

道教天心正法研究

李志鸿 著



History and Ritual: A Study of Tianxin Zhengfa



世界宗教研究丛书

卓新平
◎ 主编



社会科学文献出版社



道教天心正法研究

本书以天心正法为中心，从教派与教法两个层面入手来解读中国道教。宋元时期，道教新符篆派大兴，诸派道法相互融摄，在改变六朝隋唐旧有道教传统的同时，也共同塑造着宋元时期道教的新局面。本书采用历史学、文献学、宗教学的研究方法，打破道教与民间宗教的学术概念，从历史、社会、生活的原状出发，分析道派渊源与宗派分衍，揭示道教在历史与当下的演变；分析道法体系、斋醮仪式，观照道教炼养术与符咒术结合的轨迹与规律，窥探道教在民众信仰世界中所处的实际位置；分析道教与地方神明信仰、咒术的关系，展现道教的区域表现形态，以及道教与区域社会之间相互塑造的复杂关系。

上架建议：宗教学

ISBN 978-7-5097-2481-1



9 787509 724811 >

ISBN 978-7-5097-2481-1

定价：69.00元



世界宗教研究丛书

卓新平 ①主 编

曹中建 金 泽 ②副主编

道教天心正法研究

李志鸿
著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目 (CIP) 数据

道教天心正法研究/李志鸿著. —北京: 社会科学文献出版社, 2011. 8

(世界宗教研究丛书)

ISBN 978-7-5097-2481-1

I. ①道… II. ①李… III. ①道教—研究
IV. ①B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 118267 号

· 世界宗教研究丛书 · 道教天心正法研究

著 者 / 李志鸿

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215

责任编辑 / 袁卫华 钟纪江

电子信箱 / renwen@ssap.cn

责任校对 / 杨艳敏

项目统筹 / 宋月华 范 迎

责任印制 / 岳 阳

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 三河市文通印刷包装有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 20

版 次 / 2011 年 8 月第 1 版

字 数 / 316 千字

印 次 / 2011 年 8 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-2481-1

定 价 / 69.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社读者服务中心联系更换

 版权所有 翻印必究

总 序

世界宗教在我们所经历的世纪之交、千纪之交空前活跃，并在中国出现了前所未有的迅猛发展。如何去认识、研究和理解世界宗教，这是我们在全球化时代所面临的一项重要任务。在中国当代社会政治、思想文化氛围中，人们已体会到宗教的普遍存在，并开始关注宗教问题，关心宗教研究，将宗教的作用及影响与现实社会的生存及发展密切关联。不过，在对宗教的认知和理解上，人们的见解和观点显然仍存有分歧，这给我们争取达到宗教审视之共识带来了种种困难，却也提醒并促使我们多层面、多角度地认识世界宗教的存在，观察其演变发展。

在对各种世界宗教的复杂体认中，大致有如下两种视角：

一是把宗教作为人类精神及社会生活的“常态”来看待，从世界宗教中体悟出人的社会性、人本性、文明性和超越性。对此，宗教研究者有诸多表述，反映出其对宗教所关涉的主体或客体、集体或个体、内心或外在的不同侧重。例如，奥托认为宗教是“与神圣的交往”，在此突出人对“神圣”或“神圣者”的信仰。缪勒也指出宗教是人“领悟无限的主观才能”，即人的内心的本能、气质、人寻求超越的渴望。斯特伦把宗教理解为“使个人和社会经历一种终极的和动态的转变过程”，其所言“终极转变”即从深陷于一般存在的困扰而彻底转变为体验到一种“最可信的和最深刻的终极实体”，由此在这种“构成生命的终极源泉”中确立自己的存在，使自己的精神变得充实和圆满。斯塔克则认为宗教是人之本性寻求补偿的体现，因而要追求一种具有超越性的信仰生活。宗德迈耶尔对此曾强调“宗教是人类对于超越经验的共同回答”。蒂利希则突出宗教是“人的终极关怀”，希望从这种关怀中体现出人的精神活动及其本真意义。总结

这些宗教理解，伊利亚德以宗教是一种“人类学常数”来说明宗教与人的密不可分，认为“人”就是具有宗教情结的人格存在，人的本质特性与宗教本质特性有着内在关联，人性乃宗教存在的本体性前提，有人就有宗教。宗教作为这种人性的“普遍性”还被柏格森所坚持，他宣称在从古到今的人类社会中，或许在某一时段、某一地域有可能找不到科学、艺术或哲学，但绝不会找不到宗教。

在上述对宗教的“常态”认知中，一般会把宗教的表现形式理解为作为“内在形式”的“宗教性”和作为“外化形式”的“宗教建构”，在宗教的功能形式上则将其理解为“超越性”形式和“安慰性”形式。比较存在形态的“宗教性”与“宗教建构”，我们会发现其“宗教性”以信仰内在的形式而给人“虚玄”之感，相关内容多涉及人的思想、精神、意念、情感；其外化形态的“宗教建构”则以其“实在”和“具体”性而反映出人类社会关系的构建，并以各宗教的社会、民族外观来代表与之相应的客体文化形态；在此，蒂利希认为宗教是文化的实质，文化是宗教的表现形式，其相互呼应则可展示文化的表层繁复与宗教的深层蕴涵之有机建构。但在宗教与文化的关系理解上亦可换位，即把宗教看作人类的精神、文化形式，是其“象征化”或“符号化”。论及这种宗教与文明的关系，道森认为“伟大的宗教是伟大的文明赖以建立的基础”，“宗教是界定文明的一个主要特征”。这样，宗教不离人类的文化构建及文明发展，并成为许多文化体系中的核心价值观和许多民族社团的精神家园。而在对宗教功能形式的认知上，一方面可看到宗教“超越性”形态的“终极性”旨归和对人类“自我升华”的憧憬，另一方面则可从其“安慰性”形态上体悟到宗教补偿功能所表现出的一种理想化的对“现实的幻想”，以及由此折射出的“社会的倒影”。它旨在使“此岸的缺陷”为“彼岸的充盈”所弥补，以宗教的慰藉来应对今生今世所遇到的一切，从而达到人们精神上的解脱。对此，恩格斯曾总结说，“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”恩格斯从这种对宗教的“常态”理解中，进而指明宗教性乃“包含有人类本质的永恒规定性”。

二是从“问题意识”的视角来看待宗教，即认为宗教的出现乃是人的存在或意识“出了问题”，宗教作为社会反映即为社会的“问题”反映。

如果基于这种对“问题”的评价，那么宗教的存在就不一定是社会的“常态”，甚至可能会被理解作为一种“不正常”的状况。其实，在此所论及的“社会常态”乃一种被“理想化”、被人为拔高了的“常态”，或者在现实中根本就不存在，充其量也只是个别的、短暂的存在。从问题意识来理解宗教，则会关注人们反映这种问题的社会表层和心理内层，以及二者的复杂交织。在对个人心理内在的分析上，弗洛伊德创立了其深蕴心理学，并将其探究与宗教认知相关联。在他看来，宗教乃说明人的意识、人的心理状况出了问题，宗教实际上是表现出人的“有限性”、“依赖感”、精神压力和负担；而且，原初的宗教之诞生，就已反映出人与其“父母情结”相关联的“负罪感”，故此亦折射出人的心理问题。宗教所揭示的社会问题，则在马克思的经典表述中清晰可见。马克思曾深刻指出，宗教即“颠倒了的世界观”，是“现实的苦难的表现”，而且还是“对这种现实的苦难的抗议”；宗教之所以被马克思视为“人民的鸦片”，就在于宗教表现出“被压迫生灵的叹息”、“无情世界的感情”、“没有精神的制度的精神”。因此，马克思的问题意识实质上是其对宗教的同情和对产生出宗教的“问题”社会之揭露和批判。

当然，今天如果仍然从“找问题”的角度来看待并理解宗教，那么认识者本身至少会在潜意识上对“宗教”的存在及发展是持有怀疑或批评的看法的，即认为宗教反映出了一种“有问题”的社会存在，而且它并非社会主流所肯定、承认或希望的现象。显然，上述两种视角会带来对宗教“价值”、“意义”的不同观点，而且各自在对宗教的社会定位之审视和判断上也势必会有不同。尽管在今天看来单纯从“问题意识”上评说宗教已经暴露出了其不足和缺陷，这两种视角的宗教认知应该说却都是有其意义和必要性的。这些不同的视角能促使人们更加全面、客观并综合性地看待宗教。当然，以平常心来看待作为人类社会“常态”的宗教是在一般性、普遍性意义上所言的，而发现、审视宗教所反映的社会问题则应基于其特殊性，以及其时空关联性。

其实，宗教在“使人类的生活和行为神圣化”的过程中，会在人的精神上实施其最强有力的社会指导及控制。其积极方面会引导人们朝向崇高、达到升华、超越自我，而其消极方面也可能让人陷入偏执、狂热或痴迷。为此，贝格尔认为“宗教在历史上既表现为维系世界的力量，又表现

为动摇世界的力量”，因而有必要从其利、弊，正、负等双向功能上来看待宗教的社会作用。但我们对之仍需有主流性、总体性的把握。在精神文化意义上，对宗教核心价值观的认识和挖掘，既可对宗教得以存在的社会获得更为深刻的体认，又能积极引导宗教适应并促进与之相关的社会发展。正如道森所言，“宗教是历史的钥匙，不理解宗教，我们就无法了解一个社会的内在形态”；而在宗教与社会的关系中，“若把某种文化看作一个整体，我们就会发现，抑或有悖于人类社会的价值与规范的宗教，如果引导得体，也会对文化产生能动作用，并为社会变革运动提供动力”。由此而论，宗教对于人类社会存在有着极为重要的意义和非常复杂的功能。我们认识和研究宗教，应该持有“客观认识”、“积极引导”的态度。

为了对世界宗教有客观、真实、全面、深入的理解和研究，我们组织了《世界宗教研究丛书》，以基于上述考量来在宗教探讨上求真求实。在此，我们在面对世界宗教时，既会对之持有体认人类社会文化现象的“常态”，也会有我们自己在研究上的“问题意识”。编辑、出版这套丛书，我们并不着眼于在研究世界宗教之范围上的系统、整全，而是重在其个案研究，具体分析，触及相关的人或事，以便能从点滴积累开始来面向世界宗教的浩瀚大海，纳百川之细流而汇入其汪洋博大。因此，我们希望从大处着眼、从小处入手，积少成多、渐成规模，以一种实在性、持久性来探究源远流长、丰富多彩、错综复杂的世界各种宗教现象。“不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海”，我们将锲而不舍，始终保持这种研究的开放性和开拓性。

卓新平

中国社会科学院世界宗教研究所

2009年7月1日

序

当今之世，谈起学术二字，令人感慨系之。辛亥革命已历百年，中国现代学术亦历百年。辛亥后数十年间，大家辈出，令人仰止，皆在于专制大堤已决，自由精神飞扬。学术在百家争鸣的氛围中，仿佛又回到了春秋战国时代。可惜，其时过短，故未能出现老、庄、孔、孟那样的历史巨人。之后又经历了秦皇汉武时代，文化自然凋零。好在仅 30 年，又迎来了一片新天地。此番新天地，在我看来将历时数个世纪。因为天门已开，大气冲盈，虽有戾气，亦无碍大局者。唯于学术，亦尚有困局。天下熙熙皆为利来，商业社会虽造福人类，却多些铜臭小子，又多些妄想以学术为发财之具者，在学界中搅局，数十年来多见此辈。当此之时，最见人工夫的，唯有把心放在腔子中，沉下丹田之气，潜行默运，打磨它十年八年，定能做出不让古人的大著作。

这些即我对学生们的基本要求。

李志鸿君，是我的学生中最年轻者，六七年来，沉下心来，广集博采，精心打磨，终于完成了这部博士论文。

谈起道教与民间宗教，真有说不完的话题。因涉及志鸿论文，故对两宋、元、明道教，不得不说上几句浅见。

自 20 世纪 40 年代陈垣先生完成《南宋初河北新道教考》以来，特别是近 30 年，中日学界对全真道的研究已超越了陈先生的时代，这是有目共睹的。但陈先生的时代，对南方正一系统研究几乎无所建树。后越五十载，刘仲宇、李远国君对正一一系曾做钩沉。而多数涉猎此范畴者，只见树木不见森林。但李志鸿则写出了部分体系，成为今后此领域的研究者必读之作。对他的论文，我大概有如下指导：

其一，所谓正一派，其多数支派的存在状态实即民间宗教的存在状态，对其进行研究，则要打破道教与民间宗教的学术概念，从历史、社会、生活的原状出发，写出真面貌。此即所谓生活之树常青，而概念往往是灰色的。

其二，注意教派与教法两者之异同，以教派与教法相配合，教派无法打通透，则以教法继之。这才是事物的本来面貌。

天心正法在八闽流行近千年，迄今于民间为盛，足证宗教与人民生活息息相关，融为一体，这是其生命力之所在，亦是源头活水，源远流长原因之所在。

应当提及，对志鸿论文的指导者尚有上海的刘仲宇与北京的王卡先生。

当然，此书对道与术的关系尚关注不够。道教无道则流于俗，道教无术则仅存哲学。故写一教派历史时，不能不把它放在老、庄的眼界中加以打量。博士论文已完成了，我希望志鸿能在闽、浙、赣中的大视野中另有一番作为与气质之变。

马西沙

2011年6月6日于北京西四五槐堂

目 录

序	马西沙 / 1
绪 论 道教法术与道教研究	1
一 唐末五代宋初道教法术的转变	1
二 相关研究概述	2
三 从“派”与“法”两个层面研究道教	6
第一章 北宋时期的天心正法	16
第一节 创教神话与华盖山天心正法	17
第二节 正一宗北极天心正法	33
第二章 两宋之际的玉堂大法	36
第一节 路时中与玉堂大法	37
第二节 二十四品教阶	49
第三节 高奔日月与升斗奔辰	58
第四节 玉堂斋法	64
第三章 天心正法与宋元符箓派	82
第一节 天心正法与龙虎山嗣汉天师府	82
第二节 雷神崇拜与宋元雷法	88
第三节 天心正法与宋元诸道派	109
第四章 北极驱邪院与民间祭祀	126
第一节 《上清骨髓灵文鬼律》	128

第二节	北极驱邪院的神灵谱系	133
第三节	北极驱邪院对民间祭祀的吸纳	147
第五章	奉行天心正法的法师	160
第一节	授箓制度与教阶制度	161
第二节	法师群体与法箓分离	174
第三节	家书科仪与师派观念	183
第六章	存思三光与正法三符	196
第一节	存思三光与书符取炁	198
第二节	隐秘符窍与三光丹法	208
第三节	存思内修与内炼变神	218
第七章	天心正法与民间科仪	228
第一节	天心正法与闽西北闾山教	229
第二节	天心正法与福建瑜伽教	240
第三节	闽东瑜伽教发奏科仪	258
结 论	从天心正法看中国道教	265
一	天心正法与宋元道教法术的转变	266
二	天心正法与道教的正统化策略	268
三	道教与民间信仰的互动	276
四	道教法术与民众伦理思想	280
附录一	主要征引道经提要	285
附录二	闽东瑜伽教科仪本提要	291
附录三	闽东民间道坛坛场图片	294
参考文献	296
后 记	307

绪 论

道教法术与道教研究

一 唐末五代宋初道教法术的转变

道教的符箓、咒术是道教文化最重要的组成部分，是道教之所为“教”的根本。对于符箓与咒术的研究是理解道教法术、科仪系统的关键所在，也是进而理解道教宗教本质的关键所在。

道教的符咒法术创始于东汉，魏晋南北朝为其发展时期，至隋唐之际则已经蔚为大观，大批符咒经书纷纷出现。隋唐至宋初是道教法术的转变时期，该时期的法术与早期道教法术迥然有别，是对早期天师道与上清派法术传统的融合。其中既有天师道的书符诵咒、治病收鬼之术，也有上清派踏罡步斗、祈祷北极诸星君、通灵召真之术。这一时期，新兴符箓派层出不穷。如唐代道士邓紫阳开创的北帝派即属此列，该派以江西抚州南城县麻姑山为活动中心。唐末五代北帝派仍然传续不绝，广为流传。进入宋代该派遂与其他道派合流。该派法术以北帝为尊，其法兼容上清、正一之特色，诵经、存神、服气与符箓咒术、召遣鬼神并重。据《三洞修道仪》记载，修此道者自称“上清北帝太玄弟子”，修习该法须传授《天蓬经》、《伏魔经》、《北帝箓》、《北帝禁咒经》、《北帝雷公法》、《北帝三部符》、《酆都要录》等经箓。流传于荆蜀一带的镇元派肇始于唐代道士翟法言。该派属于天师道支派，徒众称“太玄部正一弟子”，世代传习《镇元策灵书》，其道法与北帝派相类，亦兼容上清与正一之法。

晚唐北宋以来，内丹炼养术风行一时，道教符箓派亦践行此术，遂产生出了一些新符箓派，如天心正法派、灵宝东华派、神霄派、清微派、净

明派等。这些道派承袭了北帝派、镇元派的道法传统，兼行上清与正一之法术。^①以天心正法为例，其法即宣称崇奉北帝^②，并将北帝符、上清符纳入自己的符咒系统。此外，这些道派更援引内丹之法，出现了“内丹外符”的新气象。所谓的“内丹外符”或谓之“内修外法”，即将内炼神气与外施符咒术结合为一。^③

天心正法派是以传习“天心正法”而得名的新符箓派，创始于北宋。作为崛起于民间，且有着“内修外法”倾向的新兴道派，天心正法派的出现，不仅开启了道教符箓派与内炼功法相结合的先河，而且它所建立并阐扬的一套新的道法、仪式传统，对后来诸多道派影响深巨。对之进行研究，不仅能窥视道教由民间而正统、由正统而民间的发展轨迹，揭示道教法术仪式转变的内在逻辑与规律，亦能借此对中国民众的信仰世界有一个更全面深入的认识。

二 相关研究概述

目前，大陆学界还没有关于天心正法派专门性的著作，相关研究主要是一些单篇的论文，以及道教通史性、专题性的论著。

早在1986年，陈兵先生的《元代江南道教》一文，就对天心正法派的教派演变及其推崇“三光之说”与“三符两印”的法术特色进行过研究。^④1992年丁培仁先生的《北宋天心法》一文，1999年李远国先生的《道教符箓派诸学概述（三）》，也对天心正法派的教派历史进行了简明的论述。^⑤1999年，卿希泰先生在《天心正法派初探》一文中首次对天心正法派的创教历史、宗派分衍及道法特色、修炼理论进行了较为全面的论

① 当然，两宋新符箓道派的形成亦有其深刻的社会文化背景。关于此方面的先行研究可以参看刘仲宇《两宋新符箓道派社会文化背景分析》，见陈鼓应、冯达文主编《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集·道教卷》，广东人民出版社，2001，第401~418页。

② 邓有功：《上清骨髓灵文鬼律序》。

③ 参见王卡《道教符咒与中国文化》，2004年未刊论文；《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，中国社会科学出版社，2004，第52~62页。

④ 陈兵：《元代江南道教》，《世界宗教研究》1986年第2期。

⑤ 丁培仁：《北宋天心法》，《上海道教》1992年第3期；李远国：《道教符箓派诸宗概述（三）》，《中国道教》1999年第1期。

述；尤其重要的是该文不仅对天心正法派的历代祖师进行了考辨，对元代“混元教”一支的教派渊源也提出了自己的见解。^①但是，限于论文的篇幅，还是未能对天心正法派进行更加深入的探讨。2003年徐祖祥先生的《论过山瑶道教的科仪来源和教义特点》，2004年刘黎明先生的《〈夷坚志〉与“天心法”》，分别以田野调查得来的科仪书和历史文献为依据，论述了民间巫术和少数民族道教科仪与天心正法派的关系。^②

除此之外，任继愈先生主编的《中国道教史》、卿希泰先生主编的《中国道教史》都对天心正法派的历史有所述及。^③而刘晓明先生的《中国符咒文化大观》一书、刘仲宇先生所著的《道教法术》一书和李远国先生以神霄派为考察中心的《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》一书，从符咒史、法术史的角度对天心正法派的符箓咒术、考召法及其仪式进行了新的考量。^④但总体而言，由于这些论述并非针对天心正法派的专门性研究，故而往往只是言及一面，挂一漏万，在所难免。

相比较而言，中国港台、日本、欧美学者对宋元之后道教的相关研究，则给我们提供了新的视角，更具有可资借鉴的意义。

香港中文大学宗教系罗敬淳于1992年6月完成的硕士论文《道教天心正法系统的研究》是一篇对天心正法派进行专题研究的学位学术论文。^⑤该文希冀借助对道教天心正法系统所进行的研究，“建立一个道教教团发展的模式”。论文共分五章，第一章绪论，第二章天心正法的法术来源，第三章天心正法派经书的研究，第四章天心正法的系统研究，第五章天心正法研究总结。论文的重点在于对天心正法派经书的研究，对《上清天心正法》、《上清骨髓灵文鬼律》、《上清北极天心正法》、《华盖山浮丘王郭三真君事实》、《太上助国救民总真秘要》、《太华盖山三仙真君解冤灭罪度

① 卿希泰：《天心正法派初探》，《世界宗教研究》1999年第3期。

② 徐祖祥：《论过山瑶道教的科仪来源和教义特点》，《贵州民族研究》2003年第2期；刘黎明：《〈夷坚志〉与“天心法”》，《西南民族大学学报》2004年第3期。

③ 卿希泰主编《中国道教史》（修订本），四川人民出版社，1996；任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990。

④ 刘晓明：《中国符咒文化大观》，百花洲文艺出版社，1995；刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002；李远国：《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》，四川人民出版社，2003（感谢李远国先生惠赐此书）。

⑤ 罗敬淳：《道教天心正法系统的研究》，香港中文大学宗教系硕士学位论文，1992年6月。

人心经》、《紫元洞天三仙法忏》诸经书的成书年代与主体内容进行了考证与梳理。该文对天心正法派经书的考证部分地修正了《道藏提要》的一些错漏。同时，指出谭紫霄为天心正法之初祖。该文在对天心正法进行专门性研究上确有开创之功。然而，其不足亦属明显。首先，该文忽视了路时中一系的天心正法系统，不仅对《无上玄元三天玉堂大法》、《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》失于研究，对路时中、翟汝文等关键人物亦不曾涉及。其次，该文未曾将天心正法的法术、仪式置于宋元之际道教斋醮法术的整体变迁之中进行考量，进而探讨宋元道教法术所呈现出的“内修外法”、随俗行事的整体趋势。再次，该文征引的史料较为单薄，未能全方位地展示天心正法在道教历史、民间信仰世界中的整体面貌。这些都是对天心正法进行研究的可突破之处。其后，陈永海《天心正法的源流及影响初探》一文对天心正法的历史进行了简要的梳理，指出虽然天心正法与近代的华南道教渊源甚深，但是天心正法有其尊贵的历史，不能混同于民间传统，更不是异端与俗文化。^①

与中国大陆、港台的研究不同，欧美学者往往为我们提供了新的思路。法国学者索安（Anna Seidel）的《西方道教研究编年史》（*A Chronicle of Taoist Studies in the West 1950 - 1990*），为我们展示了西方汉学界1950 ~ 1990年间关于道教研究的相关成果。其第四部分“道教史”、第五部分“道教世界”和第六部分“中国文化中的道教”，分别从道教的教派史、道教仪式、道教与民间宗教（民间信仰）之关系等三个方面，对两宋之际出现的新道派进行论述。西方学者与中国学者的不同之处在于，他们将道派置于整个社会的变迁史之中，将新道派称之为“仪式运动”（ritual movement），并且认为天心正法派等新符箓派使南部中国改变了宗教信仰。^② 这种研究的路径，使得对道教新符箓派的研究有了社会的意义。此外，劳格文（John Lagerwey）以道教仪式及其与中国社会的关系为研究主题的作品《中国社会与历史中的道教仪式》（*Taoist Ritual in Chinese Society and History*），也涉及天心正法派的研究。^③

① 陈永海：《天心正法的源流及影响初探》，《华南研究》1994年第1期。感谢游子安先生提供此文复印件。

② 〔法〕索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，中华书局，2002。

③ John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, 1987.

与此类似的作品还有鲍菊隐 (Judith Magee Boltz) 的相关著作。其《10 至 17 世纪道教文献通考》(*A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*) 对中国 10 ~ 17 世纪的道教经典进行了研究, 书中初步探讨了天心正法的经典与仪式特征, 指出天心正法渊源于江西华盖山的地方信仰传统。^① 此后, 安保罗 (Poul Andersen) 在《道藏通考》中对天心正法与地方传统的关系有了进一步的研讨。^② 在《不仅通过官印: 与神灵斗争中的新武器》(*Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural*)^③ 中, 鲍菊隐运用丰富的宋代笔记小说, 将天心正法、雷法放在两宋民众信仰世界的变迁之中, 探讨了官员与鬼神的斗争, 以及国家祀典与民间祭祀之关系。Lowell Skar 在《道教手册》中也对宋元之际道教的仪式运动进行了论述。^④ 美国学者康豹 (Paul R. Katz) 的《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例》一文, 通过对温元帅的个案研究, 对宋元道教新派别与地方信仰之间相互塑造、彼此依赖的程度进行了研究, 并且提出了 “reverberation” 一词, 用以解释道教与民间宗教 (民间信仰) 之间的关系。^⑤

美国学者韩明士 (Robert P. Hymes) 在其著作《道与旁道》(*Way and Byway*) 对宋代道教天心派与华盖山三真君信仰的关系问题进行了相当精彩的论述, 指出南宋至元抚州地方精英生活中不断上升的地方主义是华盖山三仙信仰兴盛的社会背景, 三仙信仰的兴起表达了地方精英立足乡里, 关注地方的新定位, 并借此反对中央权威。^⑥ 当然, 应该指出的是韩明士主

① Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkely: Institute of East Asian Studies, Center of Chinese Studies, 1987.

② *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, ed. by Kristofer Schipper and Francis Verellen, Chicago: University of Chicago Press, 2004, pp. 1057 - 1080.

③ Judith Magee Boltz, *Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural in Religion and Society in Tang and Sung China*, ed. by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp. 241 - 306.

④ *Daoism Handbook*, Edited by Livia Kohn, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2000, pp. 413 - 463.

⑤ 康豹 (Paul R. Katz): 《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例》, 《台湾宗教研究通讯》第四期, (台北) 兰台出版社, 2002, 第 1 ~ 31 页, 另外参见 Paul R. Katz, *Daoism and Local Cults: A Case Study of the Cult of Marshal Wen, Heterodoxy in the Late Imperial China*, Edited by Kwang-Ching Liu and Richard Shek, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004, pp. 172 - 208.

⑥ Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 2002.

要着眼于中国民间信仰神灵模式的理论探讨，创造性地提出了中国民间信仰存在着两大神灵模式，即官僚模式（bureaucratic model）与个人模式（personal model），亦即其书所言之道（Way）与旁道（Byway）。此种理论探讨固然有助于学界对中国民间信仰的深入研究，然而由于韩氏关注的侧重点不同，其对于道教天心正法派的教派流传及道法与仪式在道教整体法术史中的位置却未曾研究。其所提出的两个模式对于中国民间信仰世界的解释力度也有待检验。^① 显而易见，关注天心正法与地方传统的关系，以及天心正法产生的社会背景，使我们注意到：应该从社会变迁这样一个更高的角度来研究两宋时期新道派与地方社会、国家政权的关系，进而探讨新道派的社会意义。

在此，还应该提及的是日本学者的相关研究，与欧美学者视角新颖、方法独到有所不同的是，日本学者更加重视文献的广泛占有与细致的解读。在对两宋之际道教的研究中，松本浩一的《宋代の道教と民間信仰》也对天心正法派的道法进行了部分的研究，但是其着眼点是宋代的道教与民间信仰的总体性研究，而不是对一个道派及其道法的细致探讨。^② 丸山宏的《道教礼仪文书の历史的研究》^③ 着眼于道教仪式文书的整体史的研究。该书将宋元之后的道教仪式置于唐宋变革的大历史背景之下进行细致的解读，并运用了田野调查与文献梳理相结合的研究方式，不仅对六朝唐宋的道教仪式文书进行了扎实细密的爬梳，对台湾地区道教的仪式文本也有长时间的调查。在历史与现实之间，构筑了道教仪式研究的新气象。

总体而言，作为一个新兴的道派，天心正法派及其道法体系业已受到学术界的关注。中国与西方的学者在研究的路径上虽不尽相同，但足资参考。

三 从“派”与“法”两个层面研究道教

通过以上介绍，我们不难发现，以往对道教法术、斋醮仪式的研究有以下一些特点：其一，关注的是自汉代以来道教法术、斋醮仪式的整体变

① 参见皮庆生对韩氏著作的书评，文载《唐研究》第十一卷《唐宋时期的社会流动与社会秩序研究专号》，北京大学出版社，2005，第680~686页。另，感谢皮庆生先生惠赐 *Way and Byway* 之中文译稿。

② 松本浩一：《宋代の道教と民間信仰》，汲古书院，2006。

③ 丸山宏：《道教礼仪文书の历史的研究》，汲古书院，2004。

化，而不注意特定时段、特定道派法术、仪式的细部考察，这种宏大叙事的研究倾向往往无法呈现道教法术的多样性与差异性；其二，对影响道教法术仪式发展变化的政治、社会、文化诸因素也研究得不够充分；^①其三，研究的视野仅仅局限于道教法术仪式自身，未能将道教与广大民众的民间信仰统而观之，通过对二者神灵观、祭祀观、仪式观的具体研究来揭示道教与民间信仰之间彼此相互塑造的现象与内在规律。

天心正法作为兴盛于两宋时期的新符箓派，其独特的道教法术、仪式不仅广泛地渗透于两宋时期的民众信仰世界之中，对后世道教法术也产生了深刻的影响。然而，目前国内外学界对天心正法的研究尚不系统。对天心正法的法术、仪式的细部研究尚未完全展开。基于此，本书将从“派”与“法”两个层面来把握道教天心正法的产生、发展与变化。

（一）教团衍化与法术实践

所谓“派”，即是对教派历史的厘清，从历时性的角度纵向描绘历史上教团的传承、衍化；所谓“法”，即对教法，也就是法术体系的探讨，揭示道派法术的表现形式与内涵，进而从共时性的角度横向比较同时期不同派别法术体系的异同。

历史研究历来是中国学术界对宗教研究的重点。近年来，佛教、道教、基督教、伊斯兰教、民间宗教等各宗教多卷本通史、专题史、断代史等专著的出现即是宗教史学成果的体现。借助于历史研究方法，厘清天心正法教派的历史是本书首先要解决的问题。考之天心正法的教派史，天心派之创始，托于饶洞天，但现存的文本皆编成于两宋时期，著录亦不早于宋徽宗统治时期。两宋时期，天心正法派有邓有功、元妙宗、路时中先后“祖述教法”，编纂经典。北宋初邓有功重编的抚州华盖山天心正法，宋徽宗政和中元妙宗重叙的正一宗北极天心正法，南宋之际路时中改创的三天玉堂大法为天心正法派可考的几个支系。

论及天心正法法术体系的发展变化，则邓有功、元妙宗为天心正法之正宗，皆主符劾。路时中之法稍变为玉堂大法，出上清一系，主三光，且

^① 参见张泽洪《道教斋醮符咒仪式》，巴蜀书社，1999；刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002。

擅“玉堂斋法”或曰“玉堂醮法”。此后，天心正法与雷法相互融合，“五雷天心正法”大盛于世。

客观的说，以往的研究，均未能对历史上天心正法派的教团衍化进行细致的爬梳，更未能深入到教团的道法实践中去分析不同教团之间的差异。天心正法的教阶制度、戒律制度以及神灵谱系的建立与完善是天心派教团形成的标志。在实际的道法实践中，天心派道士四处云游，重视师徒之间的法术传授关系，天心派的组织形式出现了虚拟血缘制的倾向。这些都有赖于从“派”与“法”两方面入手，将天心派置于更为广阔的社会变迁的角度下来进行探讨，也只有如此，才能揭示出道教之所以为“教”的本质，以及新道派的社会意义。毫无疑问，在天心正法派的历史上，通过“派”的传衍，“法”本身发生了变化，而“法”的差异又成为判断不同“支派”的重要依据。“派”与“法”实为为一体的两面，从“派”与“法”两个层面入手，注意教派与教法的异同，应该是对道教乃至中国传统宗教进行研究的基本思路。

以下试以此思路重新检讨道教雷法和民间教派研究。自北宋始，雷法道派盛行于世，神霄、清微、萨祖（西河）、太乙、净明等派皆擅长雷法。从“法”的角度来看，以上道派都可以“雷法”名之，但是“派”却大不相同。从他们的创教神话中，我们不难见到各派构筑本“派”传承谱系的良苦用心。传承谱系的构筑，祖师信仰、神将系统成为关键。宋元时期，随着新符箓派的兴起，道教内部出现了大量的祖师神，神将系统亦日见繁复。

表 1 宋元时期部分新符箓派之祖师神、神将

所属道派	祖 师 神	神 将
天心正法派	谭紫霄（又称传教谭先生）	北极驱邪院三十六将
	饶洞天（又称祖仙洞天、传教饶先生）	
神霄派	火师汪真君	雷部诸神
玉堂大法	路时中（又称路真官）	北极驱邪院神将
雷法太乙派	闾州许志高真人	十二雷神、符使谢佑元帅
	延平杨耕常真人	
	蒲城黄云庄真人	
清微派	祖师魏华存（又称魏元君、紫虚元君）	雷部苟、毕二元师，符使杨杰
	宗师祖舒（又称金阙昭凝妙道保仙元君）	

续表

所属道派	祖 师 神	神 将
雷法忠孝门	李清叔（又称玉帝御前伏魔上相李真君）	雷部诸神
混沌玄书大法	祖师混沌掌法阐教宣元教主铁简玉溪南真人文彪	雷部诸神、元帅
	祖师混沌开教演法度人选仙进士铁铭洞山真人李应新	
	宗师混沌太真大夫运雷上相一气真人铁铉雷师玉隆帖木儿真	
	宗师混沌一气运雷上相铁山雷师李明政	
雷法萨祖派（西河派）	萨祖（又称萨守坚、萨真人、萨真君）	雷部诸神、元帅
净明派	许真君	雷部诸元帅

以上各派祖师，有些是历史人物，有些未必确有其人，神将则大多出于神话。毋庸讳言，创教神话既是历史的，也是宗教的，作为教派史的传承谱系不仅是历史文本，也是宗教文本。^① 宋元时期新符箓派祖师神、神将系统的拟设，传承谱系的构造，是书写各“派”历史的有效方式。宋代之后的道法往往以某一尊神为开山，历代祖师为传法，谓之“师派”。行法之际，作为行法者的法师必须通过存思本法的尊神、祖师之状貌，再辅以掐诀、念咒，将己身“变”为尊神、祖师来主持道法，此谓之“变神”。^② “师派”不同，则“变神”各异。法师变化为本派的尊神与祖师，是对本派神话与历史的认同与强化。这样，在道法的实践中，“法”与“派”都得到了落实。可见，“法”与“派”是把握宋元新符箓派出现、衍化的两个重要方面。对以上道派进行研究，“法”与“派”皆不可缺。

事实上，“法”与“派”问题在中国民间宗教教派研究中亦颇为重要。民间宗教教派在流传过程中，由于诸多方面的原因，变异与转化在所难免。对这种变化的研究不仅是梳理民间宗教的“源”与“流”的关键，也是进一步认识民间宗教与政治、经济、地域性文化等因素存在着复杂关联的突破口，也才能更深入、更全面地认识民间宗教在社会变迁中的真实位

① 关于教派祖师传记与传承谱系的研究，西方学者以为仅仅依靠历史学的研究方法是不够的，还应该关注传承谱系构造、流传、修订过程中的宗教和社会意义。我们在研究道教教派史时，这些问题意识值得借鉴。相关研究可参考龚隽《禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述》第8、10章，三联书店，2006，第330~368、391~424页。

② 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002，第134页。

置。我们以罗祖教为例。罗祖教，又称无为教，简称罗教，问世于明成化、正德间。罗祖教对明、清时代民间宗教的影响巨大。^①

从“派”的角度来看，据《中国民间宗教史》的研究，罗教支派及再生教派遍布中国底层社会，其组织系统大致有以下四支：一是罗氏家族依照血统世代相传。二是外姓弟子衣钵授受，祖祖相承。三是通过大运河运粮军工，由北向南传播，是为“青帮”前身。四是在浙闽赣等省形成的江南斋教。^②

就罗祖教“教法”的嬗变观之，罗祖教南传，衍生教派众多，其教义、组织方式、仪式活动等也发生变化。以江南斋教为例。北宋，食菜事魔的明教，从福建传至温州，遂及两浙。^③在温州农村，明教徒各处建立屋宇，“号为斋堂”^④，食斋之风，广布民间。明初，严禁明教，明教行迹已鲜有记载。嘉靖、万历间，罗教传至江、浙、赣、闽。清代上述四省，教势蔓延，广设斋堂，翻印并新编经卷，且向湖广发展。雍正间，罗教传至台湾及诸罗县。^⑤乾隆十三年（1748）官方奏折已有“台湾府属诸罗县则有罗教斋堂二处”的记载。^⑥罗教南传，其教徒亦食斋，与江南明教食斋之风，一拍即合。南传罗教，派系复杂，“经非一卷，教不一门”。^⑦多以罗教、罗祖教、无为教、大乘教、三乘教、龙华教、糍粑教、金幢教、观音教、一字教、老官斋教，先天教等名目传教。教名虽多，究其共性，皆吃斋念经。^⑧罗祖教，

① 马西沙：《民间宗教志》，上海人民出版社，1998，第81～128页。

② 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992，第223页。

③ 《陈垣史学论著选》，上海人民出版社，1981，第170页。

④ 《宋会要辑稿》刑法二。

⑤ 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992，第639页。

⑥ 《朱批奏折》，乾隆十三年六月二十六日闽浙总督喀尔吉善等奏折。

⑦ 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年五月二十二日太保大学士董诰奏折。

⑧ 罗祖教与一贯道、先天教、金幢教、龙华教的关系尤为复杂。1948年，李世瑜在其著作《现代华北秘密宗教》中披露了一贯道的“道统”传承。1985年林万传著《先天教研究》更系统全面地对这种口头传承进行了介绍。马西沙在《中国民间宗教史》一贯道源流的变迁一章时，用清代档案与《先天教研究》相对照考证，互相发明，即用教外史料与教内传说、记录、经典，从而构成了一部较真实的从罗祖教到大乘教、青莲教、灯花教、金丹道、一贯道的近二百余年的一贯道前史及历史。台湾斋教的源流也是广大学者在研究民间宗教传承与变化时争论的重要问题。王见川曾经对《中国民间宗教史》闻香教一章《附录一：福建、台湾金幢教》写了《金幢教三论》给予批评。马西沙先生则在金幢教创教人、传教经书、教派传承诸根本问题响应了王见川，发表了《台湾斋教：金幢教史实辩证》，韩秉芳发表《罗教的教派发展及其演变——兼答王见川先生的质疑》。以上两文皆见江灿腾、王见川主编的《台湾斋教的历史观察与展望——首届台湾斋教学术研讨会论文集》。

其教法往往被称为“无为法”，该法对禅宗思想大胆发挥，提出了对宇宙、万物、人生的看法，既不同于向往西方极乐世界的白莲教，也不同于单纯倡导弥勒下生的弥勒教。究其本质即由净入禅，再由禅入净，形成禅、净结合，心性即安身立命之净土，心性即本体。^①江南斋教，有三祖转世之说，一祖罗祖，二祖殷祖，三祖姚祖。殷祖，即殷继南，所传罗教号为“无极正派”，教徒皆以“普”字为号，诵念《五部六册》、《天经》、《结经》、《明宗孝义宝卷》等经卷，宣称“三乘教法”，引进了弥勒下生、三期末劫信仰，完成了千年王国的教义。姚祖，即姚文宇，所传罗教号为“灵山正派”，该支派流传《三祖行脚因由宝卷》，继承了“无极正派”的“三乘教法”以及三期末劫信仰，淡化了“无极正派”的内丹修炼法门，推崇“点蜡法会”等外在仪式活动。

青帮的形成更是罗祖教在运河水次传播、演变的结果。青帮是中国近现代中国社会中最著名的帮会组织。但对青帮的渊源，学术界未有统一的意见。^②马西沙先生以为，青帮渊源来自于罗祖教，其初是以罗祖教为信仰，以运河漕运水手为主干的水手的行帮会社。清咸丰三年（1853），清当局废止河运，实行海运，十几万漕运水手、纤夫失业，流落江湖。其中一部分人，以两淮盐场为衣食之资，集聚苏北，贩运私盐，组成“安青道友”即青帮。青帮的形成是一部纷繁复杂的从宗教到水手行帮会社，再演变成秘密帮会的历史。

从“法”的角度入手，也有助于我们重新理解闾山教、梅山教、瑜伽教、普庵教等民间道坛的科仪活动。自20世纪60年代以来，国际汉学界

① 马西沙：《民间宗教志》，上海人民出版社，1998，第81~128页。

② 1984年，马西沙先生《从罗教到青帮》一文，对罗教与青帮前身——水手行帮会社形成的关系做了明确阐述（参见马西沙、程歆《从罗教到青帮》，《南开史学》1984年第1期）。在《中国民间宗教史》第六章中马先生全面考证青帮与罗教的内在联系，马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》第六章，上海人民出版社，1992。《罗教的演变与青帮的形成》则更加系统地考察了产生于明中叶的罗教与产生于清代的青帮之间的渊源关系，马西沙：《罗教的演变与青帮的形成》，载王见川、蒋竹山编《明清以来民间宗教的探索——纪念戴玄之教授文集》，（台北）商鼎文化出版社，1996。李世瑜先生则与马西沙的论点相对立。李先生在《青帮·天地会·白莲教》一文中，“辨析青帮非罗教支派”，李世瑜：《青帮早期组织考略》，载《近代中国帮会内幕》，群众出版社，1992。在《青帮早期组织考略》他再次坚持了青帮与罗教无涉的观点，李世瑜：《青帮早期组织考略》，载《近代中国帮会内幕》，群众出版社，1992。

对宋元新道法以及当代东南部民间道坛进行了研究。学者们发现，“红头”、“乌头”、“大法事”、“小法事”、“吉祥”、“不吉祥”、“佛教”、“释教”、“道教”、“文科”、“武科”等语汇，都无法对复杂而又多样的闾山教、梅山教、瑜伽教、普庵教等民间道坛仪式作出合理的分类。^① 要明确地对民间道坛科仪进行分类并非易事。

事实上，闾山教、梅山教、瑜伽教、普庵教这些约定俗成的称谓，并不具备严格的“教派”意义。这些道坛法师属于家居火宅的火居道士，没有统一的创教祖师，其道法均源于家传，或师徒授受，各道坛不相统属，究其实质，是以地方神明传说为核心的祭祀科仪活动，神灵与祭祀是其存在之基石。借用传统教派史研究方法，对以上道坛进行研究，无异于缘木求鱼。民间科仪具有极强的融合性，这种融合性体现在：民间道坛不仅传承着当地的神明信仰，更吸收了传统的佛、道科仪形式。在田野调查的基础上，关注民间道坛的“教法”形态，从具体的科仪类型出发，对民间道坛仪式进行细部的解读，借以揭示民间道坛与佛教、道教传统的关系，以及仪式的宗教内涵与社会意义，也许是值得学界尝试的研究路径。

凡此种种，皆可证：从“派”与“法”入手，对准确认识中国传统宗教的历史真实至关重要。

（二）研究的方法：文献与田野的结合

长期以来，历史学研究法是中国传统宗教研究的主流倾向。在这种倾向之下，文献学方法的使用，对占有的史料进行考证、梳理是研究的旨趣所在。事实上，田野调查历来是对中国民间宗教、民间道教进行研究的重要途径之一。荷兰汉学家格鲁特，就是在对龙华教和先天教的仪式活动进行调查的基础上，完成其著作《中国的教派宗教与宗教迫害》（*Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions*）的。20世纪30年代，中国的一些人类学家也开始介入对活跃于中国乡土社会的民间宗教的调查。1947年，李世瑜在华北62个村庄进行了实地考

^① 相关讨论参见劳格文（John Lagerwey）《词汇的问题或我们应该如何讨论中国民间宗教》，载黎志添编《道教与民间宗教研究论集》，（香港）学峰文化事业公司，1999，第165～181页；中文稿原载《法国汉学》第七辑，中华书局，2002，第260～270页；又载《客家传统社会》下编，中华书局，2005，第945～956页。

察。其中包括在河北万全县对黄天道进行的社会调查，以及对一贯道、皈一道、一心天道龙华圣教会等教派的调查。1948 年底，《现代华北秘密宗教》一书出版。李世瑜先生是第一个将西方的人类学方法引入到中国民间宗教研究的。此后，人类学传统中断了。

改革开放后，中国大陆对民间宗教的实地调查逐渐恢复。这其中有马西沙先生对八卦教等华北教门，以及成都刘门教、福建三一教等的长期调查。还有福建师大的林国平先生对福建三一教的调查研究。更有山东大学路遥先生对山东民间秘密教门长达 11 年之久的深入调研。这种方法显然有别于原有的历史文献学的进路。

当今学界，民间道教、民间宗教研究再次进入了民俗学者的视野。民间宗教研究中的这一民俗学倾向，充分体现了多学科交叉研究民间宗教的研究进路。当代民俗学者在研究华北民间宗教、民间道教时，指出：以社会政治为背景来分析民间宗教活动，往往以为宋元以来的华北民间宗教活动大都是短命的。在华北社会内部动荡的时期，华北民间宗教活动出现了流浪性、残疾性，这是因为国家政权为了控制民众的思想，经常性地与民间宗教发生严重的对立和冲突。进而指出，探讨民间宗教应该充分关注民众自身的观点，“生性活泼的民间宗教，主要不是活在国家政治里，而是活在民众的民俗文化中”。华北社会是一个具有相当长的民俗文化历史的区域群体，在长期的民俗文化遗产中，民间宗教应该是由道教、佛教和儒家思想等更多的因素结合而成的。华北民众对各种政治、文化和宗教意识的吸纳能力是很强的。这对宋元以后流行于华北的民间道教、佛教派别来说，尤其如此。宋元以后，这些派别表面上看来是消失了，实际上是被民俗融合了。^①

从民俗的角度来研究民间宗教，有助于我们对民间宗教、民间道教的特殊性进行重新认识。在民众的民俗生活中，民间宗教在转化之后，却得到了延续。“可以说，对华北的民间宗教，从社会政治上看，是不稳定的；但从民俗上看，却是稳定的。”进入民俗生活的民间宗教其所具有的融合性，成为民间宗教深入民间信仰世界的有效方式。这种融合性体现在两点：将儒、释、道三教的思想融合一体；与基层社会组织结合。当代民俗

^① 董晓萍：《田野民俗志》，北京师范大学出版社，2003，第 578 页。

学者以为，经卷文艺所反映的民间道教、佛教和儒家思想有差异但不矛盾，其原因在于三者没有根本的利益冲突。与其他学者不同，民俗学者在民间宗教研究上，侧重从民间叙事的角度去关注民间宗教与地方民俗的关系。董晓萍通过对河南马街书会的研究，对民间宗教、民间道教被民众认识、实践的过程进行了探讨，并指出讲唱经卷成为民众自我教育的方式。董晓萍和美国学者欧达伟运用主题分析的方法，对定县秧歌和民间宝卷互为文本的意义进行了研究。^①尹虎彬则认为，地方性的宝卷和民间叙事传统是在本地的信仰传统中发展起来的。宝卷的演唱是包括在民间神灵与祭祀的现场活动中，神灵与祭祀是民间叙事传统的原动力。^②

本书将采用历史学、文献学、宗教学的研究方法。通过对天心正法派这一特定道派的历史与法术系统的研究，从一个较小的切口入手，在对天心正法自身法术、斋醮仪式发展变化的内在逻辑与特色进行比较充分研究的基础之上，力图展现道教法术仪式传承与嬗变的内在理路及其多样化、地域化的特征。同时，亦希冀对天心正法与民间信仰之关系的探讨，借以揭示两宋之际新道派产生的原因与社会意义，从而进一步认识道教在中国民众信仰世界中的真实位置。

基于此思路，天心正法派的产生与教派的衍化是本文解决的首要问题。以往的研究往往未能占有足够的史料，对天心正法派本身的经典也未能做细致的分析，所以往往无法对天心正法派的发展变化做如实的呈现。本书将立足于天心正法派经典以及《道藏》之外的广阔史料，同时将天心正法置于宋元新道派的整体历史中，既考察天心正法派与新道派之相互影响，也剖析天心正法与民间信仰之间的相互塑造。

其次，对天心正法的法术系统进行研究。应该说天心正法派的三光之说、三符两印，“北极驱邪院”的神将观念，“玉堂斋法”，以及用鬼律玉格来“批断鬼神”等，都极具典型性，并对后世道派以及民间的法术产生了较大的影响。本书将尝试对天心正法的“内修外法”观念进行分析，试图描述宋元新道法的转变，亦即传统道教符咒术与内修术的结合及其内在逻辑。此外，天心正法对灵宝斋法产生了广泛的影响，并由此发展出了自身独特的

① 董晓萍、欧达伟：《乡村戏曲表演与中国现代民众》，北京师范大学出版社，2000。

② 尹虎彬：《河北民间后土信仰与口头叙事传统》，北京师范大学博士论文，2003年6月。

“玉堂斋法”。所以，对“玉堂斋法”的仪式特色的解读，对宋元之际道教斋醮仪式变化的研究自然也是天心正法研究中的题中应有之义。

再次，天心正法在当代福建的民间道派中还有其传承。本书将从民间道坛的具体科仪入手，在对科仪抄本进行研读的基础上，尝试勾画出道教仪式传统在当代民间道坛的传承与变异。当然，由于写作时间上的限制，本书尚无法全方位地对当代福建民间道派做具体深入的研究，更为完美的篇章只能期待来日。

总之，试图通过分析天心正法派的道派渊源与宗派分衍，来揭示天心正法派本身的教派演变；通过分析天心正法派的道法体系、斋醮仪式与民间社会的关系，来观照道教练养术与符咒术结合的轨迹与规律，窥探在民众的信仰世界中天心正法派所处的实际位置；通过分析天心正法派与地方的神明信仰、咒术的关系，来解释天心正法派在区域的表现形态以及道教本身与区域社会的相互塑造，正是本书的意图所在。

（三）材料的使用

对本书所引用的材料，也有必要作些许说明。本书在征引正统道经的基础上，对地方志、文人笔记小说也多有留意。其次，由于天心正法在民间传承不绝，所以本书在运用文本资料的基础上，也结合了一定的田野调查，对宗教与社会变迁的关系进行了粗浅的探讨。

由于本书将道教天心正法派与雷法道派联系起来，对宋元以降道教的分化组合趋势进行了探讨，同时，运用宗教学的一些理论，对天心正法派和雷法与社会、文化的互动关系也有所阐发。

本书所引道教经典均出自文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印涵芬楼之《道藏》本，同时参考《正统道藏》（台北：艺文印书馆，1977），以及新近出版的《中华道藏》（北京：华夏出版社，2004）。故不再一一注出。

道教文化，博大精深，本书仅仅是以道教天心正法派为基点对道教的信仰世界、修炼法门，及其社会意义所进行的粗浅探讨，必然存在诸多不足，还请专家、学者斧正之。

第一章

北宋时期的天心正法

天心正法派的形成始于北宋初期，且与“掘地得书”的创教神话关系甚大。在“掘地得书”的叙述中，神话与历史相互交织，神话的出现有其真实的历史背景，而历史在神话的叙述中也日益宗教化。随着时间的推移，“掘地得书”创教神话发生了流变，出现了多种类型。这些不同类型的创教神话虽然在主要人物上互有差异，但是其故事的叙述却遵循相同的故事母题，即“掘地得书”。

在江西抚州华盖山邓有功教团的创教神话中，饶洞天与谭紫霄是关键人物。天心正法发展至元妙宗一系，“元妙宗遂因其式而编叙”，承袭了这一神话传统，将饶洞天与谭紫霄尊为“传教饶先生”、“传教谭先生”。然而，此时的元妙宗已是北宋政和《道藏》的编纂者之一，是宋徽宗时期官方道教的代言人。

可以说，对于“掘地得书”故事母题的重复叙述不仅成为后世天心正法派“祖述教法”的有效方式，也使得天心正法的区域性教团具有了归附于正统道教教法的可能。同时，我们也看到，天心正法的这些区域性教团虽然都传习天心正法，但教团之间并无传承关系。由于受到区域性宗教生态的影响，他们的道法也呈现出差异性与多样性。邓有功、元妙宗之天心正法皆主符劾，可谓是天心正法之正宗。

本章即试图通过对天心正法“掘地得书”的创教神话进行分析，借以对以下诸问题进行粗浅的探讨：①创教神话形成的历史背景；②天心正法派的教团衍化；③天心正法与福建、江西区域性信仰传统的关系。

第一节 创教神话与华盖山天心正法

饶洞天“掘地得书”是“掘地得书”创教神话的第一种类型。饶洞天“掘地得书”神话出于《上清天心正法》，该经典乃是邓有功所编。首先，我们有必要对该经典的成书年代进行考证。而对成书年代的考证，首要的乃在于对编辑者邓有功所处年代的确认。

一 邓有功及《上清天心正法》的成书年代

《上清天心正法》，《通志·艺文略》著录作三卷，不题撰人。今《道藏》本七卷，收入洞玄部方法类。编首载邓有功序，谓北宋淳化五年（994）饶洞天掘地得天心正法一部，五传至邓有功，重加删定而成此书。前二卷载请服三光正气法、治病行符法、炼化大变神法、步罡行持法、远罩法、近罩法、总真大咒法。大旨为施用符咒以招神役鬼，驱邪治病之法术。后五卷载符篆咒诀数十种，其中“正法三符”（天罡符、黑煞符、三光符）为天心正法之三种主要符篆。其余符咒多出自正一、上清派道书，乃当时道士为人驱邪勘崇，治病救度之法术，即序言所谓“北帝符文”。本书可用作研究宋元天心派道法之重要资料。

由于此经典不题编撰时间，所以学术界关于此经典的成书年代尚有不同意见。《道藏提要》^①、《中华道教大辞典》^②认为邓有功是北宋时期的人物，《道藏分类解题》^③、《中华道藏》^④则认为邓有功是南宋时人^⑤。鲍菊隐、罗敬淳、卿希泰、松本浩一等认为编辑《上清天心正法》的邓有功与南宋词人邓有功是同一人。^⑥

① 任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社，1991，第409~410页。

② 胡孚琛主编《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社，1995，第406页。

③ 朱越利：《道藏分类解题》，华夏出版社，1996，第111页。

④ 张继禹主编《中华道藏》第30册，华夏出版社，2004，第245页。

⑤ 罗敬淳在其论文中亦指出邓有功是南宋时人，是《上清天心正法》及《上清骨髓灵文龟律》的编者，但是却没有针对邓氏所处的年代进行具体的考证。参见罗敬淳《道教天心正法系统的研究》，香港中文大学宗教系硕士毕业论文，1992年6月。

⑥ 参见 Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkely: Institute of East Asian Studies, Center of Chinese Studies, 1987; 罗敬淳：《道教天心正法系统的研究》，香港中文大学宗教系硕士学位论文，1992年6月；卿希泰：《天（转下页注）

查《全宋词》，其中有记载南宋词人邓有功者：有功字子大，号月巢，南丰人。嘉定三年（1210）生。少举进士，累试礼部不中，以恩补迪功郎，为抚州金溪尉。后年七十卒。后学尊称之曰“月巢先生”。《全宋词》收入其词《点绛唇》、《过秦楼》二首。^①又查《宋人传记资料索引》，载其事为：邓有功（1210～1279），字子大，号月巢，南丰人。宋末进士试不中，以恩补迪功郎为金溪尉，祥兴二年（1279）卒，年七十。有《月巢遗稿》。^②

应该指出的是，将此邓有功视为编辑《上清天心正法》的邓有功，证据不足。以下我们将以天心正法派主要经典及相关史料对邓有功及《上清天心正法》进行考证。当然，仅仅从《上清天心正法》中并无法断定邓有功的年代。邓有功在序文中云：

遇宋崇兴大道，淳化五年（994）八月十五日，有肉身大士夜观山顶之上有五色宝光冲上霄汉，翌旦寻光起处，即三清虚无瑶坛之上也。

所谓的“淳化五年”即公元994年。然而，此说乃针对饶洞天“掘地得书”所言，并非邓有功的编撰年代，以此判断邓为北宋时人亦难于取信于人。本文认为将邓有功视为北宋末时期的人物更为合理，其理由如下。

其一，《通志·艺文略》著录《上清天心正法》作三卷，不题撰人。《通志·艺文略》成书于宋高宗绍兴三十一年（1161），其著录的著作一般依赖成书于徽宗政和七年（1117）之《秘书总目》。该目已缺。故《上清天心正法》当出于北宋末。

其二，《上清天心正法》序文称：“独吾正法出于大宋盛时，本山有桥仙观，灵迹俨然是也。”查《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷二“神宗皇帝改桥仙观为崇仙观牒”，邓有功所谓的“本山桥仙观”在北宋神宗熙宁八年

（接上页注⑥）心正法派初探》，《世界宗教研究》1999年第3期；松本浩一：《宋代の道教と民間信仰》，汲古书院，2006。

① 唐圭璋编《全宋词》第四册，中华书局，1980，第2977页。

② 昌彼得等编《宋人传记资料索引》第五册，（台北）鼎文书局，1980，第3738页。

(1075) 改称为崇仙观。^① 可知《上清天心正法》之编辑不晚于 1075 年。

其三，《上清天心正法》序文又称：“大士作天心初祖，号正法功臣日直元君北极驱邪院使，升天时，以法传弟子朱监观名仲素，仲素次传游道首，道首次传通直郎邹贲，邹贲传臣本师符法师，名天信。至臣有功传于今矣。”由此，可知邓有功一系的传承情况为：

饶洞天（天心初祖、正法功臣日直元君北极驱邪院使）→朱仲素（监观）→游道首→邹贲（通直郎）→符天信→邓有功

邓有功是饶洞天的五传弟子，自淳化五年即 994 年饶洞天掘地得书始，至北宋神宗熙宁八年（1075）桥仙观改称为崇仙观，时隔 81 年，一代师传约 16 年，此说较为合理。倘若将《上清天心正法》的编辑者视为南宋词人邓有功（1210~1279），则五传每代约 50~60 年，难以解释。

其四，《上清天心正法》序文又称：“紫霄又令往见泰山天齐仁圣帝，得尽其妙。”北宋真宗大中祥符元年（1008）封泰山“仁圣天齐王”，四年（1011）封泰山为“天齐仁圣帝”。所以邓有功编《上清天心正法》当在北宋真宗大中祥符四年（1011）之后。

据此，我们可以得出初步结论：即《上清天心正法》约成书于北宋真宗大中祥符四年（1011）至北宋神宗熙宁八年（1075）之间。以下我们将继续考证，以检验此说是否合理。

邓有功在《上清天心正法》序文中称：

臣受持在末，滥领条纲。哀法衰微，谛承师训，亲受太上四阶经箴秘要符文。岂敢不精思运神，实恐辜负先圣。故将所得妙道，重删天心正法一部，分为上下二卷仍略。今时法师所用符咒，皆是北帝符。别作三卷，名曰：北帝符文，在正法之外。

《上清天心正法》第二卷之后的篇目即是所谓的“北帝符文”。元妙宗编定

^① 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷二“神宗皇帝改桥仙观为崇仙观牒”文末落款为“熙宁八年十二月二十八日牒”。

于北宋政和六年（1116）的《太上助国救民总真秘要》^①卷二“北帝符”载曰：“此诸符旧本与天心法兼行，今以附录于此。”此外，邓有功编有《上清骨髓灵文鬼律》，元妙宗所编的《太上助国救民总真秘要》卷六中也载有《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式》，其主体仍然与邓有功所编之灵文鬼律大体相同。可见，元妙宗极有可能是以邓有功所编之“旧本”为依据，收录北帝诸符和灵文鬼律的。所以邓有功编辑《上清天心正法》当不晚于北宋政和六年（1116）。

至此，我们以为，虽然邓有功将天心正法之初始托之于五代宋初，然而天心派之形成、广传当在宋真宗后。

当然，我们还有必要对以下诸问题进行解释。

第一，金允中《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对斋品》之《终献法事》载曰：

允中尝闻道之难闻也，久矣。中古以后，科教兴行，而大道隐晦。世降愈下，法术盛行。流之多歧，日以驳杂。三洞之品，自汉天师宏正一之宗，而《天心正法》出焉。当其受印剑于玉局，荡妖异于寰区，法之济时，厥勋盛矣。天心眷牒，历魏晋之变迁，经南北之分治，散失沦堕，几不可考。五季之后，有谭先生、饶先生相继祖述而成书。虽曰“三符二印”为宗，而其名称、职位、体格、言词，悉非汉制。及其天条《鬼律》遂有“徒三年，杖一百”之刑。按徒、杖之名，乃定于后周显德之间，亦非汉天师本文。汉之刑曰：“笞三百、笞二百”之类，与今不同也。闻饶君颇通达幽冥之事。恐其欲以俗格而警励世人，或他有所见。又于传度之时，给仙诰以补职幽冥，世法为之。元妙宗遂因其式而编叙。绍兴之初，路真官再编《天心法》。则用世法以定之者，尤众。路君高才博达之士，撰传度科文，又于其法十卷之首，各作一叙，极为精确，超越古今。惜其所见有偏，陞天师与上帝同列，奏告尊崇之，比僭天尊，独跻万真之上。失于碍理。良可恨耳！……

^① 关于元妙宗一系天心正法之考述详见下。

上引文中，南宋高道金允中^①在述及天心正法的传承时，先后提及谭先生（谭紫霄）、饶先生（饶洞天）、元妙宗、路真官（路时中），但却只字未提邓有功。鲍菊隐以为，倘若邓氏为北宋时人，金允中必然提及，这只能说明邓有功是南宋末时人。^②虽然我们尚无法知道金允中未提邓有功之原因，但是亦不足以证明邓有功是南宋末人。

第二，《上清天心正法》卷三，于“正法三符”之后载有九符，为“上清无极隐文”，并记曰：“已上九符诀目作用，及后面议论奥文，并无一字外来添撰。并系三十代天师虚静（靖）先生亲编，斯文实为紧要，威禁至重也。”考三十代天师虚靖先生，为北宋末年影响极高的高道，曾于崇宁四年（1105）六月，被宋徽宗召至朝廷，赐号“虚靖先生”^③。依此说，则《上清天心正法》当编定于崇宁四年（1105）之后，而此时的桥仙观早已经于北宋神宗熙宁八年（1075）改称为崇仙观，邓有功当不会仍然在序文中沿用旧称。然而我们以为，《上清天心正法》述及张虚静

① 关于金允中所处的时代，任继愈主编的《道藏提要》认为是“宋朝”，任继愈主编的《中国道教史》认为是南宋理宗时期，而柳存仁则认为由于金允中在《上清灵宝大法》中屡屡将宋朝直称为“宋朝”，而不称其为“国朝”，故而尚无法断定金允中所处的年代。柳存仁：《五代到南宋时的道教斋醮》，文载《和风堂文集》中册，上海古籍出版社，1991，第753~780页。然而，金允中《上清灵宝大法》卷二十四有记载：“《道藏》所蓄经文近来真伪混杂，未易分别。如天台桐柏崇道观，乃五代之末吴越王钱氏所建。藏中诸经，拘集道童及僧寺行者众共同抄录以实其中，碧纸银书悉成卷轴。当时四方割据，钱氏处于偏方，随其境内所有之书一时欲应限数，故其间颠倒错谬不可胜记。有脱字漏句全不可读，有言辞鄙俚昭然伪撰者，于今几三百年。……”卷四十又载：“……厥后，广成先生又值艰难之际，极力搜寻收亡补遗，校开元之目，不及其半。既按三洞之经，遂参以陆简寂、张清都所编斋科，酌量今古，审订事宜，重编黄篆斋科四十卷，备极允当，不爽古规。盖见时经籍虽已多亡，不若今日之甚也。当时书成之后，露刺告天，特昭玄应，迨今将四百载。罔敢拟议，前后按仪修奉，莫不感格，显得报应者，不可胜记。……”《道法会元》卷一百七十八《五府册文正法后序》载：“大宋宝庆乙酉岁，灵宝中盟弟子南曹执法典者权童初府右翊治金允中谨书”，“大宋宝庆乙酉岁”理当是南宋理宗朝，即公元1225年。这些记载都足以显示金允中是南宋时期人。至于金允中《上清灵宝大法》中直称“宋朝”，有可能是后世道士删订《道藏》时所为，金允中《上清灵宝大法》卷二十八《奏申文徽品》之《第二次奏》载：“度师云：三清玉帝奏可用引进状，若北极、天皇乃是星界，后土乃是配天者，属地界。此三状不当发三天门下。此亦金先生一时失详也。”这亦是后世对《道藏》进行删改的明证。

② 参见 Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkely: Institute of East Asian Studies, Center of Chinese Studies. 1987。

③ 参见王见川《张天师之研究：以龙虎山一系为考察中心》，（台北）中正大学历史研究所博士论文，2003年1月，第43~49页。

之名，可以视为邓氏传人对经典的修订与增改，有借天师之名以崇其事之意味。

总之，邓有功是北宋末人，《上清天心正法》约编定于北宋真宗大中祥符四年（1011）至北宋神宗熙宁八年（1075）之间，最迟亦不晚于北宋政和六年（1116），且后世有所增改。编定天心正法的邓有功与南宋末词人邓有功有别。邓有功编定的《上清天心正法》成为元妙宗等人“祖述教法”、重编道法集的依据。

天心正法传至路时中一系，该道坛所编辑的《上清天心正法》已增加至十卷。^①此外，据《越南汉喃文献目录提要》所载，清代越南流传有邓有功编撰的《上清天心正法》、《太上天心正法传》等道法书，亦可见明清之际道教天心正法在越南一带的传播。^②据该书提要所述，《上清天心正法》乃是中国重抄重印本，为“道教书，关于修炼年寿、驱魔捉邪、隐遁变化、造作符咒等法门，中国人邓有功撰书前有序文一篇，书中附有若干神咒，与《洞玄灵宝道士明镜法》合订为一册”；《洞玄灵宝道士明镜法》亦是中国重抄重印本，载有“照镜修仙法，此书述称日常照镜，认清自己的颜面；然后不照镜，无论卧、坐、行，时时意想自己的面貌，日久便可知此法之灵验；并云此中关键在于改过、行善弃恶，依此法修行可以得道。此书与《上清天心正法》合订为一册”；《太上天心正法传》为成泰七年（1896）抄本，亦属中国重抄重印本，乃是“法师用书，用于祭祀、厌胜、治病等场合，含序文一篇，内容包括有关老子、孔子的故事”。显然，随着天心派经典的传入越南，天心正法在越南境内也得到了传播。

二 饶洞天与宋齐丘

饶洞天“掘地得书”的创教神话即饶洞天于淳化五年（994）八月十五日“掘地得书”，该故事的详细版本出于邓有功所撰的《上清天心正法

① 据《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》之《升堂科禁》载：“初未称师，惟可受本坛祖教《天心正法》十卷，以辅正教。”《师旨直指品》又指出：“凡在世厌尘希真之士，初入坛受《天心正法》十卷。（本坛所偏〈编〉者，非本坛者，不是正派坛）。”

② 刘春银、王小盾、陈义主编《越南汉喃文献目录提要》上册，“中央研究院”中国文哲研究所，2002，第562、565、618页。

序》。《上清天心正法》对此的描述相当细致。^①关于饶洞天的“掘地得书”，在《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷五也有所记载。^②《华盖山浮丘王郭三真君事实》，共六卷，乃是南宋道士沈庭瑞、章元枢等编撰，收入《道藏》洞神部谱录类。书中载华盖山浮丘王郭三真君的成仙事迹以及相关的圣迹、异事。华盖山在江西崇仁县，山中有浮丘、王、郭三真君祠庙及遗迹。相传浮丘公乃周代神仙，晋时降世，度王褒、郭真人升仙，后世称为“三真”。唐宋以来华盖山及江南各地颇有三真灵迹，文人道士多记述之。

从以上两处引文中可见，所谓“掘地得书”的创教神话，所涉及的人物、神明主要有：饶洞天、神人、谭紫霄、泰山天齐仁圣帝。其中，神人、泰山天齐仁圣帝并非历史上确有其人者，乃是创教史上虚化的神真。历史上确有所记载者只有饶洞天、谭紫霄二人。以下将结合相关史料就此二人进行考析。这里必须明确的是，以上所载均为《道藏》之内的材料。我们在《道藏》之外也发现了一些有关饶真人的史料。

虞集《青霞观碑》所载“掘地得书”的饶真人虽然其名并非“洞天”，而曰“道亨”，但是其得道成真之事却与饶洞天近似：

茶陵州（即今湖南茶陵县）青霞万寿宫，自萧梁时州有饶道亨真人仙去，即其宅为道观曰“洞真观”。宋初主观事胡元雅亦有道术，香火日盛。其季年改赐曰“青霞”。……茶陵旧为“云州”，后为县，国朝为州。真人姓饶名道亨，梁大同（535～546）中尝为吏，性正直不阿，厌吏事，自免去，修行于舍。梦神人自称老君而告曰：“吾有符章，盛以玉函，在子宅中，得之当诣云阳山紫微真人学之，则道成可以长侍吾矣。”旦起，掘地数尺，果如梦。即驰诣云峰，见有宝冠金衣者先在，语之曰：“吾待子久矣。”遂礼之，授以斗极天心之法，归行五七年，救人危难不可以数记。一日，闻空中乐音云气，若拥车骈而至者，遂乘之仙去。紫微峰在州西南，而观在州治之近。……今宫有三清殿，有饶真人天心阁、胡真人祀道纪堂、法院、三门、宫

① 邓有功：《上清天心正法序》。

② 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷五。

厅、厨库、庖虎等俱备。^①

饶道亨真人的“掘地得书”与饶洞天的“掘地得书”如出一辙，只是所受指点的神人前者为“神人自称老君”，后者则是谭紫霄。当然，饶道亨乃是萧梁时人，与饶洞天相差400多年，虽然也得“天心之法”，但二者迥然有别。

现在所记载有饶洞天的史料是宋龙衮所撰的《江南野史》。《江南野史》卷一“先主”即记载有饶洞天之事：

江南先主姓李，名昇，字正伦。其先唐宪宗之子建王恪之后。祖志授署为徐州判官，卒于任所。父荣有器度，不事产业，每交结豪杰为事。……会宣州叛乱。时温已秉军政，遂命大将柴再用讨之，以先主监军事。既至，乃帅部下先击之，贼平，先主功居最，迁升州刺史。时诸郡皆以兵甲为务，而先主专尚文儒，延纳多士。未几，会亲信饶洞天荐南昌人宋齐丘，一见与语终日，馆于门下。諮访政治，齐丘遂说，宜颁布六条以率群吏，定民科制，劝课农桑，薄征轻赋，禁止非徭。在位十余年，民庶丰实，郡邑安堵，礼律修举，庶位公廉，城郭浚固，军器充积，兵士辑睦，人乐为用。义父温闻其完葺，乃以嫡子知训居广陵辅政，来自领之。遂移先主刺守京口，未逾期而知训为大将朱瑾所杀。

同书卷四“宋齐丘”载：

宋齐丘，字子嵩。世为庐陵淦阳皂山人。父诚，因巢寇之乱与南昌人钟传同起于草野，唐王不能制。……时先主刺升州，其亲友饶洞天出守庐陵。齐丘因刺谒之，与语终日。延于门下，旦夕为之醺，因访时务。未几，洞天解郡，遂命载归广陵。未至而洞天疾病且死，因遗书荐之于先主。……故齐丘之学天才纵逸，颖出群汇，混然而得，

^① 虞集：《青霞观碑》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道教金石略》，文物出版社，1988，第943～944页。

非耗蠹前修而为之辞。至如《凤台山亭诗》、《延宾亭记》、《九华三表》有古儒之风格，《化书》五十余篇颇几于道家。……

《江南野史》，宋代龙衮所撰，《四库全书总目提要》对之有所评价。从《四库全书总目提要》对《江南野史》的评价中可以看出，宋代的马令、陆游在撰写《南唐书》时多有采用《江南野史》之资料者。虽然《江南野史》中难免夹杂有诸多的“传闻异词”，但是该书有一些传记却可以补五代史之不足，故而此书于考证正史上乃是大有裨益的。南宋姚宽《西溪丛语》卷上又载曰：

据《湘江野录》载，宋齐丘相江南李先主昇，二世皆为左仆射，昇爱其才。而知其不正，尝献凤凰台诗，中有：“我欲烹长鲸，四海为鼎镬。我欲罗凤凰，天地为繒缴”之句，皆欲讽其跋扈也。而主终不听。不得以上表乞归九华。其略云：千秋载籍愿为知足之人，九朵峰峦永作乞骸之客。主知其诈也。试考之先主昇，旧名知诰，为徐温养子，以天祐九年（912）迁升州刺史，饶洞天荐宋齐丘于先主。齐丘困于逆旅……

从以上史料中，我们可以发现，饶洞天、宋齐丘都是五代南唐先主李昇时期的人物。饶洞天乃是南唐先主的亲信，而且曾经与宋齐丘往来甚密，并力荐宋齐丘于南唐先主李昇。史料显示，宋齐丘是一位与道教关系密切的人物。以上《江南野史》载：“时先主刺升州，其亲友饶洞天出守庐陵。齐丘因刺谒之，与语终日。延于门下，旦夕为之醺”，“旦夕为之醺”一语显然是宋齐丘善于道教斋醮的明证。另据赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三十九《谭峭》载，此宋齐丘乃是曾窃谭峭《化书》者。^①

依《江南野史》所载，五代南唐先主李昇时期的饶洞天已早亡，不可能于北宋淳化五年即994年“掘地得书”，可见前后两饶洞天显然有别。至于宋齐丘，看来确与五代南唐时期江南道教有着较为紧密的关联。

① 《历世真仙体道通鉴》卷三十九《谭峭》。

三 谭紫霄与陈守元

谭紫霄是饶洞天“掘地得书”创教神话的重要人物。最早记载有谭紫霄事迹者，乃是南唐诗人孟贯，其诗《赠栖隐洞谭先生》曰：

先生双鬓华，深谷卧云霞。不伐有巢树，多移无主花。石泉春酿酒，松火夜煮茶。因问山中事，如君有几家？^①

北宋欧阳修《新五代史》认为谭紫霄乃是五代闽中的高道，闽王王昶曾经拜其为正一先生：

鱣，审知次子也。……鱣好鬼神、道家之说，道士陈守元以左道见信，建宝皇宫以居之。……昶亦好巫，拜道士谭紫霄为正一先生，又拜陈守元为天师，而妖人林兴以巫见幸，事无大小，兴辄以宝皇语命之而后行。……^②

有多种史料显示谭紫霄确是与陈守元同一时代的闽中高道，曾被闽王封为“正一先生”，如北宋陈舜俞的《庐山记》：

……由简寂至栖隐观五里古名栖隐洞，旧传梁昭明太子书堂也。保大中（943~957）道士谭紫霄来自闽中，赐号“金门羽客”，始立观于此。谭之在闽中号“洞玄天师贞一先生”。栖隐之东五里，有古灵庵，由古灵至开先禅院十里，旧传梁昭明太子之居栖隐也。……^③

所谓的“洞玄天师贞一先生”即“洞玄天师正一先生”。北宋马令《南唐书》认为谭紫霄乃是福建泉州人，“与陈守元相善，事王昶，封‘正一先生’”。进而认为谭紫霄“有道术，醮星宿，事黑煞神君。禹步魁罡，禁沮鬼

① 《全唐诗》卷七五八。

② 欧阳修：《新五代史·闽世家第八》。

③ 陈舜俞：《庐山记》卷三“叙山南篇第三”。

魅，禳祈灾福，颇知人之夭寿”。但未提及受赐“金门羽客”一事。^①南宋陆游《南唐书》不仅记载谭紫霄受赐“金门羽客”、“正一先生”之事，而且认为谭紫霄是天心正法的开派祖师，即所谓“今言天心法者，皆祖紫霄”：

谭紫霄，泉州人，幼为道士。初有陈守元者，亦道士，劓地得木札数十，贮铜盎中，皆汉张道陵符篆。朱墨如新，藏去而不能用，以授紫霄。紫霄尽能通之，遂自言得道陵天心正法，劓鬼魅治疾病多效。闽王王昶尊事之。号“金门羽客正一先生”。今言天心法者，皆祖紫霄。^②

元朝张铉《至大金陵新志》与陆游所记同，也记谭紫霄为天心正法之祖师，且所谓“掘地得书”者乃是陈守元，而非饶洞天：

谭紫霄，泉州人，幼为道士。先是有道士陈守元者，劓地得木札数十，贮铜盎中，皆汉张道陵符篆，朱墨如新。紫霄得，尽通之。遂自言得道陵天心正法，劓鬼魅治疾病多效。庐山僧辟路，有大石坚不可橈。紫霄索杯水嚙之。工施橈应手如粉。后主闻其名，召见，赐官，不受。开宝初年，百余岁隐化于庐山。栖洞之道馆。葬之日，有祥云白鹤盘绕。后言天心法者，皆祖紫霄。^③

从以上记载我们可以发现，作为五代时期闽中著名的符篆派道士，谭紫霄曾经受到闽王的礼遇、赐封，与闽中高道陈守元友善，被后世尊称为天心正法之祖师。谭紫霄被尊称为天心正法的祖师，在于其从陈守元处获劓地所得的“木札数十”，进而尽得张道陵“劓鬼魅治疾病”之符篆祖法。如前所述，陈守元是王氏主闽时的高道，除欧阳修《新五代史》有载守元事之外，清吴任臣《十国春秋》^④、梁章钜《退庵随笔》^⑤均有所描述。陈

① 马令：《南唐书》卷二十四。

② 陆游：《南唐书》卷十七。

③ 张铉：《至大金陵新志》卷十三。

④ （清）吴任臣：《十国春秋》卷九十九。

⑤ （清）梁章钜：《退庵随笔》。

守元不仅曾先后被闽王赐封为“洞真先生”，被尊称为“天师”，而且是八闽地方女神陈靖姑的堂兄。可见，天心正法的祖师神话显然肇始于闽地的神明传说，天心正法从其产生之初就与闽地的神明传说、民间法术交参辉映。

四 谭紫霄与谭峭

谭紫霄是“掘地得书”创教神话中的关键人物，其与谭峭之关系，目前学术界尚有不同的看法，一方以为二谭是一人^①，一方则持相反观点^②。综观历代史料，虽然尚无具体的史料指出二谭为一人，但是将历代史料进行综合的分析，可以看出，谭峭为谭紫霄的可能性极大。以下，我们试分析之。

其一，谭紫霄受赐“金门羽客”在南唐保大年间，与谭峭访宋齐丘时间相合。

从上述可知，谭紫霄的影响面还进而辐射到了江西、江苏（金陵）一带。南唐嗣主李璟保大（943～957）年间，谭紫霄于金陵又被赐封为“金门羽客”。“金门羽客”不是道官，而是封建帝王对得宠道士的最高称号。^③当然，应该指出的是，考之于上述《庐山记》之记载，“金门羽客”一号是谭紫霄于南唐保大（943～957）年间受召于南唐嗣主李璟时所赐，而非闽王或后主李煜时所赐，陆游《南唐书》、《老学庵笔记》^④，以及元朝张

① 福建省道教协会编《福建道教史》，中国广播电视出版社，2003，第29～32页；徐晓望：《谭峭与〈化书〉》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会泉州会议论文集》，2003年11月，第226～228页；郭健：《谭峭〈化书〉研究》，《华侨大学学报（哲学社会科学版）》2004年第4期；陈名实、王炳庆：《谭峭及其〈化书〉的和谐社会理想》，《泉州师范学院学报（社会科学版）》2006年第1期。

② 任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990；卿希泰主编《中国道教史》（修订本），四川人民出版社，1996；卿希泰主编《中国道教》，东方出版中心，1996。

③ 金门是金马门之简称，也称“金马”、“金闺”，是汉武帝时的一宦官官署。汉代以察举征辟选官，被征召之人先待于公车，考察后，才能优异者方待召金马门。于是，金马门成为后世显要官署之别称。“羽客”也称“羽人”、“羽士”、“羽流”，乃是道士的别称。参见唐代剑《宋代道教管理制度研究》，线装书局，2003，第230页。

④ 陆游：《老学庵笔记》卷五曰：“童贯为太师，用广南龚澄枢故事。林灵素为‘金门羽客’，用闽王时谭紫霄故事。呜呼异哉！”

铉《至大金陵新志》记载显然有误。南宋赵与时《宾退录》^①，宋米胜《绀珠集》^②，元赵道一《历世真仙体道通鉴》^③引《庐山记》之说，均认为受赐“金门羽客”当在南唐保大中。

前述《江南野史》卷一、卷四有载，南唐先主李昇亲信饶洞天曾荐宋齐丘于先主。且又载：宋齐丘著有《化书》五十余篇。此处显然没有指出《化书》乃是谭峭所为。宋陈抟《题化书后序》载：谭峭（谭景升）乃是其师友。曾作《化书》，因游三茅，经历建康（南京），出《化书》授齐丘，齐丘夺为己有。由此可见，在历史上，谭峭极有可能于南唐保大年间过访宋齐丘，并被南唐先主赐予“金门羽客”之号^④。上文所言之得“金门羽客”的谭紫霄与献书与宋齐丘的谭峭为一人的可能性极大^⑤。

其二，饶洞天“掘地得书”后，从师于“谭紫霄”，“谭紫霄”亦有可能是谭峭。邓有功《上清天心正法》序即云：“大士者，饶公处士也，名洞天，虽获秘文，然未识诀目玉格行用之由，复遇神人，指令师于谭先生，名紫霄，授得其道。紫霄又令往见泰山天齐仁圣帝，得尽其妙。王又奏请助以阴兵。”

结合前述《江南野史》，饶洞天与宋齐丘过往甚密，且谭峭又曾献《化书》与宋齐丘，可知，饶洞天极有可能结识谭峭。进而，从谭峭处“授得其道”也自然顺理成章。亦可证此谭紫霄有是谭峭的可能。

其三，谭峭《化书》的道法理念是天心正法的师从所在。提倡“内修外法”（或曰“内道外法”）是天心正法及雷法的主要特点。刘仲宇先生认为，这一理论的形成与谭峭的《化书》有关。《化书》的基础在于道术，它是道术的哲学概括。《化书》的道法理论与天心正法、雷法的理论都主张以神气为法术之本，且都有强调神气在内不在外的倾向。^⑥《上清天心正

① 赵与时《宾退录》卷五载：“南唐保大中，赐道士谭紫霄号‘金门羽客’。事见《庐山记》。祐陵赐林灵素号，用此故事。”

② 米胜《绀珠集》卷七载：“金门羽客：保大中道士谭紫霄赐号‘金门羽客’，本闽中人。又载《庐山记》。”

③ 《历世真仙体道通鉴》卷四十三《谭紫霄》。

④ 余嘉锡先生在《四库提要辨证》中，对谭紫霄受赐“金门羽客”的年代即“南唐先主保大中”进行了考证，并指出，欧阳修《新五代史》中的谭紫霄即为著《化书》之谭峭（参见余嘉锡《四库提要辨证》第二册，中华书局，1980，第854~855页）。

⑤ 当然亦不排除谭峭与谭紫霄同时前往见宋齐丘的可能。

⑥ 刘仲宇：《五雷正法渊源考论》，《宗教学研究》2001年第3期。

法》序中所言饶洞天“复遇神人，指令师于谭先生，名紫霄，授得其道”，即可理解为天心正法对谭峭道法理论的吸纳。

从以上观之，虽然尚无确切的史料可以断定二谭为一人，但是对现存的史料逐一分析，可以看出，谭紫霄为谭峭的可能性极大。

五 “掘地得书”神话的流变及其解释

综观以上记载，我们可以发现饶洞天“掘地得书”创教神话是在历史与区域信仰基础上的综合。也就是说，正是在历史真实的基础上，进而融合了福建、江西等地域信仰的因子，最终促成了饶洞天“掘地得书”创教神话的登场。邓有功所撰《上清天心正法序》以及《华盖山浮丘王郭三真君事实》所载饶洞天之事，是有一定的历史依据的。

其后，元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷一在述及天心正法的教派渊源时也认为：

自昔饶君夙著阴功，简在天意，神付真箓，受诀紫霄，嗣系递传，其法遂明之于世。^①

《太上助国救民总真秘要》卷二更是将“传教谭先生”、“传教饶先生”列入行持道法时所必须存想的“圣像”之列：

传教谭先生，松形鹤体，戴华阳巾，衣紫鹤氅，字凌虚；传教饶先生，眉目疎秀，形仪长五尺余，举止端雅，衣鹤氅，华阳帽。^②

显然，元妙宗也认可了谭先生、饶先生在天心正法教派内的开派祖师的地位。^③

然而，还应该注意的是，创教神话的出现还与区域性的信仰有着莫大的关系。显而易见，邓有功是以江西华盖山为信仰中心来构建“掘地得

① 《太上助国救民总真秘要》卷一《上清北极天心正法序并驱邪院请治行用格》。

② 《太上助国救民总真秘要》卷二《上清北极天心正法斗下灵文符咒》之《识法中圣像》。

③ 所谓“传教谭先生”和“传教饶先生”在吕元素编辑的《道门定制》卷三所拟定的醮仪所奉请的神真中，第六十七状最后两位神真为天心正法的“传教谭先生”和“传教饶先生”。

