



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY  
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

# 道教授箒制度研究

刘仲宇 著

中国社会科学出版社



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY  
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

# 道教授箓制度研究

A Study of the Daoist Ordination  
(*shou-lu*) System

ISBN 978-7-5161-3929-5



9 787516 139295 >

定价：76.00 元





国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY  
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

# 道教授箓制度研究

刘仲宇 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教授箴制度研究 / 刘仲宇著. —北京: 中国社会科学出版社, 2014. 4  
(国家哲学社会科学成果文库)

ISBN 978 - 7 - 5161 - 3929 - 5

I. ①道… II. ①刘… III. ①道教—宗教仪式—研究 IV. ①B955

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 025386 号

---

出 版 人 赵剑英  
责任编辑 陈 彪  
责任校对 李 莉  
封面设计 肖 辉 郭蕾蕾 孙婷筠  
责任印制 戴 宽

---

出 版 中国社会科学出版社  
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)  
网 址 <http://www.csspw.cn>  
中文域名:中国社科网 010 - 64070619  
发 行 部 010 - 84083685  
门 市 部 010 - 84029450  
经 销 新华书店及其他书店

---

印刷装订 环球印刷(北京)有限公司  
版 次 2014 年 4 月第 1 版  
印 次 2014 年 4 月第 1 次印刷

---

开 本 710 × 1000 1/16  
印 张 24.25  
字 数 402 千字  
定 价 76.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换  
电话:010 - 64009791  
版权所有 侵权必究



## 作者简介

**刘仲宇** 男，1946年生，华东师范大学教授，华东师范大学明道道教文化研究所所长。从事中国哲学与宗教的研究30余年。开始时主要从事《周易》和理学的研究，并开始接触道教。1982年，发表《道教影响下的朱熹》，以后逐渐以道教研究为主攻方向。先后有《中国道教文化透视》、《儒释道与中国民俗》、《道教法术》等著作17种，与人合作成果10余种，《道教思维方式探微》、《神仙殿堂里的科学之花》、《度人经与婆罗门思想》、《道符溯源》等论文150余篇。同时关注当代中国宗教的状况与动向，有多项研究成果引起反响。涉足学术领域广泛，善于做多学科综合研究。

# 《国家哲学社会科学成果文库》 出版说明

为充分发挥哲学社会科学研究优秀成果和优秀人才的示范带动作用，促进我国哲学社会科学繁荣发展，全国哲学社会科学规划领导小组决定自 2010 年始，设立《国家哲学社会科学成果文库》，每年评审一次。入选成果经过了同行专家严格评审，代表当前相关领域学术研究的前沿水平，体现我国哲学社会科学界的学术创造力，按照“统一标识、统一封面、统一版式、统一标准”的总体要求组织出版。

全国哲学社会科学规划办公室  
2011 年 3 月



# 序

## 一

在我的著作中，这算得上写作时间最长的一本。本来的习惯，是确定一个选题后，有三四年时间收集资料，然后用数月时间写作并修订，三十来万字的著作，差不多也便弄成了。若是驾轻就熟的题目，数月就完工。唯有一本《道教法术》，经历的时间多几年。那主要是等出版，实际写的时间也只有年把。然而，本书的写作，则前后经历了七八年，还不计动笔前的准备。

那原因是多方面的。除了本人学养的限制，客观上此一题目不好写。我在书的本文中，已经对此一题目研究的实际困难作了介绍，且不来多说。这里只是稍述自己研究中的实况。

我关注道教的符箓，还是在20世纪80年代，起初是对符产生了兴趣。对符稍稍探索之后，对于箓也开始注意起来。只是当时授箓与箓本身的问津者不多，我自己的疑问和寻觅极浅，根本谈不上研究。进入90年代，随着《儒释道与中国民俗》、《道教法术》等书完成并陆续出版，自己对箓的兴味越来越浓。盖在这些书中，大量涉及符和用符，而历史上常符箓连称，可是虽然多次讲符，有时也说说“符箓概论”的题目，而对于箓实只数言带过，别说卑之无甚高论，连稍微深入也谈不上。所以内心总觉得自己欠着一笔学术的债务，总想着去还清它。20世纪末，对此一探究竟的冲动越来越强烈。遂留意于收集此一方面的资料，注意现实中的动向。正好，2001年，中国道教协会在上海召开授箓工作会议，得以与负责此项工作的道教界领导交换看法，了解情况。于是有了直接考察当代授箓活动的机会。对于这样一个研究课题来说，这一点是非常重要的。道教素有“道不外传”的传统，不管

对此如何评价，现实就是如此。没有与道长们的真诚交往，要深入到像授箬这样处于其宗教制度内核的层面，是根本不可能的。到了2007年，“道教授箬制度研究”正式立为国家社科基金项目，在资料和研究环境上的条件，已经比较齐备。但是，正式深入开展，还是遇到了很大的困难。所以项目的研究是做做停停。这一项目，深入到道门信仰和制度的核心，应当说，主其事者应当最有发言权，许多疑难问题可以向他们请教获得解决。然而，现实的情况是，授箬制度已经旷缺四十多年，当年参与过此项活动的老人极少，原存于嗣汉天师府等地的法箬连其刻板也被“文化大革命”的铁扫帚清理得干干净净。即使20世纪末修水地方的道士将部分法箬献给了天师府，但要想恢复其形制，还有很长的路要走。更加严重的情况是，其仪式的恢复问题更多。在道教的系统中，经书、科书是实物形态的抄本或印刷品，若是失而复得，可以较好地研究、解读，其难在如何诠释正确；而仪式，除了科书的记载、规范，大量的靠口耳相传，手把手地教。很多科书上只是载某一环节行持“如法”，若不明白其“法”是什么，任凭百般猜测，也难得确解。因为那“法”，指的是某种程序，以及在此程序中行持者的手、眼、身、口、步，有时还包括相关的心理活动，不给你指明，那真是无从索解。道门中的许多东西，靠了长期师徒秘授，保证了尽量不走样，但也潜藏着失传的危险。比如，符的传授便是如此。符是根据创制者的某种宗教体验，和由此形成的思维逻辑加以创造和规范的，其最基本的构成单元，是符字，符字有音，所以最初符是能读的。但是，其所使用的符字的音、形，都出于自创，多数与通行字不同，其音只有创造者明白，数传之后，其徒孙、细孙遗忘其音，最后只知其形，无法再读。同时，画符过程，需要布气，布气之法也以秘授为主，数传之后失其法的，往往而有。授箬的仪式，内部包含着众多的成分，这些个成分的具体做法以及先后衔接等，没有权威的指导，极容易失其原样，继之者莫衷一是。此一情形，于我们的研究，当然很不利。

所以，这一项目做得缓慢，几度处于停顿。好在努力并未停止，道门中的制度恢复也多少有了起色。总算是他们的法箬实物和仪式的举行，都有了较为完整的形态，尽管其间的缺失仍然相当严重，但对于我们的研究来说，基本的条件具备了。研究对象本身的形态确定，研究才有着力处。不管如何，不算前面的知识准备，从2006年立项开始，到2012年结项，凡六年，

又修改一年，共经历七年。终于完成，算是松了一口气。

## 二

本书写成经历的时间长，研究方法的学习和使用，便有了更多的机会。本书是一个综合研究的成果。在研究的内容上常被拖进不同的领域，在方法上则逼迫自己，走出书斋，越过现有资料文献，寻找新的线索。同时，有时候还与自己的研究对象一起探讨。

宗教的研究，与哲学有很大不同。同样高高地耸立于九天云霄之上，处于上层建筑中，意识形态的最高处，两者有许多共通之处，但又有重大区别。哲学，一般都以思辨的形式出现，研究哲学，只要掌握足够的文献，加以思维的分析，便基本上足够了，研究的成果水平高低，取决于研究者本身的学术思考水平，当然也受到同时代人与前人成果的影响。宗教除了对信仰及教义的论证，还有大量的制度、仪式、建筑、造像与其他艺术。原因在于，宗教的创立者与信奉者，对于自己信仰的世界有大量感性的设想或设计，对于自己信仰的对象采取感性膜拜的方式。这些，是一般的哲学所没有的。研究哲学，所使用的主要是抽象思维，而研究宗教则同时需要运用形象思维。特别是宗教艺术、仪式的研究，更必须到现场才行。当然，哲学与宗教除有许多交叉包容的领域外，两者在研究方法上的差异，还是明显的。我个人原来从事中国哲学的教学和研究，当时主要是以解读分析文献为主。但自从接触道教之后，就有了若干变化。20世纪80年代，还习惯于从文献出发，也取得了一些成果。当时研究宗教，尤其是研究道教的人少，大量的文献少有人接触，无论从哪一方向挖掘下去都会找到宝藏。在完成第一本书《中国道教文化透视》之后，想集中探讨道教思维方式，然而在发表了一两篇相关论文后，却自己打住了。原因很简单，作为一种宗教，道教徒的观念世界与我们这些无神论者有很大不同。只举一个例子。我们抬头四望，眼前除了光怪陆离的种种实物，就是虚空——当代物理学认为物质由实体粒子与场共同构成，我们看到的虚空其实充满物质，只是许多我们凭肉眼无法感知而已，这且不论，反正眼见便是如此；而宗教徒所见到的未必皆如此。佛教与道教徒都常提到“虚空过往神灵”，据说都能看到，在仪式中都能请到。

他们还会用非常肯定的口气说明在仪式中意念的重要。普陀山的法师告诉我：一次有法师正做施食仪式，天突然下雨，法师猛然想起还有东西晾在露天，而门上加了把锁，别人进不去。后来呢，当天来领法食的鬼魂都说，不但没有享受到法食，反而给加上了一块铁疙瘩。他由此强调了法师心无外骛的重要性。在其他地方，我还听到过另一大同小异的版本。看来，他们是深信不疑的。我不是法师，看不见鬼神，但也不简单地把他们的这一说法看成欺骗或迷误；相反，我常在想，为什么他们那样认为，难道他们的感官和心智真的与我们不同吗？接触多了，才知道，他们的内心，确有某些与我们不同的心理状态。在物理层面上，我们可以说无鬼神，但在心理层面上，则需要费些思量再下结论。因为一个人的心理状态，可以有许多超越物理层面的体验。而此类眼前浮现鬼神形像的状态，在道教徒，则与一种叫做“存想”的方术有关，而存想的运用与训练主要在其仪式及修炼方式中。不了解、不理解他们的仪式和修行，也就很难理解他们的心理状态。很自然的是，对道教仪式研究的阙如，也无法开展对其思维方式的研究，对道教徒的观念世界，在理解上总隔着一层。由此，从20世纪末开始，我转向了道教法术、仪式的研究，同时从中慢慢解读他们的内心世界，理解他们的思维方式中这些独特的方法。

本课题的研究，正体现了这种特征。一方面，文献的解读仍是基础的，但必须与现场的调查、观察、请教结合起来；另一方面，在考察中看到一幕幕场景的地方，尽可能深入进去，挖掘其中的观念和心理因素，乃至他们所以把握世界的方式和思维方式。在本书的各章中，我都尽可能做到这一点，尤其是讨论箒的结构和仪式的章节，更加如此。当然，能深入到多少，需要读者的分析、检验。

要研究仪式，需要到现场。现今沿袭英国人的习惯，称为田野调查的方法，在中国传统的研究中，基本上是缺乏的，有时少数学人注重实地考察，终是凤毛麟角，而且也没有总结出特殊的方法论。中国人所说的考据，基本上限于文献、文物。像我这般一向从事哲学教学的人，在田野调查方面更显得十分欠缺。尽管从以道教研究为主攻方向之后，也曾努力学习，但深入的调研还是做得很少。本项目的研究过程，算是调查研究比较充分的一次。其中，三上龙虎山，调查了法箒的形制，授箒的仪式，以及授者与受者的感



受。同时也跑了其他的山头，如三山符箓中的茅山、阁皂山，还到过著名道士叶法善的故乡，玉真公主晚年生活的最后一次受箓的王屋山。书中的一些实物和情景介绍，都是田野调查的结果。

而且，在某种程度上还可以说，本人不仅观察着研究对象，而且有时还参与着对象的建设，在参与中和从事者讨论、沟通，从而深入地知晓了他们的问题、解决方法和内心的思考。关于箓的恢复就经历了如此的过程。这些做法似乎有违研究中价值中立的原则，但在面对自己的研究对象包含着能动的人的时候，面对着某一眼前演化过程的时候，却是有益的，恐怕还是不得不做的。而且，与对象的合作，基本上是在知识、历史的层面，并不涉及各自不同的信仰。也就是说，合作主要在事实判断的层面，而非价值判断。在龙虎山仪式现场，我还做过一次学术报告，算是自己研究心得与研究考察对象的分享，只说明一些知识领域的事，而对其信仰不做评论。这样的研究方法，拉近了与对象的距离，有利于深入。在尊重信仰的前提下，与宗教界开展合作探索，是可行的，可能取得比站在外边的观察与评论更加重要的成果。这或许是本书写作的一个方法论上的尝试。

### 三

我为什么会以道教研究为主攻方向，三十余年来乐此不疲，实在有许多偶然的因素，不过其中最重要的，还是自己的学术兴趣。而这一兴趣，也许从小就植根于心中，有了机会便显现出来。曾应老家龙游县之邀，写过一个自我学术介绍。当时自己回顾，小时候的生活环境中，寺庙林立，我就读的三个小学，无一例外是原来的庙宇。生活的小镇，常处于寺庙的装点乃至包围之中，出生的小镇叫“庙下”，是因为先有个庙，然后渐渐有了居民，最终形成数百灶烟火的镇子，故称庙下。而且在我发蒙的年代里，还有许多老人，经常讲些庙中神灵的故事。所以虽然也曾接受许多“左”的教育，对于宗教，倒并不厌恶，开始研究它时并没有某些学人那样抱着“批判”的先决态度。研究了三十多年的宗教，包括佛学院、道学院和基督教神学院都曾上过课，交有许多朋友，然我没有信仰、皈依任一宗教。但是，也从来没有无端攻击他们。信仰的问题，是人内心的问题，还是相互尊重、各保持

自己的主体性为是。相互尊重，才能相互理解。本书中表现的，就是这样一种态度。

回到学术兴趣的话题上来。

如前面说到的那样，自小的生活环境，可能是促使自己保持对道教研究兴趣不减的基因，而自己在研究中又进一步养成了新的兴趣。盖在研究中，每一步都是探索，一旦有了某一成果，又会发现新的问题，开拓新的探索领域。于是取得成果的乐趣很快被寻找新答案的冲动所代替。这样，似乎研究过程便是产生新兴趣的源泉。前两年，出了一本自选集，取名《攀援集》。在自序中，说人生就是一场攀援的历程，尤其是学术生涯，恐怕更得攀援不止才行。序中的话并非虚言，而是自己的真切体会。因为在这种学山的攀爬中，我觉察到自身的价值，感受到实现、追求它的快乐。而在本书的写作中，特别明显。在这一过程中，对于每一点一滴的资料冒头，都会像小孩被奖励一块小糖那样高兴。这也许有些老天真，又或许正是天真才是保持学术兴趣的不竭动力。不管怎么说，本书的研究是一场辛勤劳作，也是无数快乐的堆积。正在修改的过程中，不意来了一场大病，8月一次脑梗塞。左边丘脑上梗了一小块，于是瘫了右边手脚。医治还算有效，慢慢恢复功能，左手打电脑，右脚渐麻利。在修改定稿的日子里便是这一状态。病必须认真对待，但对于我的研究乐趣，影响却不大。盖我相信，否塞不会永远，或者本书的完成，正是倾否的契机。而且，只要脑子不停下来，自己的最大乐趣还是学术研究。还有就是栽栽花，做做盆景。尽管水平不怎么地，却也是生活中的一份情趣，对于学术上的乐趣，或者也是一个补充。

刘仲宇

2013年12月5日自序

于上海建德花园寓所，时脑梗康复中

# 目 录

序 .....	(1)
绪论 .....	(1)
第一节 一个久缺的研究课题 .....	(1)
第二节 厘清授箬研究中的几个概念 .....	(9)
第三节 研究授箬制度的文化视野 .....	(23)
第一章 符箬与授箬制度的来历 .....	(28)
第一节 符与箬的来历 .....	(28)
第二节 道教授箬仪的形成 .....	(36)
第三节 早期正一盟威箬特点分析 .....	(51)
第二章 授箬制度在古代社会中的演变(上) .....	(61)
第一节 正一符箬的改革与整顿 .....	(61)
第二节 各新出符箬与南北朝时授箬制度的普及 .....	(70)
第三节 在“正一”名义下各派符箬的整合 .....	(87)
第三章 授箬制度在古代社会中的演变(下) .....	(101)
第一节 大量出现的新符箬 .....	(101)
第二节 三山授箬宗坛的确立与“正一教主” .....	(132)
第三节 “万法宗坛”与三山滴血派的出现 .....	(142)
第四节 《正乙天坛玉格》与授箬的进一步规范 .....	(149)
附：走上统治阶层顶峰的授箬——帝王贵族受箬的重要影响 ...	(165)

第四章 当代授箬仪的恢复与演变 .....	(181)
第一节 清中期以来道教的衰落与授箬仪的不正常情形 .....	(181)
第二节 当代道教授箬活动的恢复和发展趋势 .....	(185)
第五章 授箬的仪式 .....	(198)
第一节 授箬仪式在道教仪式体系中的地位 .....	(199)
第二节 授箬仪的准备——写箬及所用的法物 .....	(220)
第三节 仪式过程 .....	(227)
第四节 所授法箬的整体性和针对性 .....	(237)
第五节 授箬仪所用文书及其特殊样式 .....	(257)
第六章 授箬与道士的修炼 .....	(270)
第一节 受箬后的炼气 .....	(271)
第二节 守戒与修德 .....	(274)
第三节 炼炁与炼将 .....	(278)
第四节 阅箬仪与存想的训练 .....	(283)
第七章 授箬与道教的科仪法术 .....	(293)
第一节 法术的传授与符箬 .....	(293)
第二节 箬中反映的法术和法术体系 .....	(296)
第三节 科仪使用符箬举隅 .....	(317)
重要名词索引 .....	(329)
附录	
一 正乙天坛玉格 .....	(337)
二 箬中部分图版 .....	(370)



# Contents

**Preface** ..... (1)

**Introduction** ..... (1)

    0.1 Daoist Ordination: An Unexplored Area ..... (1)

    0.2 Some Concepts in the Study of Daoist Ordination ..... (9)

    0.3 Cultural Perspective of the Study ..... (23)

**Chapter 1 The Origin of the Daoist Talisman (*fu*), Register (*lu*), and Ordination** ..... (28)

    1.1 Origin of Daoist Talisman and Register ..... (28)

    1.2 Formation of Daoist Ordination ..... (36)

    1.3 Analysis of the Register of the Alliance of the Orthodox One (*Zhengyi mengwei lu*) in Early Daoism ..... (51)

**Chapter 2 Historical Development of Daoist Ordination (I)** ..... (61)

    2.1 Reform of *Zhengyi* Talisman and Register ..... (61)

    2.2 New Talisman and Register and the Popularization of Ordination in Six Dynasties ..... (70)

    2.3 Integration of Various Talismans and Registers into *Zhengyi* School ..... (87)

<b>Chapter 3</b>	<b>Historical Development of Daoist Ordination (II)</b>	.....	(101)
3.1	New Talisman and Register in Medieval Daoism	.....	(101)
3.2	Establishment of Ordination Centers and <i>Zhengyi</i> Patriarch	.....	(132)
3.3	The Ancestral Altar of All Rites ( <i>fa</i> ) and <i>Sanshan dixue</i> School	.....	(142)
3.4	<i>Zhengyi tiantan yuge</i> : Further Standardization of Daoist Ordination	.....	(149)
	Appendix: Into the Ruling Class: Historical Influence of Daoist Ordination for the Royal Family	.....	(165)
<b>Chapter 4</b>	<b>Revival and Change of Modern Daoist Ordination Ritual</b>	.....	(181)
4.1	Decline of Daoism and Ordination Ritual after Mid – Qing Dynasty	.....	(181)
4.2	Revival and Prospect of Contemporary Daoist Ordination Ritual	.....	(185)
<b>Chapter 5</b>	<b>Daoist Ordination Ritual</b>	.....	(198)
5.1	Ordination Ritual in the Daoist Liturgical System	.....	(199)
5.2	Preparation of the Ordination Ritual	.....	(220)
5.3	Main Body of the Ordination Ritual	.....	(227)
5.4	Study on the Registers	.....	(237)
5.5	Written Documents and Their Unique Style	.....	(257)
<b>Chapter 6</b>	<b>Ordination and Daoist Cultivation</b>	.....	(270)
6.1	Cultivation of Cosmic Energies ( <i>qi</i> ) after Ordination	.....	(271)
6.2	Commandments and Morality	.....	(274)
6.3	Cultivation of Inner Gods	.....	(278)
6.4	Ritual of Reviewing the Gods of the Registers and Meditation ( <i>cunxiang</i> )	.....	(283)

**Chapter 7 Ordination and Daoist Rites** ..... (293)

7.1 Transmission of Rites, Talismans and Registers ..... (293)

7.2 Daoist Rites Reflected in the Register ..... (296)

7.3 Using *fu – lu* in Daoist Ritual ..... (317)

**Index of Key Words** ..... (329)

**Appendix**

A. *Zhengyi Tiantan Yuge* ..... (337)

B. Some Picture in Register (*lu*) ..... (370)

# 绪论

## 第一节 一个久缺的研究课题

道教的历史上，早期的道派几乎全都以符咒治病驱邪，以吸引信众，以及为社会提供宗教服务。这些人中，也有一部分参与制炼长生不老药的活动，但主要的号召力乃来自那些符咒法术，当然，也都称其法术来自于神仙，他们自己或自称是神仙的代表。正一盟威道，张角的太平道，以及三国时葛玄所传，基本也都相近。这批教派，后来被称为符箓派。少数专门以炼丹炼金即常被称为金丹黄白术为事的，则被称为丹鼎派。其实，符箓与丹鼎，都是后人对他们的称呼，也许是为了研究的方便，弄出个分类的大名称。从组织形式上说，丹鼎派基本上是在一个狭小的圈子里师徒秘传，并没有很明确的宗教组织。他们严格说不是一个“派”，只是其修道的某种倾向。而后人所讲的符箓派，则是多个道派的总称，无论是早期的太平道、正一盟威道，还是后起的上清、灵宝、神霄、清微等，都有自己相对独立的教团，相应的组织制度，具有号召力和实际控制力的领袖人物。从这些教派所建立的教团看，都有明确的中心，严格的收徒、授职规范，也有相应的经典、科仪、规戒，还有某些特殊的修行方法，以及为社会提供宗教服务的方式。在金代全真道问世并传播到全国之先，几乎没有一个道派的组织形式不采取授受和采用符箓的。就是全真道，早期也使用符咒，对此，拙稿《早期全真道仪式初探》<sup>①</sup> 中曾加以讨论。全真道与同时代出现的真大道教，都不以符箓为号召，以后大道教较早退出历史舞台，而全真于清初实行改革，形

<sup>①</sup> 文载《道家文化研究》第23辑。



成授戒制度。<sup>①</sup>而其他道派，基本上都以授符箬为教团组织建设的表征性手段。符箬与授符箬，是中国道教的重要特点。

然而对于这样一个对道教的教团凝聚与发展至关重要的授箬或者称授符箬，却很少有人深入探索。甚至于可以说，直到现在为止，还没有一个全面的专题性的成果问世。这是十分让人不解的，也是让人遗憾的。

当然这样说，并不是说前人和今人，对于符箬与授符箬就没有过研究，而是指没有系统的研究。

因为符箬在道教史上的特殊地位，任何一种较为系统的道教史的论著，或多或少都会提到符箬与授符箬。像中国道教史研究的开拓者许地山、傅勤家，以及写《南宋初河北新道教考》的陈垣先生，写《天师道与滨海地域之关系》的陈寅恪先生，都不能不涉及授箬，但都只是作为历史事件带过而已。最早在其著作中以“授箬”为专题加以讨论的，是陈国符先生。

陈先生的《道藏源流考》，是道教研究中开拓性的著作，也是这一领域中一座人云的高峰。数十年来，引领学者不止一代人。陈国符的名著《道藏源流考》的附录四《南北朝天师道考长编》列《授箬第六》，系第一次以此为名的专题讨论。授箬的研究，在他整个研究中并不占主要地位。而只是附编中的一个子题目。但是即使如此，他仍其一贯学风，深入考辨，不着虚文。将有关的历史事件钩沉索隐，形成系统的述说链条，对后人的研究有很大的启发，也初步储备了文献。他用的当然是明《道藏》中现有的文献，但却是别人很不经心的文献。不用说，在陈先生那个时代，研读过《道藏》的人少之又少，即使读《道藏》，对箬、授箬相关的文章论著感兴趣的，恐怕更是凤毛麟角。陈先生的眼光，可谓独到。盖在天师道的发展中，授箬仪式的创设，是一项极为重要的制度创新。由此，从较为简单也较为原始的与神为盟的形式，转变为以天上“箬图”授予道众，从而被授者既有恪守神

<sup>①</sup> 据一般的理解，当年王常月于明末清初传出三坛圆满大戒，说丘处机立传戒制度，唯单传独授。但所有这些观念，都来源于清闵一得的《金盖心灯》。然而，说丘处机建立授戒制度云云，并没找到其他文献给的佐证。相反，我们在《长春真人西游记》卷上读到“中元日，本观醮，午后传符授戒”的字句，足见其制初杂道、佛而用之。王常月在北京授戒之说，也没有清初的文献可以证明，例如朱彝尊《日下旧闻考》便无一字涉及，其事的有无还可存疑。此不是本课题的研究对象，既有涉及，便留数言以备日后详考。

仙教诲的义务，又因之拥有支配不等数量的神灵的权利凭证。授箓、升授箓，是道教组织凝聚力的表征，更是其组织上下等级分明、秩序井然的保证，在道门中沿用近两千年。对于这样一个重要的课题，人们却很少涉足，可以说有违于对道教特征的深入理解，有违于对道教面貌的全面把握。陈先生的研究只是勾勒出某些线索，但开创之功，却是不容忽视的。

在当时条件下，陈先生根据《道藏》现有文献的考证尽管非常到位，但经过几十年的后续者的辛勤耕耘，某些结论可能会有新解，可能会有补充，可能会有修正。就是说到那一专题本身，陈先生做的考证，还是粗线条的。尽管在某些细节上做得非常到位，例如陈国符先生在钩沉授箓仪时，已经注意到《道藏》中所收《太上正一盟威妙箓》和《太上三五正一盟威箓》所收同一箓，笔画及箓中吏兵皆稍有异同。<sup>①</sup>他读箓非常仔细，不过读的是《道藏》中的箓，重点不在于其图而在于文。今天，图像学已成专门分支，有必要运用新的方法，读出更多的信息。

不能要求一个附箓里的一个小专题，能容纳多少信息。然而，陈先生的这种实事求是的学风，在今天，也还有很大的价值，而且在我看来，具有永远的价值。他的研究，从来都是让文献说话，也就是让已经知道的事实来说话。今天的中国，浮躁之气蔓延上下，静下心来一个字一个字地考证源流的人越来越少。这种情况的出现，人们很容易将之归因于当代中国社会的急功近利，人们对于学术的兴趣直线下降，而对于金钱和权位的兴趣与时俱进。但是仅仅这样思考，似乎还嫌不够。应当说，对于考据的忽视，从20世纪50年代即已出现。在当时动辄讲以什么主义来指导研究的口号的倡导下，贴标签，引语录的现象越来越突出。而真正一字一句找来历的做法，则被称为烦琐考证，遭受白眼。陈寅恪先生提倡的自由之思想，独立之精神更频遭践踏。到了“文化大革命”，阿谀奉承之徒行时，学风更大坏。经过如此折腾，传统学术变成稀有资源，传统治学方法中的合理的精深的成分，更成了珍贵文物了。而且，随着20世纪整个中国文化氛围的影响，能读文言文特别是那种没有标点的文言文的年轻人越来越少。这对于传统文献的研究是一个非常大的障碍。由于现今已经到了网络时代，人们的阅读习惯与以前大有

<sup>①</sup> 《道藏源流考》，中华书局1962年版，第352页。

不同。网络的便利促进了学人运用各种现成的资料，也养成了不想深入自己找资料的学风。同时，由于商业化运作的流行，一部分能言善辩但文献基础不足的人，经过包装，成了国学明星。他们口若悬河，但所引的国学经典，常有曲解。如此一来，进一步毒化了在国学研究中的学风、文风，误人子弟在所难免。再过几年，青年人阅读文言文可能比阅读外文的能力还要差。这是让人唏嘘不已的。陈先生等老一辈学者深厚的文字功底，实事求是的治学风尚，在今天真是珍稀文物了。

这是顺带的一些感慨，回到箬与授箬研究。

自从陈国符先生《道藏源流考》出版以后，在相当长的时间里，对于箬与授箬的研究一度停顿。不过，十多年后，20世纪70年代，在海外的敦煌学、道教学研究中，开始有了新的收获。

对于敦煌文献的研究，在国际汉学界，很早就是一门显学。不过，从道教史角度去利用敦煌卷子，相对来说起步则稍晚。其中有关授符箬的研究，似乎又要更晚一些。日本学者大渊忍尔曾对敦煌卷子中的道经，加以考订，列入《敦煌道经——目录篇》<sup>①</sup>，其中就包括经学者拼合考订认定为《太上正一度仙灵箬仪》、《陶公传授仪》、《三洞奉道科戒仪范》，等等，都涉及授箬仪，或者本身就是授箬仪的一种或一部分。这些研究，既是一项重要成果，又为后来的研究提供了基础。日本学者丸山宏等都对其进行过专题研究。20世纪80年代以后，中国大陆与海外学术界的联系越来越紧密，相互交流也越来越多。大陆学者对于此类文书的整理研究也出现了不少成果，王卡教授作出了很大的贡献，一部分敦煌道书经他整理之后，收入了《中华道藏》，其中包括了与授箬有关的资料。他自己则有过专题的论著问世。近年，中国社科院宗教所的博士生，有多篇论文涉及授箬仪。有的是与道派有关的，如李志鸿、陈文龙，也有的整个以敦煌卷子中所见授箬仪为专题，如易宏《六朝隋唐道教科仪研究——以敦煌文献为中心》。旅法的中国学者吕鹏志则曾撰写《天师道授箬科仪——敦煌写本 S203 考论》<sup>②</sup>，洋洋数万字，对敦煌卷子中的《太上正一度仙灵箬仪》进行了研究。

① 东京，福武书店1978年版。

② 发表于台湾，《中央研究院语言研究所集刊》，第77本第一分册，2004年3月。



在道教史著作中，也开始出现以授箓仪为专章的。吴受琚教授执笔的《唐代道教法箓传授》<sup>①</sup>，便相当系统地对于唐代的授箓仪作了考证梳理。

台湾成功大学的丁煌教授公布了一项六十三代天师张恩溥授出的《正一大黄预修经箓》<sup>②</sup>。这是第一次发表道箓的原件，但是可惜，此项研究除了讨论部分，箓的原件部分只登了文字，而未能录入图形。而要了解箓，对于其符、图的研究必不可少，但需较多资金的投入。当年丁先生也是由于资金的匮乏，而没能如愿刊出箓的整体。但是此项研究对于我们正确地认识箓与授箓，却极富启示。从中国大陆改革开放以来，毕竟大家的研究视野在扩展，对于授箓等的研究，或多或少还有一些人在注意。例如中国道教协会的副秘书长、长期组织过中道协的多次授箓活动的袁志鸿道长，便曾撰有《道教正一派授箓与全真派传戒之比较研究》，原本发表于《世界宗教研究》，后收入其《凝眸云水——关于道教文化的思考与阐扬》<sup>③</sup>，张泽洪教授《道教灵宝派授箓论略》，则简明地勾勒了灵宝授箓的若干情况<sup>④</sup>。同时，近二十来年中，道教各山头、各地域的研究也渐次开展，其中的一些论著中也涉及授箓研究。张继禹《天师道史略》<sup>⑤</sup>、张金涛主编《中国龙虎山天师道》<sup>⑥</sup>在他们关于龙虎山天师道的论著中都提到了授箓制度；负信常、张凤林《苏州道教史略》<sup>⑦</sup>则介绍了清代授箓与江南道教史中的重要人物施道渊的若干生平事迹。

上面提到的各项研究，是继陈先生之后的重大成就，在很大程度上，对陈先生的研究是很大的补充，也是丰富发展。在这方面的研究，不少地方还有待于深入。目前《道藏》中有以箓为名的书籍有数十种，虽不直接以授箓仪为名，但涉及此仪的还有一些。在各类仙传、宫观山志中涉及的也有很多。就文献的角度，都还缺乏整体的梳理。

目前已见发表的研究成果大多数都限于古代文献的探索、钩沉，成绩不

① 系任继愈主编：《中国道教史》第九章，上海人民出版社1990年版。

② 《道教学探索》第捌号，1994年12月版。

③ 香港中华儿女出版社2006年版。

④ 《世界宗教研究》2010年第4期。

⑤ 华文出版社1990年版。

⑥ 江西人民出版社2000年版。

⑦ 负信常、张凤林：《苏州道教史略》，华文出版社1994年版。

错，但是局限性也很大。主要的问题是，除了前面引丁煌教授的实物研究之外，多数人没有见到过真的箬。大部分学人，都是从《道藏》中见到箬。真实的在实际的道门中传授的箬，则极少有人见过。这是因为，本来箬就是道门内部流传，得授之者本来就秘不示人，各宗坛也少有将箬让人参观的。各受箬者，平时要佩箬，或供奉在家中适当地方，等逝世时，需用箬为自己通过地府而不滞留提供凭证，更为升上天堂开辟云路，所以必须烧掉，或称为**缴箬**。若有少量未烧掉的，实属偶然。<sup>①</sup> 所以保留下来能供研究的箬无异凤毛麟角。更有一个历史原因，自1947年以后，明清以来垄断了授箬资格的龙虎山万法宗坛，就根本没有举行过授箬仪。20世纪50年代开始土地改革，张天师作为大地主，其所掌管的嗣汉天师府，以及真正举办宗教活动的大上清宫，都不可能再继续存在下去。到了“文化大革命”，“横扫一切牛鬼蛇神”的铁扫帚，也饶不过道门法箬。直到1989年中国道教协会决定恢复授箬，再到1991年恢复对国外道教人士授箬、1995年恢复对国内道士授箬，隔了近半个世纪。而**实际上，虽云恢复授箬，实际所授，只是法牒，而没有箬**。甚至于授箬几年了，箬生还不知道符与箬的区别。2007年，龙虎山第三次给国内道士授箬时，本人去考察，当时受中国道教协会会长任法融的嘱咐，作了一场即兴报告，重点讲什么是符，什么是箬。下来后有位曾受过箬的道长说：“听了你的讲座，才知道符和箬是不一样的。”这样的情况当然很不利于对箬与授箬仪进行研究。

所以，对于授箬仪的研究，必须突破仅靠文献的局限性。必须想方设法见到箬的实物，最好是考察实际的授箬仪式，并加以研究。丁煌先生的研究其重大的意义正在于此。但如前面所述，他只发表了文字部分，而没有图，学人读过他的文章后知道箬的复杂性，但是还是缺少感性的认知。他也没有机会考察真实的授箬仪式。直到21世纪初，有**江西修水的道士，才将在文化大革命中秘藏下来的原龙虎山所颁的箬献出，给了龙虎山天师府。其后在福建等地民间散居道士手上，也搜集到部分法箬**。2009年，中国道教协会在江西鹰潭召开一次授箬工作会议，笔者以学者身份应邀参加。这次会上，讨论了法箬的形制，次年，才正式印制成《太上正一都功经箬》，于2010年

<sup>①</sup> 上面提到丁煌教授拿到手研究的《正一大黄预修经箬》，便是授箬者临终前没有烧掉的一宗。



(庚寅)授箒起，颁给了当年的箒生。因此，现今已经可能看到箒的实物，也能了解它非同一般的丰富性、复杂性。这是客观的原因。

同时，从中国国内研究道教的重新起步看，相当长一段时间内，有重思想、重事件、重文献，而轻制度、轻仪式，极少关注法术或方术的倾向，同时，也较少关注田野调查。为什么会这样，与我国的研究史有关。早期对道教研究的开拓者中，只有许地山先生是从英国学习宗教学的，以他的学术背景，就较为重视对于方术的研究，所以有《扶箕迷信的研究》较近于宗教人类学、巫术史这样的著作问世，但许先生的道教史研究起步之后，只完成了局部，天不假其年，英年早逝于香港，其研究视野与方法，也从此中断；而其他的学者多为历史学出身，精于文献考证，但较少关注宗教制度、仪式等需使用实证研究的方面。20世纪50年代之后，中国的宗教学研究在大陆上是沉寂的。就道教研究而言，较多的受到当时的意识形态的影响，相当程度上是从阶级斗争的维度加以探讨，最明显的是关于《太平经》的讨论。其争论的要点在于此经是否代表**农民的思想和要求**。当中华人民共和国建国四十周年之际，笔者曾受到一个任务，梳理有关《太平经》的争论，所查阅到的近二十篇论文，都或多或少围绕着阶级斗争，使用着阶级分析的方法。改革开放以后，我国的道教学研究有长足的进步，但是因为当时指导此类研究的，仍然是长于思想史、哲学史、文献学等的学人，而对于符箒、科仪、制度等，既不熟悉，又少有兴趣。这不能怪哪一个人，而是时代背景使然。由于这些原因，符箒，法术，斋醮仪式，等等，便很少进入研究视野。

对于箒的研究，已经较少，对于授箒仪式的现实情况的研究便更少。因为此项研究要提倡进入现场，其机会既少，能进入其中的学人也不多。仪式的研究，在目前中国的宗教学中，仍是薄弱环节。如前面所谈到的那样，中国的宗教学和宗教学史的研究中，素来重思想，而轻制度、仪式，重理论分析而轻实证调研。仪式的研究，在西方，素来与人类学、社会学方法的使用联系在一起。他们的结论，未必皆合乎中国的实际，但走上第一线调查研究的方法，这种实证研究的风格，还是有着普遍的意义，至少在中国学术界，原来缺乏这样的传统，需要补上这一课。授箒仪式必须到现场加以考察，是天经地义的事。中国学者中有着文献考证的优良传统，特别是乾嘉学者的数百年经营，不仅成果累累，而且在方法上也非常成熟。这是我们的宝

贵遗产。陈国符等老一辈的学者中，精于考证的大有人在，具体到道教文献的研究，陈老是一个典范。在授箬研究上，陈老的经验必须继承，同时必须将文献研究、实物图像研究和田野调查结合起来。每个人做的可以不一样，但从整体上说，任何一个维度都有自身的价值，它们是互补的，也是不可或缺的。陈老那时候，真实在使用的箬，无从获得，授箬仪式也处于停顿状态。但从20世纪末，授箬开始恢复。21世纪，且有越来越兴之势。这就有了一个比以往更优越的、能供人超越一步的工作环境。

对于授箬仪式，必须有现场的调查研究，从道理上说，是了解真实情况的唯一手段。而且确实地讲，只有到现场，才会知道，当代的授箬仪式，与我们在文献上查到的，比较起来，已经有非常大的变化。只要说一点就够了：历史上授箬仪式，经历的时间相当长，正一盟威道的二十四阶箬，正常情况便要经历十余年才能受齐（优秀者的超拔不论）。但现在，二十四阶箬算成一级，只授一次。正一盟威箬，古代是最基础的箬，而现今却算第二级的箬，原来的都功版，是要授过正一箬后才授予的，现今却是初授箬，即授箬的第一级。这些变化，既有现今的时势使然，也有历史的积淀在其中。本来，到了唐代，各派符箬综合而成，排出高低有序的一百二十阶，一个坚定不移地追求的道教徒，常常所授的是从正一到上清的多派、多层的法箬。及元代龙虎山天师被封为正一教主、总领三山符箬，形成不单是观念认同上，而且在组织系统上的“正一派”，其中三山符箬被“总领”之后，形成了自称为“三山滴血派”的法脉。而适应这一法脉，在授箬制度上也经过重大改革。指导这一改革的重要文件，便是《正乙天坛玉格》。目前学术界对此书的知晓度不高，大多数是知道有这本书，而没有看到实物。但这对于理解当代授箬仪非常要紧。盖中国道教协会关于授箬的决定中，就说分为五等，是根据《正乙天坛玉格》。所以，对于授箬仪式的研究，到了现场，不仅直接看到仪式的举行情况，还可以获得某些线索，从各个方面深入追索下去。

以上简单地回顾了箬和授箬研究的一些情况。已有的研究成果不论大小，都是进一步研究的基础，所以都是珍贵的。但是也毋庸讳言，既有的研究成果，是非常单薄的。与符箬和授符箬在道教史上，和现存的正一道教中的地位相比，显得不足，甚至于可以说非常欠缺，迫切需要补上这一课。



## 第二节 厘清授箬研究中的几个概念

符、箬、符箬、授箬、授符箬，是几个经常使用的概念。符，在道书中又有神符、秘符等称呼，都是为了突出其神秘性。而箬，也有宝箬、法箬、秘箬等称，也具有鲜明的信仰色彩。本课题以授箬制度研究为名，当然上面提及的也是我们经常使用的概念，而且是基本概念。这些概念，撇开那些神秘化的或出于信仰的附加词如“宝”、“秘”、“神”等，也就是符、箬、符箬三个概念，加上授箬或授符箬，也就是五个概念。

然而这些概念，近二十年来，有一部分含义已有变化，有时还有混淆。

如我们在前面说过的那样，在道教历史上，除了金代后起的全真道等，几乎各道派都以授符箬、行符箬为其特色，即使有些被称为丹鼎派或炼养派的人士，实际上很少形成严密的组织，其道士身份常常也从受符箬中获得。宋代从张伯端到白玉蟾，传播着一派丹法，被称为金丹南宗<sup>①</sup>，但从白玉蟾起，乃受上清箬，行五雷法，在身份上不讳言与符箬的关系。而不同的符箬又是不同道派的标帜。宋代以后有神霄、清微、净明等新兴道派产生，在金朝统治区则有太乙教，也都以新出符箬为本派的依据。明代，各符箬道派渐成正一派，直到今天，正一派仍以授符箬为其特色，唯因为历史原因，符箬不全的情况随处都可以看到。全真派以授戒为入道与道阶升迁的依据，但他们也用符，不仅王重阳早期即在诗中有用符记录，以后七子及门徒多行各类醮仪，其中用符更是常格。

所以了解符箬，对于理解道教，至为重要。然而，近数十年来，也许是由于人们少见符箬，或只从书本上了解符箬，学人中对于符箬，形成了某些混乱的概念。其中一个表现，就是将符称为“符箬”，符与箬被混为一谈。对于这种情况，笔者认为有必要加以讨论，廓清其模糊。

<sup>①</sup> 所谓南宗，是全真道影响扩大后，对其道派的称呼，其实他们本身并不以南宗为大旗。因为全真道也以丹法著称，其功法主张，与张伯端等有异，故以南称张派，北称全真，形成所谓南北宗之说。全真道士在早晚功课中，都要念全真五祖宝诰，至迟在明代，还另加进“南五宗”宝诰，是其内部认同南北二宗却又总认为全真。

### 一 符与箓的区别与联系

将符称为“符箓”，不知起于谁氏，但近十多年则有扩展之势。就陋目所见，任继愈主编《中国道教史》谈及《三皇内文》时将符称为“符箓”，是较早的例子。《三皇内文》原貌久已无传，所以学者只能对之多方猜度。该书作者据《洞神经》系统中存世的《洞神八帝妙精经》中所载方法，断言：“所谓《三皇文》实际就是 92 枚篆文符箓。”<sup>①</sup> 现在可以肯定，这一断言是不确切的。我已经在《三皇文初探》一文中予以论证。<sup>②</sup> 这里要说的是所谓 92 枚符箓，实际上指的是符，而非符箓。三皇经派有自己的道箓，《太上洞神三皇仪》中载“大有箓图经目”中列出的名目有：

- 洞神经卷第一：大有箓图天皇内文；
- 洞神经卷第二：大有箓图地皇内文；
- 洞神经卷第三：大有箓图人皇内文；
- 洞神经卷第四：八帝妙精经上；
- 洞神经卷第五：八帝妙精经中；
- 洞神经卷第六：八帝妙精经下；
- 洞神经卷第七：八帝玄变经上；
- 洞神经卷第八：八帝玄变经中；
- 洞神经卷第九：八帝玄变经下；
- 洞神经卷第十：八帝神化经上；
- 洞神经卷第十一：八帝神化经下；
- 洞神经卷第十二：三皇斋仪；
- 洞神经卷第十三：三皇朝仪；
- 洞神经卷第十四：三皇传授仪。

上引三皇经派的经箓，严格地说，以箓为名的只有一至三卷，而后边为经

① 任继愈主编：《中国道教史》第四章，上海人民出版社 1990 年版，第 126 页。

② 文载《中国道教》1993 年第 2 期。

书，最后则是传度仪范。但可以清楚看出，《洞神八帝妙精经》里所载的为召将、镇邪等用的符，而非箬，也不能混称符箬。此后陆续有人将符称为“符箬”，甚至于某些专业的讨论道符的著作、讲义，也取“符箬学”之类的名称，而仔细看其内容，实不及于对箬的解释，而只集中于符。此类将符的名称双音化却不顾及箬的情形，近来似有泛化之势。

众所周知，任何一项学术研究，**基本概念的明晰是最初步的要求**，因为只有这样，才能确定自己的研究对象之内涵、研究范围之外延。尤其是现代学术研究中，是基本的规范。将符混称为符箬，不仅仅学理上不够精确，而且遮蔽了对真正的道箬的认知，更不用说研究了。将符称为符箬，遂使人不知有箬，不知箬与符的区别。所以，符、箬、符箬三个概念不可不辨，而因为符箬是复合词，是两者的总称，所以我们只要辨清符与箬二者，其他的也就差不多能自明了。

简单地说，符与箬之间有差异，《**隋书·经籍志**》已经讲得很清楚。同时，箬与符有联系，但又不是直接同一。

因兹事体大，所以有必要较为详细地加以说明。

（一）符与箬功能有别，不可混而为一

符与箬为什么不能混而为一？因为本来它们就是相互联系又相互区别的。

从共同的方面说，都有非常突出的神秘色彩，被认为是可以指挥天兵神吏的信物。符的功能，基本的在于能**召劾鬼神**。召是呼之而来，听候调遣。劾的原义是审讯。古人认为如果有无妄之灾降临，必有邪恶鬼邪神作祟，所以要招来面责，查明“事实”之后，“或杀或遣”<sup>①</sup>。持符者本人不必是神仙，但一旦据有某神符，那么即使是鬼怪和小神，也得听命于他——只要那些鬼神的地位低于颁符的仙真。《后汉书·方术传》载东汉费长房学仙不成，却得其师传授的一张符，“以此主地上鬼神”。有了这张符，费长房对于社公、水神皆可随意支配；为非作歹的妖精对他也不敢稍有违抗。但费长房后来将符丢失，群鬼于是将其杀死。可见鬼怪和小神在费长房面前一度俯首帖耳，并非畏惧他本人，而是畏惧和服从他手上的符，因为**符是鬼神世界**

<sup>①</sup> 葛洪：《神仙传·葛玄》。



**权力的凭信。**由于世间的权力崇拜幻化为神仙世界的等级制，因此，作为权力象征的符也就能赋予持有它的人以超常的能力。在人世间，兵符体现着最高统治者对于军队的绝对指挥权；在鬼神世界，道符则使法师具有了崇高的不可抗拒的法力。而道箓，则为入道者与其教团组织确立皈依隶属关系的凭证，一旦加入其教团，那么其所信仰的各类神吏才会听从调动，所以三十代天师张继先对于其法箓的功能极度推崇：“吾家法箓，上可以动天地，下可以撼山川，功可以起朽骸，修可以脱生死，大可以镇邦家，小可以却灾祸。”<sup>①</sup>

同时，某些箓中，也嵌有符，是为箓上之符，正如《随书·经籍志》称：“箓皆素书，记诸天曹官属佐吏之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识。”在法术的施行中，某些法，例如上章奏，必须授过一定阶别的箓者，才能主持，某些特别的法术科仪，则必须有特殊的法箓为资格。比如规定“法与箓相背，则不灵。如行天心法，合受三五都功箓，行雷法，合受高上神霄箓，行灵宝法，合受紫虚阳光箓及灵宝中盟箓”<sup>②</sup>等。而在实际的行法过程中，法师每需用符镇坛、召将，发符遣发等，如此符与箓相互配合，才能成就法术科仪。

尽管如此，符与箓还是有明确的区别。从功能上说，符在于召劾鬼神，镇压邪气，每临一事，则画一符或数符以行法，而箓则是得受者获得道教教团成员身份的凭证，箓上的吏兵，主要在于归其调动或护身护法，既授之后乃终生奉佩，二者又有很大的差异。事实上，道门中对于符与箓，是分列解释的。关于符，《洞玄灵宝玄门大义》在解释道经分三洞十二部义时说：

一切万法莫不以精炁为用，故二仪三景皆以精炁行乎其中矣。万物既有，亦以精炁行乎其中也。是则五行六物莫不有精炁者也。以道之精炁布之简墨，会物之精炁，以却邪伪，辅正真，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇五方。然此符字本于结空，太真仰写天文，分置方位，

① 《三十代天师虚靖真君语录》卷一《开坛法语》。《道藏》第32册，第369页。文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版1988年版。下文引证《道藏》均为此版，版本信息略。

② 参看《道法会元》卷二五〇《太上天坛玉格下》。



区别图像符书之异。符者，通取云物日辰之势，书者，别析音句诠量之旨，图者，书取灵变之象。然符中有书，参入图像，书中有图，形声并用。<sup>①</sup>

依此说来，符本于天地开辟以前道气结于空中，被摹写下来后传授下来，其中包含着道之精气，所以能有种种神奇的力量。其要在于以道之精气布之简墨，即将所谓道气布于其上，便能产生种种寻常方法不具备的召会群灵、制御生死，乃至安镇五方保持劫运的功能。

至于箓，道书这样说明：

箓，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箓为之津要也。箓者，太上神真之灵文也，九天众圣之秘言，将以检劾三界官属，御运元元，统握群品，鉴隲罪福，考明功过，善恶轻重，纪于简籍，校诫宣示之文，掌览灵图，推定阳九百六天元劫数。又当诏令天地万灵，随功役使，分别仙品，众官吏兵，亿乘万骑，仙童玉女，列职主事，驱策给侍之数目，浩劫无穷，太上十方至真众圣，皆互禀师资，结盟受授，从俗登真，永保生道，渐位于极，必使依科次第，明晓阶秩，详审义目，解其要旨，然后修行，一一宜依箓文，明科禁诫，安可率易。乃罪福得失之验如其文也。<sup>②</sup>

依此处言，箓的内容主要是道门内甚或仙界皆互禀师资，结盟受授，以从俗登真，得授者还应知晓，须依科次第，明晓阶秩，即明白箓有不同的阶级，必须按照科范，渐次授受。箓与符，虽都被讲成是仙真授予，但二者功能却有所不同。符有如兵符，有之可以指挥神将仙吏，箓有如凡间封赠之册，载明封号、封地及臣民名录，得之可以任大事，却不直接运用于军事。

① 《道藏》第24册，第737页。

② 《正一修真略仪》。《道藏》第32册，第175页。

符箓连称，当然也沿之已久，但所称，实指符与箓的总体。符箓的概念是统称，而具体到符与箓，道门中仍区分清晰。符，可以称神符，也常称符篆。称神符，当然是对符的神秘来源和功能的赞叹，不难理解，那又为什么称符篆？因为画符所用的字体，常与凡间的不同，特别是灵宝等派的符，称为天地形成之前空中云气自然形成，所以称其字体为“云篆”，又将之用作动词，称画符为“篆符”。而对于箓，则从无篆箓之称。因为箓上有通常文字构成，也有神将或其他重要法器的画像，间亦嵌有符。箓的制定有一定的仪范，而且一旦箓制成并授予某人后，不能自己一画再画，描摹、复制，与法师临事画符的过程不可同日而语。这一统称不可用以称呼其中的一物，称“符”为“符箓”便是混淆了一般名词与特殊名词、单一名词与复合名词的分别。

总之，在道门内部，符与箓是两种功能相通而各异的威权符号系统。不可相混。

## （二）符箓的差异明显表现在其结构上

符的结构，似字非字似图非图，笔者曾试图对之稍作解读。而箓的结构，则与符有很大不同，尽管箓中有时也嵌有符，但这种召符只是箓的结构中的一部分。前面引用的《隋书·经籍志》大抵已指明箓的结构。箓的基本内容是记诸仙吏神将名及所统神兵的数目；有时尚绘出其神将形貌；至于错在其间的符，大多与召役该箓上的神将有关。以正一派的《太上正一三将军箓》为例，该箓为正一盟威道二十四阶箓之一，系召役唐宏、葛雍、周武三元大将军之用，箓中不仅载其名讳，所率神兵数，且述其形貌、衣装武器，并召符，相当典型地表现了箓的一般形制。

道箓的主体是神名及相应符、图，但各种道箓总是先列箓名、再列被授者的姓氏籍贯，注明是向哪一宗坛哪一度师请授。这是与箓作为被授予者身份的凭证——当然是从某一特殊教派内部的身份、阶别等而言——相一致的。比如较早出现的正一盟威箓，每一阶箓都有明确的箓名，然后要求填上被授者的各种信息。而符的构成上并无画符者自己的教阶、姓氏、乡贯，以及经、籍、度三师的名讳等信息，因为根本不需要，也无法嵌入某一符的画面。因为符只要发出，便算是召役了某位神将或者是镇压了某一妖邪。而箓的功能是使入道者或求升迁者与教团建立起固定的联系，所以必须有自己的

名号、籍贯及请授的宗坛、度师等信息。而假如是画该派的某一符，则无须赘述。在符与箓的结构上，这是极其明显的差异。

从现今已见的道箓看，在箓名、受箓者姓名等信息后，总跟着有人道者的盟誓，成为定格，这里且引两个例子。

上清派的法箓中有一种《八威召龙箓》，首段文辞即是盟誓：

维某年某月朔某日，某州县某官观受某法箓某岳真人姓名，恭诣上清大洞法师某君门下，拜受上清回车毕道玉清秘箓、大洞真经等，誓依玄科修行，救人接物。如违誓约，甘受冥考，以身谢天地水三官，不敢怨恨。急急如太上玄科律令。

这种格式在其他道箓中都差不多，只是“恭诣上清大洞法师”云云，在其他道派中改成该派宗坛或领袖名号，如正一箓中常称“恭诣龙虎山嗣汉天师门下”，所设的誓约则差不多。只是有些道箓中应守道戒和应具道行记载稍详，比如《四斗二十八宿天帝大箓》首段为：

某号某年太岁某月日，子上建，某州郡县乡里，男女，姓名，年如干岁，某月某日生，属北斗第几星君，系诸天二十八宿，今臣某乙谨赍信抱词列誓，终身奉受，不敢轻易违师叛道，更从异学，嫉忌鬲戾，不忠不孝，不仁不义；爱养百姓，恭敬万神，断诸酒肉，清静身心，不贪不欲，不憎不嫉，救度一切，馘灭千邪，和天安地，保国宁人，辅佐帝王，敷明圣道，不谄不佞，不谗不谤，谦卑退让，先人后己，贞淳敦厚，恪勤眷穆，事上接下，视如手足。若犯约违盟，弃真就伪，某乙与七祖父母长沦地狱，风刀万劫，不敢有言，一如太上玄都律令。<sup>①</sup>

该箓首段把该做的，如“爱养百姓”、“谦卑退让，先人后己”、“事上接下，视如手足”等列入誓言，也把不该做的，如“违师叛道，更从异学”、“嫉忌鬲戾”、“不忠不孝，不仁不义”等也载入盟约，基本上也是各派道戒中

<sup>①</sup> 《道藏》第34册，第247页。

都有的，只除“断诸酒肉”多数道派不实行。

箓中发的倘若违背誓言，当入地狱受苦一类誓，对一个真诚地信仰道教的人来说，是最严重的惩罚。这类誓，古人称为“毒誓”。因为学道的目的在力求跳出轮回，超拔幽厄，蝉蜕度世，而入地狱太阴（按：当着尚未接受佛教地狱说时，道教称阴间为“太阴”，或说由三官掌管，或说由东岳掌管，或说由太乙掌管，后来中国人接受了印度的阎罗王之说，却又根据自己的理解构成阴间十殿阎王的系统）的惨状为人所恐惧。得授哪阶箓，便是取得了该道阶，确定了个人在该派中或整个道教界的地位。作为一个宗教组织，道教素有“道不外传”的规矩，因为道士们相信，道法至秘，而且神圣，假如传非其人，轻泄天机，必遭天谴。故对传道、授阶凭证的箓，也不能轻授于人。如要入道授箓，必须表明心诚意坚；晋升道阶，应当积功累行。同时，尚得对神盟誓，表示受箓之后自愿遵守道戒。这一点，在道箓上以文字明确载定。这就意味着道箓上必须包括受箓者的盟誓。这一盟誓，是对道大道或神明发出的，实际上是与所受箓的教团的一种契约。其上多谈其人对于教团的义务、承诺，也载明如果叛逃，——这是完全可能的，在早期道教中应当不止一例，《正一法文经章官品》中因之专门列出出现叛逃者时要上的章奏和对应的仙界官吏，——甘愿遭受的惩罚。而符，则不需要在上面载明，它所要对付的基本上是客体，即使是镇心、护身符，也是以召请护法神明严守职责，保护其人为主。

南宋及于元，各派符箓渐由龙虎山天师府掌管。天师曾专设法箓局以董理其事。而可能为了突出天师府对于道箓的授受特权，在其箓上常嵌入一种叫做“箓祖”的内容，是画出的历代天师像，笔者在调查中发现已经有画到六十三代张恩溥的“箓祖”。箓祖并不单出，而是配合在各种道箓之中，作为其中的一部分。在授予信士的箓中，还有历代天师夫人的画像与天师画像置于同列。箓祖的名称，没有说明，只是从各阶大箓皆有其内容看，似乎是指天师是箓之祖，而画有天师（或加天师夫人）的这部分内容，都是箓的根本。这一点，在后面几章还要回过头来讨论，此处且不烦。这里要说明的是，箓的结构中此类成分，是画符时所没有的，即使当代天师府流出的符，也绝无其迹。

在后世的发展中，箓有归并、扩展等多种情况发生。比如台湾丁煌教授

曾研究一种预修大黄箓，系张恩溥天师授予一姓许的台湾商人，临逝世时其后人没有将之焚化，而且为重要文物留存下来。此箓丁教授依其内容分成240个编号，涉及内容极为广泛。从玉皇赦罪到亡者进入冥界时要过的各个关口，都有相当的文书、神像及符咒。其中特别的一项，是“虚无自然六合通天金符箓祖”，系历代天师图像，赞辞，笔者在天师府看到的正是此种“箓祖”。此箓之所以庞大，是将多种箓拼合，且每一单幅之箓都有相应的状、牒、刺等文书，另外也有多种经书。<sup>①</sup>

上面讲的是单一的箓，其实大多数道派的法箓，都是一个由若干阶箓构成一个体系，像正一盟威道，原创有二十四阶箓，称为“太上三五正一盟威箓”。又如寇谦之改革天师道新出的法箓为五阶，神霄新出的法箓为七阶等。这个体系一旦形成，就是封闭的，因为该道派已经设定其“仙阶”，升到最高的箓，便是其最高的职阶。如果越出其限，则一定会破坏其组织的稳定性。当然，在历史上，一个天师道的道士，会从受正一盟威箓，到受其他的箓，尤其是唐代这种现象非常普遍。一个道士受够了从正一到灵宝到上清等的符箓，便称三洞法师，然而这是后来的突破，与原先的设计已大相径庭。正因为此，一法之符众多，而一派法箓有限。符要对付的对象极其繁多，所以其数量也不限于数幅，尽管有一部分道派比如玉堂法强调只要三数张符便能应付一切，但毕竟不多见。像灵宝派中，仅在度亡仪式中请“天医”治身前疾病，便一科一病一符，十分众多，查《道法会元》中的所谓“酆都考召法”，其中所用之符竟达一百七十余之多。

### （三）符与箓的施用方式也不一

符和箓是道门重宝，二者多联袂而行，但功能稍有不同，前面已经提及。符多而杂，施用无方，用前要书写或绘制，用时或焚或服或镇贴，多数为一次性使用，需要再制，画成后装裱或彖刻之后反复使用是特例；箓约而专，授之有定，授前须制，但受之者通常只佩于身，或供奉于家。清张继宗天师《崆峒问答》：“问：受箓应供奉否？答曰：修道之士应供奉，若世之

<sup>①</sup> 参看丁煌《正一大黄预修延寿经箓初研》捌，《〈正一大黄预修延寿经箓〉录文并校》，载《道教学探索》第玖号。



居家信士不能虔洁，应焚化。然而供奉经也，焚化权也。”<sup>①</sup> 故其箬为永久性持受，或焚化，是为避污秽，化后亦不必再受。所以道教法事中，重在书符和用符。箬的制作虽有其定制，一般道士不必经常学习和实践。就施行而言，箬系佩之储备神将，神将的发遣或靠咒，或用符。

因为施用方式不同，二者的制备也就不一样。一般来说，符是随时临事书绘的多，因为仪式的举行，不定于一时，可能随着时令的推移，会有不同的法会举行，各法会须用符，当然得临时绘制；随着人们生活中遇到的问题不同，找道门举行法事的缘由不一，仪式也无定，可能是求雨，可能是久雨求晴，可能是止风，可能是退涛，可能是治病驱瘟，可能是度亡，可能是祛邪，也可能是解脱流年不利恶曜临头，如此等等，举行的法事不同，也得临事因应画符。而箬则是在受之前便由道教的教团（具体则由各派的宗坛或者著名宫观，也有时由著名高道）准备好了实物，以便当授时便授之。总之法师画符常在当场，而箬生受箬乃在箬制作完成之后。而事先准备的法箬，有其制作的规则、程序：

先师写经箬仪范别有一卷。今且略述其要。买纸素、丹青、笔墨、工用等物，皆当合道，贵其本之所来，不得与人乖争言利宜之情。必虚怀润物，清静护慎，精意修理，勿得秽杂鸡犬异类及妇人目视。既斋沐，经月余，别处一靖室，东向开小牖，常烧香于左右，施案敷本文，严整衣冠，心存玄师，密启其意，调气染笔，依仪篆写。丹青所用，切忌牛皮胶，即灵气不降也。当用鹿角胶，和少乳头香，即得不脱，以素以纸，其揆一也。

箬卷上下长九寸，以法太阳之大数。拦头上下，朱郭凡九分，上法九天，下法九地。其上下朱郭，以法丹元之气，谓赤书玉文，至阳之色象，以破邪阴也。上下朱郭各一分，以法一气之周布也。拦头上下皆双界，不得隙绝不均，所以法四时也。上法春夏，下法秋冬。其行长七寸，以法七政也。行阔五分，以法五行。若楷隶字数每行不过二十字，要令调而匀。不得悬生露死（谓死字不居行首，生字不在行下）。当度

<sup>①</sup> 张继宗：《崆峒问答》，抄本，曾念樱整理，载《上海道教》1994年第4期。



其行间，若弟子名号，宜甚谨细，亦勿使居行之首也。此其法则，不可不审。至符篆图画，务令均匀，得所以。画篆文在其精详用意为之。每阶未近轴，留三行，署监度、保举、度师等三师法位姓名。其装饰標轴宜适，丰俭随力所办，务在严洁，勿为分外，妄生忧虑。其质信等物，及符板絨囊，皆先备拟，一依科仪所说，修写都毕，随部入函盛之，封题如法。晨夕焚香于静室，勿使杂触。至受法斋辰，师当启授如仪。<sup>①</sup>

从上面所引看来，法篆的制备在先，到了受法举行斋仪，再依仪范启开封题授予篆生。对于写篆的仪式，后面还将详细分析，宗教里只说它与用符的区别。这些写篆的仪范中，一部分与画符略同，比如要求洁净、斋戒等，也有一些特别的要求。比如一般画符只用纸、素等，但用不着装裱，因为常常随画随焚烧，而篆需装裱，所以要用到胶，但忌用牛皮胶，——传说因为老子坐骑为青牛，道士例不食牛肉，愚意，这点可能受到佛教带来的古印度不食牛肉的习俗有关，此且不论——而要用鹿角胶。再要加乳头香末，可能是增其香气，从而易于防虫保存。这还只是制篆的准备阶段。正式的制篆是其绘制阶段，此过程有严格范式，比如其尺寸、每行字数等。一般来说，符是没有这些讲究的，只要符形不错、书符时咒、诀与存思合度，便可，没有尺寸等事的规定。有时且因为用符场所不同，而同一符尺寸各异。这是因为篆是颁给篆生的，篆生数量不限，篆的数量也不可能单一，而在众多的篆中要求一致，便不能不对尺寸等作严格的规定，否则同授一篆而人各不同，必定丧失其严肃性、权威性、神圣性。大约明以后版画技术发达超过以往，篆可以雕版印刷，那么其预先准备和统一格式更加简便。而符，如前面所说，仍需随时书绘。

以上从功能、结构、运用程序等几个方面，稍稍说明符与篆的联系与区别。因为现在的人们多见到符，少见到篆，所以较多的笔墨，放在谈篆上。至于更为复杂的“授篆”或“授符篆”概念，正是我们整个课题研究的内容，且慢慢展开。

符篆是道教研究的常用词，发生混用实不应该，尤其是在专业的学

<sup>①</sup> 《正一修真略仪》。《道藏》第32册，第181页。

术队伍中，更应当精审其义，细辨其异同。如果说发生这种混淆的原因，恐怕除了用之者未能精审，也有一些客观的缘由。其中一个，是自从近代以来，道教衰落，原本作为定制的授箬仪式无法再照旧举行，一段时间，龙虎山张天师跑到上海等地，带着些道箬，说是授予谁人，实际上是卖箬。20世纪50年代，土地改革时，天师早被列为大地主，府第被占，但还有若干法器、文物保留，只是天师府原来的主人没有了管辖权。到了史无前例的“文化大革命”的浩劫，将天师府保留的道箬雕版扫荡无余，待20世纪90年代初恢复授箬时，却无箬可授，所颁予箬生的不过一份执牒。因此之故，一般学人只从《道藏》中见过箬，而没有见到真正在授受流传的箬，所以难免产生一些不准确的概念。另外，从中国语言的演变看，古文中的单音词，现代大多演为双音乃至多音。人们称一物之名很不习惯于用原来的单音。对于符，如何以双音称之，便成了一个问题，混称为符箬，也许只是一种将单音词变为双音的尝试。然而却是不确切的尝试。

## 二 法箬、授箬、受箬与授符箬

上面着重讨论了符与箬的差别，因为这是近三十年来常被混淆的概念。

另外，还有几个常用的概念需要界定。其中主要是法箬与授箬、受箬、授符箬。

### （一）法箬

在道门内部，箬，常称为法箬。三十代天师张继先在《开坛法语》中便有“吾家法箬”之说。

为什么称为法箬？那是因为当时对于各派的法术，统称为法，或大法，而将之与术数区分开来。称法箬，应当与之相应。

法箬之称，凸显了箬与整个法的关系。这一称呼，也应当来历甚早。

按所谓法，在南北朝时期，常指各学派宗教的根本理则，在宗教中，则指整个修行的根本途径。齐梁时的陶弘景《答朝士问仙佛两教体相书》称“夫百法纷凑，无越三教之境”，综合儒释道而言之，便是以法指全部教义；而他的师祖刘宋时代的陆修静，则更多在宗教解脱途径上使用“法”字。

陆修静称：

夫道者至理之目，德者，顺理而行，经者由通之路也。道犹道路也，德谓善德也，经犹径度也，行犹行步也，法犹法式也。夫人学道要当依法寻经，行善成德，以至于道也。<sup>①</sup>

如此，则法为全部学道过程的起始、根基。法给学道以至于得道奠定一个规矩、范式，遵循这一范式，才有可能入于正途，沿之得道。因此，箓与法相连，便顺理成章了。它是道教的超越现实达于仙界的途径中不可或缺的组成部分。正如《正一修真略仪》所说的那样：“箓者，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，出有人无，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，金书宝箓为之津要也。”箓称为“法箓”的观念依据盖本于此。所以东汉末至三国时期出现的二十四阶《正一盟威箓》，又有一个改编本，称为《太上正一盟威法箓》。

法，在使用中又有秘术、秘法等义。指以某种超自然的力量去支配、改变外物，有时称变化之术，有时称某某大法，如“雷法”、“玉堂大法”之类，相当于今天说的“法术”。本来，此类法术，在早期，与一般称的术常混用，如“秘术”便是指的某种奇特的法术。只是秘术，在社会上有大量流行，占验、命相、堪舆、遁甲之类皆在其中，或概称为“术数”、“数术”，也曾一度称为“艺术”，《晋书》的《艺术传》便合一切术数和医道之类的名人而传之。道门中也素有既精于自身的“仙术”，也精于一般术数的。历南北朝，唐，以至于宋，道门中强调自己的各种行道方法为大法、正法，以区别于一般流行的术数。道门中出现的种种召神役鬼、呼风唤雨、消灾祈祥的方术，一律以某某大法称之。而在道教法术系统中，符箓常居于中心地位，与整个法术的施行有直接关系。而且从某种意义上说，还是行法的依据。因此更加强调其为“法箓”，前引张继先开坛法语中的“吾家法箓”，便是强调了其种种神秘的功能。

<sup>①</sup> 陆修静：《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》。《道藏》第9册，第822页。

## （二）授箬、受箬与授符箬

授箬的提法，极早就出现。几乎是正一盟威箬制定时，即同时产生。授箬，是指其授受的过程。因为其授受是一项极其重要的事，也是极其神圣的事，故必有整套的仪式以保证之。所以，授箬，也便意味着举办隆重庄严的仪式。此仪，便称授箬仪。严格地说，与其有关的仪式有写、授、阅、佩四类。写，便是绘制法箬；授，指传授予某一个人；阅，即检阅箬上的神将吏兵，以熟悉其名号、形象，召役的方法，并给予祭祀犒劳；佩，即佩戴、奉事，实际上可佩于身，也可供奉于某处，临终时则常火化，系得受符箬后个人的保存方式。此四仪，相互关联，难以分割。我们说授箬，实也无法不涉及其他之仪，其他三仪也可以将之看成授箬的准备、修奉。中心仍是授箬。授箬举行的仪式，可以是个人单独举行，也可集体举行，但授之的对象则只能是个人。授箬时的章表、状、牒都必须登录其个人的姓名、籍贯、出生年份、由什么星斗主照，等个人的信息。

授箬，也常写成受箬。道书述及道箬时，常称受符箬。第一个记载为皇帝授符箬的《魏书·释老志》称：

太武亲备法驾，而受符箬焉。自是道业大行，每帝即位，必受符箬，以为故事。

授，与受，实一事的两面，授是从给予的一方说，受是从接受的一方说。道书说到法箬，常称仙界的也必须有此制度：“太上十方至真众圣，皆互禀师资，结盟受授。”<sup>①</sup>天上是否如此，不必认真，盖此系其宗教理论之说，而我们所关心的是在凡间所遵行的授受仪式。授是授予者的行为。授予并非寻常能做，必须有资格授予法箬的主体。只有某一宗坛，或某一高品阶的道士，才有此资格。从教团组织对于箬生的资格说，是授箬，从每一箬生对于教团说，是受箬。当今中国道教协会下达的文件，就称《关于国内道士授箬的规定》、《关于国外道士授箬的规定》等。由此授、受可以互换。

至于授符箬，根本义也同于授箬。因为符与箬本来有紧密关系，从制度

<sup>①</sup> 《正一修真略仪》。《道藏》第32册，第175页。

上说，它们常一起授受。符箓是两者的合称，已经成为一个复合词。如前面所说的那样，二者既有相同一面，但也有相异一面。所谓授符箓，只是两者授受的另一说法，所以不必深文周纳，只在与授箓概念的同一内涵上使用此词。

以上几个概念，都是我们下面要讨论的对象最基本的概念，其中最重要的就是要区分符与箓，确定授箓概念的内涵。在这基础上同，方能开展下面的讨论。

### 第三节 研究授箓制度的文化视野

任何一项研究都有其方法，而方法分为论与技两个方面。授箓，是一项宗教制度，体现这一制度的有符箓，以及相关的经书戒律等静态之物，也通过一定的仪式活动，予以确立。对于这些，都可以用各种方式，比如资料的收集、图形的解读、田野的调查等具体的方法，加以分析与研究。然而这些都只是技术的手段，更重要的是，在进入研究时便应当端正方法论。论，不限于具体方法，却可以统领各种方法。在方法论上，实事求是，当然是一切研究的指南。然而要做到实事求是，就我们的研究课题而言，还有一些观念的前提需要解决。其中一个问题，就是文化视野。也就是说，如何从中国文化特征，特别是中国宗教文化特质上来观察和理解授箓制度。

与世界上多数民族一样，中国的宗教有过从原始宗教向文明时代过渡、由散漫的多神信仰向最高神为中心的信仰转变的过程。但是，与一部分民族从多神信仰最终走向一神教不同，中国的宗教却是由多神信仰转成了有主神的多神崇拜。有主神，意味着信仰的体系有一个核心或者说有一个总领，不同于原始宗教中的散漫无序；在主神下仍保留多神信仰，则意味着在信仰领域里无法定于一尊，从而有极大的包容性或容纳性。这里的重要原因，是中国进入文明时代，以及以后，宗教的发展基本上是“维新”式而非“革命”式的，前者是以容纳旧传统而丰富以新特征的方式，后者则是以一种宗教代替另一种，斩断传统并新铸传统为特征的。例如，《圣经·旧约》中的《出埃及记》记载，当摩西上西奈山接受上帝的“十诫”时，他的兄弟又回到



了原来的偶像崇拜，造了一只金牛来祭祀，当摩西回到部落里看到这一情况，便立即在部落里发动了一场宗教战争，最后支持他，也就是一神教的，获得了胜利，而这胜利来之不易：部落里血流成河，死了有三千人之多。这是一神教发展史上的一幕惨剧。后来的西方宗教就继承了这种传统，只允许拜绝对的、唯一的神灵。《十诫》中的第一条就是“除了我，你不能有别的神。”第二条是不可妄呼耶和华你上帝的名。第三条是不可为自己和别人制造偶像，包括地上走的，天上飞的和水里游的。第四条是守安息日为圣日。这几条便是一神教的主要基础。由犹太教，演变出基督教，五六个世纪之后，又诞生了伊斯兰教。一神教的发展路径基本的脉络便是如此。一神教，当代有人称为亚伯位罕宗教的，都主张自己所信的神绝对至上，一神之外没有其他的神，即使是天使，伊斯兰教说，那是安拉用光制造的，并非在安拉以外的独立的神。所以，一神教都有明显的排他性。

生活在一神教环境中的人，看到东方有着与他们完全不一样的崇拜体系时，便十分的不习惯，往往加以排斥。而中国的宗教，一直保持着多神信仰，也一直保持着西方人称为巫术的那些要素。这种区别，是中国宗教发展的独特发展道路所造成的。

要说明这一点，我们可以从原始时代向文明时代的“绝地天通”说起，也可以从文明时代的夏铸造“九鼎”说起。关于前者，《国语·楚语》已有专门解释，说是九黎乱德，弄得家为巫史，民神杂糅。于是帝让南正重司天，北正黎司地，便是“绝地天通”。绝地天通，是将原始时代的多神崇拜，和人人都可为巫师来通神的状态，作了适当的隔离，“地天通”的权利收到专门的巫史手上。它表明的是向文明时代转变时，专门的神职人员出现，并渐渐由一部分祭司垄断了与神明交通的权利。然而，值得注意的是，绝地天通，并没有否定原来的杂多的神灵，而只是将其祭拜的权利加以限止。而且，它的效果也没有那么绝：我们看到直到秦汉，官方的巫史固然掌管着国家祭祀，民间的巫师也毫不含糊：他们是民众或者宗族、社区祭祀活动的主持者，也是各种召神、求神和消灾仪式的主持者。

至于九鼎，传说为夏朝政权所铸。它从夏传商又传周，成为王朝礼器中的重物，也是国家权力的象征。战国时楚子曾向周大夫问鼎之轻重。这一回，正是欲取周而代之的政治野心的显露。故周定王的大夫王孙满答他一句



“周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也”<sup>①</sup> 也就是劝楚子死了问鼎之心。至于鼎的特别之处，则据王孙满说：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若。螭魅魍魉，莫能逢之，用能协于上下以承天休。”由此看来，九鼎成为国家的象征，当初来源于两个情况。一是它是“贡金九牧”（九州之牧贡金）铸成的，象征着九州朝贡宾服。二是它刻着“远方图物”，即四方献来的图画山川奇异之物。据杜预解释，这主要是“图鬼神百物之形，使民逆备之”。显而易见，那上面图写的是各方民间祭祀、崇拜或者要规避的神灵鬼怪。千里不同风，百里不同俗，唯有王廷才有指导规范全国信仰民俗的资格。这样，各地献上的图物便升格为礼典，各地民间信仰获得了王室的认可。按夏朝是我国第一个进入文明时代后的王朝，也是家天下的开始，后来在商人中出现的至上神——“帝”的观念其时虽已形成，却还没有取得在商人中的那样意志极为难以捉摸、却又决定着人间一切的地位，作为王室的神权，主要是将各地原始宗教或曰信仰习俗中的内容笼而统之搜罗在一起。

因此，九鼎上铸上精怪，是将对信仰的指导收归国家的象征。各地民众信仰的诸方鬼怪精灵，都进入了国家的礼典。

九鼎上画的东西为“百物”，此间所谓“物”，实即精怪，也就是今天的宗教学中称为万物有灵论、自然崇拜的东西。司马迁《史记·留侯世家》：“学者多言无鬼神，然言有物。”司马贞《索隐》：“物谓精怪及药物也。”太史公此处是对张良遇黄石公故事的评论。依《索隐》，此处“物”字其义主要指精怪和药物。药物，大约是从方士寻仙药的活动中引入的。然而黄石公原形为黄石，化身为老人授张良兵法谋略，与药物毫不相关。故太史公此处说的“物”乃指精怪而言。《九鼎》的“百物”，与后面的“螭魅魍魉，莫能逢之”相参照，“物”亦指精怪而言。禹铸九鼎，是进入文明时代以后，明确地由国家出面，肯定了精怪的存在，不过，这精怪泛称“百物”。在当时的宗教生活中，似乎百物便是一切神秘界的居民神、鬼、精怪的代表或共名。现在所见的商周青铜礼器上，常有各种纹饰，其中有若干是描摹精怪，或精怪的变形的，比较常见的有螭纹、夔纹和饕餮纹等。它们应

<sup>①</sup> 《左传·宣公二年》。

当就是九鼎纹饰的遗制。

夏代的国家宗教与政权相统一，但其宗教的内涵却又在很大程度上保留了包容各臣服的方国和地域信仰，只是当他们被刻在象征政权的大鼎上的时候，所代表的已经不是原产地的特权，而是王权的威严。

商代出现了“帝”的观念。帝，是商从夏继承下来的一个观念，但与夏不同的是，他的地位已大大提升了。帝，在商人那里，是始祖神，又是至上神。它的出现是地上的政权强大在天上的反映。而地上的政权合法性，却又采取了神赋的形式：地上的最高统治者被称为天子，政权的确立，不仅靠武力的征讨，而且由帝的意志绘上了光环。商代夏，在宗教上仍是继承为主。对于从原始时代即开始出现的某些巫术，商代也大量地继承下来，其中开国之王成汤暴晒自己以祷雨的事迹一再被后人当成美谈，其实这正是原来部落领袖同时兼宗教领袖巫师的遗意。

周代商，是中国历史上的大事。这是一次典型地以战争结束暴政、夺取天下的事件，但在意识形态的论证，却是“天命维新”，上帝“改厥元子”，将统治权交给了新选的天子周文王周武王。周人不但继承了商人的“帝”和其他的信仰神灵包括各类自然崇拜、人鬼崇拜的内容，而且进一步将它们系统化了。

故总的说来，在周的礼典中精怪和天神、地祇、人鬼有了明确的划分。但是，他们是被安排在以上帝为主要神灵的有序的系统中，谁也消灭不了谁；即使上帝也不能完全代替那些杂七杂八的鬼神。从《周礼·春官大宗伯》所指挥的那一大群巫史，以及巫史们所掌握的祭祀、消灾、求福的各类对象身上，可以非常明白地看到以天或上帝为中心，济济多神环绕的情形。

总之，从原始时代进入文明时代，在文明时代的几代王朝更替的时候，都没有过彻底的宗教改革，而是经继承前一时代为主而稍加整饬的方式，将多神崇拜的传统保存了下来。

绝地天通，禹铸九鼎，都说明中国古代的宗教文化，是维新式地发展的，每一阶段都有自己的创新，但是却是在保留了旧文化的某些基因的前提下的创新。与西方的一神教代替部落中原有的多神信仰及偶像崇拜大不相同。

要弄明白箒和授箒，必须摒弃一神教的僵固观念，看到在中国人的宗教

中，有主神，在道教中就是道及所化的三清等，也含多神，篆上神将就是这多神系统中的一部分。大道无形，化为神明之后则有形象，在庙中要塑出供人膜拜，不仅如此，在授篆与其他场合，道教还要求道士记住他们的形象，要随时在脑海里唤出他们的形象，叫做“存想”，要“临目存之”，就像他们浮现在自己的眼前。这些，如果拿了一神教的固定眼光来看待，就会觉得荒诞无稽，有似于原始的巫术，根本谈不上高级宗教。其实，道教是发展了近两千年的人为宗教，只是所表现的信仰，与一神教有着重大的差异罢了。

一神教作为一种文化现象，与多神信仰有共同之处，但也有极大的差异。心物两源、神创一切，是其基本的特点。而中国传统的道的信仰，与多神的信仰可以兼容，在气论中特别明显地找到泛神论的根源。因为大道或道炁化生一切，而道、炁是无限，那么其化生的人、物，乃至神仙，也都是无限，或者说有生成的无限可能性。道篆，体现了多神的信仰，也通过“炁”（气）的贯通，沟通了人神之间的差异。在某种意义上，人，修道者，通过受篆直接介入了神仙的世界。理解篆及有关的一切，了解这一点特别重要。用心物、人神绝对区隔的观念，根本理解不了这一切。

这些，都使得我们在使用西方的宗教理论、宗教仪式理论时，要十分小心。毫无疑义，中国人的宗教学研究，大量的理论与术语都借用自西方。人家的理论与研究实践较早，概念的界定明确，形成的分析模型相当精致，都是事实，值得借鉴，而且他们的视野广阔，有许多世界各地的调查研究资料。但是，毕竟，他们研究的不是中国为基础，而基本上是站在西方一神教的思维习惯之上的。我们没有必要来讲什么信仰是合理的，什么是不合理的。宗教的信仰是千百万人在历史的传承中选择、积淀的结果，不需要谁来做裁判。只是说，我们要理解某种宗教现象，保持较为广阔的文化视野是必要的。如果说理解万岁，那么在东西文化大碰撞大交流的今天，这就是理解的观念前提。

# 第一章

## 符箓与授箓制度的来历

符、箓与授符箓，都是在历史上出现的。追溯其来源，是本课题必须弄明白的第一件事。

### 第一节 符与箓的来历

授箓或授符箓，先要有符箓存在。而这两项，则各有自己的来源。

符与箓，都是在中国古代社会里出现的宗教法器。在理论上，道教内部的信仰上，都认为它们是开天辟地之先，天上自然形成的，称“神符宝箓，其出自然”<sup>①</sup>，后来才通过神仙的摹写成形，再传到道士们手上。这些，作为宗教观念，自可理解，但作为历史，则并不确切。从历史上看，符与箓都是中国古代宗教中的产物，它们都是从古代社会的信仰、观念和巫术、方术中升华而出的。它们两者的形成，符在先，箓在后，符在道教教团形成之先；已经在巫师、方士中流传，而箓虽然在两汉的谶纬神学中已经出现，但正式形成最早的正一盟威箓，则更多地表现出人为宗教的造作之功。

#### 一 符的来历

符，依其字义，原指人间兵符。但这儿所说的符，乃是用于鬼神世界的神符。它最早什么时候出现，不易判断。在汉代的文献上，留下一些传说。

---

<sup>①</sup> 《正一修真略仪》。

从这些传说中，我们可以窥见一些历史的端倪，也可以约略推断古人造作神符的若干思想动机。

道教的法器中，重要莫过于符，张陵创正一盟威道之始，便着意造作符书，张角传太平道，基本的办法，是让人喝符水治病，愈则收为徒众。及后来道派滋多，研究者习惯将道派分为丹鼎派和符篆派<sup>①</sup>。不用说行符为符篆派的题中应有之义，即使以金丹服食为主的丹鼎派，也未始不用符。不少炼丹家在建坛时便要用符。所以有的道教理论家将符与气、药列为道法中最为重要的三个要素。

约西汉末，有大量的纬书出现。纬书中，就提到一些有关符的传说。其中，《龙鱼河图说》：

黄帝摄政前，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙石子，造立兵仗刀戟大弩，威震天下，诛杀无道，不仁不慈。万民欲令黄帝行天子事，黄帝仁义，不能禁止蚩尤，遂不敌。乃仰天而叹，天遣玄女下，授黄帝兵信神符，制伏蚩尤，以制八方。蚩尤没后，天下复扰乱不宁，黄帝遂画蚩尤形象，以威天下，天下咸谓蚩尤不死，八方万邦，皆为殄伏。

又记述说：

帝伐蚩尤，乃睡梦西王母，遣道人，被玄狐之裘，以符授之曰：“太乙在前，天乙备后，河出符信，战则克矣。”黄帝寤思其符，不能悉懂，以告风后力牧，曰：“此兵应也，战必自胜”。力牧与黄帝俱到盛水之侧，立坛，祭以太牢。有玄龟衔符出水中，置坛中而去。黄帝再

<sup>①</sup> 关于符篆派、丹鼎派这些说法，已经成为学界的习惯称名。但是从组织形态来看，丹鼎一系，实际并未成派，而是在少数师徒之间秘授，各师之间相互保密，并无相互之间约定的组织，更没有固定的组织。从后世看，传鼎法与传符篆相互交涉的情况甚多，葛洪兴趣在大丹，也理出从左慈到葛玄到郑隐再到葛洪的师传系统，但他也传符，葛玄则成为后来壮大的灵宝派公认的祖师。宋代金丹南宗五祖白玉蟾，则同时参与雷法，而且受上清篆。丹鼎从组织形态上讲不成“派”，最多只是指那批人的主导倾向在于炼丹。



拜稽首，受符视之，乃梦所得符也，广三寸，袤一尺。于是黄帝佩之以征，即日禽蚩尤。

另一本《黄帝出军诀》也说：

昔者，蚩尤总政无道，残酷不已。黄帝讨之于逐鹿之野，暴兵中原。黄帝仰天叹息，愀然而睡，梦西王母遣人披狐皮裘，以符受之，曰：太一在前，天一备后，得兵契信，战则克矣！黄帝悟思其符，立坛毕而析之。祭以太牢，用求神佑。须臾，玄鱼巨鳖衔符出于水中，置坛中而去。黄帝再拜稽首，亲自受符，视之，乃所梦也。于是黄帝佩之以攻，即日擒蚩尤。

这些传说是不是确切，可以讨论。大致说来，这里表明的是汉人的观念，归纳起来，有两个重要思想。其一，是汉人相信，神符出于神授，因而具有神奇的功能。西王母本来是战国以降的一个神话人物，汉代，对她的信仰才兴盛起来，上引两书都记述了一个神仙授符的故事。其二，汉代人相信神符是兵信，所谓：“得兵契信”、“兵应”，与“兵信神符”意思一致，可以说神符即神仙世界的兵符，从观念史上看，神符系模拟人间的兵符构成。

神符拟兵符，在汉代的其他文献中也有痕迹可寻。东汉末，道符大量出现，其中尚有符拟兵符的痕迹。《神仙传》卷二记王远故事（按：据说王远活动于汉桓帝时）云，王授予陈尉一符一传，说可以禳灾治病。“病者命未终，及无罪者，君以符到其家，便愈矣。若邪鬼血食作祟祸者，便带此符以敕神吏，遣其鬼。”此正是模拟汉代军政体制的表现，“传”，又称为过所，是出关的信物。凡出关持传由关吏验明身份，始得放行。符、传并非人人可有，唯独当一面的大将始得专持。《后汉书·窦固传》：“明年，夏，出玉门关击西域，诏耿秉及骑都尉刘张皆去符以属固。”注：“专将兵者并有符、传，拟合之取信。”耿秉等人去符，则免去了独当一面的权限，而听命于窦固。所以王远故事中符传并授，其动机，也是拟兵符。实际上朝廷军政体制中使用的兵符，常用竹或金属做成，剖而为二，一在皇帝手上，一在带兵的将军手上，当需调动军队时，派使者持皇帝手上的那一半，与将军手上的对

勘，相合则证明为真符，能代表皇上。这一验符的做法，称为合符。后世符验、符合等语，盖源出于此。但是模拟的巫符、道符，则不可能真的与鬼神世界去合符，所以，只是用其意而已。持符便表示持有天界或神仙颁布的权力凭证，可以指挥鬼神，号令鬼神，或让他们去完成超自然的任务，比如用符水治病、驱邪、祈祷禳解等。

当然，除最初的拟兵符外，汉代道符也拟过朝廷之策，及符命等。在更早的禹符阶段，恐怕是以拟兵符为本来之义了。

在早期道符中，有些又称“策”，“策”在《灵宝五符》中颇有提及。按古人命官授爵，以策书为符信。《周礼·春官·内史》：“凡命诸侯及孤卿大夫则策命之。”以策名符，由凡间权力象征而来，很是清楚。

东汉道符中有一类称作“符命”。《灵宝五符序》载有以五方天帝的名义颁的符，各称《东方灵宝符命》、《南方灵宝符命》、《中央戊己灵宝符命》、《西方灵宝符命》和《北方灵宝符命》。五方灵宝，实即汉代纬书提到的东、南、西、北、中五帝。据说持有此五符，法力大得不得了。然而查一下“符命”观念的来源，便发现它是汉代权力崇拜中的宗教性文饰——君权神授论的产物。

君权神授的思想可以溯至商代，这儿不来详说。汉代以董仲舒为代表的今文经学大力提倡此说。认为凡真命天子出世，都有某种符瑞出现，符瑞，也就是符命，或者说是上天符命的象征，显然，这是将地上帝皇颁符的权力搬到天上，又由天上的符命给地上的皇权敷上神圣的光环。西汉哀平之后，讖纬之学逐步兴起，讖纬即是表示符命的形式。《后汉书·光武纪一上》：“宛人李通等，以图讖说光武云：‘刘氏复起，李氏为辅’。”李贤注：“图，河图也，讖，符命之书。讖，验也，言王者受命之征验也。”借着配经的名义造出来的“纬书”，表达符命的方式，主要是离合姓名，如《易纬是类谋》云：“卯金刀为治。”郑玄注：“卯金刀为汉”原来此三字系繁体“刘”字的离析。《尚书考灵曜》：“卯金出轸，握命孔符。”注：“卯金，刘之别”，这类以字离合姓名为当时说符命的主要形式，另外，也常以其他祥瑞说某氏得命之符。其时有没有如同世间的军符一般的东西，不得而知。但王莽在篡位前夕，却确乎有铜符出现。王莽曾让人制造了一块“自动”跑到未央宫前的“雍石”，说其时“天风起，尘冥，风止，得铜符帛图于石前，文曰：

‘天告帝符，献者封侯，承天命，用神令。’”<sup>①</sup>以铜符指“符命”，恐怕是他的一个创造（他颁“符命”二十五事，这是其中之一）。汉光武也大讲图讖之学，诚如《隋书·经籍志》所云：“光武以图讖兴，遂盛行于世”，符命之说更充斥了东汉朝野上下。道教的“灵宝符命”正是继此而来，只是统治者称符命，是以君权神授的说教，要人服从他的统治，而道教造作“符命”则是将神权仍用于神界（当然如辟五兵一类也可作用于人界）。道士的“符命”其意不在人间权力，而是支配鬼神的法力。

符是移往鬼神世界的权力象征，那么这件事的首创者是谁呢？是民间的巫师。

道教的正式形成教团，是在东汉末桓帝以降，通常人们注意到的是张陵的正一道和张角的太平道，他们都有符和符书的造作。若推前一点，二者的创道都与《太平经》有关，《太平经》中有两卷《复文》，其文字系由多个汉字拼成，有人认为这是最初的符字。近代蒙文通先生认为天师道符文扭曲屈折，并非起于中原文字而来自西南少数民族文字<sup>②</sup>，近几年有人据蜀地出土文物上有扭曲如丝的图形文字，以证成其说。但是据我们的观察，最初使用符文的乃是民间的巫师。他们使用的符，主要是由文字拼合而成，嵌以星图，以及据说为收鬼、缚鬼之物。这类符，宜称作巫符，它们正是道符的直接前身。

在秦代文献中，我们可以看到有使用禹符的记载。睡虎地秦简《日书》（乙种）记曰：“[出]邦门，可□行□禹符，左行，置，右，环（还），曰□□□□□右环（还）。曰：行邦□令行。投符地，禹步三，曰：臬，敢告□符。上车毋顾。上□。”这是一个相当完整的当时的巫师用符的记载，尽管文字有残缺，但还是能弄清基本意思。这种禹符的使用，有禹步配合。禹步，系古代巫步。扬雄《法言》说禹治水致癘，巫师模拟其步，称为禹步。一说，禹步系禹治水届南海之滨，见鸟能禁石，乃仿其步伐而成。要之，禹步乃巫步，用禹符者的身份为巫师无疑。但是禹符实物未能发现，形制如何，目前尚不得而知。

① 《汉书·王莽传》。

② 《中国哲学》第5辑。

我们现在能见到的巫符，画在汉墓出土的解注瓶上。解注，又称墓门解注、解除、解逐，系解除（得罪神明的）过失祛逐鬼气的巫术，在出土的解注瓶上，发现有咒语，有符图。此类巫符吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》<sup>①</sup>曾加以探讨，但未描摹出符形。王育成先生《东汉道符释例》<sup>②</sup>曾引有若干个符形，并予以分析。除了认为它们应称作巫符而非道符这一点与王先生有所分歧之外，我同意其对符字结构的分析<sup>③</sup>。

解注瓶上的符，巫师所绘，可以无疑。道教在形成过程中，也大量采纳了巫师的活动方式，如此类“解除”活动，便是其一。释子批评道教“左道余气，墓门解除”，便是一证。在此类活动中，将符的使用也继承了下来。

从上面的追溯看，在道教使用符之前，民间的巫师与方士早就使用符，目前已知文献中最早出现的符，是禹符，出自秦代《日书》，足见其源还在战国甚至更早，而且已经深入民间风俗之中，参与到民众的日常生活。但道教教团组织形成后，对于符有很大的发展。这一点，我在《道符溯源》<sup>④</sup>一文中已做过分析。此处以讨论箓与授箓为主，故不详加讨论。

## 二 箓的来历

符的起源，前成已稍作钩沉。比起符来，箓的出现，似乎更晚一些。符的使用，自然是人为的，但是带有一部分自发性质。那些民间的巫师、术士，未必有什么理论，也不一定有多少主观的考虑，模拟人间兵符的做法一旦出现，则大家跟着使用，只信其“灵”，而少加讨论。而箓的发明，则似乎更带有意识的创造。它从战国时酝酿，在汉代谶纬神学中脱胎而出，在东汉末的道道教教团（主要是正一盟威道）中获得创新和系统化，并运用于其组织建设之中。

### （一）汉代谶纬神学的启示

授箓之箓，来自于何处？我们认为其思想根源，乃是汉代的谶纬神学。

① 《文物》1981年第3期。

② 《考古学报》1991年第1期。

③ 王育成先生的论文发表以后，我引用了他的观点，但认为这些符在道教教团形成之先就已存在，当称为巫符，系道符的前身。

④ 《世界宗教研究》1994年第1期。

箒字本来不是道门的独创，还在战国到西汉时期，就有箒字出现。不过早期之箒与录二字区分并不严格。

录，原意是记录，亦指记录在册的文字，《周礼·天官·职币》“皆辩其物而奠其录。”贾公彦疏：“谓定其所录簿书。”有时则专指名录，人间有，鬼神世界也用之，称为《百鬼录》，葛洪多次提及之，为召鬼、咒鬼的重要文书。因其义，便引而有簿册、人名录之类。

至迟到了大约战国末，出现了“录图”。这是一种图讖符命，《淮南子·人间训》：“秦皇挟录图，见其传曰：亡秦者胡也。”《艺文类聚》卷十一引《河图挺左辅》：“鱼泛白图，兰叶朱文，以授黄帝，名曰录图。”这一带有图形，仍可以文字解读的“录图”，便是某种神秘的预言。黄帝所得，究竟是怎样一种图形，已不可知。秦皇所挟的“录图”，应当也已在某一人群中秘传之物，或是哪一个方士献给他的玩意儿。然而，“亡秦者胡”的讖言，却非同小可，惊得秦始皇大费周折，着意防范。据说，他因此将蒙恬大军调去北方，筑长城，防匈奴——北方为胡，而匈奴自古以来就是中原国家的强敌。谁知他没有算到，那“胡”秘指的意思与秦始皇等人解读的大相径庭：秦并非亡于胡人匈奴，而是亡于二世胡亥。这一政治预言是否真有过，真的那么准，还是后人的附会之辞，都不重要，反正汉初普遍相信这一说法，从淮南王与八公之徒，到司马迁，都记下了此事。这录图，是天意的表达，可能在草木的纹理上呈现，也可能在奇奇怪怪的图形中，显示出文字。

这录图，也称为箒图，箒与录，原来同一义。但箒字出现后，讲图讖的便习惯使用箒字。

汉张衡《东京赋》：“高祖应箒受图，顺天行诛。”这是讲的汉高祖刘邦是受了天命，顺从天命诛灭了秦兵，也随着削平了项羽等人，这“箒”与“图”对举，或许是为了表达的文雅，但是也可能显示出箒可以与图相连也可以单出。王融《永明十一年策秀才文》<sup>①</sup>：“朕秉箒御天，握枢临极。”李善注：“《尚书旋玑铃》曰：河图命纪也。图，天地帝王终始存亡之期，录代之矩。箒与录同也。”如此，则录、箒相同，都是预言天地的存亡，帝王

<sup>①</sup> 载《文选》卷三十六。



的终始，记录相代的标记（矩，原指刻画的标记）。图与箓，含义相类，都是记载帝王受命的神秘文书，也可以说是图形。所以箓图可以联称，或称图箓，或称箓图。三国魏李康《运命论》：“名载乎图箓，事应乎天人。”李善注引《春秋考异邮》曰：“稽之箓图，参于泰古。”是则箓图之称，也出于纬书。而李善注《运命论》之题意称：“运，谓五德更运，帝王所乘以生也。《春秋元命苞》曰：五德之运，各象其类，兴亡之名，应箓以次相代。宋均曰：运，箓运也。”<sup>①</sup>是则箓，是记录五德终始、帝王相代的图书，箓运之说，更明白表现了这一意思。不过，这箓与图相联系，不必是通行文字，它可能只是一种表征，所以称为“类”。这类，可以是文字，可以是形象，类，则可相比附，触类而旁通之，由形象而思维生发开去。

道教的形成，正处在东汉谶纬神学鼎盛的时空之中，很自然受到此类神秘主义思维和物件的影响。在东汉出现的《太平经》中，已经沿用箓的神秘观念，认为天上有“神仙之录”：

神仙之录在北极，相连昆仑。昆仑之墟有真人，上下有常。真人主有录籍之人，姓名相次，高明得高，中得中，下得下，殊无搏颊乞丐者。<sup>②</sup>

按此神仙之录，显然受到了谶纬之学中鼓吹天上降箓、箓图的影响。这神仙之录的观念，大约便是后来正一盟威道创用法箓的先声。而北魏寇谦之改革天师道时，称获得老君的《箓图真经》，则更加明白地显示出所谓箓，乃是将帝王受命的图箓，用之于教团，以解释自己改革天师道的权力神授。

## （二）对军队编制结构的模仿

上面提到的都是讲天授神箓，而其箓又是记神仙之名，大约是指修仙者自己若是修成正果，可以登箓于上，有如后世的登真箓，与我们现在讨论的专列天兵神吏的姓名以交付受之者指挥的还有一些不同。现在所说的箓，就其记述各类神将的角度言，有如天兵天将的花名册。汉代人认为天庭管着人

<sup>①</sup> 《文选》卷五三。

<sup>②</sup> 王明：《太平经合校》，第583页。

间的事，而天上的仙官便是宇宙间各种事务的总管或分司。只是道教形成之后，另拟了一套神仙管理系统；各道派所拟的又不一样。

自从进入文明时代，原始时代全民皆兵的情形也便结束。当着部落或部落联盟阶段，或许还保留着整个部落中的男子全部参与战争的惯例，但到正式出现国家，慢慢就形成了专门的军队，而其编制也越趋于严密。不仅兵权集中于天子，其率兵的将领也等级分明，相互不可逾越。各将所司，不仅权限界定明确，而且所领兵众数量也有一定之数。这就必须有固定的名册，所有在册的军士也必须有固定的点名应卯制度。尤其是春秋战国时期，战争频繁，军兵的征集也相应严格。万乘之国，打起仗来，出兵常在十万乃至于百万，没有严格的管理，岂能保持部伍分明进退有序，猝不及防遇敌而不惊；即使一时失利而乱，有叛逃者必加严究。这种军政体制，对于箬的形成显然有直接的影响。模拟之，采用之，便可以理解了。只是，道教的箬，乃是用于鬼神的世界，严格来说是神仙的世界。

所以，道教的箬，并不是帝王得天下的象征，而是道士获得天命所能指挥的将军吏兵各有多少，由之也便确定他本人在神仙世界中的地位的高低。明了这一点，就容易理解道箬中动辄讲某箬中神将多么神武，而带的兵又各有几十万不等，是为什么了。

