

香港道教學院叢書②



王契真《上清靈寶大法》 研究

WANGQIZHENSHANGQINGLINGBAODAF
YANJIU

陳文龍 著

齊魯書社

叢書策劃\陳 修 亮
責任編輯\邵 明 凡
封面設計\公冶繁省
版式設計\李 生



ISBN 978-7-5333-3236-5



9 787533 332365 >

定價：42.00圓

香港道教學院叢書 ②



王契真《上清靈寶大法》 研究

WANGQIZHENSHANGQINGLINGBAODAF
YANJIU

齊魯書社

圖書在版編目(CIP)數據

王契真《上清靈寶大法》研究 / 陳文龍著. — 濟南:
齊魯書社, 2015. 5

ISBN 978-7-5333-3236-5

I. ①王… II. ①陳… III. ①道教—研究—中國
②《上清靈寶大法》—研究 IV. ①B958

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2014)第 209260 號

王契真《上清靈寶大法》研究

陳文龍 著

主管單位 山東出版傳媒股份有限公司

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南市英雄山路 189 號

郵 編 250002

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵箱 qilupress@126.com

營銷中心 (0531)82098521 82098519

印 刷 山東新華印務有限責任公司

開 本 880mm × 1230mm 1/32

印 張 13.125

插 頁 3

字 數 340 千

版 次 2015 年 5 月第 1 版

印 次 2015 年 5 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978-7-5333-3236-5

定 價 42.00 圓

本書由香港青松觀資助出版

序

陳文龍博士的著作《王契真〈上清靈寶大法〉研究》，是近年來國內學術界研究道教靈寶派的一部新作。該書即將出版，囑余爲序，欣然從之。

道教是中國固有的宗教，與儒教、佛教共同構成中國傳統文化的三大主幹。中國道教在長期傳承演變中曾經形成諸多流派，靈寶派是其中重要的宗派之一。早在魏晉時期，靈寶派祖師葛玄及其門徒族裔造作大批《靈寶經》及靈寶齋法，爲後世靈寶道派的形成奠定了基礎。宋元時期是靈寶派大發展的時代，以江西閻皂山、浙江天台山爲中心，在江南各地出現諸多靈寶支派。閻皂山靈寶派的道法儀式與江西龍虎山的正一派道法、江蘇茅山的上清派道法並稱爲“三山符籙”，構成道教符籙派系的三大法脉。明清時期，靈寶派與清微、玄帝等南方符籙道派融合，信徒稱“清微靈寶道士”。他們與正一道士、全真道士都是獲得朝廷承認的合法道教徒，由禮部頒給從事宗教職業的身份憑證（度牒或部照），並可當選協助政府管理道教的道錄

司(或地方道紀、道會)的官員。(參見乾隆朝《大清會典則例》卷九十二、《清實錄·高宗實錄》卷十六相關記載)靈寶道士的足跡不僅遍及中國南方各省,而且傳播到華北的北京及山西等地。

靈寶派在道教史上有兩個獨特的貢獻。其一是《靈寶經》宣揚以齊同慈愛、濟度衆生爲宗旨的“大乘主義”思想。這種先度人後度己的教義,與儒教提倡“兼濟天下”的仁政思想,以及中國佛教宣揚的菩薩乘教義相通,都體現了中國宗教以救人救世爲本,關懷全社會福祉的普世性精神。其二是靈寶派在道教各派中最重視齋法儀式的研究和創設。自南朝靈寶宗師陸修靜開始,到宋元明清時期的靈寶道士,撰述了大量的靈寶齋法科儀文本。收入《道藏》中的大部分經書都是靈寶派的科儀文本,未收入《道藏》的民間道士行用的科儀、經懺等文本更多到難以計數。靈寶派的道場科儀不僅爲正一、全真等道派的齋法所吸取,還廣泛影響到中國民間宗教、少數民族宗教的儀式,乃至中國國家祭祀儀式及中國佛教的道場儀式。因此研究靈寶派齋法科儀的發展歷史及其內容,是中國本土宗教學的一個重要研究課題。

自上世紀中期以來,對靈寶派的研究已是國內外道教學界漸趨熱門的課題。但學術界過去的研究成果,大多是對東晉南北朝早期靈寶經書的文本考證及詮釋。而對宋元明清至今的靈寶派歷史及其齋法科儀的研究成果較少,尤其缺乏深入系統的斷代研究論著。陳文龍博士的論著可說是這方面的一部新作。其書中選擇南宋浙江天台山靈寶支派(東華派)道士王契真的《上清靈寶大法》作爲研究文本,對東華派在兩宋之際形成

的歷史、道法源流及其內容有所梳理和探討。較以往學者的相關研究更為完整和細緻。此書的完成為作者繼續研究明清靈寶派的歷史，在學術知識方面奠定了基礎。作為指導教師甚為欣慰。故為之序。

王卡

2014年8月

目 錄

序	1
緒 論	1
第一章 上清靈寶派融合源流	25
第一節 宋以前靈寶派融合源流	25
第二節 宋代天台道教	44
第二章 上清靈寶大法經典考述	51
第一節 南宋王契真、金允中和上清靈寶東華派	52
第二節 《天台四十九品》考	62
第三節 東華派經典考	77
第三章 東華派發展史略	97
第一節 寧全真和宋代東華派	97
第二節 林靈真和宋元之際東華派的興盛	116
第三節 東華派發展的四個階段及其特點	123
第四章 上清靈寶大法的內容、傳度與南宋道教變革	134

第一節	上清靈寶大法主要內容	134
第二節	上清靈寶大法的傳度	189
第三節	上清靈寶大法與南宋道教變革	199
第五章	上清靈寶大法齋儀研究	225
第一節	齋儀概述	226
第二節	上清靈寶大法黃籙齋儀	235
第三節	齋儀基本儀式結構分析	256
第六章	上清靈寶大法煉度儀式	275
第一節	煉度儀式的來源及其發展	275
第二節	南宋上清靈寶大法的煉度儀式的內容	302
第七章	儀式的表演、疏文及存思的心理學分析	322
第一節	儀式研究理論綜述	322
第二節	肢體表演	330
第三節	上清靈寶大法科儀文書	339
第四節	上清靈寶大法煉度儀式存思的心理學分析	353
第五節	儀式三個層次的關係與上清靈寶大法 科儀模式的形成	368
第八章	上清靈寶大法的影響	383
參考文獻	397
後記	412

緒 論

道教形成於漢末，唐宋時期發展到鼎盛階段。道教思想的發展在唐代達到頂峰，入宋以後，齋醮等儀式的發展進入一個新時期。兩宋時期奠定了此後中國道教道法科儀的基本形態，這可以說是當代道教最直接的源頭，也對此後中國道士的基本生活形式有深遠的影響。宋代道法科儀的變革，影響了此後中國道教發展的方向。

就道教儀式而言，漢晉時期出現的塗炭齋法保留了較早的道教儀式內容，代表了道教初生時的一種狀況，殘酷的自虐形式在一定程度上保留了原始宗教的巫術形態。南朝劉宋陸修靜“九齋十二法”的出現，標志著道教科儀進入系統化時期，此時靈寶派的金籙齋、黃籙齋，天師道指教齋、正一閱籙儀等占據主要地位。盛唐時期張萬福及唐末五代杜光庭進一步整理官方道教科儀，保留其中較為精緻的部分，這一時期的科儀帶有明顯的貴族傾向。宋代，道教科儀發生了很大的變化，靈寶派的齋醮儀式、上清派的存思法、正一派的驅邪治病以及有密教特色的咒術都被融入到這一時

期出現的道法之中，產生大量各種道法類經典。^① 這種以儀式為依托並包容各種表達手段的齋醮發展形式是中國道教表現形式發展的一個重要的階段性變革。形成于兩宋之際的上清靈寶大法就是道教調整自己生存模式的一個重要變革的結果。上清靈寶大法涵括上清與靈寶兩系內容，上清憑存思修仙著稱，靈寶以科儀超度聞名。上清靈寶大法則結合兩者之長而為現實宗教服務，從其結合之始就影響中國道教的生存與發展模式，對中國道教實際的生存形態產生一定的影響。南北朝陸修靜整合的上清、靈寶二派的科儀是此後道教科儀模式的胚胎，上清靈寶大法的出現則是這種模式成熟的標志，而東華派則可視為是這一模式的直接操作者。這種新科儀模式的重點在於強調儀式在宗教活動中的基礎地位。為了適應基層社會民衆的需要，上清靈寶大法對儀式作了變革，發展出帶有自身特色的儀式形態，顯示了強大的生命力。記錄這些儀式內在理念及外在表現形式的上清靈寶大法相關經典在道藏中占很大的篇幅，對此後中國道教產生了深遠的影響。宋代是道教科儀發展史上的重要時期，^② 上清靈寶大法科儀在該時期占據了重要的地位。

上清靈寶大法儀式吸引人的地方在於它是南宋道教由宮廷進

① 王卡：《六朝隋唐道教齋儀略講——以敦煌文書為中心》，香港道教學院道教文化專題講座，2006年未刊稿。蕭登福著：《道教與密宗》，新文豐出版公司1993年版。李約瑟（Joseph Needham）著：《中國科技史》（*Science and Civilization in China*）第五卷，劍橋大學出版社（Cambridge University Press）1983年版，第261頁。

② [法]索安著，呂鵬志譯：《西方道教研究編年史》，中華書局2002年版，第64頁。文中引柏夷、賀碧來、勞格文、施舟人等觀點，認為靈寶科儀在吸收佛教和上清存思實踐方面極為成功。

人民間，為適應生存環境不斷調整自我的一個典型。靖康之變後進入浙江的上清靈寶大法走進了普通民衆的生活之中。這表現在兩個方面。其一，在傳承方式上，居家弟子大量增加，沒有固定的宮觀作為活動場地。因為沒有按規定程式獲得官府度牒，他們往往無法得到正式的道士身份標志之一的“籙”。按唐時規定，不同的籙階授予相應的道經，無籙則就不能授予道經。新出現的大法類經典似乎不受此限制，各種身份的人祇要奉道，都可以被傳授道法，達到一定的修為就能以行持儀式服務百姓。民間巨大的科儀市場為新道派大開方便之門，出家與居家，不同形態的道士生存模式同時存在。而這種新型道教的繁榮可能就是民間行持道教科儀法師的先聲。道教存在形態不僅是有度牒且為政府認可的宮觀道士，更有以一定村落為活動範圍的民間道士，這二者共同構成道教實際的存在形態。其二，儀式內容模式化。唐代盛行的齋法往往由諸多相對獨立的儀節構成，舉行儀式的時間長，耗費也很大，某些組成部分被簡省的醮很受歡迎，這使儀式所需成本大為降低，適應一般百姓的需求。

北宋末南宋初出現的上清靈寶東華派就是適應現實需要而產生的新道派。該派對上清與靈寶兩派思想的繼承在一定程度上體現了唐宋道教實際的存在形式，對該派歷史與思想的把握有助於理解道教在現實社會中的生存形態。

一、研究歷史回顧

研究史主要關注兩方面內容，一是靈寶派的研究，二是科儀研究。學者們對靈寶派的研究大多集中在經典上，而儀式往往是學

者關注的重點。本文主要研究對象是王氏《大法》，雖涉及上清與靈寶兩派，實際上，上清派的觀念已經被整合入靈寶派的宗教活動之中，靈寶的儀式形態是該道法的存在形式，因此，研究重點仍是靈寶派。靈寶派儀式研究主要有兩種，其一是研究相關經典；其二以活態儀式為田野調查中的對象。對靈寶派科儀較早關注的是歐美學者，日本學者次之，國內研究相對薄弱。

早期靈寶派歷史及經典的研究成果比較多。西方學者研究早期靈寶派歷史及經典的專論文獻主要有柏夷的《靈寶經的起源》^①，該文探討靈寶經的起源問題；康得謨的《靈寶——關於一個道教術語的筆記》^②對靈寶這一概念加以闡述，《關於〈太上靈寶五符序〉的幾點意見》^③則是對靈寶五符序的見解。西方學者在靈寶系經典的歷史研究方面做了不少工作。

日本學者在這一領域的成果不少。早期吉岡義豐考證《三洞奉道科誡儀範》的成書時間為陶弘景去世前後到孝元帝(552~554年在位)間。^④這一成果成為此後考訂其他相關經典的一個重要的參照物。在福井康順主編的《道教》中，松本浩一撰寫了《道教與宗教儀式》一章，代表了當時儀式研究的新成果。小林正美在《六朝道教史研究》^⑤中對

① [美]柏夷：《靈寶經的起源》，見司馬虛主編《紀念石泰安的密教與道教研究》，1983年版，第434~486頁。

② [法]康得謨：《靈寶——關於一個道教術語的筆記》，見[法]索安著，呂鵬志譯《西方道教研究編年史》，中華書局2002年版，第173頁。

③ [法]康得謨：《關於〈太上靈寶五符序〉的幾點意見》，載《人文，人文研究所論叢》，東京大學第18號，第1~10頁。索安，前引書，第175頁。

④ [日]吉岡義豐著：《道教與佛教》，國書刊行會，1976年版。

⑤ [日]小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版。

古靈寶經的產生、傳播等進行了詳細的考證，認為靈寶經包括原始系和仙公系兩個來源，展現了靈寶派早期的歷史狀況。此外，山田利明的著作《六朝道教禮儀的研究》^①一書還對六朝道教的儀式作了深入的研究。石井昌子等學者在古靈寶經研究這一領域也有不少貢獻。^②

任繼愈、卿希泰、唐大潮等前輩學者主編的道教史相關部分都對靈寶派作了論述。對靈寶派經典的研究則有柳存仁《五代到南宋時的道教齋醮》一文中對兩本《大法》的關係和成書時代作了初步論述。^③ 丁煌的《“國立中央”圖書館藏明宣德八年刊本〈上清靈寶濟度大成金書 四十卷〉初研》^④對幾本東華派經典的關係作了初步疏理，遺憾的是沒有從道派的角度考察東華派的歷史。王卡先生的《敦煌本〈靈寶經錄齋儀〉校讀記》和《敦煌本〈靈寶生神章經疏〉考釋》^⑤兩文對靈寶派兩種重要經典作了詳盡的考述，《六朝隋唐道教齋儀略講——以敦煌文書為中心》^⑥則是從宏觀角度較為系統地概述了六朝唐宋的齋儀發展情況。王承文的《敦煌古靈寶經

① [日]山田利明著：《六朝道教禮儀的研究》，東方書店 1999 年版。

② [日]石井昌子：《太上靈寶五符序的考察》，載《牧尾良海博士頌壽紀念論集——中國的宗教、思想與科學》1984 年版。

③ 柳存仁著：《五代到南宋時的道教齋醮》，見《和風堂文集》，上海古籍出版社 1991 年版。

④ 丁煌：《“國立中央”圖書館藏明宣德八年刊本〈上清靈寶濟度大成金書 四十卷〉初研》，載“國立”成功大學歷史系道教研究室、中華民國道教協會臺灣省臺南支會合編《道學初探》第 2 號，中華民國七十八年版，第 1～50 頁。

⑤ 王卡著：《道教經史論叢》，巴蜀書社 2007 年版。

⑥ 王卡：《六朝隋唐道教齋儀略講——以敦煌文書為中心》，香港道教學院道教文化專題講座，2006 年未刊稿。

與晉唐道教》^①一書以敦煌道教經典為核心，詳細梳理了靈寶派一些重要經典之間的關係及其發展沿革情況，對靈寶經的重要地位有清楚的解讀。

對宋朝以後靈寶派的研究很大程度上把它與這一時代出現的諸道派相關聯。學者們也因涉及儀式問題而對這一時期的一些靈寶派經典關注有加。西方學者在這一時段的貢獻有鮑菊隱主編《道教文獻通論——十至十七世紀》^②，孔麗維主編的《道教手冊》^③等，他們在著作中對相關經典作了研究。施舟人《論靈寶科儀的發展》^④結合田野調查的經驗對靈寶派科儀進行了深入探討。

此後，大淵忍爾的《中國人的宗教儀禮——佛教·道教·民間信仰》^⑤一書在實地調查的基礎上系統介紹了中國人的宗教儀式。淺野春二對《無上黃籙大齋立成儀》的儀式及南宋靈寶派重要經典《上清靈寶大法》體現的靈寶派的改革作了初步研究。^⑥松本浩一對南宋兩本《上清靈寶大法》進行了比較，他的博士論文《宋代的道教與民間信仰》一書對南宋的黃籙齋儀神

① 王承文著：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，中華書局 2002 年版。

② [美]鮑菊隱編：《道教文獻通論——十至十七世紀》，加利福尼亞大學出版社，1987 年版。

③ [美]孔麗維編：《道教手冊》，雷登出版社 2004 年版。

④ [法]施舟人：《論靈寶科儀的發展》，見《法日多學科研討會論文》。

⑤ [日]大淵忍爾著：《中國人的宗教儀禮——佛教·道教·民間信仰》，福武書店 1983 年版。

⑥ [日]淺野春二：《〈無上黃籙大齋立成儀〉中的幽魂、正薦亡位和供物》，載《中國學會報》1999 年第 45 卷。

霄派、天心派雷法等都有研究。^① 丸山宏《道教儀禮文書的歷史的研究》^②對金允中的道教儀式及疏文進行考察。從西方學者和日本學者的研究成果來看，他們對這一階段靈寶派的關注點主要在於儀式。日本學者松本浩一、丸山宏和淺野春二等人在儀式方面的研究成果尤為突出。

就已經取得的成果而言，海內外學者對靈寶一系的研究存在一些尚待完善的地方。首先，魏晉時期靈寶派經典大多得以整理，日本學者貢獻最著。但對宋代靈寶派經典整理與研究相對缺乏，所出成果較少。近年來日本學者對科儀的研究多以實地調查資料為基礎，迴溯到宋代經典。^③ 這也表明宋代科儀經典對當代儀式的影響仍在。

其次，與經典研究的不足相應，對宋代各道派歷史的研究也有不足。就靈寶派歷史而言，對其歷代傳承的研究尚缺乏相應的成果。其中原因可能與資料的利用有關。海外學者大多僅限於對《道藏》的研究，而宋元留下的筆記小說等資料很少被利用。號稱“三山符籙”之一的閩皂山靈寶派歷史都未能理清，這不能不說是個巨大的遺憾。

第三，靈寶派最為突出的特徵是科儀。國內學者對靈寶派科儀的研究起步不久。張澤洪先生較早開始關注這個問題，他從宏

① [日]松本浩一著：《〈上清靈寶大法〉的文獻學研究》，載《圖書館情報大學研究報告》，1999年版第17卷第2期。

② 高致華：《丸山宏著〈道教儀禮文書的歷史的研究〉》，載《漢學研究》第24卷第1期。

③ 易宏：《日本學者的道教儀式研究》，載《弘道》2007年第4期，第1～13頁。

觀的角度對道教科儀作了概覽式介紹。^① 盧國龍的《道教哲學》研究有專章介紹科儀，從一定高度上概述了科儀的發展。盧國龍、汪桂平《道教科儀研究》^②則結合了經典與調查，其方法值得借鑒。劉仲宇專研于道法，其成果《道教法術》在該領域可謂獨領風騷，是目前國內少見的道法研究成果，已成為研究該領域的必讀文獻。^③ 李遠國的《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》關注道法內容，以神霄雷法為個案研究，開國內研究道法派別史的先例，也是道法研究領域不多的優秀成果。李志鴻的博士論文則在關注教派史的同時深入研究道法內容，是國內該領域難得的成果。^④ 當然，該領域有其傳承的特殊性，如多為秘法，道經少載，業內不外傳，造成研究困難。學者的研究大多限於經典，缺乏對活態宗教形式的考察。

臺灣、日本及歐美學者較早關注靈寶科儀問題。日本大淵忍爾、小林正美、丸山宏和山田利民等都有相應成果。^⑤ 臺灣學者劉枝萬專著《中國民間信仰論集》^⑥就是建立在大量田野調查的基礎之上。該書不足之處在於與相關經典缺乏足夠的呼應。丸山宏關於臺南道教科儀九龍符命等的調查研究則彌補了這方面的不足。^⑦

① 張澤洪著：《道教齋醮科儀研究》，巴蜀書社 1999 年版。

② 盧國龍、汪桂平著：《道教科儀研究》，方志出版社 2009 年版。

③ 劉仲宇著：《道教法術》，上海文化出版社 2002 年版。

④ 參見李志鴻博士學位論文《天心正法研究》。

⑤ 他們的研究成果包括：《中國人的宗教儀禮——佛教·道教·民間信仰》、《道教齋法儀式的思想史研究》、《六朝道教儀式的研究》、《道教儀式文書的歷史性研究》等。

⑥ 劉枝萬：《中國民間信仰論集》，載《“中央”研究院民族學研究所專刊之二十二》1973 年。

⑦ [日]丸山宏：《臺南道教的符籙說——以放赦科儀的九龍符命及其歷史為中心》。

日本學者結合經典與田野調查的經驗頗值得借鑒。近年來臺灣學者謝聰輝的研究值得重視，他對臺南靈寶道壇文檢的研究成果就是結合經典和田野調查的一個很好的例子。^①

歐美學者儀式研究的特點在於重視田野調查，同時注意把研究對象置於整個社會發展的背景下敘述，多從宏觀的角度關注事物，把孤立的事件聯繫在一起，側重最後的理論探討。大量道教文物的出土印證了經典的記載，顯示了實際狀態的道教。蘇海涵甚至加入道教，學習體驗道教的儀式、經典，其精神值得敬佩和學習，他的《道教儀式的正統與異端》^②調查了臺灣正一教治病的科儀。鮑菊隱《對亡靈的歌唱——道教的救贖》^③一文中對靈寶派儀式作了詳細的描述，但是，其田野調查也存在一些問題，如果對道教經典和歷史缺乏足夠的瞭解，容易對材料產生誤讀。

另外，考古及當代民間新資料的出現也為研究提供不少助益。如王育成《道教法印權杖探奧》^④，張勳燎、白彬《中國道教考古》^⑤，王育成《考古所見道教簡牘考述》^⑥、《中國古代道教符印研究》^⑦，

① 謝聰輝：《臺南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢初探》，2006年道教文化國際學術研討會論文。

② [美]蘇海涵著：《道教儀式的正統與異端》，見沃爾夫編《中國社會的宗教與儀式》，斯坦福大學出版社1974年版，第327～328頁。

③ [美]鮑菊隱：《對亡靈的歌唱——道教的救贖》，載貝爾楊等主編《和聲與對位》，第178～225頁。

④ 王育成著：《道教法印權杖探奧》，宗教文化出版社2000年版。

⑤ 張勳燎、白彬著：《中國道教考古》，綫裝書局2006年版。

⑥ 王育成：《考古所見道教簡牘考述》，載《考古學報》2003年第4期，第183～509頁。

⑦ 王育成：《中國古代道教符印研究》，載《中國歷史博物館館刊》1993年第2期，第61～71頁。

劉昭瑞《秦禱病玉簡、望祭與道教投龍儀》^①等論文。考古發現的大量靈寶派或與之相關的實物，尤其是墓葬發掘保留下來的材料大多與儀式關係密切，畢竟儀式更貼近百姓生活。這些出土文物對經典記載的印證和補充無疑大大加深了人們對道教的認識。由於研究範圍所限，本文對這些材料的利用還非常有限。

法國漢學專家勞格文、康豹，臺灣王秋桂等人聯合大陸各地專家先後進行了多次規模較大的田野調查，出版了大批調查報告，保存下許多珍貴的道教材料。^② 這些資料對於瞭解地方活態道教有極大的意義。這些材料也亟待開發利用。

此外，現代的研究在學科細分的同時，也逐漸趨於重視整體研究，各學科之間的互相借鑒顯然有利於其共同發展。這種情形給各個學科的研究注入了全新的動力，道教研究亦然。人類學、心理學、哲學、現象學等領域研究的發展，無疑給道教研究帶來新的視角。就道教的科儀研究而言，目前對其研究大多尚限於描述，缺乏足夠的分析，更沒能深入關注其中隱含的心理動力等問題。意大利著名宗教學家馬利亞蘇塞·達瓦馬尼認為宗教現象的本質是經驗的而非哲學的。^③ 對經驗的研究顯然更適合從心理體驗的視角來看待，這要求宗教研究者不能忽視對宗教心理的研究。

① 劉昭瑞：《秦禱病玉簡、望祭與道教投龍儀》，載《四川文物》2005年第2期，第44～69頁。

② 如徐宏圖、薛成火主編：《浙江蒼南縣道教正一派普度科範》，天馬出版有限公司2005年版。連曉鳴、康豹主編：《天台縣傳統社會文化調查》，民族出版社2005年版。

③ [意]馬利亞蘇塞·達瓦馬尼著，高秉江譯：《宗教現象學》，人民出版社2006年版，第5頁。

綜上所見，道教史研究者對宋元之際的靈寶派研究還比較薄弱。科儀史研究更是處於起步階段，對科儀相關的道法、表演等研究還很少，亟待加強。國內外學者對儀式的研究以唐前六朝為主，然後就是現代田野調查，對於中間的宋元道教儀式的研究極少。對中國近現代道教儀式影響最大的就是宋元道教。因此，對宋代道教儀式的研究已經成為研究者迫在眉睫的任務。

二、有待研究的問題

（一）宋元道派史研究的局限性和解決方法

道派史研究是道教研究的重要手段，所謂“派”史的研究，就是從歷史的角度縱向描繪歷史上教團的傳承、衍化。^① 道教自魏晉之後，明顯地分為上清、靈寶和正一幾大派系。陸修靜按三洞四輔系統整理之後，各派之間形成一個較為完整的體系。三洞四輔各有區別，大體上涇渭分明，這幾個派系的歷史也組成了中國道教歷史的基本構架。從魏晉到唐宋，道教留下的資料不少與國家政治或帝王貴族有關係，道教史幾乎是道教參與政治活動的歷史。誠然，道教與國家政權關係是道教發展變化的重要條件，但平民百姓的社會生活更是道教依存的社會基礎。作為宗教的道教更應該有其在大眾社會中影響的歷史，然而，這類研究却相對缺乏。

宋元以後，道教留下的資料逐漸增加，我們看到的不再僅僅

① 李志鴻著：《道教天心正法研究》，社會科學文獻出版社 2011 年版，第 7 頁。

是道教參與政治活動的歷史，更有道教在民間活動的記載，一個血肉豐滿的道教逐漸展示在人們面前。道教在宋代的發展變化不僅是因國家的支持更有道教本身的變化。一方面是各種新興道派的消長，另一方面更表現為一大批新經典的涌現。這一時期出現了一批新興道派，如淨明、神霄、全真等，這些道派大多是在舊有道派的基礎上產生的，他們都有自己的師承與神靈譜系。道派研究首先梳理各派系的傳承，敘述各派的發展歷史。經典研究對各派經典條分縷析，澄清其源頭與流派。但豐富的材料顯示，各派系之間並非是孤立的，而是互相影響的。^① 如果僅停留在道派史的研究上就無法深度透析各道派之間的關係。南宋末，理宗皇帝命正一天師一統三山符籙，一些道派從此不顯於世，它們究竟還有沒有傳承？如何傳承？這些問題一直是道派史研究面臨的問題。宋代道教的復雜存在形態僅僅靠道派史研究似乎難以解決。

（二）有待研究的問題

既然道派方向的研究難以解決宋代道教研究面臨的問題，那麼，該如何尋找一條新的出路呢？李志鴻提出用“法”來彌補“派”的不足，何謂法？“所謂‘法’，即對教法，也就是法術體系的探討，揭示道派法術的表現形式與內涵，進而從共時性的角度橫向比較

^① 如卿希泰《天心正法派初探》（《世界宗教研究》1999年第3期），郭武《淨明派與傳統道派關係考述》（《雲南社會科學》2005年第3期），李遠國《道教神霄派淵源略考》（《宗教學研究》2001年第1期），以上研究都表明這些道派的產生是各派互相影響的產物。

同時期不同派別法術體系的異同。”^①所以，“法”與“派”縱橫結合的道法研究可以很好的定位一個座標，是一個理想的辦法。李志鴻似乎找到一個較為理想的解決研究宋元道教所面臨的瓶頸問題的方法。實際上，對道法的研究也已有不少成果。^②但問題就在於道法與教派史結合得不足，結果道法研究顯得零散，缺乏整體感。道派史從宏觀縱向描述教派的歷史骨架，道法則從細微處橫向補充教派研究的不足及教派之間的關係。

即便如此，仍不足以充分揭示道法研究的意義。何謂“法”？《靈寶玉鑒》卷二十二說：“道一變而為法，蓋法為道之用也。然道為法之體者，亦無在而不在也，日用而不知耳。”這裏所言之“法”是對“道”的運用，而實際上，宋元時期的“法”既是對各原有經典的解釋與運用，也是對經典的符咒化或儀式化的運用。因此，以筆者拙見，這裏所謂“道法”首先應該從時間的角度界定為宋元時期的“法”。原因如下，第一，宋元時期的“法”有其特別之處，除了全真派注重清修，不以道法為重外，南方符籙派都極重視道法。每派幾乎都有自己的道法，如天心派的玉堂大法，東華派的上清靈寶大法，淨明派的淨明忠孝大法，神霄派的神霄雷法等。這一時期的“道法”之於各道派與此前的道法大不相同，其意義極為重大，甚至可以說是各道派成立

① 李志鴻著：《道教天心正法研究》，社會科學文獻出版社 2011 年版，第 7 頁。

② 李遠國著：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，四川人民出版社 2003 年版。劉仲宇著：《道教法術》，上海文化出版社 2002 年版。[日]大形徹、坂出祥伸、賴富本宏編：《道教的密教的辟邪咒物的調查、研究》，星雲社 2005 年版。國內外有不少學者研究道法。

的基礎。第二，“法”的內容不僅是法術體系，更包括儀式。第三，這一時期的“法”甚至是南宋後期正一派之外的各道派應對沒有授籙權的一個辦法，是各個道派生存發展的重要前提。第四，這個“法”影響最大的是宋元之後的道教。基於以上幾點理由，筆者以為把“法”定格為宋元道法較為合理。

1. 道法與巫術

道法與巫術有密切關係，以正教自居的道教在面對巫術問題上也頗費心思，既想斬斷聯繫又秋波暗送。道教尤其是道法一部分即來源於民間巫術，但東晉南朝之後，道教為顯示自己的為國家或上層階級接納的身份，頻頻表白自己和巫術之間的區別，這種不斷祛除原始巫術的努力也使道教進一步擺脫世俗信仰走向正規宗教。^① 中晚唐以後，國家逐漸建立起一個以皇帝為中心的信仰體系，道教也逐漸世俗化，與民間祠祀有融合的趨勢。^② 這種道教與民間祠祀趨同的現象意味著道教宮觀也日益出現於百姓日常活動之中，道教的世俗性、社會性日益增加。有宋一代發達的巫覡信仰^③、佛教密宗及造神之風也大大影響了道教的發展。這多種因素的影響也促使道教在世俗化過程中首先以道法的形式體現道教對世俗生活的介入。道法中的符咒、形持方式與密教、地方巫術結合的結果是形成不同的道法體系，如趙侯南法、閭山派道法等各種地方道法體系。這個問題涉及宋代之後道士與巫覡之分別，道法研

① 王承文：《東晉南朝之際道教對民間巫道的批判——以天師道和古靈寶經為中心》，載《中山大學學報》2001年第4期。

② 雷聞：《論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流》，載《宗教學研究》2003年第3期。

③ 劉黎明著：《宋代民間巫術研究》，巴蜀書社2004年版。

究爲這一問題提供解決的可能。

2. 道士身份的界定

宋以後，道士的存在形式趨於多樣化，不再是居宮觀的纔能稱爲道士。如何界定道士身份實際上也是一個重要的問題。如東華派寧全真一系在浙江一帶多爲在家之人。^①《夷堅志》中記載的天心派道士並非都是居觀的道士，如《無上黃籙大齋立成儀》的作者蔣叔輿就是一個官員。宋元以後，除了居宮觀的道士之外，似乎祇要拜師學法之人就能爲百姓行持科儀。宮觀道士與民間道士如何區分、界定的問題似乎也應考慮到大量道法的出現及其在民間使用的情况。宋元乃至現代民間存在的各種道派從道法的角度更能確定其存在傳承情况。王秋桂《中國傳統科儀本匯編》所載如徐宏圖在浙江、毛禮鏊在贛東收集的大量科本表明地方道士大量存在，而且他們比較好地保存了道教科儀，這對道士身份的界定提出一個挑戰。^② 這些地方道士，大多都有自己的傳承，更多是依靠世代代對道法的沿襲而形成地方道派，他們沒有官方或宮觀的背景。

3. 道教的地域化

道教的地域化與世俗化有密切關係，地方道教的特色表現在兩個方面。其一，神靈系統吸納地方神靈進入道教的神仙體系，這一點在佛教方面都有類似過程。地方道士爲得到地方民衆的認可，往往在儀式中吸納地方神靈，如本地地主神、被當地百姓遵奉

① 陳文龍：《走向民間的道派——上清靈寶東華派略述》，載《世界宗教研究》2011年第2期。

② 王秋桂主編：《中國傳統科儀本匯編》，新文豐出版公司。

的神靈等。這些在地方道教中很常見。^①其二，對地方巫術的吸收，如福建閩山教道法、臺灣紅頭師公和烏頭師公等。這些內容在道法體系中表現得比較明顯，值得進一步研究。

本課題不可能全部解決上述問題，但也在努力往這一方向邁出一步。

三、選題

（一）選題

基於以上分析，以宋代符籙派科儀為研究對象自然是個理想的選擇。就資料豐富程度而言，宋符籙派在《道藏》中留下的經典以上清靈寶派為多，它包括兩本《上清靈寶大法》、三百多卷的《靈寶領教濟度金書》、《靈寶無量度人上經大法》、《上清靈寶大成金書》等一系列經典，總卷數占整個《道藏》相當大的比例，僅此一項就顯示該道法派影響之巨。更重要的是，如此重要的道法傳承至今仍然沒有學者作系統研究，因此，選擇這一課題有相當大的學術價值和意義。

以經典為研究對象，考證自然是首要的方法，對各個經典的考證，確定成書時間這類傳統考據方法是首要的研究手段。通過比較各經典相關部分尋找共同點，明確彼此關係，這是比較方法的應用。

儀式是本課題的一個重要研究對象。儀式研究最主要的資料

① 李志鴻：《道教天心正法研究》，社會科學文獻出版社 2011 年版，第 186 頁。

來源於道教經典，經典文獻的記載提供了儀式發展變化的軌迹。因此，研究的第一步仍是對經典的考證、梳理，確切的可靠的資料是儀式研究的奠基石，夯實基礎才能保證研究的可靠性。經典的編撰本身有一定的選擇性，在長時間的流傳中也有層層累積及遺失、重撰等復雜情況，因此需要一番分析、鑒別與考據，才能析出材料中不同成分，為研究提供可靠的資料。

儀式研究的第二個手段是深入田野考察，獲得第一手資料。田野的意義在於保留了實物或活的存在形態，能印證或彌補經典的缺失和不足。這裏的田野實際應包括考古和對現存道教的調查兩方面。從調查報告來看，研究深入的成果幾乎都是結合經典和田野，兩者互相印證。

迴顧上述道教研究的發展，無論是資料、調查都有長足的進步，但研究者的眼光顯然不能就此止步。道教研究的第三階段是擴大研究視野，和其他文化研究前沿結合。道教作為中國人生活中一個組成因素，它並不局限於道教本身，它還和同時代的人、社會等發生密切的聯繫。它更是中國人精神生活的一面鏡子，折射出千年來中國人對一種靈性精神的追求與探索。基於此，研究的視角也應該在掌握切實資料的基礎上，進一步解讀這些資料背後蘊含的社會、經濟、文化及思想的意義。西方學者在人文學科的巨大發展顯然可以提供“他山之石”，不論現在還是將來，借鑒西方人文學科的成果對進一步深入道教研究勢在必行。大量新方法、新視角的引進大大推動了中國史學的發展。

在理論上可資借鑒的是西方儀式理論研究，西方學者在這一領域的研究早已突破宗教範疇，甚至涉及人與人之間的符號互動等微觀與宏觀結合的泛化的儀式探討，深入到人們之間的心理互

動關係。

（二）概念闡釋、研究範圍

本文以宋代道教經典王契真的《上清靈寶大法》為主要研究對象，“上清靈寶大法”也是兩宋之際出現的一種新道法。文中所述之上清靈寶大法有兩個含義，其一指作為典籍的《上清靈寶大法》；其二為出現在宋元之際的以該經典為核心的道法流派，文中以書名號和不加書名號來區分。本課題以王契真《上清靈寶大法》為主要研究對象。

《道藏》現存兩部同名的《上清靈寶大法》^①，其作者分別是金允中和王契真，二人師承各異，兩部《上清靈寶大法》內容雖有差異，却十分接近。可以推測，這一道法在王、金二人的時代可能有兩條以上的傳承脈絡。兩者同源於北宋開封，但流衍傳承到南宋之後，彼此之間差異逐漸明顯。傳自寧全真的王氏《大法》對後世道法有深遠影響，以寧全真為中心的東華派是上清靈寶大法的主要傳承者。所以，本文以王氏《大法》為中心，同時結合金氏《大法》及同類道法的系列經典加以研究。

兩本《上清靈寶大法》作者都是南宋時人，雖然《大法》內容歷經刪改，仍大體保留了原來的面目。其經典被稱為“法”的現象不同於魏晉之際的“經”。“經”被稱為上天所授，有種種神奇的降世方式，但“法”的作者則直接表明“法”乃自己根據師尊所傳而述作，非假借神仙名義而為之，這就更易於確定經典出現的具體時間。兩本《大法》的背後有一個共同的道法傳承，包含類似思想的經典

① 以下簡稱《大法》。

還有《靈寶無量度人上經大法》、《靈寶玉鑒》和《太極祭煉法》等。這些經典都源自同樣的一個道法體系。比較它們之間的思想能看出彼此的傳承與變化。

此外，對上清靈寶大法的研究也難免涉及其前代和同時代的一些經典。杜光庭《太上黃籙齋儀》、蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》都提供了很好的比較對象。在探索道法源流時，還涉及了魏晉時期的一些經典。總之，本文以《上清靈寶大法》為視窗，力圖窺視這些經典之中隱含的思想及道法傳承脈絡。

經典中所載的科儀在不同時代也有不同的變化，考察科儀的變化是瞭解道派變遷的重要途徑。上清靈寶大法對齋醮等儀式變革的影響也體現在儀式的變化中。在相應儀式中，煉度儀式是宋代最有特色的一種儀式，本文通過對經典中煉度儀式的描述，從三個層面分析煉度儀式的結構特點及上清靈寶大法對傳統儀式的繼承和變革。透過這些分析，探討宋元時期道教從“法籙相須”到“法籙別傳”的變化情況。這個變化是這一時期道教進入民間而產生的變革結果。

南宋時期的正史、文人筆記和詩文等保存下大量的時人記錄，這部分文獻對考證經典人物的生平等提供了極好的資料。如王契真的生平考證通過時人詩中所言其兄王茂端而得以解決。地方志彌補了正史的許多不足，金允中師傅高景修的資料就得益于方志的記載，傳承上清靈寶大法的東華派資料也部分取自方志文獻。

本課題研究的另一個重點是上清靈寶大法的儀式。從道教史的角度來看，上清靈寶大法儀式的特殊之處在於它對傳統儀式的繼承與改革，形成了一套適合民間社會需要的操作模式，如重視度的煉度儀。該派道法儀式的重要還體現在它是同時代道法的一個

典型代表，它是由宮廷到民間的道教生存模式的轉換典型。對儀式的分析則大量借鑒西方社會學理論，並借鑒榮格等心理學家的研究成果，試圖深入分析道教儀式中蘊涵的心理蘊意。

基於以上認識，確定本文的研究範圍是以上清靈寶大法為中心，梳理各相關經典，揭示上清靈寶大法的傳承脈絡。在此基礎上，進一步探討上清靈寶大法的影響並試圖揭示產生這種影響的原因所在。該道法體系最有特色之處在於對儀式的一些變革，因此以儀式為突破口深入分析宋元道教儀式變革的契機也是本文重點所在。通過揭示儀式的幾個構成層次，揭示傳統上清存思觀念不是內丹構成道教科儀的核心，這種存思和肢體表演的結合就是對上清與靈寶傳統的繼承。換言之，這就是所謂上清靈寶大法名稱之來源。

此外，文中所述，寧全真的東華派因主要經典是《上清靈寶大法》，應歸屬靈寶派範疇，因此，文中也稱為“上清靈寶東華派”或“靈寶東華派”，此三者概念一致。

四、本課題研究思路

首先，本課題以《道藏》經典資料為中心，對相關經典進行考證梳理，並在此基礎上找出該派初期的發展傳承情況，基本運用文獻考據的方法。

其次，從信仰者本身來看，賴以維持信仰並保持不懈的修煉意志的當是一個宗教的核心所在，而其教階、儀式則更具有維持教團生存的價值。

第三，道教在唐宋相當長一段時期得到官方的支持，其儀式、

經典都烙上官方的印記，當他們卸下御用的光環後同樣面臨生存的挑戰。進入民間的道教面臨的問題是要結合地域民衆的需要來構建新的精神架構和信仰解釋模式。南宋時的各派道教就是在這一話語權的爭奪中紛紛出現的。

第四，如皮慶生所言：國家、地方官員、士人、普通百姓的信仰活動、態度的同一性與差異性，祠神信仰與地方社會秩序的形成、經濟的發展的關係“政治理想、國家制度、現實生活三者之間的衝突和乖離、折衷和妥協如何出現以及爲何出現等等；而這些問題之後還有一個更大的問題存在，即社會變遷與信仰世界是如何相互作用的，政治權力、社會群體、空間因素、經濟力量等因素是如何順應這一變動的？”^①這些問題也是本文試圖企及的話題。

第五，就儀式理論而言，西方儀式研究對社會與人心理的關注也值得借鑒。因此，在儀式分析部分也借用西方儀式理論探討中國道教儀式與西方儀式的異同。

第六，道法與宋元道教變革。宋元道教出現較大的變化，主要體現在神靈體系的地方化、科儀的簡化、道士身份復雜化及經典的道法化等幾個方面。

但是，就宗教本身而言，經典祇能反映宗教的一部分，更大程度而言，宗教應該是和生活結合在一起的人們的活動；可以說宗教更應是以生活爲核心的一種活態的存在。因此，對經典的研究，應關注經典中和生活、儀式活動相關的部分。本課題關注包括從形而上的宇宙觀到生活中治病祈禱之類的日用小術，這些多層次的

^① 皮慶生著：《宋代民衆祠神信仰研究》，上海古籍出版社2008年版，第30頁。

研究對象，有利於增進我們理解經典所處時代的社會、生活及宗教本身的變遷。在一定範圍內，宗教擁有某種透視能力，有助於我們理解作為人們活動總稱的生活、由人類構成的社會乃至這個社會所擁有的心靈世界。而對某一時代人們心靈的穩定狀態或賴以建立生活的意識構建的瞭解將有助於思考現代中國社會當前所面對的宗教問題。宋代文化的普及和發展都大大超過前代，“子不語怪力亂神”的儒家思想也極為發達，而此時佛道亦很興盛，這為研究中國的宗教與非宗教關係提供了一個極好的案例。

五、研究內容簡介

本論文的研究對象是上清靈寶大法，該派有確切記載的資料是在寧全真的傳記中。據寧氏傳記載，其師王古就自稱屬“東華派”。因此，論文第一個問題是探查上清靈寶東華派的來源。重新檢讀最初上清、靈寶派的發展軌迹，揭示所謂上清靈寶大法實際可溯源到陸修靜對上清與靈寶二派的整合，一直到唐、五代，上清、靈寶兩大道派一直處於互相融合、相互依存狀態，大致在北宋末上清靈寶大法纔作為獨立的道法出現。而據筆者現有材料，該法最早的承載者就是“東華派”，即東華派所傳道法為“上清靈寶大法”。

第二個問題是東華派的歷史傳承。經過對《道藏》經典、宋代文人筆記、宋史等資料的檢閱，論文分五個階段介紹東華派的發展演變過程，並試圖點出該派的特點。

第三個問題是該派相關經典的考證。東華派主要道法為上清靈寶大法，該派經典有自身的一些特點，有一套以“七經八緯”為核心的存思內煉功法和科儀。通過比較幾部經典相關內容，基本確

定包括兩本《上清靈寶大法》、《靈寶無量度人上經大法》和《靈寶玉鑒》等在內的關係。

第四個問題是上清靈寶大法的傳度。幾本經典的材料顯示，宋元時期道法的傳度與唐時不同，最大的特點就是法、籙分開傳度，傳法不一定授籙。有兩方面原因：其一，與南宋“道法”興盛有密切關係，“法”與“經”有一定的區別。其二，龍虎山統一三山符籙。統一的結果導致一些新興小道派逐漸消融於正一道。另一重要影響是道士進入民間，身份復雜化、地方化，東華派本身就是一例。民間道教更注重傳法而無籙。這個結果可能可以回答為何在民間，道教傳承並沒有清晰的道派，而以師傅為傳承脈絡，甚至，一個人同時兼傳幾種道法。

第五個問題是道法的研究，主要介紹上清靈寶大法中符、內煉方法的來源及特點。該部分要說明一個問題，在宋元傳統符籙派內煉功法中，起主要作用的並非內丹而是源於南北朝上清派的存思術。國內道教史過於強調內丹在道教史中作用的觀點值得商榷。

第六個問題是儀式。上清靈寶大法儀式的最大特點就是度亡儀式。道教儀式的研究成果，國內外都不少，但基本以描述為主，缺乏足夠的分析。首先，這一部分的研究主要是說明宋代科儀對後世科儀的典範作用，後世科法大多本于宋代。其次，對儀式的分析也是筆者試圖在理論上借鑒西方儀式研究成果，力圖提出道教儀式的特點所在。同時，對儀式三個主要組成部分分別解讀，進而揭示三者之間的密切關係。最後，還探討了道教儀式在心理學研究上的重要意義，揭示中國人在靈性追求上的獨特之處。

總而言之，本論文試圖以上清靈寶大法為核心，揭示宋元道教的巨大變革。認為宋元道教典範後世，價值很大。以宋元為一個歷史分期顯然比此前唐宋分期論更為合理。作為宗教研究，關注點不僅是思想內容，更應注重對現實影響更大的儀式。儀式所涉及的不僅是宗教還有宗教與社會的關係，儀式的變革往往是社會變革的折射，它也能幫助揭示中國民族的心理模式。

第一章 上清靈寶派融合源流

前輩學者對早期靈寶經溯本探源，分流析派，為後來者理清了一條條脈絡。下文通過迴溯上清靈寶大法的形成過程，展示靈寶派經典的大致傳承概況，為南宋靈寶東華派的出現提供一個歷史背景，以便具體把握該派在道教史上的地位和影響。實際上，上清、靈寶兩大派別的傳承和融合主要通過幾個重要人物來完成，因此下文也以幾個重要人物為綫索介紹這兩個派別的融合進程。

第一節 宋以前靈寶派融合源流

據現存材料，靈寶經最早可追溯到東漢袁康的《越絕書》，其中記載了大禹治水遇神人授《靈寶五符》之事。葛洪《抱朴子·辨問篇》還記載了吳王闔閭令龍威丈人取《靈寶五符》的傳說。可見，作為古靈寶經之一的《靈寶五符序》可能源自漢代。^① 東晉末年，葛

^① 參見陳國符《道藏源流考》之《三洞四輔之淵源及傳授》及王卡先生在《中國道教史》中相關部分的論述。

洪族孫葛巢甫編纂一系列靈寶經典，編造了從元始天尊到葛玄及其後裔的傳經譜系。葛巢甫新編纂的靈寶經主要包括《靈寶赤書五篇真文》、《靈寶赤書玉訣妙經》等。^①小林正美先生把葛氏所編經典稱為元始系《靈寶經》。劉宋到齊梁間，又出現另一些靈寶經，這批經典是由天師道教徒所編，小林先生稱之為仙公系經典。元始系《靈寶經》和仙公系《靈寶經》“都宣揚道教的大乘思想這一點是相同的，也有兩個很大的不同點。其一，元始系提倡元始天尊和太上道君，與此相對，仙公系則提倡太極真人和葛仙公。其二，元始系不引用《靈寶經》以外的道典，與此相比，仙公系多引其他各種道典，其中特別重視老子《道德經》”^②。王承文則認為：“無論是古靈寶經‘元始舊經’還是‘新經’，如果其中沒有直接出現‘元始天尊’和《靈寶赤書五篇真文》，並不意味著這些經典就不認同‘元始天尊’和《靈寶赤書五篇真文》，而僅僅是相關經典敘述的側重點有所不同而已。”^③靈寶經對包括《大洞真經》在內的各類經典的使用也使它更有活力。劉宋時期的徐靈期、陸修靜等人都傳承此經，當

① [日]小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，四川人民出版社 2001 年版。

② [日]小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，四川人民出版社 2001 年版，第一章第三節、第三章第四節。關於靈寶經的問世問題學術界尚有爭論，一般認為原始新經比舊經遲出。劉屹認為新經比舊經早出（劉屹：《“元始舊經”與“仙公新經”的先後問題——以“古靈寶經”中的“天尊”和“元始天尊”為中心》，載《敦煌學》2008 年第 27 輯；《敦煌本〈靈寶經目〉研究》，載《文史》2009 年第 2 輯；《“元始舊經”與“仙公新經”的先後問題——以“篇章所見”的古靈寶經為中心》，載《首都師範大學學報》2009 年第 3 期）。

③ 王承文：《古靈寶經“元始舊經”和“新經”出世先後考釋——兼對劉屹博士系列質疑的答覆》，載《中山大學學報》（人文社會科學版）2013 年第 2 期，第 84 頁。

時靈寶經典約有五十餘卷。^① 後期產生的經典以《靈寶無量度人上品妙經》最爲重要，這一時期產生的經典受佛教大乘經義戒律影響，在形式、教義等方面都大量吸收佛教內容，導致道教教義發生了極大變化，也促使靈寶一派教義思想日趨完善。^② 該派經典在梁陶弘景之前的傳承譜系如下：

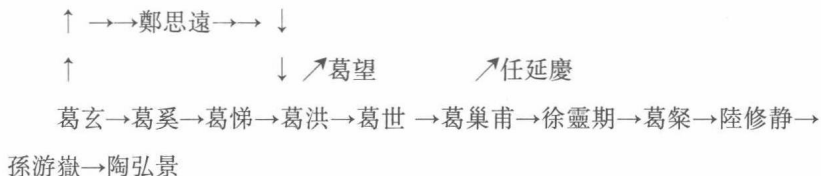


圖 1.1 早期《靈寶經》傳授譜^③

入唐以後，各道派在教理、教義、科儀等方面逐漸滲透，互相融合。^④ 靈寶和上清經典一起作爲三洞的一部分在上清派內傳承，上清派中許多儀式均採用靈寶科儀。陸修靜的三洞經書實際上已經開始整合正一、靈寶、三清三大流派。宋朝時靈寶派分爲閩皂山和天台山兩系，較爲突出的是江西閩皂山一系，但留下的材料不多。天台一派在宋時也頗受重視，該派留下大量經典，對以後的中國道教科儀產

① 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 135 頁。

② 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 139 頁。呂鵬志認爲“自 5 世紀已降，靈寶齋成了最有影響的道教儀式典範，不僅各個道派都模仿靈寶齋制立相應法位的齋儀，而且各個的各種儀式類型都效法或仿真靈寶齋儀程式和儀規”。呂鵬志著：《唐前道教儀式史綱》，中華書局 2008 年版，第 247 頁。

③ 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 135 頁。

④ 卿希泰主編：《中國道教史》，四川人民出版社 1996 年版，第 2 冊，第 119 頁。

生了很大影響。宋以後，該派在民間仍大範圍流傳，留下許多手抄本科儀書。明朝周思得繼承靈寶東華派的道法，制定了《上清靈寶濟度大成金書》，對明以後的靈寶道教科儀起了規範作用。

一、唐以前的靈寶派和天台山道教

天台山自古以來就是一個著名的道教勝地，真仙靈迹隨處可見。《真誥》卷十四《稽神樞》第四載：

桐柏山高萬八千丈，其山八重，周迴八百餘里，四面視之如一，在會稽東海際，一頭亞在海中金庭。有不死之鄉，在桐柏之中，方圓四十里，上有黃雲覆之，樹則蘇珩琳碧……此山今在剡及臨海數縣之境。亞海中者，今呼括蒼，在寧海北鄞縣南……桐柏真人之官，自是洞天内耳。^①

《天台山全志》卷一載：“顧野王《輿地志》云天台山一名桐柏，衆嶽之最秀者也。天台縣西北崇道觀曰桐柏山。寧海縣西四十里，葛元煉丹處在天台極東亦曰桐柏山。嵎縣東八十里亦曰桐柏山。山之西有金庭觀，《真誥》云：天台山周圍八百里是言天台，而桐柏在其中。”^②這個神仙洞府，傳說衆多，靈寶派重要人物葛玄也在此留下不少形迹。據成書于劉宋時期的《真一自然經》云：

① [梁]陶弘景撰：《真誥》卷十四，見《中華道藏》，第2冊，第208頁。

② [清]張聯元撰：《天台山全志》，見《故宮珍本叢刊》，海南出版社2001年版，第259冊，第5頁。

徐來勒等三真，以己卯年正月一日日中時於會稽上虞山傳仙公葛玄。玄字孝先，於天台山傳鄭思遠、吳主孫權等。仙公升天，合以所得三洞真經一通傳弟子，一通藏名山，一通付家門子孫與從弟少傳奚。奚子護軍悌，悌子洪。洪又於馬迹山詣思遠盟受。洪號抱朴子，以晉建元二年三月三日於羅浮山付弟子海安君望世等。至從孫巢甫以晉隆安之末傳道士任延慶、徐靈期之徒，相傳於世，於今不絕。^①

梁陶弘景《吳太極左仙公碑》曰：“公馳涉川嶽，龍虎衛從；長山蓋竹，尤多去來；天台蘭風，是焉游憩。”^②

《太極葛仙公傳》載：“漢光和二年正月朔，仙公於天台上虞山感太上遣玄一三真人、太極徐真人授以三洞四輔經籙、修行秘訣、金書玉誥符圖。”^③

以上三條資料說明葛玄在天台附近活動比較頻繁。《真一自然經》還記述了葛氏靈寶一脈到東晉隆安末年的流傳狀況，也反映了天台是葛玄早期傳道活動的一個中心，是靈寶派的一個發源地。在晉宋之間由葛巢甫等編纂的靈寶經受佛教影響很大，致使靈寶道教的一些思想觀念發生變革。^④ 這種變化讓葛氏靈寶派更加重視科儀的作用，也大大影響了此後的道教。

① [唐]孟安排撰：《道教義樞》，見《道藏》，第24冊，第813頁。小林正美等考證認為該經成書於劉宋時期。參見小林正美《六朝道教史研究》，第21頁。

② [明]朱綽撰：《太極葛仙公傳》，見《道藏》，第6冊，第854頁。

③ [明]朱綽撰：《太極葛仙公傳》，見《道藏》，第6冊，第847頁。

④ 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版，第162頁。

東晉興寧二年(364),比葛巢甫稍遲,與葛氏家族有姻親關係的天師道許氏家族也開始創作上清經。陶弘景《真誥》卷十九載:“伏尋上清真經出世之源,始於晉哀帝興寧二年太歲甲子,紫虛元君上真司命南嶽魏夫人下降,授弟子琅琊王司徒公府舍人楊某,使作隸書寫出。”^①上清經成書的初期顯然主要為貴族自身的解脫服務。其信奉者也未必就是職業宗教人士。

東晉義熙二年(406),陸修靜出生。劉宋年間,他對道教思想、齋儀的整合直接影響了此後一千多年的中國道教。他把上清經、靈寶經和三皇經三類經典整合為三洞四輔七大類,並據此排列道士的修行等級次序。在建立系統齋法的同時,陸修靜還發展出相應的一套解釋理論,強調齋法對道教修煉的重要意義。這一思想的出現也標志著道教史上一次重要變革的產生。此外,他對後世齋法的另一重要影響是把齋戒和思神行氣等方術結合起來,這也是他把三洞不同類經典思想融合的初步探索。^②他在《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中說:“禁戒以閑內寇,威儀以防外賊,禮誦役身口,乘動以反靜也;思神役心念,御有以歸虛也。能動能虛,則與道合。”^③這一內外結合的齋儀思想成了後代符籙派道教思想的淵藪,內煉外法是宋代道教齋儀最大的特色。因此,從陸修靜開始,上清的思神存想和靈寶的齋醮科儀就逐漸結合在一起。在陸修靜的三洞四輔體系中,上清派經典仍然處於被崇奉的最高位置。

① [梁]陶弘景撰:《真誥》卷十九,見《中華道藏》,第2冊,第237頁。

② 任繼愈主編:《中國道教史》,中國社會科學出版社2001年版,第160~161,168~171頁。

③ [南朝]陸修靜撰:《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》,見《道藏》,第9冊,第822頁。

靈寶經對佛教教義的吸收大大拓寬了道教原有的思想體系，使道教由原來祇注重個人修煉、自身成仙的清修團體日益轉化為也關心他人、社會，主動為社會提供精神慰藉的世俗性宗教。這種轉變使道教更受普通百姓歡迎，也被統治者重視。陸修靜對三洞經法的整合，初步鞏固了靈寶派這一改革的成果。

二、唐代茅山上清派和天台上清派

陸修靜之後到宋以前，尤其是在唐代，靈寶派沒有清晰、獨立的傳承譜系，學者認為靈寶派融入了茅山、正一等道派中。^① 唐代形成的洞神、洞玄、洞真三洞法錄，是三洞各部最重要的內容，三者有高低之分却無門戶之見。^② 上清部法師也掌握正一、靈寶法錄，這意味著他們同時擔負著前兩階道法的傳承任務。因此，在唐代，靈寶派作為三洞經典的一部分和上清派一起被傳承。

（一）唐代茅山上清派

陸修靜系統整理齋醮科儀，對靈寶科儀很重視。其弟子孫游嶽把陸的衣鉢傳給陶弘景，陶雖承其法統，但偏好上清思想，認為靈寶近巫，不喜科儀。^③ 他的主要貢獻之一在於將上清、靈寶等派

① 卿希泰主編：《中國道教史》，四川人民出版社 1996 年版，第 2 冊，第 121 頁。

② 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 414 頁。

③ 釋玄嶽在《甄正論》中說陶弘景：“惡靈寶法僞鄙而不行，手著論以非之。”

的神靈體系整合出系統的神仙等級次序——《真靈位業圖》。另外，他還創立了上清派教團——以茅山為中心的茅山上清派。^①

陶弘景為茅山第九代宗師。第十代宗師是隋唐間著名道士王遠之，他是陶弘景諸弟子中最重要的人物。《舊唐書·隱逸》載“道士王遠知，琅邪人也”。又云：“初入茅山，師事陶弘景，傳其道法，後又師事宗道先生臧兢。”^②據《茅山志》卷十載：“以梁大通二年生，弱冠師宗道先生臧矜，進而宗修隱居經法。陳主召入重陽殿特加禮敬，送歸茅山。”^③以後隋煬帝、唐高祖、唐太宗都倍加禮敬。《舊唐書》與《茅山志》對王遠之師承陶弘景和“宗道先生臧矜”的記載先後次序不同，但在他師從陶弘景這一點上則一致。兩文“兢”與“矜”字形雖不同，但發音相同，且都稱為“宗道先生”，應是同一人。

茅山上清派第十一代宗師是王遠之的弟子潘師正。^④劉昫《舊唐書·隱逸》云：“潘師正，趙州贊皇人也。少喪母，廬於墓側，以至孝聞。大業中，度為道士，師事王遠之，盡以道門隱訣及符籙授之。”又曰“師正以永淳元年卒，時年九十八，高宗及天后追思不已，贈太中大夫，賜謚曰體玄先生”^⑤。唐王適《體元先生潘尊師碣》說他：“生有仙骨，幼無童心。足蹈龜文，手垂過膝。”^⑥潘師正主要在

① 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 188、198～199 頁。

② 〔後晉〕劉昫撰：《舊唐書》卷一百九十二《隱逸》，中華書局 1975 年版，第 5125 頁。

③ 〔元〕張天雨撰：《茅山志》卷十，見《道藏》，第 5 冊，第 600 頁。

④ 〔元〕張天雨撰：《茅山志》卷十，見《道藏》，第 5 冊，第 601 頁。

⑤ 〔後晉〕劉昫撰：《舊唐書》卷一百九十二，中華書局 1975 年版，第 5126 頁。

⑥ 〔清〕董浩撰：《全唐文》卷二百八十二，中華書局 1982 年版，第 3 冊，第 2855 頁。

嵩山傳道，是茅山上清派北宗的主要傳播者。他很重視正一之法，對靈寶法造詣也很深。繼承潘師正衣鉢的門人爲司馬承禎。他被稱爲上清派第十二代宗師，上清玄初仙公，唐國師銀青光祿大夫，謚貞一先生。^①

《舊唐書·隱逸》：

司馬承禎，字子微，河內溫人。周晉州刺史、琅邪公裔玄孫。少好學，薄於爲吏，遂爲道士。事潘師正，傳其符籙及辟穀道引服餌之術。師正特賞異之，謂曰：“我自陶隱居傳正一之法，至汝四葉矣。”承禎嘗遍游名山，乃止於天台山，則天聞其名，召至都，降手敕以贊美之。^②

《舊唐書》的記載表明潘師正傳授給司馬承禎的不僅有上清派內容，更有正一之法。這也意味著他們雖號稱上清宗師，但實際三洞的內容都要傳習。正一與靈寶是獲得上清法籙的前兩個階段。^③隨著道士和世俗社會接觸機會的增加，重視儀式和強調自度先度人觀念的靈寶類經典必然受到重視。

可見，唐時三洞經典確實是按階傳授，獲得上清法籙就意味著同時掌握了正一與靈寶道法。當然，各傳承者也因具體的時代、需求不同，各有所側重。

① [元]張天雨撰：《茅山志》卷十，見《道藏》，第5冊，第601頁。

② [後晉]劉昫撰：《舊唐書》卷一百九十二，中華書局1975年版，第5127頁。

③ 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版，第161頁。

司馬承禎是上清派第一位留駐天台山的大宗師。他定居天台後，因武則天、睿宗、玄宗開元九年（721）先後三次奉詔入京，其後均返迴天台。玄宗開元十五年（727），他奉詔再次入京，後受命在王屋山選地置壇場居住，敕額為陽臺觀，玉真公主等親到其壇場修靈寶金籙齋。^①這表明司馬氏對靈寶齋儀十分精通。他還說服玄宗在五嶽各立一所真人齋祠。司馬承禎的時代，道教齋醮在祭祀儀式中的重要性再次凸顯出來。國家在對五嶽的祭祀典禮上使用道教神靈，顯示道教禮儀已經進入國家祭祀系統。朝廷、帝王的公私祭祀需要自然促使齋醮儀式得到足夠的重視。這成為道教齋儀得以發展的一個重要契機。

司馬承禎弟子眾多，有謝自然、焦靜真、李含光和薛季昌等，李、薛是最重要的兩人。其中，李含光在司馬承禎之後延續發展了茅山一系上清派。

唐李渤《真系傳》^②載：

今道門以經籙授受，所自來遠矣。其昭彰尤著，使搢紳先生不惑者，自晉興寧乙丑歲，衆真降授於楊君，楊君授許君，許君授子玄文，玄文付經於馬朗。景和乙巳歲，敕取經入華林園。明帝登極，爰季真啓還私廡。簡寂陸君南下立崇虛館，真經盡歸于館。按黃素方因緣值經准法奉修，亦同師授，其陸君之教楊許之胄也。陸君授孫君，孫君授陶君，陶君搜摭許令之

① [後晉]劉昫撰：《舊唐書》卷一百九十二，中華書局 1975 年版，第 5128 頁。

② 按《道藏提要》，該書是唐李渤所著。參見任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社 2005 年版，第 470 頁。

遺經略盡矣。陶授王君，王君又從宗道先生得諸勝訣，云經法秘典大備於王矣。王授潘君，潘君授司馬君，司馬君授李君，李君至于楊君十三世矣。^①

李渤所述的上清派從楊羲開始的前 13 代傳承譜系為：

楊曦——許翽——許黃民——馬朗——父季真——陸修靜——孫游嶽——陶弘景——王遠之——潘師正——司馬承禎——李含光

受老師影響，李含光也重視靈寶齋儀，他親自為《太上慈悲道場消災九幽懺》作序云：

太上慈悲道場消災九幽懺者始自太極左仙公。葛玄於後漢桓帝時居天台上虞山隱身修行，感太極真人徐來勒下降于仙公之室，以靈寶天書玉字洞真洞玄洞神三十六部寶經授之於仙公焉。仙公在山精思靜念，數十年間通神感聖，山精木鬼衛護稽首，沉魂逝魄悉得超生，自謂大乘奧旨可以開導衆生，拯濟沈溺，遂於三洞品內撮其樞要，纂集懺文，使今當世群生悉聞悉見，將來多士易悟易行。至於無間酈都，阿鼻寒夜，三途五苦，八難九幽，沈滯苦魂不遭幽閉，乃及見存過去未來所犯新罪宿衍，冤結災難，普得法潤，俱會正真，因而流傳。當爾之後，趨惡緣者百不二三，悟善因者十有八九，是故仙班之錄

^① [宋]張君房：《雲笈七籤》卷五，見《道藏》，第 22 冊，第 25 頁。

爰備，化導之功既盈，故立斯文標于卷首云耳。^①

可見，不論在茅山還是天台，司馬承禎一系均有融合靈寶的傾向。但在李含光之後，茅山上清一系有關靈寶的記載逐漸少見，而天台分支則流衍不斷。

（二）唐、五代天台上清派

相對於茅山上清而言，天台上清派在司馬承禎之前的傳承和上文李渤所述一致，之後又出現不少著名道士。天台是司馬承禎活動的重要壇場，他死後，部分門人弟子繼續在天台活動，使天台成為上清派在茅山外的另一個重要基地，可稱為天台上清派。^②

司馬承禎的著名弟子除了茅山的李含光外，另一個是傳承天台一系的薛季昌。五代南唐人沈汾《續仙傳》^③載：

時女真焦靜真泛海詣蓬萊求師，至一山，見道者指言曰：天台山司馬承禎名在丹臺，身居赤城，真良師也。靜真即還詣承禎求度，未幾升天。嘗降謂薛季昌曰：先生得道高於陶都水之任，當為東華上清真人。^④

① [唐]李含光輯：《太上慈悲道場消灾九幽懺》，見《道藏》，第10冊，第18頁。

② 卿希泰先生稱天台上清派為“南嶽天台派”，認為其特點是傳授上清大洞秘法及三洞經籙。卿希泰主編：《中國道教史》第二卷，四川人民出版社1996年版，第401頁。

③ 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社2005年版，第132頁。

④ [五代]沈汾撰：《續仙傳》卷下，見《文津閣四庫全書》子部道家類，第353冊，第202頁。

元代道士趙道一《歷世真仙體道通鑒》云：“薛季昌者，河東人，《南嶽總勝集》云：漢州綿竹人也。家世皆以官顯。季昌自幼不好榮，不茹葷，衣常布素，酷好山水。一日游青城，遂南如桃源。後遇正一先生司馬承禎於南嶽，授三洞經籙。研真窮妙，勤久不懈。”^①《續仙傳》所叙焦靜真升天後又迴來和薛季昌說話的故事雖離奇，但以上材料可以證明薛季昌也是司馬承禎的弟子。

薛季昌雖在南嶽受教，但他的弟子却在天台活動。門人田虛應繼承他的衣鉢，影響很大。宋《赤城志》載：“田虛應，齊人，字良逸。得大洞法，每水旱請禱，但弊衣岸幘而坐，應不旋踵。元和中入天台，屢詔不起。”^②

署名唐劉處靜而實際作者為杜光庭^③的《洞玄靈寶三師記》^④詳細記錄了天台派田虛應前後的傳承譜系。文中稱田虛應為經師，他的道法傳承為：“所授上清大洞自貞一先生傳天師薛君，薛君以傳先生，先生續承玄要。”該文還記述“先生門人弟子達者四人，栖瑤馮君惟良，香林陳君寡言，方瀛徐君靈府。元和中東入天台山，隨方宣教。憲宗皇帝詔征不起。廣成先生劉君猶居嶽下，武宗皇帝征為天師，入國傳道。今江浙三洞之法以先生田君為祖師焉。”《馮惟良傳》中云

① [元]趙道一撰：《歷世真仙體道通鑒》卷四十，見《中華道藏》，第47冊，第480頁。

② [宋]陳著卿撰：《赤城志》卷三十五，見《文津閣四庫全書》，第485冊，第713頁。

③ 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社2005年版，第198～199頁。第0443條《洞玄靈寶三師記》考證，此文署名唐劉處靜，實際應當是應夷節弟子杜光庭所作，本文從是說。

④ [唐]杜光庭撰：《洞玄靈寶三師記》，見《道藏》，第6冊，第751頁。

“籍師天台山桐柏觀上清大洞三征君馮君惟良”，其中記述馮惟良門下弟子：“門人三洞應君夷節，玉霄葉君藏質字含象，仙都劉君處靜，金庭沈君觀無。”據《歷世真仙體道通鑒》述，劉元靖也是他弟子。^①天台上清派自田虛應以下主要傳承譜系如下圖(1.2)。

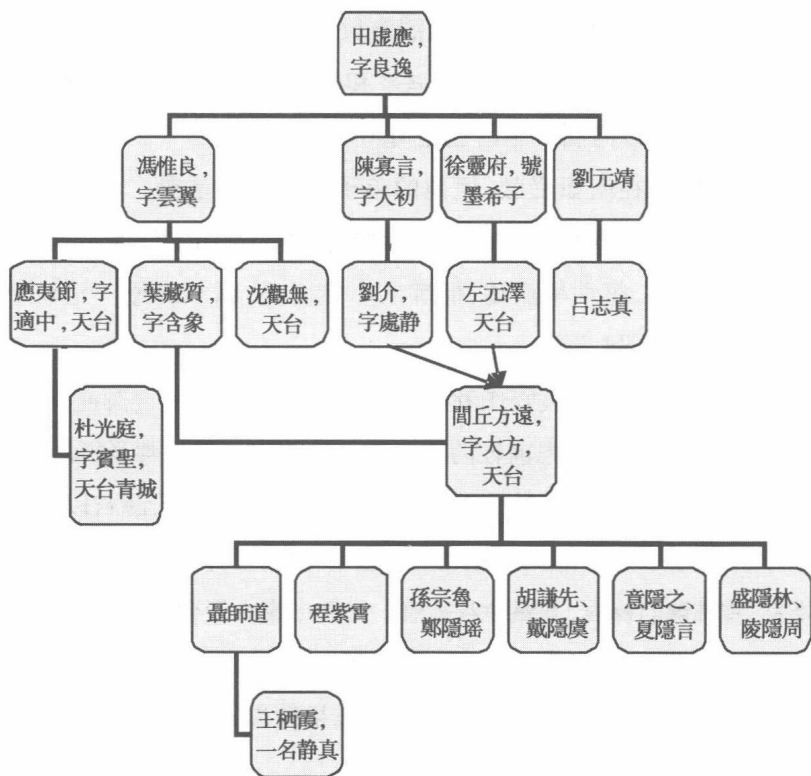


圖 1.2 天台上清派傳承圖②

① [元]趙道一撰：《歷世真仙體道通鑒》卷四十，見《中華道藏》，第47冊，第482頁。

② 本圖參考文獻如下：《歷世真仙體道通鑒》卷四十。陳國符：《道藏源流考》，中華書局1963年版，第30頁。[日]吉岡義豐著：《道教經典史論》，大正內學道教刊行會版，第82～83頁。

五代以後，天台上清派杜光庭一系傳承譜系不清。另一支，閭丘方遠則弟子很多，多有記載，其中聶師道傳王栖霞，王栖霞又迴歸茅山。此後到北宋時期，天台山道教一度很興盛，道士活動頻繁，但天台上清派傳承已不清晰。

（三）唐五代天台上清派和靈寶經的傳承

天台上清派一系的傳承一個明顯的特點就是比較注重靈寶派齋醮科儀。他們的思想、著作也多體現了這一特點。

潘師正在《道門經法相承次序》中提道：“天尊有真有應，真則湛然常住不滅不生，應則有去有來，權示接引。然真應兩端身亦不一。真身則爲道本，應身則爲化迹，劫劫出見，垂像流音，說經度人不可稱數，以無量大惠攝受群生。一切衆生，根性差別，故設科立教。”在回答唐皇帝問天尊有哪些等級時，潘師正答曰：“謹按靈寶諸經及三界圖籙，道有三清三界。”又說：“故《度人經》曰：三界之上，眇眇大羅；上無色根，雲層峨峨，唯有原始浩劫之家即斯謂也。”^①潘師正在短短的一篇經文中就多次強調《度人經》，足以說明他對三洞經典中靈寶經的重視程度。

潘師正是上清宗師，爲適應皇家對齋醮禮儀的需要，很關注齋醮儀式，對靈寶齋法相當推崇。他在繼承靈寶派傳統的同時，從理論上把佛教教義和道教修仙程式加以融合解釋。他借鑒佛教教理，提出得道成仙有五果：地仙、飛仙、自在果、無漏果、無爲果，認爲得到高級果位的途徑是：“六入清靜，三結永斷，曉了照達，辯才說法，廣度衆生於一報內，及至未來終不退轉，漸漸階梯至無上道，

^① 《道門經法相承次序》卷上，見《道藏》，第24冊，第787頁。

勤修此法則獲無漏道果。”^①同樣，潘師正弟子司馬承禎的思想中也頗有用佛教式語言推崇《靈寶經》勸善度人的觀點。《太上升玄消災護命妙經注》對經句分別以詩頌之：

觀無極衆生，受無極苦惱；妙觀無盡苦，自性不能知，妄想隨緣去，何時有出期。宛轉世間，輪迴生死；生滅何時盡，相因浩劫來，似環蜚蟻轉，如轂碾塵埃。漂浪愛河，流吹欲海；誰言河海闊，深淺尚能知，愛欲情無底，何年有出時。^②

其中濃厚的佛教苦、輪迴、因果等觀念正是靈寶經吸收佛教無量度人思想的體現。

司馬承禎再傳弟子田虛應經常參加齋醮儀式，《赤城志》說他：“得大洞法，每水旱請禱，但弊衣岸幘而坐，應不旋踵。”^③唐杜光庭《洞玄靈寶三師記》云：“今江浙三洞之法以先生田君爲祖師焉。”^④可見田虛應所行靈寶法在江浙一帶有巨大影響。

田氏弟子中，應夷節也和靈寶派關係密切。唐杜光庭《洞玄靈寶三師記》說他：

十五入天台參正一，十七佩高玄紫虛，十八詣龍虎山係天

① 《道門經法相承次序》卷上，見《道藏》，第24冊，第786頁。

② 〔唐〕司馬承禎撰：《太上升玄消災護命妙經注》，見《道藏》，第2冊，第588～589頁。

③ 〔宋〕陳耆卿撰：《赤城志》卷三十五，見《文津閣四庫全書》，第485冊，第713頁。

④ 〔唐〕杜光庭撰：《洞玄靈寶三師記》，見《道藏》，第6冊，第751頁。

師師十八代孫少任，受三品大都功，二十四參靈寶真文洞神洞玄之法，二十九進升玄，三十有二受上清大洞迴車畢道、紫文素帶、藉地騰天之符。^①

應夷節三十二歲就已歷經正一、靈寶法籙，且得授最高級別的上清法籙，他是一個傑出的宗教大師。作為上清宗師，他不僅掌握靈寶、上清類道法，還親自實踐，“每入靜行齋，登壇閱籙，為時致福，濟物度人，盼響通靈，鬱有嘉瑞。誦黃庭隱訣，吟大洞瓊章，八道望雲，三元受事，徊風隱地，攀斗藏天，勤而煉之，昏旦相續。亦降靈垂貺，玄授真傳。虛室而歛”。^②

如果說潘師正對靈寶經的強調僅表現在其對神學思想的吸收，那麼，應夷節則是身體力行，勤修各種齋儀道法，系統研究齋醮儀式，既有“徊風隱地，攀斗藏天”等存思內煉，也有踏罡步斗等科儀技術層面的內容。就此而言，應氏因該是宋朝道教大改革的先驅者，也表明上清派和靈寶派的進一步融合。

杜光庭作為天台上清派傳人，大規模整理靈寶齋儀也有乃師的淵源。他給其師寫的傳記名為《洞玄靈寶三師記》，暗示了他對師輩道法流派的想法。作為道教齋儀的集大成者，杜光庭在道教齋儀史上具有重要地位，這也說明天台上清派繼承上清法的同時非常重視靈寶等齋儀。杜光庭之後，另一個重要傳人間丘方遠的思想也體現了天台派的這一特點。他甚至在《太上洞玄靈寶大綱鈔》中敘述了靈寶經的來源。敘述五劫觀念：“大道既分，離為五

① 〔唐〕杜光庭撰：《洞玄靈寶三師記》，見《道藏》，第6冊，第752頁。

② 〔唐〕杜光庭撰：《洞玄靈寶三師記》，見《道藏》，第6冊，第753頁。

行，流爲五劫。”所謂“五劫”爲“龍漢木劫，赤明火劫，延康金劫，開皇水劫”。五劫各有神“分氣受生”，說法度化天人。文曰：“天尊於龍漢劫初，從碧落天降大浮黎國，在大地東方說法，演靈寶自然天書五篇真文。至軒轅黃帝時，天真皇人是前劫成真於峨嵋山洞中，授黃帝及守三一法，黃帝赤書一篇，靈寶部，中皆天書古篆。黃帝道成，封此法於鍾山，在西北。然後於仙都山升天。”^①此後，禹從鍾山真公處得授靈寶五法，後藏洞庭包山、東海勞盛山等處，吳王得龍威丈人所取包山及勞盛山靈寶經，吳太極左仙公於天台山得太極三真和太極法師徐來勒授靈寶諸法。劉宋陸修靜增修立成儀軌，靈寶大行於世。^② 間丘方遠所叙靈寶經傳承的過程就成爲南宋上清靈寶派所推崇的教派史。

天台上清派到唐末五代時對靈寶經重視的程度不斷加強，杜光庭對靈寶科儀作了系統的整理，爲宋代科儀奠定了基礎，間丘方遠也敘述闡揚了靈寶傳承。他們的努力大大推動了上清與靈寶兩種經典在實踐上的進一步融合，這些努力在五代及宋代得以繼續。

五代末宋初天台還有幾位著名道士。《赤城志》載：

朱霄外，郡人，居白雲庵，善河圖秘緯，持其法嚴甚，錢忠懿王給驛以進，錫賚一不受，館於都。廣順初謝歸，乃葺庵爲觀居之，今栖霞宮是也。按：崇道觀藏殿有題梁云：吳越兩街道統，天台道門威儀，栖真明德大師通元先生正一天師特進檢

① [唐]間丘方遠撰：《太上洞玄靈寶大綱鈔》，見《道藏》，第6冊，第376頁。

② 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版，第133頁。

校太傅守太保上柱國吳郡開國公食邑一千五百戶朱霄外建。^①

從長長的封號可以看出，朱氏當時是一位很有權勢、顯赫一時的著名道士，稱正一天師。朱霄外有一弟子張契真。《天台方外志》卷九說張契真：“字齊一，錢塘人，性沉默……幼從胡法師游赤城。時朱天師居天台，目而器之，以其有青骨方瞳，度爲道士，又授正一盟威靈寶法籙於樊先生。由是紫蕊玉笈之書無不歷覽，名振江湖。錢忠懿王俾總三錄齋事。宋太宗命醮賜紫衣，已命刊正道書，賜號元靜大師。”^②張氏小時從胡法師修道，後在天台遇朱天師，朱霄外度他爲道士，又從樊先生處得授正一盟威靈寶法籙。錢忠懿王命他“總三錄齋事”，宋太宗也命他負責醮事，賜紫衣，又受命刊正道書，賜號元靜大師。張契真也是一位熟悉靈寶齋法的大師。

綜觀上清派和靈寶派經典的產生和傳承歷史，可以觀察到兩者間密切的關係。這兩派大部分重要經典都是由東晉江東丹陽的葛氏、許氏兩個世代奉道家族編纂而成。共同的地域、信仰及家族間的聯繫使這兩種經典在產生之初就互相影響。陸修靜《靈寶經目序》中就提到新舊經五十五卷“或刪破上清，或采搏餘經，或造立序說”，新造的靈寶經就有部分內容取自上清經。兩種經典在陸修靜手中得到正式地整合，對此後兩派的發展影響深遠。陸修靜弟子雖秉承他的衣鉢但各有所取，如陶弘景就不喜靈寶之齋醮科儀。陶的弟子喜好各有不同，入唐以後，上清系許多著名宗師不僅重視

① [宋]陳耆卿撰：《赤城志》卷三十，見《文津閣四庫全書》，第485冊，第713頁。

② [明]釋無盡撰：《天台山方外志》卷九，見《文津閣四庫全書》，第232冊，第725頁。

靈寶法甚至身體力行之。潘師正、司馬承禎等人對靈寶經典多有論述。司馬承禎弟子分爲天台與茅山兩個上清派別，李含光一系主茅山，薛季昌一系主天台，兩者仍有聯繫，但又各有特點。茅山派比較強調單純的上清傳承，承繼陶弘景的事業；天台派則同時繼承上清與靈寶思想，秉執陸修靜的法統。唐末五代，天台上清派傳到應夷節時，他就十分注意研究各類科儀道法；其弟子杜光庭稱上三代經、籍、度三師爲靈寶三師。杜氏本人則對唐齋醮科儀進行了一次極重要的整理。間丘方遠的著作也體現了對靈寶經的推崇。至此，靈寶與上清在同一師派內傳承，不斷融合，到兩宋時終於形成影響很大的上清靈寶派。

第二節 宋代天台道教

宋代天台道教的興盛與道教在五代時的發展情形有關。五代時值天下離亂，道書毀於兵火極多，當時重建道藏的地方僅兩處，一處是杜光庭在蜀中所建，另一處就是吳越忠懿王在天台桐柏宮所建。^① 杜是天台一系傳人，桐柏宮是天台道教基地，可見天台一系對當時道教傳續和發展的影響十分深刻。《赤城志》載，唐大和咸通間天台派道士徐靈府、葉藏質重修桐柏觀，五代梁開平中改觀爲宮^②。五代著名道士朱霄外曾經在桐柏觀上清閣西北築室保存吳越忠懿王所敕之金錄字經道藏。良好的宮觀設施、藏經等爲宋代該地道教的發展準備了條件。

① 陳國符著：《道藏源流考》，中華書局1963年版，第127頁。

② [宋]陳耆卿撰：《赤城志》卷三十，見《文津閣四庫全書》，第485冊，第695頁。

宋代，天台道教的发展进入繁荣期。主要体现在两个方面：第一，桐柏宫得到大规模修復擴建，並受皇帝賞賜；第二，天台出現內丹一派的幾位重要人物，他們的內丹功法對宋代齋醮科儀頗有影響。

一、天台桐柏宮的興盛

北宋時期，天台桐柏宮受到朝廷的重視，規模龐大。朝廷對其屢加賞賜。雍熙二年(985)，宋朝廷修道藏，就使用桐柏宮所藏作為藍本之一。過了十年，藏室毀壞，靈靜大師孟玄嶽，冲一大師稽常一等募捐重修，後朝廷敕封為“崇道院”。^①《天台山方外志》載：

政和六年，又於後山建徽宗元命殿，一如官制，瓦用青色琉璃，於梭溪上建二橋，橋上構會仙亭。直南嶺表，建洞門一座，內則方丈、齋堂、雲堂、土地堂、三真殿，又有上清閣、御書閣閣三朝宸翰及高宗所臨晉唐帖。紹興二十二年，楊和、王存中重建二清殿，曹開府勳建三門，曹又於觀北結庵，賜號冲嗇官，中為院六，一曰經藏，二曰三元，三曰延賓，四曰清虛，五曰白雲，六曰浴院。屢朝宣賜，則有太宗真宗御書，共五十三卷。祥符中御衣四事，高宗史漢事實翰墨志，用高麗僧統所織成經簾二帙裹。^②

① [宋]夏竦撰：《重建道藏經記》，見《中華道藏》，第48冊，第545頁。

② [明]釋無盡撰：《天台山方外志》，見《文津閣四庫全書》，第232冊，第672頁。

在桐柏宮中修徽宗元命殿表明，桐柏宮已不是一般道觀，而是和天慶觀一樣擁有皇家規制的御用道觀。宮中所藏太宗真宗御書、祥符中御衣四事以及高宗所臨晉唐帖，都顯示其與宋代皇帝的密切關係。因觀內建有徽宗元命殿，乾道年間，本觀知事蔣允崇在上書要求免“科敷”，獲得批准。《宋桐柏崇道觀尚書省帖》：