书”创教神话的，从中，我们也不难看出在邓有功时代作为区域性信仰的江西华盖山三真君崇拜之盛。三真君崇拜与天心正法创教神话的相互交参更透露出了道教与民间信仰世界彼此依存的复杂关系。^①《华盖山浮丘王郭三真君事实》所记载之饶处士传，其情节与邓有功所撰的《上清天心正法》序基本一致：饶洞天于华盖山顶掘地得经书一函；后得神人（或曰羽人）指点拜师于谭紫霄，尽得其传；复在谭紫霄之引领之下谒见东岳大帝得其所授之宝印、阴兵。如前所述，饶洞天“掘地得书”创教神话的构建是与江西一带华盖山圣迹崇拜紧密相连的。邓有功在序文中甚至将本来属于地方崇拜的华盖山浮丘王郭三真君转述为“实三清之应化，先迹于华盖”。如此处理，使原本是区域性信仰的三真君崇拜成为了道教最高神三清的化身，地方崇拜进入了正统道教的万神殿。邓有功在《上清天心正法》序文中曰：

然华盖者是三清应化虚无之境，独有虚皇灵坛，即无道流居止，故时人不知有华盖之名。

正如邓有功所言，华盖山原本“即无道流居止”，此说显然符合华盖山作为区域性崇拜的特质。然而，要使天心正法的道教正统性得以确认，将三真君信仰纳入道教的万神殿仅仅是第一步而已，将天心正法纳入道教的经教传统则是更为关键的一步。邓有功指出，太上老君传法于关尹，“尹付杜真人，真人付小尹真人”，此是道德自然之始；太极徐真人授太极左仙翁真人灵宝众经，是谓洞玄。洞神乃是众箓之祖；老君降鹤鸣山，授张天师二十四阶秘箓印，为正一盟威之宗；东华上佐司命杨真人将紫虚元君魏夫人所授之经文法箓以隶书书写传世，则为上清之祖。^②

邓有功的高明之处在于将天心正法的教法渊源直接上溯至道教的三洞

① 有关宋代道教与华盖山三真君信仰的关系问题，美国学者韩明士在其著作 *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2002. 本书以为天心正法崛起于华盖山这一地方信仰中心。同时，应该指出的是，自饶洞天创教之后，天心正法的教团分衍已经不止江西华盖山一处。对天心正法的系统研究理应包括对元妙宗、路时中、福建的“瑜伽教”等派系道法、仪式之变迁的考察。如此，方能把握住两宋之际道教斋醮法术的变化，及其变化的内在理路。

② 邓有功：《上清天心正法序》。

经教体系，所谓“帝承师训，亲受太上四阶经箴秘要符文”，^①已经鲜明地显示出了自身承接道教正统的合理性。这样，原本源出于福建、江西的地方信仰传统的天心正法派最终接受了道教的正统传统。《太上助国救民总真秘要》卷之一元妙宗鲜明地将天心正法开山祖师饶洞天的创教神话与“出于正一之宗”的道教传统巧妙地结合起来。《上清北极天心正法》又载曰：

夫天心法者，自太上降鹤鸣山日授天师，指东北极之书，辟斥邪魔，救民是务。昔之流传《天心正法》，只有三符。一乃“天罡大圣符”，二曰“黑煞符”，三名“三光符”。若论“三光符”者，上结三皇，道应三境，德表三才，真出三师，是名天心为万道之宗，众法之祖。虚靖先生云：有两印，一系“北极驱邪院印”，又名“都天统摄三界鬼神之神印”，二系“都天大法主印”，简而不繁，留付奇人流传于世。

其后又有“《嗣汉虚靖天师指迷歌》”。在这里，“嗣汉天师虚靖先生”成为认同道教传统的象征符号。

天心正法出于“正一之宗”不仅是天心正法派内部的自我认同，道教的其他道派也认同此说。南宋高道金允中就认为“自汉天师宏正一之宗，而《天心正法》出焉。”^②元代各地所传的天心正法更是以天师之嫡传自居。湖南茶陵州的青霞万寿宫兴于萧梁之际，至元代皇庆元年（1312）三十八代天师张与材之弟子戴永坚主持青霞观，刘克忠辅其事。其后，戴又与三十九代天师张嗣成人京师朝觐。^③元代河北易州龙兴观亦传嗣天心正法，其祖师韩真人尝与萧、路、杜三真人“浮江而南，拜三十代天师，受天心正一法”，四真人之教遂在北方一带分派传衍。^④

显然，在天心正法派的创教神话中，地方的信仰最终统和于道教的正

① 邓有功：《上清天心正法序》。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷四十三《传度对斋品》之《终献法事》。

③ 虞集：《青霞观碑》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道教金石略》，文物出版社，1988，第943～944页。

④ 参见《大元易州龙兴观宗支恒产记》、《易州在城龙兴观宗支道派》、《玉泉观提点宋公道行碑》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道教金石略》，文物出版社，1988，第986～988、994～995页。

统传统，无论是将之视为地方信仰的自我提升，抑或是将之视为道教传统主动吸纳地方信仰，我们都无法回避地方信仰与道教传统相互塑造的历史真实。

第二节 正一宗北极天心正法

“掘地得书”的创教神话，为我们展示了天心正法的创教过程。纵观天心正法的创教过程，是以区域信仰为其根基，以道教经教体系为其归旨。区域信仰与道教经箓、法术、仪式传统的有机整合，最终促使天心正法登上了两宋道教的历史舞台，并影响着此后道教的法术、仪式传统。此后，元妙宗“遂因其式”，祖述天心教法而发展之。

金允中《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对斋品》之《终献法事》谈及天心正法的传承与衍化时，认为“三洞之品，自汉天师宏正一之宗，而《天心正法》出焉。”金氏将天心正法之源上溯至汉张天师正一之道，显然有维护道教传统之意图。虽然，金氏进而指出“五季之后，有谭先生、饶先生相继祖述而成书”，但是历史的真实是：谭紫霄只是饶洞天的道法之师，未曾创教，饶洞天成为后世天心正法派追认的创教者。所谓的“祖述而成书”，无非是天心正法教团认同道教传统的隐喻。天心正法传承不绝，至洞幽法师元妙宗一系，“元妙宗遂因其式而编叙”，编辑《太上助国救民总真秘要》十卷，弘传天心正法。

考《太上助国救民总真秘要》，共为十卷，收入《道藏》正一部。题名“洞幽法师元妙宗编”。书前有政和六年（1116）元妙宗自序一篇。因此，此书当编于宋徽宗政和六年（1116）。元妙宗在序文中盛赞当朝统治者阐扬、扶持道教之至。其间，提及“近又建宝箓之宫于都城，设传度之坛于禁近”。所谓的“建宝箓之宫于都城”，指的是宋徽宗于政和六年（1116）二月建上清宝箓宫^①。显然，元妙宗乃是徽宗朝的道士。他自称曾游历四方名山，寻访师法：

①（宋）陈均《九朝编年备要》卷二八“政和六年二月”条及（清）周城《宋东京考》卷一三《上清宝箓宫》，均对政和六年（1116）二月宋徽宗建宝箓宫一事有所记载。另外亦可参见唐代剑《宋代道教管理制度研究》，线装书局，2003，第52~53页。

臣夙遭幸会，叨居羽属，游历四方名山灵岳，寻访师法三十余年，粗得众要，备其施用，敢不激励于其时者哉？

元妙宗自称曾居于南阳数年，以符水拯救黎民百姓，颇为灵验：“臣曩居南阳，遂尝以符水拯其疾苦，谨及数年，仕民获效者不可胜数。”元妙宗所处的年代，正值宋徽宗推崇道教，大力重新编修《道藏》之时。自北宋建立，即开始重视对《道藏》的纂修。宋太宗、宋真宗、宋徽宗都对纂修《道藏》大肆支持。宋徽宗时期，北宋政权进行了最后一次大规模的纂修工作。崇宁年间（1102～1106）宋徽宗诏访道教遗书，令道士校订。政和三年（1114）十二月，再搜访道书，设经局令道士校订，编修《万寿道藏》，并送福州闽县镂板。据元妙宗《太上助国救民总真秘要》序文所载，元妙宗参加了政和年间的《道藏》纂修：

近又……哀访仙经，补完遗阙，周于海寓，无不毕集。继用校讎秘藏，将以刊镂，传诸无穷。……一旦叨承诏旨，遣赴阙门，继蒙命号诰锡之宠，自揣何功上报天泽。臣于前岁七月被旨差入经局，详定访遗，及琼文藏经，开板符篆。因得窃览经策，迨至周遍。

元妙宗应徽宗召请，入京师经局校刊道经，尽览道教的经典策文。然而，当时的道教经典，却缺少可以救治黎民疾苦的符咒术，于是元妙宗便集救世治病秘法、口诀及符、印、步纲、蹶斗法术，编成十卷本的《太上助国救民总真秘要》进献：

……神章宝篆，靡所不有。独于救世治疗符法，适时可施之术，殊为隐阙，未有完显备用之文。臣不敢惜其所闻，忘其浅陋，辄以所授符法秘用口诀，分为十卷，名曰《太上助国救民总真秘要》。缮写成编，冒昧上进。

显然，元妙宗是北宋政和《道藏》的编纂者之一，是宋徽宗时期传衍天心正法的一代高道，北宋末官方道教的代言人，其《太上助国救民总真秘要》是官方的道教典籍。

《太上助国救民总真秘要》所载道法，以天心正法为主。卷一论述天心正法要旨。又述天心正法中祈禳条例九条，俾患者按之而行。卷二、卷三载天心正法斗下灵文符咒、祛除癆瘵诸病符诀，以及天蓬馘邪真法。卷四至卷六载《上清隐书骨髓灵文》十九符、鬼律玉格仪式一百十五条。据称此符出自汉末张天师，唐叶法善天师传授，“功验神奇，莫可拟测”。卷七载考鬼召神诸法。卷八载禹步斗纲掌目诀法图文。卷九叙传度、玄狱、生天台、斗灯、推占等诀法。卷十辑录上清北极驱邪院各种行遣公文格式。

从元妙宗所作的《上清北极天心正法序》中，我们可以看出元妙宗所编辑的《太上助国救民总真秘要》是对于谭紫霄、饶洞天所创教的道法体系的承袭。然而，细察该经典，与邓有功强调天心正法与华盖山三仙信仰的密切关系不同，元妙宗强调的是天心之法乃是“正一之宗”：

臣闻天心之法，北极中斗之法也。北极者，天之中极，万象之所会。北斗者，天之中斗，万炁之所禀。故为天之心，则其法本之于此也，同出于正一之宗，为効治之枢辖。自昔饶君夙著阴功，简在天意，神付真箓，受诀紫霄，嗣系递传其法，遂明之于世。^①

在元妙宗看来，天心正法的法力源泉在于“万炁之所禀”的北斗，北斗是“天之中斗”，故有“天心”之说，这是对天心正法所作的神学解释。而从道派的渊源上来追溯，天心正法则出于张天师正一道，传承的是以驱邪、効治为特征的正一符咒术。这样，元妙宗从神学解释、道统源流、法术传承三个方面将天心正法开山祖师饶洞天的创教神话作了新的诠释，为天心正法找到了承接道教主流传统的依据。仔细研读《太上助国救民总真秘要》，元妙宗一系的道法对本属于地方信仰的华盖山三仙事迹不再提及。显而易见，宋徽宗政和中，元妙宗重编天心正法时，天心正法已经以正一道的嫡传自居，俨然具有了官方道教的性质。

^① 《太上助国救民总真秘要》卷一《上清北极天心正法序并驱邪院请治行用格》。

第二章

两宋之际的玉堂大法

北宋末南宋初，路时中再编天心正法，不仅将《天心正法》增修为十卷，更将“掘地得书”的地点易为江南句曲的三茅山。路时中受法于茅山，其系北宋末上清派之所衍，其道法亦多承上清系，主三光，且擅“玉堂斋法”或曰“玉堂醮法”。

从“派”的角度来说，创教祖师路时中的行迹及其与名臣翟汝文的关系颇为有趣，具备考证研究的价值。玉堂大法创制了二十四品教阶制度，在修行方术上继承并阐扬了上清派的存思术，极为重视高奔日月、升斗奔辰。路时中一系的“玉堂斋法”（或称玉堂醮法）是两宋时期道教斋醮仪式的重要成就。两宋之际，道教的斋醮科仪发生了较大的变化，这一时期的科仪变化我们可以称之为“斋醮之变”。从历时性的角度来看，斋醮科仪在北宋的变化主要是醮祭代替斋法成为科仪活动的主流，而南宋则鲜明的体现在各种符咒法术与斋醮科仪的相互混杂。^①从共时性的角度来考察，伴随着斋醮仪式的变化，道教内部就“恪守古法”与“随俗行事”展开了激烈的辩论，并由此而形成了崇尚古典与随顺世法的两大流派。以道教传世的经典来看，蒋叔舆、金允中可以说是维护经典与传统的代表，天心正法与天台东华派则有着强烈的征用世法的一面。^②总体而言，“恪守古法”与“随俗行事”是道教仪式文化在两宋之际呈现出多维度发展的表征，正是在古典与新法的争论中，道教的斋醮科仪有了向纵深演进的可能。玉堂

① 参见卢国龙《道教哲学》上篇第四章“斋醮科仪的古今之变”，华夏出版社，1998，第88～132页。

② 其实所谓的“恪守古法”者只是相对而言而已，随着新道法的不断出现，金允中、蒋叔舆的斋法也都带有援用“世法”的一面。

大法不仅对道教传统的灵宝斋法有所继承，更将之与宋元之际大为兴盛的炼度仪式相结合，驱邪与济度兼行。本章即拟以玉堂大法为中心试图对宋元之际道教斋醮仪式的变迁进行探讨。

第一节 路时中与玉堂大法

一 路时中的创教与法术活动

路时中于金陵“掘地得石函”是天心正法创教神话的另外一种叙述。路时中“掘地得书”神话出于《无上玄元三天玉堂大法》卷一，其文载曰：

宣和庚子（1120）上元夜，星坛奏香回，入室存真。异香降，回首见祖师于金光梵炁中，谓余曰：“余吴之赵升也，今侍阙下焉。吾昔生于天目山中，有秘书，临上升之时，藏于江南句曲山三茅山大山之顶，汝其往取。”余后数年被命通守金陵，专谒峰顶，夜半神光亘天，入深开掘，可三丈许，得石函一，帛书一卷，约长六七丈，杂以蓬莱细沙。余得之，因釐为二十四品以传世云。靖康丙午（1126）冬，寓止毗陵，遂承玉旨传记，许以龙虎嗣真均礼，阳行阴报昭格则过之矣。即知此大教乃玄元与圣师本誓，与他法不同。余学者似非夙有金名紫字，终莫得而佩之。后之嗣教小兆于《自然升举图》参悟，则可离诸符法。一呼一吸之内，可以通真达灵，伐妖馘怪，度亡救苦，皆易为事也。敬之敬之。上清大洞三景法师路时中记。

路时中“掘地得书”乃是受“吴之赵升”之神启，“得书”之地在“江南句曲山三茅山大山之顶”。而饶洞天“掘地得书”神话则有所差别，饶氏“得书”之处在供奉浮丘、王、郭三圣人的地方信仰中心华盖山。邓有功以标榜其为“三清之应化”为手段，最终将三仙信仰纳入了道教的神真系统。究其本质，邓有功之天心正法近天师道，但自认为是出于三洞之外的新道派。路时中于三茅山“掘地得书”的神话叙事，以及其自号“上清大洞三景法师”的历史事实都已经表明：路时中受法于茅山，系北宋末

上清派之所衍，其道法亦多承上清系。

路时中创“玉堂大法”，立“玉堂大教”，并切身实践驱邪与济度法术，在民间社会深有影响。然而应该指出的是，《道藏》中对于路时中的记载却颇为支离，在《历世真仙体道通鉴》中亦不见有其专门的传记资料。为了能较为深入地了解路时中一系的道法实践，以下将结合《道藏》之外的正史、文人笔记等史料，对路时中的行迹进行考略。

史料显示，路时中乃是开封（京师）人，曾经官至“朝散郎”，且“幹办诸司审计司”。由于行法有功，且颇为灵验，故世人称之为“路真官”。^①查《历代职官表》，“朝散郎”乃是宋代职官之一种，属于文官阶位从七品的“文林郎征仕郎”。^②其出身乃是官宦人家。但是关于其具体的家世则存在着两种不同的记载。《夷坚丙志》卷第十三“路当可得法”载：

政和（1111~1117）中，路君宝瓘知陈州商水县，其子当可时中侍行，方十七岁，未授室，读书于县圃四照堂。时梁仲礼未主簿，二子俊彦、敏彦皆十余岁，相与游处。……

而《夷坚丁志》卷第十八“路当可”则认为《夷坚丙志》的记载有误：

丙志载梁子正说路当可事，云：“其父为商水主簿，路之父君宝为令，故见其得法甚的。”滕彦智云：“当可乃其舅氏，盖得法于蜀，而君宝是其叔祖，子正之说不然。”^③

前者采梁仲礼（子正）之说，认为路时中之父路瓘（君宝）乃是陈州商水县（即今天的河南开封）县令，而后者则引滕彦智之语，指出路时中乃是滕彦智之舅，路瓘（君宝）并非路时中的父亲，而是其叔祖。虽然据此我们尚不能断定路时中家世，但是联系上引《泊宅编》、《张氏可书》、《建炎以来系年要录》之史料，我们仍然可以得出初步的结论：路时中是开封人，且曾官居“朝散郎”一职。

① 参见北宋末年方勺《泊宅编》卷七以及《张氏可书》、《建炎以来系年要录》卷四十三。

② （清）黄本骥编《历代职官表》，上海古籍出版社，1980，第341页。

③ 《夷坚三志》之“己序”对此事亦有所载。

关于路时中的得道经历，宋人笔记中又有着与《无上玄元三天玉堂大法》所载“掘地得书”神话的不同叙述。《夷坚丙志》卷第十三“路当可得法”，认为其法乃是一道人所授。^①曾敏行《独醒杂志》卷十所述与此相仿。^②以上叙述，更具民间色彩，迥异于《无上玄元三天玉堂大法》中受法于“吴之赵升”，且于三茅山得经书的记载。二者叙事之不同，亦显示出玉堂大法由兴起于民间的术数到归附于道教教派的转变。

路时中曾经云游于四方，施法救济社会各阶层之疾苦。曾于南京（今河南商丘）救治张通判之次子^③，于灵壁县（今安徽宿州市灵璧县）救治毕县令之次女^④，过永嘉（今浙江温州）取道青田（今浙江青田）时施法驱邪^⑤，又于婺州（今浙江金华）解救李孝广之子李惊（冲季）之疾^⑥。当然，洪迈《夷坚志》的记载并非信史。然而，宋代名臣郑刚中（1088～1154）的奏议，以及南宋史学家李心传（1166～1243）的考证，却为路时中的行迹提供了力证。郑刚中《北山集》卷一“恳留曾开疏”曰：

……刚中又乞留曾开、罢柳约召命：……臣数日前尝上疏乞罢柳约召命，未闻施行。夫约之为，陛下当自知之。事童贯而求其荐，事路真官而求其术。奸淫之事，又详于孙悟之妹。……^⑦

郑刚中此疏意在恳请当权者罢免柳约之职，留曾开之位。为此，疏中郑刚中特开列柳约之罪状，即所谓：“事童贯而求其荐，事路真官而求其术。奸淫之事，又详于孙悟之妹。……”查《宋史》，柳约乃是北宋末南宋初的朝臣。^⑧郑刚中记柳约曾师于路时中学道法，可见路时中在当时的影响已不仅限于普通民众。除此之外，南宋王明清《投辖录》之“路真官”又载有一关于路时中行法之事。此事涉及不少名臣，且与一起冤案关

① 《夷坚丙志》卷第十三“路当可得法”。

② 曾敏行：《独醒杂志》卷十。

③ 《夷坚三志》己卷第八“南京张通判子”条。

④ 《夷坚乙志》卷第七“毕令女”。

⑤ 《夷坚丙志》卷第五“青田小胥”。

⑥ 王明清《投辖录》之“路真官”。

⑦ （明）杨士奇等编《历代名臣奏议》卷一百四十三亦载有郑刚中的相同奏议。

⑧ 关于柳约，《宋史·列传》第一百六十三有传。

联甚深。兹录如下：

路时中，字当可，解捕鬼物，世人目之曰路真官。而荐绅或指为诞妄不信也。建炎间（1127~1130）与先太史同避地婺。时李惊冲季在焉。冲季常抱疾，悒悒不足，日益癯瘠，非医砭所能疗。试以询当可，每但唯唯而已。冲季因以嘱先太史曰：岂若有所避而不明以告我乎？公与我厚，试一叩之。先太史于是访当可而问之。可曰：固为询之矣。第以费义事掣肘耳。先太史因以语冲季。蹙额惨淡。久之，而言曰：顷岁三舍法行先人孝广，实为夔州路提举学事，会诏天下州县学举人，程文中有害道讥切者，专一令学事司检察，具名闻奏。先人既老且久去词场所至多，以畀某详定。因见忠州一学生费义者，策卷中言多诽谤。至不忍闻，时赵念事未久，虑蜀中狂人复生，因白大人上其事。始以为不过重罚，屏斥不齿，足以劝励。既而敕下，窜义海外，视之，乃一村邑陋儒，不识时忌，所以然耳。甚悔之，悵悵累日。继而闻义道死，心每以为歉，亦未尝以语诸人。以此知当可之未易轻。仆后因阅宣、徽宗皇帝诏旨，备见费义削章云。

文中所提及的“先太史”乃是王明清之父王铨^①。据文中描述，李惊（冲季）患病，无从医治，乃招路时中询问。起先路时中却不置可否，后在王铨的追问之下方吐露出实情：李惊之所以患病，乃是受其父李孝广行不义之事之报应。李孝广曾经举奏举人费义，言其试卷语多诽谤之辞，致使费义遭受流放之惩，且死于道中。李惊、王铨对路时中未卜先知的神奇本领佩服之至，从此对路时中的法力深信不疑。显然，此篇故事意在渲染路时中法力之神异。稍后的李心传在《旧闻正误》卷三中对此事进行了辨误。李心传首先叙述了费义、韦直方案的原委，其经过与《投辖录》所载相类^②。随后，再以按语的形式对之进行辨析：

按：此崇宁（1102~1106）初事也，后二人以大礼赦，得归。直

① 关于王铨，《四库全书总目》卷一百四十一有载。

② 参见《投辖录》所载。

方更名革，中进士第，终安居令。义更名允济，中进士甲科，终汉州推官。冯当可先生志其墓甚详。此云：客死于道，盖误。又绍兴无庚戌，乃建炎四年（1130），而志云：“张丞相宣抚陕州，费佐幕府，意峭直难合，出为汉州推官。”据史魏公以建炎三年乙酉十一月至汉州，则费君入幕、出幕，又死于汉州，决非一岁间事。计李惊病时费尚未死也，意者，路时中臆度妄云之词，不足信。

李心传以后人冯当可为费义所作的墓志铭为依据，指出费义一案出于宋朝崇宁（1102~1106）之际，但费义后来遇到大赦，得以归家，且更名允济，并中进士甲科，于“汉州推官”任上终老。所以，李心传认为路时中所说实属臆测，不足信。从这个意义上说，作为极富盛名的高道，路时中也有名不副实之时。但从另一角度而言，我们据此记载至少可知在南宋初期路时中仍然在行法救世，且与当朝的名臣多有瓜葛。同时，综观其行迹，亦可知，北宋末年之际路时中尚在河南一带活动。以上《无上玄元三天玉堂大法》所载，记其曾于“江南句曲山三茅山大山之顶”得经书之事虽颇具神话色彩，但路时中曾活跃于江南一带确是实情。

二 路时中与翟汝文

对路时中与翟汝文之关系的厘清，是探讨玉堂大法与江南上层社会关系的有效切入点，也是对天心正法尤其是玉堂斋法进行整体研究的重要一环。《无上玄元三天玉堂大法》卷二十八《三光祖符品》认为宋代名臣翟汝文乃是路时中的传法弟子：

以上七品格言，并大观元年（1107）正月十五日至七月初七日累受大教主天君密降口诀，自后至宣和元年（1119），品书禁书并降笔以传真。在绍兴戊寅（1158）也，天君降靖中，如婴儿声。惟时中与弟子翟汝文亲闻笔记也。初阶之士宜进进无退，当次第独得传宗矣。苟执心不专，耽酒嗜色者，不传也。传宗也，非仁德君子，慎勿传。

如引文中所言，《无上玄元三天玉堂大法》是路时中与其弟子翟汝文得“天君”所受而编辑而成的。翟汝文（1076~1141）字公巽，丹阳（今

属江苏)人。哲宗元符三年(1100)进士,徽宗时拜中书舍人,外制典雅,一时称之。绍兴初,除参知政事,秦桧劾其专擅,罢去。绍兴十一年(1141)八月卒,年六十六。门人私谥忠惠。汝文著有《忠惠集》三十卷,《东汉通史》五十卷,《圃学》五卷,《广闻》三卷,《人物志》五卷。其中《忠惠集》三十卷已佚,清四库馆臣据《永乐大典》辑为十卷。其事见《忠惠集》附录《孙繁重刊翟氏公巽埋铭》。《京口耆旧传》卷四、《宋史》卷三七二有传。^①翟汝文谙熟先秦史、汉史及夏、商、周古代礼器礼仪。查《忠惠集》可知,翟汝文与宋代的道教关系密切。《忠惠集》附录《孙繁重刊翟氏公巽埋铭》载翟汝文曰:

绍兴七年(1137)冬,以郊恩除资政殿学士,提举临安府洞霄宫。^②

关于翟汝文提举洞霄宫一事,宋人李弥逊《筠溪集》卷四“外制”对之有载。^③《四库全书》的编者对此事进行了辩证,指出翟汝文提举洞霄宫的时间为绍兴七年(1137)冬,并非绍兴二年(1132)。^④

俗官参与道教事务,分割道官权力是宋代道官体制的特征之一。这一特征又表现为两种倾向,一是御前宫观提举、提点,二是祠禄宫观,即祠禄官,后者是宋代特有的现象。祠禄官本缘道教宫观而设,意在于“薰荐之仪备存,科式典章之事咸著”,进而对神灵“荐陈封奏,馨叙勤能”,^⑤即对民众的信仰进行有效的规范管理。翟汝文提举洞霄宫即是祠禄官制度的体现。翟汝文不仅曾经提举洞霄宫,其家族还建有自己的“功德院”,^⑥同时还十分热衷于宗教题材的绘画创作:

……蓄六朝至唐名画甚富。洞晓画法,自画《三境高真图》、《十

① 参考吕彼得等编《宋人传记资料索引》第四册,(台北)鼎文书局,1980,第3312页。

② 上海古籍出版社影印《四库全书》1129册,第313页。

③ 李弥逊:《筠溪集》卷四“外制”之“翟汝文落致仕,提举临安府洞霄宫”条。

④ 《四库全书目录提要·忠惠集》。

⑤ 《宋会要》职官五四之四,参见唐代剑《宋代道教管理制度研究》,线装书局,2003,第179~182页。

⑥ 《江南通志》卷四十五《舆地志·寺观三·镇江府》载:“仁靖观,在丹阳县九灵山,宋翟汝文功德院,乾道间建。”

极列圣图》、《九天朝元图》、《四圣降魔图》凡六十轴，《三天云车各图》、《九天乘龙图》、《七佛图》、《净土弥陀观音势至像》、《着色楚山春晚图》。又妙于刻塑，授法工师刻三清玉帝、真武像于会稽之告成观。尽端严温慈之相，神气虚闲如与人接见者，肃然。郡人谓之“木宝”。^①

显然，以上所绘、刻图像多为道、佛教之圣像。翟汝文与佛、道教的密切关系更体现在，翟氏曾亲自编撰佛、道教仪式的经典。据《忠惠集》附录《孙繁重刊翟氏公巽埋铭》载：

既归，谢宾客，以道释书自娱。曰：五千言守恬淡合虚无为先，金仙氏明空寂觉妄幻为本。旨趣幽远，自非上智默识无自而入。然有无之相资如形影之相随，初不独立。谓无上普度天人莫尊于黄箓大醮，著《盟真玉检》十卷。如来升济六趣莫大于冥阳斋，作《净供普济仪》三卷。皆哀晋唐以来郊天奉佛之典，丹章绿字之书，稽据参考，并成一家。轨量宏深，广大悉备，真前古之所未有。欲使修真之士知非勤功行严，斋戒尽诚，恪躬礼容，不足以格上帝、感大雄、济群生。其立意陈辞，贯通坟典，合六经之实旨，阐二教之至言，非叔世谄道佞佛狭隘之所窥识。

所谓“立意陈辞，贯通坟典，合六经之实旨，阐二教之至言，非叔世谄道佞佛狭隘之所窥识”，是对翟汝文所作佛道二教仪式经典的最高评价。翟汝文参校儒家礼仪经典，将儒家六经之实旨融会于佛道二教的斋醮仪式之中，开启了宗教仪式书的新局面。其所作《祭仪》十卷，受到诸多士人的关注。^②于道教而言，最为重要的是由其编辑并作序的《黄箓盟真玉检》。翟汝文在《黄箓盟真玉检序》^③中认为，盟真玉检乃是“无上黄箓之科”，行此科仪可以“上正乾象之经躔，增明三景，下超苦魂于千劫，洞达九

① 参见《忠惠集》附录《孙繁重刊翟氏公巽埋铭》。

② 参见南宋叶梦得《避暑录话》卷上；吴曾《能改斋漫录》卷六；洪迈《容斋随笔》卷四“鬼宿渡河”条的相关记载。

③ 《忠惠集》卷八“策问·露布·序·书”之“黄箓盟真玉检序”。

幽，中度群生普周沙界”。翟氏并且指出，必须心怀精诚之意，方有感格上天神真之效。进而，翟氏提出，所谓的“玉匱盟真”乃是“盟誓上真，乃当修设緘滕玉匱，斯谓秘严”之义，所谓的“科仪格式”是道教斋醮仪式的“四事之门”，是道教仪范的纲目，其含义是有具体所指的，即“科者修斋立教之首；仪者，行道修敬之礼；格者，具诸物宜；式者，按以从事”。南宋蒋叔與《无上黄箓大斋立成仪》卷十七谈及道教斋醮仪式的古今变迁时，对翟汝文的斋醮仪式观进行了批评：

今建大斋，仪轨不一，精力有限，未易行也。盟真玉匱女青上宫拔度科品，盖谓：长夜九幽之府中，有玉匱秘藏盟真拔度之科品耳！翟公巽撰《黄箓醮仪》乃云：“标名垂训，首曰玉匱盟真，谓其盟真，誓上真乃当修设緘滕玉匱，斯谓秘严。”是不曾见灵宝玉匱盟真科经，失其旨矣！

显然，在蒋叔與看来，明真科法本藏于上天，无须“金滕玉匱”。从另外一个角度来说，也可见翟汝文在斋醮仪式经典编撰上的影响。

通过以上辨析我们可以发现，翟汝文与道教有着密切的关联，在道教斋醮仪式经典的编撰上有着较大的贡献。上文引《无上玄元三天玉堂大法》卷二十八《三光祖符品》载：“自后至宣和元年（1119），品书禁书并降笔以传真。在绍兴戊寅（1158）也，天君降靖中，如婴儿声。惟时中与弟子翟汝文亲闻笔记也。”此处点出翟汝文与路时中的师承关系，但是却存在疑点。如上所述，翟汝文卒于绍兴十一年，即1141年。所以不可能在绍兴戊寅年，即1158年，还与路时中“亲闻笔记”。所以我们可以得出初步的结论：翟汝文与路时中的师承关系尚无法得以确认，但考虑到翟氏与路时中所处的时代极其接近，且翟氏在道教斋醮仪式上确有较大的贡献，二者即使不存在师生关系，也极有可能共同编写道教典籍。

通过以上论述，《无上玄元三天玉堂大法》应编成于南宋绍兴戊寅（1158）之后，且极有可能经名臣翟汝文之手。

三 翟汝文与两宋时期的礼俗之辩

翟汝文不仅亲自参与道教礼仪的制定，同时也成为后人讨论“礼仪”

与“风俗”关系的焦点人物。

翟汝文尝作《黄箓盟真玉检》，所谓盟真斋，即明真斋，属于道教斋醮仪式“三箓七品”中“七品”之一。今道藏本收有唐五代道士杜光庭编的《太上灵宝玉匱明真大斋忏方仪》、《太上灵宝玉匱明真斋忏方仪》、《太上灵宝玉匱明真大斋言功仪》三种。陆修静《洞玄灵宝五感文》记其法为：“其三法明真斋，学士自拔亿曾万祖九幽之魂。”可见，明真斋是一种基于九幽地域信仰的斋法。《唐六典》、《云笈七签》引《玄门大论》均认为盟真斋为学道者自身所修，其目的在于拔度九幽之魂。此种道门自用之仪，仪节与黄箓斋拔度仪类同。六朝时期，盟真斋与黄箓斋法既已经有重叠之处，但在斋主的身份上二者有所区别，前者限于道士自身之用，后者则无所限制。随着道教斋醮仪式的发展，至少在唐代，明真斋已经不限于即道士自身之用，同时也出现拔度幽魂与禳灾祈福兼而行之的情况。^①正如宋代吕元素所说的：“盟真斋，宗庙迁拔及臣下拔亡皆可兼奉。”^②显然，宋元之后，盟真斋与金箓斋、黄箓斋并无区别。

南宋蒋叔舆在对翟汝文所作的《黄箓盟真玉检》进行评价时，指出明真科法本藏于上天，无须“金滕玉匱”。^③所谓“盟真玉匱女青上官拔度科品”即黄箓拔度仪，属黄箓斋法。翟汝文在其所编斋法的序文中，指出盟真斋属于黄箓斋法：“盟真玉检者，无上黄箓之科也。”^④并认为只有黄箓斋最契合道教上正乾象，下超苦魂魄，中度群生之宗旨：“曷名黄箓？金阙度生之籍也。太上愍一切之含灵堕三涂之苦趣，深惟善救，广运大慈，乃降光仪，具严醮式。飏轮苦世示天人精侵之交；符简真文为生死津梁之益。唯兹黄箓久闭上元，上正乾象之经躔，增明三景，下超苦魂于千劫，洞达九幽，中度群生普周沙界。”^⑤蒋叔舆所言确实点出了翟汝文在“金滕玉匱”理解上的出入，但是翟汝文认为盟真斋属于黄箓斋法确是直指道教斋法之实质。

① 参见陈耀庭《道教礼仪》，宗教文化出版社，2003，第81~82页；周西波：《杜光庭道教仪范之研究》，（台北）中正大学中国文学研究所博士论文，2001，第115~128页。

② 《道门定制》卷六。

③ 《无上黄箓大斋立成仪》卷十七；另见翟汝文《忠惠集》卷八“策问·露布·序·书”之“黄箓盟真玉检序”。

④ 翟汝文：《忠惠集》卷八“策问·露布·序·书”之“黄箓盟真玉检序”。

⑤ 翟汝文：《忠惠集》卷八“策问·露布·序·书”之“黄箓盟真玉检序”。

翟汝文在道教仪式、传统祭仪上的作为不仅引起了道教界的注意，更受到了当时士人们的热烈讨论。在诸家论争中，翟汝文因习俗而编订仪式的做法，往往被指为“随俗行事”，成为讨论的焦点。南宋叶梦得对翟汝文的“随俗行事”赞赏有加：

士大夫家祭多不同，盖五方风俗沿习，与其家法所从来各异，不能尽出于礼。古者修其教，不易其俗。故周官教民，礼与俗二者不偏废，要不远人情而已。韩魏公晚年哀取古今祭祀书，参合损益，为《祭仪》一卷，最为得中，识者多用之。近见翟公巽作《祭仪》十卷，而未之见也。问其大约，谓如或祭于昏，或祭于旦，皆非是，当以鬼宿渡河为候，而鬼宿渡河，常在中夜，必使人仰占以俟之，其它大抵类此。援证皆有据。公巽博学多闻，不肯碌碌同众，所见必每过人也。^①

引文讨论的焦点是翟汝文所作的十卷本《祭仪》。针对翟氏的《祭仪》，叶梦得指出，家祭之礼因地域风俗的差异而呈现出了多样化的趋势。教化民人，导其前行，“礼”与“俗”二者不可偏废，坚持“礼”与“俗”的统一乃是顺乎人情的要求。所以，古代的贤者在制“礼”之时，往往“不易其俗”。在“礼”与“俗”之辩中，翟汝文也是“随俗”的典型，其所作的《祭仪》十卷，坚持祭祀“当以鬼宿渡河为候”的风俗。这不仅受到叶梦得的赞赏，吴曾《能改斋漫录》亦赞同翟氏的做法^②。然而，南宋的洪迈却不认同翟氏的做法：

宋苍梧王当七夕夜，令杨玉夫伺织女度河，曰：见当报我，不见，当杀汝。钱希白《洞微志》载苏德哥为徐肇祀其先人，曰：当夜半可已。盖俟鬼宿度河之后。翟公巽作《祭仪》十卷，云：或祭于昏，或祭于旦，皆非是。当以鬼宿渡河为候，而鬼宿渡河，常在中夜，必使人仰占以俟之。叶少蕴云：公巽博学多闻，援证皆有据，不

① （南宋）叶梦得：《避暑录话》卷上。

② 吴曾：《能改斋漫录》卷六。

肯碌碌同众，所见必过人。予按天上经星终古不动，鬼宿随天西行，春昏见于南，夏晨见于东，秋夜半见于东，冬昏见于东，安有所谓渡河，及常在中夜之理。织女昏晨与鬼宿正相反，其理则同。苍梧王荒悖小儿，不足笑。钱、瞿、叶三公，皆名儒硕学，亦不深考如此。杜诗云：牛女漫愁思，秋期犹渡河；牛女年年渡，何曾风浪生？梁刘孝仪诗云：欲待黄昏至，含娇浅渡河。唐人七夕诗，皆有此说。此自是牵俗遣词之过。故杜老又有诗云：牵牛出河西，织女处其东；万古永相望，七夕谁见同；神光竟难候，此事终朦胧。盖自洞晓其实，非他人比也。^①

鬼宿，是二十八宿中的星宿之一，属于南方七宿，或称朱雀七宿。鬼宿在井宿之东，星光很暗，主鬼祠之事。所以民间有“俟鬼宿渡河之后”而行家祭之习俗。洪迈从天体运动的本质出发，指出鬼宿度河以及牛郎会织女之说不符科学，是“荒悖”之谈。所谓“天上经星终古不动，鬼宿随天西行，春昏见于南，夏晨见于东，秋夜半见于东，冬昏见于东，安有所谓渡河，及常在中夜之理。织女昏晨与鬼宿正相反，其理则同”确是洞晓其实的真知灼见。这也就是杜甫在诗中所说的：“牵牛出河西，织女处其东；万古永相望，七夕谁见同；神光竟难候，此事终朦胧。”然而，杜甫、洪迈等人所说虽有科学依据，却忽视了神话传说在民众信仰中的深刻影响，更割裂了礼仪与风俗之间的广泛联系。作为典章制度的礼，其制定与实施必须充分考虑民俗根基。

四 《无上玄元三天玉堂大法》的道法特质

《无上玄元三天玉堂大法》原书三十卷，收入《道藏》洞真部方法类。全书分三十六品，原书前二十七品分别为：《发明大道品第一》、《真师戒律品第二》、《存真修证品第三》、《高奔内境品第四》、《升斗奔辰品第五》、《太玄制魔品第六》、《建坛威仪品第七》、《通真达灵品第八》、《厌怪胜妖品第九》、《驱邪辅正品第十》、《幽狱追摄品第十一》、《驱拔禳

^① 洪迈：《容斋随笔》卷四“鬼宿渡河”条；此外，马端临《文献通考》卷二百七十九也有所记载。

品第十二》、《延生度厄品第十三》、《福寿增崇品第十四》、《斩瘟断疫品第十五》、《慧光烛幽品第十六》、《寻声救苦品第十七》、《济度幽冥品第十八》、《神虎追摄品第十九》、《仙化成人品第二十》、《三五步罡品第二十一》、《生身受度品第二十二》、《役使将吏品第二十三》、《保制劫运品第二十四》、《断除尸瘵品第二十五》、《延生度厄品》、《保制劫运品》。经过整理可以发现，前二十七品，实际上即是所谓的开掘所得“玉堂大法二十四品”。第一品《发明大道品第一》可视为“玉堂大法二十四品”的序言，其后的二十六品中，最后两品《延生度厄品》与《保制劫运品》可以视为《延生度厄品第十三》、《保制劫运品第二十四》的补充。所以，所谓的“玉堂大法二十四品”可整理为：

《真师戒律品第一》、《存真修证品第二》、《高奔内境品第三》、《升斗奔辰品第四》、《太玄制魔品第五》、《建坛威仪品第六》、《通真达灵品第七》、《厌怪胜妖品第八》、《驱邪辅正品第九》、《幽狱追摄品第十》、《驱拔禳禳品第十一》、《延生度厄品第十二》、《福寿增崇品第十三》、《斩瘟断疫品第十四》、《慧光烛幽品第十五》、《寻声救苦品第十六》、《济度幽冥品第十七》、《神虎追摄品第十八》、《仙化成人品第十九》、《三五步罡品第二十》、《生身受度品第二十一》、《役使将吏品第二十二》、《保制劫运品第二十三》、《断除尸瘵品第二十四》。后九品原为：《师旨直指品》、《朝真谒帝品》、《出入斗罡品》、《升降二景品》、《驱除制伏品》、《三光祖符品》、《役召将兵品》、《祈真度厄品》、《坛顶威仪品》。

细读其内容，可以发现，前七品即是所谓“玉堂大法初阶七品”，可以整理为：《师旨直指品第一》、《朝真谒帝品第二》、《出入斗罡品第三》、《升降二景品第四》、《驱除制伏品第五》、《三光祖符品第六》、《役召将兵品第七》。而此初阶七品与最后二品《祈真度厄品》、《坛顶威仪品》则即是“玉堂大法九品”，可以整理为：《师旨直指品第一》、《朝真谒帝品第二》、《出入斗罡品第三》、《升降二景品第四》、《驱除制伏品第五》、《三光祖符品第六》、《役召将兵品第七》、《祈真度厄品第八》、《坛顶威仪品第九》。

细察《无上玄元三天玉堂大法》内容，首先综述道法原本及其要旨，其次叙戒律，再次叙内修存思之法，最后叙外施符咒之术。其符咒法术包罗甚广，列举众多符咒神像，涉及役神使鬼、镇妖辟邪、消灾除祸、增福

延寿、拔幽度亡、斩瘟断疫、医治尸瘵等方术，以及设坛建醮、步罡踏斗等科仪法度。作者强调以内修成道为本，以施符诵咒为用，先修内功而后行符法。其内修之法以敛神定心，存思三光为要，存神服炁，使自身之神炁相会。凡行法书符，飞章奏表，皆以一念静定中以真应真为妙，以我之三光合天之三光，使内炁以合外炁，外神以符内神，心符合一，始能通真达灵，役鬼使神。是为宋元符箓派新道法之共同特点。

路时中自称此玉堂大法之出世，“原于正一天师”。实际上，路时中系宋代天心正法派道士。靖康丙午（1126）冬，朝廷降旨，将路时中的玉堂大法与龙虎山张天师等量齐观，认可路时中“与龙虎嗣真均礼”：

靖康丙午冬，余寓止毗陵，遂承玉旨传记，许与龙虎嗣真均礼。^①

宋政权对路时中玉堂大法的重视由此可见一斑。玉堂大教在元明时期仍然多有传授。明朝宁王朱权编撰的《天皇至道太清玉册》卷三之《三五飞步罡品》、《掐诀》、《玉堂直指》以及《无上玄元三天玉堂大法》卷二十六、二十七、二十八即收有路时中玉堂大法中的《玉堂初阶七品》^②。同时，《天皇至道太清玉册》卷三又将《无上（玄元）三天玉堂大法》列为“世人多行者”的前六阶道法之列。^③玉堂大法对后世的影响由此可见一斑。

第二节 二十四品教阶

路时中《无上玄元三天玉堂大法》不仅将自身道派的渊源上溯至汉天师张道陵，而且还确立了玉堂大法的法箓传授制度与道职品阶体系。其《师旨直指品》以及《升堂科禁》即法箓传授与道职品阶的详

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品第一》。

② 参见朱权《天皇至道太清玉册》卷三之《三五飞步罡品》、《掐诀》、《玉堂直指》以及《无上玄元三天玉堂大法》卷二十六、二十七、二十八。据《无上玄元三天玉堂大法》所载，所谓《玉堂大法初阶七品》，可以整理为《师旨直指品第一》、《朝真谒帝品第二》、《出入斗罡品第三》、《升降二景品第四》、《驱除制伏品第五》、《三光祖符品第六》和《役召将兵品第七》。

③ 朱权：《天皇至道太清玉册》卷三《道法三十九阶》。

细体现。玉堂大法的二十四品教阶制度，显然有别于邓有功抚州华盖山天心正法“北极驱邪院法官”的诸品迁转制度。更为重要的是，从二十四品教阶制度，我们得以窥视两宋时期道教教阶制度变化的整体趋势。

一 玉堂大法二十四品及其阶位

认同正一道，可以说确立了《玉堂大法》作为道法的正宗地位。^① 基于此，路时中进而构建了自身的传法授箓体系。其《升堂科禁》曰：“初未称师，惟可受本坛祖教《天心正法》十卷，以辅正教。功行昭著，当进《玉堂七品》。心不退转，方进忝《九品》，进《九品》无过，方进《三奔箓》。全付《二十四品》，为人天之师，应斋醮，称正一妙斋。”^②《师旨直指品》又指出：

正则不邪，一则不二，嗣吾教者，有五等。凡在世厌尘希真之士，初入坛受《天心正法》十卷。（本坛所偏[编]者，非本坛者，不是正派坛）行之三年，无轻师慢道之心，无始勤终怠之念，则许再词受《初阶七品》，行及无过，进二品，佩玉坛正品印，受《高奔玉经》。行及一纪，验得即非偏庶市井庸流，及不是與台皂隶，刻胥虐吏，及非是宫观愚蠢窃食，方许传付《无上宗旨二十四品》，并《三奔宝箓》、玉堂三景之印、玉景升堂之印，为嗣教支师。支者分派列流之谓也。此传不限名数，但系有官君子，儒墨俊士，皆可佩持。禁传市井道流也。今世道流，多是无告困极，四民不收，始投名进纳黄冠，盖非本心入道，恐轻贱玄文，遗失秘旨，罪罚不赦。以上系四等传度，独于第五等系的传系代嗣师，惟正传一人，付《二十四禁典玉书》，付宣和斩邪剑，降真制魔之印。经三十年方许传代。^③

从以上《升堂科禁》以及《师旨直指品》的相关论述可以看出，邓有

① 路时中：《无上玄元三天玉堂大法》卷二十六《师旨直指品》。

② 路时中：《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》之《升堂科禁》。

③ 路时中：《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》之《升堂科禁》。

功与路时中的经箓传授观念不尽相同。邓有功所谓的“亲受太上四阶经箓”仅仅是对道教三洞经教体系的延续，而较之邓有功，路时中的天心正法已经有了更为明晰的教阶体系，并且还将教阶体系与诸品经箓的传授相统一，使得自身的道法传授更趋向于系统化、完善化。按照路时中的论说，路时中一系的“玉堂大教”共可以分为五等，分别为：初品、七品、九品、二十四品、以及“惟正传一人”的第五等嗣师。每一品的道法品阶、所传经典、法箓、道法阶位、行法之际所使用的道法司额以及所佩的印、剑都有严格的区分。将之列表如表 2-1。

表 2-1 “玉堂大教”的经箓传授以及道阶法职

道法品阶	所传经箓	玉堂法阶	玉堂司额	所佩印剑
初 品 (初未称师)	初入坛受《天心正法》十卷，以辅正教	玉堂嗣教典者同干天师门下事		
		玉堂执法仙士嗣天师门下事		
七 品	受《初阶七品》	玉堂嗣教真官东华南极西灵北真中黄五使同金三天曹事	天师玉堂门下	
九 品	进忝《九品》受《高奔玉经》	玉堂嗣教真官，都天大法主，太清上清玉清等使	玉堂嗣教宗坛玉堂总教宗坛	玉坛正品印
二十四品	传付《无上宗旨二十四品》，并《三奔宝箓》为嗣教支师	玉堂领教嗣师观明应道真人	泰玄都省行府	玉堂三景之印，玉景升堂之印
		玉堂掌教嗣师冲妙虚澄高玄真人		
		玉堂嗣教宗师洞明真一目然真人		
		玉堂总教宗师		
		玉堂金阙侍宸		
		玉堂总教宗师		
第五等	正传一人，付《二十四禁典玉书》经三十年方许传代			降真制魔之印，付宣和斩邪剑

二 升堂大戒与玉堂通戒

天心正法发展到路时中一系，则更强调戒律系统中的“戒”，而弱化了“律”。路时中在《无上玄元三天玉堂大法》中指出：

戒律者，乃初学之范防也。上古无戒，修道成真，中古无律，悟真证道。后世人心为物欲所汨，天性为妄念障蔽，由是戒律所由出也。然戒尤初学之难行，故前圣先以律威之。律既不犯，然后可言奉戒。今嗣教者将跻仙域，岂患不能奉戒耶。今故书戒不书律也。夫不见可欲，使心不乱，则犹待于戒也。及夫虽见可欲，心亦不乱，则又何戒之有哉。^①

以上论述虽然简短，但是已经很清晰地表达出了路时中的戒律观。在路时中看来，修道的最高境界乃在于跻身于仙域，在于得道成真。戒律乃是应世而出的，乃是基于“人心为物欲所汨，天性为妄念障蔽”的现象而制定的修道规矩。以下我们将系统阐述路时中玉堂大法的升堂大戒及玉堂通戒。

其一，“书戒不书律”，戒、律有别。在路时中看来，戒律的出现在于收拾被物欲所汨没的人心，恢复被妄念遮蔽的天性。对于初学道者来说，守戒是较为困难的，所以前圣先贤多是“以律威之”，只有做到不触犯律文，方可以奉戒。路时中不同意这样的主张，他认为，既然已经进入道门，就应当有决心修真成仙，不应该有不能奉戒的担心。基于这一考虑，路时中提出“今故书戒不书律”，在弱化了律的地位的同时，突显了戒在修道上的主导作用。

其二，“守戒”在于“修心”。路时中之所以有“书戒不书律”的主张，原因在于其对“修心”的重视。修道其实就是修心，“清心谓之斋，克己谓之戒”，行持之妙在于“一念坚于静定中，以真应真”；书符之妙在于“心与符一，符与心俱”；用印之妙在于“不假木印”而用“心印”；取炁之妙在于“以心会神，以神合炁”；步罡之妙在于“足所履之，手亦

^① 《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》。

运焉，手运之际，心亦存焉”；烧香之妙在于“以诚心假火炁而上达”；章奏之妙在于“宜省多为少，庶一心冥寂，易感通也”^①正是将修道之关键直指于“本心”，所以在奉持戒律上，自然就重视强调返求诸己的“戒”，而不重视强调外在惩罚的“律”。也正是由于有了对“戒”的强调，路时中的“玉堂大教”在修持这一层面上达到了“修心”与“修道”的统一。^②路时中对“修心”的强调，在《升堂大戒三条》中，体现得淋漓尽致。其《升堂大戒三条》即“一戒淫心”，“二戒尘心”，“三戒妄意”。^③

通观《升堂大戒》，虽只有三条，但是对于世俗之人来说，人生世俗之间，未能免俗，要戒“淫心”、“尘心”、“妄意”实非易事，所以路时中认为三条《升堂大戒》乃是“求真上学之士修持”，难持大戒的世俗中人，尽可以先授《玉堂通戒》，而后次第登真。^④

所谓《玉堂通戒》即《玉堂通戒二十四条》。毫无疑问，路时中的《玉堂通戒二十四条》乃是世俗世界的伦理道德与宗教戒律的结合，其间有多处直接出于世俗世界的伦理道德，甚而提出“纲常之外，不许越礼”。这也正是“二十四戒在俗在道皆可受持”，并称之为“通戒”的原因所在。

其三，守戒在于尚正。《无上玄元三天玉堂大法》卷二十六《师旨直指品》指出，天心正法乃是尚正之法：“玉堂乃天心祖法之内秘，万法之所宗，三界所仰。自汉天师以来，独传心印，别无杂术，惟正而已。正者不邪之谓欤。天以正而覆焘，地以正而载持，炁以正而运行，鬼神以正而役使，人以正心而正身，心不正则邪念生，六欲起，流为禽兽，沉为鬼爽。在世不正，身为奸邪，为悖逆道，皆不可入真仙之阃域也。今玉堂大教之出世，原于正一天师。正则不邪，一则不二，嗣吾教者，有五等。”相较于其他法术，尚正乃是天心法的鲜明特征。天、地、炁均禀正炁而运行，鬼神须正方可役使。于行法者而言，正心方能正身，方能除去邪念，

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品第一》。

② 早期道教的戒律具有“内在转变”的鲜明特点，在早期道教的戒律系统中，往往强调自我、个体与道的关系，同时优先考虑内在世界，内在转变的实现乃在于通过修道者个体生命内在和谐的完成来净化、改善外部的自然环境。参见施舟人《道教生态：内在的转变——对早期道教戒律的研究》，陈杰译，《中国道教》2006年第5期。

③ 《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》之《升堂大戒三条》。

④ 《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》之《升堂大戒三条》。

断绝六欲，避免流为禽兽，沉为鬼爽。在玉堂大法看来，修道登真之路首要之处乃在于以正立身，以正驱邪。汉天师的“正一”之法的精髓更在于不邪与不二。从历史的角度来看，尚正观念与天心正法戒律系统的结合已成定势，并且在道法的行持过程中业已仪式化。

戒律仪式化主要体现在《传度正法官受戒仪》中。所谓的《传度正法官受戒仪》是传度天心正法时所必须行的一种受戒仪式。在该仪式中度师在传授给弟子天心正法的上清诀目之前，受度弟子必须行誓盟之礼仪，发誓要正己之心，正己之性，祛除邪妄，不为外物所蔽、所诱。其意图在于使弟子明戒、受戒、守戒，断绝六根七情十恶之罪愆，学太上法，自利利人。

其四，守戒与科禁之法。路时中的《升堂大戒三条》、《玉堂通戒二十四条》让我们看到了宗教戒律与世俗伦理道德的有机结合，显示出了作为宗教形态的道教教派与民众社会的广泛联系，及其宗教戒律在社会生活中的规范功能、社会意义。然而，作为一个教派，其戒律的宗教意义也至为重要，这是教派自我认同的有效尺度。

所谓的“升堂科禁”是玉堂大法的行法仪范，对于教徒而言具有与戒律相同的规范作用。《升堂科禁》从嗣教弟子的称谓、传度弟子的标准、度师的地位、建坛立靖之法等方面系统的阐述了本派的行法仪轨即所谓的“科”，以及行法所应避免之事项即所谓的“禁”，二者合称即是“科禁”。如表 2-2 所示。

表 2-2 《升堂科禁》^①

嗣师称谓	于太上之前之称谓	弟子
	在三界之称谓	真官
	传度弟子之称谓	学真
传度弟子（学真）受法的标准	修身、去私欲	
	投词纳信，盟天告地	
	崇敬度师、待之如父	
	须自幼至老不变，不可浮好	

^① 《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》之《升堂科禁》。

续表

传度道法之阶次	受本坛祖教《天心正法》十卷，以辅正教
	功行昭著，当进玉堂七品
	心不退转，方进忝九品
	进九品无过，方进《三奔箴》，全付二十四品，为人天为师，应斋醮，称正一妙斋
建坛立靖之法	当择无尸冢及烧骨去处，不在高堂广宇
	凡在市朝，则择宽静街衢
	苟近闹市，尤宜择净处建坛
	不得杂事神祇，私香火于地下鬼神
	常当端坐虚室，烧香默运
学真平日修道之科禁	常研味冲玄，诵念教法，令其真灵降身
	不得入庙游玩
	不得谄祭妖神
	当冥心礼谢三界

显然，《升堂科禁》与该法的戒、律体系相辅相成，明确了本派教法的边界。也正是通过鬼律、升堂大戒、玉堂通戒、升堂科禁等戒律，天心正法得以与民间社会弥散型的法术相区别，成为系统化的，以体道、正道为归旨的道法体系。

三 玉堂大法与宋元道法教阶制度的变化

关于玉堂大法的箴阶法职系统，有几点尤其值得注意。

其一，相比较而言，玉堂大法往往将法箴与经典同时传授。在五等道阶之中所传经典依次为：《天心正法》十卷、《玉堂初阶七品》、《玉堂九品》以及《高奔玉经》、《无上宗旨二十四品》、《二十四禁典玉书》。道教历来重视经教传统，玉堂大法在构建自身的道法体系时，也继承了这一传统。

其二，路时中的法箴体系对上清派的法箴系统多有沿袭。如晋升玉堂大法九品须所受《高奔玉经》，晋升二十四品则须受《三奔宝箴》，《高奔玉经》、《三奔宝箴》显然均出于上清之法。这与邓有功构建的驱邪院法官教阶制度相似。如邓有功在《上清骨髓灵文鬼律》中指出“自‘日直元君’至‘无极上相’计九位迁职者，合授上清九等大箴，方许

入此宪格。”^①

其三，玉堂大法中的法职阶位体系遭到了金允中等人的批判。玉堂大法中“玉堂执法仙士嗣天师门下事”、“玉堂领教嗣师”、“玉堂掌教嗣师”、“玉堂嗣教宗师”、“玉堂总教宗师”是两宋时期新出之法阶，这些法阶的出现，遭到了金允中等维护传统与“古科”者的严厉批判。金允中对自称“嗣师”、“宗师”的批判始于对天台东华派灵宝大法的讥评：

……道法三千余年，掌教于宗坛者，亦以箬为阶，而法为职次称。天台乃僭称“上清领教嗣师”，既非箬之阶，又非法之职。天下之大，四海之广，洞玄之道悉总之矣，斯为“领教”也。自三皇五帝以至今日，三洞真典，四辅灵文，未尝有此。汉天师正一真人，名高玉籍，师表天人，至第二代，则张陇西也，深究天文，博通经史，考周天分度，垂万世典则，实稀世之奇才，乃称“嗣师”。至第三代，则张镇南也，功业亦盛，已降，称“系师”矣。自兹而下，垂二千年，阅三十余代，悉称“嗣教天师”。言嗣传其教，继袭其师位而已。已不敢比张陇西，直称“嗣师”也。洞真、洞玄宗坛，非本姓，而以弟子传其教，故称“宗师”。以时君许其传箬，身居宗坛，主领传度。天下学士亦以宗坛为重，故得称，而人不议。此外，不拘在家出家，受箬行法者，纷纷不一。宗师、嗣师岂可常称？浙西近多有僭称“宗师”者矣，皆教门之罪人也。^②

在金允中看来，行法当“以箬为阶”，“以法为职”，天台东华派“僭称‘上清领教嗣师’”不仅非箬之阶，亦非法之职。从道教创始以来，“师”、“嗣师”、“系师”是对正一道张天师一系的特定称谓。而“洞真、洞玄宗坛非本姓，而以弟子传教”，也就是说洞真、洞玄部道法由于是异姓传教，且“身居宗坛，主领传度”，因此基于“以宗坛为重”的考虑，故将洞真、洞玄部的传度之师称为“宗师”，则是合乎情理的。顺此思路，在道教的固有传统中，所谓的“嗣师”、“宗师”是有其特定指称的，不可

① 邓有功：《上清骨髓灵文鬼律》卷下《仪》。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷十《箬阶法职品》之《论法职当存箬阶，次补本法之职，不宜僭妄》。

“常称”。路时中和天台东华派在道职品阶中自称“嗣师”、“宗师”都属于“僭冒大职，失格犯科”。^①

当然，从另一方面来说，玉堂大法的自称“嗣师”、“宗师”也是其作为天师道新出道法的独特之处。毕竟，随着历史的演进，也必然带来道法自身的改革，而改革本身必然是继承与扬弃的统一。随着道法的发展，两宋时期新出现的法职众多，比如“太上执法之阶”就是一例。^②此外，“不用箒为阶，却专取经籍之名以为阶”的现象也时有存在。^③同时，我们注意到，虽然金允中始终以“中原旧派”自居，但是其自署衔位法职却是“洞玄灵宝弟子南曹执法典者权童初府右翊治”，对于这一法职，金允中虽然提出“中盟则灵宝箒，南曹执法为灵宝之职”，但是也承认“‘典者’一职，他法有之，灵宝法中旧尚未出”，于是金允中不得不“启告上玄，特增典者为初品之职”。^④从金允中“南曹执法典者权童初府右翊治”这一法职可以看出，金允中所行的灵宝大法不仅融合了原本属于其他道法的“南曹执法典者”这一法阶，而且也将当时盛行的“童初五府法”吸纳进了灵宝法的道法体系中。“童初府右翊治”即是南宋时期新出道法《上清童初五元素府玉册正法》“仙品班七品位”中的一阶。^⑤关于这一法职，金允中又进行了一番解释：

唯《童初五府正法》属洞神部，而通于洞玄者也，故可兼职于衔内。自此以下诸法，虽行而不应系衔。金陵三茅山华阳洞天之中有仙都，内有童初府，萧间宫以处男仙得道之真，易迁宫以处女仙得道之

① 金允中：《上清灵宝大法》卷十《箒阶法职品》之《论法职当存箒阶，次补本法之职，不宜僭妄》。

② 参见《道法会元》卷一百七十八《五府册文正法后序》。“太上执法之阶”虽然被金允中讥评为“天台之谬说”，但是天台东华派的这一箒阶已经被当时的一些道派所接受，却是不争的事实，如蒋叔舆的《无上黄箒大斋立成仪》，题为“三洞法师冲靖先生留用光传授，太上执法仙士蒋叔舆编”。

③ 《道法会元》卷一百七十八《五府册文正法后序》。

④ 金允中：《上清灵宝大法》卷十《箒阶法职品》之《论法职当存箒阶，次补本法之职，不宜僭妄》。又见宁全真授、王契真纂《上清灵宝大法》卷二十七《洞玄仙格门》之《试论箒阶法职》。

⑤ 《道法会元》卷一百七十七《仙品班七品位》所列的道法阶位前三位为：“童初府左翊治，童初府右翊治，赤明府赞教主者”，并认为“初受法非功进者，带权字。功足者，落之。”

真，非高品之仙莫得入也。上帝封四圣与天师为嗣教外台卿，出世法以救世，故称“五府”。府之外馆有翊治，所以掌其事为堂馆中仙真，尊崇也。事见本法，并《真诰》诸书。《五府法》中，仙班七品非世间诸法之比。五府虽降法于人间，而翊治乃洞天之仙局，实有其处，非真仙莫能执职其中。地界法官未免称其职，而遵其事，故曰：“权童初府右翊治”，不敢正受仙职也。……《灵宝大法》虽崇，而“执法典者”乃是地界行法之司也。《五府法》虽次于《灵宝》，而“右翊治”乃是仙班，是以不得不带“权”字也。

在这里，金允中首先强调“《童初五府正法》属洞神部，而通于洞玄者也”，所以此法与他法不同，“可兼职于衙内”。然而，要“兼职于衙内”还是有不合礼法之处。因为“童初府右翊治”乃是仙班，只有仙真方可受其职，所以凡界的道士要想将之系于衙内，只能带“权”字。这样，“执法典者”与“童初府右翊治”两阶道职均可以行灵宝斋法。这样的处理与论说，使得金允中兼行新道法与灵宝斋法具有了合理性。

但是，金允中的煞费苦心，恰好可以证明：两宋之际，随着新道法的出现，“古科”与新法，传统与变革，已经融为一体，古科与新法并行而不悖。

第三节 高奔日月与升斗奔辰

所谓高奔日月之道，《黄庭内景经》早有记载，其第二十六章云：“高奔日月吾上道，郁仪结璘善相保”，梁丘子在注释中说：“郁仪，奔日之仙；结璘，奔月之仙。”东晋南朝的道经《上清太上帝君九真中经》载有《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》、《太上玉晨结璘奔月黄景玉章》。^①南北朝时有摘录《九真中经》改编而成的《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》。这些经典所记载的奔日、奔月之法与玉堂大法的高奔日月之法极其相似，只不过其存思仪式显得更为质朴一些，没有后世玉堂大法的存思十九景而已。^②

^① 《太上帝君九真中经》卷下。

^② 《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》中出现四处“《玉堂宗旨》云”，显然是后世的天心正法玉堂大法注释该经的明证。

由此可见，玉堂大法的高奔日月之道，是对上清派存思术的沿袭。确切的说，高奔日月，乃是存在于修炼者个体的意念之中，是基于存思术的主观想象。所以，从这个意义上说，高奔日月之道是存思术的集中体现。

一 高奔日月

高奔日月之道，在天心正法的经典中多有记载：《上清北极天心正法》以及《无上玄元三天玉堂大法》、《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》均推崇高奔日月之道。其中，又以《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》所载的“高奔日月之道”最为周详，其法分为十九景存想，存思本为“外景”的三光正炁进入体内，以化生为“内景”，以成“自得之真”。^① 其十九景存想前九景为奔日存想之景，依次为初阳赤辉化生内景、真阳初升玉虚内景、明阳耀光赫真内景、元阳火云赫赤内景、洞阳火龙奔飞内景、正阳朝拜灵辉内景、正阳灵光通明内景、纯阳金耀焕明内景、九阳离明真炁郁仪内景；后十景为奔月存思之景，其他依次为素华始玄初化内景、清光太初生辉内景、晶光清明耀华内景、玉光澄辉高明内景、圆光灵明洞照内景、（第十五景名称缺）、金光清虚含真内景、神光无上虚澄内景、定光清泠玉光结璘内景、朝光化景。前后相合共成一十九景。每景皆对存想的具体方位、伴随的辅助动作、存想的景象作了具体的说明。如表 2-3 所示。

表 2-3 玉堂大法高奔日月存想十九景

十九景之称谓	存想之方位	存想之辅助	存想之景象
初阳赤辉化生内景	月旦日寅时	清斋静坐，叩齿三十六，服符 闭息诵咒九遍，咽津九遍	存自身为昆仑山，下为大 海，日从海底透出，光射 我身，坐于山顶
真阳初升玉虚内景	每月三日卯时	清斋静坐，叩齿三十六通， 闭息诵咒九遍，服符， 服炁	存自身为昆仑山，神升其 顶上 存日升照我已身

^① 《无上玄元三天玉堂大法》卷四《高奔内境品第四》亦将日、月视为“内景”。

续表

十九景之称谓	存想之方位	存想之辅助	存想之景象
明阳耀光赫真内景	每月一日	清 斋 静 坐，叩 齿 三 十 六 通， 闭息诵咒九遍，咽津服符	存自己身从昆仑顶上望见 日光晃耀，日中金光射我
元阳火云赫赤内景	每月九日	清 斋 静 坐，叩 齿 三 十 六 通， 未升且服其炁，觉暖，方 闭息诵咒	存日降火云成桥，我身从 昆仑峰顶骑火云上奔日宫
洞阳火龙奔飞内景	每月十二日	清 斋 静 坐，叩 齿 三 十 六 通， 闭息，诵咒九过，咽津九 过，服火炁，觉通身如 春色	存自己如前，从峰顶乘金 龙，驾火桥上奔日宫，次 山下瑞炁和暖
正阳朝拜灵辉内景	每月十五日	如前诵咒、服炁、叩齿、 咽津按数	存身入日朝拜帝君，奏所 愿学仙之事
正阳灵光通明内景	每月十七日午时	诵咒八十一遍，服符，御 炁，叩齿，咽津	存身入日宫，正坐，服光， 取炁，灵乌吐光，入兆口 中，遍身光明
纯阳金耀焕明内景	每月二十日	如前行持， 诵咒八十一遍，叩齿，咽 津，服符	存身在日中，内外混同， 和暖自然，九芒散辉，普 天大赤
九阳离明真炁郁仪内景	每月二十日、二 十五日晦日	诵咒，服符，叩齿，咽津 如前	存身与太阳混而为一，不 见我形，但混光而已
素华始玄初化内景	每遇月朔夜	如前法诵咒九遍， 咽津，叩齿如诵咒之数	存自己为昆仑山，下为大 海，渺渺无际，水底透起 月轮，黑色未有光彩，我 服其始玄之炁
清光太初生辉内景	每月初二日夜	静坐清斋， 叩齿，咽津，各三、九 遍，诵咒，服符，御炁	存自己如昆仑山身，身坐 山顶，望海边月出如钩， 水轮上圆
晶光清明耀华内景	每遇初七日	清斋静坐， 诵咒二十四遍，服符，咽 津，各如诵咒之数，御炁	存自己登昆仑之顶，仰望 月光如半规
玉光澄辉高明内景	每遇十三日夜	清斋静坐， 诵咒三十六遍，叩齿，咽 津，亦各三十六，服符， 御炁	存自己升昆仑之顶，望月 光芒

续表

十九景之称谓	存想之方位	存想之辅助	存想之景象
圆光灵明洞照内景	每遇月望日	清斋静坐， 未升诵咒三十六遍，叩 齿，咽津，亦如之，服 符，御炁	存身立昆仑顶上，月圆光 满，月中降水云成桥，光 烂如银，我服其炁
(此景名称缺)	十六日	如前行， 诵咒八十一遍，叩齿，咽 津，亦如之，服符，御炁	存月中真水成桥，下接昆 仑，我身乘彩凤入月中
金光清虚含真内景	十七日夜	服符，诵咒，叩齿，咽 津，各四十九度	再思入月宫，朝拜皇君， 所愿学仙之事
神光无上虚澄内景	十八日	服符，诵咒，六十遍，咽 津九口，叩齿九通 御炁	存身在月中，内外洞明觉 金光四散，普天光明
定光清冷玉光结璘 内景			与月混一，存身与太皇混 一而同，不见我形，但清 明而已
朝光化景	下旬		俟云驭生虚无

以下我们具体言之。玉堂大法中的高奔日月之道屡屡称行法之际要“清斋静坐”，这与《上清太上帝君九真中经》所载相同，《九真中经》曰：“欲行九真之法者，长斋清室……用东流水沐浴五香之炁”。又曰：“欲得静室隐止，唯令见日月之始晖处也。若不绝人事，与外物相干者，不得行此道也”。^①“清斋静坐”是进入存思术冥想状态的必要前提。而存思过程中伴随的叩齿、服符、服炁、诵咒、咽津等动作更是与上清诸经所载相同。更为重要的是，玉堂大法的高奔日月之道，在存思十九景之后，还有《混真颂》，即存思日、月精华在体内混合而为一，其所思的具体景象为：“飞扬灵驾出华房，玉壶瑞炁腾真光。太和瑞结水火乡，中有真人佩琼玉堂。高奔冉冉散天香，出虚入无变阴阳。混混融融金醴浆，灌溉百骸自长生，稽首无上玉虚皇。”显然，这来自于《上清大洞真经》中的

^① 《上清太上帝君九真中经》卷上《太上帝君九真中经内诀》，卷下《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》、《太上玉晨结璘奔月黄景玉章》。

《回风混合帝一秘诀》，《上清大洞真经》记其法为：

兆诵咏《玉经》三十九章，都毕，叩齿三十九通，便闭两目，次存此百神变成白炁。混沌如白云之状，从玄虚中来入兆口，郁郁良久。觉白炁从下部出，又从玉茎中出，从两脚底出，又从两手心出，冠缠一体，上下手足，混合一身，与白炁同烟，上下不相见也。良久，白炁忽复变成紫云郁郁，从口中入头中，并五脏之内，充满腹内。良久，紫云又从两脚底、两手心、下部玉茎中出，冠缠一体，郁然上下，与紫云合并，不相见也。须臾，存见紫云之炁充满左右，及一室内。又存见口中出风炁，吹扇紫云之烟，乃回转，更相缠绕，忽结成一真人，男形，如始生小儿，身長四寸，号曰“大洞帝一尊君”，名父宁在，字合母精延，守兆死关，众神回风混化，共成此帝一尊君。

《上清大洞真经》中的“真人”即是“帝一尊君”，乃是体内之炁与身外之炁所化，在“更相缠绕”之中已经与修炼者合而为一。这就是“回风混合”之道，也就是天心正法所说的：“太和瑞结水火乡，中有真人佩琼玉堂”。从上清派的“回风混合”到天心正法玉堂大法的《混真颂》，我们不难看出其间存思之术的一脉相承。关于“回风混合”之道在天心正法中的具体运用及其演变将在以下部分进行探讨。

二 升斗奔辰、出入斗罡、回元诀

升斗奔辰、卧斗以及回元诀都是以北斗崇拜为基础的存思北斗之术。天心正法不仅崇拜日月，对北斗也至为推崇，认为此法乃是三奔之一秘，登真之阶梯：“护身延生者，莫大于斗真。拘魂炼阳者，尤先于罡炁。”倘若能够出入斗中，即能“身强炁盛，延年益算，万邪皆避”。在天心正法看来：“万法者，皆从斗出，万神皆从斗役。是知一切法，一切行持，非斗真莫能通真应也。”升斗奔辰之宗旨在于使修道之人通仙致真、存元守有，进而度人济世。^① 天心正法的存思北斗之术可以分为以下几个层次：

^① 参见《无上玄元三天玉堂大法》卷五《升斗奔辰品第五》以及《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》卷下。

其一，存礼九星大神；其二，出入斗罡；其三，回元诀，即存礼北斗忏洗愆罪。

天心正法的存礼九星大神是以九星大神的信仰为核心的。所谓九星大神即第一太星精，名玄枢；第二元星精，名北台；第三真星精，名允极；第四纽星精，名璇根；第五纲星精，名太平；第六纪星精，名命机；第七关星精，名亢阳；第八帝星，名曰高上玉皇；第九尊星，名曰太微玉帝。存礼九星大神，以每月三日、七日夜半之时入室为之。先须按手定炁、闭目内视，而后存想自身飞升至于北斗魁星之中，背对真人星静坐，觉我之形如在斗中，如此体中微热，真炁合德，存斗中星辰之光下注我身，照映内外，接着又存上、中、下三元大神及“斗中九精阴灵玉清上妃”。行此升斗奔辰之法，乃是拘魂制魄、益炁延年、招真致灵之根本。

天心正法又将道教的北斗崇拜与禹步结合，衍生出种种内修斗法，号曰“出入斗罡”。内修斗法并非出于天心正法，《金锁流珠引》卷五已经记载斗法甚多，如衣斗、履斗、飞斗、戴斗、顺斗、倒斗、反斗、横斗、低斗、逆斗、昂斗、坐斗、行斗、卧斗、指斗、鬼票斗、务斗、魁斗、刚斗、柔斗、阴斗、阳斗、邪斗、正斗、收斗、捕斗、诛斗、禁斗、弘斗等法。该法认为“以禹步相添，正行正一之法，立能兴动风雨，天地顺心”。天心正法不仅对上述斗法有所继承，并且发展之，其斗法有：戴履斗，所谓戴履斗乃是头上戴斗，足下踏斗，于驱邪用之；朝真斗，乃是朝真之时戴斗而不履斗，存罡火向前，用以遏魔试；召将斗，用以召将，乃在于履斗而不戴，存罡火向前，随步而起；存真斗，用以出入起居，乃在于存七星常在己头上，使光映己身；卧斗之法，乃在于卧睡之际，闭目存九星君（或七星君）在身，使魂魄不走，万炁归宫，借以臻于长生成仙，外邪不侵之境；升斗，用于祈真，乃在于存斗为升天梯，上接斗宫。^① 以上诸法存思斗真须依式步罡，借以达出入斗中，身强炁盛，延年益算，万邪皆避之境。

而回元诀则是出于忏洗愆罪而行的道法。^② 其法也以存思九星大神为根本，存思之时，于床平坐，北向，按手，瞑目，叩齿七通。此法的特别

① 参见《无上玄元三天玉堂大法》卷二十六《出入斗罡品》以及《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》卷下。

② 《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》卷下。

之处在于存思星神有严格的方位区分。存思星神与方位的对应关系为：第一太星精玄枢，方位为丁亥日夜半；第二元星精北台，方位为丁丑日夜半；第三真星精允极，方位丁亥日夜半；第四纽星精璇根，方位为丁酉日夜半；第五纲星精太平，方位为丁未日夜半；第六纪星精命机，方位为丁巳日夜半；第七关星精亢阳，方位为月晦日夜半；第八帝星高上玉皇，方位为六甲日夜半。如此存思，即可除九世父母以来下逮自身之大小罪过，使修道者割除死籍，名列真仙。实际上，以忏洗愆罪为宗旨的回元诀与道教斋醮仪式中的“告斗斋”有异曲同工之妙。其差别之处在于，回元诀以存思九星大神、存服九星真炁为手段，辅以念咒、叩齿等形式，侧重于行道者自身的精思内运，而“告斗斋”则重于焚符、启奏、占灯、拜表。在回元诀中，念咒将存思九星大神与忏洗愆罪紧密相连。如存思第一太星精玄枢，其法为：

存阳明星从斗飞入兆口，光芒日散，竟在心中，内外光彻，当存斗中缺一阳明星，余如故，祝曰：第一太星精玄枢，阳明天枢魂神上玄君（七遍），愿得臣七世以来下逮臣身，阳罪阴愆皆令消除，所向如愿，万事合心，飞步七星，与天相倾，名刊斗辰，延纪亿年。

在回元诀中，存思九星大神将传统的道教内修术统合于忏悔罪愆的功德之中，延展了存思内修的道法空间。

第四节 玉堂斋法

一 两宋时期道教的“斋醮之变”

天心正法的产生以及发展与两宋时期“斋醮之变”的整体趋势紧密相连。两宋时期，天心正法派、神霄派、净明派、清微派等新符篆派不仅对传统的符法咒术有所革新，更将自身的符咒法术融入斋醮科仪之中，影响了传统的灵宝斋法。新符篆派对斋醮科仪的创新，遭到了灵宝派中以维护经典与“古科”为己任者的批判。对于受篆与行法的关系，以恪守古法、维护经典为己任的灵宝派有自己的看法。他们认为，道教的斋醮仪式历来是灵宝派之所长，按照传统的“三洞”学说，要行灵宝斋法必须受洞玄灵

宝中盟箬，否则即为“不法”即为“僭妄”，即为“越阶行事”，即所谓“灵宝为中乘之极品，正一而下诸法不得跨越灵宝”。^①然而，宋元时期，灵宝斋法的兴盛，已经是不争的事实。两宋时期的新符箓派大都重《度人经》，称颂《度人经》在道法中的灵验。宋元之际盛行的混元法，始创于武昌的雷时中。混元法以奉晋人路大安为祖师，其法即重《度人经》：

……路祖师当晋时亲遇太上老君，授以此法，而是教专以《度人经》为主。师每化导世人及开度弟子，皆先令其精心诵经，各获果报。……且尝论《度人经》旨，以开后学。其要在十回度人，非惟十遍可以度人，乃在平日修炼自己，以究返还之妙。^②

宋元之际蜀人廖守真所创的天心地司雷法亦推崇《度人经》。《道法会元》卷二四六《大心地司大法·法序》称：

昔宗师廖真人（廖守真）修大洞法，诵《度人经》……后真人得道，遍历江湖。……

不仅如此，《度人经》的盛行与推崇甚至变革了大洞法。原本以存思身神为务的《大洞真经》也出现与《度人经》相互融合的现象。南宋之际，大洞法已经风行一时。南宋时期的《太上无极总真文昌大洞仙经》和元朝卫琪的《玉清无极总真文昌大洞仙经注》即是该法流传于世的体现。所谓《太上无极总真文昌大洞仙经》即《大洞仙经》，是《大洞真经》的南宋传本，亦称梓潼文昌经本或者蜀本。此经假托“更生永命天尊”（即文昌帝君）于南宋孝宗乾道戊子（1168年）初次降笔于鸾坛，宋理宗景定甲子（1264）上德真君降坛校正。《大洞真经》本为炼养之书，以诵咒思神为主，而《大洞仙经》却是除去《大洞真经》中的存真之法，效仿《度人经》，以济生度死、消灾延寿为归旨，强调设斋诵经，行斋醮仪式。^③元朝的卫琪在注释《大洞仙经》时，即时时强调要修诵《度人经》，方可

① 金允中：《上清灵宝大法》卷十《本法印篆品》之《论世俗增印太多名称失格》。

② 《历世真仙体道通鉴续编》卷五“雷默庵”。

③ 参见任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社，1995。

受度飞升，同时，更结合新出仪式（如炼度仪）的宗旨来诠释《大洞仙经》。认为作为“受炼司”的“南昌上官”即文昌，即所谓“《度人经》、南宫、南昌皆与此同”。^①上清派本重《大洞真经》、《黄庭经》等经，以存神、服气等为内修之法，因此，在斋法上，六朝时期的上清斋乃是一种主要以个人内修为内容的斋仪。相对于“外斋”的灵宝斋法，上清斋被称为“内斋”，是“三篆七品”斋法之一种。^②显然，南宋之际出现的大洞法不仅与《大洞真经》的主旨相去甚远，更与六朝时期的上清斋法迥然有别，金允中所说的“将《度人经》中章句指为洞经者也”乃是十分精辟的断语。^③

两宋时期，民间社会盛行念诵《度人经》的礼俗，在民众的信仰世界中，《度人经》具有奇异的效用。^④此外，《度人经》的符咒化，也是两宋时期道教斋醮仪式兴盛的重要表现。隋唐道教，呈现出了重义理的旨趣。两宋道教则大兴符咒法术。以《度人经》而言，唐代道士薛幽栖、李少微、成玄英等皆以重玄义理来注解此经。约成书于两宋之际的《灵宝无量度人上品妙经》，共六十一卷，仅卷一为《度人经》本文，余下的六十卷则是由本经衍生出的符篆咒术。^⑤其中，以《度人经》经文为根本，编造大量的神将吏兵、道法职司是当时新兴符篆派的惯常做法。

灵宝大法本以《度人经》为其本经，天台东华派以经文为编造道法符书，“以经中一句作一司”，“断章破句”编造出了二百多种道法职司。将其所编造道法职司与《度人经》对照如表2-4所示。

① 卫琪：《玉清无极总真文昌大洞仙经注》卷十“南昌发琼华”。

② 关于道教早期斋醮仪式的讨论，请参看王卡《敦煌本灵宝金篆斋仪校读记：金篆斋的源起及仪式》，载《道教学探索》第9期；张泽洪：《道教斋醮符咒仪式》，巴蜀书社，1999，第12~15页；陈耀庭：《道教礼仪》，宗教文化出版社，2003，第80~88页。

③ 题名“洞微高士开光救苦真人宁全真授、上清三洞弟子灵宝领教嗣师王契真纂”的《上清灵宝大法》卷二十七《试论篆阶法职》对大洞法的评论与金允中同。

④ 参见《夷坚乙志》卷二《大梵隐语》，《福建通志》卷六十七，《湖广通志》卷七十五，《洞霄图志》卷四《诵度人经》。

⑤ 关于六十一卷本的《灵宝无量度人上品妙经》，王卡先生在《中华道教大辞典》中指出：此书出于北宋政和壬辰年（1112）之后，盖系北宋末南宋初道士所作（参见胡孚琛主编《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社，1995，第415~416页）。司马虚在《最长的道经》一文中，则指出该经的形成与神霄派道士有关（参见氏著《最长的道经》，《法国汉学》第七辑《宗教史专号》，中华书局，2002，第188~211页）。

表 2-4 天台东华派所编造的道法职司与《度人经》经文对照表^①

新出职司	《度人经》原文	《度人经》原文意思
不得拘留司、逼合鬼群司	……上解祖考，亿劫种亲，疾除罪薄，落灭恶根，不得拘留，逼合鬼群	应度之鬼，出离幽境，不得复行拘留，而逼合于鬼群之中
无所不辟司、无所不攘司、无所不度司	诸天中大梵隐语无量音……此音无所不辟，无所不攘，无所不度，无所不成。天真自然之音也	此言大梵隐语之功用能如此
欣庆受度司、历关诸天司、魔王监举司、无拘天门司	今日欣庆受度，历关诸天，请灭三恶，斩绝地根，飞度五户，名列太玄，魔王监举，无拘天门	此言经之功用感著，今日欣庆受度之后历关诸天，则魔王保举无拘天门尔
赫奕仙曹	自号赫奕，诸天齐功	乃称天中魔王之威德

道法职司，究其实质，是道教在斋醮仪式中模拟世俗官僚机构，在明“尊卑等第”的基础上，用人世间的礼法来奉事天地神祇：

斋法之设，必有奏申关牒，悉如阳世之官府者。以事人之道事天地神祇也，所以寓诚也。是假我之有，以感通寂然不动之无也。然后见其洋洋乎如在其上，如在其左右，以明其不敢以上下神祇为无也。所以尽事人之道以事天地神祇也。故闡事之先，必请命于上天之主宰，与夫三界分治之真灵，曰府，曰司，曰宫，曰院，凡有关世人生死罪福之所，必一一膳诚以闻，或奏、或申、或关、或牒，又当随其尊卑等第为之。^②

在道教的斋醮仪式中，以俗世的官僚机构为原型，制定出了阶层化的分治三界真灵的神界官僚系统，以“府、司、宫、院”名之，此即道法职司出现之根源。随着道法职司的出现，道教斋醮仪式中也出现了大量借以“感通”神真“以达其忱”的“奏、申、关、牒”等文书。东华派所造之职司，以《度人经》经文为主要依据，以“经中一句为一司”，其目的仅

^① 参见金允中《上清灵宝大法》卷五《三界宫曹品》之《论别本以经中一句作一司撰造将吏名目改坏经诰不便》。

^② 《灵宝玉鉴》卷一《奏申关牒文字论》。

仅是为道教斋醮仪式提供可以召请的神真与将吏，而《度人经》经文本身的“深机奥义”却处于次要的位置。通观两宋时期出现的派别不同的灵宝大法，以“经中一句为一司”编造仪式中使用的职司、将吏，比比皆是。其中，王升卿一系也属此列：“王升卿所编《灵宝大法》，考证甚多，其以经句为司处，亦有数条，失于删去，已为不当。”^①

随着天心正法、东华派等新道法对道教斋醮仪式中神将吏兵的改造，斋醮仪式中的用印制度也发生了变化。以道教的理念，法印是三界神灵职司威权的象征，行法用印，犹人间官署施行必用之官印：

