道教法术

刘仲宇 著

上海文化出版社

道家文化研究丛书

主编 汤一介 陈鼓应

道家文化研究丛书

道教法术

刘仲宇 著

上海文化出版社

ISBN 7-80646-373-9

9 787806 463734 >

定价：28.00元

主编 汤一介 陈鼓应

道教法术

刘仲宇 著

上海文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教法术/刘仲宇著. - 上海:上海文化出版社,2002.1

(道家文化研究丛书)

ISBN 7 - 80646 - 373 - 9

Ⅰ.道… Ⅱ.刘… Ⅲ.道教 - 研究 Ⅳ.B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 067044 号

责任编辑:李国强

封面设计:官　超

道教法术　　刘仲宇 著

上海文化出版社出版、发行　　上海绍兴路 74 号

电子邮件:cslcm@public1.sta.net.cn　　网址:www.slcm.com

新华书店 经销　　上海中华印刷厂印刷

开本 850×1168　1/32　印张 15.5　插页 3　字数 331,000

2002 年 1 月第 1 版　2002 年 1 月第 1 次印刷

印数:1—2,100 册

ISBN 7 - 80646 - 373 - 9/B·52　　定价:28.00 元

刘仲宇 1946年生。华东师范大学研究员，中国宗教学会理事，上海市宗教学会理事、副秘书长，华东师范大学宗教文化研究中心主任。长期从事中国哲学和宗教的研究，自1982年起主攻道教和道教文化。已发表的学术专著有：《中国道教文化透视》、《儒释道与中国民俗》、《中国精怪文化》和《道教的内秘世界》等；与人合作专著、大型辞典有《道·仙·人》、《道家养生术》、《道教志》及《中华道教大辞典》等十余种。另有《道教思维方式探微》、《度人经与婆罗门思想》等论文80余篇。

道家文化研究丛书

第一辑

《周易参同契》研究	萧汉明 郭东升
《道教义枢》研究	王宗昱
唐宋内丹道教	张广保
宋明理学与道家哲学	陈少峰
南宋金元道教文学研究	詹石窗
生命存在与境界超越	李大华

道家文化研究丛书

第二辑

两汉易学与道家思想	周立升
道教本论	李　申
道家形而上学	王中江
道教法术	刘仲宇
从魏晋玄学到初唐重玄学	强　昱
老庄学新探	王葆玹

作者刘仲宇 ▲

道教神奇美妙，幻境实相交互辉映，进入其中有目不暇接之感。所以二十余年的学术生涯，绝大多数岁月都投在道教研究之中。说道教杂而多端也罢，博大精深也罢，总而言之道教的内涵极其丰富，层次甚为繁复。而法术，似已近于其核心层面。对此，教内素行密授，外界唯见神秘，偶尔问津者少。少则少矣，犹有三五不畏涉险者直敢一入瀛海深处，本人也算其中之一，本书则是初探戈穴的收获。拿到的是不是骊珠，却连自己也不清楚，只有留待行家来鉴别了。

▲ 作者刘仲宇手迹

道家文化研究丛书
总　序

道家思想和儒家思想一样对中国文化的各个方面都有巨大影响，并且在世界文化史上占有重要地位。德国哲学家雅斯伯思(Karl Jaspers，1883—1969)曾提出“轴心时代”的观念，他认为公元前五百年前后，在古希腊、以色列、印度和中国几乎同时出现了伟大的思想家，他们都对人类关切的问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图，中国有老子、孔子，印度有释迦牟尼，以色列有犹太教的先知们。这些文化经过两三千年的发展已经成为人类文化的主要精神传统，而且这些不同地域的不同文化，原来都是独立发展出来的，并没有互相影响，只是在后来历史发展的过程中才产生了相互之间的影响。这说明老子开创的道家不仅是中国人的精神财富，而且也是全人类的精神财富。

本世纪八十年代，在国内外对儒家学说的研究比较兴盛，相比之下道家思想的研究不像儒家思想的研究那么红火。但进入九十年代，国内外学术界对道家思想的研究开始重视起来。在国内不仅出版了不定期的丛刊《道家文化研究》，而且召开过多次国际性的“道家文化”的学术讨论会，还出版了一些颇有学术价值的专著，推动了道家文化的研究向纵深发展。总观历史，我们可以说，儒道两家在思想上形成的某种互补格

局(当然后来又有佛教的加入,形成了儒、道、释三家在中国历史上合流互动的局面),一直影响着中国社会生活的各个方面。如果说儒家思想的特点表现为一种人文主义精神,那么道家思想的特点则表现为一种自然主义的倾向。儒家大体上是从追求个人自我身心内外的和谐而发展为追求人与人之间的和谐(即人类社会的和谐),例如儒家所提倡的"和为贵"、"致中和"等思想就表现了对人与人之间和谐的追求。道家则是从体认自然的和谐引申出追求人与自然的和谐,例如老子所说的"道法自然"和庄子所说的"太和万物"的思想,都表现了道家"崇尚自然"的特质。因此,对道家思想和对儒家思想的深入研究都是我们应特别重视的。从目前人类社会所面临的最重大课题看,大家都承认是"和平与发展"问题。人类社会要合理健康地发展就必须"和平共处",因此就要调整好人与人之间的关系,具体地说就是要调整好国家与国家、民族与民族、地域与地域之间的关系,在这方面儒家思想可以为当今人类社会提供有意义的资源。但今日之世界不仅需要较好地解决人与人之间的关系,还要考虑较好地解决人与自然的关系(自然环境的保护问题),人类社会才可以"共同发展",在这方面道家"崇尚自然"的思想无疑可以提供有积极意义的资源。因此,推动道家思想的研究是很有现实的和理论的意义。至于道家思想在哲学形而上理论层面的贡献,它不仅是中华民族的精神宝库,而且也是世界文明的重要精神财富。今天我们研究道家哲学理论需要以现代眼光给以新的诠释,使之日日新,贡献于世界。

道教是中国本民族的宗教,它和道家(老庄思想)有着密

切的关系，我们可以说道教在思想文化上是道家思想宗教化的继承和发挥。道教作为一种宗教不仅对民间有着巨大影响，而且它对中国哲学以及文化的各个方面（例如文学、艺术、医药卫生等等）都有重要影响。查《道藏》中收入了对《道德真经》（《老子》）的注释五十余种，对《南华真经》（《庄子》）的注释十余种，这些注释都是在不同时期、不同历史条件下对老庄思想的发挥。如果我们说，先秦老庄是道家思想的第一期，即创始期；那么魏晋时期的"玄学"则可以被视为道家思想的第二期发展，例如王弼的《老子注》、郭象的《庄子注》都是对老庄思想的新的解释，并在中国哲学史上占有重要地位；到唐初兴起的"重玄学"，我们可以把它视为道家思想的第三期发展。道家思想的第三期重玄学是继承了魏晋玄学的思想、并吸取了印度佛教发展起来的，而它的建立则是通过对《老子》、《庄子》的注释实现的。唐初重玄学与魏晋玄学相比，它把道家本体论发展为道家心性论，而重玄学的主要代表人物成玄英和李荣都是道教徒，而且以后大多数通过注释《老子》、《庄子》来发挥其思想的大都也是道教徒。这就是说，到隋唐以后，从哲学理论上看，前此的道家思想是由其后的道教接着向前推进的。但道教作为一种宗教，它必有一超越的终极目标以及如何通过修持达到这一目标的方法。重玄学虽然为此目标建立了以"理"、"性"、"心"、"气"的心性学架构，但它还没有提出一套为实现此目标的修持方法，其后有"内丹心性学"的出现。"内丹心性学"虽是唐末以后一直到宋明道教思想发展的特有形式，但从理论上看它仍然是道家思想宗教化的发展。就这个意义上说，道教的思想理论是和道家的思想理论分不开的。我们编辑这套"道家文化研究丛书"就是基于这种考虑，把道家和

道教联系在一起，都作为我们研究的对象。

这套“道家文化研究丛书”要求以专著的形式撰写，希望通过这套丛书的撰写和出版能提高道家和道教的研究水平。为此，我们组织了全国各地对道家和道教有较高研究水平的四十余位专家学者作为这套书的作者，计划在三至五年内出版四十本有关道家和道教的专著，每年出版若干本。这四十本书大体分为四组：道家发展史专题研究，是按照历史时期对道家作思想史的研究；道家思想专题研究，是对道家思想所涉及的问题进行的研究；道教思想专题研究，是对道教所涉及的问题进行的研究；道家、道教著作专题研究，选择对道家和道教发展有重要影响的典籍进行研究。虽然这四十本书每本都是单独的专著，但是把这四十本书作为一个整体看，则又可以看到道家和道教的方方面面。

这套“道家文化研究丛书”是由北京大学中国哲学与文化研究所和中国文化书院主持编写的，它能够出版，是得到了台湾凯胜集团董事长黄胜得先生的资助，又得到了上海文化出版社的大力支持，对此我们表示感谢。

汤一介

1999年7月8日

前　言

一

本书讨论的内容极不易把握。通常，人们将企图直接介入神灵世界的意图和行为，称为神秘主义。道教法术，便是道教中最为神秘的部分，也可以说是中国神秘主义的代表。面对神秘的东西人们经常会采取两种极端的态度，一种是完全盲目地信其为实有，一是视其为胡说与欺骗。这两种态度虽然截然相反，而拒绝对对象作深入的考察则一。本书采取的不是这种态度。

对于道教法术，我们首先将之看成在中国社会中已经存在了将近二千年、目前仍然存在着的客观的现象。宗教现象并不仅仅是一种精神现象。长期以来，人们曾经从哲学，从意识形态的角度研究宗教，指出宗教是一种信仰的体系。这一点，当然是正确的。然而宗教之所以能够存在和传播，不仅仅因为它们信仰特征，它同时有组织，有仪式，有种种相应的行为，并且在其内部，形成诸如宫观寺庙教堂建筑、绘画雕塑、音乐、诗歌等等特定的文化部类。所以近十余年来，中国的学术界，有人认为，宗教是信仰，又是社会实体，又是文化。对此，

尚有不同的观点。然而，这一观点的提出，表明人们已经看到，仅仅将宗教看成纯粹的精神现象——信仰，还是不够的，而必须从更广泛的视角，将之当成综合了精神、文化、组织、行为等的社会现象。我们对道教法术，也是当成这样一种社会现象来看待。它的存在当然基于道教整个信仰系统，但同时又是一种运用多种手段和方法的行为体系。这些方法和手段，相当部分具有玄想的性质，但已经取得现实的外观或曰存在方式。道教法术行为系统，又是高度制度化了的，表现为由仪式固定下来，又经常得到展示、操演的程式。这样，法术的施行，对每一代法师来说，绝不是任意的，随心所欲的。因此，自然不能像某些人那样，仅仅将之看成迷信和欺骗。总之，我们将之当成客观的社会现象来分析，尽量地完整反映、把握其表现形态，力求揭示其内涵和发展规律。在没有能对其事实下判断以前，决不对之下价值判断。

我们也相信，道教法术在外观上充满着神秘色彩，但其背后，蕴藏着某种理则。神秘的现象，可以用科学的态度加以研究，也必须用科学的方法加以分析。这里说的科学分析，是指在弄清事实的基础上，力求抽出其背后的本质，规律。我们反对没有事实根据，信口乱说，也不主张在没有理解某一神秘现象时，轻率地给它贴上科学的标签，如说咒过的水为“信息水”之类。这里所说的科学分析，当然包括运用已知的自然科学和人文科学的方法和结论。法术的施行，涉及到广泛的方面，有些现象，比如在考召中的迷魂、附体，我们引入了心理分析。但依目前的知识水准，想要穷尽法术中的神秘成分，尚有不少困难。对这些困难，无法作出结论的，可以暂且存而不论，待以后知识水准提高了再加研究，不必自诩有“破译”一切神秘

现象的能力。至于书中的结论是否正确,所用方法是否妥当,那应当让读者去评价。

二

道教法术的研究在整个道教研究中是一个薄弱环节。这种薄弱,同时表现在理论模型的欠缺,和资料的收集、占有上。

宗教学、巫术研究这些学科,本来是先从西方发展,成熟起来的。西方学者的不少研究成果和研究方法,曾经对我们有过相当大的影响。比如英国弗雷译《金枝》对巫术的精到分析,马林诺夫斯基的功能主义学派巫术理论,皆长期影响中国的学术界。我在几年前出版的《中国精怪文化》的写作过程中,就曾广泛地征引过国外人类学家、宗教学家关于原始思维、原始鬼神观念的研究成果。

不过,在借鉴运用他们的学术成就时有两点是不可忘记的:其一,是他们的研究结论,是在占有大量资料的基础上获得的,其二,他们的研究结论,理论模型是在主要地掌握欧洲、非洲、大洋洲的有关资料的基础上获得的。

记住这"其一",是觉得有必要强调,像道教法术这样的题目,必须占有大量的资料。然而从资料的准备来说,学术界已经做的工作是不够的。法术的资料,大量地散在各种道书之中,也大量地埋在道士心里。前一种资料,很难解读,后一种资料,不易获得——既然道不外传,岂肯轻易泄与尔等?自然,对符、咒语的汇辑,道教界做过一些工作,称为《符箓大全》、《符咒大全》的书就出过几套。然而,这些本来供道士和信众使用的"秘法",本身是没有经过初步的解释的,有的符咒

根本没有注明其出处。而那些离开了具体科仪的符、咒、宝箓,其背景不明,意义也完全隐晦。资料的搜集、解读是全部研究的基础功夫。有的学者,根本没有读过几本道书,便来写道教与中国文化之类的洋洋大著,对自己不明白底细的资料,比如说符箓,干脆便宣布它是连画他的道士自己也弄不明白的,也就是说,毫无理则可言的。这样形成的结论是否正确,便大可怀疑。当代西方诠释学认为,解释也是创造。然而诠释学说的诠释,前提是面对某一文本。假如文本本身是残缺的,或者没加鉴别的,那么"创造"的结果难免谬以千里了。

本书在写作中,尽量广泛地运用了各种文献和现实的材料。对材料的解读,不敢自以为全部正确,但却是尽了心力去鉴别、推敲的。其中一些不易弄懂的行持术语和操作方法,则通过实地的考察调查,以及向道士请教——幸好笔者与道教界有良好的关系,得以在宫观中仔细地观看炼度、进表、破幽、礼斗等法术科仪,使自己有了感性的知识。回头来读道书,相对便易理解一些。

记住这"其二",是要提醒自己,经常想到研究的"中国特色",在借鉴别人的研究成果时,要与中国的具体环境结合起来。他们在国外研究得出的结论,有些是有普遍意义的。比如泰勒提出万物有灵论的概念,在中国古代也曾普遍出现过万物有灵的观念,又如《金枝》中关于巫术的基本原理的抽象概括。也有些,是在他们所处的文化背景中不知不觉地得出的认识。比如将宗教与巫术对立起来的观念,便有很强的基督教背景的印痕。后者用于中国,便难恰当。即使是前者,引入分析中国问题时,也必须根据具体情况加以调整。比如巫术原理,当用它来分析一般的巫术时,是适当的,但是要用它

来分析从古代巫术演变而来的人为宗教中的法术，便难免有扞格难通之处，如何处理它和道教法术理论之间的关系，便颇费推敲了。

本书的写作，尽量地以大量的资料为基础，同时概括出以为适当的理论框架；在提出理论框架时，借鉴了国内外学术界的方法和成果，却不套用别人的旗号。不过要想改变当前道法研究中，在理论模型和资料占有上双重的薄弱，却不是本书所能担当的。或许本书的尝试会有抛砖引玉的作用，但要改变整个研究状况，却要靠更多的同行的工作。至于自己做的工作有多大的价值，也必须由学术界的同行去评价。

目录

绪论 法术——道教研究的重要课题

一 道教法术的内涵

本书讨论的对象是道教法术。后面的各章，将详细讨论道教法术的形成过程、理论前提、基本手段和方法、主要种类，以及其施行仪式规范等等，即全面地探讨其各个方面，然后加以总体评价。但在开始这样的讨论之前，首先对“道教法术”所指若何作一界定，是十分必要的，因为它能够大致指明本书的研究对象是什么。

法术一词，中国传统文化中，有约定俗成的用法。而当代宗教学中，根据从西方输入的理论，另有自己的含义。

法术一词，中国的宗教学家，或以之指称早期原始社会的一种准宗教现象。《宗教词典》立“法术”条，解云：“法术，准宗教现象之一。起源于早期原始社会。幻想以特定动作来影响或控制客观对象。这类动作最初多为模仿。如于狩猎前举行模拟所欲猎取之鸟兽的动作而跳舞，佩戴猛兽牙骨或雄牛利角而奔突；或为息风而吹气、为唤雨而撒水等。举行方式与原始的宗教仪式颇近似，但尚无依靠神力行事的观念。并且，宗教仪式的目的在于取悦神灵，求其赐助；法术则被认为，可凭特定动作本身，以奏所欲达到之效果。各种宗教及神灵观念

出现后，法术仍继续存在，且仍无须以'神灵之助'为前提。"①

然而，该条辞目，似未顾及中国传统文化中"法术"一词的含义。中国的佛教、道教以及民间的巫师，都拥有大量的企图凭借超自然力量和各种神秘手段去支配鬼神、控制和改变外物自身或变化的秘术，包括自身的隐显变化，以及呼风唤雨，召劾鬼神、变化万物以及逆知祸福的各类术数。此类秘术，或称为方术，或称为法术，都是在文明时代长期流传的，并且大部分进入了人为宗教中，与《宗教辞典》的指谓不同。而且，这些法术，被说成是仙、佛所传授，懂得法术的可依之介入仙佛、鬼神的世界，不少法术的施行且要直接召请神灵执行之。所以，它有依赖于神灵又能部分地超越、制约神灵的特征。这与《宗教辞典》说的法术无须借助于"神灵之助"，也有很大区别。我们这儿说的法术一词，是依照中国传统的约定俗成的用法。

自汉至宋前期，法术一词的使用与方术、艺术等等，又常可互通。《后汉书》置有《方术列传》，记述的正是传说具有此类秘术的奇异之士。他们都被视做得到了某位神仙或仙书的真传，有的当时就被目之为神仙。因此，方术与战国以来兴起的神仙家有密切关系。《方术列传》的许多传主如刘根、费长房等，亦见于葛洪《神仙传》。此类秘术，又被称为"艺术"。《晋书·艺术传序》称：

> 艺术之兴，由来尚矣。先王以是决犹豫，定吉凶，审存亡，省祸福。曰神与智，藏往知来，幽赞冥符，弼成人事，既兴利而除害，亦威众以立权，所谓神道设教，率由于

① 《宗教辞典》上海辞书出版社，1981年版，725页。

此。然而诡托近于妖妄，迂诞难可根源，法术纷以多端，变态谅非一绪，真虽存矣，伪亦凭焉。圣人不语怪力乱神，良有以也。逮丘明首唱，叙妖梦以垂文，子长继作，援龟策以立传，自兹厥后，史不绝书。汉武雅好神仙，世祖尤耽谶术，遂使文成、五利逞诡诈而取宠荣，尹敏、桓谭由忤时而婴罪戾，斯固通人之所蔽，千虑之一失者乎！

详观众术，抑惟小道，弃之如或可惜，存之又恐不经。载籍既务在博闻，笔削则理宜详备，晋谓之乘，义在于斯。今录其推步尤精、伎能可纪者，以为艺术传，式备前史云。

如此知“艺术”一词，实指各类“神道设教”之事。当时人心目中的艺术，有卜筮、占验推步等术数，也有厌胜、治鬼、捉妖等，其内涵大致与《后汉书·方术列传》中的“方术”相当。因此法术、艺术、方术几个概念，可以相互替代。艺术的这一用法，汉代已有先例。《后汉书》卷二六《伏湛传》，述其孙无忌于顺帝时“与议郎黄景校定中书《五经》、诸子百家、艺术。”唐李贤注：“艺谓书、数、射、御，术谓医方卜筮。”是艺术泛指古代的各种技术、方法。《晋书·艺术传》所用，相当于李贤注“术”的概念。艺谓书、数、射、御之法，即古代儒者所谓六艺。六艺中本有书、乐等文学、音乐技能在内，所以后世专以艺术指诗、书、乐等事。近世更以之专指各种供人审美的音乐、舞蹈、绘画、诗歌、小说、戏剧等等活动和产品。于是艺术与法术不再相通用。这是后话。

方术、艺术、法术，本来是中国本土自古相传、历代递嬗的技艺。东汉佛教传入中国，当时社会上方术流行，佛教也只被看成方术的一种。其后佛教流布既广，其教理方渐为人深入

了解。西竺佛教中本来就有些伏魔变化一类的神通，以及治病的方伎，再加上为适合中国汉代的文化背景，所以僧徒中亦颇有精研方术的。《晋书·艺术传》中就颇推崇佛图澄、麻襦、单道开、僧涉、鸠摩罗什等僧徒。其中鸠摩罗什以翻译佛经有名于时，亦有名于后，但也有“博览五明及阴阳星算，莫不必尽，妙达吉凶，言若符契”的异能。其余诸僧，更多奇异方术。比如佛图澄，“天竺人也。本姓帛氏。少学道，妙通玄术。永嘉四年，来适洛阳，自云百有余岁，常服气自养，能积日不食。善诵神咒，能役使鬼神。腹旁有一孔，常以絮塞之，每夜读书，则拔絮，孔中出光，照于一室。又尝斋时，平旦至流水侧，从腹旁孔中引出五藏六腑洗之，讫，还内腹中。又能听铃音以言吉凶，莫不悬验”。又有召龙降雨，预言妖物及托死化去即尸解之术。又如僧涉，虚静服气，不食五谷，言未然之事验若指掌，能以秘祝下神龙，旱则为苻坚咒龙请雨。故尔所谓法术，不止一系，佛教内部自有一套传承演示的法术系统。

法术既为中国固有，在东汉和此前广行于社会，参与研习施行的各式人等纷纷纭纭，不限个别社会群体。西汉哀、平之际，谶纬之学盛行，及于东汉儒者多以说灾异、明阴阳为事。自战国起，方仙术流行，汉代乃多有为帝王贵族或者为自己寻求修仙之术的。其术中有服气，守一，医方，炼制金丹、黄金、白银以及服符，祠鬼神等等，不一而足。方仙术与巫术素有渊源，而民间一般的巫师和占验术士，或开卜肆，或在民间做些解除、符咒治病一类小术。方仙术中的绝大部分后来都被道教吸收，民间的巫术中的相当一部分，也为道教所继承。它们是道教法术的重要渊源。道教在其基础上复加整顿改作与创造，形成自己的法术系统，以后成为中国最大最丰富的法术系

统。不过,东汉末道教教团成立后,民间的巫师,术士并未停止活动。他们也自诩有着奇异的法术。有时其术也拉大旗作虎皮,口宣"太上老君急急如律令",称其术为神仙所传;佛教影响大后也取佛、菩萨的名号为靠山。然而,他们毕竟未能登堂入室,深入佛、道二教的精蕴。民间的巫师、方士、术士的法术,庞杂而散漫,是佛道之外的系统。

如此说来,中国古代的法术便有民间、道教和佛教三个不同的系统。民间的系统,严格来说,散漫无序不成体系,但却也绵绵不绝地传承和演变着。佛教和道教是自汉以来最大的人为宗教,其法术系统各成体系,远高于民间系统。这三大法术系统相互推荡、相互吸收,而又相互制约,构成中国文化史上的一道奇特风景线。

我们这里探讨的,便是道教的法术系统。对其余两个系统在它们与道教有关时,才稍稍连带着加以讨论。

道教的法术系统,称呼也有多端,或称道术,或称道法,亦或简称为道。

道术一语,战国时泛指有关宇宙本原及人生的学术。《庄子·天下》:"古之所谓道术者,果恶乎在",唐成玄英疏:"上古三皇所行道术,随物任化,淳朴无为。"道家以"道"为宇宙本原,世界人生的根本法则,道术即指关于道的学术。这种学术原来是一个统一的整体,它"无乎不在"。但是"后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂"。[①]意为诸子百家兴起,各家各割道术之一曲以为说。此道术,亦称方术,《天下》"天下之治方术者多矣"。成玄英疏:"方,道也。自

① 《庄子·天下》

轩顼已下，迄于尧舜，治道艺术方法甚多。”因此，道术、方术相通。殆战国至秦汉时期，部分神仙家每自诩有仙方、鬼神方，所以被称为方士，于是方术变而专指种种神奇的异术。依据古来字义相通的历史情况，方术亦可称为道术。特别是道教形成后，打着大道的旗帜，更加强调自己所行之术为道术。自东汉至于南北朝，道教徒所行之术，或称方术，或称道术，甚或称秘术，乃至某“道”① 区分并不严格。即如同一人同一术，各书记载亦有不同。《南史》卷五七《沈约传》：“初，钱唐人杜炅字子恭，通灵有道术。”又《三洞群仙录》卷一《子恭秘术》：“杜子恭有秘术。尝就人借瓜刀，其主求之子恭曰：‘即当相还耳。’既而刀主行至嘉兴，有鱼跃入船中，破鱼得瓜刀。其为神效往往如此。”道术与有“神效”的秘术含义显然相同。及于唐孟安排编《道教义枢》论道书十二部义：“第九众术者，如变丹炼石，化形隐景之例是也。众，多也。术，道也。修炼多途为入真初道也。”此处所谓“术，道也，”乃从途径、方法言，与“大道”这一宇宙根本尚不相同。北宋编定的《云笈七籤》卷四五引《秘要诀法》云：“道者，虚无之至真也。术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人。人有灵，因修以会道。人能学道则变化自然。”这样，术与道对举，术作为道济度世人的方法，反之也是人修之以会道的途径。学成了道，便有变化自然的玄伎。

以上是道术字义的变迁。

道术又称道法，或简称为法、大法。

道法一词，正一盟威道已经采用。《祭酒张普题字》：“熹

① 如《抱朴子内篇》有所谓“不寒之道”、“不热之道”等等，道都指方法言。

平二年三月一日，天表鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。定召祭酒张普，萌生赵广、王盛、黄长、杨奉等，谕受微经十二卷。祭酒约：施天师道法无极耳。"① 入道受道经，誓施行天师道法，其内容显然指道教的符箓和相应宗教活动。

法之初义，不过指方法。进入佛、道教后，泛指其宗教主张和修持解脱方法。梁陶弘景《茅山长沙馆碑》："百法纷凑，无越三教之境"，以之称包括儒、释、道三教在内的各种宗教和学派的根本主张。又《答朝士访仙佛二法体相书》："非离非合，佛法所摄；亦离亦合，仙道所依。"佛法与仙道对举，"二法"指二教的宗旨和解脱途径。据陆修静称："法者，规矩之谓。总称曰法，规圆矩方，万物从之得正者也。"② 就修道而言，不能离开道、德和经书，而求此三者，都必须循一定之规，有一定之式。这便是法：

> 夫道者至理之目，德者顺理而行，经者由通之径也。道犹道路也，德谓善德也，经犹径度也。行犹行步也，法犹法式也。夫人学道要当依法寻经、行善成德，以至于道。③

由此，道为追求之目标，法乃遵循之式。由法所以行道。譬如他最重灵宝斋法，认为它是"无量大法桥"，而斋法之要旨乃在于：

---

① 《道家金石略》第4页。

②③ 陆修静：《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》。

> 圣人以百姓奔竞五欲，不能自定，故立斋法，因事息事，禁戒以闲内寇，威仪以防外贼，礼诵役身口，乘动以反静也。思神役心念，御有以归虚也。能静能虚，则与道合。①

陆修静谈斋，谈法，主要是从修仙合道的方法、途径说，其实，他所推崇的灵宝斋法中包括了符咒，踏罡步斗诸种法术手段，在内容上则既有本人斋戒悔过涤除俗虑的内容，也有大量的禳灾祈福以及超度亡灵的内容，所说的“法”与前面谈过的道术仍然相当。如此，陆修静便已将道法的基本内涵揭出。

迨及唐、宋，道法连称或对举更加经常。北宋末王文卿诸人已有“道为法之体，法为道之用”的命题，系对长期来的法术理论和实践的一个概括。南宋的白玉蟾更加深入地讨论了道与法之间的关系。他曾写有一篇《道法九要》，系道法研讨的理论文献。在《序》中云：“三教异门，源同一也。夫老氏之教者，清静为真宗，长生为大道，悟之于象帝之先，达之于混元之始，不可得而名，强目曰道。自一化生，出法度人。法也者，可以盗天地之机，穷鬼神之理，可以助国安民，济生度死，本出乎道。道不可离法，法不可理道。道法相符，可以济世。”白玉蟾所说的法的内容，主要是指呼风唤雨，行符咒水，驱邪治病等等内容，正是一般意义上的法术。

据此，可以断定，道术，道法，所指的对象原本一致。所以称道术或道法本可互通，唐以前，称术，称法也无明确区分。

---

① 陆修静：《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》。

只是到了北宋出现的诸种道教法术书籍多称为正法，大法，比如《北极天心正法》、《无上玄元三天玉堂大法》、《高上神霄玉清真王紫书大法》。前两种书都是北极天心派的著作。该派崇拜北极大帝，炼法采取上清存思之法，为传统符箓派。后一种为神霄派的道书，系北宋末形成的新符箓派。新旧符箓派都以“法”为其道术的总称，看来表现出在专门术语的使用上的时代风尚。自此以后，道门内部对自己的各类召劾鬼神，变化万物的法术，多称为法。乃至征引古书谈法术之语，“术”亦改为“法”字。《道法会元》卷一《清微道法枢纽》：“道者，灵通之至真，法者，变化之玄微。道因法以济人，人因法以会道。”此数句，显然从我们前面引述过的《秘要诀法》“道无形，因术以济人，人有灵，因修以会道”的撮述。但“术”已皆易为“法”。

以法为称，或许与道门内贬抑术数的用意有关。《清微元降大法》称：“师曰：有道中之道，有道中之法，有法中之法。道中之道者，一念不生，万物俱寂。道中之法者，静则交媾龙虎，动则叱咤雷霆。法中之法者，步罡、掐诀、念咒、书符，外此则皆术数。”前面说过方士、巫师在中国社会上一直流传不绝，命、相、轨革、推步诸类占验方术一直有很大影响，其中也颇有拉道法为虎皮的。道门中不能不表示自己的态度，强调自己所行为正法，其余术数琐琐不足道。而道教之外，或仍称道法为方术，道士为方士的。元陶宗仪《辍耕录》有“讥方士”一条，云嘉善沈伯雷行月孛法祈雨不成，僧人写诗讥之：“谁教嘉善绿头鸭，来烧松江赤练蛇。”月孛法为五雷正法中的一项，道门视为正法，而陶以方士视之，正表明其蔑视的态度。

在道门传统使用中，道术、道法，概念或广或狭。查《神仙传》等著作，“道术”泛指一切神仙家的方术，凡预言吉凶祸福

穷达、修炼成仙以及种种神奇异能都包括于中，这样便成了全部道教行为的泛称。至宋以后，道门中使用道法一词，方集中于各种神秘的呼风唤雨、变化随心的法术。我们这儿使用的道教法术的概念，基本上与宋以来的道法一词相当。

道教法术在长期的发展中形成了庞大的体系。在道法的总称下，包含着众多的法术。归纳起来，第一类以修炼自身形质企求长生不老，与道合真为主，包括内外丹术、气功导引术、存想通神、房中术以及唪诵焚修等；第二类以积极干预想象中的鬼神世界或外部对象为主，包括各种禳灾、召劾鬼神、降妖捉怪、符咒治病、隐形变化、飞天缩地等等；第三类以占验预测为主，包括相地、相宅、星命、相术、六壬、遁甲等术数。

若依现代观点来界定道教法术，大致上可以如此定义：道教法术是企图借助于种种神秘手段控制鬼神世界，以及造成本身和外物变化的方法。它的前提是相信鬼神世界的存在，相信有超自然的力量和掌握超自然力量的方法。它所针对的对象，主要有拟想中的鬼神，人本身，其余一切事物，目的是想突破人的现实的自然与社会的能力，突破生存环境的局限，帮助克服生活中的困难、灾祸。从这个视角看来，前面提到的道教法术的三类内涵中，第二、第三类才是严格意义上的法术。至于第一类，有许多实证的操作。所以内外丹术、气功术在当代道教研究中曾作独立的内容划出。然而就历史上情况看，道门中素将它当成道术看。宋以后法术概念比较明确指向于各种呼风唤雨，隐形变化等秘术，但是一般又将内外丹术、存想服气等作为造成各种秘术的基础，而包括在本身的体系中。所以对第一层道法，我们不能不加以探讨。不过我们的视角，相对固定于第一类中的神秘的玄想的部分，以及它们被当成

道士法力的源泉、基础的作用。至于第三类道术中的各种术数,不少在民间广为流传,且有专门操此业的固定职业人群。我们这儿着重讨论的是道教所特有的法术,所以关于占验术数,我们不想过多涉足,只挑在道教史上有过较大影响,且与道教的宗教场所、活动密不可分的内容加以讨论。从这些设想出发,我们重点探讨的是上述道法体系中的第二大类。

二　法术在道教中的重要地位

道教法术在道教的存在与发展中,具有举足轻重的地位。就道教的宗教修持和宗教活动来看,法术都是其核心内容之一。就道派的形成与传承而言,法术又是强有力的纽带。就社会对道教的需求而言,法术的施行,是基本的,大量的。因此,法术的繁多是道教的重要特征。

(一) 法术——道教形成和传承的重要媒介

道教的渊源,非止一端。古代的神仙家言,巫术,以及黄老的宇宙观都是其源头之一。自近代章太炎谈到道教有似乎古之墨家,当代某些学者发挥其说,认为墨家也是其重要渊源。总之大家认为道教的渊源是多元的。在东汉的特定历史条件下,这些渊源综合在一起,才形成了道教。多元的渊源,在道教的形成中,地位并不一致。其中诸如黄老思想,成为道教的旗帜,成为它的神学、哲学理论和社会思想的重要指南,神仙则是其信仰的基本对象。当时人认为:"老子,道也。"[①]老子是最高的神仙,又是大道化身。以此为契机,早期道教完

① 王阜:《老子圣母碑》。

成了大道与神仙相统一的信仰架构。而从巫术、方术中吸取来的各种法术,则成了道教宗教活动的主干,在道派形成中成为坚韧的纽带。

道教史上的丹鼎派,其活动内容中,变炼金石久被视作众术之一,依现代的眼光看来,其中包含着某些原始化学的成分,与我们说的法术,尚有若干区别。然而这决不是说,它们就与法术无关。它们本来就是法术的一种,其中科学的颗粒是包含在法术之中的。炼丹家也不排斥各种巫术、术数。即以他们极为推崇的西汉(其时道教教团尚未出现)淮南王刘安言,其《枕中鸿宝》、《万毕术》多有巫术成分。而东汉末的左慈诸人,更是传丹鼎之术与种种变化法术并重,其道风一直影响到晋的抱朴子葛洪。该派以冶炼金丹黄白术为主要活动,其思想和实践成为世界实验化学的先驱。他们从事着人工控制各类矿物、金属以及有机物物理化学变化的实验。然而论其方法,强调法天象地,炉鼎尺寸象征五行阴阳及天象运行之数,都具有浓烈的继承自模拟巫术心态的气息。他们长于炼"药"。药又成为法术的基本手段之一。《云笈七籤》卷四五引《秘要诀法》:"术之要者,惟符与炁、药。"药为术之要者,大致上代表了宋以前的道法面貌。法术,是丹鼎修炼中夹杂的成分。至于丹鼎派期望的成果,是使自己变为长生不老的仙人。而一旦成功,那便成了可以凌空飞行(所谓"上升"),隐显自如,自带行厨[1],便有了莫大的神通了。所以种种异法,仍然包含在丹鼎派的追求目标中,只是比较隐蔽罢了。

---

① 行厨,原是贵族出行时携带的厨师班子,随时可烹出美食,而法术中说的神秘"行厨",则是凭空变出各种珍馐。

相对而言，法术在符箓派形成的过程中所起的作用就重要得多。东汉末首先浮上社会表面且引起社会震撼的道派，正是符箓派。而符箓道派的特长，正是各类法术。

人们论东汉初期道派的形成，在经书上皆溯及《太平清领书》，即现存的《太平经》。此书的原型，为符书，称《太平经复文》。以后才演变成一百七十卷的庞大经书。论其根本，乃在符这种法术手段。盖符在民间有巨大号召力，被认为有通神之能，用符书，正可显示其神书性质。一百七十卷的《太平经》中，谈及或用及法术的，也不在少数。比如它称"阳九百六"之灾，类于推步、谶言，存思通神，守一致神，都是法术的变种。所以时人评它"大要以五行为本，多巫觋杂语"。[①]襄楷上书朝廷称其书有"兴国广嗣之术，"[②]也是从其法术着眼。以后张角的太平道、张陵的正一盟威道都曾受其影响，而法术的成分便从理论走向实践。

道教教团初震撼于社会的情况，《三国志注》引《典略》曾作简括叙述：

> 典略曰：熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民缅匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷

---

①② 《后汉书，襄楷传》

之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竟共事之。

按此三派“妖贼”，是统治者对初期道派的仇视称呼。撇开其感情色彩不论，大抵可以肯定，三派的形成，法术都起过重大作用。骆曜教民的缅匿法是什么，书厥有间，难以详考。依字面言，似指隐身、躲避灾患一类方术。缅，遥远貌；匿，隐藏。躲藏至远不可极，自然可以避灾。《神仙传·老子》：“老子数易名字，非但一聃而已。所以尔者，按《九宫》及《三五经》及《元辰经》云：人生各有厄会，到其时若易名字以随元气之变，则可以延年度厄，今世有道者，亦多如此。”依九宫诸经及元辰历推算人到某一年正逢厄会，易名则原人匿而不见，可躲过灾祸。骆曜的缅匿法或与此类方术有关。不管怎么说，骆曜号召信徒的主要是法术。至于太平道，以符祝治病为收徒之法，五斗米道正名应为正一盟威道，略与太平道同，但有所改进，加上静室思过，鬼吏为病者请祷等，也是以法术为传教、立教的基本手段。

尤其值得注意的是，太平道、正一道都有严密组织。而其组织中有一项重要的文书，叫做符。正一道又增箓，符箓合称，遂为该派重要传法凭证。符，正是道术的基本手段。它源自巫术、方士，一以贯之，入于道术。符为什么会在其组织中起重要作用呢，这要从它的初义谈起。按符的原义是兵符（这点后面还要详述），授符意味着具备率领神兵的本事，也意味着其人在整个军政体制中的定位。甄鸾《笑道论·二十以酒脯

事邪术道》:“又案三张之法,春秋二分祭社祠灶,冬夏两至同俗祠祀,兵符社契军将交兵,都无戒劝之文。”僧人的攻击性的言论可置勿论,单说他指陈的事实大抵不差。“兵符社契军将交兵,”系指道门校录功过,迁赏责罚,合迁者晋升道箓。这样人间之符在军政体制中的权力凭证作用,成为一种隐喻。既能在道派组织中受兵符契信,那就意味着自己处于某军政体系之中,自己与教派之间的关系,既有信仰依赖的一面,又有介入和服从的一面。早期道教中,太平道在符咒治病中发展的徒众,被置于相当于“方”的准宗教兼准军事的组织之中(方犹将军号);正一道被称之为五斗米道,初入道者为鬼卒,或曰鬼兵,[①] 都是将宗教组织与军事、政治组织相统一的表现。“符”的这种黏合作用,具有相当的重要性。

自正一盟威道开始,以授符箓为入道凭信及道阶升迁的标志。如上所述,这是道派与军政体制一致的重要黏合剂。以后张鲁降曹操,政教合一的割据政权不再存在,但授符箓的方式却保留下来。以后上清、灵宝、楼观诸道派相继采纳这一做法,形成不同法箓,符箓的授受对道教组织的健全和传承有不可替代的纽带作用,这是后话了。

(二) 道士宗教活动的主干

道教从形成开始,其宗教活动便表现杂而多端的情形。而法术,是其宗教实践中的主干。它不仅在道教形成过程中起着关键作用,而且在将近二千年的传承发展中,法术一直在道教徒的宗教活动中占据重要地位。

---

① 《三国志·张鲁传》,《后汉书·刘焉传》皆作鬼卒,《祭酒张普题字》作鬼兵。

同任何宗教一样，道教都以皈依某一位或某一群神灵为前提。元始天尊、太上老君、玉皇大帝等等，都是其中主要的神灵。因此，道教的宗教活动，要体现对神灵的皈依，崇拜，向神明祈求佑护。不过，道教的宗教追求，又在改变自己的形质和精神，以求合于大道，乃至白日飞升，至少也尸解成仙，这样，在修持的实践中，便不能不寻求各种变化自身的方术。古代的帝王贵族，以及虔诚的好道之士，往往心向往之。同时，道教又素来有役使鬼神的观念，尊神是皈依、祈求的对象，而一般的神灵，又是役使的对象，可以派他们去完成各种常人无法完成的事，如召唤风雨之类。而中国的民众，对神灵向来有着功利主义的态度，既有畏神祭神的一面，又有期望控制神明，使之为自己服务的一面。适应这种情形，道教为一般民众提供的宗教服务，往往以役使神灵禳灾祈福，解决生活中实际困难的法术为主。这样，道教呈现于世的面貌，也以擅场法术为特征。与上述情形相联系，道教的宗教仪式中，有两类内容，一类以祭祀神明为主，一类以役使神灵为主。前者表示对神的皈依，后者突出对神的支配，便是法术。但在实际施行中，往往你中有我，我中有你，对此我们在后面尚要具体讨论。这里只指出在道教中，在观念上行道和演法是一致的，各类科仪都包含着道法的内容。民间出于功利目的，所求于道教的是“法”，而不管它是以皈依神灵还是役使神灵为前提。

在中国历史上，人们对道教的认识，往往抓住其经典、神仙和法术三个因素。通常被视作正史的官方史书，对道教的介绍，往往如此。前面提到的《后汉书》、《三国志》及注中，对道教史上的某些人物、道派的介绍，实以“术”为主。这表明了当时人们对道教的认识。官方史书第一部为道教立的专传是

《魏书·释老志》,以后《隋书·经籍志》虽非专为道教而立,但在介绍经书时,先扼要描述了道教的基本面貌。唐以后的史书,道教或立传,或不立传,但著名道士大都归入隐逸传、方伎传。可见仍重视其道术,或将道术当成道士所操的主业。《魏书》、《隋书》所介绍的道教即所谓老氏之教,"术"的成分占其大半。《魏书·释老志》首段撮述道教的总体面貌云:

> 道家之原,出于老子。其自言也,先天地生,以资万类。上处玉京,为神王之宗;下在紫微,为飞仙之主。千变万化,有德不德,随感应物,厥迹无常。授轩辕于峨嵋,教帝嚳于牧德,大禹闻长生之诀,尹喜受道德之旨。至于丹书紫字,升玄飞步之经;玉石金光,妙有灵洞之说,如此之文,不可胜记。其为教也,咸蠲去邪累,澡雪心神,积行树功,累德增善,乃至白日升天,长生世上。所以秦皇、汉武,甘心不息。灵帝置华盖于濯龙,设坛场而为礼。及张陵受道于鹄鸣,因传天官章本千有二百,弟子相授,其事大行。斋祠跪拜,各成法道。有三元九府、百二十官,一切诸神,咸所统摄。又称劫数,颇类佛经。其延康、龙汉、赤明、开皇之属,皆其名也。及其劫终,称天地俱坏。其书多有禁秘,非其徒也,不得辄观。至于化金销玉,行符敕水,奇方妙术,万等千条,上云羽化飞天,次称消灾灭祸。故好异者往往而尊事之。

此段介绍不足四百字。首述"道家之原,出于老子"。然而老子为神王之宗,飞仙之主,灵变无常的大神,已是经过方术、法术重新铸造的形象。次叙经典,丹书紫字,升玄飞步、玉石金

光，都是法术的秘籍。再次叙其教。教之终乃至白日升天，长生世上，所以人主甘心不息。最后叙天师道所由起，溯至张陵受道，内容乃在“天官章本千有二百”，“一切诸神，咸所统摄”，即召役鬼神之术。至于劫数一说，自灵宝、上清诸派起便常采用，将称劫与道陵传道并列，是当时道教已普遍采取劫数之说的表现。其“道”内容中更有万等千条的秘术。如此皆使“好异者往往而尊事之”，即因术而尊道教。这样一种对道教的介绍，凸现于最显明地位的，显然乃在法术。

《隋书·经籍志》的介绍，当然与《魏书》不尽相同，但在总体上仍然凸现其法术，则精神上无二致。

这两部“正史”的描述，是不是符合道教的实际呢？在谈道教渊源时，与历史颇有差异，但是以之描述道教的基本面貌，我们认为基本上是符合的。它们的记载，基本上表现了南北朝至于唐，人们对道教的共识。释道安《二教论·释异道说》，引“世俗言”曰：“问敬寻道家，厥品有三：一者老子无为，二者神仙饵服，三者符箓禁厌。就其章式大有精粗，粗者厌人杀鬼，精者练尸延寿，更有青箓，受须金帛，王侯受之则延年益祚，庶人受之则轻健少疾，君何不论，惟贬鄙者？”① 对道教一般的看法，有此三项，二三两项皆为道法的内容，而僧人道安乃痛加驳斥，反映了宗教立场不同，可置勿论。要紧的是人们认识的道教，本皆如此。站在今天的立场，很难说魏晋南北朝人对道教的认识全部是历史的误会。恰如其分地说，古人心目中的道教大抵以法术见长，原是道教面貌的正确反映，至于对之信与不信，不仅今古异观，便是古人，信者疑者疑信参半

① 《广弘明集》卷八。

者全盘否定者都各有其人，毋须细辨。

唐宋以降，道教的面貌自然也有演变，但道法的地位大抵不变。不仅素以召劾鬼神、呼风唤雨著称的符箓诸派以行法为其经常性活动，即使以清静修真为宗旨的全真道派，也不能与法术绝缘。

全真一系素被视为钟吕金丹北宗，对他们参与法术活动，很少注意。其实，谈全真而不论其法术科仪，是不全面的。陈耀庭先生指出："一般认为，金元间创立的全真道派重修持而不重科仪。王恽的《奉圣州永昌观碑》称全真派'渊静以明志，德修而道行'，'耕田凿井，自食其力，垂慈接吻，以期善俗，不知诞幻之说为何事，敦纯朴素，有古逸民之遗风焉'(《秋涧集》)。但是，作为道教之一种宗派，全真教派一开始也有自己的仪式，并在教派发展过程中逐渐完备。"[①] 陈先生说的仪式，主要指斋醮科仪。而科仪所要完成的内容，或曰其目的指向，多与消灾、祈祥有关。所以倘从形式与内容的统一着眼，全真科仪中包含着大量的法术。

全真道创教祖师王嚞便曾参与斋醮法事。他有《终南刘蒋姚二官设醮》七言藏头诗云：

□谈心应遇佳时，　□下修成大醮仪。
□俗喜闻真吉善，　□今虽有[②] 最慈悲。
□怀道德洪禧助，　□拔先宗胜广施。

---

① 《道·仙·人》，上海社会科学院出版社，1992年版，第145—146页。

② "□今虽有"，疑当作"□今难有"，藏头系"古"字。古今难有、古今希有，系佛、道教经典中对佛、神赞叹常用语。

□谢圣贤多拥护，　□人名姓已天知。[1]

诗虽藏头，但大致可见对“大醮”法力的赞颂“□拔先宗”，疑藏“济”字，指超度先祖亡灵，为典型的改变幽冥界或亡灵处境，使之往生天堂的法术。末句“圣贤”指法事中所召神仙（科仪中称请圣、接圣）。由圣贤的通传，“姓名”已达天听，其功德自然永存。

王重阳不仅参与醮事，也曾为之画符篆简，《道友作醮篆符简》云

□抵良辰集众仙，　□将玉篆遂同编。
□丝不断依从古，　□口相传各取阗。
□字金书谁敢悟，　□田丹诀我惟先。
□然水木火金土，　□一灵符便奏天。[2]

此诗中谈到灵符奏天，为传统法术的基本手段。他称“□字金书谁敢悟，□田丹诀我惟先”实指篆符以内丹即内炁为本，也全接续宋以来的符寓精气的观念。度亡、篆符以外，重阳子身上，也颇有些神通表现。《全真教祖碑》[3] 说他“出神入梦，感化非一。”又说他咒井成甘，随风入海复还；掷伞于空，飞堕二百里外，云云。这些虽是后人追记，却大多有些影子，而出神入梦，尤非虚言。

至于重阳诸弟子，从事祈禳度亡一类法事更多。因为重

---

①② 《重阳全真集》卷二。

③ 原载《艺拓》辑入《道家全石略》，碑立于元世祖时。

阳子以后，全真教在社会上影响扩大，作为道门，传统的面向社会的宗教服务中，祈福禳灾、度亡斋醮是重头戏。无论是宗教传播或是应朝廷、官府的礼聘，此类法术都不可或缺。重阳弟子王玉阳泰和二年（公元 1202 年）在亳州太清宫主持醮事。[1]长生子刘处玄，“大定戊申，主醮于昌阳，彩云覆坛，白鹤舞庭。是岁也，秋旱如焚，复披祷雨之诚，既登厥坛，四望无云，曰来朝巳午之交，当有甘澍如倾，言出有征，如影响之应形声。自后东州醮坛，独师主盟，必有祥风冷冷，卷楮币而上腾，其感应也如神，迄今诸郡石刻犹存。”[2] 丘处机住持长春宫时“主持醮坛，祈风祷雨，刻期不差，如影旧焉。”[3]元宪宗时，王志坦应诏对，云：“惟国朝自开创以来，干戈饥馑，刑罚或中或否，其横罹凶害，沉魂滞魄，困于幽狱，无由出离者，可胜计哉！愿皇帝圣慈，选有道之士，依黄箓玄科，普行济度，使幽魂苦爽，出离冥途，咸遂超升，此莫大之泽矣。”[4] 于是由李真常主持普天黄箓大醮，登坛者达五千人之众。除朝廷下令外，也有达官贵人出资，邀请他们主持斋醮仪式的。如：“已末冬十月，西凉府太子下宫八合，宿有素愿，修建无上黄箓醮事。即本府迎祥观，自春抵秋，葺营殿堂，封治坛埠，不远敦请栖云真人作大济度师，主张法席。越某日，召集羽流，布陈仪象，发文预告三界明真，上下神祇，斋戒精思，庇物蔵事。望前三日，肇行典礼，恭祀列圣三百六十分位，意者荐济宗族，远亡近化，洎率土无主孤魂，兼有亲乏祀之家，投坛附荐，自此及彼，无戚无疎，

---

①③ 《金莲正宗记》

② 《甘水仙源录》卷二《长生真人刘宗师道行碑》。

④ 冯志亨：《敕建普天黄箓大醮碑》，载《宫观碑志》。

俱赖熏修，普祈超度。如是行道三日两夜，望后一日昧爽，散坛乃毕，尽诚竭力，亦仁孝之用心也。"[1] 观金元全真教的有关道法，以雨旸祈祷和济度亡灵为主，间亦有驱蝗等法事。马珏弟子于善庆，"丙申，燕境大旱而蝗，俯徇舆情，投符卢沟，乃雨，蝗不为灾。"[2]

总而言之，早期全真道便参与各类道法的演示。所以全真兴宫观，亦必"像设有殿，禳祭有坛，讲授有堂，宾御有次"，[3] 像设为奉神之所，讲堂为演经之席，宾御为接待之地，而禳祭之坛为从事道法活动的专门场地，也表明此类活动为全真派常行。全真派的法术活动当然不限于上述种种。作为金丹炼养为主的道派，追求的目标，在于内丹有成、出神入化，其中"术"的成分不容忽视。不过此类内丹秘术，大抵以潜心清修为主，不事张扬，所以社会上一般人以清静目之罢了。

明代，全真不显，清代，全真有一次复兴。复兴后的全真，开坛授戒为传播方式，而其经常的宗教活动，除个人清修便是各类斋醮，尤其是度亡下功夫更多。一般宫观，都常演《铁罐施食仪》。《红楼梦》第四回写秦可卿死，请九十九位全真道为打解冤洗业醮，大抵为清代实录。青城山藏清代晚期编定的《广成仪制》更是全真仪范的集大成，收科仪近百种，其中度亡、送瘟、禳虫蚁、谢火、遗送白虎、禳关度煞等等，都是法术中的代表科仪。

因此，可以毫不夸张地说，法术是道教宗教活动的主干，

---

① 元·姬志真：《云山集·京兆普渡碑》。

② 《甘水仙源录》卷三《开阳玉清万寿宫洞真真人于先生碑并序》。

③ 《朝元观记》，载《道家金石略》第494页。

它反映了道教的鲜明特点。

在西方，长期以来有一种观点，将此类法术概视做巫术，并以之与宗教对立起来。比如英国的弗雷泽便宣称："我说的宗教，指的是对被认为能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。""但是，如果宗教所包含的首先是对统治世界的神灵的信仰，其次是要取悦于它们的企图，那么这种宗教显然是认定自然的进程在某种程度上是可塑的或可变的，可以说服或诱使这些控制自然进程的强有力的神灵们，按照我们的利益改变事物发展的趋向。现在，这种关于自然具有可塑性或可变性的暗示，恰恰同巫术以及科学的原则对立。""尽管巫术也确实经常和神灵打交道，它们正是宗教所假定的具有人格的神灵，但只要它们按其正常的形式进行，它对待神灵的方式实际上是和它对待无生物完全一样，也就是说，是强迫或压制这些神灵，而不是像宗教那样去取悦或讨好它们。因此，巫术断定，一切具有人格的对象，无论是人或神，最终总是从属于那些控制着一切的非人力量。任何人只要懂得用适当的仪式和咒语来巧妙地操纵这种力量，他就能够继续利用它。"[①] 弗雷泽关于巫术的研究有重大贡献，但对宗教和巫术对立起来的构思，却带有以西方宗教基督教及其前身犹太教为一切宗教标准的偏见。依照这种理论，不少东方宗教，比如印度教的神职人员，只能称是巫师。那么这类宗教是否已经发达到了真正"宗教"的地步，岂不令人怀疑？用这种观点来看待道教和佛教（特别是密宗），又当如何？那岂不是要

① 均见《金枝》第四章《巫术与宗教》，中译本，中国民间文艺出版社，1987年版。

将焰口、炼度一类法术都清除之后，它们才称得“纯粹”的宗教？弗雷泽本人，尚比较客观，在《金枝》中引用了大量的印度教等宗教中祭师兼行巫职的情形，尽管在理论上，仍然坚持认为印度教的术，只是巫术。但后来某些服膺他学说的学者，更将他的论点简单化了，将宗教与巫术更尖锐地对立起来。

弗雷泽的这种观点，在西方，也有人持批评态度，比如英国人类学家马雷特认为在精灵信仰出现以前，曾经有“玛纳(Mana)”信仰。在这一阶段巫术与宗教没有什么差别。法国的马伯乐、卡西尔等人也都对宗教与巫术的关系作过与弗雷泽不同的分析。卡西尔认为宗教是自然的人化，巫术是人的自然化，二者并非截然对立，在原始人那儿，二者结合起来，融合在基本的感情中，即“生命一体化”的感情中。不过，这些学者，主要是在研究原始宗教时，看到了巫术与宗教的一致，而对于人为宗教中对神灵崇拜的同时，又企图支配神灵的现象研究不多，对于中国宗教中的法术研究差不多是空白。甚至中国学者本身，对此涉足也不多。中国学者编撰的第一部《宗教辞典》列“法术”、“巫术”两条，都将之当做“准宗教现象”。其中法术，系指早期原始社会中的现象，对于道教、佛教中大量存在的法术，既未列义项，也未提及。“巫术”条也只是笼统提到“巫术在有些宗教中仍然流行”，而没有具体涉及中国宗教。看来，在宗教基本理论的研究中，对佛道教中的法术，以及由此反映的中国宗教的特点，都还是忽略的。

法术，是道教为民间提供宗教服务的重要的、经常的形式。显然，将西方某些学者把宗教与巫术截然对立的观点引入到道教研究上来，对这类法术的性质和社会功能是无法理解的。研究中国宗教，只能从中国的实际出发，注意到它们的

特点。

三　法术研究的多重学术价值

法术是道教宗教活动的主干，也是重要支柱。因此，对它的研究，是道教研究的题中应有之义。然而长期以来，对它的研究却严重不足。在八十年代以前，专题的研究如凤毛麟角，八十年代以来，虽有零星的论文出现，但从整体上说，对之全面讨论的著作，仍然阙如。相对它在整个道教宗教活动中的地位言，差距更加明显。这儿的原因，既与道教法术本身具有的内秘性有关，也与学术界对开展道法研究的学术价值认识不足有关。

道教素有“道不外传”的传统，对其经书、秘术只严格地保持师徒授受的惯例。尤其是种种法术的操作方法，更用口口相传的方式。教外之人，获读其有关秘籍的机会已是难得，即使偶得机缘，对书中的不少神秘说法也颇难索解。金丹术多用隐名，学者早觉得头疼，早期正一派的房中术即黄书赤界之术中仅三五七九几个数字，已让人摸不着头脑，遑论什么“过天罗”“破地网”了。读斋醮书，记法师上场常有一句“各礼师存念如法”，不是亲传，很难想象其法如何。符咒当中，经常在关键句子中嵌上几个圈圈“○○”，不当面口授，恐怕无法猜出是什么字。至于各种怪异符字，不仅外人不识，就是道内，数传之后失其音读的也有发生。这种情形，造成了学者难以掌握基本的资料，当然极不易入其堂奥。

不过，主要的原因，尚不在于此，而在长期以来学术界对法术研究的学术价值认识不足，甚至对法术根本上存在着轻

视的,贬抑的态度。

法术研究的学术价值,首先在于它是全面认识道教的重要途径。道教作为惟一的在中国土生土长的宗教,有着自己的特点。这种特点,表现在它的教理教义、哲学思想、神仙谱系等等诸多方面。如前面所说,法术的丰富是道教的重要特点。就宗教活动来说,法术一直是其活动的主干,至少也是重要支柱。那么顺理成章的是,研究道教,不研究法术不行。不错,道教研究可以从不同侧面切入,可以侧重治史,侧重整理道门经籍,或专谈内外丹术,或专论养生之术,等等不一。然而缺失了法术研究这一块,道教研究就是不全面的,不完整的。对中国道教真正展开全面的研究,是二十世纪七八十年代以后的事。二十世纪末,虽有中外学者的努力拓荒,间有重要著作问世,但这只是中国道教研究所取得的阶段性成果。人们对道教的整个面貌,还只识其大略,而在各种领域,各种专题的研究中,法术的研究相对又是滞后的。我们注意到,自八十年代末起出版的一些道教概论,道教史的著作,以及道教专科词典,都将法术纳入了视野,这是令人欣喜的。然而要想深入地了解道教,对于法术的鸟瞰式的叙述,仍是不够的。

道法研究的重要学术价值,还在于它能为道教其他专题的研究提供重要的借鉴或资料。道教是个有机的整体,各个部分,各种成分是相互联系、相互渗透的。当我们从不同视角,将其分成各种不同的领域加以探讨,暂时地、相对地切断了某一成分与其他成分的联系,是完全必要的。然而,我们决不能完全不顾及它与周围或其他成分的联系。法术在道教中贯穿了几乎全部领域,从各个不同学科出发,对道教的任一方面的探讨,都不能完全避开法术。这里不妨从不同层面举两

个例子来探讨。一是哲学和思维的层面。道教有自己的哲学理论，有自己独特的把握世界的思维方式，这种哲学和思维方式，服务于、指导着道教徒的宗教实践，又往往从其宗教实践中汲取营养，那么它便不能不打上宗教实践，包括法术的烙印。道教中长期流传着的《阴符经》，五代谭峭的《化书》，都是道教哲学中的精深之作，然而《阴符经》中所谓的天道、天行的含义是什么？所谓"宇宙在乎手，变化生乎身"怎么去实现？道教徒中，大多以内、外丹术，或以内、外丹术及其成效随心变化自身与外物，去加以理解，于是它与法术的关联便水落以石出。《化书》是道教变化观的杰出代表，然而其整个理论，基于道术又指导道术则更为显明。①

再从操作层面的研究看。当前人们对道教中的外丹黄白术、气功术大感兴趣，特别是后者，相关的资料、功法和论述，都有诸多的文献问世，然而部分论者可能忽视了一点：这些外丹术、气功术，本来就是道术的一种或几种。长期以来，道教徒以之作进入仙界的阶梯，也是使自己具备各种神通的手段。在此类方术的实践中，既有虚幻的存思神灵（气功术）、符咒召神镇坛（外丹黄白术）的手段，也有某些实证的，使用现实的手段（如药料、人的气感等等）的方法。这些实证的方法，不自觉地闯进了原始科学的领域，而且在长期的成功与失败的经验积累中，摸索出了若干对实证材料的性状、变化规则的认识，改进了控制其变化的方法，这些都是科学史家眼里弥足珍贵的资料。然而，在历史上，这些科学的颗粒，与虚幻的目标、与

① 对此，笔者曾撰《谭峭〈化书〉与道术——兼论道教变化观的若干特点》一文予以讨论，文载《中国哲学》十七辑，又台湾《道教学探索》第八号。

神通的追求、与符咒等等纯法术的应用，是混杂在一起的。它们是包裹在宗教玄想中的科学。从事科学史研究的，花着极大的工夫，努力将其中的科学颗粒从法术中剥离出来；但在全面评价它时，却不能不指出其历史上作为法术流传的事实。当着其中若干成分，比如服气、胎息、内丹等等，被介绍到社会时，作这种剥离与全面评价是完全必要的，否则，极易误导读者（别忘了，其中不少是照书演练的模仿者）。比如守一，“一有姓字服色”，是拟想的神灵，守一就是守神，推广守一法，无异于推广有神论。再如存思，上清派的功法中更为系统，《黄庭经》为流传广泛的存思经典。然而其所存，皆为驻守身体各部位的神灵，最终的目标是成为仙人。不加分析以加以推广，其效如何也便可知。正因为在道教中气功（注意：这是今人所取的学科名辞）与神灵信仰紧密联系，目前活动于社会的某些“气功师”，往往利用人们对气功健身的信赖，将人们引导到有神论，甚或自称是某某神仙、佛菩萨的真传，让徒众像供神一样供奉自己的照片。这样混乱的情况，近十余年来有愈演愈烈的趋势，以至于有人看了气功界的现状后惊呼“《警惕邪教》！”信神仙、佛祖为实有或虚诞，是信仰领域的事，凡中国公民皆有自由判断、自由信仰的权利。然而，作为当代的科学工作者，本着实事求是的态度，说明历史的真面目，指出哪些是科学的事实，哪些是宗教的玄想，却有不可推却的责任。从学术上看，若忽视这一点，是缺乏全面眼光的表现。

道教法术研究的学术价值，还延伸到道教本身之外。大凡中国的宗教、民俗，乃至部分王朝政事，都与法术有脱不开的干系。道教是中国传统宗教之一，论中国宗教，离不开道教，离不开道教与其他宗教主要是佛教的争论和取资。这些

宗教领域里的争论，以及相互吸收，不少就发生在法术领域中。从中国宗教的总体上去探讨，道教与佛教法术的异同和交流，其他宗教对道教法术的评价，都是不可忽略的。至于中国民俗中受道教法术的影响，或大量地容纳道教法术，都是极为明显的。以岁时风俗言，端午的天师符，雄黄酒，中元节的祭鬼，都是道教法术大显身手的显例。至于不少地方为保一方平安举办的太平清醮，送瘟神（送船、大暑船、拔茅船），丧葬中的道士参与，乃至民间有疑问时去求签，神前掷杯筊为卜，都依赖着道教法术。离开道教法术，对中国民俗的描述，将是不全面的，不深刻的。至于王朝政事，与道法相关的也不难枚举。北魏孝武帝支持寇谦之，乃以崔浩受寇"法术"为中介，史有明载。宋徽宗信任林灵素、王文卿、张继先，于宋末朝政颇有影响，此三人，都是著名符箓派领袖人物，当时和身后都以灵异著称。北宋之亡，与信妖人郭京有关，郭京称可借天兵助阵，使宋开城，而金兵得其城池。郭京具体身份不明，但北宋朝廷长期相信道教法术，无疑为迷信郭京神术奠定了心理基础。此类道法，聪明的君主引为神道设教的法门，昏聩的皇帝却被引火烧身，恰成焚毁前程的干柴烈火。

总而言之，道教法术的研究，意义非此一端，价值呈现多途。上面说的，不过最明显的几点，随着研究的深入，人们尚会不断发掘出其不可替代的价值。

本书便是对道教法术所作的一项专门的、整体的探讨。笔者努力于拓深，然而作为第一本全面探索道教法术的著作，其学术成果，还只是初步的。

第一章 道教法术的形成

道教法术是一个庞大的体系。这一体系的形成，有一个较长的过程。假如我们从它的渊源算起，那么大致说来，它经历了由巫术到方仙术再到道术、从道术再发展成道法体系的几个阶段。了解这几个阶段的轮廓，对后面的叙述是十分必要的。

一 从巫术到道术

道教形成于东汉。早期的道派，有很浓的巫觋气息。对道教早期教派太平道和正一盟威道都有过重要影响的《太平经》，被当时人评为“多巫觋杂语”（参看《后汉书·襄楷传》）。正一盟威道俗称为五斗米道，被统治者称为“米巫”。撇开叙述者的情感色彩不论，初期道教确实与巫文化有关，当是事实。这一点，不少治道教史的，都已意识到。

所谓道教与巫的关系，主要在于“术”。也就是说，人们评论早期道教为“巫”，主要是看到他们以符水治病、从事墓门解除等术，以及符、咒、禹步、禁咒等方法，都有似于巫术，或脱胎于巫术。对此，我们要稍加探索。

（一）中国古代的巫及其特点

巫，据《说文解字》：“巫，祝也。女能事无形、以舞降神者

也。像人网褒舞形。与工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之属皆从巫。[illegible]古之巫。[illegible]能齐肃事神明者。在男曰觋,在女曰巫。从巫见。"许慎所据的是小篆,实际甲骨文中已有巫字,字作[illegible]或[illegible],字并不从工。段玉裁未见过甲骨文,但已指出巫不从工,而从[illegible]。"[illegible],古文工,'彡'像毛饰画。说文谓工与巫同意,从古之[illegible]来。[illegible]有规矩,而彡像其善饰。巫事无形,亦有规矩,而彡像其网褒,故曰同意。"①

巫是原始时代即出现的。征之古代文献,和兄弟民族本世纪尚残留着的原始文化,知道在原始时代,曾有过人人自可行巫术的情形,后来才出现专职的巫,到了阶级出现,氏族内部开始分化,慢慢的巫又与政治权力相结合。《国语·楚语》谈"绝地天通"时,说及:"古者民神不杂。民之精爽不携贰者。而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰觋,在女曰巫。是使制神之处位次主,而为之牲器时服。而后使先圣之后之有光烈,而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服,而敬恭明神者,以为之祝。使名姓之后,能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出,而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官,是谓五官,各司其序,不相乱也。"

所谓"绝地天通"是将神权收归于氏族贵族亦即后来的统治者的措施,所谓"古者民神不杂",未必是事实,中国人喜欢托古改制,后人理解绝地天通,将之归结于回复到古代大道之

① 《说文解字段注》

行的状况，所以有此一说。总而言之，在原始社会的后期，出现了专职的巫觋，他们的主要职务是“事神”，即掌管各类祭祀活动。从巫觋，又分化出祝、宗等职事。

巫的存在和巫术的推行，并不是中国特有的现象。国外人类学研究中曾广泛搜集诸多民族（部落、民族）的原始文化现象，其中巫和巫术都占有重要地位。我国著名人类学家林惠祥在《文化人类学》一书中，列举当时人类学中各种相当于巫师的职能的名称，并用“巫觋”做其总称。他说：

> 在一部落之中能做酋长的人，大抵是因他具有孔武勇健的身体，是无畏的猎人，勇敢的战士；至于具有最灵敏最狡猾的头脑，自称能通神秘之奥者，则成为神巫，即运用魔术的人。原始的民族相信这种能力以对付冥冥中的可怖的东西。有时这种人也自信确能这样。这种人的名称有很多种。依地而异，或称巫（wizard）、觋（witch），或称禁厌师（sorcerer），或称医巫（medicine man），或称萨满（sha man），或称僧侣（priest），或称术士（magician），名称虽不一，实际的性质则全同，所以这里把他们概称为巫觋。巫觋们常自称能呼风唤雨，能使人生病并为人疗病，能预知吉凶，能变化自身为动植物等，能够与神灵接触或邀神灵附体，能够用符咒法物等作各种人力所不及的事。其中最使人怕的是能魇魅别人，使人生病和致死。在野蛮人的生活中没有一事不在巫觋的支配中，……①

---

① 林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆1934年版，第327—328页。

然而中国的巫和巫术的发展，又有自己的特点。

首先，在古代文化的发展过程中，巫文化一直没有得到清洗，反而堂而皇之进入了王朝的礼典。甲骨文中表现出商代巫的活动十分活跃。我们现在看到的甲骨文，基本上是占卜的记录，而占卜本身是一种巫术活动。与卜性质相同的，尚有筮（以蓍草为占具）筳占（以小竹棍为占具）等等不同的方法。从事或曰主持这些活动的多为巫师。商王朝的诸多军政大事，以及对自然界的变化尤其是风雨气候的变化，往往都要占龟卜问吉凶，因此卜在商王朝的政治和军事以及祭祀等等决策中，具有举足轻重的作用。成千上万的甲骨的出土，生动地表现着这一点，也使我们感受到了巫及巫术在当时的重大势力。

商代典籍虽有甲骨文的大量出土，但甲骨的记述，各事各别，比较零碎，缺乏系统性。对巫师在朝廷职官中的地位没有记述。孔夫子说“周监于二代，郁郁乎文哉！”又说“周因于殷礼，其损益可知也。”周代官制中，巫职的设置十分详细，反观于殷，其官制中也必有巫师的位置。不过文献不足，无法猜度。

至于周的官制中，专职的巫官门类繁多，皆系于春官大宗伯属下。有太卜、卜师、龟人、筮氏、占人、簭人、占梦、眡寝等占验占凶的职位；有大祝、小祝、丧祝、甸祝、诅祝等主持祭祀祝告鬼神的职位；也有司巫及其属下的男巫、女巫等“群巫”。另有太史、小史、冯相氏、保章氏等，或本系巫职，或从巫职分离而出。如此等等，都看到巫职为官职，巫术在朝廷礼典中占据重要地位。

其次，从三代以后，巫文化向两个方向发展。一是向史官方向发展，逐步理性化；一是仍然保留巫职，在朝野活动。关

于巫演变为史的情况，这儿不作详述，只是要指出一点：巫是古代最初的知识分子群体，当文字没有出现之前，他们掌握着神话和祭祀，交通鬼神的种种知识。进入文明时代后，他们参与着王朝的重大决策，而且将有关档案整理保管，便是最初之“史”。周的内史、外史、太史都由巫职中分离而出，所以在《周礼·春官》中其职与巫、视卜同列在一起。

至于仍然在民间担任巫职的，自三代至于秦汉，广布于中国各处。饶宗颐指出，殷商时有四方之巫，也有载明具体地望之巫。至于先秦典籍中荆巫、越巫、齐巫、郑巫及各小地方之巫，所见滋多。[①] 就与我们讨论的道法形成时代相近而言，汉代高祖刘邦时所置祠祀有秦晋梁荆之巫。[②]到汉武帝刘彻，“尤敬鬼神之祀”。[③]所用为主持鬼神之祀的，更有不少各地的巫师。这些是受知于帝王、诸侯、见诸史册的巫师，其余散在各地民间的巫师，当更多。民间的巫和巫术也有重要影响。孔子曾说：“人而无恒，不可以为巫医”，孔夫子这儿是极言“有恒”的重要，无恒则连巫医也不克担任。这种巫医地位不高，应当是在民间活动的一流人。《庄子》中提到“神巫季咸”，也是民间的巫师。这类民间巫师不像官巫那么地位显赫，其影响却是散漫广泛，而且与社会生活紧密结合，对于民众精神生活的支配更在官巫之上。汉代应劭的《风俗通义》、王充的《论衡》中都提到当时的民间巫术，其要在辟邪鬼，御凶灾，测祸福，种类十分繁多，几乎涉及衣食住行生老病死各领域。而且