行在尚書戶部

准 都省批下本部申准都省批下：台州天台縣桐柏崇道觀知事賜紫道士蔣允崇狀乞蠲免科敷等事，後批送戶禮部勘當，申尚書省本部契勘。近准禮部連送到都省批下：台州天台縣桐柏崇道觀知事賜紫道士蔣允崇狀理會上件事送部勘當，申尚書省本部已檢坐。隆興元年十月六日，指揮臣寮上言：江浙之間寺院官觀，除天慶、報恩寺觀系崇奉祖宗外，其餘寺觀物力與民間物力克同，一例科敷。十月六日，三省同奉聖旨除天慶觀、報恩、光孝寺觀外，其餘官觀寺院並不免科敷。今來台州天台縣桐柏崇道觀蔣允崇狀：本觀建造徽宗皇帝本命寶殿，應朝拜崇奉事件，並依天寧萬壽寺觀體例。今天寧、萬壽寺觀改賜以報恩、光孝為額已降指揮，不許官員軍兵拘占安泊叢寄，仍免非時借借科配，縣司都將本觀比附臣寮功德院，一概敷配……變茶鹽等事理，本部看詳。昨天寧、萬壽寺觀改為報恩、光孝寺觀，近承指揮許免科敷。今來本觀既是系建造徽宗皇帝寶殿，朝拜崇奉事件去處，並依天寧、萬壽寺觀體例，其本觀所乞事理，理合一體，已勘，當乞下台州照會，依報恩、光孝寺觀已得指揮施行，其餘不得援例。已具上件因依申都省去訖。今又承都省批下台州天台縣桐柏崇道觀道士蔣允崇

狀，理會上件事。申省伏乞檢詳本部已申事理施行後批，戶部申蔣允崇狀乞依報恩光孝寺蠲免科數。六月三十日送戶部依條施行，省部除已符台州詳本部堪當事，理依今來都省批狀，指揮依條施行去訖，須至指揮右帖。台州天台縣桐柏崇道觀仰詳此照會。乾道二年。^①

南宋偏安一隅，國力大不如北宋，對道教的崇奉程度亦不如前。如引文所述，“江浙之間寺院宮觀，除天慶、報恩寺觀系崇奉祖宗外，其餘寺觀物力與民間物力竟同，一例科敷”，朝廷為維持政府開支，對僧道徵收的各種賦稅相當重，且控制嚴格，大臣后妃的功德寺觀都不能免賦稅。孝宗朝乾道年宣布，以前皇帝頒發的免役詔諭不再有效^②，而桐柏宮恰在乾道二年獲得批准蠲免賦役，這無疑證明桐柏宮在當時朝廷有不小的影響力。除了政府免除賦稅，官僚貴族也是桐柏宮有力的支持者。乾道四年，南宋太尉昭信軍節度使曹勳寫的《重修桐柏記》描述了當年的修建情況：

時觀門都監石慶端、道副正厲永年、石葆璋，皆捧手相勉，誠山門不世之幸。獨葆璋願竭力任土木之役，罔敢懈怠。於是六七年中，專以觀事求在位者，得太師和王楊公，並其子數文閣待制俛洎僕，悉出俸錢，擴建廊基，各增闊丈餘，創焉高廣，顯闢修廊，又摹古石本，繪《度人經》像於壁，改造三清正

① 《宋桐柏崇道觀尚書省帖》，見《石刻史料新編》，第1集，第15冊，臺灣新文豐出版公司民國七十一年版，第11407～11408頁。

② 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版，第608頁。

殿，及命工妝彩棟宇，俾之侔矣。其像失天人之容者，則易塑睟穆，增舊金翠，以至立三官殿，移齋堂爲巨甍，可容千衆，並敞東西兩客館以待過賓，撤去外戶，仿中都上清之制，宏啓三門，塑龍虎君。^①

碑文記錄了在大官僚支援下重修の廟宇，規模比原來更爲宏偉高大。擴建廊基，增高閣樓，改造三清殿，立三官殿，齋堂可容千人，還建設了兩客館，各種設施煥然一新。南宋乾道年間，桐柏宮發展到頂峰時期。

二、天台內丹派

五代末宋初，天台出現了幾位內丹派著名道士。其中以張無夢影響最大。《赤城志》云：

張無夢，鳳翔人，字靈隱，號鴻蒙子。幼入華山與種放、劉海蟾爲方外友。師陳搏得微旨，廬於瓊台，行赤松導引法，間以修煉事形歌詠，題曰：還元。真宗召問長久之策，不對。令講易即說謙卦，曰：方大有之時，宜守以謙。上喜，除著作佐郎，不受。復召講還元篇，答曰：國猶身也，心無爲則氣和，氣和則萬寶結。有爲則氣亂，氣亂則英華散。此還元大旨也。賜處士先生號，亦不受。上以長歌贈行，自臣相以下咸賦詩。

① [南宋]曹勣撰：《重修桐柏記》，見《中華道藏》，第48冊，第545～546頁。

後終於金陵。^①

張無夢是備受尊崇的高道，重要傳人有碧虛子陳景元。^② 陳景元字太虛，自稱碧虛子。宋神宗曾召見陳景元，命他設普天大醮。後陳景元歸隱廬山，與王安石等相交。陳景元喜好讀書，至老不倦，著述頗豐，其中有《大洞真經集注》、《集注靈寶度人經》等。^③ 陳景元雖繼承張無夢內丹功法，但從其修普天大醮與集注《度人經》看，他也是一位精通靈寶科儀的符籙派大師，這種內外兼修的特點正是宋代符籙道派的一大特色。

此外，陳楠影響也很大，他在繼承內丹功法的同時“得景霄大雷琅書於黎母山神人。每人求符水，翠虛捻土付之，病多輒愈，故人呼之爲陳泥丸。宋徽宗政和中，擢提舉道錄院事。後歸羅浮，以道法行於世，所至與人治鬼”^④。可見陳楠已經是具備內煉外法實踐的儀式專家。白玉蟾也是著名的內丹家，他爲弟子彭耜之父舉辦黃籙齋，講解黃籙齋義理。^⑤ 此派在陳楠之後就與符籙派結合。陳搏、張無夢、白玉蟾等人的內丹功法對整個宋代丹法影響很大。門人先後把內丹功法和齋醮科儀結合，反映了當

① [宋]陳耆卿撰：《赤城志》卷三十五，見《文津閣四庫全書》，第485冊，第713頁。

② [元]趙道一撰：《歷世真仙體道通鑒》卷四十八，見《中華道藏》，第47冊，第535頁。

③ [元]趙道一撰：《歷世真仙體道通鑒》卷四十九，見《中華道藏》，第47冊，第541頁。

④ [元]趙道一撰：《歷世真仙體道通鑒》卷四十九，見《中華道藏》，第47冊，第545頁。

⑤ [南宋]謝顯道等撰：《海瓊白真人語錄》卷二《鶴林法語》，見《道藏》，第33冊，第119頁。

時道教發展的一種趨勢，即齋醮科儀越來越受到社會認可和重視。單純丹法修煉顯然難立足，與儀式結合，服務社會則是很好的選擇。

桐柏宮的興盛和內丹派發展表明，北宋天台已經具備道教科儀得以發展的基礎。這為南宋初期上清靈寶派興盛準備了客觀條件。該地原有的內煉與科儀傳統，使上清靈寶道法更易被認可。

第二章 上清靈寶大法經典考述

靈寶派科儀經陸修靜闡揚之後成為道教科儀的主要代表。唐宋之間，這一道派發展迅速。唐潘師正、閻丘方遠等都有相關著作，成玄英、薛幽栖、李少微等著名道士也紛紛注解《度人經》。入宋以後，靈寶派在江西閻皂山的發展比較突出，也多為學者注意，但是，在天台的發展則較少為人關注。實際上，天台靈寶在南宋時的發展極為重要。該派自稱為東華派，主要在浙東一帶傳播。東華派主要人物王契真、林靈真等所著的《上清靈寶大法》與《靈寶領教濟度金書》等經典不僅卷數較多，而且對明以後的道教科儀影響深遠。尤其是王契真的《上清靈寶大法》一書，比較系統地介紹了東華派的教派思想體系和科儀內容。

第一節 南宋王契真、金允中 和上清靈寶東華派

一、王契真及《上清靈寶大法》的成書時間

上一章考察了乾道年間達到鼎盛的天台桐柏道觀，但是，該觀道派却缺乏史料記載，唐五代以來一直在天台傳承的上清靈寶派在此似乎無迹可尋。不過，宋曹勳《重修桐柏記》碑透露了桐柏宮活動的跡象。該碑云“又摹古石本，繪《度人經》像於壁，改造三清正殿，及命工妝彩棟宇，俾之侖央”^①。《度人經》被繪於牆上顯示了它在觀內道士心中的地位，也顯示了該觀南宋時期仍在大規模活動。

南宋天台有位著名道士王契真，他是六十六卷《上清靈寶大法》的作者。《道藏》收錄此書。該書注明係“洞微高士開光救苦真人寧全真授，上清三洞弟子靈寶領教嗣師王契真纂”^②。關於王契真的史料極少，考訂他的活動時間比較麻煩。《天台方外志》的一條資料提到王契真有一個哥哥，叫王茂端，曾在浙江天台活動。由此祇能通過確定王茂端的活動時間來間接判斷王契真的活動時間。王茂端的活動與天台靈寶派的活動有關。

《天台方外志》卷九云：“宋王茂端，行上清大洞法，通真達靈事驗甚著。養母至百歲，自年九十八，清健不衰，人呼為靈寶。其弟

① [清]張聯元撰：《天台山全志》卷十一，見《故宮珍本叢刊》，海南出版社2001年版，第259冊，第77頁。

② [南宋]王契真撰：《上清靈寶大法》，見《道藏》，第30冊，第651頁。

契真，亦行大洞法，號小靈寶，所著靈寶教法秘籙十卷留桐柏觀。”^①同書卷九《神仙》載“商伯夷叔齊：道書稱二子死爲九天僕射，治桐柏山。今桐柏觀有二石像鑄製奇古，體色溫潤。或云王靈寶請之徽宗宮中，然無所據”^②。王茂端是否進入宮中無法證實，但他在這一時間段內活動則完全可能。以上兩條材料提供了王茂端的部分身份來歷：王氏爲北宋末人，徽宗時曾在浙江活動，弟爲王契真。^③兄弟倆均行上清靈寶法，頗有影響，人稱“靈寶”。如前文所述，天台歷來就有上清靈寶的傳統，祇是入宋以後傳承不見記載。王氏兄弟的法統符合天台傳統，應該比較可信。此外，南宋著名詩人，號稱永嘉四靈之一的趙師秀在《清苑齋詩鈔》中也提到王靈寶，詩云：

桐柏觀

山深地忽平，縹緲見珠庭。

瀑近春風濕，松多曉日清。

石壇遺鶴羽，粉壁剥龍形。

道士王靈寶，輕強滿百齡。^④

① 〔明〕釋無盡撰：《天台方外志》卷九，見《文津閣四庫全書》，第232冊，第725頁。

② 〔明〕釋無盡撰：《天台方外志》卷九，見《文津閣四庫全書》，第232冊，第718頁。

③ 鮑菊隱在《十到十七世紀道經通考》一書中認爲王契真生平無從可考。

④ 〔明〕潘瓚：《天台勝迹錄》卷三，缺題目。中國方志叢書，華中第540號，第260頁。據明嘉靖二十五年刊本影印。《宋代傳記資料叢刊》，第39冊，第313頁，把王字寫成玉字。《四庫全書》集部，總集類，宋元詩會，卷四十三。

查趙師秀生平,《兩浙名賢錄》列傳卷四十六“文苑趙師秀”條:

趙紫芝師秀:趙師秀字紫芝,永嘉人,登紹熙第,浮沉州縣,改秩而卒。自乾淳來,濂洛之學方行,諸老類以窮經相尚,詩或言志,取足而止,故不暇如昔人體驗聲病,俾律呂相宣也。至潘耒出,始創爲唐詩,而師秀與徐照、翁卷、徐玘繹尋遺緒,日鍛月煉,一字不苟下,由是唐體盛行,其詩清新圓美。若:野水多於地,春山半是雲。瀑近春風濕,松多曉日青等句,人傳誦之。^①

趙師秀生於孝宗乾道六年(1170),卒於寧宗嘉定十二年(1219)。^②《兩浙名賢錄》說趙師秀登紹熙(1190~1194)第,又提到自南宋乾道(1165~1173)、淳熙(1174~1189)以來,濂洛之學興盛,文人寫詩不如前人,在趙師秀等人努力下,力改乾道、淳熙文風,其代表作正是“瀑近春風濕,松多曉日清”。這表明趙師秀是在

① [明]徐象梅:《兩浙名賢錄》卷四十六,文苑,《北京圖書館古籍珍本》叢刊,史部,傳記類,書目文獻出版社1989年版,第1316頁。[清]陸心源:《宋史翼》,列傳卷二十八,中華書局1991年版。該書第305頁亦載趙氏傳,大體相同,但言趙氏“登紹興第”,時間不對,本文以徐本爲據。

② 漢典詩詞,宋詩人(生年據《冷然齋集》卷三《簡趙紫之》“同病又同庚”推定),字紫芝,號靈秀,又號天樂,永嘉(今浙江温州)人。太祖八世孫(《宋史·宗室世系表》六)。光宗紹熙元年(1190)進士。寧宗慶元初爲上元簿(《默齋遺稿》卷下《送趙簿紫芝序》)。嘉定初入江西安撫司幕,後爲筠州推官。晚寓錢塘。十二年卒(據《瓜廬詩·寄題趙紫芝墓》“辛未聯詩別,九年成恍惚”推定),年五十”。<http://sc.zdic.net/shiren/song/071015/013a0587fa8a500aab17cc40a98eb6b7.html>

登第之後見到王靈寶，即 1190 年後。按上文提到王靈寶是徽宗（1101～1126 年在位）時就到宮中，或當時就有名聲，而《桐柏觀》一詩最後一句提到趙師秀親眼見到的王靈寶百歲高齡身體仍很矯健，趙師秀見到他時已近百齡，也說明他在徽宗時已有活動，時間基本吻合。

元朝著名文人袁桷（1266～1327）在為廬真人作《桐柏山賦》^①中也提到王靈寶。他在小序中提道“近為廬真人作《桐柏山賦》，以舊賢四詠，復令賦詩次韻。”詩中寫道：

遠瞰神山接海潮，群峰匝匝翠周遭。
添書舊字開蒼蘚，金鼎寒光映碧桃。
瀑濺花香疑過雨，風迴松吹侶驚濤。
昔年曾說王靈寶，冷笑人間有二毛。

可見王茂端確在桐柏觀活動，並且影響深遠。那麼，他的活動時間可能在宋徽宗到宋寧宗（1195～1224）年間，而其弟王契真也可能在這一時期活動。又，寧全真在天台山附近活動時間是 1151 年左右，^②可推斷王契真《上清靈寶大法》的成書時間約在 1151 年到 1194 年間。王《大法》署名為“洞微高士開光救苦真人寧全真授”，據林靈真《靈寶領教濟度金書》之《贊化寧先生》載“開光救苦真人”是寧氏弟子趙義夫為之上章所得。可見，王氏《大法》當出於

① 〔元〕袁桷撰：《清容居士集》卷十六，見《叢書集成初編》，商務印書館發行中華民國二十五年版，第 6 冊，第 300 頁。

② 〔宋〕洪邁著，何卓點校：《夷堅志》，夷堅志補卷第二十二《侯將軍》，中華書局 1981 年版，第 1750～1751 頁。

寧氏死後，即成書上限爲淳熙八年(1181)。王氏《大法》署名寧全真授王契真纂，王氏即爲寧全真弟子，而寧氏又是東華派創始人，則王氏也是東華派傳人。據上文考證，王契真之兄王茂端年近百歲，徽宗時就有活動，王契真之師寧全真生於建中靖國元年，死於淳熙辛丑^①(1101～1181)，兩者活動時間應該差不多。由此可推算，王茂端年歲與寧氏差不多，活到光宗時期也有可能。因此，王氏《大法》成書下限則以光宗時爲宜。

二、金允中及其《上清靈寶大法》成書時間考

《天台方外志》提到王契真有“靈寶教法秘籙十卷留桐柏觀”。這十卷秘籙究竟是何書？天台靈寶派經典中有《天台四十九品》一書，該書現已佚。南宋道士金允中《上清靈寶大法》^②(以下簡稱金氏《大法》)載：“紹興之後，剡江以東多宗天台四十九品。”^③按金氏所言，王茂端及其弟王契真在天台活動期間，天台有靈寶派經典被稱爲《天台四十九品》。這《天台四十九品》是否就是王契真遺留在桐柏觀之書呢？

金氏在其《上清靈寶大法》中保存了《天台四十九品》的部分內容。通過對金氏《大法》中《天台四十九品》內容的考查，有助於理清其中的關係。由於金氏《大法》和《天台四十九品》的密切關係，

① [元]林靈真撰：《靈寶領教濟度金書》，見《道藏》，第7冊，第17～19頁。

② 南宋金允中撰《上清靈寶大法》成書時間見下文考證。

③ [南宋]金允中撰：《上清靈寶大法》總序，見《道藏》，第31冊，第345頁。

有必要先對金允中及其《大法》作一介紹。

金允中是南宋末期重要道士，其著作《上清靈寶大法》對南宋多個道派均有評論，展示了南宋浙江道教的大致面貌。道教研究者對金氏生活年代也多有考證。卿希泰、柳存仁等前輩學者就已有論述。學者們較為一致地認為金氏乃宋末時人，柳存仁先生推測金允中可能活到元朝^①。李志鴻認為金氏在南宋理宗時還有活動，此說較為合理。^②但以上學者均未論及金氏的活動範圍。筆者擬就相關問題進一步考證如下。

下文三則材料說明了金氏的師承。

1. 金氏《上清靈寶大法》中述其師承如下。卷十七載：“允中經師高君，自京南渡，紹興之初，化行江淮間……先籍師唐君受傳，以付劉副觀。劉君受傳以付金允中……允中度師劉君，再行奏受齋法於正一宗壇蔣君九思，奏法於田君居實。”卷二十三《章詞表牘品》中提道：“先經師章本云，臣姓高，屬徽州祁門縣紫元庵焚修。”卷十七《揚旛科式品》云：“高君歸老於新安。”

2. 金氏在《五元正法圖序》中自述：

允中本以庸儒，夙慕真化。昨來紹興年間有處州道士唐先生克壽，字永年，因從高先生景修傳法之時夢天降玉女，執牒賜名唐道憫，自後行持皆應，專以五府法救治利濟者不計其數。拜飛鷹走犬章，用直月五將祛邪逐祟……高君天資異俗，親遇至人，執職仙曹，不敢盡露。唐君晚年嗜酒難近，其法甚

① 柳存仁著：《和風堂文集》，上海古籍出版社1991年版，第771頁。

② 參見李志鴻博士論文《天心正法研究》（修改稿，未刊）第二章，第二節。

驗，多寓饒徽之間，竟得尸解。度世亦傳授弟子，劉先生混朴則受其法以授允中……大宋寶慶乙酉歲靈寶中盟弟子南曹執法典者權童初府右翊治金允中書。^①

3. 安徽《祁門縣志·寺觀》提道：“六都，龍興觀，在不老山，宋乾德間道士高景修開創……二十都，紫元庵，在文堂。”^②

以上三處材料相互印證，可以說明以下幾個問題。

第一，金氏師承如下：

經師：高景修 → 籍師：唐克壽（字永年，處州人士）→ 度師：劉混樸（劉副觀）→ 金允中。^③

金氏經師高景修是兩宋間著名道士，晚年居住在安徽祁縣不老山龍興觀。元鄭玉撰《龍興觀修造記》載：“不老山龍興觀，自昔高君景修以法籙煉度，為四方所尊信，誅茅於此，逮奚君嶽卿得觀額而名之，鄉先達郢守羅公為之記。”^④高景修的確是一位精於法籙煉度的高道，極可能原來在紫元庵，後因四方信眾尊崇而創龍興觀。這是金氏的第一個師承譜系。《上清靈寶大法》卷二十三說“允中度師劉君，再行奏受齋法於正一宗壇蔣君九思，奏法於田君居實”，這是金氏的第二個師承即：田居實、蔣九思→度師劉混樸（劉副觀）→金允中。金允中師派的主要經典為“五府冊文”，

① 《道法會元》卷一百七十八，見《道藏》，第30冊，第143頁。

② 周溶修：《祁門縣志》卷一，同治十二年刊本，寺觀。

③ 參見李志鴻博士論文《天心正法研究》（修改稿，未刊）第二章，第二節。

④ 〔元〕鄭玉撰：《師山文集》卷五，見《文津閣四庫全書》，第406冊，第519頁。

而寧全真在南渡後得仕子仙所傳有“靈寶玄範四十九品五府玉冊符文一宗印訣”^①，可見，金、寧兩人在傳習的經典上有共同的部分。

第二，金允中的活動時間及其《上清靈寶大法》的成書時間。

金書在總序中提道：“南渡之初迄今將百載。”靖康南渡是在1127年，以百年計，則金允中所說“百載”下限為1227年，這與上其他的傳承時間大致相符。另外，金書中多次提到大致同時代的另一個編寫黃籙齋儀的人物蔣叔興。“永嘉蔣先生叔興，編《黃籙立成儀》，則六幕皆用杜廣成科，而其次序又有小異。”^②蔣叔興（1156～1217），其書《無上黃籙大齋立成儀》是由其子最後整理完成。蔣書五十七卷載“熙等銜哀茹苦，敬遵治命，再四校覆，謹以遺書緘藏名山，且附錄其歷官大節，纂述之本末於後，以俾後人有考云。嘉定癸未七月，不孝孤熙法名冲素焱、法名冲一等泣血謹識”^③。又云：“使復正為黃籙齋儀三十六卷，自然齋儀一十五卷，度人修齋行香誦經儀二十四卷，總之曰《靈寶玉檢》，合七十五卷，始於嘉泰壬戌，成於嘉定癸未。”^④說明蔣書最後定稿是在蔣叔興死後的嘉定癸未（1223）七月，和上文金允中書中提到的“迄今百年”對照，可大體確定金書《上清靈寶大法》當成書於嘉定癸未至理宗

① [元]林靈真撰：《靈寶領教濟度金書》之《嗣教錄》，見《道藏》，第7冊，第17頁。

② [南宋]金允中撰：《上清靈寶大法》卷十七，見《道藏》，第31冊，第441頁。

③ [南宋]蔣叔興撰：《無上黃籙大齋立成儀》卷五十七，見《道藏》，第9冊，第728頁。

④ [南宋]蔣叔興撰：《無上黃籙大齋立成儀》卷五十七，見《道藏》，第9冊，第728頁。

寶慶丁亥年間(1223 ~ 1227)^①。在材料 2 中,金氏署名的時間是在“大宋寶慶乙酉歲”,即理宗寶慶元年(1225),這一時間也和上文推測的《上清靈寶大法》的成書時間差不多,這一時期可能是金氏從事著述的時間。

《無上黃籙大齋立成儀》卷三十二載“次思籍師上清三洞法師田君諱居實,字若虛,甲寅(紹興四年,1134)五月初二日生長沙真岩人,行化兩浙……次思度師上清三洞法師留君諱用光,字道輝。甲寅三月二十五日戌時生,乃信州貴溪人,以開禧丙寅天臘羽化于龍虎山上清宮,行化荆湖江浙”。甲寅年,按六十一甲子輪迴推算,蔣氏兩師當生於南宋高宗紹興四年(1134),蔣氏與其老師差 22 歲。由此,也知道留用光的生卒年為南宋高宗紹興四年到寧宗開禧丙寅年(1134 ~ 1206),享年 72 歲。結合前文金允中第二個師承,田居實^②是他的第二個籍師,也是蔣叔輿的籍師。據上文資料 1、2,高景修在靖康時由京師南渡,紹興年間傳弟子唐克壽,三傳劉混樸,傳到金允中已經是南渡後的第四代,而蔣叔輿與金氏籍師相同,輩分相近,且金氏由業儒轉而學道,估計學道時年紀已經不小,由此可推斷金氏年齡與蔣氏相仿或小一輩左右。蔣氏死於嘉定丁丑(1217),時年 61 歲,即使當時金氏 50 歲左右,也不大可能活到

① 王承文在《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(第 570 頁)中也認為從其道職可以確定金允中完成《上清靈寶大法》時間大致在宋理宗寶慶元年前後。

② 《宋史·藝文志》載:“道士田居實,《司空集》二卷。”(《宋史》卷二百九,藝文志一百六十二,中華書局 1977 年版,第 16 冊,第 5405 頁)王氏《大法》卷三十二提道“又田居實先生齋壇圖有六甲八節十直五臘日宮月宮諸燈全無經據”,又說“又有正一三師幕,此乃龍虎山正一宗壇尊崇祖師之意,而田先生從而行之,却添正一三師幕而以經籍度三師立於天門之上,而世俗因有天門三師之說,實非本科”。(《道藏》,第 30 冊,第 941 ~ 942 頁)

元朝，否則就是一百多歲了。由此可見，金氏可能在宋末就已不在人世。另外，金氏《上清靈寶大法》中多處稱宋為宋朝，有學者由此疑金氏活到元朝，但在上文材料 2 中署名時間恰恰就是“大宋”。兼以上文所證，金氏《上清靈寶大法》成書時間大致在嘉定癸未至理宗寶慶丁亥年間（1223 ~ 1227），因此，正如柳存仁先生所言，金氏《大法》已經為後人改動。^①

第三，金允中的活動地域。

金允中的鄉里籍貫目前尚無確切史料記載，學者亦無考證。祇是在金氏《上清靈寶大法》中提及他的活動地域。卷十四“怯妖拯厄品”載“紹興之後，淞江以東多宗天台四十九品，浙東諸郡之外罕行天台靈寶之治，此書目自不應如是詳述，但恐邪說易布，異日他時有被其誤者，故允中雖傳之別州縣，不得不叙天台之始末”。金氏文中所提浙江即今之富春江^②，古之臨安江，浙東指臨安江為界來劃分，江右為浙西，江左為浙東^③。這段材料表明金氏活動範圍在浙西。卷四十四“煉度”載“昨來臨安府天慶觀，即行所有雜卷科，多取俗用之本”。說明他在臨安府附近活動。臨安府正好位於浙江西側。據此，金氏活動範圍在臨安府附近的浙西各州縣。

① 柳存仁先生認為金、蔣二氏所處時代可能相近，“大宋”二字為後人所改。柳存仁著：《和風堂文集·中》，上海古籍出版社 1991 年版，第 755 頁。

② 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》，中國地圖出版社 1996 年版，第 6 冊，第 59 ~ 60 頁。

③ 雍正《浙江通志》卷一提道：省會曰杭州，次嘉興、次湖州，凡三府在大江之右，是為浙西。次寧波、次紹興、臺州、金華、衢州、嚴州、溫州、處州，凡八府皆大江之左，是為浙東。

第二節 《天台四十九品》考

《天台四十九品》早已失傳，金允中在其著作《上清靈寶大法》中引用了不少條文。通過輯佚的文字，大體能看出《天台四十九品》的內容。而該著作的內容顯示它和現存《道藏》中幾部經典有密切的關係。

一、《天台四十九品》

金允中《大法·總序》說：“紹興之後，剡江以東多宗《天台四十九品》。”所謂《天台四十九品》究竟是何書，今《道藏》不存。據金氏對天台靈寶法的論述復原的《天台四十九品》（以下簡稱《四十九品》）部分內容如下表。

表 2.1 《天台四十九品》復原表

天台四十九品	內 容	金氏《大法》出處
序	紹興之後，剡江以東多宗《天台四十九品》，不究前輩編集之本意，首於序中直云：靈寶大法者，三十六部尊經之首，九品仙真神靈之根指。法中編集之辭俱是上帝口宣之語	總序第三
第十七品	而天台却獨立一家之說，見其經緯儀範第十七品增作五譯，即稱妙行真人集符圖於中盟籙，又稱妙行真人三洞經為靈寶大法，此則妄矣	卷一第四，四譯成書品

(續表)

天台四十九品	內 容	金氏《大法》 出處
第十八品	天台靈寶經緯修用第十八品，備載存神參斗之法，謂能割移死籍 ……其第十八品中參斗之後又有朝元法，存神如拜章之儀	三晨芒曜品
第二十三品	天台法中第二十三品，作齋戒節度。內十戒係靈寶本科，允中從古法已編入第一品。此外，齋直日分頗近科條，但所引經典之名多是三洞品目，古無者，今雖傳行於世，未宜憑據	卷九第十三
第二十四品	天台法中二十四品，皆取四字為符名，條目頗多，如碧落空歌符、神風靜默符之類	裂字為符品
第二十五品	二十五品乃云璇璣玉衡，脉不息也	元始大定品
第二十六品	天台法中第二十六品玄憲仙格，建置法職，初職曰三天代筆伏魔持法使者，數職之後有玉陸執法真官，次列以卿監，其終有赤明執法真宰等數職	籙階法職品
第二十九品	天台第二十九品名黍珠入妙	黍珠神變品
第三十品	天台法中第三十品，作中理五氣	五氣混合品
第三十三品	以中篇配卦之例，編作三十三品，改稱玄真隱諱	洞陽符火品
第三十六品	天台法中編出三十六品，名陰陽二丹	流精玉光品
第三十七品	天台法中第三十七品名大行梵氣	梵氣流行品

(續表)

天台四十九品	內 容	金氏《大法》 出處
第四十品	獨天台法書中,內誦編在度厄消災第四十品末,乃以太乙、司命、桃康、無音、白元尊神等,各書靈書千遍。又一說則分三田內誦,乃是聞其名而不得其理,却云正月於上田,七月於中田,十月於下田。又云萬神俱誦,以致齋醮祈禱,書於疏狀,直稱內誦洞經一千卷,以獻真薦亡	三官修誦品
第四十一品	却以紫文中日魂朱景一十六字,月魄曜蕭二十四字,及斗星名魁至魍,皆令對象請氣,編入祁恩謝過第四十一品中,號為靈寶開明三景之道,謂之三景真氣	三晨芒曜品
第四十九品	天台四十九品中,即不修入此法書,而其徒臨事却行施用,或於本文之上,加玉清等事,或一符而稱靈寶誥命,或一符而稱靈寶符命……天台祇增其言辭作宗師密告第四十九品	升度符誥品 本法戒律品
以下無品第		
	台山靈寶中謂之修誦緯品:其一曰太一含華玉露迎珠。存之誦之不待萬遍而登真名寶珠玄化緯。其二……名獅子威神緯。其三……名上宮妙乘緯。其四……名中禁證真緯。其五……名下元初學緯。其六……名立應神通緯。其七……名玉音萬靈緯。其八……名三界拓(王書此處為招字)靈緯	卷四七經八緯品

(續表)

天台四十九品	內 容	金氏《大法》 出處
	天台靈寶法中多教人止於身中作用,由不及上極於泥丸,二十八宿,三十二天,三境十方,千真萬象,環於泥丸之中。其元綱飛步,乃收神入腦,有如集身神朝元之法,又類補腦還精之術。甚至上章啓事飛神告謁,皆以此爲不傳之妙。彼但見傍門法中,有此等功用頗多,便執以爲秘訣,既於靈寶不得要領,遂假此以行之	卷四元綱流演品
	台山靈寶法中却叙云:元始天尊乃道中之主,太上道君乃法中之主,太上老君乃教中之主,三洞四輔法籙之源,九品三乘互相通貫,而以爲三清各主其一	卷四第十二 玄穹主宰品
	台山靈寶法中,以三清上帝列爲三師,救苦天尊爲真師,又稱玄師,法中續添言辭,皆以玄師冠其首……又立修用仙曹品,以經中一句作一司……取以爲……欣慶受度司、歷闢諸天司、魔王監舉司……修用仙曹、施用仙曹、赫奕仙曹	卷五三界官曹品
	天台編靈寶玉鑒一節入五行正氣品,又以雜咒混於其中	卷七第十八 洞照幽微品
	天台之法四十九品終始並無訣法未降之條,而七經八緯爲法之要,乃隱去七經之目,改換八緯之名,雖古法無訣者,亦極辭牽合以文飾之……靈寶大法古有七經八緯,除天台之外,諸家編集,皆不出此七經八緯。一十五條內共有六條訣法未降,即采煉祖氣、洞陽符法、五氣混合、流精玉光、梵氣流行,黍珠神變是也……感聖師神授之,詳是古書,存其名例也。而天台遂事曲爲之說,使成簡編,或取而用,豈不誤世	黍珠神變品

(續表)

天台四十九品	內 容	金氏《大法》出處
	<p>天台雖置此印於不用之地，亦編入法中……行其教者，印文與中原正派亦不同……天台乃於科教中爲異，即行靈寶法，却不用本職印奏牘，乃以飛玄三氣玉章印發之……天台於符告中却用三天太上印……又有混洞赤文印、靈書中篇印、八威龍文印、元始符命印、自然靈章印、敕制地祇印、歷關諸天印、招集群仙印、普告三界印，似此之類，皆以經中四字爲一印。如嚴攝北酆印、明檢鬼營印，湊分三行，似此之類，則以經中八字爲一印……又有九靈飛步章奏司，九靈飛步章奏印</p>	本法印篆品
	<p>自天台杜達真立璇璣法，每事好異，即不從伏古科稱北斗醮，創置玄靈璇璣府事</p>	濟生陽德品
	<p>若天台總治幽冥上品，所述符名甚多，皆非出於本法。祇有九宮洞視訣，却是古法，其起例亦同，即合舊典，豈敢故爲異論。惟詩訣言辭不同，意亦稍稍相似，此一條自從允中師傅編入。其總治幽冥中品則載長生符，救苦升天左右的券、背文、四鎮合同符，並隸符誥品外，有三官三簡、拔度六道四生符，其符文則靈寶本法，並無出處。神虎七玉女符，陽曜通關壇、陰靈攝魄壇，並隸神虎品，悉不應入此。總治幽冥下品有請真水真火隸煉度品，如此即其三品，乃撮諸法品中雜符，以湊成之</p>	怯妖拯厄品
	<p>至如天台靈寶法中，則立九天尊之外，又第一曰疾除罪簿司，落威惡根司。第二煉曰斷地建役司，上解祖考司，拔出地戶司，永離鬼官司。九煉中如此之類，凡三十餘司</p>	水火煉度品

從表中復原的《天台四十九品》內容看，它是靈寶東華派早期核心經典之一，共四十九品，主要內容包括以下幾個方面：第一，五譯。這是上清靈寶派道法傳承的早期歷史，通過五個階段的轉化，最後流傳下來。第二，七經八緯。這是上清靈寶大法的主要道法結構，東華派顯然在繼承傳統的同時對之加以修改，所以金允中批評了這種做法。第三，玄憲仙格。這主要是上清靈寶派的道法職銜品味。第四，經緯修用。這主要是指行持齋醮科儀類時的方法。此外，還有不少與修煉有關的道法，如“中理五氣”“黍珠入妙”等。可以看出《天台四十九品》比較系統地介紹了東華靈寶派的思想、齋儀、修煉方法、法位元、神靈等內容，比較完整地體現了構成一個道派所需的內容，也可以看出東華靈寶派是比較成熟的一個道派。這些道法內容類似王氏《大法》和金氏《大法》內容。《天台四十九品》對此前的靈寶科儀作了一些改變，而對此後靈寶派科儀書則有很大影響。

二、《天台四十九品》的來源

金氏在其《大法》總序中批評《天台四十九品》：“編中鋪聚多乖正理，其書起自南渡之初，迄今將百載。邪說異論幾遍浙東，歲月浸深，傳流漸廣。後學之事習以為常。亂敗典章，靡有窮己。”這段話意味著《四十九品》之書早在宋政權南渡之初就開始在浙東傳播。這與寧全真南渡到浙江的時間相符合。寧氏資料中與《四十九品》有關的記載如下。

寧氏傳記《贊化寧先生》載：

前是楊司命得道華陽，以靈寶玄範四十九品、五府玉冊符文一宗印訣進於朝，詔藏秘府。司命登真，付於嗣法仕子仙曰：爾嗣吾上道，慎勿輕泄，若遇緋衣人，則付之。後仕君於江南，時先生尚從裴姓，仕君曰：吾昔受先師緋衣之囑，今始悟緋衣者，子姓也。即以圖策心印付度。^①

由此材料可知，王氏得自寧氏的《四十九品》可能是楊司命與仕子仙傳給寧氏的《靈寶玄範四十九品》或是以該書為底本作一些修改而成的著作。

此外，王氏《大法》卷三“二十四階玉司”中第五司為“青羅消災玉司，正法青羅真人主之，十一曜消災經為司舉”。林靈真《金書》卷二第二十六“七曜齋三日節目”中有“按《靈寶四十九品》云：靈寶有二十四司，第五青羅消災玉司，青羅真人主之，以十一曜消災經為司舉……”^②顯然，林書中所謂“《靈寶四十九品》云，靈寶有二十四司”應該就是王氏《大法》中的“二十四階玉司”，而此《靈寶四十九品》可能就是《天台四十九品》或《靈寶玄範四十九品》。

王、林兩書均題為寧氏所授，兩書內容相符，所謂《天台四十九品》可能就是寧氏得自仕子仙的《靈寶玄範四十九品》。但金氏看到的《天台四十九品》亦非原封不動的《靈寶玄範四十九品》。金氏

① [元]林靈真撰：《靈寶領教濟度金書》，見《道藏》，第7冊，第17頁。

② [元]林靈真撰：《靈寶領教濟度金書》卷二，見《道藏》，第7冊，第41頁。

在其《大法》，總序中言：

天台之行靈寶者欲別立門戶以傳於人。因見宣和間有璇璣之籙，故集諸家之說以爲璇璣之法，別立玄靈璇璣府印，編末却歷言所本，如北斗經、傍通圖諸書皆列其後。雖法中言辭出於衆書而立爲此印又誰爲之耶，銜位稱主管璇璣府事，子生人則稱太上官察訪使是何說也？

同書之《濟生陽德品》云：“自天台杜達真立璇璣法，每事好异，即不從伏古科稱北斗醮，創置玄靈璇璣府事。”可知，金氏所見《四十九品》也歷經改動。

《天台四十九品》已佚，金氏《大法》中也没有記載此書是何人的著作，據前文考述，該書可能傳自寧全真，現存《道藏》中也有署名寧全真授王契真纂《上清靈寶大法》六十六卷，兩者關係如何呢？

三、《天台四十九品》與王氏《大法》之關係

王氏《大法》成書時間在寧全真去世的淳熙八年(1181)到光宗朝(1190~1194)之間，金氏《大法》之前。金氏所提《天台四十九品》爲當時重要的靈寶派經典，是當時浙東道士科儀、修煉的憑依。比較兩書，可以看到金氏看到的《天台四十九品》與王氏《大法》關係密切。試比較兩書主要內容如下表。

表 2.2 王氏《大法》與《天台四十九品》對比表

書名	王契真《上清靈寶大法》	《天台四十九品》
五 譯	<p>第一譯曰玉字生於虛無之先，隱乎空洞之中，名大梵玉字。至赤明開圖火煉成文為赤書玉字。元始以大通神威之力，開廓五文而生神靈，宣緯演秘，而成大法也；第二譯曰火煉成文赤書之後，字方一丈八角，垂芒覆於諸天，下蔭於西元九天之根，流雲之勢，玉光金精之明煥耀太空。元始天真皇人悉書其文，名八威龍文，亦曰諸天八會之書，秘於上清玄都金闕，七寶瓊臺及紫微上宮蘭房金室，東西華堂，九天太霞之府也。第三譯曰元始天尊為道法宗主，玉晨道君為靈寶教主，撰此靈書五篇真文，三十二天玉字成經，名雲篆光明之章，西王母授黃帝，龍威丈人授大禹靈寶五符之法，並太上後聖授百代帝王靈寶尊經，並在三十六部尊經之內，更不稱譯。黃帝問道峨嵋，親見皇人，再蒙授旨及吳左仙翁於太極徐真人降授流布，亦更不重叙為譯；第四譯為漢元封元年七月七日西王母下降，以此經法授漢武帝，帝不曉大梵之言……改天書玉字為今文……第五譯曰自天真皇人悉書其文以為正音，妙行真人撰集符書大法修用，真定光真人鬱羅翹真人光妙音真人集三十六部尊經符圖為中盟寶籙，以三十六部尊經之文為靈寶大法</p>	<p>天台却獨立一家之說，見其經緯儀範，第十七品增作五譯，即稱妙行真人集符圖於中盟籙。又稱妙行真人三洞經為靈寶大法</p>
七 經	<p>一則洞視百靈吞服混元玉札高玄內諱，行元始內觀之道，如不及行此當行內視中藏法；二則參斗，割移死籍注生南曹，所謂北斗落死，南斗上生也；三則朝元；四則分神治事；五則仙曹建邸；六則超度玄祖，寄治南宮；七則選應玄舉也</p>	<p>天台靈寶經緯修用第十八品，備載存神參斗之法，謂能割移死籍。其第十八品中參斗之後又有朝元法，存神如拜章之儀</p>

(續表)

書名	王契真《上清靈寶大法》	《天台四十九品》
八緯	第一寶珠玄化緯；第二獅子威神緯；第三上宮妙乘緯；第四中禁證真緯；第五下元初學緯；第六立應神通緯；第七玉音萬靈緯；第八三界招靈緯	修誦緯品：其一曰太一含華玉露迎珠，存之誦之不待萬遍而登真名寶珠玄化緯；其二名上宮妙乘緯……其四名中禁證真緯；其五名下元初學緯；其六名立應神通緯；其七名玉音萬靈緯；其八名三界拓（按：王書此處為招字）靈緯
十玄修用	一曰大定神光；二曰黍珠入妙；三曰中理五氣；四曰十轉回靈；五曰吐納正氣；六曰玄真隱諱；七曰胎化法質；八曰本始神通應感功德；九曰陰丹陽丹，流精玉光；十曰大行梵氣	天台第二十九品名黍珠入妙；天台法中第三十品，作中理五氣；以中篇配卦之例，編作三十三品，改稱玄真隱諱；天台法中第三十七品名大行梵氣

王氏《大法》中包含了“五譯”、“七經八緯”、“十玄修用”等內容。其中，“五譯”指上清靈寶大法的來源，“七經八緯”是上清靈寶大法的主要內容和結構，而“十玄修用”則是該派主要的內煉方法，這幾個方面構成了上清靈寶大法的主體結構及思想體系。而金氏《上清靈寶大法》所評述《天台四十九品》中也包含了類似的內容。如表中所述，金氏《大法》中的第十七品即是五譯的內容，第十八品

的神參斗之法和朝元法與王氏《大法》七經中的第一、第二和第三相類；金氏所記《天台四十九品》中的修誦緯品第一到第八均為王氏《大法》中八緯的內容；金氏所記《天台四十九品》中第二十九品名黍珠入妙、第三十品名中理五氣、三十三品名玄真隱諱、三十七品名大行梵氣等均為王氏《大法》中“十玄修用”中的內容。此外，金氏所述的《天台四十九品》和王氏《大法》在其他章節還有不少相似之處。可見，《天台四十九品》和王氏《大法》兩書章節雖然編排不同，但是它們的主要思想和修煉方式方法基本一致，二者的同源性毋庸置疑。

四、王氏《大法》最後成書

王氏在天台桐柏觀僅留下“靈寶教法秘籙十卷”，而現存王氏《大法》多達六十六卷，顯然後人有所增補。其中較為明顯的幾次修改如下。

首先，文中多處引用南宋蔣叔興《無上黃籙大齋立成儀》的文字。卷五十六第四云：“故蔣氏立成儀亦云……”第十載：“蔣氏立成儀令於科案別安香爐……”卷五十七第十五言：“蔣氏立成儀謂趙道升黃籙儀祇午朝命魔……”卷六十有：“觀蔣氏立成儀所載章奏格式亦甚盡善，但其間措辭重復，頗覺繁瀆。”蔣之書完成於嘉定癸未七月（1223），在王氏《大法》成書之後，這些內容可能為後人所添。

其次，王氏《大法》繼承《四十九品》的主要思想內容，却在其中又摻雜了一些金氏《大法》的觀點。見表 2.3：

表 2.3 王氏《大法》中所見金氏《大法》觀點比較表

王氏《大法》	金氏《大法》
<p>卷四，師曰：元綱則元氣之路，九天之根，以天言之，在西北之角，與玉清連界……</p> <p>師曰：考詳元綱者，乃天之根紐，氣之經纏，道源未判，元綱已肇，此乃天地之大體，妙氣之靈樞……</p>	<p>卷四《元綱流演品》：元綱則元氣之路，九天之根，在西北之角，與玉清連界……</p> <p>允中考詳元綱者，乃天之根紐，氣之經纏，道源未判，元綱已肇，此乃天地之大體……天台靈寶法中多教人止於身中作用，由不及上極於泥丸，二十八宿，三十二天，三境十方，千真萬象，環於泥丸之中。其元綱飛步，乃收神入腦，有如集身神朝元之法，又類補腦還精之術。甚至上章啓事飛神告謁，皆以此爲不傳之妙。彼但見傍門法中，有此等功用頗多，便執以爲秘訣，既於靈寶不得要領，遂假此以行之</p>
<p>卷十《三界所治門》玄穹主宰：師曰三清三境天尊，人孰不知其爲玄、元、始三氣。但氣聚則爲形，散則復爲氣，是萬化之源，三才之祖，天地之根，不可得而名，不可得而議。赤明啓運，大道流光……或者却叙云：元始乃道中之祖，爲靈寶祖師。道君乃法中之祖，爲宗師。老君乃教中之祖，爲真師。救苦天尊十天尊爲玄師。吁，三洞四輔，法籙之源，九品三乘，互相通貫，而爲三清各主其一，其餘頗礙於理，若然，則行教度人不亦謬乎？</p>	<p>卷四《玄穹主宰品》：允中竊惟三清三境天尊，人孰不知其爲玄、元、始三氣。但氣之聚則爲形，散則復爲氣，是萬化之源，三才之祖，天地之根，不可得而名議。赤明啓運，大道流光……台山靈寶法中却叙云：元始天尊乃道中之主，太上道君乃法中之主，太上老君乃教中之主。吁，三洞四輔，法籙之源，九品三乘，互相通貫，而以爲三清各主其一，其爲誣罔，可勝言哉！</p>

(續表)

王氏《大法》	金氏《大法》
卷十《諸天赫奕仙曹》：切原天真司於上境，鬼神主於幽冥，固非世人所可測。然而行持之士，亦須少達天地之正理，粗曉教法之源流……嘗觀四十九品法中，以三境上帝為三師，救苦天尊為真師，又稱玄師，與舊頗有不同。且有施用仙曹、赫奕仙曹、三界所向仙曹等目，以經中一句作一司，且如“不得拘留逼合鬼群”，經中自謂應度之魂，出離幽境，不得復行拘留逼合鬼群之中，是承上文之義耳。今却取一句為一司	卷五《三界官曹品》：允中切聞天真司於上境，鬼神主於幽冥，故非世人所可測。然而行持之士，亦須少達天地之正理，粗曉教法之源流……台山靈寶法中，以三清上帝列為三師，救苦天尊為真師，又稱玄師。法中續添言辭，皆以玄師冠其首，不知後世增廣之書，與舊典不同。又立修用仙曹品，以經中一句作一司，且如“不得拘留逼合鬼群”，經中本意自謂應度之魂，出離幽境，不得復行拘留而逼合於鬼群之中，是承上文之義爾。却取以為不得拘留司，逼合鬼群司
卷二十，七洞玄仙格門	
卷五，“三宮密誦”條則如金氏左言	三官修誦品
卷二十七，《印篆符籙門》，三天太上印、八威龍文印、九靈飛步章奏印、混洞赤文印、元始符命印 ^①	本法印篆品
卷二十七，洞玄仙格門（其後試論籙階法職，則用金氏評論）	籙階法職品
卷五十五，齋法宗旨門之受煉司（王書此處評述與金書基本相同）	卷十七《揚籙科式品之煉度堂》

① 其後“論用諸印”與金氏《大法》中論述基本相同，但文中五處提及“天台”的字眼均被一一刪除。

上表證明，王書中有與金氏書內容完全一致的論述，祇是把金氏指斥天台派的激烈言辭刪除，這顯然是王書成書後在其弟子手中又一次修改的結果。

第三，該書還出現“大明”字樣，卷二十九之靈寶告盟十天寶券式提道“維大明國某年太歲月日”，說明在明朝時可能有一次增刪編輯。上述材料顯示，王氏大法之成書歷經數次變動，最後當在明朝編入道藏，成為今天所見的文本。

五、南宋上清靈寶大法與唐天台上清派之關係

前文提到天台司馬承禎一系對靈寶齋儀比較重視，傳承不斷，以杜光庭為其集大成者。但入宋後，該派傳承不詳。南宋王契真兄弟和金允中等有行靈寶大法的確切記載，而王契真正是天台桐柏觀道士，也傳承靈寶道法。那麼，王、金二氏之上清靈寶大法和唐杜光庭一系之上清派有何聯繫呢？金氏《大法》卷十七第二十三載：

允中經師高君，自京南渡，紹興之初，化行江淮間，所行上清靈寶大法乃古書也，自唐末五代時流傳者。高君歸老于新安，前後主行黃籙難計其數，莫非一遵古典，非後世私意更易之儀。其法則主於度人一經，其齋則尊廣成之科。^①

^① [南宋]金允中撰：《上清靈寶大法》卷十七，見《道藏》，第31冊，第442頁。

金氏清楚地說明其師傳之上清靈寶大法是從唐末五代流傳下來，法以《度人經》爲主，齋則以杜光庭科儀爲准。杜光庭是天台一系的代表人物，金氏道法與王氏道法都是上清與靈寶道法結合的產物，屬同一道法體系。

王氏《大法》卷五十四敘述該派源流云：

竊謂虛皇之教起於古初，妙道開光，神文降世，或隨時而化現，或因事以付傳。中古以還，典章浩博。至晉宋間，而簡寂先生陸君始明授受降世之源，別三洞四輔之目，考詳衆典，撰次齋儀，自是遐邇，宣行齋法，昭布條陳，經誥次序乃成。洎唐張清都萬福復加編集，典式漸詳。中葉以後，廣成先生杜君光庭於是總稽三十六部之經誼，旁及古今之典籍，極力編校，齋法大成。然其一字一法由始及終，莫非出於經典。所是古科二十四品之齋。廣成之論謂黃籙兼總死生，人天同福，上至邦國，下及庶人，皆得修奉。隸於下元中宮統攝萬靈，並關九府，功德深重，利佑存亡。於是撰集齋科四十卷，號曰黃籙齋科。然則壇壝典儀，朝修俯仰，莫不古今一途，而其科文嚴整，典式條暢，發明古則，昭示方來。齋法至此不可有加矣。其科中第一卷叙壇官，則曰法師當佩三洞之籙章，其次則佩洞玄籙者可以行事。蓋齋法出於靈寶，屬洞玄部也。自告齋始事以至醮謝散壇則廣成科中無不備具。自後世紛紜，齋科雖忝，三洞之衆經而多於洞玄之十二部。若奉行齋事符書咒訣關奏文移，在科不載，自唐以後，則總于靈寶大法，而法之本文又主以度人上品之一卷，是謂上清靈寶

大法。^①

上清靈寶大法傳承脈絡爲：陸修靜—張萬福—杜光庭—唐以後爲靈寶大法。這一體系在陸修靜時首先被整合，唐代張萬福進行了較爲詳細的整理，唐末天台上清傳人杜光庭再次系統整合，至此齋法基本不再有太大變化，“蓋齋法出於靈寶，屬洞玄部也。自告齋始事以至醺謝散壇則廣成科中無不備具。自後世紛紜，齋科雖忝，三洞之衆經而多於洞玄之十二部”。雖有變化也多本于洞玄十二部。但是，杜光庭齋儀中對齋法的記錄大多限於齋儀的結構和內容，對齋儀具體操作所需的符書、訣及關、奏等文移疏式缺乏記載或記載不多，“若奉行齋事符書咒訣關奏文移，在科不載”。而唐以後的上清靈寶大法對這類科儀行持的方法有詳細的記載並有新的發展，“自唐以後，總於靈寶大法，而法之本文又主以度人上品之一卷，是謂上清靈寶大法”。這樣就逐漸形成新的道法——上清靈寶大法。換言之，上清靈寶大法更大程度上應該說是道法行持方法的總結和新發展，而這些則是在唐末天台靈寶齋法的基礎上發展起來的。這也表明唐天台上清靈寶就是宋上清靈寶的淵藪。

第三節 東華派經典考

王契真傳自寧全真的道法爲上清靈寶大法，這一道派自稱“東華派”，下文有具體論述。東華派經典除了前述《天台四十九品》、

① [南宋]王契真撰：《大法》卷五十四，見《道藏》，第31冊，第201頁。

王氏《大法》外，還有《太極祭煉內法》、《靈寶玉鑒》、《靈寶無量度人上經大法》、《上清靈寶領教濟度金書》、《上清靈寶濟度大成金書》等。

一、相關經典

（一）《太極祭煉內法》

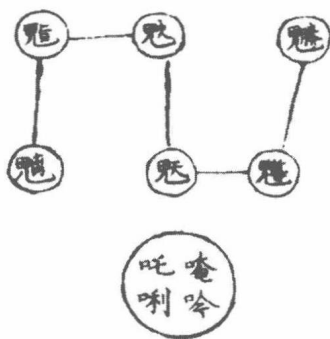
宋元之際鄭所南的《太極祭煉內法》繼承東華派道法。首先，鄭所南極為強調內煉對煉度的作用，他認為內煉功夫是：“藏經云：自己天尊，何勞仰望；自己老君，何勞外覓。”又說：“此內煉法中，存自己為火，焚蕩俱盡者，是表蕩滌一切惡念也。己身復完如故者，是表天真之不壞也。泥丸之上即是天宮，雙腎之下，即是地獄。”^①而金氏批評天台靈寶時云“又曰天尊雖遠妙近，言泥丸宮，又曰自己有天尊，何勞望上天，所引並非也”^②。又批評其內煉法說：“想己身為枯木大火焚蕩，和氣化成真人，收神上田，入太淵宮中步斗作用，於是誦元始祖氣洞經。至於煉度，祇以上田為天帝之居，肺為東井，頭中赤天出火，腎為真水。九曲之暢為九幽，千魂萬魄，皆於此度化。”^③可見，鄭氏觀點與天台靈寶法如出一轍。

其次，鄭氏所用“升天寶籙”與王氏《大法》“太上升天寶籙”基本一致，如圖 2.1。

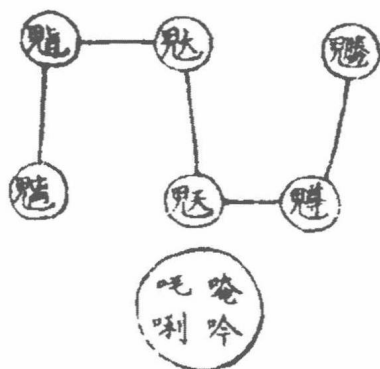
① [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法》卷中，見《道藏》，第 10 冊，第 448 頁。

② [南宋]金允中撰：《大法》卷八，見《道藏》，第 31 冊，第 388 頁。

③ [南宋]金允中撰：《大法》卷七，見《道藏》，第 31 冊，第 385 頁。



升天寶籙 ①



太上升天寶籙 ②

注：上左圖采自鄭所南《太極祭煉內法》卷上，右圖采自王氏《大法》卷四十四。

圖 2.1 寶籙圖

從內煉功法及所用符籙來看，鄭氏所繼承道法與東華派之上清靈寶大法有密切關係。

(二)《靈寶玉鑒》

《道藏》現存《靈寶玉鑒》四十三卷，目錄一卷。該書所載上清靈寶大法主要構成中的四譯八明、七經八緯均與金、王二《大法》有共同之處。

① [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法》，見《道藏》，第10冊，第443頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》，見《道藏》，第31冊，第103頁。

表 2.4 《靈寶玉鑒》與《上清靈寶大法》內容比較表^①

書名	王契真《上清靈寶大法》	靈寶玉鑒
五 譯	<p>第一譯曰玉字生於虛無之先，隱乎空洞之中，名大梵玉字。至赤明開圖火煉成文爲赤書玉字。元始以大通神威之力，開廓五文而生神靈，宣緯演秘，而成大法也；第二譯曰火煉成文赤書之後，字方一丈八角，垂芒覆於諸天，下蔭於西元九天之根，流雲之勢，玉光金精之明煥耀太空。元始天真皇人悉書其文，名八威龍文，亦曰諸天八會之書，秘於上清玄都金闕，七寶瓊臺及紫微上宮蘭房金室，東西華堂，九天太霞之府也；第三譯曰元始天尊爲道法宗主，玉晨道君爲靈寶教主，撰此靈書五篇真文，三十二天玉字成經，名雲篆光明之章，西王母授黃帝，龍威丈人授大禹靈寶五符之法，並太上後聖授百代帝王靈寶尊經，並在三十六部尊經之內，更不稱譯。黃帝問道峨嵋，親見皇人，再蒙授旨及吳左仙翁於太極徐真人降授流布，亦更不重叙爲譯；第四譯爲漢元封元年七月七日西王母下降，以此經法授漢武帝，帝不曉大梵之言……改天書玉字爲今文……第五譯曰自天真皇人悉書其文以爲正音，妙行真人撰集符書大法修用，真定光真人鬱羅翹真人光妙音真人集三十六部尊經符圖爲中盟寶籙，以三十六部尊經之文爲靈寶大法</p>	<p>四譯：靈寶經法自玉宸道君得黍珠所授，赤書玉字，八威龍文，上天所寶不傳下世，此譯之一也。道君叙其神通變化，冠之經首，叮嚀學者篤信力行於經之後，此譯之二也。道君撰靈書中篇，而天真皇人昔書以爲正音者，此譯之三也。西漢元封中，西王母以是經授之武帝，遂譯大梵之言爲神州之語，天篆之字爲同文之書，此譯之四也</p>

^① 《靈寶玉鑒》，見《道藏》，第10冊，第139～141頁。

(續表)

書名	王契真《上清靈寶大法》	靈寶玉鑒
七經	<p>一則洞視百靈吞服混元玉札高玄內諱，行元始內觀之道，如不及行此當行內視中藏法；二則參斗，割移死籍注生南曹，所謂北斗落死，南斗上生也；三則朝元；四則分神治事；五則仙曹建邸；六則超度玄祖，寄治南宮；七則選應玄舉也</p>	<p>一曰大定神光，一點靈明如如不動，大而六合，微而秋毫，皆在吾神光中。二曰洞觀微視。聖日聖月照耀金庭，光映十方，無陰不燭。三曰內服玉札金書，皆諸天日月星斗，天真大神隱諱，隱名有諸中，則神氣充施諸用，則神動天隨矣。四曰采煉祖氣以生聖胎法身，夫謂祖氣者人人俱足，不假外求，學者當朝夕存思守而勿失，真積既久，成聖胎，然後見所謂法身出有入無，神功妙用與造化同流矣。五曰五行內煉。訣曰：五行順則生人，逆則生丹，一豪情欲之萌即耗真氣。學者當吐濁納清，收視返聽，使五行真氣攢簇於神室之中，無頃刻間斷，可以長生久視，可以濟顯度幽，神動則氣隨，無施不可也。六曰黍珠神化。吾身自有始青天浮黎土，黍珠一顆，不用外求，當知此理，散之則彌滿六合，斂之則不盈一握。七曰中理五氣，混合百神。學者當常常持其志以養其氣，使之歸元海，聽命於我之元神，則隨所設施混合百神也</p>

(續表)

書名	王契真《上清靈寶大法》	靈寶玉鑒
八緯	第一寶珠玄化緯；第二獅子威神緯；第三上宮妙乘緯；第四中禁證真緯；第五下元初學緯；第六立應神通緯；第七玉音萬靈緯；第八三界招靈緯	一曰流精玉光，乃上天精粹剛正之氣，天之靈寶也……二曰洞陽符火，按《靈書中篇》六十四卦之氣運以混合三十二天之真氣，行之積久與道合真。三曰大行梵氣周……四曰三宮修誦，三宮即三田也……五曰報本返始……六曰九品陰功……七曰玄靈濟度……八曰濟度無間，經曰常行善心，又曰齋同慈愛……
十玄修用	一曰大定神光；二曰黍珠入妙；三曰中理五氣；四曰十轉回靈；五曰吐納正氣；六曰玄真隱諱；七曰胎化法質；八曰本始神通應感功德；九曰陰丹陽丹，流精玉光；十曰大行梵氣	

表 2.4 中兩書內容基本類似，祇是分類有區別，基本思想大體一致。故而可推斷該書是東華派的經典。金允中在其《大法》卷七中提到《靈寶玉鑒》之名，云“此係八緯中第五緯，《靈寶玉鑒》全書另載”，《道藏提要》據此認為該書是金氏所著，^①筆者以為不妥，按

^① 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社 1991 年版，第 239 頁。

金氏師承不屬於田紫極、寧全真一系，另比寧氏更早的《天台四十九品》亦提到“靈寶玉鑒”，而金允中活動年代遲于寧氏，可見該書不是金氏所著。金書卷七第十三《洞照幽微品》云：“《靈寶玉鑒》全書另載”，說明此書早出，金氏另外全文收編。另又於該卷第十八載“天台靈寶玉鑒”一節入“五行正氣品”，表明該書也早出於《天台四十九品》。另外，《靈寶玉鑒》卷一“用印論”云“故祖師紫極田真君辯之詳矣”。據此可推斷，《靈寶玉鑒》成書時間早于金書及金氏所見之《天台四十九品》，但其稱田靈虛為祖師，按東華派宗派表，該書作者輩分至多與王契真相當。然據金氏所言，天台之書亦有《靈寶玉鑒》一節，故其成書時間當早于王氏《大法》。

（三）《靈寶無量度人上經大法》

《靈寶無量度人上經大法》序言與王氏《大法》之《玄序》文字幾無差別。卷一八明開聰品、卷二五譯成書品與王氏《大法》相關部分基本一致。其卷五靈寶符命品中符和王氏《大法》卷十九經句符書品中符基本一致。卷八《神光大定》、《黍米入妙》、《五神混合》，卷九《十轉回靈》和王氏《大法》卷四《十玄修用門》中《神光大定》、《黍珠入妙》、《中理五氣》、《十轉回靈》大部分文字一致，有互相轉錄的嫌疑，詳見表 2.5。

表 2.5 《靈寶無量度人上經大法》與王氏《大法》比較表

《靈寶無量度人上經大法》	王氏《上清靈寶大法》
<p>卷一《八明開聰品》^①</p> <p>玄師曰：靈寶大法乃無上大羅元始天尊所說，玉宸道君、五老上帝高尊上聖，妙行真人、十方神王，至真大神所受，後聖玄元金闕高真天帝行化下教，世間得而聞之，乃是三十六部尊經，總萬八千篇，衆道之宗，玄淵隱奧，與萬法一貫。</p> <p>一則明元始祖氣從何先化玉字。按《靈寶玉字內音經》云：自三氣之先，溟滓之後，其中真精欬化，挺生元氣，元氣之內有神曰元始天王，其氣混凝，與元始同生，流化結芳，非色非相，或舒或張。至延康開劫，一氣分形而爲二氣，虛無自然而生始氣，二氣交結，凝相太空，彌覆無極，字方一丈八角，垂芒莫知其理。二氣混凝，包藏玉字。至龍漢開劫，元始天王分隸二氣，混沌開光，氣清高澄成天，氣降積滓成地。二氣分合，中有和氣，名曰玄氣，亦曰大梵之氣。至赤明劫，元始開圖，中有真陽之氣，化爲洞陽之火。元始運洞陽之火冶煉三氣，混合玉字而成赤文，因而劫號赤明，文號赤書玉字，是茲理也。</p>	<p>卷一《開宗明義門》</p> <p>總叙：師曰：靈寶大法者貫通三洞，總備萬法，是無上大羅天元始天尊所說，玉晨道君、五老上帝高真上聖，妙行真人、十方神王，至真大神所授，後聖玄元金闕李真天帝降世行教化度，凡間得而聞之，乃三十六部尊經，總萬八千篇，衆道之宗，玄淵隱奧，與萬法一貫。且天真皇人有八明、五譯、七經、八緯、十奧，四十七章，總成一部。究其微妙，皆曲盡其理。夫八明者以法天開，八聰以明其幽。五譯者，法五劫開化生五行，是氣方成世書。七經者汲引大道之徑路。八緯者範圍教法之闡域。十奧者是謂十玄。四十七章訓說始末紀綱，總成一部，盡闡玄奧之旨，其於詳微，分品立門，樞貫爲一。</p> <p>八明：一則明元始祖氣從何先化玉字。按《靈寶玉字內音經》云：自三氣之先，溟滓之後，其中真精欬化，後生元氣，元氣之內有神曰元始天王，其氣混凝，與元始同生，流化結芳，非色非相，或舒或張。至延康開劫，一氣分形而爲二氣，虛無自然而生始氣，二氣交結，凝相太空，彌覆無極。字方一丈八角，垂芒莫知其理。一氣混凝，包藏玉字。至龍漢開劫，元始天王分隸二氣，混沌開光，氣清高澄成天，氣降積滯成地。二氣分合，中有和氣，名曰玄氣，亦曰大梵之氣。至赤明劫，元始開圖，中有真陽之氣，化爲洞陽之火。元始運洞陽之火冶煉三氣，混合玉字而成赤文，因而劫號赤明，文號赤書玉字，是茲理矣。</p>

① 《靈寶無量度人上經大法》，見《道藏》，第3冊，第614頁。

(續表)

《靈寶無量度人上經大法》	王氏《上清靈寶大法》
<p>卷八《神光大定品》^①</p> <p>七日七夜諸天日月星宿璇璣玉衡一時停輪，神風靜默，山嶽藏雲，天無浮翳，四氣朗清，一國地土山川林木，緬平一等，無復高下，土皆作碧玉，無有異色，衆真侍座，元始天尊懸坐，空浮五色獅子之上。</p> <p>玄師曰：此說元始天尊妙用神通，化機運感之所至，既言七日七夜，日月星宿一時停輪，何以分其晝夜，七日七夜之數又非止是玉清有浮黎土，有如此威神妙化。道君所言諸天也，一時是應三界諸方，萬天皆如是也</p>	<p>卷四《十玄修用門·神光大定》</p> <p>經曰：七日七夜，諸天日月星宿璇璣玉衡一時停輪，神風靜默，山海藏雲，天無浮翳，四氣朗清，一國地土，山川林木，緬平一等，無復高下，土皆作碧玉，無有異色，衆真侍座，元始天尊懸坐，空浮五色獅子之上。</p> <p>師曰：此說元始天尊妙用神通，化機運感之所致，既言七日七夜，日月星宿一時停輪，何以分其晝夜，七日七夜之數又非止是玉清有浮黎土，有如此威神妙化。道君所言諸天也。一時是應三界諸方，萬天皆如是也</p>
<p>卷八《五神混合品》^②</p> <p>敕符咒曰：千和萬合，自然成真。真中有神，長生大君，無英公子，白元尊神，太一司命，桃康合延，執符把籙，保命生根。急急如元始無量度人律令。</p> <p>五神混合之圖</p> <p>妙行真人中理五氣頌：一氣朝宗，入於八冥。天門地戶，啓閉塞通。生本太微，明梁祖氣，天入作陽。天門爲陰，地泄爲真，納與邪功，水火同來，百神回東，歸於穀室</p>	<p>《中理五氣》</p> <p>經曰：千和萬合，自然成真。真中有神，長生大君，無英公子，白元尊神，太乙司命，桃康合延，執符把籙，保命生根。上游上清……</p> <p>太乙含華之圖（兩圖相同）</p> <p>妙行真人頌曰：一氣朝宗，入於八冥。天門地戶，啓閉塞通。生本太微，明梁祖氣，天入作陽。天開於陰，地泄爲真，納與邪功，水火同來，百神回東，歸於穀室，妄泄傾崩</p>

① 《靈寶無量度人上經大法》，見《道藏》，第3冊，第663頁。

② 《靈寶無量度人上經大法》，見《道藏》，第3冊，第666～667頁。

《靈寶無量度人上經大法》	王氏《上清靈寶大法》
<p>卷八《黍米入妙品》^①</p> <p>十遍周竟，十方無極，天真大神，一時同至，一國男女，傾心皈仰，來者有如細雨密霧，迕國一半，土皆偏陷，非可禁止。於是元始懸一寶珠，大如黍米，在空玄之中，去地五丈。元始登引天真大神、上聖高尊、妙行真人、無鞅數衆，俱入寶珠之中，天人仰看，唯見勃勃，從珠口中入，即入珠口，不知所在，國人廓散，地還平正，無復倚陷。</p> <p>玄師曰：謂十遍說經已竟十方無極大神並天真一時同至，召十方慧力經緯祥應，一國皆獲護度，咸得長生。故傾心皈仰，傾國來赴。說經之所喻，如細雨密霧，不可稱量其數。故言無鞅之衆，萬天普言一國，一國並會大浮黎土。其地不能厚載，天尊經力重德及無鞅廣衆，則地迕偏陷，來者之衆，雖已迕國一半，尚不能靜止。是以天尊施玄妙大化，懸一寶珠，大如黍米，在空玄之中，莫測所懸之系，去地五丈，離於濁色之表，登引天真大神，上元之真九品之真、上聖高尊，中元聖尊，九品之聖、妙行真人，下元仙真九品真人，隨天尊登引，俱入寶珠之中……</p>	<p>卷四《黍珠入妙品》</p> <p>經曰：十遍周竟，十方無極，天真大神，一時同至。一國男女，傾心皈仰，來者有如細雨密霧，迕國一半，土皆偏陷，非可禁止。於是元始懸一寶珠，大如黍米，在空玄之中，去地五丈。元始登引天真大神、上聖高尊、妙行真人、無鞅數衆，俱入寶珠之中，天人仰看，唯見勃勃，從珠口中入。既入珠口，不知所在，國人廓散，地還平正，無復倚陷。</p> <p>師曰：謂十遍說經已竟十方，無極大神並天真一時同至，感召十品慧力經澤祥應，一國皆獲護度，咸得長生。故傾心皈仰，傾國來赴。說經之所謂，如細雨密霧，不可稱量其數。所言無鞅之衆，萬天普言一國，一國並會大浮黎土。其地不能厚載，天尊經力重德及無鞅廣衆，則地窄偏陷。來者之衆，雖已迕國一半，尚不可禁止。是以天尊施玄妙大化，懸一寶珠，大如黍米，在空玄之中，莫測所懸之系，去地五丈，離於濁色之表，登引天真大神，上元之真、九品之真、上聖高尊，中元聖尊，九品之聖、妙行真人，下元仙真、九品真人，千乘萬騎隨天尊登引，俱入寶珠之中……</p>

① 《靈寶無量度人上經大法》，見《道藏》，第3冊，第665頁。

《靈寶無量度人上經大法》	王氏《上清靈寶大法》
<p>卷九《十轉回靈品》^①</p> <p>十轉回靈，萬氣齊仙。玄師曰：十轉之道，乃五行生成之理，其十轉之法，是天尊十過說經，神化者是其理也。</p> <p>衆真侍座。玄師曰：一身真集，可議斯言。</p> <p>元始天尊說經一遍，諸天大聖同時稱善，是時一國男女，聾病耳皆開聰。玄師曰：真集常善，水數生一，普天蒙恩，水生上朝，遍流山谷，沐腎增智，聾耳得開，病耳得聰，以至道言之，迷音不知音外真病耳不聽無聲，大聰亦聾。曰得水之真一流智升慧開，而病耳聰也</p>	<p>《十轉回靈》</p> <p>經云十轉回靈，萬氣齊仙。師曰：十轉之道，乃五行生成之道，十轉之法，是天尊十過說經，神化者是其理矣。</p> <p>經云：衆真侍座。師曰：一身真集，可議斯言。</p> <p>經云元始天尊說經一遍，諸天大聖同時稱善，是時一國男女，聾病耳皆開聰。師曰：真集常善，水數生一，普天蒙恩，水生上朝，遍流山谷，沐腎增智，聾耳得開，病耳得聰，至道言之，迷者不知音外，真病耳不聽無聲，大聰亦曰聾。得水之真一流智升慧開時病耳聰也</p>

以上內容顯示：

第一，《上經大法》與《大法》在這些內容上基本一致。第二，《上經大法》上下文連貫性不如《大法》之文，且部分文字在文中不切文意，可能是轉錄所誤。第三，此書在卷八云“自己有天尊，何勞上望天。贊曰：天尊雖遠妙，近言泥丸宮，宮室皆七寶，窓牖自然分是也”與王氏《大法》卷四第三云“自己有天尊，何勞上望天。又元真贊曰：天尊雖遠妙，近言泥丸宮，宮室皆七寶，牕牖自然分是也”，

① 《靈寶無量度人上經大法》，見《道藏》，第3冊，第667頁。

兩文基本一致，而此“天尊自己有”的觀念正是金允中批評天台靈寶的證據。金氏《大法》在卷八第二、三云“天台編神光大定二十五品乃云璇璣玉衡脉不息也，是則妄甚，且習定大法目不可瞬動，息不可出入，氣不可升降，神斯可出而脉豈得不動，人已就死却非出神。”又，本書之“五譯成書品”也和天台及王氏《大法》一致，對此，金氏批評云“而天台却獨立一家之說，見其經緯儀範第十七品增作五譯，即稱妙行真人集符圖於中盟籙，又稱妙行真人三洞經爲靈寶大法，此則妄矣”。以上數點證明《靈寶無量度人上經大法》也是東華派一系經典。此外，《靈寶大煉內旨行持機要》、《道法會元》卷二百四十四《玉清靈寶無量度人上道》等亦爲該派相關經典。

此外，林靈真《靈寶領教濟度金書》繼承寧全真一系道法並結合正一派的要求做了些改動。弟子林天任在《水南林先生》^①中說林靈真“紹開東華之教，蔚爲一代真師”，其撰述《靈寶領教濟度金書》是“盡三洞領教諸科及歷代祖師所著內文秘典，準繩正一教法”，林氏按正一派的標準來編輯東華派經書，向正一派靠近。可見，東華派系統的上清靈寶大法屬於按現實需要有所改革，而金允中及《靈寶玉鑒》等則代表傳統的上清靈寶大法的原則要求。

（四）東華派部分經典之比較

比較現存道藏中部分經典，可以看出屬於東華派的一些經典

① [元]林靈真撰：《靈寶領教濟度金書》，見《道藏》，第7冊，第19～20頁。

之間的關係。這些經典包括上文輯出的《天台四十九品》、王氏《大法》、金氏《大法》、《靈寶玉鑒》、《靈寶無量度人上經大法》、《上清靈寶領教濟度金書》、《上清靈寶大成金書》。比較《天台四十九品》、王氏《大法》、金氏《大法》、《靈寶玉鑒》、《靈寶無量度人上經大法》主要內容如下表：

表 2.6 東華派部分經典比較表

書名 內容	四譯	八明	七經	八緯	備注
《靈寶玉鑒》 卷一	四譯：自玉宸道君得黍珠所授，赤書玉字，八威龍文，上天所寶，不傳下世，此譯之一也。道君叙其神通變化，冠之經首，叮嚀學者篤信力行於經之後，此譯之二也。道君撰靈書中篇，而天真皇人昔書以爲正音者，此譯之三也。西漢元封中，西王母以是經授之武帝，遂譯大梵之言爲神州之語，天篆之字爲同文之書，此譯之四也。	一當明靈寶者，即元始祖氣。二當明元始敷落五篇，赤書玉字，八威龍文，經法中一應符篆，皆始於此。三當明《靈寶經法》皆出於混洞赤文。四當明《靈寶經法》乃萬法之宗。五當明人之有生，無極太極。六當明靈寶妙用。七當明省身悔過，念道思真。八當明真修實踐，日積陰功	一曰大定神光。二曰洞觀微視。三曰內服玉札金書。四曰采煉祖氣。五曰五行內煉。六曰黍珠神化。七曰中理五氣，混合百神	一曰流精玉光，乃上天精粹剛正之氣，天之靈寶也。二曰洞陽符火。三曰大行梵氣，一切真仙，莫不由此超度。四曰三宮修頌，三宮即三田也。五曰報本返始。六曰九品陰功。七曰玄靈濟度。八曰濟度無間	

(續表)

書名 內容	四譯	八明	七經	八緯	備注
金允 中 《上 清靈 寶大 法》	第一玉字生於虛無之先，神文隱於混沌之內至赤明開圖元始宣演秘諱系第一譯爲大梵玉字。第二道君標叙玉字秘諱，天真皇人書其文爲第二譯號諸天八會之書。第三道君撰以靈寶成經爲第三譯號雲篆光明之章是也。第四漢元封元年七月十五日西王母以此經下授漢武帝，帝不曉大梵之言，遂改天書玉字爲世書號第四譯	一明元始祖氣從何先化玉字而後發生萬物，二明生育混沌，陶冶萬物，三明靈寶自然生成圖書，總括萬象，爲三才機紐。四明靈寶爲三洞祖教，出生一切聖人。五明人身體法元始造立混沌，聖胎法身。六明原始祖氣無形之先，作何比擬。降質成氣化生萬寶，今世作何體狀，復采煉此氣爲丹餌之登真。七明得靈寶之道，上則白日登晨，次則長生度世或得尸解，及經中備有萬法	元始大定神光湛然七日七夜。洞觀百靈徹視十方。玉札洞視內解。采煉祖氣生聖胎法身。五行正氣內煉。黍米寶珠神變積而丹成。中理五氣混合百神	流精玉光陰陽丹。內包九鼎外合九色。洞陽符大開圖。梵氣流行合於太陽流演十方。三宮修誦。洞照幽微。五品陰功。濟生陽德。升度無間	

(續表)

書名 內容	四譯	八明	七經	八緯	備注
王契真 《上清靈寶大法》	第一譯曰玉字生於虛無之先，隱乎空洞之中，名大梵玉字。至赤明開圖火煉成文爲赤書玉字。元始以大通神威之力，開廓五文而生神靈，宣緯演秘，而成大法也。第二譯曰火煉成文赤書之後，字方一丈八角，垂芒覆於諸天，下蔭於西元九天之根，流雲之勢，玉光金精之明煥耀太空。元始天真皇人悉書其文，名巴威龍文，亦曰諸天八會之書，秘於上清玄都金闕，七寶瓊臺及紫微上宮蘭房金室，東西華堂，九天太霞之府也。第三譯曰元始天尊爲道法宗主，玉晨道君爲靈寶教主，撰此靈書五篇真文，三十二天玉字成經，名雲篆光明之章，西王母授黃帝，龍威丈人授大禹靈寶五符之法，並太上後聖授百代帝王靈寶尊經，並在三十六部尊經之內，更不稱譯。黃帝問道峨嵋，親見皇人，再蒙授旨及吳左仙翁於太極徐真人降授流布，亦更不重叙爲譯。第四譯爲漢元封元年七月七日西王母下降，以此經法授漢武帝，帝不曉大梵之言（改天書玉字爲今文）。第五譯曰自天真皇人悉書其文以爲正音，妙行真人撰集符書大法修用，真定光真人鬱羅翹真人光妙音真人集三十三部尊經符圖爲中盟寶籙，以三十六部尊經之文爲靈寶大法	一則明原始祖氣從何先化玉字。二則明生育混沌陶冶萬範。三則明靈寶大法自然生成圖書總括萬象，爲三才樞紐。四則明大法爲三洞祖教，出生一切聖人。五則明人身體法元始造立混沌而生聖胎法身。六則明元始祖氣，無形之先，比擬降質成氣化生萬寶。七則明大法中大洞育物回靈之道則白日登晨，次誦詠長生度世，尸解得道及經中備有備有萬法。八則明大法有三品必成聖真仙道如通玄究微，行諸十品上道，功德合備則白日飛升，若其餘補修，得一法救一長生度世爲地界仙，洞天仙人之首。或朝夕朝禮尊敬奉事供養，必獲尸解之仙，十洲三島散仙之民矣	一則洞視服元玉札內諱，內始觀之道，如此行內視法。二則參斗，割移死籍，注生南曹。所謂北斗落死，南斗上生也。三則朝元。神治事。五則仙曹建邸。六則超度玄祖，寄治南宮。七則選應玄舉也	第一寶珠一化獅。第二神上宮。第三乘中禁。第四真下元。第五立緯。第六通緯。第七玉音。第八三界。第九靈緯。第十招	十玄修用。曰定光。曰珠妙。曰理氣。曰轉靈。曰吐納。曰真諱。曰化質。曰始通感。曰丹精。曰行氣。

(續表)

書名 內容	四譯	八明	七經	八緯	備注
《靈寶無量度人上大法》	<p>一譯玉字生於虛無之先，隱乎空洞之中，名大梵玉字。至赤明開圖，火煉成文，為赤書玉字。元始以大通神威之力，開廓五文而生神靈，宣緯演秘而成大法也。二譯火煉成文，赤書之後，字方一丈八角，垂芒覆於諸天，下蔭西元九天之根。流金之勢，玉光金真之明，煥耀太空。元始命天真皇人書其文，名八威龍文，亦曰諸天八會之書。秘於上清玄都金闕七寶瓊臺，及紫微上宮蘭房金室東西華堂，九天太霞之府也。三譯元始天尊為道法宗主，玉宸道君為靈寶教主。玉晨道君為靈寶教主，撰此靈書五篇真文，三十二天玉字成經，名雲篆光明之章，內王母授黃帝，龍威丈人授大禹靈寶五符之法，並太上後聖授百代帝王靈寶尊經，並在三十六部尊經之內，更一稱譯。兼黃帝問道峨嵋，親見皇人，再蒙授旨，及吳左仙翁於太極徐真人降授流布，亦更不重叙為譯。四譯漢元封元年七月七日西王母下降，以此經法授漢武帝，帝亦不曉大梵之言……五譯曰自天真皇人悉書其文以為正音，妙行真人撰集符書大法修用，真定真人鬱羅真人光妙真人集三十六部尊經符圖，為中盟寶籙，以三十六部尊經之文為靈寶大法，因此流傳，吳左仙翁授經籙法訣於太極徐真人，仙翁遺於上清真人楊君，總其玉清洞真、上清洞玄二品之經，後世漸有神文</p>	<p>一則明元始祖氣，從何先化玉字。二則明生育混沌，陶冶萬範。三則明靈寶大法自然生成圖書，總括萬象，為三才樞紐，是茲理也。四則明靈寶大法為三洞祖教，出生一切聖人。五則明人身體法元始，造立混沌而自人身生聖胎法身。六則明元始祖氣，無形之先，比擬降質成氣，化生萬寶，今世作何體狀。七則明大法中大洞育物回靈之道，則白日登升。次誦詠《長生度世尸解得道經》，經中備有萬法。八則明大法有三品，必成聖真仙道。如通玄究微，行諸十品上道，功德合備，則白日登升。若其餘修誦，得一法一教，長生度世，為地界洞天仙人之首。或朝夕朝禮尊敬，奉事供養。則必獲尸解之仙，十洲三島之民矣</p>	<p>卷八神光大定品、黍米入妙品、五神混合品。卷九靈化品、胎化法質品、利元通神品。卷十洞視降召品。卷十一混元玉札品。卷二十四吐納正氣品</p>		

(續表)

書名 內容	四譯	八明	七經	八緯	備注
《天台四十九品》	天台却獨立一家之說，見其經緯儀範第十七品增作五譯，即稱妙行真人集符圖於中盟籙。又稱妙行真人三洞經爲靈寶大法		天台之法四十九品始終並無訣法未降之條，而七經八緯爲法之要，乃隱去七經之目，改換八緯之名，雖古法無訣者，亦極辭牽合以文飾之	修誦緯品：其一曰太一含華玉露迎珠。存之誦之不待萬遍而登真名寶珠玄化緯。其二名上宮妙乘緯……其四名中禁證真緯。其五名下元初學緯。其六名立應神通緯。其七名玉音萬靈緯。其八名三界拓（王書此處爲招字）靈緯	天台第二十九品名珠入妙。天台中第三品作中理氣，以篇配卦之例，編作三十三品，改稱玄真隱諱。天台中三七名行梵氣

《靈寶玉鑒》稱田靈虛爲祖師，作者當與王氏同輩。但據金氏云“天台編《靈寶玉鑒》一節入五行正氣品，又以雜咒混於其中，乃無速度亡魂之目，使古法之美意不復可見”。文中“靈寶玉鑒”一

節，王氏可能引用自《靈寶玉鑒》一書，且金氏稱之為“古法”，可見其成書當在王書之前。另外，觀金氏之書有強烈的復古味道，處處以秉承古法自居，書中應當保存了較多的傳統道法原來的觀念。比較王、金二氏《大法》和《靈寶玉鑒》之七經八緯，可以看出，金氏《大法》和《靈寶玉鑒》幾乎一致，而王氏之書則有較大的變化。同時，在同樣內容上，把《天台四十九品》和以上三書比較，發現王書和《天台四十九品》接近。如果《天台四十九品》就是寧全真所得之《靈寶玄範四十九品》，則該書在寧氏之前就已成書，出書時間應在王書之前。

《靈寶無量度人上經大法》沒有署名，難以判斷具體成書時間，但表中各項內容的比較表明它在“五譯”、“八明”等方面都和王氏《大法》一致，說明該書屬於王書系列。另外，《靈寶無量度人上經大法》在七經八緯項中已經沒有明確的名目，祇是散布在書中各處。上述兩點顯示該書成書時間應晚於王書。雖然該書卷四十三《審心章式》載：“右臣某今為大明國某鄉貫居住。”^①但本書內容和其他幾本東華派經典內容大體一致，宋代道經沒有著錄此書，^②因此該書可能成書於元、明時期。考察上述各書幾乎都有明人修改的痕迹，應該是明朝修道藏時有過一次比較普遍的修改，如據此判斷這些書的成書時間顯然不妥。^③