印者，信也。用者封物相什，亦执政者所持信也。《汉官仪》云：王侯曰玺，列侯至中二千石曰章，其余皆曰印，此世印也。隆古盛时，人鬼各安其所，阴阳不杂其伦，故道之用，惟见于修真练本，以至轻举飞升。中古以降，慢真日益，正道凋晦，邪伪交驰，上下反复，于是出法，以救其敝，表章以达其忱，付降印篆以为信志。故用印之义，近同世格，亦道运因时损益者也。^②

从东汉张天师开始，道教既有使用法印的传统，但是其数量不多，仅止乎“阳平治都功印”等少数几枚。晋宋之末，斋修方盛，文檄渐繁，于是在斋醮仪式中，印篆亦即法印便日见增多。以至于在后世的法师中，时常出现“玄奥不逮于古人，印篆百倍于前辈”的现象。撰造印记，增改旧法，为图利之端者，更是不胜枚举。天台东华派所增印篆尤甚。^③如表2-5所示。

东华派的“飞玄三气玉章印”、“三天太上印”、“道君玉印”、“九灵飞步章奏司”、“九灵飞步章奏印”都是古灵宝法中所没有的。按照灵宝古法，灵宝章奏之事，止用四印即可奏效：一切奏申符檄均用“灵宝大法司印”，“通章印”专以拜章，“黄神越章印”以备急切奏告，“神虎印”用于招魂旛，“或朱篆七玉女名于旛身，不用亦可”。^④仅此四印即可应世间行持之用，

① 金允中：《上清灵宝大法》卷五《三界宫曹品》之《论别本以经中一句作一司撰造将吏名目改坏经诰不便》。

② 宁全真授、王契真纂《上清灵宝大法》卷二十七。

③ 金允中：《上清灵宝大法》卷十《本法印篆品》之《论世俗增印太多名称失格》。

④ 金允中：《上清灵宝大法》卷十《本法印篆品》之《论世俗增印太多名称失格》。

修二十七品之斋，四十二等之醮，以祈天告地，设醮修斋，祷雨请晴，招魂摄鬼，治病考祟，拔亡救存。然而，东华派科仪大肆增加的法印，早已突破了古灵宝法的陈规，成为两宋时期灵宝派仪式中颇值得注意的现象。

表 2-5 天台东华派灵宝法新增印篆及金允中之评论^①

东华派新增印篆	印篆用途	金氏评论
飞玄三气玉章印	奏牍发遣	灵宝古法中所无者也。诸家編集灵宝法甚重，自来不曾增入此印。
三天太上印	符告	未免列法师衔位于符后。三天太上又何预焉？三天之与太上，非为印文之辞也。
道君玉印		天子王侯谓之玺，以道君而称印，不可也。以玉为玺，谓之玉玺。如天子古有八玺。秦李斯传国宝。天师刻玉为印，亦止称“阳平治都功印”。竟古及今，未有于印文内自言玉印者也。道君则天中之君，如世间人君之玺，臣下安敢用之。臣上奏于君，而复用君之玺，可乎？
混洞赤文印、 灵书中篇印、 八威龙文印、 元始符命印、 自然灵章印、 勅制地祇印、 历关诸天印、 招集群仙印、 普告三界印、 严摄北酆印、 明检鬼营印		以经中四字为一印……添一印字，凑分三行……如此，则世有天篆《度人经》，自首至尾，悉可为印，不可胜计矣。
玄灵璇玑府印	行北斗醮	宣和间，宝篆宫有《高上神霄元一六阳璇玑秘篆》一阶，即无法也。南渡以后，宗坛所授止称《北斗篆》而已矣。天台而因璇玑之名，而集诸书以为法，遂制“玄灵璇玑府印”。夫璇玑即中斗星官尔，既非下界行持之司，又非人间所用之记。上笈于斗宫而反用斗中之印，岂不碍理。如受天心而行“北斗醮”，从本法合用“驱邪院印”。迁灵宝而行“北斗醮”，则用“灵宝大法司印”，有何不可？而故欲百计撰造，何哉？

^① 参见金允中《上清灵宝大法》卷十《本法印篆品》之《论世俗增印太多名称失格》。

续表

东 华 派 新 增 印 篆	印 篆 用 途	金 氏 评 论
九灵飞步章奏司、九灵飞步章奏印	上章拜表	又有《九灵飞步章奏司》，《九灵飞步章奏印》。夫步罡以应九灵，即章奏作用之事，罡步之名尔。天上无此司，世间无此印。法篆自正一而至洞玄，皆可拜章，并依本职而已。惟正一法篆用“九老仙都印”；灵宝法篆用“通章印”。古无异说，岂待别补一衔，特撰一印，而可拜章乎？且以世法言之，宋朝守卒以上，皆得上章表于朝廷。不过书所居官以为衔尔。不应正衔之外，别立章奏之阶也。

道教法印的增衍这充分显示出东华派灵宝大法与灵宝古法的差异，也显示出两宋时期诸家灵宝大法极强的创造力。倘若仔细考之，东华派所增加的印篆却是有其内在逻辑的。新法篆的出现是法印大量产生的重要因素。杜达真所创的“玄灵璇玑府印”是吸收神霄派法篆的产物。行北斗醮受“北斗箬”是道教斋法的典式，宋宣和年间，宝箬宫开始传授“高上神霄元一六阳璇玑秘箬”这一阶新道法。所谓璇玑指的是中斗星宫，此法箬一出，即出现了行北斗醮受“高上神霄元一六阳璇玑秘箬”的状况。与之相应的，“玄灵璇玑府印”也取代了“灵宝大法司印”。^①而混洞赤文印、灵书中篇印、八威龙文印、元始符命印、自然灵章印、勅制地祇印、历关诸天印、招集群仙印、普告三界印、严摄北酆印、明检鬼营印等法印皆以《度人经》中四字为一印，“添一印字，凑分三行”。这亦不失为天台东华派对灵宝斋法的一种创新。

两宋新道法皆有编造职司、法印的现象。天心正法重“北极驱邪院印”。世间法师以“北极驱邪院”为仿效的对象，编造了“考召院”、“灵官院”等职司，并制成“考召院印”和“灵官院印”等印章。雷法盛行于世，也成为道教法印频繁增加的诱因：

天台续编灵宝法，新起璇玑法、青玄左府法，其类不一。前后所撰印篆，不计其数，难以备言。如天心法用“（北极）驱邪院印”，乃正一之枢要也。考召诸术，千途万派，莫不总乎驱邪院也。世乃厌其

^① 金允中：《上清灵宝大法》卷十《本法印篆品》之《论世俗增印太多名称失格》。

称名，常俗多易。“考召院”、“灵官院”之类极多，亦以其额为印。若雷法名称、印篆，迳来又其繁冗。殊不知，运雷霆于掌上，致风雨于目前，亦不必印多，而后可行也。^①

显而易见，“北极驱邪院印”可以总括诸阶考召法，行诸阶考召法只用“北极驱邪院印”即可，不必无端增衍“考召院”、“灵官院”诸印。金允中力图为道教的职司、法印制度正本清源，这一举动着实有维护道教斋醮仪式主流传统之义。然而，道教斋醮仪式主流传统的维护，并不是通过扼杀新法这一简单的途径能达到的，终究还必须借助“古典”与“世法”二者的辩证统一来实现。

二 玉堂斋法的兴盛及仪式类型的多样化

在传世的经典中，天心正法的斋醮仪式集中体现在路时中一系的《玉堂斋法》上。《玉堂斋法》在蒋叔舆编辑的《无上黄箓大斋立成仪》，宁全真授、王契真编纂的《上清灵宝大法》，金允中编撰的《上清灵宝大法》中皆有所记载。而《无上玄元三天玉堂大法》卷六《建坛威仪品第六》、卷七《通真达灵品第七》、卷九《幽狱追摄品第十》，卷十《驱拔禳禳品第十一》，卷十一《延生度厄品第十二》，卷十二《福寿增崇品第十三》，卷十四《慧光烛幽品第十五》，卷十五《寻声救苦品第十六》，卷十六《济度幽冥品第十七》，卷十七《神虎追摄品第十八》，卷十八《仙化成人品第十九》更是天心正法黄箓斋法的具体描述。以下以《无上玄元三天玉堂大法》诸品斋法，兼及《无上黄箓大斋立成仪》，两部《上清灵宝大法》以及经典之外其他史料、笔记的相关记载，对天心正法的斋法系统作初步的研究。

天心正法虽然是崛起于江西华盖山的三仙信仰，与福建的民间信仰世界也有着紧密的联系，但是却将自身道派的渊源上溯至汉代的张天师，以天师道法术传统的传承者自居。两宋之际的高道金允中尝指出天心正法仪式是：“洞神正一之崇，应行事悉以天师为主，与古斋灵宝本科不同。”^②

① 金允中：《上清灵宝大法》卷十《本法印篆品》之《论世俗增印太多名称失格》。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷二十《登斋科范品》。

“行事悉以天师为主”，已显示出天心正法仪式与灵宝古斋的差异。

“发奏”（或曰“发正奏”）仪式^①是由天心正法的“存变”之道发展而来的。该仪式的行使之中，法师以存己身为天师为基础，有着鲜明的天师道法术的风格。其具体仪式为：“发奏，于天门设土地等神座，法师于东南隅设座。法师入座，先存己身如天师，戴鱼尾冠，批鱼鬣，衣朱履”而后是掐诀、诵咒。此仪式的实质是法师通过存想变神为天师，关召土地诸神，令其遣送申、奏、牒等文书。^②这一仪式虽然出于天心正法，但却被灵宝斋法广泛运用。不仅《道门通教必用集》已吸纳之^③，就是标榜奉行灵宝“古科”的金允中亦将该法载入其《上清灵宝大法》中，并且指出虽然发奏仪式“并不系广成先生斋科内式”却是南宋时期“所通行之仪。”^④显然，发奏仪式于两宋时已经极盛。

不仅如此，天心正法的分灯仪式^⑤也颇具天师道特色。按照灵宝斋法的传统，分灯仪式中，法师在上帝前请光之后，只诵“赤明开图运度自然咒”。所谓“赤明开图，运度自然”显然出于灵宝派经典《太上洞玄灵宝元始无量度人上品妙经》。而路时中《玉堂斋法》的分灯仪式与此不同。其格式为，法师在上帝请光之后，再诣天师前启祝宣咒，咒曰：

飘飘帝师驾，五列玄上门。九光腾焕耀，三界普光明。金符书玉简，镇响出虚间。太微回黄旗，无英命灵幡。摄召长夜府，开度受生魂。^⑥

后世的洞玄灵宝法师在其仪式之中亦“取此咒杂入其中，或再诣师前分光”。显然，灵宝古科与两宋新出的道法已经融为一体。在道法层面上，

① 关于发奏科仪的考证详见第四章第四节论述。

② 《道门通教必用集》卷九《精思篇》之《发奏》。

③ 《道门通教必用集》卷九《精思篇》之《发奏》。关于发奏仪式的研究，详见本书第四章第三节，以及第七章第三节。

④ 《上清灵宝大法》卷十六《黄箓次序品》之《发正奏》，又见《上清灵宝大法》卷十九《登斋科范品》之《发奏仪》曰：“先立玄中大法师、正一天师位。若已舒六幕，则就玄师前将所发文檄悉用净箱盛置，列于师前。高功斋官各上香设拜。次高功长跪致词、请牒。此式诸方多，独温州二郡不用之。居其所者，自己从习俗。此书乃通行之文，不专为一隅设也。（祝香如式）”

⑤ 关于玉堂斋法的分灯科仪详见下述。

⑥ 金允中：《上清灵宝大法》卷二十《登斋科范品》之《分灯仪》。

宗派的界限日益模糊。^①“以醮代斋”、“斋醮不分”是两宋之际道教斋醮仪式的一重大变化。天心正法的斋醮仪式亦往往重“醮仪”。据载，路时中曾经编有“正一科黄箓醮位”，为一百六十分位，相较于黄箓斋三百六十分位醮位而言，路氏此法存在“减损”的现象。^②相对于灵宝斋法，一百六十分位的“路真官正一科黄箓醮位”虽然“减损”，但却并不违背道教的教理。依据道教传统的神灵观念，倘若将“上真总数位而作一分”，即将某些神真合并为一位进行祭祀则是亵渎神灵。当然，道教各派在“散坛设醮”上还是存在分歧，路真官正一科黄箓斋，在设醮之后，进行拜表散坛，一并送师撤席。^③

天心正法对灵宝斋法的改变，成为推动道教斋醮仪式弃旧从新，建立新传统的契机。以上所说的“分灯”科仪，又往往续以“破狱”之科。由于杜光庭所编“九幽灯”仪有“照烛九幽狱”之文辞，且行用又与礼灯之法相似，于是随着道教斋醮仪式的发展遂产生了以“以燃灯点于狱前，请道众宣科，而高功存思行用也”为特征的破狱科法。^④玉堂斋法亦盛行此科仪。《无上玄元三天玉堂大法》卷之十四《慧光烛幽品》认为破狱科法可以：“假灯光以通阳炁，委真炁以寄灵符”，可以“凭法炬之光芒，散冥途之盲聩”。认为灯光可以通阳炁，灵符则聚有真炁，法师借烛光、灵符可达“破幽”之目的。破狱之中，“法师引自己光明分灯化三景”又带有鲜明的推崇三光，以三光为重的色彩。按照玉堂大法的教理，日、月、星乃是光明之源：“混元之初，天地未位，日月未生。故溟滓寥廓之无光。及其一炁分二，二炁分三，天地位焉，日月生焉。光明通幽，万化生焉。”^⑤以此为基础，玉堂大法提出了本法的行法规制：“度生建坛之初，效天地日月之明，以灯破暗，以阳散阴”。^⑥由于该法的行持必须引“法师自己光明分灯化三景”，所以行持紧紧依托于法师自身的内炼工夫：

① 金允中：《上清灵宝大法》卷二十《登斋科范品》之《分灯仪》。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷三十九《散坛设醮品上》。

③ 金允中：《上清灵宝大法》卷四十《散坛设醮品下》。

④ 金允中：《上清灵宝大法》卷三十五《燃灯破狱品》。

⑤ 《无上玄元三天玉堂大法》卷十四《慧光烛幽品》。

⑥ 《无上玄元三天玉堂大法》卷十四《慧光烛幽品》。

先存自己丹田元海，一炁生辉，如黍米。次存炁入心。次入泥丸。布日、月、星之光，普照十方。天上天下，无幽无冥，普在光明之中。幽爽乘光明而离幽暗矣。^①

而所谓的“化三景”即法师存自身之元炁化为“月轮”、“日景”、“星芒”。其间，须书符念咒，以“月轮呈瑞玉符”、“日景洞明金符”、“星芒焕景宝符”最为重要。书符之法亦有着鲜明的天心正法特色。书“月轮呈瑞玉符”须掐月君诀，“摄炁委符”，分灯时，须燃明烛，且伴随以存神之术。书“日景洞明金符”以及“星芒焕景宝符”，则改易为掐“日君诀”、“斗诀”。如此行持，将达到“开明日光，下照三界；散阴月光，朗耀长夜；生春斗光，临照天地”之效。在“破狱”科仪中，路时中比较了几种科仪之不同。^②路时中指出“破狱”科仪有两种，即三洞法师用策杖破狱，正一法师持剑破狱。路时中对当时“破狱”科仪的混乱现象进行了批判，认为，当时一些法师“持斧破狱”是不经之说，此说源于对“钺斧破开诸地狱”之语的附会。“持斧破狱”之说还直接导致了道派之间边界的模糊。在不明道法源流的情况下，“灵宝法师策杖破狱，天师持斧破狱”的观点甚嚣尘上。基于正本清源究其本旨的目的，路时中提出了玉堂大法“破狱”科仪的准式：“今本宗惟嗣师曾受中盟大洞箬者，可用策杖。余则盟威法箬，剑也。木斧最为乱道也。”虽然路时中称玉堂大法为汉天师之嫡传，其法却不拘泥于天师道法。天师正一之法本受盟威之箬，破狱只可用剑，玉堂大法法师在受中盟大洞箬的前提下，却可以用策杖破狱。路氏显然将正一与灵宝法箬合二为一了。策杖破狱是灵宝斋法的固有传统，金允中《上清灵宝大法》详细阐述了灵宝斋法策杖破狱的行持之道。^③

道教认为策杖（或曰“五灵策杖”）和董真人的神尺^④都是“托物寓灵”之物，是道法修用的重要法门。策杖的功用甚为神异，不仅可以凭之

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷十四《慧光烛幽品》。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷十五《寻声救苦品》之《破狱法》。

③ 金允中：《上清灵宝大法》卷三十四《受持策杖品》。

④ 所谓“董真人神尺”指的是传习《天蓬法》的董大仙所使用的“天蓬尺”。关于此法的评论及与其他道法的关系，《道法会元》卷一百七十三《元应太皇府玉册》卷末金允中所作的后序有载。

以尸解，还可以借之以救危拯厄，破狱通幽。策杖功效的实现，关键在于行法者平时须将此杖安放于法坛之中，勤于诵咒，并且还须受灵宝中盟秘箓。倘若平日失于诵持，不佩以中盟秘箓，而欲在行斋醮仪式之时临时请用，则不合典式，实属“僭用”。金允中的策杖之说与路时中是有区别的。前者将策杖破狱限定为灵宝斋法的独特法门，而后者则认为受中盟箓、大洞箓均可以使用策杖。前者固守灵宝斋法的传统，后者只批判褻渎神真与俳優无异的“木斧破狱”之法，而不反对正一法师在受中盟箓的前提下亦可使用策杖破狱。

天心正法的出现与道教斋醮仪式的变革相始终。“发奏”仪式的出现，“破狱”仪式与分灯仪式相连续，醮法的兴盛，这些道教仪式的新变化都与天心正法的影响紧密相关。与金允中等人力图维护灵宝斋法的仪式传统不同，路时中的玉堂斋法则在维持“正一之宗”这一宗派属性不变的基础上，大胆吸取其他道派的斋法，最终构筑了属于本派特色的仪式传统，即“玉堂斋法”。玉堂斋法所体现的独具一格的色彩在“炼度”仪式上体现得尤为明显。

三 有炼有度、三光为主：三光炼度仪式

炼度仪式是两宋之际新出的道教仪式，是一种以“服符请气，内炼身神”为行法基础的度亡科仪。金允中认为：“广成先生编撰科仪乃唐大顺间，是时未行炼度之仪。近世此科方盛。”^①又指出：“炼度之仪，古法未立。虽盛于近世，然自古经诰之中，修真之士，莫不服符请气，内炼身神。故刘混康先生谓：生人服之可以炼神，而鬼魂得之，亦可度化。是炼度之本意也。混康即宋朝三茅山宗师观妙冲和先生，乃华阳道士。大观二年，再赴解化于阙下。是以炼度之符，莫非法师自炼度之法。”^②这些都足以显示炼度仪式乃两宋之际新出之法。

对于炼度仪式，玉堂斋法也有着自己独特阐释。其炼度仪式，一切行事皆以日、月、星即“三光”为主，因此该炼度实可谓之“三光炼度”。^③

① 金允中：《上清灵宝大法》卷十七《醮斋科式品》之《炼度堂》。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷三十七《水火炼度品》之《序言》。

③ 明初朱权所编《天皇至道太清玉册》卷三《炼度法七阶》载七阶炼度法曰：“清微炼度法、太极祭炼内法、玉阳祭炼法、净明一炷炼度法、灵宝炼度法、玉宸祭炼法、三光炼度法”。可见，天心正法的三光炼度法在明初之际尚有传承。

玉堂斋法认为其道法乃“万法之祖”，只有三光炼度才是“自得真水火之妙”：

吾坛炼度盖自得真水火之妙也。盖日精月华是谓真水真火，故大教以三光为主。是以水火之妙我先得之，何难度亡。虽灵宝南昌炼度，此水火自吾之日月中出，要知本坛为万法之祖，况炼度乎？而陶熔冶炼之法，惟此得其正传之妙。^①

炼度仪式的精妙之处在于通过“水炼”、“火炼”、“水火交炼”等程式，度亡升天。其间，最为重要的就是“水”、“火”的取得。玉堂大法崇尚日、月、星三光，以之为法力的来源，炼度仪式所用之“水”、“火”即是“日精”与“月华”。虽然灵宝派的南昌炼度亦十分盛行，但是在路时中看来，“水”、“火”出于“吾之日月”，“水火之妙”乃是玉堂大法“先得之”。这种将“水”、“火”比附为“日精”、“月华”的理路直接影响了三光炼度仪式中的取炁之道。取炁或曰请炁是法师内炼的程序之一，在炼度仪式中，取炁之法不尽相同。一些道派认为“水”、“火”出于南极、北极，遂取炁于南北极。^②亦有遵循“金阴木阳”理论，通过“奏木公、金母”以取炁者^③。玉堂大法与前二者皆不同，该法秉承“水”、“火”出于日、月之思路，只请炁于“太阳（日）”、“太阴（月）”^④。此说颇具天心正法特色。“水”、“火”之说在三光炼度仪式的“变炼”、“交炼”之中，体现得尤为明显：

变炼

师曰：焚黄诰赤篆之时，存各曜（各曜乃水池为月，火沼为日也），乘光入吾身混合，吾身之水火俱入池中。但见光明晃曜，不覩凡界。然后行事。

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷十八《仙化成人品》之《炼度坛式》。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷三十七《水火炼度品》之《序言》。

③ 金允中：《上清灵宝大法》卷三十七《水火炼度品》之《序言》。

④ 金允中：《上清灵宝大法》卷三十七《水火炼度品》之《序言》曰：“如路真官《玉堂斋法》只请气于太阳、太阴。其说虽若浅近，而未至碍理。”

素华真玄玉光黄诰（月华法）

元阳自然炼魂赤篆（日华法）

师曰：变真水火讫，诣水池，行水炼法，谓之“月芒炼尸”

纯阴真水结璘素华洞阴玉符

月华回真玉符

师曰：运月华瑞光符，合神水混泛灵沼，沐浴魂神于清冷水中，浴魂于月华光中。但见魂仪成婴儿乘白炁出水，然后入火炼

婴儿出水图

纯离真火郁仪赤明洞阳玉符

日晶炼魂生神得一玉符（一样九道以法九芒）

运日精阳光符，合真火，炎赫火池，冶炼魂神于日精光中。但见婴儿乘日金火光出炎，入交炼。

婴儿出火图

交炼法

师曰：交炼之法，其造化尤为至妙。故全夺造化交合之妙，借篆符运用之功，既济阴阳，和同魂魄，阴消阳长，自然成其真，岂小法力耶？

水火既济合炼成真玉符

全真备道返阳合体大符

混合全形符

.....

炼度宗旨

依赤明召将之旨，焚符召将，如变水火之法，官将围绕水池火沼，上帝临轩，慈尊证变，九天罗布，南辰北斗帝君森列，召水火二君，摄化亡魂为婴儿，焚符摄婴儿入水，水如秋月光辉，白炁混溶，婴儿身明莹。摄入火炼，火如春日 and 炁，蒸炼婴（儿）成金团，中仿佛有像。交炼于紫金光中，日月合璧，引魂入于中，九炁灌溉，金光明澈。良久惟见金团无数矣。不知所知，炼度毕矣。^①

^① 《无上玄元三天玉堂大法》卷十八《仙化成人品》。

所谓“变炼”、“交炼”各有所指。“变炼”即在炼度坛场中设“水池”、“火沼”炼度亡魂，使之变婴儿出水火之中。“交炼”即借助“水火既济”之法以达“合炼成真”、“混合全形”之境。“变炼”与“交炼”均以于行法者身中混合日月，出行法者身中之真水火入“水池”、“火沼”为前提。一言以蔽之，三光炼度宗旨在于以身中日月变化为“水”、“火”，日月合璧，将亡魂“交炼于紫金光中”，最终仙化成人。

显然，三光炼度力图与灵宝炼度相区别。将日、月、星即“三光”作为法力的来源，一切行事以“三光”为重是其典型的特征。这在以上所说的“水炼”、“火炼”、“水火交炼”中体现得尤其明显。当然，三光炼度的特色还不仅限于此。在炼度仪式中，不设“八门”，不主张亡魂持左右大券进入天门，则更具特色。所谓设“八门”是基于灵宝斋法“三涂五苦”说而形成的炼度仪式。“三涂五苦”观念说法不一，在玉堂斋法看来，“三涂”所指为：“天涂、地涂、水涂”，“五苦”所指为：“苦心、苦精、苦神、苦形、苦魂”。“三涂”、“五苦”合称“八难”，是世人生前死后受难无法超生的根源。^①虽然灵宝斋法对“八难”的具体所指有所不同，但是却都在炼度仪式中设“八门”，以“三涂五苦符”来超度亡魂。三光炼度却与此迥然有异：

所谓五苦，本不立门，八难亦由心出。盖心为一身之主，定则三业六尘亦定，心乱则众缘交起。若欲烧符度鬼于八门，不若自度出八难。既未能自度，不免入死，死则八难亦见报景，于此时又资他人度我，岂不愧乎？今以师旨，不立八难之门。所立门者，后人臆说也。今嗣教者，宜修身以自度，然后正己而后正鬼神。今故不复立三涂五苦符以惑，后世之高明弟子当思格训，毋习谬说云。^②

与此思路相同，三光炼度亦不主张亡魂持左右大券进入天门，认为“灵宝法中，左右大券令魂仪以入三天门，此说非也。夫无象无为，以空寂自然为本，若持券可入天门，则未免牵于有相拘执，拘执则不通妙矣。故教主

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷十八《仙化成人品》之《三涂五苦说》。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷十八《仙化成人品》之《三涂五苦说》。

特去契券而给长生箓云。”^① 三光炼度的出现，丰富了炼度仪。道教练度仪式的独特之处，在于“有炼有度”，而佛教的超度仪式则“有度无炼”。这可以说是道教度亡仪式的创新之处。应该说，度亡仪式是道教斋醮仪式的重要内容。在玉堂斋法的度亡仪式中，是以“神虎摄召”即召亡魂仪式为前提的。路时中神虎摄召法，不仅使用“神虎玉札符文”，更强调要明晰世人所不知的“秘诀”，即“玄冥内秘”。行该法之时，法师须受“神虎玄冥内司官将”，乃受之于宗坛，与他法不同，且须建“天师玉堂门下追魂坛”。^②

确实，玉堂大法的“发奏”、“分灯破狱”、“散坛设醮”、“三光炼度”都有着鲜明的本门色彩。这些异于灵宝古斋法的新仪式，不仅成为构建天心正法道法体系的重要因素，而且也丰富着两宋时期道教仪式的样式。

四 水火预修炼度：玉堂斋法与预修斋法的结合

玉堂斋法中还出现了以传授《太上预修救苦黄箓》等法箓为基础的“预修之斋”。这是传统灵宝斋法所没有的。金允中尝指出：

灵宝大法近者编述多门，有百二十卷者，似乎过详，未免三洞经典通取以入。其中，福唐王升卿编作二十卷，颇为适中。然多应世之科，亦分列曹局，及有预修之斋，颇无经据，似此等不无大醇而小疵。^③

王升卿编辑的灵宝大法在南宋之际影响颇大，金允中的《上清灵宝大法》，宁全真授、王契真纂的《上清灵宝大法》均多有评述。^④《无上玄元三天玉堂大法》卷之二十《生身受度品》之《救苦箓式》即载有《太上预修救苦黄箓》及其传授仪式，同卷《长生箓式》亦载有《无上预修长生金箓》

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷十八《仙化成人品》之《亡魂持券说》。

② 关于玉堂大法的招魂仪式参见《无上玄元三天玉堂大法》卷十七《神虎追摄品》。

③ 金允中：《上清灵宝大法》之《总序》。

④ 金允中：《上清灵宝大法》卷五《三界宫曹品》之《论别本以经中一句作一司撰造将吏名目改坏经诰不便》。宁全真授、王契真纂《上清灵宝大法》卷廿七。

及其传授仪式。“预修之斋”列于《生身受度品》，可见此法用于传度生人。在玉堂大法中，预修之斋甚至还与炼度仪式结合，衍生出了生人传度之用的“水火预修炼度”。该炼度仪式在受度人开谕十戒之后施行，必须受《落灭》、《恶根》等符毕，“然后入坛，经过水火交炼”：

受度者预修斋，受度人既已开谕十戒，及《落灭》、《恶根》等符毕，然后入坛，经过水火交炼。

凡预修功德，依然建炼度坛，如法引受度人先入水池，次焚符行事，次过火池，焚符行事，俱毕，方与受九真妙戒，受预修宝箓，然后散坛也。以上水火炼度，先令受度（人）立水火池畔，法师依法令自水池，次火池，冶炼毕，尸魄清静，魂神安强。如此，可以享百年之福，承预修之斋矣。^①

传统的炼度仪式用于超度亡魂，并不用于生人受度，玉堂大法的“水火预修炼度”突破陈规，赋予炼度法予新的意义，指出“预修炼度”“不炼其形，乃炼其神”。经过此仪式之后，受度人“尸亡魄落，阳神整具”，将摆脱“去死无日，永为下鬼”的状态，进而“登超凌之域”：

水火预修炼度，人谓具文矣。受度人不是死魂，如何入水入火，何名炼度也？殊不思凡人九户闭塞，体不生神，所谓徒受一形，若寄气而行矣。今之炼度，不炼其形，乃炼其神。身中之神，一经冶炼，自然身有光明，金楼玉室，无不生神。既生神，则尸亡魄落，阳神整具，自然无灾害，无魔怪，可以登超凌之域也。若不炼其神，则魂衰魄盛，尸尘汨乱，易生疾病，去死无日，永为下鬼。虽有预修功德，终莫能仗此超凌也。学者尤宜悟此。^②

预修黄箓斋法对道教传统斋醮仪式的影响由此可见一斑。预修黄箓在明清之时也十分兴盛。明初周思得《上清灵宝济度大成金书》卷三十六、卷三

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷二十《生身受度品》。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷二十《生身受度品》。

十七《文检立成门·祈禳品》载有“预修黄箓”之法。台湾学者丁煌曾以传世的《正一大黄预修延寿经籙》为基础，撰文对预修黄箓进行研究。^①对预修黄箓、预修之斋的研究必然有助于对道教斋醮仪式的深化认识。当然，这有待于今后对明清道教仪式经典的进一步解读。

① 丁煌：《〈正一大黄预修延寿经箓〉初研》；《〈正一大黄预修延寿经箓〉初研（录文）》，载《道教学探索》第九号，第199～380页；《〈正一大黄预修延寿经箓〉初研（二）（录文）》，载《道教学探索》第十号，第342～362页。

第三章

天心正法与宋元符箓派

两宋时期，天心正法、龙虎山嗣汉天师府、神霄雷法、清微雷法、混元法、净明法等新道法兴盛一时，诸派道法相互融摄，在改变六朝隋唐旧有道教传统的同时，也共同塑造着宋元之际道教的新局面。

从法术实践的角度来看，各派法师往往打破“派”的边界，将各种道法融会贯通。宋元之际，与天心正法派同时，雷法道派异常兴盛。在各派的道法实践中，神霄雷法、清微雷法等道法皆对天心正法的神灵谱系、符箓咒诀、三光炼养思想、斋醮仪式等有所吸收。天心正法亦将五雷法纳入自身的符咒系统。雷法与天心正法的融合，成为南宋末蜀人廖守真开创天心地司雷法的直接动因。廖氏所创天心地司雷法与邓有功、元妙宗、路时中三派之天心法已经不尽相同，其本质乃是借“天心”之名，演雷法之实，其法近神霄、清微。宋元之后，道教界往往将五雷法与天心正法同时传授，在民众的信仰世界中，“五雷天心正法”也频频出现。“五雷天心正法”俨然是道教“正法”的代名词，成为道教打压“邪法”、驱邪辅正的利器。^①

本章拟从天心正法与宋元之际其他道法的关系入手，以期对宋元之际道法的新动向进行探讨。

第一节 天心正法与龙虎山嗣汉天师府

对龙虎山嗣汉天师府的研究，是系统考察南方道教符箓派历史、道法

^① 《初刻拍案惊奇》卷十七“西山观设攀度亡魂，封府备棺迫活命”。《初刻拍案惊奇》接下来所记载的南宋福州道士任道元虽行五雷天心正法，由于在仪式中调戏民女而抱病身亡，此即是以法术为非作歹的报应。

的关键环节。传统的观点认为，自北宋开始，龙虎山嗣汉天师府的地位日益凸显。^① 近来，据一些学者研究表明，早在五代，龙虎山张天师已经颇有名望。^② 随着历史的发展，龙虎山张天师不仅成为百姓民间传说、民俗生活中的重要角色，也日益受到官方的推崇、敕封。在这样的背景下，龙虎山张天师往往成为两宋之际新道派实现正统化的象征。其间，有许多道派都将三十代天师张继先奉为本派的祖师。^③ 这一现象，在天心正法派中也同样存在。

一 龙虎山张继先天师与天心正法的正统化

天心正法素重符箓咒诀，该派以为符箓咒诀皆出于三十代天师张虚靖（张继先）：

已上九符诀目作用，及后面议论奥文，并无一字外来添撰。并系三十代天师虚静〔靖〕先生亲编，斯文实为紧要，威禁至重也。^④

《上清北极天心正法》又载曰：

夫天心法者，自太上降鹤鸣山日授天师，……虚靖先生云：有两印，一系“北极驱邪院印”，又名“都天统摄三界鬼神之印”，二系“都天大法主印”，简而不繁，留付奇人流传于世。

其后又有《嗣汉虚靖天师指迷歌》：

罡在西方面在东，兑取罡气已还同。一吸天罡如云雨，再吸天罡万丈红。呵笔上，纳心中，行神遣将有英雄。若能识得天罡法，治病

① 柳存仁：《题免得龛藏汉天师世系赞卷》，《和风堂文集》中册，上海古籍出版社，1991，第753～780页。

② 王见川：《张天师之研究：以龙虎山一系为考察中心》，中正大学历史研究所博士论文，2003，第38～40页。

③ 如《道法会元》卷二二七《太一火犀雷府朱将军考附大法》；卷二五三《地祇法》；卷二五九《地祇酆魔关元帅秘法》等。

④ 《上清天心正法》卷三“上清无极隐文”后记。

驱邪立见功。

显然，在这里，“嗣汉天师虚靖先生”成为认同道教传统的象征符号。据研究，三十代天师虚靖先生，为北宋末年影响极大的高道，曾被朝廷赐号“虚靖先生”^①。通过第一章的考证，我们已知，《上清天心正法》等天心正法经典多次提及张虚靖，可以视为后世天心正法道士在对经典进行修订、增改时，借天师之名以崇其事。这也是天心正法实现正统化的有效方式。

二 龙虎山张天师的尊崇与天心正法在金元时代的传播

与道教的正统派类似，宋政权亦以官方意志维护对道教“正教门”的权益。南宋理宗绍定三年（1230）张可大接任三十五代天师，宝祐二年（1254）宋理宗敕封张可大“提举三山符箓兼御前诸宫观教门公事”^②。此时，官方已经视张天师为合法的道教教门领袖，并且保障天师对于符箓的专卖权：

正教门以嗣教为定，若其他族属，虽尊亦不当搀越出给符箓。张希说昨因伪印，信州已追逮系狱，续系毛提刑以不当淹禁行下。今契勘张希说乃天师之叔，官司固不欲因侄断叔，但印匠张嗣敬之徒，亦岂可漏网。其张希说所论天师别事，乃在符箓所争之后，不过以此抵论，官司亦难信凭，遽将天师三仆追扰。牒州更唤上希说责状，再犯不恕，仍将印匠断治，如伪板尚存，索上毁劈……^③

张希说虽然是张可大之叔父，是天师的族属，具有尊贵的地位，但是

① 参见二阶堂善弘《有关天师张虚靖的形象》，《台湾宗教研究通讯》第三期，台湾宗教文化研究会，2002，第34～48页；王见川《张天师之研究：以龙虎山一系为考察中心》，（台北）国立中正大学历史研究所博士论文，2003，第43～49页；松本浩一《张天师与南宋的道教》，高致华编《探寻民间诸神与信仰文化》，黄山书社，2006，第69～86页。

② 赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷十九《张可大》。关于张可大的研究可参见王见川《张天师之研究：以龙虎山一系为考察中心》，中正大学历史研究所博士论文，2003，第50～54页。

③ 《名公书判清明集》卷十一《僧道》之《非嗣教天师虽尊属亦不当搀越出给符箓》。

却不具有出卖符箓的权利。官方为保障“嗣教”天师这一“正教门”的合法地位，将参与私印符箓出卖的“印匠”断治，并将印造符箓所用的雕版一律劈毁。可见，符箓不仅是判断道法真与伪的准则，也是判断道教“教门”正与邪的标尺。金元时代各地所传的天心正法均以天师之嫡传自居，其中以湖南茶陵州（今湖南茶陵县）的青霞观，山西晋城会真观，河北易州（今河北易县）龙兴观、玉泉观诸观为最。

据元虞集所撰《青霞观碑》所载，湖南茶陵州的青霞万寿宫，兴于萧梁之际，梁大同（535～546）中，有饶道亨真人“尝为吏，性正直不阿，厌吏事，自免去，修行于舍”，后得自称老君之神人授以“斗极天心正法”。宋雍熙年间（984～988）州人胡元雅为观主。宋真宗（998～1022）时，胡元雅赐封“感应真官”，景定年间（1260～1264）再封“显祐真人”。元代，青霞观改为宫。皇庆元年（1312）三十八代天师张与材之弟子戴永坚主持青霞观，刘克忠辅其事。其后，戴又与三十九代天师张嗣成人京师朝觐。戴曾被授以“道德弘妙法师”、“冲道崇元弘妙法师”诸号，刘克忠则受封“明素凝和静一法师”。^①

山西晋城道士杜志玄，在金“正大”（金哀宗年号，1224～1231）年间正式入道，此后他曾“诣天坛礼全真邱长春门下”，并“赴终南会葬重阳祖师”。还得到尹清和、于洞真、宋披云等道士“授天师秘箓天心正法”。杜志玄得天师秘箓天心正法后，在会真观传道，“泽州次官赵公唐，以杜氏之地屋并司氏所施地亩，俱给赌庵，约百余亩。”可见会真观影响之大。^②

元代河北易州龙兴观亦传嗣天心正法。易州龙兴观始建于唐景龙二年（708），在唐代是北方重要的道教活动场所之一，历宋、元、明各代，屡有兴废。^③ 据《大元易州龙兴观宗支恒产记》载，该观祖师韩真人尝与萧、路、杜三真人“浮江而南，拜三十代天师，受天心正一法”，四真人之教遂在北方一带分派传衍：

……于是本观住持提点刘玄正、提点张得林、宗门提点侯德宁

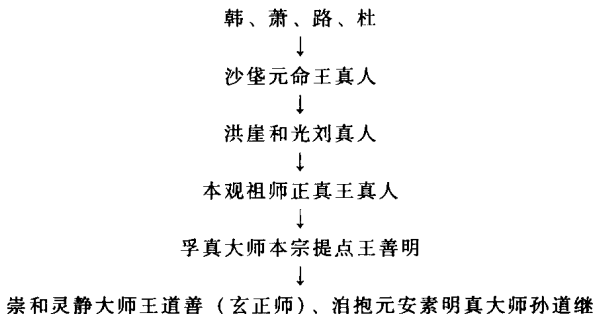
① 虞集：《青霞观碑》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道教金石略》，文物出版社，1988，第943～944页。

② 司广瑞：《泽州名人李俊民及其〈会真观记〉初探》，《晋东南师专学报》1999年第4期。

③ 张洪印：《易县龙兴观与道德经幢》，《文物春秋》2002年第3期。

等，拜诺之，因稽顙曰：“我祖师韩真人，初与同志萧、路、杜三真人浮江而南，拜三十代天师，受天心正一法。得法而归北方，学者遂共立萧、韩、路、杜四真人之教。自是厥后，韩真人传法于沙堡元命王真人，元命传洪崖和光刘真人，和光传本观祖师正真王真人，正真传孚真大师本宗提点王善明，孚真传崇和灵静大师王道善、洎抱元安素明真大师孙道继，崇和即玄正师也。”^①

我们可以将该观祖师的法嗣图示如下：



另据《易州在城龙兴观宗支道派》^② 所载，龙兴观在易州的支派甚多：

本观尊宿住持提点冲玄大师张志恒

本观住持提点渊静纯素大师刘玄正

本观提举悟真大师张得林

本观玄门提点兼管本州道门提举玄远安素大师侯德宁

本观宫门知观纯素大师张道清

本观提举安静大师郑德随

本观知观志通大师郑德玄

本观典□杨德清

① 《大元易州龙兴观宗支恒产记》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道教金石略》，文物出版社，1988，第986页。

② 《易州在城龙兴观宗支道派》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道教金石略》，文物出版社，1988，第987~988页。

洪崖山寿阳宫住持提点高志渊

□白□栖云观

源泉烟霞观住持提点徐德真

豹庄玉泉观住持提点陈志□

洪元宫住持提点安静大师王道□

在城□□□□紫烟观庆云庵 昭惠庵

定兴

□□楼庙华宫尚知宫 苏知宫

□承县

□□□□云溪观住持提举通知大师常德亨

乐平东溪庵提点崔得信

东□头修真观住持提举张道祥

□石铺顺□庵住持提举张道邻

法侄前本观知库赵福诚

本观庄主李福诚

本观玄学掌籍提举刘玄佑

从以上碑文可知，元代传衍天心正法的龙兴观，其道脉已经渗透到易州城乡各处的宫观，支系庞大。以上碑文所载的“豹庄玉泉观”，即易州豹泉村玉泉观，在龙兴观各支派中，声势较大。据《玉泉观提点宋公道行碑》载，玉泉观提点宋从志堪为继元命王真人、和光刘真人、正真王真人之后嗣传韩真人天心正法的大成者：

盖尝闻之□□都路□者，浮江西南□天心正法于三十代天师。既而得法北归，散处燕云，除灾度众，□□元命、和光、正真真人等，乃韩之嫡派焉。自是厥□□振家声者，提点宋公其人也。^①

此堪为天心正法在北方传衍之明证。

① 参见《大元易州龙兴观宗支恒产记》、《易州在城龙兴观宗支道派》、《玉泉观提点宋公道行碑》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道教金石略》，文物出版社，1988，第986～988、994～995页。

总体而言，随着龙虎山嗣汉天师府的兴盛，且取得官方给与的“提举三山符箓”的神圣权威，天心正法也日益认同张天师在教内的正统地位。联系前述，元妙宗、金允中皆认为天心正法“出于正一之宗”。可见，在两宋之际新道派由民间而走向正统的合法化过程中，龙虎山嗣汉天师府充当了十分重要的角色，这一角色的扮演，也最终促成了龙虎山天师道成为华南道教的权威。^①

第二节 雷神崇拜与宋元雷法

雷神崇拜是道教雷法实行的信仰基础。在历史上，雷神崇拜经历了一个变化、发展的过程。对雷神崇拜演变的历史图景进行考察，我们可以发现，雷神崇拜以及由雷神崇拜本身所透露出的传统中国人具有的心理状态与思维模式，是后来道派构建雷法体系的潜在渊源。雷神崇拜的产生，源于先民对自然界雷电现象的“畏惧”。然而，在雷神形象的历史演变中，世人对雷神形象的塑造有典型的人格化倾向。此后，道教沿用了民间社会的这一人格化方式，“缘人以知天，宜尽人之性”^②，构想了可供道士召遣役使的庞杂的雷部诸神系统。雷神道教雷部诸神体系的建立，不仅是雷神人格化倾向发展的极致，同时也为雷法的施行提供了信仰基础。进而言之，随着雷部诸神体系的建立，世人的心理也完成了由“畏惧”雷神，心生敬畏，向“策役”雷神、济物利人的转变。

雷法，作为道教法术的最后一个重镇，产生于北宋，兴盛于南宋、金、元，其影响延续至明清。现在的道士仍视雷法为具有强大效力的法术。雷法的最大特色，就在于以役使雷部诸神为行法的基础，而应当明确的是，此时的雷部诸神已经不同于原来民间的雷神形象，业已演变成了以“九天应元雷声普化天尊”为首，下辖雷部众神的庞大的神真系统，与原先单一的天神形象有了较大区别。这一庞杂的神真系统，最终成为道教神霄雷法、清微雷法行法时所役使的将班。在具体的雷法中，作为将班的雷神种类繁多，依法术的不同而有所差异。本节将在对雷法的渊源进行分析

① 松本浩一：《张天师与南宋的道教》，高致华编《探寻民间诸神与信仰文化》，黄山书社，2006，第69～86页。

② 参见王充《论衡·雷虚》。

的基础上，进而从清微雷法入手，对雷法中的雷部神将即雷法的将班进行分析。

一 雷神形象的历史演变及其人格化历程

1. 作为全球性信仰的雷神崇拜

对雷神的崇拜，是一种古老的，且具有全球性的文化现象。费尔巴哈对此曾有精辟的论断：“甚至在开化的民族中，最高的神明也是足以激起人最大怖畏的自然现象之人格化者，就是迅雷疾电之神。有些民族除了‘雷’一字之外，没有其他字眼来表示神。”并且认为：“连天才的希腊人也干脆地把最高之神叫做雷神。那个 Thor 或 Donar，即雷神，在古代日耳曼人，至少北方日耳曼人，以及芬兰人和列多尼人中，也是最老的最尊的最受普遍崇拜的神。”^①

对雷神的崇拜，首先可以表现在人们往往将雷与天帝以及人的诞生紧密相连。维柯在其巨著《新科学》中，认为雷神与宙斯是一回事：“拉丁人首先根据雷吼声把天帝叫做‘幼斯’（Ious），希腊人根据雷电声把天帝叫做‘宙斯’（Zeus）”。^②而在印第安人的眼中，雷神是被作为创造人类的始祖神来看待的。他们盛传着这样的故事：当闪电把天空划破时，鲜血从天上滚下，掉在森林的树叶上，于是就有了人的产生。^③其次，在众多的雷神神话中，人们往往将雷神与鸟的形象联系在一起。在美洲、非洲都有雷鸟（Thunder-bird）的传说。人们认为雷是一种鸟，它拍翅的声音就是雷声。^④而中国人也认为雷神具有鸟嘴、鸟爪和翅膀。可见，由于雷来自于空中，人类就很自然的将之与翱翔于天空的鸟类联系在一起了。再次，人们也通过祭祀雷电来表达对雷神的崇拜。每逢干旱时节，立陶宛人就到森林深处向雷神献祭牺牲。^⑤在我国北方流行的萨满教中，也保存有一套完整的祭雷的法术，萨满们在进行此类祭祀时，往往要使用弓箭和木槌，

① 费尔巴哈：《宗教本质讲演录》，林伊文译，商务印书馆，1937，第30页。

② [意] 维柯：《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社，1987，第208页。

③ 阿平译：《印第安神话和传说》，中国民间文艺出版社，1985，第56页。

④ 林惠祥：《神话论》，《神话三家论》，上海文艺出版社，1989，第44页。

⑤ 弗雷泽：《金枝》上册，徐育新等译，中国民间文艺出版社，1987，第242页。

而这些弓箭和木槌就是用雷震木制成的。^①最后，雷神崇拜的产生有时常伴随着与雷电有关的禁忌的出现。如，我国的北方民族禁食雷击死的动物；蒙古人往往将被雷击死的人送往远处掩埋。而一些北方的民族甚至认为，被雷击过的地方是禁区，人与动物均不可入内。^②

如上所述，雷神信仰是具有全球性影响的信仰。然而，在流传着的众多雷神故事中，又往往与本民族的历史文化相结合，在叙述雷神神威的同时，也展现出了各民族自身的心理特征与价值取向。中国的雷神故事与传说也同样具有这方面的特质。探索深植于中国传统文化之中的中国雷神信仰，无疑为我们提供了一个认识传统中国人心理特征与价值取向的剖面。

2. 雷兽、雷师与雷王：雷神的人格化之路

中国人的雷神崇拜由来已久。雷神形象在演化过程中的最大特色就在于其呈现出的多样化倾向。在雷神形象演变历程的背后所彰显出的古人原始思维模式，有着深刻的意味，体现着中国人独特的心理特征。雷神形象的演变，虽然呈现出多样化的趋势，但这一趋势始终以雷神自然属性的消退，以及雷神人格化的上升为其内在理路。雷神形象的人格化，成为此后道教雷法体系构造可召遣的将班的理论渊源。

在历史上，雷神的人格化首先体现在其形象由兽形向半人半兽形再向人形的逐次递变。兽形，是雷神的早期形象。《山海经》中雷神形象基本上以兽形为主。如：

东海中有流波山，其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷。其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。^③

后人郭璞在谈及这一则故事时认为：“雷兽即雷神也，橛犹击也。”^④在这里，古人将雷神与黄帝的传说联系起来，编造了黄帝为了威镇天下，以雷兽之皮为鼓，以其骨为鼓槌，在五百里之外还能听见击打该鼓的声音

① 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店，1989，第32页。

② 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店，1989，第33页。

③ 《山海经·大荒东经》。

④ 《山海经·大荒东经》。

的神话，将这种“其名曰夔”、“状如牛”的雷兽形象描写得更加具体。可以说这种形状如牛，“苍身而无角”，且只有一只脚的流波山之兽，是雷神早期兽形形象的代表。

《收神记》中的雷神也具有较大的兽形成分：“色如丹，目如镜，毛角长三尺余，状如六畜，头如猕猴。”这种雷神形象的特色就在于，全身通红，眼睛较大，毛发较多。而“头如猕猴”应当是这时雷神形象的最大特色，这一特色对后来《西游记》中孙悟空形象的塑造影响颇大，毕竟，孙行者的那一张“雷公脸”还是给众多的读者留下了深刻的印象。这种种雷兽形象的出现，可以说是雷神早期的形态，其产生是原始社会时期原始人与动物频繁接触的结果。

此后，雷神的形象逐渐演化为半人半兽形，而这一人兽相交杂的形象常表现为“龙身而人头”或“豕（猪）首而鳞身”。如《山海经》中：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。在吴西。”^①在民间传说中，有一种说法认为雷神是黄帝的大臣雷公所化，在《历代神仙通鉴》里记载了黄帝与雷公的一次出游：“至一泽边，雷公下车，自往掬水解渴，忽翻入泽底。帝急令人捞救，崖上但闻泽中震声如雷，其人奔起曰：‘直没至底，见雷公已化为神，龙身而人颊，自鼓其腹而鸣。’”显然，这两处的雷神形象综合了龙与人的特征。而“豕（猪）首而鳞身”的雷神，在明朝徐应秋的《玉芝堂谈荟》中则屡屡出现。如：

《投荒杂录》，雷民图雷以祀者，皆豕首鳞身。

《投荒杂录》，常有雷民因大雷电空中有物，豕首鳞身。

所谓雷民，即是广州雷州半岛的百姓。此外还有：

《录异记》，唐润州延陵县茅山界，元和春大风雨，堕一鬼，身二丈余，黑色而如猪首。角五六尺，肉翅丈余。

而到了明清之际，又出现了“状若力士”、“脸赤如猴”的雷神，这种

^① 《山海经·大荒东经》。

雷神：

状若力士，裸胸袒腹，背插两翅，额具三目，脸赤如猴，下颌长而锐，足如鹰，而爪更厉，左手执楔，右手持槌，作欲击状。自顶至傍，环悬连鼓五个，左足盘踞一鼓。^①

可见，随着时间的推移，雷神的形象已更趋丰满，通过一系列的细节描写，人们不仅赋予雷神以双翅，还给他装备了“楔”、“斧”一类的武器。此后，雷神的形象基本以此为模板，这种形象几乎成了雷神的“标准像”。^②

以上所说的是雷神由兽形向半人半兽形的转变，但在人们的眼中，雷神的形象远不止如此。随着历史的推进，人们又赋予了雷神形象更多的人的因素，于是，就有了“雷王”的出现。广东雷州半岛雷神庙的雷神，在宋元之时曾被朝廷封为“威德昭显王”。我们可以在清人的著述中，看到雷王庙中极具世俗王者气象的雷神形象：“雷神端冕而绯，左右列侍天将……堂庑两侧又有雷神十二躯，以应十二方位，及雷公、电母、风伯、雨师像。”^③“端冕”的雷神俨然是一副世间王者的模样。此处的雷神已不是单一的神祇，而演化成了有左右天将侍卫，又有十二位分身的雷部诸神。这一观念，又成为后来道教构筑自身雷神体系的依据。

在雷神由兽形向半人半兽形的演变过程中，有一些现象值得注意。首先，先民在构想雷神的形象时，往往将之赋予鸟类的一些特征。在前面所提到的明朝徐应秋的《玉芝堂谈荟》中，就有“肉翅丈余”的雷神，而清人黄斐默的《集说诠真》中的雷神则是：“背插两翅”、“足如鹰，而爪更厉”。清人褚人获《坚瓠续集》、《坚瓠秘集》中的雷神则被称为“雷乌”、“雷鸦”，这种雷神除翅下有两手外，其形状与乌鸦无异。^④而在如今的民

①（清）黄斐默：《集说诠真》。

② 在后世的许多传说中，这种雷神形象屡见不鲜，而《封神演义》中的雷震子可以说是这一形象的典型。

③（清）屈大均：《广东新语》卷六“雷神”条。

④（清）褚人获：《坚瓠续集》卷三“雷乌雷神”条，《坚瓠秘集》卷一“雷神现形”条，《笔记小说大观》第15册，广陵刻印社，1983，第402、487页。

间社会还有人认为雷神是一红色的大公鸡。从古至今，将雷神赋予鸟类的特征，与雷产生于天际，而天空又是鸟类的活动空间有关。这可以说是世人以雷神的自然属性为依托，而对雷神形象的再塑造。

其次，在早期人类的想象世界中，往往又将雷神与天鼓联系起来，认为雷的隆隆之音出自天鼓，如：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。”^①显而易见，这时的天鼓是作为雷神身体的一部分而存在的。其后，由于雷神的人格化，天鼓便脱离了雷神的身体，成为了雷神司雷时役使的工具，而且往往被雷神踏于脚下，《集说诠真》中对雷神的这一形象有淋漓尽致的描写：“自顶至傍，环悬连鼓五个，左足盘蹶一鼓。”雷神的“隆隆之音”本是自然现象使然，但世人却将之做了是雷神击打天鼓而发生声响的想象，这一以世俗世界的生活常识，来诠释神圣世界的方法，即是王充所说的：“推人以知天，知天本于人”，亦即所谓的：“缘人以知天，宜尽人之性”。^②

雷神形象的演变轨迹蕴涵着雷神的人格化历程，雷神名号的变化同样也是雷神人格化的征兆。在中国古代，人们有将雷神称为“雷兽”者，其中以《山海经》为最。如上文中所提到的：“东海中有流波山，其上有兽，壮如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷。”^③其后，随着雷神人格化进程的演进，雷神又有了“雷公”、“雷师”、“雷王”等称呼。^④“雷公”，是民间对雷神的一种最为普遍的称呼。“雷公”这一称呼，最早见于屈原的《楚辞·远游》：“左雨师使径待兮，右雷公而为卫。”在这一文中，屈原将雷公与雨师等自然神等量齐观。而清人姚福均在《铸鼎余闻》中，则认为雷神是一星神：“五车东南星名曰司空，其神名曰雷公。”^⑤明代都邛的《三余赘笔》从易学的角度对“雷公”一说进行了精辟的解释：“《易》：震为雷，为长男阳也。而雷出天之阳气，故云公。”这一说法显然受到传统哲学中元气论以及阴阳学说的影

① 《山海经·海内东经》。

② 王充：《论衡·雷虚》。

③ 《山海经·大荒东经》。

④ 我国的少数民族地区，雷神信仰也十分普遍，侗族人将雷神称为“雷祖”，黎族人则将雷神称为“雷公鬼”。

⑤ （清）姚福均：《铸鼎余闻》卷一。

响。在都印看来，雷乃是出于“天之阳气”，而阳气又常常与威猛的男性联系在一起，所以唤雷为“公”，顺理成章。这也正如王充在《论衡·虚》中所说的：“雷者太阳之激气也。何以明之？正月阳动，故正月始雷。五月阳盛，故五月雷迅。秋冬阳衰，故秋冬雷潜。”

“雷师”也是民间对雷神的一种较为常见的称呼，屈原的《楚辞·离骚》对雷师也有所记载：“鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。”继姚福均之后，黄斐默在其《集说诠真》里，引《文献通考》所载，以为雷师宜与雨师、风伯同祀一坛：“《文献通考》载天宝五年诏曰：发生振蛰，雷为其始。今雨师、风伯，久列于常祀，惟此振雷，未登于群望。其已后每祀雨师，宜以雷师同坛。”^①作为“发生振蛰”之始，能给万物带来生机的“振雷”，在农业社会与风、雨同样重要。这正如《尚书·洪范》所说的：“雷于天地为长子，以其首长，万物与其出入也。雷出地百八十三日而复入，入则万物入。入地百八十三日而复出，出则万物亦出，此其常经也。”^②雷与万物的生长息息相关，但在雨师、风伯、久列于常祀时，雷神却“未登于群望”。天宝五年，朝廷下诏将雷神与雨师、风伯同坛祭祀。随着雷神跻身于国家的正祀之列，雷神的地位在封建国家权威的认可下，得到了提高，雷神的观念也日趋深入人心。

民间还将雷神称为“雷州雷王”。“雷州雷王”的出现是雷神人格化的极致。所谓“雷州”即是今广东省的雷州半岛，此处气候湿热，常有雷电发生，故有“雷州”之称。唐宋之时，老百姓常常可以在这一地区发现许多的石斧、石楔，人们往往将之视为天上雷神遗下的雷斧、雷楔。^③在当地还建有诸多的祠宇来祭祀雷神。在雷州，关于雷神陈文玉的传说成为雷州雷王源起故事的经典。在《三教源流搜神大全》以及清人姚福均的《铸鼎余闻》和清人屈大均的《广东新语》中，都记载有陈文玉的故事。^④在这些记载中，故事的情节大体一致：南朝陈天建（一说太建）初，雷州民陈氏（一说其名曰火共），外出打猎，获取一卵，并将之携带回家。一日，

①（清）黄斐默：《集说诠真》。

②《太平御览》卷十三引《书·洪范》，四库全书本。

③唐人沈既济《雷民传》以及后世的一些笔记小说对雷斧、雷楔多有记载。

④参见（唐）沈既济《雷民传》，《三教源流搜神大全》卷七，（清）姚福均《铸鼎余闻》卷一，（清）屈大均《广东新语》卷六“雷神”条。

霹雳而开，从卵中生一子，并有文在手，左手曰“雷”，右手曰“州”。待其长成后，名之曰“文玉”，乡人都叫他雷种。后来，陈文玉当上了雷州的刺史，且颇有政绩。陈文玉死后，还常常显灵，于是州人就建庙祀之。宋、元时期，朝廷对雷神庙屡次封爵，曾有庙号“显震”、“灵震”及“威化”。明朝时，于上元之时祭祀雷神成为定制，并规定每年的二月，地方官员到雷神庙为雷神开印，八月再为之封印。每年的六月二十四日即雷神诞辰日，州人还要供雷鼓以酬雷神。雷州人以雷民自居，塑造了亦真亦幻的雷神陈文玉形象，将虚幻的雷神与真实的炎热多雷的雷州联系在一起，给自身生存环境套上神圣光环的同时，也为自己的日常生活寻找到了陈文玉这样一位成长于民间，更接近民众，且能给予民众庇佑的雷神。

雷神陈文玉成长于民间，不仅享有民众的祭拜，更接受朝廷的敕封，就连地方官员也为之开印、封印。在洪迈的《夷坚志》中，“雷州雷王”则成了民间乞求施于雨水的对象。如：“淳熙丙申，桂林连月不雨，秋冬之交，农圃告病。府守张敬夫辄遣驶卒持公牒诣雷州雷王庙，问何时当雨。”^①我们可以看见，对祈雨的督办已成了官员的分内之事。于是，官员在祈雨的仪式中，完成了其“勤政爱民”形象的塑造，雷神不仅是人们崇拜的偶像，更成了联系官与民的纽带。至此，雷神的人格化日趋明显。

早期对于雷神的称呼虽然有所差别，但是雷神始终只有一个单独的神，雷部诸神还未出现。此后，道教正是沿着雷神人格化的思路，在对民间的雷神信仰进行改造、吸收后，才构造了以“九天应元雷声普化天尊”为主神的一系列雷部诸神，并以此作为雷法实行的信仰基础。

“九天应元雷声普化天尊”在道教神霄派的神系中，位居神霄九宸大帝的第三位，仅次于“高上神霄玉清真王长生大帝”和“东极青华大帝”（即“太一救苦天尊”）之后。据《九天应元雷声普化天尊玉枢宝忏》载，“九天应元雷声普化天尊”又号“九天贞明大圣”，他是玉清真王的化身：“化形而满十方，谈道而跌九凤，三十六天之上，阅宝笈，考琼书；千五百劫之先，位上真，权大化。手举金光如意，宣说《玉枢宝经》。不顺化作微尘，发号疾如风火。以清静心而弘大愿，以智能力而伏诸魔，总司五雷，运心三界，群生父，万灵师。”

^① 洪迈：《夷坚甲志》卷五“雷州雷神”条。

而《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》则谓其主治玉霄府，“所统三十六天内院，中司东西华台玄官妙阁，四府六院及诸有司，各分曹局，所以总司五雷，天临三界者也。”后世白玉蟾在注解此经时，对天尊的渊源也做了解释：“自浮黎元始天尊生九子，玉清真王化生雷声普化天尊，天尊以历劫应化，随时示号，本元始祖劫一气分真，乃玉清真王九霄主宰，一月四辰，监观万天，浮游三界九州万国，赏善录愆，是为普化，至大至贵也。”同时他认为九天应元雷声普化天尊掌三十六雷，有司雷之责：“九天乃统三十六天之总司，正出雷门，所以掌三十六雷之令，受诸司府院之印，卿师使相，列职分司。”进而还有催生万物，替天行刑的天职：“主天之灾福，持物之权衡，掌物掌人，司生司杀，检押启闭，管龠生成，上自天皇，下自地帝，非雷霆无以行其令；大而生死，小而荣枯，非雷霆无以主其政。雷霆政令，其所隶焉。”^①

在《雷霆玉极宥罪法忏》中对天尊的慈悲之心也有所描述：“恩被十方，德沾万汇，统天三十六，天天归宰制之权；历劫千五百，劫劫轸慈悲之念。苟运寸诚而称诵，当令万愿以克从。凡所希求，悉应其感。”

此后，“九天应元雷声普化天尊”的信仰也在民间得到普遍的认同。在民间社会，民众往往将传说中的黄帝称为“九天应元雷声普化天尊”。在《历代神仙通鉴》卷四就有如下记载：黄帝得道升天后，被封为九天应元雷声普化真王，居雷城之中，“雷城高八十一丈，左有玉枢五雷使院，右有玉府五雷使院，真王之前有雷鼓三十六面，三十六神司之。凡行雷之时，真王亲击本部雷鼓一声，实时雷公雷师发雷声也。”而明代的小说《封神演义》则认为闻仲就是“九天应元雷声普化天尊”：“雷部正神，乃闻仲也。因其证修大道，贞烈可悯，元始天尊特敕封为九天应元雷声普化天尊之职，率领雷部二十四大护法天君。”由此可见，道教“雷部诸神”的观念已经得到了民间社会的广泛认同，雷神已脱离了单一天神的原初状态，形成了完备的雷部诸神体系，为道教雷法道派行法中的召神遣将奠定了基础。

从单一的雷神形象到以“九天应元雷声普化天尊”为统帅的雷部诸神，其间经历了一个变化发展的过程。由单一天神向雷部诸神转变的实

^① 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》。

现，是雷神人格化的内在趋势。雷神的人格化，是世人基于现实的意义世界，对神话结构的诠释。道教人士正是顺延着这一人格化趋势，构造了庞杂的雷部神真体系。由此，世俗世界“推人以知天，知天本于人”，在实现了“缘人以知天，宜尽人之性”的构想的同时，也跳出了原始的“畏惧”心理，将雷神作为道法“策役”的对象。

二 雷法的历史渊源及其将班观念的演化

1. 雷法与北帝派的渊源

在对雷部诸神进行探讨之前，对雷法渊源的分析是十分必要的。作为道教法术的最后一个重镇，雷法形成于北宋时期。历史上的雷法与金丹派南宗有着密切的关系，在神霄派祖师王文卿的著述中，也多有雷法理论方面的内容。同时，应当注意的是，雷法虽然形成于北宋，但其渊源却应早于此。刘仲宇先生在对北帝派进行考察的基础上，认为雷法与北帝派有着极深的渊源。在北帝派的经典《七元召魔伏大神咒经》中，就可以发现有雷法的早期形态：

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。

此外，雷法的一些理论也受到北帝派的影响。雷法中有雷霆受天罡所制的说法，这一说法在《道法会元》卷七十七“天罡说”中有所体现：

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，尤罡不育。

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。

此后，王文卿对这一观念进行了提升：

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。北斗子为魁，第五廉贞为罡，午为魑。假如北斗正月建寅，昏则魑星指寅，夜半罡星指寅，平旦魁星指寅，余月亦然。北斗第一魁星属辰，第五罡星属丑，第七魑星属戌，三星皆是土。北斗属坤土，雷即斗，斗即雷。^①

在文中，王文卿指出“雷即斗，斗即雷”，将雷霆等同于北斗七星。在北帝派中，北斗七星被称为“七元”，受制于北帝即北极紫微大帝。可见，王文卿的观念中也还有着北帝派的影子。

不仅如此，刘仲宇先生还认为，召役雷公的法术直至北宋初期还仍然不怎么为人所知。而五代宋初孙光宪所撰《北梦琐言》中谈到的“雷公策”，也仅仅是当时民间流传着的雷法的一种，尚不被视为正法。^②《北梦琐言·逸文》卷三的这一则材料，弥为珍贵，征引如下：

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，及预斋者仗酒食肉，多为震死。新繁人王芑固往别业，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：“我与为兄弟，何惧之有？”王异之，乃诘其所谓，曰：“我受雷公策，与雷同职。”固取其验之，果如其说。仍有数卷，或画壮夫以拳杈地为异，号“拳杈井”，或画一士贞薪卉，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。或云：“三洞法策外，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。”

上述表明，雷法与产生于南北朝的北帝派有着极深的渊源，但由于流传不广，民间社会对之尚还不熟悉。可见，早期的雷法还没形成完整的体系，其理论的建构也未臻完善。在经历了王文卿、白玉蟾等雷法高真的理论创设后，雷法一术已经日趋成熟，一些成熟的雷法道派如神霄派、清微

① 《道法会元》卷六十七。

② 参见刘仲宇《五雷正法渊源考论》，《宗教学研究》2001年第3期。

派等也相继走上历史舞台。

2. 雷法将班系统的演变

雷部诸神的出现，为雷法的形成奠定了信仰上的基础。雷部诸神体系已经有别于原来民间的雷神形象。民间的雷公在雷部诸神中，也仅仅只是一名和风、雨、雷、电诸神并列的地位较低的神将而已。以下，就单一雷神向雷法中的将班观念的转变进行粗浅的分析。

在庞杂的雷部诸神体系之中，古人将历史上的上古神话人物，和历代名臣以及道教自身的高真，与传说中的雷公、雷师归列在一起，将之一同奉为雷神。伏羲与黄帝是被纳入雷神体系的最早的神话人物，其后，雷部诸神系统还将历史上的闻仲、关羽、温琼、颜真卿、白玉蟾等人也委以雷部职司。^① 就连雷法召请的雷部诸神中，最为著名的邓、辛、张三帅，也与上古的神话人物颇有渊源。据《道法会元》卷八二《雷霆三帅心录》记载，三帅的渊源十分古远，是传说中的上古帝王伏羲、黄帝之后：“伏羲有二子，长子祝融为南斗火官，次子郁光即今焱火大神邓伯温。黄帝本为雷神之子，母曰附宝，感电光绕斗枢而生。故道书谓其母‘为元天大圣母，轩辕为紫微烟都帝君，此又主判雷霆之祖帝也。’而今之辛汉臣、张元伯正是黄帝之后裔，主直雷霆符命之职也。”由此可见，邓、辛、张三帅作为上古帝王之后，执掌了雷霆三部，成为具有极大神威的雷部神将。这种结合了历史与神话的构想方式，在充实了中国古代雷神信仰的同时，也为日后雷法的召神遣将提供了理论上的支持。

无论这些雷部诸神的渊源何在，正是有了他们的存在，才使得雷法道派在行使雷法时有了可以召遣的将班。然而，应当注意的是，雷法的将班观念也有其变化、发展的历史轨迹。在具体的道法中，雷法的将班观念，以及召遣的雷部神将也有所不同。以清微派为例，在早期的清微道法如《清微元降大法》中，行法时所役使的雷神，其种类繁多，而且还带有很强的民间色彩。

《清微元降大法》是清微派道法的早期形态。这是一部清微派道法的总集，共二十五卷。在卷十第一的“元灵镇玄天经”中，清微派就已经明确了行法时召遣雷神以施雷法的观念：“清微大道，安镇九真，驱御雷电，

^① 可参见《道法会元》卷八十二《雷霆三帅心录》。

策召万神，保制劫运，气与会仙。”

作为以召役雷神来施行雷法的《清微元降大法》，其行法时所役使的雷神名目极多。以下就其类型及其构想的渊源进行粗浅地分析。《清微元降大法》中的雷神，就其类型而言主要有以下五种。

其一，有依据“东、西、南、北、中”五个方位，来命名雷神者。此类雷神版本极多。

如，卷四的记载，将雷神称为“雷君”：

东方天雷君信枢
南方天雷君赵庚
西方天雷君史和
北方天雷君吕允
中央天雷君王杰

卷十三的记载，将雷神称为“雷王”：

东方雷王妈郁林
南方雷王郭元皇
西方雷王田元宗
北方雷王邓拱辰
中央雷王方仲高

卷十五的记载，则直呼为“雷神”：

东青太乙雷神王儒
南丹太乙雷神干信
西皓太乙雷神沈光
北玄太乙雷神鲁仪
中黄太乙雷神吴臯

值得注意的是，不仅各卷的“东、西、南、北、中”五方雷神名号各

异，就是在卷十三这一卷之内也还有另一类“五方雷王”：

东方神运雷王严阜
南方神化雷王卓滨
西方神威雷王高辉
北方动伟雷王吴希
中央动捷雷王赵坚

其二，沿用传统的“天干地支”观念来构想雷神。

如，卷十三的“六丁驰传上将”：

丁卯天雷上将孔昌阿明
丁丑龙雷上将王昭阿高
丁亥神雷上将何泓阿平
丁酉地雷上将崔茂阿申
丁未水雷上将高恒阿隆
丁巳烈雷上将徐向阿度

又有卷十六的“天一丁甲部”：

甲子鸣雷大将军管拱辰
甲戌兴雷大将军康复
甲申烈雷大将军王延
甲午追雷大将军张愿
甲辰策雷大将军许计昌
甲寅运雷大将军区吉

其三，沿用传统的阴阳学说编造雷部神真：

如，卷十三有“阴阳雷部直事”：

阳雷直事母鄂阿辛

阴雷直事常全阿庚

卷十六又有“阴阳五灵部”：

亦灵阳雷神烈大神苟留吉

黑灵阴雷神化大神毕宗运

其四，依据传统的元气论构想雷神将班：

如，卷十六有“风雷五灵部”：

青灵九气雷王吕忠

丹灵三气雷王高谅

皓灵七气雷王何义

玄灵五气雷王郭益

黄灵一气雷王郑恭

其五，又有将干支、方位观念与元气论相结合者：

如，卷十六有：

甲乙九气烈雷大神木肪

丙丁三气烈雷大神龙巨卿

庚辛七气烈雷大神陈勋

壬癸五气烈雷大神金记元

戊己一气烈雷大神马伸

事实上，《清微元降大法》中的雷神种类远不止如此。虽然雷神的种类繁多，但我们对以上的雷神稍作分析，还是不难得出以下结论：

其一，道教雷法的雷神与民间信仰的神真世界联系紧密。查检《清微元降大法》中的雷神，我们发现其中有一类脱胎于民间的风、雨、雷、电崇拜。在行法时，这一类雷神往往被称为“雷公”，与民间信仰的风伯、雨师、电母同列。

如《清微元降大法》卷十六的《紫霄天一演庆部》中，其风、雨、雷、电四神为：

雷公明令神君严东卿
电姥晃耀夫人章敬
雨师广映神君方烈
风伯冲玄神君刘元瑞

此四神中的雷公，名“严东卿”，似乎并非民间中所熟识的雷神。估计是道教内的自我构想。而《清微元降大法》卷十三的“上清信元巽官运通五雷”中所召遣的雷公、电母、风伯、雨师则为：

雷公轰震大神江赫冲
电母耀光元君秀文英
风伯飞扬真君方道彰
雨师溥润真君陈华夫

在卷二十中，虽然风、雨、雷、电四师的称呼稍有变化，但其姓名仍然不变：

雷公上相阳令天君江赫冲
电母紫英阴元元君秀文英
风伯飞扬烈今天君方道彰
雨师甘露清神天君陈华夫

这与清人黄斐默的《集说诠真》中的风、雨、雷、电四师的名讳相同。《集说诠真》对雷公、电母的形象是如下描述的：

今俗塑雷神像，若力士，裸胸坦腹，背插两翅，额具三目，脸赤如猴，下颌长而锐，足如鹰隼，而爪更厉，左手执楔，右手持槌，作欲击状。自顶至傍，环悬连鼓五个，左足盘踞一鼓，称曰雷公江天

君。又塑电神像，其容如女，貌端雅，两手各执镜，号曰电母秀天君。……

又将风伯称为“方天君”：

《事物异名录》曰：风神名巽二，又名风姨，又名方道彰。今俗塑风伯像，白须老翁，左手持轮，右手执蓂，若扇轮状，称曰风伯方天君。

而雨师则被称为“陈天君”：

《事物异名录》曰雨师名冯修，号曰树德，又名陈华夫。今俗又塑雨师像，乌髯壮汉，左手执盂，内盛一龙，右手若洒水状，称曰雨师陈天君。

从中，我们足可以窥见道教雷部诸神体系，具有吸纳民间信仰神系的痕迹。

其二，虽然雷神的种类繁多，但仍然以传统的“干支”、“元气”、“阴阳”等理论为其构想雷神名讳、形象的观念支持。这也正是道教法术与传统文化间所具有的深刻渊源的体现。

以上所论，为清微派的早期法术总集《清微元降大法》中的雷法的概况。随着道派的发展，清微派的内部也出现了不少支派，这在后期的诸多清微派道法中有所体现。随着不同支派的出现，各支派在行雷法时，其所役使的雷神也有所差别。以下将就此现象，以《道法会元》、《清微神烈秘法》为依据进行分析。

《道法会元》是一部大型的道法汇编，共二百六十八卷。该书收录宋元时期道教的各派道法共一百五十余篇，所载道法又以雷法为主。书中有道士赵宜真所作的序文多篇，赵宜真是活动于元末明初，且集清微、净明等道派于一身的高真。故而有众多的学者认为该书当编于元末明初。^①《道

^① 参见任继愈、钟肇鹏主编《道藏提要》，中国社会科学出版社，1991，第961页。

法会元》中第一卷至第五十五卷为清微派经典。《清微神烈秘法》共上下两卷，不见于其他的法术总集之中，是单独刊印行世的清微派道术经典。相对于早期的清微派法术经典《清微元降大法》而言，《道法会元》第一卷至第五十五卷以及《清微神烈秘法》，理应是清微道法的晚期形态。这一点可以从其中所记载道法的“师派”中加以证明。《道法会元》和《清微神烈秘法》的清微雷法科仪中，已经有了“师派”的记载，这是有别于《清微元降大法》的。如《道法会元》卷十五“玉宸炼度符法”中“具位”一式所列的师派依次为：“赵宜真、鲁贵宽、熊道辉、黄舜申、南毕道、李少微、朱洞元、华英、高爽、姚庄、傅育、郭玉隆。”又如《清微神烈秘法》卷上，其所载师派始于“祖师清微教主高元宸照紫虚太初元君魏华存”以下依次为：“庄旭、张道陵、许逊、祖舒、姚庄、高爽、华英、朱洞元、李少微、南毕道、黄舜申、叶云莱、张道贵、张守清、张守一”。

显而易见，不同的雷法之间，有了不同的“师派”，这是清微派道法出现内部分野的标志，也昭示着清微法已从单一走向复杂，由散漫走向规范。在清微法日趋规范的情况下，行法中所召请的雷神也发生了变化。此时不同师派的雷法所役使的雷神也日趋固定，雷神的种类已不再像《清微元降大法》中那样繁多。在《清微神烈秘法》中，行法时所役使的雷神往往以阴阳雷神为主，如该书卷上，就有多处召请阴阳雷神下坛主法的程序：

卷上：

元降玉符上请神烈阴阳苟毕二君火速会合日分巡施雷神，岁分行雨主者，及本境山川潭洞龙君，社令……

又有：

元降玉符催请神烈阴阳苟毕二大神君，务要应期统摄日分、岁分、龙雷、山川、潭洞、社令等神，一体承奉符命，施雨兴云，扫旱魃而救焦枯，济生灵而苏品物。

此外，卷下中，所召请的阴阳雷神，并不称为“苟毕二将”，而是还

有其他称号：

召阴雷神君琼，阳雷神君琦

从上可知，《清微神烈秘法》召请的阴阳雷神不仅有先行召请的必要，而且还处于“统摄”其他雷神的重要地位，就是在卷下中所召请的“阴雷神君琼，阳雷神君琦”也是处于“召万神符”中的首位。同样的，阴阳雷神在卷下第九“号召策役诸神符”中，仍然被置于诸神符的第一符即“召苟毕二雷君符”，而后才是“上清神烈五雷飞符”等神符。如此，阴阳雷神在《清微神烈秘法》中的重要地位再次被予以确认，召请阴阳雷神成为行此法时的定制。《道法会元》卷三十六“清微马、赵、温、关四帅大法”，则是分别以“雷部马元帅、赵元帅、温元帅、关元帅”四神将为固定主法将帅的清微道法。其下分为：

“正一灵官马元帅大法”，其“帅班”之首为：

都天罡主正一灵官横天马元帅 魁

“神捷勒马玄坛大法”，其“帅班”之首为：

九天云路神捷上将 赵公明

“地祇上将阴雷大法”，其“帅班”之首为：

地祇上将亢金昭武显德元帅 温琼

“蓬玄摄正雷书”，其“帅班”之首为：

轰雷摄正青灵上卫上将 关元帅 讳羽

总之，《清微神烈秘法》和《道法会元》卷一至卷五十五中的仪式记载表明，两者的法术中，已经有了具体支派的分野。在不同支派的清微道

法中，各派也形成了各自不同的且较为固定的将班观念，无论是以役使阴阳雷神，还是以役使马、赵、温、关四帅为主，这一固定的将班观念，都是与早期的道法《清微元降大法》有所不同的。可见，由雷神而雷法，雷神由原本高高在上的单一神，转变成了可供道士行法时召遣的雷法“将班”。雷神形象的“众神化”与“将班化”，成为纯粹的民间信仰演变为庞杂的可操作的法术体系的关键所在。

三 由“雷神”到“雷法”的特异性思维

从单一的雷神向以“九天应元雷声普化天尊”为统帅的雷部诸神的转变，是道教雷法系统建立的信仰基础。道教雷法以召役雷部神将为行法的根本，而对大“道”的根本信仰，则是召役神将的理论基石。以下将从由雷神向雷法转变的理论分析入手，以揭示出道教雷法道派行法时，召役神将所体现出的独特的思维形式，亦即雷法所依托的教理依据。

雷法道派在行使雷法时，所召役的神将其范围极其广泛，不仅有功曹、玉女，还有各色的雷部将军、元帅。可以说这些神将的召请是道法实行的重要前提。而行法之本，或者说召役神将之本，乃是对道教的根本信仰“道”的体悟。“道”不仅是道教的最高信仰和教义枢要，更是道教创神的基本依据。道教认为，“道”不仅是宇宙的根源，还可以化生为尊神，亦即“道”与尊神乃是一体的。早期的道教在塑造尊神老子时，即认为老子是“道”的体现者和化身：

老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽明，观混合之未别，窥清浊之未分。^①

在早期的道教经典《老子想尔注》中，也提出：“一者，道也。……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”可见，“道”即是“一”，“道”散形则为“气”，聚形则为神——太上老君。“道”，可以名之为“虚无”，也可以名之为“自然”、“无名”。在这里“道”成了一切变化的根源，是生成一切的终极实体。宋

^① 《全汉文》第11册王阜《老子圣母碑》。

代谢守灏，在其所编的记载太上老君事迹的《混元圣纪》中，也将太上老君视为“道”的化身：

太上老君者，大道之主宰，万教之宗元，出乎太无之先，起乎无极之源，……终乎无终，穷乎无穷者也。

至于道教的最高尊神“三清”，也同样被视为“道”的体现者：

混沌之前，道气未显，于恍莽之中，有无形象天尊，谓无象可察也。……又经一劫，乃生元始天尊，谓有名有质为万物之初始也。极道之宗元，挺生乎自然，寿无亿之数，不始不终，永存绵绵，消则为气，息则为人，不无不有，非色非空，居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万帝之尊，无名可宗，强名曰道。^①

由此可见，作为道士修行的目标和最后归宿的神仙，是道教基本信仰“道”的形象化体现。此外，道教认为“气”也是构造最高神的基本要素。道教受两汉元气说的影响，十分重视“气”的作用，认为原始之气生天、生地、生万物。同时认为，尊神由“气”所化，南朝刘宋时的《三天内解经》就认为作为神的老子是“气”所化生的：“幽冥之中，生乎空洞，空洞之中，生乎太无，太无变化玄气、元气、始气，三气混沌相因，而化生玄妙玉女。玉女生后，混气凝结，化生老子。……老子者，老君也。”道教内的“一气化三清”，即认为“一”化“三元”，“三元”又化生三尊神的说法，也为“神”由“气”化提供了极好的诠释：

原夫道家由肇，起自无先，垂迹应感，生乎妙一，从乎妙一，分为三元，又从三元变生三气，……三元者，第一混沌太无元，第二赤混太无元，第三冥寂玄通元。从混沌太无元化生天宝君，从赤混太无元化生灵宝君，从冥寂玄通元化生神宝君。^②

^① 《云笈七签》卷二引《太真科》。

^② 《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》。

可见，道教认为“道”即是“一”，“道”与“气”、“神”是统一的，这正如前所引《老子想尔注》所言：“一者，道也。……一散形为气，聚形为太上老君”。也正是基于这一点，道教人士很自然地将大“道”作为了一切之本，法术之本。这正如白玉蟾在《道法九要·序》中所说的：

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。^①

雷神信仰，是作为雷法的信仰基础而存在的，而作为有完善理论体系支持的道教雷法，其理论基石却渊源于道教的根本信仰：“道”。在道教看来，“道”、“气”、“神”三者是统一的，基于这一理论，在共同的大“道”信仰之下，道教法师才有“炼气召将”的可能，雷法也才有存在的理论依据。这就是由“雷神”向“雷法”的演变中，所体现出的道教思维的特异性。

第三节 天心正法与宋元诸道派

伴随着雷法的产生，诸如天心派、东华派、神霄派、清微派、净明道等新兴符箓派之间相互融合，没有门户之见，在法术这一层面上活跃起来，构成了南宋之后一派生生不息的道教景观。道派之间的不间断接触、混融，为日后正一道统领诸符箓派奠定了基础。

一 辅天心正法而行的北帝派天蓬大法

唐代道士邓紫阳开创的北帝派在宋元时期仍然十分盛行。该派法术以北帝为尊，其法兼容上清、正一之法。北宋以来出现的天心正法派、灵宝东华派、神霄派、清微派、净明派等新符箓派大都与北帝派有较深的渊源。邓有功《上清天心正法序》认为：“今时法师所用符咒，皆是北帝符。别作三卷，名曰：北帝符文，在正法之外。”《太上助国救民总真秘要》卷二“北帝符”又载：“此诸符旧本与天心法兼行，今以附录于此。”《太上助国救民总真秘要》卷三《天蓬三十六将符口诀》，该口诀将一百四十四

^① 《道法会元》卷一。

字的“天蓬咒”按四字一符的格式，裂为道符三十六道，亦即“天蓬三十六将符”。^①见图3-1。

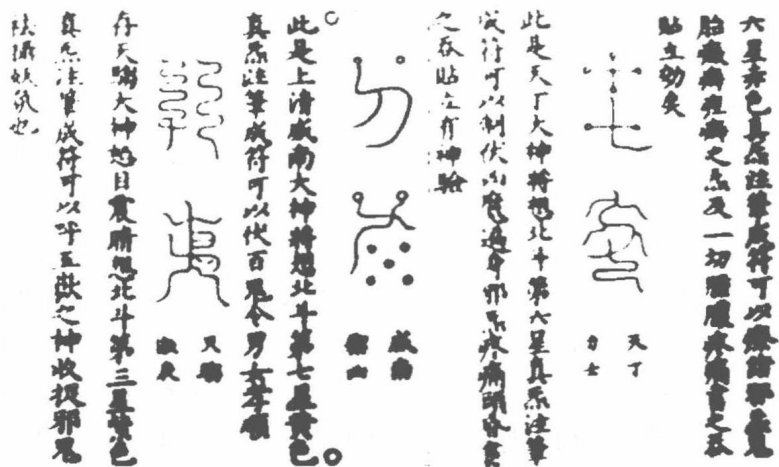


图3-1 天蓬三十六将符

天蓬元帅是北帝派道法中的重要神灵。以天蓬元帅为主神的《天蓬法》在宋元时期流传甚广。据道经所载，《天蓬法》为上清董大仙于蜀城西明山修行时所创，是辅助天心正法而行世的，传此法者称“上清北极天蓬门下正法驱邪院破邪真人”^②。可见，天蓬法与天心正法同样以北极驱邪院为最高的神圣机构，二者的交融也势在必然。《道法会元》卷一五六至卷一六八《上清天蓬伏魔大法》所载以天蓬元帅为主将的道法堪称周详。此外，在宋元道法中，《上清童初五元素府玉册正法》亦重视天蓬法。