这一点在后面要说到的“阅箬仪”中表现得再明白不过了。所谓阅箬，便是简阅其上吏兵，然后设祭以犒劳之。简，便是检。皇帝对于自己的军队要检阅之，而道士对其所授之箬上的吏兵也得经常检阅，方能熟悉之，亲和之，以备随时召役发遣。

## 第二节 道教授箬仪的形成

前面说了箬的来历，主要还是从其渊源上加以讨论。实际出现的箬，应当在正一盟威道时期。

### 一 最早的箬——正一盟威箬

东汉张道陵所创立的道教派别，或称五斗米道，或称天师道，又称正一道教。改革开放以来出的道教史，常多称为五斗米道。其实，“正一盟威

道”是其正名，“五斗米道”不过是外界对他们的称呼。而且史书上称他们米贼、米巫，都明显带有蔑视的口吻。如果以之为称，则既不符合历史事实，也有悖于学术研究中客观公正的原则。所谓天师道，则以领袖称天师而言，但是从历史事实看，称天师固然与张道陵有关，而后世称天师者往往而有，且称之者也不一定是其最高领袖。总之，张陵创道时，其正式的名称，应当即是正一盟威之道。然而，张道陵等创道时，为什么称正一盟威之道呢？这一名称，与我们要讨论的授箓仪式的源头有些什么关系呢？我们知道，最早的箓由三张一系开始，其名便称《太上三五正一盟威箓》。因此我们的讨论必须从张道陵创教时的名称“正一盟威之道”说起。

当年张陵创教时，定名为正一盟威道教。为什么要取这样一个名字，历来有所讨论，但论之者实在不深。要想讲清这点，先可以引一段当时留存的一通碑。这便是大家引用甚广的“张普碑”。

谈到张陵时期的正一盟威道的组织，人们经常引用一通碑文《米巫祭酒张普题字》，该题字刻于石碑上，文收入《隶续》卷三。<sup>①</sup>此碑文收入《道家金石略》时，改题为《祭酒张普碑》。其碑文云：

熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。定召祭酒张普，萌生赵广、王盛、黄长、杨宗等，谕授微经十二卷。祭酒约：施天师道法无极耳。<sup>②</sup>

这通碑文中，提到祭酒、鬼兵等教内职阶称呼，与《后汉书·刘焉传》等资料可以互参，唯刘传中称初入道者为“鬼卒”，而此称鬼兵，含义则无别。然而“萌生”一词则难索解。愚意，萌生，应是“盟生”异写。盖《隶续》编者称“此碑字画放纵，欹斜略无典则，乃群小所为”，是指其题字出于文化程度低下者之手。乡间文化程度低者，常出错别字，或一时想不起应写之字，使用同音或形近之字替代，都是不难见到的，萌借为盟，当是

<sup>①</sup> 其碑名当系收入时所加，盖正一盟威道当时人或称为五斗米道，而仇视者称之米贼，至少贱称为米巫，而其自身，则绝不会自称为“米巫”。又其碑在今四川洪雅瓦屋山下，20世纪70年代初犹存，2000年与四川大学成立二十周年学术研讨会诸君赴洪雅时，承李远国兄告知。顺志于此。

<sup>②</sup> 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第4页。

一种可以接受的假设。如果从这一假设再进一层，萌生，即盟生，则当时这几位到来证明胡九入道的人身份极为特殊，其身份乃是（萌）盟生，即与正一盟威道立下盟约的人士。由此推测，当时的正一盟威道，设定的人道制度中，还是以盟约为主，胡九入道乃由张普等监盟，并立碑记之。考熹平二年当西历174年，当时掌管正一盟威道的，可能是张陵自己或其子张衡。据卿希泰主编《中国道教史》卷一载释道安《二教论》注引《蜀记》“汉熹平末，为蟒蛇所噉。”<sup>①</sup>如是则熹平二年掌管教务的，应是张陵本人。其子嗣天师张衡“光和二年（179年）正月十日己巳于山升仙”<sup>②</sup>，在升仙前或直接管过教务，在张陵活着时则可能帮助掌管过。无论是张陵掌权，还是张衡掌权，此一时期的正一盟威道，入道方式仍以盟誓为主，至于授箬，则未见记载。

此碑的材料，凡治早期道教史的，几乎没有不引的。不过其中的信息，似乎还没有全部解析。

首先，他们心中的天师所传之法为“道正一元，布于伯气”，颇疑此即“正一”的内涵。盖正而一者，是指皆秉承正道。伯气，犹言霸气，与王气相对应。盖按照他们的观念，大道只有一个，但可分布各方，张陵创教之区与大道之王气涵盖各方相比，可拟于一诸侯之区，故称为伯气。按，早期道教颇受汉代气分王伯之说，将大道之气有时与称为某王气。如敦煌道书中《天师教诫科经》中《阳平治》，以天师的口吻称：“吾以汉安元年五月一日，从汉始皇帝王神气受道”，即为例证，只是“汉始皇帝”一语难以索解。而《道藏》中《太上正一盟威法箬》有“被新出老君太上高皇帝王神气在身”语，不识是否与《阳平治》同一义。此两种文献，都稍晚于三张掌教时期，但也算是差不多时代的作品。从这两种文献，至少可以看到当时确有将大道之气讲成王神气的。那么，布于伯气，即是承其王气而行于一方吧。所谓“伯”，当与“王”相对，字又作霸。春秋时，天子式微，王道不行，诸侯中有力者假王命之威称霸天下，有五霸，又称五伯。此伯，与周封建五等爵位公侯伯子男之“伯”，实有区别。三张于东汉末在巴蜀地区传

① 《中国道教史》第1卷，四川人民出版社1988年版，第158页。

② （宋）张君房：《云笈七签》卷二十八引《张天师二十四治图》。



道，张鲁又进一步割据汉中，实可比诸侯，雄霸一方，王气即这里说的道正一元之气，流转巴蜀，故称“布于伯气”。既布于伯气，故应将大道之气在本方大力推行，为此方人士可以因之修行的依据。据后人的一些记载，张陵创教时，自称行的是“三天正法”，而称老君授予的是正一盟威之道。后出的《道教义枢》说正一以“真一”为宗。则正与真同义，正一之道即真一之道。“道正一元”，是说所行之道正于一元，而一元当然可以理解成真正的那一大道。

同时从此碑看，本身就是一通盟誓的记录。其间记明日期、证盟人士、受盟者的组织归属，最后则是相约的誓言“行天师法无极”。其保持方式，则为立碑。不过，似乎立碑的做法，一般的鬼卒恐难做到，盖财力未必皆能达成。

此通碑文极好地表现了当时正一盟威道徒入道的手续，是以盟誓为主。这样也透出了他们为什么称“盟威”之道的信息。盟威者，盟而有威，盟而成威。这威，对内，是信众畏其誓，不敢乱行，也不敢违背；对外，则可以降服外邪。因此对内是一种组织约束，而对外则是行使各类法术及修行方术的权力，也就是说，这一盟誓，将信徒们的义务和权利都肯定了下来。

按盟约在今天还能经常看到，但现今人们更多的是从法制、法理的立场加以运用。然而在古代，它的使用却频繁得多，也神圣得多，恐怕也正是这种神圣性，是盟约在古代特别兴盛的原因。

《文心雕龙·祝盟》：“盟者，明也。骍毛白马，珠盘玉敦，陈辞于方明之下，祝告于神明前者也。”刘勰从文体的角度讨论盟之义理。按他的说法，盟，是用了赤色毛的牛和白马为牺牲，用珠盘、玉敦，托着盟辞，然后在神明前面祝告。那么盟的最初意义是结盟者各明心迹，在神明之前祝告。而祝告，则是一种通神之术，盟中有祝告，与“祝”相类，所以刘勰将盟与祝合在一起讨论，取篇名为《祝盟》。而在列举“盟”的史事时，又一再强调结盟时必有祝即咒或诅，有誓，如“秦昭盟夷，设黄龙之诅，汉祖建侯，定山河之誓”。所以他总结说：“夫盟之大体，必序危机，奖忠孝，共存亡，戮心力，祈幽灵以取鉴，指九天以为正，感激以立诚，切至以敷辞，此其所同也。”彦和所说的，是从文体的来历与特征而言，其实盟、誓、祝、咒、诅等，其起源都在还没有文字记载的原始时代。当着人们普遍感到人际或群

际关系发生了问题时，即刘勰所说的出现“危机”时，便会想到请神明来判罪与证明，前者如神判，凡被偷、被害而找不到主，或被指认为嫌疑却无法自明时，神判的方式，便被提出。凡是相互由仇怨而想发誓消解时，谁都无法担当起监督的职能，只有请神明来证其诚，于是设神位或在神明出没之区发誓赌咒便成了庄严而有效的办法，因为全部前提在于原始时代的人们，普遍都相信神灵的威力，同时也认同神明的诚实公正。所以原始宗教中祝盟为常见的仪式性办法。而在中国古代进入文明时代以后，官方和民间普遍采信的巫与巫术，便也常使用其道。

在道教法术的发展史上，学人常提及墓门解除一类巫术活动。对此类活动的性质究竟属于巫术还是道教的早期表现，学人中看法不一。但是从两汉时期的墓葬中发现的解注瓶等实物看，此类活动中的一些做法，确为张道陵等后起者所继承。其中的部分内容如“百解去，如律令”之属，便涉及这里所说的祝盟等法。限于篇幅，且不来详论。

总而言之，正一盟威道的名称，是说道正一元，都是从老君那里承下的正道、正法，而盟威则指其入道的手续中以盟为常，盟而有威，威从盟出。此威，当然不是世俗的权威，而是面对鬼神世界时，可以摄伏之。这点且留存后面再说。

## 二 谁最早使用了授箒仪

箒与符常合称为符箒，然而从其源头看，还在道教教团出现之前，便有了符，对此拙稿《道符溯源》曾予以讨论。<sup>①</sup>而作为道教组织建设与神仙信仰紧密结合的箒，则在东汉之前的文献中未曾发现。它与符一样，都有人间的来源，不过，符的起源，可能有一定的自发性，非常难以确定是哪一个人创造了符，使用了符，在道教教团形成之先，便由民间的巫师、方士，大量地使用着。道教形成之时，不过是将之吸纳进自己的体系，而复加以新的整理与解释。而箒，有更明显的人为创造的痕迹。根据道教内部的文献，箒是在天地开辟时即出现的天书。

<sup>①</sup> 《道符溯源》，《世界宗教研究》1994年第1期。

且夫神符宝箓，其出自然，故于元始赤明浩劫之初，浑茫之际，空中自结飞玄妙气，成龙篆之章，乃元始神尊化灵应气然也。是以生天立地，万化明分，皆因道气与灵文也。<sup>①</sup>

依这里所说，箓与符一样，都是在天地开辟之先即由元始之气化成的，有生天立地、万化分明之功。此类观点，表明了道门内部对于箓的信仰，却无法当成历史的事实。从历史上看，箓还是形成于人间，形成于东汉末的具体的社会环境之中。此点前面已经进行了讨论。拿目前已知最早的箓正一盟威箓来说，二十四阶箓，与天师道二十四治、中国农历的二十四节气一一对应，表现十分规整，条理分明，阶次清晰，显然呈现出有意排列、制作之迹。箓的形成，可能即与授箓的仪式相联系，盖制箓者一开始即有意于将之与人道的登记、入道凭证的授受以及道阶的区分与升迁结合在一起考虑。制箓乃为授箓，是为正一盟威道在组织建设、传播方式改革所做的前提条件。

我们在前面说过，箓，在中国古代社会中有自己的源头，与两汉以来的讖纬之学，渊源尤其深。但是渊源不等于本身，承继和运用它，还需要有新的历史条件，也需要有具备创造精神的人出而创始之。

那么，是谁最早开始用授箓的方式收徒？是谁制定了授箓仪？

从各种文献推测，授箓仪式最早系由东汉正一盟威道亦即天师道确立采用。只是一般研究早期道教的，多引《后汉书》、《三国志》等书及其注释所引的材料，而这些材料，多系当时人从道教之外所做观察的记述，对于像授箓仪这样的内部情形，基本上没有涉及。因受到资料来源的局限，或者说受到搜集与解读资料者思维取向的局限，对其符箓授受一类重要的制度，常常忽略，或虽语焉而不详。即如卿希泰先生主编洋洋数百万言的《中国道教史》，于第一卷中讨论“五斗米道在西蜀的创立和传播”等专列一节，<sup>②</sup>然对于其符箓一事，则完全阙如。这是非常遗憾的。盖所论“五斗米道”，即正一盟威道，也就是天师道，五斗米道是当时外人对他们的称呼，并非正式

① 《正一修真略仪》。《道藏》第32册，第175页。

② 卿希泰主编：《中国道教史》第1卷（修订本），四川人民出版社1996年版。其论五斗米道，载在该书第二章第三节。

名称，此且勿论。重要的是，他们的组织制度中，采用了授箬一法，对本身及后世其他道派都大有影响，不加讨论，很难知其全貌，也难以设想，这一道派何以能够稳定传播，经重大政治事件而不中绝。要想明白此中情形，须尽可能地引用其教内的文献，尤其是有关仪式、制度的记述。

《正一法文经章官品》卷一《录·祭酒求录》条称：

毕女君一人，官将一百二十人，治仙室，主解祭酒犯录上禁忌，饮酒食肉，行轻重于民间，奸淫通之罪，皆使无它。<sup>①</sup>

按：录字，当即箬。愚意，录与箬本相通，盖早期的道录，一义为登录，后世文献中或称“登真箬”；另一义为神吏的名录，即后世所称“法箬”，字亦作“录”。这里所引的同一段话后文即用“箬”字，不知是后人所改，还是原本如此。即便是后人所改，也是正确地理解了原文“录”字，即后世之“箬”。祭酒求录，系大事，故必须上章请出相应的天上官将吏兵，临坛治事。若是受箬之后，又犯规定不能触犯的规条，即犯录上禁忌，被认为是严重的过失，将受到神明惩治，故必须上章请“毕女君”帮忙消解，“皆使无它”。同时，此书也指明了箬的某些功能，比如“箬可用移徙，吏主营护某家男女釜灶六畜移徙出宅，开通无它，却十二辰禁忌”<sup>②</sup>。

按早期正一盟威道的仪式中，有上章一法，原与斋法、醮法平行。现在习惯上用“斋醮”泛称道门科仪，是唐以后的事。即使晚到隋代，也还是章与斋、醮同行。《隋书·经籍志》介绍当时的道教科仪说：

其洁斋之法，有黄箬、玉箬、金箬、涂炭等斋。……而又有消灾度厄之法，依阴阳五行术数，推人年命书之，如章表之仪，并具贽币，烧香陈读。云奏上天曹，请为除厄，谓之上章。夜中，于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。

① 《道藏》第28册，第540页。

② 同上。



这里将章奏、醮与斋平列，而特别于夜间举行的醮法中，也有章奏之法。后世道教仪式以斋、醮二法为重，而斋、醮之中都掺入章奏之法。对于道教科仪的历史演变且暂不来详说，仅说在早期道教仪式中，上章占有极为重要的地位。所谓“章官品”，是指不同的上章内容必须找准特殊的神仙官吏曹属，故在书中载记详细明了。此书所记，大多数官曹名称不见于唐以后道书，且俚俗之甚，一事一上章，一章一批仙官神吏专治其事，从民众生活中的生产（包括农作、养蚕、六畜等）、诉讼、迁徙、出行、求雨、求晴，等等，几乎包罗无遗，应当是与当年正一盟威道在巴蜀地区传播时政教合一的环境相配合，其书应当是早期天师道的文献之一，尽管其成书或编定于南北朝时，但其中的资料来源，则完全可以确定与东汉末张陵创教至张鲁降曹之前的活动场景相合。从《正一法文经章官品》所引祭酒求录及解除犯录上禁忌的方法看，当时对于授箓的仪式，有许多的讲究，比如要请各位负责考召的神吏到场，其目的，推测下来，应当是先要考测求箓者的人品<sup>①</sup>；同时，若是祭酒已经受箓，但却违犯了受箓时规定的禁忌，那就必须再上章请相应的官吏下来，“皆使无它”，即不使因之降灾。足见此时正一盟威道的授箓仪式已相当完整。

南朝刘宋陆修静所撰《洞玄灵宝五感文》也提供了一条重要信息。

该书所列《众斋法》中“第九法，指教之斋，以清素为贵。”其下小注云：

祭酒箓生共应用。

按指教斋，在其他地方，都溯源于三张正一盟威道时期。陆修静明确指出此斋是祭酒与箓生共享的。也就是说，在指教斋制定并流行的时候，即有箓生，当然也就表明授箓制度的确立。前面提到祭酒求箓，此处又将箓生

<sup>①</sup> 此处虽云“祭酒求录”，实际上与初授录并非一事。依照正一盟威道的制度，箓分二十四阶，从七八岁的童子起，便开始授予童子箓，而祭酒任职，先要授过较高阶别的箓，再求箓，必定是求升授更高的箓。

与祭酒对举，足见当时在正一道内授箬仪式的举行已经普遍。这也与正一盟威箬的规定相吻合。

查现存的《正一盟威箬》，在《道藏》中存有两种本子，一称《太上三五正一盟威箬》，书六卷，箬凡二十四阶，对应二十四治炁；一称《太上正一盟威法箬》只称“一部”，不分卷，共十五阶箬，其箬名与《太上三五正一盟威箬》小有区别。同时，“所收同一录，笔画及录中吏兵皆稍有异同。”<sup>①</sup> 后者且有“维某年某月某日某州县乡里某宫观受某法箬姓某，素被新出老君太上高皇帝王神气在身”云云字样。所谓新出老君，是南北朝时道教中常见的话头，故其书必出于或者改于南北朝无疑。前书不仅完整，亦差近于原貌，故依之为讨论基础，其间详细的考辩，则当另文讨论。

依正一盟威箬，信众在七八岁时即开始受箬，最初为“太上正一童子一将军箬”，以后逐一迁升，到第二十四“太上正一延生保命箬”，如此，便有了道阶最低的童子箬，直到最高级的保命延生箬，所有的道民都被编制进授箬的体系之内。受了较高的箬后才有可能担任祭酒一类的领导职务。而举行仪式时，大量的道民参加，其中一部分即包括祭酒，也可以让一般的箬生参与。这便是指教斋特别标明“祭酒箬生共应用”的缘故。箬生，可以泛指受过箬者，也可指参与授箬仪式尚未正式受取时的称呼，指教斋可以用于祭酒，也可由箬生参与，很可能即是在授箬仪中，包括了举行指教斋。授箬仪与当时的斋法是一致的。

不过，正一盟威道在巴蜀即今四川和陕西的汉中地区经营了近半个世纪，从张陵算起，至张鲁降曹操，人历三代。授箬制度究竟由谁定？决然的结论难以得出，不过，有些迹象表明，此项制度的确定，与张鲁的关系更为密切。

按正一道内部的文献《留侯天师世家宗谱》<sup>②</sup> 所述，第一代天师张陵，“汉安元年，正月十五日，感太上驾五白龙，降鹤鸣山，授以三五都功

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》附录四《南北朝天师道考长编·授箬第六》，中华书局1963年版，第352页。

<sup>②</sup> 该书原由清光绪十六年由六十一代天师张仁晟主修，有2004年张金涛主编《留侯天师世家注》，据是书而删去了各房子孙繁衍情况，由银河出版社出版。本处引文根据银河本。

诸品经箓；阳平治都功印一，立二十四治以象二十四炁，后增四治，以应二十八宿”<sup>①</sup>，似乎一开始就经箓、治所等一应俱全，正一盟威道现存的二十四阶箓对应二十四治，完全顺理成章。但是，此说其实很值得考量。盖道内文献，一部分是类似于神话传说，其中相当一部分是对既存事实或现象来历的神话解释，可以当成他们的观念来解读，但与真实的人间历史，未必皆相符。况且，像《汉天师世家》这样的材料，五代以前的，几乎都是些传说，每一代天师寿命皆极长，五代以后的天师，则长寿者极少，有些还是中年即羽化，故其前半部分的真实性还待考，更不用说编定于清代的材料了。要想弄清三张时期授箓仪的情况——恐怕也只能得其大概，非常详细而确切的材料，目前所存实在太少。

按前引天师道内部的文献，授箓仪是当年张陵受“太上”所传。其他一些较早的材料也有此说。如《赤松子章历》卷一：

谨按《太真科》及《赤松子历》，汉代人鬼交杂，精邪遍行，太上垂慈，下降鹤鸣山，授张天师正一盟威符箓一百二十阶，及千二百官仪，三百大章，法文秘要，救治人物。天师遂迁二十四治，敷行正一章符，领户化民，广行阴德。<sup>②</sup>

陈国符先生认为：“此箓盖出自张陵，依托太上。”<sup>③</sup>如此说来，箓的创制，即在张陵托太上之名创立正一盟威道时。

不过，此说似乎还欠笼统。盖张陵创道时或同时制箓，但授箓仪的推行，未必即在张陵时期。

谈到张陵时期的正一盟威道的组织，人们经常引用一通碑文《米巫祭酒

① 此一记述变见于传世较广的《汉天师世家》，可能二者同出于一源，从编纂时间看，此处当抄录《世家》。但《留侯天师世家宗谱》属于族谱，基本上不在外流传，我们引它，是要强调这是道门“内部”说法。

② 《道藏》第11册，第173页。

③ 《道藏源流考》，中华书局1963年版，第351页。

张普题字》，该题字刻于石碑上，文收入《隶续》卷三。<sup>①</sup>此碑文收入《道家金石略》时，改题为《祭酒张普碑》。此碑我们在前面讨论盟威之义时已引及之。并指出此碑立时张鲁尚未掌教，无论是张陵掌权，还是张衡掌权，此一时期的正一盟威道，入道方式仍以盟誓为主，至于授箬，则未见记载。

在一些传世的文献中，倒有线索显示授箬仪式的定型和在教区中推广，与张陵之孙张鲁有直接关系。

早期正一经典存世无多。经过一千八九百年岁月的洗涤，不少当年的活动、文献和遗迹，有些在时间中消退乃至未留痕迹，有些则虽存而残缺不全，还有些则虽存而时代不明，给今人的研究留下了极多的麻烦与缺憾。幸好，在《道藏》中还留下了部分可供参考的资料，其中“《正一法文经》”系列，实保存了当年正一道的某些较为确实的资料，尽管与许多长期流传的文献一样，难免有后人的渗入，然而只要稍稍留意，淘沙捡金，尚能找到若干有用的信息。其中《正一法文法箬部仪》和《正一法文太上外箬部仪》二书，都提及天师道授箬的一些规定。而它们无一例外，凡是法师登坛称法职时，都自称“系天师某治炁太一道士三洞法师”、“系天师某治炁五岳游行先生臣姓某乙”、“系天师太一无极某治真人”（以上法箬部仪）、“国号如千年太岁某某月朔日系天师某治炁祭酒姓名”（外箬仪）。这些仪式中提及“国号”，说明并非东汉三国时旧章，但是，无论如何，都归于“系天师某治炁”，足见为旧格。尤其是《正一法文太上外箬仪》中提及系天师云，乃是上给天师的文书中出现，而道门文检皆有定格，后世不敢乱改。若是依常理，正一盟威道的开山是张陵，道门内部称为祖天师，张衡为嗣天师，张鲁为系天师<sup>②</sup>，若是按《留侯天师世家宗谱》的说法，张陵即已得太上授予“三五都功诸品经箬”，则应自称为祖天师门下或者泛称为天师某治炁才对，而独归于系天师，显然是只有系天师张鲁，才明确地订立了授箬制度，并在

① 其碑名当系收入时所加，盖正一盟威道当时人或称为五斗米道，而仇视者称之米贼，至少贱称为米巫，而其自身，则绝不会自称为“米巫”。又其碑在今四川洪雅瓦屋山下，20世纪70年代初犹存，2000年与四川大学成立二十周年学术研讨会诸君赴洪雅时，承李远国兄告知。顺志于此。

② 关于系天师一称，寇谦之用指张道陵，是非常特别的说法。然而寇氏改革，不仅称三张为“伪法”，且另列五等法箬，魏亡之后，其法箬不见流传，正一盟威道内部不可能采用其说。故此处系天师，当指张鲁无疑。



其教区二十四治中加以推广，以至于后世正一法箓都溯源于他，文书格式也由之而定。

不仅正一道内部的文献有线索说明授箓仪实确立于张鲁，连其他道派中模仿正一道形成自己的授箓仪，有些也照搬归于系天师某治炁的旧格。

《道藏》中有一部《太上洞神三皇仪》，是三皇经派的授箓仪或其一部分。其读章后即申报姓氏，称：

某州县乡里系天师某治炁道士……

某州县乡里系天师某治炁弟子姓名年若干岁字某，户属男女官主者姓名治男女官道士姓名。

而在章文中又称：

泰玄都正一平炁系天师某治炁道士奉行洞神三皇经事某岳真人臣某稽首再礼 上言……

三皇经派，在南北朝时专列一系，奉三皇内文为主要经典，陆修静“总括三洞”，将此派经典编为洞神部。然而此派的传授仪中，将本派道士系于天师道中“系天师某治之炁”，却有些奇怪。较为合理的解释，是授箓仪起于天师道，而仿效者搬来了授箓方式，也搬来了某些固定的用辞。而从这种用辞看，授箓的正式应用，其仪式的程序确立，都应当从系天师张鲁始。这种定格，一直沿用到明代，《受箓次第法信仪》中《三师讳》称：“大明某年某岁某月某朔某日某子某州某县某乡某里某观正一盟威弟子、系天师某治太上某所某气正一盟威弟子”云云，还是只称系天师某治，而不称祖天师或泛称天师。盖二十四治的设立，本来直到张鲁时才完备，授箓仪式，包括二十四阶的正一盟威箓与二十四治之炁的对应，也只有这时才正式确立并得以实行。恪守祖训的道门，将授箓仪式中的固定格式嵌入“系天师”字样，正是一种记忆的原型。

授箓源于盟威，而又给盟威提供了新的要素。因为这对于弥补盟誓方式的不足，有非常大的意义。此点后文还要说到。

### 三 授箬仪中的盟威遗意

盟誓的方法改为授箬，是一种转变，也是一个进步。盟誓虽然能建立起个人与组织之间的紧密联系，但是如果是个别地行使，其操作的难度较高，要想迅速发展其组织，也较难。尤其是如同葛洪在《抱朴子内篇》那种师徒秘授的告盟方式，在丹法的保密上或者较为神圣，但像正一盟威道那样面对大量的信众时，便有些捉襟见肘，难以大步前行。更为重要的是，盟誓的办法，本身是一种与宗教组织订立合同的方式，但从目前的资料看，似乎这一合同是不全的，即执合同者似只限于正一道的组织，如治等，入道者手上有无另一部分，则无可断定。像前引张普碑，是入道者所立，但留下者不多。盖当时正一道传播区的“民夷”未必皆有财力可以营作。而授箬则不同，凡授之者手握其箬，而受之者得授之后则也执之为凭，或佩或供奉。如此则双方有合同执照为凭。况且，本来箬是表达天命的，在纬书中记载详明，上层文化中的此类神秘主义成分早已在整个社会弥漫，得到神仙宗府所颁的箬，可谓毕生难求，现在到了自己手上，其感激之情很好地转化成了对组织的忠诚。这是授箬仪比起一般的盟誓优越的地方。

而且，授箬取代盟誓，但并没有否定其初衷；相反，是吸收了它的内容，同时也以书面形式，确立了盟誓的功能。

查现存的正一盟威箬，发现每一箬前都有统一的格式化的文字，其要便是誓言。先从最简单的童子箬说起。

镇阳平治左平气，祭酒属金，在彭州九陇县，应虚宿，立春正月节。

维某年某岁月朔日辰，某州郡县乡里某乙本命某某月日時生，上属北斗某星君，言被五气神童君召，某乙素以胎生肉人，宿缘有幸，得遇大道，谨赍法信，诣某名山某官观某法师门下拜受太上正一童子一将军箬箬中真吏。受佩之后一如科法修行，请给，谨状。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《太上三五正一盟威箬》卷一。《道藏》第28册，第426页。

第一行小字是指此箓的属性，二十四阶法箓对应二十四治的某气，并二十四节气，且与二十八宿星野相应。而下文才是受箓者的登记籍贯、年龄特征所括属相，且依生肖归于北斗某星君。五气神童君，则是与其人感应让他去受箓的神仙，这一神仙有时写在其誓言近末处，但以写于前为通例。此处因是童子箓，受之者大约七八岁的年纪，所以誓言很简单：一如科法修行。即按照规定的程序（应该还有相应的戒律）修行。

童子箓以护身为主，而更加高级的箓，便与行法驱邪等法联系。其前面部分，仍然是誓，而其誓比起童子一将军箓则要严厉得多。如“太上正一九州社令箓”：

镇真多治右领神气祭酒属水，在汉州金堂县，应毕宿小满四月中。

某法箓弟子某乙命属北斗某星君，今谨赍法信，诣某法师门下奉受太上正一九州社令箓，遣察行九州名山川泽，五岳四渎，五湖四海，三十六国，万二千乡亭里域，周遍上下，无极东西南北限，召众邪故气万鬼立到，不得迁历，救治万民千二百鬼注，依法收录万神，常在左右侍从。延年益寿，除凶度厄。某乙受佩之后，一如科约，不得违背。有违之日，甘当冥考，不敢有恨。修行精诚，即日听署前部吏兵。素被中治明道神君召诣臣拜受。请给。谨词。<sup>①</sup>

与童子箓一样，社令箓的前面部分也是盟词，一如科约，即当时授箓时尚有若干戒律清规的约定，违之必受罚，而且不是一般的罚，而是“冥考”，阴间官曹的考召、刑罚。考，在正一盟威道道传的法中非常重大，几处于法术体系的核心部分，在二十四阶箓中处于十七阶，即是说从受童子箓起，凡十六迁始得受其法箓。此考召一法，在教内视为重法，而一旦降临到自己身上，真非同小可！其所发盟誓之重，由此可见。

授箓中例要带点礼品，作为信物。大部分箓上只是带过一笔，但也有较为明白地写出其“信”物的内容的。《太上三五正一盟威箓》卷六《太上正一四部禁气箓》即载明携带的“以为誓信”的有：大刀一口，命米一石二

<sup>①</sup> 《太上三五正一盟威箓》卷三。《道藏》第28册，第440页。

斗，薪一束，绛七尺五寸，银环一双，白素四十尺，纸一百张，墨一丸，书刀一口，珍珠一两。这些信物，在当时恐怕不易筹备。不过，此箬阶别较高，得之者可以行气禁咒，替人治病驱邪，应当有较高的收入，财力稍为雄厚。后世有关授箬仪的科书中对于“法信”也有具体规定，不过也规定随人财力，丰歉不论。

授箬中的礼品，作为信物出现，对于宗教组织来说或是一种收入的途径，从我们讨论的情形看，它是古代盟誓仪式中必备的信物。即前引《文心雕龙·祝盟》称“骅毛白马，珠盘玉敦，陈辞于方明之下，祝告于神明前者也”。骅毛指赤色马或牛，此与白马对举，应当是牛，牛马在古代都是价值不菲的生产资料或是战争中的工具，盘与敦都是盛器，珠玉为之，则也是贵重之物，用来祝告于神明之前，是表示其诚心。这是古代帝王贵族之间所用的信物，民间的宗教组织没有古代王、侯之家的气派，内容有所削减罢了。

同时，箬上抑或载上祝咒。比如“太上八卦护身箬”中即载有一段长咒：

天帝生我，皇天养我，日月照我，北斗辅我，山川导我，百神侍我，阴阳通我，风伯送我，天厨供我，紫云盖我，神药治我。往来无穷，入海则出天门，入河即出地户。司命举我，何求不得，何指不测。一食千岁，连命日月。与天地无穷。登升天机，驾魁乘刚（罡）。所指者亡。身受太上帝君神符，受者敢当。皇天覆我，龙虎使我。头戴七星，法应天斗。司命留我年，司录护我命。疾病远我，官事离我，盗贼避我，群星明我，天气利我，地气安我。逾河渡海，风浪不起，虎狼见我，摧牙折齿。丹书九通，辟除灾凶。白素为符，凶害灭除。禹为除道，蚩尤避兵。延年无极，与天相毕。急急如律令！<sup>①</sup>

这一长段咒语，读起来有些费劲，似乎是思维有些跳跃。但不管它，反正这里有誓咒，仍保留了盟誓之法的基本格局。

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第457页。



总而言之，箓的观念，出自于谶纬的箓图，而将之引入道教的组织系统，从张鲁始。而从盟威的方式，到授箓方式的演变，是一次综合，将盟誓之法并入其中。授箓仪形成后，正一盟威道的名称不变，而箓正归于其名下，称正一盟威箓。早期正一道的组织方式变化脉络大抵如斯。

### 第三节 早期正一盟威箓特点分析

正一盟威箓是最早的道门法箓。它一共二十四阶，次序井然，相互配合，系统性极强。看得出，制作者是颇费了一番工夫的。应当说，当初制定此箓者，有很高的智慧。尽管在宗教信仰的领域中，很难以理性去理解创造者的心态，但从其创造物的条理、次序、功能等当中，仍然看出其理性的精神和力量。从这二十四阶箓中，一探其特点，应当说是抓住了典型。

#### 一 箓名内涵初探

正一盟威道的法箓，我们今天所见到的较为完整的，称为《太上三五正一盟威箓》，其余也有“法箓”、“宝箓”等。除了我们前面谈到正一盟威道之外，其他的内容还真值得再深思。读经当解题，读箓也必先弄明白它是什么。所以对其箓的名称，有必要深入讨论。

关于《太上三五正一盟威箓》之名，解释者不多，《正一修真略仪》则作过注释，唯个别地方仍有未明。

太最尊也。太也，极也，通也，三界独尊，众圣之极，即所谓道君也。于理即天尊、道君、老君一也。以三清应化之阶，即有方品之异矣。今于此箓而言，老君也。授正一盟威箓于三天法师，以传于世，使过度众灾，落除黑簿，召鬼役灵，进品仙职，故曰三五正一盟威宝箓。三者，三才各备，五者，黄中总数，统御生死，以摄万灵，安镇人身，元精固守也。又以三五为日月之数，戊己配于坎离也。人禀阴阳正气，三元五运，万象必全，由心而正，心正则神精不亏，与我为一，然后全日月之明，合五灵之本，故能死生无变于己，何邪异之所能干。由是焕照群阴，威伏六贼，是谓正一盟威。

学道之士用此天真灵文赤章云篆，保守正真，永为身宝，故曰宝箓。然后可以随功举迁，役灵召鬼，玉女给侍，仙厨备供，乘虚蹑烟，亦不待诸法。但缘俗间纷扰，心不能精，故应验不至耳。昔张天师所受传示，所以随其修用，临事制御，阶级不同，名目甚众，至于修身度厄以保真正者，师师相传二十四阶，以应上八景，中八景，下八景，二十四气也。箓生必先受持七十五仙官将军，七十五灵官将军，是为百五十将军，所以先正人身，二具内外神灵品数。仙灵二品，各有符一通，太上神文也。凡在箓诸符篆，亦不可备识，但当按法而行。其解释符篆，别具《三洞符解》。然亦有未详者，自非得道合神不能备悉。又不宜曲以俗解，深悞圣旨也。其仙灵二官百五十将军箓，一阶中，仙童玉女功曹吏兵皆应气而有，虽约以位数，若变化无穷，固不可胜纪。今且聊释阴阳大数云。<sup>①</sup>

按此处所说后起，并非当时的文献。但是大致说来，还比较合理。太上指尊神所传，这里具体指太上老君，都可以肯定。关键是“三五”。按此三五，书中解三为三才，五则为中数。此说基本可取，但尚有更多的诠释空间。窃以为此实为自汉以来在道门中流传的《河图》或《洛书》上的数字分布。说一个“或”字，是因为对于其图该称什么，宋代朱熹和其他学者，本来说法就有不同。此且不深论。单说三五，是指从一到五几个数字，代表着五行。一为水，二为火，三为金，四为木，五则为中数，五行属土。根据汉代扬雄《太玄》的说法，一、二、三、四、五称天之生数，分别处于北、南、西、东、中，围成一个图，后人或称“河图”或称“洛书”。此说很早就进入道教，东汉魏伯阳《周易参同契》有“三五与（为）一”的话，宋代张伯端解释为：“三五一都三个字，古今明者实然稀。东三南二同成五，北一西方四共之。戊己自居生数五，三家相见结婴儿。婴儿是一含真气，十月胎圆入圣基。”<sup>②</sup>张伯端纯从丹学的角度解之，不过他对于三五与一的解释是

① 《道藏》第32册，第175—176页。

② 张伯端：《悟真篇》。

对的。盖此三五与一的思想，系用一种当时人们设想的五行数之间的关系，即某种以数表达的宇宙模式，来说丹。其本身的运用不限丹学，但在道教中以魏伯阳等的著作中的使用最出名。东三南二相加为五，北一西四相加为五，与中间的生数五，恰恰是三个五。三五虽分布于五方，但却相合为一，便是“三五与一”，与一，即合而为一。在丹法理论中，算是回复到五行合一之境，所以张伯端称为“十月胎圆入圣基”。三五与一的思想，系东汉流传的一种宇宙模型，正一盟威道称自己的法箓为“三五”，要表达的，正是宣称自己已经获五行之全，且从五行返回“一”，真是万全了。

至于盟威，这里解为“焕明群阴，威伏六贼”，似还有未尽。前面已经说过，盟，即盟誓，而威则因盟而得。焕明群阴，即洞照一切阴邪，使之无所遁形；威伏六贼，即镇伏一切妖魔。东汉道门称当扫除六天故气，当扫除六天魔王，六贼之称正出于此。就此以解“威”字，当得其正，但威从盟来，关键的还是盟，即与教团（名义上是与太上）结盟，然后可以威伏邪魔。

总之，其名称中，实含有当时人对于宇宙、数字、五行之间关系的理解，或者说是解释。而正一盟威之称，则含有道派属性的确立，而其道派之号，又从盟而来。至于此书解二十四阶为应上、中、下八景，是就上清系统的炼养法门对于人体部位的分析而来，是否合于东汉的原意，则有可商之处。盖二十四阶，应二十四治，二十四气，具有明文，再引进三景之说，反嫌累赘了。当今所谓的诠释过分，或者正是如此。

## 二 正一盟威箓的神圣性、现实性和系统性

如此所讨论，正一盟威法箓，以太上的名义颁布，突出了它的神圣性。既是太上所授，则便在信仰者的头脑中具有绝对的权威。以之规整自己的教团组织，那便有了充分的依据。太上，作为神仙的班头可称为太上老君，在正一盟威道时期，便是信仰的最高神灵。他本身，又是道的化身。“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君。”<sup>①</sup> 这是正一盟威道教义的基础观念。

同时，因为获得了太上的所颁的法箓，受之者又获得了最高的神仙“太上”的授权，具有护命、召神、却邪等等超自然的能力，因此，也便在观念

<sup>①</sup> 《老子想尔注》。

上至少是在自我感觉中，介入了神仙的队伍。这正是信道者梦寐以求的。授箬，给他打通了入道成仙的坦途。

但是，正一道的法箬，毕竟是他们建立和巩固教团组织的手段。而无论怎么做出神秘的解释，在还没有正式成仙以前，所有的道民都生活在世俗的、现实的世界之中，教团随便怎么宣扬自己的神圣性，但组织、领袖，以及附属着上面的一切，还是处于现实的时空之中。那么，箬的设计和使用的，也必须考虑到现实的条件。解决这一问题的办法，就是将箬与现实中的宗教活动中心——在正一盟威道建立割据政权的时期年，也是施政中心，教育中心——建立起具体的联系。那便是将箬与其宗教与行政中心治相联系。

这二十四阶箬，每一阶的结构，都与一年二十四节气、天上二十八宿分野，以及天师所立的二十四治相对应。

下表为二十四阶箬与治、炁、星宿的对应。

箬名与顺序	治名	炁	五行	地望	二十八宿	二十四节气
太上正一童子一将军 箬品第一	阳平治	左平炁	属金	彭州九陇县	应虚宿	立春正月节
太上正一童子十将军 箬品第二	鹿堂治	右平炁	属水	汉州绵竹县	应危宿	雨水正月中
太上正一上仙百五十 将军箬品第三	鹤鸣治	左长炁	属金	邛州大邑县	应室壁二宿	惊蛰二月节
太上正一三将军箬品 第四	漓沅治	右长炁	属土	彭州九陇县	应奎宿	春分二月中
太上正一上灵百鬼召 箬品第五	葛瓌治	左都领炁	属火	彭州九陇县	应娄宿	清明三月节
太上正一元命混沌赤 箬品第六	庚除治	右都领炁	属水	汉州绵竹县	应胃宿	谷雨三月节
太上正一上仙百鬼召 箬品第七	泰中治	左领神炁	属水	汉州德阳县	应昴宿	立夏四月节
太上正一九州岛社令 箬品第八	真多治	右领神炁	属水	汉州金堂县	应毕宿	小满四月中
太上正一星纲五斗箬 品第九	昌利治	左都监炁	属土	怀安军 金堂县	应觜参二宿	芒种五月节



续表

箓名与顺序	治名	炁	五行	地望	二十八宿	二十四节气
太上正一河图保命箓品第十	隶上治	右都监炁	属土	汉州德阳县	应井宿	夏至五月中
太上正一解六害神符箓品第十一	涌泉治	左监神炁	属水	汉州德阳县	应鬼宿	小暑六月节
太上正一九凤破秽箓品第十二	稠篋治	右监神炁	属水	蜀州新津县	应柳宿	大暑六月中
太上正一都章毕印箓品第十三	北平治	左监察炁	属金	眉州彭山县	应星宿	立秋七月节
太上正一斩邪华盖箓品第十四	本竹治	右监察炁	属水	蜀州新津县	应张宿	处暑七月中
太上正一九天兵符箓品第十五	蒙秦治	左领功炁	属金	夔州台登县	应翼宿	白露八月节
太上正一九宫捍厄箓品第十六	平益治	右领功炁	属土	蜀州新津县	应轸宿	秋分八月中
太上正一八卦护身箓品第十七	云台治	左监贡炁	属火	闲州苍溪县	应角亢宿	寒露九月节
太上正一三五考召箓品第十八	涔口治	右监贡炁	属金	兴元府西县	应氐宿	霜降九月中
太上正一斩邪赤箓品第十九	后城治	左都炁	属水	汉州什方县	应房宿	立冬十月节
太上正一辟邪大箓品第二十	公慕治	右都炁	属水	汉州什方县	应心尾宿	小雪十月中
太上正一四部禁炁箓品第二十一	平岗治	左贡炁	属水	蜀州新津县	应箕宿	大雪十一月节
太上正一斩河邪箓品第二十二	主簿治	右贡炁	属金	邛州蒲江县	应斗宿	冬至十一月中
太上正一三五功曹箓品第二十三	玉局治	左察炁	属水	益州成都县	应牛宿	小雪十二月节
太上正一延生保命箓品第二十四	北邙治	右察炁	属土	洛京洛阳县	应女宿	大寒十二月中

从上表可以看到，正一盟威箓将箓与治所挂钩，则与教团的施教中心，同时也是施政中心联结在一起。治，都在某一确定的地点，如玉局治在成都

县，北邙治在洛阳县之类，如何将之与箓统一，还有一些重要的观念的依据，那就是炁与星宿分野。我们在绪论中便说起过，中国文化中的一个重要观念是气，道教中人专创一个炁字<sup>①</sup>。炁，无所不在，贯通一切，但是在东汉的道教徒看来，炁与道、与一，都是指称同一对象。炁无形，是一的散形，而其聚形则为太上老君。<sup>②</sup> 不过，炁在不同场所，还有一些特别的属性，所以箓与治相连，而治中之炁又各不相同。所以有左贡炁、右察炁之类名称。散为二十四治二十四炁，合则仍为一炁，即贯通一切的大道之炁。至于二十八宿、二十四节气，也是与各治相对应的星宿分野和一年的节气分属。其观念的基础，仍然在炁。盖星气、节气，也都是时间与空间变换中不同的炁的运行、替换。

正一盟威箓二十四阶箓，起点低，从七八岁的童子受一将军箓始，便将所有的户籍与道民，统统纳入编制，便于综合管理全部道民，有当年政教合一的特色。同时，正一盟威道的二十四阶箓，所授予者，也不分民族，汉族与当时当地的少数民族，都在可授之列。在当时“民夷便乐之”的社会环境中，道箓可传下人与四夷，也是正一盟威道处理民族关系的重要原则。

《正一法文太上外箓仪》专门列“下人四夷受要箓”专题，介绍其做法及教义根据：

《太平经》云：奴婢顺从君主，学善能贤，免为善人良民。良民善人学不止，成贤人。贤人学不止，成圣人。圣人学不止，成道人。道人学不止，成仙人。仙人学不止，成真人。真人学不止，成大神人。大神人学不止，成委炁神人。此元品人，上极入道。道教愚下，下人得学，学依善人，受箓如法：

称君主乡居男女民生官姓名私人（某），赐姓者得言姓。年岁某月日時生。家生蛮貊狄獠，随实言之，叩搏奉辞，先缘罪深，今生底下，甘苦在心，不敢有怨，虫草有幸，得奉道门，闻见善事，诚欣诚跃。

① 此炁字，从无从火，火指其灵动，炁则表其声。20 世纪 80 年代，气功流行，有些人也对之关注，但一部分人释此字从无从火，则误。

② 参看《老子想尔注》。

(某) 虽卑顽，谬知谨慎，夙夜尽勤，小心敢懈，贪生愿活，伏事君郎，承顺大家，仰希道佑，乞以休息，时治洒扫。君上赐予之物，豪分撰持，换易香油给治净舍，今赍法信，请受符箓。伏愿明师赐垂哀。遂谨辞。

四夷云：某东西南北四方荒外，或某州郡县山川界内夷狄羌戎，姓名，今居(某)处，改姓(某)，易名(某)，年岁(某)月日時生，叩搏奉辞：先因丑恶，生出边荒，不识礼法，不知义方，亶秽之中，善根未绝，(某)年月日時为(某)事随(某)事得来中国，闻见道科，弥增喜跃，含炁愿活，凭真乞生，依法赍信，奉辞以闻，伏愿明师，特垂矜副，谨辞。<sup>①</sup>

此处讲的为“下人”与“四夷人”。当时一般的观念，下人是生活于社会底层的人，即所谓“生底下”，而四夷则包括两类，一类是在国内的少数民族，即夷狄羌獠，虽然沿用了当时华夏族人对他们的贱称，不过，在接受其入道这点上，并不歧视他们，四夷的另一部分，是外国人，来到中国，愿意皈依大道。这两类人，在大汉族主义的立场上看，是异类。但是在道教的眼中，下人与四夷之人一样，都有受箓的资格，只是在受时必须讲明自己的身份，以及慕道之意。这些人，在当时的社会中地位极低，有的还没有姓氏，所以受箓之后，还得别立白籍，——白籍一说，猜测是因为他们本来没有正规的户籍，或者只是奴婢之辈，只能随主人归附，有的本无姓名，或者原与购买的财物同科，所以要立一个清白的正式的有社会地位的“籍”，报告了仙界，便能参加教众的集会，即参加各治的宗教活动，有功德的，还可称为善人，与一般的良民一样——善人与良民，都是正常社会地位中的人们的称号，并非简单的道德肯定。而这种不分社会地位不分民族的授箓，其教义的根据，乃如《太平经》所说的那样，即使是下人奴婢，也可由学道而上升为善人、良民，若是不停止，甚至于成为大神人乃至最高的神无形委炁神人。

这些做法，体现了道教在大道之前，社会平等与民族平等的理念。在当

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第207页。

时的社会条件下实属难能可贵。同时，这一做法，也无疑扩大了道教的社会影响，促进了它的传播。

### 三 内箬与外箬

正一盟威箬二十四阶，依照受箬的阶次，得受之者便有不同的法职，或者说是仙官。但是并非从授最低的一阶箬开始，便有正式的法职，而只是信道弟子。授予信道弟子的箬，与授之后有正式法职的箬，还是有所区别。从正一童子一将军箬起，直到受一百五十将军箬，他们都还算是信道弟子，而没有达到授予法职的水准。这一部分箬，被称为外箬。东汉以后还有一些箬，或是其他道士的自创，或是天师子孙新出或者由他们认可，但是授予之后，虽然获得了某种“法力”，也许以某种仙职仙号，但是并没有正式纳入各宗派的道官仙职系统，也被称为外箬。

正一盟威道的二十四阶箬中含内外两部分。在授箬仪被普遍采用之后，则内外之分更加明显。但这一点，介绍箬的论著，甚至于在记载道箬的书中，都很少提及。

唐·张万福《醮三洞真文五法正一盟威箬立成仪》中提及：

今生少怀慕道，心思妙法，洁志清严，归命师门，勤求俛仰，以诣某君门下，奉受宝经、天书玉字、符图要诀、内外治箬，佩服身形，存修供养。

此处所说的内外治箬，是指治分内外，还是箬分内外，抑或是两者皆包括在内？还可以推敲。愚见，是两者皆包括在内。唐代已有治箬之名，似乎是指当年所传的二十四阶箬，总合为一，治分内外，治箬也分内外，而且，在其他的书中，确实有外箬之说。

《道藏》中现存一本《正一法文太上外箬仪》，专讲授外箬的一些规定。正一法文一词，在唐以后很少提及，应当是南北朝时“正一法文经”系列经书的一册，或是后世的抄录。基本上可以肯定它保留了早期正一盟威道的一些本色。此书称：“凡男女师皆立治所，贵贱拜敬，进止依科，自往教之轻道，明来学之重真，其间小师未能立治，履历民间，行化自效，因缘暂



尔，不拘大仪，若銜法求利，不明正典，传非习谬，迷误后生，后生缘薄，率尔逐易，不寻高德，苟贪受名，名而无实，望福得祸，祸加考深，宜慎之焉。”<sup>①</sup> 如此看来，授箓仪本应到治所，但也有小师没有立靖的，可以不拘大仪，但不可因之求利。这种游于社会的“小师”，估计是在二十四治较远的地区，也极有可能是正一盟威道领袖张鲁降曹之后，政教合一政权不复存在后出现的情况。后来陆修静出面整顿授箓仪，大约即与此种情形越演越烈有直接关系。此点后面再来说。单说“外箓仪”的出现，表明当时有箓分内外的制度化设计。

在此书中，《正一盟威箓》中前面几阶，从一将军箓到一百五十将军箓，都还是外箓。因为这类箓，以受之者自身的保护为主，本人还没有举办科仪的资格，也便没有正式的法位、法职，而上坛演法第一件事便要称法位，日宣“臣”某某，并其法职。

箓分内外，在早期可能只是阶位之别，但在后世，却有了新意义。盖随着时间推移，社会上对神灵、仙人的信仰，在内容上越来越多，信仰的重点，也时常变换。像文昌，像真武，箓不断增多，但仙职的增加不一定追得上。这是一。其次，来要求授箓的，有正式的道士，也有不少是信士。授予道士的，要求与法职挂钩；授予信士的，则主要满足他们对于平安（包括活着时与死后）、现实目标的实现（如福、禄、财、寿等，在宋以后，对于功名的追求增加，明清更甚），他们想借助于神仙子力量来实现自己的愿望，满足自己的信仰，安抚精神，保证自己的价值目标定位于较高的境域，授箓是满足方式之一。授箓之后，不占正式的法职，但有活着受庇佑、死后免下冥司的许诺，这样的箓，也称为外箓。台湾丁煌教授曾研究过一宗《正一预修大黄箓》，当着笔者参与整理嗣汉天师府的法箓时，曾向龙虎山嗣汉天师府的曾广亮道长请教，天师府号称有“三十六种箓，七十二种符”，现在天师府的授箓仪中，只有五阶箓，那么预修大黄箓等，应当怎么算？他回答我：那是外箓。原来，此类不是正式的专授给道士的箓，算是外箓。外箓也可以授予道士，给他们的法力增加筹码，但是并非都得受其箓才能升道职。当年六十三代天师，将预修大黄箓授予台湾商人许进林，同时也留一宗给自

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第206页。

己，羽化时带走。但天师的道职并不从此箬来。

这里可以举一些例子，都是突破了原来正一盟威道法箬的“外箬”。

比如《太上玄天真武无上将军箬》，显然是宋真朝起为避宋室自称的始祖“赵玄朗”讳而改玄武为真武，是则其箬必在北宋之后，与原来传的诸阶法箬都有不同。而其中提及“赴龙虎山天师真人门下拜受”云云，以及经籍度三师为张正常、张宇初和张宇清，则其箬传于永乐时。这类箬，仍应为外箬。又《高上大洞文昌司禄紫阳宝箬》称向龙虎山“教主天师大真人门下拜受”，也出于元代张与材被封“正一教主”之后，同样与道士法职无关，当也是外箬。至于《太上招财镇宝妙箬》，虽然收在《太上正一盟威法箬》之中，但显然为适应社会上对于财富的追求，与法职无关。

这些箬，都是在后世逐步形成，离开正一道早期符箬产生的年代已远。我们举这些例子，是想说明，内外箬的区分，为箬提供了很大的生长空间。按照这样一种方式，内箬可以调整，事实上南北朝后各道派相继出箬，都与其组织、法术、经书的传授有关，有似于正一的内箬。同时，也可以按照社会需求的变化，制定出大量的外箬，供信士选择。上面提到的文昌等箬，都是显例。丁煌教授公布其文字内容的《正一预修大黄箬》，也是颁与信士，张天师可以自领，但并不影响其法职。此类箬与天师府定下的道士授箬仪中的五阶箬无关，授了也没有法职。箬分内外这一做法，对于道教的传播有着重大意义。

源其头，此类做法实起于正一盟威箬。内箬与仙职相连，也与教团内部的职务升迁挂钩，尽管历代也在扩展、调整，但数量毕竟较为有限，外箬则可以随时增加。这样大大增添了道教的收徒空间。

## 第二章

# 授箓制度在古代社会中的演变(上)

### 第一节 正一符箓的改革与整顿

前面说过，授箓制度从正一盟威道创始，后来各派都采用。及进入南北朝时期，大致是授箓制度规整、改革和大批涌现的时期。大批涌现的箓，除了正一盟威道，还有其他的三皇经派、灵宝派和上清派等。

正一盟威道本来在西蜀传播，随着张鲁降曹，有大批的部下与家属进入中原，是可以想见的事。而且当时还有人建议曹操移其民户入长安及三辅的。《三国志·魏书·张既传》：“（张）鲁降，既说太祖拔汉中民数万户以实长安及三辅。”这就使得偏于一隅的正一盟威道，大批地随民户进入中原。晋以后又传遍大江南北。而且从原来较低的社会层次，进入士大夫家族，形成一批又一批的天师道又称五斗米道世家。更后来，并传入皇族，影响到当时的政治事件。

东晋南迁，北方一度陷入诸少数民族相继建国，又相继覆灭的混乱局面。自此中国南北分裂。进入南北朝时期，除了所谓被奉为正朔的南北各有的若干朝代，还有此兴彼灭的一些小国，北有“五胡十六国”之称，南则宋、齐、梁、陈，相继兴灭。除了朝代的更替极快，那一时期战争极多，民族矛盾也甚为突出。在长达三百来年的分裂与混乱中，社会上各阶层的生活都感到前所未有的不安全，生活动荡，政治权力和社会的运行常常越出常规。在这样的情形下，正是社会的宗教需要大量增长的时候。所以，在东晋到南北朝的三百余年中，各种宗教的传播、成长和相互冲撞，都显得十分地

频繁又平常。

况且，这一时期北方建立的政权，为多个少数民族交替而行。这些少数民族无论是东胡还是西胡，与原来统治中原的汉民族，在文化上都有不同程度的差异。采用什么样的文化策略，主要是如何处理胡族与汉族文化，都是一个影响皇朝生死存亡的重大政治问题。在这样的背景下，各皇朝与宗教的关系也显得微妙。从北方说，东胡、西胡相继在中原建立政权，但他们原本的文化程度较低，在治理天下时，不能不多考虑采纳中原的先进文化。同时，印度的佛教，自西而入东，西胡中有不少本来就信奉佛教，或者原来信拜火教，并保留大量自然崇拜的遗俗，在发展过程中引进了在宗教形态上更为成熟的佛教。东胡也在采纳中原文化与佛教之间做出过多次选择。作为中原文化的代表，儒家学说，与道教，都在社会上及朝廷中扮演着重要角色。至于南方政权，儒家学说仍是政治文化的根基，而道教的地位，与佛教的传播，皆为南朝文化中的基底。所以陶弘景《答朝士问仙佛两教体相书》称：百法纷凑，无越三教之境。总的来说，道教在北朝与南朝都有较大传播，渐形成儒、释、道三教鼎立之势，并一直影响到整个中国传统文化的变化格局。

道教的地位，则常随着统治者的爱好而产生振荡。当然这一爱好，还是受到当时的社会状况和民族关系的特点在后面推动，并非仅仅是统治者个人的情绪作祟。

从东晋开始，道教内部发生了很大的变化。正一盟威道自从张鲁投曹，原来政教合一的政权不复存在。但随着他与他的军队迁入现今的河南界，即进入了中原，正一盟威道的传播也由之扩展了地盘。到了两晋时期，许多世家大族信了天师道，陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》中就曾指出过不少天师道世家。由此，正一道的符箓，便走向了全国。但随之也产生了许多混乱的情形，或者自署箓名，或者授箓者本身没有受过箓。如陆修静所说的那样：

今人受箓，无此德，受治无此才（此德谓三德，此才，宣化之才也）或都无师籍（人先虽奉道，失师来久，不复更属，或先是凡俗之民，一身流寓，浮好假信，道士不先依法化受，而便授箓治）。如此之



人皆是虚妄，徒为道士。<sup>①</sup>

这些情况的发生，有诸多的原因。正一盟威道在张鲁时期军、政、教为一体，应当说相当严密。但从内迁之后，则原来的组织已经打乱，难免出现下面的各小山头人自为教的情况。更重要的是，正一盟威箬二十四阶，对应二十四治，现在治虽仍在，但道民却离开了原来的治。当年天师所立的治，除了邛阳治之外，其他都在巴蜀之区。传到各地后，便需要建立新的宗教活动中心，江南杜子恭的“杜治”便是新建的治。新建的治，可以沿用原来的名义，但更多是自立治名。这样，原来的授箬与治炁对应、授法职与治相应的做法，便没了着落。要想不乱，也不可能。所以，进入南北朝，便有对授箬加以整顿清理的迫切需要。北朝的寇谦之，南朝的陆修静，便先后承担了这一重任。

### 一 寇谦之对正一法箬的改革

在北朝寇谦之的改革中，完全针对了正一盟威道内部。其所改革，包括甚广，但从仪式上讲，也包括授箬仪。他的“新科”，将道官分为五等，当然也制定了相应的新的符箬。南朝刘宋时陆修静所做的，则依整顿为主，似乎对箬本身则基本上没有多大的改革，后文还要讨论。

寇谦之是中国道教史上著名的改革家。他改革天师道的过程，各种道教史都曾有评述，而以卿希泰先生主编的《中国道教史》第一卷叙说较为详尽。

寇谦之的家世，《魏书·释老志》等书曾有过介绍，陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》<sup>②</sup>曾加钩沉。综合各类文献，大致可以确定，他字辅真，南雍州刺史赞之弟，自云寇恂之十三世孙。按寇恂之孙的说法，陈寅恪等颇不以为然，而认为寇谦之的上辈为秦、雍大族，而为五斗米道即天师道徒，世守天师道之信仰。他曾在嵩山修道一段时间，据说有位仙人成公兴，

<sup>①</sup> 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第781页。

<sup>②</sup> 原载《中央研究院历史语言研究所集刊》，第三本第四分册，收入陈寅恪《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版。

主动来投，并拜他为师，实际上却是传他道术。他先是自称在北魏神瑞二年（415）得太上老君下降，亲授《云中音诵新科之诫》二十卷，并授天师之位，让他“革去三张伪法，租米钱税及男女合气之术”<sup>①</sup>。又称于泰常八年（423），得老君玄孙李谱文下降嵩山，授其《录图真经》六十卷。要他辅佐“北方泰平真君”。以后他下山，并通过儒学家崔浩之介，得北魏太武帝拓跋焘的信用和支持，开始了对于天师道的改革。北魏武太帝且亲受法箓，以后历代皇帝即位以受箓为故事。在当时，寇谦之为一成功的道教改革家。

寇谦之的改革，所托的经典依据，便是老君及其玄孙李谱文所授之经，只是他当时所“受”的《云中音诵新科之诫》、《录图真经》。此二经是些什么，已难详考。现存的文献，有《老君音诵诫经》，学术界公认为系寇谦之当年《云中音诵诫经》的遗留，或也保留了其录图的内容。检看此经，确实也反映了《魏书·释老志》所记的寇谦之改革的内容。按之史志，寇谦之得大神太上老君下降，在神瑞二年（415）所授的为《云中音诵诫经》，其后于泰常八年（423）有老君玄孙李谱文来临嵩岳，授予他六十余卷的《录图真经》。前者没有具体的新的授箓仪，后者则有五等仙官的《天中三真太文箓》。从《录图真经》的书名看，录图，即箓图，或箓，我们已作过小考。如此看来，前者似是一种准备，而后者则已正式推出新科。我们且依此前后，稍加探索。

对于授箓仪，《老君音诵诫经》给予了高度的肯定，同时也作了严格的训诫。该经认为：

老君曰：男女官受治箓，天官叩章，顺诫之人，万邪不惑，当喻如生官臣使。夫有职之人，道民岂能欺犯者乎？道官祭酒愚闇相传，自署治箓，为请佩千部将军吏兵相惑乱。请之伪吏兵卫护，尽皆无有。正可常佩受署某官而已。通神得道之人，遇值仙官。诸受职箓者，不得五人三人吏兵给吏（使？）。然地上愚人自署相仿，何可能有此百千万重将军吏兵管护者哉？从今以去，故时为事，未复承用。明慎奉行如律令！<sup>②</sup>

① 《魏书·释老志》。

② 《道藏》第18册，第213页。

男女官，即各治或靖室的负责人。他们原本正式受过箬，而箬与治是相联系的。现在的情况是，一部分道官祭酒自署治箬，以所能召的箬上吏兵越多越好。然而，这种自署治箬的情形，造成了混乱。寇谦之借太上老君的名义，斥责其非，指出，要像人间官制那样，严加规定，不能再让这种混乱的“故时为事”再继续下去，“未复承用”。而且以律令的名义加以颁布。这说明，寇谦之改革天师道时，包括了对授箬制度的整顿。同时，我们知道，寇谦之对于三张时期的男女合气之术即黄赤之道，是反对的。所以原来天师道传授的黄赤经契，也在革去之例，“吾诵诫断改黄赤，更修清异之法，与道同功。其男女官箬生佩契黄赤者，从今诫之后，佩者不吉”。<sup>①</sup>

除此之外，该经又说：

老君曰：从系天师升仙以来，旷官真职，道荒人浊，后人诸官愚闇相传，自署治箬符契，气候倒错，不可承准。吾本授二十四治，上应二十八宿，下应阴阳二十四气，授精进祭酒，化领民户。道陵演出道法，初在蜀土一州之教。板署男女道官，因山川土地郡县，按吾治官靖庐亭宅，与吾共同领化民户，劝恶为善。阳平山名上配角宿，余山等同，而后人道官不达幽冥情状，故用蜀土盟法板署治职，勅令文曰：“今补某乙鹤鸣云台治权时箬署治气职，领化民户，质对治官文书，须世太平，遣还本治。”而九州土地之神，章表文书，皆由土地治官真神而得上达。有今闻道官章表时请召蜀土治宅君吏他方土地之神，此则天永地隔，人鬼胡越。吾本下宿治号令之名，领化民户，道陵立山川土地宅治之名耳，岂有须太平遣还本治者乎？从今以后，诸州县男女有佩职箬者，尽各诣师改宅治气，按今新科，但还宿官称治为职号，受二十四治中化契令者，发号言“补甲乙正中官气角宿治”，以亢宿、氐宿、房宿，二十八宿如法。上章时直言“臣”而不得称真人。若灵箬外官不得称治号，其蜀土宅治之号勿复承用。若系天师遗胤子孙在世，精循治教领民化者，不得信用诸官祭酒，为法律。上章时不得单称系天师位号，当称职

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第216页。

号名，与诸官同等。明慎奉行如律令！<sup>①</sup>

依照这一说法，可以想见，当时出现了天师道内部组织松散、治箓混乱的局面。最重要的是有两个问题，一是“自署治箓符契”，与前面所引的问题相同。而另一个问题是，当年张氏占据蜀中，所制定的箓与蜀地二十四治地名相应。但是现今天师道已传至全国，治官祭酒的职衔，仍沿用其旧，即使远离巴蜀，也要署“鹤鸣云台治权时箓署治气职”，与实际所处的地域相乖违，本应由当地治官、真神上达章奏，却让他们闲置不起作用。所以特别规定，不得再署或自称原蜀中地域治号，而只以二十八宿某宿相应，比如“正中官气角宿治”之例——因为二十四治原应二十八宿，而二十四阶箓也应与二十八宿相应。同时，废除了张氏子孙任命治官祭酒的特权，实际上也就是废除了他们的授箓权。这一系列规定，改革了治箓只限于巴蜀地域的局限性，是其积极意义，强调了寇谦之所谓“新科”的权威，将授箓权掌握在寇氏及其教团手上。总的来看，是适应时势的措施。这也为他获得最高统治者的支持，为皇帝亲受符箓奠定了基础。

如果说，今存《老君音诵诫经》保留下的《云中音诵新科诫经》内容，还主要是以整顿旧法且革去张氏后代的授箓特权为主，那么，所谓《录图真经》，则是对新科授箓制度的全面规定。据说：

泰常八年十月戊戌，有牧土上师李谱文来临嵩岳，云：老君之玄孙，昔居代郡桑干，以汉武之世得道，为牧土上官主，领治三十六土人鬼之政。地方十万里有奇，中盖历术一章之数也。其中为主万里者有三百六十方。遣弟子宣教，云嵩岳所统广汉平土方万里，以授谦之。作诰曰：“吾处天宫，敷演真法，处汝道年二十二岁，余十年为竟蒙，其余十二年，教化虽无大功，且有百授之劳。今赐汝迁入内官，太真太宝九州岛真师、治鬼师、治民师、继天师四录。修勤不懈，依劳复迁。赐汝《天中三真太文录》，劾召百神，以授弟子。《文录》有五等，一曰阴阳太官，二曰正府真官，三曰正房真官，四曰宿官散官，五曰并进录生。

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第216页。

坛位、礼拜、衣冠仪式各有差品。凡六十余卷，号曰《录图真经》。付汝奉持，辅佐北方泰平真君。出天官静轮之法，能兴造克就，则起真仙矣。又地上生民，末劫垂至，其中行教甚难。但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世。其中能修身炼药，学长生之术，即为真君种民。”<sup>①</sup>

此处所述当然是寇谦之托仙改制的手法，且不用多论。其中谈到录，即是箓。寇谦之自己，得到的四录，已经是九州真师、治鬼师、治民师、继天师，作为地上教主的权威便借此树立。另外五等录，则是授予弟子的，也就是在他之下的教团组织中的授受凭证和分等授官的依据。而这些箓的授受，有相应的坛位、礼拜、衣冠等仪式，这样形成了完整的授箓新科。自寇谦之得北魏太武帝的信用和支持，历代魏帝都受符箓以为故事，所授予的也即应是这里的《天中三真太文录》。只是寇氏所制，虽行于北魏，但并未被道教其他派别所采纳，在后世的各派组织中未见其行，而六十卷之多的所谓《录图真经》也不存于世。

## 二 陆修静对于正一法箓的维护、整顿与沿袭

与寇谦之对于正一法加以改革不同，南朝的陆修静，一方面也注意整顿正一盟威道的各项制度，当然也包括授箓制度，但是，他坚守的是原有的正一盟威箓，而不像寇谦之那样另出一系。

陆修静，字符德，吴兴东迁人（今浙江吴兴市），三国吴丞相陆凯之后。生于东晋义熙二年（406）。后志心修道。南朝宋明帝好道，遣人礼请至京，于今南京郊区方山筑崇虚馆以居之。在此期间，他大敞法门，引起朝野注意，道俗归心。<sup>②</sup>他在理论、科仪等方面都作出重大贡献。最重要的是，在经典整理上，将来历不同的各派经典综合成洞真、洞玄和洞神三部，后人称其为总括三洞，后人又增加四辅经书，成为自此以后道教经典分类的基本格局；另一件大事是，整理正一、灵宝的斋法，而认为灵宝斋法最为完善，

<sup>①</sup> 《魏书·释老志》二。

<sup>②</sup> 《上清道类事相》卷一《仙观品》引《道学传》。



是“无量大法桥”<sup>①</sup>，整理后的斋法分金箬、玉箬、黄箬三大类。这些都影响了后来的整个道教史。他是天师道的改革家，又是灵宝派科仪的重要整理者，其弟子孙游岳又为上清派的陶弘景之师，所以灵宝派、上清派都各尊陆为宗师。其地位颇为独特。

作为天师道的维护者同时又是改革者，他对于当时的授箬仪也投入了诸多关注。

他斥责当时的道门中，对箬的阶次、升授次第等错乱颠倒。称：

若学不由师，成非根生，不承本名，为无根之草（受道越次第谓之非根生，不缘本师起谓之不承本也）。今人受箬，无此德，受治无此才（此德谓三德，此才，宣化之才也）。或都无师籍（人先虽奉道，失师来久，不复更属，或先是凡俗之民，一身流寓，浮好假信，道士不先依法化受，而便授箬治，如此之人皆是虚妄，徒为道士。纵复修勤服善，三天无名，故不免于枉横矣，况其放慢违逆者乎）。或有师无籍（谓虽有师主，三会不到治，命信不上，天曹削籍，所以为无）。或虽有师籍，而无德于时，受箬之日，越诣他官，既不归本，又不缘阶，妄相置署，不择其人。佩箬惟多，受治惟多，受治惟大，争先竞胜，更相高上，遂乃身受下治，署人上品（谓自受天师平盖玉局之徒，乃署人阳平、鹿堂）。或自荷白板，而加板于人（谓自受白板治，既不诣天师除正，遂以终身常后白板于人）。纵横颠倒，乱杂互起，以积衅之身，佩虚伪之箬（绝无户籍，有逋信宿债，或先是俗身负鬼祭馔，越入道法，不收结脏，直立身以来罪恶狼藉而抱衅带咎，永不肯改，而诣狂伪之师，受不真之法也）。<sup>②</sup>

他所斥责的情况，与寇谦之所斥相类似，都是授箬仪中混乱的情形。其中最重要的，一是学不由师，即没有师承，或者原先有师承，但后来失而未补，更加严重的是流寓在外，没有经过教化便授箬治（按：箬与二十四治之气相

① 陆修静：《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》。

② 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第781页。

联系，此处所谓箬治，即指授某治炁箬而言)。二是虽然有师，但从不参加该治的活动，有等于无。三是没有足够的德行，可能是本师比较了解不愿授箬于是跑到别的治所受箬，而那些治所的道士妄为授予。四是大家都想一下子佩更多、更高的箬，“争先竞胜”。五是给人授箬或授板（按：指都功板）的本身并未授板；给人授高阶的箬，而自己却只受过较低阶别，即授箬的法师自己并无相应的资格。如此乖舛颠倒，陆修静极为不满。他提出的解决办法，是要求受箬者严格按照科教，积累功德，依阶升迁，不能窜等：

科教云：民有三勤为一功，三功为一德，民有三德，则与凡异，听得署箬。受箬之后，须有功更迁，从十将军箬阶至百五十。若箬吏中有忠良质朴，小心畏慎，好道翹勤，温故知新，堪任宣化，可署散气道士。若散气中能有清修者，可迁别治任职。若别治中复有精笃者，可迁署游治任职。若游治中复有能者，可署下治任职。若下治中复有功称者，可迁署配治任职。若配治中复有合法者，本治道士皆当保举，表天师子孙，迁除三八之品。先署下八之职，若有伏勤于道，劝化有功，进中八之职。若救治天下万姓，扶危济弱，能度三命，进上八之职。能明炼道气，救济一切，消灭鬼气，使万姓归伏，便拜阳平、鹿堂、鹤鸣三气治职。当精察施行功德，采求职署，勿以人负官，勿以官负人。<sup>①</sup>

陆修静的这一主张，严格以正一法箬的原有规定为准的。从十将军箬至百五十将军箬，在别的文献中称为“外箬”，是较低阶的箬，尚未正式列入治箬之列。经过考验之后，其中优秀的才可以任散治职，然后一步步迁升到别治、游治，最后进入二十四治中任职，而其间还有下、中、上的区分。所谓配治、游治、别治、散治，是正一盟威道传播到全国后新形成的宗教活动中心和领导机构。但仍守其传统，以三天师时期的二十四治为本，当然也以此二十四治为高。特别是其中的阳平、鹿堂、鹤鸣三治最为重要，阳平治都功且由天师世袭，直到近代，正一大真人即道内所称的张天师在符书上盖的大印还有“阳平治都功印”一件不可或缺。所以从陆修静所生活的年代看，

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第781页。

正一盟威道即天师道适应活动于全国的实际情形，已经大大地扩展了他们的组织机构。而将之分出等级，乃是加强向心力的一种方式，不然各治自大，将没有一个中心，没有一种凝聚力，当然于其教的整合不利。分别在这些治中任职，实际上是道阶与道官的迁升。所以从受十将军箬而到上八治任职，其间需经过长期的考察，是十分不容易的。若要进入“三八之品”即二十四治中任职，最后的裁夺，由天师子孙决定。这样，在授箬制度上，保留了正一盟威道天师子孙的特权。陆修静的做法，与寇谦之另立五等法箬不同，完全维护了正一盟威道的传统，使得其组织系统及其象征法箬，都得以保留其法脉。这一点，在道教史上影响极为巨大。正一一系法箬经过长期历史激扬荡涤，却始终不被取代，虽然以后新的符箬派纷至沓来，但是都不能动摇其根基，反而最终一一并入正一法箬，陆修静的这一做法，实与有力焉。试看，当年寇谦之的五等箬，又在哪里呢？

陆修静对于授箬仪的影响，不仅在于对正一箬仪的整顿，同时，因为他总括三洞，在道教界符箬的发展上，还产生出大批以三洞为名的箬名和相应的道阶。后世所称的洞真、洞玄、洞神法师，以及三洞法师等号，都与此有关。

## 第二节 各新出符箬与南北朝时授箬制度的普及

我们用了“普及”这一概念，是因为，从正一盟威道开始，授箬仪式得到了确认和应用，而不久之后，其他各派也纷纷效尤，陆续形成了诸多的符箬，授符箬成了道教的重要象征。

众所周知，天师道在南北朝时期经历过重要的改革，北有寇谦之，南有陆修静，都是著名的改革家。他们对于符箬在各道派中着为定制，都起过重要的推动作用。不过，我们现在还是先来讨论当时相继出现的上清、灵宝和三皇经（洞神）诸派。

除上面说到的自东汉末即形成的正一盟威箬，南北朝时期也出现了升玄、高玄、洞神、洞玄和洞真部法箬，而且初步排出了高低。

据《灵宝洞玄奉道科诫营始》载，其法位、法箬相配合，有洞渊、高玄法位，而相应的法位都有经与箬必须授受。

洞渊神咒经十卷，  
 神咒券，  
 神咒箓，  
 思神图，  
 神仙禁咒经二卷，  
 横行玉女咒印法，  
 黄神赤章。（受称洞渊神咒大宗，三昧法师小兆真人。）

这是洞渊一系的经箓。按洞渊一系，东晋末出现于世，现存于《道藏》中的还有《太上洞渊神咒经》二十卷，为道士王纂撰。实是大量神咒的編集。此一宗系从古代禁咒之术中脱胎而出，是当战乱时代疫病横行时应运而生。

老子金钮青丝十戒，  
 十四持身戒，（受称老子青丝金钮弟子）  
 老子道德经二卷，  
 河上真人注上下二卷，  
 五千文朝仪，  
 杂说一卷，  
 关令内传一卷，  
 戒文一卷，（受称高玄弟子）  
 老子妙真经二卷，  
 西升经二卷，  
 玉历经一卷，  
 历藏经一卷，  
 老子中经一卷，  
 老子内解二卷，  
 老子节解二卷，  
 高上老子内传一卷，  
 皇人三一表文。（兼前称，太上高玄法师。）

太一八牒遁甲仙录，  
紫宫移度大录，  
老君六甲秘符，  
黄神越章。（受称太上弟子。）

以上几种经箓，都与《道德经》的传授有关，大抵即与《隋书·经籍志》提到的《五千文箓》相当，唐代则称《紫虚箓》。《道德经》传授从正一盟威道始，便十分重要。以后根据老子出关的传说，又增添了《老子化胡经》、《西升经》等。楼观道一系，便是以老子出关为核心，形成道派，但是查现存资料，没有发现他们有以楼观命名的箓。依照此处的记载推测，他们所受的箓，应当便是以《道德经》的传授为中心，而不以楼观的地名与派名另出。

上面几种经箓与法位，日本学者吉岗义丰合称授之者为“五千文师”<sup>①</sup>，可备一说。

在此书中还记有升玄部法箓：

太上洞玄灵宝升玄内教经一部，十卷，  
升玄七十二字大箓。（受称升玄法师。）

这一部，较为简单，但也算是从南北朝时期形成的法箓之一。

排在更后面也是更高的法箓是洞神、洞玄、洞真三大系。

洞神经即三皇经派之经，此派是一个古老的道派。三皇经的出现，可能与灵宝五符以及正一盟威道的“微经十二卷”约略同时，亦可能略后，但不会迟到三国以后。葛洪称：“余闻之郑君言，道书之重者，莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也。古之仙官至人，尊秘此道，非有仙名者，不可授也。受之四十年一传，传之歃血为盟，委质为约。诸名山五岳，皆有此书，但藏之于石室幽隐之地，应得道者，入山精诚思之，则山神自开山，令

<sup>①</sup> 吉岗义丰：《三洞奉道科诫仪范的成立》，原文日文，此转引自丁煌《叶法善在道教史上的地位之探讨》，《台湾成功历史学系学报》1988年第14期。



人见之。如帛仲理者，于山中得之，自立坛委绢，常画一本而去也。”<sup>①</sup> 据陈国符先生考证，帛和所得的《三皇文》，称《小有三皇文》；葛洪岳父鲍靓也曾得一种，与帛和所得不同，为《大有三皇文》，后为陆修静所得，传孙游岳，再传陶弘景。<sup>②</sup> 但形成道派，似乎尚在上清之后。盖在陶弘景之前，尚无明确记载谈到此系的经书系统，《道教义枢》卷二《三洞义》所载，陆修静得三皇文后，传孙（游岳），后传陶先生（弘景），“先生分析枝派，遂至兹也”。所谓“兹”，指作为三洞之一的洞神部道书。据此，将之编为洞神部是陆修静时期的事，但将之分析为后来的多重经书则经过陶弘景之手。该派的符箓，在《太上洞神三皇仪》中载“大有箓图经目”中列出的名目有：

- 洞神经卷第一：大有箓图天皇内文；
- 洞神经卷第二：大有箓图地皇内文；
- 洞神经卷第三：大有箓图人皇内文；
- 洞神经卷第四：八帝妙精经上；
- 洞神经卷第五：八帝妙精经中；
- 洞神经卷第六：八帝妙精经下；
- 洞神经卷第七：八帝玄变经上；
- 洞神经卷第八：八帝玄变经中；
- 洞神经卷第九：八帝玄变经下；
- 洞神经卷第十：八帝神化经上；
- 洞神经卷第十一：八帝神化经下；
- 洞神经卷第十二：三皇斋仪；
- 洞神经卷第十三：三皇朝仪；
- 洞神经卷第十四：三皇传授仪。

从这一经目可以看出，称为“大有箓图”的，是《三皇内文》。《三皇内文》

① 《抱朴子内篇·遐览》。

② 《道藏源流考》，中华书局1963年版，第73页。

含《天皇内文》、《地皇内文》和《人皇内文》三种。据葛洪《抱朴子内篇》等书的记载，当年帛和曾获三皇文，但从葛洪的记载看，并无以文当箓之举。《三皇文》系三篇符书，字在《太平经复文》与《灵宝五符》之间，为东汉时符书的重要流派。据葛洪及其他一些道书的记载，帛和曾得三皇文，洪岳丈鲍靓也曾得三皇文，但与帛和所得不同，为“大有三皇文”。三皇文本只是一个符书系统，后来愈益滋郭。陆修静总括三洞时，将此一系列的经书定为洞神部。

现在的“箓图”之称，应是模仿正一法箓之后，以文当箓。除了以文当箓之外，也另有一种“童子箓”。《太上洞神三皇仪》放在授完三皇经及诸符后，次授予之。不过注云“总授者不须别刺章，直请度如常法”，是其箓可以单授，也可在授全部经、箓时顺带授之，而顺带授之，则不用另外上章说明。此一箓，唐·张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷上也曾记述。但称为“金刚童子箓”。其全部法目为：

金刚童子箓；  
普下版；  
三一真讳；  
三将军图；  
九皇图；  
三皇内文；  
三皇大字。

这些内容，在《太上洞神三皇仪》中都曾提及，且还提及授三皇券文、升天券、丹书内文、灵书内文等件。如此则是张万福所述为总要，而前书为详仪。

三皇经派的箓，是在其基本经典的基础上形成的，虽有箓名，其中主要部分乃是经书，而以最重要三皇内文为主要“箓图”，至于金刚童子箓，则是后起的附属部分。而且，“童子”的名称，也明显仿自《正一盟威箓》中的第一阶。

洞玄灵宝一系，可以追溯到东汉时即已问世的五篇真文、灵宝五符等经

典。一般在其内部，都将此派的开山祖师追认到葛玄。

按陈国符先生《道藏源流考》中的观点，灵宝一系的经典，原来在东汉前即已存在，东汉末葛玄曾传其书，但葛巢甫时期“造构灵宝”，有大批新的经书出现，他将这部分称为新灵宝经。但是，灵宝一系素尊葛玄为祖师，新灵宝出现后，仍将之系于葛玄。所以出现了一个新的传法传说。据成书于刘宋时期的《真一自然经》<sup>①</sup>云：

徐来勒等三真，以己卯年正月一日日中时于会稽上虞山传仙公葛玄，玄字孝先，于天台山传郑思远、吴主孙权等。仙公升天，合以所得三洞真经一通传弟子，一通藏名山，一通付家门子孙与从弟少傅奚，奚子护军悌，悌子洪，洪又于马迹山谒思远盟受，洪号抱朴子，以晋建元二年三月三日于罗浮山付弟子海安君望、世等，至从孙巢甫以晋隆安之末传道士任延庆、徐灵期之徒，相传于世，于今不绝。

与这一新传法说相应的，也出现了灵宝符箓的传说。《太极葛仙公传》载：“汉光和二年正月朔仙公于天台上虞山感太上遣玄一三真人、太极徐真人授以三洞四辅经箓修行秘诀，金书玉诰符图。”<sup>②</sup>三洞为陆修静所整理，作为三大来源的经书之称，即洞真、洞玄与洞神。四辅的提法更晚。在此之前的葛玄不可能得三洞四辅经箓修行秘诀，显然此处是后人追记。

在葛玄到葛巢甫的传承中，都没有直接提到箓的授受。作为继葛玄之后的传法重镇葛洪，在《抱朴子内篇》中也没有提到授箓，在谈到道经的传授时，基本上都是以“告盟而传之”，即在师徒之间订立某种盟约，以保证得之者不轻泄，不背师叛教。直到东晋末葛玄四世孙葛巢甫时期，这一系已经有了相当的影响，但没有发现他们创立独立的道箓。至少直到此时，传经传法，都还是用告盟的老办法。大约成于东晋末的《洞玄灵宝无量度人上品妙经》中，已有“持符把箓”的文句，此一箓，是指修仙者可望而难及的

① 《道教义枢》卷二，三洞义第五，正统道藏，第24册，第813页。小林正美等考证认为该经成书于刘宋时期。参见小林正美《六朝道教史研究》，第21页。

② 同上。

天上的图箬，即记名仙籍的录，还是可以在人间授受的法箬，还不清楚。但在南北朝，灵宝一系的符箬经书也已形成体系。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》载“受称太上灵宝洞玄弟子”的法箬为：

太上洞玄灵宝诸天内音箬，  
元始洞玄灵宝赤书真文箬，  
太上洞玄灵宝二十四生图，  
三部八景自然至真玉箬，  
灵宝自然经券，  
元始灵箬。（受称太上灵宝洞玄弟子。）

同时，此派在传箬时也十分重视经书的传授。

同书载灵宝中盟经目：

太上洞玄灵宝五篇真文赤书上下二卷，  
太上洞玄灵宝玉诀上下二卷，  
太上洞玄灵宝空洞灵章经一卷，太上升玄步虚章一卷，  
太上洞玄灵宝九天生神章经一卷，  
太上灵宝自然五胜文一卷，  
太上洞玄灵宝诸内音玉字上下二卷，  
太上洞玄灵宝智慧上品大戒经一卷，  
太上洞玄灵宝上品大戒罪根经一卷，  
太上洞玄灵宝长夜府九幽玉匱明真科经一卷，  
太上洞玄灵宝智慧定志通微妙经一卷，  
太上灵宝本业上品一卷，  
太上洞玄灵宝玄一三真劝诫罪福法轮妙经一卷，  
太上洞玄灵宝无量度人上品妙经一卷，  
太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经一卷，  
太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经一卷，  
太上洞玄灵宝三元品戒经一卷，

太上洞玄灵宝二十四生图，  
三部八景自然至真上经一卷，  
太上洞玄灵宝五符序经一卷，  
太上洞玄灵宝真文要解经上一卷，  
太上洞玄灵宝自然经上一卷，  
太上洞玄灵宝敷斋威仪经一卷，  
太上洞玄灵宝安志本愿大戒上品消魔经一卷，  
仙公请问上下二卷，  
众圣难经一卷，  
太极隐诀一卷，  
灵宝上元金箓简文一卷，  
灵宝下元黄箓简文一卷，  
灵宝朝仪一卷，  
步虚注一卷，  
灵宝修身斋仪二卷，  
灵宝百姓斋仪一卷，  
灵宝三元斋仪一卷，  
灵宝明真斋仪一卷，  
灵宝黄箓斋仪一卷，  
灵宝金箓斋仪一卷，  
灵宝度自然券仪一卷，  
灵宝登坛告盟仪一卷，  
灵宝服五牙立成一卷，  
太上智慧上品戒文一卷，  
灵宝众简文一卷，  
众经序一卷。（受称无上洞玄法师。）  
五岳真形图，  
五岳供养图，  
五岳真形图序，  
灵宝五符，



五符序，  
五符传版。<sup>①</sup>

这些经目，与法箬有的可以相互参看，似乎有着内在联系。其中一部分，实际上系传授仪范，例如《五符传版》估计有如正一道的都功版那样，也是类似于法箬的东西。版，实与板通，是将有关的符箬等刻在木板之上做成。正一盟威道的都功版，原就是刻木为之，后来才改成用纸绘制。而大量的乃是灵宝一系阐释其教义思想的著作，以及灵宝科仪的规范。其中《五岳真形图》、《灵宝五符》等，是当时普遍认可的重要法术利器。

上清一系，是南北朝起逐步形成并扩大其影响的道派。上清派尊晋魏华存为始祖。陶弘景《真诰》卷二十载：“伏寻《上清经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年，太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，使作隶书写出。”在观念上上清一派都认同于魏华存的第一代宗师地位，后来在其道派中称其为“太师”。不过此所谓下降传经的魏华存，当时早已“仙去”，她是以得道神仙的身份传授上清经典的。

魏曾为天师道祭酒，故必定授过正一盟威箬。因为授箬是得治职的前提。而当东晋时，句容许家信道，许迈等即出于信道世家。陶弘景《真诰》卷二十：“有云李东者，许家常所使祭酒，先生（按：指许迈）亦师之。家在曲阿东，受天师吉阳治左领神祭酒。”如此，则许家世奉天师道，许迈等人虽后来被奉为上清宗师，但在年轻时也受过天师道的熏陶，是否跟着受箬无可考，但他们熟悉天师道的授箬活动，是可以想见的。杨羲、许迈、许谧等也曾写过符箬。陶弘景《真诰叙录》称：“掾（按：即许谧）子黄民时年十七，乃收集所写经符秘箬历岁。”是知当年杨、许一辈人，就曾有秘箬存世。只是不知这些秘箬的具体内容。陆修静曾得上清经，也曾传箬，后世的上清派，也尊他为一代宗师。释道宣《叙齐高祖废道法事》称：“昔金陵道士陆修静者，道门之望。在宋、齐两代，祖述三张，弘衍二葛，郗张之士，

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第758页。

登门受箓。”<sup>①</sup>但不知所授有无上清箓。观其《道门科略》，似用心在维护正一盟威箓。

有一些记载，影响很大。比如唐·李渤《真系传》载：<sup>②</sup>

今道门以经箓授受，所自来远矣。其昭彰尤著，使搢绅先生不惑者，自晋兴宁乙丑岁，众真降授于杨君，杨君授许君，许君授子玄文，玄文付经于马朗。景和乙巳岁，敕取经入华林园。明帝登极，受季真启还私廨。简寂陆君南下立崇虚馆，真经尽归于馆。按黄素方因缘值经准法奉修，亦同师授，其陆君之教，杨许之胄也。陆授孙君，孙君授陶君，陶君搜摭许令之遗经略尽矣。陶君授王君，王君又从宗道先生得诸胜诀云，经法秘典大备于王矣。王授潘君，潘君授司马君，司马君授李君，李君至于杨君一十三世矣。

此处所说杨君指杨羲，许君指许谧，陆君即陆修静，孙君指孙游岳，陶君即陶弘景，其徒王远知，远知传潘师正，司马君即司马承祯，李君指其徒李含光。根据李渤的说法，似乎是从杨羲开始，上清一系就开始授箓，而且似乎他们授的就是自己的经箓。实际上大可存疑。上清系经书，陆修静编为洞真部，置于三洞之首。然而，从其实际出现的组织情形看，陶弘景起，才真正地形成自己的宗派。陆修静其人，道学弘深，实在是一个划时代的传经传教的高道。如前面所说，他在整顿天师道时，所维护的仍是原来正一天师的授箓专利。因为他所传经书、科法，不尽一派，所以有人称他为南天师道，灵宝派则尊为宗师之一，上清派也同样尊之，现在茅山还列有祖师牌位。直到今天，实在难以证明他曾传授上清箓，同样他也没有传过灵宝箓。像李渤所拟的“真系”，作为上清一派的自我认同，无可厚非，但作为历史记载，则大有质疑的余地。上清一系的箓，究竟何时出现，早期情形如何，现在都还需要下更多的功夫考证和索隐。因为，如前面所说，陶弘景本人虽然注意到了经书的传授，但基本上还是郑、葛之间盟誓相授的法子。后来这

① 《广弘明集》卷四。

② 《云笈七签》卷五之《经教相承部》。《道藏》第22册，第25页。

一传授仪被授箬的法师们重视，只能看成是授箬仪式与盟誓的旧方式之间的联系，而后来的授箬仪又吸纳了旧的盟誓之法。

根据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，所载的上清箬有：

上清北帝神咒文，  
 太玄河图九皇宝箬，  
 洞真八威召龙箬，  
 洞真飞行三界箬，  
 上清大洞真经券，  
 上清八素真经券，  
 上清步五星券  
 上清步天纲券，  
 上清四规明镜券，  
 上清飞行羽章券，  
 上清金马契，  
 上清玉马契，  
 上清木马契，  
 上清黄庭契，  
 上清太上玉京九天金霄威神玉咒，  
 太上神虎玉箬，  
 上清太上太微天帝君金虎玉精真符箬，  
 上清太上玉京九天金霄威神玉咒经，  
 太上大神虎符箬，  
 上清太微黄书八箬真文，  
 一名玄都交带箬，  
 上清太上上皇二十四高真玉箬，  
 上清高上太上道君洞真金玄八景玉箬，  
 上清太上三天正法除六天文箬，  
 上清太极左真人曲素诀词一名九天凤气玄丘太真书箬，  
 上清太微帝君豁落七元上符箬，

上清太上石精金光藏景录形摄山精法箬，  
 上清太上元始变化宝真上经九灵太妙龟山元箬，  
 上清太上上元检天大箬，  
 上清太上中元检仙真箬，  
 上清太上下元检地玉箬，  
 上清玉检检人仙箬，  
 上清太上素奏丹符箬，  
 上清太上琼官灵飞六甲箬，  
 上清高上元始玉皇九天谱箬，  
 上清中央黄老君太丹隐书流金火铃箬，  
 上清传版。(受称洞真法师。)<sup>①</sup>

最后一种上清传版，估计有如正一都功版那样的法器，以及其传授仪式。这些箬，与上清经是相互配合的，同书列出的上清大洞真经目有：

上清大洞真经三十九章一卷，  
 上清太上隐书金真玉光一卷，  
 上清八素真经服日月皇华一卷，  
 上清飞步天刚蹶行七元一卷，  
 上清九真中经黄老秘言一卷，  
 上清上经变化七十四方一卷，  
 上清除六天文三天正法一卷，  
 上清黄气阳精三道顺行一卷，  
 上清外国放品青童内文二卷，  
 上清金阙上记灵书紫文一卷，  
 上清紫度炎光神玄变经一卷，  
 上清青要紫书金根上经一卷，  
 上清玉精真诀三九素语一卷，

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第758—759页。

上清三元玉检三元布经一卷，  
上清石精金光藏景箓形一卷，  
上清丹景道精隐地八术上下二卷，  
上清神州七转七变舞天经一卷，  
上清大有八素大丹隐书一卷，  
上清天关三图七星移度一卷，  
上清九丹上化胎精中记一卷，  
上清太上六甲九赤班符一卷，  
上清神虎上符消魔智慧一卷，  
上清曲素诀词五行秘符一卷，  
上清白羽黑翮飞行羽经一卷，  
上清素奏丹符灵飞六甲一卷，  
上清玉佩金珰太极金书一卷，  
上清九灵太妙龟山元箓三卷，  
上清七圣玄纪徊天九霄一卷，  
上清太上黄素四十四方一卷，

上清太霄琅书琼文帝章一卷，（此三十四卷玉清紫清太清大洞经，限是玉君授南真。）

上清高上灭魔洞景金玄玉清隐书四卷，  
上清太微天帝君金虎真符一卷，  
上清太微天帝君神虎玉经真符一卷，

上清太上黄庭内景玉经太帝内书一卷，（右七卷，紫虚元君南岳上真魏夫人在世受经限。）

上清三元斋仪二卷，  
上清传授仪一卷，  
上清告盟仪一卷，  
上清朝仪一卷，  
上清投简文一卷，  
登真隐诀二十五卷，  
真诰十卷，



八真七传七卷，

洞真观身三百大戒文一卷。(右受称无上洞真法师。)

上清经总一百五十卷，上清太素交带，上清玄都交带，上清白纹交带，上清紫纹交带，一曰回车交带，亦谓毕道券，又名元始大券。(右受称上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师。)<sup>①</sup>

陆修静综合三洞经书，将上清经放在最高的洞真部。南北朝时，在接受了三洞概念之后，上清的法箬也置于最高一层。这一做法，一直延续到今天。明清以后，授箬特权都集中在龙虎山万法宗坛，其法箬经历多次变化，有新增，有精减，但在名称上还是以“上清”为名的箬居最高，尽管明清后的上清箬与其原义已大不相同。

从南北朝时的情形看，上清法箬与经相配合，受之者得称为“洞真法师”，但实际上内部还分为几个层级。除洞真法师称号外，还有无上洞真法师，最高者为上清玄都三洞三景弟子无上三洞法师。这些也一直影响到唐代，部分观念且影响到当今的龙虎山嗣汉天师府所拟的法箬。

观上面提及的几大派授箬的情况，其制皆起于正一盟威道之后，盖本来他们的形成便略晚于正一盟威道。除了上清的祖师（系后人所追溯）魏华存曾任天师道祭酒，可以直接从天师道那儿继承其制而又加创新，其他几派从师承上来说，与天师道并无瓜葛，授箬仪式的模仿性质非常明显。从其模仿方式看，则三皇经派明显是以经文代箬，而少有创建，上清一系却有较为明显的创造之迹，而灵宝一系，也是以自己原有的经典、符书为重点。经过这几个主要道派的采用，授箬仪乃越出原来的正一盟威道的范围，扩大到了当时的几乎所有道派。

同时，南北朝时期正一法箬也有若干变化。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》载正一法位：

童子一将军箬，

三将军箬，

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第759—760页。

十将军箓，  
箓生三戒文，  
正一戒文。（七岁八岁或十岁已上，受，称正一箓生弟子。）  
七十五将军箓，  
百五十将军箓，  
正一真卷，  
二十四治正一朝仪，  
正一八诫文。（受称某治气男官女官。）  
黄赤券契，  
黄书契令，  
五色契令，  
八生九官契令，真天六甲券令，  
真天三一契令，  
五道八券。（受称三一弟子赤阳真人。）  
九天破殄，九官捍厄，  
都章，  
毕印，  
四部禁气，  
六官神符，  
九天都统，  
斩邪大符，  
九州社令，  
天灵赤官，  
三五契，  
三元将军箓。（受称某治气正一盟威弟子。）  
阳平治都功版，  
九天真符  
九天兵符，  
上灵召仙灵，  
召七星箓二十八宿录，

元命箓。(受称阳平治太上中气，领二十四生气，行正一盟威弟子，元命真人。)

逐天地鬼神箓，  
紫台秘箓，  
金刚八牒仙箓，  
飞步天纲箓，  
统天箓，  
万丈鬼箓，  
青甲赤甲箓，  
赤丙箓，  
太一无终箓，  
天地箓，  
三元宅箓，  
六壬式箓  
式真神箓，  
太玄禁气千二百大章，  
三百六十章，  
正一经二十七卷，  
老君一百八十戒，  
正一斋仪，

老子三部神符。(受称太玄都正一平气，系天师阳平治太上中气，二十四生气，督察二十四治，三五大都功，行正一盟威元命真人。)<sup>①</sup>

从这些记述看，南北朝时期，与整个道教的教派完善一样，正一道的法箓也有了新的变化，一是法位。我们在正一盟威道的二十四阶箓中，没有看到二十四阶箓分别授法位的情况，或是当时文献失载，或是文献已湮灭，暂时只能存疑。而在陆修静讨论整理正一盟威法箓时，也没有提及这一点，而只是以维护原状、恢复原有秩序为主。大约二十四阶法箓，以得对应于哪一

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第757页。

治为高低。盖原为二十四治中有上中下之分，而后出现的游治、散治更在其传播到巴蜀之外以后才立，地位更在原的二十四治之下，法位由游治、散治祭酒，慢慢升进下、中、上八治，便是递次迁升了。但是，在《灵宝洞玄三洞科戒营始》中出现的正一箬，原有二十四阶箬中出现的箬名，大抵出现在“正一盟威弟子元命真人”与以下的法位所授的箬，而其后的一些箬，如“太一无终箬”等，都在原二十四阶中未见其名。三元宅箬、六壬式箬等，都是当时的传习术数之箬。这几项术数，在汉代即已出现，但在正一盟威二十四阶箬名称中并没有体现。然而在民间，它们相当流行，凡是迁徙、择日等都要运用此类术数，所以，为之制定相应的箬，意在使其在道门中合法化。想来这是民间游行的道士所创之箬，与东汉时政教合一的情况恐非一科。至于其他的“章”是原有的还是后来的增添，便难以确考了。无论如何，随着教团组织的扩大，以及法箬的增加，正一道中对自己的箬也作了新的等第划分。

总之，南北朝时期，既有各派符箬的陆续出现，也有原有正一盟威符箬的变动。

而南北朝时经箬变化的另一个重要情况，是将授各类箬的道士分成了等级。所以授箬与授法职联系紧密。所以《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》称“科曰”：“道士女冠参受经戒法箬，须依此次第名位，不得叨谬。受法之日，师宜详审分明，示其品目，违夺算三千六百。”<sup>①</sup>叨谬法箬，会受到严厉的处分：夺算三千六百。道教是贵生的宗教，受箬者的基本追求是延寿与平安，直到修成正果，成为长生不死的神仙。但如果不能长生反而夺算，那就太悲哀了：算，是命算，一算的长度有说是三天，有说是五天，不来详考，只要看若是三千六百算，即是乘以三，那也是三十年。罚得不可谓不重。

按照当时的科范，道士、女冠，在仪式中启奏时，也必严格自己的身份，不得妄称高位。同书说：

道士女冠总兼前法备修行者，启奏之曰，称上清玄都大洞三景弟子

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第760页。

奉行灵宝自然升玄法师〔某〕岳〔某〕帝真人，三皇洞神、洞渊神咒大宗三昧小兆真人〔臣某〕上启。或再拜若。正一法备，称太玄都正一平气系天师阳平治太上中气领二十四生气督察二十四治三五大都功正一盟威元命真人〔臣甲〕再拜上言，若叨僭此位，魂考三官，夺算总尽，慎之慎之。<sup>①</sup>

不按照这些规定，责罚更重，直到死亡。同时，这时候的法箬制度中，对于受箬者的修行和箬的运用，也有严格规定。

科曰：道士女冠受经戒已，皆当诵其戒文，使精熟。每至月一日十五日，三十日，总集法堂，迭相简阅。三犯不通，罚香五斤，违夺算一千二百。

科曰：道士女冠所受经戒法箬，皆依目抄写，装褙入藏，置经堂静室，或阁，如法，具龙壁幡花真文，朝夕供养，礼忏不得轻慢洩秽，传付他人。常当诵念转读。若身之后，门人同学校录供养，不得洩慢。其正一符录及诸券契函盛，随亡师所在山谷或墓内别作坎安置。余皆不得辄随身去。所以者，真经宝重，灵官侍奉尸朽之秽，宁可近之。此最至慎，违魂谪三官。殃及七世子孙。各明慎之。<sup>②</sup>

这一规定，既考虑到受箬之后的诵戒精熟，经常阅箬，而且是集体性的阅箬仪式活动。同时也规定除了正一盟威箬外，其余不得羽化时带走。这后一点，后世道士并不照办，盖羽化时箬随之火化或带走，至迟在宋元时已成常规。