綜上所述，可以排出上述諸書成書的先後順序為：《靈寶玉鑒》，《天台四十九品》，王氏《大法》，金氏《大法》，《靈寶無量度人

① 《靈寶無量度人上經大法》，見《道藏》，第3冊，第854頁。

② [英]龍彼得著：《宋代收藏道書考》，伊薩卡出版社1984年版。

③ 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社2005年版，第92頁。第0218條認為該書出自明朝，即根據這一條，筆者以為不妥。

上經大法》。表中內容也顯示，上述五書基本思想大體一致，如果歸類，都可以稱之為“上清靈寶大法派”。但按其變化，該派內又分為兩個系統，姑且稱為“王氏系統”和“金氏系統”。而這兩個系統的交融則顯示了一個道法與派別演化變動的過程。即：

傳統(《靈寶玉鑒》)→變革(《天台四十九品》、王氏《大法》)→復古(金氏《大法》)→變革(《靈寶領教濟度金書》)→《靈寶無量度人上經大法》。

上述各經書的比較情況表明，上清靈寶大法相關經書卷帙繁浩，其思想的影響相當大。

二、王、金二氏《大法》之源流及影響

王、金二氏《大法》把《度人經》之經文解釋為功法這一做法非其獨創，張萬福在《洞玄靈寶無量度人經訣音義》中就論及誦經之時該如何存念、引氣、叩齒等方法。如《誦諸天內音存念法》云：“東廡婁六十四字存念叩齒九通，思九色之龍導引前後青雲九重，覆匝身形。咒曰……”其他經文多類此，顯然，張萬福把誦經和內煉結合到一起，這與東華《大法》把經文解釋為功法有異曲同工之妙。很可能這就成為《大法》釋經為法模式的發端。

東華派不僅編纂大量道經，而且這些道經對後世道教影響不小。南宋^①陳椿榮著《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》卷一、卷三都以小字注云：“詳載大法茲舉其略”。此處所謂“大法”指何經典呢？

^① 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社2005年版，第42頁。

表 2.7 《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》與王氏《大法》內容比較表

《太上洞玄靈寶 無量度人上品經法》卷三	王氏《大法》卷四
<p>玄師曰：西龜之山一曰龍山，言木之道也，金母居之，言金之體也，乃九氣之根紐，人之九宮之根也。紐黃氣之淵府，乃梵氣之宮，上之正府也。在天西北亥子之地，嬰孩之生根也，周迴四千萬里，是不知其極，出常數之度量外也。高與玉清連界，上通腦也。脉通王帝宮，東南接神虎之門，接通肺氣也，又與大胃交通矣。西北交寒穴上通金闕，神仙之庭，與腎宮便穴交氣也</p>	<p>西龜之山一曰龍山，言木之道也，金母居之，言金之體也，乃九天之根紐，人之九宮之根也。紐黃氣之淵府，乃梵氣之宮，土之正府也。在天西北亥子之地，嬰孩之生根也，周迴四千萬里，是不知其極，出常數量度之外也。高與玉清連界，上通腦也。脉通玉帝，宮東南接神虎之門，接通肺氣也，又與大胃交通矣。西北交寒穴，與腎宮便穴交氣也</p>

通過上表可知兩者內容基本一致，《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》所引用的正是王氏《大法》之內容，而前文所言《大法》就是指王氏《大法》。元代《太上靈寶淨明飛仙度人經法》也大量引用王、金二氏《大法》之卷一、卷三等處的內容，其煉形、救度之術多源自上清靈寶派。^①

^① 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社 2005 年版，第 246 ~ 247 頁。

第三章 東華派發展史略

東華派傳承文獻記載不多，目前學界大多就寧、林二人傳記簡略介紹東華派在宋末及元初的歷史。^①下文根據道藏材料、方志、宋人筆記等記載，考述東華派自宋到明的大致發展情況，分析出該派發展中四個重要階段。

第一節 寧全真和宋代東華派

一、東華派譜系及傳記的考證

考東華派之傳承，《道法會元》卷二百四十四《靈寶源流》展示了東華派的神化來源及主要傳承人，文如下：

祖師虛無自然玉清元始上帝

① 任繼愈、卿希泰等幾位學者主編的道教史基本如此。

玉晨大道太上道君靈寶天尊

紫宸太華天帝

東華上相青童道君

西靈金真梵氣祖母元君

太玄玄一鬱羅翹真人

太玄玄二真定光真人

太玄玄三妙音真人

洞玄太極太虛靈應徐真人諱來勒

太極左仙翁冲應常道葛真君諱玄字孝先

朱陽鄭真人諱思遠

抱朴子葛真人諱洪字稚川

湖洲高真人諱欽之

玉清總仙上真簡寂先生陸真人諱修靜字景真

上清東華太皇道君

洞靈上卿青玄府下教司命三官保命司主簿丹元姚真人諱

圓字耀靈

司命神蓋寶惠尚書王真人諱古字賢孫

靈虛誠應紫極田真君諱思真字清夫

洞微高士贊化先生開光救苦寧真人諱全真名本立字道立

上清寶川王真人諱猷字光寶堅

領教真師玉田趙真人諱德真字義夫

雲林先生宋真人諱存真

玉虛先生張真人諱洞真

太玄先生孔真人諱敬真

丹霞先生盧真人諱湛真

東華先生薛真人諱熙真

靈寶通玄弘教法師水南先生林真人諱靈真

太極高閑先生董真人諱處謙字巽吉

三十九代天師太玄張真人諱嗣成^①

考察該譜系所載神靈，第一位祖師虛無自然玉清元始上帝即《真靈位業圖》中第一中位，玉清境元始天尊。第二位玉晨大道太上道君靈寶天尊，《真靈位業圖》中為第二中位主神，稱“上清高聖太上玉晨玄皇大道君，為萬道之主”。這一階位還包括東華上相青童道君，該神在《真靈位業圖》中稱為“九微太真玉保王金闕上相大司命高晨師東海王青華小童君”。另外，西靈金真梵氣祖母元君為女真位“紫微元靈白玉龜臺九靈太真元君”，以上幾位均為上清派大神。東華派把上清派幾位主要神靈列為自己的祖師，顯然認為自己源自上清派。

接下來為靈寶派神靈，包括太玄玄一鬱羅翹真人、太玄玄二真定光真人、太玄玄三妙音真人、洞玄太極太虛靈應徐真人諱來勒、太極左仙翁冲應常道葛真君諱玄字孝先五位。劉宋《真一自然經》就提到這些神真。據東華派經典，這幾位靈寶派神靈的主要職能是傳授靈寶經典，宣揚《度人經》和度人積功累德對成仙的重要作用。^② 這些神靈的出現表明東華派在祖師神靈譜系上承接上清一系又秉持靈寶度人濟世的大乘思想，也體現了它試圖綜合上清與靈寶兩者的意圖。

^① 《道法會元》卷二百四十四《靈寶源流》，見《道藏》，第30冊，第496頁。

^② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷一，見《道藏》，第30冊，第653頁。

鄭思遠、葛洪都繼承葛玄的靈寶經系統，陸修靜則同時接納了上清、靈寶、天師道思想，並對二者作了初步的整合。陸修靜和丹元真人姚圓，東華派經典就有提到。《靈寶領教濟度金書》之《贊化寧先生》載：“尚書嗣丹元真人東華嫡傳，又聞田靈虛遇陸簡寂於廬山，玄受三洞經教，與東華丹元玄旨會合。”該文與另一傳記《水南林先生》所載傳承主要人物基本和《靈寶源流》所載譜系吻合。

《靈寶源流》所載譜系最後一位是三十九代天師張嗣成，他於1317年襲位。而成書於1302年的《水南林先生》，其中所載傳承人物最後一位是“天師門下高閑董公”即董處謙，沒有張嗣成。^①張嗣成作為一代天師地位自然重要，如果當時就在水南門下，其傳記定有記載。然譜系有張嗣成而傳記中沒有，顯然譜系中的張嗣成是後來補入的。據此可判斷譜系是在傳記之後形成。

《道法會元》中寧、林兩傳記明顯是抄自《靈寶領教濟度金書》。兩者內容幾乎一致，但有一些變化，這些變化足以說明二者關係。如《水南林先生事實》一文，最後沒有署撰者名，而《靈寶領教濟度金書》中《水南林先生》是其弟子林天任在林水南解化當年，即1302年所寫，署名、時間都有，比較可信。可見，《道法會元》中寧、林兩傳記比《靈寶領教濟度金書》中二者傳記遲出。

另外，該譜系並非歷代教主傳承表，如表所示，王古與田靈虛為同代人，林天任作為林水南嗣法者却未列入。可見，該譜僅是部分傳人名單表，而非掌教師傳承譜。

① [元]林靈真撰：《靈寶領教濟度金書》，見《道藏》，第7冊，第19頁。

二、寧全真和南宋東華派的傳承

考東華派文獻，其中最重要的人物為寧全真。該派關於他的記載也較多，兩部經典——王氏《大法》和《靈寶領教濟度金書》均自稱為寧氏所授，後者還專門為其立傳。甚至明朝周思得《上清靈寶濟度大成金書》亦自稱乃秉承寧氏之法。^① 關於寧氏的生平，《靈寶領教濟度金書》中載有傳記一篇，茲錄如下：

贊化寧先生

先生姓寧，名本立，字道立，諱全真，開封府人也。世裔莫詳，幼養於裴氏家，長猶從裴姓。然天性純孝，奉所生母尤謹，其資稟純異，敏於記憶。凡諸子百家、醫藥卜筮之書，無不該貫融會，善察天文躔度，猶工於風角鳥占卜術，家貧無以自給，為六部尚書令。每歎曰：吾性嗜冲寂，且聞至人多塵隱者，老子嘗為柱下史矣，吾切慕焉。會尚書王古入朝，雅知先生有道，檄充史掾。尚書嗣丹元真人東華嫡傳，又聞田靈虛遇陸簡寂於廬山，玄受三洞經教，與東華丹元玄旨會合。尚書延致靈虛于家，俾先生典侍抄錄，先生既心與道契，一見輒解悟。凡宗旨秘文，必私錄副本，靈虛知先生宿有仙分，心切許之，勿訝也。先生亦未嘗敢請焉。一日靈虛言於尚書曰：裴氏子根器深重，骨相合仙，異日當負大名，然振起吾東華教者，必此人

^① 〔明〕周思得撰：《上清靈寶濟度大成金書》，見《藏外道書》，第16冊，第1頁。

也，欲以上道授之，俾其掌教可乎？尚書亦欣然曰：此吾志也，遂授焉。自是修持不怠，能通真達靈，飛神謁帝，名振京師。遭靖康國難，大駕南巡。先生奉所生母以行，遂飄泊來南，凡所至處，人輒歸慕。前是楊司命得道華陽，以靈寶玄範四十九品、五府玉冊符文一宗印訣進於朝，詔藏秘府。司命登真，付於嗣法仕子仙曰：爾嗣吾上道，慎勿輕泄，若遇緋衣人，則付之。後仕君於江南，時先生尚從裴姓，仕君曰：吾昔受先師緋衣之囑，今始悟緋衣者，子姓也。即以圖策心印付度。未幾母亡，號慟不已。時兄弟皆淪喪無嫡承，至是始復寧姓。紹興中，既駐蹕吳會。十六年十一月，高宗皇帝將有事於南郊，及致齋，雨雪交作，上憂形于色，或奏請先生致禱焉。甲戌朝獻元廟，霽日麗空。乙亥享太廟，晚宿青成齋宮，風雪復作。上即封香，遣內使詣先生靖治，先生謝恩訖，以爲今去行禮祇一二時，須具章奏無及，乃取水嚙壁中，光輒現，令齎香內使諦觀之，一上真降鑒，云是太皇萬福道君，先生命內使以上旨懇切求一日之晴以訖大禮。蒙道君首肯而退，即策騎回奏，及行次官門，癡雲漸散。丙子清旦，上登壇行禮，於彩雲繚繞中，三台獨見，暨五鼓成禮，則風雪又如昨矣。廷臣付史館以紀其瑞，上從之。後恩平郡王迎至府中建大齋，奉高廟密旨，附上二章，緘竟而後付出，初不知所云何事，伏拜畢奏，蒙上帝睿旨，所陳忠孝二字，忠字未可行，孝字允所請矣。蓋高廟言恢復及靈嗣事也。三十八年，逆亮犯淮，江南事急，中外洶洶，羽檄交馳。高廟詔先生入殿庭，仍奏密章，拜畢，復誦章中所陳，不差一字。奏云：面奉虛皇上帝，降賜一箭，又有靈飛玉女，傳旨而出曰：天亡此胡，三日後天下當太平。初言甚秘，及期捷書果

至，逆亮以其下作亂，中流矢死，上令學士院降詔，忽有“天亡此胡，俾以身而送死”之句，上大驚異，顧問學士曰：“卿何有天亡此胡”之句。學士奏曰：臣夜來夢一金甲神人，語臣曰：上帝敕旨已下，天亡此胡，臣遂下一句綴之。高廟大喜，敕賜洞微高士，繼進贊化先生，賜賚榮寵。是後，朝廷凡有醮禮，皆屬先生主典之。左街道錄劉能真，初嗣先生上清靈寶大法，眷寵兩朝，以先生上章之驗，惡其壓己，嫉妒不平，於是有殺羿之心，大興謗訕。孝宗皇帝即位初年，起張魏公浚為樞密使，都督江淮兵馬，首命先生占之。先生曰：今日出師不利，相公將有險職之譴。張浚大怒，以為訛言，阻遏重器，而劉能真黨於內豎謝安道、魯允修，及統制官陳瑤、李蒙共陷先生，拘付後司獄，實欲置之死地，先生被囚十餘日，神色怡然，張浚問之，始無必殺之意，遂黥隸軍籍。不數月張浚果失職，落樞密使都督，改江淮宣撫。先生以能真陷己，具章奏劾之帝師，有令臣求生不得，求死不得之語，正以咎師之罪。乃立誓曰：東華靈寶，上道宗派，真真相授，不許傳黃冠。未幾，能真以譴死。斯人也，開山御前三茅觀，內渡以來，傳道最先。背師若是，誠惡逆之子也。先生遂晦迹深遁，益勤修練，士夫慕其道而歸之者如市，浙右諸處士庶，多率錢建齋醮，或度幽魂，或弭兵戈，或祈晴雨，動有玄報，不可殫紀。天台巾子山素有飛猴，為郡之患，有吳崇哲者受其害，請先生治之。見《夷堅志·丁集》第一卷《侯將軍》事。因受其崇之饋，一日際午，忽命家人篝燈，家人以日中告。始歎曰：吾受鬼賊，故獲所譴。典章表者，急書章謝罪，墨汙其紙者至再。先生曰：天省不允，無如之何，自是喪明。然於上道宗旨，無不默記，遠方學子慕道而求者，必預知其姓

名及人品高下。經法篇帙散亂者，以手捫之，即知品目所在。即以崇代一宗，付玉牒趙義夫、寶婺蘭溪何淳真，何素宦族，爲國子進士，慕先生之教，不惜重貲，延于家塾。如宋扶、何德陽、王承之、章友直、宗妙道、胡元鼎、胡次裴、趙懷政、胡仲造、杜文豫，皆受學焉。先生晚年，惟留何淳真家。淳熙辛丑孟秋，淳真適婺女，先生謂其家人曰：我欲蛻形玉闕矣，而淳真不歸，爲別何耶。既而，歎曰：吾今定業盡矣，豈有黥面漢而可以臣事玉清也耶。乃命家童取水洗之，肌肉如初。良久，復曰：豈有一瞽目漢而可以上朝玉清也。乃取水洗之，光明還初，取繡針，以綫度之。有侍婢曰三娘子者，久在左右，先生顧謂之曰：三十年不見汝面，髮垂白如是矣。又曰：我今臣事玉清，可無愧矣。俄頃解化，人但見天樂清圓，甘露下降，彩雲滿空，异香盈室，禎祥异至，實中元日也。先生生於建中靖國之辛巳七月十八日午時，得年八十有一。諸弟子殮形蓋棺，托尸於永康之同山，嗣代趙義夫上章祈度，得都省批降，先生已證位開光救苦真人。其墓迄今林木鬱秀，呼爲寧仙塚。後有鄉宦仕于蜀郡，猶訊及江浙間諸門人弟子云。

從寧氏傳記中可以梳理出幾條重要綫索。

第一，《贊化寧先生》寫作時間。

該傳記出現在林靈真《靈寶領教濟度金書》中，而據其傳記，該書最早完成於他任温州路道錄之後，時間應該是宋亡後不久。《水南林先生》載：“會元厄於劫火……先代教主真人企其高，渴其道，命駕速公甚敬，扣以真機玄奧，歷歷以對，真人喜溢于容曰：永嘉有此高人哉，乃檄公爲温州路玄學講師，繼升本路道錄。公自視飲

然，乃退居琳宇，盡三洞領教諸科及歷代祖師所著內文秘典，準繩正一教法，撰輯爲篇，目爲濟度之書一十卷，符章奧旨二卷。”^①文中未提及寧氏傳記。同時出現的還有另一傳記《水南林先生》，其作者是林天任，時間是元大德六年（1302）七月，兩傳作者可能都是林天任。如此而言，則寧氏傳記可能成書於元大德六年（1302）。

第二，寧氏在世及活動時間。

寧氏傳記言其生年爲“建中靖國之辛巳（1101）七月十八午時”，時間精確到時辰，又說“其墓迄今林木鬱秀，呼爲寧仙塚”，既然墓還在，墓碑上必定有相關記載，所以傳記中其出生年、月、日、時，應該比較可靠，由此也就可以確定他活了八十一歲，逝世時間爲淳熙辛丑年（1181）。因此，寧氏傳記雖寫於寧氏死後一百多年，但他在世時間的記載應該可信。

然而，依據這一在世時間來考證他生平的其他事迹就有許多矛盾的地方。寧氏在天台巾子山治飛猴後眼睛就瞎了。按他自己的話說，是因爲“吾受鬼賊，故獲所譴”。南宋洪邁《夷堅志》確實有記載此事，其文如下：

天台市吳醫有女，年及笄方擇壻。忽于中庭見故嫂，恍惚忘其死，與叙間闊……女自是精爽迷惘，頓如癡人，正晝昏睡，暮則華裝靚飾，伺夜若有所之，殆一年許，形悴質變。其家莫之測，巫師禳解萬端不效……郡人言“此地有寧先生，道法神通，盍往告！”吳即日持牒奔謁。寧書符籙，使置於門首。妖見

^①〔元〕林靈真撰：《靈寶領教濟度金書》，見《道藏》，第7冊，第19～20頁。

之曰：“吾非鬼，何畏此哉！”笑而出。寧聞之，大怒，亟訪吳。建壇置獄，皆見騰龍驟虎，神物亂雜，環繞其居……焚猴尸，揚灰江上，竄其魄於海陬，女遂如初。寧辭去，凡賂謝錢帛，分毫
不受……寧先生名全真，字立之，京師人。紹興二十一年（1151）七月也，赤城趙彥成親見其事，作《飛猴傳》記之。^①

上文末誤把寧氏字記成“立之”，關於此派內人記載應該更準確，當為字“道立”。文中記載事情發生的時間是紹興二十一年（1151）七月，而寧傳中載寧氏死前眼睛復明，見其侍女三娘說：“三十年不見汝面，髮垂白如是矣。”此時為淳熙辛丑年（1181），離他治飛猴瞎眼的時間剛好是三十年，由此可斷定這一時間也極為可靠。這意味著寧氏至少在紹興二十一年（1151）就已離開宮廷到天台，且一個瞎眼之人不大可能再到宮廷服務。這樣，寧氏傳中所謂金完顏亮南侵之後事均不可能是他所能經歷，因為當時他早已不在宮廷。但是，寧氏傳記對南宋史實歷歷在數，對完顏亮南侵、高宗趙構求子、張浚北伐都熟悉，對宮廷內迫害他的太監名字也極為熟悉一一記下，這顯然不是外人能辦得到的。即使是到林天任寫傳時的元大德六年（1302），宋史亦未寫出，作為溫州地方一個道士，遠離京城杭州，在當時交通、資訊、制度下要知道這些事幾乎不可能。那就祇有一種可能解釋，就是寧氏確實經歷過這些事，並將其告訴門人弟子，或寫成文字，使之得以代代流傳下來。但這又和前文所推斷時間矛盾。且文中把金完顏亮南侵說成是“三十八年”，

① [宋]洪邁著，何卓點校：《夷堅志》之《夷堅志補卷》第二十二《侯將軍》，中華書局1981年版，第1750～1751頁。

實際上紹興三十二年(1162)宋高宗就讓位給孝宗。據此而言,傳記可能是後人根據口耳傳說所記,因此時間易於記錯。

第三,王古。

按東華派譜系和寧氏傳記,王古繼承丹元姚真人之傳,又會合得陸修靜道法的田靈虛所傳,後傳給寧全真。則王古和田靈虛就是寧氏之度師。那尚書王古是何許人呢?宋代確實有一位尚書王古,但字敏仲,而非譜系所言之“賢孫”。其曾祖父爲協助宋真宗降天書之宰相王旦。《宋史翼》有其傳記一篇:

王古字敏仲,莘縣人,曾祖王旦,父靖,宋史有傳。古第進士,力學自進,才名顯于時。熙寧八年爲司農寺主簿,相度淮東役法。時兩浙缺雨,古因便體量災傷當賑濟州縣,以聞奏,言淮浙旱蝗,私家無積,乞豫爲備。先是華亭縣邵奇訴張若濟修河冒賞,受呂惠卿、鄭膺請強奪民田。命古究治劾惠卿黨,轉運使王庭老、張靚不公、失職,皆罷之。九年遷大理寺丞,提舉兩浙常平。未幾改提舉開封府常平。元豐年改將作監主簿,言義倉之法設於畿邑已見不擾,請下提舉司視諸路稅役錢欠閣不及三分者先推行之。(通鑑長編二百九十)。四年丁憂服,除提舉京東西路常平。因奏事頗言常平法不便,王安禮欲用爲太常丞,神宗謂古好異論,止以爲太常博士。五年,遣祭原武埽靈濟夫人廟。六年加上仁宗、英宗謚,因升祔四后,初議不發冊。古奏言:奉上二帝徽號,升祔四后神主,其事則殊,其爲宗廟大禮一也,今升祔不發冊,則大慶廷授上公載輅、儀衛、鼓吹等亦皆緣此而罷止,於太廟有司攝事而已,則加號之禮顯,升祔之事隱,蓋發冊之禮雖爲祔廟之節文,而升祔之重

乃由發冊而後顯。今既行升祔而反廢其重禮，恐萬方觀聽或有以輕重議朝廷者矣。或謂故事用冊者，以改上尊謚，或字有增損之故。今四后謚無所改則不可用冊。然臣以爲郊廟用冊，其事多矣，非必至於增改謚號而後可爲。今自別廟而升，始正帝后同室之位，決歷世之疑議，舉宗廟之大禮，據經稽古，至陛下而後定。其事至重，願使減於謚號增改，使有司止以常祝告廟，此臣所以疑而未敢決。臣愚以爲，朝廷苟欲姑徇禮官之議，今不用冊，則乞稽參典故，凡行禮之節，務致隆極，使較然以異於常享。庶幾，上副致嚴宗廟之意。出爲湖南轉運判官，提點淮南刑獄，體量淮南及京東路灾傷。元祐元年，召爲吏部員外郎，歷工部郎中，顧臨由給事中拜河北轉運使。古與蘇軾、李常言臨天資方正，學有根本，宜留左右以補闕遺。尋爲右司員外郎。劉摯以古既非強明又不勤敏，五年易秘閣校理，尋遷太府少卿。奉使契丹。其時北使所過，凡供張悉貸于民，古請出公使錢爲之，民得不擾。七年，爲秘書少監。八年兼國子祭酒，尋爲起居郎。紹聖初，遷戶部侍郎，詳定役法，與尚書蔡京多不合。京言：臣欲用元豐人額雇直，而古乃用司馬光法。詔徙古兵部，尋以集賢殿修撰爲江淮發運使。言者論其常指平歲爲凶荒，妄散邦財。充寶文閣待制，知廣州四年，坐謝表誕妄，締交合黨，奪職，知袁州。建中靖國元年，復拜戶部侍郎，遷尚書，與御使中丞趙挺之用赦恩理逋欠，古多所蠲釋，挺之劾古多所蠲除，傾天下之財以爲私惠，不可用。改刑部，攻不已，以寶文閣直學士知成都府。崇寧元年，降授朝散大夫，管勾崇道觀。三年，再貶衢州別駕，温州安置，入黨籍，尋移徐州。五年，叙復朝請郎，管勾明道宮。古名臣之後，出

將使指，入造省闡秘府之校文，卿寺之副貳，率有顯譽，久而益彰。紹興中盡還，合得恩澤。（通鑑長編、宋大詔令、繫年要錄、紀事本末、王魏公集卷三、蘇樂城集、呂淨德集）^①

雖說東華譜系和王傳中所載王氏字不同，但也可能是同一個人，如上文寧氏的字在《夷堅志》中也被記錯。該傳記提供了王古活動的時間，文章最後說“紹興中盡還，合得恩澤”，說明他到紹興時還在活動。據上文，寧氏生於建中靖國元年，則此時他已經二十多歲，有可能遇見王古。但王古傳記為清儒陸心源所輯，在他筆下，絕無道家修煉或神仙之事，王古僅是一個愛民忠君的儒家官員典範，更不可能有道派傳人的可能。然而，王古生活在極具崇道傳統的宋代，崇道求仙是完全可能的事。宋代一些私人記載的文獻展現了王古人生的另一面。

1. 宋趙彥衛撰《雲麓漫抄》卷二云：

《詩寄太原學士》：風燈泡沫兩相悲，未肯遺榮自保持。領下藏珠當猛取，身中有道更求誰。才高雅稱神仙骨，智照靈如大寶龜。一半青山無買處，與君攜手話希夷。元祐七年九月九日，鍾離權書。潁川莊綽跋云：昔維揚有何仙姑者，世以為謫仙，能與其靈接。一日鍾離過之，使治黃素，乃書此詩。呂公亦跋其後：令俟王學士至而授之。後數日，王古敏仲自貳卿出守會稽，至維揚訪姑，即以與之，王秘不以示人。宣和丙午，其子誠為西京留司御史，綽有中外之好，得其臨本，後王氏家

^① [清]陸心源輯撰：《宋史翼》卷五，中華書局1991年版。

殘於兵。^①

2. 《少室山房筆叢正集》卷二十二載：

文士儒流博通二典者，漢淮南王、東方朔、魏伯陽……宋楊億、楊傑、王古、王隨、晁迥、井度、蘇軾、李邕、王安石、黃庭堅、張方平、李遵最、張商英、張九成諸人，皆覃研釋教者也。^②

3. 宋晁公武撰《郡齋讀書志》卷十六言：

《天隱子》一卷，右唐司馬子微爲之序，云天隱子不知何許人，著書八篇，修煉形氣，養和心靈，歸根契於伯陽，遺照齊乎莊叟，殆非人間所能力學者也。王古以天隱子即子微也，一本有三官法附於後。^③

4. 《普濟方》卷一百十六記：

何首烏爲丸：治風活血大補益……何首烏久服頗作欲念，

① [宋]趙彥衛撰：《雲麓漫抄》卷二，見《文津閣四庫全書》，第286冊，第240頁。

② [明]胡應麟撰：《少室山房筆叢正集》卷二十二，見《文津閣四庫全書》，第293冊，第590頁。

③ [南宋]晁公武撰：《郡齋讀書志》卷十六，見《宋元明清書目題跋叢刊》，中華書局2008年版，第2冊，第388頁。

更宜慎之，王古尚書云……^①

材料 1 中，王古與仙道之流多有接觸，材料 2 中，王氏與楊傑、張商英等並列，可見他與道教關係密切。材料 3 中，王氏讀道家內煉之書。材料 4 中，他還熟悉方劑。這四則材料中，王古儼然就是一個研究佛教，通醫術，懂修煉，讀道經，覓神仙的道士之流。如此，則作為東華派傳人就是很可能的事。

第四，寧氏道法的構成。

寧氏所習道法並非僅是王古一家之傳，兼有田靈虛傳陸修靜道法。到江南後，仕子仙又把《靈寶玄範四十九品》和《五府玉冊》等都傳給他。而後來的金允中之師高景修也傳靈寶大法，他們都是靖康之難後來自開封。表明寧氏所習之法亦非祇此一家，他的道法結構和後來者金允中所學幾乎一致。但是，到東華天台派手裏，東華派道法發生了較大的變化，金允中對天台道法的批判反映了寧氏傳承的道法此時和金氏道法已經不大一樣。

第五，寧全真對東華派的發展。

到目前為止，筆者仍未發現有關東華派創立者的相關記載。從寧氏傳記來看，寧全真的度師是王古和田靈虛。按譜系載，籍師是姚元。姚之前是所謂“上清東華太皇道君”，但沒有明確說明其來歷。考寧氏傳記中也有“太皇萬福道君”之名。宋徽宗於 1125 年退位，被尊為“教主道君太上皇帝”，紹興十六年（1146）為高宗祈神，稱徽宗為太皇正合適，因此，這位“太皇萬福道君”

^① [明]朱橚等編：《普濟方》卷一百十六，見《文津閣四庫全書》子部醫家類，商務印書館，第 249 冊，第 196 頁。

極可能就是宋徽宗。同理，東華派所謂“上清東華太皇道君”也可能指宋徽宗。同時，按創教譜系的一般排列原則，最早可能假托某些神，但後面必定續以實際的創始人和主要傳承人。東華譜系也一樣，最早假托元始天尊等神，接著就是現實的歷史人物。“上清東華太皇道君”位於陸修靜之後，原則上必是陸之後的現實人物，而非神靈。宋徽宗創立神霄派，為神霄派教主，所以被置於此位置也較為合理。這樣，也可推測，東華派和神霄派也有一定的關係。

然而，宋徽宗既是神霄教主當然不可能是東華派創立者，其後的姚圓極可能是東華派創立者，但關於姚圓的事迹不可考。寧氏傳記言王古“尚書嗣丹元真人東華嫡傳”而田靈虛“玄受三洞經教，與東華丹元玄旨會合”，則東華派之創立者可溯至姚圓。寧全真則發揚光大了東華派。田靈虛影響也不小。

寧氏最重要的一次機會是紹興十六年被介紹給高宗，這使他有機會進入皇家御用高道的行列，並從此一直得到高宗重視。他又為高宗祈嗣，高宗有一獨子，後夭折。對完顏亮南侵失敗的準確預測，使他得到“洞微高士”的敕封，又加封為“贊化先生”。按南宋元豐年制定的道階規定，先生和法師各有六字、四字、二字三級，共六級，“洞微高士”為二字先生，是先生最低一級^①。但先生地位在道錄之上，可以說是高級道階。

寧氏在南宋宮廷內所傳的第一個弟子是劉能真。關於劉能真材料不多，現有材料表明他是高宗極為寵信的一個道士。《兩浙金

^① 《宋大詔令集》卷二百二十四，《改定道階等御筆手詔》，中華書局1962年版。

石志》卷九保留了一份劉能真親筆所作碑文《創建通元觀^①碑記》：

夫通元觀之肇創也，原赦卅角時輒乃淨闕身，遣闕欲，慕闕道，冀求真全元氏之門，憾世弗容，宥進事內廷，固荷天渥，授以內侍官，錫食玉食，衣錦衣，掌官禁，相玉宸，攸與富貴亦極矣。雖然詎敖志哉，蓋歎曰：富貴岑通也，真全身寶也，脫羈富貴而匪求真全，是惜岑通而捐身寶者，赦寧弗致於審耶。因學觀心養性，煉質守形……紹興庚午，頂激皇衷，命出主吳山寧壽觀，手賜法名能真……

皇宋紹興三十二年龍集壬午年七月中元日，奉敕左右街大都道錄少師賜紫衣真人法名能真，鹿泉劉敖撰並書篆。^②

劉氏自述出身內侍宦官，得高宗寵幸，開創通元觀，供奉三茅真君，高宗賜名能真。這都與寧氏傳記所載一致。劉氏位至兩街都道錄，封少師。

《宋高宗賜劉能真詩》云：

簡易高人道，崇元性自真，身常居太極，心已遠凡塵，玉陛辭榮錄，瑤台役鬼神，辛勤三十載，羨爾道心淳。

太白壘從東南馳，衆嶺環合青分披，烟雲厚薄皆可愛，木石疏密自相宜，陽春已歸鳥語樂，溪水不動魚行遲，生民無不

① “通元觀”又稱“通玄觀”，文淵閣四庫本所收《浙江通志》卷二百二十六和《西湖游覽志》卷十二同有“玄”，應是避諱之故。

② [清]阮元撰：《兩浙金石志》卷九，見《續修四庫全書》，上海古籍出版社2002年版，第911冊，第6頁。

得處所，與茲魚鳥皆熙熙。

憶昔長江阻颶風，於今神馬又成龍，炎興指日中原復，剩是茅君翊翼功。

賜能真 禦寶 臣何宗亮撫刻

右在吳山通元觀，摩崖正書，十三行，行十五字，徑一寸。是刻無年月日，在觀後石壁上。按敖《觀記》，“訖程壬午之申，石壁裏於月望”，是高宗二十二年七月之十五日。高宗六月內禪，刻石應在孝宗時，此七月不改元，故不書年月，仍附紹興末。

《宋劉能真創建觀記》載：

皇宋紹興壬午歲（1162）中元節日，都錄少師鹿泉真人劉能真開山建觀，請賜額曰通元，奉安元始天尊，三茅真君，香火朝元，禮聖福國。太平能真謹題。

右在通元觀後摩崖，隸書七行，行十一字，徑一寸五分。後有正德戊辰本觀徐道彰跋云：右石壁記乃開山劉真人手筆也。距今四百餘年，兩經兵□，舊刻不傷，字角微刊。道彰虞後愈昏，艱於辨認，故少加抉剔。庶祖師之文不泯而嗣觀者有所鑒云。^①

另據明田汝成《西湖游覽志》卷十二載：“通元觀：紹興二十九

① [清]阮元撰：《兩浙金石志》卷九第十七，載《石刻史料新編》第一輯，臺灣新文豐出版公司，第14冊，第10398頁。

年內侍劉敖入道修真，結庵於此。高宗御書‘通玄’二字榜之，賜名能真。”^①

上述材料與寧氏傳記所載其在宮中活動的時間相一致。劉氏被賜封為“少師”，兩街都錄，地位實際高於寧氏。寧氏認為劉能真因嫉妒而借張浚之手迫害自己。按當時情況，隆興元年（1163），孝宗任命張浚為樞密院使、都督江淮東西路軍馬，準備北伐。四月份，孝宗皇帝為避免遭大臣反對，甚至避開三省和樞密院直接命張浚發動北伐。^②可見，孝宗北伐之決心極大，又很顧忌主和派反對，寧氏作為前朝主和皇帝的遺臣反對北伐，不論是神意還是人心均會被視為敵對一方。在這一情況下，即使沒有劉能真作動作，寧氏不解時務也必遭打擊。

寧氏在遭劉能真迫害後，發誓“東華靈寶，上道宗派，真真相授，不許傳黃冠”，其中所謂“真真相授”當指所傳弟子的法號都有一“真”字，如前文譜系中的趙德真（義夫）、宋存真、張洞真、孔敬真、盧諶真、薛熙真、林靈真。而“不許傳黃冠”則表現為他走民間路綫。

寧氏對東華派的最大貢獻應該是他在浙江民間的活動，也是他對自己“不許傳黃冠”誓言的實踐。據上文寧氏傳記和《夷堅志》，寧氏一度在天台附近活動，而且名聲很大。而王氏《大法》的作者王契真就是天台人，他有可能是寧氏這一時期在天台所招弟子。王氏《大法》署名“洞微高士開光救苦真人寧全真授，上清三洞

① [明]田汝成：《西湖游覽志》卷十二，見《文津閣四庫全書》，第194冊，第431頁。

② 包偉民、吳錚強著：《宋朝簡史》，福建人民出版社2006年版，第126～127頁。

弟子靈寶領教嗣師王契真纂”，既是嗣師，教中地位應該不低，但寧氏傳記和譜系中似乎都未有其名。究其原因，可能因為王契真是個黃冠道士，寧氏自己誓言在先，因此不好認這個弟子。而王契真又的確受教于寧氏，因此其書自然要注明師承。王氏之兄王茂端在北宋徽宗之時就以修行靈寶法而被稱為“王靈寶”，顯然他的道法並非僅傳自寧氏，還有自唐以來就在天台傳承的上清靈寶道法。紹興二十一年（1151）前後，寧氏到天台，可能因為道法的相似性，王氏師從寧氏。如此，則兩者之間不僅有師承關係也有天台與東華兩支上清道法交流的成分。由此，天台和東華兩支道法就合二為一了。

王氏之後為趙義夫，他和王氏同為寧氏弟子，但年紀比王氏小得多。^①他是真正的掌教繼承人。此外，寧氏在浙東地區門人眾多，有宋扶、何德陽、王承之、章友直、宗妙道、胡元鼎、胡次裴、趙懷政、胡仲造、杜文豫等。這些浙東弟子也為東華派在當地的廣泛傳播準備了充分的人才條件。趙義夫之後，一直到南宋理宗前後，東華派在浙東地區得到迅速發展。成書於南宋理宗前後的金氏《大法》在序中亦云：“紹興之後，剡江以東多宗天台四十九品。”由此來看，這些弟子中最有影響的是天台王契真而非趙義夫，由其傳播的東華天台派影響遍及浙東。

第二節 林靈真和宋元之際東華派的興盛

東華派發展的第二個高潮是在宋末元初，溫州地區是其發展

① 參見王氏《大法》考證部分。

中心，主要人物爲林靈真。《靈寶領教濟度金書》中載有林靈真弟子林天任所著傳記《水南林先生》一文。其文曰：

先生姓林，諱偉夫，字君昭，法諱靈真。世爲溫之平陽林塢人。祖淦，官至武經郎，父嗣孫官至保義郎。母夫人徐氏南官舍人，桃渚徐公儼夫之妹也。保義公篤好修行，家素富貴，與夫人舉案次。嘗曰：吾宗桂枝林氏蕃衍昌大，詩書之澤未艾，何使我有伯道之戚耶。夫人每於清晨靜夜必露香密禱焉。一夕，夫人夢洪水自南滄漲其境，孟載一嬰兒激波而至，夫人視曰：勿使溺也，遂撫抱之而覺，有感隨娠，乃以宋嘉熙己亥（1239）九月二十八日，生公於里第。公幼穎夙悟，資稟不凡。既長，經緯史傳，諸子百家，若方外之書，靡不洞究，而於四輔三奇，陰符畢法之旨，獨加意焉。公每撫語言，訥訥然，若不出口，其爲文則雅致混混，問見曾出。鄉之諸父老，若侍郎平坡應公節嚴、右司雲振林公千之，尤器重之，以公之種學績文如此，大則可以鳴國家之盛，小則亦當校讎群玉府。乃累舉不第，卒授登仕郎，將誠漕闡，適丁時艱，笑曰：黃梁舊事毋乃似乎？於是棄儒從道，舍宅爲觀，家貲巨萬，如棄弊屣。追感先夫人洪水自南之夢，自號“水南”。遂榜其門曰“水南福地”。投禮提點後庵先生戴公燭爲師，取丹元方諸之義，扁其宅曰“丹元觀”。安撫肖梅徐公似孫寔爲書之，觀宇內外，威儀一新，雕琢盤礪鏤竦淦，與新宮之境何以異。公每曰：予學道于虛一先生林公，東華先生薛公，于茲有年矣，幸造道域，參玄律詎可韞所學而不濟於世。乃紹開東華之教，蔚爲一代真師，以度生濟死爲己任，建普度大會者不一書。性合真荃，道開幽

鍵，監觀有赫，來格來寧，猗歟盛哉。會元厄於劫火，公曰：無何有之鄉，廣漠之野有是乎？乃深隱蕃芝山修洞，將彌千日。有自括蒼山回者曰：疇昔之夜，夢坳山有道士趺坐誦經，神光大定，慶雲繽紛。則公之德行有諸內必形諸外。道友間多誦言之。先代教主真人企其高，渴其道，命駕速，公甚敬。扣以真機玄奧，歷歷以對，真人喜溢于容曰：永嘉有此高人哉。乃檄公爲温州路玄學講師，繼升本路道錄。公自視欽然，乃退居琳宇，盡三洞領教諸科及歷代祖師所著內文祕典，準繩正一教法，撰輯爲篇，目爲濟度之書一十卷，符章奧旨二卷。大而告天祝聖之文，小而田里禴禴之事，修齋奉醮，粲然畢備。如上會稽睹千岩萬壑之秀，草木朦朧，雲興霞蔚，於是携文遍歷名山，投簡紀信，載陟龍虎。禮謁當代教主真人。情愴語契，凡所撰集遂徹慈覽，喜命掌箋記者錄藏之，復命本路玄司長貳，爲倡鋟梓，以永其傳，且授以靈寶通玄弘教法師教門高士，主持温州路天清觀，事畢歸老焉。凡弟子受道於公之門者，在州里不下百餘人，在方外則天師門下高閑董公，宗師堂下閑閑吳公，金華謝公，括蒼兩峰周公，武林盤隱王公，吳門靜境周公。孤孫有廬山鍾岳于公，赤誠天樂趙公，武林纏隱方公，練溪岩谷周公，虛舟平公，竹外張公。此玄門之表表尤著者，其從游參妙，肩摩踵接，未可一一記之。亦可謂一時授受之盛。公自住天清不復有遠游興，斗室焚蘭，虛緣葆真，間有願學者進之無倦，忱得有教無類之意。乃一日貽書於天任曰：吾嗣教諸子皆在遐方，而密邇相依，襲香火者之緣者維子耳，今郡中中元齋事，子蓋爲我贊助焉。夏夜候涼，與其師弟存一，徜徉廊廡間，曰：吾祖父壽不滿花甲，今我寓形人間，年符大易六十四卦

之數，亦云足矣。因命酒待月，更闌興盡，入榻危坐，呼侍者曰：我將去矣，師弟存一操紙索偈，公曰：奚用人間語哉。及左右篝燈侍前，則已端然羽化，實大德壬寅六月之二十一日也。公鶴形松貌，冰潔玉立，望而知為許長史、陶隱居行輩中人，獨賦性以直，持志以廉，為事多不與世合。其畸於人而侔於天者乎！孤雲馬驟，烈冶波翔，其至人乎！蓋其死宜妙契玄同於今日也歟。公之俗子伯祥偕座下弟子以殯之。七日，奉劍履歸里，將以是冬葬於蕃芝山之源，天任早幸登門，粗叨入室，公之行實，獲知祥委，敢叙次如上，以干立言君子為之銘。大德六年十月七日，門人凝和通妙觀明法師玄學講師林天任狀。^①

傳記保留了林靈真師門的傳承，他的度師是“虛一先生林公，東華先生薛公”。前文東華譜系中祇提道“東華先生薛真人諱熙真”，沒有虛一先生的記載。查明代朱東華所修《平陽縣志》載：

林升真，仁樂之孫，能神游上清，知人禍福，禱雨陽輒應，年八十餘一，冠裳端坐而化。以其教授虛一，虛一傳水南。故蓀水有道鄉之稱。^②

這兩條材料證明林靈真的籍師為林升真，度師是虛一先生。

林升真一條材料說“蓀水有道鄉之稱”，表明林升真、虛一、林

① [元]林靈真撰：《靈寶領教濟度金書》，見《道藏》，第7冊，第19～20頁。

② [明]朱東光原修，萬民華補遺，[清]石金和等增補：《平陽縣志·隱逸》卷四十七，明隆慶五年刻本，清康熙增補鈔本。

水南都在蓀水一帶活動過，或就是蓀水人，而且這幾位道士都有很大的影響。

這樣，林水南的部分師承可表述如下：

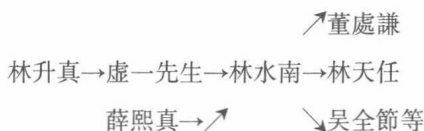


圖 3.1 林水南師承圖

此外，林水南還有其他一些著名的門人。《平陽縣志》卷四十七載：

林任真，字器之（舊志），號橫舟（霽山集）幼從劉敬堂學，涉獵經史，仕宋為修職郎，興化司尹參軍。宋亡，歸隱蓀水，遂參水南家學。歷湖海，采摭洞輔群書，藻會科典、黃錄玄壇，在在具瞻，若昆陽蓋竹洞天，長溪古松福地，安陽崇真玄館，普度之夕，皆現大觀。其采九色，遐邇驚異。泰定甲子修齋於崇真觀，事畢語侍者曰：禦氣而來，乘化而歸，吾今往矣，悟然而解。^①

林任真，字器之，號橫舟。估計年齡和林水南相差不太大，原是南宋官員，宋亡後歸隱蓀水，死於元泰定甲子（1324），比林水南多活了二十二年。一個隱居官員也以道教東華派為其歸宿，說明東華派在當地的影響不小。其同鄉林景熙《龍源普度紀勝詩序》贊

① [明]朱東光原修，萬民華補遺，[清]石金和等增補：《平陽縣志·神教志》卷四十七，明隆慶五年刻本，清康熙增補鈔本。

揚林任真主持的道場云：

橫舟真人名注丹臺，神游碧落，乃甲辰下元，主龍源普度大齋。九虎闌高，綠章夜扣，三泉錮魄，盡使昭蘇，闕功偉矣。笙鶴朝回，環而觀者，心竦毛豎。許山曹君爲詩美之，金舂玉應，巨帙粲然。豈以异教同源，吾儒抱濟川之具，不及拯人於生，而翻羨師之拯人於死歟？雖然，天堂無則已，有則君子登；地獄無則已，有則小人入。向使彝教修明，天下皆君子之歸，而小人之棄生順死，寧如晝夜之有經，正不知何罪可度也。惟君子少而小人多，既自喪所以生之理，又不幸以兵死，以刑死，以水火盜賊死，失其正命，卒墮沉冥，此荒幻之說興，普度所以有功，而吾道之不行於世，其亦重可慨也。故爲並序。^①

林任真還有弟子劉修真也傳承東華道法。《平陽縣志》記：

劉修真，號靜趣，自幼通涉經史諸子百家，年二十始慕入道，師事橫舟、虛白二真人，受東華上道，游江淮。又從霞隱張真人，參全真內功，謁孤絕禪師，問竺乾的意，俱得其傳。愛飛霞烟水之勝，即蓮渚故址，構屋以居，水蓮萬柄，四圍環繞，因號蓮花博士。至元己卯夏日，容成洞天修齋，事畢即沐浴更衣端坐，謂弟子曰：古人謂生死事大，無常迅速，然清淨心源，圓滿廣博，性含萬法，體絕百非，生死去來，了無關涉。有進筆求

^① 陳增傑校注：《林景熙集》，浙江古籍出版社1993年版，第344頁。轉引自徐宏圖、薛成火《浙江蒼縣南道教正一派普度科範》，香港天馬出版有限公司2005年版，第52頁。

語者，笑曰：有未言也。遂安然而寂，三日貌如生。（舊志）^①

劉修真是橫舟林任真的弟子，坐化於至元己卯（1339），他不僅繼承林任真東華派道法，還博采全真甚至佛理為一體，善為齋事。

元末明初，平陽又出了一位東華派高道。《平陽縣志》載：

陳鎬，字德高，號玄逸子（平仲集偈銘）。志崇七世孫，曾祖元咸辛未右科進士，江陵副都統準備差遣，後居陳宜中□府苑。景炎之難，祖建孫父彌春。鎬性至孝，待族婣，處鄉間，和而信，至正癸巳（1353），山寇竊發，鄉人謂曰，此志士取富貴之秋也，鎬不答。遂以丁酉（1357）入東華道院為道士。師事鏡水周先生，受洞玄法籙，黃白變化之術。集賢院聞其名，署玄門高士，畀以號曰冲和凝妙通玄法師，且奏授温州路玄妙觀提舉，賜金襴紫衣，而鎬視之漠如。屏居東塘，辟一室，日迎熏，點勘群經，演覆洞章，密修大洞迴風混合之道。參政周嗣德遣使六七輩延之，不至。洪武七年春，示微疾，謂諸子曰：天地無物不歸於盡，吾將休矣，雖然人而不學，何以通古今，識道理。我死後，汝等勉之。□然而逝，三月五日也，春秋五十有八。^②

陳鎬於元至正丁酉（1357）入東華道院，修煉上清靈寶派大洞迴風混合之法。

① [明]朱東光原修，萬民華補遺，[清]石金和等增補：《平陽縣志·神教志》明隆慶五年刻本，清康熙增補鈔本。

② [明]朱東光原修，萬民華補遺，[清]石金和等增補：《平陽縣志·神教志》，明隆慶五年刻本，清康熙增補鈔本。

第三節 東華派發展的四個階段及其特點

一、東華派的四個發展階段

縱觀東華派發展的歷程可以看到其教派發展的幾個關鍵階段。

(一)創教初期

寧氏傳記顯示，東華一派應該是在北宋末年所創，主要創始人包括姚元、王古及田靈虛三人。姚元身份不詳，王古和田靈虛成為唯一可據之人。王古的主要身份是高級官員，他對該派道法的掌握和瞭解可能比較有限，而田靈虛是個職業道士，自然精通該派道法。所以，寧全真獲得的道法主要應該由田靈虛所傳。換言之，王古是象徵性人物，而田靈虛才是真正的傳法者。《靈寶玉鑒》、《上清靈寶濟度大成金書》等東華派經典都提到田靈虛，而沒有論及王古也暗示著這種可能。這一時期，該派的道法來源除了上清與靈寶結合而成的上清靈寶大法之外，顯然還有田靈虛所授道法。

此外，東華派還應該受神霄派的影響。神霄派和東華派都以度人經為核心經典，強調度人積累功德，都以上清功法為內修主要手段。王氏《大法》還引用宋徽宗注《度人經》的觀點。^①

^① 王氏《大法》卷二十四第三十云：“按道君皇帝御注《度人經》云東向者人間望玄都……”

（二）南宋初期在浙江的發展

靖康之難後，寧全真來到杭州。寧氏到江南之初得到了仕子仙傳授的《靈寶玄範四十九品》和《五府玉冊》兩種經典，這進一步豐富了東華派道法的典籍。因南宋王朝仍然重視道教，寧全真得以再次進入朝廷成為御用道士，被封為“洞微高士”，並傳了第一個弟子劉能真。之後，由於政治鬥爭，他被迫隱居浙江民間。浙江當地民衆對道教齋儀的熱衷給他帶來更廣闊的活動空間。在浙東期間，寧氏屢屢為人建醮做法事，同時也收了趙義夫、何淳真、宋扶、何德陽、王承之、章友直、宗妙道、胡元鼎、胡次裴、趙懷政、胡仲造、杜文豫等一千弟子，形成一個規模不小的教團。在浙東，東華派得到了發揚光大。

（三）天台東華派

寧全真之後，他的門人弟子進一步在浙江擴大東華派的影響，其中影響較大的除了嗣教趙義夫外，還有天台桐柏道士王契真。王氏之兄早在北宋徽宗時期就很出名。王契真所傳的東華天台派勢力之大足以引起另一位同傳上清靈寶大法道士金允中的不滿，金氏在自己《大法》一書中寫下了“紹興之後，剡江以東多宗天台四十九品”的話。可以想見，當時的天台東華派興盛的程度。這一階段東華派的活動中心在天台，取得的主要成就是東華天台派在地域上影響擴大，王氏《大法》總結了前代的道法。

(四) 温州東華水南派

浙南温州東華派代表人物爲林靈真。林氏生於宋理宗嘉熙己亥(1239)年,金允中描繪的東華天台派興盛時間約爲1225年左右,兩者相差十多年。但林氏之書却未提到天台派,林氏東華是寧氏派下另一分支。東華派這一階段的發展體現在林氏完成的《靈寶領教濟度金書》十三卷。該書以正一派教法爲準繩,體現了東華派向正一派靠近的趨勢,這也使林靈真爲當時主管道教的天師所重視,林氏本人被委任爲温州路道錄,他的書則被收入道家官方經典中,這標誌著東華派從寧全真離開朝廷後再次進入官方道教的視野,這無形中擴大了東華派道法在其他道派中的影響,而各派道法的交流也可能模糊彼此間的區別。

綜上所述,我們可以看到東華派發展的大體軌迹。東華派雖是在北宋末新創立的道派,但其道法是上清靈寶大法。這個道法是自陸修靜以來的上清派與靈寶派結合的產物,甚至可以說,這兩支道派在南北朝時就已開始互相融合。到司馬承禎時,這個道法由其弟子薛季昌和李含光分別傳了天台和茅山兩支。由於唐朝就已興起的靈寶宗壇——閭皂山一支在唐宋時期缺乏足够的文獻記載,^①亦非本文討論重點,祇好付之闕如。茅山一系,靈寶道法不顯。天台一派,靈寶齋法結合上清功法,一脉相承,不絕如縷。其譜系大致如下:司馬承禎→薛季昌→田虛應→馮惟

^① 張澤洪:《閭皂山靈寶派初探》(載《中國道教》2004年第4期)大致概述了靈寶派在閭皂山的情況,但並未分析該派和天台等其他派系的關係。

良→應夷節→杜光庭→葉藏質→閻丘方遠等。天台上清派到北宋時傳到王古，王古傳寧全真，寧氏到天台之後，王契真又師從寧氏。

二、東華派的特點

（一）經典豐富

南宋時期，出現了一系列道派，如早期的天心、神霄、清微、淨明等派別。他們大都留下了本派的經典。但就經典的豐富程度而言均比東華派遜色，其中天心派《無上玄元三天玉堂大法》僅有三十卷，神霄派除了六十一卷本《靈寶無量度人上品妙經》外，其餘經卷數都不多。而東華派留存到現在的主要經典有《靈寶玉鑒》四十三卷，王氏《大法》六十六卷，《靈寶領教濟度金書》三百二十一卷，《靈寶無量度人上經大法》七十二卷，《大成金書》四十卷。東華派經典流傳至今的總計達五百多卷，遠遠超過其他道派。當然，這些道經並非一開始就是篇幅巨大，大多是後來逐漸增加而成。經典卷數的增加恰恰是教派興盛的表現。

（二）以科儀為中心，民間大眾為主要服務對象

考察東華派經典，發現占整個經典份額最大的部分均為各類科儀文本。南宋以來，各符籙派也都非常重視科儀，但均沒有像東華派那樣產生如此之多的科儀文本。原因何在呢？抽取各派部分經典進行比較，結果如下：

表 3.1 符籙派經典比較表^①

道派	經典名稱	功法	科儀
天心派	《無上玄元三天玉堂大法》	五卷	二十五卷
淨明派	《太上靈寶淨明飛仙度人經》	五卷	無
神霄派	《高上神霄玉清真王紫書大法》	三卷	八卷
東華派	王氏《大法》	七卷	五十九卷

比較上述各派經典,可以看出,各派在功法這一項中所留下的卷數基本沒有太大區別,但東華派在科儀文本一欄卷數大大超過其他各派,這就是東華派和其他各派最大的不同。文本卷數多,在一定意義上意味著對科儀的記錄更為詳細。瞭解東華派經典中所涉各項科儀的內容,也許能解開其中的奧秘。

表 3.2 王氏《大法》科儀符咒涉及內容

天地否終	安宅動土	能和合
星宿錯度,日月失昏	治祖先為妖	去五臟病
四時失度,陰陽不調	壯精神驅病	落胎
兵革四興	治病補氣	治盜
疫毒流行	治百精	治鼠怪
請雨祈晴	治冤懟	求子嗣
拔度亡魂	斷勞蟲	生貴子
血湖敕赦	治水怪蜃毒	奪胎成男
煉度	治山瘴毒氣	治肺病
治經絡病	鎮墓	治腎病
催生安胎	生智慧	鎮宅
治心病	治顛	治耳病

① 功法指內煉及道法原理總論。科儀包括符咒、壇場、申奏文疏等。

表中內容大到宇宙運行、國家安危，小到治病生子，無不涉及，大部分內容為百姓日常生活所需，如此就不難理解，為何王氏《大法》的科儀如此繁雜。這表明東華派和其他派最大的不同不在於對科儀的關注，而在於道士對百姓日常生活的關切，科儀中連治鼠患都提及，足以說明東華派深入百姓生活，已成為百姓生活的一部分，這種道派焉能不興盛。

東華派從宮廷出來繼而深入民間，這在寧全真時就已確定這一草根路綫。當寧氏被迫害入獄後，認定是其弟子劉能真的陰謀所致，失望之餘就發誓“東華靈寶，上道宗派，真真相授，不許傳黃冠”。雖然後來在傳法的過程中未必遵行，但的確把道法傳給俗家之人，說明在當時，道、俗界限並非很嚴格。東華派王古、寧全真均不是以道士身份傳受該派道法。實際上，就寧全真而言也是在繼承東華道法後才具有道士身份。寧氏在浙江所傳衆多弟子中，除王契真是道士外，其餘都未言明是出家道士，這可能是寧氏遵行自己誓言的結果。東華派在民間的大範圍傳播也使這一度為皇家服務的道派開始關注民生日用，結果也就有表中各種細屑符咒進入該派經典。然而，對民間市場的占有正是東華派發展的關鍵所在。

（三）道法科儀的變革

東華派對儀式的變革主要表現在兩個方面，首先，部分吸收地方巫術的內容；其次，改編原有經典、內煉方法等，並杜撰印信。但東華派的變革顯然是為適應地方社會需求，這種變革往往很受地方信衆的歡迎。金允中對東華派變革進行批評的同時也保留了部分內容。

表 3.3 金氏《大法》所批東華派儀式變革表

卷六	天台靈寶經緯修用第十八品備載存神參斗之法，謂能割移死籍……緋絹七尺，書斗諱包於額下，結之腦後，仗劍噴水，以劍斫蓋四十九下，吸斗星之氣要見斗口二星可以不死，又於每月三七日亥時入室置香爐頂上，如煉頂之狀，存烟上升而朝斗，次方習出神朝元，以為緋絹包頭，架棚懸鏡然香頂上，既類厭蠱之術，又成妖巫之狀
卷七	獨天台法書中，內誦編在度厄消災第四十品末，乃以太乙、司命、桃康、無英、白元尊神等，各書靈書千遍。又一說則分三田內誦，乃是聞其名而不得其理，却云正月於上田，七月於中田，十月於下田。又云萬神俱誦，以致齋醮祈禱，書於疏狀，直稱內誦洞經一千卷，以獻真薦亡……其法之略曰：想己身為枯木大火焚蕩，和氣化成真人，收神上田，入太淵宮中步斗作用，於是誦元始祖氣洞經。至於煉度，祇以上田為天帝之居，肺為東井，頭中赤天出火腎為真水。九曲之暢為九幽，千魂萬魄，皆於此度化。所謂元始洞經傳出他郡者，止於度人經中取出一段而為之。天台秘而自行者，乃如釋氏梵語咒四十八句，計一百七十六字。泥丸中啓奏上帝等事，皆不出身中，以致朝真不拜，謂天帝不離泥丸故也。不知古法中有不參紫神之法，本意為行坐功而不睡者，言之行科奉教，非此例也。又況未離世網，其傾倒泥丸有甚於拜者矣。默誦一節，古法有之，今改稱內誦非也。且云，萬神誦之，事出無據，三田各有所主，彼分為七月、正月、十月則非也。彼不知心誦、氣誦、神誦、口誦，理既不同，存神念真亦非天台所謂萬神也。古法默誦皆全誦本經，其中包羅甚衆，澄神煉氣，可交真靈也。今若獨取經中一段，以備默誦，亦不必易名稱洞經也。迨至舍本經正文而撰出梵音胡證則妄之甚也……其臨壇行事則端坐內觀，云金光中現出天書，多祇一字，法師自稱祇見一字，不曉所謂，亦不敢漏泄。事過之後，却以此一字隨己應之事，解其吉凶，皆不出點畫之中，有數十字，例皆如此，緣其法書初焉，稱光中現出靖名等說，其妖妄怪誕
卷七	天台編靈寶玉鑒一節入五行正氣品，又以雜咒混於其中，乃無速度亡魂之目，使古法中之美意不復可見
卷八	天台編神光大定二十五品乃云璇璣玉衡脉不息也，是則妄甚，且習定大法目不可瞬動，息不可出入，氣不可升降，神斯可出而脉豈得不動，人已就死却非出神。又曰天尊雖遠妙近，言泥丸宮，又曰自己有天尊何勞望上天所引並非也，又曰威神妙化結成獅子，天尊乘之下入丹田，左青右白，前赤後黑中黃，故謂之五色，却云七日七夜所見者皆未來之事。彼不知出神洞視以致脫質升玄，豈可謂身中之五氣天尊止於泥丸而已

(續表)

卷八	天台法中却以中篇配卦之例編作三十三品，改稱玄真隱諱，又取屯卦爲首於甲子，而強爲之說，既不伏直言訣法未降，又不能言配卦之義，復於其法三十二品中以服三十二天氣，謂之吐納，正不知三十二天之內，四天在種民世界，四天在無色界，十八天在色界，六天在欲界。今欲步二十八宿之罡，以引此氣也，不其謬邈哉……彼既以中篇改作玄真隱諱，而三十二品之未編祖道玄真煊赫正成鬱儀，返質熒惑操形，乃是玄真隱諱出於上經，却稱玉音攝氣咒，移前作後，改東爲西，此何理哉
卷九	天台法中第二十三品，作齋戒節度內十戒系靈寶本科，允中從古法已編入第一品。此外，齋直日分頗近科條，但所引經典之名多是三洞品目，古無者，今雖傳行於世，未宜憑據
卷十	天台雖置此印於不用之地，亦編入法中，乃大其樣制，如靈字寶字，悉排此字畫，使令端停，多類凡篆，行其教者印文與中元正派亦不同
卷十	天台乃於科教中爲異，既行靈寶法，却不用本職印，奏牘乃以飛玄三氣玉章印發之。靈寶古法中所無者也。諸家編集靈寶法甚重，自來不曾增入此印。天台於符告中却用三天太上印，且符文之降出於上玄，今書篆成於人手，告天而行之可也。未免列法師銜位於符後，三天太上又何預焉？三天之與太上非爲印文之辭也。又其法中有道君玉印則妄也……道君則天中之君，如世間人君之璽，臣下安敢用之，臣上奏於君而復用君之璽可乎？此外，又有混同赤文印、靈書中篇印、八威龍文印、元始符命印、自然靈章印……又新行青玄九司法亦古典所無之書，其間並立印篆尤衆，行持齋醮者又取而雜諸靈寶以用之，非也。宣和間，寶籙宮有高上神霄元一六陽璇璣秘籙一階，既無法也。南渡以後宗壇所授止稱北斗籙而已矣。天台而因璇璣之名而集諸書以爲法，遂制玄靈璇璣府印乃杜達真爲之。夫璇璣即中斗星宮爾，既非下界行持之司又非人間所用之記。上窺於斗宮而反用斗中之印，豈不礙理。（大部分與王同）……又詐稱玄靈通真靖靈寶玄壇，非獨僭亂天儀亦且違冒陽憲

金氏的批評表明，天台上清靈寶大法從行法的服飾、內煉、八卦納甲、印信、法書編纂等方面都做了比較徹底的變革，反映了天

台法為適應當地社會要求，在繼承原有道法的基礎上進行較大的改變，如卷六中所謂“緋絹包頭，架棚懸鏡然香頂上，既類厭蠱之術，又成妖巫之狀”，卷七“其臨壇行事則端坐內觀，雲金光中現出天書，多祇一字”等，都明顯受地方巫法影響。同時，天台派也吸收佛教密咒為己用，如文中所云：“天台秘而自行者，乃如釋氏梵語咒四十八句，計一百七十六字。”天台派的變革是道教由正統走向民間的一種表現。

但是，和南宋同一時期的其他符籙派相比，東華派又顯得較保守。兩宋間許多道派大都各立名目，標榜自己的特色。如天心派之三光崇拜本來就來自上清派，但却自立一支；^①神霄派除了新創自己的神話體系外也以雷法聞名；^②淨明派博采諸家之法，又以孝道為號召；^③東華派秉承唐以來傳統，以上清派與靈寶相結合的道法為依據，內修上清功法，外行靈寶科儀，也自稱所習為上清靈寶大法，在其經典中極少出現當時流行的雷法、內丹等功法，說明他們受這些新道法的影響較小。就此而言，東華派想當保守。然而，進入民間的東華派為了求得生存的空間，經過幾代的發展，也出現一些調整，主要體現在科儀上。在理宗（1225 年左右）時期，該派的一些變化引起同一道法體系且更為保守的金允中的批判。

東華派在保留傳統的同時也作了不少“應世之科”的變革。在

① 李志鴻著：《天心正法研究》，社會科學文獻出版社 2011 年版，第 197 頁。

② 李遠國著：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，四川人民出版社 2003 年版。

③ 郭武：《淨明道與傳統道派關係考述》，載《雲南社會科學》2005 年第 3 期。

科儀上的變革使東華派更好地適應了浙東地區的人文社會，也獲得了當地大部分的科儀市場。

三、區域化的道派

南宋東華派活動地域以浙東地區為主，是個地域道派。在浙東又有兩個中心，一個在天台，另一個在溫州。據寧氏傳記所言，東華派最初應該是在北宋都城開封創立，後隨寧氏南遷到浙江。從金允中師派傳承來看，他和寧氏都以行上清靈寶大法為主，且均源自開封，兩者可能有共同的源頭。祇是金氏一派沒有獨立的派名，北宋王古自號其教為東華派，這也是最早出現的東華派名稱。寧氏離開宮廷進入浙東民間，先後在天台和竇婺蘭溪（今金華市蘭溪）一帶活動，一個以浙東為基地的地域道派東華派逐漸開始形成。寧全真在浙江民間傳授了一大批弟子，包括宋扶、何德陽、王承之、章友直、宗妙道、胡元鼎、胡次裴、趙懷政、胡仲造、杜文豫等，這些弟子幾乎都為本地人。這樣，東華派到第二代傳承時基本完成本地化過程，在浙東紮下了根。東華派在浙東“在地化”的完成，以蘭溪和天台為中心。

宋末元初，浙南溫州一帶，經過東華派傳人林靈真的積極傳教，形成東華派第二個發展高潮。這次規模比寧全真時更大，“在州里不下百餘人，在方外則天師門下高閑董公，宗師堂下閑閑吳公，金華謝公，括蒼兩峰周公，武林盤隱王公，吳門靜境周公。派孫有廬山鐘嶽于公，赤誠天樂趙公，武林纏隱方公，練溪岩谷周公，虛舟平公，竹林外張公。此玄門之表尤著者，其從游參妙，肩摩踵接，未可一一記之”。且這次傳教的對象不僅包括一般俗家弟子，還有

後來位高權重的吳全節、董處謙等高道。俗、道兼傳的結果不僅擴大了道教在民間的影響，也有利於培養職業道士，提高本派人才的素質。林氏的傳教活動還得到當時官方道教正一天師的認可和支持。天師的支持產生兩個方面的影響：一方面，使東華派經典被收入官方典籍之中，有利於擴大東華派的影響和流傳；另一方面，也使林氏在編輯經典時，主動向正一派靠近，按正一標準編撰東華經典，“乃退居琳宇，盡三洞領教諸科及歷代祖師所著內文秘典，準繩正一教法，撰輯爲篇”，這在一定程度上消除了本派的獨立性。至此，東華派向兩個方向發展：其一，向官方道教靠近，最後歸入正一派。其二，繼續在民間發展，較少見諸典籍記載。

綜上所述，南宋到元，東華派基本是一個以浙東爲活動範圍的地方道派。當然，由於浙江爲南宋帝都所在，所以，也有利於擴大東華派對宋朝其他地區的影響。

第四章 上清靈寶大法的內容、 傳度與南宋道教變革

第一節 上清靈寶大法主要內容

作為靈寶派的分支，東華派主要的神學思想是以《度人經》為核心，把經文解釋為內修功法，以經為法，裂字為符，內煉功法，外行科儀，積功累德，度己度人。其主要綱領如王氏《大法·總叙》所言：

且天真皇人有八明、五譯、七經八緯、十奧，四十七章，總成一部。究其微妙，皆曲盡其理。夫八明者以法天開八聰，以明其幽。五譯者，法五劫開化生五行，是氣方成世書。七經者汲引大道之徑路。八緯者範圍教法之閭域。十奧者是謂十玄。四十七章訓說始末紀綱，總成一部，盡闡玄奧之旨，其於詳微，分品立門，樞貫為一。^①

① 〔南宋〕王契真撰：《大法·總叙》，見《道藏》，第30冊，第651頁。

東華派道法的内容主要包括：八明、五譯、七經八緯、十奧等方面，這些内容構成東華派道法的主要思想觀念。從引文中可以看出其道法體系主要由四條綫索構成：創世過程、經典生成、神靈世界之產生、人如何修道成仙。其中，八明闡述創世過程和神仙體系，五譯闡述經典產生的過程，七經八緯和十奧闡述人的修煉和成仙。這四條綫索互相交織，共同構成一個完整的世界觀，並在此基礎上建立一系列系統的社會、集體與個人儀式，為宋代浙江一帶信眾的生存世界提供了一套解釋體系，並通過儀式提供相應的宗教服務。

一、天、地宇宙觀的演變

學界對道教宇宙觀的探討，主要集中在早期道教天數說等方面，對其在宋代的發展情況鮮有涉及。在此，筆者在先行者研究成果的基礎上，首先梳理宋以前一些道教經典中關於“天”、宇宙生成等的觀念，然後以王氏《大法》中的宇宙觀為對象，嘗試闡明南宋靈寶派宇宙觀相對於前朝道教之變化。

（一）北宋之前道教“天”的觀念

關於中國道家宇宙起源觀的來源和形成，學界有不同觀點。饒宗頤先生認為中國的“渾天說”是在印度婆羅門教的宇宙觀影響下形成的，^①而王卡先生在《元始天王與盤古開天闢地》一文中提

^① 饒宗頤著：《安茶論與吳晉間之宇宙觀》，見《饒宗頤史學論著》，上海古籍出版社1993年版，第347～366頁。

出，渾天說在西漢時就已產生，元氣生成論和渾天說構成葛洪道教宇宙論的基礎。他還論述了作為道教中和宇宙產生有關的元始天王在道教宇宙生成中的作用和神譜中的變化。^①

葛洪在《元始上真衆仙記》中對天地形成有著細緻的闡述：

《真書》曰：昔二儀未分，溟滓鴻蒙，未有成形。天地日月未具，狀如雞子，混沌玄黃，已有盤古真人，天地之精，自號元始天王，游乎其中。溟滓經四劫，天形如巨蓋，上無所繫，下無所根。天地之外，遼屬無端，玄玄太空，無響無聲。元氣浩浩，如水之形，下無山嶽，上無列星，積氣堅剛，大柔服結。天地浮其中，輾轉無方，若無此氣，天地不生。天者如龍，旋迴雲中。復經四劫，二儀始分，相去三萬六千里……復經二劫，忽生太元玉女，在石澗積血之中，出而能言，人形具足，天姿絕妙，常游厚地之間，仰吸天元，號曰太元聖母。元始君下游見之，乃與通氣結精，招還上官……元始君經一劫，乃一施太元母，生天皇十三頭，治三萬六千歲，書爲扶桑大帝東王公，號曰元陽父。又生九光玄女，號曰太真西王母，是西漢夫人。天皇受號十三頭，後生地皇。地皇十一頭，地皇生人皇九頭，各治世三萬六千歲。聖真出見，受道天文，無爲建初，混成天任。於今所傳《三皇天文》，是此所宣也……《真記》曰玄都玉京……七寶臺有上中下三宮……九天真皇三天真王所治玉京有八十一萬天路通八十一萬山嶽洞室，夫以得道大聖衆並賜其官第居

① 王卡：《元始天王與盤古開天闢地》，載《世界宗教研究》1989年第3期。收入王卡著：《道教經史論叢》，巴蜀出版社2007年版，第70～86頁。

宅，皆七寶宮闕或在五嶽或在名山山嶽。群真所居都有八十一萬處。古今有言，九九八十一是終天路玉京山也。^①

首先，文中可以找到渾天說、蓋天說和元氣生成論這三種宇宙生成的觀點。《真書》提出“昔二儀未分，溟滓鴻蒙，未有成形。天地日月未具，狀如雞子，混沌玄黃”，這是渾天說的觀點。又說“溟滓經四劫，天形如巨蓋，上無所系，下無所根”是當為蓋天說，認為天像一個巨大的蓋子罩在大地之上，懸浮在虛空之中。“元氣浩浩，如水之形，下無山嶽，上無列星，積氣堅剛，大柔服結。天地浮其中，輾轉無方，若無此氣，天地不生”則體現了元氣生成論的觀念，提出元氣是宇宙天地生成的根本，天地都存在其中，沒有元氣則天地就不存在。在《元始上真衆仙記》裏，葛洪將三種宇宙生成的觀點整合到一個宇宙生成的過程當中，可見，元氣生成論、渾天說及蓋天說並存是當時道教宇宙觀的狀況。

其次，葛洪在劫變觀念上比較泛，還未形成系統的體系。文中提到兩次四劫“溟滓經四劫”、“復經四劫，二儀始分，相去三萬六千里”，一次二劫“復經二劫，忽生太元玉女”，一次一劫“元始君經一劫，乃一施太元母”，這些劫祇是大致的時間序列變化過程，沒有固定的劫變次數，也沒有各劫的具體名稱。顯然，這時的宇宙演化還沒有確切具體的時間表，五劫觀念仍未形成。

再次，神靈的產生。除了最初的元始天王和太元聖母外，其他神靈都是通過比較正常的生育降世而產生。

第四，神聖經典《三皇經》是天、地、人三皇所宣言而成。

① [晉]葛洪撰：《元始上真衆仙記》，見《道藏》，第3冊，第269頁。

第五，文中對天地的描述表明當時道教宇宙觀還比較簡單，天、地、人三層，各神所居世界為平面分布的宮室，這對上清派影響很大，賀碧來對此已有論述^①。葛洪雖提道“九天真皇三天真王”，對九天與三天如何，尚無任何具體描述。但文中所述“玄都玉京七寶臺有上中下三宮”出現了一個垂直的結構。

小林正美認為，三天觀念和九天觀念是在進入東晉以後才一起被使用的。三天觀念是在原本《五符經》成書的東晉初期出現，且這一思想是葛氏道獨自提出的。^②但實際上，長沙子彈庫楚帛書中就已經出現三天和九天的概念：“炎帝乃命祝融以四神降奠三天，[以]口思敷奠四亟（極），曰：非九天則大口。”^③可見，葛洪三天和九天觀念是繼承了更早期的中國古代傳統的宇宙觀。

“九天”的觀念在《淮南子》中就已經出現，《淮南子·天文訓》言：

何謂九野，中央曰鈞天，其星角、亢、氐。東方曰蒼天，其星房、心、尾。東北曰變天，其星箕、斗、牽牛。北方曰玄天，其星須女、虛、危、營室。北西方曰幽天，其星東壁、奎、婁。西方曰顓天，其星胃、昂、畢。西南方曰朱天，其星觜、參、東井。南方曰炎天，其星輿鬼、柳、七星。東南方曰陽天，其星張、翼、轸。^④

① [法]賀碧來著，萬毅譯：《佛道基本矛盾初探》，載《法國漢學》第七輯，中華書局2002年版，第171頁。

② [日]小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版，第467頁。

③ 李零著：《中國方術正考》，中華書局2006年版，第153頁。

④ 趙宗乙著：《淮南子譯注》，黑龍江人民出版社2003年版，第106頁。

這九天是指平面星空的九個分野,是當時對空間分區的普遍認識。道教的九天觀念與此不同。成書於永初元年到元嘉十一年前後的《雲笈七籤》本《靈寶洞玄自然九天生神章經》^①載:“分爲玄、元、始三氣而治,三寶,皆三氣之尊神,號生三氣,三氣合生九氣。”^②九氣形成九天,但未論及九天的結構。如表 4.0:

表 4.0 九氣九天表^③

九天名稱	九氣名稱
鬱單無量天	帝真胞命元元一黃演之氣
上上禪善無量壽天	帝真胎命元洞冥紫戶之氣
梵監須延天	帝真魂命元長靈明仙之氣
寂然兜術天	帝真魄命元碭尸冥演由之氣
波羅尼密不驕樂天	帝真臟府命元五仙中靈之氣
洞元化應聲天	帝真靈府命元高真冲融之氣
靈化梵輔天	帝真元府命元高仙洞笈之氣
高虛清明天	帝真華府命元真靈化凝之氣
無想無結無愛天	帝真神府命元自然玄照之氣

劉宋初年的《太上三天正法經》云:

① 小林正美認爲該本較爲完整,大致成書於永初元年到元嘉十一年前後(420~435 年之間)。^[日]小林正美著,李慶譯:《六朝道教史研究》,四川人民出版社 2001 年版,第 206、218 頁。

② ^[南宋]張君房撰:《雲笈七籤》卷十六,見《道藏輯要》,上海古籍出版社 1989 年版,第 1 冊,第 125 頁。

③ ^[南宋]張君房撰:《雲笈七籤》卷十六,見《道藏輯要》,上海古籍出版社 1989 年版,第 1 冊,第 127~129 頁。

玄景始分，九氣存焉，一氣相去九萬九千九百九十歲，清氣高澄，濁混下布……九氣玄凝，成於九天圖也，日月星辰，於是而明，便有九真之帝，上真、中真、下真生於極上清微之天，次中三真生於禹餘之天，下有三真生於第三大赤天。^①

這裏的“九天”與前文《靈寶洞玄自然九天生神章經》中“九天”來源於九氣的思想十分相似。

除“三天”、“九天”思想外，還有“四天”、“五天”和“六天”的說法。《史記》之《封禪書》載：

二年，東擊項籍而還入關，問“故秦時上帝祠何帝也？”對曰：“四帝，有白、青、黃、赤帝之祠。”高祖曰：“吾聞天有五帝，而有四，何也？”^②

秦祀四天，但此前五天的說法已經出現。《周禮·小宗伯》鄭玄注文：“五帝：蒼曰靈威仰，太昊食焉；赤曰赤熛怒，炎帝食焉；黃曰樞含紐，黃帝食焉；白曰白招拒，少昊食焉；黑曰汁光紀，顓頊食焉。”^③可見，“五天”觀念在秦漢時期就已經形成。

道教典籍中亦有對五天的闡述，《太上靈寶五符序》中提道：

① 《太上三天正法經》，見《道藏》，第28冊，第406頁。《太上三天正法經》為古上清經之一，可能出於古靈寶經問世之後的劉宋初年。參見王承文著：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，中華書局2002年版，第195頁。

② 〔漢〕司馬遷著：《史記》，中華書局2006年版，第168頁。

③ 《唐宋注疏十三經》，中華書局1998年版，第2冊，第187頁。

東方青牙九氣之天，其氣烟如春草之始萌，其光如暉日之初隆，下有朝華之淵，上有流英之宮，室有青腰玉女，堂有太上真王。玉女乘九山之獸，真王駕九光神龍，上導九天之氣，下引九泉之流……南方朱丹三氣之天……下有赤泉之泓池，上有長生之朱宮……中央元洞大帝之山……西方明石七氣之天……北方玄滋五氣之天……靈寶五帝官將號……東方靈威仰，號曰蒼帝，其神甲乙，服色尚青駕蒼龍，建青旗……南方赤飄弩，號曰赤帝……中央含樞紐，號曰黃帝……西方曜魄寶，號曰白帝……北方隱俠局，號曰黑帝。^①

這裏的天包括：東方青牙九氣之天、南方朱丹三氣之天、中央元洞大帝之山、西方明石七氣之天、北方玄滋五氣之天，其中如東方之天顯然是由立體的上宮、中天、下淵三部分構成。這裏的“五天”明顯按照五行方位布置，東方屬木，青色；南方屬火，朱丹色；西方屬金。中央稱“山”，五行中央屬土，稱山也是沒有問題。此外，東方“上導九天之氣”顯示，“五天”之上還有“九天”。這裏五帝之號與《周禮》中基本相同，顯然是繼承秦漢以前“五天”觀念的結果。

還有一個“六天”觀念，《禮記注疏》卷二十五，孔穎達疏曰：

先儒說郊，其義有二，案《聖證論》，以天體無二，郊即圓丘，圓丘即郊。鄭氏以為，天有六天，丘、郊各異。今具載鄭義，兼以王氏難鄭氏謂天有六天，天為至極之尊，其體祇應是一。而鄭氏以為，六者指其尊極清虛之體，其實是一，論其五

① 《太上靈寶五符序》，見《道藏》，第6冊，第318～319頁。

時生育之功，其別有五，以五配一，故爲六天……據其在上之體謂之天，天爲體稱。故《說文》云：天顛也。因其生育之功，謂之帝，帝爲德稱也。故《毛詩傳》云：審諦如帝。故《周禮·司服》云：王祀昊天上帝則大裘而冕，祀五帝亦如之。五帝若非天，何爲同服大裘？^①

王宗昱認爲源自中國古代儒家思想的“六天”觀念大致在漢武帝時就已經形成。^② 上文鄭玄認爲“六天”本質上是一，祇是因在“五時”有生育之功能，“以五配一”所以稱爲“六天”。同時，文中提到，帝是天的“德稱”，帝代表天。所謂“六天”是昊天上帝加上五天而成。

道教“六天”和儒家不同。《雲笈七籤》卷八《釋〈除六天玉文三天正法〉》云：

除者，罷也。六天者，赤虛天、泰玄都天、清皓天、泰玄天、泰玄倉天、泰清天。此六天起自黃帝以來，民人互興殺害，不稟自然，六天之理，於茲而興。太上給以鬼兵，使於三代之中驅除惡民，而六天臨治，轉自僞辭。太上下玉文，遂截六天之氣，更出三天正法，割惡救善。三天者，清微天、禹餘天、大赤天是也。^③

① 《唐宋注疏十三經》，中華書局1998年版，第2冊，第303頁。

② 王宗昱：《道教的“六天”說》，載《道家文化研究》第十六輯，上海古籍出版社，第22～49頁。

③ 〔南宋〕張君房撰：《雲笈七籤》卷八，見《道藏輯要》，上海古籍出版社1989年版，第1冊，第53頁。

《三天內解經》云：

太上以漢順帝時選擇中使平正六天之治，分別真偽，顯明上三天之氣。以漢安元年壬午歲五月一日，老君於蜀郡渠亭山石室中與道士張道陵將詣昆侖大治新出太上。太上謂世人不畏真正，而畏邪鬼，因自號為新出老君，即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一盟威之道，新出老君之制，罷廢六天三道時事，平正三天……與天、地、水三官，太歲將軍共約永用三天正法。^①

《三天內解經》所批評的“六天”與推崇的“三天”，顯然是天師道的主張。其中“三天”、“新出老君”等觀念，是南朝天師道的主張。^② 由於葛氏道和靈寶、上清關係密切，葛洪的宇宙觀對這兩系列道經影響都很大。天師道到江南後也受到該觀念的影響也接受“三天”觀念。小林正美證明了“三天”說是以“六天”觀念的對立面出現的，“六天”概念是屬於舊有觀念，被認為是惡的代表。^③

① 《三天內解經》，見《道藏》，第28冊，第414頁。小林正美認為《三天內解經》成書於劉宋中期左右。（〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版，第4331頁）

② 〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版，第326頁。

③ 〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版，第483頁。

作為六朝靈寶經之一^①的《洞玄靈寶諸天世界造化經》之《昆侖山王四天下品第二》云：

道言：我在玄化之前，故有太上號。見彼昆侖山王，以金銀琉璃水精作之，上高三百三十六萬里，下有大海圍之，深亦三百三十六萬里，廣亦三百三十六萬里，地深二十億萬里，次下有地，亦深二十億萬里，次下有粟金二十億萬里……次下有大風，深厚五百二十億萬里。以是大風持地，使有墮落地浮水上，水浮風上，其下大空，異天地也。昆侖山北以金光照之，其天下名鬱單越，地方四十萬里，人壽千歲……凡四天下，是天下最勝三天下也。^②

此後，主要是靈寶派宇宙觀變化比較明顯，日趨復雜化精緻化。

前文《真書》認為天地都是浮於元氣之中：“元氣浩浩，如水之形，下無山嶽，上無列星，積氣堅剛，大柔服結。天地浮其中，輾轉無方，若無此氣，天地不生。”

古上清經《上清黃氣陽精三道順行經》曰：“有五風，一時風，二徑風，三助風，四轉風，五行風。是故制御日月星宿，游行虛氣，初不休息，皆風之梵其綱也。”^③早在漢譯佛典世親《阿毗達磨俱舍

① 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社 2005 年版，第 144 頁。

② 《洞玄靈寶諸天世界造化經》，見《中華道藏》，第 4 冊，第 145～146 頁。

③ 《上清黃氣陽精三道順行經》，見《道藏》，第 1 冊，第 822 頁。

論》就有：“日月衆星……依風（氣）而不停墜”的記載，饒宗頤先生認為這種風持地的宇宙觀念源自印度佛教思想。^①

成書於晉末至南朝劉宋時期^②的《靈寶無量度人上品妙經》（以下簡稱《度人經》）第一卷云：

《元洞玉曆》：龍漢延康，眇眇億劫，混沌之中。上無復色，下無復淵，風澤洞虛，金剛乘天。天上天下，無幽無冥，無形無影，無極無窮。溟滓大梵，遼廓無光。赤明開圖，運度自然。元始安鎮，敷落五篇。赤書玉字，八威龍文。保制劫運，使天長存。梵氣彌羅，萬範開張，元網流演，卅二天。輪轉無色，周迴十方。升旋歷箕，迴度五常。三十五分，總氣上元。^③