二 神霄雷法与天心正法的融合

神霄派传习神霄雷法，北宋末由江西南丰道士王文卿（1093～1153）创立。其法托于元始天王之子神霄玉清真王。神霄雷法的盛行与宋徽宗的推崇密不可分。北宋末年，神霄雷法的登场，已经改变了道教原有的三洞经篆体

① 《太上助国救民总真秘要》卷三《天蓬三十六将符口诀》。

② 《道法会元》卷一百七十三《元应太皇府玉册》；《道法会元》卷一五六《上清天蓬伏魔大法》。

系，天心正法等新道派也将神霄派的《五雷箓》纳入自身的道法体系：

法与箓相须，不可相违。天心法宜受《都功箓》、《五雷箓》。
(详见《神霄玉格》)天心乃万法之祖，《都功》、《盟威》总二十四
治，先可进受。^①

以上引文中，《都功》、《盟威》即指正一道的《三五都功箓》和《正一盟威箓》。显然，从《神霄玉格》的条文中可以看出，神霄派是将天心正法派作为天师道的一个分支来看待的。作为北宋初新出的符法，天心正法在道派创立之始，即将自身道派的渊源上溯至天师道的祖师张道陵。^②对天师道传统的认同，无疑是天心正法派确立道派正统性的体现。而行天心正法受《五雷箓》则体现了神霄雷法对天心正法的认同，以及二法在法箓传授上的相互融摄。

神霄玉清真王是神霄雷法派的重要神灵。天心派也将该神灵引入其道法中。《上清天心正法》卷五载有“除解伏连”法，该法需“默奏神霄二帝”^③，且其书符咒以“急急如高上神霄玉清真王律令”结尾。^④可见，在道法实践方面，天心正法等各种道法相互交参，处于开放的态势。两宋时期，雷法盛极一时。行使雷法往往离不开“五雷诀”、“雷公局”、“五雷符”等符咒、诀法。这些符咒、诀法在天心正法的经典中也屡屡出现。《上清天心正法》卷三载有医治难产产妇的“催生雷符”，通过“敕催生符咒”所云：“皇天有令，子随母命。速把符出，莫损母命”的表述，我们不难看出该符的效用。见图3-2。

而《上清天心正法》卷四“治癰毒法”、“治瘟断疫”都需要掐雷诀。《上清天心正法》卷六“诸诀目”，《太上助国救民总真秘要》卷八“禁治掌目诀图”则均载有“五雷诀”。《太上助国救民总真秘要》卷二以及《上清北极天心正法》载有两种不同的雷局，而以《上清北极天心正法》中所载的雷局最为周详，且行事须以内丹功夫为基础，强调心火赤炁与肾炁相交，二

① 《道法会元》卷二百四十九《太上天坛玉格》之《论迁转功劳格式》。

② 《上清北极天心正法》。

③ 《上清天心正法》卷五“除解伏连”。

④ 书符咒为：“天岳灵灵，司命挺生，真命到处，破狱生天，急急如高上神霄玉清真王律令敕。”



图 3-2

炁混合，激成雷霆运转。此法显然颇具神霄雷法“内丹外符”特色。^①

三 清微派与天心正法

在道教史上，清微派作为一个行雷法的宗派，兴于宋元之际。南宋末福建丹山（今建宁）道士黄舜申（1224~?）是该派的实际创始人。^②清微派以传授清微雷法著称。在实际的道法实践中，清微雷法也吸取了天心正法的符篆咒术。《清微元降大法》卷十七即载有《北极天心五雷》，该法的“仙班”为：

① 该法为：“咒诀掐雷局运雷时，以诀自肾宫搅起，肾水上腾，心火赤炁下交肾炁。二炁混合，激成雷霆运转。须用两手雷局，引上顶门，出以诀掩耳作雷声，闪目三次为电。鼻出炁为风。口吐炁为云。嚥水三口为雨。送符发诀去。变请符水，人为天丁力士，或本日功曹。如催生，为催生童子、临生大神。所将符之人，路中不可停歇。”

② 清微派作为一新兴的符篆派，在为自身的源起编造神学解释时，也将自己的传法系统托之古远。在道派宗谱中，清微派往往将其渊源上溯至原始天尊，同时还将上清派的祖师魏华存纳入清微派的主神系统，并将上清、灵宝、正一的信仰谱系合而为一，声称唐末广西道士祖舒是“会道”祖师。清微派将自己的主神渊源上溯于道教的最高神元始天尊，无形中确立了自身道法的正宗地位。神霄派与清微派同尊元始天尊为其道派之源，为后来两大雷法道派的融合，奠定了信仰上的基础。

洞阳帝君	日罗	帝状	郁仪
洞阴皇君	月罗	后状	结璘
天罡帝君	星罗	王状	面天男相
天德神君	卓	王状	
月德神君	显	王状	

而该法的“役使三界运通五雷”法的“帅班”为：

邓燮	伯温
辛忠义	汉臣
张亚	元伯
苟解	留吉
毕俊	宗权

其后，又载《北极天心五雷》所必须召请的“北极统神五雷使者”，以及道法中所使用的“上清三光合炁玉符”和“天罡火雷大法”。可以发现，《北极天心五雷》是清微派在雷法的基础上融合天心正法的结果。《北极天心五雷》的“仙班”吸收了天心正法对“三光”即日、月、星（天罡）的崇拜，并将天心正法的“三光符”创造性的改为“上清三光合炁玉符”。这是天心正法与清微雷法相结合的典型例子。

四 传行天心正法的金丹派南宗

白玉蟾的金丹派南宗在南方地区影响深远，该宗派不仅善神霄雷法，也传习天心正法。白玉蟾曾传其弟子胡士简、罗致大、陈守默、庄致柔等天心正法，并为他们撰写“传度谢恩表文”，举行传度谢恩醮仪，其“传度谢恩表文”为：

高上神霄玉清府雷霆令统五雷将兵提领雷霆都司鬼神公事臣玉蟾言
以今月十五日，伏为
上清太华丹景吏神霄玉府西台令行仙都风雷判官臣彭耜，
上清大洞玄都三景法师太乙雷霆典者九灵飞步仙官签书诸司法院鬼神

公事臣留元长，
太上正一盟威法师充驱邪院判官南昌典者九灵飞步仙官兼管雷霆都司
鬼神公事臣林伯谦，
太山三五都功职策神霄玉府右侍经臣潘常吉，
太上三五都功职策神霄玉府右侍经臣周希清，
太上三五都功法策弟子奉行天心正法驱邪院判官兼干五雷使院事臣胡
士简，
太上正一盟威法师行上清混元天心五雷大法差充主管驱邪院事兼雷霆
都司事臣罗致大，
太上三五都功紫虚阳光秘策弟子行上清北极天心正法金阙内台炼度典
者驱邪院石判官臣陈守默，
太上正一盟威法师行灵宝天心玉晨五雷大法九灵飞步仙官主管驱邪黄
策院事臣庄致柔等……^①

不仅如此，白玉蟾对天心正法的仪式也给与了充分的关注。在白玉蟾看来，路时中开创的“玉堂斋法”不仅有自己的一套理论体系，而且符合道教的教法、义理。^②

五 采三光之说的金允中灵宝大法及上清童初府正法

活跃于南宋时期的金允中^③号称中原正派，传授《上清灵宝大法》。金允中虽然以维护中原旧派的经典传统自居，但是他可以说是南宋时期少有的斋醮仪式理论上的集大成者，其四十四卷的《上清灵宝大法》（连同一“总序”共为四十五卷）不仅考镜斋醮法术的源流嬗变，而且对两宋之际斋醮法术的纷乱歧异进行了辨析，是研究道教仪式法术史的经典之作。金允中亦兼传上清童初府大法。《上清童初五元素府玉册正法》载于《道法会元》卷一百七十一至卷一百七十八。所谓《上清童初五元素府玉册正法》即“童初法”，指的是由《元应太皇府玉册》、《元景丹天府玉册》、《元照灵虚府玉册》、《元和迁教府玉册》、《元素元辉府玉册》五玉册而衍

① 《海琼白真人语录》卷二。

② 《海琼白真人语录》卷二。

③ 关于金允中的考证可参见第一章。

生出的正法，而五法又分别由天蓬大元帅、天猷副元帅、翊圣真君、真武真君、三天扶教大法师左元赤明主者嗣其教法。^①

综合《上清灵宝大法》卷十七《飏幡科式品》以及《道法会元》卷一百七十八《五府册文正法后序》所载，金允中本是一介儒生，后入道门，其度师为刘混朴（刘副观），籍师为唐克寿（字永年），经师为高景修。绍兴年间，高景修传法与处州道士唐克寿，唐君晚年嗜酒，但道法灵验，常活动于饶州、徽州之间，后得尸解。唐克寿曾传法与刘混朴，刘混朴复传与金允中。该派道法兼传上清童初府正法及上清灵宝大法。在《道法会元》卷一百七十一至卷一百七十八的《上清童初五元素府玉册正法》中，金允中自称“灵宝中盟弟子南曹执法典者权童初府右翊治”，而在《上清灵宝大法》中则自署道职为“洞玄灵宝法师南曹执法典者权童初府右翊治”。可见，金允中曾受灵宝中盟篆，亦兼传上清童初府正法。其师承如图3-3。

经师高景修→籍师唐克寿（字永年，处州人士）→度师刘混朴（刘副观）→金允中

图3-3 金允中师承图示

如第一章所述，金允中认为天心正法出于汉张天师，承袭了道教符咒术之正统。金允中对天心正法的三光之说最为推崇。在《上清灵宝大法》中，金允中指出：“《天心正法》以三光为主，应世除妖之职，立功宏化之端。前后其法中所用，三光皆不可舍。方隅向背，手掐足步之法，盖为学有序，罔得越陞。合从详悉之法门，以资符水之行用。得其机要者，亦有功之人矣。”^②又进而认为灵宝大法也不可忽视三光之说：“殊不知灵宝又其可舍三光哉？”^③在《道法会元》卷一百七十六《元和迁教府玉册》中，金允中强调上清童初府大法亦传“三光符”，在书符之前必须存思日月星三光之炁。^④可见，在“三光之说”及“三光符”的使用上，金允中的上清童初府灵宝大法与天心正法是一致的。

① 《道法会元》卷一百七十三《元应太皇府玉册》。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷六《三晨芒曜品》之《论别本改去三光之明碍理》。

③ 金允中：《上清灵宝大法》卷六《三晨芒曜品》之《论别本改去三光之明碍理》。

④ 《道法会元》卷一百七十六《元和迁教府玉册》之《明光》。

至此，我们可以说，宋元时期，天心正法、雷法与天蓬法诸阶道法并行于世。法师以这些道法为利器，为广大民众提供驱邪、治祟、度亡、攘灾等宗教服务。在实际的流传中，以上法术相互融合^①，他们的道法理念也渗透于民间的信仰世界，成为民众宗教生活中不可分割的部分。正是在这样诸法融合的大趋势下，宋元之际的天心地司雷法因应而生。

六 宋元之际蜀人廖守真所创的天心地司雷法

廖守真所传道法载于《道法会元》卷之二四六《天心地司大法》，卷之二百四十七《北帝地司殷元帅秘法》，以及《法海遗珠》卷之三十《太岁秘法》，卷之三十五《太岁武春雷法》，卷之四十四《纠察地司殷帅大法》。从经典本身来看，天心地司大法真正的创教者乃是廖守真。《天心地司大法》之“法序”以及“后序”载有其传承之谱系。^②

以上引文中显示，廖守真创教之后，传法萧安国，萧安国传其子萧道一，萧道一传彭元泰，彭元泰传史白云及张湖山，此后，该法分二支而行：史白云传费文亨，费文亨传陈一中；张湖山传傅竹葱，傅竹葱传曾思江。同时值得注意的是，序文前一篇为彭元泰所作，时间为“咸淳甲戌菊节”所谓“咸淳甲戌”即南宋度宗咸淳十年，公元1274年。序文后一篇为陈一中所作，作于“延祐丙辰下元日”，“延祐丙辰”即元仁宗延祐三年，公元1316年。可见，地司大法形成于南宋，至元朝仍然传承不断。我们可以将其传承图示如图3-4。

作为该道法的创教者，蜀人廖守真往往被尊为“祖师”或曰“宗师”、“南昌仙伯”。《道法会元》卷之二四六《天心地司大法》之“师派”廖守真被尊为“南昌仙伯廖真人守真蜀人”^③；卷之二百四十七《北帝地司

① 《法海遗珠》卷十五《奏传混炼法式》不仅将天心正法的日月星三光梵咒吸收进自身的道法体系，更将宋元新出的符箓派诸阶道法混合传授，这种融合诸法为一身的传法方式在其“召神将吏兵咒”中有鲜明的体现：“焚香关召南极天枢，北极天心正法中三光符吏；斗下灵文，天心法部帅将吏兵，白捉五雷大法中雷门左伐魔使知南极天枢院总辖雷霆都司一府二院三司事苟元帅，雷门右伐魔使知北极驱邪院主管雷霆都司军辖事毕元帅，三十六雷鼓力士，七十二考召神祇，陈、刘、孙、张四大使者，速赴坛前，立彰报应。”

② 《天心地司大法》之“法序”。

③ “师派”之中，廖守真之前列有“金鼎妙化执法申真人霞”，想来亦是地司大法传法之师，但不可考。

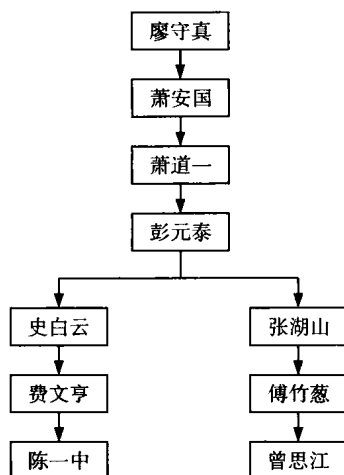


图 3-4 地司大法传承示意图

殷元帅秘法》中“主法”将廖守真列于“圣师紫微中天北极大帝”之后，尊称为“祖师灵宝先生太清真人廖守真”；《法海遗珠》卷之四十四《纠察地司殷元帅大法》中“主法”尊廖为“祖师南昌仙伯廖真人”。廖守真在教派内所具有的尊崇地位，于此可见一斑。

尊廖守真为创教祖师，使得天心地司大法的法脉得以世代传衍。以北帝之属将殷郊为主法元帅，以蒋锐为主法副帅，则使得天心地司大法具有非凡的法力效应。该法借天心正法“天心”之名，实主雷法。天心正法崇奉北帝，将北极视为“天心”。《天心地司大法》之《法序》对该法的道法渊源进行了解释，序文认为，地司殷元帅乃是“天心地司”，即是北帝属下的“九天雷神”，出于天地相合阴阳二气相交感之际，是“至阳之气”所化生，具备无上神通：

夫地司者，乃天心地司。上曰九天，下曰九地。天地相合，阴阳交感，阳升阴降。所谓神九至阳鬼九至阴，鬼神二气之灵者。九天雷神乃至阳之气，居于坤土之下，一阳来复，自乎坎位。乃知阳气潜施，发生万物以成四时。钤辖煞神降伏瘟部。上帝赐冠冕朝见于玉阶，以为侍从之神。其功最大，其位最高。神通无穷，威灵莫测。究

其迹生于上古，议其神自乎先天。

地司大法不仅推崇殷郊，将之视为主法的主帅，亦将同属于北帝雷神
的蒋锐视为主法的副帅。^①

在天心地司大法的道法系统中，殷郊与蒋锐一同施法，不可分离。
《道法会元》卷之二四六《天心地司大法》中，殷郊为“主帅”，尊称为
“北极御前显灵体道助法馘精灭魔地司猛吏太岁大威力至德元帅殷郊”，蒋
锐为“副帅”，尊称为“显应通灵急促使者蒋锐”；《道法会元》卷之二四
六《北帝地司殷元帅秘法》中“帅班”中为殷郊被尊为“上清北帝地司
太岁大威德神王至德主帅殷元帅”，“又一派”之“将班”前二位为“北
极天心地司太岁殷元帅郊、太岁辖下副将通灵显应蒋使者锐”；《法海遗
珠》卷之四十四《纠察地司殷元帅大法》中，“将班”前二位为“北极御
前显灵体道助法馘精灭魔地司太岁主吏至德殷元帅名郊、副帅斗中通灵显
应急捉蒋使者名锐”^②。显然，天心地司大法的将班观念已经内化为一种传
统，世代因袭。^③将班系统的固定化，使天心地司大法得以以“正法”的
面目与世间的“邪法”相区别。

七 混元法非天心正法

混元法为宋元之际出现的新道法。其道法载于《道法会元》卷之一百
五十四《混元六天妙道一气如意大法》和卷之一百五十五《混元六天如意
大法》，曾经盛极一时。以往学者在研究两派道法时，大部分认为混元法
源于天心正法。考其原因，主要在于对混元法祖师“路真君”理解的
不同。^④对道教经典进行分析，就不难发现所谓的“路真君”其实并非路时
中，而是晋朝时期的“路大安”。《历世真仙体道通鉴》卷二十一“路大

① 《天心地司大法》之“法序”。

② 《法海遗珠》卷四十四《纠察地司殷元帅大法》。

③ 《道法会元》卷二四六《天心地司大法》之“法序”。

④ 卿希泰主编《中国道教史》（修订本）（四川人民出版社，1996）、卿希泰主编《中国道
教》（东方出版中心，1996）、任继愈主编《中国道教史》（上海人民出版社，1990）以
及李远国《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》（四川人民出版社，2003）都认为混元
道派是天心派在元代的传绪。但卿希泰先生在《天心正法派初探》一文中认为：“混元教
派似不属于天心正法派”，这一观点较为合理（参见《世界宗教研究》1999年第3期）。

安”有记载。^①

从以上所记载来看，早在晋朝时期，就有路真君所传的“六天如意大法”。得道之后还曾经“以混元篆传之丁义，以混元经传之郭仆，以混元法传之许旌阳，以混元针灸传之妙通朱仙”。即使所谓的路大安有后人追溯的成分，但已经可以证明“路真君”理应是路大安，而不是路时中，因为并未见路时中有传“六天如意大法”者。进而我们可以发现，历史上的混元之教与天心道法是有所区别的。而路大安作为该派的宗师，也赫然载于混元教的两大道法即《混元六天妙道一气如意大法》和《混元六天如意大法》的师派之中：

《混元六天妙道一气如意大法》：

师派：

混元开教大慈普惠路真君 大安

混元演教一气妙道雷真人 时中

天隐卢真人

九天金阙少宰仙真雷使查真人

天全张真人

《混元六天如意大法》：

主法：

祖师混元启教一气妙道普惠 路真君

祖师混元开教一气妙道普济 雷真君

从以上可见，所谓的“混元之教”即混元道法，其真正的创教者应该是雷默庵，而其所自构的祖师“路真君”，从道法内在渊源来看，应该是晋朝时传有“混元法”的“路大安”，而并不是“路时中”。不仅如此，从以上的叙述中，我们不难发现尊路大安为祖师的混元法与尊路时中为祖师的天心正法是有区别的，至今尚无法证明混元法乃是天心正法的嫡传。

^① 《历世真仙体道通鉴》卷二十一《路大安》。

考路大安所传之道法，丁义、郭仆、许逊皆净明宗教录中人物。可见混元法当系净明派之变异。而当我们对混元法的主法系统、所用符篆进行分析，就会发现混元法有着自己一套严密的道法体系，这种系统与成熟的雷法道派流行于湖北武当山一带的清微派北支更为类似。以下将就此进行分析。

(1) 混元道法是以役使“辛元帅”为主的道法系统。这在《历世真仙体道通鉴续编》卷五“雷默庵”已经有所记载：“看毕，坛中白昼如夜，须臾雷火布满，雷霆辛天君立于案上，曰：‘吾奉昊天敕命，付卿开阐雷霆之教，普济众生。’”在《混元六天妙道一气如意大法》中其将班为：

将班：

主坛大都督青帝天君 辛汉臣
副坛都总管炎帝天君 邓伯温
混元都部辖灵官元帅 马 胜
雷霆飞捷报应使者 张元伯
东方飞云激电神王蛮雷使 马郁林
南方飞云激电神王蛮雷使 郭元京
西方飞云激电神王蛮雷使 方仲高
北方飞云激电神王蛮雷使 邓拱辰
中央飞云激电神王蛮雷使 田元宗
雷公 江赫冲 电母 秀文英
风伯 方道彰 雨师 陈华人
雷府管打不信道法大将军 朱彦明
雷门忠孝左伐魔使 苟翌冲
雷门忠孝右伐魔使 毕山则
八卦洞神天魂正将 庞 灵

显然，在该道法中，“主坛大都督青帝天君辛汉臣”亦即辛元帅是作为主帅的身份出现的。而该道法中所谓的“急帽符”即是用来召遣辛元帅的：

吾奉玄天上帝敕，谨请雷霆都督辛天君，速起东方蛮雷，速起南方蛮雷，速起西方蛮雷，速起北方蛮雷，速起中央雷神，速起部领混元全司天医攻气官将，速降某身中，斩除病根，急急报应摄。

在另外一道法《混元六天如意大法》，“辛元帅”立于其“帅将”之首：

主坛三十三天雷霆大都督青帝 辛天君
混元主将正一都统辖魁神灵官 马元帅
混元攻气副将 耿元帅

混元道法有着鲜明的主帅体系的特征，与清微派极其相似。我们可以发现，相对于早期的清微派道法《清微元降大法》而言，《道法会元》第一卷至第五十五卷以及《清微神烈秘法》，应该是清微道法的晚期形态。这一点我们可以从其中所记载道法的“师派”中得以证明。《道法会元》和《清微神烈秘法》的清微雷法科仪中，已经有了“师派”的记载，这是有别于《清微元降大法》的。如《道法会元》卷十五“玉宸炼度符法”所列的师派除去称谓其姓名依次为：“赵宜真、曾贵宽、彭汝砺、熊道辉、黄舜申、南毕道、李少微、朱洞元、华英、高奭、姚庄、傅央焞、郭玉隆。”^①又如《清微神烈秘法》卷上，其所载师派始于“祖师清微教主高元宸照紫虚太初元君魏华存”，以下省去称谓依次为：“庄旭、张道陵、许逊、祖舒、姚庄、高奭、华英、朱洞元、李少微、南毕道、黄舜申、叶云莱、张道贵、张守清、张守一”。^②

显而易见，不同的雷法之间，有了不同的“师派”。在清微法日趋成熟的情况下，行法中所召请的雷神也发生了变化。不同师派的雷法所役使的雷神也日趋固定，雷神的种类已经不再像《清微元降大法》中那样杂多。在《清微神烈秘法》中，行法时所役使的雷神往往以阴阳雷神为主。如，《清微神烈秘法》卷上，就有多处召请阴阳雷神下坛主法的程序。《清

① 《中华道藏》第36册，第83页。

② 《中华道藏》第31册，第39~40页。

微神烈秘法》召请的阴阳雷神不仅有先行召请的必要，而且还处于“统摄”其他雷神的重要地位。^①在卷下“号召策役诸神符”中，阴阳雷神仍然被置于诸神符的第一符即“召苟毕二雷君符”，而后才是“上清神烈五雷飞符”等神符。^②阴阳雷神在《清微神烈秘法》中的重要地位再次被予以确认，召请阴阳雷神成为行此法时的定制。

《道法会元》卷三十六“清微马、赵、温、关四帅大法”，则是分别以“雷部马元帅、赵元帅、温元帅、关元帅”四神将为固定主法将帅的清微道法。其下分为：“正一灵官马元帅大法”，其“帅班”之首为：“都天罡主正一灵官横天马元帅”；“神捷勒马玄坛大法”，其“帅班”之首为：“九天云路神捷上将赵公明”；“地祇上将阴雷大法”，其“帅班”之首为：“地祇上将亢金昭武显德元帅温琼”；“蓬玄摄正雷书”，其“帅班”之首为：“轰雷摄正青灵上卫上将关元帅讳羽”。^③

以上分析已经说明，清微派道法与混元道法的行法规制极其类似，虽然其役使的将班有所不同，但两者都应当是较为成熟的雷法系统。同时，也可以证明，混元法与天心道法尤其是邓有功、路时中的道法已经有了差别。邓有功所传的《上清天心正法》除主要使用“三光正气符”、“玄武黑煞符”、“天罡符”外，其所役使的神将也比较杂多，往往是“六丁六甲神”与“天蓬元帅”同时使用。如：

《上清天心正法》卷三“正法三符”：

前有直符按剑，后有虎贲军伍，各执钺斧侍卫，带领天蓬，下三十六员大将侍卫。祷祝书符因依毕，次用印诀，勾六丁六甲功曹将吏等，侍卫前后。^④

① 《清微神烈秘法》卷上“圣位”中“清微主帅”分别为：“清微主帅上清神烈阳雷神君苟留吉，清微主帅上清神烈阴雷神君毕宗远”。又：“元降玉符，上请神烈阴阳苟毕二君，火速会合，日分巡施，雷神岁分，行雨主者，及本境山川潭洞龙君及社令等神。”又：“元降玉符，催请神烈阴阳苟毕二大神君。务要应期统摄日分岁分龙雷山川潭洞社令等神，一体承奉符命，施雨兴云，扫旱魃而救焦枯，济生灵而苏品物。”《中华道藏》第31册，第43页。

② 《中华道藏》第31册，第49页。

③ 《中华道藏》第36册，第208~212页。

④ 《中华道藏》第30册，第252页。

综观《上清天心正法》，尚未见有役使所谓雷部诸“元帅”为主要特色的法术体系。可见，该道法尚处于由上清法向雷法过渡的法术形态。

(2) 混元道法与清微派道法都在以武当山为中心的湖北地区影响深远。《历世真仙体道通鉴续编》卷五“雷默庵”有记载：“其先本豫章人，后家于湖广之武昌金牛镇。”可见混元道法是以湖北为传播中心的。而其道法中，又往往将玄天上帝列为主神。“雷默庵”传有记载：“吾教上帝为主，以吾佐之，以卿行之。前日授卿之文者，乃祖师路真君也。”^①在《混元六天妙道一气如意大法》其“敕剑咒”等也强调对玄天上帝的信仰：

日间剑光照吾体，夜间剑光照吾身。天神闻之低头入，他神闻之鞠躬行。应是天魔外道，邪鬼神祇，妖孽怪物之类，急速潜藏，头破脑裂。急急如混元上帝律令。

真火咒（治冷病用）：

天中火光日中晶，太阳火铃金刚精。日中火晕高阳明，魁星玉辅天元庭。宝辉火室玄景贞，猛骥火雕萤惑星。火星火轮元平君，火山大圣金童君。太上皓凶流火铃，上帝有敕灭邪精。急降真气保长生。急急如混元上帝律令。

治疟诀：

清清冷冷，上有甲兵。左朝南斗，右辅七星。斩绝疟鬼，人道安宁。急急如上帝律令。

飞天铁帽符（咒）：

^① 《历世真仙体道通鉴续编》卷五“雷默庵”。

三十三天大都督，银牙耀目凛霜寒。铁帽一下霹雳震，满天烟雾黑漫漫。收摄世间无道鬼，铁面将军不等闲。部领五雷诸猛将，火急飞步降行坛。急急如混元法主玄天上帝律令。

急帽符：

吾奉玄天上帝敕，谨请雷霆都督辛天君，速起东方蛮雷，速起南方蛮雷，速起西方蛮雷，速起北方蛮雷，速起中央雷神，速起部领混元全司天医攻气官将，速降某身中，斩除病根，急急报应摄。

当然，这里应当明确的是，在历史上，“真武”或“玄武”被称为“玄天上帝”者，是有一个演变的历史过程的。玄武即真武，民间俗称真武大帝、荡魔天尊。玄武信仰的产生，源于古人对星斗的崇拜。我国古代所用的阴历，是使用二十八宿的测候法。而其中就有了所谓的北方七宿，即：斗、牛、女、虚、危、室、壁，总称为玄武。北方玄武与东方青龙、西方白虎、南方朱雀，合称为四方守护之神。宋代之际，玄武信仰十分兴盛。其间为避赵宋“圣祖”赵玄朗之讳，玄武更名为“真武”。元朝皇室兴起于北方，亦尊奉真武。元成宗大德七年（1303），封真武为“玄天佑圣仁威上帝”。宋元以来，民间对真武的信仰非常盛行，真武也成为道教奉祀的尊神。道书中也有诸多关于真武的神话，称其为太上道君的第八十二化身，乃是脱胎降生为净乐国太子，成人后进入太和山修道四十二年，功成飞升。太和山也因此改名为武当山，取“非玄武不足以当之”之意。宋元之际，武当山声名远播，宫观林立，各道派的道法虽有所不同，但都以奉祀玄帝真武为其特色。^①综上所述，混元道法尊玄天上帝为主神，是其传行于武当山一带的明证。

而这支道派与同时代的清微派北支的传行区域是重合的。在清微派的历史上，自祖舒“会道”之后，清微派的历代祖师都表现出“会诸派而为一”的趋向。黄舜申的出现，使得清微派的教派组织宣告成立，进而道分

^① 参见王卡《〈大明玄天上帝瑞应图录〉目击记》，《道韵》第四集，中华大道文化事业股份有限公司，1999，第2~9页。另参见吕宗力、栾保群《中国民间诸神》上册，河北教育出版社，2001，第46~62页。

南北，绵绵不绝，颇具兼容诸派的“会道”特色。北传一系，以湖北武当山为中心，具有兼传全真道与清微法的明显特点，后世往往将之称为“武当清微派”。在其众多的高真中，张道贵、叶云莱、刘道明、张守清是全真与清微“兼善”的代表。一时间，道派与道派之间出现了“因术而会道”的倾向。清微派与混元派在湖北一带的传衍，必然使得混元派要受到清微派的影响，而使两者带有共同的特点。在两派道法都有明确可使用的主将方面，我们已经看到了作为完善的雷法道派的清微派对混元派的影响。总而言之，混元派已经与天心派相去甚远，而受到了清微派的影响。

第四章

北极驱邪院与民间祭祀

两宋时期，天心正法、神霄雷法、清微雷法等道教新符箓派以法术见长，其初始都是一些活跃于民间的弥散的小教团。这些小教团以地方信仰为中心，受到神巫传统与密教的深刻影响，是典型的“地方仪式运动”。^①这一时期，造神浪潮高涨，民间祭祀非常活跃。在民间社会，民众盛行祭祀“山魃”、“木下”、“五通”等神：“大江以南地多山，而俗机鬼，其怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，村村有之。二浙江东曰‘五通’，江西、闽中曰‘木下三郎’，又曰‘木客’，一足者曰‘独脚五通’，名虽不同，其实则一。考之传记，所谓木石之怪夔魍魎及山魈是也。李善注《东京赋》云：‘野仲游光，兄弟八人，常在人间作怪害。’皆是物云。变幻妖惑，大抵与北方狐魅相似。或能使人乍富。故小人好迎致奉事，以祈无妄

① 从道法实践来看，新道派以仪式活动为主，仪式的正统性成为当时道教关注的焦点。所以，将两宋新道派称为“地方仪式运动”是合适的。相关研究可以参见 Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkely: Institute of East Asian Studies, Center of Chinese Studies, 1987; Judith Magee Boltz, *Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural*, in *Religion and Society in Tang and Sung China*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp. 241 - 306; 康豹 (Paul R. Katz): 《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例》，《台湾宗教研究通讯》第四期，（台北）兰台出版社，2002，第 1 ~ 31 页；Paul R. Katz, *Daoism and Local Cults: A Case Study of the Cult of Marshal Wen, Heterodoxy in the Late Imperial China*, Edited by Kwang-Ching Liu and Richard Shek, Honolulu: University of Hawaii press, 2004, pp. 172 - 208; 松本浩一：《张天师与南宋的道教》，高致华编《探寻民间诸神与信仰文化》，黄山书社，2006，第 69 ~ 85 页。

之福。若微忤其意，则又移夺而之他。”^① 这些民间祭祀又与巫师的法术活动相互依存：“临川有巫，所事神曰‘木下三郎’，专为人逐捕鬼魅，灵验彰著，远近趋向之。”^②

民间又往往将三清、玉皇等道教尊神与民间诸神一同祭祀。《宋会要辑稿》刑法二载：“（政和八年三月）四日诏：‘访闻江东路饶州所管下乡落之间，信用巫师，弊溺流俗，多以红纸帛画三清上真与邪神同祀，以祈禳为事，荤茹杂进，殊不严洁，甚失崇奉高真之意。自今仰本路提点刑狱行下所属州县，严行禁止，后有犯者，以违制论。仍拘收三清画像，赴逐外官观收掌。诸路准此。’”又载：“（宣和元年）二月四日，提举道篆院奏：‘伏睹僻远乡邑，画三清玉皇仪像于尺素方纸间，每荐以盘荤杯酒，混杂诸神，习之既久，不为禁止。欲望特降旨下诸路，委监司廉访守令及以次当职官吏严行，下觉察搜访，以正典刑。仍以捕获强盗之赏赏之。’”^③ 国家为寻求信仰世界的秩序化，力主“一道德，同风俗”^④，借以对民间祭祀进行了调整。与两宋时期官方对民间俗神信仰进行规范化管理相一致，新符箓派往往通过制定鬼律，强调神灵谱系的正统性（orthodoxy）来调整民间诸神。可以说，正统性是两宋时期新道派共同的关注点。通过鬼律的制定，仪式的展演以及阶层化的神灵谱系的建构，新道派实现了其正统化、合法化。

鬼律是宗教的伦理道德思想，不仅与儒家伦理思想有着密切的联系^⑤，更与古代中国的法律系统密不可分。在民间祭祀十分活跃的两宋时期，运

① 《夷坚丁志》卷十九“江南木客”。《夷坚志》详载此类民间祭祀，可参见《夷坚乙志》卷七“汀州山魃”；《夷坚支志》甲卷第三“段祥酒楼”；《夷坚支志》甲卷第六“七姑子”；《夷坚支志》景卷第二“会稽独脚鬼”；《夷坚甲志》卷第十四“漳民娶山鬼”；《夷坚甲志》卷第二十“一足妇人”；《夷坚乙志》卷第二“宜兴民”；《夷坚丁志》卷第十三“孔劳虫”；《夷坚支志》癸卷第三“独脚五通”；《夷坚支志》癸卷第五“连少连书生”；《夷坚支志》癸卷第六“彭居士”；《夷坚支志》癸卷第十“古塔主”；《夷坚支志》戊卷第六“胡十承务”；《夷坚三志》辛卷第五“吴长者”；《夷坚三志》辛卷第九“赵喜奴”。

② 《夷坚乙志》卷第十五“临川巫”。

③ 《宋会要辑稿》刑法二之七一及七四。

④ 《宋会要辑稿》刑法二之六四。

⑤ 参见唐怡《道教戒律与儒家礼制》，《宗教学研究》2006年第1期；丁培仁：《道教戒律书考要》，《宗教学研究》2006年第2期；施舟人：《道教生态：内在的转变——对早期道教戒律的研究》，陈杰译，《中国道教》2006年第5期。

用鬼律“批断鬼神”、“驱邪辅正”，成为新道派通过宗教仪式以象征的方式吸纳民间祭祀诸神的有效方式。另一方面，在实际的道法实践中，新道派往往通过种种不同的方式将部分民间俗神吸纳进自身的万神殿中，拓宽了自身的信仰空间。

第一节 《上清骨髓灵文鬼律》

在天心正法的戒律系统中，所谓的“律”指的是《上清骨髓灵文鬼律》，是天心正法借以批断鬼神，驱邪辅正的“律法”基础。

《上清骨髓灵文鬼律》，原书分上中下三卷，收入《道藏》洞玄部戒律类。原题为：“紫微宫使日直元君饶洞天定正，受上清大洞篆行天心正法邓有功重编”。前有邓有功所撰之序文一篇。从邓有功的序言中，我们可以发现，所谓的《上清骨髓灵文鬼律》乃是自天心初祖饶洞天创教以来就已经存在了的律法系统，而并非是邓有功的独创：“臣常紬绎《鬼律》，窃见其文，详细精致，推原其本，则祖仙饶洞天初为府吏，用心公平，执法严正，断狱不枉，众心惬适。昭格乾象灵文，下烛地藏为之开辟，而秘文出见，即斯鬼篆之法，实皇天之所赐也。祖仙洞天以谓，天人虽异，理则一致。即效以国家法律，参校深得轻重之意，而定其刑罚之例。”^①

邓有功的贡献在于将自己所收集到的五部鬼律，进行校对，重新进行编写：

臣夙缘幸会，上觐真科，遭遇名师，得以传授。十数年间，尝于洪州西山玉隆观，江州庐山太平观，南康军简寂观，舒州灵仙观，博采妙本，前后所收《上清鬼律》共五部，校对讹舛，一依旧本，排定编次。《鬼律》七门五十六条，《玉格》十六条，《行法仪式》四十八条，总计一百二十条，分为三卷。逐一勘当，纤悉周备，逐以所得新故之女，焚上天阙，申驱邪院等处，继获报应分明，更无遗缺，是谓灵本。^②

① 《上清骨髓灵文鬼律序》。

② 《上清骨髓灵文鬼律序》。

根据邓有功的叙述，其所整理的《上清骨髓灵文鬼律》乃是以洪州西山玉隆观、江州庐山太平观、南康军简寂观、舒州灵仙观的五部《鬼律》为蓝本的。《灵文鬼律》在各道观的不间断流传，不仅显示了天心正法传布之广，影响之深，更显示出《灵文鬼律》在天心正法的教派史及其法术系统中所处的重要位置。

据本书第一章考证，邓有功是北宋末人，曾经重编《上清天心正法》，并作序文一篇，该经典约编定于北宋真宗大中祥符四年（1011）至北宋神宗熙宁八年（1075）之间，最迟当不晚于北宋政和六年（1116），且后世有所增改。编定天心正法的邓有功与南宋末词人邓有功有别。^① 据此可知，邓氏所编《上清骨髓鬼律灵文》亦当成书于北宋政和六年（1116）之前。

通考《上清骨髓灵文鬼律》，全书收载上天“驱邪院”法律条文、法官行法规则与科仪一百二十余条。正直者可以凭此“批断鬼神罪犯，辅正驱邪，与民为福，为国御灾”。灵文鬼律以“五行之数”、“八卦之象”譬喻生杀之理，在上卷中构造出鬼律五十六条，含法道门、太甲门、太戊门^②、正一门、亡祟门、国祀门、飞奏门，合计七门。皆为用以约束神兵将吏、城隍社令、龙神树神，亡魂妖崇等鬼神之法律条文。凡有徇私失职，传奏误时，危害人民者，皆按律处罚。卷中载“玉格”十六条，乃上天驱邪院法官受职，行法、传付之规则。以上两卷对犯罪鬼神、不法法官的处罚有笞刑、杖刑、徒刑、流刑、死刑五种。其中死刑一项对于鬼神又有“处死”与“灭形”之区别。卷下载“仪”三十五条^③，乃行天心正法之威仪；“式”十三条^④，乃上天驱邪院行法所用之各种款式，如印式、步罡咒诀式、誓神将文、正法榜式、补驱邪院官告式等等。灵文鬼律的出现，避免了道士行法时出现“只以符水治病，多致诬惑”的状况，为道士行使“正法”提供了可以依托的条文。

在天心派的另外一部经典，元妙宗所编的《太上助国救民总真秘要》

① 关于邓有功年代的考证，请参考李志鸿《抚州华盖山天心正法考》，《中国道教》2008年第4期。

② 《上清骨髓灵文鬼律》卷上载《太戊门》为“一十七条”，实际应为“一十条”。

③ 《上清骨髓灵文鬼律》卷下载《仪》为“三十六条”，实际应为“三十五条”。

④ 《上清骨髓灵文鬼律》卷下载《式》为“十二条”，实际应为“十三条”。

卷六中也载有《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式》，合计一百一十五条。其中，鬼律五十六条，含道法门、太甲门、太戊门、正一门、亡祟门、国祀门、飞奏门。“玉格正条”十六条。“仪”三十五条。“式”八条。其主体仍然与邓有功所编的《上清骨髓灵文鬼律》大体相同，只是在某些条文的叙述上，略有差别而已。《上清骨髓灵文鬼律》大体具有如下几个特征：

其一，对世俗法律系统的模拟。将《上清骨髓灵文鬼律》中的诸律法条文与宋代的刑法书《宋刑统》进行比较，我们不难发现，前者多有模拟后者的成分。

首先，《上清骨髓灵文鬼律》在编纂的体例上仿效了《宋刑统》的刑法统类。《宋刑统》在编制体例上的最大的特点乃在于“分门别类，准此一门”。《宋刑统》一改《唐律》只有篇、条的体例，在每一篇之下再分门别类编定律条和有关刑名的敕、令、格、式。例如，其中的“名例律”分二十四门，“卫禁律”分十四门，“职制律”分二十二门。^①《上清骨髓灵文鬼律》也采用了分门别类的方式，其鬼律共五十六条，含道法门、太甲门、太戊门、正一门、亡祟门、国祀门、飞奏门。“玉格正条”十六条，“仪”三十五条，“式”八条。据《宋史（刑法志）》载：

法出于道，人能体道，则立法足以尽事。禁于已然之谓敕，禁于未然之谓令，设于此以待彼之谓格，使彼效之之谓式，修书者要当识此。

显然，《上清骨髓灵文鬼律》分门别类的体例乃源于宋代的法律制度。南宋的金允中也认为《上清骨髓灵文鬼律》有取法于世俗法律体系的迹象：

三洞之品，自汉天师宏正一之宗，而《天心正法》出焉。当其受印剑于玉局，荡妖异于寰区，法之济时，厥勋盛矣。天心眷顾，历魏晋之变迁，经南北之分治，散失沦堕，几不可考。五季之后，有谭先生、饶先生相继祖述而成书。虽曰“三符二印”为宗，而其名称、职位、体格、言词，悉非汉制。及其天条《鬼律》遂有“徒三年，杖一

^① 周密：《宋代刑法史》，法律出版社，2002，第25~28页。

百”之刑。按徒、杖之名，乃定于后周显德之间，亦非汉天师本文。汉之刑曰：“笞三百、笞二百”之类，与今不同也。”^①

金允中认为，虽然天心正法将自身的道法渊源上溯至汉代的天师道，然而，其法已经多有融摄“世法”者，已异于早期天师道的“汉制”。从刑名的发展史来看，汉代有“笞”之刑名，而《上清骨髓灵文鬼律》中的“徒”、“杖”之刑名非出于汉制，乃是后周显德之间的产物。显然，这是天心正法仿效世俗法律制定自身的鬼律体系的力证。

其次，天心正法仿效世俗官僚机构，构建“北极驱邪院”这一道法职司，借以总理鬼律。《上清骨髓灵文鬼律序》曰：“其目有三：曰《鬼律》、曰《玉格》、曰《行法仪式》，合而言之，通谓之《骨髓灵文》也。《鬼律》者，天曹割判入驱邪院，北帝主而行之。《玉格》并《行法仪式》者，玉帝特赐驱邪院以掌判也。其要皆所以批断鬼神罪犯，辅正驱邪，与民为福，为国御灾者焉。”可见，“北极驱邪院”乃是天心正法在模拟世俗宰辅制度枢密院这一机构的基础之上所构建的天界司鬼律的职司。^②

其二，对“律为法用”理念的遵循。《上清骨髓灵文鬼律》的产生与天心正法的祭祀观念、鬼神观念息息相关，是后者的具体体现。在天心正法的鬼神观念中，鬼神也有正邪之分，有功于国与民的神明应载之于祀典，并对之进行祭祀，而扰民害物者，则应以正法对之进行惩处，此即所谓“福善祸淫”，“天命有德，天讨有罪”：

臣闻《书》曰：“天道福善祸淫”。又曰：“天命有德，天讨有罪。”夫善者必福之，淫者必祸之。有德则在所命，有罪则在所讨，此天之道也。天之临下，岂特明之，于人为然哉。虽幽之于鬼神，其不尔？是故神有功于国与民者，莫不载之祀典，而秩祭之。乃若邪怪之鬼物，为祟为厉，为祲为孽，扰民害物者，莫不有以治之，则其为患可胜计耶。此《上清骨髓灵文》所以俾付正直者，使之以奉行也。

① 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对高品》之《终献法事》。

② 关于北极驱邪院对于世俗枢密院制度的模拟请参见本章第二节的研究。

正是因为有了《上清骨髓灵文鬼律》的存在，以北极驱邪院为职司对触犯律法鬼神进行处罚的道法理念才有了得以实现的可能。天心正法所固守的行法原则乃在于“体道以正鬼物邪气”，进而标榜“以道为法之体，以律为法之用”，借此确立起一套圆融自足的辅正驱邪的正法系统：“是则以道为法之体，以律为法之用。鬼物邪气之所干，必体道以正之，故曰‘正法’也。”^①

其三，对天师道鬼律系统的继承。天心正法鬼律的制定，并非毫无所本，是效仿国家法律的结果。^② 国家法律体系为天心正法提供了刑罚条例的范例与模版，但是对鬼神进行惩处的必要性论证却要求诸于早期的道教经典。早先道教自身的律法诸如《酆都律》、《女青鬼律》、《九地律》、《玄都律》等成为了天心正法制定鬼律系统的取法资粮：“然则鬼神有影响而不可执者，无所施其鞭扑，有罪犯则苦役之。故《酆都律》言：鬼以负山之劳，龙以穿池之役。则若是之，有徒役也。《女青鬼律》云：当天圆三匝，则若世之有流窜也。《九地律》云：无上灭形，则若世之处置也。《玄都律》云：分形散影，即若世之法外也。以此行于世间，断治鬼神，敢为详密。”^③

天心正法以辅正驱邪为指归，断治鬼神、祛除邪魅以“灵文鬼律”为准绳。因此，在这个意义上，“律为法之用”。然而，由于道教的最高追求乃是体道、证道，所以“灵文鬼律”的存在乃在于彰显天道。天心正法认为，以道御使天下能使世人与鬼神两不相伤，进而臻于盛治之极致：“若乃只自奉行，隐默不传于世，则其功未广，恐违天意而貽阴谴也。是以缮写投进，抑尝闻昔之以道御天下者，其鬼不神，非其鬼不神，其神不伤人，以至两不相伤而德交归焉。然后为盛治之极至，岂不伟哉？”^④ “百神受职，庶民安土”是治世出现的关键，也是统治者“驭之有道”的体现，这里，作为法之用的鬼律成为实现“道化”的有力的保障。^⑤

总体而言，《上清骨髓灵文鬼律》呈现出了明显的法制化倾向，以

① 《上清骨髓灵文鬼律序》。

② 《上清骨髓灵文鬼律序》：“即仿以国家法律，参校深得轻重之意，而定其刑罚之例。”

③ 《上清骨髓灵文鬼律序》。

④ 《上清骨髓灵文鬼律序》。

⑤ 《上清骨髓灵文鬼律序》。

“北极驱邪院”这一超自然官僚机构来行使天曹权威，批断一切鬼神，并借此建立起了一套极富宗教特色的救度仪式，这确实与早期道教的鬼律系统不尽相同。^①《上清骨髓灵文鬼律》乃是天心正法戒律系统中的重要部分，是对世俗法律体系的一种模拟，同时，鬼律系统的行使也是天心正法“律为法用”理念的具体体现。《上清骨髓灵文鬼律》的出现，不仅完成了天心正法戒律系统的塑造，而且也使天心正法的“驱邪辅正”有了切实的律法保障，天心正法也具有了更为深远的社会意义。天心正法所确立起的“律为法用”传统在后世的道派中仍然得以延续。《道法会元》卷二百六十七《泰玄酆都黑律仪格》，《道法会元》卷二百五十《太上坛玉格》都倡导以律法为依托的驱邪道法，虽然律法的名目各异，其实质则一。

第二节 北极驱邪院的神灵谱系

《上清骨髓灵文鬼律》不仅确立了“北极驱邪院”这一神圣超自然机构，而且以律法条文的形式规范了“北极驱邪院”征召神将吏兵的文书以及仪轨。可以说，天心正法以辅正驱邪为宗旨，灵文鬼律是实现这一宗旨的有效的律法保障，北极驱邪院则是将这一宗旨一以贯之的实施机构。在天心正法的道法系统中，驱邪辅正、灵文鬼律、北极驱邪院三位一体，不可分离。北极驱邪院具有神圣的权威，天心正法不仅创建了“北极驱邪院行法官”的法职阶位及其升迁依据^②，同时还屡屡强调“北极驱邪院印”在道法行使中的神异效用。在历史与现实中，北极驱邪院印在道教法术中被广泛运用，涉及众多的道派，影响深远。

① 黎志添通过对《女青鬼律》的研究指出，《女青鬼律》仅是以“通达鬼名”的方式来消除鬼怪的力量，同时也作为早期天师道信徒“天民”的宗教生活的“道律禁忌”，并未试图探寻一个由天帝统领的囊括所有鬼怪的官僚管理体系。只是到了四至五世纪期间，由于受到江南道教上清、灵宝救度亡魂传统的影响，道教的鬼律发生了变化，依托于超自然的官僚管理系统不仅强调对生者的保护也重视对亡魂的济度。参见氏著《〈青鬼律〉与早期天师道地下世界的官僚化问题》，《道教研究与中国宗教文化》，中华书局，2003，第2~36页。

② 参见本章第三节。

一 北极驱邪院与两宋政治制度

按照《上清骨髓灵文鬼律》的记载，天心正法所倚仗的“灵文鬼律”有三部分，分别是：《鬼律》、《玉格》以及《行法仪式》。《鬼律》乃是“天曹割判入驱邪院，北帝主而行之”；《玉格》并《行法仪式》则是“玉帝特赐驱邪院以掌判”。^①由此可见，在天心正法的道法系统中，“北极驱邪院”乃是一至为重要的职司。这一神圣机构的设置，源于天心正法对唐宋之际世俗政权宰辅制度——枢密院制度的模拟。^②陆游在《老学庵笔记》中对这种模拟现象进行了评价：

祖宗时，有“知枢密院及同知签署”之类。治平后，避讳改曰：“签书”。政和以后，宦者用事辄改“内侍省都知”曰“知内侍省事都知”，曰“同知内侍省事”，押班曰“签书内侍省事”。盖僭视密院也。建炎中，始复旧。近有道士之行天心法者，自结衔曰：“知天枢院事”，亦有称“同知签书者”，又可一笑也。^③

宋朝继承了唐五代的中央官制，设置了专管武事的枢密院这一机构和枢密使这一职官，枢密院与中书对称“二府”。^④如陆游所言，天心正法道士以“知天枢院事”及“同知签书者”来署自身的道法阶位，无疑是对宋代世俗官僚机制的一种模拟。

按照道教的理论，宫、府、司、院诸神圣机构的设置是“以事人之道事天地神祇”的需要：

① 《上清骨髓灵文鬼律序》。

② 索安认为道教的超自然官僚机构具有社会性与道德性。所谓的社会性指的是超自然的官僚机构与世俗官僚政治有着相互模拟的关系（索安甚至提出中国超自然的官僚机构不是社会的摹本，恰好相反，汉代统治结构本身就奠基于先在的宗教模式之上）；而道德性则指的是超自然机构对人的行为所作的记录与定期检查，并借“地狱”诸观念来定人生死，赏罚世人。参见〔法〕索安（Anna Seidel）《西方道教研究编年史》（*A Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990*），吕鹏志、陈平等译，中华书局，2002，第46~51页。

③ 《老学庵笔记》卷十。

④ 关于宋代枢密院制度的研究请参见诸葛忆兵《宋代宰辅制度研究》，中国社会科学出版社，2000；王超《中国历代中央官制史》，上海人民出版社，2005。

斋法之设，必有奏申关牒，悉如阳世之官府者。以事人之道事天地神祇也。所以寓诚也。是假我之有，以感通寂然不动之无也。然后见其洋洋乎如在其上，如在其左右，以明其不敢以上下神祇为无也。所以尽事人之道以事天地神祇也。故闻事之先，必请命于上天之主宰，与夫三界分治之真灵，曰“府”，曰“司”，曰“宫”，曰“院”，凡有关世人生死罪福之所，必一一謄诚以闻，或奏或申或关或牒，又当随其尊卑等第为之。^①

道教的神灵信仰是道教造作斋醮仪式的基础，而斋醮仪式的出现又使神灵的信仰得以实现。在道教的神真世界中，神灵分治三界，各有所主。正因为有了神灵的主宰，方才有日月星辰之分布，昼夜寒暑之推迁。这是道教神灵信仰的基础。道教斋醮仪式的出现，乃在于对主宰三界真灵的祭祀。而祭祀礼仪的形成首要的是以真灵的尊卑等第为准则，以世俗即“阳世”官府的奏申关牒为参照，构筑起一套完整的仪轨。

正是在这个层面上，道教模仿世俗世界而成的宫、府、司、院诸神圣机构具有了交通神灵，神道设教的意味，亦即所谓借此可以“明其不敢以上下神祇为无也”。可见，天心正法所谓的“天枢院”、“北极驱邪院”确实是效仿于“枢密院”这一世俗官僚机构。

二 正邪之辨：北极驱邪院的神将吏兵

作为天心正法神圣机构的北极驱邪院，其最高权威的确立，不仅有赖于“北极驱邪院印”在法术仪式中的使用，有赖于“驱邪院行法官”的法职阶位及其升迁依据的制定，更有赖于法术仪式中可供召遣的北极驱邪院神将系统的存在。天心正法历来重视北极驱邪院神将系统在法术中的作用。路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷二十一《役使将吏品》所载神将为：

太清玉陛千二百官君，三天玉堂万二千官君，日宫阳光官吏千二百人，月宫玉辉童君千二百人，三元将军三千万众，北斗七王官三千

^① 《灵宝玉鉴》卷一“奏申关牒文字论”。

六万众，北帝黑衣兵马二十万众，在天每日随身神将三人，每日直日侍靖玉女二十四人，每日直靖功曹三十六人，每日直使天吏二十四人。

而《无上玄元三天玉堂大法》卷二十八《役召将兵品》中，亦载有供玉堂大法“初阶小兆”随符役使的“新颁驱邪院将吏”二十四员。《上清天心正法》卷二载有“统军”二员，“副帅”三十六员。《上清北极天心正法》则载有“天心法部将吏”一十三员。这些将吏均“并属北极”，亦即乃是“北极驱邪院”的神将吏兵。^①在天心正法的道法理论中，行法所役使的神将吏兵，乃是修道者本身的精气所化，迥异于“阴幽鬼神”：

师曰：兵将者所以示杀伐之意，官将者所以主领其职也。总而归之，则谓之神。神者非阴幽鬼神也。盖嗣教者修持不怠，骨像合仙，尘劳两尽。玉堂金殿，莫不生神。随心所运，莫非将吏。故曰：天地合我，我合天地，神人辅我，我辅神人，精气双合，速卫我真，此之谓也。夫欲知吾身之神，则收神静坐。天宇既定，人欲不扰。于斯时也，真将现前。故圣师之上仙上灵云者，盖吾身二气之运化也。^②

而召遣神将的基础在于修道者平日的内炼之功，召遣的方法则在于“存想”一途：

师曰：仙人道士，阳神气足，随运随应。故不将而将，不神而神也。世俗道士，杂混世纲，未能通仙，须存想以求报应。凡欲差将运神，先闭息定心，勿与人语，勿辄返顾，存自心如赤日，内有某将，

① 驱邪院的将吏观念亦被当时的士人所接受，南宋理学家岁福清人陈藻（字元洁，号乐轩），其诗曰：“先生一去三十年，苹藻聊修诤日虔。雌剑忽寻雄剑逝，恰恰岁暮吾无钱。乃知毫发有造化，此礼终与吾母缘。人生损益固常理，韩门仍被流俗牵。凤毛辞采非不美，再拜焚香符水前。驱邪院中诸将吏，或书或画纵横县。网山有灵应大笑，安得师友尚流传？”（参见陈藻《乐轩集》卷一）。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷二十一《役使将吏品》。

皆冠带如仪，如豆粒大。须臾曳乘金光而上，长成三寸许，次出于口，立于身畔。渐渐长如人形，次长成百丈，威严可畏，随事役之。即发符，符亦化将形也。盖心者人之神，合在五官，曰：君。其居位最尊，其用亦大。故主火，配位南方。法师以心合，故曰赤符合，悟于此。^①

当然，如引文中所言，存想之法并非至上之法，亦非得道者的至高境界。作为得道成真的高道，其召遣神将与世俗道士不同，不须“存想”，可以“不将而将，不神而神”，亦即可以“随运随应”。

可以说北极驱邪院的神将系统乃是“上玄”之将，确实与“阴幽鬼神”不同。在天心正法的戒律系统中，亦屡屡强调“阴幽鬼神”、民间“淫祀”之神的不正。《无上玄元三天玉堂大法》卷二“真师戒律品第二”之“玉堂通戒二十四条”指出传道之士不可非礼神祠：“二十二戒不得裸露星辰及非礼神祠。”“升堂科禁”则反对杂事民间诸神：“不得杂事神祇。盖身为人天之师，地下鬼神尽服役使。苟私香火，三官纠罪。常当端坐虚室，烧香默运，则四司下降，五帝临轩，仙真相接。当常研味冲玄，诵念教法，令其真灵降身，则天魔供奉，呼为真官。过去不为地司所拘，径上南昌上宫，身为三界师，不得入庙游玩，有故，不得谄祭妖神，当冥心礼谢三界，自然获福佑。违者，三官书过。”《无上玄元三天玉堂大法》卷二十六“师旨直指品”指出即使是嗣行初品玉堂大法者亦不可在召请的将吏中用血食之神：“夫行初品宗旨，当以正念役使天神将吏，不得稍用血食以杂灵气，违者三官罚罪。”

正是本着这一理念，天心正法旗帜鲜明的以驱逐诸血食之神、“淫祀”之神为捍卫“正法”之宗旨。所谓的正，乃是“不邪”之谓，不必“曲事鬼神”。^②在天心正法的考召法中，更是主张以建立“天狱”、“九泉狱”、“五狱”等方式对诸邪神进行惩治。其中，以玉堂大法的“九泉狱”最为系统。所谓的“九泉狱”乃是玉堂大法“幽狱追摄品”之一法，倘若“欲人道安宁”就必须对“经劫山魃，历年水怪，天魔外道，血食神祇，

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷二十一《役使将吏品》之“赤符役将法”。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷八“驱邪辅正品第十”曰：“师曰：正则不邪，故破邪者，正法也，不必曲事鬼神，惟在法师存心三境，进服三光，内行既充，外邪自伏。”

木下五通，刑亡恶鬼”等“妖神强横”施行此法。^① 其“九泉狱”各有所主，均属于“北都罗酆幽泉恶狱”^②。

三 斋醮仪式中北极驱邪院神圣性的体现

在道教的仪式中，北极驱邪院的神圣权威首先体现在“北极驱邪院印”在法术仪式中的使用。道教的法印术是道教法术的重要组成部分，道教法印术有其内在的演变逻辑与规律，对其的研究颇值得注意。^③ 在道教法印之中，“北极驱邪院印”极具代表性。近年来，四川等地多有发现。虽然，现已发现的北极驱邪院印多为明清之物，但是该法印之源头当上溯至唐宋之际的北帝派与天心正法派无疑。在宋明道书之中，共收录“北极驱邪院印”九枚。^④ 现将之统计列表如表4-1。

表 4-1

编号	印文形式	道书出处	所附释文	所属道派
1	九叠篆	《太上助国救民总真秘要》卷二	祭造法印式： 昔先师所受真人北极驱邪院并都天大法主印二面，可以雷震枣木，用六丁六甲日至诚焚香，斋戒洁净，命匠开之。……各方一寸八分，以金玉为之，雷震枣木亦得。召六丁六甲使者，结界守护。置讫以朱红付印面，先闻奏上天，次申东岳及关合属去处照会，方得使用	天心正法派
2	天书云篆	《太上助国救民总真秘要》卷二		天心正法派

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷九“幽狱追摄品”。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷九“幽狱追摄品第十一”之“建九泉狱式”。

③ 参见王育成《道教法印令牌探奥》，宗教文化出版社，2000；《道教法印考实》，《中国社会科学院历史研究所学刊》第一辑，社会科学文献出版社，2001。

④ 参见李远国《道教“北极驱邪院”考辩》，《道学研究》2003年第1期。

续表

编号	印文形式	道书出处	所附释文	所属道派
3	天书云篆	《上清骨髓灵文鬼律》	臣洞天普受真人指示，得天篆驱邪院并都天大法主星印二面，誊本讫埋于故地。遂以印式契对今世间所用，大尺寸八分，即小尺二寸一分，黍尺二寸四分，皆同也。其分寸上天法式数度所表，使鬼神不测于毫发之内，故标于此，为法定制	天心正法派
4	正篆	《上清北极天心正法》之天心正法印篆		天心正法派
5	汉篆	《上清北极天心正法》之天心正法印篆		天心正法派
6	汉篆	《上清北极天心正法》之天心正法印篆		天心正法派
7		《道法会元》卷一五六《上清天蓬伏魔大法》		北帝派 其文载： 昔上清紫微宫北极尊帝都天大元帅天蓬真君，降传秘密之法，务拯群生，蠲除疾苦，垂微妙之诀，以付修真之士。我上清董大仙于蜀城西明山修行上道，忽独遇元帅授文字三册。上则诀目符窍，中则罡斗咒诀，下则役使鬼神行持之法。真人得之，下居府城，功行二十余年，终于西明山持尺乘白鹤白日仙去。秘法藏于山间，后人相传焉。嗣行此法者，系上清北极天蓬门下正法驱邪院破邪真人
8		《无上黄箓大斋立成仪》卷四三		正一派
9		《上清灵宝济度大成金书》卷二五	建北帝斋，以代灵宝大法司印，及行雷法，一应文移通用	灵宝派

显而易见，通过“北极驱邪院印”的使用，北极驱邪院的神圣权威得以落实。作为掌判鬼律，征召神将吏兵用以驱邪辅正的权威机构，北极驱邪院的神圣性在天心正法的仪式文书中亦体现得尤为明显。

《太上助国救民总真秘要》卷十《上清北极驱邪院行遣公文式》，载有以北极驱邪院为名义发遣的各类文书，因事而行文，堪为行法之准式。按照天心正法的仪式观念，传法行道、施法驱邪都应该有相应的“北极驱邪院”的公文，而各类公文又必须得法：“按法科，凡有事端，关牒灵祇、申奏神真最为纲要。文式典则不可不备。今以应系合用行遣之式，修定开列，贵无阙悞云耳。”^① 该《上清北极驱邪院行遣公文式》涵括北极驱邪院的文书如下：传法人投状式，诸应弟子求保举师状式，诸应弟子投师传法辞式，法师为弟子启表状式，奏表关引式，申泰山状式，凡申泰山状发引式，凡奏表申天枢院状式，祈雨奏状式，治伏尸邪魅所扰剖子式，治时瘟疫厉剖子式，断绝传尸劳鬼所式，转牒行往逐处经由道路式，帖土地等神拘管鬼邪式，牒城隍救治式，牒送邪祟赴城隍式，牒城隍及邻近神祠假借神将吏兵式，赣盖奏状式，申北斗七王宫状式，申泰山请神将来防护赣盖状式，开赣发遣神将牒式，替统兵助法神将兵众式，设祭吏兵晓示状，诸神司合用牒帖引剖目。^②

以上诸式公文，涉及天心正法的传度仪式，祈禳仪式、驱邪仪式、济度仪式、醮祭仪式等等。而公文之发遣，无不仰仗“北极驱邪院”这一神圣机构的权威。我们试举数例：

申泰山状式

都天统摄邪鬼归正具全銜姓名

当院今月某日据某州县坊郭弟子某乞齋心信投告当院乞传授《北极天心正法》，辅正驱邪，佐天行化，救民疾苦，断绝鬼祟，志愿行持者，右某已先具录事状闻奏上帝，并收补某乙充某官，仍给付符文诀目，及驱邪院印式，依格传度，行去讫谨具申东岳天齐仁圣帝，伏乞圣聪俯赐指挥，遍行告示三界内城隍大王，并所隶正法、曾用官典按分，

① 《太上助国救民总真秘要》卷十《上清北极驱邪院行遣公文式》。

② 《太上助国救民总真秘要》卷十《上清北极驱邪院行遣公文式》。

及五岳四渎，名山大川，宫观里社，山川灵泽，一切神明，豫令知委某乙授法领职，后来为人治病除邪切须佐助道法，收捕鬼祟，无从慢易，并乞依例抽差神通广大威猛神将二员，神兵一千人，发遣往新授法职某乙院内统辖助法指使，其某乙合用《都天大法主印》及本人亲书花押某已给付行便去讫，今头连印文一本在前，伏乞照会其印文，即不与诸处符印相同，修其文篆一归真道，此去某人应有申报状牒文字，伏望验认印文施行，所贵不致伪冒，谨状

某年 月 日具位姓 名 状

凡申泰山状发引式

北极驱邪院

今月某日时发实封申状一纸角，往东岳天齐仁圣帝御前通落者，右出引付泰山沿路土地速疾齎前件文字递相转送，前去通落，不得稍有住滞，揩擦损污，踈虞如违，罪有所归，必定根究，施行的无轻恕

某年 月 日时引

设祭吏兵晓示式

北极驱邪院

当院取今月日时赏设岳下差来统兵助法神将神兵一千（或当替者，或新差来）酒食钱马（如为人行事，即具施主名云斋茹者）斋设者。右具如前事须晓示前项神将兵众，各令知委，至时齐集，无令有失规仪

某年 月 日

具半衙^①

所谓“当院”即“北极驱邪院”，而“伏望验认印文施行，所贵不致伪冒”，“施行的无轻恕”，“各令知委，至时齐集，无令有失规仪”数语，皆显示出在道教仪式中“北极驱邪院”“代天行化”的神圣权威。两宋时期的新道法皆构建了规范鬼神，“代天行化”的神圣超自然机构。如神霄派的“雷霆都司”，清微派的“先天一炁万雷神司”等。现今在福建一带流传的“瑜伽教”，

^① 《太上助国救民总真秘要》卷十《上清北极驱邪院行遣公文式》。

在仪式中往往以“瑜伽大法司”为神圣机构，以“奏、申、关、牒”的形式，征召鬼神，建立起一套秩序化、阶层化的神谱体系。参见图4-1、图4-2。



图4-1 福建“瑜伽教”的“瑜伽大法司”科仪文书

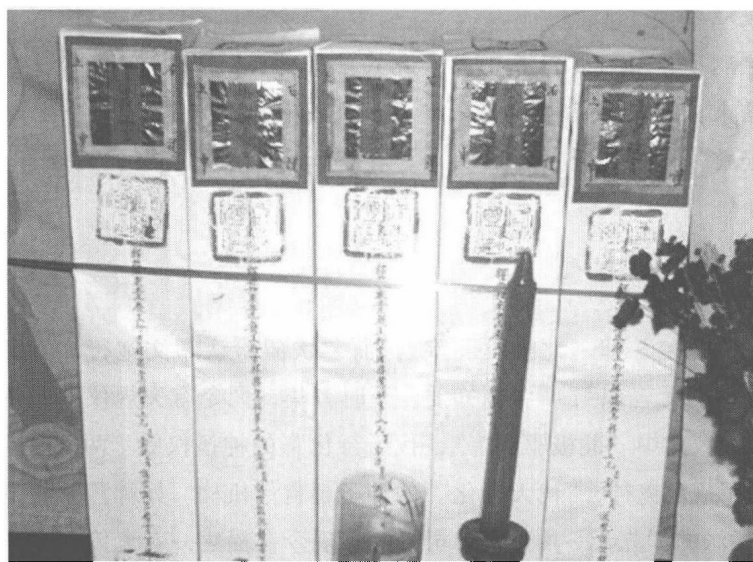


图4-2 福建“瑜伽教”的“瑜伽大法司”科仪文书

天心正法北极驱邪院的神圣权威在民间亦得到了认同，乃至民间有巫师“张妖巫”者也创造自己的“法院”，打着行天心正法的名义，借机敛钱肥私。^①更有处于幽冥的下鬼亦知天心正法“北极驱邪院”的灵力^②，却冒称“知北极驱邪院事”之法职，以“解擒提天下鬼神”自况，以骗取世间人的敬重。^③

在道教仪式中，“北极驱邪院印”往往与“雷令”、“雷尺”相配合。通过“北极驱邪院印”、“雷令”、“雷尺”的使用，北极驱邪院完成了神将吏兵的征召。在当今福建民间“瑜伽教”道坛中，天心正法的这一用印传统，仍然屡见不鲜。参见图4-3至图4-8。北极驱邪院印的使用，各类《上清北极驱邪院行遣公文式》的传行于世，都凸现着北极驱邪院这一神圣机构在天心正法道法系统中的最高权威，也使得“驱邪辅正”这一宗旨得以实现。

使用法印驱除“邪神”，“代天行化”，成为诸多新道派共有的传统。神霄派以为：“诸行法官所至许带符印随行，在处称行司。”^④又称：“诸行法官要差使天兵将吏，与岳兵不同。须带“神霄驱兵印”，一曰“天蓬印”，其兵方去。天枢、北极二院，上清、雷部等法，灵宝法亦然。”^⑤新道法对仪式规范化的重视与国家民间祭祀礼仪的强调是同调的。两宋时期，国家对民众宗教活动中的仪仗问题有严格的规定。政和八年下诏，禁止民间宗教活动中，用“红黄罗威繖扇”，并禁止民间社火时“造红黄伞扇及彩绘以为祀神之物”，因为这些都是对皇权的僭越。^⑥可以说，在对宗教礼仪进行规范化整理是国家与道教的共同追求。

① 《夷坚支丁志》卷第四《张妖巫》。

② 《夷坚志补卷》第十五“奉化三堂神”。

③ 《夷坚支丁志》卷第十《櫻桃園法師》。

④ 《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》。

⑤ 《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》。

⑥ 《宋会要辑稿》刑法二之七一。

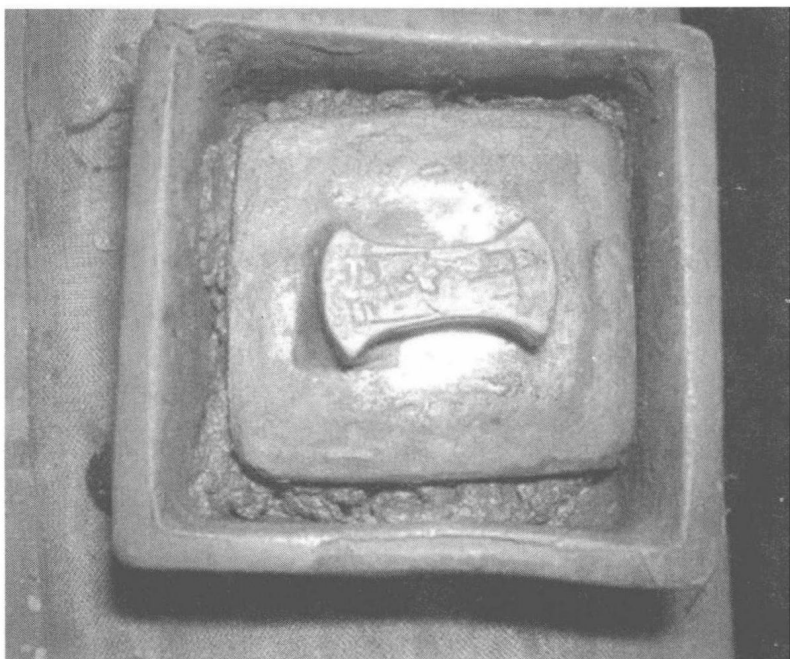


图 4-3 福建“瑜伽教”法师所收的“北极驱邪院印”

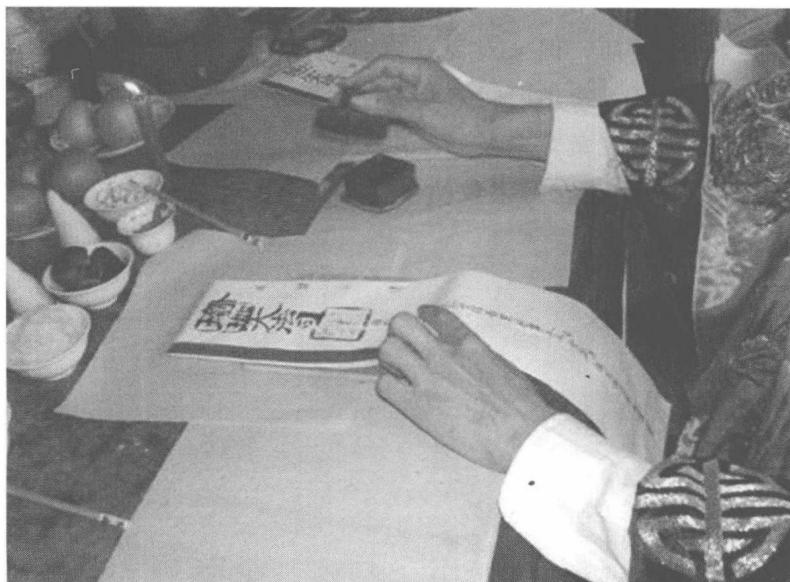


图 4-4 福建“瑜伽教”法师加盖“北极驱邪院印”



图 4-5 福建 Z 县 Y 法师道坛雷法令牌之一



图 4-6 福建 Z 县 Y 法师道坛雷法令牌之二



图 4-7 福建 Z 县 Y 法师道坛雷法令牌之三



图 4-8 福建 Z 县 Y 法师道坛雷法令牌之四

第三节 北极驱邪院对民间祭祀的吸纳

仪式是两宋新道派主要的道法实践，仪式正统性是当时道教的一个基本关怀。灵文鬼律规范了天心正法的教阶制度，促进了道派组织的完善，也完成了民间道派的正统化。在道法实践中，天心正法以“北极驱邪院”为神圣的权威，对民间诸神进行了必要的整理与规范。如前所述，两宋时期的新符箓派在构筑自身的教阶制度以及神谱时，模拟了两宋法律、官制等中国古代政治制度，在道法实践中也力求对民间的宗教世界进行秩序化的管理。可见，在清整民间信仰世界这一问题上，道教与国家政权的立场有其一致性。当然，道教也有自己对民间祭祀诸神的独特看法，往往以独特的方式将部分民间俗神吸纳入其神谱之中，而“发奏”与“借兵”即天心正法吸纳民间祭祀诸神的重要仪式。

一 发奏、发正奏：命召诸神关发文牒

天心正法的仪式传统对道教的斋醮科仪发生了深巨的影响。始于天心正法的“发奏”或曰“发正奏”仪式即属此例。所谓“发奏”或曰“发正奏”仪式，其主旨在于命召诸神关发文牒，上达天庭，以助行法。《道门通教必用集》曰：

古仪无关告土地，便外坛宿启。后世增修为文，止是启告。寻置文牒，复有行法而居师位者。又加以印诀符咒，命召土地诸神。盖出于《天心正法》。今遂为成规。既坐，命诸神，皆须如法文，变神掐诀，方可施行用。考详著于篇首云。

发奏，于天门设土地等神座，法师于东南隅设座。法师入座，先存己身如天师，戴鱼尾冠，批鱼鬣，衣朱履，便掐变神诀：左手小指从四指后入中指根，四指曲，掐掌心，用中指勾定小指，用大指掐中指中节。弹了大指，却掐第二指根。此乃本师印诀。存六甲六丁，四天门王，青龙、白虎、朱雀、玄武罗列围绕。次存土地申奏官属在天门听命，一一分明。然后宣召入意指挥讫，发引遣表，法师左手掐印诀，二指升文，右手仗三昧火剑，四指根节，诵剑水咒，嚥水讫，卓

剑于座右，卓剑诀：右手中指根节，弹向剑处。次焚香，仍掐前变神诀，想三台星在大指背，名七星诀，念文宣牒论，遣牒，诵咒，存太阳赤炁、太阴白炁、三台七星真炁，流注水中，执剑取炁。嚥水，论，法师以舌主上腭，化为金桥，令土地申奏，从桥上径达天门。事论，还神回向。（出《天心正法》）^①

以上记载出于《道门通教必用集》卷九《精思篇》之《发奏》。从该记载中，我们可以发现，先前的道教斋醮仪式并没有“关告土地”之仪节，仅仅是于“外坛宿启”，虽然随后在文辞上也有所增加，但也仅仅是行启告之义而已。宿启乃是斋仪在正式举行之前，道士斋洁忏悔，礼拜十方，启告斋事目的的仪式。《灵宝玉鉴》卷一三曰：“宿启者，正斋前一日，取吉时，建坛设席，补职说戒，宣科励众，关闻三界，即是启告之夕，非正斋行道之日也。”然而。自从天心正法出现之后，“关告土地”，“命召土地诸神”也随之登场。所谓“关告土地”即是行法法师居师位，以印诀符咒为手段，置以文牒存召土地申奏官属，用以发引遣表，申奏上天。这可以说是道教斋醮仪式上的一大变化。这一“关告土地”的仪式其具体的程序为：行法法师存变自身如天师，存召土地诸神，存三光正炁令土地诸神申奏上天。对于“发奏”仪式，在金允中的《上清灵宝大法》中也有所记载：

发正奏：斋期以届，则舒坛立纂，铺列道场，敷陈六幕，内外整备，关发正奏文字，诣师幕序立，暂设像列位耳。斋官上香拜，高功上香，知磬举法事，高功拜跪，白斋意，请牒。（余如預告式）已上并不系广成先生斋科内式，乃今世所通行之仪。^②

很明显，在金允中看来，在杜光庭原有的斋科法式中并无发奏（或曰发正

① 《道门通教必用集》卷九《精思篇》之《发奏》。

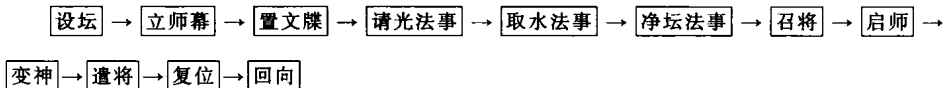
② 《上清灵宝大法》卷十六《黄篆次序品》之《发正奏》，又见《上清灵宝大法》卷十九《登斋科范品》之《发奏仪》，其曰：“发奏仪：先立玄中大法师、正一天师位。若已舒六幕，则就玄师前将所发文檄悉用净箱盛置，列于师前。高功斋官各上香设拜。次高功长跪致词、请牒。此式诸方多，独温台二郡不用之。居其所者，自己从习俗。此书乃通行之文，不专为一隅设也。（祝香如式）”

奏) 仪节, 其法乃是当时世法所新出, 且已经广泛流传开来。金允中所记载的“关发正奏文字”、“请牒”都与前述《道门通教必用集》卷九《精思篇》之《发奏》内容相同。故而可以肯定, 发奏、发正奏仪式的出现乃是道教斋醮仪式吸纳天心正法的结果。《道法会元》卷二百六十八《泰玄酆都黑律仪格》载《发奏律格》, 指出行发奏仪式必须心怀虔诚, 除却杂念, 且须规范文字:

夫酆都之法并属紫微大帝、酆都大帝、天蓬元帅之所掌, 凡有行持, 必须关奏。倘有失仪, 报应极速。刑宪严重, 与诸司不同。凡发奏法官, 存神念道, 致斋谨畏, 然后可免罪愆。昔宗师汪酆都治康王时, 命刘府教授书奏, 时在湘潭, 其教授临书时, 有一女子经过, 情动于中。后奏毕, 帝判康王科罪不合, 奏词有脂粉炷。帝判绝禄, 乃大魔所杀。后人发奏, 切宜点对字画语言, 必须合格。庶可免冒渎不恭之罪也。

清代雍正年间, 山西介休县下站村玉虚宫传的科仪书, 其发奏仪式甚至分为清醮发奏科仪和亡醮发奏科仪两大类^① (见图4-9、图4-10)。乾隆十五年娄近垣编《清微黄籙大斋科仪》, 总为十二卷, 卷一为“发奏科仪”。^② 其程序为: 请光法事——取水法事——净坛法事——发奏科仪。美国学者苏海涵所编《庄林续道藏》所收台湾道教科仪抄本《发奏灯斋科仪》, 其发奏仪式则有灯仪与斋仪之分。^③ 可见, 发奏仪式在元明清以及近现代影响颇大。

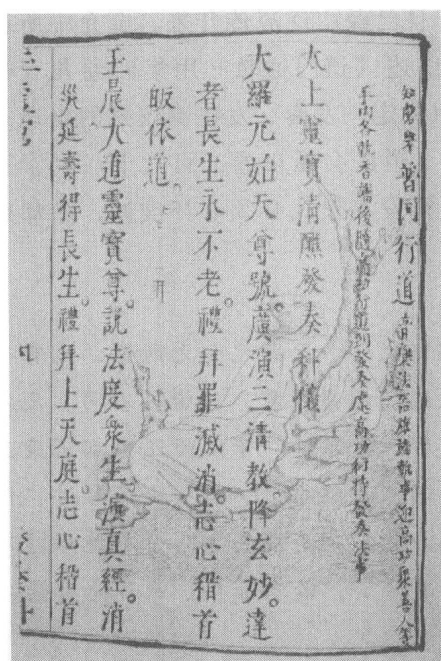
总体而言, 道教发奏科仪其程序可以描述为:



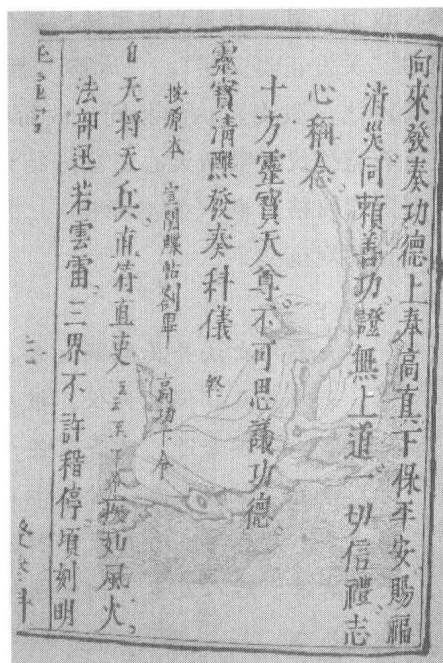
① (清) 高常庆撰《太上正乙法事科仪》(上册), (台北) 广文书局有限公司, 1989。

② 娄近垣在《清微黄籙大斋科仪》编序中言: “……于雍正丙午(雍正四年, 1726年)以值季来京……大清乾隆十有五年岁次庚午九月重阳日龙虎山后学娄近垣。”该科仪十二卷各为: “一、发奏科仪; 二、建坛科仪; 三、宿启科仪; 四、拜表科仪; 五、早朝科仪; 六、午朝科仪; 七、晚朝科仪; 八、解坛科仪; 九、设醮科仪; 十、总圣位科; 十一、通用文检; 十二、符秘手诀、坛图印式、步虚散花、乐谱讚文。”参见故宫博物院编《故宫珍本丛刊》第525册, 海南出版社, 2001, 第67~99页。

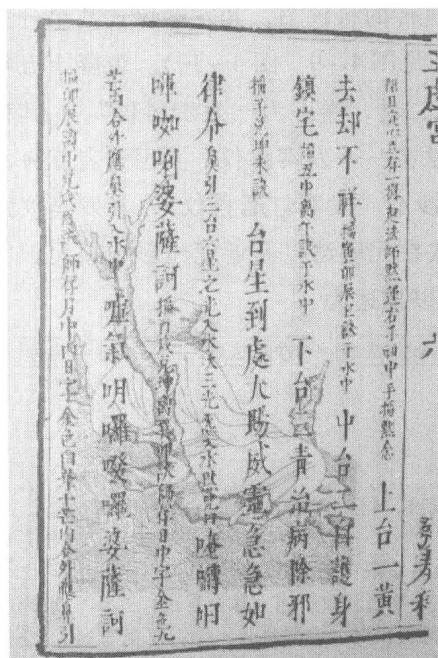
③ 苏海涵辑编《庄林续道藏》第一册, (台北) 成文出版公司, 1975, 第69~78页。



玉虚宫栖圣堂清醮发奏科仪 1



玉虚宫栖圣堂清醮发奏科仪 2

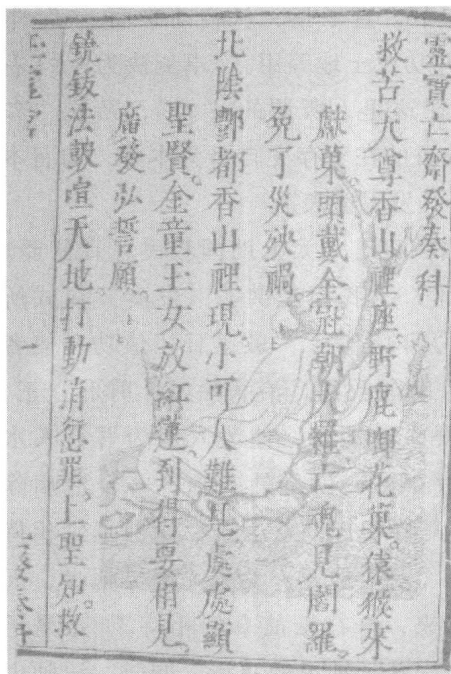


玉虚宫栖圣堂清醮发奏科仪 3

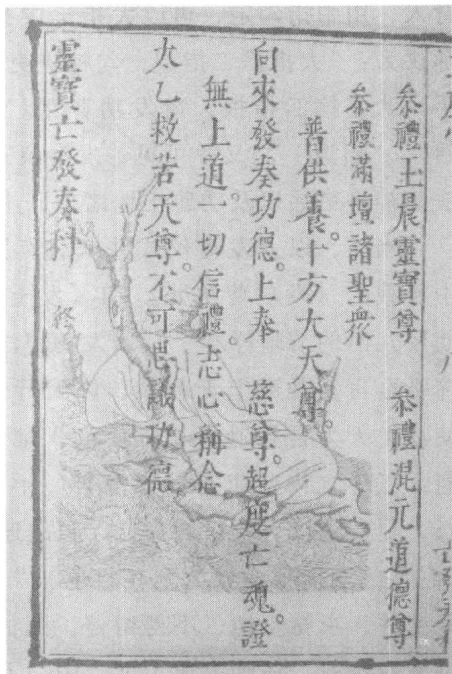


玉虚宫栖圣堂清醮发奏科仪 4

图 4-9



玉虚宫栖圣堂亡醮发奏科仪 1



玉虚宫栖圣堂亡醮发奏科仪 2

图 4-10

福建民间的“瑜伽教”道坛，其“发奏”仪式所用文书更是篇幅巨大。“发奏”仪式往往在外坛举行。举行之前，法师必须依据本次醮仪的天数来拟定文疏的内容，该文疏的拟定十分慎重，往往必须经过斋主的认可。福建Z县瑜伽教Y法师的发奏仪式所用文疏有“七函八牒”和“九函十二牒”之分。两相比较，“九函十二牒”比“七函八牒”所请神灵更为繁复，适用于大型醮仪的发奏仪式。^①

