

道士的入道礼仪·道士的生活礼仪·道教宫观·道教的冠服·道士的称谓

陈耀庭
著

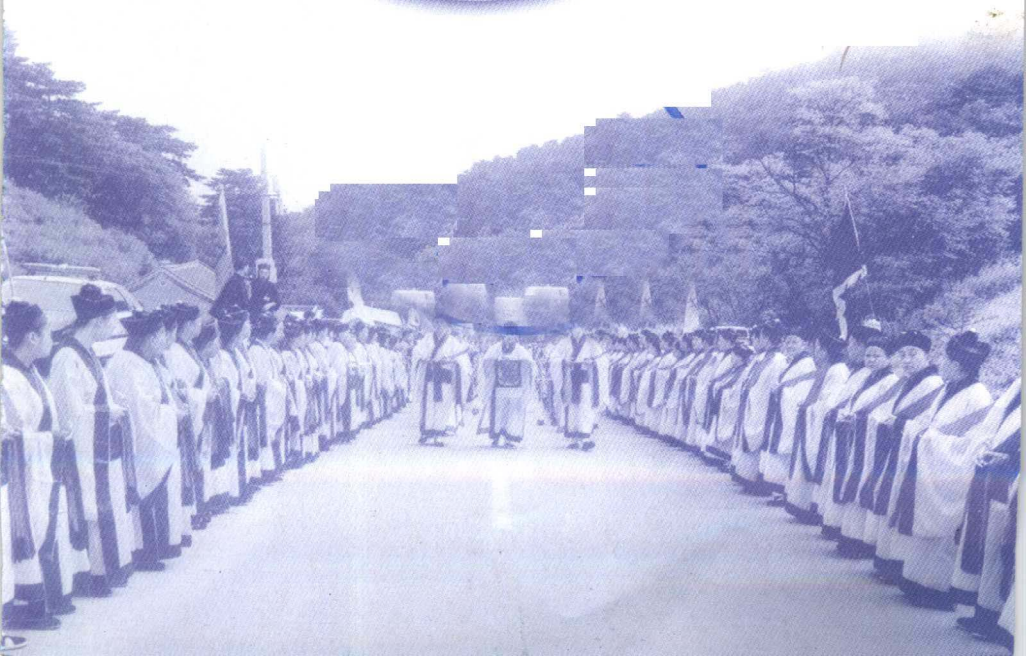
道教 礼仪

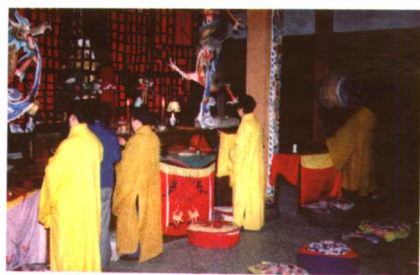


宗教文化出版社

陈耀庭 著

道教 礼仪





四川青城山天师洞道士的早课



江苏省常熟道士的早朝行道科仪



方丈律师与八大师合影



戒子们在戒坛听讲无仙大戒



仪仗中的坤道



方丈在拈香礼拜



全体戒子送方丈入堂安座



迎请方丈升座



全体戒子在山门前列队迎请方丈入宫升座



香港圓玄學院
下元黃箬齋會



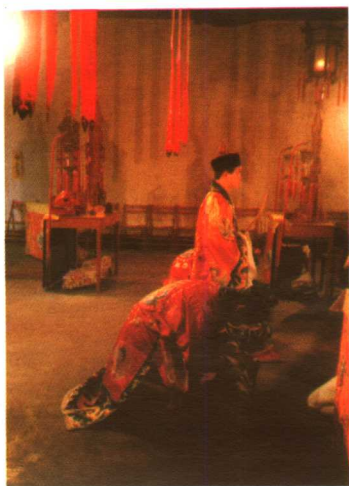
上海道教白云觀法
師在齋醮中上香

香港元朗錦田鄉
太平清醮的醮棚



江蘇茅山乾元觀
坤道的齋天儀式

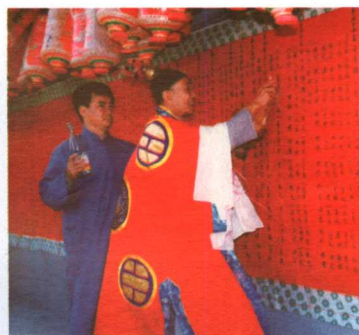




上海白云观的进表仪式



香港青松观坤道在“大三清”（祭炼）中的登坛发炉



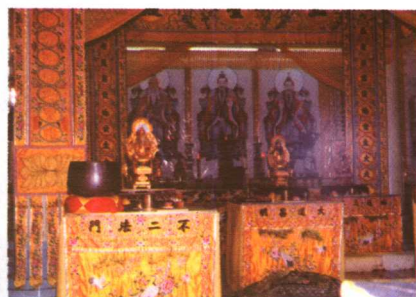
香港元朗锦田乡太平清醮道士的开榜



香港圆玄学院的斋坛



香港元朗锦田乡太平清醮的醮棚



香港圆玄学院的斋坛



龙虎山天师府的香炉



戒子行大回向，传戒圆满结束



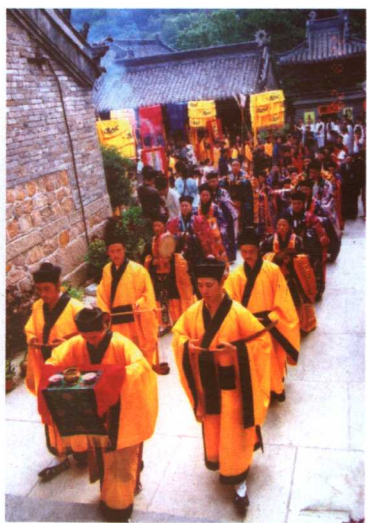
全体戒子在都坛演礼



全体戒子在过斋堂



迎请方丈时的仪仗



“三请”科仪中的请师仪

目 录

绪 论	(1)
第一章 道教宫观的日常礼仪	(11)
第一节 日常的信仰礼仪	(11)
第二节 道士的入道礼仪	(18)
第三节 道士的生活礼仪	(30)
第四节 道士的师徒礼仪	(34)
第五节 宫观日常礼仪种种	(42)
第二章 道教礼仪的形成和分类	(50)
第一节 道教礼仪与中国古代礼仪	(50)
第二节 斋醮专称	(63)
第三节 三篆七品	(72)
第三章 道教的主要科仪	(89)
第一节 进表科仪	(89)
第二节 灯仪	(93)

第三节	炼度科仪	(103)
第四节	施食科仪	(115)
第五节	符召科仪	(125)
第六节	度桥科仪	(129)
第七节	其他道教科仪	(138)
第八节	道教科仪的节次	(152)
第四章	道教的宫观和坛场	(171)
第一节	道教官观	(171)
第二节	斋醮坛场	(180)
第五章	道教的法器 and 供品	(193)
第一节	道教官观法器	(193)
第二节	仪坛法器	(213)
第三节	仪坛供品	(225)
第六章	道士的服饰	(239)
第一节	道教的冠服	(239)
第二节	道坛冠服种种	(245)

第七章 道教坛场文检	(259)
第一节 仪坛文检	(259)
第二节 文检种种	(265)
第八章 道教徒的称谓礼仪	(279)
第一节 道士的称谓	(279)
第二节 宫观执事的称谓	(284)
第三节 仪坛执事的称谓	(290)
第九章 道教礼仪的规戒	(298)
第一节 道教规戒与礼仪的关系	(298)
第二节 道士行仪的规戒	(300)
第三节 信徒参与科仪的规戒	(307)
第十章 道教斋醮的欣赏	(310)
第一节 斋醮经文的欣赏	(310)
第二节 科仪坛场的欣赏	(320)
第三节 道教音乐的欣赏	(327)
后 记	(332)

绪 论

道教和中国

说起道教礼仪,就要说到生养道教的辽阔的中国大地,就要说到道教赖以生存的根深叶茂的中国文化,说到道教礼仪借以孕育脱胎的中国礼仪。

道教是在中国土地上产生的宗教,道教呼吸的是神州土地上的空气,喝的是长江黄河的玉浆,吃的是馒头大米的美食。因此,道教身上流的是中国人的血液,想的是华夏子孙的心愿,道教的命运同这块土地的兴衰息息相依。

中国文化博大精深,根深叶茂,而道教则是生长在中国文化参天大树上的一脉枝干。道教的每一片树叶上流的都是中国文化的汁液,道教枝干上结的每一只异果都流的是中国文化的浆汁。道教枝干和中国文化大树的其他枝干上的浓荫荫护着神州土地的华夏子孙。当然,如果在暴风骤雨中,风雨交加和枝干折裂等也会给树下的百姓带来灾难。

中国礼仪丰富多彩,网罗万象,而道教礼仪则是巨网上的一

片,万象中的一页。巨网张开着,整个中国社会世代代在礼仪的巨网里有序地运转。万象更新着,各行各业、三教九流,在巨网底下休养生息,连绵万代。

这本名为道教礼仪的书,就是要说说在中国礼仪巨网下的中国道教礼仪的万象、内容、形式及其历史和特点。

礼仪和文化

礼仪,就是礼节和仪式。而礼节和仪式总是在特定的场合反映人际关系的某种行为形式。这就是说,礼节和仪式都是一种行为。我们了解一个民族,或者了解一种文化,常常就是从仪式入手的。了解仪式,学习仪式,往往是我国了解异族文化的开始。最简单的例子就是我们去世界各地去旅游。到日本去就要习惯不厌其烦的鞠躬,而到西方去就要习惯握手、拥抱和贴面。这些鞠躬、握手、拥抱和贴面都是行为,又都是礼节和仪式。这些礼节和仪式都包含着一定的意义,有的是尊敬,有的是友情,有的是亲情,各不相同。大家都知道,不同地区和不同的人际关系要用对应的礼仪,用错了就会闹笑话,就会尴尬,就会影响乃至破坏人际关系。这就是礼仪的功效,特定的功效,不同于其他行为的功效。

礼仪,是一种在长期的历史发展过程中约定俗成地形成的文化积淀。因为是文化的积淀自然它具有浓重的民族性和群众性。我们在和外国人接触中出现的“失礼”,往往是因为我们对礼仪的民族性了解不足,一厢情愿地用我们的理解去认识外国人的行为,于是“怠慢冷落”者有之,“自作多情”者有之,“章法错乱”者有之。礼仪一旦形成并为民众所接受,它往往要传承很多年,虽然随着时代和环境的变化会有变化,但是它总是和本民族的文化核心内容紧密联系在一起,因此礼仪又是相对稳定的。正是从这个意义上

说,有人认为“仪式是文化的真正纪念碑”。

道教礼仪和世俗礼仪

中国是个文明古国。考古说明我们的祖先早在几百万年以前,就已经在这块土地上搏击奋斗,耕耘求生。我们没有理由责怪我们远古的祖先给我们留下的资料太少,因为如《礼记·礼运》所说,那时还是一个“食草木之实,鸟兽之肉,饮其血,茹其毛;未有麻丝,衣其羽皮”的年代。^① 为生存而搏斗,锻炼了我们祖先的智慧。我们的祖先很早就从游牧进入了农耕,而农耕生产方式的确立,给中国社会带来了迅速而巨大的变化。氏族体制的确立,国家规模的形成,等级制度渗透到社会的方方面面。在所有这些变化的推动之下,完成了复杂而周全的中国礼仪制度,而礼仪制度的完成又推动和巩固了社会发展变化的成果。《礼记》、《周礼》和《礼记》这三部大礼仪著作的问世,大概在当时的人类文明发展中是首屈一指的大事吧。

道教生长在中国,信仰道教的中国人在他们尚未踏进道教的大门的时候,都要恪守中国社会的世俗礼仪。因此,道教的礼仪自然会包含中国古代礼仪制度的丰富营养。崇敬天帝,奉祀祖先,尊卑有序,长幼有别等等浸透在道教礼仪之中。崇敬天帝,奉祀祖先,尊卑有序,长幼有别,乃至于忠孝节义等等,人们常常习惯于称它们为儒家思想的体现,因此认为道教礼仪吸收了儒家的思想和礼仪。其实不然,因为这些思想在儒家产生以前的中国礼仪制度中,已经在传统礼仪的内容和形式中得到了全面而完整的展现。与其说是道教礼仪吸收了儒家思想和礼仪,不如说道教礼仪直接

^① 《十三经注疏》,1416页,中华书局,1980年。

脱胎于中国古代的丰富而多彩的礼仪之中。

道教礼仪的两项内容

道教,作为一种宗教,它不仅是一种思想意识形态,更是一种社会实体。道教呈现在社会生活之中的,是一群信仰道教、参与道教宗教活动的道教徒。道教徒是人。道教讲:“道无形相,要藉人弘”。这就是说,道教是人的道教,而不只存在在思想概念和经典文献之中。就这一点来说,道教的先哲比起我们某些拘泥于书本框框的人来说,还要高明得多。

既然是人的道教,道教的生存必定要形成某种组织形式,在组织内部就会发生种种人际关系,例如:由传承关系形成的师徒关系,由组织关系形成的上下关系、平级关系,等等。所有这些关系,如同中国社会的关系依靠一定的礼仪表示出来,维持下去一样,道教内部的这些关系,同样需要依靠一定的礼仪表示出来,维持下去。这样一些维持道教内部人际关系的礼仪,我们称为道士日常生活礼仪。

道教是一种宗教,它与社会的一般的组织不一样,因为加入到这个组织的人都有着共同的对于“道”的信仰。这个信仰包含了许多内容,但是最突出的内容,就是信仰“神”。道教徒认为经典是神授予的,规戒是神制订的,人的生死是神主宰的,人的贫富贵贱是命中注定的。人可以向神倾诉自己的意愿,人可以祈求神的护佑,人甚至可以祈求神的帮助达到某种合理的要求。于是,在道教中间,人又多了一层人和神的关系。如同人际关系依靠一定的礼仪表示出来一样,道教还有礼仪来表示人神关系。这样一些体现道教中人与神的沟通以及反映道教中人同神的关系的礼仪,是纯属宗教性质的礼仪,我们称为道士宗教生活礼仪。道教宗教生活礼

仪的主要部分有个专门的名称,就叫作“斋醮”。

道教的日常生活礼仪与道教宗教生活礼仪,具有许多共同之处,因为它们都是植根在道教信仰的基础上,但是由于礼仪的对象和目的不同,因此也有许多不同之处,就像一根枝桠上的两个分支。

道教礼仪的变化——时代

中国有文字记载的历史,已经有几千年了。几千年来,中国社会的礼仪有了很大的发展和变化。道教从它创立时起,也有了近二千年的历史。二千年来,道教的思想、组织等有过很大的变化。道教的礼仪也发生很大的变化。所有这些变化,也都与道教赖以生存的社会发生的巨大变化有关。

一个演古装电影电视的演员,首先要学会叩头跪拜,因为在那个时代里,见了皇帝要叩头,见了官吏要叩头,见了父母要叩头,见了长辈要叩头,见了师长要叩头,祭拜神明要叩头,奉祀祖先要叩头。叩头叩得对不对、像不像,成为一个古装演员能不能进入角色的标志,也成为一部电影电视是否达到生活真实的尺度。可是,今天的社会生活中,叩头的场合就很少了。这样一种差异正是礼仪变化的反映。礼仪的变化有时候很慢,中国在几千年封建社会里,礼仪的变化就曾相对稳定了很长的时间。可是一旦封建王朝推翻了,剪辫子、放小脚、变叩头为鞠躬,一下子风起云涌,势不可挡,许多千年礼仪,在文明棍的挥舞下,摧枯拉朽地变化了。

道教的礼仪也有变化,但是,似乎从没有出现过像世俗社会那样一下子摧枯拉朽的变化。这是因为道教本身,包括道教思想和组织一直保持相当稳定的状态,从没有出现过像社会变化那样激烈的变化,即教义思想的激烈变化和组织传承的激烈变化。道

教发生的变化总是渐进式的,因此礼仪的变化也总是渐进式的。而且,由于道教的教义思想的核心始终不变,因此道教礼仪的核心部分也不会产生大的变化。这也是有人称道教礼仪是中国古代文明的活化石的原因。

道教礼仪的变化——地域

中国的疆土,幅员辽阔。由于山水阻隔、交通不便和长期的自然经济为主体的发展模式,使得中国土地上的地域文化特色十分突出。一般认为,黄河流域一直是中国政治经济和文化的中心地区,而长江的上游则是“巴蜀文化”地区,长江中游则是“楚文化”地区,而长江下游则是“吴越文化”地区,珠江流域则是“粤文化”地区,今福建地区则是“闽文化”地区。

不同的地区,在政治上是长期统一的,都在中央王朝的统治之下。不同地区使用的文字也从秦始皇时代开始实现了“书同文”。但是,这些地区民众所说的汉语,却是各具特色的方言。其中有些地区的方言,在别的方言区的人听来,甚至达到完全听不懂的地步。无论语音和词汇上都各具有不同的特色,乃至个别方言在语法结构上也略有差别。同时,不同地区在风俗习惯上,在文化氛围上,以及民众的艺术趣味上,也有不同程度的差别。

中国有句俗话:“一方山水养一方人”。一方人同另一方人的差别,也反映在人的日常礼仪以及道教礼仪中间。当人们在江南看到婚礼上的花轿,伴随着江南丝竹音乐,行进在水乡河边的小街上,再想一想张艺谋导演的电影《红高粱》里,在黄土地上,伴随着粗犷的唢呐和号子的迎亲,就能清楚地理解中国礼仪的地域差别。道教和民间生活联系密切,因此,不同地域的道教礼仪自然就形成了许多不同的特点。道教全真派主要流传在北方方言地区。语言

的相对统一,使得全真派的礼仪也相对统一。道教正一派流传在不同的方言地区。语言的相对不统一,使得道教正一派的科仪在不同地区有不同的特点。这些不同,包括科仪方言的区别,地区音乐风格的区别,地区习俗的区别。即使在演习同一名称的科仪,在演习风格上也不完全一致。这样的不一致,从一种意义上说,是道教科仪演习时的多样性,而对于一个成熟的宗教来说,它也导致了宗教组织比较松散,不能统一的弱点。

道教礼仪的变化——宗派

任何宗教都有宗派。这是因为宗教的首要的要素是宗教徒。宗教徒是人。社会中的人总是区分为群的。俗话说“人以群分”。这个群在宗教中的一个表现就是区分为宗派。道教的历史上曾经形成过许多派别,像:正一盟威之道、或称五斗米道,太平道,楼观道,天师道,神霄派,东华派,玉堂派,净明道,等等。到了金元以后,道教各派逐渐归并于两大派之中。这就是以江西龙虎山天师府为祖庭的正一派,以及以北京白云观为祖庭的全真派。

正一派和全真派是目前道教的两大派。第四十二代天师张宇初在《道门十规》里曾经说到:“迨我祖天师立教于东汉,葛仙公、许旌阳演派于吴晋,曰教,则有正一、全真之分,曰法,则有清微、灵宝、雷霆之目”。在“道教源派”中,张宇初还说到:“若祖师之曰正一,许君之曰净明,仙公之曰灵宝,茅君之曰上清,此皆设教之异名,其本皆从太上而授”。^① 张宇初的意思很清楚,就是道教各派都以太上老君的《道德经》为主要经典或者主要经典之一。各派奉

^① 《道藏》,第32册,147页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1989年。

祀同样的神灵,三清、四御等等。在道教的教义思想和道门规戒等方面,也都是相同的。至于在礼仪的形式和内容方面,由于各派思想的侧重点有所不同,加上各派流传的区域也略有区别,所以,在科仪演习上存有不少差异。例如,同样一种“炼度仪式”,正一派苏州道士演习的是“太乙炼”,上海正一派道士演习的是“斗姥炼”,苏北正一派道士演习的是“蓬壶炼”,而全真派道士则演习“铁罐炼”。正一派的“炼度”比较注重法师的内炼和符法,而全真派的“铁罐炼”则注重施食的内容。至于各派科仪的音乐伴奏,则由于流传地域的区别也有许多的不同。

道教礼仪的研究

道教的礼仪,在很长的一段时间里面,并未得到应有的重视。这是因为在许多人的心目中,道士的礼仪只不过是一种巫术迷信,是道士们骗钱谋生的一种手段。所以,在许多学者的眼睛里,道教礼仪并不是学人应该研究的对象。当然,一些道教研究的前辈,在他们以文献为主的研究文章中,也间或涉及到道教礼仪的问题,例如:陈国符先生著名的《道藏源流考》。第二次世界大战以后,世界的社会科学研究迅速发展,国际范围对于中国道教的研究也进入了前所未有的发展时期,一些著名的学者,例如美国的苏海涵教授,法国的施舟人教授,劳格文教授,日本的吉冈义丰教授等都对道教礼仪作了深入而有创见的探索,发表了有影响力的著作。他们的著作,对于改革开放以后发展起来的道教研究产生了深远的影响。目前中国也有一些学者正在深入到道教宗教活动中,与道教徒们一起对其礼仪作着认真细致的研究。

对于宗教礼仪的研究,西方世界是随着对于缺乏文献的土著宗教研究而开展并活跃起来的。从这个意义上说,礼仪研究一直

是宗教人类学研究的重要内容。不过,近百年来西方关于宗教礼仪的研究也形成了若干重要的派别。例如:人类学和社会学的研究家们着重探讨仪式的社会价值和社会功能;心理学的研究家们则着重分析礼仪参与者的心理情感;结构主义人类学家更加注重礼仪的文化象征意义,或者符号意义。但是,不论是怎样的理论,它们都离不开客观存在的宗教礼仪的实践。

从道教礼仪的实践而言,礼仪有历时和共时两个方面。从历时角度研究主要是研究礼仪的文献和其它史料。从共时的角度研究主要是当代研究礼仪的实际情况,那就要细致地调查研究或者投身于当代道教礼仪的实际。

对于礼仪实践的研究,可以用各种方法。客观地看待各种方法,各有长短。我们决不可以以一概全,偏执己见。事实上,现在对于道教礼仪的研究方法而言,无非仍然是分析和综合两种方法,尽管人们用上了结构、符号、功能等等现代社会科学方法论的时髦字眼。

从道教礼仪的实际而言,道教不同于没有文献的土著宗教,道教存有大量礼仪的文献。这些礼仪的文献中本来已经包含了历代道长对于礼仪分析的成果。例如:入坛,礼师,宣卫灵咒,鸣法鼓二十四通,发炉,请称方位,唱方,忏方,三礼,重称法位,宣誓,举十二愿,复炉,等等节次的分析。因此,在道教礼仪的分析中,最好的方法还是充分利用这些历代研究分析的成果。除了不得已的以外,一般不必标新立异,以避免理论分析和实际操作混乱。

对于各种礼仪分析成分的综合,是一个复杂的过程。从不同的角度,为了不同的目的,综合会产生不同的结果,还可能得出不同的结论。如果人们从道教礼仪的形式和道教教义思想相结合的角度综合,就可以说明礼仪如何体现思想,思想如何表现为行为。如果人们从道教礼仪的举行和道教徒的需要相结合的角度综合,就可以说明礼仪具有怎样的社会功能,或者心理功能。

在综合的过程中,研究家们分别使用了当代社会科学不同学派的术语。例如,卿希泰先生和詹石窗先生主编的《道教文化新典》中谈到道教礼仪的时候,称道教礼仪是“一种带有神秘色彩的动作系列以及自然语言系列、心理意象系列相结合来表达中国先民禳灾祈福的内心愿望的意识聚合态”。^①这个说法是从哲学反映论的角度出发的。如果我们弄清楚了编著者的含义,我们就可以明白,作者要告诉我们的就是这样一个事实:道教礼仪包含了一系列的有神秘意义的动作,这些动作又包含着丰富的含义。这样的动作和意义相结合反映了我们的祖先禳灾祈福的愿望。其中自然语言系列和心理意象系列等新名词只是表明编著者想要从符号学角度阐述道教礼仪的内容,进行一种新的研究尝试。但是不论学术界怎样解释,道教礼仪还是道教礼仪,还是如同我们在生活中看到的道教礼仪那样。说法的不同,只是研究家们仁者见仁,智者见智而已。对于研究家们说到的一些新说法,我们如果觉得它们是有用的,那么,我们可以学过来。如果这些新说法不能被社会接受,它们自然会在学术研究的长河中湮没,这也是不以人的意志为转移的规律。

① 《道教文化新典》,986页,上海文艺出版社,1999年。

第一章 道教宫观的日常礼仪

第一节 日常的信仰礼仪

早晚功课

早晚功课是道教宫观道士日常的主要礼仪之一,也是宫观道士日常修持的一部分。课,指的是课诵,功课就是例行作业的意思。早晚功课就是道观的道士每天早晚两次上殿念诵必读的经文。

早期道教没有早晚功课的记载。南北朝时,道教的宫观道士有“常朝仪”。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷六“常朝仪”称,“四众三洞,可旦夕常行,所以谓之常朝”。^① 常朝仪的核心部分是礼十方,同后来的早晚功课以诵念咒经诰为主不同。但是,以常朝仪必须天天早晚举行这一点而言,同早晚功课又十分接近。明代正续《道藏》中,亦无早晚功课的经籍。

^① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,532页,上海古籍出版社,1989年。

清代成书的《道藏辑要》收有《清微宏范道门功课》和《太上玄门功课经》等两种,现在都收在近出之《藏外道书》中。《清微宏范道门功课》,从经名冠以“清微”可知,当是清微派道士传承之经籍,大约出于清代以前。另据佛教丛林约在明代才较普遍地形成朝暮课诵制度,而全真道观建制仿效佛教丛林,因此,道教的早晚功课制度,可能受到佛教礼仪的影响,约形成于明代的中晚期。明末清初,道教的主要宫观,特别是全真派道观,已经普遍地以早晚功课作为一种进行信仰教育和日常修持的主要形式。

道教宫观道士的早晚功课的内容大致是相同的,主要是经、诰和咒等。但由于各道观所属宗派不同,加上所在地区的差别,时代发展的变迁。因此,全真派道观和正一派道观的早晚功课的内容略有差异,同一宗派的过去和当今的早晚功课的内容也会有差异。

当今北京白云观的早课内容有:诵神咒(净心神咒、净口神咒、净身神咒、安土地咒、净天地咒、祝香咒、金光神咒、玄蕴咒),诵经(清静经、消灾护命妙经、玉皇心印妙经),诵宝诰(玉清宝诰、上清宝诰、太清宝诰、玉帝宝诰、天皇宝诰、星主宝诰、后土宝诰、南极宝诰、北五祖师宝诰、南五祖师宝诰、七真宝诰、普化宝诰),念忏悔文,回向(灵官咒、土地咒、大皈依),三皈依。如果同历史上的《太上玄门功课经》相比较,可以发现,在“诵经”部分,缺少了《太上灵宝天尊说济灾度厄真经》;在“诵宝诰”部分,缺少了《弥罗诰》、《神霄诰》,多出了一个《南极诰》;在回向部分多出了诵念《灵官咒》、《土地咒》和《大皈依》等等。

北京白云观的晚课内容有:诵神咒(玄蕴咒),诵经(救苦拔罪妙经,升天得道经,解冤拔罪妙经),诵宝诰(斗姥宝诰、三官宝诰、玄天宝诰、吕祖宝诰、丘祖宝诰、灵官宝诰、救苦宝诰),诵宝诰(报恩宝诰),回向(土地咒),三皈依。如果同历史上的《太上玄门功课经》相比较,可以发现,在“诵宝诰”部分缺少了“天师诰”。

当今上海市道教协会编有《太上正一早晚功课经》,其中早课

的内容有：香赞，诵神咒（净心神咒、净口神咒、净身神咒、安土地神咒、净天地解秽咒、祝香咒、金光神咒、玄蕴咒），诵经（太上老君说常清静经、太上洞玄灵宝升玄消灾护命妙经、无上玉皇心印妙经），诵宝诰（玉清宝诰、上清宝诰、太清宝诰、弥罗宝诰、天皇宝诰、星主宝诰、后土宝诰、南极宝诰、雷祖宝诰），十二愿，诵王帅诰、土地咒，三皈依。如果同北京白云观的早课内容相比较，可以发现，在“诵神咒”和“诵经”部分完全一样，在“诵宝诰”部分则少了“北五祖师宝诰、南五祖师宝诰、七真宝诰”以及“报恩宝诰”，多了“弥罗宝诰、雷祖宝诰”以及“王帅诰”。

上海市道教协会编的早晚功课经，晚课的内容有：香赞，诵神咒（开经咒），诵经（太上洞玄灵宝十方救苦妙经、元始天尊说升天得道真经、太上道君说解冤拔罪妙经、元始天尊说功德法食往生经、太乙救苦天尊说拔罪酆都血湖妙经），诵宝诰（斗姥宝诰、三官宝诰、玄天宝诰、祖天师宝诰、葛仙翁宝诰、许真君宝诰、三茅真君宝诰、东岳宝诰），十二愿，诵王帅诰、土地咒，三皈依。如果同北京白云观的晚课内容相比较，可以发现，在“诵神咒”部分完全一样，在“诵经”部分多了《元始天尊说功德法食往生经》、《太乙救苦天尊说拔罪酆都血湖妙经》，在“诵宝诰”部分则少了“吕祖宝诰、丘祖宝诰、灵官宝诰、救苦宝诰”以及“报恩宝诰”，多了“祖天师宝诰、葛仙翁宝诰、许真君宝诰、三茅真君宝诰、东岳宝诰”以及“王帅诰”。将当今中国道教这样两部早晚功课经做这样的比较，人们自然会得到结论，不同宗派的道士的早晚功课的内容是有差别的。这里的差别并不是教义思想上有什么差别，主要是由宗派的起源和祖师的不同引起的。

有时，即使是同一宗派，早晚课中，也因为本地崇奉的神明和祖师，而有本地道士特殊的内容，例如龙虎山道士的早晚课有颂赞祖师的“祖天师宝诰”和“虚靖天师宝诰”，茅山道院道士的晚课中有“三茅真君宝诰”等等。

宫观道士日常举行早晚功课的目的是为了修道。柳守元《清微宏范道门功课》的《序》中称，“金书玉笈为入道之门，宝诰丹经乃修仙之路。得其门，可以复元真之性；由是路，可以炼不坏之身。是故羽士住丛林，奉香火，三千日里行持，十二时中课诵。朝夕朝礼，期上接夫圣真；夙夜输诚，祝永绵夫国祚”。另一个目的是为了养生，柳守元称“不勤持诵，何以保养元和”。道士做早课时，多在卯时，此时，阳气初升，阴气未动，饮食未进，气血未乱。通过早课，会产生心平气和、脉通窍利的保健功效。晚课时间一般在酉时，此时人已疲倦，阳气衰微，阴气渐旺，邪气游荡，通过晚课，能消除疲劳，平静焦躁，产生精力振奋、有益睡眠的功效。因此，柳守元云：“若能矢志专诚，二六时中，猛勇精进，永无退转，在世端能出世，居尘自可离尘，出入虚无，逍遥宇宙，自由自在，无灭无生，方寸不染，一尘妙用，直超三界。若此者，了自心一念之尘根，脱世上三途之苦厄，履长生之大道，渡苦海之洪涛，攘灾而灾消，祈福而福至，无求不应，有感皆通”。^①

目前，各道观举行早晚课的时间安排，根据各道观的实际情况，是不尽相同的。全真道观，特别是山居道观和丛林道观，大多在晨曦微现，早饭以前，开始早课。晚饭以后，日落之时举行晚课。正一派道观由于道士大多不住在庙内，因此，大致在开山门之后开始早课，在关山门以前举行晚课。四季早晚课的时间也会略有不同。但是，不论是正一派或者全真派道观，每逢“六戊日”都不举行早晚课和诵经仪式。所谓六戊，是指戊子、戊寅、戊辰、戊午、戊申、戊戌六天。据《九天神霄戊日禁忌》云：“昔汉武帝好道求仙，于元丰元年七月望日，感西王母降临，帝问曰：世间虫蝗、水旱之灾缘何而至？王母曰：此皆下民无知，四季之内，六戊之日，犁除田地，冒犯阴阳之禁忌，致使水泽不降，百谷不收，民遭饥馑。帝曰：戊禁最

① 《藏外道书》，第29册，444页，巴蜀书社，1994年。

重,如何禳解,可免此灾。王母曰:戊禁最重,无法禳解。不惟虫蝗水旱之灾然,四时所犯,各有灾殃,当禁之。戊日不可浇灌肥粪,触秽地灵。春犯六戊,则令人促寿绝嗣,动土,犯帝星。夏犯六戊,则令人眼目失明,飞灾横祸相侵,动土,则犯土府星辰。秋犯六戊,则令人遭蝗瘟时病,动土,则犯五岳四渎。冬犯六戊,则令人官非口舌,耗散财物,动土,则犯后稷皇社。世人能畏天地,不犯六戊禁忌,即得时和岁稔,衣食自然”。^①正因为如此,每逢六戊之日,道观不举行诵经和早晚功课。

诵经礼仪

道观的日常诵经礼仪,除了早晚功课以外,一般指的是在早晚之间,道士在殿堂上日常举行的诵经礼仪。



上海城隍庙道士诵经

^① 转引自闵智亭著:《道教仪范》,38页,中国道教学院编印,1990年。

根据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷四“诵经仪”的记载,诵经仪至少包含三个部分,即开经,诵经和结经等。开经部分在入坛以后,两次行三上香礼,礼道经师三宝,然后薰经,赞咏咒和偈,叩齿,存想。其中有“开经偈”称,“寂寂至无宗,虚峙劫刃阿。豁落洞玄文,谁测此幽遐。一入大乘路,孰计年劫多。不生亦不死,欲生因莲华。超陵三界涂,慈心解世罗。真人无上德,世世为仙家。”据称,至今在早晚功课中还有念诵。诵经部分首先要请法师升高座,执简礼经,然后众道士诵经。结经部分要行洒净仪,三上香,礼经,由高德一人,叹经启愿,上奏“甲等今为某事转某经若干卷若干遍”^①等,以三愿结束。

由此可知,道观的诵经礼仪,有的是应信众的要求举行的,不过,即使没有信众的要求,每逢初一、十五或者节庆之日,道士也要在白天加诵一些有关的经文。日本学者吉冈义丰在记载二十世纪四十年代的北京白云观道士的生活时说到:“每逢阴历初一、十五和诸神圣诞,道士们要加念《玉皇经》、《三官经》、《真武经》和其它经卷。天师道的道观只加念《玉皇经》和《三官经》两种。”^②

节庆礼仪

道观的节庆,指的是道教神明的圣诞、得道和升仙以及道门祖师的圣诞庆典。例如:太上老君的圣诞日,慈航大士的三个“九”,即二月十九日、六月十九日和九月十九日,吕纯阳祖师和张道陵天师的圣诞日等等。每逢这些庆典的日子,各道观都有许多道教信众来烧香,拜神。闵智亭会长说:“庆贺者,盖得人玄门,蒙祖师庇佑,聊伸敬恭之诚,亦如俗家给老人庆寿,以申养育之恩之义”。

据闵智亭会长记载,全真道观庆贺太上老君生日礼仪的程序

① 《藏选》,第8册,526页。

② 《道协会刊》,第11期,59页,中国道教协会出版,1983年。

是,“祖师圣诞节日,于先天晚上(如十五日圣诞,于十四日晚上)祝寿,圣诞日早上庆贺。其仪轨是:届时高功在殿上鸣大鼓集众,道众闻鸣鼓即齐殿中。经师排班,住持拈香毕,高功就位依科行祝寿或庆贺仪。科仪毕,高功击大鼓,头通鼓毕,提科喊:‘大众排班’。经师、道众就各自陪殿位置,殿左者面向右,殿右者面向左,对面肃立。二通鼓毕,表白喊:‘班齐就位’。经师、道众转身向上面对祖师法像。三通鼓毕,提科喊:‘今值天运某某年二月十四日、十五日,恭逢(老君圣诞)太上老君道德天尊圣寿(圣诞)大吉良辰之期(日)’,表白接喊:‘祝寿(庆贺)太清仙境大赤天宮一切高真’。提科喊:‘各秉丹诚’。表白喊:‘三礼九叩’。高功击大鼓,交殿主击大磬三声,提科击引磬,引礼三叩;殿主再击大磬三声,提科再击引磬,引礼三叩;殿主再击大磬三声,提科再击引磬,引礼三叩。九叩毕,提科云:‘祝寿(庆贺)已毕’。表白云:‘圆揖退班’。殿主击半钟大磬。礼成下殿”。^①

另据王信安道长《全真丛林道范》,在节庆之日还要在神前献香供。“一般道场讲究神前敬献香、花、灯、水、果、茶、点、宝、珠、食等十样十品,光鲜美丽,以壮观瞻。供又分上中下三等,上等供一般五堂,每堂五品,五五二十五盘,也有上九堂的,但极少数。中等供三堂,三五一十五品。下等供即普通一堂,一般是菜、饭、馒首、水、果、茶、点”。“在献供时,方丈或监院须是双手擎供逾顶额,两足屈膝跪神前,侍者或殿主分列左右,接供上献”。献香供的仪式,以击鼓为令,“头通鼓,燃灯,献供;二通鼓,上香,拈香;三通鼓,朝谒礼迄,开始诵经,道众随后跪经”。^②

正一派道观的庆典,大多是举行科仪,例如:祝愿礼仪。在礼仪中通疏上表,在礼仪中献上供品,表示道门弟子崇敬之意。参加

① 《道教礼仪》,60页,香港道教学院出版,2000年。

② 《道协会刊》,第14期,54页,中国道教协会出版,1984年。

礼仪的道士或道教信众,依次于神位前上香,礼拜。在科仪结束以后,道观往往以素斋寿面,招待参加庆典的道士和道教信众。

第二节 道士的入道礼仪

出家礼仪

“出家”这个词,顾名思义,出就是出去、离开,家就是家庭。离开家庭,进入道门,不论这个家是有妻儿的家,或者是只有父母兄弟姐妹的家,也不论这个家是富裕的家,或者是贫穷的家。道教的出家制度,似乎并不是早期道教一开始就已经有的。有人说,道教的出家制度是受到佛教出家制度的影响,这个影响可能是有的,但是,道教的出家制度恐怕主要是道教修道生活的必然结果。

郭璞有《游仙诗》;其中有句称,“青峪千余仞,中有一道士。云生梁栋间,风出窗户里。借问此何谁,云是鬼谷子。”“朱门何足荣,未若托蓬莱。”“高蹈风尘外,长揖谢夷齐。”^①诗篇一定程度上反映了六朝时期道士的修炼生活。这样清苦的修道生活,道士自己在吃松果,饮泉水,如果还要养家活口,那几乎是不可能的。修道生活的实践决定了山居道士必然要出家。另外,道教的修炼生活又要求淡泊人生,清静无为,这也要求道士辞亲遣爱,脱落红尘。

当今的道教,人们总是认为,全真派道士是出家的道士,而正一派道士是在家的道士,又称火居道士。其实,正一派道士原来也有出家的。中国著名的民间音乐家华彦钧(即瞎子阿炳)的父亲就是无锡雷尊殿的出家正一派道士。阿炳以父为师,在道门打下了扎实的民族音乐演奏技巧的基础,后来离开了道门,编创新曲,成

① 《古今图书集成》,第51册,62453页,中华书局、巴蜀书社,1985年。

为名垂千古的音乐大师。而他的父亲却因为无法摆脱道门制度的羁绊,不敢面对和承认自己的骨肉。这里并不是来说这个儿女情长的故事,而是说明天师道及其后来的正一派原来同样也有出家的道士,当然,也有在家的道士。

《道藏》中收有北宋道士贾善翔的《太上出家传度仪》。贾善翔同苏东坡是朋友,还在亳州太清宫宣讲过《度人经》。贾善翔的时代显然前于全真道派创立的时代,因此,《太上出家传度仪》就说明天师道原来有过出家道士,而且有正式的出家礼仪。《太上出家传度仪》称,“夫出家者,义趣甚深,利益洪远。出家有两种,一者恩爱,二者诸有始学之人,既值明师,志能勤苦,执事奉承,餐受妙训。若在居家,父母妻子,爱累相缠,如处囹圄,不得自在,适意从容,远近随师,询请玄业。故告父母,请别妻子,舍离居室,远游山林,依凭道舍,弃俗服玩,黄褐玄巾,舍世荣华,随缘告乞,广建福田,惟道是务。”这段话明确地说明了道士出家的原因和目的。^①

《太上出家传度仪》的节次,主要有五个部分:

第一部分三礼,其内容为,“引弟子于大道前,礼三拜,上香。度师祝香”,“度师于三师前设案,坐,《华夏引》,弟子礼度师,三拜,面北长跪,听说出家因缘”,“引弟子于庭下,北向礼”(皇帝四拜)。

第二部分三辞,其内容为,“谢先祖”,“辞父母”,“辞亲知朋友”。

第三部分皈依和成服,其内容为,“《华夏引》,弟子至三师前立,知磬请三师法事”,“三皈依”,“弟子长跪具白刺,自陈如念,不得以木简写。如不用简,纸亦得”,“度师读白文”,“保举师与脱俗衣,先著履。度师赞”,“系裙,度师赞”,“著云袖,度师赞”,“披道服,度师赞”,“知磬举仙衣赞”,“顶簪冠,度师持于手中,赞”,“令弟

^① 《道藏》(以下简称《藏》),第32册,161页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

子就坐侧长跪，度师与戴冠，知磬吟星冠赞”，“执简，度师赞”，“知磬举《三启颂》”。

第四部分说戒，其内容为，“度师说十戒，弟子长跪”，“举《智慧颂》”，“听度师教戒，弟子长跪”，“引新戒，礼三师”。

第五部分谢师，“十二愿”，“学仙颂”，“回向念善”，“引新戒，礼大道功德”，“礼度师”。

这样五个部分的出家礼仪，应该说是十分完备地对出家的道士进行了一场入道动机的思想教育，以及入道须知的规戒教育。

全真道派的道士必须出家，因此，全真派文献中对于出家的礼仪有许多规定。《重阳立教十五论》中的第一论就论“出家”，称“凡出家者，先须投庵。庵者，舍也，一身依倚。身有依倚，心渐得安，气神和畅，入真道矣。”^① 对于一个世俗之人而言，放弃世俗的家舍，投身到道观中来，无疑是准备放弃世俗生活，将自己的今天和未来奉献于道教事业的体现。但是，住进道观，并不表示此人已经是道士。文献上说，此人只能称“童子”。一个童子要成为一名正式的道士，还要经过三个步骤，即拜师、改服和受戒。《全真清规》中有“指蒙规式”和“簪披次序”。其中“指蒙规式”就是说的拜师，而“簪披次序”说的就是改服。“指蒙规式”在后面的拜师礼仪中还要说到，这里先说“簪披次序”。

“簪披次序”说到，“弃俗簪披，先将簪冠道具等安于祖师案上。大众圆坐，拜辞俗亲，更换衣服、鞋袜等事。跪在祖师之前，引度之师，梳头簪披。道众上殿，开启诵经，引领祝圣，立于香案前，表白读词，三拜上香，复退六拜。祝念已毕，入真官堂，诵经行礼祖师之前，亦复如是。诵经已毕，大众复坐，香烛如法本师之前。引度领进，跪在师前三拜，迎香再拜，向前亲手递词，跪在师前表白。接而读之，听从本师授道，又再三拜。稽首已毕，抬香烛案，去就尊长逐

① 《藏》，第32册，153页。

一之前,各各拈香,并同如前。行礼已毕,次入斋堂,受供祖师之前,炷香三拜,大众两边,炷香六拜,劝斋。斋毕,起座送客,回来,再向厨中并行谢之。”^①从这段文字来看,全真派道士和正一派出家道士的出家礼仪,基本上是相同的,只是节次安排上略有不同而已。

这一出家礼仪,随着时代发展和变化,事实上已经大大简化。据日本学者吉冈义丰的记载,二十世纪四十年代,北京白云观“出家当道士没有什么年龄限制。大多数道士在十二至二十岁出家,”“要出家当到道士一定要有一个合格的度师。一般来说首先要到一个普通的小庙,求里面的道士当度师。找到了度师,就成了童道。当童道的仪式是先到法堂朝拜神位。然后到祠堂参拜本道派的列祖神位,最后叩拜师父。从此童道开始留头发,学习打扫殿堂、煮饭、接待香客等道庙的规矩;另外要念孔夫子的《四书》,学诵早晚功课经、三官经、焰口经和斗科经,”“童道到了适当的年龄,师父定下吉日举行‘冠巾礼’,把童道的头发精心梳理盘成顶髻,戴上冠子。这以后童道就可以和师父以及其他道友一起做经忏了”,“举行了‘冠巾礼’后不久,童道在十方丛林里报名登录,等待开坛传戒时受戒。受完戒就成了正式道士,这时他可以留在十方丛林里,可以云游访道,也可以回到师父那里。中年人出家除了不用长期当童道之外,其它情况相同。他们一出家几乎马上择吉日举行‘冠巾礼’。道姑的情况和道士一样。”^②

传戒礼仪

传戒礼仪是道教全真派的重要礼仪。戒就是戒律。一般认为,传戒仪范是由全真龙门派祖师邱处机创立的。据清代全真派

① 《藏》,第32册,156页。

② 《道协会刊》,第11期,52页,1983年。

高道王常月《钵鉴》称,邱处机采集道门传统戒律,仿效佛教沙弥、比丘、菩萨等三戒制度,订立了“三坛大戒”,即:初真戒、中极戒和天仙大戒。只是从金元到明末,按照邱处机制订的传戒仪范都采用单传秘授的形式。弟子得之于师父,而旁人无从得知。直至清代初年,王常月主持北京白云观以后,将单传秘授改变为公开传戒,在白云观设立戒坛,广度弟子,弘扬律宗,使得全真龙门派出现了中兴的局面。一时间,中国大地,从北至南,到处是龙门弟子在“立观度人”,弘道传法。因此,从清代以来,一个全真派道士,能不能参加一次传戒礼仪,得到在戒坛上颁发的戒牒,就是他毕生宗教事业的象征、认可和标的。通过戒坛,系统学习道教的戒律和道教的知识,一个全真道士得到了颁发的戒牒,才算是达到自我修炼的一个阶段,成为一个真正的全真道士。



戒子们聆听律师说初真戒

按照全真丛林制度,除了白云观可以设坛传戒以外,其他有条

件的丛林亦可设戒坛传戒,例如,沈阳的太清宫,成都的二仙庵等等。近代道教历史上,由于历史和经济的原因,1927年后,北京白云观就没有再开坛传戒过。在1947年四川成都二仙庵开坛传戒以后的四十多年间,中国道教的全真派的传戒礼仪也就没有再举行过。因此,在二十世纪四十年代住进北京白云观的日本学者吉冈义丰也就没有见到过道教全真派道士的传戒礼仪,不过,他知道传戒礼仪对于全真派道士的重要性和必要性。他根据别人的转述,对于传戒礼仪也作了记载和描述。他说:“对道士来说,受戒是宗教生活中极其重要的事件。过去传戒时间长达一百天,以后减少到五十三天。传戒仪式在三座戒坛举行,三坛大戒的内容是:1,公布要目。2,半夜在‘密坛’授法。3,授全真大戒一百余条。传戒时期,受戒人生活费自理,衣钵、戒牒和规也都要自费购买。每次传戒由方丈当传戒律师,另外精选一些有道行和经验的大道士协助传戒。除了引礼师不止一个以外,其它职务每职一人。引礼师的数目依受戒人的多少而定,多时可达十个至二十个。按《登真录》记载:1927年白云观传戒349人,有六位引礼师,方丈是陈至霖,直隶人。戒坛上供着道教神团中的主神三清像。受戒人必须年满十六岁,一般应在普通小庙里至少住满一年。受戒人的姓名印在《登真录》上,按照千字文的顺序排列。头四名受戒人有资格成为十方丛林的方丈。第一、二位受戒人授予法简,注明他们的道派和师承。全体受戒人都领取道袍、度牒、饭钵和规。只有全真教的十方丛林才能传戒,但天师道道士可以自由参加。自从张天师不发度牒以后,许多天师道道士开始参加全真教的传戒大典;不过即使他们精于传戒仪范,也无权当十方丛林的住持,这一点似乎是默契。”^①

在停止传戒礼仪四十年以后,随着中国的改革开放,宗教信仰

^① 《道协会刊》,第11期,53页,1983年。

自由政策的全面落实,中国道教也出现了复兴的局面。于是,在1989年11月12日至12月2日(农历十月十五至十一月初五),北京白云观又恢复了隆重的传戒活动。这次传戒礼仪历时二十多天。

这次传戒礼仪完全按照全真派传统的传戒礼仪进行,只是根据社会条件的变化、戒子(受戒道士的专称)的实际情况,在时间上略有缩短。全部传戒礼仪大致可以分为三个部分:

一,准备阶段,包括各路戒子到北京白云观报到,观看观内张贴的《告诸戒子榜文》、《戒坛清规》等告示,由白云观知客按照全真派挂单礼仪对戒子逐个进行考核。安排住宿、饮食、起居事宜。

二,传戒阶段,包括迎师礼、演礼、考偈;请律师、审戒、诵皇经、礼斗忏;讨论戒条、传授衣钵、发戒牒、普表谢神、做铁罐施食道场等等内容。其中:

迎师礼,指的是全体戒子在“迎请堂”,隆重迎请主持传戒礼仪的“五师”和“十师”。“五师”指演礼师、引礼师、纠仪师、纠察师和道值师等。“十师”指保举师、提科师、登篆师、迎请师、主经师、主忏师、主翰师、表白师、通报师、引赞师等。

演礼,指的是全体戒子学习全真道士的生活礼仪,即提规、捧钵和出入殿堂的仪轨,学习全真道士的道场礼仪,即执规、执简、展规、跪拜等仪轨。

考偈,指的是全体戒子根据三位大师各出的一道题目书写答卷。这次的题目,一是默写一段经文;二是作七言二韵冠顶诗一首;三是作一百字左右的短文一篇。答卷经过连夜评审,第二日以“证真榜”的形式,按千字文字序排列戒子考偈的名次,在每个名字下面还注明师父及所在宫观。

三请律师,指的是全体戒子用三次类似的礼仪节次,请“道”、“经”、“师”三宝,作为本次传戒礼仪的镇山之宝,既表明全体戒子奉道行事的意愿和决心,又表明本次传戒大典具有权威和神圣的

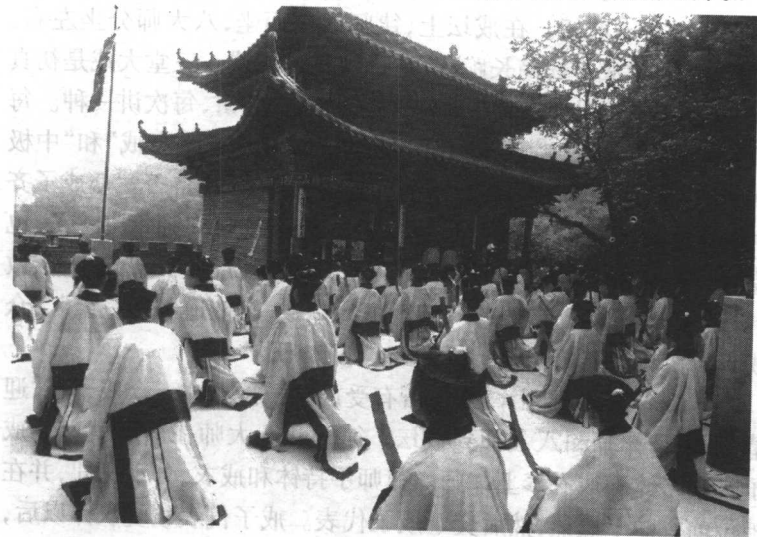
意义。其节次为：全体戒子从戒坛出发，到“迎请堂”前，恭请本次传戒大典的八大师，即：证盟大师、监戒大师、保举大师、演礼大师、纠仪大师、提科大师、登篆大师和引请大师。在迎请堂里，高功监戒大师上香礼拜。二使者捧香烟缭绕的香炉出迎请堂，八大师随后，众戒子又随后，回戒坛。使者将香炉置于戒坛的神位前，高功拈香礼拜，众戒子随着就地礼拜。这样一请就意味着传戒大典已将天道神明请来戒坛。各大师再二次率领众戒子，重复云步于戒坛与迎请堂之间，请《皇经》一部，“法统”一卷，供奉于戒坛神位前，这样的二请就意味着传戒大典已经将“经”和“师”宝请来戒坛。道有三宝，道经师。从这个意义来说，这个三请律师的节次，正是传戒大典具有权威性和神圣性的标志。

传戒说法，这是传戒大典中最主要的活动。戒子们在经师的率领下，到迎请堂迎请传戒律师和八大师。传戒律师和八大师率领众戒子步入戒坛。在戒坛上，律师居中而坐，八大师分坐左右。在戒坛下，众戒子捧筒长跪，听取律师宣讲大戒。三堂大戒是初真戒、中极戒和天仙大戒。三种戒法分为三次宣讲，每次讲一种。每次都要举行迎请律师和八大师的仪式。在传授“初真戒”和“中极戒”的时候，律师每讲一戒就要问：“此戒尔等可能持否？”众戒子齐声答曰：“依戒奉行！”在宣讲“天仙大戒”的时候，律师每讲一条，也要问：“此无量心能持否？”众戒子答曰：“尽形寿命，常持此心，依教奉行！”最后，律师要诸戒子“至心恒持诸戒，皈依道经师三宝”。众戒子同声答曰：“皈依道！皈依经！皈依师！”

传授衣钵，就是由律师向所有受戒弟子授衣钵。众戒子在“迎请堂”恭请律师和八大师到戒坛。律师和八大师在戒坛就座。戒子代表将钵和戒衣奉上律师。律师手持钵和戒衣，分别念咒，并在神位前香炉上熏蒸，然后交于戒子代表。戒子代表领受衣钵以后，穿上戒衣在戒坛下行“十方对规礼”，在步虚中礼谢十方诸神。众戒子跟随代表礼拜。最后，送律师和八大师回迎请堂。

颁戒牒,就是由律师向众戒子颁发证明已经受戒的“戒牒”。戒牒是道士受戒的凭证,内容包括:戒子法名、道号和俗名,出生年月日,籍贯,受戒时间地点,受戒编号,上面盖有“玄都律坛”和传戒律师、八大师的印信。众戒子列队到迎请堂恭请律师和八大师,云步至戒坛。律师和八大师在戒坛上就座。众戒子在坛下参拜律师和八大师。戒子代表在戒坛上行“十方对规礼”,礼毕,律师按照《千字文》的次序,向戒子颁发戒牒。戒子依次序上戒坛从律师手中,行礼,接受戒牒。颁发以后,送律师和八大师回迎请堂。

谢神和普度,指的是戒子在律师和八大师带领下,在最后二天里举行“大回向”礼仪,醮天谢神,将全体受戒弟子的名单再次表奏天庭。众戒子长跪发愿,忏悔过去一切过错,恳谢道经师三宝。礼谢天神以后,送戒坛神位,撤戒坛。普度就是举行全真派的炼度施食仪式,以向道善心,普度一切冤死孤魂,脱离苦海,升登天界。



全体戒子在灵官殿前盟誓

除了以上所述传戒节次以外,众戒子除戊日外,还天天早上和晚间参加早晚功课经的念诵和礼拜,中午要念诵《三官经》等。^①

北京白云观恢复的传戒礼仪,由于王理仙方丈、傅元天会长、许至有大师、江诚霖大师等老道长的共同努力,既保持了全真教派传戒的传统面貌,又适应了当今社会的要求,无疑是中国近代道教史上一笔难得的重彩。1995年11月1日至21日,在四川青城山常道观又举行了第二次传戒法会。至此,道教全真教派的传戒礼仪可以说已经完全恢复了。

授箬礼仪

授箬礼仪是道教正一派的重要礼仪。箬就是法箬。一般认为,授箬仪范在祖天师张道陵的时代就已经打下了基础。张道陵在巴蜀修道时,曾经创立二十四治,同时创正一盟威经箬二十四品,分属二十四治气,督察二十四治区内的鬼神功吏。南北朝以后,历代高道先后整理和编纂了各种法箬,使得法箬逐渐成为天师道派传承的标志和科仪活动中的重要内容。第四十二代天师张宇初在《道门十规》中说到,“其太上诸品经箬,若祖天师所受,则盟威、都功;葛仙翁所受,则中盟、四仙;茅真君所受,则上清、大洞。其余符箬弥多,皆所以福国裕民,宁家保己”。^②张宇初说的“祖天师所受”当指龙虎山天师道,“葛仙翁所受”当指閤皂山灵宝派,“茅真君所受”当指茅山上清派。宋元以降,龙虎山一直统领江南道教。明代时更是奉命掌天下道教事,于是三山符箬归龙虎山执掌。

所谓箬,那是一种由多件文书、符图等组合在一起的文件。这些文书有的记载了天官功曹、十方神仙的名位,有的是召役神吏、施行法术的符图。《正一修真略仪》称,“箬者,太上神真之灵文,九

① 《中国道教》,1990年第2期,总第14期。

② 《藏》,第32册,148页。

天众圣之秘言，将以检劾三界官属，御运元元，统握群品，鉴鹭罪福，考明功过，善恶轻重，纪于简籍，校诫宣示之文”。由此可见，箬虽然是颁发给道士的，但是它的内容具有道法的功能，就是说，箬能够通神、驱鬼。另外，《正一修真略仪》中还说，“箬，录也。修真之士，既神室明正，然摄天地灵祇，制魔伏鬼，随其功业，列品仙阶，出有入无，长生度世，与道玄合，故能济度死厄，救拔生灵。巍巍功德，莫不由修奉三洞真经、金书宝箬为之津要也。”^①由此可见，箬颁发给道士与道士修炼的功业有关。箬的内容同箬的品位相结合，也就是说，修炼到某种程度的道士只能授某种程度的箬，在科仪法事中只能施行某种程度的道法。从这个意义上说，不同的箬体现不同的道法水平，体现道士不同的修炼水平。授箬制度既是正一派道士道法等级的标志，也是道教正一派内道士教阶的标志。

《三洞修道仪》的“初入道仪”称，“授正一箬后，方可以为人章醮，为帝王封署山狱，辟召妖毒，朝拜星辰，以铨律候”。^②只有授箬的道士才可以做这些法事，这里说的就是箬与道法和道士品级相联系的道理。

正一派的箬有多少品级，各个朝代的文献说法并不一致，例如，《三洞修道仪》就说“自正一至大洞，凡七箬等。有一百二十阶，科有二十四百，律有一千二百，戒有一千二百。”^③因此，在五代末的时候，箬似乎十分繁复。现在正一派道士常以《天坛玉格》为准，《天坛玉格》当是晚于《三洞修道仪》的典籍。《天坛玉格》将正一道士的箬分为五个等级，即：初授“太上三五都功经箬”，正六品，七品衔；升授“正一盟威经箬”，正四品，五品衔；加授“上清五雷经箬”，正三品衔；加升“上清三洞五雷经箬”，正二品衔；晋升“上清大洞经

① 《藏》，第32册，175页。

② 《藏》，第32册，167页。

③ 《藏》，第32册，166页。

箒”，正一品衔。道士必须随着道功修炼和善功德行日渐进步，才能依品级逐步晋升。按传统，一般地过三年才能晋升一级。如果没有功德和道行就不能晋升。不然就会遭到天谴。

道教授箒礼仪的程序，历来道门内口口相传，没有文字记载。今据中国道教协会在1995年12月5日至7日在正一祖庭江西龙虎山天师府举行的授箒仪式的报导，授箒礼仪节次可以区分为三大部分：

1. 准备阶段。各地道士陆续到授箒道观挂单，注册授箒。

2. 授箒阶段。包括迎请主礼三大师和护法六大师、举行启师、拜斗、传度、斋供、上表、送圣等法事，宣讲经典和戒律，演习打斋礼仪等。其中：

迎请大师，指的是迎请主礼的传度师、监度师和保举师。传度师负责传授正一法箒，监度师负责监督授箒过程秉公无私，保举师负责保箒、保戒、保香。三大师主持全部授箒礼仪，由正一派内德高望重、道法精湛的法师担任。按照惯例，其传度师一职由授箒名山宫观委派。如果在龙虎山授箒，则由龙虎山天师担任。护法六大师是护箒大师、护法大师、护经大师、护坛大师、护戒大师、护道大师等，也由正一派内选拔称职的道长担任。开坛授箒时，在掌仪经师和旌节幢幡等仪仗引领下，众受箒道士迎请三大师和护法六大师进入斋坛。

开启法事，指的是三大师和护法六大师入坛后，在斋坛神位前，上香，礼拜，行开启法事，参拜玉皇、三清和祖天师。众受箒道士跟随原地礼拜。

宣讲经典和戒律，指的是三大师和护法六大师，分别宣讲《度人经》要旨，正一授箒制度的由来和规定，正一道派的“三皈和九戒”等内容。

拜斗、斋供、上表等法事，指的是诵念授箒表文和受箒道士名单，通疏神明，忏悔过错，祈求护佑，长生延寿。在传度仪式中，向

受箓道士颁授法印、法尺、法剑、令牌、拷鬼杖、令旗、法水、科书和职牒等等。在授箓礼仪结束的时候,还要举行送圣仪式。

打斋礼仪,指的是演习道观内传统的道士用斋礼仪。^①

授箓礼仪中颁授的“职牒”,相当于全真派传戒后颁发的“戒牒”。其主要内容有受箓道士的道号、法名和俗名,出生年月日,籍贯,受箓时所属道观或道院,授予箓名和品级等。这一职牒,对于一个受箓道士来说,是他信仰、道行和修炼水平的标志和证明,按照道教教义,也是他日后为信众行道法的依据,因为凭此职牒,道士才有权可以通达职牒上署写名号,上奏相应的各位神明。否则一个未曾授箓的道士不能施行某些道法。

第三节 道士的生活礼仪

斋堂礼仪

斋堂就是世俗的食堂,道士用膳的地方。全真丛林在道观内道士用膳时也有整套的礼仪。实行这些礼仪,就是为了使得整个道观的道士坚定道心,行动划一,不致散漫。从现有的一些记载来看,斋堂礼仪大致包含五个要点:用膳时间以梆子三声为准,道士列队进入斋堂,用膳以前要化食念咒,用膳时间不准喧哗,用膳完毕拱礼而退。

据王信安道长的记载,“过去丛林道众每日除三次上殿诵经外,还要每日早、午两次过斋堂,献斋,念供。在献供用斋前,听取厨房饭头三梆为令,道众即时顶冠束带,衣帽齐正,齐集斋堂院前,排班站队,班分左右两行,对面站候,经师执磬带班。这时管斋堂

^① 《中国道教》,1996年第1期,总第37期,11页。

的堂头,从厨房请斋供,香炷进入斋堂献香供,出食后(即出孤食)堂头敲三声磬,饭头接磬,开梆打点,然后经师鸣磬,带班进入斋堂,分左右两行,按班就序,拱手站立,由经师起诵‘供养咒’,全堂道众随声同念。供养念迄,经师化食(化食用咒,名叫化孤食。丛林每到初一、十五日,经师道众到孤魂坛前,撒食,诵经,超拔孤魂,名叫赦孤),道众稍进几口斋饭即止,大众接着再念‘结斋咒’迄,堂头撒供走出斋堂后,经师喊声‘大众请斋’,大众便落座正式进餐。在进餐用斋时,务须严肃镇静,不得交谈喧哗吵闹,不得声振筷碗。斋堂进餐有行堂者二人,各持其桶,专供菜饭。如需要菜饭多少,均以执筷划圈为令,甚忌言语。大众用斋迄,各自朝上拱礼而退。”^①

这样的用餐礼仪,在当今的全真丛林里面似乎已经看不到了。这大概是时代发展进步了的缘故。不过在二十世纪的四十年代,在北京白云观里,这样的斋堂礼仪仍然坚持奉行着。曾经在当时住进白云观的日本研究道教的学者吉冈义丰,在他回忆四十年代白云观的文章《道士的生活》中,记录过当时的斋堂礼仪。他说:“功课完毕,敲梆子下殿(早晨、中午敲梆子,晚上鸣钟击板),全体道士齐集丘祖殿前,分两排由值日知客率领,往斋堂用膳。到斋堂门口击磬子进堂。斋堂规矩很严格,禁止交谈和东张西望。斋堂上首供奉王灵官,左右两长溜桌子面对面摆得齐齐整整,一直排到底。全体道士在桌前自己的地方站好,向王灵官献祭。米饭一碗放在一个小圆盘里,经师站在右边,面对供桌,一面敲引磬一面念经,大家跟着他念供养咒和结斋咒。念完后,站在监院左边的道士端盘齐眉,上供,然后退回原处。监院、知客、执事和经师退出斋堂,其余道众坐下用斋。用完斋,离开斋堂之前要向堂上作一个揖。如果有方丈的话,他的座位在王灵官壁龛和供桌之间,供桌前

① 《全真丛林道范》,《道协会刊》,第14期,56页,1984年。

面是监院座。”^① 吉冈义丰的记载同王信安道长的阐述是基本吻合的。只是他实在不懂得斋堂里的献祭的真正含义,尽管吉冈义丰本人是个和尚,他肯定知道放焰口,施食孤魂。

作息礼仪

作息这两个字是借用世俗社会作息时间的说法,意思是宫观里面的作息制度。道教传统的说法是开止,也就是开静、止静的意思。一个宫观是一个传道弘道的基地,因此宫观就是一个社会组织。宫观里面有许多道士共同生活,共同工作,因此没有一个统一的作息制度,就无法将宫观里的道士的力量团结起来,共同来完成弘道的事业。这个道理,过去如此,今天也是如此。

吉冈义丰在《道士的生活》一文中记载了二十世纪中叶北京白云观道士的作息礼仪。他说:“夏天五点半钟,东方天刚亮,清脆的梆子声打破了白云观的宁静。梆子一共敲五下,三下慢,两下快,一天开始了。苦行道士默默地干着自己的活,除草、担水、洒扫殿堂、做早饭。上层道士也起来了,梳头、洗脸、穿袍、戴冠、系绦;六点半钟云板一敲,上老律堂念早坛功课经。早坛功课一般由监院和另七个道士上殿,监院主祭诵经。敲击钟板有一定的规矩,敲几下钟就得敲几下板:敲一下钟击一下板,敲两下钟击两下板,敲三下钟击三下板。每逢圣诞节日还要击大鼓。日常功课只用钟板,敲击钟板不得超过三下,所诵经文在《全真功课经》里全有。每逢阴历初一、十五和诸神圣诞,道士们要加念《玉皇经》、《三官经》、《真武经》和其它经卷。天师道的道观只加念《玉皇经》和《三官经》两种。……晚上九点钟敲钟板,可以宽袍休息,一天的紧张总算过去了。道士们在庙周围和近郊区散散步走走。……十点钟敲梆子,准备就寝。大陆的夏天很长,不到十点天不黑。庙里有夜巡

^① 吉冈义丰《道士的生活》,《道协会刊》,第11期,59页,1983年。

房,每两小时巡房敲更一遍。”^①

现任中国道教协会会长闵智亭道长在香港道教学院授课时,说到了全真丛林开静、止静的仪范。他说:“宫观以开静止静定昼夜作息。开静先击报钟,报钟交大钟,大钟交大鼓;止静先击大鼓,大鼓交大钟,大钟交报钟”。闵道长说到报钟的打法是:“起三清,落四脚,中间紧七、慢八、平十二”。连续三遍,共计八十一下。大钟的打法是:“先打紧十三,再打慢十四”。也是三遍,合为八十一下。大鼓的打法是:先起三清,“然后击长阵鼓,由慢变快,头阵完,磕一声鼓边;再由慢变快,二阵鼓完,磕鼓边二声;再由慢变快,三阵鼓完,磕鼓边四声。再如开始时击的,三遍,完。”闵道长有长期全真道观的生活经验,他对于开静止静用钟鼓的方法记载是细致具体而权威的。他还说到:“击鼓的技法最好是在长阵中击出风云雷雨摹拟之声响”,^②这样的要求如果没有长期的击鼓和听鼓的实践是很难提得出来,或者想得到、感觉得到的。

当今社会与过去已经有了很大的不同。就拿人的时间观念而言,过去在马路上建一座“自鸣钟”就是很大的功德了,因为那时的钟表还是奢侈品。可是今天几乎每个道士都有手表,有的小道士还有好几个手表。于是,早晚的钟鼓也罢,梆子也罢,除了发挥统一道观作息时间的作用以外,已经不再有报时的功能。于是,当今一些道观,包括全真丛林,他们的作息礼仪,相对过去的礼仪来比较,已经大大简化。人们住在山林茂密的道观里,在晨曦微露,群鸟喧闹的早晨,往往只能听见远处传来几声清脆的梆子,或者听见几声清悠缭绕的钟鸣。其它时间就很少听得到梆子声和钟声了。

① 吉冈义丰《道士的生活》,《道协会刊》,第11期,59-60页,1983年。

② 《道教礼仪》,61页,香港道教学院,2000年。

第四节 道士的师徒礼仪

拜师礼仪

中国社会历来尊崇师长。俗话说：“一日为师，终身为父”，将老师同父亲并列在一起，可见老师在一般中国人心目中的重要地位。这是因为在传统的中国社会中，养育靠父母，成材靠老师，老师是授业之匠，一个人的一生事业成功与否都要依靠老师的教育和培养。

道教是中国的宗教，因此也十分重视师父的作用。道教有“三宝”之说。三宝指的是道、经、师。道为三教之宗，万有之祖；经为度世津梁；师为人天眼目。之所以道教将师列为三宝之一，是因为师父是道教传承的主要承担人。那个社会没有现代意义上的学校，也没有像今天的道教学院。道观里面也不举办像今天那样的道学班、短期训练班之类。道教的传承靠的就是老师的教育，而一个道教宗派的维系也只是靠一代代师徒的传承。所以，师徒关系长期以来就是道教组织和道教宗派组织的基础。从今天的现代教育思想的角度来观察，这样一种传承方法，自然带有太大的局限性了，因为，在那个社会条件下，一个好的老师找一个好的徒弟很难，而一个好的徒弟要想找一个好的老师也很难。也正因为如此，道教对于师徒传承十分重视。

明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》中说：“修行之道，本在存师。师之不存，道之何得。所谓师者，曰度师。度师之师，曰籍师。籍师之师，曰经师。乃人间三师也。别有天上三师，乃太上老君为度师，太上道君为籍师，元始天尊为经师。按《中元玉篆简文》，神仙品格，奉师威仪。学者不遵三师则三宝不降，鬼神

魔害。经者远也，籍者因也，度者进也。度我凡身，进登道品，莫不师师相付，叶叶传宗，故当礼师，不忘本也。”^① 一个学道的人刚进道门拜的师父，就是度师，俗称“小师”。进了道门，学习了道教基本的诵经礼忏，修炼养生，再需要进一步学习做法事，当法师，可能需要再拜师父，俗称“大师”。因此，一个道士，可能有好几个师父，就好像一个学生在学校里有许多个授不同课程的老师一样。

道教的拜师礼仪，可能受到世俗社会学生拜老师的礼仪的影响，只是在礼仪中加上了祝愿祈祷等拜神的内容。

世俗社会拜师，一般就是老师先向大成至圣先师孔子的神位上香，行叩拜礼，然后端坐于神位旁边。学生再给孔子神位上香，行叩拜礼。接着，学生向老师行叩拜礼，老师在座位上欠身答礼。老师给学生赐名号。全部仪式就结束了。从此学生就跟着老师学习《三字经》、《百家姓》、《千字文》和《四书五经》等等。

当今道教的拜师礼仪，雷同于世俗的拜师礼仪，只是增加了道士祝愿礼仪的内容。因为要有祝愿礼仪，因此拜师也要有个坛场。在坛场中，首先由道士行祝愿礼仪。接着师父三上香，三跪九叩大礼，然后端坐于坛场一侧。准备拜师的学道人跟着上香，行三跪九叩大礼，然后向师父行三拜礼。师父赐起以后，赐道号于弟子。然后，在道士祝愿礼仪之中，师父再率领弟子向神位行大礼。拜师仪式结束。

不过，历史上的拜师礼仪，可能要复杂一点。《全真清规》对于拜师礼仪的过程，并没有详细的记载，但是说到了师父接纳弟子前，对于弟子的情况必须了解清楚。“指蒙规式”称，“师接弟子，先问悟透，善根深浅，又观祖上门风善恶，便看本人才不才，方可收

^① 《藏外道书》(以下简称《藏外》)，第17册，53页，巴蜀书社，1994年。

录”。^①

侍奉礼仪

中国人讲师道尊严,还因为老师总是为人的表率。明代周思德还说到:“传曰:务学不如务求师。师者,人之模范也。又曰:师者,传道授业而解惑也。经曰:无师不度,非师不仙。三宝之中,而师与焉,则师之为任顾不重哉。要在得人,必也道行高明,斋戒精洁,备受图篆,洞晓科法,识进止之序,明俯仰之仪,善赞咏,调音律,倾心注意,在诚与信,然后可以感格真圣,开度天人,拯拔灵爽。如此,则鬼神钦服,生死受赖。如是为师,行持斋醮,俯仰无愧高厚,幽明无所不格,孰不曰吾师乎。若乃黄冠白简,素无道行可称,妄自尊大,滥披法服,升坛行事,如此,则望神之听之,不亦难矣。噫若人者,其自贻天谴,可胜惜哉。”^② 由此可知,社会上的老师有好老师和不合格老师之分,道门中的老师亦然。不过,绝大多数的师父还是能称职的。正因为如此,道门中对于弟子侍奉师父的礼仪也有许多规定,当然,对师父如何对待弟子也有许多规矩。师徒关系的总原则,可以用唐代朱法满在《要修科仪戒律钞》中的一句话来概括,那就是:“弟子见师,敬事如父母。师主见弟子,念之如赤子。”^③

从师徒间的称呼来说,唐代道士朱法满在《要修科仪戒律钞》中说到:“师与弟子言,皆称吾我卿弟子,弟子亦如此,天亲也。凡事师门,外称弟子,内称名,不称姓。师之师,准祖师。祖师之师,准曾祖。曾祖之师,准高祖。高祖之师,一号宗师。宗师至弟子

① 《道藏》(以下简称《藏》),第32册,156页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

② 《藏外》,第17册,617页。

③ 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,404页,上海古籍出版社,1989年。

身,是为五代。祖师至敬礼讯,言语书略同,悉称弟子,不得慢言。”“弟子不得唤师作道士,皆言家师、和师、大师、尊师、师主也”。“弟子向师主,皆称名”。“弟子作书与师主,须启书,悉称名,不得轻慢。”^①

从师徒间的起居来说,唐代道士朱法满在《要修科仪戒律钞》中说到:“弟子随师起居,行止游履,皆正当谦卑恭敬,不得斯须无有礼法”。“弟子于师处同食,不得先食,皆须师前弟子后也。若师命同食,弟子食。”“弟子与师共房,不得先在师前眠,卧不得在后起”。“弟子师同在座席,若师起居行止,弟子起下地倚,不得晏然端坐”。“弟子侍从师主,若值宾客,弟子皆侍卫师左右,不得放抗大座,与凡无别”。“弟子谒拜于师,朔望皆朝服而朝”,“弟子别师主,经月晦朔及三元吉日,不见师,须拜三拜”。“弟子别师主,经一宿已上,五宿已下,皆整衣服,执笏,再拜问讯”。“弟子别师,经一月已下,皆冠带执笏问讯,不得白服随时”。

“弟子得师书告,皆烧香执笏,整衣冠,拜三拜,发书读之。即是崇依上圣,弘道孝敬,乃合先圣心。”“师主大德若从远归,命所使先到观中令知。归至,弟子则整衣披,出观迎接,”等等。^②

从上述的侍奉礼仪来看,应该说,道门对于侍奉礼仪的规定是十分细致的。全真派的《全真清规》的“指蒙规式”中也有说明,称“有志之人,亲奉明师,朝参暮礼,听而从之”,“但见尊长,叉手在心,侧身并拱,旁边侍立。待尊长已过,方可回身。或见客人,必先稽首,通报尊长,准备茶汤。先迎主人,后过客人,叉手侍立。先收客钱,后收主钱。客若起身,先出开门卷帘,客主出而后随之。”^③这里弟子对师长的礼仪规定也是十分细致的。不论是正一派,或

① 《藏选》,第8册,404-405页。

② 《藏选》,第8册,404-407页。

③ 《藏》,第32册,156页。

是全真派,侍奉礼仪的一个总的原则,应该是,弟子尊崇师父,师父爱护弟子。这里的尊崇和爱护,体现在弟子与师父关系的各个方面。

凶事礼仪

所谓凶事礼仪,指的是道士重病或羽化时的礼仪,当然,其中也包括了弟子如何对待师父的疾病和升仙的礼仪。道教追求长生不老,长生不死,但是,生死、幼老又是天道运行的必然规律,因此,道士也会生病、病重,直至羽化升仙。

对于这样一些凶事礼仪,似乎在唐代以前道教还没有一个统一的仪轨。唐代道士朱法满在《要修科仪戒律钞》的卷十五“道士吉凶仪”前面,有一个序言。序言说到当时他见到有关吉凶礼仪有四种本子,一是“大孟先生”的,二是“小孟先生”的,三是“石井公”的,四是“张续先生”的,朱法满说:“见此四仪,不齐一意,使后徒尊奉,随执见乖。今会四家,略为一卷”。^①一种礼仪,有四种做法,而且还不尽相同,可见,凶事礼仪在唐代以前还是不成熟和不完备的。

根据朱法满编纂的“道士吉凶仪”,礼仪可以以死为界线,分为两个部分,即死以前的染病将死的阶段和死后善后阶段。

关于死以前的染病将死阶段。朱法满引《千真科》称,“出家之人,与俗有别。然而死病亦无定法,然稍修轨制。疾病之时,转读然香,昼夜不绝。临终之时,打无常钟启送,终依五练生尸法。夫以疾时,观内大众,数以存问,检校厨下,令前与病人食。疾病之时,难有达命者,福势既尽,乃欲隐避东西,此并是前路功德无凭,而以临时惊惧,徒作此意,速死而已。可以净洒扫,开敞房舍,来往善知识,达命之言,更相启发。诸法无常,宁有住者,必应寿书。量

^① 《藏选》,第8册,464页。

命无几，可移入迁化堂。其堂可于观西北角，别立为院。堂三间五架，堂面看西北。其堂中高座上，造升虚像。像身坐莲花，如人大，举左手以指天门。左右二真，侠侍病人。恐命将绝，移入堂中像座后安置，用黄纹全幅为幡，长二丈四尺。中央系左真腰，幡头与病人手捉。令病人直心正念，愿随二真，登天门，诣金阙，脱未应化，随建福田。男官头向左真，女向右真。一入此堂，难得平然归者，临命将绝，咸称未困，特是贪生，有此计耳。达命君子，岂去住为心。”^① 这段文字将这一阶段的礼仪记载得十分详细，概括起来是两条，一是染病阶段，道众热情关心，起居饮食无微不至，谈话启发心情开朗。二是安排临终场所，升虚礼仪周到细致，临终心情坦然豁达。

在这一阶段，弟子有很重的责任。《要修科仪戒律钞》称，“师有疾病，弟子皆当侍近左右，亲视气息，有如父母”。“师有灾厄，弟子皆当率诸同学，建斋祈请，以立善功”。师父如有遗物，“皆委付诸弟子中可亲信者。师有遗书，依书处分。如无遗书，一一条录。生资与诸子弟有所知者，共议修营功德及充殡葬。”^②

关于死后善后阶段。根据中国传统的殡葬习惯，善后分为“小殓”、“大殓”、“安葬”等阶段。

“小殓”的礼仪，朱法满引二孟之言论，“凡道士疾笃将困之时，皆须香汤沐浴，冠带如常。仪出所禀，经法佩带。于房前施安供养。请诸名德，斋戒诵经，忏悔受身以来，所犯诸罪，不得有所隐藏，显而发露，灭罪祈福也。”《要修科仪戒律钞》还编定了“初死小殓仪”，朱法满说：“至死时，既不沐浴，无俟安床上，直敷两重席于地南首。不须改易，仍著手衣袜冠巾衣，居常出入时。衣佩符箓于左肘，铃印于右肘，便安。下衾上被，覆之停住。设白粥之奠于尸

① 《藏选》，第8册，467页。

② 《藏选》，第8册，467页。

东当肩”。祭祀毕，读祭文。朱法满特别指出，“不须如俗人，含珠唤魂也”。^①

“大殓”的礼仪，朱法满说：“至大殓时，不须香汤洗浴，著衣冠带，如斋时服饰。先朱醵棺，安石灰、梓木七星板、笙簞、鸡鸣枕。使四人扛衾，内棺中。以传策置左，符镜置右，少近头边。旧来安随身经法，内前鬲子中，坚安之。今安棺外头，别案盛之，亦好。仍设大殓之奠法，随用生时所进之食，先铺席于尸西，进奠于席上果菜。”然后，读祭文。将道士生平所受经法写入“移文”，放入棺中。将道士生平所受经戒写入“移文”，放入棺中。将道士生前使用的“砚笔纸、手巾、墨、书刀、奏案、香炉”等放入棺中，“事毕上盖，依科安之棺上，次安应入冢法物。于棺南头，施列供养，烧香。道士皆冠带法服，一人棺南头，唱礼三宝，三拜，竟。”在这里，朱法满也特别指出，“不须如俗人，作谷囊、腰绳、终具等物”。^② 对于亡故道士生前所受的“经箴”，朱法满称，“箴者，奏之既有经目，不可示外人，一两日烧之”。^③

“安葬”的礼仪。朱法满在《要修科仪戒律钞》卷十六中记载了“送葬仪”的程序，并称“已上，并二孟所制”。二孟编定的道士送葬仪的内容有，“至葬日，行丧，以入冢经宝，旋安供养，香花幡盖，伎乐诵咏，次第施列。在前道士，从丧者于后。以灵輦次之，亦幡花于前。次第三祭食輦，第四丧輦，輦后孝子，是其弟子，重者在前，轻者在后。若有俗人孝子，最在后。若船行，应尊者在后。终令前吉后凶，次第逐时，当消息也。”送丧至墓地以后，“于柩头，安石床案子，置上内所将经法。置中安仙童于左，玉女于右。神仙兵马安冢口两边。龕前又安方床，施几案，纸笔砚墨手巾香火等物。孝子

① 《藏选》，第8册，467页。

② 《藏选》，第8册，467-468页。

③ 《藏选》，第8册，470页。

皆拜，奉辞塞冢竟，行吊慰之礼，毕，还。”其间在龕前设祭时，道士还要“对经行道，忏悔赞诵，行香都设毕，斋食竟，弟子于祭前诵祭文，竟，哭尽哀”。这一送葬礼仪，与世俗的送葬礼仪比较的话，并不算繁复，但是，朱法满却是不满意的。他专门为此写了按语，文称，“满案：其俗礼贫富有宜，遍历真经，亦无等制，信然还魂水上，仁安反魄火中。古以野为棺，庄周以天地为槨，岂专在礼法度数，观于众人之耳目哉。若以生能重道德，死必贱形骸。随时变通，逐时增减，不在一二三四之数。”^①朱法满这一批评的出发点，正是道教在丧葬礼仪中主张“薄葬”思想的体现，不过整个社会被“厚葬”思想笼罩着，因此，朱法满也不得不将二孟的礼仪编定在经过他整理的道士送葬礼仪之中。

灵席和丧服礼仪。灵席就是世俗丧仪中的灵台和灵位，传统戏曲中常常有亲人捧着灵位哭灵之类的场景。道士丧仪中是否要设置灵席，朱法满在《要修科仪戒律钞》中，引用“二孟”之说称，“自从初七、二七、三七，至百日、周年，随心功德竟过此灵上朝中无复设施，唯安香火。至再周，亦可除之。”朱法满对于这样的仪制也有批评，他说：“满意言亦可除者，当知有不除之义。既无名德，岂久安床，”“若过贫穷，又无后胤，虽安灵席，空设几筵，进献靡增，尘盈垢积，安虽乃易，除甚将难。如情所不胜，请随时消息。若名德，既不过人，又无后胤，殡葬以足，送终如例，不烦灵席。若是绝于世事，含光藏辉，名誉如泡，身形似梦，不求厚葬，无事几筵。”^②这就是说，朱法满是不主张道士死后设灵席，七七祭祀的。如果思念之情，不胜悲恸，可以随时奉祀。

从朱法满编定的道士丧葬礼仪中，在整个处理后事的过程里，出家道士的弟子们始终相当于类似俗人的孝子的角色。因此，为

① 《藏选》，第8册，472页。

② 《藏选》，第8册，473页。

师父穿丧服也是凶事礼仪的一部分。中国古代丧仪中,什么人穿什么样的丧服,什么样的丧服穿多少时候,都有明确的规定。不按照这样的规定做的子女都被称为“不孝”,不按照这样的规定做的亲属都可以视作“失礼”。朱法满在《要修科仪戒律钞》卷十六的“成服仪”中称,大孟先生和小孟先生制订的丧服仪有所不同,石井公编定的丧服仪也有差别。因此,朱法满根据古礼和人情编定,“请依二孟,未葬之前,布冠布褐。若其葬毕,布巾布帔”。“经法同是一师受者,皆服斩衰三年,从极重之制。饮食言语,听观寝处,皆依孝子本仪”。^①

第五节 宫观日常礼仪种种

挂单礼仪

挂单原来是佛教的名词,指的是行脚僧投宿寺院暂时居住的意思。单,就是僧堂两侧墙上挂着的本庙僧众的名单。挂,就是投宿的行脚僧将自己随身的衣钵挂在名单下的衣钩上,表示暂住的意思。在过去的社会里,一个有志于学道的道士,如果不满足于自己学道的道观的师长,就要出去云水参访,磨炼自己的身心,到其他地方的其他道观里寻师访道。

正一派出家道士和全真派道士都有云水参访的需要。第四十三代天师张宇初在《道门十规》中说到:“学道之士,以清静为本,睹诸邪道,如睹仇讎。远离爱欲,如避臭秽。除苦恼根,断亲爱缘。是故出家之后,离情割爱,舍妄归真,必当以究明心地、修养性天为

^① 《藏选》,第8册,471页。

务,操修戒行,磨炼身心,只笠箬瓢,孤云野鹤。”^①这里说的“只笠箬瓢,孤云野鹤”,似乎很有诗意,但是,诗不能管肚子,诗也不能管腿。在当时的社会条件下,特别是道路交通还很发达的情况下,要下决心云水参访,确实是要有吃苦的思想准备才行。

挂单礼仪,就是云水参访的道士在投宿到参访道观时,必须举行的礼仪。从礼仪的过程来看,实际上,这个礼仪的主要内容是对于投宿来的道士了解情况和进行必要的考核。在过去的时代,社会的信息交流很不方便,没有报纸刊物,没有电话电报,很少宫观之间的交流,因此,对于来投宿的道士,乃至该道士的师父和本庙等都所知不多。正因为如此,道观在接纳一个素不相识的道士来投宿,自然应该有一个了解和考核的过程。至于当今的社会,情况就很不一样了。像北京、上海、广州、武汉、西安和沈阳等道观大多有电话、电传和电子信箱等设施,如果要了解一点情况,只要几分钟的时间就可以知道真伪,就可以决定是留,还是去。因此,现在道士的挂单就没有如此复杂的礼仪了。一些道教领袖的异地参访开会,常常是飞机来,飞机去,上下飞机就有汽车接送。已经没有如此复杂的挂单礼仪。当然,还是有些小道观里的道士是会到外面来云水参访的,所以,一些著名的道观仍然要熟悉传统的挂单礼仪,并且用这样的礼仪来接待各地道众,既不能容留假冒,也不能让同道觉得丛林和大道观的气势凌人,有所怠慢。

挂单礼仪对于进庙挂单的道士来说,首先要在衣着上有所准备,不能因为长途跋涉而衣衫滥陋,其次要对询问的内容有所准备。根据王信安道长的说法,“丛林挂单大致要准备三项问答:一,问法眷(出家的本庙)、三代(本人、师父、师爷)履历;二,问经典(早晚功课经);三,问供养结斋(斋前念供的经咒)。”只要有了这样的

^① 《道藏》,第32册,150页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1989年。

准备,挂单礼仪尽管比较繁琐,也能顺利通过。

根据王信安道长的记载,挂单过程是:初到丛林挂单,将背家(教内称衣单)放在大堂门口侧面“迎宾房”台阶上,然后整冠束戴,衣帽齐整,到迎宾房门外,声云“迎宾老爷慈悲”。

迎宾在房内束装等候,应声答云:“慈悲”。迎宾拱手相迎,让进房内。

挂单客云:“与迎宾老爷三礼”。

迎宾即时陪礼,一礼。迎宾云:“请坐”,宾主落座。

迎宾问:“老修行从何地名山宫观到此?”