---

① 饶宗颐：《巫的新认识》载《宗教与文化》，台湾学术书局，1990年版。

② 见《汉书·高祖纪赞》

③ 《史记·封禅书》

及于汉代，官巫，民巫实际上已难以分清，前面说到武帝时活动的一些术士，就有不少来自民间。从原始时代直至秦汉，巫师和巫术的流传成为一种文化传统，我们可以概称以巫文化。

巫文化发展到一定程度，出现了系统记述其神灵、祭祀方法的专书，那就是《山海经》。这部书谈到了许多名山大川，记录了它们的道里远近，地形物产。但最主要的是，记录了这些山川的神的数目、特征，以及祭祀的特定方式，所以它是巫师们职守的一个汇集，若安上今天的名字，足可以称为"巫师手册"。《山海经》中也直接记载了许多有名的巫师。如："大荒之中……有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。"[①]巫师的神通广大，"升降"云者，就是能上天下地，勾通人神世界，"百药爰在"，则是指他们同时掌握着疗病的职责。从《山海经》说，巫的活动，是以一整套鬼神迷信作为基础的。以后历代也有各种类型的巫术书籍——如《日书》、《梦书》、《占卜》一类著作出现，但像《山海经》这样的综合性巫书在汉后基本上没有新出过，看来巫的势力渐渐退居到次要地位了。

除了以巫、觋称名者外，巫文化的重要流变，是散在社会上的术数家。本来，古代的巫，除了进行禳解，祭祀之外，占星、圆梦、卜筮、招魂等等都是本职。战国时已经有精于卜筮、看相一类术数的名家，西汉更有人在市井中以术数营生，《史记》中的《日者列传》中就记载了几个名家。

（二）巫术的变种——方术及方士

战国直至秦汉，社会上活跃着一批方士皆称有仙术，其中

① 《山海经·大荒西经》

一部分为齐威王、齐宣王及统一天下后的秦始皇、汉武帝等赞赏和重用，他们的特点，是宣称能找到长生不老之药，和能与僊人交通、拥有让人变为僊的方法。然仔细考索他们的方法和观念颇可见其原于巫与巫术的底蕴。

所谓长生不死之药的观念，实出自巫书。《山海经·海内西经》："开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之。"郭璞注："为距却死气，求更生。"这儿说的不死之药尚系于巫，应当是比战国时人为造作的神仙之说更为古老、更为原始的观念。同书《大荒西经》又载：

> 大荒之中，有山，名豊沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，以此升降，百药爰在。

这里的"仙药"是否包括不死之药，书上没有说。但其持药之人与这升降于天地之间的巫师当初有着不可分割的联系是无疑的，方士们继承了巫师的观念，但宣称不死之药不远，在渤海"三神山"中，自己有办法上山取来。

方士们的另一个观念是僊或神僊。案神与僊，本来有所不同。神指神灵，可以是天地万物的精灵，亦包括已死祖先、圣贤仍享祭祀者。僊则由人修炼而变成。

僊，现在通作仙。僊古作僊《说文》曰"僊僊，长生僊去。从人、䙴。䙴亦声。"段玉裁注："僊去疑当为罨去。庄子曰，'千岁猒世、去而上僊'。《小雅》'娄舞僊僊'，传曰：娄数也，数舞僊僊然。按僊僊，舞袖飞扬之意，正引申假借之义也。䙴升高也。长生者罨去，故从人罨会意。"段同时引《释名》"老而不

死曰仙。仙,僊也,迁入山也。”指出汉代仙字字形不一。无论《说文》或是《释名》,谈到仙字,都说它与迁有关。较早的字形从“僊”,为升高貌;可能意指仙人的能入虚空即后人所谓的飞升,更加贴切。然飞升,即意味着变成另一种与人不同的生物,即所谓遷(迁),《释名》之说,仍得相通。

考这仙的观念,谁第一次提出的茫不可知,我们只知道它是战国初期才兴盛起来的《史记·封禅书》:“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者,其传在勃海中,去人不远,患且至,则船风引而去。盖尝有至者,诸僊人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙。未至,望之如云,及到,三神山反居水下。临之,风辄引去,终莫能至云。世主莫不甘心焉。”威、宣当战国初年,已有人向他们兜售寻找有仙人和不死之药的三神山的秘方,仙的观念出现一定要更加早些。如果追溯其思想渊源,仍直接、间接地与巫术思想有关。

仙的特点,他们原是人,却能飞升变迁,而这飞升的能耐,本来是巫师所持有的。前面引《山海经·大荒西经》已谈及十巫从此“上下”。上下,就是往来天上与人间,不过他们要经过某座大山为凭借,能耐不及后来设想的仙人那么大。然而,这点倒折射出早期以仙为“迁入山”,多少带点巫师由山往来于上下的影子。

巫,在地为人,但也可成神。巫咸就被称为“丕显大神”[①]楚辞《招魂》开头就谈到(上)帝遣巫阳为怀王(一说是屈原自己)招魂。这巫阳,经常陪伴在上帝左右,非神而何?所以古

① 《诅楚文》

代有祭巫的习惯。商代有“帝巫”之祭。帝，即禘。饶宗颐曾引甲骨文有关帝巫材料十余条，并指出，对巫的祭祀，名曰“小帝(禘)，谓小规模之禘祭，其牲有时只用一犬而已”。[1] 所祭的巫，大约是成了神的如巫咸等十巫一类，平常活动着的巫师未必有这么高的享受。但巫——至少其中一部分，有成神或与神同列的可能性则是无疑的。所以仙人的神通广大与神同科，在巫术观念中也已埋着些伏线。

至于方仙道之术，相当驳杂。有些内容，直接移自巫术，也有些自己的创造。《史记·封禅书》说“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方僊道，形解销化，依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”方仙道的特征是：“形解销化，依于鬼神之事。”注解或以为前者为尸解。而邹衍的阴阳之运，《集解》引如淳曰：“今其书有《五运》。五行相次转用事，随方面为服。”盖以五行的循环，推断王气和死气所在的方向，依之改易服色。若是依之论历史，则有五行相生五德转移。依之论时日，则有方向具吉凶之说。《墨子·贵义》说：

> 子墨子北之齐，遇日者。日者曰：“帝以今日杀黑龙于北方，而先生之色黑，不可以北。”子墨子不听，遂北，至淄水，不遂而反焉。日者曰：“我谓先生不可以北。”子墨子曰：“南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者，

---

[1] 参看《巫的新认识》。

有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以壬癸杀黑龙于北方，以戊己杀黄龙于中方。若用子之言，则是禁天下之行者也，是围（违）心而虚天下也。子之言不可用也。”

此处所引日者之说，正是依方向定服色，若是服色或是面色，与其方相忌，则不可出行。墨子对此，并不赞成。

又这些方法之外，有阿谀之徒提出“不可胜数”的仙方。依《封禅书》所记，他们的仙方主要还是承自巫法。比如鬼神方、越祠方、祠太一方、合黄金方、封禅等等，除后二者稍有创造之外，其余皆为巫方。

而且合黄金方，据《封禅书》记李少君之方，仍与巫及巫的信仰有关。“少君言上曰：‘祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱僊者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生僊者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。’于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣。”少君祭灶而致物之物是什么？《史记·留侯世家》：“学者多言无鬼神，然言有物。”注云：“物，言精怪与药物。”此处先致物，再生黄金，物自与药为二物。其义即为精怪。这是要精怪帮忙成就仙药，那么精怪与仙，看来是差不多的。所谓“物”或精怪，指的是百物变成的精魅，它可称为物魈（魅），亦可简称为物。《左传·宣公二年》，记周王孙满谈夏九鼎语云：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若。

螭魅魍魉，莫能逢之。用能协于上下以承天休。”此处所谓百物，即指螭魅魍魉一类精怪。这一物或精怪的源头，远在文明时代以前，应当是古代巫风俗中的崇拜物。[①] 请它来帮忙化丹沙为黄金，正是仍脱不了巫的尾巴的表现。

综上所述，所谓方术，实从巫术演变而来，实际上，巫术、方术、巫师、方士，在秦汉时期往往混而为一，并无明确界限。

当然，方仙道的不少方法继承自巫术，但它与一般的巫术仍有若干区别。其中最重要的，它有一个信仰的中心：神仙。我们前面说过，神仙信仰中的重要观念不死之药和僊人，都在巫术中有渊源。然而从渊源到成熟的观念，仍有重大区别，有着观念上的飞跃，读者想来易于理解。更重要的是，不死之药等观念，在古代巫术中并不是中心概念，并没有成为巫术的基本追求。而方仙道却以追求长生久视、得道成仙为最终理想，种种方术，皆为这一中心服务。同时，种种方术又被说成是神仙具备的本事。《神仙传·彭祖》云：

> 大宛山有青精先生者，传言千岁，色如童子，步行日过五百里，能终岁不食，亦能一日九食，真可问也。采女曰：“敢问青精先生是何仙人者也？”彭祖曰：“得道者耳，非仙人也。仙人者，或竦身入云，无翅而飞，或驾龙乘云，上造天阶，或化为鸟兽，游浮青云，或潜行江海，翱翔名山，或食元气，或茹芝草，或出入人间，而人不识，或隐其身，而莫之见。面生异骨，体有奇毛，率好深辟，不交俗

① 关于精怪即物、物魅，详见拙著《中国精怪文化》第一、二章，上海人民出版社，1997年10月。

流。然此等虽有不死之寿。去人情,远荣乐,有若雀化为蛤,雉化为蜃,失其本真,更守异气。余之愚心,未愿此。已入道,当食甘旨,服轻丽,通阴阳,处官秩耳。骨节坚疆,颜色和泽,老而不衰,延年久视,长在世间,寒温风湿不能伤,鬼精众精莫敢犯,五兵百虫不可近,嗔喜毁誉不为累,乃可为贵耳”。

彭祖的眼里,仙人是无所不能的。方仙道中的各种本事,不过是摭拾仙人本事而已。只是他自己虽求得道,却不想成仙,而仍然享受富贵美好的生活。不管怎么说,法术为仙人固有,所以后世的法术,多称传自神仙。这样,为方仙道演变为道教,方术演变为道术,奠定了基础。

(三) 道法对巫术、方术的继承和发展

道教的法术,继承了巫术和方术。其中一部分内容和方法直接从巫术中沿用下来,而大部分是继承之后,又有所创造和发展。这种情况,便是东汉末有人评论道士为“巫”的事实基础。

假如我们从观念、内容和方法两方面来分析,那么道法对巫术的继承,便有如下述。

1,对巫术观念和内容的继承

中国的巫术,如前所述,经历了漫长的发展阶段。在此发展过程中,巫术的具体内容和观念基础也有过变化。到了汉代,巫术的观念,大抵建立在这样两个基本前提之下:万物有灵,冥冥中有鬼神支配着一切;巫可通灵,有与鬼神相感应并支配鬼神的力量。在此基础上,巫术参与到人们生活的各个层面,企图解决生活中遇到的灾祸、疾病和其他问题。这种情

况，道教大抵是沿袭了的。具体说来有以下几个方面。

通神和役神。巫能通神，观念来源已古。前引《国语·楚语》所谓“绝地天通”，便是由人人通神，转变为专由巫祝通神。《史记·封禅书》言及高帝之时：

> 后四岁，天下已定，诏御史，令丰谨治枌榆社，常以四时春以羊彘祠之。令祝官立蚩尤之祠于长安。长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中（君）、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族纍之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天；皆以岁时祠宫中。

这里各神祠皆由巫掌，盖由巫可通神。实际各神祠的神意，皆由巫转达，同书言及武帝时，“游水发根言上郡有巫，病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。及病，使人问神君。神君言曰：‘天子无忧病。病少愈，彊与我会甘泉。’于是病愈，遂起，幸甘泉，病良已。大赦，置寿宫神君。寿宫神君最贵者太一，其佐曰大禁、司命之属，皆从之。非可得见，闻其言，言与人音等。时去时来，来则风肃然。居室帷中。时昼言，然常以夜。天子祓，然后入。因巫为主人，关饮食。所以言，行下。又置寿宫、北宫，张羽旗，设供具，以礼神君。神君所言，上使人受书其言，命之曰‘画法’。其所语，世俗之所知也，无绝殊者，而天子心独喜。其事秘，世莫知也”。所以巫实为代神言者。巫的文化层次不高，说的话也无高明之处，但汉武帝迷信神仙，所以于心独喜。这且不管它。又巫既通神，名气响的列有神祠，所以

汉代神祠有巫社、巫祠、巫保、巫先之属。《集解》引应劭曰："先人所在之国，及有灵施化民人，又贵，悉置祠巫祝博求神灵之意。"司马贞《索隐》也说："巫先谓古巫之先有灵者，盖巫咸之类也。"如此说来，列祠的巫，乃是活着便能通灵死后仍有灵异的巫师。

巫师能通灵，亦能役使低级的鬼神。《封禅书》言及五利将军栾大"常夜祠其家，欲以下神。神未至而百鬼集矣，然颇能使之。"栾大要下神，神不来，只来了百鬼[①] 但能役鬼。

道教法术，当然也以通神为前提。张道陵的正一道，被称为"鬼道"，初入道者称鬼卒，张角的太平道首领称"渠帅"。据今人林河说，九，音居，即鬼[②]。渠、九(居)同音，若此，则渠帅犹云"鬼帅"。所以两种道派都尚存有事鬼役鬼之遗迹。至于东汉末散在社会上的方士、道士如刘根、费长房、葛玄等人都以见鬼、杀鬼、主地上鬼神为能事，魏晋时鲍靓号称能"召劾鬼神"，盖即由巫术相承而来。

前面说过，巫术中有各种占问吉凶、祈祥禳灾以及祝由治病一类方法。这些法术后来差不多都进入了道术，本书后面各章将要分别述及。

2，对巫术施法手段、方法的继承和发展

巫术的施行，有它的方法和手段。这些方法和手段，也大量地进入了道法。比如咒语、灵符、掐诀、步罡是道法中最重要的手段和方法，然而其来历，都源自巫术。这儿只举咒语和

---

① 汉代所谓的百鬼，并非专指人鬼而言，而是包括各种物魁(魅)即百物精怪在内的，其中有些在民间被奉为神。

② 见林河《九歌与沅湘民俗》，上海三联书店，1990年7月，第70－74页。

步罡为例，加以说明，其余的在后面各章还要涉及。

道士作法，有一种常用的法门，叫做咒术。咒又称神咒、秘咒、神祝，是用来对付敌害、卫护心神的神秘语言，据道士们解释，它是由天上的神仙传授下来的。《太平经》说："天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应令而来往也。人众得之，谓神咒也。"神咒是与对神灵的信仰连结在一起的，又是支配低级神灵的手段。道教经典中有关咒语来源于神的解释，是道教徒信仰的表现，却不好作为他的历史证据。要觅得神咒的源头，尚需从古代文献及一般民俗学、文化人类学的研究着手。

谈到咒语的来历，人们每引《尚书·无逸》"厥口诅祝"及疏"祝者咒，诅咒为告神明令加殃咎也"，解释其字义的来源。这条资料，对理解咒的词义，有一定帮助。我们在后面再来讨论。不过，依照《疏》的说法，咒是"告神明令加殃咎"，他是以对神明的信仰为前提的。这咒，已是在神灵观念产生以后的形态。《无逸》中的资料更晚至三代，祝咒的运用已经相当成熟。其实，在此之前，早在原始时代，神明观念尚未明确形成，已经有了咒和相关的法术。只是当时没有文字记录下来，现在难于索考。然而，也并不是毫无线索可寻。近现代人类学、民俗学有关原始民族的一些资料，可以对我们有所帮助。

在国外人类学的研究中，有许多材料都说明，原始人有过直接向自然物发布命令的咒语，捕鱼、狩猎等活动正式开始前，都要施行。在澳洲的林肯港附近的猎人中："自远古以来，他们就从祖先那里继承了一定数量的、由两句短诗组成的经咒，现时又有成年人知道这些经咒了。当他们追踪着动物或者向它投矛，他们就不停地飞快地重复念这些经咒。他们完

全不知道这些经咒的意义，也根本不能对它们作任何解释……然而他们坚信这些经咒有一种力量能够使被追逐的动物迷惑，或者能够使它产生一种无忧无虑的安全感，以致使它不能发现敌人，或者能够使它衰弱到不能逃脱的程度。”[①]在契洛基人那里，“渔人必须先嚼一小片捕蝇草，然后把它吐到鱼饵和鱼钩上。接着他脸朝顺水方向站着，念着咒语并把鱼饵挂在鱼钩上……这个方法应当使鱼钩具有引诱并钩住鱼的能力，如同捕蝇草能捕捉昆虫把它缠在自己的萼片里一样……咒语是直接对鱼念的，按照土人们的观念，鱼是有家有户定居着的。”[②]

这些例子，说明在原始时代，咒语的运用不是什么稀奇的事儿，中华民族进入文明时代比较早，特别是汉族，有文字记载的历史便有四五千年，典籍中记述的咒语，绝大多数都是进入文明时代的产物，表现出“告神明令加殃咎”的特点，但也有若干古老的孑遗。传说出于尧时的伊耆氏蜡辞，即是代表。

这首祝辞不长，只有四句话：

土反其宅，水归其壑。昆虫毋作，草木归其泽！

但它传递的古代文化的信息却是很有价值的。

据《礼记·郊特牲》：“伊耆氏始为蜡。蜡也者索也。岁十二月，合聚万物而索飨之也”。索指求索其神，飨之指用食祭

① [法]列维、布留尔：《原始思维》中译本第227页

② [法]列维、布留尔：《原始思维》中译本第234页。

之。所祭的神和物有八类:先啬、司啬、农、邮表、猫虎、坊、水庸、昆虫。前两类是农业的祖师神和职司神,农是古代掌管农事的田畯,有功于民,都可称为鬼神之祭;邮表是田间的房舍,据说一是作为田界,一是为田畯督耕之所。但窃以为这是引阶级社会中田畯与耕作的奴隶之间对立的制度以为说,最初的邮表大约是供农事间隙休息、避风雨之用的,和坊、水墉(沟渠)一样都是跟人们生活密切相关的建筑设施。昆虫、猫虎是与农业生产有直接利害关系的动物。这种神、无生命的建筑设施和有生命的动物合祭的情形,实际上汇合了几个不同的文化时代的观念;将万物有灵、祖先神崇拜都包括了进去。所以仅管注家解释伊耆氏即是尧,那已到了原始社会的末期,但八蜡之祭保留下来的一部分内容,其起源年代比这悠远得多。至于其祝辞,则是采取直接向对象发布命令的形式,正是神明观念形成前的惯常做法。与我们前面引述的契洛基人向鱼直接念咒语,在方法上、思维习惯上、心态上都是一致的。

原始人施行咒术的一个观念基础——早期原始社会,这种观念是朦胧的,只作为长期沿袭的习惯流传着——是将语言和它所表述的事物和事物间的联系混做一谈。

同时,应当指出,原始的法术和巫术施术的方法很多,比如巫舞,图画等等,都是常用的。不过,这些方法的含义,总要通过语言宣布出来,那怕只用三言两语加以点明。文明时代以前,还没有记录语言的工具——文字,不可能用书面的形式来宣布和传达,只能凭施术者口说;这类语言的代代流传,也只能通过口耳相传的办法。这样一来,咒语的地位便显得十分重要了。正如著名人类学家马林诺夫斯基所说的那样,“在土人看来,所谓知道巫术,便是知道咒,咒语永远是巫术行为

的核心”。[1]

道教的咒语，所继承的就是这种心态和做法。只是，他所直接继承的，乃是进入文明社会后经历了巫师和方士们加工的巫术。

从最初的渊源看，咒可以溯至原始时代。不过道教的形成在东汉，距原始时代已有三、四千年之久，他的直接前身，是汉的方士和民间巫师，他的神咒，也直接从方术、巫术的咒中转变而来的。《周礼·春官》规定大祝掌六祝，有祝、祈祠、告祷、祖诸名，都是祝告神明的言辞，也都是古代咒语的演变。不过后来各种祝辞往两个方向发展，向文字方面去发展的，或为一种文体，刘勰《文心雕龙》中列有《祝盟》，其中“祝”即专指此类；仍留在口头上宣念的，才是原来意义上的咒语。祝文后来也被道教所吸收，成为给神仙上章表的先声。祝文和咒本是同一根上生出来的，但文的容量较大，语句有长有短，不一定押韵；咒则大多不怎么长，句式整齐，多押韵，以利于记忆和口念。他们之间的区别，有如散文和诗的差异。

三代巫术的种类很多，除直接用祝之外，比如卜筮，是借助蓍草、灵龟的通神性质预测吉凶的，在商、周时代的巫术中地位极重要，所谓甲骨文和后来的《易》，都是他们的产物，但在卜筮开始前先祝告一番，念几句咒语。褚少孙补《史记·龟策列传》中收有《龟祝》，其一云：“谨以粱卵梯黄，祓去玉灵之不祥。玉灵必信以诚，知万事之情辩，兆皆可占。不信不诚，则烧玉灵，扬其灰。”所以咒语在巫术中不仅可单独使用，也常

---

① 《巫术·科学·宗教与神话》中译本第56页，中国民间文艺出版社1986年。

作其他诸术的辅助方法，流布的范围很广，具体形式也很多。就它们和道教咒语的关系而言，最密切的是古代的祝由术和禳解灾害、驱赶邪鬼的有关咒术。

祝由，指用念咒的方法给人治病。《黄帝内经·素问·移精变气论》："余闻古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。"注云："由，从也。言通祝于神明，不劳针石，病从而可愈也。"我们知道，早期道教的一个特点是用符、祝治病，那么它的源头便在祝由科了。

禳灾的咒语，汉代以前社会上流传的很有不少。即如祈雨吧，汉代纬书《春秋汉含孳》有一首《请雨咒》，《博物志·史补》也载有一首："皇皇上天，鉴临下士，集地之灵，神降甘雨，庶物群生，咸得其所。"《太平御览》卷七三六也引过古代的止雨祝。汉武帝时，且有一种"秘祝移过"的做法。《史记·封禅书》说："祝官有秘祝，即有灾祥，辄祝祠移过于下。"下，指臣民。有灾变，便咒使臣民承担，皇帝却脱除干系。道教祈雨、移殃也都有咒法，无疑是从方士、巫师那儿搬用来的。

至于驱邪鬼，在古代的大傩中表现得尤为突出，傩，即驱疫鬼的巫术，历代相承，皆作为朝廷礼制。汉代大傩中要让人扮十二种神兽，并唱歌。"甲作食殪，胇胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女筋，抽女肺肠，女不急去，后者为粮。"这歌，便是一首咒语，刘勰在《文心雕龙》中批评它"同乎越巫之祝，礼失之渐也"，看来是汉人编的新辞，然却与巫祝之辞相同。道教的咒术，所侧重的，正在驱赶鬼魅妖邪，与逐疫中的歌辞是嫡亲。

道教从方仙道和巫术中脱胎而出，继承沿用咒语、咒术，

是再自然不过了。几乎现在可以找到道教形成之前的各种类型的咒语,在道教中都可以找到相同的或经过变形的样式。

前面说到过,早期道教的一项法术,就是以符咒治病。张角的太平道,主要就靠这种方式传布发展。《汉天师世家》记述张道陵创教时的情况,也提及相似的法术。看来,咒仍然是他们的基本手段。

不仅如此,作为有理论、有组织的人为宗教,道教对咒术的论证、造作和运用,比起自发的原始宗教和巫术,要系统得多,规范得多,咒语的种类也空前地丰富。

对于咒的威力,道士们是将他抬得很高的。《太上正一咒鬼经》说:"吾含天地炁,咒毒杀鬼方,咒金金自销,咒木木自析,咒水水自竭,咒火火自灭,咒山山自崩,咒石石自裂,咒神神自缚,咒鬼鬼自杀,咒祷祷自断,咒瘫瘫自决,咒毒毒自散,咒诅诅自灭。"那已经很了不得了,还有比这更厉害的是,道教称,他有法力强大的尊神做靠山,不断把秘藏天上的咒语传授下来,而且动辄有几万乃至几百万的天兵天将应咒所召来服役,那简直是通天彻地无所不能了。

太平道的咒,我们已无法得其详,早期正一派的咒,我们上面引了《咒鬼经》,可能只是其中的一部分。晋代以后,神咒便越出越多,有的一下子弄出二十余卷。比如晋代道士王纂编的《太上洞渊神咒经》便是二十卷,其中有咒语,也详载其行持方法,可谓洋洋大观了。

道士在行法中,要有一种似行似舞的步伐,称为踏罡步斗,又称步罡蹑纪。罡,指魁罡,斗,指北斗,法师假十尺大小的土地,铺设罡单,作为九重之天,脚穿云鞋,随着道曲,沉思九天,按斗宿之象,九宫八卦之图步之,以为即可神飞九天,送

达章虔,禁制鬼神,破地召雷。因此,道教(特别是正一派)徒行法修炼,步罡斗都是一种基本功,也是基本的形体动作。

这种踏罡步斗之术,来自两方面。一方面是中国人对北斗崇拜的表现,一方面是起于南方巫术中的禹步。

先说它与北斗崇拜的关系。

其所步之迹,最初系模拟北斗星。中国古代的天文坐标中,以北极为天极,北极星下的北斗星随时转动,被视作居中为枢纽。《史记·天官书》:"斗为帝车,连于中央,临制四乡。分阴阳,建四时,均五行,称节度,定诸记,皆系于斗。"同时古人又认为天象与人事相关联,北斗七星,"以齐七政"。"七政,谓春、秋、冬、夏、天文、地理、人道,所以为政也,人道政而万事顺成"。[①] 因此,在观念上和行为上都有对北斗七星的畏惧、崇敬的表现,或者对之模拟产生神秘感应的企图发生。前者表现在将北斗七星当成神(星君)加以祭祀,后者表现在以斗厌胜和指示行为取舍。与踏罡步斗直接相关的是后者。西汉和东汉之交时,王莽曾让人用五石及铜造了个"威斗":取象北斗,长二尺五斗,"欲以厌胜众兵",[②]出行时让人擎着走在前面,这是想借北斗"运于中央,临制四乡"的威权作为禁制的模拟巫术。又汉代占卜的栻盘上例要放一个司南——做成斗杓状的磁铁,指南针的早期形态——用它来定方位,并依法推算吉凶。当农民起义军紧逼宫门,王莽困窘无奈时,让"天文郎按栻于前,曰时加某,莽旋席随斗柄而坐,曰'天生德于予,汉兵其如予何'"!原来天象中北斗的视运动是随时运转的,天

① 《史记索隐》引《尚书大传》。

② 《汉书·王莽传》

文郎依天象变化，将栻盘上北斗杓指到相应方位。王莽座位亦移向该方位，是表示顺天而行，可以趋吉避凶的，所以说出“天生德于予，汉兵其如予何”的大话来。王莽当然是失败了，但这种方术却并未消歇，因为这本来不是他的发明，而是当时流行的巫术。

将上述关于北斗模拟巫术搬到步伐中来，便是所谓踏罡步斗。罡，原义是斗杓最末一颗星，北斗指向最具体的一点，就是罡。踏罡，有随斗运转的意思，比较严格的做法，是在行步时先须推算该时天罡所在以定方位。不过这须要相当熟悉古典天文知识，一般人难以办到。步斗，则指步伐轨迹有如斗形。这种方术，至迟在东汉末已经出现，魏伯阳《周易参同契》斥责当时，“悖逆失枢机”的诸术中就有“履行步斗宿”。他的斥责，是站在丹鼎派立场的，而符箓派则将之采入道术。张道陵一系的正一盟威道教有一种专为步斗而制的法箓：《太上三五正一盟威步星纲箓》，又名《太上正一星纲五斗箓》，是将步北斗扩展为步五斗了。

踏罡步斗的步法，称为禹步。禹步的产生可能比步斗要早。它是古代的一种巫步。禹步原是巫步，后为道教吸收。《法言·重黎》：“昔者姒氏治水土，而巫步多禹。”李轨注：“禹治水土，涉山川，病足，故行跛也……而俗巫多效禹步。”这是比较早的解释，似比较符合实际。稍晚一点，又有禹步系由禹所传而得名的说法。据《洞神八帝元变经·禹步致灵》云：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，此为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，不可预测高深，故设黑矩重望以程其事，或有伏泉磐石，非眼所及者，必召海若、河宗、山神、地祇问以决之。然禹届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动，此鸟禁

时，常作是步，禹遂模写其行，令之人术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。末世以来，好道者众，求者蜂起，推演百端，汉淮南王刘安已降，乃有王子年撰集之文，沙门惠宗修纂之句，触类长之便成九十余条种。”晋葛洪《抱朴子内篇·仙药》的说法基本相同。鸟能禁石，自然是神话，但从这一传说中可以知道，此步是为禁咒术中的一种，认为行之可以对外物起到神秘的禁制作用。至于大禹云云，恐怕也是后来拉上关系的。因为大禹治水未必到过南海。春秋时代，越人自认为大禹后代，所谓禹步，可能是百越人行禁法的步法。禹步之法，有三步九迹之说。葛洪《抱朴子内篇》中两处提到禹步之法，其中《仙药》说：“禹步法：前举左，右过左，左就右（向前迈左足，次右足跨过左足，再左足跟上靠拢右脚，此为一步。后仿此。——笔者）次举右，左过右，右就左，次举右，右过左，左就右，如此三步，当满曰二丈一尺，后有九迹。”这九迹与步斗有何关系呢？从葛洪记载的来看，禹步九迹是排在一条直线上，并无斗折之形。但后来，它与步斗汇合为一。汇合之后，复在禹模仿鸟迹的基础上，添上鸟迹为北斗的内容，将禹步致灵的观念与北斗崇拜糅合为一。题名“中华仙人李淳风（按：初唐著名天文学家，出身于道士家庭）注”的《金锁流珠引·三五步纲引》说：“北斗者，是中斗也。中斗九星，下变为九灵，步作九迹，谓之星纲，禹见鸟步星纲，转石木，取蛇食，禹学之三年，术成能履九斗，配星于足，以足指物即转，不知手为之后。登剡山岭之巅，有神人谓之曰：‘足履手指，何以足履亦使足指？王不见灵鸟足履觜指’。禹拜之而受。后得道，驱使神鬼蛟龙虎豹，开决山川，引理江河，分别九州，后登帝位，方取道解易形变而升太极。”这么一来，禹步和步斗就完全融合为一，

至于“手指”乃指禁咒术中的掐诀，后面再加讨论。禹步的三步九迹，遂和北斗九星（斗杓七星加辅弼二星）挂上号，进一步又和八卦搭上钩，称“三步九迹，迹成炊，离卦”。[1]在以后的发展中，又演变出十二迹乃至更为复杂的禹步，并与步罡互相通用。《金锁流珠引》所载的禹步法即是这种情形的代表。其方法为先在室内画斗星图。每星之间相隔约夏尺三尺。星图上又标上八卦方位，并天、地、人、鬼四门。这四门是汉代术士占卜用的栻盘上四角的名称。原来在栻盘上，四角标四门，以乾（天门）、坤（地户）、巽（人门）、艮（鬼路）四卦表示，而以斗杓状的“司南”即早期指南针居中，转动以推算吉凶，因为在古人看来，栻盘上展示的是一张浓缩的天象图，挚之便握天行之枢机，有通灵致神的功能，禹步中的星图虽作了某些修订，但它出于栻盘之迹宛然，认为此图有通灵的功能观念上也是一脉相承的。步时“先举左足践离，右足践坤，左足践震，右足践兑，左足从右并作兑，乃先前右足践艮，左足践坎，右足践乾，左足践天门，右足践人门，左足从右足并在人们上立”。同时，要念咒：“乾尊耀灵，坤顺内营。二仪交泰，要合利贞。配天享地，永宁肃清。应感玄黄，上衣下裳，震离坎兑，翼赞扶将，乾坤艮巽，虎步龙骧，天门地户，人门机衡。卫我者谁，昊天旻苍。今日禹步，上应天纲，鬼神宾伏，下辟不祥。所求如意，应时灵光，不顺之者，并收伏魁纲之下，无动无作，急急如太上老君律令！”这咒，将所步的赋义所象的功能都表达无遗。

踏罡步斗的步法，比较基本的为斗罡。后来发展出了许多形式和内容不一的罡法，所走的步子也不限于北斗之形，就

---

① 《洞神八帝元变经》

唐宋以后道书中所载的常见罡名有：三步九迹法，十二迹禹步法，三五迹禹步法，蹑地纪飞天纲法，十五迹禹步法，天地交泰禹步法，交乾禹步法，未济禹步法等。

禹步和步斗混一之后，踏罡斗步，成为道法中最重要的因素之一。但是在许多道书中，步罡常写作“步纲”，或称“星纲”，又称“步天纲飞地纪。”初看起来，似乎罡、纲音同而讹。然而仔细分析一下，便会发现，这是步斗之术理论上地位的进一步提高，也是步斗之术的扩展。

所谓步天纲，或包括飞地纪，实际上其本意就是指步斗、禹步。但为什么要改称天纲呢？这与在理论上极度抬高北斗七星加上辅弼二星的地位有关。前面说过，古人对北斗存在着浓重的神秘观念和崇拜心理，而在《太上飞行九神玉经》等典籍中，更将这种观念推到极致。他借太上大道君之口说：“乃觉九星之奇妙，悟斗魁之至灵也。夫九星者，寔九天之灵根，日月之明梁，万品之渊宗也。故天有九气，则以九星为其灵纽；地有九州，则以九星为其神主；人有九孔，则以九星为其命府；阴阳九宫，则以九星为其门户；五岳四海，则以九星为其渊府。五九参列，纲维无穷，制御天宿，回转三辰，调理四五，天地得存，万品之所宗，神仙之所凭。”这样一来，北斗九星也就成了天地的纲纪，能掌握其玄妙，神通自然是空前的：“悉九星之所回，璇玑之所促，明天地之用，玄纲之妙，得其中则有空常隐步，藏景逃形，变化三辰，万物立成。”所以该书主张在庭中布星图随斗建（斗杓所指方位）步之，即称步纲蹑纪。

天罡变为天纲，在理论上要稍作调整。《太上助国救民总真秘要》卷八《禹步斗纲诀》称云“禹步，是禹受于太上而演天纲地纪，出为禹步”。所以禹步有对天象运行的象征意义：“夫

禹步者,法乎造化之象,日月运度之行也。一月三交,一交三旬,三旬者,三盈数也。一时三交,三交者九旬也。是以一步一交,一交三迹,三步九迹,象一时也。并足象天交也,先举左足者,春秋之步也,先举右足者,冬夏之步也。"明初朱权也赋于步罡飞天蹑地的意义:"是以天地之间,人为万物之灵,故手指足履莫非合真,步罡之法所由生也。夫步罡者,飞天之精,蹑地之灵,运人之真,使三才合德,九气齐并,一切鬼神,转旋天地。一步一指,一转一旋,造化中全,神明在左。故一步象太极,二步象两仪,三步象三才,四步象四时,五步象五行,六步象六律,七步象七星,八步象八卦,九步象九灵,乃万罡之祖也'。"①

经过如此这般的演化,禹步、踏罡步斗,飞纲蹑纪之类名词便可通用。这一通用,在道术的发展史上影响是巨大的。禹步原出巫术,经过这些理论的浇灌,他的地位越来越高,在道门中视为至秘,一般的民间巫师反而难得其真得。更重要的是,步"罡"之罡,原指北斗柄上末一星,而天纲之纲,则含义稍泛,这样就为罡法的扩展准备了条件。

以上数例已可见道教继承自巫术,又加以发展的一鳞半爪。

(四)道法与巫术的区别

民间巫风滋生了道教,但道教毕竟是人为宗教,它出于巫风,却与散漫无统没有多少理论粉饰的巫术不同,是有组织有核心信仰也有若干理论作为指导的。从这个意义上说,道教又是巫风俗的升华。

---

① 《天皇至道太清玉册》卷三《斡运造化章三五飞步罡品》。

在道教的早期经典《太平经》中，已有建立组织的初步构想。太平道将教徒组织起三十六“方”，可见是张角兄弟等苦心经营的。但后来太平道遭到镇压，其组织详细情形不得而知，而五斗米道则割据汉中数十年，其整顿巫俗建立宗教组织的资料留下较多：《渊鉴类涵·道部》引《正一经》云：“陵学道于蜀中鹤鸣山，时蜀中人鬼不分，灾疾竟起，感太上老君降正一盟威之法，始分人鬼，置二十四治。”所谓始分人鬼有类于中国古代的“绝地天通”。前面已经谈及，中国历史上曾有“民神杂糅”，“家为巫祝”的情形，耑琐命重、黎两人一司天、一司地，乃“绝地天通”。[①] 这是奴隶主统治者将神权抓到自己手中的措施，也是散漫的原始宗教开始向人为宗教过渡的历史折光。所谓民神杂糅即是原始宗教中人人可得为巫祝的情形。上引张道陵创教前，当地少数民族“人鬼不分”即是处于“家为巫祝”、“民神杂糅”的原始状态。“分人鬼、置二十四治”，即是吸引少数民族入道，到专门的宗教活动场所参与活动，以后五斗米道形成系统的经济、宗教、政治措施、其基础盖始于“分人鬼”，即将民间的巫教，提高为组织明确的人为宗教。其后张修、张鲁各有增饰，遂形成政教合一的割据政权，但其道官的称呼中仍有“鬼吏”之目，可见其源于巫术的痕迹宛然犹在。

此段历史，《三天内解经》这样解释：“太上以汉顺帝时，选择中使，平正六天之治，分别真伪，显明上三天之气。以汉安元年壬午岁，五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中，与道士张道陵，将诣昆仑大治新出太上，太上谓世人不畏真正，而畏邪鬼，因自号为新出老君。即拜张为太玄都正一平气三天之师，

① 参看《国语·楚语》。

付张正一明威之道，新出老君之制。罢废六天三道时事，平正三天，洗除浮华，纳朴还真，承受太上真经，制科律。积一十六年，到(汉桓帝)永寿三年，岁在丁酉，与汉帝朝臣，以白马血为盟，丹书铁券为信，与天地水官太岁将军，共约永用三天正法：不得禁固天民，民不妄淫祀他鬼神，使鬼不饮食，师不受钱，不得淫盗，治病疗疾，不得饮酒食肉，民人惟听五腊吉日祠家亲宗祖父母，二月八月祠祀社灶，自非三天正法诸天真道，皆为故气，疾病者但令从年七岁有识以来首谢所犯罪过，立诸鬼仪章符，救疗久病，因疾医所不能治者，归首则差。立二十四治，置男女官祭酒，统领三天正法，化民受户，以五斗米为信，化户百日万户，人来如云。制作科条，章文万通，付子孙，传世为国师。法事悉定，人鬼安帖，张遂白日升天，亲受天师之任也。天师之子张衡，孙张鲁，夫妇俱尸解升天，故有三师并夫人”。据这种半神半真的解释，张陵创道乃是对民间散漫的淫祀鬼神的巫鬼之法一次否定，一次整顿。三张以后，天师道对巫法仍一再贬抑。陆修静批评有人“背盟威清约之正教，向邪僻祆巫之倒法”，意思是：

> 盟威法师不受钱，神不饮食，谓之清约。治病不针灸汤药，惟服符饮水首过，改行章奏而已。居宅安冢，移徙动止，有事不卜日问时，任心而行，无所避就，谓之约。千精万灵，一切神祇，皆所废弃，临奉老君三师，谓之正教。
>
> 祭祀鬼神妄求福祚，谓之邪。称鬼神语，占察吉凶，谓之祆。非师老科教，而妄作忌讳，谓之巫。书是图占冢宅地基堪舆凶咎之属，须上章驱除，乃复有历揀日择时，

愚僻转甚。正科所明,永不肯从,法之所禁,而竞尊用。背真向伪,而谓之倒也。①

足见正一盟威道于巫法拒之甚严。尽管陆修静所斥的占验吉凶一类法术经过改造后,皆进入了道法,但早期正一道对巫术的贬斥可见一斑。这一点,我们在早期道教的"收邪巫师"一类法事中也可想见。

从当时的一些文献看,道法曾吸收过巫术,但一旦形成自身体系后,便与巫术有了重大区别,主要表现有如下各项。

民间的巫术,所召请的神灵往往随意性很大。而且各个地域所奉之神往往有异。这一点即使查一下巫的衍生物——方士的"神祠"也还是如此。《史记·封禅书》中记武帝"尤重鬼神之祀",各方士投其所好,各上祠神方,所以由官方出面立有许多神祠。这些神祠受到重视程度各有不同,计有皇帝亲祠、太祝领祠或由方士主持等。"待遇"不同,但各神之间并无主次座位的排列。特别是方士所兴祠,"各自主,其人终则已"。他们所上祠,实际上是将各地巫师所祀之神奉给皇帝,如齐人劝上泰山封禅、越巫立"越祝祠"之类,各地之神本来不相统属,闹到皇帝那儿也没有能够排定座次,甚至没有想到给他们排座次。道教作为人为宗教,有自己的主神,黄巾祀中黄太乙,想来张角一派以此为主要神灵。五斗米道的最高神为太上老君,这是沿袭了《太平经》称"太上"的说法的,又崇拜三官,且又称有"千二百官(神)"可供役使。查《正一法文天官章品》,那些神将官的名称随意性很大,基本上是施何术召何神,

① 《陆先生道门科略》

神的名称是从生活所碰到问题中推衍出来的，比如“万里君，将官一百二十人，治九纪室，主将帅正一远行，令无获难祸害，道里四通，千里外营护”云云，即从“远行”寻出“万里君”之名。这种情况，表现出其神将源自民间巫术的痕迹，但所有的神灵，又是在“太上老君”即道的支配之下，表现了道教的神毕竟与巫术中神灵散漫不相统属不同。魏晋以降，道教的神谱一再演变，形成从三清为主神的谱系，与巫教的差别就更显著了。

民间的巫术，一般没有什么理论，巫师的活动，最多有一些神话传说作为“依据”，真正支配着他们的，是万物有灵人鬼交感之类的朦胧的观念。道教则尽力对其神灵、法术、教团组织的办法作出理论的论证。这一点，《太平经》已开其端。此书虽多“巫觋杂语”，但毕竟与一般巫书不同，而是用神学化了的黄老的宇宙观作为指导的。迨及张道陵一派，更以老子五千文“使都习”，张鲁（一说张陵）并撰《老子想尔注》力图利用《老子》的权威来论证其教义。比如神灵吧，巫术是只论某神之灵，但不大关心其何以会灵的。《太平经》则不同，它推出一个“无形委气神人”，并且告诉人们；他的神通乃来自“与元气合形并力”。在黄老宇宙观中，元气是推动宇宙化生的伟大力量，《太平经》的这种论证已经达到了哲学思维的高度。《老子想尔注》又进一步将老子看成道的化生。认为“道者，一也”。“一散形为气，聚形为太上老君。”道是最根本的，太上老君自然也便是最高的神了。

总而言之，可以说巫风俗是道教的沃土，巫术是道术的直接前身。从巫道、鬼道中脱胎而出的道教是巫文化的升华。明白了这一点，才能理解道教的来历与特征。

上面从道教的形成与东汉巫风俗、巫术的关系作了些考索，即使从这些简短的考索中，也可以看出，道教与东汉的巫术确有十分密切的联系，道教的形成是多种文化因素——黄老思想，神仙观念、谶纬神学等等——的汇合，但作为一种在社会上造成广泛影响的教派，它的社会文化背景，主要的还是民间普遍流行着的巫风俗。如果我们从中国文化发展的长河着眼，那么又可以看到，东汉的巫风是我国上古以来的巫文化的继承，道教的产生，可以说是久远的巫文化传统的一个结果，而它的形成，对巫文化传统的沿袭，演变又起着重要的影响。

二　早期道法体系的形成

道术与巫术有原则区别，又有千丝万缕的联系，俱已如上述。与巫术相比，道术的门类齐全、规范严格，且随着初期道派的出现逐渐形成了体系。东汉道教产生的那段历史时期，在社会上出现了不少著名的精于某一术的方士道士，也有些早期道派在努力完善其道法体系。东汉末的社会大乱之后，西晋方有短暂统一安定，为道术的汇合提供了新的可能。待东晋以降，继正一道后，上清、灵宝诸派道教组织相继出现，开始了诸派法术共同发展的局面，这是后话。这儿单讨论早期道法体系的形成。

（一）东汉方术、道术的纷呈

前面说过，道术渊源，往古推至巫术，而其直接前身则是方仙术，东汉时，方术、道术实已交杂难分。盖某些巫术被引进方仙术，而不少方仙术径直进入道术，方士、道士，方术、道

术，固已无明确界限，这些方术，后世皆称为道术，在东汉时已是百法纷呈，阅葛洪的《神仙传》、《后汉书·方术列传》，都给人以这种深刻的印象。

据上述两书，东汉至于三国末，社会上流传的方术十分可观。大略言之，有如下几类。

1，谶纬和其他占验术数　这些名堂原是西汉末至于东汉儒生、方士都注重攻治的。《方术列传》卷上，重点所记便是它们。《传》曰："仲尼称《易》有君子之道四焉，曰'卜筮者尚其占'。占也者，先王所以定祸福，决嫌疑，幽赞于神明，遂知来物者也。若夫阴阳推步之学，往往见于坟记矣。然神经怪牒，玉策金绳，关扃于明灵之府，封縢于瑶坛之上者，靡得而阙也。至乃《河洛》之文，龟龙之图，箕子之术，师旷之书，纬候之部，钤决之符，皆所以探抽冥赜，参验人区，时有可闻者焉。其流又有风角、遁甲、七政、元气、六日七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚之术，及望云省气，推处祥妖，时亦有以效于事也。而斯道隐远，玄奥难原，故圣人不语怪神，罕言性命。或开末而抑其端，或曲辞以章其义，所谓'民可使由之，不可使知之。'"这是就其源头，种类而言。至于东汉，因"王莽矫用符命，及汉武尤信谶言，士之趋赴时宜者，皆骋驰穿凿争谈之也。"所以它们已经成为东汉社会的一种风尚。《方术列传》记的这类术数，主要有：

风角占验　"任文公，巴郡阆中人也。父文孙，明晓天官风角秘要。文公少修父术、州辟从事。哀帝时，有言越巂太守欲反，刺史大惧，遣文公等五从事检行郡界，潜伺虚实。共止传舍，时暴风卒至，文公遽趣白诸从事促去，当有逆变来害人者，因起驾速驱。诸从事未能自发，郡果使兵杀之，文公独得

免。”担任治中从事又预言大雨成灾，遂以占术驰名，王莽篡位后又推数知大乱。其后又自知死期。又谢夷吾、段翳、廖扶、樊英等皆善此术。

图谶，说灾异　“时博士勃海郭凤亦好图谶，善说灾异，吉凶占应。先自知死期，豫令弟子市棺敛具，至其日而终。”廖扶亦专精经典，尤明天文，谶纬经学。樊英明《河》《洛》七纬，推步灾异。公沙穆锐思《河》《洛》推步之术。韩说善图纬之学。

星占及风云占候　“扬由字哀侯，蜀郡成都人也。少习《易》，并七政、元气、风云占候。为郡文学掾。时有大雀夜集于库楼上，太守廉范以问由。由对曰：‘此占郡内当有小兵，然不为害。’后二十余日，广柔县蛮夷反，杀伤长吏，郡发库兵击之。又有风吹削哺，太守以问由。由对曰：‘方当有荐木实者，其色黄赤。’顷之，五官掾献橘数包。”又“唐檀字子产，豫章南昌人也。少游太学，习《京氏易》、《韩诗》、《颜氏春秋》，尤好灾异星占。后还乡里，教授常百余人”。

孤虚、遁甲　此类术数，当时多用于军事。传称赵彦精于此道：“赵彦者，琅玡人也，少有术学。延熹三年，琅玡贼劳丙与太山贼叔孙无忌杀都尉，攻没琅玡属县，残害吏民。朝廷以南阳宗资为讨寇中郎将，杖钺将兵，督州郡合讨无忌。彦为陈《孤虚》之法，以贼屯在莒，莒有五阳之地，宜发五阳郡兵，从孤击虚以讨之。资具以状上，诏书遣五阳兵到。彦推遁甲，教以时进兵，一战破贼，燔烧屯坞，徐兖二州一时平夷。”

2，针药、医技　古代医巫不分，医又属“方伎”。及方仙道，重视长生不老之术，凡药物、服气导引皆加讲究。方士中便颇有专精于此的。《方术列传》记的有名针药、医技专家，有郭玉、华佗、甘始、东郭延年、封君达、王真、郝孟节等，而以华

佗对后世影响最大。《传》称他“精于方药，处齐不过数种，心识分铢，不假称量。针炙不过数处。若疾发结于内，针药所不能及者，乃令先以酒服麻沸散，既醉无所觉，因刳破腹背，抽割积聚。若在肠胃，则断截湔洗，除去疾秽，既而缝合，傅以神膏，四五日创愈，一月之间皆平复。”所列医案，近乎神奇，洵为古代了不起的医药大家。华佗又留下五禽戏，为导引术中的重要套路。他的徒弟吴普、樊阿等也有名于医，“普依准佗疗，多所全济”，而“阿善针术。凡医咸言背及匈藏之间不可妄针，针之不可过四分，而阿针背入一二寸，巨阙匈藏乃五六寸，而病皆瘳。”

3，禁气　禁气又称气禁，大抵是以体内之气外放，以禁制外物及鬼神之术。“禁”的方术大约不止气禁一端。在战国文物中有刻着“禁五兵”的戈，楚国帛画中有“大禁”等辞，可以推知是一种禁制即控制外物使之“毋动”的方术。而吴越之地的民间巫师以气禁著名。《方术列传》记有徐登、赵炳两个著名事例：“徐登者，闽中人也。本女子，化为丈夫。善为巫术。又赵炳，字公阿，东阳人，能为越方。时遭兵乱，疾疫大起，两人遇于乌伤溪水之上，遂结言约，共以其术疗病。各相谓曰：‘今既同志，且可各试所能’。登乃禁溪水，水为不流，炳复次禁枯树，树即生荑，两人相视而笑，共行其道焉。”对此二人事迹，注引《抱朴子》及《异苑》作了补充说明：“《抱朴子》曰：‘道士赵炳，以气禁人，人不能起。禁虎，虎伏地，低头闭目，便可执缚。以大钉钉柱，入尺许，以气吹之，钉即跃出射去，如弩箭之发’。《异苑》云：‘赵侯以盆盛水，吹气作禁，鱼龙立见。’越方，善禁咒也。”此直接源自巫术。

4，设坛祷谢　时有公孙穆习《韩诗》、《公羊春秋》，锐思

《河》《洛》推步之术。“迁弘农令。县界有螟虫食稼，百姓惶惧。穆乃设坛谢曰：‘百姓有过，罪穆之由，请以身祷。’于是暴雨，既霁而螟虫自销，百姓称曰神明。永寿元年，霖雨大水，三辅以东莫不湮没。穆明晓占候，乃豫告令百姓徙居高地，故弘农人独得免害。”设坛解谢，是将传统的设坛禳灾与民间的解谢小术融而为一，与东汉末正一盟威道的斋法颇为接近，但似更文雅一些。

5，噀酒灭火等厌胜术　厌胜之术，汉代流行甚多。如磔狗禳气之类都是。但方士的厌胜则可预知灾祸、以身边常具的酒等物件，随宜施设。传中记有此项灵术的有两例，最早一例是光武帝时的郭宪：

> 光武即位，求天下有道之人，乃征宪拜博士。再迁，建武七年，代张堪为光禄勋。从驾南郊。宪在位，忽回向东北，含酒三噀。执法奏为不敬，诏问其故。宪对曰：“齐国失火，故以此厌之。”后齐果上火灾，与郊同日。

以酒灭火，自然是依五行之义，水克火想出的厌胜法子。不过杯水而灭大火，运近水而济远火，神异不可思议，不是巧合，定系编造。在樊英的身上，也有同样的故事发生：“尝有暴风从西方起，英谓学者曰：‘成都市火甚盛。’因含水西向漱之，乃令记其日时。客后有从蜀都来，云‘是日大火，有黑云卒从东起，须臾大雨，火遂得灭’。于是天下称其术艺。”二事似乎雷同。不过这反映了此类方术曾流行，所以其“灵验”被安在不同人身上。

6，隐沦和其他变化之术　隐沦即是隐身术，是变化自身

的方术,同属此类方术的,尚有尸解、易形等等。变化自身之外,又有变化万物之术。东汉时这些方术都有很高知名度。传称:

> 解奴辜,张貂者,亦不知是何郡国人也。皆能隐沦,出入不由门户。奴辜能变易物形,以诳幻人。

易形变化最早的一例,是明帝时的王乔:

> 王乔者,河东人也。显宗世,为叶令。乔有神术,每月朔望,常自县诣台朝。帝怪其来数,而不见车骑,密令太史伺望之。言其临至,辄有双凫从东南飞来。于是候凫至,举罗张之,但得一只舄焉。乃诏尚方诊视,则四年中所赐尚书官属履也。每当朝时,叶门下鼓不击自鸣,闻于京师。

双凫由双舄(鞋)所变,人则隐而不见,是王乔隐而能飞行虚空;鼓不击自鸣,又能运闻京师,也属于变化万物之一端。在壶公、费长房故事中,变化更为神奇:

> 费长房者,汝南人也。曾为市掾。市中有老翁卖药,悬一壶于肆头,及市罢,辄跳入壶中。市人莫之见,惟长房于楼上睹之,异焉,因往再拜奉酒脯。翁知长房之意其神也,谓之曰:"子明日可更来。"长房旦日复诣翁,翁乃与俱入壶中。惟见玉堂严丽,旨酒甘肴盈衍其中,共饮毕而出。

壶公又让长房以竹杖代自己身形尸解诈死、以杖变龙驮长房回家。类似的方伎在蓟子训、左慈等人的传中都曾记录，左慈尤其神奇。传称："左慈字元放，庐江人也。少有神道。尝在司空曹操坐，操从容顾众宾曰：'今日高会，珍羞略备，所少吴松江鲈鱼耳。放于下坐应曰：'此可得也。'因求铜盘贮水，以竹竿饵钓于盘中，须臾引一鲈鱼出。操大拊掌笑，会者皆惊。操曰：'一鱼不周坐席，可更得乎？'放乃更饵钩沈之，须臾复引出，皆长三尺余，生鲜可爱。操使目前鲙之，周浹会者。操又谓曰：'既已得鱼，恨无蜀中生姜耳。'放曰：'亦可得也。'操恐其近即所取，因曰：'吾前遣人到蜀买锦，可过敕使者，增市二端。'语顷，即得姜还，并获操使报命。后操使蜀反验问增锦之状及时日早晚，若符契焉。"致鱼致姜，似为幻术，但称搬得，后世称为搬运。及得罪曹操，曹操欲杀之，左慈隐入壁中，且能让市集中人都变为左慈之貌，左慈又有变为老羝羊等等异能。

7，召劾鬼神　精于此法的，有多人。而依方法言，大略有三类，第一类是从明术数而致役鬼神。如高获，"素善天文，晓遁甲，能役使鬼神"。役使鬼神的方法仍与遁甲等术数有关。第二类是以啸法召鬼：

> 刘根者，颍川人也。隐居嵩山中。诸好事者自远而至，就根学道，太守史祈以根为妖妄，乃收执诣郡，数之曰："汝有何术，而诬惑百姓？若果有神，可显一验事。不尔，立死矣。"根曰："实无它异，颇能令人见鬼耳。"祈曰："促召之，使太守目睹，尔乃为明。"根于是左顾而啸，有顷，祈之亡父祖近亲数十人，皆反缚在前，向根叩头曰：

"小儿无状,分当万坐。"顾而叱祈曰:"汝为子孙,不能有益先人,而反累辱亡灵!可叩头为吾陈谢。"祈惊惧悲哀,顿首流血,请自甘罪坐。根嘿而不应,忽然俱去,不知所在。

第三类是以符召劾鬼神,一例是曲圣卿:"又河南有曲圣卿,善为丹书符劾,厌杀鬼神而使命之。"另一例是壶公,他为费长房作一符,说:"以此主地上鬼神。"于是费长房便有种种捉鬼、杀鬼的异能:

汝南岁岁常有魅,伪作太守章服,诣府门椎鼓者,郡中患之。时魅适来,而逢长房谒府君,惶惧不得退,便前解衣冠,叩头乞活。长房呵之云:"便于中庭正汝故形!"即成老龟,大如车轮,颈长一丈。长房复令就太守服罪,付其一札,以敕葛陂君。魅叩头流涕,持札植于陂边,以颈绕之而死。

长房捉鬼现形靠的是符,"后失其符,为众鬼所杀"。

传中另载一位寿光侯,活动在章帝时(公元76—88年在位),能劾百鬼众魅,令自缚现形:

其乡人有妇为魅所病,侯为劾之,得大蛇数丈,死于门外。又有神树,人止者辄死,鸟过者必坠,侯复劾之,树盛夏枯落,见大蛇长七八丈,悬死其间。帝闻而征之。乃试问之:"吾殿下夜半后,常有数人绛衣被发,持火相随,岂能劾之乎?"侯曰:"此小怪,易销耳。"帝伪使三人为之,

侯劾三人，登时仆地无气。帝大惊曰："非魅也，朕相试耳。"解之而苏。

寿光侯用的具体方法不清楚，但其术为治妖魅的典型，后世道教中多有此类方术的记载及方法。

以上仅据《方术列传》撮述了东汉时方术流行的情况。这些简略介绍，已经显示出，东汉方术在社会上流行，且各种方术都有了擅场的名家。他们之间不相统属，也没有建立有规模的道派组织，但各种方术汇聚拢来，便是庞大的体系。这就给正一派等早期道派综合成法术体系奠定了基础。

（二）正一盟威道的法术体系

东汉社会上曾经先后崛起不同的道派，最著名的为太平道与正一道。太平道传播几至全国，其道法应当卓然可观，惜乎遭了镇压，难知其详。正一道割据汉中数十年，社会环境相对稳定，可以从容地开展本教派的组织、理论建设，与之相应，道术的发展也可以综合传习，形成体系。

后世的《天师世家》及其他神仙传记中，对张陵等人的法术说得神乎其神，而且越是往后的记述，神奇越甚。这类记述，难以征信。不过，正一道对法术曾作综合、改进与发展，倒是事实。张陵当年的符书，皆已不传，详情无法考知。至于其法术大概，从他们召役的神将门类及所授的符箓，可以推知。《正一法文经章官品》及正一盟威箓自可资分析。

首先讨论其法术的内容。

《正一法文经章官品》是依法术内容排列所召役的神将、仙吏的，从它的目录，可以推知其法术内容的广泛。这儿先将之抄录下来：

第 一 卷

收土公　军兵收怪　主利宅舍
收官事　主解首过　诽谤咒诅
主县官舌　保六畜　逐贼盗
寿命度厄　录魂长生　玉女医疾
治风毒癞疾　收先祖病子孙　收死人耗害
录祭酒求录　获蚕滋好　田作瓜瓠
远行万里　市买欺诈　叛道求还
祭酒开心　入山不渴饮　五瘟伤寒
已上共二十四条

第 二 卷

收万精魅　收颠痫　收目病
诸毒立差　主收耳聋　主收齿颊头痛
治解社灶　治虫鼠精怪　治劫杀注
解牢狱　治蛇蝮五毒　治肿痈鼠漏
治风痹痿　治久病淋露　治疟疾
治男女百病　治呕逆咳嗽　治云中闲客鬼
治产生胎妊　治杂病　治众疾
收邪师　治收杀鬼　治瘖哑
男女解罪　解咒诅
已上二十六条

第 三 卷

主斩草　收葬送冢墓鬼　主冢墓
主土公鬼　主土气鬼　主井灶鬼
收灶鬼　主徙宅舍　利居宅
主嫁娶　主田种

已上十一条

第　四　卷

主蚕桑　　主六畜　　主鱼捕

主贾市　　主百祸治生　　主行来出入

解囚系牢狱　　解官事　　县官口舌

县官怨仇　　口舌诽谤　　劫掠人夫妻

收盗贼逃亡人今自来还　　主利征战攻伐

请雨　　请晴

已上十六条

上列法术内容，总共 77 条，实际每条下尚有若干子目。从这些内容看，他们的法术几乎涵盖到了古人生活中的一切疑难、矛盾。大要有：

1，经济类　此类法术庞杂多样。凡有《田作瓜瓠》、《护蚕滋好》、《保六畜》、《主斩草》、《主田种》、《主蚕桑》、《主六畜》、《主鱼捕》及《主贾市》、《市买欺诈》等。可以说，当时人的生产、经济活动的各方面都照顾到了，法术琐碎。比如《保六畜》条："凡畜养牛、马、驴、骡等，列毛色头数，启百虫畜收王相君将吏一合来下主者。""养畜七六营，肥健蕃息，无有折伤。天仪君官将一百二十八，治休官，主为民(某)养六畜息无死主之。"《主蚕桑》条，则更为琐细周详，有将官专主"崖蚕，自天父母蚕"的，所主当为野蚕。以下 8 条，所主皆为家蚕。内容有泛使"解(除)(损)耗，有倍得"，也有"辟斥虫鼠"、"采桑、馊"，"茧黄白分明"及破解养蚕中犯禁忌惹祸诸事。这种与经济，特别是农桑活动环环相扣的小术，表现了道教在民间传播，力求适应一般民众的情形。

2，生活类　《主利宅舍》、《主徙宅舍》、《利居宅》、《主嫁

娶》、《主县官口舌》、《解官事》、《县官口舌》、《县官怨仇》、《解系牢狱》、《远行万里》、《人山不渴饮》及《逐盗贼》等术。细分又可分为三小类，一是日常家居生活，包括安宅、迁宅、嫁娶；二是出行，包括入山、远行；三是生活中的人际摩擦和灾祸，包括诉讼官司、被盗被偷。生活类的法术，牵涉到生活的安宁幸福，所以特别要让神将呵护周全。各方面遇到的矛盾，都为之设计了"解决"的方术。其中保护居宅安宁和嫁娶两类更加周详。比如嫁娶，下又分二十六条，即有二十六种"将官"各一百二十人，专司解决嫁娶中遇到的一切问题，从"主饮食贺庆和合神炁"，令夫妻"竟年寿"、"令生贵子"，到夫妇成家后"不犯水旱"、"种瓜瓠茂好倍得"、"无虫鼠"、"令田五色禾苗秀好，令少草"——凡人们祝愿新人的一切，都用法术照顾到了。不仅如此，依古人的设想，或年命冲犯、或邪气来入，都会导致家中婆媳不和，克夫克子等等祸事，而道士也为之设计了相应的法术，加以对付。如："请素白玄明官将一百二十人治部城室，主解天下女子嫁娶、生命在天年岁星逆鬼之中。有若姐鬼、妒神、丑宿、恶星、拘刑鬼、天悬尸、六害、肌骨刑祸，不宜翁姑夫子者，主收之。"

3，疾病类　有《主治癫痫》、《治目病》、《王女医疾》、《诸毒立差》、《主收耳聋》、《主收齿颊头痛》、《治劫杀注》、《治蛇蝮五毒》、《治肿痈鼠漏》、《治风痹痿》、《治久病淋露》、《治虐疾》、《治男女百病》、《治呕逆咳嗽》、《治产生胎妊》、《治杂病》、《治众疾》及《治瘖哑》，凡十八小类。这些病，涉及内、外、五官、神经、传染("注")等等医学领域。每一类病又依症状分为若干子目。例如风病有治大风死饥(肌)、治"痿跛偏枯"、"苦雨肚上炁风痹、两脚上不随、疼痛不能行步"等，末一项且将得病缘由——

苦雨也指出。这种对症施治(当然是法术)的情形,比起《五十二病方》等显示的巫法治病的情形,更加细密系统。至于所施的方法,有个别治法中提到布炁,即外气发放,如《治风毒癞病》中,有"赤丙子仁君官将一百二十人治,又伤室,主天下玉女布行丹田之炁,主治万虫癞病,毒虫消除之"。想来是呼其将官助法师布炁治病而设,而其神界"医官"之设,相应周全,对人体的结构、脉象也略有认识,例如《玉女医疾》中提及:

> 上清太仙明堂玉女千二百人,主致神药一合下,典治(某)身中所苦消灭。天医、官医、太医五官治病医吏各十二人,一合下,诣(某)处人(某)身中五藏、六腑、十二官室,布流一百二十关节,行神布炁,典治痛处,重敕(某)身治病功曹,为所请官将医吏,共案行(某)身,从头至足,治肺察炁,六脉浮沉,沉处为安,浮处为散,涤除五脏,安稳六腑,辟斥故炁,饮食鬼贼,精妖疾疫。使杀兵寒灾散与人相远离,得蒙恩祈苦除愈以为效信。

这些方术、医药、内炁发放相错杂的情形,对后世道法皆有重大影响,可以说,道教行法治病的各种方法,在此都有了雏形。

4,丧葬类　丧葬中国人素来视为大事。前面提到原来围绕着丧葬有不少巫术。早期正一法对之有所继承。《章官品》中罗列的相关法术,相当细密。就大目言,有《主冢墓》、《收葬送冢墓鬼》、《收先祖病子孙》、《收死人耗害》,每项又有小目若干不等,将建墓送葬和葬后的隔绝人鬼都考虑在内了。以"收葬送冢墓鬼"言,有"主监临葬送",也有"主葬埋之鬼为精祟者"。也有"解土谪(谪)"、"主葬埋已讫续得疾病冢中有

讼连祸乡邑者”。后一种，便是所谓墓门解除、解适。所谓收死人耗害，主要是治“复连”。复连，又称伏连，指人死后晦气不散仍连累为害生人。这其中有血亲之鬼为害的，也有其他之鬼特别是刑杀横死之鬼为害的。《收先祖病子孙》内容为：“无上方苍君兵士十万人，主收却先祖五墓之鬼来病子孙者。分别生死之炁，断绝耗害，主之。无上方官君兵士十万人，主收先主病子孙语者，主收断之。”分别生死之炁断绝耗害为此法的目的。所谓先祖病子孙，大抵依子孙病中之“语”为准。

5，雨旸请祷类　此类所占比例不大，但却很重要。中国是农业大国，影响收成的重要灾害，为雨过度成涝、过少成旱。正一道始处于巴蜀，多山，易遭旱灾，所以“请雨”远多于“主晴”，前者引十二条，后者只四条。

6，度厄延生类　此凡《寿命度厄》、《录魂长生》两目，在《玉女医疾》中也涉及“救命”。所谓度厄，与一般说的小灾不同，是指命中注定，到时必有灾祸，且有生命之忧，要想法予以禳解。过其厄，则能长寿。所以有“解除年命之上刑厄”，“受姐星、妒鬼、精鬼祟杀害过度衰厄”等不同名目，而法中又有“开天门益人寿命”、“脱下死籍，还著本命，消灭三虫”一类内容。盖年命之“厄”，皆由上天注定，或由恶星照临所致。“录魂长生”，则主要帮人安定三魂七魄，使“无令远人，身精人安”。此一大类法术，后来皆成为道法中的常见门类。

7，收精鬼类　此类最多，凡《收土公》、《军兵收怪》、《收万精魅》、《主解社灶》、《治虫鼠精怪》、《治云中闲客鬼》、《主土公鬼》、《主土气鬼》、《主收籴鬼》、《主井灶鬼》等，另外《主冢墓鬼》在丧葬类中已提及。古代所谓的“鬼”，常兼百物精怪而言，并非专指人鬼。收精怪是巫师的老本行，道教继承之，一

方面是招纳了其中相当一部分鬼名及厌胜的方法，另一方面又针对巫师常依托鬼神“言语”索取酒食的劣行，别创治“收籴鬼”之法。其继承巫法的痕迹，如“军兵收怪”内容有：“天昌君黄衣兵士十万人，主收捕（某）宅中一百二十人殃怪、中外强狭，十二刑杀，来作病者消除之。兵星太白君十万人，主收捕精魁祟。灾害之家恐作文字不可知，召穷奇使噉怪鬼消除之。”所谓殃怪、强狭，是巫师中一般的观念，穷奇为驱傩法中的神兽，显然它们都来自巫法。

至于“收籴之鬼”，表现不一。有自称太岁、皇天上帝、自称天翁等名“从民求饮食”者，有自称父母“从民责饮食”者，更有“破庙多怨，坐席血食逆鬼”。称鬼神须索饮食，是巫师敛财的老把戏，道教予以禁绝，但实际上巫法仍流传不绝，所以治此类“鬼魅”具有反对巫法的意味。道教禁淫祀，有“破庙（破解盘踞于旧庙中的邪鬼、邪神，实即该庙所供之神）”之法，但巫师每称庙破鬼神不安来求恢复血食，所以有专收“破庙多怨”之鬼的一项。

在收鬼中提到“考召”的方法。如“安和君官将二十人治丙午室考召官吏收解宅内四面土公”。考召为道教重法，汉代其他文献未见此专名，或即正一道所创为。

8，教徒专用类　凡《主解首过》、《男女解罪》、《录祭酒求录》、《祭酒开心》及《叛道求还》等，是专为道民及教职人员所设。首过、解罪，前面谈“三官手书”时已经提及，实为三张一项重要改革。关于祭酒的两项，是对神职人员专门约束。所谓“开心”，是指帮助祭酒开明心智——使童蒙之人能“化圣”，主要在使“知鬼”以及“隐（稳）意定志。”那方法，主要是请星炁神将下注己身。“录祭酒求录”，则是对祭酒违反箓上规戒所

做的诫惩或宽恕的办法。这里边有祭酒违反箓上戒辞饮酒食肉等过失的，重者“杀之”，但仍有原谅他们、帮助免除冥遣的，另外也有祭酒施法不灵招致罪谴的，如治舍炁不安稳、主禁不正炁——祭酒是一“治”主持，治舍不安，当然须得负责，主持禁法，却不能使炁正，是作法不到家，也有过错。此处提到的“录”，实为箓的俗写或是传抄之讹，末条便写作箓，称“箓可用移徙。吏主营护(某)家男女釜灶、六畜、移徙出宅，开通无它，却十二辰禁忌”。看来当时已广泛实行授箓制度，而对祭酒的“犯箓”处分特严。《叛道求还》，乃是对背叛道门的人众所设，大要在追其还道。据法中看，并没有什么严格的惩罚措施，不过使“化之属道”。看来对一般的道众，尚是宽大为怀，广开自新之路，表现出道教的制度并不苛刻，组织也较散漫。

此类法术，全在维护本教派的组织和宗教活动。它们的厘定是道法区别于巫法的重要特征。

9，反击邪法类 《诽谤诅咒》、《收邪师》、《解诅咒》、《口舌诽谤》等目，皆是反击别人的诽谤等恶语恶言及诅咒等邪法。比如《诽谤诅咒》条，一面是要克制别人的诽谤咒诅、口舌是非(挑拨离间一类)，一面是要使“万民同意合心”、“同心笑喜”，杜绝诽谤攻击的源头。《解咒诅》则更具体地针对别人的咒诅巫术而设：

> 八卦玄天君官将一百二十人，主收一百二十刑固之鬼，全被咒诅，病积日不差，羸婴着状，思道者，复不差，请魁魁[1] 吏一合下，主收(某)身中之咒诅盟要恶逆之鬼，

---

[1] 魁、魁，皆为北斗七星君名讳。

强绝之魂魄。道不理者，铁钩其分持天丁甲六千铁杖打杀，无令得脱。晨被刑祷，病咒诅，与人相憎戾，相殆妒，有二心，分居异处，校计不同，首以除差详破殚君一人，官将一百二十人，治在山室，主天下男女解此鬼，令人病者愈起。

以上法术内容广泛，编为统一的簿册，有“千二百官”(实远远超出此数)各司其职供法师役使，已经形成井然有序的体系。

再从行法方法手段看，这一体系也甚为完整。

前面已提及，正一派曾有符书问世，该派又有完整的二十四阶箓，作为入道凭信，及道阶升迁的标志。符、箓都是道法的基本手段。同时，符、箓常与其他手段配合使用，从符箓的名称、内容，又可考见其他手段方法。

二十四阶箓，有《太上三五正一盟威箓》传本，较符原貌。另有《太上正一盟威法箓》，系另一传本，但已有增衍。这儿的讨论，据于前者。

这些箓中，有用于护身护命之用的，也有为行各类专法所设。普遍地说，箓中仙吏神将，皆归授箓者所役使，而有些箓所召将军地位重要，由之形成一系列专法。比如《太上正一三将军箓》，召役左上仙蔽身大将军唐宏、右上灵隐影大将军葛雍、中上仙藏形大将军周武。据《金锁流珠引》，此三将军地位重要，为主要召役神将。