无论是历史还是现实中的发奏仪式，其核心部分乃是始于天心正法的存思变神之道。在这一仪式的行使中，存神、服炁、掐诀、念咒乃是关键。考之天心正法经典，其存思变神之法确实源于天心正法而略有差异而已。其变神诀为：“左手小指从四指后入中指根，四指曲，掐掌心，用中指勾定小指，用大指掐中指中节。”“本师印诀”为：“弹了大指，却掐第

① 参见第七章第三节研究。

二指根。”据《太上助国救民总真秘要》所载，变神诀为：“以小指从四指背入，用中指勾定，再以大指掐中指中节，直二指，从胸前来面上。”本师诀为：“大指掐二指根，勾神将吏兵并功曹土地等用。”卓剑诀为：“（右手）大指掐四指根，遣发功曹用。”^①在这里，所谓的“勾”，乃是“勾召”、“召遣”之义。可见，发奏仪式的目的在于存变自身为本师，勾召本法的神将吏兵以及功曹土地诸神，用以“发引遣表”。

当然，以上发奏仪式并未载有咒语内容，《太上助国救民总真秘要》中所载的《发功曹法咒》和《发土地咒》为我们提供了《发奏》仪式所使用咒语的清晰样本。其《发功曹法咒》内容为：“敕某日当值功曹使者谛听吾言，吾奉上天敕命，佐天行化，助国救民，治病除妖，剪邪立正，使汝上天为吾径赴天曹，使汝入地为吾直往地府，使汝入水为吾径入水府。三界之内，应有邪祟鬼神，不问高下，速就逐处收捉。吾今治病除妖，更莫住滞，明承牒命，无辄故违，禀敕奉行，急急吾在坛前卓剑相待（右手掐四指根，如抛剑在目前）。”其《发土地咒》为：“天灵地灵，天地交并，承帖土地，不得留停，速去速来，吾在坛前卓剑相待。”正是通过发奏仪式，法师完成了上、中、下“三界”神灵的召请，同时，法师也以象征的方式实现了对民间祀神的吸纳。

二 申东岳与牒城隍：借得阴兵以供差遣

在实际的法术仪式中，天心正法往往以最高机构北极驱邪院的名义，以“申东岳”、“牒城隍”的形式，借得“阴兵”，以助行法。天心正法的“借兵”传统可以上溯至天心初祖饶洞天之际，谭紫霄即是从泰山天齐仁圣帝处借得“阴兵”，传得道法的：“大士者，饶公处士也，名洞天，虽获秘文，然未识诀目玉格行用之由，复遇神人，指令师于谭先生，名紫霄，授得其道。紫霄又令往见泰山天齐仁圣帝，得尽其妙。王又奏请助以阴兵。”^②

显然，只有当饶洞天从“泰山天齐仁圣帝”亦即东岳大帝请得了“阴兵”，其方才尽得天心正法之精髓。此处显然隐喻着天心正法与东岳信仰

① 《太上助国救民总真秘要》卷八《太上正法禹步斗纲（罡）掌目诀法图文》之《禁治掌目诀图》。

② 《上清天心正法序》。

之间天然的密切关系。这种密切关系，鲜明地体现为天心正法法术仪式中的“借兵”之说。在《太上助国救民总真秘要》卷二《识法中圣像》已经将北极驱邪院的神将吏兵与“东岳差来补充神将”、“助法神将”等“岳下神兵”一并召请。而在《上清天心正法》中，这一“借兵”助法的现象，更是随处可见。其“治伏癫邪”法须“具申岳府，备牒城隍，书写文字，务在秘密，差神将监临于靖室，书之不可令人见，各乞选差将兵，前往监逐某住址、山林、社庙家，先司命五道、土地、内外所事等神，立定时候勒令尽抵四散，缉捉患人家”^①；“治瘟断疫”法须“申东岳，牒城隍，与患人首罪。或只牒当境社祠及猛烈庙神驱遣”^②；“追治山魃”则须“令投状来，具状内情由，密申东岳，牒城隍，借兵相助讫”。^③

必须明确的是，东岳泰山信仰是中国历史上最为重要的民间诸神之一，随着历史的发展，泰山信仰又与冥府信仰相关联，在民间信仰体系中日益重要。^④ 唐宋之际，是泰山信仰发展的重要时期，当朝统治者多次赐封东岳，唐武后垂拱二年（686）封东岳为“神岳天中王”；万岁通天元年（696）又尊封为“天齐君”。唐开元十三年（725）玄宗皇帝加封泰山神为“天齐王”。宋真宗大中祥符元年（1008）诏封为“东岳天齐仁圣王”。祥符四年（1011）加封尊号为“东岳天齐仁圣帝”。大中祥符九年（1016）张君房所编的《云笈七签》亦将泰山列为三十六小洞天之一。此后，各州县亦建有东岳庙，崇祀东岳，并以东岳行宫的形式完成东岳信仰

① 《上清天心正法》卷四“治伏癫邪”及《太上助国救民总真秘要》卷一《驱邪院请治行用格》。

② 《上清天心正法》卷四“治瘟断疫”及《太上助国救民总真秘要》卷一《驱邪院请治行用格》。

③ 《上清天心正法》卷五“追治山魃”及《太上助国救民总真秘要》卷一《驱邪院请治行用格》。

④ 关于东岳泰山信仰的先期研究可以参看（东汉）应劭《风俗通义》卷十《东岳》，天津人民出版社，1980；吕宗力、栾保群《中国民间诸神》，河北教育出版社，2001，第233～235页；小林正美《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社，2001，第475～485页；刘锡诚主编《妙峰山：世纪之交的中国民俗流变》，中国城市出版社，1996；刘慧《泰山宗教研究》，文物出版社，1994；范纯武《双忠崇祀与中国民间信仰》，台湾师范大学历史学系博士论文，第二章《宋代以后道教的发展与双忠信仰》，2003，第81～102页。

的“在地化”。^①宋代东岳信仰兴盛，不仅源于其与冥府信仰、城隍信仰的结合，更由于宋代道教的推动。宋代的道士，在各地不仅推动着东岳观、东岳行宫的兴建，更创造出以东岳诸神将即“岳下神兵”为“主法”（主神）的诸道法，用以驱邪辅正。这无疑可以看成是道教对民间诸神的吸纳。天心正法法术仪式中的“申东岳”、“牒城隍”，以“借兵”助法，无疑是以“召遣”的方式吸纳民间信仰的神灵。^②

《太上助国救民总真秘要》卷十《上清北极驱邪院行遣公文式》所载的《牒城隍及邻近神祠假借神将吏兵式》、《替统兵助法神将兵众式》，将天心正法仪式中的“借兵”观念体现得淋漓尽致：

牒城隍及邻近神祠假借神将吏兵式

北极驱邪院 牒 某庙灵祠

当院据某州县乡里某人投状称有某事，当院今看详得，状内事理，次第显现，鬼神如此动作（具述状内子纳事理），今当院合用下项兵吏等，须至专行假借神将某员神兵某千，须至公牒者，牒具如前，除当院具耿飞奏乞降勅命指挥外，事须牒某处灵相候到，请详前项，牒内事由径差大将管押神兵某千赴某方上建坛之所，会集收捉妖怪，仍叮咛指挥，差来神将依例管押，前来赴当所究气搜捉邪精鬼贼，伺候了日，别具公文开坐申奏推行赏秘諲牒

太岁 年 月 日 时牒

下朱批

具法位

替统兵助法神将兵众式

北极驱邪院

当院先于某年月日具状申

① 范纯武：《双忠崇祀与中国民间信仰》，台湾师范大学历史学系博士论文，第二章《宋代以后道教的发展与双忠信仰》，2003，第81~102页。

② 刘仲宇：《道教对民间信仰的收容和改造》，《宗教学研究》2000年第4期。刘先生认为，道教吸纳、改造民间信仰有多种方式，包括：接管型、受管型、请进宫观型、召遣型、编制神谱型、编写仙传或经书型。

贵岳抽选到统兵助法二员神将部辖神兵一千前来辅佐，行持道法，助国救民，治病除妖，剿邪立正，今已一年当满，须至专行替换者，右具如前，当院今检会神将二员、神兵一千，在当院指使，并无阙事，谨具状申东岳泰山天齐仁圣帝，伏乞指挥，选差足神通有威力神将二员，一员充助法神将，神兵一千前来当院对替元差来神兵，乞赐先取下神将结罪事状入案，后乞指挥，日后专切随逐当院，出入辅佐，行持道法，一一禀听指挥使唤，凡是收擒邪祟剿截民祸之际，各仰大逞威力，显现神通，收擒凶恶，如王民疾患速令平复，即不得时暂辄离左右，无令神兵怠慢，候年满日，别行替换，并仰神将到日，分明影响报应，以凭拘管，无令有失规仪，谨录状，上谨状

太岁 年 月 日全街姓某

如引文中所示，所谓仪式中的“借兵”之说，其所借之“岳兵”包括城隍、诸祠神等东岳之下之民间神灵，而其方式即“申东岳”、“牒城隍及邻近神祠”。天心正法仪式中的“借兵”助法，还通过《上清骨髓灵文鬼律》使之成为准式。《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式下》之《道法门》认为：“遇有急关许于近便神祠差借，共不得过五百人，干办讫，犒赏推恩，申奏所属录功。”《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式下》之《道法门》又载：“诸应管东岳差到神将吏兵，三年一替（一年一替者听），并具劳绩过犯，报本岳考察赏罚。仍于去替一月前预差替兵，愿留再任者关本岳，应替不替，不应替而替者，杖一百。有故者勿论。”天心正法仪式的这一“借兵”现象，在道教法术仪式史上，颇具影响。

其一，随着天心正法“借兵”仪式的不断展演，“申东岳”这一仪式关目已经定制。按照路时中的说法，天心正法早期的仪式，皆以公侯之礼待五岳，故仪式之中，五岳当“奏”不当“申”。宋时，由于东岳加封帝号，五岳则改为“申状”。^①可见，“申东岳”始于宋代天心正法

① 《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》曰：“诸称泰山东岳是二所，不想于今多称泰山东岳为一局，灵官功曹不敢领去。凡奏五岳五帝，法官当依式书奏。经云：在天为五帝，在地为五岳。《正义》曰：此正指言五方帝。按今岳帝皇，宋方进帝号，恐非古五帝。又按路真官《仪》或云：天心正法旧仪，五岳皆以公侯。自宋朝加封帝号之后，法官相承改用申状。则五岳不奏，古已有文，当俟高识之士详考。”

的驱邪仪式，是随着天心正法仪式的深入民间而上升为道教仪式的新传统的。

其二，天心正法的借兵之说，受到了其他教派的批判。《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》认为，仪式中所役使的将吏应该是“天兵将吏”，与岳兵不同，用岳兵行法，将流入“鬼道”，成为邪法。在神霄派看来，诸行法官不得关借岳兵，因为所借岳兵“稍不祭祀”则“反为祸端”。^①金允中则指出，天心正法仪式中的“岳下将兵”，乃是“临事请降”，可以交拨者。这种将兵，出于考召法，与灵宝法的“上玄”之将迥然不同。行灵宝斋法不宜混用天心正法的“岳下将兵”。^②蒋叔與虽然亦力图恢复灵宝斋法的典范与准式，但却并不拒斥盛行于世的天心正法的“岳兵”系统。其《黄篆大斋立成仪》所载的“东岳回兵状”即认为法师在进行仪式时，可以视是否行天心正法而酌情召请“统兵助法将兵”：

东岳回兵状

具法位姓某

先据某乡贯（同三官考功状，至斋醮圆成）所有元申请差到守卫灵坛神将吏兵，并岳府元差在本院统兵助法二大将精兵等。（若不曾行《天心正法》，不用统兵助法将兵等语，后同）并各在坛，委是效勤。本职除已具朱表闻奏三天，乞降敕命施行，及具申三官大帝府，与依格考校，计功推赏外，须至申闻者

右前件将吏，除元差在本院二大将精兵等，仍旧在院外（非行《天心正法》人，除自“将吏”至“院外”十九字，云：右前件昨来申请云）所有昨来申请差到守卫灵坛神将吏兵随状见到。谨具状申东岳天

① 《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》曰：“诸行法官要差使天兵将吏，与岳兵不同。须带《神霄驱兵印》，一曰《天蓬印》，其兵方去。天枢、北极二院，上清、雷部等法，灵宝法亦然。诸行法官不得关借岳兵，稍不祭祀，反为祸端。于邻近或见怪异，皆岳兵也。古之得道宗师未尝有请岳兵者，当奏请天将灵官，辅正除邪，若用岳兵，将来法官命终流入鬼道。”然而，《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》其后又载：“神将遇有急缺，许于远近神祠借兵差使，不得过五百人。干毕犒赏奏功，发回。”由此可见，天心正法的“借兵”仪式已经在道教的仪式中有着广泛的影响，其他道派欲坚守仪式的传统与典式并非易事。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对斋品》之《终献法事》。

齐仁圣帝（圣前）。伏乞指挥所属收管，依旧著役，听候天庭，指挥施行。谨具状申闻。谨状。

年 月 日具法位姓某状 可漏 方函（如常式）^①

道派之间关于“借兵”仪式的种种差异性观点，透露出的是道教内部对于东岳、城隍、民间神祠等俗神的立场、态度的不同。^② 金允中等人，以维护道教灵宝斋法的传统为己任，将天心正法的“借兵”之说划入“随俗”的行列。其鄙夷之心宛然可见。然而，随着天心正法“申东岳”、“牒城隍”仪式的不断展演，道教已经不同程度地接受了东岳、城隍、民间祠神等民间信仰的神灵进入自身的神系。道教神明系统本身的极强的包容性也由此可见一斑。

由仪式中所体现出的道教的祭祀观念，虽然不可避免地受到传统儒家祭祀理念的影响，但却有着自身与儒家迥异的内在逻辑。在传统的儒家祭祀观念中，民间与“祀典”之神相对立的，不受政权赐封、认可的民间“淫祀”之神，往往没有祭祀的合理性。^③ 而道教则与儒家不同，虽然道教也指出民间祭祀之神之“不正”，但却往往以种种不同的方式将这些民间信仰之神吸纳进自身的万神殿中。^④ 如前所述，玉堂大法的戒律、传度仪

① 《黄箓大斋立成仪》卷之十四《礼成奏谢门》。

② 长久以来，道教尊神与民间信仰神明之间的关系是一个值得研究的有趣课题。二者之间的相互影响与相互型塑不仅能够反映道教、民间社会的神灵观之不同，而且也能够折射出传统的儒家祭祀观念与道教祭祀观念之不同。

③ 当然应该注意的是宋代祠神信仰十分活跃，宋人对“正祀”与“淫祀”的认识亦更为复杂。在大部分宋人心中，正祀与淫祀之间存在一个广阔的“中间地带”，并非仅仅是正、淫祀对立二分。参见皮庆生《宋人的正祀、淫祀观》，《东岳论丛》2005年第4期；韩森《变迁之神》，包伟民译，浙江人民出版社，1999，第156~157页。

④ 石泰安（Rolf A. Stein）认为道教与民间信仰领域之间存在着辩证关系，二者之间的相互影响可以看做是一种变化无定的辩证运动，从来未曾停顿过。一些道教的精英如葛洪等人总是在俗祷与道教祠祀之间动摇不定，所谓纯化的道教“正派”与备受非议的“淫祀”之间并非界限分明。索安（Anna Seidel）则指出努力界定与民间或民俗宗教相对立的道教和描述两种教派之间的交流在西方的汉学界十分引人注目。参见石泰安（Rolf A. Stein）：《二至七世纪的道教和民间宗教》，吕鹏志译，《法国汉学》第七辑《宗教史专号》，中华书局，2002，第39~67页。索安（Anna Seidel）《西方道教研究编年史》（*A Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990*），吕鹏志、陈平等译，中华书局，2002，第28~33、88~92页；王宗昱《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第十六辑，北京大学出版社，1998。

式都反对道士奉事下鬼，但其又往往将“下鬼邪神”改造之，收编入道法中的神将系统之内。玉堂大法“断瘟法”即秉承“祖师收六天鬼王、五部鬼帅”而归正之说，使得“五部之瘟鬼”归心正道，不复为妖，成为总摄五部之瘟司：

师曰：神鬼之说，盖始于祖师收六天鬼王、五部鬼帅，乃吹妖散毒之邪，人非阴魄之鬼也。今祖师以收其五部而归正，故总摄瘟司也。但五部之鬼，自受祖师誓约之后，归心正道之久，故张元伯以忠信位雷府直符，赵公明以威直充玄坛大将，余皆为酆都丑狱之首长，皆不复为妖也。^①

不仅如此，民间祠神倘若不为民人，且能兴福于民，即可享受祭祀，并依据各自功绩大小奏闻上天以推恩封赏。^②倘若无故兴人疾疫，借机求民祷祀，则受“徒三年”之罚，伤人命“流三千里”，伤十人命且死十人以上者，则给与“灭形”。^③在天心正法看来，民间祭祀之祠神往往又称曰“私有香烟之祠”，这些神灵虽并非国家祀典之神，但是倘若“有福德及一方之民”，即可申奏上天“乞赐迁赏”，并且“许令重立祠庙，令人承奉”。^④必须指出，随着造神运动的高涨，宋代的祠神信仰十分兴盛，几至泛滥之地步。这些林林总总的神祠往往又升格为道观。^⑤如潭州攸县阳升观政和间由司空真人升为观^⑥；泉州金粟观乃是嘉定间由宣德真人祠升格为观的^⑦。道教与民间祠神信仰之间的联系由此可见一斑。

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷二十四“延生度厄品”之“断瘟法”。

② 《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式下》之“太甲门”载：“诸林木散大为人，钦仰立祠，祈祷无福报者，并除之。因立祠而不为善能兴福于人听，以有无功绩奏闻，违者杖一百。”

③ 《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式下》之“国祀门”载“诸鬼神虽不载祠典而能福及于民者，当考功绩以闻推恩。若自矜其功捷，便妄以妖异，于人兴疾疫，须求祷祀，而不退者，徒三年。至伤人命者，流三千里。及十人者，死十人以上，灭形。”

④ 《太上助国救民总真秘要》卷一《驱邪院请治行用格》之《破不正符庙》。

⑤ 参见唐代剑《宋代道教管理制度研究》，线装书局，2003，第146～147页。

⑥ 《八琼室金石补正》卷一一一《阳升观记》。

⑦ 《鹤山集》卷四三《泉州紫帽山金粟观记》。

不仅如此，对于载之于国家祀典之神明，道教亦对之有赏罚的权力：“诸祀典福神有害于人间者，具所犯，奏取敕裁。”^①对民间祠神的吸纳，对国家祀典诸神的赏罚，都折射出道教与儒家祭祀理念的不同之处。也正是如此，在神明信仰的层面上，道教比儒家更贴合于民众的信仰需求。正是在这个意义上，我们可以说在信仰层面上道教填补了儒家的罅漏。^②毕竟，在广大民众的信仰世界中，只有民间诸神关心他们的实际生活。在他们看来，“佛是善神，不管闲事”^③，道教神真，“名虽清崇，而退处散地，其于人间万事，未尝过而问”^④，只有土地等民间信仰的神灵与他们朝夕相伴，堪为其信仰之依托。顺此思路，天心正法通过“申东岳”、“牒城隍”等形式借“阴兵”以助法，乃是吸纳民间诸神，借以契入民间信仰世界的有效方式。

两宋时期，传统的国家祭祀体系已经无法满足民众的信仰需求。民间的祀神信仰十分兴盛，以法术见长的民间宗教家非常活跃。官方往往将不具备合法性的民间俗神称为“淫祀”。赐封是官方承认民间俗神的主要途径。通过对民间俗神颁发赐额、封号，朝廷重新建立了秩序化的国家祭祀体系。与此相适应的是，新符箓派也以“代天行化，伐庙除邪”自誉。并且，在继承早期道教经律传统的前提下，效仿国家法律制度制定了新道法的鬼律体系，进而以鬼律为依托，驱邪辅正，以神灵世界秩序维护者自居。然而，在对待民间信仰问题上，以天心正法为代表的新符箓派却有着与国家政权、儒家以及其他宗教截然不同的面目：不仅能吸纳民间祭祀诸神进入自身的万神殿；对国家祀典之神明亦有赏罚的权力。显然，这种祭祀观念有其独特性与灵活性。这就是道教之所以为道教，其教法体系能够传衍至今的根本。

① 《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式下》之“国祀门”。

② 参见马西沙《孔老的社会关怀》，载于《原道》第一辑；《论全真道的民间性》，载于《全真道传承与开创国际学术研讨会2003年论文集》，第91~96页。

③ 《夷坚乙志》卷第八“秀州司录厅”。

④ 《夷坚丙志》卷一十五“灵显真人”。

第五章

奉行天心正法的法师

法师，无疑是道法行持的主体。法师的组织形式、教阶制度，是一个教派存在的必要前提。在道教史上，具备完善的戒律传授与法箓传授机制，是一个道派走向成熟的一项重要标志。两宋时期，新出的道法都有自身的法箓传授系统。早在天心正法派创教之初，其创教神话之中就多有构建自身法箓传授体系之迹象。其后，历代的天心正法宗师在祖述道法渊源之时，都将法箓的传授机制视为承接道教传统，进而明确本派道法边界的有效方式。

邓有功在编撰《上清天心正法》时就以“亲受太上四阶经箓”自居；路时中在其《无上玄元三天玉堂大法》中，为了凸显戒律与法箓的重要性，更将《真师戒律品》以及《玉堂法阶》置于卷首的位置。无论是邓有功亲受“四阶之经箓”，还是路时中的“玉堂大教二十四品”，都将天心正法的法箓传授与行法者的阶位法职相互统一，从而形成了天心正法稳定的法箓传授体系。戒律传授与法箓传授系统的确立，不仅昭示着天心正法的渊源有自，而且也规范了行法、传法的程序，使所行所为皆有可依之“格”、之“科”、之“仪”、之“式”。

宋代以来，自天心正法等新符箓派出现之后，天心正法等新道法已经成为社会各阶层皆可行使的法术。天心正法法师群体的社会身份呈现多样化、复杂化。皇室成员、士人、巫师、商人、道士都传习天心正法。虽然在道教界内部，对“法”、“箓”一致性的强调日益演变为对形式多样的法术进行简单的“正”、“邪”判定的标准。然而，在实际的法术实践中，“法”与“箓”往往无法统一，法师往往重“法”而轻“箓”。道法的传承带有明显的虚拟血缘制的倾向，“家法”特色十分明显。宋代之后的道

法往往以某一尊神为开山，历代祖师为传法，谓之“师派”。行法之际，作为行法者的法师必须通过存思本法的尊神、祖师之状貌，再辅以掐诀、念咒，将己身“变”为尊神、祖师来主持道法。^① 道法传承源于师授，由祖师信仰所构筑起来的“师派”观念，对于形成各教派正统性的传承谱系至为重要。在历史上，是否拥有正统性的传承谱系成为判别道法“正”与“邪”的准则。

第一节 授箓制度与教阶制度

历史上，邓有功、元妙宗、路时中都力图规范本派的教法，都在制定本派的授箓、教阶制度上不遗余力。邓有功编订“北极驱邪院行法官”传度仪式与教阶制度，路时中创造了“玉堂大教二十四品”及其相关传授仪轨。授箓制度与教阶制度的确立，为天心正法摆脱原本漫无统绪的民间法术的面貌开启了道路。

一 授箓制度的创建

经箓传授是道教的固有传统。在《上清天心正法》的序文中，邓有功概述了道教的创教过程，及三洞经书的产生。邓有功认为《道》、《德》二经出于教主太上老君的传授；洞玄部灵宝诸经出于太极真人徐来勒、太极左仙翁葛玄的传授；洞神部诸经乃是“众箓之祖”，此后张道陵在鹤鸣山于老君处得授《二十四阶秘箓》即开启了正一盟威之道；洞真部上清经则出于上清祖师魏华存及杨羲。随着老君的创教及三洞经书的出世，由“太玄、洞玄、洞神（正一）、洞真”构成的“四阶之经箓”的经教传统已俨然形成：

……钦哉，正法乃玉帝之心术，太清之真文，太上之妙法，三洞之灵书，共成四阶之经箓，所谓洞玄、洞神、洞真、灵宝（衍文），出于道德自然之始也。……今举经箓大略之由：昔老君周昭王二十五年十二月二十八日午时，授关尹《道》、《德》二经，及太清九丹八天隐文、西升教诫等法，尹付杜真人，真人付小尹真人。此乃道德自然

^① 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002，第134页。

之始也。至汉灵光和二年，太极徐真人于天台山授太极左仙翁真人灵宝众经，是谓洞玄。洞神，众箓之祖也。又后汉顺帝汉安元年五月一日，老君降鹤鸣山，授张天师《二十四阶秘箓》、印等，及于玉局观授延生斩邪之术，是惟正一盟威之宗也。伏自周秦汉魏之间，三经虽传于世，而科品未彰。至晋哀兴宁二年甲子正月先农日，紫虚元君南岳夫人始以上清授东华上佐司命杨真人。彼时，天经宝文并作云书龙篆八会之体，非世间可得而究识焉，真人别有符文经诀变作隶书，自此流传方盛。是为上清之祖也。^①

细考邓有功《上清天心正法·序》有关道教经箓衍化之论述，先道德，后三洞，其中正一替代洞神，省去太平、太清二部。所谓“洞玄、洞神、洞真、灵宝”所言有误，实际应为：“太玄、洞玄、洞神（正一）、洞真”四阶经箓。此一四部经箓出于北宋。在邓有功拟定的受法系统中，天心正法虽然出于“大宋盛时”，但由于“亲受太上四阶经箓”，所以天心正法乃是“玉帝之心术，太清之真文，太上之妙法，三洞之灵书”。很明显，对道教三洞经教体系的强调，集中体现于对“四阶经箓”（或曰“四阶宝箓”）的传授。对道教“四阶经箓”的传授，表明天心正法已经认同了道教正统，不仅凸显了天心正法的渊源有自，更为天心正法作为正统道教派别的存在，提供了理论上的支持。

而邓有功声称“亲受太上四阶经箓秘要符文”则鲜明地将自身视为正法的嫡传，借以“谛承师训”阐扬先圣之正道：

独吾正法出于大宋盛时，本山有桥仙观，灵迹伊然是也。悲夫不得其人，渐失宗旨。臣受持在末，滥领条纲。哀法衰微，谛承师训，亲受太上四阶经箓秘要符文，岂敢不精思运神，实恐辜负先圣。故将所得妙道，重删天心正法一部，分为上下二卷仍略。今时法师所用符咒，皆是北帝符。别作三卷，名曰：“北帝符文”，在正法之外。及修三洞四阶宝箓秘谱焉，传教修道之士，其出者箓，度脱含生，同归大道矣。^②

① 邓有功：《上清天心正法·序》。

② 邓有功：《上清天心正法·序》。

两宋时期的新道法，在认同道教正统的方式上，大都与天心正法有相似之处。其中，以清微派的创教神话最为典型。清微派是南宋形成的新符箓派，虽然黄舜申是该道派组织的实际缔造者，但是在创教神话中，该派始终将会合四派（或五派）的祖舒置于“会道”宗师的地位^①，并且认为：“师师相承，元元荷泽。至唐祖元君，愿重慈深，博学约取，总四派而为一，会万法而归元。”^② 清微派在书写创教神话时，还有会合四派与会合五派的差别，但是都一致认可了祖舒“会道”的地位。清微派对“会道”宗师的推崇，与邓有功对“亲受太上四阶经箓”的强调，无疑都是新道派承接道教正统的体现。

授箓制度又多与戒律系统关系密切。作为一个成熟的宗教，其教徒都必须遵守一定的戒律，方可修道成真。道教的历代宗师都十分重视对戒律的传承，一再强调要奉道守戒。他们认为圣人制定戒律，乃是“欲令人劝进长生，全身保命”，道教徒若能“奉敬教戒，精专勤身”，自然能受福报。^③ 唐代高道张万福也认为“凡初入法门，皆须持戒”，倘若有法，而无戒，则有如涉海而无舟楫，有如有口而无舌。^④ 就道教的经典文本而言，道教的戒律可以分为戒、律、科、清规、功过格、善书六类。道教戒律体系的实质是宗教的伦理道德思想，不仅与儒家伦理思想有着密切的联系，与古代中国传统的法律系统也密不可分。^⑤ 天心正法的初祖饶洞天即重视本派戒律系统的创建。邓有功在《上清天心正法》序文中云：

钦哉，正法乃玉帝之心术，太清之真文，太上之妙法，三洞之灵

① 在清微派的各种谱中，确实都将祖舒视为会合四派或五派的“会道”宗师。《清微元降大法》卷一“元始清微应运”认为所会为五派：元始、上清、灵宝、道德、正一；《清微元降大法》卷二十五与《清微仙谱》也认为所会为五派：清微、上清、灵宝、道德、正一，即只将《清微元降大法》卷一中的“元始”换为“清微”，其余皆不变。而《清微斋法》卷上则认为祖舒所会的派系为四派：清微（即“道宗”）、灵宝、道德、正一，独缺“上清”。

② 《道法会元》卷五《清微符章经道》云：“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，总四派而为一，会万法而归元。”

③ 《正一法文天师教戒科经》。

④ 张万福：《传授三洞经戒法箓略说》。

⑤ 参见唐怡《道教戒律与儒家礼制》，《宗教学研究》2006年第1期；丁培仁《道教戒律书考要》，《宗教学研究》2006年第2期；施舟人《道教生态：内在的转变——对早期道教戒律的研究》，陈杰译，《中国道教》2006年第5期。

书，共成四阶之经策，所谓洞玄、洞神、洞真、灵宝，出于道德自然之始也。大士者，饶公处士也，名洞天，虽获秘文，然未识诀目玉格行用之由，复遇神人，指令师于谭先生，名紫霄，授得其道。紫霄又令往见泰山天齐仁圣帝，得尽其妙。

作为天心正法创教祖师的饶洞天，虽然“掘地得书”，获得《天心正法经》十卷，但是“虽然获秘文，未识诀目玉格行用之由”。所幸，在神人的指点之下，师事谭紫霄，方尽得其道。所谓“秘文”与“诀目玉格行用之由”不仅包括天心正法的“诀文”，还包括行使诀文、役使鬼神的戒律系统，此为道法的内秘部分，往往是口传心授，秘而不宣。《上清骨髓灵文鬼律》卷中《玉格正条》认为：“诸以正法鬼律示非人，或假借倩人传写侮玩不恭，与非行法人持论，泄漏诀目者，徒三年；以法示玩鬼神者，徒一年，（无）故令他人以法陷鬼神者，徒二年，至死者，流三千里，不具威仪精洁观读者，流二千里。”卷下《仪》又云：“诸应正法鬼律文篆并以香篋彩囊巾笥贮之，遇检阅存神结界入静方得开卷，不得过五行，秘之，慎勿令鬼神盗观。”鬼律不可轻易示人，更不可以不恭的心态使用鬼律玩弄鬼神。不难看出，戒律尤其是鬼律在天心正法道法体系中所处的重要地位。

总体而言，天心正法的戒律系统主要体现在《上清骨髓灵文鬼律》以及路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》之中。前者主要是以“批断鬼神”以及规范法师行法仪轨为主旨的律文；后者则主要是天心正法修道所必须受持的戒文。

对新道法的规范性清整，是两宋新道派面临的共同课题。天心正法派在自己的经典中多次强调法与篆不可相违：

《格》云：如行三光（符法）合受《三光策》为职，即令鬼神钦伏，若法与篆相违背，则为社庙鬼神所笑，行持无功。^①

稍晚出于天心正法派的神霄雷法派，也极力构筑自身道法的授篆制度。约

^① 《上清北极天心正法》。

成书于北宋末、记述神霄府秘藏经目及传授经箓的科仪法式的《高上神霄宗师受经式》，不仅著录《灵宝度人经》六十一卷本篇目，又著录《高上神霄玉清秘箓》三卷。据该经文所载：“《高上神霄玉清秘箓》按太微科格，与洞真齐妙，亦上清之标冠矣。可辅于大洞之品，而受佩如法，随其学功，各如本箓所言。”^①《道法会元》卷二百四十九《太上天坛玉格》之《论迁转功劳格式》中认为“法与箓相须，不可相违”：

法与箓相须，不可相违。天心法宜受《都功箓》、《五雷箓》。
(详见《神霄玉格》)天心乃万法之祖，《都功》、《盟威》总二十四治，先可进受。

此处明确提出“法与箓相须，不可相违”，并认为天心正法乃是万法之祖，行该法先须受《都功箓》和《盟威箓》，进而受《五雷箓》。至此，我们可知，两宋时代的天心正法派必须受《三五都功箓》、《正一盟威箓》、《三光箓》、《五雷箓》等法箓。

道教史上，自六朝以来，“三洞”学说即已兴起，该学说是早期的灵宝派强烈的包罗众经、整合道教各派、建立统一的天心正法派意识的体现。^②两宋时期，灵宝派统合各道派意识依然强烈。以金允中为代表的维护经典的灵宝派，仍然坚守自六朝以来形成的“三洞”经教体系，而对于“三洞”经教体系的坚守又集中体现在对“法与箓相须，不可相违”的遵从。^③传统道教洞神、洞玄、洞真三洞经教体系在两宋之际出现了新变化，三洞之中皆有新道法出现。面对道法的新气象，以金允中为代表的传统灵宝派，指出“若法箓职与相皆违，未免鬼神切笑”：

洞真部有《上清大洞回丰毕道箓》一阶，佩之者称上清大洞弟子。或不佩箓而入靖，诵大洞经，行大洞功用者，止称小兆臣。其大洞经三十九章属洞真部，非是近世之人将《度人经》中章句指为洞经

^① 参见《高上神霄宗师受经式》。

^② 关于“三洞”学说与灵宝派的关系，可参见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》中之第三章、第五章相关部分的研究，王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局，2002。

^③ 金允中：《上清灵宝大法》卷十。

者也。而大洞本品古无法职，亦无章奏，后世有编大洞法者矣，然终非古书也。洞神部盛于东汉，《盟威策》以下诸阶杂策，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。……洞玄部有灵宝中盟策一阶，紫虚阳光次之，灵宝大法隶焉。佩策而不行法者，止称策阶。既行灵宝法，而斋法出于灵宝，未免应世接物，因事立仪，遂出法职，亦不得已而强立名色，应时行化者也。……若法策职与相皆违，未免鬼神切笑。……^①

在道教正统派眼中，“法”与“策”理应一致，三洞经教中出现的新道法应该进行重新的整合。金允中“法与策相须，不可相违”原则如表 5 - 1 所示。

表 5 - 1 金允中“法与策相须，不可相违”原则

法 职	策 阶	三洞所属
本无法职，亦无章奏	《上清回车毕道策》	洞真部
天心正法、五雷诸法 考召之文、书禁之术	《盟威策》以下诸阶杂策	洞神部
灵宝法	《紫虚阳光策》 《灵宝中盟策》	洞玄部

以上关于策阶与法职对应关系所进行的论述，无疑是基于维护经典与传统的立场。新道法的增衍是对传统符策派权威的威胁。

二 北极驱邪院法官的传度与教阶

如前所述，在天心正法的道法系统中，驱邪辅正、灵文鬼律、北极驱邪院三位一体，不可分离。在天心正法中，北极驱邪院具有重要地位，“北极驱邪院行法官”的传度仪轨、教阶制度至关重要。综合天心正法的传世经典以及《道藏》之外的史料所载，我们可以将天心正法传度仪式的

^① 金允中：《上清灵宝大法》卷十《策阶法职品》之《论法职当存策阶，次补本法之职，不宜僭妄》。

具体程式概述如下：

其一，传法弟子投状恳请传与正法。^①

其二，传法弟子投状求保举师。^②

其三，传法弟子向法师奉上齋金九两、金环一对、命索一端以代质信^③，青丝四两以代剪发，丹砂七两以代歃血。^④

其四，行《传度正法官受戒仪》^⑤，受度人盟誓、受戒。

其五，法师传弟子天心正法斗下灵文及诀目，弟子领受天心正法符券。^⑥

其六，法师为弟子启奏。^⑦

其七，传法弟子领受《新授法人补驱邪院官诰》以及上《补职后得报应谢表》。^⑧

理当注意的是，天心正法的传度仪式经历了产生、发展、变异的过程，不仅在各支派的流传中出现了差异，而且也引起了后世道派的批判。

在以上传度仪式的具体程式中，关于传法弟子领受“天心正法符券”的问题即存在争议。在道教各派的传度仪式中，多有“分环剖券”的仪式。据载，此仪是灵宝斋的固有仪式：“夫环券者，所以结盟三官，告盟十天，承永坚信。度师不敢隐真出伪，弟子不敢叛道背师。分环永不渝盟，裂券永不负誓。始勤终怠，五帝录愆。敬佩精修，九天同福。对圣披受，终身宝持。”而“以丹砂代歃血”是仿效“歃血为盟”仪式以期“各坚其心”，进而达到“饮此丹华，通真达冥。中理五气，混合百神。十转

① 《太上助国救民总真秘要》卷十《传法人投状式》。

② 《太上助国救民总真秘要》卷十《诸应弟子求保举师状式》；又见《上清骨髓灵文鬼律》卷下《弟子求保举师状》。

③ 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对高品》之《授受之格》。

④ 《太上助国救民总真秘要》卷十之《诸应弟子投师传法辞式》；又见《上清骨髓灵文鬼律》卷下《弟子投师传法词》。

⑤ 参见《上清骨髓灵文鬼律》以及本章第一节的相关探讨。

⑥ 《太上助国救民总真秘要》卷九《天心正法符券》；又见《上清骨髓灵文鬼律》卷下《新授正法人给板符铁券式》。

⑦ 《太上助国救民总真秘要》卷十《法师为弟子启表状式》。

⑧ 《太上助国救民总真秘要》卷九《新授法人补驱邪院官诰式》、《补职后得报应谢表式》；以及《上清骨髓灵文鬼律》卷下《新授正法人补驱邪院官告式》、《新补驱邪院官受法报应谢表式》。

回灵，万气齐仙”之意图。^①

然而，经过路时中改造过的“分环剖券”仪式与灵宝斋法已经大异其趣：“环者，所以昭信誓。如古人投璧为盟约之义。环上本圆无字，今宗坛则凿师押字于上。传法亦然。古人舍淳抱朴，不事外饰，凡事尚质素而已。至路真官编《天心正法》，则环上有字，其文云：‘天心正法，万神所宗，盟天而传，循环无终。’此亦用环之义。然皆非古式。若灵宝乃洞玄之上品，不宜随俗行事。环以示信誓，路君临坛分券，而不剖环，其意盖谓既分券合约矣，不剖环亦可也。环则弟子佩之，不渝盟而已。高识之士，更宜详酌而行。”^② 依据引文所载，路时中在环上书写文字，虽然也符合用环之义，但是却并非古法。综观天心正法的传度仪式，其变革之法，尚有多处。其中传度仪式中的“补职诰文”即属此例。《太上助国救民总真秘要》所载天心正法的传度仪，传法弟子在受得“天心正法符券”之后，须领受《新授法人补驱邪院官诰》，以及上《补职后得报应谢表》，其文如下：

新授法人补驱邪院官诰式

敕三台门下

据驱邪院某官姓某乞保奏某人禀性纯素，守善存心，每崇奉于高真，常归依于大道，颇有助国救民之志，愿欲传受天心正法符篆，保护身命，佐天行化，利济群生，某人年甲若干，某月日時生，上属北斗某星君，躬俟俯报者，

保举师具位 臣 姓某

监度师具位 臣 姓某

传度师具位 臣 姓某

惟三天正法，万道同师，矧吾言之易行，岂汝心之难勉，宜补北极驱邪院右判官同勾院事，

准式以闻

右牒奉上清玉帝

① 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对斋品》之《次分环剖券》。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对斋品》之《授受之格·环式》。

敕符到奉行

某年月日

度师具位 臣 姓某 谨行

补职后得报应谢表式

臣 某言 臣 闻大道无形，育包万化，上德不宰，运斡三元，庶汇咸彰，最灵居首，不二之法，非离乎本，守一之要，盖出于诚，自顾凡材，获参仙品，臣诚惶诚恐，顿首顿首，恭惟

太清大帝

祖师上清大帝

玉清大帝

开天御历执符为九百九千九亿万之道君，辟地赤明龙汉乃十号十真百灵源之经宝，三天正法、五帝真符、布化降祥、垂光应物，臣居凡贱，叨奉至猷，获脱尘寰，喜厕仙籍，敢不上遵天戒，下尽人情，救苦为心，报恩是切，谨具表谢，冒渎天威，下情无任，望圣激切屏营之至，臣某诚惶诚恐，顿首顿首，谨言

太岁某年 月 日 具全銜臣姓名上表^①

按照传统的灵宝斋法，传度仪式中，受法道士在领受符篆、法职后，理当“补受公帖”，其具体的做法是：“师与弟子及道众，各回班还本位。高功再白，对圣补受公帖。宜行表白，对圣宣补职帖。”^②颁给诰文，是天心正法沿用世俗礼法制度以制定道教仪式的突出表现。路时中于传度之后仅给“补贴”，这种做法符合灵宝斋法。依灵宝古法发给诰文出于世俗之法，世俗的官爵乃是君主所赐，受命于君主，故而给“告身”，倘若官职非出于君主直接赐予，则不可给付“告身”：

夫人世官爵，受命于君，故出给告身。若大臣便宜补人以官，亦不过给帖僭补。非得君命，不给告也。矧传法之规。乃以科教有此典式，依按而行。初非面赌上帝，显奉天旨，止于备录奏告。依仪传

① 《太上助国救民总真秘要》卷九《新授法人补驱邪院官诰式》及《补职后得报应谢表式》。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对高品》之《次分环剖券》。

度，皆补职帖而可。虽宗坛亦止于给帖。幽冥之事，安可全用世俗格式？擅作诰命，诚不可行。此事独于天心见之。^①

“补职”仪式，其意在于昭告四方神祇，而不是面见天帝，更不是奉天帝之旨意而行，所以不可以用“诰文”。自天心正法开始，道教斋醮仪式的传统形式亦即所谓的“旧典”与“古科”日益受到了新法的挑战和冲击，进而逐渐改变着道教原有斋醮仪式的典式。道教法术仪式史上的这一变化，深刻地反映了中国传统宗教礼仪与世俗礼仪之间的辩证关系。

北极驱邪院法官的法职阶位、升迁阶次、升迁资历三者是紧密相连、不可分割的。天心正法教阶机制的完善，使行法者的法职阶位得到了神圣的确认，行法者的逐次升迁也成为可能。在《上清骨髓灵文鬼律》中，“驱邪院行法官”共被划分为四个等级，即“都天统摄三界邪魔事”、“都天大法主同判院事”、“紫微宫使日直元君”、“三元仙官”。同时，每一个等级之内还可以细分为若干次一级的阶位，且每一等级的迁升必须要以一定的行法资历为依据。其主体意思可以列表如表 5-2 所示。

表 5-2 “驱邪院行法官”之法职阶位及其升迁依据

法职阶位	升迁阶次	升迁资历	所授法箓
都天统摄三界邪魔事	都天统摄三界邪魔事		
	都天统摄三界邪魔事北极驱邪院右判官同管勾院事		
	都天统摄三界邪魔事北极驱邪院右大判官同管勾院事		
	都天统摄三界邪魔事北极驱邪院左判官同管勾院事		
	都天统摄三界邪魔事北极驱邪院左大判官同管勾院事		

① 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对高品》之《终献法事》。

续表

法职阶位	升迁阶次	升迁资历	所授法箬
都天大法主同判 北极驱邪院事	都天大法主同判北极驱邪院事		
	都天大法主同判北极驱邪院事九天金阙大夫	一年内救民及二十人，凶岁早涝枯槁，刻日应祷升补	
	都天大法主同判北极驱邪院事水部尚书	岁救数过二十人	
	都天大法主同判北极驱邪院事木部尚书	岁救数过二十人	
	都天大法主同判北极驱邪院事土部尚书	岁救数过二十人	
	都天大法主同判北极驱邪院事金部尚书	岁救数过二十人	
	都天大法主同判北极驱邪院事火部尚书	岁救数过二十人	
紫微宫使日直元君	紫微宫使日直元君	岁终助国除灾，安宁境土，遣鬼兵阴助帝祚太平者	授上清九等大箬
	紫微宫使日直元君九天金阙御史	一年内能驱减分野蝗虫灾怪，持法除去者	授上清九等大箬
	紫微宫使日直元君金阙上仙侍中	一年可发志愿自于名山建立坛场，投词献章，上祝人君万寿，实有验应者	授上清九等大箬
	紫微宫使日直元君紫府上相	一年自了性理出于物外，提拔群迷出离五苦，亲诣南曹添注主圣臣贤九族升天，万物受恩者	授上清九等大箬
	紫微宫使日直元君玄都大相		授上清九等大箬
	紫微宫使日直元君太玄上相		授上清九等大箬
	紫微宫使日直元君太极上相		授上清九等大箬
	紫微宫使日直元君金阙上相		授上清九等大箬
	紫微宫使日直元君无极上相	一年通证大道无穷，不执文字，指喝有验，能治江湖河海蛟龙作害、山崩派决，实有利国济民祛除大孽之功者	授上清九等大箬

续表

法职阶位	升迁阶次	升迁资历	所授法箴
三元仙官	下元一品仙官		有功行果业
	知北极驱邪院使中元一品仙官判北极驱邪院		
	上元一品仙官判酆都使		

北极驱邪院是天心正法对世俗官僚机构进行模拟而构建的超自然机构。“驱邪院行法官”的诸法职阶位也渗透着世俗世界的因子。^①宋代有着自身独特的文官体制：“官人受授之别，则有官、有职、有差遣。官以寓禄秩，叙位著；职以待文学之选；而别以差遣以治内外之事”。^②宋朝的地方官均以中央官吏派出任“知某某事”、高级官吏则称“判某某事”。这一职官体制也体现于道官道阶与道职体制之中。道阶是道士的一种品级，比附文官阶位享受某种政治待遇而无实际职掌。道职则是道冠学术水平的标志，亦仿文官馆阁之职而定。在宋代，道官只是享受待遇的一种阶官，并无实际职掌。实际职掌则以差遣的形式来授予，即皇帝、尚书省、州军政府直接遣派某人到某处去掌握实际权力，处理具体事务。道官有实际职掌者，官称前后都带“知”、“同知”、“签书”、“同签书”、“管勾”、“同管勾”、“领”、“管辖”、“提举”、“提点”等字眼，兼职则带“兼”，临时差遣则带“权”。^③天心正法“都天大法主同判北极驱邪院事”、“知北极驱邪院使中元一品仙官判北极驱邪院”、“同管勾院事”诸职，完全契合于宋代的道官制度，同时其对于世俗文官制度的模拟之迹宛然可见。天心正法“驱邪院行法官”的法职又有着不同的升迁阶次，各阶次因不同的行法公德而有所差异，这与宋代道官由世俗当权者授予有所不同。在天心正法的道法体系中，行法公德成为法职升迁的标准，传授“上清九等大箴”成为高阶道法的象征。这不仅是天心正法推崇上清法箴的体现，也是世俗官僚机构升迁机制与道教特有法箴传授机制的完美结合。

天心正法的驱邪院阶位升迁制度对后世道法产生了深巨的影响，成为

① 参见本书第四章第二节研究。
② 《宋史》卷一六一《职官志》一。
③ 唐代剑：《宋代道教管理制度研究》，线装书局，2003，第158～167页。

诸道法构建自身教阶体制的有效方式。《道法会元》卷二四九《太上天坛玉格》甚至参照两宋的官品制度制定了《北极驱邪院九品迁转品秩》，参见表 5-3。

表 5-3 北极驱邪院九品迁转品秩表

从九品	北极驱邪院右判官兼南昌上宫受炼典者同管干驱邪院事 北极驱邪院左判官兼南昌上宫受炼典者同管干驱邪院事
正九品	北极驱邪院右左大判官兼南昌上宫受炼典者同管干驱邪院事
从八品	北极驱邪院右左统兵执法真官同主管驱邪院事
正八品	北极驱邪院右左领兵执法真官同主管驱邪院事
从七品	北极驱邪院掌籍法仙官同金书驱邪院事
正七品	北极驱邪院领籍法仙官金书驱邪院事
从六品	金部尚书北极斩御邪使同行驱邪院事
正六品	木部尚书北极考召使同行驱邪院事
从五品	上清玄都大夫水部尚书北极伏魔使行驱邪院事
正五品	上清翊卫仙卿火部尚书九天游奕使同知驱邪院事
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
正四品	九天金阙御史九天采访使知驱邪院事
从三品	九天金阙上卿九天廉访使知驱邪院事
正三品	九天金阙上仙九天察访使同判驱邪院事
从二品	九天金阙少宰九天御魔使判驱邪院事
正二品	九天金阙上宰九天伏魔使判驱邪院事
从一品	九天金阙右左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院事
正一品	至真无上辅天元尊平章代判神霄上宫事

宋初，官品总为九品正从、上下三十阶（三品以上有正从，无上下）。宋神宗元丰五年（1082），颁行新官制——《官制格目》，重新订定官品，分九品正、从，“总为名十有八”。并罢去文、武散阶。九品正从、上下三十阶之官品，至此废除。元丰改制之后，虽屡经元祐、政和、绍兴、乾道、淳熙、庆元、嘉定等历朝修订《官品令》，然迄南宋，九品正从十八

阶官品制，行用不变。^①

《论迁转功劳格式》对北极驱邪院也有详尽的官阶升迁制度：“初阶一年救度十人已上，自右判官迁右大判官；又一年救度十人，迁左判官；又十人以上迁左大判官；又一年救度二十人以上，迁八品；又一年救度二十人以上，迁七品；又一年救度二十人以上，迁六品；又二年救度三十人以上，迁五品；又二年救度百人以上，迁四品；又三年救度一百二十人，迁三品；又五年积十二功，迁二品；又十年积百二十功，升一品。自三品以上，系极品，非可轻受，自是功高位级，天诏降临，非品格所可具述。”

此外，白玉蟾的金丹派南宗亦有多位弟子传授“北极驱邪院”法职，其为：“太上三五都功法箓弟子奉行天心正法驱邪院判官兼干五雷使院事臣胡士简，太上正一盟威法师行上清混元天心五雷大法差充主管驱邪院事兼雷霆都司事臣罗致大，太上三五都功紫虚阳光秘箓弟子行上清北极天心正法金阙内台炼度典者驱邪院石判官臣陈守默。”^② 天心正法对神霄雷法派、金丹派南宗的影响宛然可见。

第二节 法师群体与法箓分离

一 法师群体的多样化

在历史上，宋元符箓派法师群体呈现多样化的倾向。我们以天心正法为例来分析这一现象。天心正法法师为民众提供驱邪、度亡等宗教服务，这一性质决定了该派法师不以某一宫观为固定的居所，而是四处游走，深入广大的民间信仰世界。这种云游的特色，在邓有功、元妙宗、路时中等宗师身上也得以体现。据《上清骨髓灵文鬼律序》所载，邓有功即曾云游于洪州西山、江州庐山、南康军、舒州等地达十数年：

臣夙缘幸会，上觐真科，遭遇名师，得以传授。十数年间，尝于洪州西山玉隆观、江州庐山太平观、南康军简寂观、舒州灵仙观博采

① 龚延明：《论宋代官品制度及其意义》，《西南师范大学学报》（哲学社会科学版）1990年第1期。

② 《海琼白真人语录》卷二“传度谢恩表文”。

妙本，前后所收《上清鬼律》共五部，校对讹舛，一依旧本，排定编次。

与邓类似，元妙宗在《太上助国救民总真秘要》中也自称曾游历四方：

臣夙遭幸会，叨居羽属，游历四方名山灵岳，寻访师法三十余年，粗得众要，备其施用，敢不激励于其时者哉？

作为“玉堂大法”的开创者，路时中的云游经历更为明显。如前所述，路时中传得正法之后，曾经云游于四方，在大江南北为广大的民众提供驱邪、度亡等宗教服务。由于其道法灵验，民间往往以“路真官”称之。据史料所载，路时中云游之处，涉及南京（今河南商丘）^①、灵璧县（今安徽宿州市灵璧县）^②、永嘉（今浙江温州）、青田（今浙江青田）^③、婺州（今浙江金华）^④等地。法师四处云游，救治黎民，也为天心正法获得了极好的声誉。

天心派法师在民间信仰世界的道法实践，成为天心正法切入民众宗教生活的有效途径。民间社会出于对符咒、仪式的实际需求，常常会选择适合自己的法师。处于被选择的道士群体，由于需要占有广阔的宗教市场，也必然要不断创新自己的宗教产品——符咒、仪式，参与同其他宗教人士的竞争。于是，道士与民众系于一体，相互依存。

应该指出的是，道教法术与民间术数有着紧密的联系。道法渊源于民间术数，是民间术数的精致化、系统化。^⑤而在民间法术走向精致化、系统化的过程中，戒律传授与经箓传授是至关重要的。然而，在法术的实践中，民间的法师往往无箓可授，行法而不受箓的情况比比皆是。一些道士即使是正式拜师领受法箓，也往往“受箓”与“受法”相分离。洪迈

① 《夷坚志》三志己卷第八“南京张通判子”条。

② 《夷坚乙志》卷第七“毕令女”。

③ 《夷坚丙志》卷第五“青田小胥”。

④ 王明清《投辖录》之“路真官”。

⑤ 关于道法与民间法术的关系可参看刘仲宇《道教法术》第一章《道教法术的形成》。刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002，第30～78页。

《夷坚志》中所记载的民间法师江安世即“受箓于龙虎山张静应天师，受法于南岳黄必美先生”。^① 民间法术的这种特性也影响到了道士的受法观念。《夷坚志》中所载的天心正法道士赵祖坚，在放弃天心正法而改习五雷法时，即没有通过正式的受箓仪式，只是得神人“谭真人”受符法而已。由于天心正法中的法院神将收受贿赂，赵祖坚行法不灵。一怒之下，赵决定改习五雷正法。改习他法，理当改拜他师，然而赵却“无其师”，只得“焚香于谭真人像前”，希冀借此获得“警悟”。如此往返数年，赵也仅得五雷正法的四幅符法而已。最终，谭真人有感于赵的精勤，降于人间，将七十二道五雷符皆传授与赵。虽然，赵传得雷符，却未受箓阶，不符合神霄雷法派的仪轨。^②

纵观道教的发展史，道教的民间性可以说就是道教的根性。作为宗教，道教既有哲学体系作为宗教的灵魂，又有着以杂而多端的民间文化的积淀而形成的数千年深沉厚重的土壤与根性。道教与民间社会融会甚深，不分彼此，业已成为民众的一种生活方式。^③ 民间社会是天心正法、赵侯南法等道教法术更为广阔的实践空间。民间行天心正法者，其群体往往包括“道士”、“道人”、“法师”、“巫者”等。他们活跃于民间社会，以“法”即法术行世，并不以是否受“箓”为限。我们将史料上所记载的行天心正法的法术群体列表如表 5-4 所示。

表 5-4 笔记小说所载天心正法行法群体

身 份	师 从	行法情形	出 处
王君	善书符，行天心正法	为里人疗疾驱邪	《东坡志林》卷三
成都道士蹇拱辰	善持戒，行天心正法	符水多验，居京城为人治病，所货不货	《龙川略志》卷十
道士王太	初受天心法	治鬼神有功于人	《后山丛谈》卷一
何殿直黥卒也	善行天心正法	子由妇遇祟二年，何治之	《孙公谈圃》卷下

① 洪迈：《夷坚丙志》卷第五《江安世》。
② 洪迈：《夷坚支志·乙卷第五》“谭真人”。
③ 参见马西沙《孔老的社会关怀》，载于《原道》第一辑；《论全真道的民间性》，载于《全真道传承与开创国际学术研讨会 2003 年论文集》，第 91~96 页。

续表

身 份	师 从	行法情形	出 处
右从政郎杨仲弓	习行天心法	视人颜色，则知其有崇与否	《夷坚志》甲卷第五“唐四娘侍女”
南陵县宰钱倘	钱素习行天心正法		《夷坚志》乙卷第五“南陵蜂王”
湖州城北徐朝奉之十三官人者	遂刻意奉道，行天心考召法	为人治拯，灵验绝异，而略无求需，至于香火纸钱，率皆自办。不以贫富高下，应时决遣，未尝到病者家，睹其面目，只令具状投诉	《夷坚志》乙卷第九“徐十三官人”
宗室赵子举，字升之	从“道人”授天心正法	子举洒然悟，即再拜传受。绘六丁六甲像，斋戒奉事唯谨	《夷坚志》乙卷第六“赵七使”
赵伯兀者，子举之子	效其父习行天心法，未成	伯兀知为物所凭，亦行法与相竞，自申至三更不止，不胜僿苦，舍之去	《夷坚志》乙卷第六“魅与法斗”
亳州蒙城县庄子观一道士常持天心法者		缚于梁间，足反居上，两脊杖痕如盂大，已死矣。双足虚抱于梁，初无绳系也	《夷坚志》乙卷第七“蒙城观道士”
会稽人桂百祥		能役使六甲六丁，以持正法著名，称为真官	《夷坚志》乙卷第十五“桂真官”
道士		以天心六丁符箓治鬼	《夷坚志》甲卷一三“杨大同”
临安涌金门里王法师者而非道士也	平日奉行天心法，为人主行章醮，戴星冠，披法衣，而非道士也	民俗以其比黄冠，费谢已减三之一，故多用之。每使邻人李生书写章奏青词。庆元二年正月十五日，一富家以上元令节，邀建保安醮	《夷坚志》乙卷第六“王法师”
任道元者，福州人，故太常少卿文荐之长子也	少年慕道，从师欧阳文彬受炼度，行天心法	淳熙十三年上元之夕，北城居民相率建黄箓大醮于张君者庵内，请任为高功。行道之际，观者云集	《夷坚志》乙卷第五“任道元”
衡州道士赵祖坚	初行天心法	时与乡人治祟，既止复作，不胜怒，摄附体者责问之，对曰：“非敢擅来，乃法院神将受某赂，是故敢然。今去矣。”赵默自念：“吾所以生持正法降伏魑魅者，赖神为用也。兹乃公受贿托，吾将何所依仗哉！”欲状其罪申东岳。	《夷坚志》乙卷第五“谭真人”

续表

身 份	师 从	行法情形	出 处
郡人姚将仕者，纳粟买官	能行五雷天心法		《夷坚支志·乙卷第七》“姚将仕”
陈楠元承也，母冯氏，蔡之甥	陈行天心法，食素，真一黄冠耳		《夷坚丁志·卷第六》“王文卿相”
宋安国为浙西都监	驻湖州，其行天心法犹不废		《夷坚丁志·卷第四》“德青树妖”
衢州刘枢干者，本一书生	少年游京师，曾处沈元用给事馆第，遇异僧过而相之，识其功名无成，而眸子碧色，堪入鬼道，欣然授以卦影妙术，勉而受之。又一客为传天心正法，亦姑受之		《夷坚三志》壬卷第三“刘枢干得法”
婺源怀金乡巫者张生	善为妖术，能与人致祸		《夷坚支丁志》卷第四“张妖巫”

如表中所示，行天心正法者涉及了社会的各个阶层，上至“宗室”、下至书生、道士、法师、巫者。他们的法术来源于不同的师传。如“宗室赵子举”从“道人”授天心正法；其子赵伯兀“效其父”行天心正法，可见其法乃出于家传；福州任道元则“从师欧阳文彬受炼度”；衢州刘枢干则于游京师之时从“一客”学得天心正法。显然，由于法术的师传不同，要使这些行法者均遵守“法箓相须”这一准则是不可能的。毕竟，“道人”、不知名的“客”、“巫者”等人根本无箓可传，此外，以上诸多天心正法法师甚至还存在师传不清的现象，遑论受箓。历史上，天心派道士往往以云游的方式出现于民间的信仰世界中，为民众提供驱邪、度亡等宗教服务。在民众的实际宗教需要中，“法”比“箓”更为重要，法师是否受箓并不是他们选择宗教人士的关键。在这样的背景下，天心派法师受法未受箓，法与箓分离的现象比比皆是。同时，由于对师传与“家法”的强调，该派组织也日益出现了虚拟血缘制倾向。

二 法箒分离与祖师信仰

如上所述，民间的法师不仅受法与受箒分离，“法”、“箒”无法统一，而且师传也不甚明了。鉴于此，道教极力推崇师传的正统性。天心正法出现之后，由于师传的多样化，出现了道派的分野。“天心初祖”饶洞天的创教，元妙宗的“祖述成法”，路时中的“玉堂大教”，虽然都推崇天心正法的“三光之说”，都重视“三符两印”，但是却建立起了各自的传承系统。师传的不同，道派的分野，最终导致的是道法的差异。后世道派“北极驱邪院”神将系统的多样化即源于师传的不统一：

真师曰：“北极驱邪院”本只有崔、卢、邓、窦四将。今却增四名。“梅仙考召院”本只有潘、耿、卢、查四将，今亦增四名。此皆后人所增，即非本法所有。真师曰：古法官有用黄、刘二将者，又有高、丁二将者，复有用焦、曾二将者，用桑、何二将，许、谢二将者。在其所受于师者，用无不灵验。^①

在白玉蟾看来，道法神将系统的增衍是客观存在的事实，其根源在于师传的不同。在道教法术的发展史上，针对道法的多样化格局，历代均有不少高道以维护古典与传统自居，欲将之整齐划一。然而，道法的派别化、区域化毕竟是不可避免的事实。明智的做法是在尊重这一差异的前提下，以各派的师传为准式来使用道法中的神将，即所谓“在其所受于师者，用无不灵验”。这种和而不同的理念，是针对法箒分离、师传差异的一种有效对策。是道教法术不断发展变化，日益多元化的内在动因。也是在尊重道教法术主流传统的前提下，丰富、发展道教法术的必由之路。

道教仪式中“传度仪”的出现，即是重视师传的体现。如前所述，天心正法的传度仪式，可分为七个程序：其一，传法弟子投状恳请传与正法；其二，传法弟子投状求保举师；其三，传法弟子向法师奉上贐金九两、金环一对、命索一端以代质信，青丝四两以代剪发，丹砂七两以代歃血；其四，行《传度正法官受戒仪》，受度人盟誓、受戒；其五，法师传弟子天心正法斗下

^① 《海琼白真人语录》卷一。

灵文及诀目，弟子领受天心正法符券（见图5-1）；其六，法师为弟子启奏；其七，传法弟子领受《新授法人补驱邪院官诰》以及上《补职后得报应谢表》。^①通过以上仪式，法师与弟子在道教法术这一层面上，建立起了不可相互违背的“盟约”关系。这种关系可以说是一种“法术共同体”。



图5-1 天心正法传度仪式的“符券”

在天心正法的传度仪式中，传法弟子必须向法师奉上丹砂七两以代歃血，必须盟誓、受戒，且须领受天心正法符券。在师徒之间举行的歃血仪式，其根本目的在于使师徒二人“各坚其心”：“歃血重盟，以丹代血，各坚其心。饮此丹华，通真达冥。中理五气，混合百神。十转回灵，万气齐仙。”^②

歃血为盟，有着悠久的历史。而在道教的传度仪式中，只取歃血之义，而以丹砂代替鲜血。“以丹代血”，成为维系师徒二人道法“共同体”的见证。在法术实践中，这种“共同体”出现了虚拟血缘制倾向。《无上玄元三天玉堂大法》卷二“真师戒律品第二”之“升堂科禁”，即强调传度仪式中要礼敬传授道法之师——即“度师”：

非投词纳信不传，非盟天告地不度。妄传及妄度则三官纠非，四司督过。受法教当崇敬度师，古礼待之如父。今世以利售法，度师仆妾之不若也。今学真当念汉天师在甚远，不可得见，传天师之教者，

① 参见本章第一节的研究。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对高品》之《次分环剖券》。

度师也。宜加敬之，勿慢勿轻。

在这里，天心正法将“度师”视为汉天师之法教的传承者，并强调受度弟子必须以度师为尊，方能嗣传道法。对度师的崇敬，必须以古礼相待，且当“待之如父”。在天心正法的仪式中，“度师”亦称为“本师”。《太上助国救民总真秘要》卷二《书符诀》即指出“本师”为“传度之师”亦即“度师”：“凡书符行法，先静其心，更勿杂想。坐建向破，可存本师在前（传度之师），祖师在后……”在天心正法的仪式实践中，本师的重要性不可忽视。在召请神灵的仪式中，本师不仅须先行召请，而且具备赋予弟子作法的灵力。天心正法的“发奏”仪式，就必须掐“本师诀”，存变自己为“本师”临坛作法：

发奏，于天门设土地等神座，法师于东南隅设座。法师入座，先存己身如天师，戴鱼尾冠，批鱼鬣，衣朱履，便掐变神诀：左手小指从四指后入中指根，四指曲，掐掌心，用中指勾定小指，用大指掐中指中节。弹了大指，却掐第二指根。此乃本师印诀。存六甲六丁，四天门王，青龙、白虎、朱雀、玄武罗列围绕。次存土地申奏官属在天门听命，一一分明。……^①

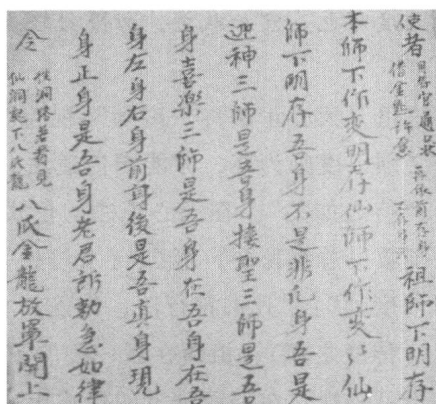
其“本师诀”为：“左手……弹了大指，却掐第二指根。”《上清天心正法》卷六《诸诀目》以为“本师诀”为“寅文，又名土地诀”。《太上助国救民总真秘要》以为“本师诀”为：“大指掐二指根，勾神将吏兵并功曹土地等用。”显而易见，在“发奏”仪式中，法师掐“本师诀”存变自身为本师，是召请神将吏兵、功曹土地下降，借以发遣符牒的关键。在当代福建瑜伽教的请神仪式中，法师要存变“祖师”、“本师”、“仙师”三师，更要迎请“前传后教”的历代师公。三师与历代师公这些有着虚拟血缘关系的神明，成为道法奏效的神圣保障。参见图5-2。

随着法术的代代相传，仪式的不断展演，这种将“本师”视为有血缘关系的亲属，重视“本师”在道法中的重要性的观念，无疑将加深道法

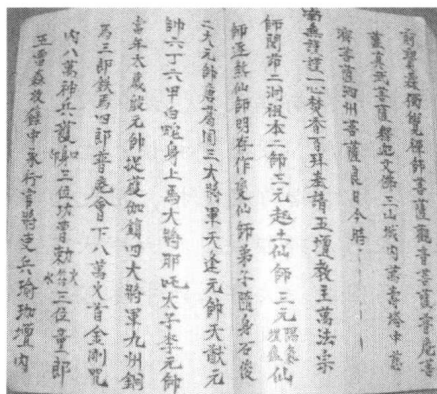
^① 《道门通教必用集》卷九《精思篇》之《发奏》。



《太上助国救民总真秘要》中的本师诀



福建瑜伽教召请“祖师”、“本师”、“仙师”三师



福建瑜伽教召请“祖师”、“本师”、“仙师”三师



福建瑜伽教召请前传后教历代师公

图 5-2

派的自我认同意识。以血缘“亲人”或“亲属”关系取代师徒关系，这显然是天心派等道派组织虚拟血缘制的体现。家庭、宗族观念，在中国的传统社会中有着重要的位置。在传统中国社会，虚拟血缘制是在实际的家族制度之外用以组织、联系人群的另一种有效方式。^① 通过以上论述，我们发现，虚拟血缘制这一制度在中国传统宗教中也同样存在，成为教阶制度

① “虚拟血缘制”，或称“拟制血缘制”，是国内外学者在研究中国宗族的联宗问题所运用的一个概念。相关研究可参见田仲一成《中国的宗族与戏剧》，钱杭等译，上海古籍出版社，1992；钱杭《血缘与地缘之间：中国历史上的联宗与联宗组织》，上海社会科学院出版社，2001。

的有益补充。在宋元道派的家书科仪中，虚拟血缘制体现得更为淋漓尽致。

第三节 家书科仪与师派观念

家书科仪，道经中称为“上家书”，或曰“拜家书”，是宋元新符箓派广泛使用的仪式。该仪式始于宋元，明、清及近现代以来皆见流传。家书科仪的主旨在于通过给各自道派的祖师上“家书”，祈求各派祖师的庇佑，借助祖师的灵力，保证道教法术的灵验。家书科仪与道教法术的祖师信仰、师派观念以及法术正统观有着深刻的内在关联，更是道派组织出现虚拟血缘制的体现。道法传承源于师授，祖师信仰是道教家书科仪的信仰基础，由祖师信仰所构筑起来的“师派”观念，对于形成各教派正统性的传承谱系至为重要。

一 宋元新符箓派与家书科仪

“拜家书”是宋元时期各新符箓派皆有的仪式。这些道派涵括清微派、雷法太乙派、雷法忠孝门、混沌玄书雷法派、净明派等。

1. 清微派与家书科仪

《道法会元》卷三十九《清微传度文检品》、卷四十四《清微禳疫文检》和卷四十七《神捷五雷祈祷检》均载清微派家书仪式。

2. 雷法太乙派与家书科仪

太乙派传行雷法，所以可明之为“雷法太乙派”。该派的主要经典分布在《道法会元》卷一百八十八至卷一百九十四，以及《法海遗珠》卷三至卷五。从冯佑肇始的太乙一宗，传播太乙火府五雷大法，其派先后递传于江元亨、吕政卿、李巨川、张仲之等，再经北宋高道陈抟、西蜀刘浩然、闽州许志高、延平杨耕常、浦城黄云庄、成都李拱祥等，此宗始终以四川青城山为祖庭，已传至南宋末年，且门徒颇多，遍布西蜀、江南、福建地区。^①《道法会元》卷一百九十四《太乙火府五雷大法行移》载有求嗣家书、驱瘟家书、保病家书。

^① 关于太乙派可参看李远国《道教太乙派及其道法考》，《中国道教》2006年第5期。

3. 雷法忠孝门与家书科仪

有的道法直接以“家书”冠名，如《正一忠孝家书白捉五雷大法》。《正一忠孝家书白捉五雷大法》现载于《道法会元》卷一百四十六。该法以李清叔为祖师，传嗣雷法，可以名之为“雷法忠孝门”。据该派弟子修真子高仓所言，此忠孝大法昔老君授祖天师于四川鹤鸣山。南宋时又由李清叔传授赵履，赵履传高仓，该法始又重显于世。李清叔名渐，字清叔，生平籍贯无考，自称“玉帝御前伏魔上相李真君”。李真君巡游天下，至湘乡州中，忽遇赵贯夫，“因缘际合，乃召苟、毕二帅出现于前，遂以衫袖写咒四句，并缺角印文，授与松隐赵先生，临行付嘱曰：以忠孝为念”。该派的传承为：李清叔——赵贯夫、学真童子——高仓——岳先生——成先生——冯先生——周先生——张先生，先后达七代之多。此外，又有《金阙先生家书秘文》，载于《法海遗珠》卷二十七。

4. 混沌玄书大法与家书科仪

《混沌玄书大法》亦载家书科仪。据《道法会元》卷一百一十《混沌玄书大法》之“法派源流”记载，该派的传承为：“帝师自本自根生、天生、地生、道生仙浮黎元至尊金阙元阳铁宝上帝，君师混沌万变鸿蒙太上玄元老君道德天尊无极铁师上帝，系师东极宫中大慈仁者太乙寻声救苦天尊青玄铁生上帝，祖师混沌掌法阐教宣元教主铁简玉溪南真人文彪，祖师混沌开教演法度人选仙进士铁铭洞山真人李应新，宗师混沌太真大夫运雷上相一气真人铁钵雷师玉隆帖木儿真，宗师混沌一气运雷上相铁山雷师李明政”。《道法会元》卷一百一十《混沌玄书大法》所载家书仪式包括传度家书、祈雨家书、炼度家书。

5. 净明派与家书科仪

宋元时期，净明道于江西西山兴起，主张以忠孝为本、济生度死为事。净明道宗师刘玉主张简化斋醮仪式，只上家书科仪，其弟子对此提出疑问：“道法旧用奏申文字，今只上家书，无乃太简乎？”刘玉则以为：“古者忠臣孝子，只是一念精诚，感而遂通。近代行法之士，多不修己以求感动，只靠烧化文字，所以往往不应。盖惟德动天，无远弗届，今此大教之行，学者真个平日能惩忿窒欲，不昧心天，则一旦有求于天，举念便是。若平时恣忿纵欲，违天背理，一旦有求，便写奏申之词百十纸烧化，也济不得事。异时法子行持精熟时，但是默奏，自有感通，家

书不须亦可。”^① 在刘玉看来，仪式的要旨在于“一念精诚，感而遂通”，一切行持以法师的内炼功夫为基石，倘若法师“行持精熟”，便可感通上天。亦可见家书仪式的出现，顺应了宋元道教仪式日益简化的趋势。

6. 清代的雷法萨祖派与家书科仪

家书科仪涉及的道法面很广，但凡传度、祈雨、炼度、求嗣、驱瘟、保病诸法都有上家书仪式。“家书式”仪式在宋元乃至明清时代的道法中，得到了广泛运用。清代程穆衡在其所撰的《水浒传注略》中，即指出雷法萨祖派在开坛作法时以“人间子孙”自称，“自拜家书”，“刺指血为符，以上萨祖”：

五雷天心正法，道家多诮五雷天心正法，而未详其说，今所传者，惟萨真人神霄青符五雷秘法，及斗母、月孛、争魂、炼度、擒邪、伐庙之诀。其说曰，气清则符灵，派清则法灵，若传法而不传派，其犹未也。故必筮日立坛，昭告于萨祖，立为二十几代嗣法嫡孙，歃血书盟，以度世宏济为誓，凡有章醮，得自拜家书，刺指血为符，以上萨祖。称家书者，犹人间子孙，申白其祖父之云也。

7. 当代的民间道坛与家书科仪

至今仍在福建流传的“瑜伽教”、“闾山教”民间道坛，其祈雨仪式有所谓“家书式”。该式在祈雨不应时使用。此仪式之所以名之为“家书式”，乃在于通过给祖师上家书，恳请祖师临坛，借祖师的法力来行使道法。我们从福建闾山教“家书式”文疏的行文中即可明白（见图5-3、图5-4）：

嗣孙不避谴责，上干师德，今据某处某乡某都为祈雨法事外，
谨其 急行家书申 闻者，伏丐 照应施行
符（略）
急行家书 拜上申祖师

^① 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。

玉帝御前伏魔相府 宗师雷部掌籍判官圣前 伏望
师慈允嗣孙家书特赐 首旨告下
雷门苟毕辛张四大元帅点率 雷神风伯雨师
五海龙王 仙佛灵坛 水府龙宫 即速轰雷驾雾 大施甘泽
救济焦枯 如有妖魔揭截 就行摄送天狱治罪 伏乞 明彰报应法
干冒 师威 伏丐道照不备激切上申 右 谨 具 上申激切
如系用指头刺血书字呈
年月日秉嗣闾山正教主行祈雨嗣孙某某家书 百拜 上申
封皮 家书百拜 伏魔相府祖师 玉帝御前
奉圣下祈雨嗣孙某谨封

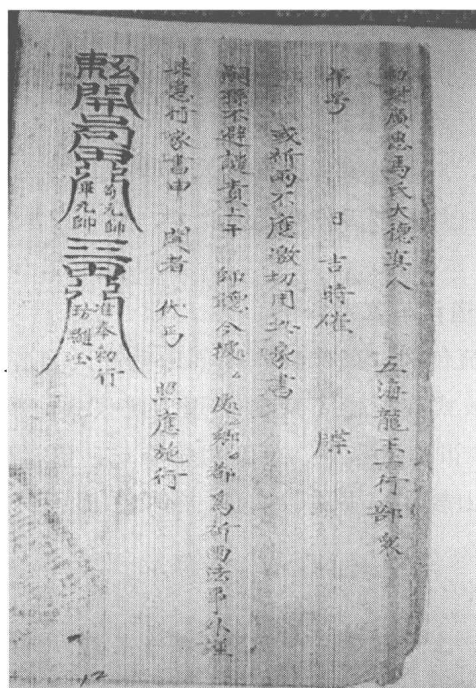
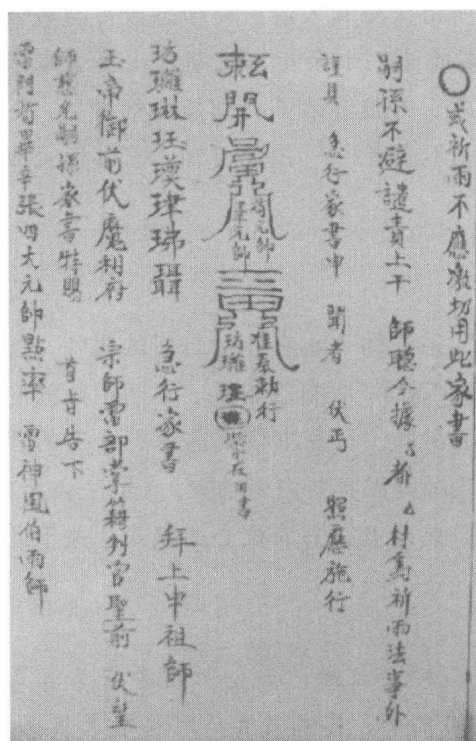
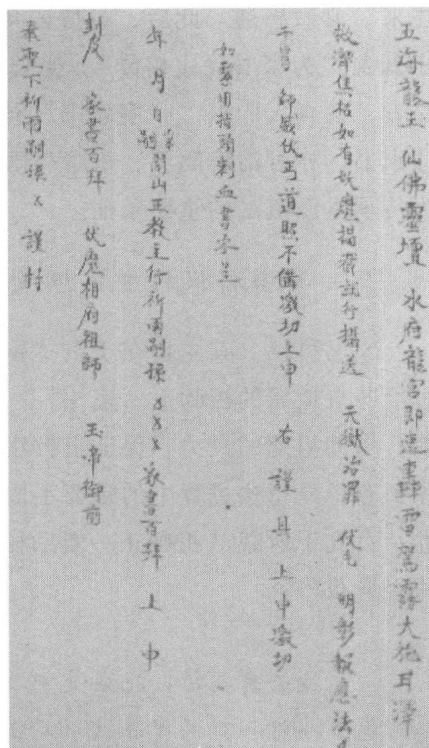


图 5-3 福建瑜伽教祈雨“家书式”



福建建安山教祈雨“家书式”1



福建建安山教祈雨“家书式”2

图 5-4

二 家书科仪与宋元新符篆派的创教神话

在历史上，道教“家书”时常出现于道派的创教神话中。在《正一忠孝家书白捉五雷大法》中，赵氏弟子高仓《传派实由实录》详细记载其师得道于李清叔的经过：赵履，字贯夫，自号松隐，温州平阳人。赵履羽化于门人周监簿宅，责授扬州琼花观真官，未许上升雷部。三年后，告之弟子周监簿：“吾今已替真官，得升雷部掌籍判官。家书须添吾衔，当获嘉应。以是流传。故云忠孝大法。”^①这一现象在神霄雷法太乙派和中体现得尤为明显。载该派道法渊源的《法源事迹》称，该派祖师许志高在世时将“道法及雷篆家书秘印、雷霆都司印、都天大雷火印、统天印、天宝家书印，尽数传与披云杨真人”，且告知今后祈祷驱治，奏告斗真，“先以家书

^① 《道法会元》卷一百四十六。

往来”必致感通。此后，杨披云又将所得伏魔真人道法秘印悉数传与黄云庄真人“为家书代代相传”。黄云庄奉此法三十余年，江湖之士慕名来求法者，黄真人皆以“伏魔家书”传授之，并告诉弟子“苟能勤恪虔恳，一达家书，亦可治病驱邪，祈晴祷雨，无不应者”。^①由此可知，家书仪式成为传承本派道法的重要象征。

三 家书科仪的主旨与仪轨

家书科仪，其主旨在于以“嗣传”道法的“小玄孙”自居的法师，通过给各自道派的祖师上“家书”，或拜“家书”，祈求本派、本门祖师的庇佑，借助祖师的灵力，保证道教法术的灵验。行家书仪式需遵行一定的程序，存思是行法过程中的重要手段，法师则需具备内炼功夫。《道法会元》卷一百九十所载《祖师正一斩勘秘文》是以上家书为核心的仪式，关于此法经典载曰：

披云真人曰：此法无可名，而称宣敕者，如今所谓奉宣玉音是也。一符一咒并是玉文，举无繁词冗篆。其家书者，则私家柬信也，事欲密而不泄。如符命敕文，面奏师传道，依口敕，以诚心求在天之灵，以自然感至真之会，贵得其真，斯为甚妙，应如谷响。谨宜秘之。

如上所述，上家书仪式宛如“私家柬信”，以达到“事欲密而不泄”的目的。该仪式通过法师书写一定的“符命敕文”，以此奏请本派祖师，“以诚心求在天之灵，以自然感至真之会”。《祖师正一斩勘秘文》又详载上家书仪式的“行持次第”为召将、祝事、请师、合炼师、奏事、送师、再召将、祝事、发遣、拜家书诣师。可知，上家书仪式包含一系列的程序，缺一不可。

1. 家书科仪的文检

文检，即文书，常见的家书科仪文检包括“家书式”以及“关引式”。我们以清微派为例。魏华存与祖师是清微派重要的祖师神，该派须针对不

^① 《道法会元》卷一百八十八。

同的祖师上不同的家书。在清微派的传法系统中，魏华存是作为传法祖师而存在的，这是清微派与上清派一脉相承的象征。这一象征在清微派的“家书”中也有鲜明的体现。翻检《道法会元》可以发现有关魏华存的清微派“家书”有以下几种类型：“笈魏祖”^①、“祖师魏元君家书”^②、“紫虚元君家书（高元宸照宫）”^③等。其中，“祖师魏元君家书”为：

具篆位门下嗣教小兆孙姓某，

右某钦承师真真秘谨谨再拜具书上呈（符略）玉清微显我家风（符略）天命有期，后仙治职，符合信行，永显帝威，今为（入事意）申如律言（符略，家书符迭书入，涂之用印印之。）右覬师慈，洞垂孚察，投符将佐，符合信行，某事如何施行，报应大赐感通，以彰清微一气道法，伏丐道旨。

某年某月 某日 某时书上

谨遣雷霆飞捷阳谷神君张亚操捧 上达

家书角封式：谨具家书上呈 高元宸照宫（具篆位小兆孙某谨封）

角封背某年某月某日某时拜发。

封符（角封上书）（符略，圈内入天地人三字涂之用印）

秘印（加名字上用）

清微派又将祖舒列为会合诸派而为一的“会道”宗师。作为“会道”宗师的祖舒，在清微派的“家书”中屡屡出现。诸如：《道法会元》卷三十九《清微传度文检品》卷末的“家书上祖元君”、《道法会元》卷四十《清微传度牒检品》之《宗师家书》、《道法会元》卷四十四《清微攘疫文检》之《家书上宗师》、《道法会元》卷四十四《清微治瘵文检》之《家书上宗师》、《道法会元》卷四十七《神捷五雷祈祷检》之《保仙元君家书（清微洞照宫）》等。其中，《道法会元》卷三十九《清微传度文检品》卷末《家书上祖元君》为：

① 《道法会元》卷四十《清微传度牒检品》之《清微审奏升职文检品》。

② 《道法会元》卷四十六《上清神烈飞捷五雷大法》。

③ 《道法会元》卷四十七《神捷五雷祈祷检》。

具位嗣正宗玄孙姓某稽首顿首再拜书上宗师金阙昭凝妙道保仙元君幕下，某草芥微生，雷霆小吏，上叨接引，获侍班行，夙夜兢惶，无由称谢。某今据入意，理宜付度，除已具奏上天，笺闻祖师省府申牒合属，希恩照应传度外，重念某德薄任重，过著功微，诚不足以感召穹祇。学不足以承传教法，非资启迪，曷遂显扬。谨具家书上闻，伏丐师慈，垂念宗枝，接引后学，即赐转闻师省，保奏帝王廷，请颁敕旨，普告三界，昭示十方，幽显群司，合属去处，咸祈照应。特为弟子某赦释罪愆，拔度宗祖，登名丹籍，隶职仙班，请降三气九霄符章经道，雷帝天君，雷霆一府二院三司，五雷官君，天雷岳鄴诸司掾吏及某箴中仙灵官属，一合分真下降，付度弟子某身心法靖永远驻札，再后，如遇祈祷茭襍之际，存思召遣之时，口念心存，即彰灵感。次丐转闻清微开基演派承流袭庆诸大师尊，咸赐照应。凡有行持，心存口启，先垂荫佑，俾获感通。庶使正教兴隆，宗风益振。某冒渎师严，伏冀原宥不宣。 年 月 日 具位玄孙姓某书上。