上文所述顯示了兩個主要信息，第一，“三十二天”觀念已經出現，其“三十二天”基本是平面分布的“三十二天”。《靈寶無量度人上品妙經》卷一^④中還具體提出各天的名稱、分布及主管之神名。見下表：

① 饒宗頤：《安荼論（anda）與吳晉間之宇宙觀》，載《東方學論集》，汕頭大學出版社1999年版，第316～317頁。

② 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版，第139頁。

③ 《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》（敦煌本），見《中華道藏》，第3冊，第328頁。

④ 《靈寶無量度人上品妙經》，見《道藏》，第1冊，第4～5頁。

表 4.1 《度人經》三十二天表

東方八天

太皇黃曾天	太明玉完天	清明何童天	玄胎平育天
元明文舉天	上明七曜摩夷天	虛無越衡天	太極濛眇天

南方八天

赤明和陽天	玄明恭華天	耀明宗飄天	竺落皇笏天
虛明堂曜天	觀明端靖天	玄明恭慶天	太煥極瑤天

西方八天

元載孔升天	太安皇崖天	顯定極風天	始皇孝芒天
太皇翁重浮容天	無思江由天	上揲阮樂天	無極曇誓天

北方八天

皓庭霄度提天	淵通元洞天	太文翰寵妙成天	太素秀樂禁上天
太虛無上常容天	太釋玉隆騰勝天	龍變梵度天	太極平育賈奕天

注：上表據《靈寶無量度人上品妙經》卷一編。

顯然，上表中之“三十二天”指四方平面分布的“三十二天”。但十方神王^①的觀念表明，立體的宇宙觀念已經在靈寶道經中出現。可以確定，在劉宋之時，龍漢、延康、赤明等三劫名及次序都已確定。^② 至遲成書於劉宋時期^③的《靈寶洞玄自然九天生神章經》中已經出現五劫名稱：“自赤明以來至上皇元年，依元陽玉匱，受度者應二十四萬人，開皇以後，數至甲申，諸天選序。”^④說明五劫觀

① 《靈寶無量度人上品妙經》卷一，見《道藏》，第1冊，第3頁。

② [日]小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版，第428頁。

③ 任繼愈主編：《道藏提要》，社會科學出版社2005年版，第143頁。

④ 《靈寶洞玄自然九天生神章經》之《三寶大有金書》，見《道藏》，第5冊，第843頁。

念早在劉宋時期就已經形成。最後兩劫順序為上皇、開皇。成書時間大致相同^①的《太上諸天靈書度命妙經》亦有相同的五劫名稱，祇是最後兩劫順序是先開皇後上皇。其經文曰：

天尊告太上道君曰：龍漢之時，我為無形常存之君……我過去後，天地破壞，其中眇眇，億劫無光，上無復色，下無復淵，風澤洞虛，幽幽冥冥，無形無影，無極無窮，混沌無期，號為延康。逮至赤明開光，天地復位，始有陰陽，人民備足，而有生死，我又出世，號無名之君，以靈寶教化度諸天人……逮至開皇，靈寶真文，開通三象，天地復位，五文煥明，日月星宿，於是朗曜四時，五行陰陽而生我於始青天中，號元始天尊，張開法教，成就諸天……天尊隨其國土，口吐靈寶五篇真文，光彩煥爛，不可稱視，說十部妙經，授以禁戒……至上皇元年，諸天男女，形改純樸。^②

上述引文中五劫之順序及名稱均和南宋王氏《大法》中所言一致，說明在劉宋時期就形成的五劫觀念確定之後一直到南宋就沒有變化。

《度人經》中關於天的概念是清晰的平面“三十二天”，但在以後的發展中，這一觀念發生了變化。《元始無量度人上品妙經四注》中，南齊嚴東的注文顯示了道教原有“三十二天”觀念已經發生變化。嚴注如下：

① 任繼愈主編：《道藏提要》，社會科學出版社 2005 年版，第 14 頁。

② 《太上諸天靈書度命妙經》，見《道藏》，第 1 冊，第 803 頁。

迴度五常：

東曰：斗，北斗也。箕，箕宿也。迴度，運導也。五常，五行也。以自然之氣運導五行也……

三十五分，總氣上元。

東曰：三十五分者，三十五天也……三十二天位在四方，方有八天，合三十二天也。三天羅其上，大羅之上，並皆空虛，有自然五霞，其色蒼黃，號曰黃天。黃天之上，其色青蒼，號曰蒼天。蒼天之上，其處玄空，積空成青，號曰青天。凡有三十五天，各有分野，並總係元始之氣，無上之道也，故曰總氣上元也，論三十五者，三十五星也。^①

嚴東“三十五天”觀念表明，南齊時，靈寶派天界已經由原來平面八方轉化為上下四層“三十五天”，即在原有八方“三十二天”之上添加了“三天”。

出於南北朝^②的《上清外國放品青童內文》卷下載：“高上九玄三十六天內音……諸天內銘，九地三十六音，以元始同存空靈，建號結自然之名，表於九玄，流演外國三十六音，如是天地各有三十六分，天則有三十六天王以應，三十六國地有三十六土皇以應……高上九玄三十六天內音。”^③其“三十六天”觀念如表4.2：

① [北宋]陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》，見《道藏》，第2冊，第226頁。

② 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社2005年版，第665頁。

③ 《上清外國放品青童內文》，見《道藏》，第34冊，第17頁。

表 4.2 三十六天表

第一無景無色鬱單無量天	第二無形清微天
第三無精波羅褥天	第四入色水無量億羅天
第五無極洞清上上禪善無量壽天	第六玄微自然上虛禹餘天
第七玄清上無那首約諍天	第八梵行上清氣稽那邊淨天
第九無窮洞虛極上須延天	第十玄梵玉虛無精氣羅迦浮月天
第十一氣玄天達上靈赤天	第十二大梵玄元氣離愬行如天
第十三無極上靈玉空玄洞寂然天	第十四寶梵天色上真氣潘羅玄妙天
第十五飛梵行真上玄答謨福德天	第十六雲梵流精中元近愬際淳天
第十七玄上洞極無崖不驕樂天	第十八大梵玄青無精答愬近際天
第十九行梵紫虛上元首帶伏見天	第二十 ^① 虛梵上清化靈須陁結愛天
第二十一上極無景洞微應聲天	第二十二大梵九玄中元氣阿那給道德天
第二十三行梵元清下靈氣須達天	第二十四極梵洞微九靈氣須帶阿那天
第二十五無名至極洞微梵寶天	第二十六微梵玄天氣帶扇給道德天
第二十七虛梵天氣蟬然識慧天	第二十八空梵中天續元伊檀天
第二十九太極無崖紫虛幽梵迦摩夷天	第三十綠梵自然識慧入天
第三十一玄梵大行無景無所念慧天	第三十二天雲梵上行維先阿檀天
第三十三無色玄清洞微波梨答愬天	第三十四洞微玄上梵氣阿竭含那天
第三十五玄上綠梵滅然天	第三十六極色上行梵泥維先若那天

注：本表據《上清外國放品青童內文》卷下製定。

除了“三十六天”之外，《上清外國放品青童內文》還出現了洞淵九地三十六層。見下表。

① 此處，原文誤為“第十二”，據上下文當為“第二十”。

表 4.3 洞淵九地三十六音內銘表

第一壘色潤地正音	第一壘色潤地行音
第一壘色潤地游音	第一壘色潤地梵音
第二壘剛色地正音	第二壘剛色地行音
第二壘剛色地游音	第二壘剛色地梵音
第三壘石脂色澤地正音	第三壘石脂色澤地行音
第三壘石脂色澤地游音	第三壘石脂色澤地梵音
第四壘潤澤地正音	第四壘潤澤地行音
第四壘潤澤地游音	第四壘潤澤地梵音
第五壘金粟澤地正音	第五壘金粟地行音
第五壘金粟地游音	第五壘金粟地梵音
第六壘金剛鐵澤地正音	第六壘金剛鐵澤地行音
第六壘金剛鐵澤地游音	第六壘金剛鐵澤地梵音
第七壘水制澤地正音	第七壘水制澤地行音
第七壘水制澤地游音	第七壘水制澤地梵音
第八壘大風澤地正音	第八壘大風澤地行音
第八壘大風澤地游音	第八壘大風澤地梵音
第九壘洞淵無色剛維地氣正音	第九壘洞淵無色剛維地氣行音
第九壘洞淵無色剛維地氣游音	第九壘洞淵無色剛維地氣梵音

注：上表據《上清外國放品青童內文》^①卷下編。

《上清外國放品青童內文》除了“三十六天”、三十六地之外，還出現了東、南、西、北、上、下六外國之名：東方呵羅提國、南方伊沙他國、西方綠那之國、北方旬他羅國、上方元精青沌自然之國、下方

^① 《上清外國放品青童內文》，見《道藏》，第34冊，第22頁。

太和寶真無量之國。^①

《魏書》卷一百一十四《釋老志》中亦言及“三十六天”觀念：“又言二儀之間有三十六天，中有三十六宮，宮有一主。最高者無極至尊，次曰大至真尊，次天覆地載陰陽真尊。次洪正真尊，姓趙名道隱，以殷時得道，牧土之師也。”^②但《魏書》中沒有記載天的具體結構。^③

比較《度人經》和《上清外國放品青童內文》可以看出以下幾個特點：

第一，兩書成書時間都在南北朝時期，但觀念截然不同。《度人經》為平面四方，每方各“八天”，共“三十二天”。南齊嚴東注加上“大羅之上”之“三天”，共“三十五天”。靈寶經之天有向垂直方向發展的趨勢。而《上清外國放品青童內文》之天為“高上九玄三十六天”，純然是垂直的“三十六天”。表明靈寶派和上清派關於天的觀念並不一致。說明陸修靜整理三洞經典的工作祇是初步開始，對靈寶、上清等關鍵觀念並未完成整合。

第二，兩書關於天之名稱多用梵音，可能有受佛教影響。

第三，從《度人經》本身的觀念變化及《上清外國放品青童內文》和《魏書》之記載看，三者關於天的觀念所出現的時間間隔並不久遠，而多種觀念的出現表明當時道教內部並未形成統一的天之觀念，但其發展趨勢是日趨複雜化。

第四，靈寶派《度人經》把星宿結合到諸天分野中，《上清外國

① 《上清外國放品青童內文·六國品銘三十六首》，見《道藏》，第34冊，第9～10頁。

② 〔北齊〕魏收撰：《魏書》，中華書局1974年版，第8冊，第3052頁。

③ 曾召南：《三十六天說是怎樣形成的》，載《中國道教》1993年第3期。

放品青童內文》則出現九類三十六層地的系統。

本文主要關注靈寶派的宇宙觀，四注本《度人經》提供了很好的材料，除了前文的嚴東注外，其他三家注顯示了唐代不同時期靈寶派宇宙觀的變化情況。

南北朝時，《上清外國放品青童內文》已經提出空間垂直方位上的“三十六天”及三十六地觀念，但到唐成玄英注《度人經》時仍繼承南齊嚴東用平面“三十二天”加上垂直“三天”的天地結構。成玄英在注文中言：“三十五分總氣上元……玄英曰：三十五分者，三十五天分界也。三界有二十八天，兼北斗七星，星主一天，是為三十五天也。北斗以陽明、陰精、丹元、北極此四星主種民四天，以玄冥、真人、天關此三星主最上三天，總為三十五天也。最上三天曰玉清、上清、太清天是也。”^①成玄英注仍堅持嚴注之觀念，但明確把星宿結合到各天之中，認為“星主一天”。這與薛幽栖注“元綱流演”的觀點一致。薛注曰：“元者，星也；綱者，星綱也，即二儀開朗，三景齊明，故星羅流轉，上照三十二天。”^②而嚴東此注則云“元綱者，元氣之綱紀也。敷演三十二天中也”^③。這表明，南齊時，仍認為“元綱流演”是指元氣之運行。到唐薛幽栖時，已把星宿結合到各天之中，以後南宋時所謂“元綱流演”，周行諸天，就是踏罡步斗，巡行各星宿。所以，直到唐中期，靈寶派與上清派對天之結構的認

① [北宋]陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷三，見《道藏》，第2冊，第226頁。

② [北宋]陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷三，見《道藏》，第2冊，第225頁。

③ [北宋]陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷三，見《道藏》，第2冊，第225頁。

識仍未統一。

成書於北宋徽宗時期的六十一卷本《度人經》^①，出現了“三十六天”和“三十二天”並存的情況，“道言：行道之日皆當香湯沐浴，齋戒入室，東向扣齒三十六通，上聞三十六天，心拜三十六過……徑御無上三十二天元始上帝至尊几前”^②。可見，六十一卷本《度人經》繼承原有的“三十二天”基礎上，又提出“三十六天”觀念，但其“三十六天”既不同於上清垂直方向的“三十六天”，亦非在靈寶經原“三十二天”基礎上發展起來。見下表：

表 4.4 靈寶經三十六天表

東方九天

玉宸梵遙天	紀樂元須天	抱素冲寂天
上化重空天	九光空素天	朱極靜修天
曲照含離天	崇仁德修天	龍胎曜華天

南方九天

粹華無鎮天	道辯冲容天	濯廣溢元天
炎景耀明天	福應極真天	玉苑法持天
定名紫元天	上極思真天	玄龍隱羽天

西方九天

大無空洞九明天	丹迴綠鎖天	覺源赤玉天
素明慶奉天	皇籍度生天	境陽浩稱天
芒忽變由天	九疇質陽天	蓋車青極天

① 司馬虛著，劉屹譯：《最長的道經》，見《法國漢學》第七輯，中華書局 2002 年版，第 188～211 頁。

② 《元始無量度人上品妙經》卷二，見《道藏》，第 1 冊，第 10 頁。

(續表)

北方九天

中極太素天	太上廣化天	白魂英遙天
惠明招濟天	都照元陽天	亮極玄竺化靈天
子定平無天	易常究中天	光空百宗天

注：上表據《元始無量度人上品妙經》卷二編。

上表這種平面“三十六天”既非繼承靈寶派原有四方“三十二天”觀念，也非借鑒上清派之思想，顯然是以宋徽宗爲首的神霄派杜撰的結果。

《三洞珠囊》卷七云：

宋文明《靈寶雜問》云三界三十二天依如《靈寶內音》分置在四方，《定志經圖》正作三重，今《義疏》中解釋云如羊角而上，與二事並違何邪答曰此乃所以二事兩通也。羊角者猶莊子之義也……《玄門論》第二十云：三十六天還是三清妙境，雖復位居界表，變化難思，小則存入三官，大則遠超六合。皆是聖應所分，開化接引。通論此氣非陰非陽，玄絕清梵也。次此已下，按靈寶經以三十二天往明三界。故《度人經》云：元綱流演三十二天。其三十二天並在空無之中，周迴十方。起自東北，扶搖臺羊角而上……三十二天運行不息，氣係者陽動於陰，陰動於陽也。三十二天以次差馳，旋方而上，羊角道周，仍登梵行入三清也。……《老君聖紀》第十卷《僞惑品》云：此即玉清境元始天尊，位在三十五天之上也。又云大至真尊聖紀云，此即上清境太上帝君，位在三十四天之上也……^①

① [唐]王懸河撰：《三洞珠囊》，見《道藏》，第25冊，第339～340頁。

這裏，敘述了三十二天的三種分布，《靈寶內音》是分布四方，《定志經圖》分爲垂直三重，而《度人經》則把各天形容成羊角狀，扶搖直上和三清境結合形成“三十五天”。這也顯示，直到北宋時期，靈寶、上清各自有一套關於天地結構的觀念，互不統屬，兩宋之間的東華派則進一步整合發展天的觀念。

（二）南宋東華派的“八十一天”及其天地結構

東華派之天共有“八十一天”，數量遠遠超過其他各派之天數。王氏《大法》在“八明”中介紹了這一派的宇宙觀。

該派的宇宙起源論認爲“一則明元始祖氣從何先化玉字。按靈寶玉字內音經云：自三氣之先，溟滓之後，其中真精歛化，後生元氣，元氣之內有神曰元始天王，其氣混凝，與元始同生，流化結芬，非色非相，或舒或張。至延康開劫，一氣分形而爲二氣，虛無自然而生始氣，二氣交結，凝相太空，彌覆無極”^①。

宇宙最初存在的是所謂“元始祖氣”，其中有“真精”，繼而“真精”化生元氣，元氣又化爲“二氣”，天地形成。“二氣分合，中有和氣，名曰玄氣，亦曰大梵”^②，形成玄、元、始三氣。其中，“光明之氣，陽光之精成日，靈光之精成月，餘光布散，分爲三象”。最後，“萬範皆出，莫非玄、元、始三氣”世界形成。五劫之後，這個宇宙世界進一步細分。“元始祖劫化生諸天：祖劫者，龍漢劫、延康劫、赤明劫、開皇劫、上皇劫也。大羅天者，虛無居之，包含天地，不可窮

① [南宋]王契真撰：《大法·總序》，見《道藏》，第30冊，第651頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第651頁。

極，經云：上無復祖，惟道爲身，於五劫之間化生天地。大羅一氣生三天，三清之境是也，三天降氣而生九重……每一重又各生三天，九重總爲“三十六天”，本經所謂上清之天是也。”^①三清境“三十六天”之下是“種民”“三十二天”：

次分種民三界三十二天，統治四方，在九天之下，三光之上……又有八極八天外魔一天在三十二天之下，三光之外，八極八表，自清微天至外梵天，總數八十自然之氣，結成官闕，於是虛皇各命之以帝君，輔之以天相，置之以僚佐，分之以民物，與大羅一氣共爲八十一天。^②

三光即日、月、星，“九天”之下三光之上是三十二種民天，種民天又各對應一宿，計三十二宿。三光之下是“神州五嶽三島十洲，皆在三光之下大地之上，巨海之中也……五嶽三島十洲，仙聖之所居。神州者中國也，王者居之，爲域中之大，其中人民修行正道，升而爲仙真，上有十大洞天，三十六小洞天，七十二福地，並仙官治之洞天之中有五山，亦謂之五嶽，作中國之鎮”^③。宇宙的最下一層稱“九壘”。“道氣下降乃生九地”，九地又稱九壘。九壘之下是由“剛風”支撐整個宇宙。“九壘之下浩蕩頑空，裹以風澤，風澤者元始梵風之氣也，剛於真金，亦名剛風，擎持九壘，乃載諸天高而洞浮，垂而不落。”^④

① [南宋]王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第732頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第732頁。

③ [南宋]王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第734頁。

④ [南宋]王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第732頁。

五劫名

化生諸天

龍漢 延康 赤明 開皇 上皇

渺渺億劫

混沌之中

九重三十六天

玉清境十二天，上清境十二天，太清境十二天⁰

大梵之氣	梵爲彌羅	玉上太
俯大羅天	萬梵聞張	清清清
建九壘	輪轉無色	清禹大
	周迴十方	微餘赤
		天天天
		渺渺大羅
		三界之上

[illegible]

種民三界三十二天

平育天

何童天

玉童天

黃童天

寶童天

梵度天

常融天

妙成天

元洞天

霄度天

晏壽天

阮樂天

江由天

淨容天

文舉天
摩夷天
越衡天
澤豐天
和陽天
恭華天
宗飄天
皇始天
堂曜天
端靖天
恭嚴天
極陽天
孔昇天
皇岸天
極風天
孝立天

元網流演

三十二天

三十二天係宿氣



八極外梵天

元青天

始青天

始黃天

八冥之內

太玄天

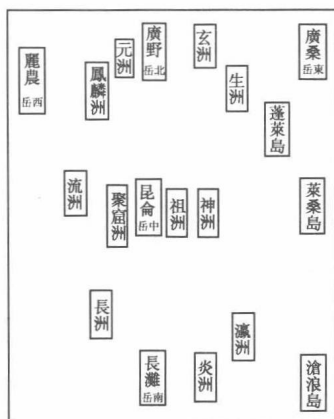
始玄天

始素天

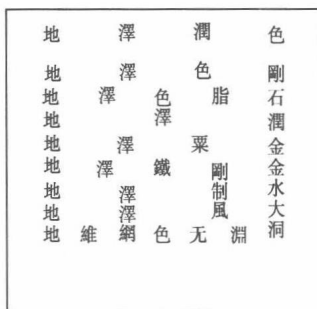
細微之中

太素天

域中仙境



洞淵九壘



風梵
澤風
洞之
虛氣
金仰
剛接
乘大
天羅

圖 4.1 東華派宇宙結構圖

注：以上圖均參考王契真《上清靈寶大法》卷十，見《道藏》，第 30 冊，第

把上圖和上清及《度人經》關於天地的結構進行比較,可以看出東華派天地結構的大體來源。

第一,如上文所述,東華派之五劫觀念繼承自劉宋時期就定型的靈寶經系統。

第二,三清九重三十六天觀念發展自上清派,比較《上清外國放品青童內文》與王氏《大法》如下:

表 4.5 《上清外國放品青童內文》與王氏《大法》比較表

《上清外國放品青童內文》	王氏《大法》
第一無景無色鬱單無量天	無景鬱單無量天
第五無極洞清上上禪善無量壽天	上上禪善無量壽天
第九無窮洞虛極上須延天	洞虛極上須延天
第十三無極上靈玉空玄洞寂然天	無極上靈玉虛元洞寂然天
第十七玄上洞極無崖不驕樂天	元極洞極無崖不驕樂天
第二十一上極無景洞微化應聲天	上極無景洞微應化聲天
第二十五無名至極洞微梵寶天	元名至極梵寶天
第二十九太極無崖紫虛洞幽梵迦摩夷天	太極無崖洞幽梵迦摩夷天
第三十三無色玄清洞微波梨答憇天	元洞波黎答憇天

注:上表據《上清外國放品青童內文》卷下(《道藏》,第34冊,第18頁)及王氏《大法》卷十編。

比較上表可以看出,雖然相隔五六百年時間,兩者關於“九天”的名稱却基本一致。王氏《大法》又言“每一重天又各生三天,九重總為三十六天”^①。《上清外國放品青童內文》亦稱“高上九玄空洞

① [南宋]王契真撰:《大法》卷十,見《道藏》,第30冊。

三十六天”^①。王氏《大法》繼承上清“三十六天”思想後把它組合到靈寶度人經嚴東注“三十五天”之上，“三十二天位在四方，方有八天，合三十二天也。三天羅其上，大羅之上，並皆空虛，有自然五霞，其色蒼黃，號曰黃天。黃天之上，其色青蒼，號曰蒼天。蒼天之上，其處玄空，積空成青，號曰青天”^②。王氏《大法》把“三十六天”置於“三十二天”和大羅天之間。

同時，上圖中九地的結構也和《上清外國放品青童內文》基本一致。

表 4.6 《上清外國放品青童內文》與王氏《大法》九地比較表^③

《上清外國放品青童內文》	王氏《大法》
第一壘色潤澤地	色潤澤地
第二壘剛色地	剛色澤地
第三壘石脂色澤地	石脂色澤地
第四壘潤澤地	潤澤地
第五壘金粟澤地	金粟澤地
第六壘金剛鐵澤地	金剛鐵澤地
第七壘水制澤地	水制澤地
第八壘大風澤地	大風澤地
第九壘洞淵無色剛維地	洞淵無色剛維地

① 《上清外國放品青童內文》卷下，見《道藏》，第34冊，第17頁。

② 〔北宋〕陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷三，見《中華道藏》，第3冊，第394頁。

③ 上表據《上清外國放品青童內文》卷下，見《道藏》，第34冊，第22～25頁及王氏《大法》卷十編。

九壘之地，名稱幾乎一致，再次表明上述兩者之關係。可以斷定王氏《大法》中九重“三十六天”正是繼承了上清經的思想。

第三，東華派之“三十二天”思想繼承了靈寶派傳統的平面四方，各方“八天”的觀念，稱之為“種民三界三十二天”。

總之，從宇宙觀的形成過程分析，東華派的確是在繼承靈寶派和上清派思想的基礎上，對兩者加以整合，最終形成一套系統的空間和時間觀念。

二、東華派的神靈世界與運行原理

（一）高階主神

葛洪《元始上真衆仙記》記載，隨著宇宙由祖氣起源，最早的神也隨之孕育而生，“自三氣之先，溟滓之後，其中真精歛化，後生元氣，元氣之內有神曰元始天王”。最初的元始祖氣化生玄、元二氣後，又各生一神，“三氣之神分爲三清之聖”。三氣歷經五劫，產生五行，化生諸神“五劫周啓，五行全形，化生諸真，諸仙應五劫之內，產生玄中之真精，精中之神，皆名上皇，故劫號上皇也”。至此，形成最初的神靈系統。五劫之後，化生諸天，每天各有神真主之。^①

主要神靈主宰如下：

元始天尊，九聖之尊，萬化之源，道之玄氣。虛無自然不可擬議，散而爲氣，聚而成形，其中有神，強名天尊，故稱云元始天王者是也，乃上清之道，尊爲玉籙上皇，居玉清聖境，治玄

① 參見《元始上真衆仙記》，見《道藏》，第3冊，第269頁。

都玉京。

靈寶天尊，九真之祖，上清高聖，道之元氣。以教言之，元始爲洞真，至此別爲洞玄，所謂玉晨受靈寶上品度人之道，乃元始之弟子，上清之祖師，太清之上皇，即天真高靈尊爲宗師也，曰太上玄皇玉晨道君者是也，居上清真境，治金闕寥陽寶殿。

道德天尊九仙教主，道之始氣。以教言之，自元始至此爲洞神，曰太清金闕後聖玄元道君，太清仙王，稟元皇、虛皇之誥，宣三洞四輔之文，隨方應化，演教傳經，今古尊崇，萬方欽仰。自三皇以來宣說靈寶之經，萬世度人無量，天人崇位，雙皇封尊爲太上老君者是也。居太清仙境。

昊天上帝，諸天之帝，仙真之王，聖尊之主。掌萬天升降之權，司群品生成之機，三洞四輔禁經之標格，大梵至妙無爲之神威。乃三界萬神三洞仙真之上帝君也……

太一救苦天尊，乃始清一氣，元始分形九聖九真九仙之師，掌普度生氣之元，曰東極青宮長樂世界青玄上帝太乙元皇救苦天尊是也……

北極大帝則紫微垣中有帝座是也……

天皇大帝，乃北極帝座之左，有星其形聯綴，微曲如鉤，是名勾陳，其下有大星正居其中，是天皇大帝也……

聖祖保生天尊大帝按古典云九天司命真君，於大宋真宗大中祥符元年十月二十五日降于延恩殿。

十方靈寶天尊主濟度存亡三界苦難，治於十天。

東華太君，乃男女真仙授書下教司命之主也，治東華方諸宮。

西元太妙王母，乃男仙女仙真人錄籍之主也，治西靈龜臺。

靈寶經師或授尊經，而典禁應劫出書以度人者，鬱羅翹真人也。

靈寶籍師或掌神文之科格，主錄勒籍以升品授符授仙以度者，真定光真人也。

靈寶度師或遵元格而演教敷宣玄範以符真隨方應化者光妙音真人也。^①

以上是東華派主要高階的神靈。上述神譜與《道法會元》卷二百四十四《靈寶源流》比較，可以看出東華太君極可能就是東華上相青童道君，經、籍、度三師也都和源流譜一致。

（二）仙曹宮府

官曹設置的具體化表明道教對民衆生活介入的加深，不同的仙曹具備不同的功能，反射出百姓日用需求，也意味著道教為適應信衆要求而作的調適。官曹的設置由簡及繁說明道教影響的擴大，深入百姓。各天有相應的神主管，不同神主管不同曹司，掌握天、地、仙、人之運行。各仙曹如下：

上界仙曹

大有玉清宮 玄都玉京 太清仙境

太微玉清宮 九天大帝 九天上帝

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第730～732頁。

三氣丈人 三寶君 三天門下天樞院

天曹四司 太玄都省 天機省

天機四省 天樞上相 靈寶天仙內院

東方九氣青天 南方三氣丹天 西方七氣素天

北方五氣玄天 東北梵氣天 東南梵氣天

西南梵氣天 西北梵氣天 上方一氣白天

下方一十二氣皇天

已上乃靈寶十天十方天尊所主應濟度存亡並屬所管

東極青玄左府 長生保命左府 太一元生左府 太一神

局

已上乃東極青玄四司太一天尊所主，凡濟度幽明並屬之……

東華上相官 西靈龜闕 東華司命府

已上主命籍

南極司錄府 主錄籍

西靈司危府 主危厄

北真司非府 主罪業

韓司丈人南昌上官 流火神庭 黃華東升 流汨西池 朱陵火府 龍圈 雷城

已上乃南昌七司皆丈人所治，主煉度亡魂。此止雨開晴用之

上清童初府 上元重明官 南斗六司

北斗七元官 北魁玄範府 太陽官

太陰官 上元金籙院 中元玉籙院

下元黃籙院 天醫六職 陰華五府

十方飛天神王官 天官府 太皇萬福官
 降聖司 天真皇人官 上界無極神鄉 上元天官官
 中界曹局
 中嶽崑崙山 太山府
 已上東嶽分治
 十大洞天 三十六小洞天 三百六十名山
 九州社令 九壘三十六地土 北天帝君官
 紂絕陰天官 大殺諒事宗天官 明辰耐犯武成天官
 恬照罪氣天官 宗靈七非天官 敢司連宛利天官
 十官真君 洞陰金闕 北都府
 五嶽司命府 五道都府 泉曲府
 丈人官 鬼官北斗官 四明真公府
 亦生府 十道主者 城隍社令
 中界北都羅酆 中元地官官
 下界主司
 東霞扶桑官 陽谷神王 蓬萊官
 蓬萊都水司 方諸青童 十洲
 九江水府 四海水司 四瀆水府
 五湖主者 十二河源 下界泉曲府
 下元水官 ①

三界官曹主要職能是管理人、仙事務。各官曹的主要職能包括司錄、司命，管人危厄禍福，亡靈超度等。人的生、老、病、死、禍、

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第738～739頁。

福幾乎都在各官曹的掌控之下，道教已經深深地契人民衆的生活之中。上、中、下三界的官、司、曹及南極司錄府、西靈司危府、北真司非府、韓司丈人南昌上宮等，都是與煉度亡魂有關的職司，這些爲超度亡魂而專門設置的官曹系統都比較複雜，反映了超度儀式在道教內的重要地位。在官曹中，城隍、社令等低階靈的入列也暗示了道教神譜不斷擴大。對地方神靈的吸納有利於道派在地方社會的生存與競爭。這個神譜展現的不僅是該道派的發展程度，也反映了它在南宋社會人們生活中的地位，道教的度亡儀式在人們的生活中扮演著一個重要角色。它爲當時的人們提供了一個系統完整的精神世界，並告訴人們，在這個系統中人的地位以及他應該遵守的活動法則，道士則代表上天幫助人們協調、維護這個系統的運行。完備的神靈系統及細緻的職能分工表明該道教度亡體系已經發展到成熟階段。

三、經文形成的傳說

東華派認爲其經典——靈寶大法也是隨著宇宙形成而自然生成，歷經五劫，不斷完善。五劫之後形成大洞三十九章、三十六部尊經。其產生過程如下：

第一，至延康開劫，一氣分形而爲二氣，虛無自然而生始氣，二氣交結，凝相太空，彌覆無極，字方一丈，八角垂芒，莫知其理，一氣混凝，包藏玉字。^①

第二，元始運洞陽之火，冶煉三氣，混和玉字，而成赤文，因而

① [南宋]王契真撰：《大法》卷一，見《道藏》，第30冊，第651頁。

劫號赤明，文號赤書玉字。^①

第三，於五劫之中，五行正氣，流方布形，或聚或散，或捲或舒，或體應雲烟火霧，或象類星斗金玉，成形分蟲魚龍鳥，皆出於赤書玉字分形，自然生形，成三洞四輔之文，龍胎石景，億萬符書，三部千條圖局。命天真皇人、太真玉妃悉書其文，錄爲簡籙，以正生化之本，總括萬象之元，陶鑄群品之機，出產仙真之紐。^②

第四，五劫開化之後，上清洞玄、玉清洞真、太清洞神，三洞之經，四輔符籙皆因赤書玉字而化，稟受靈寶之氣而成。昔自元始天尊命上皇三十九帝、九霄天帝，各紀經咒而成大洞三十九章，明五劫開化，混洞之體，述和合三氣歸一之法，付玉晨道君，次於諸天說三十六部尊經。^③

三十六尊經形成後又歷經五次轉譯，才成爲世人能讀懂的經典，所謂“五譯成書”。

第一譯曰玉字生於虛無之先，隱乎空洞之中，名大梵玉字。至赤明開圖火煉成文爲赤書玉字。元始以大通神威之力，開廓五文而生神靈，宣緯演秘，而成大法也。第二譯曰火煉成文赤書之後，字方一丈八角，垂芒覆於諸天，下蔭於西元九天之根，流雲之勢，玉光金精之明煥耀太空。元始命天真皇人悉書其文，名巴威龍文，亦曰諸天八會之書，秘於上清玄都金闕，七寶瓊臺及紫微上官蘭房金室，東西華堂，九天太霞之府也。第三譯曰元始天尊爲道法宗主，玉晨道君爲靈寶教主，

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第651頁。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第652頁。

③ 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第652頁。

撰此靈書五篇真文，三十二天玉字成經，名雲篆光明之章，西王母授黃帝，龍威丈人授大禹靈寶五符之法，並太上後聖授百代帝王靈寶尊經，並在三十六部尊經之內，更不稱譯。黃帝問道峨嵋，親見皇人，再蒙授旨及吳左仙翁於太極徐真人降授流布，亦更不重叙爲譯。第四譯爲漢元封元年七月七日西王母下降，以此經法授漢武帝，帝不曉大梵之言……改天書玉字爲今文……第五譯曰天真皇人悉書其文以爲正音，妙行真人撰集符書大法修用，真定光真人鬱羅翹真人光妙音真人集三十六部尊經符圖爲中盟寶籙，以三十六部尊經之文爲靈寶大法。^①

至此，東華派創造了一個經典形成的神聖過程，把靈寶經典上溯到宇宙形成之初，抬高經典的神聖性。

四、修仙理論

道教得道成仙原理是古代中國形成的獨特宗教實踐理念。漢代董仲舒對天人感應學說作了系統的總結，《春秋繁露》一書是這一思想的代表。該書認爲天人一體，天道人事互相感應，人君有道則天降祥瑞，人君無道，則天罰以災禍。天人感應的思想在政治上被用於治理國家，而道家道教同樣也秉承了這一思想。道教把這一思想應用到修煉成仙的理論和實踐中。道教認爲，天地是個大宇宙，人體是小宇宙，兩者運行原理一致，人與天一樣都是秉元氣

^① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷一，見《道藏》，第30冊，第653～654頁。

而生，有著相似的生成和元氣運行規律，人若能精養氣，就可能得道成仙。東華派同樣以這一思想為基礎提出自己的成仙理論。

東華派成仙理論主要包括三個方面：

第一，認為天地生成的元氣叫做靈寶祖氣，它具有無窮的威力，具有使天地萬物生成變化的正能量，使得事物向好的方面發展，對人也一樣。王氏《大法》認為：“須知靈寶祖氣是也，入沙成金，入石成玉。禽生鸞鳳，獸生玄龍，草木生靈芝，五穀含佳瑞。氣散成和風，氣升如慶雲，氣降為甘露，入水生夜光，在人成聖賢。”^①

第二，人的形成體法天地，其胚胎生成如天地一樣來自於元始祖氣，是聖潔的，祇有吸取元始祖氣，才能擺脫現實虛幻穢濁的人形，恢復與天地同質共始終的聖胎狀況，也就是實現成仙的願望。王氏《大法》曰：“人身體法元始，造立混沌而生聖胎法身。父母交精，一點含和，二氣分坼，先生其腎，三氣分肇，而生神府，神府者心也。四氣合并，華蓋成形，五氣開光，如花五葉，即五內備矣。如三氣至五劫之象也。”^②祇要人能吸取元始祖氣，“今世作何體狀，復采此氣，餌之登真”^③。金允中也認為“且人之幻身，結形穢濁，受質胚胎，一毫一毛，非塵腐之物，獨我之一靈，與天地相為終結，是均稟祖氣也”^④。

第三，獲得元始之氣的手段是掌握靈寶大法，憑藉《大法》提供的技術手段就可以修煉成仙，“靈寶大法自然生成，圖書總括萬象，

① [南宋]王契真撰：《大法》卷一，見《道藏》，第30冊，第652頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷一，見《道藏》，第30冊，第652頁。

③ [南宋]王契真撰：《大法》卷一，見《道藏》，第30冊，第653頁。

④ [南宋]金允中撰：《大法》卷四，見《道藏》，第31冊，第367頁。

爲三才樞紐……總括萬象之元，陶鑄群品之機，出產仙真之紐”^①。人能成仙，因體象宇宙，具備和元始祖氣同質之靈，但必須依靠靈寶大法的幫助。該法提供了登真成仙的重要途徑，還能跨越時空，影響血親，甚至干擾天地、策役鬼神。王氏《大法》卷一云：

及經中備有萬法，所是靈寶經述天中元始天尊說經之旨趣，則常理矣。上有修真內煉，骨肉同飛之道，中有長生度世尸解之法，下有升祖度玄之教，大則保鎮天地，正天宿度，愈灾却魔之格，小則有治療沉痾，迴尸起死之功，明則有嘯詠風雷變化自然之靈，幽則有策役鬼神，徹視十天之文。^②

總之，據靈寶大法所述，人是天的縮微體現，整個身體的運行過程類似天地的運行，如果借助靈寶大法提供的各種道法，就能得道成仙，具備各種超凡能力。

五、東華派的主要修煉法則——十玄修用

成仙是道教最終的修煉目的，但成仙極爲不易，即使是修煉有方的高道也未必能成仙，要成仙必須同時具備兩方面的條件，其一是自身不斷的修煉。其二是積累足夠的功德。所以，成仙也由現世追求轉化爲來世甚至幾世修煉才能達到的目的。靈寶東華派的內煉基本繼承上清派原有存神思神等傳統功法，受南宋新興內丹

① [南宋]王契真撰：《大法》卷一，見《道藏》，第30冊，第652頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷一，見《道藏》，第30冊，第653頁。

功法影響較小。而所謂積功累德則主要指通過儀式來濟世度人，累積功德於上天，以便為將來成仙做好準備。“上士能修元煉本，陰盡陽淳，如天之清，乃仙之品。猶未免受書洞府，效職仙曹，及其飛升輕舉，尚須考證功過，量較數目，方遂高步雲烟，騰翔霄漢，仙真等級，誠為不輕。”^①祇有兩者具備，方可大功告成，自能成仙。

王氏《大法》記載的主要修煉手段包括“十玄修用”和“七經八緯”。“十玄修用”為內修功法，“七經八緯”則主要是行持科儀的系列理論。

王氏《大法》卷四載：

師曰：十玄者所謂十奧也。一曰太定神光，二曰黍珠入妙，三曰中理五氣，四曰十轉回靈。此四玄之旨，各有衆真頌譯。五曰吐納正氣。六曰玄真隱諱，以元氣結秀胎官，尺寸呼吸已叙開圖之旨。七曰胎化法質，明洞陽之火候，周天之大數，內煉玉字，生化胎仙。八曰本始神通，應感功德。九曰陰丹陽丹，流精玉光也，已有成規。十曰大行梵氣，乃已之元氣也，洞其奧則升騰有限，明其旨則神仙有自矣。^②

所謂“十奧”或是對《度人經》經文注釋或引經文詞句為道法之名稱而得，故而該派認為這些修煉法為成仙的重要手段。就“十玄修用”的各個修煉功法而言，有一共同特點，都是象徵化地解釋《度人經》，把它原來的經文、神話轉化為隱含修煉要訣的文字，重新加

① [南宋]金允中撰：《大法·總序》，見《道藏》，第31冊，第346頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第674頁。

以解釋，使之符合使用者的目的。從引文中看，“十玄修用”的十種功法各有側重，內容包括入定、呼吸、火候、煉丹等。

王氏《大法》云：“夫靈寶之道有三：上則有帝一迴風之道，中則有中理五氣混合之法付於五帝，下則有十轉回靈之文付於諸真，三品之外餘緒之者，以濟生度死爲功，以招真致靈之法。夫學上道，希慕神仙者莫不載於斯文。”^①王氏把道法分爲三個等級，第一個是“帝一迴風之道”，第二爲“中理五氣混合之法”，第三稱“十轉回靈”，此外，纔是濟生度死的儀式。顯然，他認爲內修道法是根本，然後纔能行儀式積功德。

第一，“帝一迴風之道”。該法王氏書中未作詳細介紹，據《雲笈七籤》卷三十《大洞迴風混合帝一之法》記載，該法六十日行一次，時間以本命日之“未中已前，夜半以後二時”，或用甲子日，方法是密讀呼招各神名，讓其鎮守身體各部位。然後存思百神，想其先後化爲白、紫二烟，環繞己身。接著，紫烟化爲一真人，形如男子，長四寸，“號大洞帝一尊君，名父寧在，字合母精，是守死關之衆神混化共成此帝一之尊君也”。最後認爲“此迴風混合帝一之道也，萬變百化，洞真太一之法，極盡於此矣”。^②可見，靈寶三法之中，最高道法乃是上清派之“迴風混合帝一之道”。

第二，“中理五氣混合之法”。王氏《大法》卷四有“中理五氣”一條，引《度人經》並注：

經曰：千和萬合，自然成真，真中有神，長生大君、無英公

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷三，見《道藏》，第30冊，第668頁。

② 〔北宋〕張君房撰：《雲笈七籤》卷三十《大洞迴風混合帝一之法》，見《道藏》，第22冊，第219～223頁。

子、白元尊神、太乙司命、桃康合延，執符把籙，保命生根，上游上清。

師曰：正是混合五神，大洞萬化之道，是付之玉晨上品者是也。

經曰：出入華房，八冥之內，細微之中，下鎮人身，泥丸絳宮。中理五氣，混合百神。

師曰：太乙含華如蓮，八冥細微，比經緯五氣，皆由三官混合百神，主於五神因化。^①

上文中五神、五氣如下圖所示：

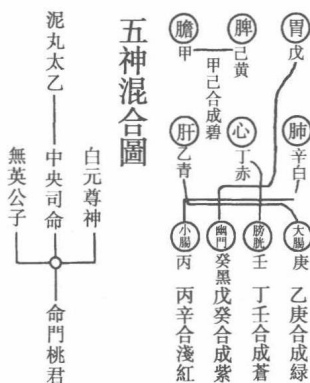


圖4.2 五神五氣圖

注：引自王氏《大法》卷十，見《道藏》，第30冊，第679頁。

比較第一、第二兩法，可以看出兩者很接近，最大差別僅在於混合神的數量多少不同。故而，金允中認為：“八脉冥合，總于絳

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第678頁。

宮，是能五氣混合，其事與大洞迴風混合之道相通。”^①又言：

上清華房，太一含運，其形自然，太一居之，如蓮花未開。人身中蓮花之房者心也，八景冥合者，八冥之內，身有八脉，冥會之處盡總於心。細微之中者，萬物皆有，細微之中，通於大道，元氣如芭蕉之脉，人身內亦有血脉經絡之道路也。五氣之中，百神混合於內也，乃大洞迴風混合之道，在上清禁經中，明其道則不死壞，行其道則為真仙矣。^②

《上清大洞真經》已有類似存思道法的記載，卷三《青靈陽安元君道經第十》云：“高上消魔玉清王祝曰：五藏百結，生此衆疾，玄一林虛（老子名林虛夫），開關解節，結絕病散，神精盈溢，福氣充明，醜翳傾竭，仙心日臻，死道月絕，混化九君，合符帝一，七神奉符，公子（無英）入室。”^③經中明確表述了多神混合，同於帝一的內煉思想。本卷其他部分敘述也顯示了結合不同神、氣的觀念，如下表所示：

表 4.7 《上清大洞真經》部分神靈名稱及鎮守部位表

經 名	神名號	字	身體部位	氣
上皇玉虛君道經第二	太一尊神務猷收	歸會昌	玉枕之下，泥丸後	紫
上皇先生紫晨君道經第四	左無英公子玄充叔	合符子	左腋下，肝之後	玉光之色

① [南宋]金允中撰：《大法》卷八，見《道藏》，第31冊，第391頁。

② [南宋]金允中撰：《大法》卷八，見《道藏》，第31冊，第390頁。

③ 《上清大洞真經》卷三，見《道藏》，第1冊，第528頁。

(續表)

經 名	神名號	字	身體部位	氣
太微天帝君道經 第五	右白元洞陽君鬱 靈標	玄夷絕	右腋下,肺 之後	金光之色
三元紫精君道經 第六	中央司命丈人君 理明初	玄度卿	絳宮心房	紫
真陽元老玄一君 道經第七	命門桃君孩道康	合精延	臍	黃

注:本表據《上清大洞真經》卷二編。

早期上清派另一部重要經典^①《上清太上帝君九真中經》之《太上帝君九真中經內訣》中的“九真法”亦提到類似的修煉方法,該經認為人體中有太一五神化生的九位真君,如果存思九真,誦讀其名諱,則可以“出入水火,五臟長生”。

其中,第一、六真法如下:

第一真法,以正月本命日,甲子、甲戌日平旦,帝君太一五神,壹共混合,變為一大神,在心之內,號曰天精君,字飛生上英,貌如嬰兒始生之狀。是其日平旦,當入室,接手於兩膝上,閉氣冥目內視,存天精君坐在心中,號曰大神。使大神口出紫氣鬱然,以繞我心外九重,氣上冲泥丸中,內外如一。畢,因叩齒九通,咽液九過,祝曰:天精大君,飛聲上英,帝君內化,來見心中,身披朱衣,頭巾丹冠,左佩龍書,右帶虎文,和精三道,合神上元,五靈奉符,與帝同全,口吐紫華,養心凝神,赤藏自生,

^① 任繼愈主編:《道藏提要》,中國社會科學出版社 2005 年版,第 666 頁。

得爲飛仙。畢，夜半復行之，如上法。此是帝君五神，應時自然混變，爲一大神耳。所謂觸節順生者矣，不復待兆存念而成也……

第六真法，以八月十五日，及本命日、庚申日申時，帝君太一五神，混合化爲一大神，在肺中，號曰上元素玉君，字梁南中童子……①

該經九法各自對應項目見下表：

表 4.8 九真法專案整理表

真法	第一	第二	第三	第四	第五	第六	第七	第八	第九
月	正月	三月	四月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月
日	甲子 甲戌②	甲申	甲午、 丁卯	甲辰、 戊寅	三、庚午	十五、 庚申	十九、 戊戌	十二、 辛己	二十八、 丙子
時	平旦	辰時	巳時	午時	巳時	申時	酉時	午時	巳時
器官	心	諸骨節	諸精血	肝	脾	肺	兩腎	膽	泥丸紫房
神號	天精君	堅玉君	元生君	青明君	養光君	上元素 玉君	玄陽君	含景君	帝昌上 皇君
神字	飛生 上英	凝羽珠	黃寧 子玄	明輪 童子	太倉子	梁南中 童子	冥光 先生	北臺 玄精	先靈元宗
氣	紫氣	白氣	黃氣	青氣	綠氣	五色氣	蒼氣	五色氣	紫氣

注：引自垣内智之：《上清經の構成について一經典分析の試み》，載《東方宗教》2009年第113號，第31頁。在該文中，作者比較了《紫文行事決》、道藏本《九真中經》、《雲笈七籤》、《無上秘要》等經中關於九真法的描述。但在《雲笈七籤》卷五十二中，第六真法神號爲白元君、第九真法神號爲無英君。

① 《上清太上帝君九真中經》之《太上帝君九真中經內訣》，見《中華道藏》，第1冊，第222～224頁。

② 原表此處誤爲“甲戌”。

從表中可以看出,“九真法”不僅系統地表達了神、身體部位和氣對應,還進一步把時間也結合到修煉中來,形成一套更為嚴謹的道法,這應該是對大洞真經修煉思想的進一步發展。東華派的“帝一迴風”及“中理五氣混合五神”二法,不僅有與《大洞真經》有繼承關係的神號和修煉思想,而且與“九真法”相似,有著特定的修煉時辰,這一點說明“九真法”與東華派的內煉方法有密切的淵源關係。

第三,“十轉回靈”。王氏認為“十轉回靈”是第三級別的修煉法。但是,他在《大法》中並未對該法做詳細介紹,祇是引用《度人經》中的關於元始天尊十遍說經所產生的神奇變化的記載。見下表:

表 4.9 元始天尊十遍說經五行變化療疾表

說經編數	五行對應	對治症疾
一遍	水	聾
二遍	火	盲
三遍	木	暗
四遍	金	跛
五遍	土	久病痼疾
六遍	水	髮白返黑,齒落更生
七遍	火	老者返壯,少者皆強
八遍	木	分形胎化,無諸耗損
九遍	金	地藏發泄,金玉露形
十遍	土	十轉回靈,萬氣齊仙,枯骨更生,皆起成人

注:本表據王氏《大法》卷四編。

天尊十次說經給世間各種疾病患者帶來了神奇療效,《大法》

中的注釋以五行生剋的原理解釋每次說經產生變化的緣由。然而，文中並未提到該法如何修煉，即無具體的操作方法。王氏僅言“口訣盡于文焉，是下品之道付諸真者是也”^①。這究竟是怎麼迴事呢？考察金氏《大法》，他有不同看法：

切詳經中自元綱流演三十二天至玄中太黃上帝高真，皆天之體而大梵之用也。及夫下鎮人身泥丸絳宮，中理五氣，混合百神，十轉回靈，萬氣齊仙，此則直言人身中之事也。故其說以太一含蓮，其形自然，八脉冥會，總於絳宮，是能五氣混合，其事與大洞迴風混合之道相通，惟其訣法未降。^②

金氏把“中理五氣，混合百神，十轉回靈，萬氣齊仙”看作一個道法，他所謂的大法的核心“七經八緯”中就祇有“五氣混合”一條，而無“十轉回靈”。從《度人經》原文可以看出，金氏所言在理，“中理五氣，混合百神，十轉回靈”實際上是對一個道法的描述，王氏確有故弄玄虛之嫌。從前文第一、第二點敘述可知該法緣自上清道法。《大洞真經》和《九真中經》都記載有該法具體的操作方法，如果金氏看到這些經典必能領悟要訣所在。三條道法的論述顯示，三者實際是一條，即“帝一迴風之道”或“中理五氣混合之法”。王氏所謂三品之外餘緒，濟生度死的儀式是本文另一重點，將在下文具體論述。

第四，神光大定。王氏《大法》卷四載：

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第680頁。

② 〔南宋〕金允中撰：《大法》卷八，見《道藏》，第31冊，第391頁。

經曰：七日七夜，諸天日月星宿，璇璣玉衡，一時停輪，神風靜默，山海藏雲，天無浮翳，四氣朗清，一國地土，山川林木，緬平一等，無復高下，土皆作碧玉，無有異色，衆真侍座，元始天尊懸座空浮五色獅子之上……

師曰：以內言之乃大定神光，湛然見玉清境，有七日七夜之功。七晝七夜，日月停輪，二目不瞬，即非瞑目亦非內視，亦非臨目，是七日七夜久視，停其目瞬照明三部，內外洞然，其一身氣，朝運於百節經絡，陰陽營衛，皆係於三部息脉，其息脉乃人之一身璇璣玉衡也，四至爲璇璣，三部應玉衡，既是璇璣不運，則日月駐景，星宿停輪，四至不至，則三部不息，一身氣血俱不運轉。先要在神風靜默，無吹噓出入之聲。山嶽藏雲，無蔽明妄想之境，清明湛寂。天無浮翳，自然溫涼寒燠，四氣朗清，萬物皆同一色，況一身內外皆如碧玉，無一毫之塵，漸至百真守死戶，萬真朝身形。可以舉身升空，百日神合道妙，千日白晝騰飛上升。其天尊空浮乃自己神居玉清宮。又曰：《玉帝宮經》云：自己有天尊，何勞上望天。又元真贊曰：天尊雖遠妙，近降泥丸宮，宮室皆七寶，牕牖自然分是也。五氣朝絳宮，威神之妙化而成獅子，天尊坐而乘之下入丹田，左青右白，前赤後黑中黃，故有五色之稱。^①

王氏把《度人經》部分經文解釋爲內煉功法，稱之爲“大定神光”，把經中描寫之文字和身體部位及修煉手段對應，如以“日月”爲二目之代表，“璇璣”指代息脉運動，“神風靜默”表徵無吹噓之

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第674頁。

聲，諸如此類。

“太定神光”強調“定”的重要性，而定之要，在先“定心”，心定是修煉道法的第一步驟，極為重要。“夫大定之法，惟先於定心。心者百神之舍，五官之府也。心君湛然則聲色貨利皆不可得而擾之。以此心而推，則進道不遠矣。”^①認為靜定之功經七日就能出現一些特別的徵兆。其訣曰：

以耳對肩，以鼻對臍，收其六根，專神於目，非外非內。觀其神光，三日之外，密室之中，見神光一點，孜孜定神；四日之外，漸明漸大，神光滿室，定中百物皆為未然；七日之外，見一切真靈鬼物，方入洞觀徹視之道。^②

“大定神光”具體修煉法如下：

法曰：兆絕慮澄心，凝神思道，運絳宮赤氣下降，玄泉上升，心血腎精二氣交合，放丹田中，孕生嬰兒，漸長如真人形。次運肝中青氣如雲下罩，真人被青衣、青玉冠、青圭，歡顏和悅。次運心火，池中有火龍一條，躍出乘載真人乘五色雲氣，自夾脊大度橋直上泥丸與元始天尊合為一體，金樓玉殿，法座寶幢，一周備。須臾（臾），元始運化生一，一生二，二生三之道，化百寶光，化生諸天，童女官君，森然環列，元始寂定，復放寶光一條，洞照北陰之處，並化為碧玉色，自上而下，光明

① [南宋]王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第675頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第676頁。

洞達。^①

“大定神光”致力於定心行氣的修煉過程，強調排出外擾，專於氣在體內的運行。一般功法的修煉首先都要求靜心之類，神光大定在“十玄修用”中僅是作為初步下手的功夫，但功用却不小，按經中所言，七日就能“見一切真靈鬼物”，可見它又是相對獨立的功法。從修煉過程看，該法運用上清派思神的內煉方法，注重對神形貌、顏色、氣等的存思。

第五，黍珠入妙。按《度人經》載，本法原為描寫天尊說法十遍之後，在空中懸掛一顆黍米大小的寶珠，並引衆真俱入珠內，不知所在。《大法》把這段經文解釋為：

師曰：九轉十遍，功用既周，即證從有入無，空玄黍珠之妙。先召陽精，後呼陰華，比細雨密霧而入，一身周盈祖氣十迴，神化元谷，祖氣一歸，衆氣同隨，化黍珠之玄丹，鎮黃庭之靈府，丹成貫日，餌之立駕雲輿上升玉清，位為真人。^②

顯然，這裏所謂“黍珠”指功行“九轉十遍”之後，祖氣和衆氣結為“黍珠之玄丹”，黍珠即指丹藥，雖在修煉者體內產生，但非後世之內丹，“餌之立駕雲輿上升玉清”說明此丹還有外丹的性質，可能是介於內外丹之間的一個過渡概念。這表明，該派並未否定外丹的作用，下文之“陰丹陽丹”就是指外丹。金氏《大法》亦云“留形

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第675頁。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第677頁。

住世之術，惟金丹一法最為正理，修仙之事所當究心。自此之外，如煉氣餐霞，服丹餌藥，收光吐納，熊經鳥伸，其類不一，而未可徑得鉛凝汞結，內就金丹，故謂之三千六百旁門小法”^①。顯然，金氏所謂“金丹”就是指成於體內的丹藥，這與後來的“內丹”有相同之處。這一條沒有訣法，也未介紹具體的行功過程。

第六，吐納正氣。所謂“吐納正氣”即服三十二天道氣。其訣云：

並先叩齒九通，自天門入上元綱流演圖，至二十八宿分步之，每天存金樓玉殿，天帝端坐，冠冕衣服隨本天之色，口降本色，氣如絲芒，鬱鬱然布於兆身，各從其數，吸歸身中，凡有祈奏，依帝玄治罡風中默奏，立伺感通。四維梵天中斗罡，皆取直宿日服，兼於四天並行。^②

該法所述三十二天觀念，如上文所述是靈寶派思想的體現，而服各色氣則為上清派傳統道法，如上文九真法所述。

第七，玄真隱諱。這部分道法介紹仙人隱諱，納以甲子，配以卦象，按卦象呼吸行氣。

第八，胎化法質。該法認為元始胎化的前提是掌握“七首五根”之道。七首分別是：上品妙首、無行上首、阿那品首、須延明首、宛首、三界稽首、群魔束首。“七首”各對應一個年齡，十五歲、二十五歲、三十五歲、四十五歲、五十五歲、六十五歲、七十五歲。五根：

① 〔南宋〕金允中撰：《大法·總序》，見《道藏》，第31冊，第347頁。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第681頁。

上無色根、是爲天根、斬決地根、保命生根、落滅惡根。其次，以口之呼吸爲要。按天地運行而氣血相應運行，“陰陽運而營衛行，日月交而內氣交，內氣交而產至寶，至寶聚而成大丹，圓成凝聖胎”^①。本法所言乃是按火候，行周天，修煉元胎之事。

“十玄修用”除了以上介紹的內容外，還有“本始神通”指誦經積累功德，得感應。“陰丹陽丹”指煉外丹。“大行梵氣”，指氣息在人體內模仿日月周天之運行，其文曰“梵氣之祖者王母也，此亦大洞之上道也”^②。

總之，所謂“十玄修用”是王氏《大法》主要的內煉功法。不論是“帝一迴風”、“中理五氣”的混合之道，服食各方各色氣的“吐納正氣”，還是誦經積德的“本始神通”都保留了濃厚的上清派功法的傳統。

綜觀“十玄修用”諸法，僅“大定神光”和“陰丹陽丹”兩項有明確的“訣法”，其他各法大都沒有提到“訣法”，有的甚至語焉不詳，根本談不上可操作的修煉。如“玄真隱諱”一條，金氏認爲“天台法中却以中篇配卦之例編作三十三品，改稱玄真隱諱，又取屯卦爲首於甲子，而強爲之說，既不伏直言訣法未降，又不能言配卦之意”^③。又如“中理五氣混合之法”，金氏批評道“故天台法中第三十品作中理五氣……初無訣法在其中……既如此，則非可行之訣，特法中條目爾，又何妄泄之罰”^④。可見，金氏認爲無“訣法”就不是實際可修煉的道法。

① [南宋]王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第682頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第658頁。

③ [南宋]金允中撰：《大法》卷八，見《道藏》，第31冊，第390頁。

④ [南宋]金允中撰：《大法》卷八，見《道藏》，第31冊，第391頁。

六、上清靈寶大法的道法特點

東華派經典以王氏《大法》為現存最重要的經典，下文以該《大法》中的道法為代表，比較它和南宋其他道法的異同，說明該法的特點。

（一）南宋符籙派對上清存思法的繼承

南宋道教符籙各派都或多或少對上清派存思法有所繼承。

第一，天心派。

表 4.10 天心派道法內容

功 法	氣	叩 齒	時	方 位
《無上三天玉堂正宗高奔內景玉書》之《初陽赤輝化生內景》		叩齒三十六	月旦日寅時	
《上清天心正法》之《請服太陽氣》	青氣		日高三丈	數日辰方
功 法	符	掐 訣	咒	存 想
《無上三天玉堂正宗高奔內景玉書》之《初陽赤輝化生內景》	服符		閉息誦咒九遍，咽津九遍	存自身為昆侖山，下為大海，日從海底透出，光射我身，坐於山頂
《上清天心正法》之《請服太陽氣》		掐卯文	日君七殺咒	存見真氣

第二,淨明派。

表 4.11 淨明派道法內容

氣	叩齒	時	方位	符	掐訣	咒	存想
北斗氣、 東方氣	叩齒七遍	甲子日	東方	六十道	玉皇訣	七遍	身外有 身、星壇、 日月、青 龍白虎等

第三,神霄派。

表 4.12 神霄派道法內容

時	叩齒	方位	氣	符	掐訣	咒	存想
庚申日	七十二通	東南	玄黃二氣			念咒	變一嬰兒

注:本表據《高上神霄玉清真王紫書大法》卷三《玉液煉身大洞真人法》編。

宋萬宗師《雷法議玄篇》載:

凡欲行持,先服先天祖氣,點化一身凡胎之氣。蓋此先天祖氣乃鴻濛大道之根,當於混沌未分已前求之,萬法千門皆始於此也。即非父母媾精已後穢濁之氣,前篇詳論之矣。即得祖氣入身點化凡濁,然後可以行持。凡書符先推生旺,次入靖室敕召雷霆,萬神屯駐,充塞宇宙,自然天昏地黑。二氣升降,方乃藏形變體。五氣相生,一生一而聖胎結就,行十轉回靈之上道,合九天生神之玄機。次布祖氣於三景太空之中,生玄牝於先天真土之位,運命元玄一黃演之氣九重,纏其胞命,解結

迴根。次運命元洞冥紫戶之氣九重，纏其胎命。^①

以上三個派別內煉法的比較表明無論是天心派、淨明派還是神霄派，其內煉之法在很大程度上都受上清派道法的影響。說明這些道派在演變之初大都繼承了傳統的道法，但也出現新的變化，如天心派重視對“三光”之吸取，神霄派強調“雷”之功用，^②淨明派注重“孝道”之精誠。郭武先生就認為淨明道和傳統上清、靈寶及丹鼎道派均有聯繫。^③ 相對前述幾個道派而言，東華派在很更大程度上更遵守傳統的道法，但其更為重視儀式，且在科儀方面表現出較大的變革。

（二）上清靈寶大法的“內法外儀”

上清靈寶派道法最重要的內容是“七經八緯”，它構成了上清靈寶派最核心的道法體系。東華派王氏《大法》極為重視“七經八緯”的作用。上清靈寶大法另一派繼承者金允中也把“七經八緯”視為核心內容。金氏云“允中竊謂靈寶之道洞玄之品，肇於洪蒙之始，演於億劫之先，及其應運流光，因經立教，皆不出於七經八緯”，又說：“自有靈寶大法以來諸家編叙甚衆，其他雖互有得失，莫不以七經八緯為之宗本，煉行累功，登真度世，以致神機道妙多隱其

① [宋]萬宗師撰：《雷法議玄篇》，見《中華道藏》，第31冊，第344頁。

② 參見李志鴻博士論文《天心正法研究》。李遠國著：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，四川人民出版社2003年版。

③ 郭武：《淨明道與傳統道派關係考述》，載《雲南社會科學》2005年第3期。

中。”^①可見“七經八緯”的核心地位毋庸置疑。但對王、金二氏書中這一核心內容進行比較，我們可以看到二者有較大不同。

表 4.13 金、王二書主要道法之比較

書 名	七 經	八 緯	附
金氏《大法》	元始大定神光湛然 七日七夜 洞觀百靈徹視十方 玉札洞視內解 采煉祖氣生聖胎法 身(訣未降) 五行正氣內煉 黍米寶珠神變積而 丹成(訣未將) 中理五氣混合百神 (訣未降)	流精玉光陰陽丹 (訣未降) 內包九鼎外合九 色洞陽符大開圖 (訣未降) 梵氣流行合於太 陽流演十方(訣未 降) 三宮修誦 洞照幽微 五品陰功 濟生陽德 升度無間	
王氏《大法》	一則洞視百靈吞服 混元玉札高玄內諱， 行元始內觀之道，如 不及行此當行內視 中藏法 二則參斗，割移死籍 注生南曹。所謂北 斗落死，南斗上生也 三則朝元 四則分神治事 五則仙曹建邸 六則超度玄祖，寄治 南宮 七則選應玄舉也	第一寶珠玄化緯 第二獅子威神緯 第三上宮妙乘緯 第四中禁證真緯 第五下元初學緯 第六立應神通緯 第七玉音萬靈緯 第八三界招靈緯	十玄修用 一曰太定神光 二曰黍珠入妙 三曰中理五氣 四曰十轉回靈 五曰吐納正氣 六曰玄真隱諱 七曰胎化法質 八曰本始神通 應感功德 九曰陰丹陽丹， 流精玉光 十曰大行梵氣

① [南宋]金允中撰：《大法》卷四，見《道藏》，第31冊，第366頁。

表中顯示，王氏《大法》中的十玄修用由金氏《大法》中的七經“元始大定神光湛然七日七夜”、“洞觀百靈徹視十方”、“玉札洞視內解”、“采煉祖氣生聖胎法身”、“五行正氣內煉”、“黍米寶珠神變積而丹成”、“中理五氣混合百神”和八緯中的“流精玉光陰陽丹”、“梵氣流行合於太陽流演十方”等構成。顯然，王氏之書把金氏大法中七經和八緯部分內容整合到“十玄修用”中。王氏之書中作為核心的“七經八緯”則另有所指，其中八緯是八種成仙的方法。

王氏之書七經包括七項內容：“洞視百靈”、“參斗”、“朝元”、“分神治事”、“仙曹建邸”、“超度玄祖，寄治南宮”、“選應玄舉”，它們分別指七個階段的修煉方法。“洞視百靈”指度師授給靈寶大法混元玉札洞視隱文之後，按要求行法吞服內諱神文，以便能“坐觀三界洞明幽顯，澈視鬼神”^①。接著“參斗”，參斗即“存神參斗”，目的是參拜北斗七星，割移死籍，參斗後有所感應，纔能學習其他經法。^②參斗畢纔能“朝元”，存神上天門（太清欲境）朝拜上真。^③朝元之後就會得到任命的仙職，接著就要“分神治事”，即每日朝元後要到自己的官署治理事情，如果有事要到相應的治局批准請假方可。^④既被任命為仙官，就要有自己的官署，這就是“仙曹建邸”，即在自己修煉的“靖局”內設相應的壇場，前列各仙曹，後供奉高真。以上五個階段完成之後，纔可以超度自己的先祖，即“超度玄祖”。最後一個階段是“選應玄舉”，即參加仙界的科舉考試，共設

① [南宋]王契真撰：《大法》卷三，見《道藏》，第30冊，第666頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷三，見《道藏》，第30冊，第669頁。

③ [南宋]王契真撰：《大法》卷三，見《道藏》，第30冊，第670頁。

④ [南宋]王契真撰：《大法》卷三，見《道藏》，第30冊，第670～671頁。

二十四司，每司有自己的經書作為應舉之書。^①

七經實際上建立了一個從人到神的轉化體系，並借用人間的科舉考試為仙界建立一個選仙官的機制，用以鼓勵學道之士。這已經不是一個分散性的宗教，而是一個有體系的宗教。

第二節 上清靈寶大法的傳度

上清、靈寶、正一等道教幾大派共同構成中國道教的基本結構。但是，一入民間，各派道教脈絡互相交織，難以區分彼此。本節梳理宋代上清靈寶派的傳度，力圖解讀造成這一情形的原因。筆者認為，近代以來民間道教的復雜情況實肇始於宋代。宋代各派道法的產生、符籙的統一等共同影響了此後道教在民間的傳承。

一、東華上清靈寶大法法職階位

“籙”經過唐代的發展已經形成一個系統的教階制度，三洞法籙的授受有一個標準。但各派法職則各不相同。金允中認為“未免應世接物，因事立儀，遂出法職，亦不得已而強立名色，應時行化者也。進拜章詞而氣有所總，濟把幽顯，而銜有所稱”^②。所謂法職就是道士在神仙系統中的職位，指道士在上章或行法時所用的職銜。金氏認為這些稱謂不過是“應時行化”，應付一般信徒而已，就是說“法職”雖有高下，然並非教內的等級標志，與法籙完全不同。

① 上述內容參見王氏《大法》卷三，見《道藏》，第30冊，第671～672頁。

② [南宋]金允中撰：《大法》卷十，見《道藏》，第31冊，第401頁。

但金氏亦根據“法籙相須”的原則，強調“法、籙、職”要一致，即“某籙弟子，某法之職”。不過，實際情況遠非如此，不但各派法職不同，甚至出現“邇來又有不用籙爲階，却專取經籍之名以爲階”^①。“籙”階尚且不能得到有效實行，何況法職的情況呢。

東華上清靈寶派立了數十個法職，稱男仙最高爲天尊，女仙最高爲元君。肉身還在，則不能稱此品位。仙階之間的升遷按功勞大小分大、中、小三個等級。有肉身者，立大功三年一遷，中功七年一遷，下功九年一遷。無肉身者，中功七百年一升遷。法識由低到高順序依次爲：

校職陰曹→水官、山川主者→地官靖廬福地主者→洞天主者→十洲三島仙官→天官

大功且內外功全則成仙，內外不備則分神治事，入天、地、水之陰曹。

東華派法職階位如下：

三天執筆伏魔持法使者：

太上執法弟子 太上執法仙士 太上執法真士 太上執法仙官 太上執法真官

太上玉陛執法真士 太上玉陛執法仙官 太上玉陛執法真官 太上玉階執法真官 太上玉壇執法真官

南宮少微執法真官 南宮太微執法真官 南宮元微執法真官 南宮靈微執法真官 南宮妙微執法真官

天曹執法仙監：

天曹執法仙卿 太極執法仙卿 太極執法真卿 洞微執法仙卿 太

① [南宋]金允中撰：《大法》卷十，見《道藏》，第31冊，第404頁。

清執法仙卿 太清執法真卿

上清執法仙卿 上清執法真卿 玉清執法仙卿 玉清執法真卿 太極執法真宰 太初執法真宰 太元執法真宰 赤明執法真宰 元明執法真宰 太虛執法真宰 曜明執法真宰 竺落執法真宰 虛明執法真宰 觀明執法真宰

以下入色界天：

太煥執法仙宰 上仙 真宰 元載執法仙宰 上仙 真宰 太安執法仙宰 上仙 真宰

顯定執法仙宰 上仙 真宰 始皇執法仙宰 上仙 真宰 翁重執法仙宰 上仙 真宰

無思執法仙宰 上仙 真宰 阮樂執法仙宰 上仙 真宰 無極執法仙宰 上仙 真宰

皓庭執法仙宰 上仙 真宰 元洞執法仙宰 上仙 真宰 太文執法仙宰 上仙 真宰 太素執法仙宰 上仙 真宰 無上執法仙宰 上仙 真宰 太釋執法仙宰 上仙 真宰 梵度執法仙宰 上仙 真宰 平育執法仙宰 上仙 真宰 太清執法仙宰 上清執法真宰 玉清執法真宰^①

在上述階位之上還有真人一階，可進入諸天、地、水仙職，然後是天機內省、天機都省、泰玄都省。這些仙階為修仙者活著到死後都提供不同的成仙機會。如此複雜的成仙階梯給修道者提供了更多的成仙許諾，自然也能吸引道士投入更多的精力追求成仙之夢。

靈寶東華法法職的設置遭到金允中的猛烈批評。金氏譴責

① [南宋]王契真撰：《大法》卷二十七，見《道藏》，第30冊，第898～899頁。

云：“‘執法’二字起於經法，中，本祇四五職而已，天台竊以二字，撰出數十職，故加以‘太上’二字，亦其欲排職位之多而爲之爾。”^①然而，天台靈寶法的法職已逐漸爲人認可，蔣叔輿在其《無上黃籙大齋立成儀》一書中，亦自稱“太上執法仙士”。所謂“天機內省、天機都省、泰玄都省”可能是對宋三省六部制的模仿。

二、上清靈寶大法傳度

道法的傳度在道教內被視爲極爲重要的事情，所傳非人或道法不傳都要受責罰，因此道士在選擇弟子傳授道法上極爲謹慎，東華派對此亦然。王氏《大法》卷二十八至卷三十記載了上清靈寶大法的傳度科格和儀範。卷二十八《傳度儀範門》云：

師曰：夫靈寶大法者三洞三品之上道，萬百千篇之靈章，受者不論仙凡，而在於有經者爲師，授者不擇貴賤，在於有求者爲弟子也。按《玄都定籙》，四萬劫一傳者……蓋禁泄之於非人，倘有仙才，豈論四萬劫一出也。神洲條禁，四百年一出，其文亦許聽至人四十年付一人，四百年不得過七人。^②

靈寶大法的傳授以經書爲關鍵，有經者爲師，有求者纔能授予。同時，傳授的人數有限制，原因在於怕“後學傳習之者衆，叛道背師違盟負誓，不明至理，侮弄道法，輕泄漏慢觸冒玄憲”^③。

① [南宋]金允中撰：《大法》卷十，見《道藏》，第31冊，第402頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷二十八，見《道藏》，第30冊，第906頁。

③ [南宋]王契真撰：《大法》卷二十八，見《道藏》，第30冊，第906頁。

靈寶大法的傳度首先要求信徒要“信”，即相信道法所傳的內容，經中借太極真人之口說“師資付授，一言一句，不生真假之念，以假爲真，自獲真應，若以真爲假，其真自失”^①。同時信徒要德行端正，慈憫忠孝。

求度者在財物上的奉獻是授度的一個重要條件，要以金、寶與天盟誓，纔能授度大法。重金盟誓的目的是要求道者表明虔誠之心。按求道者經濟實力不同，傳度所要求的信物也不同，如表 4.14 所示：

表 4.14 靈寶大法傳度信物表^②

信徒身份	信物要求
諸侯公卿	欲濟世扶危，保鎮國祚：上金一百二十兩，五色綾羅各三十六匹，朱砂、青絲各十二兩，鎮信錄米一百二十石，命錢一百二十貫，誓香三十六斤
士庶	濟度存歿，超升玄祖：上金三十六兩，五色綾羅各十匹，朱砂青絲各九兩，鎮信錄米十二石，命錢十二貫，誓香六斤
修煉有道之士	上金九兩，紫羅一端，青絲、朱砂各一兩，誓香一斤，案紙一百張代幣帛，五方筆墨各一件以代錢米
無力之士	按上格內容取三分之二
寒栖之士	割髮刺血，割髮代金，刺血代丹砂

注：上表據王氏《大法》卷二十八整理。

表中除第二行是以超度亡故爲目的提供的信物外，其餘均爲對不同修道人士傳度靈寶大法時所要求提供的信物。其中“上金”應爲黃金，其餘各色物件也價值不菲，花費如此大的代價去求道，

① [南宋]王契真撰：《大法》卷二十八，見《道藏》，第30冊，第906頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷二十八，見《道藏》，第30冊，第907頁。

意在何爲呢？經文認爲靈寶大法“以學道之子澆薄淺，見不得純白之志，故有金寶質心之格，重道輕財亦有多失於真受，亦有好利量度輻銖而失於其人嗣法，皆非”^①。所以，既要受法者奉獻錢財表明心迹，又對不同人有不同的信物要求。割髮、刺血、重貲祇是要求信徒表明奉道的決心，如果信徒愛惜錢財，不捨髮膚，害怕疼痛，則意志不堅，難以堅持修行，修道必不成功。重金爲信，丹砂、鎮信錄米可能和早期煉丹花費巨大有關；割髮、刺血與天爲盟則可能是古代歃血爲盟儀式的遺留。如此規模的花費顯然不是一般修道之人能承受，然修道之士多以普通人爲主，對於實在貧窮的“寒栖之士”則“割髮刺血，割髮代金，刺血代丹砂”。

傳度的程式也有嚴格要求。師傅要“審賢愚，分別仙姿，然後方可受詞立誓。依玄科年限備詞心章，取大帥口命（即元始天尊），次求宗師保舉與度師同壇之宗也，即申三天上相，付下三官府獲其吉報，方擇吉日一依科格盟天而傳”^②。傳度也往往按經濟實力量力而行。對有一定經濟實力者，要求預行申發文疏、宿啓、三時朝奏等一整套儀式，“凡開壇傳度隨力爲之，若有力之家當預行申發，至晚敕水禁壇，宿啓行科亦如齋法。次日昧爽登壇，三時朝奏，至晚下設醮傳度”^③，但實際上“往往世俗從省，止於設醮而已”^④。

道教傳度內容主要有：戒律、經書、法訣、印、劍、券、誥、兵帖等，這些東西的傳授一般必須從師傅處得到。道士按不同的修行層次獲得不同的法籙、修習不同的經典、受不同戒律的約束。

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷二十八，見《道藏》，第30冊，第906頁。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷二十八，見《道藏》，第30冊，第907頁。

③ 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷三十，見《道藏》，第30冊，第927頁。

④ 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷三十，見《道藏》，第30冊，第927頁。

首先,就戒律而言,受度者要受十戒,其中部分內容較有特色。第一戒“無忘八極”,即“忠者欽之極,孝者順之極,齋者戒之極,寬者廣之極,裕者樂之極,容者和之極,忍者智之極……”^①。戒律強調對忠、孝、齋、寬、裕、容、忍等倫理道德的修養,其中大部分和儒家倫理重合。該戒認為具備八極的修養就能“立衆善,善立則道備,道備則所聞見自然開渙,所應自然調適,此得靈寶度人之基也”。就是說,東華靈寶派度人的基點在於世俗而非山林,世俗纔有衆人要度,山林祇有度化自己。這一戒描述靈寶度人的基礎在於道士首先應是一位有很高倫理修養的人。第二戒仍是修身內容,提出“鑒水”的心性說,“鑒者喻心,水者喻性,心明則萬法皆照,性靜則五濁不歸”^②。開悟心性為靈寶度人之體。第三戒主張每天要記錄反省自己的言行稱“日錄”,與儒家“日三省吾身”一致。第四戒要道士“無忘追度安鎮”,即超度亡魂。認為親不過父母,尊不過君上,要報效父母、君上之恩就要為父母祖上親戚追亡度存,上祝聖壽,安鎮四方。同時還提道“或在家行祖父之志,或居官分君上之職,種種利益有可報稱,皆即為之”。第五戒注重醫術,認為這是靈寶度人的路徑。第六戒肯定“服煉之術”是度人的方法。^③ 以上六戒凸顯出靈寶大法力圖塑造的道士形象,是一位生活在俗世間具備高尚倫理修養之人,祇是他比一般儒家之人多一份宗教的信仰和成仙的追求而已。這一入世的形象有助於靈寶派道士在社會上存身立命。沒有刻意特立獨行,大隱於市又悲天憫人的高尚

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷三十，見《道藏》，第30冊，第929頁。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷三十，見《道藏》，第30冊，第929頁。

③ 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷三十，見《道藏》，第30冊，第929～930頁。

人格在這六戒中隱隱現出。六戒所展示出來的識見非一般道士可比,通常道派戒律在思想高度上更難望其項背。該戒律也反映出靈寶派道士更多居於世俗的特點。

唐朝靈寶派道士階別分爲初、中、高三級,相應品位所授戒律、經書如下:

表 4.15 唐靈寶派傳度戒律、經書表

階別	品 位	戒 律	經 書
初階	靈寶初盟弟子 或太上靈寶洞 玄弟子	閉塞六情戒(破 自然戒)	《太上洞玄靈寶二十四生圖》、 《靈寶自然經券一道》
中階	洞玄法師	智慧度生死上 品大戒	《太上洞玄靈寶五篇真文赤 書》、《太上洞玄靈寶玉訣》、 《太上洞玄靈寶空洞靈章經》、 《太上洞玄靈寶九天生神章 經》、《太上靈寶自然五勝文》、 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱 明真科》、《太上洞玄靈寶智慧 定志通微妙經》
高階	無上洞玄法師	大智慧道行本 原上品大戒又 名智慧隱經道 行本原上戒,取 得此階法師資 格後再受太上 智慧勸進要戒	《太上洞玄靈寶諸內音玉字》、 《太上洞玄靈寶上品大戒罪根 經》、《太上靈寶本業經》、《太 上洞玄靈寶無量度人上品妙 經》

注:本表據任繼愈《中國道教史》上卷,第 398~404 頁編。

靈寶大法的傳授與唐代道法傳授相比已經發生一些變化。表 4.15 中的戒律內容針對的是出家道士,戒律比較嚴格,東華靈寶派

戒律更類似儒家修身工夫，世俗取向比較明顯。表中戒律分不同層次，相應有不同的經典授予，而東華靈寶派戒律則無層次差別，比較簡單。

其次，傳度經書。靈寶大法以有經者為師，經是最重要的內容，功用很強大，“上學之士修誦是經而通微奧，即得飛升南宮，不經地獄，普度無窮，一切天人莫不受慶無量之福，生死蒙惠，上天所寶，不傳下世，至士齋金寶效心蒙天而傳”^①。

第三，傳法訣。文中沒有具體的訣，以《靈寶大法》和《大有金書》為主要對象。^②

第四，傳法印。印主要用於關奏文移，指揮神將兵。認為“兵隨印轉”，有印就能招呼吏兵。

第五，傳法劍，其功用是“代天行化，布令宣威，全憑三尺之神鋒，以制群魔之非道”^③。

第六，剖券分環，師傅和弟子各執券、環一半，以示互不背約，目的在於“結誓三官，告盟十天，永堅信誓，度師不敢隱真出偽，弟子毋得叛道背師，分環永不渝盟，裂券永不負誓”^④。

第七，度仙誥。目的是讓弟子將來列入仙籍之內。

第八，交兵帖。使弟子與仙界官曹交流時有所憑證。^⑤

上文所述傳度內容之信物與戒律兩部分都體現了該法對在

① [南宋]王契真撰：《大法》卷三十，見《道藏》，第30冊，第930頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷三十，見《道藏》，第30冊，第930頁。

③ [南宋]王契真撰：《大法》卷三十，見《道藏》，第30冊，第931頁。

④ [南宋]王契真撰：《大法》卷三十，見《道藏》，第30冊，第931頁。

⑤ 王氏《大法》卷二十八，較好保留了靈寶派傳統，卷三十《傳度科格鬥》中傳度法劍而不是靈寶派傳統的策杖，顯然是後期受正一派的影響，所以本文仍以卷二十八的策杖為準。

家弟子的關注，可推測，當時信徒中在家弟子的比例不小，以致在戒律與信物中都有專門論述。靈寶大法的傳度還有兩個不同于唐代傳度的內容：第一，不僅傳經，還傳“法”。這裏的法指《靈寶大法》，經、法兩者分開，說明有一定差別。第二，未提到“籙”的傳度。

三、兩宋道法的興盛

經典是宗教思想的核心代表，也是宗教信徒最為遵奉的對象。對宋元符籙派道教影響最大的是《靈寶度人經》和《上清大洞真經》，這兩部經典可視為道教的“原典”。但是，在道教發展過程中，越來越多的新典籍被製造出來，除了各派公認的共同經典外，還有各派宗師的不同傳承，這樣各派傳承的典籍就有了一定的區別，甚至互相矛盾。兩宋之際出現了一大批新的以科儀為主的經典，為區別它們和早期經典的不同，這些經典多被冠以“某某法”之名，如“天心正法”、“靈寶大法”、“神霄雷法”和“淨明法”。這些新經典大多源於早期的道經，但又各有特點，是新類型的道教經典，它們和早期經典之間關係密切。

以下以東華派靈寶大法為例探討這種新典籍與早期經典的關係。東華派為適應民間環境的需要，對原來的經典作了不少改變，簡而言之，就是把原來的經以注釋的形式轉變成法來用。金允中費盡心思寫金氏《大法》其原本目的是捍衛古法，豈知他所固守的“法”已經是“經”的餘緒，與他竭力批判的天台派祇是五十步與百步之別罷了。金氏在《大法》總序中也明確提到“經”與“法”之間的嬗變關係，他說：“惟經乃法中之本，而法乃經之用，法出於靈寶

而隸乎洞玄，故謂之靈寶大法。”“經”是神聖不可變的，但“法”在一定條件下却可以適當變動。

第三節 上清靈寶大法與南宋道教變革

受史學界傳統的影響，學者常把唐宋合在一起談論，認為這一時期是中國道教的變革時期，即所謂的“唐宋變革論”。但就道教發展而言，比較這兩個時期的發展情況，筆者發現宋朝纔是中國道教發生巨變的時代。

一、“法”對“經”的改造

《靈寶玉鑒》談到“法”的出現云：“道一變而為法，蓋法為道之用也。然道為法之體者，亦無在而不在也，日用而不知耳。”^①這裏認為道是“體”，“法”為用。“法”是道得以實現的手段、方法等。而作為“法”之載體的科儀法書則是對這種“法”的記錄。記載這種“法”的書在宋代大量出現，其地位也不斷上升，成為傳度經書的內容之一，幾乎取得與經相當的地位。但這種“法”又是由對經書的演繹而成，實際上是經為體，“法”為用。相對於不可言的道而言，“法”是次於經的第三級別的內容。以王氏《大法》為例，可以說明“法”是如何由經變化而來的。王氏《大法》主要把《度人經》的相關內容變為“法”使用的內容。

首先，把經文解釋為內煉的過程。

① 《靈寶玉鑒》卷二十二，見《道藏》，第10冊，第303頁。

表 4.16 東華派功法與《度人經》內容比較表

東華功法內容	東華派解釋	《度人經》內容
神光大定	師曰：以內言之，乃大定神光，湛然見玉清境，有七日七夜之功。七晝七夜，日月停輪，二目不瞬，即非瞑目，亦非內視，亦非臨目，是七日七夜久視，停其目瞬，照明三部，內外洞然	七日七夜，諸天日月星宿，璇璣玉衡，一時停輪，神風靜默，山海藏雲
黍珠入妙	師曰……黍珠入妙，先召陽精，後呼陰華，比細雨密霧而入，一身周盈，祖氣十迴，神化元穀	十遍周竟，十方無極天真大神，一時同至，一國男女傾心皈依，來者有如細雨密霧
中理五氣	太乙含華如蓮，八冥細微比經緯，五氣皆由三宮混合，百神主於五神	出入華房，八冥之內，細微之中，下鎮人身泥丸絳宮，中理五氣，混合百神