### 第三节 在“正一”名义下各派符箬的整合

授箬仪式起于东汉末，而南北朝时诸派纷纷制定自己的符箬，形成授箬

① 《道藏》第24册，第760页。

② 同上。



仪式。到了隋代，中国由南北分裂重新获得统一。隋代时间不长，便由唐代之。唐代是中国历史上空前强大的帝国。安史之乱前，唐是世界上最大的帝国，也是一个能容纳各种文化包括各种外来宗教的文化强国。在文化空前繁荣的背景下，各种文化间的交流当然也包括竞争，十分有利于道教的发展。加上唐宗室认老子为祖宗，道教无论从社会地位和本身的素质，都达到历史的最高峰。在此背景之下，道教的授箬活动也非同以往。统一规整，贯穿社会下层至高层，是唐代道箬发展的基本特点。而唐代的授箬仪式，出现了以“正一”为称而覆盖三洞的特点。

### 一 符箬制度走向统一的若干端倪

经过南北朝的分裂，中国的社会与政治长期未能统一，这也影响到学风、宗教等文化部类。到隋代，重新统一了南北，一个新的统一的皇朝诞生了。这一皇朝，在宗教政策上，更加倾向于支持佛教。而对于道教，不太放在心上。《隋书·经籍志》叙说道教在南北朝时的兴废，云：

开皇初又兴，高祖雅信佛法，于道士蔑如也。大业中，道士以术进者甚众。其所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。其余众经，或言传之神人，篇卷非一。自云天尊姓乐名静信，例皆浅俗，故世甚疑之。其术业优者，行诸符禁，往往神验。而金丹玉液长生之事，历代靡费，不可胜纪，竟无效焉。<sup>①</sup>

由此可见，隋代道教与道士的地位均不高，其社会影响也远不及佛教。奇怪的是，隋文帝本人雅信佛法，但所取的年号却称“开皇”，系道教所认为的大劫重新开始之名。大概因为如《隋书》作者所说的，虽然道教的地位不高，但其符禁神验，还是被认可，而与之相关的术数推衍也被认同、采纳。这且不管它。反正在隋代道教存在的大略，已得到描述。

在这样的情况下，加上隋代只传二代便已灭亡，也没有充分的时间让道教展开自己提升自己，所以不可能有什么大作为。

<sup>①</sup> 《隋书》，中华书局2000年版，第1094页。

然而，从分裂走向统一的社会与政治局面，也为道教在新形势下的发展提供了某些条件，就授箓仪而言，全社会统一的授箓制度也出现了某些端倪。

此书称：

其受道之法，初受《五千文箓》，次受《三洞箓》，次受《洞玄箓》，次受《上清箓》。箓皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识。受者必先洁斋，然后赍金环一，并诸贄币，以见于师。师受其贄，以箓授之，仍剖金环，各持其半，云以为约。弟子得箓，緘而佩之。<sup>①</sup>

《隋书·经籍志》所描述的隋代道教的授箓情况，是概而言之。但基本上已经表达清楚了隋代授箓仪的主要情形。《三洞箓》乃是统称，置此于洞玄之先是否有误，或者当时确有此做法？都难确考。洞玄箓，即灵宝箓，后来被称为中部法的箓，在正一盟二十四阶箓之上，而《上清箓》为上清派所创，后来被当成最高阶的箓。隋代的授箓，箓的先后排列，已奠定唐代授箓仪的顺序。将各派的箓，全都承认其合法性，并分别先后，已经有了将已有法箓整体排列先后、可以共同施于一人的制度设计，开了唐代正一授箓仪的先河。

当然，隋代的这一做法，应当在南北朝时期即已酝酿的，我们在前面一节已作了充分的介绍。只是彼时南北分裂，社会动荡不安，不见得能正式实行罢了。即如北朝时期的寇谦之改革天师道，另出的若干箓，是随着魏的灭亡而告终，还是一度曾流行于北朝，都还不清楚。隋祚短，虽然是统一的皇朝，在社会、文化领域都有可能出现新的气象，新的成果。但我们看到，在宗教信仰领域，隋代有所建树的主要是第一个中国式的佛教宗派天台宗的形成。至于其他宗教，如道教，以及儒学等，都少有发展。时间是一切发展的基础。国祚短，要想有所作为，实不容易。

唐代，李氏皇室尊老子为祖先，对于道教推崇备至。特别唐玄宗朝，崇

<sup>①</sup> 《隋书》，中华书局2000年版，第1092页。

道的措施更加完备，其中有一项是道士女冠隶籍宗正寺，即认他们为皇帝亲属。从太宗朝起，历代都有尊崇高道，授予高官的做法，而玄宗朝更甚，像著名的道士叶法善，被多次加封，成“金紫光禄大夫、鸿胪卿、越国公、景龙观主、赠越州大都督”。这对授箬制度的推广以及鼓励参与授箬，都是极大的鼓舞。同时，也为当时的道士修道的历程，提供了由低向高不断努力的动力也是鞭策。宗教里提到的叶法善，就是一个典型。“自曾祖，三代为道士，皆有攝养、占卜之术。法善少传符箬，尤能厌劾鬼神。”<sup>①</sup>他出生于一个道士世家，七岁时曾涉江湖，三年不归，说是有青童引他留身边许时。此说有些神化，据丁煌考证，认为是天师道的习惯做法。<sup>②</sup>他曾多次云游访道学法，据说曾有三神人降，一传他三五盟威正一之法，一传他五岳符图、天皇大字、三一真经，黄庭素书，八景素书，步纲摄纪，秘密微妙，但三洞上清上法，精进修习。三告诫他要当守一，云云。<sup>③</sup>传说总喜欢弄得模糊朦胧，使人愈加信其神，实际上他所受的不过是唐代正一、灵宝、洞神、上清诸派符箬和相应的道法。这一努力没有白费，数十年的不懈，终于使他名声大震，倾动朝野。

同时，玄宗起，唐代有多位皇帝、公主受箬。玄宗便是一个带头受箬的皇帝。而像金仙公主、玉真公主放弃帝室之尊，入道，并自低向高，受过多次法箬。受到皇帝、贵主等的言传身教的示范、鼓励，一般的士大夫和贵族，受箬也颇成风气。

这些都促进了唐代授箬仪式举行频繁，社会影响的扩大。同时，也促进了授箬制度的进一步完善。

## 二 在“正一”名义下的符箬大整合

唐代的授箬制度，沿袭了南北朝时的做法，将各派道箬综合在一起，同时排出高低。

这时有一个重要的现象是，唐代上清各宗师的地位最高，实际影响也最

① 《旧唐书》本传。

② 丁煌：《叶法善在道教史上之地位探讨》，台湾《成功大学历史系学报》1988年第7期。

③ 详见《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》，《道藏》第18册，第79—80页。

大。在皇帝身边活动的，有不少是上清派的传人，包括王远知、潘师正、司马承祯、李含光等，还包括他们的门人如吴筠等，士大夫交游深的道士，也多出上清一门。但潘师正自承其法，却称“正一之法”。当年潘师正曾对司马承祯说：

我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。<sup>①</sup>

按上清一系，与正一有紧密的关系，魏华存便曾任天师道祭酒。正一一系奉太上老君为主要神仙，以后其他经书、道教团体相继出现，一部分人不满足于正一一系修行只求进入泰清天，而有意于更上一层楼，故称“上清家”。开始时，杨羲等人与正一经法或有继承，但是并不以此为满足，而另以神降之法大批创造出神仙的诰谕，后来陶弘景编为《真诰》。陆修静综合编纂三洞经书，只取上清、灵宝与三皇经为三洞，而原来流传甚广的正一系经书，则完全阙如。及形成四辅，且以正一部总辅三洞，是后来的事。从这个意义上说，上清一系，无论如何也与正一大有不同。在南北朝以后逐步形成洞渊、升玄、高玄、洞神、洞玄、洞真法箓后，正一的次序被排在最初的地位，如果由低向高数，正一法箓处于垫底的位置。此时潘师正却自承所传乃正一之法，多少有些奇怪。而司马承祯羽化后，玄宗赐谥为“贞一”，并亲为撰碑。<sup>②</sup>贞一与正一是否有关呢？似乎有些内在的联系。这些现象，颇值得注意。卿希泰主编《中国道教史》注意到了潘师正自称正一事，而分析为“正一法融入了茅山宗”<sup>③</sup>，有其确实的一面，但也有不足的一面。试想，若是站在本派立场上吸收他派道法，当仍以本派为主称，而不会以他派的道法为自己的主要称呼。前面引到过的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，洞玄灵宝已是三洞之一，何必再将此写在书名之前？推测是因为编此者本为灵宝道士，但是当时的灵宝道士也可修三洞法，且以得三洞经箓为荣，标上前四字，乃是表明自己的身份与道派。而潘师正的说法，是以“正一”概称本

① 《旧唐书·司马承祯》。

② 《贞一先生墓碣》，收入陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》，文物出版社1988年版，第120页。

③ 《中国道教史》（修订本）第二卷，四川人民出版社1996年版，第120页。

家之法，其义如何，颇值得探索。

愚以为，潘师正所说的“正一”并非原来意义上的正一法，而是在正一名义下的一种道教核心观念的认同。此一“正一”，摆脱了狭义的正一盟威道，而在更大范围内，企图造成一个统一的天师道教。所以，在唐代，正一乃有新旧二义，讲法箬时，最低的那一层正一箬，是经过演化之后的正一派法箬，而潘师正讲了正一，则为新义，指的是他们心目中的全部上乘道法。此一新“正一”义，可以概称全体道门心中对于自己法脉的认同，也可以以之概称一切法箬。所谓《正一修真略仪》的出现，便是在这一大背景下潜滋暗长的。

《正一修真略仪》，不明编者，但从中引用《三洞奉道科戒》看，应是唐代著作。这一略仪中，不仅有狭义的正一经箬，而且包括了洞神、洞玄和上清箬，即三洞皆在其中。这一点与前面谈到的三洞奉道科戒不一样，不需要用上洞玄之名而说三洞，而以正一概称三洞。这是在正一名义下对于唐代法箬制度的大综合。当然，这时候的正一之称，并不排斥灵宝、上清等法派的单独传承。它只是一种观念上的认同，而并非独立组织的名称。

《正一修真略仪》中表现了唐代符箬的大整合。但是整合，不等于泯灭各自的特色。所以唐代的符箬具有综合的性质，但这种综合，与同一道派的组织系统不同，乃是多种不同道派的法箬的组合，大家同意一个统一的标准，即或入道者可以从正一箬授起，经历不同的法箬授受与学习，每受一家法箬，其在道教界的位置便与该派法箬的位置相当。法箬有个从低向高递进的上升通途，但全国没有一个中心来监督管理。大家都认为三洞道士比中部法的道士高，中部法的道士其道阶比正一道士高，但三洞的法箬并不存放在一个中心地点或宗坛。道教界有几个德高望重的名道，其他道士会取高山仰止的态度，去拜师求学，请授相关的法箬，但从组织上说，不存在一个统一的领导核心。当然，朝廷和各级政府对于僧、道事务有管辖的机构或官员，然而他对于全国的道教或佛教宫观寺院也没有直接的支配，若是皇帝认为该人有必要直接支配某宫观，则会给他一个与这宫观有关的角色，如叶法善任景龙观主之例。这正说明，作为管理道门事务的官员，只是政治上的管理功能，而与宗教界的法位、仙职不直接相关，尽管这一位可能在遴选时已经充分考虑到他在道教组织内的威信、地位。这真是一个奇怪的现象。像西方的



一神教，常常会形成组织严密的教会，天主教和伊斯兰教是最典型的。但在中国，传统的宗教，从来没有取得过像中世纪的欧洲那样的政教合一的教会，而且从根本说来，在近代以前，从来没有形成全国性的有支配权威的教会，而近代以来的全国性的佛教、道教会，仍是一种联合体，对于各寺院宫观没有实质上的支配权，只有在涉及那一宗教的全局性利益的时候，才会出来讲话，或与有关的政府部门及社会组织打交道。这大约是中国式的宗教生态的表现。在皇权支配下，神权不可能获得充分的延展。近代以后，神权、教权更不能够凌驾于公共权力之上。

回到唐代道教授箓的话题。

有关唐代的法箓传授，吴受琚教授《唐代道教法箓传授》<sup>①</sup>，已经作了相当详细的考察。我们尽量不重复吴教授的工作，只从法箓演变的历史上加以分析。

据吴教授的考证，唐代的法箓授受，分为正一盟威法箓、洞神三皇部法箓、高玄部法箓、升玄部法箓、灵宝部法箓、上清部法箓。这是她综合了各书所得，十分珍贵，结论基本上是精当的。只是她所引用的大量来自《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，我们则将之看成是南北朝时的书，唐代或有增益，但所记基本上是南北朝之旧。同时，唐代法箓传授，可能还存在着不同的安排。按照张万福《传授三洞经戒法箓略说》的记载，分为“正一法目”、“道德经目”、“三皇法目”、“灵宝法目”。该书没有载当时最受重视的上清经箓，不知何故。估计此书已有佚文，姑存疑。而根据葆光子孙夷中《三洞修道仪》<sup>②</sup>的记述：

李氏革隋，太上告以受命之符，由是尊祖奉册，与国同休。故得芝坛藻殿，罗布四裔。三洞科格，自正一至大洞，凡七等，箓有一百二十阶，科有二十四百，律一千二百，戒有一千二百，仍以四辅真经以佐

① 系任继愈主编《中国道教史》的第九章，该书于1990年由上海人民出版社出版。

② 孙夷中《序》中提到唐代的兴盛，又提及“五季之衰，道教衰微”，又提及“癸卯岁”道士刘若拙来，口授入道仪式云云，则此系北宋时书。查入宋以后的第一个癸卯，为宋真宗咸平六年（1003）离赵匡胤立国（960）已四十多年，但是所述所记仍为传统的入道仪，可以看作是刘若拙等了解的唐代旧仪。

之。为从凡入圣之门，助国治身之业。

所谓七等，应当是正一、洞神、升玄、高玄、灵宝、三洞及大洞。这是唐代法箬的基本情况。

与唐代授箬仪密切相关的书是《正一修真略仪》。按其所述。法箬的阶次为：

太上三五正一盟威宝箬二十四阶；

次进洞神，参为中法。仪具《三洞奉道科》。

上清箬二十四阶。

在这一系列中，实际上为正一、洞神、灵宝及上清四大法箬，所谓参为中法，便是指洞玄灵宝之法，但是《正一修真略仪》的作者，对于洞神部的法箬不甚重视，只带上一句，未作更多介绍。《道德经》目，紫虚箬，升玄、高玄也未见提及，可能虽然唐代有七等箬，但一部分人已渐不重视全部七等箬，而突出了正一、灵宝与上清。这种态度，应当是一种过渡的状态，为后来重视龙虎山、阁皂山、茅山三大宗坛埋下了伏笔。

唐代三洞道箬形成一个自下而上渐次递升的系统，尽管很松散，但毕竟是一个系统。不过，与南北朝相比，这一系统中的每一法箬，实际上都发生了变化。综合成的三洞法箬，并非是南北朝之前诸派法箬的拼接。

正一盟威箬，是最早出现的法箬，从南北朝到唐五代，它始终是法箬授予的起点。从它出现到南北朝，二十四阶的基本面貌也没有改变。然而在唐代，《正一修真略仪》提及的内容又与二十四阶箬的内容有了差异。另一部《正一威仪经》所提到的，则与之又有差异。这几种书中所载的差异究竟怎么来的，可以有若干种推测。一是从东汉末张鲁降曹之后，以及他本人死后，正一盟威道没有了统一的中心，便出现了像寇谦之、陆修静所说的那些法箬混乱的局面。他们两人，一作根本性的改革，一作复原性的整顿，但恐怕所起的作用不可能是全国性的。本来在三百年间中国南北分裂，在各自国度做的改革不可能在其他地方通行。况且，当时号称五胡十六国，每一朝代不仅只据一方，承续的时间也不长。如前面所说，北魏亡后，寇谦之刊定的

五等法箬，也便烟消云散。因此，他们虽然下了大功夫，成就却不可能很大。正一法箬便有增有减，不复二十四阶之旧。另外还有一种可能，就是在南北朝以后，正一盟威道散入民间，在大江南北分别发展，可能形成了一些互不买账的小山头。大家共尊名义上的道祖和天师，但在具体对于科仪的传承上，对于经典的研习和理解上，都有一些差异。他们共存而各不相属，在法箬制度上产生某些差异是很正常的。现今《道藏》中的正一盟威箬便有两种，或者便是表现。而在唐代著作中出现了某些不同记载，正是源于此。

我们拿保存较为完整的《太上三五正一盟威箬》为对照坐标，一看唐代正一盟威箬的某些变化。

我们比较《太上三五正一盟威法箬》与《正一修真略仪》中的箬，便会发现，唐代的正一箬已有很大的变化。正一盟威道的二十四阶箬，各个与其治所及相应的炁相配合，相当规整，我们在第一章中已经谈到过。为了对照的需要，且再引用于此：

太上正一童子一将军箬品第一（镇阳平治，左平炁祭酒，属金，在彭州九陇县，应虚宿，立春正月节。）

太上正一童子十将军箬品第二（镇鹿堂治，右平炁祭酒，属水，在汉州绵竹县，应危宿，雨水正月中。）

太上正一上仙百五十将军箬品第三（镇鹤鸣治，左长炁祭酒，属金，在邛州大邑县，应室壁二宿，惊蛰二月节。）

太上正一三将军箬品第四（镇漓沅治，右长炁祭酒，属土，在彭州九陇县，应奎宿，春分二月中。）

太上正一上灵百鬼召箬品第五（镇葛瓚治，左都领炁祭酒，属火，在彭州九陇县，应娄宿，清明三月节。）

太上正一元命混沌赤箬品第六（镇庚除治，右都领炁祭酒，属水，在汉州绵竹县，应胃宿，谷雨三月节。）

太上正一上仙百鬼召箬品第七（镇泰中治，左领神炁祭酒，属水，在汉州德阳县，应昴宿，立夏四月节。）

太上正一九州岛社令箬品第八（镇真多治，右领神炁祭酒，属水，

在汉州金堂县，应毕宿，小满四月中。)

太上正一星纲五斗箓品第九（镇昌利治，左都监炁祭酒，属土，在怀安军金堂县，应觜参二宿，芒种五月节。)

太上正一河图保命箓品第十（镇隶上治，右都监炁祭酒，属土，在汉州德阳县，应井宿，夏至五月中。)

太上正一解六害神符箓品第十一（镇涌泉治，左监神炁祭酒，属水，在汉州德阳县，应鬼宿，小暑六月节。)

太上正一九凤破秽箓品第十二（镇稠篋治，右监神炁祭酒，属水，在蜀州新津县，应柳宿，大暑六月中。)

太上正一都章毕印箓品第十三（镇北平治，左监察炁祭酒，属金，在眉州彭山县，应星宿，立秋七月节。)

太上正一斩邪华盖箓品第十四（镇本竹治，右监察炁祭酒，属水，在蜀州新津县，应张宿，处暑七月中。)

太上正一九天兵符箓品第十五（镇蒙秦治，左领功炁祭酒，属金，在变州台登县，应翼宿，白露八月节。)

太上正一九官捍厄箓品第十六（镇平益治，右领功炁祭酒，属土，在蜀州新津县，应轸宿，秋分八月中。)

太上正一八卦护身箓品第十七（镇云台治，左监贡炁祭酒，属火，在闲州苍溪县，应角亢宿，寒露九月节。)

太上正一三五考召箓品第十八（镇涔口治，右监贡炁祭酒，属金，在兴元府西县，应氐宿，霜降九月中。)

太上正一斩邪赤箓品第十九（镇后城治，左都炁祭酒，属水，在汉州什方县，应房宿，立冬十月节。)

太上正一辟邪大箓品第二十（镇公墓治，右都炁祭酒，属水，在汉州什方县，应心尾宿，小雪十月中。)

太上正一四部禁炁箓品第二十一（镇平岗治，左贡炁祭酒，属水，在蜀州新津县，应箕宿，大雪十一月节。)

太上正一斩河邪箓品第二十二（镇主簿治，右贡炁祭酒，属金，印州蒲江县，应斗宿，冬至十一月中。)

太上正一三五功曹箓品第二十三（镇玉局治，左察炁祭酒，属水，

在益州成都县，应牛宿，小雪十二月节。)

太上正一延生保命箓品第二十四（镇北邙治，右察炁祭酒，属土，在洛京洛阳县，应女宿，大寒十二月中。)

而《正一修真略仪》中记载的《太上三五正一盟威宝箓二十四阶》，其箓名与原先的二十四阶大有差异。

太上三五正一盟威三元将军箓，  
 太上三五正一盟威混沌元命赤箓，  
 太上三五正一盟威都天九凤破秽箓，  
 太上三五正一盟威护命长生箓，  
 太上三五正一盟威九宫捍厄八卦护身箓，  
 太上三五正一盟威太玄四部禁气箓，  
 太上三五正一盟威龙虎斩邪箓，  
 太上三五正一盟威都章毕印箓，  
 太上三五正一盟威步星纲箓，  
 太上三五正一盟威天灵赤官斩邪箓，  
 太上三五正一盟威九州社令箓，  
 太上三五正一盟威百鬼召箓，  
 太上三五正一盟威考召箓，  
 太上三五正一盟威斩千鬼万神箓，  
 太上三五正一盟威九天兵符箓，  
 太上九天真符箓，  
 太上九天都统毕箓，  
 太上华盖斩邪箓，

太上三五辟邪箓，（请辟邪斩邪，约十余阶，随师所传，不可为定数。）

太上三皇捍厄箓，

太上诸度厄过灾箓，

太上解六害神符箓，（有诸禳却毒螫万害符箓等，约十余阶。不可



定数，当随师而传。)

太上女青诏书箬，

太上九光万胜箬，

太上中部赤箬，

太上北帝箬，

太上七星箬，

太上丹刚粉火箬，

太上北斗真券箬，(诸箬各依本师传授一如箬文奉行，其阶数应气，止于二十四阶。)

我们本来想列一个表，但是发现这表很难列，因为这两种都称正一盟威箬或宝箬，但相差实在太大，顺序也大不相同。《正一修真略仪》所载的，不仅数量上比二十四阶箬多出了四阶，而且原来有的童子一将军箬直到一百五十将军箬三阶也不见了，两者相较，在箬名上便增添了不少原来二十四阶箬里没有的内容，如女青诏书箬、九光万胜箬、北帝箬、七星箬等都是原来所无。不仅如此，还多处注出有些箬“有十余阶”，不用说与东汉末的设置多出了不知多少。在最后一项箬之下又注云：

诸箬各依本师传授一如箬文奉行，其阶数应气，止于二十四阶。

这便更让人犯迷糊了：现在明明是四十多阶箬名，怎么又止于二十四阶呢？是从中随意取二十四，还是由他的师父指定其中的二十四？还真不好猜度。看来书上说的“各依本师传授”大有深意。同时，这些箬也不与二十四治一一相对应。其实数量上多出的这些，根本上无法与之对应：因为它们都是二十四治虽存其名而不复有其实的时代才产生的。

这一现象，说明唐代的法箬传授非常规整，又在一定程度上具有开放性，与南北朝时比，已有增减，而且如果允许“各依本师传授，止于二十四阶”，则还有大量的调整余地。这种做法，为后来的法箬进一步演变大开了方便之门。试看其中的一部分箬，为出现单独的道派或法派做了铺垫，如北帝箬，与五代时形成的北帝派，肯定大有关系。更多的则是后来的像雷公箬

等，都是民间各师的创造，虽然没有直接成为宋以后的专箓，但是由之启开的五雷法，则颇有影响。从这个意义上说，唐代的法箓授受，具有承上启下的意义。

与正一法箓相类似，上清法箓也有若干变化。上清一系的法箓，在唐代仍居最高的地位，但较之南北朝时期的法箓与经戒，这一系的法箓也有若干变化。就现有文献说，唐代张万福曾记述当时所传授的三洞经箓，唯不及于上清。按理，三洞经箓，上清居最高层，不能或缺。今所存张万福《传授三洞经戒法箓略说》前面已经有阙文，有关上清经箓的记述可能也已缺佚。而《正一修真略仪》记上清箓二十四阶：

太极左真人曲素诀辞一名九天凤气玄丘太真书箓，  
 三天正法箓，  
 上皇玉箓，  
 龟山元箓，  
 飞行三界箓，  
 飞行羽章箓，  
 三元玉检箓，  
 上元检天大箓，  
 下元检地玉箓，  
 中元检仙真书箓，  
 上清检人仙箓，  
 灵飞六甲箓，  
 灵飞六甲内思箓，  
 六甲素奏丹符箓，  
 元始玉皇谱箓，  
 太微黄书九天八箓，  
 太微天帝君金虎真符箓，  
 太上神虎玉箓，  
 河图宝箓，  
 太上八景宸图箓，

八威召龙箬，  
豁落七元真符一名帝君威灵箬，  
流金火铃箬，  
摄山精图箬。

另外，还有上清洞真诸券。这些记载大致上可以肯定是唐代的文献，但是这些箬，可能是在南北朝时陆续形成的，其中也有像三皇经派那样，将某些原有的符书改称为箬的情况。

唐代上清箬有二十四阶，与南北朝时相比，已经少了十三阶，这十三个标目中，有一部分是传授仪，即使如此，其精简也达三分之一。

所以，虽然唐代的法箬传授形成了非常庞大的系统，这一系统是从南北朝以降逐步形成，但在唐代各已有所变化。后面还要看到，不仅是唐代，其实在整个授箬制度的历史上，具体的内容与形式都处于演变之中。

## 第三章

# 授箓制度在古代社会中的演变(下)

### 第一节 大量出现的新符箓

道教在唐代走上了顶峰，安史之乱后，整个唐室衰落，五代时更经历了五十多年的战乱，道教也未免跟着遭殃。但是从总的趋势看，道教的根基扎得极深，而且进入宋朝之后，迅速恢复，并出现了许多新的发展。其中最重要的是大批新符箓派的出现。这表明，宋代，道教的生命力极其旺盛，即使北宋亡，半壁江山归了金。但金代虽然为女真统治，但原流行于宋的道教却取得了新的发展，就是在金的统治区，也出现了多种新道派，陈垣先生《南宋初河北新道教考》曾研究过其中的全真、真大和太乙三派。南宋时，那些产生于北宋甚至于此先的新符箓道派，大多继续发展。这种势头一直延伸到元代。在民族矛盾尖锐的情势下，道教适应着社会的变化，争取到自己的发展空间，同时也不断调整自己，成为那一段中国历史和文化史上的重大的闪光点。

对于我们讨论的授箓制度来说，这一时期也是一个发生着重大演变的时期。这一时期，就授箓而言，最重要的是这么几点。一是大量的新符箓的出现，同时也便出现了新的法职、仙官；二是授箓仪由以度师为中心，改为以固定的宗坛为中心，又进一步向统一的新的正一符箓演进。

#### 一 新符箓出现的历史与文化背景

两宋是中国道教发展的重要时期，自北宋起，道教的诸派就处于调整、

变法之中。及于北宋后期，终于形成了新的道派，其中张伯端开创的金丹南宗和稍后出现的神霄派，是最突出的代表。后者系符箓道派，前者后人或视为炼养，但从此派的陈楠起，兼行雷法，到其徒白玉蟾则又受上清箓。南宋，符箓道派继续形成和发展，其中清微、净明，皆是较有影响的派别。只是二者的正式成派，已经在南宋末，及于元初了。两宋新符箓道派的兴起，势头甚健。尤其是他们所行的“五雷正法”，后来几乎被全部符箓道派所吸收。随着这些道派被并入正一派，正一派的面貌也发生了很大变化。那么，这些符箓道派，为什么在两宋时能陆续登台呢？原因是多方面的。但作为一系列类似现象连续出现，其背后必定有深厚的社会文化背景，拙稿便拟对此作一初步的分析。

首先，这是两宋社会文化整体调整的反映。

两宋时期，中国文化曾经历过一次深刻的调整。其中特别引人注目的，是道学即目前泛称为理学<sup>①</sup>的形成、发展，并在南宋后期获得官方的承认，成为中国封建社会后期将近七百年的官方统治思想。道学或理学的出现并取得官方认同，不是孤立的现象，它是整个社会文化结构调整的突出表现，也是其主要成果。两宋的社会文化结构调整不限于理学，而是广及于政治、社会学说、文学艺术以及各种宗教。道教传统符箓派的更新和新符派的出现，是这种文化结构调整的另一表现。

中国文化自南北朝起，就形成了儒、释、道三教鼎立的局面。这三种文化，各有自己的体系，也各有自己的文化功能。社会需要三者的平衡。统治者多次排定三教先后，各有本朝本家的利益在推动。不过总的说来，大多数皇朝都注意到了平衡三教的重要性。唐代，由皇帝出面，主持三教论衡，正是有意识地调整三者关系，从而调整中国文化格局的尝试。而文化本身有其自身的发展规律，各种文化因子的发展不平衡，又在相互斗争和相互融合中，达成总体上的平衡，是常有的现象。到了北宋，这种文化的结构性调

<sup>①</sup> 北宋以周敦颐、张载、程颢、程颐等为代表的儒学，称为道学，南宋时更加盛行，又出现了朱熹这样的集大成者。此一系学说，史称道学，《元史》且专列《道学传》。道学内部包含不同的学说倾向。宋理宗朝开始，确定其为官方学说。但所肯定的，乃是二程、朱熹为代表的理学一支。以后人们或将道学称为理学。其实，与朱同时还有不同的学说并行，其中影响最大的当是陆九渊的心学，此系到明代由王阳明发扬光大，成为显学。当代学术界，常以理学称整个道学。我们也因之如此称谓。



整，突出地表现出来，其缘由之一，便是儒、释、道三者，在发展程度上的失衡。

一般说来，从南北朝迄于唐，佛教的社会影响扩展甚为迅速，而其理论形态的成熟也常居于领先地位。道教社会影响不及佛教，不过自南宋至于隋唐，它的哲学也有不少精深的创造。而儒学则相对滞后。北宋时儒学吸取佛道二教的精华，复加上自己的融会、创造，形成道学。北宋神宗、哲宗朝，王安石的新学，苏氏兄弟的蜀学，和程颢、程颐的洛学成为儒学阵营中的三大派。儒学内部斗争、儒学和其他宗教、学派的斗争，其结果，是道学或曰理学渐渐占据优势。开始时它虽未得官方承认和采纳，但其社会影响及相对优势，已经呈现出文化重心向道学为主要代表的儒学倾斜的趋势。佛教虽然净土、禅宗在宗教理论上皆已发泄无余，不过就社会影响而言，仍然极具分量，在士大夫中，禅悦之风仍然不减于昔。道教从总体上说社会影响素来不及佛教，唐朝因皇室的支持，曾经取得不同一般的地位，但即使在那时，道教徒的数量也仍不及佛教。进入宋代，尽管皇帝曾经用不同方式不同程度地支持、利用道教，但却难重铸唐代的辉煌。而且，北宋前期和中期，道教本身也长进不多。在这一背景下，道教也不得不调整自己。而其调整的重点，乃在于对付佛教的压力，也希望博得士大夫的同情，至少是尽可能的消除他们的厌恶。

北宋的佛、道二教在徽宗朝之前，并无重大冲突。及林灵素得宠，始支持废佛。对此，《宋史》卷462《方技传下》说林灵素少从浮屠学，苦其师笞骂，去为道士。及得宠“始欲尽废释氏以逞前憾，既而改其名称衣冠”。似乎事全由他个人而起，个人的动机则出于年轻时的私憾。其实情形并不那么简单。就徽宗与林灵素自己而言，或者有个人的偏好在起作用，但如此重大的决策，不会仅仅系于一己之私。事实上，徽宗有意于对佛教下手，尚在林灵素得宠之先。正如卿希泰主编《中国道教史》第二卷所说的那样，早在崇、观年间，徽宗就表现出抑佛的倾向。开始时，崇宁五年（1106）诏云：“释氏之教，修营佛事，妄以天帝次于鬼神之列，渎神逾分，令有司除削之。”大观元年（1107）徽宗在给刘混康的信中说：“比以道释混淆，理宜区分。断自朕心，重订伪谬。至如三清混居于水陆，元命反祠于梵宫，绘塑无伦，不可概举。朕方图叙彝伦，讲明教法，稽考后先之理，推原积习之

端，申飭有司，分别崇奉。”<sup>①</sup>所谓混淆，指佛教贬低道教，将三清放在水陆法会中所召请的鬼神之中，天帝也是如此。按依佛教教义，诸天仍未能跳出轮回，故仍非佛、菩萨之比。至于三清原非印度诸天可比，置于水陆法会鬼神之中，显然有意贬低之。徽宗的宗教情感由之而受到刺激，当然不奇怪。但作为最高统治者的宗教政策，则未免欠妥。这儿且不论，仅仅讨论佛道关系。宋代道教曾经大量袭用佛教某些思想、名词术语，但同时，又始终警惕着佛教的势力膨胀。宋真宗朝，崇奉黑煞大将军，尊为翊圣保德真君。在《翊圣真君传》中既用真君名义宣扬三教一家的思想，又记述道士张守真法术高于僧人的“事迹”。佛道二教在地位的高低上始终相互贬抑。当然更加重要的是，二教在信仰上、解脱途径上，也始终存在分歧。北宋三十代天师张继先的思想也极具代表性。张继先在其著作中大量使用佛教术语如“真如”等。然而他同时又强调，解脱之途唯有道门金丹之法为最上。他说：“既悟今生与后生，何须苦苦强谈禅。华池水号升天药，金鼎莲为出世筌。”<sup>②</sup>其《三教一理》诗更是斥责佛教严厉至极：“滞货西天卖不行，挈来东土诳群生。些儿家丑都扬尽，堪笑时人无眼睛。”<sup>③</sup>因此，道教在吸引佛教之学说的同时也不忘记与之较量高低。所谓时人无眼睛，正说明佛教在社会上的广泛影响。这种影响，无疑会给道教构成重大的压力，也是促使道教徒改善自己的动力之一。张继先作为正一派的宗师而学习内丹，学习雷法，便是这种改革应变的突出表现。

道教的应变方式，一是在修仙方法上由重外丹变为重内丹，终于在北宋后期形成金丹南宗。按佛法自禅与净土出，其法简捷，所以吸引了各不同阶层的大量信众。相比之下，唐以前，道法中金丹服食占据主流，其法烦，其费众，远不及佛法的易于推行。唐末五代，钟吕金丹派和其他内丹法形成，且渐斩扩大其影响。钟吕一系内丹派，其法比以往更为简捷，理论上却更加精深。该派丹法本有贬抑禅法的倾向，南宗为其一脉之传，当然也有这样的特征。金丹南宗的思想，以张伯端《悟真篇》最有代表性。张伯端思想受

① 参看《中国道教史》第二卷，四川人民出版社1992年版，第637—638页。

② 《三十代天师虚靖真君语录》卷五。《道藏》第32册，第381页。

③ 《道法会元》卷七一《虚靖真君明真破妄章》。《道藏》第29册，第241页。

到禅宗影响是众所周知的，张氏曾写完《悟真篇》之后，再写禅宗诗偈若干首。由此，人们容易误认为南宗最终归结于禅法。然而，南宗既有受禅宗影响的一面，也有抵御禅宗的一面。《历世真仙体道通鉴》卷四九《张用成》记一个故事颇能说明问题：

尝有一僧修戒定慧，自以为得最上乘禅旨，能入定出神，数百里间顷刻辄到。一日与紫阳相遇，雅志契合。紫阳曰：“禅师今日能与同游远方乎？”僧曰：“可也。”紫阳曰：“唯命是听。”僧曰：“愿同往扬州观琼花。”紫阳曰：“诺。”于是紫阳与僧处一净室，相对瞑目趺坐，皆出神游。紫阳才至其地，僧已先至。绕花三匝，紫阳曰：“今日与禅师至此，各折一花为记。”僧与紫阳各折一花归。少顷紫阳与僧欠伸而觉。紫阳云：“禅师琼花何在？”僧袖手皆空。紫阳于手中拈出琼花，与僧笑玩。紫阳曰：“今世人学禅学仙如吾二人者，亦间见矣。”紫阳遂与僧为莫逆之交。后弟子问紫阳曰：“彼禅师者与吾师同此神游，何以有折花之异？”紫阳曰：“我金丹大道，性命兼修，是故聚则成形散则成气，所至之地真神见形，谓之阳神。彼之所修，欲速见功，不复修命，直修性宗，故所至之地，人见无复形影，谓之阴神。”弟子曰：“唯。”<sup>①</sup>

这一则故事的真实性如何，我们无暇深考，只来说其中表达的思想。依照故事所说，金丹大道比禅宗高明，主要在金丹道既修性又修命，而且是从修命下手，所以能出阳神，而禅法只求速成，跳过了命功，所得便落于下乘，只能出阴神。所以南宗虽然对禅法多有所取，但自以为比禅法更加全面。南宗三祖薛道光，原是僧人。他本参禅有得，为禅门所首肯。后来被石泰收为徒，或者正由于相信金丹更加全面罢。他临化去前作偈曰：“铁马奔入海，泥蛇飞上天。蓬莱三岛路，元不在西边。”前两句颇采纳了禅偈之式，但最后的取向，则明白无误地宣布金丹道比禅宗高明。总而言之，内丹的流传南宗的形成，是面对佛教压力所做的一次大调整。这一调整的对象，是修

<sup>①</sup> 《道藏》第5册，第382—383页。

炼、解脱的途径。同时，它又为符箬法术的调整，乃至新符箬派的出现，提供了条件。

其二，更加重要的是，在符箬道派的组织、法术和理论上做出调整。这种调整，有表现在传统道派内部的，如正一派在北宋末接纳了五雷正法，道风为之一变；灵宝派依据《度人经》编制了大量的“大法”。《度人经》本身也由一卷衍为六十一卷。及南宋末，又从中派生出一个东华灵宝派，对灵宝斋法及其原理的讨论，也随之开展起来。更重要的表现是创立新的符箬和相关的法术体系、神灵体系，并由此而形成新的道派。神霄和清微便是最有创造性的两个派别。净明派南宋时犹被称为“灵宝别派”，但该派有意于另创一套符书系统，因此而成为单独一系。

法术领域进行调整的重要性，一般治史的不怎么注意。其实，佛道二教争夺社会地位的斗争，主要还在民间。而民间对二教的企求有一个共同的内容，即是它们的法术。富有种种术数，原是中国古代宗教的重要特点，佛教刚入中国时，曾被当成方术的一种。魏晋之后，佛教本身的特征逐渐展开，而道教仍然保留着重术的特征。然而，对于民间的种种祈祥消灾的活动佛教也经常参与。民间的这一市场，是二氏生存的重要土壤，也是二者争夺的地盘。唐代密宗传入中国，其法以持陀罗尼为主，一时造成很大影响。著名的科学家僧一行，便是密教传人，而陕西扶风县法门寺出土的佛舍利，其容器，便用了密教的曼陀罗。都说明密教在唐代曾盛极一时的情形。不过密宗毕竟初传中国，法术的类型、方法，都不及道教来得丰富。所以唐代密教僧人颇有学习道法，或者取道法入密法的。比较典型的如僧一行采道教的醮（北）斗法，编制北斗护摩法（火祭法），密教僧人复仿道教符印，造作大量密法符印，近代敦煌曾有发现，《大藏经》中也能找出若干种。<sup>①</sup>同时，僧人也颇有取道教诸如抓妖捉怪之类的法术为用的。《宋高僧传》载释全清的故事极典型：

又会稽释全清，越人也。耨耘戒地，芬然杜若。于密藏禁咒法

<sup>①</sup> 关于密宗受道教法术影响的史实和分析，当数台湾萧登福教授论之最多，可以参看其《道教与佛教》、《道教术仪与密教典籍》等著作。

也，能劾鬼神。时有市儈王家之妇患邪气，言语狂倒，或啼或笑，如是数岁。召清治之，乃缚草人长尺余，衣以五采，置之坛，咒禁之。良久，妇言乞命，遂志之曰：“顷岁春日于禹祠前相附耳。如师不见杀，即放之远去。”清乃取一甌，以鞭驱白灵入其中，而呦呦有声，缄器口，以六一泥朱书符印之，座于桑林之下，戒家人无动之，妇人病痊。<sup>①</sup>

全清用甌装妖，以六一泥封口，及以朱符印之，都是典型的道法，而他运用起来一如当行本色，足见对之揣摩已久。佛教僧人如此重视采纳道教法术，正因为它们在民间有广阔的市场，精于此道，是争取信众的重要手段。密宗作为一个宗派，会昌灭佛后几乎已不存在，但其法则为天台宗及其他宗派的僧人所传授。除我们所引及的杂用道法的情形，也有一些唐密中编定的法术，如放焰口（佛教施食仪，有《瑜伽焰口仪轨》，以及后来的修订本《天机焰口》等，民间概称放焰口，或焰口。）在宋代仍在不断扩大影响，僧知礼且曾加以整理改编。佛法的这些变化也迫使道教另觅“新招”，以提高本门法术的号召力。恰值道教内部在修法上有了重大改革，取得了相当圆满的成果，所以北宋前便有人创为五雷正法，进入宋代，一时道教各派皆仿效之，在整个道教界蔚为风气。随法术体系的重大变化，新道派的诞生只是个时间问题了。

同时，两宋时期，中国社会的宗法制度，有所加强。宗法制度是中国封建社会的基本制度，不过随着皇朝的更替，社会的变迁，它的形态曾发生多次变化。唐末五代的大乱之后，原有的宗法性豪强势力基本上消灭殆尽。“然而，从北宋开始，宗法组织又新的基础上以新的结构方式重建。这就是民间自发组成的、以男系血统为中心的宗族共同体。”<sup>②</sup>新符箓派的形成也正适应了这一背景。这一点，尤其突出地表现在神谱的重新拟定上。神霄派便是典型。该派自称其法传自高上神霄玉清王，而玉清王则是元始天尊长子。《高上神霄玉清真王紫书大法序》说：

① 《宋高僧传》卷三十。

② 参看冯天瑜等《中华文化史》第七章第三节。



昔太空未成，元气未生，元始天王为昊莽溟滓大梵之祖，凝神结胎，名曰混沌。混沌既拆，乃有天地中外之炁，方名混虚。元始天王运化开图，金容赫日，玉相如天，陶育妙精，分别乾坤，乃自玉京山下游，遇万炁祖母太玄玉极元景自然九天上玄玉清神母，行上清大洞雌雄三一混化之道，生子八人，长曰南极长生大帝，亦号九龙扶桑日宫大帝，亦号高上神霄玉清王，一身三名，其圣一也。<sup>①</sup>

按这一段言辞，其源出自晋葛洪《枕中书》，不过又作了增益和引申。《枕中书》只说元始天王与太元圣母通精结气乃生天皇、西王母等神灵，其着眼点是企图给道教的“极妙之根”寻找一种合理的解释。<sup>②</sup>元始天王又称盘古真人，在《度人经》中则称为大梵、元始天尊。神霄派则用以说明本派道法是元始一脉亲传——不仅从道脉说是如此，而且从血缘关系说也是如此。该书又说，玉清真王符命“与北极紫微大帝府符命不同，又非混元上德皇帝所授三天扶教辅元大法师一等”。北极大帝为北帝派的主神，北宋中期以前极走鸿运，混元皇帝即老子，传说由他所授之法即正一法，现在以血亲所传置于二法之外，实隐隐有标榜自家之法高于他法的用意。这种以神界的“血缘”关系为标榜的不仅仅神霄一家，事实上各派的神谱构成和解释都有这样的倾向，有时无法完全扯上血缘关系，也依其意引而用之。比如，各派上章奏时，往往要同时给祖师上“家书”，汇编论法权威者的言辞，又特地标名为“家话”。因此宋以后出现的新符箓派，对自己的传承、宗师姓名和辈分，都载之特详。它可以说是两宋新符箓派的一个重要特征。这是宗法制度重建和加强在宗教文化中的表现。显而易见，这一做法有利于新道派的出现和完善其组织。

总之，神霄、清微等新符箓派的传承各异，但都是道教积极应对整个社会的文化变迁的产物。

其次，这也是道教内部文化能量释放的结果。

① 《道藏》第28册，第557页。

② 参看拙稿《葛洪枕中书初探》，《中国道教》2002年第3期。

道教发展至北宋，已经走过千年的历程。自南北朝以来，不断有大量知识分子加入道教队伍，其中不乏一流人才。因此道教的文化素质总体上说是在不断提高，在哲学、文学艺术尤其是科学领域中都有过独特的创造和杰出的贡献。然而这些贡献，与符箓道派的宗教活动却并不全都合拍。即是说，道教最广泛、最经常的符箓法术，并未因之而提升自己的文化素质。隋唐时，特别在唐代，由于重玄学的成熟，以及外丹术的盛极一时，道教的社会影响颇有提高。然而这两者，都限于在上层社会中传播，下层社会几乎不得沐其光焉。那些以符箓法术见长的道派，正如龙虎宗、灵宝派，差不多都僻处一隅，便是这一情况的反映。像叶净能、叶法善叔侄的见信于朝廷，实在是凤毛麟角。唐末五代，道教界已经出现了借助于长期积累的哲学、内丹学成就，对符箓法术进行总结、提高的先驱。以整理科仪著称的杜光庭，以修订和传授天心正法为务的谭紫霄，以及将法术的讨论提到理论高度的《化书》的作者谭峭，便是其中杰出的代表。宋代新符箓派的出现，是他们所代表的潮流的发展。其中谭峭的《化书》尤其值得注意。

道教以法术见长，离了法术几乎便无道教。但在很长一段时间里，传法传术，过分强调师师相授，不注意行法原理的探讨。读唐以前的法术科仪书，给人一个强烈的印象，是重形式、轻内涵，对法术“灵验”、威力的说明重依赖外在的“法宝”，如符、印、药，以及模拟法术如踏罡步斗之类。对于行法者的内气及其他要求则论之不多。《化书》虽然不是专门的法律论著，但却对法术的施行提供了一种哲理的说明。其《术化·云龙》曰：

云龙风虎，得神气之道者也。神由母也，气由子也，以神召气，以母召子，孰敢不至也。夫荡秽者，必召五帝之气，苟召不至，秽何以荡？伏魑者，必役五星之精，苟役不至，魑何以伏？小人由是知阴阳可以作，风云可以会，山陵可以拔，江海可以发。然用之于外，不如守之于内，然后用之于外，则无所不可。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《道藏》第36册，第300页。

此处所谓荡秽，是道法最常用的内容之一。道门将灾难、疾病，解释成邪气、鬼气作祟。邪气鬼气也就是秽气，所以凡开坛、治病都有常用法水洒净，消除秽气。但荡秽需召五方五帝的正气为用。伏虺即禁服毒蛇，是古代气禁之术的一种。行此法时需先吸纳五星正气，然后布于蛇身。谭峭由此推断，阴阳可以作，乃至于会风云（按即所谓呼风唤雨之类法术），移山倒海，也就是做出种种超凡的神功。不过召五帝之气，役五星之精，所召役的仍为外气。谭峭所重则为内气。所以说神气用之于外，不如先守之于内，使自身神气相葆，精神充盈，再施之于外。显然谭峭认为，全部法术的基础乃在于修道者本身，更具体一点说，是导源于自身的神、气。征之谭峭的师承，陈抟称他为师友，可以确定系内丹派的传人。所以“内”者，实指内丹而言。他的这些主张，在宋代新符箓道派中得到了呼应。比如清微派的《道法枢纽》称：

道法以炁而感通。知神由炁，炁由神，外想不入，内想不出，一炁冲和，归根复命，行住坐卧，绵绵若存，所以养之浩然者，施之于法，则以我之真炁合天地之造化。故嘘为云雨，嘻为雷霆，用将则元神自灵，制邪则鬼神自服。通天彻地，出幽入明，千变万化，何者非我？<sup>①</sup>

很明显，清微法看做“枢纽”的正是谭峭已经阐明过的主张，只不过后来者可以超迈前修，做出更加精到的论述罢了。谭峭《化书》系道教哲学的精深之作，宋代新符箓派承其理论，正是道门中长期积累的文化成就，运用于法术理论的表现。<sup>②</sup>

入于宋代，先是据说由陈抟传出的《太极图》（赵抃一编《历世真仙体道通鉴》称之为《易》象学）、先天学（赵称之为数学）流入儒学阵营，且为宋道学的形成提供了重要营养。这是道教文化能量面向社会的一次大释

① 《道法会元》卷一《清微道法枢纽》。《道藏》第28册，第675页。

② 关于这一点，笔者曾在《谭峭〈化书〉和道术》（载《中国哲学》第十七辑）一文中做过较详细的讨论。

放。张伯端《悟真篇》问世，后来被称为金丹南宗的道派和丹法的著称于世，则是道教文化能量在修炼方法上的灌注，它使得修炼方术的文化素质来了一次升华。这些都为新符箓派的出现提供了前提。

两宋新符箓派所共行的五雷正法，本来北帝派已经施行。北帝派在五代末经谭紫霄的整理，形成一个大宗北极天心正法。天心正法于雷法并不侧重，可见雷法在北帝派中并不占主导地位。所以王文卿说，天心有雷（法）而不专耳。而在民间，雷法则颇有市场，这点后文将要述及。然而民间所行，巫术气息极浓，改造制作，势在必行。北帝派的法术，虽然被视为正法，但作为基础的炼将之法则仍采用上清派存想之法。改进之方正在于采纳了内丹术。原来，道教凡出官（召出身中各类功曹、玉女、使者、神将）都要运气与存想，而存想的法门在上清派中发展到极致。上清存想之法修之甚烦。盖上清主张人体内有三部八景等诸多的神灵。存想时先须从每部每神一一思起，最终行“回风混合之道”，即将已经思得的众多神灵化而为气，然后诸气缠绕混合成一，成为“帝一真君”，再驻于体内，便算是“与道合真”了。从《上清大洞真经》等上清经典看，其法修炼较烦，要想“修成”得道，费时甚久。五代起，随钟吕金丹派的出现，内丹术更加成熟，其社会影响也在扩大。内丹术吸收了上清法的部分内容，但其方法远比上清存想法门简捷，理论也更加丰富和精致。上清派在宋代前期犹是主流道派，但宋中期后渐渐失去主流派地位，除了别的原因，在修法上不及正在崛起的内丹法的优越，也是一个重要的因素。北宋新符箓派几乎都行五雷正法。该法在召将、变神、遣将等法事环节，都有一些上清法的成分、方法，但强调以内丹为本，所以在修法包括所谓“炼将”，都比上清存想之法来得简捷易行。行法与内丹结合，正是区别于传统道派的“新”意所在。

两宋新出现的新符箓道派，首先出名的是神霄派。该派所行法术偏重于五雷正法。它的特点，正在于符箓法术与内丹术的结合。在这一结合中，道教文化的重要结晶哲学和内丹，都贯穿到道教的整个理论和行为体系，至少在道士们的主观愿望上是这样。南宋以后诸派道教对于法术的哲学讨论更加深入，更加频繁，其以法术为载体，会合内丹术和陈抟所传的《易》象数学的倾向更为突出。行法以内丹为本，故金丹南宗的陈楠、白玉蟾加入雷法

阵容，简直如鱼得水，游泳自如。很快，他们不仅精通了雷法，而且白玉蟾还成了雷法理论的重要权威，《道法会元》第一卷便列他的《道法九要》作为纲领性文献之一。白玉蟾所传，仍为神霄一系的雷法，但由于他业已精于内丹，在理论阐述上更为精到。他在雷法中的名声实在是靠了内丹五祖的大来头。

宋代陈抟传出《太极图》（一说，陈抟初传的为《无极图》），经周敦颐作《太极图说》后乃传播于世。及南宋萧应叟撰《元始无量度人上品妙经通义》，将《太极图》与内丹修炼图等同观之，又将《度人经》的宇宙理论与二图所示原理统一起来。这样传于儒学的太极图又复归于道教。萧应叟的道派归属不太清楚。不过《度人经》原出于符箓道派，灵宝派的法术素来强调以“元始祖气”为本，该书至少在灵宝派中被视作法术的指南。灵宝派的诸多“大法”皆从《度人经》敷衍而出。灵宝派原不行雷法，但后来的雷法理论却常引《度人经》为说。这样，太极图经《度人经》的中介，又回到了道门法术，并在两宋时期进入雷法，亦即为当时的新符箓派所用。至于先天学等，本从内丹学中孕育而成，又早已是内丹火候的标志，随着内丹成为雷法基础，此类精深的学理，也皆进入雷法。如此一来，当时的新符箓派便几乎吸纳了道教中积聚的全部文化能量。这是它们迅速崛起的重要的条件，也是它们比起传统符箓派更加成熟，更加有号召力的基本原因。

而且，道教曾经用自己的能量哺育了儒学，南宋时，道教符箓派又到理学中寻求精神武器，某些道派突出了忠孝的旗帜，净明道便是代表。如此一来，部分社会文化能量又重聚于符箓法术。

再次，对符箓法术的社会文化需求为新符箓派提供了发展空间。

大凡一种社会现象产生后能站稳脚跟，扩充地盘，说明它迎合了某种社会需求，满足了某些社会人士、社会阶层的需要。新符箓派的出现也是这样。唐代道教兴盛，受到朝廷信用的有叶法善这样精于法术的道士，但其中的大多数，是像张果这样精于炼丹的人，以及司马承祯这样文化素质较高的道士，至于朝廷以及贵族、官僚，对道教的兴趣也多集中于金丹黄白术。入于宋，情况有所改变。金石药在社会上市场大为缩小，而符箓法术及相关道派的地位有所上升。这当然是唐、五代皇帝、贵族、达官因服金石药丧生的



事故时有发生，给人们的教训。

先是，在唐时传承下来的北帝派及其道术有所抬头。北帝手下的天蓬、天猷、黑煞及玄武四员大将，也被尊为四圣真君。接着，宋真宗崇道，是以造作神书为主。及至于徽宗时，曾有人向他进贡金丹，却被拒绝。他所召入宫中的主要是徐神翁、王仔昔、林灵素、王文卿、张继先等以具备神通出名的道士。这些，都表明社会上层对道教需求的倾向所在。它无疑是对新符篆派形成和发展的重大鼓舞，有力支持。

官方需求如此，社会下层更是如此，也可以说素来就如此。一般的民众要求于宗教，有强烈的功利倾向，即祈求神仙佛祖的佑护，“大慈大悲，寻声救苦”，包括施行大大小小的法术以解决现实生活中的问题，占着主导地位。其要求于道教者，尤其是如此。烧香拜神，对民众而言，是信仰的满足，精神的慰藉，也是文化的浸染。从道教发展史上看，唐末五代的吕洞宾，是金丹派的“祖师”之一，然而老百姓对他传授丹法似乎并无多大兴趣。倒是自北宋起，就有许多他给人施丹药、救危难的事迹在社会上流传，也有种种他具备超常神通的故事在人们口头述说和再加工。至于龙虎山张天师，更是以所谓驱鬼斩妖、符水治病著名。宋代的民俗中，端午挂天师符，且以艾草、大蒜诸物缚成骑虎天师像，用以驱邪辟毒。这些正表现了民众对道教的主要认识和主要的企求。假若我们将眼光稍稍从“宋”这一政治地域概念上移开，转到南宋与金对峙时属于金朝的中原地区，转到素以炼养著名的全真派。那么，它同样显示着民众对道教所期望的乃在其法术，或主要是法术。一般治道教史的多肯定全真道即金丹北宗，王重阳创立的道派与正一派有明显区别。这些自然是不错的。然而这并不意味着王重阳便不讲神通，不用法术。王恽《奉圣州永昌宫碑》称全真派“耕田凿井，自食其力，垂慈接物，以期善俗，不知诞幻之说为何事，敦纯朴素，有古逸民之遗风焉”，给人的印象似乎全真道无关乎神通，信众跟着他们只不过是仰慕其“古逸民之遗风”。其实并非如此。重阳子的宗教活动中包括使用法术。至于其徒王玉阳、刘处玄、邱处机等，都曾应朝廷、官府以及地方所邀，主持各种消灾祈福的斋醮活动。《金莲正宗记》称邱处机住持长春宫时，曾主持醮坛，“祈风祷雨，刻期不差，如影响焉”。从种种资料推测，他所行的斋醮活动中，有传符授戒、心开地府

(按：指炼度仪中打开地狱之门放出幽魂受度)、力动天关(按：指在上章进表时运神通启开天门，以便迭交章奏)，与一般符箬派所用的方法、形式相类。作为一种宗教派别，全真自不同于正一等符箬道派，但在社会上实际所行的却有相当部分与符箬道派一致或者相类似。因为，中国的老百姓，所需要的正是这种被认为能够替自己消灾祈祥的法术。全真道产生和发展的地域，是中原，当时处于金朝统治之下。然而政治上的隔绝，并没有砍断文化上的连接。宋、金都是中华文化区中的一部分，在文化上没有本质区别，尤其是原来的宋遗民，尚且有意识地保护着自己的文化传统、生活习俗。从全真的行事中，回过来看南宋，更溯至北宋，民众对于道教的企求是什么，当有更加清晰的概念。

宋代符箬派的更新，首先是起于民间。林灵素是温州人，王文卿原籍江西，都是有久远的信仰符箬法术传统的地区。至于元代才正式蔚为大宗的净明派，大本营也在江西。新符箬派所共行的雷法，虽然在北帝派中有所渊源，但其初行，仍在四川、浙江和湖南一带。这些地区，自古民众信鬼好巫，正是法术推行的广阔市场，因此也是符箬道派滋生的深厚土壤。

所谓五雷正法，理论最为精深有序，然而要考问它的来源，却颇不容易。道教内部虽然有一套又一套的说法，但多近于神话，难做史料用。对其渊源，迄今为止学术界也尚未达成一致意见。笔者曾对它出现前后的若干资料进行排比，觉得其在道派中的源头与北帝派有关。但在北帝派中，雷法并不占中心地位。它在民间却已有另一些传承。宋初孙光宪《北梦琐言》提供的一些蛛丝马迹很有启示。

巴蜀间，于高山顶或洁地建天公坛，祈水旱，盖开元中上帝所降仪法，以示人也。其坛或羊牛所犯。及预斋者饮酒食肉，多为震死。新繁人王莼因往别业，村民烹豚待之，有一自天公斋回，乃即席食肉。王谓曰：“尔不惧雷霆耶？”曰：“我与雷霆为兄弟，何惧之有？”王异之，乃诘其所谓，曰：“我受雷公箬，与雷同职。”因取其箬验之，果如其说。仍有数卷，或画壮夫以拳礲地为井，号“拳杈井”；或画一士负薪枿，号“一谷柴”；或以七手撮山簸之，号“七山簸”。江陵东村李道士舍亦有此箬。或云：“三洞法箬以外，有一百二法，为天师子嗣师所

禁。惟许救物，苟邪用，必上帝考责阴诛也。”<sup>①</sup>

雷公箓的记录不见于唐五代之前的正一、上清、灵宝等法，此箓迨为民间道士所为，故说为嗣师所禁。其实它未必与嗣师张衡有何干涉，而应是五代时民间的创造。此类法术，原来并不被看做正法，但民间信之既笃，也便传授不绝。它正说明，社会上对寻求新的法术方式的尝试所抱的支持态度，也是民间需要新的法术的表现。孙光宪记载的情形发生在五代，经过一百数十年的沉寂，终于在北宋末取得巨大的反响，出现各派争创五雷正法的局面，别说诸派雷法叙述自己的渊源言人人殊，甚至于连雷法的主神也有多位。有的称归神霄玉清真王南极长生大帝管辖，有的又另立雷部“大帝”，然而又不能统一，于是既有一位雷祖大帝，又有一位九天应元雷声普化天尊，他们都是司雷的最高的职司之神，却又分不清地位高下，原因就在当时雷法一哄而起，没有统一的规划和组织。这正是社会需求牵动道教法术“生产”的表现。

世称道教有丹鼎派，符箓派。然而丹鼎之传，师徒秘授，传播既狭，不可能形成有广泛影响力的、有丰厚群众基础的组织。宋以前有社会影响的大派为上清、灵宝、正一等符箓道派，民间所熟悉，并且确实与之打交道的也是这些道派，所祈求的，主要是他们的法术，延生送死，遣瘟治病，祈福消灾，成为宋代社会尤其是南方民间的普遍风俗，也正是符箓道派的广阔的用武之地。金丹南宗本来以内丹著名，但并无有影响的严密组织。陈楠开始，兼行五雷正法，白玉蟾在雷法中的地位更在乃师之上。然而白玉蟾所受却是上清箓，他在社会上的名望，恐怕主要的也在于精通五雷正法。《历世真仙体道通鉴》卷四九《白玉蟾》说他：

受上清箓，行诸阶法，于都天大雷最著，所受雷印常佩肘间。所至祈禳，辄有异应。时言休咎，惊动聋俗。姓名达于九重。

白玉蟾的姓名达于九重，不完全是其法造成，但与行五雷正法必有紧密的联系。至于在民间的影响，应当说主要在于他的“祈禳辄有异应”，以及言休咎“惊动聋俗”。从白玉蟾的身上，相当典型地表现出金丹道为扩大其

<sup>①</sup>（宋）孙光宪：《北梦琐言·佚文卷三》。

影响，不得不借重符箬派既有的社会地位和社会影响的情形。然而在白玉蟾事迹的背后，还有另一方面的意义。这就是符箬法术需要借重于内丹修炼之术的情形。

道教丹鼎之传，需要有较高的理论水准。但理论再高，于民众相关者并不多。民众希望于符箬法术者多。但诸派传统道法，传承既久，方法陈旧，理论不清，也有师师相传，或传一丢十，或以讹传讹，无从纠正。因此到宋代，已经迫切希望符箬法术有所更新，产生新的号召力、吸引力。这样，向丹鼎派借用理论和方法，就显得特别必要。两宋的新符箬道教，基本上都走内丹与法术相结合的道路，便缘于此。《历世真仙体道通鉴》卷五三《林灵素》称其被召入京后，不时入宫“删定道史经箬灵坛等事”，“修正一黄箬青醮科仪，编排三界圣位，校正丹经子书”。林灵素的道法，本不从当时的正宗道派传得，而托之异人所授。同篇说：

先生游西洛，遇一道人姓赵，交游数载。忽一日，道人云：“我大数将至，与子暂别，后事望子主之。”七日果死，乃在客舍，先生竟为沐浴安葬。遗下青钱二十五贯，尽其数，不余不阙。及遗衣囊中有书三册，细字如珠，间有天篆，人莫能识。分为十九篇，盛以绛纱，题云“付与林某”，册上题曰《神霄天坛玉书》。皆有神仙变化法，言兴云致雨，符咒驱遣下鬼，役使万灵。……先生自受其书，豁然神悟，察见鬼神，诵咒书符，策役雷电，追摄邪魔。与人禁治疾苦，立见功验。驱瘟伐庙，无施不灵。<sup>①</sup>

林灵素所得之书，又称《五雷玉书》，正是五雷法的一种，但宋以前，不见于记载，应当是他所造或稍前之人所造。所以《高上神霄玉清真王紫书大法》称神霄法“与众法不同，诸符不一”。所谓“校正”、“删定”，乃是以其新得的五雷法术书，判别、改造旧说。而其所主张的“大法”，主要是在宋代中叶以前，诸派道法普遍采用的上清存想通真的法门之外，复以内丹修炼为行法之本。也就是说，将内丹法注入符箬，从而提高符箬法术的品

<sup>①</sup> 《道藏》第5册，第407页。

位。鉴于当时内丹术的社会号召力，这一做法，也就相应提高了符箓法术的社会号召力、吸引力。

总而言之，需求刺激供给。两宋社会的文化需求，是新符箓派得以出现和扩张的基础。社会上，尤其是下层民众对法术的企求，造成了新符箓派的广大发展空间。而更新法术内容和行法方式、理论，则是适应社会需求，提高社会地位的重要举措。就当时的道教而言，这种举措是成功的。当然雷法本身也有其走向失信、失效的内在因素，所以盛行约三百年后，于明代终于走到末路，清代几乎成为绝响。即使有行之者，也不过徒具形式而已。只是这是后话，本文不做详细讨论。

同时特别值得注意的，如同李远国先生所言，这些符箓道派，都盛于南宋，而这些地域，自先秦以来巫风盛行。以巫术为其重要思想渊源之一的正一、上清、灵宝三大符箓道派，皆以南方为发祥地和主要传播地区。宋代皇帝见重的刘混康、张继先、王文卿、林灵素等皆为南方人。正是基于南方的这种文化背景，使得符箓派深深扎根于民间，并得以不断吸收民间信仰以充实自己，又在上层统治者的扶植利用下，施其影响于民间。<sup>①</sup> 远国先生从南方地域文化所做的分析，与我们前面的分析，可以相互补充。

## 二 诸派新出符箓览观

从两宋历金、元，新出符箓极多。这是道教史上创造性最强的时代之一。创造力的显现，在南方主要是新出的符箓蔚为大观，而在金代，则有全真教、真大道教等炼养为特色的教派出现，同时也出了一个太乙教，为符箓道教。这些道派，在统一后的元代，都还继续传播。

### 北帝雷公法、雷公箓与召役五雷

五雷正法简称为雷法。而类似的名称在北帝派的符箓系统中已经出现。

北帝派，以崇拜北极紫微大帝为基本特征。《道藏》正一部收有《北帝说豁落七元经》、《七元璇玑召魔品经》和《太上紫微中天七元真经》等七部经典，据《中华道教大辞典》介绍：“从文字内容上看，此七篇应为同时传世之一组经文，系北帝派的经典，成书年代约在南北朝末或隋唐。”如此

<sup>①</sup> 李远国：《神霄雷法》，四川人民出版社2003年版，第58页。



则由来甚古。但其创始者为谁，则素不清楚。就其符、神将名字等推测，它与上清派颇有关系，与正一派也有渊源，在前面引及的《正一修真略仪》中，便有“北帝箬”。北帝即北极紫微大帝，七元为北斗七星君。他们是古来相传的崇拜对象，在正一法中也颇有地位，不过北帝派特别对之尊崇有加罢了。该派道士称上清北帝太玄弟子。北宋孙夷中编《三洞修道仪》说他们“治六天鬼神辟邪禳祸之事”，所受符法中有各种经书符箬十余种，其中正有“北帝雷公法”一种。这是迄今为止所知最早提到与雷公有关的法术。该法术体系中还提及召役五雷神兵的方法，称：

若有道士一心目，专一法，建立道场，燃灯行道，符章厌镇，追捉鬼神，我当为召请五雷神兵亿亿万骑，来降道场，消灭精魅，挥割虫毒疫精。<sup>①</sup>

是则该派有召五雷神兵的秘法。所谓召役五雷，指中央大云雷和东、南、西、北大云雷，各统有火铃神兵，并伴有木、火、金、水、土神兵。召役五雷，正是后来的五雷正法的主要内容，只是后世的五雷正法，召役之法与北帝法颇有差异，而且雷法盛行之后，对所谓五雷的含义做了新的解释，除如北帝派的五方五雷外，又构想出各种不同的“五雷”称号，但其间的沿袭之迹宛然可见。

雷法源于北帝派，在五雷正法的理论中也有痕迹可寻。雷法理论中有雷受天罡所制的说法，称“原雷霆之根宗，专以天罡为主。天罡乃天之柄星。经云：斗柄前星曰魁，斗柄后星曰罡。万物无罡不生，无罡不育。”“天罡属火，所指之方为雷门。河魁属水，对冲之方为雨户，又为地户。凡破地召雷，合从天罡对冲，方作用行事。若召役雷神，只是罡光所指之方，发号施令，冲则动，动则有电，有雷，有霹雳也。”<sup>②</sup> 这一雷属天罡之说，理论表述的清晰应有一个发展过程，但却是与五雷正法自始相伴随的。后世雷法人士奉为宗师的王文卿便说过：

<sup>①</sup> 《七元召魔伏六天神咒经》。《道藏》第34册，第450页。

<sup>②</sup> 《道法会元》卷七十七，载张炁愚《天罡说》。

雷城高八十一丈，列一十二门，并随天罡所指。天罡河魁，是为檄雷召霆之司。三五者，斗之妙用。……雷即斗，斗即雷。<sup>①</sup>

王文卿的表述比较系统，也比较有哲理的外观。他将雷法中设想的仙界雷司与中国传统的天文学说、五行理论统一起来，显得相当有条理。所谓正月建寅云云，本来是天文学描述的客观情形，此处拿来做了寻找雷霆所在的方法，即让人循着斗柄的运转以确定该时刻雷霆所在的方位，其法或称为“雷霆起例”。而其说的中心思想则是“雷即斗，斗即雷”。按所谓雷即斗之斗，在北帝派即是最重要的神，他们受命于北帝，号为七元星君。前面引述北帝派经典言及“我”能命五雷神兵下降，“我”便是七元星君。所谓雷受天罡所制实际上就是受七元星君所制，只是称依于天罡稍稍隐蔽了其中的人格神的地位，同时，这样也有利于根据不同道派的需要，在“雷司”中安排别的主法和神将。如此，可以肯定，雷法的基本神学主张来自北帝派，却比后者更加精致。北帝派是五雷正法的主要渊源。

不过，召役雷公的法术直至北宋初期仍然不怎么为人所知。我们在前面引过五代宋初的孙光宪撰的《北梦琐言》，其中谈到当时民间流传着一种“雷公箬”，但不被视为正法：

巴蜀间，于高山顶或洁地建天公坛，祈水旱，盖开元中上帝所降仪法，以示人也。其坛或羊牛所犯，及预斋者饮酒食肉，多为震死。新繁人王菟因往别业，村民烹豚待之。有一自天公斋回，乃即席食肉。王谓曰：“尔不惧雷霆耶？”曰：“我与雷为兄弟，何惧之有？”王异之，乃诘其所谓，曰：“我受雷公箬，与雷同职。”因取其箬验之，果如其说……江陵东村李道士舍亦有此箬。或云：“三洞法箬外，有一百二法，为天师子嗣师所禁。唯许救物，苟邪用，必上帝考责阴诛也。”<sup>②</sup>

这一雷公箬是否与北帝派有关，文献阙如，无从确考。北帝派传雷公法，但

① 《道法会元》卷六十七。

② （宋）孙光宪：《北梦琐言·逸文卷三》。

未见记载有雷公箓，不知是文献失载，还是本来就有法而无专箓。但由此可见当时有关召雷之法社会上流传不多，民间不熟悉，甚至道门中也不视为正法。不意一百数十年后，这一被当成旁支不预正流的召雷之法却蔚为大国，其他所谓正法中的不少内容且因之被掩却光华，其中若干内容便由之而遭到淘汰。然而，后世的五雷正法与这儿所说的雷公箓所显示以及北帝派的雷公法都颇有不同。主要的差别在于，五雷正法另有一套神灵系统，各派主法不尽相同，但至于南宋，一般都尊九天雷祖大帝或九天应元雷声普化天尊为管辖雷霆的最高神。其余雷部神将皆升格为元帅、大将，最有名的为邓、辛、张、苟、毕、陶等，至于原来的雷公、电母等则降为属将。雷公箓中那些怪怪奇奇民间气息很浓的方法也不见于五雷正法。此外，五雷正法有一套完整精致的理论，且将之提高到法术正统理论的地位，也是旧的雷公法所无法望其项背的。

北帝派到了宋代仍很有影响，而且衍生出了天心正法一系，为一新的符箓道派。

### 神霄派法箓

神霄派是北宋末年崛起于社会的道派。这一道派的创始人不知为谁。但经过温州人林灵噩向宋徽宗的吹嘘，获得徽宗的信任，才大行于世。后来又有王文卿等人的张皇神怪，在北宋之末，成为最有影响力的道派。林灵素原名林灵噩。浙江温州人。宋徽宗赵佶，是一个对道教情有独钟的皇帝。当他召见林灵噩时，林即大言称：

天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也。既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。己乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治。<sup>①</sup>

这便获得了赵佶的崇信。

有人以为，林灵噩的这套话是专门编给皇帝听的，其实不然。神霄派的出现，如我们前面说的那样，有其宗教与文化的背景，并非哪一个人随口杜

<sup>①</sup> 《宋史·方技传》。

撰。但是神霄派实际的创始人，则现在无法知晓。只是林灵素谈神霄事，在徽宗召见之先。

至政和六年（1116年）十月，驾幸于太乙东宫，敕委道录徐知常奏：“所有温州道士林灵噩在道院安下，言貌异常，累言神霄事，人莫能晓。尝作《神霄谣》题于壁，今录奏呈。”帝览读其文，皆神仙妙语，喜甚，乃令徐知常引林灵噩入见。<sup>①</sup>

如此，是林灵噩先弄出些名头，引起人注意，然后徽宗才让徐知常引见。况且，我们从收入《道藏》中的《高上神霄玉清真王紫书大法》看，齐整整的十二卷，也不像是短时间内造就，而颇要费一番苦功的。而且从其中的神灵体系看，也颇有一些新的讲究。这些且不论。单说自林灵噩见徽宗获信任之后，皇帝为之改名为林灵素，赐号通真达灵先生，并赐金牌，非时宣召入内。令删定道史、经箓、灵坛等事，且以师事之。命天下皆建神霄宝箓宫，于京师开神霄箓坛。“令吏民诣宫受神霄秘箓，朝士大夫嗜进者，亦靡然趋之。每设大斋，辄费纸钱数万，谓之千道会。帝设幄其侧，而灵素升高正坐，间者再拜。所言无所异，时时杂捷给以资嫖笑。其徒美衣玉食，几二万人。遂立道学，置郎、大夫十等，有诸殿侍宸、校籍、授经，以拟侍制、修撰、直阁。”<sup>②</sup>关于林灵素的详细情形，卿希泰主编《中国道教史》第二卷第七章，言之甚详，李远国《神霄雷法》也言之周备，可以参考，本文以谈箓为主，故不细论。要而言之，自林灵素得宠，神霄法箓便通行天下，影响十分深远。

神霄派的箓分七阶：

神霄法箓七阶，以流传于人世。自古以来未尝降见。今得之者，扶身保命，度厄延年。奉之者，仙官降佑，消殄灾非。行之者，却灭邪奸，馘除魔鬼。当值斯文之士，告盟神霄，申奏主宰，得获昭报，然后

① 《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素》。《道藏》第5册，第408页。

② 《宋史·方技传》。

方可奉行，不可超越，造次擅用。切宜遵守为尚矣。<sup>①</sup>

《高上神霄玉清真王紫书大法》卷五《炼真证仙品》载有该派的仙官名号，也涉及与其法箬的关系。

韩君丈人告学仙之士曰：真王受命，抚御中区，玉帝降灵，齐兴道化，开七阶之秘箬，列三品之禁经，威镇万天，功超群品。受传之法，各有修炼之功，未易殚举。夫高上神霄秘箬者，实元始之妙蕴，为众圣之指归，昔在开皇授自东储之府，建于历劫，不传下士之人。严紫玉以为緘秘青琳之上馆，大以保制天地，微以摄召神灵，一切真司，悉遵妙范。惟天启于昌运，当世遇于高真，悯恻苍生，沉迷异习，乃发高天之秘审，用恢大教之渊源，随念有缘，度人无量，既仰膺于宝训，宜力慕于清修。由神霄元一之阶，度绿罗大千之境，往修厥志，毋怠初心，信受奉行，克遵灵感。况乎三官秉笔五帝执符，司善恶以无差，纪功过而不失。敢有违戾大宪不原，普告无穷，各宜懋勉。参授神霄保仙秘箬七阶治职法位于后：

未曾参受太上九品经箬之人，谓之白简，尝称神霄初真弟子。

如已参受太上七元长生童子箬者，当称神霄太平辅化弟子。

北帝伏魔洞渊升真箬者，当称高上神霄太平辅化弟子。

正一盟威三五都功箬者，当称高上神霄太平辅化法箬典者。

紫虚阳光箬及神霄下品经箬者，当称高上神霄元化法师灵妙通元仙卿（如不备者只称上项典者十字）。

灵宝中盟法箬者，当称高上神霄洞化法师保度合明紫光上卿（十六字为第二阶不备可称通元仙卿）。

上清大洞箬者，当称高上神霄玉天洞景法师虚元统化仙卿。〔第一阶如不备者可称神霄洞景法师虚元真卿〕

高上神霄大法应有参授大洞法箬，当称〔某〕岳先生〔某〕炁真

<sup>①</sup> 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷之一《论箬》。《道藏》第28册，第558页。



人。(神霄三洞四辅之箓称呼具箓)<sup>①</sup>

从这些规定可以看出，神霄虽然另立一派，创造出新的神仙谱系，但在法箓上，仍是沿用已有的箓，从北帝伏魔升真箓、正一盟威箓、紫虚箓、中盟箓即灵宝箓、上清大洞箓，其中只插入一阶神霄下品经箓，另外有高上神霄大法应有参授大洞法箓，不知是泛指，还是专门一阶。如是专门一阶，则七阶具备。只是这些箓，被统一编制，概称为“神霄保仙秘箓”。其神霄法服式，也分为七阶，等级分明。

同卷又载神霄补职官品：

凡受神霄法者，初阶当称高上神霄太平辅化典者，奉行神霄大法同金书府事右典者。一年之中，有功行德义一百四十功者，申奏神霄天府，乞补学仙官品格。凡掌于入职之治，凡人高仙阶无超仙境，得于仙官，凡世治天下之职也。下应功曹，上合天心，是仙品或为天上真仙职，名入仙宗，超凡入圣，称治天府。不可超越，罪尤非细。尔曹受三洞法箓治阶至神霄法师真卿，亦依典者同治。职之掌文，非天职，曾受正一箓，得九等仙官之职者，典者弟子真卿，以为九品初阶，入品格也。

八品仙官：

右殿军      左殿军      右伶华      左伶华

右部仗      左部仗      右典宝      左典宝

已上八品职当一百四十功一年转一官

七品仙官：

右司翟      左司翟      右司麾      左司麾

右司军      左司军      右司卫      左司卫

已上七品职当一百六十功一年转一官

六品官：

右典仪郎      左典仪郎      右司兵郎      左司兵郎

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第597页。

右大禁郎	左大禁郎	右典禁郎	左典禁郎
已品六品职当一百八十功一年转一官			
五品官：			
右司功君	左司功君	右执法君	左执法君
已上五品职当二百功一年转一官			
四品官：			
右司马君	左司马君	右度厄君	左度厄君
已上四品职当二百二十功一年转一官			
三品官：			
右益算君	左益算君	右延寿君	左延寿君
已上三品官当二百四十功一年转一官			
二品官：			
右司策君	左司策君	右司命君	左司命君
已上二品官当二百六十功一年转一官			
可称同判玉清府事			
一品官：			
中元真伯	右元真伯	左元真伯	
已上正一品当三百八十功一年转一官			
可称判玉清府事			
四辅：			
右官仆射	左官仆射		
右玄金阙侍中	左玄金阙侍中 <sup>①</sup>		

神霄派的法箬与仙职系统，相当完整，对于当时及后世的法箬变化、仙职称名，都有很大影响。

### 清微派法箬

清微一派，在宋代为晚出。自从神霄大行于天下，学习神霄一系雷法的盛极一时。如前面所说，神霄乃是综合了已经流传的一部分法箬和法术，像

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第598—599页。

正一的、灵宝的、北帝的，以及上清、大洞等箓，都被他们综合进自己的体系，并做了他们自己的解释。比起神霄来，清微是更大的总结者。这一派，合元始、灵宝、道德与正一，四派以为一。称元始、灵宝、道德天尊并正一天师张道陵为三派始祖<sup>①</sup>，而在所列的祖师行列中，人神杂糅，有的可能是真实有其人，传其法，有些如紫虚魏元君即上清太师魏华存，系上清派的人物。而在其所列的“清微帝师宫分品”中，列有：

#### 道祖

玉清圣境元始天尊妙元上帝（居高上大有玉清宫，又名玉清妙道宫，又名清微天官），

上清真境灵宝天尊玉宸大道君（居玄都七宝紫微宫，又名禹余天官），

太清仙境道德天尊太上老君（居三皇洞神太清太极宫，又名大赤天官）。

#### 七宝

三清三境天尊（居三天金阙门下，又名玉虚和阳宫）

以上凡奏，皆是恭望大道天慈，敕命三省。

昊天至尊金阙玉皇上帝（居太微玉清宫，又名浩劫天官，又名通明天官）。

紫微天皇上帝（居紫微上宫，一名南极绛霄宫，又名勾陈天官）。

北极紫微太皇大帝（居高上紫微垣，一名北极星宫，又名紫微天官）。

承天效法后土皇地祇（居承天效法官，一名蕊珠宫，又名雌一宫）。<sup>②</sup>

以上三清道祖，以及三清天尊（与道祖有别，系在道祖前门下处理章奏者）四御天帝，是各派共尊者，其下又列“神霄九宸”，显然已将神霄一系

① 《道法会元》卷二《清微应运》。

② 《道法会元》卷三。《道藏》第28册，第683页。

纳入自己的体系。同时，又设有三省，即泰玄都省，三省的主管为三天圣师泰玄上相正一真君（张道陵），太极左宫仙公冲应孚佑真君（葛玄），九州都仙太使神功妙济真君（许逊），是综合了当时的正一、灵宝、净明三派的祖师系统。这一综合的倾向，在清微自己所罗列的神仙谱系、祖师系统，都表现得淋漓尽致。而其基本的倾向，乃是承神霄之法。其所谓“雷霆奥旨”称：

夫清微者，以象言之，乃大罗天上郁罗萧台，玉山上京，上极无上，大罗玉清，诸天中之尊也。肇自混沌溟滓，鸿蒙未判之先，大梵太初之境，即元始至尊之所治也。乃一炁开明祖劫，是谓天根。且清微法者，即神霄异名也。实道中之妙法。道乃万法之祖，雷乃诸雷之尊，非法中之法也？<sup>①</sup>

如此，则他们自称从元始天尊那里一脉相传，而实为神霄异名。

清微派这种综合各家的法术体系，按例应有自己的符箓系统。但清微符字、符书能见到的很多，其法箓却未能寻得。只在《清微元降大法》卷二十五中见到其《三天任职品格》分男官、女官，共四十余官品。一般来说，仙品与箓有直接关系，授什么样的箓，才能补什么样的职。但道书曾经磨难，于元代至元年间被焚，是否清微的法箓也遭祝融之灾，已经不得而知。<sup>②</sup>

### 独树一帜的净明法箓

净明一系，传出于许逊，但推至孝道明王，此系在唐宋时曾一度甚具影响。不过，它的符箓情况如何，已难钩沉。《净明宗教录》卷六《法师白真人传》，说南宋白玉蟾曾应邀在玉隆宫主持大醮，“有玉隆会、仙云会二记。净明符箓科教诸书，悉加详订”。《净明宗教录》，道藏本已不全。21世纪初曾印行新本，原本系青云谱藏版，南昌王令策先生献出其父王咨臣所藏十卷本，由西山和南昌万寿宫组织人员整理、点校，印行于世。如

① 《清微神烈秘法》卷上。《道藏》第4册，第135页。

② 关于清微一系的详细历史，不是我们的重点，有兴趣者可以参见年卿希泰主编《中国道教史》第3卷，第八章。

此，净明一系确有符箬和科仪，但是现存于道藏中的只有一部分零散文书。从其形式看，主要承自灵宝符书，但别出自己的符字。此一系符法教职，直到收入《道法会元》中的《太上天坛玉格》，仍未见载入，直到明代四十三代天师张宇初才将之与其他“正法”同列。

### 黄河流域新出的太乙教符箬

黄河流域的金代，出现了多种新道教，陈垣先生《南宋初河北新道教考》勾勒出三大派：全真教、大道教（后更名真大道教）和太乙教。前二者都以炼养为主，同时也有仪式，表现出道教的本色<sup>①</sup>，其中太乙教则是典型的符箬道派。

太乙教的立名，与太一的信仰有关，又与“三元”相关，有所谓“太一三元法”<sup>②</sup>之称。此教的资料存世不多。陈垣先生《南宋初河北新道教考》述及金元时期黄河流域新出道教，独详于全真，而太乙的材料最少。这当然与当时各派流传的势头大小有关，也与后世传承的格局相关。全真自丘处机西行于大雪山（或曰阿富汗境内的兴都库什山）见成吉思汗，后乃兴盛于元，而太乙教五传之后，渐湮灭无闻。盖元以后，南方龙虎山的正一派兴盛，太乙作为符箬派，并入了正一。目前所见仍在流传的太乙教的科仪，只有《蓬壶炼度科》一种。此科目前仍在江苏南通地区正一道士中流传。我们的讨论，主要以这一科仪所记为中心。<sup>③</sup>

太乙，又作太一，系宋代朝廷极为重视的太一福神，其最初的源头可以溯至战国时的楚国人尊奉的大神东皇太一，屈原的名作《九歌》首列祭祀对象便是东皇太一，尊之为“上皇”。太一，又作太乙，实际上为天上星君，宋玉“礼太一，醺诸星”犹存其星君面貌，而汉代太一也一直居于最高的神祀之列，在《史记·天官书》中，便居于天中心，实即北极星。到了北宋时期，太乙又因了朝廷的祈福动机而受到极度尊崇。这在太乙教本身

① 凡是宗教都有仪式，全真、真大也不例外。但他们以炼养修性为主，研究者或忽略其仪式。关于真大，未及详考，而全真仪式，则笔者有《早期全真教仪式初探》，载《道家文化研究》第二十三辑。

② （元）王若虚：《清虚大师侯公墓碣》，引自陈垣等《道家金石略》，文物出版社1988年版，第838页。

③ 我们手上的《蓬壶炼度科》系南通城隍庙陈济煌道长所赠复印本。由上海道学院第四届学员李宜瑜道长介绍，向南通方面觅得。



的文献中也有说明：

粤自四象未分，太极含用，浑沦磅礴，寓妙理于无□之中，……故一之也，始乎辰极，其神太一，用斯显焉。实元工造化之枢，万有资生之本也。列宿之中最尊。……金天眷中，始祖一悟真人是生卫郡，远□汉仪，近追前代，上稽下考，而立教焉。<sup>①</sup>

这段话，正出于《蓬壶炼》的集注者萧（李）居寿所立之碑，虽然另有撰人，但却是得到太乙五祖正式认可的。不过，太乙教将太一神尊为主要崇拜对象，也与宋末盛极一时的神霄派有关。

神霄派述其神谱时，便提及太一。其传度仪设醮位：

三清三帝后土；  
九灵太妙白玉龟台玉光金真梵炁祖母元君；  
祖师高上神霄玉清真王长生保命天尊；  
宗师高上神霄玉清王青华救苦太一定福天尊；  
真师九天益算好生可韩丈人保福天尊；  
……<sup>②</sup>

而查神霄派所列的混元八派宗枝图，元始天王、玉皇大帝下列四支，其一为神霄玉清王，其二即为青华大帝君。列“元始八子封职”：

长子高上元始化生南极长生大帝君，任高上神霄玉清王，职太阳九炁玉贤君，玉清保仙王，讳混洞，字曜华；  
次封保生大君任东华帝君，职青华帝君玉清太和王，讳永洞，字曜烟。  
……<sup>③</sup>

① 《太乙二代度师赠嗣教重明真人萧公墓碑铭》，引自《道家金石略》，第844页。

② 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷五。

③ 《高上神霄玉清真五紫书大法》卷一。

如此，则神霄派中将太乙天尊称为青华救苦太一定福天尊，而太乙教正是承其说，将太乙当成元始之子，称为青华帝君，而具体到炼度科仪，则将之当成救苦之主神。

太乙主青华宫。而青之方位属东，太乙所处为东极妙严宫，东为生方，青、东皆主生。太乙教将之取为教名，正是取其主生、救苦等属性。同时，此名直承神霄，在当时有没有承绍宋代正统的微言大义，尚可再考。

“太乙”易解，“三元”何义？

一种说法，是将三元与三官信仰联系起来。认为上元天官、中元地官与下元水官，三元三官，正是太乙教取义之处。<sup>①</sup>这一解释，在形式上符合三元之说，但论及太乙教的实际，实仍有距离。

从《蓬壶炼度科》张与材序看，这三元与三官并无必然联系，而是与某种法术体系有关。张与材称萧抱珍编定此科时“复检道藏三元之术，五灵之法，及陇西萨翁符咒之秘，增订而纂成全集，名之曰太上蓬壶炼度津济法食真科”。值得注意的是，所谓道藏中的三元之术、五灵之法，皆是某种法术的体系，而在三官信仰中，我们并没有见到有成体系的法术或科仪系统，《三官经》只在超度亡灵中作为经典诵读。检《太一广福万寿宫令旨碑》载元帝忽必烈对萧抱珍的评价中有“道成一悟，箓阐三元，创兴太一之门”<sup>②</sup>的辞句，足见三元与某种箓有关。

查上清箓中有称为《三元玉检箓》的一组箓：

三元玉检箓，  
上元检天大箓，  
下元检地大箓，  
中元检仙真书箓，  
上清检人仙箓。<sup>③</sup>

① 如卿希泰先生主编《中国道教史》第三卷论及太乙教时即作是说。

② 《道家金石略》，841页。

③ 《正一修真略仪》。

按三元玉检箬，实为总名，后面所列乃是其中内容。而细看后又知此四大检箬，实际上原只有三大检：上元检天，中元检仙，下元检地，另有一种检人仙箬，当是后加，以符天地人三才之数。盖《道藏》中存有一种《上清三元玉检三元布经》，内中正有检天、检仙、检地之说。经云：

《高上三元布经》，乃上清三天真书，上真玉检飞空之篇。上元检天大箬，下元检地玉文，中元检仙真书。<sup>①</sup>

这些说法正是三元之法的来历与内涵。而太乙教为什么重视此法，与道书中称此仙书曾藏于东华宫有关。按照《三元布经》所说：

如是宝篇，高上皆刻金丹书，设以自然云锦之囊，封以三元宝神之章，藏于九天之上，大有之宫，金台玉室，九曲丹房，南极上元君主之。……今藏一通于东华宫。依科七千年当传已成真人。太上道君命五老仙都符四极五帝辅卫灵文，检于漏泄，有妄说篇目，罚以风刀，轻传慢替，七祖充责，己身负考长役鬼官。<sup>②</sup>

东华宫，亦即青华宫，东方属青，东华、青华互通。在前面所引神霄派的文献中，已经将东华与青华混成一神，称为“保生大君任东华帝君职青华帝君玉清太和王”。所以，《三元布经》在太乙教的眼中会有特殊的情感，盖它原秘在太乙帝君的宫中，作为太乙教弟子，用之也便顺理成章了。

与许多道经一样，此经也极度夸张其经德，认为其书出于自然之气，因而地位极其重要：

《三元篇》曰：玉检之文出于九玄空洞之先，结自然之气以成玉文。九天分判，三道演明，三元布气，检御三真。天无此文则三光昏

① 《道藏》第6册，第211页。

② 同上。

翳，五帝错位，九运翻度，七宿奔精，地无此文则九土沦渊，五岳崩溃，山河倒倾，学无此文，则仙官不降，地官不营，九天之上，不书玄名，徒劳为学，道无由成。其法高妙。三元秘篇，有得其文，位加仙卿。<sup>①</sup>

如此，则三元之法，有箓，有经，是较为完备的法术体系，太乙教采为基本法术，是可以理解的。

至于张与材说到的太乙教中有五灵之法，其事在《道藏》中也能查得若干痕迹。根据目前所存的文献，大抵可以肯定，所谓五灵之法，指的是灵宝系统的修炼五炁之法。《正一修真略仪》：

然三洞灵文非不周细，修行之要在于服气。若五气大全，则神真咸备。师传修气之诀，不在箓文。今谨述五气星纲真诀。真师曰：含生咸禀一气，受化于阴阳，以遂其动用。唯人最灵，四大五常，自然全备，动用微妙，与神灵通。夫动念所适，无分远迩幽深也。不疾而速，不行而至，感通之理，岂外物哉。故万法去来，由心自造。夫唯无为无造，故能无所不造。人能淡泊清静，真气自全。是故无为也，能为万物之主，而无所不为焉。若滑欲乱神，则不能感真应物也。但人间多事，触情纵欲，散扰神气，必累幽明，祸索先后，验之非远，可不畏欤。人能无亏于五常，不乱于神气，但得千日不间杂者，则可以通感神灵，解脱殃厄。受洞玄清静，谨守必五灵真气见形，方可存注仙真众圣之形，得步履星纲，俯仰如法。勤修五年，或七年，九年，则可以致五帝云輶，真官下迎，当获仙道，存亡自在也。守真存气，躋纪升纲，勿犯五常，勿乱精神，勿秽触臆府，勿履杂处，精思斋室，日日为常，无使间关，一年之应，便可以威制万魔，役使鬼吏，当随意想念，攻击患害，救诸疾苦，无不立应，不择远近，万里瞬息间也。所谓万化之中，唯人最灵也。能存其灵真，保其神气，乃为仙人，故曰：宇宙在乎手，万化生乎身。法象之大，修术之原，当佩灵宝五符，五岳真形图，修存五灵气，

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第211页。

步躋九元，握覽玄机，以通天达地也。世有不負四大，无亏五常者，可按而行其术也。<sup>①</sup>

《正一修真略仪》此一段讨论灵宝符箬。在这里，明确表示，修灵宝法之要，也是修三洞法箬之要，在于炼气，而气称“五灵之气”，五气大全，便神真大备，做什么法，都有了根基。太乙教的五灵之气，观念上同时也是符箬中的源头即在于此。

同时，这五灵之气也与雷法有关。《清微元降大法》卷十六，列“紫霄演庆五灵五雷”一宗，正是其法一证。这里要引清微派的文献，有一个原因，就是太乙教曾将清微认为本家。其咒食咒水节次中，有这样的说法：

是以清微教主，无上道师，曲轸慈悲，化身救苦，居青华长乐之界，处东极妙严之宫，放百宝之光明，洒一枝之甘露。

太乙教将太乙天尊当成是清微教主无上道宝所化，则与清微派完全攀为宗亲了。所以其五灵之法，出于清微，或同于清微，下此断语，大抵是不会错的。

总之，太乙教作为新符箬派，自身的法箬等级如何安排，已不能详知，但其立教的符箬依据，为上清三元玉检箬和灵宝箬，又受到同时代的清微派的影响，是可以肯定的。

这些新的符箬，在当时的道教仙职中，都取得一各自的地位。为道教仙官法职的丰富各有贡献。

## 第二节 三山授箬宗坛的确立与“正一教主”

道教发展到宋元时期，新的符箬道派相继出现，并一度兴盛。这一阶段，授箬仪式大量举办，是可以想见的。

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第179页。



不过，这一时期，也酝酿着法箓由百花齐放，向着某几个中心相对集中的趋势，那中心，就是北宋时鼎足而立的三山符箓。元代，三山符箓又向着龙虎山正一玄坛集中，到了明代，最终完成了由龙虎山正一大真人“专出”符箓的局面。

### 一 符箓三大宗坛的形成

道教授箓制度在唐代曾一度皆归于正一名下。这一“正一”，原是通名，并非张道陵子孙所掌的狭义的正一。但在五代至宋，各新兴的道派蜂起，所以符箓新出者甚众。这有点像《三国演义》的作者所说，天下大势，合久必分，分久必合。继新出符箓的大发展之后，到南宋至元代，各符箓派，又开始了向着正一集中的倾向，并最终于明代，全部归于龙虎山正一真人名下。与此相适应，授箓又有新一轮归并。从总体情形看，从北宋的朝廷确认龙虎山、茅山和阁皂山三山符箓，再到龙虎山正一真人总领三山符箓，最后到三山滴血派的形成，有一个经历了近二百年的过程。

所谓三山符箓，即正一符箓、灵宝符箓与上清符箓。宋哲宗于绍圣四年（1097）“别敕江宁府句容县三茅山经箓宗坛与信州龙虎山、临江军阁皂山，三山鼎峙，辅化皇图”。<sup>①</sup>南宋周必大（1126—1204）《文中集》卷一百八十三《记阁皂登览》曰：“盖天下授箓，惟许金陵之茅山、信州之龙虎山，与此山（阁皂山），为三院管辖。”《阁皂山志》又收入他的《崇真宫记》，也提及同样说法。前面提到，唐代大量的授符箓的记述表明，正一、灵宝、上清符箓流传非常广，但授箓的场所则没有规定是在此三山。三山授箓应当是在宋代定下的。只是开始定下三大授箓宗坛，相互之间还看不到有无隶属关系。

所谓三山，是正一、茅山与灵宝宗坛所在地。要说明三山符箓，先须交代一下三山宗坛的来历。

习惯了三山宗坛授箓记载的人们，很容易想当然地认为上清茅山、灵宝阁皂山、正一龙虎山，三大宗坛自他们创教之后便有之。其实不然。若是从

<sup>①</sup>（明）刘大彬编：《茅山志》卷十一。

授箬的角度说，本来唐五代以前，都是以师为中心，即向曾授箬较高法箬的法师请授箬。

古者传箬，则有以有箬者为师，中古以来，建立宗坛，不容私度。故传经受箬，合以宗坛为师。<sup>①</sup>

这是南宋时期的说法，所谓“古者”、“中古”不知具体所指为何。实际上，唐五代的记载或提到宗坛，但授箬不必皆赴宗坛，司马承祯传上清箬于长安，李白受箬于焦炼师，玉真公主历受法箬，都不在三山宗坛。这三山宗坛作为授箬场所，不容私度，是北宋才开始的。所以有必要对三大授箬宗坛的来历做些钩沉。

先说龙虎山的正一玄坛。

明代编的《汉天师世家》提到张道陵天师子孙迁居龙虎山的情形：

四代天师讳盛字元宗，系师三子也。初居南郑，克志精修，父命嗣教，魏世祖封奉车都尉散骑侍郎，加都亭侯。不受，携剑印经箬，自汉中还鄱阳，入龙虎山，得祖天师玄坛及丹灶故址，即其地为居，以三元日自登坛传箬，以授四方。学道之士，动千余人，自是闾为科范，率以为常，以剑印付子昭成。<sup>②</sup>

教内一般都将张盛在龙虎山登坛传箬为龙虎山授箬之始。不过，对于此条记载，史家早已提出质疑。中国早期的道教史作者傅勤家认为绝不可信。他认为：“彼时三国分疆，信州在孙吴域内，张盛非叛魏奔吴，何能入此乎？道书以龙虎山为第三十二福地，其为张氏所居，当在唐季或宋初之时。若六朝时信州尚未设置，信州及贵溪县乃唐所置耳。至宋真宗大中祥符九年赐信州道士张正随为贞静先生，实为信州张天师所自始。”<sup>③</sup> 这样的质疑，是有

① 金允中：《上清灵宝大法》卷五六。《道藏》第31册，第223页。

② 《道藏》第34册，第823页。

③ 傅勤家：《中国道教史》，上海书店影印1984年版，第83页。

道理的。不过他断定北宋真宗时赐号张正随为信州龙虎山张天师之始，还有值得讨论之处。对于张盛之到龙虎山，历史上又有永嘉南迁之说。不过，卿希泰先生认为也不可能。他认为：“据《三国志·张鲁传》的记载，建安二十年（215）张鲁投降曹操以后，其五子皆被封为列侯。张盛既为张鲁的第四子，当然也在封侯之列。但从建安二十年 to 西晋永嘉的时候，其间相隔九十多年，若张盛尚在，当已百岁以上，不可能再由四川跑到江西的龙虎山去。”<sup>①</sup>

我们之所以说傅勤家先生关于龙虎山天师起于宋真宗朝，还可再讨论，是因为一些材料表明，唐末五代，龙虎山张天师即颇有名气，五代宋初吴淑《江淮异人录·聂师道》云：

聂师道，歙人，少好道，唐末于涛为歙州刺史，其兄方外为道士，居于郡南山中。师道往事之，涛时往诣方外，至于郡政，咸以谕之，乃名其山为问政山。吴朝以师道尝居是山，因号为问政先生焉……吴太祖闻其名，召至广陵，建紫极宫以居之……后吴朝遣师道至龙虎山设醮，遇群盗劫之，将加害。其中一人熟视师道，谓同党曰：“勿犯先生。”令尽以所得还之。<sup>②</sup>

五代十国中的吴遣著名道士聂师道至龙虎山设醮祈福，显见龙虎山已被朝廷视为江南道教名山。而南唐陈乔的《新建信州龙虎山张天师庙碑铭》云：

皇帝陛下极大道之大，纲维列仙之绝纽，乃眷正一属之真人，思与神交，遂崇庙貌。天师道字，所以与盛于今日也。天师姓张氏，讳道陵，字辅汉。大元帅齐王，下士好贤，经德秉哲，分茅建舍，荒十二之雄都，佐国庇人，得五千之深旨。副元帅燕王，拔乎群华，体自吾君，居无求安，……思致人于寿域，每澄虑于大庭，寤寐通仙，阐扬玄教以

① 卿希泰：《中国道教思想史纲》第一卷《汉魏两晋南北朝时期》，四川人民出版社。

② 《道藏》第11册，第13页。

为德，如可尚岂隔于古今。道之将行，必先于崇奉，乃诏执事建天师新庙于信州龙虎山。

陈乔碑记提到因南唐皇帝及皇亲齐王、燕王眷正一属之真人，才出钱新修张天师庙。而既称“新”，必已有旧庙。齐王，即后来的南唐皇帝李璟。不论是《江淮异人录》，还是陈乔的碑记，都说明五代时期龙虎山已受到当政者关注，具有相当的声望。

更加早的材料，可以将龙虎山授箓的时间推至唐咸通年间。

杜光庭《道教灵验记》：

咸通九年，有刘迁者大贾，于西江力当鉅万计，因诣十九世天师传受都功。……明年三月刘迁卧疾于金陵，弥日绵笃，卒于旅舍，心上微暖，留之两夕而苏，遽能运动。良久坐起。妻妾儿女环于其前，且悲且喜。曰：“吾大限尽矣，食禄竭矣。昨为冥官所追，……忽有黄光自天而下。初则城内昏暝，黄光所照豁然开明，黄衣使者垂空而至，官吏列行拜迎。执素简丹书，读曰：“刘迁身佩正箓，名系上天，非地司所摄。大限既足，可延三十年，在身禄食依令丰泰。睹见天光者皆息其罪考，原其刑责。”由是载生，遂披褐修道，精专香火，入龙虎山师奉天师矣。<sup>①</sup>