2. 家书科仪的符、印、令、花押

各道派的家书仪式往往又与“合同符”一同使用，且需加盖印章。如：《法海遗珠》卷二《洞玄秘旨》载有“洞玄紫霄家书合同符”以及“雷室师家书合同符”，其法为：

洞玄紫霄家书合同符：

嗣孙某百拜合同

右用黄纸阔二寸长三寸半书，掐辰文，取紫气成符。存马元君，赤枣方面、大眼、大耳、金环，七玄道冠，紫衣皂履。手执雷尺，立于神府。却下笔一气成符。家书系元君达白真人前。

雷室师家书合同符：

右符用黄纸阔二寸长三寸半朱书，寅文，火气入符。贴方函，谨上诣下至紧。用黑纸书于师宫，告急。

凡书符时，先存真人童颜发髻，黄道衣，跣足，执雷尺。系翁真人达马元君几前。

血脉家传妙用：

(一圆圈，内空)

(师曰：于中有千金不传之妙，漏泄者祸及其身，延及九祖。至秘至秘至玄者也。至祝至祝。)

《法海遗珠》卷四《太乙火府秘法》所载家书仪式，必须将剑尖符、合同雷令贴于家书上，且须加盖“统天印”：

剑尖符（祈告治病，四角四行，就本命星书事意。依法作用。）

合同雷令

剑尖符背式：

(三天风火烈，令下鬼神灭。合同雷令，姓 某 押，信字 号 合同雷令奉行。奉请五雷神，火急轰雷摄。)

信字一号至八号，周而复始。如要见斗，改“火急轰雷摄”作“轰雷现斗摄”随事改用四角，用“统天印”印之。此符中间裁开一半，粘家书前，一半贴奏斗状具位前。如事轻，则全粘在家书前。随意行之，看事轻重。

又须书四真人花押：

四真人花押：

陈、刘、许、杨

凡符背书四花押字，盖就合同上加书召用，“统天印”印之。姓某上名记印之。符背以二十字密咒，分写两边。其家书勘合符可破心剪开，作二片，贴于字之前。后具姓名。状处内边与前相对，贴于奏状前。符下差将如何疾速前去，不得停违时刻。

显然，上家书仪式是由一系列的符、咒、神将、法印等要素构成的。符咒、神将、法印皆因道派的不同而有所差异。据神霄雷法太乙派《法源事迹》称，该派祖师许志高和杨披云向弟子授法时，将本派“家书”与“雷霆都司印、都天大雷火印、统天印、天宝家书印”等法印一同传授。

四 家书科仪的内炼法则

行持家书仪式有着鲜明的内炼法则。宋元新符箓派皆有“内修外法”的倾向。以天心正法为例，天心正法的符咒法术，以三光为法力的来源。

所谓三光即指日、月、星。^①天心正法的经典之中均重三光之说。邓有功编撰的《上清天心正法》将《三光正炁》置于卷首，指出法官若能“请三光炁”，即能“渐入仙真”。^②路时中则认为凡是嗣“玉堂大教”者即可“与天为徒”，而所谓的“与天为徒”在他看来“非他，三光而已”。^③存思，又名存想，常简称为“存”，被广泛地运用于道教的法术及斋醮科仪之中，是道教最具特色的思维方式。道教各派均重视存想之术，但以上清派的存想术最为系统。上清派的《上清大洞真经》、《黄庭经》即是存想之经。在存想的过程中，又往往伴随有静坐、叩齿、服符、服炁、咽津、诵咒等必要的动作。通过存思神真，体内之神与天地之神混合而一，以达长生之境。应该说，存思术本身是极其复杂的。此处，将从家书仪式入手，侧重关注存思术在家书仪式中的运用法则。《法海遗珠》卷五《太乙火府秘旨·家书式》载《上家书秘旨》：

三净如常，师闭目存神，两手剑诀，叉腰，仰面，变神为元命真人。

又载《祖师披云拜家书召遣奥妙》：

师左手辰文，抚心，右手戌文，掩肾，左仰右覆，闭目微开，吸取巽宫火炁咽下丹田，存运水火交接心肾，至尾闾夹脊，二炁交合于绛宫，心存火光迸出谢大将在目前。

此后，法师还需存想召请法主至尊妙道大赤天宫混元上德皇帝，祖师陈抟，祖师刘真人，祖师许真人，祖师杨真人，宗师黄云庄、黄澄心、陈清溪、李樵儒等传教历代宗师降临法坛。《道法会元》卷一百八十八更是详载“师派服色”、“将帅服色”，以供法师存想之需。如：

师派服色：

祖师华山处士希夷陈真人抟。头戴清冠，青法服，足穿朱履。

① 《上清天心正法》卷一《三光正炁》曰：“三光者，日、月、星也。”

② 《上清天心正法》卷一《三光正炁》。

③ 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品第一》。

祖师太极上相通玄刘真人浩然字仲方，讳普。顶道冠，三须高颊，着褐道衣。

祖师中夫枢相伏魔许真人，字志高，讳翊。顶七星冠，肥白面长，薄髭须，皂缘紫道衣，穿履。

祖师披云就赐清隐杨真人字耕常。戴道冠，面白微笑，三须，着青衲，头已后披发，跣足。

显然，上家书仪式的行使，存想是重要的手段。对于法师而言，修道者日常宜静心修持，采服北斗九皇正炁：“第一阳明星君，吐青光之炁。第二阴精星君，吐黑光之炁。第三真人星君，吐黄光之炁。第四玄冥星君，吐赤光之炁。第五丹元星君，吐白光之炁。第六北极星君，吐绿光之炁。第七天关星君，吐绛光之炁。第八辅星，吐碧光之炁。第九弼星，吐玄光之炁。服炁之法，常以四孟之月初九日平旦时，四仲之月十九日午时，四季之月二十九日夜半时，行之，一年三百六十过，应三百六十度之数。以五为盈，炁有余也。行道之时，清斋入室，烧香，精思，冥目，闭炁，叩齿九通，存见九星端正威严，侍卫肃然，密诵七星咒一遍，但见九炁从星注下，入兆口中，俄而吞之，细细吐故气，纳新炁，勿令耳闻。咽毕，复叩齿九通，倏然俱忘。如此行之九年，则得长生神仙，形神俱妙，与道合真矣。”^①

在采服正炁的基础上，继而修炼太乙内丹法：“下工须在寅时上四刻，入室，用眼观心，呵出秽气三口，然后鼻引元始清炁，舌拄上腭，搅华池神水，同清炁咽入丹田。后想两肾中间一点明，遂瞑目，想左眼为日，右眼为月，阴阳二炁，互相交媾，下入丹田清炁之中，寂然无为，任炁自然上升于心，后归于肾，少顷二炁相会于黄庭，结成一团金光，如火炼金丹相似，似非我有。但见五炁从五脏出，而拥此一团金炁，上升泥丸。忽见金光裂开，有一真人，如我本形，合我为一。少顷，方想真人从泥丸出一炁，化为三清八境诸天上帝，及本法中将吏。方随意祝其行事，事毕，寂然无为，只化一团金光，遂吸入黄庭之内。”^② 以此内炼功夫作为役使雷

① 《道法会元》卷一百八十九。

② 《道法会元》卷一百九十三《太乙火府内旨》。

霆之基础。同时，亦须“与雷混炼”，法师于内修之时，存想、变神化身为太乙元君以及雷部诸神临坛作法：“凝神定息，念大威德咒，见吾身中皆是雷火丹天世界，一窍中间，元神如自己状。口念唵吽霹雳震动八门咒，见婴儿自下丹田，上冲至心宫斗府，火光豁开，即是火府。仿佛面前见师，师随我元神至顶，见大赤天帝，心拜跪奏，乞差降主法祝元君及别将，皆可。想得旨，则回神，念唵吽叱腾咒，仍复元室为元神。”^①

“存变”、“变神”乃是宋元新符篆派对上清派“回风混合”法术的发展。作为道教长生技术的存思之道，行法的关键在于通过“回风混合”，混合百神而为真人，并使之常驻于体内，从而使修道者臻于长生之境。所谓的“变神”，以“回风混合”为基础，进而召出驻于体内的诸神。此与法术的主法、主神观念有关。宋代之后的道法往往以某一尊神为开山，历代祖师为传法，谓之“师派”。行法之际，作为行法者的法师必须通过存思本法之尊神、祖师之状貌，再辅以掐诀、念咒，将己身“变”为尊神、祖师来主持道法。^②这一过程谓之“变神”，或曰“存变”。如此，法师也就具有了行法的权威，可以行召遣鬼神之事。行此变神之法，法师不仅要牢记主法神灵、本派祖师、神将的形象，更要时时内炼：“火府内炼，须要时时勤行为上。弟子常念于师，师不离于弟子，我身动则有神，候忽便在目前。”^③虽然，存想中的神真世界只是存在于法师个体的宗教体验中，但却是法师沟通人与神之间的精神通道。

总体而言，在家书科仪中，行法弟子皆以“嗣派孙”、“嗣派小孙”、“嗣教小兆孙”、“第几代小孙”等自称。这些“家书”、“合同”成为清微派、瑜伽教、闾山教嗣法弟子传袭教法，振兴宗风的有力庇护者。闾山教“家书式”甚至要以“指头刺血”书写呈上，更可见该法寻求祖师临坛加持的急切心情。宋元新符篆派以及当代的民间道坛，正是通过“本师”、“家书”、“合同”等道派自我认同的虚拟血缘制的组织方式，将“宗”、“派”、“法”这一想象的共同体变成了事实上的共同体。新道派的这一社会文化特征，也充分显示了作为中华优秀传统文化的组成部分的道教文化所具有的巨大生命力、调适力和再生功能。可以说，作为道教的等级制度，法

① 《道法会元》卷一百九十。

② 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002，第134页。

③ 《法海遗珠》卷五《行持内用》。

篆传授制度、教阶制度是道教教派建立、完善本派组织的有效方式，是保持道教之所以为“教”的根本。在现实的道法实践中，虚拟血缘制也是道派的另一项组织原则。在道派与其他的宗教团体、社会组织发生关系时，虚拟血缘制能有效维护本派的利益。在历史与现实中，教阶制度与虚拟血缘制二者互为补益，共同维系着教派的延续。^①

① 当然，应该指出的是，虚拟血缘制在民间教派中也是重要的组织原则。相关研究可以参见马西沙《清代八卦教》，中国人民大学出版社，1989；马乔利·托普莱（M. Topley）《先天道：中国的一个秘密教门》，文载王见川、柯若朴主编《民间宗教》第2辑，（台北）南天书局，1996；刘平《文化与叛乱》，商务印书馆，2002；梁景之《清代民间宗教与乡土社会》，社会科学文献出版社，2004，第101～195页。

第六章

存思三光与正法三符

道教法术是道教文化中最为神秘的部分，可以说是道教的“内秘世界”，是中国神秘主义的代表，它不仅是一种信仰体系、一种文化现象，更是一种社会现象。符箓、咒术是道教法术最重要的组成部分。对于符箓与咒术的研究是理解道教的法律、科仪系统的关键所在，也是进而理解道教的宗教本质的关键所在。^① 作为北宋新出的符箓派，天心正法以日、月、星即“三光”作为其信仰的核心，并将之作为法力的来源，正法三符即三光正炁符、真武黑煞符、天罡大圣符乃是其整个法术体系的基础。天心正法的三光之说、正法三符的出现对后世诸多道派的炼养思想与符咒法术产生了深远的影响。在天心正法的法术体系中，高奔日月、升斗奔辰、正法三符、玉堂斋法将对三光的推崇落实到了具体的道法层面。^② 高奔日月、升斗奔辰乃属“内修”，正法三符、玉堂斋法乃属“外法”，天心正法开启了宋元新符箓派的“内修外法”之道。^③ 本章即从天心正法的三光之说与上清派存思之术的关系，以及正法三符的形成、其符文的类别与功用，以

① 参见刘仲宇《道教法术》，上海文化出版社，2002；李远国《道教咒术初探》，《宗教学研究》1999年第2期；〔法〕索安《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，中华书局，2002，第五部分“道教世界”之“仪式”。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷之一《发明大道品第一》。

③ 关于宋元新道法内炼神气与外施符咒术相结合的特征，学界有不同的概括，有言“内丹外符”者，其主要着眼于内丹术对符咒术的影响，但也应该看到由于从内修之术到内丹学的产生有一过程，即使是内丹产生之后，内修术与内丹也还有共存者（关于一般方术向内丹的演变请参考戈国龙《道教内丹学溯源》，宗教文化出版社，2004，第94～109页）；有言“内修外符”者，则主要侧重于包括内丹术、存思术等广泛的道教练养术对符咒法术的渗透。（参考王卡《道教符咒与中国文化》，2004年未刊论文；《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，中国社会科学出版社，2004，第52～62页。）

及三光咒语的特色诸方面来对天心正法的炼养思想、符篆咒术进行初步的研究。

天心正法的符咒法术，以三光为法力的来源。所谓三光即指日、月、星。^① 天心正法的经典之中均重三光之说。邓有功编撰的《上清天心正法》将《三光正炁》置于卷首，指出法官若能“请三光炁”，即能“渐入仙真”。^② 路时中则认为凡是嗣“玉堂大教”者即可“与天为徒”，而所谓的“与天为徒”在他看来“非他，三光而已”。^③

天心正法不仅在道法的系统理论上推崇三光之说，而且还通过存思之术，将三光之说落实到了道术的操作层面上。存思，又名存想，常简称为“存”，广泛地运用于道教的法术及斋醮科仪之中，是道教最具特色的思维方式。虽然存想中的神真世界只是存在于法师个体的宗教体验中，但却是法师沟通人与神之间的精神通道。道教各派均重视存想之术，但以上清派的存想术最为系统。上清派的《上清大洞真经》、《黄庭经》即是存想之经。在存想的过程中，又往往伴随有静坐、叩齿、服符、服炁、咽津、诵咒等必要的动作。通过存思神真，体内之神与天地之神混合而一，以达长生之境。应该说，存思术本身是极其复杂的，其复杂性主要有三：第一，存思作为一炼养方术，其渊源甚早，但是对其源头的梳理却颇显困难；第二，存思与内丹学关系甚深，内丹的产生受到了存思术的影响，二者的分合融摄值得深入的探讨研究；^④ 第三，存思术本身还往往与导引、胎息、房中等炼养方术混用，在斋醮仪式中也有运用存思者，且多伴随有焚香、叩齿、咽津、步罡掐诀、念咒等程式。鉴于存思术的复杂性，本章无法对存思术进行系统的研究，主要从天心正法入手，侧重关注存思术在天心正法中的运用情形，及其在道法层面所发生的变化。

① 《上清天心正法》卷一《三光正炁》曰：“三光者，日、月、星也。”

② 《上清天心正法》卷一《三光正炁》。

③ 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品第一》。

④ 关于存思与内丹的关系可以参考张广保《唐宋内丹道教》第一章第四部分以及第五章第三部分，上海文化出版社，2001，第32~49、185~193页；戈国龙《道教内丹学溯源》，宗教文化出版社，2004，第94~109页。

第一节 存思三光与书符取炁

天心正法的存思术以日、月、星崇拜为其信仰的核心，存思术的展开以“三光之说”为其理论之基石。总体而言，天心正法的存思术体现在两个方面：其一，吸服日、月、星之光芒；其二，高奔日月、升斗奔辰。所谓吸日月星之光芒，往往表现为进服三光之正炁。按照道教的宇宙观，“道贯三才为一炁耳”，炁乃是神之本，法师的存想往往与炼炁相结合，没有内炁为根基的存想，被视为“非真法”。^①宋代以前的符篆派，其炼炁之法以服炼外炁、存思、守一为主。北宋时的北帝派、天心正法仍然重视存想、服炁之法。以下将就天心正法的存思服炁之术进行探讨。

一 存服三光正炁

应当说，存思三光，服三光正炁，并非是天心正法的独创。早期的上清派已经有此法。《上清大洞真经》卷一《诵经玉诀》在存思五方之炁之后，即有存思日月之法，其法云“毕，口吸日月一息炁，分三九咽，结作二十七帝君，并紫衣冠。内九帝下入绛宫，穿尾闾穴，上入泥丸。又九帝，亦下穿绛宫，入下关之境。又九帝，入中关之境。令日光使照一身，内彻泥丸，下照五脏，肠胃之中，皆觉洞照于内外。令一身与日月之光共合，良久，叩齿，用嘻字吐息。”《上清大洞真经》卷三《上清紫精三素君道经第九》、《青灵阳安元君道经第十》也载有存思日月、服日月光芒之法。不仅如此，《上清大洞真经》卷一《诵经玉诀》，在存思日月之后，又有存二十四星之法，其法为：

次心存二十四星，大一寸，（此法每日行住坐卧皆可修之）如连结之状。又存每星中各有一人，合二十四星，皆如婴儿之状，并裸体无衣纓。于是二十四星从虚空中降，回绕一身之外三匝。

^① 刘仲宇：《存想简论：道教思维神秘性的初步探讨》，《上海教育学院学报》1994年第3期；《道教法术》，上海文化出版社，2002。

可见，虽然天心正法以存思三光作为其内修之基础，但是其存思日月星之法理当来自于上清派。

天心正法的存思三光与存服三光之炁紧密相依。《上清天心正法》卷一《三光正炁》中所载的服三光正炁法，堪称细致，其法为：

请服太阳炁：每以日高三丈时，数日辰方，望太阳，焚香，心拜九过，默云：“臣某上告日君太阳帝君，日宫神仙圣众，愿降瑶光真炁灌注身体中。”次掐卯文，默念日君内讳“郁仪”二字九遍，存见真炁，毕，即默念“日君七杀咒”曰：“唵嘽咄啰嚩嚩娑诃”一遍，鼻引青炁九次一吞，如此九遍，吞炁九口，讫，心拜礼谢而退。

请服太阴炁：每以月高三丈时，算太阴在何方，焚香，心拜九过，默云：“臣某上告月府太阴皇君，月府神仙圣众，愿降瑶光真炁降注臣身中。”次掐酉文，默念月君内讳“结璘”二字九遍，存见真炁，毕，即默念“月君七缚本身梵咒”：“唵嘽明啰唆娑婆萨诃”一遍，鼻引白炁九次一吞，如此九遍，吞炁九口，毕，心拜礼谢而退。

请服天罡炁：每日高三丈时，算天罡在何处，焚香，掐辰文，默念咒曰：“日灵月灵，斗下交并，天罡正炁，来灌我形，出邪入正，永保长生，急急如律令”。

念三遍，存见天罡，心拜九过，默念云：臣某上告天罡大圣，破军星君，愿降瑶光真炁，灌注臣身心，五脏六腑，三百六十骨节之内，八万四千毫窍之中，驱逐病炁鬼炁，咒曰：“年灾月厄，日灾时厄，驱邪邪走，驱秽秽亡，众神扶我身入魁罡，人归依，鬼归降，急急如律令。”默念一遍，次左辰文，右剑诀，念“天罡正炁咒”曰：“天帝释章，佩带天罡，五方凶恶之鬼，何不消亡。飞光一吸，万鬼伏藏，天罡大圣，杀入鬼心，急急如律令。”念三遍，引炁三口吞之，再念天罡内讳“飞仙”二字三遍，取炁三口，再念“隐咒”曰：“唵呼咄嚩娑诃”，取炁三口，共九口，吞，讫，再拜九过，礼谢而退。

路时中在《无上三天玉堂大法》中也认为修道之士应“每日进三光正炁”，其法为：

每日清旦，面圣，奏香，依法进之极妙。若平坐安定，无以杂虑于心，静室则临目为之。临目者，闭目不全合也。师曰：左手大指掐中指上节，为日君诀，诵《日君咒》九遍，捧诀当心，鼻中纳引日炁一口，存日中有五色来入五脏，即随炁咽下。次改月君诀，以左手大指掐四指上节，念《月君咒》九遍，捧诀当心，鼻中纳引月炁一口，亦有五色来入五脏，即随炁咽下。次改大指掐定二指甲下之左，谓之天罡诀，念《天罡咒》七遍，以两手俱筑肘下，仰首存大赤天中天罡垂万丈火光，其细如丝，磔磔有声，满口引之，有余光不尽，遍覆己身，即咽炁藏之丹田。

路时中此法，其主要程式与《上清天心正法》卷一《三光正炁》基本一致，但不载所念咒语的具体内容^①，较为简略。显然，存服三光正炁与步罡、诵咒是一有机的整体，此法在唐代即已盛行一时。孙思邈《千金翼方》尝载其法甚详。^②

天心正法的存服三光正炁之法中还有《上清部服飞根赤精金丹上法》、《上清部吞月华石镜水母上法》。^③所谓的《上清部服飞根赤精金丹上法》即存服日炁之法，《上清部吞月华石镜水母上法》即存服月炁之法。仅从该法的名目来看即可以知道该法渊源于上清派。行该法需祝呼日魂、月魂之名、日中五帝、月中五帝夫人之字，借以存思日中五帝、月中五夫人。在服日、月之炁即“飞根水母”、“飞丹之晶”时还需服“太微服日炁开明灵符”及“紫微服月华太阴玄生符”。此程序与上清派内修经典《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》极其相似，只是并未出现高奔日月之法而已。^④

天心正法的存思日月星三光之法有以下几点值得注意：其一，存思三光与三光信仰为行法的核心。在天心正法的信仰世界中，日、月、星乃是被神格化的自然神，有自身的名讳、状貌、服色，以供存想之用。如日号

① 关于存思三光之时所念咒语的具体研究将在附录论述。

② 孙思邈：《千金翼方》卷九《掌诀法第五》。

③ 参见《上清北极天心正法》。

④ 《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》所载咒语与《上清部服飞根赤精金丹上法》、《上清部吞月华石镜水母上法》相同，所服之符名、形制稍异，其名目为“太上服日气开明灵符”、“紫微服月精太玄阴生符”，但天心正法因袭上清派存思术之痕迹已经清晰可见。

曰“日君”、“日帝”、“日中五帝”，“郁仪”；月号曰“月君”、“皇君”、“月中五皇夫人”、“结璘”；星号曰“九星大神”、“天罡大圣”、“斗中九精阴灵玉清上妃名密华字邻倩”。显然，存思之术以三光神真信仰为依托。其二，服炁之法有“常服”与“非常服”之分，“常服”指的是每日进服，不能常服则可每月的若干天进服，如凡服太阳真炁每日清晨服之，不能常服则以每月的月朔、三日、五日、七日、九日、十一日、十三日、十五日、十七日、十九日、二十一日为之。^① 每日服太阴真炁时，须伺天气清明之夕，若不常服，则以每月二日、四日、六日、八日、十日、十二日、十四日、十六日、十八日、二十二日、二十四日为之。^② 服炁之时，伺日月高三丈时服之，若室外不见日月，可于暗室中为之。^③ 其三，服日月之炁伴随有礼日月之法。其法为：置香案烧香再拜，正视日（月），两手拊心而礼之。^④ 其四，服日月星之炁，须明取炁之方位。《上清北极天心正法》中的《太阳论》、《太阴论》、《天罡论》对取炁之方位有明确的论述。以下将取炁之方位与相对应的月份、日期如表 6-1~表 6-3、图 6-1~图 6-3 所示。

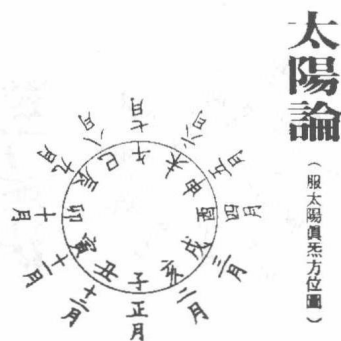


图 6-1

表 6-1 取日炁之方位与月份对应表

月份	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
方位	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅	丑

① 《上清北极天心正法》之《太阳论》。

② 《上清北极天心正法》之《太阴论》。

③ 《上清北极天心正法》之《太阳论》、《太阴论》。

④ 《上清北极天心正法》之《太阳论》、《太阴论》。

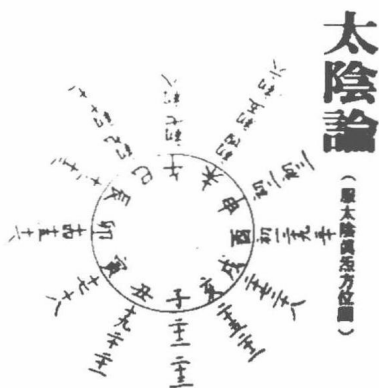


图 6-2

表 6-2 取月炁之方位与日期对应表

日期	二十二	十九	十七	十四	十二	初九	初七	初四	初二	初一	二十七	二十四
	二十三	二十	十八	十五	十三	初十	初八	初五	初三	二十九	二十八	二十五
		二十一		十六		十一		初六		三十		二十六
方位	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥 ^①

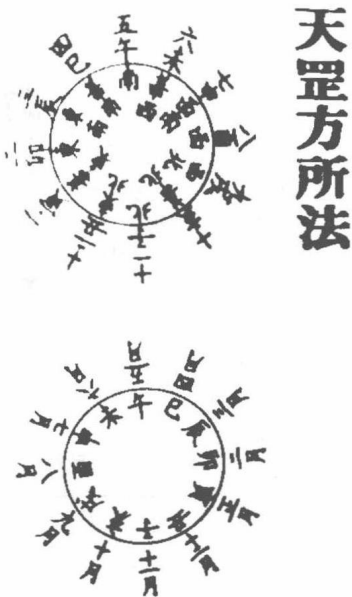


图 6-3

① 原图中“亥”位对应日期有误，故改之。

表 6-3 取天罡炁之方位与月份对应表

月份	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
方位	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑

天罡在天心正法的“三光”理论中，居于首要的地位。基于《天罡论》的理论架构，天心正法进而衍生出了“天罡救治法”，“罡炁法”等符咒法。参见图 6-4。行“天罡救治法”须步天罡，取罡炁，以求天精下降除魔。“罡炁法”则须掐诀、步三元罡、念咒、书符。

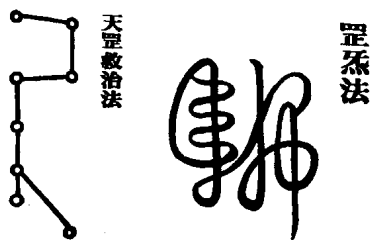


图 6-4

我们不难看出，天心正法在继承上清派存思内修术的同时，已经对之有所拓深。天心正法的内修理念以上清派存思术为核心，此外，基于取三光正炁之时辰、方位，礼三光之法，创造出了《三光总论》、《太阳论》、《太阴论》、《天罡论》等存服三光的系统理论，使得天心正法的存思内修术有了切实可行的程式，进而也奠定了“内修外法”即所谓“道体法用”思想的坚实的理论基础。

天心正法的存思服炁之术渊源于上清派。然而，天心正法在继承上清派存思术的同时，也对之有所发展。毕竟，作为以符篆咒术为主的道派，天心正法的存思服炁之法，还不仅仅满足于混合成真，以达长生。在天心正法的法术之中，存思乃是书符取炁、变神召将的基础。也就是说，天心正法发展了上清派的存思术，将存思三光的“内修”工夫转化为行使符咒之术的内修基础，实现了由“内修”到“外法”的转变。在天心正法的道法系统中，存思三光与书符取炁、变神召将成为一体的两面，二者不可偏废。

二 三光正炁与书符取炁

天心正法素重符法，在诸符法中尤以“正法三符”即“三光正炁符”、

“天罡大圣符”、“真武黑煞符”为重。在《上清天心正法》、《上清北极天心正法》、《太上助国救民总真秘要》、《无上玄元三天玉堂大法》中，正法三符出现了多样化的倾向。

《上清天心正法》卷三所载的正法三符如图 6-5 所示。

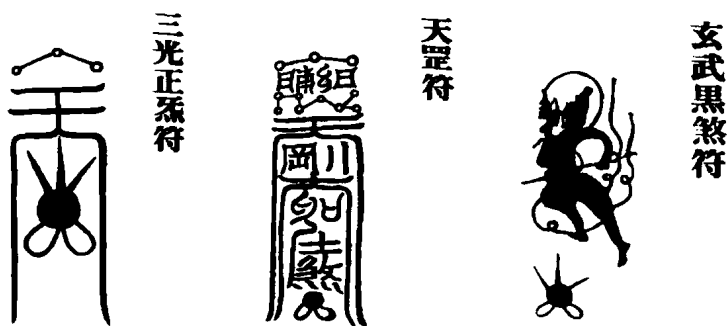


图 6-5

《上清北极天心正法》所载正法三符最为多样，见图 6-6。



图 6-6

《无上玄元三天玉堂大法》所载三光符则多称为：“三光祖符”、“三光本法”，见图6-7。

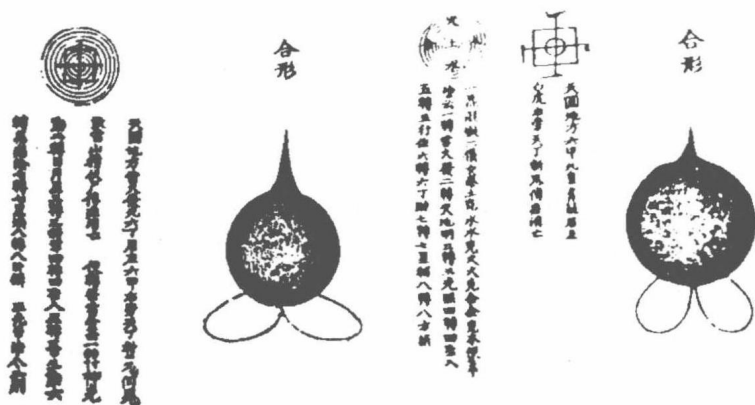


图6-7

应该注意的是，天心正法的符法与早期天师道的符法已经迥然有别。天心正法的符法，其行使紧紧依托于行法者的存思内炼功夫，“正法三符”的行使即是以存思日、月、星三光正炁为基础的。《太上助国救民总真秘要》卷二《书符诀》认为：

凡书符行法，先静其心，更勿杂想，坐建向破，可存本师在前（传度之师），祖师在后。祖师上清大帝，有天蓬、天猷三十六员大将侍卫祖师大帝。存自身为驱邪院使，如天师状，戴斗，前足踏刚（罡）星，后足踏魁星，取日、月、天刚（罡）真炁，入口中，后逐法尽吹之。次第而取，不得差乱其炁。太阳真炁，火色；太阴真炁，银色；天刚（罡）真炁，赤色。又曰：念日、月、天刚（罡）咒，并各取正炁入符中。

很明显，天心正法的书符取炁法，首先需静心存思本师、祖师以及驱邪院使，而后方可次第取日、月、天罡之真炁入口中，进而将正炁吹入符中。取三光正炁的同时还必须配合以存思日、月、天罡之真炁的颜色，即：太阳真炁，火色；太阴真炁，银色；天刚（罡）真炁，赤色。在这

里，存思服炁虽然已经演变为符法操作层面的“书符取炁”，但是书符取炁仍然秉承上清派存思术的传统。二者差别之处在于，在天心正法的书符过程中，虽然也存想日、月、天罡真炁，并且存服真炁，但是存服真炁的目的在于将吸入口中的真炁吹入符中，使符灵验。从天心正法的法术系统来看，这一程序已成定制。《上清天心正法》卷三《正法三符》也明确指出：“凡书符，先斋心定虑，行神布炁”，不仅要“吸罡炁吹朱盏中”，还要“取三光炁吹符中”。显然，在天心正法的法术中，存思三光，取三光之正炁、真炁鲜明的与符法的灵验相联系。也就是说，存思服炁不仅是符法行使上的关键环节，而且完成了由“内修成道”到“外用为法”的过渡，进而将以长生为归旨的内修功夫演变为济世度人的可以操作的知识系统。这无疑是天心正法对上清派存思术的重大革新。

这里应当指出的是，《太上助国救民总真秘要》与《上清天心正法》所载的书符取炁之法，其所取之炁乃是存在于体外的日、月、天罡之真炁，乃属于“外炁”，与早期上清派的存思取炁之法基本一致。路时中的《无上玄元三天玉堂大法》则与前二者不同，虽然玉堂大法也强调“内修三光以成道，外运三光以为符”，但是其取炁之妙乃在于“以在身之三光，合在天之三光”：

然玉京琼室之妙，九老元尊之玄，远则在高明之天，近则在身中之天。夫嗣玉堂者，与天为徒也。天为徒，非他，三光而已。所以真师内修三光以成道，外运三光以为符。盖三光之妙，天得之而长久，人从之而登真。故布三光之炁可以救世人疾病，发三光之法力可役鬼神，宣三光之威德可绝妖怪，灵响降三光之慧照可以开幽冥。三光之法虽简，行之在我，自无穷已。今学者当以在身之三光，合在天之三光。若能行此方，可称师。^①

“以在身之三光，合在天之三光”的提出，使得玉堂大法的书符取炁之道相较于《太上助国救民总真秘要》与《上清天心正法》更为简洁

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷之一《发明大道品第一》。

明了：

取炁之法妙在三光，凡取三光炁，在以真合真，今人不知取炁之法，惟回头仰首，吸冷炁吹暖炁，夫三光在天，相去甚远，一呼一吸，不可果得。岂知我之三光，在身不远，不劳取吸，自然长存，要在运吾之真，而委聚之，故不吸取外劳也。师曰：以心会神，以神合炁。^①

在路时中看来，作为天体的日、月、天罡与人相去甚远，倘若一味地“回头仰首，吸冷炁吹暖炁”取“在天之三光”，只能是劳形之举。所以，取炁之关键在于“运吾之真，而委聚之”，在于“以在身之三光，合在天之三光”。基于这一理念，路时中进而提出书符必须洞明密运体内真炁之妙用，书“驱邪符”应当运自己的“煞炁”，书“济度符”应该运天然之生炁：

凡书符，先入室，焚香默坐良久，炁定神悦，扣齿运用，心与符一，符与心俱。聚炁不须回首，吹炁不在作声。磨墨点朱皆如金光银光，染笔下笔惟见罡光，分明运存，不在泥滞。一举见前语咒，专在心声。正当书符之时，心境不染，下笔书符如自传喜神。书讫运炁、踢诀。凡驱邪符，当运自己煞炁，济度符，当运天然之生炁。皆不在形容，乃密运之妙也。^②

通过对于“密运”体内真炁的强调，路时中竭力弱化书符过程中“焚香”、“默坐”、“扣齿”、“聚炁”、“吹炁”、“磨墨”、“点朱”、“染笔”、“下笔”等一系列仪式，而凸显了存思内炼工夫的重要性。这无疑是路时中玉堂大法对取三光之正炁的发展。

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷之一《发明大道品第一》。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷之一《发明大道品第一》。

第二节 隐秘符窍与三光丹法

一 三光正炁与隐秘符窍

从道法实践上来看，天心正法基于符咒术层面对存思服炁术所作的变革，已经内化为自身道法体系中的一种传统，历代因袭。《上清北极天心正法》就认为，要使“三光符”得以灵验，必须知“炁之所降”，知“隐秘符窍”：

后学之士，但知符名而已。不知三光真名者一也，不识天罡者二也，念天罡咒不全而讹谬者三也，不识加临者四也，不知炁之所降者五也，不曾受三符者六也，不得三光即者七也，不知隐秘符窍者八也，不知书符之时者九也。此乃九件未知，三光符即无验矣。^①

天心正法的符咒术，以《正法三符》为主，而三符之中又以《三光正炁符》为首。但是，倘若只知符名，尚不足以行法，行法者必须知“三光真名”，“识天罡”，识“念天罡咒”，避免念咒“不全而讹谬”，“识加临”，“知炁之所降”，“受三符”，“得三光”，“知隐秘符窍”，“知书符之时”。后世的道法也继承了天心正法这一不可“九件未知”的理念。^②

显然，以上诸事项以存服三光正炁为道法的基石，顺此思路，天心正法进而提出：取炁，明“炁路”乃是行持符法，使符水灵验的第一要件：

夫行持之道，莫先于取炁。盖炁正而符灵，将正而法验，未有不知炁路而行持者也。是法门众多，未尝确论取炁之方。天心正法以三

① 《上清北极天心正法》之《天心三光总论》。

② 《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》曰：“三光符，乃吞符第一道也。能驱一切邪祟故气，治厌炁，治一切病，破毒块鬼胎，断尸痲，除瘟瘧疼痛不可忍者，及十八种奇疾，并误食毒药蛊毒，符到立愈。其炁吹嘘亦然。后学但知符名而已，其谬有八：不识天罡者一，不识三光真君者二，念天罡咒不全讹谬者三，不识加临者四，不识炁之详者五，不曾受三光篆者六，不知符窍者并隐秘者七，不知书符之时者八。不能通，即无验矣。”

光为宗，南方灵文以朱陵为本。不说朱陵，方咒夫诸家灵文，但只载某方取炁，而不指其源，夫后学传职之士，谬误百端。乃符水不应，欲怨大道，殊不得传而然也，深可悯之。今具于后，能深造之不亦宜乎。^①

在这里，天心正法将“炁”、“符”、“将”三者统而观之，以“炁”统领符法、神将，将行持之道紧紧依托于以炼炁为基础的修炼法门，即所谓“炁正而符灵，将正而法验”，所谓“天心正法以三光为宗”。

在以上的“九件未知”中，所谓“隐秘符窍”尤其值得注意。“隐秘符窍”，在字面上理解，即指书符时必须掌握的技巧，这些技巧多隐而不显，必须遇明师秘授而得。从道教的法术史来看，“隐秘符窍”的出现与南宋时期的内丹道有关。南宋时期的内丹道已经进入了成熟的时期，不再表现为创立一般的概念体系，而体现在对“玄关一窍”等几个热点问题的探讨。玄关一窍在内丹的修炼中有着极其重要的地位，是修炼者得以证道超越的通道，是阴阳交媾从后天到先天的临界状态，是进入本体性的超越境界而采取先天一炁的契机。由于玄关一窍不是人体内的一个具体的穴位，与“虚无”、“先天一炁”有着密切的关联，在人体内有特殊的功能效应，所以，南宋时期的内丹家对之有着不同的理解。^②将“内修”视为“外法”之基础的天心正法对玄关一窍也极其重视。如以上所述，在书三光符时必须“知隐秘符窍”。

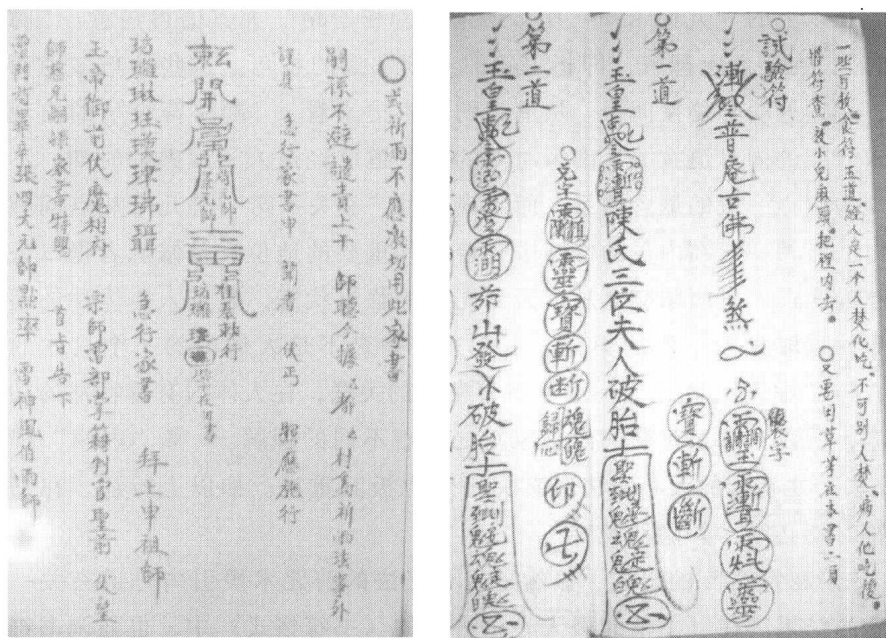
“隐秘符窍”的出现，显然是天心正法的符咒术援引内丹道玄关一窍观念的结果。在《上清北极天心正法》的《书符格式》中，也强调书符须知窍：

凡书符，符中有阴阳笔，有罡笔，有飞火笔，左收右摄，隐秘符窍。斗星虚实、逆顺俱备，方得成符，始有灵验。如《洞灵录》云：“书符不窍，弄鬼齿笑，世人至愚，端然不晓。”

① 《上清北极天心正法》。

② 张广保：《唐宋内丹道教》第十章第三部分，上海文化出版社，2001，第362～389页；戈国龙：《道教内丹学探微》，巴蜀书社，2001，第173～182页。

所谓“书符不窍，弄鬼齿笑”，即是对“隐秘符窍”的重视。在天心正法的符咒术中，“依窍成符”已经成为符法灵验的前提。福建的瑜伽教、闾山教也将“符窍”视为道法中的关键。如前所述，瑜伽教、闾山教祈雨仪式中有“家书式”，其符文中隐含着“符窍”，该“符窍”处于整道符的“符脚”部分，非至亲不传。瑜伽教的“试验符”的“符脚”也有“符窍”。从符的形制上看，“符窍”隐藏于圆圈之内，只能由师傅秘密传授。参见图6-8。



福建闾山教的祈雨“家书式”

福建瑜伽教的“试验符”

图 6-8

“家书式”与“试验符”的“符窍”显然渊源于宋元时期的新道法。南宋时期大为兴盛的清微雷法也十分重视“符窍”，《清微道法枢纽》认为：

古云：画符不知窍，反惹鬼神笑，画符若知窍，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，不

可求于他也。能知此窍，即可与言道矣！岂徒法哉？^①

显然，清微道法与天心正法都将明“符窍”提升到了道法行持中的首要地位，都认为不明“符窍”，将无法役使鬼神，符法亦不会灵验。不仅如此，清微派还认为“符窍”并非是形诸于纸张之上的道符的某一具体位置，也就是说，“符窍”与内丹道中的“玄关一窍”都是不可指实的，是“乾坤共合成”的“神炁穴”，其内“有坎离精”。此“窍”并非“凡窍”，是行法者于自身中求得之物，不仅不可求于他处，而且它是行道之士借以体道、悟道的关键，离开此窍行法，则无法契入道体。这种对“符窍”本旨的诠释与内丹家同出一辙。

随着道法的发展，在民间的法术实践中，“符窍”又与“变神”相结合，出现了多种的“变窍”仪式。现今流传于福建的“瑜伽教”道坛，将“变窍”视为法术仪式行使的内密，不肯轻易示人。福建Z县城关Y法师藏有以“变窍”法术为核心的科仪书，名为《迎仙接仙秘密取龙秘诀》，载有“变桥窍”、“变线窍”、“变伞窍”、“变真人窍”等多种“窍”法。^② 见图6-9。

变夫人窍：此窍（不是）非凡窍，存作临水夫人宫。太阴宫主殿，仙童执扇两边排。敢请夫人此处坐，行阳绕境看风光。

变元帅窍：此窍（不是）非凡窍，威灵赫赫驱邪祟，除邪斩秽保人民。敢请元帅亲坐窍，开天入地负凡阳。老君敕。

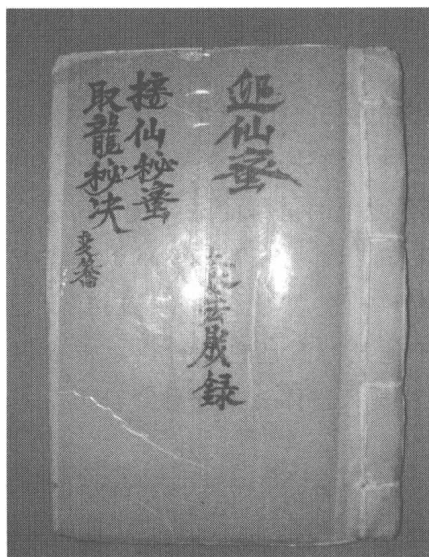
变真人窍：此窍（不是）非凡窍，此窍只是沉香木，推（催）拱甚光献。敢请天仙此处坐，行香绕境济禾苗。

变土地窍：此窍（不是）非凡窍，灵神社稷此中存。土地龙神此处坐，合乡人众保康安。

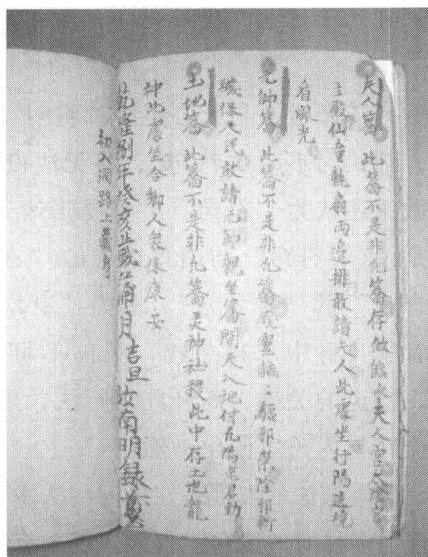
可见，天心正法、清微雷法等宋元新符箓派的“内修外法”传统在如今的民间道坛中仍然得以传承。

① 《清微道法枢纽》参见《道法会元》卷一，又见《清微元降大法》卷二五，题为《道法枢纽》，云山保一真人李少微授。刘仲宇先生在新近出版的《中华道藏》第36册第5~12页中，将两文相互校正，足资参考。

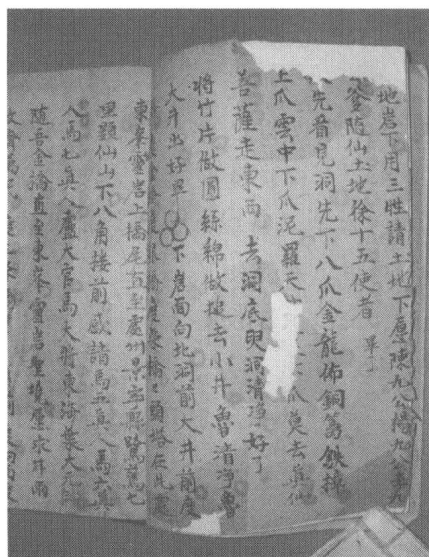
② 该科仪书为笔者与陈文龙、陈金亮于2004年8月在Z县城关调查所得。



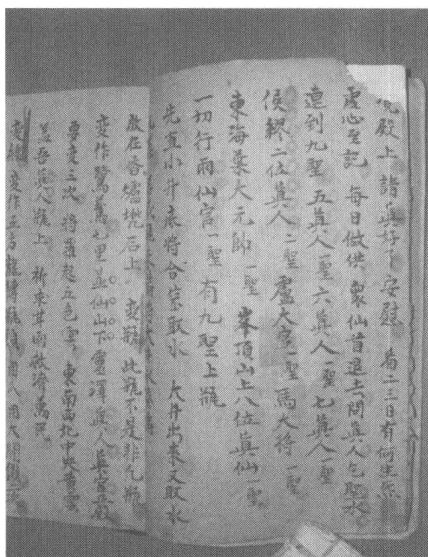
福建 Z 县 Y 法师《迎仙接仙秘密
取龍秘訣》一



福建 Z 县 Y 法师《迎仙接仙秘密
取龍秘訣》二



福建 Z 县 Y 法师《迎仙接仙秘密
取龍秘訣》三



福建 Z 县 Y 法师《迎仙接仙秘密
取龍秘訣》四

图 6-9

二 三光正炁与三光丹法

天心正法对存服三光正炁的运用还体现在以“三光丹”济世。《上清

《北极天心正法》所载有“和合三光丹法”，其法为：

每一蒸饼去皮，并底用，心中无所聚也。分作二片，干一片，用水浸烂一片。两片，阴阳也。一处两搓搜，令极粘腻，不计遍数，念咒取炁，嘘之。仍先想左手为日，右手为月，口嘘炁为罡，捍作饼子，翻覆遍，写“三光符”在上，不计遍数。毕，随大小丸之，每一粒各存三光炁，咒一遍。《格》云：若依此法，但将蒸饼吹之七七遍，其色如丹，久而难白，其灵尤妙。细丸之，与人吞服，曰：“三光丹”。若书符投井中，五更初投符时，井水俱沸。试之即知神验矣。

简而言之，所谓“三光丹”即将蒸饼去皮，分成两片，一干一湿，念咒取三光炁吹之，写“三光符”于其上，如此操作经七七四十九遍使“其色如丹”，并做成小丸，与人吞服，必有神验。^①此外，《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》亦载有“三光丹”。其法为：

欲知其验，但将蒸饼吹之七七遍，其色如丹。久而自然，其灵尤验。细圆如芥子大，与人吞服，曰“三光丹”。书符于五更投井水中自沸，愈其验也。

此“三光丹”法显然是“三光符”法的延伸，是以存思三光正炁为内修基础的。天心正法宗师路时中曾以此法为人除疾去病：

路能作太阳丹，置蒸饼麪果粒于掌，望太阳嘘呵揉而成丹。其色微红，以授病者，服之良愈。崇、观间，有宫婢病，狂邪如有所凭，召路入禁中，令作丹而不能成。左右哗曰：“不曾带得厢王家药料来耳。”盖京师厢王家卖胭脂也。路曰：“适被召，迫促而来，神炁不定，故丹不成。”乞赐盥漱再造，有旨赐之。已而成丹，以授病者。下咽而愈。路之捕治鬼物，其术甚神。人多能言之。其子孙尝为人言

^① 《上清北极天心正法》之《和合三光丹法》。

其得术之初如此。^①

引文中路时中的“太阳丹法”，乃是“置蒸饼麪果粒于掌”，取太阳之炁，“嘘呵揉而成丹”，待色微红之际，授予病者，服之病痛即可良愈。显然，其法与“三光丹法”同出一辙，都以取服三光之炁为炼丹的基础。应该注意的是，这里的“太阳丹”观念与内丹家的内丹观念不同。《上清北极天心正法》之《三田反复金液还丹诀序》曰：

肺为华盖，咽喉为重楼，口为玉池，眉为玉堂，额为天庭，鼻为天柱，顶为天宫，耳为双市门。肾炁传肝，肝炁传心，心炁传脾，脾炁传肺。下田入上田，上田又入中田，中田入下田，三田反复，号曰“三光丹”，亦曰“大还丹”。

《上清北极天心正法》还收有《五炁朝元三光炼形之图》、《三光过关图》（又号《水火既济图》），此二图细载修持三光丹法的具体方法，见图6-10。

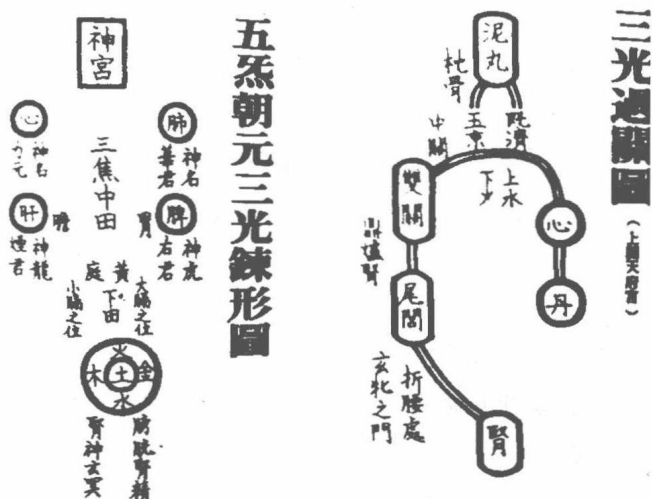


图 6-10

① 曾敏行：《独醒杂志》卷十。

显然,《三田反复金液还丹诀序》、《五炁朝元三光炼形之图》、《三光过关图》所说的内丹可以在三田升降,往复循环,但却无法吞吐于外。然而,在现实的道法实践中,天心正法的三光丹却能转化成所谓的“其色微红”的可视化的“太阳丹”,用以治愈病者。这种可以吞吐于外的“三光丹”或“太阳丹”的出现,是内丹功法与符咒术结合的产物,是天心正法“内修外法”观念的鲜明体现。

“内修外法”的道法新动向不仅出现于天心正法,神霄雷法、清微雷法,亦大倡此道。雷法可以说是道教法术之最后一重镇^①,在雷法产生之后,民间社会不仅接受了雷法的科仪知识,就是对雷法的“内修”思想也有所认知。

雷法虽本于符篆一脉,但对内丹理论多有援引。^②众高真在构建雷法体系时,以符咒、内丹为其不可缺少的两大支柱。符咒与内丹之学的有机融合是雷法产生的基础。雷法的这一特征,与宋朝之后中国文化的“内向化”倾向步调一致。有宋一朝,中国文化的“内向化”倾向发展到极致,儒家由“外王”而“内圣”,禅宗则有“即心是佛”之说,道教的内丹之学则高倡“内修”工夫,追求“返本还源”,在不断地自我提升中,达到生命的长久与自我的超越。在此形势之下萌生的雷法,也将“内修”作为外用符篆之本。清微派在其经典《清微大道秘旨》中,对“内修”一说即有所阐扬:“造此道者,毋亲纸上虚文,当究个中玄妙。岂不知真中有神,长生大君,一从溟滓流传至今,绵绵不绝,人人具足。凡圣同真,无欠无余,不增不减。修之内,则遂成至宝,得为圣人;施之外,则和天安地,福国裕民。至于呼坑漉,吸风云,役鬼神,驰雷电,皆此一真之妙用,出方术之经纶。”又作《满庭芳》曰:“明知道入门,体用心,静息绵绵。住行并坐卧,养吾浩炁,塞地充天。认取本来面目,月样团圆。内有清微玉篆,驱雷雨,发在心田。”^③

在此,清微派认为只有先“修之内”,也就是先要有“内修”的功夫,才能“遂成至宝,得为圣人”,亦即只有在修炼成真之后,才可凭“此一

① 参见刘仲宇《道教法术》,上海文化出版社,2002。

② 关于雷法与丹道的关系可以参考刘仲宇《道教法术》,上海文化出版社,2002,以及李远国《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》,四川人民出版社,2003。

③ 《道法会元》卷一《清微道法枢纽》。

真之妙用，出方术之经纶”，也只有潜心内修，方能“养吾浩炁，塞地充天”并“驱雷雨，发在心田”。从而，在理论上将“内修”对于雷法的重要性进行了提升。此外，清微派还从元炁论的角度，提出了“法行先天大道，将用自己元神”的观点。他们认为，要炼精化炁，炼炁化神，借以达到“我神灵兮法通灵”的效用，即所谓：“一炁之妙，万道之宗。法灵须要我神灵，我神灵兮法通灵。祛褴祷祈凭神将，神将何会有正形。道化灵，灵化精，精化炁，炁化神。所谓法行先天大道，将用自己元神。道体法用，道无法有，道微法显。故用不出于用，而出于体。有不出于有，而生于无。显不兆于显，而兆于微。”^①

雷法的这些内修理论也得到了民间社会的认同。一些神魔小说在谈及雷法的修炼理论时，往往对“内修”的重要性多有阐述。如明朝竹溪散人邓志谟，在以神霄派祖师萨守坚为原型的章回体小说《咒枣记》中，就描绘了重视内修功夫的“五雷法”：

（张虚靖，即正一天师张继先）乃教萨君以五雷之法，教导他，心内存神，口中呵炁，手上运诀，脚下端罡，遣雷神驱雷将，打动了五方蛮雷。又教他，亥为天门，在天门上起天火；坤为地户，在地户上起地火；卯为雷门，在卯上起雷火；戊子上起霹雳火；巳午上起太阳三昧真火。运得雷轰轰烈烈，有惊天震地之势；起得火炎炎赫赫，有烈山燎原之威。以此法驱邪邪死，摄祟祟伏，这便叫做五雷法。^②

正一天师张继先在传授雷法给萨守坚时，将行雷法的关键都给予了交代。所谓“心内存神”即是对内修功夫的强调，而所谓“亥为天门，在天门上起天火；坤为地户，在地户上起地火；卯为雷门，在卯上起雷火；戊子上起霹雳火；巳午上起太阳三昧真火。”则是对行雷法的具体指引。可见，在雷法高真看来，只有先具备了“内修”的基础，方能达到“驱邪邪死，摄祟祟伏”的目的。而一些小说在描述道士行雷法时，还将内修的重

① 《道法会元》卷一《清微道法枢纽》。

② （明）邓志谟：《咒枣记》第三回：“萨君秉诚心修道，三神仙传授法术”。

要性置于“道”与“术”的关系中进行提升，认为“道”为体，法为“用”，书符与召将等程式均要以内修精炁神为前提。

清李百川《绿野仙踪》第三十八回“冷于冰施法劫贪墨，猿不邪采药寄仙书”中，当冷于冰向猿不邪传“拘神遣将五行变化之法”时，即强调在书符之前必须要内修精炁，“以形运炁，形炁归一”：“于冰道：……取东方生炁一口，先念清心咒，次念通灵咒，然后画符；符亦与世人运用大不相同，或用指画，或用剑画，皆可以代笔墨。而画符最是难事，定要以炁摄形，以形运炁，形炁归一，则阴阳通贯，天地合德，不但驱神役鬼，叱电逐雷，即山海亦何难移易？”

显而易见，道教雷法的诸多观念，随着笔记小说、神魔小说的流传，已经在民间社会有所影响。民众不仅对雷法的书符、念咒等基本程式以及众多的雷法种类有所了解，并且也认同了雷法的“内修”思想，认可了道教雷法道派中：“道为体，法为用”的理念。而诸多的雷法高道也将“内修外法”的理念转化成了一种奇特的“卖雷”技艺。作为神霄派的一代高道，王文卿曾多次进入福建弘扬道法。《闽书》、《闽大记》、乾隆《延平府志》和光绪《邵武府志》、道光《武夷山志》等诸多文献对王文卿皆有记载，其所记内容大体相仿，唯独光绪《邵武府志》对王文卿于建宁一带售雷于民众一事有所描述：

王文卿，江西南丰人，政和间，寓邑之迎厘观。书二符于壁旁，书云：“召和炁，作融风，神霄府朱吏王文卿书。”相传文卿每出乡市，遇儿童则戏索一钱，画雷于其掌，令握固，八数步开掌，则雷声霹雳，谓之“卖雷公”，俗谓之“颠道人”。一日平旦，风雷晦暝，登楼视之，不见其处。^①

明代沙县道人魏雷鸣，也常以此法戏童子：

魏雷鸣，沙邑人。亦精雷霆术。童子有欲为戏，与之一钱，魏就

①（清）王琛、徐兆丰修，张景祁、张元奇等纂《邵武府志·杂记·方外》，光绪二十三年刊本，中国方志丛书·华南地方第73号。

童掌中作书符状。令紧握之，至人旁放手，轰雷一声而散。^①

而明代晋江的董伯华，更是以“卖雷”而获利颇丰：

董伯华，晋江人，性至孝。母嗜膏豚，固习屠。后得道术于吴云靖，遂弃去。成化时居清源山。时游城市，书符掌握中，伸之有声，市上群儿投钱与之买。伯华得钱鬻食，散其余以给市人。^②

从上述的记载中，我们可以发现，三位道士所行使的乃是雷法的一种，即“掌心雷”，此法深得“道中之法”之精妙，即所谓“静则交媾龙虎，动则叱咤雷霆”。^③ 可以想见，雷法作为有宋一代影响颇大的法术体系，其影响面已不仅只停留于正统的道教道派之中，民间社会始终是雷法这一法术最为广阔的生存空间，当众多的高道以“卖雷”技艺行世时，“内修外法”的道法理念也进入了民间社会的信仰世界。

第三节 存思内修与内炼变神

天心正法的存思三光，意在吸取日月星三者的光芒，使之洞照一身，三光与身体混合为一。当然，天心正法存思三光之术不仅限于吸取日月星之光芒，“高奔日月之道”是天心正法存思三光之术更为重要的一个方面，教内自称“玉堂以高奔日月为宗祖”。^④ 作为道教长生技术的高奔日月之道，其行法的关键在于通过“回风混合”混合百神而为真人并使之常驻于体内，从而使修道者臻于长生之境。行“回风混合”之法不仅有长生之效，更是天心正法驱邪术中“变神”之道的的基础。本节将以“回风混合”

①（明）陈能修、郑庆云、辛绍佐纂《延平府志·仙释》，天一阁嘉靖四年刊本，上海古籍书店1964年影印。

②（清）孙尔准、陈用光修，陈寿祺纂《重纂福建通志·道士》，同治七年正谊书院刊本。

③《道法会元》卷一，又见《清微元降大法》卷二五。

④《无上玄元三天玉堂大法》卷二十七《升降二景品》曰：“师曰：玉堂以高奔日月为宗祖，相推以及人，可以治病除邪，养之自己，可以通真致仙。故高奔之法未易行，必进品方能存受。夫升者奔之义也，降者及人及己之义也。夫天地以日月为昼夜，凡阴阳寒暑莫不由之变化。故动天地感鬼神，莫先乎此。”

为主线，试图厘清天心正法由“存神”到“变神”的转变，以及“变神”之道出现后对道教法术仪式带来的影响。

一 高奔日月之道与回风混合

从第一节的论述中，我们发现，高奔日月之关键乃是通过“回风混合”以成真人。在天心正法的道法系统中，甚为重视这一“回风混合”之道。《上清天心正法》载“飞章拜表”法为：“凡飞章拜表，先服开心符，次服三清三境真符，使神炁混合，可以默朝上帝。故修真秘之道，言入众妙门，洞观无碍，飞章拜表，天尊曰自己天尊，何劳仰望上圣，则使神人附我，我附神人，精神上入三天，可以亲朝玉帝，面奉玄穹，自然昭格。”^①显然，神炁混合即将体内之炁与身外之神混合为一，以臻神人附我，我附神人之境，进而使得自己的元神可以上入三天，亲朝玉帝、面奉玄穹，即所谓“默朝上帝”。在这里，神炁混合采用的即是上清派的回风混合之道，回风混合是天心正法飞章拜表中默朝上帝的基础。在随后拜表的具体存想中，再次强调了回风混合的重要，以为“回风混合之道”“未可与愚人言”。^②

如其法所言，飞章拜表以存想为基础，过日月黄道、入天门谒天师、入凤凰阁见太上、出玉阙门外、辞天师、回拜章坛种种景象皆出于法师的存想。而唐、葛、周三真君、左右真官、功曹使者、驿马上章吏、天师、仙童、太上诸神则皆是法师运用回风混合之道，化自身体内之炁为神将的结果。回风混合本是上清派存神术中之关键，其用意在于混合百神以成“帝一尊君”。常行此道，修炼者便可使体内之神各归其位，臻于长生之境。天心正法在自身的道法中仍然沿用此法，将回风混合之道引入飞章拜表的仪式中，使之成为朝谒神真的前提。在飞章拜表之中，回风混合与默朝上帝成为一体的两面，道教传统的存想内修术也外用为具体的仪式。

二 回风混合与默朝上帝

如上所述，在以存思之术为基础的飞章拜表中，回风混合与默朝上帝

^① 《上清天心正法》卷六《飞章拜表》。

^② 《上清天心正法》卷六《飞章拜表》。

成为一体的两面，二者不可分离。天心正法在自身的斋醮仪式中，也将传统的内修术“默朝上帝”之法引入驱邪仪式之中。《上清天心正法》卷四“治伏癩邪”，载其法颇详。在天心正法的驱邪仪式中，“默朝上帝”之法得到了普遍的运用，诸如“治瘟断疫”、“追治山魃”、“除解伏连”等道法皆推崇“默朝上帝”。^①

所谓的“默朝上帝”之法原本是道教传统内修术之一种。两宋之后，随着内丹道的出现与兴盛，该法多被视为“三千六百旁门小法”之列，而遭到贬斥。然而，在天心正法的道法系统中，“默朝上帝”仍然渗透其间，传衍不绝。金允中将此现象视为“不经”之举：“今以印篆、阶职一至于此，此其有不存于编，而用行矫伪者。如建斋醮之初，高功大书揭示，称：已于某日默朝上帝，启告斋事，可谓不经。”^②

在金允中看来，道教的炼养内修之术只有金丹之法即内丹之道堪称正法，其余者皆为旁门小法：“且留形住世之术，惟金丹一法，最为正理。修仙之事，所当究心。自此之外，如炼炁餐霞、服丹饵药、收光吐纳，熊经鸟伸，其类不一，而未可径得。铅凝汞结，内就金丹。故谓之三千六百旁门小法，默朝上帝是其一也。”^③ 修“默朝上帝”之法有所成就虽可以有“却疾延年”之功效，却无法由此臻于成真合道、形神俱妙之境，将之用于斋醮仪式之中以期达灵宝斋法中“见玉清圣境”、“目睹天真”之旨，更属虚妄：

盖于身中升降运用，极于泥丸，成者可以却疾延年。失者未免动神损志。然专修此法近来成就者，亦稀。非可以通天彻地而成真者也。若夫火枣内荣，阴魔外绝，与道为一，身外生身，升神而面朝九清，洞视而遐观万汇，此则灵宝中见玉清圣境之时，形神俱妙，隔绝嚣尘，俟数待期径登金阙？得至此者，必不行科应世。身入斋坛，既能睹天真，则章表文移折旋音韵，一切不用。此又非默朝上帝例矣。今方崇坛、广席、设像、陈仪、牒盈，编眷章表，是斋修之品格，却

① 《上清天心正法》卷四“治瘟断疫”；《上清天心正法》卷五“追治山魃”及“除解伏连”。

② 金允中：《上清灵宝大法》之《总序》。

③ 金允中：《上清灵宝大法》之《总序》。

称默朝上帝，谓能面陈意于天，且人可罔也，天可欺乎？^①

然而，“默朝上帝”之法却真实地存在于天心正法等道法的斋醮仪式中。郑所南《太极祭炼内法议略》更以内丹道的炼养观念来诠释“默朝上帝”之法：“默朝上帝法，当先注意下丹田，良久水火交媾，玉池水生至满口咽下，乃升此意朝于泥丸顶门。若不运玉池水咽下，竟行上视，则炎上而下空。”^②这也足以证明道教传统内修术与内丹道长期并存的历史事实，也足以显示内丹道出现之后传统内修术仍然具有生命力。

三 存思诸神与内炼变神

回风混合、默朝上帝不仅是天心正法重要的内修术，而且对天心正法的斋醮仪式发生了重大的影响。当然，回风混合的重要性还不仅限于此，在天心正法的行法过程中，行法的关键突出的表现为“存变”、“变神”。“存变”，“变神”乃是天心正法对上清派“回风混合”之术的发展。这里首先必须明确的是，所谓的“变神”之术，与法术的主法、主神观念有关。宋代之后的道法往往以某一尊神为开山，历代祖师为传法，谓之“师派”。行法之际，作为行法者的法师必须通过存思本法的尊神、祖师之状貌，再辅以掐诀、念咒，将己身“变”为尊神、祖师来主持道法。^③这一过程谓之“变神”，或曰“存变”。如此，法师也就具有了行法的权威，可以行召遣鬼神之事。《太上助国救民总真秘要》卷二《上清北极天心正法斗下灵文符咒》之《存变遣治诀》载有变神之法。该经典认为，要辟除瘟疫、治危病、断传尸疰炁、制伏狂邪鬼神、破不正符庙等法事均需要“变神”。其法为：先“精洁焚香”，步罡，而后变神，默告上清北极大帝，再步斗罡，念咒，朝玉皇上帝、北斗七星，之后就是变神：“至厅上，坐，存己身为北极驱邪院使（左手执都天大法主印，右手仗三昧火铃剑如三天正一真人服饰交泰冠，鱼须服，鸟爪朱履），左右存四大天王、八大金刚、十二大神（子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二时神），六丁六甲将军，当直日、时二功曹，然后据事依法行持。”

① 金允中：《上清灵宝大法》之《总序》。

② 郑所南：《太极祭炼内法议略》卷中。

③ 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002，第134页。

在变神过程中要掐变神诀，结变神印，念变神咒。但是，要实现“变神”的目的，却要通过“存想”这一手段。如前述《存变遣治诀》中载有的变神之法，在“存己身为北极驱邪院使”时，就要存想北极驱邪院使“左手执都天大法主印，右手仗三昧火铃剑”，且要存想驱邪院使“如三天正一真人服饰，交泰冠，鱼须服，鸟爪朱履”。可以说，在变神行法的过程中，法师要召请的神真极多，而召请神真下降又都是在存想之中完成，所以法师理应将诸位神真的相貌熟记于心，以备存想。因此，《太上助国救民总真秘要》卷二特列《识法中圣像》一节，对诸位神真的服色、相貌均有细致的描述。当然，此时的存思之道已经不再满足于“以达长生”的目的，而是要通过存想将法师的凡身变成主法尊神的“非凡之身”，其“变神咒”鲜明地体现出了这一意图：

吾非凡之身，头似黑云，发如乱星，左目如日，右目如月，鼻如火铃，耳如金钟，上唇雨师，下唇风伯，牙如剑树，十指如功曹，敕吾左胁岷山君，敕吾右胁庐山君，敕吾左足左雷将军，敕吾右足右电将军，敕吾脊骨泰山君，三十六禽，二十八宿，并应吾身，急急如律令。

在天心正法的道法中，以考召法与变神之道关系最为密切。作为“考鬼召神之事”的考召法，是天心正法法术体系中的重要内容，其法也以存思变神之道为行法之基础。《太上助国救民总真秘要》所载考召法，即有《立坛存师诀》、《存思治病诀》、《思存行考召诀》、《考召存祝护神救人诀》等，行法之时，都必须先存变己身为“三元考召正一法师李尊师”，而后存召“三元三将军、五德将军五人、兵马百千万人、六甲十二神将、大力天丁”等神将吏兵考召鬼神。^①而考召法中的《天狱法》也是变神之道的鲜明体现。其《立天狱法》“先须变神”，“（存）自身为驱邪院使”，《罢天狱法》也须“变神为驱邪院使，令鬼神先赴星坛显现”。可见，《天狱法》的行使以法师存变为“驱邪院使”为前提，而后方可拘执、拷问不

^① 《太上助国救民总真秘要》卷七《辅正除邪考召法》。

法鬼神。^①《上清天心正法》中所载道法，亦如是。其所载道法中，书“三光正炁符”之时必须“存雷火烧身，变神为天师”^②；书“玄武黑煞符”时，则要“变神为北方黑帝太微六甲五炁玄武元天翊圣大将军”^③；书“上清变神符”时要“变神为上清法师”^④。显然，书以上三符时，所变之神与该符法的主神呈一一对应的关系，符法、主神信仰、变神之道三位一体，互为依凭。不仅如此，在“治伏癩邪”、^⑤“治瘟断疫”、^⑥“追治山魃”、^⑦“人患家存变法”^⑧等驱邪仪式中，也须行变神之道。其法往往以存变为北帝、真武大将、元始王为主。而考召法中，则与《太上助国救民总真秘要》一致，多在存变己身为“驱邪院使”之后，行北极驱邪院驱邪辅正之事^⑨。

总体而言，作为以符咒济世为宗旨的天心正法，其存思之术已经与传统的上清派的存思之术不同。在法术的施行过程中，天心正法将上清派的存思之术发展为“存变”、“变神”之道，借此，法师完成了由“凡身”到“非凡之身”的转变，成为道法行持的重要前提。随着道法的完善，天心正法还将基于存思术的变神之道，提升为“炼化大变神法”，通过内丹功法的修持，实现“内炼大变”：

凡法官行持岁月未深，安得神人契合？须得炼化变神之道，如得状威。大抵行法之人，只能两诀变神，而勿能内炼大变。今特传之于后，依斯行之，万不失一。凡法官欲行持，须香上度手过，左卯右剑，念净天地咒三遍，吸东炁一口，吹身令清静，次存本身如枯树，次左午文右斗诀，叉腰，将左午文引心火自心前烧至顶门。吸南炁，同吹于左，存火烧身，光明莹洁，左手结印，右手子文，自肾宫引黄

① 《太上助国救民总真秘要》卷九《立天狱法》、《罢天狱法》。

② 《上清天心正法》卷三《正法三符》。

③ 《上清天心正法》卷三《正法三符》之《玄武黑煞符》。

④ 《上清天心正法》卷三《正法三符》之《上清变神符》。

⑤ 《上清天心正法》卷四《治伏癩邪》。

⑥ 《上清天心正法》卷四《治瘟断疫》。

⑦ 《上清天心正法》卷五《追治山魃》。

⑧ 《上清北极天心正法》之《法官人患家存变法》。

⑨ 《上清天心正法》卷六《罢狱式》。

河水，自下引上，浇灌一身。吸北方水炁一口，吹于右，存灰炁荡尽，只存一真之炁，莹若明珠，渐渐增长，两手斗印，念变神大咒。^①

以上天心正法的内修变神之法，以存想为主，伴有吸服五方之炁、掐诀、念咒等程式。虽然称之为“内炼大变”，其本质乃是上清派存思术与符咒术的结合。宋元之际的新符箓派与天心正法同，亦推崇变神之道，还进而从内丹修炼的角度对之有所发展。《清微道法枢纽》云：“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。”^② 清微雷法认为，变神之道的关键在于要内修“元始祖劫一炁”。“元始祖劫一炁”或曰“先天一炁”，乃是内丹家修炼内丹的真药物。所谓元始、神将均为一炁所化。所以变神、遣将的实现，还在于行法者平时的养神与炼炁：“师曰：世有闭目存想某神自某方来，有按摩搐缩运内炁与外炁合者，噫！皆妄矣！若得神灵将将灵神之说，则平居暇日，养神以静，而神自灵，冲炁以和，而炁自真。用之行持，自然神合乎神，炁合乎炁，一举目，一动念，则将吏洋洋在左右矣！”^③ 显然，变神遣将的微妙之处并非是“闭目存想某神自某方来”，也不在于“按摩搐缩运内炁与外炁合”，只有潜心于内修工夫，才能达到“一举目，一动念，则将吏洋洋在左右矣！”的效验。

可以发现，相较于天心正法以存思为主的“内修”变神，清微雷法的变神之道已经受到内丹的影响。在清微雷法看来，“道”与“法”有着相依的关系，道为法之体，法为道之用，道法与数术迥然有别：“师曰：有道中之道，有道中之法，有法中之法。道中之道者，一念不生，万物俱寂；道中之法者，静则交媾龙虎，动则叱咤雷霆；法中之法者，步罡、掐诀、念咒、书符。外此则皆数术。”^④ 道法与数术的差别就在于，道法的行持依托内修工夫，并以证道、体道为其圭旨，数术则只是与道无涉的技艺而已。从天心正法的“内修大变”到清微雷法的“道体法用”，“内修外法”的倾向一脉相承。至此，宋元新符箓派已经脱离了传统符咒术的樊

① 《上清天心正法》卷二《炼化大变神法》。

② 《道法会元》卷一，又见《清微元降大法》卷二五。

③ 《道法会元》卷一，又见《清微元降大法》卷二五。

④ 《道法会元》卷一，又见《清微元降大法》卷二五。

篱，具有了新的气象。事实上，所谓的“内修外法”不仅是新符箓派对存思、内丹等内修术的援引与吸收，一些内丹道派也将丹道的修持与符咒术的行使融为一体。白玉蟾的金丹派南宗尤为明显。白玉蟾认为道法中召遣的“神女三千六百”皆是精炁所化，万神一神，万炁一炁，召摄万神在于炼养我之神炁。^① 如此，宋元之后，“内修外法”即内修之术与符咒术的融合已经成为道教史上无法回避的潮流，也成为道教道法系统出现突破的契机。

四 存神召将与道法行持

天心正法的存变之道渊源于道教的存思术，是在上清派的“回风混合”基础之上的发展。天心正法的掐诀存变之道出现之后，深刻地改变着道教的符咒法术体系。天心正法的存思变神之道，简而言之就是“存神召将”。存神召将在道教的斋醮科仪中也具有重要的作用。道教认为，行道教斋醮仪式不懂存神召将，则无法沟通人神世界，不能达到斋醮的目的。在道教的斋醮科仪中，存神召将是主坛法师与神灵沟通的主要手段。《灵宝玉鉴》对存神召将之术有精辟的论述：

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，如行斋醮，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，次则中理五炁以混合百神，存召后，遣无所不可。盖灵宝为万法之枢纽也。若必逐一依各法存召，非惟自取多事，于灵宝之功用，为舛谬矣。^②

按照《灵宝玉鉴》的观点，存神召将乃是一切道法行持之要务，往往表现为运念、呼吸、咒诀、罡步，且各道派对存神召将都有自身具体的程式与法度，互不相同。如此，道派之间理应严守道法之间的边界，在行存神召将之时“自依本法作用”，不可混用他法。在灵宝派看来，灵宝

① 《海琼白真人语录》卷一。

② 《灵宝玉鉴》卷一《存神召将论》。

斋法中的存神召将有着鲜明的灵宝派特色，与其他道法截然有别，所存思之炁乃是以行法者自身的灵宝祖炁为主，再存思五炁以混合百神，以备召遣神将之用。如果不依此灵宝法，而以其他道法的存思之术行灵宝斋法，则属“自取多事”，不合灵宝之功用。然而，事实上，这只是灵宝派的一家之言。以上所说的“发奏”、“发正奏”仪式的出现，显然就是灵宝斋法援引天心正法存神召将术的结果。其实，灵宝派所说的“存自己灵宝祖炁以为之主，次则中理五炁以混合百神”与天心正法的“存太阳赤炁、太阴白炁、三台七星真炁”只有称谓上的差别而已。《无上玄元三天玉堂大法》早已经指出取三光之正炁之关键在于“以在身之三光，合在天之三光”：

然玉京琼室之妙，九老元尊之玄，远则在高明之天，近则在身中之天。夫嗣玉堂者，与天为徒也。天为徒，非他，三光而已。所以真师内修三光以成道，外运三光以为符。盖三光之妙，天得之而长久，人从之而等真。故布三光之气可以救世人疾病，发三光之法力可役鬼神，宣三光之威德可绝妖怪，灵响降三光之慧照可以开幽冥。三光之法虽简，行之在我，自无穷已。今学者当以在身之三光，合在天之三光。若能行此方，可称师。^①

该法进而认为：“三光在天，相去甚远，一呼一吸，不可果得”，行法之要在于修自身之三光，运自身之真炁，不必吸取外劳，须明“以心会神，以神合气”之旨意：

取气之法妙在三光，凡取三光气，在以真合真，今人不知取气之法，惟回头仰首，吸冷气吹暖气，夫三光在天，相去甚远，一呼一吸，不可果得。岂知我之三光，在身不远，不劳取吸，自然长存，要在运吾之真，而委聚之，故不吸取外劳也。师曰：以心会神，以神合气。^②

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品第一》。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品第一》。

如此，既然灵宝派所说的“灵宝祖炁”与天心正法所说的“三光正炁”都是修炼者自身具足的，那么二者之间并无根本的差别。灵宝斋法中的存神召将与天心正法中的存思变神也同出一理，其实质皆在于运行法者自身之真炁存变凡身为神真，借以行持道法。所谓“盖灵宝为万法之枢纽也，若必逐一依各法存召”无非是要在道法之间强行分别，在强调诸法等差的同时，以凸显出作为“万法之枢纽”的灵宝斋法的重要地位。然而，“发奏”、“发正奏”仪式的出现已经显示，天心正法对灵宝斋法的影响，灵宝斋法对天心正法的吸纳却是不可否认的历史事实。当然，内修术与斋醮仪式的结合还不仅限于此，南宋的白玉蟾也认为行道教科仪必须以存思、守一为基础。^①

白玉蟾认为，行道教的斋醮仪式如果“徒饰其外而喧哗绮丽”，则“有同儿戏去道益远矣”，无法“通真达灵”。行斋醮仪式的关键在于要“存神念真”且要存念有法：鸣法鼓，思圆像，出侍卫宣通之官，必须明其所出之方，倘若请太上正真生炁，必须显其所入之处。此处已经点出存思之术在斋醮仪式中的重要性。在白玉蟾看来，斋醮仪式中的表奏文词乃是因事而立的，是用于沟通人神之物。然而，行斋醮仪式的关键并不在于这些科仪文书，文书乃是末，存思、守一才是本，即所谓：“丹书万卷，不如守一”，“科书万端，不如守一”。无疑，此亦是“内修外法”的体现。

总体而言，天心正法的内修术渊源于上清派的存思术，其变化之处在于鲜明地以三光崇拜为信仰核心，并辅以掐诀、念咒、步罡等手段。天心正法“内修”、“外法”并重，以“内修”为“外法”之基础，不仅将法师的内炼工夫视为符咒术之根本，也将内炼工夫引入道教的斋醮仪式之中，在行斋醮仪式之时，强调存思、回风混合，进而默朝上帝。由此，我们不难看出“内修外法”理念对道教斋醮仪式的影响。

^① 《海琼白真人语录》卷二。

第七章

天心正法与民间科仪

如前所述，自 20 世纪 60 年代以来，道教符咒术与东南部民间道坛科仪是国际汉学界研究的热点。闾山教、梅山教、瑜伽教、普庵教等民间道派成为调查的重点。在调查中，学者们尝试以“红头”、“乌头”、“大法事”、“小法事”、“吉祥”、“不吉祥”、“佛教”、“释教”、“道教”、“文科”、“武科”等语汇来对民间道坛仪式作出分类。然而，由于民间科仪本身的复杂性、多样性，使用以上语汇进行区分往往未尽合理。^①事实上，闾山教、梅山教、瑜伽教、普庵教这些约定俗成的称谓，并不具备有严格的“教派”意义。这些道坛法师属于家居火宅的火居道士，各道坛不相统属，没有统一的创教祖师，其道法均源于家传，或师徒授受，究其实质，是以地方神明传说为核心的祭祀科仪活动，神灵与祭祀是其存在之基石。民间道坛不仅吸收了传统的佛、道科仪形式，更深受各地民间信仰的影响，民间科仪具有极强的融合性。与其着眼于以简单的名词对民间道坛科仪进行分类，不如在田野调查的基础上，从具体的科仪类型出发，对民间道坛仪式进行细部的解读，借以揭示民间道坛与佛教、道教传统的关系，以及仪式的宗教内涵与社会意义。毕竟，在民众的民俗生活中，正统的佛、道教在转化之后，得到了延续。

① 相关讨论参见劳格文（John Lagerwey）《词汇的问题或我们应该如何讨论中国民间宗教》，黎志添编《道教与民间宗教研究论集》，（香港）学峰文化事业公司，1999，第 165～181 页；中文稿原载《法国汉学》第七辑，中华书局，2002，第 260～270 页；又载《客家传统社会》下编，中华书局，2005，第 945～956 页。

流传于福建民间的闾山教、瑜伽教^①，是形成于南宋的民间道教。自南宋以来，习闾山法、瑜伽法的法师以云游的方式活跃于乡土社会，为民众提供驱邪、度亡等宗教服务，成为民间社会的“仪式专家”。闾山教法师号称“秉道遗教奉行太上三元天心正法兼受三教玄文弟子”，意谓儒、释、道三教皆通。瑜伽教以“秉释迦之遗教”自居，奉释迦佛为教主，但在实际的仪式中既“奉佛”，又“奉仙”。民间闾山教、瑜伽教道法与宋元以来道教法术的新传统颇为相似。对闾山教、瑜伽教进行研究，必须对宋元以后道教法术的新变化有所了解。现今福建民间闾山教、瑜伽教科仪即与宋元道教新符篆派的道法传统多有交涉。闾山教、瑜伽教道法，将密教法术与道教法术相融合，尤其重视内炼功夫与符咒术的结合。同时，两教道法还深受闽地民间信仰的影响，将福建一带的民间诸神引入其道法体系。

第一节 天心正法与闽西北闾山教

一 清代以来的张天师与民间道坛的天心正法

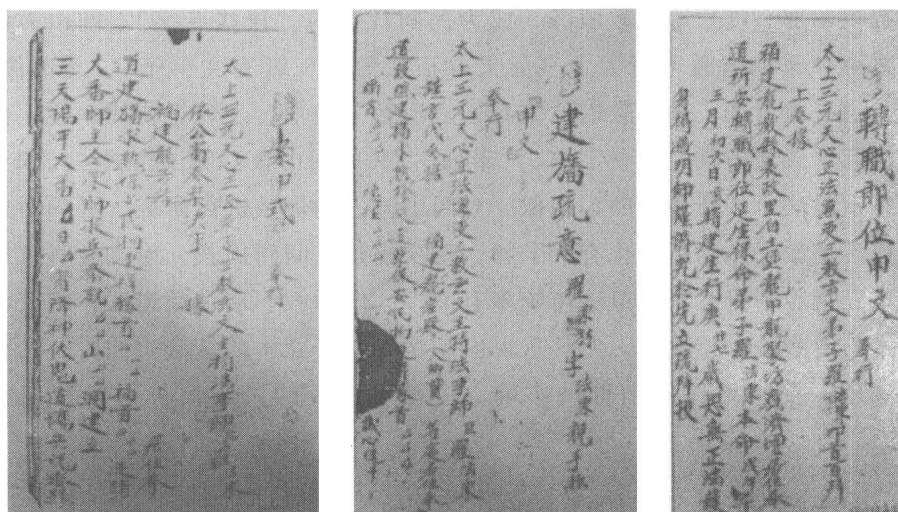
近现代以来，在闽、赣、湘诸省，民间道坛仍然盛行天心正法。当今流传于福建龙岩的民间道坛，在其仪式文疏中，常可见“太上天心正法”一语。“师公”也往往自称“奉行太上三元天心正法兼受三教玄文弟子”。^②见图7-1。

显然，在福建龙岩民间道坛“广济坛”的奏申、建幡、转职等仪式中，道坛法师都以“奉行太上三元天心正法兼受三教玄文弟子”自署。另据调查，闽北建阳市闾山教道坛藏有一件光绪十四年抄本《闻牒名书法式》，载有为亡故的道坛法师作超升功德道场的疏文44种。文书中法师往往以“奉行三元天心正法执法事臣△△”、“奉太上高真香火三元天心正法

① 关于福建瑜伽教的先期研究可以参见叶明生《试论“瑜伽教”之衍变及其世俗化事象》，《佛学研究》1999年第8期；李志鸿《宋元新道法与福建的“瑜伽教”》，《民俗研究》2008年第2期。