注：本表據王氏《大法》卷四編。

在表 4.16 中，東華派的道法是通過注釋的方式，把存思內煉的方法結合到《度人經》經文中，這樣，東華派道法看似源自《度人經》，從而大大提高了道法的神聖性和權威性。

其次，把經文用作符文，王氏《大法》卷十八名曰《經句符書門》，專以《度人經》經文為符。如：



圖 4.3 經文化符圖

注：上圖引自王氏《大法》第十八卷《經句符書門》。^①

① [南宋]王契真撰：《大法》卷十八，見《道藏》，第 30 冊，第 816～817 頁。

第一個符爲“道言”二字，《度人經》每段都以“道言”開始。該符旁注曰：“師曰‘道言’者乃元始之敕，衆經之首也，其十二按一年之數，可以治萬病，集千神。”第二個符爲“神風靜默，四氣朗清”，用於祈晴。第三個符爲“盲者目明”，用於治目病。以上三符的文字內容均出自《度人經》原文。

第三，把經文作爲各神靈職司的名稱。金允中在其《大法》卷三十七云：

至如天台靈寶法中，則立九天尊之外，又第一曰疾除罪簿司，落滅惡根司。第二煉曰斷地建役司，上解祖考司，拔出地戶司，永離鬼官司。九煉中如此之類，凡三十餘司。嗚呼，《度人上品妙經》何其不幸如此。^①

《度人經》云：

誦之百遍，名度南宮，誦之千遍，魔王保迎，萬遍道備，飛升太空，過度三界，位登仙公，有聞靈音，魔王敬形，敕制地祇，侍衛送迎，拔出地戶，五苦八難，七祖升遷，永離鬼官，魂度朱陵，受煉更生。^②

文中加黑的字體都是王氏《大法》卷十中所列官曹中的一個司，具體如下：

① [南宋]金允中撰：《大法》卷三十七，見《道藏》，第31冊，第586頁。

② 《靈寶無量度人上品妙經》卷一，見《道藏》，第1冊，第5頁。

名度南官司、魔王保舉司、飛升太空司、過度三界司、魔王敬形司、敕制地祇司、侍衛送迎司、拔出地戶司、五苦八難司、七祖升遷司、永離鬼官司、魂度朱陵司、受煉更生司。^①

第四，用經文於印章。金氏《大法》卷十云：

天台於符告中却用三天太上印……此外，又有混沌赤文印、靈書中篇印、八威龍文印、元始符命印、自然靈章印、敕制地祇印、歷關諸天印、招集群仙印、普告三界印，似此之類，皆以經中四字爲一印。如嚴攝北酆印、明檢鬼營印，添一印字，湊分三行，似此之類，則以經中八字爲一印，如此，則世有天篆《度人經》，自首至尾，悉可爲印，不可勝計矣。^②

考察王氏《大法》的確有類似內容，如圖 4.4：

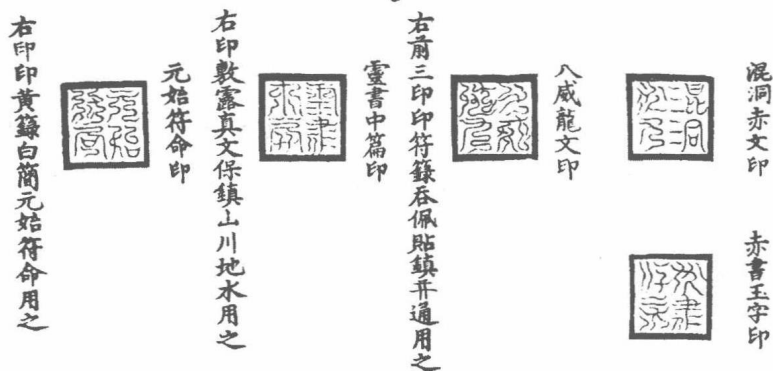


圖 4.4 王氏《大法》以《度人經》文字爲印章^③

① [南宋]王契真撰：《大法》卷十，見《道藏》，第 30 冊，第 741 頁。

② [南宋]金允中撰：《大法》卷十，見《道藏》，第 31 冊，第 399 ~ 400 頁。

③ [南宋]王契真撰：《大法》卷十二七，見《道藏》，第 30 冊，第 902 頁。

東華派把經轉變為“法”，從文體的角度而言是一種全新的寫作文體，它不同與前人對經僅僅是在經文後附注，而是大膽地改變經的存在形式，為我所用，變其為一種工具、手段，僅就這一點就足以表明宋人的革新精神。其次，從實用的方面看，“法”遠不如經那麼神聖不可動搖，它更注重現實的使用效果，已經從殿堂走到世俗生活的應用之中。因此，經與“法”的變化正是道教內部觀念變化的外現。

二、“法錄相須”和宋代官方道教的統一趨勢

錄在道教中有特別重要的意義。《正一修真略儀》云：

《真經》解云：錄，錄也。修真之士既神室明正，然攝天地靈祇，制魔伏鬼，隨其功業，列品仙階，出有入無，長生度世，與道玄合，故能濟度死厄，救拔生靈，巍巍功德，莫不由修奉三洞真經、金書寶錄為之津要也。錄者太上神真之靈文，九天衆聖之秘言。將以檢劾三界官屬，禦運元元，統握群品，鑒騭罪福，考明功過善惡輕重，紀于簡籍。^①

正一派認為錄是決定道士能否成仙的關鍵，也是法力是否靈驗，是否有資格主持科儀的憑證之一。換言之，錄是道教界權威的標志。因此，錄備受各代道士的重視。唐代形成系統的三洞受錄

^① 《正一修真略儀》，見《道藏》，第32冊，第175頁。

規格，有籙文一百二十階。^① 受籙是道教形成等級化教階制的一種反映，是中國道教發展到頂峰的一種表現。宋以前，官方靠度牒掌握出家道士的情況。籙却是各派有籙法師可以自己傳授的。度牒是官方控制道士的憑證，而籙則是道教內部認同的標志。宋承唐制，以“系帳”管理初入道的“童行”，^②“度牒”管理道冠，還開始介入籙的授予，進一步加強對道徒的控制。“系帳”和“度牒”是政府通過行政手段控制和管理道士，而符籙的授予則是道教內部對道士門派、等級的評定。北宋以茅山、閭皂山、龍虎山為三山符籙。^③ 自理宗寶祐二年（1254）以來，正一天師張可大奉旨住持龍翔宮，敕提舉三山符籙。^④ 這意味著其他教派不再有授籙的權力，道教各派的統一開始加強。這個過程是在政府的幫助下進行的，其結果是使宋代新興的各個符籙派日益匯入到正一派。在這種情況下，上清、靈寶等其他道派都要到龍虎山受籙。

宋代新道法大量出現，籙階法職要相應是當時道士行法的一個基本要求，“法與籙相背則不靈，如行天心法合受《三五都功籙》，行雷法合受《高上神霄籙》，行靈寶法合受《紫虛陽光籙》及《靈寶中盟籙》……以上諸階皆以本籙為職，法籙相違，社廟切笑”^⑤。法

① 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版，第462頁。

② 唐代劍著：《宋代道教管理制度研究》，綫裝書局2003年版，第197頁。

③ 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版，第540～541頁。

④ 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版，第972頁。

⑤ 《道法會元》卷二百五十《太上天壇玉格》，見《道藏》，第30冊，第536頁。

籙相須是道教主流道派的要求，但對於沒有授籙權的道派而言，這條規定明顯不利於他們的發展。

對於獲得三山符籙授予權的龍虎山正一派而言，“法籙相須”的原則成為他們統一天下道教極好的手段。宋末元初，南宋原來的諸多符籙派先後歸入正一道和正一派掌握符籙授予權有極大的關係。東華派傳人林靈真在元初主動按正一道準則編寫東華經書，可能也是這一背景下的表現。入元朝後，除了北方全真派得到統治者支援得以發展外，南宋道教教會在三山符籙統一後，統一的趨勢更為明顯。

三、法、籙別傳與民間道派的傳承

儘管官方道教憑藉符籙的統一掌控道教的主流派別，但仍有官方道派和民間道派採用變通的辦法，繞過“法籙相須”的障礙，保留自己的獨立性。東華派就是其中的典型代表。東華派在浙江民間有很多弟子，他們既非正式出家道士，更難以獲得籙。因此，他們需要有自己的應對辦法。王氏《大法》載：

古者傳籙則有以有籙者為師。中古以後，建立宗壇，不容私度，故傳經受籙合以宗壇為師。若嗣行靈寶，奏受齋法，則合從所授之法存拜三師。或於籙外而曾從人受持經者亦合兼存用之。倘以受經之故而遺去傳法之師則不可行也。^①

① [南宋]王契真撰：《大法》卷五十六，見《道藏》，第31冊，第223頁。

材料提到宋代道教傳教的兩種途徑，一種是正常途徑，到有符籙授予權的三山去取得符籙，那麼在行法禮師時就要拜宗壇，即正一壇；另一種是“嗣行靈寶，奏受齋法”，即自己拜師，師沒有授籙權，而在無法得到人間籙的情況下，行法時就按所受的“法”來禮拜三師，即無籙亦可行法。所謂“奏受齋法”可能是向天盟受齋法。晉太守鮑靚在嵩高山得古《三皇文》就是自盟而受之。^①所謂自盟可能也是向天盟誓，這也是早期道教授經的一種方式。東華派在無授籙權的情況下，採用“奏受”的方法可能也是向天盟誓，以取得行法的合法性。筆者在調查當代民間道教科儀活動時也見到法師奏受法職品級的情況。上述引文闡述的背景是王氏在論述舉行儀式時“禮師”的對象提到的，東華派“禮師”的對象是固定的經、籙、度三師，包括經師鬱羅翹真人、籙師真定光真人、度師光妙音真人。^②王契真在王氏《大法》中自署“嗣師”極可能是因未從寧全真處受籙而僅是“嗣法”，故自稱“嗣師”。這種確定經、籙、度三師的方法可能不是東華派特有的現象，它是該派在無籙的情況下對保證行法的合法性的一種詮釋。金氏《大法》亦云：

洞真部有上清大洞迴車畢道籙一階，佩之者稱上清大洞弟子，或不佩籙而入靖誦大洞經，行大洞功用者，止稱小兆臣。其大洞經三十九章屬洞真部，非是近世之人將度人經中章句指為洞經者也。而大洞本品古無法職，亦無章奏，後世有編大

① [北宋]張君房撰：《雲笈七籤》卷四《三皇經說》，見《道藏》，第22冊，第21頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷五十六，見《道藏》，第31冊，第223頁。

洞法者矣，然終非古書也。洞神部盛於東漢，盟威籙以下諸階雜籙悉總於正一壇。天心正法、五雷諸法、考召之文、書禁之術莫不隸焉，此不詳述其用。

洞玄部有靈寶中盟秘籙一階，紫虛陽光次之，靈寶大法隸焉。佩籙而不行法者止稱籙階。既行靈寶法，而齋法出於靈寶，未免應世接物，因事立儀，遂出法職，亦不得已而強立名色，應時行化者也。進拜章詞而氣有所總，濟拔幽顯，而銜有所稱。若法籙職與相皆違，未免鬼神切笑。林侍宸亦云：故立仙階五品，以備行用爾，自茲而進修不已，積功煉氣。^①

上清派未受籙者亦可行法，但上章時祇能稱“小兆臣”。靈寶派有兩籙，靈寶中盟秘籙和紫虛陽光籙，佩籙不行法祇稱籙階，而行靈寶法則上章時以法職稱呼。由此可知，行法上章不一定要配籙，有法職即可。林靈素時就立五品法職以便行法時使用。金允中法職為“南曹執法典者權童初府右翊治”。以復古自居的金允中尚且認為行法有法職亦可，說明法籙一致的原則不是非常嚴格。查東華派傳度儀中，的確沒有傳籙之說。這可能與龍虎山統一三山符籙後，授籙成為龍虎山的專利有關。東華派沒有授籙的權力，因此經典中沒有授籙一說也是合理的。

但是，籙對道士而言又很重要，因此，要籙就祇能向龍虎山申請。王氏《大法》卷二十八云：“某於某年某月日就龍虎山正一天師

① [南宋]金允中撰：《大法》卷十，見《道藏》，第31冊，第401頁。王氏《大法》卷二十七亦載，與金氏《大法》之《洞玄仙格門》基本一致，疑為抄錄自金氏《大法》。

門下參受某籙。某於某年月日詣某君壇下傳受某法，見今奉行。”^①可見，龍虎山統一三山符籙後，受籙必須到龍虎山，但受法則可不限地點，就是說，法與籙已經分開傳授了。^②就經文本身而言，這段材料出自《正統道藏》，而能收入《正統道藏》的經書其出處也應該有相應的權威性，因此該材料有一定的可信度。法、籙、職的分離表明至少在民間道教內，舊的道教傳承法則已發生變化，出現新的傳承方式。

四、法與派——宋元道派傳承模式的變革

既然經變成法，法又與籙分開傳度，因此，唐朝時期，各派都非常重視的經戒傳授，在嚴格規定下的各派各級的經戒傳授制度，^③在南宋時發生了很大變化。靈寶大法《傳度儀範門》認為“靈寶大法者三洞三品之上道，萬百千篇之靈章。受者不論仙凡，而在於以有經者為師；授者不擇貴賤，而在於有求者為弟子也”^④。這意味著派系的傳承不再是唯一的傳承模式，“法”亦可作為傳承的標志。理論上說，“法”即是“經”之用，就可擺脫它的諸多限制，比較靈活，由此門派的區別也大為削弱。這就可以明白為何寧全真得仕子仙的道法，金允中不僅有靈寶大法的傳承同時受正一派的道法，也可以理解南宋道法掌握者復雜的身份。南宋除了道士掌握道法外，

① [南宋]王契真撰：《大法》卷二十八，見《道藏》，第30冊，第909頁。

② 關於法、籙分開的研究可參見李志鴻《神話、歷史與法術——道教天心正法研究》（未刊稿）第三章第三節。

③ 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版。

④ [南宋]王契真撰：《大法》卷二十八，見《道藏》，第30冊，第906頁。

東華派的王古是宰相、蔣叔輿是地方官^①，寧全真、林靈真的弟子更是各色人等都有。可見，南宋時，道派是傳承的標志之一，但不是唯一的，法的傳承更為靈活，祇要有經典，就有法的傳播。這種法、派不分的情況可能導致各道派之間界限的模糊，也可能成為宋末龍虎山一統三山符籙的一個契機。而對於道教在民間的發展而言，這種傳承體系更有其強大的生命力，但在道派的傳續脈絡上則更為模糊，可以選擇法師認同的道派，這也是現代民間道教的一個現實情況。

“法”介入“派”的傳承，也是道教為適應民間社會環境的一個生存策略，是一種世俗化的表現。深入普通民衆的道教所面對的齋主一般財力有限，他們對儀式的要求也比較簡單。儀式簡化也是道教一種重要的適應民間在社會環境的方式。

五、儒士對道教的貢獻

究竟是什麼原因導致宋元之際的道教發生如此巨大的變革呢？縱觀中國道教史，其發展可以分為兩個重要階段。第一階段是以東晉南北朝為核心，這個時期上清、靈寶、天師道等派奠定了中國此後一千多年的道教基礎。第二階段就是宋元時期，這一時期的最大變化是道教基本轉向以科儀為中心，思想上雖沒有創新，但大大普及到民間，對中國傳統社會的民心、習俗起了很大的影

^① [南宋]蔣叔輿撰：《無上黃籙大齋立成儀》卷五十七，見《道藏》，第9冊，第727頁。

響，和儒、佛教一起塑造了此後近千年的中國社會的基本心理模式。這兩個階段的道教發展都有一個共同點，就是出現大批新經典，經典的思想得以保存並延續。但兩次變化又各不相同，整體而言，前者更注重個人的體道、得道，以自我為中心，帶有出世的意味。而後者更注重自度度人，相對更為入世，經典集結更注重道法科儀，對農村社會的滲透更為深刻。如果不考慮社會大背景對道教的間接影響，形成宋元道教變革的更直接的深一層原因可以歸結到經典編寫者的身份這一點上。

以晉末南北朝時期為比較對象。首先，檢視一下第一階段道經編纂者的身份。學者對此已有精闢論斷，認為“東晉南朝茅山上清派形成過程中有重要影響的高道，如葛洪、楊羲、許謐、許翽、葛巢甫、陸修靜、顧歡、孫游嶽、陶弘景等等，大多出自吳姓士族”^①。宋朝編撰的道書遠超過前代，現存道藏中確定或疑似宋人編的書近三百種，未收入的更多。編撰的內容也極為豐富，包括注經、丹方、仙傳、詩集等。^② 尤其是仙傳、勸善書類在民間廣為流傳，極大普及了道教的一些思想觀念。宋代道書的大量編撰和當時文化發達，經濟發展有關。東華派的傳人中如何淳真、林任真、劉修真等都是士人出身。我們查閱部分宋元時期對道教有影響的人物資料時也有發現。

① 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 121 頁。

② 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 541 頁。

表 4.17 宋代部分道書編撰者身份表

人 名	著 作	身 份
趙佖	《西升經注》	皇帝
蘇轍	《道德真經注》	儒士
王欽若	《翊聖保德傳》	儒士
張君房 ^①	《雲笈七籤》	儒士
張商英 ^②	《金籙投簡儀》	儒士
金允中	《上清靈寶大法》	早年業儒
蔣叔興	《無上黃籙大齋立成儀》	儒士
張若海 ^③	《玄壇刊誤論》	精通儒學
林水南	《上清靈寶領教濟度金書》	早年業儒
鄭所南	《太極祭煉內法》	儒士

注：上表據《道藏》編。

表 4.17 顯示，宋代道書編纂者的一大特點是身份不限道士。道書編纂者上至皇帝，下至一般道士，包括相當部分的官員，但這些人大都有儒學的背景。東晉南北朝世家大族編撰了上清靈寶派道經，多少反映了這一階層士人的追求。南宋儒家知識份子和有儒學背景的道士大量參與道經的編撰也有意無意地把儒家的意識、觀念滲入其中。各類經典越來越強調上忠君，下孝家的觀念，如新淨明道在《淨明忠孝全書》中甚至把儒家的“忠孝”直接規定為

① 《四庫全書總目》卷一百四十六。

② 〔宋〕陳思輯：《兩宋名賢小集》卷一百六，見《四庫全書》，第 1362 冊。

③ 〔宋〕張若海輯：《玄壇刊誤論》，見《道藏》，第 32 冊，第 623 頁。張若海道號悟微子。金氏《大法》卷二十一中提到他。王氏《大法》卷五十六亦批評云“自雲光、張若海逞妄謬不經之說”。可知其為南宋人。

“大道之本”。^① 儒家的孝和道教中的度人觀念結合，形成發達的煉度亡者的風俗，也成為中國人的感情中濃厚的家族血緣觀念的一個表現。經書修撰者身份的復雜性說明宋代道教徒的身份並非單純的出家道士，道法在他們中間得以傳承顯然不需要如出家道士那麼麻煩。許多在家的儒生士人也熱衷於尋仙問道，他們較高的文化修養為道書的編輯提供了充分的條件。宋代道教信仰者本身的復雜身份決定了它的傳承相對比較靈活。

綜上所述，由於儒家士人大量加入道教行列，他們在促進道經編撰的同時也改變了道教的一些觀念，儒道互補加強，由此產生的新道教更加適合中國社會的心理需求，也參與了宋以後中國社會的普遍常識性思想觀念的塑造。

六、南宋道法類經典與道教的改革運動

宋代出現一批新符籙派，他們編纂了一批新道經，其主要經典多以“大法”命名，幾乎每一道派都有一本大法類經典。這類經典以其獨特的風格體現了宋代道教的發展特點，對後世道教影響深遠。本文以其中部分道經為例，試論述宋代道教的改革運動。

宋代新的符籙派多在舊道派思想的基礎上提出新的修道思想，建立各自的新道派，如正一派下的天心派，靈寶系下的東華派、淨明派，自稱會通各家的清微派及以宋徽宗為首的神霄派等。這

^① [元]黃元吉等編：《淨明忠孝全書》卷二，見《道藏》，第24冊，第633頁。

些教派都有自己的經典，一般以“大法”為名，以區別於舊經典。下文以不同道派的幾本“大法”類經典為例，試圖窺視這批新經典的特點及其相互間的關係，進而探討這批經典對宋代以後道教的影響。

（一）《靈寶淨明大法》與《上清靈寶大法》的關係

“至建炎戊申僅七百年，兵禍煽結，民物塗炭，何真公等致禱真君，丐垂救度，既而降神渝川，諭以辛亥八月望，當降玉隆宮。至期迎俟，日中雲霧鬱勃，自天而下，由殿西徑升玉冊殿，降授飛仙度人經、淨明忠孝大法。真公得之建翼真壇，傳度弟子五百餘人。”^①建炎辛亥（1131）八月，許真君應何真公所求降“飛仙度人經、淨明忠孝大法”於玉隆宮玉冊殿，何真公得之建翼真壇，傳度弟子五百餘人。

何真公弟子翼真壇副演教何守證在《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法·序》中也記載：“炎宋中興，歲在作噩，六真降神於渝水，出示‘靈寶淨明秘法’，化民以‘忠孝廉慎之教’，乃命洞神仙卿為訓導學者師。越二年秋八月，高明大使緄歛臨于游帷故地——即今之江西玉隆萬壽宮也。於是肇建仙壇，名曰‘翼真’，以延善知識。”^②

秋月觀暎認為，其中的“飛仙度人經”即是《太上靈寶淨明飛仙度人經法》五卷，且提出此經是剽竊《靈寶無量度人上品經》；“靈寶

① [元]黃元吉等編：《淨明忠孝全書》，見《道藏》，第24冊，第629頁。

② [宋]何守證撰：《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法·序》，見《道藏》，第10冊，第547頁。

净明秘法”即《太上靈寶净明秘法》，但否認《净明忠孝大法》的存在。^① 考《道藏》雖無《靈寶净明忠孝大法》，却有《靈寶净明大法萬道玉章秘訣》，據此推測《靈寶净明忠孝大法》可能稱作《靈寶净明大法》，而《靈寶净明大法萬道玉章秘訣》是道藏中保留下來的一部分內容。

爲了證實這個推測，筆者比照《上清靈寶大法》的構成，考證净明派經典內容。首先考察《太上靈寶净明飛仙度人經法》的內容。誠如秋月觀暎先生所言，該經大量引用《度人經》內容，但却不能說它是剽竊，因爲《太上靈寶净明飛仙度人經法》的名稱即爲“經法”而不是“經”。該經本身就言“故太上靈寶净明飛仙度人經法者，元始說之，道君述之，雖有其經，尚秘其法，日月二宮天子因之，以法述經，意因經明法，理自非救濟時事運極數移，莫有昭示時也……故因經叙法，尊師旨也，以經爲咒本師令也，因法述事，廣師志也”^②。《靈寶無量度人上經大法》也是以《度人經》爲本經，自身爲法。郭武指出該經是依《度人經》演繹而來，按靈寶大法的模式製作出來，是以《度人經》爲本文，自身爲“法”，經、法互相配合的一組經典。^③ 下表說明該法對《度人經》的運用方式：

① [日]秋月觀暎著，丁培仁譯：《中國近世道教的形成》，中國社會科學出版社2005年版，第125～126頁。

② [晉]許旌陽：《太上靈寶净明飛仙度人經法》，見《道藏》，第10冊，第599頁。

③ 郭武：《净明道與傳統道派關係考述》，載《雲南社會科學》2005年第3期，第98頁。

表 4.18 《飛仙度人經》與《度人經》比較表^①

《太上靈寶淨明飛仙度人經法》解釋	《度人經》本文
師曰：此道君叙受法之初，用爲看法之咒符	道言昔於始青天中碧落空歌，大浮黎土受元始度人無量上品
師曰：此道君受法之初，衆真皆會。此時始有淨明二篇靈書，明王因之造法著經，用之淨身。看法文時存思咒	元始天尊當說是經周迴十過，以召十方。始當詣座，天真大神，上聖高尊，妙行真人，無軼數衆，乘空而來，飛雲丹霄……
師曰：此道君受法之初有此昭應，用爲普召十方真文，有天篆書文一百五十二字	說經一遍，諸天大聖同時稱善，是時一國男女聾病耳皆開聰。說經二遍，盲者目明

《太上靈寶淨明飛仙度人經法》除在《度人經》基礎上加以運用外，還在經中插入淨明派神靈體系，包括飛天度人名下的大元帥帝君、大使者帝君、三十六位帝君及十方神王。此外，《靈寶淨明大法萬道玉章秘訣》引用“八明”之說，同於《上清靈寶大法》的“八明”，把三十二天玄綱流演對應於人體各部分，以判吉凶。其“修用假今法式”言“又看靈寶大法隱語所開圖文屬何甲子，隱語屬是何天，又屬何卦，元綱屬何宿”^②。《上清靈寶大法》與《太上靈寶淨明飛仙度人經法》，一個是南宋的經典，一個是宋元之間的經典，顯然後者是模仿前者編纂的經典。由上述淨明派兩本經典內容可以推斷，《靈寶淨明大法》應該有其書，《靈寶淨明大法萬道玉章秘訣》可能是《靈寶淨明大法》中的一部分。

南宋白玉蟾的弟子留元長說“近觀靈寶法之旁門又有曰圓通

① 《太上靈寶淨明飛仙度人經法》，見《道藏》，第10冊，第553～555頁。

② 《靈寶淨明大法萬道玉章秘訣》，見《道藏》，第10冊，第533頁。

一法，復有太上淨明院法一階”^①。他作為當時的道士也認為淨明派是靈寶派的分支，可見二者之間的淵源關係。《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》中提道“上帝憫生靈之夭折，故召日月二宮天尊為說靈寶大法、黃素法、淨明法、度人法各一也”，又說“然靈寶大法者道之宗也，黃素法者命之府也，淨明法者性之本也，度人法者入道之門也，道降而出其序如此”。^②顯然，淨明派將靈寶大法看作是最根本的道法，淨明法與黃素法、度人法都本於靈寶大法而出。

靈寶淨明派大法的基本結構是在傳統上清靈寶大法系列科儀的基礎上，創造新的神靈譜系，吸收宋代理學的思想，提出新的修仙理論，又吸收鍾呂內丹法作為修煉功夫，形成一個系統的道派思想體系。這個體系把靈寶大法作為本源，黃素法為命功之法，淨明法是性功之基，度人法為入道之門徑。

其中，神靈譜系包括祖師太陽上帝孝道仙王靈寶淨明天尊、祖師太陰元君孝道明王靈寶淨明黃素天尊、經師至孝恭順仙王、籍師玄都御史真君、監度師三天扶教輔元大法天師正一冲玄靜應真君、度師九州都仙太史高明大使至道玄應神功妙濟真君、靈寶淨明玄中傳教聖師、靈寶淨明下教仙卿、靈寶淨明飛天度人大元帥帝君等。^③

其主要的修仙思想是“淨明者無形大道，先天之宗本也，在上為無上清虛，在天為中黃八極，在人為丹元絳宮……清則淨，虛而

① 《海瓊白真人語錄》，見《道藏》，第33冊，第113頁。

② 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》，見《道藏》，第10冊，第499頁。

③ 《太上靈寶淨明飛仙度人經法》，見《道藏》，第10冊，第554頁。

明，無上清虛之境謂之淨明，中黃八極天心也，丹元絳宮人心也，故天立中黃八極而報無上之本，人當忠孝而答君親之恩，忠孝大道之本也，是以君子務本，本立而道生”^①。

這段文字把淨明派吸收的儒家忠孝思想和道教崇尚清虛的思想結合起來，形成該派的核心觀念。它的符籙經法是《太上靈寶淨明飛仙度人經法》，其中主要繼承了傳統上清靈寶派的存思內煉及齋醮科儀。它的內煉功法是《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》，主要為鍾呂派內丹功法。

（二）《無上玄元三天玉堂大法》與天心派

《無上玄元三天玉堂大法》是天心派的根本經典，它建立了一套相對獨立的道法體系稱“玉堂大法”，自稱“今玉堂大教之出世原於正一天師”^②，又說“玉堂者乃玉京山中自然梵氣結而為堂，中有九老丈人，是赤明化生之氣。其山金光不夜，九氣長春，是曰玉虛之境，故此法教自玉京山出，故曰玉堂”^③，既然道法來源於玉京山，而玉堂乃梵氣所化，這顯示其神學思想與靈寶派有關係。^④ 該派實際秉持正一與靈寶兩派思想。

《無上玄元三天玉堂大法》卷一載：“然玉京瓊堂之妙，九老元尊之玄，遠則在高明之天，近則在身中之天。夫嗣玉堂者與天為徒

① 《淨明忠孝全書》卷二，見《道藏》，第24冊，第633頁。

② 《無上玄元三天玉堂大法》卷二十六，見《道藏》，第4冊，第101頁。

③ 《無上玄元三天玉堂大法》卷二十六，見《道藏》，第4冊，第1頁。

④ 金允中在《上清靈寶大法》卷六《三晨芒曜品》中說：“其說故於靈寶中略去三光之論，惡其名與天心雷同……殊不知靈寶又其可舍三光哉。”

也,天爲徒,非他,三光而已。所以真師內修三光以成道,外運三光以爲符。蓋三光之妙,天得之而長久,人從之而登真,故布三光之氣可以救世人疾病,發三光之法力可役鬼神,宣三光之威德可以絕妖怪靈響。降三光之慧照可以開幽冥。”^①“三光”是其神學思想的基礎,所謂三光即“日、月、星”^②,這是吸收自上清派的道法。玉堂大法不僅在“三光”之法的基礎上建立系統的修仙理論,而且將其用於具體的法術行持。^③

《無上玄元三天玉堂大法》的基本結構包括戒律、五等法階及其他修持的道法,其中戒律包括有“升堂大戒三條”、“玉堂通戒二十四條”等。

表 4.19 玉堂大法的五等法階^④

階次	升級條件	授受內容	玉堂法階
初入壇	功行昭著	天心正法十卷	玉堂嗣教典者、玉堂執法仙士
初階七品	行三年,無輕師慢道之心,無始勤終怠之念		玉堂嗣教真官東華南極西靈北真中黃五使
九品	行之無過	佩玉壇正印,受高奔玉經	玉堂嗣教真官、都天大法主、太清上清玉清等使

① 《無上玄元三天玉堂大法》,見《正統道藏》,第4冊,第1頁。

② 《上清天心正法》卷一《三光正氣》,見《正統道藏》,第10冊,第608頁。

③ 李志鴻:《天心派的三光說與三光密咒》,載《中國道教》2006年第6期,第28頁。

④ 《無上玄元三天玉堂大法》卷二、二十六,亦參見李志鴻《道教天心正法研究》,社會科學文獻出版社2011年版,第51頁。

(續表)

階次	升級條件	授受內容	玉堂法階
嗣教支師	行及一紀，非庸流皂隸，非官觀愚蠢竊食	無上宗旨二十四品，三奔寶籙、玉堂三景升堂之印	玉堂領教嗣師觀明應道真人、玉堂掌教嗣師冲妙虛澄高玄真人、玉堂嗣教宗師洞明真一自然真人、玉堂總教宗師、玉堂金闕侍宸、玉堂總教宗師
傳系代嗣師	惟傳一人，三十年一傳	《二十四禁典玉書》、宣和斬邪劍、降真制魔印	

天心派的玉堂五等階法按時間和信奉者的操守情況確定不同的等級，授予不同的道法，類似於籙的等級。不同的等級授予不同的道法，可視為對授籙制度的一種替代。

(三)《高上神霄玉清真王紫書大法》與神霄派

神霄派係北宋道士林靈素所創立。^① 該派在北宋徽宗時可謂權傾天下，影響極大。由於得到皇帝的支援，神霄派的組織建設最為復雜，體現在其有自己的法籙、復雜的道階設定等。考察道藏內現存神霄派經典，以《高上神霄玉清真王紫書大法》（以下簡稱《神霄大法》）一書最為重要。該書系統地介紹了神霄派的譜系、神學思想、道階和戒律等內容，是神霄派的基本經典。

《神霄大法》體現了神霄派的神學創教思想。《神霄大法》把神靈譜系直接續到元始天王開天闢地之時，提出元始天王長子南極長生大帝就是高上神霄玉清王。他憐憫三界衆生之苦，向元始天

① 唐代劍：《論林靈素創立神霄派》，載《世界宗教研究》1996年第2期。

王求得紫微上宮神霄真王秘法一部，“元始上帝即敕太皇萬福真君以高上神霄玉清王長生護命秘法傳付下士，首教於我”^①。“太皇萬福真君”可能指退位後的徽宗皇帝，又說“首傳於我”，這口氣好像是林靈素所說。神霄說始於林靈素，但他在宣和元年（1119）已去世，所以推測該書可能是假托林靈素編寫於宣和七年（1125）十二月^②徽宗禪位之後。

其中神譜包括元始天王與梵氣祖母太玄至極元景自然九天上玄玉清神母生八子：長子為神霄玉清王、次子東華帝君、三子蓬萊靈海君、四子蓬萊西元大帝君、五子東井大帝君、六子清都帝君、七子清靈帝君、八子九天都衛玉霄紫清中皇大君，其下設神霄九師。^③玉清虛皇元始天尊為祖師，上清玉宸元皇道君為宗師，高上神霄玉清真王長生大君為真師。^④

神霄派法籙有七階，包括未受太上九品經籙之人謂之白簡，稱神霄初真弟子；受太上七元長生童子籙，稱神霄太平輔化弟子；受正一盟威三五都功籙，稱高上神霄太平輔化法籙典者；受紫虛陽光籙及神霄下品經籙者，稱高上神霄元化法師靈妙通元仙卿；靈寶中盟法籙者，稱高上神霄洞化法師保度合明紫光上卿；上清大洞籙者，稱高上神霄玉天洞景法師虛元統化仙卿；高上神霄大法應有參授大洞法籙當稱某嶽先生某氣真人。^⑤ 受籙內容表明神霄派把道教正一、上清和靈寶三洞法籙都整合到神霄七階籙中。

① 《高上神霄玉清真王紫書大法》，見《道藏》，第28冊，第557頁。

② 〔元〕脫脫等撰：《宋史》，中華書局2004年版，第2冊，第46頁。

③ 《高上神霄玉清真王紫書大法》，見《道藏》，第28冊，第563～564頁。

④ 《高上神霄宗師受經式》，見《道藏》，第32冊，第637頁。

⑤ 《高上神霄玉清真王紫書大法》，見《道藏》，第28冊，第597頁。

神霄派還規定詳細各級官階和戒律。道士階次有八品仙官、四輔和相應的升轉規定，^①整個道階猶如朝廷官員體系。戒律有兩種，一稱“太極九戒”，即神霄、丹霄、青霄、碧霄、玉霄、太霄、琅霄、景霄九霄天尊各說一戒，稱太極九戒；另一種是弟子所受的戒律，受戒依次為：三遵戒、五戒行、七正直、六不聽曲詞等四種戒律。^②

（四）《清微元降大法》與清微派

据《清微元降大法》的編造方式可推測，其成書時間也應該在南宋時期。丁强從法術形式、職銜簡單、規模小和法術程式簡單等方面判斷《清微元降大法》應該是清微派早期的法術總集。^③該經中第二、六、七、九、十、十一、十二卷均是直接把經書法術化，認為經書中的字就是梵氣所結之天文玉字。^④該經卷末還記載了一套清微派職銜的“三天職位元品格”，道法內容以雷法為主，已經具備成立宗派的基本神學內容。

七、道法類經典反映的道教改革運動

宋代道法類經典的大規模出現，表明這一時期道教正在經歷一次規模較大的變革運動。東晉南朝大量道教經典產生之後，到了唐代，道教思想發展到最高峰，重玄學是這一時期成就的標志。與唐不同，宋代發達的商品經濟和市民文化的發展對道教也產生

① 《高上神霄玉清真王紫書大法》，見《道藏》，第28冊，第599頁。

② 《高上神霄玉清真王紫書大法》，見《道藏》，第28冊，第662～663頁。

③ 丁强著：《清微派研究》，四川大學2003年碩士畢業論文，第27頁。

④ 丁强著：《清微派研究》，四川大學2003年碩士畢業論文，第22頁。

了很大的影響，中晚唐就開始的佛道世俗化^①在此時達到一個新的高潮。道教世俗化表現為幾個方面：大量科儀文本的出現、大量地方神靈被吸收到道教譜系中以及對道法的重視。這幾個方面都與道教日益滲入人民衆生活有很大的關係。道教世俗化在經典方面的表現則是經典的道法化，新出現的經典多構造自己的傳承譜系和道法體系，這些經典的特點反映了這一時期活躍的新道教思想。

對上述四部道法典籍的分析可以看出，這四部道法典籍代表了兩類道法改革模式，一類是以舊經典為基礎加以改造，如《上清靈寶大法》與《太上靈寶淨明飛仙度人經法》就是以《度人經》為基礎加以改造。另一類是新構造一套道法體系，如《無上玄元三天玉堂大法》和《高上神霄玉清真王紫書大法》。

《上清靈寶大法》同時也分別是天心、淨明、神霄和清微四個新興符籙派的基礎經典，幾乎包含各派的神靈譜系、修道升遷的職位和修行道法等內容，構成了一套比較完備的宗教思想體系。這個體系所代表的宋元道教的一個基本特點，即不再墨守前期道教的模式，而是敢於創新，建立新的宗教派別。因此，稱其為道教內部的宗教改革運動一點也不為過。

根據靈寶法的文獻記錄，我們打開了一扇瞭解宋代道教的窗戶，可以看到宋代道教內部發生的一系列巨大變革。為便於清楚闡述宋元道派的傳承變化，我們把這一時期的道士分為兩個部分來分析。第一部分是正統道教，即居住官觀，大多有合法手續，為政府認可的道士。這部分道教又可分為兩類，第一類是傳統幾大

^① 雷聞：《論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流》，載《宗教學研究》2003年第3期。

道派。第二類指新興的符籙道派。第二部分指進入民間，不一定居住宮觀，也可能有合法手續，也可能沒有手續，甚至祇是因各種原因對道教感興趣而參與的各階層人員。對第一部分道士而言，一般有比較嚴格的門派區別，清晰的教派傳承。但宋代道教內的一些變化也對他們產生影響。而第二部分道士復雜的身份對後來中國民間道教的傳播和混雜情況有直接的影響。

經典的變化。從“經”到“法”的轉變，經是神聖不可改變的，法祇是對經的運用，各家對經的不同理解產生不同道法，於是，法就顯得紛繁復雜，變化多端。法因經而出，因此，早期雖如金允中所言，法、經、派是對應的，但後期就不再依據經來定派，而是自成一家。^① 在這種條件下，道派間少了一些隔閡，互相學法更為可行。實際上，這種情況促進了各派間的交流，出現了各派道法互相糅合的情況。

籙的統一。各派法籙不同，以籙為階仍然對門派有區分作用。南宋理宗之後，龍虎山統一三山符籙，進一步推動了宋代新興道派的融合。在官方幫助下，內部道法本就互相交雜的各道派大多很快消融於正一派，以新正一派的面目出現。當然，傳統的幾大道派仍保留自己的法脉，如茅山上清、閩皂山靈寶派等。龍虎山授籙，極可能祇是代表官府管理籙，但這並不意味著各派受了他的籙就要加入龍虎山。所以，各大傳統道派力量並未因此而受太大影響，而小道派則很可能逐漸就融入正一道。

^① 金氏《大法》卷十載“孝道明王之教傳付許旌陽，初即靈寶也，後世法書混雜而別為淨明法”。郭武先生在《淨明道與傳統道派關係考述》（文載《雲南社會科學》2005年第3期，第97～101頁）一文中也認為淨明派與靈寶派關係密切。任繼愈主編《中國道教史》亦持此觀點，見第755頁。

對於第二部分道士而言，籙的統一與否和他們關係不大，但由於法的相對自由傳度，法對他們影響比較大。同時，由於他們在民間傳承，有明顯的地域性，某些派系甚至傳承時間長達數百年之久。^①就法的傳承來說，到宋元之際，各派之間法的雜糅比較多，對道派的劃分恐怕祇能憑籍師承來判定，經和籙祇能起輔助作用。

^① 汪桂平《鄂東地區民間道士所用度亡科書的研究》（載《世界宗教》2006年第3期）一文中提到周思得所編的《上清靈寶濟度大成金書》在鄂東流傳數百年，且幾乎與道藏本相同。徐宏圖、薛成火在《浙江蒼縣南道教正一派普度科範》（天馬出版有限公司2005年版）第四章提到浙江蒼南至今仍存在靈寶東華法系林靈真的法脉“水南派”。

第五章 上清靈寶大法齋儀研究

靈寶、上清派自東晉末產生之時，就是官僚貴族追求精神解脫的產物，流淌著世家大族的血液。陶弘景、寇謙之、陸修靜對道教的整理改革無不帶有濃厚的為國家服務的色彩。^①除了在存思內養方面頗得統治者關注外，其齋醮科儀更是深深打上封建社會等級的烙印。入唐以後，道教得到統治者的極力推崇，道教進一步介入原來儒家的祭祀體系，司馬承禎改造了國家對五嶽的祭祀，^②唐代多次的投龍等儀式無不昭示著道教儀式在道教與國家關係中所扮演的角色。唐末杜光庭整理齋醮科儀，其官方身份仍然極為顯赫。趙宋鼎革對道教的尊崇更是無以復加，徽宗朝甚至出現道經科舉、官方神霄派。南宋偏安一隅，戰事不斷，國家政治環境不穩，道士更多進入民間活動，相應地，齋醮科儀也發生較大的變化，道

① [法]勞格文：《中國社會和歷史中的道教儀式》，麥克米蘭出版社1987年版。

② 雷聞對道教介入五嶽祭祀有詳細論述。參見雷聞：《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，三聯書店2009年版，第166頁。

教整體民間化趨勢加強。東華靈寶派是由皇家進人民間的典型代表，其科儀的變化正體現了道教發展的這一趨勢。

第一節 齋儀概述

談到道教科儀，自然離不開對“齋”和“醮”的關注。道教文獻的記載表明“齋”和“醮”是道教科儀的最重要的內容。由於東華派科儀上承陸修靜、杜光庭，本文對科儀的探源也以陸氏為起點。

一、“齋”的來源

學者認為春秋戰國時期就已有“齋”，如莊子有“心齋”之說，儒家經典《禮記·典禮上》也有“齋戒以告神”之語。大概可認為道家“齋”之說源於先秦時期。^①以後，齋又作為一種宗教修煉手段為道教人士所發揚光大。《無上秘要》云：

太極真人曰：夫學道以齋戒為本也，誦經必齋，校經必齋，書經必齋，書符必齋，篆籙必齋，作金丹必齋，詣師請問必齋，禮拜必齋，受經必齋，救病消災必齋，致真人必齋。齋者太上所敬重，老君所營護，諸聖所依賴。^②

道教內人士把“齋”看作學道之根本，是道士修煉生活的基本

① 張澤洪著：《道教齋醮科儀研究》，巴蜀書社 1999 年版，第 12 頁。

② 《無上秘要》，見《道藏》，第 25 冊，第 166 頁。

程式，它的功用如同莊子之“心齋”，即表達一種心態的方式，通過這種方式，表現行事者對行事對象的禮敬與崇拜之心。書“經”、“書符”、“詣師請問”都要用“齋”，顯然當時之“齋”至多是一種簡單的手段，還不具備復雜的程式，文中也未對齋法進行具體的劃分。該段文字記錄的應該是齋法早期的狀況，可能早於劉宋陸修靜對齋法的整理。

至遲到南北朝時期，齋法已得到很大的發展，形成各種專門的齋法。《無上秘要》載：

高上老子曰：夫道家所先，莫近於齋，齋法甚多，大同小異，其功德重者，唯太上靈寶齋，但世希能學之矣。學之者，皆大乘之士，前世積慶所鍾，去仙近也，又有三天齋法，與靈寶相似。仙公曰：三天齋者是三天法師所受之法，名曰旨教。^①

可見，當時道教內部認為重要的齋法除了太上靈寶齋之外，還有天師道三天齋即旨教齋等齋法。

到劉宋陸修靜時，已經出現許多不同齋法。陸氏把各類齋法整理成一個體系，稱“九齋十二法”，《洞玄靈寶五感文·衆齋法》載：

道以齋戒為立德之根本，尋真之門戶。學道求神仙之人，祈福希慶祚之家，萬不由之……大體九等，齋各有法。凡十二法。一曰洞真上清之齋，有二法。其一絕群離偶（舍朋友之

① 《無上秘要》，見《道藏》，第25冊，第166頁。

交，無妻奴之黑。孤相獨宴，泊然窮寂，形影相對）。無爲爲業（端推好然，無所一爲。胎息後視，心所神機）……其二法，孤影夷豁（皆與上同，但混合形神，諷經有异）。

二曰洞玄靈寶之齋，有九法，以有爲爲宗（某徒衆盛典儀，停仰有節，進退有度，威威月齋，軌範洋洋，振揚法音，開化訪物，使求楫者聞，來見者見，恢廓弘偉，難可備言）。其一法，金籙齋。調和陰陽，救度國正……

其二法，黃籙齋。爲同法，拔九祖罪根。（法亦立壇，廣狹門戶與金籙同，但圍壇四面安力十燈，十門三香火，十方紋繒之信，庶人一百三十六尺，諸侯丈數，天子匹數，金龍十枚，枚重一兩，金有上中下，爲貴賤之差，行道禮謝二十方，日數如金籙，隨四時之制，事竟投龍於水，又埋於山，餘紋繒散爲功德也）

其三法，明真齋。學士自拔億曾萬祖九幽之魂……其四法，三元齋。學士一年三過，自謝涉學犯戒之罪……其五法，八節齋。學士一年八過，謝七玄及己身宿世今生之罪……其六法，自然齋。普濟之法，內以修身，外以救物。消災祈福，適意所宜……其七法，洞神三皇之齋。以精簡爲上，單己爲偶，絕塵期靈，沐浴玄雲之水，燒皇上之香，燃玄液之燭，服上元香丸……其八法，太一之齋。以恭肅爲首。（皆契同潔己，勵志施爲……）其九法，指教之齋。以清素爲貴……又曰：三元塗炭之齋，以苦節爲功，上解億曾道祖無數劫來宗親門族及己身家門無鞅數罪。^①

① 《洞玄靈寶五感文》，見《道藏》，第32冊，第619～620頁。

陸修靜把齋法分爲九等十二齋法，但仔細考察這九等十二齋法的內容，亦可把它們分內、外兩種形式或個人、家族、國家三種類型。

其一，按內、外兩種形式分。上清齋純然是道士修煉之法，是道士追求內在宗教解脫的努力。它要求“舍朋友之交，無妻奴之黑。孤相獨宴，泊然窮寂，形影相對”，遠非“心齋”能比。同時還要“胎息後視”、“混合形神”，已經包含修煉手段在內。顯然，它較早期“誦經必齋，校經必齋，書經必齋”之類的齋法更爲系統、嚴格。靈寶齋和三元齋則主要通過外在的表演來達到修煉的目的。

其二，雖說陸氏把靈寶齋歸入自己“九齋十二法系統”，實際上它已經有一套比較完整的體系。按齋法目的的三種類型國家、家族和個人來分，金籙齋主要爲國家祈福；黃籙齋主要爲家族服務；明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、三皇齋、太一齋、指教齋主要是修道者個人的修煉、或爲修道者本人的家族服務。三者都有積德累功以達到飛升成仙的目的。

其三，從發展的角度來看，得到信衆支持的宗教活動自然發展興盛。在以上幾種齋法中，上清齋是道士內在的修煉，外在的壇場、舉止等要求較少，也沒有太多的觀賞性，對一般百姓顯然吸引力不大。靈寶齋側重儀典的表演，體系比較完善。其中，金籙齋爲國家服務，儘管場面壯觀，但也須是國家、帝王纔能舉辦，平常百姓哪得幾迴聞。過於注重爲道士自己修煉服務的齋法也難以激起人們太多興趣。而黃籙齋恰恰具備了幾個吸引人的特點，除了有複雜熱鬧的儀式場面外，它主要目的是爲了“拔度九祖”，能夠爲要求舉行儀式的信衆服務。對於有悠久尊宗敬祖傳統的中國人，自然期盼祖宗能得道升天，以更好保佑自己。更重要的是，人們對死亡這個終極歸宿的恐懼和擔憂通過道教這一儀式得以緩解，使人們

獲得一種解脫的途徑。因此，不難理解黃籙齋日後在整個道教科儀史上的地位。甚至可以說，黃籙齋對道教由隱士型宗教發展為入世的宗教起著重要作用。可以肯定，在陸氏整理齋法之前，靈寶齋就已經形成自己的一套成熟的齋儀體系。

唐代道士對靈寶科儀的貢獻較大，到唐末杜光庭時，齋法理論得以進一步完善，杜光庭整理的齋法已遠較陸修靜整理的復雜。《金籙大齋啓盟儀》載：

齋法之說有內有外，請備論之。內齋者恬澹寂寞與道翱翔，昔孔子以心齋之法告顏淵，蓋此類也。外齋者登壇步虛燒香懺謝，即古人禱祠祭祀之餘意也。齋法見於道家者凡二十有七品，其源出於靈寶。一曰太真齋，二曰上清齋，三曰大洞齋，四曰金房齋。此四齋者不假人為，與天為徒，所謂內齋者也。五曰太一齋，六曰九天齋，七曰金籙齋，八曰玉籙齋，九曰盟真齋。此五齋者惟天子得修之，臣庶不得修禮也。十曰黃籙齋，十一曰洞神齋，十二曰自然齋，十三曰三元齋，十四曰塗炭齋，十五曰拔度齋，十六曰洞淵齋，十七曰天寶齋，十八曰九幽齋，十九曰五煉齋，二十曰正一齋，二十一曰太平齋，二十二曰三皇齋，二十三曰八帝齋，二十四曰北帝齋，二十五曰旨教齋，二十六曰解考齋，二十七曰化胡齋。此十八者修之各有其宜，臣庶無間也。自太一齋而下二十二品謂之外齋，皆有儀範，具在藏中，其間施設雖有不同。要其歸則不能出於靈寶之範圍也。^①

① [唐]杜光庭撰：《金籙大齋啓盟儀》，見《道藏》，第9冊，第73頁。

杜氏認為齋法源自靈寶，可能有宗派歸屬認同的因素，但靈寶派在齋法中的地位的確不容置疑。在杜氏文中，道教齋儀理論的完善表現在以下幾點。首先，不僅明確提出內、外二齋的概念，還把齋法分為不同的等級。杜氏稱太真齋、上清齋、大洞齋、金房齋四齋是內齋，這四齋是道士修煉所用，又謂“與天為徒”，暗示這是最高的齋法。其次，他提出太一齋、九天齋、金籙齋、玉籙齋、盟真齋等五齋祇有天子纔能修行，而在陸氏齋法中太一、盟真等齋並沒有如此規定。這反映了道教在唐朝的特殊地位及等級色彩的增加。第三，出現不少陸修靜沒有提及的新齋法，如：拔度齋、洞淵齋、天寶齋、九幽齋、五煉齋、正一齋、太平齋、八帝齋、北帝齋、解考齋、化胡齋等。這些新齋法的出現說明齋法分類的進一步細化，以適應不同的要求。其中，拔度齋、九幽齋、五煉齋、解考齋應當是拔度亡靈之用，這些新齋法的產生說明社會對度亡儀式的需求有所增加。到杜光庭為止，齋法體系已經完備。入宋以後，各家齋法基本以杜氏儀典為本。南宋時期，齋法有所減弱，醮法興盛，蔣叔興在《無上黃籙大齋立成儀》中說道“燒香行道懺罪謝衍則謂之齋，延真降聖，乞恩請福則謂之醮，齋醮儀軌不得而同”^①。

二、靈寶醮儀

醮的起源也非常早，《說文解字》中稱其有冠禮、娶禮及祭祀之

^① 〔南宋〕蔣叔興撰：《無上黃籙大齋立成儀》，見《道藏》，第9冊，第478頁。

意。^① 戰國時期宋玉在《高唐賦》中說“進純犧，禱璇室，醺諸神，禮太一”^②。這裏的“醺”與後來道教的醺頗為類似。按《正一威儀經》的說法，“醺”就是用蔬果祭祀神靈。活動於唐睿宗和玄宗時期的張萬福對齋醺科儀進行整理時，“醺”是他關注的重點，他對設醺的地點、祭品、壇場和程式都作了詳細的規定，認為“醺者所以薦誠於天地，祈福於冥靈，若不經專，則不足以通感，盡誠而福步應者，未之有也”^③，主張“誠”是醺的核心所在。唐代醺已經非常興盛，宋時“醺”成為齋儀的一部分，用於齋後酬謝神靈的祭祀，但更多是作為單獨的儀式進行。

南宋蔣叔輿在其著作《無上黃籙大齋立成儀》中對醺法作了較詳細的介紹：

有酬酢曰獻，無酬酢曰醺。醺者用酒於位，敬以成禮也。延真降靈而以醺名，其古用酒於位之禮歟。自漢天師流傳醺法以福群有，今見於道藏者，其自尤繁。杜廣成先生刪定黃籙散壇醺儀，以為牲牷血食謂之祭，蔬果精珍謂之醺，醺者祭之別名也，河圖經品，三洞之中凡有四十二等。咸以太上為主，次以北斗為宗，苟能禮物精豐，心誠丹罄，何善不降，何患不除。然名位雖不同，而儀矩則相類。解穢、禮師、衛靈咒之後即繼以發爐、降神、一獻上香、讀詞，再獻、奏錢、焚詞，三獻、送

① [漢]許慎著：《說文解字》，中華書局1963年版，第312頁。

② [戰國]宋玉著：《高唐賦》，見陳宏天、趙福海主編《昭明文選譯注》，吉林文史出版社1988年版，第2冊，第1025頁。

③ [唐]張萬福撰：《醺三洞真文五法正一盟威籙立成儀》，見《道藏》，第28冊，第492頁。

神、復爐。其位寡，其禮專，其儀簡，故其誠備。鋪席設座，茶果酒饌，隨力豐儉。^①

蔣氏引杜氏說法，認為“蔬果精珍謂之醺，醺者祭之別名也”。他認為“太上”和“北斗”之醺是最主要的兩種醺。《隋書·經籍志》解釋“醺”云：“夜中於星辰之下，陳設酒脯，餅餌、幣物，歷祀天皇、太一，祀五星列宿，爲書如上章之儀以奏之，名之爲醺。”可見，北斗等醺由來已久，而且原是獨立的一套祭祀儀禮。但南宋時醺的對象顯然不限於北斗等星宿，蔣氏云：“亦以修齋，召命神靈，管衛壇場，宣通關告，往來勞役，所以言功，設此醺筵，用於酬賞。”^②可見，南宋時，隨著醺的增加，醺的對象的範圍也進一步擴大。

關於道教醺儀爲哪一派先用則有不同觀點。蔣氏認為醺法傳自張天師，這種觀點則未必正確。王契真在《上清靈寶大法》云：

廣成曰：醺者祭之別名也，牲牲血食謂之祭，蔬果精修謂之醺，皆可延真降，靈河圖經品，三洞之中，凡有四十二等，與齋法相類，並諸雜醺法，凡五十六門，皆前哲後賢隨機所感，普會降真祈福，濟物利人，輔佐王化，孕育群品，咸以太上爲主，次以北斗爲宗，苟能禮物精豐，心誠丹罄，何善不降，何惡不除，但延請乖儀，俯仰失度，不能感降耳。由此言之，則三洞既有二十七品之齋，復有四十二等之醺，近世庸妄之流乃謂靈寶

① [南宋]蔣叔輿撰：《無上黃籙大齋立成儀》卷十五，見《道藏》，第9冊，第464頁。

② [南宋]蔣叔輿撰：《無上黃籙大齋立成儀》卷十五，見《道藏》，第9冊，第464頁。

立齋而正一有醮，却於齋後散壇改正一銜，易正一服而後設醮，何其謬矣。夫醮則三洞皆有之，況散壇之醮乃齋事告終，酬謝真靈，豈宜改銜易服，別作一式行之，其為鹵莽好奇，敗亂科典，可勝言哉。此實古今之正理，天下之通論也，安可以私意亂之耶。是致近來散壇送師了畢，却再請上真，重行設醮，謂之專醮，如此則可為齋後醮之義，則大失本意矣。^①

王氏所引用杜氏的話語與蔣氏文中記載基本一致，蔣氏為正一派弟子故認為醮法傳自張天師，而為靈寶東華派弟子的王氏則認為三洞都有醮法，並非正一獨享，這反映了醮法發展的過程。杜氏提到當時三洞之中就有四十二等醮法，加上其他雜醮，達五十六門之多。可見，當時醮法已經非常發達，已形成各種專醮。可能當時靈寶派注重齋法，而正一派多行醮法，於是就有“靈寶立齋，而正一有醮”的說法。張澤洪先生認為在黃籙齋儀中加入謝恩醮，使之合二為一的做法始於杜光庭。^② 雖然不知道唐代醮法的具體發展情況，^③但杜氏把當時流行的醮法納入齋法也是極有可能。盧國龍先生認為“醮”源於三國時南方吳國，南北朝、隋唐時北傳，當時頗受北方學者、道士詬病，但由於受統治者支持及符合傳統祭神心理等原因，唐朝時大為興盛。^④ 此外，齋法多繁冗蕪雜，耗費亦多，為

① [南宋]王契真撰：《上清靈寶大法》卷五十九，見《道藏》，第31冊，第253頁。該段文字可能抄錄自金氏《大法》卷三十九《叙醮》，考證參見前文。

② 張澤洪著：《道教齋醮科儀研究》，巴蜀書社1999年版，第27頁。

③ 蔣氏云“張清都黃籙儀無謝恩醮”。蔣叔與：《無上黃籙大齋立成儀》卷十五，見《道藏》，第9冊，第464頁。

④ 盧國龍著：《道教哲學》，華夏出版社2007年版，第86～88頁。

官方或權貴之家服務不成問題，但普通民衆一般難以負擔；醮法則相對簡略“其位寡，其禮專，其儀簡”，而且醮法中“請神祈福”的模式更適合一般民衆的祈禱心理，這也是醮法的生命力旺盛的原因之一。但“齋後醮之”已經把齋醮合在一起，這種請神、謝神的模式更適合尋常百姓的理解。實際上，宋代醮儀內容與齋儀基本相同，祇是缺少齋儀那樣連續數天重複誦經禮神的禮拜活動。但這種精簡的儀式却符合百姓有限的財力和對基本完整的儀式內容的要求。因此，醮儀在後世的盛行也是符合時代需要的結果。

道教科儀的發展歷程表明，劉宋時期盛行齋儀，唐中後期醮儀興起，且大有趕超齋儀之勢，杜光庭整合齋醮儀式，成為唐以後道教遵奉的規範。到北宋時期，科儀的增衍主要為以醮代齋。兩宋之間，受徽宗神霄派的影響，出現一批新興的道派，科儀發展復雜化。^①南宋時期醮法影響進一步擴大，許多儀式僅以醮法獨立完成，規模較大的齋法幾乎都包括醮謝神靈的儀式。同時，從齋醮科儀中又發展出一種新的科儀，稱為“煉度儀”。

第二節 上清靈寶大法黃籙齋儀

陸修靜整理各派科儀時以黃籙儀為靈寶齋中的重點。杜光庭《太上黃籙齋儀》有五十八卷，而金籙、玉籙齋的篇幅則小很多。南宋有關黃籙類科書很多。東華派最重視的儀式就是黃籙齋儀，科儀文本中，絕大部分篇幅為黃籙類科儀，王契真、金允中《上清靈寶

^① 盧國龍著：《道教哲學》，華夏出版社2007年版，第98頁。

大法》、蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》等多以黃籙齋為主要內容，此時的黃籙齋已經結合醮的部分內容。因此，選黃籙齋作為研究對象比較合理。

一、黃籙齋儀程式

據王氏《大法》介紹，南宋時期一次完整的開度七祖救拔三塗的黃籙齋儀包括下表所示的一系列程式。表中第一列英文大寫字母代表儀式順序；第二列為儀式舉行的時間；第三列主要為文獻記載儀式程式；第四列是儀式內容；第五列為文獻中特別提到的部分疏文。表中正齋部分日和夜分為兩行列出。

表 5.1 王氏《大法》黃籙拔度齋儀程式表

次序	時間	儀式程式	內 容	疏 文
A		投詞：齋主 申辦儀式	資格審查，開列所需物品清單	
B		擇地	選吉地：洞天福地，名山靖廬，玄壇宮觀，清靜宅舍；不經兵陣戰場屠坊，刑獄生產血脈，塚墓坊園，穢惡之地	
C		卜日	選吉日、良日：值三元八節五臘十直三會等日。若專度玄祖，要得亡者七七、百日、大祥、小祥、遠忌、生日相合，乃為良日。若普度之時，要得庚申、甲子、四始、十直、天恩天赦，上吉之日，與節臘元會同合，乃為吉日，獨遇其日不可開建也	
D		告齋：致詞 通達三元	齋主携法信，投狀諸師門，拜請法師，師受狀畢，引齋主詣道前，恭焚信香以啓奏	

(續表)

次序	時間	儀式程式	內 容	疏 文
E	百日或九十日或七十日或四十九日或三十二日	封齋	自告齋之日,師與齋官弟子同學同志入靖封齋,不交外事,或百日或九十日或七十日或四十九日或三十二日亦可。冥心一意,專以開度爲念,量所度亡魂多寡,修文備事,廣狹爲則,悉令具足,毋使扣期有缺	
F		建壇	升度玄壇(內壇圖。壇前六幕式。壇外燈圖:四圍燈、迴耀輪燈、九獄燈)	
G	前期三十二日或二十四日或十四日	預告上穹: 立青玄寶幢有式	進拜通天救苦朱表,立青華救苦之堂,宣行九龍符命,立青玄寶幢	
H		修禮告盟: 立告盟牒式	三清四帝,東極五師,三官、天樞院、三界十天、五嶽九州、九地、十道、北都冥曹、城隍太歲、里社神司等處。關召功曹直符土地,依式關發之。次進拜素車白馬章,立告盟牒,啓聞穹厚	
I	前期十日或七日,三日亦可	齋戒誦經或奏申各神(見卷二十四第一)	關一處爲誦經堂,集同學同志齋沐身心,逐日精專修誦靈寶諸經。如度人上品生神寶章,金籙度命得道救苦諸經,禮誦朝天九幽諸品懺法,持念甘露神咒,玉皇青玄十方諸尊睿號。亦可奏、申、牒各級神司	
J		召神官尋所薦亡魂、贊立遷神迴耀等牒	詣神虎堂召將,建陰陽二壇,發文尋所薦亡魂	
			關奏已訖,次第書篆,開度符籙	

(續表)

次序	時間	儀式程式	內 容	疏 文
K	前期七日或五日、四日、三日	啓告玄穹解穢寶章(儀)、祝龍(式)等	解穢寶章, 酆都赦罪章, 宣告酆都赦罪誥, 元始符命誥, 赦赦或救苦符拔幽魂符等。祝龍, 接續進拜開通道路寶章, 宣告玉皇寶誥, 敕制地祇誥行, 開通五路法釋放亡魂齋事, 沐浴煉度寶章	
L	前期二日、一日	預演儀式	集衆官登壇演習威儀	
M	建齋之日, 臨午	禁壇儀、十王供儀、贊十王儀	衆法師集靖默堂, 議定職次。齋主請法師登壇、啓盟, 禁壇, 請光, 立六幕, 設十王供	登壇文、啓盟文
	落景	宿啓等儀式: 侍燈式, 鳴金鐘玉磬儀, 禮燈儀, 懺九扈九壘神燈儀, 十念懺悔儀	分燈、侍燈、燃燈, 法師升壇宿啓, 說戒、補職、宣禁、禮燈、召靈沐浴朝禮、宣十念懺悔儀	分燈文、捲簾文、召靈沐浴朝禮文、
N	第一日	正齋	參謁六幕, 依科三時行道, 六度行香, 十遍轉經, 每朝引靈至壇下, 參朝三寶, 懺謝罪愆	請策杖符誥文
	夜	懺燈儀、禮九幽神燈儀、懺燈破獄儀	於上帝前請策杖符誥。至九獄燈前宣告破地獄真符, 依科懺燈。發符持杖破獄或初夜爲之尤妙。禮九幽神燈。至迴耀燈前告拔幽魂, 真符懺燈破獄。或初夜未行召魂等事, 當於正齋之夜行之	
O	第二日	正齋	依科三時行道, 如第一日之儀	

(續表)

次序	時間	儀式程式	內 容	疏 文
	夜	懺燈儀、無礙夜齋儀、解冤釋結傳符施戒儀或行煉度儀	至酆都燈前告青玄破酆都符，依科懺燈。普召九泉六道孤魂全形生育，沐浴更衣朝禮。引至茱郭，設無碍夜齋。解冤釋結傳符施戒。或即行煉度。或引歸聚魂堂伺煉化亡魂一併行事。亦可焚燎茱郭	度法橋文
P	第三日	正齋	行道依科三朝如第二日之儀	
	夜	拜章關天燈儀、煉度儀、傳戒給誥斬三尸飛渡五戶儀、祝流火亭儀、放生儀	拜行道祈恩青詞，朝退升壇，進拜遷拔升度亡靈寶章，告歷關諸天誥，關三十二天燈。靜夜宣行煉度，變煉亡魂。傳授九真妙戒，告行長生靈符，給登真度命誥，披黃受道誥，南昌籙，長生黃籙誥券等，祝龍破券，讀功德疏牒，斬滅三尸，飛度五戶，祝流火亭。度上法橋。牒天門，守禦諸神，保舉亡靈，上登朱府，送靈、焚簡、焚燎經財、茱郭、草龍、童子等。宣放生儀	
Q	第四日	侵晨設醮請狀。投龍簡儀	次第升壇，起五方真文，拜言功謝過表，解壇散席，下榜瘞土簡投龍	
	夜	設醮儀	依科行事拜謝恩，青詞進奉車輦錢馬功德都疏表狀，送聖出壇散六幕，宣謝表次至玄師前禮謝，宣散壇謝玄表，還戒納職，送師撤幕，申東嶽等處，迴兵。牒城隍監壇，迴祠出給照札付功曹、土地等。依格推功散諸司堂陞，畢焚燎輦馬之類。法師衆官迴靖送師禮謝，弟子拜謝交賀，禮成	

注：本表據王氏《大法》卷五十四，見《道藏》，第31冊，第201～204頁。據比照，王氏《大法》此段齋壇總式和蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷一“建齋總式第二”基本一致。東華派把它收入自己的經典，可能是兩者儀式基本相同，故而，仍視此段資料為東華材料。據此也可判斷該材料為南宋時期文獻無疑。

表中把黃籙儀大致分為十三個部分，正齋開始後，以一天為一單位，各單位中又包括若干儀式。南宋蔣叔輿的《無上黃籙大齋立成儀》卷一《建齋總式第二》所介紹內容與上表差別不大，祇是夜間科儀有一些變動。因此，該表所體現的儀式可看作南宋黃籙齋儀的標準模式。但是，蔣氏亦云：“今世醮法遍區宇，而齋法幾於影滅迹絕。”^①可見，這一模式也祇是南宋道士的理想模式而已。然而，這個理想模式恰恰反映了處於變遷中齋醮儀式的狀態，它既延續了唐代齋法的精神，又加入新萌生的新式煉度儀內容。這一承上啓下的儀式成了解析當時儀式變化最好的三棱鏡。下面為各個單位的内容。

A. 投詞。

所謂“投詞”指齋主（信眾）為某一目的欲請法師建齋，事先要寫一份文疏給法師，提出請求。法師接到申請之後，根據申請人的品德及對道教的信仰程度來決定是否受理這個要求。如果申請人“孝慈忠直，誠實懇切，皈依信向”^②，則接受投詞，並把儀式所需的物品清單給齋主。如果齋主有申辦資格意味著舉辦者是個虔誠通道的孝子，通道與否是一回事，但孝子的美名却能得到包括儒家在內的士紳的認可。修道本來要求拋開凡塵俗世的雜念，一心修煉，但通過儀式維護“孝”則極可能是道教重新切入世俗社會的重要途徑之一，也是黃籙齋根本意義之一。

D. 告齋。

齋主準備好所需物品後，在選定的吉日再次投詞法師。法師接受詞狀，領齋主上香啓告天、地、水三元神靈。從這一日開始，齋

① [南宋]蔣叔輿撰：《無上黃籙大齋立成儀》卷一，見《道藏》，第9冊，第378頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷五十四，見《道藏》，第31冊，第201頁。

儀程式正式啓動。

E. 封齋。

告齋之後，法師帶領參加儀式的道士開始齋戒，爲未來的開壇行法做準備。所謂封齋就是參加齋醮儀式的道士開始齋戒以後，就要遵守一定的戒律，不和世俗之事交涉，靜心一意，以開度爲念。時間多則百日，少則三十二天。但實際應用中，封齋時間一般沒有那麼長，王氏《大法》卷五十六云：“一日修奉止曰齋會，三日已上方謂之齋，或七日九日，久者一月。”^①可見真正的修齋時間一般比較短。封齋相當於杜光庭所說之內齋，而登壇燒香禮拜行儀則爲外齋。封齋期間，法師和衆齋官主要準備儀式所需詞、誥、牒等疏文及其他各項事物。

F. 建壇：詳見下文。

G. 預告上穹。

首先，立青華堂，供奉青玄上帝等；立青玄寶幢前，在此上通天救苦表，然後纔能立幢。其次，立青玄寶幢，“凡預告之時，當先立青玄寶幢”^②，寶幢上書寶誥、九龍符及齋意，目的是通天救苦預告十方。

H. 告盟。

首先，召功曹向各級神真、職司發奏、牒、狀等疏文。其次，拜發素車白馬章，以煉度齋意普告三界，不得拘留鬼魂。再次，立告盟寶幡。目的在於預告神靈辦齋儀的時間，顯示建善功的決心，讓鬼神同鑒。

① [南宋]王契真撰：《大法》卷五十六，見《道藏》，第31冊，第220頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷三十三，見《道藏》，第30冊，第948頁。

I. 立誦經堂。

法師及參加儀式的道士集中於誦經堂誦經、持咒、念諸神尊寶號。經文包括度人上品生神寶章、金籙度命得道救苦諸經、朝天九幽諸品懺法等。按對象不同，誦經也有不同的方法。王氏《大法》云：

修誦之法以存念爲先，故使氣息調和，音聲和暢，想三氣之鬱鬱，會百神之森羅，可以內煉其躬，外浹於物。修誦之旨，入靖焚香，定心平氣，收光內現，萬慮不干，端坐直身，毋倚側，毋僂曲，俾牛車之路不屈，龍虎之氣綿綿，然後誦經。各有所主，有神誦、心誦、氣誦。此外，有意誦也。若爲天地國主及天象，可以神誦。爲災厄及他人祈禳，可以心誦。若度一切亡魂，可以氣誦。^①

也有心祝、微祝、密祝之說，“心祝則心中神存意而祝也；微祝則自己可聞其聲也；密祝口言而已，使外人莫曉其聲也”^②。

另外，誦經也有時間的選擇。在不同的時間誦經，內煉行持不同的部位，如正月到六月在上宮，七月到九月爲中宮，十月到十二月爲下宮。^③ 對誦經過程也有嚴格要求，以十遍爲一過。十過爲一轉，錯一字則從頭再來。誦經完畢還要存神納官如式。^④

J. 建陰陽二壇、立遷神、迴耀幡。

立陰陽二壇的目的是把有關所度亡魂的材料呈發給有關神

① [南宋]王契真撰：《大法》卷二十四，見《道藏》，第30冊，第872頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷二十四，見《道藏》，第30冊，第875頁。

③ [南宋]王契真撰：《大法》卷二十四，見《道藏》，第30冊，第872頁。

④ [南宋]王契真撰：《大法》卷二十四，見《道藏》，第30冊，第875頁。

靈，派使者尋找亡魂，做好接受煉度的準備。立遷神、迴耀幡，意在使十方九幽孤魂解脫諸苦，頓悟性善，滌除罪孽，上生南宮。

K. 啓告玄穹解穢寶章、祝龍等。

這部分儀節先是把解穢寶章、酆都赦罪章、宣告酆都赦罪誥、元始符命誥、赦赦或救苦符、拔幽魂符等文誥啓告上天。

其次，祝龍。祝龍即以茭草做兩條龍和兩個童子，分置左右。行祝龍儀即是用符咒祝化龍與童子，使之擔負驛傳符命的任務。

再次，拜開通道路章。先宣玉皇寶誥，然後讀敕制地祇誥。最後，依次開通五方道路，意在釋放亡魂，以備煉度。

至此爲止，儀式準備工作基本完成。齋儀開始前，還有一次預演。儀式正式開始。

M. 建齋。

中午，儀式正式開始，衆法師集靜默堂，齋主三請法師登壇，啓盟，議定各人擔任的職務，書結盟狀，知職榜。然後法師敕水淨壇，禁壇。請光：先以請光符請太陽火點燃元始前燈。立六幕，請聖。焚結盟狀等疏文。再立諸司堂階。舉行十王供、贊十王儀兩個儀式。^① 傍晚時，法師舉行分燈儀式，點燃各處燈燭。接著行宿啓儀。所謂宿啓就是正齋前天夜把齋意啓告上穹，“句稱明晨行道，續更啓聞，蓋謂明旦方始正齋行道耳。即爲人建齋，當以備齋之意預告真靈也”^②。然後，法師宣讀戒律、補職、宣禁、禮燈、召靈沐浴朝禮、

① 太史文提到十王信仰是印度佛教和中國思想結合的產物，認爲《十王經》更多是作爲儀式使用，且十王信仰在宋朝發展到全盛。（史蒂芬 F. 太史文著：《煉獄的發展》，載格雷戈瑞等主編《中國唐宋時期的宗教和社會》，夏威夷出版社 1993 年版，第 124～125 頁。）

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷五十六，見《道藏》，第 31 冊，第 219 頁。

宣十念懺悔儀。

以上是正齋前的主要準備工作，而正齋歷時4天，包括白天的三朝及晚上的煉度儀式，表5.1中已詳細列出，不再贅述。

二、壇場

壇場是舉行儀式的場所。壇場主要通過固定的設置來展現儀式，如果說儀式是一道流動的風景，那麼壇場則可視為被凝固的儀式。明白了壇場的設置也就基本知道儀式的內容。擇日、擇地是道士順應自然的時間、空間，按照神靈活動規律做出的選擇，壇場則是人為模仿道教宇宙世界建立的縮微模型。修壇場首先要選擇合適的地點和時間。

（一）擇地和擇日

擇地和擇日兩項內容體現了道教的時空觀念。首先，道教依據修仙的需要來劃分這個世界，除了前文介紹的天分為三天到三十二天等宇宙觀外，地也分為三十六洞天七十二福地，這些地方多有神仙洞府，也容易遇仙，招仙致靈。道教宮觀、清靜的屋舍也是次一級的選擇。但戰場、屠宰場、監獄、墓地、生產場所則屬禁忌之地。道教把地上世界分為潔淨和污穢兩種。舉辦齋儀自然要選擇潔淨之地。其次，道教時間觀念也按需要分為良日和吉日。所謂“良日”指亡者的七七、百日、大祥、小祥、遠忌、生日等幾個時間，一般用於專門超度祖先。“吉日”指規模較大的普度儀式中要選庚申、甲子、四始、十直、天恩天赦、上吉之日，與節臘元會同合，乃為吉日。對齋醮時間的選擇早在六朝道經《赤松子章曆》中就提到赤

松子問天老平長，上章不達的原因，平長回答說是天門不開，文中記述了天門開啓的時間、上章吉日、修齋吉日、醮章吉日、七星醮日等，以及各種忌日。^① 早期道教對時間就有特別的規定，一直為後世道教所繼承。時間與空間的選擇顯示了道教依據自身教義在自然的時空中界定可以活動的地域與時間。選定合適的時空後，就可以建立需要的壇場。壇場則是人為對時空的切割。它是鑲嵌在道教宇宙世界中的人工島。

（二）主要壇場

根據不同的儀式需要，對壇場的要求也不同。王氏《大法》卷三十一云“師曰：禮天地，通真靈，當建壇以申至敬，三洞齋儀壇格各有等差，規範不同，各見本法。今專叙黃籙齋壇，故不泛及。”王氏《大法》認為根據不同的要求，可設不同的壇場。除了靈寶玄壇外，以下六個壇場囊括絕大部分的儀式需要。

表 5.2 東華派各壇場表

壇名	功 能	規 格	設 置
三天 總氣 壇	解禳九土 灾祥	上層圓面，徑九尺，高三尺。中層作八角面，縱橫相去限一丈二尺四寸，高二尺四寸。下層方面，闊一丈五尺五寸，高三尺六寸	上層用金作日像，圓形，九分，玉作月像，圓形十分。以五石英作五星形，如彈丸大。却埋日像於卯位，埋月像於酉位，皆傍壇沿極處。五星却按東南西北中埋於上層……壇心上立冲天柱，高三尺二寸，每八寸穿一天盤，作三重，第四下一重安斗罡如曲尺，燈架上層以青色彩泥，如淡碧色，以丹砂周迴書二十八宿罡之形……却用寶鼎九隻或用甃石器亦得，分安八方……

① 《赤松子章曆》卷一，見《道藏》，第11冊，第173頁。

(續表)

壇名	功 能	規 格	設 置
癸字壇	禳旱禱雨		如常式,不以大小,上層去西北、東北二角,中層別接左右二豎道,下層亦去東南、西南二角。如急用,可以黑泥塗地,作癸字形於壇北
丙丁壇	祈晴止雨		如常式,上層不增減,中層分築二道,下層別築一豎道,或以赤泥塗地作丙丁壇形,以絳羅作扇,上朱書開晴符,安於八方
三天靜氣壇	除滅害人之精怪、妖山魃天狐大蟒等	以淨灰築高三尺,方方,闊三尺六寸	以二人持灰各一斛,自乾方起布之,分左右二壇,各圍一周。壇外布火七堆,水八甕
三晨玄樞壇	驅除木石禽獸之精五行不正之神下土強惡之鬼等		三級,每級高一尺,上層闊二尺,當中心皇宮設北極大帝,天皇大帝。中層闊三尺,列北斗九皇,南斗六司,日月三台之位,皆依星像燃燈,下層闊六尺,列三元將軍,十二支神,太歲
生化壇	大灾厄用三天總氣壇,小灾小厄則用生化壇	高五尺,圓面,徑九尺	上立標柱,上建天盤,立斗燈九盞,或不能以土築壇,却用白堊土或以刃物畫一周圍,以斗燈安臺凳之上以象天盤,立斗之形

注:上表據王氏《大法》卷十二編。

東華派各壇場,規模最大的是靈寶玄壇,其中包括一系列各類小壇場。而三天靜氣壇、三晨玄樞壇、生化壇等規模較小,主要為小規模的儀式服務,這類小壇場的興起表明該派不僅掌握規模較大的超度亡魂類黃籙齋醮儀式,也熟悉百姓日用之小灾小難的需求。

根據儀式大小選用不同的壇場。王氏《大法》認為根據九種不同的情況修七種齋法，^①可得九種陰功，“若大事當建靈寶玄壇，小事則建三晨小壇”^②。三晨小壇，上文已介紹，茲不復述。靈寶玄壇因最為常用，其壇場也最為重要。

靈寶玄壇尺寸格式如下：

黃籙簡文云，壇之上層四方四角，上方下方，合作十門，方闊二丈四尺，於十門之外開天門地戶，日門月門，四角合作一門，方廣三丈二尺，名四界，都門安八卦纂榜，蓋經中所載止云兩級，乃法天象地之義也。今按廣成儀範立壇三級，上層方廣二丈四尺，中層方闊三丈二尺，下層方闊四丈。或上層一丈八尺，則中層二丈八尺，下層四圍止闊三尺亦可。蓋中層欲拜跪，不可狹也。每層各高二尺三寸或一尺二寸或一尺五寸或九寸為則，倘地形窄狹不可從科，未免隨地之闊狹，屋宇之高低，先量起為則，方可定其大小高下之規模耳……壇心頂上懸三天幡，隨方掛五方衛靈幡，壇內施帳座寶蓋，列太上三尊之位。^③

除了壇場尺寸外，所供奉之神為“太上三尊”。按文中載，此壇

① 九種情況為：星宿錯度、日月失昏、四時失度、陰陽不調、國主有災、兵革四興、疫毒流行、兆民死傷、師友命過。七種齋法指：金籙齋、天皇九曜齋、五帝育物齋、太一聖真齋、長生保命齋、洞淵五神齋、黃籙齋。參見〔南宋〕王契真撰：《大法》卷十二，見《道藏》，第30冊，第754頁。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷十二，見《道藏》，第30冊，第755頁。

③ 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷三十一，見《道藏》，第30冊，第937～938頁。

式乃依杜光庭之定制，考杜氏金籙壇場如下：

金籙壇

外壇：廣四丈五尺，高二尺。中壇：廣三丈三尺，高二尺。

內壇：廣二丈四尺，高二尺。方壇：共高六尺，法坤之數也。

都壇開十門：用長纂十二枚，短纂八枚。中壇：長纂十八枚，短纂八枚。

八卦纂：八枚別於壇外四角四正位安之。^①

比較兩者可看出，靈寶玄壇的規格就是依杜氏的金籙壇而定。但查南宋時期黃籙科書，較少見靈寶玄壇之說，而多用虛皇壇之名。《靈寶玉鑒》卷一載：

虛皇壇之建，齋法中之不可缺者……古之王者祭天，必爲泰壇。吾教之虛皇壇，亦其遺儀也。故中設三寶尊位之外，則四方思維，止設十方靈寶天尊位，與五方五帝位。此外一應神祇之位，不列於此，是亦祭天之義也。^②

同書卷十四云：“皇壇制度：舊儀中壇廣三丈二尺，內壇廣二丈四尺，外壇又居中壇之外。今之修建當隨地闊狹爲之。”^③

虛皇壇規制亦同于靈寶玄壇。

《無上秘要》卷五十四《黃籙齋品》論及“立壇”時云：

① [唐]杜光庭集：《金籙齋啓壇儀》，見《道藏》，第9冊，第67頁。

② 《靈寶玉鑒》，見《道藏》，第10冊，第141頁。

③ 《靈寶玉鑒》，見《道藏》，第10冊，第247頁。

《下元黃籙簡文靈仙品》曰：拔度罪根威儀，當於中庭開壇，四面四隅，上下方合十門，中央縱廣今長二丈四尺，四面標纂榜題門位，上下整飭。十門畢，當於十門外開天門、地戶、日門、月門，四隅合作四門，縱廣今長三丈二尺，名四界。都門安八卦標榜，上下整飭，法師一人於中央行道。^①

該經所論之黃籙齋壇場亦同於靈寶玄壇。可以斷定，靈寶玄壇規制和虛皇壇相同。

另外，《靈寶無量度人上經大法》卷四十七云：

建立壇墀：黃籙建立壇墀，法天象地，周布星躔，飛空步虛，旋網躡紀，或露於三光之下，或建於厦屋之間……

壇法：外級廣三丈六尺，高三尺六寸（又法廣五十尺）。中級廣二丈四尺，高二尺四寸（又法廣三丈六尺）。一級廣一丈二尺，高三尺（又法廣一丈八尺）……建齋行道，以此爲先。中列太上三尊之像，如朝會玄都玉京也。壇上下四重……

外壇長纂八，門榜十，氈席裯蓐等威儀，在外壇分左右序立。中壇長纂八，短纂十二，門榜四，氈席裯蓐等。內壇長纂十八，短纂十，門榜十，氈席裯蓐等，上安十方洞案及經案，立天寶虛皇之座，六職知磬表白詞懺印劍，童子下上，餘不可登，五色幡花，然燈如法。^②

① 《無上秘要》，見《道藏》，第25冊，第196頁。

② 《靈寶無量度人上經大法》，見《道藏》，第3冊，第873～874頁。

《靈寶領教濟度金書》卷一載：

虛皇壇總圖：齋壇之制三層：內壇高三尺，方廣一丈八尺，上安纂二十枚。中壇高一尺五寸，方廣三丈，上安纂二十四枚。外壇以平地爲之，方廣四丈，安纂二十八枚。三層之外，方廣四丈六尺，安花柱三十二枚。三層壇纂並高一丈一尺，花柱高三尺……^①

《天皇至道太清玉冊》下卷亦云：

科曰：……凡壇埤，其制三級，蓋分天尊地卑之設。上一級，立虛皇玉京山天寶華臺，供三寶帝師，左列建天真命魔之幢，右列建獅子辟邪之節，左之左設通真之符，以降千真，右之右設達靈之符，以召萬靈。中設三晨之符，以通萬氣……皇壇之設非特度生用之，凡修詞請命，禮聖朝真，禳災謝過，爲國爲民祈壽請福，薦拔宗祖，煉度幽靈，祈天建醮，悉宜用之。^②

比較上述材料可以看到，各經典所載壇場規格略有變化，但大體都以杜光庭制所定規制爲準則。靈寶玄壇規格和其他各經典所載虛皇壇規格基本類似，所供奉神也都是太上三尊，功能均包括“凡修詞請命，禮聖朝真，禳災謝過，爲國爲民祈壽請福，薦拔宗祖，煉度幽靈，祈天建醮，悉宜用”。由此可以判斷，所謂靈寶玄壇就是