这位十九代天师在龙虎山，其所传都功箓，作用如此神奇，自是当时人的信仰，足见龙虎山法箓已有盛名。这位十九代天师，柳存仁先生采赵道一与白玉蟾的说法，认为是张修。<sup>②</sup> 查清·娄近垣修《龙虎山志》，十九代天师正是张修。

这位十九代天师张修，在道教界颇有名望。五代徐锴记载：

茅山道门威仪邓君启霞……咸通元年始诣茅山太平观柏尊师道泉

① 杜光庭：《道教灵验记》卷十一《刘迁都功箓验》。《道藏》第10册，第838页。

② 柳存仁：《题免得龔藏汉天师画像赞卷》，《和风堂集》，上海古籍出版社1991年版，第686页。

为弟子，六年乃披度为道士，十二年诣龙虎山十九代天师参授都功正一法箬。<sup>①</sup>

龙虎山天师的声望引来了另一座名山道士，在那儿授了都功箬。咸通十二年为871年。故唐五代时龙虎山已成为正一授箬的重要宗坛，不会晚到宋真宗的年代。至于具体何年月形成龙虎山正一宗坛，则难确考。只是上面的材料足以说明，五代及此前，龙虎山已经相当出名。敦煌出土文献中，有一卷李翔《涉道诗》，其中一首是《献龙虎山张天师》，诗曰：

东汉天师直下孙，久依科戒住玄门。囊中有位逢皆拜，世上无人见不尊。

三洞吏兵潜稽首，六宫魔幻（王？）阖销魂。可能授与长生箬，浩劫铭肌敢忘恩？<sup>②</sup>

李翔的诗中，谈以龙虎山这一系，已被认为是汉天师直系，掌有长生箬。赵道一《历世真仙体道通鉴》等资料提及历代龙虎山张天师曾受齐太祖、唐高宗、唐玄宗等皇帝召见。其中张高“唐明皇召见，于京师置坛受箬，降赐金帛，仍免租税，册封汉祖天师之号。肃宗降香建醮亲洒宸翰，以赞天师，贞元中降供养”<sup>③</sup>。张高是否受唐玄宗等皇帝重视、崇敬，因无相关史料印证，不能肯定。不过，唐玄宗确实在天宝七年（748）册封张道陵为太师，并写诗赞颂他，而肃宗亦有赞辞。<sup>④</sup>这是肯定张道陵的历史地位，封之为太师。唐玄宗又于天宝七年曾令有司审定张道陵、上清杨许真人、陶弘景等人子孙，“将有封植，以隆真嗣”<sup>⑤</sup>。但此次受封的是不是龙虎山张家一系的子孙，尚不能确定。就在同一赦文中，提到度道士永修

①（南唐）徐锴：《茅山道门威仪邓先生碑》，《全唐文》卷888。

② 收入李德范辑《敦煌道藏》，第2885页。

③（元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷十九，第七《张高》。

④ 参看唐玄宗《加应道尊号大赦文》，《全唐文》卷三九；唐肃宗《张天师赞》，《全唐文》卷四五。

⑤ 唐玄宗：《加应道号大赦文》。



香火，茅山紫阳观附近二百户蠲免租税差科，充修葺洒扫。然而未提及龙虎山。至少当时龙虎山并不显赫。在玄宗朝，曾有张探玄者，为张天师后代，曾受到重用，且命他帮助玉真公主修建玄都观。但此人原先并非出于龙虎山。

后人记载，至唐会昌辛酉（841）武宗召见第二十代天师张谌，并赐传箒坛宇额曰“真仙观”<sup>①</sup>。按此记有误。据上引杜光庭《道教灵验记》，及南唐徐锴文，都提到咸通年间龙虎山的天师是十九代，而此前近三十年的天师反而是二十代，怎么也说不通。清·娄近垣主编《龙虎山志》也承此说，前后矛盾之处，他也没有发现，只是照旧说录之。今天看来，其前后矛盾显然，然而错在何处，或者竟是乌有之事，都难考订。

宋大中祥符八年（1015），第二十四代天师张正随受宋真宗召见，吏部尚书王钦若奏立授箒院，并改会真观为上清观。<sup>②</sup>张正随的这一宠遇，奠定了北宋龙虎山的突出地位，也是朝廷对于其授箒活动的确认。这样，便为龙虎山与茅山、阁皂山号称三山符箒打下了基础。而北宋崇宁二年，三十代天师张继先获宋徽宗召见，治澥州“怪”验，深得徽宗信赖，遂“因进天心荡凶诸雷法，上亲祀之。（崇宁三年）七月，建坛传授经箒，演法讲说道妙，参礼者云集，皆领悟而去。”<sup>③</sup>所以四十三代天师张宇初认为龙虎山一系“汉末而下居龙虎山者，岩栖谷隐，修炼以自寿。宋初渐以道行称于时。暨大观、崇宁间，虚靖真君出焉，其神功妙应一发于御气炼形之实，而后益振，足以方驾于前矣。”<sup>④</sup>这是基本符合事实的。所以，正一盟威道的授箒，起于四川及今陕西汉中，南北朝及于五代散在全国各处，以高道为中心，随时立坛授箒，唐前期以前，龙虎山是否固定设坛，在疑似之间，但咸通之后，则确然有法坛在。到北宋，其法坛的地位愈益提高。

龙虎山本身说张盛来此立坛授箒的说法不可靠，但龙虎山授箒之坛，却

①（清）娄近垣纂：《龙虎山志》。

②（明）张宇初等编：《汉天师世家》，收入明《道藏》，三家本，第34册。

③《汉天师世家》卷三。《道藏》第34册，第827页。

④《汉天师世家》卷四。按此为张宇初于明初书，为《汉天师世家后序》，当初他所编者，应当止于四十二代天师，而《世家》实为五十代天师张国祥编定，记于明万历三十五年，止于四十九代天师。则现今所见《续道藏》本已有增益。

确实存在，只未必是张盛所建。据清·娄近垣《龙虎山志》所记，坛在大上清宫。大上清宫已经多次沿革。现在的地址是北宋末三十代天师张继先请于朝，才定于此的<sup>①</sup>。洪武二十三年四十三代真人奏请重建，重建时的中央建筑为阁，上供玉皇，下为经堂。阁前为真武殿，殿之前为三清殿，又前为元坛。<sup>②</sup>元坛，系娄近垣编书时所改，盖其事在雍正年间，乃避康熙讳，原当作“玄坛”。此玄坛，当即是授箬之坛。而天师府管理授箬事宜的法箬局，则在大真人府即天师府内。“法箬局提举署在二门西，前厅三间，后厅三间，东西厢房各三间。”同时天师府内也建有玄坛殿。而且，万法宗坛也在天师私第的前面。<sup>③</sup>天师府原址宋代在上清镇关门之上，元代始迁于此。洪武年、成化及嘉靖年间皆曾重建，所以无法判断法箬局之设始于哪一个年代，据娄近垣说所记为“旧制”当并非清代之设。万法宗坛后来成了龙虎山所颁符箬的宗坛，法箬局则是授箬管理的机构，因为张天师在封建时代皆有官场品秩，所以法箬局也是其管理衙门下的一个机构。只是那是后来的事。当北宋时，正一授箬集中于龙虎山则是可以肯定的。

其他两个授箬宗坛的情况，什么时候形成，什么时候扩建，都也还需要仔细研究。

大致说来，正一盟威道教的箬，灵宝一系的箬，上清一系的箬，从南北朝以来就行于世，然而，它们在三大山头的情况，还有待于钩沉。前面说到的正一如此，灵宝与上清什么时候固定于本山，形成上清、灵宝宗坛，与龙虎山一样，也很值得探寻。

茅山，素来是上清宗坛。自陶弘景入山，上清一系才正式形成。陶弘景所整理编纂的《真诰》表明，在他来茅山之前，这一系一直用神降的方式传承。他来之后，才对上清的组织制度加以规范。所以茅山的授箬，具体年代虽无考，但茅山为上清宗坛素未移易，比起龙虎山的正一宗坛来，似乎更早更确定。陶弘景长期在茅山活动，其授箬的中心，当时也在茅

① 这是从清代的情形而言。大上清宫已于20世纪30年代毁于兵火。50年代修鹰厦铁路，穿过其遗址，遂分为二截。铁路下方临近原大门的部分，还剩下东隐院等遗迹。近十数年重建，只有原来极少一部分，且仍为旅游之用。

② (清) 娄近垣：《龙虎山志》卷二。

③ 参看娄近垣《龙虎山志》卷三《大真人府旧制》。

山，至少其中心是茅山。唐代，茅山上清派第十二代宗师司马承祯，曾被玄宗召往京师，且亲受法箬，事载于《旧唐书·隐逸传》，故上清宗坛的授箬并不意外。上引邓启霞事也说明在茅山授箬的事实。宋章献皇后也曾遣使上茅山“皇坛”受箬。明刘大彬编《茅山志》曾载《上清大洞宝箬篇目》，凡载以箬为名的三十种，另加《上清真箬蓬莱版札高上真书》与《上清大洞宝箬请法词》，当系与授箬仪式有关的文书。所以，茅山上清宗坛由来有自。只是宋以前，上清箬也不固定在茅山授受，而是随此派高道的活动，经常移易。

至于灵宝派的閤皂山，为葛仙翁葛玄的道场。按地方及游山文人的记载，传说葛玄于閤皂山（按：查唐以前的有关文献，都说葛玄于天台山飞升）。此处留传有对他的信仰是顺理成章的事。但在南北朝时期，此山的地位并不高。其传符箬的起始时间不详，估计在南北朝时就已开始，隋初，山上宫观焚于火，开皇中重建，唐时此处也建有宫观。据《閤皂山志》卷上《记文》引宋杨申《閤皂山景德观记》，唐初兴造，辟土得巨钟，镂文“隋开皇十四年铸”，其下有虚皇真人玉像三。自此皇朝赐名景德。到他写《记》的宋神宗熙宁五年，已有学道之士五百，屋一千五百间。而南宋周必大《崇真宫记》则说，传说中的隋钟细看款识，则咸通十三年所铸。但他明确说，行石间大抵葛仙（翁）遗迹为多。“阁后设传箬台。盖法许受箬者，唯金陵之茅山，广信之龙虎，与此为三。”<sup>①</sup>同时，周必大也提及，“政和八年，用守臣之请，改赐崇真宫为额，给元始万神铜印一，授法箬则用之”<sup>②</sup>。如此，则閤皂山灵宝宗坛，唐以前的情形不明，宋代才确乎着为定制。

上面引述的周必大《崇真宫记》，《茅山志》所记刘混康条，都提及三山符箬事，前者为南宋宁宗时所记，一个“唯”字，排除了其他地方授箬的权力，后者为北宋时事，“三山鼎峙”的说法，也暗喻当时定下许可授箬场所，只有这三处。看来三山符箬的稳定确立，就是北宋开始，而南宋沿续。本来，在北宋之前，三山符箬各自传承，而且也没有垄断其事的权力。

① 《閤皂山志》，《藏外道书》第32册，巴蜀书社。

② 周必大：《记閤皂登览》，《文忠集》卷八十。

试看前面引及的各项授箓记载，授箓地实际上经常更换的，在某种程度上，似乎不系于宗坛，而更多地与道士本人的声望有关。三山专擅传授符箓的做法，是宋代才定下来的。但是随着神霄等法箓的兴起并得宋徽宗推崇，授神霄符箓者在京师和各大郡州，所在多有，不必在三山。所以三山授箓的规定，宋徽宗带头给破坏了。

而且，即使是宋代，三山符箓还都可以相互融通。

前引徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》说到，邓启霞在龙虎山受正一都功箓，之后，于乾符三年，“诣本观三洞法师何先生元通，进授中盟、上清法箓”。如此，则三家法箓就不必皆到各自的宗坛去授。中盟箓即灵宝箓，邓启霞在茅山上清宗坛得授，只有上清箓才是茅山本宗之箓。这几种箓的授受，足以说明三大宗坛之箓可以互通，可以互兼。但这是以道士为中心的授箓，不能用以概述各宗坛授箓的情况。据《茅山志》原来各宗坛所授的只是本派的箓。茅山的黄澄曾建议将授箓仪统一，三大宗坛之间，可以兼授其他宗坛的箓。《茅山志》卷十六《采真游篇》“黄澄”条说：

初，三山经箓：龙虎正一，閭皂灵宝，茅山大洞，各嗣其本宗。先生请混一之。今龙虎、閭皂之传上清毕法，盖始于此。<sup>①</sup>

黄澄曾任崇宁间新改名的崇宁万寿宫住持，不久又受徽宗之命任金山神霄万寿宫住持。他请混一三山符箓，当即在此期间。这样，三大宗坛不仅有授本山之箓的特权，而且也渐渐可以相互通融，让各宗坛之间一定程度上可以打通。只是此条记载，似有夸大黄澄功劳之嫌：前面提及邓启霞事，已经是赴龙虎山受都功箓，而于茅山受灵宝与上清箓。则此前三大宗坛未必不可相通。

## 二 总领三山符箓与“正一教主”之名的出现

三大宗坛授箓的局面，一直维持了百来年。到了南宋嘉熙年间，开始有龙虎山正一真人掌理三山符箓的做法。嘉熙三年（1239），第三十五代天师

<sup>①</sup>（元）刘大彬：《茅山志》卷十六。《道藏》第5册，第621页。

张可大已被敕提举三山符箬兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫<sup>①</sup>。

进入元代后，龙虎山与朝廷的关系似乎更密切。这对于授箬举办权的进一步集中，造成极大的影响。

元成宗大德八年（1304），制授第三十八代天师张与材“正一教主，兼主领三山符箬”<sup>②</sup>，这便是龙虎山主领三山符箬之始。张与材羽化后，子张嗣成继位天师，为三十九代，“袭领江南道教，主领三山符箬如故”<sup>③</sup>。如此，则自元大德八年起，正一天师均获授主领三山符箬的职掌。

但是主领，似乎并不完全归并到他手上。至于其他的不在江南的道派，就更与龙虎山不相隶属了。太乙教，是在黄河流域新起的道派，创始人为金代萧抱珍。据《元史·释老》记载：“太乙教者，始金天眷中道士萧抱珍，传太一三元法箬之术。”则此教派另有符箬，据本人考证，乃采用上清三元大检为主，此点前面已经提及过。至其第五代掌教李居寿（依教规，改姓为萧），曾与三十八代天师张与材交往。但并未说其与天师有何隶属关系，而直接听命于朝廷。

就茅山与阁皂山符箬而言，虽由龙虎山正一天师掌管，但仍各传自己的师派法号。这一点留到后面讨论《正一天坛玉格》和三山滴血派的时候再说。

而龙虎山天师主领三山符箬的结果，则在授箬制度的发展史上，和道派的发展史上，都具有深远的影响。这直接导致了所谓三山滴血派的形成。

### 第三节 “万法宗坛”与三山滴血派的出现

南宋张可大“提举”三山符箬，与张宗演起的元代龙虎山天师获得元统治者的青睐，三十八代天师张与材又“主领”三山符箬，其间有些什么区别，现在不易详考，但是从此之后，三山符箬的授受主导权到了龙虎山正一大真人即天师手上，是肯定的。南宋嘉熙，已经到了此一朝代的末

①（清）陶成编纂，谢旻监修：《江西通志》；另见《汉天师世家》，收入《道藏》，三家本，第34册。

②（明）宋濂等撰：《元史·列传第八十九·释老》；另见（清）娄近垣纂：《龙虎山志》。

③ 同上。



年，其皇帝的诏令究竟实行得怎么样，也难以详究，但是元代的数十年时间，“总领”的影响，却十分深远。特别是三十八代天师张与材，获“正一教主”之称，关系更为重大。我们曾经在前面几次谈到，张道陵创道时自称“正一盟威之道”，南北朝时诸派并起，到了唐代，上清一系的人也自称“正一”，三洞经箓的授受，也可以“正一”为名。但是在组织上，仍是各各独立，特别是两宋时期，新符箓派蜂起，各打各的旗号，有的则以总承正一、灵宝、上清和神霄自诩，号清微派。元代，张宗演获得的特权是主领江南道教，只有到了张与材，才正式有“正一教主”之称，如此各符箓派皆归于正一，对于形成统一的“正一派”，有直接的关系。

到了明代，龙虎山的地位更加超越诸山头，授箓之权乃为专有。这一点，实始于朱元璋的旨意。朱元璋还在称吴王的时候，便与龙虎山天师交往，他在书信中称四十二代天师张正随为“玄坛教主”，在张正随符水治病有验后，命进太上延禧箓。<sup>①</sup>及登基为帝，于洪武元年，又让张正随“专出符箓如故事”，洪武元年三月初一日，正式制诰，“授正一教主嗣汉四十二代天师，护国阐祖通诚达道弘德大真人，领道教事”。这样，龙虎山天师为正一教主，领道教事，即全国道教事务的总领。其宗坛的特权在有明一代乃牢不可破。朱元璋所封的正一教主，虽承元制，但仍有发展。盖此“正一”乃是指综合了各符箓道派的新正一派。与东汉时的正一盟威道，唐代的正一之称，皆有不同。在《大明玄教斋醮立成仪范》的序中，朱元璋将正一与全真对举，已经确认了道教分为全真、正一两大派的基本格局。

新的正一，系各符箓道派归并后的总名，其组织上，则以“三山滴血派”的字派为标志，授统一的箓，授予箓相应的法位。这一做法，一直延伸到如今。

三山滴血派的说法，明《道藏》中未见到，在北京白云观收藏的《诸真宗派总簿》上也没有这一名目，但当代道门中却口耳相传。本来以为这只是道门中的俗说而已，但在查《正乙天坛玉格》时，在上卷赫然载有“三山滴血字派”，即该派取法名时显示辈分的字号。关于这部书，我们后面还

<sup>①</sup> 《皇明恩命世录》卷二。

要讨论。且先来讨论三山滴血取名的意旨。三山，比较好理解，即是指龙虎山天师总领的三山符箓。龙虎山，茅山，阁皂山，原来各传符箓，在三山以外，社会上实际还有其他符箓，但自宋之后渐形成三大宗坛的格局，再经龙虎山天师的“提举”“总领”，三山又归于一。三山符箓归于一，而三山的道职、道阶也形成统一的规范，三山道教宗坛在这样一种意义上合并成大正一。那么滴血何义呢？原来中国古代有一种近乎常识却没有什么科学依据的认识：可以滴血试亲缘。《汉语大词典》释其义为：旧时用血辨别亲属真伪之法。据说至亲之血，共滴水中则相融合，验尸时，以生者之血滴死者上则渗入。<sup>①</sup>即将两个人的血同时滴到注水容器中，若是两滴血相融，则断定他们为至亲血缘，否则不是，验尸则滴血于骨，渗入便算是亲属。这一做法，显然与现代科学不合，古代也有人提出质疑，但是很长时间里，却成为一个错误的共识。据清·赵翼《陔余丛考·滴血》所考，认为此法起于六朝。所以江湖上结拜兄弟，常会各自割开手指滴血于盆或碗酒中，分别喝下，以示大家从此成为一家亲。所谓滴血，义从此出。三山滴血派，则指龙虎山、茅山、阁皂山三家成为嫡亲一家。来自于古代宗法观念和不正确的滴血成亲观念的做法，现今看来，已不太好理解，但在古代却习以为常，容易取得共识，也由之增进了感情上的联络。

三山滴血，不等于彻底的统一，只是有如结拜，号为同胞兄弟，形成血亲关系。事实上，灵宝、上清仍然是独立的宗派，各有字辈。

三山滴血派形成之后，确定了统一的字派：

守道明仁德，全真复太和。至诚宣玉典，忠正演金科。  
冲汉通元蕴，高宏鼎大罗。武当与兴振，福海启洪波。  
穹窿扬妙法，寰宇证仙都。<sup>②</sup>

此一字派，为光绪年间所抄，抄者说明：“此乃虚靖真君授于萨祖师正派，凡有学道者奏名之初，当依此派循序而取一字于法讳之中可也。”萨祖，即

① 《汉语大词典》缩印本，汉语大词典出版社，第3423页。

② 《正乙天坛玉格》卷上，清代江苏苏州穹窿山所传抄本。

萨守坚，南北宋之交时著名的道士。他虽称得到三位当时声望最高的张继先、王文卿、林灵素的指点，但似乎只是一个教内的仙话。不过此人确实存在，且在南宋时已有极高的名望。进入元代，其影响似更大，元杂剧中有一出《萨天师夜勘碧桃花》，演的是他找出妖精的故事。被写进戏剧的，一定在当时有很大知名度，而且随着到处演出，也大大扩散着其名声。如果是他在南宋时托始于张继先制定三山滴血派，则其字派的出现当在南宋初。然而恐怕难以作为定论。盖当年萨守坚“见到”张继先，是在南行的路上，要想便建立一个字派，恐难以征信。况且，这一传说，出于葛本仲字自述，是否真的有实事为基础，都很难考证。

这一传派字辈，与小柳司气太《白云观志》卷三《诸真宗派总簿》三七“天师张真人正乙派”颇有瓜葛：

守道明仁德，全真复太和。至诚宣玉典，忠正演金科。

冲汉通玄蕴，高宏鼎大罗。三山扬妙法，四海涌洪波。

按“三山扬妙法，四海涌洪波”之句，推测，这正是原来的三山滴血派辈字。就在写作此书时，承袁志鸿道长多方寻找，觅出《正一祠坛》一书，云系龙虎山天师府之旧，流人民间，其中所载标明的“龙虎山师传法派（职箓、坛靖、治炁、心印）传道·三山滴血派”其字作：

守道明仁德，全真复太和。志诚宣玉典，忠正演金科。

冲汉通玄韞，高宏鼎大罗。三山今俞振，福海涌洪波。

与《诸真宗派总簿》相较，除了至与志、蕴与韞字形不同而音相同，则最后一句“三山今俞振”，与“三山扬妙法”，字句有所差异，大致上可以断定二者同出一源，只是传抄各异。三山滴血派字派的基本形态已可清晰见到。

如果此字辈出于张道陵，则不应只有四十个字，到了清代，天师已传到六十二代，派字早已不够用了。特别提出“三山”三字，当专为所谓滴血派而设。只是这一字辈，在后世的发展中，颇有更改的。据上引同书三一

“龙虎山正乙门下天师清微派”：

冲汉通玄蕴，高宏鼎大罗。仙源愈兴振，福海扬洪波。

注云：“天师张虚静真人，系江西龙虎山，信州人。留传天师，宣统元年仲春续廿字。”如此，则这又是另一支派所续，但只改了后面的几个字。

而清代抄本《正乙天坛玉格》中载的字派，从“高宏鼎大罗”之后，接上了武当、穹窿字样，是将之扩大到武当和苏州穹窿山的道脉，将之嵌入三山滴血的法脉之中。最后十字，大约是清顺治年间张天师将《正乙天坛玉格》授予穹窿山施亮生时所加，而“武当与兴振”之句表明，在此前必已授予过武当山的道士。足此可见，三山滴血派，本身是一个随时增衍的道派。说系张继先传萨守坚，只是教团内部的一种历史与文化的认同，有利于强化其内部的凝聚力，却无法当成信史。

不仅如此，三山滴血派的出现，也没有泯灭原有各山头的字派。比如，茅山虽是三山之一，但其字派的传承却独树一帜。承蒙茅山道院何春生道长告知，现今茅山用的字派，共有九十六个字，包括原来的法派，和后来所续。其内容为：

上清派原法派：

混靖希景，守汝玄志，宗道大天，得性自尊，克崇祖德，光绍真应，师宝友嗣，永世仁昌，公存以敬，有子必承，能思继本，端拱一成。

续法派：

元复其始，粹清纯如，载启先觉，钦明澹支，灏演精信，神涵堪时，性定龙顺，念受敏持，懋嘉骈锡，福广春堤，云章揖业，绪悉瑶芝。

这法派字辈，是从刘混康算起的，原有四十八个字，其后又续了四十八个字，与三山滴血派的字辈大有不同。为此又专门向何道长请教，他回答如下：

茅山的法派分为两种，一是道派的传承，按刘混康的 96 字真人法

派来传承，如现在茅山到了我和杨会长是78代受字辈，而另一传承是三山符箓混一后高功法师传承的字派，如高、宏、鼎、大、罗、福、海、起、洪、波，我和世华都是罗字辈。

从何道长的回复看，茅山的法派，凡是高功法事，都从“高宏鼎大罗，福海起洪波”等三山滴血派派传承，而本山的法派仍使用老办法。为什么要这样做呢？本人的推测，是三山滴血派，主要考虑道衔、法位的统一。高功法事每做仪式，都得称法位。而这法位，又是统一的授箓所规定好了的。字派是法位、法箓的表达方式之一，三者相互联系，难以割裂。后面我们还要说到作为三山滴血派基本文件的《正乙天坛玉格》，其中主要的规定就是什么职衔法位该授什么箓，道职如何升迁，也包括各种法术体系对于授箓的最基本要求。何道长复信中讲到的“杨会长”，是现任江苏省道教协会的会长杨世华。他们作为高功法师，所授予的字辈与本山的字辈相隔甚远。按高功法衔，他们是“罗”字辈，在三山滴血派中属第三十代，而在本山的法派中，已排到七十八代。其实，清代雍正年间娄近垣在编《龙虎山志》的同时，也拟定了大上清宫法派，同样地表现出本宫与三山滴血字派不同的情形。大上清宫的道院有三派三十六院。其中有紫微派、灵阳派、虚靖派。据娄近垣说：“三宫相传，向分三派，由来尚矣。其师长之称，实同一脉。但无定派命名，使尊卑日久难考，非法也。乃定四十字，从今至后，三派合一，依次授名。四十字完，许‘辰’字再续四十字，完而复续。以此例垂于永久。续者文字不得重复。此非余敢为创作，欲使吾教祖师法裔名分尊卑，虽千百年不致凌紊。亦正宗之大法也。”他拟的四十字为：

近达资元运，久长保巨淳。道惟诚可宝，德用信为珍。  
秉敬宏丹箓，葆真启世人。鸿图赞景祚，圣泽振昌辰。

所以，即使在龙虎山大上清宫，其字派也与三山滴血派不同。

三山滴血派与本山派字辈的不同，在《正乙天坛玉格》中也有体现。此书在抄录滴血派字辈时，也另记“穹窿山福地字派”：



道守得玄真，神全体自灵，三仙垂救度，四海尽飞升。

这二十个派字显然从施道渊起始，与三山滴血派同样流行，然而滴血派是全部正一道士法位、职衔、辈分的总规定，用于正一道的授箬、任职资格的查考；而穹窿山字派，只用于本山收徒。二者并行而不悖。

与茅山、龙虎山鼎立的另一个法坛，灵宝派的阁皂山宗坛，其本山传承的字派与三山滴血派也有明显差异。此派的字派已失传，无从全面查考。因为阁皂山从明代已走下坡路，清代以后渐衰落，虽仍有道士住山修炼，庙中也有人管理日常焚修，然而20世纪50年代后，被改作他用，“文化大革命”中，变成了林场，据称当时有来自上海等地的知识青年数百人，相关的殿堂、法坛建筑荡然无存。唯一值得庆幸的是，近年当地政府支持重新恢复其灵宝宗坛的相关庙宇等，故多少还能从重建过程中获得少许历史信息。据正在主持修复阁皂山各宫观的梅盛道长告知：在修复中，曾掘得一块残缺墓碑，可以读出系清雍正年间下葬，道士为本山第七十三代“云”字辈蔡云端，而立碑者为“张云采”，估计为其师兄弟。这七十三代不知从谁算起，但其代数与三山滴血派全不相同，则是可以确定的。

之所以出现这种差别，最能够解释的是，茅山本山派从刘混康始（北宋哲宗朝至徽宗朝），已传了一千多年，而三山滴血派的形成，要比刘混康那一时代晚得多。假设一代代的传承时间基本相同，则从刘混康活动的神宗朝、哲宗朝和徽宗朝到20世纪80年代杨、何等，大约是900年，除以78，合11.5年传一代，依此上推，三山滴血派三十代应经历了345年，则其派的形成，可能在清初期。不过，三山滴血派可能主要用于授箬授职，箬生的辈分跟着度师。但在实际上，度师可能多次主持授箬收徒，所以其徒虽属一个辈分，但年龄差异会很大，所以各辈之间相差的年数相对会较多。从龙虎山天师的实际年龄来看，从第三十代天师张继先处的北宋末年，至六十三代天师张恩溥在1949年跑到台湾，大约经历了八百多年，共三十三代，每代相隔23岁左右，如果依此作为三山滴血派辈分相隔的最大年限，则三十代共690年左右，当在元朝后期，与张与材得封“正一教主”的年代相若。这样的推测不见得精准，但大致可以算出，三山滴血派的正式形成，可能在元

明之际，大约就在张与材为正一教主，总领三山符箓之后。当然，这只是推测，难以达到精确。

大致说来，三山滴血派的形成，至早是在张宗演到张与材的时期，而很可能还在其后的几代天师才使之完善，底于最终完成。

三山滴血派的出现，象征着统一的大正一的形成。在这一形成过程中，龙虎山天师府的万法宗坛，无疑有重大影响。

前述三山滴血派的字派，载在《正乙天坛玉格》。而此玉格之后，抄有若干授箓仪的文书，其中出面的为“万法宗坛”。这是非常重要的一个信息。盖原来龙虎山的授箓宗坛，称“正一玄坛”，传说是张盛时所建，不一定可靠，据我们的考证，至少在唐咸通年间已存在，前已提及。直到明初朱元璋的诏及与张可大的书信中，还是称为“正一玄坛”。但就在明洪武年间，再修嗣汉天师府，便在府内建有万法宗坛。查现存文献，最早提及“万法宗坛”的，为元代虞集。其集中有《门贴·万法宗坛门》：“绿章封奏通三景，绛节趋朝引万神。”<sup>①</sup>所谓门贴即门联。虞集所制为一组，从寥阳殿等殿名看，似乎正是为龙虎山大上清宫制，很可能是适应元代封龙虎山天师为正一教主后所设置。但是，从娄近垣的记述看，洪武年间天师府中建万法宗坛，或是当时移建欤？且作一桩公案，暂搁于此以待考。不管怎样，《正一天坛玉格》后附的仪格，确然可知它所出现时，授箓坛已经改为万法宗坛。从此，正一玄坛为万法宗坛所取代，成为授箓仪的定制。授箓改在万法宗坛，标志着正一授箓仪式的新的一轮变换。以它为坛，也许正是适应三山滴血派形成之后，综合各派祖师、神灵而做出的调整吧。

#### 第四节 《正乙天坛玉格》与授箓的进一步规范

在三山滴血派形成中，以及在此后的维护其统一中，有一部书很值得注意，那就是《正乙天坛玉格》。

《正乙天坛玉格》目前见到有多种抄本，江南地区流传尤广。即以上海地区言，笔者就曾见到或打听到有三种。不过，所见上海地区的抄本，都在

<sup>①</sup> 《虞集全集》，天津古籍出版社2007年版，第277页。

民国时期，有的也不全。例如上海南汇见到的一宗由陈雪麋（宏良）抄录的《天坛玉格》，收入朱建明、谈敬德编著的《上海南汇县正一派道坛与东岳庙科仪本》（据其后记，此项调查始于1993年），列入王秋桂主编《中国传统科仪本汇编》<sup>①</sup>。笔迹为钢笔字，显然不会早到民国之前。且此本也不全。而笔者手上另一部《正乙天坛玉格》内容较全。此蒙中国道教协会副秘书长、曾长期担任中道协教务处处长的袁志鸿道长以复印件赐予。其原件为抄件，前有五十三代天师张洪任撰于清顺治十五年的序，从中看，此系天师赠予苏州城外的穹窿山铁竹道人。末有“光绪二十八年弟子朱鹤卿法名高隆时年四十八自录谨藏”字样。那么它抄录于光绪二十八年（1902）。此抄本文末，有如下字样：

光绪二十八年太岁壬寅三月二十五日拜受。度师志坚蕴隆曹先生，引进徐少卿，正一盟威经箓神霄执法真官太平辅化仙卿兼斗雷酆岳诸司事臣朱高隆。至民国十四年乙丑夏历四月初四日，六十三代天师奖升赞教厅。玄妙通真坛，登真明性靖，玉局治，左察炁，（自己心印符字<sup>②</sup>，众真庆会，度师心印符字，开明三景。元命炁然萧真人。）所属宣道先生六十二代天师无旭晓初张真人民国乙丑正月念二日羽化，六十三代天师恩溥瑞麟张真人民国乙丑年四月补旬接任。

按此处说明抄录者朱高隆本人系于光绪二十八年壬寅（1902）拜授，度师为曹志坚蕴隆，徐少卿引进。其道职为正一盟威经箓神霄执法真官太平辅化仙卿，兼斗雷酆岳诸司事。原本所属宣道先生为六十二代天师张元旭，元旭羽化之后，则为六十三代天师张恩溥。张恩溥又奖赐给他赞教厅一职。此职系天师府内的职事。明洪武元年，太祖授张正常正一教主嗣汉四十二代天师护国阐祖通诚崇道宠德大真人，领道教，给银印，视正二品，设赞教、掌书等官。<sup>③</sup> 清雍正七年定制赞教四员。<sup>④</sup> 其余也记述了他所属之坛、治、靖、

① 台湾新文丰出版公司2006年版。

② 此处原本心印有一符字，度师心印也有一符字。以图形难录，故略。

③ （清）娄近垣编：《龙虎山志》卷八《爵秩》。

④ 同上。

炁等。如此则此抄本他受于1902年，最后记述于民国乙丑（1915）。但是其来历却远在此前，为清顺治十五年（1658）由五十三代天师张洪任授予苏州穹窿山施亮生。施亮生，号铁竹，又号道渊。此书上卷题目又作《正乙天坛玉格品目上卷》，题下标明系：

嗣汉留侯太子太傅五十二代天师太真人张应京羽宸校集，嗣汉五十三代天师大真人张洪任汉基编正，大真人府养元抱一宣教清演化法师姑苏穹窿山施道渊铁竹参阅。

如此则此一抄本的底本，系五十二代天师校集本，由五十三代天师张洪任编正，施道渊参阅。据张洪任的序，知他曾以《天坛玉格》与施道渊“互相考订”，则所谓参阅，也包括了考订在内。

按这位施亮生，号道渊，又号铁竹道人，生于今苏州吴中区（旧称吴县），幼年出家为朝真观道士。传尝遇道士张信符传授丹诀。年十九，又从龙虎山法官徐演真受五雷符诀法，能驱役百神。曾住于尧峰修道，后上穹窿山，鸠材修葺殿堂斋寮，以次鼎新。清顺治十五年（1658）五十三代天师张洪任敬佩其节义，嘉其功德，奏请于朝，赐穹窿山宫额为“上真观”，并赐道渊“养元抱一宣教演化法师”号。据闵小艮《金盖心灯》，谓施亮生本从王常月受戒，为全真龙门派第八代，后改宗正一，开创穹窿山支派。晚年，云游闽越，度仙霞岭，愈五岭，探真访道，所过尤多救济。康熙十五年，奉裕亲王召主醮京师，公卿折节，而不耐应酬，醮毕乞归，王度不可留，洒翰墨赠行还山。康熙十七年，羽化于穹窿山上真观。裕亲王有《题施铁竹像赞》：“修然尔容，浩然尔中，形有类乎野鹤，而道乃合乎犹龙。独秉正教，阐发宗风。其望峨峨，可比穹窿。养晦藏真，不作山中之宰相，泽民护国，实为济代之仙宗。”

上述材料，据负信常、张凤林《苏州道教史略》撮述。<sup>①</sup>

这位施道渊，在清代道教史上颇有名望，在江南一带道教的传播上，影响甚大。授予他《正乙天坛玉格》的五十三代天师张洪任，与更早的五十

<sup>①</sup> 《苏州道教史略》，华文出版社1994年版，第95—96页。

二代天师张应京，则《龙虎山志》卷六《世家》有传。张应京崇祯丙子袭爵，入清后，于顺治八年入觐，得授正一嗣教大真人掌天下道教事。在回龙虎山路过扬州时卒。张洪任于顺治八年袭爵，卒于康熙六年。顺治十二年曾受到清世祖召见，并受命驱治外藩“妖邪”，“治之立应”，诸部落感激皇恩并崇信真人道法。顺治十五年，施道渊见到张洪任时，正值他为皇室立功之后，故能请于朝赐上真观额。张应京和张洪任，是由明入清，龙虎山正一天师仍得重用的关键人物。他们在鼎革之际，能稳定龙虎山的地位，与朝廷建立良好的关系，尘埃落定之后，便对正一道的授箬授法职予以关注，并重申玉格，非偶然也。这也算得是在大乱之后的一次治理整顿。

为什么是治理整顿呢？要了解这一点，需要稍稍回头看一看明代的授箬史。明代授箬成为龙虎山的专利，但是也随之出现了冒充其名，或自撰法箬卖钱的情况。看专门记载明皇帝对龙虎山“恩德”的《皇明恩命世录》，有一个很奇怪的现象，就是从明太祖朱元璋开始，隔一段时间，就会有皇帝下敕书，禁止盗用天师名义，私出符箬。洪武二十四年，有《禁私出符箬旨》：

该礼部钦奉圣旨，江西浙江福建等处，多有假借张真人名色，私出符箬，惑民取财。令出之后，犯则斩首示众，家迁化外。钦此。八月。须给龙虎山正一玄坛之印，俾镇护名山，关防符箬。<sup>①</sup>

这道圣旨，不可谓不严，但是，私出符箬的情形，或者稍杀其焰，但要想杜绝其事，还是无望毕其功于一役。其后的皇帝，还是不停地下旨禁止。不停下旨，正说明前旨的无效或短效。永乐六年三月，“奉圣旨，符箬一节，此许张真人门下出给”<sup>②</sup>。明英宗正统年间，有《禁许人私出符箬勅》，宪宗成化年间，有《申禁假造符箬勅》、《申禁伪造符箬勅》，孝宗弘治年间，有《谕禁止伪造符箬勅》，均见《皇明恩命世录》卷四至卷七。这样频繁地下旨，只能说明情况的严重。为什么会屡禁而不绝，实在费猜详。想来什么事

<sup>①</sup> 《皇明恩命世录》卷三。《道藏》第34册，第792页。

<sup>②</sup> 同上。



只要专办，私造者便大有利可图。官盐专卖，则私盐猖獗，粮食统购统销，则私米大涨。既有专利，则盗版者趋之若鹜。古今此例委实太多。这些且不来深究。单说五十二代天师、五十三代天师那么重视《正乙天坛玉格》的考订、校集与传授，正是在鼎革之际意欲清整道教的一项基本措施。

《正乙天坛玉格》虽云张应京“校集”，但未必是他初编，只是他可能是据不同的传本校对综合而已。这部书，最早出于什么时候，初创者为谁，已不太清楚。《道藏》中所收《道法会元》卷二百四十九、卷二百五十载《太上天坛玉格》一种，上卷首载“天枢院九品迁转品秩”、“玉府九品迁转品秩”、“神霄九品迁转品秩”，以及“论迁转功劳格式”等，下卷则主要是对法师行法、供品等的具体规定，有如奖罚的律条。比较《正乙天坛玉格》，《道法会元》所载显然是其前身。太上，是以太上老君或泛指最高的神仙的名义颁布，而正乙则有明确的道派属性。乙，同一。推测是三山滴血派形成后，大家皆归于正一，而将玉格也冠上“正一”之名。

《正乙天坛玉格》是三山滴血派形成之后，适应新的正一箬坛的情形所订立的各种“仙官”的品目，以及其他的相关规定。这部书是由谁编的，出于什么时间，具体的详情目前的资料还不足以推出全部答案。目前只能根据有限的几种材料，推定其大致的情形。

明《道藏》中收入《道法会元》卷二百四十九、二百五十，载有《太上天坛玉格》上下卷，上卷系对授箬与法职、法位的规定。下卷内容较杂，是对于法师在坛场上行为更为具体的规定，其中也涉及对于处分鬼神的某些“律”条。但上下卷的内容甚多交涉，是编辑者为法师而作的指导性意见，大致是需要讲什么就讲什么，不太讲究逻辑归类。将《正乙天坛玉格》与之对照，明显地看到它与《太上天坛玉格》的继承之迹。

按，《太上天坛玉格》书名与《正乙天坛玉格》稍有区别，在于前者用太上为名，后者以正乙为名，乙与一相通，正乙即正一。其实，用“太上”的名义颁布经书、规诫是正一派传统的手法。所谓太上，义指至高无上，在指称神名时，一般指太上老君。正一盟威道在初创时便用了老君降授的名义，其箬也冠以“太上”之名。所以《太上天坛玉格》，也即是正一的玉格。二者同出一源，但是不用“太上”而用“正乙（一）”为称，应当是相对于另一大道派全真而言。按全真崛起于金代的黄河流域，陈垣

先生名著《南宋初河北新道教考》，考证材料最多的便是全真道。南宋与金朝，互为敌国，南北阻隔，此两大派相互并不相涉。元代，此派始向南传播。江南的道教，由龙虎山的大真人总领，三山符箬皆归于龙虎山天师。入于明，明太祖朱元璋曾明确地说，道有正一有全真，但全真局于个人修炼，务求长生，但正一则有益于世道民风。<sup>①</sup> 朱元璋的话，有明显的重正一轻全真的倾向，但此中透出明代正一与全真并存的局面。全真、正一成为两大道派，是从元至明转变的年代里形成的。前面提到过，三十八代天师张与材得皇帝封为“正一教主，总领三山符箬”，应当是新“正一”派命名之始。所以，《太上天坛玉格》，改名《正乙天坛玉格》是为了强化宗派特征。又查《太上天坛玉格》入藏，是随着《道法会元》一起进入，这部《道法会元》，有明显的清微派经手的特征。卷一首列《清微道法枢纽》，就是重要线索。此“枢纽”，实抄自《清微元降大法》，当是南宋时的作品。而《道法会元》中提及的莫月鼎等人，活动于元代。明《道藏》的编纂，实在永乐年间，则《道法会元》最后的成书，不会在此之后，只能在此之前。推测下来，应当是元代中后期至于明初。当时是否同时有一部《正一天坛玉格》在教内流传，现在不得而知。只能说《正一天坛玉格》既继承了《太上天坛玉格》的大部分内容，并有所发展，应当不早于明代初期。特别是载三山滴血派的字派时，加上了“武当兴俞振，福海起洪波”十个字，明显是专为传播到武当山，且武当山道教大盛时所加。这一时间段，正在明初永乐年大兴武当之后。由此推测，原先已有三十个字的字派已拟定好，且在应武当山发展并在道教内部地位提高的实际情况，追加字派。这一做法，同样也发生在苏州穹窿山，让施道渊加上“穹窿扬妙法，寰宇证清都”十个字，当然是得到当时的天师许可的。加这十个字，并不因为原拟的字派字数用完，而是为了张扬其山头。需知，这三山滴血派的字派，直到20世纪80年代的茅山，恰好用至三十代“罗”字。从上述情况说，已故的陈莲笙道长于1936年获六十三代天师张恩溥授予“三五都功箬”，他的辈分是“鼎”字。由于历史原因，道教授箬仪自1947年后便没有举办，直到1995年国内道教授箬才首次恢复。道

<sup>①</sup> 详见《大明玄教立成仪范·御制序》。

士的法辈只能随着师父的辈分之下一辈，因此陈莲笙直到20世纪末收徒，其弟子的辈分才是“大”字辈。由此可见，武当、穹窿山都是在得到天师的首肯后，才各加上了十个字的字派。穹窿山加字派，是清顺治年间的事，而武当山肯定比这更早。《正一天坛玉格》的“校集”者张应京，生活于明代后期，并入于清，他只是此玉格的校者，说“集”，可能是集校各种流传版本，最后敲定，其间或有增益，但张应京绝非最初的编者。

从这些迹象看，三山滴血派的出现并形成独立的字派，在南宋后期到元代逐步酝酿，而其最后的完成，当在元代三十八代天师张与材任正一教主之后。其后又几经增益。这些大致可以映衬出《正一天坛玉格》的编制时间。

《正一天坛玉格》的出现，表明了当时所有符箓派皆归于正一的大趋势。本来，在两宋新符箓派的形成与发展中，为适应新的情况，也为了突出自己的独特性，已经开始制定“玉格”一类书，目的是将本派的规矩定下来，同时也处理好与其他派别、其他法的关系。《神霄玉格》便是其中一本。此书现在已不存，但《太上天坛玉格》曾引及之。那里引的，并非谈神霄法本身，而是与他同时代的天心大法。天心大法在宋代甚盛，但征之文献，此派的出现比神霄派早得多。神霄虽然在北宋末一时崛起，但对于其他派尤其是像北极天心法这样资格老流行盛的法派，需要容纳之，故在其“玉格”中有处理天心法的内容。然而，《神霄玉格》仅是一派的“玉格”，适应面更广的“玉格”，《太上天坛玉格》便应运而生了。这是因为到了南宋末，诸派符箓渐多归于正一天师手中。南宋末金允中说：“盟威箓以下诸阶杂箓，悉总于正一坛，天心正法、五雷诸法、考召之文、书禁之术，莫不隶焉。”<sup>①</sup>由此可知当时宋代符箓创新极多，但后皆总于正一坛。自从北宋时官方确立授箓三大宗坛茅山、阁皂山和龙虎山宗坛，使符箓向三山集中，但同时各大法与箓仍在流行，必须有一个容纳性更大、既能表达道教同源而不同流的特性又能表达各自的特点的守则。其后，由龙虎山正一大真人提举三山符箓，且于元代更进一步，在张天师总领三山符箓的同时，又给三十九代天师张与材正一教主的称号，授箓仪式更集中于龙虎山。这样便必须制定

<sup>①</sup> 金允中：《上清灵宝大法》卷十《箓阶法职品》。《道藏》第31册，第401页。

一个能够包容全局又突出龙虎山正一玄坛权威的守则。《太上天坛玉格》便由之出现。这一玉格与神霄玉格不同，不是一个派别的玉格，而是适用于当时各大派的玉格。从《太上天坛玉格》中已经非常明显。此玉格几乎将唐末至北宋以及南宋时期大量出现持新符箬都囊括一空。表明在这一玉格中注上名号的，都算是正法正箬。而且，明确规定：

初真受法，功及迁转，既投师传受，仍须详述始末，年月，师资姓名，并职某法，所积何功，所迁该何品秩，具状投嗣教天师正一玄坛敷奏给帖，庶得玉籍记名，神人归仰。其或不揣己功，躐等以夸世，及不务投师，辄便诈传伪降，诡撰阶位，妄加升擢，及有不经师传，谩写职阶，视同虚文，有误，玄坛敷奏，科律昭然，戒惧之哉！

似乎在这部《太上天坛玉格》编撰时，授箬还不完全由龙虎山垄断，但授之以后，必须到龙虎山具状投天师的正一玄坛，只有玄坛出的帖，才能算授此箬是有效的。否则自己妄为，不仅无效，而且玄坛可以将其劣迹上奏天庭，受到科律的处分——那是天谴，一旦遭受，定准是逃不过的。从这一点上看，此《太上天坛玉格》应当出于明之前。明太祖规定符箬由张天师“专给”，永乐皇帝明确符箬“止许张真人门下出给”，如果如此，便不存在“投师传授”之后再到龙虎山敷奏的情形发生。现存的明《道藏》开编于永乐年间，而刻印完成则在正统年间。《太上天坛玉格》既入藏，则永乐时已有完整刊本是无疑的。因为是原来的规定，便随《道法会元》整个人藏，而没有也不可能考虑与新朝皇帝的旨令的矛盾。若是编于明代，决然先要考虑到皇帝旨意，即使编于洪武下旨之前，在此后也必定修正。

从明代朱权《天皇至道太清玉册》曾引及其中部分内容看，也证明《太上天坛玉格》在明朝初年便已问世。朱权《天皇至道太清玉册》卷二载《天枢院品秩》、《驱邪院品秩》、《玉府品秩》、《神霄品秩》，以及《女阶仙秩》，与《太上天坛玉格》基本相同。朱权此书，乃是抄集诸多经典、科范、法箬等而成，内容都非自己首创，此处的内容当抄自玉格。而从它与《正乙天坛玉格》相比，则《正一玉格》比《太上玉格》多出的部分，皆未

抄录，也大致可以断定，《正乙天坛玉格》实出朱权“玉册”之后。这点后面还要讨论。《天皇至道太清玉册》未收入正统《道藏》，而收于万历《续道藏》。但从朱权生活的时间看，当系洪武、永乐年间的书籍。它可以是《太上天坛玉格》出于明之前的佐证，也可作为他那一时还没有看到新的《正乙天坛玉格》的证明。

而清初传出的天坛玉格，名称已经以“正一”命名，称为《正乙天坛玉格》或《正乙天坛玉格》。它的时代，相较于《太上天坛玉格》要来得晚一些。其中的道派，也有所增加，最有时代象征意义的是，净明一系的加入。本来，《太上天坛玉格》中没有净明一系。元代净明派甚盛，但在整个道教符箓中的地位如何，不太清楚。张宇初《道门十规》，则正式肯定了净明一系，此点陈国符先生《道藏源流考》附录《南北朝天师道长编》中的《授箓》一节已提及之。因此，可以肯定，增入了净明的《正乙天坛玉格》是张宇初当时或之后的书。张宇初的《道门十规》，在当时具有整顿道门秩序、重申严格规范的用意。天师表了态，净明符箓的地位得以在整个正一道教中奠定地位。《正乙天坛玉格》中当然要予以体现。它与编于元代的《太上天坛玉格》，既一脉相承，又分属两个时代。或者说，收于《道法会元》中的《太上天坛玉格》是其前导，而新的玉格则是适应新的政治背景，和教团的发展情形所编。前后相继，又有区别。

要较清楚地说明《正乙天坛玉格》与《太上天坛玉格》的继承而又发展的关系，且将二者的上卷并引于下，以资讨论。

《正乙天坛玉格》与《太上天坛玉格》的比较

书名 段落	正乙天坛玉格	太上天坛玉格
1	清微品秩（内容略）	
2	灵宝品秩（内容略）	
3	混玄品秩（内容略）	
4	洞元品秩（内容略）	
5	雷门忠孝品秩      高空山正派（内容略）	
6	社令雷门品秩      神霄六职（内容略）	



续表

书名 段落	正乙天坛玉格	太上天坛玉格
7	<b>天枢院品秩</b>	<b>天枢院九品迁转品秩</b>
	从九品 天枢院 <sub>左、右</sub> 判官上章典宰同干天枢院事	从九品 天枢院右判官上章典者同管干天枢院事 天枢院左判官上章典者同管干天枢院事
	正九品 天枢院 <sub>左、右</sub> 大判官管翰天枢院事	正九品 天枢院右大判官管干天枢院事 天枢院左大判官管干天枢院事
	从八品 天枢院 <sub>左、右</sub> 统兵执法真官同主管天枢院事	从八品 天枢院右统兵执法真官同主管天枢院事 天枢院左统兵执法真官同主管天枢院事
	正八品 天枢院 <sub>左、右</sub> 领兵执法真官管天枢院事	正八品 天枢院右领兵执法真官主管天枢院事 天枢院左领兵执法真官主管天枢院事
	从七品 天枢院 <sub>掌、法</sub> 仙官同金	从七品 天枢院掌籍仙官同金书天枢院事
	正七品 天枢院 <sub>领、法</sub> 仙官同金	正七品 天枢院掌法仙官同金书天枢院事
	从六品 天枢院 <sub>斩、御</sub> 邪使同行	从六品 天枢院斩邪使同行天枢院事 天枢院御邪使同行天枢院事
	正六品 天枢院 <sub>考、召、伏、魔</sub> 使同行	正六品 天枢院伏魔使同行天枢院事 天枢院考召使同行天枢院事
	从五品 天枢院上清玄都大夫行	从五品 上清玄都大夫行天枢院事
	正五品 上清翊卫仙卿同知	正五品 上清翊卫仙卿同知天枢院事
	从四品 上清玄都御史九天金阙大夫同知	从四品 上清玄都御史九天金阙大夫同知天枢院事
	正四品 九天金阙御史知	正四品 九天金阙御史知天枢院事
	从三品 九天金阙上卿天枢院副使知	从三品 九天金阙上卿天枢院副使同判天枢院事
	正三品 九天金阙上仙天枢院副使同知	正三品 九天金阙上仙天枢院副使同判天枢院事
	从二品 九天金阙少宰天枢院使判	从二品 九天金阙少宰天枢院使判天枢院事
	正二品 九天金阙上宰天枢院大使判	正二品 九天金阙上宰天枢院大使判天枢院事
	从一品 九天金阙右丞相泰玄都省事	从一品 九天金阙右丞相判泰玄都省事
	又从一品 九天金阙左丞相判泰玄都省事	又从一品 九天金阙左丞相判泰玄都省事
	亚中 九天金阙侍中判泰玄都省兼枢机内外事	亚中 九天金阙侍中判泰玄都省兼枢机内外壶事
	亚中 九天金阙令判泰玄都省兼枢机内外事	亚中 九天金阙令判泰玄都省兼枢机内外壶事
	正一品 主真无上辅天元尊平章代判神霄上宫真君	正一品 至真无上辅天元尊平章代判神霄上宫事
		已上从一品至正一品凡南北二院玉府神霄中品格并同

续表

书名 段落	正乙天坛玉格	太上天坛玉格
8	<b>驱邪品秩</b>	<b>北极驱邪院九品迁转品秩</b>
	从九品 驱邪院左、右判决官南昌上官受炼典者同翰驱院事	从九品 北极驱邪院右判官兼南昌上官受炼典者同管干驱邪院事
	正九品 驱邪院左、右大判官管干	北极驱邪院左判官兼南昌上官受炼典者同管干驱邪院事
	从八品 驱邪院左、右统兵执法真官同主管	正九品 北极驱邪院左、右大判官兼南昌上官受炼典者管干驱邪院事
	正八品 驱邪院左、右领兵执法真官主管	从八品 北极驱邪院左、右统兵执法真官同主管驱邪院事
	从七品 驱邪院掌籍、法仙官同金书	正八品 北极驱邪院左、右领兵执法真官主管驱邪院事
	正七品 驱邪院领籍、法仙官金书	从七品 北极驱邪院掌法、籍仙官同金书驱邪院事
	从六品 金部尚书北极斩邪使同行	正七品 北极驱邪院领法、籍仙官金书驱邪院事
	正六品 木部尚书北极考召使同行	从六品 金部尚书北极御、斩邪使同行驱邪院事
	从五品 上清玄都省大夫水部尚书北极伏魔使行	正六品 木部尚书北极考召使同行驱邪院事
	正五品 上清翊卫仙卿火部尚书九天游奕使同行	从五品 上清玄都大夫水部尚书北极伏魔使行驱邪院事
	从四品 上清玄都御使九天金阙大夫土部尚书九天纠察使同知	正五品 上清翊卫仙卿火部尚书九天游奕使同知驱邪院事
	正四品 九天金阙御史九天采访使知	从四品 上清玄都御史九天金阙大夫土部尚书九天纠察使同知驱邪院事
	从三品 九天金阙上卿九天兼访使知	正四品 九天金阙御史九天采访使知驱邪院事
	正三品 九天金阙上仙九天察访使同判	从三品 九天金阙上卿九天廉访使知驱邪院事
	从二品 九天金阙少宰九天御魔使判	正三品 九天金阙上仙九天察访使同判驱邪院事
	正二品 九天金阙上宰九天伏魔使判	从二品 九天金阙少宰九天御魔使判驱邪院事
	从一品 九天金阙左丞相判泰玄都省判	正二品 九天金阙上宰九天伏魔使判驱邪院事
	正一品 主真无上辅天元尊平章代判神霄上官真君	从一品 九天金阙左、右丞相判北极驱邪院事 九天金阙侍中判泰玄都省兼枢机内外台南北二院事 九天金阙令判泰玄都省兼枢机内外台南北二院事
		正一品 至真无上辅天元尊平章代判神霄上官事

续表

书名 段落	正乙天坛玉格	太上天坛玉格
9	<b>玉府品秩</b>	<b>玉府九品迁转品秩</b>
	从九品 上清箓事五雷院左、右判官同 干部雷霆都司事	从九品 上清录事五雷院右判官同干雷霆都司事
	正九品 上清箓事五雷院左、右大判官 干	上清录事五雷院左判官同干雷霆都司事
	从八品 上清箓事五雷上令、令同主千	正九品 上清箓事五雷院右大判官干雷霆都司事
	正八品 上清箓事斗中大、都通掌水使 者主管	上清箓事五雷院左大判官干雷霆都司事
	从七品 上清箓事掌籍仙官主管	从八品 上清箓事五雷院令同主管雷霆都司事
	正七品 上清司命南官左、右卿主管	上清箓事五雷上令同主管雷霆都司事
	从六品 上清司命玉府右卿斩、御邪使 同知	正八品 上清箓事斗中大通掌水使者主管雷霆都司事
	正六品 上清司命玉府少卿五雷考、召、 伏、魔使同知	上清箓事斗中都通掌水使者主管雷霆都司事
	从五品 上清司命玉府玄天大法主知	从七品 上清箓事玉府掌籍仙官主管雷霆都司事
	正五品 玉府上卿五雷副使知	上清箓事玉府掌法仙官主管雷霆都司事
	从四品 玉府上卿五雷使令	正七品 上清司命南官右卿主管雷霆都司事
	正四品 玉府上卿五雷大使领	上清司命南官左卿主管雷霆都司事
	从三品 神霄玉枢副使同判	从六品 上清司命玉府右卿五雷御邪使同知雷霆都司事
	正三品 神霄玉枢使同判	上清司命玉府左卿五雷斩邪使同知雷霆都司事
	从二品 神霄玉枢御魔使判	正六品 上清司命玉府少卿五雷考召使同知雷霆都司事
	正二品 神霄玉枢使同判	上清司命玉府少卿五雷伏魔使同知雷霆都司事
	从一品 正一品同前	从五品 上清司命玉府玄天大法主知雷霆都司事
		正五品 玉府上卿五雷副使知雷霆都司事
		从四品 玉府上卿五雷使领雷霆都司事
		正四品 玉府上卿五雷大使领雷霆都司事
		从三品 神霄玉枢副使同判雷霆都司事
		正三品 神霄玉枢游奕使同判雷霆都司事
		从二品 神霄玉枢御魔使判雷霆都司事
		正二品 神霄玉枢伏魔使判雷霆都司事
		从一品 正一品并同天枢品秩

续表

书名 段落	正乙天坛玉格	太上天坛玉格
10	<div>神霄品秩</div> <div>从九品  太平辅化典者神霄传吏</div> <div>正九品  太平辅化仙吏神霄执法仙官兼西台风雨吏</div> <div>从八品  九灵飞步仙官兼紫微掌法同知南北二院事</div> <div>正八品  神霄宫掌籍仙官兼紫微内翰</div> <div>从七品  玉府宫校籍金书南北二院事</div> <div>正七品  神霄宫校籍金书</div> <div>从六品  神霄玉府两宫校籍金部尚书金书</div> <div>正六品  神霄宫掌法上卿木部尚书同知南北二院发遣九天兵马</div> <div>从五品  神霄都斩邪使水部尚书</div> <div>正五品  神霄伏魔使火部尚书</div> <div>从四品  九天金阙大夫土部尚书金门指挥使判</div> <div>正四品  九天金阙御史金门都指挥使判南北二院兼司二省经箬</div> <div>从三品  九天金阙上卿玄都御史五雷大使判诸司院府守玉楼校书</div> <div>正三品  九天金阙上仙琼瑶真人玉枢大使判神霄玉清玉府事</div> <div>从二品  九天金阙少宰神霄玉枢都督使判神霄上宫玉清玉府事</div> <div>正二品  九天金阙上宰玉枢伏魔使同知天机内省事</div> <div>从一品  正一品如前</div>	<div>神霄品秩</div> <div>从九品  太平转化典者神霄传吏</div> <div>正九品  太平辅化仙卿神霄执法仙官兼西台风雨吏</div> <div>从八品  七灵飞步仙官玉天洞景法师兼紫微掌法总管南北二院事</div> <div>正八品  神霄宫掌籍仙官兼紫微内干</div> <div>从七品  玉府宫校籍金书南北二院事</div> <div>正七品  神霄宫校籍金书南北二院事</div> <div>从六品  神霄玉府两宫校籍金部尚书同知南北二院事</div> <div>正六品  神霄宫掌法上卿木部尚书同知南北二院发遣九天兵马</div> <div>从五品  神霄都斩邪使水部尚书知南北二院事</div> <div>正五品  神霄伏魔使火部尚书知南北二院事</div> <div>从四品  九天金阙大夫土部尚书金门指挥使判南北二院事</div> <div>正四品  九天金阙御史金门都指挥使判南北二院兼司三省经箬事</div> <div>从三品  九天金阙上卿玄都御史五雷大使判诸司府院玉楼校书事</div> <div>正三品  九天金阙上仙琼瑶真人玉枢大使判神霄玉清王府事</div> <div>从二品  九天金阙少宰神霄玉枢都督使判神霄上宫玉清王府事</div> <div>正二品  九天金阙上宰神霄玉枢伏魔使同知天枢内省事</div> <div>从一品  正一品并同天枢院品秩</div>
	璿玑品秩（内容略）	
	西瑶府品秩（内容略）	
	太洞九品（内容略）	
	净明忠孝品格（内容略）	

续表

书名 段落	正乙天坛玉格	太上天坛玉格
15	玉枢品秩（内容略）	
16	上清三洞九华内品仙秩（内容略）	
17	九霄品秩（内容略）	
18	太极玉格（内容略）	
19	三景仙阶（内容略）	

上面的表格，凡是二者相同者，或同一主题者，都做了具体的收录，而只有一方有的，则具体内容皆略之。对比下来，实际上，是《正乙天坛玉格》有十九个仙阶，每一仙阶又分从、正九品，而《太上天坛玉格》则只有天枢院、驱邪院、玉府、神霄共四个仙阶，每一仙阶也是分为从、正九品。二者文字稍有差异，有时是因为“太上”本或有省略，常见“干”字后便空缺，而正乙本则抄齐作“干……事”，实际内容差别不大。这是它们的共同之处，可以见出较详者对略者的继承关系。但从增加了大量的其他各派的“仙秩”看，显然有着很大的区别，这一区别，应当是适应明初道派发展的实际情况做了增订。

《正乙天坛玉格》对于道教的重要意义，在于为统一的正一道派，奠定了最基本的规范，这一规范，从给道士的法职定下等级开始，使得整个正一道教有一个向心力，有一个形式上的统一。但同时，又容纳了曾经林立的各派法箓，而且给各大山头、各大宫观以极大的自治权，其法号，都可保留自己的字派。

《正乙天坛玉格》的诞生，还直接给授箓仪的精减提供了依据。  
按其下卷之后，抄有保奉、转职等状，其中提到：

各具投师词状，恭叩某某居门下，求度清微、灵宝、混玄、静[净]明天雷、酆岳诸阶斋法道法，奏授太上三五都功、正一盟威、上清、三洞、灵宝中盟等箓各一宗，皈身佩奉。



这里提到的法箬为五级，原属正一的有二阶，上清的一阶，三洞一阶，灵宝一阶。此状只是一个格式，实际填写时为一项项各别。这五阶箬，便应当是三山滴血派形成之后的基本格局：三山合一，仍按传统，以上清最高，但在叙述时没有完全按其品秩。为什么这样？可能是原来的授箬仪各传各的，时间长，且派系不一，具体的仪式也会出现差异。现在精减成五级，较为简练。至于其他的法箬，也未废止，而只作为“斋法道法”的传承依据。

在此之后，授箬仪式又有过进一步的精减和调整。据我们在江西贵溪嗣汉天师府调查，他们自己虽没有保存原有的符箬经版，但从20世纪末陆续从江西、福建等地搜集而来的法箬看，分为五等，其中没有了灵宝中盟，而将上清分为三大块：上清三洞五雷经箬，上清三洞经箬，上清大洞经箬。这最后一项，据说非天师血统不授。<sup>①</sup>这也与20世纪90年代尚存的老法师们的回忆相符。他们都称五阶法箬的根据在《正一天坛玉格》，但在光绪年间的抄本中没有发现此项规定，而只有如前面提到的包括了灵宝在内的五等箬。此应当是进入清代后，天师府的进一步调整。这一调整，一直影响到现今。据江西葛仙山李绍华、梅盛道长介绍，他们手上另有一份《天坛玉格》。请他们复印赐予，则知此非完整的玉格，而是原来大上清宫填写经箬时的“秘本”，原拥有者为张士涅。其中提到“乾隆四十年五十七代教主张存义大真人又加序”，则知此本系后来的增益本。不过此本不全，只是相当于顺治抄本《正乙天坛玉格》下卷的一部分内容。但从中可以知道《天坛玉格》本身是随着情势多次修订的，顺治一本，乾隆又一本，其后仍在修订。在此本上，我们终于查到五等箬的来历。此本一开始即称：“务本陈先生曰：凡传受之士，当据保举监度真人，素行纯笃，敬重道教，朴实良善者传焉。初受都功，二陞盟威，三陞五雷，四陞大洞，五陞三洞。”此处五阶箬名，皆是简称，都功、盟威系原正一箬，在顺治本中已经载明。另外三阶，全称皆加上清字样如“上清五雷经箬”，唯独顺治本中提及的灵宝一系法箬，不再列于其间，原来三山滴血派法箬综合呈现的格局由之大变。灵宝法箬不再列于正箬，只在传法时出现，在符箬道教的发展史上，是一件大

<sup>①</sup> 袁志鸿：《道教正一派授箬与全真派传戒之比较研究》，载其所著《凝眸云水》，香港中华儿女出版社2006年版，第161页。

事。此点或与灵宝宗坛所在的閤皂山在乾隆之后每况愈下有关。<sup>①</sup> 据江西修水地方道士陆续提供的“文革”中未遭破坏的法箬看，共计五阶，说是老天师留下，则当在六十三代上溯到六十二代天师，肯定也在沿用五阶法箬。故对照这几种材料，可以肯定，现在规定的五阶法箬，是顺治以后到乾隆年间逐步形成的，其下限可以定在乾隆四十年。

1989年，中国道教协会作出关于国外道士授箬规定，国内道士授箬规定，都是依照此一定格，规定经箬分为五等，名称同于上述。

总之，万法宗坛为三山滴血派形成后，为适应其变化而设，而《正一天坛玉格》的出现，进一步规范了诸法归于正一后的各项制度，而也成了明清以降授箬仪式的最基本文件。

不过，此一“玉格”出现之后，实也经历着种种变化，前面提及的有顺治本，有乾隆本，便是一例。《天坛玉格》本身是不断演化的。我们在上海地区道教协会所见到的一种《天坛玉格》，题“辛未年陈宏良授”<sup>②</sup>，字为钢笔字。陈宏良，名陈雪庚，20世纪90年代，曾以此玉格给学者朱建明，载于朱建明、谈敬德编著《上海南汇县正一派道坛与东岳庙科仪本》中<sup>③</sup>。此本与顺治本比较，顺序稍有不同，但多数内容相同，只是有一些超度、破血湖等科仪中常用的箬，且在箬生名号登记等项上，规定较为具体，符图较为清晰，似乎是为了方便应用而做的修订。此本也不见完整的五阶法箬，只是在请法词中提及三五都功经箬、正一盟威箬、大洞箬等名目。另有血湖箬等，系外箬，可置勿论。<sup>④</sup> 符箬的演变，说明了正一派的授箬等制度，是变化着的，而与之相关的《天坛玉格》也是变化着的。除了前面引及的之外，陈宏良本还载有一份“流芳箬祖”，即六十三

① 据梅盛道长告知，閤皂山出土雍正年间的墓碑，形制规正，而乾隆年间的，则明显草率，可以推测，其地道教宫观发生了重大变化，乾隆年间衰败迅速加剧。笔者曾到其地考察，蒙梅道长见示其碑数块，果然如此。

② 陈宏良1993年时63岁，则当生于1930年，他抄录此玉格的时间“辛未”，当为公元1951年。陈宏良，名雪庚，宏字辈道士。年轻时即出名，此册称“授”或是当时收徒时所抄以示“鼎”字辈道士。其原本当更早。

③ 录入王秋桂主编《中国传统科仪本汇编》，第9册。新文丰出版公司2006年版。

④ 外箬是指授予之后并无正式道职的箬。原来正一盟威箬中一部分低等级的童子箬，以及大量的授予信士的箬，都为外箬。如文昌箬，常授予儒士，盖文昌帝君专管科举爵禄，为儒士所尊。

代天师的名讳。按载于《道藏》的各项法箓，素未见过“箓祖”，且此内容在顺治本中未见，可以确定其设置在顺治之后。按所谓箓祖，在目前所见的清代后期迄于今的龙虎山正一法箓中，每箓必具。系画着历代天师的像，另有一些授予信士的箓上，同时画有天师夫人。何以称“箓祖”，没有给出解释。愚意：这是所有法箓悉归龙虎山“专出”之后，正一玄坛为了表示其授箓依据而做的安排。每一份箓上都必有此项内容，乃示其箓的权威出自天师的权威；盖法箓皆龙虎山，实自元代张与材天师得封“正一教主”始。顺治本未见有载，大约尚未做规定，因为其时还有灵宝、上清诸阶箓的同时授受。至全部箓并为五阶，则箓祖之设，乃始得通行，载入玉格，便成了硬性的制度性设计。

### 附：走上统治阶层顶峰的授箓——帝王 贵族受箓的重要影响

谈到授箓仪式在古代社会中的演变，有一个现象不能不提到，那就是皇帝、后妃与公主，以及士大夫中的高官名人受箓。这是在古代社会里特有的现象，进入现当代社会，自辛亥革命之后，即已政教分离，进入中华人民共和国，政教分离的政策更为严格，高层领导去受箓的情况不可能出现。

受箓制度自三张的正一盟威道开创，以后各道派也都仿效，形成各派符箓。不过从受箓对象而言，东汉末的三国时期，主要是社会下层人士，因这一阶段，道教的主要传播对象是社会下层人士，或者说是一般的平民百姓。自南北朝起，道教渐在社会上层站稳了脚跟。受箓的对象也随之扩展，从一般平民百姓，向着世家大族乃至帝王将相扩展。自从北魏寇谦之说动皇帝受箓起，受箓制度乃推广到一部分皇室。这一情形无疑大大拓宽了道教的传播范围，提高了它的社会地位和社会影响。至于南北朝时的道教世家，其后社会上的知识分子群体，受箓的人士就更多了。他们受箓的结果，同样提升了道教的社会地位，而且因为有这些文化修养较高的人士经过受箓而成为正宗的道教人士，也大大地提高了道教自身的素质，尤其是在道教理论的发展，修行方式的条理化、规范化，都有极大的增进、提升。

### 一 寇谦之改革天师道与皇帝受箓的开端

第一个为皇帝授箓的是北魏的寇谦之。这与他的宗教改革是相一致的。《魏书·释老志》：

世祖将讨赫连昌，太尉长孙嵩难之，世祖乃问幽微于谦之。谦之对曰：“必克。陛下神武应期，天经下治，当以兵定九州，后文先武，以成太平真君。”真君三年，谦之奏曰：“今陛下以真君御世，建静轮天官之法，开古以来，未之有也。应登受符书，以彰圣德。”世祖从之。于是亲至道坛，受符箓。备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也。自后诸帝，每即位皆如之。<sup>①</sup>

从这一记载看，寇谦之在完成了对天师道的部分改革之后，获得了北魏武帝的支持与信赖，所以世祖才会在征战这样的大事碰到疑问时向寇讨教，而在寇的预言应验之后，更得信任，所以当他建议皇帝受符箓时，便获听从。于是皇帝备法驾，到坛亲受法箓。这一开创，成为北魏的皇家制度。无疑为道教在整个北魏时代的政治、社会地位的稳固提升，奠定了深厚的基础。

自北魏之后，皇帝受箓的做法，一度中断，但在北周又一度得到恢复。《隋书·经籍志》载：

后魏之世，嵩山道士寇谦之。自云尝遇真人成公兴，后遇太上老君，授谦之为天师，而又赐之云中音诵科诫二十卷。又使玉女授其服气导引之法，遂得辟谷，气盛体轻，颜色鲜丽。弟子十余人，皆得其术。其后又遇神人李谱文，云是老君玄孙，授其《图箓真经》，劾召百神，六十余卷，及销炼金丹云英八石玉浆之法。太武始光之初，奉其书而献之。帝使谒者，奉玉帛牲牢，祀嵩岳，迎致其余弟子，于代都东南起坛宇，给道士百二十余人，显扬其法，宣布天下。太武亲备法驾，而受符

<sup>①</sup> 《魏书》，中华书局1974年版，第3053页。

箬焉。自是道业大行，每帝即位，必受符箬，以为故事，刻天尊及诸仙之象，而供养焉。迁洛已后，置道场于南郊之傍，方二百步。正月、十月之十五日，并有道士哥人百六人，拜而祠焉。后齐武帝迁邺，遂罢之。文襄之世，更置馆宇，选其精至者使居焉。后周承魏，崇奉道法，每帝受箬，如魏之旧。寻与佛法俱灭。<sup>①</sup>

《隋书·经籍志》的叙述，概括了《魏书》对于寇谦之改革天师道及获得武帝信任的情形，也确认了自武帝受箬之后，其后各帝受箬已成“故事”，即大家都沿袭这一做法。而又补充了北周的情形。北周一度崇道，所以皇帝承袭北魏的做法，每代皇帝登基后也都受箬。不过周后来将道佛俱废，皇帝受箬的故事便中止。这是北朝的情况。有关南朝的情形，该《志》也曾叙述，早期的梁武帝也曾信道，后来改皈依佛教，但在即位之初，犹自为上章，所以朝士信道者甚多。这与他们处于三吴滨海地域，素有信道传统，所以后来的陈武帝，原居于吴兴，也信道。只是这两朝皇帝是否受过箬，则无载。然而按一般的仪式科范推测，没有受过箬的不可以上章奏，若是他们能上章奏，则肯定曾受箬无疑。

不管怎么说，从史书的记载看，皇帝受箬始于南北朝时期，可以确定的有北魏与北周两朝。这一做法，影响十分深远。

## 二 皇帝贵族受箬的发展

唐代，是道教的极盛期。皇室尊老子为始祖，奉为大始祖玄元皇帝。其尊道的政治和行政措施也到了无以复加的地步。唐代，皇帝受法箬的情形，比起其他朝代，更加隆盛。不仅皇帝，而且还有公主等，都有受箬的记载。不过，皇帝的受箬，一般具有的是象征的意义为多，他本人尽管用了最高的道阶来自称，却不一定去做仙官，而是实实在在地做他的人生皇帝。而公主受箬的情形有时与正式的出家为女冠相联系，动了真格的。

唐朝皇帝受箬，玄宗之前有无其事，书阙有间，不敢断定，但是玄宗的受箬，则史有明载。《旧唐书·列传第一百四十二隐逸》载司马承祯，“开

<sup>①</sup> 《隋书》，中华书局1973年版，第1093—1094页。



元九年，玄宗又遣使迎入京，亲受法箓，前后赏赐甚厚。”<sup>①</sup>

唐代受箓的皇帝，不止玄宗一人。另一个典型的人物，是唐武宗。这位武宗皇帝，本是穆宗第五子，原封颖王。唐文宗暴病时，本密旨皇太子监国，但两军中尉仇士良、鱼弘志矫诏迎颖王，封为皇太弟，后即皇帝位。他是一位有为的皇帝，但也是一位崇道而刚愎的皇帝。据《旧唐书本纪第十八·武宗》记述：

帝在藩时，颇好道术修摄之事。是秋，召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金箓道场，帝幸三殿，于九天坛亲受法箓。右拾遗王哲是疏，言王业之初，不宜崇信过当，疏奏不省。

武宗受箓，为即位当年九月，离他正式即位，不过八个月，所以王哲说是“王业之初”。会昌元年五月，又以衡山道士刘玄靖为银青光禄大夫，充崇玄馆学士，赐号广成先生，令与道士赵归真于禁中修法箓。

宋代，徽宗是著名的崇道皇帝，曾以林灵素为“先生”，曾师事之。同时在京师开神霄箓坛。<sup>②</sup>只是他自己是否正式受箓，详情如何，还可再考。同时他让京师和各地大造神霄宝箓宫，授神霄箓，则极大地扩大了授箓仪举行的规模和频率，破坏了授箓规定在三山宗坛的前代皇帝的令旨。

比徽宗更早的崇道皇帝是宋真宗，但他本人有无受箓则无考，然而其皇后刘氏则确然曾在茅山受上清毕法箓。《道藏》中有一《章献明肃皇后受上清毕法箓记》，讲的就是她受箓的情况。章献明肃皇后，是她的谥号，此书似是实录，记于天圣二年（1024），而书名则可能后来改题。这位刘皇后，在真宗活着时，阅天下封奏，她常预闻。真宗驾崩时，遗诏尊后为皇太后，军国重事，权取处分。仁宗即位，太后垂帘听政。原来的制度，皇后死，只有两个字的谥号，独她死后，谥为章献明肃。<sup>③</sup>她的传中未载其受箓事，可

① 《旧唐书》，中华书局版，第5128页。

② 参看《宋史》，中华书局版，第13528页。

③ 《宋史·列传第一·皇妃上》。

能修史者认为不重要而忽之。她受箓的天圣二年，是宋仁宗即位的第二年，则已是她成为皇太后以后的事了。据此《记》所述，她受箓并未亲往，而是派了太监和道官前往：

先遣中使，赍密辞往南岳，致告于紫虚元君，默允冥旨。续命入内，内侍省内西头供奉官臣康从政，入内内侍省内侍殿头句当御药院臣江德用，诏右街副道录知玉清昭应宫事同管句左右街教门公事冲真大师赐紫臣李知损、左街都监寿宁观住持明真大师赐紫臣石知章、玉清昭应宫副直岁宣教大师赐紫臣周遂良，玉清昭应宫住持冲妙大师赐紫臣皇甫希，及玉清昭应宫住持冲秘大师赐紫臣薛清和等，同赍青词黄素一行礼信，就江宁府茅山崇禧观，开建上清皇坛，预启玉箓道场七昼夜，散日设醮三百六十分，依科传受讫。别设谢恩道场三昼夜，设闾山道士女冠大斋一，中投送金龙玉简金钹玉鱼于华阳洞、鳌洞，金山水府，于以告盟七圣，于以致诚九清，伸授受之仪，罄师资之礼也。<sup>①</sup>

皇后的受箓，不同凡响，不仅在不需亲临，而且她受的箓一下子就是上清箓中最高的毕法箓。记中没有说她曾在更早的时候受过箓，则完全是要了一次特权，窜等跳级。此次授箓，临坛保举大师为上清大洞法师张绍英，监度大师为上清大洞法师道正真寂大师蒋元吉，度师则为上清大洞宗师朱自英。但每人在书道职的同时，还称“臣”<sup>②</sup>，足见虽然贵为三师，面对自己的名义上的学生，还得称臣。

进入明代，或出于利用的目的，或出于自身的信仰，有多位皇帝崇奉道教，其中如嘉靖皇帝，在宫中大建醮仪，上章拜表，竟然二十年不上朝，而且在举行仪式中，还要让人写好青词。有几位朝臣竟因青词写得好而得宠，稳住了首辅之位，像夏言、严嵩，都是著名的青词宰相。我们查正史，没有

① 《道藏》第18册，第43页。

② 参看《宋天圣皇太后受上清箓记》，此记系朱自英撰，与上引之《记》基本相同。辑入杨世华主编《茅山道院列代碑铭录》，上海科学技术文献出版社2000年版。

看到他亲受法箬的记述，但按之科范，能亲自上章的，当然以受箬为前提。在《皇明恩命世录》中，我们只看到有皇帝让天师进箬的记载，却没有明说是进给皇帝本人，还是其他人。

不过，明代的皇后中，确有受过箬的。据龙虎山嗣汉天师府孔祥毓道长《明孝康张皇后受箬考——以〈张皇后之箬牒〉为中心》<sup>①</sup>一文指出，明孝康张皇后曾受箬，但是，“有关明孝康张皇后参加授箬，成为道教上仙玄君，之前从未见诸纸端。《明史》、《明实录》等正史及教内典籍均没有记载。此事实仅见于题为 *TAOISM AND THE ARTS OF CHINA*（中文译名《道教与中国艺术》）的全英文图文版画册。该画册第 57 件展品，标题中文译名为《张皇后神职之授任卷轴》，用教内用语翻译即《张皇后之箬牒》”。孔道长对其内容做了介绍，并附了箬牒中的部分图版，有兴趣的读者可以查阅他的文章。这时要指出的是，像皇后受箬一类史实，常不见于所谓“正史”，要弄明白事实真相，颇要费些钩沉的工夫。有时甚至要凭运气，正好碰上某件文物现世。

清代，虽然皇帝受箬的风光不再，乾隆之后正一大真人即张天师的地位日益下降，但是，贵族受箬的事，还是偶有发生。据日本大渊忍尔教授《中国人之宗教礼仪——佛教，道教，民间信仰》<sup>②</sup>载有经箬十五道，系乾隆十九年（1754）授予允祕亲王。其中的箬有《上清三洞飞仙宝箬》、《上清三洞通灵宝箬》、《上清三洞虚皇宝箬》等。此数种箬，王见川、高万桑主编《近代张天师史料汇编》再次收录。<sup>③</sup>但这一皇族人士受箬的记载，恐怕是绝世遗响了。

在皇帝公主受箬的活动中，大都是超越常规，但也有确确实实从低到高学道受箬的情况。唐代的玉真公主，就是最典型的一个。我们且稍加考证分析。

据《新唐书》所载金仙公主史料，“太极元年，与玉真公主皆为道士”。则她入道之年系太极元年，即 712 年。而据张万福所载，系景云二年，即

① 《中国道教》2013 年第五期。

② [日] 东京，福武书店 1983 年版。

③ 博扬文化事业有限公司，2013 年 1 月。

711年，两者相差一年：

窃见金仙、玉真二公主，以景云二年岁次辛亥，春正月十八日甲子，于大内归真观中，诣三洞大法师金紫光禄大夫鸿胪卿河内郡开国公上柱国太清观主史尊师受道。<sup>①</sup>

张万福是玉真等受箓的亲历者，其记二公主入道事的文字，写于先天元年。按先天实即太极元年，盖当年五月曾改元延和，八月睿宗传位于玄宗，改元先天。隔景云授箓事仅一年，不会记错。且张万福在授箓中“谬奉恩旨，滥预临坛大德证法三师”。故他所记当不误，以景云二年为是。然而，《新唐书》之误，也有所自来。原来，太极元年，二位公主也确有授箓事。当年十月二十八日，金仙、玉真再次从史崇玄受箓，张万福即于是年十二月十二日追记其事，附于《传授三洞经戒法箓略说》卷末，其落款为“太清观道士张万福谨记”。她们授箓事可以系于太极元年，但严格说却已以八月改元之后，宜作先天元年。如此说来，是《新唐书》的编纂者误将第二次授箓当成首次，将二人的入道时间定为太极元年。

按玉真公主，原封号为昌隆（一记作隆昌）公主。她的入道，是在睿宗朝。初出于她与姐金仙公主的请求，所以二人同时入道。不过从睿宗的“制”看，除了她们自己所请，也因为想让她们入道为睿宗父母祈冥福：

元元皇帝，朕之始祖，无为所庇，不亦远乎。第八女西城公主，第九女昌隆公主，性安虚白，神融皎昧，并令入道，奉为天皇天后。宜于京城右造观，仍以来年正月令二公主入道。<sup>②</sup>

所谓奉为天皇天后，是指为高宗和武则天尽孝祈冥福。唐室本奉老子为始祖元元皇帝，入道从理论上和世系上说，都如同归宗，虽出家而实在家。

① 张万福：《传授三洞经戒法箓略说》卷下。《道藏》第32册，第196页。

② 唐睿宗：《令西城、隆昌公主入道制》，《全唐文》卷十八，中华书局1983年版，第216页。

西城公主，原封西城县主，入道后称金仙公主。<sup>①</sup>

据此《制》，睿宗令在长安右即西边造观，待次年才正式让二公主举行入道仪式。不过，不久，睿宗又下令停止建观，只以原拨经费归二公主邑司：

营建创造，必有所因，岂欲劳人？盖不获已。朕顷居谅闇，忧疚于怀。奉为则天皇后东都建荷泽寺，西都建荷恩寺，及金仙玉真公主出家，京中造观，报先慈也。岂愿广事营构，虚殫力役。朕每卑宫菲食，夕惕宵衣，惟木从绳，虚心启沃，所欲修营两观，外议不识朕心，书奏频繁，将为公主所置其造两观并停。其地便充金仙、玉真公主邑司。令窦怀贞检校所有钱物瓦木一事，以付公主邑司收掌。诸处供两观用作调度，限日送纳邑司，朕当别处创造，终不劳烦百姓。此度修葺，公私无损，若有干忤，当寘于刑。<sup>②</sup>

观其诏书中语，似乎当时造观选址扰民，引起非议，所以睿宗申明虚殫力役并非初衷。按，《资治通鉴》亦载其事，大要为：睿宗下旨造金仙、玉真二观，当时即有谏议大夫宁原悌上疏，认为不应过于崇丽，当时睿宗览而称善。但是次年仍开始造观，逼夺民居甚多，用功数百万。所以引发民怨并不奇怪。至于此事闹大，引发“书奏频繁”的缘由，与佛道争端有关。工程停后，已有钱物瓦木等，皆归于公主邑司，即公主们的封邑管理衙门。至于提到的“别处创造”，当时的实情如何，书阙有间，尚难考证。不过，《道家金石略》收入《金仙长公主神道碑》，注引《潜研堂金石文跋尾》，称：“胡三省云：金仙、玉真二观，皆造于京城内辅兴坊。玉真观本窦诞旧宅，与金仙观相对。”<sup>③</sup>

① 金仙公主的入道，《新唐书》记作与玉真一起在太极元年，实际她的入道远在玉真之先。《金仙长公主神道碑》称她还是西城县主之时，即要求入道，“先帝尚其诚心，不夺雅志，以丙午之岁度为女道士。”丙午年，当神龙二年，公元705年。因本文只考玉真事，于金仙公主事暂付阙如。碑文载《道家金石略》，文物出版社1988年版，第119页。

② 唐睿宗：《停修金仙玉真两观诏》，《全唐文》卷十八，第220页。

③ 陈垣编纂，陈智超等校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第119页。



此观存在了很长一段时间，不仅终公主之生，且在公主身后，也还存在了一段时间。唐李群玉《玉真观》诗称：

高情帝女慕乘鸾，绀发初簪玉叶冠。  
秋月无云生碧落，素蕖含露出清涧。  
层城烟雾将归远，浮世尘埃久住难。  
一自箫声飞去后，洞宫深掩碧瑶坛。

作者活动的年代比玉真公主晚得多，所以诗也有凭吊的性质。“一自箫声飞去后，洞宫深掩碧瑶坛”，用秦穆公女弄玉故事。《列仙传》载：“萧史善吹箫，秦穆公以女弄玉妻之。遂教弄玉吹箫，作风鸣，有凤来止其屋。公为作风台。后弄玉乘风，箫史乘龙，共升天去。”李群玉所咏，是说公主已仙去，但其观仍在。但洞门深掩，不复盛时气象了。《全唐诗》卷五百六十九收入此诗时，末句中夹注，“洞宫深掩”一作“洞深空探”。如此，更突出其发思古之幽情的氛围。除玉真观外，还有所谓别馆，是在原观之外，玉真公主经常居住之处。

玉真公主入道后的一些情况，大多已难钩沉。但其晚年，实在王屋山度过，则可以肯定。且在王屋山时，她也曾再次受箓。

按玉真公主在唐玄宗朝，颇得宠信。玄宗诗文中尚有若干痕迹，且在后来再说。玄宗登基后三十年，即天宝二年，曾委玉真公主代巡各名山大岳。《玉真公主受道灵坛祥应记》<sup>①</sup>称：

皇上隆宥天下之卅载也，物归混茫，人复大朴。故我玄元祖帝，服龙驾云，表玉容，临天门，示真册，锡以宝符灵命，国祚嘉祥，所谓纯□丕□而昭左契矣。明年春三月既望，乃诏上清玄都大洞三景法师玉真长公主有事于谯郡御真宫，泊名山列岳，靡不展□，将以伸诚敬□□□□也。公主承天恭受命□迈适潏□□沆瀣，亦所以履虚极而昭

<sup>①</sup> 载济源市政协文史委、济源市文物局编《王屋山部分道教碑文》，原说明：唐属灵都观，现存济渎庙。查此碑文已经辑入《道家金石略》，载文物出版社1988年版，第139—140页。

炯戒也。于是浮函关之紫气，乘帝乡之白云，登华历陕，涉睢及□，驱驰百灵，倏忽千里，夏四月届于宫焉。愚宣睿诚，□若□奠，咨圣敬之□德，赞皇心之在人。精意克彰，休应如响，先，天后庙有木文隐成太字，垂八角之葩，玄元寿宫，有飞龙跃于重泉，□九井之瑞。既而投金简□□图则天地合莫，贞明连曜，或潜虬吐液以澄映，仙鹤萦空而鸣舞，紫霞凝坛，彩云拂树，允所谓降福穰穰，惟休之疆，若是其至矣者哉。回□言旋，息驾太室，扃日阙，步玄门，挹上清羽人焦真静于中峰绝顶，访以空同吹万之始，丹田守一之妙。不逾月，又将朝于王屋之天坛及仙人台，而北岳洞灵宫胡先生赅然来会。

来会干什么呢？是再为公主授箬。由此碑，可知玉真公主曾受玄宗命，在一个多月的时间里从函谷关一带动身（按：从楼观台的记载，知公主别馆在其南麓，或者公主系从常驻之地起行），登华山由陕西入其“宫”。而所谓“宫”，实即碑上称的胡先生来会并为之授箬的灵都观。在授箬之前，曾欲朝王屋山天坛及仙人台。碑下文记授箬事，说明都发生在碑所存的灵都观。

按此记，玉真公主从“年甫二八”即十六岁开始受箬，至此次，乃已“四升仙阶，及兹凡五受真箬”。在贵族、公主受箬入道的记载中，她是最有成就的一个。

### 三 公主受箬的华丽及其示范作用

按照道书的记载，受箬时要用甚多的法信，名义上是给神仙世界实际上当然是给师父的礼物。其中有作为法信的金环等。这些恐怕一般中等家庭也未必能全部办齐。但是，皇族、贵胄和士大夫的受箬，其华丽，其奢侈，就非同一般。特别是皇帝、皇后和公主，其排场不仅一般道士不能比，就是高层道士看了，也叹为观止。唐代的玉真、金仙二公主的入道，受箬的场景，简直让人瞠目结舌。

据唐代著名道士张万福记载，当年二位公主入道时，大量地使用金、银、玉器，连符篆也每用金玉刻制。

依张万福记载，公主入道的仪式十分隆重。

窃见金仙、玉真二公主，以景云二年岁次辛亥，春正月十八日甲子，于大内归真观中，诣三洞大法师金紫光禄大夫鸿胪卿河内郡开国公上柱国太清观主史尊师受道。破灵宝自然券，受中盟八秩经四十七卷、真文二箬、佩符策杖。<sup>①</sup>

此处明确指出二位公主的师承是史崇玄。依道门仪式，史崇玄所任之职，应称授箬传度大师。张万福等则为证法三师之一。这次授箬，内容为中盟八秩经四十七卷、真文二箬、佩符、策杖。按之唐时道经，所授应为灵宝一系的符箬。

依仪，大型的法事活动当有法坛和相应的旗幡等布置。而作为公主入道之设，真的是备极奢华，这里仅稍抄录一小部分，以见其状：

乃埴土为坛三级，高一丈二尺。金莲华纂，紫金题榜，青丝围绕坛内。东方青锦，南方丹锦，西方白锦，北方紫锦，中央黄锦为褥。复有龙须凤翮等席，藉地五方案各依方色，制锦虬金龙玉璧镇之。又青罗十八匹，绯罗六匹，白罗十四匹，皂罗十匹，黄罗二十四匹，以安五方。紫罗二百四十匹，绢四百八十匹，钱二百四十贯，黄金二百两，五色云锦二十五匹，香一百二十斤，七宝周足青丝五百两，奏纸两万四千番笔墨各二百四十管。挺书刀十二口，护戒刀巾各三十八具，金龙六枚，金钮五十四枚，俱用镇于坛中，以质灵官也。……<sup>②</sup>

授箬仪需筑坛，坛场也需用装饰、镇坛之物。一般都要用五色以象五行。一般坛场，虽有规制，但绝没有公主入道时那么豪华。

复有盘龙香炉、凤舞香炉、瑞叶香炉、祥花香炉、莲花香炉、芝草香炉，并香合香奩，并纯金纯银制造。复有金刚神王、仙童神女，烟云山水，草树虫鱼，圣兽灵禽，环奇珍物绣韞覆经。复有雕玉之案，镂金

① 张万福：《传授三洞经戒法箬略说》卷下。《道藏》第32册，第196页。

② 同上书，第196—197页。

之案，紫檀之案，白檀之案、沉香之案，皆作翔鸾舞鹤，金花玉叶装饰雕镂，复有七宝函、九仙函、黄金函、白玉函，以盛于经。复有青锦之囊，绛锦之囊，素锦之囊，紫锦之囊，黄锦之囊，云锦之囊，五色绣囊，以盛法箬。复有厨盃笥藏，皆珠玉装饰，巧妙华丽，非世所有，眼未曾观，价直亿千也。

又有真人幡、玉童玉女幡、金刚神王幡、莲花镂幡、芝草镂幡、盘龙镂幡、舞凤镂幡、翔鸾镂幡、飞鹤镂幡，或霏云耀日、隐景含烟，转字开花、连金缀玉，……<sup>①</sup>

香炉、灵幡在坛场中都是常用之物，但如此争奇斗艳，实在是常人难以想象。这里只引其中一部分内容，已足见皇家之坛场确乎与众不同。经过“二七日夜行道”，即举行了整整两个七天共十四天的仪式，感动太上老君降坛，与公主语。礼毕，公主将自己的日用品捐出，那数量也十分惊人。

第二次授箬相隔时间不久，于先天元年冬十月二十八日，即离第一次授箬约一年零十个月后。在相隔时间上显然过短，而表现出公主的特权。这次授的是“五法上清经法”，“俱依科格，别院建坛，法天象地，内圆外方，装〔庄〕严妙丽，乃至法物信物，镇采命繒等物，皆胜于前百千万倍。其经、法并金书，宝轴绣帙，锦表悉珠玉连缀，代未曾有，不可名目。”

这两次授箬，都在睿宗朝，所授为中盟箬与上清箬。此前有无授箬事，文献失载。按唐代道门科范，灵宝箬称中部法，应当在前面已授过正一、洞神等箬之后才能奉授，只是在正式入道之前，其事不显罢了。先天元年之后，其后一段时间里，玉真公主道阶的升迁，情况不明。按理，她号为上清大洞三景法师，应当在二次授箬后，还需再加授受才行。盖三洞法师是最高道阶，须在授过灵宝、上清诸箬后再加授道法，如须参习上清金阙清精选法，《上清经》一百五十卷，以及其他的交代、券等。只是玉真公主在这方面的事迹已经无考。直到天宝二年，在灵都观再随北岳洞灵宫胡先生授道法，立有碑记：

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第197页。

公主因斋心顺风，膝行避席，请受八录三洞紫文灵书。先生并虚己忘心，真契冥合，遂以是月下宿甲午子夜，象设坛宇，星陈香灯，以金宝盟天，霜罗荐地。时也烟空夕霁，罔若朝彻，森然如有灵宫□仪，法位周列，箫管清籁，□□□发倦咸希微仿佛观□□风洒万木，飏然余音，而坛无摇旌，灯不振焰。公主于是官三极，府百神，左右不戒而严肃如也。洎乙未丁酉，异夕同符，皆有甘露夜零，珠明玉润，华满庭树，香袭人衣。先□台下有泉名口钟泓，渊沦□□殆不可测，每有至人精思遐感，则霜韵潜鸣。乃五月辛丑之夕，公主露真文，敷玉□，钟声乃殷发深底，远和云韶，自暝达曙，春容不绝。壬寅，佩五老真印，杖八威神策，端五度灵飞六甲，传豁落七元，或□月交辉，或云霞动色，晃朗天宇，扬光仙山。至若始阴玉符，祖劫云篆，郁仪结邻之录，□晨宴景之道，则有上公□保三元□司皆降飞云绿车并，虎笨金盖，然□□授□诀，冥感□传，故署仙格曰玉真万华真人，皆真命白天，理绝同□。甲辰言功受秩，清晨解散，复有祥飙蓬蓬然中坛而起，若神官羽驾，归飞于太空。时闻步虚□□□□徐转，公主乃鸣天鼓，贯斗精，延立久之，返乎居室矣。<sup>①</sup>

按此记碑刻已有残缺，但基本意思还是可以读出。除开那些赞扬之词可置勿论，单说所授的内容，确是十分丰富。佩五老真印、杖八威神策，还只是威仪，而灵飞六甲、豁落七元、郁仪结邻之箓（按：郁仪日神，结邻月神，此系上奔日月之道必佩的箓），当时都视为最神奇的秘法。这些大约都是“八箓三洞紫文灵书”中的内容。据此记，公主“顷已四升仙阶，及兹凡五授真箓”。大约算是有唐入道的公主中，所授道法与道阶最高者了。多次受箓，其华丽奢侈，也便多次炫人眼目。

#### 四 高层受箓对道教发展的巨大影响

皇室人士受箓，自然对于授箓制度的巩固、授箓仪式的受众面扩大，以及道教社会号召力的提升，都有重要影响。皇帝的行为不用说了，昭示了整

<sup>①</sup> 《玉真公主受道灵坛祥应记》。



个宗教政策、文化政策上的重心所在，对于提升道教的社会地位，有着极大的驱动力。这些可以不论。即使公主、后妃和其他贵族的受箬，其对道教的发展，都有极大的支持力度。仍以玉真公主为例，稍事分析。

玉真公主作为贵族而入道，且遵循着严格的规范，非常不容易，而依她的特殊地位，不仅一般地具有示范与象征作用，而且实际上她又成了当时朝廷与社会上信道人士，尤其是士大夫群体的结交的重要对象，也在一定程度上成了他们与朝廷联系的中介。

首先，她的“别馆”成了诸多士大夫的聚会之所。李白、王维等当时的著名诗人，都有诗记之，足见系骚人墨客所熟悉。

玉真公主别馆，在终南山楼观南山之麓。据宋代元祐二年薛绍彰考云：

唐玉真公主，字持盈，睿宗第九女，始封崇昌（按：当作隆昌，说见前。此沿《新唐书》之误。）景云元年（按：当作景云二年。说见前。）与金仙公主俱入道。进号上清玄都大洞三景。今楼观南山之麓有玉真公主祠堂存焉。俗传其地曰“邸官”，以为主家别馆之遗也。然碑志湮没，图经废舛，始终兴革，无以考究。惟开元中戴璇楼观碑，有“玉真公主师心此地”之语。而王维、储光羲皆有玉真公主山庄山居之诗。则玉真祠堂为观之别馆，审矣。因尽录唐人题咏刻之祠中。<sup>①</sup>

按薛绍彰所考应当可信。玉真祠堂，即别馆，系相对于玉真观而言，观为正居，馆则为别业。其居宏广，隐于山中，又称山庄。<sup>②</sup>但所列的唐人题咏尚有不全。如李白《玉真公主别馆苦雨赠卫尉张卿二首》便不及录。

王维之诗，题目是《奉和圣制幸玉真公主山庄因题石壁十韵之作应制》，系因受命奉和唐玄宗之作，惜玄宗原诗未寻得。但由此题，则能推知，唐玄宗本人曾来过玉真公主别馆，同时带来一批近臣。这无疑大大扩大了别馆的影响。事实上，玄宗与玉真公主兄妹感情甚笃。《全唐诗》载有玄宗

① 朱象先集：《古楼观紫云衍庆集》卷下。《道藏》第19册，第566页。

② 其地处于今陕西省周至县，在著名道教圣地楼观台下。今又于其遗址建有宫观，唯并非真正的道观，乃是为旅游部门所建以揽游客。笔者曾入之，殿堂虽具，而无道人，空壳而已。

《同玉真公主过大哥山池》：“地有招贤处，人传乐善名。鹫池临九达，龙舳对层城。桂月先秋冷，萍风向晚清。凤楼遥可见，仿佛玉箫声。”最后一联用凤楼、玉箫典，是实地凭吊，还是专为公主而设为联想，不易判断。但兄妹情深还是可以想见。皇帝出行，必从官近侍云集，而一旦有诗，士大夫中必又传为佳话。世风如此耳。

王维诗中对别馆及其主人赞颂备至：

碧落风烟外，瑶台道路赊。如何连帝苑，别自有仙家。比地回銮驾，缘溪转翠华。洞中开日月，窗里发烟霞。庭养冲天鹤，溪流（一本作留，似较佳）上汉槎。种田生白玉，泥灶化丹砂。谷静泉逾响，山深日易斜。御羹调石髓，香饭进胡麻。大道今无外，长生讵有涯。还瞻九霄上，来往五云车。

王维此诗虽是应制之作，但毕竟他诗才大，对于玉真公主别馆的环境与文化内涵写得淋漓尽致。碧落，瑶台，实都指别馆，称其地非凡境，竟如仙界，需走上远远的路才能到达。而作为仙家之地，又与帝苑相连，大抵是一语双关，既指地理上的，也指血缘上的。洞中开日月，是说此地别有洞天，庭院里养着准备冲举时乘的仙鹤，而溪涧中则暂时停着能通天河的仙槎。种田，泥灶，则指公主的修道生涯中有服饵白玉、丹砂之举。谷静山深，应是实写其地理环境与游览感受。御羹，似指玄宗曾亲为调羹，显其对玉真公主眷顾之深。香饭进胡麻，则也似是实写。盖胡麻饭，即芝麻饭，从东汉时起便当成修仙良方。南朝后盛传的刘晨阮肇入天台遇仙故事中，洞府外的溪流上漂来的便是胡麻饭。九霄上五云车，是联想，但从主人的信仰内涵言，则是实际心理状态。总之，这首诗用典贴切，形象著明，颇能表现玉真公主山庄之美，主人修道生活之情，向往大道之真。由此，我们对于玉真公主这段时间的修道生活，也大致可以想见。