又如《太上正一九州社令箓》称：“奉受太上正一九州社令箓，遣察行九州名山川泽、五岳四渎、五湖四海、三十六国、万二千乡亭里域，周遍上下，无极东西南北限，召众邪故炁万鬼立到，不得迁历，救治万民千二百鬼注，依法收箓万神常在左

右侍从，延年益寿，除凶度厄。”列符67幅，召录地上各类鬼神。显然，这是用来“杀鬼”的利器之一。征之前面引及《章官品》中《收社令鬼》的内容，似即二者配合。此箓后又载判鬼、召鬼的方法，云“凡诸州神名，主其州中所部县、乡、里域社君不得令邪精鬼魅血食。大小山神其有不至者，案法治之”。可以推知主要便是召治“社令”所管辖的鬼魅。

正一箓中又有《太上正一星纲五斗箓》一种，专为步纲而设。步纲，又称步罡，或称踏罡步斗，是道法中的基本形体动作，其详情后面还要讨论。正一法的星纲五斗箓，反映了正一派对此法的整理发展。同时也为章奏的送达神界奠定基础。

这种箓所示的方法与正一派的法术内容相配合的显例，还有《太上正一三五考召箓》。考召，为考鬼召神的要术。大凡灾祸横生、疾病难愈，往往归委于鬼神作怪，便要召鬼神来考问来历，即是考召。所以在道法中，考召地位十分重要。授考召箓后，方得为考召法师，《章官品》中《县官口舌》一目，也要由考召法师治理，不过所治已为活人：

> 五部大夫君吏、七部天官将一合来下，主为回化官事。若有逆吏梦人，县官口舌，所见增疾者，启所在监察考召三师、二十四君将吏：(某)奉道行身，修真种德，而为恶人(甲)遂吏(某)等所见增疾，(某)受道宣化，得当助国治民，佐天行化，扶命养善、伐恶等，长短欲见伤善，愿请东方大领神父、西方大领神母、南方大领神父、北方大领神母、中央大领神君，主领恶人逆，使(某)口舌不语，从此绝。

县官口舌，即诉讼官司。“逆吏梦人(蒙人)”“所见增疾”，即被逆吏弄得越发严重，求得解决之法，须由考召法师处分。其实，各类“治鬼”法中，严重的均要行考召。

综括上面讨论正一法术的内容和方法，可以说内容广、方法齐，东汉社会上流行的各类方术和施术手段，基本都已组织在一起，形成庞大的体系。

早期正一盟威道的法术体系，我想是现今尚可加以钩沉的第一个法术体系。它在中国道教法术发展的长河中，虽不是源头，却是上游的大湖。在以后的发展中，浸润后学不止一派，且不止千年。魏晋以后，灵宝、上清、楼观、三皇经派等相继形成了自己的法术体系，但都或多或少受过正一道法的影响。特别是正一派授符箓的方式，几乎为全部道派所采纳，直至南宋金元全真道等派出，方有所改变。正一上章之法，对道教法术科仪的完善，意义也非同寻常。所以正一盟威道的法术体系，尽管仍很粗糙。但其历史意义非同一般。

魏晋以后，陆续出现了不同的道法体系，形成了诸派道法共同发展，又相互吸取的发展历程。道教法术流传近二千年，自然有过种种的历史演变，面貌也有变迁。对历代出现的诸派道法体系，我们在后面还要加以介绍。

第二章 道教法术的理论原则

道教作为人为宗教，有完整的教理教义，法术的施行，也有一定的理论做为指导。我们前面在谈到道术与巫术的区别时，已经指出这一点。在长期的流传中，道法的内容愈益丰富，而其理论也愈加精深。大致上说来，道法发展的每一个重要环节，都有些理论的添加。及明清之后，道教衰微，道法的新创造减少乃至停顿，其理论的阐释，也趋于僵化。

道法的理论原则有哪些？很难一言以蔽之。从主要的方面看来，它涉及这样几个问题：法术如何可能施行？其不可思议的功效从何而来？施行时必须遵循的原则是什么？而回答这些问题，便关联到道教信仰的“道”，法术活动展开的时空背景，即宇宙，关联到法术引起其对象变化的根由，当然也涉及到人与道、人与宇宙、人与神灵、人与变化的关系。因为全部法术活动的中心毕竟是人，具体到每一施法场合，则是其法师。

下面的讨论，就围绕这些问题展开。

一　修道与行法

道教的最高信仰是道。道法，在道教徒看来，是行道的体现。所以比较成熟的道法理论，都强调道为法术根本。《道法

会元》卷一开宗明义即主张“道乃法之体、法乃道之用”，即是这种长期沿袭的观念的一种概括。在理论上，认为法术是道的一种功能、一种运用，它之所以可能实行、可以取得种种神秘功效，都是由道的能动而灵变不测的本性所派生的。

（一）法术之本——道

道为法之体。而这“体”，本身便是灵变不测的。这样灵变不测，一方面是原于道是推动一切变化，赋予一切存在物以存在可能的宇宙根源，另一方面，道本身又是神。

《老子想尔注》：“一者，道也。”“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”由此，在理论上奠定道、气、神的统一。道，散开成气，聚形成神，成了有意志的推动者。

这一道，可以有无名、自然、虚无等异名，实质上即是具有多重玄奥的性质。道是生成一切的、终极的实体，一切变化都源自于它。这是道教徒企图将执道作为一切变化之本、法术之体的根本原因。

这终极的道，又是灵变不测的神，或曰形成各种神灵的依据。《老子想尔注》所谓聚形为太上老君的说法，后来的《九天生神章经》、《玄笈七籤》等书皆有所发挥。宋以后，《云笈》的说法颇有影响：“原夫道家由肇，起自无先。垂迹应感，生乎妙一。从乎妙一，分为三元。又从三元，变成三气。又从三气，变生三才。三才既滋，万物斯备。其三元者，第一混洞太无元，第二赤混太无元，第三冥寂玄通元。从混洞太无元化生天宝君，从赤混太无元化生灵宝君，从冥寂玄通元化生神宝君。大洞之迹别出为化主，治在三清境。其三清境者，玉清、上清、太清是也。亦名三天。其三天者，清微天、禹余天、大赤天

是也。”[1]由这三清真人颁下各类经书，也包括各类法术。

道与尊神为一，而神灵的变化，仍在于他能体道而行。《道典论》引《老君经戒》说：“老君经诫云：神人者，体道洞灵，变化应因，无形而形，乍亡乍存，散则为炁，聚即为人。往来无门，出入无间，升天降地，经营六合之中。有道之所，则为人徵。不行自至，不呼而应，施玄功阴，泽深化阴，名不可名，故谓神人。”

神变无方，其本仍在道，所以神人所传的法术，大本大原，仍是大道，宋白玉蟾《道法九要序》：“法也者，可以盗天地之机，穷鬼神之理，可以助国安民，济生度死。本出乎道，道不可离法，法不可离道。道法相符，可以济世。”显然，依他的设想，道是法的根本，法是道的操作技巧，道的施行要通过法来实现。两者相互依存，不可偏废。

《云笈七籤》卷四五载《秘要诀法》云：“道者，虚无之至尊也。术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人，人有灵，因修而会道。人能学道，则变化自然。”这样说来，以术来体道，关键在人的修道。

然而，人如何能够修道？其可能性在哪里？依历来的说法，即在自身。

原来，以道为宇宙本原的同时，历来诸道派都指明，道也在人身中，正一盟威道的创始人就说过：“一在天外，人在天地间，但往来人中身。都皮里悉是，非独一处。”[2]依此说来，道是弥漫于太空，包裹天地的，但又常常往来于人身。这是道与

---

① 《云笈七籤》卷三。

② 《老子想尔注》

人身关系的早期理论。在这一理论中尚未指出道为人身固有,而似乎人身只是道的寄舍。不过在此稍前的《太平经》、《灵宝五符》一类经书中已有守一法,强调"人能存一,一亦存人"。而所谓一,"道起于一,数靡不由一。天得一以清,神得一以灵,地得一以宁,人得一以生。金沈羽浮,山峙川流,视之不见,听之不闻,存之则在,忽之则亡,顺之则吉,逆之则凶,宝之遐祚罔极,泄之命凋气亡。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。此一之谓也。"① 所谓守一,也就是守道。沿着这一思想,晋代的道教理论家更加强调一是道,也是神,本来常居于人身三丹田。如葛洪称"余闻之师云,人能知一,万事毕,知一者,无一之不知也。不知一者,无一之能知也。道起于一,其贵无偶,各居一处,以象天地人,故曰三一也。天得一以清,地得一以宁,人得一以生,神得一以灵,金沈羽浮,山峙川流,视之不见,听之不闻,存之则在,忽之则亡,向之则吉,背之则凶,保之则遐祚罔极,失之则命彫气穷。"②这儿的一,是人格化了的神灵,"一有姓字服色,男长九分,女长六分,或在脐下二寸四分下丹田中,或在心下绛宫金阙中丹田也,或在人两眉间,却行一寸为明堂,二寸为洞房,三寸为上丹田也。"③葛洪强调玄一之道,因为他认为"守玄一复易于守真一。真一有姓字服色目,玄一但此见之。""但此见之"的含意不大明确,大致是守时只意想某一部位有那么个东西,不须考虑其作为人格神的形象。守玄一,是长生之道,又是神仙变化之道。"守玄一,并思其身,分为三人,三人已见,又转益之,可

---

① 《太上灵宝玉符序》卷下。

②③ 《抱朴子内篇·地真》

至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道”。①

将三一看成人生主宰，一切变化神通之本的思想，曾经长期影响于道法理论，《云笈七籤》卷五〇引《金厥帝君三元真一经》云：

> 涓子受之东海青童君，太上曰：真人所以贵一为真者，上一而已。一之所契，太无感化；一为变通，天地冥合。是以上一为一身之天帝，中一为绛宫之丹皇，下一为黄庭之元王，并监统身中二十四炁。炁以受生，生立一身，上应太微二十四真。真炁徊和，品汇成形，玄神混分，紫房杳冥。夫气者，结虚烟而成神也。神者，托三一以自生也。变化者，三一之所造。得化者，皆由神之隐，混黄相成，得玄之极。

三一，是炁，又是神。它们是道的别名，是一切神明之本，也是造成一切变化的动力。人身得化为仙，主要靠牢守三一。守三一，即守炁，亦即守神、守道。既能守道，则具备各种法力自不在话下。

三一存身的理论，比较古老，宋代传统的符箓派理论有所发展，及于北宋末，神霄等新符箓派崛起，道法理论更加精致。不过无论新、旧道派，认为道为人所固有、人可依法修炼以会道的观念则完全一致，只是各人的具体理论不同罢了。

宋代前期的符箓派北极天心派，行所谓“天心正法。”其典

---

① 《抱朴子内篇·地真》

籍开宗明义第一品，称《发明大道品》，曰："道本无名，道亦无形。道之妙，先天而生，道之理，后天而存。道之教，末世始立。盖道不可以形迹求，不可以声色得。"然而这一玄妙的道，却在人自身之中。"凡人有生，均禀此道。故能修持坚久，则飞升可冀。"① 北极天心派的修炼法门，仍采取上清派存想思神的法子，比较恪守传统。

灵宝派在宋代曾有一次较大的整顿、发展，形成东华灵宝等派别。灵宝法一般以《度人经》为根本经典，强调道即元始，而元始祖炁又先天地贯于人身。《灵宝玉鉴》在其"七经"即七大根本中说："四曰采炼祖气以生圣胎法身。夫谓祖气者，人人具足，不假外求。学者当朝夕思存，守而勿失，真积既夕，乃成圣胎，然后见所谓法身，出有入无，神功妙用，与造化同流矣。"此处所谓存思，又称存想，指经常在意念中保留其形象，以为因此便会使其祖气存住不失。如此则法身呈现，种种变化神通都不在话下了。又灵宝诸法术要籍通常先列"八明"，即八项须首先明了的道理，《灵宝玉鉴》云："五当明人之有生，无极太极吾其性，二气五行吾其体。一点灵明炯然不昧者，则合性与知觉谓之心也。学者当常存其心，养其性，明则为帝世之圣贤，幽则为遗世之神仙，济利幽明，特其余事耳。"这是更加具体地讨论道在人身的问题。所谓性根于太极，即真性为道，体为阴阳与五行之炁所凝，身具太极，统二五，是一身为一小宇宙。明其性与知觉，自然即是明其道。所谓"济利幽明"即指道法。所以既具足灵宝祖炁，又从心性着手，则可明道立德，累功或仙。种种法力，不过是自然的副产品。

---

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品》。

这一道,道法理论中又强调它与心为一。正一法脉中有极高地位的三十代天师张继先曾说:

> 夫心者,万法之宗,九窍之主,生死之本,善恶之源。与天地而并生,为神明之主宰。或曰真君,以其帅长于一体也。或曰真常,以其越古今而不坏也。或曰真如,以其寂然而不动也。用之则弥满六虚,废之则莫知其所。其大无外,则宇宙在其间,而与太虚同体矣。其小无内,则入秋毫之末,而不可以象求矣。此所谓我之本心,而空劫以前本来之自己也。然则果何物哉?杳兮冥,恍兮惚,不可以智知,不可以识识。强名曰道,强名曰神,强名曰心。①

强调心、道一致,既有理论上的考虑,又是实践上的假设方便。因为在法术的行持中,由法师之心主宰一切。所谓存想思神,主体为"心",所谓神洋洋乎在其左右,有由炁所化的说法,但炁由意使,意念所在便是神,意念之本仍是心。心道本一,于是道、法之间方能融浑无间。法师在坛上的以心使身,以心运法,便与行道统一起来。对此,元初的王惟一在讨论雷法时甚至列出《万法归心图》认为"心者一身之主,万物之根。"强调修道即修心,并广征博引,说明"法法皆心法,心通法亦通"。②

宋代新出的符箓派皆行雷法。雷法的法术理论,更加强调个人修真会道的作用,而他们说的得道,与内丹同义。以道

---

① 《三十代天师虚靖真君语录》卷一《心说》。

② 王惟一:《道法心传》。

为法之体,亦即以丹为法之体。清微派曾假云山保一真人李少微之口云:“大道无言,可以神会。妙法无传,可以心受。善行持者,行道不行法,善求师者,师心不师人。”①

道在我身,修炼之后,明其道,合其道,于是便有了种种法力:

> 一炁之妙,万道之宗。法灵须要我神灵,我神灵兮法通灵。祛禳祷祈凭神将,神将何曾有正形?道化灵,灵化精,精化炁,炁化神。所谓法行先天大道,将用自己元神。道体法用,道无法有,道微法显。故用不出于用而出于体,有不出于有而生于无,显不兆于显而兆于微。②

如此说来,法的一切功能(用)根源于道。法的表现为有形、显明,其背后却隐藏着无形、幽微的大道。所谓法行先天大道,义即在此,然而此道却在身中,为精气神所化。自然,依据当时的说法,便是所谓内丹了。

宋白玉蟾《道法九要·明道第五》

> 夫道者,入圣超凡,福资九祖。逍遥无碍之乡,逸乐有玄之境。聚则成形,散则为风。三清共论,玉帝同谈,不属五行,超离三界。此乃证虚无之妙道。欲证此道,先修人道。去除妄想,灭尽六识,明立玄牝根基,须分阴符阳火。如鸡抱卵,出有入无。功成行满,身外有身。仙丹

---

① 《清微元降大法》卷二五《道法枢纽》。

② 《清微元降大法》卷二五。

妙宝，随意自取。玉室金楼，随心自化。呼风叱雨，坐役鬼神。嘘炁可以治病，点石可以为金。不与凡同，奉膺天诏，证果真仙矣。

白玉蟾为金丹道南宗五祖，内丹修炼为其本行。雷法，理论上本有与内丹结合的思想，由他来论证发挥，谈到内丹在道法中的作用机制，更加驾轻就熟。所谓玄牝根基，阴符阳火，如鸡抱卵云云，正是他祖师张伯端《悟真篇》中的常用话头。修丹有得，功成行满，那么种种法术，便自然不在话下了。

对此，宋末元初的王惟一《道法心传》曾作发挥云："法何灵验将何灵？不离身中精炁神。精炁聚时神必住，千妖万怪化为尘。"精气神相聚成丹，而丹之功力，便可祛妖邪，驱雷雨。具体说来，是以精、炁、神三者相聚，而成玄关一窍：

一点阳精配居阴位，五行四象俱全。忽兮有象，晃耀照无边。神水频频灌溉，三田内温火烹煎。明知道入门体用，心静息绵绵。　内有金蛇玉篆，驱雷雨，发在心田。君知否？神仙有准功行满三千。

这首《满庭芳》的前半全论内丹，后半方论及驱雷雨，极好地体现了道体法用，亦即丹体法用的关系。所谓修正内丹，在理论上便近乎纯阳之体，一派刚烈诚正之炁：

法在先天，玄妙处，无言可说。但要在乎中正，灵台莹彻。寂然不动，感而通，凭刚烈。运风雷，祈雨雪，役鬼神，驱妖孽，只此是非咒非符非罡诀。　太极神居元谷

衷，先天炁在玄关穴。谨在存神虚寂处，功成自有仙班列。看太虚稳稳，驾祥云朝金阙。

全部法术神通，皆系刚烈正气所发，而合又由心。前面谈到道法理论中有“法法由心法”的观点，那么在法术的行持中，法师的主体作用便十分突出。法术的施行，便成了主观性非常强的行为。

自然，所谓道体法用，并非仅仅明道即可，而只是指其大本大源。至于行持方法，尚须讲究，盖法术皆为方法，行道须以一定的方法来体现。南朝宋陆修静云：“法者，规矩之谓。总称曰法。规圆矩方，万物从之得正者也。”①因此，法无道不灵，而道无法不行，所以宋代的道法理论称：“师曰有道中之道，有道中之法，有法中之法。道中之道者，一念不生，万物俱寂。道中之法者，静则交媾龙虎，动则叱咤雷霆。法中之法者，步罡、掐诀、念咒、书符。外此则皆术数。”② 对于符咒诀步及其他行持方法，仍须规定明确，操练纯熟，方可施行。后面各章，对此还要详加讨论。

（二）变化玄伎——学道而得的技艺

法为道之用。所谓法，道教学者将之定义为“变化之玄伎”。而倘“人能学道，则变化自然。”这就意味着法术是一种“变化”自身及万物的玄奥技能，当人学成了道，变化的本事便自然具备，合乎自然之理。

道教所说的“变化自然”，内容极为驳杂。《抱朴子内篇·

① 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》

② 《道法会元》卷一。

黄白》：

> 夫变化之术，何所不为。盖人身本见，而有隐之之法。鬼神本隐，而有见之之方。能为之者往往多焉。水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，禀形造化，既有定矣。及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为鼋，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物作乎？譬诸阳燧所得之火，方诸所得之水，与常水火，岂有别哉？蛇之成龙，茅糁为青，亦与自生者无异也。然其根源之所缘由，皆自然之感致，非穷理尽性者，不能知其指归，非原始要终者，不能得其情状也。

葛洪在这里说的是合黄金白银的可行，但举了大量的“变化之术”以为证据，这里边有阳燧（凹面镜）取火，是人们利用光学原理造成的物理变化，以铅炼丹或以丹还铅，是人工控制的化学变化。人由现而隐，鬼神由隐而现，是观念上的实际本不存在的变化；至于飞走动潜倏忽而易旧体改更为异物，人的男女性别变化，高山陵谷的变迁，都是自然界中实际发生过，或者被人长期误解视为真实的变化（比如古人长期有鹑化为蜃，朽麦化蝴蝶的观念，都是长期的讹传）。这样实际上所谓变化之术中，真实的、经验的知识与玄想及讹传都混杂在一起。

不过，道教的变化之术尽管有真假混同、经验和玄想相混

杂的情形，其中包含着的人工控制外物变化过程的思想，却是有价值的。在这一思想指导下，他们长期做着用种种方法改变自身形质的实验，在世界科学史上有着不可灭的贡献——当然炼成的丹未必能让人长生不老，却有毒性，炼丹术的实验包括用服丹者的身体试验作为代价。在道教徒看来，人工控制事物的变化是可能的，关键是要知其“情状”，见其“指归”。一旦能得情状、指归，那么掌握其法，便不困难了。

这种由人工控制的变化过程的思想、表现在法术理论上便是推崇所谓“神变”，认为神变足可与天变、物变这些自然界的变化并驾齐驱：

> 天变者，风云作动，山川互易。物变者，鲲化鹏，雉化蜃，罔象化石，微细之物化者未数，在水者升飞于风，在风者伏入于水，一炁所移，一象所变。神变者，隐显虚幻，变化无拘也。可以化形为飞鸟，质为云炁，法虚炁为火光，变土石为宝贝，化宝贝为土石。忽有忽无，变之有法。①

所谓万物变化的“指归”，根本上说来，是大道支配着、推动着万物造化——包括鬼神的变化——的机制。所以仍在于学道、合道，以便夺造化之秘，代天行运化之权。对此《黄帝阴符经》有个概括：

> 观天之道，执天之行，尽矣。天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天，宇宙在乎手，万化生乎身。

---

① 《玄圃山灵箧秘箓》

对这一段话,注家解释不同,运用各异。有的从人与天道关系的哲理上去理解,有的从内外丹修炼的指导原则的角度加以发挥。从事法术理论探讨的,往往据以说明其理则。宋代雷法理论中便频见其迹。在《阴符经》注中,夏宗禹的观点颇有代表性。他认为能观天道,使天道在身,即"天以是道而运行乎万化,我以是道而采履于一身",那么便"我命在我不在天"了。至于五贼,他解作五行。五行顺则成人,而天以之贼人,人顺五行而有死;若是人逆其行,返回大道,便可逃过五行的制约,长生不死了。至于由之达于"宇宙在乎手,万化生乎身",他解云:

> 手为三关之要,学道者当知所先矣。《黄庭经》曰:口为心关精神机,足为命关生地扉,手为人关把盛衰。得非以手者,能按天象方隅,推五运六气,握固以养和,弹指以摄化,诊视以知阴阳之候,诀目以通鬼神之灵,无一而不在手也。宇宙六合,广大无际,苟得玄妙,其犹示诸掌乎。《参同序》曰:运六十四卦之阴符,天关在掌是也。
>
> 人之一身一天地也,有阴阳升降,有乌兔出没,有潮候往来,有风雨明晦,有雷电轰闪,有云气吐吞,有山河流峙,有草木荣枯,动静语默,阖闢变化,无一不与天相似,信乎万化所由生也。然有道者万化生,无道者万化息。生者与天为徒,而息者与鬼为邻也,可不自爱乎。

如此,则所谓"宇宙在乎手,万化生乎身",便是指人经修炼,便与宇宙等值,与宇宙同一变化。而手之运用,可以推吉凶,统

摄变化，以掐诀之法指挥鬼神。总之，一旦执天之行，便无所不能，变化随心了。这一观点，是大部分法术理论都运用着的。

五代谭峭《化书·术化·动静》云：

> 阴阳可以召，五行可以役，天地可以别构，日月可以我作。有闻是言者必将以为诞。夫民之形也，头圆而足方，上动下静，五行运于内，二曜明于外，斯亦别构之道也。

此段是谭峭举了若干自然变化和人为方术然后得出结论。在他看来，人头圆足方，本来就法天象地。何况尚可通过修炼，还可与天地同一造化"五行运于内，二曜明于外"正是修炼之途之效。"五行运于内"乃内丹家的一种理论解释，源出《周易参同契》。其中主张"推演五行数，较约而不烦"，意谓丹法原理，可以五行生克和分合予以解释。具体的说法，在《参同》中不止一处，大抵以木、金、水、火皆归于土(戊己)为底于大成：

> 丹砂木精，得金乃并，金水合处，木火为侣，四者混沌，别为龙虎。龙阳数奇，虎阴数偶。肝青为父，肺白为母，肾黑为子，脾黄为祖，三物一家，都归戊己。

"五行运于内"，即以内丹体会《参同契》思想，以自身为炉鼎，用体内的五行运转，说明内法有成。二曜，指日月，在丹家理论中以坎离二卦为标志，实指内丹药料精气而言。五行之气相合，日月纳入黄道，在丹家理论中是题中应有之义。内炼

有成，然后精神发越，明于外景，便是“二曜明于外了”，这仍是《化书》所谓“守之于内，然后用之于外”之意，但称为天地“别构之道”，则又有将大小宇宙统一起来的意图。将人体与宇宙统一，也就是所谓夺造化之秘，关键在积极地人工控制和创造变化。所以，《化书·大同》又说：“虚合虚，神合神，气合气，明合明，物合物。达此理者，情可以通，形可以通，同于火者化为火，同于水者化为火，同于日月化者化为日月，同于金石者化为金石。惟大人无所不同，无所不化，足可以与虚皇并驾。”达其“理”后，采取“无所不同”的态度，便可“无所不化。”“化”的含义在此处偏重于使自己化为万物。在道教哲学和现实中“化”为万物，并非仅在精神上的玄同，似庄子所提倡的“齐物我”，而是指真的变成万物。金、木、水、火、土无所不入，无所不同，乃是使自己形体化为五行任何一行而隐去真形，使人无从寻觅，此即所谓五遁之术，为隐形变化之法中的一种。虚皇，指元始，亦即造化，与“虚皇并驾”即夺造化之权，使自己成为一切变化的发动者、支配者。

由此，道的无穷威力，便通过术得到体现。这，正是全部法术之士追求的目标。

二　道法遵循的宇宙模型

道教法术理论家中有一个著名的论点：“黄帝云：宇宙在乎手，万化生乎身。知此道者，我大天地，天地小我。”所谓黄帝云，是《黄帝阴符经》，我们在前面已经引及。很显然，掌握乃至凌驾于宇宙变化的观念，正是诸般法术的总体特征。要明确这一点，便要深入讨论其宇宙论和法术的关系。

（一）宇宙演化和道法根源的论证与追求

诸派道法理论，都将其法的来源，推至天开地辟以前的混沌状态，将它的出现并传于世，与宇宙的演化联系起来。这一点十分值得注意。

道士们理解的宇宙，是一个无限的演化着的宇宙。最早从理论上对此进行探讨的是葛洪。他的《枕中书》描写了宇宙演化和最初的尊神出现的图景，在魏晋时代，起着承上启下的作用。以后诸道派都重视对宇宙演化、天地开辟的探讨，提出过不同的理论模型，比如《九天生神章经》的三洞宗元说，《太上老君开天经》的老子开天说。就对道法理论的影响言，最重要的是《灵宝无量度人上品妙经》（简称《度人经》）的演化模型。

《度人经·元洞玉历》称：

> 龙汉延康，眇眇亿劫。混沌之中，上无复色，下无复渊，风泽洞虚，金刚乘天，天上天下，无幽无冥，无形无影，无极无穷。溟涬大梵，寥廓无光。赤明开图，运度自然。元始安镇，敷落五篇，赤书玉字，八威龙文。保制劫运，使天长存。梵炁弥罗，万范开张。元纲流演，三十二天。

据此宇宙演化，是从混沌状态开始的，到了赤明开图之劫，才梵炁弥罗——大梵即元始之炁弥罗整个宇宙，一切事物的原型才出现，其中元纲——天地的原型演化出四方的三十二天。而在万范开张和元纲流演之先，有一个重要环节——“敷落五篇”。据经中《灵宝本章》它在混沌天地的过程中起着

关键作用：

> 百魔隐韵，离合自然。混同赤文，无无上真。元始祖劫，化生诸天。开明三景，是为天根。上无复祖，唯道为身。五文开廓，普殖神灵。无文不光，无文不明，无文不立，无文不成，无文不度，无文不生。是为大梵，天中之天。

这样看来，当开劫之初，化生诸天，开明三景的，是《混洞赤文》。此混洞赤文是灵宝经书之一。有《赤书玉字》、《元始五老赤书玉诀》、《五篇真文》、《元始洞玄灵宝赤书玉篇真文》等异名。其书的出世或曰在《灵宝五符》之前，约当汉末，道藏中有《元始五老赤书玉篇真文天书经》，大抵是在其基础上衍展而成，其中说到真文的出处及玄妙的功能云：

> 《元始洞玄灵宝赤书玉篇真文》生于元始之先，空洞之中，天地未根，日月未光，幽幽冥冥，无祖无宗，灵文晻蔼，乍存乍亡，二仪待之以分，太阳待之以明，灵图革运，玄象推迁，乘机应会，于是存焉。天地得之而分判，三景得之而发光，灵文郁秀，洞映上清。发乎始青之天，而色无定方，文势曲析，不可寻详。元始炼之于洞阳之馆，冶之于流火之庭，鲜其正文，莹发光芒，洞阳气赤，故号赤书。灵图既焕，万帝朝真，飞空步虚，旋行上宫，烧香散华，口咏灵章。

照此说来，这真文玉字是自然生成的。元始的功绩，乃在

将之冶炼了一番，使之焕发光芒。而天书放光，便有万神朝宗。那么，生成这真文玉字的天书的，是什么呢？是道，或道炁。《元始五老赤书玉篇真文天书经》解释说，赤书玉篇出于空洞自然之中。每一篇真文，都是某方炁的“天文”，而又依五行之理化生另一种气，比如其中《东方青帝符》系“灵宝九炁天名，化生赤帝炁”。

因此，道教的宇宙论的起点是元初的混沌状态。它沿着自己的自然法则演化，那所谓“玄象推迁”，而“乘机应会”而出的赤书玉字，本身也是由炁或道炁的凝结而成。因此，可以肯定道教的宇宙演化论，是以宇宙的自然的混沌状态为起点，即以道炁为本，又以炁所化成的天书做天开地辟的关键。这种演化论，就道教本身而言，在理论上阐述了自己所信仰的尊神元始天尊的终极性，至上性，肯定了自己的经书乃自然之炁结成，不仅非同凡音，而且是隐括了最终极、最精醇的道理，具有莫大的神通。宇宙之原，万神之宗，经书之祖，于是统一在同一个理论模型中。

顺便说一句，道教的宇宙演化论和西方基督教的创世说不同。天地并不是创造出来而是以炁为本自然演化的结果，元始天尊最多只能是这种道炁的化身，而不是它的创造者，他冶炼了赤书玉字，从而应会推动了天地的开辟，而不像基督教的上帝那样站在物质世界以外创造物质世界。它也与佛教的诸世因缘说不同。按佛教万物唯心的因缘所生的观点，称世界者，由众生业而得成立，因此不依赖于炁的演化。

在这一模型中道教法术之体——道的终极性进一步得到体现。同时万神之宗的元始天尊，也成了万法之宗。依照《度人经》等经典的说法，元始天尊每当开劫，即新的一劫开始，都

要说经演法度人，此便是一切道法的起始。“三当明灵宝经法皆出于混洞赤文。混者，二五合凝之未兆也；洞者，无色无渊之谓也。由是而化生诸天，开明三景，五文开廓，普植神灵，变化无穷矣。四当明灵宝经法乃万法之宗，自五劫开化之后，三洞四辅诸经诸箓，总而三十六部支而万八千篇，故自老君流传于世，灵宝之品独多。”① 法术的渊源被推到宇宙演化的起端，于是它们也具有了终极性。当然，这儿所说的法，指一切修道成道和以道济世之法，其中也包括我们所说的法术。

在这一模型中，经书的神奇功能与道法的传承关系重大。因为在理论上由云气结成的经书，具有根本的、生成一切的地位，那么若将之摹写下来，其神效便不可限量。所以《云笈七籤》卷七说：“玉诀云：修用此法，五篇皆分字数，各有四条：一者主召九天上帝，校神仙图箓，求仙致真之法。二者主召天宿星宫，正天分度，保国宁民之道。三者摄制酆都六天之气。四者敕命水帝，制召龙鸟也。其诸天内音，一天有八字，三十二天合二百五十六字，论诸天度数期会，大圣真仙名讳仙号，所治官府台城处所，神仙变化升降品次，众魔种类，八鬼生死转轮因缘。其十三字是五方元精名号，服御求仙，炼神化形，白日腾空之法。余一百二十二字阙元音解。”道教法术中倚重的符书、经书，它们功效神奇，所谓召劾鬼神，全要凭它们。如此一来，其效验的根据，便得到说明。所以道法诸书称：“二当明元始敷落五篇，赤书玉字，八威龙文，经法中一应符箓皆始于

① 《灵宝玉鉴》卷一。按《灵宝玉鉴》首列“八明”，即明白八项灵宝法的根本原理。这八明在《灵宝度人经法》、《上清灵宝大法》等不同的科仪书中都曾出现，应当是传承有绪的灵宝诸小派的共识，只是在宋代吸收当时的《太极图》等理论成果，作了增衍。

此。学者当究其妙,则其功用如经所云。"①

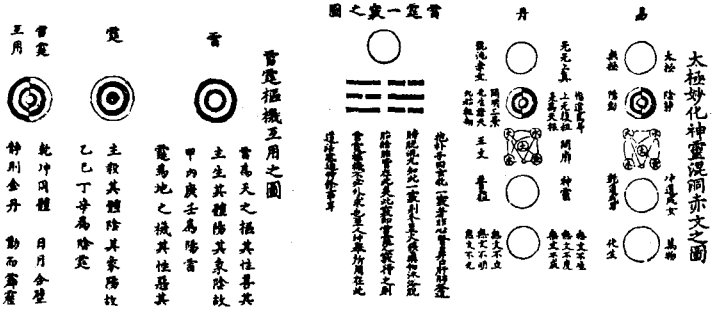
不仅如此,道教更期望自己具备有像推动宇宙演化的大道般的纯粹、永恒、推动一切变化却又永不迁移的性质。他们说的得道成仙,在南北朝后的道教哲学中,形成一个简明的公式:形神俱妙,与道合真。而要得道,在理论上必须沿着宇宙演化的逆方向,逐次回复到宇宙演化的初期混沌状态,再进一步与道合真。这便是逆返成仙。追求返回大道,是各派道教共同的主张,而在理论和功法上表现这一点最鲜明的,是内外丹术,尤其是内丹术。隋唐后被奉为"万古丹经王"的《周易参同契》中已有对"还反"的明白表述。且提供了一套以《周易》卦象为标帜的理论模型。以后,五代、宋初陈抟传出的《无极图》更简括地说明内丹修炼以玄牝之门为基础,经历炼精化气、炼气化神、炼神还虚,最后复归无极同于大道的历程。图本自下而上,以明逆返之意。北宋时,周敦颐得图,著《太极图说》,将图改成自上而下即由无极而太极而阴阳五行而人、物化生的宇宙演化图景。至于南宋,萧应叟于宝庆二年完成《元始无量度人上品妙经内义》,将《太极图》与据《度人经》宇宙演化论绘成的另一图合称为《太极妙化神灵混同赤文图》,置于卷首,《太极图》最高处称《易》,另一图最高处称丹。两者文字不同图形则完全相同。萧应叟在卷首论《度人经》"经旨"时说:

> 神气精混合为一,返本还元,归根复命,则万神会聚,化为婴儿,弃离幻壳。出入与造物了不相干,与道合真,

① 《灵宝玉鉴》卷一。

即宝矣。人得此宝于身，出入纵横，飘然自在，长春不老，与天齐休；布真炁而能化土石，土石为宝；布真炁而能起枯骨，枯骨成人；布真炁而能救万病，万病自痊；布真炁而能辟妖邪，妖邪自灭；布真炁而能动风雷，风雷自震；布真炁而能扶万物，万物自畅；布真炁而能拔幽魂，幽魂自拔。此即无量度人矣。

据此，知萧应叟是以还返之道追求得大丹，而得丹即与道合真，与道合真便有种种异术异能，能以术济世，“无量度人”。由此，道教的宇宙演化论与法术理论结合更加紧密。



《元始无量度人上品妙经通义》部分图像

宋元时期雷法著作中采取宇宙演化论的整体或局部作为立论基础的，不止萧应叟一人，而以萧氏较为条理一贯。明初正一道领袖、四十三代天师张宇初在《元始无量度人上品妙经通义》卷首列萧氏《太极妙化神灵混洞赤文之图》，复加《河图象数之图》、《雷霆一窍之图》、《雷霆枢机互用之图》、《大量玄元之图》及《天圆地方修行之象》，进一步将道法中的金丹修

炼、五雷正法等等，与宇宙演化理论统一起来。明初道教已形成正一、全真两大派的格局。由于龙虎山正一真人提举三山符箓，其他诸派法箓皆归入正一，龙虎山便置“万法宗坛”。自北宋末起，道教法术中最流行的是五雷正法。张宇初此举，对道法理论的影响极为重大。

这儿引的是张宇初提供的部分图像。据这些图像看，《太极妙化神灵混洞赤文之图》，重在说明《度人经》中的宇宙演化论与《太极图》的一致。右图为《太极图》，与朱震提供的周敦颐的“原本”稍有差异，或是传本不同，或是作了修改。左图据《度人经》以赤书玉字为天地之根的理论，说明“丹”之源即宇宙之源，诸语皆出《度人经》，前面已经引及。对二图的一致，萧氏有较详的解释，见《元始无量度人上品妙经内义》。《雷霆一窍之图》是取《太极图》最下一圈的《玄牝之门图》，加上坎离卦像画成。底下说明所引抱朴子语，未曾查及，可能是内丹家的依托。但其要旨，在指出五雷正法中的“画符之窍”何所自来。雷法中有“此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神气穴，中有坎离精”的话。张宇初此图乃示其本出玄牝之门。得窍则明雷霆枢机。此枢机在雷法中至为重要，因为执其枢机方能控制之，收、放皆由“我”而不在外。雷分阴阳，阳为雷阴为霆。雷霆互用，即《太极图》自上而下第二圈，在《无极图》中本称取坎填离，于宇宙演化中，为阳动阴静之像，乃生阴生阳两仪开辟的动力。此图演示着若能得此，便控制了雷霆之机。

总括上面所说，在宇宙演化理论中，法术理论家要寻得法术的本源，不仅在理论上明其所自，更要通过还返的途径得其大本大源。因为与宇宙同源，所以可以执其枢机，使“宇宙在乎手，万化生乎身”。

（二）多重天穹的宇宙结构和法术施行场景

宇宙包括有多重天穹，魏晋以后在道士中几乎是普遍具有的观念。这种观念的理论表述，以《度人经》的三十六天说最为系统，也影响最为深远。在道法理论中，多取三十六天说，即使另构新说，也基于三十三天的模型。如神霄派在神霄天中又另立三十六天，大抵仍囿于“三十六”的范围。

按自古迄晋，天体理论主要有盖天、宣夜、浑天三家。其余昕天、安天、穹天等说，大抵在三家之说，主要是浑天说的基础上衍变而成。这些天体理论描摹的对象，主要是视觉范围内的天象关联，特别是其运动。天象视运动以外的现象，基本上未加考虑。即以浑天说而言，汉代最杰出的代表张衡在《灵宪》一文中描述了浑天说天体模型后说：“过此而往者，未之或知也。未之或知者，宇宙之谓也。宇之表无极，宙之端无穷。”他肯定浑天说所描摹的天体开非终极，但此外的“宇宙”尚是未知的。因为在天象视运动以外的宇宙，是无法用勾股方法去测量，也无法在浑天仪上表现的。所以浑天说实际上只反映可见天穹的状况，它还不是整个宇宙的理论模型。

葛洪《枕中书》采纳浑天说为基础阐释道教极妙之根，在宇宙演化论上颇有建树，而对宇宙结构学说，殊无突破。而这一突破，对道教而言，是十分重要的。因为作为宗教，道教也不能不将世界二重化为神的世界和人居的凡间。浑天说描述的天体，尚是在视觉范围中的。仙凡路隔，超越一层，跻身仙界，在理论上是要使修道者进入更为玄妙的、超出感官可以反映的世界。而且，随着道派不断出现，每一新出现者，都宣称自己比以往的道法更高一筹，可以升入更高玄妙的天界。上清派的出现就是一个征兆。所谓上清即是为修道人在得道之

后可以升入“上清天”，比“太清天”更高，故自称为“上清家”。因此，在理论上设计一个高低层次有序的宇宙结构图景，是有必要的。而上清派的文献中，已明确出现了十方三十六天的概念。陶宏景《真诰·运象篇》记东晋杨羲手书云：“今请陈为书之本始也。造文之既肇矣，乃是五色初萌，文章画定之时，秀(?)人民之交，别阴阳之分，则有三元八会群方飞天之书，又有八龙云篆明光之章也。其后逮三皇之世演八会之文，为龙凤之章，拘省云篆之迹以为顺形焚书，分破二道，坏(?)真从易，配别本支，乃为六十四种之书也。遂描之于三十六天十方上下也。各各取其篇类，异而用之。”只是所谓十方上下三十六天的具体名目不详。对三十六天阐述较详的，是《度人经》。

依《度人经》、《元洞玉历》的说法，当开初劫时，“梵炁弥罗，万范开张。元纲流演，三十二天。轮转无色，周围十方。旋斗历箕，回度五常。三十五分，总炁上元”。三十五分，包括三十二天及其上三天。严东注：“三十二天位在四方，方有八天，合三十二天也。三天罗其上，大罗之上，并皆空虚有自然五霞，其色苍黄，号曰黄天。黄天之上，其色青苍，号曰苍天。苍天之上，其处玄空，称空成青，曰青天。凡有三十五天，各有分野，并总系元始之炁，无上之道也。”① 三十二天之上的三天，后世多统称为三清天，指太清、上清、玉清三境。而依经中所言“眇眇大罗”李少微注，知大罗天复在三清天之上，为最上一层天。这样，总为三十六天。

这三十六天，分布于四正四维并上下，号称十方，是一个立体的结构。三十六天的境界，依由粗浊及精微入玄妙，又可

① 《元始无量度人上品妙经四注》卷三。

划分为三界和三界外。三界是欲界，色界，无色界，三界共二十八天。其中欲界六天，色界十八天，无色界四天。三界外复有四梵天、三清天和大罗天三层。

这种宇宙结构，比较明显地受到印度学说的影响。一般说来，印度宗教中八方有三十二天，大神帝释居于忉利天，为三十三天，这原是婆罗门教的理论，佛教将帝释为佛的护法，对这三十三天之说也复采纳。但道教又将三清诸天加上，这样便成了三十六天。这一结构，比起原有的九天、五方天等，比较复杂，也比较精致。在理论上，突破浑天思想的束缚使思维由单一的天体模型延伸到无限的宇宙，用带着浓厚神秘色彩的观点，回答了(猜测了?)张衡所谓“未可或知”的宇宙是什么样的问题。由于在理论上，主张龙汉延康渺渺亿劫，时间历劫无数且永无终止；而在宇宙结构论上，那最高一层的大罗天，被认为是无穷无尽的，因此在空间上是无限的。这与张衡“宇之表无极，宙之端无穷”的观点一致。

与天穹相对应，大约在魏晋时也形成了三十六垒的大地结构学说。即地有三十六层，与三十六天对应。不过唐以后，虽然在一些经书的注解及道教类书中仍有记载，对之讨论的并不多。就对法术而言，比较重要的是所谓九幽地狱的观点。意谓地有九层，除地上的阳界之外，地下是幽冥界，为鬼居住的世界，有酆都大帝和以阎王为首的冥间教主、王爷、官僚及相应的衙门。其中关押犯罪鬼魂的地方，为地狱。至于地狱之名，众说不一，有的称酆都狱，有的称九幽狱。在有关超度亡灵，查验为祟厉鬼时，幽冥界的设想甚为重要。

宗教家讨论宇宙，讨论人在宇宙间的地位，一般来说都服从、服务于宗教信仰，在某种程度上可以说这是他们的宗教体

验的一部分。魏晋道教的宇宙观尤其鲜明地表现了这一点。从那些理论的诞生看,尽管以当时的天体理论水平为基础,并参照吸取了外来的神话,但推导出来的是道教徒的宗教情感,以及其精思所得的宗教体验。而这些理论、观点一旦形成,又成为道士们修道体验中的内涵、规范。

道教宇宙论的扩展与精致化,为道士们宗教修持中的宇宙体验,提供了新的规范,新的思维空间。《洞玄灵宝自然九天生神章经》卷后附《太极真人颂》二首之一云:

> 大道虽无心,可以有情求。伫驾空洞中,回盼翳沧流。净明三界外,萧萧玉京游。自无玄挺运,谁能悟冥趣。落落天汉澄,俯仰即虚柔。七玄散幽裔,返胎顺沈浮。冥期苟潜凝,阳九无虞忧。睹此去来会,时复为淹留。外身而身存,真仙会良俦。

太极真人,即徐来勒,灵宝派传说,灵宝经文系经他手传与葛玄。其词是否徐亲作,不易断定。但《度人经》后也有《太极真人颂》一首,似是造构灵宝时的通例,则此颂至迟也仍为晋代所出。这首颂让道士以有情求无心的大道,而在精神上,须得将自己置于(伫驾)空洞之中。回看凡间云翳之下沧海横流,而转思三界之外的净明境界,游于玉京仙境。这里的游,当然是心游、神游,在道教的思维方法中就叫做"存想"。因此,颂中所要求的,是时时体会到仙境和凡间的反差:站在广漠无垠虚净洞达的宇宙空间,反观凡间的翳浊和沧流不静,更领悟到三界外的净明,玉京山的崇高与永恒,更进而体会到人间阳九百六之灾的不可避免,天上超越忧虞的欢乐,自己与仙

为俦的自信。在这里，宇宙体验和他们的宗教体验是一而二，二而一的。

这种宗教修持中的宇宙体验，在晋代，是作为诵经、存思和斋醮科仪的规范，必须认真遵守的。《度人经》中即规定：

> 道言：行道之日，皆当香汤沐浴，斋戒入室，东向叩齿三十二通，上闻三十二天，心拜三十二过，闭目静思，身坐青、黄、白三色云炁之中，内外蓊冥，有青龙、白虎、朱雀、玄武、狮子、白鹤罗列左右，日月照明，洞焕室内，项生圆象，光映十方，如此分明。

叩齿、心拜皆三十二，乃求符合三十二天。显然，《度人经》中描绘的三十二天的宇宙结构，不仅是道教徒要懂得的知识，更重要的是要内化为其内心的信念，成为在行道中必须自觉去体验的境界。

这一点，在约东晋末的《太极真人敷灵宝斋戒威仪要诀》说得也很明确。此书在述烧香祝告十方后总结曰："拜既竟，斋人以次左行，旋绕香炉三匝，毕。是时亦当口咏《步虚蹑无披空洞章》。所以旋绕香者，上法玄都无上玉洞之天大罗天上太上大道君所治七宝自然之台，无上诸真人持斋诵咏，旋绕太上七宝之台，今法之焉。"《步虚声》在斋醮中运用，是法诸真人绕玉京山七宝台，其事迹本源即在《度人经》中。尤其可注意的，是《步虚》的全称为《步虚蹑无披空洞章》。《洞章》数见《度人经》。其《元洞玉历》："上帝高真，泛景太霞、啸咏《洞章》。"所谓《洞章》应即《灵宝本章》所述"天中空洞，自然灵章"，或称"空洞谣歌之章"，都是指诸天上帝诸天魔王朝元时所唱。《步

虚》又称《空洞步虚章》，见《洞玄灵宝玉京山步虚经》，实际上即是《洞章》。因此在理论上，斋法中的步虚烧香，据于《度人经》的宇宙论，在行持中要求领悟、体验其说。其《步虚》辞的内容也表现了这一点："稽首礼太上，烧香归虚无。流明随我回，法轮亦三周。""妙相朗玄觉，诜诜巡虚游。"步虚的道士在咏唱这些歌诗时，体验到的是在茫茫无垠的宇宙空间巡游。这些，在道教施法时的飞神谒帝、将章奏送达天庭，都要求有所体会。

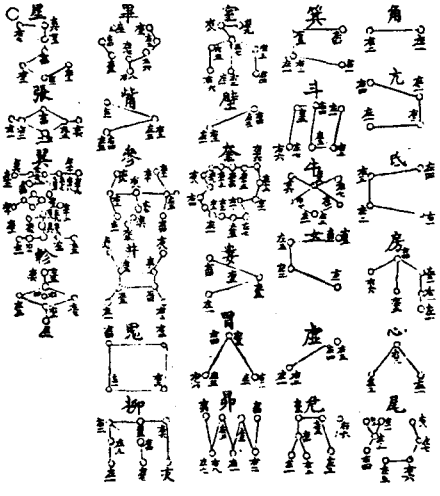
道教谈宇宙结构，往往又强调，人体与宇宙同一结构。早期的道教，乃采纳类似董仲舒所谓"人副天数"的学说，从人头圆象天，足方象地去说明。自魏伯阳以"乾坤定上下之位，坎离列左右之门"的方式，去标志"炉鼎"，即是为整个人体，以及内炁的运行，提供了一个法天象地的模式。及《度人经》出，道门中不仅一般地谈论人与天地同构，而且更从宇宙结构的图式——元纲去说明人与宇宙同构。《度人经》中有"元纲流演三十二天"的话。意思三十二天的结构，是由梵炁中固有的、预定的"元纲"所化成的。元纲是决定宇宙结构的比表层结构更为深层的型范。后世的道法理论家对此极为重视，他们认为：

> 考详元纲者，乃天之根纽，炁之经躔。道源未判，元纲已肇。此乃天地之大体，妙炁之灵枢，罗络乎三十二天之中，贯通二十八宿之分。形而上者谓之道，流于末者谓之教，行之内则配合于身，施之用则旋回有法。此乃因天地之自然，象人身之体用也。①

① 宋·宁全真《上清灵宝大法》卷四。

所谓“配合于身”，是指人体内炁脉亦由元纲开通骨脉，由骨比空，达于头上，有元纲之路；魂魄在身，一如炁在天中，循纲出入。至于身中何处与天界何处同构，一一对举有说。即所谓“人身与天流演者同”。① 而所谓的形式，便是步星纲。

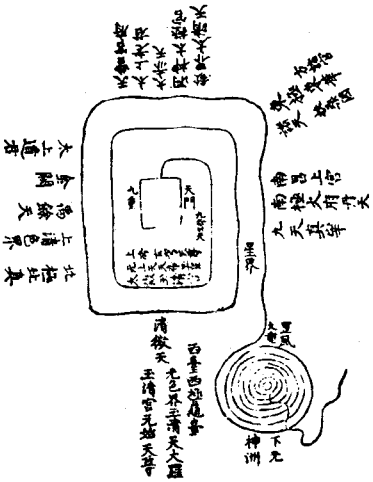
元纲流演图（凡(1)、(2)、(3)共三图）：



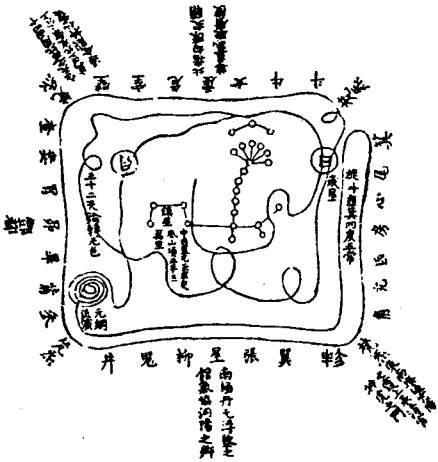
(1)二十八宿罡式，计一百七十步。

原来，所谓元纲，实际上是古人以二十八宿、诸天星斗为标帜的周天图。本来这是周天视运动的一种摹写，上面周列了众多的星象。然而，道教徒却认为它们是先于天地开辟就存在的图式，掌握了它便掌握了“天之根纽，炁之经躔”。将这种“纲”画出来，便成了一百七十八步的二十八宿罡式，依之踏

① 《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》卷三。



（2）元纲包含的宇宙结构图。



（3）元纲流演的历程与诸天象，也是步罡者当履的次序图式。

罡步斗，便算是循纲而行，具有与宇宙合一的妙用。所以说："右元纲流演之图，乃梵行诸天之妙也。始于飞神蹑斗，终于谒帝朝元。若能精思按行，出入既熟、澄对不乱，可以上章奏事，役使鬼神，以致脱壳升真，混合万炁。炼形之术，朝元之方，莫先乎此。"①

从前面的宇宙演化论和道论中我们看到，道为宇宙之始，又在人身之中，因此人与宇宙是同源的；此处又看到人与宇宙是同构的。宇宙与人皆由元炁所化，既为一炁所化，则又是同质的。同源，同构且同质，所以人与宇宙可相感相贯相渗透。道教法术所谓夺造化之秘的基础于是得到说明。

（三）不均匀和可控制的时空场景

道士们描绘了宇宙演化的历程，构思了宇宙的结构。应当指出，在他们的理论中，这宇宙是不均匀的。在不同的空间，物质的分布不是同一的，甚至空间的尺度，在不同条件下也可改变，至于时间的流逝，也存在着不同的速率。

在魏晋道士的观念中，当开辟之时，"梵炁弥罗，万范开张，元纲流演三十二天"。整个宇宙乃由梵炁或曰道炁造成。但其炁在分布、清浊、运动速度等方面视空间位置不同，而有所差异，《抱朴子内篇·杂应》云，由地上升四十里，名为太清。"太清之中，其气甚罰，能胜人也，师言鸢飞转高，则但直舒两翅，弥复扇摇之而自进者，渐乘罰炁故也。龙初升阶云，其上行至四十里，则自行矣。此言出于仙人，而留传于世俗耳，实非凡人所知也。"抱朴子所引的为当时仙家之说，所称"师"似是郑隐。如果这样，则其说从东汉末、三国或就已产生。这一

① 《上清灵宝大法》卷四。

关于地上有刚(罡)风的说法,后来在宋代理学家朱熹等人那儿引起了反响,在科学史上有一席之地。英国李约瑟博士《中国科学技术史》中曾予讨论。不过这一说法就经验事实出发加以推论,比较质朴,四十里以上为上清其尺度也嫌小。但它是在抱朴子采纳盘古神话前所记。自从《枕中书》问世,到《度人经》"造构"完成,道士们对宇宙时空距采用的尺度大大增扩,诸天之间的差异也逐步扩大。

抱朴子所言"罡",字又作刚,它在《度人经》中再次出现。《元洞玉历》谈到二仪未具时的情形云:"风泽洞虚,金刚乘天",严东注:"风泽者元始梵风之炁也。洞、通也;虚、无也。金、真也;刚、强也。风泽之炁,强于真金,故曰刚风。包于九垒,乃载九天。通达虚无,抗举澄汉之精,高而洞浮,悬而不落。金刚真炁以乘于天,致令空而悬立,地系于金刚炁也。"①据此,道士们将刚风看成是大梵之气,在天开地辟以前即已存在,而有悬天托地的功用。天地开辟之后,此气仍裹地使之不坠,与地上有形质诸物相比,它是至柔至刚,又无形无象,与地表之气相比,它又是至清、至坚的精粹之气。道士施法中,常要出神上天庭朝奏,鉴于刚风清劲,难以穿过,所以专门设计了一种《破刚风符》,以增加法力。

《度人经》将无限的空间,分成三十六天,各天之炁精粹纯醇程度不一。其中欲界最粗浊,色界次之,无色界又次之,三界之外,则为寥廓虚无之境了。唐薛幽栖对"三界"解释曰:

欲界谓居此世之上故云第一。欲者,染著也;界者,

① 《元始无量度人上品妙经四注》卷三。

境界也。欲界有六天。言此天之人，有形有欲，触物染著，故云欲界。

色界谓欲界之上，故云第二也。色者，形质也，界者境域也。色界有十八天。言此天之人有形无欲，故云色界。

第三无色界者谓在色界之上故云第三。无色者，无形质也；界者域也。无色界有四天。言此天之人，形欲俱空，故云无色。①

依此说，三界递次增清，到无色界，已是形欲俱空了。更上至于大罗，则是"三界之上，眇眇大罗，上无色根，云层峨峨。惟有元始，浩劫之家。"意即大罗之境，"上无踬阂之色，下无固著之根，皆妙气之化成，若景云之沓焕，此乃无状之状，恍惚难名，故曰若存若亡"。②"此明大罗天上真空境界，山林城宇宫殿台榭皆结自然妙炁而为之，非因造作。肉眼不见，谓之无色；浮空而立，谓之无根。"③

不仅宇宙间各处物质的分布不同，而且空间尺度，时间的流逝在不同条件下也有所不同。大约在东汉末出现的费长房遇壶公的故事云，壶公在洛阳卖药，常悬一壶于屋上，携费长房跳入壶中，"入后不复是壶，惟见仙宫世界，楼观重门阁道，宫左右侍者数十人"。就空间而言，是小中容大。长房随壶公学道，"初去至归，谓一日，推问家人，已一年矣"。④ 时间的流

① ② 《元始无量度人上品妙经四注》卷三。

③ 《元始无量度人上品妙经四注》卷三，成玄英注。

④ 《神仙传·壶公》，又此故事亦载入《后汉书·方术列传》。

逝速率，竟差了三百六十五倍。这一故事中，对时空的这种变异没有给出理论的说明，但其观念，却被西晋及此后的道教徒所普遍采纳。在他们的经典中及仙话传说中一再表现出来。

经典中的表现，最典型的是《度人经》的“黍珠说法”，其经开卷即言，道君昔于始青天中碧落空歌大浮黎士受元始度人无量上品。因元始所说神妙，乃使一国男女倾心归仰，来者有如细雨密雾，无鞅之众，阵国一半，土皆偏陷，非可禁止。于是元始悬一宝珠：

> 大如黍米，在空玄之中，去地五丈。元始登引天真大神，上圣高尊，妙行真人，十方无极至真大神，无鞅数众，俱入宝珠之中，天人仰看，惟见勃勃从珠口中入，既入珠口，不知所在，国人廓散，地还平正，无复欹陷。元始即于宝珠之内，说经都竟。

小小黍珠，如何容得下“无鞅数众”？薛幽栖解释说：“珠之小殊不妨人之多，多少自容，小大相纳”。李少微则针对有人“骇其常情，谓无此事”，阐释说：“夫元始开图，法教非一。或无为端寂，示物归根；或变化威灵，使人慴伏。而神通自在，真应无穷。珠纳天人，何容不可？而谪仙小术，犹隐现壶中，岂虚皇大圣碍行藏于珠内也！”[①] 薛解论其哲理，李释据其神通，都肯定经中所言为实。他们虽都是唐人，但所阐发的观念，却符合晋代道门的实际。

时空不均匀的观念，两晋时期已广为传播，《述异记》曾记

---

① 《元始无量度人上品妙经四注》卷一。

著名的烂柯山的故事云：

> 信安郡石室山。晋时王质伐木至，见童子数人，棋而歌，质因听之。童子以一物与质，如枣核。质含之，不觉饥。俄顷，童子谓曰：何不去？质视，柯尽烂。既而归去，已无复时人。

这一故事发生的地点烂柯山在今浙江衢州市郊，唐以后被视做洞天福地之一。山中俄顷之间，斧柄尽烂，回到凡间，同时人皆已物故。时间流逝的速率之差，比费长房传说中的三百六十五倍又不知扩展了凡几。刘义庆《幽明录》载刘晨、阮肇于汉明帝永平五年(公元62年)误入天台仙境，半年后还家已过七世，时当东晋太元初。历时二百余年，山中与世间时间的流逝差异仍在六七百倍。

记述上述两个故事的《述异记》和《幽明录》俱出于南朝，但其故事发生或结束的年代都在晋。这一点绝非偶然，应当是晋代道士中时空不均匀观念流传社会的反映。

依道教理论，不均匀的场景又是可以控制的。这种观念是多种道法的基础，其中最突出的是缩地装天和飞行虚空凌越三界。后者，我们在谈到步虚时已经涉及。由于它们的完成，主要借助于存想，因此，我们说它们本质上只是道士的宗教体验。这里重点谈一下“缩地装天”之类的法术。

所谓缩地装天术，其观念的前提，是空间分布的不均匀性，即小可容大，大可入小，而且这种大小之变可以通过某种神秘的方法人工控制。缩地术，首见于《神仙传·壶公》：“房有神术，能缩地脉，千里存在目前宛然，放之复舒如旧也。”其与

同篇说费长房随壶公入壶中，是基于同一大小相纳的观念。

这缩地装天的法门，在《金锁流珠引》卷二七有载。其法术的行持，主要通过佩地轴神录，掐诀步罡，因相信地脉属北斗所管，故认为步之即可控制它的长短。然而，其关键之处，乃在存想。《神仙传》所谓“千里存在目前宛然”，不过是行法者一种内心体验，只是在行法者的观念中它与头脑外的实际没区别罢了。比这缩地脉更加神奇的尚有所谓仙壶装天之术，云可将升许大的葫芦做成可以装天的宝贝。其法综合用符咒、步罡及药物，这儿且不来详述。与缩地术一样，它也是企望通过人工控制来改变空间尺度，以小纳大、缩大为小。这种随意控制时空的观念，成为道法的重要基础，因为道士的法器中颇有装妖鬼的瓶罐，据云里边可以驻扎整营整营的神兵，又能装进无数妖怪，小能容大自不必言。又法师结坛中，有化坛一节，即将眼前的丈尺之坛，“化”为天宫宝阙乃至十方三界，则小大之隔，一皆不存在。最重要的是，人身如一小宇宙，小宇宙中发生的内炁运行，又可直接造成大宇宙中雷风雨电，则小大相摄更无干碍。当然，究其实际，它本质上仍是行法者的宗教体验。

三　道法依据的形神观

形神观在道教思想中占有重要地位。本来，对于形神问题，在中国传统哲学与宗教中，都是曾被密切关注的领域，而且发生过几场大的争论。不过在道教史中，对形神问题的讨论比其他任何宗教或哲学学派都更多，更频繁，更一贯。这是因为，对形神关系的讨论，涉及到道教的宗教理论基础，关系

到道教的解脱途径。如果说，道教的宗教思想有一个自成体系的结构，那么形神范畴就是这结构之网上的关键纽结之一。对于法术，它同样是这样的纽结。

（一）形神观在道教宗教学说中的核心地位

道教法术中，以道为法之体。但对道的把握却要通过人的修为，首先要改造自身，对自己的精神和形体加以改造。从前面的讨论中，我们已经看到，道的威力发而为法，必要经过人身的内在功力——所谓得道的表现，而这种功力又具体地表现在体内精、气、神的关系和运用上。宇宙演变的理论，指出了一切法术的根源，宇宙结构的建立，又为法术的施行提供了时空背景，然而得心应手，掌握秘要，在既定时空中自由往来甚而控制时空变化的，又毕竟是人本身，是人的形体和精神。因此，道教法术具有很强的主体性。人——在行法过程中的身份便是法师——本身的能力从何而至？参与到法术中去的人本身的要素有哪些？这些都涉及到对人本身的分析，最重要的便是关于形神关系以及由此深化为精、气、神关系的学说。这类学说，可以概称为形神观。道教形神观是法术的基础理论之一，它回答的是法术主体的状况。

从何着手把握道教的特点？这是治中国宗教史、文化史经常碰到的。道教作为宗教，与道家、玄学、儒学有所区别，是毫无疑问的。而在中国传统文化中，佛、道两教是最重要的两门宗教，如果要找道教的特点，可以取佛教与之对比以得出结论。从这个角度看问题，可以说，道教的特点最鲜明地表现在它的形神观中。

汤用彤先生在《读〈道藏〉札记》中，揭出陶宏景《答朝士访仙佛两法体相书》，认为“从宗教理论上阐明佛道两教之不同，

陶宏景此作似甚为重要”[1]。我们认为汤先生是抓准了它的要害的。而陶宏景的着眼点,便在形神观。

这儿先将陶宏景的文章摘下:

> ……凡质象所结,不过形神。形神合时,则是人是物,形神若离,则是灵是鬼。其非离非合,佛法所摄,亦离亦合,仙道所依。今问以何能而致此?仙是铸炼之事极,感变之理通也。当埏埴以为器之时,是土而异于土,虽燥未烧,遭湿犹坏,烧而未熟,不久尚毁,火力既足,表里坚固,河山可尽,此形无灭。假令为仙者,以药石炼其形,以精灵莹其神,以和气濯其质,以善德解其缠。众法共通,无障无滞,欲合则乘云驾龙,欲离则尸解化质;不离不合则或存或亡。于是各随所业,修道讲学,渐阶无穷,教功令满,亦毕竟寂灭矣。

在这里,陶简略提出了佛法与仙道的区别,在于佛道两教形神观的不同,也初步解释了道教形神观的基本内容。二者的不同,恰恰形成了汤先生所说佛道两教“宗教理论上”的不同。尽管陶宏景本人还是希望将佛道两教的形神观统一起来,但实际上,这是难以混合的。

众所周知,佛教是主张形尽神不灭的。他们以形体为累赘,追求的是精神的常乐永净。道教与佛教不同,是主张形神俱炼的。《太上老君说常清静妙经》后附引左元仙人曰:“学道之士持诵此经者,即得十天善人拥护其人,然后玉符保神,金

---

① 《汤用彤学术论文集》,中华书局1985年5月版,第142页。

液炼形，形神俱妙，与道合真。”期望“形神俱妙，与道合真”是道教的根本主张。梁刘勰为驳齐道士《三破论》，亦曾简要分析佛道两家异同，他的分析，也是抓住了“形神观”这一要害。他专写了《灭惑论》这篇火药味极浓的护教论文，从形神观上剖析两教之异。他先引《三破论》云：“道家之教，妙在精思得一，而无死入圣。佛家之化，妙在三昧神通，无生可冀。若死为泥洹，未见学死而不得死者也。”这是转述道教的形神观，而佛教徒则认为：“夫佛法炼神，道教炼形。形器必终，碍于一垣之里；神识无穷，再抚六合之外。明者资于无穷，教以胜慧；暗者恋其必终，诳以仙术，极于饵药。慧业始于观禅。禅练真识，故精妙而泥洹可冀。药驻伪器，故精思而翻腾无期。”

从刘勰的这段话可见佛道两教的形神观实际上是无法调和的。争论是那么的激烈，措辞是那么尖锐，只能表明论题本身的要害。应当说，刘勰认为“佛教炼神，道教炼形”，是不太确切的。道教是主张形神俱炼的，陶宏景不是明说“以药石炼其形，以精灵莹其神”吗？但是刘勰指出了由于佛道两家对形神关系的不同理解，从而导致了解脱方法的不同，却是正确的。道教因为强调形神兼修，所以不像佛教那样专讲慧业，而“慧业始于观禅”；道教也讲精思，但精思的目的是为了使诸神归位。这样，也表现出道教的神与佛教从慧业角度讲的神识也有不同。就体内之神来说，道教中的“神”或指元神，或指身体内各器官之神。内丹盛行前，论神偏重于后一含义，内丹盛行后则偏重于前一含义，但都与“慧业”内涵有别。同时，一般说来，道教反对完全撇开形体来谈论神明。《太上老君内观经》：“道以心得，心以道明，心明则道降，道降则心通，神明之在身，犹火之在卮。明从火起，火自炷存，炷因油润，油藉卮

停,四者若废,明何生焉?亦如明缘神照,神托心存,心由形有,形以道全。一物不足,明何依焉?"因此,它不是像刘勰说的那样,从观禅入手以"炼真识",而是形神一起修炼。所以佛教从它的解脱方法出发一直向着思辨方向发展,直至禅宗,提倡下意识的顿培,所寻求的都是精神的解脱,它留下了一大批精深的思辨著作。但道教则不同,它的寻求形神俱妙与道合真的解脱道路,却一直在修炼的方术上摸索,留下的是一大批有关法术的著作,其中颇有涉及自然科学的著作——虽然这是夹在宗教的夹缝中的科学。同样是宗教,同样在中国这块土地上滋长,结果却很不相同,这种不同,在理论上主要即根于形神观上的分歧。

佛教与道教围绕形神问题的争论,是中国宗教史上沿续千年的论战。如唐吴筠认为"远于仙道有七",首斥者即为佛教的形神观。只是随着三教合一思潮的发展,宋以后,这一斗争不再采取金刚怒目的激烈形式。特别是道教内丹理论将了道成仙与禅宗"毕竟寂灭"牵合起来,似乎两家的思想融溶无间了。但是实际上,在形神观上,两家的分歧依然故我,并未清除。因为即以内丹修炼而言,所追求的仍是"形神俱妙,与道合真",对于形体的修炼仍然占着中心。因为"释氏之说以一切有相皆为幻妄,故其教曰无生,又曰寂灭为乐",① 所以佛教从其信仰出发,一再讥笑道教为"弄精魂"、"守尸鬼"。道教徒则起而辩护,以为:"人在道中犹鱼在水中,人去道则亡,鱼失水则死。良由修之者有勤怠,故得之者有浅深。浅者惟及于心,深者兼被于形。及于心者,但得于慧觉而已。既得慧

① 参见宋董思靖:《洞玄灵宝自然九天生神章经解义·后序》。

觉,悦及多辩,灵炁泄丧,形亦随之。被于形者,形神俱妙,与道合真。显则神同于形,隐则形同于神。在有而有,在无而无,不可以形迹窥,不可以死生观,而何弄精魂、守尸鬼之云?"① 即是说,在道教看来,形神俱炼,比佛教的只炼神要更高一筹。这儿的是非得失不来评论,但宋以后,佛道两教由形神观出发,保持了不同的宗教主张,却是事实。

上面考察了道教与佛教的争论,这一争论的要害在各自不同的形神观。当然,两教争端,不少涉及政治、社会背景等等,但在理论上,却是以形神观最为关键。

道教之所以那么坚持自己的形神观,是因为它是神仙信仰的理论基础,也是全部法术的观念依据。因为,法术本来被视做神仙固有的超常本事,有缘成仙,便有相应法力。即使尚未跻仙阶,术人也可通过本身的形体和精神契入鬼神世界,施行从神仙处传来的秘法。

道教信仰中的一个中心是神仙,真正的追求是了到成仙,是长生不老,白日飞升。但倘若"精神入其门,骨骸反其根,我尚何存?"②长生久视岂不是成了一句空话!所以追求长生不老,了道成仙与追求形神永固,就是一而二,二而一了。历代道教理论家正是从形神问题着手,论证跻身神仙队伍的可能,也由此着手,探寻着步入大罗天的途径。

在道教徒看来,人活着即是形神相依的。"老君曰,神生形,形成神,形不得神不能自生,神不得形不能自成,形神合

---

① 参见宋董思靖:《洞玄灵宝自然九天生神章经解义·后序》。

② 《列子·天瑞》

同,更相生,更相成。"[1]《抱朴子·至理》曰:"夫有因无而生焉,形须神而立焉。有者,无之宫也。形者,神之宅也。故譬之于堤,堤坏则水不留矣。方之于烛,烛糜则火不居矣。身('身'一作'形')劳则神散,气竭则命终。根竭枝繁,则青青去木矣;气疲欲胜,则精灵离身矣。"都是从人的生命活动着眼,将形、神相依看作生命存在的基础。不过,仅仅停留于此,还只是汉代黄老思想的继承。司马谈《论六家要旨》:"凡人所生者,神也;所托者,形也。神大用,则竭;形大劳,则敝;形神离,则死。死者不可复生,离者不可复反,故圣人重之。"这里讨论形神问题是与治理天下联系在一起的,道教与之相比,落脚点不同,但道教继承了西汉黄老之学的形神观是没有疑问的。

然而,道教徒却进一步认为形神是可以永固的,而它的可能,就是人能成仙的依据,追求将这一可能变成现实,就是修炼的主要内容。因此《西升经》强调的仍是"形神合同,固能长久。"[2]唐吴筠曾专撰《神仙可学论》、《形神可固论》,专门从形神观着手论证成仙的可能。《神仙可学论》说:"块然之有,起自寥然之无。积虚而生神,神用而孕气,气凝而渐著,累著而成形。形立神居而为人矣。故任其流遁则死,返其宗源则仙。所以招真以炼形,形清则合于气;含道以炼气,气清则合神。体与道冥谓之得道,道固无极,仙岂有穷乎?"[3] 可见成仙的依据在于"形立神居而为人"之后,不可"任其流遁"而应通过修炼使"形清会于气","气清则合神",达到"表里兼济,形神俱