挂单客欠身答云:“弟子从某山某宫观初参至此。”

迎宾问:“老修行仙姓?”

挂单客答:“弟子俗姓某。”

迎宾问:“贵派?”

挂单客答:“敝派某。”

迎宾问:“贵上下(上指派字,下指名字)?”

挂单客欠身答:“弟子某派某某代,派名某某。”

迎宾问:“老修行,度师仙姓,贵上下?”

挂单客欠身答:“弟子度师姓某,上某下某。”

迎宾问:“师爷仙姓,贵上下?”

挂单客答:“师爷姓某,上某下某。”

迎宾问:“受过戒否,曾到何名山宫观丛林,曾担何执?”

挂单客答:“弟子出家年浅,所去地方无几,或在某丛林领过某小执事,曾在某年某丛林求戒。”如未受过戒、参过访,未担过执事,都要如实答复。

迎宾说:“常住的秩序,凡初来挂单同参,必须背背早晚功课,是否熟悉,请背一背好吧?”

挂单客答:“弟子一路慌速,经典恐有些生疏、垫记(即忘记),请迎宾老爷慈悲,多提点。”然后开始按迎宾所提,背诵经典。

迎宾说：“常住次序，请您再背背‘供养结斋’。”

挂单客背诵完毕以后，迎宾取过木板牌子，写上挂单客的名字和三代履历，交于挂单客。挂单客持此牌再去客堂外，喊声：“知客老爷慈悲。”

知客应声答：“慈悲”，接过牌子，让挂单客进客堂。

挂单客呼：“与知客老爷三礼”，知客陪拜，一礼。

知客云：“请坐”，继续询问挂单客有关问题。问迄，知客带领挂单客去书记房，喊：“知随老爷慈悲，请送新号一单”。

知随带领挂单客到大堂口，知随喊：“堂主老爷慈悲，新号一单。”

堂主应答：“慈悲。”

知随云：“与堂主老爷三礼”。挂单客向堂主三礼，向副堂主三礼。堂主陪拜一礼。

知随喊礼迄，堂主云：“回拜知随老爷三礼”。

挂单客向知随三礼迄。知随转回。

堂主让挂单客坐，说：“某老修行初到此处，常住的规矩秩序须要知道，如每天三次上殿，两次过堂，夜眠不语，斋食不言，出入勿使声动，起居且宜沉静，上街请假，出坡随众，行动要谨慎，言谈勿高声”。

说罢，堂主嘱挂单客安息。全部挂单礼仪完成。^①

王信安道长的记载是十分完整的。它同日本吉冈义丰在《道士的生活》中的描述是十分接近的。吉冈义丰说：“挂单的程序是一整套盘诘：新来挂单道士首先到十方堂，进门之前要高呼：‘堂主老爷，慈悲！’。堂主在里面答应：‘慈悲！’挂单人进去谒见堂主，恭听丛林的威仪和清规，然后领取一个袱袋，盛放自己的物品。其次挂单人到迎宾房，在门口高呼：‘迎宾老爷，慈悲！’，迎宾道士在里

^① 参见《全真丛林道范》，《道协会刊》，第14期，50-53页，1984年

答应:‘慈悲!’挂单人进房,先三拜朝参神位,然后三拜叩见迎宾,口念:‘拜见迎宾老爷’。迎宾道士一拜回礼,口念:‘拜见’。于是迎宾开始检验证书戒牒并盘诘履历派别、姓名三代以及在何处出家等情况。如果没有发现什么不合的地方,迎宾把询问情况登录在木牌上,接着考诵挂单人功课经文。如果考询合格,迎宾把木牌交给挂单人,遣往客堂,会见知客。他一路上经过每一个殿堂都要叩头三拜朝参,到了客堂,高呼:‘知客老爷,慈悲!’知客答应:‘慈悲!’这才进去谒见;先三拜客堂神位,后向知客三拜行礼。知客于是再次详细核问,并再一次考诵更多的经文,如有差错,立刻显露。

这次考询如果合格,才准挂单,新来道士可以松口气来到云水堂,仍然先朝参堂内神位,然后谒见堂主和副堂主以及全体老少道友,均三拜行礼,于是挂单仪式愉快地结束。”^①

从王信安道长和吉冈义丰的记载来看,全真丛林的挂单礼仪是相当繁琐的,但是,对于一个要容纳十方道众的大丛林来说,这样做无疑是十分必要的。俗话说:“请菩萨容易,送菩萨难”。如果在接纳挂单客的时候,不能把住严格审查的关口,进来以后,又赖着不走,一再惹是生非,那么负责接待的迎宾和知客自然是有推卸不掉的责任的,因此挂单礼仪不得不比较繁琐一点。今天,丛林仍然会有挂单客来访,不过今天要了解一个挂单客的背景和情况已经比较方便了,所以,丛林对于挂单客的接待礼仪已经大大简化。

晒经礼仪

晒经科仪是收藏名贵的道藏经典的道观所有的特定科仪,例如:北京白云观和上海白云观等等。过去,这些道观收藏这些国宝级的藏书,都是束之高阁,不让读者接触的。每年只是在过了春雨连绵,或者霉雨季节以后,才拿出来逐本翻晒一遍,在翻晒时,同时

^① 《道士的生活》,《道协会刊》,第11期,55页,1983年。

举行晒经礼仪,表示道门对于这些道经的尊敬和崇信。目前明版经夹本《道藏》,根据中国文物保护的法规,都是国家级的文物,按例由中国的国家图书馆收藏。因此,北京白云观和上海白云观都已经不收藏了,于是,一年一度的晒经礼仪,也都已经不再举行。

但是,日本吉冈义丰对于二十世纪四十年代北京白云观的晒经仪式的描写,却是令人很感兴趣的,因为,它体现了道门对于古经的尊敬和崇信,而这些是现在收藏这些经书的部门的人难以想象的。

吉冈义丰说:“我初到白云观是 1940 年 7 月 1 号,相当于阴历六月初一。我选择这一天是有道理的,因为我想看庙里的晒经仪式。阴历六月初北京地区家家户户晒东西。据说这时候晒衣服、书籍,来年不长虫子、不生霉。白云观藏有一部著名的孤本明版道藏。六月初旬开始启封开柜,取出宝贵的经书,举行晒经仪式。如果错过了这个机会,想要看这部道藏就得等一年。据说晒经仪式起源于清代朝廷的祈愿仪式。以前一到阴历六月初一,庙里开始升旗挂彩,举行隆重的仪式,以后一连六天要讽诵六分之一的道藏,相当于佛寺中举行的诵经仪式,念很长的《金刚般若波罗蜜经》。我住在白云观时,道士在藏经的三清阁廊沿上摆起长桌子,二十个人用竹刀轻快地一页一页翻经。道藏一共有 5385 卷,从早上七点开始,一页页翻晒约两小时,三天‘晒’完。”^①

这段记载有两点很值得注意,第一点,晒经礼仪,不是只有几名道士单纯地用竹刀将明版《道藏》经书翻晒一遍,同时还要连续六天举行诵经仪式。这就是说,整个白云观的道士要全部投入晒经工作之中。第二点,晒经仪式可能是在清代白云观的道士根据祈愿礼仪新编出来的礼仪,过去是没有这样的礼仪的。也正因为是新编的,当然在道观不收藏明版《道藏》以后,可以自动地取消。

^① 《道士的生活》,《道协会刊》,第 11 期,61 页,1983 年。

开光礼仪

开光一词,出自佛教。据丁福保编《佛学大辞典》“开光”条称,“佛像落成后,择日致礼而供奉之,谓之开光,亦曰开眼,或曰开眼供养。《佛说一切如来安像三昧仪轨经》曰:‘复为佛像,开眼之光明,如点眼相似,即诵开眼光真言二道’”。^①佛教的开光礼仪,大约在宋代以后就已经广泛流行了。

道教的开光礼仪,可能受到佛教开光礼仪的影响,原来只是指在道观内的神像塑制或绘制完成以后,在接受信众膜拜以前,举行的使神像获得神性的礼仪。如今,一些道观也为信众自己购买或绘制的神像举行开光仪式,以使信众在家供养的神像或神像画获得神性。

开光仪式,包括道士颂赞祈愿的诵经和法师开脸点睛的施法等两个部分。其中颂赞的是要开光神像的神号和神迹,表示道士们的尊敬和崇信。其中施法的是法师用清火驱除神像周围的邪秽,用清水洗净神像上下和脸面的污秽,用笔为神像点睛开眼。所有这些施法的动作都是象征性的,火、水和笔都不接触神像或神像画。

参加开光礼仪的一般道教信众,则围在开光的神像前,跟着道士跪拜。在法师用清水洗净神像上下和脸面污秽的时候,也手持毛巾上下左右动作。在法师用笔点睛的时候,也手持小镜子利用反射的日光映射于开光神像的脸上或眼睛上,以示开眼。

道观举行开光礼仪的日子,往往选择黄道吉日,或者神灵圣诞、得道、升天之日,因此开光也就成为道观的盛大的节日。信众踊跃,人山人海,张灯结彩,鼓乐喧天。

民间一些小庙,在塑制神像或者开光时节,有人在神像底座内

① 《佛学大辞典》,2129页,台湾新文丰出版公司,1978年。

安放某些生鲜活体小动物,例如,龟蛇之类,有的还杀鸡,用鲜活的鸡血滴在开光神像的身上,据称,这样就可以激活神像的神性。这些在道教教义和道教仪范中都是找不到根据的。



上海城隍庙的开光仪式

第二章 道教礼仪的形成和分类

第一节 道教礼仪与中国古代礼仪

中国古代宗教

过去有人认为,在佛教传入中国以前,在中国道教产生以前,中国是一个没有宗教的国家。近二十年来对于中国古代宗教的研究已经说明,事实并非如此。中国古代并不是一个没有宗教的国家。中国的古代早就有了宗教,只不过那时的宗教不是现代意义上的完备的宗教,还没有完全具备宗教的各个要素,例如:教义、经典、组织等等。但是,宗教是一个历史现象,我们不能说历史上的宗教还没有具备今天宗教的各个要素,就否定它们也是一种宗教。

中国的远古人类,如果从元谋人算起,至今已经有 170 多万年的历史了。元谋人比起北京周口店发现的北京猿人和山顶洞人要早一百多万年。在这一百多万年里,我们的祖先是怎样生活的,我们无从知晓。从考古发掘的材料来看,生活在一万八千年以前的北京周口店的山顶洞人在死者遗骨化石旁边发现了一些首饰、工

具,这表明山顶洞人已经有了这样的意识,他们希望死者还能够继续像生前一样使用这些东西。这种意识至少表明两点,一点是人们不承认死者已经死了,他还活着,不过以一种不同于原来的活法活着,所以他还要继续使用他生前使用过的东西。另一点是人们承认死者已经死了,但是他还有一种不死的灵魂,这种灵魂还可以继续使用他生前使用的东西。但是,不论是哪一点,都表明山顶洞人阶段,人们对于死已经有了恐惧感,对于生已经有了期盼。

从现存的历史文献记载来看,在中国的原始文化时期,一直有“巫”。“巫”一直行使着至少四种职能:沟通人神关系的神职人员的职能,治疗疾病的医生的职能,祭祀时代读祝词的“司祭官”的职能,记载部落重要事件的“史官”的职能。巫的职能出现区分,例如:“巫”与“祝”的区分那是在原始社会末期,大约在黄帝以后,颛顼以前开始的。直到西周制定完整的礼仪制度,中国文化才摆脱了原始的“巫”文化的控制。

中国古代的宗教,发端于“巫”。尽管我们对于中国的巫文化时期的认知有限,尤其是当时的礼仪状况知道得更少。但是,如果我们将三代文献中细细耙梳,还是可以约略知道一些。例如,那时已经有了自然崇拜,有祭祀太阳神的礼仪,祭祀地神的礼仪,求雨的礼仪,祭祀山神和河神的礼仪,祭祀农神的礼仪。那时也已经有了鬼魂崇拜,有祭祀家族人员的礼仪,殡葬礼仪,等等。只是这些记载都十分简略。

中国古代礼仪

世界上的人都说,“中国是一个礼仪之邦”,也就是说,中国自古以来就是注重礼仪的国家。中国古代最早的礼仪起初只是关于祭祀鬼神的礼仪。随着社会的发展,古代的礼仪制度逐渐扩大,才从祭祀礼仪延伸至人伦关系,进而又扩大到朝廷政治和教化等典章的范围。因此,中国自古就成为一个有丰富礼仪制度的国家。

中国古代丰富的礼仪制度集中体现在《礼记》、《周礼》、《礼仪》等三部大礼仪著作里面,这三部大书,都是用精炼的古汉语写作的,其总字数有人统计达到二十四万字以上。这三部大书的成书年代,历来众说纷纭。一个共同的看法,则是最晚成书于周秦,即春秋战国时期。当然其中也可能混杂某些汉儒的文字和思想。几千年中国的礼仪,实际上都是从这三部礼书发端而演化出来的。

中国古代的礼仪,包含了多少内容呢?根据今人许嘉璐先生主编的《中国古代礼俗辞典》的分类,至少包括十七大类,即:服饰、饮食、居住、行路、交往、婚姻、丧葬、祭祀、宗族宗法、姓名字号、军事、区划、职官、刑法、教育和科举等。^①根据钱玄、钱兴奇先生编著的《三礼辞典》的分类,至少包括三十二类,即:礼书、职官、政教、疆域、财用、通礼、郊社群祀、祭祀、丧礼、丧服、宗法宗庙、称谓、刑法、军事田猎、农田、学校、冠昏、朝聘、射礼投壶、乐舞、卜筮、天文历法、服饰、饮食、宫室、车马、兵器、旗帜、玉器符节、器物和其他等等。^②其中丧葬和祭祀等礼仪就同中国古代宗教有着直接而密切的关系。

道教礼仪与中国古代礼仪的关系

元代道士韩混成在《道门通教必用集·序》中曾说过:“天师因经立教,而易祭祀为斋醮之科。法天象地,备物表诚,行道诵经,飞章达款,亦将有以举洪仪、修清祀也”。^③这里所谓的“因经立教”,就是说在思想内容上道教仪式体现了道教的教义思想。所谓“易祭祀为斋醮之科”,就是说在形式上道教仪式是中国古代祭祀礼仪

① 《中国古代礼俗辞典》,《凡例》,第1页,中国友谊出版公司,1991年。

② 《三礼辞典》,1300-1386页,江苏古籍出版社,1998年。

③ 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,323页,上海古籍出版社,1989年。

的继承和变化。因此,道教仪式和中国古代礼仪之间的关系,概括起来,就是继承而又有变化发展的关系。

关于继承。古代祭祀礼仪规定祭祀人在行仪前要斋戒,道教斋醮也规定道教徒在行仪前和行仪中有清洁身心的要求。中国的古代祭祀礼仪是以祝祷之文为核心的,其程序大致是:上供、上香、致祭祷文、奏乐(有时还献舞)。道教仪式在早期也是以“飞章达款”作为核心,南北朝以后,道教科仪逐渐恢宏,有唱,有念,有做,但是信徒行仪的目的和要求仍然是通过上章拜表等程序来表达的。中国古代祭祀礼仪以跪拜表示崇敬,道教仪式中也行跪拜礼,以跪拜表示崇敬。古人在祭祀时都要备供品牺牲表示对神灵的奉献和敬意,道教徒在宫观神像前和举行仪式时也都要备上五供和十献等以表示敬意。从以上种种,我们可以看到道教仪式的历史渊源是中国古代的祭祀礼仪。我们无法想象道教仪式和古印度的宗教仪式有什么渊源关系,更不能认为道教仪式来源于佛教仪式。

关于变化发展。宋代道士吕元素在《道门定制》中曾经说到,“古仪尚简而实,今也好奇而烦”。^①从简而繁,从实而奇,这个变化既是礼仪发展本身的规律,也是随着社会的发展道教徒的祈祷要求变化,道教仪式所做的适应性变化。吕元素在《道门定制·序》中还指出:“道门斋戒简牍之设,古者止符篆朱章而已,其他表状文移之属,皆后世以人间礼,兼考合经教而增益者,所在无定式。或得之详备而失简易之旨,使力所不逮者,不可及;或失之鹵莽而使尽敬事天者,无所考定,不惬其意”。^②这里说的是科仪文书,原来早期道教的科仪文书只是符篆朱章,其它的表状文移都是在后世仿照阳世文书形式陆续增加出来的。中国古代祭祀礼仪并没有供奉神像和神灵说教的做法,但是,道教科仪却有了供奉神位、神

① 《藏选》,第8册,54页。

② 《藏选》,第8册,1页。

像和神灵说教的做法,乃至奉祀亡灵生前仪容绘像和照片的礼节。中国古代祭祀礼仪并没有诵经和法术的内容,但是道教科仪中就有了诵经、步虚、步罡踏斗等内容。这种变化既同社会的发展变化有关,也同道教的教义思想和道教徒的愿望有关。在中国古代祭祀礼仪中,祭祀人始终处于卑下的祈求者的地位,因此除了跪拜和祈祷外,不会有其它的仪式行为。可是,在道教仪式中,道士处在神灵和信徒之中介地位上,成为神人沟通的桥梁,因此,道士在道教仪式中既有祈求类的仪式行为,又有发符召将、代天说教、遣神驱邪等仪式行为,乃至通过法术消灾祈福的内容。这种发展变化就同道教的教义思想有着密切的关系。

道教礼仪的简史

道教已经有了接近二千年的历史,当然作为道教组成部分的礼仪的历史也有接近二千年的历史。介绍道教礼仪发展和变化的历史,不是这本小书的任务,但是又不能不说一点,以便读者对于本书主题的背景有所了解。

有人将道教礼仪的发展划分为五个时期,即:渊源时期(东汉以前);开创时期(东汉、三国);完备时期(两晋、南北朝、隋);盛行时期(唐、宋、元、明);流传时期(清代至今)。这一分析的最大的问题是所谓“渊源时期”,因为既然称为渊源,就是事物本身还没有形成,东汉以前“太平道”和“正一盟威之道”都没有出现,那么当然就没有什么道教礼仪。道教礼仪还没有,怎么能将其纳入道教礼仪的发展时期呢?至于另外四个时期,基本上是同道教全部历史发展进程相一致的。道教发展变化了,礼仪也跟着发展变化,这是自然而然的事情。

早期道教的科仪文献至今还没有被发现。我们对于早期道教礼仪的认识只能根据现存资料来加以推测。

《三国志·张鲁传》引《典略》中,有如下记载:“光和(178—183

年)中,东方有张角,汉中有张修。骆曜教民緇匿法,角为太平道,修为五斗米道。太平道者,师持九节杖为符祝,教病人叩头思过,因以符水饮之,得病或日浅而愈者,则云此人信道,其或不愈,则为不信道。修法略与角同,加施静室,使病者处其中思过。又使为奸令祭酒,祭酒主以《老子》五千文,使都习,号为奸令。为鬼吏,主为病者请祷。请祷之法,书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上,其一埋之地,其一沉之水,谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常,故号曰五斗米师”。^①

从《后汉书》的《皇甫嵩传》,我们还可以看到如下的记载,“初,钜鹿张角自称‘大贤良师’,奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之”。^②

根据这些史料,我们可以推测早期道教至少有三种仪式:

第一,授职类仪式。早期道教的组织内部有“奸令”、“祭酒”、“鬼吏”和“鬼卒”的区别。初入道的人,称为鬼卒。入道后,信仰坚定的,并且通晓《老子》五千言的,称为祭酒或奸令。祭酒,这个名称原来是中国古代祭祀礼仪中的主持人的专称,通常由德高望重的长者担任。早期道教借用“祭酒”这个名称作为主持教区(治)和道经解释工作的执事名称。奸令也属于祭酒一类,能够为病家向神灵祈祷。和一般信徒称为鬼卒的不同,祭酒和奸令被称为“鬼吏”。既然鬼吏和鬼卒有区别,那么这种区别可能就有一个定职和授职仪式,它们可能就是后来的天师道传度、授箓类仪式的雏形。

第二,忏悔章奏类仪式。《典略》中说到了三官手书,说明早期道教已有了天地水三官神信仰。使用手书,上写病人姓名和服罪之意,这个手书可以认为是早期道教的章奏或者表文。在行仪前,要让祈祷人处在静室之中,要忏悔自己的罪过,要跪拜,然后,由祭

① 《秦汉农民战争史料汇编》,365页,中华书局,1982年。

② 《秦汉农民战争史料汇编》,338页,中华书局,1982年。

酒为病人请求祈祷。早期道教将给三官神的章奏分别放到山上、地下和水中,表明道教仪式的坛场还没有形成,同时,仪式也带有较大的随意性和具象特征。

第三,符水祈禳类仪式。在太平道的史料中,太平道能够“符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之”。在天师道的史料中,《汉天师世家》卷二称张陵于“汉安二年(143年)七月一日,登青城山,山有鬼城、鬼市、鬼众,分为八部,日为民害,各有鬼帅领之,及至,鬼帅率其属迎敌。天师以丹笔书空,鬼众立仆,招之复起,或反风而火焚,或揭日而雾散,限以泰山,压以巨石。鬼物哀号乞命,请受约束”。^①张天师上山“丹笔书空”当然就是以符法镇鬼驱邪,清除瘴疠瘟疫。早期道教都有驱鬼抓妖的仪式,它们正是后来天师道祈禳类仪式的雏形。

以上关于早期道教仪式的推想,只是据史料所做的分析。至于仪式如何进行,现在不得而知。人们可以肯定的是早期道教也是有仪式的。陈国符先生在《道藏源流考》的“附录四:南北朝天师道考长编”中说到,“是涂炭斋、旨教斋法,源出三张,古拙清素”。他的根据是:“《正一论》曰:‘旨教斋者,天师以教治官’,又曰:‘旨教斋法,虽真而古拙’。北周释道安《二教论》曰:‘涂炭斋者,事起张鲁’。《无上秘要》卷五十四《涂炭斋品》云:‘谨相携率,为承天师旨教,建义涂炭’云云”。^②应该说,陈国符先生的依据是充分的。《无上秘要》卷四十七引《洞玄请问上经》说到“三天斋者是三天法师所受之法,名曰旨教经”。《太上洞玄灵宝本行宿缘经》中称,“昔正一真人学道时受灵宝斋,道成后,谓此斋尊重,乃撰《灵宝五称

① 《藏选》,第6册,610页。

② 《道藏源流考》,328页,中华书局,1963年。

文》，中出斋法，为旨教经”。^①由此可见，南北朝时期的道教中人就认为旨教斋法出自三天法师、正一真人张陵之手。

在《抱朴子内篇》的《道意》篇中，东晋的葛洪批评过当时的道教仪式称，“烹宰肥腩，沃醑醪醴，撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽顙，守请虚坐，求乞福愿，冀其必得”。从葛洪所描写的道教祈祷仪式场面来看，仪式已经具有相当的规模。仪式有供品，要行拜礼，仪式中要敲打击乐器，行仪的人群要热烈地唱歌和欢腾地跳舞。葛洪对于当时道教仪式是持否定态度的。他认为“福非足恭所请也，祸非禋祀所禳也。若命可以重祷延，疾可以丰祀除，则富姓可以必长生，而贵人可以无疾病也”。^②不过，从这一批评中，我们可以约略知悉当时的道教仪式，一是规模已经扩大，二是仪式中包含了许多原始巫舞的内容，三是民众已经以仪式来“求乞福愿”。

南北朝时期，道教礼仪日渐恢弘。南宋金允中在《上清灵宝大法》中称，“斋法起于中古。晋宋之间简寂先生始分三洞之目，别四辅之源，疏列科条，校迁斋法。又唐时张清都经理之余，尚未大备。至广成先生荐加编集，于是黄篆之科仪典格，灿然详密矣”。^③金允中这段话里提到了对于道教斋醮仪式的发展曾发挥过重要作用的三名高道的名字，那就是南朝刘宋时的陆修静（简寂先生）、唐时的张万福（清都）和唐末五代的杜光庭（广成先生）。

陆修静，字元德，吴兴东迁（今浙江省吴兴县）人。生于东晋安帝义熙二年（406年），卒于宋后废帝元徽五年（477年），谥曰简寂先生，北宋徽宗宣和年间还曾被封为丹元真人。陆修静的生平事迹在《历世真仙体道通鉴》、《云笈七籤》、《三洞群仙录》、《三洞珠

① 《藏选》，第10册，168页。《道藏》（以下简称《藏》），第24册，667页，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版，1988年。

② 《抱朴子内篇校释》，171页，中华书局，1985年。

③ 《藏》，第31册，608页。

囊》、《玄品录》和《茅山志》等典籍中都有记载。陆修静对南朝道教的发展有着多方面的贡献,其中特别重要的有:一是在《陆先生道门科略》中提出了从组织上整顿天师道的措施;二是在《三洞经书目录》中搜集和整理编制了道教经书的目录;三是整理、编撰和创制道教仪式和仪式理论。陆修静一生的著述,据陈国符先生汇集各书的记载,有约二十九种。其中关于道教仪式的就有十四种。在十四种中,有《太上洞玄灵宝众简文》、《洞玄灵宝五感文》、《陆先生道门科略》、《太上洞玄灵宝授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》和《灵宝道士自修盟真斋立成仪》等六种仍保存在《道藏》之中。

就道教的斋醮仪式而言,陆修静首要的贡献是提出了较为完整的仪式理论,为后世的道教徒行仪确定了理论基础和行为规范。他认为建斋行道是沟通神人的桥梁,称,“建斋行道,四天帝王皆驾飞云绿骈、八景玉舆,从真人、玉女手把花幡,前导凤歌,后从天钧,白鹤狮子,嘯歌邕邕,烧香散花,浮空而来,瞻履行道,观听法音。天王下降,万灵朝焉”,“夫斋法至精,威禁甚严。所以尔者,天真大神、十方众圣及三界群灵皆亲降斋所,观听行道。魔王叉手作礼,所在神祇皆来侍卫门户”等。^① 这就是说,在道教仪式的场合,神灵光临,和道教徒能够相聚沟通。正因为如此,礼仪是道士修道行为的一部分。陆修静称,“夫感天地,致群神,通仙道,洞至真,解积世罪,灭凶咎,却怨家,修盛德,治疾病,济一切,莫过于斋转经者也。夫斋直是求道之本,莫不由斯成矣”。^② 其次,陆修静将道教礼仪从内容和形式上加以分类,确定了“三策七品”的分类方法,这一方法沿用至今。陆修静《洞玄灵宝五感文》的“众斋法”,记载了南朝时流行的各种道教仪式,是现存的最早的完整记录当时道教

① 《藏选》,第8册,506、508页。

② 《藏选》,第8册,506页。

仪式的斋法的历史材料。陆修静称“大体九等斋，各有法，凡十二法”。^① 第一类，洞真上清之斋，包括二法：一法为“绝群离偶”；另一法为“孤影夷豁”。第二类，洞玄灵宝之斋，包括九法，它们是：金箓斋、黄箓斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋、洞神三皇斋、太一斋、指教斋。还有一法，不属于上清或灵宝斋法的，是三元涂炭斋。再次，陆修静确定了道教科仪的执事分工和行仪规戒。将行仪道士按照礼仪行仪的需要，区分为六大执事。即：法师、都讲、监斋、侍经、侍香和侍灯等。要求“斋者，正以清虚为体，恬静为业，谦卑为本，恭敬为事，战战兢兢，如履冰谷，肃肃栗栗，如对严君。至经句辄起，礼拜当一心称善，随意愿念，唯令丹苦，必有感应。太上道眼恒洞观诸天下之善恶，无有毫遗也”。^②

张万福是唐睿宗、玄宗时期的道士，曾经在长安的清都观修道，因此历史上又称他为张清都。有关张万福的事迹，现在知道得很少。有人认为这是张清都可能卷入了唐代某些政治斗争中的缘故。张清都生活的时期唐代道教正在迅速发展，因此，他在道教礼仪上的贡献关系到道教内部的传承礼仪、道士的生活礼仪以及黄箓科仪等各个方面，其中以传承礼仪为最突出。《道藏》收录的张万福著《传授三洞经戒法箓略说》、《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》、《三洞众戒文》、《三洞法服科戒文》、《太上洞玄灵宝三洞经戒法箓择日历》、《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》等等，都是同道教传承和道士生活有关的礼仪。另外他的《无上黄箓大斋立成仪》则是规范黄箓类科仪的集子。正是有了张万福在道教礼仪方面的贡献，就为唐代道教礼仪的集大成者杜光庭的出现，准备了必要条件。

杜光庭(850—933)，生活在唐代末年。唐代道教经过长期的

① 《藏》，第32册，620页。

② 《藏选》，第8册，507、508页。

发展,礼仪也形成了规模。因此,客观上为杜光庭整理唐代道教礼仪打下了基础。杜光庭生平有许多著述,《道藏》现在收录的就有二十余种,其中有关道教礼仪的有:《太上三五正一盟威阅箓醮仪》、《太上三洞传授道德经紫虚箓拜表仪》、《太上正一阅箓仪》、《太上宣慈助化章》、《太上灵宝玉柜明真大斋言功仪》、《太上灵宝玉柜明真大斋忏方仪》、《太上灵宝玉柜明真斋忏方仪》、《太上黄箓斋仪》、《太上洞渊三昧神咒斋十方忏仪》、《太上洞渊三昧神咒斋清旦行道仪》、《太上洞渊三昧神咒斋忏谢仪》、《太上洞神太元河图三元仰谢仪》、《道门科范大全集》、《金箓斋启坛仪》、《金箓斋忏方仪》、《无上黄箓大斋立成仪》、《洞神三皇七十二君斋方忏仪》等十七种近二百卷。另外在杜光庭的文集《广成集》中,还有许多论述斋醮科仪的文章。南宋吕太古《道门通教必用集》卷一有《杜天师传》称,杜光庭“尝谓道门科教,自汉天师、陆修静撰集以来,岁久废坠,乃考真伪,条列始末。故天下羽褐,至今遵行”。^① 杜光庭考订的科仪,几乎覆盖了唐代社会生活的各个方面,因此,唐末社会道教信众需要道教施行的礼仪几乎都可以在杜光庭编定的科仪文献中找到行仪的科书和标的。从道教礼仪的发展来看,杜光庭将道教科仪的行仪模式确定为以言词表奏和颂赞祈祷为主,同时对道教科仪的内部结构确定为以节次为单位的程式化结构。

北宋和南宋时期,道教又有较大的发展。作为这一发展时期的标志是在南宋时期出现了许多种道教的科仪总集。例如:林全真授、林灵真编的《灵宝领教济度金书》320卷,宁全真授、王契真纂的《上清灵宝大法》66卷,金允中编的《上清灵宝大法》44卷,留用光授、蒋叔舆编撰的《无上黄箓大斋立成仪》57卷,吕元素集《道门定制》10卷,吕太古集《道门通教必用集》9卷,《灵宝玉鉴》43卷,以及集祈禳类科仪之大成的《道法会元》268卷、《无上玄元三

① 《藏选》,第8册,330页。

天玉堂大法》30卷,《清微元降大法》25卷,等等。如此多的大部头的科仪著作或总集的出现,反映了道教礼仪在北宋和南宋时期有了巨大的发展和变化。这种变化至少体现在如下几个方面:斋醮科仪体现道教教义思想更趋周密;斋醮科仪同当时的社会生活结合得更加紧密;斋醮科仪在规模上更加大型化;斋醮科仪无论在程式上或者文检上更加容易为信众理解;斋醮科仪同道法道术开始融合;斋醮科仪同内修炼养开始融合。所有这些变化都是在民众生活于水深火热的社会环境中出现的,也是在连年战争造成地区隔绝、道门宗派纷纭的条件下出现的。斋醮科仪的内容发展,演习形式的多样变化,要求道门有统一的科仪思想,规范的科仪形式,以保持道门的历史传承和现实统一。

明代皇朝一成立,就限制佛道,制订了道教礼仪的规范,即:《大明玄教立成斋醮仪范》,规定了建醮的日程和内容,其规模与南宋文献比较已经大大简化。不过据台湾学者庄宏谊先生在《明代道教正一派》中的研究,明代皇家大型斋醮规模一直很大。“自成祖至宪宗成化五年(1403-1469)计六十七年间,天师替帝王斋醮共三十七次,其他祭祀祈祷十七次”,“参与斋醮人数最多者,为成祖永乐十七年(1419)张宇清于福建洪恩灵济宫所建之斋,参加道士有七千余人。其次为十八年(1420)所建之玉篆大斋,有一千八百羽士”。^①因此,明代道教一直在发展和限制,限制和发展的循环中演化着。而明代道士“今之职是者,但著威仪于科范而不本乎诚,纵矩步于罡斗而不求乎理,习音声于潮梵而不探其奥,辟造化于荒唐,视鬼神于无有,其性命之微,开度之仁,邈然无芥于中,是则与古人立教垂训之意,果有所取欤”。^②周思德的《上清灵宝济度大成金书》40卷,正是在道教科仪需要规范的情况下问世的。

① 《明代道教正一派》,173、175页,台湾学生书局,1986年。

② 《藏外道书》,第16册,4页,巴蜀书社,1994年。

这部科仪巨著,区分为“玄教祝颂门”、“赞唱应用门”、“眷词启建门”、“朝真谒帝门”、“升坛转经门”、“赞祝灯仪门”、“召魂浴食门”、“受炼更生门”、“流传利济门”、“礼成醮谢门”、“登坛宗旨门”、“仙仪法制门”、“合契符章门”、“颁告符简门”、“灵幡宝盖门”、“文检立成门”、“章法格式门”、“表笺规制门”、“圣真班位门”、“斋醮须知门”等二十个门类。各门又分为若干品,详细规范了斋醮科仪的举行方法。此书的规范一直影响着明代以后道教正一派的科仪,直至今天。

清代道教由于失去了朝廷的支持,加上清末以及民国时期,中国社会的急剧动荡,民众生活艰辛,道教的宫观洞府年久失修,道士生存难以维持而流散,道教总体处于衰势,但是局部地区仍能维持与发展。道教科仪适应这一变化的形势,与底层民众生活结合更趋紧密,出现了一些新的科仪,并且各地科仪逐渐不能统一。于是在清末和民国初年,四川成都二仙庵出版了由陈仲达校辑的《广成仪制》。《广成仪制》按各别科仪分别编刊,现存有约二百七十余种科仪,成为现存道教全真派最为齐全的科仪总集。比较历史上的道教科仪经籍,可以发现,全真派科仪曾经广泛吸收了正一派的灵宝清微斋法,同时按照全真派教理风格加以改编和修订,以适合当时民众对于道教科仪的要求,并与当时当地民众信仰习惯相适应。例如:谢火、接寿、过关、度煞、送白虎、禳痘、保苗、供蝗等科仪,明显有时代、地方的痕迹。

清代龙虎山上清宫提点、正一派道士娄近垣也曾经整理了《黄箓科仪》12卷,于清乾隆年间刊印。其中有发奏、建坛、宿启、拜表、早朝、午朝、解坛、设醮等各种科仪的科书,以及总圣位科、通用文检、符秘口诀、坛图印式、步虚散花、乐谱赞文等。娄近垣此书对于后世正一派科仪也有很大影响。

据说,近年来某些地方道教协会还规定有“科书、科仪要依照娄近垣所编辑而使用,不许擅作科书”云云。

从娄近垣刊印此书以来,已经有二百余年。这二百余年中,中国社会之变化恐怕要超过中国历史上的任何时期。社会发展变化了,信众有了新的要求,旧有的科仪必须做出相应的调整,乃至要求有新的科仪以及新的科书,这些似乎是道教科仪演变的历史必然。因此,按照“道法自然”的教义,道教有新的科书,能演示新的科仪,应该也是道教礼仪历史的必然规律。所以,问题不在于禁止“擅作”,而在于有意识地有规范地“新作”。

第二节 斋醮专称

斋醮的本义

斋,汉代的《说文解字》解释“斋”是“戒洁也,从示”^①,指的是古人在祭祀以前,必须沐浴更衣,不喝酒、茹素、不行房事,表示祭祀人肃穆而崇敬的意思。“斋”这个字在先秦文献中常写作“齐”。《礼记·祭统》称:“将祭,君子乃齐”,“防其邪物,讫其嗜欲,耳不听乐。故记曰:齐者不乐,言不敢散其志也。心不苟虑,必依于道;手足不苟动,必依于礼。是故君子之齐也,专致其精明之德也”。唐孔颖达疏:“谓未齐之时,心虑散荡。心所嗜欲,有不齐正。及其齐也,正此不齐之事,以致极齐戒之道”。^② 意思就是,在祭祀之前,必须通过斋才能收心敛欲,专心致志,表示人的诚敬。

李献璋在《道教醮仪的开展与现代的醮》中说:“在道教里最初成立的科仪是‘斋’,它不消说是来自佛教”。^③ 这个说法实在是过

① 《说文解字》,8页,中华书局,1963年。

② 《十三经注疏》,1603页,中华书局,1980年。

③ 《中国学志》,第五本,5页,日本泰山文物社,1969年。

于武断。因为,佛教“三斋八会”之说也只是起于魏晋南北朝时期,而以斋和祭祀相联系则是中国先秦时期就已存在的客观事实。佛教只是借用“斋”字来作为宗教仪式的名称,而道教也是在魏晋南北朝时期称其宗教仪式为斋。北魏寇谦之的《老君音诵戒经》称:“斋功不达,无有感彻之理”,“诸欲修学长生之人,好共寻诸诵戒,建功香火,斋练功成,感彻之后,长生可克”。^①南朝刘宋时的《三天内解经》也称:“夫为学道,莫先乎斋,外则不染尘垢,内则五藏清虚,降真致神,与道合居,能修长斋者,则合道真,不犯禁戒也。故天师遗教,为学不修斋直,冥冥如夜行不持火烛,此斋直应是学道之首”。^②这里所说的“斋”既包含整洁身心的意思,也兼有斋后行祭祀之礼的意思。因此南北朝时期道教的斋也是中国古代表意义的沿用,谈不上是到佛教中去拿来的。如果说,佛道两教的“斋”的意义都是沿用了中国古代祭祀中斋的意义,并且在使用中互有影响,这样的说法可能更加符合事实。

醺,在汉代的《说文解字》中有两个意义:一是作冠娶之礼解,一是作祭祀仪式解。当然,古代祭祀仪式都要奉上供品,供品中最普通的就是肉。不过,醺礼中大概主用的是酒。宋玉的《高唐赋》称:“有方之士,羡门高溪,上成郁林,公乐巨谷,进纯牲,祷旋宫,醺诸神,礼太一”。^③这里的醺诸神就是供奉牺牲于神前,以酒祭诸神的意思。南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五有句称,“有酬酢曰献,无酬酢曰醺。醺者,用酒于位,敬以成礼也,延真降灵而以醺名,其古用酒于位之礼欤”,^④这里说的就是醺的古义。“有

① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,380、381页,上海古籍出版社,1989年。

② 《藏选》,第8册,388页。

③ 《六臣注文选》卷十九,349页,中华书局,1987年。

④ 《道藏》(以下简称《藏》),第9册,464页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店,1988年。

方之士”指的是方士，羡门高溪等都是传说中的先秦方士的名称。由方士参与的祭祀活动，则可以称为醮。从这个意义上说，斋和醮的意义是并不相同的，南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十六中认为，“烧香行道，忏罪谢愆，则谓之斋；延真降圣，乞恩请福，则谓之醮。斋醮仪轨不得而同”。^① 蒋叔舆的说法，是从斋醮两字的古代意义申发出来的。从历史事实来看，在魏晋南北朝时期的道教文献中，斋醮两字也确实一直是分开使用的。大约成书于南北朝时期的《正一威仪经》，其内容包含了正一道士入道后必须遵行的各种仪范，其中就有“奉斋威仪”九条和“醮请威仪”五条。“斋”和“醮”还是分别使用的。经称“醮者，祈天地神灵之享也。亦有多种，所有饼果，并须清洁，不得肉脯荤秽，天官不佑”。^② 这里的醮和斋的意义已经十分接近，大约只是“享”的品种有区别而已。

斋醮连用

大约成书于两晋之际的《太上洞渊神咒经》，开始将“斋”和“醮”两字对举。例如：

卷十五“步虚解考品”有句称，“但请高行三洞法师，洁置灵坛，转经诵咒，奏表呈章，建斋设醮，祠谢五帝”。

同卷同品还有句称，“修斋设醮，切须讽咏，怡神灭鬼，功德无边”。

同卷同品再有句称，“或有修斋设醮，不依科仪之考”。

卷十九“诸天命魔品”有句称，“当为随其贫富，建斋醮祈，设五帝之神”。^③

不过，需要指出的是，《太上洞渊神咒经》在说到“祭祀”神灵的

① 《藏》，第9册，478页。

② 《藏》，第18册，257页。

③ 《藏选》，第3册，709、711、713、723页。

意义时,大多用“醮”,例如“醮五帝”,“醮谒五帝、五岳、四渎、九江”等等,而在说到道士举行仪式的意义时,大多用“设斋”、“置坛”,例如“依法陈章,设斋祭醮,祈祷五帝”,“于清净灵观山泽之处,置坛,醮五帝”等等。^① 因此,《太上洞渊神咒经》的斋醮两字对举,至少反映了两晋南北朝时期随着道教教义的发展,斋和醮的关系逐渐密切,在行文中开始对举,并为后来的斋醮连用指称道教仪式创造了条件。

一般认为,斋醮连用大约是在唐代以后的事。宋吕元素在《道门定制》卷六的“斋品”中称,“广成先生曰:醮者,祭之别名也。香花灯烛,果酒茶汤,降天地,致万神,禳灾祷福,兼利天下,其法出于河图龙文、元化帝瑞神经,率以涓洁为先,精神为本,丹心苦志,以希感通,随所祈禳,修词拜表,精楷典实,务在严恭,其或卤莽灭裂,欺诞真圣,自贻罪谴,何福善之能致乎”。^② 从吕元素引用唐末五代杜光庭的一段话,可见在唐时道士的心目中,“醮”已包含着“斋”的内容,即“以涓洁为先,精神为本,丹心苦志,以希感通”等。也就是说,“斋”包含着“醮祭”,而“醮”也包含了“斋戒”。正是在这样一种理解的基础上,斋醮连用就普遍起来了。宋代起,斋醮连称指代道教仪式一项,在道教经书中就十分流行了。像宋吕元素《道门定制·序》中就有言云,“道门斋醮简牍之设,古者止符篆朱章而已”。^③ 宋吕太古《道门通教必用集》有韩混成的《序》,序中亦有言云,“天师因经立教,而易祭祀为斋醮之科”。^④

其它道教礼仪的专称

斋醮是道教仪式专称。除此以外,道教仪式还有称作“科仪”

① 《藏选》,第3册,708、723页。

② 《藏选》,第8册,63页。

③ 《藏选》,第8册,3页。

④ 《藏选》,第8册,323页。

和“道场”的。不过,“斋醮”和“科仪”是道教徒使用的,属于专业名词一类,而“道场”则是社会上流行的对道教仪式的俗称。有的人说:“看道士做道场去”,这里说的做道场就是举行道教仪式的意思。

既然称为道场,似乎应该是道教中的事,不过,佛教中也使用“道场”这个词。佛教使用道场这个词有两个意思:一个是指名山寺庙的场所,例如:普陀山被称为“观音道场”,五台山被称为“文殊道场”;一个是指盛大的佛教仪式,例如:水陆道场。其实,按现代人的想法,佛教的“观音道场”和“水陆道场”应该称为“观音佛场”和“水陆佛场”才较为确切。佛教徒使用“道场”这个词可能也很早,因为佛教在传入中国后的相当一段时间里,译经家们经常使用道家 and 道教的词汇来翻译印度佛教经典中的相似的概念。翻开南北朝时期的译经,“道”、“德”、“玄”、“朴”等词语比比皆是。正是如此,所以,佛教徒称自己举行的盛大仪式为“道场”也就不足为怪了。

据宋赵彦《云麓漫钞》卷六云:“汉明帝梦金人,而摩腾竺法始以白马阼经中国,明帝处之鸿臚寺。后造白马寺居之,取鸿臚寺之义。隋曰道场,唐曰寺,本朝则大曰寺,次曰院”。^① 这里所说的道场,指的就是佛寺,也就是说称佛寺为道场大约起于隋代。不过在南朝时期,道场一词起初只是指礼拜或修持的场所。《南史·隐逸传下》称,“(庾洗)晚年尤遵释教,宅内立道场,环绕礼忏,六时不辍”。^② 这里的道场指的是礼拜和修持的场所。从南朝时“道场”泛指的意义到隋代时专指佛教的寺庙,这样的发展是合乎发展的规律的。及至唐宋以后,佛教举行的仪式也称为“道场”,如“七日语道场”等等。金代的董解元《西厢记诸宫调》在嘲讽和尚偷看崔莺

① 《云麓漫钞》(丛书集成初编),183页,中华书局,1985年。

② 《南史》卷六十六,1904页,中华书局,1975年。

莺时就有词称“怎遮当！贪看莺莺，闹了道场”。^①上面说的都是佛教中的“道场”的意义、使用及其历史。

在道教中，“道场”一词只是指道教徒举行仪式的地方以及仪式的泛称，并没有以道场指称道教宫观的。大约成书于两晋时的《太上洞渊神咒经》卷十四“杀鬼步诵品”有句称“诣请三洞法师，置立道场，转经念咒”，^②这里的“道场”就是行仪的地方，而以道场指称道教仪式可能是唐代以后的事。唐大历六年(771年)有《三教道场文》记述资州刺史叱干公建佛、道、儒三教道场事，碑文称“建此道场，上答神理”。^③这里的道场指的就是举行仪式的地方。唐代道士李含光(683—769)编定的《太上慈悲道场消灾九幽忏》以“道场”一词列入忏名，并在忏中有词云：“今日道场大众及以忏主某”，“今日道场大众各运心仰对”，“今日道场忏主及以大众仰愿”等等，^④这里的道场当指诵念《消灾九幽忏》的仪式。唐乾宁二年(895年)张元晏也有《下元金箓道场青词》称道场里“广延真侣，重叩元关，帛帛交陈，香灯备设”。^⑤唐代以后，以“道场”泛指道教仪式的场所，逐渐流行。唐末五代道士杜光庭编定的《道门科范大全集》中收集的各种科仪文本，其中就有《消灾道场仪》、《祈求雨雪道场仪》等等，仪文中多有“崇启道场”、“启置道场”等句。^⑥道场之说，当已十分普遍。《道藏》中还收有《太上慈悲道场灭罪水忏》和《天心正法修真道场设醮仪》，后者当是宋代天心派科仪的文献。

宋淳化二年(991年)的《重修北岳安天王庙》的碑阴有多则在該庙兴建道场的碑文，如：

① 《西厢记诸宫调注译》，63页，甘肃人民出版社，1982年。

② 《藏选》，第3册，708页。

③ 《道家金石略》，155页，文物出版社，1989年。

④ 《藏》，第10册，19、34、66页。

⑤ 《古今图书集成》，第51册，62430页，中华书局、巴蜀书社，1985年。

⑥ 《藏选》，第8册，127、140页。

宋真宗大中祥符五年(1012年)闰十月十七日至二十三日“请道士二七人、僧二七人起建道场各三昼夜”。

大中祥符六年(1013年)二月十五日“请道士二七人起建道场七昼夜”，二十五日亥时又“请道士二七人起建安神道场七昼夜”，同年五月二十二日“开启道场三昼夜”。

宋真宗天禧四年(1020年)十月三日“为皇帝建道场到岳”。^①

由此可知，宋代时，以“道场”指称道教仪式已经十分普遍。金元以后，普通民众大多以道场指称佛道教的仪式，这在明清时期的小说中有大量的例子。例如，《初刻拍案惊奇》卷十七“西山观设录度亡魂”中就有句称“再过八日，就是亡夫百日之期。意要设建七日道场”，“师徒三众，收了道场”。^②《禅真后史》卷十五“筑高坛真人发檄”中也有借天子之口言云“卿家既能发檄上达天帝，道场之事，一一依卿调度”。^③

“科仪”一词的使用，大约早于“斋醮”。因为，在《太上洞渊神咒经》就已连用了。《太上洞渊神咒经》卷十五的“步虚解考品”就有句称，“修斋设醮，不依科仪之考”。^④

“科仪”之仪，当然指的是仪式。科者，原是法规、条例的意思，后引申为法式、程式和规制。道教称仪式为“科仪”，就是说道教的仪式都是有一定的程式的，不能胡乱行事。《太上洞渊神咒经》所言就是说道教徒“修斋设醮”，都有一定的程式，批评某些人不按照程式行仪。大约自唐代起，以科仪指称仪式逐渐流行。唐薛逢《社日游开元观》诗有句云：“浪渍法堂余像设，水存虚殿半科仪”，^⑤其中的科仪就是道教仪式。

① 《道家金石略》，246页，文物出版社，1989年。

② 《初刻拍案惊奇》，291、298页，青海人民出版社，1981年。

③ 《明代小说辑刊》，第一辑，第4册，181页，巴蜀书社，1993年。

④ 《藏选》，第3册，713页。

⑤ 《全唐诗》，1398页，上海古籍出版社，1986年。

不过,其时的科仪和斋醮还没有规模的区别,宋吕元素《道门定制》卷六的“斋品”中,列举了太一斋、九天斋、金篆斋等十品斋法,称“右十品斋法,皆有科仪。其余一十七品,详在广成《黄篆序事仪》中,或虽有名题,科仪不备”。^①由此可见,斋包括醮,都是“标明所主,世所修奉”的名称,而“科仪”则是在“斋”和“醮”中所行的一项项仪式的指称,也就是斋和醮是一组科仪的总称。

和“科仪”这一名称相关的,道教也以“科范”、“仪范”、“科醮”、“威仪”等指称仪式,以“科式”指仪式所取的程式。例如:

宋吕元素《道门定制》卷六称科仪为“仪范”,“复有河图众醮五十坛,广成先生皆有仪范,因事制法,世亦罕知”。^②大约成书于宋的《金篆大斋启盟仪》亦有句云,“自太一斋而下二十二品,谓之外斋,皆有仪范,具在藏中”。^③明季成书的《大明玄教立成斋醮仪范》更以“仪范”命题。此处的“范”并非是范例的意思,而是格式的意思。

明胡应麟《少室山房笔丛·玉壶遐览一》称科仪为“科醮”,“科醮之说,始自杜光庭,宋世尤重其教”。^④

明《大明玄教立成斋醮仪范·序》有句称,“敕礼部会僧道,定拟释道科仪格式,遍行诸处”。^⑤这里的科仪格式就是“科式”。玄教大宗师吴大节的《上清灵宝济度大成金书·序》中也称,“宝典琼编,出乎金格威仪科式”。^⑥道教中人,亦有以“科书”或“科典”指称行仪所用的经本,唐末五代的杜光庭在《金篆斋启坛仪》中称,“当于

① 《藏选》,第8册,62页。

② 《藏选》,第8册,62页。

③ 《藏》,第9册,73页。

④ 《少室山房笔丛》卷四十二《玉壶遐览一》,580页,中华书局,1958年。

⑤ 《藏》,第9册,1页。

⑥ 《藏外》,第16册,2页。

名山洞府、古迹神乡,精备信仪,按遵科典,修金篆宝斋,拜天谢过”。^① 在《太上黄篆斋仪》还有句称,“依黄篆简文、灵仙科典,超度存殁”。^② 据此“科典”是科仪经本的敬称,而科书则是一般的用法。另外,道教中人还有以“科戒”指称科仪和戒律的。

除了“道场”以外,民间对于道教仪式还有一些俗称,例如,功德和法事。

功德,是道教斋醮仪式集会的统称。功德原来是功业和德行的意思。《礼记·王制》中称,“有功德于民者,加地进律”。^③ 汉代王充的《论衡·书虚篇》云:“孔子生时,功德应天”。^④ 佛教传入中国以后,以功德指称念佛、诵经和布施等仪式活动,《大乘义章》卷九二“种庄严”云:言功德者,功谓功能,善有资润福利之功,故名为功,此功是其善行家德,名为功德。道教典籍中,功德原指功业和德行。南朝刘宋时的陆修静《陆先生道门科略》称,“道法不期于功德”。^⑤ 唐代以后,功德遂多指仪式活动。唐五代道士杜光庭乾宁二年(895年)有《修青城山诸观功德记》称:“夫功德者,在道则功及幽明,德兼复育;在儒则功捍大患,德御大灾”。^⑥ 宋《道门定制》卷五云:“谨具三日四夜功德,品目如后”。^⑦

法事,是对道教科仪的统称,其所指的内容当比“功德”所指的要小。功德相当于斋醮,而法事则相当于科仪。南北朝时期的道教文献中,法指法术或方术,如《真诰》中多有“灵法”、“道法”、“仙法”、“混气之法”和“餐霞之法”等语。法事当指行法之事。南北朝

① 《藏》,第9册,67页。

② 《藏》,第9册,183页。

③ 《十三经注疏》,1328页,中华书局,1980年。

④ 《论衡》,60页,上海人民出版社,1974年。

⑤ 《藏选》,第8册,479页。

⑥ 《道家金石略》,193页,文物出版社,1989年。

⑦ 《藏选》,第8册,55页。

时期的佛教文献中,“法事”一词用以指供佛、施僧、诵经、礼忏、修持等事。唐代以后,道教也有以法事指称科仪的,例如:

唐天宝十一年(752年)《王屋山刘若水碑》称:“法事行而俨若,炉烟昼起,瑞色氤氲,灯炬夜开,祥光喻赫”。^①

宋绍兴壬申年(1152年)《黄箓醮感应颂并序》称:“四月十四日请道士一十员就真山观全依科范,开建黄箓盟真大斋法坛,补职说戒道场法事三昼夜,修设净醮二百四十分位”。^②

宋吕元素《道门定制》卷五《黄箓都疏》也有语称:“道士姓某等几人,恭按仙科,奉行法事”。^③

第三节 三箓七品

三箓七品的本义

三箓七品是道教斋醮仪式的传统分类方法。

三箓指的是金箓斋、玉箓斋和黄箓斋。

七品指的是另外七种斋法,即三皇斋、自然斋、上清斋、指教斋、涂炭斋、明真斋和三元斋。

三箓七品斋法各有一定的使用范围和举斋目的。宋代高道白玉蟾在《海琼白真人语录》中称:“夫三箓者,一者金箓斋,上消天灾,保镇国王,惟帝王用之;二者玉箓斋,救度人民,请福谢过,惟妃后臣僚用之;三者黄箓斋,济生度死,下拔地狱九幽之苦,士庶通用之。七品者,一者三皇斋,求仙保国;二者自然斋,修真学道;三者

① 《道家金石略》,144页,文物出版社,1989年。

② 《道家金石略》,351页,文物出版社,1989年。

③ 《藏选》,第8册,55页,巴蜀书社,1993年。

上清斋,升虚入妙;四者指教斋,禳灾救疾;五者涂炭斋,悔过请命;六者明真斋,拔九幽之魂;七者三元斋,谢三官之罪。此等诸斋,或一日一夜,或三日三夜,或七日七夜,具如仪范要之,皆有所本也”。^①白玉蟾的言简意明的概括,相当完整地说明了道教斋醮三箓七品的内容和使用的范围。

中国古代宗教对于祭祀仪式有严格的等级规定和种种不同的名称。据《周礼》,大祝掌六祈和九祭。六祈指的是类、造、禋、禘、攻、说等,都是祈祷类的祭祀仪式。其中类祭于上帝,造祭于先祖,禘祭是除去灾变之祭,禘为日月星辰山川之祭,攻、说则是以辞责之祭。九祭指的是命祭、衍祭、炮祭、周祭、振祭、擗祭、绝祭、繇祭、共祭等,都是祭祀鬼神的仪式。另外,祈、祭又有大中小的三种区分,表明祈祭对象和祭祀规格、规模等都有明显的不同。天子祭祀天帝的仪式还有专门的名称,称为郊祀、庙祭和封禅。郊祀,就是逢四季之“至”,皇帝要到城外某方祭祀上帝诸神。庙祭,就是皇帝到先祖之宗庙奉祀或议事。封禅,就是古代皇帝到泰山等名岳祭祀天地。由此可见,中国古代早就有了名目繁多、各具功能的祭祀仪式。

早期道教的仪式十分简单,统称为“法”。到了魏晋南北朝时,道教灵宝派出现,灵宝派科仪就成为道教科仪的主要内容。大约成书于宋代的《金箓大斋启盟仪》,其中称“斋法见于道家者,凡二十有七品,其源出于灵宝,一曰太真斋,二曰上清斋,三曰大洞斋,四曰金房斋,此四斋者,不假人为,与天为徒,所谓内斋者也。五曰太一斋,六曰九天斋,七曰金箓斋,八曰玉箓斋,九曰盟真斋,此五斋者,惟天子得修之,臣庶不得修礼也。十曰黄箓斋,十一曰洞神斋,十二曰自然斋,十三曰三元斋,十四曰涂炭斋,十五曰拔度斋。

^① 《道藏》(以下简称《藏》),第33册,122页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

十六曰洞渊斋,十七曰天宝斋,十八曰九幽斋,十九曰五炼斋,二十曰正一斋,二十一曰太平斋,二十二曰三皇斋,二十三曰八帝斋,二十四曰北帝斋,二十五曰旨教斋,二十六曰解考斋,二十七曰化胡斋,此十八者,修之各有其宜,臣庶无间也。自太一斋而下二十二品,谓之外斋,皆有仪范,具在藏中,其间设施虽有不同,要其归则不能出于灵宝之范围也”。^① 尽管《金篆大斋启盟仪》的成书稍晚,但是其中说到灵宝科仪形成时的滋生情况,却是较为完整的。正是由于当时灵宝科仪日趋繁冗,于是才有南朝陆修静和唐五代时的张万福、杜光庭等的整理和编集。《上清灵宝大法》称,“斋法起于中古,晋宋之间简寂先生始分三洞之目,别四辅之源,疏列科条,校迁斋法。又唐时张清都经理之余,尚未大备。至广成先生荐加编集,于是黄篆之科仪典格灿然详密矣”。^②

陆修静在收集和清理道教斋醮之法的基础上,将仪式区分为九斋十二法。他在《洞玄灵宝五感文》中称,“一曰洞真上清之斋,有二法,其一法,绝群离偶,无为无业,寂胃虚申,眠神静气,遗形忘体,无与道合;其二法,孤影夷豁。二曰洞玄灵宝之斋,有九法:其一法,金篆斋,调和阴阳,救度国正;其二法,黄篆斋,为同法,拔九祖罪根;其三法,明真斋,学士自拔亿曾万祖九幽之魂;其四法,三元斋,学士一年三过,自谢涉学犯戒之罪;其五法,八节斋,学士一年八过,谢七玄及己身宿世今生之罪;其六法,自然斋,普济之法,内以修身,外以救物,消灾祈福,适意所宜;其七法,洞神三皇之斋,以精简为上,单己为偶,绝尘期灵,沐浴玄云之水,烧皇上之香,燃玄液之烛,服上元香丸;其八法,太一之斋,以恭肃为首;其九法,指教之斋,以清素为贵”,另外,还有“三元涂炭之斋”。^③ 陆修静在整

① 《藏》,第9册,73页。

② 《藏》,第31册,608页。

③ 《藏》,第32册,620页。

理南北朝道教的科仪方面所做的贡献是巨大的,他对于九斋十二法的形式和功能已经有了较为详尽的说明,后来的道教科仪文献基本上采用或沿袭了陆修静的说明。当然,需要指出的是,陆修静的整理标准首先是不同教派的不同斋法,其次才是不同斋法的不同功能和使用范围。也就是说,在陆修静的十二法中,一部分是上清派使用的斋法,即“洞真上清之斋”,共两种,都属于“内斋”的范围。另一部分是灵宝派使用的斋法,即“洞玄灵宝之斋”,共十种,都属于“外斋”的范围。

经过唐五代的铺陈整理,又出现了两种分类的方法,也就是《云笈七签》卷三十七引用的《道门大论》的六斋十二法和《玄门大论》的十二斋。

“第一,《道门大论》云,上清斋有二法:

- 一绝群独宴,静气遗形,清坛肃侣,依太真仪格;
- 一心斋,谓疏淪其心,澡雪精神。

第二,灵宝斋有六法:

- 第一金篆斋,救度国王;
- 第二黄篆斋,救世祖宗;
- 第三明真斋,忏悔九幽;
- 第四三元斋,首谢违犯科戒;
- 第五八节斋,忏悔宿新之过;
- 第六自然斋,为百姓祈福。

第三,洞神斋,精简为上,绝尘期灵。

第四,太一斋,以恭肃为首。

第五,指教斋,以清素为贵。

第六,涂炭斋,以勤苦为功。”^①

^① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第1册,260页,上海古籍出版社,1989年。

以《道门大论》的六斋十二法和陆修静的二斋十二法相比较,其十二法的基本内容是一致的,并且也是按照宗派区分,只是《道门大论》把原属于灵宝斋法的洞神斋等四种,单独并列于上清斋和灵宝斋,表明随着宗派的融合,某些斋法的宗派归属也已经逐渐分辨不清了。

“《玄门大论》,一者金箓斋,上清天灾,保镇帝王,简文亦云兼为师友。

二者玉箓斋,宗云正为人民,今此本未行于世。

三者黄箓斋,拯拔地狱罪根,开度九幽七祖。

四者上清斋,求仙念真,练形隐景。

五者明真斋,学士自拔亿曾万祖长夜之魂。

六者指教斋,请福谢罪,禳灾就疾。

七者涂炭斋,拔罪谢殃,请福度命。

八者三元斋,学士己身悔罪。

九者八节斋,学士谢过求仙。

十者三皇子午斋,辅助帝王,保安国界。

十一者靖斋,如千日、百日、三日、七日修真之用。

十二者自然斋,救度一切存亡,自然之中,修行时节。”^①

以《玄门大论》的十二斋法区分和陆修静的、《道门大论》的比较,可知《玄门大论》的斋法仅以不同的功能和使用范围作为标准,而把灵宝派、上清派的差别仅仅略为其中的一项,即“十一者靖斋”,并且不再冠以灵宝斋法和上清斋法等名目。可以认为,到了宋代,这样一种不再区分宗派,而以功能和使用范围为主的区分方法,逐渐成为主流。

宋末时,十二种斋法中,前三种金箓斋、玉箓斋和黄箓斋从使用的范围中独立区分出来,成为“三箓”。后九种斋法中,“八节斋”

^① 《藏选》,第1册,261页。

和“靖斋”由于都是个人修持之斋法,和其他七种用于他人消灾祈福、济生度死之功能不同,也在北宋末年单独列出。从南宋起,三箬七品的斋醮分类就成为道教的一种通用的仪式分类方法。南宋吕元素《道门定制》卷六《高品》列举了“世所修奉”的十种斋名:太一斋、九天斋、金箬斋、玉箬斋、黄箬斋、盟真斋、洞渊斋、九幽斋、五炼斋和正一斋等,然后云:“右十品斋法,皆有科仪。其余一十七品详在广成《黄箬序事仪》中,或虽有名题,科仪不备。复有河图众醮五十坛,广成先生皆有仪范,因事制法,世亦罕知。常所修崇,仅有数品,其他规范,备载藏书,大概多解禳之法”。^①既然科仪不备,世不修奉,那么,科仪也就名存实亡了。于是,“三箬七品”十类科仪分类方法也就一直沿用至今。

金箬斋。金箬斋是为帝王统治者所作的祈祷风调雨顺、国泰民安的一类仪式。唐代诗人王维有《奉和圣制庆玄元皇帝玉像之作应制》诗,玄元皇帝玉像当是玉雕太上老君神像,“应制”就是奉皇帝之命而作的诗的意思。诗称,“玉京移大像,金箬会群仙”。^②诗中所云为帝王所制的太上老君玉像而行的斋仪,就是金箬道场。南宋的《灵宝玉鉴》称金箬大斋是大斋的一种,“上元金箬,可以清宁两仪,参赞天地,祈天永命,致国休征,衍百世之本支,培万年之社稷,皆天子事,非有朝旨不可为也”。^③也就是说,金箬道场只有奉天子下达的圣旨才能举行,其作用可以使天地获得清宁,风调雨顺,国泰民安。金箬斋属于灵宝斋法之一,大约起于南北朝时期。正续《道藏》收有冠以“金箬”字样的斋仪文献约十七种,例如,《金箬斋三洞赞咏仪》、《金箬斋启坛仪》和《金箬斋投简仪》等等。金箬斋仪大多有“忏方”、“放生”、“祈寿”、“上寿”、“延寿”、“度人”和“投

① 《藏选》,第8册,62页。

② 《全唐诗》,295页,上海古籍出版社,1986年。

③ 《藏选》,第8册,555页。

简”等内容。南北朝时期的金箓斋坛，据《洞玄灵宝五感文》，在露天设玄坛，广三丈。坛设重坛，广二丈，围栏，上下共设十门。重坛中央安一长灯，长九尺，上安九灯。围坛四周安放色灯，共三十六灯。坛外还可燃千百灯。坛设五案，放五方金龙五枚，枚重一两；盛五方天文，文用五色，纹缯随方，匹数合三十六之数。在仪式结束时，要焚天文、散龙缯，作为功德。至唐代时，金箓道场的规模更大。据《金箓斋启坛仪》，斋坛区分为四：一为外坛，广四丈五尺，高二尺；二为中坛，广三丈三尺，高二尺；三为内坛，广二丈四尺；四为方坛，共高六尺，法坤之数。外坛设四门，内坛设十门。坛内中央设一高案，用以请经，又一高案，坐南，用以请香火。另有五方香案，安五方真文，上镇金龙。内坛上安一长灯，长一丈九尺，上燃九灯。又于中庭安一百五十六灯。坛外，春季燃九灯，或九十灯、九百灯；夏季燃三灯，或三十灯、三百灯；秋季燃七灯，或七十灯、七百灯；冬季燃五灯，或五十灯、五百灯。金箓斋由于是皇家斋仪，因此所费巨大，据杜光庭记载，一次金箓斋用五色纹缯约三十六匹，用钱约二万四千，用米十二斛，用油一百二十斤。另用黄金一两制成的金龙五枚。如果由十四名道士行金箓斋仪三日，坛场需耗用和香四什、香炭丸三百枚、生采五色花三什、毛巾四枚，又须香汤，人别一斛，浴巾二枚，等等。唐宋以后，斋醮逐渐并称。明代帝王就曾举行金箓斋仪五次，金箓醮一次。

玉箓斋。玉箓斋是为帝王眷属所行的祈福赐寿、保国安民和禳灾济度一类的仪式。道教以玉称仙属，玉箓与金箓相配，表明斋法的尊贵。南宋时成书的《灵宝玉鉴》称玉箓斋是大斋的一种，“中元玉箓，诸王公侯为之，可以固本宁邦，藩屏王室；大臣将相为之，可以敛福锡民，安镇寰宇，或资以调和鼎鼐，或藉以燮理阴阳，非庶人所可为也”。^① 早期道教并无玉箓斋法。南朝陆修静的《洞玄灵