② 叶明生编著《福建省龙岩市东肖镇闾山教广济坛科仪本汇编》，（台北）新文丰出版公司，1996。

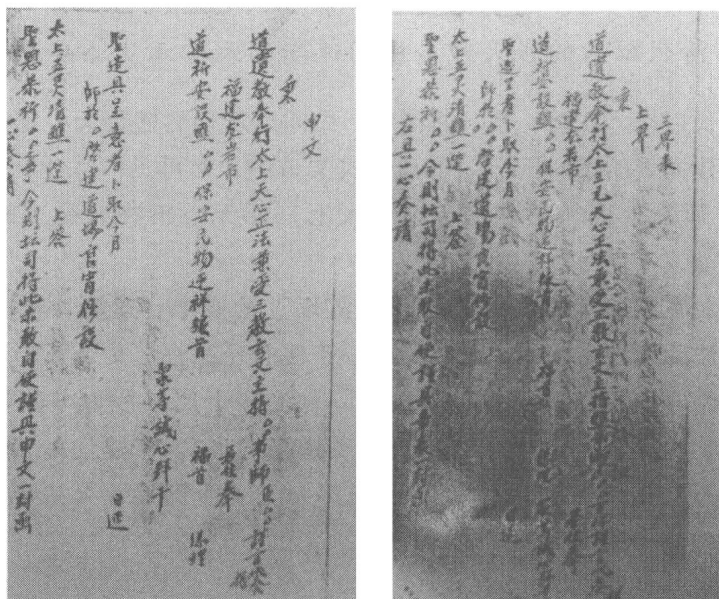
弟子△△”自称。^① 参见图7-2。



福建龙岩民间道坛
科仪文疏 1

福建龙岩民间道坛
科仪文疏 2

福建龙岩民间道坛
科仪文疏 3

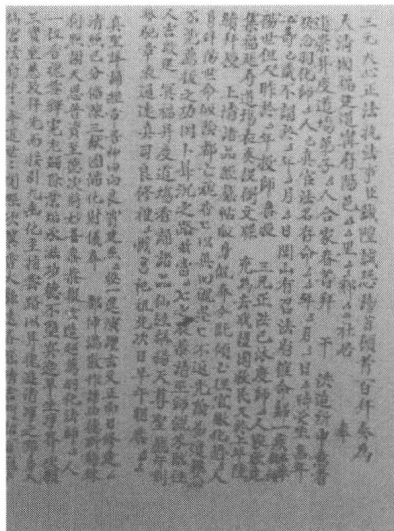


福建龙岩民间道坛科仪文疏 4

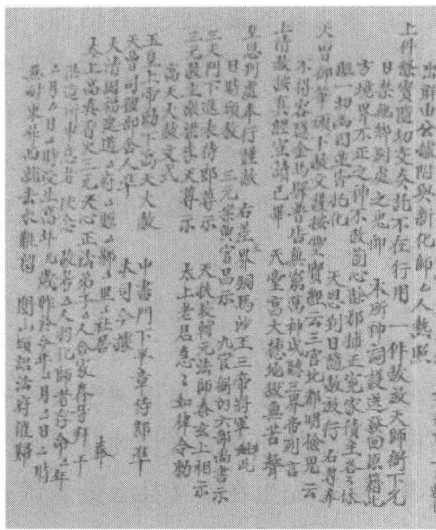
福建龙岩民间道坛科仪文疏 5

图 7-1

① 叶明生：《福建省建阳市闾山派科仪本汇编》，（台北）新文丰出版公司，2007，第900~914页。



闽北闾山教法师自称“奉行三元天心正法执法事臣”



闽北闾山教法师自称“奉太上高真香火三元天心正法弟子”

图 7-2

如本书第一章所考证，天心正法的出现与福建的地域信仰甚有渊源。陆游等人就认为谭紫霄从五代福建道士陈守元处获得经书，遂得天心正法。后世天心正法皆以谭紫霄为祖。^① 据《邵武府志》记载，宋代泰宁县有道士卢嗣续行天心正法，曾经焚毁淫祠数处：

卢嗣续，号太古，石辋黄坑人。生具仙骨，出家于城西之龙山观，金篆法剑未知系谁授。传闻每著灵异，又尝过乡村，遇有淫祠，属山附魑托者。即正告曰：“除敕封策职外，凡图血食而为祟于民者，皆以天心正法伐之。”立毁其祠数处。又于黄坑口遇行瘟使者。卢叱曰：“汝来此何为？”曰：“我奉天行当至此方。”曰：“虽然，此界以内不许汝入。”自是，坑内常安静，虽六畜无灾。尝远见火光向其，方以水噉之，火遂熄。他所著验，多类此。^②

① 参见本书第一章的相关研究。

② (清)王琛等修、张景祁等纂《邵武府志》，卷三十“杂记·方外”，清光绪二十六年刊本，《中国方志丛书》第七十三号，(台北)成文出版社印行。

形成于两宋之际的福建张圣君信仰，也与天心正法关联甚深。以张圣君信仰为核心的福建“法主教”，教内盛传张圣君曾传得“五雷天心法”，或“功行瑜伽天心法”。^①由此可见，天心正法在福建一带传承不绝。而现今闽西民间道坛以“奉行太上三元天心正法兼受三教玄文弟子”自称的法师，更是在其奏申、建幡、转职等仪式中实践着自宋以来就代代相传的天心正法。

近年来，以行天心正法、清微雷法为特色的华南道教科仪的调查研究日益成为国际汉学界的热门话题。由于特殊的历史与地理因素，华南道教科仪与两宋以来江西龙虎山嗣汉天师府有着不解的渊源。然而，嗣汉天师府与民间道坛如何建立确切的联系呢？这是研究华南道教的重要问题。江西学者刘劲峰先生在崇义县上堡乡调查时，从上垅坛的掌坛道士罗栖东手上看到了一份樟溪坛传承下来的抄件，甚为关键，其文如下：

天师府知事厅为给帖清教以杜邪巫事。奉袭封番侯嗣汉五十四代天师真人府牌委前事，内开照得本府，钦奉敕命，掌理天下道教，毋以不法邪巫假冒名色，混肴正教，蒙已咨明礼部通行严禁在案。方今日久法弛，而阳奉阴违者实繁有徒。前本府祀岳经过地方查访，知楚俗相习成风，以致正邪莫辨。本府职守彼关，是以委员给贴为凭。除咨移湖南布政使司转行各郡州县一体查禁外，等因本所奉委员前来湖南各邑清查教典，给牒传度，以禁邪巫。今临桂阳县查得濠头漳溪康生，职名康胜一郎，据称永遵正教，查无过犯，应留宣行道教，除经取册给帖申缴外，理合给照为凭。嗣后谨守道规，永扬正化，所有邪巫既往不究，着即改业别途，毋许混教，致干法纲。若行奸计，假托正教名色冒领照票，以为护身给付，但本厅耿洁自矢，密察最深，谅难掩耳，断不乱授。此辈自后册结为名，凡无照票之人即系邪巫，如敢仍前演邪煽惑人心，祸害地方，许尔等呈禀省司诸法究惩。稽查教典，执此禀验，以别正邪。须至照票者，右照给付康生执照。

① 《道教圣地石牛山——张公法注祖庭》，福建省道教协会研究室、德化石壶祖殿管理委员会编，1998；《方壶岩道教文化》，福建省永泰县方壶岩张圣真君母殿编辑，2000；俞黎媛：《福建张圣君信仰研究》，福建师范大学2006年博士论文。

康熙四十三年二月十九日给，桂字第三十七号^①

据刘劲峰介绍，上堡乡在江西省崇义县西部的边缘，是古代江西通往湖南的重要通道之一。由于历史和地缘文化的影响，巫道之风在当地十分盛行。上堡乡目前有道士二十多人。历史上道士数量很多，清代末年大约有近百人。上堡乡的主要道坛是“上垅坛”，现在上垅坛的坛主是罗栖东。这份照票显示，清代被天师府承认的著名道坛也可以向散居道士颁箓，由道坛住持向受箓道士颁发道号。其道箓和道号也带有明显的地域色彩。^②可见，清代以来，行天心正法、清微雷法的华南民间道坛大都尊奉嗣汉天师府的神圣权威，嗣汉天师府亦通过颁给照票的形式认可民间道坛的合法性。

二 闽西北民间道坛的“借兵科仪”

在当代的田野调查中，我们发现，闽西民间道坛盛行“借兵科仪”。“借兵科仪”，道经中称为“借兵”、“借阴兵”、“借岳下神兵”。通过第四章第三节的研究，我们知道，“借兵科仪”始于两宋时期的道教天心正法派。在历史上，天心正法往往以最高机构北极驱邪院的名义，以“申东岳”、“牒城隍”的形式，借得“阴兵”，以助行法。天心正法的创教神话即有“借兵”之理念：“大士者，饶公处士也，名洞天，虽获秘文，然未识诀目玉格行用之由，复遇神人，指令师于谭先生，名紫霄，授得其道。紫霄又令往见泰山天齐仁圣帝，得尽其妙。王又奏请助以阴兵。”^③这种观念，在现实的道教实践中，即表现为“借兵科仪”。《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式下》之《道法门》认为：“遇有急关许于近便神祠差借，共不得过五百人，干办讫，犒赏推恩，申奏所属录功。”《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式下》之《道法门》又载：“诸应管东岳差到神将吏兵，三年一替（一年一替者听），并具劳绩过犯，报本岳考察赏罚。仍于去替一月前

① 刘劲峰：《崇义上堡的民间道教文化》，载氏著《赣南宗族社会与道教文化研究》，香港国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，2001，第263页。

② 陈耀庭：《一件清代道教的重要史料——康熙年间天师府照票抄件在江西崇义县发现》，《中国道教》2000年第4期。

③ 《上清天心正法序》。

预差替兵，愿留再任者关本岳，应替不替，不应替而替者，杖一百。有故者勿论。”天心正法的“借兵科仪”，在道教仪式史上影响很大。南宋的金允中对借兵仪式持批判的态度。^① 蒋叔與《黄箓大斋立成仪》则将借兵仪式吸收进了黄箓斋仪。^② 神霄派虽然一再反对在仪式中“关借岳兵”，但是却默许法师在必要时向地方神祠“借兵差使”，但“不得过五百人”。^③ 可见，在仪式这个层面，道教已经不同程度地接受了东岳、城隍、民间祠神等神灵进入自身的神灵谱系。

闽西龙岩的民间法师仍然实践着“借兵仪式”。在“奉行太上三元天心正法兼受三教玄文弟子”法师的抄本中，该仪式被称为“请军仪”，即请“扬州兵”来助阵作法，包括：请军、回军两个仪节。仪式文书有：请军牒、把截牒、回军牒。其请军牒为：

请军牒

阳平衙给出请军公文一道

福建龙岩缘（入乡贯）等处善信奉

道建幡求熟除灾集福保安民物迎拜缘首△△△

福首△△△总理△△△等伏词称迩年以来田

禾少熟虫耗生灾民物稀昌妖魔作孽屡被（其）害民无赖生方谒卜今月

△△日迎请

大幡师主提兵恭就△△山△△洞建立

阳平大幡△日△宵降神△△道场合则本坛缺少

① 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对斋品》之《终献法事》曰：“法中将吏，皆属上玄，非天心正法用岳下将兵，乃考召诸法，可以交拨。此乃临事请降者也。天台法中，破坏经句以为将吏司局之名。尽出附会臆说。已详论于《三界宫曹品》。次不可袭非蹈妄而用之。帖中略具本法合召将吏，以备典仪。非交拨之例，皆旧例也。仿效朝廷私作告敕，决不可行。识者所当深戒。天心正法久已混淆，灵宝神文，岂宜随俗？”

② 《黄箓大斋立成仪》卷之十四《礼成奏谢门》。

③ 《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》曰：“诸行法官要差使天兵将吏，与岳兵不同。须带《神霄驱兵印》，一曰《天蓬印》，其兵方去。天枢、北极二院，上清、雷部等法，灵宝法亦然。诸行法官不得关借岳兵，稍不祭祀，反为祸端。于邻近或见怪异，皆岳兵也。古之得道宗师未尝有请岳兵者，当奏请天将灵官，辅正除邪，若用岳兵，将来法官命终流入鬼道。”《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》其后又载：“神将遇有急缺，许于远近神祠借兵差使，不得过五百人。干毕犒赏奏功，发回。”

精兵邪妖难伏具状申奏

太上大衙合行谨备公文一道即仰飞天捷捉△

军贵送

扬州都督府李文王殿下投递关请雄兵前来防

护幡坛计有兵各逐一计开

一请左相旗头吴汉王管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请右相旗头吴小王管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请左营押兵李承泰管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请右营管兵王伏藏管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请天仙兵头张道陵管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请地仙兵头伍子胥管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请左营兵头卢太保管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请右营兵头卢保仪管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请前营兵头许品王管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请后营兵头赵六郎管领手下雄兵△△众各带

随身器械逐一齐全行用

一请押粮官△△员 一请录事官△△员

一请旗牌官△△员 一请督阵官△△员

一请监杀官△△员 一请烧炮官△△员

一请锣鼓官△△员

右具于前请来大势仙兵共计△△众各带头盔衣钾鎗

刀器械一应齐全△△△△△将到坛交军入阵

捕捉妖氛当堂赏赐保闾乡间伺候道场敬奉
仙兵逐一发回不教千漏沿途所遇地方毋称扰乱乡间如故
故违者一依
玄科军令施行 须至牒者速
右牒中呈
扬州都督府麾下伏乞照详施行
天运△△年△△月△△日 吉时发行
兵部尚书真人 承
敕授三界幡坛提兵刑狱决断鬼神公事师臣罗△△郎
承行 牒号 钦奉
混元教主道德天尊证明敕

如引文所述，主坛法师以“混元教主道德天尊”的名义向“扬州都督府李文王殿下”假借“大势仙兵”助捉邪妖。神兵包括：左相旗头吴汉王、右相旗头吴小王、左营押兵李承泰、右营管兵王伏藏、天仙兵头张道陵、地仙兵头伍子胥、左营兵头卢太保、右营兵头卢保仪、前营兵头许品王、后营兵头赵六郎，及其管领兵众。同时，亦包括：押粮官、录事官、旗牌官、督阵官、监杀官、烧炮官、锣鼓官各若干员。《太上助国救民总真秘要》卷十《上清北极驱邪院行遣公文式》所载的《牒城隍及邻近神祠假借神将吏兵式》以“北极驱邪院”名义向“某庙灵祠”发出牒文，“假借神将某员神兵某千”，“径差大将管押神兵某千赴某方上建坛之所，会集收捉妖怪”。法师以假借来的神兵护卫法坛，防止邪鬼扰乱坛场是假借神兵的重要目的。闽西闾山教“借军仪”有“把截公牒”，即为此意：

把截公牒

阳平衙给出把截公牒一道

福建龙岩县大政里 等处居住奉

道建幡求熟迎祥缘首△△△福首△△△总理△△△等词称屡年以来
田禾

少熟民物稀昌求熟宜未降之先除灾于未萌之日卜取
今月△△日为始迎请

太上闾山法主闾众师提兵恭就△△山△△洞建立
 三天阳平大幡一座△日△宵求熟道场切虑下道鬼神未
 知情由扰乱坛界深为不便合行公牒即仰
 仙兵前去把截东方界址莫容邪鬼遁入坛场伺候法事周完
 召回本衙依功升赏须至牒者违
 右牒即
 东方九夷兵准此 南方八蛮兵 西方六戎兵
 北方五狄兵 中方三秦兵
 天运△△年△△月 日给
 主持大幡师主罗△△承行 行
 牒号
 钦奉
 混元教主道德天尊证明敕

待仪式结束后，所借神兵发回神祠，且依功设醮赏兵。回兵须备“回军牒”，其文如下：

回军牒
 阳平衙给出回军公文一道 据
 福建龙岩 等处居住奉
 道建幡求熟除灾遣孽保安民物迎祥缘首△△△福首△△△
 总理△△△等词称迩年以来田禾少熟民物稀昌求熟
 宜未降之先除灾于未萌之日欲求年丰大有须赖
 仙圣匡扶卜取今月△△日为始迎请
 太上闾山法主闾众师提兵临乡恭就△△山△△洞建立
 三天阳平大幡承章一座△日△宵求熟道场合则幡坛事毕更
 修军粮马料牲醴财仪当坛发祭依功升赏场外屯兵之所将原
 借军兵一应发回师可得此情由具词申奏
 阳平大衙伏乞敕旨移文行下
 阳平都省法院详理给出回军公文一道即仰
 四员头目管领原借请来军兵名目逐一计开

一发回左相旗头吴汉王部下雄兵△△众各带随身器械逐一发回
一发回右相旗头吴小王部下雄兵△△众各带随身器械逐一发回
一发回左营押兵李承泰部下雄兵△△众各带随身器械逐一发回
一发回右营管兵王伏藏部下雄兵△△众各带随身器械逐一发回
一发回天仙兵头张道陵部下雄兵△△众各带随身器械逐一发回
一发回地仙兵头伍子胥部下雄兵△△众各带随身器械逐一发回
一发回左营兵头卢太保部下雄兵△△众各带随身器械逐一发回
一发回右营兵头卢保仪部下雄兵△△众各带随身器械逐一发回
一发回前营兵头许品王部下雄兵△△众各带随身器械逐一发回
一发回后营兵头赵六郎部下雄兵△△众各带随身器械逐

一发回

一发回押粮官△△员 一发回录事官△△员 一发回旗牌官
△△员

一发回督阵官△△员 一发回监杀官△△员 一发回烧炮官
△△员

一发回锣鼓官△△员 右具于前原借请来军兵共计△△众

各带头盔盔钾鎗刀器械一应齐全的于今月△△日道场罢

散当坛起马各各退回 扬州原府不敢久驻凡尘恐有

失落兵将器械是尔头目认当不胜阳凡师主之事沿途

所遇地方不许扰乱乡闾如敢故违者一依

玄科军令施行须至牒者速

右牒申呈

扬州都督府麾下伏乞照详施行

天运△△年△△月△△日

吉时发行

兵部尚书真人 示

敕授三界幡坛提兵刑狱决断鬼神公事师臣罗△△郎承行

牒号 钦奉

混元教主道德天尊证明敕^①

① 叶明生编著《福建省龙岩市东肖镇闾山教广济坛科仪本》，（台北）新文丰出版公司，1996，第408~409页。

蒋叔與在《黄箓大斋立成仪》中吸收了天心正法的“回兵仪式”，《黄箓大斋立成仪》载有“东岳回兵状”：

东岳回兵状

具法位姓某

先据某乡贯（同三官考功状，至斋醮圆成）所有元申请差到守卫灵坛神将吏兵，并岳府元差在本院统兵助法二大将精兵等。（若不曾行《天心正法》，不用统兵助法将兵等语，后同）并各在坛，委是效勤。本职除已具朱表闻奏三天，乞降敕命施行，及具申三官大帝府，与依格考校，计功推赏外，须至申闻者

右前件将吏，除元差在本院二大将精兵等，仍旧在院外（非行《天心正法》人，除自“将吏”至“院外”十九字，云：右前件昨来申请云）所有昨来申请差到守卫灵坛神将吏兵随状见到。谨具状申东岳天齐仁圣帝（圣前）。伏乞指挥所属收管，依旧著役，听候天庭，指挥施行。谨具状申闻。谨状。

年 月 日具法位姓某状 可漏 方函（如常式）^①

以上文书，文辞大抵相类。显然，天心正法所开创的一系列法术、仪式传统深入到了民间信仰世界。历史上，天心正法的神将系统包括：天兵将吏、岳兵将吏（或曰：泰山差到将吏）两类。天兵将吏种类繁多，有：“南斗天兵三千六百人，黑煞神兵五万人，北斗部兵将，三五部兵将，正一部兵将，放光部兵将，天丁众神，力士众神，金刚众神，大明众神，飞龙骑吏一千人，斩龙骑吏一千人，决龙骑吏一千人，统兵助法神将二员。”泰山差到兵将，往往“分作两番，每一日一替，参随当院行法官出入。遇有急速干事，不在此限。仍只得于本院安泊，无辄慢易，仍委自统兵助法神将常切提辖。”泰山差到兵将，有：“统兵神将一员，助法神将一员，马步兵若干人。”^②按照天心正法的神灵观，天兵将吏与岳兵将吏不同，前者本属“上玄”，为精气所化，不受血食祭祀，为道教神灵之正统；后者受

① 《黄箓大斋立成仪》卷之十四《礼成奏谢门》。

② 《太上助国救民总真秘要》卷六。

血食祭祀，属“阴幽鬼神”，为国家祀典或民间祭祀诸神。虽然性质不同，但是通过“借兵仪式”，天兵将吏与岳兵将吏均可为法师的神将系统。显然，在道教的仪式中，正统与民间，国家与宗教，虽有差异，却实现了良性的互动。

第二节 天心正法与福建瑜伽教

一 两宋时期天心正法的密咒化

天心正法的符咒法术，以三光为法力的来源。所谓三光即指日、月、星。^① 天心正法的经典之中均重三光之说。邓有功编撰的《上清天心正法》将《三光正炁》置于卷首，指出法官若能“请三光炁”，即能“渐入仙真”。^② 路时中则认为凡是嗣“玉堂大教”者即可“与天为徒”，而所谓的“与天为徒”在他看来“非他，三光而已”。^③ 天心正法不仅在道法的系统理论上推崇三光之说，而且还通过存思之术，将三光之说落实到了道术的操作层面上。在天心正法的存思之术，不仅有叩齿、思神、咽液、服炁、念咒，更辅之以密咒和掐诀这些新出的道法形式。比如，在天心正法的服“三光正炁”之术的具体操作仪式中，掐诀、诵密咒已经成为定式。路时中认为修道之士应“每日进三光正炁”：

师曰：每日清旦，面圣，奏香，依法进之极妙。若平坐安定，无以杂虑干心，静室则临目为之。临目者，闭目不全合也。师曰：左手大指掐中指上节，为日君诀，诵《日君咒》九遍，捧诀当心，鼻中纳引日炁一口，存日中有五色来入五脏，即随炁咽下。次改月君诀，以左手大指掐四指上节，念《月君咒》九遍，捧诀当心，鼻中纳引月炁一口，亦有五色来入五脏，即随炁咽下。次改大指掐定二指甲下之左，谓之天罡诀，念《天罡咒》七遍，以两手俱筑胁下，仰首存大赤天中天罡垂万丈火光，其细如丝，磔磔有声，满口引之，有余光不

① 《上清天心正法》卷一《三光正炁》曰：“三光者，日、月、星也。”

② 《上清天心正法》卷一《三光正炁》。

③ 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品第一》。

尽，遍覆己身，即咽炁藏之丹田。

可以看出，天心正法的掐诀、诵密咒是不可分割的一个法术系统。所谓掐诀指的是，掐手掌、手指某部位，或者手指之间结合成某些固定的姿态，借此感召鬼神、驱邪伏魔，是道法中的手势语言。诀的产生与古代的炁禁之术有关。掐诀与闭炁、放炁一同使用，与炁机相关联，所以诀往往也被认为就是“炁窍”。^① 天心正法在行法之中，也往往重视诀的使用。元妙宗的《太上助国救民总真秘要》中的《掌目诀法图文》载有详细的诀目及掐诀之法，并且认为：“诀目者，主于神机而运化”。^② 该诀法图文认为日君诀在“左手第二指上节”，在“念《日君咒》，存太阳炁”时使用；月君诀在“第四指上节”，在“念《月君咒》，存太阴取炁”时使用；天罡诀在“第二指甲下”，在“指挥鬼神，取罡炁，押字”时使用。以上路时中之法，也是在服炁之时掐诀、念咒，但是其诀目稍有差异，路时中认为日君诀在“左手大指掐中指上节”，与《太上助国救民总真秘要》所说在“左手第二指上节”有出入，也许在于师传的差别。但是，二者之间，掐诀、诵咒、服炁相结合的程序，则是一致的。由此，也可以看出在存思、服炁之中，掐诀的重要。

在存思服炁之中，密咒也应当引起注意。以上所引用的路时中的“每日进三光正炁”已经使用了《日君咒》、《月君咒》、《天罡咒》，但是却并没有明载其具体的内容。在《上清天心正法》卷一《三光正炁》中，三光密咒清晰显现。《上清天心正法》卷一《三光正炁》中所载的服三光正炁法，较之路时中的服炁之法更为详细，其法为：

请服太阳炁：每以日高三丈时，数日辰方，望太阳，焚香，心拜九过，默云：“臣某上告日君太阳帝君，日宫神仙圣众，愿降瑶光真炁灌注身体中。”次掐卯文，默念日君内讳“郁仪”二字九遍，存见真炁，毕，即默念“日君七杀咒”曰：“唵嘑咄啰嚩嚧娑訶”一遍，鼻引青炁九次一吞，如此九遍，吞炁九口，訖，心拜礼谢而退。

① 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002，第190~202页。

② 《太上助国救民总真秘要》卷八《太上正法禹步斗纲掌目诀法图文》。

请服太阴炁：每以月高三丈时，算太阴在何方，焚香，心拜九过，默云：“臣某上告月府太阴皇君，月府神仙圣众，愿降瑶光真炁降注臣身中。”次掐酉文，默念月君内讳“结璘”二字九遍，存见真炁，毕，即默念“月君七缚本身梵咒”：“唵嚩明啰唆啰娑婆萨诃”一遍，鼻引白炁九次一吞，如此九遍，吞炁九口，毕，心拜礼谢而退。

请服天罡炁：每日高三丈时，算天罡在何处，焚香，掐辰文，默念咒曰：“日灵月灵，斗下交并，天罡正炁，来灌我形，出邪入正，永保长生，急急如律令”。

念三遍，存见天罡，心拜九过，默念云：“臣某上告天罡大圣，破军星君，愿降瑶光真炁，灌注臣身心，五脏六腑，三百六十骨节之内，八万四千毫窍之中，驱逐病炁鬼炁”，咒曰：“年灾月厄，日灾时厄，驱邪邪走，驱秽秽亡，众神扶我身入魁罡，人归依，鬼归降，急急如律令。”默念一遍，次左辰文，右剑诀，念“天罡正炁咒”曰：“天帝释章，佩带天罡，五方凶恶之鬼，何不消亡。飞光一吸，万鬼伏藏，天罡大圣，杀入鬼心，急急如律令。”念三遍，引炁三口吞之，再念天罡内讳“飞仙”二字三遍，取炁三口，再念“隐咒”曰：“唵吽吽嚩咤唎娑诃”，取炁三口，共九口，吞，讫，再拜九过，礼谢而退。

以上的《日君咒》即“日君七杀咒”，曰：“唵嚩咎啰嚩嚩娑诃”；《月君咒》即“月君七缚本身梵咒”，曰：“唵嚩明啰唆啰娑婆萨诃”；《天罡咒》即《天罡正炁咒》，曰：“天帝释章，佩带天罡，五方凶恶之鬼，何不消亡。飞光一吸，万鬼伏藏，天罡大圣，杀入鬼心，急急如律令”，之后还得再念：“隐咒”曰：“唵吽吽嚩咤唎娑诃”。可以看出，其咒语已经有了梵咒即密咒的痕迹。

道教的咒术运用广泛，无论是治病除疾，还是斋醮仪式、摄养修持、通神达灵都离不开咒语的使用。咒语的称谓极多，如：祝、诅、禁语、玉音、灵音、歌音、梵音、梵唱、真音、隐语、玉诀、内音、秘音、天中之音、飞空之音、自然之音等。咒语不仅含义艰涩难解，而且含有神真的名讳、修炼的术语，在咒语的行持中又往往结合存思、内炼等功法。总体而

言，道教的咒语可以分为“显咒”与“秘咒”两种。所谓的秘咒，即从字面上难以理解的隐语、梵音等咒语，宋元时的道教所吸收的佛教密宗的真言咒，也是密咒的一种。^① 中国佛教中的密宗又称为真言宗，以“即身成佛”、“声字实相”为根本教义，其中的“声字实相”即指如法诵持真言，以证成实相，属于密宗身、口、意三密修持方式中的口密。所谓真言是对事物最本质最真实的解释。陀罗尼本是用来记忆的音节、音素，咒语则来源于原始吠陀宗教中的祷词、歌赞。但是自七八世纪以来真言、陀罗尼、咒语往往同义，所以又有称真言为咒陀罗尼者。^②

唐末五代至宋金元明，道教的符咒法术发生了明显的新变化，出现了新的趋向。表现有三：第一，以符咒法术为主要活动的道派纷纷出现，北帝派、天心正法、神霄派、清微派即是其代表。第二，随着新道派的出现，符咒法术呈现出与前朝迥异的特点，这一特点突出的表现为“内修外法”，即将内在的生命修炼与外在的符咒法术结合起来。第三，在符咒的形制上，新的符咒法术都使用了道教传统的符图样式与佛教密宗的真言咒语相结合的方式。^③

天心正法的三光密咒不仅属于道教传统的符图样式与佛教的真言咒语结合的方式之一，同时，从现在所能看到的材料来看，天心正法的三光密咒是道教中较早使用密宗咒语的。关于道教符咒法术对密教真言咒语的使用，其起始点仍然有待进一步的探讨。在敦煌发现的民间道法抄本 P. 3810《湘祖白鹤紫芝遁法》，其中有密宗真言咒语“唵口齿临哆唎哆唎摄”，王卡先生认为这应与宋元的新道法有关。持此观点者还有王育成先生。^④ 王见川先生则认为 P. 3810 应该是明朝中叶之后才抄写而成的，并非是唐代的卷子。^⑤ 确实，就抄本 P. 3810 本身而言，断定其属于唐代的卷子证据

① 李远国：《道教咒术初探》，《宗教学研究》1999年第2期。

② 周广荣：《梵语〈悉坛章〉在中国的传播与影响》，宗教文化出版社，2004，第163~171页。

③ 王卡：《道教符咒与中国文化》，2004年未刊论文。

④ 王卡：《道教符咒与中国文化》，2004年未刊论文；《敦煌道教文献研究一综述·目录·索引》，中国社会科学出版社，2004，第52~62页。王育成：《道教法印考实》，《中国社会科学院历史所学刊》第一集，中国社会科学出版社，2001，第455~458页。

⑤ 王见川：《敦煌卷子中的钟离权、吕洞宾、韩湘子资料——兼谈“伯三八一〇”的抄写年代》，《台湾宗教研究通讯》第3期，（台北）台湾言教研究会，2002年4月，第118~133页。

稍显不足。然而，就道法本身发展来说，虽然尚没有唐代道教符箓派运用密教真言咒的史料，但是出现于北宋的天心正法已经使用了密宗真言咒语却是不争的事实。南宋时期的金允中对此已经早有评价，在《上清灵宝大法》中，金允中认为：

《天心正法》以三光为主，应世除妖之职，立功宏化之端。前后其法中所用，三光皆不可舍。方隅向背，手掐足步之法，盖为学有序，罔得越陞。合从详悉之法门，以资符水之行用。得其机要者，亦有功之人矣。不可谓其常说而轻之。又在乎用心一与不一也。至如日月咒而用梵语者，后世流传之久而有之，上经无梵音，前辈多辩之矣。近世之行灵宝者，只欲自成一家，不肯与正一法箓同。其说故于灵宝中略去三光之论，恶其名与天心雷同，不足以卖奇于嗣法弟子。殊不知灵宝又其可舍三光哉。^①

以上论述，金允中显然肯定了《天心正法》的三光之说，并且认为“灵宝又其可舍三光”。但是对三光之说的肯定，并没有掩盖金允中对天心正法创立的梵咒的批判。他认为天心正法的梵咒即所谓“日月咒而用梵语者”，虽然后世多有流传，但由于古道经中的咒语并没有梵音，所以天心正法的日月梵咒乃是“无法”。在《道法会元》卷一百七十六《元和迁教府玉册》之《明光》中金允中再次对天心正法的三光梵咒提出了异议：

日月玄斗，旋斡化枢。飞英秀空，合成灵符。安镇天地，役召鬼神。灭落万精，摄御龙虎。学道相授，初不滥传。应运太平，灵文漏秘。得之者密，精勤而行之。日圆景方精，月圆精方景。中建五斗，合明三光。日诀在离，月诀在坤。戌起至辰，是谓五斗。三诀遍捻，召降灵芒。运辰于子，笔聚明辉也。日月魁魑，生化之源也。能降灵辉，何所不度。师曰：书符之初，南向炷香，遍捻三诀，各引灵辉，灿烂一室，及砂纸等，悉令遍覆。乃以大指运天诀于子位，次笔其

① 金允中：《上清灵宝大法》卷六《三晨芒曜品》之《论别本改去三光之明碍理》。

符，日圆景方精，则先画一〇，内方□，左转九回，念日魂十六字，则日精可致也；月方景圆精，次叠方□，内圆〇，右转十回，念月魂二十四字，则月神可召也。精神混合，玄斗建中，于日月方之右，点魁至鬼票，念七字，则“魁、魍、魍、魍、魍、魍、魍”也。一字一点，以次至鬼票星，向上拂笔三光成焉。有云：日念“唵嚩呬”，月念“唵嚩明”，天罡星三头六臂念“唵天帝释章”者，乃不是。三藏之梵音祝言，非道典所载也。若谓：验于人，则何较道释之语？以玄科所禁，祖典所无，昧者罔知，紊乱教风。且法为有度之则也，岂可与众同论之。故当去彼取此，而各全教纲。允中谨按《上清紫文吞日炁法》，一名《赤丹金精石景水母玉胞经》。其法常以日出时，东向叩齿九通，毕，微咒。日魂名，日中五帝字曰：日魂朱景，照韬绿映，回霞赤童，玄炎飚象。（呼此十六字，毕，瞑目握固，存日中五色流霞来接一身，于是日光流霞俱入口中。）又《上清紫书》有吞月精之法，月初出时，西向叩齿十通，微咒。月魂名月中夫人，字曰：月魂暖萧，芳艳翳寥，婉虚灵兰，郁华结翘，淳金清莹，昊容素标。（呼此二十四字，毕，瞑目握固，存月中五色精光俱入口中，又月光中有黄炁大如目瞳，名曰飞黄月五胞之精也。能修此道则奔日月之仙也。）^①

金允中的这一番议论以“明光”即洞明三光为主旨，是在书符之前的存思日月星三光之炁。从其行文中可以看出，金允中所书符过程也伴随有服炁、念咒、掐诀，且随之依此理论所书之符亦名之“三光符”，其形制与天心正法的“三光符”几无二致。这显然是对天心正法“三光之说”及其“三光符”的继承。但是，金允中却认为天心正法的三光咒乃是“三藏之梵音祝言，非道典所载也”。虽然在道法实践中，梵咒也具有实效性，但却是“玄科所禁，祖典所无”，这种借鉴密教传统改创道教咒语的做法，必然会紊乱教风。所以，金允中除去了天心正法的三光梵咒，沿用《上清紫文吞日炁法》中的日中五帝十六字咒，即：日魂朱景，照韬绿映，回霞赤童，玄炎飚象，和月中夫人二十四字咒，即：月魂暖萧，芳艳翳寥，婉

① 《道法会元》卷一百七十六《元和迁教府玉册》之《明光》。

虚灵兰，郁华结翹，淳金清莹，昊容素标。金允中所说的日中五帝十六字咒、月中夫人二十四字咒，出于《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》之《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》^①，即为金允中所说的“祖典”。天心正法将上清派的三光咒改造成三光梵咒，显然是对道教咒术的发展，其演变参见表 7-1。

表 7-1

上清派的三光咒	天心正法的三光梵咒
日君咒（即日中五帝十六字）：日魂朱景，照韬绿映，回霞赤童，玄炎飏象	日君咒（又称“日君七杀咒”）：唵嚩呬啰嚩嚩唎娑诃
月君咒（即月中夫人二十四字）：月魂暖萧，芳艳翳寥，婉虚灵兰，郁华结翹，淳金清莹，昊容素标	月君咒（又称“月君七缚本身梵咒”）：“唵嚩呬啰嚩娑萨诃”
天罡咒：魁、魴、魍、魍、魍、魍、魍	天罡咒（又称“天罡正炁咒”）：“天帝释章，佩带天罡，五方凶恶之鬼，何不消亡。飞光一吸，万鬼伏藏，天罡大圣，杀入鬼心，急急如律令。”再念“隐咒”：“唵吽叶嚩唎娑诃”

我们注意到，金允中所认可的是天心正法对上清派存思之术的继承，而对天心正法创立的三光梵咒则不敢苟同。然而，作为较早使用梵咒的道派，天心正法的经典中，三光密咒使用频繁。参见表 7-2。

表 7-2 天心正法梵咒内容及其使用情况

梵 咒 内 容	行使法则	经典出处
月君七缚咒：唵嚩呬啰嚩娑萨诃，日君七煞咒：唵嚩呬啰嚩唎娑诃，天刚（罡）正炁咒：天帝释章，佩带天刚（罡），五方凶恶之鬼，何不消亡。飞仙一吸，万鬼伏藏，天刚（罡）大圣，收（杀）入鬼心	三光正炁及祝笔咒	《太上助国救民总真秘要》卷二
次念方丹檀神王咒：唵嚩药叉炎奢炎奢那阎炎舍耶毗奢来也哆啰哆啰方丹荼方丹荼摩竭虎竭万来耶敕敕勒勒勒勒勒勒朴方丹持噉持噉吽钹连嚩诃	太上方丹檀九狱符	《太上助国救民总真秘要》卷二

① 《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》之《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》。

续表

梵 咒 内 容	行使法则	经典出处
先变神，掐本师诀，取二光炁，灌注水中，然后喝一声，掐斗诀，念咒曰：唵嚩日利夜唎吒，你是李公仲缘，何来我家，急急如律令	治赤眼法	《太上助国救民总真秘要》卷二
欲下笔先念咒七遍，后书符，咒曰：唵叮嚩嚩嚩嚩唎夜野尾钵吒唎婆诃	火狱符	《太上助国救民总真秘要》卷五
以左手掐卯文，云：“磨针”，次掐中指上节；云：“嚩啰”	五岳三涂诀	《太上助国救民总真秘要》卷七
（书三光符时）掐日（君）诀念咒：唵嚩咩嚩嚩唎婆诃 掐月（君）诀念咒：唵嚩明嚩唎婆娑婆诃 掐（天）罡诀念咒：天帝释章	三光祖符	《无上玄元三天玉堂大法》卷八《驱邪辅正品第十》
咒曰：唵嚩日嚩军奴利娑诃 咒曰：唵缚月嚩唎婆娑诃	旦望服日月法	《无上玄元三天玉堂大法》卷二十七《升降二景品》
请服太阳炁：默念“日君七杀咒”曰：“唵嚩咩嚩嚩唎婆诃”。 请服太阴炁：默念“月君七缚本身梵咒”：“唵嚩明嚩唎婆娑婆娑萨诃”。 请服天罡炁：默念咒曰：“日灵月灵，斗下交并，天罡正炁，来灌我形，出邪入正，永保长生，急急如律令”。念“天罡正炁咒”曰：“天帝释章，佩带天罡，五方凶恶之鬼，何不消亡。飞光一吸，万鬼伏藏，天罡大圣，杀人鬼心，急急如律令。” 再念“隐咒”曰：“唵咩咩嚩唎婆娑诃”	服三光正炁	《上清天心正法》卷一《三光正炁》
（书符时念咒）曰：左七转，（念）日君咒，（掐）寅至卯，（吸）日炁入 右七转，（念）月君咒，（掐）申至酉，（吸）月炁入 （念）唵咩嚩唎婆娑诃，（掐）辰文，（吸）罡炁	三光正炁符	《上清天心正法》卷三《正法三符》
（书符时念咒）（念）：“唵嚩咩嚩嚩唎婆诃”，掐卯文，涂九转，（吸）太阳炁入 （念）：“唵嚩明嚩唎婆娑婆娑萨诃”，（掐）酉文，涂六转，（吸）太阴炁入 （念）唵咩嚩唎婆娑诃，（掐）午文，取罡炁入	玄武黑煞符	《上清天心正法》卷三《正法三符》
（书“敕”字时念）唵咩咩众神稽首，敢有不至，化作微尘，急急如玉皇上帝律令敕	玉皇上帝敕字符	《上清天心正法》卷三
咒曰：“唵嚩呢咩嚩唎夜”，“魁、魃、魃、魃、魃、魃、魃、魃”	蝎蜈蚣符	《上清天心正法》卷四

续表

梵 咒 内 容	行使法则	经典出处
左手掐玉皇诀，念咒曰： 唵吽吽众神稽首，邪魔皈正，敢有逆者，化作微尘，急急如上帝救	治瘟断疫	《上清天心正法》 卷四
又念咒曰：尼乾多唎哪唎哪唎哪唎急急如律令	天心就平符	《上清天心正法》 卷五
书符时，掐玉皇诀，取天门炁，吹符，咒曰：唵吽吽众神稽首，邪魔皈正，敢有干犯，化作微尘，急急如律令	镇贴符	《上清天心正法》 卷五
敕符咒：唵穆咭吒穆赖吒伽耶帝萨诃伽耶帝急速捉将来急速捉将来急急如律令萨诃	保蚕追鼠符	《上清天心正法》 卷五
咒曰：“唵嚩咩啰嚩嚩唎娑诃急急如律令”	水火二符	《上清天心正法》 卷五
变神，掐斗诀，午文亦得，次掐上帝诀，入斗印，取三光吹笔，书符，取炁，咒水，符浸水中，令病人洗眼，仍用斗诀，向正喝一声，疾发符念咒：唵嚩咩唎唎唎唎，尔是李公仲缘，何来我家。一念，每一喝即喝之，付水与洗，仍向日取火炁呵之	（治）赤眼闭明	《上清北极天心正法》

天心正法的梵咒使用广泛，服三光正炁、书符、治病、驱邪都离不开念诵梵咒。而且，随着道法的不断运用，天心正法的梵咒也逐渐形成了一定的规律，具备了一定的模式，这突出的体现在日、月、星（即天罡）的梵咒上。如上所述，天心正法的“日君咒”或曰“日君七杀咒”，“月君咒”或曰“月君七缚本身梵咒”，“天罡咒”或曰“天罡正炁咒”，其咒语规制已基本形成。至此，我们可以说，正是通过服三光正炁、书符、治病、驱邪这些具有可操作性的道术，梵咒才得以流传于世。同时，正是由于吸收、援用了梵咒，道教自身的法术系统也才得以日益丰富。^①

① 西方学者劳格文（John Lagerwey）在其著作 *Taoist Ritual in Chinese Society and History* 中将天心正法的梵咒称为“pseudo-Sanskrit”。应该说，天心正法的梵咒确实是在借鉴密宗真言咒的基础上，结合自身的信仰体系创造出来的，如日、月、星三光梵咒的出现，即是本派的三光信仰与梵语结合的产物，从这个意义上说，完全可以将天心正法的三光梵咒理解为是天心正法在咒术体系上的创新。参见 John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, 1987, pp. 76-78。

二 南宋天心正法与秽迹金刚法

天心正法不仅出现了密咒化的倾向，而且在道法的流传中，还与江南的密教信仰日益融合。道教与密教的关系是宗教研究上一个重要的课题。^①近年来，一些学者指出，晚唐之后汉地的密教并未断绝，其流传仍然不绝如缕^②，南宋的江南一带即为密教信仰最为兴盛的地区。^③洪迈《夷坚志》载有民间以密教咒语行于世者多例。^④诸密咒之中，“宝楼阁咒”（出自《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》），“炽盛光咒”，“大悲咒”（亦名“大悲神咒”，出自《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，“佛顶心陀罗尼咒”，“佛母咒”等皆有流传。在这样的趋势之下，天心正法与密教的融合就不难解释了。

南宋之际天心正法在福建的传行以任道元为首，具有着鲜明的福建区域信仰的色彩。洪迈《夷坚支志》戊卷第五“任道元”，《夷坚支癸志》卷第四“张知县婢祟”，《夷坚支癸志》卷第十“刘自虚斩鬼”，《夷坚志补》卷第二十“梁仆毛公”对这一传行天心正法的行道群体有所记载。以下将结合相关资料，就该群体的传承状况及其道法特色进行探讨。

据《夷坚支志》戊卷第五“任道元”所载，任道元乃是福州人，为太常少卿文荐之长子，师从于欧阳文彬，乾道、淳熙年间曾经行天心正法于福州一带。值得注意的是，与任道元同时代的法师商日宣、任道元妻侄梁缙、刘自虚亦善天心正法。任道元、商日宣、梁缙、刘自虚过往甚密，名闻乡里。上文所载任道元事，商日宣曾为病重的任道元行考召之法。梁缙亦尝与商日宣一同前往侯官张德隆知县家为其治祟祛疾^⑤，且又尝与福州紫极宫道士刘自虚斗法，进而揭穿刘自虚道法的不实及其贪财好利的本

① 黄心川：《道教与密教》，《中华佛学学报》1999年第12期，第205～208页。

② 吕建福：《中国密教史》，中国社会科学出版社，1995。

③ 严耀中：《江南佛教史》，上海人民出版社，2000；刘黎明：《宋代民间巫术研究》，巴蜀书社，2004；刘黎明：《〈夷坚志〉与南宋江南密宗信仰》，《四川师范大学学报（社会科学版）》2002年第3期。

④ 《夷坚三志》辛卷“古步仙童”；《夷坚甲志》卷第十九“秽迹金刚”；《夷坚丙志》卷第六“福州大悲巫”；《夷坚乙志》卷一四《全师秽迹》；《夷坚丁志》志卷四《戴世荣》；《夷坚支景志》卷五《圣七娘》等。

⑤ 洪迈：《夷坚支癸志》卷第四“张知县婢祟”条。

质。^① 从现有史料来看，南宋之际福州地区天心正法道士不仅活跃于民众的家宅之中，从事以民众家庭为中心的法事^②，更以宫观作为社区大型斋醮仪式的主要场所，这些宫观包括紫极宫^③、张君者庵^④等，而其仪式类型则炼度仪式、黄箓斋（醮）、考召法无所不包。^⑤ 我们可以将南宋时期天心正法在福州地区传播的概况列表如表 7-3 所示。

表 7-3 南宋天心正法在福州传播概况简表

道士群体	神将系统	宫观场所	仪式类型
欧阳文彬、任道元 梁缙、商日宣、 刘自虚	秽迹神兵	紫极宫、张君者庵	炼度仪 黄箓大醮 考召法

从表 7-3 中，我们可以发现，欧阳文彬、任道元、商日宣、梁缙、刘自虚等传行的天心正法颇具特色。其中重要的一点就在于其道法神将系统的独特性。任道元等人所传行的天心正法亦以召遣神将为施行道法的前提。《夷坚支志》戊卷第五“任道元”条，神将借童子之口对任道元贪淫兼行之举进行了一番劝诫：“任道元，诸神保护汝许久，而乃不谨香火，贪淫兼行，罪在不赦。”任道元许诺改过自新后，神将又曰：“如今复何所言，吾亦不欠汝一个奉事，当以为受法弟子之戒。且宽汝二十日期。”神将系统在道法中的重要位置由此可见一斑。^⑥ 当然，仅凭此处记载我们尚无法断定任道元等人所奉事并召遣的神将的性质。《夷坚志》的其他记载为我们进一步探讨这一神将系统提供了可能。《夷坚支癸志》卷第四“张知县婢祟”条，梁缙与商日宣法师前往侯官张德隆知县家中治祟时，梁缙升坛作法，诘问作祟之鬼，其祟答曰：

固有之，只是过公宅门不得，有秽迹神兵一千万数，罗列遮护，

① 洪迈：《夷坚支癸志》卷第十“刘自虚斩鬼”。

② 洪迈：《夷坚支志》戊卷第五“任道元”；洪迈：《夷坚支癸志》卷第十“刘自虚斩鬼”。

③ 洪迈：《夷坚支癸志》卷第十“刘自虚斩鬼”。

④ 洪迈：《夷坚支志》戊卷第五“任道元”。

⑤ 洪迈：《夷坚支志》戊卷第五“任道元”；洪迈：《夷坚支癸志》卷第十“刘自虚斩鬼”。

⑥ 关于道教法术神将系统的独特性可以参见刘仲宇《道教法术》，上海文化出版社，2002，第 133～149 页。

豈敢正眼觀著？^①

可见，任道元等人所行的天心正法其神将系统已经演变为“秘迹神兵”。

所谓“秽迹神兵”即是“秽迹金刚”，又称“大威怒乌刍湿麼”、“乌刍湿明王”、“大威力乌枢瑟摩明”、“金刚乌枢沙摩”。密教中的“秽迹金刚法”即是以“秽迹金刚”为修法本尊的密教法门。《大正藏》密教部收有唐不空译《大威怒乌刍湿麼仪轨经》^②，《乌刍湿明王仪轨梵字》一卷^③，唐北天竺国三藏沙门阿质达霰（Ajitasena）所译的《大威力乌枢瑟摩明王经》三卷^④，《秽迹金刚说神通大满陀罗尼法术灵要门》^⑤及《秽迹金刚禁百变法经》^⑥。唐阿地瞿多译《佛说陀罗尼集经》卷九《金刚乌枢沙摩法》。^⑦

据《秽迹金刚说神通大满陀罗尼法术灵要门经》所载，释迦牟尼佛在临入涅槃之时，天龙八部、诸天大众皆来供养，唯有螺髻梵王独不来观省，颇为傲慢。诸大众遂遣小咒仙、无量金刚等持咒前往捉取梵王，但无人取得。于是，释迦牟尼佛遂随左心化出“不坏金刚”。此金刚于大众之中显大神通，且自腾身至梵王所，以指指之，其彼种种秽物，变为大地。梵王屈从于金刚不坏之力，发心至如来所。此金刚遂号曰“秽迹金刚”，并传众人《大圆满陀罗尼神咒秽迹真言》，且告曰：“若有世间众生，被诸天恶魔一切外道所恼乱者，但诵我咒十万遍，我自现身，令一切有情，随意满足，永离贫穷，常令安乐，其咒如是。先发此大愿：南无我本师释迦牟尼佛，于如来灭后受持此咒，誓度群生，令佛法不灭久住于世。”显然，“秽迹金刚法”乃是佛教用以伏魔的法术，此法术尤其重视对咒语的使用，其咒语为“大圆满陀罗尼神咒秽迹真言”，即民间所谓“秽迹咒”或“秽迹金刚咒”，为三十三字真言，曰：

唵 佛 咕 嚧 摩 诃 钵 啰 (二合) 唵 那 [得 彳 口] (三音) 叻 汁 叻 (四

① 洪迈：《夷坚支癸志》卷第四“张知县婢崇”。

② 《大正藏》第二十一册，第135～141页。

③ 《大正藏》第二十一册，第141～142页。

④ 《大正藏》第二十一册，第142～157页。

⑤ 《大正藏》第二十一册，第158～159页。

⑥ 《大正藏》第二十一册，第159～161页。

⑦ 《大正藏》第十八册，第860~866页。

音) 微咭微摩那栖 (六音) 呜深慕 (七音) 囉唵吽合牛泮泮泮娑诃。^①

另据敦煌密教文献 P. 2197, S. 4400, 北图羽 23 号等有载《大降魔秽迹金刚圣者启请》:

《大降魔秽迹金刚圣者启请》奉请
释迦牟尼大秽迹, 无边忿怒恒沙力。
足踏宝石镇阎浮, 怒目双牙如剑戟。
手持降魔大金杵, 击破须弥化泥土。
举手能遮日月辉, 口中呼吸成云雾。
并请焚香因不胜, 吾尔结此陀罗会。
咄叱频那夜迦精, 汝今敢不心催碎。
圣者愿降诀秽迹, 悉皆化作莲花会。
《大降魔秽迹金刚圣者大心陀罗尼》曰:
唵引, 嚩嚩二合, 驮曩吽口弱。
经云: “佛告大梵天王: 此陀罗尼过去诸佛同共宣
说, 若人依法供养受持, 所有恶业重罪并得消
除。当知是人, 一切如来加持, 一切菩萨护念, 一
天龙守护, 离一切灾横, 除一切忧恼, 灭一切恶
趣, 不被水火雷电毒恶之所伤害。如经广
说。” 此圣者是本师释迦牟尼佛现大降魔身, 普劝受持,
洛阳新样。

两宋之际, 密教的“秽迹金刚法”在江南一带甚为兴盛。洪迈《夷坚甲志》卷第十九“秽迹金刚”, 《夷坚丙志》卷第六“福州大悲巫”, 《夷坚志》乙志卷一四《全师秽迹》, 《夷坚志》丁志卷四《戴世荣》记载, 《夷坚志》支景卷五《圣七娘》, 《建炎以来系年要录》卷一四〇, 都有关于“秽迹金刚法”的记载。福建的民间法师尤善行“秽迹金刚法”, 其中以福州、漳泉一带为代表。其法以“神降童子, 凭童子以言”为特征, 进

^① 《秽迹金刚说神通大满陀罗尼法术灵要门》, 《大正藏》第二十一册, 第 158 ~ 159 页。

而达到治病攘禳的目的。^①当然，从材料所显示的信息来看，在流传过程中密教的秽迹金刚法已经发生了变异。上文中所谓的“神降则凭童子以言”显然带有福建一带“降童”之法的色彩。

上述福建的天心正法法师采用“秽迹神兵”，显然是密教法术与道教法术相互融合的产物。佛教界对这种法术的融合也给予了关注，据《佛祖统纪》所载：

老君遣北斗降魔，故称秽迹金刚。^②

可见秽迹金刚至少在南宋前就已被融入道法中，而被当时的道士广为持诵。而道教全真龙门派宗师闵一得也曾为秽迹金刚咒“唵佛诃嚩摩诃钵啰很那吽吽汁吽醯摩尼微咭微摩那栖唵斫急那乌深暮嚩津吽吽吽洋洋洋娑诃”作注解。^③

足见在实际的道法实践中，密教咒术与道教法术相互融合的历史已经相当久远。而这种融合的趋势，极有可能是当今仍在福建流传的“瑜伽教”道法出现的渊源。

三 福建民间瑜伽教渊源

可以说，瑜伽教是传统的佛教、道教与民间信仰相互融摄的产物。对瑜伽教进行研究，有助于对正统宗教、民间宗教、民间信仰的互动关系以及游离于道观之外的火居道士的宗教活动进行研究，更有助于对宋元以来道教法术的新传统进行深入的探讨。南宋以后，作为密教伏魔法术的“秽迹金刚法”在流传的过程中又与民间的巫法混用交杂，并且融合了道教的斋醮法术，形成了自称“释迦之遗教”的“瑜伽之为教”即现今仍然在福建流传的“瑜伽教”。《海琼白真人语录》卷一曾载其法曰：

昶问曰：“今之瑜伽之为教者，何如？”答曰：“彼之教中，谓释迦之遗教也，释迦化为秽迹金刚以降螺髻梵王，是故流传此教，降伏诸

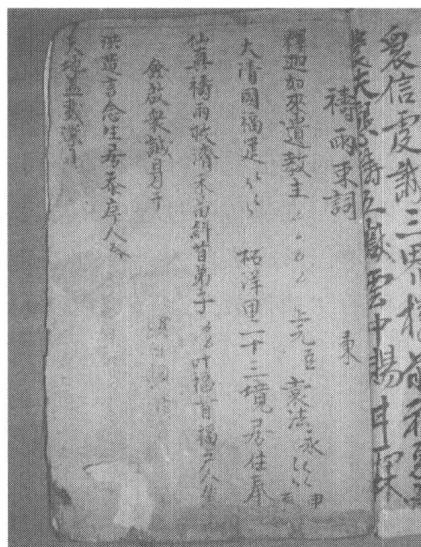
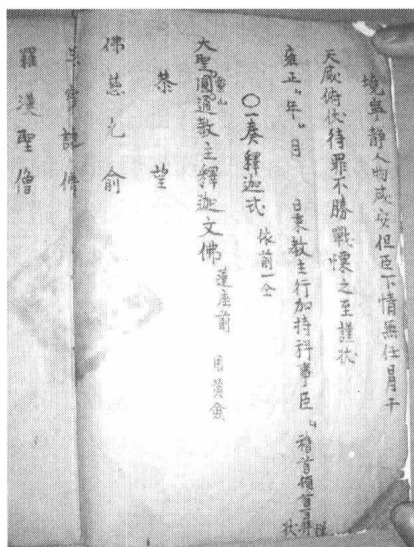
① 洪迈：《夷坚甲志》卷第十九“秽迹金刚”。

② 《佛祖统纪》卷四十。

③ 闵一得：《古书隐楼藏书》之《密迹金刚神咒注》。

魔，制诸外道，不过只三十三字‘金轮秽迹咒’也，然其教中，有龙树医王以佐之焉，外此则有香山、雪山二大圣，猪头、象鼻二大圣，雄威、华光二大圣，与夫那叉太子、顶轮圣王，及深沙神、揭谛神以相其法。故有金刚力士以为之佐使，所谓将吏，惟有虎伽罗、马伽罗、牛头罗、金头罗四将而已，其他则无也。今之邪师，杂诸道法之辞，而又步罡捻诀，高声大叫，胡跳汉舞，摇铃撼铎，鞭麻蛇，打桃棒，而于古教甚失其真，似非释迦之所为矣。然瑜伽亦是佛家伏魔之一法。”

首先必须注意的是，这里所说的“瑜伽之为教”，重视的是“教法”中的“法”，即指法术。白玉蟾将“瑜伽教”法师唤作“邪师”，在白玉蟾看来，瑜伽教之法术亦属于“邪法”。从白玉蟾的论述中，我们可以知道，流传于福建一带所谓的“瑜伽之为教”虽然借用了密教“秽迹金刚”伏魔法的些许名相，但却是在融合了道教法术仪式与福建地方巫法的基础上产生的。“瑜伽教”号称“释迦之遗教”，以释迦牟尼佛为其“教主”。现今流转于福建的“瑜伽教”法师在仪式文书中仍然要奏请“教主释迦如来”，即释迦牟尼佛。其行文往往为：“秉释迦如来遗教主行某某科事，臣某某某稽首稽首”。（见图7-3）



福建 Z 县 Y 法师《迎仙功德求词疏式》 福建 Z 县 Y 法师《求雨接仙遺風疏》

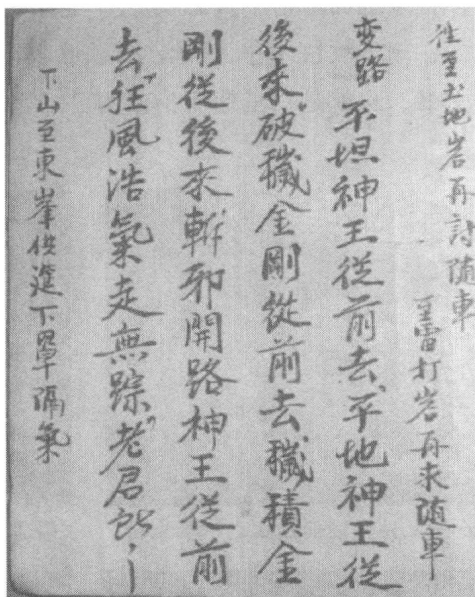
图 7-3

然而其实际的道法实践却与密教的“秽迹金刚”伏魔法迥然有别。其表现主要有以下几点。

其一，瑜伽教顺应了当时法术发展的趋势，增衍了“秽迹金刚法”的神将系统。参见图7-4。法术的行使以征召神将吏兵为基础。两宋之际，道法的神将吏兵发生了增衍的现象，据白玉蟾所言：



福建瑜伽教秽迹金刚符



福建瑜伽教召请秽迹金刚文疏

图7-4

“北极驱邪院”本只有崔、卢、邓、赛四将，今却增四名。“梅仙考召院”本只有潘、耿、卢、查四将，今亦增四名。此皆后人所增，即非本法所有。……古法官有用黄、刘二将者，又有高、丁二将者，复有用焦、曾二将者，用桑、何二将，许、谢二将者。在其所受于师者，用无不灵验。

属于道法神将系统的“北极驱邪院”、“梅仙考召院”尚且出现了增衍的现象，作为“邪法”的瑜伽教则更甚之。按照白玉蟾的说法，“秽迹金

刚法”以化自于释迦牟尼佛左心的“秽迹金刚”为主神，以龙树医王，香山、雪山二大圣，猪头、象鼻二大圣，雄威、华光二大圣，那义太子、顶轮圣王，及深沙神、揭谛神等为辅佐之神，法术中所役使的将吏只有“虎伽罗、马伽罗、牛头罗、金头罗四将而已，其他则无也”。而《夷坚支癸志》卷第四“张知县婢祟”条中所载梁缙的神将为“有秽迹神兵一千万数”，《夷坚志》乙志卷一四“全师秽迹”，“寺僧全师者”在治祟时所召请的“秽迹神兵”即可以“周行百匝”，^①亦可见神将系统之繁复。可见，瑜伽教神将系统的增衍不可忽视。

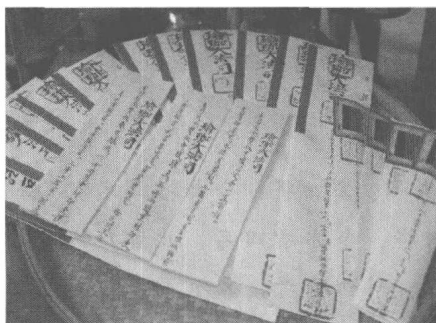
其二，瑜伽教法术中大量沿用了道教斋醮仪式的“奏、申、关、牒”等科仪文书，也就是白玉蟾所指出的“杂诸道法之辞”。（见图7-5）



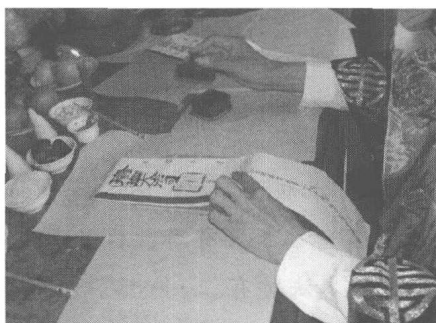
福建 Z 县 Y 法师请仙仪式之“奏章台”



福建 Z 县 Y 法师请仙仪式之坛场部分



福建 Z 县 Y 法师请仙仪式之章疏部分



福建 Z 县 Y 法师请仙仪式之章疏部分

图 7-5

① 《夷坚志》乙志卷一四“全师秽迹”。

其三，瑜伽教法吸收了道教的“步罡掐诀”等道法。

其四，不仅如此，瑜伽教法术中还渗透了福建巫法“闾山教”的法术，致使瑜伽教的“邪师”在实践仪式时“高声大叫，胡跳汉舞，摇铃撼铎，鞭麻蛇，打桃棒”。^①

显然，随着法术在民间的流传与实践，道教的天心正法、密教的秽迹金刚法、区域性的“巫法”已经融合为一体，相互借用，难分彼此。福建一带的瑜伽教的出现即是道教天心正法与密教的秽迹金刚法、闽地的巫法闾山法相互融摄的产物。

南宋之际出现的“瑜伽教”在明代受到了官方的注意，被当权者定为“异教”。明泰昌元年（1620）官修的《礼部志稿》卷一“清异教之训”载曰：

清异教之训：洪武二十四年（1391）命礼部清理释道二教，敕曰：佛本中国异教也。自汉明帝夜有金人入梦，其法始自西域而至。当是时，民皆崇敬，其后有去须鬓出家者。有以儿童出家者，其所修行则去色相绝嗜欲，洁身以为善。道教始于老子，以至汉张道陵能以异术役召鬼神，御灾捍患。其道益彰，故二教历世不磨灭者以此。今之学佛者，曰禅、曰讲、曰瑜伽；学道者，曰正一，曰全真，皆不循本。俗污教败，为害甚大。自今天下僧道，凡各府州县寺观虽多，但存其宽大可容众者一所，并而居之，毋离处于外，与民相混，违者治以重罪。亲故相隐者，流。愿还俗者，听。其佛经翻译已定者，不许增减词语，道士设醮亦不许拜奏青词。为孝子慈孙，演诵经典，报祖父母者，各遵颁降科仪，毋妄立条单，多索民财。及民有效瑜伽教，称为善友，假张真人名，私造符篆者，皆治以重罪。

同书卷三十四“僧道禁例”^②，《明会典》卷九十五“礼部五十四·僧

① 关于“巫法”，参见《海琼白真人语录》卷二。

② 《礼部志稿》卷三十四“僧道禁例”：“洪武二十年（1387），令民年二十以上者不许为僧。（洪武）二十四年（1391），令佛经翻译以定者不许增减词语。道士设醮亦不许拜奏青词，各遵颁降科仪。民有效瑜伽教，称为善友，假张真人名，私造符篆者，各治以重罪。”

道·事例”^①，所载内容与以上相类。虽然当权者屡屡禁止，但是以“行瑜伽法称火居道士者”的瑜伽教仍然在民间流传。正统年间的广西道士邓清即属此类。^②在福建地区“瑜伽教”更是流传至今。

天心正法的密咒化倾向以及“瑜伽教”的出现与流传，是作为道教法术的天心正法与密教相互融合之结果，是中国宗教史上的重要现象，值得今后做更加深入的研究。

第三节 闽东瑜伽教发奏科仪

闽东 Z 县法师分文武两科，武科为闾山派，在家设坛供奉闾山法主，俗称“武科法师”，“厝司”，在民间从事镇惊、招魂、赶鬼、驱邪的活动，做法事时头系灵冠贴，身穿褐色灵裙，赤脚，口吹“龙角”，手挥“灵针”。文科为广福寺蔡法敦法师在柘洋传授四处道士坛，秉“释迦如来遗教”，在民间被邀举行诵经建醮科事，为祈福许愿及超度亡魂等活动，俗称“瑜伽教”、“瑜伽师”、“文科道士”、“道师”。^③民间瑜伽教科仪，既“奉佛”又“奉仙”，综合了正统道教、佛教、地方祭祀等仪式传统。在仪式的展演中，神灵谱系的融合性，以及法术的祖师信仰都得以展现。福建民间瑜伽教虽然以“释迦之遗教”自居，奉释迦佛为教主，但是在实际的道法实践中，却与宋元以来的道教法术新传统多有交涉。可见，正统宗教与民间信仰有着有趣的重叠与动态的互动，二者既相互影响又相互分离。^④

① 《明会典》卷九十五“礼部五十四·僧道·事例”曰：“（洪武）二十四年（1391）令清理释道二教，凡各府州县寺观虽多，但存其宽大可容者一所，并居之，不许杂处于外，违者治以重罪。亲故相隐者，流。愿还俗者，听。其佛经翻译已定者，不许增减词语，道士设醮亦不许拜奏青词。为孝子慈孙，演诵经典，报祖父母者，各遵颁降科仪，毋妄立条单，多索民财。及民有效瑜伽教，称为善友，假张真人名，私造符篆者，皆治以重罪。又令天下僧道有并立庵堂寺观，非旧额者，悉毁之。”

② 《广西通志》卷八十七“方技（仙释附）”载曰：“邓清，字子真，明正统间羽士也。居岑溪，习瑜伽教，得异传。一日雷击物遇秽堕地，清为咒洒水净之，雷遂飞升。迁居善村，常游聚仙峰顶，羽化之日，棺为风雨飘去，置石中。乡人立祠，祈祷辄应。”

③ 中国人民政治协商会议福建省 Z 县委员会文史资料委员会：《Z 县文史》第七辑，道教篇，2002 年 1 月，第 13 页。

④ 金泽：《民间信仰的聚散现象初探》，《西北民族研究》2002 年第 2 期；〔美〕本杰明·史华兹（Benjamin I. Schwartz）著《古代中国的思想世界》，程钢译，刘东校，江苏人民出版社，2004，第 407~425 页。

以下我们通过“发奏”科仪这一瑜伽教法师频繁举行的仪式来考察正统道教与民间道坛的关联。发奏科仪，在道经中称为“发奏”或曰“发正奏”。道教发奏科仪始于两宋时期的天心正法派。^①可以肯定，两宋以后，天心正法的发奏仪式业已成为道教斋醮仪式的主流传统。在当代民间瑜伽教道坛，发奏科仪往往又被称为“请神”仪式，其主旨在于命召诸神、祈请祖师、关发文牒，上达天庭，以助行法。据研究，闽北、闽东闾山教亦盛行发奏科仪。在闽北闾山派道坛中，发奏科仪又被称为“发文书”。其内涵在于向当日助神发出文疏奏函，通过值符使者催请诸神降临道场接受供奉与祈祷，给社区百姓带来安宁、丰收。仪式的重心在于请神和奏疏。该仪式由装身（藏身盖斗）、结界、请神、发文书、送值符、安座诸程序构成。^②闽东寿宁梨园教的发奏科仪，为内坛“请神”类科仪之一，有两种形式：一为大型清醮如祈安、谢恩等醮仪中的发奏，乃“大发奏”；一为小规模的发奏，乃“小发奏”。“大发奏”在“三界坛”中举行，包括：起佛头、扬圣号、洒净、变香灯财食、请符官下马劝茶酒、发函、竖幡等仪式。^③

一 闽东瑜伽教发奏科仪抄本简况

闽东瑜伽教法师为当地信众提供类型多样的仪式服务，包括：祈雨、迎仙、定风、敕禽（儿童过关仪式）、遣霞（妇女解厄拜忏仪式）、放赫等仪式。其中，祈雨、迎仙、定风往往是大型的社区集体性醮仪，往往持续数十天。敕禽（儿童过关仪式）、遣霞（妇女解厄拜忏仪式）、放赫等仪式属于私人性质的仪式，往往在斋主家中、法师家中举行，亦多附于大型社区集体性醮仪之末举行。由于仪式种类繁多，供法师用的仪式抄本亦多样。闽东现存瑜伽教抄本中，有多种记载发奏仪式的文书及其仪轨。仅以笔者所见为准列表如表7-4所示。

-
- ① 关于道教发奏科仪的探讨请参考李志鸿《〈上清骨髓灵文鬼律〉与天心正法的斋醮仪式》，《道教研究学报：宗教、历史与社会》第一期，香港中文大学出版社，2009；本书第四章第三节。
- ② 叶明生、劳格文：《福建省建阳市闾山派科仪本汇编》，（台北）新文丰出版公司，2007，第134~137页。
- ③ 叶明生：《福建省寿宁县闾山梨园教科仪本汇编》，（台北）新文丰出版公司，2007，第121~122页。

表 7-4 闽东瑜伽教“顺利法坛”发奏科仪抄本概况

序号	发奏科仪类型	科仪本名称	抄写年代（以科仪本所载为准）
1	求仙发奏（大发奏）	《求仙保安青词》	2002 年
2	求仙发奏（大发奏）	《求仙文书》	康熙四十五年
3	迎仙发奏	《瑜伽科范》	2000 年
4	接仙发奏	《接仙秘密》	不详
5	求雨、接仙、遣风发奏	《求雨接仙遣风疏》	嘉庆十四年
6	求仙发奏	《法术秘密》	1986 年
7	接仙发奏	《仙洞供科》	2000 年
8	定风发奏	《定风疏式》	康熙三十年
9	迎仙发奏	《迎仙秘诀》	乾隆八年
10	上家书发奏	《家书式》	康熙四十年
11	迎仙发奏	《迎仙疏沿途歌》	嘉庆十四年
12	地主庆诞发奏	《地主庆诞疏式》	乾隆二十六年

上述抄本，往往为瑜伽教法师秘藏，不轻易示人。其中有若干抄本不仅仅有仪轨描述，尚有道坛传承记载，甚有价值。^①

二 闽东瑜伽教发奏科仪仪轨

闽东瑜伽教“顺利法坛”，其“发奏”仪式所用文书篇幅巨大。^②2004 年 8 月 3 日笔者参与了闽东 Z 县瑜伽教“顺利法坛”在城关马仙庙举行的迎仙发奏仪式。仪式于晚上 21 点开始。据“顺利法坛”嘉庆十四年抄本《迎仙疏沿途歌》载：“首夜发奏，次日大疏”。^③显然，夜晚举行发奏仪式有着久远的历史。“发奏”仪式前需布置道场，设置神坛。“顺利法坛”在马仙庙所设神坛为四重结构。神坛分“内坛”、“外坛”。内坛最里层为佛界，张挂如来、观音、弥勒神像；中层供奉马氏真仙；外层为法师法坛，供奉祖师像、雷令等。外坛为奏章台，张挂上中下三界符使神图。此与金允中所说大体一致：“发正奏：斋期以届，则舒坛立纂，铺列道场，

① 参见本书附录二“闽东瑜伽教科仪本提要”。

② 本文所载科仪书为笔者与陈文龙、陈金亮于 2004 年 8 月在福建 Z 县调查所得。

③ 嘉庆十四年抄本《迎仙疏沿途歌》第 2 页。

敷陈六幕，内外整备，关发正奏文字，诣师幕序立，暂设像列位耳。”^①

“发奏”仪式举行之前，法师必须依据本次醮仪的天数来拟定文疏的内容，该文疏的拟定十分慎重，往往必须经过斋主的认可。大型醮仪上的发奏仪式，俗称“大发奏”，所用文疏有“七函八牒”和“九函十二牒”之分。两相比较，“九函十二牒”比“七函八牒”所请神灵更为繁复，仪式亦更为隆重。2004年8月3日晚举行的发奏仪式所用文书为“九函十二牒”。仪式开始后，法师需净坛，发奏，念疏文，请符使，发符使状。此后，法师在奏章台前变神召请符使递传文书，法师诵经，以禹步行走绕坛，领福首敬香、茶、果等。礼毕，将“九函十二牒”文书在庙外焚化。此程序，与前引金允中之说又大体相当。

正是通过发奏仪式，瑜伽教法师完成了上、中、下“三界”神灵的召请。正如金允中所云：“典仪将肃，斋事届期，敢凭奏申之文移，用告阴阳之主宰，上闻斋悃，普达哀衷，恭望曲赐，矜怜俯垂。”^②同时，法师也以象征的方式实现了对民间祭祀诸神的吸纳。以发奏科仪所发文书“九函十二牒”为例，其所塑造的神灵谱系，融合佛、道、民间诸神，颇具融合性。参见图7-6、图7-7。

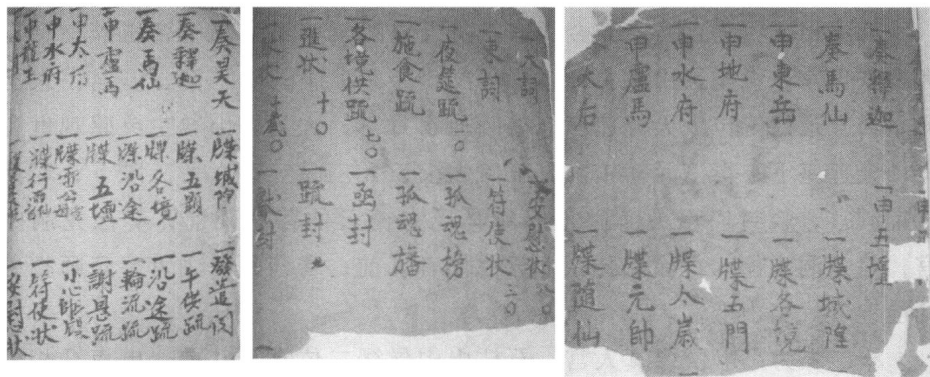


图7-6 福建瑜伽教道坛“发奏”科仪中的“奏、申、牒”各式文书目录

① 《上清灵宝大法》卷十六《黄箓次序品》之《发正奏》。

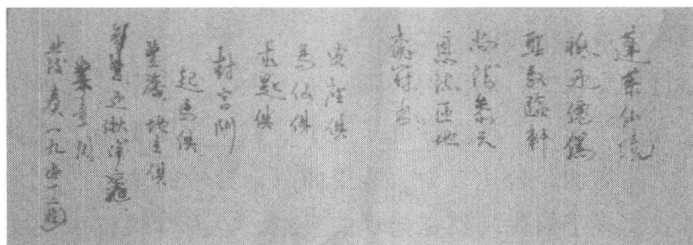
② 《上清灵宝大法》卷之十九《登斋科范品》之《发奏仪》。



福建 Z 县 Y 法师发奏仪式之
“奏章台”位于外坛



福建 Z 县 Y 法师于外坛行发奏仪式



福建 Z 县 Y 法师行发奏仪式之前慎重拟定的章疏内容——“九函十二牒”

图 7-7

其中，九函为：奏昊天金阙宫，昊天金阙至尊玉皇高上帝玉陛下；奏兜率陀天宫，大圣灵山教主释迦牟尼文佛金莲座下；奏三清上圣宫，大圣元始灵宝道德三位大天尊莲座；奏圆通水月宫，大圣香山教主灵感观世音文佛金莲座下；奏三元枵较宫，玉封太上三元三品三官大帝玉陛下；奏灵岩宝洞宫，敕封广惠灵泽懿正感应马氏大德天仙菩萨几前；奏徐龙洞主宫，徐龙洞主徐八宫徐九公徐十五公使者几前；奏药师教主宫，药师教主几前；奏武当山上宫。

十二牒为：申侯繆真人宫，石柱山中侯繆二位真人几前；申卢马相公宫，灵通舍人左右牙前卢马二位相公几前；申叶大元帅宫，东海乘云叶大都帅几前；申五海龙王宫，五海龙王行雨仙宫；牒五坛教主前，徽州金阙殿天下正神上安宫五显灵官大帝；牒宁都城皇前，显佑伯尊神牒通天圣母宫，奶娘宫（临水宫）陈靖姑夫人；牒紫荆山上宫，东峰境亭坪显圣侯王前；牒辅元开化宫，东峰境新厝下文昌司禄帝君，魁星君；牒本庙随仙土地郑渺师公前；牒本庙东厨司命前；牒当境地主前；（牒）各家（法师）奉祀前。

其中，发奏疏文往往称为“大疏”，其文为：

释迦如来遗教主 上元臣△△诚惶诚恐稽首百拜

中华国福建省Z县一十三境居住奉

道备斋迎仙求迹净坛发奏悬榜竖幡诵经礼忏营供设醮除关禳星进表斋
天祈求消灾解厄驱瘟谴疫调风顺雨祈人康泰保安董首弟子△△领首事
弟子△△财务弟子△△香信门市部弟子△△执信事务福首弟子△△文
书事务福首△△后勤福首△△东峰境福首△△岭口境福首△△上城境
福首△△后营境福首△△前营境福首△△富溪片福首△△溪坪境福首
△△湄洋境福首△△前山境福首△△前山境登云社福首△△洋边境福
首△△东源境福首△△西宅境福首△△太阳镜福首△△濂溪境福
首△△

即一十三境人等是日沐手焚香志心顶礼……

“符使状”为：

△△等虔备 香花灯烛 茶果菲仪 金资银锭 九顿百拜 右
谨上献

上中下 界符使四值功曹座前伏祈 慈悲容纳 谨状以 年 月 日
百拜谨状

法师通过符使递送文书，祈请诸神降临道坛。此神灵谱系融佛、道、民间信仰诸神为一。显然，进入民俗生活的民间道教、民间宗教具有很强的融合性。^①

更为重要的是，发奏仪式必须召请众多的地方神明——境主神。“境”是指以共同信仰和祭祀为特征的约定俗成的城乡基层区划单位。各境一般都建有庙宇，奉祀一个或若干个特定的神明作为该境保护神。各地叫法不同，有社公、社神、境主、大王、尊王、地主、当境等不同名称。一般情况下，一境建有一庙，但也有几个境合建一座庙宇的。^② 闽东Z县自元朝

① 董晓萍：《田野民俗志》，北京师范大学出版社，2003，第578页。

② 陈金亮：《境、境庙与闽东南民间社会》，福建师范大学宗教学2006年硕士毕业论文，2006年4月；陈文龙：《福建马仙信仰与地域文化》，福建师范大学宗教学2006年硕士毕业论文，2006年4月。

以来就形成了十三境共同祭祀马元君（马仙）的组织体系。每年夏天7、8月间，十三境即聚于县城城关马仙庙，礼聘法师，商议迎请马仙，以求当地风调雨顺。各境的主事人称为“福首”。祭祀庆典中，各境的境主神将与马仙一同祭祀。因此，从元代以来，负责祭祀仪式的法师便将各境境主神的神号抄录于各自道坛的科仪本中，传之于弟子，以备仪式之需。^① 道教与民间信仰之深刻关联由此可见一斑。

毋庸置疑，发奏科仪，是作为正统宗教的道教与民间道坛共同享有的一种重要仪式，在仪式展演中，将正统的佛教、道教与民间信仰、地方仪式传统融为一体。

^① 有关抄本提要可以参看本书附录二。

结 论

从天心正法看中国道教

天心正法之创始，托于饶洞天，此派之出现早于神霄、清微诸派。宋元时期，天心正法、神霄雷法、清微雷法、混元法、净明法等新道法盛极一时，诸派道法相互融摄，在改变六朝隋唐旧有道教传统的同时，也共同塑造着宋元时期道教的新局面。作为兴盛一时的新符篆派，天心正法的法术系统以“驱邪辅正”为最高的行法宗旨，其法术类型涉及普罗民众生活的方方面面。正是通过这些驱邪仪式的深入民间，天心正法法师完成了其作为“仪式专家”的角色扮演，在民间社会的信仰世界中占据着特殊的地位。然而，天心正法不仅包括以“驱邪辅正”为宗旨的驱邪之术、考召诸法，而且还包括以超拔九祖、济阴救幽为归旨的黄篆斋法。^①

法国学者索安（Anna Seidel）认为宋代以降道教祭祀生活的发展尚有待探索。同时认为宋代之后的道士不再管辖一个团体，而是成了专门从事地方祭祀的仪式专家。这一变化的原因在于兴盛的地方祭祀传统破坏了中世纪道教教会的统一性，而其仪式的统一性并未受到破坏。^② 确切的说，

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷一“发明大道品第一”中认为：“师曰：已上大教主天君垂训后学，当以修证为先。昔遇仙师之日，携祖师教天心法，以求口诀。遂历历说三光之秘，传升堂之旨。则知天心乃玉堂教中驱邪之事。”从“天心乃玉堂教中驱邪之事”可以看出路时中“玉堂之教”的法术系统不仅包括驱邪之术，更重视升度之法，也就是黄篆斋法。由于天心正法对斋醮仪式的重视，朱越利先生认为天心正法亦属于宋时蜂出的灵宝大法之一。参见氏著《道经总论》第二章第四节“灵宝大法”，辽宁教育出版社，1991，第98～99页。

② 参见〔法〕索安（Anna Seidel）《西方道教研究编年史》（*A Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990*），吕鹏志、陈平等译，中华书局，2002，第66页。

自唐末五代宋初始，北帝派、镇元派、天心正法派、神霄派等新道法先后出现，道教原有的“三洞”经教体系已经无法合理地涵括以上道派的经典。可见，所谓统一性教会的破坏，可以说是自六朝以来形成的道教“三洞”经教体系的破坏。新道派以法术仪式为其主要的宗教实践，而道教的仪式却日益呈现出因派而异、因地而异的景象，谈仪式统一性理当审慎。

总体而言，中国道教史是一部由民间而正统，再由正统到民间的历史。天心正法崛起与兴盛的历史，集中体现了中国道教发展的轨迹。对天心正法作个案分析，是本书的重要内容，从天心正法来审视中国道教则是本书的主旨所在。

一 天心正法与宋元道教法术的转变

通过对天心正法道法体系的研究，我们发现，道教法术经过隋唐至宋初的关键性转变，其面目已经迥然有别于早期的天师道。

第一，道法体系日益呈现出“内修外法”或曰“内丹外符”倾向。天心正法以日、月、星即“三光”作为其信仰的核心，并将之作为法力的来源，正法三符是其整个法术体系的基础。在天心正法的法术体系中，继承了上清派的存思术并发展之，借助高奔日月、升斗奔辰、正法三符、玉堂斋法将对三光的推崇落实到了具体的道法层面。高奔日月、升斗奔辰乃属“内修”，正法三符、玉堂斋法乃属“外法”，天心正法开启了宋元新符篆派“内丹外符”或曰“内修外法”之道。天心正法的三光之说、正法三符、内修外法的出现，对后世诸多道派的炼养思想与符咒法术产生了深远的影响。

第二，道教仪式经过两宋时期的转变，已经出现了新的气象。而道教驱邪法术与度亡科仪日益紧密的结合是重要的表现。在实际的道法实践中，道教的三洞经教体系往往边界模糊，上清法、灵宝法、正一法往往相互借鉴，相互融摄。路时中的“玉堂斋法”就是这一转变的体现。

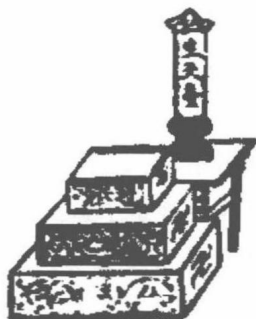
天心正法驱邪与济度兼行的道法特色对道教传统的鬼神观念产生了深刻的影响。天心正法的鬼神观念是通过其驱邪仪式得以体现的。早期天师道强调通过符咒之术祛治邪魅，使之不再加害生人。天心正法的驱邪仪式则已经发生变化，主张驱邪与济度兼行。其“升天台”法即是借济度亡魂

以达祛邪之典型。^①“升天台”法主要运用于对“传尸复连”的祛治。“传尸复连”又称“传尸伏连”，从医学的角度来说，是结核病等恶性传染病的代称。道教的“复连”之说起源甚早，早期道教经典《赤松子章历》、《千二百官仪》均有不少关于断除复连之条目。天心正法派亦重视对于“传尸复连”之解除。《太上助国救民总真秘要》卷一“传尸复连”，《无上玄元三天玉堂大法》卷十“太上断伏连符”、“禁丧吊伏连符”，《上清天心正法》卷五“解除伏连”，《上清北极天心正法》“解除伏连”等皆载有祛治复连之法。《太上助国救民总真秘要》卷一“传尸复连”即主张通过建“升天台”，建黄箓道场，诵经追荐亡魂以达祛治鬼祟“复连”之效。

断绝传尸复连、解咒诅等，并先取本人状词，称为某人所患某疾，本家曾于某年月日某人因此疾亡，或后来又因此疾亡几人，须一一具亡过姓名，或曾作甚功德追荐未退，即当飞奏上天及申东岳，乞移牒地府，给假差人，押赴某处升天台露迹显现，听受经法。当建黄箓道场几昼夜，沐浴化衣，设食受戒焚龙，童子传太上救苦真符，拜奏章表，立名追荐。……