① 《西升经·神生章》

② 《西升经·民之章》

③ 《宗玄先生文集》卷中。

超”，再进一步会于大道，使形神相合，“体与道冥”达到永久。

成仙，即与道合真。到了这时自然有了“道”这一最根本、最终极也最具神力的实体作为自身的根宗，由道而生术，由道而制术，自然不在话下。

同时，依陶宏景的意思，形神合则乘云驾龙，成为飞仙，(修炼之后)离则尸解化质，不离不合，则又若有存亡，即使未能形神永固 也有变化隐显自如的神通。如此，形神的修炼便成了一切法术施行的内在根源。所以，《高上玉皇心印经》认为内丹修炼倘能达到“精合其神，神合其气，气合其真”的地步，那么便有“神能入石，神能飞形，入水不溺，入火不焚”的神奇能力。而且，修道者以为，自己虽然尚未得道成仙，但却可以与神灵沟通。那就是自身之神暂时地离开肉体，去漫游神仙殿堂，即所谓“神游”。神游的观念，实基于形神可分可合的设想，据说：倘若得《玉真之经》，其言渊澄，了性达心，足以炼气，足以飞神。惟神攸攸，三界内外，皆可平步而升。“神游”在某些道士中被视为神通，而主张形尽神不灭且以慧觉解神的佛教徒则对之讥刺不已。佛教徒耶律楚材曾写《西游录》攻击邱长春，其中之一，即是讥其“出神之说”。“丘公尝举渠师王害风出神入梦为毕竟事。又举渠之法兄马公，常云屡蒙圣贤提将真性遨游异域。又云，‘禅家恶梦境，岂知福力薄劣者，好梦不能致也’。此为彼宗之深谈也。识者闻之，未尝不绝倒也。”撇开耶律楚材的教派偏见不论，道教将神游视作神通之一，则是事实。

道教与佛教在形神观上的差异，不仅导致二者在解脱方法上的根本区别，而且在两教的法术理论上，也有明显差别。比如道教有掐诀，佛教有手印，都是施法中的重要手段。但在

理论上，道教掐诀在掌握体内气机发动，佛教手印为三密之一，直接系乎性诲。道教有存想，存想乃是想我之身，存我之神，在法术施行中又多以神领气，佛教有观想，观想乃根于法性实义。这一点，在同为超度鬼魂而设的焰口（佛教）《炼度》（道教）仪中，二者的法术理论差异便十分明显，这儿仅以存想和观想的差异为例稍事分析。在这类仪式中，从会启召神起，佛道二教的法师就开始了观想和存想，特别到了法事进行中的变神或禅定、破狱、变食、水火炼度等等关键节目，无都不依赖观想或存想完成之。所不同的是，僧人观想，是从梵文字母上起观；道士存想，是从内炼修持上入手。试举一例。

施食的前提是召请观音或太乙救苦天尊临坛，打开狱门，并洒甘露水给鬼魂解脱烦恼。道教的做法是，在坐炼之中：

> 仍想太一救苦天尊坐我泥丸宫中。兆即长跪密咒，乞放无边光明，下破地狱。遂见太一天尊放无边光明，从泥丸宫向北下夹脊十八颠，乃双肾之下，总名曰酆都狱，灿烂闪烁，洞焕三界，朗照诸苦狱，狱俱空，一切罪囚，悉皆出离。[①]

而僧人的做法是使自己入观音禅定，那办法，全凭观想：

> 当入定时，闭目澄心观想自身中圆满洁白犹如净月，于心净月上想吃哩字[②] 放大光明，其字变成八叶莲花，

① 南宋·郑所南《太极祭炼内法》卷上。

② 此处有一梵文字母，其译音为“吃哩”。僧人起观据于字母之形。

花上有观自在菩萨，相好分明，左手持莲花，右手作开大势。作是思维：一切有情身中有此觉悟之花，清净法界不染烦恼。莲花八叶，叶上各有一如来入定跏趺而坐，面向观自在，项佩圆光，身如金色，光明晃耀，想此八叶莲花渐舒渐大，量等虚空，以此觉花，照触如表海会，愿成广大供养。若心不移于此，定于无边有情深生悲愍，以此觉花蒙照触者，于诸苦恼悉得解脱，等同菩萨相好。①

这儿的观想，从焚字开始。盖梵文有五十二字母，佛教认为它们都与法性实义相应，真言宗尤其重视这一点，在焰口仪轨中首列精选出的二十个字做观想的基础，从字母起观，表示其秘法出于性海。而上引道教存想太乙天尊从泥丸宫下降，则由坐炼内丹，神气混融入手。与佛教观想比较，道教的做法是既重性，又重命(气)，在性命双修中获得自己变为尊神并施行种种神通的宗教体验。二者的区别仍源于形神观的区别。至于字化八叶莲花、花上坐如来云云，原是密法曼陀罗中移来，层层观想，即以为自己已等同菩萨。可见，观想的目的，是在精神上使自己与观音契合无间、等同为一。此后复观想由观音破地狱，亦即依靠法师自己的精神、意志，在想像中打开地狱之门。

（二）炁和体内诸神在道法中的作用

在道法的实际操作中，形神二者自然都不可或缺。不过比较深入的探讨，却导出了一个问题：同样是人，为什么号称有秘术者旋法行持能灵？常人却不灵？答曰：在于神气。即

① 《天机焰口》

是在理论上言，神完气足者灵，虽具形体却气弊神丧者，枉有形式，却不能奏效。因此，在具体的行持中，实际显示出力量的是人的神、气。若稍广一点便是精、神、气炁三者。

在道教的神学理论中，有明显的以炁为神本的思想，或者说气与神等值的思想。在论及体内诸神时，也有这一倾向。唐孙思邈《存神炼气铭》云："夫身为神气之窟穴，神气若存，身康力健。神气若散，身乃死焉。若欲存身，先安神气。即气为神母，神为气子，神气若俱，长生不死。"既然神为气子，气为神母，那么基础仍在于气。"若欲安神，须炼元气。气在身内，神安气海，气海充盈，心安神定。安若不散，身心凝静。静至定俱，身存辛永。常住道源，自然成圣。气通神境，神通慧命。命往身存，合于真性。日月齐龄，道成究竟。"①"道成究竟"，那么自然具备一切神通了。

道教中说的气，内涵相当丰富。若谈宇宙的根源，气与道可以等同使用。所以宇宙演化论中称"梵炁弥罗，万范开张"，炁是一切事物原型出现的根苗、动力。而在神性论中，又称道散为气，聚为太上老君。《九天生神章经》更说大洞尊神天宝君为混洞太无元高上玉虚之气九万九千九百九十亿万气所化，灵宝君为赤混太无元玄上紫虚之气九千九百九十万气所化，神宝君为冥寂玄通元无上清虚之气九万九千九百九十万气所化。三元，指天地开辟前的三个阶段，三元之气，至清至浮。而三元亿万之气化成三宝君，则其祖气至厚。三宝君为三洞宗元，与三清境相统一，被认为即三清尊神。这此炁或道炁赋予人，便是生命的本元。"人之受生于胞胎之中，三元养

① 《存神炼气铭》

育，九炁结形”。不过认为人之所得比万物纯粹，称为精气；区别于呼吸之气，又将这样精微的先天赋予的气称为元气、元炁。“所以能爱其形，保其神，贵其炁，固其根，终不死坏，而得神仙，骨肉同飞，上登三清。是与三炁合德，九炁齐并也”。[①]内炁为修道的根宗，而内炁的力量，原来自道炁的神妙精微。

前面说过，在道教理论中，道为法之体，法为道之用。这里又说神气为法之本。两者是否矛盾呢？并不矛盾。而且恰恰因为提出神炁为法之本，才将道体法用的观点具体化了。因为神炁的精微来自道。道为宇宙之本道即炁，炁为万物之源，亦为人生之元。三者统一，方能相感、相参。

所以起于北宋的清微道法，其理论枢纽中有云：

> 道贯三才为一炁耳。天以炁而运行，地以炁而发生，阴阳以炁而惨舒，风雷以炁而动荡，人身以炁而呼吸，道法以炁为感通。善行持者，知神由炁，炁由神，外想不入，内想不出，一炁冲和，归根复命，行住坐卧，绵绵若存，所以养之浩然者，施之于法，则以我之真炁合天地之造化。故嘘为云雨，嘻为雷霆。用将则元神自灵，制邪则鬼神自伏。通天彻地，出幽入明，千变万化，何者非我？[②]

正由于此，历来的道教都重视炼气，以为气足神全，可以制伏鬼神。葛洪曾说吴越有气禁之术，可以辟鬼神、毒蛇，辟

---

① 《洞玄灵宝自然九天生神章经》

② 《道法会元》卷一《道法枢纽》。

五兵，入瘟疫不染，是因为“多炁耳”[1]。他列气禁的神效十余项；气足可以禁制外物，几乎是神通广大，无所不成。这种以炁为法术之本的思想，到了五代时有重要发展。五代谭峭《化书》中的《术化·云龙》说：

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

“阴阳可以作，风云可以会，山陵可以拔，江海可以发”，是道教中固有的信念，也是道术的主要内容。《化书》所叙，不过重加肯定，并无特异之处。其值得注意之处，在对所以能造成这种种法术的原因的分析。在谭峭看来，法术的根本，乃在得“神气之道”。神气可以相召，所谓“以神召气”，盖气为神母、神为气子，“气由子也”，故神可召气，反之“神由母也”，可“以母召子”即以气召神。正因为神气可以相召，便可以招致尊神或神气作用于企图消灭或改变之物，造成种种奇妙的变化。

不过，虽云以神召气，气有内外之别。传统的做法，主要是，以符咒引外气以行法，谭峭所说的荡秽和伏虺，都是如此，荡秽，是施行最广的法术之一，其行持之法不一。凡科仪开始时先要解除秽氛，卫护身心，自唐以来，即以《五方卫灵咒》为

---

① 《抱朴子内篇·至理》

手段。咒凡五首，乃请五方之炁降临。金允中《上清灵宝大法》卷二二解释说：

> 析其大为五炁，在天为五星，在地为五狱，在人为五脏，在物为五行，在事为五常。今以所用咒而存降五方之正炁，驱斥妖氛，肃清坛埠。夫东之炁则属木，其时则为春，其帝则青帝也，余四方皆仿此例。故有五方五帝兵马，则此神主之也。存降之法，想念于倏忽之间，存各方之真炁随其方色，炁中各有兵吏，随咒应召，翊卫斋坛。

此即谭峭所谓"荡秽必召五帝之气"。所谓伏虺，则是以气禁蛇的"禁咒之术"。在《抱朴子内篇》中已经提及，具体方法包括咒语、行气，亦有多种。所谓"役五星之精"，应指运用《五星咒》，其咒有总咒，有分咒，凡六首。认为咒之可以召五星之精降临，扫荡邪气，以之伏虺，乃用途之一。在谭峭看来，前者是以己之神召致五帝之气完成的，后者是召致五星之精才奏效的。这种召气之术，所召仍为外气，谭峭所重则为内修，所以说以神气用之于外，不如先守之于内——自身神气相葆，精神充盈，再施之于外。显然，谭峭认为全部法术的威力，乃是内在于道人本身的，更确切一点，是导源于自身的神气的。

道教谈神，就体内言，每一部位都有神。隋唐时代，社会上流传有体内有三万六千神的说法，段成式《酉阳杂俎》等书都有记载。其源盖出道书。依道教的观点，人有三魂七魄，体有三万六千神。然而人的主体自我意识只有一个，法术中遣将召神的主脑只有一个，法师出神章奏"跑"到天尊

面前的只有“我”或“己”一人。那么就发生了一神与万神的关系；若说神由炁化，那么化神之炁是一是万？这些都要作出回答。对此，宋白玉蟾有比较详致的说法，据《海琼白真人语录》卷一：

> 元长问曰：“经中有谓神女三千六百，常在我傍。咒中有云：勑吾身中三万六千神。夫经咒皆太上语也，谓之有耶？无耶？真耶？妄耶？”答曰：“夫人身中有内三宝，曰精气神是也。神是主，精气是客，吾是主，金童玉女是客。所言神女三千六百及乎三万六千神者，此皆精气所化。今人心猿意马，一日千里，又况精衰于淫，气竭于嗔，更且眼随色转，耳被声瞒，所益于已者几何，而所丧者不可胜言也。曾不知神光外散，气力四驰，既精气不存，而欲金童玉女在左右可乎？万神，一神也。万气，一气也。以一而生万，摄万而归一，皆在我之神也。真师曰：人之一念，聚则成神，散则成气。神聚则谓之魂、气聚则谓之魄。生曰人，死曰鬼，阳曰魂，阴曰魄。”

如此说来，万神归于一神，此一神，在道教理论中称为元神，万炁合为一炁，在道教理论中称为元炁。元神、元炁，是比五脏六腑之炁、三部八景之神更加根本的本源性的因素。一炁化万炁，一神化万神，因此，道士在登坛作法中，可以不停从体内召出功曹、玉女、神将、使者（称为出官）；又可化万归一，将他们一一纳还体内（内官。内，即纳）。在祈祷杀伐一类法事中，法师先要变神，使自己的元神与主法的尊神化为一体，使凡身成神圣之身；随后再召出身中神将，两不相碍，亦正根

据这种一神万神、一炁万炁的理论、观念。这种情形，表现在修炼方术上，上清派“回风混合”最为典型。

上清派的修炼方法，以存想万神为主，而其神，与气俱生，神即气，气即神，仍然与早期正一道称一“散形为气，聚形为太上老君”相通。在《黄庭经》的系统中，体有万神，存思万神，神各归位。在《上清大洞真经》中，存神与存炁的统一更加显豁，每思一神，都有一炁为本。明朱自英《序》概括其旨说：

> 夫道生于无，潜众灵而莫测；神凝于虚，妙万变而无方。杳冥有精，而泰定发光；太玄无际，而致虚守静。是之谓大洞者欤。及其敛精聚神，御祖炁以徊旋；炼神会道，运祥风而鼓舞；无中欻有，呼吸散万神之形；动极复静，恍惚围帝一之妙。是之谓徊风混合者欤！为天地普植之本，帝圣造化之原。人之生也，禀气于太极而动静法乎天地，肇灵于一元而阖辟体乎阴阳。故上清三十九帝皇，回真下映入兆身中三十九户，于是各由其所贯之，户著经一章，其辞幽奥，以用领括百神，招真辟非。所谓“庆云开生门，祥烟塞死户”者，此欤！

其卷二《无英公子章》引《玉清上皇中极宝景王祝》曰：“神安炁洞，上与天通。越出地户，过度天门。隐息回绝，七星散分。飞行阴房，日月植根。守金藏玉，制御万神。仙王何人，我已成真。隐存雌雄，玄洞四乡。结中有青炁，号为案延昌。守曰和婴，理命永长。玄归固内，庆玄牢张。我日成真，飞仙云京。”至此，已经神通自在。更无论其工夫全部完成后，百神汇聚混合而成帝一，于是“法精凝炁，化炁变神，司命混合，散

形几分，千乘火甲，万骑扬幡，俱与太一，上造帝先。”①

在理论上说的一气万气，一神万神的关系，具体化为操作，总有一个主脑，一个支配指挥他们聚散的主体，白玉蟾称之为念头，或者心：

> 古者有孝心，有诚心，有义心，有慈心，有刚心，有忠心，皆于肸蚃之间感天动地。盖其一心之专，一念之正，所以然也。今人焚章疏达帝宸，此则科教使之尔，缘心念之感，如以箭射物也，彼章疏之感，如持枪刺物也。箭虽远而急至，枪虽近而难及。故章疏是有形之物，妖魔得以遏截。如心念出于无形，则妖魔如何遏截也？”元长问曰：“夫人念念纷起，起灭不停，因何此念不能感召？”答曰：“子不见猫之捕鼠乎，双目瞪视而不瞬，四足踞地而不动，心无异缘，意不妄想，六根顺向，首尾一直，所以举无不中者也。”②

所以白玉蟾有“万法从心生，心即是法”的话头：

> 万法从心生，心即是法。语嘿与动静，皆法所使，然无疑是真心，守一是正法，守一而无疑，法法皆心法。
>
> 法是心之臣，心是法之主，无疑则心正，心正则法灵。守一则心专，心专则法验，非法之灵验，盖汝心所以。③

宋以后内丹术中，更加强调元神、元气、元精三者的统一，

---

① 《上清大洞真经》卷六。

②③ 《海琼白真人语录》卷一。

认为三者原从道赋予人身，故称为先天之精气神。依法修炼，精化气、气化神，结成内丹，又称为圣胎，婴儿，即是所谓法身。法身成就，便可透出泥丸宫，便是出神。显然，内丹中的出神与前面所说的传统的上清派的出神，最终结果并无二致，但方法和理论都较简捷。出神，正是道法中的核心环节之一。因为作为凡人的法师无论怎么自称玄妙，但在施法中，身体都在众目睽睽之下处于法坛，而与神灵世界的交通，只能靠自己的精神意识即他们称为"神"的，加以沟通。《灵宝无量度人上经大法》卷四二："黄石赤松真人曰：天之至高至清而有日月星辰，神之至灵至圣而有仙宾羽容，其神者寄会于身，倚精炁为人，仗神为主。三者若住若聚，可以混合百神，神游太虚，上彻三境，下彻幽冥，上下无方，去留无碍，洞观一切，变化无穷，莫出此也。"

不过，所谓出神，有出阴神出阳神的区别。《历世真仙体道通鉴》卷四九载一个故事说：

> 尝有一僧修戒定慧，自以为得最上乘禅旨，能入定。出神，数百里间顷刻辄到。一日与紫阳相过，雅志契合。紫阳曰："禅师今日能与同游远方！"僧曰："可也。"紫阳曰："唯命是听。"僧曰："愿同往扬州观琼花。"紫阳曰："诺。"于是紫阳与僧处一净室，相对瞑目趺坐，皆出神游。紫阳才至其地，僧已先至。绕花三匝，紫阳曰："今日与禅师至此，各折一花为记。"僧与紫阳各折一花归。少顷紫阳与僧欠伸而觉。紫阳云："禅师，琼花何在？"僧袖手皆空。紫阳于手中拈出琼花，与僧笑玩。紫阳曰："今世人学禅学仙如吾二人者亦间见矣。"紫阳遂与僧为莫逆之

交。后弟子问紫阳曰:“彼禅师者与吾师同此神游,何以有折花之异?”紫阳曰:“我金丹大道,性命兼修,是故聚则成形,散则成气,所至之地,真神见形,谓之阳神。彼之所修,欲速见功,不复修命,直修性宗,故所至之地,人见无复形影,谓之阴神。”

这一故事有很浓的抑禅扬道的倾向,其真实性如何,也很难判断,盖其事属于信仰范围,从实证科学立场看,是无稽的,但却表明了一种理论上、观念上的主张。

出神,由人的意念引导,而必以内炁充盈为本。神随气行,方能上穷碧落下黄泉,朝游北海暮苍梧,所以道门中称为存神驭气。由神气相聚,可以飞元神,入天帝之庭,故有飞神谒帝的称呼。凡朝真,拜章,都要用到此类方法。神乘炁出入,其机又在于目。

夫人之神乘炁出入,故昼出于首,夜栖于腹,而机在目。目之所至,神气所存。故运心注目即为出神;息心内视即为还神。至妙之理,非穷神知化之士,其孰能与于此哉。[①]

道士书符,念咒,都要以目光闪动,意在运气于对象,原因即在于此。

总而言之,道教法术,至少在理论上,是在人本身的神炁中获得力量和神通。而体内的神炁又与道相契,并可因此而

---

① 《道法会元》卷一四《玉宸登斋内旨》。

介入到宇宙的变化中去，乃至由精、气、神的混合和运用，支配、控制自身和宇宙的变化。

四　道法依仗的神灵系统

道教的法术，一开始就与对神仙的信仰联系在一起。这点与人类学上说的产生在原始社会早期、更在巫术之前的“法术”无须以“神灵之助”为前提根本不同。也与巫术仅仅作为一种技艺、尚不涉及神灵观念，[①] 有原则区别。它一开始就是在神灵信仰的背景下形成的。其中尽管保留了从巫术继承下来的若干观念和技艺，但在理论上则是由神仙赋予支配一切变化的法力。随着道教神仙和其他鬼精系统的日趋完善，法术与神灵观念的联系也愈益密不可分。道士称有办法召劾鬼神，而其法力，又是皈依大道、获得最高的尊神传法的结果。他们的符书，被说成是太上老君、元始天尊这些尊神直接授与的。最明显的是正一盟威道，有老君指派的“千二百官”作为下属，又一切众神皆归役使[②] 召役鬼神靠符。符本来是模拟人间军政体制中权力信物的，在巫术阶段，这种模拟占着主导的地位，但是道教吸收后，不仅其数大增，而且从自己的神学体系中作了新的解释。葛洪引其师郑稳的话说“符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授”。[③]因此，道法依仗着整个神仙信仰的背景，是其与散漫的巫术的重大区别。

---

① 关于法术和巫术的此一界说参看《宗教辞典》，上海辞书出版社 1981 年版第 724 页，486 页。

② 参看《隋书·经籍志》。

③ 《抱朴子内篇·遐览》

（一）道教主神系统及传法和主法的观念

道士行法，都有一个自拟的传法系统。特别是宋以后，每一大法都称有某位尊神为开山，历代得道成仙的祖师为传法，号称为“师派”。同时，每一法必依傍尊神、仙真的权威，请他们来“主法”。传法与主法，都与道教的主神信仰密不可分。

道教信仰神仙。严格来说，神和仙是两个不同的概念，神，可以是自然神灵，也可以是人死后精神不灭，接受祭祀而成神①。而仙，则指人修道变成。然而仙或被称为大神人；《庄子》书中关于邈姑射之山神人的描写，被当成仙人的典型形象。老子被视作大道化身，作了正一盟威道的主要崇拜对象，而葛洪却说他不是自然神灵，系学道所得。所以神、仙的概念并不能截然分割，人们也便泛称为神仙。神仙队伍庞大。而且随着得道成仙的日益增多（至少理论上是这样），这一队伍仍在不断膨胀。不过，道教信仰虽是多神，却有明确的主神。经过漫长的演变，道教的主神基本确定为三清四御。在这一前提下，道教的神仙谱系形成以三清四御为核心，以宇宙结构为分布框架，以位业② 为依据，包括了众多的先天尊神、后天得道仙真、成神人鬼、星君、地祇、幽冥官吏以及各类召役神将仙吏等板块的庞大体系。其中每一板块又都有集体神的性质，各板块与道法的关系不一。这儿先讨论他们与传法、主

---

① 中国古代的祭祀系统中，王公贵族殁后设庙或埠坛，为神；撤去祭祀专用场地，魂归下土，称鬼。庶人皆称鬼。参看《礼记》。

② 位业，是道教构筑神仙谱系的重要理论准则。业指修仙者的业绩、功行，位指神仙在仙界所处的地位、品秩。业为因，位为道果。陶宏景《真灵位业图》即以位业为准，排列神仙等级阶位。关于位业的理论说明，可以参看孟安排《道教义枢·位业义》。

法的关系。

就传法、主法而言，道教的主神以及各派祖师（主尊要是后天得道仙真）特别重要。

道教的主神，如前面所说的，在东汉，是太上老君即老子，东晋以后，则以元始天尊为最终极的神。然而，在实际的宫观神像排列和斋醮科仪中尊奉的主神，常以群体形式出现。最常见的便是三清，即元始天尊、太上大道君及太上老君。在宫观中，他们常一起出现，元始天尊居中，太上大道君居左，太上老君居右，三清是一个群体。在科仪中，常向玄元始三炁称臣，三炁亦即三清。

这一主神群体，有时又有所扩大，将玉皇和四御一起归入，号称“九皇”（实际只有七位尊神）。《道门定制》卷二《九皇御号》：

> 洞真大道金阙自然高真大圣元始天尊（元始以一炁化三生三才，于龙汉初劫说洞真之道开化人天，为万道之祖。）
>
> 洞玄大道玉宸元皇道君大圣灵宝天尊（道君降生郁芬天国，受教于元始，于赤明劫说洞玄之道开度众生。）
>
> 洞神大道金阙玄元老君大圣降生天尊（老君始自开辟历为帝师，于开皇劫说洞神之道，受元始教命，降生商周，开导众生。）
>
> 开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝（玉皇即朝廷圜丘所尊昊天上帝，是谓造物者也。）
>
> 上宫紫微天皇大帝（勾陈口中一星曰天皇大帝，其神曰耀魄宝，主御群灵焉。）

中天紫微北极大帝(北极有五星中一星为紫微大帝,又曰北辰,故云居其所而众星拱之,四星为辅。)

承天效法厚德光大后土皇地祇(后土即朝廷祀皇地祇于方丘是也。王者所尊,合上帝为天父地母焉)

三清四御或三清、玉皇、四御[1] 是道教各派事实上主神。在传法中,各派或总称传之他们,或称传自他们中的一位。比如正一法称由太上老君传给祖天师张陵;灵宝法称由元始传太上大道君、太上大道君再传出于世。神霄法承认三清、玉皇的至上地位,同时又称本派自元始天尊长子神霄玉清王南极长生大帝传出。传法系于某一尊神,是将自己的法术体系的根源作了神学的解释。道法的施行虽有技艺的成分,但却是以神仙信仰为前提或包含在、笼罩在对尊神的信仰之下。

为表明自己的法术传承有绪,正法无差,各派又拟出自开山尊神以下的嗣法系统。像正一、上清等老符箓派,各有宗坛,宗坛历代主持便是嗣法的主干。正一派有《汉天师世家》记此一系,其中五代前的天师往往长寿至百余岁,似有后来追记的、拟记的成分,但五代以后的谱系决然可信。上清派宗坛茅山,曾刊碑列出祖师魏华存及历代宗师之名,《茅山志》亦作记载。这些都较为明白,而宋代新兴的神霄、清微、净明诸派,不能不另加拟仪,构建自己的传法系统。其中清微派自承综合上清、灵宝、正一及元始别传清微道法,构成的谱系最为完整。不妨征引于次。

---

① 四御有两说,一包括玉皇,指玉皇、勾陈大帝、紫微大帝和后土。一将玉皇单列,后三神加南极长生大帝为四御。

据《清微应运》[1] 其道脉如下：

清微(元始天王)、灵宝(西那国王)、道德(老子)、正一(祖天师)。

清微应运师宝：

清微圣祖玉清元始妙道上帝，清微玄祖上清灵宝玉宸大道君，

清微始祖太清道德五灵玄老君，清微宗主真元妙化天帝，

紫晨太华大天帝，金阙帝宸玄元道君，

玄初保运道妙韩元君，东华木公上相青童道君，

西灵金母梵炁祖母元君，清微演化元枢元皇李元君，

清微宣化元机元灵龙君，清微演妙察令昭化林元君，

万变九真玉仙圣母大素石元君，清微灵和管元君，

九天妙道真远杨元君，九天玄元洞明许元君，

玉堂天山朱真人，青惠昭化扶桑卞天君，

神曜保天道化庚元君，明清道华丘元君，

泰明清慧师真人，通妙元化冲和谢元君，

清微洞光宝卫紫华元和明道太一神景王元君，清微茂晨保运金明彭元君，

小有洞天清虚王真人，高上紫虚魏元君，

西华通惠庞元君，太真太玄文元君，

金阙昭凝洞清通化祖元君，琼室内应洞清郭元君，

紫光曜真福和傅元君，龙光道明姚元君，

---

① 载《道法会元》卷二。

紫英玉惠高元君，西华清虚华真人，
青城通惠朱真人，云山保一李真人，
眉山混隐南真人，玉峰梅月雷困沼使侍宸黄真人。

这一谱系，实综合了正一、灵宝、上清的信仰谱系，又加上了清微传法史上的南毕道、黄舜申等祖师构成。

这种将授法与传法的系统紧扣道教主神信仰的做法，一是说明了道法的正宗地位，在观念上由主神的权威赋予道法的神通；同时，又具有保持本宗法术不受其他体系冲击污染的性质。虽然实际上历代传法也有变化，巫法、佛法融成或侵入道法，但用了这种传承谱系，对其他法术加以改造，然后在大道祖师认可的名义下予以认同。所以它既是抵御外法的壁障，又是整合吸收其他法术成分的容器。

一般说来，各道法的主法与上述授法、传法系统一致，但有时诸尊神主法，又列师派说明具体的传承。

主法，即主张、主持法术。实际主持法术的当然是法师，但法师登坛必须使自己净化，并成为主法的替身，法事中便是变身、化身、变神的环节。

（二）天庭仙府的观念和道法的不同内容

古代中国人素有天帝、神人统治世界的观念。至迟在夏代就有天帝的观念。传说夏后开曾梦上天庭从上帝那儿获得《九辩》、《九歌》的奇妙乐章，商周时代更有天命及天阴隘下民的观念，以后一直延续下来。至于山岳、江河各地域，风、雨、雷、电等气候，日月星宿等等天象，皆各有神人主管。道教继承了这些观念，将之与大道支配一切的思想统一起来，将大道化身的老君、元始等等，说成最终极的，最具权威的神，以后又

构想出玉皇这位天庭总管。其他各地域、天象等等职司神灵，也逐步被纳入了神仙谱系。这样，神仙成了天帝和仙官。做仙人不仅长生不死，自在逍遥，而且变成了有极大权威的宇宙中的官吏，如此，整个神仙体系，便成了宇宙权力的执掌者。所以道教法术的施行，从理论上说，不过法师能够切入这些宇宙权力，部分地分掌这些权力。这一点与一般西方人说的以皈依、祭祀神灵为特征的宗教不同，也与巫术有区别。

适应着这类观念，在道教的神仙谱中，就模仿封建等级制拟定了仙界的等级。陶宏景的《真灵位业图》便是一个代表。

《真灵位业图》将神仙分列成七个阶层。每个阶层中都有中位，又有左位、右位各若干尊神。七个中位的尊神是：

第一，上清虚皇道君，应号元始天尊。

第二，上清高圣太上玉晨玄皇大道君（为万道之主）。

第三，太极金阙帝君，姓李（壬辰下教太平主）。

第四，太清太上老君（为太清道主，下临万民）及上皇太上无上太道君。

第五，九宫尚书（姓张名奉，字公先，河内人。先为河北司命禁保候，今为太极仙候，兼领北职，位在太极矣）。

第六，右禁郎定录真君中茅君（治华阳洞天）。

第七，酆都北阴大帝（炎帝大庭氏，讳庆甲，天下鬼神之宗，治罗酆山，三千年而一替）。

这样一种神仙体系，完全是按照地上的封建等级制构思出来的。陶弘景另有一部书《登真隐诀》将这个意思说得很清楚，“三清九宫，并有僚属，例左胜于右。其高总称曰道君，次真人、真公，真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。女真则称元君夫人，其名仙夫人之秩，比仙公也，夫人亦随仙之

大小。男女皆取所治处以为著号,并有左右。凡称太上者,皆一宫之所尊。又有太清右仙公,蓬莱左仙公,太极仙候、真伯、仙监、仙郎、仙宾。"①

自陶宏景以后,道教神仙谱系曾有所变动,宋以后才最后确定三清(玉皇)四御为首的群体结构。不过陶宏景设想的有仙官僚属的思想却代代相传,而且愈来愈构筑得严密细致,等级有序。这些不同的仙界权力机构,正是道教徒具体介入其权力的切入点。掌握这些机构的名称、职司以及打交道的方法,是法师的必备知识——尽管有不少法师只知其然而不知所以然。

对仙庭的设想,各派道法不尽相同。不过大都吸纳过当时的官府机构设置。比如功曹,为汉代的案吏,唐宋都有集贤院,宋有枢密院,又某些朝代中有三司,等等都曾在道法中出现。道士的章奏、文牒等等,都是有针对性地送达有关执掌的仙界权力执事机构。这种机构的设置,以正一派最早。所谓千二百官在《章官品》中有明确记载。不过他们率以将军为名,比较原始。以后各派愈益繁密,各道派在自己的主法、传法系统中,又构想出不同的神主管不同的事情,不同道法除总的醮祭群神外,又要视具体事由向某位主管者申诉。比如神霄派称有九师,各有主管,各类道法也必须寻准主管:

> 当初神霄降世,三师聚议于碧霄天。如今三师各有神霄法,惟三师便是神霄总雷,其中又有雷祖大帝。劫是昊天玉皇上帝主之。祖师高上神霄玉清真王长生保命天

① 《太平御览道部》引《登真隐诀》。

尊主之晴雨。宗师青华大帝君定福天尊主之断瘟、断邪、役召万灵。真师九天益算司命好生可韩君丈人真君保福天尊所辖度魂摄魄。外六师自有正法，各随所治。灵师应元定籍真君注命天尊掌雷敕令牌号，动雷合奏之。玄师保命化生真君保命天尊，掌五岳江湖淮海潭洞神龙。圣师节度总监真君万安天尊，掌摄魂、度亡、炼度、擒邪、伏祟。宝师元华保生真君储祥天尊，掌九霄法律，管三十六种横死夭亡。天师掌法主籍真君禾稼天尊，掌神霄三十六天梵炁真符，专修炼。法官成道有雷函。神师掌令降命真君吉集天尊掌天下妖魔山谷五魁五酉不正之神。圣师遇斋醮当称保生度化天尊。九师各有心章。[①]

九师各有所主，各有"心章"通达，既能用"心章"实即意味着法师能代行其权或请出行其权。

对神仙世界的各类仙官，罗列最周全的是周天大醮，列三千六百神位，罗天大醮二千四百神位，普天大醮一千二百神位（亦有罗天列一千二百份）。不过在各类道法的施行中不可能列那么多，大抵只列与当事有关的尊神和仙府。清微派后起，且综括四派，所以它的"帝师宫分"最为详尽。所谓宫，指帝师及仙官所治理的宫廷，依《道法会元》卷三所载其中主要的有道祖、七宝、神霄九宸、九天、五方五老、星宫斗府（下又有北斗、十一曜、五星）、三官、四罗、四极、三炁、清微圣师玄师、四圣、三省、三元、清微祖师、灵宝三师、三院真君、手宝三省、玉帝三省、太微三省、紫微三省、后土三省、神霄三省、东极三省、

① 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一。

雷祖三省、碧玉三省、九司、四真五老四协侍宸、九霄、三司、五岳、三界、三水府、五湖、四海、四渎、十二溪、三河、九江、冥府十宫，等等，每位尊神各有宫廷治事，它们构成了整个宇宙秩序维护、执掌机构的框架。其中有一些是多种道派皆要奉事的，如诸神“三省”——仙界朝廷中三处掌权机构，比如泰玄都省（亦即玉帝三省）：

> 三天圣师泰玄上相正一真君（居王素元都宫，又名玄都太素宫，又名元素元晖府）
>
> 太极左宫仙公冲应孚佑真君（居太极灵曹宫）
>
> 九州都仙太史神功妙济真君（居玉都清庆宫）

同时，斗部诸星君的府第，五岳、四渎、三水府、九江十二溪等，也常要行文。

这些仙廷，尊重者为章奏的对象——是以章奏分借其权；一般的为牒、檄、文移致达的对象——知会或者命令他们依法事内容执行或襄助，是直接征用其权。从这个角度说，道法的可能，就在道士介入了宇宙间的权力中心，章奏文移以及其他通神手段便是获得这种权力的中介。

（三）各类职司神将仙吏和道法的役使僚属

道教施法不再像巫术那样直接凭“技艺”，而且依仗着仙界的权力，它的表现除上述授法主法系统，及其中仙界权力机构的观念，另外一个重要表现，是称能役使鬼神。这儿说的役使，又称召劾鬼神。召是召而役之，劾是考察检束，有过者处分之。召的对象，主要是神，也包括部分精鬼；劾的对象主要是鬼，也包括一些不听拘束擅为祸福的邪神。召的神，范围很

广，山神、龙王、城隍、里司都在常召之列，更加重要的是一批被设想成专掌文书曹案的仙吏，和率兵征伐且能移山填海、搬运风雷的神将。

仙吏，主要有功曹、玉女等，正一道法凡上坛出官中首先召出的便是他们。其中功曹又有多种。以后新符箓派亦皆沿用。

神符的系统，各派道法构想不同。但道法科仪中都常列将班，各派符箓上也常有神将，却是常格。宋以后出现的将班大抵分工具体。这儿且举二例：一是相对来说沿袭宋前传统的《上清天蓬伏魔大法》其将班列主持二人：

统兵主帅混元一炁都统大将王元帅（名煜），
统兵四目老翁部雷霆杀伐大将陶元帅；

主将而外，又有三十六将化身主事：

天蓬大将（姓骆名芮），
九元杀童大将（姓缪名骥），
五丁都司大将（姓阏名汉），
高刁北翁神将（姓起名渊），
七政八灵大将（姓盖名阖）
太上皓凶神将（姓阎名守）
长颅巨兽大将（姓皮名燧）
手把帝钟力士（姓伊名伽）
素枭三神大将（姓乐名栾），
严驾夔龙大神（姓翟名迷）
威剑神王大将（姓卢名殚）

斩邪灭踪大将(姓金名亢)
紫炁乘天大将(姓曲名祐)
丹霞赫冲大将(姓姚名贵)
吞魔食鬼大将(姓支名方)
横身饮风大将(姓幽名隐)
苍舌绿齿大将(姓回名谅)
四目老翁大将(姓陈名汝)
天丁力士大将(姓韩名邮)
威南御凶大将(姓郭名茂)
天驺激戾大将(姓示名他)
威北衔风大将(姓任名悦)
三十万兵大将(姓合名阎)
卫我九重神将(姓解名陶)
辟尸千里大将(姓宋名斡)
驱却不祥大将(姓程名球)
敢有小鬼大将(姓邢名珏)
欲来见状大将(姓房名和)
镬天大斧大将(姓伽名须)
斩鬼五形大将(姓过名存)
炎帝烈血大将(姓淮名滑)
北斗然骨大将(姓震名威)
四明破骸大将(姓席名回)
天猷灭类大将(姓永名远)
神刀一下大将(姓崔名鼎)
万鬼自溃大将(姓戴名湛)

此外尚有九元煞童九人、五丁都司五人、七政七人、八灵八人，天丁力士一人；统兵助法二将、火铃帝君、火铃将军、护尺神王等等。

天蓬法中的将班队伍浩大。其名目，大抵从天蓬神咒中化出。他们各有专长，比如炎帝烈血大将，“即四明功曹大使，南斗杀鬼使者，及游巡三千六百人随帅左右听令，察人善恶。宜行好事，不得秽语。领兵能灭水火蜂虿恶疾疮毒之鬼”。北斗燃骨大将，“即北斗使者，领兵断灭人间咒诅、毒药、凶灾之鬼。”天猷灭类大将“神光赫奕、震动天地，能收虚空飞走百禽鸟兽之精”。

一例是《先天雷晶隐书》中的将班：

> 欻火律令大神炎帝天君邓(燮)，
>
> 雷霆都督铁笔注律大神青帝天君辛(烈)
>
> 先天一炁飞捷报应使者暘谷神君张(珏)
>
> 雷霆传音捷疾使者啸命风雷神君张(云)
>
> 雷霆发号都督使者太乙铁甲神君张(亚)
>
> 阳雷五大蛮雷使者：马(郁林)　郭(元京)　方(什高)　邓(拱辰)　田(元宗)
>
> 阴雷五大蛮雷使者：蒋(刚轮)　毕(机)　华(文通)　雷(压)　陈(石)
>
> 雷公江(赫冲)　电母秀(文英)　风伯方(道彰)　雨师陈(华天)　云吏郭(士秀)

这一将班，实际上综合了几种雷法中的神将在内。其中邓燮被称为主帅，辛天君被指为判官，张珏被视为使者。雷霆

被视为掌天之号令，可以代天行罚，所以先要召使者使之召雷并通报，判官定是非曲直，主帅率神兵出征。他们又或各称为帅，专行众法。其余蛮雷使者及雷公、电母等是雷霆都司下的属将，各专一事。

上述召役的将班，只是两个代表。即此二例已可看到道教法术称“召役鬼神”的基本前提，是构想了各类职司神将仙吏。他们应召而来，方有伐祟，起雷、降雨等等法术的“成功”。这些神将，又或称灵官，如马胜、王善就是著名的灵官，后来王灵官且成为护法神。上述二法之外，如地司（以殷郊太岁为主将）地祇（以东岳属将为主）等等，都有自己的将班。

（四）精鬼邪神与道法的镇压对象

在道教的观念体系中，神秘世界中除种种正神、仙人之外，又有鬼、魔、妖、精的系统。这一系统中有多数后来被奉为王、侯等等的封号，但绝大多数被视作造成灾祸的根源，所以被当成防范和驱赶的对象。道教法术的一个重要观念基础，是认为灾祸、疾病皆为鬼神所致，而自己掌握有驱、捉，或杀灭它们的能力。

关于鬼精作祟和赶鬼杀鬼的做法，相当明显地受到巫术思维的影响。中国古代信百鬼。百鬼并非专指人死变鬼，而泛指人死戾气不散作怪，以及百物精灵在内。从近数十年来的出土文物中，如《五十二病方》、睡虎地秦简《日书》等，多有以鬼解释灾祸疾病并加以驱除的记载。比如《日书》有《诘咎》篇，云“诘咎。鬼害民罔（妄）行，为民不羊（祥），告如诘之，召道令民母丽（罹）凶灾（殃）”。其中列的鬼物十分繁多，秦代人们普遍认为鬼物会带来灾祸，必须有各种方术予以驱除，而所谓鬼当中，有亲故死丧之鬼、丘鬼（墓丘之鬼）应当列入人鬼，

也有大量的名肇鬼、棘鬼、刺鬼、饮鬼、祷鬼等等名称，似乎不见得是人鬼。其余的上神、状神、水罔象等等可以断定是精怪。所以“诘咎”之鬼，乃是带来灾祸的一切鬼、精在内的，至于驱除的方法，有燔灰、自浴以犬矢(屎)、桃弓棘矢射之以及简单地以鞋子(履)投之。这些方法都较质朴原始。

据说，在古代有《白泽图》(黄帝时白泽兽能言，说精怪姓名，图而记之)、《九鼎记》(夏铸九鼎，上刻百物如魍魉之类录而成书)，及《百鬼录》等专书，人能得之则辟百鬼。晋代葛洪犹缕缕提及其书的神效。这些书有些是后人假托的，这儿不来深考，但迄于汉代，对百鬼的姓名和对付的方法积累了丰富知识应是事实。东汉道教形成，对巫术中的此类知识有所继承，又有发展。百鬼的队伍更加系列化了。同时，道教中又有用咒，用符乃至拜章的驱鬼、杀鬼之法，舍去了巫术中以秽物驱邪的粗俗做法。

按巫术的思维，知鬼姓名，鬼便不来害人，甚而畏人远避，所以了解鬼的姓名，便是十分重要。道教中继承这类观念，对可能害人的鬼名加以系统化，早期的道书《女青鬼律》所载的鬼名便十分可观，据其书言：

> 天地初生，元气施行，万神布气，无有丑逆祆邪不正之鬼。男孝女贞，君礼臣忠，六合如一，无有患害。自后天皇元年以来，转生百巧，不信大道，五方逆杀疫气渐兴，虎狼万兽受气长大，百虫蛇魅与日滋甚。天有六十日，日有一神，神直一日，日有千鬼飞行，不可禁止。大道不禁，天师不勑，放纵天下，凶凶相逐，唯任杀，中民死者千亿。太上大道不忍见之，二年七月七日日中时，下此鬼律八

卷，纪天下鬼神姓名，吉凶之术，以勑天师张道陵，使勑鬼神，不得妄转东西南北，后有道男女生，见吾秘经，知鬼姓名，皆吉，万鬼不干，千神宾伏，奉行知律。

此书卷一列鬼近百种，最大的有：

高天万丈鬼，百鬼中皇姓，系天六方鬼之主，住在太山东南角道水中。诸死人所归。鬼亦上天对问考罚，月一上，上古以来已三万六千余年，如有三万六千神，与鬼等数。南乡三老鬼，俗五道鬼，姓车名匿。主诸死人录籍，考计生人罪皆向之。此鬼在太山西北角，亦有官属。太山有召一还。此鬼天煞，唯闻文书，上不著天，下不著地。

二鬼居泰山有府第、官属，俨然鬼王。

除此之外，五方又有各种煞鬼，六十甲子值日，又各有鬼，说是这六十逆鬼"人身无异，赤毛，无衣，有耳无目，飞行千里，其身三。凶逆不孝，煞害天民"。

《女青鬼律》卷二重在记录各种精魅，云：

皇天初生，唯神为尊，今世愤愤，邪乱纷纷，不见真神，唯鬼乱人。今当纪别鬼名，定立三五，神以治鬼，重下第二卷山海鬼姓名，服之三年，万鬼不敢当，行来出入，制御邪魅。道曰：千年之木成人，百岁之石为僮女，百兽之形皆有鬼形。子知其名，鬼复真形。勿传！

下面所记的精鬼名称有八十种之多，其中不仅有山、石、木、兽

成精之鬼，也有不少日用器具成了精鬼，比如：

食器之鬼名后服，
圊厕之鬼名项天，
井鬼名琼，
灶鬼名干远，
床鬼名赫子一扶，
伞盖鬼名晏，
麾幢鬼名托，
鼓音鬼名乱，
笙簧鬼名谶，
坩坑鬼名父雉，一名罗元，
圩莒鬼名赫子，一名入徵(圩音枢)，
戟罘之鬼名耳禽(罘音槲)
刀鬼各剑子夫，
甲铠之鬼名子贤，
元子车鬼名如贤子(又马车牛之鬼)

列鬼名，为了治鬼。《律》称：

人身有疾病厄急，可令主者施符，呼名鬼煞名，用制鬼法。人家有灾疾不止，可于中庭北向，以符著日辰上，便左手揲天关，右手揲火行，三咒言，'天一女青，煞鬼万千，太一九炁，收邪神鬼，死神至道求无极。叱叱'。便右回转向天门闭炁二十四通，通息，还向地户三咒言：'太一使我煞万鬼，鬼去神至急急'。如此三通，百魅立到，前后

诸神扶送天纲，催切诸鬼相考，无有漏脱。可以治身，勿妄以示俗人。

《女青鬼律》大约在汉末三国已经流行。晋道士王纂《太上洞渊咒鬼经》中已提及《女青》。后来诸道派编定的百鬼名录更加周详。有的经书且专以鬼神名录为题，比如《道要灵祇神鬼品经》即是。有的道书中专列“神宗”、“精宗”、“鬼宗”，各载其名。明白诸鬼名字，是法师必备的知识。在收邪时必须弄明白是何种鬼魅作祟，然后依法驱除，所以诸多大法往往载有以气味、脚印判定为何鬼作祟。

五　道法理论与巫术原理的关系

在上面叙述道法理论时，多次提及巫术原理中的某些片断。在这里还要集中地谈一下道法理论与巫术原理的关系。因为道法是从巫术演变、发展而来的，在理论上、观念上，便不能不与巫术有某些瓜葛；而道法又是人为宗教中滋生成长的，它已经成为人为宗教的一部分，因此在发展形态上，又高于巫术，其中的一个重要方面，正表现在道教的法术有一个周密的理论系统，由此它必然高于优越于只以朦胧的观念为基础的巫术。

所谓巫术原理，必须指出，它并不是古代的巫师自觉拥有的理论架构，而是自十九世纪以来的人类学研究中，由学者根据大量的巫术活动资料——其中不少是第一手的活资料——的分析抽象出来的。其中最有影响的是英国的詹·乔·弗雷泽（1854～1941）的理论。他在1890年发表的名著《金枝》中，系统地又极为概括地叙述了巫术原理。这些“原理”后来被许多学

者所采用,迄今我国研究巫术的学者中,也仍使用这些原理。

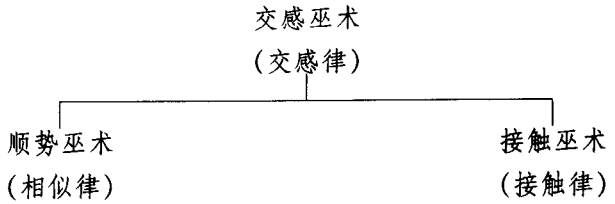
弗雷泽这样写道:

> 如果我们分析巫术赖以建立的思想原则,便会发现它们可归结为两个方面:第一是"同类相生"或果必同因;第二是"物体一经互相接触,在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用"。前者可称之为"相似律",后者可称作"接触律"或"触染律"。巫师根据第一原则即"相似律"引申出,他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事;从第二个原则出发,他断定,他能通过一个物体来对一个人施加影响,只要该物体曾被那个人接触过,不论该物体是否为该人身体之一部分。基于相似律的法术叫做"顺势巫术"或"模拟巫术"。基于接触律或触染律的法术叫做"接触巫术"。用"顺势"这样的字眼来表示两类巫术中的第一类可能更好一些,因为,如果采用"模仿"或"模拟"这种术语,即使不是暗示也会使人想到有一个自觉的行为者在进行模仿,那就把巫术的范围限制得太狭窄了。巫师盲目地相信他施法时所应用的那些原则也同样可以支配无生命的自然界的运转。换句话说,他心中断定,这种"相似"和"接触"的规律不局限于人类的活动而是可以普遍应用的。总之,巫术是一种被歪曲了的自然规律的体系,也是一套谬误的指导行动的准则;它是一种伪科学,也是一种没有成效的技艺。[①]

---

① 《金枝》第19页。

依据这些思想，他又列出了巫术的分类表：



弗雷泽在书中又提出“理论巫术”和“应用巫术”的概念，说：“巫术，作为一种自然法则体系，即关于决定世上各种事件发生顺序的规律的一种陈述，可称之为‘理论巫术’；而巫术作为人们为达到其目的所必须遵守的戒律，则可称之为‘应用巫术’。”也许他意识到“理论巫术”一词容易引起人们的误会，误以为巫师们真的有一套理论。所以紧接着就指出：“最初的巫师们是仅仅从巫术应用的角度来看待巫术的，他从不分析他的巫术所依据的心理过程，也从不思考他的活动所包含的抽象原理，他也和其他绝大多数人一样根本不会逻辑推理。他进行推理却并不了解其智力活动过程，就像他消化食物却对其生理过程完全无知一样，而这两个过程对这两种活动都是最必要的。简言之，对他来说巫术始终只是一种技艺，而从不是一种科学。在他那尚未开化的头脑里还谈不上有任何关于科学的概念。”[①] 而所谓作为一种伪科学的“理论巫术”，乃是哲学研究者们从巫术活动的一团乱麻中理出的线索，从中分析出的抽象原理。

---

① 均见《金枝》第 20 页。

由此可见,所谓的巫术原理,与道教法术的自觉的理论,是很不相同的。这是首先必须弄清楚的。

当着巫术演变为道教法术时,这些原理是否起作用呢?它们仍然起着作用,但是却受到了较为精致的道法理论的制约,被包裹在道法理论中。巫术原理常常隐藏在道法理论里,但常常被溶解在更高的理论信条当中。

弗雷泽说的模拟巫术或顺势巫术,乃基于错误地运用了联想,将两种相似的过程看成是同一的,或可以造成同一结果的过程。这种模拟,并非通过理论的分析后才进行的,而通过一套的模拟的行为来实施,因此这种模拟往往只抓住了事物的某些外在的特征。这种基于"相似"联想的模拟巫术,在道教的法术中,仍常有表现。在祈祷雨晴的法术中,有所谓斩虹的小术。虹是自然现象,现在稍具自然常识的初中学生,都会在阳光下喷水作虹。然而古人曾将虹霓当成妖物,企图施术"斩断"。办法是:

> 先取长茅一茎,放在面前净地上,存为天上虹霓一般。却紧握雷局,念《净天地咒》一炁一编,毕。次飞斗念云:"天罡哑吸咬煞摄(辰戌斗剔向天虹上)","赤阳三五怒怒摄(阳日用子、午抛向虹上)","赤阳三五魁魁摄(阴日用午、子斗抛向虹上),"并用呵炁一口同去,就吸彼虹炁吹于茅上,只见其虹横亘在地。即以左手握雷局,右手仗剑,以罡炁一口呵出,同雷局打下,以斩断之。若未断时,再念前咒,飞斗作用斩之。[1]

---

① 《道法会元》卷一三二。

这法中的长茅，自然是虹的模拟。不过要使它“真”的代表虹霓，尚有些存想、布炁的功夫。其中比较重要的因素一是念咒，一是运斗。斗指北斗，因为它被认为处于天之枢纽，拟之法力无穷，用斗，也是模拟，但已稍稍隐蔽。所谓飞斗是想象有斗象凌空前指，剔斗，指在手上掐斗诀，然后用指甲将斗“剔”向对象物，这儿是天虹。由于斗随时转，所以可以作不同干支(或相应方位)起例，辰戌斗、子午斗、午子斗之名即由此来。斗诀指虹，虹炁受其制，法师可以顺势吸入虹炁，布于茅上，然后存想它成了虹霓。所谓“只见”云云，指在想象中犹如亲见。以茅变虹后，以剑斩虹便不难施行了。用“雷局”(左手大拇指压住食、中指并掐于四指根，四指五指覆盖大指，紧握拳)击向茅草，意味用雷打断茅炁，剑斩之方有效。至于以此斩断天上之虹，要取得“效验”，并不困难。因为虹并不能久存天上，云气散，斜阳移，都可使虹淡而散之。上述动作多做几遍，拖延些时间，虹自然已散，不过施术者将之当成“术”的效验罢了。这且不论。回头考察这儿的模拟、顺势的成分，应有两个不同的层面，一是以直接的茅像虹的层面；二是以掐诀像斗、像雷的层面。第一个层面直接而形象，大抵上巫术的模拟多限于这一层面。第二个层面，稍为隐蔽。因为它们有一个精致的理论解释：人与大宇宙本来一炁贯通，掐诀乃执体内气机，所以二者可以同一。模拟的痕迹，被道、宇宙、气及人几个范畴的相互联结的理论所掩盖。就整个过程而言，二层模拟相交织，而以后者作了主宰，说明巫术原理，被吸纳在道法理论中，又被置于其支配之下。斩虹一类小法在理论上尚不怎么引起重视，所以模拟巫术的外形尚较显豁。有些带根本性

的法术要素，身上的模拟（相拟律）的底蕴，便被道教的理论包裹得更严实了。踏罡步斗，本来是模拟天象以取得其功能的方术，但在理论上则以为系以此掌握天之枢纽。及“天纲流演”的理论提出，罡斗又被说成是宇宙开辟前便存在的天象的图式，它又被当成了践履这种终极图式的形式。天纲流演成三十二天的宇宙，又入于人身成气脉，因此，踏之可以内外交感。道法中常用灯。道坛上依照不同科仪，用灯布成北斗、二十八宿、十一曜等等图像，显然，具有模拟星象的性质。不过，这种模拟已经被包容在前面讨论过的种种理论观点之中。《灵宝玉鉴》卷一《请光破幽说》：

> 然灯破暗之法，盖为死魂一堕重阴，漫漫长夜，非有阳光照烛，起出良难。故必法天象地，然灯告符。夫谓法天象地者，上法日月星辰之悬象，下布八卦九宫之方隅，以交接阳光，开明幽暗，使亡魂乘光得度也。非直藉此灯焰焰荧煌为观美也。存念精专，此作则彼应也。谓之破狱者，全在法师运自己之阳光，以混合灯光，上接九天之阳光，以遍照三界九幽，使亘天彻地皆有光明，凡堕幽冥皆得乘光而超出，一时神通变化，凡所谓狱皆无有矣。

据此，法天象地的灯光，既是一种象征，又是一种使法师的阳炁，与九天阳光相混合的桥梁、中介。真正在法中起作用使九幽地狱被阳光照彻的，是法师的内炁。而这种内炁，与天象的关系，则在道教的道炁论、宇宙论中得到论证，模拟的行为于是获得一种了彻天道、践履天道的外观。

总之模拟巫术作为基础的相似律，在道法中仍然或明或暗地起着作用，但却被包裹在更为精致的理论和范式之中，并在更高的理论层面上获得存在的理由，又在更精致的理论中隐去自己的痕迹。巫术原理由前台退至后台，由显而隐，渐渐不易捉摸。

接触巫术及所基于的触染律，也有类似的情形。在道法的施行中，也常用某些实物掺入其过程。《抱朴子内篇》所记述的变化之中，便颇有触染律的影子。《杂应》说受桎梏而"自然解脱"的方法，有用七月七日东行跳脱虫，五月五日石上龙子单衣，夏至日霹雳楔执或涂之，显然是触染其物而取其异能。"跳脱"之义不必说，龙子单衣是蛇蜕，蛇留蜕而不见其身，与俗语说的"金蝉脱壳"正相同；霹雳楔是某种尖型石器（颇怀疑为古代生产用具，诸书亦有载居人做成雷楔用来进贡给雷神），被认为是雷公用的楔凿，霹雳迅疾，一发即逝不留其身，这些异能皆可因掌握其物而得。《登涉》说到步行水上或久居水中的方法，用赤班蜘蛛，七重水马，也是依据触染律的表现。蜘蛛临水结网，有些品种且于水面伺捕小鱼，水马又称水虿，南方水域多有，其脚细长，浮行水面。这些异能，也皆被认为可以因将它们与他药同服，而获得。不过，一是随着道法的发展，此类小术渐被淘汰，触染律的作用便局部退出道法，另外一些较为隐蔽的触染律的表现，又被更为精致的理论所包裹。比如葛洪提到的金丹理论中，犹可看到被掩盖了的触染律："夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以捍其肉也。金丹入身中，沾

洽荣卫,非但铜青之外傅矣。"[1]从黄金的"毕天不朽"联想到服之可以炼人身体,令人不死,显然有着接触巫术的影子。然而,它又与对具体药物的功能的探讨混杂在一起,导往药性论的原始科学式的探讨。炼丹的实践中,有法坛,坛须用药物镇之。《丹房须知·坛式》:"南面去坛一尺埋生朱一斤,线五寸拌之。北面埋石灰一斤。东面埋生铁一斤。西面埋白银一斤。上去药鼎三尺,垂古镜一面,布二十八宿五星灯。前用纯剑一口。炉前添不食井水一盆,七日一添。用桃木版一片,上安香炉,各处置,昼夜添。……"这结坛法中,混杂了若干交感巫术的成分。汉代巫师用五石镇墓,因信五石有镇鬼的能力,直接拥有,自然具有其异能了。朱砂拌以五线,汉代巫术中用以辟鬼、辟毒,也系常用,且已流为民俗。这儿的以石灰、铁及朱砂等埋之为镇,与巫术的做法无二致。古镜照影,影,古代视作灵魂,故可照妖。二十八宿五星既代周天列宿,执而镇之,皆可辟邪,是皆或触染,或相似而触染。不过,在炼师中,对此类做法又作了以道炁为本的理论解释:

> 凡修至药古之忌讳。祛其鬼魅邪魔,亦须取相类物而成利器,常置炉边,日移一方,名大要宝金之器,为用。其器取鬼镔铁出白为刀,可长一尺二寸,下至五寸亦得。如无此铁,纯钢亦得。其次铜刀,亦须雌雄之龙虎者,始得有灵。切须人未曾用者。用者即不堪近炉。凡以器制炁,须假雄雌之物而制之,诸器不入也。且水银与铅,自禀雄雌之类,以合成其炁者;假龙虎之质,相卫而行。龙

---

① 《抱朴子内篇·金内》

虎是大道之质。所以邪魔鬼魅不敢近其炉鼎。此刀若不烧药时,长在头边。一年一度出之。以香水沐浴磨洗供养。烧药即出巡行炉,则诸恶鬼魅远而畏之。然亦知大道以器制炁。缘我玄元上真三丹从金炁而成。还丹须得金利器以制之,助成其道焉。相类品物,合成雌雄。铅汞二名龙虎,双得坎离,不离相类一物,无不成焉。①

依据这一解释,炼丹不过以器制炁,铅汞即龙虎,为大道之质,用"雌雄之龙虎者"伴(合?)刀剑镇之,不过是助成其道。这样镇坛中的用品,不再简单视作触染或模拟,而看成是同一道炁的相互支撑。触染律于是消融在道教"道以一炁通三才"的理论场景中。

模拟、接触巫术常常相互渗透,所以巫术的最高原理是交感,施术过程与实际的或期望实际发生的过程的交感。我们看到,道法的底蕴也是交感。但这种交感,与完全外在的形式上的感应不同,它取得了整个道教道炁论、宇宙和形神观的支撑论证。同时在施法中也尽量地展示它出于某种深层而神秘的理论原理的外观。前面引的大量的理论都说明了这一点。这里还可以补充一段道法理论中引为权威的,简明扼要的语录。

道者,具乎天地之先,混混沌沌,无形无名。法者,出乎天地之后,亘古今而神通变化。人者,生乎天地之间,禀太一之炁而为万物之灵。故以吾言之清明澄彻者,运

① 《阴真君金石五相类》

而行之，则足以通天地，感鬼神，调阴阳，赞化育。等上语之，即丹成道备，朝昆仑、薄蓬莱，亦不难矣。盖天地一身，一身天地也。其大丹法本，不外乎此矣。不治其本，而欲理其末者，未之有也。

此段话出自《道法会元》卷七六《汪火师雷霆奥旨论序》，署名白玉蟾。话虽只有几句，前面谈到的道法理论，差不多都隐含于中。在这里，看不到巫术中那种粗陋的相感观念，却看到某种似乎深思熟虑地观察世界时得出的，富有哲理的，对宇宙场景、宇宙根本规律的了悟。当然，这种了悟，仅仅是经验与玄想相混杂的宗教理念。

第三章 道教法术的方法与手段

法术的施行，必须有相应的方法、手段。道教法术在长期的发展中，形成了自己独特的方法、手段体系。

这些方法、手段的主要内容，历代的道教法术理论家主张不全一致。有的主张，法术中最重要的手段为符、气、药三者：

> 术之秘者，唯符与气、药也。符者，三光之灵文，天真之信也，气者阴阳之太和，万物之灵爽也，药者五行之华英，天地之精液也。[1]

这一说法，比较典型地反映了宋以前的主张。符和药，都是外在的手段，炁则是内在的根据。施符用药，各有方法，布炁存神自具法度，算是法术中最重要的因素，宋以后，药的地位降低，对于法术方法手段更加强调人可直接造成的咒、诀、步罡，加上符，成为四个最重要的因素，南宋兴起的清微派主张：

> 有道中之道，有道中之法，有法中之法。道中之道者，一念不生，万物俱寂。道中之法者，静则交媾龙虎，动则挥喝雷霆。法中之法者，步罡、掐诀、念咒、书符，外此

① 《云笈七籤》卷四五引《秘要诀法》

皆术数耳。[1]

所谓道中之道，指先天道体本然的状况，道中之法，指修炼内丹的方法。此二者为法术之本。所谓内丹，不过炁耳，在实际的运用中仍是以内炁外用，与上引《秘要诀法》以炁为基本要素的主张相同。法中之法，则是指具体的方法，他列出符、咒、诀、步四大要素。从后世的实际看，它们确实是施法中最重要的方法手段。

此外，有的道法又更突出符、咒两者的作用，称：

> 夫大法旨要有三局：一则行咒，二则行符，三则行法。咒者，上天之密语也。群真万灵，随咒呼召，随炁下降。符者，上天之合契也。群真随符摄召下降。法者，主其司局，仙曹自有群真百灵各效其职。必假符咒呼之而来，遣之而去，是曰三局。[2]

这里与符、咒并列的法，乃指施法科仪而言，依其观点，科仪虽与二者并列，而其施行仍主要地靠符、咒的召遣神将仙吏。

这些主张，反映了道教法术中的手段和方法，有自己的一套独特的，常用的要素，其中符、咒、诀、步又更受重视。同时，道门施法时，还有多种法器法具，作为坛场布置、指挥神将吏兵，及表达法事特别内涵之用，比较重要的有剑、印、令牌、旗幡、镜、灵图、法水等等，它们和符、咒、诀、步一起构成了道法

---

① 《清微元降大法》卷二五。

② 《灵宝无量度人上经大法》卷三六。

的方法、手段体系。具体的法术内容千差万别，但使用的方法手段则基本不出其范围。在法术行持过程中，这些方法、手段，依据一定的编制规则，相互配合，综合地发挥着作用。法师率领的施法队伍，就是凭借着它们，形成一出出演法的活剧，完成既定的施法目标。

一　道符和法箓

道教的法术手段中，重要莫过于符，方法莫重于符法。张陵创正一盟威道之始，便着意造作符书，张角传太平道，基本的办法，是让人喝符水治病，愈则收为徒众。及后来道派滋多，习惯将道派分为丹鼎派和符箓派。不用说行符为符箓派的题中应有之义，即使以金丹服食为主的丹鼎派，也未始不用符。不少炼丹家在建坛时便要用符。所以有的道教理论家将符与气、药列为道法中最为重要的三个要素。在道派的传承中，与符一起作为本门信物的，还有道箓。箓有两种，一种登录道士名箓，称登真箓，另外一类箓，则以记载诸神形象名讳以及相关的符为主，受之者用以召劾鬼神，功能与符相近，但又有区别。符有自己形成的历史和造作原理，限于篇幅，不来详述，有兴趣的读者可以参看拙稿《道符溯源》(《世界宗教研究》1994年第1期)和《道教的内秘世界》(台湾文津出版社，1997年)。这儿只讨论在法术中用符的情况。

(一) 符的书绘

书符，又称画符，绘是较为文雅的说法。符法中书符是基础。书而后备，备而后用，常理如此。书符有许多讲究。这儿且分几层意思叙述。

先说书符的材料。

书符的材料，与一般书画作品的材料相近。笼统地说，它可以用一切材料，书于一切对象上。但实际书符用的材料毕竟有限，主要的有以下几种。

书符工具：笔最常用，另亦有用手、剑、令牌等。（后几种用于虚书，不是实写）墨汁及调成的朱砂。

书符对象：可画于一切对象，包括虚空、水、火；纸、帛、石壁、木简、铁札及其他实物；各类法器。虚空、水火，书而无迹。纸帛为最常用的书写对象。石壁、木简、铁札等上书符可以长久保留，有时尚加以镌刻，可以反复使用。石壁书符，大多为厌镇之用。木简，投龙简时，以符字书简上。铁札，某些祈雨召龙之术中或用之。依照符法理论，符要在寓炁，所以能保留其符以寓其炁，则泥丸莎草树皮木叶无一不可。《汉天师世家》卷二："十九代天师讳修字德真，性淳朴，躬耕于野，以疾告者，篆木叶治之即愈。"篆木叶，即在木叶上画符。所以书写的实际对象远过于上述诸种，但上述诸种较为经常。法器上画符，为道门常例，常见的有令牌、幡、剑、杖、印、钟、法尺等等。可以说，没有一样法器是不与符沾边的。

再说书符的基本方式。

人们常见的书符，是以墨笔书于纸上。其实，书符的方式多种多样。大致说来有书、虚书和目运三种方式。

书，是画符的总称，同时在具体的符法中，又是指实际将符书于某处。这种形式，后文还要讨论。

虚书，指对着空间，及水、火等书符，或对着人、物书符但不直接写于其上。虚书，结果并无符文留下。虚书可以是笔，但多数情况下，用指（多掐剑诀）、剑、令牌等。以指，常见的有

咒法水，对水盂边画符字边念咒，以剑，称为卓剑书符。卓剑即剑指虚空，在指挥神将、安镇坛场等过程中都常使用。以令牌书符，常在遣将捉伐等法事中使用。

目运，亦称目书。目运，即以眼光闪动注于空中依符形流动书绘。各派皆用此法，但雷法中理论，较为周详。为什么可以眼书目运呢？明赵宜真有一个解释：

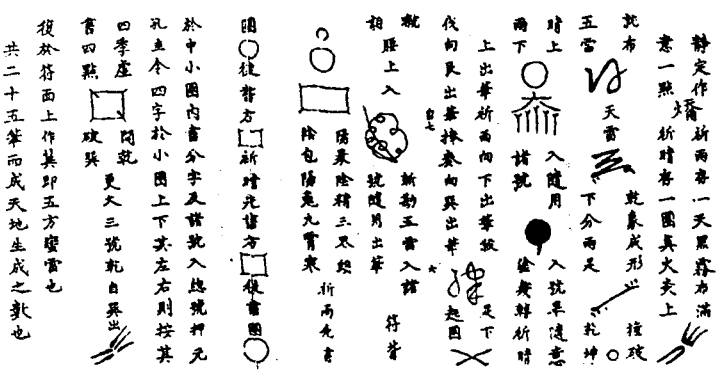
> 夫人之神乘炁出入，故昼出于首，夜棲于腹，而机在目。目之所至，神气所存。故运心注目即为出神，息心内视即为远运神。至妙之理、非穷神知化之士，其孰能与于此哉。

最后说书符过程。

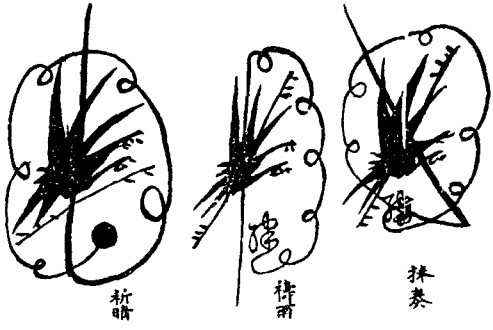
书符除了依符形起笔落笔点画无误，同时又是综合地发挥平时的宗教修为，临场运用运气、存想以及咒、诀（有时还有踏罡步斗）的过程。这儿且引《先天一炁火雷张使者祈祷大法》中画张使者符的过程，以资分析，据其书云：

> 先须设案，焚香，点检纸笔俱顺；却凝神静定端坐。密运精炁神会聚于一，取笔于手，（祈雨则用覆手取笔，祈晴则用仰手取笔）密诵心咒。凝定良久，消息一到，作意下笔，一点于纸，乃使者先天之炁已成，奋身丁立，乘怒意一笔扫成。意与笔俱转，炁与笔俱运，并无间断，恍惚之间，心与神会，将逐令行。倘能明此火雷变化之妙，而知元始祖炁之初，悟阴阳动静之机，晓体用倒置之理，符、咒、罡、诀、炁号、窍信，洞然无疑矣。

本将符体初无正形，务要笔力劲健，形势急躁，精神聚会，意炁相随，一笔而成。书毕即遣发而去，不可久滞。



其具体的画法，先画散形，再成聚形，就散形言，共二十五笔，每笔皆有相应咒语，及用笔的讲究。第一笔静定作意一点，即自觉气机已到，先于纸上加一点作为张使者先天炁的象征。第二笔书的怪字熔为使者名号，音珏。画时颇赖存想。“如祈雨作符时，须存以砚作天池，磨墨之际，天翻地覆，上下徒暗，足踏斗柄，如是则用笔一扫成为妙。”同样下笔祈雨、祈晴用意不同，区别在于存想，祈雨存想一天黑雾布满，祈晴则存想一团真火炎上。用笔起落出入亦有讲究。画入诸号后，仍要涂去，涂时须分用途，祈晴向上出笔，祈雨向下出笔，杀伐向艮(鬼路)出笔，让使者捧章奏则向巽(人门)出笔。另外尚须分四季，别阴阳。在他符中别阴阳或称分别水火。种种讲究，最后形成一张聚形。此符同一使者因用途不同，符形便有差异。见下页图：



使者符的不同形式

这儿的书符法，没有载明掐诀和用咒。实际书符皆有咒，但此未载罢了。《上清天蓬伏魔大法·书符法式》：

> 师先《净三业咒》，默奏祖师毕，烈火焚香叩齿七通，存北斗从洞房出覆身，罡指前。次存五方五帝将军各如方色，青帝将军从肝中自左眼出，赤帝将军从心自口出，白帝将军从肺自鼻出，黑帝将军从肾自耳出，黄帝将军从脾自顶门出，列于左右，五兽如之，前后左右神兵万万。法箓灵官将吏自毛窍出，森卫四傍。次诵《天蓬咒》，至"万鬼自溃急急如律令"，弹诀。讫，右手执墨，左手紫微印对心，存身为元帅。研墨左四十九转，念《天蓬咒》，右转十二时辰、二十八宿、十二月将、七星名取炁吹砚中。

叩齿为集神，存想的内容，外取北斗罡炁，内唤炁化神将，口念《天蓬咒》，左手紫微印，即结手印。天蓬为北极紫微大帝属下，故以此印召之。然后接念《敕砚咒》、《敕墨咒》(若用朱砂

咒不同)《敕笔咒》然后:

> 凡朱墨笔取天罡炁吹笔中,呵笔,卓三下,念玉皇号,便下笔书符。作怒色,要自如风云之行急疾为妙也。存心肾二炁入笔砚朱墨之中,念敕笔砚等咒。如不暇逐一咒,只念《天蓬咒》三遍,或五、或七,如意施为。次左手掐大煞文,右手执笔,取罡炁吹,便以笔卓三下,咒曰:"叩天关,击地户,鬼脑裂。"次念"合明天帝日",然后书符。

书符过程中,有种种步骤,文烦不赘,读者以意会之即可。

书符的讲究,入笔须准,书小符尽量一笔勾成,书大符在书散形时,便应对聚形了然于胸。符最后多须入神号签押。此神号,往往师徒秘授,载在书上但以○号代之,故外人难识。又符书完后,正一派常加盖天师印(阳平治都功印),以为定式。