① 《靈寶領教濟度金書》卷一，見《道藏》，第7冊，第20～21頁。

② 《天皇至道太清玉冊》卷五，見《道藏》，第36冊，第403頁。

虛皇壇。但該派為何不稱之為虛皇壇呢？金允中的批評透露了部分原因。金氏云：

又詐稱玄靈通真靖、靈寶玄壇，非獨僭亂天儀亦且違冒陽憲。金陵之三茅山，大洞之宗壇也，臨江之閤皂山，靈寶之宗壇也。信州之龍虎山，正一宗壇也。歷朝崇奉三洞聖師，傳真弘化之地，主領教綱之所。若民間齋醮建壇於一時，事畢撤之，豈有私居輒立名號者乎。^①

金氏認為東華派巧立“靈寶玄壇”的目的是私立名號，妄自尊大，違背經典規定。從前文東華派歷史可知，該派弟子在民間很活躍。金氏所謂“若民間齋醮建壇於一時，事畢撤之，豈有私居輒立名號者乎”暗示該派的民間教派性質。如此就不難理解天台派改變壇場名稱，“靈寶玄壇”可能是“虛皇壇”在民間的通俗稱呼。

主壇坐北向南，內壇置三寶位、安放經文、十方香案等。壇前左右分六幕，東邊依次為玄師幕、天師幕、三官幕；西邊依次為五帝幕、三師幕、監齋幕。中間安置神燈。^②

（三）燈圖

壇外四周為燈圖：四圍燈、迴耀輪燈等，共十六種圖式，一百五十九盞燈。

① [南宋]金允中撰：《大法》卷十八，見《道藏》，第31冊，第400頁。

② [南宋]王契真撰：《大法》卷三十一，見《道藏》，第30冊，第937頁。

表 5.3 四圍燈式及數量表

名稱	道戶燈	本命燈	行年燈	太歲燈	大墓燈	小墓燈
數量	二	二	七	一	三	五
名稱	七祖燈	九幽燈	夾門燈	二十四氣燈	八卦燈	九宮燈
數量	七	九	二	二十四	八	九
名稱	十方燈	二十八宿燈	三十六天燈	五嶽燈		
數量	十	二十八	三十六	五		

注：本表據王氏《大法》卷三十二編。

燈在拔度儀式中有特殊的意義，是光明的代表，象徵陽氣，有打破地獄幽冥的黑暗，拯救亡靈的力量。《靈寶玉鑒》云：“故我靈寶大法有燃燈破獄，拯滯拔幽之義，則必先內發玄照以明天本然妙無之慈燈，然後以發明衆生固有之覺性，使燈燈相續，內外洞明”。^①成都等地出土的燈樹等都表明道教對燈極為重視。^②杜光庭在他的金籙齋啓壇儀中並沒有提到如此複雜的燈圖，這可能是宋朝新出現的情況。

（四）十二堂階

黃籙齋儀由一系列壇場組成，除了主壇場外，壇外還要設十二堂階。

① 《靈寶玉鑒》卷二十九，見《道藏》，第10冊，第335頁。

② 曾維加：《成都平原的樹崇拜與道教關係探奧》，載《宗教學研究》2008年第1期，第68～72頁。

表 5.4 黃籙齋十二堂階表

序號	名 稱	神靈及設置	功 能	儀式及疏文
1	青華堂	青玄上帝,左右真人,上安碧落空歌圖	上通天救苦表,立青玄幢	每日焚香,誦救苦頌三首,九朝行道而朝禮
2	神虎堂	神虎夫人官將,左右立陰陽二壇,中間向升立八門招魂,左右置招魂幡	招魂	關發玉札,指揮官將攝魂赴壇
3	糾察司(可不設)	五師三官	九朝彈糾,監察衆壇官執法行儀之過失	正齋之日,高功謁奏,請聖宣疏,進錢馬
4	精思堂(又名存真堂、靜默堂)	正一天師、齋法祖師,設高功及齋官位次	高功及齋官整肅威儀,安神定志之所	高功和六職齋官朝修居之
5	冥官堂	嶽府酆都十王之位及冥曹諸司之位		十王供,諷救苦經
6	監生司	安九天諸真位,監生真文	如有產亡者及生前受疾病、王法諸夷、刎縊、刀兵殺傷屠戮等非正常死亡者均須先經監生司蕩穢,方可到天醫院拯療	焚淨天地符,清神符
7	天醫院	天醫諸職真宰	救治非正常死亡之魂,使其返本還元	焚召天醫符,召天醫咒
8	受煉司(也可以祇在道場中設煉度諸真位,不再別設)	上帝諸尊之位,左右列受煉諸真官吏	引魂至此,行水火煉度	九朝,焚盟真玉匱度魂韓君真籙,召煉度司官君咒

(續表)

序號	名 稱	神靈及設置	功 能	儀式及疏文
9	黃籙院	黃籙諸真聖位案，上安元始神霄諸真符籙	拔度苦魂	九朝焚九幽赦罪超生金籙，念召黃籙院官君咒
10	受生案	受生聖位案，上安判注死魂應該受生貴賤錄籍，專司詮注	判定亡魂受生貴賤	九朝，諷《得道經》，焚迴尸起死符，五嶽破幽引魂符。諷《中篇》，焚太一玉帝訖生籙
11	五道都府	五道神位	開攝地祇沉淪五道諸類孤魂	
12	通章司	從章靈官將吏	進拜章表都在此	設靈官醮然後上章，九朝，諷《天童經》焚開天符，召九靈飛步官君咒
13	里域司（可和監壇官作一處）	城隍、土地、里域正神	建立齋壇，土地為首	召土地符，靈寶監齋壇諸神符
14	受度堂	設九祖七玄之位	滌除玄祖之罪	
15	普度堂	建茆郭，立四門，安斛，立六道孤魂之位，四門飯食酒果一一鋪陳	供養諸亡靈	執幡三召丁罡，念咒，繞台，歌斗章，引魂沐浴朝禮，立幡，焚解穢符，召將彈壓，變食施斛

注：本表據王氏《大法》卷三十二、卷五十五。

從十二堂階的設置及其功能看，基本體現了儀式的大體過程。

三、壇場的蘊意——特定的時空和主體性

道教壇場有一些值得我們關注的特點。首先是壇場的模擬性。壇場模擬的不僅是某一神靈的宮殿或處所，而是幾乎把整個宇宙都縮微模擬在一個小空間內。如上述玄壇則模仿玉京山所設，壇上各門除天門、地戶外大多為神靈出入之道。上層法天，中層象地。而十八宿燈圖、三十六天燈則是天上二十八宿和道教三十六天的表徵。

壇場體現了特定的時空觀。人類學家列維斯特勞斯、布迪厄、莫爾等人都認為，不同的社會有不同性質的時空觀，個人和公共機構都會有相應的反應。^① 在道教人士看來，時間分為神聖的和非神聖的，所謂神聖指在這些時間內某神靈有活動，道士可利用這個時間段進行相關的活動，以便能和神靈交流。在空間概念上亦是如此，道教的空間是立體的，包括廣義的天、宇宙、大地，如二十八宿，三十六天，地上的九州島、十島、三十六洞天，七十二福地，因為和相應的神靈有關，都被人們特別注意。當然，大多儀式是為普通教外人士舉行，所以對地點的選擇就沒那麼嚴格，由此，次一級的潔淨之地也被納入可選的範圍，祇要不是戰場、屠宰場、監獄、墓地、生產場所就可以，這種空間選擇的變化反映了儀式的世俗化過程。而且在數百上千年的傳承中，佛道兩家共同的輪迴觀念等思想的普及也為道教神靈觀滲入各個階層作了準備，道教的時空觀念不

^① [美]大衛·哈威著，朱美華譯：《時空之間：關於地理學思想的反思》，載《都市空間與文化想象》，上海三聯書局2008年版，第3頁。

僅屬於道士，也逐漸為一般人所接受，體現在生活的各個細節之中。如風水、擇日等都是百姓利用道教時空觀念很好的體現。

壇場也是道教主體性的外在表現。人文地理學家布郎和諾普認為各種主體性可以通過空間來表達、抵抗、規訓和壓迫。^① 壇場就是道教主體性在空間中的表現，當這種壇場出現在世俗之家時也意味著齋主對道教世界觀念一定程度的認同。

壇場也是凝固的儀式。如上文的十二堂階的設置是十二個儀式程式物化的表徵。每個堂階都有對應的儀式和內容。瞭解了壇場的設置也就基本瞭解儀式的含義。

黃籙齋壇場顯然不同於杜光庭之壇場，最大的區別在於多了煉度系列的設置，包括相應的場地，神靈職司等。加入了破獄、煉度等在夜晚舉行的新儀式。

第三節 齋儀基本儀式結構分析

一、儀式元、儀式體的定義

為了能更清楚地說明問題，這裏引入一系列概念：儀式元、儀式體、儀式群。國內較早使用儀式結構分析的是陳耀庭先生，他提出了儀式結構層次：

道教儀式的動和靜、個人和集體的行為要素→道教儀式

^① [英]凱·安德森等主編，李蕾蕾、張景秋譯：《文化地理學手冊》，商務印書館 2009 年版，第 415 頁。

元(各種固定意義的儀式行爲)→道教儀式體(單個道教科儀)
→道教儀式群(大型齋醮法會)。^①

陳先生對道教儀式的結構分析為後來者提供一個新的思路，奠定了進一步研究儀式結構的基礎，也為我們提出一套有用的概念。顯然，陳先生是借鑒了結構主義的方法對道教儀式進行分析。陳先生所提出的結構層次中最基礎、最重要的概念是“儀式元”，其定義是“固定意義的儀式行爲”。該定義無法界定不同的儀式行爲，有些模糊。另外，該概念最大的問題在於它顯然借鑒了西方結構主義理論的觀點，但未注意到西方學者對儀式的分析基本都從社會學角度分析，更側重社會性功能，對象也多為社會集體性儀式，如早期無文字社會的儀式、現代社會的公共儀式。雖然各種儀式之間有相似性，但畢竟不同。宗教儀式和世俗儀式有很大區別。西方學者分析儀式主要針對外在的表現、功能、意義和效果等方面。對社會功能強調的同時對宗教儀式深刻關注內心的特點注意不夠。就道教儀式而言，它不僅有外顯的結構，更有內隱的心理活動內容，祇有對兩者的整體把握，纔能更準確地掌握道教儀式的內涵。因此，筆者以為應該重新對儀式元加以定義：

所謂儀式元應該指完成某一項儀式目的的外在的肢體活動和內在的心理活動。它是儀式的組成部分，但單獨的儀式元不足以表達一個完整的儀式含義。如上香、出官、宣詞和步罡等，即可視為基本儀式元。

^① 陳耀庭：《論道教儀式的結構——要素及組合》，載《道家文化研究》第1輯，上海古籍出版社1992年版，第293～309頁。

由此,所謂儀式體則可指由一系列儀式元組成的,在一定時間和空間範圍內完成的具有相對獨立意義的儀式活動,甚至可以拆出單獨舉行也能完整表達或完成某種儀式目的的程式。如啓壇儀、醮儀、煉度儀等。當然它也包括內外兩部分。爲詳細瞭解東華派儀式,有必要對儀式主要過程做一個描述。下文抽取正齋開始後,每一天的基本儀式單元加以介紹,希望還能對儀式有一個整體且細緻的圖像。

二、黃籙齋白日齋儀分析

正齋開始後的第一個半天正午時分開始舉行儀式,主要是開壇儀式。以半日爲單位,白天三天各單位時間內的齋儀大同小異,因此,一個單位時間內的具體儀式過程就基本能瞭解整個儀式的情況。爲使儀式更加明瞭,把儀式分爲四個部分:儀式元的名稱、肢體表演、疏文和存想進行介紹。表中每一單位的專案爲一個基本儀式元。

表5.5 啓壇齋儀

次序	儀式元名稱	肢體表演	疏文	存想
1	唱導	高功上香三拜跪奏告齋,並祝師、己、七祖、父母,上廊幕香	告齋詞	存神
2	宣啓壇疏,入戶		啓壇疏	存香官使者,左右龍虎君,侍香諸靈官,四明功曹,通真使者各一人,侍靖玉童、傳言玉女各二人

(續表)

次序	儀式元名稱	肢體表演	疏 文	存 想
3	上十方香， 上御案香	天門入內壇，以東爲始，行靈寶星珠熠耀罡到爐前放玉清訣。上御案香，持簡通名，默通銜位，三捻香上玉清、上清、太清，三宮訣。上十方香		存元始天尊中坐，太上道君左，太上老君右。次存見左三十六部尊經、侍經玉童玉女、仙郎、仙王、仙伯、仙卿。右玄中大法師
	心奏求恩請命	玉清訣	焚玉字真文一道	重光金戶樓臺三層，中有至尊升階九級，光氣充布於壇，玉女金童傳香奏簡，左五老，右三十二天帝，三官四聖，五嶽四瀆等
	降真召靈	念總召諸天咒	焚降真召靈符於主爐	
4	上本位香	高功自主爐前退至本位三拜跪，執手爐三上香		心存朝上帝
5	各禮師存念	衆官秉簡端心，臨目注念		依次存三師所在方位，祝之。次存三師從天門隨白、黃、青三氣下降，心禮之
6	五方衛靈	閉目內思		思五臟、五星、五帝備衛身中，次存青、黃、白三氣遍布玄壇。四靈翊衛，萬神森列
7	鳴法鼓二十四通	中齒相扣		召身中三部八景二十四神。存神氣清澈達玉清，存身中青、黃、白三氣經五臟，上至泥丸，合天門。玄、元、始三氣，結成琉璃寶殿，上聖居中，真人羅列

(續表)

次序	儀式元名稱	肢體表演	疏文	存想
8	發爐出神	出神：就是出香官、奏事官局，守衛百神。發爐：即外燃香通誠意，內出官遣神，內外盡誠則其神能上天入地，是為通真達靈。內外神合一後，關啓土地，再到御前遣驛吏受詞而去		存自身在青、黃、白三氣雲中。存想玄、元、始三氣及三五功曹、金童玉女等從天門而下和己身中各神合而為一。到御前存驛吏受詞而去
9	出官、總出官、逐一出身中官	兆與衆官三拜，長跪，扣齒二十四通，長跪出官，出唐、葛、周三將軍。次掐斗訣起，上帝訣，宣謹出臣身中天丁力士、神想吏兵		存四靈從頭出，立前後左右。次存日月五星蓋頭，北斗覆形，出肝中青氣布滿玄壇，光如日月。再次存左、右腎出唐、葛二將，心出周將軍。三將軍合身中神。再出其餘衆官兵
10	按科行事（重稱法位）	兆端圭正立，宣法位啓聖，同衆齋官禮拜十方，隨方上香		兆存身為真人
11	懺悔	兆長跪懺悔		
12	三啓、三寶	三啓、步虛，三禮。禮三寶，冥心三拜		
13	敷露	（即請神真安鎮五方，辟斥妖氛，肅清壇宇。每天所用真文不同）以真文法信置於案上，兆上香三拜，跪奏發訣		存雙目日月之光高奔天庭之上，輪照兆身，運日月之光中有元始虛皇在內，發雙目毫光與日月之光交合，次朝奏請降真文……

(續表)

次序	儀式元名稱	肢體表演	疏文	存想
14	說戒	法師旋一周，面東立唱。衆官各各首體投地，從北爲始，默禮十方，三拜。然後西方面東坐，弟子於壇前受戒。說戒畢巡行歸班。		
15	補職	兆同齋官詣玄師幕上香、三禮，長跪揭簽受職		存三官玄師宣示戒條，宣立誓結盟表
16	宣三十六禁	兆同衆官平坐宣禁，監齋受罰簡三拜		
17	上啓玄表			兆存到三天門下泰玄都省玄中大法師宮中朝謁
18	復爐入神	宣召迴身中五體真官、功曹		存上帝天真，三界官屬，文娛活動、齊升霄漢，唯留五帝吏兵守衛壇場
19	降天門出地戶	出壇謁玄師幕，上香、三拜、跪奏謝過，三拜，興身糾過，迴靖復位。儀式結束		存官將玉女傳送齋誠，各各散去

注：本表據王氏《大法》卷五十六編。

表中縱向內容爲開壇儀式中的 19 個基本儀式元。流程名稱項實際有 21 項，其中第三個儀式單元可分爲 3 個部分。第二項爲肢體表演部分，該部分主要爲身體的外在表現動作，包括念咒、禮

拜、上香、步虛、踏罡等肢體動作。第三項為疏文，指儀式中所需要的章奏、詞、牒、誥、符文等材料。第四項為存想，主要為儀式過程中高功按要求的心理活動。

从《大法》中看幾乎每個儀式元都包含肢體表演、存想和疏文三個層次的內容。通過上表，我們也瞭解了開壇儀式的大致過程以及相應的儀式單元，但在黃籙齋中，是否每個完整儀式的基本程式都大致一樣呢？

表 5.6 第一日早朝齋儀

順序	儀式元名稱	肢體表演	存 想	疏 文	注
1	早朝	高功和衆齋官在精思堂按序站立，上香，三禮真師，出謁六幕，玄師幕上香三拜，跪奏告齋。唱導旋繞上廊幕香，到都門外序立，升外壇，入地戶，升中壇	清旦行道當思天中青雲之氣自上垂下，却運肝氣自頂出，交合布滿齋壇，青龍四頭在前，獅子四頭在後。次思侍香童男玉女立西；天仙、地仙從官兵馬等分立各方位。地仙入地戶存香官使者、龍虎二君、侍香諸靈官、四明功曹、通真使者各一人，侍靖玉童，傳言玉女各二人		早、午、晚三朝存思內容不同
2	上御案主爐香	入壇正中，先進左足，步靈寶星珠熠耀罡到爐前放玉清訣。行罡咒，上香咒，三捻香咒	行罡咒，變雙目為日月。上香存金童龍虎在爐邊。上香畢存七寶金樓上下內外明瑩如晶玉，內有虛皇至尊端坐。以兆一氣引接祖氣，仙凡交接，一境如水晶琉璃之狀。焚降真召靈符後存萬神垂齋朝至尊，至尊布一氣金光如日色撲落，直下至爐之前為一條黃道金階（即可上香默朝上帝）	焚玉字真文於主爐，焚降真召靈符於主爐內	

(續表)

順序	儀式元名稱	肢體表演	存想	疏文	注
3	默朝上帝	兆歸本位跪執手爐三上香,密咒	以我身中一氣,如金光毫竅百絲迸布如九色彌羅之光,次於黃道金階之上朝謁至尊,心奏所陳。奏畢,遙瞻元始慈顏歡悅,布金光梵氣下注兆身。方開目興身三拜		
4	禮師,存念		存經、籍、度三師方位,心禮拜,三師隨青、黃、白三氣下降壇場		
5	五方衛靈		五臟、五星、五帝備衛身中,次存青、黃、白三氣遍布玄壇,四靈翊衛		
6	鳴法鼓	扣中齒二十四下,召身中三部八景,二十四神	存神清肅炁澈達玉清,存身中青、黃、白三氣經五臟,上至泥丸,透天門。上合玄、元、始三氣,結成琉璃寶殿,上聖居中,真人羅列		
7	發爐出神	宣無上三天玄、元、始三氣至臣等身中	存自身在青、黃、白三氣雲中。存想玄、元、始三氣及三五功曹、金童玉女等從天門下和己身中各神合而爲一。到御前存驛吏受詞而去		
8	出官	兆與衆官三拜,長跪,叩齒二十四通	存四靈從頭出,立前後左右。次存日月五星覆頭,北斗覆形,出肝中青氣布滿玄壇,光如日月。再次存左、右腎出唐、葛二將		
9	宣科行事	端圭正立,宣法位,按科行事	存身爲真人		

(續表)

順序	儀式元名稱	肢體表演	存 想	疏 文	注
10	宣詞	兆上香三朝長跪默奏，寮齋跪爐詞懺，三人、五人或九人出班長跪，御前宣詞			
11	三捻上香，禮十方懺	壇衆引高功逐方上香，三拜長跪，默奏爲亡者懺滌衍尤			
12	命魔	高功旋左繞至鬼門，望西立。都講至天門望東立唱。存思，次叩齒三通，咽液三過，心持密咒，焚命魔符，詠玉京，步虛，丁罡旋繞	各思九色圓象，光映十方……想五帝領天兵前驅斥，魔王受事		高功密運神光，恭宣道旨。乙太上令而召北帝，俾宣魔王察制強精，斷絕斜源
13	禮經三啓	禮經三啓之意也	存心王上揖而三禮之		
14	大謝	禮謝三寶，然後恭對天闕，普行懺謝			
15	復爐入神				

(續表)

順序	儀式元名稱	肢體表演	存 想	疏 文	注
16	降天門 出地戶				
17	謁玄師 幕、迴 靖				

注：據王氏《大法》卷五十七編。

比較第一日啓壇儀和早朝儀兩表，可以看出兩個儀式基本程式幾乎一致，大致爲：升壇、上香、禮師存念、五方衛靈、鳴法鼓、發爐、出官、宣詞、禮方懺悔、命魔、三啓三禮、復爐、出戶。有些單元名稱不同，拆分也略微不同，但大體程式基本一致。杜光庭黃籙儀基本儀式單元如下表。

表 5.7 杜光庭黃籙齋儀基本程式表

時 間	儀 式 元 名 稱
第一日：清旦行道儀	衆官列位玄師前，華夏贊引至地戶，啓堂頌，入戶，至御案三上香，禮師存念，衛靈，鳴法鼓，發爐，出吏兵上啓，各稱法位，上啓，讀詞，禮方（懺悔），命魔，步虛旋繞，三啓，三禮，發念，復爐，出堂，迴師，朝儀畢
中分行道	入戶，禮師存念，衛靈，鳴法鼓，各稱法位上啓，讀詞，禮方，懺悔，步虛，三啓，三禮，重稱法位，發願，復爐，出戶
落景行道	入戶，禮師存念，衛靈，鳴法鼓，各稱法位上啓，讀詞，禮方，懺悔，步虛，三啓，三禮，重稱法位，發願，復爐，出戶
第二日：清旦	入戶，禮師存念，鳴法鼓，各稱法位上啓，讀詞，禮方，懺悔，步虛，三啓，三禮，重稱法位，發念，復爐，出戶

(續表)

時 間	儀 式 元 名 稱
中分行道	入戶,禮師存念,衛靈,鳴法鼓,各稱法位上啓,讀詞,禮方,懺悔,步虛,三啓,三禮,重稱法位,發願,復爐,出戶
落景行道	入戶,禮師存念,衛靈,鳴法鼓,各稱法位上啓,讀詞,禮方,懺悔,步虛,三啓,三禮,重稱法位,發願,復爐,出戶
第三日:清旦行道	入戶,禮師存念,衛靈,鳴法鼓,各稱法位上啓,讀詞,禮方,懺悔,步虛,三啓,三禮,重稱法位,發願,復爐,出戶
中分行道	同上
落景行道	同上

注:本表據《太上黃籙齋儀》卷三至卷九編。

比較以上所列三個表格,我們發現其中最基本的儀式元除了一些稱呼有變化外,基本相同。這表明東華儀式和杜氏齋儀內在的繼承性。即他們的儀式元都包括一些共同的程式,如升壇、上香、禮師、衛靈、鳴法鼓、讀詞、懺悔、三啓三禮、復爐、出戶等。

杜、王二氏的齋儀程式表明,道教科儀具有固定的模式。比較以上三個表格我們發現杜光庭所立儀式仍然是後世齋儀的範本,王氏齋儀基本包含杜氏儀範的程式。黃籙齋基本程式爲:

入戶→禮師存念→衛靈→鳴法鼓→各稱法位上啓→讀詞→禮方→懺悔→步虛→三啓→三禮→重稱法位→發願→復爐→出戶

蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》基本模式也與此相似。這個模式中,最基本的含義大體是請神、敬神、表明意圖、請神賜予祈請、謝神。其中,根據不同的要求,更換詞的內容。這個模式從唐末到宋,一直爲大多數儀式專家所推崇。杜氏儀式程式表所載的三天早、中、晚的科儀基本一致。

三、黃籙齋夜晚儀式分析

南宋黃籙齋所載的儀式在白天部分與杜氏基本相似，而夜晚的儀式却發生了較大的變化。

表 5.8 黃籙齋第一、二、三日夜基本儀節程式表

順序	儀式元或儀式體	肢體表演	存 想	疏 文	注
第一日夜	禮懺九厄九壘燈	衆齋官序立九厄九壘燈前，法師存神上香，啓白齋意。燃燈自東北艮戶始。懺燈先謁上帝前請降九霄之氣，三拜，以請光符作火炬於上帝燈中點火，依次點其餘諸燈。依科懺宣符誥。最後點亮九獄燈	存神，存上帝降九霄之氣	宣 九 天 寶誥，每一章畢和告九天陽符同焚。每厄焚九氣懺，懺一壘焚 九 壘 符誥、告三陽開光真符、赤明丹光玉曆寶章	燈壇見附 錄。禮懺九厄九壘燈即假九天陽光之氣下臨地戶，照破 陰翳，諸獄皆見睹明
	請策杖	兆謁三寶前，上香，三拜，跪奏青玄上帝具陳齋意，請降五帝策杖、破獄符命。受度完畢，交給左右，兆三拜謝恩。再持杖步虛至建獄之所	存青玄上帝端浮虛皇之前，左右侍真羅列，圓光煥照四方，映於兆身。上帝允奏，口、眼、鼻分吐慧光注於杖上，化杖爲龍頭虎尾狀。玉女玉童開紫陽玉笈頒示破獄符誥及淨鍾法水，付兆。存青玄睿相慧光徐徐升降於兆上玄之宮，交合一相。咽液飛雲步虛		

(續表)

順序	儀式元或儀式體	肢體表演	存想	疏文	注
	破九獄	宣誥、祝遣咒，普告三界，焚錢馬，焚毀鎖符、張門符。手擎符灰吹布於九獄內。次自東北起逐方破之，先上香、扣齒九通，步罡一座，東九，南三，西七，北五，四維各五，中央十二步	次灑水祝咒	存玄元始三氣罩覆己身爲本方天尊，次以符杖破之。存慈尊灑布法雨沾遍地獄，化青紅蓮花清涼之境	宣破地獄誥，每破一獄，焚本方符，祝咒，以本方氣吹彈入獄
	納杖	至上帝前，上香，設拜跪奏，謝恩，以策杖、水鍾納於原處	存用先同請杖，須臾存頂上青玄上帝升而歸空，兆瞻仰心拜而退		
	迴耀輪燈				
第二日夜	懺酆都燈	宣寶誥，燃燈，默奏三次，逐方各咒一次，依次上香，焚符，灑水。扣齒三通，咽液三口，飛斗	化自身爲太一寶相，懸坐空中，左右侍真羅列。存星光入體，而行此爲破蕩羅豐，消融穢濁	宣淨酆都開幽夜寶誥，五方符，諸大地獄符，上下方符	

(續表)

順序	儀式元或儀式體	肢體表演	存 想	疏 文	注
	普召九泉六道孤魂	升座,宣天皇寶誥,召六道	兆瞑目對座前,焚香	存爲自然五帝之境,存法座高懸日月之下,青玄上帝端坐其上,左手執琉璃水鍾,右手執空青寶枝,帝口吐金光如圓鏡,照四方,兆身與至尊混合爲一	追衆魂符,天皇寶誥,天神、人、地、鬼、畜六道符
	天醫全形	召天醫,行五府內事,存五帝諱,念全形咒,焚解十傷符命	存日月星斗覆天醫院,天官下降,各持符藥布氣醫療亡魂,次化五方真氣匝覆天醫院作一團真火。再存亡魂形體完備,取西南之氣布之,亡魂來乘真氣	召天醫符,五帝存形符	先復本來形體,次開咽喉,後再更衣、受食
	沐浴	焚符,宣科誦咒,以水灑淨三匝	存化浴室月景波光之像,化月景陰白之光如雨沾濡,化玉女二人手執香巾長帛布寶光之氣引導陰魂而入……	變浴室符、男堂女室符、沐浴符	以日月精華天河東井之水,五星之光沐浴魂魄,消蕩陰翳

(續表)

順序	儀式元或 儀式體	肢體表演	存 想	疏 文	注
	變衣	焚符,念變咒	存煉霞彩之光交錯透衣,想仙童玉女自天門捧至	變衣諸符	
	朝禮		存亡人著仙衣楚楚,左右童子引入壇三禮太上慈尊		
	咒食	於咒食之所執水盂焚變食符於內,念青玄寶號	存真氣入水,次取三光氣、青玄氣、五方正氣入水。存太一慈尊居東方雲氣,吸氣歸身化為太一慈尊,召溟滓大變神王下降變食		
	施食	引靈至茭郭,設無礙齋。左手掐辰文剔去,次左右手威德印掐玉清訣,左仰右覆,雙手玉清八指相合	存溟滓大變神王身長萬丈,狀若龍虎君四目,五色雲氣擁盤,手足尖出毫光化現靈官一百一十人,各持枝水遍灑甘露,其斛廣大豐盈,化斛筵內外,漫山遍野皆是斛食。發十天訣,引玉女童君數如沙塵接引衆魂受食		
	圓成	冥心運化,左手接引訣	六道幽魂形貌並洗,瞻望慈顏,返生朝禮。運光氣引鬼魂分列十方,依三寶跪受符戒	焚解冤結諸符,解十傷符命	

(續表)

順序	儀式元或儀式體	肢體表演	存 想	疏 文	注
	傳戒	兆先於上帝前三禮，長跪，默奏，請降符誥。兆升座祝香，焚召十方天真大神符，依科說法，為亡者懺滌罪衍，傳授披黃受道誥，請戒師三皈依，焚受戒香符告簡、傳符、香符、救苦長生符，給登真度命誥，祝龍宣寶籙	引靈至戒座之前	披黃受道誥，救苦真符，長生靈符。登真度命誥，祝龍宣寶籙	
	引歸聚魂堂				
	第三日夜 關三十二天燈	升壇，拜遷拔升度亡靈寶章，告曆關諸天寶誥。關三十二天燈，請太上三尊，三十二天帝君，三界高真，十方衆聖，無極飛天神王，三界大魔王，五帝魔王，神仙玉女等監度燈壇	拜章均存想太上模樣，及侍仙玉郎奉上寶章，上帝答允批還過程	遷拔升度亡靈寶章、告曆關諸天寶誥	

(續表)

順序	儀式元或儀式體	肢體表演	存想	疏文	注
靈寶煉度①	功登煉度壇，北訣靈臺，念十二遍，河水取水，主水將軍符，水煉次立火池，午文南氣飛南斗，念靈書布火，又念擲火萬里，取南真軍再命主火，火沼官吏引魂，火沼官吏引魂，所謂火者乃真陽一氣，陰魂如棗，胎煉取又焚符，誦隱語，符生神	高功登煉度壇，北訣靈臺，念十二遍，河水取水，主水將軍符，水煉次立火池，午文南氣飛南斗，念靈書布火，又念擲火萬里，取南真軍再命主火，火沼官吏引魂，火沼官吏引魂，所謂火者乃真陽一氣，陰魂如棗，胎煉取又焚符，誦隱語，符生神	存神，灑淨，霞光五彩鬱繞上下。存官軍環繞，化景如丹天世界，存定師化身，充塞天地，泥丸存三天境，額上九天三十二天境，各有臺殿，左眼日宮，右眼月宮，七竅皆星斗，天後為鬱羅蕭臺，口為天河，項為十重樓，心為朱陵火府，脊骨為天階，左腎水池出玉水，右腎火池出玉火，尾間為陰關，一身變化與天地同，身囿於天地之內，天地囿於一身之中，不知自己形相，祇心中丹元君承元氣上升泥丸，化為元始天尊，端坐洞房，施化上道，左右官君，玉童玉女侍衛，各處皆有官君。元始放太陰關豁開，無限鬼魂盡入包荒之內，師運天河之水，灌下東井，注下左腎水池之中，右目光直注水池，水光明皎。次運丹天之火，注右腎火沼之內，左目光直注火沼，火光炎炎。水火交光，瑩潔明白。指揮主水大將，池官吏，引魂入玉天顏生光。再存童女各持生衣授與亡魂，想其容貌光彩，官吏引魂自脊骨天階而登，朱陵火府，師焚度橋符存，存諸魂度橋而去，再為陽光所煉，骨相不凡，火沼中有無限火龍，各乘載嬰兒，上升鬱羅蕭臺，隨品受生	真水符、真火符、度橋	

① 由於煉度有不同形式，這裏以靈寶煉度為例。

(續表)

順序	儀式元或儀式體	肢體表演	存 想	疏 文	注
	傳授九真妙戒律	告行長生靈符,給登真度命誥,披黃授道誥,南昌籙,長生黃籙誥券等。祝龍,破券,讀功德疏牒,斬滅三尸,飛度五尸,祝流火亭,度上法橋,牒天門守御諸神,保舉亡靈上登朱府			
	送靈,焚簡、焚燎經財、焚郭、草龍、童子等 宣放生儀				

注:本表據王氏《大法》卷五十四、五十五、五十六、五十七、五十八編。

三個夜晚的儀式也可看成一個儀式的三個部分,所以,把它們整合為一個表格,更能體現儀式的整體性。三日夜間齋儀的儀式明顯不同於白天,當然,請神、降神、宣詞、發爐等基本儀節都有,但更重要的儀式要求代替了白天的儀式單元。夜間儀式的一個主要目的是煉度亡靈,這個儀式是鑲嵌在黃籙齋中的煉度儀。三個夜晚的儀節足以表明這個儀式的複雜性。

比較杜、王二氏夜間儀式程式，則發現更多的不同。從儀式結構來看，王氏儀式出現許多“儀式體”，即相對獨立的儀式形式，如懺燈、破獄、煉度等，都是本身就有一套儀式，可拆出單獨舉行。而且，王氏夜間儀式壇場變化很大，各有獨立的行法空間，如燈儀有九卮九壘燈、酆都燈、三十二天燈等。如果結合這一部分儀式來看，宋朝科儀遠較唐朝復雜。蔣叔興、金允中等人也認為齋法在南宋已經少見，這應該是當時的確切情況。對這一矛盾可能可以這樣理解：正是由於齋法過於復雜，使許多單獨的儀式體被獨立發展成能單獨舉行的儀式，如果再組合到原來的齋儀中則更顯得復雜。筆者認為王氏黃籙儀祇是一個理想模式，其意也在此。

在南宋時期最有特色的儀式是煉度儀，表 5.8 表明它也是黃籙儀的組成部分，這一獨立而成的儀式頗值得我們作一番探究。

第六章 上清靈寶大法煉度儀式

第一節 煉度儀式的來源及其發展

所謂煉度儀式是指大約在北宋中期興起的一類道教度亡科儀。煉度儀式出現後很受世人歡迎，此後的黃籙齋醮科儀幾乎都包括煉度儀式的內容，有的甚至將煉度儀式獨立出來單獨舉行。南宋末鄭所南記錄當時人言“從道家者，學仙公煉度；從佛家者，學阿難施食”^①，反映了施食與煉度之於佛、道的重要性。煉度儀式已成為南宋道教活動的一個重要內容。實際上，施食與煉度也有關係。關於煉度儀式張澤洪先生在其《道教齋醮科儀》^②一書中已有初步介紹，近年也有若干論文，^③但都未能具體分析這一科儀的形成過程。

① [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法》卷下，見《道藏》，第10冊，第472頁。

② 張澤洪著：《道教齋醮科儀》，巴蜀書社1999年版，第173～188頁。

③ 吳炳鈺：《漫談施食煉度科儀》，載《中國道教》2001年第3期。史孝君：《論煉度儀》，載《中國道教》2004年第1期。

一、“煉度”之“煉”的來源

煉度儀式包括三個主要部分：施食、煉魂、超度。其中煉魂這一環節是煉度儀式的核心內容，也是它區別於其他儀式的特徵。煉魂這一概念很早就已經出現。

（一）太陰煉形

《老子想爾注》中“沒身不殆”一句注曰：“太陰道積，煉形之宮也。世有不可處，賢者避去，托死過太陰中；而復一邊生像，沒而不殆也。俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也。”^①“死而不亡者壽”一條注：“道人行備，道神歸之，避世托死過太陰中，復生去為不亡，故壽也。俗人無善功，死者屬地官，便為亡矣。”^②文中提到“煉形”，但這“煉”的對象是托死的“賢者”或“道人”，即“賢者”或“道人”的亡魂，普通人的亡魂則沒這種待遇。“煉形”的處所是在“太陰”，結果是“沒而不殆”。

能進入“太陰”的條件是“賢人”或“道士”，但他們為何不直接成仙，而要進入“太陰”呢？

《赤松子章曆》卷四《上清言功章》言：“奉受之日，要當供養寶文，修功立德，行合神仙，長生度世，永壽無極。縱不得仙度，托命太陰，受煉更生，化為真人，免脫三塗，道重人輕，實非尸肉，所行參佩，廣開法門，舟航一切，濟度天人。”^③

① 饒宗頤著：《老子想爾注校箋》，香港蘇記書莊 1956 年版，第 22 頁。

② 饒宗頤著：《老子想爾注校箋》，香港蘇記書莊 1956 年版，第 46 頁。

③ 《赤松子章曆》，見《道藏》，第 11 冊，第 209 頁。

《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》^①載：

今承女青上官舊典，申明聖道，爲某郡縣某鄉里清信弟子男女生王甲，年如千歲，本命丙午，赤帝領籍，七月受氣，丹天稟陽，先功未滿，履在穢世，塵濁所染，應在滅度，托命太陰，寄形土官。今於中天某鄉里中安官立室，以爲住止，功微德少，未能自還。今爲土府所見驅逼，不相容安，魂飛魄殤，尸形無寧。謹依明真大法金券玉字之文，上請諸天自然玉字女青符命，告下某天中九土靈官，安鎮甲身形骸地宅……開長夜之府九幽地獄，拔出某甲魂神，還付故宅，應轉者轉，應度者度，應生者生，應還者還。未得生者，明安尸形，撫恤營衛，不得動搖。^②

進入“太陰”者是那些功德還不足以成仙的道士、賢人等，而功德圓滿者則直接成仙。可見，“太陰”是爲在世修煉未完的道士或賢人提供一個死後繼續修煉的場所，在這裏，他們受各方靈氣的鍛煉。當然，在這裏修煉的祇能是亡魂。“太陰”既不是地獄也不是天堂，它的存在爲道士修仙理論提供了一個更爲完備的解釋體系。而把賢人納入該系統也有助於道教和俗世系統的連接。

① 王卡先生認爲該經原本一卷，見《正統道藏》分爲兩種經書，成書時間大致在東晉（《敦煌道教文獻研究》2004年，第102頁）。劉屹認爲該經出現在437～471年間的第二批“原始舊經”中（《唐代的靈寶五方鎮墓石研究》，載《唐研究》第十七卷，第26頁）。

② 《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》，見《中華道藏》，第3冊，第760頁。

進入“太陰”修煉仍需要一定的方法。據《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》的記載，東南西北中各方有對應的敕告文和天文秘字，刻於五方五色之石上，如東方“黑書此文於青石上，師拜黃縉章畢。埋於亡者尸形所在”^①。拜黃縉法：“女青舊典，以朱筆書此文於黃縉上，師於亡人所在，子時北向，燒五香火，施安五鎮而奏上黃縉章。露文一宿，明日平旦，各埋文方面，以鎮神安形。行之者，女青文曰九祖幽魂皆即出長夜，身入光明，三官削對，天堂記名，供其厨飯，卅二年皆還其故形而更生也。未得還者，形骸故宅則爲五帝侍衛，地祇營護，安慰撫恤，無有搖動，不出百年，無不化生而得還於人道也”^②。五煉生尸之法能使被煉者經過數十年時間恢復原來的肉身，得以生還。道教的注重肉身成仙的修仙目的在此得到充分體現。《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》最後還通過天真皇人之口，舉數個例子說明五煉生尸法功效之大。

唐朱法滿在《要修科儀戒律鈔》之《送葬儀》第七曰：“若是大德名人可依鎮經五煉生尸經，預備五石，一依經法，此不具載。”^③道教這種超度亡魂的觀念一直到北宋時期仍被繼承。近年來出土的不少墓葬證明這一超度方法在唐及北宋時期一直在使用。

四川成都出土的北宋政和五年（1115）的一組鎮墓碑上有“靈寶黃帝煉度五仙安靈鎮神一氣天文”、“靈寶赤帝煉度五仙安靈鎮神一氣天文”、“靈寶青帝煉度五仙安靈鎮神一氣天文”、“靈寶黑帝

① 《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》，見《中華道藏》，第3冊，第755頁。

② 《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》，見《中華道藏》，第3冊，第761頁。

③ 《要修科儀戒律鈔》，見《道藏》，第6冊，第1001頁。

煉度五仙安靈鎮神一氣天文”等文字。這組文字是靈寶派儀式所用的五方鎮墓文。鎮墓文內容為：

南方三氣丹天，承元始符命，告下南方無極世界土府神鄉諸靈官。今有太上清信女弟子孺人劉氏六一娘滅度五仙，托尸太陰。今於西山下安官立室，庇形后土，明承正法，安慰撫恤，玄靈哺飴，三氣丹池，精光充溢，煉飭形骸，骨芳肉香，億劫不灰。南嶽衡山，明開長夜九幽之府。亡者六一娘魂神沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明，魔無干犯，一切神靈，侍衛安鎮，一如元始盟真舊典女青文。^①

考該出土資料的文獻來源，《道藏》中有相關記錄。成書於六朝時期^②的《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》中載有“靈寶黃帝煉度五仙安靈鎮神中元天文”、“靈寶赤帝煉度五仙安靈鎮神三氣天文”、“靈寶青帝煉度五仙安靈鎮神九氣天文”、“靈寶黑帝煉度五仙安靈鎮神五氣天文”、“靈寶白帝煉度五仙安靈鎮神七氣天文”等一組鎮墓文。其文內容大略如下：

南方三氣丹天，承元始符命，告下南方無極世界土府神鄉諸靈官。今有太上清信弟子某甲，滅度五仙，托尸太陰。今於某界安官立室，庇形后土，明承正法安慰，赤靈哺飴，三氣丹

① 田苗苗：《靈寶赤帝煉度五仙安靈鎮神一氣天文》，載《中華論壇》2008年第1期，第91～93頁。

② 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社2005年版，第167頁。

池，精光充溢，煉飭形骸，骨芳肉香，億劫不灰，南嶽衡山，明開長夜九幽之府，出某甲魂神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明，魔無干犯，一切神靈侍衛安鎮悉如元始盟真舊典女青文。^①

顯然，上兩組鎮墓文內容基本一致，前者的出土印證了後者的實際運用情況。這是一組典型的道教文書，據吳受琚觀點鎮墓文提道的“太上清信女弟子”表明六一娘是一位正一派在俗弟子^②。五方鎮文含“煉度”字樣，鎮文內容亦提道“亡者六一娘魂神沐浴冠帶，遷上南宮”，說明煉度亡靈的觀念從南北朝到北宋政和時就一直傳承不絕。該文物用於鎮墓，但仍無證據表明當時是否有相應的超度儀式。上述幾組材料很完整地將煉度儀最基本的度魂成仙的思想體現出來。這說明南宋時期興盛的煉度儀式源於南北朝時期的道經，是早期超度幽魂儀式的新表現形式。

另，唐李義珪五方鎮墓石載：

中央黃天承元始符命，告下中央九壘土府洞極神鄉四統諸靈官：今有東明觀上清三洞三景弟子李義珪，滅度五仙，托尸太陰。今於京兆府長安縣務道鄉馬祖原界安官立室，庇形后土，明承正法，安慰撫恤，黃元哺飴，流注禮泉，練飾形骸，骨芳興香，億劫不滅。中嶽嵩山明開長夜九幽之府，出義珪魂神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明，魔無干犯，一切

① 《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》，《道藏》，第6冊，第262頁。

② 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社2001年版，第365頁。

神靈，侍衛安鎮，悉如元始明真舊典女青之文。

東方九氣青天承元始符命，告下東方無極世界土府神鄉諸靈官：今有京兆府長安縣東明觀上清三洞三景弟子李義珪，減度五仙，托尸太陰。今於京兆府長安縣務道鄉馬祖原界安官立室，庇形后土，明承正法，安慰撫恤，青輿哺飴，九氣朝華，精光充溢，練飾形骸，骨芳興香，億劫不滅。東嶽太山明開長夜九幽之府，出義珪魂神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明，魔無干犯，一切神靈，侍衛安鎮，悉如元始明真舊典女青之文。

西方七氣素天承元始符命，告下西方無極世界土府神鄉諸靈官：今有東明觀上清三洞三景弟子李義珪，減度五仙，托尸太陰。今於京兆府長安縣務道鄉馬祖原界安官立室，庇形后土，明承正法。安慰撫恤，素靈哺飴，七無青華，精光充溢，練飾形骸，骨芳興香，億劫不滅。西嶽華山明開長夜九幽之府，出義珪魂神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明，魔無干犯，一切神靈，侍衛安鎮，悉如元始明真舊典女青文。

南方三氣丹天，承元始符命告下南方無極世界土府神鄉諸靈官：今有東明觀上清三洞三景弟子李義珪，減度五仙，托尸太陰。今於京兆府長安縣務道鄉馬祖原界安官立室，庇形后土，明承正法。安慰撫恤，赤靈哺飴，三氣丹池，精光充溢，練飾形骸，骨芳興香，億劫不滅。南嶽霍山明開長夜九幽之府，出義珪魂神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明，魔無干犯，一切神靈，侍衛安鎮，悉如明真舊典女青之文。

北方玄天承元始符命告下北方無極世界土府神鄉諸靈

官：今有東明觀上清三洞三景弟子李義珪，減度五仙，托尸太陰。今於京兆府長安縣務道鄉馬祖原界安宮立室，庇形后土，明承正法。安慰撫恤，玄靈哺飴，五氣玉滋，精光充溢，練飾形骸，骨芳興香，億劫不滅，北嶽恒山明開長夜九幽之府，出義珪魂神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明，魔無干犯，一切神靈，侍衛安鎮，悉如明真舊典女青文。^①

比較《太上洞玄靈寶減度五煉生尸經》與王建榮《唐女青文五嶽鎮墓刻石考釋》^②中的敕告文可看出，前者是受煉之後有兩個去處，東、南、中三方是“遷上南宮”，而西方和北方則是“遷上天府”。雖然《度人經》提道：“凡誦是經十過，諸天齊到。億曾萬祖，皆即受度，上升朱宮。”唐薛幽栖注曰“朱宮者即南宮也”。^③《太上洞玄靈寶減度五煉生尸經》中似乎沒有統一以南宮為成仙之所，它同時還有“天府”這一稱呼。唐女青文五嶽鎮墓碑則表明，至遲到唐時，這一觀念基本統一為“南宮”。

（二）南宮煉魂

“南宮”究竟是何處，劉屹教授認為是南方主生之天宮^④。《靈

① 王建榮《唐女青文五嶽鎮墓刻石考釋》，段落順序及標點有調整，載《碑林集刊》第十五集，三秦出版社2009年版，第84～87頁。

② 王建榮：《唐女青文五嶽鎮墓刻石考釋》，載《碑林集刊》第十五集，三秦出版社2009年版，第84～87頁。

③ 〔北宋〕陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷一，見《道藏》，第2冊，第196頁。

④ 劉屹：《唐代的靈寶五方鎮墓石研究》，載《唐研究》第十七卷，第31頁。

寶無量度人上品妙經》云：

道言凡誦是經十過，諸天齊到，億曾萬祖，幽魂苦爽，皆即受度，上升朱官，格皆九年，受化更生，得為貴人，而好學至經，功滿德就，皆得神仙，飛升金闕，游宴玉京也。上學之士，修誦是經，皆即受度飛升南宮。世人受誦，則延壽長年，後皆得作尸解之道，魂神暫滅，不經地獄，即得返形，游行太空。^①

《度人經》四注本云：

中有南極長生之君。東曰：……南極真人治洞陽官中，下有流火之庭。學人得道者，皆詣流火之庭，受煉而成真，然後進入洞陽官中長生者。官中有度命之君，字籙員，得入南宮籙員即為煉度朽骸也。^②

《無上秘要》卷三載：

金門之內有金精冶煉之池，在西關之分，故立春之日，日受煉魂於金門之內，曜其光明於金門之外……以立夏之日，日於洞陽官吐金冶之精，以灌洞陽之官，更煉八芒於流火之庭。^③

① 《靈寶無量度人上品妙經》，見《道藏》，第1冊，第2頁。

② 〔北宋〕陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷二，見《道藏》，第2冊，第204頁。

③ 《無上秘要》卷三，見《正統道藏》，第25冊，第4頁。

“南宮”還有“南昌上官”之稱。四注本《度人經》云：

諸天丞相，南昌上官。東曰：上官，朱陵官也。丞相爲受度更生之寶，定命籍於朱宮，削罪根於三官也。幽栖曰：九宮有上相二真之位，輔弼諸天之事，故居於南昌上官，即九宮之南，赤明和陽天中者也。“韓司主籙。”東曰：韓司，司命也。應得度者，司命即執主籙算於南宮，而得受煉度者也。^①

另一條云：

南焰洞浮，玉眸詵詵。少微曰：此八字，和陽天內音也。南焰者，南方有流火之庭，廣七萬里，飛焰煥乎八方也。洞浮者，洞陽之官，流火之氣，炎而浮流也。玉眸者，流火之膏也。煉身體則生玉光，明如眸子，故曰玉眸。南極真人理於宮內，諸學人始得道者，皆詣流火之庭。南極真人則以火膏洗煉，蕩除塵垢，得與真人爲侶。詵詵然，衆多也。^②

四注本《度人經》明確說明所謂“南宮”又稱“朱宮”、“南昌上官”，指赤明陽和天中的洞陽宮，南極真人負責管理該宮，負責得道者的煉度。該宮具體位置在哪里？

① [北宋]陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷二，見《道藏》，第2冊，第208頁。

② [北宋]陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷二，見《道藏》，第2冊，第243頁。

《雲笈七籤》卷二十一載：“今又按《靈書正經》本大經云：天尊言此四章並是四天帝王度命妙經……其南方章品經云，南方三氣丹天朱陵上宮，南極上元君封以赤玉寶函，之中印乙太丹三氣之章。”^①南宮即指南方主生之天宮，具體位於何處呢？四注本《度人經》載：“赤明和陽天，帝理禁上真。東曰：南第一，屬化應聲天，帝位始陽之氣。少微曰：此天色白，氣係東北方梵氣，在箕、斗之間，帝諱煥明，主煉仙成真。”^②可見，該宮位於箕、斗二宿之間。

功德未滿的道士或賢人死亡之後，在太陰煉形，南宮煉魂，最後得以復生成仙。這種神學思想的形成使道教成仙思想的解釋體系進一步完備了。這表明，到唐宋時期道教中一直延續着肉身成仙的思想，並且還配以相應的儀式。太陰煉形也祇是其中的一種方法。唐李少微云：

世人德薄，功行未圓，雖不能骨肉同飛，亦能尸解而度。《本相經》云：前功不立，後則骨肉不仙，是故尸解而得道也。按上經，尸解有四種，一者兵解，若嵇康寄戮於市，淮南托形於獄；二者文解，若次卿易質於履，長房解形於竹；三者水火煉，若馮夷溺於大川，封子焚於火樹；四者大陰煉質，視其已死，足不青、皮不皴、目光不毀，屈伸從人，亦尸解也。肉皆百年不朽，更起成人。《真誥》：裴君曰：尸解仙者，不得御華蓋、乘飛

① [北宋]張君房撰：《雲笈七籤》卷二十一，見《道藏輯要選刊》，第1冊，第161頁。

② [北宋]陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷二，見《道藏》，第2冊，第214頁。

龍，竹杖曰文解，兼水火、太陰，爲四種解者。^①

白日飛升祇在傳說中，實際上尸解纔是極爲重要的飛升方式，尸解法共有四種，包括兵解、文解、水火煉、太陰。從考古和文獻的角度看，前三種方法都沒有形成規範的模式，僅“太陰”尸解發展成較爲完備的超度模式，也在一定範圍內被接受，其主要超度對象是道士和部分“賢人”。顯然，道教也在不斷尋求對即身成仙這一目標的多重解釋體系。但是，“太陰”尸解仍然在實現目標的時間上具備可檢驗性，不可避免要受到質疑。6世紀甄鸞《笑道論》所言：“計五煉之文，出天地未分之前，至今亦應用者，則三十二年後，穿塚而出也。耳目所知，何爲羲皇以來，不聞道士死尸、九祖從地出者耶？”^②“形”的現實可檢驗性與肉身成仙的理念一直是倍受攻擊的弱點。但考古資料顯示，一直到北宋，“太陰”尸解的超度法仍在運用，但大多限於道士或信徒。^③

二、煉度儀式與內丹

真正意義上的煉度儀式出現在北宋中期。南宋金允中認爲：“廣成先生編撰科儀乃唐大順間，是時未行煉度之儀，近世此科方

① [北宋]陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷二，見《道藏》，第2冊，第196頁。

② 釋道宣：《廣弘明集》卷九《辨惑篇》，見《大正藏》，第52冊，第146頁。

③ 田苗苗：“《靈寶赤帝煉度五仙安靈鎮神三氣天文》略考》，載《中華文化論壇》2008年第1期。

盛，故聖位及堂宇之式難以立為定制，此等事古無定格，今當遵從師傅。”^①金氏以恪守正統自命，他認為杜光庭時仍未出現煉度儀，考察杜氏留下的經典確實沒有煉度的記載。金氏雖提道“近世此科方盛”，但亦指出這一儀式源自古法。

煉魂觀念在早期道經中已經出現，《度人經》中就有較為明確的論述。但是，宋代興盛的煉度儀式並非完全源自早期南宮煉魂的思想，從某種意義上說，它受內丹修煉的思想影響更為直接。也就是說，它的思想雖然源自古靈寶經，但其具體的煉度手段却是源自內丹修煉的程式。金允中說“煉度之儀古法來立，雖盛於近世，然自古經誥之中，修真之士莫不服符請氣，內煉身神，故劉混康先生謂生人服之可以煉神，而鬼魂得之亦可度化，是煉度之本意也。”^②金氏認為煉度的本意是法師內煉身神，亦可以之度化鬼魂。劉混康卒於徽宗大觀二年（1108），據此可推測北宋末就可能已有煉度儀。^③另外，據北宋末成書^④的《無上玄元三天玉堂大法》卷十

① [南宋]金允中撰：《上清靈寶大法》卷十七，見《道藏》，第31冊，第441頁。

② [南宋]金允中撰：《上清靈寶大法》卷三十七，見《道藏》，第31冊，第582頁。

③ 史孝君認為北宋《高上神霄玉清真王紫書大法》卷十一始有煉度記載（史孝君：《論煉度儀》，載《中國道教》2004年第1期，第26頁），但據《道藏提要》（任繼愈：《道藏提要》，中國社會科學出版社2005年版，第588頁）考證，該書僅前三卷是北宋末成書，後九卷都是後來增加的。

④ 路時中在《無上玄元三天玉堂大法·序》中說：“宣和庚子（1120）上元夜，星壇奏香迴，入室存真……餘後數年被命通守金陵，專謁封頂，夜半神光亘天，入深開掘，可三丈許，得石函一，帛書一卷，約長六七丈，雜以蓬萊細沙。余得之，因厘為二十四品以傳世云。靖康丙午（1126）冬，寓止毗陵，遂承玉旨傳記。”可知，此書出於北宋末。有關路時中生平，李志鴻博士論文《天心正法研究》第一章第二節有詳細論述。

八《仙化成人品》云：“吾壇煉度，蓋自得真水火之妙也。蓋日晶月華是謂真水、真火，故大教以三光爲主，是以水火之妙，我先得之，何難度亡。雖靈寶、南昌煉度，此水火自吾日月中出。要知本壇爲萬法之祖，況煉度乎？”^①。其中還記載了“水池火沼燈法”和“九天仙煉之法”，可以肯定煉度法在北宋末已經出現，而且靈寶、天心都有自己的煉度法。《無上玄元三天玉堂大法》卷十八《仙化成人品》云：

煉形成真者，神仙事也。盛學士三田光透，四象混全，陽火陰符，烹煎造化，神全數足，白日登晨，是謂煉形不死之道，又何假以符咒之煉耶。雖然世人癡迷，生不聞道，死入冥關，一性飛揚，永無生路，自非假吾身修持之造化，借水火交姤之玄功，因咒以度之，仗符以生之。故聚殘爲全魄。煉尸爲陽質，一時之內，得遂超凌，則知此法亦救死魂之秘密也。^②

該經繼承了太陰尸解的觀念。但這裏的煉度方法却有了變化，“借水火交姤之玄功，因咒以度之，仗符以生之”。這裏在原來火煉的基礎上，又增加了“水”的作用。這裏的“水”是什麼呢？文中提道：“三田光透，四象混全，陽火陰符，烹煎造化，神全數足。”講的都是內丹修煉之事，顯然，水火煉度和內丹修煉有密不可分的關係。

晚唐道士施肩吾所集呂祖《修真傳道論》之《論水火》一節云：

① 《無上玄元三天玉堂大法》，見《道藏》，第4冊，第57頁。

② 《無上玄元三天玉堂大法》，見《道藏》，第4冊，第57頁。

“凡身中以水言者，四海五湖，九江三島……若此名號，不可備陳。凡身中火者，君火、臣火、民火而已。”又說：“玉蕊金花，變就黃白之體；醍醐甘露，煉成奇異之香。若此皆水之功效。及夫民火上升，助腎氣以生真水；腎火上升，交心液而生真氣。小則降魔除病，大則煉質燒丹。……煉形成氣，而輕舉如飛；煉氣成神，而脫胎如蛻。若此皆火之功效也。”^①水、火的鍛煉功效在此都交代的比較清楚，有煉氣成神，脫胎如蛻的功效。在內丹修煉中，水火煉是其中的關鍵因素。

比較上兩條材料，可以看出，隨著道教的逐漸入世，唐代原本屬於內丹修煉的理論到北宋被發展成新的超度亡魂的理論。但是《玉堂大法》強調的仍是對道士的超度。而到南宋時這一超度思想又有新的發展，祇要亡魂死後皈依道教也可享受超度成仙的待遇。

煉度儀式中幾乎都強調水、火的作用。六朝時期的靈寶派經典就有明確的煉度思想觀念。靈寶派早期經典《度人經》云：“凡誦是經十過，諸天齊到。億曾萬祖，皆即受度，上升朱宮。”薛幽栖注曰“朱宮者即南宮也”^②。《度人經》卷二更明確指出“死魂受煉，仙化成人”。薛氏注曰“死魂舉度於南宮，則以流火之膏煉其鬼質，從茲改化，便得仙也”。這裏，以火煉度鬼魂使之升天的觀念已經非常清晰，祇是煉度的方法不是儀式，而是誦讀《度人經》。成書於南北朝的《滅度三塗五苦煉尸受度適意更生章》^③載“乞臣章御之後，

① [清]劉體恕輯：《呂祖全書》，華夏出版社 2009 年版，第 533 頁。

② [北宋]陳景元集注：《元始無量度人上品妙經四注》卷一，見《道藏》，第 2 冊，第 196 頁。

③ 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社科文獻出版社 2005 年版，第 268 頁。

某復受生煉尸，還復故形，上補仙真”^①。此處的上章之文則是儀式所用的疏文。唐末五代杜光庭在《東嶽濟度拜章大醮儀》中亦云“注算於東斗，得受煉於南宮。哀死悼亡，雖曰人歸於土；更生受化，復祈天與之形”^②。在杜氏另一文《東嶽濟度上章大醮三時懺方儀》中則已經提出水和火的祭煉功能。其文云：“伏聞在火司南，於德爲禮。人乖火德，蓋昧禮經。身積衍尤，須求洗雪……伏聞水居北方，善能利物，人無利物，貪愛資深。身積衍尤，須求洗雪。”^③不僅有明確的水火煉度觀念，而且也已經用於儀式。濟度儀和煉度在觀念和功用上幾乎一致。可以肯定杜氏的濟度儀就是南宋煉度儀的早期形式之一。

煉度的“水”與“火”的觀念和內煉及原來南火北水的觀念也有關係。因此，後來出現的煉度儀式中也包括內丹水火、南北水火等多種形式。

煉度實際上還包括兩方面的內容，其一爲“生身受度”，其二曰“死魂受煉”。^④但在實際的儀式中，後者更爲人們所熟悉，且慢慢取代前者，代替了整個儀式，因此，絕大多數煉度就是指“死魂受煉”，也稱“祭煉”。

① 《赤松子章曆》卷六，見《道藏》，第11冊，第227頁。

② 《道科門範大全集》卷八十四《東嶽濟度拜章大醮儀》，見《中華道藏》，第42冊，第467頁。

③ 《道科門範大全集》卷八十五《東嶽濟度上章大醮三時懺方儀》，見《中華道藏》，第42冊，第469～470頁。

④ 鄭所南《太極祭煉內法議略》卷下載：“或問：白玉蟾曰，嘗疑煉度是兩件事，不知是否？答曰：《度人經》云：生身受度一也；又云：死魂受煉二也。”

三、煉度與佛教施食與焰口

道教中關於施食的詳細記載出現在六朝《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》，經中記載了三元齋的內容：

爾時，衆聖俱在一處，普見十方無極世界地獄之中，囚徒謫役，餓鬼死魂，裸身無衣，頸腳鎖械，足立劍樹……道君稽首又問天尊：作何因緣，得離衆苦。行何福業，得還人中。天尊告曰：斯等罪人，造罪既多，非是一類。若欲救拔，亦難可同。非一人力，得以濟免。當依玄都大獻法，七月十五日中元之辰，地官校戒，擢選衆人，分別善惡，諸天大聖，普詣宮中，簡定劫數，人鬼簿錄，惡鬼囚徒，一時俱集。以其日夜燒香然燈，照耀諸天九幽長夜八門之中。作玄都大獻，仿玉京山，采諸花果，依以五色，世間所有衆奇異物，道具名珍，綾文錦綺，玩弄服飾，十絕幡幢，寶蓋莊嚴，供養之具，餚膳飲食，百味芬芳，獻諸衆聖，及道士等。於其日夜講說是經，十方大聖齊詠靈篇，囚徒惡鬼，當得解脫，一俱飽滿，免於衆苦，得還人中。自非如斯，難可拔贖。^①

唐玄嶷《甄正論》認為該經是模仿佛教《孟蘭盆》經所作。查西晉竺法護所譯《佛說孟蘭盆經》有類似記載：

^① 王卡點校：《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》，見《中華道藏》，第4冊，第167頁。

佛告目連：十方僧衆於七月十五日僧自恣時，當爲七世父母及現在父母厄難中者，具飯百味五果汲灌盆器，香油錠燭、床敷卧具，盡世甘美以著盆中，供養十方大德衆僧……其有供養此等自恣僧者，現在父母、七世父母、六種親屬，得出三途之苦，應時解脫，衣食自然。^①

比較上兩經典，有兩方面內容需要關注。第一，從成書時間順序看，《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》的確是模仿《佛說盂蘭盆經》的內容而作，道經中的齋顯然是借用佛教供養僧衆的方式來解脫亡魂。此二經所關注的解救對象都祇是信徒的親屬，並未擴大到芸芸衆生。第二，兩經典中，齋主親屬獲得解脫的方式都是通過對聖、神、佛的祭祀而獲得。這種祭祀神聖救度親屬的觀念到唐末杜光庭時仍得以繼續。《太上黃籙齋儀》卷一云：

太上三尊以是功德奉福：齋主某家億曾萬祖一切靈儀，解脫三途，超離六趣，度十方世界苦惱之根，出入門幽曠塗炭之境。^②

杜氏黃籙齋主張的是誦經懺悔與皈依使亡魂得救，並未強調用祭祀神聖的方式來達到超度亡魂的目的，這和前文三元齋與盂蘭盆的觀念又有不同。黃籙齋的懺悔拔度方式與五斗米道、天師

① 《佛說盂蘭盆經》，見《大正藏》，第16冊，第779頁。

② 《太上黃籙齋儀》，見《道藏》，第9冊，第183頁。

道等教派較為一致，而三元齋則是模仿佛教盂蘭盆的結果，兩者並存於道教齋法之中。

與佛教《盂蘭盆》經通過施食來救度亡魂不同，對於煉度儀式而言，施食祇是其中一個環節，亡魂的救度更主要是依靠法師憑藉法力強力打破地獄，引出亡魂，最後也由法師引魂煉度超拔上天。宋代煉度儀強調法師本人的法力，這一點大大不同於唐代的齋醮儀式，也不同於佛教原有的盂蘭盆施食。這種強調法師個人法力的做法究竟源自何處？我們在佛教的焰口儀式中發現了一些綫索。

唐不空《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經》載：

啓告十方一切諸佛般若菩薩金剛天等，及諸業道無量聖賢。我今以大慈悲，乘佛神力，召請十方無盡空虛、三塗地獄、諸惡趣中，曠劫饑虛一切惡鬼，閻羅諸司、天曹地府，業道冥官、婆羅門仙，久遠先亡曠野冥靈，虛空諸天及諸眷屬異類鬼神，唯願諸佛般若菩薩金剛天等無量聖賢及諸業道……如是三白啓告已竟，即以香華燈塗，運心供養諸佛般若菩薩金剛天等無量聖賢及諸業道，唯願慈悲降臨攝受，微分供養，禮三拜，已。承迎聖衆入於壇內。右繞三市，還復面東作禮衆聖，即以香華燈塗種種法事供養，次，即發露己身所有罪咎，懺悔已竟，還禮衆聖，即以塗香戒度塗掌（運心入觀），方可作法。次結破地獄印，二羽金剛拳檀慧而相鉤，進力豎側合，心想開地獄，三誦三掣開，真言曰……次結召請惡鬼印，左羽作無畏相，右羽向前豎，四度微曲，進度鉤召，真言曰……次結召罪印……次結摧罪印……次結定業印……次結懺悔滅罪印……次結妙身

如來施甘露印……次結開咽喉印……次與汝等歸命三寶……次爲汝等發菩提心……次爲汝等受三昧耶戒印……次結無量威德自在光明如來印。^①

比較道教煉度儀與焰口儀軌中的部分主要儀節如表 2：

煉度儀式與焰口儀式比較表 2^②

王契真《上清靈寶大法》煉度儀軌	不空《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經》
設壇	設壇
請神	請諸佛、神、鬼
懺悔	懺悔
破獄	破地獄
普召孤魂	召鬼
施食	施甘露
傳戒	皈依三寶
三皈依	受戒
升度成仙	祝願成佛
送神	奉送

雖然佛教的焰口儀式與道教煉度儀式在具體操作手法上有所不同，但表 2 所列內容可看出，佛道兩教在儀節程式上基本一致，兩者應該存在一定的關係。

① 〔唐〕不空著：《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經》，見《大正藏》，第 21 冊，第 470 頁。

② 參見《道藏》，第 31 冊，第 199 ~ 239 頁；見《大正藏》，第 21 冊，第 468 ~ 471 頁。

這種關係還體現在一些具體內容上。如，焰口儀式中提道“變食”的說法，因為阿難無法提供足够的供養物品，向佛求助，佛說：

我念過去無量劫中曾作婆羅門時，於觀世音菩薩摩訶薩邊，受得陀羅尼名曰無量威德自在光明如來陀羅尼法。佛告阿難：汝若善能作此陀羅尼法，加持七遍，能令一食變成種種甘露飲食，即能充足百千俱胝那由他恒河沙數一切惡鬼、婆羅門仙、異類鬼神上妙飲食，皆得飽滿。此食此水，量同法界食之無盡，皆獲聖果解脫身。佛告阿難：汝今受持此陀羅尼法，令汝福德壽命增長，惡鬼生天及生淨土，受人天身。能令施主轉障消災，延年益壽，現招勝福，當證菩提。^①

變食是焰口儀式的一個重要部分，其不僅提供充足的食物，而且這些食物有超生惡鬼，為齋主招福的功效。而在南宋的煉度儀式中，不僅出現“變食”“變衣”還有招“天醫”救治等儀節內容，這顯然是對“變食”的進一步發展。這也體現了道教與佛教之間的密切關係。

以上兩儀式的比較也能看出，佛教密宗和道教的關係更為密切。

四、宋元之際各種煉度儀式的種類

南宋時期，關於煉度儀，各派有自己的模式，甚至連神位和壇

^① [唐]不空著：《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經》，見《大正藏》，第21冊，第469頁。

場設置都不統一。金允中說：

浙中多別立一堂，排列聖位，設醮後方行煉度，與道場中了不相干，江東有數郡祇於道場內上帝前奉行，又一式則於道場內恭對上帝行事，廊筵相對，祇列煉度官，仍設醮筵，徑對上帝行事，如木公金母、九天上帝諸位帝真，皆已列位於道場內，故不別設。^①

又云：

今乃不然，不據源流，不分品格，諸法衆經之中，兼收並取，悉以煉度，更不究其來歷，是致無所經據之符近又不計其數也。^②

可見南宋中期煉度科儀雖多但很混亂，沒有形成共同認可的模式。這種狀況是煉度科儀處於上升發展階段的表現。煉度名稱也多種多樣，有神霄煉度、靈寶大煉、九天煉度、三光煉、水火煉度、南昌煉、生尸九煉、飛升冶煉等不同名目。僅水火煉度就有很多不同的煉法，如子午煉，用兩秘字煉，兩梵語秘咒，或實書或虛書一煉字，或有想南北斗者，念南北斗諱者，掐南北斗訣者；或有用呵吹剔子午訣者，或誦中篇南方八天、北方八天爲水火煉度者，或用兩道擲火萬里十二河源符者，有誦擲火萬里十二河源者，又有用水火二

① [南宋]金允中撰：《上清靈寶大法》卷十七，見《道藏》，第31冊，第441頁。

② 金氏，前引書，卷三十七第一，見《道藏》，第31冊，第582頁。

將者，又有用左營目三轉者，或有誦水煉童子、火煉童子者，如此種種，不一而足。^① 即使到鄭所南所處的宋末元初，水火煉就煉度的具體方法而言仍沒有一個統一的煉度規範，但靈寶派的水火煉度模式似乎已得到比較多的認可。

隨著煉度儀式的興盛，出現了各種不同的煉度儀式。

表 6.1 部分煉度儀名稱及出處表

教 派	儀式名稱	出 處
淨明、清微派	玉宸經法煉度	《道法會元》卷十七
淨明、清微派	金火天丁陽芒 煉度儀	《道法會元》卷二百五
靈寶派	太極玉陽神煉 大法	《道法會元》卷二百八
靈寶派、東華派	丹陽祭煉 ^②	《道法會元》卷二百一十
靈寶派、東華派	元始靈寶自然 九天生化超度 陰煉	《靈寶無量度人上經大法》卷五十七
靈寶派、東華派	生身煉度	《靈寶無量度人上經大法》卷五十八
天心派 ^③	三光煉度	《靈寶無量度人上經大法》卷五十九
靈寶派、東華派	南昌煉度	《靈寶無量度人上經大法》卷六十
靈寶派、東華派	靈寶煉度	《靈寶無量度人上經大法》卷六十一
靈寶派、東華派	混元煉度	《靈寶無量度人上經大法》卷六十一

① [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法議略》卷中，見《中華道藏》，第 32 冊，第 817 頁。

② 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 763 頁。

③ 該法雖收入東華派經典，但可判定為天心派道法，故歸入天心派，其他均按所出經典判定歸屬。

(續表)

教 派	儀式名稱	出 處
靈寶派、東華派	九煉生尸	《靈寶無量度人上經大法》卷六十二
靈寶派、東華派	混元陰煉	《靈寶無量度人上經大法》卷六十二
靈寶派、東華派	自煉形神	《靈寶無量度人上經大法》卷三十五
天心派	九天仙煉	《無上玄元三天玉堂大法》卷十八
天心派	身生受度	《無上玄元三天玉堂大法》卷二十
靈寶派、東華派	三光煉、南昌煉、 生尸九煉、靈寶 煉、飛升冶煉	王氏《大法》卷五十九

表 6.1 中靈寶派和靈寶東華派不一樣。表 6.1 所收《道法會元》中道法均為趙宜真所編，趙氏乃元明間人，原屬新淨明派，後又學清微雷法、全真內丹、東華派祭煉。^① 因此，除丹陽祭煉明確屬東華派外，其餘各法均統一為淨明、清微派。上表中，東華派《靈寶無量度人上經大法》所收集的煉度種類最為齊全，它包括各個道派的不同方法。按經典出現時間的順序，可謂以判定，天心派的三光、靈寶派的靈寶和南昌煉度最早，其餘多出自宋元之間。

該表僅根據宋元經典就發現十幾種不同的煉度名稱，其中靈寶派、靈寶東華派和天心派都有自己相應的煉度法。這表明，為爭奪煉度這塊市場，各派別紛紛創造自己的道法。其中《靈寶無量度人上經大法》甚至有“生身煉度”一說，所謂“生身煉度”就是煉度活人，企圖以此方式早日升仙，這不能不說是一種成仙願望迫切的

^① 任繼愈主編：《中國道教史》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 763 頁。

體現。

東華派對各派道法兼收並蓄，並加以整合統一。王氏《大法》中就出現按煉度等級不同，使用不同煉度方法的記載，文云：

凡遷拔亡魂第一次建齋立功贖罪，名曰拔度，第二次曰升度，第三次曰超度，第四次曰增崇品格，第五次曰濟度。夫拔度者亡人乍入陰府，罪累纏縛，拔出地戶，隨品受生，行三光煉。夫升度者慮亡魂生存之日功少業重，人道有三十六品類，恐生於貧窮下賤，是故作諸功德，用資升度，行南昌煉。夫超度者，恐亡人生於中品，孝心哀切，建立普度廣濟六道四生，集茲殊重勲？超升高品，行生尸九煉。夫增崇品格者，或亡人受生人中，不皈正化，是故增崇品格，行靈寶煉。夫濟度者恐亡人三生七世冤家債主負命欠財，雖承太上符命受生，恐冤家執對，未遂逍遙，故名濟度，行廣度沉淪，飛升冶煉。^①

文獻中由拔度、升度、超度、增崇品格和濟度組成要求、規格越來越高的五個層次，分別實行三光煉、南昌煉、生尸九煉、靈寶煉和飛升冶煉五種不同的煉度法。煉度模式統一化的趨勢反映了道教禮儀專家試圖整合規範該儀的一種努力。

東華派另一經典，林靈真《靈寶領教濟度金書》對煉度儀有自己的看法。他根據青玄黃籙齋、生神開度齋、明真齋、五煉生尸齋、度心齋及遷拔道場采用不同的煉度儀。^② 即根據不同的齋法采用

① [南宋]金允中撰：《大法》卷五十九，見《道藏》，第31冊，第252～253頁。

② [元]林靈真撰：《靈寶領教濟度金書》目錄，見《道藏》，第7冊。

不同的煉度儀。因為齋法本身有差別，因此，這一方法與王氏《大法》有異曲同工之妙。正是由於對煉度儀的廣泛需要催生出了各種不同的儀式。

此外，宋末元初，董光然祭煉刊本還以龜蛇為水火。^① 同時期的鄭所南對各種煉度法作了全面的介紹，提及的方法達二十多種：

今之水火煉度，或有用子午煉者，或有用兩秘字作用者，或有用兩梵語秘咒作用者，或實書或虛書一煉字為水火煉者，或有想南北斗者，念南北斗諱者，掐南北斗訣者，或有用呵吹剔子午訣者，或誦中篇南方八天、北方八天為水火煉度者，或有用兩道擲火萬里十二河源符者，又有誦擲火萬里十二河源兩段者，又有用水火二將者，又有用左營目三轉者，或有誦水煉童子、火煉童子者，或有誦水煉將軍、火煉將軍者，或有念火煉丹界天尊、黃華蕩形天尊者，或有召有姓名二使者，或有水火煉並誦龍漢蕩蕩咒者，或有念日君月皇二諱者，或有念日魂月魄二咒者，或有作用取真水真火符者，有九煉者，九煉亦有數樣。又有水九煉火九煉，又有水火交煉，互換各九次，通十八煉者，又有作用取外日晶月華為水火煉度者。^②

多種形式煉度儀的出現，表明宋元時期，該儀式發展到鼎盛時期。

① [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法議略》卷中，見《中華道藏》，第32冊，第810頁。

② [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法議略》卷中，見《中華道藏》，第32冊，第817頁。

五、明朝煉度科儀的發展

明朝道教的規範化體現在朱元璋洪武七年(1374)十一月,制定統一的齋醮儀式規範《大明玄教立成齋醮儀範》。這一禦制科儀的目的在於“庶不靡費貧民,亦全僧道之精靈”^①,結果是大大簡化了儀式。

雖然明太祖重修科儀,意在簡化儀式,但這種行為本身就意味著他對道教科儀的認可,有明一代對道教的崇奉,對科儀的熱情一直就沒有消退。齋醮科儀在這一時期也有新的發展。

明朝中期,有七階煉度法。成書於明正統九年的《天皇至道太清玉冊》載:“煉度法七階:清微煉度法,太極祭煉內法,玉陽祭煉法,淨明一陽煉度法,靈寶煉度法,玉宸經煉法,三光煉度法。”^②七階煉度法的出現,說明該儀式正進一步規範化。

此外,新興的科儀拜斗儀也迅速發展,出現一系列告斗法。《天皇至道太清玉冊》中記錄了告斗法一十四階:

清微玄樞奏告,太乙火府奏告,灌斗五雷奏告,玄靈解厄奏告,清微紫光奏告,神霄奔官奏告,清微祈禱奏告,神霄火鈴奏告,淨明奏告,璇璣九光奏告,允天奏告,孫真人奏告,開雲

① [明]宋宗真撰:《大明玄教立成齋醮儀範·序》,見《道藏》,第9冊,第1頁。

② [明]朱叔撰:《天皇至道太清玉冊》上卷,見《中華道藏》,第28冊,第698頁。

現斗奏告，擁雲現斗奏告。^①

從告斗法的名稱可以看出，這些道法大都是舊符籙派對南辰北斗陶魂鑄魄觀念的發展。

第二節 南宋上清靈寶大法的 煉度儀式的內容

根據儀式的組成看，本文把煉度儀式分為儀式主體、過程和對象三個部分闡述。儀式的主體是高功或法師，幾乎負責整個煉度儀的進行，其他人祇是輔助作用，甚至可以不要。儀式對象主要是亡魂，也包括在世的信眾甚至道士自己。

一、高功——煉度的主體

作為儀式的主持者，高功往往是水準比較高的道士。對於能主持煉度儀的高功也有一定的資格限制。大多經典都認為煉度首先是高功能自度，具備一定的修煉水準，然後纔能度人。王氏《大法》卷五十四云：

夫欲入靖朝元，臨壇行事，飛神謁帝，拜表上章，煉度亡魂等事。然凡俗之質一身沉穢，萬神昏昧，未能去除，焉能通

^① [明]朱权撰：《天皇至道太清玉冊》上卷，見《中華道藏》，第28冊，第698頁。

感上玄，升濟幽冥，無功及物也。當如法先煉化自形，然後方可施用，庶得朝謁召役觸事皆通，斯可開泰幽途，拔度亡爽也。^①

王玄真在《丹陽祭煉內旨·序》中言：“夫祭煉者，祭所以祭鬼神，煉所以煉自己也。苟不煉己，則鬼神不能升度。”^②趙宜真也說：“夫煉師者，本為幽冥鬼神之模範，若模不模，範不範，於濟度之功何有哉。”^③金允中更直接說煉度之法就是法師自煉之法。^④這些高道都認為法師要能煉度，首先要煉自己。

具備主持儀式資格的高功要求其內煉修為達到一定的程度。《靈寶無量度人上經大法》卷三十五《煉神法章》云：

法於一陽生後，受煉形神。凡一周歲，然後聞奏上帝，開行三界攝召亡魂，方可開度。未及一年，急欲救拔，須啓請煉度真人，九光童子，受煉司真宰，奏聞朱陵大帝，三氣天君，焚惑真君……^⑤

很明顯，高功修為要達到“一陽生後”的程度，開始自煉形神。還要經過“一周歲”後纔能開度亡魂，否則要請各種神靈幫助。這裏“一陽生後，受煉形神”就是指道士自我煉度。該段文字緊接著

① [南宋]王契真撰：《大法》卷五十四，見《道藏》，第31冊，第204頁。

② 《道法會元》卷二百一十，見《道藏》，第30冊，第312頁。

③ 《玉宸經法煉度內旨》，見《道藏》，第28冊，第772頁。

④ [南宋]金允中撰：《大法》卷三十七，見《道藏》，第31冊，第582頁。

⑤ 《靈寶無量度人上經大法》，見《道藏》，第3冊，第800頁。

介紹了法師自煉的方法。即“生身受度”法。該法於每日凌晨直視太陽，吸氣念咒，依法修煉，部分內容如下：

右兩手火訣……取南方真火一口，吹身左畔東南地上，想爲火池，存煉身大神，乘龍吐火於池中……左手火訣，次剔向火池中，炎熾煉一身，上下通瑩，更無陰翳，洞徹畢，想赤龍一條，從焰中飛入左耳孔中。次掐子文，取北方真水一口，吹身右畔西北地，上存爲水池，想流精玉女乘鳳吐氣於池中，將右手劍訣，攬自己腎水從口流出，取北氣，子文吹剔於水池中，波浪滔滔濯質，上下晶潔，更無塵染，洞徹中外，畢，想黑龍一條，從水中飛入右耳孔中，水竭。^①

修煉中，最主要的方法是存思。通過存思水火，先火後水，試圖達到“生身受度，劫劫長存”的目的。儀式中很少上章、步虛等外在的肢體表現，主要憑藉修煉者自身的心理活動來完成儀式，連“水池”、“火池”也都是存想的產物。

道士的修煉包括一般修煉和“生身受度法”，兩者並不一樣。《無上玄元三天玉堂大法》卷二十之《身身受度品》載：

經謂生身受度，劫劫長存。蓋謂生身之士論也。後世不知自修，惟憑齋功，度身於未死之前，大爲道失。生者，此生見世之身也。受度者於身受道，度出世網，爲真人也。

^① 《靈寶無量度人上經大法》卷三十五《煉神法章》，見《道藏》，第3冊，第801頁。

所以身得神仙，劫劫不壞。今以凡身度於未死之前，預備將死之路，不知何者爲是？以此扣於師前。師曰：此因吾不取。後世度未死之身，然太上垂科，念世變人頑，誰能求悟？終不可度，世人永不知道，於是有科開度化之方，後之學者，或自能修其身，成其真，自可出入金門，游行三界，亦安用於此法哉。^①

所謂“生身受度”指人還活著的時候就超度成神仙，“生身受度”極可能被當成快速成仙法使用。文中的“師”就不贊成此法，認爲修道者自己就能修煉成仙，不必使用這種方法。這表明“生身受度”和正常的修煉方法還是有相當大的區別。

二、活人與死人——煉度的對象

煉度的對象包括道士自己和其信衆，其他信衆還包括活人和亡靈兩種。上文已經介紹了道士的自我煉度儀式。對信衆的煉度分活人生身受度和亡靈煉度兩方面。

（一）生身受度

天心派認爲並不是所有的活人都適合“生身受度”。《無上玄元三天玉堂大法》卷二十《生身受度品》載：

^① 《無上玄元三天玉堂大法》，見《道藏》，第4冊，第66頁。

今生身受度，當擇人而度之。且世之大貴王公，大富巨室，品位之高下，家資之淺深，皆自世福中來，何謂也？夫前生信從道釋齋修，方便造路建橋設浴施食，作福無量，及親受經教，持修不成，如是之人死歿之後再返，人天隨其福力大小受報，既受果報，在路不合因而作業，死則合入幽關，於是太上憫之特垂此法開度，使之死後不經地府削落世衍，形同真人也，明科有禁戒，世人因是修持中來，然有一等將帥任邊方兵權，此乃神祇中來，雖有富貴名，入黑簿，專任殺戮，不宜度之，又刑法考對之官在屈冤仇，任性聰斷，此人是地府陰曹中來，但可移生中華，再得貴人，不可割符超度。其間又有世祿之家，豪富之子，浮生年少，不識三尊，此人檐頭圍上游精之鬼，富即不壽，貴而不知，天司察之，旋即死滅。此人不可度之。負販道路，一切孤寒，前生作業造罪，此世受號叫奔馳之苦，生為小人，死為下鬼，不可度之。但應長者、仁人、信士及無名僧道，欲歸大道，未知真源，具度此生，死歸真路，常為建壇，奏啓三天，關告地府，削除諸案名字申上天曹，注之玉簡，給籙佩奉，分半留身，預分半焚，死後之時，隨符上達矣。^①

“生身受度”對受煉者有嚴格要求，王公貴族、大富之家和長者、仁人、信士、僧道等人在可度之列，而貧苦下賤之人、浮華子弟、殺戮過多者則不能替他們煉度。判斷是否可以生身受度的標準是

① 《無上玄元三天玉堂大法》，見《道藏》，第4冊，第66頁。

因果福報。煉度的辦法是建壇奏啓三天，關告地府，削除諸案等，最後還要發給寶籙，一半焚給上天，另一半給齋主留下，到死時隨帶身上，遂符奏上天核對原來的一半。^①

（二）煉度亡靈

拔度亡魂，使之成仙，是煉度儀式最重要的職能。雖說，生身受度的對象有嚴格的限制，但對亡靈的救度則多多益善。前文黃籙齋中就設有普度堂，召魂的對象是九泉天、神、人、地、鬼、畜六道。為救度因各種原因使肢體不全之魂，煉度儀式還召請天醫救治四肢不全及患有各種疾病之魂。王氏《大法》云：“凡建九幽之獄，本為普度沉淪之設，凡建小緣，上不祝君王而及寰區，下不度九祖而及六道，用心窄隘，專意薦一二位之亡魂，則上帝不為一人而能特降命悉開九獄，必無是理也。”^②但是，普度亡魂需要更多的財力，並非一般人家能承受。因此，也有祇度幾位亡靈的煉度儀。如“混元陰煉”，此法作九幽黃籙，祇可度三名亡魂，若度多則不可用。^③王氏《大法》認為如果舉行祇度一人或幾人的專薦，則祇能行燃燈宣贊或建九卮神燈儀，不能舉行破獄儀。^④