当时，也确有名士因为玉真公主而获得皇帝青睐的。李白就是一个。魏颢《李翰林集序》称：“白久居峨眉，与丹丘因持盈法师达。白亦因之入翰林，名动京师。”持盈，即玉真公主道号。按李白之名，一扬之吴筠，二扬之贺知章，不全是持盈法师，但魏颢曾数千里行程为追寻李白，与白交好非

此一般，故其说也不无道理。大要而言，这些人都曾在李白进入朝廷与有功焉。而且从李白本人的诗集看，也确曾见过公主，有《玉真仙人词》一首，《李太白集》清王琦注称：“魏颢言，太白为公主所荐达，而太白亦有《客公主别馆诗》，此词岂其献于公主者欤？”《客公主别馆诗》，今题作《玉真公主别馆苦雨赠卫尉张卿》。《玉真仙人词》称：“玉真之仙人，时往太华峰。清晨鸣天鼓，飏忽腾双龙。弄电不辍手，行云本无踪。几时入少室，王母应相逢。”征之前所引玉真公主别馆地望，此诗都是在长安附近时所做。诗如何，且不来深评，只是想借此说明玉真公主与士大夫交往之一斑。因此，像唐玄宗的受箬，可能更多地象征着奉老子为祖宗的决心，同时也是笼络著名修道之士如叶法善、司马承祯等人的重要手段。而像玉真公主这样的人物受箬，既有其个人的信仰在内，但在客观上却是更好地构建了朝廷与社会上知名人士联络的桥梁。

## 第四章

# 当代授箬仪的恢复与演变

### 第一节 清中期以来道教的衰落与授箬仪的不正常情形

#### 一 天师地位的降低

明代皇朝规定龙虎山张天师“专出”箬，即让他们绝对垄断了授箬权，使得张天师一系的特权明显增加。明代几位皇帝，有的从政治出发崇道，如朱元璋、朱棣都是，有的从个人信仰出发崇道，嘉靖算最典型的代表。因此，明代的正一道，社会地位极高，授箬仪的举行，因而也相当频繁。然而，物极必反，祸福倚伏，是道家祖师们的至理名言。就在这种情形下，造成了道教的理论、方伎、组织制度的僵化，道教内部的腐败也开始增加。明初，四十三代天师张宇初，在建文时曾“坐不法”受到惩罚，还可能是卷入了当时的皇朝内部政治斗争，不能简单以腐败论，故而永乐做稳了皇帝，便开始褒奖并重用他。到了张元吉，那是坐定的不法了。此人贪得无厌，而且真的闹出人命，吃了官司。还是不知走了什么门路，才由死罪改流放，最后以废为庶人了事。虽然由于皇帝不想对张氏动手，还是以“恩命”罩着，但是社会上对他们的印象却大大不佳。到了清代，批评之声更多，清人修《明史》，在《方伎传》说“张氏自正常以来，无他神异，专持符箬，祈雨驱鬼，间有小验。顾代相传授，卒莫废去。”清人恽敬更说得直白：“真人府所以惑人者印也”<sup>①</sup>，从老祖宗传下的阳平治都功印，帮天师府撑门面，那些天师和法官们是仗此迷惑常人罢了。说这些话的都是儒生儒臣，难免对

<sup>①</sup> 《大云山房文稿·初集》卷一。

道教有些歧视与偏见，但却代表了社会上一般人士对天师的信仰降低，评价趋于负面。只是因为靠了皇家的支持，部分皇帝的宠幸，正一大真人也就是俗称张天师，才得以保其风光。

进入清代，前三位皇帝：顺治、康熙和雍正，对于道教皆甚为重视。特别是雍正皇帝，对龙虎山天师的随从法官娄近垣，信任到了无以复加的地步。乾隆帝则一改其父祖的政策，对道教采取限止政策，大煞了龙虎山张天师的气焰。在清室中，还是有些人信仰道教，也受过符箓。丁煌《正一大黄预修经箓初研》转述日本学者的介绍，日本天理大学图书馆所藏《乾隆十九年经箓十五道》，残缺不全，非全宗经箓。该箓主人，为康熙第二十四子允祕，雍正帝之幼弟，乾隆帝叔父。此箓亦为正一天师所授付。根据大渊忍尔教授书中抄的经箓文字，知允祕请箓的年月，是乾隆十九年七月十五日。其法名为“冲穆”，所受箓名是《上清三洞经箓》，而且他有仙职：“太极始祖御前都雷帝省神霄东台上仙、兼统六阙仙官、总判五雷便宜行事。”<sup>①</sup> 这里虽然是说的乾隆年间的事，但事主是乾隆之叔，实际上还是前朝之遗。

正如有学人所说的那样，“乾隆时代，对理学崇奉备至，于释道二教有所贬抑，道教地位大有贬降。”<sup>②</sup> 乾隆五年，规定嗣后正一真人不许入朝臣班行。乾隆十七年，降正一真人为正五品，其后于乾隆三十一年，五十七代天师入觐，因祈雨有功，升正三品，仍低于原来的正二品。

如此一来，张天师的地位顿时大跌。同治皇帝以后，甚至于不许张天师朝觐。天师没有了与大臣同列的机会，其地位便更一落千丈，其后再也没有东山再起的机会。

天师社会地位降低，当然影响到一般社会人士心目中对法箓的神秘观感与敬仰。不过在道士内部，其事还在维持，从光绪年间仍有道士在精心抄录《正一天坛玉格》，或可见到些端倪。

## 二 社会动荡背景下授箓仪式的停滞

清代前五朝皇帝，日子过得都还不错，康熙、乾隆都称盛世，嘉庆得父

<sup>①</sup> 《道教学探索》第八号，第384—385页。

<sup>②</sup> 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1988年版，第642页。据该书《后记》，此章由陈兵撰写。



祖之绪余，还都撑得起大门面。但是随着西方列强日思梦想要打开老大落后的清帝国的大门，清的统治者本身又不思进取，清朝本身的衰象渐露，到了鸦片战争中国失败，列强终于通过种种不平等条约，敲开了中国大门，并肆无忌惮地进行着对中国的侵略、掠夺。中国社会进入半封建、半殖民地时期。社会动荡，民生凋敝。辛亥革命推翻了帝制，但是中国仍未摆脱落后与动荡不安。民国时期，战争不断，先是护法战争，接着是北伐战争，其间穿插着新旧军阀的混战。再有国内的土地战争，抵御外寇的抗日战争，第三次国内战争即解放战争。在这种动荡不安的时期，天师府的授箓活动大受影响。特别是张天师本人，也卷入了土地战争的漩涡，更使得其地位江河日下。在这种情形下，他们不得不跑到上海等当时还算稳定并畸形繁华的地区，谋划生存之道。穷困潦倒的张天师，也开始在上海卖箓换钱。

据说，民国十九年（1930）当时六十三代天师张恩溥曾将《正一大黄预修经箓》及其他一宗箓出示给日本人村泽幸夫，但因开价过高，未能成交。而征之当时的各地道士授箓情况，也常出现买卖经箓的情况。

据袁志鸿介绍，当时湖南部分地区道士，便有买箓之举，也有不愿意买箓，但采取其他办法成为“加持”道士的。

受箓主要有二个途径。（1）买“箓”。从江西龙虎山天师府购请来的“箓”授给道士，因其生活奢华，讲排场，湘潭人称其为“箓公子”；（2）由当地知名度较高的道士推举选定传度师、保举师、监度师、引导师、金桥师等（主要是传度、保举、监度三法师）在道观中举行斋醮法会，引度“箓生”拜辞祖先，父母、六亲眷属，其时“箓生”脚穿草鞋，头顶笠帽，身披蓑衣，经过道场法会中预设的多种关津渡卡，来到大殿（道场法会称为茅山祖师殿）学法。“箓生”必须盟誓设愿，然后由传度师给“箓生”传授清规戒律诸内容。事后“箓生”须设宴谢师，称谓“升职酒”。“传坛奏职”也是道士的一种“升职”仪式，须举办与“授箓”同样的法会，搭台“传度”，但不给具体的“箓”，只是按《天坛玉格》查对“坛靖治气”，取取名、上奏章、书写“阴阳凭证”、吞服“香水牒文”。受箓和奏职的道士，称“加持道士”。加持道士就具有了向神天申奏情状、章词的职权，有了主持大小阴阳醮

事的领教权利。建国之前，湘潭地方就有三种正一道士在社会中活动：（1）聚亲不娶妻的观主道士，这种道士生活上吃素斋戒，收抚徒弟，传教布道，由徒弟奉养晚年。（2）聚亲接嗣的坛主道士，这类道士不住宫观，在家中设立坛场，生活随俗，授徒传道。（3）没有宫观坛场的伙居道士，并且未经“传坛授箬”，教业不精，不能主持大小阴阳斋醮活动，只能在斋醮活动中做帮助教事的工作。2002年在宁夏中卫地方曾发现存在一种新的情况，当地的正一派道教传承因其特殊历史原因而中断，于是一批正一派道士只得跑到陕西的一座“七真观”拜一位全真道士为师。回到中卫后，他们几十年念全真道的经，但还是展正一道的榜，升正一道的表，当地的全真道士说他们不伦不类。有些地方教徒素质很低，有些省有许多的正一道士，他们给人设斋、打醮、放焰口，但连道教的基本常识都不知道。有些地方的散居正一道士在活动中为迎合俗人的情趣已极世俗，再弄进去不伦不类一些庸俗的东西，就更引人反感！这样越来越会促使道教的庸俗化，而丢失道教固有的神圣性，最终丧失道教教义精神的价值，降低道教在人们心中的威望，而使之失去信众的敬畏和依恋，动摇道教固有的社会基础。<sup>①</sup>

袁道长的介绍很有价值，评论也很到位。他的介绍，主要利用了道教协会一些内部的调查材料，应当是可信的。从中非常清楚地看到，民国时期，龙虎山张天师的符箬买卖的情况，也看到，在授箬仪上，出现了若干不伦不类的做法。

张金涛主编《中国龙虎山天师道》一书，对于天师卖箬的情况，也有详细的介绍：

箬是用刻板人工印刷的，印好晒干后，还要用五彩颜色描绘头部。木刻版的所有权归天师（据说还有石刻板、铜刻板、玉刻板等，由天师府法箬局掌握）。在六十三代张恩溥做天师时，上清镇先后有六家制“箬”店，其中李德纪、戴彩云两家时间最长。箬印好后，还要经天师

<sup>①</sup> 袁志鸿：《凝眸云水》，香港中华儿女出版社2006年版，第154—155页。

府制箓局加盖张天师的印，（即阳平治都功印），才能装订出售。过去，箓大部分是运往苏州和上海出售。驻上海售箓的是一个道士叫张小山，驻苏州售箓的叫高正庭（江西金溪人）。据在苏州调查，据玄妙观的老道长反映，确有售箓店，并回忆到箓的形状，是用龙虎山特产的龙须草扎起来的一捆一捆的箓像。<sup>①</sup>

由此可见，当时天师府乃大量卖箓。大约这样做是为生计考虑。然而这样一来，其神圣性、神秘感都遭到极大破坏，社会上对天师及其符箓，更加轻视。

## 第二节 当代道教授箓活动的恢复和发展趋势

从上面的介绍看，授箓制度的旷失，从民国时期便已开始。1947年后完全停止。1949年，中华人民共和国建立。作为授箓中心的龙虎山大上清宫和天师府由于被看成当地的大地主，在土地改革等运动中，绝对逃不过一劫。授箓的恢复自然没有任何希望。直到改革开放过了十多年后，恢复授箓活动才提上了议事日程。

### 一 改革开放与道教地位的恢复

中国自从1949年10月1日宣布中华人民共和国中央人民政府成立，由此进入了一个新时代。在新时代中，执政党中国共产党实行宗教信仰自由的政策。建国初的《共同纲领》，和五四年《宪法》都规定了中华人民共和国的公民有信仰宗教的自由。在这样的情形下，民国时期已经衰败到极点的道教，又开始恢复活动。但是，作为正一道教的授箓活动和全真道的受戒活动，都没能很快恢复。这里的原因，很难一言以概之。从社会层面说，道教被认定的时间较晚。而在1956年中国道教协会正式成立，还没有能够稳定发展，就经历了不停的政治运动。“反右派”中，连时任中国道教协会首任会长的岳宗岱，也被打成了“右派”。及第二届会长陈撄宁先生主持工作之

<sup>①</sup> 《中国龙虎山天师道》，江西人民出版社2000年版，第107页。

后，有过一系列研究道教、弘扬道教文化的计划，但多数难以实现。盖不停的政治运动和带有强烈政治色彩的社会运动诸如“大跃进”，使得整个中国社会处于经常的动荡不安之中。1962年，正式提出“阶级斗争要天天讲，月月讲，年年讲”，改变了中国共产党第八次代表大会的精神，转向以阶级斗争为纲，直到“文化大革命”全面发动，宗教受到极大冲击，各大宗教基本上都停止了宗教活动。

1976年，毛泽东逝世，过了没有几天，党中央采取果断措施，抓捕了江青、张春桥、王洪文、姚文元“四人帮”，实际上使得“文化大革命”的十年浩劫停顿了下来。1978年，中国共产党的十一届三中全会，开始了中国改革开放的新的发展方向，工作重心转到以发展经济为中心的轨道上来。虽然当时处于拨乱反正的艰辛过程中，百废待兴，但整个社会很快就有了新气象。在这样的前提下，作为拨乱反正的一部分，落实党的宗教政策渐步开展。1992年，中国共产党中央颁发了党在社会主义时期对于宗教工作的基本观点和基本政策的文件，名为《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，当年为19号文件，后来的研究者和宗教工作干部，谈到党的宗教政策，即以“19号文件”为称，足见其影响之深。

在这一文件中，再看不到在某些人形成思维定式的“宗教是鸦片”的字样，而是强调了社会主义时期宗教存在的长期性，强调了公民信仰宗教的自由。给了宗教工作者、宗教界和宗教研究的学术界以莫大的鼓舞。在这样的形势下，各道教宫观与其他宗教的场所一样，陆续恢复开放和宗教活动。到了20世纪80年代后期，道教宫观的数量，道教文化的号召力，道教界的社会影响，都渐渐增强。但是，面临道教发展新的形势，道教界却面临着传统断层，人才短缺的问题。原来，改革开放前的道教界，已经有近三十年没有正常收徒。宫观里剩下的都是老人，大多数是六十岁以上的。<sup>①</sup>经过兴办道教学院或短期培训，在较短时间内，解决了宫观人员青黄不接的问题。但很快又发现，传统的规制、仪式缺失的情况非常严重。无论是全真，还是正

<sup>①</sup> 自20世纪50年代以后，道教的收徒即趋于停顿。直到80年代初，才渐次恢复。1986年，笔者在苏州玄妙观参访，见到值殿的薛道长，聊起来才知他是苏州柳水神庙最后一位小道士。一请教其年龄，已经整整六十岁。而当时新收的道士，大多二三十岁，与他这位“小道士”整整隔了一代人。

一，原有的组织发展方式和相应的规戒、经典修习等，都长期没有再续。由此，中国道教协会开始考虑全真的授戒和正一道教的授箬制度。

## 二 授箬活动的恢复

1989年9月16日，中国道教协会做了《关于全真派道士传戒的规定》，由中道协四届五次常务理事会通过。全真的授戒开始得到恢复。同年也做出了《关于正一派道士授箬的规定》，2001年12月，又经中国道教协会六届二次理事会修改通过。根据这一规定，正一派道士住持宫观、主持斋醮仪典，须经过授箬，领受法箬，持奉经戒，明证道位。这就意味着，宫观的主持者，斋醮仪典的主持者，都必须授箬。

对于授箬者的条件，规定设置了六条：

- (1) 皈依“道、经、师”三宝，有传统的师承法派；
- (2) 经过省级道教团体认定并备案的正一派道士；
- (3) 爱国爱教，遵纪守法，信仰纯正，品行端正，身心健康，威仪整洁，持守规戒；
- (4) 懂得道教基本知识，能依科习诵各阶经诰；
- (5) 熟悉道教主要的科仪规范，能从事斋醮仪典活动；
- (6) 经所在省级道教协会审核推荐。未成立道教协会的地区，可由宫观推荐，报上级道教协会审核。

应当说，这样的条件并不算高，但在当时条件下，也算是一个不低的门槛。

同时，对于什么宫观可以授箬，也做了规定：

正一派授箬活动，由中国道教协会组织指导，授箬宫观承办。其他任何单位和个人不得举行授箬活动。

宫观举行授箬活动，须征得所在地省级人民政府宗教事务部门批准，由省级道教协会报中国道教协会核准后，报国家宗教事务部门备案。

承办授箬的宫观，须具备以下条件：



- (1) 经政府登记的道教活动场所；
- (2) 管理组织健全，道纪严明；
- (3) 具备举行授箬科仪法事活动的能力；
- (4) 授箬活动所需的设施、用品；
- (5) 颁发给受箬道士的法器和经典；
- (6) 授箬活动必需的资费。

按照这一规定，授箬不再是龙虎山天师的特权，而且根本说来，自从六十三代天师张恩溥于 1949 年跑到台湾，并羽化于斯，龙虎山再也没有天师。只要符合上面讲的六个条件，任一宫观都可申请举办其仪。不过，自从此规定制定以后，直到现今，唯一举办授箬仪式的宫观，还是只有江西龙虎山嗣汉天师府。

同时，对于经箬的品秩也做了规定：初授《太上三五都功经箬》，通《早晚功课经》，诵《老子道德经》、《度人经》；升授《太上正一盟威经箬》，通正一诸经；加授《上清三洞五雷经箬》，通上清经；加升《上清三洞经箬》，通三洞经；晋升《上清大洞经箬》，通览藏经。箬生的法职道位依《天坛玉格》给凭。

由此，确立的经箬品秩分为五品，从三五都功经箬始，上清大洞经箬最高。

同时，中国道教协会也制定了关于海外授箬的规定。

这样，授箬活动的恢复开始有了章法。

1991 年，开始了海外道士的授箬，1995 年，开始了中国国内道士的授箬活动。

这样，中国道教的授箬活动，便开始实际恢复。

### 三 国内道士授箬仪的新起点

1991 年国外正一道士授箬活动恢复，1995 年国内道士授箬活动的恢复，是授箬活动的新起点。但在随后的发展中，此项活动的国内部分却处于半停顿状态。

按照原来的规定，参加初授箬的，三年后可申请升授，升授八年后可申

请加授，加授十二年后可申请加升。但是自从1995年年初授箬后，一直没有再举办升授活动，初授也处于停顿。

过了十一年，2006年，才由龙虎山天师府承办了升授箬。

这次升授，在原来曾授过三五都功箬的道士中，反复遴选，挑出了数十人，算是相当谨慎，严格。但从原有规定看，这些道教界的骨干，都已等得太久。

在时过十二年之后，2007年12月，又在龙虎山天师府举办了第二次初授箬活动。这次活动，在箬生人数上，大大越出了《关于正一派道士授箬的规定》第十三条“授箬人数每次在200人以内”的限额，而达到了300多人。而且来受箬的箬生，最大的来自青海，年纪已过八十。

2006年、2007年开始，授箬活动基本上每年都举办，大致上已经正常化。不过，有些问题仍旧存在。授箬没有箬，就是最大的一个问题。当时授箬活动，给付的就是一张职牒。2006年升授箬，受者除获职牒之外，还拿到一套《天师科书》，是天师府目前仍在举行的几种基本科仪的本子。2007年，笔者到龙虎山考察，见到了江西修水地方的道士保留的箬。但是，对于什么时候能在授箬仪中正式颁发经箬，却没有能得到肯定的答复。当年年底，举办第二次初授箬的活动，笔者又带学生前往考察。在预备会上，中国道教协会会长任法融突然让天师府主持张金涛来找我，让做一个讲座。推辞不掉，便专门讲了一个小问题：符与箬的区别。讲完下来，一位第一次初授箬、又经2006年升授箬的道长对我说：“听了你的讲座，才知道符与箬是不一样的。”这种情况已经到了十分严重的地步：说是恢复授箬，实际上与原有仪式、规范差距甚大。如果再这么下去，若干年后，连道门中都将不知道箬是什么了。

2008年12月19—23日（农历冬至），中国道教内地正一派授箬活动在江西龙虎山嗣汉天师府隆重举行。授箬活动由中国道教协会主办，龙虎山嗣汉天师府承办。整个活动为期五天，箬生来自内地17个省（市、自治区），共133人。

中国道教协会会长任法融担任授箬活动领导小组顾问，副会长张继禹担任领导小组组长，副会长张金涛、秘书长袁炳栋担任副组长。箬坛“三大师”由传度大师邱裕松、监度大师张继禹、保举大师张金涛担任。

另外还礼聘了箬坛六大护法师，分别是护经大师丁常云、护法大师林舟、护箬大师张凤林、护戒大师詹达礼、护坛大师周心寅、护道大师应维贤。中国道教协会副秘书长冯正伟、江西省道教协会秘书长陈雅岚也参加了活动。

为了办好这次活动，天师府早在2008年年初就从改善相关设施入手，先后完成了授箬院内历代天师神龛安奉，对殿堂内的跪垫进行了更新加厚，对高功、经师、法师的法衣等服饰进行了更换，并斥资2万余元添置了部分乐器，加强了乐队力量。还在府内安装了草坪和行路地灯80余盏，为府内活动提供了方便。中国道教协会教务部与天师府教务处紧密合作，对法会程序等一系列事宜进行了精心筹划。

授箬期间，天师府布置得庄严、肃穆，体现了浓厚的宗教气氛。天师府头门装点一新，挂出横幅，并饰以灯笼、彩旗。甬道两侧及宫观四周插上二十八星宿旗，授箬院贴出《箬坛告示》，天师殿内旗幡排列，法器整齐，灯火通明，神坛法仪威严肃穆。

12月20日上午举行了授箬预备会，任法融会长向箬坛三大师颁发了聘书，张继禹副会长向六大护法师颁发了聘书，张金涛副会长向两位“监察使者”授予了箬坛戒尺。随后全体箬生欣赏了天师府道教音乐。下午任会长给箬生做了“箬坛开示”，阐明哲理，言简意赅，通俗易懂，使全体箬生受到极大启发。随后天师府道长组成的箬坛法务组依照传统规矩，如法如仪地分别举行了《天坛请水》、《安监斋》、《申文发奏》、《启师、扬幡、挂榜》、《开启》、《参神谒祖》、《传度授箬》、《圆满谢圣》等全套醮仪，包括法天地、敬祖宗、明师承、皈三宝、受戒律、讲经法、发誓愿、授法职，颁录牒、谢师恩、宣教化等具体内容。众箬生在“三大师”“六大护法师”的率领下，跪诵了《道德经》、《度人经》、《三官经》、《功课经》等道门经典。期间，监度大师张继禹宣讲了《授箬的目的和意义》，保举大师张金涛宣讲了《度人经》，护经大师丁常云宣讲了《道门十规》，护法大师林舟、护箬大师张凤林宣讲了《道德经》，护道大师应维贤宣讲了《三皈九戒》等。

但是从这次授箬中，仍然没有箬出现。

所以制定规范的法箬，成了一个重要的迫切的任务。正好，2009年，

龙虎山的授箒活动停顿一年，意在总结经验，提高质量。这一年的道教正一派授箒工作座谈会在江西鹰潭召开。《中国道教》上做了这样的报道。

为进一步开展好教务工作，解决授箒工作中存在的问题，完善道教教制建设，提高正一派道士素质，中国道教协会于5月18日在江西鹰潭市花园国际酒店召开了“道教正一派授箒工作座谈会”。会议由中国道教协会副会长张继禹主持。国家宗教事务局一司道教处处长赵燕华，江西省宗教局副局长肖争鸣，鹰潭市宗教局局长雷纪文，中国道教协会副会长林舟、张金涛、张凤林，副秘书长冯正伟，安徽、江苏、上海、湖南、湖北等相关省市道协代表，以及华东师范大学刘仲宇教授等20余人参加了会议。

在座谈会上，天师府住持张金涛简要汇报了近年举行的授箒活动的情况，天师府教务处主任曾广亮就整理、规范法箒（主要是三五都功箒）相关问题作了说明，华东师大刘仲宇教授向与会人员作了有关法箒研究的报告。

与会人员讨论了当前正一派授箒工作存在的问题，提出了解决意见。会议认为，道教正一派授箒工作是一项重要的教务活动，也是加强道教制度建设的重要内容，自1991年和1995年中国道教协会分别对海外及内地道教正一派道士恢复举办授箒传度法会以来，已举行过数次授箒活动。通过授箒传度，对逐步恢复和健全道教正一派的规戒制度，促进道教教制建设和正一派道士的管理，起到了积极作用。同时也应看到，正一派授箒活动还存在一些迫切需要解决的问题。会议研究认为：应尽快确定一整套规范的法箒（主要是三五都功箒），以使授箒活动更符合传统规制；进一步贯彻中国道协第七次全国代表会议通过的《关于对外正一派道士授箒试行办法》、《关于正一派道士授箒规定》，以此为举行授箒活动的文件依据；完善申请授箒的相关规定，使之更加规范。会议还就授箒官观上报申请的时间，对前往参加授箒活动人员进行基本培训等问题进行了讨论。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 见《中国道教》2009年第3期。

根据这次会议的决定，龙虎山天师府加快了法箬整理与制作的进程。直到次年，才将《太上三五都功经箬》制作完成。

2010年11月9—13日（农历十月初四至初八），即道教传统的三会日期间（正月初五上会，七月初七中会，十月初五下会），中国内地正一道授箬活动在江西龙虎山嗣汉天师府隆重举行。来自内地19个省自治区、直辖市的237名箬生参加了授箬活动。

此次授箬活动由中国道教协会主办，龙虎山天师府承办。中国道教协会成立了授箬活动领导小组，中国道教协会副会长张继禹担任组长，中国道教协会副会长、天师府主持张金涛和中国道教协会秘书长王哲一担任副组长。领导小组成员有中国道教协会副秘书长冯正伟、江西省道协秘书长陈雅岚、中国道协教务部副主任孙常德和龙虎山道协副会长曾广亮。箬坛“三大师”分别是：传度大师邱裕松、监度大师张继禹和保举大师张金涛。箬坛聘请了“六大护法师”，丁常云为护经大师，张凤林为护箬大师，林舟为护法大师，詹达礼为护戒大师，应维贤为护道大师，周生寅为护坛大师。

授箬活动期间，天师府法务组依祖制分别举行了开坛请水、安监斋、启师、扬幡、挂榜、申文发奏、请师、谒祖等科仪，众箬生在授箬院学习了道教礼仪，跪诵《道德经》、《度人经》和《三官经》，聆听了监度大师张继禹阐释授箬的目的和意义，保举大师张金涛讲解《度人经》妙旨，护经大师丁常云阐释《道门十规》的意义，护法大师林舟讲解《道德经》妙旨，护箬大师张凤林讲解《清静经》妙旨，护道大师应维贤阐释“三规九戒”的意义。

13日，授箬活动在颁发职牒、经箬，举行圆满谢圣科仪后顺利结束。

经过各方努力，此次授箬活动取得了圆满成功。与前几次授箬活动相比，箬生的文化素质有所提高，授箬的经箬职牒更加齐备。<sup>①</sup>

这次授箬活动，与前面几次最大的差别，是以前几次，无论是初授，还是升授，都没有真正的箬，所颁的只是职牒而已。这一次，则天师府已将鹰潭会上的要求落实，制定了正式的《太上三五都功经箬》。

这是授箬制度完善的一项重要进展。在当代授箬仪制的发展史上，具有

<sup>①</sup> 参看《中国道教》2010年第6期，第7页。



重要意义：授箬无箬、授箬不见箬的尴尬局面终于一去不复返。

#### 四 目前授箬仪遭遇的困难和前景

##### （一）法箬的制定尚不完善

授箬无箬，整整有二十来年的欠缺，但法箬的完善仍然是个大问题。盖嗣汉天师府得江西修水道士之赠，已获箬的样式，同时，2009年也曾初步确定几种箬的样式，其中包括三五都功箬，正一盟威箬。但是只印制了《太上三五都功经箬》，《正一盟威经箬》还没有实际出炉。直到了2013年才听闻，正一盟威箬正在整理之中。至于其他更高阶次的箬，目前还未提上议事日程。

前面多次说过，箬的制定，是授箬的前提。龙虎山天师府的箬还未完善，需要进一步制定、印制，要期以时日。一个更大的问题是，现在授箬的组织者、主办者是中国道教协会，天师府只是承办单位。由于传统的深入人心，海外的道教徒，多认天师府为正宗，来请箬者会直接跑到天师府，而在内地，也还只有天师府在授箬。所以他们制定的箬上，有几个特别表明其箬坛特点的标志。第一个是“箬祖”，上印三清与六十三代天师的画像，无论哪一箬，此一份箬祖，都得放入，以示龙虎山的特权。第二个是在相关的文书中都说箬生是到龙虎山正一教主大真人门下拜请某法箬。第三个是在有关的文书后都标明“嗣汉天师府主持张告行”，即所有文书，都是通过天师府主持的名义来加以通告颁布。这样箬的形制本身设定了只能在龙虎山嗣汉天师府承办时使用。然而，根据中国道教协会有关的规定，只在条件成熟的正一宫观，都可以承办授箬活动。那么其他宫观承办时，箬上的几个与天师府紧密地绑在一起的标志，还要不要？据了解，明以前，茅山上清、阁皂山灵宝与龙虎山正一，是三山宗坛，号称三山符箬。明以后龙虎山才有“专出”特权。目前，茅山的宫观修缮已臻完善。抗日战争之前的三宫五观，基本得以恢复，估计2014年可以全部开光开放。茅山道院素存重开箬坛的愿望，而道教界与一部分社会人士，也支持他们开坛授箬。另一灵宝宗坛，衰落已久，但近年也得以恢复。在阁皂山崇真宫为核心的道教建筑群修复的规划中，便有灵宝宗坛之设。是一个三层的大法坛。原来阁皂山的授箬坛，建于大殿之后，重修后，法坛建于大殿之前。又，在计划中，还要建一个授箬

院，准备与法坛相配合，举办授箬仪式。据了解，此一建筑群，两三年后也便可开光。2013年4月，笔者再去大崇真宫调研，发现灵宝法坛已经建成。如此，则茅山、阁皂山宗坛在几年后都会进入承办授箬的行列。那么，他们如果授箬，对于法箬的形制，会有什么影响呢？这是马上要考虑的问题。

另一个有关的问题是，现在印行的箬，比起历史情况，已有若干精减。但仍然较为复杂。在2009年鹰潭召开的授箬工作会上，便已有人提出进一步精减的建议。当时本人也以专家身份参加了会议，考虑授箬无箬的情形已经太久，所以我建议不如先恢复，再考虑精减。最后与会者通过了天师府的汇报与建议，才有了现在的三五都功箬和正一盟威箬的设计。但是精减的意见迟早会得到采纳。原来的箬，是在古代的社会环境、生活条件，和信仰特征制定的。现在情况有了很大变化，除了在信仰上不能轻言变动之外，某些法箬要件是否可以动？比如古代交通靠马，上天设想要有云马，还要配适当的粮草。法箬中便有几件是反映这种观念的，现今呢？

法箬的形制要不要改，如何改，是道教界自己的事。但是我们想，上面提到的这些问题，道教界人士迟早也会提出来。作为一种研讨，还是可以预测其事。

## （二）授箬仪范的缺失与待补

现今的授箬仪，与历史上相差甚远，以2007年调查为准，因为没有箬，所授予的乃是牒，所以授箬的仪式必然是不全的。因为授箬时必须有阅箬的环节，乃是一一存想箬上官曹吏兵，师要唱名，箬生称名受。但因为无箬，当然此一环节无从谈起。又因为无箬，实际上称受的箬的实物无存，当然相应的环节不可能举行。现在虽然三五都功箬——最基层的那宗箬已经印制并颁发给2010年的箬生，但是并没有做相应的仪式上的调整。2009年，在中道协于鹰潭召开的会议上，我曾指出，依照历中上的仪范，有关箬的仪式，实际上有写箬仪、授箬仪、阅箬仪和佩箬仪。但是现在都还存在问题。箬既印成，写箬仪部分地解决了，但还是留下了一部分。但授箬仪中原有的一些要素，并未恢复。至于阅箬仪，根本无从谈起。佩箬仪比较好办，但目前也不完整。对此，我们在讨论授箬仪式时还会再提起。严格说，箬的佩服，实际上分平时的安奉与道士羽化时箬的焚化，又将最终这一步另列为缴箬仪。实际上，在授箬中，部分内容先已缴还宗坛，是在授箬中便有缴箬的做法。

历史上的授箬仪，现在还未能透彻了解，有待于文献的进一步搜集。我们在绪论中谈箬与符的区别时，已提及《崆峒问答》中的观点，认为防受污秽，受后即可烧化，则缴箬的环节在一部分受者已一次性解决，今后是否严格单列，需中国道教协会作出规定，——因为按规定，只有中国道教协会，才是授箬仪的举办主体。

目前仅从授箬仪说，还没有补充完善其中关键的环节：度师读箬，箬生称名受。这一做法不坚持，在仪式的神圣性与观念上的有效性，便大打折扣。同时，目前在仪式中，虽谈到戒律，但是以大师讲解为主，具体到每一箬，相应的戒条有哪些，也还不清楚。这些如何补上，要道教界考虑。

与做一套经箬相比，仪式上的恢复与调整是难度更高的。

### （三）授箬仪式的前景仍待观察

目前授箬仪只在龙虎山天师府举行，但2001年上海会议上决定其他有条件的宫观亦可传，授箬仪式可以多处名山宫观同时举行。其前景是广阔的。然而究竟如何发展，还有待于观察。

授箬仪式的举办与否，有多少箬生参与，能够后继吗？这些问题，都不是简单地由谁能主观决定。其间的涉及因素非止一端。不过，从最近几年道教本身的发展看，笔者对授箬仪的发展前景，持乐观态度。这里并不涉及作者对道教信仰的态度，只是从学术角度做的推测。

从最近几年的情况看，在中国宗教中，道教仍显得弱势。但是，其发展的趋势仍然不错。特别是进入21世纪后，传统宗教的发展，成了社会整个向传统回归的显著表现，也是这一发展趋势的重要组成部分。道教也借其光，其社会影响，其吸引信众的力度，也都在增长。

这几年，皈依传统宗教的越来越多，道教的发展虽然与佛教差距甚远，但是对道教感兴趣的人，尤其是年青人也呈现出上升的势头。这里不妨举一个实例。中国大陆目前经批准的道教学院，有中国道教学院（北京）、上海道教学院、武当山道教学院（湖北丹江口）、青城山道教学院（四川都江堰市青城山），另有一个坤道院（湖南衡山），系中国道教学院的坤道班，并非独立的学院。这几个学院中，上海道教学院基本上招收正一道，或者说培养正一道。上海道教学院曾在2007年招过一届学员。当时原定招40人，但后来不断有人要求来就读，结果最后增加到50多人，而且其中有12人是已

经拿到大专或本科文凭的。2012 年招生，也是计划招 40 多名，结果来报名的达到 80 多名，最后经筛选，还收学员近 50 名，显示出从未有过的兴旺场面。这是一个学院的情形。我们单举这个例子，因为上海道教学院是处于正一道士当家的环境之中，来学的也是正一道士为多。他们正是未来的箬生。它的兴旺，预示着正一道教往后的发展。

道教学院的招生兴旺，预示着潜在的授箬人数将大大增加。因为按照我国的有关政策，报名道教学院的，必须有对于道教的信仰，而且在手续上必须有当地道教协会的证明材料。所以想进入道教学院的人，首先是表明皈依道教的人。道教学院的毕业生，除了极个别的之外，都进入各宫观工作。因此，在工作了几年之后，必定会寻求升迁的机会。而授箬，是一个根本的途径。没有授过箬，不能做高功，无法在道教的宫观或各级组织中担任较为重要的职务。这是十分现实的问题。

另一个情况是，近年来，道教的宫观，包括正一派的宫观，数量有很大增加。20 世纪 90 年代，中国道教协会有登记的宫观已经恢得到三千多个，到世纪之交，达到六千多上，而据我们向中道协部分道长的私下了解，现今已达九千多个。宫观的增加，当然也带动着道士数量的增加。其中有多少宫观属于正一派，还不清楚，但是从江南许多地方看，正一道观的增加，是不争的事实。像江苏南部、上海、江西等地，我们所了解到的兴建道观，都以正一宫观为主。宫观数的增长意味着道士人数的增加，而道士数量的增加，也预示着潜在的箬生数量的增加。

总的来看，从现在起，到可以预见的将来，授箬仪式的开展会进一步频繁。而且随着初授箬者的增加，升授的后备力量也增多，随着规定的年限的到来，会有越来越多的初授箬的会要求升授，以后也会有更多的要求加授、加升和晋升。

当然，授箬仪的发展也受到某些制约，一是社会的。我国是中国共产党领导的社会主义国家，对于宗教，采取信仰自由的政策，同时，也依法对于宗教事务进行管理。同时，中国传统是一个信仰鬼神的人占大多数但皈依宗教的比例不算高的国度。据华东师范大学“当代中国人精神生活调查研究”课题组的调查，当代中国十六岁以上的中国人中，自认信仰宗教者，占 31.4%，而自认不信者占 68.6%。换算成占全人口的比例，大约信教者占

25%。这一数据比原来估计中国有一亿宗教信徒的数字大几倍，但是比起全世界人口信教者占80%的比例来看，仍然低了许多。近年信教者还有所增加，但并没有宗教泛滥的情况发生，更谈不上狂热了。中国的宗教还是处于有序地、渐进地发展之中。道教当然也一样。而且，信教者数量的增加，会刺激神教职人员的增加，但并不会迅速地、大量地增加。二是在道教内部。道士的数量，还是有限，比起信众数量的增加比例上要小得多。因为信众数量的增加，可能会增加某些宫观的承受力，但不见得马上会同比例地增加这些宫观的教职人员。事实上，有些大的宫观，信众大增，财力也大长，但道士数量增加很少，许多管理的具体事务乃交由聘用制的人员去做。道士内部究竟有多少人想去受箬，目前没有调查，但是从实际感受看，并非全部道士都有参与的积极性。盖虽然受箬对于道士道阶的提升有助，然而今天的宫观管理，都以庙管会为组织机构，进入其中，或担任宫观中各类道职的，都以既有的威信，或经考核后实际的工作能力为基本要素，授箬与否，并无直接影响。所以，授箬者不可能迅速猛增。

最终有多少人做道士，多少道士授箬，以后信士来受箬的会不会有，会不会有数量上较大的增长，都是在客观的环境中发生。但作为研究者，则有责任对其趋势加以研究，必要时，也可以从我国文化与社会发展的全局，提出建议的对策。各级宗教事务管理干部，也需要关注眼下发生的实际情况，以便更加科学更加合理地调整管理策略和具体措施。



## 第五章

# 授箬的仪式

道教是一个非常注重仪式的宗教。这一点可能与中国古代重礼的传统密不可分。授箬作为道教收徒和道阶升迁的基本制度，也一定会有庄严而又能严格的仪式规范。按照道门规范，箬的授受，必须通过一定的仪式、在仪式中确立其义且最终完成。仪式是授箬制度设计与实施的中心环节。

对于宗教仪式的研究，在当代中国学术界，是较为欠缺的领域，进入研究者少，由中引申出某种理论分析的模式就更少了。这大约与我们的传统，是将宗教当成某种历史现象，或者某种意识形态，多从思想史的角度加以研讨有关。从20世纪中国宗教学研究的老一辈学者开始，这种倾向就存在。所以，当代中国宗教研究的重点常放在思想史的维度，而对于宗教的制度、仪式，较为忽略。由于这样的原因，中国宗教仪式的研究方法、分析理路，常向外国寻找武器，尤其是向西方学者，在宗教研究中多引进人类学、社会学的方法，注重对仪式田野调查，也常整理出自己的分析模型。近年来，从西方翻译引进的宗教仪式理论，已有不少。不过，如何结合中国的历史和现实情况，运用这些理论，或者在运用中一边鉴别这些理论，都还需要努力。

道教仪式的研究，也开始得较晚。中国学者本身，除了老一辈学者的文献钩沉之外，具体地开展对于某一仪式的结构、过程等分析的，并不太多，径直去做田野调查的更少。本研究的研究在授箬仪，全面地探索道教仪式，不是本课题的任务。不过，要讲明授箬仪，对于道教仪式的整体与类型，还是要先做些铺垫。

## 第一节 授箬仪式在道教仪式体系中的地位

道教仪式的内容与形式都十分丰富，但不同类型的仪式，在其仪式体系中占着不同的地位。那么，道教的仪式，有哪些主要的类型呢？授箬是道教组织制度的主要表达方式，而且是最为核心的方式。当然必须有一整套严密、庄重、肃穆的仪式加以确定和包装。道教的仪式，是一个极为庞大的体系，内中的分类甚为繁复。授箬仪式在这一体系中处于什么地位？起着什么作用？是一个值得探讨的问题。为此，先要讨论一下道教仪式的总体与分类。

### 一 道教仪式的类型分析

现今人们习惯于用“斋醮”统称道教的仪式，但是在教内，其实并没有这样一种做法。谈到仪式，大多数相关的书籍，都称某“仪”，某“科”，或仪范、科范。科，古代是一个多义词，有法律上的科，有日常用的科。就与我们讨论有关的而言，有这样几项。《康熙字典》午集下，“科”，引《说文》：“科者，程也。从禾，从斗。斗，量也。”这大约应是科字的初义。引申义，则有条理、等第等级、判断等义。从实际使用的情况看，在道教中的科，有时是指必须遵守的行为规范，所以有《四极明科经》这样的规范道士思想与行为的经典。而用在仪式上，则指编定的程序。此义后来也运用到元戏曲中，称某一具体的表演程序为“科”，如“哭科”，即表演哭泣的样子。无论是一般的理论界，还是汉语言学界，对于道教和仪式都较陌生，目前收录汉语词汇最全的《汉语大词典》中释“科”，也只及于元杂剧，而不及道教常用之“科”，是一个缺憾，但却是在目前难以避免。范，原指铸器的模型，引申则为规矩、模式、规范，《鸿范》，就是指最大的规矩，也是治国的大道理。所以《康熙字典》释为：“法也，式也，模也。”引《周易·系辞》：“范围天地之化而不过。”《疏》：“范，谓模范。”又引《尔雅·释诂》：“范，常也。”《疏》：“范者，模法之常也。”范，指恒常的模型、法式。科范连称，则在字义上看得出是指某种程序的规定范式。仪，本义为“容”，即其外貌、外观。从其行为

看，则仪指其举止。《诗·曹风》：“其仪不忒”，便是指其举止之正。而从“容”义，又衍生出行为的外显，再衍生出一整套行为的规则，如威仪、仪容。《周礼·地官·保氏》：“教国子以六仪。一祭祀，二宾客，三朝廷，四丧纪，五军旅，六车马之容。”这是指六大类事务中的行为规范。古代重礼，仪便是礼的一种要求，仪与礼难以分割，所以有专门的《仪礼》，以规定不同场合、不同等级中的人，临事应有行为举止。最大的“容”，是天地，或天地人，故有两仪、三仪之说，此实系引申义。所以说，仪，便是规定的行为举止。道门中称其固定的行为程序，举止进退，为仪，亦为威仪。因其行为有固定的法式、型范，故也可以与科、与范连缀为词，仪范、科范、科仪等都可用。现今的学术界，便称之为仪式。道门中，仍习称科仪、科范、仪范。道教在与神沟通时，要有各种行为，还包括环境的设置或选择，例如建坛，必有规定的形式，分几层每层如何布置，开门朝向等。行为中，包括身、口、心，即今天称为身心或形神的一切活动，如一上坛，就要求“注想金容”，即存想天尊之容，将意念集中于此，对尊神要行过大礼，顿首，即叩头礼拜，拜时俯伏在地，头叩在扶着拜垫或地上的双手上，俯伏时身要平，不能蹶臀耸肩。这些，都必须遵行固定的程序，每一程序又有一套规定的动作，以及使用着不同的法器、在规定的场景中进退行止。其科范的内涵即在于此。

斋与醮，只是仪式中之大者。而他们都有特定的范式，或者“科”。到了宋代以后，这些斋、醮，还有其他的仪式，常被编制在某一法派的“大法”之中，例如《上清灵宝大法》等。斋醮并非道教仪式的全部。

所以如何整理道教仪式，还有许多固有的观念要清整。

自从南朝刘宋时陆修静整理自正一盟威道创始以来的斋法，又以灵宝斋法为最上，称之为“无量大法桥”<sup>①</sup>，人们多沿用他三箬十二斋的分类方法。其后醮法的地位上升，又沿用其三箬之分来称道醮法。这是就斋醮的应用而言所做的分类，使用的是等级品评。金箬，为帝王国主举行，玉箬，为太子后妃专用，黄箬，则为平民所用，但因其带有平民性，其他阶层也可兼用之。就低不攀高，不算僭越。

<sup>①</sup>（南朝宋）陆修静：《洞玄灵宝斋说光烛戒罚祝愿仪》。

在宋以前，各类斋仪占据着重要的地位，甚至于是支配的地位。但在宋代，已有人感叹醮仪上升，而斋仪举行得少的情况。南宋蒋叔舆，是一位整理仪式的大师，他曾感叹：“今世醮法遍区宇，而斋法几于影灭迹绝。间有举行之士，又复不师古始，信末师而哂前哲，是流俗而悖经教。……”<sup>①</sup>然而他虽有感于斋仪的不振，编成洋洋大观的斋法科书，但仍挡不住时人的偏好，醮仪大行，而斋法多数沉埋于历史。

其实，在历史上，正一道多用醮，而灵宝派多行斋。《隋书·经籍志》的分类中，便已提到了天师道的仪式，有斋、醮、上章的几大类：

其洁斋之法，有黄箓、玉箓、金箓、涂炭等斋。为坛三成，每成皆置绵蕪，以为限域。傍各开门，皆有法象。斋者亦有人数之限，以次入于绵蕪之中，鱼贯面缚，陈说愆咎，告白神祇，昼夜不息，或一二七日而止。其斋数之外有人者，并在绵蕪之外，谓之斋客，但拜谢而已，不面缚焉。而又有诸消灾度厄之法，依阴阳五行数术，推人年命书之，如章表之仪，并具贽币，烧香陈读。云奏上天曹，请为除厄，谓之上章。夜中，于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。又以木为印，刻星辰日月于其上，吸气执之以印疾病，多有愈者。又能登刀入火而焚敕之，使刃不能割，火不能热。而又有诸服饵、辟谷、金丹、玉浆、云英，蠲除滓秽之法，不可殫记。<sup>②</sup>

那么至少是在隋以前，斋、醮是分立的。其醮仪，与其原义较为接近。原来醮的原意是祭，最早看到此一仪式则是在楚人的文化系统中。宋玉“礼太一，醮诸星”的句子常被学人所引用。太一，在汉代的天文与神话中仍被称为天皇，实为当时的北极星。<sup>③</sup>这一醮仪，还与原来的使用情况相近。同

① 蒋叔舆：《无上黄箓立成仪·仪范门·序斋第一》。

② 《隋书》，中华书局版，第1093—1094页。

③ 北极星，古人认为北极为天极，居中不动，是中国古代天文坐标中的核心位置。北极与北斗星的崇拜一直流传不绝，在道教中形成拜斗仪范。但北极星实际是运动的，只是在天文观察的视运动中，变化极慢，不易察觉罢了。

时，上章又是与斋醮并列的仪式。在后世的发展中，上章已经融入了斋仪和醮仪之中，每一大型的斋醮科仪，其中常嵌有上表的仪式，便是古代上章仪的发展。但是上章仪，在正一盟威道时期，却是独立的法术科仪，而且可能比斋仪更为重要，试看《正一法文经章官品》其中一事一章，每章各有专门管事的神将仙官、兵吏，那是一个多么巨大的系统。人们常提及的早期正一盟威道徒众有病时自首悔过，以悔过之辞书一通置山，一通埋地，一通投水，称“三官手书”，便是上章于三官的仪式。《隋书》所记，已是经过南北朝的演变之后的情形。另外，这里叙说的其他一些小术，一部分是以改造自己身体以进入仙界为主，一部分是治病驱邪一类法术。后来大多都成为系统，归于“法”的系统之中。

《隋书·经籍志》所记最重要的仪式，还是斋、醮、上章三项，木印吸星气治病，实乃气禁之术的延伸，可以暂置勿论。从《隋书》的记载，说明蒋叔舆、金允中等人的说法，只是就原来在唐代盛行的斋法，与后来的醮法之间的关系而言，并不能以偏概全，认为原来没有醮法，后来才出现将斋中之犒劳将帅之醮扩大为整个仪式。而上章之法，在正一盟威道的系统中，原来为了消灾度厄而设。与斋仪以在神明面前悔罪请求赦免，并进一步祈求注上仙籍，醮仪以祭祀群神，请求降福消灾，都有所不同。斋、醮，都是以祈求为主，而上章是直接召来天兵天将让他们去完成凡间无法完成的任务。虽然上章与其他仪式，有共通的功能，但所依恃的超自然能力稍有不同。前者是自己直接掌握这一能力，斋、醮，则以祈求外力为主。当然，无论是自力还是外力，在理论上都来自于信仰的神仙世界。上章的这种召役神将为主、企图直接改变对象存在状态和发展方向的仪式，后来在南北朝到唐五代，都有大量的发展，各种号称大法的系统相继出现，到了两宋金元，底于大盛，在五雷正法中达于极致。试看北极天心正法的系统中，正一系统的酆都考召法、天心地司大法等，以及《道法会元》所录的各种法术科仪中，其所行常是自己变神为某主法神仙，然后召劾鬼神，临事处置，都无法归入斋仪还是原来意义上的醮仪。它们是单独一类仪式，我称之为法术仪式，即直接以自己掌握的超自然力量改变事物（包括实际存在于物理世界的事物，如疫病、水火灾害，也包括只存在于信仰世界的，如鬼神，妖精等）的存在



状态和发展方向的仪式。<sup>①</sup>当然，斋、醮、上章，是相互融通的。斋中有醮，醮前后也必先斋戒，上章也如此，斋醮都可应用上章之法。而且，古代为国家或民间举行的大醮、太平清醮、清吉醮，实际上都是或大或小的仪式群，内中包括了以斋为主的超度、对鬼神的大醮，也包括了送瘟、炼度、驱邪、镇妖等法术仪式。从东汉到唐，斋一直是仪式的主流，但不是全部，宋代，原来斋法科仪，几乎都被醮法所取代，所以打醮成为通行仪式，道门中一般也习称举行仪式为“打醮”、“作醮”。前引蒋叔舆的观点，是要严格区分斋醮的，认为：“烧香行道，忏罪谢衍则谓之斋，延真降圣乞恩请福则谓之醮。斋醮仪轨不得而同。”<sup>②</sup>而至迟到宋代，正一、灵宝的醮与斋，早已相互混融，人为将之区割，反而不美。王契真在《上清灵宝大法》中就批评：“近世庸妄之流，乃谓灵宝立斋，而正一有醮，却于斋后散坛，改正一衍，易正一服而后设醮。”这种做法确实别扭。明以后，即使度亡仪式，也斋醮合用，不必强行分开。明太祖朱元璋便命令礼部编成《大明玄教斋醮立成仪》，为亡者超度制定统一科范。

同时，从斋法中又分出一种忏法，习称拜忏，其仪或称宝忏。本来，斋仪中有悔过罪愆的内容，其义略同于今天说的忏悔。但忏字，实为佛教用语。南北朝时，佛教仪式渐趋规整。他们的仪式，以忏悔为主。忏，是梵文音译。忏字很早就随佛教传入中国，但有忏悔之说，不一定有忏悔之仪。现今佛教中的首个大忏称为《慈悲宝忏》即民间所谓梁王忏，是南北朝时逐步形成的，其中一部分引用佛经，翻于隋、唐时期，应当是后来的补充增益。即便是出于梁武帝的时代，那也比道教以悔过为主的斋仪，要晚得多。况且，梁武帝原来信道，“弱年好事，先受道法，及即位，犹自上章，朝士信道者众”<sup>③</sup>。当时他所从事的开始便是道教仪式。所以说那一时代的忏仪实受到道教斋法的影响，大致上是立得住脚的。但后来，佛教在社会上的影响扩大，其忏仪也因之在民间流行。而此时的道教，在民间风俗的地盘上，与佛教长期共处，也会有所交流，所以，大约从宋代起，道教中也出现了忏

① 详见拙稿《道教法术》，上海文化出版社2002年版。

② 见蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》。

③ 《隋书·经籍志》。

仪，但从明《道藏》看，并不太多。到了明代，全真道的仪式中，忏仪乃大量出现，所以清初彭定求编《道藏辑要》，乃大量收录忏仪，汇为“忏法大观”。在民俗地盘上，佛道两教的交流长久而深入，有时在仪式中便会出现你中有我，我中有你的情形。即如佛教作为水陆大法会的仪轨中，竟然出现“发符”的环节<sup>①</sup>，便是从道教吸收来的显例。近年接财神的风气愈演愈烈，素来宣传跳出红尘，绝对排斥酒、色、财、气的佛教寺院，也做起接财神的仪式来。而在西安著名古刹慈恩寺，在大雁塔后侧，竟然新修一座财神殿，与地藏殿相向而峙！这种交流，都是为了适应中国民众之需之求而经常进行着的，其背后，实际隐藏着争夺信众，同时当然也争夺财源的动机。道教的忏仪，在明清以后乃大备。

诵经，本来是任何一种宗教的老行当。不过，早期道经的传授十分神秘，尤其是新出的道书如灵宝经，都说的不传下士，而获之者便修仙有份。而许多道书又与修仙的途径直接相关，所以诵读这些道书，都有特别的时间、姿势、朝向、开经咒、存想思神，便形成特别的诵经仪式。与其他宗教一样，道教也认为诵读经典有莫大的功德。明《道藏》首经《洞玄灵宝无量度人上品妙经》，就以很大的篇幅载诵其经典的功德。<sup>②</sup> 道门本身，则有早晚功课之制，即早晚上殿集体诵经。早晚功课，最早能看到的是《清微宏范功课经》，一日三朝，上殿念经。后来可能是经全真道士之手，改为早晚两次上殿念经。早晚功课是道门定制，社会人士也多知其做法。这些观念为社会所接受，遂有请道众诵经以祈福消灾的做法。尤其是亲人亡过之后，到宫观寺院请道士、和尚诵经，也算是为亡者消罪积德的形式。和尚、道士在民间度亡仪式中念的经典，也常相互串通，念着《三官经》，接下来便会念《妙法莲华经》中的“观世音菩萨普门品”。不管怎么说，在民俗地盘上相互竞争又相互借鉴乃至相互搬用，在这过程中，民间人士向道士请求诵经、拜忏者渐多，故而道门又常“经忏”连称，泛指各类仪式。于是，与斋、醮并列，道门中又常称科仪为经忏。

① 参看上海佛学书局印行《水陆仪轨会本》。

② 参看《洞玄灵宝无量度人上品妙经》，《道藏》，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第一册，第2页。

与上面提到的斋、醮、经忏以及法术仪式（我们在后面取其总特点，称为召役发遣）四类仪式相比，传授仪式，又有相当程度的差异。包括拜师、授箬及后起的全真受戒，涉及的都是教团组织内部的事务。

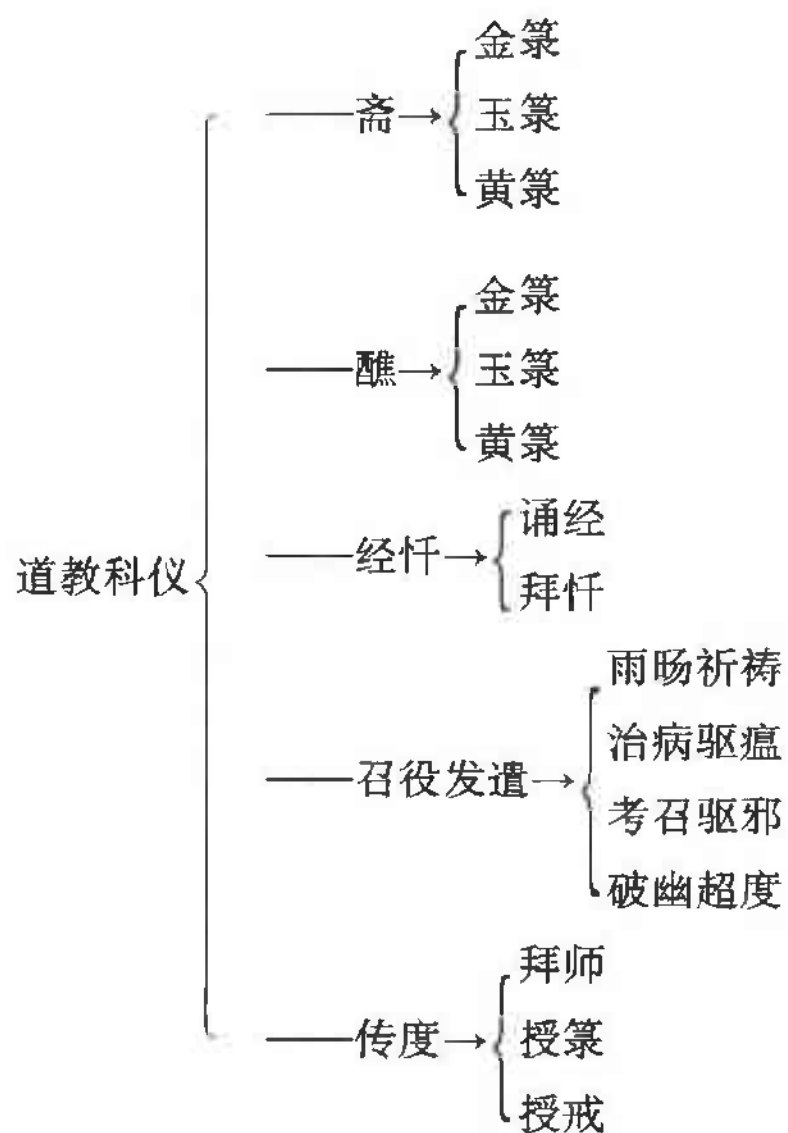
综上所述，可见古代的仪式，实际上相当复杂，并非斋醮二个字可以穷尽。宋以后的发展，更加复杂。教内外之所以用斋醮统称仪式，是因为它们是主要行持样本，约定俗成以概称之，就如现今的情形宫观里普遍用“经忏”来指称为信众举办的仪式，不等于诵经拜忏就是全部仪式。

现今道观中，对于所做的科仪法事，泛称为“经忏”，像上海城隍庙这样较为规整的宫观，都有专门的“经忏组”，负责接待信众的仪式事宜。而对于仪式的分类，一般也极少用三箬概念，而只是使用“清事”或“亡事”予以区分。清事指为活人的安全、幸福等的祈求而做的法事，亡事则指超度亡灵的法事。

清事与亡事，大抵是为社会服务的法事，其中当然包括帮作为社会人的道士所做的法事。寻常所做的，一般都是古代黄箬的范畴。盖服务的对象既为平民百姓，当然归于黄箬一类了。但是，大家对此属于哪一“箬”，平时极少提及。因为，三箬的分法，是根据当时的社会等级来分的。金箬专限用于帝王国主，玉箬则为后妃大臣。自从帝制废之后，这两类社会等级都不复存在，皮之不存，毛将焉附？只有一种情况，还可与原来的金箬大醮勉强对得上号，那就是以祝愿国家安泰乃至世界安宁为主题的罗天大醮，是最高等级的大法事。此类法事，已经多年停顿，大约从六十三代天师张恩溥在上海荣记大世界做过（分别于1936、1947年）之后，便销声匿迹了几十年。自从改革开放以后，道教界的宗教活动得以正常恢复开展，1993年，中国两岸三地的宫观，在北京白云观举办了一场罗天大醮，一共十天，当中根据“戊不朝真”的传统，在戊日休息一天，实际的法事举行九天。这次大醮的宗旨在祈祷“国泰民安，世界和平”。其后这样的大醮又举行过几次。2007年，香港回归祖国十周年，香港道教联合会联络中国大陆、台湾，以及海外如新加坡等国家与地区的道士，举行了半个月的罗天大醮，以敬天法祖为旗帜，以祝愿香港平安福祉为主要诉求。这些大醮，都以祝福祖国强盛或地区平安为宗旨，可以列入金箬大醮的类型。不过，还稍有些勉强：其等级虽然高，但祝福的对象则没有了君主，只是民族、国家乃至全人类。所以，三

箬的分法，在现实中已没有多大的意义。现今宫观将法事分为清、亡，是自发，还是有人正式规范？恐怕还是自发的因素居多。约定俗成而已。

总而言之，斋醮曾是道教仪式的概称，但并不周全。而古今情况又有变化，难以一言以蔽之。综合古今情形，我们对于道教的仪式做这样一个分类：



这是中国道教在长期发展演变中形成的科仪类型。在历史的长河中，有一度流行的仪式短暂即逝，如早期正一派的旨教斋、涂炭斋等，此处没有列入。总的来说，此一归类，乃择其大要，无法详尽无遗。这些科仪的分类，主要是从形式上分。而每一形式，又可容纳不同的内容。拜师仪既有个别的授受，又有宫观中的集体皈依，授箬仪又可分为不同的箬，授戒仪又分成初真、中极与天仙大戒三等。至于斋、醮，其内容就更多了。不用说历史上的，即使现今还在举办的醮仪言，最大者为罗天大醮，地方或家族举办的有太平清醮，可以集体也可为个人举办的有礼斗科、解星科（因认为恶曜临头举办的禳解仪）、地司科仪（因动土得罪太岁而行），等等。同时还有各类

“燄老爷”即祭拜各位神明的科仪。本来，超度亡灵属于斋法的范畴，但自醮法通行，以醮法为主的法事也十分频繁，即如“款王”（祭十殿阎罗王以求超度）就是一项。同时一部分斋醮科仪，也向着法术科仪发展，比如超度原来设斋或醮，以祈求为主，但至迟在宋代演变出祭炼（又称炼度、济炼、斛食）、破九幽等，意在直接运用法力将亡灵从地狱中解救出来往生天堂。不仅每一种形式可以容纳多种内容，而且诸种形式之间，也相互容纳，相互渗透。无论是斋法，醮法，召役发遣，以及传度仪中，都有发送文书的环节，立坛、净坛或禁坛的环节，犒劳将帅的环节，是互通的；宋代以后的科仪，都有上表环节，是上章仪的演变。我们这里使用“环节”一词，乃是顺一般常行易懂的说法，道门科仪书常称为“节次”。授箬仪中本来常以斋仪铺垫，当代则有若干醮仪举行。如此等等，构成了道教科仪的庞大体系。而较为大型的仪式，实为综合了诸种形式的仪式群。授箬仪便是具有特殊内涵、独特功能的仪式群。

在这样一种视野中来观察授箬仪，才能有一个高屋建瓴的眼光。

## 二 授箬仪的综合性质与核心地位

授箬仪式，与一般的仪式，有很大的不同。

因为受箬者常要在道教组织中占有某一特定的位置，这一位置，确立了他举行仪式、参与决策的凭证，所以，是他介入道门事务主要是神圣事务的基本依据。因此，在道教仪式中，授箬仪是确立举行仪式主体的制约性因素，它要解决的是，举行仪式特别是主持仪式的人，所拥有的通神资格。从这个意义上，它是整个道教仪式群的核心，或者说居于核心层面。它要生产的是举行斋醮经忏和法术仪式的人，要完成仪式行为的主体性建构。

道教的仪式，其内容之丰富，未进入其中鲜能明白。但如前面所说，我们可以将之分为不同的类型，以便于分析。然而不同的类型之间，不一定是平列的关系。凡举行仪式，必定要有法师为主持。而法师资格的取得，以授箬为前提。这样，授箬便成了仪式举行中仪式主体的生产的题中应有之义，而且是必有之义。不能设想，有哪一个仪式，特别是像人为宗教中的仪式，是没有主持的。道教的仪式，绝大多数是集体性的行为，没有主脑是不可设想的。所以在古代斋法盛行时，有高功法师、监斋等坛场



执事，在醮法中，也同样如此，只是列朝列代，在主持者的名称上常有变化罢了。到了近当代，大型的仪式举行少了，但是在宫观里举办的斋、醮、忏等类仪式中，也都有高功法师主持，另有都讲、知引等执事配合行动，然后坛上道众能从容有序地配合行事。授箬仪式的举办，首先是给了仪式的举行者以资格上的保证。凡是法师上坛主持仪式，开坛第一件事，便是要称法位。随意翻看任何一本道教科仪书，都会发现，凡是法师上场面对神真时，都必须“称法位”，在上章表时都要写上“具位臣”某某上启云云，具位，便是具法位，在坛场上是必须将自己的法位先报告明白，否则仙真如何会答理？而法位，必以授箬为原则。不仅如此，有些大法和科仪，还对授箬有特别一规定：

一、法与箬相须，不可相违。天心法宜受都功箬、五雷箬，详见《神霄玉格》。初真受法，必先受箬，许补从九品，其正九品未受箬人不许任之。初真受法，必先受箬，许补从九品，其正九品未受箬人不许任之。

一、眷词拜表虽有他品箬而未受都功，无祭酒者，奏章不达。

七品以上，不受盟威箬，不许任之。

五品以上不受洞渊箬不许任之。

四品以上不受神霄箬不许任之。

三品以上不受大洞箬不许任之。<sup>①</sup>

这些安排，是规定了法职中称“臣”的那位，仙官居几品，必以受箬为前提。而所行之法，与箬相须，没有相应的箬，便根本没有资格。早期正一盟威道规定，未受过正一盟威箬（实际上，是正一盟威箬自一百五十将军箬以后的那些箬），不可上章。这里引的，是在道派增多的情况下，各种法事的主持者应受的箬，规定更加严格。

为什么主持仪式者要先受箬，除了在道门内部的职事安排，更重要的是，仪式的举行，以通神为目的。而且经常要通过召唤功曹、神将等，传达

<sup>①</sup> 《太上天坛玉格》卷下，载《道法会元》卷二五〇。

章奏给高级的神府，如三清、玉帝、太乙天尊等。授箬，则是给人由凡入圣打通一条途径。经过授箬之后，便是正式的道职人员，而且按照箬的高低，在仙界便有了一个职位。这一职位，一直伴随着他，直到羽化，则便被理解为归了仙班，到天上正式履行其仙职了。道教仪式与世俗仪式的区别，就在于其神圣性，或通灵达真的能力。

当然，从受箬者的个人追求而言，是一综合的目标。首要的是为了自己的解脱，即超出世俗世界的一切束缚，觅得一个逍遥自在的生活。这一生活中最大的问题是要超越生死。诚如老子说的那样：我之所以有患，为我有身。如果没有了身体，那我又有何忧患？学道修道者第一个愿望就是长生久视。要追求长生久视，同时就要摆脱物质和时空的束缚。按中国传统的观念，人都是由木火金水土五行构成。所以不免有生必有死。如果超越五行，即不在五行中，换过了五行身，那么自然也能长生久视了。按照道教的宇宙结构的设想，天有三十六重，其中二十八重为欲界、色界、无色界，这三界中人，寿命尽管比起地上的人们要长得多，但仍属于不能永久长存之境，修道如果只修到这三界的境界，等大劫来到时，三界仍然要毁灭，只有出了三界，才有可能躲过大劫。所以他们希望跳出三界外，不在五行中。这便是真正的神仙境界了。但依照从汉到东晋逐步成熟起来的修仙理论，修仙，又与行善相联系。行善中，第一个是为人解决困难，消弭灾祸。在《度人经》中出现的理论概括，叫做“仙道贵生，无量度人”。而授箬，是让自己进入神仙境地的必要准备。东汉末的正一盟威道所设置的法箬，首先是将道民编制进神仙的世界，获得神仙的保护，其次赋予他们许多超自然的能力，如考召、炁禁、踏罡步斗、指挥天兵、斩邪收邪。这些都是与他们的神仙追求，紧密联系。得道成仙，是道教徒的第一个追求，也是最高的追求。如果说，在正一盟威道占据巴蜀，在汉中建立政教合一的割据政权时，道民的人道与争取授箬，还有现实的安全的考虑——人道至少可以获得政教合一的权力机构的庇护，魏晋以后，则信仰上的考虑更为突出，像唐代卢藏用那样以做道士走终南捷径的，毕竟是少数。

授箬，初授时主要是接纳自己进入教团和名义上的神仙世界，取得仙职的初步，进一步的升授，则是道士检验自己的道果和实际上取得教团组织内较高地位，以及在社会上获得较高的声望的途径。

随着授箬的阶次提高，道士也需学习更多的经典，遵守更严格的戒律，能够运用更“高明”的大法。所以，他取得较高的教界地位和社会声望，是一个艰巨的过程，常常要花费数年乃至数十年的努力。像唐朝的叶法善，就是一个显例。更高的箬，标志着奋斗的成就，就像儒生中了秀才还要中举，中了举还要考进士，只是儒生的目标是做官，道士的目标是做仙官，升仙官。

授箬仪式，与我们经常讲的经忏、斋醮，都有联系，又都有区别。在仪式中，经、忏、斋、醮，已经有机地联为一体，不单纯的是什么，又少不了各种因素。从这个意义上说，授箬仪式中，又组织进了其他仪式的因素或环节。这些在后面还要涉及。

### 三 授箬仪与受箬者的身份建构

授箬仪之所以受到信徒的倾仰，根本的是受箬前后，自己的身份有了根本变化。这种变化，使得他或她在信仰世界即神仙世界有了某种确立，在道教的教团中有了确定的登记，而在世俗社会中，自己与一般的没有受箬者产生了巨大的差异，增添了原来没有的神圣性。这样，在授箬仪中，便有了受者身份变化的三重维度：人与仙界、个人与教团、个人与社会关系的三大维度。这三大维度，形成了个人身份变化的基本阈域。同时，在这一仪式中，还存在一个维度，就是教团与神仙世界的关系。人与神仙沟通关系，是通过教团的，而教团之所以能介入神仙的世界，取得仙界的诸多权力，首先需要从仙界获得准许。事实上，教团——在授箬仪中，直接的名义是宗坛，在龙虎山是正一玄坛（明朝初年及以前）、万法宗坛（明初以后），茅山、灵宝是上清皇坛和灵宝宗坛——正是称系受到仙界的任命，从而成为仙界的一部分，才得以行事。所以，在授箬者的身份建构中，直接出场的是前面三重维度，间接出场但却成为前提的是第四重维度。在授箬仪中，这四大维度始终存在着，且影响到仪式的方法、手段，可以说，整个授箬仪式所有的行持，要在这四个维度中显示，而其核心，则是受箬者的身份建构。而这种建构，是让普通的人，成为神圣世界的成员，但其人仍在人间生活，所以是在他的肉体凡胎中注入神圣性。四个维度的活动，都紧紧围绕着这一点。身份从凡人入圣，是授箬仪的目标所在。

教团与神仙世界的关系，是全部授箓仪的前提。如果没有这一层关系，或者不解决这一层关系，便失去了神圣性与合法性的依据。正一盟威道创立时，张陵称系太上老君降临，授予《微经》十二卷，以及让他建立正一盟威之道。寇谦之进入改革也是托于太上老君，由老君，以及老君玄孙李谱文，授予他四大箓，然后又建立起五重法箓，以授予请受者。<sup>①</sup>神霄派，则称从神霄玉清真王南极长生大帝即元始天尊长子传下法脉，则尊神降授，加上神霄教主与元始天尊的亲缘关系一起为其教派作保证。这些情形，研究者或认为他们“托”于神明，他们则自认为是确实面见神尊或获神明的启示。世界上各人为宗教的创立几乎都经历了“神启”、“神授”的环节。他们创教时的具体动机、信仰的最高神明有所不同，但大多经历了感到神明耳提面命，赋予他创立宗教、引导民众的历史使命这样一种神圣感、责任感。这也许可以归结为某一特别的心理过程，而不能简单视做骗子，尽管利用群众的信向而行骗的也大有人在。对此，我们不做详细讨论。只是指出，所有的宗坛都以某一神圣为灵魂。正由于此，授箓宗坛才可以直接以仙界神司的名义颁布各项文件。仅在《太上三五都功经箓》的授箓仪中出现的便有：泰玄都省、天枢院、灵宝大法司，等等。这些，都是仙界的衙门，现在都直接由万法宗坛的道士直接使用其名号，那些道士——这里专指各宗坛的法师，如张天师等，便是这些衙门的实际主管了。仙与宗坛，竟然合二为一。箓坛能通神，而且本身就是神仙世界一部分，并是其中重要的权力机构。这样，便保证了授箓仪式举行的合法性和可靠性。

人与神仙世界的联系，是通过教团，而实际上受箓者的仙职，也是由教团授予的。所以必须是某法坛专门的授箓仪。在法箓上，都必须填写清楚，是向哪个法坛请箓，由哪一法坛的哪一位法师保举。填上籍贯，表白信仰坚定与纯正。授箓必有保举，而保举者正是箓坛的主脑，或者是教团特殊认可的人物。试看当代龙虎山天师府授太上三五都功经箓时的请法词《太上三五都功版券宝箓请法词》便是用万法宗坛的名义上书：

<sup>①</sup> 参看《魏书·释老志》。对这些的研究，卿希泰主编：《中国道教史》第1卷相关章节已经做了详细的分析。

时维  
 大中国公元 年 月 日 望日 良辰，贯系  
 社居住，奉  
 道请篆信臣 名下，自述本命，生于  
 年 月 日 时建生，上叨  
 北斗 星君主照。即日恭诣  
 福地龙虎山 万法宗坛  
 度师天师大教主真人门下，拜受  
 太上三五都功治祭酒经一部，皈身佩奉。伏闻  
 密咒灵文，列自神霄之下，  
 龙章凤篆，实为浩劫之初。威伏鬼神，利物济人。谨词拜投  
 天师门下。该据弟子 赍持信香，请道自陈，求受  
 太上三五都功版券篆，并诣  
 玄文妙典，红黑贡气，朝真谒简，牒、印、附赠等，皈身佩照。  
 本坛得此，即已告明 天地水三官，分环破券，依科付给外，  
 一传授 宝篆合同环契券，  
 祖宗真师太讳：  
 祖师三天扶教正一静应显佑真君张道陵，  
 宗师嗣师太清演教妙道真君张衡，  
 真师系师太清昭化广德真君张鲁。  
 经籍度三师法讳：  
 经师：上清三洞经篆九天金阙侍御上相总督清微灵宝掌都天大法主  
 正一嗣教六十一代天师张仁晟  
 籍师：上清三洞经篆清微灵宝侍御上相总督神霄雷霆掌都天大法主  
 正一嗣教六十二代天师张元旭  
 度师：上清三洞经篆九天金阙侍御上相总督雷霆酆狱掌都天大法主  
 正一嗣教大真人六十三代天师张恩溥  
 证盟师： 监度师： 保举师：  
 伏 以  
 大梵真经，念念自金口这（之）宣扬，



玄文秘咒，字字示玉音之旨诀。提携末学，接引后人，职任  
 天庭，名标紫府，代  
 天宣化，阐扬教法，悟道同真。无任诚惶诚恐之至。谨词。奏明  
 三天同赖善功证无上道。急急一如  
 律令！  
 天运        年        月        日 出给。 传度师        奏行。

这一请法词，是以授箬实施单位万法宗坛的名义，其中明确指出，请授者乃是赴龙虎山万法宗坛向天师大教主求请。而请法词中著名经籍度三师为六十一、六十二和六十三代天师，上面又有证盟、保举、传度三师，在正式使用时则有其亲笔签押。最后，这张请法词也是由传度师正式上奏奉行。全部过程，都说明，人通过教团（这里是万法宗坛出面）向神仙世界搭建沟通的桥梁。

授箬之后，人便成了教团组织中有地位的一员，在正一盟威道时期，为道民，鬼卒，然后一级级升上去。而在后世，其地位更加特殊。在后世的制度中，道教作为宗教组织，已经没有独立掌管世俗事务的权力，而完全服从于历代皇朝的支配，只是在宗教信仰领域中有自己的独立地位，而且只有在皇朝统治者的金口玉言中，才能获得部分特许的权力。道士入道，或有生计的考虑，尤其是在乱世，成为一个隐遁的庇护所，但从理论上说，主要是出于信仰，期望在所信仰的神仙世界中，得到一个确定的地位，在制度上保证其信仰的合法性。因此，他们所希冀的，乃是通过授箬，得到一个仙职。《太上天坛玉格》<sup>①</sup> 和《正乙天坛玉格》<sup>②</sup> 都对此详加载明。

通过教团的中介，受箬者便进入了神圣境域，最重要的表现是仙职的颁布。有关仙职，当然是历史地变化的。从根本上说，那些仙职，本来只是一些“弟子”、“真人”、“法师”、“先生”一类称号，只要看唐以前的各种授箬仪，如我们在第二章中引用过的《正一修真略仪》，更早的《洞玄灵宝三洞奉道科戒》等，都可以明白的。但在宋以后，却大量地出现了许多模仿人间

① 载在《道法会元》卷二四九、二五〇。

② 抄本，见第三章所引。

官僚机构的名目。举个例说，本来在仙界的构想中，有玄都玉京山，后来构想的其办事机构中有“泰玄都省”，泰玄都，本来是一复合词。但在约南宋时问世的《清微元降大法》中，却将三字斥开，称为三省，各以张道陵天师，葛玄仙翁，和许逊高明大使充任。这样就变成了仙界的三省。泰玄都三省的设置，显然与唐代中央设三省有关。唐代，以中书省、门下省和尚书省合称三省，三省长官均为宰相执政之任。宋沿唐制，但三省名目虽存，有无实职则前后变化不一，但在民间，三省为宰府的观念早深入人心，所以清微派的立泰玄都三省执掌天师，也便顺理成章。此三大长官，后来被称为三大天师。大约到了明代，不知谁又加上了一位天师成为四大天师。第四位天师，说法不一，《西游记》提到的称“姚天师”，而通常在道观里，塑成的像称萨天师。萨，即萨守坚。著名的神霄派道士，传的法脉又称西河派。明代，流行灵官法，即召役王灵官的法术科仪。据说王原为恶神，得萨守坚收服，改邪归正，后成了正果，有功获玉帝封为三界纠察灵官，道内习称王灵官或王帅，大型宫观站在头殿、脚踩风火轮（古名火车）、赤面红须、高举钢鞭的那位护法神将便是他。做“灵官法”，必宣萨祖（守坚）诰，由是其名声大振。或者是这一原因，让这位第三十代天师的徒弟，与祖天师同列。这且不管。再回到官制。越到后来，对于仙职的规定越是繁复。像神霄派，清微派，每一派法职有一大堆，所以需要“玉格”来记载，也就是使各种旧拟和新拟的仙职给固定化、合法化、规范化。所以有《神霄玉格》的出现。待到诸派道法渐趋综合，则需要有《太上天坛玉格》、《正乙天坛玉格》来加以记载，也是规范。这几种玉格，记载的仙职也大量借鉴人间的官名。像宋代即出现在北极天心正法中的驱邪院、天枢院，都是模仿宋代的枢密院。但是不管怎么样模仿，上了科书，便算是仙职，在天上的位置已经排定，若是寿终正寝，便去归位仙班了。这一模仿朝廷的痕迹显然，其严格也一如人间。清顺治年间传出的《正乙天坛玉格》前有五十三代天师张洪任的短序，云：

尝稽《天坛玉格》是学道之士修真有得，列名仙籍之品格也。吾老祖天师奏请纶音，按支干而分治炁，照箬章以定品銜，犹朝廷有设官，有等级高卑，有贵贱正副，毫厘不可假借者也。今位三省专司其事，即如世间铨部天下官员职品，皆从选出焉。近来好奇者不道玉格，

妄意金补，或取微品尊，或箬小而衔大。但知悦人观听，华美其辞，而不知违式犯禁，身干天宪，岂知授箬受职，无补于进道者。

张洪任的这番话非常明白地说明，天坛玉格中的仙品职衔，有如朝廷设官，尊卑等级森严。总之，通过教团中的度师和宗坛的介绍，受箬者便正式也成了仙班中的一员。

受箬者经过授箬，身份已经从凡人入圣，那么他与原来的俗世关系还存在吗？

授箬与授戒，有一个非常大的不同，即是在处理与俗世的关系上，即原来自己所从来的那一世界，还有价值吗？按照佛教的设想，人只有跳出红尘，才能摆脱俗累，因此，受戒与出家是完全一致的。全真道的受戒，乃是受了佛教的影响，与出家相一致。但是，传统的符箬道教却有所不同。正一道中，有自主出家的。那就要终生不嫁娶，也不能有两性生活。但并不是教团的绝对规定。须知，张陵创道，嗣其法的是儿子张衡，继之者为张鲁，所以称为三师，但在道教史上，他们的夫人也十分重要，既有三师，也有三夫人的尊敬称呼，说明他们对授箬与出家，持较为自由的态度。一般来说，道民都有家室，而且还有以过性生活中佩的券契。这便是房中。寇谦之在改革天师道时革去。然而，他的改革只在北魏，对于后世并没有普遍的影响。至今《道藏》中还收有《黄书过度仪》，黄书，就是黄赤之道的经典。所以，授箬而不出家，仍然过着正常人的家庭生活，是主导的倾向，出家则是个人自己的选择（当然也会有其他的原因支配，但至少在表面上是这样）。像唐代的公主，便颇有出家的，她们受过高等级的箬，玉真公主就是一个典型。像司马承祯这些高道，也颇有终生未婚的。明清以来，正一道中出家道士似乎更少。无论是茅山、龙虎山，都是这样。像龙虎山大上清宫的法官，也都有家室，他们不仅受过高等级的箬，而且也是辅佐天师授箬的重要角色。比如丁煌教授提到的许进林所受《正一预修大黄箬》，系金箬大斋坛法师曾宏省，《牒付请箬弟子执照》后，署款有“龙虎山太上清宫掌理宫事提点汪；龙虎山太上清宫协理宫事提点曾”<sup>①</sup>。此处出现二位法师，至少其中一位姓

<sup>①</sup> 《道教学探索》第捌号，第375页。

曾的，即是曾宏省，其孙子还在龙虎山嗣汉天师府任职，现今龙虎山授箬，他是实际的组织者，也算是承续祖业吧。授箬后，一部分出家道士，似乎已割断尘缘，其实也不尽然，试看《道藏》中的《玄门报孝追荐仪》，不论道士云游到何处，父母亡过时，还是得赶回来，或在事后补办追荐仪式。

既然与俗世的关系不是一刀割断，那么受过箬之后，有些什么变化呢？

授箬仪本身，是信仰世界中的事，按照道门教内的观念，此授箬仪式来自于太上老君的降授。因此，箬本身来自于神仙世界，参加授箬的，目标是为了现在或将来跻身于神仙世界。所以，受箬的第一要件，就是与神仙世界订立某种契约。所以唐·张万福《传授三洞经戒法箬略说》十分重视券契、盟誓这些要件。同时，还要求歃血为盟，称为“断发歃血”。据其解释，这样做的缘由，是要“割身自信，誓于明神也”。按“歃血为盟”的做法，十分古老，断发的做法，也同样是古老的盟誓方式。

不过，作为人为宗教中精心构划的授箬仪，更加重视使用世俗文明社会中的各类文件形式。自古以来，中国人就十分重视盟、誓、合同、契约等的运用。在人与神圣建立联系时，这些都是少不了的要件。在第一章讨论正一盟威之义时，我们已经讨论过。授箬仪是对盟誓做法的一种发展。但是从授箬仪看，从箬的结构看，都能明显地见到，在授受过程和文字样式上，都保留了原来的盟誓的内容。在箬的结构上，第一段文字除了载明自己姓氏、属哪一本命星君、授的箬属什么治气，还有就是表明自己既受之后，不叛道叛教，否则“甘受冥考”。在授箬的过程中，则要求准备和正式签押相关的盟、誓等文件，而教团组织也会事先准备好相应的券、契。张万福对此的解释是：

义曰：盟明也。彼此未信，对神以相明也。神者无形，窅冥不测，莫覩其端。若违盟约必致殃考，是其验耳。依盟崇约，福亦无忒。但以凡心易动，神理难明，故须立约以契之，必令通神合道也。盟，即灵宝初中大等是也。<sup>①</sup>

<sup>①</sup>（唐）张万福：《传授三洞经戒法箬略说》卷下。

与盟同时使用的，还有誓。其实盟中必有誓，古来如此，即使是民间的江湖结拜，也有誓言，最常见的便是“不能同年同月同日生，但愿同年同月同日死”、“有福同享，有难同当”之类，已经成了家喻户晓的套话。作为一个神圣的仪式，更是要准备好文字性的文件，同时也配合以各种质信。

誓，制也。以言契心，告神盟也，而自制其情欲，不使放逸，期于会道耳。夫上士闻道，勤能行之，不须盟誓以自契也。中士已下，引之则进，排之则退，故须盟誓制止其心令不改也。盖圣人大慈之教，勘于合道，既授之以法，又使从科戒，必令不犯，克得道也。所以末代传道。皆须共立盟誓也。誓即六誓，十二誓等是也。<sup>①</sup>

“所以末代传道，皆须共立盟誓”，目的就是确立与神仙世界的皈依关系。

对于受箓者盟誓的回报，神圣世界除颁下法箓为佩戴，同时也颁下各种券、契，让整个神仙世界都能接纳其人。对此，张万福解释说：

义曰：受道之日，关奏天曹地府四司五常一切神仙以为监证，所以召七祖以监临，对五帝而结券。若后违盟犯约，背道轻师，则勘契合券，以自证验，亦犹世之交易，各执券契以相信也。亦曰升天券。得道之日，过天门地户，魔王主司以相按验，乃至神仙洞府，诸天曹局，悉皆勘会，如世之公验也。券即正一真券、五色券、入道券、三五券、洞神券、升玄券、自然券、上清七券等例是也。契即正一黄契、三五契、三十六部尊经契、上清四契等例是也。<sup>②</sup>

与神仙结盟立誓，神仙则颁下契、券，“各执券契经相信”，而且将来升天之时，可以保证过天门地户，神仙洞府，都可凭券勘验，直上天庭。

与这些文书的送达与颁布的同时，授箓也需要若干法信，犹如儒门拜师

① （唐）张万福：《传授三洞经戒法箓略说》卷下。《道藏》第32册，第196页。

② 同上。



的束脩，如今上学的学费。只是所用的法信，颇多象征意义：

夫神道无形，天理辽旷，幽昧不测，言议莫知。若能精至，便即通感。所以令其贖信用质于心也。心信则轻财，财轻乃贵道。贱财则神明降接，贖命可延，命久年长，神仙可得。未有神仙不能体变入化，与道长存也。世人不悟，遂妄生非毁，外不行功立德，内不洗垢清神，而贪秽满心，爱憎栖意，徒言入定，躁甚羈猿，唐说净心，臭踰溷豕。但见坐禅者毒心弥盛，秽迹逾彰，虚语内修，竟无中实。至于饥寒痛痒，病恼烦怨，不异常人，矫云同俗。吁可悲也。愚人闻余此言，谓之诽谤。吾岂欲衡于言词而自陷也。直欲使人释迷从悟耳。智者幸熟思之，勿役妄也。其所用法信，事毕并依经散之也。伏寻经中，信物或云出自神州，非世间所有。令请以某物准当者，将欲引接于贫贱，使同入道也。若富有之家，幸得力办，未宜准当之。且金钱七宝，天子、储君、皇后、妃主、公王能有，岂凡贱得办也。其金龙、玉龙、金鱼、玉鱼、金羊、玉鹰，罗锦之流，又非寒栖所得，皆听以杂物准当。若要令依法，则经道永闕，难于引接耳。<sup>①</sup>

也就是说，法信呈给神明，是为了向神仙表明自己不贪俗财，一心向道，感动神仙降临。当然在具体的法信上，则丰俭各随其实情，富有之家多给，贫穷之家则可以以较贱之物替代。

在与神仙世界订立盟契的同时，受箬者还与教团建构起身份依附的关系，表示永不叛教。前面讲到持各类与神仙世界订立的契约，实际上正是与教团组织所订立。同时，在授箬时，还有一些专门的法信，是为了强调箬生与度师之间关系的，据张万福说：“又经中法物，自属明灵，须依色目力营取办。若信物，自是弟子施师，多少无限，或名衣上服，床帐卧具，茵席几杖，玩弄器物，饼罐履屨，车马奴仆，莊园屋宅金银珠玉，绫罗锦绮，钱绢布帛，钗梳环钏，米麦花果，供养法具，绳床坐褥，缘身所有，施道及师。立观度人，写经造像，放赎生命，拯济饥寒，免贱为良，施囚宥罪，广行慈救，大设悲田，发无上心，大弘胜业，为家为国，济物及身，遍为三涂众生

<sup>①</sup>（唐）张万福：《传授三洞经戒法箬略说》卷下。《道藏》第32册，第196页。

苦恼，各随心力，属在一时，任其所怀，亦无定格。若贫贱之人，供师使役，不惮苦辛，远近陪随，给侍香火，修营观宇，植种果林，垦辟田园，栽蒔花药，舍身落发，克己自劳，毫分之间，无所吝惜。昼夜不懈，供事师尊，如此勤劳，至乎得道也。”<sup>①</sup> 这些法物，其中如所投的龙简，当然属于明灵即神仙世界，但其中还有诸多信物，实际是弟子供养师父的。及得受箬之后，正式进入教团，还需要立观度人，写经造像，以及昼夜勤劳，供事师尊。才能达到得道的目标。

授箬在名义上是与神仙世界建立起联系，尽可能地使自己介入神仙世界，在其中获得较高的地位，所以授什么箬，得什么法位，都有明确规定。同时，神仙的世界，似乎必须通过教团组织才能沟通。导师，就是引人入道的指导者。在授箬中，师的地位便极其重要。在箬上，都会在最后空三行，填上经、籍、度三师名讳。在明确皈三师的同时，还须有人保举，一般要五位保人，称为五保。这些规定，在清代以后的授箬仪中，形成九大师的强大阵容。九大师，即传度师、保举师、监度师，以及护坛、护戒、护法、护经、护箬、护道大师。这九大师，便是授箬仪的主持者，核心则度师。

在授箬仪中，作为社会人与生理人，还必须改变自己，使得舍弃原来的价值追求，转为专志修道弘道的价值追求。这是一次人生的转向，当然主要集中在价值领域。所以受箬者，必须割断俗缘，在身份的自我心理认同上，与世俗的情感、思虑以及产生这一切的“世网”切割。据张万福《传授三洞经戒法箬略说》的观点，在法信中要放入金环、玉环，以及在仪式中将环砍断（断环），都是象征着受之者与世俗的决裂。所以有断环义。用金环刀分为二，一存师父处，一自己保存。张万福解释说：

义曰：环者圆而能通，空而不滞，金刚能断，柔而不挠，玉洁匪渝，光而有润，欲使行人决断世网，从顺经道，与代和光，处凡无染，外则不滞于境，内则常虚其心。覩物缘情，攀怀自息，亦枢始得其环中，前心后心如之，不绝故也。<sup>②</sup>

① （唐）张万福：《传授三洞经戒法箬略说》卷下。《道藏》第32册，第196页。

② 同上书，第194页。

而断环则象征“断世恩爱，共契师资，生死未捐，经法相继，亦是师资同心其利断金。又金为义。义能断割，除恶就善，内绝疑纲，外捐嗜欲，则妄想烦恼未消除也。”

当然，前面已说过，道教与佛教的要求彻底割断世缘，还是有些不同。特别是现今仍是大宗的正一派，有出家的，也有大量在家的。

## 第二节 授箬仪的准备——写箬及所用的法物

授箬仪要在特定的法坛上举行，所以要举办，首先要筑法坛。宋以前，大量的记载都提到，赴某某三洞法师门下请授箬，那么临事都要筑坛。只是宋以后，渐固定在茅山、阁皂山和龙虎山授箬，则这些地方都筑有固定的授箬坛。当代的授箬，已经举办过的只有龙虎山嗣汉天师府，其坛称万法宗坛，而举办授箬仪的地点，固定在授箬院。所以，在当代的授箬中，不用每次筑坛，而使用着固定的、被认为是神圣的场所。法事必在法坛举行，是道教仪式的通例。授箬仪的另一项准备，也是其特殊的准备，是要写箬，准备其他的法信。

### 一 箬的绘制

授箬仪式的前提是有箬可授，所以第一个要做好的是箬的绘制，称为“修写经箬”。在唐代的《正一修真略仪》中，专门附有修写经箬诀，算是对此的一个简略的叙述。我们在前面谈到符、箬的区别时曾引及此一资料，但未做深入讨论，现在且从仪式的角度稍加详说。

依此书所说：

真师云：至诚感神，精诚必应。世间受经箬多不合约则。又师传卤莽，而修奉懈怠。或谓道箬不灵，神仙无効，斯自咎矣。先师写经箬仪范别有一卷。今且略述其要。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第181页。

修写经箓专门有仪范，只是此处没有全部明载，只是述其大要而已。

依照此处所说，即使不全遵照其仪，讲究也十分严格。制箓的笔墨纸张等，都有严格规定，更重要的是，严禁污秽：

买纸素、丹青、笔墨、工用等物，皆当合道，贵其本之所来，不得与人乖争言利宜之情。必虚怀润物，清静护慎，精意修理，勿得秽杂鸡犬异类，及妇人目视。既斋沐，经月余，别处一靖室，东向开小窗，常烧香于左右，施案敷本文，严整衣冠，心存玄师，密启其意，调气染笔，依仪篆写。

丹青所用，切忌牛皮胶，即灵气不降也。当用鹿角胶，和少乳头香，即得不脱，以素以纸，其揆一也。<sup>①</sup>

对于写箓用品的规定，总以斋洁为上。所以东向开窗，是因为认为东方为生方，写箓人经过月余斋戒之后，方得在开有东窗的靖室中，开始工作。在工作中，又有些心理的要求，其中最重要心存玄师，即心中存想大道师尊，然后调匀气息，方可动手，而写时尚有一些仪式的要求。这些要求，应当与一般的书符仪式差不多。在书符时，例要存想、念咒，还有掐诀等。在箓写好后要粘贴成卷，所以有用胶的一项。用胶不能用牛皮胶，而要用鹿角胶，其教义上的依据是什么，尚待考。近当代的道士，一般都不吃牛肉，或者解释说，太上老君骑青牛，所以不可食牛肉。但在传统的文献中，却没有发现如此的记载。按正一道祖庭天师们的习惯，不吃狗肉、大雁肉和鳢鱼肉。据说是因为狗忠于主人，大雁忠于时令，往来有准，而鳢鱼头有七星，所以不能食用，称之为“三厌”，即三种食之不祥之物。在他们的禁忌中没有提到牛肉。<sup>②</sup> 不吃牛肉，一是因为古代中国耕牛为农业生产资料，不能轻杀，系出于农耕社会的戒条，与草原游牧民族不同。二是受了古印度的影响，古印度尊

① 《道藏》第32册，第181页。

② 三厌之说，或是受到唐代养生学的影响。《孙真人养生歌》：“雁有序兮犬有义，黑鲤朝北知臣礼。人无礼义反食之，天地神明终不喜。”此卫生歌题词孙真人，当时孙思邈，不过是否是他的原作，还是后人依托之词，可置勿论。这里说的黑鲤，即鳢鱼。以与本书内容稍有关系不深，姑顺手记上一笔，以备考。

牛为神，不敢轻易得罪，更不用说食用了。这项习俗随佛教一起传入中国，民间则大量有食牛肉要变牛一类的因果报应故事在流传。《正一修真略仪》成书于唐代，正是吃牛肉要得恶报的思想弥漫于社会的时代——宋代编的《太平广记》中有许多吃牛肉遇到恶报的故事，大量都出在唐代，而查唐以前的笔记小说中则极少见到——所以会有不用牛皮胶的规定。写箓中，不让家畜等动物污秽，不让妇女看见，和不用牛皮胶，是主要的禁忌。

箓都做成经卷状，但其规格从尺寸到字数，都有特殊的规范，而这些规范又都各有象征：

箓卷上下长九寸，以法太阳之大数。栏头上下朱郭凡九分，上法九天，下法九地。其上下朱郭，以法丹元之气，谓赤书玉文，至阳之色象，以破邪阴也。上下朱郭各一分，以法一气之周布也。栏头上下皆双界，不得隙绝不均，所以法四时也。上法春夏，下法秋冬。其行长七寸，以法七政也。行阔五分，以法五行。<sup>①</sup>

九、五、七、一、四这些数字，在道门中各有指称。九为阳数，也是极数，太阳之数为九。一为道所生，有时便径以指道，“道生一，一生二，二生三，三生万物”，为《老子》书中的宇宙演化模式。天师道将道与一，常相指称，且认为一散形为气，聚形为太上老君，见于《老子想尔注》。所以强调上下朱郭（廓）各（宽）一分，以象一气周布。四时、五行也是常见的话头，且不用多说，七政，《史记·天官书》：“北斗七星，所谓璇玑玉衡，以齐七政”。七政有两种解释，司马贞《索隐》引《尚书大传》：“七政谓春、秋、冬、夏、天文、地理、人道。”又引马融注《尚书》云：北斗七星，各有所主，凡主日、月及火、土、水、木、金五星。颜色上，书郭用朱色，为符合赤书玉字之说。赤书玉字，系灵宝一系对于最早的符书的解释。据说新一劫将开，陷于黑暗的空中突然出现一组符字，元始天尊见后，将之置于流火之庭，冶后其色变赤。而其符字更加晶莹如玉，故称为赤书玉字。《道藏》中有《元始五老赤书玉篇真文天书经》三卷，演说其义。总之，对

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第181页。



于箓的页面上的各项规定，都与对其教义的理解和象征有关。

此诀又说：

若楷隶字数每行不过二十字，要令调而匀。不得悬生露死。谓死字不居行首，生字不在行下。当度其行间，若弟子名号，宜甚谨细，亦勿使居行之首也。此其法则，不可不审。至符篆图画，务令均匀得所，以画箓文，在其精详，用意为之。每阶未近轴，留三行，署监度、保举、度师等三师法位姓名。<sup>①</sup>

每行字数二十，但有几个必须注意之处。最重要的是不能悬生露死。即死字不居行首，生字不在行下最末。中国原本竖书，自右向左移，与现今的横书不同。故有露（于竖行之头）、悬（于行下之末）之说。每行第一个字避开死字，最末一个字避开生字。这就要求事先在估摸测算好字的分布。其实，在实际操作中，会有空字的情形出现，若是一行之末，为了避免写上尊神的名号，例空几字而将其名号写于后行顶格。同样，弟子名号不敢居尊，所以不能置于每行之首。上下之分，现今的年轻人恐怕不易理解。盖自“五四”提倡白话的同时，也仿照西方文本，自左向右横排书写，不像直行那样有上下之分明。在中国古代，重礼数，凡臣子上书朝廷、卑下上书尊长，都有严格的书写规定，上下之分，必须严加注意。犯了禁忌，若是公事，轻则丢官，重则杀头，若是私事，必被责怪。这里的规定，也是当时的一般规则。最后要空三行，写经、籍、度三师的名讳。空三行，是指在一页的最末，不能本页空一行，后面二行推到下一页。

其装饰褙轴宜适，丰俭随力所办，务在严洁，勿为分外妄生忧虑。其质信等物，及符板緘囊，皆先备拟，一依科仪所说。修写都毕，随部入函盛之，封题如法。晨夕焚香于静室，勿使杂触。至受法斋辰，师当启授如仪。<sup>②</sup>

① 《道藏》第32册，第181页。

② 同上。

箬写好后，装裱倒不要求太讲究，要在严格清洁。写好的箬，要与其他法信等物同封入函，直到受箬仪式举行的那天，才依仪启封。

写箬仪，相当严格，绘制起来不太容易。这里有一些规定必须执行，而最根本的写箬者在教内要有较高的名望。李白曾在北海高如贵天师处受法箬，而为其制箬的为高的徒弟盖寰。李白对他十分感激，有《访道安陵遇盖寰，为予造真箬，临别留赠》：

清水见白石，仙人识青童。安陵盖夫子，十岁与天通。悬河与微言，谈论安可穷？能令二千石，抚背惊神聪。挥毫赠新诗，高价掩山东。至今平原客，感激慕清风。学道北海仙，传书蕊珠宫。丹田了玉诀，白日思云空。为我草真箬，天人惭妙工。七元洞豁落，八角辉星虹。三灾荡璇玑，蛟龙翼微躬。举手谢天地，虚无齐始终。黄金满高堂，答荷难克充。下笑世上士，沉魂北罗酆。昔日万乘坟，今成一科蓬。赠言若可重，实此轻华嵩。<sup>①</sup>

这位为太白造箬的，本身的修为端的是了不起，他十岁与天通，能让二千石这样的大官为之抚背，而绘成的箬，也极为精美，“天人惭妙工”。即使黄金满堂，还是无法表达其感谢之情。授箬是大事，决定着一个人信仰的归宿，造箬则是前提，造成法箬的高下，与造作者的素养、道行直接相关。

## 二 法信和盟誓等物

与写箬仪相伴随，授箬的备用物中，也十分丰富，甚至于有些烦琐。唐·张万福对此记述十分清晰。<sup>②</sup> 在唐代，授箬无论对于个人还是对于教团组织，都是极为重大的事件，所以法信等物的准备也十分隆盛。根据他的记述，再稍加区分，可以看到，一部分法信或称质信，是献与师尊和教团的礼物，但因为具有表示诚信恳愿的情质，特别称为法信。另一部分是盟、誓、契等，系用文字形式固定授、受者之间的合同契约关系，也是固定受之者与

① （清）王琦注：《李太白全集》，中华书局1977年版，第521—522页。

② 参看（唐）张万福著《传授三洞经戒法箬略说》卷下。

信仰的神仙世界之间的皈依关系。张万福《传授三洞经戒法箓修真略说》曾作专门讨论，我在前面也已经部分涉及。这里且从仪式准备的角度再稍加讨论。

属于第一部分的有各类宝物，以及自己的发丝、鲜血。张万福对各物的象征意义，做了具体的解释。

其一是七宝，黄金白银、珊瑚、琥珀、砗磲、玛瑙、珍珠、碧玉七物。一云琉璃、苏牙、白玉、珍珠、砗磲、玛瑙、琥珀。为什么要用七宝呢？张万福的解释是：

道以一炁化生三炁，三炁化生九炁，九炁各生三炁，为三十六天。洞彻无碍，名曰道境，号天中之天，从是以下，二炁流降，分化五行，元和降精，凝魂生身。元父玄母，神散五灵。在人形中，谓之五藏，外通七窍，以照七元。合阴吐阳，养神育气，为我身之宝，谓之七宝。而肾藏偶，故金银共焉。元始五老，分位五方，三五流辉，结神五藏，所以将此七宝上告明灵，质对我心，冀通神道矣。<sup>①</sup>