(二) 符的施行

书符是为了用符,凡虚书、目运,书、用过程已完全合一。而实际书绘的符,都按一定的目的,照固定的程式施用。

符既种类繁多,可书于一切材料,则其施用之法也不拘一格,不限一式。在道法的历史上,常用的方式有服符,贴符(包括直接书于法器等),焚符三种。

服符,又可分为服食与佩带两种,服字,本有此二义。服食符历代也有变化。历史上曾经有过直接将符吞服的做法。《世说新语》卷下之上《术解》:"郗愔信道甚精勤,常患腹内恶,诸医不可疗。闻于法开有名,往迎之。既来,便脉云:'君侯所患正是精进太过所致耳。'合一剂汤,与之一服,即大下,去数段许纸如拳大,剖看乃先所服符也。"吞服过量,欲速而不达反

面滋病。大多数的服符，乃取符灰冲水或对水画符造成符水饮之。初期道教的符水治病应取此法。后世的方法，也有直接画符于食品上的。如以虎骨调朱砂书去疟符于云片糕上，与病人食用。至于佩符，使用极为普遍。最著名者莫过于护身符。正一道自入道之始便受有护身符，随身携带，符边书“本命神将，本命星君，常垂阴佑，佑护身形”，可以看出服符的用意。至于在科仪中法师本人服符或将符与病人等佩带，也很普遍。

贴符和置符。将书好的符粘贴于必须召集神将之处，或有灾变怪异出现之处。贴或置的目的在于安镇。比较常见的，是用纸绘的符镇贴。如敦煌卷子中有专用于家宅的“护宅神历券”，包括各类贴于门、户、室乃至地窖口的符。各大法中更都有系统的用于镇贴的符。其变格有直接画于该用符的地方，或以符镌刻在相应位置、方所、器物。镌刻之后可以长久保存，反复使用。比如各类法器，大多镌有符。天蓬法中常用尺，云此尺“指山山裂，指海海竭，久久护持，神无不利”，尺上便有符敕。

焚符。焚符是用符的重要方式，服、贴可以由法师主持，也多由信士自己执行，而焚符一般都由法师亲自或指导助手执行。焚符，不是将符毁灭完事，而是要让符上神将去执行命令，或直接造成符对外物的感应。以焚烧某种祭品、信物沟通人神的做法由来已久。古代祭祀仪式中有燎、燔、烟、柴等法，都是企求焚烧后的气息，馨香达于神明，转达祭祀者的愿望、祈求。后来，这些祭法中发展出专用的香，道门称为信香，认为其烟可以通真达灵。焚符之法不必与祭法相同，但其用意相通。

符法本来是道法的一个组成部分。道教的法术，十分庞杂，举其大类，有祈禳，考召、杀伐(收捉邪魅凶神)、治病、变化隐论、济度幽魂。每一类中又可分成若干小类。凡患灾、患病问题较小，那么只要以符镇贴或吞、佩即可。但问题较大，则须请法师举行仪式、主持道法仪式称为行持。考各类法术，为符、咒、诀、步以及各类法器依一定程式的综合运用，其中符的作用常重于其他因素。在大多数情形下，施法常以符为中心，以其他方法、手段配合之。

（三） 箓与授符箓

道箓又称法箓、宝箓，简称为箓，一种道教符书，作为入道凭信与行法依据，通常上列有神吏名号，及相应的符，有的还绘上神像，“箓皆素书，记诸天曹官属吏佐之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识”。[①]道教认为箓为自然之炁结成的文字，由神人所传授，《正一修真略仪》：“神符宝箓，其出自然，故于元始赤明浩劫之初，浑茫之际，空中自结飞玄妙气，成龙篆之章，乃元始神尊化灵应气然也。”当然，这种说法，只表现了道门的信仰，实际情况是，箓是人为宗教的创造物，它是由早期道派创立的一种符书。

箓最初是什么时候出现的？它可以推至张陵创道之时。正一盟威道的《正一法文经章官品》多次提到箓，云：“箓可用移徙，吏主营护某家男女釜灶六畜，移徙出宅，开通无它，却十二辰禁忌。”故当时受箓，主在护身护家，至于有道职者，如祭酒，受箓之后当有更多法术。当时箓上也规定有一定的禁忌、戒律，犯之当受冥谴，所以有对“祭酒犯录(按：为箓字异写)上

① 《隋书·经籍志》

禁忌饮酒食肉”等过错的解除方法。足见在鹤鸣创道或此后不久，箓的创造和相关制度已相当完整。

考现存的符箓，以正一二十四阶箓为最早。箓分二十四阶，每阶皆应二十四治中某一治之炁。按二十四治，是正一盟威道政教合一的组织机构，其完善可能在张鲁割据汉中后，但其雏形，应张陵所奠定。今考二十四治，也不全局限于巴蜀汉中，如洛阳芒山便是例子。大致说来，正一道按地域划为二十四治，每治设治头大祭酒，下属有祭酒等，分管道民。道民逢宗教节日，赴治接受校核功过，举行法事活动；其名籍皆隶于治及其下的“靖”。正一箓与二十四治配合，正与其宗教组织一致。同时，授箓与否，划分了是否教徒的界限。授箓达一定阶次，方可为人举办法事，这样又为道法的传授和施行规定了严格的条件。授箓制度的完善，使道教有了比较严密的组织制度，道法的传承也有了严格的规范、程式。这是道法优于散漫的巫术的重要表现。

正一道的授箓方式有如上述优点，所以后世各道派纷纷仿效采纳，形成诸派符箓。

南北朝时，符箓道派有正一、上清、灵宝、楼观等多宗。楼观情况不明，上清、灵宝的早期文献中皆未提及授箓。葛洪的《神仙传》、《抱朴子内篇》中谈到经书、符法授受，都提到“告盟”的办法，只是在神明前发誓罢了，没有提到授箓。但南北朝以后各派皆以授符箓方式传道，看来是接受了正一派的方法。

箓的功能在于能召役鬼神：“箓以检劾三界官属，御适元元；统握群品，鉴别罪福，考明过功，善恶轻重，纪于简籍，校诫宣示之文；掌觉灵图，推定阳九百六天元劫运；又当诏令天地

万灵，随功役使，分别仙品，众官吏兵，亿乘万骑，仙童玉女，列职主事，驱策给侍之数目。浩劫无穷，太上十方至真众圣，皆互禀师资，结盟受授，从俗登真，永保生道。"[1]故得其箓者，方能召唤箓上神吏兵将护卫身形，或役之施行道法。箓能召役鬼神。而要学会操作方法，须得平时经常训练召役方法。正一法中有"阅箓仪"称：

> 凡受正一法箓，常以甲子、庚申、本命、三元、三会、五腊、八节、晦朔等日，是日乃天气告生，阳明消暗，万善惟新，天神尽下，地神尽出，水神悉到，太一在位，搜选种民，考算功过，掇死定生，列名金阙。道士及种民，其日须清斋入靖，以卯酉时，焚香，排办酒果二十四分，或一十六分，或一十二分或八分，务令严洁，先展舒法箓於几案之上，著新净衣服，澡浴盥漱，毕，然后入户，上香存注，一一如法不可阙也。[2]

阅箓，即召出箓上神将、灵官、功曹等。那目的，大约是为了练习投挥箓上神将吏兵。因为"阅"即召神，颇像现实生活中的检阅三军。一一召出神将，纯熟后方能临事施设不致慌乱。从阅箓仪，我们可以清楚看出箓上的神将仙吏与道门法术的施行密切相关。

正一阅箓仪中有"出奏法箓吏兵"又称"随品出箓中吏兵"即实际的"阅箓"，其仪为召出二十四品箓中的相应神将仙吏。

---

① 《正一修真略仪》

② 杜光庭：《太上正一阅箓仪》。

这些神将仙吏，有以捍卫个人为主的，如：

谨出太上正一一将军箓箓中功曹、将军、使者、吏兵、玉女等，为臣助国行化，翦灭凶恶，使至道兴弘。

谨出太上正一十将军箓箓中将军符吏功曹、官将等，为臣斩恶赏善，万愿随心。

谨出太上正一百五十将军箓箓中左上仙右上灵功曹将军、骑吏、使者、甲卒等，为臣辟斥四方不正人鬼，祸害永消。

谨出太上正一三将军箓箓中将军、功曹、童子、玉女等，为臣修生养炁，增延寿禄，所向安宁。

谨出太上正一右上灵召百鬼箓箓中功曹、护身将军、玉童、玉女等，为臣收斩身中，及天下魑魅魍魉，无害于人。

这些吏兵，大抵以卫护自己身形为主。因为这些箓阶位较低，大抵上以保证个人修行及平安为主。而更有一些箓与道士施行的法术有关：

谨出太上正一星纲五斗箓箓中赤官诸部功曹、将军、吏兵、玉童、玉女等，为臣跳星蹑斗，步纪存神，应於本心，勿生疾患。

谨出太上正一河图保命箓箓中真人、功曹、将军、使者、玉童玉女等，为臣保身护命，应臣召请，悉令效验。

谨出太上正一解六害神符箓箓中太一君、皇天上帝

君、太上元君、解六害神、消刑灭害功曹等，为臣驱逐妖殃，解除灾害，千精万鬼，并令摄伏。

谨出太上正一九凤破秽箓箓中天灵赤官斩邪功曹、诛邪摄邪破邪伐邪去邪截邪翦邪灭邪禽奇将军、使者、玉童玉女等，为臣滌荡不系籍之神，皆令灭除。

谨出太上正一都章毕印箓箓中天灵官功曹、将军、仙人、道士、玉女、使者等，为臣斩灭万邪灾祸，不侵于人。

谨出太上正一华盖大箓箓中诸部功曹、将军、吏兵、玉童玉女、五云兵士等，为臣诛斩恶逆，消灭奸伪。

谨出太上正一九天兵符箓箓中功曹、将军、吏兵、使者、甲卒等，为臣守固所居，呼召立到。

谨出太上正一九官捍厄箓箓中功曹、上仙上灵将军、使者、天驺甲卒等，为臣助国救人，应於所召。

谨出太上正一八卦护身箓箓中五方召鬼将军，五帝将军，左右仆射吏兵等，为臣尺置一兵，里置一营，按剑持戟，斩绝邪精。

这些箓上吏兵，或助步纲，或助收邪，都是法术中要紧的神将。

箓上神将，随箓而行，道士既受某箓，箓上神将吏兵也便驻劄于该人之身，所以在阅箓仪结束时，要长跪祝告：

臣阅箓事讫，向所出上仙上灵功曹使者将军吏兵，悉还臣身中，从众妙门而入，依按次位，在左还左，在右还右，安隐金堂玉室，直使功曹主领检押，无令错互，营卫周匝，缠绕表里，弥纶天地，无有违越。须召又到，一

如故事。[1]

这儿说的是正一箓，其他各派之箓，神将吏兵各目不同，但随箓召用，皆无二致。所以箓与符一样，都是鬼神世界的权力凭证，但箓更像兵将名籍，主将执此花名册，便可指挥委派手下属吏。

神将，所以经常施用，箓重在记载神将仙吏名籍，所以道士常备而不用。这有点像军队大将所持将吏花名册，无名册则无兵可遣，但遣时并不须把名册付与，调遣军队靠的是军令，军令行，则军队随令进退。在法事中言，箓最多由道士佩于身，而符却必须镇贴、焚烧（发符）。因功能有异，箓与符结构也有所不同；因为同系道法施行的手段，二者又有相一致之处。

《隋书·经籍志》称："箓皆素书，记诸天曹官属佐吏之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识"，此处已大抵指明箓的结构。箓的基本内容是记诸仙吏神将名及所统神兵的数目；有时尚绘出其神将形貌；至于错在其间的符，大多与召役神将有关。以正一派的《太上正一三将军箓》为例，该箓召役唐宏、葛雍、周武三元大将军。箓中不仅载其名讳，所率神兵数，且述其形貌，衣装武器，并召符，相当典型地表现了箓的一般形制。（见下页图）

得授哪阶箓，便是取得了该道阶，确定了个人在该派中或整个道教界的地位。作为一个宗教组织，道教素有"道不外传"的规矩。因为道士们相信，道法至秘，而且神圣，假如传非

---

① 《太上正一阅箓仪》

太上正一三将军箓(局部)

其人,轻泄天机,必遭天谴。故对传道、授阶凭证的箓,也不能轻授于人。如要入道授箓,必须表明心诚意坚;晋升道阶,应当积功累行。同时,尚得对神盟誓,表示受箓之后自愿遵守道戒。这一点,在道箓上以文字明确载定。即是说,道箓上包括受箓者的盟誓。

箓通常与符、经书、戒律等一起传授,称授符箓、授箓。授箓有一定仪式,也要输若干礼金。《隋书·经籍志》简括其仪云:"受者必先斋洁,然后赍金环一,并诸贽币,以见于师。师受其贽,以箓授之,仍剖金环,各持其半,云以为约。弟子得箓,箴而佩之。"这些说法,不过存其大略。

唐张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷下《明科信品格》给出的贽币、金环等十分昂贵,有金环、七宝金银、上金、金龙玉

璧等。估计这些是有财力者，乃至皇家的受箓规格。盖唐代道教盛行，皇室贵胄和官僚士大夫入道者甚众，张万福又长期受到皇家的尊崇，眼界便高于寻常。只要看他在卷末记载金仙、玉真二公主景玄二年(711年)出家时，坛场布置之豪华，不是他说明是亲临其境所见，读者几疑是仙传中描述的仙宫妙境。他也惊叹其布置华丽“非世所有，眼未曾睹，价直亿千也”。所以张万福所载的费金恐怕无法在每一授箓仪中一一全备。近代的授箓，固然有高昂其价的，但一般道众的赴龙虎山受箓，已不可能奉上多金。因为近代民生凋弊，很难设想一般道士有盈实的财力。至于近年恢复的正一授箓仪式，更是简略得多。

受箓是行法的重要条件，这点在讨论法师的一章还要谈及。

二　施法的特殊语言——咒语

在道教法术中，咒语占有重要地位。

本来，在原始的巫术中，咒语常常占据核心地位。据马林诺夫斯基在《巫术、科学、宗教与神话》中的意见，“在土人看来，所谓知道巫术，便是知道咒，咒语永远是巫术行为的核心”。我们在第一章中，曾以咒语为例，说明道法继承巫术方法的情形。从那一讨论，我们知道，道教的咒语，继承了巫术的咒语，来源十分古老。不过，道教法术，由于符、罡、诀、章奏及其他法器如印、剑、尺、杖等等的引入，咒的核心地位已不突出。在大多数科仪中，它相对地服务于符或章奏。尽管如此，咒仍然是道法中不可或缺的要件。它几乎贯穿于全部法术之

中。和符、诀、罡和法器的使用紧相配合，共同完成着法术的施行。同时，在道士的日常生活中，也处处离不开咒。咒是道士利用来护身辟邪的武器，也是他们通神致灵的手段。在法事进行中，只有咒是运用口喧的自然语言加以表述的，与用通行书面语言即文字表述的章奏、以特殊的人工语言造作的符，以及以形体语言构成的诀、步，共同地表达着法师心中的思想、法事的目标。其中自然语言的表述显然是最明白、确定的。

道教咒语应用广泛，数量极大，究竟有多少种咒，素来没有统计，也难以统计。随道派演变，咒也在演变，原有的咒，部分地随道派的消歇、或相应法术的停止施行，而退出舞台，新的咒又在形成。

道教咒语品种繁多，形成庞杂的体系。其内容千变万幻，殊难一概而论。但从其结构上看，总有一些共同的特征。道教咒语在文体上、形式上的特点表现在哪里呢？我们可以从它末尾常用的“如律令”的定格说起。

道教咒语常常以“如律令”、“急急如律令”、“太上老君急急如律令”结尾。且先举些例子。

“召集”神兵收妖破邪，有开旗咒和会兵咒，其词为：

> 五雷猛将，火车将军，腾天倒地，驱雷奔云，队仗千万，统领神兵，开旗急召，不得稽停，急急如律令！
>
> 召雷将，召雷兵，扬雷鼓，伐雷精。领天将，领天兵，发天鼓，扬天星。飞金精，执火轮，布巽炁。斩妖精。唵吽敕摄，五雷疾速行，急急如律令！

这种格式，占了道咒中的绝大部分。即是首呼神将名，中嘱神将施行内容，最后以“如律令”催召。也有些咒，是直接对鬼魅念的，那么其格式为首呼鬼神名，中间夹驱赶、威胁之词，仍以“如律令”收煞。

这“如律令”也常有些变格，后面再来阐述。现在且讨论这如律令的来历。

清代有人曾从雷部神鬼的名号中寻求答案。《土风录》解释“急急如律令”的意思说：“令，音伶，律令，雷部神名，善走，用之欲其速。《三教搜神大全》：雷部有神名曰健儿，善走，与雷相疾速。”雷部有神名律令，确有其事。道书载雷部元帅邓元帅邓天君便称欻火律令大神。至于健儿云云，不得其详，但“善走”是雷神的一般特性，所谓飞捷报应张使者是其中最著名者。清代雷部神名律令的说法为人所熟知。所以四库全书的总纂官纪昀，曾用他们和正一真人（俗称张天师）开了个玩笑。他在《阅微草堂笔记》卷五中说：

> 俗传张真人厮役皆鬼神。尝与客对谈，司茶者雷神也。客不敬，归而震霆随之，几不免。此齐东语也。忆一日与余同陪祀，将入而遗其朝珠，向余借。余戏曰：“雷部鬼律令行最疾，何不遣取？”真人为赧然。

纪昀的玩笑颇有趣。读之也可“赧然”一笑。不过，清人将“急急如律令”溯源于雷将，却有数典忘祖之嫌。

道理是容易辩明的。雷部律令大神的名号出现于宋代。北宋末年，雷法才兴起。《道法会元》中记述的欻火律令大神邓天君大法，其年代不可能早于北宋。明清时，雷法盛行，龙

虎山张天师的画像变成手捧“雷令”，于是人们到雷神中找“如律令”的渊源。但“如律令”收尾的咒语，远比雷法出现的北宋要早得多。它的真正渊源，在汉代的公文中。

原来，汉代诏书和檄文中多有“如律令”的一句话。比如：史记三王世家：“御史大夫汤下丞相，丞相下中二千石，二千石下郡太守、诸侯相，丞书从事下当用者。如律令。”如律令，意指按法令执行，在语气上有违律必究的意味。这种申述法律、政令威权的官方套语，很快被民间的巫师所吸收。东汉巫师举行“墓门解除”（即在殡葬中对墓厌镇，使人鬼分途，鬼不殃及生人），解除文如咒语，末尾即以“如律令”收煞，最简单的句式便是：“百解去、如律令！”道教是从巫觋脱胎而来的。僧徒曾骂三张的五斗米道有“左道馀气，墓门解除”。自然而然，道咒中带着“如律令”这一胎记。

“如律令”后来又有些变格，主要是嵌入神名，最常见的有“太上老君急急如律令”、“急急如太上老君律令”；有的在其后复加“摄”、“敕”、“疾”等字。

这种定格，成为道咒的鲜明特色，民间的巫师乃至一般的民众，常有模仿道教的咒语，其中亦常以“太上老君急急如律令”收尾。

道咒的这类结构，在某些咒中又有所丰富，一是在神名之后，增入对神的赞颂，比如《金光神咒》：

天地玄宗，万气之根。广修亿劫，证吾神通。三界内外，惟吾独尊。体有金光，覆映吾身。视之不见，听之不闻。包罗天地，育养群生。受持万遍，身有光明，三界侍卫，五帝伺迎。万神朝礼，役使雷霆。鬼妖灭爽，精怪亡

形。内有霹雳，雷神隐名。洞慧交彻，五炁腾腾。金光速现，覆护真人。

此咒所谓的天地玄宗，广修亿劫，实指玉皇大帝。《高上玉皇本行集经》说他行亿劫方证位玉帝，体有金光照彻三界十方。道士一般上殿诵经，都要令这首咒，其意在请出金光，覆护自己。该咒大多数篇幅都在赞颂金光的威力。末句方切入祈求的本意。

道咒中，有一部分是密咒。密咒，又称秘咒，指只有其音，而在汉语中没有相应词义的咒。这类咒，部分地吸收自佛教佗罗尼，也有些是道士自创。明确知引自佛教的，如《先天雷晶隐书》[①] 中的斗姥摩利支天大圣咒等。

这类密咒，或显密相间的咒，道士念时，一般只顾其音，不管自己懂与不懂。对密咒的念法，常三字一句，或五字七字一句，依照中国诗歌的读法，而不顾及它原有的音符长短。

咒是口念的，一般都有韵，读之朗朗上口，这样，它又具有一定的音乐性，与中国的诗歌相通。有的咒本身是长篇的诗，比如《小木郎咒》：

乾晶辉耀玉池东，盟威使者名青童。掷火万里坎震宫，勇骑迅发来大濛。木郎太乙三山雄，霹雳破石泉源通，坤震巽户晧灵翁，猛马四张欻火衡。流精郁光奔祝融，巨神太华登云中。黑幡皂纛扬虚空，掩曦蒸雨屯云浓。阏伯撼动昆崙峰，幽灵翻海玄冥同，冯夷鼓舞长呼

① 《道法会元》卷八三—八七。

风，蓬莱弱水兴都功。

此咒除末几句外，全是诗体，有韵的部分凡七言三十六句且一韵到底。《大木郎神咒》更扩展至一百多句，也是句句有韵。咒常有韵，念之顺口，便于记忆。同时也可与坛场上的音乐配合。

咒的施行，有一定的规范，称为咒法。

咒是以念为主的。各道派咒法行持各有不同，临事所施之咒不一。但从咒的念法到相应的罡诀等，都有严格规定。念咒，依声音高低、有无分为心咒、微咒、密咒。心咒，指心神存意而咒，不发出声音；微咒，指轻声念咒，使惟有自己可以听见；密咒，指口中有言而或急速，或音韵变常，使别人听而不晓其音。也有人将心咒当成密咒，将一般字音可闻可辨的称为声咒，合微咒，仍为三种。念咒，不仅要求字音无误，而且常与掐诀，步罡及运气相结合，而且须存想有真神降临。

从它被道士利用的初期开始，咒就常与气结下了不解之缘。这种方法，同样也是来自巫术的。《抱朴子内篇·至理》："吴越有禁咒之法，甚有明验，多炁耳。"禁咒，是念咒和发放气功之气相结合的，所以又称为气禁、禁气。它的分布，也不独在吴越一地。长沙马王堆汉墓中曾出土一幅帛画，有神像和文字，中有"祝曰"、"禁"、"我有百兵毋动"、"莫敢我向"等，当为依于各种神的禁咒法。该地原属楚。又在巴蜀地区原来也有此术。五斗米道就有一种《禁气录》，是专门给道士行禁时佩戴的。而且其录须得其人修道积有岁月、道阶数度晋升之后方能授予，可见是要练功有成方有资格受用的。只是葛洪当时掌握的材料，主要来自吴越之地。

禁咒的施行中，咒与符、诀、罡相互配合，以存想为主脑，以炁为驱使，综合运用。这里且以神霄派的“行禁式”为例，稍事分析。

行禁式是一小段相对完整的科仪。开始时：

> 凡欲行持入室，先念，《净身咒》，次念《净天地咒》，毕。次念《入户咒》，存想功曹神兵从空而降，左右掐二指上节，禹步斗，望东南取炁，左吹右吹，存自己为真王，左右前后四灵，左日右月，五星在头，二十八宿围绕神霄神府，立师之左右，如密雾。次存见真王，青华，韩君三师在东南五色庆云之中，三台丁步了，香案前以左右手按心叩齿三通，存香中有九色云炁、上冲九天，祝曰：
>
> 天朗炁清，三光洞明，金房玉室，五芝宝生，玄黄紫素，来映我形。玉童玉女，为我致灵。九炁齐升，三光同辉，上浮紫盖，升入帝庭，急急如律令！

此后，尚有上香启白，画符，遣将捉邪附体等，且不来详述，仅分析上面征引的内容。

在行禁式中第一步念《净身咒》、《净天地咒》，此二咒，为道士日常功课，前者是净身业，使自己净化，后者净天地，使天地无氛秽之气，是使环境净化以为下一步作准备。

第二步，自《入户咒》后，即开始存想变神，即想像自己化为(玉清)真王，周围布满了神将属吏。掐二指上节是掐诀的一种，禹步斗踏罡步斗，后面另要专题讨论。这儿只要指出，它们都是禁法中常用的形体动作，认为行之便可禁制鬼神万物，因此，在操作中有所谓内炁运转。至于“取炁”，是取想像

中的神霄之炁，神由炁化，炁入自身，方可想像自己变身为神。

第三步，是具体念咒中最为典型的方式，“三台丁步”，指步三台罡。三台，在北斗魁之下六星，两两相比，称为三能，又称三台，古人称它们为三公之位。所以要步之以示自己处于指挥一切的地位。按心叩齿三通，是念咒的前奏。道门视叩齿为集神，亦为自己集中注意力。念咒前要存想香中有炁冲天，是认为香有通真达灵的功能。念的咒要假其力布达九天，召来九炁。最后的咒，点明了此段，行禁式的主题：天地正炁，映覆我身。这样便认为自身鼓一腔神霄之炁，可以行炁书符、召将、捉邪了。

上面介绍，一方面指出了念咒与炁法的关系，另一方面，也指出了咒在整个法术行持过程中的地位；它与其他手段方法配合，共同完成行法仪式，而仪式的主题，又往往靠咒来提示、点明。

咒的施行，大部分都在法事的科仪中，比如结法坛，先要净坛、镇坛，上坛先要念《净天地咒》、宣《卫灵咒》等等，我们在后面章节中再来讨论。就咒的施行而言，其对象可以是拟想中的鬼神，可以是水、火、木、石诸自然物，可以是人，可以是病症，可以是蚊蚋鼠蛇等动物。不管是哪种物，一经咒过，便被认为已改变了原来的形态，或者被搬移了位置，或者被宣判了死亡，或者从凡物化为沾有神性的宝物。因此咒的目的，是要以语言引起对象的变化，或使对象服从自己的控制。

三　施法的步伐——踏罡步斗

在道法的施行中，有两种基本的形体动作——步罡和掐

诀。《太上助国救民总真秘要》卷八《太上正法禹步斗纲掌目诀法图文》:“按禹步纲斗掌目之诀,为道之大要,法之元纪也。步纲者,乘於正气以御物;诀目者,主於神机而运化,修仙炼真,劾召制伏,莫不资之于此矣。”它们和符咒的应用有密切的关系,四者配合,成为道法中的四种要素。它们又和符、咒一样,有从古代巫术中继承而来,经过道士们的长期沿用和创新,成为庞大的系统,对他们的讨论,比符咒更少。因为符是有形的神界文书,人们对之细研,或可稍识其一二;咒是念的,记录下来之后,其意义是能够读出十之八九的。罡和诀,只存在于法师的行持过程中,虽有罡图、诀谱可查,但呈现的只是星星点点的轨迹,相掐相搭的姿势,常人实在瞧不出其中的玄机。假如我们借用语言学的用语,他们也有词汇,但却不是文字和通常的语言,却是身体的姿势和步伐,而这种形体语汇的形成,却又经过道门中千百年的传承积淀而成,并且秘不外宣,要揭开其神秘的面纱,剥出里面所含的真义,可谓难上加难。这儿且先讨论步罡。

关于步罡的来源,我们在第一章谈道法形成时,已经谈及,它是从巫师的巫步演变而来的,在讨论道法的理论原则时,又谈及道教徒构想出元纲流演图,将步罡与践履某种先于天地的宇宙图式联系起来,从而赋予它某种终极的玄奥的性质。

在长期的演变中道门中形成了各种以星斗和法事内容命名的罡步,形成极其繁杂的系统。

步罡在道法中地位重要,是因为道士相信,它有十分重要的、威力强大的功能。这些功能,大致有三项。

第一项,是改变自己,以通灵致神。

《金锁流珠引八·三五步纲引称》

先从地纪坚劳其身，壮健其神，神炁自然镇藏。然后通天地感使神灵也。(注此法一能治其身二有余力救治於人)用之速於水火。老君授太虚上灵飞晨中央黄老道君，以作地纪，形七斗(注斗七星之形也)，从本生命五苦之地出长生。

具体说来，是要以步纲摆脱五行相生相克的制约：

夫人者身从五行始生，亦从五行所灭，吾知之早矣，况知之晚，亦被所刑害也。皆先作禹步，蹑地纪，顺，倒，返三等了，诵五行祝消之，一年消灾矣。

因此，步斗最初作为修真所用。魏伯阳《周易参同契》所斥的小术中有“履罡步斗宿”，即针对它加以攻击。

步罡的第二项基本功能是飞行九天。

罡，又称为天纲地纪，所以步罡的第一个功能就是以为按图走上几圈，便算是升九天、过九州，巡历天下。其中比较基本的是河图大豁落罡，称豁落斗。实际上它就是原来的斗罡，北斗七星加上辅弼二星作罡图，但采取以河图及所列后天卦位为规范的外观。分冬至、夏至后用两种。前者以坎起，步至离位，后者从离起，步至坎位。河图九数代表天上九个星宿，凡天英(坎一)、天任(坤二)、天柱(震三)、天心(巽四)、天禽(中五)、天辅(乾六)、天冲(兑七)、天芮(艮八)天蓬(离九)。步时念咒，递次点明所步方位、象征意义及罡法威力。冬至后

用咒为“斗要妙兮十二辰，乘天罡兮威武陈，气仿佛兮如浮云。七星动兮上应天，知变化兮有吉凶。入斗宿兮过天关，步六律兮持甲乙。履天英兮登天任，清冷渊兮可陆沉，倚天柱兮拥天心，从此度兮登天禽；过天辅兮望天冲，入天芮兮出天蓬。斗道通兮刚柔济，添福禄兮留后世，入窈冥兮千百岁，一阳之后步相随，豁落神兮除百魅，人在斗口万邪避。急急如律令摄。”夏至后咒为：“日月明，乾坤配，吾从天蓬入天芮；略过天冲逢辅退，却归天禽与心对，天柱天任天英会。人道兴，鬼道废，急急如律令摄。”使用广泛，上清、灵宝、正一及通常雷法中都常步之。它侧重于周游九天，所以在上章奏时，变神时都常应用。

这类罡后来扩展为旋斗历箕罡、二十八宿罡等。他们的特点，都表示天上的仙境，或仙境的某一处，所以步的时候，都要存想这些场境。比如有一种星珠熠耀罡，有两式罡法，一式八个步点，一式只三个步点。道士上香时即要步此，步时念咒：“玉清敕素，大梵分灵，元罡流演，星珠冠周，急急如律令敕！”并存想三境。三境即玉清境、上清境、太清境，道教三清尊神所居之境，步罡咒中已经点明道士点香烛时等于是将天上的星光移来凡间。那么怎样能跑到天上去呢：靠步星珠熠耀罡！

与飞行九天相应，又有一种九州罡。

九州罡的九州，指雍、梁、兖、扬、青、徐、豫、翼九州，《禹贡》等战国前的古书中以之指称整个中国，步之即代表历行九州周巡天下。凡九步，从中宫起，历巡八方。步时念咒：“吾从中宫出，雍州号为乾，移归梁兑上，徐行兖艮方，南想真人位，冀州居坎乡，荆州坤位上，震位青龙方，徐州居巽户，豫州中宫

藏，吾行大道法，永保寿年长。（若摄鬼则下句云‘摄鬼入吾坛’。”（《东岳温太保考召秘法》）咒中顺次指明步罡顺序及每步方位和代表哪一州，末句点明行此的目的在保寿或（巡行九州寻求）摄鬼入坛。

步罡第三项基本功能是禁制鬼神万物。

步罡的另一个重要的想像的功能，是能够禁制鬼神和万物。本来，禹步、步罡既有飞步九天的含义，又有禁制鬼神万物的功能，不过在以后的发展中逐步专门化，某些罡以飞九天为主，某些罡则禁制的作用更加突出。下面先分析几例。破地召雷罡。雷法中所用的罡。因理论上认为雷为阳气，但被阴气所镇，一旦冲破阴气，则激发轰响于九天。所以召雷须破除阴气。破地，即破阴。从天门西北乾位起，步至中五。步时念咒：“唵吽吽，三檀那乾夷摄。兑将起雄兵，艮宫对鬼门，离宫驾火轮，北海波浪发，人门撼地轴，震雷霹雳声，狂风动山岳，诸将助吾身，众将助吾行。急急如律令摄。”这是以禁制为主的罡法，在功能上侧重召役鬼神，雷霆。其罡图模拟九宫。因为九宫图兼括五方：中宫土、南方火、北方水、西方金、东方木，而四方又衍成八卦，八卦复制于中土，这在古人眼中是一幅神秘的灵图。步之也被认为可以将阴阳之位颠倒，使阳气激剥而出，发为雷霆。

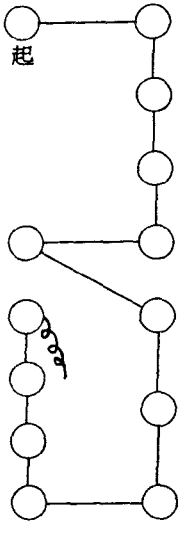
与破地召雷罡同属役使鬼神的罡法，尚有多种，其中较典型的有附体罡。附体罡，步之以使鬼神“附体”。在行考召、收邪一类法术中，要用迷魂法控制人（多用童子）的意识，并暗示让鬼神附身，称为附体。此罡在行此术时作为配合。凡九步，步边念《九转涂咒》：“一转天地动，二转日月昏，三转神魂乱，四转魂魄离，五转倾山倒岳，六转收台光、幽精、爽灵，七转生

魂迷、死魂迷，八转收八方形影，九转摄亡附身”。（《东岳温太保考召秘法》载《道法会元》卷二五四）咒中一转、二转云云指九步中每步的赋义。大要为表示天昏地暗，被附者三魂（台光、幽精、爽灵）已被法师收起，亡灵（或邪祟）已经附身。召雷霆的禁制对象是“阴气”，而此为生魂，二者不同，但相信步罡有禁制万物的功能则一。与摄生魂罡法相类似的，有追摄亡灵的罡。灵宝科仪中称“召役神虎啸命灵罡”，又称“提魂虎迹灵罡”，凡十三步，以丁步步之。在炼度、破幽一类科仪中，立神虎堂追摄幽灵，召役神虎将吏时步此罡。步时须存想天门有紫云碧霞之气，中有神吏，虎贲童子、玉女，符吏等，并手握神虎提魂印，念咒：“天一北祚，太一紫元，北魁玄范，神虎玄冥，斗中大圣，玉女追魂，十方精光，随我呼灵，一呼一吸、入我身中，随气而出，随气而行，变化亿千，元享利真，急急如中斗大魁摄。”[①] 以咒的内容我们知道步此罡的目的，是催促神吏去追摄亡魂。因为在道士观念中，人死入酆都，有时又会四处游荡，在超度斋中要他们临坛受度，便须花些功夫去寻。当然常人无法克担此任，只有遣神虎将军代劳。罡有对神虎将军发遣催促的作用，因为神虎原属北斗管，便不得不受罡法的禁制了。

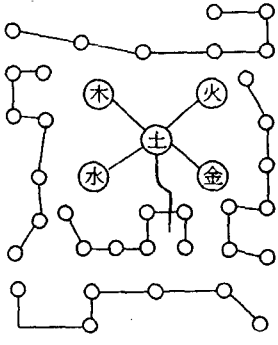
以禁制为主的罡，还可以举神霄派的“伏灾斗”。这斗是以五星居中，并东、西、南、北、中五斗罡拼成四周四斗，有时又被视作二十八宿罡，所以此罡也可以看成包含了二十八宿的。他是“去官灾口舌法”中的一个组成部分。步之前先念《存斗咒》，再步时念《伏斗咒》：“我生斗罡，起斗行罡。三台在前，辟

① 《上清灵宝济度大成全书》卷二三。

除不祥。天一在后，辟除邪兵。日在吾左，阳明耀耀；月在吾右，变景阴精，华盖覆头，足七星。二十八宿四张，为吾城郭。方圆三十里，周匝下营，排阵境界，千邪万害，恶鬼凶神，伏吾魁罡之下，无动无作！急急如高上神霄玉清真王律令！"



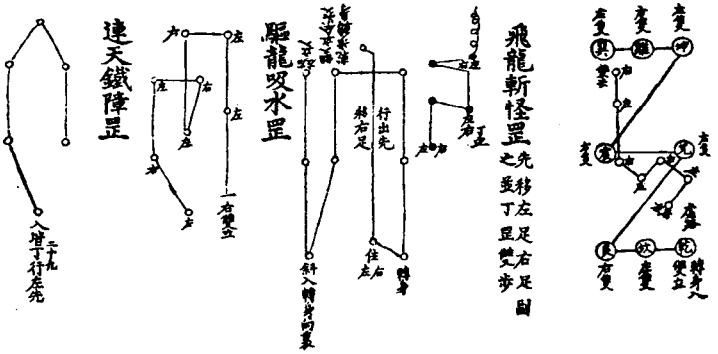
召役神虎啸命灵罡



伏灾斗

从咒中看步此罡之所以能"伏灾"，主要是因为步者以为斗星、二十八宿因此而覆盖和周匝卫护着自己；也就是说自己藏身斗中，再加上默祷事由，念《变灾咒》，便认为真灾自灭了。

从上面的例子可以看到，步罡代表飞步九天，着重在模拟天象，认为走在浓缩了的天庭图景，便与走在真的天庭上无异，而禁制的含义，又在模拟的基础上，强调所模拟对象的权威，相信凭了这种权威，可以对鬼神发号施令。所以一步，就



会对鬼神发生感应。以后朝着这种相互感应的功能上去发挥，又衍生出各种各样的召(神)将罡、召龙罡以及专用于兴云布雨、驱蝗、遣瘟等具体场合的罡法。一般道法科仪书中，都根据法术的内容，载明步罡的范式。上面的几种罡，分别用于祈雨(作水召雷罡)、斩妖(飞龙斩怪罡)、止雨(驱龙吸水罡)，以及围捕妖精的模拟战斗(连天铁障罡)。

四　施法的手势—掐诀

(一) 掐诀的源头

掐诀又称握诀、捻诀、捏诀、法诀、手诀、神诀，有时称斗诀，简称为诀。道法基本方法之一，符箓派尤其重视。指在手掌和手指上掐某些部位或手指之间结合成某些固定的姿势，起到感召神鬼、摧伏精邪的作用。“祖师心传诀目，通幽洞微，

召神御鬼，要在於握诀。默运虚元，因目之为诀。”[1] 握诀与步罡是道法中最基本的两种形体动作。指掌间结成某些姿势，无声无息，却运作着虚无的大道，造成通幽洞微的效果，所以视为一种秘诀，一种窍门。

道士诵经、行符、念咒、步罡、结坛、召将、气禁、收邪、治病、祈禳的各个环节都要掐相应的诀目。但是，对掐诀的由来、原理素来少有人去问律。这也难怪，道门中将之视为至秘，绝不轻易外泄，人们也就难以究讨了。当然，难，不等于无法穷究。下面的讨论就是一次尝试。因为过去此类材料公诸社会的很少，我们在讨论中尽量介绍得详细一些。

诀最初是谁使用的？现在已不清楚。在关于步罡术的传说中，就提到“手指”，手指，即与诀有关。据云禹见鸟步星罡，转木石取蛇食，于是学之三年，术成之后，能履九斗，配星于足，以足指物即转，不知用手配合之。后有神人告诉他。“足履手指。何以足履亦使足指？王不见灵鸟足履嘴指？”于是禹拜而受之。记载此说的《金琐流珠引》，题名“中华大仙宰王方平、张道陵、赵昇、王长、司命李仲甫、茅盈、许玉斧等系代撰述，中华仙人李淳风序并注”，作者是否这些人，可以不来评考，道书多有托始，不过从中也可看出大抵是正一、上清诸派共奉的道法专书。李淳风为唐初人，则“金锁流珠”原书应在南北朝就已存在，看来诀的出现与罡一样古老。在修行中，诀与步罡是相配合的。据李淳风说，该书原名《太玄三五金锁流珠经箓》，正论履斗步罡要箓，后改撰出十五卷正经，及《掌诀图书》，至于《引》，则又节录论述其要目。掐诀，又称捻诀，与

---

① 《道法会元》卷一六。

步罡配合，如步二十八宿罡，“二十八宿后圣授王君也。先从北斗而起，次东斗，次南斗，次西斗，毕，登中斗而不履真人星。夫履北斗求请法捻甲子诀，东斗捻甲寅诀，南斗捻甲午诀，西斗捻甲申诀，中斗捻甲戌、甲辰诀。此是随方斗诀也。修行长生以朱墨涂司命诀目，不者即五色丝缚之。即步纲，三年成地真，以至通司命来下，与余死籍。”看来掐诀之法，由来已久。步罡有禁制外物的作用，与之配合之诀，作用也差不多。因此，诀的起源，和古代的气禁之术有关。现在能查到的记载掐诀之术比较完整的著作，是《太上助国救民总真秘要》，此书为北极天心派的著作，其中没有入北宋末年盛行的雷法，应是北宋前期的书，其诀谱称《禁治掌目诀图》。禁，即气禁之术，诀以之为称，足见原系属于气禁的。

（二）诀的构成

掐诀，在道士看来，乃使“宇宙在乎手，万化生乎身”在手上，依照某种原则，造成一定的姿势，以为可以禁制、支配相应的外物或鬼神。这种姿势称诀文和诀目。这是其“诀”的主要结构。由此结构，又可造成外界的变化，便是掐诀的主要功能。

诀文指在掌指上的某一固定部位象征北斗七星、十二辰文、九宫八卦、二十八宿等。如在二、三、四指九个关节纹上以中指中纹为九宫中文，余八个关节纹为八卦文（依据后天卦位从四指根部关节纹为乾文起始），五指上布子、丑、寅、卯、辰、巳、午、末、申、酉、戌、亥十二辰文。每掐该文，即表示把握八卦、十二辰、二十八宿等。由于古人常用八卦、北斗、二十八宿等象征宇宙中天象的运行、造化的奥秘、空间的位置和时间的变换，故通过诀文，在手掌上形成了一个浓缩的宇宙图景，故

有“生于神机而运化”之说，也即如《阴符经》所说的那样“宇宙在乎手，万化生乎身”了。由诀文加上其余指掌联结方式构成诀目，通常说掐某诀，即指某诀目。简单的诀目只有一个诀文，复杂的诀目则要同时或依次掐多个诀文，比如飞捻北斗时，便须迅速捻过七星本文共七个点。有时还要加上各指和指掌间的交结，甚至双手并用。诀文中最基本的有十二宫、八卦九宫、七星等。除此之外，南斗、中斗、西斗、东斗，各有若干星文，复有二十八宿星文，也都在掌指上有相应之点，亦即该诀文。只是比较起来，不及上面列的九宫、七星、十二辰文，用得那么多。

诀文是构成诀目的基础。从诀文可以看到掐诀的若干原理。古代气禁之术中常直接将某一特定掌指部位与要禁制的对象联系起来，而在诀文中较多地表现了力图在掌指上体现古代宇宙的倾向。由他们构成的诀目，在便取得某种掌握了造化玄秘的外观。尽管在实际的运用中，诀的功能仍在象征某些灵物，并且试图以象征的姿势去感应所象征的东西，而且也保留了若干在禁咒之术中引来的比较具体的诀目，然而总体而言，以诀文所代表的宇宙图景来解释诀目的倾向占着上风。尤其是北宋后期兴起的五雷正法，特别重视诀文的运用。盖它为宋代新创的法术体系，对内丹术吸取较多，比起以往的道法来，理论素养也高些。在施法中，注意适用一些简括的理论原则。况且他在北宋末崛起，从神霄派起，迅速蔓延至正一（张继先）、清微（黄舜申），乃至金丹南宗（陈楠、白玉蟾），造成诸派雷法并兴的局面。在短时间中要想更新诀目，也只能走由诀文造诀目简捷的道路。

雷法中的变神诀，几乎全由诀文构成。比如《上清玉枢五

雷真文》所载的诀法，是左手大指从酉文开始，轮流掐戌、亥、子、丑、寅、卯，然后至辰勒定，并存想自己变成了五雷使者。至于神霄派雷法中的诀目，绝大多数皆由诀文构成。

对诀文的理解，各派各家并不相同，这种不同，直接影响到用以构成诀目的方法。比如十二辰，《上清玉枢五雷真文》是这样阐释的：

> 寅为斩目，斩鬼，断虎狼虫鼠，吹掐之。卯为颠目，断颠邪，吹掐。辰为炁目，去肿毒疼痛，咒水生云雪雷雹。巳为通目，可发符用兵，通天入地，书符，批押、关牒。午为光目，咒水治眼目暗，消肿痛、止血、行炁。未为成目，就吉起造、镇宅、求财、交关、求官、除虚耗。申为去目，召发兵将、追捉鬼祟。戌为贼目，飞符夜行，人鬼莫见。亥为勾目，收鬼追魂，勾城隍社令。子为利目，通脏腑，解热结心燥。丑为妖目，断怪捉鬼。

但是，灵宝派的《五府纳灵诀》中有《金轮制魔摄局》，系与咒语“金轮制魔摄”配合的诀，其法只从酉文轮至卯文，复从卯轮至酉。按酉居西方，卯为东方，由酉起始，义为西方金，轮流掐之，表示行过十二辰，为一周天，轮转之义。这儿的十二辰文是空间座标。正一派高道娄近垣所传《太极灵宝祭炼科仪》中的“巡逻诀”，从寅文起，然后历卯、辰、己等文回环至于丑文，代表神吏巡行十方三界，召摄亡灵。其取义，盖因十二辰也是空间座标。在《周易参同契》等炼丹书中，子北午南，卯东酉西，十二辰作周天环匝。灵宝、正一都仿之于此，而《上清玉枢五雷真文》的一家之言，另有取义。

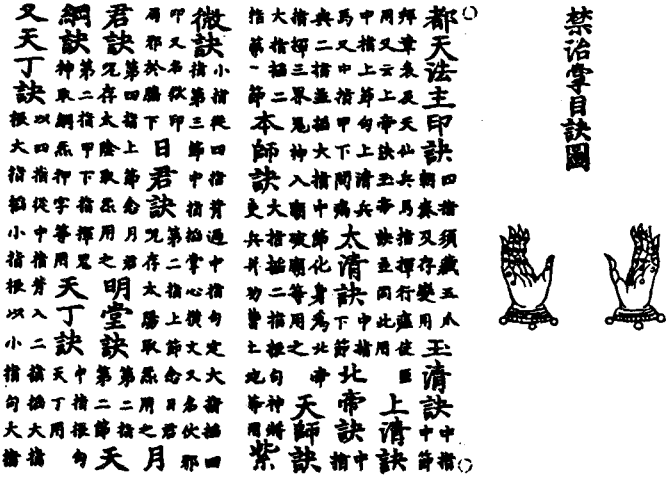
由于各派对诀文取义不同，造成诀目常不一致。但从总的方面看还是大同小异，因为那些诀文的原义是早已约定俗成的。

有完整的独立意义的掐诀姿势，称为诀目。诀目，《道法会元》卷一六一："祖师心传诀目，通幽洞微，召神御鬼，要在于握诀，默运虚元，因目之为诀"，诀目各有名称，大多称某某诀，如本师诀、上清诀、五雷诀、灵官诀等；也有称手印或印，如元帅印、大铃印等；少数称局，如雷局。每种诀目都有相应的象征意义，如雷局象征天雷，火铃印象征拟想的流火金铃。构成诀目的，主要是手掌各部分之间的掐捏部位，简单的只掐一个部位，如北帝诀为左手大指掐中指下节，复杂的须顺次变换多个掐捏部位，或同时掐几个部位，其名目繁多，常常一法所用即达数种乃至数十种，因道派传承不同，同一诀或诀目不同。每派诀目都构成一个系统，称诀谱。

前面说过，诀目可以由诀文构成。简单的诀目只掐一个诀文；在这个意义上，它和诀文一词有时可以通用。诀目的数量大，每派常绘制成诀谱，在本门内授受和运用。

（三）诀目的性质和功能

从诀目的内涵看，它们各有所象征。这种象征，多指称鬼神世界的灵物。比如雷局象征天雷，火铃印象征流金火铃，北帝诀象征北极紫微大帝，莲花诀象征斗姥的莲座，又象征托亡灵上升的青莲，如此等等。而这种象征，在观念上是认为可以传递给鬼神及其他外界事物如虎、蛇乃至别人的。所以他们是特殊的信息符号。道士称他们能"通幽洞微"，即指此。同时，诀以禁治为名，被认为对鬼神外物有禁制作用。所以，它与一般的信息不同，而是可以对外物有某种强制的感应的即



《太上助国救民总真秘要》所载诀谱(局部)

道士说的“召神御鬼”。综括这两方面看,他与咒语的性质最为接近,但一则口宣,一则手掐。倘若我们借用语言学上的词汇,可以称其为手势语言。但这种手势语不是运用于人际交往,却是运用于与鬼神的交通,不仅传递信息,同时在观念上又具有改变、禁制外物的神秘力量。

这种手势语言,一部分取象于人间的事物,尽管作了神秘的解释,但仍可读出其义。比如金桥诀,象征接引亡魂升天的金桥,那结法是大小指相搭,三指伸直,左手在前、右手在后,显然形成一座桥梁的形象。又如道士咒水时,三指五指掐于掌心,其余三指竖起托住水盂,称三叉诀,它是模拟鼎的三足及坛场上支托法器的架子也比较明显。但是绝大多数诀目,都是依照一定规则人为规定的。比如前面说的诀文和由之构

成的五府纳灵诀等都是这样。

金桥

诀的重要功能是对鬼神、外物有禁制作用。禁制之说，纯粹由某种信仰造成。我们只能说，某种动作对外物能起禁制、感应的想法，从上古巫术中就产生了，后来在道教中得到发展。这种动作，自然不限于手掌，也被赋于其他部位。比如禹步，是相信如禹得偏枯病走路一瘸一拐的样子，能禁鬼神，能改变外物。《云笈七籤》又载一种"按山源"的法子[①]，说："大洞真经高上内章遏邪大祝上法曰：每当经危验之路，鬼庙之间，意有疑难之处，心有微忌者，乃当返舌内向喉，咽液三过，毕，以左手第二第三指捻两鼻孔下人中之本，鼻中鬲孔之内际也，三十六过，即手急按勿举指计数也。鼻中鬲之际名曰山源，一名鬼井，一名神池，一名邪根，一名魂台也。"又说："左手按山源则鬼井闭门，手薄神池则邪根散发，手临魂台则真神守阙。于是感激灵根，天兽来卫，四精震伏，莫干我真。此自然之理，忽尔而然也。"按山源的前提是在鼻子中和周围设定一些与鬼相关的部位，手捻后便认为与鬼神有感应。诀的性质和功能与之全无二致，但是掌上可布的相应之点比身上其他部位都丰富得多。特别是诀文形成后，可以造出的诀目简直是无限的。

诀目数量极多，所以形成这一特殊的手势语言的辞汇表也极繁复，不过，归纳起来，还是有一些理则可寻。

综合一些诀谱来分析，诀目的设计，大抵一是依据着神仙

---

① 按山源，亦见陶弘景《登真隐诀》，其来历甚古。

谱系的，一是依据所要对付的对象的。

依据神仙谱系的诀目，相当典型地表现了道教的特点，表现其法术和散落于民间的巫术的不同。这一点留到后面来讨论，先介绍一些这方面的诀目。

道教的神仙谱系是极为庞大的。不过就行法而言，经常与之打交道的有尊神、祖师、神将三类。这三类都有相应的诀。

先说与尊神相关的诀。比较常见的有玉清诀，上清诀、大清诀、北帝诀等。其诀结法和用途如下：

玉清诀，又称上帝诀，玉帝诀。诀文在中指中节，拜章表，统领天仙兵马，指挥行瘟使者时掐。

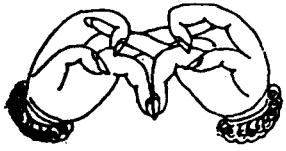
上清诀，掐法有两种，一掐中指上节，在召请上清兵马时用；一掐中指指甲下，问病时用。

太清诀，诀文在中指下节。以上三清诀，代表三清尊神降临，所以是十分重要的诀，为各派所通用。与之相类似的还有北帝诀，北帝为北极天心派所祀的主神，北宋后地位逐步升高的真武、天蓬、天猷，黑杀四大将军原来还是他属下的大将，合称四圣真君。所以该派传有北帝诀，左手二、三指并掐大指中关节，代表北极大帝降临。在化身为北帝指挥三界鬼神、伐庙、破庙时使用。又如天皇诀，又称天皇印。灵宝派所传。以二指掐大指根，大指掐中指中文，三、四、五指引开挺向后方，整个手势稍有北斗之象，故向后象徵斗杓，斗口中有二尊帝星。应用广泛。“以印呼雷役电，止雨召龙，禁敕雷霆之怒，收摄虎豹之狞，役神摄鬼，皆用此印。”①

---

① 金允中：《上清灵宝大法》卷三六。

代表尊神的诀目，有时不直接称尊神名讳，而用其坐骑代表。比如炼度仪中请太乙天尊临坛，法师掐狮子诀，左右手掌相叉搭在一起，左手大指屈掌内，余九指皆露在在外，原来传说太乙天尊坐骑是九头神狮，这一手势九指外露即为象征。类似的有莲花、宝相莲花，代表斗姥宝座，掐之或象征斗姥降临，或象征以之迎接斗姥；大小猪头，代表斗姥坐骑神獬（猪头上生角。斗姥为外来神，原是印度摩利支天，在密宗传说中其坐骑为七个乌猪，道教中或改成白猪，复加上角，称神獬。）

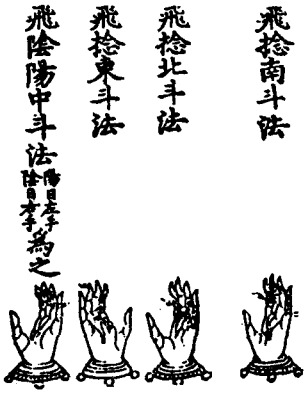


大猪头

祖师诀主要是天师诀和本师诀，代表祖师降临，有时法师存想自己化身为天师指挥神兵驱邪时用，左手大指掐二指第一节。另有游师诀，存想巡游天地捉邪时掐。

代表神将的诀目甚多，包括元帅诀，都监诀、天丁诀、功曹诀以及日君、月君诀等。

以上各诀，都是代表神将降临或表示指挥天兵天将围剿妖邪鬼魅。另外，还有代表五斗星君的诀目。《太上助国救民总真秘要》卷八载《指掌飞五斗法》云："夫治鬼驱邪，拘魂制魄，藏神庇身，立狱追鬼，盖宅护民，以至法师降伏神鬼邪魔魍魉精灵妖怪魑魅之属，皆须自先飞捻五斗，缠身保固己形，安藏魂魄，然后施行诸法，制劾邪魔。若斥逐鬼邪，患者稍安，明见祟已远，则宜以飞五斗围卫患者之身。若病人魂神久为死者，勿引去，住身形，倏经符法驱遣，日下不来作害者，急以飞捻五斗而盖庇之。若立狱、召鬼、镇宅、安人，俱以飞捻五斗之诀布匝其方，切须依按图书，明解指节，三叩齿逐斗闭炁默念



飞捻五斗(局部)

星名而飞捻之。"如此说来飞捻五斗应用是极为广泛的。所谓五斗,既指五方星斗之气也指五方星斗之神,其中最重要的还是北斗和南斗。南斗诀即代表南斗六星的诀文。分别掐左手卯文,(第二指从根部起一、二节之间)代表魑(音离)星;掐左手辰文,(二指从根部算起二、三节间)代表魁(音旨)星;掐左手午下一文(中指二、三节之间)代表魁(音天)星;掐左手子上一文(四指一、二节之间)代表魁(音尊)星;掐左手末下一文(四指二、三节之间)代表魁(音胜)星,掐时须存想南斗六星名讳。用途广泛,凡在捉妖、祭炼等科仪中须书南斗名讳符字,涂写南斗六星时皆须掐之。所谓飞捻南斗,就是顺次快速掐此六诀。

上面说的都是代表神仙的诀目。因为各道派所奉神仙稍有不同,上面介绍的是各派科仪中都常使用的。

至于说到要对付的对象,科仪设计的诀目,就难计其数了。因为道教治病、驱邪、炼度、禳灾的法术门类繁多,相应的

诀目也就数量庞大。这类诀目有的以所对付的邪秽立名，如所谓虎目、鬼目，有的以法师的行持为称呼，比如煞鬼目、禁鬼诀、握雷局等，甚至所持神器、手段立名，如三叉诀、剑诀、金桥诀等。

道士运用诀目，通常和念咒配合，那简直是演说中以手势助语言的再现，同时也与步罡、发符等配合。在综合的运用中，诀这种有魔力的手势语言，可以构成一幕幕和鬼神"交通"的话剧，这儿试举促使鬼神押各种精灵、邪鬼入狱的法术为例。上清天蓬伏魔大法中有一种《用净灰围罩四维促法掌诀》：

> 促天门归地户(亥过巳)，促地户归天门(巳过亥)，促人门归鬼路(甲过寅)，促鬼路归人门(寅过申)，促东就西(卯过酉)，促西就东(酉过卯)，促南就北(午过子)，促北就南(子过午)。翻天就地(午归子)，移地就天(子归午)。移前作后，移后作前(两手合掌翻覆)。促子、促丑、促寅、促卯、促辰、促巳、促午、促未、促申、促酉、促戌、促亥，促青州、(子上起)促扬州、促幽州、促豫州、促兖州、促荆州、促三河、促雍州、促益州、促冀州、促徐州、促并州，促城隍、促里社。

后面还有一长串"促"，所谓促，是促鬼入用灰画成的"天狱"中接受考问和处罚，那一串咒和相应的诀，便构成了各方鬼邪被促入狱的活剧——当然，这是旁人看不到的只有法师能"看到"。

(四) 诀窍和气机

掐诀起于禁咒之术，所以至少在理论上，它与气的发放有

关。宋郑所南《大极祭炼内法》卷下云："或问掐诀者何也？曰：诀者，窍也。《黄庭经》云：'子为人关把盛衰'，则手能握一身之造化。掐子则肾水之神盛，掐午则心火神盛。一一有说，不可尽究。"①

郑所南的说法，是依据宋代的内丹理论。原来在内丹中，人身法天象地自有一壶天，所以在理论模型上，全身的气机运行都可以五行、八卦，十二辰二十八宿等标志。五脏与五行之炁相配。肾水升、心火降，称做水火既济、坎离交合之象。在理论上，离火居南方午位。现在将子、午之位搬到手上来，"子"文在四指根，午文在中指尖。那么掐住午文，便引动心神盛旺，掐子文便导致肾水之神盛。其余可以类推。这样，掌指上的八卦、十二辰等处，便成了所谓的气窍。

掐诀，与气机相关连，所以掐诀与闭炁、放炁常相连使用。比如《金锁流珠引》卷一〇有所谓《说使柱天力士去敌凶恶图》，便是说道士忽遇凶恶盗贼等来加害，便应"闭炁捻诀而凶敌之"，具体方法是：

> 先闭炁捻诀，(注：诀是刀支诀，名凶恶鬼贼刀支是)。存其彼凶鬼贼(具前上祘中注)宅舍作四斗收凶恶鬼魂魄，令不得东西南北上下飞走，自身作四斗配衣前，(注前者口，后者后孔放炁)便写炁交手胸前作弓弩(注男左肘为弩右为弓，皆存之验用)张捧箭射之，仍踰地三过，叱叱，凶恶贼即倒。

---

① 郑所南的论述，已晚至南宋末，此前的理论，或没有这么深。但掐诀与气有关，当是事实。

这种办法是否有效，大可怀疑。不过道士认为有效，其中的关键乃在诀与炁的关联。

道门中既认诀为气窍，在服气行气中都设立了相应的诀。比如日君诀、月君诀、天罡诀，都是为服气（或在行法中吸纳星气）而设。日君诀代表太阳星君，左手大指掐第二指上节，念日君咒向太阳取炁时使用。月君诀，代表太阴真君，掐左手第四指上节，念太阴咒存想太阴真君向月亮取炁时使用。天罡诀，掐左手第二指指甲下，凡指挥鬼神、取天罡炁，书符押字等使用。

五　施法的要件——药

在道门法术理论中，曾将药与符、炁并列为术之至要者，讨论法术，不能不涉及药。

道门擅场用药。神仙是道门信仰的对象，又是追求跻身于中的理想境界，而为达此境界，道教徒乃大量寻药，合药。这些药，本来是为追求长生不老而施设，其中包括各种各样的动、植物，以及金石矿物和它们的冶炼物。它们有些是确实可以治病健身的，有些是无效，乃至有毒的。道教徒在大量用药和合药的过程中，逐步了解了各种药的形态，鉴别方法，以及人工控制其变化、生成的办法。此类知识，是药物学和原始化学的重要收获。因此，近代以来，颇有从原始化学、医药学领域，对它们加以钩沉、梳理和评述的。然而，必须指出，寻药、制药，尤其是唐代以前道门视为至重的金丹、黄白术，本身是被当成法术的。从它们的目的和制造过程中的种种施为看，

都服从于、服务于使自己通灵、成为神仙这一虚幻的目的。它们在科学史上的价值,是包裹在这种法术之中的。说它们是法术,并不否认其科学史上的价值。我们在这儿讨论时的视角,是从法术上着眼。

(一) 服药通灵

道教徒制药本身是种法术,而服药是为了成仙,至少也为求具备某种神通。无论是服草木药,还是服金石药,通灵,都是追求的基本目标之一。

为寻找某些使人服之成仙的草木(包括灵芝,现代归入真菌类,古代视为草类)药,道士曾付出长期的努力。他们认为有奇效的草木药,范围甚广,而最精粹者被认为有神炁所寓,服之成仙。比如黄精,早期灵宝派便极为推崇:

> 黄精之草,太阳之精也。结气九天,浮游八朗,逐风流化,散精六合,依山寄名,因云雨之润,附景托形而为草物,其生太行之坂,立根磐石之侧。含精三阳,随气敷荣,育养淳和,温调甘露,上承太火于少阳,吐葩于盛夏,积精成真,充根累节,色黄味甘,朝出向阳,云叶理通,与众草不群,万物不双。此所谓中黄之所处,积阳之所宗,其神化者也。蛇食之化为龙,鸟食之化为凤凰,人食之为仙王。大哉此草,获天地之淳精也。①

黄精的神效如此,所以人服了它,可与天地相望,众神集会,太一候迎,上升天府,下游昆仑,那简直神通自在了。就是

---

① 《太上灵宝五符序》

没有服到家，那也可以有些变化的异能："服食黄精三十日，通知神明，百日，欲腾跃，走及奔马，不知倦极；二百日之后，乍见乍亡"，已有了隐形变化的神通了。①

有些道派，为使自己能役使鬼神，专择名含"鬼"字药草服用，洞神道士为役使八帝，即南斗佐史八大鬼神，除禹步，服符等外，专立"饵药通神"一法，称：

> 药之为用广矣大矣，然则含灵通识莫不资之，所以存身。故还丹玉液，神仙之秘道，异草灵芝，养生之要路。故药者，可谓流形之命，圣达之心。语其功也，或能兴云致雨，愈疾通神，威虎辟兵，禳灾厌盗。或明人耳目，或移人性灵。故金朱增年，银屑益寿，石膏发汗，大戟必泻，麻黄见鬼，莨菪拾针，此乃药性殊能，无所不致。斯则与覆载侔功，四时齐变，功庸无尽，难得而称焉。②

药之效在通神，那么重要的是药本身要有些神奇之处，书上列出的药，都是草药，但皆带鬼字：

> 鬼兵一分（一名鬼箭，今时鬼箭草是也。吹咀取羽，共带皮而用之，根叶枝茎非所须也。是山之中即有此药，依时取任用之）。
>
> 鬼扇一分（又方扇。是苗处山泽中偏饶此药，故不复言）

---

① 均见《太上灵宝五符序》卷中。

② 《洞神八帝元变经》

鬼轧一分(又名石轧。此药出处正是山阴石上水流过之处,石上水苔是也。但是诸山阴石上水流过之处即有此药。石苔是形如水中苔)。

鬼苗一分(又方用鬼督邮苗,名为鬼苗,见用之亦有效验)。

鬼臼二分(一本一分鬼扇根,是此药世间常用易识,故不复委细注之)。

真丹砂五铢(此药出雄黄中,然与雄黄少异,其形色黄明润泽,胜于雄黄,不甚有熏黄之气,然犹是雄黄之类)。

鸟卵三分(易识故不广言。二月三月春时,于鸟巢中探取,未经断壤者良,用之)。

这些药,并非难得之物,比如鬼箭即蒺藜《神农本草》列为上品。鬼扇,常用名为射干。明李时珍《本草纲目》卷一七《毒草》著录。丹砂则素称上药,为炼丹原料,成分主要为硫化汞。据称这几味药依法服用后,八大鬼神便会现身,共人言语。[①]若是怕鬼神传语虚妄不实,则又可用药埋在鬼神第一次现身所立之处以为厌镇,那么鬼神便永世不能妄语。

自然,道门中视为至重的药,仍是大丹。大丹之效,极而言之,则白日飞升,至于通灵变化,乃是题中应有之义。黄帝九鼎丹,服其中第一丹"流珠九转",已是不得了:

---

① 这些药中,有些是有毒的,如鬼扇,朱砂多服亦燥热成汞中毒,所以见鬼现身云云,颇有可能中毒恍惚幻视。

服第一之丹流珠九转，及丹华二丹功能者，以甲子日平旦向日再拜，长跪服之如黍粟，即时神仙，上升九天，服半黍粟，即为地仙，入水不湿，入火不烧，万恶不中，兵刀不伤，变化自在，出入无间，役使鬼神，寿同天地。若欲去代，更服半黍粟，即时升天。欲度俗人，服如小豆，即日升仙，服半小豆，即为地仙。及六畜令服如大豆，即时升天。故曰：鸟得之为凤，兽得之为麟，蛇得之为龙，鬼得之为神，女得之为玉女、男得之为仙也。以蛇脂和为四丸如弹丸许，埋所居宅处四角，即变为赤龙，举宅升天，去地七千尺，变为金玉，任情所适。埋一丸如鸡子黄，随所近远，方圆千里，下彻九泉，其中所有江河山林皆悉升天矣。[①]

如此，不仅人能役使鬼神，变化自在，出入无间，以及尸解变化，极而白曰升天，六畜也可升天，连住宅也可一起拔升上天堂，即所谓拔宅飞升，端的是不可思议。

（二）药以致变

服药通神，是使自己具备种种法力，道士施法时也常直接用药。这些药，也是草木金石全用，不过以种种金石药和丹药最为神奇。这种用药的方式，实际也有不同。有的是实有效验的。葛洪称佩雄黄可辟蛇，又说江南山谷间有毒虫射工、沙蚤害人，“若带八物麝香丸、及度世丸、及护命丸、及玉壶丸、犀角丸、及七星丸、及荠苨，皆辟沙蚤短狐也。若卒不能得此诸药者，但可带好生麝香亦佳。以雄黄大蒜等分合捣，带一丸如鸡子大者亦善。若已为所中者，可以此药涂疮亦愈。咬咀赤

① 《黄帝九鼎神丹经诀》卷二〇。

苋汁，饮之涂之亦愈。五茄根及悬钩草菖藤，此三物皆可各单行，可以捣服其汁一二升。”[1]这些药物，特别是麝香丸、雄黄、大蒜等实有辛烈气味，可以辟毒，只是其效容有夸大耳。

而有的只有想像的厌镇作用。如葛洪引《金简记》云：

> 以五月丙午日日中，捣五石，下其铜。五石者，雄黄、丹砂、雌黄、礬石、曾青也。皆粉之，以金华池浴之，内六一神炉中鼓下之，以桂木烧为之，铜成以刚炭炼之，令童男童女进火，取牡铜以为雄剑，取牝铜以为雌剑，各长五寸五分，取土之数，以厌水精也。带之以水行，取蛟龙巨鱼，水神不敢近人也。欲知铜之牝牡，当令童男童女俱以水灌铜，灌铜当以在火中向赤时也，则铜自分为两段，有凸起者牡铜也，有凹陷者牝铜也，各刻名识之。欲入水，以雄者带左，以雌者带右。但乘船不身涉水者，其阳日带雄，阴日带雌。

所谓铜之牝牡，本属无稽，将之铸成铜剑，要用五石、取五数，皆以之象土，五行土克水，所以带着它们，便以为厌水精。这类用药的办法只具有想像的功能。

也有以药造成某些真实的化学变化而神之为秘术的。所谓点金、点化之术，是其中重要方法。用少数药点铁、丹砂等为之.成药金药银，如传说汉刘根煎铅锡，以少许药如豆大，投之成银。又有销铅，以药点成银；复点之成黄金的方法。这些过程中，“药”为何配方已不得而知，但造成的是化学反应可以

---

① 《抱朴子内篇·登涉》

无疑。生成的金、银也并不是真的金、银，而是药金药银，只是性状、外观相似而已。不过古代没有当代化学知识，术人视作神秘，旁人也觉得他有了不起的秘术罢了。陈国符先生《中国外丹黄白法考》列《点药·点(点化)、点(点化)法》云：

> 制黄白，或径制黄白，或先制点药，再点贱金属等成黄白。
>
> 《庚道集》卷六："此药是点药，每十两净贺，用白神丹一两，同入甘锅内，炡成汁。候有蝉声，以柳枝急搅。声尽，倾入地坑内或陀。(已成药金或药银)任意打用也。"用少量之点药(白神丹)点大量之贺(与其他贱金属等)成黄白，谓之点或点化。①

按这一类点法，在宋代文人笔记中多有记载。得其术者，往往在富室贵官间兜售。不少有识之士已知所"点"成的金银，不是真的金银，只是药金药银。南宋末周密《齐东野语》："安定郡王子涛字仲山，在京师时，其兄子冲喜延道流方士。有许公言者，能以药为黄金。其人皎然玉树，有小炉高不盈尺，以少药物就掌中调之，纳火中，须臾精金也。谓仲山曰：如何？仲山曰：毕竟是假。许愕然。"宋以后，点成的精金"是假"的认识普及，这类点金术信之者越来越少。

道士中有炼丹、服丹的尝试，自然便有服丹中毒的痛苦经验，所以有些人便去研究解毒去毒之法。善于解毒，古代也被视作秘术。《旧唐书·方伎传》说张果见玄宗，玄宗为试其不

---

① 《中国外丹黄白法考》，上海古籍出版社，1997年版，第224页。

测，以堇汁饮果，齿尽焦黑。果命左右取铁如意去[illegible]，怀中出神药傅墮齿之断，复寐良久，齿皆出矣，灿然洁白，玄宗方信之。去齿复生，恐有夸大，但张果对毒药有研究，则是事实。《云笈七籤》卷六四收有《玄解录》，记九霄君降授守仙五子丸于刘泓，以解丹砂及乳石硫黄紫粉之毒。此书曾由张果进上玄宗，秘于禁中。陈国符先生认为守仙五子方的来源与张果有关。至于汉代九霄君降授刘泓，乃张果虚妄之言。（参看《中国外丹黄白法考》第403页）。不管如何，张果颇懂解毒之法是事实。新旧唐书所载或有夸大，或是从他懂解毒的事实中傅会而出。

有些道士善用药为幻术，当时人看作秘法，实际上却是利用了药物之间的某些化学或物理的变化。这类秘术，林林总总，千变万状，不可遍举，下面只说几个例子。

《续文献通考》记山西平阳人张金泊有异术，在皇帝面前称："臣能采莲为戏，瓶中能出五色云。"命为之。袖中取一铁瓶，画五符与水投瓶中，用火四炙，初出如缕，渐勃然五色云迷布上下。这种出五色云的办法，显然是用了药物，入水加热，放出五色光烟，入符，不过是掩饰且故作神秘而已。这儿制造五色云气的具体药物不清楚，但道士在炼丹、炼金银中，知道观察火焰、烟气色彩辨别药性，所以颇知制造不同色彩的配方。陈国符先生《中国外丹黄白法考·试五金法》云：

> 唐张先生《太古土兑经》卷下第十一页《金石抄录·明性灵》："又五金有不真物，但投砺砂，则真伪自见。亦能均色也。"《重修政和经史证类备用本草》卷五引宋寇宗奭《本草衍义》曰："砺砂，金银有伪，投熔锅中，其伪物尽