① 《藏选》，第8册，555页。

宝五感文》中列举洞玄灵宝之斋九法，亦无玉箓斋之称。不过，唐释法琳《辨正论》已有“仙人玉箓”之说，因此，玉箓斋仪大约成于隋唐之时。宋吕元素的《道门定制》引用杜光庭所定的二十七斋，称“玉箓斋，中元地官主之，保佑六宫，辅宁妃后，上以为帝王之斋，或大臣藩镇为国祈禳，亦许修奉”。^①由此可见，玉箓斋名在宋时已广为流行。正续《道藏》中收有冠以“玉箓”的斋仪文献有：《玉箓资度宿启仪》、《玉箓三日九朝仪》和《玉箓济幽判斛仪》等约八种，据考均约成书于宋明之间。玉箓斋仪的程式大多和金箓以及黄箓斋仪的程式类同，只是其仪多有奉旨建斋和颂赞当今皇帝、国母皇后等字样。明代以后，斋醮连称，多有以醮代斋的。明清以后新增的道教科仪文献已很少有冠以“玉箓”之名的了。

黄箓斋。黄箓斋是为超度亡魂而作的度亡道场。南宋时期成书的《灵宝玉鉴》称，“下元黄箓，星宿错度，日月失昏，雨暘愆期，寒燠失序，兵戈不息，疫疠盛行，饥馑荐臻，死亡无告，孤魂流落，新鬼烦冤，若能依式修崇，即可消弭灾变，生灵蒙福，幽壤沾恩，自天子至于庶人皆可建也”。^②黄箓之名，黄是众色之宗的意思，箓则是万真之符。仪式名称黄箓就是说能够主宰天地鬼神之事的意思。宋代道士白玉蟾称，“黄中理气，总御万真，出幽入明，济生度死。箓者，亦录之义，录鬼神之籍耳。黄者，亦主之义，主鬼神之事耳。盖幽明之鬼神有所主宰而摄录之也”。^③早期道教并无黄箓斋法。南朝陆修静《洞玄灵宝五感文》中列举的灵宝斋法九种，其二即为黄箓斋，不过称其斋法和金箓斋同，只是其目的为“拔九祖罪根”。在正续《道藏》中，收有大量冠以“黄箓”之名的斋仪文献。其中有总集类的，如：唐五代杜光庭《太上黄箓斋仪》58卷，宋蒋叔舆《无

① 《藏选》，第8册，62页。

② 《藏选》，第8册，555页。

③ 《藏》，第33册，120页。

上黄箓大斋立成仪》57卷,南宋王契真《上清灵宝大法》66卷,南宋金允中《上清灵宝大法》45卷,南宋林灵真《灵宝领教济度金书》321卷等等;也有单一的黄箓斋科仪文献,如:《黄箓斋十天尊仪》、《黄箓斋十洲三岛拔度仪》、《黄箓破狱灯仪》等。蒋叔舆在《无上黄箓大斋立成仪》中称,“开度七祖,救拔三涂,黄箓大斋,最为第一”。^①南北朝时期的黄箓斋坛,据《洞玄灵宝五感文》,其广狭门户,与金箓斋坛相同,即露天设坛,广三丈,坛有重坛,广二丈,围栏,上下设十门。但围坛四面安放灯、香火和纹缯之信,庶人、诸侯和天子之数各异。安放的镇坛金龙,在斋仪结束时,投于水或埋于山。纹缯则散为功德。至宋代时,黄箓斋坛规模已甚浩大。据《无上黄箓大斋立成仪》称,灵宝黄箓斋坛有内坛三级,各高一尺五寸,或一尺二寸,或九寸。内坛设十门,中坛设四门,外坛于离宫开一门。门间以绛绳或青绳栏之。坛心安放三宝位,上施帐座宝盖,中安神经。内坛设十方香案,幡花灯纂。坛前左右分设六幕,即:玄师幕、五帝幕、天师幕、三师幕、三官幕和监斋法师等。坛之左立炼度堂,右立神虎堂,东南设受度堂,另有静默堂、靖室、普度堂、诵经堂等。坛外燃灯总共有一百五十九灯。斋仪规模十分庞大,或一日一夜,三日三夜,七日七夜不等。唐代以后,斋醮之称逐渐连用,华南还有以醮代斋的趋势,但是,超度亡魂的黄箓斋名由于使用频繁,一直沿用至今。不过,其规模却因时因事和因人而有所缩小。

七品

除金箓、玉箓和黄箓等三箓斋法以外,道教在历史发展中还曾有过许多名目的斋法。其主要的有:

上清斋。斋名上清,当与在南朝时流传于江南一带的道教上清派有关。上清派以《大洞真经》和《黄庭经》等经为内修理论,以

^① 《藏》,第9册,380页。

存神、服气等为内修方法,因此,上清斋法就是一种以个人内修为内容的斋仪。南朝刘宋时陆修静的《洞玄灵宝五感文》称,洞真上清之斋有两种斋法。一种就是“绝群离偶,无为无业,寂胃虚申,眠神静气,遗形忘体,无与道合”。另一种则是“孤影夷豁”,陆修静对这两种斋法有自注称,“皆与上同,俱混合形神,讽经有异”。因此,两种斋法只是念诵的经不同,其内容和斋法则类同的。陆修静还注“绝群离偶”云,“舍朋友之交,无妻奴之累(疑为累),孤(疑为孤)相独宴,泊然穷寂,形影相对”;注“无为无业”云,“端推好然,无所一为,胎息后视,心所神机”;注“虚申”云,“清斋以晷为期,至申而食。今既不食,徒有此中(疑为申),虚过而已”;注“眠神”云,“神司外,务躁动。今既无事,怡静内藏,故谓之眠”;注“静气”云,“气者,体之化,神之舜,神动则气奔。今神遂(逐)内后,则气静、体宁神”;注“遗形忘体”云,“形以有待故接物,体之以有,累不可忘。今内无饥寒之切,外无缠缠之累,洞遂虐漠,故不知四大之所在也”;注“无与道合”云,“道体虚无,我有故隔,今既能忘,所以玄合”。^①据陆修静注,南朝时的上清斋法是一种不与物接,不与人交,遗形忘体,静气眠神的内斋。斋法当是以个人单独进行为主,其讽诵的经典也只是上清派的经典。上清斋作为一种个人内修的斋法,一直与为信徒度亡祈禳的灵宝斋法共同流传。

明真斋。即盟真斋。据宋吕元素《道门定制》引用唐五代道士杜光庭的话称,“盟真斋,宗庙迁拔及臣下拔亡,皆可兼奉”。^②明代的《洞玄灵宝玄门大义》也称,“明真斋,拔幽夜之魂”。^③南朝刘宋陆修静的《洞玄灵宝五感文》中列举九种斋法,其三就是明真斋,

① 《藏》,第32册,620页。

② 《藏选》,第8册,62页。

③ 《藏》,第24册,739页。

称“学士自拔亿曾万祖九幽之魂”。^① 正续道藏收有带“明真”字样的斋仪文献共五种,如:《太上灵宝玉柜明真大斋言功仪》、《太上灵宝玉柜明真大斋忏方仪》、《明真破妄章颂》等。其中除《明真破妄章颂》系阐述雷法之作,均与明真斋法有关。北周武帝宇文邕的《无上秘要》卷51有“盟真斋品”,录有佚经《洞玄明真九幽玉柜罪福缘对拔度上品经》文。南北朝时期的明真斋,据《洞玄灵宝五感文》,并不建立斋坛,只是在露天地上安一长灯,长灯上燃点九灯。行仪的道士,绕着香灯行道,一日一夜,六次行礼十方之仪。《无上秘要》称,“昼则烧香,夜则燃灯,使香烟不绝,悉露经中庭于九灯之下,绕灯行道,上香愿念”,^② 然后向东九拜,脱巾,叩头,搏颊八十一;向南三拜,脱巾,叩头,搏颊二十七次;向西七拜,叩头,搏颊六十三次;向北五拜,叩头,搏颊四十五次;向东北、东南、西南、西北等各一拜,叩头,搏颊各九次;向西北上方三十二拜,叩头,搏颊二百八十八次;向东南下方十二拜,叩头,搏颊一百二十次。在礼方和叩头之间,均要申表归命十方天尊,忏悔以自拔赎,以使光明普照长夜之府、九幽地狱,开度幽魂罪根,升迁福堂,去离恶道,与道合真。唐五代道士杜光庭编有《太上灵宝玉柜明真大斋忏方仪》、《太上灵宝玉柜明真斋忏方仪》和《太上灵宝玉柜明真大斋言功仪》等三种。两种“忏方仪”均保留原明真仪的礼谢十方的内容,但是,搏颊已改为言词忏悔,仪文称,“钦奉圣旨,依玉柜九幽明真科品,修拔度大斋,烧香行道,忏悔某亿劫以来,至于今日,所行故误,无量无边”。^③ 因此,明真斋仪的形式已与金箓、黄箓斋仪并无区别。宋元以后则被代替。

指教斋。亦称“旨教斋”,早期天师道的斋仪。南朝陆修静的

① 《藏》,第32册,620页。

② 《藏选》,第10册,190页。

③ 《藏》,第9册,805页。

《洞玄灵宝五感文》列举洞玄灵宝斋法九种,指教斋就是第九种,称“指教之斋,以清素为贵”,注云:“祭酒策生,共应用,随巨细,无苦时,遭饥食,唯菜蔬。向王之菜,则不得啖;中食之后,水不过齿;思经念道,不替须臾”。^①《道藏》现存《正一指教斋清旦行道仪》和《正一指教斋仪》等各一种。仪称“谨依汉中旧典,奉建指教斋直,一日一夜,三时行道”,因此,可以认为,该仪式文献保存着早期道教旨教仪的旧貌。指教斋仪有代正一真人三天法师说教斋戒十二法的内容,其中有:“不得食含血有生炁之物、薰辛之属,唯得食菜”;“平旦饮粥,日中则食,自是之后,水不过齿。昼则烧香,夜则燃灯,令灯香光不辍”;“弃舍因缘,唯道是务”;“思经念戒,洗心精进”;“慈孝一切”;“悔谢罪过,恒如持毒,叩头自缚,礼谢竭诚”;“弃世爵禄,所宝唯道”;“劳身苦体,恭敬尽节,为道驱驰”;“愿除众病”;“尊道贵德,心口相副”;“斋直礼拜,不敢怠倦”;“诵经讲道,安心定意,志愿分明,无有邪乱”;“令净入戒,令人静念”。^②指教斋仪的节次是发炉,上香,叩齿,出官,读辞,四方朝,三上香,再拜,复炉,出坛。其核心部分是礼拜四方。在谨奏中称,“建立天师指教斋直一日一夜,三时行道,愿以是功德为斋主家七世父母、先过后亡、一切神爽,消释殃对,和解基罚,拔长夜魂,赎永劫罪,断地狱缘,结天堂业,故归身大道,归神大道,归命大道”。^③因此,明代的《洞玄灵宝玄门大义》称“指教斋,禳灾救疾”。^④

涂炭斋。早期道教的天师道仪式之一种。南朝陆修静的《洞玄灵宝五感文》称,“三元涂炭之斋,以苦节为功,上解亿曾道祖、无数劫来宗亲门族及己身家门无殃数罪,拯拔忧苦,济人危厄,其功

① 《藏》,第32册,620页。

② 《藏》,第18册,292页。

③ 《藏》,第18册,294页。

④ 《藏》,第24册,739页。

至重,不可称量”,其注云“法于露地立坛,安栏格,斋人皆结同气,贤者悉以黄土泥额,披发,系着栏格,反手自缚,口中衔壁,覆卧于地,开两脚,相去三尺,叩头忏悔,昼三时向西,夜三时向北,斋有中上下三元相连,一元十二日,合三十六日”。^①北周武帝宇文邕《无上秘要》卷50有“涂炭斋品”称,“为承天师旨教,建义涂炭,露身中坛,束骸自缚,散发泥额,悬头衔发于栏格之下”。据此种种,早期天师道的涂炭斋法,确有露身自缚、散发泥额和悬头衔发等细节,但至南北朝时,涂炭斋仪亦已成为一种上香礼拜、言词祈祷的仪式。“涂炭斋品”引“玉清经”称:“以今某月某日于某郡某县某乡里某馆灵坛之上,或某家修斋清谢,燃灯续明,照耀诸天,三日三夜,各六时行道,忏悔某家亿曾万祖父母伯叔兄弟,先亡后死,下及某身,无殃数劫亿宗以来所行罪负”,^②其词亦与指教斋法雷同。涂炭斋法的节次是礼师、卫灵咒、发炉、鸣天鼓、长跪上启、三上香、礼十方、礼四方、说十二念愿、说戒、复炉等。涂炭斋法的主要节次是说戒,其所说之戒有十戒,包括:“心不恶妒”,“守仁不杀”,“守贞让义”,“不色不欲”,“口无恶言”,“减酒节行”,“不得嫉人胜己”,“不得评论经教”,“不得斗乱口舌”,“平等一心”等。^③早期天师道的涂炭斋法极为古朴,惟其如此,涂炭斋法在南北朝时就有很大的变化。明代成书的《洞玄灵宝玄门大义》只是说,“涂炭斋,悔过请命”,^④在正续《道藏》中均无涂炭斋仪的专用仪文。

三元斋。三元指三元之日,即正月十五日为上元日、七月十五日为中元日、十月十五日为下元日。据清赵翼考证,三元日之说始自元魏,即北朝之魏。早期道教已有天地水三官之神,其仪有“三

① 《藏》,第32册,620页。

② 《藏选》,第10册,182页。

③ 《藏选》,第10册,183页。

④ 《藏》,第24册,739页。

官手书”。北魏时,天地水三官衍配三元之日,称天官生于上元日、地官生于中元日、水官生于下元日。三元斋就是在三元之日行仪,奉祀三官大帝。明代《洞玄灵宝玄门大义》称“三元斋,谢三官之罪”。^①南朝刘宋陆修静的《洞玄灵宝五感文》列举灵宝斋法有九种,其四就是三元斋,称“学士一年三过,自谢涉学犯戒之罪”,其注云“法以正月、七月、十月,皆用月半日,一日三时沐浴,三时行道于斋堂中,礼谢二十一方也”。^②北周武帝宇文邕的《无上秘要》卷52有“三元斋品”,并附有三元斋坛图,图注称“以红泥为坛,上顿青几案五只,每只上各放香炉一座”。^③三元斋的节次较为复杂。行仪者,以正月十五日、七月十五日、十月十五日的平旦、正中、夜半三时,沐浴身形,沉思,叩齿,烧香。然后,东向九拜,解巾,叩头,自搏九十次;东南向一拜,叩头,自搏十二次;南向三拜,叩头,自搏三十次;西南向一拜,叩头,自搏十二次;西向七拜,叩头,自搏七十次;西北向二拜,叩头,自搏十二次;北向五拜,叩头,自搏五十次;东北向一拜,叩头,自搏十二次;西北上方向一拜,叩头,自搏三百二十次;东南下方向一拜,叩头,自搏一百二十次;东北日宫向三拜,叩头,自搏三十次;西南月宫向七拜,叩头,自搏七十次;北向星宫九拜,叩头,自搏三百六十五次;五岳五向拜各一次,叩头,自搏各二十次;北向水官十二拜,叩头,自搏二百八十次;北向三宝神经三拜,叩头,自搏三百六十次,以上共礼谢二十方。《无上黄箓大斋立成仪》卷16有句称,“黄箓三元斋,谢十方外,复礼三光、五岳、水府、经宝,则二十方也”。^④三元斋仪在拜礼、叩头和自搏之间,都有忏悔罪愆之言词,如,“谨以三元大庆吉日,清斋烧香,首谢前身

① 《藏》,第24册,739页。

② 《藏》,第32册,620页。

③ 《藏选》,第10册,191页。

④ 《藏》,第9册,478页。

及乎今日积行所犯,天所不原,地所不赦,神所不哀,鬼所不放,亿兆罪过”等等。^①

八节斋。八节指的是中国古代的八个农时节日,即:立春、立夏、立秋、立冬、春分、夏至、秋分和冬至等。道教的八节斋仪就是在这八个节日里,设斋礼谢七玄,忏悔今生和宿世所犯罪过。《云笈七签》卷三十七云:“凡八节之日,是上天八会大庆之日也。其日,诸天大圣尊神上会灵宝玄都玉京上宫,朝庆天真,奉戒持斋,游行诵经,此日修斋持戒、宗奉天文者,皆为五帝所举,书名玉历”。^②南朝刘宋时的陆修静《洞玄灵宝五感文》列举灵宝斋法之五就是八节斋,称其为“学士一年八过,谢七玄及己身宿世今生之罪”,其注云:“法以八节日于斋堂内六时行道,礼谢十方也”。^③《道藏》收有《洞玄灵宝八节斋宿启仪》一种,既有黄箓斋宿启仪的特点,又有八节斋礼谢十四方的内容。仪文称,“伏乞原赦斋主,前世宿世今世,生死宿罪重过,得免离三恶之道、十苦、八难、九厄之中,超度轮回,早升天堂,次及家门眷属、长幼女男,福庆咸臻,筭寿无极”。^④由于,八节斋法的内容类同于黄箓斋法,后来,八节斋为黄箓斋仪所代替。

三皇斋。三皇斋又称洞神三皇之斋、三皇子午斋等。三皇指天皇、地皇和人皇等三皇真君。三皇尊神之说大约起于秦汉时,《艺文类聚》卷11引《春秋纬》称,“天皇、地皇、人皇,兄弟九人,分九州,长天下也”。^⑤早期道教有三官而并无三皇,大约在南北朝时,三元、三官和三皇之说合流,天地水和天地人以及上中下三元等说合为一起。南朝刘宋的陆修静《洞玄灵宝五感文》列举灵宝斋

① 《藏》,第6册,582页。

② 《藏选》,第1册,261页。

③ 《藏》,第32册,620页。

④ 《藏》,第32册,746页。

⑤ 《艺文类聚》,207页,上海古籍出版社,1982年。

法九种,其七就是洞神三皇之斋,称其“以精简为上,单己为偶,绝尘期灵,沐浴玄云之水,烧皇上之香,燃玄液之烛,服上元香丸”。^①北周武帝宇文邕的《无上秘要》卷四十九有“三皇高品”,据称,三皇斋设坛,方二丈四尺,开四门,方方各列九灯。对坛设醮,坛内设三皇座各一案,各一盘一杯一席一香火。坛上舒席令满都合用香火八具,案子四枚,香灯如法,七寸盘,三十九枚,依法合上元香珠并炼云腴沐浴云水等。《洞玄灵宝五感文》注“上元香丸”云,“合众名香,各有分数,蒸炼为香珠,青丝串连,暴令乾。又以众香前油为香,又作香汤沐浴,又和作香丸,服之皆有节度。然三十六油灯,又安三十六香炉以相开次,侍灯侍香,昼夜不辍。或百日四十日,注心密念烛灯行香咒愿清真妙辞,凡三十二言,欲召神祇,尽皇文召之,所召所问,求仙求生,在意所欲”。^②三皇斋法规定要行斋三日,亦可行一日一夜,其仪,首先要北向叩齿十二通,然后在三皇真君神位前,三上香,各称名位,述十三禁,称“轻则曰戒,重曰禁,禁戒者辅身之良方也。学仙家以禁戒为铠甲,虽入三军矢刃不能伤,虽处世间灾祸不得入”。复炉后,登坛巡行,正立北向,两次叩齿,再次在三皇真君前上香。初酌天皇酒,拜;次酌地皇酒,拜;三酌人皇酒,拜。酌东面酒、北面酒、西面酒、南面酒,各拜各方神灵。面北九拜,上启,稽顙三十下,称“叩心发愿念,上闻入三天。七世祸债除,负考亦都蠲。过度五道中,削罪成上仙。”然后按酌酒礼,重复向三皇和各向行拜礼,复炉,称“臣今清斋绝尘,为某甲建立洞神三皇斋,请谢事毕,愿以此烧香礼谢之诚,乞解除某先世以来,下逮臣身,千愆万罪,皆令消释,疾患除差,灾厄过度,长生久视,永保无殃”。^③正续《道藏》收有冠以“三皇”字样的文献约七种,其中《太

① 《藏》,第32册,620页。

② 《藏》,第32册,620页。

③ 《藏选》,第10册,181页。

极金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》和《三皇内文遗秘》等都是有关修真养素的秘诀和方法,与南北朝时期记载的三皇斋法相去很远。另有《太上三皇宝斋神仙上录经》和唐五代高道杜光庭删定的《洞神三皇七十二君斋方忏仪》都是有关三皇斋仪的文献。《太上三皇宝斋神仙上录经》中关于仪式的记载较为简单,但是有关于合上元香珠法、作香云腴法和作云水法的说明,可以和陆修静《洞玄灵宝五感文》的记载相印证。《洞神三皇七十二君斋方忏仪》在礼方中,据南北朝时期道教神仙数量的变化,则增加了三十六位“四方九天帝君”和三十六位“四方九土皇君”。

第三章 道教的主要科仪

第一节 进表科仪

科仪本义

道教的科仪是沟通神人关系的仪式。既然是沟通,就要将要求道士行仪的人的愿望和要求告诉神,这样就有了道教的进表科仪。唐代诗人李郢有《紫极宫上元斋次呈诸道流》一诗。诗歌的头四句称:“碧简朝天章奏频,清宫仿佛降灵真。五龙金角向星斗,三洞玉音愁鬼神。”^① 这里的“碧简”就是道士手中的奏折。道士手持奏折,对着上苍,一次又一次对着神灵念诵着章奏的内容,就好像坛场里已经有神灵降临了一样。这就是唐代上元斋会的进表科仪,向神灵传诵着表文的场景。

进表科仪的“表”就是表章、章函的意思,类似于当日常生活中人们经常看到的请示报告。《灵宝玉鉴》中有“奏申关牒文字论”称:“斋法之设,必有奏申关牒,悉如阳世之官府者。以事人之道事

^① 《全唐诗》,1506页,上海古籍出版社,1986年。

天地神祇也,所以寓诚也,是假我之有,以感通寂然不动之无也。然后见其洋洋乎如在其上,如在其左右,以明其不敢以上下神祇为无也”。^① 这里说得非常清楚,进表科仪是道教“以事人之道事天地神祇”,就是拿人间官府施行文书的形式来对待天地神祇。由于科仪需要沟通人神,因此,无论是在金篆、玉篆或者黄篆类斋仪中都要行这个进表科仪。不过,道教各地和各派施行这一科仪的名称并不完全一致。例如,苏州道教正乙派道士称“全表”,上海正乙派道士称“进表”,闵智亭的《道教仪范》一书称全真所行的为“上大表科仪”,而据日本学者丸山宏教授的研究,台湾南部地区正乙派道士所行的是“玉坛发表科仪”,等等。

形成和演变

早期道教并没有专门的进表科仪,但是,早期道教在请祷时要祝告通疏,这就类似于进表。《三国志》《魏志》的《张鲁传》引《典略》称,“请祷之法,书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上,其一埋之地,其一沈之水,谓之三官手书”。^② 手书写有请祷人的姓名和服罪之意,应该说就是简单的表文。用手书为道教徒主持请祷的则是已有神职的“祭酒”。南北朝时期,道教迅速传播,科仪也由简趋繁,三官手书被淘汰,而代之以各种章表。南朝刘宋时,陆修静在《陆先生道门科略》中称当时的斋仪已能“下千二百官”,有章文“万通”。陆修静批评一些“愚伪道士”,“入靖启奏,不辩文句,是其所识,则洪声鼓响,闻于四邻。其所不解,则咳咤吟呀,抹略而过”。^③ 从陆修静所说,人们不难推测,南朝道士在

① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,551页,上海古籍出版社,1989年。

② 《三国志》,第1册,264页,中华书局,1959年。

③ 《藏选》,第8册,477、479页。

表奏时,已有鼓作为伴奏,念诵表文的声音十分洪亮。北魏寇谦之在《老君音诵戒经》中也说到了“章奏”。他说“香火在靖中,民在靖外,西向散发,叩头谢写,愆违罪过,令使皆尽,未有藏匿,求乞原赦。若过一事,不尽意,不实心,不信法,章奏何解。师亦自别启事云:民某甲,求乞事及病者,亦道首过。若过尽者,师自得好感应;若过不尽,师亦不得好感应”。^①由此可见,北朝的道士也已有章奏之称,而且,在仪式中,初职道士的章奏同一般道教徒的首过区别开来进行,奏章的礼仪已趋复杂。

唐宋两代,道教科仪的制定和规范得到了朝廷的关怀,因此,这一时期的道教科仪敷衍愈盛。唐末五代高道杜光庭编定的《道门科范大全集》详列了祈禳、消灾、祈嗣、延生、文昌注禄、祈求雨雪、安宅和谢罪等仪的拜章道场。以《文昌注禄拜章道场仪》、《祈嗣拜章大醮仪》和《东岳济度拜章大醮仪》为例,三仪分别属于金篆和黄篆两类,但其结构则大致相同,即:入坛,礼师,宣卫灵咒,鸣法鼓二十四通,发炉,请称方位,唱方,忏方,三礼,重称法位,宣誓,举十二愿,复炉,出堂颂和出户等等。其拜章部分就是在“请称方位”和“重称法位”等节次之中。根据行仪目的的不同,这一部分表奏的内容和文字都不一样。在“祈嗣”仪中,拜章是“某德修罔觉,善积而彰。始也,期庆嗣之克谐;终也,冀斯男之永保。并结形于九气,同禀命于三元。生神唱奉而唱恭,司命敬诺而敬顺”。而“文昌”仪的拜章则是,“某自揆凡庸之质,均蒙化育之恩。业儒术以操修,冀科名之利达”或者“某安居浊俗,业习儒冠。执古御今,以待熙朝之网罗,研精覃思,以应有司之科目。念得失之有命,知富贵之在天。求而弗获者,下愚夙障之缠;感而必从者,至尊大慈之泽”。^②

① 《藏选》,第8册,382页。

② 《藏选》,第8册,167、154、156页。

科仪程式

宋元以后,进表科仪由于道法师承系统的不同以及传播地区的社会经济文化,乃至语言、风俗习惯的差异,各地演习中产生了很大的不同。全真派道士行“上大表荡秽科仪”。这个科仪将上表和荡秽结合在一起,认为上表的坛场必须荡秽,保持清静,这样高真才会降临,才会派遣神将护送表文直达天庭。在“上大表荡秽科仪”中,除了高功说文、焚荡秽牒文以外,高功法师要仗剑,步禁坛罡,荡秽敕四隅,步九凤破秽罡,然后,焚香宣召值日受事功曹,通传表奏,护送表文,登金门,步玉堂,天开黄道,飞腾霄汉。上海正一派道士的“进表科仪”则由三个部分组成。第一部分为启坛。法师和众道士入坛烧香,跪奏祝告,斋坛被幻化为瑶坛仙境,用分灯之法点燃全坛之灯,击金玉之声,然后敕水,洒净坛场。从这一系列的仪式节次安排来看,也是“荡秽”的意思。第二部分为请圣,奉安五方神圣,请圣,降圣。法师在斋坛神位前拈香,恭祝圣寿。第三部分为拜表,是进表科仪的核心。法师和众道士请三师相助,降临坛场,高功默念“薰表咒”,行祭礼于司表仙官,以劳动仙官递送表文于天庭。然后封表,法师画虚符于表上以示封缄。行送表礼,焚表化行。高功步罡踏斗,以元神飞上天庭,默念表文,禀告上苍。高功在踏表以后,收敛元神,众法师和执事致谢众神,献供,上表结束,退堂。

在有些地区演习的进表科仪,由于师承中断或者场地狭小等原因,程式有所减少,例如:根据苏海涵编《庄林续道藏》的《登坛拜表仪》的节次,台湾北部道教的拜表科仪在启师、跪奏、三献以后,立刻进入降圣、烧香,其间已经省略了化坛、卷帘、瑶坛、分灯、金钟玉磬和敕水等程序节次。这样的结果,就将“荡秽”部分的内容缩减到了最少的限度。

不过,各地进表科仪的总体结构却是大致相同的,其中某些经

文的段落甚至文字也是一致的。显然体现了道教进表科仪的内容和功能在各地演习中仍然保持传统的稳定和一致。

第二节 灯 仪

科仪本义

灯仪是在日落以后举行的科仪。在过去,夜间照明只是依靠月光、油灯和火把。在那个时代,一个坛场里,灯火通明不夜天的壮观场面,足以吸引无数信众来参与和观赏。因此,灯仪是道教黄篆类科仪中的一种常见的科仪。



灯 仪

灯仪的一个重要特点就是不仅斋醮坛场上要点上火烛或灯

火,而且道士手上要持灯,以灯作为仪式的主要法器。在灯仪中,灯作为法器,迎接上界神仙下降,为幽魂照彻地狱幽暗,引导亡魂出离地狱。灯仪中的灯,是道教追求光明的教义思想的象征。唐末五代高道杜光庭在其编订的《太上黄箓斋仪》中称:“凡修斋行道,以烧香燃灯最为急务。香者,传心达信,上感真灵;灯者,破暗烛幽,下开泉夜。所以科云:烧香燃灯,上明诸天福堂,下照长夜地狱。苦魂滞魄,乘此光明,方得解脱”。^①南宋时成书的《灵宝玉鉴》卷一在“道法释疑门”中,也说到,“斋法中每以燃灯为首,所以法天象地”,“燃灯破暗之法,盖为死魂一堕重阴,漫漫长夜,非有阳光照烛,超出良难,故必法天象地,燃灯告符。夫谓法天象地者,上法日月星辰之悬象,下布八卦九宫之方隅,以交接阳光,开明幽暗,使亡魂乘光得度也。非直藉此灯焰焰荧煌,为观美也”。^②因此,道教无论是坛场上用灯烛,或者是在灯仪中用灯,尽管道教徒的目的并不是为了灯火辉煌的排场,为了美学欣赏的要求,但是,它在客观上也发挥了吸引信众的作用。而其主要的目的则是为了法天象地。法天,上迎天界诸神之降临;象地,下开长夜之幽狱,以接引亡魂超度升天。

形成和演变

中国古代没有灯仪,只有关于火祭的记载。《周礼》称:“凡祭祀,则祭燂”,^③“燂”就是火,但是并无灯仪。这是因为当时的中国社会还没有“灯”这个事物,也还没有“灯”这个概念。据文献记载,大约在秦汉时的帝王宫室中出现了“灯”,例如:“青玉五枝灯”,

① 《道藏》(以下简称《藏》),第9册,367页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年。

② 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,553页,上海古籍出版社,1989年。

③ 《十三经注疏》,843页,中华书局,1980年。

“百华灯树”和“芳苾灯”等。两晋南北朝时期,灯开始进入士大夫阶层的生活之中。西晋傅玄有《灯铭》称“晃晃华灯,含滋炳灵。素膏流液,玄柱亭亭”^①;北周庾信有《灯赋》称“辉辉朱烬,滔滔红荣,乍九光而连采,或双花而并明”^②;梁江淹也有《灯赋》,述及大王之灯“铜华金擎,错质镂形,碧为云气,玉为仙灵,双流为枝,艳帐充庭”,述及庶人之灯“非银非珠,无藻无缛,心不贵丽,器穷于朴”^③。如此众多的当时一流文人以灯为题材作铭写赋,可见灯的出现当时中国人心目中的重要性。

灯的使用开始普及,自然灯也进入了道教斋醮仪式的坛场。北周武帝宇文邕编集的道教类书《无上秘要》述及三皇斋法时,各有醮坛设灯的记载。例如:三皇斋设坛方二丈四尺,四方各列九灯,共三十六灯;上元斋法燃灯上极九十灯,中可六十灯,下可三十灯,中、下元斋法燃灯数量略少。盟真斋“于家中庭,安一长灯,令高九尺,于一灯上燃九灯火,每令光明,上照九玄诸天福堂,下照九地无极世界”,以使“九幽之中,长徒饿鬼,责役死魂,身受光明,普见命根”^④。因此,灯在南北朝时期的道教斋醮仪式中的作用仅仅是照彻幽暗的象征。正是在道教礼仪的坛场上开始普遍而大量地使用灯的时候,南朝陆修静在他的《洞玄灵宝说光烛戒罚灯祝愿仪》中,设置了醮坛执事中的“侍灯”一职,称“侍灯”的职能是“景临西方,备办灯具,依法安置,光滔火燃,恒使明朗”,并且称如果侍灯失职,使“灯火中灭,罚香一斤”。^⑤

唐末五代时,道教斋醮礼仪中有了较为完整的“礼灯仪”。杜光庭编集的《无上黄箓大斋立成仪》的卷十九就有“礼灯仪”一节,

① 《初学记》,61页,中华书局,1962年。

② 《六朝文絮》(四部备要本),卷一,8页,中华书局。

③ 《江文通集》(四部备要本),卷一,17页,中华书局。

④ 《藏选》,第10册,176.212~213、189页。

⑤ 《藏选》,第8册,507页。

其中引《上元金篆简文真仙品》多则,称“燃灯威仪,功德至重,上照诸天,下明诸地。八方九夜,并见光明。见此灯者,皆得罪灭福生。燃灯之主,其福甚深,九祖父母,上生天堂,去离忧苦,永出九幽,逍遥上元仙宫之中,见在安泰,子孙兴昌,门户清肃,万灾不干,存亡开度,生死荷恩,功德无量,所向从心,于家于国,咸获利贞,九夜三途,并登真道”。据载,礼灯仪要在道户上燃二灯,在本命上燃三灯,在行年上燃七灯,在太岁上燃一灯,在大墓上燃三灯,在小墓上燃五灯,在中庭燃七灯和九幽之灯,在夹门燃二八灯,在地户燃二十四灯,在八方燃八灯,在四面中央燃九灯,在十方燃十灯,在四面燃二十八灯,在天门燃三十六灯,在五方燃五灯,共计燃灯一百五十二盏。“众官弟子等旋绕灯下,依位咒之。每咒毕,从官弟子皆礼”^①。由此可知,唐末五代时的礼灯仪场面相当浩大,演习所需时间也很长。

唐宋之间,道教科仪中对于燃点坛场上各灯之火又做出了仪式上的安排,形成了一个“分灯”科仪。据《上清灵宝大法》称,“夫欲荐拔阴灵、照破幽暗之灯,须得慧光之法,方能降三光之慧,以接凡火之光,方能追摄受度。如无此法,只是凡火之光不能超脱矣”^②。按照当时的记载,燃点坛场灯烛之火种,必须从正午的太阳光线照射于阳燧时取得。由此取得的火种首先点燃一灯,置于坛场的元始天尊神像前。在进行“分灯”科仪时,由此灯的火种分点坛场各处灯烛,以应“自一而三,从三至九,九九变化而生万光,焕映万天,照明九地。内外朗彻,以袭其明”的道理。然后在科仪坛场中,“鸣金振玉,以和合阴阳,而生万化”^③。南宋时期成书的《灵宝玉鉴》就说到请光分灯是一种专门的科仪,在道场正式开始

① 《藏》,第9册,500-501页。

② 《藏》,第31册,210页。

③ 《藏选》,第8册,628页。

前的“宿建之夕”举行,称“斋法中,每以燃灯为首,所以法天象地。故每遇建斋,必于宿建之夕请光分灯,以法日月星斗之悬象,令坛所内外洞明,上下交映”^①。道教斋醮坛场必须燃灯点烛,于是分灯科仪在两宋时期成了一种必须进行的重要科仪。分灯仪作为一种独立的科仪来进行。大约到了后来,随着社会生活的变迁,道教斋醮科仪的适当简化,于是分灯就被包含在另外一种科仪之中,例如进表科仪之中,成为别的科仪的一部分。现存的独立的分灯科仪的经本是光绪己丑年(1889年)的抄本《金篆分灯卷帘科仪全集》,经本存伦敦不列颠博物馆,台湾地区也有类似的抄本流传^②。

大约在北宋末年的灵宝斋法中,出现了与破狱有关的黄篆类灯仪,如九幽灯仪,血湖灯仪等。元明时期,大量灯仪被编撰演习,并使用于金篆、黄篆类道场之中。明代的朱权在《天皇至道太清玉册》卷五中列出的灯仪坛场图形,计有十一种,诸如:玉皇灯图,周天灯图,本命灯图,北斗灯图,南斗灯图,十二曜灯图,九天玉枢灯图,火德灯图,九宫八卦土灯图,血湖地狱灯图,炼度灯图,等等。朱权称“醮坛所用灯图,古有一百余样,其式繁多”^③。可见,到了明代,灯仪已经在道教斋醮仪式中广泛流传和采用。可以毫不夸张地认为,自明代至今,灯仪一直是道教斋醮仪式中最常用的科仪之一。

科仪程式

明代正续《道藏》共收有各种灯仪达十九种,即:《玉皇十七慈光灯仪》,《上清十一大曜灯仪》,《南斗延寿灯仪》,《北斗七元星灯仪》,《北斗本命延寿灯仪》,《三官灯仪》,《玄帝灯仪》,《九天三茅司

① 《藏选》,第8册,553页。

② 《分灯》(法文版),(法)施舟人著,法国远东研究院,1975年。

③ 《藏》,第36册,409页。

命仙灯仪》，《万灵灯仪》，《五显灵观大帝灯仪》，《土司灯仪》，《东厨司命灯仪》，《正一瘟司辟毒神灯仪》，《离明瑞象灯仪》，《黄箓九阳梵气灯仪》，《黄箓九厄灯仪》，《黄箓破狱灯仪》，《黄箓五苦轮灯仪》和《洪恩灵济真君七政星灯仪》等。其中可以分为金箓类灯仪和黄箓类灯仪两大类。

金箓类灯仪的程式，大致是：入坛，启白（通意），皈命和赞颂，讽经，宣疏和回向等。不同灯仪的主要内容及其主要区别，都体现在皈命和赞颂等部分。例如，在《九天三茅司命仙灯仪》中，有皈命太玄妙道冲虚圣佑真应真君，赞咏冲虚圣佑真君；皈命定禄右禁至道冲静德佑妙应真君，赞咏冲靖德佑真君；皈命三宫保命微妙冲惠仁佑神应真君，赞咏冲惠仁佑真君。其皈命文辞是散文体的，赞咏文辞是诗体的。^①《玄帝灯仪》则是重复三次皈命北极镇天真武玄天上帝，重复三次赞咏。三次皈命和赞咏文辞略有差异，但是散文体用于念诵，诗体则用于唱赞。^②唱念安排错落有致，加上灯仪坛场灯烛辉煌，这样就较好地表现了“上照诸天”的景象。

黄箓类灯仪的程式，大致是：入坛，启白（通意），举天尊之号和赞颂，讽经，宣疏和回向。不同灯仪的主要内容和主要区别，都体现在举天尊之号和赞颂部分，而这部分都与破狱度亡有关。例如：《黄箓破狱灯仪》，高功法师举玉宝皇上尊，破东方风雷地狱；举好生度命尊，破东南方铜柱地狱；举玄真万福尊，破南方火翳地狱；举太灵虚皇尊，破西南方屠割地狱；举太妙至极尊，破西方金刚地狱；举无量太华尊，破西北方火车地狱；举玄上玉晨尊，破北方溟冷地狱；举度仙上圣尊，破东北方镬汤地狱；举上下方救苦尊，破中央普掠地狱。^③《黄箓五苦轮灯仪》，以举寻声救苦天尊开始，举转轮圣

① 《藏》，第3册，573页。

② 《藏》，第3册，572页。

③ 《藏》，第3册，591页。

王天尊结束,中破五轮回之苦,即五轮回之道:色累苦心门,爱累苦神门,贪累苦形门,华竞苦精门,身累苦魂门等。^① 在散文式的文辞中间,均间有诗体文辞,其念唱结合的方式与金箓类灯仪相同。

金箓类灯仪其内容多为祈愿和赞颂,因此演习法式较为简单,而黄箓类灯仪由于一般都有破狱的内容,因此演习方式则较为复杂。据《灵宝无量度人上经大法》称,“昔祖师所说三元简文,燃灯科式,最为禁重,而重阴一照,万苦停辛,铁狱无穷,蒙光开爽。黄箓科九幽灯仪,有回耀轮灯、九厄神灯、九狱神灯,破昏暗于长夜,照苦爽于三途,假天象之慧力,分上圣之威光,照彻寒扃,普开冥壤,当于燃灯之初”。^② 法师于日中时分,以符咒从阳燧取火,点天尊神位前明烛一炬。入夜,法师与侍灯在天尊神位前分请灯光于仪坛,“燃灯光,照彻于幽阴,使幽爽立度于开泰”,然后,行摄召之法,明九幽之狱而能破其幽暗,可度亡魂。所谓九幽指的是“北斗九元之所化幽狱也,分布九维,东曰幽冥,南曰幽阴,西曰幽夜,北曰幽酆,东北曰幽都,东南曰幽治,西南曰幽关,西北曰幽府,中央曰幽狱”。法师破幽之法,就是“左手掐中指中,随方化身,取本方气而吹弹”,心中存自身即为破狱各方之高真,同时,在东方步丁罡九步,南方三步,西方七步,北方五步,四维并五步,中央则丁罡一十二步。当代江南道士演习九幽灯仪时,在破狱时,法师由南起顺时针绕坛一周,执灵宝策杖,在各方罡步后,以策杖击地,象征击破地狱,“八方都毕,至中央,并烧二符二幡”,“掐玉清诀,存黄色之云复于一方,存自己作天尊之形仪。每狱皆叩齿九通于咒前后。如此,则地狱开,亡爽登真也”。最后,祷以收灯祝文,称“请复金莲之焰,恭愿亡过某千生罪垢,随落烬以俱消;万劫殃缠,逐倾光而尽

① 《藏》,第3册,594页。

② 《藏》,第3册,892页。

灭。身度光明之界，永离黑暗之乡”。^①

灯仪都是在日落以后进行的，因此坛场灯烛辉煌。元代马祖常有诗云：“炬焰天无夜，薰焚树有烟”。^②但灯仪坛场的设置历代并不一致。金篆类灯仪的坛场，据《要修科仪戒律钞》称，有的“于中庭燃九灯于竿上，以照九幽，坛四面各燃九灯，合三十六灯。露经中庭，巡绕九幽灯，烧香行道礼忏也”^③。有的则在坛场中立一梓轮，上中下三层，上层灯十二，中层灯十六，下层灯二十一，共四十九灯。有的则在坛中筑一沙坛，外方内圆如车轮，共三围，外围灯二十四，中围灯十五，内围灯九，中央又燃灯一，共四十九灯。^④黄篆类灯仪由于要进行破狱的程式，因此坛场要有地狱的象征，坛场的规模也比较大。有的以土九石作坛九所，每坛二尺见方，合之，坛共六尺见方。每坛灯三炬，九坛共灯二十七炬。^⑤后世因为坛场狭小，火烛不便，所以有的改用以白米铺设灯坛。据《道书援神契》称，“古者仓颉制字而天雨粟，鬼夜哭。故道法划地为狱，以米为界。后世凡铺灯，皆用米，本诸此也”。^⑥由此可知，灯坛用米来铺设也是一种古法，至少已有七百余年的历史。

血湖灯仪

在北宋时期出现的破狱灯仪中，有一种专为女性亡魂设置的破血湖灯仪。

血湖是地狱之一。《上清灵宝大法》称，“大铁围山之南，有碛石狱，其形皆黑，旁有火焰，下有血湖。在东南一大石间，上大小尖

① 《藏》，第3册，894、895、899页。

② 《古今图书集成》，第51册，62008页，中华书局、巴蜀书社联合出版，1985年。

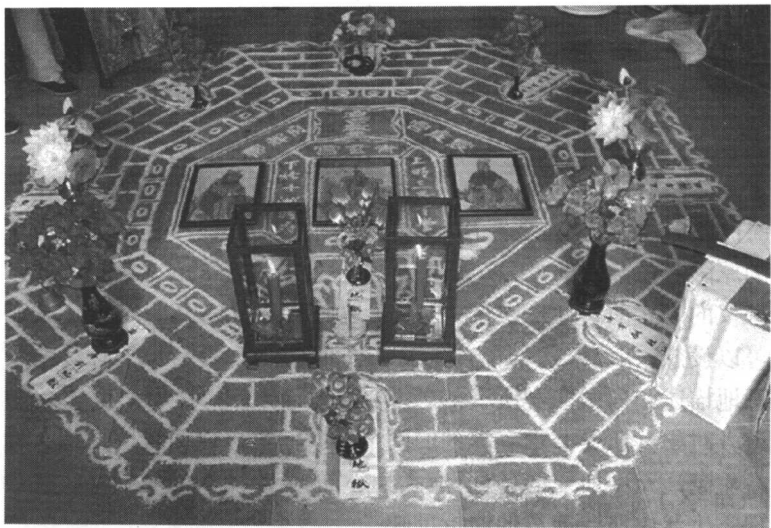
③ 《藏选》，第8册，431页。

④ 《藏》，第3册，900页。

⑤ 《藏》，第3册，895页。

⑥ 《藏》，第32册，145页。

开一缝,罪人出入,自有百药毒汁灌身心。狱号血湖,产死妇人,亿劫沉堕,苦不可胜,秽恶之甚,狱中有百万鬼卒,昼夜考掠,及翻体大神、掷尸大神,食心啖脑鬼王之类也”。^①



灯仪的坛场

明《道藏》中收有《元始天尊济度血湖尊经》和《太乙救苦天尊说拔度血湖宝忏》两种,大约均成经于北宋年间,并且都列举了女子当时在社会生活、荷疾生育中所经受的种种磨难,有“命绝产死”,有“堕子落胎,因而闷绝”,有“胚胎方成而遽死”,有“染患而将临产月”,有“怀娠而失坠高低”,有“药饵误毒而中伤”,有“痈疽痢疾而身殒”,有“崩漏至死”,有“淋漓而亡”,有“怀胞胎而竟不分娩”,有“生男女而月内倾亡”,有“因血病至死”,有“被刀刃所伤未尽天年乃为夭伤”,有“身歿干戈之下,魂飞矢石之场”,有“抱恶病

① 《藏》,第31册,4页。

而告终”，有“犯王法而受戮”。^① 这里列举的大量磨难，有的出于自然的原因，因此有相当一部分人认为血湖灯仪仅仅是为妇女生产致死的亡魂所行的科仪，其实这只是看到的表面。

《灵宝玉鉴》在“专度血湖论”中称，“血湖地狱者，由幽冥之宰物者，随死者之冤结而化见也。人莫不由父生母养，以成幻质。惟妇人自妊娠以至娩乳，苦厄良多，有怀胎而死，有既产而亡，或母死而子存，或母存而子死，或子母俱殁于临蓐之顷，亦有俱丧于既产之余。是皆前生仇讎，托胎报复”^②。这里所说的前生冤结，在当时的社会里，当然主要是出于人间社会的原因，而不是自然或生理的原因。社会的磨难，以“夙生冤对，受报兹身”的原因，通过血湖灯仪的形式曲折地反映出来，这就是血湖灯仪的高明之处。我们可以设想，在北宋这个礼教绳索日益抽紧的社会条件下，详尽而刻意地描述和列举妇女所受的苦难这一事实的本身，就不能不认为道教对妇女所受磨难有深刻的同情。我们也可以而且应该将女魂在血湖地狱中所受的各种“煎熬身心”的苦难视作当时妇女在社会现实生活中所受煎熬的曲折反映。

早期道教的《太平经》本就把妇女置于同男子平等的地位上，称“男女者，乃阴阳之本也”，“夫男者乃承天统，女者承地统；今乃断绝地统，令使不得复相传生，其后多出绝灭无后世，其罪何重也”。^③ 五斗米道也有多名著名的女祭酒，居于重要的教职。唐代高道孙思邈精研医道，把妇女疾病的治疗放在医家之首位。可见，道教对妇女的痛苦一直非常重视。因此，在北宋时期出现“太上垂救产亡之苦”的血湖灯仪是不足为怪的。《灵宝玉鉴》在赞颂破血湖灯仪的“玉元追度”中说到，“以森罗净泓之源，濯其旧染之污。

① 《藏》，第2册，36页。第9册，892页。

② 《藏》，第8册，554页。

③ 《太平经合校》，38、36页，中华书局，1960年。

以真阳至善之光,以觉其本然之性。紫英以明其道,玉符以迁其神,俾其妄缘幻影如落地之花,妙体真身若当天之月。了无滓碍,等一虚空,何不利有哉”。^①任何一个稍具有中国古典文学常识并且熟悉道教经典文风的人,都可以体会到道教《灵宝玉鉴》的赞颂中包含的对于中国古代妇女的满腔同情和热爱,并为之震动。

第三节 炼度科仪

科仪本义

炼度仪是道教黄篆类科仪的一种,自南宋至今一直是道教超度亡灵用的主要法事。

在我国明代著名小说《金瓶梅词话》所展示的明代社会生活的广阔画卷中,第六十六回完整地描写了西门庆为亡妻李瓶儿设的“五七”度亡道场,这一道场的名称就是“青玄救苦,颁符告简,五七转经,水火炼度荐扬斋坛”。这一斋坛名称就已点明五七道场的主要科仪就是水火炼度。斋坛门前的对联,其下联称“南丹赦罪,净魄受炼而径上朱陵”,表明度亡道场主要科仪是炼度,以此仪作为道士帮助亡魂升仙的主要途径。

小说写到西门庆“晚夕观看水火炼度,就在大厅棚内搭高座,扎彩桥,安设水池、火沼,放摆斛食。李瓶儿灵位另有几宴帷幕,供献齐整,旁边一首魂幡:一首红幡,一首黄幡,上书:‘制魔保举’,‘受炼南官’”。接着,《金瓶梅词话》又用了大约一千四百字的篇幅,描述了明代当时的炼度仪的全过程,包括有:入坛,宣偈,请经,念《五厨经》、《变食神咒》,散法食,焚结灵符,焚郁仪符,举《五供养》,三皈九戒,召十类孤

^① 《藏选》,第8册,772页。

魂。炼度已毕，则“门外化财，焚烧箱库，回来斋功圆满，道众都换了冠服，铺排收卷道像。”^①这段描述表明，在十六世纪的明代，炼度仪曾经是中国道教大型斋醮仪式的“压轴戏”，炼度仪的结束，也就是整个道场的结束。直到今天，道教以度亡为目的的斋醮法会还是都安排有炼度仪。上海地区的由陈莲笙会长编定的《上海地区现行黄箓斋仪》，无论是一天或三天的功德安排，都有炼度科仪。据日本大渊忍尔编的《中国人的宗教礼仪》，台南道士陈荣盛的功德节目标准日程表，无论是半夜、一天、二天、五天的安排，台湾道士也都安排有炼度仪和炼度宗旨的内容。凡此种种，都说明在近五百年的道教科仪中，炼度仪一直占据着重要的位置。

炼度仪的“炼”，指的是行仪的法师以真火和真水交炼亡者的灵魂，“度”就是通过交炼，拔度幽灵。大约南宋成书的《灵宝玉鉴》在卷三十八中有“炼度更生门”一节，其中对炼度的要旨有一个较为完整的说明，称：

“灵宝大法，有受炼更生之道。外则置设水火，内则交媾坎离。九气以生其神，五芽以寓其气。合三光而明景，周十转以回灵，亦各依其本法而然耳。然必以妙无真阳之气，以其无质之质，以全真中之真，成此圣胎法身，巍然神化，超出于二气五行之外。不生不灭之表者，实由夫即身之妙也。苟达即身之妙，则自然成真矣，在得鱼而后忘筌可也。况道者神之主，神者气之主，气者形之主。故炼形合气，炼气合神，炼神合虚，则唯道为神，形同太虚矣。所谓金液炼形，玉符保神，形神俱妙，与道合真是也。其炼度更生之道，确乎无以议焉。”^②

① 《金瓶梅词话》，909页，人民文学出版社，1989年。

② 《道藏要籍选刊》（以下简称《藏选》），第8册，808页，上海古籍出版社，1989年。

这一段话的意思是说,炼度科仪是灵宝斋法中的一种。从仪式的外表来看,是要在炼度坛场上,设置水池和火沼,亡魂被召来后,要经过水池和火沼中的交炼,以涤除亡魂的垢秽,使其内外莹彻,百骸流光,婴成升仙。所谓“内则交媾坎离”,指仪式的表面看不到的一面,即行仪法师的内炼。炼度仪的关键是法师的内炼,南宋郑所南的《太极祭炼内法》称,“炼度是炼自己造化,以度幽魂。未能炼神,安能度鬼。全仗真心内事,其符其咒乃寓我之造化耳。”^①所谓“即身之妙”,指的就是行仪的法师,通过内炼,交媾坎离,炼形合气,炼气合神,炼神合虚,与道合真,以生者的妙无真阳之气,度化亡魂。使亡魂在炼度中,具无质之质,全真中之真,炼成圣胎法身,度化自然成真,达到以生度死,以己度人的目的。

《灵宝玉鉴》中称“灵宝大法,有受炼更生之道”,当指炼度科仪是灵宝斋法中的一种。灵宝派早期经典《度人经》有云:“死魂受炼,仙化成人”。但是从历代对《度人经》的注文来看,并无炼度仪中的水火交炼意义上的“受炼”。北齐严东的注称:“南宫者,长生之宫也,度命君治在其中,讳吁员。得入南宫之中,吁员即炼度朽骸,生童即灌其生津,著生契于四极,给自然之羽童。生童者,日中之灵童也”。唐代的薛幽栖注则称:“死魂举度于南宫,则以流火之膏,炼其鬼质,从兹改化,便得仙也”。^②由此可见从南北朝至唐代,所谓“死魂受炼”,只是理解为神灵给死魂以炼度,并非由行仪的道士以自己的内炼来度化幽魂,以生度死的意思。

形成和演变

明代永乐四年(1406年),四十三代天师张宇初在《太极祭炼

^① 《道藏》(以下简称《藏》),第10册,449页。文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年。

^② 《藏选》,第4册,478页。

内法序》中称：“炼度魂爽，犹为灵宝之要。而炼度之简捷，犹以祭炼事略而功博。自仙公葛真君藏其教，位证仙品”。^①照张宇初的说法，炼度仪，这样一种重要的灵宝斋法就是由晋代的葛仙公，即葛玄所创立的，并且葛玄也因此而得道成仙。宋明之间的道教文献，也大多认定炼度科仪是由葛仙公所创，并传法于后。

不过，细心地查考道教科仪文献，就可以很容易地发现，两晋南北朝以及隋唐的道教文献中并没有炼度仪或者祭炼仪的记载。一般认为，唐末五代高道杜光庭是科仪的集大成者，明版《道藏》中收有杜光庭的科仪总集和单一经本达19种，如《道门科范大全集》（87卷）、《太上黄箓斋仪》（58卷）等，其中均没有关于炼度仪的记载。

直到北宋末年。郑所南才有关于炼度的专著《太极祭炼内法》出现。同时，南宋时期编纂而成的几部道教斋醮仪范的总集，也都有关于炼度仪的专门章节。例如，由宁全真授、林灵真编的《灵宝领教济度金书》共320卷，关于炼度仪轨的记载就有二十多处。另外，宁全真授、王契真纂的《上清灵宝大法》66卷和金允中编的《上清灵宝大法》45卷，也都有炼度仪的大量的记载。因此，可以肯定，炼度仪在北宋末年和南宋时期已经广泛流传开来，并且主要是流传在南宋朝廷管辖的地区内。从各种斋醮仪范总集所记载的炼度仪来看，各种炼度仪的程序和召请的神灵并不完全相同，不过这些炼度仪都自称是灵宝古法，而且是由葛仙翁所创。

郑所南（1241—1318）在《太极祭炼内法》的卷下中曾经说到炼度仪的创立人，称：“昔葛仙公于若耶山中精思静处，一旦，感天上鬱罗翹、真定光、光妙音三真人，从空乘风辇而下，授仙公以《法轮经》，且大赞叹，开阐仙公济度幽真之心。今天台山桐柏观侧有法轮观，正仙公祭炼古迹。观有碑，未之见”。“昔葛稚川著族祖葛玄

^① 《藏》，第10册，439页。

传,所纪甚多,却不载祭炼感应事,谓其后八月十三日,大风作,失玄所在。或又有天诏,作三月三日寅时上升,皆与今祭炼所载本末事迹不同。或云,有大威鬼王稽首长跪,谓仙公度鬼八十万数,皆得受生。三年之后,位证大仙。后仙公上升,留祭鬼经于冲虚靖坛,今竟莫考其文”。^① 郑所南是查考过葛玄的事迹的,但他无可奈何地称各种史料均“不载祭炼感应事”。因此,可以推测炼度仪是后世灵宝派道士所编的科仪,只是托古称是葛玄所编。

值得注意的是,南宋道士金允中在《上清灵宝大法》卷三十七中提到,“炼度之仪,古法来(引者注:疑作‘未’)立。虽盛于近世,然自古经诰之中,修真之士莫不服符请气,内炼身神,故刘混康先生谓生人服之可以炼神,而鬼魂得之亦可度化,是炼度之本意也。混康,即宋朝三茅山宗师观妙冲和先生,乃华阳道士。大观二年(1108年)再赴,解化于阙下,是以炼度之符莫非法师自炼度之法”。^② 金允中在此以推测的语气提出,炼度仪中使用的符可能出于茅山宗师刘混康之手,但是现存有关刘混康的史料,均无刘混康参与炼度仪编纂的任何细节。当然,金允中相距刘混康为时不远,金允中所述,也是有可能的。可以认为,刘混康对于炼度仪的发展有过某些影响。从南宋时期一些道教斋醮仪范的总集来看,炼度仪名目繁多,程序不一,因此,炼度仪似乎并非一人一时一地所创立,而是经过了許多地方许多人的手。因此,刘混康可能有过贡献,郑所南也可能有过贡献,乃至宁全真、王契真、金允中等人都有可能有过贡献。

科仪程式

金允中的《上清灵宝大法》卷四十四列有南宋末年经过他校订

① 《藏》,第10册,471页。

② 《藏》,第31册,582页。

的炼度仪用的经本。炼度仪的程式,包括有:祝香,启闻上帝,焚降真召灵符,高功就座召将吏,存将吏降临,念五帝真讳,收召亡魂,水火交炼,焚符九章,使亡魂之腑脏生神,说戒,赞道经师三宝,鬼神十戒,九真妙戒,举奉戒颂,读符告简关牒,高功下座,送魂度桥,焚燎,举三清乐,回向。^①在炼度仪的程式中,核心是“收召亡魂,水火交炼”。

以清代高道娄近垣增订和考核的《太极灵宝祭炼科仪》为例,其中收召的亡魂共十七类,包括有:累朝帝王,历代后妃,庙堂卿相,郡邑官僚,安边良将,镇国功臣,文章秀士,骑射英才,西塾嘉宾,东斋儒士,丛林衲子,琳宫羽客,医家名士,推星术士,钓叟渔人,野叟樵人,农夫田父,稚子儿童,等等。每作收召,均要召请或奉请。经文文字优美,诵唱音乐动听。例如:

“志心奉请,庙堂卿相,郡邑官僚。忠良铭刻于胸中,生死悉归于笔下。金鱼袋,银鱼袋,总是浮沤。虎头牌,鹤头牌,犹如尘土。君不见,一封朝奏九重天,夕贬潮阳路八千。雪拥兰关行不得,只愁埋骨瘴江边”;

“志心召请,医家名士,药局高人。神针法灸比卢医,妙药奇方如扁鹊。知内伤,识外症,诊脉如神。损有余,补不足,用药有验。君不闻,家传三世活人多,曾授高人内外科。囊有奇方千万卷,临终难疗自沉痾”。^②

至于水火交炼,即《灵宝玉鉴》所言,“外则置设水火”,“内则交媾坎离”。

外则置设水火,当指炼度坛场上设置水池和火沼。王契真纂《上清灵宝大法》卷五十九称,“火池用圆炉盛真火,水池用方器盛真水。立水池、火沼二牌。火池用绯幡,水池用黄幡,五方用五色

① 《藏》,第31册,647-652页。

② 《藏外道书》(以下简称为《藏外》),第17册,642、644页,巴蜀书社,1994年。

幡,书五帝符于上”,其中的真水,是在拂晓时,“于东井中,人未汲者”,经焚请水符后,在烛光下,汲水入净器内,即是真水。真火是在正午时,“面日,截竹取火,下用印香引之”,火着后,焚请火符,引火烧炭,即是真火。王契真称“真水者,是阴中之一气,是为天一生水”,“一气既萌,形质已具”;“真火者,是阳中之火也,其火能辟除阴滓,冶炼成婴”。^①亡魂通过在水池、火沼中的交炼,涤除秽垢,内外莹彻,百骸流光,婴成升仙。

内则交媾坎离,当指行仪法师的内炼。王契真认为炼自己造化是“高功第一事”,就是“行持之士体元始化身,集阴阳玄元之气,和合三田之气,假南方三气火,升降清浊,斩断鬼户”。^②既是内炼,旁人从外表看到的只是行仪法师的静坐,或口中喃喃有词而不闻其声,或双目紧闭而双手结印掐诀。郑所南在《太极祭炼内法》中称,“坐炼密默作用则在心不在口,心中默念则与幽冥潜通”,“运我一点灵光,化为火铃,上透泥丸,现前幽魂皆随我一念而生天,正是祭炼幽魂要紧处”。^③仍以《太极灵宝祭炼科仪》为例,在水火交炼时,“班首等击木鱼,诵《十方救苦经》。诵经时,法师吸水池真炁,咽下肾宫,冲动坎宫真一之炁,提起玉华池,候津液满口,想泥丸之上有汪洋大海,见月光烁亮,照此大水。幽魂在内,沐浴荡形,炼质成人”。^④这里的存想和运气就是内炼之一种。郑所南在《太极祭炼内法》中,还批评了那些“不持内炼,徒事外饰”的道士,“朗诵行持,只在口而不在心”,因此,他们不可能“与幽冥潜通”,^⑤当然由这种道士行法是无法“即身之妙”,也就不可能达到度化幽冥的目的。

① 《藏》,第31册,251-252页。

② 《藏》,第31册,145页。

③ 《藏》,第10册,449页。

④ 《藏外》,第17册,660页。

⑤ 《藏》,第10册,449页。

各种炼度仪的比较

从南宋到今天,炼度仪有了许多发展和变化。明代编成的高醮仪范总集《灵宝无量度人上经大法》中就汇集了许多炼度仪,诸如:三光炼度、南昌炼度、灵宝炼度、混元阴炼、九炼生尸,等等。明代以后,又有一些炼度仪形成并流传至今,例如:正乙派的太乙炼、斗姆炼等,全真派仪范总集《广成仪制》中的九天炼度、玉清炼度、铁罐炼度等。



香港蓬瀛仙馆祭炼仪(大三清)

经过比较,人们不难发现,各种炼度仪的程式基本上是不同的,其所体现的以生度死,以己度人的神学思想也是一致的。各种炼度仪的不同之处,在于仪式召请的神灵有所不同,在于对亡魂如何再生质形的构想有所不同。

三光炼度。三光指的是日月星。炼度仪召请的神灵是太阳日君、太阴月君和南昌朱宫的炼度官将等。认为“元始开图,本自然之一气;朱陵度命,法总出于三天”,亡魂经过水火交炼,就可以“炼

三气于三光，视九阳于九道，魂魄宫阙，耳目精神，当从此以更生，使神迁而受化”。^①

南昌炼度。南昌就是南昌受炼司，是道教神仙世界中专管炼度亡魂的机构。白玉蟾称：“南昌宫所摄二宫，一曰上宫，一曰下宫。上宫主受炼司事，下宫主受度司也”。^② 南昌炼度召请的主要神灵，除了三清以外，主要是南宫炼度真人、南宫朱陵上帝、开光尊神、火府高尊、水宫仙圣、炼度司主宰等等。认为亡魂经过水火交炼以后，摄召五方五帝之气，即：东方青帝（青气）护魂，南方赤帝（赤气）养气，西方白帝（白气）侍魄，北方黑帝（黑气）通血，中央黄帝（黄气）中主。亡魂摄召此五气后，就可以“五回三转，气通太灵”，“九孔纳冥，解脱本形”。^③

灵宝炼度。灵宝炼度召请的神灵同于南昌炼度，但以太乙救苦天尊为主神。在亡魂经水火交炼以后，焚化十二经络符，摄召十二气，即：一气生肾，二气生心，三气生肝，四气生肺，五气生脾，六气生膀胱，七气生小肠，八气生胆，九气生大肠，十气生胃，十一气生三焦，十二气生心胞络。经十二气炼化，亡魂的“五脏六腑，胞络根元”，“九光焕耀，生化自然”。另又据人生禀受九天之气的理论，奏请郁单天气降为胞，禅善天气降为胎，梵监天气降具真魂，寂然天气降具魄，波罗尼密不骄乐天气降化脏，洞玄天气降化腑，灵化天气降明窍，高虚天气降具三部八景之形，无想无结无爱天气降具神，“以阳气为魂，阴气为魄，阴阳既济，形神化生”，“三关五脏，六腑九宫，金楼玉室，十二重门，紫户玉阁，三万六千关节，根源本始，一时生神。令神布气满，声尚神具，毛发生神”。^④

① 《藏》，第3册，950页。

② 《藏》，第33册，112页。

③ 《藏》，第3册，953页。

④ 《藏》，第3册，958—961页。

混元阴炼。混元是元气之始的意思,指的是“混元合气,聚而成灵。三元九数,周分十二。在天,则十二宫分野;在人,则十二经络脏腑。以应六阴六阳,表里化生成形也”。^①行混元阴炼仪时,道场上以茭草作人形,让人形穿上亡者生前穿过的衣服,引到炼度坛前。混元阴炼也要水火交炼,其时焚十二经络符和十二大将军真形符,称“一气生肾,六元运阳化阴大将军杨元光。二气生心,七变混景大将军丁忠”等等。炼度坛前的人形在给付“保举升天合同大券”时一起焚化,以使“受炼更生,过度天门”。^②

紫皇炼度。《续道藏》收有《紫皇炼度玄科》一种,内称“祖师教主玄天紫皇上帝”、“北方五灵玄元之气”等。紫皇当是紫微的尊称,即玄天上帝。紫皇炼度召请的神灵,除主神玄天紫皇上帝以外,与灵宝炼度基本相同。紫皇炼度根据十二气混元能生十二经络的理论,亡魂经水火交炼后,焚化十二经络符,召请十二气化生大将军,更生亡魂的肾、膀胱、心、小肠、肝、胆、肺、大肠、脾、胃、三焦和心胞络等,“九天之气生其神,三元之真保其命”,“千和万合,自然成真”。^③

九炼生尸。九指九天,即郁单天、兜率天、不骄天、禅善天、梵辅天、应声天、须延天、高虚天和无想天等。“气清高澄,上积阳而成天界。气浊凝滓,下积阴而成地位。二气交降,阴阳相索,冲气凝和,以生人道”。在水火交炼亡魂以后,焚化九天九气自然符,更生亡魂之胎、魂、魄、脏腑等等。另外,还有九炼生尸仪须在坛场建立九坛,每坛布九灯,共灯八十一盏,称九天生神灯。每坛各安放神水一瓶、九炼符一道,随九炼生尸仪的进行,按次焚符,“先告九天阳符,生魂生神;次告九阴符,以全魄全性;次告灵宝五符,以生

① 《藏》,第3册,962页。

② 《藏》,第3册,966页。

③ 《藏》,第34册,763页。

万神”。两种九炼生尸仪均以“九章诵彻，五体生成”为结束。^①

九宫八卦炼度。八卦是《易》经中以阴爻和阳爻所组成的八种基本图形。前人以八卦和平面的八个方位相配，再加上中央，称为九宫。九宫和八卦是术数家在命相、堪舆等术中广泛使用的概念。台湾地区道教的《灵宝炼度宗旨全集》中，有句称“布列朱陵九宫八卦炼度以周受斋主”。从《炼度宗旨》的经文中，可以看到，这一炼度仪似已没有水池和火沼之设，而以《易》学义理派理论为依据，以“坎”为水，以“离”为火，称“濯炼以坎水离火，灌溉以乌精兔华，必使三景八部整具形神，六府九宫了无塞碍”。九宫八卦炼度也无摄召真气和神魂炼化的程序，称“按卦气而分布，炼魂魄以成形，集三元而道化，使九气以会神”。^②从经文看《炼度宗旨》仪以诵念和唱赞为主，其程式已大为简化。《庄林续道藏》中另有《灵宝炼度宗旨》，日本学者大渊忍尔编的《中国人的宗教礼仪》一书中也收有台湾地区的《无上炼度宗旨科》，以它们与元明时期的炼度仪相比较，其程式业已大大简化。据载，炼度仪的最后设有“度桥”，孝男要手持“灵炉”和“魂身”在度桥上反复通过七次到九次，口中还要说：“死魂受炼，炼化成人”。^③因此，可以认为，这些炼度仪已经失去了“水火炼度”的本义。但是，如果将其与南宋金允中的《上清灵宝大法》中记载相比较，那么，台湾地区道教的“度桥”似乎又是当时炼度仪“送魂度桥”这一程式的留存。而大陆本土的道教界，不论是全真派或正乙派，现在行炼度仪时都已没有“度桥”内容了。不过，上海地区正乙派道士，虽然在炼度仪中无“度桥”的程式，但另有独立的度桥科仪。

以上所述各种炼度仪的不同，多与师承系统和流传地区的不

① 《藏》，第3册，970、974页。

② 《庄林续道藏》，第16册，4457页，成文出版社，1974年。

③ 《中国人的宗教礼仪》（日文版），565页，日本福武书店，1983年。

同有关。但是各种炼度仪的核心部分大部分是相同的,这也显示了道教教义思想和道教仪式的稳定性。

炼度仪与佛教密宗

炼度仪的核心部分是水火交炼,超度亡魂。因为佛教的密宗也有水火之说,于是有人认为,道教的炼度仪来自于佛教密宗。其实并非如此。

首先,中国古代早就有了灵魂和死魂受炼的说法。西汉王充的《论衡》称:“人未死,在元气之中;既死,复归元气”,“魂者,神气也”。^①成书于五世纪以前的《灵宝无量度人上品妙经》中也有句称:“死魂受炼,仙化成人”,因此,炼魂的说法至少在五世纪时已经有了。而佛教密宗一般认为是在七世纪以后才在印度成为一个独立的教派,至于传入中国当是更晚。将一个中国古已有之的说法归于一个外国晚出的宗教的名下,似乎是完全没有道理的。

其次,炼度仪设立水池、火沼,意思是水阴火阳。人魂气散,依靠阴阳二气之交炼,始能全形、成形。郑所南的《太极祭炼内法》中说:“沐浴与水炼,自是两仪。沐浴则涤体,水炼则生精”,“经火炼之后,众魂皆化为婴儿,膏润光明,神气精采,变形更生,仙化成人”。^②水火交炼的结果是幽魂的更生,当即“二生三”之意。炼度仪坛场上设置水池和火沼,只是以有形的水火来形象地说明深奥的阴阳二气的运作的道理,便于普通民众所接受。但是佛教密宗的水火之说与此全然不同。《大日经》(《大毗卢遮那成佛神变加持经》)第七称:“当以定慧手,皆作金刚拳,正直舒火风,虚空持地水,三昧手为鞘,般若以为刀,慧刀入住出,皆在三昧鞘,是则无动尊,密印之威仪,定手住其心,慧手普旋转,应知所蚀物,即名为去垢,

① 《论衡》,317、337页,上海人民出版社,1974年。

② 《藏》,第10册,456页。

以此而左旋,因是成辟除,若结方隅界,皆令随右转,所余众事业,灭恶净诸障”。在这部佛教密宗的代表经典中,地水火风只是去垢灭恶的工具。由此可见,尽管佛教和道教的仪式中都有水火的作用,但是两个宗教中水火的作用和意义是完全不同。

根据以上两点理由,笔者以为将炼度仪的出现归结为佛教密宗的影响是不符合历史事实的。1992年,当笔者在西安召开的海峡两岸学术界举行的道家文化讨论会上宣读关于炼度仪的论文以后,中国社会科学院世界宗教研究所的道教室主任马西沙先生在与笔者交谈中曾经有过一个非常精辟的归纳,笔者不敢掠美,并且愿意在此将它介绍给读者。马西沙先生说:“道教有炼有度,佛教有度无炼”。短短十二个字,一针见血地将佛道两教在炼度问题上的差别说到清清楚楚,明明白白,十分精辟。

第四节 施食科仪

科仪本义

施食科仪,通常被称为“焰口”。行施食仪,俗称“放焰口”。施食科仪是宋元以来,直至当今,道教黄箓类科仪中经常演习的主要科仪之一,特别是道教全真派的度亡道场的主要科仪之一。

施是布施、普施的意思。食就是食物、食品。《灵宝领教济度金书》称,“诸鬼神久处幽阴,形体饥渴,想念世间饮食,无顷刻忘。故施食一事,所以慰其想念,济其饥渴”。^①施食科仪就是向各类孤魂饿鬼布施经过施法变化的法食,以超度亡魂。《上清灵宝大

^① 《道藏》(以下简称《藏》),第8册,820页。文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年。

法》称施食科仪“宣说灵章，咒施法食，三途五苦，尽得沾濡。十类四生，悉皆饱满，即超阴境，共涉仙乡”。^① 在施食科仪中，高功法师在行仪时要抛撒放在仪桌上的大米或馒头之类，阳世人们可以食用的食品，但由于经过道士们的诵经念咒，施法于上，因此它们已经变化为“法食”，即幽魂可以食用的醍醐甘露、兰肴珍馐、玉液琼浆，使幽魂食用以后，能深味无为，永出轮回，证无上道。

形成和演变

一般认为，道教的施食科仪，即焰口，来自与佛教的施饿鬼仪式。不过，经过研究，人们可以发现，道教的施食科仪的形成有它自己赖以成立的教义思想，并且同佛教的施饿鬼仪式的发展有许多不同之处。道教科仪中，施食起初只是作为科仪中的一个节次出现。独立的道教施食科仪，即道教的单一的施饿鬼科仪的成立，在道教的仪式史上是很晚的事情。

早期道教并无施食科仪。当然，早期的中国佛教也没有施饿鬼的仪式。不过，中国古代宗教思想早就有了人鬼的观念。在中国人的心目中，鬼像人一样有饥饿，有睡眠，有喜好，有善恶，有脾气，甚至鬼还有生和死。道教继承了中国古代鬼魂思想。在南朝刘宋时期成书的《正一法文经章官品》中称“北曹五千君官将一百二十人，治朱阳室，主收天地父母从民责饮食之鬼”，该经中已有称鬼为“从民求饮食者”，“从民取食鬼者”，“从民求饮食之鬼”等等。^② 鬼中间有了“饥而求食者”的，这就为道教的施食于鬼的科仪提供了施食的对象。而在南朝这个时候，佛教的焰口类经典似乎还没有翻译成汉语。

正因为鬼魂有“饥而求食者”，所以中国古代早就有了以食物

① 《藏》，第31册，419页。

② 《藏》，第28册，548页。

祭祀鬼魂的礼仪。在道教的礼仪中也一直要以清洁的果品祭奠亡灵。至迟在唐代,这种祭奠鬼魂的礼仪已经有了相当大的规模和影响。唐代编成的著名类书《艺文类聚》就有记载称:“道经曰:七月十五,中元之日,地官校勾,搜选人间,分别善恶。诸天圣众,普诣宫中,简定劫数,人鬼传录,饿鬼囚徒,一时皆集。以其日作玄都大献于玉京山,采诸花果,珍奇异物,幢幡宝盖,清膳饮食,献诸圣众。道士于其日夜讲诵是经。十方大圣,齐咏灵篇,囚徒饿鬼俱饱满,免于众苦,得还人中”。^① 这一玄都大献玉京山的礼仪,场面浩大,道士众多,其行仪的目的就是使“囚徒饿鬼俱饱满,免于众苦,得还人中”,应该说,它与施食科仪的行仪目的是一致的。不过,这个玉京大献的科仪形式只是“日夜讲诵是经”,比较简单。而这个时候的前后,佛教施饿鬼的焰口经刚刚翻译过来,恐怕很难说道教的玄都玉京山大献就是佛教的焰口。

南宋道士王契真和金允中分别编集两种《上清灵宝大法》以及林灵真编的《灵宝领教济度金书》,都有施食科仪的名目和内容。例如:“开度黄篆斋五日节目”的第二天“夜中,召摄正度魂灵及七祖九幽亡者,身后冤仇,赴坛沐浴,全形医治,解结,咒献法食”,第三天夜中“修设玄都大献,玉山净供,普召六道四生诸类幽魂,飧食受炼,传戒往生”。另外,“九天生神斋三日节目”,“灭度五炼生尸斋三日节目”和“度星灭罪斋三日节目”等也都有“修设青玄普度净供,普召六道四生诸类幽魂,飧食受炼,传戒超生”等内容。从南宋时期这些记载来看,名目既有差别,内容亦有不同。《灵宝领教济度金书》卷三百一十中就称“诸施食,所谓玉山净供,所谓甘露净供,所谓祭炼,均一法耳,特科仪有详略也”。^② 因此,在南宋时期,施食和炼度一直是结合在一起行仪的。似乎还没有纯粹的不包含

① 《艺文类聚》,第1册80页,上海古籍出版社,1965年。

② 《藏》,第7册,34、35、36页;第8册,820页。

水火交炼内容的施食科仪。

现存于明《道藏》中的《灵宝施食法》的成书年代已不可考,但是我们根据其行仪的方式和内容结构来推测,可能成书年代较早,因为后世的瑜伽焰口都只是在日落以后才进行,而《灵宝施食法》称,“此法能日日行之”,“每当早饭之时,先存”,“至夜静,望空默念”。^①而据宋代天台宗的遵式(964-1030)在他的《施食法》中说到:“实叉云,饿鬼得摩伽佗斗四斛九斗饮食。不空云,七七斛食。经云,施食若晨朝及一切时,悉无障碍”,^②实叉和不空都是唐代的译经家,是佛教密宗瑜伽焰口经典最早翻译过来的高僧,所以,《灵宝施食法》保存了最早的施食仪序,可能是道教借鉴佛教施食仪式的最早的痕迹。