其二是金银二十四两。金银是贵重之物，也是最重要的硬通货，在法信中显得庄重、珍贵，使用它们当然好理解。问题是为什么要用“二十四”两？原来道门认为：

义曰：紫微二十四高真，分灵下降，生于人身，保神养炁，变化自然，出有入无，调理百关，炁血流转，由二十四高真所以常存，故言镇二十四生炁也。<sup>②</sup>

二十四，是从信仰中的二十四高真降气于人，然后有二十四生气，用此数，便是为镇人身真气。

又金环十口：

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第193页。

<sup>②</sup> 同上。

义曰：天回地转，阴阳生成；日东月西，昼夜分位。周天三百六十五度四分度之一，阴缺阳舒，天之常道；一岁十二月，四时生化，炁周十天，故质告十方，通诚十极，则神道闻于远近，真灵降于身形也。<sup>①</sup>

十口，是象征质告十方，通诚十极，让真灵降于身。按此十方，是指东、南、西、北四正和东南、西南、东北、西北四维，复加上下，包括了古人所了解的一切空间向度。古代中国，至少在汉以前，常对于空间向度称四方、五方、八方，或六合。称为十方，可能是受到印度思想的影响。东晋末出世的《洞玄灵宝无量度人上品妙经》（简称《度人经》）中便使用了“十方”的观念。后世道士举行仪式，每要礼十方，简称为“礼方”，也要向十方忏悔，简称为“忏方”。所以，用“十”，看似一个寻常数目，实际上仍表达了道门对于空间观念的思量。

金龙三枚金纽二十七口：

义曰龙者鳞虫之长，禀少阳之炁，合岁星之精，木之灵兽，变化自在，故东方七宿象为青龙。炁转五方，或遍九方。随处言之，则有五龙、六龙、九龙之号，而得道者驭之，如世之乘马。所以世事云龙以驭天，马以行地是也。今所以用龙者，传言驿奏，闻诸天曹地司，状学道者之功过也。纽以驭龙，犹马之衔勒也。<sup>②</sup>

这里的含义，又不从数量说，而是从实物说。金龙，是传言驿奏的坐骑。道士举行科仪时，上场出官时每要唤出金龙驿骑吏，便是驭着金龙去传言的使者。大型的仪式举行完，若是帝皇后妃，常行投龙简仪。其实要致达的是简文，却要与龙一起投，也是因为需要它飞行各处天庭送达简文。所以，授箬中要有金龙到场。金纽则是龙的缰绳，用于驭龙。龙行遍于九方，九纽为象征，故三龙要用二十七纽。

① 《道藏》第32册，第194页。

② 同上。

除了上面提及的这些，还有金龙玉璧简文、金环玉环并在坛上断之。

特别要提出的是，在法信之中，还包括两种人身上之物，头发与血。即断发歃血，为的是“割身自信，誓于明神也”。盖古人认为头发、血液是自己身体的一部分，从古代巫术沿袭下来的思维，认为局部与其整体等同，掌控了其局部，则整体也便在掌控之中，故将此作为法信，则表示整个地皈依神仙世界，也就从此将自己交付给神仙世界。此点在前面已有涉及，且不繁说。

总之，在仪式的准备阶段，不仅要制好箬以备用，各种法信也须齐全，临事运用。

### 第三节 仪式过程

授箬仪式自巴蜀汉中时期即已创立，当时的仪式如何，已难得其详。后世的文献，或者留下一些线索，但即使是文献可徵，要想全部还原其仪，还是很困难。盖仪式是一个操作的体系，科本只能概示其规范，却无法全部载明坛场上的具体行为举止。故我们的讨论，只能举其大要。

#### 一 围绕授箬的仪式群

诸记载授箬仪的道书，不少直接以授某箬“仪”的题名出现，但是对于授箬的具体过程，却言之甚少。敦煌卷子中的灵仙箬仪算是较为清晰的，但也是只记每一个授受的环节，而对每一环节，则言之不多。而且历唐至宋，道教的仪式在总体上已有不少改变。

按，授箬仪是一个复杂的仪式体系，围绕着授箬，实际上前前后后，经历许多时日，也要做多场科仪。围绕授箬的，是一个很大的仪式群。《道藏》中的《章献明肃皇后受上清毕法箬记》记当时授箬的情形相当完备，但于具体的授受过程，还是语焉不详。

先是诏玉清昭应宫羽人冲妙大师皇甫希及等准备了：

上清三品神经，玉清隐书，九清众秘，及金神二虎八景玉箬，上皇玉讳，元始谱箬，流金火铃，回车毕道，三元玉检，九凤灵章，紫纹白



带，太微黄书，琼宫灵飞等箬，共一十卷。金仙玉马等一十五卷。依科备办金龙、玉鱼，金羊，银雁、青丝、金纽、云锦凤纹南和之素，碧霞拂尘之罗，绛章落尸之帛，四规明照，景震灵剑，五色缯彩，脱世衣裳，上清法服、盟文礼物，莫不周悉。<sup>①</sup>

这些是授箬的先期准备，包括各类法箬，以及法信，法服。准备好以后，乃：

先遣中使，赍密辞往南岳，致告于紫虚元君，默允冥旨，续命入内，内侍省内西头供奉官臣康从政，入内内侍省内侍殿头勾当御药院臣江德用，并诏右街副道录知玉清昭应宫事、同管勾左右街教门公事、冲真大师赐紫臣李知损、左街都监寿宁观住持明真大师赐紫臣石知章、玉清昭应宫副直岁宣教大师赐紫臣周遂良，玉清昭应宫住持冲妙大师赐紫臣皇甫希，及玉清昭应宫住持冲秘大师赐紫臣薛清和等，同赍青词黄素一行礼信，就江宁府茅山崇禧观开建上清皇坛，预启玉箬道场七昼夜，散日设醮三百六十分，依科传受讫。别设谢恩道场三昼夜，设闾山道士女冠大斋一，中投送金龙玉简金钹玉鱼于华阳洞、鳌洞、金山水府，于以告盟七圣，于以致诚九清，伸授受之仪，罄师资之礼也。<sup>②</sup>

这里没有说仪式的具体内容、过程，但是大致上说了仪式的排场，按皇后的规格，用玉箬道场，做了七昼夜，还只是预启。及散坛设醮三百六十分，然后才是“依科传受”，事后还投龙简给华阳洞，金山等处。真正的授箬，只有几个字的记载：依科传受讫。严格地说，前后所做都是围绕授箬的准备，犒劳将帅，以及投龙简等事，都是如此。综合起来，是一个庞大的仪式群。

到了元中叶之后，随着张与材受封为正一教主，总领三山符箬，出现了

① 《道藏》第18册，第43页。

② 同上。

一个新的大正一派，箬的阶次大为精减，而其仪式也应有相当大的改变。在民国末年龙虎山最后一次授箬之后，相隔四十五年，龙虎山恢复国外道士授箬，相隔四十九年，恢复国内道士授箬，其仪式规范已不能全部合于原貌，幸好当时还有老一辈曾经历过授箬的道士，如上海的陈莲笙，曾获得六十三代天师张恩溥颁《三五都功箬》，而六十三代天师时期的法官还有个别子遗，基本上能将相关仪范恢复起来。只是这几次授箬都只颁牒而没有真正的法箬。虽然2010年，三五都功箬已经印成也颁发给了箬生，但其仪式仍其旧。据课题组2007年度12月在龙虎山授箬现场的考察，获知那一次授箬，共进行三天，加上前面的预备会议，与最后的散坛，实际经历五天。这五天的仪式安排事先已经打印发到每一位箬生手上。上面标明的也是一个相当大的仪式群，虽赶不上皇后的排场，但也非一时半刻可以完成。那份安排抄录于下。

#### 天师府丁亥年冬至内地正一道授录日程安排

按祖师传统，每年三元节〔正月十五、七月十五、十月十五〕开坛授箬传度，依科修奉。本次活动为了同下元节海外授箬活动分开，定在冬至即十一月十一——十五〔公历—月————日〕于开师府举行，醮期五天〔含报到一天〕，将严格按照道教仪规如法进行。其授箬程序：

—月—日〔农历十一月十一日〕

全天箬生报到，接受简要审核后，登记，领取道服及有关材料。地点天师府。

—月—日〔农历十一月十二日〕

上午：——在宾馆会议室召开预备会议〔全体箬生和教职人员参加，着装整齐〕，宣布授箬程序和各地区召集人名单及有关注意事项，并请中国道协领导向箬坛五师颁发聘书。召集人：中国道协教务部和天师府教务处负责人。

——着装整齐统一乘车到天师府斋堂用斋。

——法事组举行开坛请水、安监斋，申文发奏科仪。地点天师府。

下午：——箬坛演礼：众箬生在天师殿学习箬坛大师〔传度大师邱

裕松、护戒大师詹达礼、护坛大师周心寅] 的礼仪演示。

——天师府法务组率众箬生诵《道德经》。

晚上：餐后众箬生于住房静习。

-月-日 [农历十一月十三日]

早上：——鸣钟击鼓廿四响

——法事组进行启师、扬幡、挂榜科仪。

上午：众箬生在授箬院更衣集中，“九大师”在天师府头门着装等候迎请。

——法师组率众箬生由天师府殿出发至天师头门恭请九大师主持传度授箬醮仪。接着“九天师”带领众箬生参神谒祖，按顺序先后至三清殿、玉皇殿，然后至天师殿参拜祖天师后进行“开启”法事，法事结束后，众大师退班，众箬生参加由法事组组织的传授箬科仪。

下午：在授箬院，众箬生入坛按序就位，众大师随后也临坛就位，诵《度人经》。

——由保举大师张金涛讲解度人经妙旨。地点授箬院，主持人护法大师林舟。

——法务组率众箬生诵《三官经》，地点授箬院。

晚上：——教务组举行各地区召集人座谈会，众大师听取箬生代表参加授箬的意见。地点宾馆会议室。

晚上：餐后众箬生于住房静习。

-月-日 [农历十一月十四日]

早上：——鸣钟击鼓廿四响

——法务组在三清殿诵《北斗经》。

上午：恭请中国道协任法融会长和护法大师林舟、护箬大师杨世华讲解《道德经》与构建社会和谐社会的作用。主持人监度大师张继禹。讲经结束，全体箬生与众大师在天师府头门合影留念。

下午：众箬生在授箬院按序就班，谛听监度大师张继禹讲解授箬的目的意义、护经大师丁常云讲解《道门十规》、护道大师应维贤讲解“三皈九戒”。主持人保举大师张金涛。

晚上：在宾馆会议室，教务组举行全体箬生分组座谈会，“九大

师”分组参加座谈，首先听取箓生有建设性的意义和建议，然后，大师勉励众箓生坚定信仰，重振道风，为道教适应新世纪的发展而尽心尽力。

—月—日〔农历十一月十五日〕

早上：——鸣钟击鼓廿四响。

——法务组诵《功课经》。

上午：法事组请“九大师”在天师殿主持颁发职牒、经书、法器等仪式，箓生按唱名领授后，即向祖天师行礼退班。

下午：在玉皇殿举行上表送圣圆满法事。法事结束，“九大师”率众箓生进入授箓院举行谢师法事，最后，同声祝愿：

一愿乾坤明素，二愿气象清圆，三愿主躬康泰，四愿民族和睦，  
五愿天垂甘露，六愿地发祥烟，七愿四时顺序，八愿万物生全，  
九愿家多孝悌，十愿国富才贤，十一愿世界和平，十二愿正教兴行。

这五天的程序，一部分是报到、预备会、座谈会等，具有现代习惯的做法，其他则大致还是按照传统的仪范举行。若中将纯粹的传统仪式成分列出，则有：

1. 法事组举行开坛请水、安监斋，申文发奏科仪
2. 天师府法务组率众箓生诵《道德经》
3. 法事组进行启师、扬幡、挂榜科仪
4. 法务组率众箓生诵《三官经》，地点授箓院
5. 授箓醮仪。先迎请九大师，接着“九大师”带领众箓生参神谒祖，按顺序先后至三清殿、玉皇殿、天师殿参拜，然后进入授箓院正式的授箓醮仪
6. 法务组“开启”法事，法事结束后，众大师退班，众箓生参加由法事组组织的传授箓科仪
7. 法事组请“九大师”在天师殿主持颁发职牒、经书、法器等仪式，箓生按唱名领授后，即向祖天师行礼退班
8. 法务组在三清殿诵《北斗经》
9. 法务组诵《功课经》

10. 九大师讲经说戒，其间穿插进行
11. 在玉皇殿举行上表送圣圆满法事
12. 众箬生进入授箬院举行谢师法事  
并发十二愿

举行期间，还举行了箬生跟着大师演礼。因为来授箬的，一部分已经做过道士，参加过科仪，但也有一部分没有经历过的，须学习一些最基本的礼仪，像如何参拜、叩首、下跪、使用朝板等；即使学过科仪的，礼仪也未必完全中式，不中式，则必须纠正之。

上面列出的这些仪式，是天师府的法官、老道长，以及当年受过箬的像陈莲笙等人，回忆、整理，参考了科仪书的记载，恢复而成，虽然行于当代，还算是古法。说“古”，基本上是明清与民国时期的做法。而实际上，由于从恢复授箬后，没有制备真正的箬，此仪式的核心环节即将箬正式授予箬生的环节，是旷缺的。这点后面还要谈到。

在整个仪式过程看，授箬仪实际是一个仪式群。包含了一般较大型醮仪都要举行的开坛请水、安监斋、申文发奏，以为前奏，正式开始，则又有启师、扬幡、挂榜。在正式授予箬职的那天，则有开启科仪，期间穿插了多场诵经仪，以及聆听九大师讲经说戒。在箬坛上正式的授箬或者说狭义的授箬仪，时间单元并不多。在正式的传授箬醮仪中，开启实际上是上表给天庭的开场，箬生们参加的醮，除了依式跪拜顿首外，就是听法师宣读箬生的名字。这宣，在观念上是上奏天庭，一般理解，便是报告给玉皇大帝的。

值得注意的是，大部分科仪，都是由法事组做了。箬生们有时跟着拜叩如仪，有时则根本没有参加。前引《章献明肃皇后受上清毕法记》提到的预设玉箬醮七昼夜，可与此相互引证。只是皇后本人并未到场，而由使者包括太监、高道们代劳罢了。

在举行开启法事的那天，先有一个迎请九大师的礼仪。这应当是授箬仪中特有的。先是，授箬九大师在天师府大门休息，众箬生在授箬院准备齐整，在金童玉女的引导下，法务组中的乐师随后，率领众箬生依次排班跟随。到了九大师前行礼毕，然后金童玉女前导，九大师行前，道乐队紧跟其后，最后才是众箬生的浩荡队伍。他们依次进入三清殿、玉皇殿和天师殿谒拜，行礼如仪，然后进入授箬院。等九大师坐定后，才各各坐在事先放在大



殿里的拜垫上。整个过程称参神谒祖，在其他的报道中，又称为参神谒社。按参神谒社是较大法事开场前都会有的前奏，盖目的是要举办地或宫观中，一一参拜神祇，让他们知晓，且到坛监督或接受醮祭。但称谒祖，是因为授箬中要参拜过祖师，在这里便是张天师。与一般醮仪不同的是，众箬生的迎师礼。九大师是授箬的主办方，代表的是天上诸神仙，将会授予箬生以法箬，所以箬生当表示恭敬，至诚参迎。

授箬仪的圆满醮和谢师礼，也是一般的科仪常有的内容。最后发的十二愿，虽然并非专为授箬而设，但让授箬之后的道士们念诵，却有特别的象征意义。

## 二 有关授箬的几个直接环节

前面提到的授箬中举行的仪式群中的各环节（节次），大部分是较大规模法事都必须有的。这些仪式，在龙虎山嗣汉天师府颁布的《正一天师科书集》中，大部分都已收录，显示出是常用的科仪。在后世的授箬仪中，它们都是必须的，但并非专用的。因为现今的龙虎山授箬仪已不完整，很难直接看到授箬中的一些不仅必须而且独特的环节。所幸传世文献中，还保留有部分内容。敦煌文献中有一份“度仙灵箬仪”，原已分成若干片断，日本大渊忍尔等曾著录，有几位学者试着将其拼缀，王卡教授所做的，在前人基础上有所完善，收入《中华道藏》第八册，其博士生易宏在其博士论文《六朝隋唐道教科仪研究》（未见正式出版）乃以王卡整理本为依据，进行了讨论。我们且用王教授的整理稿，略加讨论，以见较早时期的授箬仪中的一些情况。

这份文献表明，当时授予的是童子箬，阶次低，却可反映出其仪式的郑重。因为此件材料缺失甚多，我们的叙述不一一引证考辨，只论其大要。而引用的资料中有一些整理者的说明等，一仍其旧。

其仪式在静（靖）室中举行。先是入静、上香、发炉。入静时大约是度师即拿着将要使用的章刺之类。在三上香、发炉之后接着出官的环节：

谨出臣身中五体真官功曹吏（缺）一治病功曹、左右官使者、阴阳（缺）刚风骑置驿马上章吏、官各二人出（缺）仪直使功曹牟朱阳

之帻，戴通〔天之冠〕（缺）带龙头之剑，持谒簿：正一功曹着朱（缺）绛章单衣，腰带虎符，齐执玉板；左右官（缺）戴九德之冠，腰带明光之剑，持幢执节。（缺）方，正一功曹住立中央，左右官使者持幢在（缺）建节在后，阳神决吏立左，阴神决吏立右，科车〔赤符吏〕、刚风骑马上章吏尽出此军，在臣前后〔左右。冠带事讫〕擎持玉案，衔受臣口中辞语，分别关〔启此间△州县里中真〕官、注炁监察、考召君将吏、左右都平〔君、左右都候君、左右〕虎贲将、中官谒者、周天八极君、天皇〔执法吏、执法天皇并〕诸官君、四部司隶、都官从事，左右君历关，〔右吏次启诸官〕第皆以次分别。谨上启天师、嗣师、女师、系师、女师君夫〔人及门〕下君将吏等，阳平、鹿堂廿四治官君将吏。臣以顽愚，栴草（噍）类，冥缘有幸，得在道门，预染治箬，受治之日，要当采贤择能，化喻百姓。今谨有△州郡县乡里男女生民某甲，年如干岁，素以胎生肉人，枯骨余胤，千载运会，得奉大道，遭值三天教统，正一开灵，亭毒品物，苍生系仰，△甲不揆顽瞽，崇新大化，今诣臣求受△官如干将军箬，谨拜单纸度箬章刺一通，在此静中玉案上，请与功曹使者对共互省。臣谨伏读关闻，△叩头稽顙伏地，当（上）章刺如法。

其后还有：

### 读刺

便读刺，读共此出官法。

### 操刺（或操章）

读章刺竟，鸣鼓三通，曰：谨重关臣身中五体真官、官一小吏、十二书佐，冠带垂纓，摩研沾笔，随章刺上诣三天曹，误字为正，脱字为定，有君历关，有吏次启，必使头达，无令错互。上官典者有所谴却，闭口炁升，慎勿稽停。当令臣所请时下，所召时到，所愿时得，分别关启事讫，还复官室。因伏地闭一炁也。

### 拜刺（或拜章）、复官

次拜刺复官如左。若拜度箬章，于此，便立决耳。后文重出官，臣

关奏事竟，所出身中五体真官、功曹使者、将军吏兵悉还，从众妙门而入在地，还臣身中，无离左右，无令错互。功曹使者、将军吏兵悉还中宫，各复金堂玉室，须臣后召，复出奉行，一如故事。便伏三叩齿、小仰头，以鼻微微噓气三咽止，便再拜。

### 复炉

次鸣鼓三通，依旧复炉

### 入静、上香、发炉

明旦平朝，入静烧香发炉如前

### 再拜、出官、读章、（操章）、（拜章）

再拜出官，请度篆章，然后度篆。其中出官操章，悉如上法。其中口辞小异，临时消息。

### 阅篆

操章毕，勿还官，又叩齿十二通，出吏兵曰：臣身中仙灵二官直使正一功曹各五人出，正一功曹各五人（出），左右使者各五人出，阴阳神决（吏）各五人出，郎吏虎贲、察奸钩骑、三官仆射、天邹（驺）甲卒、天钉力士官，各十二人出。臣昨日子午时上刺启，为（男女生）△甲如干人，各请将军吏兵种数如牒，今日当下直使功曹简阅吏兵，正一功曹分别将军，付授肉人身中，不得错互。

### 师读篆、弟子称名受

读此吏兵竟，师读篆，弟子案前称名受。

### 敕篆上符

次叩齿三通，敕篆上符，咒曰

太上行，何皇皇。吏兵□□，罗列有次，行符从篆千里光，千鬼万神不敢当，急急如律令。

### 置符案上、着水案前

敕篆上符竟，置案上，以一杯水着案前。犹未授篆。

### 重关启

次重关启曰：

某州（郡）县乡里中真官注炁、监察、考召四君君将吏兵，都候谒者、治君治吏官、从事吏等天神至，水神来，太一阳将，阴神摄召

(男女生△) 三曾五祖、七世父母，诣臣静治，临察肉人子孙，启受官将军吏兵，此下里中监盟君、监祖君箬上吏兵，一时持度，于今以去，随行随止，随卧随起。△甲若行山林之中，为辟斥虎（狼）毒虫；若行江淮，辟斥风波；若行城营里城，辟斥恶劣人口舌；若行疾（病）之中，当令灾消祸散；若入军阵之中，辟斥白刃。原赦△甲未受箬前，从七岁有识以来所犯心望意贪之罪，从天至地一切原赦，吏兵扶卫，一使如法，急急如生官考鬼律令。

### 敕水 水汾受箬人

读此毕，敕向案前，水汾受箬人，敕水文如左。叩齿三通，嘘吸水，咒曰：

神水当起，追逐吏兵，受入肉人身中，上天下地，入火不燃，入水不濡，白刃之下不伤。与道合同。次以水三汾受箬人。

（按：这里有敕水的做法，是正一道士行法时常用的手段，汾，疑当作喷，将法水敕后还要喷在受箬人的身上，表示敕水咒中的要求直接到达当事人身上。法术科仪中，敕水喷水，都常用。只是后世的科仪书中，敕水而喷之，多写成“喷水”。）

### 授箬

师仍左手执箬，授与弟子，男左手，女右手，因绕腰三通竟，又抱箬西向再拜。

### 重约敕

次还向师，重约敕，其文如左。便长跪，叩齿十二通曰：

功曹使者、郎吏虎贲、察奸钩骑、三官仆射、天邹甲卒等官，各三百卅人出。出者严庄显服，正其威仪。对共功曹使者，简阅箬上将军吏兵。从度吏兵之后，付授肉人身中，不犯恶为非，一旦违科犯约，坐见中伤，吏兵先坐。

### 复官

毕，复官如前法。因再拜。

### 复炉

次复炉，咒如上法，都毕。<sup>①</sup>

从上面所引看，授箬仪中，一部分环节，如上香、出官、纳官、发炉、复炉，都是一场仪式中的必备环节，读章刺，则是说明举行仪式的事由：经箬生请箬、授箬。而其中有请考召君的环节，则是在考查受箬者平时的表现，有无恶行恶念，是较为特殊的。授箬制度中，对于所授对象的考查，是题中应有之义。盖从古以来，道士以及此前的方士，都称道书神授，必须注意保密，考查此人品行确佳，方可传给。若是所授匪人，则师当受神明责罚。所以葛洪当年事郑隐，先是供洒扫杂役，然而才得盟誓传经。只是在授箬仪中，要请出考召君，是让神明来考查。此项做法，以后更多由人间的法师来考查，当代授箬仪中，则由申请人所在的道教团体推荐，推荐之先，要考查其人的表现，不合格者黜之。2006年升授箬时，便有本来拟保送者因临时查出有事而被黜者。

此处所授的是较为初级的童子箬，其仪尚且如此复杂，其余可以概见。其间有多次读刺，刺，是上给神明的文书，后世的文书，要更加复杂多样，后文还要说到。较为关键的是，读箬的环节，与阅箬的环节。这是直接将其交到箬生手上时，必须的经历。原来读，有如给上面的吏兵神将点名，阅，是在内心存想其容，然后记住其容貌，犹凡间的军队检阅。只有这样做，弟子“称名受”，才算是正式将箬交付了，实际上也就意味着此时交付的不单是一份纸质的箬，而且确乎将上面的吏兵神将一一拨付给了受者，他所拿到的是全部有灵性的、活的神将吏兵，授之以后，便可随时召唤，派遣他们去执行凡人无法执行的任务，到达凡人无法到达的仙境、天界。这时所授的箬，才算是正式生效了。

#### 第四节 所授法箬的整体性和针对性

在授箬仪中，所授的是什么？这似乎是一个最简单可以不言自谕的问题。然而，实际的情形却与一般的想象大不相同。授箬的箬，有专名，我们

<sup>①</sup> 《中华道藏》第8册，华夏出版社2004年版，第457—458页。



通常在《道藏》里看到的便是各有专名的箓。然而，在授箓过程中，箓生所受的，还有大量配合某一专箓的文件。这些文件，有的是向神仙世界请授的表、状，有的是激活法箓的牒箓上吏兵所使用的牒，有的是为了配合受箓者以后行使职权，或进入天堂的各类准备，如云马、路引等。总之，在授箓仪中实际出现的箓，其实是一个由多种文件构成的系统。其中所授“箓”是中心，而其他都是配套的东西。

据龙虎山嗣汉天师府依照搜集来的民国时期的法箓整理成的两种箓，知道每一箓，实包括了许多文件。且将其目引用于此。

#### 《太上三五都功经箓清单》：

1. 太上正一三五都功版卷职箓
2. 太上老君宣告都功治祭酒真经
3. 太上正一三五都功版卷宝箓请法词
4. 太上正一三五都功治祭酒真经请法词
5. 太上三天玄都总诰（文、图各一张）
6. 太上三天玉符仙秩（文、图各一张）
7. 昊天玉皇宥罪敕赦（文、图各一张）
8. 上帝敕赐照身文凭（文、图各一张）
9. 上帝敕赐免罪金牌（文、图各一张）
10. 先天无极照会通关（文、图各一张）
11. 昊天金阙请恩御表（文、图各一张）
12. 都天无极金函御诏（文、图各一张）
13. 南极长生延龄寿书（文、图各一张）
14. 正一道祖延寿金章（文、图各一张）
15. 太上颁降通津水程（文、图各一张）
16. 太上颁降冥途岸程（文、图各一张）
17. 上帝钦赐随身支粮（文、图各一张）
18. 上帝钦赐口粮关文（文、图各一张）
19. 上帝敕赐起马关文（文、图各一张）
20. 上帝敕赐千里云马（文、图各一张）

21. 虚无自然金符箓祖
22. 三百六十应感天尊
23. 龙虎山福地法被
24. 冥途路引
25. 四驿火牒
26. 十宫功德总牒
27. 二十四狱总牒
28. 红黑贡气各一张
29. 太上三五都功版卷秘箓合同环券
30. 太上三五都功治祭酒经合同契券
31. 都功谒简
32. 保举状

#### 《正一盟威经箓清单》

1. 太上正一盟威修真秘箓上卷
2. 太上正一盟威修真秘箓中卷
3. 太上正一盟威修真秘箓下卷
4. 太上正一盟威修真玉经上卷
5. 太上正一盟威修真玉经下卷
6. 太上正一盟威修真秘箓请法词
7. 太上正一盟威修真玉经请法词
8. 太上正一盟威修真肘后秘文
9. 太上正一盟威修真飞化秘诀
10. 东岳府掌七十二司秘箓
11. 无上三天旌功箓引（文、图各一张）
12. 无上三天旌功文引（文、图各一张）
13. 天府颁恩赐福文凭（文、图各一张）
14. 地府灵光免罪文凭（文、图各一张）
15. 水府通灵解厄文凭（文、图各一张）
16. 阳府捍厄延禧文凭（文、图各一张）

17. 无上三天证果心词（文、图各一张）
18. 无上三天证果青词（文、图各一张）
19. 天坛总制旌功敕任（文、图各一张）
20. 上帝崇福五花官诰（文、图各一张）
21. 上帝敕赐旌封敕书（文、图各一张）
22. 无上玄元金书玉玺（文、图各一张）
23. 上帝宽恩宥恤十刑（文、图各一张）
24. 上帝敕赐阴阳查考（文、图各一张）
25. 上帝敕赐飞捷通报（文、图各一张）
26. 太上颁降通真剖付（文、图各一张）
27. 无上三天证果都攒（文、图各一张）
28. 上帝纪勋随身功据（文、图各一张）
29. 上帝敕赐随身勘合（文、图各一张）
30. 正一盟威谒简
31. 冥府十王功德库书（文、图各一张）
32. 紫白交带各一张
33. 无上三天证果缴呈（文、图各一张）
34. 无上三天总箬缴联（文、图各一张）
35. 上帝敕赐升仙宝桥（文、图各一张）
36. 上帝敕赐珍珠凉伞（文、图各一张）

虽然两种箬的清单都列出，但实际上完成印制且在 2010 年授箬时颁发的，只有一套《太上三五都功经箬》，我们使用它作为讨论的文本。

这套箬，是现行授箬仪中规定的第一级，称为“初授”，即第一次授箬时给付。前面说过，按照中国道教协会的规定，箬分五级，初级的便是《太上三五都功经箬》。箬的蓝本，是修水地方道士所保留的六十三代天师颁给的，天师府按原样复制，也参考了从福建浙江等地道士手上搜集的若干资料，做了少量增减。但有一点修改：原来箬中凡是涉及“告行”的文字，是“正一大真人张告行”，正一大真人，即俗称的张天师，现在天师已无，则改成“龙虎山天师府主持 张告行”。主持张，即六十三代天师张恩溥的

外孙张金涛，现任嗣汉天师府住持。告行，即颁布实施，系其宗教权力的表现。箓使用的纸张与印刷方法也不同。原纸张较薄，可以折叠，系传统的书写纸，相当柔韧，木板雕刻印刷。而于今使用的纸，适应照相版的印刷，用了较为硬质的纸，不易折叠，但纸面光泽较好。原件彩色，系雕版套印，色彩不甚丰富。现改为照相版后，色彩较鲜明。

且来讨论此项经箓的内容。

此项经箓，共有三十二个小标题。其中有些只有图形，有些既有图又有文字。它不像现代的图书文件一样每件先出标题，而只有特定格式化的文书，但从其内容可以看出是什么，所以一部分文件笔者据其内容拟了标题，以便阅读。有二十七个是有文有图，分为两张，这样共有六十五纸或画卷；画卷有长有短，如箓祖，因为画有三清及六十三代天师的像，长达 252 公分，便须数纸粘连（参看附录图版）；《三百六十应感天尊辅化秘箓》画有三百六十个天尊像，当然特别长，达 423 公分。所以这是一整套文件的综合。

如果分析其内容，可以看到，此箓的一部分，在确定受箓者在仙界的特别地位。从理论上说，都功一职，是一个治的总管。本来都功有专门的都功版，版刻木为之，唐代以后才改为绘于纸，而都功一职，是必须先受过二十四阶的正一盟威箓之后，才有资格担任的。但几经演变，现在的都功箓置于五等箓的最初一等，《正一盟威箓》则置于其上，需要得受此箓之后“升授”。

从箓的内容看，前面的几项，是箓的正目，第一项当然是太上正一都功版券职箓，以及太上老君宣告都功箓祭酒真经。这两项是职箓的内容，以及与之配套的“经”。另外还有虚无自然六合通天金符箓祖（画卷，长 258 公分，参看附录）、昊天玉皇宥罪敕赦（画卷，长 252 公分，参看附录图版）、三天太上玄都总诰、三百六十应感天尊辅化秘箓（图，极长，达 423 公分）、太上三天玉符仙秩、上帝敕赦照身文凭、上帝敕赦免罪金牌。

严格说来，此箓为都功箓，所以都功版券职箓（参看附录图版）才是要请的箓，得箓后其都功的身份便获确认。祭酒真经则是与之相配的经，另外玉皇赦罪是表示受箓者已得到天庭的肯定，以往的罪愆一笔勾销。玄都总诰是他得箓、获仙秩后正式的批准文告。《三百六十应感天尊辅化秘箓》，

则是将来都功上坛需要召请神将时，可以有求必应，有感斯通。玉符仙秩、敕赦照身文凭免罪金牌等，则是确定授箬后自己在仙界的位置和特权。特别是那一“仙秩”，正式确定了他在仙界的位置：“仙秩亲颁下九重，善信请受布阴功。百年回首归何处，定赴瑶岛月殿中。”——仙秩中的这几句话，表明了仙秩从九重天庭颁下，都功有了此秩，便可以行道布化，积累阴功，到了百年之后，便按仙秩归位，也就是肯定升上天界了。至于那部“箬祖”，则是一切箬中都必须有的表示宗坛权威和对箬生认可的文件。对它，我们在关于三山滴血派与万法宗坛的讨论中已谈到过。这样几份文件，包括文字经书，符、图，职箬，已经组成一个整体，将授箬的目的表达清楚，其合法性与有效性也予以保证。这些构成三五都功经箬的主体内容。

与之配套的，一部分是为了获得这些法箬所呈的请法词、请恩御表等，系上给玉皇的请恩表，以及向万法宗坛请求颁发经、箬的报告。一部分还有上天的答诏。这部分当然与授箬也直接相关，相当于请箬、请经。比如，《太上三五都功治祭酒真经请法词》：

时维

大中国公元 年 月 日 望日

良辰，贯系

社居住，奉

道请箬信臣

名下，自述本命生于

年 月 日 时建生。 上叨

北斗

星君主照，即日恭诣

福地龙虎山

万法宗坛，

度师天师大教主真人门下，拜受

太上三五都功治祭酒经一部，皈身佩奉。伏闻

密咒灵文，列自神霄之下；

龙章凤箬，实为浩劫之初。威伏鬼神，利物济人。谨词拜投

天师门下。该据弟子

赍持信香，请道自陈，求受

太上三五都功治祭酒真经一部，并

三师宝讳，终身敬奉。本坛所据投

词，即日告盟

天地，立誓

三官。破券分环，依科传授。给于后：



一给受 太上三五都功治祭酒真经，及合同契券。

祖宗真师太讳：

祖师三天扶教正一静应显佑真君张道陵，

宗师嗣师太清演教妙道真君张衡，

真师系师太清昭化广德真君张鲁。

经籍度三师法讳：

经师 上清三洞经录九天金阙侍御上相总督清微灵宝掌都天大法王

正一嗣教六十一代天师张仁晟。

籍师 上清三洞经箓清微灵宝侍御上相、总督神霄雷霆、掌都天大法主

正一嗣教六十二代天师张元旭。

度师上清三洞经箓九天金阙侍御上相、总督雷霆酆狱、掌都天大法主

正一嗣教大真人六十三代天师张恩溥。

证盟师：

监度师：

保举师：

伏 以：

大梵真经，念念自金口这（之）<sup>①</sup> 宣扬

玄文秘咒，字字示玉音之旨诀。提携末学，接引后人，职任

天庭，名标紫府，代

天宣化，阐扬教法，悟道同真，无任诚惶诚恐之至。谨词。奏明

三天，同赖善功，证无上道。急急一如

律令！

天运            年            月            日 出给            传度师 奏行。

### 《太上三五都功版券宝箓请法词》

时维

大中国公元    年    月    日    望日    良辰，贯系  
社居住，奉

道请箓信臣

名下，自述本命，生于

① 这字误，当作之。估计为电脑录入时出错。唯无他本可校，加括号臆改。

年 月 日 时建生，上叨  
 北斗 星君主照。即日恭诣  
 福地龙虎山 万法宗坛  
 真师系师太清昭化广德真君张鲁，  
 度师天师大教主真人门下，拜受  
 太上三五都功治祭酒经一部，皈身佩奉。伏闻  
 密咒灵文，列自神霄之下，  
 龙章凤篆，实为浩劫之初。威伏鬼神，利物济人。谨词拜投  
 天师门下。该据弟子 赍持信香，请道自陈，求受  
 太上三五都功版券箬，并诣  
 玄文妙典，红黑贡气，朝真谒简，牒、印、附赠等，皈身佩照。  
 本坛得，此即已告明 天地水三官，分环破券，依科付给外，  
 一传授 宝箬合同环契券，  
 祖宗真师太讳：  
 祖师三天扶教正一静应显佑真君张道陵，  
 宗师嗣师太清演教妙道真君张衡，  
 经籍度三师法讳：  
 经师：上清三洞经箬九天金阙侍御上相总督清微灵宝掌都天大法主  
 正一嗣教六十一代天师张仁晟  
 籍师：上清三洞经箬清微灵宝侍御上相总督神霄雷霆掌都天大法主  
 正一嗣教六十二代天师张元旭  
 度师：上清三洞经箬九天金阙侍御上相总督雷霆酆狱掌都天大法主  
 正一嗣教大真人六十三代天师张恩溥  
 证盟师： 监度师： 保举师：  
 伏 以  
 大梵真经，念念自金口这（之）宣扬，  
 玄文秘咒，字字示玉音之旨诀。提携末学，接引后人，职任  
 天庭，名标紫府，代  
 天宣化，阐扬教法，悟道同真。无任诚惶诚恐之至。谨词。奏明  
 三天同赖善功证无上道。急急一如

律令！

天运        年        月        日    出给。    传度师        奏行。

这些请法词，都是以其请箓者的身份，向龙虎山万法宗坛申请，而由宗坛报告相关的请求，无论是箓，还是经，都是在获得批准后才能生效。

附件中有一部分是牒箓中将吏、牒城隍、牒里社即当方土地，还有牒家中所奉香火真神，包括灶君等，总称为“火牒”。目的都是让他们直接降临受箓者之身，或当有事时，能随护其人其家，这可以说是为了激活其箓而设。箓上将吏，本来负有保护受箓者并接受派遣完成各项任务之责，但是箓上光有其名册，要起作用，便须下文命令他们履行职责。就像士兵们时刻准备打仗，但只有真的接到出击命令，才会正式行动。至于城隍、里社、家中香火之神，都是在受箓者的生活环境中经常出现的神祇，要让他们接到命令，行动起来，帮助受箓者，或者随时保护其安全。这些牒，都以万法宗坛的名义颁布，其中提到“备札”一词，与牒一样，在军政体制中，是运用于上级发文给下级的文体。且举牒土地和牒本家香火司命为例：

[牒土地，拟题]

万法宗坛                    今据

社居住，奉

道请箓信臣                名下，本命        年    月    日    时建生，上叨

北斗                    星君主照。言念        寓形尘宇，感此高穹。悔过知非，入药

玄元之典；御灾捍患，孰远里社之神。兹遇

元令节之辰，恭叩

福地龙虎山    万法宗坛

度师天师大教主真人门下，拜受

经箓，付身佩奉。用以保命护身，请福延生。散祸消灾，

冀门庭而利太；却凶迪吉，祈家室以咸安。丐与传度授录事。

本坛得此，除已具申

祖师天师正一真君，告盟                    三界，行移合属去处照应，依科传度外，

所

合备札尔神，即使肃清境土，共赞真风，扫荡妖氛，祛除疫病。务俾本人身宅安宁，灾非遂释，公私两利，火盗双消。上彰神化之功，下赴

精虔之祷。恰遵天宪，毋至有违。须至札者。

右札付

本境地主里社正神。

准此。

天运

年 月 日

具牒。

中国江西鹰潭市龙虎山嗣汉天师府主持

张告行。

### 〔牒本家香火司命，拟题〕

万法宗坛

今据

社居住，奉

道请箓 信臣 名下，本命 年 月 日 时建生，上叨北斗 星君主照。言念 抚已知非，洗心慕道，保生无路，庸参三洞之文，司命有神，宝乃一家之生。兹遇

元令节之辰，恭叩

福地龙虎山 万法宗坛

度师天师大教主真人门下，拜受

经箓，付身佩奉，用以保命护身，请福延生。散祸消灾，冀门庭而利太；却凶迪吉，祈家室以咸安。丐与传度授箓事。

本坛得此，除已具申

祖师天师正一真君，告盟 三界，行移合属去处照应，依科传度外，所合备札尔神，即为肃清宅舍，扫荡妖氛，祈迎

箓中仙官将吏下驻本家，即与会同混合，其赞玄功，辅正除邪，弥[弭]①灾

度厄。务俾本人身体清吉，家室旺盛，火盗双消，公私两利。上彰

玄化，正赴民祇。有功之日，名书上清。须至札者。 右札付

① 弥灾，当作弭灾。弭灾即消灾。

本家香火司命大神。

准此。

天运                      年      月      日      具牒。

中国江西鹰潭市龙虎山嗣汉天师府主持

张告行。

这几份牒，都是通知当境土地神，家宅香火神灵，其人已经正式得授法箓，神明们便有保护的义务。其主要的职责，便是让其人、其家、其境清洁兴旺，火盗双消，公私两利。也就是说，已受箓者的安全与幸福，都得到保障。

除牒之外，十分重要的是要由太上三天玄都颁下诏书，因为没有这样的神仙世界最高层的诏诰，无法使法箓生效。

### 太上三天玄都总诰

三天门下恭准

道旨，右召

符中使者流金火铃大将军，

九天云路

正一功曹，仰随

敕诰下赴，匡扶默佑善信。今据

社居住奉

道请箓信臣                      名下，自述本命系

年              月              日              时

建生，上叨

北斗                      星君言（主）<sup>①</sup> 照，言念

生身宇宙，

赋性材庸，思目前易迈于红尘，

恐身后难逃于黑籍，今届

元令节之辰，恭叩

福地龙虎山              万法宗坛，

天师大教主真人门下，拜受

<sup>①</sup> 原作言照，无义，征之本经箓其他文书，当作主照。“北斗某君主照”在《太上三五正一盟威箓》中已着为常例。



太上三天玄都总诰一道，付身佩奉。伏愿

仙阶进职，

紫府标名，

他时功德以无涯。

异日津梁而有准。外奉

上帝真符告下：

右依玉格奏封

为任。仍差

箓中官将下赴匡扶，永保长生。一如

帝令！

右给付信

佩 受。

伏以：

宝诰一道度韶华，

善信参传长善芽。

异日执斯为功据，

瑶岛依依便是家。

天运                  年                  月                  日

出给。

中国江西鹰潭市龙虎山嗣汉天师府主持

张告行。

按照此诰，系三天门下所颁，要求“符中使者流金火铃大将军、九天云路正一功曹，仰随敕诰下赴，匡扶默佑善信”，同时也让箓中官将由天庭下赴，匡扶受箓者。三天门下，是上天的办事机构，有奏达章表之责，也有传达三清玉帝诏诰的职权。所以这份总诰，出于三天门下，实代表最高的尊神，宣的是道旨。

在上面提到的三十多个文件中，有一部分是向神仙世界的“请法词”，太上《三五都功治祭酒真经请法词》、《太上三五都功祭酒宝箓请法词》都是显例。这些请法词，是万法宗坛向仙界推荐接受法箓中相应文件的报告。一般说，这类报告都只在授箓过程中使用，放在这里可能是表示其人获得的功箓，是经过正常的合法手续的吧。这种情况在经箓中还有一些。诸如《昊

天金阙请恩御表》，是先向金阙请恩，然后由昊天降恩，一请一降，俨然是官场向皇帝请示、皇帝颁诏的实录。

同时，授箓必须有监度保举，也要与仙界订立合同，交换券契。在原来的授箓仪中，券契和金环都是重要的内容。我们曾提到过张万福对于合同中金环、券契的重要意义的论述。不过，古代的制度，由于经济上的原因——金环贵重，只有富人贵人才能出得起，一般已经有丰俭随度的说法，不强加要求。另外古代的授箓，可能单幅箓相授，比如正一盟威箓分二十四阶，当时应分别二十四次授予，但现今法箓归并，形成五阶箓位，都功箓、盟威箓都只占一阶，应当是原来分别授予的，改为一次授予，那么合同环券也便有所精减，改为以纸代之，象征的意味更加突出。

法箓既颁，除天上下了诏、诰，还要具体让箓上将官、生活环境中的神明，都了解这一点，随时来护卫其人。拿现在的话说，这箓，要激活起来。于是在经箓中，便设计了若干种牒：牒箓中将官（拟题）、牒城隍（拟题）、牒土地（拟题）、牒本家香火司命（拟题）、再牒箓中将官（拟题），首先是牒箓中将官……

除了上面这些，都是围绕着经箓的确认、与其箓相关的仙秩、各颁布的相应文件的合法性与权威性、箓在使用时的有效性，而在受箓后，其人在生前死后，还有种种特权。在这些文件中也都有表达。

受箓之后，在生前，第一重要的是长寿。所以其中包括了两份专为长生延寿而设的，包括《南极延龄寿书》和《正一道祖延寿金章》。它们都以泰玄都省的名义颁发。

泰玄都省钦奉  
道旨，依  
教宣行。伏闻  
三洞四辅，昭回济度之仁风；  
八极九垓，普沐生成之化雨。  
峙福山于性地，  
开寿域以灵台。妙契同仁，  
道宗无二。今据

居住，奉

道请箬信，臣                      名下，自述本命系  
                    年              月              日              时建生，              上叨  
北斗              君主照。言念                      修因广积，布福无涯。且人生  
            修事有数。南极星耀，佩宝录之康宁，延仁寿之高年。  
            荷蒙              天恩，兹届  
            元节之辰，恭叩  
福地龙虎山万法宗坛  
天师大教主真人门下，拜受  
南极长生延龄寿书一道，付身佩奉。伏愿  
            交梨火枣仙家味，日耀月华海岛春。  
            凤毛而臻远算，  
            麟趾以启后昆。丐与延龄事。  
本坛得此，除已具申  
省府，移文合属去处外，所有  
上帝真符告下：

玉格奏充                      之职为任。仍差  
雷部官君，下赴匡扶，永保长生，  
克应影贶。一如  
帝令！

右给付信                      佩受。  
伏              以

寿域层开天地中，  
延龄齐会乐无穷。  
时积阴功常修德，  
日醉蟠桃几度红。

天运                      年              月              日              出给。  
中国江西鹰潭市龙虎山嗣汉天师府主持              张告行。

按：南极，为长寿星君，廷寿不能不先行照会其神。目的便是使得“寿域层开天地中，延龄齐会乐无穷”。但是也告诫受之者。须“时积阴功常修德”，方能“日醉蟠桃几度红”——蟠桃三千年一开花，三千年一结果，若是蟠桃几度红，岂不是寿历万年？

另一份是《正一道祖延寿金章》。

泰玄都省钦奉

道旨，依

教宣行。伏闻：

先天闾寿城，垂恩泽之灵文；

上帝赐玉章，降金书之宝录。

祥光满室，利济无穷，沾仁兹洪福齐天，仰

神圣永降吉祥。今据

社居住，奉

道请箬，信臣

名下，自述本命系

年 月 日 时建生， 上叨

北斗 星君主照。言念 叨居盛世之红尘，修因善果

之无量。仁义忠孝，品格端壮[庄]①。慈惠仁风，千古不朽，佩箬金章。是届

元节之辰，恭叩

福地龙虎山万法宗坛

天师大教主真人门下，拜受

正一道祖延寿金章一道，付身佩奉。伏愿

天竺灵芝云五色，

银章紫诰鹤双飞。

加增春自在，

朗丽月常明。 丐与宜行事。

本坛得此，除已具申

① 原作端壮，壮，系庄之误。宜作“端庄”。





途时的通行证：福地龙虎山冥途路引。这些都表示受箬者与常人的身份区别。

但是，光有路引还不行，进入冥途，最大的问题是要经过地府地狱。按中国古代就有地府的信仰，认为人死之后，要去幽冥界，称为太阴。人死只有一次，进入其中就再也出不来了。只有修道有成者，才可以白日飞升上天堂。修道境界还没有达到飞升的，那也就要暂时入太阴，但不受太阴主者的管束，在太阴继续修炼，称为“太阴炼形”。等修炼有成，是白骨再生，仍可还形为神仙。自从佛教传入中国后，印度的地狱以及冥府主管阎罗王的信仰也随之进入，而且佛教主轮回说，若是业力不消，难免在天、人、阿修罗、畜生、饿鬼和泥梨道轮转不息。泥梨即地狱。后世也将饿鬼看成陷入地狱不能自拔者。它是六道之一，同时又是对人生前是非善恶加以审判的地方，依照其生前的业力，发往另外五道去投生。所以，对这一地府地狱，即使道门也十分忌惮。白玉蟾就曾告诫：抓到了邪神恶鬼，最好不要发往酆都，恐怕会有干碍。他说的干碍，就是那邪神恶鬼可能赖在酆都不走，等你去后再与你纠缠不清。因此，对于受箬者，必须有事先的妥善安置。经箬中便有两份文件，专为此而设。一是《牒地府地狱主者（拟题）》、牒冥司十宫（拟题，共十幅，供填十殿阎王掌案）。这两份文件，用了灵宝大法司的名义，盖灵宝法中很大一块是做超度法事，灵宝大法司便主管此事。第一份：

### 灵宝大法司牒                  地府                  地狱主者

谨按

元始天尊说阎罗大王减[灭]罪真经云：凡众生十恶五逆，不修片善，皆是

魔王管摄勒，入二十四狱，依法拷罪，紧闭阴司，日夜受苦。若修功德，孽镜受记，真籍录善，得离苦楚。今据

社居住，奉

道请箬信臣                  名下，本命          年          月          日          时建生，上叨  
北斗    星君主照。言念亿劫尘劳，今生业后，贪嗔痴爱，杀害滔天。或  
于立身行

事之间，或举心动念之际，心三口四，百计千万[方]<sup>①</sup>，积累无边罪障。奉

太上之慈悯，下民之悔悟，恭闻 地府阎罗大王，专司阴权，位镇

幽都，威严水[冰]<sup>②</sup>霜，正直无私，明同日月。伸善恶以区分，为执法之司，布

好生之大德。兹遇

元 官较箬之辰，诚心恭叩

福地龙虎山 万法宗坛

天师大教主真人门下，拜受

经箬，皈身佩奉。用以阐道求灵，保己宁家，乐福正典，宣行事。

本坛得此，除已具奏司官，牒答冥司去处解应外，仍告行

太上符命，功德文牒，传付箬信佩受。将后限满天年，经冥案，执此凭证，来至

东岳府圣前，乞赐好生之德，愿幽关童子，牛头狱卒，执法神兵，或知佩箬善信生身受度，特与释散冤愆，解除罪垢，出离地狱，

经由冥案台前，伏诣照验前情，仍赐生前福寿，身后沾恩，故牒。

天运 年 月 日 出给。

中国江西鹰潭市龙虎山嗣汉天师主持 张告行。

地府地狱主者为谁，本来是有几种不同构想的。本来汉代就出现“泰山治鬼”的观念，幽魂们都到泰山府君那儿去报到。南北朝时，又出现了酆都大帝治鬼的观念，陶弘景《真灵位业图》第七阶中位便是北阴酆都大帝。后来呢，在道门破幽科仪中常出现幽冥教主太乙天尊，似乎他才是地狱的主人。这宗箬中，仍为东岳泰山神。按照道教的神谱，东岳天齐仁圣帝，是地府主管，所以东岳庙建立十分普遍。酆都大帝，也是重要的，三十代天师张

① 百计千万，疑应作百计千方，系俗语，作千万则难索解。

② 水霜无义，疑当作冰霜，形容阎王冷峻不讲情面。

继先，还专编了酆都考召大法，但不知怎么，远不如东岳庙的普及。虽然四川有酆都县，说是阴王治所。但不处于其地则无庙，笔者走过不少道观都未见到酆都庙。发牒的为灵宝大法司，则因为在破幽超度一类法事中，常有灵宝大法司这一特殊的机构出场。超度法事多属灵宝，所以要请这一司出面。要求于东岳地府的，是“或知佩箬善信生身受度，特与释散冤愆，解除罪垢，出离地狱，经由冥案台前，伏诣照验前情，仍赐生前福寿，身后沾恩，故牒”。

第二份更加具体，是针对地府中十宫即十殿阎王的：

### 灵宝大法司牒 冥府第 官掌功德案 谨按

金箬度命科典云：

元始天尊昔于三元宫中，放大光明，辉映十方下及无极世界照见长

夜九幽地狱之中，有诸罪人受苦。于是慈悲不舍，演设法戒，普度

众生。 今据

社居住，奉

道请箬信臣 名下，本命 年 月 日 时建生，上叨

北斗 星君主照。言念 幸叨复载，得遂生成。因元始以无明，为有

身而有幻欲，恣情遂妄，迷真浮灾，临堕于尘劳，回顾但增于业垢。倘

非修省，曷免沉沦。 伏闻：

冥府 官 真君殿下，位座真师，权令幽狱。辨明善恶，如日月之无私；执法用刑，若风雷之迅烈。凡多生积恶，罪咎难逃。赖大上好生之德，许下民悔悟之诚。兹通 [遇]①

元令节之辰，恭叩

福地龙虎山拜 万法宗坛

天师大教主真人门下，拜受

① 通字误，征之本箬他件，当作遇。

经箬一宗，皈身佩奉，度后延今。丐与宜行事。

本坛得此，除已具奏 诸天上帝陛下，请颁恩命，告下地府，照验施行，申牒三界真司合属去处，咸令照应，破券分环，依科传度外，先与会验 冥府弟〔第〕 宫殿下及掌功德案，咸令知会。前付箬牒，特与受持，开列于后。须至牒者。

一传付 箬 道。

右帖上 冥府 宫掌功德案司官，请详前事，即便转呈

真君圣前，请降 恩命，行下合属去处，特与受度信 证果善念，分别善恶心。生前受持有准，身后执对无差。免诸罪咎，随品荣膺。故牒。

天运 年 月 日 出给。

中国江西鹰潭市龙虎山嗣汉天师府主持 张告行。

这牒一共十份，因为地府的阎罗王不止一人。本来，印度的阎摩天，是兄妹神，传到中国之后，则依中国人自己的理解，分为十位大王，称十殿阎王。每一殿，有一位，如秦广王、楚江王之类，鬼魂进入幽冥，依序要见过每一殿的大王。这里说的第几宫，便是第几殿。既然阎罗王是群体神，十宫十王，在牒文中便必须分别关照。一共十份牒文，内容相同，只是“宫”字前填上一至十的数目字。光是呈给那一宫的阎罗王还不行，还得照会他所管的案司。所以这份牒的对象，不仅是每一宫的主管大王，还有他所管的曹案。这是对衙门发的牒。

上述两份文书，都是以灵宝大法司的名义知会冥司主管，及各宫的案司。正是阴曹地府的构想，让死后过太阴的古老观念，呈现出丰富的构思。这应当也是中国封建时代衙门官制较为复杂的反映。中国的衙门，按行政级别，分得很细，每一衙门有主管的官员，但也有属吏管着具体事务，曹案有专司，其功曹，后世称为吏，有很强的专业性。当时的官员，正途出身的，为读书中科举入仕途，熟悉四书五经的官员——有的未必真熟经典，只是专学制艺，即应试的营生——恐怕一时很难进入专业的领域。至于化钱捐官，更等而下之了。因此，明清时期，衙门正官下都有成群的属吏，有时还要请幕僚帮忙。清代则常被称为师爷。钱粮刑名，各有专管。其中刑名最为复

杂，涉及法律，也要知晓判例，还得明白有关的文书怎么写，怎么上报，所以与一般的记事撰文会计还有不同。所以清代此类师爷难以迅速适应工作，常在同乡、同族中相互传授，绍兴地方的师爷便特别出名。地府地狱主者，是主管官员，但各宫知有所司，具体的资料即案宗都归在那里，特别是人生前的功德，一一记录在案。临到大限，进入时要各个过一遍。俗说县官不如现管，既已牒主者，还要牒各宫曹司，原因便在这里。

按受箬者的身份，已经有了仙职，在天上注册，羽化不过是归位仙班。但从羽化的那一刻起，到正式上升天庭，其间还需经历多重的时空。拿了这些牒文，可以保证经过冥司时不受阻碍，但路途怎么走，还得再加考虑。既是走路，便需有关文，有路引，方能通行无阻。经冥司，历各类水路和岸程，上云天，又需准备云马——凡马上不了天，云马在云端行走，正是神仙坐骑。所有这些，都分别有文件加以准备。所以上面记下的都功箬的文件中，有那么多有关文、云马、资粮。

由此可见，正式授箬用的箬，其实是一套文件、文书的汇集。既有当时所授箬的正式文本或画卷，也有保证箬的施行的各项牒，还要为受箬者生前的健康平安做出保证，对于羽化后顺利升天也须做出安排。

我们平时在《道藏》中见到的箬，都是箬的主体部分，少量的箬则用大量的文字说明箬的施用、修炼方法，但那些附属的文件，则一概舍去了。舍去了，不等于录入时不明白其重要，而是作为定制，道门中相传已久，一旦临事，可以马上拼接上去。有的文件，是各箬大同小异的，如路引、牒冥司等，在丁煌所引预修大黄箬中便出现过。不录入各类附件，正是为了突出那一宗箬的特殊性。

## 第五节 授箬仪所用文书及其特殊样式

授箬仪式中涉及多方面的因素，前面说过有四个维度。这些维度的表达形式，除在授箬中的一些行为加以表达，还必须有文字的固定。

中国是一个文明古国。对于各类文书的使用规范，是中国人礼仪的重要部分。在封建时代，文书的使用不符合严格的礼仪规定，可能会引发很大的问题，有时甚至会招致杀身之祸。因此，文书格式，对封建时代的文人，特



别是进入官场的文人，是生死攸关的事，遇到事情都会小心翼翼。长期生活在中国古代环境中的道教，也必然受到感染。

而且，有一个特别的情况，使得道教对文书特别重视。就世界各宗教的仪式看，基督教在祈祷中，一般是口宣为主，天主教的教堂中，一般都置有忏悔室，由神父在里边听取忏悔者的口述。在望弥撒时，除了《圣经》以外，很少有别的文书出现。在新教的礼拜仪式中，也以牧师布道为中心，念经典、唱赞歌，则是表达对主的绝对信从。印度教在古代的仪式，以祭祀为中心，对于祭品的讲究十分在意。伊斯兰教在主麻中，也不用文书，而只是诵读《可兰经》，或由阿訇讲道。佛教在举行仪式时，有固定的记载仪轨的书籍，进入中国之后，也有少量的文书如忏悔文、文疏等。除疏之外，实与所祈求的神明无关，忏悔则是自己的事。而疏，实际上是受到中国人与神明对话、上疏与神明的做法的影响。独有道教，一场仪式，章、表、状、刺、牒、札，样样俱全。这种情况，与道教对于神仙世界的建构有关。在道教的系统中，神仙世界是一个等级森严的结构。而这一结构，与世间的官府相类似。实际上，这一结构，明显是模仿人间的官僚体制的，我们在前面已经说过。官府行文中，都须是固定的格式，若是下级向上级，必须表现得毕恭毕敬，不能有任何称谓和文辞上的疏忽。不中式，便会闯下大祸。尤其是上给皇帝的表文，除了在文中文字、语句不能差讹，还常在表奏之末写上“臣诚惶诚恐不胜战栗屏营之至”或“死罪死罪”一类话头，表示对于皇上的绝对服从。

所以道教仪式结构中公文繁多，规范严格，有时甚至到了严酷的地步。在许多“大法”、科范为名的道书中，所以特别有“文检”一门加以载明。

### 一 授箒文书类型

道教的文书，当然也是与时俱进，不断演变的。一方面是历代军、政制度不同，文书要想表达的形式、内容有异，也影响到道教的内部；另一方面，道教本身的“大法”，也会经常增加新的内容。由此造成了道门中文书类型和格式的变化。

就授箒仪式而言，它所使用的文书，既有与一般的仪式相同之处，也有一些特别的规范。

在前面谈授箓的准备时，已经说到写箓仪。箓的制作，有一定的规格，体现道门的一些特殊信仰与禁忌。在授箓中使用的文书，也都遵守此类规范，有的还更加严格。

授箓中，一个重要的仪式要素是上表。因为必须向天庭申报事由，请颁下恩命。这张表，便是道门文字中最重要的一种。上给三清道祖或玉皇大帝的表，是最高规格的文书。唐代此类文书例用青藤纸，故又称青词，也称绿章。其格式严格地模仿人间臣下上给皇帝的章表奏状。我们现在在许多文人的集子里看到的青词，只录其辞，而多舍去其格式。所以常误会，青词的表达，就是那么短短的几句。其实，像王安石、苏东坡等文人集子中的青词，只是在青词中的一小段，在道门科仪的实际使用中，称为“入意”。收集在杜光庭等道门人士的书中的，才会较多地注意到它们的格式。因为不明白青词的宗教含义以及特定的表达方式，有的将唐李贺的《绿章封事》一诗称为青词，又将清龚自珍《己亥杂诗》中“九州生气恃风雷”那一首称为青词，实此二诗皆为写青词而咏，并非青词本身，笔者二十多年前曾在《上海道教》上发表此一看法，后又收入与陈耀庭合著的《道·仙·人》<sup>①</sup>一书，顺便写上一笔。青词的格式确定，但每一上表的事由不一，在道门章表中常看到“入意”一项，是必须随事填写的，即表明为了什么事，要上这道表。授箓仪中，上表的目的都是为了向天庭报告请求恩准之意，所以内容相同，但因为请授者姓名、乡贯等各不相同，所以要临时填上。

实际上的青词，除了文辞赡丽，用典贴切，在格式上则需严格不可有丝毫走样。在授箓仪中，也是如此，只是授箓的表、状、章奏，有些特殊的要求。为了说清这点，试看一表：

昊天金阙请恩御表

臣

俯拜

上言。臣闻：

教雨膏濡，溥八玄而跻寿域；

德风鼓动，合九垒而登灵台。皆纲纪于

<sup>①</sup> 上海社会科学院出版社1992年版。

清微，用权衡于

紫极。无所不度，有感皆通。今臣通籍皈投，理宜

表奏。今据

社居住，奉

道请箬，信臣

名下，自述本命系

年

月

日

时建生，上叨

北斗

星君主照。言念

圆穹赋质，方泽凝

形。迨辘轳轮转，百事据擲于虚空；而生处循环，

万劫机张于造化。欲祈援手，专籍

玄恩。是届

元节之辰，恭叩

福地龙虎山万法宗坛

天师大教主真人门下，拜受

昊天金阙请恩御表一道。所冀

上清书名，

云璫定命。度运三百六十，时腾紫炁之辉；

天高八万四千，星耀华光之彩。臣领词惟切，除依

玉格奏封

仍差外，臣诚惶诚恐，稽首顿首，端拜恭维

昊天至尊金阙玉皇大帝

陛下。

伏愿：

巍巍上圣，

赫赫高真。

垂拱大罗，至尊包含于天地；

端居金阙，纯仁保合于太和。

求之斯通，感之即

应。敬将皈投之忱，仰

苍穹之圣听；更愿维

皇上帝，降衷下民，务俾善信

性天超迈，心地清夷。

祥玃飘晓瀚之芳，祸沉此日；夜雨  
 长奉畦之秀，  
 福冀今生。顿消黑籍之愆，早注  
 朱陵之籍。庶真风广播，  
 德化大彰。幹〔干〕冒  
 天威，下情无任激切屏营之至。 专委  
 正一上表仙官，賫捧  
 表文，径诣  
 昊天金阙呈进。臣百拜  
 上表以  
 闻。 谨言。  
 右表付信  
 伏以：

承进。

三天门外晓星辉，  
 万国臣工拜袞衣。  
 真仙特递长生表，  
 南极传恩下紫微。

天运                      年              月              日出给      飞云奉表仙官。

我们引用这一表，特地保持了它原有的格式，因为这格式中，体现了道教的若干信仰，这且放在后面分析。先说此表的主体即上表者。这里没有直接说，其实是授箬仪式的主持者，首行“臣”字上下，前面应填其法职，“臣”下便是其道号，这点必须填写清楚。在授箬仪中，原来有传度师、保举师和监度师，合称三大师。依旧格，要在三师之外，再有五人保举。演变到明清以至民国时期，都由九大师主持，除前面提到的三位外，另外六位是护戒大师、护法大师、护箬大师、护经大师、护坛大师与护道大师。九大师的核心人物，还是传度大师。按道门受度的仪范，受者必须有经、籍、度三师。度师是直接为自己授度的师父，籍师为度师之师，经师为籍师之师。所以丁煌教授所引六十三代天师授予许姓弟子的预修大黄箬，经籍度三师的名讳为六十一代天师、六十二代天师和六十三代天师张恩溥。在授箬仪中，度师当然是主导人物。上表称臣，便是他，由他表奏

玉皇，顺理成章。

其次，来讨论表明求箓者身份的一段：

今据						社居住，奉
道请箓信，臣			名下，自述本命系			
	年		月	日		时建生，上叨
北斗		星君主照。				

社字前面，要填的是请箓者的籍贯。以社为最小单位，是古代的习惯称呼，现代已无这样的行政机构或者称谓习惯。通常是填上自己居住的省、市、县、乡，城市里则填上居住地址。奉道请箓信，指箓的信士，在授箓仪中即是箓生。臣，仍指上表者自称，请箓者向哪一度师请箓，就明确拜在他门下，按道门规矩，法辈便在他之下。以后取法名，也依法派字辈在度师下取一字为辈分的标志。如度师“鼎”字辈，则其下为“大”字辈，度师为大字辈，则箓生正式的法名中便取其下一字“罗”为标志。本命，即指箓生的生辰，以干支计年，但因为现今都以公元计户籍，所以常常两种纪年方法同时使用，而干支纪年是特别重要的。因为上叨北斗星君中那一位主照，必须依其生年的干支来定。主照的北斗某星君，便是他的本命星君。对于箓生居住地、姓名、本命星君的记载，在授箓仪的文书中反复出现。因为所有的文书都围绕着他而展开，他的身份是特别重要的。而每一文件要发往的神仙世界部门不同，有发向天庭的，也有发向冥司的。理论上读到各文件的神仙或冥府官员不一，每次都得重复一遍。

上表当然要说清事由，每要说明该箓生请箓的认识基础，信仰基础，以及其希冀些什么：

言念            圆穹赋质，方泽凝  
形。迨轳轳轮转，百事据掷于虚空；而生处循环，  
万劫机张于造化。欲祈援手，专籍  
玄恩。是届



元节之辰，恭叩  
 福地龙虎山万法宗坛  
 天师大教主真人门下，拜受  
 昊天金阙请恩御表一道。所冀  
 上清书名，  
 云瑛定命。度运三百六十，时腾紫炁之辉；  
 天高八万四千，星耀华光之彩。

这些都是说明事由的内容。在语言的表达上，用了部分韵文，也用了部分骈骊文体。言念以下，算是请箓者自己的想法，天圆地方，生成了人的形质，但是人生如辘轳的转动，最后一切追求与成功都归于虚空，人生处在轮回循环之中，总由造化主宰。所以祈求上苍帮自己跳出这一命运，而全凭大道之恩。所以便跑到龙虎山万法宗坛天师门下拜受请恩御表，希望上清天上注上名号，云英公子校定命籍。云英公子，灵宝、上清的经书中都曾出现其名，是管理仙籍的仙官。

中国古代的文书中，不少使用骈体文，上四下六为其常，两句对偶，故习称四六文。此类文体，古代虽或偶有，实际从楚辞、汉赋即开其源，而正式成熟是在南北朝的文人之中，以后沿用成为官方文书的常见格式，历南北朝而唐，都是如此。南朝梁刘勰《文心雕龙》专列《丽辞篇》，就是专论其特点：“造化赋形，支体必双，神理为用，事不孤立。夫心生文辞，运裁百虑，高下相须，自然成对。”成双、成对是其特点。丽辞，后世多作骊，强调其对偶成文的特点。不过，南朝时对这“对”，已经有很多讲究。《文心雕龙》列出言对、事对、反对、正对四大类型，加以讨论。不过刘勰举的例子，基本都在诗句。而现今道教文书中的四六骈文，则直接导源于唐代官方文书。唐代杜光庭的文集中，便有极多此类文字，盖其所撰，多为章表状一类科仪文书。骈体文的使用，是道教的传统，因为多读几遍后，便朗朗上口，念了上句，下句便能记起，所以现在道士们还喜欢这一文体。授箓仪中的上表，表达的意思较为固定，骈体文发挥的余地不多。但上表中，嵌入部分骈体文，仍是定式。像表中这几句便是典型：

更愿维

皇上帝，降衷下民，务俾善信

性天超迈，心地清夷。

祥玃飘晓瀚之芳，祸沉此日；夜雨

奉畦町之秀，

福冀今生。顿消黑籍之愆，早注

朱陵之籍。庶真风广播，

德化大彰。

表中的辞句，大多骈骊。用现代的标点，长句必对偶，中用分号，方能表达。像“祥玃飘晓瀚之芳，祸沉此日；夜雨长畦町之秀，福冀今生”。便是例子。这张表中，要上到玉皇大帝那儿，便需要有人捧表上奏，于是设置了一位正一奉表仙官，以传递章奏。

授箓仪中使用的文书，还有重要的一项是牒。牒这一文书样式，也是来自于对官方文书的模仿。《康熙字典》引《增韵》：“官府移文谓之牒。”牒，又与札、劄有时通用。这些文书，多用于上级对下级，或是平级之间的公文，下达某项政令或知会某事。与上章时自己称“臣”，而不敢将名号置于首不同，牒则必须先表明自己身份，或衙门的名称。所以在牒的开头，必须以自己的名号置之。试看：

## 万法宗坛 今据

社居住，奉

道请箓信臣 名下，本命 年 月 日 时建生，上叨

北斗 星君主照。言念 生当盛世，忝属人伦，恐风雨莫解，赖修

福以能消。兹遇

元令节之辰，恭叩

福地龙虎山 万法宗坛

度师天师大教主真人门下，拜受

[经箓]① 一宗，皈身佩奉。用以佑己宁家，消灾度厄，请福 {经箓} 延生，丐与传度授箓事。

本坛得此，除已具申

祖师天师正一真君，告盟 三界，行移合属去处照应外，所合差同

箓中仙官将吏随扶持，须至牒者。 右牒上请

太上箓中仙官将吏麾下。

伏请

详前事理，即使下赴本家驻扎。仍会同嗣家香火司命土职等神，同心协力，布炁分光，持卫灵文，阐扬正教。神威拥护，不彰赫奕之功；出入匡扶，懋介吉祥之福。仰仗赉送，毋致旷违。谨牒。

天运

年 月 日

具牒。

中国江西鹰潭市龙虎山嗣汉天师府主持

张告行。

此牒是给箓中将吏的，实际上是命令他们进受箓之家驻扎并协调好与其家的香火神的关系。给他们下命令的则是万法宗坛。

又一例：

灵宝大法司牒

地府

地狱主者

谨按

元始天尊说阎罗大王减[灭]罪真经云：凡众生十恶五逆，不修片善，皆是魔王管摄勒，入二十四狱，依法拷罪，紧闭阴司，日夜受苦。若修功德，孽镜受记，真籍录善，得离苦楚。今据

社居住，奉

道请箓信臣

名下，本命

年

月

日

时建生，上叨

北斗 星君主照。言念亿劫尘劳，今生业后，贪嗔痴爱，杀害滔天。或于立身行

事之间，或举心动念之际，心三口四，百计千万[方]②，积累无边罪障。奉

太上之慈悲悯，下民之悔悟，恭闻

地府阎罗大王，专司阴权，位镇

① 原件经箓二字误植于请福二字后，按请福延生当为习语，不当插入，而据他件，此当作“经箓一宗”，兹为更正。

② 百计千万，疑应作百计千方，系俗语，作千万则难索解。

幽都，威严水 [冰]① 霜，正直无私，明同日月。伸善恶以区分，为执法之司，

布

好生之大德。茲遇

元 官较策之辰，诚心恭叩

福地龙虎山 万法宗坛

天师大教主真人门下，拜受

经策，皈身佩奉。用以阐道求灵，保己宁家，乐福正典，宣行事。

本坛得此，除已具奏司官，牒答冥司去处解应外，仍告行

太上符命，功德文牒，传付箒信佩受。将后限满天年，经冥案，执此凭证，来至东岳府圣前，乞赐好生之德，愿幽关童子，牛头狱卒，执法神兵，或知佩箒善信生身受度，特与释散冤愆，解除罪垢，出离地狱，

经由冥案台前，伏诣照验前情，仍赐生前福寿，身后沾恩，故牒。

天运 年 月 日 出给。

中国江西鹰潭市龙虎山嗣汉天师主持 张告行。

上引二牒，一以万法宗坛开头，顶格书写，因为箓上将官吏兵受宗坛的指挥。而地府主者，受灵宝大法司支配，所以各以之为出面的主司衙门。这一给牒的方式，也说明了我们前面说过的，在授箓仪中箓坛与神仙世界的关系。万法宗坛，如果按我们常人的理解，系存在于人世间的的一个教团机构，但是它同时又可以仙界神司的名义发布号令，那么它又是神仙世界的一部分，至少在信众的心目中是如此。

敦煌文书灵箓仙仪中，多次提到“读刺”，刺是授箓仪听一项重要文件。但这一文书在现存的箓中已经不再出现。南北朝时期的授箓仪中，刺这种文体反复出现，但因为现在看到的是敦煌卷子，抄本将文字抄在一起，其格式则难以复原。当代学者对此颇有研究者，也曾有人想复原，但恐怕很不容易。收于明《道藏》的《受箓次第法信仪》等书中则还保留若干格式。《受箓次第法信仪》流传到明代，但不知最早编于何时，其中所载的《上清

① 水霜无义，疑当作冰霜，形容阎王冷峻不讲情面。

《道德刺版文》、《三皇刺版文》都提及“大明某年”云云，则明确系明代的材料。不过其格式却可能较早，不过历各朝代，便填进不同的年号而已。此书所载《道德刺版文》是：

某府某县某观正一弟子某乙年若干岁

请受老子《道德经》，

上清玄都大洞三景弟子奉行三洞法师臣

某乙稽道再拜白刺

右牒府县官观年名所请经法具如前件

明日卯时付授，谨以今时先白版刺请某官兵马至时监临。臣某乙稽首再拜白刺诣

太岁某月某朔某日臣姓某今于某处官观中白刺某官门下。

这是刺的基本格式。某官门下，即是此刺要投往的对象，列出的对象有“天官、地官、水官、青帝、赤帝、黄帝、白帝、黑帝、司禄、司非、司危”，三官五帝及司命、司非、司危，都是传承自东汉即有的信仰神祇。可见其格式，应当由来甚早。刺的要求，是天兵天将在仪式举行时到坛监督。刺这种格式较为直接，表达意思单刀直入。不过也有些特别的格式，比如当中那段：

白刺诣

太岁某月某朔某日臣姓某今于某处官观中白刺某官门下。

要表达的是“白刺诣某官门下”，但下面时间、地点与进刺者身份，则落于中间。原文是直排，现今改为横排，其格式的意义不易看清楚。从直排看，便是古代刺文的基本格式，说明是上给谁，由谁上。按刺，本来也是官方的文书之一，《文心雕龙》将之列为《书记》，说：“刺者，达也。诗人讽刺，《周礼》三刺，事叙相达，若针之通结矣。”刺的要点在于达，所以较



为直白，后世将写有自己的姓名的文字介绍自己，称之为刺，犹今之名片，凡拜访别人称投刺，便是从这一“达”义而来。

授箓仪中使用的文书不止这一些。上述的都是章表、牒等官方式的文书。有报告等意味，同时，还有一部分属于是神仙世界颁发给箓生个人的，因文繁不录。

## 二 文书格式中表达的信仰与禁忌

我们在引用三五都功箓中的文书时，特地保留了原有的格式，尽管这种格式很占版面。因为这一类格式中，有着道教的信仰成分，也有某些要规避的禁忌。

在前面讨论箓的制作时，已经提到，曾有过专门的写箓仪。但未见到原来的文献，只在《正一修真略仪》中附有一段要诀。那些规写是对箓的。其实对于授箓时的其他附件，以及临时填写的表、状、牒、刺等，都有特别规定。中国古代等级结构森严，上下之间的称谓、书信来往皆注意到必要的礼仪，官员上章奏、下级官员给上级报告、并行衙门之间的公文来往、上级官员给下级的政令，更有格式要求，有的还“如律令”，与法律法规挂起钩来，讲究的程度，不在其体制内的，很难理解。所以，凡是上表给皇帝，其要在表示忠诚与卑下，所以常有“诚惶诚恐”一类话，其格式的讲究更是达于极致；而其他行文，必视其等级而定文体、格式。道门的文书，也遵之不忒。凡是有“帝”、“陛下”一类字样，必须是每行之首，绝不敢置于行下或行中，叫做抬头。中国人敬天，涉及“天”、“上帝”也常要抬头。涉及尊者，必须抬头，所以形成习惯，商家给人开票，也先问“抬头开啥？”抬头，便是对客户的尊称，发票中常置于首。这是中国人固有的行文习惯。道教中的章表状牒，遵守这类礼仪习惯之外，还有一些自己的特殊规定。

道教授箓文书，不仅涉及道教徒的信仰，行文习惯，还涉及中国人的思维方式。盖任何一个民族都形成了自己的思维方式。近代以来，中国人向西方学习，对于语言文字、语法结构等的研究逐步形成。但是随着学习西方科学技术的深入，西方的思维方式，也渗透进来。比如，逻辑学，中国素来欠缺，古代有自己的墨家逻辑学，但汉以后渐趋中止。后从印度引进因明学，但所学者寡，五代以后更少人提起。当禅宗与净土宗占据主导地位后，僧人

们也鲜有问津此学者。直到近代以来，唯识学小有复兴，对因明的研究才多了起来。古代的大秦，即古罗马以及更早的古希腊，都有过相对较为发达的逻辑学，直到近代，西方的自然科学，还是与他们的逻辑学分不开。逻辑学的发达，促进了人们的思维清晰，每一步之间的联系都小心求证，以使其自洽。中国人学习这些本来是好事。但是，中国人也因之丢失了自己固有思维方式中的优秀的东西，比如中国人的思维方法中，突出的整体观，辩证的思维方法，本民族的价值观，及在后边支配着人们的思维取向，直觉的思维形式，等等，大多数情况下被遗忘了。中国古代的思维方式，未必都合理，但也有大量可与西方重逻辑、重实证的思维可以互补的东西。中国古代的思维，并非单向度的直线式的思维。老子对道的描述，常常是反向否定的方式，究竟什么是道，需要每一个体去领悟、体会，这就需要直觉。《黄帝阴符经》高唱“观天之道，执天之行，尽矣”，要求人们认识天道与人的行为之间的合理关系，在人与天道，人与自然规律之间有总体的把握。以《周易》为代表的唯象思维（也有人称为象思维），更在通常的理性思维与形象思维之间搭起一座桥梁。所以，在中国人的文章中，即使是说理的，也会加进大量的形象，韩非子、贾谊的文章就非常容易见到。也许是诗的传统，中国人讲究文章的文学性，像对偶性遣词造句方式，也常放到官方的文书以及一般文人间的相互往来应酬之中。这些情形都影响道教表章及其他文书的书写风格。特别像表达虔敬、重视行文者与受文者关系、地位的考量，都是这类重视整体的思维方式的体现。这种风格，我们现在的年轻人，已经不大习惯，读起来也有些费劲。其最终的根柢，便是其思维方式在起作用。

在道门文书中，也许可以说在中国古人的文书中，不单纯是用文字表达其意思，还要在格式、形象上直接表达出某种内涵。这也许便是形象思维在起作用。人，有仪容，让人直观地看到其文化的外显，文也有仪容，让人一眼见到其中的素养。而这许多素养并非仅从文字中可以看出。上面引用的文书，字面的意思已经尽可能地解析了，而其格式、形象中所表达的，则要临场细细观摩、品味。也许这便是其中国风格吧。

## 第六章

# 符箬与道士的修炼

法箬的授受，是一项重要的核心制度，其影响是多方面的。从教团组织说，这是一项基本的扩大信众尤其是其中的骨干力量的组织制度，由之加固教团内部的秩序，以及凝聚力。从受之者个人说，是自己的身份由凡俗到神圣的转变，是进入神仙世界并逐步升迁的保证。同时，对个人来说，也是更严格的修行的新起点。道士的修行，随着受箬的由低到高，会有越来越高的要求。当然，这是从制度层面说，是否能做到，还要看其自身的努力程度。

正因为此，三十代天师张继先在箬坛上，讲了这么一段话，被称为《开坛法语》：<sup>①</sup>

君不见千丈梯倚于峻岭，蹶之可至巅峰，临于陆地，则数尺墙不可越。梯非不及，所立者非。万斛之舟，安于大川，济之可涉江海，委于湫水，则数步溪不可渡，舟非不能，所安者非。吾家法箬，上可以动天地，下可以撼山川，明可以役龙虎，幽可以摄鬼神，功可以起朽骸，修可以脱生死，大可以镇邦家，小可以却灾祸。然得之在修，失之在堕。故匠者与规绳不能使必巧，师者与模范不能使必行。但人之恩情魔阻，名利障难，罪愆日增，未尝少息。生形无父母，身外谁亲？度日不过衣粮，积之何用？荣华富贵，秉烛当风，恩爱妻儿，同枝宿鸟。高车大马，难将长夜之游。美妾艳妻，宁救九幽之苦？雕墙峻宇，白玉黄金，

<sup>①</sup> 《三十代天师虚静真君语录》。《道藏》三家本，第32册，第369页。

偶尔属君，不可长守。茫茫三界，碌碌四生，一逐逝波，永沉苦海。莫待酆都使至，黑簿勾名，到此悔之何及。今日汝去父母国，来亲师匠门。蹑蹻担簦，冲霜冒雨，倾肝涤胆，来瞻太上之真风，赍信投名，拜受天师之秘箓。从兹已去，革故日新。名虽奏于高穹，身尚拘于世网。从前恩爱，割绝渐休，日后冤憎，相逢莫结。惟是解纷挫锐，济物救人，养性安恬，存神静虑，攀缘既断，火必息于心猿。妄想不生，内自停于意马。知身是患，见命为真，阳不煦生，阴不幽死，自是大风不动，劫火难烧。念既绝于三尸，性岂着于五欲。瑶台琅苑为自己之家乡，爱海恩山是他人之活计。人生何定，白首难期。日月迅速，下手犹迟。若更蹉跎，空成潦倒。此生幸到宝山，不得回时空手。伏愿皇基永固，圣寿延长，四夷不战来王，万国无私自化。然后十方三界，六道四生，一切有情，俱登道岸。今则玄坛已就，开度俄临，不敢久立，学人伏惟珍重。

这一大段话，正为开坛授箓箓生所讲。其大要在极赞法箓威力之神奇，但是，他又指出，虽已受箓，但得之在修，失之在堕（按：当作惰）。自己不修，拿了箓也没有用。所谓修，张继先强调是在思想上明白修道的目标，在于看破恩情魔阻，名利障难。拿现今的话说，便是在人生观上、价值观上解决问题。若是经过受箓，其名已奏上仙界，但自己却仍困在世网之中，那仍然是无效之举。知身是患，见命是真，才能认清前程。不迅速下手修行，最后还是蹉跎岁月，空成潦倒一生。学仙者须是心怀国家，慈悲六道，发愿让一切有情同登道岸。这是他对箓生们的基本要求，也是极高的要求。

所以，受箓是进一步修行之始，而只有进一步修行，终不懈怠，才能得法箓真髓。

## 第一节 受箓后的炼气

受箓是道阶确立的根据，授予相应级别的道官的前提。但是此一职也不是一劳永逸，而且仅从形式上得受某箓，不等于真的掌握了箓的真髓。各派的符箓，除了形式上的授受之外，都还要求根据箓上的要求加以修炼。其中

的要点，乃在于炼气，而炼气与修善又密不可分。

《正一修真略仪》称：

然三洞灵文非不周细，修行之要在于服气。若五气大全，则神真咸备。师传修气之诀，不在箬文。今谨述五气星纲真诀。真师曰：含生咸禀一气，受化于阴阳，以遂其动用。唯人最灵，四大五常，自然全备，动用微妙，与神灵通。夫动念所适，无分远迩幽深也。不疾而速，不行而至，感通之理，岂外物哉。故万法去来，由心自造。夫唯无为无造，故能无所不造。人能淡泊清静，真气自全。是故无为也，能为万物之主，而无所不为焉。若滑欲乱神，则不能感真应物也。但人间多事，触情纵欲，散扰神气，必累幽明，祸萦先后，验之非远，可不畏欤？

人能无亏于五常，不乱于神气，但得千日不间杂者，则可以通感神灵，解脱殃厄。受洞玄清静，谨守必五灵真气见形，方可存注仙真众圣之形，得步蹶星纲，俯仰如法。勤修五年，或七年，九年，则可以致五帝云辇，真官下迎，当获仙道，存亡自在也。守真存气，蹶纪升纲，勿犯五常，勿乱精神，勿秽触脏府，勿履杂处，精思斋室，日日为常，无使间断，一年之应，便可以威制万魔，役使鬼吏，当随意想念，攻击患害，救诸疾苦，无不立应，不择远近，万里瞬息间也。所谓万化之中，唯人最灵也。能存其灵真，保其神气，乃为仙人，故曰：宇宙在乎手，万化生乎身。法象之大，修术之原，当佩灵宝五符，五岳真形图，修存五灵气，步蹶九元，握览玄机，以通天达地也。世有不负四大，无亏五常者，可按而行其术也。<sup>①</sup>

而修其五气，不是简单地服气、调气，从内涵上还与道德的修养为前提，然后才能进入具体的炼气过程。同书示“诀”曰：

子若亏于仁，则青帝非真，子若亏于义，则白帝非真，子若亏于礼，则赤帝非真，子若亏于智，则黑帝非真，子若亏于信，则黄帝

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第179页。



非真。

夫五气之道，体通神真，子不负道违真，即可修用。是以道君保而传之于至人，以助自然，以调元化。修之于身而感于天。天乃五行顺序，地乃五岳安镇，人乃五臟保和，神乃五灵运御。是故惟亏五德，凶恶顺焉。真人存用五气法，先当勿食荤血之物，勿履穢污，绝除欲念，检身口意业，令得清淨，续别造一室，沐浴盛洁，以立春日鸡鸣时面月建寅方平坐，调气，瞑目叩齿三十六通，叩齿欲深而微缓。漱咽津液，脊目左右各三，握固临目，都忘万虑，放乎太空，无起无绝。良久，觉身中通暖，当摇动支体，任吐浊气，即又调息，当抱守气海，朝太渊北极丹田真宫，稍用力，深深满甚太渊，则觉百关气归，朝其内也。如此数过。复瞑心太空，若东方洞然无有隔碍，徐徐鼻引气使极，存见五臟，觉东方青帝真气从肝中周回内外一体，念身中三万六千神与青帝真气合。又调息咽液良久起立再拜，事竟。如此日日勿阙，至惊蛰面卯也。尽寅卯，节至清明日，面辰，存黄气从脾中周回内外洞彻也，至立夏日，面巳，存赤气从心中周回内外也。芒种日，面午也。小暑面未。存黄气从脾中，周回内外也。至立秋日，面申，存白气从肺中出，周回内外也。白露日，面酉，至寒露面戌，存黄气从脾中出，周回内外也。至立冬面亥，存黑气从肾中出，周回内外也。至大雪面子也。至小寒面丑，存黄气从脾中出，周回内外也。此一周年，五气备全矣。其存想、调息次第，法用如初说。临目叩齿，亦初数，不须等级可也。至明年立春日重习，三日或五日七日九日如去年次第为常，以朝其气也。用气由心，由心应手，当抱览三才五行万灵之目也。夫掌诀以握固为总法，所谓运魁纲，封五岳、关三毕、捉鬼道、揽河源、固真气，而幽显徧统之也。事竟，即随息诀遣以散其气。<sup>①</sup>

《正一修真略仪》将五常之德与五灵之气联系起来，是非常有趣的。原来，此书所用的是灵宝派的服五气法。五气指五方之气，又是五脏之气，五星之气，又称五灵之气。服气的修行，与仁义礼智信五种品德相一致。修五

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第179页。

气虽有方法可循，但若是道德上有亏欠，那么徒有其法，也不可能成功。

当然，修行中的气法，内容极其繁多，各派所修并不全部相同。上引《正一修真略仪》的一段话，侧重讲灵宝一系的修法，后来这些修法却也被其他各派所认同。而上清的符箬中，有相当一部分，是佩而修行存思之法的。他们的箬，大多有较多的道教理论的说明，包括其来历与其神谱的关系。而且同时载大量的修行要诀。这大约是较受上层有文化的人士欢迎的缘由之一。随便举一例《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄箬》，称其书出于西龟之山，山与玉清连界，天上之气自然形成，西王母于开皇元年<sup>①</sup>获得，并传于世。此箬内容庞大，达上、中、下三卷之多。其中有大量的神仙名讳、形象与存思之法。其中《上清始生变化元箬》称元始皇上丈人玉虚之气，修元始之道当于立春之日沐浴入室东向朝元始皇上丈人云云，实际上是完整的存思其神的方法。其他各神灵的存思方法也一一载明。上清的修法，是存思万神，然后最终将所存的万神之气再次召出，在眼前万气混合，称“回风混合”之道，如此则帝尊在泥丸宫显现。《上清大洞真经》载之周详。而龟山玄箬不过是传存思之道的准入证（从形式看），也是存思之道的的方法指南（从内容看）。

宋代，雷法盛行，各派符箬都或多或少容纳了雷法或者其中的要素。而雷法的重要特点在于以内丹为根基，有内道外法、内丹外法之说。因此诸家符箬的炼气之法，也常与内丹挂钩。此点，且放在后面谈符箬与道法的章节中去讨论。

## 第二节 守戒与修德

受箬者是举行其他仪式的主体，但是这后备的主体上坛却并不仅靠技能取胜。四十三代天师张宇初曾说：

凡行持之士，必有戒行为先，次以参究为务。先求岩谷明师，草衣

<sup>①</sup> 按，开皇为大劫之名，此指开皇劫元年。隋代取开皇为年号，系受道教影响，但系帝王的年号，此箬所述，与之不同。

木食之士，开发万法根宗，精励香火，止佩一法一箓一职，苟能晨夕炼神养气，修持不怠，与神明交格，言行无嫌，何患法之不灵，将之不祐。虽职小法专，亦验。苟惟务虚名，奔逐声利，必求参当世显达为师，夸名眩世，不修香火，荒怠修持，佩法纵多，徒若商贾之负贩。箓职贵于高大，出处务于夸眩，耽肆酒食，矜伐怨欲，不异井巷巫覡之徒，未尝留念神明，辄夸符咒之验，呼俦诱类，第相鼓惑，甚则假以谢师犒将，徽索酒食，诚有悞于叩析，且深乖于教范。又辄妄为人师，以盲引瞽，内无功行，外结是非，深为大戒。果为高行之士，惟务致虚守静，一念不生，万缘俱寂，性天道，法心地，雷霆不落万缘之窝臼，惟究向上之真宗，斯为上士也。<sup>①</sup>

所谓行持以戒行为先，也就是要求守戒律，修道德，为一切的基础。张宇初斥责的种种不守戒行的行为，在当时一定已非常严重，故必须由天师出面批评纠正。所以，授箓，同时要授经戒。而且各阶箓所受不全同样，一般是箓的阶次越高，戒目越严。张万福《传授三洞经戒法箓略说》，就将最基本的一些戒列出：

三归戒（此三戒者，初起心入道，受令归依三宝地。）

五戒（此五戒者，令除五欲，修五德，持五戒，出五浊也。）

八戒（此八戒者，持人事以契神，上二戒箓生所受也。）

无上十戒（此十戒者，在俗男女所受，断十恶行十善也。）

初真戒（此初真戒者，新出家所受，谓始脱俗服入道也。）

七十二戒（此七十二戒者，正一弟子所受，即仙灵箓辈是也。）

百八十戒重律（此男官女官正一道士所受，老君授于吉者也。）

天尊十戒十四持身品（此清信弟子久志局所受也。）

太清阴阳戒（此五千文箓弟子受。）

想尔二十七戒（此太上高玄法师所受。）

洞神三洞要言五戒十三戒七百二十戒门（此三皇弟子所受。）

① 张宇初：《道门十规》。《道藏》第32册，第149页。

百二十九戒（此升玄内教弟子所受。）

闭塞六情戒（此灵宝初盟所受，即破自然券也。）

智慧上品大戒（此灵宝中盟与入帙经同所受。）

三元百八十戒（此灵宝大盟所受。）

智慧观身三百大戒（此上清道士所受。）

这些戒，说明自从东汉以来，历南北朝，及于唐，以后又被各道派所继承，流传不绝。其具体内容或有变化，但其基本精神则素向传承。这些戒是符箬各派都坚守的行为准则。有的人不知就里，一看到张宇初说戒行为先，便以为他是受到全真道的影响。实际上还在全真道没有问世时，那些以传符箬为主的道派，就一直主张坚守，而且也正是他们，拟定了这些戒目。而且全真道的三坛圆满大戒，实制定于王常月，而其中“初真戒”之称，在此处所引唐张万福的书中已提及，说明是“新出家之所受”，王常月所制具体内容或者有不同，其意则唐代符箬道派早已发之。只是在明末清初才有全真传戒之说，而其戒条，也是以长期创造与流传的戒目基础上综合而成。授箬必受戒，戒律多样齐全，几乎覆盖了道士宗教生活与日常生活的全部领域，道门行之已千数百年，对于道门的整肃特别是道德面貌的提升，有着很大的作用。由于道教在社会上的重大影响，这部分戒律中包含的道德诫条，在中国传统道德的建构中，也起着某种潜移默化的培植、涵养功能。这是整个道教的财富，也是中国传统文化中重要的价值资源。

授箬与经戒同授，乃是将道士对宗坛的承诺，与宗坛对箬生的要求，很好地结合起来，以贯彻内心道德与成仙信仰、德性与具体规范统一起来的原则，将成仙与积德相联系。

按上面提到的各种戒律全与受之者的阶位相配。而细看这些戒，又与中国传统的道德相一致。这里且举一例。张万福记箬和当受八戒。查《云笈七签》卷四十，有《受持八戒斋文》，云出于陆修静。据文中所言，持此八戒，当清斋一日一夜。用以检御身习，灭诸三业罪福者。其八戒为：

一者不得杀生以自活。

二者不得淫欲以为悦。

- 三者不得盗他物以自供给。
- 四者不得妄语以为能。
- 五者不得醉酒以恣意。
- 六者不得杂卧高广大床。
- 七者不得普习香油以为华饰。
- 八者不得耽著歌舞以作倡伎。<sup>①</sup>

按此八戒，从一到五，大致上是社会中一般都须避免的行为。杀生、淫欲、偷盗、酗酒，以及妄语即说谎，都是一般社会人士所厌恶的，故此五戒，为一般的社会人士所赞同。后面几项，则表达了修道人应当遵守的清静无为的要求。

至于灵宝大盟应受的一百八十戒，内容更加详尽，遵守起来当然更加不易。《云笈七签》卷三九载之。其内容中，有些在今天看来仍有价值。例如第五戒，“不得妄取人一钱以上”，在今天简直是诚信廉洁之极了。第十四戒，不得烧野田山林。第十八戒，不得妄伐树木。第十九戒，不得妄摘草花。第九十五戒，不得冬天发掘地中蛰藏虫物。第九十七戒，不得妄上树探巢破卵。第九十八戒，不得笼罩鸟兽。以上数戒，若是生态保护主义者见之，必定狂喜，且敬礼，不意千年之前有这等先进思想！故受箓者受戒同时，促进了受者遵守道门的道德守则，同时，也促进了中国人更加自觉地遵守这些道德戒条。须知，戒律的遵行，多倚靠于接受者的自觉，从这个意义上，它们靠的是自律。而道门中常又编定清规，违则责罚之，基本上属于他律。自律显然为本，而他律只能为辅。

授箓仪中对于戒律有明确规定，同时，对于受之者的品德、行为的考查，也较为严格。这些且有机会时再详述。总而言之，受箓不是简单地拿到一份花花绿绿的图书，而意味着道士宗教修养的更高要求，而道德上的去非增善，是最为基本的。戒律，就是保证这一点的手段。

<sup>①</sup> 《道藏》第22册，第281页。



### 第三节 炼炁与炼将

当然，如上所说，受箬与炼气统一，上清授箬则与所修存思之道统一。炼气之士是外界对于道教人士常有的看法，事实上炼气也是道教的基本修行方法。因为在符箬派的行法中，大多数时候要求运用自己内气去完成。因为对气的极端重视，对气法，包括吐故纳新、服炼内气、胎息、存思、守一等，当然还有集其大成的内丹术，历代不同宗派的道士都曾尝试过。也因此，道门中还专创造了一个“炁”字，以示其与众不同。不过，社会上却并不一定严格使用，而是炁、气通用。本书中也不故为严格分别，而是二者通用。

科仪举行，都是想通过超自然的力量去完成一般经验世界中的力量无法完成的事。基本的力量，在于各路神将仙吏。能召役他们，便是完成法术、科仪的基本保证。所以任何科仪的举行，都要从请圣（请神明到坛），出官、召将开始。

召役神将——广义地说，神将仙吏，包括了道教法术中召役的一切为之服务的对象，其中有功曹、玉女等，自然也包括各类法事中召唤的元帅、将军。后者正是常说的狭义的神将。无论从哪一角度看，神将是一个庞大的分工明确、各司独特、功能互补的体系——是道法的重要前提。因为所有的呼风唤雨、禳灾治病、变化搬运，乃至超度幽冥，都少不了他们，甚至于一般的醮祭尊神、上章表，也都少不了唤他们去送达。而要召唤使役他们，还有一个重要的理论前提，是他们本身的属性：他们本来就是一炁所化，所以可能通过对炁的把握以控制他们。

神灵为一气所化，是道教神仙信仰中的重要内容，也体现了道教哲学思想的一个重要的特点。道，是终极的、无形的，但道又可以展开为气。在某种意义上，道与气可以是等价的。《老子想尔注》便指出：“道本气也”，它又称“一”，而“一散形为气，聚形为太上老君”。这样，道、气、神三者便共通为一。这点在东晋末问世的《洞玄灵宝无量度人上品妙经》中有更加哲理化的表现。而收在《云笈七签》中的《三洞宗源》说得也很明白。气的这种特性，使得它有着泛神论的色彩。这种泛神论，表现在神灵、仙真

的观念中，就是由道气可以化生一切神灵，人与万物若能将固有的气中之精粹发扬起来，也能成神、成仙。神将，是具有特定功能的神灵，但在一气所化这一点上，与其他神灵仙真没有本质的差异。

道，是无限，气也是无限。无限的道，可以资足一切；无限的气，可以化成一切。化成一切，是一无限。如果化成的是神将，那么神将的数量，也具备无限的可能性。由此，不同的道派，或不同的法术体系，都可以构建出不同的神将系统（除常见的功曹、玉女等之外，大法科仪中多称将班），相互之间不会产生干碍。

因神灵为一气所化，所以他们可以在人身之外，也可以驻于人体之中，于是又形成道教体内诸神的观念。这种观念，可以追溯到《太平经》，甚至更早。到了南北朝时期则已为各派所认同，唐五代之后，特别是北宋内丹学发达之后，体内诸神的观念，更是道门的共识。体内之神，基础仍在于气。所以孙思邈有“神为气子，气为神母”之说。

神化气，气化神，是相辅相成的两面。在宇宙论上，道气构成一切，赋予一切以生命与能量，而演法与行道同一，有道体法用之说，这样，作为法术中重要环节的召将，也便与整个法事一起，可以用气论加以解释。《道法会元》卷一《清微道法枢纽》称：

道贯三才为一炁耳。天以气而运行，地以气而发生，阴阳以炁而惨舒，风雷以炁而动荡，人身以炁而呼吸，道法以炁而感通。善行持者，知神由炁、炁由神，外想不入，内想不出，一炁冲和，归根复命，行住坐卧，绵绵若存，所以养其浩然者，施之于法，则以我之真炁，合天地之造化。故嘘为云雨，嘻为雷霆，用将则元神自灵，制邪则鬼神自伏。通天彻地，出幽入明，千变万化，何者非我？倘中无所主，气散神昏，行持之际，徒以符咒为灵，侥幸于万一，吾见其不得也矣。<sup>①</sup>

这样，一切法术，都以气为本。当然，这里讲的气是先天道气。神将及对他们的召唤，当然也是如此，所以又说：“一气之妙，万道之宗。法灵须

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第674—675页。

在我神灵，我神灵兮法通灵。祛穰祷祈凭神将，神将何曾有正形。道化灵，灵化精，精化气，气化神。所谓法行先天大道，将用自己元神。”那么，神将的出现，只是自己元气、元神的功能、化生，而这两者又具有内在的统一性。盖先天精、气、神原属一体，皆为道气的不同分化。

应当说，佛教也有神将的观念，如四大金刚、伽蓝等护法神便是。但是佛教，从没有气化神的观念。气化神将，是道教的独特观念。佛教当然也需要解决法力从何而来的问题，解决思路，主要将之归于性海。这是佛道两教在形神观上的不同，引发出来的在法术领域上的不同做法。

由炁（气）化神的观念，便出现了炼气与炼将一致的观念与做法。所以受箬之后的修行，炼炁而炼成神将，便是十分重要的内容。

“道体法用”的观念，显示出将道运用于一个个特定的领域，即法术。而法术又是为社会提供宗教服务的基本手段。大凡禳灾，治病，祈祥，超度，都是为社会上的信众所设。道教通过这些法术，为信众提供服务，法术也由之成为道教联系社会的重要纽带。就道教内部来说，道体法用，实际上要求将对道的信仰，转换成可以操作的行为模式，即道门中所称的科范。而实施这种操作（道门中称行持）的，则是现实社会中的人。人是施法的主体。道通过人的操用才能转换成为社会服务的法。所以有人早就构建了这样一个理论模式：“道者，虚无之至尊也，术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人，人有灵，因修而会道。人能学道，则变化自然。”<sup>①</sup>宋代的白玉蟾说得更清楚：“法也者，可以盗天地之机，穷鬼神之理，可以助国安民，济生度死。本出乎道。道不可离法，法不可离道。道法相符，可以济世。”<sup>②</sup>法既然如此重要，法中召将，便是法师必须掌握的基本技能了。