消散。”

《旧唐书》卷一九一《孟诜传》：武后“垂拱初，累迁凤阁舍人。诜少好方术，尝于凤阁侍郎刘祎之家见其敕赐金，谓祎之曰：此药金也，若烧火其上，有五色气。试之果然。则天闻而不悦。”此云五色气，盖有色火焰也。

这儿引的《太古土兑经》有“均色”一说，已知有法使五金中的杂色随杂质去除。而孟诜虽非术士，却能知药金加热后有“五色气”（烧火其上，并非烘药金，只是将之加热）。以此证彼，张金泊的“五色云”，用药无疑。

约在宋元之际储泳《祛疑说》，曾述几个道士用药为幻术的例子。

其一是叱剑斩鬼：

幼时闻一道士有斩鬼之法，每置剑空室中，以水噀之，叱其斩妖，对众封闭。来日启之，流血满地。数年后旅寓中得亲见此道士，既久闻名，厚加礼遇而求其法。始甚珍秘，久之，许传。乃出示一草、实密以擦剑，含水大喷，经夕视之，水皆血色。一见释然。此草不知什么名称。但这一做法，是巧妙地利用了草汁遇铁后发生化学反应生成赤色液汁的特性，可以肯定。

其二是咒枣烟起和咒枣自焦。

旧闻咒枣而烟起，或咒枣而焦者，心虽知其为术，不知其所以为术也。后因叩之道师，乃知枣之烟者，藏药于

枣，托名以咒，捻之则药如烟起。其枣之焦者，藏镜于顶，感召阳精，举枣就镜，顷之自焦。是所以知奇怪之事，非药则术，不足多也。

药藏于枣，捻之起烟，是利用了药物摩擦加热后变为烟气的化学特性。用镜，则是利用凹面铜镜(专用于取火的称阳燧)的聚光作用即所谓“感召阳精”(是放在阳光之下)，枣放在焦点，自可烧焦。这类物理光学实验，现在一般中学生都会做。不过古代用铜镜，为凹面镜，现在太阳灶即据其理。目前中学教学中述凹面镜聚光的原理，也讲凸透镜聚光的原理，放大镜即凸透镜，可在阳光下聚焦烧物。阳燧取火，是道士坛场请光取火的基本办法，所以部分道士能用来使枣“自焦”。

其三是呼鼠与祛蚊：

自幼爱接道友，有一人能呼鼠，群聚久之遣去。亦能祛蚊，自谓以法追禁。始亦疑之，久相与处，察其动静，悉非咒法。每欲呼鼠，必先期收市狼粪黑犬皮之毛。惟祛蚊之术不可知，一夜醉寝，取其笸中香末试烧，蚊悉远去。但不知其用药，然(燃)，正作荷花香。来日叩之，微笑不答，想亦荷花之须耳。

这呼鼠用的是狼粪狗毛之类，是用其臭召鼠，祛蚊之药的成分不知，要为以香气驱蚊，后世的蚊香便与之相类。这些本是极有价值的药物，惜乎道士秘之不传，且用它们做了证明符咒有功的辅助材料。

批评上述用药故事的储泳，生平不详。有些无神论史的

作者，见他揭穿秘术，便误将之当成无神论的同调。其实，他本人就是位好道之士，且曾“遇至人授以口诀”，能够“纵横于诸法中”。只是他认为：

> 符印咒诀，行持之具文也；精神运用，行持之元妙也。感应乃其枝叶，炼养乃其根本。不知其根本元妙，而徒倚符印咒诀为事，虽甚灵验，亦徒法耳。盖符印本不能自灵，依神通而感应。苟得感通之道，何假符印咒诀哉。彼时师不达深妙，持将祭则灵之说，以愚后人，遂使后学一意祭赛，损物伤生，召引无依求食之鬼，日至月增，结成徒党，自谓驱摄指挥如意，不知以邪攻邪，实有损于行持者之身也。

原来他信奉推行的是宋以来兴起的五雷正法，而反对用药致灵（实为以药制造假象）。这，恰是一个重要的信号：药在法术中的作用正在降低，乃至有被请出法术的趋势。

按自东汉以来，诸道派虽有以炼丹为主还是以行符咒为主的分别，后世称前者为丹鼎派，后者为符箓派。但二者并不全相排斥，正一盟威道是典型的符箓道派，但也传丹法，这不仅在关于张道陵的传记中有炼金丹的记载，而且《太清金液神丹经》上有正一天师张道陵序，足见正一派中也曾传丹经。以后的上清、灵宝、洞神诸派道士，也皆符箓与炼丹药饵合传。至于唐代，炼丹黄白术大盛，道门中符箓也汇成自正一至上清的一百二十阶，炼师一般都授过符箓，所以从组织系统上说，丹鼎一派亦已汇入符箓派。《云笈七籤》编定于北宋，其中引《秘要诀法》，以符、气、药为术之至要。大抵代表此时及此前

的观点。及北宋,炼丹先衰,南宋,黄白术亦衰。[①] 此时兴起的新符箓派,采内丹外法之说,炼将时多用内丹术。于是外药的地位乃一落千丈。储泳的批评正是这种道风转变的一个写照。南宋及及元出现的道法理论中,已找不到药的地位。清微派的《道法枢纽》、元王惟一的《道法心传》都没有提到药。药在道法中的作用渐渐淡出了。

六　施法的用具——法器

道教的施行中,除前面提到的符箓、咒、诀、步外,尚使用有多种器具,泛称为法器。法器是施法的工具。法器种类繁多,主要的有剑、镜、杖、幡、印、天蓬尺、铃、钟及各种灵图。法事的施行用音乐伴奏是通例,因此广义地说,诸般乐器也是法器。这里择要介绍几种。

(一) 剑

道士施法时,常手持剑指挥。剑的使用,大约起于正一道。据龙虎山天师府传说,张天师蒙太上老君授雌雄宝剑,以后即留传于世。从某些天师事迹的记载看,剑与印是天师府传法的重要信物。张氏祖传之剑,近代犹有及见。郭树森主编《天师道》一书转引吴宗慈先生考证云:"祖遗法剑二具,即汉安元年正月十五日,祖天师受于元元老君,雌雄二剑也。佚一,其一玉靶,靶上面皆有篆字二行,十余字,剑长四尺许,四

① 北宋炼丹已衰,丹药寻常已不敢服用。但炼金仍得到朝廷、官僚的支持,徽宗时便用有术士炼金铸成金龟埋宝箓宫下,并赐显要。南宋后,此类活动也渐停止,或虽有流传,但信之者少。

面皆紫金法篆，其一面有法书，内有图，春夏秋冬，其下为三台北斗号，其一面字不能辨。下作云雷电三字。剑两面俱锋如新，无缺蚀”。①

正一派用之于先，其余各道派行之于后。且各处道众既多，不可能都用天师剑，乃各铸法剑，或以木剑行用。然而不管何种材料制成，法剑的特点，皆篆有符文。《抱朴子内篇》中已提及有使用“符文剑”。唐代司马承祯提供了一种剑式，遍

① 《天师道》，上海社会科学院出版社，1990年2月版，203页。

镌符字及星斗(上页),并解释说:

> 夫阳之精者,著名于景,阴之气者,发挥于震,故以景震为名,式备精气之义。是知贞质相契,气象收通,运用之机,威灵有应,扬神代形之义已觀于真规,收鬼摧邪之理未闻于奇制。此所以剑面合阴阳,刻象法天地。乾以魁罡为杪,坤以雷电为锋,而天罡所加,何物不伏,雷电所怒,何物不摧。佩之于身,则有内外之术,施之于物,则随人鬼之用矣。①

按司马承祯提到"扬神代形之义"与"收鬼摧邪之理",是指剑的两层妙用。所谓代形,指道人尸解时,以之代身形。《云笈七籤》载其法,云届时可将炼过的剑放在床上化为自己之尸,而自己则蜕化解去成仙人。而另一重功能是摧伏鬼神或指挥神将。从一般的法事而言,这种功能是主要的。

除用剑外,灵宝道士或用竹杖,或用刀,称为师刀。香港地区太平清醮中常用的便是师刀。

(二) 印

诸派道法中,皆有印。一般画符、发章奏文牒,都要用印。印也普遍用于驱邪、辟鬼。

印的由来甚早。

汉代巫师用一种黄神越章之印,道教继承之。其印"广四寸,其字一百一十"②其印文实为咒语,主要为借天帝及北斗、

---

① 《上清金象剑鉴图》

② 《抱朴子内篇·登涉》

五星之名伐邪精，杀鬼魅等。原为一印，后世道士或离为黄神、越章二印。道士认为："以封泥著所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。行见新虎迹，以印顺印之，虎即去；以印逆印之，虎即还，带此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封泥，断其道路，则不复能神矣。"[①]后世道士，或扩大其用途，说带于身边可使所求遂心，阴兵佑护。而正一派常用此印驱鬼治病，"如人卒中蜚恶尸鬼疰闷绝不止心痛，印心上"，"如人鬼语不止印之如法。"[②]又挂于宅中作镇邪之用。

东汉末正一盟威道已用印。天师府中世代传说，天师府中的《阳平治都功印》中的"祖印"，乃太上老君授张陵，以后二代天师张衡又以卞和玉镌"阳平治都功印"。神赐未必是实，"卞和玉"也不免夸张。然而当时天师道已用印当是事实，近年在巴蜀地区出土多方东汉至三国符字铜印，说者认为系天师道所用。

据张继宗《崆峒问答》：

十九问：祖印既有，如何又要卞和玉印？

答曰：祖印大径二寸，乃上行之印，一应表奏用之。卞和玉印大径四寸，乃下行之印，一应文牒用之。

二十问：今符上哪三印？

答曰：中卞和印，左金印，右银印。

二十一问：金印何文？

---

① 《抱朴子内篇·登涉》

② 《正一法文修真旨要》

答曰：星文云篆为功平五炁一印。

二十二：问银印何文？

答曰：亦阳平治都功印。因古时用祖印于符牒上，后人以为太亵。故嘉靖年间复赐银印代之，谓之代劳印。其祖印非国家大典斋醮不可轻用。

二十三问：闻有镇山玉印，此何印也？

答曰：老祖天师是太上祖印，之后不敢以祖印为下行，故另镌玉印一枚为下行印。至二代天师既得卞和玉印之后，即封而不用。今人觐(?)留此印以镇山，故名镇山印。

如此，则清代犹有祖师印、"卞和印"、金印、银印及镇山印。

又据《天师道》一书介绍，有《阳平治都功印》两颗，雷文印一颗，丹印一颗，另有宋御赐官印一颗，明嘉靖年间赐官印一颗。天师府世代传为至宝。

各道派皆有自己的法印。印的制作，或据神名为制，如黄神越章之印、九老仙都印、道君玉印；或以神府职司为印，如雷印、元景丹元府印等。或以符书，经句为印，如灵宝派的通章印，即由《灵宝升天大券》符图稍作变形而成，混洞赤文印等以《度人经》经句为印文。

印的主要功能，是神界权力的象征。中国历代朝廷帝用玺，官府有印，摘印与丢官同义，挂印与封侯齐称。印在封建的权力系统中地位独特。道士用印，主要即模仿军政体制中以印行权的方式。《灵宝玉鉴》卷一《用印论》："法之为言正也，正其邪也，亦犹德礼之有政刑以道之齐之也。故章表奏申、关牒、符檄，又必假天府之印以示信也。"清代纪昀曾和当

时的天师讨论过印的作用，天师说："大抵鬼神皆受役于印，而符箓则掌于法官，真人如官长，法师如隶胥。真人非法官则不能为符箓，法官非真人之印，其符箓亦不灵。"[①] 这是就天师府的制度说，通常有法事，委派法官以符箓行持，但符上必钤阳平治都功印。

从印的主要功能，又引申出另一重要功能，即辟邪炁精鬼。上清派有一种都天大法主印，称：

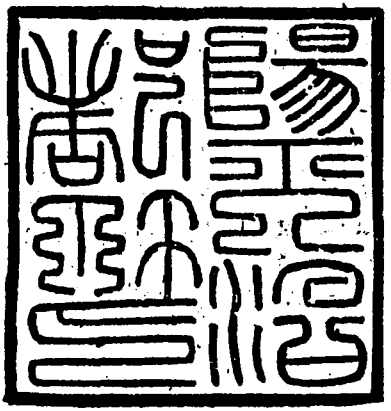
> 夫都天大法主印者，管天下邪精六洞魔王。凡有精邪作孽，龙屋兴祆，与民为患，所行符箓皆须此印。及人有冤枉咒咀，宿世冤灵，负命欠财，一切疾苦，佩此印，冤灵不能近，恶业不能侵，及除夜梦和合万事，常服除宿疾，令人延寿，不患蛊毒，不生九虫，及下死胎催生，并皆烧灰吞服。[②]

此印简直是无所不辟。当然，不独此印为然，一般神印都被认为具有这样的神异功能。比如九老仙都印，正一派用于章奏，而民间又求其印以辟邪。茅山元符宫有北宋朝廷赐九老仙都君印一枚，香客上山争相求印文，故每天耗朱砂甚多，至有"日饮二两朱砂"之说，元符宫且被俗称为印宫。盖九老仙都君为道教重要尊神，《真君位业图》列于第四左位中。以他名号所制的印为各道派所重视，灵宝、正一、上清、净明皆用之。道士认为"用九老仙都印者，以太清同生八老尊，是太上为师。故

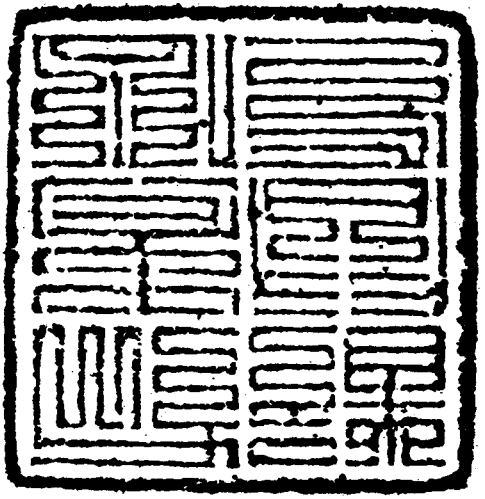
---

① 《阅微草堂笔记》卷一。

② 《上清天枢院回车毕道正法》卷上。



阳平治都功印(龙虎山天师府)



九老仙都君印(茅山元符宫)

弟子上闻于师以九老仙都印”。[1] 其印又常单独使用，据云“佩之登山，虎狼精怪自伏，江河风雨顺济，可管洞府仙官吏兵”。常人佩之则能“延寿。伏诸邪鬼；小儿惊啼，大人有疾，皆可烧灰服之；另于安胎，祈嗣、解诅咒亦皆可用”。[2]

道教用印治病，早就成为著名的道术。《隋书·经籍志》：“又以木为印，刻星辰日月于其上，吸气执之，以印诸病，多有愈者”。其印具体名称、形制已不传。但唐宋之后各道派以印治病往往而有。

诸派道教各有印篆。大致上印与他们构想的天庭仙曹、冥司机构相统一，所以一派之印或有数十。印的使用既广，不可能皆用金玉刻制。一般而言，诸派宗坛或有金、银、玉印；有些入于祀典的神道，或依品秩用金、银、铜印。比如城隍印皆用铜。而大多数印，都用雷震木或枣木刻成。其中尤重雷震木，因认为其木既经雷震，则寓有阳刚之炁，本就可以辟邪，用来制印，其神力更加猛烈，以印治病，更易收效。

（三）令牌

在道教的各种科仪中，常要用令牌发令、召将。令牌是谁所创已不得而知。据张继宗说，天师道原来没有令牌：

> 二十四问：老天师有令牌否？
>
> 答曰：老天师授太（上）印剑，剑即令牌也。鬼神不伏，飞剑斩之，故发令之际按剑一下则邪鬼摄伏。后因命诸弟子代行法事，此剑不能遍付诸生，故用枣木刻剑形于

---

① 《上清灵宝大法》卷二七。

② 《三皇内文遗秘》

上，以代用之。老天师无其他令牌也。

二十五问：今有天皇使者令牌何也？

答曰：宗师将天皇使者符刻而用之，取激剥之意，非祖之制也。[1]

张继宗未说哪一代宗师始用天皇使者符印。但所谓激剥（阳气裹于阴，雷潜地下，以法激之，剥而出雷）是北宋末兴起的雷法中的理论，故其令牌必创自北宋末以后。

大约成于宋代的《道书授神契》说：

周礼牙璋以起军旅，汉铜虎符，上圆下方，刻五牙文，若垂露状，背文作一坐虎形，铭其旁曰：'如古牙璋作虎符'。今召将用令牌，此法也。

此或许言之有据。

令牌一般用木雕成上刻符文。诸派所用的符箓不同。宋以后雷法盛行，令牌大多用雷文，称雷令或五雷令。也有道派用本派之令，如清微派有清微令。

（四）镜

道士的法器中，镜也占有重要地位。

早期道教用镜，主要在照出妖精邪鬼之形，以及用于思神的辅助。这两种用途，葛洪都已记载，据其所述，方术中用镜，至少可以推至东汉。《抱朴子内篇·登涉》：

---

① 《崆峒问答》

又万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目而常试人，唯不能于镜中易其真形耳。是以古之入山道士，皆以明镜径九寸已上，悬于背后，则老魅不敢近人。或有来试人者，则当顾视镜中，其是仙人及山中好神者，顾镜中故如人形。若是鸟兽邪魅，则其形貌皆见镜中矣。又老魅若来，其去必却行，行可转镜对之，其后面视之，若是老魅者，必无踵也，其有踵者，则山神也。

如此，大的镜子可以照见老魅，此即后世所谓照妖镜的起源。葛洪书中又举两例说：

昔张盖蹻及偶高成二人，并精思于蜀云台山石室中，忽有一人著黄练单衣葛巾，往到其前曰："劳乎道士，乃辛苦幽隐！"于是二人顾视镜中，乃是鹿也。因问之曰："汝是山中老鹿，何敢许为人形！"言未绝，而来人即成鹿而走去。林虑山下有一亭，其中有鬼，每有宿者，或死或病，常夜有数十人，衣色或黄或白或黑，或男或女。后郅伯夷者过之宿，明灯烛而坐诵经，夜半有十余人来，与伯夷对坐，自共樗蒲博戏，伯夷密以镜照之，乃是群犬也。伯夷乃执烛起，佯误以烛炉爇其衣，乃作燋毛气。伯夷怀小刀，因捉一人而刺之，初作人叫，死而成犬，余犬悉走，于是遂绝，乃镜之力也。①

所以此镜不是抱朴子杜撰，而是传之已久。

---

① 《抱朴子内篇·登涉》

镜可照妖，所以道士入山往往携之辟邪。后世的道教用镜，乃镌以符字，使之更添灵性。在传世铜镜中有一种五岳真形镜，系在镜背镌五岳真形图，其图本有“所在召山神”[1]的神效，与镜合一，当然法力更广了。

又由镜的照妖，道士又用它来镇丹坛。这种镇坛的宝镜，直径甚大。《神仙炼丹铸三元宝照法》称，天、地、人三照（照，即镜）各重七十二斤，面广三十六寸，厚三寸。天照上镌紫微、二十八宿，地照镌山川五岳四渎八卦九州十六神，人照镌璇玑星图、六十甲子神等。此三照除镇坛外，尚可清除天、地灾害，并弭人祸。其功能被极度夸大了。

镜的另一重要用途，是助人存想思神。《抱朴子内篇·地真》：“师言守一兼修明镜，其镜道成则能分形为数十人，衣服面貌，皆如一也。”所谓分形，即分身法、修明镜，即对着镜子存想自己面貌，显然比无镜而纯思要方便一些。想出的“形”，并非真形，但道士却将之看成与真形无异。这种设想，可能与以镜照妖一样，都是将镜中之影，当做灵魂、精神，可能导源于原始时代将影子当成灵魂的错误观念。这种镜有单用一面的，也有用两面或四面的：

> 或用明镜九寸以上自照，有所思存，七日七夕则见神仙，或男或女，或老或少，一示之后，心中自知千里之外，方来之事也。明镜或用一，或用二，谓之日月镜。或用四，谓之四规镜。四规者，照之时，前后左右名施一也。用四规所见来神甚多。或纵目，或乘龙驾虎，冠服彩色，

---

① 《抱朴子内篇·登涉》

不与世同，皆有经图。欲修其道，当先暗诵所当致见诸神姓名位号，识其衣冠。不尔，则卒至而忘其神，或能惊惧，则害人也。为之，率欲得静漠幽闲林麓之中，外形不经目，外声不入耳，其道必成也。[1]

日月镜或四规镜，因为递相映照，自然“来神甚多”，又加多次折光后形象变形，所以有纵目一类怪像出现。道士遂以为有各种奇异神人下降。

因镜有上述功能，所以它用在超度亡灵的科仪中。这种镜，称灵宝神鉴，俗称为阴阳镜。灵宝法中称“灵宝大法之道以玄宅(按：指心)为主，通神洞妙，以明鉴为端”。端，即正，即准。“于是大罗天相首叙灵宝神鉴妙法一十八篇，九天九地之大数，烛幽暗昧，察鬼神之密机，洞玄鉴微，知圣凡之隐显，昭明五府，映视十方，如自觀掌。”[2] 这“妙法”容有夸大。具体做法为取九寸圆明、未经用于梳妆的铜镜，依式持咒布炁于镜面。云由此可使之洞观三界，彻视十方。用灵宝镜的主要目的，是要使所召之神，或所召之鬼于鉴上现形。在超度亡灵时，先要召亡灵赴坛受度，据说可从镜中“现出真形”。

（五）天蓬尺

道士法器中，尚有一种法尺，又称天蓬尺。据《道书援神契》说，它是从桃茢演变来的：

古者祓除不祥用桃枝，后羿死于桃棒，故后世逐鬼用

① 《抱朴子内篇·地真》

② 《灵宝无量度人上经大法》卷三五。

之。今天蓬尺是其类也。《周礼》曰：烝祝桃茢。

天蓬尺的造法，《道法会元》卷一五七《上清天蓬伏魔大法》记述如下：

> 夫检精捕非，守之合微。造尺之法，用福地桃木，或雷震枣木为之。择甲子日，造准淮尺长一尺二寸，厚八分，阔一寸二分。正面三台七星，罡星指下，书"元帅有令，赐尺度人，随心所指，山岳摧倾，急急如律令！"背上刊七星隐讳，三台北斗星下，书"元帅有令，赐尺度人，受持不怠，与尺同升，急急如律令！"左侧太乙力士，右侧二十四神。雕造毕，写《天蓬咒》，用水调朱填篆，以绛纱囊盛。早晚诵咒、烧香，存召掌尺将吏。

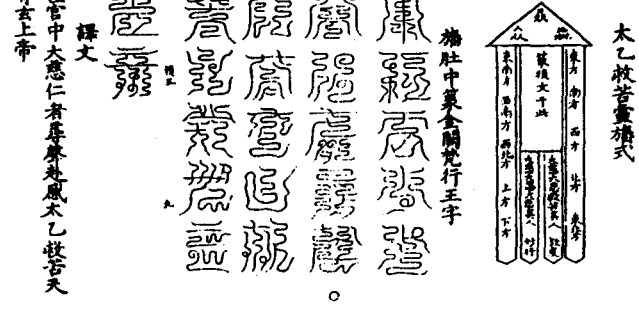
据书上说依照《元应册》，其尺长一尺二寸，是应一年十二月，阔八分，取八节，厚四分，取则于四时，与上引文稍有不同。上列星斗是代天正璇玑之政。所以其法力十分惊人：

> 凡有无知下鬼，恼乱生人，持安面前，结五岳印丁立，其邪鬼见皆灭形。凡人能思空洞，游神淡漠，受持不怠，德业自克，不须符水行遣咒诀祈祷也，但尺之指，指山山裂，指海海竭。久久护持，神功无不利矣。此尺驱瘟伏邪，天蓬门下常有千兵万将备卫神尺也。

此尺使用颇广，近年正一道恢复授箓，天蓬尺亦一并同授，足见目前仍甚重要。

除上述之外，法器中比较重要的有，手炉，内装香。凡斋醮上坛，高功法师都有“发炉”的关目，即依此发用。

灵幡。幡为十方三界诸神的代表。盖幡原是人间的旗帜，凡帝王贵胄出行，前有幡为导，上有伞盖为罩。搬至鬼神世界后，各种神皆有幡、盖。神不可见，而旛可形，所以旛之所在，被认为神之所在。一般法坛上要依位列旛，或盖。《灵宝玉鉴》等书有专门的“旛盖门”载各种旛，大型法事中先要扬旛，即树起旛旗，以示此处要结法坛，行斋醮。在一般的度亡法事中，有招魂旛，用招亡灵。某些地方在以旗旛标志地狱，法师行持中拔去旗旛象征“破狱”。



幡式举隅：太乙救苦灵幡（超度破幽用）及其肚中符文

杖，又称策杖，神杖。它的由来甚古，东汉“太平道师持九节杖，为符祝”[1]。卿希泰主编《中国道教史》判断“九节杖应是太平道师招神劾鬼之具”（卷一，第二章）是完全正确的。魏晋以降的道书中提到神杖，约有两种用途，一是尸解代形，即

① 《三国志·张鲁传》注引《典略》。

认为经过符咒的神杖可以代替自己，化成尸体，而真身蜕化而去。道书中载有“尸解神杖法”，以七尺长青竹制成。二是作为坛场上的法器，在超度亡灵时，高功法师持以破狱。其杖长五尺五寸，通有九节，内纳五岳真形符等，用时再首顶小黄旛。据说神杖炼成之后，以杖指天则天神设礼，指地则地祇奉迎，指四方八表则万鬼束形，指地狱幽牢则罪魂升度，解衣覆竹可以隐形。[1] 宋明时净明派继承灵宝法，法师多用竹杖。福建三间派道法，宋代被目为“巫”，其法多采灵宝一系的做法，所以也沿用策杖。在这些法中，策杖与天师道的剑基本一致。目前诸派度亡斋法、炼度仪中，法师或用剑或用杖，但用剑者也常以竹杖挂旛以为招魂之用，为神杖的遗意。

除此之外，坛场上尚常用铃、钟、灯、烛、香等物件，法中都各有特殊赋义。法术中又常用各类灵图，如《五岳真形图》、《酆都山真形图》。前者道士入山时，带着护身，或为人治病时，携之安于地上，实聊充化为法坛或镇宁法坛之用。后者系想像中的酆都山的地形图，在度亡时或将之悬于斋堂之北，据云能使“千魔匿影，万鬼灭形”，有新亡故时则悬于正堂以为镇，又可烧与亡灵，使之“径生天堂”。

上述法器在具体的法术中各有施用方法。它们和前面谈过的符咒等共同构成道法的方法手段系统。这一系统的作用犹如今天生产中的技术和工具，亦如战争中的武器及使用方法。它们在法术的施行中不是独立的自主的力量，必得由法师、道众加以发动才能发挥应有功能。这也就意味着，它们的具体意义，只有在具体的法术中才能确定和体现。

---

① 《量宝无量度人上经大法》卷六八。

第四章 法　师

法师是法术的主持者，为行法的主体。法坛上有众多的执事人等，指挥领导的核心人物则是法师。法师的这一特定地位，决定了对他们有一些特殊的要求。这些要求，既有资格的，也有技能的，更重要的有对法师自身内在素质的基本规定。

一　资格和资材

法师，是有组织的人为宗教中的成员。行法资格的取得，须得到宗教组织的认可，然后才能获得民众的认可。宗教组织认可的方式，主要是授符箓。

符箓，是个总称，严格说来符与箓不是一回事。前面已经提及过。证明法师身份的主要是箓。一般说来，没有授过箓的不能做法师。道门规定，没有受过正一箓的，不能为人上章奏。因为授过箓，才正式编制进“太上弟子”的行列，可以有仙职，可以向尊神称“臣”。这是就道士的身份一面说。另一面，或许是更重要的一面，是神将天兵，皆登于箓，受之者可以驱策役使，而这又是施法的基本条件——若无将可调，如何“杀伐”妖鬼？无神吏可差，如何将章奏文书送往天庭？至于其余推验术数，也皆系于箓。《正一修真略仪》云：

> 真经解云：箓，录化也。修真之士，既神室明正然，摄地灵祇，制魔伏鬼，随其功业，列品仙阶，出有入无，长生度世，与道玄合，故能济度死厄，救拔生灵。巍巍功德，莫不由修奉三洞真经，金书宝箓为之津要也。箓者，太上神真之灵文，九天众圣之秘言，将以检劾三界官属，御运元元，统握群品，鉴隲罪福，考明功过，善恶轻重，纪于简籍，校诫宣示之文，掌览灵图，推定阳九百六天元劫数。又当诏令天地万灵，随功役使，分别仙品，众官吏兵，亿乘万骑，仙童玉女，列职主事，驱策给侍之数目。

据此，箓是一切法术的根柢，有之可以召役鬼神，行道施法，莫不由之。三十代天师张继先曾说过："吾家法箓上可以动天地，下可以撼山川，明可以役龙虎，幽可以摄鬼神，功可以起朽骸，修可以脱生死，大可以镇邦家，小可以却灾祸。"① 授箓从初阶升至高阶，大多积有年月。若按唐以前正一派而言，法箓二十四阶，从初到顶，不是几年可以奏效。唐代又将三洞法箓全部编制成一百二十阶，正一箓立基，上清箓最高。宋代新出神霄法，箓分七阶，似较简括，但实际上是囊括了太上九品经箓、北帝伏魔洞渊修真箓、正一盟威三五都功箓、紫虚阳光箓及上清箓等传统法箓的。并且规定凡弟子"当志心修进，不可冒涉条品"② 法师的升迁仍然不易。依科，没有授某箓，便不

---

① 《三十代天师虚靖真君语录》卷一《开坛法语》。

② 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷五。

可役使箓上神将;授有高阶箓者,所驱役的神兵自然也多于低阶。所以有志做法师的,总希冀获受高阶法箓,社会上对道阶高者,信赖也坚定一些。白玉蟾为金丹南宗五祖,又曾行雷法,却也授有上清箓。仙传中说他"受上清箓,行诸阶法,于'都天大雷'最著"① 因为金丹内修,可以委之个人,策役雷司,便非授箓不可。他的道阶高,内功又好,所以别人对他行法的"灵验"深信不疑。

一般说来,授箓与授法是一致的。以正一箓为例,最初的几阶,都是以护身为主,而第四阶《太上正一三将军箓》便是召役唐宏、葛雍、周武三将军的箓,至于《步星纲箓》专为踏罡步斗而设,考召箓专为行考鬼召神之法而设,四部禁炁箓为传授四家炁禁法而设。《太上正一四部禁炁箓》置于二十一品,道阶已经较高。禁炁又称禁咒、气禁,系发放外炁以治"鬼"及禁制外物的方术。四部为太玄、胡玄、西玄、壶公杂咒法。前三人不知所出,壶公即费长房之师,东汉人,据葛洪《神仙传》说,他的符在晋代犹在流传。箓中载有十二时服炁、思五方等炁、思五脏炁的方法,同时又载明禁倮虫、鳞虫、羽虫、毛虫及甲虫所当用的炁。说受箓后,"凡所禁止,以法施行"。② 授箓和传法配合无间。

授箓与授法一致是通例,然而也有参差不一的。因为种种原因,或法术传承缺失,或受箓者资质有限,往往虽得箓,却未得法。各种高道的传记中常说到他们多方参拜名师方才法力精深的。近代以来,道教衰微至极,符箓散佚,法术不传的,

---

① 《历世真仙体道通鉴》卷四九。

② 《太上三五正一盟威箓》卷六。

都十分普遍。近年龙虎山恢复授箓制度,但箓早已散佚,所授者,牒而已,符法更不用谈起。这种眼前正发生着的情况,留待后面再说,且回到法师的问题上来。

受箓与受法,既可有差异,那么受箓便不是做法师的全部条件。事实上受箓只是成为法师的一份资格,但能否成为法师,尚受到其他条件的限制,如道教组织内部的职责分工,一定的地域和时间条件。就个人而言,做法师须有一定的天资才赋。

法师在坛场上念、唱、步、诀,击令挥旗,运作有序,必有相当的资材去学习运用。过去民间有"聪明的戏子,糊涂的道士"的谚语,是说唱戏的演员必定要聪明伶俐,善于体验和表现角色,道士的唱经,只要跟着咿咿呀呀的念叨,不必懂也不必准,笨一点没关系。然而若是依之衡量法师,却不公平。法师,与一般只会念叨的道众,有所不同。他要自己行持,又要指挥坛场执事。借用戏剧的语言说,他是主角,同时又是导演。法事中,皆有音乐伴奏,且唱念也有一定韵腔,所以法师大多嗓音嘹亮高亢,乐感较强。法事中发符飞檄,踏罡步斗各有成法,且常有其他执事参与其中,穿插绕行,此唱彼应,不许出错,反应迟钝者难以胜任。况且,在法事进行中,尤其在民间举行度亡等法事时,法师尚有若干模拟的表演。比如"度仙桥",在超度亡灵的法事中,表示亡者已度过仙桥,往生仙界,而不再陷于幽冥世界。在此关目中,道士蹿上叠起的两三张八仙桌,又翻跟斗而下,颇有点杂技表演的技巧。所以总的来说,做法师并非易事。那些仙传乃至地方志上记载的著名法师,其灵验未必尽如书上所记,但其表演的能耐却也殊非易易,从这方面说,他们也非浪得虚名。

总之,对法师的要求,是综合了资格与能力以及平时的涵养功夫的。《道法会元》卷七六《火师遗训》云:

> 凡求仙慕道之士,不炼内丹,形还败坏,不积功行,难达玄境,不济疾苦,道果难成,不漱华池,神不清悦,欲求仙道,功行为先。必先资治病祛邪,祈晴祷雨,济人利物,广积阴功,精勤香火,正直无私,何虑不获超升。但恐今人未能精思内炼,所学肤浅,符咒不真,诀法谬误,吾甚悯焉。

火师汪守真,除王文卿述及外,殊少其他资料。此段遗训不知是确有其言,还是降真所得,然而不管如何,它已成了道士的集体信条。诸神修炼,大者如内丹,小焉者如漱华池,即漱炼唾液下咽,皆为法术内容,又是神通的基础。在具体的实践中,又与守戒相联系。道门的道德信条,大多在其戒律中得到体现。因此,对法师的要求,除了内炁足,符咒熟,知道诸法行持程式,很重要的一点,是能够持戒。

金允中《上清灵宝大法》卷一首列《本法戒律品》,强调行法必以戒律为先:

> 允中尝谓饰躬谨行之士所当为,何独志于奉法行科而后方能迁善远罪耶?盖修仙之道,非止于尽世法而已,欲得内贞外洁,表里洞然,始可进道法之阶梯,甚至高真上圣,尚斋戒累功。故戒律者,养成德性,检束身心,学者所当先务。圣人治世之法,必始于修身、齐家,然后可以治国平天下,莫不由中而及外也。今以本法戒律为第一

品，若使行之不修、身之失正，则居不能令妻子，出不能信朋友，又其可对越上帝，以交神明哉？

金允中的意见，便如儒家，先要修身，才能治天下，道士先要守戒律，养成德性，才能对越上帝，交于神明。这些意见，代表了道门中有识之士的一般看法。

张宇初《道门十规》载明："凡行持之士，必有戒行为先，次以参究为务。"他批评说：

> 苟惟务虚名，奔逐声利，必求参当世显达为师，夸名眩世，不修香火，荒怠修持，佩法纵多，徒劳商贾之负贩。篆职贵于高大，出处务于夸眩，耽肆酒食，矜伐怨欲，不异井巷巫觋之徒。未尝留念神明，辄夸符咒之验，呼俦引类，弟相鼓惑。甚者以谢师犒将徼索酒食，诚有误于叩祈，且深乖于教范。又辄妄为人师，以盲引瞽，内无功行，外结是非，深为大戒。

张宇初为四十三代天师，他编《道门十规》，本来专为整饬道教，关于法师中种种不守道戒，品格卑污的现象正是重点批判和纠正的对象。这儿说的，无非是法师追逐声色名利的种种丑行。此类现象当然非独明代为然。我们看历代高道编纂的科范书中，都常有此类告诫，可见是屡禁不绝。不过明代道教衰势已甚，道教本来组织散漫，衰时更加收拾不住。明清以降，商品经济有所发展，物质利益更会成为一种消蚀剂瓦解道派组织和戒行的制约力。所以守戒的要求一再在道门内部敲响警钟，至于实际收效如何，不仅受时代风气的制约，也是因

人而异。端诚的法师尽管仍有不少,那不老实的,恐怕也不会听了几句劝导便敛迹改过。

就守戒与法术灵验的关系言,通常认为戒行不严,人品不端,肯定不能使法灵验;且犯戒之人去施法,反而会有冥谴。《正一法文太上外箓仪》云:"未受箓时无所呼召,受箓之后,动静呼神。不行戒者,呼之不至,破戒之人,吏兵远身,还上天曹,考官便逮,致诸厄疾,公私灾横,辘轲衰否,所作不成。成功立德,舍阉入明,施善禳恶,以吉除凶,要在行戒,神即祐之。戒有别文,精详修习。或有不解,或有遗忘,或有谬误,或冒禁故为,或尊上逼迫,或畏死犯之,皆是愆招,悉名破戒,即应忏悔,首谢自新。"依此说来,即使受过箓的道士,犯了戒行,就无法召役箓上的神将神吏。自然,道门中讲的戒,有形成戒律的行为仪规,同时,还有神道设教,因果报应一类观念的检束,元黄公瑾《刘清卿事实》说,有地祇法中大师卢养浩死去三日又复苏,自称:"我有三事当入酆都:一母死不奔丧,二邪淫败真,轻慢道法,三改摘咒诀,传授非人。"并将秘法传于刘清卿,请刘救之免入酆都。看来仅有秘法,没有戒行,终了仍不免下地狱。那法,在他自己手上便失了灵验。道门中规定若是违戒严重、德行败坏的,应予"夺箓",即追还法箓,实即将之革出道门,便永远失却行法资格了。

至于戒行的具体要求,各派的细目互有差异,但所差异者无关大局。对法师的基本要求,乃是不贪、不淫、不杀、不害、不两舌绮口之类戒条。道阶高的,所要守的律条便多。

戒行精严,是对法师平时修养的要求。其目的显然是培养一种较为理想的人格、德行。至于法事施行中,也有一些专

门针对坛场上行为、思想的戒。这些戒是特别为行法而设，法师平时也得熟悉，不致到时行为失检。

二　存想和通灵

法师与常人的一个重要区别，是他常处在一种能与鬼神交通的状态。《南史·沈约传》说杜子恭“通灵有道术”，有道术与通灵相联系，通灵是道术的前提。那么怎样通灵呢？法师的一个重要手段，是存想。存想，是法师精神世界中发生的、内秘的活动。所谓召将，所谓面对鬼神，所谓行持，总之凡法术中的一举动，都受到存想的制约，它使法师的精神活动，与常人的活动形成相当的区别。讨论法师的精神状态，必须从存想开始。

存思，又名存想，常简称为“存”，若存想专精，则称为“精思”。它是道教最常用，最具特色的思维方法。在道教徒的修炼中，在其法术中，斋醮科仪中，广泛地运用着“存思”的方法，而且往往成为全部法术、科仪的关键。论道教思维方法，不能不讨论存思。甚至可以说，存思是道教思维方法的实质所在。就法师的能力而言，掌握存想的方法，至为关键。一般科仪书中都在仪式开始时有“存念如法”，“注念金容”一类的提示。意思都是要法师和道场执事，依照规定的场景、次序存想面对仙真，将意念灌注在所面对的仙真（主要是三清等尊神）容颜上。至于在行持过程中，每一环节都少不了存想。

（一）沟通人神的精神通道

存想思神的方法渊源极古。从现有文献看，至少可以溯

至《管子》书中《内业》、《心术》诸篇产生的时代[1]《心术下》云："形不正者德不来，中不精者心不治。正形饰德，万物毕得，翼然自来，神莫知其极，昭知天下通于四极"。这儿讨论的是如何认识世界，不过说形正则"神"翼然自来，征之《内业》，神、精、气三者相通，都是道的别名。《心术下》又说："思之思之，(思之)不得，鬼神将教之，非鬼神之力也，其精气之极也。"此段话《内业》作"思之思之又重思之。思之而不通，鬼神将通之，非鬼神之力也，精气之极也"。尹知章注："言今能致鬼神者，非鬼神自见其力，盖由思之不已，精气之极也。"《内业》诸篇本以精气"流行于天地之间谓之鬼神"。所以精气之极便可致鬼神来通之。其致之之途，在于"思"。这种学说，颇怀疑与古代巫术有关，但《内业》的作者将之采纳提升为哲学理论，而后世的方士、道士仍将它当做通神的手段。《太平经》中有多处谈到存想思神的方术。其中卷七二《斋戒思神救死诀第一百九》当有问："神亦不可妄空致，妄得空使也。"回答说："善哉，子之问也。然欲候得其术，自有大法，四时五行之气来入人腹中，为人五藏精神，其色与天地四时色相应也；画之为人，使其三合，其王气色者盖其外，相气色次之，微气最居其内，使其领袖见之。先斋戒居闲善靖处，思之念之，作其人画像，长短自在。五人者，共居五尺素上为之。使其好善，男思男，女思女，其画像如此矣。此者书已众多，非一通也。自上下议其文意而为之，以文书传相微明也。吾书虽多，自有大分，书以

---

① 《管子》称春秋管仲撰，然而并非一人一时之作。《内业》诸篇的作者时代，学者中说法不一。七〇年代，马王堆汉墓帛书出，其中属于黄老学派的《经法》、《道原》诸篇与《内业》、《心术》等语句颇有相同。可知《内业》诸篇应属道家。其问世时代，笔者以为在战国前期。

类相聚，从字以相明，则毕得其要意。”这儿说的大画像思神，而四时五行之炁，入于五藏，为精神，亦有形象，画出形象，对着思神，使之永固于身。后面复加解释说：“此四时五行精神，入为人五藏神，出为四时五行神精。其近人者，名为五德之神，与人藏神相似，其远人者，名为阳历，字为四时兵马，可以拱邪，亦随四时气衰盛而行。其法为其具画像，人亦三重衣，王气居外，相气次之，微气最居内，皆戴冠帻乘马，马亦随其五行色具为。其先画像于一面者，长二丈，五素上疏画五五二十五骑，善为之。柬东之骑神持矛，南方之骑神持戟，西方之骑神持弓弩斧，北方之骑神持镶楯刀，中央之骑神持剑鼓。思之当先睹是内神已，当睹是外神也，或先见阳神而后见内神，觏之为右此者，无形象之法也。亦须得师口诀示教之。”由此可知思神亦即致神，精气之聚便是神，神气具足可以救病，而神气之化，可以现出神将。后世的思神召将之法，已具体而微。

不过《太平经》的作者，似乎文化程度不怎么高，表达不甚清楚，存想思神的方法得以大发展，是在上清派中。

这种存想修炼之术，后来在上清派中达于极致。他们的《大洞真经》就是一部存想之经，而《黄庭经》则是存想身神之法的集大成。

顺便指出，不仅以存想为名的修炼之术，就是其他一些内炼方术，诸如守一，守三一之类也运用了存思的方法。这些，后文还要述及。

上面说的存思，存想，乃限于修炼形神以臻长生之境。而在实际的运用中，存思有思内境，亦有思外境，有存本身之神，也有想身外之神。而且“存”为存想简称，“存”与“想”遂致同义。在种种法术和奏达天庭的仪式中，这种思神之术，成为关

键，成为灵魂。

一般地说来，存想在各种斋醮科仪中不仅是不可或缺的内容，而且是造成种种灵境的手段，是章奏达天庭的通道，也是神将收妖邪的威力所在。

斋醮科仪中的一个重要关目是召请神将。正一派的科仪中称为出官。一般是奏请玄、元、始三炁降入自己身中，召出值日功曹、捧香玉女，骑龙驿骑吏等，在奏请之后即有一段存想，想像诸神严装盛服各各被唤出，列于左右待命。在其他道法中，依所事不同，常召请灵官，各路神将，诸仙境职司之神等等。那办法，除了符、咒、诀、步之外，使之实现的最重要一着，也是存想。所以《灵宝玉鉴·存神召将论》云："诸品道法行持之时，皆以存神召将为首。"其余在建坛、化坛法师变神及"遣将"执行任务，也皆以存想为主脑。

上述化坛、召将，为各种法术仪式的前提。《道门科范大全集》在各醮仪开始时总有"法官陛坛如式，各礼师存神（或存念）如法"两句话。盖陛坛为行法之始，存神为召将之方，前者化凡境成仙境，后者假神将达尊圣（持章奏诣三清圣境、玉帝宝殿等处）行神威（拘斩妖魔等），舍此则无由通神。二者的关键，又在存想。法师上坛场，第一要件，便是存想有真灵在坛：

> 先瞑目存经、籍、度三师在西面，次存上仙蔽身大将军姓唐名宏字文明，戴朱阳赤帻通天大冠，绛章丹衣，带龙头玉剑，左手持金符，次存上仙隐影大将军姓葛名雍字文度，戴朱阳青帻通天之冠，绛纨丹衣，手持玉戟，次存上神藏形大将军姓周名武字文刚，戴朱阳赤帻通天之冠，绛

章丹衣，手执玉阳之节。次存有真官绛衣乘九凤。次步破秽斗，存北斗七星覆己头上；斗柄指前，不得遮耳目。次方称法位，关白斋意。

这里的唐、葛、周原从正一箓中来，号称三元大将军。存想他们来临，坛上始有神圣呵护。后面的步斗罡时，又有一段北斗飞覆头上的存想，然后才能开始称法位。说明建斋之意。在上章奏时，一般要卷帘化坛，即在想像中捲起尊神殿前珠帘，化坛场为三清圣境或灵霄宝殿，这些存想皆是主脑。除化坛、召将诸关目以外，变神、上章奏、上香、启圣等等，都少不了存想，也可以说，最终都是由存想完成的。在整个斋醮中，坛场布置、声乐、诵经、念咒、书符、步罡、捏诀等等，都是有形的外在的，只有存想是法师内心的活动。恰恰是在外在形式的配合下的内心存想才是沟通仙凡的实质性通道。

综上所述，存想作为一种思维方法，在道教中，曾经作为诸神守舍从而形神永固、跻于仙位的修炼之术；在称作“变化之玄伎”的法术中沉想使行法者呈现种种神奇的能力；在一般的斋醮科仪中，又是由沉想而入圣境行仙法。无论在哪一种场合，存想都是沟通人神的最重要的、最关键的通道。

正是这种思维方法，使道教徒与平常人的内心世界，产生很大的不同。平常人视虚空为虚空。道教徒则通过存想在虚空中“见”到神灵的活动，并使自己参与神灵活动中去。存想，历来被道士视为内秘，如果说道不外传是他们的传统，那么法师的存想内容尤其秘不外泄，及《道藏》行于世，学人才得以从中窥见一些端倪。可以说，各种道书，尤其是各种斋醮，法术中有关存想的记载，多少向我们展示了一些道教徒宗教思维

的真相，透过他们，使我们对素来视作神秘主义的道教行法和修持中的心理状态，心理机制才略有了解。

（二）形象而流动的宗教体验

存想作为内秘的思维方法，实质上是道教徒内心的宗教体验。举凡神仙的真切、崇高、威严等等，以及自己与神仙世界的统一，在存想中都得到完整的体验。在道教徒看来，他们真实地想像神灵世界是真实的世界，从而信仰的对象是真实的对象，自己与所召唤、所皈依的尊神仙圣的交往乃是修道有得的表现。作为法师，经常要设想自己处于一种人神合一的境界，当然更要善于运用存想的方法了。

存想体验的对象，是形象著明的神灵世界，存想的第一个显著特点，是它的形象性。

上文提及守一之道，道经认为“人能守一，一亦存人”①，而所守之“一”，乃是三位神灵。“一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也”。②可见所存对象并非《老子》哲学中那个抽象的概念“一”，而是形象著明的神灵。可以说，所有的存思都是有形象的，或者说是惟象的。所以葛洪叙述了一种辅助存思的“四规镜法”：用四面镜子置于前后左右，即可照见种种神灵。四镜交相辉映，因光线入射、反射角度不同，必然重迭和扭曲地出现许多形象，葛洪便称：“用四规所见来神甚多。或纵目，或乘龙驾虎，冠服彩色，不与世同，皆有经图。欲修其道，当光暗诵

① 《太上灵宝五符序》卷下。

② 《抱朴子内篇·地真》

所当致见诸神姓名位号，识其衣冠。不尔，则卒至而忘其神，或能惊惧，则害人也。为之，率欲得静漠幽闲林麓之中，外形不经目，外声不入耳，其道必成也。”[①]各种神灵有经图绘成，要修存思“当先暗诵所当致见诸神姓名位号，识其衣冠”，形象认准了，记熟了方可入手修炼。所以存想的训练，要点在形象的熟记和准确，而为了做到这一点，有关存想的道书，都对所存想的形象作出具体的规定和描绘。

且先看些例子。

上清派的要籍《上清大洞真经》所载存思要诀相当集中，其中每存思一神，都有咒有诀，也有相关的图像作为说明。随手拈个例子。卷二所载《高上虚皇君道经》载思“太微小童”法，先述其姓名位号：“谨请太微小童干景精，字会元子，常守兆舌本之下，死炁之门，口吐赤云绕兆一身，化生血液，上凝泥丸，泥丸坚明，百神方位。”然后正式存思。“真思太微小童干景精，真炁赤云之色罩于顶上”，“次思赤炁从兆泥丸中入，兆乃口吸神云，咽津三过，结作三神，一神状如天蓬大将，二神侍立，下布兆肝内游遍，却入心内绛宫，上充舌本之下，血液之府。”对于神的姓字、位号，其炁之色，成形后的像貌及往返路线和归宿都说得相当具体，同时附有一幅存思图。像这种以图和描绘文字并列的存思之书，《道藏》中载有多种，那么细心地配以图像，自然不是为了美化版面的需要，而是给存思者提供一个清晰的蓝本。

当然，多数道书尤其是斋醮科仪中，对于所存神形象仅用文字状写。依所召之神的职司位号不同，其神形象个性鲜明，

---

① 《抱朴子内篇·杂应》

玉女的娴静，帝君的庄严，灵官的威猛，雷部将帅的狞猛，一一跃然纸上，那么在存思过程中即一一鲜明地呈现在法师的面前（所谓“临目存之”，即眼半闭半开，既隔开外景，又使眼前恍惚有所见）。试以《道法会元》卷二五四载《东岳温太保考召秘法》为例。此法要存想神将临坛，并且摄温太保及其属将入符，故先对温太保及其属将形象作详尽交待，对于温太保，描写说：“东岳统兵天下都巡检，掌急取人案典者，翊灵昭武温太保琼，字子玉，又讳褒，身长九尺余，青面，青手，獠牙，唇红，发赤，眉须赤，金眼狰狞，裹紫巾方顶，着雁花绿袍，金束带，黑吊鞦绿靴，豹皮裩，手执金骨朵，捉祟仗剑，出入左右，领四大猛将，统领三千精兵，五百铁骑，乘黑炁追风骏马，旗仗”。一个狞猛的神将被描绘得个性鲜明。对其属将，不同的身高、年龄、武器等等，也有各别的状写。这些都告诉我们，存思的对象，是生动具象的，决非抽象的思维。

存思的对象，不仅是形象鲜明的，而且是灵动流变的。可以说，存思的另一特点，是在唯象性基础上的流动性。

在存思者的体验中，那些鲜明的形象都是活的，变化莫测的个体，他们应召而来，受命而往，执行着凡人所无法执行的任务。至于存想自己的元神蹑空而行，更是在一幕幕场景的变换中体验到飞神谒帝的妙术。

《灵宝领教济度金书》卷二八二载《大罗默朝内诵》，对于叙述朝见元始的方法，相当典型地表现了形象的流动性，此法存思内容为一个完整的活动场景，因其较长，此分五段征引：

> 真人在大赤无中炼秽变神步罡了毕，即以舌柱上腭，化为虹桥，五脏之炁化为五色祥云，捧桥直接天上。

即存运神会道功曹弁冠，青衣皂缘，穿黑履，佩玉，又存四直功曹四人，弁冠大袖，佩符，左青右白左红右黑，凡六人成三对，前引先四直。

次运神会道，遂挑诀闭气，存此功曹引真人乘云炁自绛宫上重楼，度虹桥。既登桥，觉如历数万里之远，望桥外金阙崇楼，紫云掩映，有金牌玉字云："三天门。"下有二守吏，星冠服，守门。既到门外，功曹不入，祝云："谨告：今为某事朝谒三天金阙玉陛下，伏望天门守吏特赐矜允"。

次存守吏引入三重门里，见大殿金字崇严，神光遍照。有直日灵官二人如功曹之服相，接引入大殿门，见元始御五色狮子之座，有金光紫云围绕，左右侍卫俨然。遂从左廊而上，当殿墀再拜长跪具奏，祝云：小臣某以今清旦朝谒诵经，或为某人某事。意乞赐感应。

即诵经九过，存元始与真同诵，经声琅然，金光自经声中发，灌沐身心，内外光明，然后忏罪祈恩，不过十六字，毕。仍前再诵，存元始亦诵，金光下映我身，我乘金光上殿至元始前，左旋九匝，与元始合为一体。诵经不辍，驾祥云狮座，与万真侍卫，自大殿门而出。直度虹桥，入绛宫，端坐狮子之上，再诵经三遍，咽液三过，行神光大定之法，乃寂无遗响之时也。

这是想像中的朝谒大罗天元始天尊的诀要。从元命真人出现开始，一直到朝元结束，经历了不同的阶段。存思者在场景的变换中，体验到了空间的辽阔（如历数几万里之遥），但这一辽阔的空间在存想中却是瞬息而至的。在这一体验中，自然没有明确的速度概念，因为其时间体验是浑沦的，诸道书中往往

只以“须臾”“欻然”含混带过。但存思者还是多少体验到了活动的历时性，所以能够排出事件发生的顺序。“入天门”的那一段是十分有趣的，因为它特别活灵活现地映现了人间要进入帝王之府的仪礼。最后存思自己变为元始天尊后归位绛宫，则是“与道合真”的一种形象体验。这种形象的顺次流动，几乎是一切存思都有的。所以有的法师说：“神仙之道，恍惚之间，斯须则至，存念不宜久。时供常起，有在心一念一起，则了然矣。”意思是存想中的神仙之境是恍惚流动的，念头不可常驻一境，比较适宜的办法是一念一起身，使内在的意念的流动和形体的起伏节奏相配合，这样便一幕幕清晰了然。

存想本身是形象的、流动的，它所构筑的神仙世界，是仙灵欻息往来的神秘境地。借助了它，道士才能直接“面对”这一凡人无法感知的仙境，借助了它，法师们才有遨翔虚空，朝游北海暮苍梧；也还是借助了它，行法者才具有降妖捉怪，腾天倒地的法力。因此，神仙信仰的本身，要求存想必须具有形象性和流动性的特点，而借助了这种特点，修道者、行法者才能体验、领略到内心的信仰。

（三）存想的训练和消除杂念

因为存想面对的是一个信仰的千变万化的世界，所以对存想者的要求，第一是诚——诚则灵，虔诚了方能绝对依赖存想的内容和功效为真实，破除一切心理障碍，第二是熟练，《登真隐诀》等书中称为“渐渐调熟”。而“调熟”的根本要求，在所思的形象著明。“守一之理先宜一、二年中精思苦到，须得仿佛，便易为存想也。”[①] 开始训练时，形象尚是似有似无的，但

① 《登真隐诀》卷上。

仿佛有形，方才可以存想，而存想久久，乃得形象显明，即所谓“真神见形”。

再如遥视，遥听之法：“常敛闭目而卧，安身微气使如卧状，令旁人不觉也。乃内视远听四方，令我耳目法万里之外，久行之亦自见百万外事也，耳中常闻金石之音，丝竹之声，此妙法也。四方者，总其言乎，当先起一方而内注视听，初为之实无，髣髴久久，诚自入妙”。[①] 遥视万里之外，诚显极大神通，其训练方法，是从存想内视着手，内注视听，开始仿仿佛佛，锻炼既久，才能入妙。在存想中则要求专精注念，临目存之。张万福要求法师在请圣后，“便伏想真灵百匝千重，亿乘万骑悉在坛所，各依位次俨然陈列，灵真光辉焕耀，肃然在目前。”[②]说俨然，肃然，都是连仙真的神态也描绘出来了。那样，存想者才能生动，鲜明地而又深刻地体验到信仰的真实。

一个合格的法师，存想的训练须反复、长期地进行。上面提到的各种训练，都是在日常坚持不懈，积有时日乃至成年累月方臻成功的。法师的存想训练，不少是针对各类不同法事而设的。比如“考召”一法，系模拟召集鬼神、考问作祟缘由并随之“处理”的。法师的日常训练中不可或缺的一项，便是存想“搜捕”、“杀伐”邪鬼的训练。《金锁流珠引》卷二八《考召法师说巡游图法》云：

> 夫志心求道，须每十日一思存，游巡世界国土之中，领将军吏兵行数十里之外，如大将军行军布阵相似，亦存

---

① 金允中：《上清灵宝大法》卷八。

② 《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》

摄御前军(前军者是上元将军唐、中元将军葛,左右而行,朱雀将军居中行,导引如法,把戟,旌旆幡赤色,周将军及五德将军在后,围绕数匝,与玄武六纪将军合为数阵,飞空而行,五云飞飞,旌旗赫赫,盖天满地,不可当敌。又本师前领也)。引导冲灭凶顽妖精,思复军,复军回合,卫我正真之炁,志人之身,亦救未晓之人身家灾害,助国安邦,济救危厄,两兵相伐,彼此俱散。志人长巡,即救得难,以著阴功,功满升仙也。

要求十日思存,从目标上说,当然有广积阴功的意味,同时,也是一种反复的操练。

前面提到过法师在法事中会出现预定的存想内容没有出现的情形。这种情形,主要根于法师用心不一,精神外骛,情绪起伏。严重的情况,在行持中会出现,"魔试",所以法师平时训练时,都注意预防其"魔"。在法事中,有时尚要专列"遣魔"的关目。

按所谓"魔试",在理论上被说成是妖魔出现。假如我们从心理学上分析,实际上是用心不纯,内心某些恐惧,疑虑,贪爱等情绪的外泄而造成的幻像。称之为"魔"是一种宗教的解释。道门中将行持中的"魔试"分为十种,号称十魔。它们是天魔、地魔、人魔、鬼魔、神魔、阳魔、阴魔、病魔、妖魔、境魔。

1,天魔　夫天魔者,修炼居山之士一念纤尘而被魔王之所败,而不能成真。何者?正炼大丹修真养浩行持人靖,或目见显现形影、幢盖、旛花、百种天香、异云覆室,或耳闻仙乐之韵,此乃天魔之所试,即非正道之所履行也。

2,地魔　夫地魔者,行持之士步罡变神书符咒水起念不

正，多被地魔之所试。何者？正欲思存而心生疑义，步掐书咒而乱其心元，或照形而不辨其姓名，或附身而不通言语，抵敌道法，毁辱真文，皆非邪鬼之所依，即是地魔之所试也。

3，人魔　夫人魔者，行持之士皆有之。或居山，或入室，书符步咒掐诀行持，方欲行用，一念有殊，或被言语喧哗，秽臭腥臊、鸡犬、孕妇、师僧尼俗冲突坛场，以至惑乱法身，思存不正，符水不应，咒诀不灵，皆人魔之所试也。

4，鬼魔　夫鬼魔者，行持之士，或治人于郊野之中，或建坛于伏尸之地，一念稍悞，即夜梦魅，屋宇虚鸣，禽鼠出以现形，蛇虫显其怪状，惑乱正法，恣坏灵坛，皆鬼魔之所试也。

5，神魔　夫神魔者，行持之士，或因驱摄，或破庙除精摄祟召魂，一念恣狂，多为神魔之所试。或现形影，或作言词，抛石旋风，吹号叹泣，变化多端，见其异状，盗法坛之供具，窃丹药之秘文，惑恼法身，无有休息，皆神魔之所试也。

6，阳魔　夫阳魔者，行持者正欲内行以济生死，其一念心或不真，情欲四起，怨憎作念，受者情怀，烦恼忧心，是非竞乱，此阳魔之所试也。

7，阴魔　夫阴魔者，居山之士修习秘文，或思存之际，入室之间，一念差殊，即闻四野歌悲，冷风乱作，心生倒见，妄起贪嗔，谈及杂言，多宣死讳；或行于道路，逢僧遇尸，血秽厌我神光，皆阴魔之所试也。

8，病魔　夫病魔者，行持之士一念乖殊，四大失理，饮食差时，寒暑失调，多生病患，缠绵不退，损害行持，此病魔之所试也。

9，妖魔　夫妖魔者，山林多有之，凡入靖修炼，一念不真，多招狐狸、山精、石怪。妖魅恐人成道，化作妖艳，以求宿

食，或歌艳丽诗词以现形影，故行大法之士，多忌之。

10，境魔　夫境魔者，行持之际，或于道路别室之中，见一物而一念起贪嗔之心，目视非色，耳听恶声，或入室中见诸气象形影之端，皆境魔之所试也。

观他列出的“十魔”，实质是在修炼过程中，和行持法术的过程中出现的种种心理扭曲。其起因，都归咎于“一念纤尘”“一念有殊”。仔细分辨起来有三大类情况。一是纯粹由于念头不正、情欲未清的。如“天魔”“阳魔”和“妖魔”修丹者急于求成，或一心追求某一境象，结果走火入魔。丹法中称炼己不纯所致。炼己，指去掉杂念。杂念不净，当入静以后便会出现种种幻像便是“天魔”。阳魔，乃是由于情欲、憎爱没能制住，在行持中受情绪影响，造成颠倒错乱。至于妖魔，实乃根于性心理失衡，无从制约，以妖怪变美女与之调情的形式出现。本来性心理失衡，易于做性梦或白日梦。不过一般纵有心猿意马的情形出现，可以用理智克制，完全不能克制，方会出现人与“妖”恋爱，人被妖迷的歇斯底里症。[①] 法师行持中，进入窈冥恍惚状态，正常的思维被压抑，一旦从潜意识中泛起情欲，浮出幻象，便颇难觉察。所以有很大危险。第二种是由于处于清幽荒僻的境地，或在行持中被人、物冲撞，因而打乱原定的存想程序，心骛外境，或生恐怖。如鬼魔、阴魔、神魔都是。郊野和有野尸暴露之地，自然易致恐怖作想，而伐庙、驱摄本来是要想象自我战胜邪神妖鬼的，然而思想进入此境界时，或

① 关于由于性心理失衡引起的“人妖恋”潘光旦在译《性心理学》时在注中已有指出。拙稿《中国精怪文化》（上海人民出版社，1997年10月）第三章专列《人妖情结》，予以详细讨论。

因气馁,或因分心,皆会有反客为主,驱鬼者被鬼迷的情形出现。境魔,则时被外物引起贪嗔之心,行持时产生诸般幻影。最后一类,则是身心不适,有碍行持,称为病魔。

上述三类情形,症结核心在于杂念不去,情欲不净,显示出定力不够。所以法师的存想训练重要的一项是修定力。诸道书在说明修炼方法时,都要求收视返听,万虑俱消,原因就在这里。然而在存想中,依图模拟想出神将、境界、形影易,要想避免魔试难。因为法师平时修炼真的做到清心寡欲,与世无争的少,潜藏在意识深处的种种依道门标准说不净的念头、情感乘机而动在所难免。好的法师,在于思想入魔能及时醒悟,则有险而无害。

三　炼炁和炼将

法师的存想尽管很重要,但是存想必须与炼炁(气)相结合,而且从道门的倾向看,更侧重于炁。因为炁被看做一切力量的源泉,法师的法力所在,法师所召役的神将,也是一炁所化。所以作为合格的法师,必须炼炁有成。没有内炁为本的存想,被认为是没有根基的虚拟。

宋代神霄派的宗师王文卿却说:"法无存想,存想非真法。"[①] 又云:"世有闭目存想某神自某方来,有按摩搐缩运内炁与外炁合者,噫!皆妄矣。若得'神灵将,将灵神'之说,则平居暇日,养神以静而神自灵,冲炁以和而炁自真,用之行持,自然神合乎神,炁合乎炁,一举目,一动念,则将吏洋洋在左右

① 《道法会元》卷一《道法枢纽》。

矣。"[1] 这样看来，王是否定存想的了、然而以他命名的《祈祷八段锦》却又云，在所存天将临坛时，须"大喝一声，掀翻斗柄，急以左手雷局叉腰，右足紧踏地上，存所召将在地户上，或急符提将入符(按：提将入符乃由存想完成)"。[2] 这种自相矛盾的情况是怎样产生的呢？原来，王文卿不是一般地否定存想，而是反对没有内炁根柢的存想。炼炁有成则念头初动神将自来。这时的"念头"实则存想，只是它是置于气机发动的某一阶段的，是今日所谓"气功态"的一种表现。《道法会元》卷八四《雷法说》曰："侍宸(按：即王文卿)道乃法之体，法乃道之用。此所谓道中之法，法中之道也。非但有无之宗诳惑初真，若存想不根之事，形器穿凿之说，生平所最恶，盖欲步步踏实地，不作广汉鹘突难行之事。"王文卿所反对的正是存想不根之事，而不顾及"道体"。道体，在人身中也就是炁。

存想本来是广义的气功的一种功法，当它被运用在法术、斋醮中时，又以内炁为基础。作为思维方法的存想，是气功中的重要因素。

还在汉代的道书中，就已将存思与炼气结合起来。《太上灵宝五符序》卷上所载《太清五始法》《食日月精之道》等等，都是基于"子欲为道长生不死，当先存其神，养其根，行其气，呼其名"的信念。而存神与行气，实在是一而二，二而一的事。食气假存思为途径。比如所谓食日精之法，是在每月的某些日子中日出时至日中，"先念心中有日，日中有华盖，盖下有小童正赤，赤气遍身中身外九重，思气满头从顶出，上升天绕日

---

① 《道法会元》卷一《道法枢纽》。

② 《道法会元》卷六九。

九重”。乃是迎日吸气、以存思带动气的周流。及食日精有成,便可“上天谒元”,具备灵变神通。及魏晋时期的《黄庭经》是专用存想的功法,但其中认为存思万神与“积精累气”是一致的。这种倾向一直发展到宋代,乃更突出了炼气的作用。唐末宋初以来,内丹术逐渐成熟并扩大了影响,成为最有威望的道教修炼之术。受它的影响,清微、神霄等派的道法都强调了内炁为本的思想。王文卿所说的“法无存想”,实质便基于“内道外法”的观念。认为:

> 道贯三才为一炁耳。天以炁而运行,地以炁而发生,阴阳以炁而惨舒,风雷以炁而动荡,人身以炁而呼吸,道法以炁而感通,善行持者,知神由炁、炁由神,外想不入,内想不出,一炁冲和归根复命,行住坐卧,绵绵若存,所以养其浩然者,施之于法,则以我之真炁合天地之造化。故嘘为云雨,嘻为雷霆,用将则元神自灵,制邪则鬼神自伏,通天彻地,出幽入明,千变万化,何者非我。倘中无所主,炁散神昏,行持之际,徒以符咒为灵,侥倖于万一,吾见其不得也矣。

所以在他的心目中,行法切忌“中无所主,气散神昏”,及至道成气足,不存想而存想之功自在。

一般说来,道教内炼之法,往往养炁致神连称,而在法术中神游驭气为一,表现出二者的共通性。原来,在理论上,道教认为:“夫气者,结虚烟而成神也。”“气结为精,精感为神,神化为婴儿,婴儿上为真人,真人升为赤子,此真一也。”[①]所谓

---

① 《金阙帝君三元三一经》

真一，即是守一之法中所存思之神。丹田，为元气之海，又是真人所居，因为神为炁之结，存神与抟气原无二致。据云上古三皇世时人皆知守真一。“守真一心朴神凝，混专玄感，所以百念不生，精意不散。但三月内视，注心一神，神光化生身外，与之而游。是注念不散，专气致和，由朴之至也。”[①]梁陶宏景在解释正一法中出官，唤出身中功曹吏兵的原理时也说：“官将及吏兵人数者，是道家三气应事所感化也，非天地之生人也。（此因气法变，耗象成形，随感而应。无定质也。非胎诞也，人学道所得矣）此精诚发洞，因物致洞耳。所以化气而成此吏兵也。”[②]这是在理论上将炼气与存神统一了起来。

在操作方法上，存思也与炼气有共通之处。比如存二十四神的方法，《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》是这样记述的：

> 存二十四神，常从夜半去枕平卧，握固放体，气调而微。存思其身神，安念帝君，令仿佛居位，闭目内视之。如有不具，便当烧香平坐，闭目据固两膝上，精存众神，祝行如法。

先调气，后存神。存神不灵，则再以炼气入手之法叩齿。瞑目握固等等为预备。可以说，存神的本身，是以本人被催入气功态为前提的。某些道书还直接将存神与服气等办法连结起

---

① 《金厥帝君三元三一经》

② 《登真隐诀》

来,《金阙帝君三元真一经》在介绍存思三一之法时说:

> 又存见上元手扶上卿、中元手扶中卿、下元手扶下卿也,我乃咽气一通,良久止,上元二人从气中来,入我口,上升还泥丸宫。次咽气一通良久,中元二人从气中入来我口,下徊绛宫中。次咽气一通良久,下元二人从气中来入我口,下徊入下丹田中。

这一存思方出现较早,约为南朝,所用气法以服外气为主。至于宋代之后,各种功法中强调内气为主,存思与内气的锻炼相统一。

总而言之,法师在坛上,必须要善存想,而存想又要以炁为基础。

> 法师平常积功累行固不必言矣,谓如陞坛行事,则须凝神静定,闭息绵绵,瞑目炼神,密运内旨,金精木液,真炁真神。我即元始,元始即我。机动则神聚,念动则彼应。若精炁不全,想念妄杂,此造化之外事也,又何益耳!①

存想,是法师的心理状态,炁盛则是其形体内的充盈。二者相全,便是法师身心状态的基本要求。

具体说到内炁的锻炼,在诸派道法各有自己的方法,不同的历史阶段,道门中也有不同的倾向。验之道书,炼炁之术有

---

① 《道法会元》卷八二。

服外气、服内气、胎息、导引、存思、守一以及内丹等等，种种不一。早期的正一、太平道、灵宝派都重视守一。上清派的方法则侧重存思万神、回风混合。宋以后，内丹思想影响符箓法术，各家都强调以内丹为道法之本。实际上，法术中的炼炁之法，并不完全采纳内丹方法，而是以内丹理论为主导，广泛地吸收存想、回风混合的方法，也吸纳过灵宝派所谓“元始祖炁”的思想。

以服炼外炁、存思、守一等法炼炁，在宋以前的符箓派中占着主导地位。北宋时，尚有北帝派、北极天心法等沿用存想服炁一类方法，即以天心法为例，《无上玄元三天玉堂大法·存真修证品》，要求学道者每日进“三光正炁”：

> 师曰：每日清旦，面圣，奏香，依法进之极妙。若平坐安定，无以杂虑干心，静室则临目为之。临目者，闭目不全合也。师曰：左手大指掐中指上节，为日君诀，诵《日君咒》九遍捧诀当心，鼻中纳引日炁一口，存日中有五色来入五脏，即随炁咽下。次改月君诀，以左手大指掐四指上节，念《月君咒》九遍捧诀当心，鼻中纳引月炁一口，亦有五色来入五脏，即随炁咽下。次改大指掐定二指甲下之左，谓之天罡诀，念天罡咒七遍，以两手俱筑胁下，仰首存大赤天中天罡垂万丈火光，其细如丝，磔磔有声，满口引之，有余光不尽，遍覆己身，即咽炁藏之丹田也。