现存在《广成仪制》中的《太上清微济炼救苦铁罐鸿仪》及其简本《萨祖铁罐炼度施食焰口》,名称虽有“炼度”二字,事实上,它们都是单纯的施食科仪,几乎没有水火交炼的内容。因此,现任中国道教协会会长的闵智亭道长在他的《道教仪范》一书中,将它们列入“施食科仪”一节是有道理的。至于,这两种科仪形成在何时,还有待进一步考证,但是,可以肯定的有两点:一是南宋时期的几种科仪文集中都没有提到“铁罐炼”或“铁罐施食”这类名称;二是萨祖铁罐的说法至少在明代就已经出现了。据日本吉冈义丰收藏的《明版太极仙翁神炼玄科》的“仙翁祭炼本序”中称,“张真君以灵宝祭炼而积行,紫虚元君以龙天祭炼而助道,萨真人弃医学道以铁罐施食以全功”。^③而这本《太极仙翁神炼玄科》据称是秉一真人在明代嘉靖丁巳年时在南都检得的。因此铁罐施食科仪至少在

① 《藏》,第34册,772页。

② 转引自镰田茂雄著《中国的佛教礼仪》(日文本),220页,东京大学东洋文化研究所,1986年。

③ 转引自吉冈义丰著《道教と佛教》(第一册,日文本),582页,日本学术振兴会,1959年。

1557年的江南一带就已问世,也就是至少已有四百余年的历史了。

笔者在1998年至1999年受聘于日本国东京大学东洋文化研究所期间,在该所的书库里发现了清代的一种施食科仪的刊本,名称为《灵宝施食济度金书》。书前有清光绪二十九年(1903年)磁州府君庙道正司道正张宗玉的“重修”记。从其仪文及演仪次序来看,它并不包括水火交炼的内容,但又与铁罐施食不同。因此可能是另一系统,可能是正一派的较为晚出的施食科仪的经文本子。

科仪程式

据王契真的《上清灵宝大法》称,施食科仪的程序是:传戒,施食请降,开通鬼路,召孤魂,焚追众魂符,升座,宣天皇宝诰,召六道,焚天道符,焚神道符,焚人道符,焚地道、鬼道、畜道符,普摄三恶道赴筵,朝上帝咒,召亡魂,焚召亡魂符,咒献,灌化,五厨经,圆成。^①

据金允中的《上清灵宝大法》,其施食科仪的程序则是:立香案,焚廊前高功上香,望阙,口奏,道众举幡歌斗章,先召六道,次召孤魂,举大圣黄华荡形天尊,引至浴室,宣沐浴科,高功存变浴室,请降生气灌注身中,讽中篇,三礼,引孤魂,赴焚廊,次第咒食,咒食文,道众咒食,次讽中篇,以多为度,回向。^②

《灵宝领教济度金书》卷九十六和九十七的“科仪立成品”(青玄斋用)也有“普度净供品”,其施食科仪的程序比起王契真和金允中的记载都要复杂得多。它的程序是:步虚,洒净,普献颂,祝香;焚降真召灵符,请太乙和三清;众颂中篇,旋绕,洒净;焚玉字真符,焚梵气、甘露、变食等符,焚达冥、破狱等符,焚召六道、四生、追魂、

① 《藏》,第31册,246-249页。

② 《藏》,第31册,598-608页。

寻魂等符,持幡到门外行招魂仪;法师在坛行普度伤亡复旧还形法,焚召广度沉沦真人等三十九真人符,引亡魂至浴所,入浴,焚改貌还形、解秽除尘和仙衣等符;引幡绕斛筵,洒水,焚甘露和开咽喉等符,引众魂受食;召水火炼形天尊,焚建水池和火池等符,移幡于水火两池之间,焚水炼、火炼等符,焚生肝、生心、生脾、生肺、生肾以及全形、成形等符,诵青玄炼魂玉章;移幡于法座前,智慧颂,皈依道经师三宝,奉戒颂;生天策,宣超生符、托生符,宣功德牒;启谢,回辘颂,宣护送牒,送魂,焚仙魂符。^①

从上述南宋时期三种关于施食科仪程式的记载,我们不难看出,道教的施食科仪是和炼度科仪密切结合在一起的。施食科仪中包含着炼度的内容,而炼度科仪中也有变化法食招魂普施的程序。另外,这三种记载在施食程式上也有共同的地方,都包含开通鬼路、召六道孤魂赴筵、变化法食、开通咽喉、施食众魂、宣戒亡灵、皈依三宝等等。当然,它们亦有不同之处,有的在坛场上除了布置孤魂香案以外,还要立焚廓;有的召请孤魂仅召六道,有的却要分别召请二十二类孤魂;有的奉请的神灵仅仅是主神,而有的除了主神以外,还要奉请多达三十余位神灵降坛等等。

《道藏》中的《灵宝施食法》,从其经文就可以推测它是以诵念为主的。其所诵念的有净三业咒,土地咒,救苦经,普照鬼神咒,甘露开咽喉咒,化食咒,五厨咒(《五厨经》),解冤咒,逐一宣传三皈依、九真戒、四大誓愿等,最后以散食咒结束。^②同南宋时关于施食科仪的记载有较大的区别。

现存的独立的道教施食科仪的经本有两种,一种就是《广成仪制》中的《太上清微济炼救苦铁罐鸿仪》,现任中国道教协会会长闵智亭道长,在《道教仪范》一书中将其列入“施食科仪”。据闵会长

① 《藏》,第7册,455-470页。

② 《藏》,第34册,772-773页。

的分析,这一全真派的“施食科仪”至少包括 23 个程序,即:三上香,上启,伸牒宣白,高功运神化身变相妙用,仰启咒,三信礼,金炉添炷返魂香,(高功戴五老冠)破十八狱,礼请上圣,五供养,吾今悲叹,小救苦引,十四召请,一炷返魂香(十法界孤魂),骷髅真言,变斛食(茫茫酆都中),五厨经,甘露二十洒,三皈依,九戒,生天宝篆,高功下台回谢送神,送灵等等。^①

另一种就是现存于东京大学的光绪刊本《灵宝施食济度金书》。这一可能是正一派的“施食科仪”则似乎要繁复得多。至少可以分析为 38 个程序,即:三上香,礼十方,高功登位戴五老冠,献水赞十卷,缘起文,皈依三宝,十洞天,五信礼,五献供,五更赞,叹无常赞,生天童子科,八会灵章,高功运心为法变化法食,请三宝,十二愿,九阳灯回向文,回向套,返魂香赞,礼请上圣,破狱,骷髅真言,救苦经,十称扬救苦天尊,三皈依,九戒和奉戒颂,施食本意,五供养,大洞灭苦轮咒,破酆都咒和焚破狱符,召请六道孤魂,神虎招魂章,召请六孤魂,甘露二十四洒,报恩偈,高功下座表白,送灵偈等等。

不过,这两种可能形成于明清时期的施食科仪有一点是相同的,那就是已经没有水火交炼的内容。因此,可以说它们是道教的独立而纯粹的施食科仪。这两种施食科仪尽管程式并不相同,演习的宗派可能也不同,但是还是有许多一致的地方,那就是高功行法以前,都有戴五老冠的程式,都要运心神变化法食,破狱,招魂,宣讲骷髅真言,念五厨经以及五供养、三皈依、九戒等等。虽然两种经本的文字有许多差别,但是这些共同的程序正体现了道教施食科仪的核心。

从南宋到光绪的各种施食科仪的记载或经本,都说到施食仪的孤魂香案上置有斛食。金允中的《上清灵宝大法》卷十三里还有

① 《道教仪范》,155-168 页,中国道教学院编印,1990 年。

关于斛食的制作说明,“用米一升或二升至数升,皆随力制为净饭,切忌荤秽。乘熟装成一小斛,不必用面食之类。有力者自从其厚,于其日晚间方造”。另外,施食仪中的孤魂香案一般都置于坛场外的空地上,“务令宽广,仍戒喧杂”,香案上安置香炉、净水等,旁置斛食,“盖以食祭鬼,不宜人气及灯烛逼近”。^①

施食仪的斛食,是阳世人食用的饭食。将阳世饭食施给阴世众孤魂食用,就要变其为“法食”。高功法师于咒食之所,执手盂,焚变食符,念启请咒,手结五岳印,请五方气入手中。存想各方真气,下灌斛筵,于每方烧真文。次念三光咒,取日光九芒、月光十芒和黄芒之气等三光气,吹于食上。又念三尊号,吹三天气于食上。左右手,玉清诀,存身为元始天尊,启召溟滓大变神王下降变食。次以杨枝水洒食,诵诸秘咒,为亡灵开通咽喉,胃管生津,旋绕斛筵,“变化法食,皆是云厨甘灵,异品珍肴,果是交梨火枣、丹柰蟠桃之类,品味香美,遍满无边,馁腹皆充,食之无尽”,“存斛筵广大,可以遍回无穷所”。^②南宋成书的《灵宝玉鉴》对于高功法师的在变食中的存想有十分明确的要求,称“变食之法师,存为救苦天尊,坛众为诸大真人,法筵为三层宝坛。斛中红光紫气,上冲天际,三宝上帝、太乙慈尊、十方救苦真人、日月星斗三界真宰,在空玄之中为作证明。天门金光,道气百千万重,绵绵而降,灌注己身及斛食水盂之中,内外映彻”,在存想中,“天尊光明遍照天上地下,十方世界,无不洞明。天尊洒甘露,灌注法食,光明瑞气,流注无穷”,“其斛摄化无碍,香气馥郁,充塞虚空,广大无量”。^③

正因为如此,施食科仪与炼度仪一样,对高功法师的要求特别严格。《上清灵宝大法》说到高功法师如果晚上要行施食仪,“此日

① 《藏》,第31册,412、598、414页。

② 《藏》,第31册,246、607页。

③ 《道藏要籍选刊》,第8册,797页,上海古籍出版社,1989年。

先须炼形,存神发真,依法朝奏三天金阙,存玉皇在紫庭之左,青玄在紫庭之右,此二宫乃左右目上出日入月之所,真道所居也。三宫脑上乃捷神之府也。兆早朝默奏,先请降玉皇慈悲吉祥,甘露下降,变炼斛食,自请降之后,举心运意,行住坐卧,皆是大献管要,心机归一,不可妄想”。^① 在行仪时,高功法师要焚符、念咒、结印和存想,将自身之气与日月星三光之气、五方之气,内外贯彻,普度众魂。

道教的施食与佛教的焰口

佛教的施饿鬼,即焰口,据佛教《瑜伽焰口施食要集》中宝华一雨定庵基的《焰口序》称,“焰口者,因阿难尊者发起”,“有不空法师者,述为《瑜伽集要》、《救阿难陀罗尼焰口仪轨经》,而阿闍黎复节之为《瑜伽集要》、《焰口施食仪轨》。此卷现存《藏》中。海上谓其文相太约,遂乃增益科仪。天机复节去其繁芜,云棲重加参订,实乃大同小异”。^② 这段话,将佛教的瑜伽焰口的演变过程作了简略的叙述。

中唐时期,作为密教经典的焰口类经典由实叉难陀和不空三藏翻译成汉语。其中实叉难陀的《救面然饿鬼陀罗尼咒经》大约译于久视元年至长安四年(700—704年)。不空则大约于兴元元年至贞元十五年间(784—799)翻译了《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》、《施诸饿鬼饮食及水法并手印》、《瑜伽集要焰口施食起教阿难陀缘由》和《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》等,后又整理编订了《瑜伽集要焰口施食仪》。

到了唐末,在禅宗、净土宗和密宗合流的历史进程中,密宗的

^① 《藏》,第31册,247页。

^② 转引自《中国的佛教礼仪》(日文本),826—827页,东京大学东洋文化研究所,1986年。

焰口仪也被佛教其他宗派所吸收。唐五代的佛教大师永明延寿(904—975)在他的日课中就要求诵持施饿鬼法。

应该说,发端于密宗的焰口,同道教的施食仪具有某种联系。当然这一联系的内容及其密切的程度还有待进一步研究,结论甚至还要等待发现新的研究材料以后才能作出来。

不过,到了宋代,天台宗的遵式(964—1030)在他作于1007年的《金园集》中又收了他论述施食仪的文章:《施食正名》、《施食法》、《施食文》和《施食观想答崔育材职方所问》等四种。这四种后来又被收在南宋时期宗晓(1151—1214)所编的《施食通览》中。

值得注意的是,遵式在《施食正名》中的一段话:“施食一经,凡两译,共三名:一曰救面然,一曰救拔焰口,一曰施饿鬼食。今吴越诸寺多置别院,有题榜水陆者,所以取诸仙致食于流水,鬼致食于净地之谓也;有题斛食者,所以取诸摩提伟器之度显变之大,非器食于其中也;有题冥道者,所以取诸鬼类别佗趣也”。^①这段话说明,在遵式从事佛教活动最有成就的时期,也就是宋真宗和宋仁宗时,江南地区的佛教寺院举行施食仪已经相当普遍,只是对其意义的理解以及仪轨的演习各庙并不一致,还处于“百花齐放”的阶段,于是遵式要出来“正名”。

遵式在《施食法》中还说到举行焰口的时间问题。遵式称:“经云:施食若晨朝及一切时,悉无障碍。”^②而现在我们都知道的一个普通常识,就是施食仪式必须在日落以后举行。另外,在《施食法》一文中,遵式还说到施食之经,称“此经真长生之术也。阿难尊者,延三日必死之命,满百年具寿之康。五果见臻,二严常备。实不在乎,施一搏之食也。”遵式大师对施食仪式的功能的解释,并不是说的饿鬼升天,而是生者延命长寿,其与今日佛教焰口的宗旨是不

① 《续藏》,第1辑,第2编第6套第3册,214页。

② 《续藏》,第1辑第2编第6套第3册,214页。

同的,同样与道教施食的宗旨也相差很远。

第五节 符召科仪

科仪本义

符召科仪是道教正一派的常用科仪之一。无论是金篆类道场,或者是黄篆类道场,也就是说,无论是庆祝神仙圣诞或者为信众祈福延寿,或者是应信众要求超度祖先亡魂,都可以举行符召科仪。道门中有人将符召科仪,称为发符、发递或者发遣。根据仪式规模的大小,有的地方还有“全符”、“全召”的区别。

符召科仪的内容就是道士行仪,高功法师颁发符书,召请天神吏,由将吏传送行仪文书给天庭。从这个意义上说,符召科仪同进表科仪有所相同。因此,一般地说,如果行了进表科仪就不再行符召科仪。但是,在一些祈福延寿道场中,如果还要举行某些驱邪除鬼等仪式的话,则一般多举行符召科仪。

形成和演变

符召科仪中要使用符,焚化符,而最重要的是,高功法师在科仪中要画符,手要画符,颌要画符,令牌要画符,法剑要画符。符法贯穿于整个科仪之中。符,原来是信物的意思,相当于今天我们常说的凭证或者凭据之类的东西。一件符,劈成两半,两个人分别持有,作为约定的凭证。根据考古和文献研究,古代的符有竹制的,有玉石制的,也有铜金属制的。

在金玉和金属制作的符上有罕见的图形,于是就称为“符图”。在符上有类似于文字而又不能辨识的图形,于是就称为“符书”。据考古学家们的看法,符是中国古代灵物崇拜的产物。两汉时期,

由于帝王将符与天命结合在一起,崇尚符命,于是符的地位就显赫起来。

道教创立时,就有符水治病的说法,说明早期道教就已经有了符。不过,从南朝陆修静整理的道教科仪程序中看并没有在科仪中使用“符”或“符书”的记载。唐末五代的杜光庭有许多科仪文献存世,在这些文献中,也没有科仪使用符或符书的记载。因此,可以推测,道教的符法在相当长的一段时间里,只是一种独立的单一的法术,在道门中广泛使用,代代流传。《道法会元》卷四的“清微宗旨”中说到,“清微祈祷,本无登坛出入,自然安有法用”。卷八的“清微祈祷内旨”中也说到,“清微祈祷,本无登坛”,“清微祈祷之妙,造化在吾身中,而不在乎登坛作用之繁琐也”。^①清微派是宋代才盛行起来的道派,以用符书治病、驱邪、镇煞等法术闻名于世。从这里引用的两段文字可以清楚地知道,清微派起初也没有将符法或者符书同登坛诵念的科仪结合起来。因此,可以想象,在相当长的一段时期里面,道教徒如果为了某种目的到道门中来,请求颁符。道门会要求信徒烧香、叩头、祈祷,但是,并不要求为此举行专门的科仪道场,法师也没有专门画符的科仪,甚至也没有使用道符的科仪。

符召科仪的“召”,就是呼叫的意思。用言语来呼叫,其主动者当然是呼叫者,被呼叫的当然是被动的。不过在符召科仪中间,呼叫的是法师和道士,是人,而被呼叫的是天将神吏。按照一般宗教的观念来说,人总是卑微的,而天神,不管是神将或者是神兵,都是高居于人之上的。但是,在道教的符召科仪中间,道士和法师可以用符书来召唤天将和神吏,这一点正是道教符召科仪不一般之处。不过,从道教历史上的人神关系的发展变化而言,在早期道教中,

^① 《道藏》(以下简称《藏》),第28册,690、715页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

道士和天神的关系只是感应的关系,也就是说,人只能等待同神的感应,其主动权在天神的手里。例如:《汉天师世家》说到祖天师张陵在鹤鸣山修道,“感太上垂车,驾五白龙降”,^①这就是说,学道人不能企盼天神下降,只能依靠自己的努力修道来感应天神,等待天神的垂青。可是,到了南北朝时期,也就是在《西升经》提出“天命在我,不属天地”以后,道门中在论述天人关系的时候,似乎有了变化。许多道门中人在论述凡人都有“道性”的时候,将人的本性大大提高了一步,因为人和神的本性被放在同等的地位。不过,在科仪中间,人对于神的关系则始终是被动的。直到唐末五代杜光庭编集的许多种科仪文献中,还都只是用言词表奏祈求天神,没有用符法来召集神将天吏的内容。

大约到了宋代神霄派王文卿(1093-1153)的时候,用五雷法召神遣将的法术才开始出现。王文卿又名王侍宸,《道法会元》卷六十九有《祈祷八段锦》,其中有“召合章”,注称“召合之说,凭法中咒语,呼召即至”,^②就是依靠法术中的咒语来召神遣将的意思。这同现在道教的符召科仪的意思完全一致。与神霄派几乎同时出现的清微派,也出现了召将的法术。《道法会元》卷一有“清微道法枢纽”,内称“符者,阴阳契合也。唯天下至诚者,能用之。诚苟不至,自然不灵矣。故曰以我之精合天地万物之精,以我之神合天地万物之神。精精相附,神神相依,所以假尺寸之纸号召鬼神,鬼神不得不对”。^③这段文字清楚地说明了在符召科仪中符的功能,以及用符召神的原理。符的威力除了符本身以外,还需要有用符法师的精气神。用法师自己的精气神同召来天将神吏的精气神相合,调动自己的身神就是调动天将,这正是符召科仪所蕴含的神学

① 《道藏要籍选刊》,第6册,610页,上海古籍出版社,1989年。

② 《藏》,第29册,227页。

③ 《藏》,第28册,674页。

原理。在清微派的历史发展中,宋末的黄舜申影响最大,精于雷法。从以上这些历史材料,我们可以推测,用符法召将的科仪大约是在南宋时期或者南宋以后才出现的。

符召仪程式

苏州正一派道士,清代出现过一位高道施道渊,即施亮生,号铁竹道人。施亮生在龙虎山学习过五雷法,住持苏州玄妙观。历史上记载,他能驱役天神,除祟医病。因此,施亮生发挥了继承道法并弘传江南的历史作用。苏州道教还保存着全本的发符仪,称为《全符仪》。根据余尚清《苏州道教艺术集》的记载,全符仪的程式是:传递,即画符召温元帅;步虚,即高功登仪坛,上香跪拜,准备召请众天将;香文,即表白朗念香文,唱薰香偈;水文,即知磬朗念水文,唱水偈;敕坛文,即高功按五行八卦,分布方隅,召请扫荡官驱除邪魔;洒净,即清洁道场,封固文书,唱净天地咒;三上香,高功礼拜三清;启师,高功启告师尊,在作法时求得师尊之助;变神,高功为召将而行内功,变自身为真人,以通灵三境,上下行持;召功曹,召值日功曹和应天君;玉清符,唱玉清符命;总召,即开始召将;名将,即根据行仪的目的,分别召请有关天将;请班圣,即由表白对召请来的天将分班安位;通疏,即由表白向召请的天将通报行仪的因缘;祭符官,即在发符之时嘱托符官和护送符官,将仪坛公文发送天庭;送符,即奉送符官和众天将登上送符之程。^①

上海道教也有符召科仪,道门称其为“发符”科仪。上海的发符科仪的程序,根据葛乃军道长的分析是:入坛;启师;法师三上香,唱“玄中教主赞”;请令;步罡;变水;宣“太上检摄妖氛符命”;法师喝香白,唱“香偈”;法师喝水白,唱“水偈”;变坛;洒净;封固文书,举“金光覆护天尊”;变神,宣玉清总召万神,集神“杳杳冥冥,天

① 《苏州道教艺术集》(油印本),4-6页。

地同生,五行之祖,六甲之精,散则成气,聚则成形,兵随印转,将听令行,吾焚道香一炷,十方肃清,法鼓三通,万神咸集”;法师召将,召符官;宣意;敕文书;祝遣收罡,回向,结束。^①从上海发符科仪的程序来看,上海“发符”和苏州“全符”的程序基本上是相同的,因此,其体现的神学思想以及科仪功能也是一致的。可以认为,上海的发符科仪是从苏州全符科仪中演变而来的。

符召科仪,在近代江南地区的黄箓类道场中,使用是相当频繁的。至今苏州和上海地区仍然在广泛演习中。特别是,由于在科仪中高功法师有许多步罡、内修和召遣的动作,加上科仪在法师行法的时候有不同情绪的音乐衬托渲染,因此,具有较强的观赏性和感染力。

第六节 度桥科仪

科仪本义

度桥科仪的桥,就是跨越河流,用以度人的桥。度桥就是从桥上度过河去的意思。《说文解字》释“桥”字,“桥,水梁也”。^②水上架设的大梁,当然就能让人度过河去。东汉许慎在《说文解字》中,对于“桥”已经有了准确的解释,说明中国人很早就懂得架桥和度桥的道理。唐代徐坚的《初学记》里就记载了“周文王造舟于渭,秦公子鍼奔晋,造舟于河。秦都咸阳,渭水贯都,造渭桥及横桥,南度长乐宫。汉作便桥,以趋茂陵”。可见,秦汉时期,中国已经开始有了桥梁。魏晋南北朝时期,桥的使用越来越广泛。中国土地上著

^① 参见《上海道教文化探索》,372页,上海道教协会编,2001年。

^② 《说文解字》,124页,中华书局,1963年。

名的桥梁也越来越多。《初学记》里就记有浮桥、便门桥、霸桥、车马桥、饮马桥、黄桥、朱雀桥、白虎桥、鸡鸣桥等几十座桥名。其中“升仙桥，相如题者”。^①相如当是司马相如。唐代诗人汪秘有《升仙桥》诗称，“汉朝卿相尽风云，司马题桥众又闻。何事不如杨得意，解搜贤哲荐明君”。^②可知升仙桥是汉代司马相如所题的传说由来已久。将桥和升仙联系在一起，表明汉代民众已经有人仙阻隔但是可以由桥来沟通的观念。这样一种人要升登仙界必须度过仙桥的观念，在后世的许多诗文中都有反映。例如，唐代诗人蔡隐丘有《石桥琪树》诗，称“山上天将近，人间路渐遥。谁当云里见，



度桥仪

① 《初学记》，156页，中华书局，1962年。

② 《全唐诗》，1528页，上海古籍出版社，1986年。

知欲渡仙桥”。^① 这首诗的意思就是，离开人间越来越远了，离开仙界越来越近了。如果谁想再相见的话，一定要知道先要度过“仙桥”。宋代诗人程秘有《西江月·癸巳自寿》词，称“底事中秋无月，元来留待今宵。群仙拍手度仙桥，惊起眠龙夭矫。天上灵槎一度，人间八月江潮。西兴渡口几魂消，又见潮生月上”。^② 描绘了天上神仙“拍手度仙桥”的场面。

佛教阴世地狱的观念传入中国以后，道教也在南北朝时期将其逐步吸收进了自己的神学体系之中。民间传说人死以后，进入阴世前，首先是通过“哼哈祠”，要面对哼哈二将摄人魂魄，其次通过“报恩殿”，在地藏王面前报答父母养育之恩，然后到达阴世和阳世的分界河流——奈河。据说奈河是发源于地狱的河流，河流里流的都是血液，腥臭不堪。在奈河上有桥，称为“奈河桥”。据说，一个人生前多积善功，过了奈河桥就可以升仙。如果生前有种种罪错，过了奈河桥就进入地狱受苦受难。

道教的度桥科仪，就是在经过道士诵经礼忏，进表符召，破狱炼度等仪式以后，亡灵已经得到神明的宽赦，洗刷了生前的一切罪错，具备了升登仙界的条件，于是道士行度桥科仪祈请上苍引领幽魂，度过仙桥，升登仙界。上海道教的《度桥科仪》一开始的步虚词就称，“玉清宫内水晶寒，上帝琼宇玉柱宽。三洞会与歌宝偈，群仙接引入天关。天清高远难经过，狮子浮空降法桥。愿仗慈尊来接引，提携亡爽上蓬瀛”。这段步虚词正好恰当地说明了度桥科仪的本意。

形成和演变

南宋道士金允中在《上清灵宝大法》卷三十七中说到，“度桥科

① 《全唐诗》，268 页，上海古籍出版社，1986 年。

② 《全宋词》，2298 页，中华书局，1965 年。

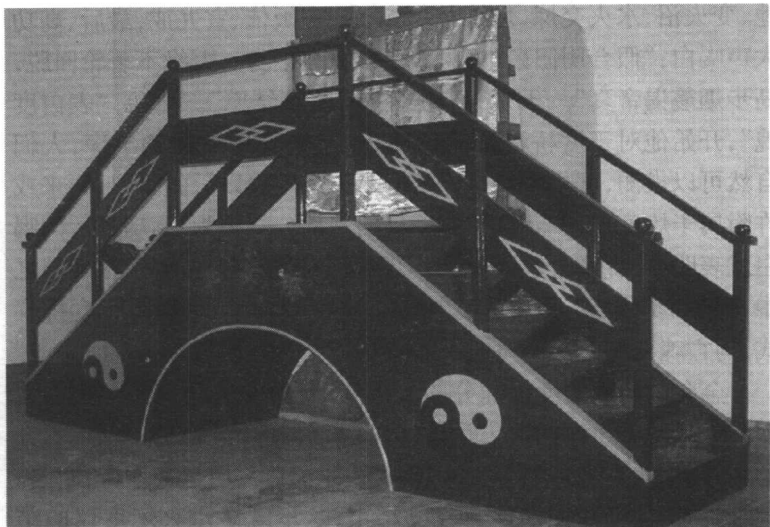
仪，古来有之，近世方用，且于亭子四门各吟偈一首，其辞甚陋。而道家法事有赞有颂，有步虚词、白鹤词之类。所有吟偈之格，自古无所出，势难从俗。虽送亡魂之际，添入俗格，不甚深害。然藏斋立事，务合典仪。不经之言，岂宜对众宣演，故今除去偈子，却易以白文，然后举天尊之号续之，且免于贻笑于识者”。^① 金允中说的“度桥科仪，古来有之”，这个“古”字究竟是什么时候，并没有交代。而且，翻遍他的四十四卷《上清灵宝大法》的人们，也找不到独立的“度桥科仪”的记载或说明。不过，从金允中这段话中，人们可以体会到，度桥科仪是在水火炼度“送亡魂之际”举行的。坛场上有“桥”的法具，在法具“桥”的上面还有亭子。法师在行仪的时候，还要在亭子的四周吟偈。金允中批评当时的“偈”写的类似“俗格”，“不经之言”，从一个科仪形成到成熟的一般规律而言，可能当时的度桥科仪还不够完美，没有脱离初创阶段。

考查唐末五代道士杜光庭编定的科仪文献，人们看不到关于度桥科仪的痕迹。惟一值得注意的是，在杜光庭编定的科仪中有“法桥”这个概念。《太上黄箓斋仪》卷四十“解考三时行道”中，礼谢十方“重称法位”节次中，法师表白：“杳杳天堂，法桥路断。冥冥地狱，出离无由”。^② 尽管当时可能没有度桥科仪，但是，从地狱到天堂，路途遥远，中间要经过“法桥”，这个思想观念跃然纸上。大约成书于明代万历年间的《皇经集注》，在卷四“神通品”中，注解“今日吉庆，值遇法桥”称，“今日吉辰庆霄，值遇尊圣慈济法桥。桥者，世人建之，以济水津，免徒涉。但凡世桥梁，须木石构成，且所济有限，易于损坏。如长江大河湖海，皆不能济。至圣经功法力，济浩劫，周沙界，不假作为形迹，潜移默转，秘化神通，使人出爱河，

① 《道藏》（以下简称《藏》），第31册，594页，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版，1988年。

② 《藏》，第9册，297页。

离欲海，免血湖，祛洪灾，永久不毁，故曰法桥”。^① 从这段文字看，法桥并无形状，不是由“木石构成”的，没有形迹，而是依靠天上至圣的神通，“潜移默化”形成的，因此，称为“法桥”。不过，法桥是“出爱河，离欲海，免血湖，祛洪灾”的升仙之桥，是从地狱到天界的必经之桥，这个观念也是十分明确的。需要提到的是，《皇经集注》成书晚于金允中的《上清灵宝大法》。这一材料只能够说明，“桥”、“法桥”、“升仙桥”等观念在中国人的心目中长期存在着，没有变化。另外，“法桥”之说，只是经文和表白，并不是以“桥”为名的科仪。科仪需要形象和行为，金允中说的“度桥科仪”是有“桥”和“亭子”等形象的，不论这个形象有多少大小，是纸做的，还是木板做的。



茅山乾元观的平安桥

① 《藏》，第34册，659页。

在《道藏》中,关于升仙法桥的图形,确实有好几幅,例如:《无上玄元三天玉堂大法》的卷十八,有“无上通天自然法桥”的图片,卷二十有“无上长生炼真法桥”的图片。《无上黄箓大斋立成仪》的卷三十九有“生天台”和“升天桥”的图式。^① 这些桥的图形的中央,即弓形的桥的最高处都有一座方形的亭子。尽管有这些桥的图形,但是,这两部典籍中,也没有关于度桥科仪的记载。

根据以上对于道教科仪历史文献的查考,人们自然要对金允中说的“度桥科仪,古来有之”这八个字,产生怀疑。独立的度桥科仪没有发现,那么,金允中的话是什么意思呢?

值得注意的是,金允中这段话是在“水火炼度品”中说的。金允中在说到“立炼度坛”以后,分述了上香、启白、焚符召将、变水池、变火沼、水火交炼、焚符九章、说戒、三皈依、宣九戒,最后,高功大声喝白:“假合阴阳聚本真,神明整复自生身。万缘不著轮回脱,高步烟霞谒帝真”。于是,高功“下座,法事结愿”。然后,“表白度魂”,开始他对于度桥科仪的论述。^② 从金允中叙述的次序,人们自然可以推测,度桥科仪是连接着水火炼度仪以后的科仪,原来或许附属于炼度仪,或者就是炼度仪的一部分。因为,高功最后的喝白就表明,亡魂经过水火交炼,阴阳聚合,整复自身,可以在烟霞之中,阔步走出地狱,面谒天庭神明。这个时候,当然需要有度桥仪式,为亡魂架好升天的桥梁了。

金允中记载的度桥部分的节次有:表白度魂、步虚诵“法桥大度天尊”、环绕桥亭的四方诵“东方九炁天尊、南方三炁天尊、西方七炁天尊、北方五炁天尊”,诵“逍遥快乐天尊”,引至焚燎所,回向。一般认为,焚燎和回向是科仪的结束,这里既是水火炼度仪的结束,也可能是一天道场的结束。从这段记载来分析,度桥科仪自然

① 《藏》,第4册,62、68页;第9册,607页。

② 《藏》,第31册,594页。

是炼度仪的一部分。但是,它又是具有相对独立性的一部分。就在《上清灵宝大法》卷四十四中,金允中发布了经他整理的《炼度仪》科书的全文,在科仪的最后“高功下座”后,紧接着的节次就是“表白,送魂度桥”,“法桥大度天尊、焚燎、举三清乐,向来,回向”。^①“送魂度桥”是《炼度仪》的一部分,而且是最后的一部分。金允中在全书最后批评当时科仪不正之风时,还说到当时度桥“以水养鱼于亭子下,取其鱼龙变化、传达符命之意,仍于亭子四门各吟偈一首,方送魂度桥,缘道家古来科法中未有吟偈之格,而近来所用偈子太涉浅近。既有草龙以备传符之仪式,则鱼不必用。是以并不编入法内”。^②在王契真纂的《上清灵宝大法》卷三十三中收有“度桥幡”两种及其图样。其中一首“度桥幡”有说明称,“度桥时,于神虎堂中,烧吹桥上,步神虎罡,祝神虎官将,接引亡魂,上登朱陵”。^③这就是说,在行度桥部分的时候,法师还要步罡,还要将幡“烧吹”于桥上。

明代周思德编定的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五,收有“升仙法桥”图和“升天台”图。卷十七有“玄都大献玉山净供普炼科”科书,其中在水火炼度以后有送灵度桥的节次,这一节次是由“道士二人,执黄幡”,颂“法桥大度天尊”,“徐徐度幡过桥,吟法桥偈”。法桥偈三首,其中的一首“一行一步一逍遥,水满银河月满桥,大度天尊来接引,亡灵从此上丹霄”,其文字与今日上海的度桥科仪的“法桥偈”几乎完全相同。根据《上清灵宝济度大成金书》的记载,在这一节次以后,就是“回向”节次,“玄都大献玉山净供普炼科”结束。同卷的“玉清溟滓大梵甘露净供普炼科”中,在最后也有“法桥偈”的节次,并注明“如前式换用”。同卷的“灵宝祭炼科”的

① 《藏》,第31册,652页。

② 《藏》,第31册,653页。

③ 《藏》,第30册,953页。

最后,也有“或请五方童子偈,如有桥,吟法桥偈,随用”的记载。^①由此可以推定,明代时期,度桥科仪仍然是附属于炼度科仪,作为炼度科仪结束的一部分。

让人感到十分惊讶的是,在日本学者大渊忍尔编的《中国人的宗教礼仪》一书中,收有台湾地区道士演习的《无上炼度宗旨》,在这一炼度仪的最后还留有度桥仪的痕迹。据载,孝男要手持“灵炉”和“魂身”,在度桥上反复通过七次到九次,口中要反复说“死魂受炼,炼化成人”这八个字。^② 尽管,节次与宋代和明代的记载不尽一致,但是,形式上是极其相似的。

可以肯定,上海地区的度桥科仪也是从炼度科仪中独立出来的。根据上海地区老道长的回忆,度桥科仪形成的时期可能在清代末年,随后跟着上海地区道教在民国时期的发展而逐渐流行开来。

当今江南地区的一些道观,常常在道观里安放有大型的木制的“平安桥”,供道教信众在叩拜神明以后,从桥上通过,以祈求平安吉祥。据说,平安桥原来是为了满足到庙里打醮的信众,在功德圆满,跟随道士转经的时候,希望满足平安的心理要求而设计制作的。后来,就作为道观内常设的祈求平安的法具。这一平安桥没有专门的科仪,因此,与度桥科仪中的法桥不是一回事。

度桥仪程式

度桥科仪的坛场主要是以三张桌子垒成高台,高台上放置一顶纸做的仙桥,或者木制的仙桥。纸制的仙桥,只使用一次,在科仪结束的时候焚化。木制的仙桥可以反复使用。桥面上拉有一条白布。在仪式中,亡魂的阳上亲属拉住白布的两头。一般的是男

① 《藏外道书》,第17册,104页;第16册,630、600页,巴蜀书社,1994年。

② 《中国人的宗教礼仪》(日文版),565页,日本福武书店,1983年。

女分开站立于两头。另外,还要在亡魂的灵台旁边,布置一间浴房。浴房中安放毛巾、面盆和牙具。

根据刘喜宏道长的研究,^① 上海道教的度桥科仪的程式,包括“沐浴”、“度桥”、“朝参”、“安位”等四个部分。

在“沐浴”部分,举“华幡接引天尊”,召请亡故灵魂,香汤沐浴。法师和道士站立于灵台和浴房前,斋主持华幡和香站立于后面。道众诵唱“沐浴东井颂”和“清水度魂颂”,“天河灌东井,石景水母精。圆光拂灵耀,玄映莹高明。元如披长夜,天神遂月生。沐浴兰池上,龙负长缁瓶。金童洒香水,玉女流水星。冠带濯玉英,炼度五仙形。体香万神降,乘景登高明。巍巍道德尊,功行已周圆。绛身来接引,师宝自提携。慈悲洒法水,用以洗沉迷。永度三清岸,常辞五浊泥”。文字精美,曲调动听。

在“度桥”部分,法师和道士坐于桥头,斋主和亲属拉着桥上的白布分立于两头。道众首先齐声诵唱“法桥偈”,“玉清宫内水晶寒,上帝琼宇玉柱宽。三洞会与歌宝偈,群仙接引入天关。天清高远难经过,狮子浮空降法桥。愿仗慈尊来接引,提携亡爽上蓬瀛”。其次由法师吟白和通意,通报阳上眷属度桥祭魂。法师吟白描述天庭美景,“琼楼十二,弱水三千,炉气凝云,缥缈之烟霞满座;花光耀日,飞鸣之鸾鹤祥风。实为清静之香,致以神仙之境,盼远莫及,舟楫难通,非仗道慈,曷能企及。是用高饰桥座,彩结雕栏,地涌金莲,上映一天之星斗;桥横玉宸,旁通三岛之烟霞。玉女前迎,金童后从,天堂在尔,信步而登”。在这些华丽词句引导之下,道众齐唱“过桥偈”,“一行一步一逍遥,水满银河月满霄,童子持幡前引导,亡灵平步上仙桥。灵风飘飘散天香,玉漏沉沉夜飞凉,鸾鹤引归天不夜,玉云深处礼慈尊”。此时钟鼓齐鸣,锣鼓喷呐,一片欢腾,送别亡魂度桥而去。“过桥偈”的文字经过历代道长的反复

① 参见《上海道教文化探索》,330页,上海道教协会编,2001年。

磨炼,十分精彩。前四句似在描述亡魂度桥的场面和欢悦,后四句似在描述亡魂度桥以后的所见和所为。

在“朝参”部分,法师和道众引导亡魂进入天庭以后,朝参太乙救苦天尊、东岳泰山青府君、酆都玄滋佐理君以及十殿阎王。根据道教神系,阎王虽然是地狱官吏,但是,他们又是神灵,因此,他们同样在天庭有其官府。

在“安位”部分,法师和道众请“安魂定魄天尊”,引领亡魂回到灵台。道众齐诵“安位偈”。

上海地区道士演习的度桥科仪,在总体上是相同的。但是,同样一个度桥科仪,在上海郊区农村演习,同在上海市区演习相比较,还是有一些细微的差别。例如市区度桥科仪坛场不设浴房等等。由于度桥科仪使用了具像的“仙桥”,将中国人传统的升仙必须过桥的观念形象化地展现在人的面前,因此,很容易为普通中国民众所理解。还由于度桥科仪要全体亡魂的阳上眷属持香拉布,站立桥的两边,在香烟缭绕之中,就像扶持亡魂度过桥去一样,就像站立桥边为其送行一样,因此,很容易引起普通中国民众的联想,感染阳上眷属。所以,度桥科仪在上海地区正一派的道场中一直受到道教信众的欢迎。尽管行仪的时间不长,规模也不大,但是一直具有很大的影响。

第七节 其他道教科仪

投简科仪

投简科仪是道士向天地水等三处投放简文的仪式。投简科仪大约形成于唐以前,在唐宋之间曾经广泛流行。唐大周天授二年(691年)的《岱岳观碑》记载,金台观道士马元贞奉武后之命率弟

子,“缘大周革命”,“往五岳四渎投龙,作功德。元贞于此东岳行道,章醮投龙,作功德一十二日夜”。据《马元贞投龙记》,过了一年,马元贞又奉旨在奉仙观、济渎庙斋醮投龙。又据《中岳投金简文》,武后又在太岁庚子(700年)遣臣于中岳嵩高山“投金简一通,乞三官九府除武墨罪名”。^①可见,投简科仪在当时演习之频繁。今人陈智超有注称:“按薛驹《东斋纪事》云:道家有金龙玉简,学士院撰文,具一岁斋醮,投于名山洞府。金龙以铜制,玉简以阶石制,即此所谓投龙也”。^②

《道藏》今存有宋张商英奉旨删定的《金箓斋投简仪》,称“春夏诣孟州王屋洞天、济渎水府,秋冬诣安庆潜山司真洞天、太平采石水府”,投“山水简二面”。其仪为“龙简到日,所属下教门具威仪迎接,差道士七人,内选授法箓道士一人充高功,具斋意于殿上或坛上,开建道场”。其节次有:净坛,礼师,高功宣五方卫灵咒,鸣法鼓二十四通,发炉,再拜、上香、上茶、上酒,各称法位,再拜、上香、上酒,再拜、上香、上酒,重称法位,十二愿,复炉,举学仙颂,焚香度简投下洞天,诣水府,举投简颂,回向赞,高功回向念善,道众山呼。张商英还在科书最后附有其他删定的《山简式》、《土简式》和《水简式》等。这些简文的内容主要有通报已经做过的金箓道场的日期、地点和规模,“斋事周圆,恭陈大醮”。另一内容是祈愿山、土、水之神“鉴此丹恳,乞为膺奏,上闻九天”。^③也就是请代为禀报上圣的意思。现存的敦煌文书中,也有类似的科仪残卷,其仪文也是由唐朝的功德院编撰而定的。^④

从上述的记载和科书来看,似乎投简科仪只是为唐宋王家而

① 《道家金石略》,79、80、93页,文物出版社,1988年。

② 《道家金石略》,79页,文物出版社,1988年。

③ 《道藏》(以下简称《藏》),第9册,131页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

④ 《藏外道书》(以下简称《藏外》),第21册,391页,巴蜀书社,1994年。

行的。其实不然。南宋时期编撰的一些道教斋醮的总集中,大多有投简科仪的记载。唐末五代杜光庭的《太上黄箓斋仪》卷五十五称,“光庭曰:大道以一炁生化三才,陶钧万有,故分三元之曹,以主张罪福,即天地水三官,实司于三元也。人之生死寿夭、罪善吉凶,莫不系焉。三箓简文,亦三元之典格也。修斋之法,当投三简以告三元。故山简投诸天洞府,奏天官上元也。水简投灵泉水府,告水官下元也。土简投于坛宅,告地官中元也。详简文之中,真灵位号,事理显然。近代以来,只投山水二简。淮浙江表有三简之仪,行之已久。今检寻本末,得张承光法师所述之文,奏告三元,颇为的当,投奠信无惑焉。故可遵行,以为永式。不独受经,即投三简。修斋迁拔,全系三元。若三简俱行,即铨举善功,皆达三官之府矣。修奉之士,幸无滞疑也”。^① 投简科仪“行之已久”,说明其发端远在武后革命以前。“三箓简文,亦三元之典格也”,说明投简科仪是三官信仰的科仪。“不独受经,即投三简。修斋迁拔,全系三元”,说明投简科仪使用的范围十分广泛,在道教内部传承礼仪中要使用,而且有关延寿度亡等红白吉凶事也都可以行投简科仪。《道门定制》卷一说到“古者仙家修炼之始,先投简于三府,乞削过录功,故有愿神、愿仙之语。前贤取于三箓坛中,告毕斋功,重明志愿,亦为佳事”。^② 因此,投简科仪不仅王家可以举行,而且王侯贵族、庶民百姓也可以举行。只是投简时附带的信物必须略有区别。

杜光庭说,简的制作“国家以玉为之,玉有九德,可以为礼天地神祇之信,故用玉焉。公侯臣庶通用槿木,以其洁白纤致,可比玉矣,明尊卑之殊也”。^③ 系于简文上的玉璧,《灵宝玉鉴》卷二十八称,“山简璧式(青色),土简璧式(黄色),水简璧式(黑色)。右简三

① 《藏》,第9册,366—367页。

② 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,5页,上海古籍出版社,1989年。

③ 《藏》,第9册,361页。

式,君主用玉,王侯用璧,士庶用玉石为之。”^①

散花科仪

散花在道教斋醮中有两重意义:一是指科仪的一种节次,道士以慢步咏唱颂赞的形式幻化坛场和颂扬神仙降临;另一种是指独立的散花科仪,大约形成于清代末年,主要传布于粤港地区。

散花作为一种科仪节次,历史十分悠久,早在南北朝时就已出现。陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称,天上神仙降临醮坛时,“皆驾飞云绿辇,八景玉舆。从真人玉女手把花幡,前导凤歌,后从天钧,白鹤狮子,嘯歌邕邕,烧香散花,浮空而来”。^②因此,散花原是道士想象中的神仙銮驾行仪的一部分。道教仪式中常将仪坛幻化为神仙居处的瑶坛,存想自身为神仙临坛弘道,遂以散花作为幻化和颂赞的仪式节次之一。

中国古代祭祀仪式中并无散花的形式。道教的散花来源于佛教的礼仪,但在吸收后又形成了自己的特点。佛教的《大般若波罗密多经》和《华严经》中,都有“散花”品,称“散花于佛上,是为供养佛宝”,将散花视作对佛的供养。据传,魏世祖曾在四月初八日浴佛节时亲临门楼观看行佛,散花敬礼。现在南亚地区仍有抛撒花瓣以迎尊贵的礼俗,当是古代散花礼俗的遗风。佛教的散花多用鲜花,后亦有以纸花代替的。

道教的散花,并不真实地抛撒鲜花或纸花,只是诵唱散花。陆修静的《太上洞玄灵宝授度仪》有在巡行中咏唱的散花词多首,其词云:“诸天散香华,倏然灵风起”,“灵风扇奇华,清香散人衿”,“香花随风散,玉音成紫霄”,“真人把芙蓉,散花陈我愿”,等等。每诵

① 《藏选》,第8册,745页。

② 《藏选》,第8册,506页。

一首讫,弟子唱“善散花”,礼一拜。^① 在道教科仪中,散花多与瑶坛、云舆、五献等仪节相结合,多为道士在行进中的诵唱,间亦有立定诵唱的。散花词,有五言、七言与词曲类多种,和步虚词相类似。现存较著的散花词有宋真宗作五言散花词十首、七言散花词十首和宋徽宗作五言散花词十首等,均收集在明《道藏》的《金篆斋三洞赞咏仪》中,其词都是赞咏仙都美景和瑶坛奇葩。例如:宋真宗的“天上春长在,花开不计。瑶坛沾瑞露,芳气更蕃滋”,“昆丘绝顶有龟台,台上奇花四序开。不是群仙朝玉帝,何由散到世间来”;宋徽宗的“绛节徘徊引,天花散漫飞。高真无染著,片片不沾衣”,等等。也有祈愿天神赐福、降临仪坛的,例如:宋真宗的“玉宇千门启,金炉百和然。芬芳盈法座,祇慄待群仙”,“洞中三十六天春,仙境由来异世人。采得名花何处去,将来宫馆奉高真”,宋徽宗的“圣境三千岁,仙花始一开。如何金篆会,并奉列真来。几席延飙驭,香灯建宝坛。丹心无可献,碎锦洒云端”,等等。^②

《灵宝领教济度金书》对散花的形式有过一个说明,称“凡散花,每两句为一首,上一句吟毕,继吟‘散花礼’三字,方吟下一句,吟毕,继吟‘满道场,圣真前供养’八字”。^③ 这里指出了散花词的吟唱有领唱和伴唱的形式变化。宋代道士吕太古编纂的《道门通教必用集》收集了多种散花词,其中就有类似于《灵宝领教济度金书》所称的较古的散花乐词。例如:“散花林,散花林。散香花,满道场,上真前供应。玉京山上朝真会(散花林),十仙齐奏步虚音。满道场,至真前供养。空同一声来月下,步虚三唱入云间”。这里则明确地把散花与步虚结合在一起,散花词从这个意义上说,只是特殊内容和特殊形式的步虚词。值得一提的是《道门通教必用集》

① 《藏》,第9册,853页。

② 《藏》,第5册,768—770页。

③ 《藏》,第7册,94页。

中收录了一首题为《古散花乐》的七言散花词，词称：“元始传言齐受篆，道君开教尽皈依。小有洞中三秀草，玉京山上万年桃。五色彩云中呈彩凤，一炉香烟见朱髻。三真玉女持花节，一双童子捧金炉。五色彩云来覆地，九天真气绕香坛。九龙阙上集真圣，八仙台畔听清谣。三岛羽人朝象阙，九天仙子下瑶台。五色彩云随步起，六铢仙服著身来。三岛羽人来入坐，十洲鸾鹤引冲天。太上散花陈我愿，扣钟鸣鼓会群仙。万朵莲灯开夜月，满坛香雾杂天花”。^①全词的内容犹如一篇神话故事，一幅神仙行空的彩画。

粤港地区，大约在清代末年形成了一个以散花命名的独立的《散花科》，其演习时，一般总与《五方关灯科》相连接。《散花科》是以赞颂香花，解除冤结，施食饿鬼，拔度亡灵为内容的后出的黄箓类科仪。举行《散花科》时，在长条仪桌上陈列香花灯水果等五供以及花盘、米盘和古钱九枚供高功法师行仪时使用。法师和众执事自始至终坐在长条仪桌两边诵唱经文。《散花科》的经文包含有“返魂香赞”、“太乙赞”、“四颂花”、“万事休”、“叹人生”、“叹四季”、“散奇花”、“解冤结”等大段唱词所组成，文词优美，思想丰富。例如：在“四颂花”中有句称，“君不见，好年华，时来枝上好开花。可怜风雨经过后，处处游人叹落花”；“万事休”中有句称，“劳心劳力为谁谋，父母妻儿转眼休。纵得脱青更换紫，也须白了少年头。一旦无常万事休”；“叹人生”中有句称，“色相果然空，花残今又红。笑语梦魂中，叹人生不再逢”；“叹四季”中有句称，“秋来篱菊绽金黄，风送花香月满廊。三径萧条谁送酒，教人宁不倍凄凉”；“散奇花”中有句称，“散一朵，菊花新。愁眉不展对芳辰。扶蝶纷纷花下过，不见花前月下人”，等等。“解冤结”是《散花科》全仪的思想核心，仪文有句称，“解结解结解冤结，惟愿亡灵罪消灭。今生前世有

^① 《藏选》，第8册，336页。

冤仇,随此经功尽断绝”。^① 由于《散花科》中诵唱的经文占据了绝大部分,因此,《散花科》的演习始终是在歌唱之中,全仪的音乐性极强。现今香港道教在演习该仪时,采用了大量的粤港地区流行的古典和民间的曲调,适合民众的欣赏情趣,深为道教徒喜闻乐见。因此《散花科》也更充分地发挥了思想感染作用。

解冤结仪

解冤释结在道教斋醮中有两重意义:一是指科仪的一种节次,道士用表白解除亡魂在生前所结冤仇,以度化亡魂,解脱牵缠,早日升登仙界;另一种是指独立的解冤释结科仪,大约形成于清代末年,主要传布于江南地区。

宋代王契真的《上清灵宝大法》卷四十三中称,“凡人处世,多因燥心害物,或欠命负财,积诸冤结,以致阴讼牵连,无由托化,既承天恩开度,得领荐修,但其间怨气切齿,因邂逅恐生素乱,当依斋法用符文,随事与之解释,使回心向道,解结和冤,庶可同登乐土矣”。^② 由此,道教的所谓冤结,主要是指世间种种冤对,引起了人鬼牵连,阴鬼受难,阳世受报,阴讼纠结。在科仪中,道士用符文和经诵,解冤释结,以求得阴鬼升仙,阳世平安。

早期道教就有追求无冤结社会的理想。《太平经》认为以道德准则为指导思想的社会是无冤结的社会,称“道兴者主生,万物悉生;德兴者主养,万物人民悉养,无冤结”,“君为父,象天;臣为母,象地;民为子,象和。天之命法,凡扰扰之属,悉当三合相通,并力同心,乃共治成一事,共成一家,共成一体也,乃天使相须而行,不可无一也。一事有冤结,不得其处,便三毁三凶矣”。早期道教所向往的神仙世界,就是“诸神相爱,有知相教,有奇文异策相与见,

① 《中国人的的宗教礼仪》(日文版),874页,日本福武书店,1983年。

② 《藏》,第31册,93页。

空缺相荐相保,有小有异言相谏正,有珍奇相遗”。^①这样一种对无冤结社会的理想,反映了两汉社会绝大多数民众在被压迫、被剥削的冤对中寻求解脱的美好愿望。但是,据现存的早期道教的史料,早期道教的仪式中并无解冤释结之类的科仪。《云笈七籤》卷一百十七至一百二十二收有《道教灵验记》,记载了许多因修道奉道而获验的事迹。其中《赫连宠修黄箓斋解父冤验》、《李承嗣解妻儿冤修黄箓斋验》、《公孙璞修黄箓斋忏悔宿冤验》、《徐翥为父修黄箓斋验》和《鲜于甫为解冤修黄箓道场验》等,大都与解冤释结的内容有关。^② 这些故事大多发生于隋末唐初,皆称由于人世的杀戮冤对,致使活着的人们灾疾不断,经过修建黄箓道场,解除了冤结纠葛,生人消灾平安,亡魂升登仙界。不过,从这些记载中,我们还看不到道教科仪中有单独的解冤结仪。

现存于明《道藏》中,有独立的解冤结经典,如:《太上道君说解冤拔度妙经》、《太上三生解冤妙经》和《元始天尊说东岳化身济生度死拔罪解冤保命玄范诰咒妙经》等。^③ 也有将解冤释结的内容包含在科仪中,作为一项重要的仪式节次,如:炼度仪和施食仪。但是不论是独立的或是被包含的,解冤释结仪总是黄箓类斋仪。《太上道君说解冤拔度妙经》全文仅三百余字,说太上道君在玉京山所见众鬼在地狱受苦,皆因生前不忠、不仁、不慈、不孝,杀害众生所致。文字古朴,仪式简便,便于个人诵念行持。另据其使用“太上道君”的神号,估计此经约出于六朝时期。《道藏》另有《太上说通真高皇解冤经》,其经文与《太上道君说解冤拔度妙经》的经文大致相同,其中神号已改为“天尊”、“太上”,当指道德天尊和太上

① 《太平经合校》,第219、150、539页,中华书局,1960年。

② 《藏选》,第1册,836、837、838、840、844页。

③ 《藏》,第6册,278、313页。第34册,729页。

老君,疑为唐代以后之人所改动,当系晚出之本。^①唐末五代高道杜光庭编集的《无上黄箓立成仪》和《道门科范大全集》等多种科仪经文总集,虽然没有专门的解冤释结科仪,但是许多科仪中都包含有解冤释结的内容。如:《忏悔疾病仪》的《清旦行道》中就有祈请众圣“为弟子某削除死籍,汪上生名,解厄祛灾,和冤释对,宿瑕清荡,积过销平,星辰回临照之文,年运息刑冲之咎”。《午朝行道》中又称“伏冀玉清万圣,金阙众真,鉴纳丹诚,降流玄佑”,“地无简对,水绝盟言,鬼断冤仇,人销谋议”。《晚朝行道》则忏悔“前生今世,宿罪深尤,或违天地覆载之仁,或亏日月照临之德,犯二气五行之性,伤三光六纪之和,前冤未除,后罪重结,故杀误伤,肆意任心,不识因缘,罔知忌讳。六情所起,干犯幽明。三业所犯,负越经训。成兹报对,构此灾危”。^②从科仪经文和节次安排推测,所有这些解冤释结仪文,都是以道士表白启奏,请求神灵宽恕,解除冤对的形式演习的。两宋时期形成和流传的水火炼度仪或者祭炼类科仪,一般也都安排有解冤释结的内容。至今仍在香港特区演习不衰的《先天斛食济炼幽科仪》,其中将人生的冤对概括为十种,即所谓“十伤”:杀伤、自缢、溺水、药死、产死、伏连、冢讼、狱死、邪妖、积生等。积生冤对是“纵幸免于人间,必紫缠于地下”的人际冤对的延续,只有邪妖冤对是非人间的内容。两宋时期社会矛盾错综复杂,阶级的、民族的、地区的、自然的,什么都有,民众生活在水深火热之中。“累世仇讎,历推迁而不释”的冤对关系,就成为科仪经文中有关解冤释结的主要内容。至于解冤结的方法,除了以文词祈求神灵宽恕和帮助以外,还有了符咒诀等道术手段来化解冤结。《灵宝领教济度金书》的“符简规范品”就有“解诸类冤结”的内容,有与上述十伤相对应的符文,即:解杀伤冤符,解缢死冤符,解溺死

① 《藏》,第34册,752页。

② 《藏选》,第8册,119、122、124页。

冤符,解药死冤符,解产死冤符,解伏连冤符,解冢讼冤符,解狱死冤符,解邪妖冤符,解三世冤符等。除此以外,还有解冤释结符,和冤释对符,解咒诅符以及拔罪解冤符等等。^①在《灵宝玉鉴》中,也有这类解冤结符,全称为“灵宝解冤释结升度真符”,符文上可见“解释冤结”和“升度朱陵”等八个字。《灵宝玉鉴》称,“神符告下,解冤释结,永脱仇讎,执对分别,衅缘俱尽,不生恶业,出离寒庭,罪根消灭。一如告命”。^②

近代上海道教出现了独立的解冤结科仪,其形式就是由两名道士坐于灵位前,边念白,边唱赞,旁有乐队伴奏,类似于民间曲艺的说说唱唱。上海道教协会藏有光绪三年(1877年)道士康友梅的抄本。据抄本的附记称,“丁未生人海上闲鸥道作于听经山房之最华堂”,因此,该科仪可能形成于清末,并一直流传至今。科仪的经文讲述了虞舜、汉文帝、曾参、丁兰等二十四孝的故事,叙述斋主以香钱忏悔以往之罪愆,“求解冤结,阳上报恩”之意。科仪文词中历数人生二十、三十、四十、五十、六十、七十、八十、九十和百岁时的追求目标以及伦理规范,感叹“人生好像一张弓,终朝每日逞英雄。忽然一日弓弦断,两头着地一场空。生也空,死也空,生死如同一场梦。生如百花逢春景,死如黄叶遇秋风。天也空,地也空,天长地久不相同。日也空,月也空,来来往往各西东。田也空,屋也空,几番换了主人翁。金也空,银也空,死后何曾在手中。妻也空,子也空,鬼门关上不相逢。佛教经中空自色,道教经中色自空。空即是色,色即是空,世人识得真解悟,到头终是一场空”。全仪以生死、贫富、妻儿等万物皆空的思想来化解人生的冤对。由于唱赞音乐丰富,文词内容贴近生活,民众喜闻乐见,所以历来有较强的感染力。

① 《藏》,第8册,326页。

② 《藏选》,第8册,808页。

宿启科仪

宿启是道教科仪之一种。宿是预先、隔夜的意思。启就是禀告。道士在举行正式的金箓、黄箓斋仪之前,于建坛以后、行仪前夜,斋洁忏悔,礼拜十方,启告斋事的目的等而举行的独立的科仪。据南宋时期成书的《灵宝玉鉴》卷十三称,“宿启者,正斋前一日,取吉时,建坛设席,补职说戒,宣科励众,关闻三界,即是启告之夕,非正斋行道之日也”。^① 中国古代祭祀礼仪就要求祭祀人斋洁身心。《礼记》的《坊记》篇就有“七日戒,三日齐”之句。道教继承这一古代祭祀的要求,也要求道士斋醮礼仪之前洁身净心。宿启仪,大约在南北朝时就有行仪的。北周武帝宇文邕编纂的《无上秘要》就有“授度斋词宿启仪品”和“灵宝斋宿启仪品”,其卷四十八引《金箓经》的“启事法”称,“谨有同道某郡县乡里男女某甲”,“归命大道,并撰办香灯供养之仪,求乞斋直,某等职任所世,敢不申奏”,“即日辄相携率,齐到某处,依法清静”,“某等及某家大小,清荡宅舍,消灭妖秽,明旦晨晓,依法行道”。^② 既称明旦行道,当是正式斋仪的前一日。道教历史上各派和各地区道士并不一律都行宿启仪。宋代王契真的《上清灵宝大法》卷五十六称,“陆简寂所撰灵宝道士自修盟真斋仪,则不宿启”,^③ 金允中也称“广成无此科,系出灵宝法”。^④ 宋明时期,宿启仪曾经较为普遍地流行过,但现今的道场科仪很少行宿启仪,只是在正斋开始时,先行“净坛”仪,随仪启告。

净坛科仪

净坛是道教科仪的一种。净就是洁净,坛指的是科仪坛场。

① 《藏选》,第8册,638页。

② 《藏选》,第10册,172-173页。

③ 《藏》,第31册,219页。

④ 《藏》,第31册,431页。

净坛科仪就是在建斋行道起始之时,辟除污秽,扫荡邪恶,行斋道士启告上苍建坛宗旨的仪式。现今道教大型斋醮仪式,在不举行宿启仪的时候,一般都先行净坛仪。明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷二十四有“明净坛”一节,可知净坛仪至少在明代已有流传。周思德称,“道体至虚,非虚不能应物;人性至善,非善不能明道。水性亦然,故善则能利于物。建斋行道,荡秽为初,引三光之正气,运九风之真精。策役万神,吐纳二气,蹶罡履斗,结界禁坛。小则肃清方维,大则净明天地。飭严内外之仪,降格阳冥之圣。是以斋洁为先,诚明为本。盖邪则能干正,非正气则无以辟其邪;秽则能败真,非真气则无以涤其秽。故正真生气,变化流行。今既内外贞白,性道兼明,万境俱消,一尘不染,非集虚凝神之效欤”。^① 净坛解秽之法,是于地户上,设剑水香案。都讲法师行持,先瞑目,然后连续存想五次,先存正一天师、经籍度三师,次存上仙蔽身大将军,次存上仙隐影大将军,次存上仙藏形大将军,最后存破秽真官。“四灵神君,法篆官将,一一分明,启白变神,步罡洒净”。^②

祈禳科仪

祈禳科仪,指的是一些为了禳除天灾人祸以及疾病灾难,保佑信众个人或家庭健康平安流年顺利而举行的科仪。《灵宝无量度人上经大法》卷三十三称,“四时失度,阴阳不调,星宿错度,日月失昏,国主有灾,兵革四兴,疫毒流行,兆民死伤,师友命过,亦当修斋,行香诵经”。^③ 遇到现实世界的种种灾难,也需要建灵宝之法的斋坛,行祈禳科仪。

① 《藏外》,第17册,53页。

② 《藏外》,第17册,11页。

③ 《藏》,第3册,789页。

说到道教的祈禳,人们自然想到画符、念咒、驱邪、捉鬼等道教的法术。之所以如此,是因为当今道教的祈禳类科仪中间确实使用了画符、念咒、步罡踏斗等等道法。但是,“祈禳”这两个字就已经告诉我们,这类科仪首先是“祈”,其次是“禳”。唐末五代杜光庭《道门科范大全集》中收有各种祈禳类科仪,例如:“忏禳疾病仪”、“消灾星曜仪”、“消灾道场仪”、“灵宝太一祈雨醮仪”、“祈求雨雪道场仪”、“誓火禳灾道场仪”、“安宅解犯仪”、“解禳星运仪”、“南北二斗同醮仪”等等。^① 这些祈禳类科仪,从科仪节次安排来看,同一般金篆和黄篆类道场的科仪并没有什么不同,都是用文辞和言语祈祷神灵宽赦罪错,保佑国泰民安。大约到了宋代,道教的符咒等法术逐渐普遍而大量使用到了道教科仪之中。于是在道教祈禳类科仪中间增加了许多道法的内容。道教科仪也从单纯的言词祈祷变成了有召将迁神、降妖捉怪的内容,将科仪和道法结合了起来。当今道教举行的祈禳类科仪中,比较通行的有两种:

拜斗科仪。斗是星名,有南斗、北斗、东斗、西斗和中斗的区别。中国古代一向有星宿崇拜,认为:南斗注生,北斗落死;南斗陶魂,北斗铸魄。人的生死寿夭由南斗六司和北斗七政所掌握。《道藏》中收有关于五斗的经书、灯仪书、道法书等多种。据研究,有的还可能出自张陵父子之手,具有悠久的历史。不过,在各种有关斗的经书中间,影响最大的是《太上玄灵北斗本命延生真经》和《太上说南斗六司延寿度人妙经》。拜斗科仪就是通过礼拜主管人的生死寿夭的北斗或南斗,以祈求长生延寿、健康平安。拜斗科仪的做法,按照《太上玄灵北斗本命延生真经》的记载,“本命之日,修斋设醮,启祝北斗、三官、五帝、九府、四司,荐福消灾,奏章恳愿,虔献敬礼,种种香华,时新五果,随世威仪,清净坛宇,法天象地。或于观

^① 《藏选》,第8册,118-228页。

宇,或在家庭,随力建功,请行法事,功德深重,不可具陈”。^①从“清净坛宇,法天象地”这八个字,人们可以推测,斗坛的式样可能是内圆外方的,以象征古人对于天地形状的认识,即天圆地方。另外在南北朝时期成书的《北帝七元紫庭延生秘诀》中称,醮礼北斗七星,“用灯七椀,于道靖内明点,占其明暗,即知本位灾危。凡醮用晦朔之日”。“以灯列位,每星下用桌子一只,上安供养物”。“清酒、异香、名茶、净果、油饼、钱财,多少计自于人,用单纸一状,列其真位,并述所求意”。^②除了这一著名的七星灯以外,另外,据台湾学者萧登福的分析,斋坛上还要设两只大桌子,一只安放各种供品,一只安放北斗七元真君画像,以及三官神位。^③各地道教在进行拜斗科仪的时候,使用的科书可能有许多差别,但是,坛场上要铺设斗坛,燃点七盏油灯等却常常是一致的。

过关科仪。关指的是人生的许多关口。过关就是将人的一生比喻作一个旅途,在旅途中会遇见许多关口,只有平安度过这些关口,人才能够健康顺利。《广成仪制》收有《禳关祭将全集》、《禳关度煞全集》等。科书称“关煞分门,约计三十六种”,即:四季关、阎王关、深水关、急脚关、无情关、将军关、水火关、夜啼关、断桥关、金锁关、四柱关、百日关、短命关、铁扫关、天狗关、五鬼关、埋儿关、撞命关、鬼门关、汤火关、和尚关、鸡飞关、落井关、雷公关、千日关、断肠关、取命关、浴盆关、铁蛇关、阴锁关、白虎关、血光疮毒关、痘麻关、血忍关、破碎关、天耗关等等。过关科仪的节次有,启事,上香,表白,存念,宣科咒,禳关(重复三十六次),三献,宣牒,回向。科仪中主要仍采用祈祷和礼拜的方式恳请各关神灵保护斋主顺利通关,“南斗火官除毒害,北斗水宸免凶灾。一切所祈皆顺遂,万般顶

① 《藏》,第11册,346页。

② 《藏》,第32册,549页。

③ 《南北斗经今注今译》,219页,行天宫文教基金会出版,1999年。

焚悉通开”。^①

第八节 道教科仪的节次

科仪节次的含义

节次本来有程序、次序的意思。既然是次序,说明它是一个过程,不是单独一个东西,而是有许多东西按照次序陆续出现。因此,节次的意义又包含了组成一个过程的各种成分在内。

道教的各种科仪都有一个行仪的过程。道教科仪的行仪过程是有序地组织起来的,还是无序地杂凑在一起的,这是每个学习道术的道士必须弄清楚以方便学习和实践的问题,也是每个研究道教文化的人关心的问题。实践和研究表明,道教科仪是由无数个有固定意义的动作行为有序地组织在一起的。1989年,我应法国著名道教学者施舟人邀请,在法国高等研究院里发表了《论道教仪式的结构——要素及其组合》的演讲。这个演讲稿后来发表在《道家文化研究》第一辑里。在这份讲稿里,我使用了法国著名语言学家索绪尔对于语言结构的分析方法,将道教科仪的结构分析为道教仪式的动要素和静要素、仪式元、仪式体和仪式群等,指出“在分析各种道教仪式体的过程中,人们不难发现,在不同的仪式体中往往有些共同的成分,例如:署职、发炉、洒净、金钟玉磬、分灯、说戒、三礼、举愿,等等。它们在不同仪式的演示中,其内容和形式大致相同。本文称这些成分为道教仪式元。只是因为有了这些仪式元才使渊源于普通生活的仪式行为要素具有了固定的道教仪式的意义。而不同的道教仪式元的组合,才形成了具有不同的仪式对象

^① 《藏外》,第13册,439页。

和目的的独立的道教仪式体”。^①在这篇论文中间,尽管使用了结构分析方法,但是,这一分析方法仍然植根于对科仪节次的传统分析方法。仪式体指的是一个完整的科仪过程,而仪式元则相当于传统所说的“节次”。

道教科仪的节次有很多种。一种同样的节次可能被组织在许多不同的科仪里面,例如三上香、发炉、复炉等节次可以出现在进表科仪、灯仪、炼度仪等不同的仪式中。学道的人,特别是准备做法师或者高功法师的人,学会了一种节次的做法,就可以灵活地使用在不同的科仪之中,以满足信众对各种科仪的不同需要。一个仪式中各种节次的程序安排主要是根据仪式的不同内容和要求来组织的。因此一个法师或者道士,只要掌握了一个个节次的做法,又知道节次的安排程序,就可以方便地演示和驾驭整个科仪的进行。

有人认为对于科仪结构的分析还是不够的,应该从符号学的角度重新加以审视。笔者对于西方的符号学理论所知甚少,不敢妄论。不过,顾名思义,“符号”这个词所注重的就是形和义的关系,也就是要揭示礼仪的行为形式表示的某种意义。从符号学的角度对于科仪的研究,就是将结构的形式分析推进到结构的形式和意义相结合的分析。如果我们重新回到节次的传统分析方法,那么,我们就可以发现,先辈们对于各种节次的命名似乎已经注意到了这个今天十分时髦的学术观点。因为,三上香、发炉和复炉等,都在一定程度上揭示了这些节次的内涵。

需要特别提到的是,在道教斋醮的发展历史上,某些科仪的节次可能演变成成为独立的科仪,例如:从散花节次衍生出了散花科仪,从解冤释结节次衍生了解冤释结仪。某些科仪从节次衍生出独立的科仪以后,又可能再回复成为科仪节次。例如:从分灯节

^① 《道家文化研究》,第1辑,303页,上海古籍出版社,1992年。

次衍生成分灯科仪,再重新成为进表科仪的一部分。

步虚

唐代诗人王昌龄有一首诗,题目是《题朱炼师山房》,诗称:“叩齿焚香出世尘,斋坛鸣磬步虚人。百花仙酝能留客,一饭胡麻度几春”。^① 这首诗歌描写的就是一个道士的修道生活。前两句说的是道士的斋醮科仪,后两句则是道士的修炼养生。在斋醮生活方面,王昌龄指出了五个细节,就是“叩齿、焚香、斋坛、鸣磬、步虚”。

步虚,指的是道士在科仪中在坛场上边缓步边唱赞的仪式动作。

中国古代宗教或者早期道教都没有步虚的记载。南朝时期,陆修静在《洞玄灵宝说光烛戒罚灯祝愿仪》使用了“步虚”这个词,称“大圣众及自然妙行真人,皆一日三时,旋绕上官,稽首行礼,飞虚浮空,散花烧香,手把十绝,啸咏洞章,赞九天之灵奥,尊玄文之妙重也。今道士斋时,所以巡绕高座,吟咏步虚者,正是上法玄根,众圣真人朝宴玉京时也。行道礼拜,皆当安徐雅步,审整庠序,俯仰齐同,不得参差。巡行步虚,皆执板当心。冬月不得拱心,夏月不得把扇。唯正身前向,临目内视,存见太上在高座上,注念玄真,使心形同丹,合于天典”。^② 根据陆修静的描述和要求,步虚的仪式行为是“安徐雅步,审整庠序,俯仰齐同,不得参差”以及“执板当心”,“正身前向,临目内视”,指称步虚是道士在科仪中对天宫中神仙巡行时吟咏之声的模仿。对此,宋代道士吕太古在《道门通教必用集》中称,“陆天师曰:诵步虚经词,先叩齿三通,咽液三过,心存日月,在己面上,从鼻孔中入洞房金华宫,光明出项后,焕然作九色

① 《全唐诗》,332页,上海古籍出版社,1986年。

② 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,506页,上海古籍出版社,1989年。

圆像，薄入玉枕，彻照十方，随我绕经旋回而行，毕，叩齿三通，咽液三过”。^① 这就是要求道士在步虚时，除了安步以外，还要用道术叩齿、存念等，似乎道士正与神仙同行。

大约成书于五世纪南朝梁陈时的《洞玄灵宝玉京山步虚经》收有“洞玄步虚吟”十首，当是现存的道教仪式中最早使用的步虚词。词作五言，句数不一。其中有的是对天上仙境的描述，如：“嵯峨玄都山，十方宗皇一。崑崙天宝台，光明焰流日”，“蕤树玄景园，灿烂七宝林。天兽三百名，狮子巨万寻”，“控轡适十方，旋憩玄境阿。仰观劫仞台，俯盼紫云罗”，“严我九龙驾，乘虚以逍遥。八天如指掌，六合何足辽。众仙诵洞经，太上唱清谣。香花随风散，玉音成紫霄”。有的则是对坛场上道士行步虚时的描绘，如：“稽首礼太上，烧香归虚无。流明随我回，法轮亦三周”，“俯仰存太上，华景秀丹田。左顾提爵仪，右盼携结璘”，“故能朝诸天。皆从斋戒起，累功结宿缘。飞行凌太虚，提携高上人”，“积学为真人，恬然荣卫和。永享无期寿，万椿奚足多”。^② 此“洞玄步虚吟”十首，后人称为“灵宝步虚”，各种科仪总集多将其收集在内。

道士步虚时边缓步边唱赞，传说其唱赞曲调宛如众仙缥缈行空，故得名为“步虚声”，据南朝刘宋刘敬叔《异苑》称，陈思王曹植游山，忽闻空里诵经声，清远道亮，解音者则而写之，为神仙声。道士效之，作步虚声。但其时之步虚声腔现已不得而知。现在各地道士的步虚音乐，大多舒缓悠扬，优美平稳，适于道士在绕坛、穿花等缓步行进时的诵唱。据步虚音乐填写的字词，后人就称为“步虚词”。《乐府诗集》卷七十八引《乐府解题》称，“步虚词，道家曲也，备言众仙缥缈轻举之美”。隋唐以后，步虚词就成为诗体之一种，

① 《藏选》，第8册，371页。

② 《道藏》（以下简称《藏》），第34册，626页，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版，1988年。

或五言,或七言,八句、十句、二十二句不等。其中有帝王之作,如:隋炀帝、宋太宗、宋徽宗等。也有文人学士和道士自己的诗作,如:唐代的刘禹锡、金代的元好问和高道丘处机等。这些步虚词,大多不是为行仪而是将步虚词当成体裁所作的诗篇,所以并未吸收在后世编纂的各种科仪经书中去,例如:刘禹锡的《步虚词二首》,有“阿母种桃云海际,花落子成二千岁”,“华表千年鹤一归,凝丹为顶雪为衣”之句;元好问的《步虚词》,有“阆苑仙人白锦袍,海山宫阙醉蟠桃。三更月底鸾声急,万里风头鹤背高”之句,^①其中寄托着作者对神仙世界的向往,对修道生活的追求,曲折地反映了作者对现实生活的不满,但是这类步虚词一般都未曾在后世的科仪中诵唱。宋代张商英编辑的《金篆斋三洞赞咏仪》三卷,其中录有宋太宗御制《步虚词》十首,宋真宗御制《步虚词》十首和宋徽宗御制《步虚词》十首,都是道士在行金篆斋仪时诵唱的步虚词。宋徽宗的步虚词曾为宋代道教的音乐谱集《玉音法事》所采集,可见这十首步虚词在宋代就已被道士在行仪时诵唱。后世编辑的道教科仪里,也曾多加使用。有的至今仍在演唱中,例如:“昔在延恩殿,中霄降九皇。六真分左右,黄雾绕轩廊。广内尊神御,仙兵护道场。孝孙今继志,咫尺对灵光”。^②有的虽然词语典雅,亦属上品,但是在当今的道教科仪中使用并不很多。

根据法国著名学者施舟人的研究,道教的步虚形式可能同印度教轮回仪式有关,步虚的曲调声腔则与传入中国的佛教的“梵呗”有关。^③这一说法至今未被大多数中国学者所接受,但施舟人提出的问题及其研究步虚的视野和角度,仍有值得借鉴之处,因此

① 《古今图书集成》,第51册,62457页,62466页,62474页,中华书局、巴蜀书社联合出版,1985年。

② 《藏》,第5册,771页。

③ 《步虚研究》(英文),收于《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》,110页,香港中文大学,1989年。

仍应给予充分的重视。

分灯

分灯是道教科仪中将取之于日光的净火点燃坛场灯烛的仪节。分灯原来是一项科仪节次,后来衍生成为独立的科仪,再后来又分灯包含在其他仪式之中,作为斋仪中的一项节次。道教视斋醮仪坛为人神交接的场所,因此坛场灯烛之火,非同凡火。《上清灵宝大法》称,“欲荐拔阴灵,照破幽暗之灯须得慧光之法,方能降三光之慧,以接凡火之光,方能追摄受度。如无此法,只是凡火之光,不能超脱矣”。^①意思是,坛场上灯烛只有取得日月星三光之“慧火”,才具有上照天庭,下彻地狱,拔度亡灵的功用。