在道法的行持中，神将的召唤举足轻重，然而如何召将，却是需要训练的，因为神将本无形，而要在意念中看到神将，并将之存于整个科仪的若干个环节中，是极不容易的。所以道门内有炼将之说，即要通过若干专门的训练，使神将能呈现在法师的眼前，并受其调遣。炼成了将，才能召将。

神将的根本在于道炁，而召将的则是法师。个人当然内在地蕴藏着先天

① 《云笈七签》卷四五《秘要诀法》。

② 《道法九要序》。

的精炁神。但内在的精气神，并不一定能发挥作用。常人都各个具备，然而却不一定能成法师，无法像法师那样召将行事。因此从理论上说，对内在的精炁神的运用，养护，是需要修炼的；要用之于召将，也有许多技艺、手段的讲究，其中最重要的还是要求体内元气深厚。既然法行先天大道，将用自己的元神，那很自然的是，法师的追求，必须使自己内气充盈，元神旺盛。这种要求，通过法师的炼气才能达到。在实际的操作中，法师的炼气与炼将是完全一致的。

法师炼气的功法，各派、各时代也有不同。从一般的服气、存思、胎息、守一等，都曾被使用过，至于内丹法成熟，宋以后的五雷正法等，则多采纳丹功。不过，用于法术的功法，常常综合了存思、丹功等不同的功法。法师炼气，与通常用于自身修炼的功法，有同、也有不同。他们不仅要炼气，而且要将内气化为神将，再通过符咒诀步和法器的运用，使神将们受命完成各项预设的任务。限制在法术中讨论问题，法师的炼气，实际的目标是炼将和召将。

在法术行持中，还有一个重要的问题，即召将者本身的身份认定，法师不管怎么高明，在还没有成为正式的神仙以前，最多还处于仙凡之间。而所召的神将，有不少在神界的地位极高。如何使之服从调遣，法师缺管必要的权威。这种权威的建立，可能通过据说颂之于尊神的符、诰等象征的符号，但最重要的还是法师在行持的过程中（只限于过程中）改变自己的身份，由凡成圣，由人变神。这在科仪中就叫变神或变身。变了之后，法师就成了元始、雷祖、斗姆等尊神，成为一坛法事的主法。变神有一套完整的规范程序，法师必须学会操作。但是其事的根据，仍在于人内蕴着的元气，此气或被称作元始祖气。《道法会元》卷一：“或问变神之道如何？师曰：元始祖劫一炁分真，我即元始，元始即我。此即谓之变神。”如此说来，法师改变其凡身成为真神的内在根据，还是由于人身上含有从元始祖劫就存在的道气，灵宝派称元始祖气。那么与炼将一样，法师身份由凡入圣的转变，也必须壮大自己体内元始祖气方能实现。

在佛教的仪轨中，也有某些法术的成分，但是，佛教没有运气化为神将的观念的操作手段，其类似于道法中的变神的环节，主要通过禅定、观想去完成。如焰口仪轨中，就通过入观音禅定，使法师暂时化身为观音。

上述三个方面，都表现了道教法术中神将系统的构建，与道教的基本信仰有着密不可分的关系。而且从神将的观念和召将的宗教实践上看，都表现了道教的神仙信仰具有与基督教等西方宗教的不同，也与同在中国存在与发展的佛教不同的特征。对此，还有必要下大功夫加以探讨。

对于内炼与行法的一致，也就是炼自身之炁与行法的关系，张宇初有这样一段话：

其曰元始灵宝乃混沌之初玄元始三炁化生，其本则一，后之阐化，则有祖天师，许真君，葛仙翁，茅真君诸仙之派。世降之久，不究其源，各尊派系。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。凡符箓经教斋品道法之传，虽传世之久，各尊所闻，增减去取，或有不同，而源委则一。内而修之则有内外丹之传，其见诸经典者，诸子未尝言之，丹砂药术，其曰修炼，止性命神气之说。自秦汉以来方士竞出，若文成、五利之以金石草木徒杀身取祸，遂世称方术矣。外而施之，则有祷禳祠祝之事，自寇、杜、葛、陆之徒其说方盛，由后之师匠增损夸诞，奔竞声利，而世曰异端矣。然二者太上之初所未彰显，后之不究其本，不探其源者，流而忘返，眩异失同，则去太上立教之本虚无清静、无为不言之妙日远矣。凡习吾道者，必根据经书，探索源流，务归于正。勿为邪说淫辞之所汨，遂乃递相鼓惑，深失祖风。盖经曰：虚无自然，道所从出，真一不二，体性湛然。圆明自足，是开立教之源，以为入道之本，所宜首务也。<sup>①</sup>

内修为本，而之所以为本，还是要从玄元始三气所化说起。世界的本源为一，分成诸派道教法脉，只是设教异名，最终还是归于太上。所以受箓只是修行的新的起点，最终的目标，是归于大道，返于本原。总的来说，受箓之后的修行，要求不懈怠，不放弃，一心志，不间断。

<sup>①</sup> 《道门十规》。《道藏》第32册，第147页。



道门经箓，太上三洞诸品经典，乃元始天尊，灵宝天尊，太上道德天尊金口所宣，历劫相传，诸师阐化。若元始说经，当以度人上品为诸经之首，灵宝说经，当以定观内观为要，太上立教当以道德日用为规。内而修己，则虚皇《四十九章经》，《洞古》《大通》，《生天》，《清静》诸经最为捷要。外而济世度幽，则《黄帝阴符经》，《玉枢》、《北斗》、《消灾》、《救苦》、《五厨》、《生神》诸经。王枢、朝天、九幽诸懺，是皆入道之梯航，修真之蹊径。是以从道之士，先当恭敬神明，焚修香火，积诵经诰，皈依大道，首宿今之业垢，召福泽之良因，故经曰：一切神仙真人，皆以无上要言得成道果，仙师云：经以敛心，经以着念，使晨夕能焚诵不辍，消除魔障，增广道缘，诚为方便中第一事也。

凡行持之士必广参博究，务明性命根宗，累积真功实行，凡遇行持，必须斋明盛服，洁己清心，先炼诸己，后可度人，必斋戒以通神明，外绝尘务，内炼形神，非符箓简札之事，不得妄与。<sup>①</sup>

张宇初的这些观点，是对一切道士说，当然更适合于箓生们去理解。

总之，受箓之后要坚持不懈地炼气，炼到自己内气充盈，也要炼到内心洁净、形神俱妙，方有可能召将、役使，以完成凡人无法企及的通神灵、运变化、镇妖邪的任务。受箓与炼炁、炼将融而为一，或者说炼炁是炼将的基础，它们都是受箓的题中应有之义。

#### 第四节 阅箓仪与存想的训练

在与授箓有关的修炼术中，较为特殊的是阅箓仪与醮箓仪。

按照授箓的设想，箓上所载的是天上神将吏兵，有统帅也有士兵，这些都归受箓者指挥。但是，受箓者如何挥洒自如地运用他们，却不是简单的拿到箓便完事。正如军队中，指挥官要与他的下属熟悉，才能带好军队。但箓中神将吏兵不比人间军队，平时好端端的是活生生的人。而箓上的神将吏兵，则只是道气而已，显则成形，散则为气，所以他们能够驻扎在箓上，授

<sup>①</sup> 《道门十规》。《道藏》第32册，第147页。

予某人之后，还可以驻扎在他的身上。这有点像古代道家对道的形容：张之则弥六合，收之则可一握。这样的神将，如果不是常与见面，实在难以知其面貌。这是从受箬者的角度说。另一面，从神将本身来说，听不听指挥，能否“召之即来，挥之即去”，也是一个大问题。从来的军队都必须经常训练，严明纪律，知道忠于主帅，才能打仗。所以在人间的军政制度中都有训练考核的规定，也有在上者检阅军队的做法。作为模仿古代军政体制形成的授箬，也有相应的训练神将、检阅神将的方法，叫做阅箬仪。

与阅箬仪同出的，还有醮箬仪。醮，即祭。箬上神将吏兵，为受箬之主服务，当然也有获得犒赏的要求与权利。所谓阅箬，阅即简阅，现今将首长与下属见面的仪式，称为检阅，而简阅正与之同义。阅箬和醮箬，都是从人间的法理人情所受到的启发。

阅箬仪的举行，首先要选择日子。按照杜光庭《正一阅箬仪》介绍，知道一年中有诸多的举行阅箬仪式的日期。

凡受正一法箬，常以甲子、庚申、本命、三元、三会、五腊、八节、晦朔等日，是日乃天气告生，阳明消暗，万善惟新，天神尽下，地神尽出，水神悉到，太一在位，搜选种民，考校功过，掇死定生，列名金阙。<sup>①</sup>

唐张万福写有《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箬择日历》，可以知道授箬也须择日。而阅箬的日期须选择，也便顺理成章了。按杜光庭的记载，这些阅箬的日期，与原来正一盟威道道民的集会日期有一定的联系。像三元、三会，是道民到治靖接受集体检核、训导的日子。五腊，则是从一月五日开始，一共五个“五日”，系祭祀祖先的日子。八节，是中国天文历法中的八个重要日期，四季各两个，立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至。四个立，都是表示四季的开始。而二分二至，在农历中也十分重要，二分，是太阳照在北回归线上的日子，白天与黑夜正好等分，而夏至为白天最长的日子，冬至为黑夜最长的日子。这八节，中国人都会有祭祀、饮食、

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第266页。

禁忌等民俗活动，生长在中国传统文化土壤中的道教，当然也十分重视这几个节气。晦朔，即一月之首与末，在中国人看来，也是特殊的日子。这几个日期，被认为是告生的日期，阳明消暗，万善（按：指好日子，与“凶”相对）惟新，都是阅箓的好日子。这与一般说的“黄道吉日”不全一致。它们是一些基本固定的日子，而不是随时变异的“黄道吉日”。

按《正一阅箓仪》在上面讲到的固定的日期中：

其日须清斋入靖，以卯酉时，焚香，排办酒果二十四分，或一十六分，或一十二分，或八分，务令严洁，先展舒法箓于几案之上，着新净衣服、澡浴盥漱毕，然后入户，上香存注，一一如法，不可阙也。<sup>①</sup>

阅箓仪须要清斋并焚香，安排酒果二十四分，即每一箓必有一分专供，但也可以四为进位，八、十二、十六分皆可。之所以用卯、酉二时，可能与中国人习惯上军队要点卯有关，卯时到规定的地点，接受点名，古称“点卯”，对于被点者便是“应卯”，酉时则歇工休息。时间节点，从日期至具体的时辰都必须按照规定，而阅箓除了自己清斋干干净净地面对马上要降临的箓上神明，还得考虑到祭祀的需要。在这些都准备好后才按仪阅箓。

阅箓举行完毕，还得请所阅的神将归位：

臣阅箓事讫，向所出上仙上灵功曹使者将军吏兵，悉还臣身中，从众妙门而入，依按次位，在左还左、在右还右，安隐金堂玉室，直使功曹主领检押，无令错互，营卫周帀，围绕表里，弥纶天地，无有违越。须召又到，一如故事。<sup>②</sup>

阅箓仪的主要内容是召出法箓上的神将吏兵。《正一阅箓仪》记载十分具体：

次出奏法箓吏兵

① 《道藏》第18册，第266页。

② 同上书，第290页。

谨出太上正一一将军箬箬中功曹、将军、使者、吏兵玉女等，为臣助国行化，翦灭凶恶，至道长兴。

谨出太上正一十将军箬箬中将军、符吏、功曹等，为臣斩恶赏善，为愿随心。

谨出太上正一百五十将军箬箬中灵官、功曹、将军骑吏使者、甲卒等，为臣辟斥四方不正人鬼，祸害永消。

谨出太上正一三将军箬箬中将军、功曹、童子、玉女等，为臣修生养炁，延长寿禄，所向随心。谨出太上正一召百鬼箬箬中功曹、护身将军、玉童、玉女等，为臣收斩天下身中魍魉，无害于人。

谨出太上正一元命赤箬箬中三天解秽玉童、玉女、五方龙王、吏兵等，为臣消灭血食浮游侵人之鬼，一切荡除，谨出太上正一上仙召鬼箬箬中诸部真人，真神、功曹、六甲神将、六丁玉女等，等臣杀灭身上三灾九厄，一切无他。

谨出太上正一九州岛社令箬箬中诸部大将军、功曹、玉童、玉女、直符使者等，为臣行纲布炁，制伏群精。

谨出太上正一星纲五斗箬箬中太玄禁师、胡玄禁师、西玄禁师、壶公禁师、将军、吏兵等，为臣禁截不道害人凶逆邪祟。

谨出太上正一河图保命箬箬中真人、功曹，将军、玉童、玉女等，为臣保守身命，应臣所请，悉今效验，谨出太上正一六害箬箬中太一君皇，天上帝君、太上元君、六害神，消刑灭害功曹、将军等，为臣驱逐妖殃，千精万鬼并令摄伏。

谨出太上正一九凤破秽箬箬中天灵赤官、斩邪功曹、诛摄斩伐击截翦灭禽奇将军、使者、玉童、玉女等，为臣涤荡不系籍之邪神、当令神应。

谨出太上正一都章毕印箬，箬中天灵官、功曹、将军、仙人、道士、玉女、使者等，为臣斩灭千邪万妖、不侵生人。

谨出太上正一华盖大箬箬中诸部功曹、将军、玉童、玉女、使者，为臣诛斩恶逆，消奸灭伪。谨出太上正一九天兵符箬箬中功曹、将军、吏兵、甲卒等，为臣守固所居呼召立到。

谨出太上正一九宫捍厄箬箬中功曹、仙灵官、将军、使者、天驺甲

卒等，为臣助国救民，应于心口。

谨出太上正一八卦护身箓箓中五方召鬼将军、玉帝将军、左右仆射、吏兵等，为臣尺置一兵，里置一营，按剑持戟，斩绝精灵。

谨出太上正一三五考召箓箓中三元将军，五斗功曹、五星功曹、诸童子使者等、为臣招星落斗，缠络身形，邪神恶人并令摄伏。

谨出太上正一龙虎斩邪箓箓中功曹、将军、使者、玉童、玉女等，为臣抵扞精邪，存念审应。

谨出太上正一辟邪神箓箓中元老将军、五镇将军、五盖将军、太上将军、功曹、使者等，为臣镇压天神地祇魍魉精魅，永不害人。

谨出太上正一四部禁炁箓箓中赤官、诸部功曹、将军、吏兵、玉童、玉女等，为臣跳星蹶斗，步纪存神，应于本心勿生疾病。

谨出太上正一大斩河邪箓箓中五领将军、胡越氏羌伦等君、虎贲、施天发地摇天动地将军、五色华盖兵马、无上元老将军、吏兵、使者、玉童、玉女等，为臣飞戈轮刀，搜索精邪，营卫居止，皆令安隐。

谨出太上正一三五功曹箓箓中蔽身隐影藏已兵马等，为臣内守三宫，外治三界，天神地祇，坏道邪魔，悉乞荡除，存思审应。

谨出太上正一保命长生箓箓中魁纲左右诸部功曹、将军、吏兵、使者等，为臣内治五藏，不使邪炁注入心肝脾肾肺，敕三尸珍灭，百关调畅，白日冲天，仰荷玄泽。

阅箓的过程，需要一一召出箓上吏兵，如同凡间的点名。但这只是形似之处。箓上神将吏兵，本来都藏在箓上，授人之后，驻扎在身中，需要一一唤出，不像凡间的阅兵，兵将早已列队等候。同时，在阅箓仪中，对于每一神将、曹吏的职责也表明清楚，与简单的点名又有些区别。从这一阅箓中一一唤出神将，必须让当事者自己体会，感受到神将曹吏的到临。正是这一点，使阅箓仪成为道教思维方式中一个极为重要的训练——存想。神灵到坛听令的场景，须得靠存想来完成。

存想，又名存思，常简称为“存”，若存想专精，则称为“精思”。是道教最常用，最具有特色的思维方法。在道教徒的修炼中，在其法术中，斋醮科仪，广泛地运用着“存想”的方法，而且往往成为全部法术、科仪的



关键。论道教思想方法，不能不讨论存想。甚至可以说，存想是道教思维方法的实质所在。

存思的方法，几乎是道教创始就运用了。《太平经》中就载有早期的存思之法。《太平经》被当时人评为多“巫覡杂语”，其源盖为汉代及以前的巫术，故存思之法，极有可能是从古代巫术中继承而来并有所发展的。对此当另作考索，现在且来讨论存想的内涵及应用范围。

存想在道教中延用已久，但很少有人对其内涵做出界定。唯唐司马承祯在《天隐子》中说：“存谓存我之神，想谓想我之身。”可以看做存想的经典定义，也是存想的初义。

原来早期的存想，是一种以意念引导体内诸神归位的修炼之术。《太平经·以乐却灾法》云：“夫人神乃生内，返于外，游不以时，还为身害，即能追之以还，自治不败也。追之如何？使空室内傍无人，画象随其藏色，与四时气相应，悬之窗光之中而思之。上有藏象，下有十乡，卧即念以近悬象，思之不止，五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈。”据此，可知道教徒认为人体内各部分皆有神居，神在身体康分健，神去凶病降生，所以必须使常居于该居之宫，此即所谓“存神”。悬象存思，即是以意念引导神返其宅。司马承祯说“存我之神”就是这个意思。

作为修炼之术的存思，既要使体内诸神归位，必得使意念顺次经历自己身体的各个部位即诸神各自的宫室，这样就必须内涉五脏六腑及有关经络、关节，这便是司马承祯说的“想我之身”。

这种存想修炼之术，后来在上清派中达于极致。他们的《大洞经》就是一部存想之经，而《黄庭经》为存想之法的精粹之作。

顺便指出，不仅以存想为名的修炼之术，就是其他一些内炼方术，诸如守一、守三一之类也运用了存思的方法。这些，后文还要述及。

上面说的存思、存想，乃限于修炼形神以臻长生之境。而在实际的运用中，存思有思内境，亦有思外境；有存本身之神，也有存身外之神。本来，存与想、思具体所指有所不同。想、思，都是在脑海中出现神灵或相关的场景，有的像戏剧表演中的角尺体验；而存，则是要将此类场景、形象保持在眼前，这显然颇具难度，想象的形象可能在自己脑海中瞬息变动，要想它们久久保持，相当不易，须是长期训练才能办到。对其间的心理机制大可探

求，不过不是本书的任务，且搁过一边。事实上，在后世的演变中，“存”为存想简称，“存”与“想”遂致同义。在种种法术和奏达天庭的仪式中，这种思存之术，成为关键，成为灵魂。

先说法术。道教徒认为若修道有得，并获得某些诀要，即可隐形变化，身外有身，飞行虚空，且有斩妖伐鬼召神灵奇功能。而造成这种神秘法术，或以炼气、服药、服符、念咒等法致之，也可以存思之法达到。而且即使用符、咒、药诸术，往往也以存想配合之，在某种意义上也可以说，以存想克成之。试举几例。

如令人神奇莫测的分身法，乃是以守玄一为基础，以存思为契机的。《抱朴子内篇·地真》云“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。”分身法的核心乃在守玄一的基础上自思其身分为三人，乃至更多的“自身”。

再如遥视，遥听之法：“常敛闭目而卧，安身微气使如卧状，令旁人不觉也。乃内视远听四方，我怔目法万里之外，儿行之亦自知百万外事也，耳中常闻金石之音，丝竹之声，此妙法也。四方者，总其言乎，当先起一方而内注视听。初为之实无，仿佛久久，诚自入妙。”<sup>①</sup> 遥视万里之外，诚显极大神通，但其训练方法，是从存想内视着手，内注视听，开始仿仿佛佛，锻炼既久，才能入妙。

道法中的收妖捉怪，缚鬼驱邪，存想也是必不可少的。因为正是通过存想，法师才能“亲见”鬼魅，目睹真神将它们赶杀或遣送。此如古时所行的送瘟神的办法，是先做一艘纸船，经过符咒等诸般作用将各种瘟神、殃神请上法船，然后请他们“行莫回头，去毋转面，张帆鼓浪，齐登楚岸之舟，击节鸣锣，快返洛阳之道”，随后将船焚化，当此纸船明烛照天烧之时，法师须一边掐诀念咒，一边“存诸神鬼尽乘火铃之光，返归空界，万化寂然，叩齿而退”<sup>②</sup>。显然其法术的最终完成，是靠了存想之功的。

上面列举的只是几个例子，倘若稍稍浏览一下《道藏》中所载的各种

① 金允中：《上清灵宝大法》卷八。

② 《神霄遣瘟送船仪》，载《道法会元》卷二二〇。

法术，便会有一个深刻的印象：道教法术的大部分，其“完成”，都得靠“存想”，而符、咒、诀等，则起着催化的作用。这一点后面还要述及。

一般说来，存想在各种斋醮科仪中不仅是不可或缺的内容，而且是造成种种灵境的手段，是章奏达天庭的通道。

斋醮必须建坛。其坛周围自可以栏界定，另布以神像、灵幡诸法器，但那布置，仍是外在的、凡间的，要使凡间之坛变为神灵之境，科仪中称“化坛”，便是靠的法师的存想。《灵宝领教济度金书》卷二八二载开启变坛的过程很是周详，为便于分析，乃不惮烦，征引于此：

法师三拜伏地作用如常。真人自赤天中上朝元始。见元始天尊坐于五色狮子之座，遂密祝降真变坛之意，两手玉清诀，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，无祇尘，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；天乐则金石丝竹，云璈间作，天灯则小大高下，闪烁齐辉；羽葆霓旌，蹇林琪树，青鸾白鹤，飞绕周围；圣真仙灵，乘龙跨凤，仪卫卤薄，罗列后先。光彩陆离，互相映发。所筑三层之坛，化为玉京山，不在地面。太上三尊坐玉京山中，右虎左龙，千乘万骑，群真众圣，环侍周匝，五帝兵马及天地飞仙，神仙、真人、神人、日月星宿、河海岳渎等兵马，各衣其衣来朝左右，各守其坐立之处，见朝《奏次序品》。一时气象与浮黎土说经之时无以异也，然后辞元始归绛宫。<sup>①</sup>

从真人（按此指元命真人，即想象中的元神，约相当于今天心理学中说的自我意识）朝元始起，实际上就开始了存想的过程，细分下来，又可划为三段。真人见元始，奏告降真变坛之意为第一段，系化坛的开始；第二段是存想元始天尊前的如意宝珠豁开中有玉京山；第三段是所筑三层之坛化为玉京山，三清坐于玉京山中，众神圣罗列周匝。这儿所存想的场景是依据《度人经》对元始开劫度人的描述，所以化坛完成后称坛上景象与元始天尊在大

<sup>①</sup> 《道藏》第8册，第486页。

浮黎土说经之时相同。化坛存思完成后，再（元命真人）辞别元始返归中丹田绛宫。这样，经过存想，三清圣境便搬至凡间，原来由幡、符、灯、彩等布置模拟的法坛便注入灵气，成为（至少在法师和道众的观念中）真实的神圣净坛。那么，在坛上的步、诀、唱、念便成了直接面对神圣的行事。孔夫子说过“祭如在，祭神如神在”，而在斋醮中经过存思化坛之后，“如”字都得改成“真”字。真神在坛，坛为真坛，存想之功，是为关键。

斋醮科仪中的另一个重要关目是召请神将，正一派的科仪中称为出官。一般是奏请玄元始三炁降入自己身中，召出值日功曹，捧香玉女，骑龙驿吏等，在召请之后即有一段存想，想象诸神严装盛服各个被唤出，列于左右待命。在其他道法中，依所事不同，常召请灵官、各路神将、诸仙境职司之神等。那办法，除了符、咒、诀、步之外，使之实现的最重要一招，也是存想。所以《灵宝玉鉴·存神召将论》云：“诸品道法行持之时，皆以存神召将为首。其为运念呼吸，咒诀罡步固各有其说，若专用一法则尽可自依本法作用，如行斋则不可为也。盖法官所有诸法之将吏，悉皆召之以佐助行持，惟当存自己灵宝祖炁以为之主。次则中理五百神炁，以混合百神，存召后遣，无所不可。”“玉堂大法”中告斗科仪中，强调九皇夫人内妃玉女掌章奏通达，“若不存降，则章奏不达，徒劳修设”，天神降恩命，则又另有仙官主持，“若不存降，则真诚不达”，仅有香花供养并无济于事，“存降”，即是存想该神降临，没有这一条，天庭与凡间终隔一层，无路可通。

上述化坛，召将，为斋醮的前提，《道门科范大全集》在各醮仪开始时总有“法官升坛如式，各礼师存神（或存念）如法”两句话。盖升坛为行法之始，存神为召将之方，前者化凡境成仙境，后者假神将达尊圣（持章奏诣三清圣境、玉帝宝殿等处）、行神威（拘斩妖魔等），舍此则无由通神。二者的关键，皆在存想。除化坛、召将诸关目以外，变神、上章奏、上香、启圣等，也都少不了存想，也可以说，最终都是由存想完成的。在整个斋醮中，坛场布置、声乐、诵经、念咒、书符、步罡、掐诀等，都是有形的外在的，只有存想是法师内心的活动。恰恰是在外在形式的配合下的内心存想才是沟通仙凡的实质性的通道。

综上所述，存想作为一种思维方法，在道教中，曾经作为诸神守舍从而形神永固、跻于仙位的修炼之术；在称作“变化之玄微”的法术中存想行

法者呈现出种种神奇的能力；在一般的斋醮科仪中，又是由存想而入圣境行仙法。无论在哪一种场合，存想都是沟通人神的最重要的、最关键的桥梁。所以曾有道教徒认为：“修身济物，要在存思，存思不精，烂漫无感，感应由精，精必有见。见妙如图，识解超进。”

正是这种思维方法，使道教徒与平常人的内心世界，产生了很大的不同。平常人视虚空为虚空，道教徒则通过存想，在虚空中“见”到神灵的活动，并使自己参与到神灵活动中去。存想，历来被道士视为内秘，如果说道不外传是他们的传统，那么法师的存想内容尤其秘不外泄。及《道藏》行于世，学人才得以从中窥见一些端倪。可以说，各种道书，尤其是各种斋醮、法术中有关存想的记载，多少向我们展示了一些道教徒宗教思维的真相，透过它们，使我们对素来视作神秘主义的道教行法和修持中的心理状态、心理机制略有了解。

回到阅箬的话题。

上面提到，凡是召神、遣将等，都得靠存想为灵魂。而阅箬仪，则是一个存想的训练。一一召出箬上吏兵神将，便是一一存想他们。只有将他们的形象记熟了，记准了，才能在临事召役之。而平常时节，则让他们归驻于自己身中。反复的阅，也就是反复地存想。一年中几次存想，造成的心理状况，是神将驻于我身，我与神将合一的体验。显然，这一宗教体验是十分重要的。寻常人看到虚空，阅箬纯熟的道士“看”到的却是无量数众的神灵，其中居于中心的，便是箬上的那些将军吏兵。而经过这样训练有素的阅箬者，同时也具备了在心理上随时召出其他神灵，能够细察妖邪魔孽的本事。神通，就是这样练出来的。

除了阅箬仪外，还要常醮箬。杜光庭同时也着有醮箬仪。为什么要醮箬？这是用了凡间对兵将供养犒劳的老法子。这且不多说。单从道士修行的角度说，阅箬是一种存想的训练。从直接的目标说，是要通过阅箬，建立起与箬上将吏的紧密联系，使得相互熟悉，一旦需要召唤他们，马上就在自己眼前出现。从更广的角度说，是使自己学会并熟练运用存想的方法，在思维方式、宗教体验上，都时时与神真打成一片。



## 第七章

# 授箬与道教的科仪法术

道教举办授箬仪式，不仅关系教团的建设，道教徒自身的修行，而且也关乎法术与科仪的举行。

### 第一节 法术的传授与符箬

授箬与法术的传授紧密相连。早期的道法，主要是正一、洞渊、灵宝、上清诸法，两宋以降，大量新的符箬派问世，法术种类大增。即以五雷正法来说，虽则大家都说召五雷，但名目之多，只要读一读二百六十多卷的《道法会元》，足以让人目眩。当时，任何一个新的流派，都创造了自己的符，一部分还有系统的箬。拜在某一派门下，想传秘法，可能是个相当长的过程，初进门时，师父不见得即将秘法倾授。只是经过考验，确定他是真心诚意，才会将符箬传他，同时当然也就将相应的法相传。

所以，授箬与传法、行法是一致的。这一点，在《太上天坛玉格》和《正乙天坛玉格》中都有规定，后者是清代所出，规定的内容更多、更详细。

在一个道派之中，得授法术，也是一个渐进的过程。这与授箬的渐次推进是相应的。我们知道，正一盟威箬共二十四阶，但并非一次传授完毕，而必须经过多年的考察，积有道功，才能逐渐授予。而这一派的法箬，非常明显地表现出授箬与授法相一致的情形。收于明《道藏》的《正一威仪经》对于授箬与行法的关系说得非常清楚。

此经将各箬的妙用一一对举，授箬与行法成为一个井然有序的体系。此

经说：

太上曰：正一受道威仪，初入道门，诣师奉受券契。不受券契，土地山川守界真官不上道名，治官障碍，稽留，难为成道。受此券契，天地门户不敢稽留。

次当诣师奉受治箬，三归五戒。不受之者，则治司不书，土地不明，不摄五炁，不关四司。受此治箬，则魔王拜伏，自称下官。

当诣师奉受仙灵符箬。不受之者，摄召不降，神不营卫，宣奏不达，有所谨按，神不流行，三界五帝不敬其形。受此符箬，斋戒启奏，伏鬼除魔，先当使之。

次当诣师奉受九州社令九州都统。不受之者，游行九州，所在山川土地神灵辄见稽留，道路不通。受此符箬，鬼神敬奉，不属地司，魔王卫形。

次当诣师奉受斩邪符箬。斩邪法箬不受之者，魔精鬼祆横见千犯、兵病所侵。受之者，诛邪伏凶，万神潜藏，土地山川侍卫送迎。

次当诣师奉受九宫捍厄除六害神符。不受之者，九厄六害复犯子形，六天凶鬼得肆其威。受之者，万灾不干，百邪避之，三界五帝奉子身形。

次当诣师奉受九天兵符，九天真符。不受之者，三五神兵不随子东西出入人间，不来侍卫。受之者，三五神兵随子东西，出入侍卫，万邪不干，役召神灵，敢不敬从，一切鬼神皆惮其威。

次当诣师奉受天灵赤官元命符箬。不受之者，天神地祇不降尔身，真官散乱，身神飞扬。受之者，天地兵马随尔所须，身中吏兵围绕其形，坐卧安和，梦想不惊。

次当诣师奉受二十八宿七星符箬。不受之者，诸天星官不降尔身，延年保命，天官不依，请召不降。受之者名上天官，保命延年，祈请星官立依所言，得道升仙，天门自开。

次当诣师奉受都章毕印四部禁炁。不受之者，奏章行符禁制方术，神炁不从，关启不闻。受之者符章禁祝莫不如言。

次当诣师奉受三百大章千二百官。不受之者，章中吏兵不受尔言，

徒为谨按，身反招愆。受之，奉行如神，心言此至。要慎勿轻传，依科修行，无诸灾患。

次当诣师受紫宫大箓。不受之者，为国消灾，正天分度，天官不从。受之勤行，天应尔心，所求所愿，诸天顺从，得道升天，星官下迎，天门开通，魔王保名。<sup>①</sup>

此经所列的箓，与《太上三五正一盟威箓》有同，也有相当的差异，当是传授系统不一。但不管如何，法与箓相资的情形还是清晰可见。对于受什么箓，能有什么样的异能，不受又会有什么样的不妥，说得非常清楚。

所以此经十分强调授箓本身的严肃性：

正一受道威仪。经戒符箓不诣师受，行之不神，反得偷盗之罪。须诣师受，依法修行，略举要领，诸宜如之。

正一受道威仪。凡欲受道，先诣师门，丹祷拜伏，师许，投辞请经戒符箓，书写如法，斋粮质信法衣法物并备具已，然后登坛，启告裂券断盟，列辞自状，皆当拣日隔月，不得频繁，及默许易从。

正一受道威仪，夫受道，须诣有经戒符箓之师，不得虚传声誉，妄受真经，此道大禁，魂考九幽。

正一受道威仪，师无法不得妄授弟子拜请，虚传盟誓，风刀万劫，七祖同事。切慎之焉。<sup>②</sup>

法箓授受严肃，必须面对师尊亲自拜受，为师的则必须有法才行，无法而授拜请，徒自招殃。按照授箓的诸项规则去做，才能保证行法的有效。

这里所表现的可能是唐甚或以前的情形，只限于正一道的箓。及后世道法越出越多，各新出道法也各有符箓系统。这样，箓与法的纠结也就更加复杂。因为道法流传，凡是名气较响的，往往求之者蜂拥而来，得法者一鳞半爪，而并未得受相应之箓的，也就难免发生。甚至学法周全，却未能有机会

① 《道藏》第18册，第252—253页。

② 同上书，第253页。

受箬的情况也会存在。这样，箬与法便会发生分离。况且，在每一道士的一生中，可能多次拜师学艺，所以受箬与得法情形便难以单一。每当有大的法事，需要有人担纲为高功，从技艺上说，可能会此法的人不止一人，但是从资质上讲，会此技艺者未必真的有过受此箬的经历。像唐代叶法善这样的高道，从小到大，历受多种箬，也学会多种法，毕竟不会很多。因此，从教团来说，必须有适当的规范，来确立箬与法的一致。这种约束是对每一个人，但其着眼点却是整个法术、科仪的整体规范、纯正。所以，宋朝以后，当新符箬派大量出现，便要有统一的规则。《太上天坛玉格》便是这样一部规范性的经书。<sup>①</sup>按此书的记载：

法与箬相须，不可相违。天心法宜受都功箬、五雷箬，详见《神霄玉格》。

《神霄玉格》这部书，本人孤陋寡闻，以前素未见过，觅之多年。不意在一次搜集不知是否在元代焚毁道藏经版时已一起乘光上天。若是在哪处洞天或是乡野仍存，则希望重见天日，保存这重要文献。此且不论。单说法与箬相须的规定，确定了行某法，必以受某箬为前提。像神霄大法，载于书上有十二卷之多，多为呼风唤雨，驱邪斩妖，遣瘟治病等法，而其前提是必须受过神霄箬，行其他的法也一样。所以受箬是科仪行持、法术施展的前提条件。授箬仪式制度的规范，保证了行法的有效。

## 第二节 箬中反映的法术和法术体系

如果我们返回到正一盟威二十四阶箬，参照《正一威仪经》的精神，授箬与授法相统一，则二十四阶箬，实内含了二十四种法术。这些法术，有的有系统的仪式，有些只有简单的小术。如果再考虑到正一盟威箬的前面几项，即到一百五十将军箬为止，称为外箬，即这些人尽管授予了箬，但基本上是以他们的护身为主，而不直接整合到法位法职系统中。不过，其中用的

<sup>①</sup> 此书收入《道法会元》卷二四九、二五〇。

符法，还是当时道教普遍采用的法术手段。护身符的形制，各个时代并不相同，早期的护身符，除符图之外同，一般都有咒语：“本命神将，本命星君，常垂荫佑，护我身形。”直到现今，符形因道派不同，师传不同，会有相当差异，但这一咒语则通常都保存。所谓本命星君，本命神将，与现今“本命年”的观念很不相同。本命年是依照自己的出生时的干支年号，如子年生、丑年生等，相当于中国人一般相信的生肖属相来确定，而正一盟威箓讲的本命星君，是指北斗某一星。这在授箓中即予以载明。而形成护身符后，本命星君便成为主导，而其他箓中神灵将吏，也随时跟着保护。所以即使得授外箓，也已被组织到道教的法术、神灵系统，只是属于沟通人神的最初级别，而且一般是只能保护自己，而不能为别人举行仪式。如果我们用一个战斗来比喻，则前面的外箓，基本是个人防御型的，只有其后的十多阶箓，所授的法是攻击型的。我们以之为例略加分析，可以见到，正一盟威箓，已经将东汉末年流传的主要道法囊括其中。下面试讨论其中的一部分。

### 考召

考召，是自东汉末正一盟威道建立以来即在行使的法术仪式。什么是“考召”？题名唐李淳风注的《金锁流珠引》称考召为“考鬼召神”，系召劾鬼神之术。日本学者丸山宏教授则有不同看法。他依据《正一法文太上外箓仪》材料认为，“原来天师道的考召，道教的神明考召道教的道士及信徒，就是专门请自己所信的神明来考召自己。但是在宋代以后的道教及民间宗教，在驱邪赶鬼仪式中用考召法，就是属于新道法的法师或者法官，考召很多种外鬼”。他还在注中提及“宋代成书，假托唐李淳风《金锁流珠引》”，引用《正一考召仪》“夫考召法，是考鬼召神也”以为证。<sup>①</sup>

丸山宏教授对于道教仪式的研究成绩斐然，对于仪式文书的研究尤其见长。不过，他对于考召概念的判断，并不完全正确。在他所引的外箓仪中，以及其他材料，凡是涉及传度、授箓时，考召的含义一如他所说，确实是用以考道士与信徒的。然而，考召同时也还具有《金锁流珠引》中的“考鬼召神”的含义。且《金锁流珠引》也未必是晚到宋代才成书。《金锁流珠

<sup>①</sup> [日] 丸山宏：《正一法文太上外箓仪与六朝隋唐的考召概念》，2006 道文化国际学术研讨会会议材料，未正式公开刊行。



引》，末两卷，集中阐述考召法，唐以后的考召仪常引及此书。其书署名为“中华总真大仙王方平、张道陵、赵升、王长、司命李仲甫、茅盈、许玉斧等系代撰述，中华仙人李淳风注”。王方平是活动于东汉的仙人，道派不明，张道陵为正一派创始人，赵升、王长是其徒弟；李、茅、许三人，都是上清派的神仙和宗师。此书是否都经过他们之手，可以存疑，但以他们的名义在流传，表明系正一、上清派所共奉。李淳风是唐初著名天文学家，也是精于占验的传奇人物。《旧唐书》卷七十九《李淳风传》说：“淳风每占候吉凶，合若符契，当时术者疑其别有役使，不因习学所致，然竟不能测也。”所谓“别有役使”，大约即是指他对于考鬼召神一类道法有所传习。丸山宏教授认为《金锁流珠引》出于宋，显然认为其注出于李淳风，是托名。托名与否，不能决然判定，说其书出于宋，却难以定论。盖在宋代北极天心正法的科范书中已引及此书。《太上助国救民总真秘要》卷七：“夫考召之法出于正一之道。故有三五考召之箓。官将吏兵，本文备载。又《金锁流珠》：须于明师受本经箓……”按该书出于北宋政和年间，但据编者元妙宗称，是书为他被旨差入经局，详定访遗，及琼文藏经开板符篆，“因得窃览经箓，殆至周遍”。<sup>①</sup>因此并非自撰，而是按旧章编录。而他所编的为北极天心法，其法出于唐五代，而由五代谭紫霄著名。故书中所引，至迟当不晚于五代。

其实，考召仪的内容为考鬼召神，唐代的文献已足以说明。唐末五代杜光庭《正一阅箓仪》称：

谨出太上三五考召箓箓中三元将军，五斗功曹，五星功曹，童子、使者等，为臣招星落斗，纓络身形，凶神恶人，并令摄服。

如此，则显然不仅在请天上功曹吏官考查箓生的品质，而且在于“招星落斗，纓络身形，凶神恶人，并令摄服”，显然这不会是自己考查自己，而是通过此项法术，第一，使得星斗中的神将，严严实实地保护好自己。所谓招星落斗，不是将星斗招到地面，而是让星斗中的神将、精气降临。对于星斗的信仰，由来已久，进入道教法术系统之先，可能在巫术中已经采用，道

<sup>①</sup> 元妙宗：《太上助国救民总真秘要序》。

教不过继承其法，更加以发展而已。第二，最重要的是让“凶神恶人，并令慑服”。正是考召仪的主要精神：考鬼召神。而对于考召箓的重要性，唐或此前的道书都明确说过：

世有云中鬼子，九丑众精，及土水木石，隶形异质，变化诸妖，有类魑魅，为生民害，当以三五考召符吏追而问之，法具箓诀，从师授之。<sup>①</sup>

显然，要查验“为民生害”的鬼魅的来历，并让三五考召符吏追而问之，正是考鬼召神的本义。

从这个意义上，考召即是考鬼召神仪。所谓考，有考核、考查等含义，但在汉代，则有刑询之义。《汉语大词典》考的释义甚多，其第13项为弹劾、纠举。并引《后汉书·郎凯传》：“方今中官外司，各各考事。其所考者，或非急务。”李贤注：“考，劾也。”又第14项为按问、刑讯义。《后汉书·马严传》：“今益州刺史朱酺、扬州刺史倪说、凉州刺史尹业等，每行考事，辄有物故。”李贤注：“考，按也。”又引《法苑珠林》卷二十七：“徽以兄子，系于郡狱，铁木竞体，钳桎甚严，须考毕情党，将悉诛灭。”所以，考是多义词，而所谓召，而在汉代巫术系统中，又有召劾鬼神之说，费长房便是显明的能召地上鬼神的术士。

考召，即是这些含义的复合。用在人与鬼神的世界都有考召，由神吏考召君查验当受箓者的道德和行为，是对人，由神将去传讯当世的鬼神或某人（实即其灵魂？）是为摄伏邪神恶人的法术。此两者相须而行。

考召箓是授予个人的，当他成为法师时，便必须承担查验鬼神来历并加处分的职权，也是义务。

古人常将灾祸的疾病看作是鬼神精魅作祟，灾祸严重或久而不退时，便会请方士、道士施法，查验作祟的究竟是何方神圣。汉代称此法为召劾鬼神。召，是召它们“现形”，劾有审讯、处分之一义，即弄清其来历后，依“天律”予以处置。考召与召劾鬼神含义略同。考，即考校功过，召鬼神前

<sup>①</sup> 《正一修真略仪》。

来接受审讯和处置，便是考召。不过，对于考召，道门中形成一种专门的科仪程序，名考召仪，与广义的召鬼、召劾鬼神又有所区别。考召仪的特点，在于能使鬼神“附”于病人或者选定的替身——多数是儿童，或者使旁观者直接“见到”鬼神。这是它们的神秘性所在，也是容易取得民众信赖，流传近两千年的重要原因。

这一神秘的考召法的观念渊源，在中国历史上由来甚古。在有关黄帝、大禹等的神话中，就提到他们能召役鬼神和处罚违犯命令的鬼神。特别是禹，在秦汉时代的巫师中有极高的威望。他们使用一种“禹符”，认为有禁制鬼神的奇妙功能，巫师的步法，也被说成是大禹所传，称为禹步。这些都依稀表明，召劾鬼神的观念和做法，可以追溯到原始时代和国家产生之初。到了汉代，有某种神通便可召劾鬼神的观念极有市场，而且是早期道教形成基础之一。据《后汉书·方术列传》和晋葛洪《神仙传》，汉代的方士有不少以善于召劾鬼神著名。这儿且试举几例：

1. 齐人少翁 少翁以鬼神方见汉武帝，“上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉”。<sup>①</sup> 这是比较早的使鬼神现形的记载。用的什么法子，后人虽有过猜测，唯终难得其详。

2. 奕大 大“常夜祠其家，欲以下神，神未至而百鬼集矣，然颇能使之”。<sup>②</sup> 这是正史中对召而后役使鬼神的早期记载。

3. 刘根 太守史祈以根为妖妄，乃收执谐郡，刘根称“颇能令人见鬼”。太守让他立即检验，“根于是左顾而啸，有顷，祈之亡父祖近新数十人，皆反缚在前，向根叩头曰：‘少儿无状，分当万坐’”。<sup>③</sup> 这是让人看到鬼“现身”的明确记述。

4. 左慈、葛玄 他们二人曾为师徒。左慈“乃学道，尤明六甲，能役使鬼神，坐致行厨”。葛玄“尤长于治病，鬼魅皆现形，或遣或杀”。<sup>④</sup> 左、葛为汉末三国著名道士，其金丹道传至葛洪，成为理论总结者；经书符法传至东晋葛巢甫，蔚为灵宝派，在道教史上有很高地位。他们役鬼、使鬼

① 《史记·封禅书》。

② 同上。

③ 《后汉书·方术列传下》，《神仙传》所记稍详。

④ 分别见《神仙传》卷五、卷七。

现形具体方法不清楚，但当时必有相当完整的道法，且曾传授给徒众是可以肯定的。

5. 费长房 费长房得壶公授予一符，能主地上鬼神。汝南有魅，适逢长房，惶惧不得退，便解衣冠，叩头求活。长房呵之，使于中庭现形，即现形为老鳖。长房复付一札，以敕葛陂君。魅持札植陂边，以颈绕之而死。<sup>①</sup>费长房能够召鬼神精魅，是因为持有师父所授之符，“后失其符，为群鬼所杀”。

6. 栾巴 曾为追魅而离宫，以符使已入赘某家的鬼魅“显形”。其面对鬼神、召而后处理的办法与费长房相似。

除上述诸人之外，尚有王方平、鲍靓等人也都传说有此类法术。看来，考鬼召神是早期道教及游散于社会的方士、道士共行的法术，社会上信从的人也不少。这是考召仪产生的背景。

在上述诸人的传说中，其召鬼之法，有用符、祭祀和长啸三种，但都没有说明其行法的程序如何。至于考召专法，道书上说它起于正一派。“夫考召之法，出于正一之道，故有三五考召之箓，官将吏兵本文备载”<sup>②</sup>。正一派的考召法，与一般召劾鬼神之法师徒口耳相传不同，采取授箓的方式，取得学习和施行的资格。正一派形成于汉末，经张陵创教，张修、张鲁或有增益，使制度更加完备。正一法箓二十四阶，《三五考召箓》是其中一种，排在自初阶起算的第十八阶，看来对此法的传习要求甚严。正一法有专门化的神将吏兵，《正一法文章官品》载有各类鬼名，及对付它们的主事神将。考召箓中的神将应是其神将系统的重要组成部分。

同时，正一派对此法的操作程序有比较系统的规定。《太上助国救民总真秘要》引《正一考召仪》云：

夫考召法，是考鬼召神也。须安坛（按：指结法坛）立纂（指在坛外立柱围绳索以为界栏），建狱（建立天狱或地狱，后世演变不一），开门，引绳系坛，及狱开四门，禁步（指气禁步罡）结界（指使坛场

① 《后汉书·方术列传》。

② 《太上助国救民总真秘要》卷七。

由凡地化为圣境，与周围的凡土隔离），以香案明灯于上，中夜禹步步于中心，丁字绕外。结界。敕水讫，即西向立。存三元考召正一法师李尊师紫衣飘飘，具冠剑，乘九色师（狮）子，紫云从西北而来，绕坛三匝，即与臣禁坛。<sup>①</sup>

如此以后，方可以正式开始行法。由此看来，正一派中，对考召的传授、行持，都有了一套较为规范的仪式科范，与通常的以符召鬼神的宽泛的办法，有所区别。从唐末时留下的考召仪看，考召中有模仿人间刑狱制度，对鬼行各种拷问的刑罚，恐怕也比泛义的召劾鬼神有所不同。

考召仪形成后，南北朝时广泛流行于正一、上清诸符箬道派。大抵说来，唐代道教对符箬的授受甚为重视，各派符箬综合排序，由低及高，凡一百二十阶，而正一派的二十四箬为基础。所以有地位的道士，都曾受正一箬，其中考召箬也在必受之列。上清箬，阶次最高，道士必得之以为荣，也只有得授此箬，才能居于道教上层。据此，考召法无论正一、上清诸教，都是必学的法术。唐代小说中有不少道士查验和处分鬼神妖狐的故事，其社会上的原型，必以考召法的流行为基础。

宋以后，随着符箬道派的创新，考召仪形成各种不同的系统。目前文献尚存的考召法，大致可以肯定的，涉及如下道派：

北极天心派。此派据说创自五代时的谭紫霄，北宋时曾大为流行。论其原，实为南北时流传的北帝派道法。其法称上清北极天心正法，宋代又从中衍生出玉堂法。政和年间，该派编成《太上助国救民总真秘要》，卷七即为《辅正除邪考召法》，内容多承《金锁流珠引》，复引入“北帝普罩法”等该派特有的道法。

神霄派和清微派。神霄派创立于北宋末，以林灵素、王文卿等为代表，在道法史上有很大影响。该派的《高上神霄玉清真王紫书大法》卷三载《摄邪治祟附体法》，系考召法的一种。《道法会元》卷二二二有《正一吽神灵官火犀大仙考召秘法》，系以马胜为主将的考召法。《法序》称系“侍宸（林灵素）得于石匣中”，并以“祖师金门羽客太素凝神通妙侍宸林真人”

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第91页。



为主法，显然是神霄派所传。《道法会元》卷二二三至二二六也是灵官马胜法，应是神霄法的流变。神霄所行为五雷正法，其特点在于以内丹法引入各种法术，以丹法有成作为行持基础，自其法出，诸派道法纷纷仿效之，所以以神霄为名的道法实际不限于其本派内流传。清微派自承于元始天尊开派，但其祖师中列入张道陵、魏华存、许逊等，实有综括上清、正一、净明、神霄诸法的特点，受神霄的影响尤其深。《清微神烈秘法》卷首《雷奥秘论》称：“且清微法者，即神霄异名也。”清微法承多派，考召也是重要内容。《道法会元》卷五《清微符章经道》称：“清微正宗自元始上帝授之玉宸道君、玄元老君，由是道君老君各传二派，乃分清微、灵宝、道德、正一，师师相承，元元荷泽。至唐祖元君，愿重慈深，博学约取，总四派为一，会万法以归元，部隶三十六部，七十二考召……”所谓会万法以归元，似即《道法会元》书名的来历。该书首置《清微道法枢纽》以为全书纲领，应即清微道士所编。因此《道法会元》中所收正一、神霄诸家考召法，清微派自可兼行。

地祇法。《道法会元》卷二五三至二五六收有地祇法。其法以温琼为主将，考召为大要。系由刘玉整理，序于宝祐六年（1258年），后有江西黄公瑾咸淳十年后序及《刘清卿事实》，称刘清卿法讳玉，年未弱冠，弃官从事道法，遍历江湖，参礼名师，“初行小四直符水，继行灵官、酆都、地祇考附。悉有灵验”。酆都法创始者为正一派三十代天师张继先。至于灵官法，与神霄法有关。《道法会元》卷二二七收《太一火犀雷将朱将军考附大法》，称朱将军为灵官马胜属将。此法由刘玉之师卢伯善传出，灵官法或即指此。前述神霄法已指出，马胜为主将，系出自神霄，故可以肯定刘玉一派考召法曾受神霄法影响。从刘玉身上我们可以看到，在实际的流传中，诸派考召法已不那么严格地限于本派内传承，而是相互吸取，相互融会。

正一法。正一派是考召法的开创者，前面已经谈及。在一定程度上可以说，上述诸派考召法都是正一法的流变。同时正一法与时演进，考召方法也有所更新，特别是三十代天师张继先，开始修习五雷正法，使正一法术面貌大变。就考召而言，最重要的在于由他创立了酆都法。酆都本来被视作关押下鬼之处，地狱所在，同时张继先又首先启用关云长为属将，这样形成大法比较自然。酆都法以考召为主。科范十分系统，不仅有秩序井然的行持方

法。而且有大部的阴间法“律”，作为处罚作怪鬼神的依据。该法载《道法会元》卷二六一至二六八，同时卷二五九至二六〇《馘魔关元帅秘法》，实也与之有关。另外，又有以东平张元帅（张巡）为主将的考附法，称张继先为祖师，或许也系正一派所传。南宋及元，朝廷都曾命龙虎山正一真人总领三山符箬。明以后，诸符箬道派几乎都并入了正一，所以前面提到的各派考召法正一派中也有若干传习。至于近代，龙虎山实际所行道法多为清微法。

由上面的撮述可见，从其流传情况看，考召法几乎为历代符箬派所共行，足见其影响之广。从道法史上看，考召和飞神谒帝（出神朝天帝）、呼风唤雨等都是神秘主义的典型，而以考召法中的心理过程展示最为清晰。

这是后话，源其首，实皆出于正一，从正一箬中的考召箬，将考召组织进正一法术的体系以后，经千余年演变，于是诸派共行，而成为道门大法。

### 步纲

《太上三五正一盟威箬》列太上星纲五斗箬，在二四卷之九。在其所召的将官中，三元将军及属将之外，特别还有东、南、西、北、中五斗功曹，及岁星、荧惑、辰星、镇星、太白功曹、九星功曹等，是专门为步纲而设的箬。

步纲，也写成步罡或踏罡斗。道士在行法中，每有一种似行似舞的步伐，称为踏罡步斗，又称步罡躡纪。罡，指魁罡。斗，指北斗。法师假十尺大小的土地，铺设罡单，脚穿云鞋，随着道曲，沉思九天，按斗宿之象、九宫八卦之图步之，以为即可神飞九天，送达章奏，禁制鬼神，破地召雷。因此，道教（特别是正一派）徒行法修炼，步罡斗都是一种基本功，也是基本的形体动作。后来步罡又写成步纲。纲，指星纲，在天上为星体运行的轨道，画下来即是星图。这轨道，是星体运行的纲纪，星体运行不能离开。而人们步其纲，则意味着行于星辰运行之迹，在天上巡行。再根据古代的巫术思维，模拟星辰的轨道，便意味着控制其轨道，把握其奥秘。

实际上步罡是上古巫术中一种基本的步伐。在东汉时，它是相当重要的一种秘法。正一盟威道将之整合进法箬之中，也是给了他一个较为规范的地位和行持的模式。只是按此秘箬，步纲已经扩大至五斗即北、南、东、西、中五方星斗。

对于道教法术的研究和仪式的研究，都要涉及步罡。本文拟从它的源流和功能上，做一初步的探讨。

这种踏罡步斗之术，来自两方面，另一方面是中国人对北斗崇拜的表现，一方面是起于巫术中的禹步。

先说它与北斗崇拜的关系。

其所步之迹，最初系模拟北斗星。中国古代的天文坐标中，以北极为天极，北极星下的北斗星随时转动，被视作居中为枢纽。《史记·天宫书》：“斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，称节度，定诸记，皆系于斗。”同时古人又认为天象与人事相关联，北斗七星，“以齐七政”。“七政，谓春、秋、冬、夏、天文、地理、人道，所以为政也。人道政而万事顺成。”<sup>①</sup>因此，在观念上和行为上都有对北斗七星的畏惧、崇敬的表现，或者对之模拟产生神秘感应的企图发生。前者表现在将北斗七星当成神（星君）加以祭祀，后者表现在以斗厌胜和指示行为取舍。与踏罡步斗直接相关的是后者。西汉和东汉之交时，王莽曾让人用五石及铜造了个天“威斗”取象北斗，长二尺五寸，“欲以厌胜众兵”<sup>②</sup>，出行时让人擎着走在前面。这是想借北斗“运于中央，临制四乡”的威权作为禁制的模拟巫术。又汉代占卜的栳盘上例要放一个司南——做成斗杓状的磁铁，指南针的早期形态——用它来定方位，并依法推算吉凶。农民起义军紧逼宫门，王莽困窘无奈时，让“天文郎按栳于前，曰时加某，莽旋席随斗柄而坐，曰‘天生德于予，汉兵其如予何！’”原来天象中的斗的视运动是随时日运转的，天文郎依天象变化，将栳盘上的斗杓指到相应方位，王莽座位也移向该方位，是表示顺天而行，可以趋吉避凶的，所以说出“天生德于予，汉兵其如予何”的大话来。王莽当然是失败了，但这种方术却并未消歇，因为这本来不是他的发明，而是当时流行的巫术，其源可能甚古。

将关于北斗的模拟巫术搬到步伐中来，便是所谓踏罡步斗。罡，原意是斗杓最末一颗星，北斗指向最具体的一点，就是罡。踏罡，有随斗运转的意思，比较严格的做法，是在行步时先须推算该时天罡所在以定方位。不过这

① 《史记索隐》引《尚书大传》。

② 《汉书·王莽传》。

需要相当的熟悉古典天文知识，一般人难以办到。步斗，则指步伐轨迹有如斗形。这种方术，至迟在东汉末已有记载，魏伯阳《周易参同契》斥责当时“悖逆失枢机”的诸术中就有“履行步斗宿”。他的斥责，是站在丹鼎派立场的。而符箓派则将之采入道术。前面说到，张道陵一系的正一盟威道教有一种专为步斗而制的法箓：《太上三五正一盟威步星纲箓》，又名《太上正一星纲五斗箓》，是将步北斗扩展为步五斗了。

踏罡步斗的步法，称为禹步。禹步的产生可能比步斗要早。它是古代的一种巫步。东汉扬雄《法言·重黎》：“昔者姒氏治水土，而巫步多禹。”李轨注：“禹治水土，涉山川，病足，故行跛也……而俗巫多效禹步。”这是比较早的解释，似乎比较符合实际。稍晚一点，又有禹步系由禹所传而得名的说法，据《洞神八帝元变经·禹步致灵》云：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，此为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，不可预测高深，故设黑矩重望以程其事，或有伏泉盘石，非眼所及者，必召海若、河宗、山神、地祇问以决之。然禹届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动，此鸟禁时，常作是步，禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。末世以来，好道者众，求者蜂起，推演百端，汉淮南王刘安以降，乃有王子年撰集之文，沙门惠宗修纂之句，触类长之便成九十余条种。”<sup>①</sup>

鸟能禁石，自然是神话，但从这一传话中可以知道，此步是为禁咒术中的一种，认为行之可以对外物起到神秘的禁制作用。至于大禹云云，恐怕也是后来拉上关系的。因为大禹治水未必到过南海之滨。禹步之法，有三步九迹之说，葛洪《抱朴子内篇》中两处提到禹步之法，其中《仙药》说：“禹步法：前举左，右过左，左就右（向前迈左足，次右足跨过左足，再左足跟上靠拢右足，此为一步，后仿此——笔者）次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。”这九迹与步斗有何关系呢？从葛洪记载的来看，禹步九迹是排在一条直线上，并无斗折之形。但后来，它与步斗汇合为一。汇合之后，复在禹模仿鸟迹的基础上，添上鸟迹为北斗的内容，将禹步致灵的观念与北斗崇拜糅

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第398页。

合为一。题名“中华仙人李淳风注”的《金锁流珠引·三五步纲引》说：“北斗者，是中斗也。中斗九星，下变为九灵，步作九迹，谓之星纲。禹见鸟步星纲，转石木，取蛇食，禹学之三年，术成能履九斗，配星于足，以足指物即转。”

这么一来，禹步和步斗就完全融合为一。<sup>①</sup>禹步的三步九迹，遂和北斗九星（斗杓七星加辅弼二星）挂上号，进一步又和八卦搭上钩，称“三步九迹，迹成离、坎卦”。<sup>②</sup>其方法为先在室内画斗星图。每星之间相隔约夏尺三尺。星图上又标上八卦方位，并天、地、人、鬼四门。四门术士占卜用的栳盘上取作四角的名称。原来在栳盘上，四角标四门，以乾（天门）、坤（地户）、巽（人门）、艮（鬼路）四卦表示，而以斗杓状的“司南”即早期指南针居中，转动以推算吉凶。因为在古人看来，栳盘上展示的是一张浓缩的天象图，执之便握天行之枢机，有通灵致神的功能。禹步中的星图虽做了某些修订，但它与栳盘一样认为有通灵的功能。步时先举左足践离，右足践坤，左足践震，右足践兑，左足从右并作兑，乃先前右足践艮，左足践坎，右足践乾，左足践天门，右足践人门，左足从右足并在人门上立。同时要念咒：“乾尊耀灵，坤顺内营。二仪交泰，要合利贞。配天享地，永宁肃清。应感玄黄，上衣下裳。震离坎兑，翼赞扶将。乾坤艮巽，虎步龙骧，天门地户，人门机衡。卫我者谁，昊天旻苍。今日禹步，上应天纲。鬼神宾伏，下辟不祥。所求如意，应时灵光。不顺之者，并收伏魁纲之下，无动无作。急急如太上老君律令！”<sup>③</sup>这咒，将所步的赋义、所象的功能都表露无遗。

禹步和步斗混一之后，踏罡斗步，成为道法中最重要的因素之一。但是在许多道书中，步罡常写作“步纲”，或称“星纲”，又称“步天纲飞地纪”。初看起来，似乎罡、纲音同而论。然而仔细分析一下，便会发现，这是步斗之术理论上地位的进一步提高，也是步斗之术的扩展。

① 禹步什么时候与北斗发生联系的，尚俟再考。甘肃天水市放马滩秦墓《日书》有“禹步三，向北斗质画”的句子，似乎禹步和北斗崇拜的方术在战国时便发生联系，但看不出步迹是否模拟北斗。盖二者的合一完成于六朝，理论表现或同时而稍晚，其起始时间尚难确定。

② 《洞神八帝元变经》。《道藏》第28册，第398页。

③ 同上。



所谓步天纲，或包括飞地纪，实际上其本意就是指步斗、禹步。但为什么要改称天纲呢？这与在理论上极度抬高北斗七星加上辅弼二星的地位有关。前面说过，古人对北斗存在着浓重的神秘观念和崇拜心理，而在《太上飞行九神玉经》等典籍中，更将这种观念推到极致。他借太上大道君之口说：“乃觉九星之奇妙，悟斗魁之至灵也。夫九星者，乃九天之灵根，日月之明梁，万品之渊宗也。故天有九气，则以九星为其灵纽，地有九州，则以九星为其神主；人有九孔，则以九星为其命府；阴阳九宫，则以九星为其门户；五岳四海，则以九星为其渊府。五九参列，纲维无穷，制御天宿，回转三辰，调理四五，天地得存，万品之所宗，神仙之所凭。”这样一来，北斗九星也就成了天地的纲纪，能掌握其玄妙，神通自然是空前的：“悉九星之所回璇玑之所促，明天地之用，玄纲之妙，得其中则有空常隐步，藏景逃形，变化三辰，万物立成。”所以该书主张在庭中布星图随斗建（斗杓所指方位），步之即称步纲躡纪。

经过如此这般的演化，禹步、踏罡步斗与飞纲躡纪之类名词便可通用。这一通用，在道术的发展史上影响是巨大的。禹步原出巫术，经过这些理论的浇灌，它的地位越来越高，在道门中视为至秘，一般的民间巫师反而难得其真传。更重要的是，步“罡”之罡，原指北斗柄上抹一星，而天纲之纲，则含义稍泛，这样就为罡法的扩展准备了条件。

罡、纲相通的结果，出现了各种星纲轨式，这时所谓罡图，早已不限于北斗罡了。历代经常都有新的罡法出现。有的道书说，罡法加上掐诀，有七百余种，真是惊人。不过仅从现存资料看，罡法的扩展主要有如下几种情形。

一是步迹趋于复杂。

前面介绍过禹步，基本的步伐是三步九迹。但术者蜂起，各行其是，所以推演百端，难以计数。比较一般见到的原来的三步九迹禹步之外，又有十二迹禹步、三五迹禹步法等。比较复杂的有躡地纪飞天纲禹步。《太上助国救民总真秘要》卷八：“经曰：行阴功助国护身救人者，先躡地纪三遍，讫即飞天纲三遍。即散变三步九迹步转天关击止之。如恐不止，即十二步禹步一遍又或步一十五步，行上中下三将军兵众及六甲诸神等，转天关，以指之，如是三度，万事自消，亦不苦损阴灵物命。若六度为之，所制立可殒

灭，禁其妄行，损人功德。”据此，行法时先飞天纲三遍，再蹑地纪三遍。

这里的含义是特指一种天圆地方的罡步。它是从履北斗变易来的。底下七星构成的斗杓横卧，其形方，即象征地纪。上面圆图中心是七星，方向与卧地者相反——斗杓在天穹中是随时转动的，不妨勾画成方向各异的图形——七星步外环绕的三层圆迹，应当是取义于三气化为三天，每天复化为三气，合成九天的宇宙论。故整个纲图表示九天上，七星以齐七政，运于枢纽的情景。

蹑纪飞纲，只是“护身救人”的第一个步骤，照上面引文的说法，还须在这个基础上，先三步九迹，转到“天关”上“禁止”鬼神百物，如果尚认为不足奏效，则再步更复杂的纲。做三遍，算是初步圆满，万事自消。那前提是作怪的鬼神精魅以及行恶之人，都被禁制住了。通常到这里就应适可而止，倘若再做下去，就要损伤阴灵物命，连续做六遍，所“制”住的那些个玩意可就惨了：立可殒灭！彻底完蛋。术士不求斩尽杀绝，以免损害阴功阳德。

从上面的分析看，似乎罡步越来越复杂，其能量越大，重复遍数越多，功效越大。罡步之法肯定有成功的个案，也难免有失败的记录。失败的次数多了，法师便被迫找新的更“有效”的罡法。日常生活的经验告诉我们，在大多数场合凡精妙的知识结构都较复杂，或者掌握它的知识准备比较多而难，效率高的机械总是与精思巧构分不开的，锲而不舍的重复劳动往往可以比浅尝辄止带来更多的收获。从这样朴素的经验出发对愈益复杂的罡法的追求是顺理成章的。

二是从北斗罡推衍出各类星罡，即据各类星图设计出相应的步法。

前面说过，北斗罡是比较基础的星罡，而在正一盟威道所传的《三五星纲箓》已经将步罡扩大为东、南、西、北、中五斗。以后又推衍出更多的星纲，复杂的有二十八宿罡，而更加繁复的是二十八宿罡再加日月五星及北斗罡。

北斗罡最简单的一种叫做“北斗玄枢罡”。罡图只有七星，正步时以星名为步迹之名，转身后以星君名为步迹之名，罡步时咒云：“白炁混沌灌我形，禹步相催登阳明。天回地转步七星，蹑罡履斗迹九灵。众神助我斩妖精，凶恶潜伏邪魔倾。万灾消灭我长生，我得长生朝上清，急急如律令摄”。

转身后咒云“北斗天关正八方，摄炁召神除万殃。日月回环星辰光，四景明度转天常。赤天行道回紫黄，轮会明达谢灾祥。九灵制命升玉堂。急急如律令摄”。表示这一罡法的威力在斩妖除殃，助人长生。

推衍出来的二十八宿罡以二十八宿星图为罡步之迹，代表旋斗历箕，蹀行二十八宿。

三是依据法事需要构思出各类不同功能的纲。

这类纲中用五行相生相克、三才、八卦等原理制作的通用性较强，而以具体法事项目命名的就比较专一。有较强通用性的罡，如五行相生相杀罡。五行相生，指水生木，木生火、火生土、土生金、金生水；相杀，指金克木、木克土、土克水、水克火、火克金。五行是从先秦以来即存于世间的观念，也是术士据以行术的重要理论根据。《天皇至道太清玉册》卷三载此二罡。其相杀罡云：“凡有制伏凶恶，克复灾危，则步此罡。谓水能克火之类，故临时加治，世如制伏火殃，则步金步水至火制之，余皆仿此。”步时念咒：“五行相灭，土水相绝，水火相灭，金木相伐。鬼妖见者，斩头截脚，魔王恐惧，上下推裂。敢有犯者，永沉幽穴。急急如律令！”相生罡与相杀罡相反，其咒云：“五行相生、万事吉昌，水木成就，火土相得，金木同行，祸变为吉，鬼不能害，人不能侵，死者复生，枯者复荣。急急如律令。”这二罡步皆取三五之数凡十五步。

而具体法事项目命名的罡，名目繁多，比如《灵宝无量度人上经大法》卷三十九《灵宝罡步品》所载，即有召十方飞天神王罡、召炼度司官吏罡、召灵宝官吏罡、召三界魔王罡、召五帝罡、召八方威神罡、回尸起死罡、伏御地祇罡、群魔束形罡、鬼精灭爽罡、束缚魔灵罡、普扫不祥罡等。其他各种道法所召神将不同，罡法也不同。

另外，常用罡法中还有些以咒语定步点的罡。比较典型的有九凤破秽罡。九凤，原是早期正一派所拟想的九头神鸟，称为丹元之精，足步星罡，手达天昭，阴气、妖氛莫得干犯。后来据之制定罡法称九凤罡，云步之可以破除邪秽。凡炼度、建坛、收邪等科仪中常用此罡。其法为从东北巽方（人门）起步，凡八步，分别代表“九凤破秽邪精灭亡”八字。步时须存想，有九凤吐出青炁，净扫邪秽。常与九凤破秽符配合使用。这实际上是在步法上对“九凤破秽邪精灭亡”这句咒语的配合。但因相信步罡的神秘功能，

倒将步法突出了起来。

步罡之术尽管推演百端，愈趋多样，但其基本的宗教功能却是一致的，一是象征着步者飞行九天，巡行那些罡所代表的空间，超越行法者实际感受到的空间局限。二是表示他能据之禁制鬼神和万物，从而控制外物的变化。而这些功能的产生，都是交感巫术中“相似律”的表现，当然，步罡早已超越了一般巫术的水准，而成为人为宗教中的一个构成部分。因此，“相似律”的表现变得模糊，并且充实了许多抽象的理论观念。

罡，又称为天纲地纪，所以步罡的第一个功能就是以为按图走上几圈，便算是升九天、过九州岛，巡历天下。其中比较基本的是河图大豁落罡，称豁落斗。实际上它就是原来的斗罡，北斗七星加上辅弼二星作罡图，但采取以河图及所列后天卦位为规范的外观。分冬至、夏至后用两种。前者从坎起，步至离位，后者从离起，步至坎位。河图九数代表天上九个星宿，凡天英（坎一）、天任（坤二）、天柱（震三）、天心（巽四）、天禽（中五）天辅（乾六）、天冲（兑七）、天芮（艮八）、天蓬（离九）。步时念咒，递次点明所步方位、象征意义，及罡法威力。冬至后用咒为：“斗要妙兮十二辰，乘天罡兮威武陈，气仿佛兮如浮云。七星动兮上应天，知变化兮有吉凶。八斗宿兮过天关，步六律兮持甲乙。履天英兮登天任，清冷渊兮可陆沉，倚天柱兮拥天心，从此度兮登天禽；过天辅兮望天冲，入天芮兮出天蓬。斗过通兮刚柔济，添福祿兮留后世，入穹冥兮千百岁，一阳之后步相随，豁落神兮除百魅，人在斗口万邪避。急急如律令摄。”夏至后咒为：“日月明，乾坤配，吾从天蓬入天芮；略过天冲蓬辅退，却归天禽与心对，天柱天任天英会。人道兴，鬼道废。急急如律令摄。”使用广泛，上清、灵宝、正一及通常雷法中都常步之。它侧重于周游九天，所以在上章奏时，变神时都常应用。

这类罡后来扩展为旋斗历箕罡、二十八宿罡等。他们的特点，都表示天上的仙境，或仙境的某一处，所以步的时候，都要存想这些场景。比如有一种星珠熠熠罡，有两式罡法，一式八个步点，一式只三个步点。道士上香时即要步此，步时念咒：“玉清敕素，大梵分灵，元罡流演，星珠冠周，急急如律令敕！”并存想三境。三境即玉清境、上清境、太清境，道教三清尊神所居之境。步罡咒中已经点明道士点香烛时等于是将天上的星光移来凡间。

那么怎样能跑到天上去呢？靠步星珠熠耀罡！

与飞行九天相应，又有一种九州罡。

九州罡的九州，指雍、梁、兖、扬、青、徐、豫、冀、荆九州，《禹贡》等战国前的古书中以之指称整个中国。步之即代表历行九州周巡天下。凡九步，从中宫起，历巡八方。步时念咒：“吾从中宫出，雍州号为乾，移归梁兑上，徐行兖艮方，南想真人位，冀州居坎乡，荆州坤位上，震位青龙方。徐州居巽户，豫州中宫藏，吾行大道法，永保寿年长”（若摄鬼则下句更云“摄鬼入吾坛”）<sup>①</sup>。咒中顺次指明步罡顺序及每步方位和代表哪一州，末句点明步此的目的在（巡行九州寻求）保寿或摄鬼入坛。

我们知道罡图只是真实的天象（或地理方位）的模拟，步罡与真实的飞天蹑地，是两回事。但在步罡中，法师的心目中，模拟物与模拟对象是直接同一的。当他们跟着罡图指定的方向行进时，即直接周历它们所象征的空间。这种观念的源头，当然是它所由产生的巫术中。著名人类学家弗雷泽曾将巫术的原理归结为相似律和接触律。“巫是以根据相似律引伸出，他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事。”<sup>②</sup>显然，它正是步罡等同于飞天蹑地的观念的源头。只是，步罡被组织进入为宗教道教之后，变得富有理论色彩，并且被其他法术因素所补充，比一般巫术复杂得多。在巫术中模拟几乎是完全直接的：如咒人时做出人的偶像等。就罡图所模拟的内容而言，它不是直接模拟广漠的天宇，而是抓住中国古代标志天宇的几个基本坐标：北斗、二十八宿等。这些坐标在观念上被看做天之纲纪、天之枢纽，因此，模拟它们便似乎是执住整个天宇的关键，及至在图中和解释中引进八卦、九宫、五行、三才等，其模拟的内容转向抽象。因为古人将八卦五行看成是阴阳消息的摹写，它们表达的是世界的根本规律，造化的奥秘可以从中领悟而得。因此，步罡经过道士们的改进后，所模拟的不仅有事物的外观，有事物的简化了的或曰浓缩了的坐标、枢纽，甚至有事物之间的关系乃至其规律。《太上助国救民总真秘要》卷八《禹步斗纲诀》称云：“夫禹步者，法乎造化之象，日月运度之行也。一月三交，一交三句，三句者，三盈数也。一时

① 《东岳温太保考召秘法》。

② 《金枝》中译本第19页。



三交，三交者九旬也。是以一步一交，一交三迹，三步九迹，象一时也。并足象天交也。先举左足者，春秋之步也，先举右足者，冬夏之步也。”明初朱权也说：“是以天地之间，人为万物之灵，故手指足履莫非合真，步罡之法所由生也。夫步罡者，飞天之精，蹑地之灵，运人之真，使三才合德，九气齐并，一切鬼神，转旋天地。一步一指，一转一旋，造化中全，神明在左。故一步象太极，二步象两仪，三步象三才，四步象四时，五步象五行，六步象六律，七步象七星，八步象八卦，九步象九灵，乃万罡之祖也。”<sup>①</sup>同时，由于步罡时有符、咒、诀以及存想、吐纳等的配合，加上在法事进行中尚有音乐的伴奏，法坛的布置，所以“相似律”的作用被各种法器、方法等所掩盖。特别是存想，如我们上面所谈到的，他们边步边存想，达到了某一真实的场景（天宇、九州等），使得步罡不仅是外在的模拟，而成为内在精神的遨游即神游。

尽管有这些复杂的情形，步罡的实质仍然是一种模拟。这种模拟，一方面是等同于模拟对象，另一方面又意味着控制、拥有了模拟对象，因而具有对象所固有的或者被认为是固有的权威。后者正是又具有禁制功能的观念依据。本来禹步、步罡既有飞步九天的含义，又有禁制鬼神万物的功能，不过在以后的发展中逐步专门化，某些罡以飞九天为主，某些罡则禁制的作用更加突出，下面先分析几例。破地召雷罡：它是雷法中所用的罡。因理论上认为雷为阳气，但被阴气所镇，一旦冲破阴敢，则激发轰响于九天。所以召雷须破除阴气。破地，即破阴。从天门西北乾位起，步至中五。步时念咒：“唵吽吽，三檀那乾夷摄。兑将起雄兵，艮宫对鬼门，离宫驾火轮，北海波浪发，人门撼地轴，震雷霹雳声，狂风动山岳，诸将助吾身，诸将助吾行，急急如律令摄。”这是以禁制为主的罡法，在功能上则重召役鬼神、雷霆。其罡图模拟九宫。因为九宫图兼括五方：中宫土，南方火，北方水，西方金，东方木，而四方又衍成八卦，八卦复制于中土，古人眼中是一幅神秘的灵图。步之也被认为可以将阴阳之位颠倒，使阳气激剥而出，发为雷霆。

与破地召雷罡同属役使鬼神的罡法，尚有多种，其中较典型的有附体

<sup>①</sup> 《天皇至道太清玉册》卷三《斡运造化章·三五飞步罡品》。

罡。附体罡，步之以使鬼神“附体”。在行考召、收邪一类法术中，要用迷魂法控制人（多用童子）意识，并暗示让鬼神附身，称为附体，此罡即行此术时作为配合。凡九步，边步边念《九转涂咒》：“一转天地动，二转日月昏，三转神魂乱，四转魂魄离，五转倾山倒岳，六转收台光、幽精、爽灵，七转生魂迷，死魂迷，八转收八方形影，九转摄亡附身。”<sup>①</sup> 咒中一转、二转云云指九步中每步的赋义。大要为表示天昏地暗，被附者三魂（台光、幽精、爽灵）已被法师收起，亡灵（或邪祟）已经附身。召雷罡的禁制对象是“阴气”，而此为生魂，二者不同，但相信步罡有禁制万物的功能则一致。与摄生魂罡法相类似的，有追摄亡灵的罡，灵宝科仪中称“召役神虎啸命灵罡”，又称“提魂虎迹灵罡”，凡十三步，以丁步步之。在炼度、破幽一类科仪中，立神虎堂追摄幽灵，召役神虎将吏时步此罡。步时须存想天门有紫云碧霞之气，中有神吏、虎贲童子、玉女、符吏等，并手握神虎提魂印，念咒：“天一北杵，太一紫元，北魁玄范、神虎玄宴，斗中大圣，玉女追魂，十方精光，随我呼灵，一呼一吸，入我身中，随气而出，随气而行，变化亿千，元亨利贞，急急如中斗大魁摄。”<sup>②</sup> 从咒的内容我们知道步此罡的目的，是催促神吏去追摄亡魂。因为在道士眼中，人死入酆都，有时又会四处游荡，在超度斋中要他们临坛受度，便须花些工夫去寻。当然常人无法承担此任，只有遣神虎将军代劳。罡有对神虎将军有发遣催促的作用，因为神虎原属北斗管，便不得不受罡法的禁制了。

以禁制为主的罡，还可以举神霄派的“伏灾斗”。这斗是以五星居中，并东、西、南、北、中五斗罡拼成四周四斗。五斗罡列在一起又被视作二十八宿，所以此罡也可以看成包含了二十八宿的。它是“去官灾口舌法”中的一个组成部分。步时之前先念《存斗咒》，再步时念《伏斗咒》：“我生斗罡，起斗行罡。三台在前，辟除不祥。天一在后，辟除邪兵。日在吾左，阳明耀耀；月在吾右，变景阴精；华盖覆头，足履七星。二十八宿四张，为吾城郭。方圆三十里，周匝下营，排阵境界。千邪万害，恶鬼凶神，伏吾魁罡之下，无动无作！急急如主上神霄玉清真王律令！”

① 《东岳温太保考召秘法》，载《道法会元》卷二五四。

② 《上清灵宝济度大成全书》卷二三。

从咒中看步此罡之所以能“伏灾”，主要是因为步者以为北星、二十八宿因此而覆盖和周匝卫护着自己；也就是说自己藏身斗中，再加上默祷事由，念《变灾咒》，便认为其灾自灭了。

从上面的例子中可以看到，步罡代表飞步九天，着重在模拟天象，认为走在浓缩了的天庭图景，便与走在真的天庭上无异。而禁制的含义，又在模拟的基础上，强调所模拟对象的权威，相信凭着这种权威，可以对鬼神发号施令。所以一步，就会对鬼神发生感应。以后朝着这种相互感应的功能上去发挥，又衍生出各种各样的召（神）将罡、召龙罡以及专用于兴云布雨、驱蝗、遣瘟等具体场合的罡法。使得罡法更加丰富起来，而其巫术的源头及相应的观念，却变得隐晦起来。授箓仪中，专授步纲箓，正是传授步纲法的重要组织制度。

### 指挥天兵

正一盟威箓中第十五为《九天兵符箓》。指挥天兵，恐怕是正一盟威道发展中从鬼道上升为太上老君之教的转折点的表现。盖此一道派，若是从张道陵创教说起，可能只有太上老君传授一类仙传中的材料，而实际上，现今的研究者都相信张陵是在巴蜀地区原有的较为原始的鬼道信仰的基础上，加以改造、发展而成的。他们初入道时号称鬼兵、鬼卒的称谓中，还保留着这种痕迹。但是，经过张陵创道以后则由鬼道升为正道或正一之道，对于神仙世界有非常深的介入，也具有非凡的力量。

《魏书·释老志》云：

及张陵受道于鹤鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各成法道，有三元九府、百二十官，一切诸神，咸所统摄。

这么一来，由天官章本赋予的指挥天兵的能力，便大大比原来的鬼道要高明得多，那法力，在理论上不知要高出多少倍。九天的神兵靠什么调动？便是靠兵符。而且还得是九天兵符。

### 斩邪

正一盟威箓第十四为《斩邪华盖箓》。又有《斩河邪箓》第二十二，

《辟邪大箬》第二十。此三箬，都为辟邪、斩邪而设。

除邪扶正，似乎是道教最初的法术之一，也是一种道德上的号召。中国人素有对于炁的半哲学半信仰的观念。气又分为正邪，使得作为万物构成的最简单元素，打上了社会的善恶标记。大凡能够让宇宙秩序井然的称为正气，对于社会中合乎社情民意的称为正气，而给人类造成各种灾祸的，称为邪气或妖气。对付妖邪之气，必须有超自然的力量。妖邪，又会结成各类有人格，有形象的精灵，或称为妖精。对付他们，则需要调动天兵天将，围而斩之。

二十四阶箬中，对付邪气的箬不止一阶，因为所谓邪气的范围也实在太广。

### 炁禁

正一盟威箬第二十一为《四部禁炁箬》，禁炁，又称气禁，禁咒，禁架等。所谓四部，是指四位神仙所传的禁炁法，四位是太玄、西玄、胡玄和壶公。这四位，前三位不知详情，壶公则出现在东汉流传的神话中。他是费长房的老师，当时已经被当成神仙。《神仙传》中，有专门一节《壶公》谈其神异。

禁炁的出现，远在张陵创道以前，是一种在巫师、术士之间流传的方术。葛洪《抱朴子内篇·至理》：“吴越有禁咒之法，甚有明验，多炁耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而已不染。又从群从行数十人，皆使无所畏，此是炁可以禳天灾也。”他同时记下了禁咒法的种种异术如禁火、禁水逆流，禁犬为吠，禁蛇虺，等等。据说吴越的徐登、赵丙，精于此法，在《后汉书·方术列传》中都有记载。大致上都是说他们禁咒之术的厉害。只是从其他一些记述来看，禁咒之术不限于吴越的巫师、术士在传，其他地方的方士、道士也有精于此术的。禁气箬中提及的四家之术，西玄等不知为谁，只有壶公的材料较为明确。他应当是河南人。为汝南人费长房的师父。他的传说十分神奇，但是有关他精于气禁，却未见记载。按气禁之术，十分重要的功能是为入治病，应当是后世所谓气功治病的先驱，只是后世或不用鬼神之说，而古代则常用鬼神来解释病因，又以气禁来治病。而壶公是著名的医生，壶公之“壶”，系悬壶济世之“壶”，指的是盛药的葫芦。古代医药与祝由不分，壶公兼而精之，也属常理。古代

的祝由，便是念咒治病之法。而念咒，又与外气的发放联系在一起，便是禁术的一种。题唐孙思邈撰的《千金翼方》中，有《禁经》二卷，系祝由之术的集成。此书的作者素有争议，且不来深涉，只是说明古代有此禁咒治病之术。

禁炁之术，同时也是咒语施用的方式，同时，在禁炁念咒时，又配合以掐诀。这样，禁炁术便是一种集成了多种法术手段的神秘方法，禁炁箬的传授无疑使得这些法术手段经常规范地综合举行。对于整个道教的科仪和法术有重大的多方面的影响。

我们不得不其烦地引用了正一盟威箬中体现的法术体系，没有全部而只是择其要者。在谈到其法术时也顺便叙述了后来的流变。应当指出，道教的法术体系是不断更新的，所以箬的扩展和更新便十分寻常。但从上面我们的讨论看，正一盟威箬中，已经预示了后世道教法术及科仪的基本方向和使用手段。禁炁，综合了炁的发布（所谓布气、布炁）、咒语和手诀；兵符，用了符，步纲，即行法的步伐。符、咒、诀、步是道门法术的基本行法手段，也素来被人看成正法手段，而按《道法会元·清微道法枢纽》的说法，除此之外，都是“术数”，不值一提。故无论从行法内容看，行法手段看，二十四阶箬中，都已经相当完备，而且蕴含着此后的发展空间。

### 第三节 科仪使用符箬举隅

无论何种科仪，符箬都是不可或缺的因素。但往往箬不直接出场，出场的只有符。除非在一些超度的法事中，用上带有模拟性的“升天宝箬”，行破血湖仪有血湖箬等——它们不在我们这里所讨论的授箬制度之中，而只是授予信士的外箬。而且这种外箬，也属于虚拟的一类，由临坛法师颁发，而不必到哪一宗坛去拜受。箬，一般是行法资格的证书，没有某箬，不能行某法。而符则是召役神兵天将的权力凭证，焚某符，据说有关的神将便会到场并受命去完成各类凡人无法完成的任务，也可以用符驱邪祛魅。

按授符箬是正一派的传承方式、组织手段，但许多科仪法事是正一



全真都举办的。那么，全真道的仪式中用不用符呢？其实，也用。当年王重阳创教之初，便参与醮仪，且亲为篆符，且他曾于《令丹阳下山，权与陆仙作伴》一诗中明说“我行符水，公修药饵”。<sup>①</sup> 他的高足丘处机也于《登州修真观建黄箬醮》诗中也提及：“承安阵年冬十月，大兴黄箬演金科。赤书玉字先天有，白简真符破邪久。”可以说，全真教一开始就使用了符。甚至也可能曾使用法箬。重阳子称：“太乙混元真法箬，精心精锐行持。”<sup>②</sup> 我曾多次提到，全真授戒仪虽称出丘处机，实后人的宗教认同，很有可能，丘处机当年所使用的是“传符授戒”，可以参看《长春真人西游记》。近读日本学者森由利亚的文章，引《天仙正理直论·火候经第四》末署名“丘真人门下第八派分符领节受道弟子冲虚子伍守阳”，且指出，关于分符领节，在《仙佛合宗语录》中所收《伍真人修仙歌》之注中，有“原本王重阳在师弟之传授时，将之与投词共行”。<sup>③</sup> 足见早期全真道与符箬的密切关系，何况在以后的发展中，全真与正一常共处于一地一山乃至同一宫观。如武当，便是清微派与全真派共处，而实际上清微进入得早，而全真较晚。山上供奉的祖师张三丰，本来并非修全真法，后来被全真派称之为祖师，只是一种认同罢了。武当仪式和音乐，有相当浓厚的宫廷气息，则与正一关系更加密切。又如茅山，清代留存的三宫为正一派所据，即原来的茅山上清派；而五观则为全真所住。在共同为社会服务的仪式中，相互的交流自然而然也十分普遍。所以，全真的用符，也非常普遍。全真华山派的传人、著名高道闵智亭《道教仪范》便绘上了不少幅的符。

我们这里讨论的科仪用符情况，不管其仪属于哪一派，但自然是以被称为符箬派的正一道教为主。而因为实际使用中，唯有符出场，所以我们的讨论也只及于符。

① 关于重阳子早期活动中参与斋醮仪式、使用符箬的情况，详细参看拙稿《早期全真教仪式初探》，《道家文化研究》23辑。

② 《重阳全真集》卷十二《临江仙》。

③ [日] 森由利亚著，刘雄峰译：《全真教龙门派系谱考——关于〈金额盖心灯〉中所记龙门派之系谱的相关问题》，载《茅山道讯》2013年7月第六期至2013年8月第八期。

### 一 与符法有关的几个因素

符的绘制和施行，总称曰符法。

书符，又称画符，绘符，是制作神符的过程。书符有一定程序，符形有一定格式。但是依道门中的想法，仅仅依样画葫芦，将之描摹下来，其符是无效的。因为这样做，只像其形式，而不可获其精神，有名无实，不具备神效。符的施行，或曰运用，是将已绘就的符用于特定的对象和目的，它也有一定的施用程式，但如果仅仅跟着法师的手法和步骤得一点施用的程式，而不知诀窍，也没有实效可言，书符和用符的过程，联系着法师个人一系列的宗教修持和体验。没有这些内在的及既存的因素，随便怎么工笔细描亦步亦趋也是徒劳。这些因素中最为重要的有炁、存想、咒语和掐诀四大因素。炁，指人的内气；存想为人的精神活动；咒、诀，都是人的语言及形体动作。在法术中它们或内储，或外显，或由内而至外，或由外而感内，始终是其中的要素。符法之中也是这样。

#### （一）炁与符法

炁即气。在理论上，符以炁为本。方天地未辟，宇宙中已有道炁，结成符字。这便是最早的符书了。人之所以能照绘灵符，则是因有内炁布于符上。前已提及《道教义枢》的一段话：“神符者，明一切万有莫不以精炁为用，故二仪三景，皆以精炁行乎其中。万物既有，亦以精炁行乎其中也。是则五行六物莫不有精炁也。以道之炁布之简墨，会物之精炁，以却邪伪，辅助真教，召会群灵，制御生死，保持却运，安镇五方。”所以在符法行持的每一个环节，都须有内炁的运行。尤其在书符中，不能布气于上，则符不灵。这是道教各派共同主张的基本原则。清微道法后起，能继承诸家之说，他们的符法理论就很典型：

符者，天地之真信。人皆假之以朱墨纸笔，吾独谓一点灵光通天彻地，精神所寓，何者非符？可虚空，可水火，可瓦礫，可土石，可草木，可饮食，可有、可无、可通、可变，是谓道法。

《素问》云：清虚恬淡，真炁从之，精神内守，病安从来。人之有疾，或寒或热，或重或轻，皆戾于摄调，耆欲不节，故六炁之邪得以乘

之。治病以符，符朱墨耳，岂能自灵？或所以灵者，我之真炁也。故曰：符无正形，以炁为灵。知此说者，则物物可以寓炁，泥丸蓑草亦可以济人。

符者，阴阳契合之具也。惟天下之至诚者能用之。诚苟不至，自然不灵。故曰：以我之精，合天地万物之神；以我之神，合天地万物之神。精精相搏，神神相依。所以假尺寸之纸，以号召鬼神，而鬼神不得不对。<sup>①</sup>

据其说，符为天地之真信，阴阳契合之机。其灵验不在形式，而在于其中有炁。它以炁而灵。这炁，又称灵光，又称精，又称神。它们皆是炁固有的特性，故可作气之别名。符的灵验全系于此。所谓诚，指专精不杂而言，既诚则精神贯注，符自然能灵。

所谓内炁，历代道门致之之途不一。就大略而言，宋以前灵宝、正一皆重守一，上清重存思万神。宋以后内丹学影响扩大，诸派或多或少皆吸收其说。神霄、清微以及从张继先之后的正一派，都行雷法。雷法实为内丹与符箓道法的结合。在符法理论上，他们都主张以内丹为符之本。所以认为：“书符不识窍，却被鬼神笑；书符若知窍，惊得鬼神叫。今之行持者，不明道法之根源，妄于纸上作用，以为符窍。殊不知此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神炁穴，内有坎离精。当于身中而求之，不可求之他也。人能知此一窍，则可与言道矣，岂徒法哉！《太上心法序要》云：收为胎息用为窍，道法之中真要妙。此漏泄之言也，子其味之。”<sup>②</sup>所谓符窍。便是指内丹的元关一窍而言。它又称神炁穴，诸家具体解释不同。按通常理解，它应在下丹田，坎、离二卦，为精、炁别名。二者相凝，始成内丹，故符窍即丹窍。书符的关键不在于纸墨，而在内丹有成，布之于简墨之上。

## （二）存想与符法

书符用符中，都须存想。

<sup>①</sup> 《清微元降大法》卷二十五。《道藏》第4册，第275页。

<sup>②</sup> 同上。

我们在谈阅箓仪的时候，曾讨论过存想。指出，存想的方法，几乎是道教始创就运用了。道教徒认为人体内各部分皆有神居，神在身体健康，神去凶病降生，所以必须使神常居于该居之宫，此即所谓“存神”，即是以意念引导神返其宅。唐司马承祯称为“存我之神”。作为修炼之术的存思，既要使体内诸神归，又必得使意念顺次经历身体的各个部位即诸神各自的宫室，这样就必须内视五脏六腑及经络、关节，司马承祯称为“想我之身”。这种存想思念之术，后来在上清派中达于极致。他们的《大洞真经》就是一部存想之经，而《黄庭经》为存想之法的精粹之作。为便于学道者修炼，道书上常绘上存想图，对所存之炁和神灵注明颜色、形象、服饰。存想时常要叩齿集神，握固，吸气吐气，并以咒语先导以“唤”出所存想的内气和神灵。宋以后的科仪中，常用符、咒、诀、罡帮助存想的完成。

我们前面说过，气为符之本，符之灵全靠气之灵。那么如何给它布上精气呢？要靠存想引导。《王侍宸祈祷八段锦·书符章》说：

袁无介问：“书符秘诀，愿闻其妙。”侍宸曰：“气在乎全，则上可以达天真，下可以伏妖魅，中可以感动风雨雷电。当书符之时，先须定息，乘笔，以鼻引气，长引一吸，不可浊，最要清气。然后闭气，全无呼吸。急以笔书符，毕，以天目烁入所召将吏入符中，口大呵出气于符，金光罩符，存见所书符中，有所召将吏在内，急用□、□、□三字，押符上。若书符之时，走泄口中之气，或口不闭气书符，其符不灵。纵有灵验，偶然一时耳，非符之力也。”

从上面引文看，书符过程中先要凝神定息，引所召神将入符。以“天目烁入所召将吏入符中”，也是一种存想。所谓“天目”指两眉之间，道士认为修炼有成则此处会有洞见神明、光芒震慑妖邪的神秘眼睛，称为天目。天目烁入神将，当然只是一种内验的精神效应，亦即是凭存想引导的。有没有神将烁入仍得凭存想检验。至于具体到每一符，将吏不同，存想内容也不相同。

有些符以布上某“星气”为用，而引星气入符，也是靠存想。《九天雷

晶元章、存神召合》载有一幅“天河取水”符，要求书符时，存南斗第六胜星边有小星放金光下斗口，“存兆身白气混沌，上接天河金光，但见白气被金光气冲开，见使者。然后运曹溪水咽下尾闾，升上昆仑，逆上天河，一喷入符，即以笔两拂起”。显然在道士看来，此符布了南斗胜星之气，所以能与物之精气——此处指“天河”之“水”——感通。而布气之妙，全凭存想。

### （三）咒

咒语，常与符法一起使用，实际上，有些符，本身就是咒语，如“合明天帝日”五字重叠而成的都匠符，便是一例。咒又与符联用，或合书，称为符咒。而在书符用符的过程中，几乎每一环节皆有咒。

咒又称神咒、秘咒、神祝，是用来对付敌害、卫护心神的神秘语言。据道士们解释，它是由天上的神仙传授下来的。《太平经》说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应令而来往也。人众得之，谓神咒也。”神咒是与对神灵的信仰联结在一起的。道教经典中有关咒语来源的解释，是道教信仰的表现，却不好作为历史证据，要觅得神咒的源头，尚须以古代文献及一般民俗学、文化人类学的研究着手。这且不论。据历史资料分析，咒的起源可以推至原始时代，当时的知识分子——巫师便有用咒的系统知识和技能。及于秦汉，巫师仍大量用咒。这些做法为道士所继承。

对于咒的威力，道士们是将它抬得很高的，《太上正一咒鬼经》：“吾含天地气。咒毒杀鬼方，咒金金自销，咒木木自折，咒水水自竭，咒火火自灭，咒山山自崩，咒石石自裂，咒神神自缚，咒鬼鬼自杀，咒祷祷自断，咒痛痛自决，咒毒毒自散，咒诅诅自灭。”那已经很了不得了。还有比这更厉害的是，道教称他有法力强大的尊神做靠山，不断把秘藏天上的咒语传授下来，而且动辄有几万乃至几百万的天兵天将应咒所召来服役，那简直是通天彻地的无所不能了。

在符法中，咒的运用极多，而且各派各异，每符各异，就共同者而言，凡书符有敕朱或墨咒、敕笔咒、敕纸咒——此几咒在对书符的材料念咒，以便使之由凡物变为神圣之物。有书符咒——其中又有总咒和分形咒两类。发符时有敕符咒、遣将咒等。简直是无咒不成符。考咒在符法中的作用，主要



挑明符的内涵、功能，以及召将入符。如神霄派书肝符咒：“肝神青帝君字孟先，吾奉玉清敕，速降元气成。”先呼肝神之名，并以玉清敕令的名义，召他降气上符。其《发符咒》曰：“肝君肝神青帝君字孟先摄，血藏为府，木德肖形，当养目以生胆，不因邪而忘（妄）怒。”首称其号，中述其神功（肝为藏血之府，五行属木、色青），末嘱其尽职。

#### （四）符与手诀

通常书符时要边念咒，边掐诀。少数大符，书前尚须步罡，不过，以掐诀为常用。

掐诀又称握诀、捻诀、捏诀、法诀、手诀、神诀，有时称斗诀，简称为诀。道法基本方法之一，符箓派尤其重视。指在手掌和手指上掐某些部位或手指之间结合成某些固定的姿势，起到感召神鬼、摧伏精邪的作用。“祖师心传诀目，通幽洞微，召神御鬼，要在于握诀。默运虚元，因目之为诀也。”<sup>①</sup>握诀与步罡是道法中最基本的两种形体动作。指掌间结成某些姿势，无声无息，却运作着虚无大道（虚元），造成通幽洞微的效果，所以视为一种秘诀，一种窍门。

道士诵经、行符、念咒、步罡、结坛、召将、气禁、收邪、治病、祈禳的各个环节都要掐相应的诀目。《太上助国救民总真秘要》卷九三：“凡行步、问病、治邪、入庙、渡江、入山、书符，并须掐诀。”据我个人研究，诀起于古代的气禁之术。<sup>②</sup>诀与符法的联系，主要在于它与外气发放有关。宋郑所南《太极祭炼内法》卷下曰：“或问掐诀者何也？曰诀者，窍也。《黄庭经》云：‘子为人关把盛衰’，则手能握一身之造化，掐子则肾水之神盛，掐午则心火神盛。——有说，不可尽究。”

郑所南的说法，是依据宋代的内丹理论，原来在内丹中，人身法天象地自有一壶天，所以在理论模型上，全身的气机运行都可以五行、八卦、十二辰、二十八宿等标志。五藏与五行之气相配。肾水升、心火降，称作水火既济，坎离交合之象。坎水居北方子位，离火居南方午位。现在将子、午之位搬到手上来，“子”文在四指根，“午”文在中指尖。那么掐住午文，便引

① 《道法会元》卷一六〇。

② 《掐诀初探》，《道教学探索》第九号（台湾）。

动心火之神旺，掐子文便导致肾水之神盛。其余可以类推。这样，掌指上的八卦、十二辰等处便形成了所谓的气窍。将郑所南的说法征之掐诀的源头——气禁之术，应当是有一定根据的。

在书符中，诀作为布炁的重要手段，经常使用。如书心符手掐右手中指上节（午文）取东南炁，书肝符掐食指中节（卯文）取东方炁。

少数符书前尚须踏罡步斗。罡斗的宗教功能主要在象征飞行九天和禁制外物。步罡书符，主要目的在禁制神将，召之入符。不过相比而言，书符用咒、诀引动气机发动是常格，罡用得较少。咒、诀、存想在符法中都在引导内炁布于简墨，召神将（亦为自己元神、元气所变）入符，及符上神将显身执行命令。

## 二 符的施行

书符是为了用符，凡虚书、目运，书、用过程已完全合一，而实际书绘的符，都按一定的目的，照固定的程序施用。

### （一）用符的几种基本方式

符既种类繁多，可书于一切材料，则其施用之法也不拘一格，不限一式。在道法的历史上，常用的方式有服符，贴符（包括直接书于法器等），焚符三种。

服符，又可分为服食与佩带两种。服字，本有此二义。服食符历代也有变化。历史上曾经有过直接将符吞服的做法。《世说新语》卷下之上《术解》：“郗愔信道甚精勤，常患腹内恶，诸医不可疗。闻于法开有名，往迎之。既来，便脉云：‘君侯所患正是精进太过所致耳。’合一剂汤，与之一服，即大下，去数段许纸如拳大，剖看乃先所服符也。”吞服过量，欲速而不达反而致病。大多数的服符，乃取符灰冲水或对水画符造成符水饮之。初期道教的符水治病应取此法。后世的方法，也有直接画符于食品上的。如以虎骨调朱砂书去疟符于云片糕上，与病人食用。至于佩符，使用极为普遍。最著名者莫过于护身符。正一道士自入道之始便受有护身符，随身携带，符上书“本命神将，本命星君，常垂阴佑，卫护身形”，可以看出服符的用意。至于在科仪中法师本人服符或将符与病人等佩带，也很普遍。

贴符和置符。将书好的符粘贴于必须召集神将之处，或有灾变怪异出现之处。贴或置的目的在于安镇。比较常见的，是用纸绘的符镇贴。如敦煌卷子中有专用于家宅的“护宅神历卷”，包括各类贴于门、户、室乃至地窖口的符。各大法中更都有系统的用于镇贴的符。其变格有直接画于该用符的地方，或以符镌刻在相应位置、方所、器物。镌刻之后可以长久保存，反复使用。比如各类法器，大多镌有符。天蓬法中常用尺，云此尺“指山山裂，指海海竭，久久护持，神无不利”，尺上便有符敕。在造尺时又用召护尺神王符，召神王来入神尺中。雷法中令牌例镌有雷篆，清微令牌镌有清微令符形。唐代以灵宝派的《元始灵书中篇》又称《诸天内音》符书刻石，先用于迁神仪，又用于镇墓。