① 筆者在調查中瞭解到現代民間道教仍有類似儀式，福建柘榮袁法師介紹說，他們奏品級時就是把奏得的品級籙文分為兩半，一半舉行儀式時就焚毀，另一半在法師死時用。方法是先用兩片瓦片燒紅，把籙文夾在中間，碳化後小心裝入一個小袋內，置於法師身上，葬入棺內。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷五十八，見《道藏》，第31冊，第239頁。

③ 《靈寶無量度人上經大法》卷六十二，見《道藏》，第3冊，第962頁。

④ 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷五十八，見《道藏》，第31冊，第239頁。

三、水火煉度與存思——煉度的內容

煉度內容包括理念、壇場、程式等方面。煉度的目的都是煉魂成仙，但各家名稱各異，所依據的道理也有不同，方法各有差異。在諸多方法中，水火煉度為絕大多數道派所通用。南宋時期的幾種主要煉度儀式如下表所示：

表 6.2 幾種主要煉度儀式表

煉度名稱	主要神靈	神學依據	煉度方式	主要符籙
三光煉度①	太上玄都左宮太陽日君，日中皇華洞明洞靈太素真人，太光散輝童子，太上玄都右宮太陰月君，月中皇華石鏡水母，流光夫人，圓光散輝童子，南昌朱宮丹英，火鈴煉光生方正真，九華度品南上開光度生一切真聖	三光指日、月、星，采三光正氣為天心派修煉成仙的核心方法。日晶、月華是謂真水火，以水火煉度亡靈，能超度亡魂成仙	水火煉度，給亡魂左右大券升入天門	宣升天左、右券，宣符受戒。② 三光玉符：日君真形玉字、太陰真形玉字、天罡真形玉字

① 《靈寶無量度人上經大法》卷五十九，見《道藏》，第3冊，第950頁。

② 同上之《亡魂持券說》認為靈寶法中左右大券令魂持以升入三天門的說法不對，反對用券，而用金籙。可見，此處雖用天心派三天之法，但已經過靈寶派修改。

(續表)

煉度名稱	主要神靈	神學依據	煉度方式	主要符籙
九天仙之法①	南辰北斗二帝，水火二君，太乙神光精德君、混元定生含真君、朱陵上宮火府君、長生大君、韓君司馬	認為宇宙有八方和中央，共九天。九天各有一氣，九氣為天地之尊，萬物的本源。人也是在下產生。九氣是陽氣，也是人、鬼、神區的關鍵，得九氣之陽則為人，失之則為鬼，而修之者就能成仙。煉度則以陽氣度陰魂	依赤明召將之旨，焚符召將如變水火之法，官將圍繞水池火沼，上帝臨軒，慈尊證變九天羅布，南辰北斗，帝君森列，召水火二君，攝化亡魂為嬰兒，焚符攝嬰兒入水，水如秋月光輝，白氣混溶，嬰兒身明瑩，攝入火煉，火如春日，和氣蒸煉，嬰成金團，中仿佛有像，交煉於紫光中，日月合璧，引魂入干中，九氣灌溉，金光明徹，良久，惟見金團無數矣，不知所知，煉度畢矣	長生寶籙
南昌受煉②	三清上聖，十極高真，天樞三省，五府主者，三天扶教輔元大法師，正一靜應真君，九華真人，南昌上宮長生大君，太一救苦天尊，火煉丹界天尊，朱陵度命天尊，開光尊神，火府高真，水宮仙聖，煉度南宮天尊，雨普潤天尊，超度仙界天尊	承靈寶度人之精神，請長生大聖、飛天神王奉元始符命赦地獄之罪魂，送壇煉度	請長生大聖、飛天神王開度亡魂，煉魂成仙。化五帝符，存吸五方氣。念火咒，化日君符，次念水咒，化月君符。先火後水，煉度亡魂	

① 《無上玄元三天玉堂大法》卷十八《仙化成人品》，見《道藏》，第4冊，第63頁。

② 《靈寶無量度人上經大法》卷六十，見《道藏》，第3冊，第953～954頁。

(續表)

煉度名稱	主要神靈	神學依據	煉度方式	主要符籙
靈寶大煉 ^①	元始天尊，救苦天尊，北極大帝，度厄尊神，長生大君，丈馬韓君，司馬大神	據《度人經》元始天尊說度人之故事，請救苦天尊打開諸獄，引衆魂出獄受水火煉度	師化身，充塞天地，泥丸存三天境，額上九天三十二天境，各有臺殿，左眼日宮，右眼月宮，七竅皆星斗，頸後爲鬱羅蕭臺，口爲天河，項爲十二重樓，心爲朱陵火府，脊骨爲天階，左腎水池出玉水，右腎爲火池出玉火，尾間爲陰關，一身變化與天地同，身囿於天地之內，天地囿於一身之中，不知自己形相，祇心中丹元君承元氣上升泥丸，化爲元始天尊，端坐洞房，施化上道，左右官君，玉童玉女侍衛，各處皆有官君。元始放大光明下燭陰關豁開，無限鬼魂盡入包荒之內，師運天河之水，灌下東井，注下左腎水池之中，右目月光直注水池，水光明皎。次運丹天之火，注下右腎火沼之內，左目日光直注火沼，火光炎炎。水火交光，瑩潔明白。指揮主水大將軍，水池官吏，引魂入水，滌蕩塵垢，童顏玉光。次焚水煉諸符，再命主火大將軍，火沼官吏引魂入火沼冶煉。所謂火者乃真陽之氣，陰魂一入火沼，魂如火棗。融化陰尸，反胎易質。次焚火煉諸符，誦隱語取四方氣生成，又焚五帝全形符，使五臟六腑一時生神，再存童女各持生天淨衣授與亡魂，想其魂各著衣服容貌光彩，官吏引魂自脊骨天階而上，登朱陵火府，師焚度橋符存，存諸魂度橋而去，再爲陽光所煉，骨相不凡，火沼中有無限火龍，各乘載嬰兒，上升鬱羅蕭臺，隨品受生	玉清合同升天大券、發遣護送亡人牒

① [南宋]王契真撰：《大法》卷五十九，見《道藏》，第31冊，第250頁。

(續表)

煉度名稱	主要神靈	神學依據	煉度方式	主要符籙
太陰混元化形陰煉法 ^①	元始天尊，長生大帝，三十二天帝，朱陵火府君	三元九數，周分十二，在天則十二宮分野，在人則十二經絡臟腑，以應六陰六陽。表裏生成形也。夫陰尸變煉，攝氣聚靈，煉真真景，洞徹陽光	以茭草縛人形狀，以亡者所化而衣之。將丹書化形符十二道，分布五臟六腑，及丹書大梵隱語天篆，貼於腹上，又丹書升天大券，絳袋盛之，帶領上。更以丹篆靈寶五符，安布亡者五臟，混成三部八景二十四真。先建壇行道，致齋設醮。法官具威儀，置茭人安大門外東北鬼門上。法官於地戶上，化身九華真人，步罡斗尾，望天門呼召真氣。令一童執召靈幡，立於天門上，法官攝召一氣，化成五髀。即令道衆舉金闕化身天尊，令童子以幡旋招真氣，下布茭人身中。十二氣畢，即於人門上，法官存化茭人爲人形，念隱語，以楊柳灑茭人以水，三匝，步虛，引茭人於壇下，法官依次第水火煉度，行十二混元儀	升天左、右券、靈寶升天合同真券。祇度三名亡魂

① [南宋]王契真撰：《大法》卷五十一，《靈寶無量度人上經大法》卷六十二稱爲“混元煉度”。

(續表)

煉度名稱	主要神靈	神學依據	煉度方式	主要符籙
九煉生尸符①	太乙救苦天尊，廣度天尊，朱陵度天太尊，法橋大王，火煉聖王，轉輪聖王，金遙快身，尊，道華圓滿天尊，九天神章，尊，九天返生真君，九煉吏天尊，官慈父丹林大帝，木公尊神，王喬赤松子，西龜夫人金母元君	人始受生皆從虛暗九天生神燈，名曰九炁。焚符畢，法師布斗變神為昊天金闕上帝……誦九章，每一壇各隨帝氣焚之。次掐九宮訣、本師訣，誦九天生神章，每壇各焚本氣符一道，以玄元始氣吹之，誦大梵隱語，以淨水灑之。咒畢，以亡魂逐壇，移立於壇下。告九天陽符生魂，次告九天陰符，以全魄全性。次告靈寶五符以生萬神，次隱語一遍，取玄元始三氣吹之九，真氣定體。次明亡者宿命因緣，即當愛其形，保其神，貴其氣，固其根，終不死壞，而得神仙，骨肉同飛，上登三清，是為三氣合德，九氣齊仙②	建九壇，先關點破暗九天生神燈，名曰九炁。焚符畢，法師布斗變神為昊天金闕上帝……誦九章，每一壇各隨帝氣焚之。次掐九宮訣、本師訣，誦九天生神章，每壇各焚本氣符一道，以玄元始氣吹之，誦大梵隱語，以淨水灑之。咒畢，以亡魂逐壇，移立於壇下。告九天陽符生魂，次告九天陰符，以全魄全性。次告靈寶五符以生萬神，次隱語一遍，取玄元始三氣吹之九，真氣定體。次明亡者宿命因緣，即當愛其形，保其神，貴其氣，固其根，終不死壞，而得神仙，骨肉同飛，上登三清，是為三氣合德，九氣齊仙②	九天九陽符、九天九陰符、九天九煉表符③

注：上表據王氏《大法》卷五十一、五十二，《靈寶無量度人上經大法》卷五十九、六十，《無上玄元三天玉堂大法》卷十八等編。

① [南宋]王契真撰：《大法》卷五十二《九煉生尸符章》，與《靈寶無量度人上經大法》卷六十四“九煉生尸品”內容幾乎一致。

② 《靈寶無量度人上經大法》卷六十四，見《道藏》，第3冊，第974頁。

③ 《靈寶無量度人上經大法》卷六十五，《九煉表符》皇人曰……如遇此符，九炁齊並，如日之升，百骸流光，更無陰滓，便成仙人……

水火煉度是大多數煉度儀式不可或缺的一部分，但也有的煉度儀式，不要水池和火沼。

（一）煉度的神學依據

表中所列幾種煉度儀式，其神學依據大都不同。三光煉度認為日晶、月華是成仙關鍵，所以煉度亡魂也以此二者為火、水。九天仙煉以九天之九氣為生化造物的根本，修九氣之陽就能度亡魂成仙。靈寶東華派煉度以存想元始天尊說法，開度諸獄亡魂，此處之獄為身中兩腎以下幽陰之所，然後水火煉度。靈寶南昌煉度也秉承《度人經》觀念，同時吸收天心派的日、月為真水火的觀念。但它的煉度順序是先火後水，不同於天心派。太陰混元化形陰煉法，以天人感應的模式，認為天之十二分野和人之十二經絡臟腑對應，吸天之十二氣布於茱草人上就能恢復亡魂形體，然後進行煉度。該法帶有較多巫術順勢感應的方法，可能是道法與巫術結合的產物。九煉生尸法認為人生九月懷胎乃九天之氣按不同月下布人身而成嬰兒。亡魂依此模式依次取九天之氣亦能全魄全性，得以煉度成仙。除了以上幾種煉度觀念外，還有東嶽受生之說。^① 上文所提及二十多種煉度法也多有不同的神學依據。

（二）水火煉度的起源

上述諸種煉度法中，多提到水火煉度這一概念，但何謂“水”“火”，各家解釋不一。天心派認為：“故大教以三光為主，是以水火

^① [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法議略》卷下，見《道藏》，第10冊，第461冊。

之妙我先得之，何難度亡。雖靈寶南昌煉度，此水火自吾之日月中出。”^①該派所謂的“水火”指“日晶”“月華”。靈寶大煉中之水火和天心派略有不同。該法以左腎出玉水，合右目月光爲真水；右腎火沼出火，合左目日光爲真火。這裏的水火已經不是單純的日晶、月華，而是和人體內組織結構結合的產物。金允中在其《水火煉度品》云：

若夫水火之本真，陰陽之正氣。天地之所以肇人物，之所以生茫不考也。甚者以南極北極爲水火，殊不知金木之相見果配合爲南極北極乎。如此，則北極屬陰，南極屬陽矣。往往徒見南斗陶魂，北斗鑄魄之說，遂以此取求水火於二極耶……如路真官玉堂齋法，祇請氣於太陽、太陰，其說雖若淺近而未至礙理。^②

金氏認爲“水”“火”實際指的是陰陽之氣，即日、月，路時中的玉堂齋法所請太陽、太陰爲水火比較合理，但他對其他方式則不認同。可見當時，水火煉還是得到公認的一種煉度方法。金氏還批評了以南、北二極爲水火的觀點，但這一觀點也有依據。《無上秘要》卷三載：“南極上元君曰日，縱橫廣二千四十里。”^③可見，南極爲日，視爲真火亦不虛言，金氏失察矣。

水火煉度儀式雖然出現於宋朝，但其淵源却可追溯到上古時

① 《無上玄元三天玉堂大法》卷十八《仙化成人品》，見《正統道藏》，第4冊，第57頁。

② 〔南宋〕金允中撰：《大法》卷三十七，見《道藏》，第31冊，第582頁。

③ 《無上秘要》卷三，見《道藏》，第25冊，第4頁。

代。《山海經》卷十五載：

東南海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子名曰羲和，方日浴於甘淵。羲和，蓋天地始生，主日月者也。故啓筮曰：空桑之蒼蒼，八極之既張，乃有夫羲和，是主日月職，出入以爲晦明。又曰：瞻彼上天，一明一晦，有夫羲和之子，出於暘穀。故堯因此而立羲和之官，以主四時，其後世遂爲此國，作日月之象，而掌之沐浴，運轉之於甘水中，以効其出入陽谷虞淵也，所謂世不失職耳。羲和者，帝俊之妻，生十日。言生十子各以日名名之，故言生十日，數十也，音如朝菌之菌。

這段文字的內容可能記錄了一個以日月爲圖騰的氏族，爲紀念他們的部落首領之妻羲和，即掌握祭祀的女巫，而定時舉行沐浴日月的儀式。^① 這種對日月的崇拜很可能爲後來的道教所繼承，成爲重要的修煉方法之一。

道教《上清大洞經》把吸日月精華作爲修煉手段。《無上秘要》中的記載更明確了日月與煉度的關係：

南極上元君曰日，縱橫廣二千四十里，金分，水精暉於內，

① 法國漢學家賀碧來先生提到《山海經》中太陽之母在日升之湖沐浴其子的故事，又說司馬遷亦提到月亮有類似的祭祀，但《山海經》同段文字中也記載了月亮得以祭祀之事。參見 Isabelle Robinet, *Taoist Meditation*, Translated by Julian F. Pas and Norman J. Girardot, New York, State University of New York Press, 1993, P197.

流光照於外……金門之上，日行通門，金門之內，有金精冶煉之池，在西關之分，故立春之日，日受煉魂於金門之內，曜其光明於金門之外……順行至東井之上，東井是月通暉之徑在於，逮之分以立秋日，日於東井之中沐浴……春分之日，月宿金門之上則有通靈之門，以其時，月於金精冶煉之池受煉……秋分之日，月宿東井廣靈之堂，沐浴東井之池，以煉月魂，明八郎之芒，當此之日，月受煉陽精於日暉。^①

日、月受煉的記載和道教吸日月精華的修煉方法結合，極可能產生了煉度生人和亡魂的觀念。此外，上文同卷中還記錄了另一條信息：“紫微夫人說，阿母言曰：日圓形而方景，月方精而圓象，景藏形內，精隱象中，景赤象黃，是爲日月之魂。”^②這裏的“日圓形而方景”與“月方精而圓象”正是宋煉度儀式中的火池、水沼的形象。

宋朝科儀的最新發展表現在煉度儀式的普遍。所謂“煉度”指通過儀式讓鬼魂皈依道教，脫離地獄折磨，得以超脫地獄成仙飛升，其實質是黃籙齋救度靈魂的一種新形式。

總而言之，南宋時期出現了多種不同的煉度方法，其中以水火煉度最爲盛行，但何謂真水、真火，各家有不同的理解，天心派提倡的日晶、月華被認爲是比較權威的水火之道，也被靈寶等派吸收，對後世影響比較大。

① 《無上秘要》卷三，見《道藏》，第25冊，第4～5頁。

② 《無上秘要》卷三，見《道藏》，第25冊，第4頁。

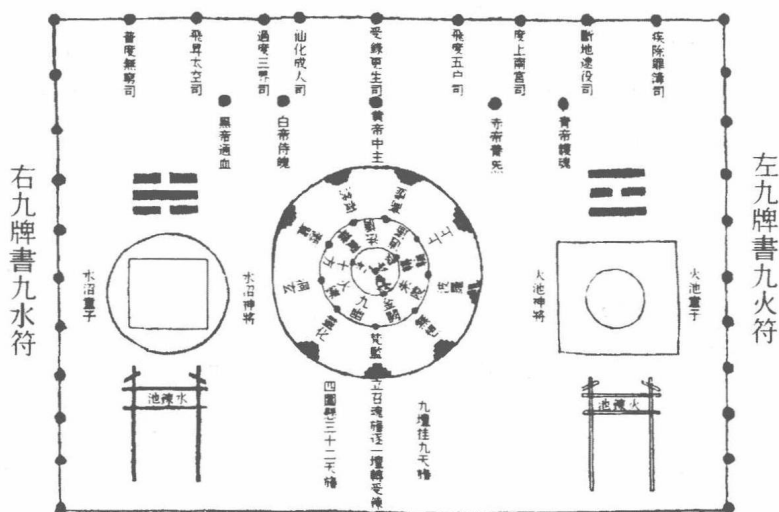


圖 6.1 九煉生尸壇場

注：上圖引自王氏《大法》卷四十九

(三) 煉度中的存思

靈寶派自古注重儀式，其結合上清存思內煉之法後，產生一系列道法，所謂“經乃法中之本，而法乃經之用”^①。儘管各派都強調法師煉度的前提是自己要具備一定的內煉功夫，但各家對儀式外在表演和內在修煉兩者的側重上仍有差異。宋末元初的鄭所南更強調內煉的功用，稱之為“坐煉”。他說：

世之祭煉，一一自稱其法為仙公的派，符咒作用各各不

^① [南宋]金允中撰：《大法·總序》，見《道藏》，第31冊，第345頁。

同，江湖汗漫，宗派多門，非可以千百數之。固是苟抱至誠，無不感應。若論的當合理，此法乃坐煉法，甚為簡易，通攝幽冥，極為奇特，非予自誇，實欲此善法流通世間，使天下好道者，一一悉行內煉法，一一衆魂，息幽冥之苦。^①

鄭氏所言反映了宋末元初靈寶派之煉度法極為盛行的情況。但是他所謂的“坐煉”對高功道士要求很高，而普通以此謀生的道士，難免出現“今人不持內煉，徒事外飾”^②的情況。

鄭氏對自己的坐煉之法極為自信，其根本在於他對內煉功夫的掌握。作為南宋末的靈寶派代表人物之一，他的內煉之法亦能體現當時靈寶派的特點。他在提道內煉之法時說：

存想與東方青氣來相接，吸之仍噓出者，謂取天地至靈之氣，合自己至靈之氣。凡此之類，皆謂之合氣，以內氣而合外氣，是亦外事，豈若運我身中真造化耶。世人惑於形像，泥於高遠，謂太一天尊必在九霄之上東極宮中，殊不知，太一天尊即是自己元神。藏經云：自己天尊，何勞仰望，自己老君，何勞外覓。^③

① [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法議略》卷中，見《道藏》，第10冊，第448頁。

② [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法議略》卷中，見《道藏》，第10冊，第448頁。

③ [元]鄭所南撰：《太極祭煉內法議略》卷中，見《道藏》，第10冊，第448頁。

王氏《大法》卷四云：“又曰《玉帝宮經》云，自己有天尊，何勞上望天。又《元真贊》曰，天尊雖遠妙，近降泥丸宮。”^①兩者對天尊觀念極為一致。在內煉的具體方法上，鄭氏提道：“此內煉法中，存自己為火，焚蕩俱盡者，是表蕩滌一切惡念也，己身復完如故者，是表天真之不壞也。”^②王氏《大法》卷五十四云：

平氣存想自身為枯木，內有五臟六腑，大小腸，全以雙手玉文，午上剔出，發四山火并風，想火光如紅絲，從心出，燒枯木及所居之處一切物件，次鼻出氣如風，吹散灰塵。次想大水飄去諸般，皆無所有。^③

金氏亦云：

獨天台法書中內誦編在度厄消災第四十品末……以為世莫得聞，自稱上道者也。其法之略曰：想己身為枯木，大火焚蕩，和氣化成真人，收神上田，入太淵宮中，步斗作用於是，誦元始祖氣洞經。至於煉度祇以上田為天帝之居，肺為東井，頭中赤天出火，腎為真水，九曲之暢為九幽，千魂萬魄皆於此度化……泥丸中啓奏上帝等事，皆不出身中。^④

① 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第674頁。

② 〔元〕鄭所南撰：《太極祭煉南法譯略》卷中，見《道藏》，第10冊，第448頁。

③ 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷五十四，見《道藏》，第31冊，第205頁。

④ 〔南宋〕金允中撰：《大法》卷七，見《道藏》，第31冊，第385頁。

上述四則材料表明，鄭所南之“祭煉”與東華派亦有傳承關係，其祭煉方法也繼承靈寶東華派的一些法則。

表 6.2 所列各煉度儀式顯示，九天仙煉和九煉生尸側重吸納九天之氣，與上清派服氣法較為接近。靈寶派更為注重存思體內精氣的運行，不僅吸收上清存思的方法，而且更注重人體自身對精氣等的掌控，較早期上清派存思術已有所發展。太陰混元化形陰煉法則明顯是道教和地方巫術結合的結果，更重視儀式的外在表現。

四、煉度儀式對道教儀式的變革

煉度儀式的出現可以說是道教儀式史上一次重要的變革，道士們把用於內煉的方法轉化為儀式的過程。把煉度儀和杜光庭的齋儀比較可以看出許多不同之處。

首先，在亡魂超度思想上出現較大的變化。煉度儀式認為亡魂不僅需要供養，更要經過水、火的鍛煉纔能上升至天堂。這個思想把道教中道士的修煉成仙理念應用於一般亡魂，通過法師的能力，把需要長時間修煉的過程濃縮為一個儀式。泛而言之，這實際上是道教進一步開放成仙體系，降低成仙的門檻。

其次，從儀式程式來看，煉度儀式在招魂前有一個“破獄”的儀節，這個儀節和傳統的道教儀式有很大區別。傳統儀式招魂大多由法師通過疏文祈請神靈來達到招魂的目的，而煉度則用變身天尊的方式，通過武力打破地域來達到釋放亡魂的目的，這顯然受到佛教密宗較大的影響。從某種意義上說，煉度儀式是道教結合傳統度亡、內煉和密教等思想並加以儀式化的結果，是道教儀式發展

進入一個新階段的標志。

煉度思想的形成與發展可能與宋代市民社會的發展有一定關係。宋代社會經濟發達，道教得到朝廷的推崇，在民間影響較大，也形成較大的對科儀的需求市場。在這個市場中佛、道兩家都占有一定比例，道教煉度儀式的推行有助於道教儀式得到更多的認可。

第七章 儀式的表演、疏文及存思的心理學分析

第一節 儀式研究理論綜述

學術界對儀式的研究由來已久，關於儀式的定義林林總總，大同小異。儀式所涉及的對象也由小而大。從無文字社會的宗教、巫術儀式到文明社會的典禮、日常生活活動都被納入研究範圍。學者們發現無文字社會儀式的功能也在文明高度發達的社會中普遍存在，儀式在人類社會中所扮演的角色日益為研究者所關注。儀式研究早已超出宗教的界限，更多為社會學家所關注。以下略舉一些學者的研究成果展現儀式研究的大致狀況。

一、儀式研究的奠基者——愛彌爾·塗爾幹

愛彌爾·塗爾幹、馬克思和韋伯一起被稱為社會學的三大奠基者。塗爾幹在《宗教生活的基本形式》一書中從宏觀的角度對儀式作了一番研究。他極為強調儀式在宗教生活中的地位，認為

儀式和信仰的結合纔是宗教的實際形態，宗教的核心是神聖事物，信仰和儀軌是最重要的組成部分，信仰通過儀式，把人結合在一起，形成宗教，這些信仰者就結合成為一個可稱之為“教會”的道德共同體。^① 他不僅認定儀式是宗教不可或缺的組成部分，還進一步把儀式按態度分為消極與積極膜拜兩種形式。按儀式行為分為模仿儀式、表現或紀念儀式、禳解儀式等。他還明確提出要區分宗教儀式和其他儀軌，認為區分宗教儀式及其他儀式的關鍵在於宗教儀式所依賴的對象的特殊性，這種特殊性通過儀式對信仰對象的描述纔能體現出來。^② 這就是說，儀式是使信仰得以確立和維持的重要方式，是使宗教信仰得以區別其他的根本手段。雖然時間過去了近百年，塗爾幹的思想無疑仍對我們有很大的啓迪。

二、人類學家對儀式研究的發展——馬林諾夫斯基、列維斯特勞斯、格爾茲和特納

可以說人類學家是儀式研究的先鋒和主力，從 19 世紀末到 20 世紀中期，大批人類學家作了大量的田野調查工作，撰寫出一批傑出的調查報告。他們發現在許多社會中，儀式都扮演著一個重要角色，在對不同地區、社會儀式研究的基礎上，他們提出了幾個影響很大的理論。其中著名的有以馬林諾夫斯基為代表的功能理

① [法]愛彌爾·塗爾幹著，渠東、汲喆譯：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社 1999 年版，第 54 頁。

② [法]愛彌爾·塗爾幹著，渠東、汲喆譯：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社 1999 年版，第 42 頁。

論、對整個社會學界都有衝擊的列維斯特勞斯結構主義、格爾茲的深度解釋理論以及特納對儀式的微觀解讀。

馬林諾夫斯基所主張的功能主義認為文化諸要素的功能是有機的、整體的。^① 他用功能主義的方法研究無文字社會的產翁儀式，認為在一定的社會環境之中，父親模仿母親生產的產翁儀式目的是確立父道功能。^② 產翁儀式把自然的生產過程轉化為社會過程，從而確立父權的法定地位。

結構主義最重要的代表是列維斯特勞斯，但該主義却肇始於拉德克利夫·布朗。他提出，社會結構是由整套社會關係組成，理論上的模式是從各種結構中概括出來的，但和社會結構中人的具體行為並不一定吻合。^③ 列維斯特勞斯繼承發展了布朗的理論，他所強調的“結構”是指潛藏在人類心理的結構，指出文化現象祇是心理結構的投射，而潛在的結構模式是解釋各種文化的通則，因此，發現深層結構是研究者的任務。^④ 列維斯特勞斯的靈感來自語言學，雖說有過於主觀之嫌，但他的方法對深入分析社會文化現象有很大的啟發，一直為研究者所關注。

格爾茲是闡釋理論的重要代表人物，他主張解釋的重要性。他贊同韋伯提出人是懸在由他自己所編織的意義之網中的動物的

① 黃淑聘、龔佩華著：《文化人類學理論方法研究》，廣東高等教育出版社 2004 年版，第 107 頁。

② [波蘭]馬林諾斯基著，費孝通譯：《文化論》，華夏出版社 2002 年版，第 39 頁。

③ 黃淑聘、龔佩華著：《文化人類學理論方法研究》，廣東高等教育出版社 2004 年版，第 142 頁。

④ 黃淑聘、龔佩華著：《文化人類學理論方法研究》，廣東高等教育出版社 2004 年版，第 247 頁。

觀點，把文化定義為人類自己編織的“意義之網”，進而主張分析文化的目的不是為了尋求規律，而是對生存意義的探求，認為這是文化研究和科學研究不同之所在。^① 在從人類學視角下對宗教研究上，他主張分兩步走，首先要對構成宗教象徵符號所蘊含的意義系統進行分析，其次要將心理過程和這些系統、社會結構聯繫在一起。^② 他在分析巴厘島鬥雞儀式時運用了深度解釋理論，指出巴厘島人的鬥雞儀式實際上是一種地位關係的戲劇化過程，而非簡單的金錢得失的關係。^③

上述學者對儀式、文化的研究主要從宏觀社會的角度出發，而特納則側重從微觀的視角考察儀式。特納繼承範·傑內普的理論。傑內普把儀式分為分離的、過渡的和結合的三種，他關注儀式的意義，研究人在儀式過程中社會地位的變化^④。特納發展了範·傑內普關於儀式經過分離、邊緣（閥限）以及聚合三個階段的觀點，突出第三個階段“交融”的重要性。他認為交融在實質上是各種個體之間的關係，每一個個體都有具體性、歷史性和特異性。發展到一定程度的“交融”會產生自己的結構，在這個結構中，個體之間存在原本自由的關係，轉化為由社會規範所限制的社會人與人之間的關係，自然人通過儀式被整合到新的社會狀態之中，從一種社會

① [美]柯利弗德·格爾茨著，韓莉譯：《文化的解釋》，譯林出版社 1999 年版，第 5 頁。

② [美]柯利弗德·格爾茨著，韓莉譯：《文化的解釋》，譯林出版社 1999 年版，第 153 頁。

③ [美]柯利弗德·格爾茨著，韓莉譯：《文化的解釋》，譯林出版社 1999 年版，第 514 頁。

④ 黃淑聘、龔佩華著：《文化人類學理論方法研究》，廣東高等教育出版社 2004 年版，第 94 頁。

狀態過渡到另一種社會存在狀態之中。^①

上述學者的研究對象多為無文字的社會，沒有成文的歷史資料，研究祇能靠學者去觀察、比較分析，對於由此得出的理論能否適用於發達的文明社會，學者們也不斷地尋求答案。二戰後，學者開始關注文明社會的研究，總結發展了前期的儀式理論。

三、現代儀式研究理論——展演理論和實踐理論

西方學者在總結前期儀式研究理論的基礎上，把儀式研究理論分為展演理論和實踐理論兩種。展演理論源於表演方法的一些基本概念。如認為儀式是一個事件，一套的行為不是簡單表達文化價值或制定象徵劇本，而是能對人們的解釋和理解的改變產生確實的效果。展演理論的另一個重要概念是“框架”。Gregory Bateson 第一次使用這個概念，這個詞指出一種方式，即一些行為資訊建立一個解釋框架，並在這一框架中理解其他後來或同時發生的行為和資訊。展演理論家關注儀式行為的特殊功效，以區別於文字交流和單純的娛樂。^② 實踐理論則要求重視人們的活動方式，不論是正式的宗教儀式或者像午間散步一樣的不經意行為都是一種創造性的策略，人們通過這些行為不斷重新產生和重塑他們的社會和文化環境。^③

① [英]維克多·特納著，黃劍波、柳博賢譯：《儀式過程——結構和反結構》，中國人民大學出版社 2006 年版，第 133 頁。

② 凱薩琳·貝爾著：《儀式——視角和緯度》，牛津大學出版社 1997 年版，第 74 頁。

③ 凱薩琳·貝爾著：《儀式——視角和緯度》，牛津大學出版社 1997 年版，第 76 頁。

實踐理論的代表人物薩林斯發展出一個文化實踐包含於儀式行為中的刺激模型。他認為實踐行為把結構和歷史，系統和事件，持續和變化集合在一起。和特納及格爾茲一樣，薩林斯認為作為一種人類實踐行為，傳統儀式及其自我意識使基本的文化程式能够被理解和分析。^① 同時，實踐理論強調運用這一方法的幾個核心條件：

第一，必須在確切的情境下分析和理解儀式，這個情境指在任何一個指定文化範圍內，而不是一些完全獨立於另一種形式行為的預先行為種類。就這個角度而言，儀式更多的是一種方法、傳統及策略，而作為獨立的意味則少些。

第二，認為儀式行為中最為精緻和核心的性質在於：身體的移動首先在一個特殊構築的空間內，同時體驗並受制於具有不同價值取向的環境。

第三個特徵，儀式是一種促使獲得超越直接環境的權威手段。^②

顯然，展演理論和實踐理論總結吸收了先前儀式理論的成果，它不同於早期弗雷澤《金枝》式抽象化不同儀式來求找到一個統一的模式來解釋人類儀式行為，它們在繼承人類學對具體儀式情境關注的同時，力圖完整表達儀式與整個環境（自然、人文）的關係，認識到每個儀式都有其特殊所在，應該說這兩個理論代表儀式研究的一個重要成果。

① 凱薩琳·貝爾著：《儀式——視角和緯度》，牛津大學出版社 1997 年版，第 77 頁。

② 凱薩琳·貝爾著：《儀式——視角和緯度》，牛津大學出版社 1997 年版，第 81～82 頁。

四、儀式研究新的里程碑——蘭德爾·柯林斯

柯林斯在《互動儀式鏈》中提出他的主要理論——互動儀式。他把互動儀式的發生機制稱為“相互關注/情感連帶機制”，這個機制在一定的情境中沿著兩個維度發生，即相互關注發生的大小程度及參加者之間的情感連帶程度，這兩個因素構成關注與情感連帶機制的模型。^① 他認為儀式的構成要素是人集合到一起，但集合的關鍵是在於人群能夠產生協調一致性，促使“湧動的感覺、謹慎或利益感、可覺察的氣氛的變化”等心理狀態的出現。^② 而儀式發生的機制是共有的行動、意識及情感。最後的結果表現在集體興奮的出現，但這種狀態祇有固定在某個符號、神聖物上或體現為集體的情操和個體的情感能量中時纔能使之長久持續。^③ 顯然，柯林斯認為儀式互動的出發點是非常微觀的情感發生機制，這種機制發生的核心是個體間高度的相互關注和情感連帶，其運作過程就是：身體的協調一致→（相互激起/喚起參加者）神經系統—結合→（與認知符號相關聯的成員）身份認同。這個認同過程使每個參加者產生了情感能量，感受到信心、熱情和願望，這種心理體驗加強

① [美]蘭德爾·柯林斯著，林聚任、王鵬、宋麗君譯：《互動儀式鏈》，商務印書館2009年版，第16頁。

② [美]蘭德爾·柯林斯著，林聚任、王鵬、宋麗君譯：《互動儀式鏈》，商務印書館2009年版，第69頁。

③ [美]蘭德爾·柯林斯著，林聚任、王鵬、宋麗君譯：《互動儀式鏈》，商務印書館2009年版，第71頁。

了他們進行認為道德上容許的活動的動機^①。柯林斯遠未止步，他通過研究文化符號在互動鏈條中的傳遞，提出另一個重要概念——互動儀式市場。即他認為每個人對互動對象與互動儀式強度的選擇取決於他們的際遇機會和他們本身具備的吸引對象的條件。^② 而這一情況正具備了市場的特徵。同時，互動儀式市場還和實際的物質市場有關係，物質市場為激發互動儀式提供條件和物質支援。^③ 這樣，柯林斯逐步把他的微觀分析理論引向宏觀的分析，完美地把微觀與宏觀分析結合在一起，可以說是儀式研究達到一個新的階段。但是，也必須認識到，人類的活動是由多方面的動機因素綜合作用的結果，僅僅是單一的儀式動機作用是有限的，柯氏理論過於強調儀式心理對參與者的作用，這是其不足。

這些儀式的研究早就不限於宗教儀式，研究觸角早已深入到日常生活，目的是要揭露社會生活的深層奧秘，可以說是一種廣泛意義上的儀式研究。西方學者的儀式研究理論成果可謂汗牛充棟，這些成果大大超越了宗教的內涵，然而這種超越對於宗教而言恰恰成了一種忽略，宗教與世俗畢竟有本質的不同，雖然像柯林斯這樣的學者已經深入到心理學領域，但宗教心理也完全不同於世俗心理。所以，本文在借鑒前人儀式研究成果之時，更關注儀式於宗教本身的意義。

① [美]蘭德爾·柯林斯著，林聚任、王鵬、宋麗君譯：《互動儀式鏈》，商務印書館2009年版，第79頁。

② [美]蘭德爾·柯林斯著，林聚任、王鵬、宋麗君譯：《互動儀式鏈》，商務印書館2009年版，第200頁。

③ [美]蘭德爾·柯林斯著，林聚任、王鵬、宋麗君譯：《互動儀式鏈》，商務印書館2009年版，第202頁。

英國哲學家懷海特提出，宗教在人類歷史上展現為四個因素或四個方面：儀式、情感、信念和理性化，它們影響人類生活的次序與其宗教價值深度相反。^① 在實際宗教存在方式中，這四種因素往往互相聯繫在一起，不能截然分開。但是，在道教儀式中，不僅包含這四個因素，更重要的核心是對內在的體悟，相對於理性而言，道教關注的是內在的感性體驗。這種體驗也被稱為神秘體驗，心理學家馬斯洛稱之為“高峰體驗”。結合中國道教科儀的特點，本文把儀式中代表動作的肢體表演、文字的疏文和心理的存思三個重要因素分別加以解讀，力圖深入瞭解道教科儀的更深層含義。

第二節 肢體表演

一、道教儀式中的“閥限”

以第五章表 5.1“王氏《大法》黃籙拔度齋儀程式表”所載內容為考察對象，我們發現，中國道教儀式是建立在神話歷史重建基礎之上，是對現實矛盾的處理。就整個儀式過程而言，儀式首先是在人間重建或重現神話的情景模式下輸入現實的祈求等因素，然後繼續在這一模式下運作傳統的神話過程，最後達到解決現實問題的目的。

同範·傑內普和特納在人類學領域中發現的“閥限”一樣，道教儀式包括更為嚴格的“閥限”，而且這個“閥限”可以進一步細分

① [英]A·N·懷海特著，周邦憲譯：《宗教的形成、符號的意義及效果》，貴州人民出版社 2007 年版，第 3 頁。

成幾個不同的層次。但與之不同的是，道教的“閥限”包括時間和空間兩部分。時間的“閥限”又分為兩個階段，這與特納等人在簡單社會觀察到的儀式不同。齋儀程式表顯示，道士在“封齋”之後就進入第一個“閥限”階段，這一時期“師與齋官弟子同學同志入靖封齋，不交外事”，時間長達百日或九十日或七十日或四十九日或三十二日不等，這段時間祇算儀式的預備期，主要準備儀式所需的疏文等物。在這一時期參加儀式的道士要誦經齋戒，戒律相對鬆些。儀式正式開始的“建齋之日”，道士和齋主進入第二個“閥限”階段，在這一“閥限”階段內，道士的身份再次發生變化，他們成為神靈的一份子，是神靈體系在世間的代表，甚至直接化身為最高神靈。第二個閥限階段的時間比較短，限於道士在齋壇之上行法之時。道教時間上兩個不同的“閥限”體現了由俗入神的儀式轉化過程，從初期的齋戒到儀式正式開始後轉化為神靈一份子，道士通過兩個“閥限”完成人到神的轉變過程。

道教儀式的“閥限”不限於對人身份的改變，也體現在對空間的禁忌上，這裏稱之為空間“閥限”，所謂空間“閥限”實際就是“禁壇”後的壇場，即壇場建立後被法師神聖化為神靈活動的空間，壇場空間進入一個閥限狀態，直到儀式結束，法師解除禁忌為止。經過法師潔淨之後，普通人身份得以轉變，纔能進入這一空間。這種閥限的擴大化就成為某些神聖遺迹或宗教場所。此外，范正義在研究分燈儀式時還注意到分燈與閥限的關係，認為分燈過程產生一種“流動的閥限”，筆者在調查道教“過關科儀”時也看到這種情況，即儀式完成後，家長拿著代表孩子的“斗燈”迴家，不管下雨與否，一定要用一把紅雨傘遮住“斗燈”，這意味著這種閥限一直流動到信仰者家中。

道教儀式的“閥限”在時間和空間上的變化說明在複雜宗教儀式中，閥限還應進一步細分，時間上的閥限體現為時間流動中的儀式變化，為參加者提供感情上的過渡。空間上的閥限則證明它的流動性，它不是封閉的，而是隨著主持者所授予的規定能够在空間中流動轉移。

二、閥限內的肢體表演

本文所謂的肢體表演指組成儀式表演最基本的儀式動作單元。以靈寶大法中的儀式為例，可以把儀式中的肢體表演大致分為以下幾個種類：禮拜、上香、步虛、拜章、踏罡步斗、掐訣等。

1. 禮拜。

指法師請神靈下降壇場之後，每天早、中、晚三次到壇場禮拜神真。主要動作為跪拜叩頭，這個動作在儀式中運用很多，幾乎每個儀節都要用到。禮拜主要目的是表達對神靈的恭敬和虔誠。

2. 上香。

靈寶派中“香”的內涵豐富，“香者非木也，乃太真天香八種，曰道香、德香、無為香、自然香、清靜香、妙洞真香、靈寶慧香、超三界香也”。又說“以香爇火者，道德無為之純誠也，以火爇火者，誠發於心也。願通炎上之烟，用降真靈之格”^①。香是儀式中用來溝通神靈，表達心意的信物，蘊涵抽象的修煉理念在其中。上香咒云“道由心學，心假香傳”，又說“空因色顯，心以香傳，心之所達，非火

① [南宋]王契真撰：《大法》卷五十四，見《道藏》，第31冊，第205頁。

非烟，令臣關啓，徑御九天”^①。上香分本位香、十方香。本位香即給高功前正對的主神位上香，一般用手爐上香。^② 十方香爲給上、下、東、南、西、北等十個方向的神靈上香。

3. 步虛。

步虛是道教特有的表演動作之一，其意在模仿神仙在玉京山禮拜元始天尊時的歌唱、誦詠和舞蹈動作。陸修靜《洞玄靈寶說光燭戒罰燈祝願儀》中就已提道“步虛”，道士在表演這一動作時，在高功帶領下按一定的步伐行進，表演時要執板當心，正身向前，順序而行，各人要協調一致，動作典雅，不得混亂，同時還要唱誦經文，稱步虛詞。^③

4. 拜章。

拜章即上章的方式，正一與靈寶的拜章不同。前者爲三五飛步法，後者用九靈飛步法。^④ 九靈飛步包括一系列配套的壇場、符咒、存思等。^⑤ 肢體動作主要爲罡法。一般過程如下：把寫好的章疏置於三師幕，請降章吏，三獻三散花，衆官長跪，高功出官，開章付侍經或道衆，衆跪受，詣三寶前露章展示，道衆一員宣章，高功念咒開函、熏章、遣章、封章，然後送章到焚燎所宣關讀疏，最後焚燎，高功宣科送聖，依科結束儀式。

5. 踏罡步斗。

① [南宋]王契真撰：《大法》卷五十六，見《道藏》，第31冊，第222頁。

② 據筆者調查所見，此物爲高功手執，類似墨斗狀，握手處雕刻爲龍頭形，另一邊爲一斗狀物，內裝香末，儀式時點燃，高功執之表演。

③ 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，中國社會科學出版社1995年版，第538頁。

④ [南宋]金允中撰：《大法》卷二十五，見《道藏》，第31冊，第506頁。

⑤ 《靈寶玉鑒》卷十八，見《道藏》，第10冊，第274頁。

踏罡步斗一般是指道士在儀式中存想、模擬自己上天在各星宿神界中飛行的動作，包括上章奏事等都要用到，是道教儀式中最重要的表演內容之一。踏罡步斗同時伴隨著存想的內容，或法師跪伏壇場，身體不動，祇是存思過程，但大多數儀式中都表現為道士在壇上繞行等動作。罡步的種類很多，在不同場合用不同的罡步。劉仲宇先生認為罡步有三個主要功能：改變自己以通神靈；飛行九天；禁制鬼神萬物^①。王氏大法中的罡步記載基本體現了這三個方面的作用。

法師進入內壇正中，此是上帝金闕之下，所以要步“星珠耀耀罡”，上御案香時亦同。見圖 7.1a。

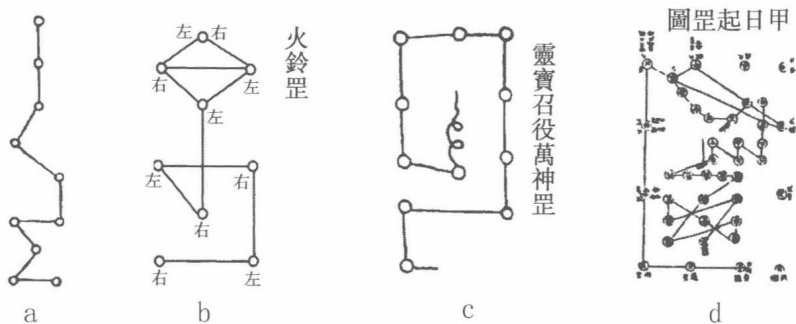


圖 7.1 罡步圖

封山、召神、檄龍、鎮水、除妖、去病可用火鈴印，步火鈴罡^②（見圖 7.1b）。召役神靈用靈寶召役萬神罡（見圖 7.1c）^③。靈寶派上

① 劉仲宇著：《道教法術》，上海文化出版社 2002 年版，第 184～187 頁。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷十二，見《道藏》，第 30 冊，第 771 頁。

③ 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷五十五，見《道藏》，第 31 冊，第 211 頁。

章奏事所用罡步比較靈活，不同時間上章，青龍所代表的活天門方位不同，所用罡步亦不同。甲日自子位，己日自戌位，乙庚日自申位，丙辛日自午位，丁壬日自辰位（見圖 7.1d）^①。

最為復雜的是代表道士遍歷二十八宿、三十二天飛神謁帝朝元的元綱流演。雖然主要為存想，但明確記載了具體的步數，可能也用來作踏罡之用（見圖 7.2）。具體過程如下：

謁三十二天自太黃皇曾天為始，至平育賈奕天而終。然後迴謁二十八宿，每宿一斗，自箕起而斗宿，旋身迴至箕，却望斗魁而去。謁五星如式，升神上境，入北斗之中，三台六星蓋頂而行，步斗一座，次六步應三台而出，左環四十九步，犯火星，又東行八十一步至太陽，謁孝道仙王。復右行六十四步，自北入斗，至太陰謁孝道明王。左旋而出左行，復右行七，返無色界中定。想見諸真仙來往，周歷十方，二十八宿、三十二天。每宿丁罡十二步，次迴，共三百三十六步至箕之罡，直遠望北斗大魁之次。右旋南鄉四十九步，重入火星，經於太陰三十六步，謁水星。東行至於太陽之側。右行六十四步成木，東向謁木星。再迴而行，借水星罡復出太陰之旁，八十一步成金，向西謁金星。東行達於斗口。三十五步而入中，謁土星，返行再入金、水之宿，直望北方玉京金闕，乃入，步而進，再拜長跪祝曰……^②

① 《靈寶玉鑒》卷二十一，見《道藏》，第 10 冊，第 294 頁。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第 30 冊，第 689 頁。

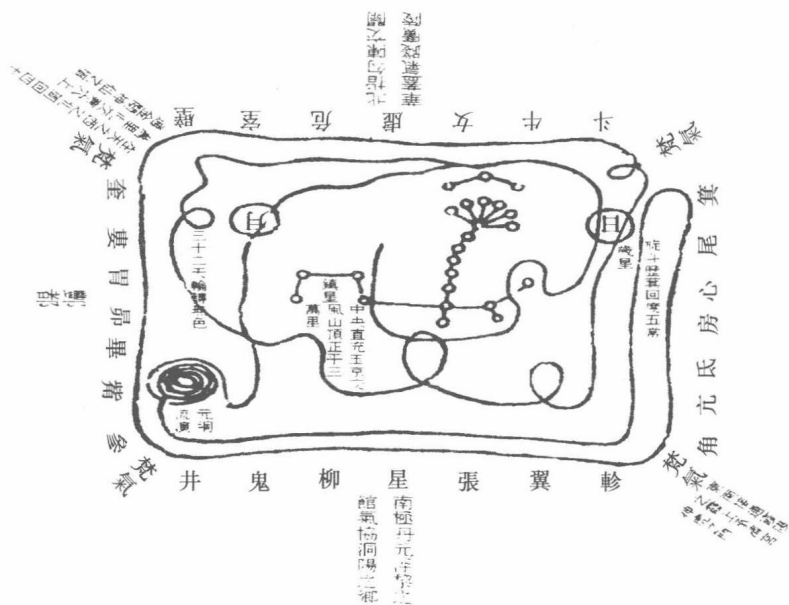


圖 7.2 元網流演圖

注：上圖引自王氏《大法》卷四。

顯然，這裏的元網流演不僅是一種罡步，更是精確的內煉功法，它不僅描述了道教的宇宙觀，而且把這種宇宙觀和精確的罡步計算合在一起，更利於存想內煉時的把握。

6. 掐訣。

掐訣有握、捻、捏多種方法，也稱法訣、手訣、神訣和斗訣等。掐訣是一種手指與手掌結合組成的姿勢，道教人士認為該姿勢具有種種召神鬼伏精魔的神奇功效。^① 根據道教法術的作用原則，劉

^① 劉仲宇著：《道教法術》，上海文化出版社 2002 年版，第 191 頁。

仲宇先生認為“在觀念上，訣為氣竅，掐某訣，亦即某氣盛，或曰控制了某氣。訣制氣，氣生神，存想某神形象纔有依據”^①。這表明，存想也要配合訣纔能有效。法師在行法之時，手上的訣變化很複雜，一般為邊表演，邊換訣，如下面文字所述：

宣無上三天玄、元、始三氣(上中下)，至臣等身中(丑寅)，三五功曹(卯至辰，又一云五方訣歸本命)，左右官使者(己至午，一云卯酉)，左右捧香驛龍騎吏(未至申)，侍香金童(酉，一云入中)，傳言散花玉女(戌)，五帝直符(亥，一云五方歸中)，直日香官(丑辰輪至午)，各三十六人出，存驛龍騎吏赤衣皂幘，並功曹、童子、香官等，從天門而下，次存自身中有驛龍騎吏等從腦而出，各合成一人，至壇所侍立，左右各三十六人(放訣)。關啓土地(戌歸中文)，至御前(自上文剔至午，出於爐前)。^②

材料顯示，訣在儀式中的使用極為頻繁，每個訣對應相應的神，幾乎伴隨儀式的大部分進程，可稱為儀式肢體表演的“微觀動作”。靈寶齋儀中常用的訣包括：玉清訣、接引訣、五方訣、斗訣、三境訣、十天訣、三宮訣、命魔元皇訣、三塗訣、五苦訣、上帝訣等。

三、道教儀式肢體表演與戲劇表演之關係

上香、拜章、踏罡和掐訣構成儀式肢體表演中的主要內容，從

① 劉仲宇著：《道教法術》，上海文化出版社2002年版，第289頁。

② 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷五十六，見《道藏》，第31冊，第225頁。

這些表演的內容來看，幾乎都伴隨著存想的過程，即整個儀式的各個部分是互相配合，不可分離的，除了外在的表現外，更豐富的是不可見部分的含義。

道教儀式中的肢體表演主要指在科儀進行時，法師的一系列動作。學者已經指出科儀與戲劇的密切關係，^①但過於強調兩者的相似性顯然不對，因為儀式與戲劇有根本的區別。日本學者田仲一成認為“類似戲劇的咒術和戲劇本身有著一條不可逾越的鴻溝”^②。他提出祭祀轉變為戲劇的條件是：五代和北宋時期，受墟市開放氣氛及商人合理主義觀念影響，宗教儀式被消除了神秘性、恐怖性之後纔促成了成為娛樂對象的戲劇產生。^③宗教儀式一旦失去神秘性，就不成其宗教儀式。宗教儀式中的肢體表演與戲劇表演類似，戲劇源於宗教儀式，這是毋庸置疑的，但兩者畢竟有根本區別。道教儀式和戲劇表演的最大區別在於，儀式中的肢體表演始終處於閹限之內，即它是處於一種聖化的境域中。從表現目的來看，它首先是一種信仰的表達，而不是單純的娛樂表演；就表演者心理而言，演員要入戲，但一旦出戲就和普通人無異，戲裏的角色是可以變化的，更重“演”。而儀式的法師首先是個信仰者，他所表達或交流的對象是神靈，具有神聖的地位，他不僅要演，更是活在這種思想氛圍內，作為信仰者的目的與演員截然不同。儀式結

① 龍彼得早就指出儀式表演與戲劇的密切關係。參見[法]索安著，呂鵬志譯：《西方道教研究編年史》，中華書局2002年版，第66頁。

② [日]田仲一成著，布和譯：《中國祭祀戲劇研究》，北京大學出版社2008年版，第240頁。

③ [日]田仲一成著，布和譯：《中國祭祀戲劇研究》，北京大學出版社2008年版，第245頁。

束後，他仍然要生活在某種信仰狀態之中，換言之，可稱為某種“亞閥限”狀態，對居宮觀者而言，這種亞閥限甚至轉化為一種常態，就是“出家”。儀式的各個部分內容：動作、誦經、掐訣都含有豐富的心理存思內容，所有一切活動的前提是對神靈的信仰。因此，儀式與表演可能同源但內涵有根本的區別，不能等同而論之。

雖然道教儀式的表演和世俗表演本質不同，但兩者也有密切聯繫。娛神與樂人本來相似，許多宗教儀式的初衷就是要娛神，當娛神形式發展到一定程度之後自然也能娛人。唐玄宗《霓裳羽衣舞》就是道教觀念下的產物，宋代宮廷《德壽宮舞譜》中大部分舞蹈動作都是道教內容。^① 明朝與清初宮廷神樂觀的表演者著道士服飾，這都反映道教儀式對舞蹈藝術的影響。當道教進入民間之後，儀式不僅是一種純粹的宗教表演，還增加不少娛樂的功能，許多儀式的精彩動作表演成了吸引觀眾的重要手段，甚至成為道士水準高低的一種表現。道教儀式與民俗結合更產生了豐富多彩的民間表演形式，如祈雨、跳灶王、跳鍾馗、舞龍、舞獅和目連戲等。^②

第三節 上清靈寶大法科儀文書

道教儀式一個突出的特點就是對文本表達的重視，整個儀式過程使用大量的文書和神靈交流。目前關於道教疏文研究的最大成果是日本學者丸山宏先生的《道教儀禮文書歷史的研究》^③，該

① 劉建主編：《宗教與舞蹈》，民族出版社2005年版，第356頁。

② 高棅、李維：《中西舞蹈比較研究》，臺灣“中央”文物供應社1983年版，第38頁。轉引自劉建：《宗教與舞蹈》，第357頁。

③ [日]丸山宏著：《道教儀禮文書歷史的研究》，汲古書院2004年版。

書比較系統地研究了道教一些重要文書，包括章、籙、青詞等，把道藏及他在臺南的調查結合在一起，試圖探明道教與民間信仰的分化時期。國內學者有成娟陽的《道教科儀中的公牘文體略論》^①，主要是從現實公牘與道教儀式文本的相似性的角度研究，但該文對其中的宗教因素關注不足。上兩者都是從宏觀的角度對道教儀式文本作一整體研究。由於王氏《大法》與金氏《大法》的密切關係，兩者均屬上清靈寶大法一系的不同派別，在文疏上有密切相關性，而金書的表述更為系統，因此，本文結合金氏《大法》等南宋上清靈寶派儀式中的章、疏等，考察這些文本在具體宗教儀式中的角色。

靈寶科儀中有一整套的文書，用於不同儀式的需要。一般包括章、表、青詞、赦、籙、簡、誥、符和券等格式。

1. 章。

章最早可追溯到天師道在蜀地所用的上三官手書。丸山宏先生根據劉宋時期留下的經典研究認為，上章制度和天師道在漢中建立的政教合一的政權制度有密切關係。^② 金允中云：“章乃古式也，世之法書隨時不同，惟有章格不容以私意更易也。如黃籙齋則自來用五通章並未表也。”^③ 金氏認為章格沿襲變化不大，最常用的是“五通章”，包括素車白馬章、酆都拔罪章、開通道路章、沐浴煉度章和升度亡魂章。但當王氏之時，章格已經發生一定變化。王氏

^① 成娟陽：《道教科儀中的公牘文體略論》，載《中國文化研究》2008年夏之卷，第108～116頁。

^② [日]丸山宏著：《道教儀禮文書歷史的研究》，汲古書院2004年版，第45頁。

^③ [南宋]金允中撰：《大法》卷二十三，見《道藏》，第31冊，第485頁。

大法中的“鄮都開業道章”可能就是原來的“鄮都拔罪章”。

章的主要內容是儀式開始之前，預告神靈有關事項，請神靈下降執行事務。如下表：

表 7.1 五通章內容表

名 稱	內 容
素車白馬章	建齋原因、建壇時間、地點、正齋時間，請素車白馬大將軍等神靈通知各處相關神靈
鄮都拔罪章	建齋時間、日數，請太一救苦天尊等救贖亡魂
開通道路章	建齋日數，請值符吏奉太上符命到亡魂所在各處開釋魂靈
沐浴煉度章	建齋時間、日數，請五方五靈童子等下降，哺貽亡魂，蕩滌滓穢
升度亡魂章	建齋地點，請南昌上宮司命、司錄等神升度亡魂

注：上表據金氏《大法》卷二十三編。

和世俗文書一樣，章有相應的格式。開頭頂格寫“上清靈寶法錄（職位）臣姓某誠惶誠恐稽首頓首再拜”，下一段頂格寫內容，最後空三行寫法師姓名、修煉地點，再空三行，頂格寫“太上無形無名虛無自然至真大道七寶金闕玉陛下”，又空三行，寫時間，最後還要空三行。章寫完後，還要配上相應的封函，包括可漏、內函、外函三部分，這表明章是一種極為正式的科儀所用公文。

章的書寫也有嚴格的禁忌，這是它不同於世俗公文的關鍵之處。書章地點要選在少人來往的靜室，將其事先打掃乾淨，書章時用解穢符及醋炭熏過。書章者要先沐浴更衣。章文內容每行以十七字為限，“臣”字及人名、鬼、死等字不能頂行頭，“生”不居行末。書章剩下的紙要裁下焚毀。婦女、僧尼、雞犬等不能入書章室，室內不得交談，未寫完書章者不能出室，禁忌很嚴格。上章還要“章

信”，即準備一定的錢物等，以表誠心。最後，上章時還要附上“章關”一道，物件為“靈寶大法司”，請相關使者傳送章文到天庭。^①

2. 表。

表類似章，也是告知神靈齋醮煉度事宜，請神靈降臨壇場。表也有數種，金氏認為祇有黃素朱表為古代流傳下來的，其餘諸種多為後世添加。主要的表有：黃素朱表，用於儀式結束，散壇之時上告天庭，為諸位參加儀式的神靈請功；救苦表，請太一救苦天尊派等神人遣救苦童子等煉度幽魂；請陰陽正氣煉度表，請白玉龜臺九靈太真金母元君和東華木公上相青童道君玉陛下二氣之祖，寬宥魂靈，復其陰陽之正性；九天上帝表，請九天上帝超生亡魂。上表不用關文，表文末尾署時間和法師即可，比章簡單。^②

3. 青詞。

章、表都是法師告上天神靈之文，清詞是代表齋主誠心祈求上帝的表露之詞。所謂青詞指於青素之上丹書告上帝建齋祈請或謝神之意的一種齋醮儀式所用疏文。“青素丹書”代表齋主剖肝瀝血之誠意。清詞有兩類，一種建齋時，告上天建齋之意，祈請上帝哀憐拯救；另一種是齋醮結束後陳感激之情。上青詞的對象分為針對神靈集體和祇對某一個神靈兩種。就不同儀式內容而言各類建齋、設醮都有青詞。唐宋以來許多帝王將相、文人墨客留下不少青詞，影響很大甚至發展為文學體裁的一種。因此，青詞的撰寫者不一定是道士，相當部分青詞為儒生所作。但靈寶派主張所用青詞內容應言簡意賅，不用或

① [南宋]金允中撰：《大法》卷二十三，見《道藏》，第31冊，第489頁。

② [南宋]金允中撰：《大法》卷二十四，見《道藏》，第31冊，第493頁。

少用儒家經典內容。^①

4. 啓、箋。

啓一般用於儀式舉行之時，上啓神靈，“啓”的對象地位僅次於君主。金氏云“君前用表，禮也。太子、諸王，以至宰執大臣用箋用啓亦禮也，此世法也”^②。這表明，表、啓、箋都是同一類文體，祇是使用的對象不同罷了。金氏認為這是模仿世俗之法的結果，實際道教的文書何嘗不都是模仿世俗之法的結果。齋儀中，六幕所奉神靈均用“啓”。“箋”與“啓”使用的對象規格一樣，“啓”用於儀式之前，“箋”則於儀式結束後感謝神靈之用。比如齋儀六幕，每幕均對應一“啓”與“箋”。

5. 奏、申、牒、帖、關、札。

金允中認為一般道士的功夫達不到通真達靈的程度，所以必須仰賴奏、申等文檄的幫助，以求和神靈交流，達到科儀行持的目的。^③ 奏、申等文檄內容大致相似，都是告知神靈要祈請之事，請求答允，不同的是按神靈身份高低，所用文辭略有不同，文書所用封函也不同。

奏是給最高級神靈的公文，格式很講究。金氏提到兩種奏式，其一為傳統格式，使用不多；其二為常用格式，金氏稱之為世俗格式。兩種奏式略有不同，祇是“世俗格式”對神靈尊號的稱呼比較混亂。奏狀前銜位的右邊要“貼黃”，奏狀末尾年月日之右“倚黃”，上寫“乞付合屬真司頒降施行”，上蓋印。奏文寫好後，要有內封，

① [南宋]金允中撰：《大法》卷二十四，見《道藏》，第31冊，第494～495頁。

② [南宋]金允中撰：《大法》卷二十六，見《道藏》，第31冊，第506頁。

③ [南宋]金允中撰：《大法》卷二十七，見《道藏》，第31冊，第513頁。

上寫“某天尊玉陛下具法位臣姓某謹封”，外套方函，上書“奏狀謹上詣三天門下天樞院進奏具法位臣姓某謹封”。

申狀分爲兩種，對上界的申狀格式同奏狀，祇是沒有貼黃、內封和外函。給中下界的申狀，格式有一定變化，見下：

靈寶大法司

切照本司據某處入意須至申聞者

右謹具申

某聖銜 恭望

聖慈允從申請特與施行謹狀

年歲次 月 日 具法位姓某狀^①

該格式抬頭爲“靈寶大法司”，給上界申狀抬頭爲“具法位臣姓某”。牒也按神靈級別分爲兩類，兩者的區別僅在於“牒上某神”與“牒某神”一字之差。牒式如下：

靈寶大法司 牒某神

當司據（入意）須至移文者

牒請詳事理 云云 故牒

年歲 月 日牒

具法位姓押^②

① 〔南宋〕金允中撰：《大法》卷二十七，見《道藏》，第31冊，第518頁。

② 〔南宋〕金允中撰：《大法》卷二十七，見《道藏》，第31冊，第518頁。

比牒低一級的文書是“帖”，以下又分“關”、“札”。“關”是給各界負責傳遞文書的神靈的公函，上界是值符、日值主者，中界是功曹同各處里域等神，下界為值符等神吏。幾乎各類文書都要給“關”文。儀式結束，設醮謝神、申、牒，要開列酬神之錢馬等。法師還要給各處神靈上謝過狀，請求寬宥儀式中的失誤和不敬之處。^①各類文書所對應的神靈有嚴格的區別，這反映了道教科儀文書對世俗禮儀的模仿和重視。

奏申類文檄包括奏、申、牒、帖、關、札幾類，其分別對應神靈如下表所示。

表 7.2 奏申類文檄所對應神靈表

文書	使用對象
奏	三清上帝、昊天、北極、天皇
申	上界列真、日宮月府、五星四曜、北斗三官、四聖五師、高天上輔、玉帝貴臣、天曹主執、上境諸司，以上用申。中下界酆都大帝、扶桑大帝、五嶽上卿、五嶽聖帝、暘谷神王、洞天福地主宰、九江水帝、泰山府君、地府六天十洞酆宮，凡有司及累經封爵貴典祀之類，以上用次等申
牒	中下界之神，位次稍低及酆宮泉曲諸府，九州社令、城隍、祀典太歲官君、神虎將吏用一等牒。祀典得額而未受封爵或山川之神未受封額及法中將吏之次者，或尊貴典祀廟下分司之神用次等牒
帖	中下界神祇地位低者以及本司將吏
關	功曹並本司吏兵
札	人家司命、土地神，可以指揮者

注：表據金氏《大法》卷二十八編。

上表中神靈和文書的對應僅是理想狀態下的情況。實際情況

① [南宋]金允中撰：《大法》卷二十九，見《道藏》，第31冊，第534頁。

並非如此，如金氏所言，各宗派對自己師門的尊崇、新神靈的增加、祀典的變化以及道士對神靈等級的區分都影響實際儀式中這些文書的分類。^① 儀式所上文書並非祇上一次，如果準備時間長甚至可以以上三次文書。

6. 榜文。

榜文內容為告知儀式時間、地點、程式、注意事項和相關人員等，不同榜文內容不同。一般榜文如下表所示：

表 7.3 榜文部分類型及內容表

榜 名	內 容
齋壇節次榜	主要介紹儀式順序
經榜	所念之經目
曉諭將吏榜	勸誡神靈將吏嚴守戒律，盡心儀式
神虎攝召壇榜	請召攝相關神靈屆時奉命召攝各處亡魂
率勵壇官榜	曉諭各參加儀式的道士遵守科儀戒律
曉諭孤魂榜	昭告各處相關亡魂屆時參加儀式以期超度

注：上表據金氏《大法》卷二十九。

7. 符、誥、寶籙和券等。

《靈寶玉鑒》之《告給符籙門》云：

所謂符者，以合其妙；籙者，以紀其功；簡者，以格其言；誥者，以出其令。是皆法元始之祖氣，合靈寶之妙光，以會神著靈，於竹帛金玉朱墨楮札之間，而微顯闡幽，開光長夜，執符把

^① 〔南宋〕金允中撰：《大法》卷二十九，見《道藏》，第31冊，第538～539頁。

籙，監真度生，亦體夫自然神化玄通之妙也。^①

可見“符”有符合之意，即合道法之妙，以治妖邪。“籙”不僅是記錄神仙名諱更是道士功德的標志，即授某籙表示該道士積功當得之。“簡”是告盟天地以紀其信的信物，如投龍簡。“誥”的功能則是發布命令，如誥文。

符是道教儀式中最為常見的文書形式，往往被認為具有通真達靈，驅邪攘妖的法力。符早在後漢張陵時就已經出現，《抱朴子·遐覽篇》著錄大符六百多卷。王明先生認為符圖的興盛與天師的流布有密切關係。^② 到南宋，符還被大規模運用於儀式之中。金氏強調科儀施行“以符為先”^③，符的重要性可見一斑。符大多以文字或其他象徵性符號表達通靈或驅魔等內涵。道教認為符的文字符號產生於天地之初，蘊含著自然之妙，用在人世間能輔正除邪、驅灾拯厄；施於冥府就可超度九祖、濟拔幽魂。符的種類極為龐雜，難以統計。

上清靈寶派用於齋儀升度類符主要有：長生靈符、救苦真符、破地獄拔幽魂符、元始符命、九龍符命、登真度命符、普告三界符、歷關諸天敕制地祇符、四鎮合同符、升天三券等。^④ 這些符比較規範，大多由代表經文的符號組成一定樣式，配以誥文。如：

① 《靈寶玉鑒》卷二十二，見《道藏》，第10冊，第303頁。

② 王明：《黃庭經考》，見《王明集》，中國社會科學出版社2007年版，第127頁。

③ [南宋]金允中撰：《大法》卷三十二，見《道藏》，第31冊，第568頁。

④ [南宋]金允中撰：《大法》卷三十三，見《道藏》，第31冊，第567～568頁。



圖 7.3 救苦簡符中的部分符號與所代表的文字圖

注：上圖引自金氏《大法》卷三十二，見《道藏》，第 31 冊，第 559 頁。

圖中符號對應圖下文字，一系列此類符號組合起來之後，就構
成一道符，圖 7.3 是一道符的一部分，圖 7.4 為完整符圖：

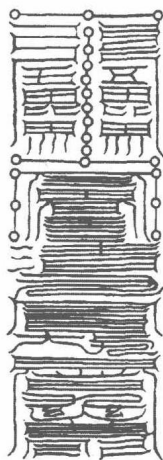


圖 7.4 救苦簡符

注：上圖引自金氏《大法》卷三十二，見《道藏》，第 31 冊，第 559 頁。

此類重要的符往往要配上誥文，上符誥文爲：

元始符命黃籙白簡救苦真符，告下十方無極世界，三官九府、百二十曹、五帝考官、巨天力士、九幽地獄、執罰神兵、司錄司命、司功司殺、牛頭獄卒、三界大魔，拔度亡故某人靈魂，出離地獄，永辭長夜，睹見光明，萬罪蕩除，冤仇和釋，垂此九龍，度命功德，上生天堂一如

告命，風火驛傳

太歲年月 日於 三寶前告下^①

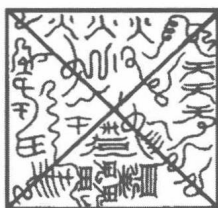
該符還要配上可漏套封。不同符所用封函不同，九龍符用方函，玉清寶籙破地獄真符用內封和方函。四川華陽出土的北宋英宗治平四年（1067）的告文表明告文還用於安鎮墓穴。^②

“無上玄元太上生天寶籙”：該籙與授予道士的籙不同，籙文仍記載相關神靈，目的是告知各處幽府神鄉給予所度亡魂出入自由等。更爲典型的是“太上洞玄靈寶長生度命無上黃籙”，該籙載錄了三皈依、九真戒及諸神名，類似於給道士的籙，祇是傳度對象是亡魂。

“四鎮合同符”，又名“金文玉券”，分爲四份：東份朱書黃素，焚給天門吏；南份朱書白璧，投名山福地岩穴洞天之中；西一份朱書青縑，給亡魂收執；北一份雕金魚之背，流諸水中。它的目的是天

① 〔南宋〕金允中撰：《大法》卷三十二，見《道藏》，第31冊，第559頁。

② 霍巍：《談四川宋墓中的幾種道教刻石》，載《四川文物》1988年第3期，第45～48頁。

上人間共同見證。^①

四鎮合同符

圖 7.5 四鎮合同符

注：上圖引自金氏《大法》卷三十二，見《道藏》，第 31 冊，第 565 頁。

“升天大券”：是給亡魂攜帶，使得精氣魂魄神識全都受化更生。該類券還有兩種，即靈寶升天左券和靈寶升天右券。升天券也是亡魂得以進入天門的憑證。券用外函和內函裝入。

以上符、誥各有不同的規格，畫符的方法尤為重要，符靈驗與否與製作方法有密切關係，各類符各有不同的製作方法。

表 7.4 三種符的書法

符 名	製作方法
無上玄元 太上生天 寶籙	先望天門密咒，接著用墨筆書敕敕文，密咒七遍，用朱書南斗形，寫真諱於其下，存天門方有一玉童乘金光持黃牒下降，唸氣書四字，每字念四遍。寶籙符篆用黃素黑書，內外封用黃紙
茭龍驛吏 符	書符時掐玉帝訣，引北極星光，黃紙黑書，篆符紙當以槐黃紙黑書
金龍驛吏 符	用青紙丹書，掐玉帝訣，引太尊星芒繞筆拂簡，畢，同符命焚青烟中

注：金氏《大法》卷三十二，見《道藏》，第 31 冊，第 560～562 頁。

① [南宋]金允中撰：《大法》卷三十二，見《道藏》，第 31 冊，第 565 頁。

從上符的書寫方法可知，畫符要和存思、掐訣等儀式密切結合在一起，這樣纔能有效果。宋李少微在《道法樞紐》中詳細記載了畫符的關鍵：

古云：書符不識竅，却被鬼神笑。書符若知竅，驚得鬼神叫。今之行持者，不明道法之根源，妄於紙上作用，以為符竅，殊不知，此竅非凡竅，乾坤共合成，名為神氣穴，內有坎離精。當於身中而求之，不可求之他也。人能知此一竅，則可與言道矣，豈徒法哉。《太上心法序要》云：收為胎息用為竅，道法之中真要妙。此漏泄之言也。^①

李少微提出“符竅”纔是畫符的關鍵所在，也是符靈驗與否的秘密。實際上這個神秘的“竅”就是內煉之法在符咒上的運用，即“收為胎息用為竅”。《靈寶玉鑒》明確記載了書符的方法：

凡書篆諸品符，須依法入靖，香燈紙札筆硯之屬，一一備具。先行內煉十轉回靈之道。法師靜坐調息，神氣澄虛。存下丹田淵泉宮靈寶先天祖氣，自中而歷二十四節，直透泥丸頂門，又復降下元宮，復升，周迴十過畢，次存三田中有三尊，乘三色雲氣，上升端坐泥丸之中，次有天上三色雲氣中三尊，降自泥丸，混合為一，如此分明。自己丹元君上朝，心奏所陳之事。須臾，慈顏允奏，敕命左右侍真金童玉女，捧琅函玉笈，在

^① 《清微元降大法》卷二十五《道法樞紐》，見《道藏》，第4冊，第275頁。

百寶光中降付，容臣奉行。即密謝畢。自己真人頂出寶光，混合神氣，內外洞明，鳳篆龍章，徘徊於几案之上，扣齒十二通。^①

文中清楚說明了書符首先要存思，然後下筆，符纔能有效。符在使用時有一定的選擇性，如元始符命、普告三界符、敕制地祇符、歷關諸天符，此四符在薦拔亡魂時祇用其中一符，如果是崇建大齋則諸符並用，且要以黃紙朱書。^② 按金氏所言，以上所介紹諸符為古法，都來源於經典。宋元時期出現大量新符，符的形制、種類更為多樣。

8. 章、符等的對應性

按儀式順序上章，發相應的章、符誥文。如煉度亡魂儀式中所需疏文及應用順序如下：

表 7.5 齋儀煉度文書表

儀式 進程	預告階段	請神召魂階段	煉度階段
疏文 名稱	上救苦表，頒九龍符、青宮誥。然後上素車白馬章，頒普告三界誥；上破酆都開業道章則頒酆都拔贖誥、元始符命誥、太上敕救苦符、破地獄符、拔幽魂符、三官簡、九幽、玉白二簡等	開通道路章，頒玉皇誥，敕制地祇誥	上沐浴煉度章，頒金液煉形誥、雷文誥，生天籙，長生符等。接著上升度亡魂章，頒歷關諸天誥

注：上表據王氏《大法》卷四十四，參見前文“黃籙齋第一、二、三日夜基本儀節程式表”。

① 《靈寶玉鑒》卷二十二，見《道藏》，第10冊，第303～304頁。

② 以上內容均參考金氏《大法》卷三十二。

金允中的科儀文書大多繼承前代文書，基本反映唐、北宋時期的上清靈寶疏文情況。林靈真的《靈寶領教濟度金書》則是宋末元初科儀文書的代表。

第四節 上清靈寶大法煉度儀式 存思的心理學分析

經驗的內容往往涉及個體的心理活動。本節主要以道教儀式中的內在存想為研究對象，研究這一問題不得不涉及宗教體驗問題。但在國內外，這一領域都不占主導地位，因此，在借鑒前人成果之前有必要首先對這一領域的研究概況作一番梳理。

一、宗教研究的心理學路徑

當前對宗教的研究有幾個不同的角度，主要以宗教歷史、宗教社會學和哲學等視角為主。它秉承文藝復興以來的人文精神，以科學理性的主客觀之分為前提，其理論支持源自西方分析哲學。這一哲學高揚人的主體性，突出人的世俗特徵，却無意中淡化了人與自然的聯繫，泯滅人靈性的一面。在這一思想主流的影響下，對宗教的研究主要從客觀、外在的角度加以研究，重視外化的宗教表現形式，如宗教經典、歷史、儀式等。上世紀初，以胡塞爾^①為代表的一批哲學家以現象學思想為代表，試圖開拓出一條與傳統不同

① [德]胡塞爾 E. Edmund Husserl (1859 ~ 1938)，20 世紀現象學創始人。

的新的認識世界之路。葉秀山在評價胡塞爾和海德格爾師徒二人的現象學時認為海德格爾是在胡氏知識性現象學基礎上發展出存在性現象學。這種存在性知識和知識性存在的思想方式突破了以邏輯形式與感性內容相結合的科學性思維。^① 在這一學派的影響下，榮格在現象學的基礎上進一步開拓出新的心理學研究思路。進而，又運用其“原型”理論對宗教加以研究。但榮格的方法一直未被西方主流心理學派所接納。現代心理學對宗教的研究有兩種思路：占主導地位的是以宗教社會學的案例收集、分析、統計為主的研究，他們通過訪談等形式研究宗教經驗。另一種思路則繼承榮格等人的傳統，力圖把握人心中內在的一種體驗，分析它的來源，含義等。認為宗教經驗不僅是一種個人體驗，而且是人類探索更高精神境界的必要途徑，着眼於對人類靈性一面的理解，甚至否認主流哲學的主客體之分。這種研究思路不大為主流學界所認可。這個領域的學者主要以心理學家為主，包括榮格、威廉·詹姆斯、維克多·傳郎克、馬斯洛及當代美國著名心理學家肯·威爾伯等人。

威廉·詹姆斯否認主客體之間的基本區別，“僅有一種原始的素材或材料”構成世界，他稱之為“純粹經驗”。這種經驗是一個“已定的未分割部分，可以在這種關係中是認識者，在那種關係中是被認識者”。羅素基本贊成威廉·詹姆斯的觀點，但認為這種“經驗”祇能是發生在生命體身上，並被其注意到纔能成立。^② 羅

① 葉秀山：《思·史·詩：現象學和存在哲學》，人民出版社1988年版，“引言”第7頁。

② [英]羅素著，何兆武、李約瑟譯：《西方哲學史》下卷，商務印書館2004年版，第370～372頁。

素的支持使詹姆斯的觀點逐漸被主流學界認識。

傅朗克^①開創了心理學“意義治療學”，他將“意義治療學”分為三個層次，其中第三層分為受苦、責疚及死亡或無常三個小層次。他認為生死的終極意義有其客觀的宗教超越性基礎，認可人生的終極意義即等於認同生命的更高層次，超越精神性或宗教性，至於其內涵則要依據患者本人的宗教體驗來確定。^②

初期的馬斯洛不像榮格那樣對宗教有濃厚的興趣，但他後期的研究和榮格殊途同歸，主要體現在他的需要層次理論上。他在《存在心理學探索》中指出，人本主義的、第三種力量的心理學是過渡性的，是向“更高級的”第四種心理學發展的準備階段。這種心理學的中心是超越個人的、超越人類的，是以宇宙而非個人和興趣為中心。^③ 這種超越人性，以宇宙為中心的心理學顯然具有終極意義，在宗教信仰中，更多地表現為靈性體驗或高峰體驗。馬斯洛進一步研究了高峰體驗，論述了其中的重要意義。他強調在高峰體驗中，“知覺可能是相對超越自我的，忘我的、無我的”^④。因此，對高峰體驗的研究有可能通往哲學家夢寐以求的內在價值，如完善、美、真實等。同時，馬斯洛

① 維克多·傅朗克，維也納大學精神醫學及神經學教授，“意義治療學”開創者。

② 段德智：《西方死亡哲學》，北京大學出版社 2006 年版，第 270～271 頁。

③ [美]A·H·馬斯洛著，李文滸譯：《存在心理學探索》，雲南人民出版社 1987 年版。

④ [美]A·H·馬斯洛著，李文滸譯：《存在心理學探索》，雲南人民出版社 1987 年版，第 71 頁。

也指出這種高度發展的人格在自我實現的認知上仍包含一定的危險。^①

此外，另一些宗教研究者也開始關注宗教信仰中超驗領域的內容。著名宗教學家史密斯^②總結前人研究時認為，以往對宗教的研究有兩個方面的不足，要麼忽略宗教塵世的一面，要麼漠視宗教超驗的領域，這種缺失造成對宗教研究的片面性，因此，他把宗教分為“累積的傳統”和“信仰”兩部分，認為人是兩者的聯結交點。^③他進一步強調所謂“信仰”部分，即信仰意味著特定個體的捲入或內在的宗教體驗，也表徵著超驗者對他的影響或作用是真實的或推定的。^④

如果說榮格對宗教體驗的研究不被認可，傅朗克、馬斯洛、史密斯把學術研究的觸角伸到宗教體驗的領域，那麼，肯·威爾伯^⑤則把宗教心理體驗納入心理學、哲學的視野。他繼承發展了馬斯洛的理論，提出了更系統深入的人類心理發展層次表（見表7.6）。

① [美]A·H·馬斯洛著，李文滸譯：《存在心理學探索》，雲南人民出版社1987年版，第107頁。

② 威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯，伊斯蘭教與比較宗教史學者，曾任哈佛大學“世界宗教研究中心”主任。

③ [加]威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯著，董江陽譯：《宗教的意義與終結》之《中譯本序言》，中國人民出版社2005年版，第333頁。

④ [加]威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯著，董江陽譯：《宗教的意義與終結》之《中譯本序言》，中國人民出版社2005年版，第334頁。

⑤ 肯·威爾伯，“後人本心理學”最重要的思想家、理論家。

表 7.6 “梯子,攀登者,觀念”表

梯 子	攀登者	觀 念			
基本結構		馬 斯 洛 (自 我 需要)	洛 文 格 (自 我 感)		科 爾 伯 (道 德 感)
感 覺—身 體階段	支點 1	生理需要	自閉階段 連體共生階 段	前道德階段	0. 魔 幻 願 望 1. 懲 罰 / 順 從 2. 樸 素 享 樂 主 義 3. 他 人 認 可 4. 法 律 秩 序 5 個 人 權 力 6. 個 人 良 心 的 原 則 7. 普 遍 的 靈 性 階 段
幻 想—情 緒階段	支點 2				
表 徵—心 智階段	支點 3	安全需要	衝動出現 衝動階段	I 前習俗階 段	
規 則—角 色 心 智 階 段	支點 4	歸屬需要	自我保護 順應	II 習俗階段	
形 成—反 思階段	支點 5	自尊需要	有內在原則 的順應 有內在的原 則	III 後習俗階 段	
洞 察 力— 邏輯階段	支點 6	自我實現需要	個人主義 自主性		
心 靈 階 段	支點 7	自我超越需要	整合		
奧 妙 階 段	支點 8	自我超越需要			
原 因 階 段	支點 9	自我超越需要			

注：據肯·威爾伯著，許金聲等譯：《萬物簡史》，中國人民大學出版社 2009 年版，第 129 頁圖略作修改，原圖橫軸沒有嚴格對應關係，本文爲了便於區分，筆者把這一內容表格化。

表 7.6 中，從支點 7 開始就進入心靈階段，探究人內在的高峰體驗問題。

比較當前宗教心理學界對宗教體驗的研究方法，可以看到兩大思路：其一，從外在的表現，以資料分析統計等手段來探討體驗問題；其二，是通過對高峰體驗的感受來研究宗教體驗問題，這一類研究者多為心理學家，如榮格、傅朗克、威爾伯等人。但比較兩者的研究結果，實際上也有殊途同歸的趨勢。前者分清了導致宗教體驗的外在因素如：音樂、祈禱、入靜、藥物、精神痛苦、隔離與感覺喪失等。^①一些宗教學家也意識到宗教體驗在宗教信仰中的重要作用，如史密斯就認識到宗教做為個人體驗的意義。而內在的體驗研究則進一步深入外表看不到的精神世界，探討人類的心靈旅程，彌補前者的不足。如果說榮格等人對宗教的關注是把心理學推向宗教，甚至承認宗教在心理學意義上有某些超越之處，那麼，他們也在一定意義上把神還原為人。研究“神”的實質是人的心理“原型”還是一種精神狀態或是其他可表述的內容。這些心理學家難得之處在於既具備嚴謹的科學訓練，又避免體驗者因信仰而帶來的片面性。相信，上述兩者的完璧必然能大大促進宗教學的研究。

二、道教的宗教體驗

比較上述各學者對宗教心理學的研究之路，不難看到，馬斯洛主要通過一係列問卷調查心理高峰體驗。肯·威爾伯則是從現象學、哲學的視角加上自身的體驗來對超驗心理進行描述。而榮格

^① [英] 麥克·阿蓋爾著，陳彪譯：《宗教心理學導論》，中國人民大學出版社 2005 年版。

除了自身的體悟外，倚重於對無意識等心理的分析來尋求對宗教體驗的分析。應該說，榮格的心理分析雖已是上世紀初的成果，仍有非凡的意義，對心理潛意識等的分析顯然具有嚴謹的可操作性。因此，本文傾向於運用榮格的分析方法來分析道教的高峰體驗——“存思”問題。

運用心理學分析方法對道教心理加以探討也始於榮格，他通過德國派駐中國的傳教士衛禮賢接觸到中國的《易經》並對禪宗有相當的研究，還為衛氏翻譯的《金華秘旨》寫了序，接觸到道教的經典。他寫的《東洋冥想的心理學——從易經到禪》^①一書，用心理學的方法分析介紹東方印度、中國和日本的宗教冥想。在《金華養生秘旨與分析心理學》^②一書德文第二版序言中高度肯定《金華秘旨》對他的影響，認為這部著作把他的研究帶到正確的途徑，使他找到長期研究的集體無意識和靈知的樞紐點。在該書中榮格從心理學的角度對《太乙金華宗旨》和柳華陽的《慧命經》加以分析。