对于斋醮坛场的灯烛,在南北朝时期已经安排有专门管理灯烛的执事,称“侍灯”。侍灯要“备办灯具,依法安置,光滔火燃,恒使明朗”。^②大约在唐宋时期,道教又对坛场灯火的燃点作出规定,并且敷衍出一个“分灯”科仪。

分灯仪的程式是:取火,分点,念颂。

取火当在正午时分,面南,对太阳焚香,口奏,吸气,吹笔,以黄纸九寸朱书慧光符一十二道,玉清诀,东方气,以蜡封作炬子,用以引发火光。在太阳正南时,以阳燧聚焦于炬子上,念“太阳辉神咒”,取太阳正气,引发净火。然后由法师将净火点燃仪坛正中元始天尊神位前的一盏灯烛。

分点就是由高功法师出班于元始天尊神位前,上香三礼,默诵明灯颂。侍灯立左,侍香立右,高功执符炬于元始天尊神位前,请降宝光,存思元始天尊允奏,想象金光透彻宝篆之上,百色光明混合于一身,结化为大日圆轮。然后高功法师于神位前净火点燃的

① 《藏》,第31册,210页。

② 《藏选》,第8册,507页。

灯烛上点燃符炬。侍灯三礼，受灯于师前。侍香三礼，受符炬，遍十方点，分班点毕。三师回，各三礼，纳余炬并为一，高功三礼，将余炬焚于元始天尊前的炉中，存思宝光上彻九天，下辉九地。

念颂就是法师默念灭灯颂，得一生三之道，复命归根之法。灭灯颂称，“太上散十方，华灯通精诚。诸天悉开耀，地狱皆朗明。我身亦光彻，五脏生荣华。炎景照太无，遐想通玉京”。

这一分灯仪式的构成体现了道教的教义思想，法师在元始天尊神位前以符炬于灯火中内点，先运一生二，二生三，侍香侍灯各执一符炬就高功手中分光，然后点遍十方，正是《道德经》中“一生二，二生三，三生万物”思想的象征。明代周思德的《上清灵宝济度大成金书》卷二十四有“明分灯制器”释称，“凡建大斋，舒张玄范，体分太极初判，阴阳始象。故分光列炬，以开三气之光而生三景，鸣金振玉，以和合阴阳而生万化。当知无形之气为祖气，无色之光为惠光，自一生三，从三至九，九九变化而生万光，焕映三天，照明九垒，内外朗彻，以袭其明。宣科已毕，炬纳元始，乃是归根复命之道也”。^① 另外，在取火、分点和念诵等阶段，法师都要念咒、存想和运动自身的内气。例如：高功在分点时，执符炬于元始天尊神位前，存想金光如流，百色光明混合于一身，结化为大日圆轮。法师要运自身一气上接丹霄，两气交合，口中吐金光，若日升透转下坛，直至玄境之前、虚皇之下，隔于侧存，宝光运动，想金楼朱户，龙华交盘。高功在符炬点遍十方后，又存想“诸天上圣同布祥光，进彻十方，内外上下，山林河海，官舍人门，水火阴牢，阳治关狱，上彻九天，下辉九州九地，重阴极恶，逐处皆承宝光，洞照开破，悉为异境。致于建斋之所，内外人物，一切皆在宝光之内”，最后，“以鼻目收光，徐徐引吸，入真中之形，回丹房上泥丸之内”。^② 分灯的全过程

① 《藏外道书》(以下简称《藏外》)，第17册，52页。巴蜀书社，1992年。

② 《藏》，第31册，210页。

中,自始至终贯串着法师的存想和内炼外接。

后世分灯科仪由于取火受到天气变化的限制,斋醮场地大小的限制,以及斋醮科仪简化的趋势影响,各派各地区的道士都作过许多因地制宜的改变。南宋道士金允中在其编纂的《上清灵宝大法》中就已经批评“浙东有数郡,却亦先点一灯在高功手中,长跪致词。道众却受之,以进入三清天尊前,逐位宣白文,点之方行分光”。金允中认为这“理大不通”,^①但是这类简化在现实的斋醮活动中却是花样百出的。上海道教现在已经没有独立的分灯科仪了,而是将分灯作为一项仪式节次包含在进表科仪之中,坛场上的符炬都已事先点燃。高功手执符炬喝道:“夫灯者,一生二,二生三,三生化九,九九化为八十一灯,无幽无烛,无暗不明”。高功以虚的分灯程式,以实的喝白经文,加上晃动火束的动作制造坛场气氛。接着,高功问:“灯光明否?”众道士答:“灯光明”。高功再问:“灯光变否?”众道士答:“灯光变”。在同声举“灯光朗耀天尊”中分灯结束,把进表科仪的启坛部分推到了高潮。这种改变既体现了分灯的教义思想内容,又适应了上海地区坛场窄小,无法从日光取火的现实条件。

化 坛

道教科仪中的一项重要仪式节次。化坛亦称“化境”。化就是幻化,坛就是仪坛。化坛指的是道士在斋醮科仪中存想自己所处的科仪坛场幻化为神仙世界的瑶坛仙境。明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷二十三有“卷帘化境法”称,“望瑶坛三级,皆五色彩云围绕,华幡旌幢皆天神所执。师运灵宝洞光真气,自顶而出,上接元始百宝光明,敕元始殿前太混总监大将军,变化凡境为郁罗萧台,兆诵玉章。须臾,地化碧玉,金碧峥嵘,天风振响,琳

^① 《藏》,第31册,466页。

琅自鸣,狮子白鹤,凤凰麒麟,飞翔悲鸣,恍若始青天上”。^①这里所述的就是道士存思化坛的过程和内容。

早期道教的礼仪中并无化坛的记载。魏晋南北朝的道教科仪中有了道士存思幻化的细节,但是似乎还未形成化坛的程式。唐末五代高道杜光庭编集的《道门科范大全集》中“消灾星曜仪”和“文昌注箓拜章道场仪”均有“启坛行道”的节次。法师在奏请众神降临时都有坛场变化的言辞:“香官使者,左右龙虎君,侍香诸灵官,当令臣向来静夜行道之所,自然生金液丹碧芝英,百灵众真交会在此香火炉前”。^②在法师的祈愿启白中,跪奏的香火炉前已经变化成为百灵众真交会的所在。南宋时期编纂成书的《灵宝领教济度金书》和《上清灵宝大法》中,都有在行仪过程中道士“存思玄妙”和“开启变坛”的内容,要求高功法师作大量存思幻化。在开启时,法师三拜伏地,存思“元始天尊坐于五色狮子之座”,密祝降真变坛之意,两手掐玉清诀,存“元始面前有一宝珠,去地五丈,九芒注射。忽然,此珠豁开,见天地廓清无浮翳,无袄尘。惟见玉京山在空玄中,祥风庆云,景象融和,三光焕耀,四气朗清,天乐和鸣,神灯交换”,或者“面天门,上香,存天门有素车白马,千乘万骑,十方各有天尊大神大将军,浮空而来,鉴观修奉,面天门口奏,依式扬幡”。^③从南宋一些科仪总集的记载,可见化坛主要是依靠高功法师的存思,因此作为一种集体的仪式行为就显得缺乏可视性。经过元明清长期的演变,现在的道教科仪中,化坛也有以焚符或道士的诵唱来帮助高功存思的,这就使化坛仪节可听可看了。例如:上海道教和苏州道教的进表科仪中都有化坛程序。在化坛时,要焚化“金阙玉陛化坛真符”,道士要诵唱仪文:“郁罗霄台,玉山上京。

① 《藏外》,第17册,12页。

② 《藏选》,第8册,153页。

③ 《藏》,第8册,486页;第31册,206页。

上极无上,大罗玉清。渺渺劫仞,若亡若存。金楼倩炜,玉殿森严。光范巍峨,降临启真。驭景龙舆,玄晃仙居。阴阳凝室,万气齐居。一如诰命,风火驿传”。^① 这样就把高功法师存想的内容外现在道教徒的耳边或眼前。

卷 帘

卷帘是与化坛相连的道教科仪的重要节次。帘,就是以竹为料而编织的门窗障蔽物。《释名》称,“帘,廉也,自障蔽为廉耻也”。^② 唐《初学记》引《西京杂记》称,“汉诸陵寝,皆以竹为帘,为水文及龙凤像”。^③ 卷帘原是人世君王临朝听政的仪式。道教斋醮礼仪中,以卷帘来象征神仙降临仪坛,听取高功法师与众道士面陈奏疏,祈愿颂赞。南宋时期成书的《灵宝领教济度金书》有“宣表卷帘”一节,内称“法师存金阙寥阳殿内,隐隐群真,侍卫元始,星斗飞芒,龙灯凤烛,并在帘里,惟遥认而已。帘之外,无景光也。宣表后,举稽首虚皇天尊前,法事毕,忽然卷帘,内外华灯璀璨,宛如浮黎土也”。^④

早期道教以及魏晋南北朝时期的道教均无卷帘科仪的记载,大约在两宋时卷帘仪才形成并流行开来。《灵宝领教济度金书》曾说到:“诸分灯毕,然后升坛宿启,至都门外,行卷帘仪,宣通真表,徐徐入门。此旧法也。今人每于分灯后,垂帘遮蔽华夏,再出坛前,行卷帘仪,宣通真表,入坛法事,左旋一匝,出都门,方入靖室,行宿启仪,失之矣。卷帘非古式,后世欲威仪可观,始为之”。^⑤ 由此可知,卷帘仪是直到两宋时期才逐渐形成而为之的。卷帘仪的

① 《苏州道教艺术集》(余尚清编),油印本,第7页。

② 《释名疏证》(丛书集成初编),180页,中华书局,1985年。

③ 《初学记》,600页,中华书局,1962年。

④ 《藏》,第8册,486页。

⑤ 《藏》,第8册,819页。

象征意义,也是通过高功法师的存想完成的。王契真的《上清灵宝大法》称,行卷帘仪时,“九清上帝乃虚无百千、万重道气之上,凡升御座不可以目瞻仰,谓如阳间帝王登殿,以扇八柄遮之,升御座毕,方开扇引班,故先垂帘。行持想上帝升殿,次宣文仪,方许卷帘”。^①

卷帘仪在形成时,可能作为一种独立的仪式行世。《灵宝领教济度金书》的“开度黄篆斋五日节目”中,记述了建斋第一日“入夜,请光分灯,次关金篆灯,次宿启告斋”以及“行卷帘仪,上表入坛”等。^② 法国施舟人教授的《分灯——道教的仪式》一书就附有光绪己丑年(1889年)《金篆清醮卷帘科范》抄本,此抄本现藏于英国伦敦不列颠博物馆。作为独立的卷帘科仪,其卷帘的过程分为三步,即:“珠帘卷起一分”、“珠帘卷起二分”和“珠帘揭起三分”。珠帘卷起以后,道士行仪的仪坛在道教徒的心目中就幻化成为神仙世界了。光绪本《卷帘科范》称,“琳琅振响,十方肃静。河海静默,山岳吞烟。万灵振福,招集群仙。天无氛秽,地绝妖尘”。^③ 但是,目前道教的科仪似乎很少单独行卷帘仪。上海地区的正乙派演习的卷帘就包含在进表科仪中,卷帘仅仅作为一项仪式节次。

金钟玉磬

金钟玉磬是道教科仪的一项重要节次,演习时一般与卷帘节次相连接。钟磬是中国古代的打击乐器。宋高承撰的《事物纪原》引《月令章句》曰:“上古圣人,本阴阳,别风声,审清浊,不可以文载口传,于是始铸金作钟,以主十二月之声”,又引《皇图要纪》曰:“帝

① 《藏》,第31册,208页。

② 《藏》,第7册,34页。

③ 《藏外》,第17册,729页。

营造钟磬”。^① 因此,金钟和玉磬从一开始就是帝王使用的礼仪乐器,是权势和地位的象征。道教科仪中使用钟磬,其作用有二:一是为了渲染科仪场的气氛,警戒群众,感动神灵;二是为了召集高功自身身中的阴阳二神。南宋金允中的《上清灵宝大法》卷二十称,“坛场将肃,钟磬交鸣。韵奏钧天,仿佛神游于帝所;高音梵唱,依稀境类于玄都”。^② 王契真的《上清灵宝大法》卷五十五则称,“《太真科》曰:奉行上道,讲演经典,建斋行道,悉先叩击钟磬,非惟警戒人众,亦乃感动群灵。仙真神人相关,同时集会,弘道济物,盛德交归,谛心存神,与己相见,调槌上击,从微至著,数一十二、二十四、三十六,手执钟磬槌,先祝曰:圆槌震法器,流声遍十方。入下通长夜,登高响玉房。九幽闻离苦,七祖上仙堂”。^③ 另外,王契真还称:“钟之形,上圆而势俯,其声清远,其顶蟠龙,其从金钟,曰阳。磬之形,下圆而势仰,其声重浊,其座虎伏,其从磬,曰阴”。“金钟玉磬之法,召集高功身中阴阳二神,和合天地,驱逐厌秽,招集真灵,启格十方,通幽达明,追摄魂魄,调集息度,无致妄耗,有二神以主之。故开坛之初,必鸣钟磬以召集之,交鸣者乃互出合为一,所以炼阴成阳,秉志纯诚,无妄想,无乱志,则可招灵”。^④ 在金钟玉磬仪节中,叩击钟磬的次数各有多少,意义各有不同。“先鸣三下,发长芽之音,应阳数,生于一,成于九。次引九下,震琼瑶之响。三下者,上闻清微、禹余、大赤之三天。又三下,中应欲、色、无色之三界。又三下,警地狱、饿鬼、畜生之三途界也。长敛二十七下,九下通九天之道君,九下觉九宫之真帝,又九下招九幽之苦爽,合四九三十六下,上闻三十六天帝,中应三十六部尊经,下彻三十六

① 《事物纪原》(丛书集成初编),第69、71页,商务印书馆,1937年。

② 《藏》,第31册,467页。

③ 《藏》,第31册,209页。

④ 《藏》,第31册,208页。

狱”。^① 光绪抄本《金篆清醮卷帘科范》中叩击钟磬的次序和次数为：先是振金钟二十四声，再振本命一声；次是击玉磬二十九声，再振本命一声；三是钟磬齐交，各各三十六声；四是振金钟九声，击玉磬六声，称“金钟交彻，玉磬和鸣。召十方阳德之灵，集九地阴冥之宰，普临法会，共证斋功”。^② 现今道教科仪中，多将化坛、卷帘和金钟玉磬组合在一起，作为道场开坛和启请部分的主要内容。

命 魔

命魔是道教科仪的一种节次。魔就是三界五帝魔王。宋代的《道门通教必用集》卷九“命魔说”称，“清都法师张万福曰：天尊未说经之前，诸天三界魔王为万鬼之宗，行威纵毒，残害生人。天尊说经之后，群魔伏化，卫道护法，匡御众魔，保试修真之人，方入仙品。所以云：敢有干试，拒遏上真，金钺前戮，巨天后刑。又云：大勋魔王，保举上仙，道备克得，游行三界，升入金门。又云：束送妖魔精，斩馘六鬼锋，是也。所以命魔者，命诸天魔王，保举斋功，察制妖鬼”。^③ 据此，命魔节次就是命令已经伏道的诸天魔王保举斋功，送妖斩鬼，保护斋醮功德圆满成功。至于命魔节次的演示，《道门通教必用集》称，“按杜天师所著仪，命魔，法师于鬼门上，望西而立，都讲于天门上，望东而立，唱。各思九色圆象，咽液，命魔密咒。自高功而下，各各存思”。“按陆天师所定精思诀，今所谓命魔存想，乃是为步虚而设。以步虚在命魔之后，先存想而后命魔，继以步虚。其实步虚中事。所以皆与玉京步虚经相合”。^④ 也就是说，命魔节次是通过法师和道士们的存想来完成的，并且总是与步虚

① 《藏》，第31册，209页。

② 《藏外》，第17册，735页。

③ 《藏选》，第8册，372页。

④ 《藏选》，第8册，371页。

结合在一起。

发炉和复炉

发炉和复炉是两项相对应的科仪节次。两项节次都是由高功法师来演示的。一般发炉安排在科仪的开头部分,而复炉则安排在科仪的结尾部分。炉指手提的香炉,今多作如意状。炉中燃点香一枝。高功法师登临仪坛的时候,都要手持如意状的香炉,以清净身心,存想内炼,进入召神请将,代天说法的境界,类似于俗称“进入状态”。明代周思德《上清灵宝济度大成金书》卷二十四有“明发炉”称,“发炉为关启真灵之始,出《金篆简文经》”。^①唐五代杜光庭《道门科范大全集》所收各种科仪,大多有发炉节次,可见发炉节次在唐代已经普遍进入各种科仪之中。杜光庭的“高功发炉”节次,文辞大致相同。即“无上三天玄元始三炁,太上道君、太上老君召出臣等身中三五功曹,左右官使者,左右捧香,驿龙骑吏,侍香金童,传言散花玉女,五帝直符直日香官,各三十六人出。出者严装显服,冠带垂纓,关启玄坛土地,方域神真”。^②高功法师在发炉时存想的神真,都要同自己身中的神灵相会合,才能使行使的道法达到科仪的目的。因此,《上清灵宝济度大成金书》称,“三天五帝功曹,亦非胎化有类之形,皆三五自然真炁所化也,皆运身中三田五脏正炁造化而成灵文”。^③复炉放在科仪目的已经达到,高功法师恢复自身之神。《上清灵宝济度大成金书》卷二十四“明愿念复炉”称,“复炉纳官,亦出《三篆简文》,乃复我本身之神也”。^④在高功行复炉的时候,大致科仪已经到达最后,法师收敛内功,停止存

① 《藏外》,第17册,53页。

② 《藏选》,第8册,111页。

③ 《藏外》,第17册,53页。

④ 《藏外》,第17册,56页。

思,类似于俗称“恢复状态”。

礼 方

礼方是道教科仪中的一项节次,又称礼十方。方指的是方向,十方就是东、南、西、北、东南、东北、西南、西北,以及上方和下方。礼方就是礼拜各个方向的神灵,表示自己的忏悔和悔愆的意思。南宋王契真《上清灵宝大法》卷五十七有“礼十分忏悔”称,“礼方之式按科云,荐亡则恐其生存积罪,阳醮则虑生人平昔作过。倘其管结于十方三界,辜录于天曹地府,虽勤勤祈恩,恶籍何从而销,玄泽何从而降。故礼十方天尊,分方忏悔,以至日月星辰、山川海岳,皆乞原除愆犯,削落罪书也”。^①明代周思德的《上清灵宝济度大成金书》卷二十四的“明礼方忏悔”称,“太上垂斋科忏悔之法,普度天人,津梁品汇,罪既可忏,福亦随臻。居三界中,因缘轮转,尘染业根,种种成愆,触犯三光、岳渎、十方、经宝,积为罪目,结在冥曹,欲祈解释,必先使之随方忏悔”。^②据此,礼方是科仪中表示忏悔的主要节次。礼方节次的行仪次序是,道众和高功逐方上香,三拜,跪奏,为亡魂表白忏悔之意,请求十方神灵的宽赦。

礼三师

礼三师是道教科仪中的重要节次。唐代张万福的《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》称,“先存三师,然后行道。凡厥读经、讲诵、行道、烧香、入室、登坛,皆先礼师存念,次当起愿,开度九祖,及以己身。此法不遵,真灵靡降”。^③这就将礼三师的节次放在各种节次之前,成为科仪的首务。三师指的是度师、籍师和经师。三

① 《藏》,第31册,233页。

② 《藏外》,第17册,55页。

③ 《藏》,第6册,754页。

师有天上和人间等二种。南宋《灵宝玉鉴》卷十三称,“修行之道,本在存师。师之不存,道从何得。所为师者曰度师,度师之师曰籍师,籍师之师曰经师,以上人间三师也。别有天上三师者,太上老君为度师,虚皇大道君为籍师,元始天尊为经师也”。^① 三师之说,大约形成于南北朝时期。到唐代已经广泛传布。道教科仪中间有礼三师的节次大约在南北朝与唐代之间。杜光庭的《太上黄箓斋仪》内收有各种黄箓科仪的科书,其中在法师上香以后,都有“礼师存念如法”的节次。杜光庭对此自注称,“法师临目存见,太上三尊,乘空下降,左右龙虎,千乘万骑,三界尊灵,群真侍卫,罗列在座,乃为弟子奏陈斋意。次思经师,侍太上之右,心拜三过,愿师得仙道,我身升度。次思籍师,次思度师,愿念如初夜法。次思青云之气,匝满斋堂,青龙狮子,备守前后,仙童玉女,天仙、地仙、飞仙,日月星宿,五帝兵马,九亿万骑,监斋直事,三界官属,罗列左右。次思青炁从师肝中出,如云之升,青龙狮子在青炁中。天仙、地仙、飞仙、五方五帝兵马,匝覆斋主家大小之身。又思五脏、五岳、五帝,如初夜法”。^② 据此,礼三师节次的演示方法,主要是高功法师的存想和心拜,并没有唱念做的行为。在存念以后,代斋主申奏行仪的目的,祈求神灵。

三启三礼

三启三礼是道教科仪的一项节次,又简称三启或者三礼。启就是跪着陈述。三启三礼就是连续三次跪着陈述的意思。三启三礼节次一般都安排在科仪的开头。南宋王契真《上清灵宝大法》卷五十七有“礼经三启”称,“科式之初,因经立教,步虚旋绕已毕,义

① 《藏选》,第8册,644页。

② 《藏》,第9册,181页。

当礼经,所谓天魔并敬护世”。^① 杜光庭《太上黄箓斋仪》各种科仪大多安排有三启三礼节次。礼敬三次,各有意义,仪称“臣等至心稽首礼”,礼敬的对象为“太上无极大道”、“三十六部尊经”和“玄中大法师”等,即道门所说的“道经师”三宝。^② 宋元以后,三启和三礼的对象略有缩小,即专指礼经。明代周思德《上清灵宝济度大成金书》卷二十四“明三启三礼”称,“凡建斋,三宝前,必安神经,以镇斋坛。故《上元金箓简文真仙品》曰:建斋威仪,旋行毕,礼经三拜是也”。^③

扬幡

扬幡是道教科仪的一项节次,作为坛场开始斋仪的一部分。南宋王契真《上清灵宝大法》卷五十五“立幡”称,“凡建大斋,当依法式,以黄绶制迁神宝幡,以红绶制回耀灵幡,以青绶制太一宝诰幡,又有超度等幡并依玄科制立,悬挂斋坛之前。任风飘扬,使十方幽魂睹此灵幡,一念皈依,积劫大罪,随风消灭,地狱开泰,迁神南宫”。^④ 在历史上,扬幡曾经是一个单独的科仪,称“扬幡仪”。一般安排在开坛之初。南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷一“建斋总式”称,建斋“前期三十二日”,关召功曹符使土地预告三界神灵“竖立宝幡,告盟三界”。^⑤ 卷二十五有“扬幡仪”称,“先于扬幡处,设立香案一只。法师同斋官上香”。^⑥ 扬幡仪的程式非常简单,仅有“祝告”、“揭幡”和“举灵幡赦罪天尊”等三个部分。现今部分全真派道观在举行大型法会的时候,还有演示“扬幡仪”的,不过

① 《藏》,第31册,236页。

② 《藏》,第9册,184页。

③ 《藏外》,第17册,54页。

④ 《藏》,第31册,213页。

⑤ 《藏》,第9册,380页。

⑥ 《藏》,第9册,527页。

比历史上记载的增加了内容,即在扬幡以后,还要道众行仪至张贴榜文的地方,由表白宣读榜文。待榜文宣读完毕以后,再由高功说文结束。

说 戒

说戒是道教科仪的一项节次,只在黄箓类部分科仪中才有安排。说戒的是高功法师,听取说戒的是亡故的灵魂,当然也有在一旁观赏炼度科仪的信徒,因此,说戒节次一般都安排在亡魂经过科仪的超度,拔幽升天的时候才进行。例如:炼度科仪就有说戒节次。金允中《上清灵宝大法》卷四十四有金允中改定的“炼度”科书,其中在水火祭炼以后,就有“说戒”和“鬼神十戒”、“九真妙戒”、“举奉戒颂”等节次。据科书称,说戒是“于炼度后,诵咒至逍遥上清诀毕,即读白文”。白文中说“关宣将罄,功德告成,所是普召六合内外,万国之中,六道三途,四生万类,若凡若圣,一切幽魂,沐浴朝真,闻经享供,整聚神识,忏涤愆瑕”,就是说听取高功说戒的是一切幽魂。说戒宣扬的是“人以精血立形,五谷养体,一灵之性,本自虚无,及其命终,血腐肉败,有质之物,复归于土。所谓一性,何缘有伤,亦未尝染秽,故不必记将终之想,不宜着垂死之形。若鬼若人,能悟此机,亦正理也”。如果能够悟得这个根本的道理,那么“天堂有必可升,地狱终不复见。倘得返生人世,则正理根于本心,忠孝出于天性,在幽在显,永与道俱”。^①

愿 念

愿念是道教科仪的一项节次,一般安排在科仪行将结束之时,与开头的三启三礼相呼应。在愿念节次中,高功法师和道众代表斋主向神灵许愿,表示颂赞大道弘化的心意和皈依道教的愿望。

^① 《藏》,第31册,648-651页。

明代周思德《上清灵宝济度大成金书》卷二十四有“明愿念复炉”称，“愿念之文，乃出黄箓简文。自后历代宗师所修，皆和天安地、祝国利民之事”。^①愿念节次在唐末五代杜光庭的《太上黄箓斋仪》的各种科仪中，都有安排。不过有“念”即无“愿”，有“愿”则无“念”。在一个科仪的结尾，愿和念并不重复出现。各种科仪的愿念内容大致相同。例如：“第一日清旦行道仪”的“发念”为“一念天地交泰，二念日月贞明，三念阴阳顺序，四念国土安宁，五念帝王景祚，六念宰辅忠贞，七念万姓安乐，八念百谷丰盈，九念幽途离苦，十念大道兴行”。“第一日落景行道”的“发愿”为“一愿大道流行，普天怀德；二愿一切有生，咸皆悟道；三愿九夜悲魂，一时解脱；四愿孤魂无依，咸得受生；五愿天下太平，五谷丰熟；六愿臣忠子孝，君仁父慈；七愿四海通同，冤亲和释；八愿潜胞处卵，咸得生成；九愿积疾新疴，旋即痊愈；十愿孤露众生，丰衣足食”。^②

回 向

回向是道教科仪的一项节次，一般安排在科仪的最后。回向原是佛教用语，指的是在仪式即将结束时一起念诵，念诵皈依道教信仰的词句。在回向节次完成以后，道士回到坛场，就可以终止仪式，恢复同信徒一样的常人状态。在科仪的结构上，结尾的回向同开始的入坛相呼应。唐末五代杜光庭的《太上黄箓斋仪》的各种科书中，似乎尚未出现“回向”之说，杜光庭使用“出户”一词，同开始的“入户”相对。入户相当于升坛，而出户相当于回向。因此，回向一说的出现可能是在宋元以后。

① 《藏外》，第17册，56页。

② 《藏》，第9册，185、190页。

第四章 道教的宫观和坛场

第一节 道教宫观

宫观的本义

宫观是道教举行宗教活动的场所,也是道教神职人员即道士修道生活的场所,也是道教同一般的道教信徒建立联系、接受布施供养的场所。当我们踏进道教宫观的山门进香朝拜或者参观访问的时候,都会看到殿堂里塑有神像,置有香炉、烛台、供桌和拜垫等等。一些稍具规模的道观,在殿堂上常常是金匾高悬,联语林立,帐幔桌围,五彩缤纷,雕梁画栋,叹为观止。

早期道教却并没有这样的宫观。早期道教的道士大多进山修道,茅屋岩居。后来逐渐有了举行宗教活动的场所,称为“治”或者“靖”。治是正一盟威之道祭祀的场所,也是管理信教民众的地方。靖则是道士祭神和修持的地方。南北朝时期,道教祭神和修持的场所逐渐扩大,有被称为馆、观的。例如,史称南朝陆修静在庐山修持之处为“简寂观”,宋明帝为陆修静建造的称为“崇虚馆”。唐

代道教得到皇室的恩宠,道士祭祀和修持的场所按照“如王者之居”修筑,其所居之地亦被称为宫、观。由此以后,道教宫观之称就作为道教宗教活动场所的名称相对确定了下来。当然,一些规模比较小的道观仍然沿用一些旧的称呼,或者别的称呼,如:精舍、山房、道院、庙、庵,等等。

道教宫观的名称,大多包含一定的意义。有的宫观名称指的是该宫观奉祀的主要神灵,例如:太清宫奉祀“三清”中的“太清”神,即以太上老君为主神。玉皇观以奉祀玉皇大帝为主神。城隍庙以奉祀本地城隍神为主神。斗姥宫,以奉祀北斗七星之母的斗姥神为主神。有的指称本道观的宗派和祖师,例如:长春观,就是表明该道观属于道教全真龙门派,以邱长春为祖师。重阳宫,就是表明该宫观属于道教全真派,以王重阳为祖师。有的则以道观所处的地方为名,例如:桐柏观、紫霄宫、龙泉观,等等。有的则以道教教义思想中的重要概念为名,例如:常道观、玄妙观、河图观、无量观,黄庭观,等等。有的则以当地的神仙故事为名,例如:施相公庙、铁柱宫、酆醺观,等等。历史上道观众多,特别是以奉祀神仙为名的道观,难免同名,例如明代以降各地都有城隍庙,因此,一般指称均在庙名之前冠以地名,以示区别,例如:上海城隍庙、吴山城隍庙,等等。

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷一有“置观品”,其中说到了道教建造宫观的指导思想。“夫三清上境及十洲五岳,诸名山或洞天,并太空中,皆有圣人治处。或结气为楼阁堂殿,或聚云成台榭官房,或处星辰日月之门,或居烟云霞霄之内,或自然化出,或神力造成,或累劫营修,或一时建立。其或蓬莱、方丈、圆峤、瀛洲、平圃、閼风、昆仑、玄圃,或玉楼十二,金阙三千,万号千名,不可得数,皆天尊太上化迹,圣真仙品都治,备列诸经,不复详载。必使人天

归望,贤愚异域,所以法彼上天,置兹灵观”。^①这段话清楚地说明,道教的宫观是道士模仿天上神仙所居之地而修建的,也就是“法彼上天,置兹灵观”。因此,道教宫观的建筑和设施,自然要尽可能修建得金碧辉煌、五彩缤纷、庄严肃穆、法度严密,因为,道观既然是神仙居住或者要莅临的地方,自然同我们下界百姓所居之地不同。另一方面,道观虽然是神仙要来的地方,但是又是我们下界百姓要来烧香拜神以及道士聚居的地方,也就是说,虽然“贤愚异域”,但是又要“人天归望”,又要适合信徒和修道的人生活习惯和居住,适合一般信众来庙烧香拜神活动,因此,道观的建筑又必须适应世上的道士和民众生活的需要。

《要修科仪戒律钞》卷十三“杂科”中说到,“共居观舍堂殿,园林田地,三宝众殿,属天尊。堂属道士。若其营造,尊卑有等”。^②这就是说,道观一旦建造完成,从教义思想上说,那道观就不是属于道士的了,而是属于天尊,属于道观中奉祀的神明的了。尽管所有建造的手续,房地产的执照,乃至于种种有关土地房产的文书上写的“法人代表”,都是道士的名字,由道士操办。在道观中,只有道士居住的生活区才是道士的地方。因此,道士在道观中,起居行为,应该处处、时时、事事,“祭神如神在”,谨慎小心,遵守规戒,将自己放在神的监督之下。

《要修科仪戒律钞》卷十二还有“造殿堂缘”一节,认为建造宫观殿堂是道士和信众积善功德的一种,称“建立靖观,令人代代门户高贵,身登天堂,饮食自然,常居无为。施一钱以上,皆三十二万倍报。万钱以上,报不可胜”。^③正因为如此,许多道长毕生将自

① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,515页,上海古籍出版社,1989年。

② 《藏选》,第8册,457页。

③ 《藏选》,第8册,450页。

己的精力都花费在募捐筹款,积聚财力,修建新道观或者扩建旧道观上。许多道教信众将自己的土地或房舍捐献给道观,作为新建或扩建道观之用。这是因为,道教将建造殿堂作为“立善”,“取证因果”的标志的缘故。

宫观的殿堂设置

早期道教的治和靖,设置十分简单。

关于“治”的规模和设置,唐代朱法满《要修科仪戒律钞》卷十“治屋”引《太真科》称,“立天师治,地方八十一步,法九九之数”,“治正中央,名崇虚堂,一区七架六间十二丈开起,堂屋上,当中央二间,上作一层崇玄坛。当台中央,安大香炉,高五尺,恒喷香。开东西南三户,户边安窗。两头马道,厦南户下飞格上朝礼。天师子孙,上八大治山居清苦济世道士,可登台朝礼。其余职大小中外祭酒,并在大堂下遥朝礼。崇玄台北五丈起崇仙堂,七间十四丈七架。东为阳仙房,西为阴仙房。玄台之南,去台十二,又近南门,起五间三架门室。门室东门南部宣威祭酒舍。门屋西间典司察气祭酒舍。其余小舍,不能具书。二十四治,各各如此”。^①

关于“靖”即静室的规模和设置,南朝陶弘景的《真诰》卷十八有记载称,“所谓静室者,一曰茅屋,二曰方溜室,三曰环堵。制屋之法,用四柱三桁二梁,取同种材。屋东西首长一丈九尺,成中一丈二尺,二头各余三尺。后溜余三尺五寸,前南溜余三尺。栋去地九尺六寸,二边桁去地七尺二寸。东南开户,高六尺五寸,广二尺四寸。用材为户扇,务令茂密,无使有隙。南面开牖,名曰通光,长一尺七寸,高一尺五寸,在室中坐,令平眉。中有板床,高一尺二寸,长九尺六寸,广六尺五寸,荐席随时寒暑,又随月建,周旋转首。壁墙泥,令一尺厚,好摩治之。此法,在名山大泽无人之野,不宜人

^① 《藏选》,第8册,437页。

间”。^①

从以上两段历史资料来看,早期道教的活动场所“治”和“靖”是十分简单的。到了南北朝以后,道教宫观的规模逐渐扩大,宫观内的殿堂和殿堂内的设施也逐渐复杂起来。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷一的记载,在南北朝时期道教宫观殿堂设置已具雏形。道教宫观“既为福地,即是仙居,布设方所,各有轨制”,“造天尊殿,天尊讲经堂,说法院,经楼,钟阁,师房,步廊,轩廊,门楼,门屋,玄坛,斋堂,斋厨,写经坊,校经堂,演经堂,熏经堂,浴堂,烧香院,升遐院,受道院,精思院,净人坊,骡马坊,车牛坊,俗客坊,十方客坊,碾础坊,寻真台,炼气台,祈真台,吸景台,散华台,望仙台,承露台,九清台,游仙阁,凝灵阁,乘云阁,飞鸾阁,延灵阁,迎风阁,九仙楼,延真楼,舞凤楼,逍遥楼,静念楼,迎风楼,九真楼,焚香楼,合药堂等,皆在时修建,大小宽窄,壮丽质朴,各任力所营。药圃果园,名木奇草,清池芳花,种种营茸,以用供养,称为福地,亦曰净居”。^②从这一记载可知,至少在隋唐时期,道教宫观内殿堂名目已经很多,其内容已经十分丰富。殿堂的活动功能也已区分得相当细致。

大约在元代以后,道教宫观建筑,逐渐趋于一致。根据李维信先生二十多年以前的研究,“道教建筑常由神殿、膳堂、宿舍、园林四部分组成,其总体布局基本上采取中国传统之院落式,即以木构架为主要结构,以‘间’为单位构成单座建筑,再以单座建筑组成庭院,进而以庭院为单元组成各种形式建筑群”。^③大型宫观的平面大多呈长方形,面南。在宫观南北向的中轴线上,一般设置主要的殿堂,例如:山门、灵官殿、配殿、主殿以及住持或方丈的起居修持

① 《藏选》,第4册,673页。

② 《藏选》,第8册,515页。

③ 《中国大百科全书·宗教卷》,64页,中国大百科全书出版社,1988年。

的“方丈”室。在中轴线的两侧,建有厢房,或作配祀神仙的拜殿,或作为信徒服务的经堂和花厅,或作为道士生活区域的膳堂和仓房等等。有的大道观还建有棂星门、华表、旗杆、献殿、拜殿、戏楼、戒坛、藏经楼和花园,等等。

在当今的一些道观中,有的还建有道教文物博物馆,专门收藏道教图书的图书馆,道教文化展览室,道教气功练习室,以及珍宝馆、奇石馆,等等。某些依山而建的道观,由于道观建造,无法形成长方形的平面,因此常常因地制宜,殿堂布局并不拘泥于方形或长方形。

道教的重要礼仪,一般都在道观的中轴线上的主要殿堂中进行。

道士和信众参访道观,一些参拜礼仪也在中轴线上的主要殿堂中进行。

宫观的造像

现在的道教宫观殿堂,都供奉有神像。其实,根据上述早期道教的“治”和“靖”的资料可见,早期道教并没有具像的神仙塑像或绘画。早期道教的《老子想尔注》在解释“无状之状,无物之像”时称,“道至尊,微而隐,无状貌形像也;但可从其诫,不可见知也”。尽管《老子想尔注》称“一者道也”,“一散形为气,聚形为太上老君”,^①但是,那时的太上老君并未具像。一般认为最早的道教美术作品是东汉时期殿堂和墓葬中的壁画,但是,在有关南朝齐梁陶弘景的传记里面,道教仍然是没有造像的。史称,陶弘景在宁波阿育王塔受戒以后,回到茅山,建佛道二坛,隔日朝礼。其中,佛堂有像,道堂无像。^②现存道教最早的造像是北魏始光元年(424年)的

① 《老子想尔注校证》,第17、12页,上海古籍出版社,1991年。

② 转引自陈国符《道藏源流考》,第268页,中华书局,1963年。

魏文朗造佛道像,现藏于陕西省耀县博物馆。

道教宫观开始普遍塑造神像,可能是从唐代开始的。《道家金石略》收有《马元贞造元始天尊象记》,称如意元年(692年)金台观道士奉敕建投龙醮于济渎,醮迄,“造石元始天尊并夹侍二仙”。《杨太希造元始天尊像记》称,“先天二年(713年)九月一十一日,道士杨太希奉敕于济渎斋醮毕。所余镇信,今为皇帝回造石元始天尊像一铺并二真人等”。^①唐代道教造的神仙像,起初还是元始天尊,后来唐王朝尊太上老君,于是太上老君的神像遍及全国。唐垂拱元年《奉仙观老君像碑》称“高宗天皇大帝于奉仙观敬造老君石像一座,并夹侍二真人。镂碗镌金,写□中之瑞色,塗丹绘粉,摹皓首之珍容”。^②后来才逐渐扩大到其他神灵。

道教造像也有明确的仪轨。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷二“造像品”称,“夫大像无形,至真无色。湛然空寂,视听莫偕。而应变现身,暂显还隐。所以存真者,系想圣容。故以丹青金碧,摹图形相。像彼真容,饰兹铅粉。凡厥系心,皆先造像。”这就是说,道教所信奉的“道”,是没有形相的,因此,作为大道化身的神灵也是没有形相的。神灵的出现,在不同的时间和地点有不同的形相,出现以后又立即消失。现在道教造像,是因为信众系念神灵,所以用金银彩色来描绘神灵的形相。“造像品”说到当时造的神灵相有六种,“一者,先造无上法王元始天尊、太上虚皇玉晨大道高上老子、太一天尊;二者造大罗已下,太清已上,三清无量圣真仙相;三者造过见未来无边圣相;四者造绘诸天星斗真仙;五者造圣真仙品无量圣相;六者造随感应缘无穷圣真形相”。^③

关于道教造像的材料,《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》称有十

① 《道家金石略》,80、102页,文物出版社,1988年。

② 《道家金石略》,71页,文物出版社,1988年。

③ 《藏选》,第8册,517页。

八种,即“一者雕诸宝玉、琼瑶、琅玕、七珍之类;二者铸以黄金;三者铸以白银;四者铸以赤铜;五者铸以青铁;六者铸以锡镞;七者雕诸香物、旃檀、沉水之属;八者织成;九者绣成;十者泥塑;十一者夹纆;十二者素画;十三者壁画;十四者凿龕;十五者镌诸文石;十六者建碑;十七者香泥印成;十八者印纸、范泥、刻砖、团土、镂瓦、磨骨、雕牙、剡木、聚雪、画灰”。^① 这些材料几乎概括了当时社会可供造像的材料的全部。从宫观造像来看,主要是泥塑和木雕。少量大道观也供奉有玉石和金银雕刻的神像。

对于道观中供奉的神像,必须经常保持清洁,不能使得神像堆积尘埃。在改革开放以后,道教恢复的过程中,一些海外华人中的道教徒在参访我们道观时,常常对道观中神像上沾满灰尘十分不满。他们认为,神像不能洁净显示出道士信仰不纯真。道士自己不信神灵,怎么可能教化信众。对此,道教文献早就有过说明,《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》称,“凡天尊形像金铜宝玉者,每至月十五日,设斋,香汤洗饰。若夹纆雕木,即揩拭光净,最得功德”。^② 由此可知,道观应该定期清洁神像,在做这样的清洁工作的时候,道观还要举行一定的仪式。揩抹使用的工具还要洁净,不能亵渎神明。

殿堂联语

道教宫观在殿堂里一般都悬有楹联和匾额。这些楹联和匾额尽管不是道教礼仪的组成部分,但是,它们往往是道观的社会地位和文化品位的标志和象征。进入一个道观,人们从道观的楹联和匾额的安放和内容,从书写楹联和匾额的人物和身份就可以知道这一道观在道教及其宗派中的地位,在当时社会生活中的地位,

① 《藏选》,第8册,517页。

② 《藏选》,第8册,519页。

并且能够立刻知道自己在进入这一道观时应该具有怎样的礼仪。

四川有著名的道教名山青城山，青城山的天师洞古常道观前有一副对联称：“亭势翼然，占福地十分之一；道心得了，把瑶琴再叠而三”。读了这副联语就知道青城山自古被列为道教十大洞天中的第五洞天，是道教在西蜀的丛林。人们还知道古常道观里的道士们是以炼养内修、“琴心三叠”为主要修持活动的。因此，人们自然就可以想到进入青城山道观中应该遵守道教全真派的礼仪。

北京白云观是道教全真龙门派的祖庭，在中国道教的历史上影响深远。当今又是中国道教协会的所在地，具有重要的社会地位。白云观的邱祖殿里有清代乾隆皇帝题的对联一副，联称：“万古长生，不用餐霞求秘诀；一言止杀，始知济世有奇功”。联语中提到的典故，就是邱处机以七十余高龄千里奔赴西域雪山，进言成吉思汗，要求他停止杀戮，以仁慈得天下，结果得到成吉思汗的采纳和重视，全真派也获得了难遇的发展良机。从这副对联人们自然就可以明白北京白云观在中国道教特别是全真派历史上的突出地位。因此，道士到北京白云观挂单参访自然要认真谨慎，遵守规戒。一般信众到白云观烧香求拜也肃然起敬，礼貌周全。

有的道观尽管有很高的知名度，为当地的或者外地的民众所熟知，社会影响很大，教内地位却不高。例如：上海城隍庙、天津天后宫（妈祖庙）。人们从这些庙观的对联中就可以知道，它们主要发挥的是劝导行善、教化民众的功能。上海城隍庙大殿门口的两侧有一副著名的对联，联称：“做个好人，心在身安魂梦稳；行些善事，天知地鉴鬼神钦”。天津天后宫的对联称，“铜琶铁笛袅清风，人徵流商，应有蛟潜翻渤海；红袖翠钗舞皓月，鉴古证今，漫云蜃气现楼台”。这两副对联或者是规劝世人行善积德，或者赞颂神明保

佑一方平安。从庙里悬挂这样的联语,人们自然知道这些道观尽管名声在外,但是这里的道教礼仪要求却是一般水平上的,与丛林规格不尽相同。

道教宫观的楹联一般都包含着丰富的道教教义思想,并且采用充满诗意的精炼语言和优美的中国书法加以表达,所以道观内的楹联既是弘扬道教教义、教化民众的宣传工具,又是有高度艺术品位的文化设施。人们到道教宫观参访总是把品味殿堂的联语作为一项重要内容,它对于认识宫观,熟悉殿堂乃至参拜神灵等礼仪活动都有帮助。

第二节 斋醮坛场

坛场的本义

坛场指的是道教举行科仪,奉祀神灵的场所,也称道场。如果科仪在道观里面举行,坛场可以设在道观里面。如果道士行仪在道观的外面,那么坛场可以设在道观之外,或者在村落中央,或者在集镇附近,甚至设在信众的家里。

由于坛场是专为科仪设置的,因此,道观如果没有科仪就不设坛场,只是在行仪的日子才设立,并且随着科仪的结束,坛场也随之撤消。在港台地区,经常看到有些地方在“打醮”,附近村落和街坊的信众扶老携幼赶来烧香拜神。打醮的场所常常搭建有临时的大棚。这些大棚随打醮而设,也随打醮的完成而立即撤除。

明代周思德的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五的“仙仪法制门”称,“夫斋醮之设,动天地,感鬼神,通真达灵,体元用妙,可不



苏州玄妙观的坛场

建坛以奏告哉。坛之为制，庸可忽诸。”^① 这段话说明了道教重视坛场的原因。建坛是因为道士要在坛场里奏告天地，沟通鬼神，所以，坛场的设置决不可忽视或者草率。南宋时期成书的《灵宝玉鉴》卷十四“坛仪法式门”称，“夫建坛立幕，列职分司，崇德报功，慎终追远，实孝子仁人、义夫节妇之盛意也。是故法天象地，列斗环星，八卦九宫，十方三界，玉京金阙，悉备于斯。至如道德威仪，进退礼乐，运神会道，蹶景飞玄，陟降有严，对越无怠，实由法性中运化出来，则一一皆合其阳德阴功也。古之泰畤与三坛同埦之义，岂异此哉”。^② 这就是说，道教行仪的坛场设置是为了实现信众举行科仪的目的，因此，坛场的一切都是围绕着信众的要求设置的。坛

① 《藏外道书》，(以下简称《藏外》)第17册，71页，巴蜀书社，1994年。

② 《道藏要籍选刊》，第8册，652页，上海古籍出版社，1989年。

场的样式是“法天象地”的,在这样的场地上行仪的道士才能沟通人神。另外,《灵宝玉鉴》也说明道教的坛场设置同中国古代祭祀的场地具有一定的联系。

道教科仪坛场的设置渊源于中国古代宗教祭祀的坛场。中国古代的祭祀礼仪都有专设的坛场。坛场都是用土垒起的高台。《公羊传·庄公十三年》称,“庄公升坛”。何休注称:“土基三尺,土阶三等,曰坛”。^①早期道教的祭坛也都设在土垒的高台上面。《上清灵宝济度大成金书》卷二十五的“仙仪法制门”称,“古者,斋坛两层,盖法天象地之义,露天筑成。自后,杜广成先生仪范,建坛三级,乃发天地人三才之理。如露天筑坛,恐风雨不常,有失威仪庠序之礼,方就屋下为之,庶得终始周全,可期通感。如或地形窄狭,止立上中二级,亦仿古礼,务在变通为之。”^②由此可知,道教科仪坛场原来设置在屋外。将坛场改变设置到屋内,那是唐代以后的事情。其原因只是为了防止科仪进行之中受到风雨干扰,破坏科仪的庄重和严肃。可是有些大型的斋醮法会,道士多,信众也多,屋子容纳不下,于是就有了近代道教打醮要搭建临时棚舍之举。

斋坛与醮坛

道教科仪的专称是斋醮。前面说过,斋醮虽然连用,但是在相当一段时间里斋和醮的内容是不同的,行仪的目的也是不同的,因此坛场的设置也是不同的。坛场可以区分为斋坛和醮坛等两种。只是,在明清以后,特别是清代开始,道教的传教的重点转向民间以后,大型的醮仪已经很少进行。于是斋坛和醮坛逐渐合而为一。

斋坛。道教举行金箓斋、玉箓斋和黄箓斋的坛场。斋坛区分

① 《十三经注疏》,2233页,中华书局,1980年。

② 《藏外》,第17册,75页。

为内坛和外坛。宋代林灵真编的《灵宝领教济度金书》卷一“坛幕制度品”称，“斋坛之制，三层。内坛，高三尺，方广一丈八尺，上安簣二十枚；中坛，高一尺五寸，方广三丈，上安簣二十四枚；外坛，以平地为之，方广四丈，安簣二十八枚”。^① 在三层之外，还要安花柱三十二枚。三层坛边上安有方木，方木上有洞眼，洞眼里安插竹制的簣。簣涂以红漆，高一丈一尺。簣头刻木莲花或火珠形。簣与簣之间用红绳牵连交缚，以助牢固。红绳下有的悬挂红纱灯，有的悬挂小彩幡或符幡。斋坛三层，各有门额，书门名于前。内坛和外坛各有陈设。“坛内层及中层，并以厚软荐席铺三重，又以彩裯铺其上。内层中列三宝牌位，四周列十方天尊牌位。上方次西北，下方次东南，并左旋。其三宝位高于十方位五寸许。各以香花灯烛供养如法。”在内层、中层和外层，各悬以彩色符幡。内层上，三宝位前，是“法师奏事立班之所”，中层“右安磬，知磬主之。左安钟，知炉主之。”如果是黄篆斋，则在中层添下九方、日月和四岳。在行仪时，“其随朝官，并在中层。左南讲位，次侍经位，次侍灯位，次坛官位；右南监斋位，次侍香位，次坛官。坛官不拘多少，并列其下。直坛，立天门外，欲待直法师故也”。^②

醮坛。原来是指金篆斋、玉篆斋和黄篆斋等斋仪结束以后，供奉筵品，拜谢众神的坛场。宋代林灵真编的《灵宝领教济度金书》卷一“坛幕制度品”称，“醮坛，即醮筵也。中间高设三清座，前留数尺，许通人行。又设七御座，每位高牌曲几、香花灯烛、供养如法。盖玉清为教门之尊，昊天为三界之尊，各居一列，各全其尊故也。开度则东极救苦上帝、南极朱陵大帝。祈禳则东极青玄上帝、东极青华大帝。救苦即青玄，只避世间名字拘忌耳。左右班列圣位以

① 《道藏》，(以下简称《藏》)第7册，20页，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版，1988年。

② 《藏》，第7册，27页。

外,为尊不立牌位。缘三界班秩等差,难以世间管见测度,惟当付之降圣司,令自排高下可也。别立掌醮、降圣二位,先期请降,正为此耳”。醮坛的布置比较简单,“两班醮筵,只联案通排,香花灯烛,供养如法。自中至外,设三香案,外以备请圣用,次以盛黄道中,则总供养也。”^①



新加坡道教节的醮棚

随着斋仪和醮仪的合流,斋坛和醮坛的设置也逐渐合流。对于这样的合流,有人说只有醮坛,没有斋坛;有人又说只有斋坛,没有醮坛。其实两种不同的说法揭示的同样一个事实,那就是在斋坛上有了醮坛的陈设,在醮坛上有了斋坛的内容。各人的着眼点不同,于是,就有了不同的说法。唐代时期的大型道教道场,在正式行仪的前一天晚上,要预先行宿启仪。在几天行仪结束的时候,

① 《藏》,第7册,28页。

要在醮坛上设醮筵款待莅临坛场的诸神,于是斋坛和醮坛就有了区别。后世行仪程序逐渐简化,时间也缩短了,于是宿启仪和醮筵仪就自然淘汰了。但是,这样一种醮筵群神的理念仍然存在,于是,在一些科仪中就增加了礼请诸神、酬谢诸神、拜送诸神的内容,这样专门醮筵的程序就被简化了,醮坛的设置也被吸收进了斋坛中间。从当今道教科仪的实际来看,信众要求举行的道场属于黄箬类的道场占据了大多数,因此,我以为可以将当今科仪坛场视为斋坛,只是融合了醮坛的某些陈设,这样的说法较为合理。

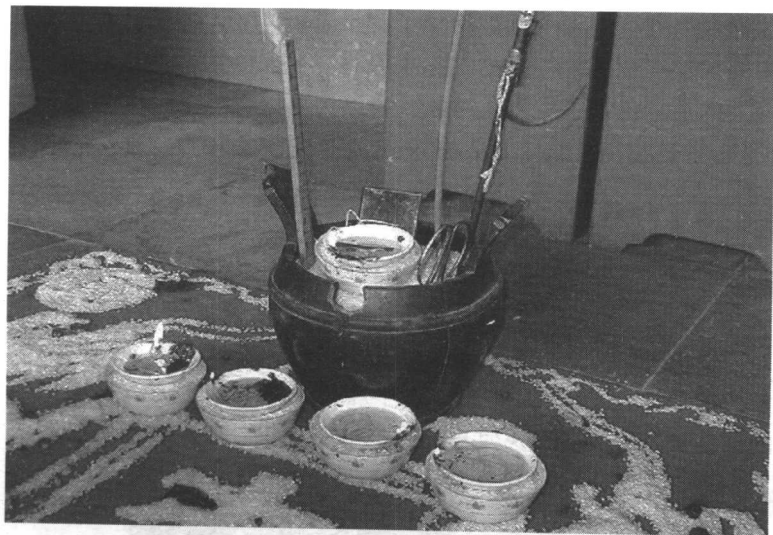
幕堂种种

当今的道教举行科仪的坛场设置,往往只有三个部分,即经堂、灵堂和神殿。经堂指的是道士诵经礼忏、举行法事的场所,例如:举行炼度、灯仪、拜斗仪等等法事都需要足够的场地空间。灵堂指的是信众安放亡魂的灵位,叩拜亡魂的地方。道教超度亡魂的某些法事也需要在灵堂里进行,例如:上供、度桥、解冤释结等法



拜斗仪坛场

事,就需要面对亡魂的灵位来进行。神殿指的是道士某些法事必须在行仪前叩拜神灵的地方,这些神灵可能是道观神殿原来已经供奉的,也有可能是临时安置的。例如符召仪前必须叩拜张天师。天师的神位或者画像就安置在神殿的专门地方。



拜斗仪坛场上的斗

不过,历史上斋坛和醮坛的设置要复杂得多。史称有“六幕十二堂”。这些幕和堂,都是斋坛或者醮坛的组成部分。每个幕或者堂都有特殊的功能,有的幕和堂只是在某一科仪中才会被使用,有的则贯串使用于整个道场中。这里只能选择一些主要的幕和堂,介绍它们在坛场中的作用。

六幕。指的是坛场设置的六个场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷三十二“斋法坛图门”称,六幕是“玄师幕左一,五帝幕右一,天师幕左二,三师幕右二,三官幕左三,监斋幕右三”。“六幕于玄坛前左右依次设之。又有正一三师幕,此乃龙虎山正一宗坛尊

崇祖师之义”。由此可知,六幕并不是绝对的,必要而合理的话,在六幕之外还可以增加。另外,六幕设置在主坛场的前面,“如狭处不可容六幕,只作左右中幕,每一幕却以帐隔为三幕,分三香花几案,并于当中参谒,相通行事。当以中为尊,左为二,右为三也”。^①明代周思德《上清灵宝济度大成金书》卷二十五的“仙仪法制门”称,“法当于斋坛前东西铺设。左厢玄师幕,次天师幕,次三师幕。右厢五帝幕,次三官幕,次监斋幕。每幕皆以幔围。中悬圣像牌座,香花灯烛,供养如法。若平常建斋,只立左右二幕,左厢六师幕,右厢三官幕。更若小斋,只总设五师一幕亦可。”^②

玄师幕。坛场的组成部分。内供奉灵宝玄师。宋代王契真《上清灵宝大法》称,“灵宝玄师为三天化主,乃阐教之师应。宣行斋事,当先关启,证明斋功。张帐幕,设圣像,几案香花,崇奉如法”。^③

五帝幕。坛场的组成部分。内供奉五老上帝。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五“斋法宗旨门”称,“夫五老上帝,主人天功过之录,证质斋功。古斋在五方案上。广成仪令就三师位北,别张帐幄,设圣像几案如法。”^④

天师幕。坛场的组成部分。内供奉祖天师张道陵。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五“斋法宗旨门”称,“正一天师为三天法主,乃出法之师。应有斋修,皆当关启,张帐幕几案如法”。^⑤

三师幕。坛场的组成部分。内供奉经师、籍师和度师之位。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五“斋法宗旨门”称,“经籍度三师,为开度之宗师,资存念之首,敷藏如法”。^⑥

① 《藏》,第30册,942页。

② 《藏外》,第17册,80页。

③ 《藏》,第30册,942页。

④ 《藏》,第31册,214页。

⑤ 《藏》,第31册,215页。

⑥ 《藏》,第31册,215页。

三官幕。坛场的组成部分。内供奉天地水三官大帝神位。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五“斋法宗旨门”称，“三官大帝主三元考校之籍，证录斋功。敷藏如法”。^①

监斋幕。坛场的组成部分。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五“斋法宗旨门”称，“监斋法师为灵宝斋法之主，监临斋事。敷陈如法”。^②

十二堂。指的是道教大型斋醮法会的坛场所设置的十二个场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五“斋法宗旨门”称，“夫建大斋，当先建十二堂陛，召集高仙真灵，建斋行事。且十二堂者，一曰青华之堂，二曰神虎之堂，又为聚魂府，三曰纠察堂，四曰精思堂，五曰冥官堂，六曰监生司，七曰天医院荡秽所，八曰受炼司，九曰黄箓院，十曰受生案，十一曰五道都府，十二曰通章司。又有监临所、监坛所、官将所、受度堂、普度堂。各有官将名位，行遣仪制，悉遵法式行之。此乃分司治事”。^③从王契真的记载可知，十二堂只是一个概数，根据斋醮仪式的需要，坛场可以随时增加或者减少堂陛的设置。

青华堂。专门供奉青玄上帝，道士上表的场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷三十二称，青华堂“中设青玄上帝，左右真人，上安碧落空歌图。每日焚香诵救苦颂三首，九朝行道而朝礼之，合于預告之前建立。上通天救苦表，立青玄幢，于此行事”。^④

神虎堂。大型斋醮道场专门摄召亡魂的场所，又称神虎聚魂堂。明代周思德的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五称，神虎堂“以近斋坛处为之，饰以幔帷，中悬圣像牌位，香花灯烛供养。中燃一长命灯，左右立阴阳二坛，方圆各三尺六寸，周围以砖砌成，高二

① 《藏》，第31册，215页。

② 《藏》，第31册，215页。

③ 《藏》，第31册，215页。

④ 《藏》，第30册，942页。

尺四寸，内用净土，筛细均平。前立监狱使者牌。堂中前立八门。聚魂坛相去八尺，用十六纂，各长六尺，红彩左纽分开。八门以白牌书门名及分布八符。坛心香案，供养如法。外以帘膜遮护固密”。^①

纠察司。专门供奉五师、三官之位，监督斋坛的场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五称，“夫置此司，盖欲昭揭宪章，纠弹愆失。警坛众斋官，欲其恪守规范，毋障斋功。中设五师、三官之位，香花供养。正斋之日，先立之。兆谒奏点酌，请圣宣疏，进钱马如式”。如果坛场已经设置监斋幕，则此司亦可从简。^②

精思堂。专供坛场法师和道士精思的场所。明代周思德的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五有“静默堂”称，“此室乃法师、道众调神净心，讲演之处。饰以幔帷，中悬高功法师元命真人之像，立金真演教天尊之位。如无元命之像，以天师像代之。香花灯烛，供养如法。两旁设二高座，法师、都讲居之。监斋以下，坛官依序列坐。凡登临坛陛，并于此处出入。须择就便之处为之”。^③

冥官堂。专门供奉冥官的场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五称，“凡建斋未破狱之先，当设冥官醮。如阳间狱吏之比也。先立此堂，中设青玄上帝，左右列东岳酆都，十王冥府，案椽香花如式。至期设坛，依科行事”。^④

监生司。专门供奉九天诸真，拯救亡魂的场所。宋代王契真的《上清灵宝大法》卷五十五有“监生司”称，“夫普度大斋，广济沈魂。其中如有生存怀孕，胞胎不解，子母未分，或子存而母亡，或子母俱亡，似此之徒，何缘解脱。当先奏闻九天生神大帝，申闻九天监生司仙宰。正斋之日，立监生司。兆先诣司请召，点酌启祝。俟

① 《藏外》，第17册，80页。

② 《藏》，第31册，216页。

③ 《藏外》，第17册，80页。

④ 《藏》，第31册，217页。

召亡赴幕，请上圣监生，斯可临坛受度，安监生真文于案上，使亡人见之，自然百骸流光，攘却尸秽之光矣”。^①

天医院荡秽所。专门为亡魂洗刷血污，医疗完身的场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷三十二“斋法坛图门”称，“中安天医诸职真宰，并浣濯合干仙吏，召魂医疗沐浴，于此行事”。^②

受炼司。大型斋醮道场举行炼度科仪的场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷三十二称受炼司，“中设上帝诸尊之位，左右列受炼诸真官吏。凡行持变炼，于此行事。如狭处不可设。如期为之亦可。或于道场中左右止列炼度官将之位，当中行事。盖上帝之位已有在道场中，故不设之”。^③

黄箬院。黄箬道场中专门供奉神霄符箓的场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷三十二称，“中设黄箬院诸真圣位。案上安元始神霄诸真符箓，拔度苦魂为事”。^④

受生案。黄箬道场中专门供奉受生圣位的场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷三十二称，“中设受生圣位，案上安判注死魂应该受生贵贱录籍，专司铨注”。^⑤

五道都府。黄箬道场中供奉专门为亡魂开摄神灵的场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷三十二称，“中设五道神位，专司开摄地祇，沈沦五道，诸类孤魂”。^⑥

通章司。大型斋醮道场中专门拜奏表章的场所。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五有“通章司”称，“凡拜奏宝章，须仗从事灵官，賫捧引进，上达宸廷。兆先立此司。中设三天门下诸灵官圣

① 《藏》，第31册，217页。

② 《藏》，第30册，942页。

③ 《藏》，第30册，943页。

④ 《藏》，第30册，943页。

⑤ 《藏》，第30册，943页。

⑥ 《藏》，第30册，943页。

位，依仪安奉，候登坛拜章，并于斯设灵官醮，然后上章”。^①

除了以上所述的各种幕和堂以外，历代道书中还记载有多种堂和幕。例如：解结幕、正度幕、巾笥幕、混元幕，等等。这些或前或后出现的幕和堂，都与一些新产生的科仪有关，特别是南宋时期开始流行的“炼度仪”。

在当今正一派和全真派道士的炼度仪中，一般都要设置孤魂的灵位，称寒林坛，以达到摄召孤魂，普度众生的目的。不过在南宋和明代的道教文献中，都在坛场上专门设置“茆廓”。宋代王契真《上清灵宝大法》卷五十五称，“凡普度幽魂，于催申日建茆郭，立四门，白茅盖顶，青幕四向。近郊野外近水际为之，尤妙。四面作城，土硃染画，令匀。中作台，要二层。用物叠一台，中安水盆，浸铁迹台光宝章。中安斛，立六道孤魂之位。四门饭食，酒果肴馔，一一铺陈”。^②从专门的“茆廓”变成单独的孤魂灵位，可知道教坛场的设置一直在逐渐简化之中。但是，虽然简化却又仍然存在，可知道教坛场的建制又保持着相对的稳定性，不会轻易地失去传统。

坛场联语

斋醮坛场的门口，一般都贴有坛场联语。黄箓坛场对联用黄纸书写，并在道场结束的时候，同榜文一起烧化。由于坛场的联语并没有专门的张挂礼仪和焚化礼仪，因此，可以将其视作仪坛设置的一部分来认识。

明代小说《金瓶梅词话》第六十六回写到西门庆为李瓶儿建五七道场。道场名称为“青玄救苦颁符告简五七转经水火炼度荐场斋坛”。斋坛的大门首挂起长幡，悬吊榜文，“两边黄纸门对一联”，联称，“东极垂慈，仙识乘晨而超登紫府；南丹赦罪，净魄受炼而径

① 《藏》，第31册，218页。

② 《藏》，第31册，219页。

上朱陵”。^① 这副斋坛对联明确地说明了这一道场的主要科仪是水火炼度,主要目的是要超度亡魂“超登紫府”、“径上朱陵”。

坛场上使用联语作为设置的一部分,大约从明代起开始流行。明代周思德的《上清灵宝济度大成金书》卷十六收有一些用于坛场送亡回向时的伏愿语,后世道士常据此作为坛场联语使用。使用时的还略作变化。例如:

“度神魂于已往,快乐逍遥;锡福庆于见存,康宁富寿”。

“证玄之又玄之道,与道合真;登上极无极之天,后天不老”。

“跨青牛,乘白鹤,飘飘而径诣十洲;驭紫凤,驾金鸾,冉冉而直登三岛”。

“九天仙乐,迎归妙有之堂;五色彩云,捧诣太虚之馆”。

“闻经悟法,消除累劫之愆;削死上生,超度九霄之境”。

“香林园内,闻大道之法音;大福堂中,听真尊之妙典”。

“蕊笈金文,上圣著超升之品;琅函玉字,真仙开救度之门”。^②

这些斋坛的联语,有的是说明斋坛行仪的目的,有的说明斋坛行仪的内容,有的则是表达超度亡魂早日升天的祈愿,赞颂亡魂升仙的景象。对于宣扬斋仪的功用和提高斋仪的文化品位,对于信众认识斋仪的内容和功能等,坛场联语都具有一定的作用。

① 《金瓶梅词话》,905页,人民文学出版社,1989年。

② 《藏外》,第16册,591-594页。

第五章 道教的法器和供品

第一节 道教宫观法器

法器的本义

法器又称为法具。法器是道教宫观以及科仪中使用的各种用具的总称。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷三“法具品”称,“凡法具,供养之先。道士女冠,威仪之本,不可阙也,并备诸经。但在观中及私房内,供养之者,总名法具。”^① 这里所说的法具,明确区分为二类:一类是属于道士供养使用的,包括殿堂中的钟磬、帐座、幡盖、旌旆、香炉、灯台、烛台、坛纂、门榜等等,也包括道士个人使用的绳床、夹膝、如意、麈拂和澡灌等等。另一类是专门用于科仪中的,称为“威仪之本”,也就是科仪中不可缺少的,包括令旗、法剑、法尺、铜镜、令牌、水盅以及铃、鼓、铙、钹、磬、木鱼等等。

^① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,522页,上海古籍出版社,1989年。

宋代王契真《上清灵宝大法》卷三十一“斋法坛图门”称,“太上三尊,居玄都玉京之山,七宝玄台,紫微上宫。十方世界,上圣高真,一日于寅午戌三时,旋行朝谒,执符把箓,建节持幢,吟咏洞章,烧香散花,奏钧天广乐,鸾唱凤舞,万真称庆,三界齐欢。今之斋法,登坛朝奏,步虚旋绕,盖取于玄都玉京也。威仪法式,莫不备焉”。^①由此可知,道教宫观和科仪使用的法器,都是取法于天界神仙。神仙所居的玉京金阙有这些仪仗设置,于是,道观中也置办这些法器,将殿堂布置得像神仙所居之地一样。神仙每天三时旋行朝谒,“执符把箓,建节持幢”,于是道教的科仪中道士也必须手持幢旒,执笏朝谒。正是从这样的教义思想出发,道教视法器有轻重之分,轻者为什物,重者为法物。《要修科仪戒律钞》卷十三“杂科”称,“法物什物,造像造经,有所施用,轻重各别。答曰:钟磬幡花,炉合帐盖,宝幢经轳之属,此是法物则重。冠履几筵,褐帔裙襦衫褶等为什物则轻。本心为重,后作轻,犯五刑律。”^②轻重的区别,在于重者都是供养殿堂上神灵使用的,而轻者则是供养道士使用的。

供养殿堂上神灵使用的法器,务必精雕细刻、金碧辉煌。明代朱权《天皇至道太清玉册》卷五“天乐仪仗章”称,“仙仗用朱竿、宝盖、珠网、绵帛、缙彩为之,务在装画整肃,列于外坛四面。每朝奏步虚旋行之际,则道童各执仙仗和华夏吟,随班旋绕皇坛之上,非登坛朝奏不用。则列于坛之四面架之。”^③而供养道士使用的法器,则要求素朴简单、讲究实用。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷一称,“凡出家之人,务存清素,远弃骄奢,须从俭省。所居之处,皆不得华丽靡曼,床席器玩,并须教朴,不得同俗,使内外开通,表里

① 《道藏》(以下简称《藏》),第30册,936页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

② 《藏选》,第8册,457页。

③ 《藏》,第36册,408页。



苏州玄妙观道士的飞钹

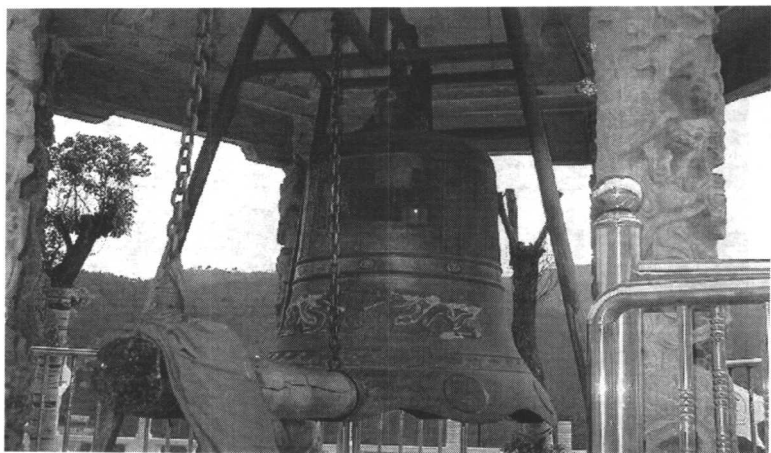
无拥,不得以帘幔帷幌而自隐。其绳床、几拂、如意、香炉法具,常安左右。凡诸非法器服玩弄,皆不得畜,此道士之重戒。”^①

钟

钟是道教宫观和坛场的重要法具。钟原来是古代的乐器。一般用铜制作,中空,悬之,以木石击之,有声,能远传。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》有“法具品”称,“凡钟者,四众所会,六时急务。此器若阙,则法集乖轨。经曰:长斋会玄都,鸣玉扣琼钟。又:法鼓会群仙,灵唱靡不同,是也。凡有五种造:一者金钟,二者银钟,三者五金合铸成钟,四者铜钟,五者铁钟,或九角、八角,或四角、两角,复有无角。或大则万石,小则一斗,各在时耳。既造成已,皆须镌勒铭记国号年岁,郡县观名,所为之意,使万代有归,六时不替矣。”^②

① 《藏选》,第8册,517页。

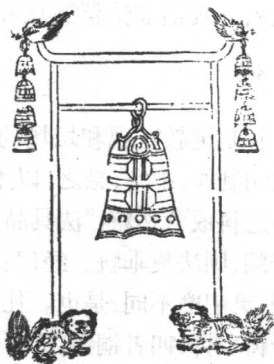
② 《藏选》,第8册,522页。



茅山印宫的大钟

中国古代礼仪,皇家在祭祀或宴会时,均须鸣钟。唐代类书《初学记》引《尚书大传》云:“天子左五钟,右五钟”。^① 早期道教并无击钟之仪的记载。魏晋南北朝时,道教文献视有钟声之乐为神仙之曲。《真诰》卷十八有句称,“忽闻天上有金石钟鼓之音”,卷三有句称,“钧籟昆庭响,金笙唱神钟”等。^② 其后,道教的宫观开始设置钟,斋醮科仪坛场也有了钟鸣之声。道教宫观和坛场鸣钟的目的,据《要修科仪戒律钞》卷八引《太真科》

圖 鐘



明代的钟图(《三才图会》)

① 《初学记》,395页,中华书局,1962年。

② 《藏选》,第4册,675、582页。

称,“斋堂之前,经台之上,皆悬金钟玉磬,钟磬依时鸣行道上。讲悉先叩击,非唯警戒人众,亦乃感动群灵。神人相闻,同时集会,弘道济物,盛德交归。”^①

道教宫观和斋醮坛场上击钟,有一定的程式。《要修科仪戒律钞》称,“鸣钟,正法服,先至钟所,手执钟槌。祝曰:圆槌震法钟,流声遍十方。入下通长夜,登高响玉房。九幽闻离苦,七祖上仙堂。”击钟之声,由轻渐重。一下,指阳数生于一。二下,阴数生于二。三下,上闻清微、禹余、大赤等三天。九下,三天三界三徒。二十七下,上九通九天之道君,中九觉九宫之真帝,下九招九幽之苦魂。三十六下,上闻三十六天帝,中应三十六部尊经,下彻三十六地户。按法击钟,则左仙童记善,反之则右仙女记恶。^②由此可知,道教击钟 108 下是为了建立善功,为了将自己的愿望沟通于天地人鬼。这样的击钟思想至少在唐代道教中已经有了明确的解释,与民间流传的佛教击钟 108 下是为了消除 108 种烦恼困扰的意义不尽相同。

钟是道教宫观和斋醮科仪中最常用的法具之一。历代道士颂赞钟的诗章很多。《三十代天师虚靖真君语录》卷七有绝句《钟》称:“金晶铸就斗星悬,挂向琼楼知几年。好是五更残梦里,一声敲透白云天。”^③

磬

磬是道教宫观和坛场的重要法具。南宋道士金允中在《上清灵宝大法》卷二十中称,“坛场将肃,钟磬交鸣。韵奏钧天,仿佛神游于帝所;高音梵唱,依稀境类于玄都。”^④磬以玉石或金属为质,

① 《藏选》,第 8 册,429 页。

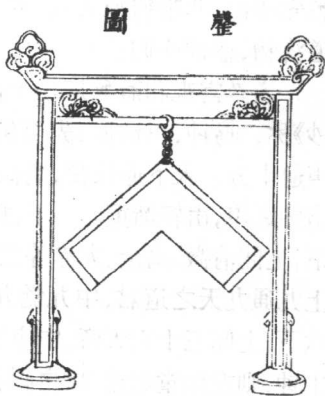
② 《藏选》,第 8 册,429 页。

③ 《藏》,第 32 册,388 页。

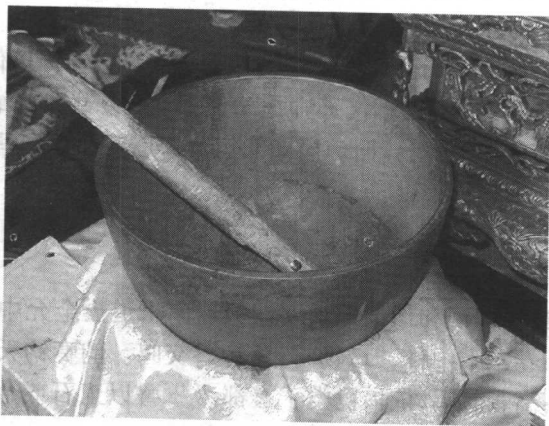
④ 《藏》,第 31 册,467 页。

矩形，悬之，以木石击之，有声。南北朝时期成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》称，“凡磬，以节度威仪，容止所要。有六种相：一者玉，二者金，三者银，四者铜，五者铁，六者石。或两角、四角，或九角、无角，或状若钩，并题所识，永为供养。凡钟磬，皆须作虞悬之。”^①

中国古代礼仪，多须鸣磬。《初学记》引《五经要义》云：“磬，立秋之乐也”。^②《周礼》的《春官》记载有专职击磬的执事，云：“磬师掌教击磬”。^③早期道教并无用磬或击磬的记载，大约在两晋南北朝时期，道教



明代的磬图(《三才图会》)



坛场上的铜磬

① 《藏选》，第8册，522页。

② 《初学记》，397页，中华书局，1962年。

③ 《十三经注疏》，第800页，中华书局，1980年。

官观和科仪坛场才有以磬配合钟行仪的。《洞玄灵宝道学科仪》称，“当于治舍左前台上，有悬钟磬，依时鸣之，非唯警戒人众，亦乃感动群神”。^① 道教科仪中常钟磬交鸣。科仪有句称，“金钟交御，玉磬和鸣，召十方阳德之灵，集九地阴冥之宰。普临法会，共证斋功。”^② 宋代王契真在《上清灵宝大法》中亦称，“钟之形，上圆而势俯，其声清远，其顶蟠龙，其从金钟，曰阳；磬之形，下圆而势仰，其声重浊，其座虎伏，其从磬，曰阴。”^③

道教徒击磬都有规定的程式，宋吕太古的《道门通教必用集》卷六称，科仪中，“欲令群官整肃，仪轨森然，须先鸣鼓击磬，齐众然后升坛”。^④ 现今道教官观中仍有悬挂钟磬的，但在科仪坛场上，为使用方便，多用小型的铜磬代替。一种是手磬，亦称“引磬”，小碗状，底部顶端贯以纽，附于木柄，道士手持木柄，行走诵念时，以铜质细棒击以磬碗之边，磬声清脆，以控制道士行走和念诵的速度，故称引磬。另一种是放置在仪桌上的铜磬，钵盂状，亦有大似盆者，亦称“清磬”。道士在念诵经文时，以木棒击清磬之边缘，声音清亮，与闷浊的木鱼声相配合，以提示诵经之段落或礼拜之始末。清磬也有制作成微型的，一如日常之菜碗状，故称“碗磬”。另有一种是“帝钟”，参见下述“帝钟”项。

香炉

香炉是道教官观和坛场常用的法具。中国古代有以燔柴烟薰、上达天神的礼仪，却无焚香之礼，因此，古无香炉。秦汉时，有以香草薰衣者，器称薰笼。自汉至两晋时期，香炉出现于上层社