解謝釋愆生天臺



生天臺樣

^① 参见《太上助国救民总真秘要》卷九“建升天台法”；《上清天心正法》卷七“升天台式”。

天心正法这种先建斋设醮以度鬼祟，再行杀伐的做法是道教法术的一大转变。这一转变对后世道派影响深远。《太上天坛玉格》指出：“诸行法官凡治鬼祟，许为解释，使人鬼分别，不得辄以私灭形徒流。”又曰“如遇冤对，当与解释，为之炼度或诵经之类”。^① 随着道教斋醮仪式的兴盛，以杀伐鬼祟为显著特征的传统道教鬼神观业已发生变化。^②

第三，不仅如此，天心正法的咒语出现了梵咒化倾向，本书仅仅是对天心正法“三光密咒”产生、流传的一次简单梳理。对道教与密教关系的研究尚须研究者具更深厚的学养。福建的“瑜伽教”告诉我们，宋元以后道教与佛教的融合越发紧密。从民俗的角度来研究民间宗教、道教，我们发现，在民众的民俗生活中，道教、佛教在转化之后，得到了延续。进入民俗生活的道教、佛教具有很强的融合性。在民间的信仰世界中，道教、佛教和儒家思想有差异但不矛盾，其原因在于三者没有根本的利益冲突。在民众的日常生活中，这种差异不仅是被允许的，而且是可以被再生产的。“差异可以面对社会差异的现实；差异也可以激励不同的宗教派别的发展，但不妨碍他们的彼此融合。”^③

二 天心正法与道教的正统化策略

与两宋时期官方对民间俗神信仰进行规范化管理相一致，宋元时期的新符箓派往往也强调道派的正统性（orthodoxy）。新道派正统性、合法化的实现有以下几种策略。

其一，通过鬼律的制定、仪式的展演，收编民间祭祀诸神，构建起阶层化的神灵谱系。新道派模拟两宋法律制度制定了《上清骨髓灵文鬼律》，以及《太上天坛玉格》、《太上混洞女青诏书天律》、《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》等鬼律，规定了道派的法箓、戒律传授机制。此外，模拟两宋官僚制度，创建了“北极驱邪院”这一神圣的超自然机构，通过斋醮仪式，以“北极驱邪院”为神圣的权威，对两宋时期兴盛的民间祭祀进行了

① 《道法会元》卷二百五十“太上天坛玉格”。

② 张勋燎、白彬在其著《中国道教考古》中，已经指出此转变及其在中国道教史研究上的意义。见氏著《中国道教考古》第四册之《四川自贡市邓井关罗浮洞南宋“太上断除伏连碑铭”石刻拓本考说》，线装书局，2005，第1264~1272页。

③ 董晓萍：《田野民俗志》，北京师范大学出版社，2003，第578页。

规范。鬼律促进了道派组织的完善，也完成了民间道派的正统化。在民间祭祀十分活跃的两宋时期，运用鬼律“批断鬼神”、“驱邪辅正”，成为新道派通过宗教仪式整合民间祭祀诸神的途径之一。另一方面，在实际的道法实践中，新道派往往通过种种不同的方式将部分民间俗神吸纳进自身的万神殿中，拓宽了自身的信仰空间。^①

其二，仿效国家礼仪制度改造道教科仪。两宋时期，采用世俗礼法、习俗来改造道教的斋醮礼仪，已经成为新符篆派仪式运动的另外一大特征。天心正法的历代宗师饶洞天、元妙宗、路时中都是以国家的礼仪来重修斋醮仪式的典型。

依金允中所述，天心正法出于“汉天师宏正一之宗”之时，本是天师道正一法坛之正宗，曾经兴盛一时。^② 这是后世道教界对天心正法渊源的普遍认同，此说虽非历史，但却符合道教的情感认同。经过魏晋南北朝的变迁，道教自身的经典、符书、卷牍都已经散失殆尽，几不可考。此后，自北宋初期始，天心正法崛起，并迅速成为道教符咒法术的主流。天心正法的经典经历了三次编修，而三次经典的编修都明显的吸收了世间礼仪，即所谓的“世法”和“俗格”。

表1 天心正法仪式中的“世法”、“俗格”与“古科”之对照表^③

经典的三次编修	仪式中的“世法”与“俗格”形式	仪式中的“古科”形式	仪式文书所属的类别
谭紫霄、饶洞天	徒三年，杖一百	笞三百、笞二百	《上清骨髓灵文鬼律》
	给仙诰以补职幽冥	止给补帖	传度仪式
元妙宗	给仙诰以补职幽冥	止给补帖	传度仪式
路时中	升天师与上帝同列，奏告尊崇之。比僭天尊，独跻万真之上	古科无此格	奏告仪式
		止给补帖而已	传度仪式
	用岳下神兵	皆属上玄	征召将吏

① 李志鸿：《〈上清骨髓灵文鬼律〉与天心正法的斋醮仪式》，《道教研究学报：宗教、历史与社会》第一期，香港中文大学出版社，2009。

② 金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对斋品》之《终献法事》。

③ 以金允中《上清灵宝大法》卷之四十三《传度对斋品》之《终献法事》的记载为准。

从以上表格中，我们不难看出，五代宋初天心派“祖述成书”，复兴天师道之教法，这是天心正法派第一次经典的编修。^①此时的天心正法虽然以“三符两印”为宗，但是“其名称、职位、体格、言词”已“悉非汉制”。其一，以《上清骨髓灵文鬼律》为例，其条文中“徒三年，杖一百”之刑，徒、杖之名乃是定于后周显德年间的刑法，已经不是东汉张天师时期的道教鬼律的语汇了。因为，汉代的刑法为“笞三百、笞二百”，与宋代之时的刑名已经不同。其二，在传度仪式中，“给仙诰以补职幽冥”，这也是“世法为之”。此后的元妙宗，是天心正法经典编修的第二阶段。他也以世俗礼法制度来编修天心正法。到了南宋绍兴初年，路时中编修天心正法时，“用世法以定之者，尤众”。

道教的斋醮仪式是中国传统礼仪文化之重要部分，是从信仰领域对民间习俗所进行的一种规范，这种规范应该立足于肯定民众信仰合理性之基础之上。^②从这个意义上说，天心正法在斋醮仪式上对“世法”与“俗格”的吸纳与改造，理应是丰富道教斋醮仪式，实现道派“正统化”的有效方式，更是道教礼仪文化不断发展的内在动因。

其三，创建本派的授箓制度，提出“法箓相须，不可相违”原则，坚守“以箓为阶，以法为职”理念，以“箓”来统合“法”。在历史上，宋元符箓派在传统与变革，新与旧的冲突中，对“法箓相须”原则的坚守，日益演化为两宋道法“正”与“邪”的论争。在论争中，灵宝东华派成为批判的重心。天台东华派被维护传统者视为“用诈妄法術，杂伪印篆”，是灵宝派的异端与“邪伪之门”。^③对东华派的种种讥评，在于从宗派正统性的角度将其视为“教门之罪人”：

① 天心正法确实将自身的道派渊源上溯至东汉的天师道，在这个意义上，天心正法可以说是天师道的复兴。但是，通过第一章对天心正法派创教神话的研究，我们认为天心正法派本崛起于江西华盖山的三仙信仰，是以地方信仰为基础，并吸收道教天师道的法术仪式传统的新兴道派。同时，还应该注意的是，天心正法派不仅沿用了天师道的符法，还吸收了上清派、灵宝派、北帝派等的多种法术，已经与东汉天师道很不相同。详见本书第一章之探讨。

② 有关道教文化与中国古代礼乐文明之关系的探讨参见卢国龙《道教哲学》上篇“引言”，华夏出版社，1998，第22~28页。

③ 金允中：《上清灵宝大法·总序》云：“幸免陷身于邪伪之门”，所谓的“邪伪之门”即指天台东华派，即“天台四十九品”。

……此外，不拘在家出家受箓行法者，纷纷不一，宗师、嗣师岂可常称。浙西近多有僭称宗师者矣，皆教门之罪人也。允中不敢立奇说，不敢为高论。编一法，则从古科，行事则从经典。受职于自己者，则从退逊；施用于斋醮者，则惧天宪。^①

通过对行法与受箓一致性的强调，传统灵宝派指出了天心正法派、灵宝东华派等新兴道教“教门”的“邪”与“伪”，否定了其合法性，也维护了自身“教门”的纯正。伴随着“法箓相须”原则的提出，道法的正、邪之辨，也见诸于其他道派：

受箓之士但欲职高，而金宝效信受上品法箓。殊不知，经中分明称载：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》，行天蓬法合受《北帝伏魔箓》，行六丁法合受《九天玄女箓》，受（行）玄灵式合受《北斗箓》，行天枢法合受《上清回车毕道箓》，（行）赵侯南法合受《赵侯箓》，行出神入梦法合受《盟威箓》，行三官法合受《三官箓》。以上诸阶皆以本箓为职，法箓相违社庙切（窃）笑。《正义》曰：南亦正法也。今之所谓南法者，假赵侯为邪法也。^②

此处，将当时行世的各种符法咒术都纳入讨论的范围，从箓阶与法职相一致的角度对之一一作了细致的论述。

表 2 宋元道法箓阶与法职之关系

道 法	箓 阶
天心法	《三五都功箓》
雷 法	《高上神霄箓》
灵宝法	《紫虚阳光箓》、《灵宝中盟箓》

① 金允中：《上清灵宝大法》卷十《箓阶法职品》之《论法职当存箓阶，次补本法之职，不宜僭妄》。

② 《道法会元》卷二百五十。

续表

道 法	箓 阶
天蓬法	《北帝伏魔箓》
六丁法	《九天玄女箓》
玄灵式	《北斗箓》
天枢法	《上清回车毕道箓》
赵侯南法	《赵侯箓》
出神入梦法	《盟威箓》
三官法	《三官箓》

以上各法，都有各自相对应的箓阶，“皆以本箓为职”。虽然符法不一，但是由于有了固定的受箓机制，道法成了“正法”，反之则就是“邪法”。

以上引文提到了“赵侯南法”^①。文中称“今之所谓南法者，假赵侯为邪法也”，也就是说，民间所行的“南法”没有受《赵侯箓》，虽然也以赵侯为主神，但却是“邪法”。“赵侯南法”在明代亦有传承，明朝宁王朱权编撰的《天皇至道太清玉册》卷三所载的“道法三十九阶”即将“赵侯南法”列为“世人多行者”的道法中的一阶。^②南宋洪迈在《夷坚志》中亦有提及所谓民间的“南法”：“信州贵溪龙虎山，世为张天师传正一教箓之地，而后山巫祝所习，谓之南法，乃邪术也。”^③宋人魏泰《东轩笔录》卷七亦云：“或云蛮人多行南法，畏符箓”。宋人周去非《岭外代答》对所谓南法者也有所记载。^④《夷坚补志》卷一四《蜀士白伞盖》记载更详。以上《夷坚志》所记载的所谓“南法”极具代表性，龙虎山的张天师与“后山巫祝”虽然只有一山之隔，但是前者所行是“正法”，后者则是“邪术”。原因就在于龙虎山是“正一教箓之地”，其行法必须受箓，而巫祝则无箓可受。作为民间形态的法术，并没有系统化的理论，也没有严格

① 关于赵侯南法的研究，笔者仅见过法国学者方玲的《赵炳的传说和崇祀》一文（载 2005 年 5 月结集的《“天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会”论文汇编》，该文为王卡教授提供，特此致谢！）。该文初步勾勒了关于赵炳传说与祭祀的发展，及其与道教的关联，颇有启发。然而，由于作者未将“赵侯南法”置于两宋之际道教法术仪式的整体变迁中进行论述，故而也未能对民间祭祀与道教法术的相互塑造进行更加深入的探讨。

② 朱权：《天皇至道太清玉册》卷三之《玉堂直指》及《道法三十九阶》。

③ 洪迈：《夷坚补志·卷二十》“董氏子学法”。

④ （宋）周去非：《岭外代答》卷十“南法”条。

的受法与受箓观念。民间法师的法术往往是神人所授，他们的受法经历都有着“神遇”的故事。南法实为盛行于南方一带的气禁之术，即如上引文周去非所云：“南人之有法，气类实然”。赵侯是早期禁咒术的代表人物。葛洪《抱朴子内篇》中记载：“近世左慈、赵明（炳）等，以禁水，水为之逆流一二丈。”又引《后汉书》卷八十二所载：“道士赵炳，以气禁人，人不能起。禁虎，虎伏地，低头闭目。”据研究，唐代赵侯不仅与大禁师联系在一起，赵侯禁法还被纳入正一道。所依据者是《仙都志》的记载：“今正一宗坛给《赵侯禁气箓》，此即谓赵侯禁师者是”。^①联系前文，《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》中认为：“（行）赵侯南法合受《赵侯箓》……”显然，《赵侯禁气箓》即是道经中所记的《赵侯箓》。所以，是否领受法箓成为判断法术“正”与“邪”的标尺，“道法”与“巫法”也得以区分。

其四，以祖师信仰为核心，建构自身的传承谱系与“师派”系统，抵御民间“邪法”。宋元时期，推崇“师派”观念成为明确各自道派边界，区分道法“正”与“邪”，实现道法正统化的有效方式。重视正统化的传承谱系，遂成为道法“正”、“邪”之辩的关键。

对地司殷郊元帅的崇祀引发了宋元之际一系列道派的出现。其中以蜀人廖守真所传道法为代表，该法载于《道法会元》卷之二四六《天心地司大法》，卷之二百四十七《北帝地司殷元帅秘法》，以及《法海遗珠》卷之三十《太岁秘法》，卷之三十五《太岁武春雷法》，卷之四十四《纠察地司殷帅大法》。细考经典，天心地司大法真正的创教者是廖守真。《天心地司大法》之“法序”以及“后序”载有其传承之谱系。^②“师派观念”的形成，将班系统的固定化，使天心地司大法得以以“正法”的面目出现。《道法会元》卷之二四六《天心地司大法》，彭元泰在其所作的序文中，力主将天心地司大法与民间的“三部法”相区分：

……尝见有法书三部，亦曰：《地司法》也。其间混杂凶恶之鬼，至于九头马面、蛇头、火伯等悉有符箓，不知其来历自谁降传。若使

① 参见方玲《赵炳的传说和崇祀》。

② 《天心地司大法》之“法序”。

此法以治若等妖怪，正谓以火救焚，以水退水。俗云千里投周九，反被周九打折手。良发一笑耳。盖后学爱多文，实听谄佞远至人。巫师于斯法中集合悔人，殊乖大道正大之体。若此之辈，酆都戮魂，何日出耶。呜呼！又谓召元帅自九地之下九皇之前见元帅自此来者，又谓自直年太岁方召者，皆不得师传，妄释其说……若有三部文者，见而拾之，焚之，免招谴责，流入鬼趣，少副区区体太上好生之德，所谓漏泄之愆，必可逃也。今因闲暇，谨述于师传正法之首云。……

……湖湘有三部文者，皆是酆都种子所撰，区区已焚数本，将来有见者，切勿因而动念，见而可知矣。但当至诚念兹在兹，凡有祈祷，必获感通。若夫所守之不真，非惟不灵，反招重罪。再告诸同志，秘之宝之。……

民间的地司法之所以是“邪法”，在于其役使的将帅“其间混杂凶恶之鬼”，并且使用的符法中“九头马面、蛇头、火伯等悉有符篆，不知其来历自谁降传”。以此法驱除鬼魅，如同“以火救焚，以水退水”，徒劳无益。从序文中来看，民间地司法流传于巫师之手，在湖南一带流传尤广。该法所奉祀的神灵诸如“九头马面、蛇头、火伯”之属，是民间“淫祀”之流，皆非正神。天心地司大法则以“正神”殷郊、蒋锐为其主神，与民间“邪法”迥然有别。以李清叔为祖师的《正一忠孝家书白捉五雷大法》指出，本派“正法”与那些“谤道罔法，隐真出伪”的邪法有别，传嗣邪法当受女青鬼律惩处：“仓叨嗣法派于松隐之门，亦是三世幸缘，获寓弟子一人之列。每历州郡，必扬先师所传，开化万一，缘分契合，其嘘咽之妙，如响斯答。其有剽窃遗文，帘视壁听，假空山之派，后学识者，当有鱼鲁之差。至于谤道罔法，隐真出伪，自有女青之律。”^① 宋元时期，随着温琼信仰的兴盛，地祇大法随之兴起，且流派纷呈，曾出现：铁林府地祇、原公夫人庙地祇、五雷地祇、五虎地祇、索子地祇、十字地祇、四凶地祇、圣府地祇、苏道济派、温州正派、李蓬头派、过曜卿派、玄灵续派等派。可谓“宗派不同，师授各异”。由于师传不同，各派道法迥异于“原本”（或曰祖本、初本、真本）。以刘玉为首的地祇一派，则宣称本派

^① 《道法会元》卷一百四十六。

道法渊源于张虚靖天师，是传自于天师的“正本”，亦即此派为“正派”。该派道强调：“行法须明派，派不真则将不正”。^①

从宗教学的角度来看，各道派对本派道法传承谱系的构造有着深刻的意味。仅仅依据“真”、“假”二元的历史观对各道派传承谱系作简单的“真历史”与“假历史”的判定是不充分的。作为教派史的传承谱系不仅是历史文本，也是宗教文本。^② 宋元时期新符篆派师派观念的形成，传承谱系的构造，是将自己法术体系作了神学上的解释，由此取得了道法的正统地位，借此能够广泛地融合、吸取其他道法，并进而有效地抵御“邪法”。这是民间道派正统化的策略之一。

当然，在宋元时期，随着诸多新道法的出现，要想在法术的操作层面上廓清道派之间的边界，已非易事，要仍然坚守道教的“三洞”经教体系以统合道教诸派，更显艰难。这无疑是道教发展的必然。应该指出，两宋时期，与金允中等人树立道教的正统意识，对道教法术进行“正”与“邪”的判释，进而竭力维护六朝以来的“三洞”经教体系不同，白玉蟾则主张以正一祖法统合新法，诸法本无差别：

今曰灵宝，何异圆通，今曰圆通，何异混元，今曰混元，何异正一。夫人之心，本自圆通，本自灵宝，本自正一，本自混元。以人之一心而流出无穷无尽之法。盖如天之一气，生育万物也^③

而又曰混元是一阶，灵宝是一阶，圆通是一阶，正一是一阶。譬如杜鹃鸟，或曰子规，或曰谢豹，或曰白帝魂，或曰映山红，或曰捣药禽，或曰蜀鸟，其实一杜鹃也。^④

作为金丹派南宗的大师，白玉蟾显然也意识到了新兴道法对传统道法的冲击。然而，白玉蟾却告诫弟子，所谓的灵宝法、圆通法、混元法，都是正一法之流变，本不应对以上诸法强行区分，更不应对道法作简单的“正”

① 《道法会元》卷二百五十三。

② 龚隽：《禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述》，三联书店，2006，第330～368、391～424页。

③ 《海琼白真人语录》卷一。

④ 《海琼白真人语录》卷一。

与“邪”的判释。综观中国宗教史，教内外对“正统”与“异端”、“正法”与“邪法”的论争屡见不鲜，在民间宗教盛行的明清时代，正、邪之争尤甚。^①两宋时期，道派对“法与箓相须，不可相违”的强调，为新符咒法术的正统性与合法性提供了支持，进而使之跻身于正统道派的行列。事实上，从民众的角度来看，是否灵验才是他们选择道法的关键，“法”与“箓”是否统一并不重要。较之金允中等人，白玉蟾的做法显然更为高妙，白玉蟾不仅弥合了道法之间的差异，也为传统与变革找到了平衡的支点。这种做法为两宋道教的发展扫除了障碍。

三 道教与民间信仰的互动

宋元时期，道教斋醮法术日益呈现出因地域而异，因派而异的多元化趋势。道教斋醮法术的多元化不仅是道教自身发展的必然规律，同时也深刻的折射出在中国的传统宗教世界中道教与民间信仰之间相互渗透，相互塑造的信仰实态。

道教法术原本兴起于民间，与民间信仰、民间数术有着甚深的渊源。^②以天心正法为例，天心正法“掘地得书”创教神话的不同叙述，是天心正法渊源于福建、江西民间信仰世界的深刻隐喻。天心正法教团的形成，其法箓、戒律传授机制的制定是民间信仰跻身于正统道教派别之关键。然而，进入正统道教之列后的天心正法其法术实践仍然无法脱离民间的信仰世界。天心正法通过“借兵”仪式，实现了对“东岳”、“城隍”以及民间“祠神”等民间信仰诸神真的吸纳。至今仍在福建一带流传的闾山教、瑜伽教更是天心正法等道教科仪与佛教科仪以及福建民间信仰、民间法术相结合的产物。

正统宗教与民间信仰不是简单的平行发展，二者既相互影响又相互分离，有着有趣的重叠与动态的互动。^③在中国宗教史研究中，道教与民间

① 参见李志鸿《“教门”考》，马西沙主编《当代中国宗教研究精选丛书：民间宗教卷》，民族出版社，2008，第331~351页。

② 关于道教与民间方术的关系参见李零《中国方术正考》，中华书局，2006，第1~14页；刘仲宇《道教法术》，上海文化出版社，2002。

③ 关于精英文化与民间文化，精英宗教与民间宗教、民间信仰之间动态关系的探讨，参见金泽《民间信仰的聚散现象初探》，《西北民族研究》2002年第2期；〔美〕本杰明·史华兹（Benjamin I. Schwartz）《古代中国的思想世界》，程钢译，刘东校，江苏人民出版社，2004，第407~425页。

信仰的相互影响、相互塑造是一个十分有趣而又需要进一步研究的问题。道教与民间信仰的关系问题曾经受到了中外学者的广泛关注，石泰安（Rolf A. Stein）认为道教与民间信仰领域之间存在着辩证关系，二者之间的相互影响可以看做是一种变化无定的辩证运动，从来未曾停顿过。一些道教的精英如葛洪等人总是在俗祷与道教祠祀之间动摇不定，所谓纯化的道教“正派”与备受非议的“淫祀”之间并非界限分明。^① 索安（Anna Seidel）则指出努力界定与民间或民俗宗教相对立的道教和描述两种教派之间的交流在西方的汉学界十分引人注目。^② 施舟人（Kristofer Schipper）在其文章中也指出：由于大部分的民间香火缺乏可资印证的历史典籍，因此《道藏》所保存的资料就显得尤其重要，它为民间香火的研究提供了历史的透视，让我们进一步了解民间信仰在中国历史上的地位，并有助于对民间宗教进行社会学分析。^③ 刘仲宇则指出，从民间信仰中吸取部分内容，是道教保持与民众紧密联系的重要途径。道教对民间信仰的吸收，有自己的选择标准，而吸引和改造又有多种方式，这些方式包括接管型、受管型、请进宫观型、召遣型、编制神谱型、编写仙传或经书型。^④

首先应该明确的是，由于中国传统宗教的复杂性与多样性，对中国传统宗教的区分与界定甚为不易，这一点在对中国的“民间信仰”（popular religion）或曰“民间宗教”的概念的确定上体现得尤其明显。应该指出的是，真正意义上的宗教学诞生于西方，他所确立的一系列理论，是我们全方位审视宗教，分析宗教的极其有益的依托。然而，正因为其诞生于西方这样一个与东方不同的文化背景之下，对中国传统宗教的研究，还有赖于西方宗教学理论的本土化。也就是说，要建立合理的中国传统宗教研究理论，就必须要通过西方宗教学理论与中国宗教实态的有效结合来实现。

① 参见石泰安（Rolf A. Stein）《二至七世纪的道教和民间宗教》，吕鹏志译，《法国汉学》第七辑《宗教史专号》，中华书局，2002，第39～67页；王宗昱《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第十六辑，三联书店，1999。

② 索安（Anna Seidel）：《西方道教研究编年史》（*A Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990*），吕鹏志、陈平等译，中华书局，2002，第28～33、88～92页。

③ 施舟人（Kristofer Schipper）：《〈道藏〉中的民间信仰资料》，文载 <http://www.xiguan.net/Schipper/005.htm>。

④ 刘仲宇：《道教对民间信仰的收容和改造》，《宗教学研究》2000年第4期。

目前的学术界，基于西方宗教理论的预设，对民间信仰或曰民间宗教的界定，往往难以统一。杨庆堃将中国宗教区分为“制度化宗教”（institutional religion）与“普化宗教”（diffused religion）两种。在他看来，前者有明显的组织、经典、教义，后者指没有明显的组织、经典、教义等的宗教信仰形态，它的宗教成分渗透于社会生活的各个方面，成为民众日常生活的一个部分。^① 在社会、文化人类学者看来，“民间信仰”与“民间宗教”同义，也可以称之“民俗宗教”或“普化宗教”。而在历史学家和汉学家的眼中，“民间宗教”这一概念则包括民间信仰和民间教派两个不同的类型。加拿大学者欧大年认为“中国民间教派在结构上类似于欧洲中世纪异端宗教结社”，具有世俗的、异端的、调和各种信仰的特征。在他那里，民间宗教有了“教派的民间宗教”和“非教派的民间宗教”之区分。^②

总体而言，西方的宗教学研究者在对中国民间信仰进行分析时，仍然难以摆脱西方宗教学诸多概念的限制。虽然在概念的辨析上，引入了“制度化宗教”、“普化宗教”以及“民俗宗教”、“民间信仰”等诸多的术语，但仍然可以看出西方学者囿于文化理解上的差异，而在对中国本土宗教理解上所表现出来的偏差。确切的说，在西方人类学家那里，所谓的“民间宗教”、“民俗宗教”、“普化宗教”意指“民间信仰”；而“民间宗教”或“民间秘密宗教”应该属于“制度化宗教”的范畴。这种区分，在概念的提法上不乏新颖之处，但并不能从发生学的角度，很好地把握作为民间宗教、正统宗教存在之共同基盘的民间信仰与民间宗教、正统宗教的相互关联。

当然，这里并不是否定西方学者的成绩与贡献，从某种意义上来说，西方学者的理论分析使得我们这些“文化的持有者”得到了自省的机会。但是，由于中国宗教体系的复杂性，对民间宗教进行分析时，比较科学的理应是民间宗教放在一个与其他不同的宗教类型相互关联的，互动的场景中来加以把握。金泽先生从发生学的角度，将宗教划分为“原生性宗

① C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley, 1961, pp. 294 - 295.

② 欧大年：《中国民间宗教教派研究》，刘心勇、严耀中等译，上海古籍出版社，1993，第2页。

教”和“创生性宗教”。他认为中国的宗法性传统宗教和民间信仰属于原生性宗教，而五大宗教及民间教派、新兴宗教等属于创生性宗教。这种论述方式，把握了民间宗教、民间信仰与正统宗教的关联，在更为广阔的纬度向我们展示了中国传统宗教的多样性。^①

可以发现，民间宗教是作为一种宗教形态而存在的，与民间信仰相比它有比较坚硬的组织外壳，是一种非官方非主流的主要活动于民间的宗教形态。同样的，在《民间宗教志》中，马西沙先生也明确地指出，“所谓民间宗教，是指流行于社会中下层、未经当局认可的多种宗教的统称”，民间宗教这一概念比秘密宗教、秘密社会或民间秘密结社“更具有包容性和普遍性”。^②“民间宗教与正统宗教虽然存在质的不同，但差异更多地表现在政治领域，而不是宗教本身。……就宗教意义而言，民间宗教与正统宗教之间没有隔着不可逾越的壕沟”。^③在马先生那里，道、释等正统宗教及儒学在民间的散布形态（如民间道教和佛教）理所当然地属于民间教派或民间宗教。他甚至还持如下观点：“在未来的社会，所谓民间宗教，所谓正统宗教的概念都会消失，将代之以传统宗教、新兴宗教的概念。”

事实上，在中国历史上，民间信仰、民间宗教与正统宗教之间，历来都处于一种良性的互动关系。而且，所谓的“民间与官方”、“小传统与大传统”、“俗文化与雅文化”等二元对立的概念，就恰恰无视不同类型的文化之间的互动与交织。显然，正统宗教与地方信仰，即所谓“民间”与“正统”，这些约定俗成的称谓，并非截然的壁垒森严，它们之间往往是互

① 金泽先生指出：“民间宗教是扎根于民间的另一种宗教形态，它与民间信仰相比较，有着比较‘坚硬’的组织外壳。在传统社会中，有官方宗教（如国教或民族宗教），也有非官方的但占居主导地位的宗教。所谓民间教团，一般是指非官方的，亦非占居主导地位的，且活动于民间的宗教团体。实际上，现今世界上的佛教、基督教和伊斯兰教，最初都是由民间教团发展起来的，并最终走向世界。但是，并非所有的民间宗教都能够进入主流宗教的行列，像明清之际的罗教、斋教、黄天教、弘阳教、八卦教等，虽然在民间曾有过相当的发展，有的教团延续了相当长的时间，但始终没有成为正统宗教。虽然民间宗教与民间信仰关系密切，但民间信仰始终位于社会的底层。民间宗教的社会地位可能会因天时地利人和的因素而有上升的变迁，但有些曾经是占统治地位的宗教也可能因为种种因缘际合而下降或分解为民间信仰。”相关论述可参见金泽先生2001年由宗教文化出版社出版的《宗教人类学导论》一书。另可参见金泽相关论文《民间信仰的聚散现象初探》，《西北民族研究》2002年第2期。

② 马西沙：《民间宗教志》，上海人民出版社，1998，第1页。

③ 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992，第2页。

动的。正统可以认同民间，民间也可以有正统的在场，二者同是传统文化的一分子。^① 也就是说，只有将民间宗教、正统宗教与民间信仰置于相互关联的网络中进行考察，才能更准确地把握中国传统宗教的实态。

四 道教法术与民众伦理思想

天心正法、雷法，形成于北宋，盛于宋、元、明、清，近现代以来多有流传，是道教传统符箓派在新的历史条件下，将原有符咒术与内修功夫相结合，而推出的新型道法。宋元之后，道教界往往将五雷法与天心正法同时传授，“五雷天心正法”屡见记载。这种“内以修身，外用济世”的新法术，在中国道教史上影响深远。这正如《道法会元》卷五十六中所说的：

内行则可以修养治身，外用则可以安民济国。祈雨祈晴，消灾却祸，驱江湖作孽龙蛇，制潭洞伤人蛟蜃，救生灵困重之厄，超群识幽暗之魂。伐庙除邪，诛妖疗病，运雷霆于掌上，致风雨在目前，禳九玄七祖之罪尤，消百劫千生之衅结。灵文秘典，盖缘接物利生；妙旨神方，普救沉阿疹疾。

雷法以自然界的雷电为其力量源泉，以役使雷部诸神为其行法手段，以促使自然、社会等发生符合人所预期的变化为目的。雷法高道王文卿认为：“凡求仙慕道之士，不炼内丹，形还外天。不施符水，不达三天；不积阴功，适果难成。”^② 在王文卿看来，道教的内丹修炼仅限于一己之躯，而符咒术灵验的重要保证就在于要修炼内丹，解决生死。作为道教法术史上最后重镇的雷法，将独善其身的内丹术与安民济世的符咒术很好地结合起来，提出“丹道为本，法术为用”的“道体法用”思想，使得道教的“理身理国之道”在雷法这一层面上得到了很好的提升。道教基于民间雷神信仰观念，构造了雷部诸神系统，并以此为信仰基础，形成了以役使雷

① 康豹 (Paul R. Katz) 通过对温元帅的个案研究，对道教与地方信仰之间相互塑造、彼此依赖的程度进行了研究。康豹 (Paul R. Katz): 《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例》，《台湾宗教研究通讯》第四期，(台北) 兰台出版社，2002，第1~31页。

② 《道法会元》卷十六。

部诸神的雷法，诸多的道派以雷法为媒介，相互往来，道派之间出现了融合的趋势。我们还应该看到，民间社会的各层面对道教法术的关注，是道法兴盛的另一表现。

在历史上，正统道士与民间术士均善法术。高道的满怀“济世情怀”，与民间术士浓厚的世俗功利色彩，同时并存。法师穿梭往来于朝廷、士人、百姓间，颇为当时、后世文人所关注。蔡东藩在其《宋史演义》第五十二回“信道教诡说遇天神，筑离宫微行探春色”中，对高道与朝廷的紧密关系，提出了自己的看法。如蔡氏所言，王老志、王仔昔、林灵素三者，虽皆为同朝道士，“本属同流”，但“优劣自有别”。历史上的林灵素，是以善雷法，能行祈雨之术而进入朝廷视野的，对于这一类人，蔡东藩认为是“一异端”，与老子所倡导的“修然远引”，崇尚自然之道相去甚远。在蔡东藩眼中，只有“讽徽宗也以自省”，“劝蔡京也以急退”，不以幻术欺人的王老志见识独到，称得上是得道家之真传。鉴于此，蔡东藩认为，当朝者理应对此类道士的行径加以注意，防止因宠幸术士而滋生“巫风、淫风、乱风”。在明清的神魔小说中，雷法高道又往往成为作者劝世人行善向上的有效中介。明代“竹溪散人”邓志谟的《咒枣记》，该书以描写在民间流传广泛的萨真人（即雷法萨祖派祖师萨守坚）积善学道、升飞成仙的故事，而受到民间社会的广泛阅读。书前有“萨真人咒枣记引”，以萨真人修道成仙之事，告诫世人修道关键在于“修心”，在于“行善”：

人心径寸尔，念善则仙品，念不善则凡品。仙凡岂蹊径别哉，在自撤其藩篱而已。^①

虽然萨守坚原来只是一个无名的“刀笔吏”，但由于他“志有所慕”，“念有所专”，利欲均无法动其心志，所以才能收服为害民间的大恶人“王恶”，将之转变为道教的著名护法神“王善”——“王灵官”。萨守坚由一凡人，而能达到“出入幽显”、“泽流九地”并与“儒之仲尼，释之牟尼相伯仲”的地步。可见，人与仙并无多大的差别，只要凡人能定念修心，自撤藩篱，行善积德，亦能“白日飞升”，超出生死，进入“仙品”

^①（明）邓志谟：《咒枣记·萨真人咒枣记引》，引自上海古籍出版社《古本小说集成》本。

行列。显然，雷法高道成了民间行善积德、利乐有情的典范。载于《延平府志》卷三十一“仙释”中的一则关于明代名人董其昌与福建雷法道士林道人的故事，又别有一番意趣。^①

该志记载，林道人不仅会炼将召神，更会点石成金之术，时常凭此术“以救济贫乏为事”。后来董玄宰（即董其昌）来到福建，闻得林道人大名，“就试焉”。经过前后三次试验，董其昌对林道人的点石成金术，佩服之至。林道人对自己的道术，也很是自豪，认为自己能“通天地，役鬼神”，只是“观学士有些道分”才会“不觉技痒”，否则“非真人不授”。他对董其昌坦言：“但某常以阴功救人及物，须借学士高文流传人世。”显然，只要董其昌能为之立文，林道人就愿将点石成金术授与之。董其昌虽满口答应，当晚却反悔了，他以为“为道人文，吾能之，万一事败，则吾文误人”。无论此则故事真实与否，我们还是能从中体味出传统的士人对待民间道士的两难境地。一方面，传统的士人，即使是闻名如董其昌者，也难以抵挡对道士所展示的幻术的好奇，并产生从之受学的念头。但深受儒家思想浸染的知识阶层，还是有“吾文误人”的担心。此堪为传统文人在面对道教法术时的信仰尴尬。在中国传统士人的眼中，“迷信”、“鬼神”与“文化”总是处于对立的两端，知识阶层往往力图通过道德与教化来对抗信仰的泛滥。^②然而，即使是知识阶层也拥有自己的信仰世界，盛名如董其昌者同样对道教的“炼气为将”、“点石成金”之术“心向往之”。在宗教生活的参与中，士人充分地展示了其自身作为“常民”身份的另一面。

不仅如此，在袁枚《子不语》卷二十二中一则关于“雷部诸神”惩罚世人的故事，更具典型性。乾隆年间“河库道司马公”带着两名家仆，乘船外出。在路上，两名家仆和篙工被雷击亡。虽然司马氏也前往官府报案，但因人是遭天雷所击，缉拿凶手一事，毕竟无从下手，官府也只好作罢。事后，袁枚和一友人在案发地发现了一雷神庙，友人指着雷神塑像，

①（明）陈能修、郑庆云、辛绍佐纂《延平府志·仙释》，1964年上海古籍书店影印天一阁嘉靖四年刊本。

② 葛兆光认为，用文明的知识教育对抗混乱的鬼神崇拜，在古代中国成了知识阶层尤其是进入政治权利的知识阶层的一个传统。参见氏著《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003，第126页。

发出了两名家仆尚且年幼，“有何恶而犯天诛”的感叹。一旁的袁枚则认为“所谓民可使由之，不可使知之，幽明一理，何必对神饶舌耶”。^①在袁枚看来，世人遭天诛，必有缘由。人世间的善与恶，自然有冥冥之中的上天对之进行裁决，只要世人积极行善，远离诸恶，也就无所畏惧了。这种“头上三尺有神明”的观念，正是维护传统社会趋于和谐、稳定的观念支持。

宋元之后，在民众的信仰世界中，“五雷天心正法”俨然是道教“正法”的代名词，成为道教打压“邪法”、驱邪辅正的利器。《初刻拍案惊奇》卷十七“西山观设犴度亡魂，封府备棺迫活命”对道教法术的“正”与“邪”做了评价：

三教从来有道门，一般鼎足在乾坤。只因装饰无殊异，容易埋名与俗浑。说这道家一教，乃是李老君青牛出关，关尹文始真人恳请留下《道德真经》五千言，传流至今。这家教门，最上者冲虚清静，出有入无，超尘俗而上升，同天地而不老。其次者，修真炼性，吐故纳新，筑坎离以延年，煮铅汞以济物。最下着，行持符篆，役使鬼神，设章醮以通上界，建考召以达冥途。这家学问却是后汉张角，能作五里雾，人欲学他的，先要五斗米为贽见礼，故叫做“五斗米道”。后来其教盛行。那学了与民间祛妖除害的，便是正法；若是去为非作歹的，只叫得妖术。虽是邪正不同，却也是极灵验难得的。流传至今，以前两项高人，绝世不能得有。只是符篆这家，时时有人习学，颇有高妙的在内。却有一件作怪：学了这家术法，一些也胡乱做事不得了。尽有奉持不谨，反取其祸的。

显然，依据民众的眼界，与民间祛妖除害便是正法，为非作歹便是妖术，即为“邪法”。《初刻拍案惊奇》接下来所记载的南宋福州道士任道元虽行五雷天心正法，由于在仪式中调戏民女而抱病身亡，此即是以法术为非作歹的报应。擅长法术的高道见幸于朝廷，亦卷入历朝历代的政治纠纷。高

①（清）袁枚：《子不语》卷二十二“雷神火剑”条，《笔记小说大观》第20册，江苏广陵刻印社，1983，第143页。

道参与政治，招致的是“异端”与“巫风”的指责。虽然知识阶层对幻术也心怀好奇，但他们的儒学背景又使他们担心背负“误人”之骂名，而被迫与道人疏远。但无论如何，道教法术之于传统社会的意义却是客观存在的。在世人的眼中，“雷部诸神”对世间的“规劝”与“惩罚”，其意义远甚于法术的灵验；在民间流传的有关五雷天心正法的故事文本中，高道“积善成仙、行善向上”，往往是民间最难以释怀的母题。

可以想见，随着历史的演进，道教法术原本所具有的诸如“呼风唤雨”之类的魔法因素已经日渐消退，而其“惩恶扬善”的伦理因素则日益彰显。五雷天心正法对“内炼功夫”的强调，使得世人不再局限于神奇的法术效用，而更为重视个人修身、行善积德。雷神、雷法、天心正法已不仅仅是简单的信仰与法术，以“神”为主体的道教法术传说，传递的是“人”的世俗理念。民众借传说这一民间话语，表达的是维持秩序稳定的“规劝”与“惩罚”的永恒主题。法术传说的流布与道派的传衍，将“善恶”、“是非”、“正邪”、“福祸”观念与伦理准则内化为民众的社会意识结构，成为稳定与和谐的观念支持。正如宗教社会学家贝格尔所说的，宗教是“用神圣方式来进行秩序化的人类活动”。人类自己建立了社会秩序，但社会秩序的合理性证明，只能由宗教来完成，宗教可以将人自己创造的东西神圣化，使神圣化的秩序不会丧失。^①

① 彼德·贝格尔：《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》，高师宁译、何光沪校，上海人民出版社，1991，第51页。

附录一

主要征引道经提要

1. 《上清天心正法》

北宋邓有功^①编。《通志·艺文略》著录作三卷，不题撰人。今《道藏》本七卷，收入洞玄部方法类。为宋元天心正法派之重要经典。编首载邓有功序，谓北宋淳化五年（994）饶洞天掘地得天心正法一部，五传至邓有功，重加删定而成此书。前二卷载请服三光正气法、治病行符法、炼化大变神法、步罡行持法、远罩法、近罩法、总真大咒法。大旨为施用符咒以招神役鬼，驱邪治病之法术。后五卷载符篆咒诀数十种，包括“正法三符”以及“北帝符文”。其中“正法三符”即天罡符、黑煞符、三光符，为天心正法之三种主要符篆。“北帝符文”多出自正一、上清派道书，乃当时道士为人驱邪勘祟，治病救度之法术。另外，《越南汉喃文献目录提要》上册亦有著录，题为中国人邓有功撰。^②

2. 《上清骨髓灵文鬼律》

天心正法派重要经典，原书分上中下三卷，收入《道藏》洞玄部戒律类。原题为：“紫薇宫使日直元君饶洞天定正，受上清大洞篆行天心正法邓有功重编”。饶洞天乃五代末北宋初道士，邓有功则为南宋时人。全书收载上天“驱邪院”法律科仪一百二十余条。据称皆仿“国家法律”而

^① 关于邓有功的年代考证请参见本书第一章。

^② 刘春银、王小盾、陈义主编《越南汉喃文献目录提要》上册，（台北）“中央研究院”中国文哲研究所，2002，第562、565、618页。据该书提要所述，《上清天心正法》乃是中国重抄重印本，为“道教书，关于修炼年寿、驱魔捉邪、隐遁变化、造作符咒等法门，中国人邓有功撰书前有序文一篇，书中附有若干神咒与《洞玄灵宝道士明镜法》合订为一册”。

定。上卷载“鬼律”六十三条。含法道门、太甲门、太戊门、正一门、亡崇门、国祀门、飞奏门。皆为约束神兵将吏、城隍社令、龙神树神，亡魂妖祟等鬼神之法律。凡有徇私失职，传奏误时，危害人民者，皆按律处罚，轻则杖徙流放，重则灭形处死。卷中载“玉格”十六条，乃上天驱邪院法官受职，行法、传付之规则。以上两卷对犯罪鬼神与不法法官的处罚与《宋刑统·五刑》一致，有：笞刑、杖刑、徒刑、流刑、死刑五种。其中死刑一项对于鬼神又有“处死”与“灭形”之区别。卷下载“仪”三十六条，乃行天心正法之威仪；“式”十二条，乃上天驱邪院行法所用之各种款式，如印式、步罡咒诀式、誓神将文、正法榜式、补驱邪院官告式等等。灵文鬼律能避免道士行法时出现“只以符水治病，多致诬惑”的状况，为道士行使“正法”，辅正驱邪提供了法律意义上的依据。元妙宗所编的《太上助国救民总真秘要》卷六中也载有《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式》，合计一百一十五条。其中鬼律五十六条，含道法门、太甲门、太戊门、正一门、亡崇门、国祀门、飞奏门。“玉格正条”十六条。“仪”三十五条。“式”八条。其主体仍然与邓有功所编的《上清骨髓灵文鬼律》大体相同，只是在某些条文的叙述上，略有差别而已。

3. 《上清北极天心正法》

天心正法派重要经典。原不著撰人，一卷，收入《道藏》洞玄部方法类。内引述三十代天师虚静（靖）先生张继先之语，可知该经典当出于北宋末或南宋初。卷首指出天心正法源出正一派道法，主以“三符”即天罡大圣符、黑煞符、三光符，“两印”即“北极驱邪院印”（又名“都天统摄三界鬼神之印”）、“都天大法主印”辟斥邪魔，救济民人。其次具述“三符两印”之行法程式。该经典主张符咒与内修存思之法相结合，继承上清派“上清部服飞根赤精金丹上法”以及“上清部吞月华石镜水母上法”。通过《天心三光总论》、《太阳论》、《太阴论》、《天罡论》等短文概述天心正法的取炁之道，书符之“窍”，三光丹法。具有鲜明的“内丹外符”倾向。

4. 《太上助国救民总真秘要》

天心正法派重要经典。北宋天心派道士“洞幽法师元妙宗”编。十卷，收入《道藏》正一部。书前有政和六年（1116）年元妙宗自序，自称编者曾游历四方名山，寻访师法。后应徽宗召请，入京师经局校刊道经，因集救世治病秘法口诀及符印步纲躡斗法术，编成此书进献。元妙宗乃是

宋徽宗时期传衍天心正法的一代高道。是北宋末官方道教的代言人，其《太上助国救民总真秘要》是官方的道教典籍。本书所载道法，以天心正法为主。卷一论述天心正法要旨。谓此法乃北极中斗之法，北极是天之中极，为万象之所会；北斗是天之中斗，为万炁之所禀，故此法名曰“天心”正法。又述天心正法中祈禳条例九条，俾患者按之而行。卷二、卷三载天心正法斗下灵文符咒、祛除癆瘵诸病符诀，以及天蓬馘邪真法。卷四至卷六载《上清隐书骨髓灵文》十九符、鬼律玉格仪式一百十五条。据称此符出自汉末张天师，唐叶法善天师传授，“功验神奇，莫可拟测”。卷七载考鬼召神诸法。卷八载禹步斗纲掌目诀法图文。卷九叙传度、玄狱、生天台、斗灯、推占等诀法。卷十辑录上清北极驱邪院各种行遣公文格式。

5. 《无上玄元三天玉堂大法》

原不题撰人。三十卷，收入《道藏》洞真部方法类。书中题跋有两处，第一处在卷一之末，谓“宣和庚子（1120）上元夜”，上清大洞三景法师路时中受“吴之赵升”之神启，后于金陵掘地得二十四品经书，靖康丙午（1126）冬路时中承玉旨，“许以龙虎嗣真均礼”。第二处在卷二十八之末，谓大观元年（1107）正月十五日至七月初七、宣和元年（1119）、绍兴戊寅（1158）路时中与弟子翟汝文受大教主天君密降口诀亲闻笔记“玉堂大法初阶七品”。则此经典应为北宋末南宋初道士路时中后人编成之著作，约编成于南宋绍兴戊寅（1158）之后，并且经名臣翟汝文^①之手。

原书品阶次序有误。经重新整理，全书可分三十六品，前二十七品分别为：《发明大道品第一》、《真师戒律品第二》、《存真修证品第三》、《高奔内境品第四》、《升斗奔辰品第五》、《太玄制魔品第六》、《建坛威仪品第七》、《通真达灵品第八》、《厌怪胜妖品第九》、《驱邪辅正品第十》、《幽狱追摄品第十一》、《驱拔檉禳品第十二》、《延生度厄品第十三》、《福寿增崇品第十四》、《斩瘟断疫品第十五》、《慧光烛幽品第十六》、《寻声救苦品第十七》、《济度幽冥品第十八》、《神虎追摄品第十九》、《仙化成人品第二十》、《三五步罡品第二十一》、《生身受度品第二十二》、《役使将吏品第二十三》、《保制劫运品第二十四》、《断除尸瘵品第二十五》、《延生度厄品第二十六》、《保制劫运品第二十七》。此二十七品，实际上即

^① 关于路时中与翟汝文之关系请参见本书第一章。

是所谓的开掘所得“玉堂大法二十四品”。第一品《发明大道品第一》可视为“玉堂大法二十四品”的序言，其后的二十六品中，最后两品《延生度厄品》与《保制劫运品》可以视为《延生度厄品第十三》、《保制劫运品第二十四》的补充。原书后九品，前七品即是所谓“玉堂大法初阶七品”，可以整理为《师旨直指品第一》、《朝真谒帝品第二》、《出入斗罡品第三》、《升降二景品第四》、《驱除制伏品第五》、《三光祖符品第六》、《役召将兵品第七》。而此初阶七品与最后二品《祈真度厄品》、《坛顶威仪品》，则可合为“玉堂大法九品”。

作者自称此玉堂大法之出世，“原于正一天师”。实际路时中系宋代天心派道士。路时中于三茅山“掘地得书”的神话叙事，其自号“上清大洞三景法师”的历史事实都已经表明：路时中受法于茅山，其系北宋末上清派之所衍，其道法亦多承上清系，融摄了天师道正一派与上清派符篆法术，并受宋元内丹派影响。本书内容，先综述道法原本及其要旨，其次叙戒律，内修存思之法，外施符咒之术。其符咒法术包罗甚广，列举众多符咒神像，涉及役神使鬼、镇妖辟邪、消灾除祸、增福延寿、拔幽度亡、斩瘟断疫、医治尸瘵等方术。以及设坛建醮、步罡踏斗等科仪法度。作者强调以内修成道为本，以施符诵咒为用，先修内功而后行符法。其内修之法以敛神定心，存思三光为要，存神服炁，使自身之神炁相会。凡行法书符，飞章奏表，皆以一念静定中以真应真为妙，以我之三光合天之三光，使内炁以合外炁，外神以符内神，心符合一，始能通真达灵，役鬼使神。是为宋元符篆派新道法之共同特点。同时，该经典也体现出了天心正法对灵宝斋法的吸收与借鉴，是研究路时中“玉堂斋法”的重要资料。

6. 《天心正法修真道场设醮仪》

天心正法派经典。撰人不详。一卷，收入《道藏》洞神部威仪类。内称老君为“混元上德皇帝”，应出于宋代。该书讲述道士举行天心正法时，修建道场之设醮仪式。有宣咒、奏章、请圣、上香酒茶等程序。按天心正法为宋代天心派道士所行法事，详见《上清天心正法》、《上清北极天心正法》二书。

7. 《上清灵宝大法》

南宋灵宝派道士金允中编撰。^①四十五卷（包括目录一卷），收入《道

^① 关于金允中的年代请参见本书第一章之考证。

藏》正一部。书前有作者《总序》一篇，谓北宋以来编集灵宝大法者颇多，皆大淳而小疵，不合古人之意；作者自称宗法陆修静、杜光庭所定灵宝斋法，参以师授之旨，编成此书。全书分五十五品，收录灵宝派各种戒律、醮仪及修炼方术，并以《度人经》本文冠于编首。所收斋法有印篆、阶职、阴功、阳德、祭炼、驱邪、斋序、飏幡、镇信、坛幕、符咒、章牒、启奏、策杖、燃灯、摄召、炼度、施食、设醮、投简、传度等等。每品之后附金允中“论议”一篇，解释经法源流及其要旨，评述南宋天心正法派、天台东华派、神霄雷法派等各道派所修灵宝教义及斋仪、道法之不同，是研究唐宋道教法术发展演变史的重要文献。

8. 《无上黄箓大斋立成仪》

南宋蒋叔舆编撰。据编末蒋叔舆之子蒋冲素等人所撰《修书本末》称：本书原名《灵宝玉检》，系蒋叔舆根据其师留用光所传灵宝斋法仪轨，考证目次而成。该书已佚，仅残存其中《黄箓斋仪》三十六卷。今《道藏》本五十七卷，又经后人增修而成，最后成书已晚至明代，收入洞玄部威仪类。本书集黄箓斋法之大成，不仅分门别类，详列各种黄箓斋醮仪轨，包括设坛法式、法具、法服、行斋节次、启文奏疏、咒语符图、偈颂赞引等等，并且酌情采集前辈陆修静、张万福、杜光庭、李景祈等人修订之斋醮仪范，保存不少有关古代斋仪已佚之资料。全书分二十四门，内容宏富，考辨精详，门类部帙井然有序，实为现存道教斋仪书中所罕见者。其卷一所载《斋坛安镇经目》，对考证六朝隋唐灵宝派经典亦有重要参考价值。

9. 《灵宝领教济度金书》

南宋宁全真传授，宋末元初林灵真编辑。二人皆为宋元道教灵宝东华派宗师。据考林灵真所编原书仅十二卷、今《道藏》洞玄部威仪类所收则增至三百二十卷，并附目录一卷，盖系元明间道流陆续增补而成巨帙。书中多次出现“大明国某州县某乡某里人”，即明人增修之证。书分二十品，辑录设斋建醮、祈禳炼度所用之各种科仪。包括立坛法度、各种斋醮之程式、仪轨及所用表章格式、符书云篆、偈赞颂词等等，并附有多种符篆图像。所列科仪斋法虽极繁多，然其论斋醮之要，仍以内炼存思为科仪符法之本，强调法师须先内炼，自全其阳，方能为人炼度亡魂阴鬼，使其超升脱离幽冥。是为宋元诸符篆道派之公论。

10. 《华盖山浮丘王郭三真君事实》

南宋道士沈庭瑞、章元枢等编撰。六卷，收入《道藏》洞神部谱录类。按华盖山在江西崇仁县，山中有浮丘、王、郭三真君祠庙及遗迹。相传浮丘公乃周代神仙，晋时降世，度王褒、郭真人升仙，后世称为“三真”。唐宋以来华盖山及江南各地颇有三真灵迹，文人道士多记述之。本书即根据前人记述重新編集而成，编撰者非止一时一人。书中叙事晚至宋末，而最后刊板则在明初永乐五年（1407）。全书前二卷为沈庭瑞编撰，首先引述《太平御览》、《九域志》等宋代典籍，略叙浮丘公事迹及其遗迹。又收录唐颜真卿《王郭二真君碑铭》、宋李冲元《三真记》，以及沈庭瑞自撰之《二真君实录》，记叙浮丘公度王郭二真升仙之事。并附宋神宗、哲宗、徽宗、理宗等加封三真君尊号之册文。卷三至卷六收录章元枢所撰《华盖山事实》一书，该书不仅叙事较沈庭瑞更为详备，而且又增补沈氏死后华盖山之道教灵迹。其中卷三卷四记述华盖山之峰岩洞岭，奇异祥瑞及宫观坛井等名胜景致。卷五卷六则收录沈庭瑞、詹太初、毛道人、饶处士等人传记，并杂录与三真有关之奇闻异事二十五条。

附录二

闽东瑜伽教科仪本提要

1. 《催牒》

该书又称《请仙祷雨总式》，抄写于康熙三十五年（1696），为瑜伽教法师为斋主祈雨不应时，催请各方神灵前来助法的科仪。首页载：“依祖科教抄写具全法卷永世流传，依科修奉，并无所误，康熙三十五年丙子岁次季月吉书”字样。今书仅存“东峰境灵岩宝洞恳求感应科仪”，此科仪涵括度桥（用角度桥、用笏度桥）、存身变师、请神、开洞、做供（下贡仙状、投洞牒、龙王牒）、催圣水问杯、起雷、起云等。科仪的行使以法师掐诀存身变神为基础，此科仪过程中，法师需掐诀存变为祖师、仙师、本师，又需变夫人、变土主、变元帅、变圣水、变大帝、变桥、变线、变龙伞、变五色旗等。

2. 《地主庆诞疏式》

该书抄写于乾隆二十六年（1761）七月，为瑜伽教法师为本地各境地主诞辰所做科仪的文疏。末页载：“乾隆二十六年七月某日吉旦五福堂僧皈圣集佳浆崇明堂开斋科书”。所谓地主即民间信仰的本地神明。内载科书包括：佳浆境上堂开斋疏意、地主庆诞疏意、七夕会疏意。综观此三类疏意，其意皆为恭请历代祖师，各方诸神，各境地主，三界符使，膳策大神，文案、武案、封铜、用印诸先生，随行香火，随担功曹，虚空过往按捺符官，福德尊神，本堂伏祀合祀真宰，各家香火司命六神，普降降临地主庆诞胜会。从恭请的历代祖师中，可以窥见瑜伽教法师的师派传承：焚香拜请常住佛法僧三宝，天地水万灵，天轮正宫，贞明大帝，观音势至廿卅法相惠明如来，净风先意菩萨，天门威显灵相通天具福度师，济南四九真人，夷活咭思大圣，庆元祖师，明望祖师，明门祖师，历代传灯宗师，

焚香拜请普陀岩畔翠竹林中救苦救难灵感观音菩萨，北方玄天真武大帝，普庵廿将军，贞明院内赵、黄、马、张、许、关六大元帅，温、康二太保，贞明坛下三十六员正将，七十二员护将，文班武列一殿神祇，释子某某前传后教列位师公：王显明先生，魏法达先生，王道明先生，林法广先生，王志明先生，王法普先生，王法盛先生，随意随行香火，随行功曹。

3. 《求雨接仙遣风疏》

该书抄写于嘉庆十四年（1809），闽东瑜伽教“顺利法坛”抄本，为瑜伽教法师接仙、求雨、遣风等科仪的文疏集。末页载：“嘉庆十四年蒲月日弟子林法章盥手抄录祷雨申奏牒科范，袁法永收藏，永传后裔。”该书所载接仙科仪疏文为“七函八牒”，七函为：奏昊天，奏释迦，奏马仙，申卢马，申太后，申水府，申龙王；八牒为：牒城隍，牒五显，牒各境，牒沿途，牒五坛，牒雷公圣母，牒行雨仙官，牒叶大元帅。除此之外，还包括：发遣关，午供疏，沿途疏，轮流疏，谢恩疏，元帅牒，符使状，安慰状。

4. 《各村各境地主神号》

该书由咸丰年间和民国四年六月抄本重新抄写而成。内载东峰境福东宫，岭口境福康宫，上城境营尾宫，后营境岚后宫，前营境南清宫、东门外、北门巷、城头宫，溪坪境永安宫、回龙宫，湄洋境谢公祠，前山境金华宫、东原社，西宅境洋中宫，洋边境回龙宫，东源境福源宫，西源境蒙泉宫，泰洋境，濂溪境延寿宫等境地主神名号。以及咳磬下福昇宫，高师洋长泰宫，黎澳下，均坑，寨下，熊透，坑里，毛洋，徐庄，仙源，石竹宅，柯岭，宝鉴宅，后洋，梨坪鸿泰宫，靴岭尾，金家洋，朱家洋，步头，澗里坑，际头，半路洋，槠坪，石咸，王家，铁场，东源仙后水尾宫，溪里等村地主神名号。书末另附一清醮开赫文辞。

5. 《迎仙功德求辞疏式（贡进献各在内）》

该书抄写于雍正年间，为闽东瑜伽教“宗坛袁法晟”抄本。为闽东瑜伽教法师迎仙、救禽、各境土主供、瑜伽施食、表斋、还幡还旗、许愿求辞等科仪文疏，并附迎仙科仪坛场对联，包括：三界楼上棹脚联，符使台联，大门额联等。

6. 《迎仙疏沿途歌》

该书抄写于嘉庆十四年（1809），闽东瑜伽教“袁法晟录”，为闽东瑜

伽教法师祈雨迎仙科仪文疏集。末页载：“嘉庆十四年蒲月日立弟子林法章盟手抄录祷雨申奏牒科范，袁法永收藏，永传后裔”。该书载迎仙科仪文疏为“七函八牒”，“七函”为：奏昊天，奏释迦，奏马仙，申卢马，申太后，申水府，申龙王；八牒为：牒城隍，牒五显，牒各境，牒沿途，牒五坛，牒雷公圣母，牒行雨仙官，牒叶大元帅。除此之外，还包括：大词式，大疏式；“状式”，即：进状，供状，献状，安慰状，符使状；“关式”，即：发遣关，催雨关；“疏式”，即：午供疏，沿途疏（十二张），轮供疏（十二张），谢恩疏；小心牒。书中备载祈雨迎仙科仪程序：“首夜发奏，次日大疏，做众供，下午巫师叫，三日沿途，轮流祀供。若是五日无雨，上仙山取圣水。”

7. 《仙洞供科》

该书抄写于2000年，为闽东瑜伽教“宗坛袁法晟”抄本，内载瑜伽教法师祈雨迎仙科仪文疏集，尤以“上仙洞取圣水”科仪为主。从恭请的历代祖师中，可以窥见瑜伽教法师的师派传承：“南无谨谨一心焚香百拜，奉请五坛教主万法宗师，闾茅二洞祖本二师，三元起土仙师，三元隔气埋瘟仙师，逐煞仙师，明存作变仙师，弟子随身石俊二大元帅，唐葛周三大将军，天蓬元帅，天猷元帅，六丁六甲，白蛇身上马大将，哪吒太子李元帅，当年太岁殷元帅，捉护枷锁四大将军，九州铜马三郎、铁马四郎，普庵庵下八万火首金刚、咒内八万神兵，护口身印三位功曹，敕火符水三位童郎，五雷森收箴中永行官将吏兵，瑜伽坛内前传后教列位师公：拜请陈祖兴师公，叶法胜师公，郭法行师公，僧一真师公，僧心印师公，亲手传教刘显真师公，后传瑜伽正教蔡法忠师公，亲手传教刘法通师公，刘安十刘法灵师公，刘法馨香师公，刘法京刘法宣师公，刘法连刘法昊师公，刘法局师公，刘法宝刘法香师公，刘法施刘法云师公，刘法寔师父，刘法暑师兄，押坛师爷袁法灵先生，瑜伽坛内前传后教列位师公拜请林法广吴法忠袁法达，五坛部下炉中符法中一切灵官将吏，是日今时请降供筵。”

附录三

闽东民间道坛坛场图片



福建 Z 县 Y 法师请仙仪式之坛场部分



福建 Z 县 Y 法师请仙仪式之坛场部分



福建 Z 县“武科”法师请神仪式之一



福建 Z 县“武科”法师请神仪式之二



本书作者与福建 Z 县 Y 法师于道坛前合影

参 考 文 献

第一部分 经典与史料

一 道经类

《上清天心正法》。

《上清北极天心正法》。

《太上助国救民总真秘要》。

《无上玄元三天玉堂大法》。

《上清骨髓灵文鬼律》。

《天心正法修真道场设醮仪》。

《上清大洞真经》。

《太上帝君九真中经》。

《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》。

《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》。

金允中：《上清灵宝大法》。

宁全真授、王契真纂《上清灵宝大法》。

《华盖山浮丘王郭三真君事实》。

《高上神霄宗师受经式》。

《正一法文天师教戒科经》。

《传授三洞经戒法策略说》。

《道法会元》。

《法海遗珠》。

《金锁流珠引》。

- 《海琼白真人语录》。
- 《历世真仙体道通鉴》。
- 《天皇至道太清玉册》。
- 《灵宝玉鉴》。
- 《藏外道书》。
- 《清微元降大法》。
- 《清微仙谱》。
- 《清微斋法》。
- 《清微玄枢奏告仪》。
- 《清微神烈秘法》。
- 《清微丹诀》。
- 《武当福地总真集》。
- 《武当纪胜集》。
- 《雷法议玄篇》。
- 《历世真仙体道通鉴》。
- 《历世真仙体道通鉴续篇》。
- 《历世真仙体道通鉴后集》。
- 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》。
- 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》。
- 《道门科范大全集》。
- 《无上黄箓大斋立成仪》。
- 《灵宝领教济度金书》。
- 《道门通教必用集》。
- 《道门定制》。
- 《玉清无极总真文昌大洞仙经注》。
- 《上清灵宝济度大成金书》。

二 佛经类

- 《大正藏》第二十一册。

三 史料类

(宋) 龙衮:《江南野史》,十卷(江苏巡抚采进本)。

《全唐诗》。

(宋) 欧阳修:《新五代史》。

(宋) 陈舜俞:《庐山记》。

(宋) 马令:《南唐书》。

(宋) 陆游:《南唐书》。

(元) 张铉:《至大金陵新志》。

(清) 吴任臣:《十国春秋》。

(清) 梁章钜:《退庵随笔》。

(宋) 陆游:《老学庵笔记》。

(宋) 赵与时:《宾退录》。

(宋) 米胜:《绀珠集》。

(宋) 陈均:《九朝编年备要》。

(清) 周城:《宋东京考》。

(宋) 方勺:《泊宅编》。

(宋) 张知甫:《张氏可书》。

(宋) 李心传:《建炎以来系年要录》。

(清) 黄本骥编《历代职官表》。

(宋) 洪迈:《夷坚志》。

(宋) 曾敏行:《独醒杂志》。

(宋) 王明清:《投辖录》。

(明) 杨士奇等编《历代名臣奏议》。

(元) 脱脱:《宋史》。

(清) 永溶、纪昀等:《四库全书总目提要》。

(宋) 李弥逊:《筠溪集》。

(宋) 翟汝文:《忠惠集》。

(宋) 叶梦得:《避暑录话》。

(宋) 吴曾:《能改斋漫录》。

(宋) 洪迈:《容斋随笔》。

（宋）周去非：《岭外代答》。

（唐）孙思邈：《千金翼方》。

（明）邓志谟：《咒枣记》。

（清）袁枚：《子不语》，《笔记小说大观》第20册，江苏广陵刻印社，1983。

（清）褚人获：《坚瓠秘集》，《笔记小说大观》第15册，江苏广陵刻印社，1983。

（唐）沈既济：《雷民传》，《笔记小说大观》第15册，江苏广陵刻印社，1983。

（明）徐应秋：《玉芝堂谈荟》，《笔记小说大观》第11册，江苏广陵刻印社，1983。

（清）褚人获：《坚瓠余集》，《笔记小说大观》第15册，江苏广陵刻印社，1983。

（清）黄斐默：《集说詮真》，《笔记小说大观》第11册，江苏广陵刻印社，1983。

（清）屈大均：《广东新语》，《笔记小说大观》第15册，江苏广陵刻印社，1983。

（清）姚福均：《铸鼎余闻》，《笔记小说大观》第20册，江苏广陵刻印社，1983。

（明）陈道修、黄仲昭纂《八闽通志》（上、下册），福建人民出版社，1991。

（明）何乔远：《闽书》，福建人民出版社，1995，标点本。

（清）孙尔准、陈用光修，陈寿祺纂《重纂福建通志》，同治七年正谊书院刊本。

（明）陈能修、郑庆云、辛绍佐纂《延平府志》，1964年上海古籍书店影印天一阁嘉靖四年刊本。

（清）傅儿泰修，陶元藻纂《延平府志》，乾隆十六年修，同治十二年补刊本，中国方志丛书·华南地方第99号。

（民国）吴试、刘维浚修，蔡建贤纂《南平县志》，民国十七年排印本，中国方志丛书·华南地方第217号。

（明）邢址、陈让纂修《邵武府志》，上海古籍书店，1964，影印天一

阁嘉靖本。

（清）王琛、徐兆丰修，张景祁、张元奇等纂《邵武府志》，光绪二十三年刊本，中国方志丛书·华南地方第73号。

（明）范嵩修，谢纯、汪佃等纂《建宁府志》，1964年上海古籍书店影印天一阁嘉靖二十年刊本。

（明）冯继科修、朱凌纂《建阳县志》，1962年上海古籍书店影印天一阁二十三年刊本。

（民国）万文衡修、罗应辰纂，姚有则续修《建阳县志》，民国十八年排印本，中国方志丛书·华南地方第237号。

（清）邓其文纂修《瓯宁县志》，康熙三十二年刊本，中国方志丛书·华南地方第94号。

（清）翁天佑、吕渭英修，翁昭泰纂《浦城县志》，光绪二十三年刊本，中国方志丛书·华南地方第96号。

（民国）梁伯荫修，罗克涵纂《沙县志》，民国十七年排印本，中国方志丛书·华南地方第233号。

（民国）钱江修，范毓桂纂，吴海清续修，张书简续纂《建宁县志》，民国八年铅印本，中国方志丛书·华南地方第104号。

第二部分 今人研究文献

〔法〕索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，中华书局，2002。

〔美〕本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，刘东校，江苏人民出版社，2004。

〔日〕福井康顺等监修《道教》（一、二、三卷），朱越利译，上海古籍出版社，1990。

〔日〕秋月观暎：《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》，丁培仁译，中国社会科学出版社，2005。

《法国汉学》（第七辑），“宗教史专号”，中华书局，2002。

《法国汉学》（第四辑），中华书局，1999。

《唐研究》第十一卷《唐宋时期的社会流动与社会秩序研究专号》，北

京大学出版社, 2005。

爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲吉译,上海人民出版社,1999。

彼德·贝格尔:《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》,高师宁译,何光沪校,上海人民出版社,1991。

昌彼得、王德毅、程元敏、侯俊德编《宋人传记资料索引》第五册,(台北)鼎文书局,1980。

陈兵:《金丹派南宗浅探》,《世界宗教研究》1985年第4期。

陈兵:《元代江南道教》,《世界宗教研究》1986年第2期。

陈鼓应主编《道家文化研究》第九辑,上海古籍出版社,1996。

陈鼓应主编《道家文化研究》第七辑,上海古籍出版社,1995。

陈鼓应主编《道家文化研究》第四辑,上海古籍出版社,1994。

陈国符:《道藏源流考》(上、下册),中华书局,1963。

陈进国:《信仰、仪式与乡土社会——风水的历史人类学探索》(上、下),中国社会科学出版社,2005。

陈耀庭:《道教礼仪》,宗教文化出版社,2003。

陈垣编纂《道教金石略》,陈智超、曾庆瑛校补,文物出版社,1988。

丁煌:《〈正一大黄预修延寿经箴〉初研(二)(录文)》,《道教学探索》第十号,第342~362页。

丁煌:《〈正一大黄预修延寿经箴〉初研(录文)》,《道教学探索》第九号,第199~380页。

丁煌:《国立中央图书馆藏明宣德八年刊本〈上清灵宝济度大成金书四十卷〉初研——道藏失蒐书系列研究之一(上篇)》,《道教学探索》第二号,第1~51页。

丁培仁:《北宋天心法》,《上海道教》1992年第3期。

范纯武:《双忠崇祀与中国民间信仰》,台湾师范大学历史学系博士论文,2003。

方玲:《赵炳的传说和崇祀》,《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文汇编》,2005。

戈国龙:《道教内丹学溯源》,宗教文化出版社,2004。

戈国龙:《道教内丹学探微》,巴蜀书社,2001。

韩森：《变迁之神》，包伟民译，浙江人民出版社，1999。

黄心川：《道教与密教》，《中华佛学学报》1999年第12期。

金泽：《民间信仰的聚散现象初探》，《西北民族研究》2002年第2期。

金泽：《宗教人类学导论》，宗教文化出版社，2001。

康豹（Paul R. Katz）：《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例》，《台湾宗教研究通讯》第四期，（台北）兰台出版社，2002，第1~31页。

黎志添：《〈青鬼律〉与早期天师道地下世界的官僚化问题》，《道教研究与中国宗教文化》，（香港）中华书局，2003，第2~36页。

李丰楙：《许逊与萨守坚：邓志謨道教小说研究》，（台北）学生书局，1997。

李零：《中国方术考》，东方出版社，2000。

李零：《中国方术续考》，东方出版社，2000。

李远国：《道教“北极驱邪院”考辨》，《道学研究》2003年第1期。

李远国：《道教符篆派诸宗概述（三）》，《中国道教》1999年第1期。

李远国：《道教雷法初探》，《上海道教》1991年第3期。

李远国：《道教雷法沿革考》，《世界宗教研究》2002年第3期。

李远国：《道教咒术初探》，《宗教学研究》1999年第2期。

李远国：《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》，四川人民出版社，2003。

李志鸿：《雷法与雷神崇拜》，《中国道教》2004年第3期。

李志鸿：《神圣的帷幕：民众思想世界中的雷神崇拜》，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》2005年第1期。

李志鸿：《试论清微派的“会道”与“归元”》，《世界宗教研究》2005年第3期。

李志鸿：《天心派的三光之说与三光密咒》，《中国道教》2006年第6期。

林国平、彭文字：《福建民间信仰》，福建人民出版社，1993。

刘春银、王小盾、陈义主编《越南汉喃文献目录提要》上册，（台北）“中央研究院”中国文哲研究所，2002。

刘黎明：《〈夷坚志〉与“天心法”》，《西南民族大学学报》2004年第

3 期。

刘黎明：《〈夷坚志〉与南宋江南密宗信仰》，《四川师范大学学报（社会科学版）》2002 年第 3 期。

刘黎明：《宋代民间巫术研究》，巴蜀书社，2004。

刘晓明：《中国符咒文化大观》，百花洲文艺出版社，1995。

刘仲宇：《存想简论——道教思维神秘性的初步探讨》，《上海教育学院学报》1994 年第 3 期。

刘仲宇：《道家与道教》，上海古籍出版社，1996。

刘仲宇：《道教对民间信仰的收容和改造》，《宗教学研究》2000 年第 4 期。

刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社，2002。

刘仲宇：《道教法术二十七问》，《上海道教》1989 年第 3~4 期合刊。

刘仲宇：《两宋新符箓道派社会文化背景分析》，载陈鼓应、冯达文主编《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集·道教卷》，广东人民出版社，2001，第 401~418 页。

刘仲宇：《五雷正法渊源考论》，《宗教学研究》2001 年第 3 期。

刘仲宇：《中国道教文化透视》，学林出版社，1990。

柳存仁：《和风堂文集》中册，上海古籍出版社，1991。

卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社，1998。

卢国龙：《中国重玄学》，人民中国出版社，1993。

吕建福：《中国密教史》，中国社会科学出版社，1995。

罗敬淳：《道教天心正法系统的研究》，香港中文大学宗教系硕士学位论文，1992。

马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992。

马西沙：《孔老的社会关怀》，载于《原道》第一辑。

马西沙：《论全真道的民间性》，载《全真道传承与开创国际学术研讨会 2003 年论文集》，第 91~96 页。

马西沙：《清代八卦教》，中国人民大学出版社，1989。

牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（上、下卷），社会科学文献出版社，2000。

皮庆生：《宋人的正祀、淫祀观》，《东岳论丛》2005 年第 4 期。

卿希泰主编《中国道教史》(修订本),四川人民出版社,1996。

任继愈主编、钟肇鹏副主编《道藏提要》,中国社会科学出版社,1991。

任继愈主编《中国道教史》,上海人民出版社,1990。

石泰安(Rolf A. Stein):《二至七世纪的道教和民间宗教》,吕鹏志译,《法国汉学》第七辑“宗教史专号”,中华书局,2002,第39~67页。

史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,金泽、宋立道、徐大建等译,三联书店,1995。

孙克宽:《宋元道教之发展》,(台中)私立东海大学,1965。

唐代剑:《宋代道教管理制度研究》,线装书局,2003。

唐圭璋编《全宋词》第四册,中华书局,1980。

陶懋炳:《五代史略》,人民出版社,1985。

王超:《中国历代中央官制史》,上海人民出版社,2005。

王承文:《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局,2002。

王见川:《敦煌卷子中的钟离权、吕洞宾、韩湘子资料——兼谈“伯三八一〇”的抄写年代》,《台湾宗教研究通讯》第3期,(台北)台湾宗教研究会,2002年4月,第118~133页。

王见川:《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》,(台北)“国立中正大学”历史研究所博士论文,2003年1月。

王卡:《〈大明玄天上帝瑞应图录〉目击记》,《道韵》第四集,(台北)中华大道文化事业股份有限公司,1999,第2~9页。

王卡:《道教符咒与中国文化》,2004年未刊论文。

王卡:《敦煌本灵宝金篆斋仪校读记——金篆斋的源起及仪式》,载《道教学探索》第9期。

王卡:《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,中国社会科学出版社,2004。

王育成:《道教法印考实》,《中国社会科学院历史研究所学刊》第一集,社会科学文献出版社,2001,第455~458页。

王育成:《道教法印令牌探奥》,宗教文化出版社,2000。

王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》1991年第1期。

王育成:《文物所见中国古代道符述论》,《道家文化研究》第九辑,

上海古籍出版社，1996。

王育成：《中国古代道教奇异符铭考论》，《中国历史博物馆馆刊》1997年第2期。

王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第十六辑，三联书店，1999。

王宗昱：《〈道教义枢〉研究》，上海文化出版社，2001。

〔日〕小林正美：《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社，2001。

徐山：《雷神崇拜》，上海三联书店，1992。

徐蔚一：《雷神及雷法钱》，《上海道教》1992年第3期。

徐祖祥：《论过山瑶道教的科仪来源和教义特点》，《贵州民族研究》2003年第2期。

严耀中：《江南佛教史》，上海人民出版社，2000。

杨彦杰主编《闽西的城乡社会与村落文化》，（香港）国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，1998。

杨彦杰主编《汀州府的宗族庙会与经济》，（香港）国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，1998。

叶明生：《试论“瑜伽教”之衍变及其世俗化事象》，《佛学研究》1999年第8期。

余嘉锡：《四库提要辨证》，中华书局，1980。

詹艮鑫：《神灵与祭祀》，江苏古籍出版社，1992。

詹石窗：《南宋金元的道教》，上海古籍出版社，1989。

詹石窗主编《道韵》第八辑，《方域道迹考原》，（台北）中华大道文化事业股份有限公司，2001。

张广保：《唐宋内丹道教》，上海文化出版社，2002。

张洪印：《易县龙兴观与道德经幢》，《文物春秋》2002年第3期。

张勋燎、白彬：《中国道教考古》，线装书局，2005。

张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，巴蜀书社，1999。

中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室点校《名公书判清明集》（下），中华书局，1987。

周广荣：《梵语〈悉坛章〉在中国的传播与影响》，宗教文化出版

社，2004。

周密：《宋代刑法史》，法律出版社，2002。

朱越利：《道藏分类解题》，华夏出版社，1996。

朱越利：《道经总论》，辽宁教育出版社，1997。

诸葛忆兵：《宋代宰辅制度研究》，中国社会科学出版社，2000。

邹劲风：《南唐国史》，南京大学出版社，2000。

松本浩一：《宋代の道教と民间信仰》，汲古书院，2006。

丸山宏：《道教礼仪文书の历史的研究》，汲古书院，2004。

Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 2002.

Judith Magee Boltz, *Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural, in Religion and Society in T'ang and Sung China*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp. 241 – 306.

Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkely: Institute of East Asian Studies, Center of Chinese Studies, 1987.

John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, 1987.

Paul R. Katz, *Daoism and Local Cults: A Case Study of the Cult of Marshal Wen, Heterodoxy in the Late Imperial China*, Edited by Kwang-Ching Liu and Richard Shek, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004, pp. 172 – 208.

后 记

本书是在我的博士论文《天心正法研究》基础上修改而成。本书得以面世，实受惠于诸位师长的指教。

恩师马西沙先生是中国民间宗教与道教研究的大家。正是在马老师的调教下，我才得以触摸到中国道教与民间宗教研究的门径。2003年12月初，在中国社会科学院世界宗教研究所博士后陈进国先生的引荐下，我第一次到北京拜见马老师。老师一席话使我眼界大开，坚定了我北上求学的信念。毋庸置疑，本书是从学术的角度对道教法术进行的研究。博士入学以来，马老师有感于学界对道教“教法”、“教之所以为教”研究的不足，又鉴于我读硕士时于道教法术仪式多有关关注，遂建议我从“术”即道教斋醮法术的角度来研究道教，以便接着《中国民间宗教史》、《中国道教史》往后作。然而，如何准确把握斋醮法术的内容及其核心部位却让人颇费思量。其间，我反复阅读老师的著作，老师与我又进行了无数次的商讨。这种讨论一直持续到博士论文答辩结束后的论文修改阶段。“派”与“法”的关系是老师提示我最多的地方。而在梳理教派史时，我借用了老师在写《清代八卦教》和《中国民间宗教史》时创造的“创教神话”这一概念来阐述天心正法由民间而正统，再由正统而民间的过程。“以小见大”，文章中要有纲，有魂，要“提得起来”，这是马老师对学生写作的要求。为学之道在于要有“一个屁股”、“两个拳头”，这更是老师的真知灼见。占有广阔的史料群，堪称研究之本，此谓之“一个屁股”。磨练自己的学术眼光，掌握先进的方法论，无疑是成就高质量学术作品的左膀右臂，此谓之“两个拳头”。齐白石老人尝谓：“学我者生，似我者死。”如何把握住老师学术的真精神，并将之落实于今后的研究中去，从沉寂迈向新生，完成自身的“气质之变”，无疑是自己应该反复思考的大命题。自2003年首次与

马老师见面，马老师与杨秋燕师母将我们夫妻俩视为己出，他们的鼓励与帮助成为我们在京学习、工作、生活的动力。他们在西四北三条幽静的四合院，成为我们获取精神食粮的所在。

王卡老师的无私指教也是我理当铭记于心的。2004年12月底，与王老师在其霞光里寓所的一次长谈，成为定下博士论文方向的契机。此后，论文材料的收集，写作思路的拟定，无一不渗透着王老师的教诲。2005～2006年，我全程参加了王老师《中国道教史》、《道教文献学》两门课程的讨论，既弥补了道教历史与文献学的不足，更对论文的顺利撰写大有裨益。论文初稿完成，王老师纠正了文中考证部分的错误，帮我重新梳理了天心正法几个教团的定名问题。此后，进入中国社会科学院道教与中国民间宗教研究室工作，王老师对我研究课题的设定与规划都给予了精心指导。

我从事道教与中国民间宗教研究实起于福建师范大学历史系求学期间。徐六符教授是我本科毕业论文的指导老师，他长于中国古史研究，是我学习古汉语的入门师。多年来，徐老师始终将我的成长置于心头。2001年9月，在徐老师的引荐下，我投师于福建师范大学历史系林国平教授门下攻读硕士学位。林国平老师在民间宗教与民间信仰研究领域已经卓然成家。硕士一年级，林老师严厉批评了我写的一篇自鸣得意其实是泛泛而谈的作业，告诉我为文应有创见，不可空疏。至今言犹在耳。“做人要正直，做学问要踏实”，“要保持学者的本色，千万不要丧失自我”，林老师和陈培锋师母的教诲终生难忘。

华东师范大学的刘仲宇老师与四川省社会科学院的李远国老师是道教法术研究的专家。自2003年始，我通过电子邮件多次向刘仲宇老师请教问题。刘老师不嫌繁复，每问必答。李远国老师在我初涉道教法术研究时，即惠赐大作，指点迷津。2005年3月，博士论文开题时，中国社会科学院世界宗教研究所的吴受琚、韩秉芳、郑开先生，厦门大学的詹石窗、盖建民教授赐教良多，许多意见成为论文写作时的重要参考。2007年5月，牟钟鉴、王卡、韩秉芳、王宗昱、卢国龙诸位老师参加了博士论文的答辩，董晓萍与刘仲宇先生为论文撰写了评阅书。诸位老师对论文褒奖有加，也提出了进一步修改的建议。牟钟鉴与卢国龙老师提醒我关注天心正法与其他派别的关联，指出从整体上把握宋元道教整体面貌的重要性。韩秉芳、

董晓萍老师提示我进一步深入调查，增加天心正法在民间样态的写作。王宗昱老师则提示我关注经典的细致解读，以及宋元与魏晋南北朝时期道教法术的连续与差异处。诸师奖掖后学、提携晚进之高风着实令人感佩。在后来论文的修改中，我实受益于上述诸位老师的意见，当然，实事求是地说，鉴于自身能力有限，很多建议我还无法做到。

独学而无友，则孤陋而寡闻。在京求学期间，中国社会科学院世界宗教研究所的陈进国先生，乡梓情深。同门大师兄梁景之学业有成，待人诚恳。韩国师兄李浩裁视野开阔。他们在诸多方面曾给予我大力帮助。中国人民大学的皮庆生先生，日本早稻田大学酒井规史先生，香港学者游子安先生，台湾学者王见川先生，中国社会科学院历史研究所张广保先生，中国社会科学院世界宗教研究所汪桂平、戈国龙先生，以及身居香港的同门危丁明先生，都对论文提出过中肯意见，并帮忙查找材料，对论文的修改帮助良多。在福建师范大学历史系以及中国社会科学院研究生院就读期间，与俞黎媛、林日杖、冯大北、赵广军、雷阿勇、陈文龙、陈金亮、姜守诚、冯鹤、张锋、王体、李西祥、李志强、刘国锋、鹿林、岑孝清、易宏、林巧薇等同好切磋探讨，是为最快乐时光。2004年笔者在闽东调查民间道坛时，曾得到杨鸿、金泽营、袁银锦、袁济春先生的帮助，特此致谢！

博士毕业至今，恍惚间已愈四载。2007年7月，在马西沙老师的力荐下，我留在中国社会科学院世界宗教研究所道教与中国民间宗教研究室工作。宗教所自由、宽松的氛围极利于学者的研究。几年来，卓新平、曹中建、张新鹰、金泽几位所领导对我的研究与生活关注有加。卓所长更是力荐本书列入他主编的“世界宗教研究丛书”。金所长多次询问拙作的修改、出版以及生活中的困难。

此外，中国社会科学院研究生院世界宗教研究系秘书吴军老师，中国社会科学院世界宗教研究所科研处霍群英处长亦对我照顾有加。于光、叶涛、郑筱筠等老师对我的工作悉心指导，在此一并致谢！

本书的出版，还得感谢社会科学文献出版社范迎、袁卫华两位编辑，以及特邀编辑钟纪江先生。没有他们的辛勤付出，本书的出版不会如此顺利。

治学与治生是甘于清贫的学者所不得不面对的问题，自古至今，概莫

能外。中国社会科学院世界宗教研究所办公室主任方继水老师与其夫人白赛玉大夫，真诚善良，对我们夫妻俩在京的生活帮助尤大，铭记在心！年过三十，尚不能自立，实有愧于父母。勤劳的父母从农民到工人，依靠自己辛勤的劳动把我们三个子女带出贫穷的乡村。父母对子女的期许绝不是荣华富贵，光耀门楣。他们对儿子能在中国最高的哲学社会科学研究机构就职而高兴，为儿子能在北京过上不需要付出强大体力劳动而能自足的生活而欢喜。这也许是父亲虽不是从事文字工作，几十年来却积累了几大箱书籍的初衷。在北京的生活，实有赖于岳父岳母的照顾。2009年，女儿李欣烨出生，岳父岳母承担了照顾小孩的琐细事务，使我得以从容地从事自己喜好的研究。爱妻邱海燕不嫌清贫，宽以待我，且时常以作大学问相激励。愿此书的出版能为老师、朋友、家人带来喜悦。是为后记。

李志鸿

2011年6月2日于北京