所谓三光气，指日、月、星之正炁。星，主要指北斗，也就是天罡。日光、月华被视作正炁，认为惟思存它们，才能成就正道。

至于北斗，素被道门“视为天地枢机”。“扩身延生莫大于斗真，枸魂炼阳者尤生于罡炁。故圣人云：出入斗中，身强气盛，延年益算，万邪皆避者是也。又云：万法皆从斗出，万神皆从斗役。是知一切法，一切行持，非斗真莫能通真应也。故圣师必以升斗度辰者，以冀学士通仙致真，存无守有。”① 这儿列出的服食“三光正气”，仍然以存想为主，辅以咒、诀。咒是召唤正炁来至，诀被视作关乎体内炁窍，掐住某处，意在让正炁尽快归位安顿于身中，这儿说的服炁法不过提纲挈领，叙其总目，该派别有详书叙“高奔日月之道”，称《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》凡上、下两卷，日、月、星，皆为外景，而书称“内景”，乃是因为存思三光正炁入体内，便成“自得之真”，即以之化生内景。如第一步“初阳赤晖化生内景”：

> 学士于月旦日寅时，清斋静坐，叩齿三十六，服符，存自身为昆仑山，下为大海，日从海底透出，光射我身，坐于峰顶，闭息诵咒九遍，咽津九遍，而坐，良久而退。

每月初一寅时（早晨3－5时）炼功，当然是为吸纳初开朝阳之炁，不过以存想出之，并不一定亲睹日光的，其法分十九景存思，最后还要“混真”，即思存日月精华在体内混而为一，其《混真颂》云：

> 飞扬灵驾出华房，玉壶瑞炁腾真光，太和瑞结水火乡，中有真人佩琼瑾。高奔冉冉散天香，出虚入无变阴

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷五。

阳。混混融融金醴浆，灌溉百骸自长生，稽首无上玉虚皇。

显然，最后的结果是生成“真人”——其他法中或称元命真人，可以出虚入无，变化阴阳，乃是一切法术的基础，同时日月光华灌溉己身，又被看做长生的保证。

北极天心法（玉堂法）的炼气方法，比较繁复，要存思的仙真、正炁景象繁多，不过比起它渊源所自的上清派的《大洞真经》及《黄庭经》来，已是简便了许多。北宋末，神霄正一等派，将内丹引入法术，炼炁以内丹方法为主，较为便捷。

以内丹为基础的炼气法，在宋代的所谓五雷正法中发展到极致。《道法会元》卷八四《先天雷晶隐书·一炁雷机》提供的炼炁法，相当典型，所以不惮冗长，引述于次：

平日行之际，跏趺而坐，万缘放下，凝神静虑，调息绵绵，一意归玄关之中。待乎时节到来，自觉天炁下降，地炁上升。水源起两道青白之炁，升于绛宫，与赤色之炁相缠，片晌之间，神畅意浓，即金精木液交会之象，自然窄窄逼逼之声。切须正念，不可杂想，但以意合，倏尔一点如黍珠坠下玄关，状如金丸，金光晃曜，即运祖炁，氤氲抽发，渐渐弥满，化成五色，直上冲心快然。心火肾水一升一降，像天地玄黄交感之时，二炁混合，一声霹雳，震动五色光云，随祖炁变成亘天黑云，弥漫六合，电光闪烁。到此之时，万虑俱寂，元始即我，我即元始，金光灿烂，掣动天地，十方交迸，火光如是分明，即收所出金光，屯驻中宫。如此闭运既了，仍要绝虑忘情，时时观照，使一念不

生于心，万神自注于体，二六时中更加纯熟。如此秘运久之，则精交神会，如影随形，雷帅雷丁洋洋左右，日就月将，功深力到，彼时符于自然，又不劳于运想。盖此法谓初真受法缘浅，必假精神方能感召。故先德有云：思之不得，复思之，鬼神将通之。非鬼神之力，乃精神之极。能依此行，非持雷神应令而已，必朱发巨翅，前导后随，轰霹雳于谈笑之间，会风云于呼吸之顷。此时此境，正要忘怀从前习俗之气，一一辟裂，要他雷神无觅我处，方是判雷之人。

此法的大关目，是采用内丹术中意守玄关一窍，以心火下降，肾水上升水火既济，结成内丹的方法。但是，却又引进二炁交感混合，霹雳震动，祖炁化为亘天黑云的内容。这些景像，在内丹术中并不允许存在，相反却视作幻境，只有在内丹有成、有出阳神的能耐时，方可“神游”三界。雷法的炼炁，本不以内丹为归的，相反却是要用之驱雷行法，所以仍然必须一开始就将炁化神界的景象存于念中。依照此处所说，炼炁的结果是出现“十方交迸”的火光，或曰金光，然后又要将之吸入中宫（即心），这样算是将炁储于自身，待熟后，神将自然出现，可以役使。积功深厚，则连上述运作也可止熄，因为此时神思气机皆已合一，习惯成自然，无须再着意。

上面所引的炼炁方法，乃是服炼内炁结为大丹，雷法中奉为主流，但仍有服内外之炁相结合的。神霄派有“采服神霄炁”一法，云：

每早日出时，上学望东南，想心拜三十六拜，叩齿三

十六通，存真炁结成神霄帝君。即存三十六天金光玉台，青青之炁，琅光之中，见神霄真王左日右月，真王口吐青炁，以口吸八八六十四咽，布于上丹田，作一轮日。次吸三十六口入中丹田，作青珠一枚，如水中，有帝君，讫，七拜咒曰：

"青华帝君，神霄真王。扶桑日帝，西极月皇。四真三炁，结青朗光。镇布三田，内存真皇。服吞日华，上升金光，日月内运，丹宫碧房。嘘成玉体，吸入琼光。妖鬼自除，三尸灭亡。三九得七，面礼仙王。急急如高上神霄玉清王律令！"

右法采服百日，得尸解之道。此炁能败千鬼百魔，去瘟疫疠也。①

神霄炁，指神霄天的清澄之炁，相当于灵宝派的"元始祖炁"。神霄派自承以神霄玉清王为祖，而玉清王为元始之子，神霄天居于天上最高处，与灵宝派所设想的大梵之炁天中之天也约略相当。服炁的方法，系面向东南方吸纳想象中的神霄炁纳入丹田，属于服食外气的法门，与内丹的服炼本身精气神有别。

雷法中有所谓服炼雷气一说，也是服炼外炁之法：

按《盟威经》云：每岁遇春雷初发声时，凝神叩齿请炁。咒云："吾受雷公之炁，电母之威声，以除身中万病，百姓同得以治形。令吾得使五行之将，六甲之兵，斩断百

① 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷二。

邪，驱灭万精，急急如律令！”咒毕，鼻吸雷炁九次，九咽液，毕，又口纳雷炁十次，十咽之。常宜存养，凡治疾驱邪布炁行符无不验矣。凡遇雷动，皆可为之，但不若新雷初动之为妙也。

这儿的服炼雷炁，比神霄炁稍易捉摸一点。其法来历也很古，《盟威经》是早期正一道的经典。宋以前尚未流行五雷正法，盟威经的法术，只是想藉雷炁电声以壮大自己。咽之“存养”，到驱邪治病时发放出来，便有特别的威力。当然，只是想像的威力。

法术中炼炁的目的，不是改造自己身体，却是以炼出神将、或自己与神合一为指归。因此，在炼炁中，存想尊神、神将名号，像貌的成分占着重要比例。如《先天雷晶隐书》以斗姥摩利支天为主法，所谓“炼法”，就是要炼出与斗母合一的能耐，具体的方法是：

太阳初出之时，法师面对太阳，密念《三净咒》，毕，想日前摩利支天母本相，前有金光一团，与日相混，内有金乌，似飞不飞。即念《天母心咒》，存自己为天母，双手雷局，运用祖炁，逼炁念“唵诃娑茫嗟哩嘛”一炁七遍。又以“天母讳”喊出金光，真上雷城十二门，急用“囝”提出，与外金乌混合，共成一团金光。如此分明讫，却念“唵嘛哩嗟咤娑诃”，咒毕玉管一吸归祖宫，双雷局按下，如金光霹雳之声。觉自己遍身皆金光灿烂，然后作礼而退。如斯运炼，一七之内可见日中乌矣。其要，运炼妙在冬至日始为之，常炼最佳。若乃俗务萦心，徒尔丧神败炁，则不必

为也。切忌夏日炼，则伤人也。[1]

斗母摩利支天的原型，是印度神话中的天神摩利支天。据说他是一团阳焰在太阳前面飞行。所以炼法即炼炁，炼炁即面对太阳吸纳金光。法中的三净咒指净心业、净身业、净口业咒，为道门诵经前都要念的日常功课，《天母心咒》则是摩利支天的专咒，系梵文音译。此法炼时，除一般存想服炁之外，尚有发声提炁的做法。所谓以“天母讳”喊出金光，即是大声发“豁(含)”字音同时存想体内金光迸现；以“囟”提出，即发“囟(huò，又音咄)”字音存想提出金光。依常理，发声时为示气机发动，形体亦会有相应动作。内炁与外炁混合，实则法师体验自己与摩利支天完全合一，合一之后，仍要顺回安于祖宫，即下丹田玄关一窍。至于吸时用“玉管”即阳具，真有点匪夷所思。神霄派在炼法时有吸入天地净气，并从玉茎吸出体内秽气的做法，尽管不怎么雅致，至少还顺理成章。而此处以下部吸金光入祖宫，是否寓有阴阳颠倒之意？还是别有说法？难以猜详，且置过一边。

这儿炼法，要在与斗母合一，主要供法师临坛变神之用。而炼炁、炼法，更经常的是要炼出自己役使的将班，所以称为炼将或炼神。炼将、炼神的关键是使体内之炁化为神将，所以必须先熟悉神将的像貌服色，职司兵器。神将形象已知，要在思维中将之存住，仍甚费劲，须得反复训炼，才能越炼越分明，越分明越真切，及到坛场才可依式召合。《上清雷霆火车五雷大法》的炼神法便颇典型：

---

① 《道法会元》卷八三。

凝神静坐，存肾宫一点极明，须臾火起，渐渐烧遍一身。吹炁一口，其灰烬悉皆吹去。却存五方五色之炁，混合结成一团紫金之光，乃化为婴儿，渐渐长大，凤觜银牙，朱发蓝身，两目迸火光万丈，两翅亦有火，左右两腋下各生首，目亦出火光，带金色，左手执火钻，右手执八角锤，有火龙绕身。次存见五雷神将，顶天立地，傍火云，拥焱神，威猛。此歙火邓天君，即火车法中主令神也。

这是存想的第一步，先想像由炁结成神将。但此神将要为自己所用，仍须再下功夫：

先叠手足，闭目。舌柱上腭，静坐调炁定息。意到，即运神光冲上，以天目与剑诀望空中书一圈，存五色金光灿烂，日左月右，天罡居中，叩齿十二通，先左手掐卯文，诵咒曰：

“唵，华池玉液，金容火色。请召真炁，灌我神室。流入精元，混合归一，急急如律令！”

咒毕，以左鼻吸引红光直射入口中，咽下丹田，融结为红光弹丸。次掐酉文，念咒曰：“唵，太乙正液，金容碧色。请召真炁，灌我神室。飞入泥丸，照曜体宅。急急如律令！”

咒毕，以右鼻吸引金炁射入口中，咽下丹田，融结为碧色弹丸。次掐辰文，念咒曰：“唵！天罡大圣，破军前星。流光万里，直冲津庭。混合归一，生我元神。三炁化结，照耀太清。入我黄房，万神化生。急急如律令！”

咒毕，以两鼻吸引五色真光直射入口，结为金弹，咽下

脾宫中丹田运转。想见下丹田红弹上来，上丹田碧弹下去，交会七次，结成一块，复咽下丹田，念《金光咒》，后，以意引自尾闾直上夹脊双关，历十二重楼，上过泥丸囟门而出，合空中风云金光一闭，用子午斗一冲，见使者分明在前。

这使者的第二次出现，已经过和自己内炁混炼，咒中所谓“混合归一”，便指其将与本身之炁已为一体。不过炼将的目的，不仅要使将出现，而是要使他驻于身中，随时可以再唤出来，所以接着尚要：

念誓咒。用左手雷局引前金光复归下丹田安顿，以津液吞咽灌之。

如此这般作用后，炼将的过程才算完成。不过，这只是一次程序，实际的炼将是要反复操作，直至纯熟才行。

从制度上说，神将仙吏的召役，是与授箓有关的，所以炼将仍应以符箓为依据，然而箓上之将，尚在体外，要使之随时召出，要使之安于身，且要时时加以检阅。我们在前面讨论过阅箓仪。阅箓，即经过思存召出神将，然后再安顿于身。反复的操作，正是炼炁与炼将一致的法门。

经过受箓，传过法，再加上平时存思、炼将的锻炼，一个合格的法师方可造就。当然，这是就法师的基本条件而言。一个合格的法师，只有在长期行法中，取得同行的信任，认可，才能逐步提高威望。所以一般信众请人施法，都愿请老法师。广州的一位老道曾对笔者说，当地民众认为：“法师老的法力大”，所以他上坛的机会特别多。

第五章 道法的行持

道教法术的内容不一，但在施行中都有一些共同的程式方法，也有一些环境布置方面的要求。一般说来，施法中先要建立法坛，作为行法的环境；都要有法师登坛作法，大的法事中尚须多人在高功法师引导下配合施行；法师在主持法术中必须遵循固定的科范程式。具体到每一场法事，当然有种种特殊的表现和变格，但上述大关目，是不能舍弃的。

法术的施行，主其事者为法师，其主持法术的操作过程，称为行持。道法的行持，与一般主持祭祀仪式有共同之处，也有不同之处。这种不同，主要根源于法术和祭祀作为道教内部关联着的两个因子，具体的宗教职能有所差异。通常意义上的斋醮、诵经、拜忏，重点在祭祀神灵仙真，以祈建立功德，求得神仙的佑护或接纳，而法术的施行，要求直接作用于所要解决的事、物的矛盾，以期引起对象的变化。所以就法术与以祭祀为主的科仪而言，法术是攻击型的，而后者是保守型的；前者奋发踔厉，后者平和舒缓。当然，两者的差异，只是同一宗教内部的差异，在总体上说，它们的功能是互补的，不仅如此，它们又可以相互包含，在以祭祀为主的法事中，同样要有飞神谒帝一类直接送章奏上天的法术，也要有符咒的运用，而在一般的法术中，也含有醮祭神明或设醮“犒劳”神将的环节。这儿不过择其大者加以讨论。

一　行持的环境与建坛

法术的施行，通常都要在预备好的法坛中举行。像禳送白虎一类小法，或在神殿，或入小户人家施行，坛场的讲究不怎么严格，也不拘多大规模，如果是比较重大的法事，则必须建立相应的法坛。建坛是施法的准备。依道科："礼天地通真灵当建坛以申至敬。"[①]《道法会元》卷八二《先天一炁火雷张使者祈祷大法》后附《行持备论》说："凡用建坛祈祷，若非山岳洞观，必择清幽洁净之所，庶俾专诚，神祇来格，亦须隔宿奏申天阙真司，关牒雷将及山川潭洞龙神之属，定限某日某时报应，亦合预先数日坐运工夫，减炁调息，庶几书符行事，心神不乱，一诚可以感通。"就是说作为正式法事开始前的准备，首先是坛场。至于隔宿申奏，通常是在坛场准备好之后举行，法师的坐运工夫，则是其本人身心状况的调控。

（一）法坛的规模和定格

法坛的设立，为祭祀类仪式与法术施行共同所需，所以其样式常可通用，但也有因具体内容，对象不同而作通变或附设的。

坛场布置规定记载较全的有灵宝斋法的建坛格式。明以后，灵宝派溶入正一派，正一法中也举行灵宝斋仪，所以它的坛式有一定代表性。灵宝斋法，就其名称来说，属于祭祀悔过一类的仪式，但其斋法中多度亡、破幽、炼度的内容，意在直接改变鬼魂遭遇及其环境，因此又杂有法术的含义。观宋代灵

---

① 金允中：《上清灵宝大法》卷一七。

宝派中的坛场层数、品级因内容而各不同，但都排场宏大。比如其斋坛或高二层，上层十门，方阔二丈四尺，门外四角且另开天门、地户、日门、月门，方广三丈二尺，门安八卦纂榜。或三层，上层一丈八尺，中层下层顺次放大。每层外都以短绳纂界栏，共用六十四或九十六枚。门用朱漆雕木为额，漆画作莲花火珠之类，两旁并镂刻日月瑞云之像，坛上另须置莲花灯，合九十八盏。坛四面悬挂三十二天、三(清)天幡、五色卫灵幡等。坛内施帐，安三清太上的神位。另外又须置放案桌及其他法器。坛上宽敞，留出执事人等出入之路、法事踏罡步斗的场地。这些排场，须得有财力、物力支撑，从容准备才行。囿于财力和场地条件，常常也作变通，所以强调"随地之阔狭，屋宇之高低"[①] 加以施设。

斋法的举行，大多有宽裕的时间去准备，且斋堂上要设三清等尊神之位，要求气派宏敞。至于其他收妖、禳灾一类的法术，大多因情形紧急而设，坛场的规模，结构稍受限止。但只要条件许可，原则上要建立具备科式的坛场，如北极天心法中的坛：

> 凡坛埠之事，其制三级，盖分天尊地卑。坛之上级立虚皇玉京山天宝华台，供三宝帝师，左列建天真命魔之幢，右列建师子辟邪之节，左之左设通真之符，以降千真，右之右设达灵之符，以召万灵。中设三晨之符，以通万炁辟妖氛。坛之东、植青龙旛符，坛之西，植白虎旛符，坛之南，植朱雀旛符，坛之北，植玄武旛符，五方又敷镇安玉

① 宁全真《上清灵宝大法》卷三。

符。此上之一级也。若不用三级，则就堂殿依方设之。

这是法坛最基本的样式，或者说是最简化的样式。稍为完备一点的坛式，为三层：

若用登三级，则中一级设八门，西北标云“玉虚通真之门”，正北标云“清冷玄一之门”，东北标云“镇静自然之门”，正东标云“青华始生之门”，东南标云“纯和刚阳之门”，正南标云“纯阳烜赫之门”，西南标云“坤顺金和之门”，正西标云“刚明皓华之门”。下一级又列十二炁：子位玄天郁初之炁，丑位北元自然之炁，寅位辟非荡邪之炁，卯位始青茂元之炁，辰位黄灵高玄之炁，巳位镇静灵宁之炁，午位炎真下明之炁，未位中一凝真之炁，申位厚和肃明之炁，酉位坚正素和之炁，戌位真元养灵之炁，亥位返阴向真之炁，则成坛矣。①

上述法坛，说明用于度生、修词请命、礼圣朝真、禳灾谢过，为国祈祷。

灵宝坛的分为三级，大抵是法坛常式。北帝派的法术以伏魔即“摄伏邪魔”为主，神霄派则以行雷法为主，所建的坛，也是分为三级，但方法较为简括，以神霄派为例。《高上神霄玉清真王紫书大法》卷三载建坛式：

凡建坛，坐北面南，设三师位，中设上真位，左设神将

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷六《建坛威仪品》。

位，右设法师位，更设天师一位。一边置印匣桃枝洞案，前置水一甕，坛中心用镜剑安之。

神霄坛之所以简，是所设神位较少，只有经、籍、度三师及天师，中间是“上真”大抵是神霄尊为祖师的元始天尊及神霄玉清真王和雷声普化天尊，左边设神将位，是预备来驱策的。其余便是法师位及相关的法器了。同时，也设有强调开八门树灵幡——尽管实际上还会用幡，但既不侧重，多寡也便不严格计较了。

坛场的建立，必须有一定的场地，其材料也须着意筹措。有时事出仓猝，或者受场地等等限止，不能不做些变通。神霄派当去人家治病时，就有一些权宜的措施。

凡治病人家带《真形图》当心步斗了，次将分域图布地上，想成真金玉阙，左右前后分三十门，各生金彩玉光缠身也。然后左手掐辰文，书召功曹符一道，于巽上烧之。召至，祝事当高声云：“与吾火急勾集本府灵官、功曹将军、童君、玉童、玉女、吏兵等众，只令严装威仪，一合下降，当府有事指挥，急急如律令！”存上件主帅皆在五色庆云之中，身着五色云绵之衣，皆执新器械。便将左右总监坛符、将军符烧，祝之云：“与吾绕兵，随吾前去人家擒捉鬼神，附体通说姓名。疾疾！”如要别用，则入事如意用之。①

① 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷三。

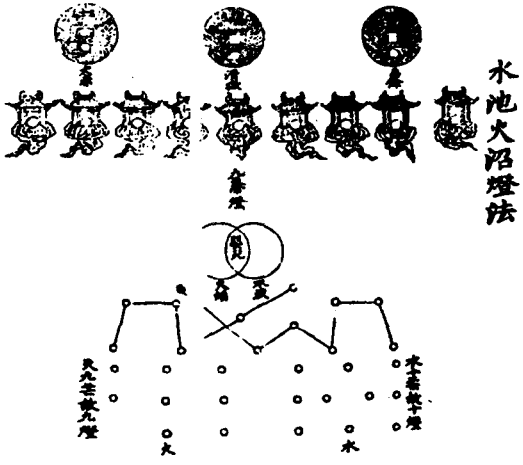
这儿说的《真形图》即《五岳真形图》,我们在谈道法的方法手段时已讨论过。这儿用它安置五方,便算是一个简易的法坛。至于使寻常庭院厅堂变为法师召集神将的法坛,主要靠法师的存想,同时烧总监坛符将军符,便算有神将降临监坛、镇坛,可以随时调用了。

当然,坛场中尚有些特殊用途的。如拘邪、考召、祈祷等,功用不同,对坛场也有些特别的要求。灵宝坛式中,主坛为全部道法所通用,而附设的神虎幕等等则为各种具体的法事环节或内容所专用。这儿以《无上玄元三天玉堂大法》所载的法坛为例详加讨论。

该法中《幽魂追摄品》立《太玄煞鬼坛》,其坛式为:

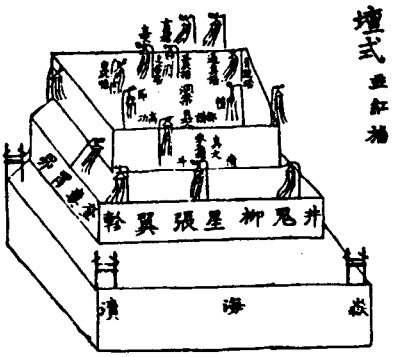
> 师曰:凡建太玄煞鬼坛者,上天枢刑也,制伏飞天走地一切魔神妖怪;馘灭山林庙社威显狞神。此非真犯吾教法者,不可轻行。建坛之法,合用浮沙画坛三级,上阔一丈,中阔二丈,下阔三丈。或屋隘,以意裁用之。上级列帝师四圣,中级于天门外列诸将,天门前列杀鬼将吏。四围布神符,四角皆立门,自乾位为始:一曰辟尸荡非之炁天将降召之门,二曰溟涬虚澄之炁,三曰正一驱邪之门,四曰始青阳明之炁,五曰绝鬼断妖之炁混仙入圣之门,六曰赤明洞阳之炁,七曰长生镇静之炁生灵出入之门,八曰刚正严明之炁。天门置香案,召降天将,地户不通往来,鬼路常闭,惟人门通行路。下级周匝布列兵马。早晚焚符,明法一二日而罢,其鬼自灭,或闻号泣之声,或有斩血于坛,皆其验也。此法非大段强邪群魔,有形之怪,诸法难治者,方可行此。

依其设想，其坛功能要在“煞（杀）鬼”。所以是效法军阵及行刑之所。坛上神位，除帝师（北极大帝等）四圣（天蓬、黑煞、天猷、玄武，宋封赠四圣真君），其余都是以杀鬼为能事的神将。四角以神符周布，门开八面，阵势十分周密。坛上四角拟天门、地户、鬼路、人门。天门必开，因神将临之所，执事人等进出一律经人门地户、鬼路则必须严闭，自然邪鬼不得逃遁，坛场最下一级密列兵马——当然以符幡为聚集的大旗。——森严周匝，邪鬼岂可逃逸?！另炼度则在结坛上加设水池火沼，以灯表示，称“水池火沼灯法”其式如下：



至于祈真度厄，所设之坛，又另一式：

所谓祈真度厄，即告祭北斗 。此坛分三层，上层周围列青龙、白虎、朱雀、玄武灵幡，中为洞案即法师所据的几案，上



置法器，南斗、北斗二灯列于前后岸。近南岸为高功和都讲位。中层列二十八宿，以幡符与灯标示，下层列五岳、四海、四渎，以符幡标帜。就其整体言，此坛为古人构想的天穹（上、中二层）和大地的缩影。依浑天说，天象浑圆，方形大地裹于其中。此坛每层为方形，但三层，却可视为立体结构，斗居上层，盖斗居天极；加上二十八宿周布可以看成天穹；下层有岳有海有渎，便是大地的浓缩，或是大地的象征。法师于顶层礼斗，观念上便已踞天之中枢。

不同的坛式，基于不同的功能，从目前的情况看，三层法坛的施设已难看到。实际施法时，坛场往往固定于一地（比如宫观中常在大殿前设坛），所以区别主要在于坛中设的神位，用的符幡和其他法器。

（二）净坛和化坛

净坛，又称敕坛、禁坛、锁坛，亦称洁坛，是建坛中的重要关目。

广义的建坛，不仅依式构筑，尚包括法坛洒净荡秽种种环

节，没有这些环节，坛场徒具形式，仍与凡境无别。

坛场构筑完成，必须洒净法坛。这样做的缘由，道书中如此解释：

> 夫所以洁坛者，荡涤故炁，芳泽真灵，使内外清通，人神俱感。凡启醮悉皆如之。[1]

“内外清通”是对施法主体说的，而“人神俱感”则是希望追求的根本目的。因为坛场是人神共处的场所，不洁则神不降，人神无法沟通，坛场徒有其表，功能全失。

洁坛的办法，正一法中要求用解秽符，用桃皮、竹叶、沉香、鸡舌香、柏叶等煮汤洒坛，还要伏剑步罡噀水。这些排场，实际上不见得都能具备，不过法师咒法水，以杨枝洒坛倒是不可少的。

净坛之所以用水或符水，道门中也有些讲究。司马承祯《修真精义杂论》云：

> 夫符文者，云篆明章，神灵之书字也。点画有所象，故神气存焉；文字有所生，故服用朱焉。夫水者，元气之津，潜阳之润也。有形之类，莫不资焉。故水为气母，水洁则气清；气为形本，气和则形泰。虽身之荣卫自有内液，而腹之脏腑亦假外滋，既可以通复胃，益津气，亦可以导符灵，助祝术。

---

① 《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》

灵宝派的说法，也差不多。

> 法曰：道体至虚，非虚则不能应物也。人性至善，非善则不能明道也。水性亦然，故善则能利於物。灵宝大法有敕水禁坛之科，引三光之正气，运九凤之真精，策役万神，吐纳三炁，蹑罡履斗，结界禁坛。小则清肃方隅，大则净明天地。饰严内外之仪，则格降上下之神祇。是以斋洁为先，诚明为本。盖邪则能干正，非正炁则不能辟其非；秽则能败真，非真炁则无以涤其秽，故正真生炁，变化流行之妙也。今既内外贞白，性道兼明，万境俱清，一尘不染，非集虚凝神之效欤？①

据其意，净坛的要义，小则清肃方隅，即直接将地上的坛场洒净，使之纯洁，大则净明天地，即以此坛场象征天地，洒净则天地亦净，净明空洁，正炁流行，邪炁消散。它与法师的专诚，具有同等重要的意义。至于净坛的直接目的，是要召集天兵天将前来听从指挥：

> 上清天仙兵马九亿万众，地仙兵马九亿万众，日月星宿兵马九亿万众，神仙兵马九亿万众，五岳四渎兵马九亿万众，各请严振落驿，风骤雷举，雨沸云奔，一合来下，克以今日今时齐到此处，盖屋三重，绕坛三帀，上张天罗，下布地纲，九土齐功，兵马列阵于坛场之内，门户之旁，井灶之间，花果之下，所有伏尸故气、土木百精、猫鬼野道、生

① 《灵宝玉鉴》卷一二。

人厌蛊、为害鬼贼，于道不顺者，收付魁罡之下，入地万丈，无动无作。[1]

在净坛过程中要禁坛。《北帝伏魔经法建坛仪》用《横天四箓》作禁坛法器，盖横天云者，指箓上神将能布横天铁障，将坛场罩住，使之与凡界不相交涉，邪鬼更不得来犯，所以其禁坛咒云："东禁西禁，南禁北禁，上禁连天，下禁连地，中禁百鬼邪精。"禁坛之后，又因坛上常拘禁不法鬼神接受考召处分，所以又常用锁仪，使鬼精不致逃遁。

法坛经洁净、禁敕，已经解除秽炁，预备仙真神将来降，不过，到此为此，仍未完全成为圣境。正式法事开始前，尚有一个"化坛"的关目。化坛又称变坛，即通过法师的步、咒、符、诀，特别是在这些活动后面的存想，使凡间之坛，最终成为圣洁之境。《灵宝领教济度全书》卷二八二载开启变坛的过程，很是周详，为便于分析，乃不惮烦，征引于次：

法师三拜伏地作用如常，真人自赤天中上朝元始。见元始天尊坐于五色狮子之座，遂密祝降真变坛之意。两手玉清诀，存元始面前有一宝珠，去地五丈，光芒注射，忽然此珠豁开，见天地廓清无浮翳，无祆尘，惟见玉京山在空玄中，祥风庆云，景象融和，三光焕耀，四炁朗清，天乐和鸣，神灯交焕。天乐则金石丝竹，云璈间作；天灯则小大高下，闪烁齐辉。羽葆霓旌，骞林琪树，青鸾白鹤，飞绕周围，圣真仙灵，乘龙跨凤，仪卫卤薄，罗列后先。光彩

① 《正一勅坛仪》

陆离，互相映发。所筑三层之坛，化为玉京山，不在地面。太上三尊坐玉京山中，右虎左龙，千乘万骑，群英众圣，环侍周匝，五帝兵马及天地飞仙、神仙，真人、神人，日月星宿河海岳渎等兵马，各衣其衣来朝左右，各守其坐立之处，见朝奏次序品。一时气象与浮黎土说经之时无以异也。然后辞元始归绛宫。

从真人(按此指元命真人，即想像中的元神，约相当于今天心理学中说的自我意识)朝元始起，实际上就开始了存思的过程，细分下来，又可划为三段。真人见元始，奏告降真变坛之意为第一段，系化坛的开始，第二段是存想元始天尊前的如意宝珠豁开中有玉京山；第三段是所筑三层之坛化为玉京山，三清坐于玉京山中，众神圣罗列周匝。这儿所存想的场景是依据《度人经》对元始开劫度人的描述，所以化坛完成后称坛上景象与元始天尊在大浮黎土说经之时相同。化坛存思完成后，再(元命真人)辞别元始返归中丹田绛宫。这样，经过存想，三清圣境便搬至凡间，原来由幡，符、灯、綵等布置模拟的法坛便注入灵气，成为(至少在法师和道众的观念中)真实的神圣净坛。那么，在坛上的步、诀、唱、念便成了直接面对神圣的行事。孔夫子说过“祭如在，祭神如神在”，而在斋醮中经过存思化坛之后，“如”字都得改成“真”字。真神在坛，坛为真坛，存想之功，是为关键。

(三) 坛场的功能

坛场的建立，如此之重视，其间的准备颇费经营，那原因，在于坛场在行法中，有特殊的宗教功能。

首先，它是拟想中的通真达灵之所，与坛外的环境有本质

的不同。宁全真说："建斋行道，以坛为先，如朝会玉京山也。"[1] 朝会玉京山，即朝会元始天尊、太上道君。这是就斋法言。其他的法术中，也要上章奏，朝天庭，召神将，降仙吏，所以在观念上，坛场也是圣境，而非凡间。法坛的设施，就中国而言，原以古代的祭祀坛埠演变而来。就世界各大宗教言，施行祭祀仪时，都有相应的祭坛，形制、规模虽然不一，其功能都相似，之所以如此，大抵都是要表示祭者虔诚，被祭者的神圣。神人路隔，只有坛场是沟通之所，或是人神可以直接面对、共处的境地。坛场的建立，意味着凡圣的沟通，同时又是凡圣的隔离，坛场以外，仍然是凡俗之境，或者说，坛场是从凡俗之境中特别隔离出来的圣境。道教施行法术之坛的用意亦即在此。

其次，坛场又是法师宗教体验的环境提示，是对法师身心状况的一种制约。

> 师曰：玄坛威仪毕备，则内生敬畏，外景尊崇。所以邪念不起，真念常存。然则下学之士，藉此可以通高真，达幽灵，岂小补哉。[2]

法师的身心状态，主要是心理状态，是行持正确进行的根本保证。而其心理状态，又受到环境的影响。我们在分析法师思维状态时曾提到过，杂念不除，会有"十魔"出现。十魔当中，便有人物的冲撞，环境的不洁诸因素。法坛的建立，隔绝了不

---

① 宁全真《上清灵宝大法》卷三。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷三〇。

洁，也禁止闲杂人等随意进入，在法师的意念中，此处已是洁净安全之境，所以心理沉稳安宁，不会生恐怖不安之想。同时，其处既已成圣境，自己直接“面对”仙真，竦然自警，不敢放僻。所以又促使他检束身心。这些都是“邪念不起，真念常存”的保证。

最后，也是最实在的，法坛是法术从举行到完成的场地。整个法事的时间流程和空间运作，大抵都固着于该处。即使在行持中，会越出其范围，但只是一时的。比如“收妖”时会有让人捧符投往“见妖”之处的，但法师或仍在坛上，或虽前往而事后仍回坛。因为法事的末尾要设醮谢坛，或犒劳神将，仍在坛上举行。所以法事的末尾称为“散坛”，法师与道众从坛上撤下，便表示法事的告一段落或整体的完成。

二　行持者的集体

我们在上一章专门讨论了法师，法师是全部法术的主持者，然而就一个较完整的法术操作过程而言，仅有法师还是不够的。一般说来，完整的法术操作过程，都固定为某种仪式，道门中称科范，或仪范，有时简称为科。而这种仪式，通常都是集体行为。所以法术的行持，虽然主脑是法师，而行持的参与者，复有多人。这其中若按我们今天的标准分，有专业和非专业的两大部分。所谓专业者，指道士，其中又分为坛场执事和辅助道众。所谓非专业者，指斋(醮)主，乩童，其他民众；在大型的地方性的驱瘟、祈雨等法事中，地方官员要代表地方上香祈祷，这时官员也是参与者。乩童，在迎神法会和考召法中经常用到。他们的角色大多是被动的，也是临时参与的。不

过一个地方的乩童，经常会固定于某一狭小的人群，所以他们带有半专业的性质，可以说是介于专业与非专业之间。

（一）坛场执事和其他道众

法术的施行，多在法坛上，法坛上的执事人员，以高功法师为核心；加上乐师和其他辅助性的工作的道众，依法事规模不等，人员数量也不一。一般来说，古代皇家的法事场面宏大，唐玄宗时宫廷中行道时有千名宫女步虚，元代斋醮中有过五千道众共行。而民间的法事，自然不可能有这样大的规模，然而要做一场像样的法事，至少也要有三名以上的道士才行。这是因为传统科仪中坛场执事各有分工，精简至三人勉强能够克当其事，再少便无法胜任。

坛场执事的分工，最早在灵宝派的斋法中成熟，其后影响至醮坛，大抵成定型。早期灵宝斋法大致上已有比较系统的执事分工名目，《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》引太极真人徐来勒（据云曾传经给葛玄）言，称斋法中有法师、都讲、监斋等多名执事。陆修静对此有进一步的阐释，称执事有：

法师

经云：当举高德，玄解经义。斯人也，道德内充，威仪外备，俯仰动止，莫非法式，三界所范，鬼神所瞻，关启祝愿，通真召灵，释疑解滞，导远群贤。

都讲

经云：才智精明，闲炼法度。其任也，行道时节，上下食息。先自法师，次引众官，礼拜揖让，皆当赞唱。

监斋

其职也，司察众过，弹纠愆失，秉执科宪，随事举白，必使允当，不得隐滥。

侍经

其职也，营侍尊经，整理巾蕴，高座几案，四座席地，拂拭齐整，不得怠懈。

侍香

其职也，当料理炉器，恒令火然灰净，六时行道，三时讲诵，皆预备办，不得临时有阙。

侍灯

其职也，景临西方，备办灯具，依法安置，光焰火然，恒使明朗，若遇风雨，火势不立，谘白法师，宜停乃停，不得怠替，辄令阙废。①

以后醮坛执事也沿用这些名目。有时执事人中又加知磬，掌管钟磬，实控制法事中的某些关键环节，主要是音乐的运用，又或加知引，与都讲、高功法师成为坛场上的主要执事。知引之职，在引导科仪转换，犹如民间的祭礼中的赞礼。

除这些执事之外，坛场上的专业人员尚有乐师——一般由道士充任。民间法事，不一定能集齐有道士籍的乐师，亦或有民间乐师参与。其余道众，或执法器法具，如九幽灯仪中执灯道众，祈雨仪中捧令牌铁扎投龙潭，收妖仪中手执旗幡围捕“妖怪”等。他们一般不是消极地执住法器为事，而是要跟着一起诵经、绕行、步虚等等，只是相当于执事而言，处于辅佐的地位。

---

① 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》

（二）参与法事的非专业人员

法术的施行是社会性的活动，作为施法主体的，主要是上述专业人员，但每一法事，差不多都有非专业的民众的参与，这种参与，有直接，有间接，程度颇不一致。大致说来，有如下几种情形。

斋主，这里泛指请道众施法的事主，或用个商家术语，称为主顾。一般民众有小灾小病，或有丧葬，请道士举行斋醮科仪，斋主要列名于榜文以宣示此场法事为谁而设，由谁出资。在章表和高功宣词中，也必然言明斋主身份、事由。同时，斋主也应到场，拈香祷告。这样，斋主是法术中的重要人员。由于中国古代长期处于宗法制度下，不少法术的施行，是由宗族出面组织的，比如定期或不定期的太平清醮通常都由宗族出面，所以临场的往往是宗族的负责人，或由他率领的集体。斋主及其亲属除在坛场上依礼拈香外，有时还做些辅助性的工作，比如在度亡法事中端灯（流行于湖南），在度仙桥（使亡灵度过仙桥超度往生仙界）法事中牵引仙桥两端（流行于上海）等。

地方官员。中国长期以来是个农耕社会，水旱灾害和虫蝗、瘟疫等等常常影响到一个地区的生产丰歉，又由之影响到地区的社会和政治稳定。历史上，政治腐败往往在灾荒之年得到充分暴露，天灾与人祸相推荡，直接造成百姓的苦难，也由之引发出铤而走险的盗贼，乃至揭竿而起的政治性暴动。所以历来清醒的统治者，都注意灾祸的防范，在灾祸发生之后，也常用神道设教的办法，来收拾人心。比如官员斋戒告神，表示愿以身代过，祈求原谅平民。其中一项重要举措就是请僧人或道士举行相关的祈祷道场。在这些道场中，地方官

员例要上坛拈香启告。这种做法沿袭已久，唐末杜光庭编定的祈求雨雪道场斋仪中，就有“请官拈香”的一个关目。其中部分地方官员，尚为消灾、祈雨等道场撰有青词、步虚词、祈神文等。有时在京畿或全国大面积出现灾情，皇帝、后妃等也会象征性地减膳、停止乐舞，以与祈祷法事相配合，算是间接参与。

某一地域的民众。如前面所说，不少法事的举行是为某一宗族或某一地区的集体利益而设。因此，这一宗族或地区的民众，便有义务遵守为举办法事规定的各项禁忌，且为法事出资出力。比如，地方上大型的祈祷道场乃至法会举行时，常要禁屠若干日，若干时内不许挑粪——以防臭气冲撞神明。另像祈雨法事举行时，法师召龙的文牒，常要投向龙潭，此时常有大队民众列队尾随。有时请龙王、水神出巡，照例也由民众中人充任辇舆和卫护，大批民众跟随。此时，全地域都有些特殊禁忌，比如祈雨队伍不可张伞戴帽，经过的路上所有行人也一律不许张伞戴帽。因此，在太平清醮、雨旸祈祷等等法术施行时，该地域的部分或全体民众，都有或直接或间接的参与。

乩童。这是比较特殊的一个群体。所谓乩童的名称，今日流行在台湾、香港等地区，考其源，原来是福建、广东乃至更广泛的地区使用的名称。这一名称专一指那些易于被“附体”的儿童，实际所指，也有其他年龄层的人。乩的出现，大约是唐宋时的事，开始不过是民间扶箕占问吉凶。宋元时已影响到民间的宗教，明清时达于极盛，成为民间的主要的通神术，并且大量地渗透到道经的制作、士大夫的精神生活和一般的民间祭神仪式中去。乩童的名称或即由此形成。这类人，在明以前的道教法术中，也常使用，不过没有乩童的名称，在考

召仪中，常用童子“附体”，代鬼神“招供”。童子以外，也用其他年龄层的人。一般来说，乩童的自我意识易被控制，对法师的“迷魂”（实际是催眠）易于接受，对所谓来自鬼神的信息较为敏感，所以并不是一切儿童都可以被“附体”，也不是一切儿童本人和家长愿意被附体。一个地域的乩童职务会相对地固定于某些人身上。我们前面称他们为半专业的人员，就是这个道理。

三　法术行持的主要环节

法术的行持，具体的做法，各道派有所差异；随着法术内容的不同，相应的也会有所不同。比如灵宝派重斋法，雷法则以召役雷神为主。同一法术体系中，召雷致雨和驱邪做法有异，驱邪捉妖和炼度幽魂程序不同，是可以想见的。然而，差异之中，毕竟有许多共同的做法，要经历若干共通的环节。从一个法术的施行来看，它往往是多个基本环节的配合，这种配合，形成一定的仪式。这儿先要讨论一些基本环节。它们包括变神、召将、章奏、遣将行事、设醮散坛等。

（一）变神

法师尽管自称有通真达灵的本事，但终究是肉胎凡身。即使人尊仰他为活神仙，但在真的神明面前也自知是凡人。法术的施行，却是要直接召役鬼神，法师的行为便是所谓“代天行化”，神圣至极，要解决凡圣之隔的矛盾，法师至少在主持法事时应由凡化圣，所以在科范中专有变神的环节。变神，又称变身，指法师由肉体之身化为神圣之身，变神完成，法师便一时成了神仙班头，可以指挥神将吏兵。

清代五十六代天师张继宗在答复“何谓变神”时说：“变神有二说，凡胎肉质未敢呼召天神，当变为元命真人，始可策役；一者奉行大法役使万神，恐己德薄，必请上帝威光，变成圣像乃可指挥奉道。”[①]《上清天蓬伏魔大法·化身为元帅行持诀》云：“凡变神，当正心诚意，毋生杂想。而行正法临事皆宜变神。”[②] 行法必先变神，变神须专诚，即真的体验到自己与神合一，神即我，我即神。所要变成的尊神，大抵是可以指挥神将的尊神，或是各家法术的主法。这在一些《变身咒》中表达得十分清楚。《太一火犀雷府朱将军考附大法》的《变身咒》云：“灵宝速敕，变我身神，代天行令，役使雷霆，都督三界，节制万灵，吾今变相，速降真形。”又咒：“天皇大帝，速变吾身。吾为雷使，纠察鬼神。驱役神吏，上合天心。”据咒后说明，变神为主法、雷使、天师皆行，要为取得“代天行令”、“驱役神吏”的资格是求。这是法师在坛场上的独特地位所决定的。

变神的依据，是相信神由炁化。人身自有神炁，锻炼得法，可以变现出种种神灵。这点我们前面第二章谈到过。景霄雷法中的《变神咒》极明白地显示了这点：“元始天尊，一炁分真，灌注兆体，变吾真身。”[③] 至于行持的方法，有个由简至繁，由比较随意到严格规范的过程。晋葛洪《抱朴子内篇·登涉》有白虎七变法，是存想自己变成了朱雀。篇中没有载明具体方法，恐怕也与不用太多手续有关。唐宋以后保留下来的科仪书中，那程式可相当复杂。其中有对神的形象的存想，有

---

① 《崆峒问答二一八》，载《上海道教》1995年第1期。

② 《道法会元》卷一五八。

③ 《道法会元》卷一〇四。

对体内之炁的引导，有时尚有罡、诀、符、咒等为之配合。这儿且先引天蓬法中的“化身为元帅行持诀”以资分析。

天蓬法中的主法之一为“祖师九天尚父五方都总管北极左垣上将都统大元帅天蓬真君”。据说他三头六臂，手上各执斧、索、弓、箭、剑、戟。变神，便是变做他的模样。变法如下：

1，先净三业（身、口、心的行为思念），凝神定息，叩齿九通，两手掐变神诀，念《召元帅咒》，存元帅自北方而来，吸炁入腹。（按此处的变神诀，系左手大指二指掐“魂台”结成，实际在行持时尚须念咒及服天蓬符、存想元帅之炁，科范中标明为玄黄之炁，须想像它从空中降入身中，感觉头顶温热如有金丹散于四肢，便算完成。）

2，开慧眼：以两手天丁印，以中指点眼头，放诀；又用剑诀点，存想此所点的眼中有电光迸出。（慧眼又称天眼、法眼，一般设想开在额中，所以用诀点眼头。据说慧眼能照见妖邪，所以存想它有电光。）

3，生獠牙：用两手斗印，掐住四指中节、三指四节，四指相交，安口上。（这是以掐诀后的手指象征獠牙。）

4，拥三头：用两手大指二指相捻勾定两中指，须掐于中指底部。两手四指、五指相交安项上，大指二指甲弹去（诀）；次两手上帝诀、山字印相交安肩上，存想生成三头。

5，通六臂：两手上帝诀相交安肩上。出午火（大指掐中指尖，诀文为午，午属火）三次弹诀。存想生成六臂，各执弓、箭、剑、戟、索、印。

经过上述步骤，变神便算完成。

上述变神过程，主要是使法师依据天蓬元帅的体貌和神通特征，一一加以想像。这种想像，有炁、诀、符、咒的催发，被

认为是真实发生的过程。若抛去信仰的内涵，仅视其变神的方法，主要在于两点，一是用了若干模拟手法；二是完全基于法师内心的体验。

模拟，是以巫术到道教法术都常用的手法。一般说来，巫术的模拟比较直接，而道术的模拟则比较地迂回，其中如符，如诀，都比较抽象。但在变神中也颇有直接而具象的。开慧眼、安三头六臂，用了些象征的手法，但仍未越出具象的范围。这是因为，变神，其最终目的是成为某一人格神，其体貌特征往往是其神格的具象化。神，其实只是法师和其他信仰者心中的一种意象，种种象征，都从各个侧面，将意象作了分解，然后再作综合。就模拟而言，不管采取直接模仿或用其他物件象征，总仍是外在的、形式的东西。要使之产生活的“灵验”，主要还是靠法师的意念。意念专注于一境，在无神论的立场看，只不过是他个人意识范围中的事，是一种心理境界，然而道教徒则将其看成是真实的，对象化了的世界，经过多次存想之后，意念中自己与天蓬元帅已没有区别。

天蓬法，系从北帝法中演变而来。北帝法，大致从六朝传承而来。天蓬法中提及雷法，但没有四圣真君的名号，大抵编定于北宋以天蓬、真武、黑煞、天猷四天将为四圣真君之前。在雷法盛后，或亦提及之，然而它的气法较接近于上清派，与雷法以丹为本观念也有不同。所以它的变神方法，相对雷法要质朴一些。北宋末，五雷正法兴盛，雷法中的变神方式更加玄奥一些，却也更加简捷。

（二）出官和召将

变神是法师自己的角色转换。一般来说，法术中有主法，有将班。法师变的，便是主法。主法是该法中最高的神，他具

有指挥手下将班、神吏的资格。变神完成，法师的角色不再是自己，而是主法之神。但施法中，凡传递章奏，执行任务仍得靠神将及功曹、玉女等仙官。所以在坛场上，法师一定要行召将。这一点，在任何科仪中都必须进行。不过，凡以祭祀忏悔为主的科仪中，主要是召请功曹玉女等仙官为通传讯息，而在驱邪、杀伐、召唤风雨等等法术中，则以召请专职神将为主。我们在前面谈法师时说过，法师平时要炼将。将从炁出，炼将又从炼气始，平时炼气炼将有成，临事方能召将行事。

一般说来，凡坛场上召请仙官的环节，称为出官。出官，指由自己身中召出仙官。《道门科范大全集》载高功复炉后，都有祈请"元玄始三炁，召出臣等身中三五功曹、左右官使者、左右捧香骑龙驿吏、侍香金童、传言散花玉女、五帝直符值日香官各三十六人出"。此即是出官。出官，仍是出自己体内之炁，以炁成神，使之通真达灵。这一原理，宋宁全真《上清灵宝大法》曾经拈出：

> 大法有降真召灵之道，炁运生化之妙，真灵升降之变，呼吸坐役亿万真仙，无所不通。先化一身之内，次运万方之中，动合自然，开明三累，大行梵炁，周绕十方，造玄入妙。实渺渺大罗之上，十转回灵之道，若外求此道，由缘木求鱼，徒用神炁。学仙之士，内修外炼，济显拔幽，必从此始。

降真召灵，上述出官，及召将，都是其中表现。之所以有此神妙功能，首先在于"一身之内"，能大行"梵炁"。梵炁，亦即道炁，又称元始祖炁。当宇宙开辟之初就是它化生诸天，又居于

大罗玉京，十转回灵，乃至万炁齐仙。现在体内之炁，认为也与之等价，那降真召灵自然没有障碍，甚至可以说，所谓真，所谓灵，无非都是体内元始一炁所化，宁全真说的是灵宝法，但其理则诸法相通。神霄派的理论中也说："神霄嗣法，当以五脏精炁神等符为先。内精既竭，非假元始梵炁以续所亏，何得神炁复本。先须内养其神霄之道，方成万神。"① 体内神炁亏，续以梵炁，符原为灌溉五脏，保盈元炁而设。说到底，万神之化，根于元炁。

出官，是出体内之神。这些神既是体内之炁所化，同时又与符箓有关。符箓上都规定某神某将，带兵若干，职司如何。它们应当是在人体之外的。得授某某符箓，相关神将仙官始能归其调配。但在宗教实践中，又似乎它们已经混入法师体内之炁，所以出官时仍从体内出来。出官的启咒很简单，实际上有一系列存想、运气的过程，而作为催发此类存想与气机运行的，尚有掐诀及其他形体动作。配合起来，其程式如下：

口念	手掐	存想运气
无上三天	玉文、离文、午文	高功俯仰之。上存自己○之中出三位，存三清在俯仰之上。
玄元始三炁	二、三、四指头上	高功存玄炁、元炁、始炁，自祖炁升降，三炁混一成元始，三炁混一成灵宝，三炁混一成老君，三炁在本身俯仰之上。
太上五灵老君	玄文	高功存五方五老帝君。四角止，存中央元老帝君镇定艮户，为之五老镇坛。
召出(臣)身中三五功曹		存子上焦、中焦、下焦各出一人，如功曹相服色，五藏出五人亦如功曹相服色。

① 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一。

续表

口念	手掐	存想运气
左右官使者	丑	二肾出二人，如上帝龙虎君形相。
侍香金童	寅	左肾出一人，金童相，捧香立高功左边，如上帝前金童相。
传言散花玉女	卯	右肾出一人玉女相，捧花立高功前右边、如上帝前散花玉女相
五帝直符	辰	存肝、心、脾、肺、肾各出一人共五人，各本方服色，如功曹相，于高功手炉上香烟中相接，迎醮坛中，与同取白事意，直至金阙三天门下，而去上奏金阙
直日香官各三十六人而出	巳文	上部八人、中部八人、下部八人，共二十四人，三魂七魄共十八。左右二肾中出二人，旋匝，共三十六人。
出者装严显服冠带垂缨		齐整衣冠之像。
关起此间醮坛土地里域真官正神	紧掐午文	又心中出一人如将军相金甲绯衣吓章，法神不系去。
(臣)今正尔烧香关闻玄极奏为(入意云云)	卯文	
愿得太上降十方正真生炁下降流入(臣)等身中金房玉室之中，令(臣)所启径达		于是存十方灵宝天尊，各降真炁一道，流入本身，玄牝之门而出，洗涤一身血秽之炁，致使洞明莹彻，内外光明。
至真无极大道昊天金阙玉皇上帝——御前	卯至午上出	存身中所出功曹骑吏自手炉中香烟上金光直至三天金阙御前而去。

上表据《太上正一飞神谒帝章法》[1] 整理。

上表中所列出官仪，细分为十四个步骤，一般像《道门科范大全》，《道门定制》等科仪书中，只载其口念之辞，而相关的掐诀、存想内容便不再挑明。盖此类出官仪，道门沿习已久，师徒口耳相传，几次重复，便操演成熟，不需要加说明。像这样详细的记述，极少见。据此十四个步骤中，凡念一神名或炁名，皆有相关存想，也有相应的诀目。在观念上，诀为气窍，掐某诀，亦即某气盛，或曰控制了某气。诀制气，气生神，存想某神形象才有依据。比如口念"无上三天"时，手掐玉文（中指第一、二节之间关节线）离文（中指第二、三节之间关节线）午文（中指间尖）代表三清之气窍，"存想自己〇之中出三位"，圆圈指元神，指道，在引进内丹术后，具体指丹，实际所指，在丹田之中，〇概指道、元神之所，与灵宝派经常说的"灵宝祖炁"同义，祖炁又来之元始之炁，所以可由之返回运化出三清之炁。口念、手掐和存想运气的配合大抵如斯。书中有个别字似为讹字或俗间借代字，音义不明，念及土地里域真官正神时，存想的"绯衣吓章"，吓字不知所指。

在召将中，通常挥令牌或仗剑，挥舞令旗，法师率道众绕殿。这些外在的程式当然是绝不可少的。不过，主要的内容，乃是法师的存想运气。召将，看似召请外在于人身的天将及其他神祇，实际上，与出官一样，也是召自己体内之炁，化而为神。不过，在理论上言，神将或居于天庭，或位于地府，必召之于体外，在宗教实践中，则须内外合契，所以不少科仪书上称为召合。神霄法中称为变景混化。《神霄玉清真王紫书大法》

---

① 《太上正一飞神谒帝章法》，《藏外道书》第29册。

卷三《变景混化神将妙法》：

> 凡欲朝元，入靖，步飞空罡，面北，以净席一领，酒果各一份，叩齿九通，五藏百关出白炁郁郁，良久，炁变化作雌一将军童君一万人。又存五藏百关出黄炁郁郁，良久，炁变化作雄一将军童君一万人。又存五藏、六腑，三田中有金室玉户出紫炁，化作大洞将军一万人。又存泥丸黄室乃下元黄庭中出黄炁，化作黄室童君一万人。又存鼻中出白炁作白云将军。又存耳中闻童君言语，鸣锣击鼓，声振天地，良久，入泥丸中金宫，见万万人马化为一宝珠，光如日月，自己以口吸吞之，入下丹田，化为一小儿如初生之状。见三尸五欲之神从玉茎中走出。吸炁一口，纳入心中，良久，心中出大光一道自口出，化隐道将军一万人，张弓舞剑，斩三尸首落，化为真讳。童君闭目，顶中出白炁，并将军吏兵，又化身作自己形，乘白云，以口呼左右吏兵，上诣玉府，面礼玉皇。次诸将等化金光，一时吞下。方作此法，欲召神役使，先书《招真致神符》，及召功曹主者合干吏兵，大妙也。

据此，神霄所召的雌一将军。大洞将军等等神将，都是体内之炁所化，只是所出之炁，或从五脏，或从泥丸黄庭等等不同的部位出来。只是这儿的出官召将，系为朝元所设。朝元，即由自己元神默朝元始，玉皇等天尊。因此，有自己化身一个关目。朝元之后，又要存想将诸将化作金光一时吞下，即是使之仍归于体内，到要役使时再召出来。

召将的实践，常常须运用符、咒、诀、步以及其他法器，如

令牌、令旗、剑、水等等，加上内炁的引导、神将形象的存思，所以是一个综合的过程。诸家道法，召请的神将体貌各异，各自运用的方法也有差异，但只是大同小异，召将的大关目则差不多，故举一隅可以三隅反。这里且举召请邓元帅的科范为例，略加说明。

邓元帅，全称为欻火律令大神炎帝邓天君，在雷法中是主要的神将之一，《欻火律令邓天君大法》(《道法会元》卷八〇)载其召合法为：

1，祈祷登坛，先存神定意，焚香启奏昊天玉皇上帝、九天雷祖大帝、法派祖师仙灵，启白事意。

2，上述事毕，再存神召将。先念咒："律令大神，太乙含真。五车八马，雷电摧倾。上帝有勅，助吾威灵。流光激电，速现真形。敢有违慢，殃及汝身。急急如玉皇上帝律令！"

3，念咒毕，运祖炁向巽方成金光一团，以斗诀破开金光，即元帅出现。再密咒(辞略)，然后手握雷局念《召合咒》："唵，勾底那罗刀利般那、风云俱那。合苏鲁那，昙伽青那。弥罗合那，青英卢牯泮，勅役雷电火急急如长生大帝律令。"("勾底那"等辞系密咒，有音无义。)

4，咒毕，瞑目存巽方火光万丈，引心火与巽火混合，充塞天地。运心火结成号头，金光烁烁，以雷局打发号头冲至巽方，见大神从火光中出。诵召咒，乘号降降坛，我身与帅俱在火光中，左手雷局引入心宫，结成元帅。以学音呵出香烟上，分明如对。(号头，指神将秘号符字。)

5，厉声念咒召请："道香一炷，腾为碧霄之烟云，法鼓三通，化作青霄之号令。"然后下令："谨热真香，特伸召请雷霆主令欻火律令邓天君，令五方蛮雷五使者，风、电、云、雷、雨合属

威神，火速降临疾！”

6，存邓元帅至，献茶酒，宣符檄。

7，上述程序全部完毕，神将已召至，方可以念咒发遣他去完成任务。

上述七个程序，在法坛上可能要经历相当长的时间。因为在施法时，有若干形体动作如掐诀及献茶酒等，且有音乐配合，所谓“存”至，在叙述中虽为一刹那的时间，实际上法师须有一个调整思维和内心感受的过程，若真要将神将形将存想分明，是要细细体验的。不过，在整个过程中，都要求精神专注，环环入扣，一气呵成。

上述程式，每一节都以存想为主脑，以运炁为实际。而运炁成神不是一次完成，而是反复操作，先运祖炁（所谓元始祖炁，指由玄关一窍提出之炁）成金光，再手握斗诀破开金光现出元帅（雷受天罡号令，斗诀像斗，斗柄一星即天罡），再存想运心火与巽方金光之火相混合，结成号头（代表元帅的符字，道门中认为符字本虚空云气结成），然后又要用雷局打开号头再现元帅，复又将之引入自己心宫，再用字音呵出在坛，全套标帜是炼气成神，炼来炼去，仍根于自己祖炁，至少理论上是这样。在存想过程中咒起着挑明事由，点清主题的作用。它作用的对象，观念上是神将，然而神将不过是其内心存想引导内炁（姑相信真有充沛的内炁）的产物，所以咒语实际仍然是念给法师自己的，是提示他内心活动历程的声音符号。念的咒中，掺杂有部分秘咒，即在汉语中该有相应的字义可解，它的来源或者是梵咒，法师自己，也不一定懂得，但作为某种固定的声音符号看，并不需要完全理解。它只要能唤起法师相应的心理和形体效应即行。另外，掐诀在其中也起着重要作

用。在观念上，诀与神有着神秘的交感，同时又认为诀控制着体内气机的发动，就此处所引召将方法而言，它仍然只是指引着、催发着存想内容和气机运行的形体信号，掐的诀有雷局，像征雷(左手为雷，右手为霆，双手同握，表示雷霆俱在掌握之中)，以雷震破号头现出元帅，其义更显豁。所以总的来说，在召将中咒、诀只起辅佐作用，也可以说，只是存想与内炁周流的外在表现，其他召将法中或有符和步罡，本法中“下令”一节，必用令牌，其作用亦可作如是观。

（三）遣将行事

召将的目的，是派遣他们去完成预定的任务。所以紧接着便是遣将。神将得法旨，或去催雨，或去考召，或去收邪，最终“完成”任务，法事也便告成。所以遣将行事是全部法事的主干。

遣将之法，与召将之法有同，也有不同。盖召将以存想内炁化为神将为目的，遣将则是派遣神将去执行任务，完成预定目标为务，所以既要“遣”去，又要实际“助成”其事，或者在意念中想像他们办事的过程。因此，遣将行事中才能真正体现该法的具体内容。

遣将中，发符檄具有突出地位。符，原系模仿世间兵符而成，搬到法术之中后，便用它调动神将。派遣神将时，大抵一将一符：边掐诀念咒边焚符。所以有时遣将便称为发符。和符一起，有时又有檄文，故又称发符檄，民间或简称为发檄。檄，本来也是传令讨伐的文书，道教取来作为调拨神将的秘文，符为信物，檄为文书，说明调兵之旨，二者相配，便完整地传达了法旨。当然有时只用符，不用檄，而用咒语代替了檄。檄的格式大抵一律，先称神界某司，次叙征檄调何将，再申急

切严饬之意，末署日期、法师具位(职、阶)。例如《高上神霄斩勘五雷大法》的檄式为：

斩勘策役司：

今发信符一道前至玉清混合所，关召五雷蒋、壁、华、雷、陈五使者，于呼召之时下降风云。须至，告行。

右檄雷院六乙骁锐使者火急前至关召，尅时赴坛，不得有违时刻，迁延违准违制逆信令行！

年　　月　　日　　时发

具位[1]

符则与檄配套。由于道教设想的仙界曹司名目繁多，符檄的种类也便不在少数。

发檄时，先要焚使者(捧檄的仙吏)符，然后存想掐诀，派他捧檄前往，具体做法为：

1，檄背后摆九字灵章，照月大月小，大从坎起，小从离起，加直日章，亦照大小加日辰飞数，至本日住，加风云雷雨电，各列五方。

2，静坐，启师告白事意。毕，摆布人夫纸钱甲马一应等物。

3，法师离案三步，静坐良久，内外无所出入，一意居中，却用符字秘号提起。此号从天门出，便从天门入，从天目出，亦从天目入。金书在空中，广长一丈，八角垂芒，

① 具位，指填上法师道阶、仙官职衔。

金光灿烂。三司见此号领，百万雷兵俱在巽方拱听号令，如无此号，三司不至。出此号，想三司雷兵森然在巽上空中立。有此号，山魈、五酉、邪巫、妖怪皆不能阻碍，无此号，妖怪为害。

4，法师仍静坐良久，一意居中，内外无所出入，收闭气息，蒸郁一身，气息无奈著处，自觉脑门上响动，起身丁立三步，近桌案前，举笔一挥，扫成使者本身符命。法师身中收闭炁息，尽力囟在符上，上加雷祖号金书。默呼云号，亦收闭炁息，书了号，又加囟炁在符上。

5，别令人将檄夹在荻把上，同飞骑纸钱举火烧冲，仍存收回金书，先从天目出，天目入，天门出，天门入。却用左手雷局，右手提令卓上，存击馘魔号，令打辭，左足下踢霾。此系发檄了也。①

上述发檄的对象是雷霆三司，即雷法所构想的雷祖大帝辖下的三处机构。所谓“囟”，音“和”（去声），此指发囟字音，口中气喷向符，表示气布于符上。各种号头，都是符字，符字也是气所化，不过具体的炼将法不同，在发檄时做法也稍异。如炼时气从天门（脑顶）出入，发檄时号气也从天门出入，炼时从天目出入，发时也从天目出入。

在发檄时，尚须要给其他神司、神将发附檄，或牒文；一檄不应尚要依次发第二、三檄。所以法中称：

右毕，立天皇符旗了，令人书社令檄，诸司官将牒，王

① 《道法会元》卷六八。

马二元帅牒、五方龙王牒、城隍牒、社令牒、真官牒，一应文字，先用纸马祭将，毕，一二三日不应，用第二檄。[1]

遣将之后，要使之依嘱完成法术，达到目标，必须使之依规定的目标去“做”，——请雨、驱瘟、捉妖等等。这些“做”，虽名为神将执行，然而神将如何行事，人们并不可见，可见者是法师的操作，加上道众的配合。神将的活动，实际上是在法师的符、咒、诀、步，及在其指挥下道众的各种配合行动来完成的，究实而言，法师和其他道众，扮演着神将的角色。

基于不同的目标，遣将之后的行持，变得更有针对性，操作性更强。各种不同的法术，行持的具体做法差异也较明显。对于不同法术的操作程序，我们在后面第八、九两章分类讨论各种法术时，还将涉及。这儿只举几例说明法师和道众怎样代替神将完成操作的。《混元六天妙道一炁如意大法》[2] 以雷部辛天君等为主将。其法有布炁治病、考召、治颠邪（精神病患者）、治疟等。当变神召将之后，便分遣治各事。其中攻炁治病的方法，虽称召请天医院诸灵官布炁，而实际操作者，仍是法师自己，具体的操作程序则可分为下面几个步骤：

1，师以剑诀同天目光于患人胸前虚书敕字符，用雷局望天门取炁，混合祖炁，吹布左手卯文布斗，阳日北斗，阴日南斗。

2，念咒虚书水火符于两膊上，左肩火符，右肩水符，

---

① 《道法会元》卷六八。

② 《道法会元》卷一五四。

各念布炁咒，次布自己真炁，运在病人身上。

3，再以二手剑诀，同目光虚书玉敕符于病人胸前，念《攻炁咒》，次念《吾受五雷正炁咒》。

4，再书混元水火祖炁符，再布炁，喝云："帅将仙官，疾速攻动患身，有炁攻炁，令炁运转，有痰攻痰，令痰吐出，(发汗云)务要洪汗泄，(肿痛云)务要肿消痛止。"

帅将疾速布炁攻动，如杨柳随风，炭火冶铁，内攻五脏，外炼五体，一攻一补，显报施行。

这四个步骤，名义上是天医院仙灵官将布炁攻病，实际上通过法师的书符念咒一步步地完成。第二步是对患人虚书符字，然后手掐卯文，变斗诀对病人布炁——炁是所谓取天门炁，混合体内祖炁而成，当然实际上是法师自身之炁。第二步，对病人两肩书水、火符，理论上说符寓真炁；但"炁"仍由法师自己所布。第三步，再对病人胸书符念咒布炁。第四步的念咒，不过点明攻病的目的。依照法术的原则，"说"(念咒)与"做"，"操作"与目标，可以等同。因此，此处便算是由神将(辛天君)指挥天医完成了法事。

《上清天蓬伏魔大法》，有所谓"握神尺伏邪行持法式"，[①]系为患者治病之法。神尺，又称法尺，天蓬尺，在第四章中曾经提及。其法虽云启请元帅赴坛，变神为元帅行持，实际上也是法师自身的行为。主要步骤如下：

1，变神之后，先步七星罡，左手掐子午斗，念密咒，手持神尺步罡，念咒，取罡炁，存想将兵翊卫。

---

① 《道法会元》卷一五八。

2，以罩罩患者所在区所。先念咒："法令灵，动天地，拨天关，转地轴，摧山岳，罩鬼神"云云，然后手结天罗地网诀，形成"罩"。

3，临门下罩。用前面所形成的罩诀罩门，先念《撒罩咒》："三才归内，八卦通仙，一切旺官，助吾当前。应干为祸鬼祟，神将悉与吾罩下。"同时两手相勾，右手大指掐左手大指甲下，两小指直撤去。

4，入门行持。仗剑、步斗罡，执神尺，面北默念咒三遍，取北炁布自己身上，存想北斗在顶，斗柄指前。

5，锁患家门户。面北吸炁念咒，存想锁住患家门户，意在不使为祸鬼神逃遁。

6，约束将吏行持。法师杖剑，或持神尺，进入患家厅中，焚香，宣词，投词，存想天兵神将满前听令。然后烧纸（代财帛）并公文，令患家洒扫卧房，烧香点烛，掐诀念咒入患者之房看病人。

7，看病人行持。念"谨请天罡速照灵神摄"，存想天罡大圣真形，然后看病人的具体情况，或布炁攻病，或敕身，或伏邪（治疯颠）。大抵皆掐诀念咒布炁。然后握尺存想指挥神将驱邪祟出门无遗。同时让病人喝符水。存想元帅回府，即法师出门。

8，出门行持，正心平立，叩齿七通，吸天罡炁灌注己身，念咒掐天罡印，剑诀画九龙符在地上，右行七步，循斗杓（自魁至魁），闭炁存想青龙、白虎、朱雀、玄武森然陈列，黄龙在前，随斗柄而指，顺行天罡（沿天罡之迹）与神俱出。

上述八个步骤，是召将后的行持过程，必须注意，这儿的所有行为，都算是天将的行为，而实际的操作，却都是法师在施

行。其中有诀、罡、咒、符等方法，有神尺，剑等法器，有布炁，以神尺指挥等动作，而贯穿始终的则是法师的存想，即法师每一环节的施行，都存想神将与自身合一，每一行为，都存想为神将的行为。所以法师外行内思，共同造成了整个施法步骤。

上面举的两例，都是以法师个人行持为主的。在比较大型的法事中，如求雨、捉妖等遣将行事的种种施为，往往是集体合作完成的。这儿不来详说。仅从上述二例，已足可说明，神将的角色，实际上由法师和其他道众扮演着。这一点，我们在后面还要从表演功能的角度再加讨论。

（四）上章奏表状和发文牒

法术的施行中，一个重要环节是上章表，这是上给三清、玉皇等等尊神的。另外，在发符檄遣将行事中，也同时给较低职位的神司如岳渎、城隍等发文牒或劄子。这些文书，大多模拟人间臣子给皇帝、阁部、同级及下属官员的文书样式。各派的科仪书中都有相应品目载明。法师率道众施法时，一般事先预备好文书，在坛场上依式发用。

章奏之法，起于正一盟威道。我们在第一章中曾引过《正一法文经章官品》，所谓“章官”，实指上章所要向天庭征调的专职官员。当时正一派所谓千二百官，召役之法，便是上章。当时的章奏，门类繁多，每种章都有明确的针对性。《赤松子章历》[1] 所

---

① 《赤松子章历》，收入明《道藏》，未注明成书年月。看它的内容，与《正一法文经章官品》可以相互配合，方法比较质朴，应是与《章官品》配套的科仪书。同时其卷二提到对违犯规戒要用此章的处分办法，二刑为扫路修桥，五刑输天师治覆屋茅草三千束，六刑输屋瓦二千合。这些与早期盟威道政教合一的制度相合。故其成书，应在张鲁降曹、政教合一解体之前。

载的便有天旱章、请雨得水过止雨章、却虫蝗鼠灾食药章、收鼠灾章、收除虎灾章、解诅咒章、消怪章等六十来种，内容涉及社会生活各个方面。该书引《太真科》云：

> 太真科曰：诸疾病先上首状章，不愈，即上解考章，不愈，上解先亡罪谪章，不愈，上还达章。若沈沈，上却杀收注鬼章。若顿困，上解祸恶大章。不差，上解五墓谪章。不差，上扶衰度厄大章。不愈，上还魂复魄章。不愈，上安墓解五土耗害章。不愈，上安宅镇神驱除收鬼章。不愈，上分解中外大考章。若危急，上子午请命并却三官死解章。若进退，上仰谢三十二天章。大危笃，上续命文𧊒，又拔命，又独解复连，又五灯，又二十八宿，又分解先亡大注八十一章。若无此炎疾，不得妄求此章。犯者二刑论。

由此可见，上章的缘由，系从惧灾而起，疾病是其中之一。而对诸种不同情形所设的章奏，分析极为细密，表现出鲜明的针对性。

早期正一道的章奏，有祛灾的，也有针对他人带有极强的攻击性的。释道安《二教论·服法非老第五》[1] 攻击“三张之鬼法”中有“轻作凶妄”一项，称（道士）“造黄神越章，用持杀鬼，又造赤章用持杀人。”按《正一出官章仪》有所谓回善章、回好章，对付的正是“恶人”。祈求“禳却恶人口舌，回化恶人恶逆之心”，若“恶人”故行恶逆，则使之“自破碎死亡，逆令灭族，返受其殃”。此类章奏，乃是古代人群中用相互诅咒攻击对方

① 《广弘明集》卷八。

的产物。后世的章奏中极少使用,近代已无影踪。

正一派的章奏之法,被其他各道派所采纳。经过长期的发展,章奏从格式到发送的方法,皆逐步规范化。同时,上章的内容可以不一,而章奏格式基本一致,避免了早期正一法中以事名章,流于琐碎的缺点。就科范仪式言,上章进表有独立的仪式,也有作为大型法事的一个环节的。