① 《藏》，第24册，771页。

② 《藏外道书》（以下简称《藏外》），第17册，735页，巴蜀书社，1994年。

③ 《藏》，第31册，208页。

④ 《藏选》，第8册，358页。

会,并且逐渐推广。《初学记》引《汉官典职》云,“汉尚书郎,给端正侍女史二人,洁衣服,执香炉烧薰,从入台中”。引东晋葛洪的《西京杂记》云:“长安巧手丁媛者作卧褥香炉,一名被中香炉。本出房风,为机环转之者,运四周”,又云:“作九层博山香炉,镂以奇禽怪兽,皆自然能动”。^①



香 炉

南北朝时期道教宫观和坛场使用香炉。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷三称,“凡造香炉,有一十五种相,一者雕玉,二者铸金,三者纯银,四者鍮石,五者铸铜,六者柔铁,七者七宝,八者雕木,九者彩画,十者纯漆,十一者瓷作,十二者瓦作,十三者石作,十四者竹作,十五者时作。皆大小随时,舞凤盘龙,飞云卷雾,或莲华千叶香山,或复雕镂隐起,或朴素平漫,三足、六足、九足、独足,各

^① 《初学记》,第 606 页,中华书局,1980 年。

随所宜也。”^① 现今道观中常置的香炉多为大型的,有的炉高多层。坛场上的香炉多为置于桌上的小香炉,大多制作精美,式样豪华。雕金涂银,以示尊贵。

仙山

道教宫观和大型斋醮坛场的常用法具,亦称“虚皇”,民间俗称“佛山”。仙山指的是一座集中了各神仙木雕群像的山座,通常单独置于大型斋醮坛场的中央。仙山,原是神仙居处之地。世称蓬莱、方丈、瀛洲,都是仙山,是神仙所居之处。唐代诗人白居易的《长恨歌》有句称,“忽闻海上有仙山,山在虚无缥缈间”。^② 道教宫观和科仪坛场置以群雕神像的仙山,专供道教徒瞻仰和礼拜。木雕仙山的最高处为三清坐像,自上至下,太乙救苦天尊、玄天上帝等占据中位,左右分列各大天王神将,错落匀称,雕工精致,常贴以金,灯烛辉映之下,金碧辉煌。既是科仪坛场礼拜的需要,又是不可多见的工艺精品。

灵幡

道教宫观和科仪坛场的常用法器。南宋金允中编纂的《上清灵宝大法》卷十七称,“建斋之始,近斋坛孔隙地,立长竿,预期扬幡,启闻穹厚,普告万灵,亦将建善功之期信也。故显幽共睹,鬼神遥瞻。”^③

道教宫观和科仪坛场的灵幡种类很多,据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》称,隋末唐初时,“凡幡有二十一种,一者连金,二者贯玉,三者缀珠,四者线银,五者绣绮,六者织成,七者杂锦,八者诸

① 《藏选》,第8册,523页。

② 《全唐诗》,1075页,上海古籍出版社,1986年。

③ 《藏》,第31册,435页。

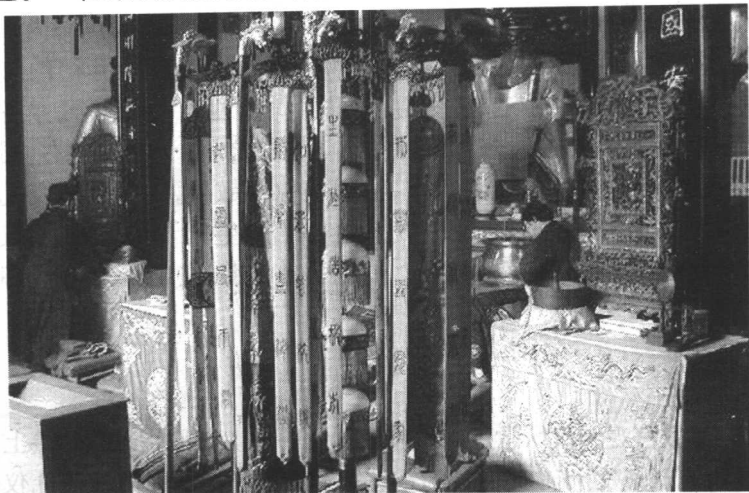
罗,九者错彩,十者雕缕,十一者结线,十二者丛缕,十三者云霞,十四者变书,十五者线作,十六者纯色,十七者间色,十八者缣画,十九者画字,二十者五色,二十一者九色。或长或短,或阔或狭,或三尺、五尺、七尺、九尺、一丈、二丈、四十九尺、百尺、千尺。或一首、两首、十首、百首、千首、万首,皆随时所办。复为亡人,有迁神、转魂、度生、九天、三途等幡;为病人又造度厄、消灾、解厄、延年、长命、保护等幡;居家平常,复有致福、延祥、期年、保寿、修龄、益算等幡。盖任力所造,皆长竿悬之于庭,或经像左右,并房廊院宇之侧,所在供养。”^①但据金允中的《上清灵宝大法》,古幡仅有两种,即迁神和回耀。迁神宝幡以“绛缙七尺或四十九尺,造幡一首,以朱砂雌黄合研,书日月斗形于幡首,书幡名于幡身,左手书三天内讳,右手书三天隐讳。亡魂睹此则得罪障解脱,神迁南宫。”回耀灵幡以“白素黄缙,造幡长二十四尺或四十九尺,幡身书青玄全号。左足书太微回黄旗,无英命灵幡。右足书摄召长夜府,开度受生魂。左手书茫茫酆都中云云,右手书功德金色光云云。以长竿悬于坛下,任风吹扬。十方幽魂,睹此灵幡,一念皈依,则夙生罪障,应时消灭,以至尘劳大罪,皆得原除,上生南宫,地狱开泰,死魂更生。”^②

明代时,灵幡种类明显减少。据周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷二的“扬幡品”称,除了迁神和回耀两幡以外,另有告盟、命灵、超度、青玄、太乙、昊天 and 招真召灵等几种幡。明代成书的《天皇至道太清玉册》还批评当时“世制之幡,皆用荷叶为顶,莲花为坠,鄙亦甚矣”,因此,朱权提出“更其古制,幡顶用桐梓之木为之,上用日月星辰云霞,内画天尊像于二,以表天也。幡腹书天帝之名,脚俱用龙凤。两边带取像于手,皆以云龙飞凤为副之,取象

① 《藏选》,第8册,523页。

② 《藏》,第31册,435页。

于人也。坠脚亦用桐梓之木，尽山河大地，五岳四渎，取像于地也。”^① 但朱权设定之幡式，似未流传于后世。



坛场上的旌节幢幡

宝幢

道教宫观和仪坛常用的仪仗法器之一种。宝幢多为悬挂于长竿上的圆筒形绸繖，其上或写经，或绣以龙虎之类的图案。中国古代就有幢，作以羽毛装饰的旗帜。佛教传入后，佛寺和道场中就有了幢的布置，刻于石头上的称为石幢，写于圆筒形绸繖上的称为经幢。

道教宫观和坛场上的宝幢可能受到佛教经幢的影响。南北朝时期成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷三称，“旌、节、幢、旒，

① 《藏》，第36册，405页。

亦神仙所持,既具经典,即威仪之限,如今国家所制也”。^① 据明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五的记载,道坛用幢,外坛威仪用“朝元朱幢”,称“幢身,一面画龙,一面画虎”;内坛威仪用“命魔宝幢”,称“天真命魔之幢设于天宝坛左”,“用朱竿、宝盖、珠结。幢身,幢木造成,六面,每面篆符一道。硃漆装金,余各依式造之。每法师步虚旋绕之际,二道童执之,侍于法师左右,同行旋绕。是故道以威仪而尊严,心因法像而敬畏,不致荒迷妄乱也”。^② 另据明代的《灵宝无量度人上经大法》卷七十一,坛场威仪置“幢一对”,“以珠盖珠网,八角一层,悬竿木胎,左龙右虎,龙虎卿绶带”。^③

节

道教宫观和仪坛常用的仪仗法器之一种。节原指悬挂于竿上的符信。《说文》云:“节,竹约也”,^④ 因此,节就是中国古代礼仪的示信的象征。《周礼》的《地官》有“掌节”篇称,“掌节,掌守邦节而辨其用,以辅王命。守邦国者用玉节,守都鄙者用角节。凡邦国之使节,山国用虎节,土国用人节,泽国用龙节,皆金也,以英荡辅之。门关用符节,货贿用玺节,道路用旌节,皆有期以反节。”^⑤ 据此,节的作用就相当于出使者身份的证明、任务的象征,类似于现今社会里的国书或委任状。《汉书》的《西域传》称,“楚主侍者冯嫪,能史书,习事,尝持汉节为公主使,行赏赐于城郭诸国”。^⑥ 这里的“汉节”就是汉代朝廷使者的证物。

① 《藏选》,第8册,524页。

② 《藏外》,第17册,77-79页。

③ 《藏》,第3册,1052页。

④ 《说文解字》,95页,中华书局,1963年。

⑤ 《十三经注疏》,第739页,中华书局,1980年。

⑥ 《汉书》,3907页,中华书局,1962年。

道教宫观和斋仪用节,大约始于南北朝时。南北朝时期成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷三称,“旌、节、幢、旛,亦神仙所持,既具经典,即威仪之限,如今国家所制也”。^①《太平御览》卷六七五引《列仙传》云:“先道有三十七种色之节,以给仙人”,其中包括紫毛之节,青毛之节和黄毛之节等等。^②据《上清灵宝济度大成金书》卷二十五的记载,外坛威仪用“仙境绛节”,另有内坛威仪用“三天辟邪狮子之节”,设于“天宝台”之右,与“命魔宝幢”相对。“每法师步虚旋绕之际,二道童执之侍于法师左右,同行旋绕。是故道以威仪而尊严,心因法像而敬畏,不致荒迷妄乱也。”^③《灵宝无量度人上经大法》卷七十一“威仪”称,坛场置“节一对”,“以五色丝为之,上下五层,悬竿头,金鸾凤脚绶带”。^④

旌

道教宫观和仪坛常用的仪仗法器之一种。旌是用旌牛尾和有色的鸟羽作为竿饰的旗帜。《周礼》的《春官》有“司常”篇称,“全羽为旌,析羽为旂”。郑玄注称,“全羽,析羽,皆五彩,系于旌旂之上,所谓注旄于干首也。凡九旗之帛皆用绛”。^⑤中国古代礼仪都要建旌。《汉书》的《西域传》称苏武出使匈奴,被徙于北海上牧羊,“卧起操持,节毛尽落”。旧时年画有苏武牧羊图,上画苏武手持长竿,竿悬毛羽之朵,即是旌节。

道教宫观和科仪坛场用旌大约始于南北朝时期。南北朝时成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷三称,“旌、节、幢、旛,亦神仙

① 《藏选》,第8册,524页。

② 《太平御览》,3011页,中华书局,1960年。

③ 《藏外》,第17册,79页。

④ 《藏》,第3册,1052页。

⑤ 《十三经注疏》,第826页,中华书局,1960年。

所持,既具经典,即威仪之限,如今国家所制也”。^①明代的《灵宝无量度人上经大法》卷七十一称,坛场置“旌一对”,“似节,无龙凤啣绶带,三层,五色丝为之,悬竿”。^②明周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五,在“外坛威仪”中有“飞空霓旌”一种。^③

旒

道教宫观和仪坛常用的仪仗法器之一种。旒是用多种颜色缀边的如燕尾的旗帜。《释名》云:“杂色为旒,以新色缀边如翹尾也。将帅所建,象物杂色也。”^④道教大约在南北朝时将旒列为宫观和科仪坛场的仪仗。南北朝时成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷三称,“旌、节、幢、旒,亦神仙所持,既具经典,即威仪之限,如今国家所制也”。^⑤

宝盖

道教宫观和仪坛常用的仪仗法器之一种。盖是覆盖的意思。宝盖就是指灵幡之上的盖罩。呈圆形或多角形。明《三才图会》引崔豹《古今注》称,“华盖,黄帝所作。黄帝与蚩尤战于涿鹿,常有五色云气、金枝玉叶,止于帝上,成花蔕之象,因作华盖。”^⑥宝盖覆于灵幡之上,就有祥云笼罩之意。道教以宝盖作为宫观和仪坛之仪仗大约起于南北朝时期。南北朝时成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷三称,“凡天尊及真人上盖有十种:一者飞云,二者翔鸾,三者舞凤,四者莲华,五者仙芝,六者七宝,七者绣绮,八者诸物

① 《藏选》,第8册,524页。

② 《藏》,第3册,1052页。

③ 《藏外》,第17册,77页。

④ 《释名疏证》(丛书集成初编),221页,中华书局,1985年。

⑤ 《藏选》,第8册,524页。

⑥ 《三才图会》,1883页,上海古籍出版社,1988年。

合成，九者纯色，十者彩画，皆珠玉珮带流苏，垂铃贯玉，随时所建。若道士女冠所持，但翠碧，八角或四角，圆方任时。垂带曲柄，自掩而已，故手执晨华是也。”^①明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷三十三“灵幡宝盖门”有“九天宝盖”和“青玄宝盖”之制，九天宝盖为“九角，以苍赤青绿黄白紫碧黑九色绢，造小幡九首，长九尺，一面书各天符，一面写各天生神章。更以九色彩带九条于宝盖九幡边，相间垂之，以象九气。”青玄宝盖为“十角，每用小幡一首，长九尺，书十方天尊号，如东方玉宝皇上天尊之类是也”。九天宝盖用于大斋，“万圣瞻依，百神敬仰，慎终追远，崇德建功”；青玄宝盖用于黄箓道场，“随方救苦，应念垂慈。开化南宫，迁神北府。幡形指处，幽滞俱超。度品之功，莫先于此。”^②

章案

道教宫观和仪坛常用的法具之一种。章指呈告神灵的表章，案即桌子。表章一般内存于木函之中以呈告神灵。章案就是宫观和科仪坛场上供置木函的仪桌。据《灵宝玉鉴》卷十八称，章案“用柏木或梓木”制作，“高一尺二寸，长一尺八寸，阔一尺二寸，每一边用足六只，共十二只。闰月加一足。案上开北斗七星窍。”^③

镇信

道教斋醮建坛镇信之物的统称。镇，安也。信，诚敬也。中国古代就有以物示信之礼仪。《周礼》的《春官》有“大宗伯”篇称，“以玉作六瑞，以等邦国”，其中“王执镇圭”，郑玄注称，“镇，安也，所以

① 《藏选》，第8册，524页。

② 《藏外》，第17册，377—378页。

③ 《藏选》，第8册，692页。

安四方。镇圭者，盖以四镇之山为瑑饰。圭长尺有二寸。”^①

早期道教就有以物示信的说法。史称张道陵修道于鹤鸣山，感太上授以经箓等。张道陵升仙时又以经箓、玉册、剑印等付其子张衡。这些经箓、玉册和剑印等当是早期道教创教并传承的信物。南北朝时，道教经典中也有以物示信之说。北周武帝宇文邕编纂的《无上秘要》卷三十四有“法信品”引《洞真太上飞行羽经》称，“凡受九真玄经者，皆先歃血累坛，剪发立盟，为不宣不泄之信誓。后圣以歃血犯生气之伤，剪发违肤毁之犯，谨以黄金代刺血之信，青柔之帛三十二尺当割发之约。”^② 示信之物当时就有，紫金、上金、金龙、金珠、金钱、金鱼、玉龙、丹文锦、丹帛、紫纹、青缙、白绢、赤丝、沉香、真珠、书刀等。《洞玄明真经》云：“受经法信，当十分折二，以送祖师；又二散乞贫人，山栖道士；余信营己法用，烧香燃灯，为弟子立功。”^③ 对于镇信为何采用财物，明代的《灵宝无量度人上经大法》卷七十一的“镇信威仪品”有过解释称，“古人淳朴，怀道抱德，不贪不欲，各足于身。但用志诚，自可通感，不需财宝，玄合天真。末代时浇，人民矫诈，惟吝财货，不识因缘，贱命重财，轻生徇利。内怀万恶，外结凶狂，相继灭亡，未尝觉悟。念是之故，令遣散之，一则内贼不生，二则外贼不起。内外安静，众苦消除。所以质信效心，必以财为首。财既可舍，心亦随之，圣善冥通，随夫心意。高天厚地，玄圣上真。非信不通，非心不感。通感之致，在乎信焉。故云学道之士斋金宝，效心盟天也。”^④

镇彩

镇彩是道教斋醮镇坛传信的法具名称。北周武帝宇文邕编纂

① 《十三经注疏》，第761页，中华书局，1980年。

② 《藏选》，第10册，119页。

③ 《藏选》，第10册，117页。

④ 《藏》，第3册，1050页。

的《无上秘要》卷三十四引《洞玄明真经》称,受灵宝真文十部妙经“当以文缯五方之彩,各四十尺,以关五帝,为告誓之信”。又引《洞玄思微定制经》称,授经“当依冥典法信,用金钱纹缯等物”,其中修受者,斋“本命纹缯上寿百二十岁,计岁余一,公王一匹,中人一丈,贫者一尺”。^①其镇信彩帛之意义,据《洞真太上飞行羽经》,当系代“割发之约”。

明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五称,镇彩“纹缯者,显五行之色,象十方之气,降十天,致五帝,通真效信,请命祈灵,不可缺也”。“东方用青色,九数;南方赤色,三数;西方白色,七数;北方黑色,五数;四维黄色,各十二数;上方碧色,三十二数;下方黄色,三十二数。国家用匹数,公侯用丈数,民庶用尺数”,称本命缯“国家用紫色,匹数;王侯本命色,丈数;民庶用本命纳音色,尺数。各随本命年数加一,以表延生之信也。”镇彩和本命缯均不可缺,“缺者,考属天官玄都曹”。^②

镇钱

镇钱是道教斋醮镇坛传信的法具名称。据明代的《灵宝无量度人上经大法》卷七十一称,“民之利用厚生,非财不立。民之重财,尤过于命。故斋法以财质心而不可阙也。阙者,考属天官玄都曹。”^③另据明代的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五称,“上章镇信”,“镇钱,一千二百。国家用金钱,王侯用银钱,士庶用铜钱。”^④

① 《藏选》,第10册,117、118页。

② 《藏外》,第17册,102页。

③ 《藏》,第3册,1050页。

④ 《藏外》,第17册,103页。

镇米

镇米是道教斋醮镇坛传信的法具名称。据明代的《灵宝无量度人上经大法》卷七十一称，镇米用“二斛四斗”，“米者，养生之本。民以食为命，故斋法以米质信天官，增加品禄，所不可阙也。阙者考属天官曹。”^①另据明代的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五称，“上章镇信”，“禄米，国家三石六斗，王侯二石四斗，庶人一石二斗”。^②

镇炭

镇炭是道教斋醮镇坛传信的法具名称。据明代的《灵宝无量度人上经大法》卷七十一称，“炭者，阳类也。阳中生阴，以炭镇阳，官资阴气。阙者考属阳官曹。”^③另据明代的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五称，黄篆坛“十方镇信”用“炭二十四斤”；“上章镇信”，“炭五十斤”。^④

镇油

镇油是道教斋醮镇坛传信的法具名称。据《灵宝无量度人上经大法》卷七十一称，“油者，阴类也。阴中生阳，以油镇阴，官统阳景。阙者考属阴官曹。”^⑤另据明代的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五称，黄篆坛“十方镇信”用“油二斗四升”；“上章镇信”，“镇油，国家一石二斗，王侯六斗四升，士庶一斗四升或一斗二升”。^⑥

① 《藏》，第3册，1050页。

② 《藏外》，第17册，103页。

③ 《藏》，第3册，1051页。

④ 《藏外》，第17册，103页。

⑤ 《藏》，第3册，1051页。

⑥ 《藏外》，第17册，102-103页。

镇纸笔墨砚

镇纸笔墨砚是道教斋醮镇坛传信的法具名称。据明代的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五“黄坛十方镇信”称,“砚十个,笔十枝,墨十笏,纸十轴,共一百二十幅。法曰:建斋行道,忏罪祈恩,拔度祖玄,利安见在,则四司五帝、三界十方,记录善功,校量罪福,当以纸笔为录功记善之籍,质信于十方,不可缺也。缺者,则十天五帝不录其功,九幽三官不除其过。考属三官曹。其纸、墨、笔皆用真者,其砚用木造成,染黑。醮罢,同钱马烈火焚之。”^①

镇十方香华

镇十方香华是道教斋醮镇坛传信的法具名称。据明代的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五“黄坛十方镇信”称,“香者,以通感为用,隔去氛秽。华者,以鲜洁为美,表瑞效珍。请福祈真,香花为本。香用沉檀笏降乳香,分作十贴。花用五彩罗帛,巧像装成,供养十方。醮罢,随钱马焚之。缺者,考属阴官曹。”^②

金龙

金龙是道教斋醮镇坛传信的法具名称。中国古代礼仪中,就以龙节作为传信的符节。南北朝时道教也以金龙为镇坛传信的法具。北周武帝宇文邕编纂的《无上秘要》卷三十四引《洞玄明真经》云:“受灵宝真文十部妙经,以金龙三枚投于水府及灵山、所住宅中,合三处,为学仙之信”。“天王帝主,攘灾度厄”,“龙用中金”。庶民则“龙用中金”。^③另据明代的《上清灵宝济度大成金书》卷二

① 《藏外》,第17册,102页。

② 《藏外》,第17册,102页。

③ 《藏选》,第10册,117页。

十五称,金龙“各重一两,长三寸六分。国家用上金,公侯大臣用次金,士庶用银铜,镀金通用。法曰:龙者,上天之驿骑。传诚通悃,负简腾词,告盟三官,感通十极,莫先于龙骑。镇信之法,以龙为首。缺者,考属阴官曹。”^①

玉璧

玉璧是道教斋醮镇坛传信的法具名称。中国古代礼仪中,就有以玉节(即瑞节)作为信物的。南北朝时道教也以玉制品作镇坛传信的法具。北周武帝宇文邕编纂的《无上秘要》卷三十四引《洞真青要紫书经》云:“凡受紫书者,依九真玄科,修行法度,案盟斋信,金鱼玉龙各一枚”。《洞真黄素四十四方经》云:“凡受太上黄素四十四方经盟,用玉札一枚,长一尺五寸,广一寸四分,以跪四极上真之盟”。^②南宋时期成书的《灵宝玉鉴》卷一称,“古者以苍璧礼天,黄琮礼地,青圭礼东方,赤璋礼南方,白琥礼西方,玄璜礼北方,亦各有牲帛,皆仿其气之色。斋坛之用镇信,亦古之遗仪也。”^③关于玉璧之制作,据明代的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五称,玉璧“各径二寸四分,厚二分,圆形,虚中。法曰:玉者,纯阳之精,正洁之物,可以盟感上真,故以为信。国家用玉,士民无玉,以槿木代之。缺者,考属地官九都曹。”^④

① 《藏外》,第17册,102页。

② 《藏选》,第10册,120页。

③ 《藏选》,第8册,551页。

④ 《藏外》,第17册,102页。

第二节 仪坛法器

笏

笏是道教科仪中道士常用的法器，亦称圭、朝板、玉版或手板。唐代类书《初学记》引《释名》云：“笏，忽也。君有教命，及所启白，则书其上，备忽忘也。”^①《礼记》的《玉藻》篇称，“笏，天子以球玉，诸侯以象，大夫以鱼须文竹，士竹本象可也”，“笏度二尺有六寸，其中博三寸，其杀六分而去一”。^②大约在南北朝时始有称笏为手板或朝板的。唐代武德四年（621年）以后，五品官以上的执象牙制作的朝板，六品以下的用竹本的。三品以上的，朝板前拙后直。五品以上，前拙后屈。后又改为上圆下方。《舆服杂事》称，“古者贵贱皆执圭，书君上之政令。有事，则播之于要带中。五代以来，唯八座尚书执笏者，白笔缀手板头，以紫囊裹之。其余王公卿士，但执手板，板主于敬，不执笏，示非记事官也。”因此，笏即手板的作用仅在于“敬上尊贤，贵不逾常。用制斯器，备对遗忘。”^③

道教对神仙世界的描述，一如世间之宫廷，因此神仙亦执笏，但称玉版。《太平御览》引《升玄经》云：“太上曰：十方奉经，真官五帝，真事符童，传言谒者，皆冠带垂缨，齐执玉版，罗列凶薄，对我前后左右”。^④早期道教在举行仪式时并无使用笏的记载，亦无执笏之礼。后受世俗社会朝礼的影响，才有用笏礼拜。《道书援神契》

① 《初学记》，626页，中华书局，1962年。

② 《十三经注疏》，1480页，中华书局，1980年。

③ 转引自《初学记》，627页，中华书局，1962年。

④ 《太平御览》，3010页，中华书局，1960年。

称,“古之公侯皆执圭。《周礼》有恒圭、信圭、躬圭。《礼记》士执鱼须、文竹、木简之类也。”^①《太平御览》引《升玄经》称,“太上敕陵,阳监受教,稽首而起,执笏户东,面西而立”。^②现今道教科仪中,道士仍执朝板行拜礼,多系木制,但是高功法师则仍有使用旧存的象牙制品的。

木简

木简是道教科仪中道士常用的法器,即笏、朝板或手板。简,原指古代书写用的狭长竹片。据秦汉至唐代的有关笏(即朝板)的规定,士和六品以下官员的朝板均以竹本制作,于是亦称朝板为简。唐代于敬之撰《桐柏真人茅山华阳观王先生碑文》称,乾封二年王远知对门人说:“吾昨五更,仿佛梦中,见有三人,羽衣严整,手执简策,进于房内”。^③这里的“简策”就是朝板,就是笏。神仙手执简策,一般认为就是手捧朝板于当心。在道教科仪中,道士执简行礼,大约在南北朝的末期才开始流行起来。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷五的“法服图仪”,列示正一法师等法服图共十一幅,每幅图上的道士均当心捧简,简身似有微弯曲,简头作钝角状。卷六有“常朝仪”,称行仪道士“各长跪,执简当心,忏悔”。卷四有“诵经仪”,称行仪道士“各恭敬,三上香,执简平立”。卷二有“造像品”,称塑天尊之像时,“左右二真,皆供献,或持经执简,把诸香华”。^④明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷四十“法服”云:“古者道士并执三皇内文一轴,后世方易以简”,“杂事”称道

① 《道藏》(以下简称《藏》),第32册,143页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年。

② 《太平御览》,3010页,中华书局,1960年。

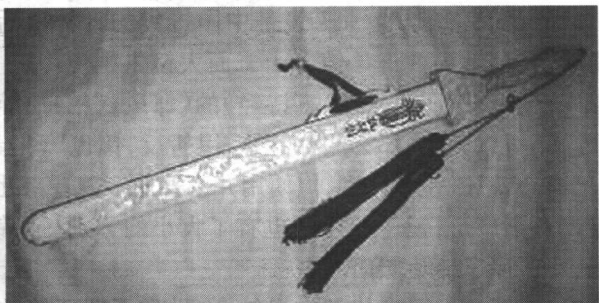
③ 《道家金石略》,59页,文物出版社,1998年。

④ 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,530、532、526、518页,上海古籍出版社,1989年。

士诵经时，“知磬举，执简当心，平座如法。此谓执简，然后可诵经也。”^①

法剑

法剑是道教科仪中道士常用的法器。剑是中国古代重要的兵器，传说在黄帝时代，蚩尤就在葛天卢之山冶炼制剑。战国时期就有干将、莫邪等著名的制剑家的故事。史称越王允常聘欧冶子作名剑五枚。唐齐己有《古剑歌》云：“古人手中铸神物，百炼百淬始提出”。^② 古代的制度，天子二十而冠，带剑；诸侯三十而冠，带剑；大夫四十而冠，带剑；隶人不得冠；庶人无事得带剑，无事不得带剑。汉代礼仪，诸臣带剑上朝，至殿阶解剑。大约在两晋时期，开始有以木制剑代之，并且以金银玉等作为剑的雕饰。



桃木剑

早期道教就有以剑作为传信之证的。南朝刘宋时期成书的《洞玄灵宝道学科仪》中有“作神剑法品”称，“凡是道学，当知作大剑法。斋戒百日，乃使煅人用七月庚申日、八月辛酉日，用好铤若

① 《藏外道书》(以下简称《藏外》)，第17册，620页，巴蜀书社，1992年。

② 《全唐诗》，第24册，9586页，中华书局，1960年。

快铁，作精利剑，环圆二寸六分，柄长一尺一寸七分，剑刃长二尺四寸七分，合长三尺九寸。”制剑时，“密咒剑环之中”，并在剑身刻以斗星星象，“分明均调，布满剑身之中”。“此剑恒置所卧床上栉被褥之间，使常不离身，以自远矣。既足以逐辟邪魔万精，又以照五形，依经奉致，飞仙剑代形耳。或谓曰：分影剑。或曰：挥神刀。”^①但是神剑仅是修身辟邪之神器。隋唐以后，道教科仪中采用木剑行法，以敕召神将、破狱度亡和驱除邪魔。《道书援神契》称“法剑”，“古之士大夫皆佩剑，《汉书》剑履上殿，《周礼》有敕日月之弓矢，此其流也。敕水雨师，清尘之义也。”^②

法镜

法镜是道教宫观和科仪中道士常用的法器。《初学记》引《释名》云：“镜，景也，有光景也”。^③镜是中国古代的日常生活用具。传说在黄帝时代，就为西王母铸了十二面大镜供她使用。上古三代就有以“金镜”作为明道之喻。《诗经》的《邶风》《柏舟》篇有句：“我心匪鉴，不可以茹”。郑玄注称：“鉴，甲暂反，镜也”。^④秦汉时期，镜子已有金镜、玉镜等区别，但使用并不普遍。魏晋南北朝时，镜子的使用逐渐广泛，镜子的尺寸也有了大小的分别。大镜用于穿衣照身，小镜用于梳妆照面。

东晋时，镜子与中国古代的方术结合，遂有了照妖镜的说法。东晋葛洪的《西京杂记》称：“宣帝被收系郡邸狱，臂上犹带史良娣合采婉转丝绳，系身毒国宝镜一枚，大如八铢钱。旧传此镜见妖魅，得佩之者为天神所福，故宣帝从危获济”。^⑤葛洪《抱朴子内

① 《藏》，第24册，776页。

② 《藏》，第32册，145页。

③ 《初学记》，607页，中华书局，1962年。

④ 《十三经注疏》，296页，中华书局，1980年。

⑤ 《西京杂记（外二十一种）》，1035-4页，上海古籍出版社，1991年。

篇》卷十《登涉》又称：“古之人山道士，皆以明镜径九寸已上，悬于背后，则老魅不敢近人”。或有来试镜者，人则现人形，“若是鸟兽邪魅，则其形貌皆见镜中矣”，另外，还有明镜分形之术和镜中存思见神之术，称“其镜道成则能分形为数十人，衣服面貌，皆如一也”。^① 南朝刘宋时期成书的《洞玄灵宝道学科仪》有“明镜要经品”云：“道士在石室之中，常当悬明镜九寸于背后，以辟众恶。又百鬼老物，虽能变形，而不能使镜中景变也。见其形在镜中，则便消己，无有害也。”另称：“若有磨镜道士赁为百姓磨镜，止赍六七钱，无他法，唯以药涂拭之。而镜光明，可以分形变化，又能令人聪明，逆知万年；又能令人与诸天神相见。行其道得法，则诸神仙皆来，道士得道矣。”^② 道教科仪，多有在坛场上置法镜的。在神像开光或某些驱邪镇魔仪式中，亦以法镜作为驱祛的法器。

法尺

法尺是道教宫观和科仪中道士常用的法器，亦称天蓬尺。《道书援神契》称：“古者祓除不祥用桃枝，后羿死于桃棒，故后世逐鬼用之，今天蓬尺是其类也”。^③ 道教坛场都置有方形长棒状的法尺，上刻北斗星象，以作镇坛之物。不过，现今道教科仪中似乎少见使用法尺行法的。

策杖

策杖是道教科仪中道士常用的法器，又称九节杖。道教科仪中使用策杖是为了召请天神或勘破地狱。南宋金允中的《上清灵宝大法》卷三十四有“受持策杖品”称，“以杖指天，天神设礼；以杖

① 《抱朴子内篇校释》，300、325页，中华书局，1985年。

② 《藏》，第24册，776页。

③ 《藏》，第32册，143页。

指地，地祇侍迎；指东北方，万鬼束形。”^①杖，原是中国古代老人行走时的辅助工具，后来杖又作为君主的王位和军权的象征，或者官衙惩罚罪犯的刑具。东汉以后的神话传说中，竹杖又常常化为殡葬的尸体，飞行之青龙等。北周武帝宇文邕的《无上秘要》卷四十一有“策杖品”称，元始天尊有神杖，“用灵山太阳之竹七节”，上空一节，下空一节“以应天象地”，中五节各置一符，共五符，但多数称杖为九节。^②《太平御览》卷六七五引《龟山元篆》称，“冬三月，三天玉童，化为老人，手把九节金杖，洞耀玉清之中”，另引用《茅君传》云：“太素真人把八景飞杖，九色之节，出入上清三天，玉童头连三角黄巾，手把九节金杖”。^③

道教科仪中使用策杖当是南朝刘宋以后之事。《洞玄灵宝道学科仪》称，“凡是道学，当知九节杖，辅老救危，各有名字，不可不知”。杖之九节，各以星为名，依次为太皇星、荧惑星、角星、衡星、张星、营室星、镇星、东井星、拘星等。^④金允中的《上清灵宝大法》还载有九节杖的制作方法，称“须择名山福地，净域灵墟，用吉日取向南净竹一枝，长五尺五寸，通有九节者，奉安净所，选甲午、丙午、丁卯或三月三日、五月五日、七月七日、九月九日，将竹第一节左微曲一曲，右微曲一曲，于第三节下四面开四窍，纳以四岳内名。于顶中开一冗，安中岳内名。又实以灵书中篇，各以蜡封固。或专意佩持修用者，则用五帝符入杖中。以黄纹之绹作袋用，长短大小仅可容杖。”^⑤在科仪中，高功法师使用策杖时，常于第二节下悬一小黄幡，长七寸，幡上书十方救苦天尊号及十方玄化符。当今道教行九幽灯仪时，高功法师即以策杖作为召请天神和破除幽狱的法

① 《藏》，第31册，569页。

② 《藏选》，第10册，137页。

③ 《太平御览》，3011页，中华书局，1960年。

④ 《藏》，第24册，776页。

⑤ 《藏》，第31册，569页。

器。宋代王契真的《上清灵宝大法》卷五十八称,法师在破狱时,注目于策杖上,“化策杖为芝幢,龙头虎尾之状。龙身光耀,口含华幡,灵风庆云,盘结于上,光焕无极,”颁示破狱符诰及净钟法水,以开破地狱。^①

如意

如意是道教宫观坛场和科仪中常用的法器。宋代吴曾的《能改斋漫录》称,“齐高祖赐隐士明僧绍竹根如意。梁武帝赐昭明太子木犀如意。石季伦、王敦皆执铁如意。三者以竹木铁为之,盖爪杖也。故《音义指归》云:如意者,古之爪杖也。或骨角竹木削作人手指爪,柄可长三尺许。或背有痒,手所不到,用以搔抓,如人之意”。^②人称如意来源于佛教,但据印度佛教的记载以及图像,均未见类于如意者。因此,如意可能亦起自我国。魏晋南北朝时期,道教的经籍中就有了如意的记载。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》称如意,“虽非天尊左右急需,亦道士女冠供养切要,并随时造备,不得阙替”。^③明代朱权编纂的《天皇至道太清玉册》卷六称,“如意”为“黄帝所制,战蚩尤之兵器也。后世改为骨朵,天尊执之,以辟群魔。”道门中人则以如意之形比照“心”字字样,称“如意,心之表也”,形有三点,首尾两点作云形,或芝形,中央一点作圆形,取三位一体之义,即一心尊三宝也。故天尊说经图像,天尊皆捧如意。^④

法印

法印是道教宫观坛场和科仪中常用的法器,指的是科仪文检

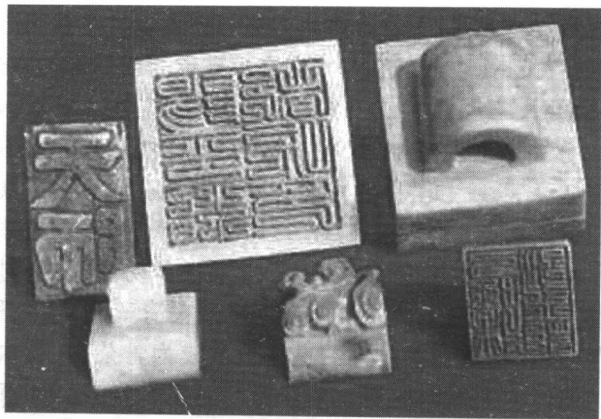
① 《藏》,第31册,240页。

② 《能改斋漫录》,36页,上海古籍出版社,1986年。

③ 《藏》,第24册,754页。

④ 《藏》,第36册,414页。

上加盖仙圣名号和灵宝醮坛的各种印鉴。唐《初学记》引《释名》称,“印,信也,所以封物以为验也。亦言因也,封物相因付也”。中国古代社会对使用印鉴有等级的规定。战国时期,君王称印为玺,臣下才称印。《汉旧仪》称,诸侯王印,黄金橐驼钮,文曰玺;列侯,黄金印龟钮,文曰印;丞相、将军,黄金印龟钮,文曰章;中二千石,银印龟钮,文曰章;千石、六百石、四百石,铜印鼻钮,文曰印。晋傅玄有《印铭》称,印之功能为“作信万国,取象晷度,是铭是刻,文明慎密”。^①



江西龙虎山天师府的法印

早期道教已经使用印鉴,作为道派传承的信物。传称张陵在巴蜀区分其为二十四治,用印为“阳平治都功印”,其功能相当于衙门官印。大约在南北朝时期,道教科仪也开始使用法印。南宋道士金允中在《上清灵宝大法》卷十中云:“隆古盛时,人鬼各安其所,阴阳不杂其伦,故道之用,惟见于修道炼本,以致轻举飞升。中古

^① 《初学记》,624页。

以降,慢真日益,正道日晦,邪伪交驰,上下反覆,于是出法以救其弊,表章以达其忱,付降印篆以为信志。故用印之义近同世俗,亦道运因时损益者也。”^①在科仪中欲使天地神鬼知所行之法,因此科仪中的法印也有多种。明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五“灵宝印令品”收有法印四十六种,各有品目,各有用途。如:“灵宝大法师印”,“建坛前,一应行移文牒、关扎上用及中下界申状方函名字重封处,用一印”;“灵宝玄坛印”,“建坛之后,坛内一应公牒、关贴皆用以代司印”,等等。^②道教之用法印,除了为通达幽冥以外,也是为了检束自己。《无上玄元三天玉堂大法》卷一还称,“行法以印,因以检束心身,后世无知,故心劳力屈。盖古人印心,今人印木。立之法印,以统法职,庶执印而有所皈依,下印而有所属隶,”“未悟之前,须假木印;既悟之后,惟在心印。故曰:天有印,则三光皎然;人有印,则神室清明。”^③

令牌

令牌是道教科仪中道士常用的法器,通常以木或铁制成,长方体,各面均雕有图形或文字。道士在行仪时,用以发布号令,召神遣将。令牌的起源应是中国古代的虎符。《道书援神契》有“令牌”项称,“《周礼》牙璋以起军旅。汉铜虎符上圆下方,刻五牙文,若垂露状。背文作一坐虎形,铭其旁曰:如古牙璋,作虎符。今召将用令牌,此法也。”^④

明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷二十五有五雷号令牌图文。其图之正面雕有龙蟠剑身,背面有雷令符文,云:“右

① 《藏》,第31册,398页。

② 《藏外》,第17册,95、97页。

③ 《藏》,第4册,2页。

④ 《藏》,第32册,145页。

令牌,取雷击枣木造成,长五寸五分,阔二寸四分,厚五分。选择吉日,依式造之,四侧周围刊二十八宿名,以锦囊盛之。”^①



令 牌

在行仪中,道士还使用一种比令牌小的法器,称为“戒音”,即惊堂木。戒音亦多以坚硬的枣木制作,长三寸,高宽各一寸,呈长方形,底平,上饰有边纹。高功法师在行仪中,常持戒音在坛桌上拍响其声,辅以喝白,以示召遣禁戒,故称戒音。

帝钟

帝钟是道教科仪中道士常用的法器,通常以铜制成,似铃,上有手把,下为钟体,内垂小坠锤,正手持之,摇之以不同的声音节奏控制科仪节次。明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷五称,“黄帝会神灵于昆仑之峰,天帝授以帝钟。道家所谓,手把帝钟,掷火万里,

^① 《藏外》,第17册,100页。

流铃八冲是也。天丁之所执者，又谓之火铃。代宗时，令胡僧不空设盂兰会，取道家帝钟以代磬。后改其首，为铃用之。”^① 据此，则引磬源自帝钟。

木函

木函是道教科仪中道士常用的法器，即用以存放呈告神灵表章的木匣。明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷三十八称，“章函用柏木或梓木为之，长一尺二寸，闰月年加一寸，阔二寸四分。不得用胶漆，只以木丁亚缝为之，如木匣样。木性一直顺上，不得倒使。合成，用香水洗过，恐匠者手足不净。上不写某官曹及法位名。临时，止以青线三度缠之，其十字结处及两头，并用黄纸用印贴封之”。^② 章函之尺寸大小，历代说法不一。大约南宋成书的《灵宝玉鉴》则称其阔为四寸，“用法师中指中节为度，不可用胶，函下开函”。^③ 宋吕元素的《道门定制》则云，在木函以外，还须有袋。“用明黄绢或绛作袋一只，如其长广，袋上系以带作封头，令高功于上作符印”。^④

外方函

道教拜章进表科仪中存放呈告神灵的表章的纸折方匣。方匣分为两层，其外层即外方函。用青纸制作。据明代周思德的《上清灵宝济度大成金书》卷三十八称，外方函上书“谨谨上诣三天门下请进”以及“具法位云云，臣某人谨重封”等字样。^⑤ 但是，据南宋时成书的《灵宝玉鉴》称，木函内的纸质方函当有三层。即外第三

① 《藏》，第36册，406页。

② 《藏外》，第17册，526页。

③ 《藏选》，第8册，691页。

④ 《藏选》，第8册，17页。

⑤ 《藏外》，第17册，526页。

函,内中第二函,内第一函。外第三函用白纸,内中第二函用黄纸,内第一函用青纸。其上书字样亦略有异。^①

内方函

道教拜章进表科仪中存放呈告神灵的表章的纸折方匣。方匣分为两层,其内层即内方函。用黄纸制作。据明代周思德的《上清灵宝济度大成金书》卷三十八称,内方函上书“谨谨上诣太上某宫某曹治某官”以及“具法位云云,臣某人谨重封”等字样。^②

仙钵

仙钵是道教特别是全真派道士的法器。钵原是佛教僧人的食器。《金刚经》称:“尔时世尊食时,着衣持钵”,后佛教禅宗传授,即以衣钵为证。全真道士入道即受钵以为食器。明代的《天皇至道太清玉册》云:“钵之制甚古,唯仙家云水之士有之,多用铁为。凡人入山采药、采芝,终日不返,可以炊饭。居家斋堂用者,皆以木漆为之”。^③ 另外,全真道士还有“坐钵”修持一项,《全真清规》称,“坐钵习定,入室修功。有虚中而洞达,从实处以圆通。会天地于半升铛内,潜情性于一钵室中”。^④ 这就将钵的实物虚化为修持情性的空间,怡养道德的规范。但在全真道士的科仪中,似未见用。

麈拂

麈拂是道教宫观和斋醮坛场的法器。即拂尘。麈,动物名,俗称四不像,其角似鹿,其蹄似牛,其尾似驴,其颈背似骆驼。古人取

① 《藏选》,第8册,691页。

② 《藏外》,第17册,526页。

③ 《藏》,第36册,414页。

④ 《藏》,第32册,158页。

其尾,束之以拂尘。宋代吴曾的《能改斋漫录》引释藏《音义指归》云:“鹿之大者曰麀,群鹿随之,皆看麀所往,随麀尾所转为准”,称“今讲僧执麀尾拂子,盖象彼有所指麀故也”。^① 魏晋南北朝以后,文人儒士以及道士女冠亦多有执麀拂谈玄说道者。《世说新语》的“容止”篇云:“王夷甫(衍)容貌整丽,妙于谈玄,恒捉白玉柄麀尾,与手都无分别”。^②《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》称麀拂“虽非天尊左右急需,亦道士女冠供养切要,并随时造备,不得阙替”。^③

第三节 仪坛供品

供品本义

中国古代祭祀礼仪,在奉祀时就必须要在祭坛上安置供品。《礼记》的《曲礼》称,“天子以牺牛,诸侯以肥牛,大夫以索牛,士以羊豕”。^④ 从这一供品的记载可知,中国古代祭祀的供品,数量上是相当庞大的,而且有严格的等级区别。早期道教主要在东汉社会的弱势群体中创立和发展,一方面为平民百姓争取到了祭祀天地的权利,另一方面礼仪简单,并没有关于献祭的记载。宋代道士白玉蟾说:“古者,交神之道,诚敬为先。后之诚敬不足,乃备物以为仪。苟使将诚,果能备物,犹可言哉。物且未备,渎莫甚焉。”^⑤

道教宫观和坛场中对于献祭的供品,历代的要求并不完全一

① 《能改斋漫录》,36页,上海古籍出版社,1986年。

② 《世说新语》,327页,上海古籍出版社,1982年。

③ 《藏选》,第8册,524页。

④ 《十三经注疏》,1268页,中华书局,1980年。

⑤ 《道藏》(以下简称《藏》),第33册,122页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

致,各地也因地域物产的差异而有所区别。其总的原则是:

一要量力而行。明代朱权的《天皇至道太清玉册》称,“凡建醮须是量力所为,富则备物,贫则随宜。所市醮需,毋用非义之财及与人争较价直之物。及力有余而苟且营办,力不及而勉强经营者,皆为不诚,难于感格。”^①

二是祭祀的供品必须精致干净。南宋金允中《上清灵宝大法》称,“时新果实,切宜精洁。旧仪建斋则逐日易之,不用石榴、甘蔗之类及秽泥之物,枝上净果为佳。上帝三宝前列茶汤果实供养如法,六幕并将吏神祇前备斋饌净食之类供陈之上。及荐献神真,下及道众,饮食并须洁净,不用酥乳、醍醐、酢醑等物,皆为荤。或六畜皮毛爪甲,毋堕饮食中。禁猫犬禽兽之畜污犯坛中。”^②

明代周思德在《上清灵宝济度大成金书》全书最后一卷第四十卷的最后有“斋醮须知门”,其中用了三节谈到了斋醮供品的问题,即:“供养香花品物论”、“灯烛论”和“斋供论”,可见前辈道长对于供品的选择十分重视。周思德说:“神之所享,要在清净至诚也”。

对于“香”,周思德称,“凡烧香,须一一用新盆清水浸洗,屏去一切尘垢。只如沉笈檀降之类,市井货卖庸人俗子不知罪福,手指不净,信手拈弄,多触以腥秽。如修合和香,切须逐味净洗焙干,然后以新刀砧细挫洗刷碾白之属,方可修合。”

对于“花”,周思德称,“供养花朵,可以五色绮罗,上品香药,镂金鍍通,象生装成,或带或植,随意制造,务要庄严。及采新花朵,相间供养。”

对于“灯油”,周思德称,“凡斋醮供养,灯油须一色芝麻油,方可执灯。余尝见人多以菜子造油,或红花子,或乌臼子,或桐子,或油麻子,或豆,皆可造油。又江湖间人多收鱼油杂以麻油市卖,不

① 《藏》,第36册,381页。

② 《藏》,第31册,442页。

可不知。大抵诸油不若芝麻油,气味香美为最”。“诸子油,人尚嫌其腥气不食,诂可供神乎?盖灯烛不可不慎,凡斋醮供养油烛,不若自造,不唯洁净,亦价廉而功省也。”

对于“茶酒”,周思德称,“供茶当沃以沸汤,次以新焙焙干,临期供献。尝见造酒,多不洁净,糯米只略淋洗和酿,蒸吹动使,何尝洗涤”。“由是言之,市酒诂可享神乎。大凡作斋醮,须先措致,预造醇酒或煮顿,一一用新器,务要清静,当革前所论造酒不洁之弊。”

对于“果”,周思德称,“供养果子,不可用榴樝。大概果子多出市廛货卖,俱不洁净,如赤枣、干梨之属,常见人制造晒晾以卧席之类,在地摊晒,鸡犬践踏而无所不至。凡果子须逐一用新盆勺再三沐以香水,次以新器盛之,焙干,次以净纸封固。”

对于“斋食”,周思德称,“供养斋食造面切须计较。余尝见磨坊打面,略淘淋,去尘垢,摊晒多用睡卧芦簟,铺撒在地晒晾,以至人物往来,鸡犬践踏,习以为常,一切不问。如寺观造斋,亦多市面。殊不问洁与不洁。大凡造斋供面,须是自造,当从淘洗麦处下手理会。又如庖人,要身体洁静。况庖者腥膻熏蒸,自不知觉,须预令洗濯衣服沐浴,然后从事,及备新布巾,贮盆水,常叮咛洗手,以至蒸笼吹布,皆用新者。”

周思德所说有关供品的种种,概括起来就是供品一定要新鲜干净。而新鲜干净的关键是道门自己的认真对待。他说:“斋官精虔,事事亲临,种种须是预办,不可临期卤莽”。^①

当今一些道教宫观,在日常的斋醮科仪中,供品大致能按照《上清灵宝济度大成金书》的要求去做。只是在一些大型的斋醮法会期间,特别是由信徒自办的供品中,实在是五花八门,无奇不有。一些人将亡魂生前喜欢的食品和物品悉数放到供案上面,于是供

① 《藏外道书》(以下简称《藏外》),第17册,623页,巴蜀书社,1994年。

品中间有“万宝路香烟”、“雀巢咖啡”、“威士忌”、“人头马”、“奶油蛋糕”、“红焖猪爪”乃至“扑克牌”、“麻将牌”等等。法会期间，道士们大多十分忙碌，也无人过问供品的规约，于是日久就成为一种时尚。一些海外的道教学者每每看到这样的“风景线”，常常对中国人的生活之改善，亡魂享用之优厚感叹不已！

香

香是道教宫观和斋醮仪坛上的供品。香以粉状香料和以填充料，湿制成珠状、块状、线状或盘状，晒干后，燃点于神位前或亡人灵位前。香被燃点后能散发出特殊的香气，给人以氛围神圣或神秘的感觉。《要修科仪戒律钞》引《登真隐诀》称，“香者，天真用兹以通感，地祇缘斯以达言。是以祈念存注，必烧之于左右，特以此烟能照玄达意，亦有侍卫之者宜赞词诚故也。”^①

中国古代祭祀礼仪就有烧烟奉祀的记载。《礼记》的《祭法》篇云：“燔柴于泰坛，祭天也”。孔颖达疏云：“积薪于坛上，而取玉及牲置柴上燔之，使气达于天也”。^②但是并无焚烧香料的说法。香料多产于中东和南亚地区，汉代在与西域的交往之中，各种异香进入中国。皇室与官宦士大夫中遂有使用香料制品和器皿的，并逐渐流行开来，以香熏衣、熏床和调节居处空气。早期道教起自平民，当然无使用香制品行仪的。大约在魏晋南北朝时期，道教开始以香作为修道奉神的用品。南朝刘宋高道陆修静的《陆先生道门科略》称，“奉道之家，靖室是致诚之所”，其中，“惟置香炉、香灯、章案、书刀四物而已”。^③香炉当供焚香通神之用。北周武帝宇文邕

① 《道藏要籍选刊》（以下简称《藏选》），第8册，430页，上海古籍出版社，1989年。

② 《十三经注疏》，1588页，中华书局，1980年。

③ 《藏选》，第8册，478页。

编纂的《无上秘要》卷六十六引《道迹经》云：“夫精思者，当先烧香于左右”。^① 大约在宋代的道教文献中，有将香烟飘荡的方向与降神联系了起来。《要修科仪戒律钞》卷八“侍香钞”引《五符序》称，“然百和之香以破秽”，“烧香醮五帝，看流芳所归。气正上中央，黄帝先降；气东流者，青帝先降；气南流者，赤帝先降；气西流者，白帝先降；气北流者，黑帝先降。”^② 道教斋醮科仪多包含有上香礼请神降的内容。全真道派的《广成仪制》的《言功设醮全集》有献香一节云：“夫此香者，乾坤毓秀，山岳钟英。清奇质赋于自然，雕琢非由于人力。百和补蕙，列圣遥歆”；其颂香云：“一种至灵根，出类超群。体涵清静价莲城，热向玉炉熏法界，圣域遥闻。”^③

道教科仪的供品中使用的香有许多种类。除了普通的线香、棒香、柱香、盘香以外，还有降真香、信灵香、返魂香等等。

降真香，据《天皇至道太清玉册》称，“降真香乃祀天帝之灵香也”。^④ 另据宋代洪刍《香谱》，降真香产于南海诸山，亦有称产于大秦国者，“性温平，无毒，主天行时气，宅舍怪异，并烧之有验。仙传云：烧之，感引鹤降。醮星辰，烧此香甚为第一。小儿带之，能辟邪气。其香如苏方木。然之，初不甚香，得诸香和之，则特美。”^⑤

信灵香，据《天皇至道太清玉册》称，“信灵香可以达天帝之灵所”，其在道教斋醮中之使用仅次于降真香。信灵香是由降真、郁金、沉香、速香、藿香、甘松、白芷、大黄、香附、玄参等按定量合成。其制香之场所当为静室，于甲子前一日，于静室置五子灵位，以香灯供养。在甲子日，攒齐制香原料，于丙子日碾料，戊子日和香料于一处，庚子日做成香丸供于天坛之上，壬子日装入葫芦挂起，再

① 《藏选》，第10册，223页。

② 《藏选》，第8册，430页。

③ 《藏外》，第14册，158页。

④ 《藏》，第36册，405页。

⑤ 《说郭三种》，第7册，4492页。上海古籍出版社，1988年。

至甲子日焚一丸祀天,其后不许常用。“凡遇有急祷之事,焚之可以通神明之德。如出行在路,或遇恶人之难,或在江湖遭风浪之险,危急之中,无火所焚,将香于口内嚼碎,向上喷之,以免其厄。”^①

百和香,据《汉武帝内传》,七月七日,“燔百和之香,张云锦之帐,然九光之灯”,以迎西王母。^②百和者,疑为以百种香料和合而制成的香,其香特异,以迎神仙。《要修科仪戒律钞》卷八引《五符序》称,“然百和之香以破秽”。^③

返生香,即反生香、返魂香,又称震檀香、惊精香、却死香。据宋代叶廷圭《名香谱》,反生香产于月支国,一香五名,“尸埋地下者,闻之即活”。^④另据《十洲记》中的《聚窟洲记》,称其洲多大树,名为返魂树,“伐其木根心,于玉釜中煮取汁,更微火煎,如黑飴状。令可丸之,名曰惊精香,或名之为震灵丸,或名之为返生香,或名之为震檀香,或名之为入鸟精,或名之为却死香。一种六名,斯灵物也,香气闻数百里。死者在地闻香气,乃却活,不复亡也。以香熏死人,更加神验。”^⑤

返魂香、返风香、逆风香、七色香、天宝香等等,据宋吕太古的《道门通教必用集》卷五称,都是“奉献诸天无价名香”,但是,其来历和制作方法等,均不得其详。^⑥另外,道教斋醮仪坛不能使用南亚檀香,规定外夷所合成之香,天律有禁。明代成书的《道法会元》卷二五二的“太上混洞赤文女青诏书天律”称“诸民间设醮,不得烧檀香、安息香、乳香,但只以百和香,则上真降鉴。有力,烧降真香

① 《藏》,第36册,405页。

② 《藏》,第5册,47页。

③ 《藏选》,第8册,430页。

④ 《说郛三种》,第7册,4507页。上海古籍出版社,1988年。

⑤ 《藏》,第11册,52页。

⑥ 《藏选》,第8册,355页。

足矣。违者，三代家亲责罪，己身受殃，法官、道士，减寿三年。”^①叶梦珠辑《阅世编》称，“道家以焚檀为戒，龚圣和曾力言之，而人多未信。至二十三年春，张真人自京师回楚，道经松江，醮坛示禁，至不复用矣”。^②

花

花是道教宫观和斋醮仪坛上的供品。全真道派的仪范总集《广成仪制》中的《言功设醮全集》有献花词称，“夫此花者，千萼吐瑞，方葩飘花。梅莲桂菊，各占四时之景；棠榴桃李，群开五色之华，”并颂花曰：“阆花吐奇芬，仙品绝伦。剪金碎玉绽华英，玉女献时香馥郁，瑞霭神京。”^③中国古代祭祀礼仪，并无以花为献祭供品的记载，这可能与黄河流域气候条件限制，鲜花生长季节不长有关。以花作为供品原来是炎热湿润的南亚地区宗教礼仪的习俗。不过，中国的南方也有民间的祭祀礼仪使用花的。《楚辞》的《国觴》篇就有“传芭兮代舞”，“春兰兮秋菊，长无绝兮终古”之句，东汉王逸注称，“春祠以兰，秋祠以菊，为芬芳长相继承，无绝于终古之道也”。^④

早期道教并无以花作供品的记载。道教使用花作供品也可能受到来自于南亚的佛教的影响。宋代吕太古的《道门通教必用集》卷五称花为“玉京山上自然生。七宝之林，大有庭中，弥复有八鸾之树，森罗焕丽，秀郁青葱。食鸾树之叶乃为玉仙，一身若琉璃而洞彻；餐宝林之花而变金骨，五脏如宝鉴以圆明。惟天真无染无著，一片岂有沾衣；故人世不种不生，五叶何得结实。金花、玉蕊、

① 《藏》，第30册，554页。

② 《阅世编》，161页，上海古籍出版社，1981年。

③ 《藏外》，第14册，159页。

④ 《楚辞补注》，84页，中华书局，1983年。

华池、黄芽，妙无出于凡躯，炼必成于仙骨。三花聚顶，九气结形，”奉献于诸天异境的奇花，则有“九灵太妙真花，五灵小妙奇花，碧蕊黄金艳花，黄蕊紫金耀花，阆苑青琼瑶花，琼林流光宝花，花光灿烂，照映十方”。^① 现今道教科仪中作为供品的花，随地区差异和季节变化有所不同，大致可分为鲜花和人造花两类。鲜花多为中国产的草本、无刺类花卉。人造花又有纸质、绢质和塑料类，但其花的种类也与鲜花相同。中国历史上也曾有以雕刻之花，作为供品的。《天皇至道太清玉册》卷五称，“用桐木刻以灵芝，以表仙瑞之物也。牡丹一茎而花五色，高九尺，饰以金缕，以按韩湘子顷刻之花自成五色仙瑞之应也。”^②

水

水是道教宫观和斋醮仪坛上的供品。宋代吕太古的《道门通教必用集》卷五称水是宝浆，“混沌未分，元是一壶灵液；神奇已具，散为九酝清糟。凡人识得圣贤，济世须知厚薄。若能味乎味，始见醇乎醇。倘饮三杯，必通大道。谨将奉献，愿嗽芳馨。聚为满腹之阳春，散布漫天之甘露。贯三才于不言不笑，混万物于一醉一醒。援琴而鼓，白雪黄鹄；举盞而邀，清风明月。乐壶中之天地，游物外之烟霞。慕道洪崖公，寻真白云子。神仙妙药，大圣灵丹。”吕太古列举的“奉献诸天七种宝浆”为“日精宝浆、月华宝浆、星光宝浆、甘露宝浆、金液宝浆、灵光宝浆、玉匱宝浆”等。^③ 据此，道教称为“水”的供品，在宋代至少包含一般意义上的水、茶、酒等三类。

中国古代祭祀礼仪就以酒作为供品。《周礼》的《天官》有“酒正”篇，称酒正“凡祭祀，以法共五齐三酒，以实八尊。大祭三式，中

① 《藏选》，第8册，355页。

② 《藏》，第36册，405页。

③ 《藏选》，第8册，355页。

祭二式,小祭壹式,皆有酌数。”“酒人掌为五齐三酒,祭祀则共奉之”。^①《初学记》引《汉书》云:“酒者,天之美禄,帝王所以颐养天下,享祀祈福,扶衰养疾,百福之会”。^②早期道教并无酒供的仪式。大约在魏晋南北朝时期,酒也作为供品进入了道教的宫观和斋醮礼仪之中。全真道派的仪范总集《广成仪制》的《言功设醮全集》有献酒词称:“夫此酒者,天之母液,人道香醪。葡绿珠红,名重南熏之谱;玉蟾金牢,香浮北賚之春。盈樽酌献,望圣歆孚。”^③不过,据明代成书的《道法会元》卷二百五十的“太上天坛玉格”称,“大醮及建黄箓建坛,惟南斗、北斗、真武前,不得用酒。三献时,以枣汤代之。又《南斗经》云:供养之具,煎枣汤、细茶,不需酒脯。盖南北二斗,炼铸魂魄之神,畏触。经云:用元酒者,井水也。世人用酒,皆非。祭雷,当用酒肉,血食之神。”^④

中国古代祭祀礼仪也有以茶为供品的。明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷八称,“周昭王时,老子出函谷关,令尹喜迎之于家首献茗,此茶之始。老子曰:食是茶者,皆汝之道徒也。后世俗,凡客至家者,必先献茶,此其始。茗者,茶也,一曰茶,二曰檟,三曰茝,四曰茗,五曰荈。”^⑤《言功设醮全集》有献茶词称,“夫此茶者,蒙顶摘芽,采仙春于峰上;瞿峡挹水,汲甘液于流中。籍离火以烹成,望瑶坛而献上。”赞茶词云:“蒙露与石花,雀舌为佳。玉泉乳窟产仙葩,坎离交济成霄液。奉献十华。”^⑥当然道教宫观和斋醮礼仪中,也有以水作供品的。《天皇至道太清玉册》称供品之水是“净

① 《十三经注疏》,669、670页,中华书局,1980年。

② 《初学记》,633页,中华书局,1962年。

③ 《藏外》,第14册,159页。

④ 《藏》,第30册,535页。

⑤ 《藏》,第36册,445页。

⑥ 《藏外》,第14册,159页。

水是也，以盂盛之”。^①

果

果是道教宫观和斋醮仪坛上的供品。全真道派仪范总集《广成仪制》的《言功设醮全集》有颂果词称：“夫此果者，龙圆凤荔，美称福寿之名；珠密金光，色著文章之号。虽逊美于天珍，实为虔乎人意。仪不及物，歆在于诚”，并且赞颂果云：“珠囊与含桃，声价为高。仙香一种植琼瑶，秋实夏珍同进献，善意殷翘。”^②

中国古代祭祀礼仪中就有以果类作为供品的。《礼记》的《月令》篇有句，“是月也，天子乃以雉尝黍羞，以含桃先荐寝庙”。含桃就是樱桃。孔颖达疏称：“按《月令》诸月无荐果之文，此独羞含桃者，以此果先成，异于余物，故特记之。其实，诸果亦时荐。”^③ 汉代时，以果物献祭已十分普遍。但是，早期道教并无在礼仪中以果物作供品的记载。大约在魏晋南北朝时期，随着道教礼仪逐渐完整，果物也作为供品使用。宋代吕太古的《道门通教必用集》卷五称，“奉献诸天琼林珍果”有“空洞灵瓜，万岁仙桃，金紫交梨，元光素棕，赤灵火枣，飞丹紫榴”等，“香气布浓，食之无尽”。言其“果因花结，当资种植之功；心静道生，必假栽培之力。故有蟠桃、柴棕、火枣、交梨，近取于身，远取于物。倘心田之莹洁则果实繁荣，或荆棘之丛生则根苗枯槁。色如橘而甜如蜜，成有岁而熟有时。有三千载而结成，有顷刻间而顿熟。咀嚼而精神爽快，玩味而性识清通。”^④

由于南北的地域差异和时令变化，各地道教宫观和斋醮礼仪

① 《藏》，第36册，405页。

② 《藏外》，第14册，159页。

③ 《十三经注疏》，1370页，中华书局，1980年。

④ 《藏选》，第8册，356页。

中供奉的果物也有很大的不同。大致可分为鲜果和干果等两类。鲜果一般用不沾泥土的,干果则用易于保存而不易腐烂的。但是,明代朱权的《天皇至道太清玉册》则以雕刻果品作供品,称“供果,当用木雕,寿桃、交梨、火枣、玄圃梅、昆仑瓜”。^①另外,道教斋醮礼仪中也有使用饼果作供品的。《道书援神契》称,“古者祭用黍稷、牺牲。梁武帝以面为牺牲代之。唐玄宗又以饼餌代之。周礼筮人掌枣栗菱芡,又有糗饼粉糒”。^②

香花

香花指的是奉献于神灵位前的香和花。佛教的唐代释道世编纂的《法苑珠琳》卷四十九有“冥真寺”条称,“汝可依佛法,清净供养,于是竞以香花贡奉”。^③香花后来衍申为神仙世界之物。明代高道周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷一有“玉京步虚词”云:“诸天散香花,萧然灵风起”;“香花随风散,玉音成紫霄”;“香花若飞雪,气霭茂玄梁”。^④

香水

香水指的是奉献于神灵位前的由各种香料和净水制作而成之水。佛教和道教均有以香水指称神仙世界的水的说法。唐释道世的《法苑珠琳》卷四十九引《华严经》称,“七日七夜,降香水雨”。^⑤明代高道周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷一收有“沐浴东井颂”云:神明“沐浴兰池上,龙负长绁瓶。金童洒香水,玉女流五星”。另亦有指道士斋戒时沐浴用水的,即同于香汤。《上清灵

① 《藏》,第36册,405页。

② 《藏》,第32册,143页。

③ 《法苑珠琳》(四部丛刊初编缩本),第116册,584页,商务印书馆,1936年。

④ 《藏外》,第16册,59页。

⑤ 《法苑珠琳》(四部丛刊初编缩本),第116册,581页,商务印书馆,1936年。

宝济度大成金书》卷四十要求“凡修斋醮，须当内外清静。故行持法师、道士，每遇斋醮，当入静室，焚香默坐”，内指心静，外指“当以法水兰汤，洗涤垢秽，精洁其身”，其水“用零陵香、藿香、茅香、白芷、兰香煎汤”。^①

香饭

香饭指的是神仙食用的珍馐，由专事神仙的天厨制作。施食科仪中有将斛食变化为香饭施于孤魂的仪节。宋代吕太古的《道门通教必用集》卷五称，奉献诸天的香饭有“丰山香饭，龙山香饭，青精香饭，太和香饭”等四种，颂赞香饭云：“天人之粮，淡泊无味，事载黄庭，黍米之珠，登引无余，功标灵宝。故兹上圣，唯咽味于冲和；观彼下凡，恣膏粱于厌饮。惟天厨之香饭四种，民民中种来；且世间之稻粱百糠，粒粒从苦得。享福不耕而食者，宜思本始；知足有余而得者，切莫轻抛。”^②

香灯

香灯指的是供养于神像或神位前的燃灯，也即长命灯。昔日宫观和斋仪坛场多用油灯或灯草、油盏。今之宫观和坛场多用小支光电灯。《道书援神契》称，“古者祭祀有燔燎，至汉武帝祠太一，始用香灯。《礼记》曰：既奠，然后炳萧。”^③ 据此，香灯与烧香之古义相同。

香火

香火是道教宫观和斋醮坛场上神灵前的供品以及科仪集会费

① 《藏外》，第16册，65页；第17册，618页。

② 《藏选》，第8册，356页。

③ 《藏》，第32册，143页。

用的统称。香火之称，源于佛教。

早期道教并无香火之称，南北朝时期道教科仪形成规模，醮坛分设侍香、侍灯等职务，但似乎亦未曾见有香火之称。大约自唐代以后，道教文献中遂有以“香火”一词指称神灵像位前之香烛以及供品。《连州静福山廖先生碑铭》称，“陈光大二年（568年）去此山，春秋九十七。门人邑子无以知其踪，但徘徊醮坛，泣对香火而已”。^① 宋元符元年（1098年）《万州虚鉴真人岑公赞并序》称，“有诏赉敕赠公虚鉴真人，耆艾延请建妙庭观置岩前，俾黄冠之徒日荐香火”。^②

宋代以后，香火之义引申为泛指斋醮礼仪和行仪之费用。宋代高道白玉蟾在《演教堂揭匾法语》中称，“所以翠华南幸，有严香火之钦崇；紫馆西峨，以待公台之均逸。”^③ 乾道六年（1170年）《白云昌寿观敕牒》称，“令道正石葆璋充都道正，提点本观香火”。^④ 另外宋代诗人苏轼的《上清储祥宫碑》称，“内出白金六千三百余两以为香火瓜华之用”。^⑤

牺牲

牺牲是中国古代祭祀用供品的名称，道教亦沿用之。据《书经》的《泰誓》篇称，“牺牲粢盛，既于凶盗”。^⑥ 《春秋左传正义》的庄公十年有句“牺牲玉帛”，孔颖达疏云：“郑玄云：牺，纯毛也，肥养于涤也。然则牲谓三牲，牛羊豕也。牺者，牲之纯色也。”^⑦ 不过，

① 《道家金石略》，172页，文物出版社，1988年。

② 《道家金石略》，305页，文物出版社，1988年。

③ 《道家金石略》，387页，文物出版社，1988年。

④ 《道家金石略》，361页，文物出版社，1988年。

⑤ 《道家金石略》，295页，文物出版社，1988年。

⑥ 《十三经注疏》，180页，中华书局，1980年。

⑦ 《十三经注疏》，1767页，中华书局，1980年。

汉代时,牺牲之义有了衍变。据《后汉书》的《鲁恭传》之注称,“牺”指天地宗庙的供品,“牲”指“卜得吉日”的牲畜。^①中国古代的祭仪用牺牲的,有严格的等级规定。《礼记》的《曲礼》篇称,“天子以牺牛,诸侯以肥牛,大夫以索牛,士以羊豕”。据孔颖达的疏,天子诸侯都有专职养兽之官,他们祭祀用作牺牲的祭牛必取之于养兽之官。天子、诸侯、大夫和士的用牺牲的规格,“上得兼下,下不得僭上”。^② 道教宫观和斋醮仪坛上使用牺牲,对其种类和规格,也有明确的规定,并且随着时代的变化而有所变化。《道书援神契》称,“古者祭用黍稷、牺牲,梁武帝以面为牺牲代之,唐玄宗又以饼餌代之”。^③

① 《后汉书》卷二十五,881页,中华书局,1965年

② 《十三经注疏》,1268页,中华书局,1980年。

③ 《藏》,第32册,143页。

第六章 道士的服饰

第一节 道教的冠服

中国古代的冠服

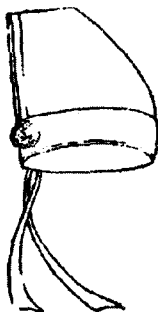
中国有句俗语叫“只重衣衫不重人”。这句俗语批评了社会上有些人只注重人的外表,以衣服穿着来判别人的地位贵贱、人品高下和生活贫富的现象。这句话的背后,蕴含着提倡注重人的内在,不要被表面现象蒙蔽的智慧。但是人们是否想到过,这种“只重衣衫不重人”的现象的出现在中国有着深刻的历史和社会原因,因此千百年来难以改变,而用衣衫骗人或被骗的事情仍连绵不绝,层出不穷。

中国古代对于人的穿戴冠服一直非常重视,并且以冠服的区别作为人的等级和礼仪的不同等级的标志。《礼记》的《冠义》篇云:“凡人之所以为人者,礼义也。礼义之始,在于正容体,齐颜色,顺辞令。”只有“冠而后服备”,齐备冠服才能“容体正,颜色齐,词令顺”。孔颖达于《冠义》下疏引《世本》云:“黄帝造火食,旒冕,是冕

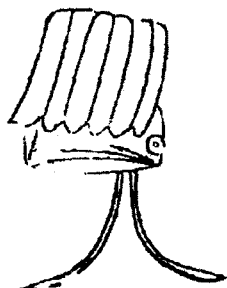
冠道



巾雷



巾陽純



明代的道冠(《三才图会》)

起于黄帝也。但黄帝以前,则以羽皮为之冠,黄帝以后乃用衣帛。”^① 这就是说,至少从春秋战国时期开始,中国人就已经将冠服作为容

衣道

体是否“正”的标志,并且作为礼仪的一部分。秦汉以后,礼仪的等级制度越加严格,冠服的区别也越加明显。一定地位的人要穿着一定样式的衣服,不穿就是失礼。不到某种地位的人不能穿着某种穿戴,穿了就是僭越,也是非礼。千百年来,这样一种思想和习惯扎根在中国人的思想深处,在中国古代的等级社会里,穿着是贵贱有别的。这样的区别既是不



明代的道衣(《三才图会》)

^① 《十三经注疏》,1679 页,中华书局,1980 年。

同人掌握财富多少的反映,也从服饰的角度对于不同等级的人的思想和行为加以限制。《礼记》的《玉藻》称,“玄冠朱组纓,天子之冠也。缁布冠纁纁,诸侯之冠也。玄冠丹组纓,诸侯之齐冠也。玄冠綦组纓,士之齐冠也。缟冠玄武,子姓之冠也。”^① 这里说的“冠”就是帽子,天子、诸侯、士和百姓戴的帽子是不同的。戴错了就是僭越。衣服和鞋子也是一样。《初学记》引《盐铁论》称,“古者庶人菴扉草履,今富者韦沓丝履”。^② 另外,古人平时的衣服和祭祀的衣服也是不同的。《周礼》的《天官》有“司裘”之职官称,“司裘掌为大裘,以共王祀天之服”。汉郑玄注:“大裘,黑羔裘服,以祀天示质”。^③ 黑羔的裘服,在当时大约是最值钱、最珍贵的,因此,也只有王穿得起,王才能穿。至于百姓,则连祭祀天的权利也没有。

道教冠服的流变

道教的冠服是道士平时穿戴的衣裳、帽子和免冠时的簪帔以及在斋醮仪式中道士穿戴的总称。道士的冠服穿戴和仪坛法服来源于中国古代冠服和祭祀礼服,《道书援神契》称,“古者祭祀法服有中单、蔽膝、佩裳之属,今法服乃其流也”。^④

早期道教对于冠服的规定十分简单,这与道教创始于民间,主要在民众底层传布有关。史称太平道为黄巾,用现在的说法,就是头上包一块黄头巾,以示与非道徒区别而已。但是,《太平经》中也已有神衣之说,以与世俗之衣相区别,称神衣“皆象天法,无随俗事”。并且认为“衣者,随五行色也”,衣分五重,大重之衣五层,“象

① 《十三经注疏》,1476页,中华书局,1980年。

② 《初学记》,629页,中华书局,1962年。

③ 《十三经注疏》,683页,中华书局,1980年。

④ 《道藏》(以下简称《藏》),第32册,144页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1989年。

五行气相合”；中重之衣四层，“象四时转相生”；小重之衣三层，“象父母子阴阳相合”；微重之衣二层，“象王相气相及”；六重之衣则“象六方之彩杂”。^① 这些说法只是将服饰的颜色和层次同道教的教义思想联系起来，而在服饰的质地和贵贱方面则并无记述。

魏晋南北朝以后，道教仪式逐渐完备，对于道士的冠服也根据适应社会等级制度的教义思想重新作了诠释，冠服制度也渐趋严格。《要修科仪戒律钞》称，“夫超出尘累，依庇法城，晨夕勤修，离邪归正，以洁法服，乃可朝真。秽渎褻裳，如何谒圣？然褐是日月之象，帔为气数之衣，出入行来，弥须贵敬。一人有失，能败法徒，总以浇讹，从何取则。今时之辈，或以净衣秽慢，或以法服借人，或坐地而染尘泥，或藉床而当毡席，使神童而靡卫，令道俗以警嗟。”至于，在斋醮科仪中，道士的衣冠更被重视，视作与神沟通的前提，与人沟通的证据，自身信仰的尺度，科仪感应的象征。《要修科仪戒律钞》引《千真科》云：“道众威仪，事在严整，衣服清洁，轨行可观，则生世善心，诸天称叹。若形仪慢渎，不喜众心，不堪就请，毁辱道法，即是道宝有亏，断大慈种。若为众仪轨，人所钦慕，即是道宝光显，法门有寄。”^②

南朝刘宋时的陆修静在《陆先生道门科略》中称，“道家法服，犹世朝服。公侯士庶，各有品秩。五等之制，以别贵贱。故《孝经》云：非先王之法服不敢服。旧法服单衣袷帔，笄生裤褶，所以受治之信，男賁单衣墨帔，女则绀衣。此之明文，足以定疑。巾褐及帔，出自上道。礼拜著褐，诵经著帔”。“夫巾褐裙帔，制作长短，条缝多少，各有准式，故谓之法服，皆有威神侍卫。太极真人云：制作不得法，则鬼神罚人。既非分僭滥，祸可无乎。”^③ 北周武帝宇文邕的《无上秘要》有“众圣冠服品”，详列了道君、元君、五极帝君、五方

① 《太平经合校》，460页，中华书局，1960年，北京。

② 《道藏要籍选刊》（以下简称《藏选》），第8册，431页，上海古籍出版社，1989年。

③ 《藏选》，第8册，478页。

帝、日帝、月夫人和九星君等圣真冠服；另有《修道冠服品》，详述了三皇道士、灵宝道士和上清道士的法服，其冠服一词略同于法服。^①另据南北朝时期成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷五的“法服图仪”称，各类道士的法服规定是：