榮格對宗教心理分析的主要工具是“原型”、“個人無意識”和“集體無意識”等幾個概念。榮格在佛洛伊德關於“無意識”概念的基礎上把它分為兩個層次，“個體無意識”和“集體無意識”，前者是後者的更淺層表現。“無意識”是遺忘和被壓抑心理內容的集中地；更深層次的“集體無意識”所包含的內容和行為模式對於所有的個體而言具有或多或少的相似性。集體無意識主要

① [瑞士]榮格著，楊儒賓譯：《東洋冥想的心理學——從易經到禪》，社會科學文獻出版社2000年版。

② [德]衛禮賢、[瑞士]榮格著，通山譯：《金華養生秘旨與分析心理學》，東方出版社1993年版。

表現為“原型”^①。榮格對原型有許多論述，所謂“原型”，“指的是一種普遍的由繼承而來的心理模型，它構成了無意識，它總是集體的，即至少對整個人類和種族來說，最重要的神話主題是共同”^②。即原型由存在於人頭腦中的一些原始意象構成，這些原始意象指的是各種不能整合成有意識心理活動的零碎的記憶（如被壓抑的欲望對事物的感知、經驗等）^③。榮格認為，“原型”對構造的過程性質和構造過程所遵循的路綫起決定作用，具有某種先驗性質。^④榮格運用原型理論對佛教密宗、禪宗及道教呂祖派內煉經典《太一金華宗旨》等進行分析。這對研究宗教體驗有開拓之功。

國內在運用榮格心理學理論研究道教的有華南師大的心理學博士 Micheael Y 的博士論文《榮格原型意象在心理分析中的角色研究》。他借鑒榮格的觀點談到直覺、無意識、本能和原型的關係時，認為直覺是無意識的產物，是本能的某一個方面，而原型實際上是本能的形象。原型的運作原理是：人類的意識活動由中樞神經和肌肉運動神經控制，無意識活動由獨立的植物神經系統控制；植物神經系統包括交感神經和副交感神經，負責調節肝、膽等內部器官的基本功能。榮格把集體無意識看作深入植物神經系統的精神。進而，器官的每一個基本本能活動都能通過交感神經產生某

① [瑞士]榮格著，赫爾譯：《原型和集體無意識》，中國社會科學出版社1980年版，第3~4頁。

② 尤娜：《象徵與敘事：現象心理治療》，山東人民出版社2006年版，第85頁。

③ 尤娜：《象徵與敘事：現象心理治療》，山東人民出版社2006年版，第86頁。

④ 施春華著：《心靈本體的探索——神秘的原型》，黑龍江人民出版社2002年版，第73頁。

種相應的直覺原型。這一產生在人心靈中的原型能影響人的生理和心理活動過程。^① 基於這一原理，作者認為中國道教中所謂“存神”中的“神”就是中國版的“集體無意識”，特點是“可意會，不可言傳”^②。

榮格和 Micheal Y 的研究都對道教心理學研究作出了重要貢獻，但顯然都是初步的探討，二者都未深入探討這種心理狀態產生的過程、不同心理階段的區別、可能出現的失誤等，對這些重要問題的瞭解仍是欠缺的。本文運用上述方法對東華派儀式中的存想進行研究也是一個初步的嘗試。

三、靈寶大法煉度儀式中“存思”的心理學分析

道教儀式的第三個層面是存思，存思是人內在的心理活動，或宗教心理體驗。它比外顯的音樂、肢體表演更深入一層，更能體現宗教的內核。由此，有必要先對所謂宗教的定義略作探討。呂大吉先生認為“宗教與其他社會文化現象的根本區別，就在於它的社會功能依賴於對神、神聖物或超自然力量的信仰”^③。他進一步提出了宗教的四個要素：宗教觀念、宗教體驗、宗教行為和宗教體制。他把四要素同時具備方稱之為宗教這一觀點顯得過於嚴格，這將

① Micheal Y, 華南師大博士論文《榮格原型意象在心理分析中的角色研究》，第 66 ~ 67 頁。

② Micheal Y, 華南師大博士論文《榮格原型意象在心理分析中的角色研究》，前引文，第 70 頁。

③ 呂大吉著：《宗教學通論新編》，中國社會科學出版社 2002 年版，第 60 頁。

把許多小宗教排斥在外,但就現代幾大宗教而言,呂先生的定義則比較嚴謹。呂先生比較恰當地規定了廣義的宗教定義。李零先生在研究中國秦漢出土文物的基礎上認為中國所謂宗教的定義應該更寬一些,法國漢學家認為哪里有香爐,哪里就有宗教,雖然定義寬一些,但有其合理性。^① 法國漢學家寬泛的宗教定義至少包含一個核心內容,即對神靈的崇拜。不論上述兩者對宗教的定義寬窄如何,其核心都是對神靈的信仰。這個因素應該是宗教最根本的內涵所在。呂先生認為“宗教的核心和本質的‘神’觀念必然表現為宗教的感情和體驗”^②。道教的人神關係不是簡單地向神靈祈求福報,而是希望自己能成為神仙。實現這個目的的手段多種多樣,主要是服食丹藥和修煉。服食不是本文主題,這裏不作探討。修煉是道教追求成仙飛升理想的重要手段,其主要的方式之一就是“存思”。由此,可以認為道教的“存思”作為一種宗教體驗應該是其之所以成為宗教的核心表現,也是道教宗教性的核心因素。

根據榮格的原型理論,每一個身體器官都能通過交感神經產生相應的原型,影響人的身體和心理。^③ 上清靈寶大法中“存思”的各個神靈就是這種“原型”。如表 7.6 所示,威爾伯認為人在追求高峰體驗的過程中必須經歷不同的階段,不同的階段存在不同

① 李零著:《中國方術續考》,中華書局 2006 年版,第 8 頁。

② 呂大吉著:《宗教學通論新編》,中國社會科學出版社 2002 年版,第 80 頁。

③ [美]肯·威爾伯著,許金聲等譯:《萬物簡史》,中國人民大學出版社 2009 年版,第 67 頁。

的世界觀^①，這種心理經歷是可以被重複驗證的，方法就是按前人留下的修煉記錄學習。^② 按照他的理論，筆者將對上清靈寶大法的儀式存思過程加以分析。

就“存思”內容而言，可能存在兩種情況：想象和實際的存思的過程。經典內多強調高功要注意平時修煉，就是要在一定的修煉基礎上，法師行法纔能靈驗，換言之，可能相當部分高功所進行的祇是想象而已，甚至祇是裝模作樣。因為存思是內在的心理活動，我們祇有在體驗者的描述中纔能看到存思的內容。靈寶大法煉度儀式中的部分存思內容參見“黃籙齋第一、二、三日夜基本儀節程式表”，從表中“存思”一欄可以看到，其內容實際上通過一個完整的心理過程，把高功的行為、目的等清楚地描述出來。而這一部分又是儀式最重要的和神靈交流祈求的過程，也是整個儀式最富有神秘色彩的部分。那麼，法師進行的存思是真的和神靈交流還是僅僅為一個想象過程？如果是前者，那所謂“神靈”是什麼呢？看經典中留下的描述，都煞有介事，不像子虛烏有，其中秘密在哪里呢？

根據上文介紹的現代心理學的發展成果，以《靈寶大煉內旨行持機要》中描述的煉度儀式體驗過程加以分析。原文如下：

面東拜九禮（或三拜）焚香（或未拜先焚，臨期再焚亦可），白齋意（至此大略啓白上聖師真即白來意事情畢）。再三拜退

① [美]肯·威爾伯著，許金聲等譯：《萬物簡史》，中國人民大學出版社2009年版，第132頁。

② [美]肯·威爾伯著，許金聲等譯：《萬物簡史》，中國人民大學出版社2009年版，第177頁。

案平坐，調神正氣，誦大經九過（或生天經或生神九章或青玄號），每一過引氣一口，直入丹田（原本如此，今恐丹字當爲身字，直入身田遍滿於中）即水府（經云：兩部水王對生門，即水部）聚九氣之光，結一嬰兒（此造化正在兩腎中間，一點明即此處也）狀與己身，向外盤足端坐，餘光遍覆天地（非身外之端也，乃壺中造化也），形神光明，須臾五臟五色之氣，如雲而自下乘載嬰兒升騰，從夾脊雙關上入泥丸宮，倏忽化爲寶珠（即黍米珠也）。嬰兒化爲元始，五臟雲氣化爲五色獅子，元始於寶珠之內坐五色獅子之上，百千萬億寶光洞煥諸天諸地，瑩徹表裏。次存三十二天萬聖千真浮空而來，咸入寶珠之中，齊到帝前如聽法狀，元始放眉間白毫相光下照酆都九幽諸獄（自臍下也），泥丸宮及二光中皆見寶珠，二珠中皆見三十二天萬聖千真護從元始，與前寶珠無二，二光中皆見救苦天尊光明照耀輝映，十方所有酆都諸獄，乘天尊道力威光朗耀，照破重昏，化爲淨土。次存兩腎而下皆幽陰之所，即獄也。獄門一開，北帝與冥官獄吏列班朝禮於都門之外（酆都在水部之後，腰腎脊骨之間）。朝禮畢即有十方飛天神王駕龍車，金童玉女翊衛其側，手執元始符命在帝之前面承。道旨垂光而下，徑入酆都諸獄，應諸罪魂並皆赦宥，繼時出獄，集於酆都官前。次存華池森羅，淨泓。次存寶珠中萬聖千真齊誦丹陽大咒。次存元始天尊敕命降赤龍奮鼓泓池之浪，下灌東井如瀑布。急存舌爲赤龍，拔動華池，喉口中神水滿溢，左顧咽之入水府前，即天河也。急存水府前大海汪洋，無邊無際，一切罪魂入浴，祥風和氣，暖然如春薰蒸，表裏無不欣慶，頓省貪瞋，皈心正道。浴畢。元始敕金童玉女各執淨衣，不知其數，賜諸罪魂衣畢，寶

珠中千真萬聖同聲誦念度人經隱語靈篇，太一天尊，十方天尊，隨誦隨步浮雲而下，太一以甘露法雨遍灑諸魂，即得身心清涼，咽喉寬潤，十方天尊各持金盃玉匙，貯以甘露玉膏，虛空散哺，諸魂享此法食，食飽滿訖。次存脊骨爲升天大法橋，接至朱陵絳宮，下通水府，金童玉女手執幡幢飛香散花，引諸亡魂升橋至朱陵火府中，有長生大君（帝者服）、司馬大神（星冠服）、韓君丈人（白玉冠，青服，皂□），司命司籙延壽益算，度厄尊神（星冠服）。監度諸魂入水火冶中，焮火煉度諸魂，一從火煉並衣天衣，有千百火龍自火冶中垂光焰躍出，載諸亡魂歷十二重樓，飛空而上，直至玉清境面拜。元始致身寶光中，兆即冥心湛然，物我兼忘，寂然勿問亡者去往何地。稍掛一絲，不成究竟，無緣超度，切在秘密閉口行持。^①

存思始於案前平坐。首先是調神正氣，誦經九遍。這是開始準備進入存思狀態，心理學家認爲“各種宗教儀式的祈禱中，那些特殊的言語起到了歷史的、教育的和治癒的功能”^②。誦經中伴隨著呼吸的調節，九遍誦經過程，時間不短，足以讓法師調節心神，進入存思狀態。經過調節後人的身體、精神進入一種特殊狀態，在這一情形下，人的集體無意識原型——各個器官的形象表現爲“神”，被調動出來，各有其特別的服色形狀。誦經九遍，每遍一氣，共九

① 《靈寶大煉內旨行持機要》，見《道藏》，第6冊，第556頁。

② 尤娜著：《象徵與敘事：現象心理治療》，山東人民出版社2006年版，第89頁。

氣，聚在丹田，榮格認為此處是太陽神所在。^① 九氣之光結為一個嬰兒，榮格把這種“嬰兒”或“聖胎”看作一種高級人格，稱之為“斯我”，是人格在意識和無意識平衡狀態下的一種假想點，象徵著一種超越痛苦、歡樂的心態。^② 這裏應該是指法師自我意識的象徵。接著，五臟的象徵——五色之氣托起嬰兒從夾脊雙關上頭部泥丸宮，法師自我意識以在一定程度上引導無意識的原型開始運動，夾脊、雙關是意識能量流運轉的特殊通道。產生於丹田的意識流進入大腦，開始更複雜的運作，三十二天萬聖千真代表更多的集體原型匯合一起，此時的心理已經超出個人，而是以宇宙為中心。主體意識仍然引領更大的意識流能量到達身體的腰腎脊骨之間，稱為“酆都”的地獄，通過咽液為東井之水，先在丹田水煉亡魂，進而到絳宮，胸部火煉亡魂，最後到上丹田，歷十二重樓，飛升而去，完成煉度儀式。考察整個儀式存思過程，實際上可簡化為一次煉功過程：丹田→泥丸宮→丹田→泥丸。這是一個周天的運作過程，祇不過多了存想煉度亡魂的內容罷了。在整個存想儀式中，按榮格的理論，所謂元始天尊實際是法師的自我意識，而其他神靈均為集體無意識的原型象徵，法師按一定的修煉方法，適當以自我意識引領無意識原型的活動，產生特殊的心理能量流和高峰體驗，達到“冥心湛然，物我兼忘”的高級人格境界，即馬斯洛所言以宇宙而不是個人為中心。儀式中的原始天尊、三十二天神靈等都不過是道教長期以來積累的集體無意識原型。神祇是一種心理狀態，但這種

① [德]衛禮賢、[瑞士]榮格著，通山譯：《金華養生秘旨與分析心理學》，東方出版社 1993 年版，第 105 頁。

② [德]衛禮賢、[瑞士]榮格著，通山譯：《金華養生秘旨與分析心理學》，東方出版社 1993 年版，第 115 ~ 116 頁。

狀態却是極具超人的倫理道德意味。在儀式開始後，法師很快就進入存思的心理狀態，這需要平時經常練習，纔能容易進入這種狀態。所以，經典要求法師注意日常自身的修煉積累。

存思的過程表明它和外在的軀體動作是類似的過程，祇是，外在的表演是通過外現的手段來展示，而存思則以內在的過程來體悟，更強調法師的修養和自覺。作為一種修煉方式，存思能達到某種超越的高峰體驗狀態，雖然這種心理狀態有哲學家夢寐以求的滿足，却並非完美。馬斯洛在研究高峰體驗之後對此提出了一系列的擔心：1. 認知的危險，是使活動成為不可能，或者至少是使活動猶豫不決。2. 使我們不太負責任。3. 活動的抑制和責任心的喪失導致宿命論。4. 不活動的沉思幾乎肯定會引起受到這種沉思危害的其他人的誤解。5. 純沉思包含不書寫、不幫助、不教育的意思。6. 導致無區別的認可，損害日常價值，喪失鑒別能力。7. 過分唯美主義。^① 如馬克思所言，人畢竟是社會的動物，拋開社會祇能是少數信仰者能做得得到，但對整體社會而言却未必有益。但是，馬斯洛的思考畢竟是脫離具體社會背景下的思考。從中國道教的發展可以看出，馬斯洛的擔心顯得有些多餘。中國道教的成仙思想包括兩個重要的組成部分，一是自我修煉，即要達到“高峰體驗”的鍛煉；二是強調“功德”，中國傳統道教中如果没有“功德”就沒有辦法成仙。獲得“功德”的途徑就是要為社會或他人做有益之事。古人對馬斯洛的擔心早已有對策，這也是道教能傳承千年的原因之一。

① [美] A·H 馬斯洛著，李文滸譯：《存在心理學探索》，雲南人民出版社 1987 年版，第 106～114 頁。

第五節 儀式三個層次的關係與上清靈寶大法科儀模式的形成

一、儀式三個層次的相互關係

(一)儀式的運作過程概述

以靈寶大法煉度儀式為例，前文介紹了該儀式的三類表達方式：動作、文書和心理存思，這三個方面構成儀式的核心。從整個儀式過程來看，道教儀式是建立在神話重現基礎上的實踐行為。道士接受齋主投詞之後開始封齋，道士開始進入闕限狀態，除了基本戒律外還要為齋主念經、準備齋儀所需文書。同時，開始建立壇場。壇場通過一系列的象徵符號，使神話在人間重現。道教的宇宙被縮微體現出來，儀式空間被聖化、區隔。壇場的不同部分有不同的功能，人們理解中的宇宙天、人世界被模擬到壇場之中。在儀式中，法師為道教神靈世界在人間的代表，負責溝通神人。同時，這種為人服務的活動在道教經典中普遍被認為是一種成仙的必要手段。在儀式開始之後，法師要通過文書、存想等方式請求神靈下降壇場。經過請神、禮拜神靈之後，儀式進入轉化階段。在煉度科儀中，這一階段就是煉度儀式的開始。法師必須經過神靈的允許纔能改變儀式對象原來的狀況。一般來說，齋主請求舉辦儀式的目的大多是超度自己親屬的亡魂，使之上升天界。法師通過文書請求相關神靈開放地獄之門，甚至行法打開地獄，釋放亡魂。亡魂被引導到壇場後，法師要請神靈解除亡魂的各種罪過。然後，通過讓亡魂皈依道教的方式，授給亡魂各種符、券，使亡靈能夠上升天庭。最後，法師要通過文書及獻上物品等方式

感謝神靈，送走神靈，儀式結束。

（二）三種表達方式的關係

通過對儀式三個部分表達方式的考察，可以發現這三個部分之間的關係如下圖：

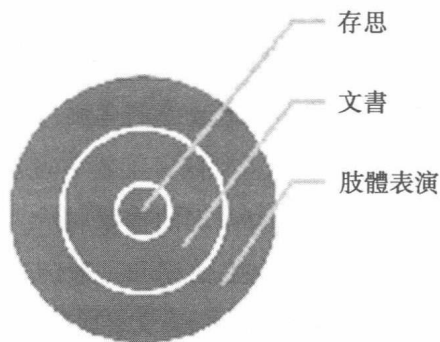


圖 7.6 儀式的三種表達方式關係示意圖

圖最外一圈是肢體表演，這部分最為外顯，也比較容易觀察到。但如果不理解道教儀式動作的內涵，也祇能作為一種獵奇的觀察結果。道教科儀動作是內在理念的一種外化表現，動作主要有掐訣、踏罡、步虛等形式。雖然，這部分內容有一定的觀賞性，但遠不如戲劇儀式豐富和容易理解。而這套動作的基礎是神靈信仰，具備一定的神聖性。單純的動作表演並不能達到儀式的目的，它在儀式中祇起較小的作用。

第二圈是文書。學者認為，儀式文書是對世俗朝廷公文的模仿，這一點是毋庸置疑的。但儀式文書更反映了中國式宗教的特點。文書的存在暗示著法師行持的背後是整個神靈系統的運作，

與文書相對應的是神靈譜系。文書的復雜化與神靈譜系的日益擴大顯示了國家意識形態模式對道教的影響日益深入，政權統治機構的復雜化也導致神靈譜系間關係的復雜化，文書也隨之日益繁縟。

文書更是道教權威的一種彰顯。文字本身就是文化高度發展的一個標志。中國社會的精英大多是掌握一定文字的儒家知識分子，他們也是民衆精神權威的中心。他們成為精英的一個方式就是擁有了文字的表述能力，能够運用文字和官府交流，打通和上層社會的關係，掌控和外界交流的能力和通道。文書在道教儀式中的運用不僅有歷史上蜀漢天師道政權的遺痕，更有晉貴族精英文化素養的滲入，也有唐宋以來得到國家支援下的影響，而文書在民間的延續則也可能是一種國家在場的權威展示。文書的使用，是道士展示權威的一種途徑，也是他們和一般的“巫覡”不同的所在。^① 因此，道教形成中國特有的通過文書與神靈交流的模式是與中國道教長期以來的發展歷史密切相關的。

儀式中處於核心的是存思，存思也稱“存神”，這部分內容完全是法師的意識活動過程，無法觀察到。存思不同于主觀的想象，而是一種修煉的結果，就是說如果没有平常的修煉就無法存思，從保存在經典中的材料可以發現，存思可能有客觀的效驗，即身體內有能量流運動，法師根據傳承下來的觀念用各種象徵符號來表達這個體內的感覺過程，如“水”“火”等都是這象徵的表達，馬斯洛稱之為高峰體驗。法師通過長時間的修煉能很輕易地就達到這種心理

① 施舟人在臺灣調查時提到，讀疏文是道士行持科儀的一個特點。他認為法師和道士有一定區別，單純的法師儀式不使用疏文祈求，而道士則有。參見施舟人：《道教儀式中的文書》，沃爾夫主編《中國社會中的宗教與儀式》，斯坦福大學出版社1974年版，第310頁。

體驗過程。靈寶大法中的“十玄修用”、“七經八緯”都包含修煉的方法，所謂“神光大定”、“黍珠入妙”、“十轉回靈”等都是具體的修煉方法。金、王二氏都非常強調法師必須注意平時修煉。

以上三者不是孤立的，肢體表演是浮在表層的外顯形式，但仍是根基於內兩圈之上。文書基本能系統表達儀式的完整含義，但正如金氏所言，文書祇是道士修煉無法達到通真達靈情況下的必備手段，這意味著修煉纔是最重要的。作為核心的存思能夠單獨完成整個儀式。如鄭所南提倡的煉度儀式就非常簡單，基本就祇是存思過程，前文靈寶煉度儀心理分析部分也是通過存思完成儀式過程。同時，存思也滲透在外兩圈的活動中，踏罡步斗、步虛掐訣幾乎都伴隨存思的過程。在書寫文書時也莫不先存思後纔能下筆。早在 20 世紀 70 年代，蘇海涵在臺灣調查了正一派法師治療儀式後認為，儀式祇是存思的再表演，存思先於且伴隨著儀式表演，^① 這個觀點非常正確，遺憾的是他當時未就此進一步深入研究。從文本所記錄的儀式過程來看，至少在宋元時儀式過程實際上就是一個自我修煉的過程，是把修煉過程向外展示的外現形式。這一點南宋末鄭所南的《太極祭煉內法》就是典型的儀式等同於內煉的例子，他簡化儀式外現內容，基本上把內煉描述為超度亡魂的煉度過程。可見，對道士而言，內煉是基本的宗教生活內容，而外現祇是一個外在的過程。至於後代道士僅有儀式而忽略內煉則可能是道教民間化後的一種權宜模式。

靈寶大法所形成的這種科儀模式也是道教科儀的典型代表。通

^① [美]蘇海涵：《道教儀式中的正統與異端》，見沃爾夫主編《中國社會中的宗教與儀式》，斯坦福大學出版社 1974 年版，第 327～328 頁。

過外在的肢體表演、文書發送與內在的存思結合，道教也完成了從隱士型單純自我修練團體到關注社會疾苦的人世型宗教的轉化，外在的表現與內在的修煉結合，既能修煉自我，追求解脫，也能借此獲得必需的生活資料，這應該是現實宗教最可行的存在模式。

二、上清靈寶大法的生存模式

迴溯上清靈寶大法的發展演變及其對道教科儀的影響，這一道法流派的演變從核心部分形成之初就不斷根據社會環境的演變而調整自己的結構模式，到南宋時期最後定型，完成一個具有比較強大生存能力的結構，這個結構也是道教作為一種現實宗教比較理想的存在模式。它秉承了中國千百年來的文化核心要素，又不斷吸納新的環境因素，最後演變為一種以儀式為中心的宗教模式。而這種模式形成的主要動力是道教或道法為了生存而采取的一種策略。

（一）上清靈寶大法的構成^①

概言之，構成上清靈寶大法核心的古代思想包括以下幾個部

① 結構主義一詞主要來源於西方人類學對無文字社會的結構分析，後來影響到各人文學科。英國人類學家拉德克利夫·布朗指出“結構這個概念是指在某個較大的統一體中，各個部分的配置或相互之間的組合”。（[英]拉德克利夫·布朗著，夏建中譯：《社會人類學方法》，華夏出版社 2002 年版，第 159 頁）結構主義最著名的代表人物是列維·斯特勞斯，他學術研究的主要目的是尋找人類社會的共同結構，但他否定歷史和發生過程，把歷時性中得出的結構看成是共時性的結果。皮亞傑彌補了斯特勞斯的不足，主張結構有萌芽、歷史和功能。（[瑞士]皮亞傑著，倪連生、王琳譯：《結構主義·前言》，商務印書館 2007 年版，第 11 頁）結構主義卻影響了各個人文學科的研究。本文所謂結構主要指構成靈寶大法的各主要組成部分及其關係。

分：易學象數、黃老神仙、存思、醫藥方術等。就道經而言，除了《太平經》外，《周易參同契》、《老子河上公》與《黃庭經》都是其核心思想的來源。

1. 易學象數的應用

以王氏《大法》為例，“易”被應用於內煉，卷四《玄真隱諱》一節把對神的諱稱與“納甲”及氣息運行結合。

表 7.7 王氏《大法》神諱及周易納甲表

宣婁 阿蒼	法攬 菩雲	鮮菩 育臻	答落 大梵	散烟 慶雲	飛灑 玉都	無行 上首	流羅 梵萌
丁丑	庚辰	甲申	乙酉	丙戌	丁亥	巳丑	辛亥
豫	臨	剝	復	無妄	大畜	大過	艮

文中注：“師曰：此道乃元始所開之圖，是玉女玄真隱諱之道。自甲子日屯卦爲首，水雷坎上震下，陽爻三十六息，陰爻二十四息；一呼三寸，一吸三寸，乃爲一息也。”^①王明先生認爲這種納甲觀念最早源於西漢《京氏易》，在《周易參同契》中同時出現的“十二消息說”、“六虛說”和“卦氣說”均與漢易學關係密切。^②

易學象數不僅和時間結合還運用於宇宙方位結構的安排之中。如王氏《大法》在壇場布置中就體現得很突出，如“乾宮天門，艮宮鬼戶，巽宮地戶，坤宮人門”^③。

2. 氣化宇宙論與養生學說

① [南宋]王契真撰：《大法》卷四，見《道藏》，第30冊，第681頁。

② 王明：《〈周易參同契〉考證》，見《王明集》，中國社會科學出版社2007年版，第15～17頁。

③ [南宋]王契真撰：《大法》卷三十一，見《道藏》，第30冊，第938頁。

王氏《上清靈寶大法》在《開宗明義門》中就說：“元始祖氣……延康開劫，一氣分形而為二氣，虛無自然而生始氣，二氣交結，凝相太空，彌覆無極。字方一丈，八角垂芒，莫知其理。一氣混凝，包藏玉字。至龍漢開劫，元始天王分隸二氣，混沌開光，氣清高澄成天，氣降積滯成地，二氣分合，中有和氣，名曰玄氣，亦曰大梵之氣。”^①氣是宇宙發源之始，繼而成天、地、神、人、經等。按照這個宇宙氣化生成模式的邏輯，人要成仙就要吸各天之氣，經文是氣化成，那道士書符寫章也自然要存想吸各方之氣。換言之，氣化宇宙論是一切道法思想活動的基礎。

氣化宇宙論原為陰陽五行家的觀點，漢儒也頗受感染。漢代人認為既然人秉元氣而生，那養生長壽的方法自然就要愛惜精氣，注意呼吸。王明先生從呼吸行氣、愛精氣、養神、除情欲等四個方面闡述了《老子河上公章句》的養生之學。如《老子河上公章句》云“治身者呼吸精氣，無令耳聞”，又曰“不死之道，在於玄牝。玄，天也，於人為鼻。牝，地也，於人為口”。^②這種寶精行氣養生的方法也為葛玄所重視，並撰《老子序訣》以序之^③，可見《老子河上公章句》的思想直接影響了靈寶派。

3. 存思

《老子河上公章句》所包含的宗教傾向的思想，如五臟有神的思想則是上清派存思法的淵源。其《成象》第六篇云：“人能養神則

① 王氏《大法》卷一，見《道藏》，第30冊，第651頁。

② 王明：《〈老子河上公章句〉考》，見《王明集》，中國社會科學出版社2007年版，第76～83頁。

③ 王明：《〈老子河上公章句〉考》，見《王明集》，中國社會科學出版社2007年版，第83～91頁。

不死，神謂五臟之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志。五臟盡傷則五神去矣。”^①這種思想在《黃庭經》中進一步發展。五臟之神擴展為“八景二十真”。《黃庭內景經·治生章》云：“兼行形中八景神，二十四真出自然。”^②《雲笈七籤》卷五十二《二十四神行事訣》、卷八十《洞玄靈寶三部八景二十四圖》中所載二十四神不僅有名、字，還有尺寸、衣著顏色。此外，上、中、下三黃庭宮對應三丹田的觀念對上清大洞經也有很大影響。上清派存思各神時不但描述各神外形、服色甚至想象神降臨時周圍的情形。靈寶大法在描述元始天尊說《度人經》時也有類似情景描述，其中的高功道士“出官”、“煉度”等時，存想的情景已遠較早期豐富。

4. 醫藥方術

醫藥方術被結合到道教中源於上古的巫醫不分，隨著社會演進，醫學逐漸從巫術中脫離，道教作為宗教發展起來之後，因各種需要將醫學與仙道巫術結合起來，作為養生求仙的手段，^③包括符水、遁甲等也混雜其中。學者稱注重科儀的道派為“符籙派”，可見符圖之於這些道派的重要性。漢張陵、張衡、張角都有以符水治病的記載。上清靈寶大法經典中記錄了大量符圖，儀式中更是動則用符。《黃庭經》中就已經有符圖存在的記載，《仙人章》云：“黃童妙音難可聞，玉書絳簡赤丹文，字曰真人巾金巾，負甲持符開七門。

① 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，中華書局1993年版，第21頁。

② 王明：《〈黃庭經〉考》，見《王明集》，中國社會科學出版社2007年版，第112頁。

③ 王明：《〈黃庭經〉考》，見《王明集》，中國社會科學出版社2007年版，第96頁。

火兵符圖備靈關，前昂後卑高下陳，執劍百丈舞錦蟠。”^①《黃庭養神經》載符書達“六甲三金五龍六石室九百六十卷”之多，絲毫不比後世符文少，也可想見其影響之大。遁甲術在《黃庭遁甲緣身經》中也有專章敘述。

5. 儀式表演

儀式表演在道教行持，尤其在宋以後道教中扮演著日益重要的角色，是道教儀式不可或缺的部分。早期天師道就有以上三官手書的方式治病的記載，這可以看作簡單的儀式，至遲在陸修靜時就已經形成系統的各種儀式表演體系，如“九齋十二法”。

以上五個部分的内容大體構成道教思想的主要内容，也是上清靈寶大法繼承自漢以來中國傳統思想的内容。但是，構成道教思想的這些内容在不同的歷史時期，各自發揮作用的程度不同。

（二）演變

不論宗教信徒如何追求超人間的目的，它的根仍然是成長在塵俗世間的土壤之中，社會的環境與宗教精英的思想都會影響宗教不同的表現形態。不同時代的宗教總會在宗教的表現形式或思想上打上這個時代的烙印，道教上清靈寶大法派亦然。不同時期的道教，在思想或宗教表現形態上總有不同的差異。這五種不同成分幾乎構成道教最為穩定的核心結構，但是，在不同的時期，這五種構成要素的隱顯不同，造成道教在不同時代的一些特點。

^① 《太上黃庭內景玉經》，見《道藏》，第5冊，第911頁。



圖 7.7 上清靈寶大法基本思想結構圖

圖 7.7 結構顯示，道教的基本思想構成是以成仙為目的的一系列活動，在氣化宇宙論的基礎上認識世界，形成一套成仙理論；運用存思、符圖等手段修煉自我，追求與道契合，達到成仙目的。儀式也是手段之一，目的在於積累功德，配合個人修為，纔能最後成仙。

張魯建立漢中五斗米道政權時期，主要靠符水治病、祈禱、上三官手書等方法取得信徒信任，建立宗教教團。這一時期醫藥方術與儀式顯然起了較大作用。當時的社會背景是社會混亂，百姓疾苦不得醫，這種環境下，醫藥方術自然對百姓有很大吸引力。張魯建立政權後，懺悔等宗教儀式結合懲治犯罪成為新的治理國家的手段。

上清派是以晉貴族為中心的一個教團，其成員的社會地位自然不同一般百姓，他們更注重養生長存和精神上的超脫，存思內煉的部分得以迅速發展，儀式等外顯的手段相對少。

靈寶派同樣產生於貴族世家，但在佛教巨大的衝擊下，葛巢甫

等人吸收佛教的教義，強調成仙不僅要自我修煉還要有功德積累，即通過勸善度人等方法來積功於上天，其重要手段就是重視齋戒科儀。這一時期，科儀這一部分凸顯出來。陸修靜時期，上清與靈寶被初步整合在一起，齋戒科儀地位上升。

隋唐時期，道教繼續得到統治者支持，為適應帝王貴族祈禱度亡等需要，金籙齋、黃籙齋等儀式規模宏大，儀式仍受重視；同時，道教思想得到很大發展，司馬承禎著述《坐忘論》《服氣精義論》等，內煉修真思想得到進一步宣揚。

（三）定型

宋朝建立後，道教為歷代皇帝所信奉。這一時期，居主體地位的符籙派道教大為發展。上清靈寶派出現，形成以儀式為主，求仙為目的的道派。上清的存思術和靈寶的科儀結合在一起，儀式中包容了存思，但最突出的部分是儀式。出現這種模式的原因是多方面的。一定數量的儒家知識分子加入道教行列，也有意無意的在道教經典中滲入儒家觀念。同時，道教對南宋浙江地區的儒士也有一定的影響。毛西河在《辨聖學非道學文》中對宋儒與道教關係的批判恰恰反映了當時儒士對道教的一種心態。他說“逮至北宋，而陳搏以華山道士自號希夷，與种放、李溉輩張大其學。竟搜道書《無極尊經》及張角《九宮》，倡太極河洛諸教，作道學綱宗，而周敦頤、邵雍與程顥兄弟師之，遂篡道教於儒書之間。至南宋朱熹，直丐史官洪邁為陳搏特立一《名臣大傳》，而周程諸子則又倡《道學總傳》於《宋史》中，使道學變作儒學。凡南宋儒人皆以得附希夷道學為幸。如朱氏寄陸子靜書云：熹衰病益深，幸叨祠錄，遂

爲希夷直下孫，良以自慶。”^①這種心態足以說明南宋儒士作爲社會精英階層不僅接納道教，而且積極參與道教活動。再看看宋儒周敦頤與道教的關係，“周敦頤是陸詵之婿。陸詵與張伯端關係甚密，而張伯端則曾受金丹藥物火候於陳搏弟子真人劉海蟾……與陳搏再傳弟子碧虛子陳景元就有直接交往”^②。南宋精英階層儒士尚且對道教欽敬有加，更何況平民階層固有的崇拜神靈心理。這種普遍的社會風氣爲道教儀式在民間的盛行準備了豐厚的社會土壤。

南宋政權倉促南來，出於維護政權的需要，南宋朝廷必須取得地方社會中的精英集團的支持，大量的造神運動不僅出於原有的崇道心理，也在於對地方社會勢力的安撫和認可。國家對神靈的認可更推動民間的崇拜活動，爲佛、道教在民間的活動提供了一個巨大的市場空間。

唐宋道教在國家政權中都占有一定的地位，國家通過各種手段加強對道教的管理。中央掌控下的高級道士階層代表了整個道教界的精英，他們代表了道教神學、哲學的權威和新發展。“靖康之難”造成的劇烈社會變動也波及他們，寧全真、高景修等人就是這類道士的代表。移居南方的這些道教精英也必須適應新的社會環境，他們的南下也帶來了“正統”的道教權威，在新的社會環境中，他們的道教權威仍然被承認，於是一大批新的傳承人被培養出來。但是，民間社會畢竟是一個多樣的環境，學道之人也不一定是

① 陳少峰：《宋明理學與道家哲學》，上海文化出版社 2001 年版，第 38 頁。

② 陳少峰：《宋明理學與道家哲學》，上海文化出版社 2001 年版，第 38 ~ 40 頁。

出家的道士。南宋教育發達，培養了大批知識分子。儒生參與道教活動尤其值得關注，下層儒士本來就有在“鄉禮”中扮演司儀的角色，舉行儀式也是儒生的一大職能，但他們遭遇到教儀式之時，也發現另一個適合自己的舞臺。儒士的加入一方面為道教提供了人才，另一方面也在道教中不斷滲入儒家的因素。靈寶派超度亡魂的觀念為儒家的孝提供了一個切入的介面，儒生對道教的態度也出現多樣化，他們甚至可以直接參加或主持道教活動。新的生存環境和巨大的市場空間，伴隨著巨大的利益誘惑，道教內部也發生了巨大的變革，出現一系列新道法，科儀活動在民間非常普及，道教成為民衆生活的重要內容，影響了此後近千年的中國人。南宋時期的道教沒有建立一個統一的道教教會，也不是國教，卻滲入尋常百姓家的生活，成為一種“生活宗教”，根植於民間社會，成為以多種形式存活著的一種道教。

這一時期新的生存環境對道教的適應能力提出挑戰。道士們必須依靠自己獲得生存的資料，在追求成仙的道路上同時要面對生存的壓力，這是現實的道教要面臨的問題。構成道教生活各個組成成分中，儀式纔真正能契入百姓生活，為道士帶來生活資料。而此時的浙江地區和南宋統治下的其他地區一樣，在朝廷大量造神和崇奉道教及佛教的宣傳下，一套系統的神靈宇宙觀早已普及在民衆頭腦中。這個普及的神靈世界觀為道教提供了一個巨大的儀式活動空間。南宋經濟的繁榮也為儀式的興盛提供了必要的支援。但民間畢竟不同於皇家和官員，原有科儀的繁冗和巨大開支不是一般百姓能負擔得起的，這就要求對儀式進行簡化改革。寧全真在天台的傳人開始大膽改革原有的儀式道法。當然，這種改

革早在唐末和北宋就在進行，但南宋時期加快了這一進程。新的儀式能够單獨進行私人的超度活動，且儀式時間大為縮短。同時，儀式甚至還吸收地方巫術的某些方法來迎合地方民衆的需要。這樣科儀作為南宋道教生存的一個重要手段被大大凸出。這一時期，存思作為道教修仙的手段仍被強調，也被認為是道士行持科儀的前提。這樣就形成一個適合於民間，具備強大生命力的新道教構成結構（見圖 7.8）。



圖 7.8 南宋上清靈寶大法模式結構圖

如圖 7.8，原有並行的幾個部分都被整合到儀式中進行。通過儀式，道士上與神靈交流，下為民衆服務，同時獲得生存的資料。科儀成為道教存在的一大依托手段。以東華派為代表的上清靈寶派在適應社會發展過程中演變出新的生存結構模式，這種模式對此後的中國各符籙道派產生了深遠的影響。

這一模式表明，道士在魏晉時期靠人供養（或本身就是貴族）來養生成仙的方式被徹底改變，修煉與生存進一步結合，儀式是其

中最後的支點，通過儀式，道士不僅能積累功德，更能獲得生存資料，而這兩種需求的完美結合就是把修煉直接結合到儀式中來，在世俗生活的紛紛擾擾中實現自己追求成仙的目的，也可謂“大隱隱於市”。當然，後世也有道士祇重科儀表演，把其中內煉精髓拋棄殆盡的情況，但東華上清靈寶大法一系道法可謂是一次理想的嘗試。

第八章 上清靈寶大法的影響

一個民族文化的形成必須歷經許許多多代人的努力纔能積澱下來，每一個民族都在自己獨特的自然與歷史背景下形成適合自己的文化，這個過程包括與其他文化的交流與互動。

哲學家歐仁·特雷阿認為在一個日益開放的多中心的世界文化面中，沒有哪一種現存的文化形式擁有一絲特權，面對未來的發展：“更有預兆作用的一個問題是：哪一種宗教和文化的框架，最適合勝利的技術資本主義的新形式呢？（暫時的答案：日本的神道教和禪宗文化；毫無疑問，久而久之，是中原帝國的儒家和道家的綜合）”^①歐洲哲學家對中國儒道文化抱著很大的希望，於我們自己更沒有理由不去探索其中意義之所在。道教以其特有的宗教方式構建了中國大眾文化觀念的一部分，是國人傳統觀念重要的組成部分。因此，探討道教在中國社會中的宗教存在形式和觀念顯然

① 歐仁·特雷阿：《思考宗教——象徵與神聖》，[法]雅克·德里達、[意]基阿尼·瓦蒂莫主編，杜小真譯：《宗教》，商務印書館 2006 年版，第 113 頁。

有其特殊意義。中國社會的高速發展，中西各種文化互相碰撞，共同面臨各種社會問題的挑戰。過去千百年來一直維繫國人生活觀念之一的道教，在新的時代對構建新社會環境下的精神文化是否有其獨特的貢獻，這都要求我們在瞭解這一文化本質的前提下做出正確的回答。但無論如何，一個強盛的民族和國家是一定要有自己的文化底蘊纔能屹立於世界民族之林，這也要求我們重視一度作為中國人精神脊梁的儒道傳統文化。歷史和現實的狀況都說明研究道教的意義重大。

探討儒道精英文化的著作可謂汗牛充棟，但對於百姓日用之中的文化存在形態的探討仍顯不足。具體而言，中國道教對一般百姓影響最大的莫過於滲透於百姓生活的各種儀式，這些儀式保留了許多日用而不知的傳統。“禮失求諸野”，存在於民間百姓的傳統往往有最頑強的生命力，這些傳統是傳統文化浸透其中的表現，從這個角度也能窺見活態宗教文化的功用和意義。

在以往道教文化中，備受矚目的是思想的研究，而對於應用性比較強的儀式類經典往往被視為等而下之，關注不多。“陽春白雪”與“下里巴人”各有特點，都對中國道教文化的傳承負有擔綱之責。就此而言，宗教文化有分層的特點，不同的社會階層對宗教的需求也不盡相同。現實的需要使宗教文化在存活的過程中不斷歷經選擇，不斷淘汰和保留適合環境的因素，呈現出千姿百態的活態特點。宗教作為社會文化最保守的代表却也有最靈動的一面，這也是宗教文化發展過程中最迷人的一道風景。在張揚引領社會的精英文化的同時也關注最大多數人的需求，千百年來養成的文化積澱實屬不易，理解和解讀其中的意義和內涵是學者不可推卸的責任。

一、上清靈寶大法形成的思想背景

上清靈寶大法對唐以來道教的改革有著深刻的影響，南宋理學的興起就是這個背景的代表。

比較王氏道法科儀與唐杜光庭道法的内容也可以看出，宋代的道教發生了較大的變革，這種變革與宋代學者的獨立精神也有很大關係。徐梵澄先生說：“講到‘自立’，北宋諸儒的氣魄，著實不凡，皆是不肯依傍他人，即于古人也不肯依傍。司馬光已疑孟子之說。而邵雍別創先天，自成一易學之體系……象山是抱這種精神。朱子亦然……”^①在這種社會學術大背景下，我們也能理解宋代道士的大膽改革精神，從宗教的角度來說，道教到宋代達到一個新的階段。

宋代道教對理學也有很大影響。理學家不僅追求形而上的思想感悟，也模仿道家從身體靜坐涵養等功夫去尋求精神的解脫，有很濃厚的宗教意味，他們對身、心、性、命分別探討，同時注重身、心的修為，而不僅是先儒單純的思想哲理的追求，這顯然較前代有巨大的進步。用徐梵澄先生的話說，可稱之為精神哲學。^② 儒、釋、道都通過靜坐等方法去追求徹悟，但儒與釋、道不同，儒家的目的不在徹悟，乃是以之為手段，“其宗旨在於轉化氣質，樂其所學，徹悟祇是其精神追求路上一里程碑”^③。這是儒家入世思想的必然結

① 徐梵澄：《陸王學述》，見《徐梵澄文集》第一卷，上海三聯書店、華東師大出版社 2006 年版，第 447～448 頁。

② 徐梵澄：《陸王學述》，見《徐梵澄文集》第一卷，上海三聯書店、華東師大出版社 2006 年版，第 414 頁。

③ 徐梵澄：《陸王學述》，見《徐梵澄文集》第一卷，上海三聯書店、華東師大出版社 2006 年版，第 462 頁。

果，也是其以天下爲心的現實精神的體現，亦是其勝出釋、道的心胸所在。儒家的這種觀念也影響了社會上對包括道教在內的宗教思想的想法。在這種風氣的影響，爲道教儀式的發展提供了廣闊的社會空間。

二、上清靈寶大法儀式的發展

道教文化中和百姓最爲貼近的就是生老病死所需的各類儀式。魏晉時期，上清和靈寶兩派開始形成相似但不完全相同的宗教文化徑路，得道成仙是它們共同的追求，但對成就神仙功業的手段却是兩種路徑。上清一系形成誦經、存神、服食精氣等爲主的修煉方式；靈寶一系則認爲神仙不僅要修煉服食還要累積功德，爲百姓舉行各種儀式，纔能得上天眷顧，得道成仙。比較兩者觀念，上清具有濃厚的貴族尋求精神解脫的意味，靈寶却關注到一般百姓的需求，自然有更爲廣闊的群眾基礎。但是，這兩者天然地緣上的關係使它們在形成之初就互相影響。陸修靜對“三洞四輔”和“九齋十二法”的整理在一定程度上標志了對這兩類道教思想發展的一個總結，他同時結合兩類思想和科儀，初步整合成較爲系統的儀式。入唐以後，司馬承禎等人的重玄學標志了道教思想發展的另一個高度。但從王遠之、潘師正到司馬承禎等，道教儀式一直伴隨著道教思想在各代高道之間傳承。和葛玄在天台的活動相呼應，司馬承禎之後，以天台爲中心的上清派傳人對科儀關注有加。唐張萬福、杜光庭更以編撰科儀經典而著名。這一條綫索展現了科儀在道教史上的傳承綫路。

道教科儀的發展也是在和各類文化交流的過程中形成的，其

中受佛教,確切言之,更可能受印度婆羅門教或密教的影響較大。入宋以後,大量的真言、密咒等出現在道教典籍中。而宋代科儀是對此後道教儀式發展影響最大的一個時期,可以說,宋代科儀基本奠定了此後中國科儀的基本模式。所以,選擇這一時代科儀作為研究,突破意義很大。

唐朝天台道教司馬承禎一系入宋以後,仍然繼續發展。現存《道藏》中天台道士王契真的《上清靈寶大法》恰恰是上清、靈寶兩系思想的一個結合,但是以儀式為載體的結合。這就是說,該經典在現實的科儀運用中把兩派觀念結合在一起。不是形而上的探討,而是實際宗教生活中的應用。

然而,該經典的意義遠不止於此。通過對王氏《大法》的考證,我們揭示了該經典背後連接著一個重要的派別“東華派”,該派傳承的道法就叫“上清靈寶大法”,王氏《大法》祇是其中的一個代表作。由王氏《大法》輻射到上清靈寶大法類經典包括早期的《天台四十九品》、《靈寶玉鑒》、金氏《大法》、《靈寶無量度人上經大法》、《上清靈寶領教濟度金書》、《上清靈寶大成金書》等,篇幅之大令人驚訝。就篇幅而言該系道法的影響力就可見一斑。

在考證上清靈寶大法一系經典的同時,本文考證了上清靈寶大法的主要人物寧全真、王契真、金允中和林靈真等人生活的大致時間以及他們作品的大致成書時間。金允中有兩個師承:A. 經師高景修→籍師唐克壽(字永年,處州人士)→度師劉混樸(劉副觀)→金允中;B. 經師田居實→籍師蔣九思→度師劉混樸(劉副觀)→金允中。金氏同時接納了上清靈寶大法和正一派的影響。對王契真的考證是通過其兄王靈寶的文獻記錄。王氏大約活動於徽宗到光宗之間,可能活到理宗年間。在兩本《大法》的考證中筆

者認為，王氏《大法》成書時間應較早，但該書歷經各代改編。金氏《大法》保存完好，大約成書於嘉定癸未至理宗寶慶丁亥年間（1223～1227）。同時，本文還部分恢復了已佚的《天台四十九品》的內容，梳理其餘各個經典之間的關係及出現時間的先後。

在完成經典考證梳理後，本文結合宋代文人筆記及正史等材料，對傳承上清靈寶大法一系的東華派作了考證。認為從創始人王古到林靈真，該派經過四個階段的發展。初創於北宋末年，主要人物為王古和田靈虛，經寧全真傳到浙江天台，經其弟子的努力，該派開始發展，影響遍及浙東地區，形成一個有地域特色的地方道教。宋末元初，經溫州人林靈真的發展，形成以溫州為中心的水南派，後林靈真擔任溫州路道籙，所傳道法為正一天師所接納，其弟子包括懂處謙、吳全節等著名人物。由此，上清靈寶大法通過正一派進入道藏，並影響各地道教。

三、《上清靈寶大法》之儀式

王氏《上清靈寶大法》的核心內容在於介紹科儀行持。本文在該部分內容中主要介紹上清靈寶大法對陸修靜、唐杜光庭一系道教儀式的繼承和變革。所謂繼承就是對原有度人觀念的繼承，繼續推崇存思和儀式結合的修煉方法來行持科儀。變革則指“大法”類經典的出現，道教進入地方社會所采取的一些儀式地方化的變革，民間道教在傳承等方面也發生變化。

上清靈寶大法的儀式主要是齋儀和煉度儀。兩者內容上有一定的相似性，煉度儀是從齋儀中發展而成的一種新科儀。

早期的齋儀祇是表達尊敬的行為方式，儒家也有類似的用法，

到後期發展為一種宗教儀式。陸修靜首次系統地整理了齋法。到唐朝，齋法進一步發展，杜光庭整理的齋法遠較陸氏復雜，出現等級化趨勢。入宋以後，齋法因其繁冗，民間多難以負擔，漸趨衰弱，而另一種更簡潔的醮儀則大行其道。醮原來祇是齋儀結束時謝神之用，後來脫離出來形成獨立的儀式體系。由於它儀節簡練，時間短，很受廣大民衆的歡迎。

大約在北宋末南宋初出現煉度儀。煉度儀也可能與佛教瑜伽放焰口等儀式有一定關係，主要是為超度亡魂服務。《上清靈寶大法》中，煉度儀式占有比較突出的地位。南宋時期煉度儀的發展表現在各符籙派大多有自己的煉度法，其中上清靈寶大法一系經典《靈寶無量度人上經大法》中就記載了九種之多，可見該類儀式在當時很受重視。王氏《大法》按拔度、升度、超度、增崇品格、濟度等不同的要求和規格把煉度儀分為由低到高的五個層次，分別對應三光煉、南昌煉、生尸九煉、靈寶煉、飛升冶煉五種不同的煉度法。

不論是齋儀、醮儀還是煉度儀，在儀式表演過程中一般由三個部分構成：肢體表演、文書和存思。上述三個部分基本展示了和神靈交流的過程。三個部分中，肢體表演是最外層的表現形式。文書是重要的媒介，包括疏文、符、咒語和籙等內容。科儀文書展示了道教神靈世界的科儀性質及神人交流的復雜程式，顯然是對世俗政權辦公體系的模仿，這表明世俗權力運作模式對道教滲透之深刻。

存神是道教儀式繼承上清派觀念最明顯的標志，它的歷史悠久，和後來出現的內丹修煉有相同之處，但也有本質區別。兩者都把意念集中於身體的某一部位，進而想象身體內出現的各種狀態。但內丹具有明顯的無神論意識，祇是客觀的體內氣機的運行，而存

神首先就在於確認身體各個部位都有神靈，名稱、形狀、冠戴都不相同，存思之時也在於調動各神靈與上天各神的交流。有無神的區別是內丹與存思最本質的不同。對存思而言，現代西方心理學家榮格等人早就有所關注，按榮格等人的觀念，存思過程就是通過控制意識，使集體無意識得以展現。存思出現的高峰體驗在馬斯洛等人看來是人類對更高精神境界的一種追求過程。由於這些原因，西方學者一致認為中國人對內心世界的關注和研究遠遠超過西方科學。近年來西方學者對東方印度、中國佛道等宗教的心理研究也大多基於此。

儀式三個層次之間的關係展示了一個道教生存的模式，即以儀式為載體，服務於世俗，同時通過存思內煉等方式積累功德，最後得到上天認可，方可成仙。但實際上，以儀式為載體和基本存在形態的道教纔是中國道教實際的生存態勢。上清靈寶大法對上清派存思與靈寶科儀的成功整合使該道法系列產生了深遠的影響。

另外，在探討上清靈寶大法的傳承儀式時，筆者還發現宋代道法傳承的變革，唐代“法籙相需”的傳統由於三山符籙的統一，民間道士中間出現了法、籙別傳的形式。這種方式使道教進入民間基層社會，有的世代家傳，有的則融合各種地方信仰，形成各具特色的地方道教。但他們都源於宋代的道教。

四、上清靈寶大法的影響

上清靈寶大法之所以在道教史上占有重要地位的另一重要體現就在於它影響及南宋以後的中國道教，直至當代民間仍有該法存在。換言之，上清靈寶大法為後代靈寶類科儀設定了一個標準。

（一）明朝上清靈寶大法的傳承

上清靈寶大法由宋到元都傳承不斷。進入明朝後，該法仍代有人才。明朝最具影響力且和上清靈寶大法有密切關係的是永樂年間大道士周思得，他對上清靈寶大法發展的成就主要體現在對《上清靈寶濟度大成金書》一書的編輯上。周氏利用自己在官方的地位大力推廣上清靈寶大法類經典，該書序言云：“暇日乃以所傳靈虛田宗師符章奧旨，集為全書三卷，散施四方，與同志者共，猶慮未廣，復以水南林先生修譔濟度之書，參以平昔所用諸品科範，校讎成帙。”^①這正是周氏心情的貼切描寫。如果說林靈真使上清靈寶大法經典進入官方經典，那麼，周思得則利用官方賦予他的威望直接推廣上清靈寶大法。至此，上清靈寶大法已經遠遠邁出浙江地區，而走向全國。同時，在民間傳承的東華派仍保存著自己的法脉。

入明以後，上清靈寶大法仍時有記載，其中主要有兩位重要人物。第一位是林水南的直系嗣教師林仕貞，另一位是明永樂帝寵信的著名大道士周思得。

A. 林仕貞

《平陽縣志》載：

林仕貞 水南派下十八世嗣教師，修煉於城南廣福宮。
時官田地為勢豪所侵，仕貞於宣德辛亥間以其事上聞，復之。

^① [明]周思得撰：《上清靈寶濟度大成金書》卷四十，見《藏外道書》，第17冊，第625頁。

先是洪熙元年(1425),召天下道會赴京師修薦,揚大齋,仕貞與焉,即畢敕歸,厚加賞賚。敕云:爾能恪承朕命,致其精虔,闡揚寶範,自初事至迄,天宇澄明,凝寒之日,雲飄不作,和氣冲融,瑞景式昭,福應斯集,得其道妙者,斯能見諸功用云云。附著之以備掌故。(舊志)^①

這位林仕貞還是林水南派下的十八世嗣教師,這也說明東華派自宋元迄明都是傳承不斷。

B. 周思得

周思得是明朝影響很大的一位道士。他的《上清靈寶濟度大成金書》是在秉承寧全真、林靈真道法思想的基礎上修訂的。他在該書序中提道:

吾少從學於月庵丘先生,一日窺其披閱水南林真人所集田寧二真人靈寶法書,喟然歎曰:是書有益於吾教豈淺淺哉。奈何不得有爲者而責付之。予進而言曰:是道說者,謂靈者性也,寶者命也,苟知乎此,則理與心融,道與氣合,不假作爲而大業自立矣,今之職是者,但著威儀於科範而不本乎誠,□矩步於罡斗而不求乎理,習音聲於潮梵而不探其奧。辟造化於荒唐,視鬼神於無有。其性命之微,開度之仁,邈然無芥於中,是則與古人立教垂訓之意果有所取歟。先生欣然嘉其言,遂開示遠大蹊徑。朝夕誨訓,未嘗少倦。復勉以始終此心,傳於

^① [明]朱東光原修:《平陽縣志·神教志》,萬民華補遺,[清]石金和等增補,明隆慶五年刻本,清康熙增補鈔本。

不朽。未幾先生羽化，予亦多故。於是書未能無憾焉。余沉潛反覆於其間，迨今二十餘年，朝夕拳拳，不敢自逸，深愧躬行不力，老大無成，不能仰副當日期待之意。將無以見先師於洞府。遂訪求於演法吳公大節，提點楊公震宗，復得真集。間嘗竊附己意，補其散失，訂其訛謬，參以簡籙，佐以符章，通爲四十卷，名之曰《上清靈寶濟度大成金書》。^①

周思得也是浙江人，據明朝修《浙江通志》載：

周思得，錢塘人，少穎悟，從四十三代天師張宇初讀道家書。本朝永樂初召至京，扈從北征，寵賚優厚。宣德正統間，累封崇教弘道高士，領道錄司事，卒年九十二，贈通靈真人。^②

《大成金書》作者自序署名爲“宣德七年歲在壬子（1432）春正月望日，誥授履和養素崇教高士周養真”。又據同書北京神樂觀提點楊震宗所作後序云：

制授履和養素崇教高士周先生法諱養真，字曰思得者，毓秀會稽，崇真杭郡，精習靈寶度人之旨，行持五雷火府之法。際遇聖明永樂間召入京師，俾以其法濟幽度顯。洪熙改元，鼎建九天雷殿。今上嗣登寶位，愈加隆眷，嘉升清秩，敕賜大德

① [明]周思得撰：《上清靈寶濟度大成金書·序》，見《藏外道書》，第16冊，第4頁。

② [明]薛應旗撰：《浙江通志》卷六十八，嘉靖四十年刊本，仙釋志。

觀額，復剏彌羅寶閣，規摹宏大，像設尊嚴，金碧輝映，儼若清都紫府，實為京師之偉觀也。暇日乃以所傳靈虛田宗師符章奧旨，集為全書三卷，散施四方，與同志者共，猶慮未廣，復以水南林先生修撰濟度之書，參以平昔所用諸品科範，校讎成帙，命之曰《上清靈寶大成金書》，凡四十卷。^①

上述三則材料清楚地介紹了周思得的大致生平及其著作《大成金書》的師承來歷。周思得諱養真，字思得，是永樂皇帝御前一位得寵的大道士。他對東華派的崇奉也足以證明該派在明朝影響不絕。

（二）上清靈寶大法對當代道教的影響

當代道教仍可見到上清靈寶大法的踪影，據學者調查，浙江、湖北、臺灣等地均有上清靈寶大法存在的記載。

浙江蒼縣南仍有東華水南（林靈真）派在活動，據徐宏圖等人調查，水南派高功陳孟育，壇名“守真”能做該派法事。^② 據汪桂平調查，周氏《上清靈寶濟度大成金書》至今仍在湖北等地民間廣為傳播。^③

臺灣學者謝聰輝在調查臺南“無上九幽放赦告下真科”儀式後

① [明]周思得撰：《上清靈寶濟度大成金書·後序》，見《藏外道書》，第17冊，第625頁。

② 徐宏圖、薛成火著：《浙江蒼縣南道教正一派普度科範》，天馬出版有限公司2005年版，第53～54頁。

③ 汪桂平：《鄂東地區民間道士所用度亡科書的研究——兼論〈上清靈寶濟度大成金書〉的流傳地域》，載《世界宗教研究》2006年第3期。

認為該儀式所用頒赦文檢與配合所用咒語均來自東華派經典。^①另一條材料也表明今日臺灣道教的紅頭師公可能和東華派有關係。金氏《大法》卷六載：

天台靈寶經緯修用第十八品備載存神參斗之法，謂能割移死籍。乃以竹爲棚架，懸鏡爲斗形，步斗然燈，仍用緋絹七尺，書斗諱包於額下，結之腦後，仗劍嚙水，以劍斫盞四十九下，吸斗星之氣，要見斗口二星可以不死，又於每月三七日亥時入室置香爐頂上，如煉頂之狀，存烟上升而朝斗，次方習出神朝元，以爲緋絹包頭，架棚懸鏡然香頂上，即類厭蠱之術，又成妖巫之狀。^②

王氏《大法》卷三“存神參斗”一節亦載：

師曰：參斗之法，擇不經生死穢地，取青竹作棚架之貌，其上置曲尺，象布斗罡形。於曲尺之要處懸明鏡八面，使光照下……以赤繒七尺，畫七星內名，抹於額下，服淨衣仗劍。^③

上文中所謂“仍用緋絹七尺，書斗諱包於額下，結之腦後，仗劍嚙水”與“以赤繒七尺，畫七星內名，抹於額下，服淨衣仗劍”一致。這一形象顯然是當代臺灣紅頭師公的裝束，福建閩山派也是類似

① 謝聰輝：《臺南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢初探》，載《2006 道教文化國際學術研討會論文集》，第 21～23 頁。

② 〔南宋〕金允中撰：《大法》卷六，見《道藏》，第 31 冊，第 380 頁。

③ 〔南宋〕王契真撰：《大法》卷三，見《道藏》，第 30 冊，第 669 頁。

打扮，據此可推測他們與東華派有一定關係。此外，丸山宏在臺南調查放赦科儀時所記載的符與章奏也多來自東華派。^①

總之，上清靈寶大法對中國道教的深遠影響，證明其生存模式是極為成功的。上清靈寶大法在道教歷史上的影響時間之長，及在當代流傳地域之廣，都顯示了該道法在中國道教科儀史上的重要影響。重新評價這一道派在道教史上的地位有很大的歷史意義。

五、研究展望

上清靈寶大法對元明乃至當代道教的影響為我們提供了一個探討中國宗教發展過程極好的案例。科儀在現實宗教生活中的重要作用顯然超過部分學者的預期，探討科儀的發展變化及其規律無疑有很强的現實意義。

本文在探討煉度儀式時對施食一節尚待進一步補充。另外，對唐代佛教焰口與道教施食儀式的關係也亟待補充研究。上清靈寶大法與元代林靈真《靈寶領教濟度金書》、周思得《大成金書》的關係是下一階段的研究課題。上清靈寶大法與當代臺灣道教的關係也是很誘人的一個課題。從心理學的角度來探討道教心理活動顯然是一個極有意義的課題，它能幫我們進一步認識道教本身的內在意義。

最後，本文其他欠缺之處也很多，在此不一一列舉，希望今後能就此課題作進一步深入地研究。

① [日]丸山宏著：《臺南道教の符篆について——放赦科儀の九龍符命とその歴史を中心に》。

參考文獻

一、道藏類文獻

1. 《中華道藏》，華夏出版社 2004 年版。
2. 《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社 1988 年版。
3. 《道教義樞》，見《道藏》，第 24 冊。
4. 《太極葛仙公傳》，見《道藏》，第 6 冊。
5. 《茅山志》，見《道藏》，第 5 冊。
6. 《太上慈悲道場消災九幽懺》，見《道藏》，第 10 冊。
7. 《歷世真仙體道通鑒》，見《中華道藏》，第 47 冊。
8. 《道門經法相承次序》，見《道藏》，第 24 冊。
9. 《太上升玄說消災護命妙經注》，見《道藏》，第 2 冊。
10. 《洞玄靈寶三師記》，見《道藏》，第 6 冊。
11. 《重建道藏經記》，見《中華道藏》，第 48 冊。

12. 《重修桐柏記》，見《中華道藏》，第 48 冊。
13. 《海瓊白真人語錄》，見《道藏》，第 33 冊。
14. 金允中著：《上清靈寶大法》，見《道藏》，第 31 冊。
15. 《五元正法圖》，見《道藏》，第 30 冊。
16. 《靈寶領教濟度金書》，見《道藏》，第 12 冊。
17. 《上清靈寶濟度大成金書》，見《藏外道書》，第 16 冊。
18. 《太上諸天靈書度命妙經》，見《道藏》，第 1 冊。
19. 《無上黃籙大齋立成儀》，見《道藏》，第 9 冊。
20. 《靈寶無量度人上經大法》，見《道藏》，第 3 冊。
21. 《大明玄教立成齋醮儀範》，見《道藏》，第 9 冊。
22. 王契真著：《上清靈寶大法》，見《道藏》，第 30、31 冊。
23. 《天皇至道太清玉冊》，見《中華道藏》，第 28 冊。
24. 《道法會元》，見《道藏》，第 28 冊。
25. 《上清大洞真經》，見《道藏》，第 1 冊。
26. 《上清外國放品青童內文》，見《道藏》，第 34 冊。
27. 《登真隱訣》，見《道藏》，第 6 冊。
28. 《上清握中訣》，見《道藏》，第 2 冊。
29. 《紫文行事訣》敦煌本，見《中華道藏》，第 2 冊。
30. 《上清豁落七元符》，見《道藏》，第 6 冊。
31. 《元始上真衆仙記》，見《道藏》，第 3 冊。
32. 《洞玄靈寶真靈位業圖》，見《道藏》，第 3 冊。
33. 《太真玉帝四極明真科》，見《道藏》，第 3 冊。
34. 《上清太上開天龍蹻經》，見《道藏》，第 33 冊。
35. 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，見《道藏》，第 1 冊。
36. 《洞玄靈寶自然九天生神章經》，見《道藏》，第 5 冊。

- 37.《無上玄元三天玉堂大法》，見《道藏》，第4冊。
- 38.《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，見《道藏》，第34冊。
- 39.《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，見《道藏》，第5冊。
- 40.《道門科範大全集》，見《中華道藏》，第42冊。
- 41.《洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義》，見《道藏》，第2冊。
- 42.《元始無量度人上品妙經四注》，見《道藏》，第2冊。
- 43.《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》，見《道藏》，第2冊。
- 44.《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》，見《道藏》，第6冊。
- 45.《太上靈寶五符序》，見《道藏》，第6冊。
- 46.《赤松子章曆》，見《道藏》，第11冊。
- 47.《金籙大齋啓盟儀》，見《道藏》，第9冊。
- 48.《太上洞玄靈寶三塗五苦拔度生妙經》，見《道藏》，第6冊。
- 49.《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》，見《道藏》，第6冊。
- 50.《靈寶施食法》，見《道藏》，第34冊。
- 51.《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，見《道藏》，第9冊。
- 52.《太上洞玄靈寶授度儀》，見《道藏》，第9冊。
- 53.《洞玄靈寶五感文》，見《道藏》，第32冊。
- 54.《無上秘要》，見《道藏》，第25冊。
- 55.《洞玄靈寶玄門大義》，見《道藏》，第24冊。
- 56.《靈寶大煉內旨行持機要》，見《道藏》，第6冊。
- 57.《高上神霄玉清真王紫書大法》，見《道藏》，第28冊。
- 58.《上清靈寶領教濟度金書》，見《道藏》，第7冊。
- 59.《太洞玄靈寶大綱鈔》，見《道藏》，第6冊。
- 60.《靈寶玉鑒》，見《道藏》，第10冊。

- 61.《太極祭煉內法》，見《道藏》，第10冊。
- 62.《雲笈七籤》，見《道藏》，第22冊。
- 63.《洞玄靈寶諸天世界造化經》，見《道藏》，第5冊。
- 64.《太上諸天靈書度命妙經》，見《道藏》，第1冊。
- 65.《正一修真略儀》，見《道藏》，第32冊。
- 66.《淨明忠孝全書》，見《道藏》，第24冊。
- 67.《玄壇刊誤論》，見《道藏》，第32冊。

二、一般古籍

- 1.〔明〕釋無盡：《天台方外志》，明萬曆幽溪講堂刻本，《北京圖書館古籍珍本叢刊》史部，第232冊，書目文獻出版社1998年版。
- 2.〔清〕張聯元：《天台山全志》，故宮珍本叢刊，海南出版社2001年版。
- 3.〔宋〕陳耆卿撰：《赤城志》，《四庫全書》史部。
- 4.〔明〕陶宗儀：《說郛》，中國書店1986年版。
- 5.〔後晉〕劉昫：《舊唐書》，中華書局1975年版。
- 6.〔元〕脫脫：《宋史》，中華書局1985年版。
- 7.〔宋〕洪邁，何卓點校：《夷堅志》，中華書局1981年版。
- 8.〔清〕周溶修：《祁門縣志》，同治十二年刊本。
- 9.〔清〕稽曾筠、李衛等修：雍正《浙江通志》，《文淵閣四庫全書》史部。
- 10.〔清〕阮元：《兩浙金石志》，載《石刻史料新編》第一輯，第14冊，臺灣新文豐出版公司1982年版。

- 11.〔明〕潘城：《天台勝迹錄》，中國方志叢書，華中第 540 號，據明嘉靖二十五年刊本影印，臺灣成文出版有限公司 1983 年版。
- 12.《宋代傳記資料叢刊》，北京圖書館出版社 2006 年版。
- 13.〔明〕徐象梅撰：《兩浙名賢錄》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》史部，第 17～18 冊，書目文獻出版社 1998 年版。
- 14.〔清〕陸心源：《宋史翼》，中華書局 1991 年版。
- 15.〔元〕袁桷：《清容居士集》，《叢書集成》初編，商務印書館民國二十五年版。
- 16.〔宋〕趙彥衛撰：《雲麓漫抄》，新文豐出版公司 1984 年版。
- 17.〔明〕胡應麟撰：《少室山房筆叢正集》，中華書局 1958 年版。
- 18.〔宋〕晁公武撰，孫猛校注：《郡齋讀書志校注》，上海古籍出版社 1990 年版。
- 19.〔明〕朱橚、滕碩等編：《普濟方》，《文淵閣四庫全書》子部，醫家類。
- 20.〔宋〕《宋大詔令集》，中華書局 1962 年版。
- 21.〔明〕朱東光原修，萬民華補遺；〔清〕石金和等增補：《平陽縣志》，明隆慶五年刻本，清康熙增補鈔本。
- 22.〔清〕曹掄彬等修，朱肇濟等纂：《處州府志》，雍正十一年刊本。
- 23.〔元〕林景熙著，陳增傑校注：《林景熙集》，浙江古籍出版社 1993 年版。
- 24.〔清〕紀昀總纂：《四庫全書總目》，中華書局 1997 年版。
- 25.〔漢〕許慎：《說文解字》，中華書局 1963 年版。
- 26.〔明〕薛應旗撰：《浙江通志》，嘉靖四十年刊本。

三、現代著作

1. 《王明集》，中國社會科學出版社 2007 年版。
2. 王卡：《道教經史論叢》，巴蜀書社 2007 年版。
3. 任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社 1991 年版。
4. 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，中國社會科學出版社 2004 年版。
5. 盧國龍：《道教哲學》，華夏出版社 2007 年版。
6. 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道》，生活·讀書·新知三聯書店 2007 年版。
7. 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》，第 6 冊，中國地圖出版社 1996 年版。
8. 饒宗頤：《安荼論（Anda）與吳晉間之宇宙觀》，見《饒宗頤史學論著》，上海古籍出版社 1993 年版。
9. 雷聞：《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，生活·讀書·新知三聯書店 2009 年版。
10. 張澤洪：《道教齋醮科儀研究》，巴蜀書社 1999 年版。
11. 任林豪、馬曙明：《臺州道教考》，中國社會科學出版社 2009 年版。
12. 李幼蒸：《歷史符號學》，廣西師範大學出版社 2003 年版。
13. 李幼蒸：《仁學解釋學——孔孟倫理學結構分析》，中國人民大學出版社 2004 年版。
14. 柳存仁：《和風堂文集》，上海古籍出版社 1991 年版。
15. 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，中國社會科學出版社

1995 年版。

16. 劉仲宇:《道教法術》,上海文化出版社 2002 年版。

17. 李遠國:《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》,四川人民出版社 2003 年版。

18. 王承文:《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,中華書局 2002 年版。

19. 陳國符:《道藏源流考》,中華書局 1963 年版。

20. 戈國龍:《道教內丹學溯源》,宗教文化出版社 2004 年版。

21. 蕭登福:《道教與密宗》,新文豐出版公司 1993 年版。

22. [美]羅德尼·斯達克,羅傑爾·芬克,楊鳳崗譯:《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》,中國人民大學出版社 2004 年版。

23. [美]羅德尼·斯達克,威廉姆·希姆斯·本布里奇,高師寧、張曉梅、劉殿利譯:《宗教的未來》,中國人民大學出版社 2006 年版。

24. [美]韓明士,皮慶生譯:《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》,江蘇人民出版社 2007 年版。

25. [法]索安著,呂鵬志、陳平譯:《西方道教研究編年版史》,中華書局 2002 年版。

26. 葉秀山:《思·史·詩:現象學和存在哲學》,人民出版社 1988 年版。

27. [英]羅素著,何兆武、李約瑟譯:《西方哲學史》下卷,商務印書館 2004 年版。

28. 段德智:《西方死亡哲學》,北京大學出版社 2006 年版。

29. 皮慶生:《宋代民衆祠神信仰研究》,上海古籍出版社 2008 年版。

30. 陳少峰:《宋明理學與道家哲學》,上海文化出版社 2001 年版。
31. 黃寬重:《南宋史研究集》,新文豐出版公司 1985 年版。
32. 侯外廬、邱漢生、張豈之主編:《宋明理學史》,人民出版社 1984 年版。
33. [日]小林正美著,李慶譯:《六朝道教史研究》,四川人民出版社 2001 年版。
34. 施春華:《心靈本體的探索——神秘的原型》,黑龍江人民出版社 2002 年版。
35. 任繼愈主編:《中國道教史》,中國社會科學出版社 2001 年版。
36. [英]拉德克利夫—布朗,夏建中譯:《社會人類學方法》,華夏出版社 2002 年版。
37. 王育成:《道教法印權杖探奧》,宗教文化出版社 2000 年版。
38. 張勳燎、白彬:《中國道教考古》,綫裝書局 2006 年版。
39. 徐宏圖、薛成火:《浙江蒼縣南道教正一派普度科範》,天馬出版有限公司 2005 年版。
40. 連曉鳴、康豹:《天台縣傳統社會文化調查》,民族出版社 2005 年版。
41. [意]馬利亞蘇塞·達瓦馬尼,高秉江譯:《宗教現象學》,人民出版社 2006 年版。
42. 包偉民、吳錚強:《宋朝簡史》,福建人民出版社 2006 年版。
43. 唐代劍:《宋代道教管理制度研究》,綫裝書局 2003 年版。
44. 大衛·哈威,朱美華譯:《時空之間:關於地理學想象的反

思》，載《都市空間與文化想象》，上海三聯書局 2008 年版。

45. [英]凱·安德森等主編，李蕾蕾、張景秋譯：《文化地理學手冊》，商務印書館 2009 年版。

46. 愛彌爾·塗爾幹，渠東、汲喆譯：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社 1999 年版。

47. 黃淑聘、龔佩華：《文化人類學理論方法研究》，廣東高等教育出版社 2004 年版。

48. 馬凌諾斯基，費孝通譯：《文化論》，華夏出版社 2002 年版。

49. [美]柯利弗德·格爾茨，韓莉譯：《文化的解釋》，譯林出版社 1999 年版。

50. 維克多·特納著，黃劍波、柳博贊譯：《儀式過程——結構和反結構》，中國人民大學出版社 2006 年版。

51. [美]蘭德爾·柯林斯，林聚任、王鵬、宋麗君譯：《互動儀式鏈》，商務印書館 2009 年版。

52. [英]A·N·懷海特，周邦憲譯：《宗教的形成·符號的意義及效果》，貴州人民出版社 2007 年版。

53. [日]田仲一成，布和譯：《中國祭祀戲劇研究》，北京大學出版社 2008 年版。

54. [美]A·H·馬斯洛，李文滌譯：《存在心理學探索》，雲南人民出版社 1987 年版。

55. [加]威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯，董江陽譯：《宗教的意義與終結》，中國人民出版社 2005 年版。

56. [美]肯·威爾伯，許金聲等譯：《萬物簡史》，中國人民大學出版社 2009 年版。

57. [英]麥克·阿蓋爾，陳彪譯：《宗教心理學導論》，中國人民

大學出版社 2005 年版。

58. [瑞士]榮格,楊儒賓譯:《東洋冥想的心理學——從易經到禪》,社會科學文獻出版社 2000 年版。

59. [德]衛禮賢,[瑞士]榮格,通山譯:《金華養生秘旨與分析心理學》,東方出版社 1993 年版。

60. 尤娜:《象徵與敘事:現象心理治療》,山東人民出版社 2006 年版。

61. 呂大吉:《宗教學通論新編》,中國社會科學出版社 2002 年版。

62. 李零:《中國方術續考》,中華書局 2006 年版。

63. [瑞士]皮亞傑,倪連生、王琳譯:《結構主義·前言》,商務印書館 2007 年版。

四、論文

1. [法]賀碧來著,萬毅譯,呂鵬志校:《佛道基本矛盾初探》,見《法國漢學》第七輯,中華書局 2002 年版。

2. 王宗昱:《道教的“六天”說》,載《道家文化研究》第十六輯,上海古籍出版社 1999 年版。

3. 王育成:《考古所見道教簡牘考述》,載《考古學報》2003 年第 4 期。

4. 王育成:《中國古代道教符印研究》,載《中國歷史博物館館刊》1993 年第 2 期。

5. 劉昭瑞:《秦禱病玉簡、望祭與道教投龍儀》,載《四川文物》2005 年第 2 期。

6. 汪桂平:《鄂東地區民間道士所用度亡科書的研究》,載《世界宗教》2006 年第 3 期。
7. 陳耀庭:《論道教儀式的結構——要素及組合》,載《道家文化研究》第一輯,上海古籍出版社 1992 年版。
8. 謝聰輝:《臺南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢初探》,載《2006 道教文化國際學術研討會論文集》。
9. 史孝君:《論煉度儀》,載《中國道教》2004 年第 1 期。
10. 成娟陽:《道教科儀中的公牘文體略論》,載《中國文化研究》2008 年夏之卷。
11. 趙益:《句曲洞天:西元四世紀上清道教的度灾之府》,載《宗教學研究》2007 年第 3 期。
12. 郭武:《淨明道與傳統道派關係考述》,載《雲南社會科學》2005 年第 3 期。
13. 朱越利:《宋代社會與陰丹術的流行》,載《宗教學研究》2008 年第 1 期。
14. 李遠國:《“鬼道”、“仙道”、與“正一盟威之道”》,載《宗教學研究》2008 年第 3 期。
15. 張澤洪:《文化傳播視野下的信仰與儀式——以中國西南少數民族與道教關係為例》,載《宗教學研究》2007 年第 4 期。
16. 張澤洪:《閩皂山靈寶派初探》,載《中國道教》2004 年第 4 期。
17. 易宏:《日本學者的道教儀式研究》,載《弘道》2007 年第 4 期。
18. 梁德華:《〈靈寶領教濟度金書〉與〈上清靈寶濟度大成金書〉對虛皇壇的描述之比較》,載《中國道教》2008 年第 2 期。

19. 霍巍:《談四川宋墓中的幾種道教刻石》,載《四川文物》1988年第3期。
20. 羅爭鳴:《道觀經濟研究的迴顧與思考》,載《宗教學研究》2008年第3期。
21. 楊燕:《宋代道觀經濟簡論——以南北宋兩京道觀經濟為主》,載《宗教學研究》2007年第4期。
22. 曾維加:《寶族與道教及大成國的關係探析》,載《中南民族大學學報(人文社科版)》2008年第1期。
23. 蒲亨強:《杜光庭〈太上黃籙齋儀〉的音樂資料研究》,載《音樂研究》2008年第1期。
24. 謝麗萍:《連城道教音樂的地域性特徵——兼論其與龍虎山天師道音樂的關係》,載《福建師範大學學報(哲學社科版)》2007年第6期。
25. 吳羽:《傳北宋武宗元〈朝元仙仗圖〉主神組合考釋——兼論其與唐宋道觀殿堂壁畫的關聯》,載《故宮博物院院刊》2008年第1期。
26. 曾維加:《成都平原的樹崇拜與道教關係探奧》,載《宗教學研究》2008年第1期。
27. 田苗苗:《“靈寶赤帝煉度五仙安靈鎮神三氣天文”略考》,載《中華文化論壇》2008年第1期。
28. [日]松原三郎,金申譯:《道教像論考——關於北齊北周以來的道教像》,載《四川文物》2008年第1期。
29. 高明:《陝西耀縣藥王山南庵道教壁畫初探》,載《世界宗教研究》2007年第3期。
30. 呂鵬志:《唐前道教儀式史綱》,載《宗教學研究》2007年第

2~5 期。

31. 尹夏清:《從守門與鎮墓之制看漢唐喪葬文化中的道教因素》,載《宗教學研究》2007 年第 3 期。

32. 趙益:《句曲洞天:西元四世紀上清道教的度災之府》,載《宗教學研究》2007 年第 3 期。

33. 司馬虛,劉屹譯:《最長的道經》,見《法國漢學》第七輯,中華書局 2002 年版。

34. 高致華:《丸山宏著〈道教儀禮文書的歷史的研究〉》,載《漢學研究》2004 年第 1 期。

五、外文參考文獻

A. 英文文獻:

1. Bokenkamp, Stephen R. "Sources of the Ling - pao Scriptures", *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. II, M. Strickman ed. MCB, Bruxelles, 1983:434 - 486.

2. Judith M · Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, China Research Monograph 32. Berkeley: University of California Press.

3. Sreickman, Michel "The longest Taoist Scripture", HR17: 331 - 54。

4. Livia Kohn, *Daoism Handbook*, Brill Boston, Leiden 2004.

5. Schipper, Kristofer M. "On the Development of the Ling - pao Literaturgy", Paper for the Colloque pluridisciplinaire franco - japonais, Tokyo.

6. John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, London, Collier Macmillan Publishers, 1987: 83.

7. Michael Saso, "Orthodoxy and Heterodoxy in Taoist Ritual", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Edited by Athur P · Wolf, P327 - 328, Stanford University Press, Stanford, 1974.

8. Judith Magee Boltz, "Singing to the Spirits of the Dead: A Daoist of Salvation", *Harmony and Counterpoint*, Edited by Bell Yung, Evelyn S · Rawski, and Rubie S · Watson, 1987.

9. Stephen F · Teiser, "The Growth of Purgatory", Patricia and Peter N Gregory, *Religion and society int' and Sung China*, University of Hawaii Press, 1993.

10. Isabelle Robinet, *Taoist Meditation*, Translated by Julian F · Pas and Norman J · Girardot, New York, State University of New York Press, 1993.

11. Catherine Bell, *Ritual——Perspectives and Dimensions*, New York Oxford, Oxford University Press 1997.

12. C · G · Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Translate by R · F · C · Hull, China Social Sciences Publishing House, Reprinted from the Edition by Routledge & Kegan Paul, Ltd. 1980.

13. Micheael Y, 華南師大博士論文《榮格原型意象在心理分析中的角色研究》。

14. Kristofer M · Schipper, *The Written Memorial in Taoist Ceremonies*, Chinese Society, Edited by Arthur P · Wolf, Stanford University Press, Stanford, 1974.

15. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 5. Part5, Cambridge University Press 1983.

B. 日本文獻:

1. 山田利明:《六朝道教儀礼の研究》,東方書店 1999 年版。

2. 石井昌子:《太上靈宝五符序の一考察》,見《牧尾良海博士頌壽紀念論集 中國の宗教・思想と科學》,1984 年。

3. 淺野春二:《『無上黃籙大齋立成儀』における幽魂・正薦亡位への供物》,載《中國學會報》1999 年第 45 卷。

4. 松本浩一:《上清靈宝大法の文獻學的研究:靈宝派的修行法をめぐって》,載《圖書館情報大學研究報告》,1998 年版。

5. 松本浩一:《宋代の道教と民間信仰》,筑波大學博士(文學)學位請求論文。

6. 垣内智之:《上清經の構成について—經典分析の試み》,載《東方宗教》2009 年第 113 號。

7. 丸山宏:《道教儀禮文書の歴史的研究》,汲古書院 2004 年版。

8. 垣内智之:《上清經の構成について—經典分析の試み》,載《東方宗教》2009 年第 113 號。

後 記

這是我的第一本著作，雖然有很多遺憾和缺陷，但畢竟還是出版了。本書是我在博士學位論文的基礎上修改而成。文章中有不少問題，祇能企望以後進一步完善，也希望得到學術界各位專家的批評指正。

這本小書能够出版也有賴許多前輩學者和朋友對我的支持。導師王卡先生在我初入研究領域之時就諄諄教誨，希望從各方面加強我的學術修養。本人駑鈍，難得老師萬分之一二，但老師教誨之情終身難忘。中國社會科學院世界宗教所的各位老師愛惜學生的情懷讓我感懷至今。馬西沙先生屢屢傳授研究方法，每次知無不言，言無不盡，至今感佩。戈國龍老師從不同的視角加深我對科儀的探討，鄭開、盧國龍、汪桂平、于光、鄭筱筠等諸位老師都時有指導，不吝賜教。而金澤老師作為系主任在工作和學習中提供了許多讓我感動的幫助。

北大張廣保老師不但對我的研究指出不足，還經常鼓勵我深入研究，為我提供各種機會，本書得以出版也有賴張廣保老師的大

力推薦。王宗昱先生對我的書稿一個字一個字修改，讓我感激不盡。北師大強昱老師、首師大劉屹老師都給本書提出寶貴的意見。

另外，師兄李志鴻、易宏，師姐林巧薇等都在學習中給予我許多幫助。

到陝西社會科學院工作後，樊光春老師從工作和生活上給予很大的關心和指導，在樊老師的指導下，逐漸介入實地調研，進一步促進我今後的學習和工作，這裏一併致謝。

本書的出版還要特別感謝香港青松觀的支持和李永明主任的熱情推薦，他們為推動道教研究所作出的不懈努力激勵我們年輕一代學人不斷進步。