焚符。焚符是用符的重要方式，服、贴可以由法师主持，也多由信士自己执行，而焚符一般都由法师亲自或指导助手执行。焚符，不是将符毁灭完事，而是要让符上神将去执行命令，或直接造成符对外物的感应。以焚烧某种祭品、信物沟通人神的做法由来已久。古代祭祀仪式中有燎、燔、烟、柴等法，都是企求焚烧后的气息，馨香达于神明，转致祭祀者的愿望、祈求。后来，这些祭法中发展出专用的香，造门称为信香，认为其烟可以通真达灵。焚符之法不必与祭法相同，但其用意相通。焚符的结果，据说即是让符上的神将现身，且派他们去执行诸如通报消息，传递章奏，召摄亡灵，抓妖捉鬼，等等。符被焚后，下次再用，可以再绘。

## （二）道法科仪用符举隅

符法本来是道法的一个组成部分。道教的法术，十分繁杂，举其大类、有祈禳、考召、杀伐（收捉邪魅凶神）、治病、变化、隐、济度幽魂。每一类中又可分成若干小类。凡患灾、患病问题较小，那么只要用符镇贴或吞、佩即可。但问题较大，则须请法师举行仪式。主持道法仪式称为行持。考各类法术，为符、咒、诀、步以及各类法器依一定程序的综合运用，其中符的作用常重于其他因素。在大多数情形下，施法常以符为中心，以其他方法、手段配合之。

道法用符，范围十分广泛，具体施行，繁简不一。这儿只举一隅，读者可以举一反三。

施法需要结法坛。法坛四周，须用镇坛符。需要树幡。幡上例有符文。

需用令牌、天蓬尺、元帅帝钟等法器，法器上亦例有符。这些上面俱已述及，可以不赘。道法中常须拜章奏。章奏封时常要盖上符文，或发符遣将捧送天庭。《灵宝无量度人上经大法》卷四四解释章奏所以能即时上达，“盖缘得三天合同太上符契，自然更无邀阻”。《上清五元玉册九灵飞步章奏秘法》<sup>①</sup>载章奏用符二十余幅，有些系法师佩带及镇坛之用，有些用于章奏的熏、裹、发放及护持。其中包括《三元朝元符》、《升度罡风符》、《通天升真大券》、《上章飞神符》、《通真达灵符》、《开天门符》等名目，可以想见系考虑到神将（法师元神）上章时须得有上天资历格，有穿破刚风——裹地托天的劲风，凡人无法穿越——叩开天门的能耐。

在祈祷的法事中，须发符遣将，或将章奏送达天庭，或直接受令去救治灾难。例如神霄派的《神府祈雨秘法》<sup>②</sup>，用《兴云布雨符》、《倒海符》、《镇海符》、《九龙符》、《召龙符》等。结坛后，祀神发符，便以钱马酒果祭雷神。做法时先开天门：

“万神助云，天丁助力，鬼涉江湖，为吾保日。三将换宫，诸神急出。天地栗栗，日月暗暗，流星赶退，群魔真见，吾文直日，急急如上帝律令！”右用左手亥诀念七遍。将皂旗向天门摇动摆撼，立下剑尖划地，喷洒七喷，次结天门印直上朝天门，吹一声，然后念《开门咒》，要风雨上可各念七遍。<sup>③</sup>

接着发《兴云布雨符》，发时要念咒：“五方五帝，五龙之君。上方行令，布雨兴云。天魔李靖，地魔杨卿，五丁都部，天元应龙，同共行云。急急如上帝律令。”也可用《倒海符》，符用生铁打板朱书于一面或两面，投入被认为有龙所在的河中。投符时须步罡，手掐五雷诀，口诵遣符咒：“六丁六甲，五雷将吏，风伯雨师，雷部圣众，久愆雨泽，愿赐救护。天符一到，普济焦枯。急急如上帝律令。”认为如此投其符，“使

① 《道法会元》卷一百八十二。

② 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一一。

③ 《道藏》第28册，第645页。

雨立致”。

道法的一大类是收妖邪，因为多要调动天将神兵赴降，故多称杀伐。具体说法，有捉妖、收邪、伐庙（讨伐邪神占据的古旧庙宇）、封山（封镇有精鬼的山陵）、破洞（攻破妖精巢穴）等名目。这些科仪中也常驻用符。它们共同的特点，都须差遣威猛神将率兵讨伐，所以召将符为第一要件。这点可以勿论。即以收邪的利器言，有天罗地网、连天铁障，有搜捕妖精的飞鹰走狗，有装妖鬼邪魅的宝瓶，这些无一不用符。此如天蓬法中的飞鹰走犬，使用咒符为核心以驱策之。

在《上清天蓬伏魔大法》，便正式设计了一批驱捉妖邪的鹰犬的符咒和手诀。计有召飞鹰符、召走犬符、役飞鹰大将张后符、役走犬大将黄达符、飞鹰捉祟符、走犬捉祟符，相应的有走犬捉祟咒、飞鹰捉祟咒及掐诀。那咒中，鹰犬是十分威猛的。“凡有洞鬼山魑、生熟妖精、强祟，摄捉报应疾速。”用时，先手掐辰文，念《飞鹰捉祟咒》三遍，取气吹入符中，再念《遣咒》，掐辰文运转一周至卯文，用北气吹符，向旺方焚符，其捉祟咒曰：“上方赤帝，五方灵神，身持金甲，铁爪将军，嘴如霜刃，吞啖鬼神，闻吾一呼，展翅飞腾，山魑水怪，土洪石精，豺猴魍魉，野狐怪精，尽皆诛剪，化作微尘。急急如北帝敕元师令。”发《走犬捉祟符》的办法差不多，其咒为：“南方火龙，号曰犬王。身披金甲，爪利锋芒。哮吼天地，呼吸风霜。摄除恶鬼，断灭邪殃。五方虫毒，三灾不祥，妖精万鬼，梦寐千殃，见吾为血，尽化消洋。敢有拒遂，摄赴坛场。急急如北帝律令敕！”发符后还要念几句：“祇令火急随符，奋爪磨牙，张布威猛，怒目火气，震动天地，乘驾风火，径往某处收擒祸鬼，但是山魑五通、强邪恶祟，一切不正为祸之类，押赴坛来考勘！”

上述只是用符的几个例子。这些例子说明符在道法中经常处于核心地位，同时也看出它的使用，综合地运用了咒语、掐诀、步罡等方法，并以存想为主脑，以气法为根本，这些都关系到法师平时的修为，不单纯是亦步亦趋的程序。

授箬又称授符箬，但符与箬为两样东西。我们一开始就加以说明。不过，符箬连称习惯了，用符就想到箬，授箬就想到符。使用在科仪中，表现在前台的是符，而隐藏于后台的是箬。因为如果没有授过箬，重要的符是没



有资格使用的。在坛场上用符的，不是一般的道众，而是高功法师，有时由道众来焚符，实际上是高功指挥下进行的。高功才是用符的主体。而正如在讨论授箬仪式的那一章里我们说过的那样，授箬是受者的身份建构，没有经过这样的建构，不能行法，即使上了坛场，做起法来也不会灵。授箬仪生产的是仪式的主体。主体不存，会不够格，便无法保证行持过程的有效。不仅如此，还会招致冥谴。所以拿我们这里用符来说，还是在有箬的支撑，才能“灵验”。箬是用符的后台依靠。

## 重要名词索引

### B

八戒 275 - 277  
 百八十戒重律 275  
 百二十九戒 276  
 拜忏 203 - 206  
 宝篆 9, 13, 21, 51, 52, 60, 79, 80, 89, 94, 97 - 99, 123, 132, 140, 141, 168, 170, 176, 211, 212, 243, 244, 248, 252, 317  
 保举状 239  
 北帝图 98, 118  
 闭塞六情戒 276  
 步纲 90, 304, 306 - 308, 315, 317  
 步罡 291, 301, 304, 307, 309 - 315, 322, 323

### C

操刺 234  
 陈国符 2 - 4, 8, 44, 45, 73, 75, 157  
 敕篆上符 235  
 出官 111, 226, 233 - 235, 237, 278, 291

初授 8, 43, 188, 189, 192, 196, 209, 240  
 初真戒 275, 276  
 传授三洞经戒法箴略说 74, 93, 99, 171, 175, 216 - 219, 224, 275  
 刺 17, 63, 74, 104, 117, 135, 197, 233 - 235, 237, 258, 266 - 268, 299  
 存想 27, 111, 116, 194, 200, 204, 221, 237, 273, 283, 287 - 292, 310, 311, 313, 314, 319 - 321, 324

### D

道藏源流考 2 - 4, 44, 45, 73, 75, 157  
 道德经目 93  
 道法会元 12, 17, 104, 110, 112, 118, 119, 125, 127, 153, 154, 156, 157, 202, 208, 213, 279, 281, 289, 293, 296, 302 - 304, 314, 317, 323, 325  
 道门十规 157, 190, 192, 230, 275, 282, 283  
 第九十八戒 277

牒 6, 17, 20, 22, 72, 85, 170, 183,  
190, 194, 212, 215, 229, 235, 238,  
239, 244 - 247, 249, 253 - 258,  
264 - 268

洞神 10, 11, 47, 67, 70, 72 - 75, 87,  
90 - 94, 125, 176, 217, 306, 307

洞神三洞要言五戒十三七百二十戒  
275

洞玄箓 89

杜光庭 109, 136, 138, 259, 263,  
284, 292, 298

度师 14, 15, 19, 101, 128, 148, 150,  
169, 183, 195, 212, 213, 215, 218,  
219, 223, 233, 242 - 246, 261, 262,  
264

## F

发炉 233, 235, 237

法 1, 3, 4, 6 - 10, 12 - 23, 25, 26,  
28, 29, 31 - 34, 37 - 54, 56 - 60,  
62 - 72, 74 - 81, 83, 85 - 94, 98,  
99, 101 - 134, 136 - 148, 150 -  
156, 158 - 164, 166, 167, 169, 171,  
173, 175 - 177, 179, 181 - 185,  
187 - 196, 198 - 208, 210 - 220,  
222 - 224, 227 - 240, 242 - 244,  
247 - 249, 252 - 259, 261 - 263,  
265 - 270, 272 - 275, 278 - 285,  
287 - 293, 295 - 326

法诀 323

法箓 5, 6, 8, 9, 12, 15 - 22, 35, 38,  
42, 44, 46, 47, 49, 51, 53, 54, 59,  
60, 63, 64, 67, 69, 70, 72, 74, 76,  
78, 81, 83, 85 - 87, 89 - 95, 98 -  
100, 114, 119, 122 - 124, 126,  
132 - 134, 136, 139 - 142, 147,  
152, 156, 162 - 170, 176, 182, 184,  
187, 190 - 194, 209, 211, 217, 224,  
225, 227 - 229, 233, 237, 238, 242,  
246, 248, 249, 270, 271, 284, 285,  
293 - 295, 301, 304, 306, 318

法箓生 247

法术 1, 7, 12, 20, 21, 39, 40, 49, 60,  
78, 104, 106, 107, 109 - 120, 124,  
126, 129, 131, 147, 202, 203, 205,  
207, 214, 236, 278 - 282, 287,  
289 - 293, 296 - 299, 301 - 304,  
312, 313, 315, 317, 319, 325

法信 47 - 50, 57, 174, 217 - 220,  
224, 225, 227, 228, 266

焚符 324, 325

服符 289, 324

服气 131, 166, 272, 273, 281

符 1, 5, 6, 8 - 20, 22, 23, 28 - 34,  
37, 40, 41, 45, 50, 52, 58, 59, 65 -  
67, 69, 72, 74, 75, 77, 78, 82 - 85,  
87 - 90, 93, 100, 102, 106 - 109,  
113, 116, 118, 122, 126, 127, 129 -  
131, 134, 138, 141, 143, 150, 151,  
163, 164, 166, 173 - 175, 177, 188,

189, 191, 195, 204, 220 - 223, 234, 235, 241, 242, 247, 248, 250, 251, 254, 257, 266, 269, 272, 275, 279 - 281, 283, 286, 289 - 291, 293, 294, 296 - 303, 306, 310, 313 - 315, 317 - 326

符宝箓 28, 41

符箓 1, 2, 4, 7 - 11, 14, 16, 17, 20 - 23, 28, 29, 40, 41, 45, 55, 57, 60 - 63, 66, 67, 70, 73, 75, 76, 78, 80, 81, 86 - 88, 90, 92, 96, 97, 99, 101, 102, 106 - 118, 120, 126, 127, 132, 133, 139 - 144, 152, 155 - 157, 163 - 165, 175, 181, 182, 184, 185, 215, 270, 271, 274, 276, 278, 282, 283, 286, 293 - 296, 302, 304, 306, 315, 317, 318, 320, 323

符箓祖 17, 238, 241

复官 234, 236

复炉 235 - 237

## G

高玄部 93

閤皂山宗坛 148

閤皂山宗坛 194

关启 234, 235, 294

关于正一派道士授箓的规定 187, 189

## H

合同环券 239

合同契券 239, 242

化坛 290, 291

火牒 238, 245

## J

籍师 212, 243, 244, 261

加授 170, 176, 188, 189, 191, 196, 216, 230

醮 1, 7, 9, 42, 43, 58, 106, 113, 116, 126 - 128, 135, 137, 143, 151, 169, 183, 184, 199 - 208, 210, 228, 229, 231 - 233, 278, 283, 284, 287, 290 - 292, 318

醮仪 169, 187, 190, 201 - 203, 206, 207, 230 - 233, 291, 317

结坛 323

戒 1, 4, 5, 9, 15, 16, 19, 21, 23, 49, 67, 71, 76, 77, 80, 83 - 87, 91 - 93, 99, 105 - 107, 113, 137, 151, 156, 163, 173, 175, 177, 183 - 185, 187, 190 - 192, 195, 200, 203, 205, 206, 210, 213, 215, 217, 219, 221, 225, 230, 232, 255, 261, 274 - 277, 283, 284, 294, 295, 318

戒行 274 - 276

金允中 134, 155, 202, 289

经忏 204 - 207, 210

经师 156, 190, 212, 243, 244, 261  
 净明 9, 102, 106, 112, 114, 126,  
 157, 161, 303  
 九大师 219, 230 - 233, 261

## K

考召 17, 43, 49, 55, 96, 97, 155,  
 158 - 160, 202, 206, 209, 234, 235,  
 237, 254, 287, 297 - 304, 312 -  
 314, 325  
 科 1, 4, 7, 12, 13, 15, 17, 19, 38, 42,  
 43, 45, 48 - 50, 57 - 59, 63 - 70,  
 72, 76, 78 - 80, 83, 86, 87, 91 - 95,  
 106, 109, 116, 126, 127, 129, 130,  
 137, 138, 144, 145, 150, 156, 164,  
 166, 169, 176, 187 - 189, 192, 196,  
 197, 199 - 208, 212 - 214, 217,  
 223, 224, 226 - 234, 236, 242,  
 244 - 246, 254 - 256, 259, 263,  
 268, 278 - 281, 287, 290 - 293,  
 295, 296, 300, 310, 314, 317, 318,  
 321, 324, 325  
 科范 13, 86, 134, 156, 167, 170,  
 176, 199, 200, 203, 258, 280, 291,  
 298, 302, 303  
 寇谦之 17, 35, 46, 63 - 68, 70, 89,  
 94, 165 - 167, 211, 215

## I

老君音诵诫经 64, 66

雷公箬 98, 114, 117, 119, 120  
 李白 134, 178 - 180, 224  
 炼将 111, 277, 280, 281, 283  
 炼炁 280, 283  
 林灵素 103, 113, 114, 116, 117,  
 120, 121, 145, 168, 302  
 留侯天师世家宗谱 44, 46  
 陆先生道门科略 62, 68  
 陆修静 20, 21, 43, 47, 59, 62, 63,  
 67, 69, 70, 73 - 75, 78, 79, 83, 85,  
 91, 94, 200, 276  
 录图 34, 64, 66, 67, 241  
 录图真经 64, 66, 67  
 箬 2 - 23, 26 - 28, 33 - 37, 40 - 46,  
 48 - 52, 54 - 56, 58 - 72, 74 - 100,  
 114 - 116, 119 - 126, 129 - 134,  
 136 - 141, 143, 147, 150, 153 -  
 156, 161 - 170, 174 - 177, 181 -  
 185, 188 - 196, 198, 200, 201, 203,  
 205, 206, 208 - 212, 214 - 216,  
 219 - 224, 227 - 230, 232 - 249,  
 251 - 258, 260 - 268, 270 - 272,  
 274 - 276, 283 - 287, 292, 293,  
 295 - 299, 301, 302, 304, 306, 309,  
 315 - 318  
 箬生 6, 7, 18 - 20, 22, 43, 44, 52,  
 65, 84, 148, 164, 183, 188 - 190,  
 192 - 196, 218, 229 - 233, 237,  
 238, 242, 262, 267, 271, 275, 276,  
 283, 298



篆图 2, 10, 34, 35, 51, 64, 73, 74  
篆祖 16, 17, 164, 165, 193, 241, 242

## M

盟誓 15, 16, 38, 39, 46 - 51, 53, 79, 80, 183, 216, 217, 224, 237, 295  
盟威 1, 3, 8, 14, 17, 21, 29, 33, 35 - 49, 51, 53, 54, 56, 58 - 63, 67, 69, 70, 72, 78, 83 - 87, 90, 92 - 95, 97, 122, 138, 139, 143, 150, 153, 155, 162, 163, 165, 193, 200, 202, 208, 209, 211, 213, 216, 239, 240, 249, 284, 296, 297, 304, 306, 309, 315  
盟威篆 208  
秘符 9, 82  
秘篆 9, 15, 78, 85, 121, 122, 239, 241, 271, 304

## N

内外治篆 58

## P

潘师正 79, 91, 92  
品格 123, 126, 158, 161, 214, 251  
品衔 214

## Q

炁禁 209, 316  
卿希泰 38, 41, 63, 91, 103, 121, 126, 129, 135, 211

## S

萨守坚 144 - 146, 214  
三洞修道仪 93, 118  
三归戒 275  
三皇法目 93  
三山滴血派 8, 133, 142 - 149, 153 - 155, 163, 164, 242  
三山符篆 8, 133, 138, 140 - 142, 144, 147, 149, 154, 155, 193, 228, 304  
三师 14, 19, 47, 60, 169, 171, 175, 212, 213, 215, 219, 223, 242 - 244, 261  
三天门下 247, 248  
三元百八十戒 276  
上表 55, 202, 207, 231, 232, 258, 259, 261 - 263, 268  
上清大洞经篆 163, 188  
上清篆 9, 29, 79, 80, 83, 89, 92, 94, 99, 100, 102, 115, 129, 134, 140, 141, 160, 169, 176, 302  
上清三洞经篆 163, 182, 188, 212, 243, 244  
上清三洞五雷经篆 163, 188, 212  
上章 12, 42, 43, 65, 74, 108, 114, 158, 167, 169, 170, 201 - 203, 207, 208, 233, 234, 264, 268, 278, 291, 311, 326  
神霄保仙秘篆 123

神霄法箬 121  
 神霄箬 12, 121, 168, 208, 296  
 神霄派法箬 120  
 升授 3, 43, 68, 188, 189, 192, 196, 209, 237, 241  
 升玄部 72, 93  
 施亮生 146, 151  
 手诀 317, 322, 323  
 受符箬 9, 166, 167  
 受箬 6, 15 - 18, 20, 22, 27, 42 - 44, 47, 49, 56 - 58, 62, 64, 68, 69, 78, 86, 87, 90, 134, 137, 140, 165 - 171, 173, 174, 177, 178, 180, 182, 183, 188, 189, 197, 207 - 211, 213, 215 - 219, 224, 236 - 238, 241, 245, 247 - 249, 252, 253, 257, 265, 266, 270, 271, 274, 277, 280, 282 - 284, 296, 299  
 授符箬 2, 8, 9, 19, 20, 22, 23, 28, 70, 133, 141, 317  
 授箬 2 - 9, 16, 19, 20, 22, 23, 26 - 28, 33, 37, 38, 41 - 44, 46 - 51, 54, 57, 59, 61 - 63, 65 - 70, 75, 78 - 80, 83, 86 - 90, 93, 94, 100, 101, 132 - 134, 136 - 143, 147 - 149, 152 - 157, 163 - 165, 168 - 171, 174 - 177, 181 - 185, 187 - 199, 205 - 211, 213, 215 - 220, 224, 226 - 233, 235 - 238, 240 - 242, 246, 248, 249, 257 - 259, 261, 264,

268, 271, 275 - 277, 283, 284, 293, 295 - 297, 301, 317

授箬仪 3 - 8, 22, 36, 40, 41, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 58 - 60, 63, 64, 68, 70, 80, 83, 89, 90, 101, 140, 149, 154, 162, 163, 175, 181, 188, 189, 193 - 196, 198, 206, 207, 210, 211, 213, 216, 219, 220, 227, 232, 233, 237, 238, 240, 248, 257 - 259, 261 - 264, 266, 267, 277, 315

授箬仪式 2, 6

司马承祯 79, 91, 112, 134, 140, 167, 180, 215, 288, 320, 321

嗣天师 38, 46

## T

太清阴阳戒 275

太上三五都功经箬 188, 192, 193, 211, 238, 240

太上天坛玉格 12, 127, 153 - 162, 208, 213, 214, 293, 296

太上正一度仙灵箬仪 4

太上正一盟威经箬 188

太乙教符箬 127

泰玄都省 126, 158, 159, 211, 214, 249, 251

唐玄宗 89, 137, 173, 178, 180

陶弘景 62, 68, 73, 78, 91, 139, 254

天师 2, 4 - 6, 8, 12, 15 - 17, 20, 32, 35 - 39, 41, 43 - 47, 52, 54, 58 -

70, 78, 79, 83, 89 - 92, 95, 104,  
113, 114, 119, 125, 127, 134 - 139,  
141 - 146, 148 - 157, 163 - 167,  
170, 181 - 185, 188 - 195, 201,  
205, 211 - 216, 220 - 222, 224,  
229 - 234, 238, 240 - 248, 250 -  
252, 254 - 256, 260 - 266, 270,  
271, 274, 275, 282, 297, 303

天师道史略 5

天坛玉格 150, 151, 157, 163, 164,  
183, 188, 214, 215

天尊十戒 275

贴符 324

## W

外箴 46, 56, 58 - 60, 69, 164, 296,  
297, 317

万法宗坛 6, 83, 139, 142, 149, 164,  
210 - 213, 220, 242 - 248, 250,  
251, 254, 255, 260, 262 - 266

文箴 64, 76, 80

无上十戒 275

五戒 275

五千文箴 72, 89, 275

## X

系天师 46, 47, 65, 85, 87, 150

仙籍 76, 202, 214, 263

想尔二十七戒 275

玄都总诰 241, 247

## Y

叶法善 72, 90, 92, 109, 112, 180,  
210, 296

仪范 4, 11, 14, 18, 19, 72, 78, 143,  
154, 194, 199 - 201, 220, 221, 229,  
231, 261, 318

仪式 1, 6 - 8, 17 - 20, 22 - 24, 27,  
37, 40 - 44, 46, 47, 50, 63, 67, 70,  
80, 81, 83, 86 - 88, 90, 93, 127,  
132, 140, 147, 149, 155, 163 - 165,  
167, 169, 172, 174 - 177, 182, 183,  
186, 188, 189, 194 - 196, 198 -  
211, 216, 217, 219 - 221, 224 -  
229, 231 - 233, 237, 257, 258, 261,  
267, 274, 284, 289, 293, 296, 297,  
302, 304, 317, 318, 325

玉真公主 90, 134, 138, 170 - 174,  
176 - 180, 215

阅箴 22, 36, 87, 194, 235 - 237,  
284, 285, 287, 292

阅箴仪 36, 194, 283 - 285, 287,  
292, 298, 320

## Z

斋 7, 10, 18, 19, 21, 42 - 44, 67, 68,  
73, 77, 82, 85, 89, 106, 113, 114,  
119, 121, 131, 143, 151, 162, 163,  
169, 177, 183, 184, 187, 190, 192,  
199 - 208, 210, 215, 221, 223, 228,

- 229, 231, 232, 272, 276, 282, 283, 285, 287, 290 - 292, 294, 295, 314, 315, 317
- 斩邪 55, 84, 96, 97, 158 - 161, 209, 286, 287, 294, 315
- 张恩溥 5, 16, 17, 148, 150, 154, 183, 184, 188, 205, 212, 229, 240, 243, 244, 261
- 张洪任 150 - 152, 214, 215
- 张继先 12, 20, 21, 104, 113, 117, 138, 139, 145, 146, 148, 254, 270, 271, 303, 304, 320
- 张继禹 5, 189 - 192, 230
- 张金涛 5, 44, 184, 189 - 192, 230, 240
- 张万福 58, 74, 93, 99, 170, 171, 174, 175, 216 - 219, 224, 225, 248, 275, 276, 284
- 张应京 151 - 153, 155
- 张宇初 60, 127, 138, 157, 181, 274 - 276, 282, 283
- 张元旭 150, 212, 243, 244
- 召将 11, 12, 111, 278 - 283, 291, 321 - 323
- 正一大黄预修经箬 5, 6, 182, 183
- 正一法目 93
- 正一法文法箬部仪 46
- 正一法文太上外箬部仪 46
- 正一教主 8, 60, 132, 141 - 143, 148 - 150, 154, 155, 165, 193, 228
- 正一盟威箬 3, 8, 14, 17, 21, 22, 28, 36, 37, 41, 44, 47 - 49, 51, 53, 55, 56, 58 - 60, 63, 67, 70, 74, 78, 79, 87, 94, 95, 98, 123, 150, 164, 193, 194, 208, 241, 247, 249, 293, 295 - 297, 304, 315 - 317
- 正一天坛玉格 142, 149, 154, 155, 163, 164, 182
- 正一修真略仪 13, 19, 21, 22, 28, 41, 51, 92, 94, 95, 97 - 99, 118, 129, 131, 132, 213, 220, 222, 268, 272 - 274, 299
- 正一玄坛 133, 134, 149, 152, 156, 165, 210
- 正一之法 90, 91
- 正乙天坛玉格 8, 143, 144, 146, 147, 149 - 151, 153, 154, 156 - 163, 213, 214, 293
- 职牒 189, 192, 231
- 职箬 64, 65, 145, 238, 241, 242
- 治箬 58, 64 - 66, 69, 234, 294
- 智慧观身三百大戒 276
- 智慧上品大戒 76, 276
- 中国道教史 2, 5, 10, 38, 41, 63, 91, 93, 103, 121, 126, 129, 134, 182, 211
- 中国龙虎山天师道 5, 184, 185
- 朱高隆 150
- 紫虚箬 72, 94, 123

# 附录

## 一 正乙天坛玉格

### 正乙天坛玉格

张应京校集 张洪任编正 施道渊参阅 朱高隆抄录

袁志鸿、刘仲宇整理

编者按：《正乙天坛玉格》为道门授箓授职的制度要籍。但素来无学人对之深入研究，资料的缺乏是原因之一。此本为袁志鸿道长收藏。他展示了几种抄本，其中最完整的为苏州穹窿山朱高隆清光绪二十八年抄本，此本系抄自顺治十五年五十三代天师张洪任与施道渊校本。据张序，此本曾付剞劂，即刻印刊行，但刻本今未见，一说在国家图书馆有藏，但未及查核。坊间抄本多种，从抄录年代与内容的完整看，以此本为最。但此本也有若干讹讹。如“幹”字讹成“翰”字，最大一处错误在抄录本命星君主照时将“年”错成“日”。另外抄录中也有些简略等。本刊在录入时，尽量指出其误，若一经发现，即随文以〔 〕号写明我们认为的正文。然而也无法一一尽如人意，盖此本中部分内容无他本可校，误否本难判断，加上我们学养有限，或有错而未能知，抑或有对而反认为错。请读者诸君谅之。抄本原为竖写，且依道门规范，凡是“道”、“帝”等尊贵之号，皆抬头另起，现按今日多数人阅读习惯，改为标点横排。改后原来的抬头等格式除请法词状等之外，也未全部保留。

尝稽天坛玉格，是学道之士修真有得，列名仙籍之品格也。吾老祖天师奏请纶音，按支干而分治炁，照箓章以定品衔，犹朝廷有设官，有等级高





卑，有贵贱正副，毫厘不可假借者也。今位三省者专司其事。即如凡间铨部天下，官员职品皆从选出焉。近来好奇者不道玉格，妄意僉补，或职微品隆，或箬小而职大，但知悦人观听，华美其辞，而不知违式犯禁，身干天宪，岂知受箬受职，无补于进道者。兹持于养元抱一宣教演化法师施铁竹谈及是事，铁竹亦深慨流风浇陋，故以《天坛玉格》互相考订。盖欲公诸天下，为万世不易定规，使仙班列职，与今之三公九卿、郡邑宰牧，可按籍而考，无异同也。今而后，凡传法授道者，当知列品仙子瑶阶，即为天都仙宰，有功即迁，有过即黜，百年上升，亦从此，或下堕，[亦从此]，可不畏欤？奈世有[恣]意妄为，迁职补衔，漫然由我，不独仙班断无此职，即姓氏亦难上道也。谨以是书手授铁竹，付诸剞劂，以广其传。学道授法者当日惕焉。

大清顺治十五年端阳月吉袭嗣汉五十三代天师大真人张洪任撰

### 正一天坛玉格品目上卷

嗣汉留侯太子太传五十二代天师太真人张应京羽宸校集，

嗣汉五十三代天师大真人张洪任 汉基编正

大真人府养元抱一宣教演化法师姑苏穹窿山施道渊铁竹参阅

### 清微品秩

#### 无上三天内品

清微，禹余，大赤，太微，紫微。

进品者自司命而至上卿上隶本天升进。

清微天进品秩：天宝真一小兆弟子。

禹余天进品秩：灵宝真一小兆弟子。

大赤天进品秩：神宝真一小兆弟子。

紫微天进品秩：紫微真一小兆弟子。

太微天进品秩：太微真一小兆弟子。

**九品**

上令、司令：即卿使之佐。如清微洞真司令典者，  
如清微洞真典者。

五雷、五雷典者。

**八品**

真士。

**七品**

真官、玄都真官、清微真官、玉坛真官、传经真官。

**六品**

清微。

**五品**

清微使。使职一百十五员，宣行符告下三界行诸司院府事：

洞真	洞玄	洞神	洞阳	洞清	洞光	洞皇	洞慧
洞微	洞恕	洞耀	洞枢	洞监	洞昭	洞茂	洞章
洞维	洞明	洞灵	洞渊	洞源	洞虚		
通访	廉访	昭访	纠访	察访	隆访	采访	巡访
冲访	卫访	翊访	明访	枢访	灵访	策访	周访
都访	保访	融访	原访		通真	昭真	明真
冲真	崇真	凝真	灵真	元真	卫真	翊真	保真
隆真		明道	景道	通道	翊道	宣道	赞道
宏道	循道	冲道	升道	崇道	禧道	演道	隆道
冲元	高元	隆元	通元	昭元	灵元	明元	神元
崇光	枢元	都元	招元	保元		玉隆	玉回
玉明	玉光	玉真	玉阳		崇华	崇茂	崇变
崇明	冲和	冲华	冲令	察明	察都	察灵	察元
明通	明冲	明演	巡察	纠察	廉察	保明	招明
广明	保和	通玄	泓灵	巡通	戴维	大霞	总章

**四品**

仙卿：右卿，左卿，少卿；

仙监：右卿，左卿，少监；

清微上卫仙卿，清微中卫仙卿，清微翊卫仙卿。

### 本天进品仍有

灵宝一仙卿。余仿此。清微戴维仙卿。

### 三品

太卿，上卿。自四品至三品非大功不可补。

### 二品

洞玄上辅，洞阳上辅，洞清上辅，太微上辅，

洞真上辅，紫微上辅，洞神上辅。

### 一品

洞玄上宰，洞阳上宰，洞清上宰，太微上宰，

洞真上宰，紫微上宰，洞神上宰。

自二品至一品，系赞化大道，主宰阴阳，非中下士受之。

### 经品

三天上相，三天上宰，三天上转 [传?]，三天侍经，三天侍御，

三天侍宸，九天侍御，明宸侍经，紫玄传经。

清微元上侍宸，清微太霞侍宸，三天侍宸。

此品皆天界天仙帝君领之，非世上修真之士之格。

### 女真

真士，侍真，仙监，元君，

紫微，紫府，紫极，玉府，

九天大夫，紫玄大夫，大洞大夫，清神大夫，

紫微大夫，太微大夫，洞真大夫。

斋品：行黄箬院普光宫事。

经法：行内外经法。

清微，禹余，大赤，天宝，灵宝，神宝，洞真，洞玄，

洞神，黄箬，神霄。

### 灵宝品秩

炼度大法，南昌、太极皆灵宝分治之司，不与他职此 [比?]，并参

上清三洞灵宝箓职，苟非真人，慢忽天条，通足以劳三官之笔，受遣于高灵也。此职乃阴职，九行炼度济幽必奏此秩。

### 初阶

南宫执法弟子。未行法之士与补

三天执笔伏魔侍法使者奉行

南昌炼度司同翰黄箓院事。

右炼度事。一年不违朝，许迁转。

南度执法真士，南宫执法仙士，南昌偕执法真士，

行南昌受炼同翰黄箓院事，

南宫玉阶执法真官，南宫少微执法真官，

南宫太微执法真官，南宫元微执法真官，

南宫灵微执法真官，行南昌受炼司同知黄箓院事

右已上职位，炼度不违日期，明有报应，可受。如违补至此，后有大功方可升擢。

太玄执法真官，太定、太明、太素、太极、太灵执法真官，

提点南昌炼〔度〕司知黄箓院事 天曹执法仙监、卿。

太极执法仙、真卿。

上、玉、太清执法仙、真卿。

洞神、太清执法仙宰、真宰。

提点南昌炼度司兼黄箓院事。

### 初极

执法仙、真宰，太玄、虚执法仙、真宰，赤、元、耀明执法真仙、仙宰，

判南昌炼度司黄箓院事。

执法上仙真人：元载、太安、太皇、太文、太焕、太虚、

无极、无思、太释、渊通、太素、皓庭

上、玉、太清执法真宰，领黄箓事。

右仙监已上职位不可僭躐补入，非得灵宝之道不可妄升，天宪非轻。

**混玄〔元〕品秩**

- 从九品 混元掌籍上令。
- 正九品 混元上令。
- 从八品 混元掌籍典者。
- 正八品 混元典者。
- 从七品 混元掌籍吏。
- 正七品 混元掌吏。
- 从六品 混元掌籍上章典宰。
- 正六品 混元上章典宰。
- 从五品 混元掌籍少卿。
- 正五品 混元少卿。
- 从四品 混元掌籍上卿。
- 正四品 混元上卿。
- 从三品 混元掌籍上仙。
- 正三品 混元上仙。
- 从二品 混元掌籍上仙真人。
- 正二品 混元上仙真人。
- 从一品 混元掌籍真人。
- 正一品 混元真人。

**洞元品秩**

- 从九品 洞元奉法司命同翰。
- 正九品 洞元承应司命翰。
- 从八品 洞元承应官同主管。
- 正八品 洞元执法司命官主管。
- 从七品 洞元执法司命同金书。
- 正七品 洞元掌法使命官金书。
- 从六品 洞元执法真官同行。
- 正六品 洞元执法司真官行。



从五品 洞元执法仙官行。  
 正五品 洞元执法司仙官同知。  
 从四品 洞元执法仙官同知。  
 正四品 洞元执法司仙官知。  
 从三品 洞元崇侍卿知。  
 正三品 洞元中侍卿司领。  
 从二品 洞元高明崇侍卿领。  
 正二品 洞元通明中侍卿同判。  
 从一品 洞元元明崇侍卿。  
 正一品 洞元太上玉明清侍卿判。

#### 极品

洞玄元明君马 洞玄高明君皇 洞玄太明君许  
 洞玄上明君葛 洞玄玉明君 洞玄真明君玄天  
 每年八月十五日

玉帝开南殿选仙，此日具奏 帝庭，申闻 师者使院，某充  
 金阙选仙进士。右职佩奉洞玄玉书，参玄究微，道德具备者任  
 之。如行戏功少者，不许奏补。

#### 雷门忠孝品秩 高空山正派

雷门忠孝真童子，

通真、洞真、玄真、元真、明真、清真、仙真、  
 初真、修真、学真、理真、守真、圆真、全真。

#### 社令雷门品秩 神霄六职

玄黄混沌一炁分真玉清演化仙乡使行〔便〕宜事，甲子。  
 玄黄洞阳灵虚一炁玉清辅化仙乡便宜行事，甲戌。  
 玄黄祖劫元始一炁玉清崇化仙乡便宜行事，甲申。  
 玄黄浩渺虚明一炁玉清通化仙乡便宜行事，甲午。  
 玄黄湛寂一炁通灵玉清开化仙乡便宜行事，甲辰。  
 玄黄洪洞一炁通灵玉清阐化仙乡便宜行事，甲寅。

### 天枢院品秩

- 从九品 天枢院左、右判官、上章典宰、同翰天枢院事，  
 正九品 天枢院左、右大判官、管翰天枢院事，  
 从八品 天枢院左、右统兵执法真官、同主管天枢院事，  
 正八品 天枢院左、右领兵执法真官、管天枢院事，  
 从七品 天枢院掌法仙官同佾，  
 正七品 天枢院领法仙官同佾，  
 从六品 天枢院斩、御邪使同行，  
 正六品 天枢院考召、伏魔使同行，  
 从五品 天枢院上清玄都大夫行，  
 正五品 上清翊卫仙乡同知，  
 从四品 上清玄都御史九天金阙大夫同知，  
 正四品 九天金阙御史知，  
 从三品 九天金阙上乡天枢院副使知，  
 正三品 九天金阙上仙天枢院副使同知，  
 从二品 九天金阙少宰天枢院使判，  
 正二品 九天金阙上宰天枢院大使判，  
 从一品 九天金阙右丞相泰、玄、都省事，  
 又从一品 九天金阙左丞相判泰、玄、都省事，  
 亚中 九天金阙侍中判泰、玄、都省兼枢机内外事，  
 亚中 九天金阙令判泰、玄、都省兼枢机内外事，  
 正一品 主真无上辅天元尊平章、代判神霄上宫真君。

### 驱邪院品秩

- 从九品 驱邪院左、右判官南昌上宫受炼典者、同翰驱院事，  
 正九品 驱邪院左、右大判官管翰，  
 从八品 驱邪院左、右统兵执法真官、同主管，  
 正八品 驱邪院左、右领兵执法真官主管，  
 从七品 驱邪院掌籍、法仙官、同佾书，  
 正七品 驱邪院领籍、法仙官佾书，

- 从六品 金部尚书北极斩邪使同行，
- 正六品 木部尚书北极考召使同行，
- 从五品 上清泰、玄、都省大夫、水部尚书、北极伏魔使行，
- 正五品 上清翊卫仙乡火部尚书、九天游奕使同行，
- 从四品 上清玄都御使、九天金阙大夫、土部尚书、九天糾察使同知，
- 正四品 九天金阙御史、九天采访使知，
- 从三品 九天金阙上乡、九天廉访使知，
- 正三品 九天金阙上仙、九天察访使同判，
- 从二品 九天金阙少宰、九天御魔使判，
- 正二品 九天金阙上宰、九天伏魔使判，
- 从一品 九天金阙左丞相、判泰玄都省判，
- 正一品 主真无上辅天元尊、平章、代判神霄上宫真君。

### 玉府品秩

- 从九品 上清箓事、五雷院左、右判官、同翰雷霆都司事，
- 正九品 上清箓事、五雷统左、右大判官、翰 [雷霆都司事]，
- 从八品 上清箓事、五雷上令、令同主翰，
- 正八品 上清箓事斗中大、都通掌水使者主管，
- 从七品 上清箓事、掌籍仙官主管，
- 正七品 上清司命、南宫左、右卿主管，
- 从六品 上清司命、玉府右卿、斩、御邪使同知，
- 正六品 上清司命、玉府少卿、五雷考召、伏魔使同知，
- 从五品 上清司命、玉府玄天大法主知，
- 正五品 玉府上卿、五雷副使知，
- 从四品 玉府上卿、五雷使令，
- 正四品 玉府上卿、五雷大使领，
- 从三品 神霄玉枢副使同判，
- 正三品 神霄玉枢使同判，
- 从二品 神霄玉枢御魔使判，
- 正二品 神霄玉枢使同判，

从一品 正一品（同前）。

### 神霄品秩

从九品 太平辅化典者、神霄传吏，

正九品 太平辅化仙吏、神霄执法仙官、兼西台风雨吏，

从八品 九灵飞步仙官、兼紫微掌法、同知南北二院事，

正八品 神霄宫掌籍仙官、兼紫微内翰，

从七品 玉府宫校籍金书、南北二院事，

正七品 神霄宫校籍金书，

从六品 神霄玉府两宫校籍、金部尚书、金书，

正六品 神霄宫掌法上卿、木部尚书、同知南北二院发遣九天兵马，

从五品 神霄都斩邪使、水部尚书，

正五品 神霄伏魔使、火部尚书，

从四品 九天金阙大夫、土部尚书、金门指挥使判，

正四品 九天金阙御史、金门都指挥使、判南北二院、兼司二省经箬，

从三品 九天金阙上卿、玄都御史、五雷大使、判诸司院府、守玉楼校书，

正三品 九天金阙上仙、琼瑶真人、玉枢大使、判神霄玉清玉府事，

从二品 九天金阙少宰、神霄玉枢都督使、判神霄上宫玉清玉府事，

正二品 九天金阙上宰、玉枢伏魔使、同知天机内省事，

从一品 正一品（如前）。

### 璇玑品秩

从九品 北斗某宫掌籍典者主管玄灵璇玑府事奉行璇玑三五太法

正九品 北斗某宫录事主管（如前），

从八品 北斗某宫真士、金书玄灵璇玑府事，

正八品 北斗某宫真官、金书〔玄灵璇玑府事〕，

从七品 北斗某宫曹官、同知玄灵璇玑府，

正七品 北斗某宫仙官、同知〔玄灵璇玑府事〕，

从六品 北斗某宫上令、知玄灵璇玑府事，

正六品 北斗某宫真人、知〔玄灵璇玑府事〕，

从五品 北斗某宫上卿、同判〔玄灵璇玑府事〕，  
 正五品 北斗某宫真卿、同判〔玄灵璇玑府事〕，  
 从四品 北斗某宫察访副使、判〔玄灵璇玑府事〕，  
 正四品 北斗某宫察访使，  
 从三品 九宫察访使、领〔？〕，  
 正三品 中天察访副使，  
 从二品 中天馘魔副使，  
 正一品 中天察访使，  
 从一品 紫微宫察访副使，  
 正一品 紫微宫察访使。

### 西瑶府品秩

玉清灵宝法师（未受都功、盟威、道德玉文等篆者不许称）。  
 玉清大洞法师（未受神霄、中盟、紫虚等篆者不许称）。  
 玉清三景大洞法师（未受毕道等不许称）。

### 太洞九品

金阙总真篆九华大夫，金阙总真仙卿蔚华大夫，  
 总真太监瑶华大夫，总真仙伯玉华大夫，  
 总真仙侯曜华大夫，总真紫微侍郎小兆真人，  
 总真紫微尚书妙渊真人，检正紫微御史灵宝真人，  
 金阙玉宸紫微上相广惠真人。

### 净明忠孝品格

太上净明、灵宝元中、混玄通达、恭顺悟正、修崇守一、纯诚  
 冲应、普度显清继嗣，敬奉总持养善成德、明受演学求、兴志  
 集会神司侍卫，存感登毓，监归校升天。

### 初真

太上净明灵宝忠孝某真童子，  
 太上净明灵宝学仙童子，  
 太上净明灵宝符乐典者某符使典者。



右前六十四真法名，除玉洞隐三字不许用外，人童子典者共通。六十四数仙真之选，皆以许阶玄灵之任，不可苟得。品有高下，职任有要，各重攸同。或其紊乱。登此选者，必先受箓，以领仙品，犹也〔世?〕之阶官也。次即受法补职，犹世之分职也。非宿有芳馨之骨，难遇此选。有得遇者，能立功无过，加以修炼，必为真人。或身经太阴，亦无沦没之苦矣。

### 玉枢品秩

#### 初阶

九天应元弟子（一年方受），九天应元仙官（三年），  
九天应元真官（五年），九天应元真士（七年），  
九天应元真卿（十年），九天应元仙伯（二纪），  
九天应元真伯（三纪），九天应元仙公（四纪），  
九天应元真公（六代）。

#### 使职

九天应元斩邪使（三年），察邪使（五年），  
制魔使（八年），都雷使（十年）。

#### 师序（开明之士方受）

九天应元法师，九天应元大法师。

#### 三辅（开明之士高功受）

九天应元右辅、左辅、上辅。

#### 三宰（极高功而方受）

九天应元少宰、太宰、上宰。

#### 功次

上功（百二万遍一万遍），次功（百七十遍五十遍），  
下功（二千三千一千遍）。

谓之受持功次，咨自以下不及功也。太上二字，  
行之三年，有功于世，无瑕玷者，再授度师升补。

### 五等仙秩

真师，真士，真伯，真卿，真公；仙师，〔仙士〕，仙伯，

仙卿，仙公。

奉法积久，真大功勤，选转九等四字：

体道弘化，弘道应化，明道应化，广道应化，  
悟道开化，配道崇化，法道张化，守道辅化，  
隆道惊化。

### 神霄女品二秩

神霄蕊珠殿侍经玉女，神霄凝真殿侍香玉女。

### 女阶二十七品秩

九品（从正） 右侍净女，左侍净女，  
散花素女。

八品（从正） 右侍妙女，左侍妙女，  
侍香灵女。

七品（初） 右真灵女（从），左真灵女（正），掌善玄女。

六品（初） 崇真玄女（从），辅真玄女（正），冲玄真女

五品（初） 侍净真女（从），侍玄真女（正），侍真素女。

四品（初） 上智天女（从），上妙天女（正），上玄天女。

三品（初） 右辅元妃（从），左辅元妃（正），辅元真妃。

二品（初） 崇玄内妃（从），通玄灵妃（正），通真女妃。

一品（初） 上真仙妃（从），太玄灵妃（正），总真元妃。

右女阶出《璇玑内书》，皆女真任之职，就本命所属北斗宫分补。

如甲子生人，补北斗太上宫右侍净女，同翰〔干〕本宫事，论寿迁除，上寿一品至三品，中寿四品至六品，下寿七品至九品耳。

### 上清三洞九华内品仙秩

#### 九品

初： 神霄太平辅化典者同翰〔干〕雷霆三司事，

从： 琅霄佐理玉曹判官同翰〔干〕烟都火府事，

正： 泰霄火华上阳曹官。

**八品**

- 初：玉霄丹天太极史，  
 从：景霄丹华皓灵典者、翰〔干〕仙都雷霆公事，  
 正：碧霄皓华风雷判官。

**七品**

- 初：青霄东华治宫、仙都司箓，  
 从：紫霄玉华都治、西台秘箓佐理令，  
 正：绛霄灵总监、仙都辅化曹官。

**六品**

- 初：神霄太华丹景吏、仙都风雷判官，  
 从：神霄泰华丹景职官、西台五雷上令、领统西台烟都将兵，  
 正：景霄洞阳录事、仙都右品司功。

**五品**

- 初：玉霄外台正普化司风雷令，  
 从：景霄洞阳绍监、仙都左品司勋、行西台将令，  
 正：景霄洞阳录事、仙都左品司功。

**四品**

- 初：琅霄素华真景治官、仙都司录，  
 从：太霄紫华都治王普化司内曹、西台五雷上令，  
 正：紫霄洞华太一吏、仙都司纠治官。

**三品**

- 初：绛霄都省灵洞曹官、凝神殿大司禁，  
 从：紫霄玄灵上仙、长生殿司录、金书玉府雷霆事，  
 正：绛霄洞宸右品仙官、蕊珠殿太司录、同判玉府诸时〔司〕令。

**二品**

- 初：紫霄上灵总录、仙都内品侍中，  
 从：琅霄左品碧玉宫内侍、列仙机台佐理玉曹，  
 正：青霄左品东华元命真人、枢台佐理仙官。

**一品**

- 初：景霄洞灵上辅、太一仙官、普化司五雷总监，

从： 神霄西台上仙、右玄侍中、机台都纠、判玉五部四司时令，

正： 神霄东台上仙、左玄侍中、枢台都纠。

祖师汪真人：

九霄之上，有三洞九华之品，凡二十七职，应二十七天之炁。所有雷霆之职权，非金阙玉枢与其它品职也。

祖师虚靖曰：

今世不知有九霄内职，后学多补玉楼金阙等职，用人世之官品，果如是，不亦劳乎。

祖师侍宸曰：

补九霄内品，是虽初品，胜如金阙及玉枢之一品。何也？金阙玉枢官大，两职劳任重。虽初品却官高而闲，如今之秘授是也。

## 九霄品秩

### 九品

初： 玉霄洞灵五炁治官、西台录事，

从： 丹霄右司录、仙都佐理右曹，

正： 青霄元景玉曹、西台外司纠。

### 八品

初： 神霄丹华佐理外曹、仙都执罚官、并守太平辅化典者事，

从： 碧霄洞明司察、正仙都右录事，

正： 碧霄洞明司察、正仙都左录事。

### 七品

初： 紫霄洞阳玉曹、治皓华分司正洞、翰〔干〕九天应元雷声普化天尊门下事，

从： 神霄洞灵执法吏、西台大都功，

正： 青霄洞阳总监、仙都右领兵。

### 六品

初： 玉霄素华太玄灵阳司，

从： 丹霄洞玄右都曹、仙都司纠、行烟都门下事，

正： 太霄灵华太玄吏、西台玉阳曹官。

五品

- 初：紫霄洞阳总监、紫华佐理分司，  
从：碧霄丹华流火令、灵阳左令都曹，  
正：景霄泰华丹景吏、玉府西台令、行都风雷判官。

四品

- 初：青霄洞明机台令、大书土曹官，  
从：玉霄皓华机台令、大书左曹官，  
正：神霄洞阳极台令、五部右都官。

三品

- 初：丹霄玉华枢台令、风雨上曹官、行仙都鬼神公事，  
从：紫霄机台五雷正令、洞灵司禁火华内，  
正：碧霄机台五雷上令、洞灵司禁。

二品

- 初：景霄枢台五雷丹华元景治官，  
从：泰霄枢台五雷上令、青阳华左领司功、总领仙都将吏，  
正：玉霄泰省洞阳右领分司。

一品

- 初：神霄泰省青阳右领分司，  
从：青霄泰省灵阳左领分司，  
正：丹霄泰省九阳左领分司、金阙列宿时令。

亚中

- 初：碧霄玄省洞灵主书、职司上佐，  
从：景霄玄省洞灵司录、内品治官，  
正：泰霄玄省洞明上阳正品仙官。

亚中

- 初：紫霄玄省洞阳执法主令仙曹、判金阙列宿时令，  
从：紫霄都省丹华总监雷令法师，  
正：青霄都省青华总监雷令大法师。

正一品

- 从：景霄都省玉华总监元化法师，



正： 神霄都省泰华总监元化大法师、判九霄玉府鬼神公事。

### 太极玉格

#### 九品

太极始祖御前掌兵部副使、奉行太极玉府诸阶大法师、判鬼神刑狱公事。

#### 八品

太极始祖御前总管、掌决五雷使宜行事、金书金阙列宿三界鬼神刑狱公事。

#### 七品 神霄五雷便宜行司

太极始祖御前神霄玉府九天采访使、掌决五雷便行事判金阙列宿时令、提点雷霆都司鬼神刑狱公事。

#### 六品 太极都省

太极始祖御前神霄辅化真卿、九天都督使、判金阙列宿时令、总管诸司五雷便宜事。

太极始祖御前都督、掌决五雷便宜行事、判金阙列宿时令、提点雷霆都司黄箓院事。

#### 五品 太极都刑部

太极始祖御前右侍仙卿、总摄六府玄机使、判金阙列宿时令、便宜太极御前都雷帝省。

太极始祖御前右侍仙卿、九天兼访使、判金阙列宿时令、总管玉清神霄五雷十方三界诸司便宜事。

#### 四品 神霄普化行司

太极始祖御前主法上卿、总管十方六合诸司便宜行事、判金阙紫微宫列宿时令、五雷司鬼神刑狱公事。

#### 三品

太极始祖御前都总管、决诸司便宜行事、判金阙时令、兼知神霄玉清真皇府五雷鬼神刑狱公事。

#### 二品 先天始祖洪蒙玉阙

太极始祖御前主者上相、总管三界十方诸司便宜行事、领

判金阙列宿时令、判太初阳光混合五雷鬼刑狱公事。

**一品**

太极始祖都大提点、考察褒贬九阙仙官使。

**九品三秩**

太极始祖阴明五炁都总管、右极（中、上、下）阙右都大提点鬼律使、判六府鬼神善恶公事。

**八品三秩**

太极始祖阴明五雷使都总管、兼无上右极（中、上、下）左都大提点鬼律使、判六府鬼神善恶公事。

**七品**

无上太极始祖阳明五炁都总管、右极上阙救苦妙行（右、左）大真人、判六府鬼神善恶公事。

**六品**

无上太极始祖阳明五炁都总管、兼右极上阙救苦妙行（左、右）大真人、判六府鬼神善恶公事。

**五品**

太极始祖六府五炁都总管、兼太极都大提辖仙官使、判六府鬼神善恶公事。

**四品**

太极始祖六府五炁都总管、兼无上中极中阙掌校察进奏赏罚都统六阙仙官使、仍判六府鬼神善恶公事。

**三品**

太极始祖六府五炁都总管、兼无上中极下阙左右太师、判六府鬼神善恶公事。

**二品**

太极始祖六府五炁都总管、兼无上中极中阙（右、左）大师相、判六府鬼神善恶公事。

**一品**

太极始祖都大提点、考察褒贬九阙仙官使。

### 三景仙阶

凡遵修三景，称三景弟子，已度三人，委付师友，以后传授师称法师等号，随师所命，多友所荐，乃得称之，未经表奏不可忘〔妄〕称，考重罚深，进学之士也。

上清三洞三景弟子，上清大洞三景法师，

上清大洞三景先生，上清大洞三景真人。

已上四职，位比高真，如不行洞房之道及黄赤有采，胸次不得补，大洞二字，不修上清经法，不得称上清二字。表章奏之，不得轻称法师先生等号，只称臣弟子。虽云三人已

度，听补上品，一年度一人，如无，三年度一人，主三人之闲〔间〕，不可

忘泄，当宜谨之

### 穹窿福地字派

道守得玄真，神全体自灵，三仙垂救度，四海尽飞升。

正一天坛玉格品目上卷〔终〕

### 天坛玉格下卷

#### 天靖十二所隶

甲生应真，乙生招真，丙生景明，丁生总元，戊生澄虚，己生集真，庚生素华，辛生多虚，壬生主华，癸生虚多。

已上十靖乃十方灵宝天尊所部，十极高真神化所隶，得道尸解者生此靖也。

地靖海山三十六靖，地支所隶：

上元生人

子生总竹，丑生紫盖，寅生泸水，卯生丹陵，辰生守真，巳生灵净，午生送仙，未生契净，申生君虚，酉生凤凰，戌生于真，亥生真性。

中元生人

子生契真，丑生得一，寅生启元，卯生幽魂，辰生君平，巳生斗仙，午生光天，未生胜空，

申生昭德，酉生寻真，戌生启灵，亥生宗华。

下元生人

子生朝真，丑生黄堂，寅生迎真，卯生招隐，

辰生紫虚，巳生启注，午生凤台，未生东华，

申生祈山，酉生元阳，戌生东蒙，亥生正阳。

已上为之地靖，乃三十六靖得道真仙所隶。凡修真之士，自此下上天靖，行灵宝神霄法斋，若正寝归元善终，可生此靖。却于此修善，至上品。若得道飞升者，径上玄都，宗契高真，不申此靖所属。六十坛靖所属在帝讳上便是。

又四靖

元一帝真、飞升洞真、空碧澄真、真一翊化法靖。

已上四靖，非参大洞三景混合万神之道，不可妄受而用之。

又后一本靖坛，按灵宝大法转载，使修真之士有所倚立，

而焚修上授下受，依此太上之心自贻典，各无所祷也。

飞章祭酒法职例

释曰：

泰玄都正一平炁嗣天师门下统领三品版券大都功、兼左

廉察祭酒（某）治（某）炁（某）岳（某）炁真人（某）先生受（某）箬（某）职。接治炁在帝讳上便是。

所属先生

（正、二）月：玄静先生；（四、五）月：畅玄先生。

（七、八）月：宣道先生。（六、九）月：毓道先生。

（十、十一）月：游远先生。（三、十二）月：容神先生。

论迁转品格

一、初阶一年救度十人已上，自右判迁右大判官；一年救度十人，迁左判官；又十人已上，迁左大判官；又一年救度二十人，转八品。又一年救度二十人迁七品；又一年救度二十人迁六品；又二年救度三十人已迁五品；又一年救度百人迁四品；又三年救度百二十人迁三品；又五年积二十功迁二品；又十年积百二十功转一品。三品已上系极品，非

可轻变自升所高位。极天诏降临，非品格可具述。

一、前项年劳，如年内功多，即该双转，但不得过两官。如功多不愿受迁转，许同补将吏。

一、如年内无功无过，守职如旧。

一、如年内有功有过，止可自赎。

一、若虚度岁月，有〔无〕功无过，将吏无有自效，校策难私，所当自效，可冒进乎？

一、救人谓之功，积德谓之行。所谓一功，约救百人也。折分

计算，救十人已上可为一分。为国延寿，及解大难，事关宗社，折三功。为民祈晴祷雨，驱除虫蝗，解禳大疫，灭退水火，利及民物，一切强崇显形现迹，众所不伏能绝其根，折一切。非此色目，一分已上轻重难折。为人申章进表，炼魂解冤，有其灵验，实成利济，许一切。非此等事轻重此折〔折〕。救产摧生，母子全活，一切。凡有一损，自分此折〔折〕。畧陈大既，以理推折〔折〕。

兼行申天院太极伏魔黄箓太清紫应等院、南北受炼等司，

自九品至七品称兼主者 院事，

自六品至四品称兼主者 院事，

自三品至二品称兼提点 院事，

五品已上兼知黄箓院事，

自九品至七品带统摄三界鬼神公事，

自八品至七品带提点三界鬼神公事，

自七品已上带举城隍司，

六品已上带提九州岛城隍，

五品带节制岳隍兵马，

四品带都督岳渎兵马，

三品带节制九天兵马，

二品带纠察三界鬼神、判洞天福地鬼神事。

祖师规约：

初真受法必先受箬，许补从九品，其正九品未受箬不许任之。

一、眷词拜表，虽有他品箬，而未受都功，无祭酒职，则奏章不达。

七品已上，不受盟威箬不许任之。

五品已上，不受洞渊箬不许任之。

四品已上，不受神霄箬不许任之。

三品已上，不受大洞箬不许任之。

一、法与箬相须，不可相违。天心法宜受都功箬，五雷法宜受高上神霄箬。

灵宝法宜受紫虚阳光箬，及灵宝中盟箬。

天枢法宜受上清回车毕道箬。

赵侯南法自有正派，宜受赵侯箬。

天心乃万法之祖，都功、盟威总二十四品，先可进受。

一、南北二院谓之文阶，雷司谓之武阶。初真先宜恭文入武易，由武换文难。

一、五雷者，天雷，乃

玉帝侍卫之司；神雷乃号令之所出；龙雷，乃海藏之拱卫；水雷，为雨泽之所；社令雷，则名山大川精忠血食之神，上奉

帝令，下统民事，可以指役也。

一、四司者，玉枢雷使院中有玉府五雷使院真君，乃雷神之真司；玉枢五雷院使北极雷霆都司，主行刑赏罚；蓬莱都水司，专司水泽。三司皆总于玉府五雷使院。

诸解送刑岳，毋得僭紊于枢府，止于雷霆都司。其五雷使院额，毋得妄用。如考召院，亦俗撰之。

一、初真受法须择当代名明师，有德、行、学者，拜之。

一、师亦须择善弟子委用，道器可教授之。

一、先召保官保盟斋，诚取其报应，方与法式奏申拨度，仍



给泰玄都省札帖版券，此与设醮谢恩，受将归坛。

一、如年劳，及该与循资升擢，即召同品法官保状缴申度师，如前奏申付度，非可慢褻。若师非正学，弟子躁妄苟苟〔苟〕简行之，仙籍未必纪名，则天将不临，惟淫词下鬼基名，妄兴灾祸，其司廉概贻罪非轻。

一、初真受法，功及迁转，既投师传度，仍须详述始末，年月，师资姓名、职法，所积何功，迁该何品，其状恭投嗣教天师正一玄坛敷奏，给帖，庶得给名五籍，神又皈依。其或不揣己，切躐等，以大功世及，不务投师，辄信仙乩为撰阶位，妄加升擢，交有不经师付度，谩写职阶，视同虚文，有误，玄坛敷奏，科律照〔昭〕然，戒谨之哉。

保官状式：

具保官位姓 （尔行排写大者先押）

右（某）等各系几品法官与（某人）非飭为相容，察得本人未曾受邪法，不忠不孝，淫乱大伦等，故敢保举（某人）先于（某）年原籍（某）师门下求受（某）法，已补（某）职，丐求依 上清玉格迁转。委实别无违碍。如本人迁转之后，违犯科戒，甘与同罪。谨具给罪文状缴申以 闻  
谨状

年 月 日保官具位姓（某某）状

转职状式：

具位（某）照会 先于何年诣度师（某）门下拜受（某）法（某）职，今经（几）载，考内救度（几）人，依格已及数，合行陈丐迁转身（某）职合转（某）职，今召保官（某）委保，诣实给罪文状头连在前，须至申闻者。 右谨具申（某）处，伏乞真慈，特赐 敷奏，行下所属依格注籍，所有 坛神将愿与此第推赏施行。伏候 照报，谨状。

年 月 日具位姓（某）状

开度情意：

叨生盛世，泰处玄门。法箬灵文，未遂参传之志；符罡秘奥，罔明存用之机。行斋主醮之有乘，抚己扪心而知惧。

欲求

道妙，须叩明师。是以众发诚心，各具投师词状，恭叩（某某）居门下，求度清微、灵宝、混玄、静〔净〕明、天雷、酆岳诸阶斋法道法，奏授

太上三五都功、正一盟威、上清、三洞、灵宝中盟等箬，各一宗，皈身佩奉。誓以代

天宣化，利显度幽，祷雨祈晴，芟穰驱治。得法之后，不敢怨道咎师，始勤终怠，轻褻灵秘，妄示非人。如负盟言，甘依

玄宪。修设清醮 上奉

皇天后土、日月星辰、历代宗师、诸司帅将，下祈各人奉道无魔，修真有遇，罪愆弥释，道派昭彰。由是涓取几日，各修香仪，恭就（某）处奉修

无上清微灵宝盟天授道醮筵会，诵经礼忏，纳款投诚，誓告

诸天，依科付度圆满，祈陈醮礼，贡献金资，延奉帝真万天坛众，恭祈恩赐，俯赐昭明。伏愿帝心简在，天听昭回。教阐玄师，俾师师而授受；灵彰妙法，冀法法以流通。人天永有皈依，鬼神无不宾伏。玄风大振，道日增辉。谨意。

三山滴血字派

守道明仁德，全真复太和。至诚宣玉典，忠正演金科。冲汉通元蕴，高宏鼎大罗。武当与兴振，福海启洪波。穹隆扬妙法，寰宇证仙都。此乃

虚靖真君授于

萨祖师正派。凡有学道者，奏名之初，当依此派循序而取一字于法讳之中可也。

### 女受延生箬

太上正一延生护身经箬、北斗纪善宫慈和贞淑仙女知会瑶池事，

北斗璇玑宫掌善仙妃、兼知瑶池会晏〔宴〕事，

乾元大梵天宫掌善淑德夫人、知延生事。

### 文昌延生职

太上正一延生护身经箬文昌校籍真官、桂宫仙院典者、

知斗府事；（又）文昌录籍仙官内院少卿使、金书

省府事；（又）玉真庆宫神霄执法仙官、知文章案内事。

### 延生箬职

太上正一延生护身经箬北斗璇玑宫掌籍仙官、知理延龄

益算事，（又）神霄玉府洞玄太平辅化仙官、知玄灵璇

玑府事。

### 童子箬职

太上正一童子护命经箬北斗中元宫掌籍仙官、知理（益算延生纪善司功）事，

（又）神霄玉府赞善仙童、知斗府延生益算事，

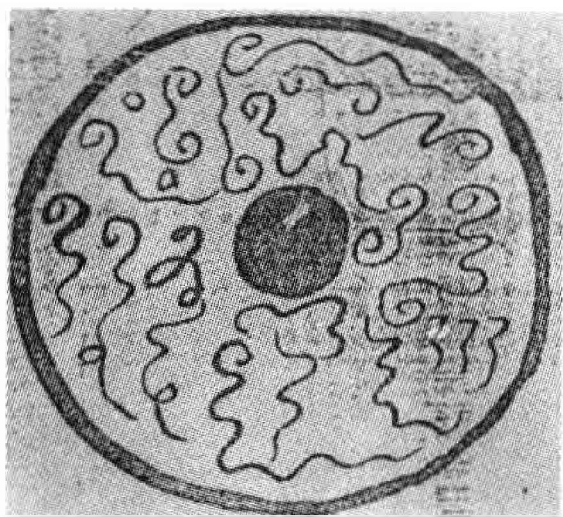
（又）神霄玉府洞玄赞善仙童、玄灵璇玑府事，

（又）长生宫内捧香赞善仙童、知斩阙益算事。

### 又延生女

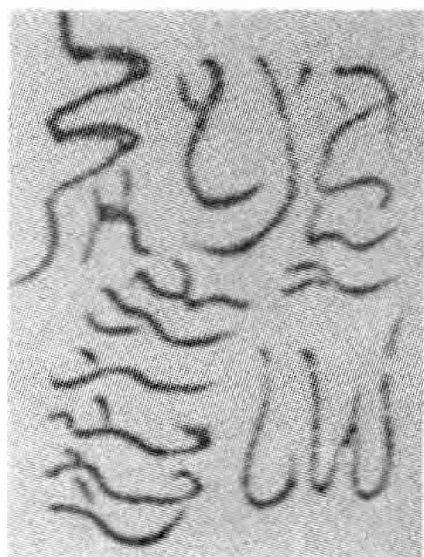
太上正一延生护身经箬（北斗璇玑宫掌善仙妃、兼知瑶池会晏〔宴〕事，

纪善宫侍香玉女、兼延龄益算事）



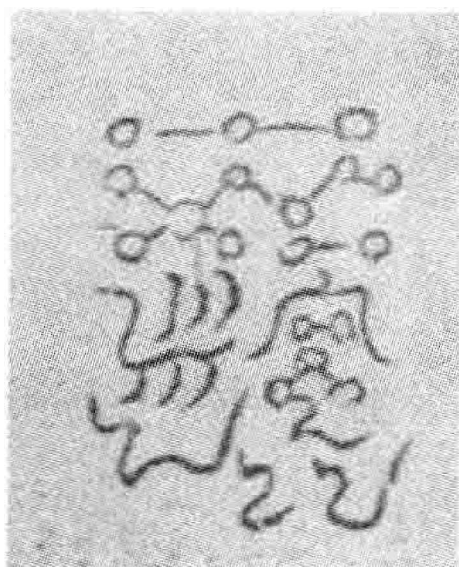
正一传度宝券（用上好锡箔书符）

传度券（用黄绢裱过，朱书符，墨写告。）

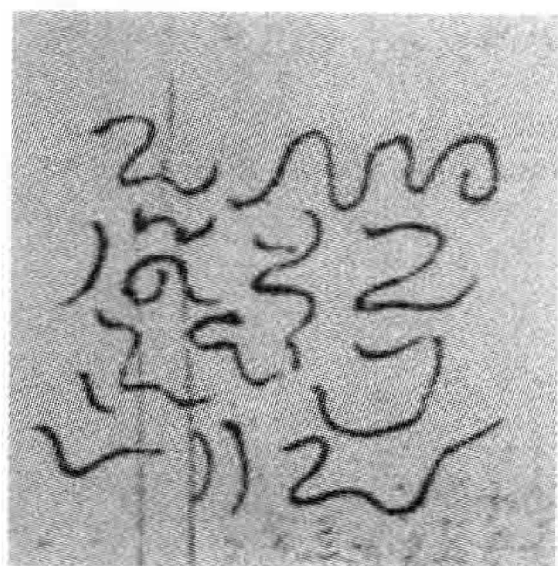


维（某）年（某）月（某）日乡贯居住嗣法弟子  
（某）

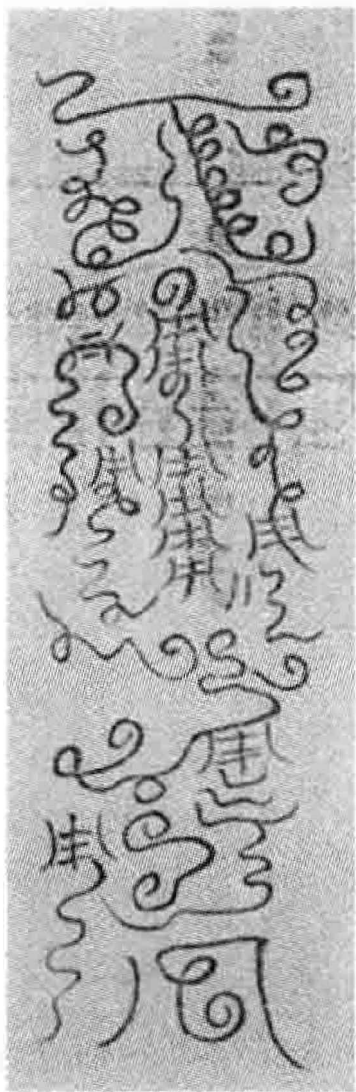
即日谨斋法信，恭依 科格，拜受



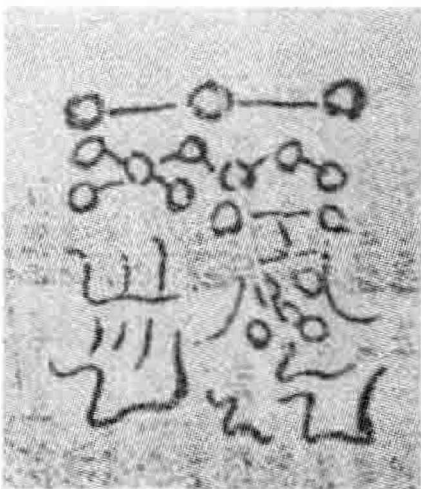
清微灵宝大法符图印诀一宗灵文，  
誓愿佐天行化，助  
国救民，济生度死，永依  
三宝。今对 天尊前盟约而传度。



师不敢隐真出伪，弟子不敢怨道咎师。  
如负盟言，甘依宴谴，其道不成，一依  
科条律令！



科条律令。  
宴谴其道不成一依  
真出伪弟子不敢怨道咎师如负  
盟言



甘依  
三宝合对天尊前盟约而传度师不敢隐  
国救民济生度死永依佐  
天行化助



清微灵宝大法符图印诀一宗灵文

誓愿即日谨斋法信恭依

科格传授

维（某）年（某）月（某）日乡贯居住嗣法弟子

### 正一天坛玉格下卷〔终〕

正一传度万法宗坛 又神霄普济万法宗坛

据奉道弟子法名：

北斗星君主照。伏念幸因宿庆，叨处盛时。每怀利济之心，未究玄微之妙。至切有归之恪念，敬参无量之灵文。

匪仗

师传，曷明 奥旨。是以虔斋香信，恭诣

正一 代天师张真人门下、度师 法师坛下，丐求保度，传授大法，皈身佩奉。誓愿代 天宣化，助

国救民，济死度生，除邪辅正。得法之后，不敢违越

科禁，轻落 真文，怨道咎师，始勤终怠。如负盟言，甘依身谢

三官，祸延七祖，永受风刀之拷，万劫不原。谨取几月几日良辰至几月几日，完满修设

三界众真醮礼，延奉

帝师，恭祈 景贶。所冀进道无魔，修真有遇。心神安定，祈求感通。本坛师领来词，理宜汲引。职维嗣

教，勉为宣行。除已状闻

三界真司咸祈照应外，今则延降

帝师证盟，依科传度，分拨将兵，俾绍 宗乘，用扬



大教。今将付授

太上符图印诀等仪，理合给，须至帖者。

一、奏授某某篆某某经篆一宗

一、补充某某经篆某某事为任

一、建立坛靖治炁某某雷坛某某法靖某某治某某炁

一、司额印信某某印（在后）一付授，一出给，一奏拨。

一、雷霆都司省院府官君将吏兵，立天花心印（图）

右伏以

元始祖炁，剖太极以居先；灵宝本章，开洪蒙而立象。道传

今古，法演人天。本无名而可名，盖有法而为法。今弟子

某某祇为

宸恩，普陞真职，庆云蒙霭。悟 灵宝之希夷，化而罗勅 [?]；

识

玄元之微妙，[?]。奔驿马而神游碧落，策飞龙而炁贯洪垓。道

在人宏，宜恪敦于素履；

法因师授，无自叛于丹盟。伫期勋行之圆，当陟班联之峻。虚

无勅下，简阅奉行。故帖

仙简，给付弟子某某执证

某某年太岁某某月 日给。

临坛监度法师，

临坛保举法师，

摄行传度事某某法师。

灵宝大法司印、雷霆都司印、元始一炁万神雷司印，

玄灵璇玑府印、北极驱邪院印、上清天枢院印，

九老仙都君印、三天太上之印、上清天医院印。

一、出给：

五雷号令、天皇号令、天蓬玉尺、斩邪宝剑、

五雷灵符策杖、治邪法镜、降魔棕扇、修真戒牒

金丹秘旨、合同环券、拷鬼桃棒

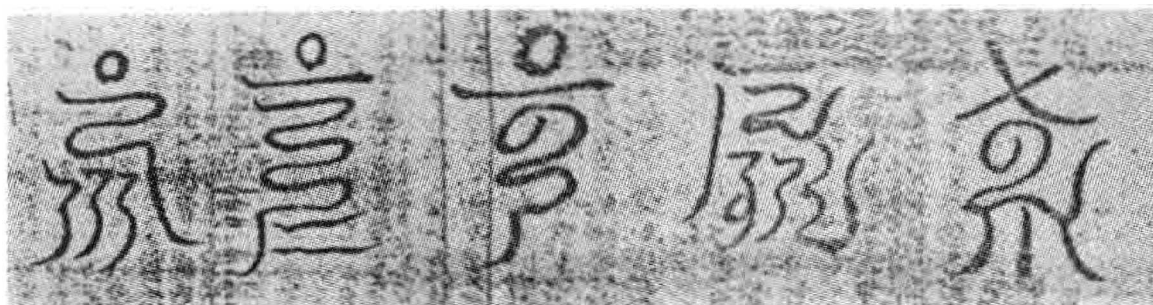
心印

开明三景 千和万合 一朵红云

湛寂真常

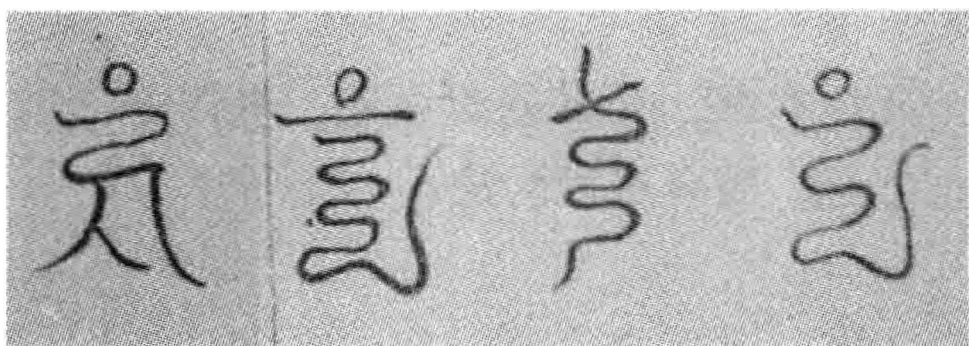
万神奉行

子            午            辰申            寅戌            午



天开黄道 清静道德 五色立根            众真奉行

卯酉            丑亥            子            巳未



元命真人姓：

徐、张、叶、许、宋、萧、曹 贪、巨、禄、文、廉、武、破  
胎地、骨夫、阴传、阳传、精足、炁然、六合

六十坛靖 所属

- 甲子：通玄致真靖，灵真应妙坛。
- 乙丑：复性澄真靖，灵应通真坛。
- 丙寅：通真澄化靖，应妙合英坛。
- 丁卯：洞真自然靖，三界集神坛。
- 戊辰：元乙保真靖，三界混真坛。
- 己巳：登心复真靖，三界集真坛。
- 庚午：保性宏真靖，玄一守真坛。
- 辛未：登真明性靖，玄妙通真坛。
- 壬申：混合明真靖，通玄会真坛。
- 癸酉：清虚自然靖，玄妙应真坛。
- 甲戌：致真通玄靖，雷霆应化坛。
- 乙亥：降真集灵靖，玉堂赞化坛。
- 丙子：混玄致真靖，飞捷报应坛。
- 丁丑：虚一通真靖，玄一静玄坛。
- 戊寅：集真洞虚靖，玄真通妙坛。

己卯：与道合真靖，凝神定性坛。  
庚辰：超元洞真靖，英化普照坛。  
辛巳：涵虚复真靖，坎离合元坛。  
壬午：自然成真靖，合妙混元坛。  
癸未：元超虚真靖，百神集应坛。  
甲申：清真正性靖，神妙通玄坛。  
乙酉：澄性成真靖，三界混元坛。  
丙戌：保真湛然靖，灵一守玄坛。  
丁亥：虚白通真靖，正一妙元坛。  
戊子：自然合真靖，三台保护坛。  
己丑：虚一守真靖，道一守玄坛。  
庚寅：澄真宏化靖，飞魔衍庆坛。  
辛卯：保真会一靖，观净清虚坛。  
壬辰：冲虚会真靖，璇玑运化坛。  
癸巳：摄真召灵靖，玉堂静玄坛。  
甲午：成真集灵靖，灵真应妙坛。  
乙未：制魔澄真靖，灵应通真坛。  
丙申：通真会应靖，应妙合英坛。  
丁酉：飞魔达真靖，三界集神坛。  
戊戌：存真守一靖，三界混真坛。  
己亥：念性守真靖，三界集真坛。  
庚子：葆真混元靖，玄一守真坛。  
辛丑：韬元固真靖，玄妙通真坛。  
壬寅：混合会真靖，通玄会真坛。  
癸卯：与圣合真靖，玄妙应真坛。  
甲辰：灵虚自然靖，雷霆应化坛。  
乙巳：契真保元靖，玉堂赞化坛。  
丙午：澄心得真靖，飞捷报应坛。  
丁未：无为契真靖，守一静玄坛。  
戊申：真元知化靖，玄真通妙坛。  
己酉：皈真安然靖，凝神定性坛。

庚戌：玉虚洞真靖，英化普照坛。  
 辛亥：修真知性靖，坎离合玄坛。  
 壬子：通真洞清靖，合妙混玄坛。  
 癸丑：真光变化靖，百神集应坛。  
 甲寅：体道会真靖，神化通玄坛。  
 乙卯：法天成真靖，三界混玄坛。  
 丙辰：育神炼真靖，灵一守玄坛。  
 丁巳：保真洞微靖，正一妙玄坛。  
 戊午：纯素冲真靖，三台保护坛。  
 己未：至一通真靖，道一守玄坛。  
 庚申：泰华澄真靖，飞魔衍庆坛。  
 辛酉：太素颐真靖，观净清虚坛。  
 壬戌：会元合真靖，璇玑运化坛。  
 癸亥：通真会元靖，玉堂静玄坛。

(甲子) 阳平治，左平炁。(乙丑) 真多治，右领神炁。  
 (丙寅) 庚除治，右都领炁。(丁卯) 葛瓚治，左都领炁。  
 (戊辰) 漓沅治，台长炁。(己巳) 平盖治，右领功炁。  
 (庚午) 灵台治，右监贡炁。(辛未) 玉局治，左察炁。  
 (壬申) 公慕治，右都炁。(酉癸) 后城治，右都炁。  
 (甲戌) 蒙泰治，左领功炁。(乙亥) 北平治，左监察炁。  
 (丙子) 涌泉治，左察神炁。(丁丑) 真多治，右领神炁。  
 (戊寅) 泰中治，左领神炁。(己卯) 葛瓚治，左都领炁。  
 (寅辰) 鹤鸣治，左长炁。(辛巳) 太竹治，右监察炁。  
 (壬午) 稠梗治，右监神炁。(癸未) 主簿治，右贡炁。  
 (甲申) 阳平治，左平炁。(乙酉) 虚口治，右监贡炁。  
 (丙戌) 蒙泰治，左领炁。(丁亥) 平罔治，左贡炁。  
 (戊子) 北邙治，右察炁。(己丑) 昌利治，左都监炁。  
 (庚寅) 泰中治，左领神炁。(辛卯) 葛瓚治，左都领炁。  
 (壬辰) 鹤鸣治，左长炁。(癸巳) 平盖治，右领功炁。  
 (甲午) 北邙治，右察炁。(乙未) 主簿治，右贡炁。

(丙申) 公慕治, 右都炁。 (丁酉) 虚口治, 右监炁。  
 (戊戌) 平岡治, 左炁。 (己亥) 北平治, 左监察炁。  
 (庚子) 庚除治, 右都领炁。(辛丑) 隶上治, 右都监炁。  
 (壬寅) 泰中治, 左领神炁。(癸卯) 葛瓚治, 左都领炁。  
 (甲辰) 阳平治, 左平炁。 (乙巳) 太竹治, 右监察炁。  
 (丙午) 北邙治, 右察炁。 (丁未) 玉局治, 左察炁。  
 (戊申) 公慕治, 右都炁。 (己酉) 昌利治, 左都监炁。  
 (庚戌) 灵台治, 左监功炁。(辛亥) 太竹治, 右监察炁。  
 (壬子) 稠梗治, 右监神炁。(癸丑) 隶上治, 右都监炁。  
 (甲寅) 阳平治, 左平炁。 (乙卯) 鹿堂治, 右平炁。  
 (丙辰) 漓沅治, 右长炁。 (丁巳) 平盖治, 右领功炁。  
 (戊午) 鹿堂治, 右平炁。 (己未) 主簿治, 右功炁。  
 (庚申) 公慕治, 右都炁。 (辛酉) 后城治, 左都炁。  
 (壬戌) 庚除治, 右都领炁。(癸亥) 涌泉治, 左监神炁。

光绪二十八年太岁壬寅三月二十五日拜授。

度师志坚蕴隆曹先生, 引进徐少卿,

正一盟威经篆神霄执法真官、太平辅化仙卿、兼斗雷酆岳  
 诸司事臣朱高隆。至民国十四年乙丑夏历四月初四日,  
 六十三代天师奖陞赞教厅,

玄妙通真坛, 登真明性靖, 玉局治, 左察炁,

自己心印 符图众真庆会(度师心印) 图开明三景

元命炁然萧真人。所属宣道先生:

六十二代天师元旭初张真人, 民国乙丑正月念二日羽化;

六十三代天师恩溥瑞麟张真人, 民国乙丑四月初旬接任。

光绪二十八年太岁壬寅上月之吉

弟子朱鹤卿法名高隆

岁年四八自录谨藏

## 二 箒中部分图版



都功削罪 祭酒除愆

金階進職 玉闕加恩受度歷此直上南宮萬神護送飛升太空

此法奧妙無窮上有三十三天下有一十八重地獄前有朱雀導引後有玄武統兵左青龍右白虎扶助弟子升入金門五行八卦天罡地支護衛身形

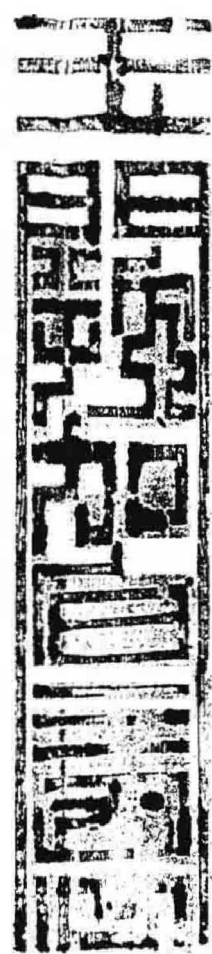
右符告下



此第一道符給付受度策信祈承本策領呈

太上三五寶策增升都功治職治炁之秘寶乃保奏之法受佩之後欽承府命對聽 聖旨庶使 正一真風流傳不絕三五指教濟度無窮

右符告下



此第二道符給付策信虔誠皈命謹按科法依教奉行一片丹心忠誠 玄教勿生十惡五苦邪念之意集會三元考較正氣之風心存口啓谷應山鳴主彰教法接引後人

右符告下



此三道符給付策信好道妙法身心一至謹依太上三五都功秘法勤學苦煉行符咒水救濟良民廣垂化育之恩未悟首都之道救生度死幽顯咸享籍除罪溥落滅惡根金門賜赦罪業消愆良語奉獻勿違誓言 建節監功大神統領都功治炁吏兵十萬之衆治理天地總貢炁



天上三十二天外有一天爲閭浮天人身二十四炁內有三花齊頂

五炁朝元之功 師人釋得其中妙方是

玄門大丈夫求 師傳聞 師教得 師妙道不輕拋怨

道咎 師依玄憲違閉盟言受天譴一如

太上元教律令

# 前部

前方都功治職領統治右貢炁  
 火上都功治職領統治右貢炁  
 前中都功治職領統治右貢炁  
 朱雀在前導引弟子升入金門  
 離位都功治職領承治左貢炁  
 丁火都功治職領承治左貢炁  
 前部都功治職領承治左貢炁

# 後部

西南都功治職  
 領承治左貢炁  
 庚金都功治職  
 領承治左貢炁  
 左金都功治職  
 領承治左貢炁  
 坤宮都功治職  
 領承治左貢炁  
 西方都功治職  
 領承治左貢炁  
 辛金都功治職  
 領承治左貢炁  
 左有青龍扶持  
 策信職任天庭  
 壬水都功治職  
 領承治左貢炁  
 兌卦都功治職  
 領承治左貢炁  
 西北都功治職  
 領承治左貢炁  
 水府都功治職  
 領承治左貢炁  
 癸水都功治都  
 領承治左貢炁  
 乾宮都功治職  
 領承治左貢炁



後陣都功治職領統治右貢炁  
 北方都功治職領統治右貢炁  
 中央都功治職領統治右貢炁  
 玄武殿後護持策信升入金門  
 戊土都功治職領統治左貢炁  
 坎宮都功治職領統治左貢炁  
 後部都功治職領統治左貢炁

統領方治功右貢炁  
 統領方治功右貢炁  
 統領宮治功右貢炁  
 統領火治功右貢炁  
 統領南治功右貢炁  
 統領信登人護持  
 統領有治功右貢炁  
 統領位治功右貢炁  
 統領木治功右貢炁  
 統領乙治功右貢炁  
 統領方治功右貢炁  
 統領門治功右貢炁  
 統領後治功右貢炁  
 統領木治功右貢炁  
 統領甲治功右貢炁  
 統領北治功右貢炁  
 統領土治功右貢炁

# 太上正一三五都功版卷職篆

正九品太上策總系二十四上神品法應

宿

度謹據

社居住奉

道請篆信臣

名下本命系

年 月 日 時建生上叩

北斗 星君主照即日恭詣

太上高皇帝主神炁在身不能自分別詣道自實言被

天 炁君 宮 帝 炁降生三炁君召即日謹依法旨恭詣

福地龍虎山 萬法宗壇

度師大師嗣漢天師府門下拜受

太上正一三五都功版卷職篆皈身佩奉用以代

天宣化濟物利人修真悟道闡揚

玄風提携末學接引後人俾善果而獲慶 萬法以靈通

壇門光彩道播十方受佩之後不可輕泄靈文怨道咎

師毋違盟誓一如

天地水三官大帝律令

三元三品三官分上中下三元即三化八治乃上皇元年正月十五日

無極大道 太上老君修註上化八治正一三四月生人所屬之

真符告下



太極元年七月十五日修註中化八治五六月生人所屬之

真符告下



無極元年七月十五日修註下化八治九十月十一月十二月生人所屬之

真符告下



又漢安二年十一月十五日天師加立剛氏治具山治白石治鐘茂治

此四治以受嗣師張衡行世是故二十八治以應二十八宿二十

四炁幹合二十四節炁也此修煉化炁莫言能盡哉

子日生人爲太上天樞貪狼星醜亥生人爲中元天旋巨門星

寅戌生人爲真元天機祿存星卯酉生人爲紐幽天心文曲星

辰申生人主綱神天命廉貞星巳未生人乃紀明天朝武曲星

午命主屬關會天衝破軍星君其法以本命日脚而論之

上清值符值事三萬人度 上元值符值事三萬人度

玉清值符值事三萬人度 中元值符值事三萬人度

太清值符值事三萬人度 下元值符值事三萬人度

天界值符值事三萬人度 當年值符值事三萬人度

地界值符值事三萬人度 當月值符值事三萬人度

水界值符值事三萬人度 當日值符值事三萬人度

陽界值符值事三萬人度 當時值符值事三萬人度



张道陵



龍虎山中煉大丹  
六天魔鬼骨毛寒  
自從跨鶴皈玄省  
道法興隆濟世間

二代天师张衡



經綸辭却遠塵英  
繼緒宗開達聖明  
忠孝道民功不泯  
真風披拂滿陽平

三代天师张鲁



不羨同章宰漢中  
祇將誠敬答宸聽  
分茅裂土俱非願  
高隱南山百丈峰

四代天师张盛



尋真雲錦至岩巔  
舊有丹爐顯翠烟  
自得元壇新教法  
至今遺澤度人天

五代天师张昭成



數千裏外出陽平  
丹爐灰寒結紫雲  
兩虎山林人不見  
幾株松柏鶴栖停

六代天师张椒



丹書玉札煥琅函  
雲霧飛空鶴已添  
告別門人皈依後  
夜來素月落寒潭

七代天师张回



隱居辟谷煉仙丹  
喚雨呼風掌握間  
四海告信真寶箓  
笑就第去鶴鳴山

八代天师张迥



丹篆玉符泣鬼神  
年逾九十脫紅塵  
至今岩上結廬處  
夜半鳳凰栖綠筠

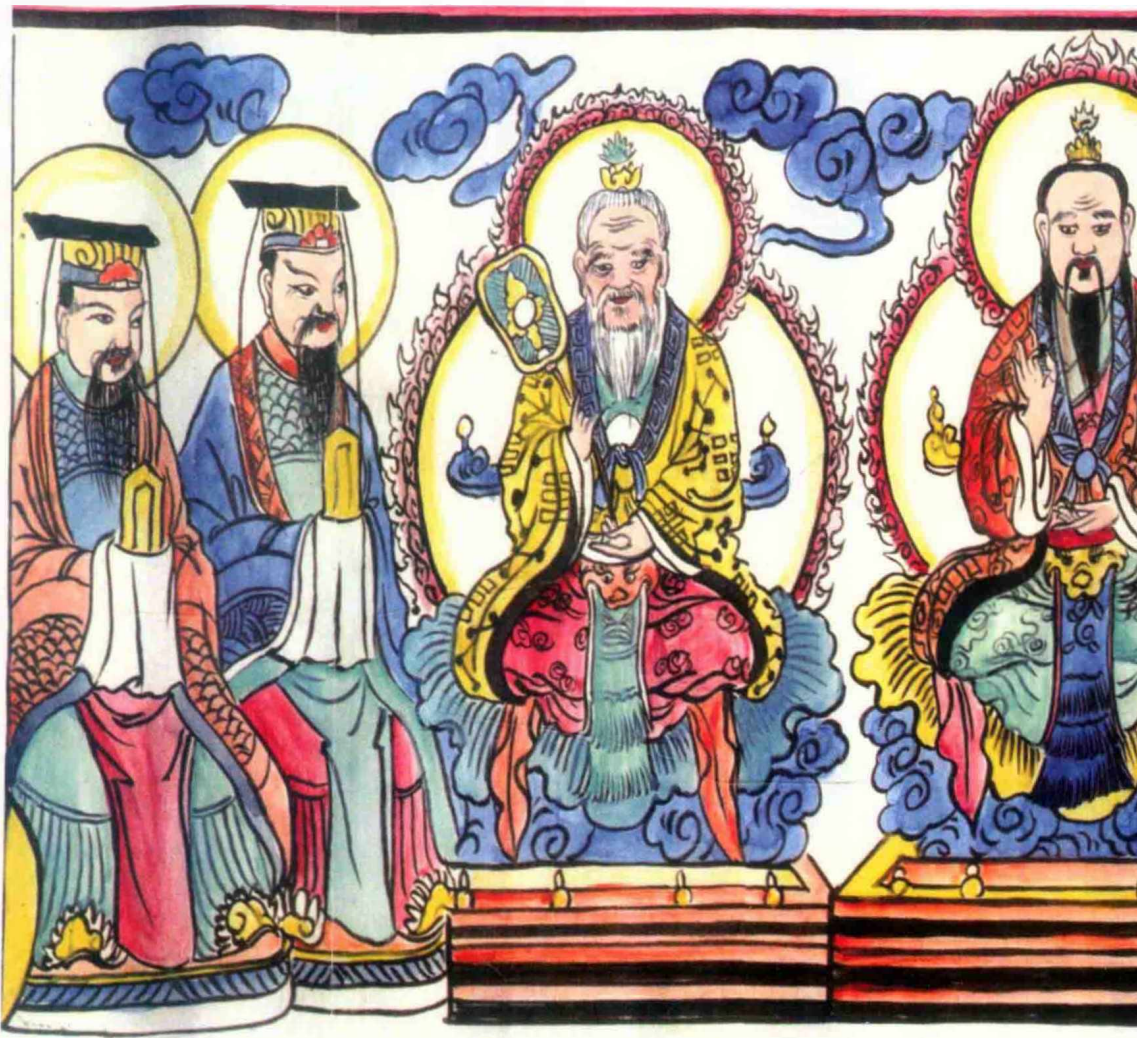
九代天师张符



上饒山水大江南  
一派火光罩碧山  
忽遇至今烟霞外  
皈來無語隱松岩



祖師三天扶教正一靜應顯佑真君







虚无自然六合通天金符篆祖

泰玄都省欽奉

道旨依教宣行今據

社居住奉

道請篆信

臣

名下自述本命系

年

月

日

時建生

上叨

北斗

星君主照是屈

元令節之辰恭叩

福地龍虎山

萬法宗壇

天師大教主真人門下拜受

虚無自然金符篆祖

一道付身佩奉伏願

三天錫慶壽托鬆柏之青

四府覃恩福包滄海之大丐與宜行事

天廷恭頌歷代贊詩

名諱俱列于中

右依

玉格奏封

之職爲任仍差

天兵官將下赴匡扶永保長生一如

帝令

給付信

佩受

伏以

玄元策祖出天關  
善信奏傳不等閑

昇日姓名標紫府  
斯時福祉并南山

天運

年

月

日給

中國江西鷹潭市龍虎山嗣漢天師府主持

張告行

五十一代天师张应京



幼毓燕中地脉奇  
世祿垂麻裕後基  
御香薦福沾天寵  
早承祖爵語皇非

五十三代天师张洪任



弱冠承恩寵錫頻  
天皇携手配皇親  
五千道德深祖契  
煉取金丹接上真

五十四代天师张继宗



道統淵源自然合  
彌倫宇宙果無邊  
廣施玄妙伊誰力  
始信山中别有仙

五十五代天师张锡麟



麒麟殿上孕仙真  
髻髻折承寵錫頻  
古今共崇新道德  
陰陽咸伏舊威神

五十六代天师张遇隆



淵源家學冠群仙  
跨鶴朝天正少年  
閱罷黃庭青月曉  
香烟繚繞五雲邊

五十七代天师张存义



慶衍仙靈振早年  
精誠造化毓山川  
鶴算無量鸞出降  
翊佑通明際新傳

五十八代天师张起隆



皇恩寵錫試中州  
祖爵旋膺業靜修  
白石丹成餐六氣  
經綸疊疊煥箕裘

五十九代天师张钰



奉太上之教旨  
受正一之真詮  
立玄元之綱紀  
纓綿世胃之簪

六十代天师张培源



丹印家世秉丹心  
黃石真傳道力深  
靜掃塵氛瞻瑞靄  
好培元氣乞甘霖

六十一代天师张仁晟



身備三才正一宗  
聖門高第祖家風  
五千道德成仙界  
九錫洪恩達上穹

六十二代天师张元旭



骨秀神清稟英姿  
由儒入道有根基  
能加功行培先德  
達地通天自得師

六十三代天师张恩溥



英姿卓衆邁前賢  
煉得元珠一顆圓  
龍虎山中丹九轉  
悠悠平步上金蓮

忠勇報國岳元帥

地祇上將溫元帥



四十六代天师张元吉



四十七代天师张原庆



四十八代天师张彦颢



四十九代天师张永绪



五十代天师张国祥



五十一代天师张显庸



令印懸挂三佰餘抱真養素隱茅廬  
坐堂拱象登仙界殄崇降魔天下知

漢代流傳到此時獨開教法實親遺  
參經妙典精微徹印劍流傳付後裔

欽賜皈朝沐聖恩紫袍象笏裕光前  
兆民咸仰仙人種玉葉金枝天下傳

古今天生億兆民誰能千載恩楓宸  
脫得紫誥光裕後同輔江山數萬春

漢道中興大有爲超群拔萃世所稀  
靈章祖武膺天眷洋溢聲名播帝畿

穎奪乾坤一點清雲龍風虎沛英靈  
擴充道教順天日永報元綱萬古名

四十代天师张嗣德



無黨無偏祇慕仙  
素心精覽悟真篇  
相傳秘語驚天下  
掃蕩妖氛沒世邊

四十一代天师张正言



貌古神清真異哉  
明誠凝通入仙胎  
斯文相道傳天下  
祛除妖魅絕世埃

四十二代天师张正常



父夢神人與異珠  
生而秀美世間無  
金章玉帶承恩賜  
頃刻扁舟泛五湖

四十三代天师张字初



面交二斗目重瞳  
到處人欽是老龍  
百萬貔貅承役使  
天神共仰世人崇

四十四代天师张字清



九重天中宰相才  
滿天星象簇仙階  
留候從此惟開化  
舉目顏同七歲孩

四十五代天师张懋丞



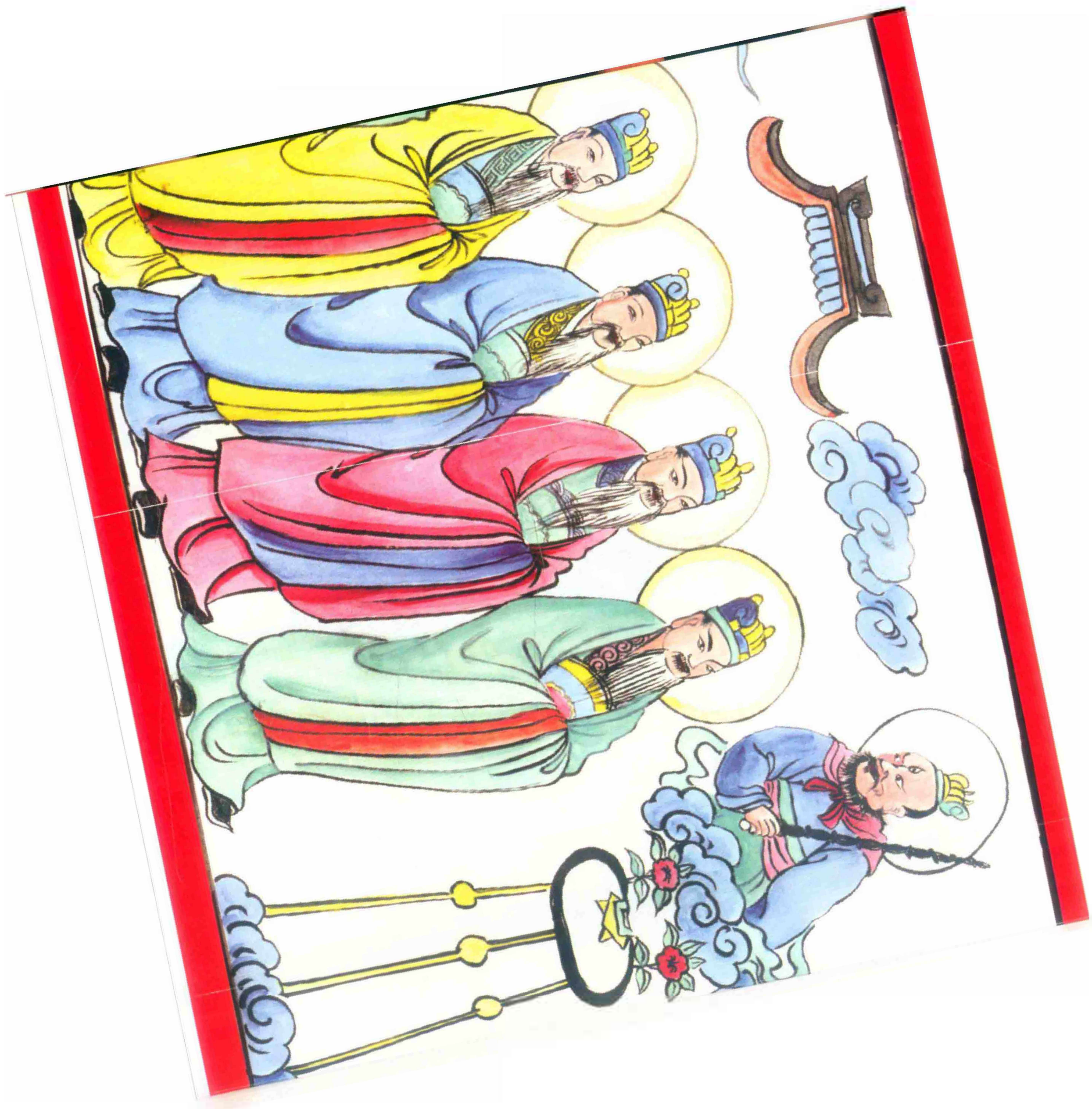
漢代流傳復再來  
人間道德若鳴雷  
符章到處妖魔滅  
笑度凡民達帝階





附图四 [玉皇宥罪赦赦 (局部, 原件长 252 公分)]







昊天玉皇宥罪勅赦