正一法师，玄冠，黄裙，绛褐，绛帔二十四条；

高玄法师，玄冠，黄裙，黄褐，黄帔二十八条；

洞神法师，玄冠，黄裙，青褐，黄帔三十二条；

洞玄法师，芙蓉冠，黄褐，黄裙，紫帔三十二条；

洞真法师，元始冠，青裙，紫褐，紫帔，青里，表二十四条，里十五条；

大洞法师，元始冠，黄裙，紫褐，五色云霞帔；

三洞讲法师，元始冠，绛裙，黄褐，九色离罗帔；

大洞女冠，冠飞云凤气之冠；

山居法师，二仪冠，上下黄裙帔三十六条；

凡常道士，平冠，上下黄裙帔二十四条；

凡常女冠，玄冠，上下黄裙帔十八条。

书称：“服以象德仪形。道士女冠，威仪之先，参佩经法，各须具备，一如本法，不得叨谬，违夺筭三千六百。”^②

唐代道士张万福曾编录的《三洞法服科戒文》，详细阐述了法服的意义，认为：“内服己身，六根三业，调练形神。外服众生，三涂五道，救拔人天。遍及圣凡，知有所法，景行可尊，又法天尊圣真仙服，住持经戒，教化人间，必使师资相习，真道流通。易此俗衣，著彼仙服。道能服物，德可法人，以是因缘，名法服也。”《三洞法服科戒文》所列上圣之服七等和道士行仪之服七种，其服饰虽已简化，但似乎服饰随时代之发展更趋华丽而庄严。

① 《藏选》，第10册，40页。

② 《藏选》，第8册，530页。

其中上圣之服是：“一者大罗法王元始天尊，冠须臾万变九色宝冠，衣千种离合自然云帔，著十转九变青锦华裙，七明四照参差宝裾，五种变化十宝珠履”；“二者玉清法王无形天尊，冠须臾千变七色宝冠，衣百变离合飞云之帔，九转七变翠锦飞裙，七明四照流霞锦裾，七宝变化丹云绣履”；“三者上清法王无名天尊，冠须臾百变五色宝冠，衣十种离合流霄之帔，八转五变黄锦霞裙，七明四照飞光锦裾，五彩变化自然琼履”；“四者太清法王太一天尊，冠须臾十变莲精宝冠，衣九种离合五云华帔，七转四变紫锦羽裙，七明四照玄光丹裾，自然变见师子文履”；“五者四梵天中化主无相天尊，冠流精耀日花冠，衣玄凤瑶华之帔，翠锦丹羽飞裙，五明锦云宝裾，飞龙转变之履”；“六者无色天中仙真圣服及诸天帝，冠飞云宝冠，衣九色无缝之帔，翠龙华裙，五色锦裾，祥鸾琼履”；“七者色界天中仙真圣品及诸天帝，冠莲华晨冠，衣飞云锦帔，绛霄飞裙，流景锦裾，琼凤文履”。

其中道士威仪之服是：“一者初入道门，平冠黄帔；二者正一芙蓉玄冠，黄裙绛裾；三者道德黄裾，玄巾；四者洞神玄冠，青裾；五者洞玄黄裾，玄冠；皆黄裙对之，冠象莲花”；“六者洞真裾帔”，“飞青华裙，莲花宝冠”；“七者三洞讲法师”，“五色云霞山水袖帔，元始宝冠”，“狮子文履”。

《三洞法服科戒文》指出：“法服悉有天男天女、玉童玉女，侍奉护持”，因此制作和穿着均有严格要求。^①

明代高道周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷四十有“法服”称，“今则立教行科，陈仪设像，簪冠法服，岂可免之。一依法制，佩服升坛，亦玄门盛望，幽显具瞻。其或紊乱不恭，可谓慢渎，宜戒之焉。”又称“按冠服制度，备受上清经法者称为上清三洞法师，顶元始宝冠，九色云霞青帔三十九条，其里亦青十五条，青圭

① 《藏》，第18册，228、229页。

珮,朱履;如专受大洞者称为洞真法师,芙蓉冠,九色云霞紫帔三十九条,其里亦紫十一条,白圭珮,朱履;如专受灵宝者称为洞玄法师,芙蓉冠,七色云霞紫帔二十二条,其里亦紫八条,白圭珮,朱履;如受正一者称为正一盟威法师,青绿星冠,五色云霞绛帔二十四条,袖有鱼鬣,其里亦绛十一条,青圭丹珮,朱履。其四等(衣缘)带,各以三色云气饰之。”《上清灵宝济度大成金书》还指出随着道教徒受箓制度的渐趋完善,法服与法师的品级有关,“法师登斋坛者,随品受服,谓之法服。非此服者,不许登灵宝坛。”^①

明《三才图会》有“道衣”条称,“《援神契》曰,《礼记》有侈袂大袖衣也。道衣,其类也。唐李泌为道士赐紫,后人因以为常直领者,取萧散之意。《大明会典》云,道士常服青,法服、朝服皆用赤色,道官亦如之。惟道录司官,法服、朝服皆绿纹,饰以金。”^②据《大清会典》的记载,清康熙十一年(1672年),准“僧道,除袈裟、法衣外,服用与民间”,这就将僧道平时的穿着全部混同于普通百姓了,但是,道士科仪登坛时的法服,仍沿用原来的传统习惯不变,直至今天。

第二节 道坛冠服种种

仪坛道服

道士平时穿着的服装以及在仪坛上穿着的服装,同社会上的服装一样,随着时代的发展,服装材料的发展以及服装式样的变化,也曾经出现过一些变化。不过就其基本式样而言,却一如以

① 《藏外道书》,第17册,620页,巴蜀书社,1994年。

② 《三才图会》,1552页,上海古籍出版社,1988年。

往。只是为了穿着方便,行动方便,行仪需要和行仪方便,略有繁简而已。这里主要根据历史上的文字资料,作些介绍。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷三“法服品”,道士的服装平时的服装称“执役衣”,“其上中下衣,皆用浅黄色。若黄屑土,”“不得余色及白”,而仪坛的服饰,都是“拟天尊身上九色离罗之状”。^① 这样的服饰同当今道士的服饰无疑有很大的区别。今天道士的仪坛服饰主要有:

道衣。道士平时穿着和仪坛科仪用服装的总称。道士平时穿着的道袍,大致是青紫色,长度及足面,有对襟和斜襟两种,现今通行的是斜襟。中国南方夏日天气酷热,穿着长道袍多有不便,因此,夏日道士通常换穿白色短道袍。短道袍有上衣和裤子,均为本白色。上衣为长袖对襟,一般用三个布质扣子,寓不忘道经师三宝之意。近来,某些名山宫观出现了短袖对襟的白色上衣,但在殿堂中露臂的做法尚未得到普遍的认可,因此尚未流行开来。道士在行仪时穿着的道袍,包括:忏衣、道衣、法衣和绛衣等等。大致与历史上的法服概念相当。忏衣多用于黄箓度亡道场,土黄色,麻质。道衣多用于金箓吉庆道场,一般为紫红色,丝质。忏衣和道衣都是仪坛上道士的穿着,与仪坛上法师的穿着的法衣和绛衣相对。道士穿着的忏衣和道衣,制作比较简单,对襟,宽袖,胸背绣有旭日或松鹤之类绣饰,有的周身印有八卦卦象图案。

法衣。道教科仪坛场上法师穿着的统称,源出于法服。明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六称,“黄帝见天人,冠金芙蓉冠,有俯仰于上,衣金星斗云霞之法服,执玉圭而前曰:帝劳心天下,为生

^① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,524页,上海古籍出版社,1988年。

民主,可谓德矣。帝始体其像以制法服,为道家祀天之服。”^① 今多专指法师之服,以与一般道士的道衣相区别。



新加坡醮坛旁挂的道衣

绛衣。高功法师在大型科仪中行法时穿用的法衣。其制两袖宽大着地。双臂展开时,两袖与衣身合成四方形。两袖与衣身均绣有金饰豪华花纹。法师穿用时,一般内衬海青或竹编衫。一说,绛谐音于降,绛衣即降神之衣,因此法师只有在行召神或见神的科仪时才可穿戴。

海青。道士通常所穿的青色宽袖袍子,即道袍。纯棉制作,间亦有以丝绸者。其制简单,即如民间之宽袖长袍。约流行于明代。道士之袍亦为广袖,而色青,故亦常称海青。

帔。道教法服之一种。指披在肩上的服饰。《释名》的《释衣

^① 《道藏》(以下简称《藏》),第36册,413页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

服》称：“帔，披也。披之肩背，不及下也。”^① 道教法服的帔，种类繁多，如：神仙之服的九色罗帔、丹锦绣帔、飞青翠羽龙帔等等。唐代张万福的《三洞法服科戒文》称，“帔者，披也。内则披露肝心，无诸滓秽；外则披扬道德，开悟众生，使内外开通，彼我皆济，随时教化，救度众生。一切归依，此最为上。”^② 明代朱权的《天黄至道太清玉册》卷六中有帔之制，称“紫青作帔，紫于外，青于内。帔广四尺九寸，以应四时之数；长五尺五寸，以法天地之气。表里一法，表当令二十四条，里令一十五条，以应三十九帝真之位。”^③

褐。道教法服之一种。原指古时以毛麻粗制的一种短衣，即短衫，后也引申作贫穷者。《左传》的“哀公十三年”称：“余与褐之父睨之”。杜预注称，“褐，寒贱之人”。^④ 道教法服中的褐有多种，如：绛褐、青褐和黄褐等。唐代张万福的《三洞法服科戒文》称，“褐者，遏也，割也。内遏情欲，使不外彰，割断诸根，永绝萌蘖；外遏贪取，使不内入，割断诸物，永无烦恼。内外遏绝，物我兼忘。行道诵经，不可阙也。”^⑤ 明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六有“短衫”称，“其制以蔽至腰者，名为短衫。山居野外，所以便登涉之用。古之修真者或指以为采芝之像也。”^⑥

裙。道教法服之一种。裙是古人的下衣，即裳。《释名》的《释衣服》称：“裙，下裳也”，“古服裙不居外，皆有衣笼之”。^⑦ 道教法服中的裙有多种。如：神仙之裙有七色夜光云锦裙，九色龙锦羽裙，绿羽凤华绣裙等等。唐代张万福的《三洞法服科戒文》称；“裙

① 《释名疏证》(丛书集成初编)，157页，中华书局，1985年。

② 《藏》，第18册，230页。

③ 《藏》，第36册，413页。

④ 《十三经注疏》，2172页，中华书局，1980年。

⑤ 《藏》，第18册，230页。

⑥ 《藏》，第36册，414页。

⑦ 《释名疏证》(丛书集成初编)，156页，中华书局，1985年。

者,群也。内断群迷,外祛群累。摄化万物,令人一乘,永出樊笼,普令解脱。”^①明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六的“女真衣”条称,“又作青纱之裙,令用纱十五尺,作八幅,幅长四尺九寸,余作攀腰,分八幅,作三十二条。此则飞青之裙也。”^②

鹤氅。道士冬衣之外套,以鸟羽制作。因其展开时如鹤之展开双翼,美称为鹤氅。鹤氅大约出现于两晋时期,常为当时的文人士、诗人和山野隐居之士所服。鹤氅其制,衣长曳地,宽袖或无袖。明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六称,“鹤氅,凡道士皆用,其色不拘。有道德者,以皂为之,其寻常道士不敢用。”^③

通天服。道士法服的一种,与通天冠相配。明代朱权制作。据《天皇至道太清玉册》卷六称,“服用玄色黄里,上衣下裳,胸前用朱雀,背后用玄武,左肩用青龙,右肩用白虎,以表四灵。皆用织金。前用龙虎二带,下裳用十二幅,以应十二月。用边栏所以取范围之象,乃帝王得道、飞升冲举之冠服也,及奉天祀神用之,非常人所宜也。”^④

朝服。道教行三时朝奏科仪时的法服。朝服,亦称具服,原是中国古代官吏在朝廷礼仪时所穿用的礼服,包括玄端在内。《论语》的《乡党》篇称:“吉月,必朝服而朝”。孔安国传云:“吉月,月朔也。朝服,皮弁服。”^⑤皮弁,原是古代天子与诸侯所戴之冠,以白鹿皮制作,长七寸,高四寸,状如覆杯。皮弁服,就是以皮弁冠配以白衣、素裳、缁带、素靴等,即天子及诸侯所穿之礼服。隋唐时期,随着社会的发展,朝服名目增加,服饰繁复。五品以上官员的朝服就包括有:冠、帟、纓、簪导、绛纱单衣、白纱中单、黑领袖、黑褙、褙、

① 《藏》,第18册,230页。

② 《藏》,第36册,413页。

③ 《藏》,第36册,414页。

④ 《藏》,第36册,413页。

⑤ 《十三经注疏》,2494页,中华书局,1980年。

裾、白裙襦(或衫)、革带金钩蝶、假带、曲领方心、绛纱蔽膝、白袜、乌皮履、剑、纷、(般革)囊、双佩双绶等。六品以下,去剑、佩、绶。六品七品以白笔代簪。八品九品去白笔、白纱中单,以履代舄。道教科仪自南北朝以后,一直受到世俗社会朝仪制度的影响,因此,科仪朝服也趋繁复。明代高道周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷四十云:“设醮与朝仪不同。三时朝奏谓之朝仪,合用朝服。朝服者,帔也。设醮降圣谓之宴礼,合用常服。常服者,道衣也”。“朝仪之法乃变化凡境,存想三天,登金门,上玉京,朝谒至尊之事也。醮礼之说乃斋事功圆,酬恩报德,故列盘肴延会,三界众真俱降醮筵,乃宴赏之义也。”^①

玄端。中国古代斋服之名称。玄是天青色,即浅黑色。端是正式的意思。玄端指的是诸侯、大夫和士的斋服,在冠礼和婚礼中也可使用。《礼仪》的《士冠礼》云:“玄端、玄裳、黄裳、杂裳可也”。郑玄注称:“玄端即朝服之衣,易其裳耳”,“不以玄冠名其服者,是为缁布冠”。^②

天衣。天上神仙之衣的统称。唐代张万福的《三洞法服科戒文》云:“上圣无形,实不资衣服,但应迹人间而有衣服。若归真反本,湛寂自然,形影尚空,何论衣服”,“无衣之衣,谓四梵以上,妙体自然,变化无常,本无形质,或隐或显,应见化身,接引下凡,暂假衣服,随机设教,逐境分仪,神用自然,变化不测。此不衣而衣,示同凡也。”^③

神衣。道教对天上神仙之衣的统称。早期道教的《太平经》卷一百二称:“试问著图者,画神衣云何哉?皆象天法,无随俗事也。今不晓天法,其人图大小,自以意为衣。衣者,随五行色也。今使

① 《藏外道书》,第17册,622页,巴蜀书社,1994年。

② 《十三经注疏》,950页,中华书局,1980年。

③ 《藏》,第18册,229页。

母含子，居其内，以色相次也。大重之衣五也，中重之衣四也，小重之衣三也，微重之衣象阴阳，二也。大集之衣乱彩，六重也”。其中，五重衣“象五行气相合”，四重衣“象四时转相生”，三重衣“象父母子阴阳合和”，二重衣“象王相气相及”，六重衣“象六方之彩杂也”。^①

簪披。道教全真派道士入道易服的专称。簪是头饰，披指穿着。全真派道士规定必须出家、茹素、居庙，因此在入道时，必须改易俗服，将头发和服装全部换成规定的全真装束。据《全真清规》，“弃俗簪披，先将簪冠道具等安于祖师案上，大众圆坐，拜辞俗亲，更换衣服鞋袜等事。跪在祖师之前，引度之师梳头簪披，道众上殿开启诵经，引领祝圣，立于香案前，表白读词，三拜上香，复退六拜。祝念已毕，入真官堂，诵经行礼。祖师之前，亦复如是。”簪披之目的，当为“日用所行，诸事方便，苦己利人，降心灭念，敬师奉友，毋起俗情”。^②

仪坛冠巾

道士仪坛戴用的冠巾的名目很多，其中随着时代的变化，有些已不再使用，有的又有新增。而且大多未曾留下图画式样。这里只能根据历代的文字记载，列举部分。

道冠。道士帽子的名称。据明《三才图会》称，道冠“其制小，仅可撮其髻，有一簪中贯之，此与雷巾皆道流服也”。^③

平冠。道士帽子的名称。据南北朝的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷五称，平冠系凡常道士所戴。^④

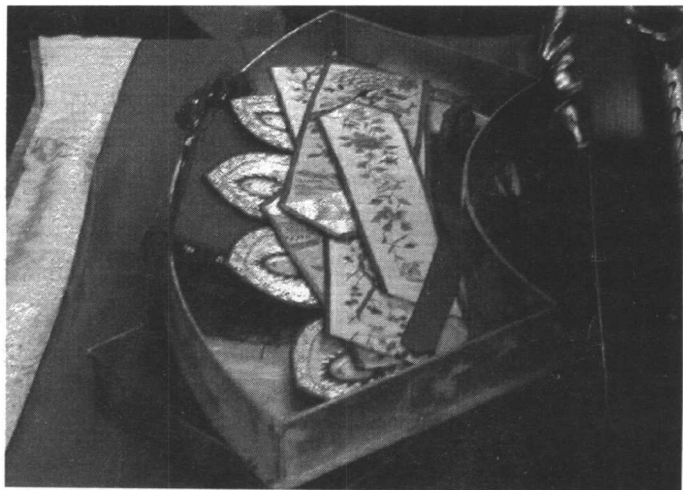
① 《太平经合校》，460页，中华书局，1960年，北京。

② 《藏》，第32册，156页。

③ 《三才图会》，1505页，上海古籍出版社，1988年。

④ 《藏选》，第8册，531页。

元始冠。道士帽子的名称。据南北朝的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷五称,元始冠系洞真法师、大洞法师和三洞讲法师所戴。^①



香港祭炼法师戴的“五老冠”

玄冠。道士帽子的名称。据南北朝的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷五称,玄冠系正一法师、高玄法师、洞神法师和凡常女冠所戴。^②另据《礼仪》的《士冠礼》,玄冠亦是中国古代礼仪用冠的名称。汉郑玄注称,“玄冠,委貌也”。贾公彦疏云:“委貌,见其安正容体”,“礼之通例,衣与冠同色”。^③《太平御览》卷六七五引《洞神经》云:“受道之人皆玄冠草履”。^④道士之玄冠可能源自古礼用冠。

① 《藏选》,第8册,531页。

② 《藏选》,第8册,530页。

③ 《十三经注疏》,945页,中华书局,1980年。

④ 《太平御览》,3007页,中华书局,1960年。

芙蓉冠。道士帽子的名称。据南北朝的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷五称，芙蓉冠系洞玄法师所戴。^①南朝齐梁高道陶弘景的《真诰》多有芙蓉冠的记载，如：卷一称，“又有一人，年甚少，整顿非常，建芙蓉冠”；卷二称，“建芙蓉冠，朱衣，带剑”，“著青锦绣裙，紫毛帔，巾芙蓉冠”等。^②

二仪冠。道士帽子的名称。据南北朝的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷五称，二仪冠系山居法师所戴。^③《太平御览》卷六七五引《传授经》陆先生云：“冠戴二仪，衣披四象，故谓之法服”。^④

纯阳巾。道士帽子的名称。据明《三才图会》称，“纯阳巾，一名乐天巾，颇类汉唐之巾。顶有寸帛，髻积如竹筒，垂之于后，曰纯阳者以仙名，而乐天则以人名也”。^⑤

九转华阳巾。全真派道士帽子的名称。据《洞玄金玉集》卷一称，“重阳悯化妙行真人，时在昆崙山居庵，用三尺半青布，造成一巾，顶排九叠、九缝。言梦中曾见，名曰九转华阳巾。师父风貌堂堂，有若钟离之状，加之顶起此巾，愈增华润，诚为物外人也。”^⑥

九梁巾。道士帽子的名称。其制类似于纯阳巾和九转华阳巾。前顶平斜如屋面，排有九叠，九缝。今正一道士常戴此巾。

雷巾。道士帽子的名称。据明《三才图会》称，雷巾“制颇类儒巾，惟脑后缀片帛，更有软带二，此黄冠服也”。^⑦另据明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六称，雷巾是“山中道士燕居之巾，野人冠服之属。古无网巾，戴之以笼乱发。各（引者按：疑作冬）则护寒，

① 《藏选》，第8册，531页。

② 《藏选》，第4册，572、574、577页。

③ 《藏选》，第8册，531页。

④ 《太平御览》，3007页，中华书局，1960年。

⑤ 《三才图会》，1504页，上海古籍出版社，1988年。

⑥ 《藏》，第25册，559页。

⑦ 《三才图会》，1505页，上海古籍出版社，1988年。

以裹其首，岂宜入朝堂见帝王而为礼哉。山野修道之士，不论贵贱，皆戴之。”^①



九梁巾

混元巾。道士帽子的名称。其制以黑缁糊成硬沿圆帽，顶之正中有眼，以露发髻，中以一簪贯之。今全真派道士常戴此巾。

幅巾。道士帽子的名称。亦称“一字巾”。据说原是山居道士缠发之法，以丝织幅带裹发，以防山野树枝缠住。后演化为一种端头有木扣或玉扣的幅带，其形为一带，故称一字巾。

通天冠。道士帽子的名称。与通天服相配置，由明代的朱权制作。据朱权的《天皇至道太清玉册》卷六称，“内用束发冠，顶用三台，前南斗，后北斗，左右用日月。上用卷云之冠，以纓系之。衣通天服则戴之，谓之主冠。非王者不敢用。”通天冠似未流传开来。^②

① 《藏》，第36册，413页。

② 《藏》，第36册，413页。



混元巾

角冠。道士帽子的名称,多为女冠所戴。唐代张萧远有《送宫人入道诗》称,“师主与收珠翠后,君王看戴角冠时”。^①

紫荷巾。道士帽子的名称。古称荷为芙蓉,紫荷巾当为紫色芙蓉冠。唐代曹唐有《送羽人王锡归罗浮》诗称,“风前整顿紫荷巾,归向罗浮报养神”。^②

云笠。道士帽子的名称。笠原是古代以草竹之类编织的帽子,用以遮阳挡风雨。云,指云游。道士戴云笠以云游四方。明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六称,“云笠,顶六方,上小,檐阔,用皂绢或纱幙其上,以避风沙、日色,寻真问师,云游用之”。^③

雨笠。道士帽子的名称。《急就篇》卷三注称,“小而无把,首

① 《全唐诗》,1240页,上海古籍出版社,1986年。

② 《全唐诗》,1613页,上海古籍出版社,1986年。

③ 《藏》,第36册,413页。

戴以行,谓之笠”。^① 雨笠就是御雨的草编帽子。明代朱权的《天皇至道太清玉册》称,“织竹箬及桦皮为之,以御雨露、日光,最轻省。世以藤竹蓼根作之,亦甚轻妙而嫌其太华也。其大而置肩,谓之蓑,此尤为修道全真云水之用也。”^② 旧时全真道士云游多带此类雨笠或云笠。据传,另有山居道士御雨雪用之野笠,“以竹为台,用小槲叶盐水煮过,砌之于上,以隔雨雪”。

雪巾。道士帽子的名称。雪巾用以冬天御雪。明代朱权制作。据《天皇至道太清玉册》卷六称,“以玄色紵丝为之,以天鹅皮为里。凡雪天严寒皆用之,以护脑。”^③

黄冠。原为冠名,后引申为指称道士。明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六称,“古之衣冠,皆黄帝之时衣冠也。自后赵武灵王改为胡服,而中国稍有变者。至隋炀帝东巡,使于畋猎,尽为胡服。独道士之衣冠尚存,故曰有黄冠之称。”^④

黄巾。早期道教的太平道穿着的标志。《释名》的《释首饰》称:“巾,谨也。二十成人,士冠,庶人巾。”^⑤ 巾为庶人之头饰,以与士大夫之冠相区别。黄巾,当系方形黄布裹头的意思。太平道徒多为庶人,又自称“黄天”,因此以黄巾裹头,就有替天行道之意。

仪坛鞋履

道教对道士的鞋履规定比起对冠服的规定似乎要略为少一些。当今道士在宫观里平时着的鞋大多是圆口的布鞋,一般道士在仪坛上着用的鞋履也是圆口的布鞋,法师在科仪中的鞋另有规定。在一些宫观里,道士在道观中或者在仪坛上禁止着用皮鞋,或胶底鞋(球

① 《急就篇》(丛书集成初编),164页,中华书局,1985年。

② 《藏》,第36册,413页。

③ 《藏》,第36册,413页。

④ 《藏》,第36册,413页。

⑤ 《释名疏证》(丛书集成初编),142页,中华书局,1985年。

鞋、旅游鞋)等等。历史上道士着用的鞋主要有以下几种:

履舄。履舄是道士的鞋的名称。中国古代称单底的鞋为履,亦作屨,复底的鞋为舄。古人所着的履舄有多种材料制作,如:草、麻、丝和皮革等。一般称夏着草履,冬着皮履,贵族着丝履,贫民着草履。古代的祭祀礼仪要求鞋履与服装相配。《周礼》的《天官》的“屨人”中,郑玄有注称,“著服各有屨也”。^①道士在科仪中也必须着用适当的履舄。明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六云:“凡受上法者,三魂五神之气常熏于巾服之中,七魄九灵之神常栖于履屨之下”。根据文献,科仪中的履舄有多种,如:五色、九色狮子之履,五色履,神云凤舄和赤玉舄等,但其制均不得其详。《天皇至道太清玉册》还称,“鞋以木、皮、竹、苧麻、葛苳等,各任所为,不当用结丝、锦彩、绣绮、皮类,过于侈靡则不宜”。^②现今道场科仪中道士经常着用的有道靴、云鞋等。

道靴。高功法师在举行大型斋醮科仪时所着的鞋,其制黑色高统,高及小腿,白漆高厚硬底。明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六称,“圆头阔底之制,古谓之靴”,“靴者,盖古西胡也。昔赵武灵王好胡服常服之,其制短鞞黄皮,闲居之服。至马周,改制长鞞以杀之,加之以毡及絛,得著入殿省敷奏,取便乘骑也。文武百僚咸服之”。^③由此可知,道教科仪用靴,早在明代时就已流行。

云鞋。高功法师在举行大型斋醮科仪时所着的鞋,其制彩锦浅帮,饰有绣制云纹,圆头薄底,多在法师步罡踏斗时着用。鞋饰以云霞,大约起于两晋时期。道教科仪中,原来并无法师着用彩饰之鞋的记载。道士行仪穿着云鞋可能在南宋以后。

① 《十三经注疏》,693页,中华书局,1980年。

② 《藏》,第36册,415、414页。

③ 《藏》,第36册,414页。《中华古今注》(丛书集成初编),14页,中华书局,1985年。

木屐。木屐是古代鞋子的一种。木制,底有二齿,便于在泥地上行走。《释名》称:“屐,蹻以践泥也”。^① 明代朱权的《天皇至道太清玉册》卷六称木屐之制,“七魄化为龙虎,伏在履屐之下。令道士朝拜,宜蹻履舄也。散行则着屐,令七魄有所栖也。”^② 今住观道士为保持宫观内的肃静,多不着用木屐。

① 《释名疏证》(丛书集成初编),161页,中华书局,1985年。

② 《藏》,第36册,415页。

第七章 道教坛场文检

第一节 仪坛文检

仪坛经典

仪坛经典指的是道教斋醮仪式所使用的经典。道门一般称为“科书”。道教斋醮仪式使用的经典虽然其中包含着教义思想内容,但是与专门阐述教义思想的经典文章略有不同,因为它们是供道士演习科仪使用的经典。仪坛经典在形式上类似于传统戏曲使用的文字脚本。仪坛经典的文字相对固定,世代相传,大致由三个部分共同组成,即:散文体和骈文体的经文,韵文体的赞颂或吟偈,以及关于道士行仪节次的提示等。这里选录一段清代高道娄近垣考订的《太极灵宝祭炼科仪》中的经文,作为例子来观察:

(法师放简,执水盂洒净时,存想:救苦天尊在空悬之中,左手执水盂,右手执杨枝洒净。孤魂皆沾甘露法味。洒毕,放水盂,执简。班首等执帝钟,吟偈,音乐随)

金炉才熬返魂香,梵唱空歌声韵长。圣号已闻金阙

下，幽关咸睹玉毫光。

三途五苦离长夜，十类孤魂赴道场。享此无边甘露味，自然热恼获清凉。不可思议功德。

(末句重和)

在这段经文中，括号是笔者加上的。括号中的文字，一眼就可知，都是对行仪法师和班首道士们在此时此刻的动作行为的提示，与现今人们在戏剧的剧本中看到的对演员行动和情绪的提示没有什么两样。而“金炉才熬返魂香”等八句，则是带韵的诗体文字，前有提示称“音乐随”，可知是供行仪道士唱赞用的。科仪经文中的诗体文字，可以是七言的，也可以是五言的。而且大多用于道士们步虚绕坛或法师行术时伴唱。从整个科仪的结构安排来看，这类诗体文字往往是安排在一段段散文体文字中间，作为大段经文念白的过渡。再如：

(班首等各放帝钟。法师存想：遍照世界，无一处不是光明普照。法师净尺一下，朗念)

伏以，冥冥长夜，锁铜关石壁之囚；黯黯泉台，列铁垒河沙之狱。雨露之恩莫及，日月之照弗临。霜寒剑戟之锋，电激火车之焰。雄咆之声惨地，鼎镬之气薰天。冰雹侵袭，风雷震慑。如斯苦趣，莫可名言。非凭太上之慈光，曷启重阴之幽闭。谨持密咒，用破冥关。^①

在这段经文上，括号中的文字，仍然是对法师和众道士动作行为的提示。而自“伏以”以下的则是法师的念白，属骈文体的散文。文字工整对仗，读来铿锵有力，朗朗上口。科仪经文中的散文体文字，可以是骈文，也可以是散文。或者用于启请、召请天神，或者申奏举斋之目的，或者代神宣教民众等等。

① 《藏外道书》(以下简称《藏外》)，第17册，635、638页，巴蜀书社，1994年。

科仪经典与一班阐述教义思想的经典不同,这种不同表现在内容上,科仪经典的思想内容比较集中精炼。一个科仪往往只集中阐述一个主要思想内容。表现在形式上,如同上述的它更像一本剧本的演出脚本。另外,科仪经典一直是道士日常宗教活动中频繁使用的经典。它们都经过多代道士在仪式实践中的磨炼,它们既要适应各个时代道教徒的理解和喜闻乐见,又要便于各个时代各地道士的学习和演习。所以,同一内容的科仪经典,在不同时代和不同地域中可能会出现一些文字上的差异,或者节次安排上的前后颠倒变化。这些都是极为正常而合理的事情。一般来说,这种变化只会使科仪的结构更加紧凑,安排更加合理,更便于群众的欣赏和接受教化。

过去,一般道士都以读经认字,抄写科仪经文作为入道、学道的第一步。这样做的原因,一方面是为了小道士学道的需要,另一方面则是当时没有印刷工厂专门印刷科仪经文供道士使用,加上有的经典道门惯例不能刻板印制,防止外传。《要修科仪戒律钞》称,“抄写经文,令人代代聪明,博闻妙蹟,恒值圣代。当知今日明贤博达,皆由书写三洞尊经。非唯来生得益,及至现在获福。”^①这里所说的“三洞尊经”,当然包括了各种科仪经文在内。道士抄写科仪经典,不仅促使道士熟悉经典和研习经典,也为科仪演习代代相传,并不断适应发展变化中的社会生活,打好基础条件。

仪坛文检

仪坛文检是道教斋醮仪式中道士书写文书的总称。

文检一词,据日本大渊忍尔教授的研究,大概首见于敦煌文书

^① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,396页,上海古籍出版社,1989年。

巴黎第 2795 号《本际经》卷三,^①到了南宋时期,科仪文检的说法已经广泛使用了。南宋时期的一些科仪总集对文书在科仪的作用多有阐述。例如:南宋吕元素的《道门定制》称,“醮无大小,所重奏章,幽明倚为莫大之利益”。^②这就将文书的作用提到了斋醮科仪的最大利益的地位。南宋时期成书的《灵宝玉鉴》中有《奏申关牒文字论》称,“斋法之设,必有奏申关牒,悉如阳世之官府者。以事人之道事天地神祇也。所以寓诚也,是假我之有,以感通寂然不动之无也。然后见其洋洋乎如在其上,如在其左右,以明其不敢以上下神祇为无也。所以尽事人之道,以事天地神祇也。故闡事之先,必请命于上天之主宰与夫三界分治之真灵,曰府,曰司,曰宫,曰院。凡有关世人死生罪福之所,必一一膺诚以闻,或奏,或申,或关,或牒,又当随其尊卑等第为之。”^③南宋金允中《上清灵宝大法》卷二十七称“斋醮之仪,关宣之典,文移奏告,利害不轻”。^④之所以说“利害不轻”,是因为道士行仪的目的,斋主要求行仪的祝愿,都需要通过仪坛文书上告幽冥。

中国古代祭祀礼仪就有祝祷之词,相当于致上天神明的文书,表达祭祀人的愿望和要求。早期道教沿用古制,也十分重视文书的作用。史称五斗米道有“三官手书”,内书病人姓名,用于请祷。太平道的《太平经》也说到天上有“神祝”,地上有“书文”,“天上有常神圣要语,时下授人以言,用使神吏应气而往来也”,而“书文凡事,各自有本,按本共以众文人辞叶共因而说之如此矣。俱合人心意者,即合神祇;不合人心意者,不合神祇。”^⑤据此可知,早期道教

① 《中国人的宗教礼仪》(日文版),212 页,日本福武书店,1983 年,东京。

② 《藏选》,第 8 册,6 页。

③ 《藏选》,第 8 册,551 页。

④ 《道藏》(以下简称《藏》),第 31 册,515 页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988 年。

⑤ 《太平经合校》,181、354 页,中华书局,1960 年,北京。

的文书与世俗文书似乎并不相同。魏晋南北朝以后,道教科仪敷衍孳生,文书种类也渐趋增多。金允中《上清灵宝大法》卷二十七说到“道家古来立教之初,止有章词。中古以后,体效世法,遂有文檄表状。既参古典而约以礼经。”“古者符法,则出于经诰;若行移文状,则体世法而为之。”“大块未判,至道混融。简策不形,无名可别。中古以降,科教宏敷。因世定仪,遂有关奏。”^①同一时期的吕元素在其《道门定制》的“序”中也称,“道门斋醮简牍之设,古者止符篆朱章而已,其他表状文移之属,皆后世以人间礼兼考合经教而增益者”。^②金允中和吕元素都认为早期道教的文检十分简单,只是到了后世,特别是“中古以降”才繁复起来,其繁复的过程只是“因世定仪”和“以人间礼”,就是道教科仪文书的增衍在形式上参照了社会文书的形式。

从魏晋南北朝到两宋时期,道教科仪文检的一些主要形式,如:章奏、表申、牒札和关牒等等均已齐备。魏晋南北朝开始,道教较为彻底地抛弃了早期的某些品格,逐渐适应封建王朝社会的需要,这一点在增衍的仪坛文书中表现得十分明晰,特别体现在以臣对君的格式规定道士与天神地祇的关系。金允中在《上清灵宝大法》中说到:“凡有请祈,须仗文檄。然须言辞有理,亦要典格无亏,有如朝廷疏状,尚有定格。高天上帝,无极至尊,岂可妄乱褻渎。主领斋醮,职在关宣,通达惻诚,利济幽显,即在练达科教,要在少通文辞。况黄箓大斋,人天所重,全在高功立意,措词不当,随顺俗情,鹵莽备奏,于理窒碍,决难感通。”^③如同世俗文书具有一定的格式一样,道教仪坛文检大多具有固定的格式以及制作的规戒。所有这些格式的基本点就是将文检确定为下对上的文书,或者说

① 《藏》,第31册,506、519、517页。

② 《藏选》,第8册,3页。

③ 《藏》,第31册,513页。

是下对于不同等级的上的行文。

正因为受到世俗文书内容和形式上的影响,因此仪坛文检在历史发展中,尘世文书的气息越来越严重。于是一些道士又呼要使道教科仪文书有自己的清净的特点。宋代吕元素的《道门定制》称,“道家奏状文牒,要须清净典雅,蝉蜕挾法作成之语,方称太上所以立教劝善之意。近有专从事于文字者——模仿官府行移,造为文牒、公据之类,言词芜鄙,凌胁神祇。后署天师高功衔,其实出于己意,神明聪直岂可欺哉。不知奉道事天理趣,与法官考召治鬼之义大不同,况于官府文法尤不相干也。”^①同时,在科仪文检的制作方面形成了一套比较全面的规矩。例如:

在文体风格方面,《道门定制》称,“章词之体,欲实而不文,拙而不工,朴而不华,实而不伪,直而不曲,辩而不繁,弱而不秽,清而不浊,正而不邪,简要而输诚,则可以感天地,动鬼神,径上天曹,报应立至也”。^②

在章表称谓方面,关于神号的采用,《道门定制》称,“凡称扬天尊及幡上所题,不可私意随宜为一时新奇,须是出诸经忏法中方可”。^③金允中也批评当时某些道士“出于鄙俚,以致上真名位亦加改更,三界神物多换曹局,无非好奇尚异,以眩一时。如北斗星官却称九晨玉阙之类,则以意妄加尊崇者也。如日官称郁仪宫之类,则以经中别号而用之。似此尚多,皆为失当。”^④

在章表的下称方面,要须“典格无亏”。宋代高道白玉蟾批评过在科仪文书中自称“真人”的下称,“岂有凡俗以真人为职衔,公然妄用”。^⑤南宋金允中的《上清灵宝大法》卷二十七的“奏申文檄

① 《藏选》,第8册,7页。

② 《藏选》,第8册,4页。

③ 《藏选》,第8册,41页。

④ 《藏》,第31册,519页。

⑤ 《藏》,第33册,123页。

品”称,“奏申之格,名分所关,不可轻也。于人间而以臣为君,是乱天下也;于高真而以臣为君,岂非乱天上乎,乱天下乎,其罪不容于诛。乱天上者为无罪乎?天人一理,幽明一致。”^①

在文检制作方面,明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷四十称,“书奏申章表,并各专辟一室,中设香案,毋令外人得入。书生须令沐浴更衣,先与断约,不许有犯禁戒。书写务令精专,书字有前贤纵笔及常俗所便者,点画增减不同,并不可于文字上用。”^②《灵宝玉鉴》卷十八中还有“正一书章四十五条令”等规定,在“书章法则”中称,“臣字不为头,鬼字不首,不得悬生露死”等等。^③

第二节 文检种种

三官手书

三官手书是早期道教的仪式文书名称。中国古代的祭祀礼仪就使用祝词作为向天神祈祷的文书。不过,按照古代礼仪,普通百姓没有祭祀天地的权利。早期道教的太平道给了百姓祭祀天地的权利,也用文书向天神地祇表达祈愿,称天上有“神祝”,地上有“书文”,书文的写作要合人意,合人意者才能合神意。早期道教的另一派,即五斗米道,据传有“三官手书”。《三国志》的《张鲁传》引用《典略》称,“请祷之法,书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上;其一埋之地,其一沉之水,谓之三官手书。使病者家

① 《藏》,第31册,517页。

② 《藏外》,第17册,619页。

③ 《藏选》,第8册,686页。

出米五斗以为常,故号曰五斗米师。”^① 三官者,当指天、地、水三官。手书者,即向三官神请祷的文书。其内容和写作章法都甚简单,与世俗的奏章写法有很大的区别。

章奏

章奏是道教科仪中致帝尊的文书。章奏原来是世俗文书的名称。《后汉书》的《胡广传》有注引《汉杂事》称:“凡群臣之书通于天子者四品,一曰章,二曰奏,三曰表,四曰驳议”。^② 六朝时刘勰的《文心雕龙》释称,“章以谢恩,奏以案劾,表以陈请,议以执异”,“章者明也”,“奏者进也”。^③



道士为信众通疏上奏

① 《三国志》,第1册,264页,中华书局,1959年。

② 《后汉书》,第6册,1507页,中华书局,1965年。

③ 《文心雕龙校注》,162页,中华书局,1959年。

早期道教仅有三官手书,而无章奏之类的名称。大约在南北朝时期道教科仪中才出现了章表的说法。南北朝的《赤松子章历》称,天师有三百大章,有《请雨章》、《请晴章》、《天旱章》、《请雨得水过止雨章》、《却虫蝗鼠灾食苗章》、《保蚕章》、《保胎章》、《催生章》等,^①都是道教徒遇事有求,委请祭酒奏章,乞恩求福。北魏高道寇谦之的《老君音诵戒经》则称,“一心章表,可得感彻”,“若过一事不尽,意不实,心不信法,章奏何解”。^②

唐宋时期,道教科仪文书逐渐完备。《无上黄箓大斋立成仪》卷九有《启告玄穹解秽章》、《酆都赦罪章》、《开通道路章》、《炼度沐浴章》、《升度亡灵章》等,奏告三清、昊天、天皇、北极、后土、太乙、九幽、南极、十方天尊等等。^③南宋时期成书的《灵宝玉鉴》卷十八的《飞神谒帝门》收有“三洞玄科三十条”、“书章法则”、“正一书章四十五条令”、“正一书章法式”等各种章奏书写和制作的规定,其中像道士书写章奏必须“先斋戒沐浴与漱洗涤手面,整理衣冠,入靖室向天门,设座焚香”,书写时“不得令外人窥视及鸡犬等入室”,“不得与人言语,须当闭气书,未了不得放下笔”,“勿使笔画灭裂”,在已制作完成的章奏上,“臣字不为头,鬼字不首,不得悬生露死”及“拆破人姓名”等等,一直为列代道士所传承和执行。^④

表申

道教斋醮科仪中给一般神祇的文书。表申原是两种世俗文书的名称。

① 《道藏》(以下简称《藏》),第11册,173-178页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

② 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,378、382页,上海古籍出版社,1989年。

③ 《藏》,第9册,424-428页。

④ 《藏选》,第8册,685-690页。

关于表,《释名》称:“下言上曰表,思之于内,施于外也”,^①因此,表是臣下给帝王文书的一种。明刊《事物纪原》称,“尧咨四岳,舜命九官,并陈词不假书翰,则敷奏以言,章表之义也。汉乃有章、表、奏、驳四等。则表,盖汉制也。《苏氏演义》曰:表者,白也,言以情旨,表白于外也。按衣外为表,论语必表而出之,以披露于意。《杂事》曰:汉定礼制,则有四品。”^②在道教仪坛上,表是道士向崇奉的最高神灵表白的文书。在仪坛上道士念诵表文称为“奏”。明代周思德《上清灵宝济度大成金书》卷三十四“文检立成门”的“开度品”有《奏三清三境天尊》、《奏玉帝》、《奏太乙》、《奏天皇》、《奏星主》、《奏后土》、《奏九宸》、《奏九幽拔罪天尊》、《奏十方无极太上灵宝天尊》、《奏五方五灵五老上帝》、《奏灵宝自然九天生神上帝》、《奏三十二天》、《奏木公》、《奏金母》等等。^③

关于申,申原是申述之意,后来将下级对于上级官府的行文称为申。《唐律疏议》卷十三称,“里州须言于县,县申州,州申省”。^④南宋成书的《无上黄箓大斋立成仪》卷七有“正申门”,其申发于灵宝三师、三官、日官、月官、五星、四曜、五斗、南斗、北斗、天曹、三洞经箓符命灵官将吏等等。从申发的对象,显然不是道教崇奉的最高神灵。^⑤明代高道周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷三十四的“文检立成品”有各种申,如:《申上清天枢院》、《申掌醮司》、《申东岳宸庭》、《申水府扶桑宫》、《申酆都》、《申仙翁》、《申三师》、《申监斋》、《申九天曹》、《申三天曹》、《申本派祖师》、《申洞天》、《申福地》、《申治化》、《申四海》、《申九江》、《申十王》以及申“玄一三真人门下”、“三天降圣司门下”、“天真皇人门下”、“三元真君门下”、

① 《释名疏证》(丛书集成初编),189页,中华书局,1985年。

② 《事物纪原》(丛书集成初编),43页,商务印书馆,1937年。

③ 《藏外道书》(以下简称《藏外》),第17册,407-414页,巴蜀书社,1994年。

④ 《唐律疏议》,247页,中华书局,1983年。

⑤ 《藏》,第9册,424页。

“灵宝天仙内院高真门下”、“神霄真王府高真门下”、“南昌上宫高真门下”、“上清黄箓院使真君门下”、“青玄黄箓左府高真门下”、“北魁玄范府高真门下”、“九天普度院高真门下”、“上清天医院高真门下”、“九天监生司高真门下”、“雷霆九司真人门下”、“北极驱邪院真君门下”等等。在“黄箓大斋预告奏申一宗”的“申上清天枢院”项下,有注称“申状不称臣,不贴黄签”。黄签指的是文检中书写神号时,黏贴在文书上的写有神号的黄纸签条。^① 因此,申状当是道教科仪中给付于日月星辰、天曹、山川以及真君门下等官府的文书,并非直接申述于最高的尊神。

道教进表科仪中所进的就是表文。从上述明代周思德在《上清灵宝济度大成金书》中的记载,人们自然可以得到结论,一场道教科仪中的表文根据上表的对象变化,可能有许多种。不过,当今道教科仪中,已经简化成了一种。不论举行什么科仪,一天中道士念诵的表文总是相同的。表文写作的形式,在历史上也有过许多变化,但是,当今道教科仪坛场中使用的表文,在形式上却是相对固定的。

《上清灵宝济度大成金书》卷三十四有《奏玉清、上清、太清、玉帝》的全文:

“具法位臣某人谨 奏为入斋意云云悉证生方臣领
词虔切不敢抑违职惟嗣 教勉为宣行已经预录情词告盟
天地谨取今月某日舒坛闋事依教修崇尚虑所荐亡魂等
众宿缠业垢永闲幽途非假 天恩何由济度除已关闋三界
申牒诸司外未敢擅便须至奏 闻者

右臣谨录状上奏

玉清圣境云云 玉几下恭望 道慈矜怜愚昧 宥臣

① 《藏外》,第17册,407-420页。

万罪许以敷宏请颂 敕命泰玄枢机三省 遍告十方三界
日月星辰三官九署岳渎山川泉曲河源罗酆幽垒城隍社令
合属冥司一切去处依准

下元黄箓简文灵仙品格 元始符命开度事理 救拔亡过
某人暨某氏门中祖玄宗亲及六道四生九幽苦爽一切罪魂
深愆重过宿对恶根咸与销镕悉从开宥出苦登真闻 经听
法咸承 道果共证生方动植昭迺显幽均庆臣建斋之日伏
望 三光朗耀四炁和平斋事无魔善功克就臣恭伺 恩光
证盟修奉干冒道威下情无任激切俟 命之至谨状

年 月 日具位”^①

中国道教学院出版的《道教礼仪》中收录了西安八仙宫的《接驾大表(朱表)》的全文:

“太上无极大道玉清金笱宝箓混元紫府选仙上品

秉东华演教龙门正宗邱大真人门下闾事

臣×××诚惶诚恐稽首顿首伏俯百拜上言臣闻

圣境清虚临大罗而高峙

飞飙驾歛帝尊端穆凝九气以深居出有入无俯仰而抚绥三
界恍惚而周四方感而遂

通应而常静臣今奏为

中华人民共和国陕西省西安市八仙宫奉

道迎鸾接驾臣×××暨领合宫道众人等今于天运×
×年十二月二十五日恭奉昊天至尊金阙玉皇上帝降巡臣
等虔集清众于就

本宫建设瑶坛运诚祇迎臣等诚惶诚恐稽首顿首恭维
太上开天执符御历含真体道金阙云宫九穹御历万道无为

① 《藏外》，第17册，411页。

大通明殿昊天金阙至尊玉皇赦罪大天尊玄穹高上帝御陛下(此圣号一行直书——原注)

万天帝主诸佛圣师

大道无形妙万物而资始

至真罔众制群品以御图每岁一度临凡世显化无方流年此日降人间鉴观有赫从心可铸如谷应声臣等伏愿

国土清平万民乐业时和岁稔世界和平齐日月之照临等山河之永固真风诞布玄教兴行率土普天咸皈至道幽局沾开度之恩殊道籍罪消恶簿九祖三师悉证逍遥之境四生六道均登仁寿之乡臣等干冒天威下情无任瞻

天仰圣激切屏营之至谨表以

闻

天运××年×月××日 表奏”①

将明代的表文和当今道坛的表文作一个比较,就可以明白两件表文的共同内容有三个部分:一是陈述,向神灵陈述道士和斋主名姓,在何时何地举行何种斋仪,何种目的;二是赞颂,赞颂接受表文神灵的名号和神迹;三是祈愿,道士和斋主表达行仪希望达到的意愿。明代表文比较当今表文还多一项内容,就是向神灵申述行仪的主要内容,即:“依准下元黄箓简文灵仙品格,元始符命开度事理”。

将明代的表文和当今道坛的表文加以比较,还可以明显感觉到表文语言文字的时代差异。尽管这两件表文都是使用文言文,但是,当今的表文的文言更加接近白话,因此,比起明代的表文更容易读懂。不过,神仙世界是遥远的,悠久的,坚持使用文言而不再将其简单地改成白话,就容易让信徒感觉到现实世界和神仙世界

① 《道教礼仪》,199页,中国道教学院编印,1990年。

的距离,引起对神仙世界的向往和追求的感情。

关牒

道教斋醮科仪中给付神司的一般文书。“关”就是关告。关类似于世俗的“抄送”、“备案”之类的文书。明刊《事物纪原》引《唐会要》称,“唐制诸司相质问,三曰关,开通其事也。盖始于唐,宋朝神宗行官制用唐事”。^①南宋时成书的《无上黄箓大斋立成仪》中就有《将吏关》、《发申状功曹符使关子》等等。牒就是文牒,类似于证明文书。南宋时成书的《无上黄箓大斋立成仪》中就有《普召牒》、《追取关》、《九真戒牒》、《功德坛牒》等等。^②牒发送的处所是都城隍、州城隍、县城隍、诸狱、十方道、冥关幽路主者、土地里域真官、六道都案等等。

榜文

道教在举行斋醮仪式时贴在坛场上的告示文书。据南宋的《无上黄箓大斋立成仪》卷十三收载,道教仪坛上用的榜文有:《开经榜》、《古法十戒榜》、《告谕誓言榜》、《告谕斋官榜》、《知职榜》、《约束将吏榜》、《约束孤魂榜》、《宣谕亡灵榜》、《法事节次榜》等等。其中有的榜文是告谕信众的,如《开经榜》罗列了斋醮仪式上要诵念的全部经文的目录,《斋坛节次榜》则是公布斋醮仪式上要演习的全部科仪的名目和程序;有的则是告谕神鬼的,如《将吏榜》就是通知上界的神将仙吏来仪坛供职,《孤魂榜》则是在举行炼度仪的时候张贴出来,晓谕各路孤魂来仪坛受度。^③从这些丰富的榜文记载可知,在南宋前后,一个斋醮仪坛上张贴的榜文可能要有许多

① 《事物纪原》(丛书集成初编),43页,商务印书馆,1937年。

② 《藏》,第9册,422、418页。

③ 《藏》,第9册,447页。

种和许多张。南宋道士金允中对这种情况曾经提出过批评,称“斋坛旧榜文,旧科所有者,不甚繁杂。若随俗增益,恐徒费纸扎,于事无备”。^① 不过金允中的批评似乎并没有什么影响。因为,明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷三十五“榜语品”收录的仍有《迎真榜》、《监坛榜》、《经榜》、《职榜》、《功德节次榜》、《誓将榜》、《监临幕榜》、《章奏幕榜》、《驿吏幕榜》、《神虎幕榜》、《炼度幕榜》、《天医幕榜》、《监生幕榜》、《混元幕榜》、《浣濯幕榜》、《解结幕榜》、《申笥幕榜》、《约束孤魂榜》等等。^②

自明清以来,随着仪坛规模的变化,仪坛用榜也逐渐简化,各榜逐渐合并。现今一般一次大型斋醮法会,仪坛只发一个榜文,其中的内容既有告谕信众、告谕执事的,也有告晓神鬼的多种内容。榜文大多用黄纸毛笔书写,周围框以红纸条。另外,在港台和海外华人聚居地区的大型醮会上,还流行一种“功德榜”,榜用红纸毛笔书写,上面除了有其它榜文内容以外,还列举了参加醮会全部善信名单,其榜之篇幅往往长达几十米,类似于民间的捐款芳名录。每逢醮会开始时,功德榜前总是人头济济,善信们举家在榜上各自寻找自己的名字。

为了说明榜文的历史变迁,这里先列举明代周思德的三个榜,即《经榜》、《职榜》、《功德节次榜》。

“经榜”是:

“无上黄箓大斋坛

本坛奉为斋主某崇建 无上黄箓大斋普荐云云及五道三涂四生万类一切幽魂滞爽所有回献 上圣高真与醮主宰并资悼亡灵普荐幽爽 太上诸品真经 天尊睿号取某日为始开函讽诵今则备榜开列 琅函品目于后

① 《藏》,第31册,535页。

② 《藏外》,第17册,455页。

一看诵

某经 某号 已上普伸回奉

三界十方上圣高真冥阳与醮仙班圣众

一看诵

太上洞玄灵宝无量度人上品妙经

某经号云云逐一开列

已上功德资荐亡过某人及系荐等魂超生仙界

一看诵

某经 某忏 某号云云逐一开列

已上功德普荐五道三涂四生万类一切孤魂滞魄等众各离苦趣同遂往生

右请临坛道众预席高人静念存真调声正气依文转诵启 圣忏宣 所冀 飞天下观 上帝遥唱存亡受度幽显蒙 恩科禁具严各宜遵守故榜”^①

“职榜”是：

“无上黄箓大斋坛

本坛奉为斋主某人崇建 无上黄箓大斋 克取今月某日为始开坛关行斋法至某日夜满散修设 大醮上谢 洪恩所有同斋法众金请职员条陈于后

高功大法师

具法位云云姓某

都讲法师

具法位云云姓某

监斋法师 具法位云云姓某

侍经法师 具法位云云姓某

侍香法师 具法位云云姓某

^① 《藏外》，第17册，456页。

侍灯法师 具法位云云姓某

一副职

知磬 表白 词忏 手鼎 云云随意各开

右榜各请清心涤虑念 道思真关启精明升降整肃所冀 天真降鉴幽显沾 恩当使 五帝考功无致 三官鼓笔 科简昭示幸勿疏违故此咨闻各宜守职故榜

年 月 日 具高功法位

玄中教主静老天尊”^①

“功德节次榜”是：

“本坛奉为斋主某人崇建 某斋几昼夜以今恭按 真科自今月某日为始祇率法众肃建 玄坛次第修奉仰祈 天泽普福存亡所有排日功德节目须至逐一开具于后

一某日 如何云云

一某日 云云并照修奉节次逐一备细开写

右请同斋羽士登坛众官 梵唱流明遵 金科而宣演 空歌振响按 玉格以举扬毋自越于 威仪庶克彰于 应感圆成 斋福衣被 宸恩故榜”。^②

《上清灵宝济度大成金书》中的三个榜文，其内容和功能是非常清楚明晰的，互相毫不重复。就其文字而言，也十分精炼，可以推测曾经经过历代道长的千锤百炼。

当今道场只使用一个榜文。中国道教学院编印的《道教礼仪》中也收有一个榜文范例，估计也出自陕西西安八仙宫。全文如下：

“混元宗坛 本坛为追荐亡魂事

伏以

① 《藏外》，第17册，456页。

② 《藏外》，第17册，456页。

清华长乐界本无声无色之天

东极妙严宫有大慈大悲之主历浩劫以度人遍十方而
救苦天人仰赖凡圣皈依凡有投诚必先 敷奏

今据

中华人民共和国×省×县××地方 居住 奉
道设醮诵经荐亡生方祭主×××洎合家制服

孝眷人等是日沐手拈香哀诚上叩

慈造意者 伏为当斋正荐亡过×××一位真姓×(男称
形魂,女称淑魂,道称霞灵)魂原命生于××年×月×日
×时建生享寿××岁大限殁于××年×月×日×时天
命告终一自幻化两隔幽冥思形容而莫睹想恩操以难忘今
修妙果以追资乞证仁天而脱化涓今×月×日至×日延仗
黄冠羽士就×观(或孝所)设立瑶坛坛中供列二十四分神
位跪诵

太上诸品度亡仙经

高上玉皇本行集经 拜礼

玉皇宥罪赐福宝忏

奉行诸科于×日申文上表夜晚判放

青玄救苦济炼斛食一堂追荐正魂附度本音门

中先远三代宗亲等魂以冀闻经听法超升仙界伏愿东
极慈尊放祥光而接引

南丹真老指云路以超生往生极乐之境永离酆都之门
更乞舍合安泰人物咸宁本方迪吉六畜清平凡在圣光之下
均叨无任之恩

须至榜者

谨榜张挂

天运××年×月×日 宣

榜示(榜字要大写)”^①

将这一当代道坛榜文和历史上的榜文相比较,人们自然可以发现,当代道坛榜文的内容包含了历史上的经榜、职榜和节次榜的主要内容,只是将三个榜合并为一个榜而已。另外,三榜的文字古朴精美,而当今的榜文由于考虑当代信众的观览,因此,文字已经在保留古文的基础上尽可能通俗易懂。

青词

青词是道教斋醮仪式中使用的一种骈体祝词,又称绿章。唐代李肇的《翰林志》称,“凡太清宫道观,荐告词文,皆用青藤纸朱字,谓之青词”。^② 青词之始,大约起于唐天宝四年(743年)。青词多为骈文,对仗工整,文辞瞻丽,其格式类似于章奏文书,首叙上青词者的姓名和道阶官位,次述祈祷神祇的尊号以及奏述事由。宋代道士吕元素的《道门定制》卷一称,“青词止上三清、玉帝,或专上玉帝为善。或有自九皇而下,至于十极诸天三界真灵,皆列于词中”。^③ 《道法会元》卷二百五十有“太上天坛玉格”称,“奏醮青词,只许谢过,不许祈福。若书写不合格式,牵引文华,字画不真,干犯触秽,功曹不敢递去,三天亦不受领”。^④ 明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷三十五的“词疏品”有“青词式”称青词以青纸朱字是因为“青者,东方之色,始生之气”,“朱者,至阳之精,书以朱,以类而感格”。“文用四六,音律相协。或十二句,或十六句。修撰者,务在实朴,言简意深,不可繁华多语”。^⑤ 由于青词是因时

① 《道教礼仪》,204页,中国道教学院,1990年。

② 《景印文渊阁四库全书》,第595册,295页,商务印书馆,1985年,台北。

③ 《藏选》,第8册,4页。

④ 《藏》,第30册,535页。

⑤ 《藏外》,第17册,459页。

因地因人的即兴之作,因此,多产生于大型的斋醮法会。留传至今的青词就有不少出自名家之手,如:王安石、苏轼、虞集等都曾奉旨作青词于宫廷斋醮之中。

第八章 道教徒的称谓礼仪

第一节 道士的称谓

道士的本义

在《中国大百科全书》的《宗教卷》里,曾召南先生和石衍丰先生在他们撰写的“道士”条中曾经给“道士”一个定义,就是“信奉道教教义并修习道术的教徒的通称”。^① 这个定义的前半部分说的是心里的思想信仰,后半部分说的是修习道术和科仪等等的宗教行为。也只有二者都具备的人才能具有专门的神职,才能称作道士。这个定义是以现代宗教学对于宗教神职人员的一般观察作为理论背景的。因此,这个定义是符合当今社会对于道士的认识的。

唐《初学记》引《楼观本纪》称,“周穆王尚神仙,因尹真人草制楼观,遂召幽逸之人,置为道士”。^② 似乎道士之称起于周穆王的

① 《中国大百科全书·宗教卷》,77页,中国大百科全书出版社,1988年。

② 《初学记》,552页,中华书局,1962年。

时代。但是,现存的早期道教文献中并无道士之称。《老子想尔注》中有“道人所以得仙寿者,不行尸行,与俗别异,故能成其尸,令为仙士也”。^①称道人和仙士,而不称道士,其义约等于方士。魏晋时期,道士和道人之称逐渐普遍,代替了方士。南北朝时期,道士之称开始专指道教中人,而道人之称专指佛教中人。后来就用道士指称专职的道教神职教徒。

《道典论》引《太上太真科经》称,“凡开辟之初,圣真仙人,皆宣道炁,立法相传,同宗太上,俱称学士,以道为事,故曰道事。道事有功,故号道士。道士者,以道为事”。又引《太霄琅书经》称:“人行大道,号为道士。士者何也,理也,事也。身心顺理,惟道是从,从道为事,故称道士”。^②根据这些道教文献,可知道士必须信奉道教教义思想,遵守道教规戒,在宫观内修习道教的道术和科仪,全部身心“惟道是从”。并且道士之间有“同宗太上”、“立法相传”的师徒传承关系,只有拜师受学,得到经戒符篆等才能成为一个真正的道士。

随着社会的发展和变化,道教自身不断适应社会的变迁,因此,历史上又出现过许多不同形式的道士。例如:天真道士、神仙道士、山居道士、出家道士、在家道士和祭酒道士,等等。已故的前中国道教协会会长傅元天道长在1989年11月北京白云观律坛传戒时,对受戒弟子发表了《修戒之目的和我们受戒后的努力方向》的讲话。讲话的第二部分,标题是“道士称谓”。傅元天道长说:“古时所谓道士,有三种人可以称之:(一)泛指有道之士(见《春秋繁露》)。(二)崇奉道教之人称为道士(见《黄帝内经》)。(三)方士亦称为道士(见《汉书·王莽传》)。古代称奉道、修道、得道和有道

① 《老子想尔注校证》,10页,上海古籍出版社,1991年。

② 《道藏》(以下简称《藏》),第24册,841、842页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1998年。

术的人。”傅元天道长又说：“道教自古至今，历史悠久，张道陵创教也有近两千年的历史。纵观往古，以鉴今世。我将道士列为五种：（一）道士：终身学道修持，以宫观为家者。这类道士，我们现在许多宫观就有许多典型。（二）学士：入道钻研经学义理，学识渊博，并以弘扬道教事业作为自己终身职责者。我们道协原老会长，道教近代泰斗陈樱宁先生就属此类学者。（三）隐士：隐居出俗，不问世事，学道修仙，以性命修持为主要方向，且道德皆深厚者。如陆修静、陶弘景、司马承祯等人皆属之。（四）居士：居家修持，奉道积善，建诸功德，吃斋诵道者。社会中这一类的人甚多。（五）信士：社会名流学者，著书立说，颂扬道教者。此类人社会中也甚多。”^①对于傅元天大师关于“道士称谓”包含的内容，人们尽管可以有不同的意见，但是，傅元天大师指出了当今社会中从不同角度崇奉和关心道教的人的类型，是值得任何关心这一问题的人重视的，因为这些内容来自傅元天大师的从道生活的实际，反映了当今社会的道士含义。

道士称谓种种

历代文献中，以及中国人日常生活中，对于道士的称谓曾经出现过许多种。不同的称谓与特定的对象有关，也与一定的使用场合有关。例如：《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷四称，“道民、贤者、信士、善男子、善女人、行者，皆是道士、女冠美前人之称，非是词状、控告之限。即法师、大德、尊师、上人，是外属男子美出家之称，亦非启奏表请之宜。”^②以下，选择少量常见称谓简释之。

黄冠。明代朱权《天皇至道太清玉册》卷三称，“盖道士之衣

① 《中国道教》，1990年，第2期（总14期），6页。中国道教协会出版。

② 《道藏要籍选刊》（以下简称《藏选》），第8册，527页，上海古籍出版社，1989年。

冠,皆黄帝之衣冠,故名黄冠。所行者,黄帝之事;所言者,老子之道,故名。道士不异服,非先王之法服不敢服;不异言,非先王之言不敢言。不去姓,不忘亲也。不毁形,不忘孝也。以道为教,不悖天也。不事外教,不悖土也。以中国人奉中国之道,是体天之道,因地之利,以修身也。”^①

真人。真人原来是指修真得道的人。《庄子·大宗师》称,“古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉”。这里的真人是人,但是认识了“天人一体”的人。^② 明代朱权《玉皇至道太清玉册》卷三称,“汉张道陵以天师赐号真人。唐李泌以丞相归道,赐号真人,加正一品。”^③ 明代小说《金瓶梅词话》第六十六回“黄真人炼度荐亡”就称,在西门庆为李瓶儿做“五七”道场上,掌坛炼度的法师就称“真人”。^④ 后世,以真人为神的封号。

祭酒。祭酒原是中国古代祭祀的职称。明代朱权《玉皇至道太清玉册》卷三称,“周成王时,以彤伯为祭酒,以主亲属。后,宣王时,大祀南郊,以仲山甫为祭酒,以主祀事。故后世以道士为祭酒之职,以主郊天祀事之礼,以统道教。”^⑤

羽士。道士追求飞升,羽化升天,故名之,又称羽衣、羽客、羽人等。宋代诗人詹玉有《霓裳中序第一》词,其词有序称:“至元间,监醮长春宫,偶见羽士丈室古镜,状似秋叶,背有金刻宣和玉宝四字,有感因赋”。这里说的羽士,就是长春宫的道士。^⑥

道姑。女道士的称呼。又称女道或女冠,民间也有俗称仙姑

① 《藏》,第36册,386页

② 《庄子今注今译》,169页,中华书局,1983年。

③ 《藏》,第36册,385页。

④ 《金瓶梅词话》,906页,人民文学出版社,1989年。

⑤ 《藏》,第36册,385页。

⑥ 《全宋词》,3348页,中华书局,1965年。

的。元代戏剧家马致远在《吕洞宾三醉岳阳楼》中,有台词:“(正末唱)道士须当配道姑。”^①

乾道。乾为《易经》的卦象。乾为天,为阳,为男。道教全真派称呼男道士为乾道。

坤道。坤为《易经》的卦象。坤为地,为阴,为母。道教全真派称呼女道士为坤道。



受戒的坤道戒子在交谈

贫道。贫就是穷。贫道一词从字面上解释,当然就是贫穷、不富裕、用世俗的话就是没有钱的道士。但是,道教以“慈”、“俭”和“不为天下先”为三宝,安身处世谦虚谨慎。自称“贫道”就是一种谦称。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷四称,“贫道是出家之谦

^① 《元曲选》,629页,中华书局,1958年。

词”。^① 明代小说《金瓶梅词话》第六十二回“潘道士解禳祭灯法”，说到西门庆请潘道士为病中的李瓶儿作法解禳，事后，西门庆拿出“布一匹，白金三两，作经衬钱”。潘道士回答说：“贫道奉行皇天至道，对天盟誓，不敢贪受世财，取罪不便”。^② 这里的贫道就是谦虚自称的意思，并没有贫穷的意思在内。当今有些地区道士，宣扬要让一部分道士先“富”起来，力主将“贫道”改称“富道”，这种理解和做法显然不符合“贫道”的本义。

第二节 宫观执事的称谓

宫观执事的本义

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷一的“置观品”说到“三清上境及十洲五岳，诸名山或洞天，并太空中，皆有圣人治处。或结气为楼阁堂殿，或聚云成台榭宫房，或处星辰日月之门，或居烟云霞霄之内，”意思是天庭上有众多的亭台楼阁。“法彼上天，置兹灵观。既为福地，即是仙居，布设方所，各有轨制。”^③ 由此可知，道教宫观建筑的理念是仿效天上的神仙宫殿。

但是，现实地分析道教宫观的功能，它是道教“弘道度人”的基地，也是道教得以世代传承的阵地。道教的宫观又是道士共同生活，共同举行宗教活动的场所，也是道士同一般道教信徒建立联系的纽带和桥梁。因此，历代高道都把创建和修复道教宫观作为自

① 《藏选》，第8册，527页。

② 《金瓶梅词话》，853页，人民文学出版社，1989年。

③ 《道藏要籍选刊》（以下简称《藏选》），第8册，514页，上海古籍出版社，1989年。

己的最重要的弘道工作之一。

由于道教的宫观具有复杂的功能,因此,宫观的管理就需要足够的人才来担任各种执事,并且要对执事人员,给以职务称谓,给以一定的管理范围和职能权力,并将他们有机地组合起来,成为一个整体,使得宫观的各项工作得以健康而顺利地运作。

道教宫观执事的活动范围大致上有四个方面,即:内部管理方面,宫观生活方面,法务活动方面,宣道接待方面等等。宫观执事的名称也大致上按照管理活动范围给以分配。由于历史上的正一派道观实行子孙庙制度,全真派道观实行丛林制度,因此,这两派执事的名称并不完全一样。不过,经过近半个世纪以来的变化,正一派道观的子孙庙制度似乎已经自然消失,或者正在消失之中。全真派道观的丛林制度也有了很大的发展和变化。在一些发达地区的道观中,除了保留少量的执事名称以外,由于引进了现代社会组织的管理理念,出现了新的管理制度,因此在道观中也出现了许多雷同于世俗社会的新的职务名称,如:组长、主任、主理或襄理等等。

宫观执事称谓种种

历史上道教正一派道观执事名称,根据明代朱权《天皇至道太清玉册》卷四的“古制宫观道士之职”,其中列举有三十种职称,即:“真人、祭酒、道录、道纪、道统、道正、道会、观主、提点、提举、副官、副观、讲师、都监、玄义、知事、书记、谏议、监临、戒师、上座、掌籍、都表、监斋、法师、副表、直岁、表白、知库、司钥”等。另外有“南极长生宫新增十五职”,即:“藏史、知院、金院、主翰、训师、司籍、直殿、直堂、知宾、司廩、司户、司工、司圃、司牲、社主”等。^①

^① 《道藏》(以下简称《藏》),第36册,392页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

历史上道教全真派道观执事名称,根据在1934年出版的小柳司气太编的《白云观志》中的记载,当时在白云观斋堂公布的常住执事称谓,计有65种。除了方丈以外,有“都管、经主、贴案、钟板、总理、高功、面做(制馒头者)、杂务、都讲、忏主、告灯、夜巡、知客、殿主、庄头(管理本观所有地亩钱粮)、门头(监大门者)、巡照、知翰、行堂、水头、海巡(道士所止静之地曰海寮。海巡者,其巡警也)、书记、司钟、火头、巡察、经堂、司鼓、柴头、海寮、值藏、主规(方丈拜神之时,专管执规之事)、汤药、纠察、值帐、主钵、老堂、迎宾、买办、侍者、园头、堂主(斋堂之主管)、值仓、知随(随行方丈之道士,知礼仪者)、值牲(喂养放生之畜类)、都厨、值库、护静(守卫静地者)、圜头、化主、点座(管理炊事)、碗头、童子、静主、饭头、磨头、茶房、茅庵、菜头、公务、客厨、塔院、值堂(管理道士饮食及斋堂一切杂事)、洒扫、行者、监院”。^①一般称像北京白云观这样大的丛林,执事有“三都五主十八头”。“三都”即“都管、都讲、都厨”。“五主”即“堂主、殿主、经主、化主、静主”。“十八头”即“库头、庄头、堂头、钟头、鼓头、门头、茶头、水头、火头、饭头、菜头、仓头、磨头、碾头、园头、圜头、槽头、净头”。另外,还有“号房、监修、知客、主翰、买办、贴库、坐圜堂、洒扫、夜巡、巡山、行堂、杂务、钟板”等职务称谓。

比较一下历史上道教二派宫观执事的名称,人们自然可以发现,尽管执事承担的职务可能是雷同的,因为道教宫观内的事情就这样多,就这些事,但是其执事名称可能是完全不同的,只有少量执事名称略有相同之处,例如:知宾和知客,知库和贴库,等等。以下参照《天皇至道太清玉册》和中国道教学院编印的《道教礼仪》,选择少量常见执事称谓作一个简单的说明。

方丈。全真派宫观的最高领袖。方丈之称来自佛教。据《维

① 《藏外道书》,第20册,570页,巴蜀书社,1994年。

摩诃经》，维摩诘居士所住的地方，仅一丈见方，但却容量无限。后世禅宗寺院就拿“方丈”来命名住持所居的地方。于是，居住在“方丈”里的大和尚也被称为方丈。全真派沿用方丈之称，方丈往往由德高望重的年迈道士担任，因此，方丈之职实际上是荣誉职位。方丈并不亲自执掌，也无力执掌道观的具体管理事务。不过，在传戒期间，方丈则亲自任传戒律师，为受戒的戒子颁授戒律和戒牒。传戒以后，方丈则退居丈室，精思道学，修持养性，接待十方贵宾，并不过问观内事务。

住持。正一派宫观的最高领袖。住持之称也来自佛教。元代佛教《百丈清规》有“住持”章，称“佛教入中国四百年而达磨至，又八传而至百丈，惟以道相授受，或岩居穴处，或寄律寺，未有住持之名”。到了元代百丈大师的时代，才提出“住持”之名称，“非崇其位，则师法不严，始奉其师为住持”。道教正一派沿用这一说法，称住持为宫观的最高领袖。明代第四十三代天师张宇初在《道门十规》中，有“住持领袖”一规，称“凡名山福地，靖庐治化，丛林宫观，住持之士，或甲乙往还，或本山推举，必得高年耆德、刚方正直之士，言行端庄，问学明博，足为丛林之师表，福地之依皈者为之”。^①张宇初当时受命统领天下道教事。因此，《道门十规》多处说到了全真丛林的传承和制度，但是却没有说到丛林有“方丈”，只说到“住持”。可能在明代永乐年间，二派道观都用“住持”为名，“方丈”尚未在全真道观中广泛流行。由此，住持之称可能流传在先。

监院。全真派宫观管理的实际领袖。监院是道观的栋梁，道众的楷模，必须才智过人，道德齐备，功行卓著者才能担任。总管道观内一切事务。

知院。正一派宫观管理的实际领袖。明代朱权的《天皇至道

① 《藏》，第32册，150页。

太清玉册》卷四称,“知院,管道院一切事”。^①

都管。全真派宫观协助监院处理大小事务的执事名称。必须净心无私,忠心办事。

监院。正一派宫观协助知院处理大小事务的执事名称。据《天皇至道太清玉册》,其管理事务同“知院”^②

知客。全真派宫观内,负责接待各地来观参访和挂单的道士的执事名称。要求“谦恭敬让,礼貌端庄,深知事务,通达人情,迎送必合清规,酬对要依玄范”。

知堂。正一派宫观内,负责接待各地来观的道士的执事名称。明代张宇初天师的《道门十规》称,“五湖四海,高人羽士,或挂搭安单,栖冬结夏,设知堂一员,广于接待”。^③

库头。全真派宫观内,负责主管宫观内一切斋粮供品、海味山珍、油盐酱醋、金银珠宝、财物器皿等等,要求出入有账,保管妥当。

都监。正一派宫观内,负责主管宫观内库房存储和支用的执事名称。明代张宇初天师的《道门十规》称,“库堂则都监上座监临掌之”。^④

监修。全真派宫观内,负责主管宫观内整修殿堂楼阁、河堤墙垣等事务,必须懂得修造,刻苦耐劳,清明廉洁。

直岁、知库。正一派宫观内,负责维护和修理宫观建筑、道路和林苑的执事名称。明代张宇初天师的《道门十规》称,“专设直岁一员,知库一员,每岁修补漏烂,整筑墙篱,洁净道路,肃清坛宇,蓄篆山林,使神明有所依栖,四众亦获安逸”。^⑤

主翰。全真派宫观内,负责书写表状事务的执事名称。

① 《藏》,第36册,393页。

② 《藏》,第36册,393页。

③ 《藏》,第32册,150页。

④ 《藏》,第32册,151页。

⑤ 《藏》,第32册,152页。

书记。正一派宫观内,负责主管道士学习和考试经典事务的执事名称。明代天师张宇初的《道门十规》称,“书记会众,举试道门经典,务要习熟谳通”。^①

巡察。全真派宫观内,负责查管执事,抽补升迁,提调机密的事务。必须由正直勤恳的道士担任。

掌籍。正一派宫观内,负责主管本观道士和学道之士簿籍管理、度牒申报的执事名称。明代张宇初天师的《道门十规》称,“掌籍类名,申送道司,俟度牒开通,依例申名,朝廷关给,方可管披为道士”。^②

上述道观内众执事的名称,在中国大陆的道观中一直沿用至今,只是由于社会变迁,事务内容变异,或者人手不足,事务减少等原因,因此,有部分执事已经不需要再设立,部分执事名称也不复使用。

在中国香港特别行政区内,由于历史的原因和现实的需要,香港道观的内部组织系统已经比较现代化,执事的设置和名称也同大陆道教的道观有较大的不同。就以香港蓬瀛仙馆为例。蓬瀛仙馆创立于1928年。据碑文,当时曾经设有“主持”和“总司理”等职,似乎同传统的执事名称变化不大。1949年蓬瀛仙馆登记为道教社团以后,从1950年起,就开始采用现代的社会团体的管理模式,建立了理监事制度。1972年又获准注册为有限公司。现在,蓬瀛仙馆设有馆长之职,但是,馆长只是荣誉职称,类似于传统的方丈和住持,并不亲自处理馆内事务。蓬瀛仙馆的最高权力机构是“馆员大会”,由馆员大会选举产生“理事会”,由理事会选举产生处理馆内各种事务的“理事会常设委员会”,由理事会常设委员会主管和安排馆内的一切事务活动。据告知,这样的道观管理方法

① 《藏》,第32册,151页。

② 《藏》,第32册,151页。

使得道观管理实现了科学化、民主化、公开化,并且防止了“一言堂”和“终身制”等等许多弊端的发生。

作为一种社会团体的管理方式,蓬瀛仙馆的管理模式并不特别。但是,作为已有悠久历史的道教宫观的管理模式,这样的管理模式却完全是创新,因为,它比较彻底地摒弃了原有的“家长制”的管理模式,并且把普通道教信徒纳入到原来由道士一统天下的管理体系中来,所以,值得重视。

蓬瀛仙馆的理事会,下设十一个常设委员会。其中有:评审入道委员会、奉安委员会、道务委员会、文教委员会、道教文化资料库委员会、人事委员会、慈善委员会、财务委员会、建设委员会、馆务委员会、校董会,等等。这些委员会分别设有主任委员和执行委员等职称,处理蓬瀛仙馆庞大的道教事务、公益事务、文教事务、扩建和维修事务、人事安排事务、财政运作事务、对外弘道事务乃至于本馆内的斋厨、园林、保安、运输、施诊给药、电脑网络等一切活动。^①从蓬瀛仙馆管理的实际运作来考察,除了在科仪坛场上,还保留着“法师”、“道士”、“高功”等少量传统称谓以外,道教历史上的宫观管理的称谓,大多数都已经被新的称谓所代替了。

第三节 仪坛执事的称谓

仪坛执事称谓的形成和流变

早期道教仪式比较简单,因此,早期道教并没有专门执掌仪坛事务的称谓。南北朝时期,道教仪式逐渐繁衍增多,于是,仪式事务逐渐增加,客观上产生了要求对仪坛事务的管理有一定的专门

^① 《蓬瀛仙馆创馆七十周年纪念册》,54页,香港蓬瀛仙馆出版,1999年。

人员。南朝刘宋时期的陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》就将仪坛执事区分为：法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯等职务。世称仪坛“六职”。唐末五代时，杜光庭又在他的《太上黄箓斋仪》中，将法师、都讲和监斋等三职，改称为高功法师、监斋法师和都讲法师，另外，又提到了知磬执事的出现。明代《天皇至道太清玉册》中，将“醮坛职名”增加到十五种，即：高功、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯、炼师、摄科、正仪、监坛、清道、知炉、知磬、词忏和表白等。但是，《天皇至道太清玉册》的执事区分方法似乎并未流传广泛。

关于仪坛执事的名称，随着社会的发展，随着科仪条件和规模的变化，执事分工有粗有细，称谓数量也有多有少。目前高功法师、都讲法师和监斋法师等三职，常常统称为三法师。都讲和监斋法师承担的职务也逐渐被代替。而执事的分工似乎也并不严格。另外，在一些道场中，常常设有一名总管当日道场一切经忏事务，协调道士和斋主关系，为行仪道士服务的道士，类似于“总理”、“总管”。但是，各地道门对于此职似乎还没有统一的名称。有的道观则将其称作“法务接待部部长”、“法务部主任”、“科仪部主任”，等等。

高功法师

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任，同都讲、监斋合称三法师。其职责为主持斋坛科仪。高功原来是学识渊博的人的意思。《后汉书》的《黄琬传》称，“旧制光禄举三署郎，以高功久次才德尤异者为茂才四行”。^①早期道教科仪简单，并无法师或高功之类的专称。南朝刘宋时期陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》以法师指称后世的高功，称“当举高德，玄解经义”，“斯人

^① 《后汉书》卷六十一，2040页，中华书局，1965年。

也,道德内充,威仪外备,俯仰动止,莫非法式,三界所范,鬼神所瞻,关启祝愿,通真召灵,释疑解滞,导达群贤”。^① 其内容和文辞为后来道教文献中对于“高功法师”的要求经常沿用。大约在唐代时“高功法师”之称逐渐流行。《金篆大斋补职说戒仪》称,“高功其职也,道德内充,威仪外备,天人归向,鬼神俱瞻,蹑景飞晨,承颜宣德,惠周三界,礼越众官”,^② 意思是,高功居于坛场所有执事之上,既是精神领袖,又有高超道法,能够步罡踏斗,沟通天地,代神宣教,拔度人鬼。一般都是由德高望重的、精于斋仪和道法的长者担任。唐末五代的杜光庭在《太上黄篆斋仪》卷五十三的“赞导”中称,“高功法师,职在敷奏,进止俯仰,居众之先。或昏髦不任,自可求退,岂容假手,翻类冗员。今蜀地高功,止于发炉、复炉两称名位,其他宣读皆委他人。虽云先唱后随,何异龙吟鳖应。此盖不惧冥谴,自掇罪尤。人事尚且未容,天道如何通感。后之法主,深可戒焉”。^③

都讲法师

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任,三法师之一。早期道教的斋仪十分简单,也没有都讲之职。南朝刘宋时期陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中,有了“都讲”之职,称其“才智精明,闲炼法度。其任也,行道时节,上下食息,先自法师,次引众官,礼拜揖让,皆当赞唱。”^④ 意思是主持科仪进行中的唱赞。唐代的《金篆大斋补职说戒仪》称,担任都讲之职的道士,必须“洞

① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,507页,上海古籍出版社,1989年。

② 《道藏》(以下简称《藏》),第9册,74页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店,1988年。

③ 《藏》,第9册,346页。

④ 《藏选》,第8册,507页。

辅该通,法度明练,赞唱仪矩,领袖班联”,就是必须通晓科仪的程式,精究唱赞的起始和终止,辅助高功法师,充当参加科仪道士的领袖的角色。同时还要“玄坛步趋,升座讲说,昭符国命,默契天心”,^①也就是能够演敷仪范,弘道说法,沟通人神,符合天心。唐末五代杜光庭的《太上黄箓斋仪》卷五十三述及都讲之职,称“明练法度为都讲也。又都讲职词云,先鸣法鼓,次引朋众,风则轨仪,敬凭赞说,此即赞唱导引,皆都讲之务也。”但是,后世的都讲职责已经有所改变。杜光庭当时就批评“吴中江表荆楚”之地,原来由都讲“执磬赞导行礼”的职务,由于“都讲年德稍高,不欲一一劳止,即于众官之内差一人,执磬唱礼”,^②出现了知磬的执事。后来,都讲知磬赞导行礼的职务遂被替代。都讲成了第二高功。

监斋法师

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任,三法师之一。早期道教并无监斋之职。南朝刘宋的陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中,有监斋之职,称其“司察众过,弹纠愆失,秉执科宪,随事举白,必使允当,不得隐滥”,^③意思是监督科仪的进行,批评和纠正道士的过错。唐代的《金箓大斋补职说戒仪》称监斋的职责有二,一是“总握宪章,典领科禁,纠正坛职,振肃朝纲”,即监督科仪的进行;二是“周密察非,从容授简,有严有翼,毋滥毋堕”,即对于违反科仪规戒的道士,绳纠愆违,秉执科宪,毫无私心。这样就能“外能合礼,以全济济之仪;内不欺心,免抱忡忡之恨。”^④唐代朱法满《要修科仪戒律钞》卷八有“监斋钞”,内引《升玄经》述

① 《藏》,第9册,74页。

② 《藏》,第9册,346页。

③ 《藏选》,第8册,507页。

④ 《藏》,第9册,74页、347页。

及监斋法师必须依法执掌宪章、监督斋仪的十件事项,即:“一者令设供之家,先斋前三日投词于法师,陈说所愿,并修所请斋人姓名道位多少。法师受辞,即对辞主腾辞上刺请监斋官属。二者令供主还家更报所请斋人云,已投辞上刺迄,宜各洁净,勿与俗人共同床座,莫作诸恶不善之行,此至斋竟,保全身口意,一如太上威仪之令。三者令供主不得盗鬼神之余物及市买熟食以供斋人。四者令供主见有异人闻斋欲来听经者,不得计饮食之费,遏截不听。五者令供主上刺迄,还家便于静室斋堂,烧香明灯,为监斋官属当下监察。六者供主不得辞托斋事,不供当宾客。七者当令供主解斋布施,随家丰俭,一钱一缕,亦足表心。八者令供主不得缓带裙裳,如给使法。九者令供主不得迎师有人,去便不送,是去就异心,皆思忘义。十者不得令供主因解斋之余以解神福,是名贪利惜费,无恭肃心。”^① 这些职责到了后代,有的被忽略了,有的则逐渐被其他执事人替代。监斋成了第三高功。

侍经

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任,其职责为管理和布置坛场使用的各种科仪经书,保持科仪经书使用及时,清洁完整。早期道教并无侍经这一职称。南朝陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中称,侍经之职是“营侍尊经,整理巾蕴,高座几案,四座席地,拂拭齐整,不得怠懈”。^② 唐代的《金箓大斋补职说戒仪》中说到侍经的职责,一是“严洁几榻,整齐卷轴,开函启奏,收牍敷陈”,即陈列、布置和收藏经卷;二是“调和众音,表仪庶职,观听允睦,幽显交欢”,^③ 即为诵念和使用经文做好准备工作。唐

① 《藏选》,第8册,429页。

② 《藏选》,第8册507页。

③ 《藏》,第9册,74页。

末五代时,杜光庭在《太上黄箓斋仪》卷五十三中说到,在斋仪开始时,侍经要“整飭坛场,主张法席,经科几案,供养供须,施列敷张,皆须检校”;在斋仪结束时,侍经要“收经,安置本座及整拂坛席,严待供养,无使外人凌冒,辄践法坛,此乃侍经职务也”。如果“虚参职任,倨傲不恭,使几案纵横坛场,污杂荐献之物,使僮仆入坛,轻冒神真,凌犯禁戒”,^①这样都会使得侍经获其殃责。

侍香

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任,其职责为管理斋坛上的香炉和香,使其终日不灭。斋坛燃香是因为“天真用兹以通感,地祇缘斯以达言”。南朝陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称侍香之职务是,“料理炉器,恒令火然灰净,六时行道,三时讲诵,皆预备办,不得临时有阙”。^②唐代的《金篆大斋补职说戒仪》则规定侍香之职必须“精饰鼎彝,严洁案席,巡行熏炷,始终芬芳,玄鉴昭彰,丹诚露达,毋或中绝,有越初忱”。^③唐代道士朱法满的《要修科仪戒律钞》卷八有“侍香钞”称,“侍香其职也,炎炉肃整,芳馨恒然,使毕夜烟流,终朝火续,此法事之所先,宜晨昏而勿息”。唐代还规定,如果侍香失职要处罚,“若翻覆香火,罚香二斤;若侍香烟中绝,罚油四斤;若临烧香突行,罚油二斤;若行香不洗手漱口,罚油二斤,”如果让香自灭,则“罚筭一纪”。^④

侍灯

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任,其职责是布置、

① 《藏》,第9册,347页。

② 《藏选》,第8册,430、507页

③ 《藏》,第9册,74页。

④ 《藏选》,第8册,430页。

管理和清洁坛场的灯具,燃点坛场的灯烛,使其终日不灭。道教视坛场灯烛“朗耀八门,光辉九夜,续明之功既举,长更之福可修”。南朝陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称侍灯之职,“景临西方,各办灯具,依法安置,光焰火燃,恒使明朗,若遇风雨,火势不立,谿白法师,宜停乃停,不得怠替,辄令阙废”。^① 唐代《金篆大斋补职说戒仪》规定,侍灯之职不仅要置办坛场晚间的灯烛,而且要“整办缸篝,精严灯烛,高下照彻,内外辉华,际夜续明,乘晨收焰,光明道境,辉耀斋坛”,^② 就是妆点坛场光辉的意思。唐代朱法满的《要修科仪戒律钞》卷八有“侍灯钞”称侍灯要“兰缸晚映,系明西日,灼烁坛场,照灼清夜,若遇雨权停,值风暂息,宾主参详,与时兴废”。^③ 另外,立春、立夏、立秋和立冬等四个节气之日,以及本命之日,又要燃点不同数量和不同样式的灯烛。唐末五代的杜光庭在《太上黄箓斋仪》卷五十三中,要求侍灯“惟在勤励,兴废合仪,彻曙续明,即为称职”。^④ 如果不称职,《玄都律》规定灯火熄灭,则侍灯罚香一斤,灯烛倾翻则“罚油五升”。^⑤

知磬

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任,其职责是敲击坛场的磬,以磬的声音控制和掌握坛场科仪进行的速度,道士诵念经文的节奏。早期道教以及南北朝时期道教并无知磬之职。唐末五代杜光庭在《太上黄箓斋仪》卷五十三“赞导”中称,“赞唱导引,皆都讲之务也。吴中江表荆楚之间,皆以都讲执磬赞导行礼。夫先鸣法鼓者,钟磬之谓也。欲令群官整肃,仪制森然,须先击磬齐

① 《藏选》,第8册,430、507页。

② 《藏》,第9册,74页。

③ 《藏选》,第8册,430页。

④ 《藏》,第9册,347页。

⑤ 《藏选》,第8册,431页。

众,而后赞唱升坛,亦都讲之职也。但以近年,或都讲年德稍高,不欲一一劳止,即于众官之内,差一人执磬唱礼。盖事出一时,元非古制。”^①从杜光庭这段批评词语,可知知磬一职大约出于唐代。其职即为原先都讲所承担者。明代朱权编纂的《天皇至道太清玉册》卷四“清规仪范章”称,“知磬,一名右司仪。其职也,吟咏洞章,歌扬玄范。调和气宇,步虚声彻于云霄;净一身心,华夏音传于坛埤。弘敷至道,会感真灵。”^②

钟鼓

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任,其职责是敲击坛场钟鼓,以钟鼓的声音控制和掌握坛场科仪进行的速度,道士诵念经文的节奏。原来道教科仪的节奏,都由击磬来控制。随着道教科仪规模逐渐扩大。明清以后,科仪逐渐流向民间。于是原先科仪节奏控制的磬声明显不能符合坛场的需要。于是,道教坛场的钟鼓作用逐渐突出。江南正一派道士的科仪大多用钟鼓控制节奏,而全真派道士的科仪,则用击鼓来发挥齐众和控制科仪节奏的作用。

① 《藏》,第9册,346页。

② 《藏》,第36册,391页。

第九章 道教礼仪的规戒

第一节 道教规戒与礼仪的关系

道教规戒包含科仪的内容

道教是一种有共同信仰的人组成的社会团体。这个团体尽管由于中国长期的以个体为单位的农耕社会的特殊条件,显得十分松散,同西方的已经过大生产社会熏陶的宗教团体并不完全一样,但是,道教是一种许多信仰者共同生活的组织却是毫无疑义的。

正因为道教是有许多人组织在一起的组织,当然,道教内部就需要有共同遵守的规则。这个规则规定了道士可以做些什么,不可以做些什么,这些规则就是道教的规戒。规戒规定了道士对于道教的教义思想,道教的科仪行为,道教与社会的关系,道教与其他宗教的关系等等应有的态度和行为准则。道门中人常说:“经以检恶,戒以防非”,就是这个道理。

道教礼仪是道教信仰者的共同的行为,这样的行为有规定的程式。自然,在行为的过程中也需要有一定的规范来约束信仰者

的行为。这些规范也列入道教的规戒的内容之中。当然,这些规戒同样是道教教义思想的体现。唐代道士朱法满在《要修科仪戒律钞》开卷就说:“夫圣人应物,必资经教。不立真宝,成济何由。口吐琼文,演兹灵秘,还淳反朴,要此凭心。就学有方,现于斯矣。”^①意思是说,道教中的一切都秉承道教经文中的教义思想,如果不认真学习经文中的思想,就不可能得道成真。道士科仪中口中念诵的,手脚身体演习的道法,都是凭靠道士心中的教义思想的支配。依靠道经思想的支配,演化成为固定的仪式行为。在仪式行为中,教义思想就“现于斯矣”。而仪式的规戒就是要保证仪式的规范,保证仪式能够体现教义思想。

这样的道士不能行仪

元代有一出著名的戏剧,名叫《荆钗记》,是戏剧家柯丹丘的作品,写的是王十朋的故事。王十朋高中状元以后,拒绝了丞相的逼婚,被贬潮州。王十朋的妻子钱玉莲也拒绝富豪的逼迫,投江自寻,被人救起,最后夫妻团圆。在这部戏剧中有几处写到了道士。其中第四十五出《荐亡》,描写过一名即将参与度亡科仪的道士。

这名道士上场的台词说:“捏诀惊三界,扣齿动百神。狗肉吃两块,好酒饮三瓶。等到天明后,依然去诵经。门徒闻不善,道我志不诚。今日上元令节,本观修设醮会。太老爷拈香,道人打起钟磬。待我把经文诵完,肚中空虚,要吃也无。八个馄饨,使我自然。田螺棘螺,共买五钱。吃了三碗,吐泻半年。头头利市,和合仙官,召请毕竟来临。取出云璈,赞扬法事。癞头婆娘请我,时时到他家里,正值肚饥,便吃蒸饼、烂煮猪蹄、油煎鸡卵、热炒鸭儿、盐拌白菜、酱煮乌龟、糟麮豆腐、及攪盐齏。临临两碗,笋干粉皮。般般吃尽,不剩些儿。肚中膨胀,饱病难医。尿粪急送,不可迟疑。忽然

① 《道藏要籍选刊》,第8册,393页,上海古籍出版社,1989年。

阿出，污了道衣。怕人哂笑，火速走归。道婆看见，一顿擂槌，达得不可思议功德”。^①

无疑的，柯丹丘在这里是讽刺道士行仪不守规戒。当然，这样吃吃喝喝的道士在醮会中“捏诀”是不可能“惊三界”，“扣齿”是不可能“动百神”。吃得泻了肚子，弄肮脏了道服，污秽了道场，神灵当然是不会降临神坛。因此，也不指望这样的道士能祈请神灵，沟通神人的关系。柯丹丘讽刺这样的道士，反映了在元代就有不遵守礼仪规戒的道士，同时也说明作者明白礼仪的规戒是保证科仪目的实现的重要手段。当然，这样的情况，过去存在，今天在不同的道观里同样也不同程度地存在着。这也要求我们在举行道教科仪的时候，必须学习好，执行好道教科仪的礼仪。

关于礼仪的规戒，从礼仪的使用场合和规戒规范的对象来分析，大致包含三个方面：一是道士演习科仪时的规戒，二是道教信徒参与科仪时的戒律，三是其他有关科仪的规戒。三个方面的规戒组合在一起，目的就是为了保证道教科仪能够完整地体现道教的教义思想，保证道教科仪能够保持一定的程式，礼仪不随便改变，也是为了保证道教内部的组织能够稳定地运转。

第二节 道士行仪的规戒

行仪规戒的核心是严肃认真

道士演习科仪的规戒有许多条，其核心就是严肃认真。道士在行仪时的严肃认真，并不是道士个人的作风问题，而是关系一个道士的信仰的问题，因为，行仪是面对神灵，沟通人神，此时道士是

^① 《六十种曲》，第一册，130页，中华书局，1958年。

否严肃和认真表现的是道士对神灵的态度,因此,这里的严肃认真是一个信仰问题。

南朝刘宋时陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》说到:“夫斋者,正。以清虚为体,恬静为业,谦卑为本,恭敬为事。战战兢兢,如履冰谷;肃肃栗栗,如对严君。至经句辄起,礼拜当一心称善,随意愿念,唯令丹苦,必有感应。太上道眼恒洞观诸天下之善恶,无有毫遗也。”意思是,道士行斋,关键是心要正。心正就能在思想上保持清虚、恬静,行动上要谦卑、恭敬。在行仪的时候,要谦虚谨慎,小心翼翼,就好像面对着严格的君王一样。视神如君,谦卑恭敬,是道士行仪过程中人神伦理关系的基本点。念经和礼拜神明的时候,心中要“一心称善,随意愿念”,只有这样才能获得感应,达到举行斋醮的目的。陆修静要求道士在行仪时,“行道礼拜,皆当安徐雅步,审整庠序,俯仰齐同,不得参差。巡行步虚,皆执板当心。冬月不得拱心,夏月不得把扇。唯正身前向,临目内视,存见太上在高座上,注念玄真,使心形同丹合于天典,则为飞仙之所。嗟叹三界之所轨范,鬼神之所具瞻也。不得左顾右盼,更相前却及言语笑谑,有所呵唤,则触忤威灵,四司纠过,五帝结刑,明科所禁,可不慎哉。”

为了保证科仪的基本要求,让斋主的用意得到实现,道士行仪时必须遵守一系列的规戒。陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中就有三十一条有关科仪的规戒及其处罚的规定。例如:

“不注念清虚,心想意倦,为众所觉,罚油二升”;

“坐起揖让失仪,罚香半斤”;

“语言戏笑,罚朱一两”^①,等等。

^① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,508、506、507页,上海古籍出版社,1989年。

行仪规戒种种

从南北朝到唐代,道门科仪逐渐完备,规戒内容也逐渐增加。就以唐代道士朱法满的《要修科仪戒律钞》中有关科仪的规戒为例,科仪的规戒大致包含规范行仪道士的心、口、意等各个方面:

洁身净口规戒。朱法满的《要修科仪戒律钞》卷十二“殄秽缘”引用《黄箓简文》称,“奉经威仪,常当使身香洁芳盛,以招真气,不得入浊,神灵荡散,考由太清曹。若履秽气,考由清天曹”。^①法师和道士,要时常保持自己身体的洁净,这是因为“神气清虚,神灵所守。身心混浊,邪来害人”的缘故。因此,道士除了经常要沐浴以外,在举行斋醮科仪之前,照例要香汤沐浴,清洁身心。另外,在诵经之前,还要用净水漱口,清洁口齿。只有清洁口齿,再行叩齿术,才能希微内感,召集诸神。

诵经规戒。朱法满的《要修科仪戒律钞》卷二“受持钞”称,“诵经当令言句相属,不得越略天音。失一句,更却一百言。而读失二句,却二百言。失至五句,却五百言。始就诵失一句,便诵一篇而补之。至三十,犯刀山之考。”又云:“诵经,当令目注经文,心念神真,不得临经他念异想,以乱天音。三十,犯刀山之考。”^②这些说的是诵经必须专心致志,不得脱字漏句。如果脱字漏句,就要加倍重念,脱字漏句达到三十句的话,念经道士死后要下刀山地狱,受到惩罚。

诵经时饮水和休息的规戒。朱法满在《要修科仪戒律钞》卷二“受持钞”称,“诵经千言以下,不得临经进饮。千言以上至五千言,得一进饮。五千言以上,得二进。万言以上,得三进。至三十犯,身被左官考。若至万言,神疲气极,得中住。消息后,得续句竟篇。

① 《藏选》,第8册,451页。

② 《藏选》,第8册,401页。

虽尔,不得经宿残句。十犯,死入地狱。”^① 道士诵念经文,一卷需要很长的时间。口念朗朗,自然会口渴,需要饮水润喉。只是饮水的时间不能随意。一是停顿和起诵,不能破句断字;二是饮水的时间需要有一定的间隔,不能想停就停,想喝就喝。近年来,在一些宫观里恢复举行诵经等科仪活动的时候,常常看见经堂上,道士诵念经文的时候,在经卷旁边放着各式各样的茶杯,有瓷器的,有搪瓷的,有利用各种玻璃瓶改制的,经桌上显得凌乱不堪。诵经过程中,你念我喝,我诵他喝,杂乱无章。这是些科仪中的小事,却使得科仪的神圣和严肃受到破坏。

科仪衣服的规戒。朱法满在《要修科仪戒律钞》卷九“衣服钞”引用《千真科》称,“道众威仪,事在严整。衣服清洁,轨行可观,则生世善心,诸天称叹。若形仪慢黷;不喜众心,不堪就请,毁辱道法,即是道宝有亏,断大慈种。若为众仪轨,人所钦慕,即是道宝光显,法门有寄。”道士平时所穿法服,本应该天天保持清洁。这是因为道士“超出尘累,依庇法城,晨夕勤修,离邪归正,以洁法服,乃可朝真”。^② 所以道士将自己的衣服保持清洁,不仅是个人仪表的事情,而是关系到自己的信仰的事情。一个道士如果思想上真正超出尘累,离邪归正了,那么自然就要使自己的衣服一尘不染,也只有这样才能朝见神灵。当然,道士不能保持自己法服整洁,这不是今天才有的现象。朱法满就在同钞中批评了唐代当时的一些道士衣服不整洁的情况。他说:“今时之辈,或以净衣秽慢,或以法服借人,或坐地而染尘泥,或籍床而当毡席,使神童而靡卫,令道俗以惊嗟。巾帽不整,尚累于傍人;实衣猿狙,以周公之服者矣。”^③ 朱法满在这里批评的现象,在今天不同程度地仍然存在,而且由于今天

① 《藏选》,第8册,401页。

② 《藏选》,第8册,431页。

③ 《藏选》,第8册,431页。

的社会生活比起唐代要复杂得多,因此,还有许多不重视道服整洁的新情况出现。穿着“秽黻裘裳,如何谒圣”?

科礼仪拜的规戒。朱法满在《要修科仪戒律钞》卷九“礼拜钞”中引用《玄都律》称,“若男女官不朝拜,决杖二十,罚筭一纪。佩仙灵箓童子不朝拜,决杖一十,罚筭百日。箓生道民不朝拜,考病一年。《因缘经》云:礼拜腰不申,来生得背伛报。”^① 道教科仪中道士要行许多次礼拜,因此,有人说,如果科仪中间道士人人端坐不动,不行礼拜,那么如何显示出科仪是一种有震慑力的威仪呢?礼拜的规戒就是要保证每个道士的礼拜动作必须到位。也就是腰必须弯足,手脚必须配合到位。不然,就不能表示自己对于神灵的敬意和虔诚之情。只有自己的精诚显示出来了,才能感彻神灵,表达斋主的祈愿。

科仪香火的规戒。朱法满在《要修科仪戒律钞》卷八“侍香钞”中引用《玄都律》称,“诰朝拜竟,其日烧香灾殃自灭,违律,罚筭一纪”。“若翻覆香火,罚香二斤。若侍香烟中绝,罚油四斤。若临烧香突行,罚油二斤。若行香不洗手漱口,罚油二斤。”^② 这里说到烧香规戒需要规范的行为,至今在一些规戒不严格的道观中还是常常能见到的。这就是,科仪中坛场的香火突然熄灭中止,或者香炉无意中倾翻,这些都是不能容许的,因此,出现这样的情况就要处罚坛场上管理香火的道士。另外,侍香如果不负责任,突然离开,任香火中绝,或者烧香之前不洗手漱口,也要处罚。这是由于烧香的目的是为了召集神灵,手口污秽不洁,神灵就不会莅临坛场,因此,侍香的道士必须保持双手和口齿的洁净。

科仪灯烛的规戒。朱法满在《要修科仪戒律钞》卷八“侍灯钞”中引用《玄都律》称,“若侍灯火中灭,罚香一斤。若翻灯烛,罚油五

① 《藏选》,第8册,433页。

② 《藏选》,第8册,430页。

升。”^① 科仪坛场的灯烛具有特殊的意义,因为它是天庭明亮,照彻幽暗的象征,“真人摄日晖以通照,役月精以朗幽”,因此,坛场灯烛无论如何要始终保持辉煌。设置侍灯一职就是有专人负责的意思在内。灯油将干未干的时候就要添油,蜡烛将尽未尽之时就要更新,这些事情说起来容易,但是,古往今来一直遭人忽视。因此,坛场上明暗不均,时明时暗,这类情况常有发生。按照朱法满引用的《玄都律》,此类违反规戒的事情是要重罚的。

科仪坐次的规戒。科仪坐次指的是行仪的法师和道士,在仪式进行中,行动必须有一定的次序。如果扰乱了次序,就会破坏礼仪的正常进行。朱法满在《要修科仪戒律钞》卷九的“坐起钞”中说到:“入道崇真,次位、行坐、倚立,须依典仪。人不位分,法则无绪矣”。朱法满还引用《千真科》说:“若入堂时,先于门外,端衣笏,正褐帔,东(疑应作“束”)身敛简,存想堂中法众,如十方天尊,如得道众圣,如现在国王,如州县府主。若入堂时,若有两头东西门,各随左右入。若门西坐者,从门西入。若门东坐者,可开东入。不得于门上交过。”这里所说的是道士行仪开始时候的入堂方法的规戒。另外朱法满还引用《玄都律》,说到了道士行仪时队伍的整齐,队伍的次序,唱赞的整齐,称,“若坐起不庠序雅步,罚香一斤。若行不依次第,罚香半斤。若唱善声不齐,罚油五升”。至于一些原来安排参加礼仪的道士,临场突然脱逃,或者在礼仪中,同场外的人说话的,朱法满都提到了处罚的标准。“《律》曰:若斋次当法事,而因起居,逃遁不返,为众所纠者,罚油一升。若临行道事,与外人言,罚香一斤。若垂发驰步,罚香一斤。”^②

科仪饮食的规戒。斋醮科仪间的饮食,均为果菜素食。过去斋仪多在斋主人家举行,因此饮食也多由斋主人家提供。今天斋

① 《藏选》,第8册,430页。

② 《藏选》,第8册,433页。

会多在宫观中进行,因此,大多由宫观自办。根据现在许多宫观的规定,每逢斋醮的日子,行仪的道士饮食必须吃素,直到全部科仪終了。朱法满在《要修科仪戒律钞》卷九的“监斋钞”中集中阐述了行仪饮食的一些规定,如:“主人若设非法之食,不得令前”,“若众中有求非法之食,即便黜遣,不预食例”,等等。这就是说,行仪的时候,不能吃荤,不能吃有刺激性的食物,即使斋主人家拿出这些食物来,也要婉言谢绝。另外,朱法满还引用了《千真科》称:“若斋食时,有五事:一先当步圭馭影,二则鸣钟集众,三则行水洗净,四则打磬就食,五则先师食祝。若不为五事,非人净斋,名为盗食。”^①

科仪文检的规戒。斋醮科仪的文检有的是上奏天庭的文书,有的是关告州府官吏的文书,有的是周知信众的文稿。尽管文检书发的对象不尽相同,但是文检的书写都要求严肃,谨慎,一丝不苟。朱法满的《要修科仪戒律钞》的“上章笔砚”称,“书章,别笔砚,勿杂也。研墨左转四十九过,重磨亦尔。”科仪用的奏章,“断章法”称,“所奏章表,应烧者烧。不烧者,缄封箱阁。卷束积多,法不得散。恐虫鼠所犯,漏湿烂败,有所遗落”。对于积压下来的奏章,可以在积满一百件的时候,行仪断化。“乞前所印写,永登天府”。^②

对于道士行仪中一切违反规戒的行为,必须处罚。行仪时的处罚是由监斋法师执行的。明代周思德编著的《上清灵宝济度大成金书》卷二十四有“明说戒宣禁”,称道士行仪时有三十六禁,“当用牙骨、竹木为之,合三十六枚,广八分,高九寸,刻书真文,与简相类,架于玄师幕。行道之际,有犯者,授简而罚之。通其拜数多少,随事轻重。执事之官,临时详判。”这就是说,对于行仪道士违反戒律的,由监斋执事之官做出评判和监督,执行处罚。当然严格执行

① 《藏选》,第8册,434-435页。

② 《藏选》,第8册,448-449页。

规戒,其目的也是为了科仪中的人神关系得到维护和斋主行仪的愿望得到转达。因为,“若外不奉威仪,内不守禁戒,念虑疲于外驰,精神消于多欲,虽修斋直,终身无福,以心志不存于内,魂魄劳役于外,和气无主,故不能有所感也”。^①

第三节 信徒参与科仪的规戒

信徒规戒的基本内容

道教的科仪,是由道士来进行的。道教信众在行仪中大部分时间处在观赏的地位上。只是斋仪的斋主及亲属才跟随法师和道士跪拜行礼。因此,对于道教信众在科仪中的行为,在道教典籍中,并没有集中加以规范,只是散见于对于道士的规范篇章之中。

南朝刘宋时期的陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中说到,“若善男善女,信乐道法,束带清静,听来观化,然当别席坐起,不得参杂。斋主大小,皆束带蹑履,不得散诞踉履。若宜处分,每和声下气,不得更相呼唤。音声高厉,则触忤天真,犯干灵禁。”^②

从陆修静的要求,人们不难认识,信徒规戒只是二项主要内容:一是同行仪道士保持距离,“别席坐起”,不能混杂在坛场中间,更不能干扰科仪;二是保持严肃和安静,“束带”就是保持服装整洁,不能光着膀子来叩头烧香。“蹑履”就是不要在坛场里喧嚣走动,更不能在坛场里大声叫喊,以免惊动神灵。

① 《藏外道书》,第17册,55页,巴蜀书社,1994年。

② 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,508页,上海古籍出版社,1989年。

从南北朝到唐代,道教的科仪传播日广,对于民众生活影响也越来越大。于是,在唐代道士朱法满的《要修科仪戒律钞》中,对于信徒的规戒也多了起来。

信徒规戒种种

在朱法满的《要修科仪戒律钞》的“杂科”中说到,“出家之人,与俗既别,置观立舍,并不得与俗人及家口家住。”这条规戒是针对道士而言的,同时也对于俗家之人作了规范,这就是,道教的信众不能与道士同住,不论这个俗人信众与道士是什么关系。

同“杂科”中还说到一些刚刚学道的人,尚未住进道观的时候,常常住在道观附近的村落里面,称“诸初入道,戒行未全,依倚村坊,不住观舍,上无尊德可畏,下多狡猾为朋,诱引儿女,同床坐起,歌笑嬉戏,饮酒食肉,俗人见之,通生秽慢”,对于这样的情况,朱法满说,“如此之类,是灭道法,破他信敬。尊德访察,依科与罪”。这条规戒是针对初入道的人而言的,但是,也对于俗家的信众作了规范,这就是,俗家信众在与学道的人相处中间一定要尊重道门的信仰,保持适当的距离,不能像对待酒肉朋友一样,一起饮酒食肉,唱歌跳舞,甚至来赌博诱嫖等这一套。因为,这样做的结果也就是“灭道法”、“破信敬”。

同“杂科”中还说到道观房舍和俗家房舍相邻的关系,朱法满称,“出家人房舍,与俗人儿女邻并者,夜宿各须闭户。不闭户,犯律也”。^①这条规戒也是针对道门而言的,但是,同样也对俗人的行为作了规范,这就是说,道俗的房舍可能相邻,但是门户不可相通。并且每到晚上必须关门。这样就可以防止在道俗关系中间出现意外。

特别是关于道俗之间的男与女的关系,在《三百大戒》中就有

^① 《藏选》,第8册,457、458页。

明确规定,称“不得与女人独语独行。不得与女人同行,行必有宗。不得与女人同坐,男女同居。不得与女人同食,交借衣物。不得亲教女人。”^① 这些条文并不表示道教轻视女性,鄙视女性。因为,道教教义一直尊重女性,早期道教就有女祭酒掌握传教的要职。因此道教既容许男子入道,同样也容许女子入道。唐代道士朱法满的《要修科仪戒律钞》卷十三的“杂科”规定,“男见女子入道,受老君自然法已,即须敬礼,依法引接,为能绍隆圣众。见其有过,不得骂詈诽谤。若治策童子须礼大洞女官,为敬法故也。”^② 只是为了教门内部的纯洁,因此,才有这些避免孳生一些说不清的事情的规戒。在男道士与女道姑的关系上,男道士与女道士、男道士与女信众以及女道姑与男信众的关系上,道门也都有明确的规定。在《老君百八十戒》中,规定称“女弟子不得为男弟子畜衣”,“不得与女人冥室中共语言”,“不得寡妇相亲”等等。^③ 但是,在唐代道士朱法满的《要修科仪戒律钞》卷十三的“杂科”中还说到,“若母姑姨姐等为病患及急难,要须扶捉者,无犯。若是他人儿女没水堕火,纵有淫心,亦须拯救,不得犯触也”。“若行住道路,逢女人有所求觅并乞食饮等,只得隔十步外遥言。若得物及饮食等,安置床及地上,去后来取,不得亲授手中。若路逢女妇,要避路与过也。”^④

① 《藏选》,第8册,419页。

② 《藏选》,第8册,458页。

③ 《藏选》,第8册,415-416页。

④ 《藏选》,第8册,457页。

第十章 道教斋醮的欣赏

第一节 斋醮经文的欣赏

科仪的欣赏

欣赏这个词,本来就是观赏玩味的意思。说到科仪的欣赏,就好像是非道教中人站在局外人的立场上观赏科仪的意思。不过,因为道教科仪都是由神职教徒即道士来完成的,一般道教徒除了跟着道士叩头跪拜以外,在整个科仪的行仪过程中,都是处在旁观者的地位上来观察科仪,因此,科仪的欣赏问题自然也关系到一般道教信徒。

有一位道教研究前辈在一次会议上曾经指出,在漫长的中国封建社会里,看道场曾经是中国农民主要的文化欣赏活动。那时候没有广播,没有电视,没有电影,生活在穷乡僻壤的农民,遇见做道场,就会打着火把灯笼,翻过山岗草地,走上几十里地,来看道场,做几天,就看上几天。做道场的斋主人家要供吃,供喝,供住,免费招待,还不能赶人家走。这样的状况曾经延续了许多年。这

是为什么呢？这就是因为在当时的农民的心目中，道教的科仪有观赏的价值。前辈们说，看道场就像看大戏一样。而对于道教来说，这也是弘扬道教的机会。因为，正是在这样的道教科仪观赏中，科仪发挥了教化民众和传承民族文化的功能。

了解科仪的欣赏，不仅有助于一般道教信徒或者非教徒对于科仪的观赏，也有助于神职教徒即道士如何更好地研究和演习道教科仪，发挥道教科仪的功能。因为，知道了信众对于科仪欣赏些什么，或者不喜欢什么，这样，就会使得道士更加注重些什么，或者再改进些什么。

科仪经文的弘道作用

道教以“道”为基本信仰。这一信仰贯串于道教思想的各个方面，也贯串于道教的全部宗教活动中间。道教科仪中也处处体现了这个基本信仰。在道教科书中，几乎每个科仪都有颂赞“道”的段落。例如：

在清代娄近垣编定的《太极灵宝祭炼科仪》中，高功法师在召请孤魂之前朗念“杳杳冥冥清净道，昏昏默默太虚中。体性湛然无所在，色心都是一真宗”。“清者浊之源，动者静之基。人能常清净，天地悉皆归。荡秽灵章，众当持诵”。^① 这些词语宣扬的就是道教信仰的“道”的清静特性。

在香港道教的《先天斛食济炼幽科仪》中，高功法师登座时的经文称，“伏以水德润下，利万物而不争；海以朝宗，会百川而并至。贝阙杳扶桑之澳，星槎通天汉之津。呼吸者，气。灵通者，神。虚无者，道。感格者，诚。”^② 这些词语宣扬的就是道教信仰的“道”的“柔弱”特性，以及“道”与生命的关系。

① 《藏外道书》，第17册，630页，巴蜀书社，1994年。

② 《中国人的宗教礼仪》（日文版），884页，日本福武书店，1983年。

除了经文中宣扬“道”的信仰的段落以外,道教的教义思想还渗透到了道教科仪的节次安排之中。在道教的“分灯仪式”中,有一个从日光中采集清火的节次,将采集到的清火,首先点燃元始天尊神位前的一盏灯火,然后,在分灯仪式中,再由一盏清火点燃坛场的全部灯烛。这个节次后来也被压缩和包含在“进表仪式”之中。苏州正一派道士在演习这一节次的时候,两位法师连续四段又唱又念,分别赞咏“玉清圣境天尊、上清真境天尊、太清仙境天尊”和“流光法界天尊”。坛后由一位法师点燃三支蜡烛,然后,由三位法师分别点燃全场灯烛。这样的仪式行为本身就是“道”的衍生思想的体现。上海正一派道士在演习此仪时,将这样的思想直接用语言说清楚了。高功法师手持火束,喝白道:“夫灯者,一生二,二生三,三生化九,九九化为八十一灯,无幽不烛,无暗不明”。随着火束的晃动,高功法师大声问道:“灯光明否?”众执事回答:“灯光明”。高功法师再问:“灯光变否?”众执事再答:“灯光变”。在赞咏“灯光朗耀天尊”的呼声中,进表科仪的“启坛”部分进入了高潮。这样一段仪式行为连同道士的问答,完整体现了《道德经》中“道生一,一生二,二生三,三生万物”这样一种道教的发生论思想。不过,这样的思想并不是通过道士的说教表现出来的,而是通过坛场灯烛的燃点节次通俗地体现出来的。因此,这样的弘道过程对于道教信众的教育,完全是潜移默化的,在不知不觉中完成的。

道教崇信的“道”是平等的,然而现实的社会又是不平等的。因此,道教从它创立起,就把目光对准了社会的弱势群体,也就是受饥饿折磨,受剥削奴役的人群。道教的教义思想里面也就把扶贫救急、济世度人作为道门中人的天职。这样的教义思想在道教的科仪中间得到了多方面的展示。

上文曾经说到明代小说《金瓶梅词话》详细记载了明代“水火炼度”的全过程。《金瓶梅词话》在记载这个仪式的过程中,又详细

地记下了炼度仪中召孤魂“来受甘露味”的全部文字，这是因为，这段科仪经文充分体现了道教的济世度人的教义思想，饱含着道教徒对于各种孤魂的深厚感情。

《金瓶梅词话》中召集“来受甘露味”的孤魂有披甲战士、奴婢儿女、行旅客商、犯法刑死、中毒病人、难产产妇、屈死自杀、久病不治、江河遇难、猛火遇难等十类。经文称：

“大慈仁者，救苦青玄帝：狮座浮空，妙化成神力。清
净斛食，示现焦面鬼。注界孤魂，来受甘露味！

北征南战，贯甲披袍士：舍死忘生，报效于国家。炮
响一声，身卧沙场里。阵亡孤魂，来受甘露味！

好儿好女，与人为奴婢：暮打朝喝，衣不遮身体。驱
赶出门，缠卧长街内。饥死孤魂，来受甘露味！

坐贾行商，僧道云游士：动岁经年，在外寻衣食。病
疾临身，旅店无依倚。客死孤魂，来受甘露味！

斗争争强，枷锁囹圄闭：斩绞凌迟，身丧长街里。律
有明条，犯了王法罪。刑死孤魂，来受甘露味！

宿世冤仇，今世来相会：暗计阴谋，毒药撑肠胃。九
窍生烟，丧了身和体。药死孤魂，来受甘露味！

乳哺三年，父母恩难极：十月怀胎，坐草临盆际。性
命悬丝，子母归阴世。产死孤魂，来受甘露味！

急难颠危，受忍难回避：私债官钱，逐日来催逼。自
刎悬梁，断了三寸气。屈死孤魂，来受甘露味！

久病淹缠，气蛊瘫癆类。痲癖瘰疮，遍体脓腥气。菽
水无亲，医药无调治。病死孤魂，来受甘露味！

巨浪风涛，洪水滔天至。缆断舟沉，身丧长江里。回
首家乡，无人稍书寄。溺死孤魂，来受甘露味！

回禄风烟，一时难回避。猛火无情，烧毁身和体。烂
额焦头，死作烟薰鬼。焚死孤魂，来受甘露味！

附木精邪,无主魍魉辈。鱗介飞潜,莫不回生意。太
上慈悲,广垂方便泽。十类孤魂,来受甘露味!”^①

这样十类孤魂,应该说,他们在生前都是活得艰难,在死时也是死得痛苦的。

俗话说,“在家千日好”。因为家里有亲属的关心、亲情的温暖、亲人的照顾,可是,一旦出门就会处处感到不便,时时觉得孤独,要是旅途中再偶遭风寒,卧病在床,没有吃,没有喝,那正是活得艰难。最后命断黄泉,连个在尸体上盖芦席的人也没有,往万人坑里一扔了事,怎不叫人心酸。

俗话说,“水火无情”。好端端一个人家,一夜之间,山洪暴发,一场野火,将自己的父母子女、恩爱亲人在瞬间卷走,将房子、土地、猪狗鸡羊冲得一干二净。几十年惨淡经营的辛苦,在瞬间灰飞烟灭,那正是飞来横祸从天降,死也死得痛苦,有的更是连个尸首也找不到,怎不叫人心酸。

道教对于这些屈死的冤魂和孤魂的同情,就是基于道教对于人间生活的理想。《度人经》说:“全其本年,无有中伤,倾土归仰,咸契大道,无夭无阙,无患无殃,无争无扰,无恶无邪,无偏无党,意无贪欲,心无怨憎,齐同慈爱,异骨成亲,国安民丰,欣乐太平”^②经文描绘的就是人间的太平社会的理想世界。但是,现实的社会穷人太多,苦人太多,受灾遇祸的人太多,因此,道教就以“济世度人”作为自己的思想和行为的准则。道教科仪就将这些理想蕴涵在自己的经文之中。

① 《金瓶梅词话》,911回,人民文学出版社,1989年。

② 《道藏》,第1册,23页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年。

科仪经文的教化作用

道士在仪式中使用的语言是本地民众使用的汉语方言,在唱赞中采用的曲调是本地民众喜闻乐见的旋律,因此,民众可以在仪式中体会到科仪经文的内容,并且在道教科仪中得到伦理内容的教育。所以,在中国漫长的封建社会里,欣赏道教科仪既是一种重要的文化生活,也是他们接受伦理教化的途径之一。

礼仪的教化作用大致包含在科仪的三个部分。

第一是道教礼仪中的“忏悔文”。道教科仪中大多有“忏悔文”,就是行仪的道士替信众为自己的过错言行向神灵表示忏悔之意的文字。《道门通教必用集》卷五称“道仪文,至于巢先生,号为大备。文字皆有所出,或儒书,或道书,剪裁铺张,自有体制,一字不可移易。惟《忏悔文》消灾、迁拔两篇又多取《庄子》,使人闻之洗濯疏淪,有清心向道之意”。这些《忏悔文》虽然是由道士诵念的,但是内容却是代信徒忏悔“自从旷劫,逮及今生,身口意之所为,天地人之六见,有身斯有大患,久积罪衍;诸业生于诸根,未怯恶障,”通过忏悔,将“上世流注之殃,或六亲连逮之役”,即今世和宿世之所有冤仇,依靠“道风”给予扫荡,达到“拔九祖之魂于既往,证上仙之果于将来”。^① 这类科仪中代替信众的忏悔,无论是为了拔度幽魂,或者是为了消灾延福,都是信徒对于今生行为过错的检讨,其检讨的标准当然就是道教伦理规定的规范内容。由于,信众在科仪中的忏悔,是人对于神的忏悔,而神是无所不能、无所不在的,因此,这样的忏悔给予信众的威慑力量,比起通常的人对人的忏悔,无疑要力量大得多。

第二是道教礼仪中的“愿念”。道教科仪的最后部分,大多包

^① 《道藏要籍选刊》(以下简称《藏选》),第8册,348、349页,上海古籍出版社,1989年。

含有“愿念”的内容。科仪中的愿念,也是道士诵念的。通过“愿念”,道教徒表示他们的信念和愿望,这就是从正面来坚定道教徒的信仰,显示他们奉道行事的决心。《道门通教必用集》卷二说到宋代科仪的愿念,“为国专以国事,荐幽专以迁拔,消灾专以祈禳”,这样科仪愿念部分的教化作用就更加明显了。例如,在“消灾十二念”中,属于“孝”的范畴的有“一愿合门康健,二愿父母长生”;属于“仁”的范畴的有“三愿万邪归正,四愿众恶不萌”。在“为国十二念”中,属于“忠”的范畴的有“一念天无氛秽,二念地无妖尘,三念神风静默,四念日月照明”,“八念民称太平”等等。^① 在《道门定制》卷十里面,宋吕元素在介绍黄箓斋的“夜斋榜”时说到,孤魂在夜斋中“建立善功,开明本性,各宜依凭太上道力,谛受九真戒言,忏悔多生,所作不善。坚持正念,不起邪思,改往自新,递相劝勉。于今日道场中各得悔悟。”^② 榜文针对孤魂而说,而实际上受到教化的则是阅读榜文的信众以及在道场上欣赏道教科仪的普通信众。其中“坚持正念,不起邪思”所指的,正是愿念部分中从正面教化信众的内容。

第三是道教科仪中的“宣戒”。在一部分道教科仪中间还包含有“宣戒”的内容。宣戒的“戒”,指的是戒律。道教的规戒很多,科仪中宣的戒,一般是“九戒”,即九真妙戒。《灵宝玉鉴》卷二十七以“天真告曰”,说“九真”称,“一者敬让,孝养父母;二者克勤,忠于君王;三者不杀,慈救众生;四者不淫,正身处物;五者不盗,推义损己;六者不嗔,凶怒凌人;七者不诈,谄贼害善;八者不骄,傲忽至真;九者不二,奉戒专一。”^③ 这里九条规戒,除了“傲忽至真”是人神关系的戒律以外,其他八条规戒都是人际关系的行为规范,并且

① 《藏选》,第8册,339页。

② 《藏选》,第8册,106页。

③ 《藏选》,第8册,739页。

同传统的社会伦理内容相一致,因此,这样的宣戒,既能被观赏科仪的信众听懂,也能很容易地被信众接受。同一般伦理教化不同的是,这里的“宣戒”是科仪中借助神的口吻来教化的,因此,科仪中的“宣戒”,对于一般信众也具有更大的震慑力和更高的权威性。

科仪经文的文学价值

道教科仪的经文,一般要流传很长的时间。在流传的过程中,自然经过历代各地道士,乃至崇道的文人学士的反复锤炼修改,因此科仪文字大多十分优美典雅,极具文学色彩。

香港道教的《散花科》,据香港前辈道长麦炳基法师介绍就是经由清代文人加工过的。《散花科》就是以“花”作为比兴的对象,借花的种种来慨叹人生,解冤释结,教化信众的。

中国世称是诗的国家,在两千多年以前,中国就出现了第一部诗歌总集《诗经》。两千多年来,中国文学史上无数骚人墨客写作了亿万篇诗歌,并且形成了自己的诗歌理论。《毛诗序》称,“诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗”。^①诗言志,成为中国人的共识。不过诗之所以为诗,自然有许多诗的技巧和规格,同一般的文白大不相同。“诗有六义焉,一曰风,二曰赋,三曰比,四曰兴,五曰雅,六曰颂”。郑玄注称,“比者,比方于物”,“兴者,托事于物”。^②这就是说,诗歌往往以某种事物作为比类,赋以情义,成诗明志。

道教科仪经文中,一些韵文体的段落,大多用于唱赞,或者吟诵。这些韵文体的段落大多用的诗体,或者词曲的体裁,例如:《步虚词》、《玉清乐》、《上清乐》、《太清乐》、《白鹤词》、《散花乐》等等。

香港道教的《散花科》经文的许多段落,多采用诗歌的写作方法,因此具有极强的文学性。例如:高功法师慨叹人生无常的时

① 《十三经注疏》,269页,中华书局,1980年。

② 《十三经注疏》,271页,中华书局,1980年。

候,吟白“世间好物不坚牢,天上彩云容易散”。“笔下文章似锦,豪杰多夸;柜中金玉如沙,命终难保;吹箫引凤,空嗟弄玉之悲;掷果盈车,漫说潘安之貌。长江后浪推前浪,浮世新人替旧人。总饶玉女西施,也埋香骨;堪是卢医扁鹊,断葬荒郊。”^①这段吟白中,连续运用自然景物和历史典故作为比喻,反复说明一个道理,就是人生短促,人生无常,一时间的富贵、权势和美貌都会烟消云散。“天上彩云”、“吹箫引凤”、“掷果盈车”、“玉女西施”、“卢医扁鹊”等等都是自然景物和历史典故,采用这些比兴的对象就是让人从经文欣赏中产生联想的效果,感悟人生不管有多么富裕,多么有能力,多么有地位,多么有风光,都难以逃脱生死的关口,终将“随东逝之休”而作“北邙之客”。

《散花科》的“五颂花”、“万事休”、“叹人生”、“叹四季”和“散一朵”等五段韵文,都是唱赞的段落。曲调采用的广东地区的古典民间曲调,民众听来倍感亲切,具有极强的感染力。

“五颂花”共计有八段,从身价、容貌、亲情以及人对于花的喜好等方面颂赞“花富贵”、“花貌好”、“花好友”、“花可爱”、“花秀丽”等,但是,这八段词曲的主题则是“君不见,好年华,时来枝上好开花。可怜风雨经过后,处处游人叹落花,”也就是说,无论身价多么高,亲情多么深,人对于花的感情多么真,到了时候,一切全会过去。“人生世事与花同,死生开谢雨和风。一自春风收拾去,生寄死归也是空。”^②

“散一朵”共计有十一段,每段由“散一朵”三字起首。在行仪的时候,高功法师从花盘上拾取花一朵,置于手掌上面,一边唱一边将花散于仪桌左右。十一段词曲分别赞颂十一种花,计有水仙、状元红、金海棠、风入松、绣球、垂杨、雪梨、金钱、芙蓉、菊花和紫荆

① 《中国人の宗教礼仪》(日文版),874、875页,日本福武书店,1983年。

② 《中国人の宗教礼仪》(日文版),875页,日本福武书店,1983年。

等。每段唱赞都是借花抒情,喻世劝人。例如,在散“状元红”的时候,唱赞“散一朵,状元红,识得浮生总是空。钱财宝贝如山积,死后何曾在手中。”状元红是牡丹的一种。以科举首名状元来称呼这种花,可见它是众花之首,花之名贵。《洛阳花本记》称其“千叶深花红”,“其色最美,迥出众花之上,故洛人以状元呼之”。人如果中了状元,古人就认为会大富大贵,状元红当然也是花中的大富大贵者。可是状元红也会凋谢,人终是要死的,因此,即使“钱财宝贝如山积”,那钱财宝贝却是一丝一毫也带不走的。再说唱赞“金钱”花。金钱花就是旋覆花,六月间开花,花朵只有小铜钱这样大小,深黄色,就如同菊花。开花时节,满山遍野一片黄色。据说,在梁代,荆州有人赌钱,钱输光了,就用金钱花来代替钱。唱赞说“散一朵,是金钱,金钱难买命长延。有钱买得人间寿,富贵之人万万年。”^①人的金钱再多,多得像满山的金钱花一样,也是难以用金钱来买得寿命的。道士在唱赞中,用讽刺的口吻说,如果如山的金钱能够买得寿命的话,那么,富贵的人都能长寿万年了。而事实上,却是不能的,而且人间的经验是生前钱越多,死后事越多,家庭分崩离析,亲属反目为仇,比比皆是。

这些科仪经文,从行仪的目的来说,是为亡魂解冤释结,忏悔生前种种罪错,超度升天。但是,受到感染的,得到教海的,也有坐在旁边欣赏科仪的一般信众。无怪乎有一位研究中国诗歌的美国学者,在夏威夷看了香港圆玄学院演习《关灯散花仪》以后,感慨地说,读了这些经文,眼泪也止不住掉下来了。

以花作为对象,剖析花的寿命、容貌、身价,并且连续不断地将花同人的生死寿夭、富贵贫贱、生离死别等等加以对照,以花喻人,以花喻世,从文学的角度说,这样就达到了思想性和艺术性的统一,在科仪坛场、吟唱音乐、法师手势等配合之下,科仪的思想和形

^① 《中国人的宗教礼仪》(日文版),877页,日本福武书店,1983年。

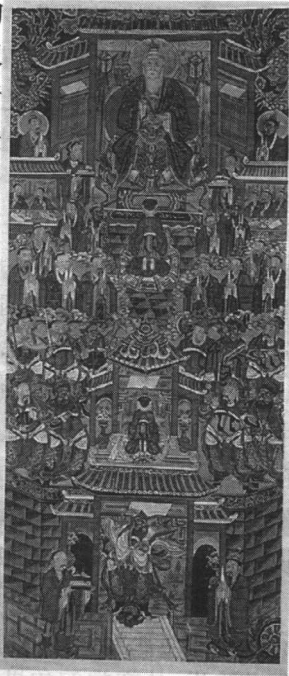
式也达到了完美的统一。这就是散花科仪的艺术魅力的所在。

第二节 科仪坛场的欣赏

科仪坛场的静物美

任何一个观赏道教科仪的人,首先进入他的眼帘的是科仪坛场的设置。笔者在《论道教仪式的结构——要素及其组合》中曾经将道士的仪式行为分析为“静”和“动”的两种仪式行为。其中静要素就包括了:坛场设置、法服冠饰、经典文检、仪坛供品等等。^①当然,这些静要素本身也是一个复杂的结构体。

就拿坛场设置来说,人们首先注意的往往就是神坛。神坛高高地居于坛场的中心,上面有香炉、烛台、供品、神位,而最引人注目的是神坛上面的三清神像或者其他神像。神坛供奉的神像,有的是绘制的,有的则是雕刻制作的塑像。仪坛上供奉的绘制神像,大多是正面像,用工笔技法绘制,用世俗的说法是“标准像”。三清或其他神,有的端坐于椅上,有的端坐于莲花座上。神像大多有圆光围绕,二侧有真人侍从,四周或者云气缭



仪坛供奉的神像画

^① 《道家文化研究》,第1辑,296页,上海古籍出版社,1992年。

绕,或者群神簇拥。而天将神吏的画像则大多是站像,手中大多持有神器或法器,或正面,或侧面,多采用工笔技法。周围少有云气缭绕,间有神兵小吏随从。仪坛神像上,只有供养人署名,少有画工、画师或画匠署名的,据传统说法,因为此类画像多被信众供养,画匠署名则有贪天之功而折寿的危险。现在收藏于苏州玄妙观的、传为著名的唐代画家吴道子的太上老君像,采用了“吴带当风”的艺术手段,在形中贯串了神气。只是这样的神像可以供奉,却极少出现于当今的仪坛之上。

仪坛供奉的塑制神像,有的采用木雕,有的采用铜铁材料雕制,耳目须发,衣饰法器,常常雕工细致,堪为上品。有的采用泥塑烧瓷,彩绘鲜艳,引人注目。可是仪坛上供奉的这类神像常常体积较小,不能让人在视觉上感到威震仪坛的作用。近年来,在中国大陆道教宫观恢复重建,修复神像的过程中,已经出现了新塑神像越塑越大的倾向。这样一种倾向的出现就反映了道教徒已经认识到



坛场上的木鱼

神像的大小与威慑作用有关,神像的大小与视觉效果有关。只是由于仪坛的规模一般都不大,因此,仪坛上塑制的神像往往追求精美而不追求庞大。

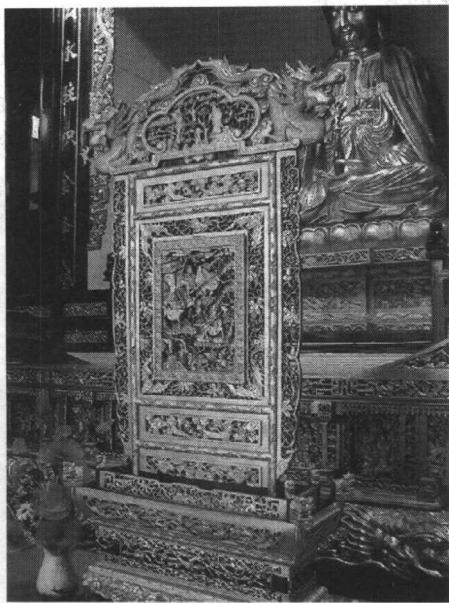
仪坛上供奉的东西很多,大小碟子的供品以及烛台香炉等,大致以神像为中心,对称摆放,里外均衡,布置力求错落有致。

坛场设置另一令人注目的是道士诵经的经桌。从明代小说《金瓶梅词话》的木刻插画来看,明代五七道场的坛场,除了坛场的主祭坛以外,经桌设置十分简单,只是在桌子上放些钟磬、云锣和其他乐器之类,不过经桌都有桌围。现今道教仪坛的经桌,摆设比较讲究,一般都安有“忤牌”或“屏风”。这类“忤牌”和“屏风”都系木雕制品,上面覆有金箔,在烛光下,金光闪闪,使得仪坛更觉庄严。在这些木雕“忤牌”上,都刻有一个个历史故事,或出自“二十四孝”,或出自三国关帝的忠孝节义故事,前贤和神仙形象簇拥于树木、鸟兽和山川、云气之中,使得忤牌本身就成为一种传统的工



道观中的供桌

艺美术制品,吸引信众在仪坛上细细欣赏玩味。至于经桌的桌围,覆盖在经书上的丝质经盖,以及布置在仪坛上的旌节幢幡也都是丝质的制品,上面大多有五彩缤纷的绣花图案,或者松柏仙鹤,或者游龙飞凤,或者牡丹富贵,或者如意吉祥,或者阴阳八卦,或者暗八仙等,衬托得仪坛色彩多姿多彩。经桌上一些令牌净水盂(盅)等,也都是木质或铜质的工艺品,有的上有雕刻,有的铸有花纹,大多制作精美,使用年代久远。



坛场上的忏牌

仪坛上的另一静物就是道士和法师的衣冠。道士在平时穿的都是青紫色或者白色的道袍,戴的是九梁巾或者混元巾。可是仪坛上的道士和法师穿的衣服就很不一样,大多是紫红色或者土黄色的道衣,衣服上面都金银丝绣,绣有花纹和图案,一般都是阴阳

八卦、松柏仙鹤、暗八仙以及福寿花纹。由于各地道服绣制的工艺不尽相同,因此,各地道士和法师的法衣和道衣绣制风格也不尽相同。出自苏州的道衣和法衣,色彩鲜明淡雅,构图清晰明快。出自湖南的道衣和法衣,色彩绚丽浓重,构图华彩繁复。各地道士的衣冠各具特色。一堂法事,十几名道士和法师穿着绣花道衣坛场步虚,煞是好看。

科仪过程的动态美

道教斋醮区分为一个个科仪。每个道教科仪的内容不尽相同。每个科仪又有一个过程。每个科仪过程都有开始、铺垫、高潮和结尾,其结构极其类似于中国传统戏剧。而每个科仪又类似于一出出折子戏。因此每个观看道教科仪过程的信众都可以参照欣赏折子戏的习惯来欣赏道教科仪。了解了科仪的节次,也就能方



道观中的法鼓

便地理解科仪的内容和过程,并不困难。有人说看不懂道教科仪,其主要原因不在于科仪过程的形式,而是在于科仪使用的语言(包括科书的文字以及道士的方言)。因为这些语言及其体现的人神关系,实在离开我们今天的生活太久远了。

科仪的开场往往是钟鼓和笙管等音乐。在钟鼓和音乐声中,道士和法师陆续登上仪坛。科仪的结尾往往也是音乐,如果有送神或送亡的内容时,往往结尾的音乐还要使用锣鼓和唢呐,形成一种功德圆满的气氛。

科仪程序的组织,一般总是将唱赞和念白,即有音乐的部分和无音乐的部分交叉安排,一方面使得行仪道士和法师有休息的机会,一方面又使得欣赏科仪的信众在听觉上得到变换和调节,不感到单调。

在科仪中,道士和法师的基本动作,是手执朝板,“端简当心”,直立和跪拜,或者手持其他法器,如旌节幢幡、策杖、法剑、如意等等。这是由于道教科仪的基本内容是道士在行仪中面对着神明,因此,执朝板和跪拜等正是道士行仪时的基本和最重要的动作。它体现了“祭神如神在”的意思。

在科仪中,道士和法师根据科仪内容需要还穿插一些行走动作。道士在科仪中的行走大致有二类,一类是缓慢的,边唱边走。此时所唱的大多是步虚类的词曲,例如在瑶坛节次中,道士在坛场上绕行,唱词就是将瑶坛幻化成为天界神仙的金阙,祈请神灵下降。音乐节奏舒缓,道士慢步行走,或成一行顺序而行,或成二列交叉,间隔对穿。苏州道教的“全表”科仪瑶坛节次,道士或手执朝板,或手持乐器,用软浓吴语,轻唱慢步,旋绕坛场,真使人感到似非人间。坛场上道士行走的行列变化,使得科仪的进行变化多彩。另一类道士在科仪中的行走是激烈的,往往伴以锣鼓点“急急风”,主要用以破狱灯仪,法师与道士赶赴一方地狱的时候。这样的激烈行走,为法师接着对于一方地狱,画符念咒,使用策杖,击破地狱

作了非常恰当而合理的铺垫,衬托出科仪高潮的气氛。

人们在欣赏道教科仪的动态美的时候,也特别注意道士的步罡踏斗。从欣赏的角度观察步罡踏斗,它类似于法师独立演示的舞蹈。法师脚下的动作,都是丁字步,有时是舒缓的丁字步,有时是急促的垫步式的丁字步,有时还要配合以转身,俯身和下蹲等动作。转身之际,绛衣飘拂,急速下蹲,衣摆展开,平铺于罡单之上,宛如一朵度化亡魂的莲花。所有这些步罡踏斗的动作,都需要行仪法师日常时久的基本功训练,方能得以完美展示。除了步罡踏斗以外,一个高功法师还必须手印和甩袖等动作。炼度(包括济炼)和施食科仪中有许多高功法师的手印,手印动作只是出现在手腕以上的十个手指之间,要求动作迅速,指印清晰。甩袖动作多使用在符召科仪中间,法师用一个动作,要将宽大的袍袖清楚无误地甩在自己的肩上,并保持一段时间,直到咒语念完。这些动作的熟练完成都需要高功法师持久的基本功练习,才能准确而完美地完成。

人们常说中国传统戏剧演员的基本功是“唱念做”,从上面的介绍中,人们自然也会得出这样的结论,一个道士的科仪演示也包含着“唱念做”等三个要素。我想,这也正是为什么瞎子阿炳在做青年道士时会与女演员邂逅相爱,为什么有不少道士在道教困难时期转业成为演员的原因。不过需要指出的是,道士的“做”和演员的“做”是不同的。不同的地方,在于道士的“做”是一种宗教行为,要达到宗教的目的。例如高功法师在做步罡和手印的时候都要存想,或者存想自己魂神飞向天庭,或者存想自己有众神护卫等等。一个既能准确完成动作,又能按仪存想的高功法师,动作往往是一种下意识的习惯动作,而思想上却是在存想。从这个意义上说,高功法师的“做”恐怕比起一个演员的“做”,还要困难一些。

第三节 道教音乐的欣赏

道教音乐的本义

明代周思德在《上清灵宝济度大成金书》里引用过三洞女冠清虚文逸大师一首赞颂道教音乐的诗歌,诗歌称:

“清磬徐敲绕醮筵,声高余韵入云烟。乍低忽若喷崖浪,才细还如噪露蝉。四座高真齐降格,一坛羽客尚回旋。空歌不是人间调,梵响应从碧落传。”

这首诗歌大概是我们目前看到的描写道教音乐最好的诗歌了。诗歌的前四句恰如其分地描写了道教音乐宛转动听的旋律,悠扬清远的余韵。那清脆的磬声伴随着忽高忽低的道士赞咏的音声。高的时候余音飘渺,直上云霄。低的时候如崖下的海浪,沉稳有力。即使是细声诵唱,也是如同早晨的夏蝉,让人清醒。诗歌的后四句是诗歌的主题,说的是随着道士的赞咏之声,“四座高真”会随着坛场道士缓慢的步虚旋绕而降临坛场,这是因为道士诵唱的“空歌不是人间调,梵响应从碧落传”,说明道教的音乐是从天上传下来的。

道教的音乐来自于天上,这是道教自己的解释。明代周思德编定的《上清灵宝济度大成金书》卷二十四的“明法事赞咏”称,“昔元始天尊于始青天中碧落空歌大浮黎土,受元始度人空洞灵章。自然之音,碧落缠虚,天霞流曼,神风鼓激,万音合响,浮沉清浊,抑扬宛转,错而成歌,其声洞彻,交唱诸天。乃命天老上帝按笔以施。是以无歌不明,无歌不立,无歌不成,无歌不度,无歌不生,是为大梵碧落空歌,即成上清歌咏之曲,六甲灵飞之章,灵宝步虚之篇,玉检龟山之颂。或高圣所述,或上真所裁,或指修真之门,或叙长生之诀,或敷畅灵奥,或宣赞深玄,或秘在上经,或降于前古,流演万



新加坡醮坛上的乐队

年，藏扬玄范。所以，法事之类皆出于《道藏》经科之中。后自政和年间以来，御制之颂，后之学者，要当专心留意，精加纯熟，礼圣朝真，修斋设醮，齐声赞咏，以合玄音。庶得万圣鉴观，千真欢悦，则福有所归矣”。^① 这段文字的意思很清楚，那就是道教科仪的经文和音乐都是来自于天上的神灵。经文是元始天尊受的，音乐是由神灵“天老上帝”编成的。所以，道士在演习科仪的时候，必须按照神灵编定的科书和音乐演习，不能马虎。道士在演习中必须赞咏歌唱，因为“无歌不明，无歌不立，无歌不成，无歌不度，无歌不生”，这就是说，如果不赞咏歌唱，科仪的目的就不可能达到，生者不能度，死者不能生。

道教音乐的本意尽管如此，但是，对于道教信众来说，在旁观道士演习科仪，欣赏道教音乐的时候，感受到的只是人间的音乐文

^① 《藏外道书》，第17册，56页，巴蜀书社，1994年。

化。这个音乐文化是中国的,传统的,古老的,民间的,因而也是熟悉的,亲切的。

道教音乐的艺术价值

道教的日常功课和道场科仪中有许多唱赞的部分。这些唱赞都需要道士诵唱。

诵唱的声乐部分,有独唱、齐唱和散板式的吟唱等形式。其中独唱往往由高功和都讲、监斋等法师担任,齐唱中往往有道士即兴的重唱旋律出现,而吟唱则是无伴奏的散板,需要吟唱的道士有较高的演唱能力。

诵唱的器乐部分,除了有控制诵唱节奏的钟鼓、木鱼以外,全真派的唱赞有笛子、管和笙等管乐器的伴奏,而在江南正一派科仪的唱赞里,有的还要加上了丝弦和弹拨乐器的伴奏。

唱赞的声乐体裁,主要有“颂”、“赞”、“步虚”和“偈”等格式。这些格式大部分从五代起就已经在道教科仪中应用了。就这些格式的旋律结构而言,短小的大多像一首上下句式和起承转合四句式的歌曲。篇幅较大的常有许多段,甚至有十多段的,例如在“炼度仪”中的召十类孤魂“来受甘露味”的连续十段。这连续十段往往使用同样一个曲调,只是在节奏或用腔上略有变化。高功法师要随着经文文字的内容,在同样的曲调中,变换节奏,变换声腔,细致地表达出不同程度的同情感情,显示出道士的高水平的音乐表演能力,使得旁听的信众在感情上受到极大的感染。

器乐部分,除了香港和台湾地区以外,大陆道教也都是由道士自己担任演奏。器乐的形式常常使用在仪式的开头、结尾、唱曲的过门以及道士步行队列的变换、步罡踏斗等等场合。有的表现道士用符法召唤神将天吏,有的表现众神抵临坛场的喜悦,有的表现元神出窍飞登仙界的恬静缥缈,有的表现镇煞驱魔的道法威严。音乐旋律丰富多彩,乐器配置变化多端,很好地发挥着烘托气氛、

表达内容的作用。

道士在科仪中念诵时使用的是本地方言,同样在科仪音乐中也采用了一些为本地民众喜闻乐见的地方音乐的成分。科仪音乐也是代代师承的。从这个意义上说,同一宗派的道教科仪的音乐应该是相同的。全真道派有所谓“十方韵”,就是全真丛林共同的科仪范本以及统一的声腔旋律。但是,在漫长的中国封建社会里,山川阻隔,交流困难,方言众多,以至各地文化各具特色。道士为了使得道教科仪同本地民众生活相适应,因此,历代道士们在科仪实践中不断将地方音乐成分丰富加入科仪中去。

对于普通的道教信众而言,道教科仪由于是一个科仪一个内容,一个科仪一个形式,因此,道教的科仪如同中国传统戏剧里的折子戏一样。所以,按照中国人的欣赏习惯,特别是中国农民的欣赏习惯,欣赏道教的科仪就像欣赏一出出传统的折子戏一样。只是在中国传统戏剧里,音乐是为戏剧中人物抒情和叙事服务的,由人物演唱。而道教科仪的音乐是为科仪的内容服务的,与世俗社会音乐的功能不同,不过,信众在音乐艺术的欣赏过程中,这样一种差别似乎并不在意。在他们的耳朵里,欣赏的是传统而古老,却又具有本乡本土特色的音乐语言。

对于从事音乐艺术研究的人来说,道教音乐是中国古代音乐的活化石。道教音乐研究的前辈,原武汉音乐学院教授余尚清在《苏州道教音乐》中曾经写道:“法事进行中有歌有舞,音乐有独唱、齐唱、独奏、齐奏等等,法事之前有序曲,法事终了有尾声。整个法事音乐结构的完整性,强弱浓淡的对比以及表现力的多样丰富,音乐语汇风格的民族性、典型性及统一性,都达到了高度的艺术成就。”^①余尚清教授是在几乎四十年以前说这番话的。那个时代,

^① 转引自陈大灿《应当重视道教音乐的搜集和整理》,《道协会刊》,第10期,80页,1982年。



上海道教坛场的乐队

这些话几乎让人感觉余教授是在梦呓,胡说,美化垃圾。可是,经过四十多年以后,在国内外许多学者对于道教音乐作了深入细致的,广泛全面的研究以后,大家公认,余尚清教授的评价是客观而公正,毫不过分的。

后 记

这本《道教礼仪》是应宗教文化出版社之约而写作的。从提出课题到编写完成,用了九个月的时间,其间学友张秀秀编辑多次来电话催稿鼓励和督促,这样才得以完稿。因为,如此短的时间,对于像我这样一个文思既不敏捷、处事比较呆板、杂事又十分繁冗的人来说,完稿实在是件难事。

我进入上海社会科学院宗教研究所,从事道教研究以来的二十多年中,一直以道教礼仪研究为方向。

之所以会以道教礼仪为方向,一个原因是因为我出身于世代奉道的家庭,又是长子长孙,从小就跟随祖父陈荣庆(宏明)、父亲陈莲笙(鼎昌)混迹在上海道教的道场里面,对于道教礼仪耳濡目染,十分熟悉。家父原来已经决定在1949年秋天,在我小学毕业的时候,让我到上海的嘉定拜师学道。只是在1949年5月上海解放了。时局的变化,改变了祖父和父亲的决定,也改变了我一生的生活轨迹。这以后,我一直用心读书,最后有机会到北京大学学习,受到了严格、全面而科学的训练,虽然,我在学校里并不是一个锋芒毕露、出类拔萃的学生。

我之所以会从事道教礼仪的研究,另一个原因是因为我在1981年调入上海社会科学院宗教研究所以后,一直在罗竹风领导

下从事研究工作。宽松活跃而严肃认真的科研环境和学术氛围,使得每个研究人员心情舒畅,每个研究人员的专长和兴趣都能得到充分发挥的机会。当时,我在阅读了许多海外宗教学研究以及道教研究的文献和信息的时候,懂得了宗教礼仪的研究是宗教人类学的重要内容。法国的施舟人、劳格文,日本的大渊忍尔,美国的苏海涵等等都有许多关于道教礼仪的论文和著作,而当时中国的道教礼仪研究还是一片空白。1983年,我被邀请参加在杭州召开的《道藏提要》的学术研讨会,会上任继愈先生语重心长地指出,“中国的道教研究,现在正面临着一个国际竞争的局面”。面对这样一个局面,任何一个有良心的中国学人都会自觉地承担起应对的责任。于是,从1985年起,我就将道教礼仪的研究作为我的研究方向,开始陆续发表这方面的研究文章。需要特别提到的是,我在1986年美国夏威夷大学全真道教国际研讨会上的论文《论〈先天斛食炼幽科〉仪的历史发展及其社会思想内容》就发表在任继愈先生主持的《世界宗教研究》杂志上。正是在前辈和同行们的帮助和鼓励下,道教礼仪的研究就成了我研究生涯的主要领域。

至于我的道教礼仪的研究方法,海内外评论有的称我受到法国的影响,有的说我是结构分析方法等等。因为,这本小书有其专门的读者对象和使用范围,所以我在写作本书时并没有发挥我的研究方法,而是沿用了传统方法来分析和解说。因此,这里对我的研究方法就不再啰嗦了。

现在,我国在道教礼仪的研究领域里勤奋耕耘的人还有不少,例如:中国道教协会会长闵智亭道长、中国道教协会副会长丁常云道长、中国道教学院教务长袁志鸿道长、四川大学宗教研究所张泽洪教授、世界宗教研究所吴受琚研究员、华东师范大学刘仲宇教授,台湾辅仁大学郑志明教授,等等。我在写作本书时曾经参考过他们的一些著述和论文,在此深表谢意,并且衷心希望他们将来研究得比我更好。本书的图片制作,还得到过王宜峨学友和李纪道

长的帮助,在此一并致谢。

至今我还记得,上一世纪中叶,我还只有十七岁,坐在北京大学文史楼的大教室里,曾经听到过萧雷南教授说:“各位同学到本世纪末的时候,都将挑起中国学术的重担”。现在,世纪末已经过去,新世纪已经开始,我也已经花甲退休。回首往事,由于主客观的原因,我做的事情并不多,实在有愧。我只希望,在我有生之年,还有机会能做一些有利于国家,有利于人民,有利于中华民族复兴大业的事情,以报答生我养我的华夏大地。

陈耀庭

2002年9月于上海

[General Information]

书名=道教礼仪

作者=

页数=334

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=

书名

前言

目录

绪论

第一章 道教宫观的日常礼仪

第一节 日常的信仰礼仪

第二节 道士的入道礼仪

第三节 道士的生活礼仪

第四节 道士的师徒礼仪

第五节 宫观日常礼仪种种

第二章 道教礼仪的形成和分类

第一节 道教礼仪与中国古代礼仪

第二节 斋醮专称

第三节 三篆七品

第三章 道教的主要科仪

第一节 进表科仪

第二节 灯仪

第三节 炼度科仪

第四节 施食科仪

第五节 符召科仪

第六节 度桥科仪

第七节 其他道教科仪

第八节 道教科仪的节次

第四章 道教的宫观和坛场

第一节 道教宫观

第二节 斋醮坛场

第五章 道教的法器和供品

第一节 道教宫观法器

第二节 仪坛法器

第三节 仪坛供品

第六章 道士的服饰

第一节 道教的冠服

第二节 道坛冠服种种

第七章 道教坛场文检

第一节 仪坛文检

第二节 文检种种

第八章 道教徒的称谓礼仪

第一节 道士的称谓

第二节 宫观执事的称谓

第三节 仪坛执事的称谓

第九章 道教礼仪的规戒

第一节 道教规戒与礼仪的关系

第二节 道士行仪的规戒

第三节 信徒参与科仪的规戒

第十章 道教斋醮的欣赏

第一节 斋醮经文的欣赏

第二节 科仪坛场的欣赏

第三节 道教音乐的欣赏

后记