就章奏和其他文书的书写言,比较重要的是弄清所发往的仙庭神司的等级。最高等级的尊神,用青词,尊神用表,发往重要神司的有状,送各稍低级神司曹案的有碟、劄、申等。其式不可有误。各科仪书都有定式,可以袭用。其中部分章奏,参与创作的文人、高道皆有很多,像青词,成为一种文体。青词,又称青辞,亦名绿章。青词一名,始见于唐。唐李肇《翰林志》称:"凡太清宫道观,荐告词文,皆用青藤纸朱字,谓之青词。"以后青词即成为道教祷神中奏上三清、上帝的专有文体。青词多用骈体,以四六文句构成,对仗齐整,文辞赡丽。骈文起于南朝,隋唐时用作官方表章诏诰的文件,青词的格式也是沿用了官府文体的格式。青词也有骈散并用的,其上叙明祝祷者的名字(称"臣某",常写明其人道阶或官位),尊称所祈祷神祇的尊号,叙述所奏事由,末书"以闻""谨词"之类表示谦卑祈请的文辞。章奏的格式有定,具体施行时只要填上上章者(事主)姓名,情由,署上法师的职衔。

章奏的发送,其操作流程诸道派也基本一致。宋蒋叔舆修《无上黄箓大斋立成仪》卷二二《正一飞章谒帝仪》,在法师长跪出官后,上手炉香,以龙头书刀盖章函。出章,咒过后以章付侍经,然后侍经宣章,法师向天门再拜长跪,至表中言及请官处,皆再拜长跪,存想俯伏如仪。宣章之后,将之置于案

上，用书尺镇左，笔镇右。法师以章在香上熏过，叩齿遣（送）章。侍经捧章，监斋押之，在《华夏赞》乐声中，引至焚章所，侍经读章疏，奏焚章颂，焚章。其时法师伏地（存想）呈进如仪。完毕后，吟《送圣颂》，长跪纳言。整个上章就称完成。各派的方法，基本一致。不过上述仪制属灵宝派，其中没有提到踏罡步斗，对存想的内容也仅一笔带过。其实这两个因素在上章中极具重要性。灵宝一系的斋法中上章时只强调长跪出官，存想上天庭，突出了精神的作用。正一法中便使步罡行之，称为踏表。

一般在法师遣章之后，要三拜上香，供养法坛上三清神像，回坛三拜，然后步八卦罡、乾北斗罡，同时念咒，至“三台归去便朝天”句，高功要飞斗（想像有北斗星座飞在天上）罩身，手掐子午斗及丑未斗。存想金童玉女各持旛节引卫。存想在外天门将所率领其他官吏驻下，自己带唐将军入天门内，再步九迹罡、三步罡、未济罡，再步北斗罡，再步开（天门）闭（地户）留（人门）塞（鬼路）罡，并飞二斗于焚章所。

在步罡及步罡之后俯伏下拜，高功在坛上有一大段存想。想自己元神踩着自己所布的二斗上去入天门，一一周历三界魔王宫殿，过三界天后入种民天，日宫、月府、二十八宿森然，过天河，所到有琳琅振响，望之见太清太极宫。然后谒三天门，左边有天枢省，于是带着上元唐将军去拜见天师（张陵）、嗣天师（张衡）、系天师（张鲁），再由天师引见太上老君，见老君准奏方才沿原途退下，回至醮坛内。回身后，再纳官、还神、下坛。[1]

---

① 参看《太上正一飞神谒帝章法》，《藏外道书》二十九册。

我们尽量简括，但周全地介绍了上章中的步罡和存想。实际的施行中二者是紧密配合的。原来，步罡乃是飞行九天的象征，一次又一次的步罡，便象征着一步进一步地逼近三天门，进入天庭。而从理论上说，真正进入三天门的，是自己的元神，有“飞神谒(天)帝”之说，所以必须有相应的存想，以确定进入天庭的路途。步罡后再俯伏于地，便算是元神已进入三天门，并在意念中完成面见太上，并静候“报应”的经过。存想上天的整个内容、路线，是根据道教的宇宙结构理论(第二章中曾经讨论过)设计的。这种飞神谒帝之术，又常与内气的运行相结合，掐诀、步罡都所以催发气机，所以在其他地方又称存神驭炁。整个道教法术的理论原则在此得到了集中的体现。

上章的核心部分，正是上述步罡与存想的结合。存想，是内心的活动，外人不易觉察，而步罡——在上章表仪中，行内，称为踏表，是在音乐的节拍声中进行的，若是步点不对，或是半途而废，并会招致批评讥笑。就道门的神学理论云，此会招致冥谴。尤其是步伐错乱，横过原拟定的罡步轨迹，算是当中横断，更会招致严重的灾祸。所以，高功法师对此都是兢兢业业。至于章式、章的封盖印文等等的技术规范，比较起来便不算什么大事了。

(五) 纳官，还神

各法事完备后，各灵官、神将仍应收回身中，称为内(纳)官或还神，曾经变神，要归神。那方法仍是存想他们一一归位。唐张万福《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪内官第九》说，先要报告：“臣某设醮已毕，向来所出身中五体真官三洞玉郎吏，一切灵骑，并愿还臣某身中，各依所守，在左还右，在右

还左，安坐金堂玉室，保炁全真，须臣某后召复出，一如故事。”报告后，法师要俯伏良久，闭口叩齿三通（权当鸣法鼓集神），想见身神翕然尽还身中，“如世中州府兵马各还营幕，帖然澄静。”末句叙述犹为形象传神。盖出官或召将，都是铺排出天将仙吏率领大队神兵，内官或还神便如军兵还营寨，只是进进出出都在法师一身，终究玄妙非世间军将可比。张万福说的是醮仪，但一切法事中的纳官还神，基本大同小异。比如《上清玉枢五雷真文》中归神时，要念《归将吏咒》，其辞云：“天地神灵，三五天丁，吾今指使，所业已成，各归本部，受吾叮咛。如有再召，复逞前灵。急急如雷霆律令”。事毕归本部，有召再显灵，是纳官，归神的基本内涵。

（六）设醮谢将散坛

大凡法事结束，都须以钱马酒果祭过神将，算是犒劳将士，酬谢辛劳。事毕方可散坛。通常在比较大型的法事中，设醮散坛要占一个独立的时间单元。经历从升坛，到宣词，三上香，三献茶酒等等环节。在犒劳神将时要称：

> 天雷神将，化身千真。普为天地，扫荡妖氛。回光万里，一吸天津。除邪辅正，其德非轻。上帝有敕，各注仙名。天神归天，地神归地，后召复来，一如故事。[1]

> 今则宝篆香残，情词已毕，神将有将归之意，诚心伸奉送之仪。俾告报之有期，凡呼召而立至。百千神将，负仪仗以前行；亿万吏兵，戴甲兵而后拥。各归坛治，整肃

---

① 《道法会元》卷七六。

威仪。后召复来，一如故事。[1]

这些词意，与纳官复神一致。

设醮散坛，是全部行持的最后环节。待它完成，也就意味着一场法术施行仪式，全部完成。至于成效如何，是事后要考察的情形，作为法师的行持，便算结束。

① 《道法会元》卷一四八。

第六章 道法行持仪式

道教法术的行持，是在一定的、预设的仪式中展示、演进的。这种仪式，道门中习称为科仪、科范。它对于道教法术，是不可或缺的形式。正是它，规定着法术的行持流程，也使法术的施行有着神秘、庄严而又具体、形象的外观。所以讨论法术行持，不能不涉及其仪式。

整个道教的仪式，有斋、醮，拜忏、转经等等不同的形式。斋，原义是斋戒。从张鲁起，便形成旨教斋、涂炭斋等仪式。以后陆修静又依灵宝经旨，整理出三箓大斋，及其余七品斋。斋的要义在斋戒身心，“陈说愆咎，告白神祇。”[①]醮，即祭。宋玉《高唐赋》有“醮诸星，礼太一”的话，醮星为战国就有的古礼。早期道教的醮仪，乃于夜中于星辰之下举行，历礼天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之[②]，明显地看到继承了战国以来便有过的遗法。除斋、醮以外，又有拜忏之仪。拜忏，即在神明前礼拜陈辞，表示悔过罪愆，祈求原谅。它与斋立意相近，本来在斋法中，皆有“忏方”的环节，即向十方灵宝尊神礼拜忏悔。一场斋法，包括十几个甚或几十个仪式元。忏方只是其中之一，且不居于斋法的中心地位。拜忏仪

① 《隋书·经籍志》

② 参看《隋书·经籍志》。

乃突出其意，形成整场法事。此外，颂经及一般的炼功修行，也有一定的仪式。唐以前，斋法地位比较重要，宋以后，醮法渐渐突出。斋与醮，本来有着密切的联系，斋法临结束前，必设醮谢神；醮法之始，法师、道众必先斋戒身心。及宋以后，慢慢斋醮联称，泛指整个道教仪式。据《隋书·经籍志》，道教的拜章仪与斋、醮原平列为三。但在后世的发展中，斋、醮中都有拜章，拜章仪虽有单出，但一般都视作斋、醮的一部分。类似拜章的进表仪，通常看作醮法的一种。这是道教仪式的大略。

斋、醮、忏诸仪式应用于一切道教法事。依其内容分析，有用于道士自己修养的，如早晚焚修，上殿诵经，尊神诞辰，进表称贺。这些多表示对神仙的景仰、皈依之意。也有用于祈禳、治病、捉妖驱邪等类目的的。我们这里说的法术仪式，专指那些用于企图当下直接地改变事物的形态、变化、存在方式的仪式，包括祈祷禳解、治病驱瘟、驱邪捉妖、超度亡灵、变化自身及外物等等内容。我们以内容、目的或曰主题为依据，划出相关的仪式加以讨论，而不管它们采取斋、醮、忏、灯仪等等不同的形式中的哪一种。

一　道法科仪的编制原则

对于一般道众来说，是不怎么关心道法科仪的编制的。因为从观念上说，一切秘法都认为是神授，无须详考其来历，且受门规所限，每代传人都须恪守祖师遗法，代代遵行已编定的科仪，而不大会去理解如何重新编制。然而，科仪的编制，必有其依据理则——即或仅仅是观念上的，如果毫无理则可

言，那么现存的各类科仪，程式、关目惊人的一致便根本无从索解了。综合起来说，科仪的编制，一要有充分的神学依据，二要有针对性，三要有操作性。

（一）编制的神学依据

科仪的编制，首先是基于某些最根本的神学观念。如我们在前面第二章中谈及的那样，道教法术有一整套理论原则。这些原则，在科仪中也都有体现。就影响科仪的编制而言，最重要的有两条，一是相信所有的法术，都是直接运用尊神所颁下法力，且能策役神将仙吏。二是道因术以济人的观念，即相信种种法术方法，具有超自然的、能支配鬼神和外物的奇妙功能。

相信神力，并且自诩能控制神力，无疑是一切法术仪式形成的前提。这种前提，在各种法术中都有体现。早期正一灵宝等的斋法中，将祈祷的对象和传法的对象都称为太上无极太道，在具体的法事中，又列出一些该法的主法和将班。宋以后，不少法，甚至以召役某神将为主题。这类法的种类曾经极多，据《道法会元》所载，比较重要的有下列三十余种。

1. 清微马赵温关四帅大法　2. 上清武春烈雷大法
3. 忠烈康帅秘法　4. 神捷五雷祈祷大法
5. 郯火邓天君大法　6. 负风辛天君秘法
7. 先天一炁火雷使者秘法　8. 六乙天喜使者大法
9. 南宫火府鸟阳雷师秘法　10. 邰阳火车五雷大法
11. 雷霆火车五雷大法　12. 九州社令蛮雷大法
13. 北真水部飞火击雷大法　14. 上清天蓬伏魔大法
15. 混元飞捉四圣伏魔大法　16. 中皇总制活曜天罡大法

17. 广灵宣化陈将军秘法　18. 玉音乾元丹天雷法
19. 元皇月孛秘法　20. 九天玄女灶告秘法
21. 灵官马元帅秘法　22. 雷府朱帅考邪大法
23. 上清马陈朱三灵官秘法　24. 上清正一三景灵官秘法
25. 正一玄坛赵元帅秘法　26. 雷霆三五火车王灵官秘法
27. 天心地司殷元帅秘法　28. 地祇温元帅大法
29. 东平张元帅铁毒地雷秘法　30. 馘魔关元帅秘法
31. 酆都车夏二帅秘法　32. 酆都孟元帅秘法
33. 酆都考召大法

召役各将行法内容有宽有窄。有的专行考召，有的专行雨晴祈祷(如月孛法)，有的综合。所以在内容上说，它们是不平衡的。这些神将，归属不一。有的属雷部，称为天将；有的属北极；有的属地司；有的属地祇；有的属酆都。这些科仪名称的出现，突出地表现了一切诸神皆归策役的思想。

其次，法术科仪的编制，又凭借着道因术以济人的思想，认为诸如符、咒、诀、步、章奏等等法术方法、手段，可以控制外物的变化，支配鬼神的行动。对主要的法术手段，我们在第三章中，已作了详细的介绍。当它们进入具体的，稍具规模的法事的时候，是相互交织地、综合地起着作用的。反过来也可以这样说，法术科仪是依照特定的目的，以特定的神灵为背景，对符、咒、诀、步、章奏及其他诸种法器的综合运用，或者说是对它们的有序编制。

(二) 法术仪式的针对性和兼容性

法术，本身带有具体的宗教目的，或者直接的功利目的，特别是面向社会，满足信教民众需求的那些类型，功利目的更加具体。无子想求子，于是有祈嗣仪；天旱时求下雨，于是

有祈雨仪、雨雪道场仪；时疫流行，求为禳解，于是有诸般送瘟仪，如此等等。法术仪式的编制，必须体现不同的目的，因此具有很强的针对性、指向性。这种指向性，主要体现在内容上。然而，如前面所说，诸科仪，其神学的前提，其使用的手段，又是同类的，或曰相似的，这样法术仪式必然又具有兼容性的特点。所谓兼容性是从其形式结构上说。同一类道法，其科仪都有相类似的结构；相类似的结构中，可以容纳不同道派、不同神灵背景，也可以大同小异地运用于不同的内容。

这种情形，我们可以举雷法中的某一科仪为例来说明。

雷法，是北宋末才兴起的法术体系。各派雷法主召的具体神灵不尽相同。每派雷法中又包含着多种法术类型，比如有雨晴祈祷，也有捉妖驱邪、考召等等，其中不少法术科仪，主召一神，而可兼行祈祷和驱邪。

《道法会元》卷一九八《神霄金火天丁大法》，所召只一神——神霄金火天丁张忠。但其术面极广，称“是知金火天丁者，总万法归一身也。运一心应万法，化一身为万神。上世宗师尊金火天丁之法为一符一印至为要道。其神可以修身，可以炼魂，可以自附，可以勘精，可以瓶捉，可以卫生，可以断怪，可以除瘟，可以致雨，可以祈晴，可以断泉脉，可以破庙庭”。然而，其行持科仪，却并不依不同法术而各加编制，而是在大框架中的某一段落分演各法。即是从变神、召将起，遣将时才依不同目的，嘱神将依事执行。《道法会元》卷二二四《金臂圆光火犀大仙正一灵官马元帅秘法》，其一将兼管多法的情形也十分典型。此法主将为马魁。其科仪为：

入坛变神→召将→祝事发用
- 1. 治祟
- 2. 附祟
- 3. 摄亡魂
- 4. 摄生魂
- 5. 封山
- 6. 破洞
- 7. 镇庙
- 8. 钉镇
- 9. 治病
- 10. 治瘟
- 11. 催生
- 12. 治土
- 13. 祈晴
- 14. 祈雨

这十四项法术，内容各异，但皆以同一将发用，也即以其本身符根据不同的法事内容“变用”，如治祟，书符时要加甲马三个与金钱一束在患者床前烧，并念《捉咒》。封山（设想驱使神将领兵封锁妖精盘踞之山，围捕妖精）时书符于山中，咒曰：“南方火德祖……”，念时结斗印，存想元帅（马胜）入符，再结山诀。祈雨时，用墨书符，存想元帅骑黑龙穿黑袍，握雷局，运肾中炁合吹出，想遍天如云雷四面皆兴云雨之状。祈晴时则存想元帅穿红袍骑火龙，手掐午文，等等。所以从道法科仪的结构言，其目的指向各异，而完成其目的的依靠皆为神灵，手段都是符咒、诀、步等，这样就形成了科仪的兼容性。

（三）法术科仪的操作性

编制法术科仪，要依据一定的观念、逻辑，然而它与对观

念的理论诠释不同，不是用抽象的语言，而是用法师为中心的道众的行为，去实践这些观念——尽管其实践的内容与直接改造事物的社会实践不同，属于以想像的手段控制对象（其中包含着拟想的对象）的宗教实践。因此，科仪必须可以操作。具备可操作性，无疑是编制道教法术科仪的重要的、基本的原则之一。道教科范中称依式施法为“行道”，道为抽象原理，而法则必须可“行”，或者说以“行”来体现道展示道。行，就是操作。

在道教的法术仪式中，有一部分有讲经的内容，然而这种“讲”，所占的时段不长，从整个科仪来讲，外人看到的法师都在“做”：掐诀、步罡，焚符发檄，举令牌，挥法剑，至于口喧、念、唱，与这些做的内容配合在一起，成为做的一部分。外人眼中的“做”，拿行话说便叫做行持，拿今天比较规则的话说，便是操作。前面提到法师行持中变神、召将，发符檄，上章奏都有一套操作方法。完整的科仪，是上述各个环节的有序结合，也是一套完整的、连续的操作方法的组合。从整个法术仪式而言，操作是自始至终的。而且正由于这些操作，才“完成”了既定的任务、目标，从这个意义上说，编制科仪，就是将理想的目标，和此目标据以确立的信仰、观念，变为可以操作的成分。为说明这一点，再举几个例子。

《先天斗姥炼度金科》，有接斗姥驾的关目，此关目，接斗姥临坛，最后安驾，也可以说，即是法师的变神为斗姥，或曰与斗姥合一。接驾，是一个笼统的观念，人神界隔，说接，实无真的云车玉轮，云车玉轮只存在于法师的意识之中。所以要将接驾过程展示出来，要有具体的操作方式。接驾的过程，被分为几个小关目：

1，众宣《仰启偈》。此为接驾开始，启告斗姥降临。

2，法师存想斗姥法相。在存想中，又经历若干个小阶段，先想斗姥四头八臂形相及随侍的玉梵、妙梵二天王和邓、辛、张三元帅，次存目运（以目光虚书）斗姥名讳的符字，并以丹田炁吹向斗姥及侍从，以示与之混合为一。

3，结猪首诀。天目运乾符于太极内，念咒："唵嘛哩嗟咤娑诃。性遍法界，身等虚空，游日月前，随心应通圣慧先天斗母摩利支天大圣。唵哩吽，唵哩吽，唎吽，唵唵哩，唵唵哩吽吽，娑诃。"这儿的猪首诀，是象征斗姥坐骑的诀目，据说斗姥由七个乌猪御辇。念的咒，无非是对斗姥的赞颂，其中夹着梵咒，因为斗姥的形相系从摩利支（道门或改为攴，音扑）天来。

4，法师结二斗诀。手相合，念《开我身上窾光明咒》。此咒全为密咒，念时分别以斗诀指鼻尖、左目、右目、左耳、右耳、鼻左、鼻右、鼻上等处，并依次将身倒向左方、倒向右方、身首向前。当念至"谥"（斗姥名讳，音含）时，做出三迎三接姿势。然后重复指向鼻尖等处。此处做法，结斗印，是因为斗姥为北斗众星之母，以斗印加上梵咒，实代表斗姥，斗姥之炁注入身中，身中诸窍便大放光明。这是改造法师自身便与斗姥之法相混合的环节。

5，安驾。手仍结斗诀口发"义"声，放诀"安驾"至坛上。再结猪首诀，向上面前招动。道众念《百字真言》（斗姥咒之一）。念完一篇，虚叩一首，共念三遍，表示对斗姥三叩首。念毕放诀。然后再作天仙接驾诀。

6，安宝座。法师先掐五岳诀，转莲花诀，象征斗姥莲花宝座。称："恭望天慈降临法席。"以天目（按：在额上，道士认为炼功之后，额上双眉之间另会形成能彻视一切的天目）运天

姥讳的符字，算是已安下宝座。众人念《安座赞》，三称“圆明道母法王尊”，法师念《放光明咒》、众念《金光咒》，法师目运金光遍法界，然后焚金光符，天目运符字，然后再念，“恭望大圣大慈，超生死不相干之地”云云，请斗姥暂停天驾，接济孤魂，炼度亡灵。

以上六个步骤，一一有符有咒有诀有念白，或以法师独行，或以道众相和，坛场外尚有法乐伴奏，操作方法十分具体。六个步骤完成之后，算是斗姥已接到，然后酌水献花供养如法。不可见的“斗姥降临”的全过程便化为可见，可闻，可行的操作流程。

窥一斑可以见全豹。具体的法事环节，都必须能操作，那么整个科仪，便是操作方法的集合了。

二　道法科仪的结构

前面分叙了法术行持中的各个环节。这些环节，各具有相对固定的程式。而在整个法事中，它们又居于一定的位置，处于相关的次序之中，不能倒错。这些环节，可以有不同的搭配，搭配不同，法事内容也不同。即是说，法术的仪式有一定结构，不同的结构可以体现不同的目标。法术的行持，是一个占用若干时间的过程，某一环节在具体结构中处于固定的时段之中，所以法术的仪式结构总体上是历时性结构。在历时性中，又包含着各种相关的空间结构。

法术仪式形成一定的结构，亦即赋予法术的施行一定的规矩、程式，道门中称为科范，仪范。按科，有科条类别的意思，指方法而言，范，即范式，指规矩、法度而言。凡行持，皆具

有一定的程式。法术内容不同，自然程式也不同。不过，大多数法术都包含着一些共同的因子。这些共同的因子以不同的方式结合起来形成一定结构，才是完整的法术科范。

在讨论科仪时，我们首先注意到科仪中虽组织了大量的符咒诀步等等，却不以之为关目。《道门定制》、《道门科范大全集》等科仪书，给出的关目，多为“高功发炉”，“鸣法鼓二十四通”，“请称法位”，“宣词”等等。每一关目，往往包含了多项符咒、存思等等。再查五雷正法等科仪书，一般提示关目皆用“变神”、“召将”(或召合)“遣(将)”等等名目。看来，科仪虽用各类法器、方法，但不能以之为关目，因为符咒之类只是手段方法，它们可以适用于许多不同的法事。若用它们为称，太觉琐碎，且不易看出法事推移。所以用发炉、宣词、变神、召将一类名称可以点明法事的每一环节的内容。这类环节的名称所指，我们可以称法术仪式元。

道教仪式元的概念，中国学者中最早使用并作出界定的是陈耀庭先生。他在《论道教仪式的结构——要素及组合》的一文中提出：

> 在分析各种道教仪式体的过程中，人们不难发现，在不同的仪式体中往往有些共同的成分，例如：署职、发炉、洒净、金钟玉磬、分灯、说戒、三礼、举愿等等。它们在不同仪式的演示中，其内容和形式大致相同。本文称这些成分为道教仪式元。只是因为有了这些仪式元才使渊源于普通生活的仪式行为要素具有了固定的道教仪式意义。而不同的道教仪式元的组合，才形成了具有不同的仪式对象和目的的独立的道教仪式体。以图示：

道教仪式群(大型斋醮法会)

↑

道教仪式体(单个道教科仪)

↑

道教仪式元(各种具有固定意义的仪式行为)

↑

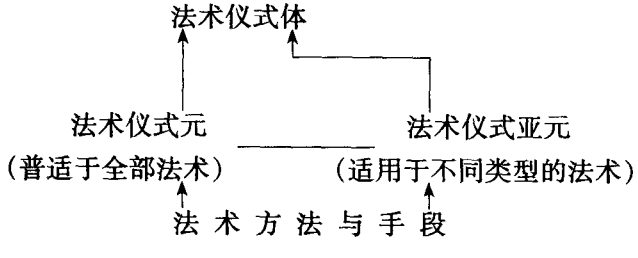
道教仪式的动和静、个人和集体的行为要素。[1]

陈先生的研究相当深刻地揭示了道教仪式的结构。不过陈先生的研究,比较侧重在形式的结构方面。如前面所说,道教的仪式中包含着解决现实生活中矛盾的目的、内容,这类内容,我们称之为法术。道教仪式,有斋醮、拜忏等等不同形式,而相当一部分科仪,是以完成法术目的为主题的,比如祈嗣、祈雨、祈禄的斋法,度亡的斋、忏、炼度等黄箓类法事;捉妖、考召等等召役神将的法事,都是这样的仪式。我们称这类科仪为法术科仪。这样与某些没有明确的具体目的指向的、不以当下直接地改变对象(包括自身)为追求的仪式有所区别。比如全真派的玉皇科,只是定期地在玉皇圣诞(正月初九)醮祭进表,重在朝拜皈依,与我们讨论的法术,有所区别。当然,这样的区别只是相对的。因为在以醮祭、皈依为主题的仪式中,也有发符出官、纳官等法术内容,以法术为主题的仪式中,也有祭祀、斋戒的做法。陈先生讨论的仪式乃包括了全部道教仪式言,所以他说的仪式元有极大的普泛性、兼容性。我们说的法术仪式元,则范围稍狭,它的仪式元,有与陈先生所说共

① 载《道家文化研究》第1辑,上海古籍出版社,1992年6月。

同的，也有一些是专用于法术的，如考召仪中的附体等。道教法术仪式元，有两种情形，一种是普适性的即适用于几类或全部类型的法事，比如发炉、宣词一类，适用于几乎全部斋仪和醮仪，不管其内容是祈嗣、祈雨或一般的度亡；变神、召将、发符、遣(将)等等，适用于一切召役神将的法事。但也有一些，是针对特定的法术内容而设的。比如考召法中的立狱、迷魂、附体、拷鞫等。这些，可以称为法术科仪亚元。一般来说，一个完整的科仪中，都是仪式元和亚元的有序结合，这是依照一定的内在逻辑将若干仪式元和亚元连结起来的链条。其中的仪式元、亚元一般都是稳定的，所以科范中对法师初上坛时位置、行止，都只简单提示一句“法事升坛如式”，实际行持者自会明白是怎么回事。这些并不妨碍各派在具体使用的咒、诀、步、符等的差异，也会出现某些变格。

这些法术仪式元及亚元，都由若干法术手段、方法造成。从前面对行持的主要环节的分析，我们可以看到，每一环节都离不了符、咒、诀、步，使用法器和相应的存想内思等方法手段，有的环节，几乎全部方法手段都用上，如发符遣将；有的环节则只运用部分手段、方法。前面说的环节，在法术仪式结构中言，便是仪式元，及亚元。因此我们可以将法术仪式结构分析如下：



比如考召法，其结构为：

建坛——→净坛——→变神——→召将——→立狱*——→附体*——→刑询*——→醒魂*——→醮谢——→散坛

其中有*者为仪式亚元。仪式亚元在于完成特殊的法术内容。仪式元则表现了它与整个道教仪式的共通性。

每一仪式元或亚元皆由法术手段和方法造成。比如净坛，有发符、念咒、掐诀、步罡、洒法水，等方法，也有令牌、令旗等的运用，加上音乐的伴奏和法师的存思；“附体”，有焚符、念咒（迷魂咒）、掐诀、步罡等方法。

道教法术仪式元和亚元的有序连接，规定了法术进行的流程，在时间上、次序上限定了法术的进行。这儿以《道门科范大全集》中的《祈求雨雪道场仪》稍事说明。

此仪由启坛开始，正斋一日三朝，加上拜章仪、散坛仪等。构成各个单位时间的法事中仪式元基本是一致的，但其中有些仪式元的具体内容不同，如宣词等文句有所不同。启坛为一时间单元（一般是正斋前一宿），一日清旦、临午、晚朝三次各为一个时间单元，全部仪式程序如下表：

时间单元 / 仪式元序号	启坛行道	清旦行道	临午行道	晚朝行道
1	法事升坛如式	法师升坛如式	法事升坛如式	法事升坛如式
2	都讲举各礼师存念如法	都讲举各礼师存念如法	都讲举各礼师存念如法	都讲举各礼师存念如法
3	高功宣《卫灵咒》（五方卫灵咒）	高功宣《卫灵咒》	高功宣《卫灵咒》	高功宣《卫灵咒》
4	举鸣法鼓二十四通	举鸣法鼓二十四通	举鸣法鼓二十四通	举鸣法鼓二十四通
5	高功发炉	高功发炉	高功发炉	高功发炉

续表

时间单元 / 仪式元序号	启坛行道	清旦行道	临午行道	晚朝行道
6	请称法位	请称法位	请称法位	请称法位
7	——	宣词	宣词	宣词
8	唱方、礼方	唱方、忏方	唱方、忏方	唱方、忏方
9	吟三启	命魔	命魔	命魔
10	宣真文	举《祈雨颂》	祈雨颂	祈雨颂
11	三礼	三礼	三礼	三礼
12	举称法位	重称法位	重称法位	重称法位
13	宣词	——	——	——
14	发愿	——	——	——
15	存神烧香	——	——	——
16	——	举十二愿	举十二愿	举十二愿
17	——	——	举存神烧香	举存神烧香
18	高功复炉	高功复炉	高功复炉	高功复炉
19	知磬举出堂颂 出户 引至六幕堂	知磬举出堂颂 出户 引至六幕堂	知磬举《出堂颂》出户 引至六幕堂	知磬举《出堂颂》出户 引至六幕堂

这儿列出 19 项仪式元和亚元。四个时间单位中，启坛实际含十六个仪式元；清旦行道也有十四个仪式元和一个仪式亚元《祈雨颂》，比启坛少发愿、存神烧香，多《祈雨颂》。临午行道和晚间行道各十五个仪式元，一个仪式亚元，比启坛少宣真文、多祈雨颂，存神烧香的位置相对调后。四个时间单位，仪式元全部共有达十二个，这是高度程式化了的仪

式元、亚元在法术科仪中的有序编制，规定了整个法术施行的时间流程。

三　道法科仪的规范功能

前面曾引及陆修静的话，“法者规矩之谓。总称曰法，规圆矩方，万物从之得正者也。”[①]法为规矩，循此规矩，可以万物得正——从广义的来说，上至宇宙秩序，下至人自身的状态，都由之得到匡正，由之纳回到本然的秩序、规范。所以道门中称法术仪式为科范，即是某种稳定的范式。这样，对道人行为的规范作用是道法仪式的基本功能。道人在坛场上依照规定的范式施行法术，然后相信外物或鬼神也由之受到控制，纳入其预设的轨道，便算完成了施法，达成了目的。因此，笼统地说，法就是规矩，规矩由仪式稳定地体现出来，所谓由仪式来体现，当然首先依据于法术仪式元和亚元的成分，其次是依据它们特定的编制程序，亦即仪式的结构。而具体说来，是通过法师及其他道众，依施法程式的确定，加以操作，以达于使外物自正的目的。而所谓程式的确定，又关乎法师和道众本身的身心状况的规范，在法师身心状况合乎大道的前提下，具体的操作程式，才被认为是有效的。

（一）对道众身心状况的检束

道法的仪式，所规范的首先是法师及诸多道众的身心状况。据陆修静的意思：“夫斋，当拱默幽室，制伏性情，闭固神关，使外累不入，守持十戒，令俗想不起，建勇猛心，修十道行，

---

① 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》

坚植志意，不可移拔，注玄味真，念念皆净，如此可谓之斋。”[1]这儿所说的斋，主要是从斋洁其心的角度讲。不过据他的说法，犹如木匠选木料，斜曲过度不能中绳墨，所以先要裁其外，然后再加以成规。人的内心斋洁，也得外行的配合，外行端严，才可以整饬身心，使气定神闲。斋法的缘由便在“禁戒以闲内寇，威仪以防外贼，礼诵役身口，乘动以反静”。所以灵宝派在坛场上制为十戒，以检束坛场上一应人等的行为和思想。这十戒是：

一，香汤沐浴，以精神气，使五体清洁，九孔鲜明，衣服悉净，内外芳馨。延降高真、视接虚灵故也。

二，废弃世务，断俗因缘，屏隔内外，萧然无为，形心闲静，注念专精。

三，中食绝味，挫割嗜欲，使盈虚得节，脏腑调和，神气清夷，含养元泉。

四，谨身正服，斋整严肃，舍离骄慢，无有怠替，礼拜叩搏，每事尽节。

五，闭口息语，不得妄言，调声正气，诵咏经文，开悟人鬼，会感仙圣。

六，涤除心意，不得邪想。调伏六根，荡灭三毒，存神思真，通洞幽微。

七，烧香奏烟，鸣鼓召神，上闻三清，普宣十方。

八，忏谢罪咎，请乞求愿，心丹至诚，谦苦恳恻。

九，发大慈悲，愍念一切灾厄恼难，成愿度脱，生死休

---

① 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯烛仪》

泰，无复尤苦。

十，进止俯仰，每尽闲雅，更相开导，言止于道，不得离法，觉有跌误，便即踰失，稽颡忏悔。[1]

陆修静说的是斋法，这些主张也可通于其余法术科仪。《道法会元》卷二五二《太上混洞赤文女青诏律天书》中，有关法师的戒律达八十条之多。其中有对其日常言行的检束，也有不少对坛场行为的约束。这儿且举几条，以见一斑。

诸法官道士入坛关白上真，言语重叠，及朝礼菲仪，存念杂真，并以手触天门，先以右足登坛者，徒三年。

诸法官道士能以太上秘咒文诀进章拜表，报应分明，道与他人者，减寿一纪。

诸法官道士甲状内说某时拜上朱章，而某时不至者，徒九年。

诸行法官被人阳病而故意行阳符，阴病而行阴符，或左煞而右生，有伤于人，徒九年。如未有昭报不辨阴阳者非。

诸行法官，妄以行法增崇一言，毁及同僚，应行法者，徒三年。如辩论公事曲直及探正法而争者非。

诸行法官妄以正法传之非人，意求财利者，减寿半纪。

诸行法官行持不精，到处行役神吏，不择纸笔，便写符敕水者，天司夺养道之资，令使见身穷窘。

---

① 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯烛仪》

诸法官道士行持灭裂，为人关奏，进上章表而不如式，希求财利及不至诚者减寿半纪，知而故犯者加一等。

诸法官行符咒水，符篆未晓者，须得务求胜己之师问之。如或未晓为晓，未通为通，妄以己胜他人者，徒三年。①

这里所说的徒刑、减寿，当然都是由冥冥中的神吏执行的。这类罪罚有条格而不能由人直接操作。比较可行的操作，有罚灯、罚油一类规定。陆修静列出的对坛场上言行不合规范者的罚法有三十一款，比如：

到斋堂屐履不整，罚油二升；

坐起不庠序，罚硃半两；

不正坐，罚香二斤；

翻覆香火，罚香半斤；

倚灯灯火中灭，罚香一斤；

临烧香突行，罚油一升；

斋主供具不办，触物有阙，罚香一斤；

执纠见过不弹私隐，罚油六升；

受关不启上，罚油三升；

斋次而因起居逃遁不返，为众所纠，罚油一斗，香一斤；

妄言绮语，论及私鄙，罚香一斤，油五升，硃三两。

---

① 《道法会元》二五二〇。

从这些内容看，对道众，尤其是法师的要求相当严格，法师及其他道众一上坛场，便受到各种规定的检束，不敢荒怠，才能使全场法事整肃、庄严，依式进行。其中最重要的当然是法师及坛场执事的精神专注。所以一般上坛时，都有“注念真容，存念如法”的提示，或事先要求，即是要求法师心念注于尊神的金容，存想神将罗列，使自己竦然警肃，心不外骛。

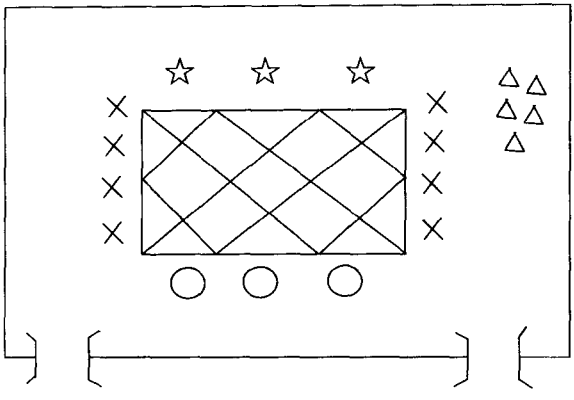
（二）对法术举行的时空方位的界定

这种规范，首先表现在对法事时空结构的确定。

就法术结构而言，可以划分为共时性结构和历时性结构。我们前面讨论的法术仪式结构，就一系列法术元、亚元的相续连结言，是历时结构，每一法术元、亚元又在一定的时空中展开，就它所占的一个确定时段而言，场地、法师、道众又形成一种共时性的空间结构。当然，空间结构随着历时结构的推移，也相应地起着变化。

所谓共时性结构，包括坛场布置、法师和其他道众在某一固定时段中与环境的关系，法坛执事人等的相互关系等一般来说，坛场预先准备，神座几案（包括法器）香供，罡单（准备踏罡步斗用）都有固定位置，这类设置，也就预先固定了坛场执事的活动范围。能否依式行止进退，就剩下法师和其他道众的技术规范了。在坛场上，比较重要的是执事人员的相互位置。不过一般科仪书上，都不着重载明，而是凭口传身授的传统经验办事。大要说来，几案周围和罡单上基本上是法师——包括高功、都讲、知引的活动空间，参与法事的道众或坐在固定的位置诵经，或围绕法师应命执事，这里可以举两例。一例是上海地区的九幽灯仪，其坛场如下页图。

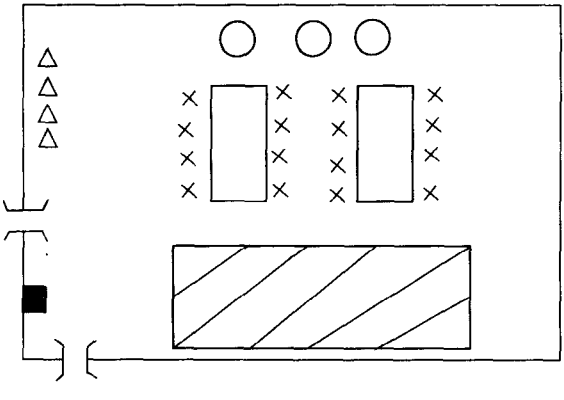
随着法事的进行，执行道众基本上随法师的指挥围绕坛场



图例：☆神座　○法师位　×道众位　△乐师座　][门▨狱图

旋行或对穿行走，法师在坛中心行持时则执灯围绕于周围。

二是香港地区的三清济炼科仪（俗称大三清），其坛场如下：



图例：○法师座　×道众座　△乐师座　▨罡单　][门　■施食台　□案桌

此科仪中，由三法师变神为三清，主持炼度，当开坛时，三法师礼十方，踏罡步斗以及招魂等，在前部的活动区罡单及周围，待变神起，升入后面的法座。道众则于案桌两侧座上诵经唱和，乐师在一侧，法师咒过的法食，则由道士一名接过移置于施食台上。炼度是法坛上执事人等位置变换最少的科仪。

其二是历时性结构，即是法事的推移的时间界域。法术科仪的施行，少则一、二个时辰，当现今时间计量约二、三小时，多则三天，七天，乃至七七四十九天。一般来说，三天以下的常常是一项法术科仪，七天乃至数十天的，实际上是多种法术科仪的集合，可以称为法术科仪群，对某具体科仪而言，它的时间界域是相对确定的。

以前面引及的灵宝祈求雨雪道场言，从宿启到散坛，共十一个时间单元。这是单项科仪。每一单项科仪，往往可以有若干种精减的形式，那办法，一般是抽去一些重复的仪式元，或者舍去法术仪式中一些通用的部分(如建坛、净坛等)，而径进入其中必不可少的仪式元及亚元，但即使如此，也有一定的时间规定，决不允许潦草一番便走过场。在比较隆重的法事中，时间的控制是预先制订好的，以榜文张挂，并在宿启申状中言明。如果法事不按预定时间举行，便被认为触犯了戒规。前引《道法会元》卷二五二所载的戒律，就有对“申状内说某时拜上朱章，而某时不至者，徒九年”一项，这是科仪未按规定时间规范办的处分。

总的来说，法术仪式的规模，一是依照参与者的多寡而定，但更重要的是依时间的长短来定，经历的时间愈长，意味着其中包含的仪式元和亚元愈多，内容也就愈丰富。这里不妨举一个较为“标准”的例子，那就是明太祖朱元璋“御序”的

《大明斋醮立成仪范》。此仪范为他敕令礼部会同道士拟定，当然算是标准范式了。按此仪，有建度亡斋三日节次，一昼夜节次与一日节次三种繁简不同的做法。

此斋三日节次，有 11 项大标目(第二三日早朝缺大标目，但保留小目)47 个小目(第 7、8、9 大标目下无小目，实际施行各有 3、4 个小目)。其中的小目，相当于我们说的仪式元和亚元。其目录如下：

第一日

1，发直符

(1) 洒净 (2) 法事 (3) 召将 (4) 三献酒 (5) 读关文 (6) 遣将 (7) 化财回向

2，扬旛

(8) 法事 (9) 白文 (10) 吟偈 (11) 讽经回向

3，安监坛

(12) 法事 (13) 白文 (14) 讽经回向

4，敷座演经

(15) 请经法事如式 (16) 讽灵宝经 (17) 生神章 (18) 救苦经 (19)生天经

5，灵前召请

(20) 咒食 (21) 讽经 (22) 回向

6，立寒林所

(23) 法事 (24) 吟偈 (25) 召孤施食 (26) 讽经 (27) 化财

第二日

(28) 洒净 (29) 法事 (30) 讽经

7，礼忏

或朝天忏或九幽忏或三官忏

8，灵前咒食

9，至晚接待孤魂施食

第三日

(31) 法事 (32) 净坛 (33) 请师 (34) 降神通意 (35) 安镇五方符 (36) 告符简 (37) 关灯 (38) 召亡 (39) 沐浴更衣 (40) 参礼咒食

10，济孤

(41) 施斛炼度传戒

11，设醮

(42) 法事 (43) 献供 (44) 祭酒 (45) 读疏 (46) 送神 (47) 化财满散

建醮一昼夜节次目录为：

(1) 发直符 (2) 扬旛 (3) 安监坛 (4) 敷座演经 (5) 净坛请师 (6) 降神通意 (7) 告符简 (8) 关灯 (9) 召亡沐浴 (10) 参礼咒食 (11) 设斛济孤传戒 (12) 送亡 (13) 化财 (14) 设醮 (15) 献供 (16) 祭酒 (17) 读疏 (18) 送神 (19) 化财圆满

建醮一日节次目录为：

(1) 发直符 (2) 安监坛 (3) 诵经 (4) 请师 (5) 降神通意 (6) 关灯 (7) 召亡沐浴 (8) 参礼咒

食 (9) 设食祭孤传戒 (10) 设醮 (11) 献供 (12) 祭酒 (13) 读疏 (14) 送神 (15) 化财满散

显然,一昼夜节次比起三日来大大的减少了,三日节次中的某些大标目,如发直符、扬幡、安监坛等被压缩成与其他小目并列,小目数也减少了近30个。一日节次,更比一昼夜节次,减少四个标目。这说明,每个仪式元占的时间大抵是固定的,在某一时段中,能容纳的仪式元、亚元有限。延长时段便能容较多法术仪式元和亚元,缩短时段,只能抽去某些仪式元或亚元。所抽去的仪式元和亚元,要为不影响法术目的实现的最低要求为限。上述科仪中关灯、召亡沐浴、咒食、施食祭孤受戒,是超度亡灵最起码要做的,所以在最为浓缩的一日节次中也得以保留。

(三) 对法术内容及其展开过程的规范

前面提到过,法术仪式的编制有很强的针对性,同时又有兼容性。就法术仪式而言,大量的仪式元,往往较多地体现它的兼容性;而仪式亚元,较多地体现了针对性。而法术仪式一旦编定,就成为解决具体矛盾,亦即法术内容、目的的体现。仪式元、亚元的内涵,确定着该科仪的内容,它们的次序,也就决定了这些内容的展开过程的范式。法术的有效操作,是由法术的结构所预设、所制约的。

《雨雪道场仪》中必有祈雨颂,考召科仪必有附体,这些都是仪式亚元,没有它们,法术的针对性便不能体现。这些科仪都要发炉出官或召将等仪式元,没有它们,法术的举行便没有依据。而且,从其逻辑言,附体必在召将之后,祈雨颂必在发炉之后,不能倒错。因此,某一法术内容,必须有基本的仪式

元、亚元和结构样式来展示。前面引用过的《大明度亡斋醮立成仪》，即使再加精减，也仍保留了十五个法术仪式元和亚元，就是这个道理。

具体法术仪式的结构，体现着法术的内容及其展开的程序，也就意味着它决定着某一法术特定的质，以及特定的操作方式。对此，我们必须取若干个案深入分析，方能全面地加以揭示。我们选的个案，是炼度仪。

炼度仪，又称祭炼、济炼，实际上包含着祭与炼的两个成分，祭是给亡灵施法食，所以也有施食、斛食等名称。炼，是将亡灵的形、神分别炼过，使之改造之后，形成新的胎质，并在皈依道门之后，往生仙界。它是十分典型的由法术的施行当下直接改变亡灵存在方式——当然仅是在观念之中——的度亡科仪。它的来源，我们在分类讨论时再来涉及，这里且来讨论它的结构。炼度仪自宋以来，有不同的流派。但自宋迄于今，其历朝、历派中的仪式结构，却基本相同，特别鲜明地证实了法术仪式结构和内容之间关系的看法。

试取从宋迄清，比较完整的几种炼度科仪比较之。

甲、太极祭炼内法（宋郑所南编集）

序号	仪式元（有＊者为仪式亚元）	序号	仪式元（有＊者为仪式亚元）
1	入靖坐炼	6	火炼＊
2	召魂＊	7	说三皈九戒
3	沐浴鬼魂	8	宣宝箓
4	施甘露斛食＊	9	众魂上升天界
5	水炼＊		

乙、丹阳祭炼内旨（《道法会元》卷二一〇，元王玄真编）

序号	仪式元（有＊者为仪式亚元）	序号	仪式元（有＊者为仪式亚元）
1	内炼飞神	6	水炼＊

续表

序号	仪式元(有*者为仪式亚元)	序号	仪式元(有*者为仪式亚元)
2	破狱*	7	火炼*
3	召六道*	8	三皈九戒
4	沐浴	9	生天(含宣宝箓)
5	变食*		

丙、玉宸经法炼度内旨(《道法会元》卷一八,明赵宜真编)

序号	仪式元(有*者为仪式亚元)	序号	仪式元(有*者为仪式亚元)
1	存神奏告	8	分生(使众鬼魂生成)*
2	建火池(沼)*	9	沐浴化衣
3	建水池*	10	降甘露咒食*
4	混合水火*	11	火炼*
5	通幽摄魂*	12	水炼*
6	解释	13	混炼超度*
7	医治		

丁,太极灵宝祭炼科仪(清娄近垣增订)

序号	仪式元(有*者为仪式亚元)	序号	仪式元(有*者为仪式亚元)
1	设坛	13	沐浴
2	变神(太乙天尊)	14	解冤结
3	建亡人功德牌位	15	施食*
4	荡秽	16	水炼*
5	咒建水池*	17	火炼*
6	咒建火沼*	18	水火交炼*
7	迎圣	19	三皈依
8	照明幽暗*	20	九戒
9	启告斋意	21	宣宝箓
10	破狱*	22	送亡升天
11	普召(神虎摄召)*	23	谢师散坛
12	天医调治		

比较自宋迄清的诸种科仪,发现它们有详有略,某些关目或置前或处后,但其大略,则无二致。

太极灵宝济炼科仪最后出而最详，可见到炼度仪有个由简朴到繁复的发展过程。但其1—8项，实为正式的炼度仪的前奏，包括设坛，变神等，变神迎圣在太极祭炼内法，即是坐炼的内容。但内法不重坛场，只在靖室坐炼，靖室亦犹坛场，只是比较简朴。内炼飞神，存神奏告和入靖坐炼，都是使法师神气与尊神交通，乃至合一，与变神的做法，内涵相同，不过具体操作方法略有差异。建水池、火沼，是为水、火炼度的准备，明清的两个科仪都有，太极祭炼内法则以水盂代水池、香炉代火沼，这是一种就简的做法。查宋代的《上清灵宝大法》、《灵宝玉鉴》等，在大型的法事中，它们仍是不可少的。假如我们采四个科仪的大略，可以这样概述其主要仪式元和仪式亚元：

序号	仪式元(有*者为仪式亚元)	序号	仪式元(有*者为仪式亚元)
1	建坛(或入靖)	7	施食；*
2	变神(为太乙天尊)	8	水炼，火炼(或加混炼)*；
3	破狱；*	9	宣三皈九戒；
4	召魂(普召，召六道；神虎召摄)*；	10	授宝箓；
5	天医调治；	11	亡魂往生天界
6	沐浴		

上述炼度仪，是不同流派的法事，作为法术，炼度仪的指向性十分明确。完成这一指向，或曰达到这一指向，其基本环节是一致的。即要启请神灵打开地狱，进而召之魂临坛受度。度的内容，一是施法食，二是使他们的形质和精神都受到改善，然后皈依道门，再进而往升天界，施食和炼度的前提，又必须是亡灵形神完具，生前的损伤一一皆加修复，身上污秽洗涤干净，这便是在施食前先要天医调治和沐浴的原因。上面给出的炼度仪的11个共同的关目，可以说是依照道门的思路

(逻辑)给出的达到超度亡灵目的的基本程式。在这一框架中,不同的道派可以嵌入不同的符、咒、诀、步,召启不同的神灵;在具体的做法中,也可以有详略的区别,这是道法科仪的兼容性。然而,所谓兼容,必须保持炼度仪的基本仪式元和亚元,以及它们连结的程序。上面提到的炼度仪经历了四个朝代,差异尽管明显,但仍是以召请灵宝一系的神灵为主的。大约完成于清、流传于今天的上海地区的《先天斗姥炼度金科》,启请的神灵为斗姥摩利支天后,用的是梵音密咒,但其科仪中却保留了上述基本框架。可以认为,斗姥炼度仪,是在上述框架中嵌入神名、密咒,增益一些从佛教吸收来的做法,重新编制而成的。

这些法术仪式元、亚元及连结程序之所以如此之稳定,这是因为它们为体现法术内容所必须。若是少了其中的基本环节,就不能保证法术特殊的质,为了说明这点,可以对比佛教的类似法术——焰口仪。

佛教中的放焰口仪轨,简称为焰口,是与道教炼度相似的度亡法术。依佛教说法,人受业力所拘,死后堕于饿鬼道,凡有饮食近口,口中便生火焰烧尽食物;又喉细如针,饮食不得下咽,故热恼难耐,凡经密法施设,可以熄火焰,开咽喉,使之饱满,且进一步使之往生西方极乐世界。这便是焰口仪轨。其仪始自唐开元间不空传入相关经典,一行编成仪轨,在流传中有瑜伽焰口(起于唐),天机焰口(宋)以及蒙山焰口等等,这儿且以唐宋的两个仪轨为例,看其主要特征,再以之为比较的文本,看道教炼度仪的特定的质。

甲、瑜伽焰口

序号	仪 式 元	序号	仪 式 元
1	会启	15	净坛
2	香供养	16	奉请三宝
3	五方结界	17	五供养
4	咒甘露水	18	入观音禅定
5	净法界真言	19	破地狱
6	加持铃杵	20	召魂(亡灵饿鬼)
7	十二因缘咒	21	摧罪破业
8	上师三宝真言	22	施甘露食
9	宣缘起义	23	开咽喉
10	建立曼陀罗	24	归依三宝(三皈依)
11	皈依三宝	25	发菩提心,受三昧耶戒
12	遣魔	26	乳海真言
13	伏魔	27	普供养
14	真空印咒		

乙、天机焰口

序号	仪 式 元	序号	仪 式 元
1	会启	18	音乐咒
2	香供养	19	十二因缘咒
3	五方结界	20	三皈依三宝
4	咒甘露水	21	奉请三宝
5	洒净	22	印现坛仪
6	加持花米铃杵	23	五供养
7	十二因缘咒	24	入观音禅定
8	上师三宝真言	25	破地狱
9	自性偈	26	普召(亡灵饿鬼)
10	净地偈	27	摧罪破业
11	音乐咒	28	施甘露食
12	缘起义	29	开咽喉
13	建立曼荼罗	30	三归依
14	五供养	31	发菩提心,受三昧耶戒
15	遣魔	32	乳海真言
16	伏魔	33	普供养
17	真空印咒		

比较二者，天机焰口稍详，但所详在多了几首偈咒，主要为自性偈、净地偈、音乐咒，偈、咒的详略无关大局，这只是建立坛场中的不同做法，没有根本区别。

瑜伽焰口的1—17项，天机焰口的1—23项，核心内容都是建立坛场。咒多几首，少几首，供养做一次或重复做几次，都无关大局。从入观音禅定开始，方是正式的放焰口仪。所谓入观音禅定，即使法师变为观音，乃是整个仪轨的关键之处。因整个法事，都凭观音法力来完成的，但却由法师来主持，法师变成观音，便可代菩萨行法，或曰即表现菩萨来行法。《天机焰口》解释说："以上前来供养三宝，是作福门中事，有福无智则落于人天因果，岂能利生哉？今若修习此观音禅定，则有智，既具福智，即同诸佛，然后于法界众生为作利益。"下面的破狱、普召等等都是在这一前提下举行的。将前十余项简并为建坛，则佛教焰口仪轨可概括为以下11项。

序号	仪式元	序号	仪式元
1	建坛	7	施甘露食
2	入观音禅定	8	使亡灵皈依三宝
3	破地狱	9	使亡灵发菩提心受三昧耶戒
4	召魂		
5	摧罪破业	10	乳海真言
6	开咽喉	11	普供养

对比佛道仪轨，可以说前四项关目相同，区别在坛场布置具体做法，以及所变之神一为观音，一为太乙天尊。召魂，是召亡灵赴坛受度。所召广泛，从已故帝王至瘁死风尘的各式人等的亡魂都在召唤之列，故称普召。依佛教说法，轮回有六道，故又称召六道。六道中含天仙道，道教中则多不取六道之说，而除去天仙道，派遣神将称五道将军，由他去摄召五道亡

灵(灵宝斋法中则常遣神虎将军追摄亡魂)。破狱召魂以对地狱的信仰为前提,入观音禅定或变神为太乙则相信二者能给亡魂指出迷津、超度彼岸。所以二者科范的前提是相同的。施食,则二教共有。佛教从饿鬼口吐火焰、喉细如针、饮食不能下咽的传说下手,先要给鬼开咽喉,再施食,道教则不重视开咽喉。因为中国传统观念中的鬼有人祭则得饱,无人祭则饥,所谓"若敖氏之鬼馁耳",即是说,若敖氏将绝其族,祖先无人祭则要挨饿。所以泛作施食即可。二者虽有少异,但都称能使鬼满足法食则一。

道教祭炼中最后三项是劝鬼魂皈依道教受道戒,然后仿授箓仪,授予宝箓,送上天堂,是鬼魂受食后进一步实现解脱,其终极是往生天堂。焰口的末三项,是让受法食后的亡魂皈依佛教,受乳海之福,犹如醍醐灌顶,得成佛子,与诸佛一起普受供养,也是使鬼魂实现最终的解脱,其终点是成为佛子。祭炼和焰口,最终的功能,都是使亡灵解脱,不过为之设想的极乐去处,一在天堂,一在佛国,表现了信仰上的差异。至于对亡灵脱离幽冥之苦而言,并无二致。

那么,佛道二教同作度亡法术,二者有没有什么重大差别呢?最根本的差别,就在道教炼度仪中,有"炼"的成分,而佛教焰口仪中只有施食的一项。在科仪结构中,炼度仪中的天医调治,沐浴,水炼,火炼(或加水火混炼)是焰口仪中所没有的。依照《太极祭炼内法序》的说法,祭炼包括祭与炼两方面,前者指使饿鬼解脱饥渴之苦,系狭义的施食;后者包括使亡灵重生形质,炼凡人圣往升天堂。倘以此看焰口,则其中有祭无炼。这一点,表现了道教对形体的关心。

原来佛教的施食,焰口,着眼点是无形的精神;道教祭

炼，按说面对的鬼魂，也无形质可言，水火交炼何所著力，是很令人费解。实际上，这是出于道教特有的形神观和传统的法术。

在宗教修持上，道教是主张形神并炼，性命双修的，即希望肉体飞升，真身不坏。作为一种思维的定势，也被带进了施于鬼魂世界的法术之中。唐末杜光庭编集的《太上黄箓斋义》便有“炼度形魂，出诸罪恼”（卷三六）和“炼神流火之庭，莹魄少阴之关”（卷三八）的话，看来水、火炼度是道教原有的科仪，以后才和施食汇合为一，既有施食的“祭”，又有炼度更生的“炼”。其着眼点，是使亡者达于形神俱妙，然后往生天堂。所以在炼度仪中召魂之后，先要给他们沐浴，“天医”给鬼魂医治“伤残”，即生前形体的疾病、伤损。然后水炼以涤质，火炼以生神，认为即此鬼魂便另产圣胎；如此才有接受三皈九戒往升天堂的基础。佛教的解脱之途，却在精神的超出轮回，所以无须考虑形体的问题。两种宗教解脱观的区别于是在科仪中显明地表现出来。

现在再回到我们最初的论题上来。道教的形神观和宗教解脱之途，被体现在炼度科仪的结构之中。若是结构改变，天医调治、水火炼等法术仪式亚元抽去，那么它与佛教焰口仪的区别，也不复存在，后面名义上的往生天堂与往生西方的差异也成了仅仅字面上的了。因为上天堂做神仙，前提是形神俱妙，而往生西方，不过是精神入莲池，莲花化生，二者并不相同。由此，我们得出结论，科仪的结构，规定着特定的法术内容，特定的质。平时仅在道教内部着眼，很难看到其规范着特定质的功能，一旦与佛教仪轨对比，其义昭然。

四　道法科仪的表演特征

施法的过程，道教内部或称为行道，或称为演法。行道，显然是从法为道之用的角度提出问题。意思就其内蕴而言，法术乃是道的体现，又是推行施设的过程。演法，则更加直观地、感性地揭示了法术的特征：它是行道方法的展示、演示。行道和演法，两个称呼，相当典型地表达了道法的表演特征。正是这点，使得它具有鲜明的艺术品质，或者说，使得它与艺术有着共通的要素，尤其是与中国传统的戏曲艺术有相当多的相通之处。

（一）旁观者眼中的法术表演

为了说明这点，我们且先引一段教外人士对道法的描述。

《红楼梦》第一〇二回《宁国府骨肉病灾侵，大观园符水驱妖孽》，说到大观园抄后荒芜，人人疑心有鬼：

> 贾赦没法，只得请道士到园作法事驱邪逐妖。择吉日先在省亲正殿上铺排起坛场，上供三清圣像，旁设二十八宿并马、赵、温、周四大将，下排三十六天将图像。香花灯烛设满一堂，钟鼓法器排两边，插着五方旗号。道纪司派定四十九位道众的执事，净了一天的坛。三位法官行香取水毕，然后擂起法鼓，法师们俱戴上七星冠，披上九宫八卦的法衣，踏着登云履，手执牙笏，便拜表请圣。又念了一天的消灾驱邪接福的《洞元经》，以后便出榜召将。榜上大书“太乙混元上清三境灵宝符箓演教大法师行文敕令本境诸神到坛听用。”

那日两府上下爷们仗着法师擒妖，都到园中观看，都说："好大法令！呼神遣将的闹起来，不管有多少妖怪也唬跑了。"大家都挤到坛前。只见小道士们将旗幡举起，按定五方站住，伺候法师号令。三位法师，一位手提宝剑拿着法水，一位捧着七星皂旗，一位举着桃木打妖鞭，立在坛前，只听法器一停，上头令牌三下，口中念念有词，那五方旗便团团散布。法师下坛，叫本家领着到各处楼阁殿亭房廊屋舍山崖水畔洒了法水，将剑指画了一回，回来连击牌令，将七星旗祭起，众道士将旗幡一聚，接下打怪鞭望空打了三下。本家众人都道拿住妖怪，争着要看，及到跟前，并不见有什么影响。只见法师叫众道士拿取瓶罐，将妖收下，加上封条。法师朱笔书符收禁，令人带回在本观塔下镇住，一面撤坛谢将。

《红楼梦》是小说，不过这段绘声绘色的描写，却也并非全无根基，而是基本上合乎生活中的原型。法师的收妖，在外人的眼中，犹如中国戏剧舞台上的虚拟表演，外人活灵活现看到了"收妖"的演示过程，所以会急忙上前去看"妖怪"的形象——自然，它已被收进瓶罐，没有天眼的凡夫俗子是看不见的。不过，经过这番表演，人们都相信妖已收走，原来不敢进园的也进了园。只是后来有位小厮挑破了原委：他们看到的妖，不过是只躲在草丛中的大花公鸡。妖由人兴，仍由人灭，道士的收妖无疑做了这灭的中介。而所以被人接受，重要的因素，乃是其表演的逼真。

如果说《红楼梦》毕竟是着意创作的小说，难免会有艺术的加工，那么看一段历史上实有的法师的事迹，或许对我们有

更实在的启示。南宋江西有位留用光，据说法术高超，会五雷正法，一次：

> 三衢岁大旱，郡太守沈侯作砺闻其善召风雷，择佳寮，持礼屈致。既至，大书篆简，麾将吏，呼叱鬼神，奔走河岳之势肃如也。郡县吏农父老且嗟且愕，即日天大雨，四境霶渥。①

观者"且嗟且愕"的反映，正是看到他"麾将吏、呼叱鬼神，奔走河岳之势肃然"的感受。肃然，即整肃有序，气象俨然。法师的召将发符本来只是一种虚拟的，面对神真的行持过程。然而旁人却从中"看"懂了，并且随着法事的过程，呈现出嗟叹、惊愕等情绪反映。显然，在旁人的眼中，法师的行持是一种演示，一种表演。这种观感的基础，当然在于科仪本身所具有的表演特征。

（二）法术的整体演示和细节表演

假如从表演的角度看，可以说全部法事都是围绕着某一中心理念的演示。我们前面谈的法术仪式结构，每一个仪式元和亚元，都是对某一环节的演示，各个环节的层层推移，又是对全部科仪的主题的演示。上面引的例子，一是捉妖，一是祈雨，都是如此。其他法术科仪，可以类推。这种演示的逼真，当然，基于每一仪式元或曰法事环节表演的逼真。因此，在每一环节的细节中，都尽量表演得生动淋漓。这儿不妨分析几个实例。

---

① 《无上黄箓大斋立成位》卷五七《宋冲靖先生留君传》。

《金箓分灯卷帘科仪》[1] 中卷帘一节，指三清圣真面前珠帘卷起，接受朝谒。从这一环节看，犹如戏剧中的虚拟表演，步步展示，层层深入，旁观者则可以“看”懂其内涵。且看其演示过程。

先由高功捻香，都讲口宣：“志心初拈上香。”副手接宣，“大罗元始天尊！珠帘卷起一分！”知引上前作卷帘状。都讲随唱：“珠帘卷起一分已完！”道众随即颂经句“元始开图”云云。都讲接着宣《玉清乐》，众唱道：“《玉清乐》，玉清圣境异诸天，玉清乐。帝君天上接虚空，玉清乐。万象森罗遍八区，玉清乐。”

接下来，称玉宸灵宝天尊，珠帘卷起二分；称大圣道德天尊，珠帘卷起三分。科仪程式一如前述。显然，这种载歌载舞配合以虚拟的卷帘动作的方式，演示了珠帘被“卷起”的过程，是人人都可看懂的。

《黄箓九幽醮无碍夜斋次第仪》中，有帮亡魂沐浴，然后“整装归位听法”的内容，其表演的程式也相当逼真——自然是有如中国戏剧中虚拟的逼真。在此仪式的第二日二更时分，在亡灵前——亡灵用招魂巾象征——请浴。先由法师启白，请亡灵赴浴堂，启云：

> 伏以黄泉冥漠，凝浊而滞染魂神，黑壤幽阴，积秽而沉埋灵爽。昏昏长夜，难遂超升。是以太上慈怜，元皇悲愍，重洗涤尘劳之法，宣沐浴炼度之科。既使业纲断除，罪源蠲释。今则严陈宝室，洁备兰汤。设五香澡盥之仪，

---

① 《藏外道书》第17册。

按三箓拯拔之格，奉请亡过（某）人，赴浴室洗浣，荡浊流清，事毕，严装归位听法。

次法事引亡灵往浴室，沿路令道流一人洒净，念《诸天内音大梵隐语》，前行净路，至浴次法事上。

次令道流一人，就浴盆以木杓从西南起左搅三十二转，念《沐浴荡秽咒》：

天澄炁清，五色高明，日月吐晖，濯炼身形。神津内盥，香汤炼精，光景洞耀，焕暎上清。炁不受尘，五府纳灵。罪灭三涂，祸消九冥，恶根断绝，福庆自生。今日大愿，一切告明，身受开度，升入帝庭。

接着，又念《沐浴炼真咒》、《丹阳炼度亡魂大咒》、《东井颂》，算是沐浴已毕。然后卷起里面帘幕，法师念《冠带咒》："五浊已清，八景已明，今日受炼，罪灭福生。长与五帝，斋景上灵。"接着再卷起外面帘幕，道众吟《法水度魂颂》：

今者澡蠲既毕，严洁已成，霓衣楚楚以飘香，云趾徐徐而离室。请对三尊之御，宣盟九箫之科。传戒受符，超凡入圣，庶克成于妙果，期速证于殊缘。灵魄如存，俯从迎导。

这样便算沐浴完毕，然后再"次法师迎引亡灵，沿路令道士一名洒净水，念诸天梵言隐语，至三清侧，面向东北角设香花桌子拜褥，以手炉小案子一面于香花桌子前，令亡灵于褥位立

听法。”

这儿的沐浴，只以招魂巾为法具，整个过程虽则有形象表演，尚较多地要凭人的想像来理解。灵宝法中另有荅身升度法，是以草人代亡灵之身，比起一般单用招魂巾幡，便更加形象逼真。金允中《上清灵宝大法》卷三六载其法云：

> 先以净草随男女形状作一生前身躯，着生前衣服，腹中安大梵隐语，头上戴升天大券，以秤架一具，荅身安秤钩上，悬空不着地。先令秤平置之门外居魂坛中，仍以小儿持白缯召魂幡，法师歌斗章，召魂来赴荅身，忽然坠下秤钩、重于常时，其魂幡亦坠，竿稍重，乃知亡魂已至。即取台光章所煎香荡，以杨柳枝洒尽，次请道众讽大梵隐语、引亡魂赴浴讫，诣三宝前听受符戒并斋供。

所谓“坠下秤钩”，是在人们活动影响下造成的，所谓幡重，则是持幡者在环境氛围的影响下，造成一种感受，但都作了亡魂已来证明，这一表演真的可称为活灵活现了。所谓“活灵活现”，一是以形象的逼真为前提，一是以巧妙地利用了参与者和旁观者的内心感受和情绪宣泄，这在后面的引领一切亡魂赴法坛时更加突出。其法为先设立监狱使者、摄魂使者将吏圣位，三供三献，然后：

> 法师先将幽寂符自吞，又以一符烧灰，吹于坛所，祝请神虎官将玉女追摄合干将兵，只今引领一切亡魂并赴法坛，分明显见形魂。次以摄魂符沉水中，喷噀四向及二坛之中。次烧监狱使者关文，又烧神虎将吏钱马文牒等。

法师焚摄召一应符命，以青幕闭。少时令亲人渐次入坛中，四向壁上远视亡魂，见形与生存形容无二。至升度之时，却令二小童执幡引出坛归位。

法师令小童持幡入青幕，这一煞有介事的演示，不过要导出亲人亲见亡灵的感受。按亡者亲属既来请斋，则在信仰上已有鬼神显灵的先入之见，入法坛后神秘、悲切、思念诸种情绪交织于胸，极易被引导出幻视幻觉。壁上影子，自然是芎草之身的映现，但影形恍惚，对思亲心切者来说，很容易用心中的亡者形象去衡量、评估影子，结果有那么几分相像——草人穿着亡者生前衣服，其形已与亡者相像，何况影子。于是惊呼亲人已降，哭、喊、叹吁连成一片，于是便活生生地演示了鬼魂的降临，下面引之“升度”，当然会有更加逼真效果。

（三）音乐、舞蹈在道法仪式演示功能中的作用

法术科仪的表演功能的形式，音乐起着重要的作用。在科仪中，几乎是自始至终都在音乐的伴奏下进行的，其中若干段落，高功和道众还有独唱，伴唱等等表演。音乐是科仪不可缺少的一个部分。

关于道教音乐，近数十年来，研究者已众。自新中国成立后，杨荫浏等先生给瞎子阿炳（华彦均）录音始，其高超的艺术价值便渐为人知。阿炳当时拉的二胡曲，为《依心曲》，原是道教仪式音乐之一阙。但录音后改名为《二泉映月》，掩盖了原有的宗教含义。《二泉映月》现已成为本世纪华人音乐经典名曲。五十年代以降，便有专业音乐工作者，和道教研究专家，参与讨论道教音乐，及八十年代，研究者更多，成绩更为卓著，大部的专著也已见有多本。尤其现代的录音、录像手段的采

用,使道教音乐资料的保存、整理及鉴赏,都达到了前所未有的成绩。本文不想多涉道教音乐的专业方面,而只想就音乐在法术仪式中的作用,稍作探讨。

道教法术,渊源于古代的巫术。古代的巫,歌舞事神是基本职能。巫的活动为什么要与歌舞连在一起?这是个可以探讨的课题。中国春秋战国时期的巫,其歌舞有明显的娱神的成分。若是推到更古的年代,发现某些原始部落或保留原始文化较多的民族,其下神仪式中,多有模仿设想中的神灵——在万物有灵阶段,大多是动物、植物等神——形态、动作的。如萨满的模仿虎神、野猪神之类的形态、行为特征。似乎其歌舞与巫术仪式的联系更为原始,有比娱神更深的动因。这些,尚须再加研究。这儿只想提出一点与后来的法术仪式有关的心理因素。《毛诗序》云:"诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗。情动于中而形于言,言之不足,故嗟叹之,嗟叹之不足,故永歌之,永歌之不足,不知手之舞之,足之蹈之也。"这儿说的是诗,但谈到情绪的宣泄可以不由自主地由歌、舞来表现,都对我们的讨论有很大关系。因为在宗教仪式中,参与者有很强的情感活动,常常引起畏惧、恐怖、敬仰、感恩等等情绪起伏。原始时代,人神杂糅,人们对神又有亲昵乃至在今天看来近乎猥亵的情绪表现。原始时代的人,情绪控制的能力又很低,所以在宗教仪式中各种情绪一泻无余地宣泄出来,真不知其然地手之舞之足之蹈之,更遑论口中呜呜,长咏短叹了。这是原始的巫术与乐舞挂钩的重要心理动因。道教音乐,沿袭了古代巫术的歌舞事神的做法,但其音乐则是在文明时代形成和发展的,其仪式也经过长期的自觉的编制修订整理,因此与原始巫术用乐不可同日而语。然而,其音乐有表现情绪变

动、宣泄的功能则无二致。在法术仪式中，音乐对法师、道众来讲，重要的一点，是唤起情绪——敬礼、赞叹、感谢等等。由于科仪的编制是有序地逐层推进的，道人的情绪也由之有序起落，而其起落的重要信息源，乃是音乐。

当然，除控制道众的情绪变化以外，道教音乐也有很强的情节表现能力。自然，它的表现内容，一般都局限于宗教信仰的事物。比如作为道教音乐形成的标志性的乐曲《步虚》[①]，便是与这种表现有关。《太极真人敷灵宝斋戒威仪要诀》云：

> 拜既竟，斋人以次左行，旋绕香炉三匝，毕。是时亦当口咏《步虚蹑无披空洞章》。所以旋绕香者，上法玄都无上玉洞之天大罗天上太上大道君所治七宝自然之台，无上诸真人持斋诵咏，旋绕太上七宝之台。今法之焉。

从步虚辞看，也是抒发皈依"太上"之情。这种模仿就情绪言，是对大道的赞颂，而对法事言，则是使凡境变为仙境，使道人绕坛时体验到这一点，也使得旁观者由之感受到这一点。

道教音乐的这种情绪调控和情节表现的能力，在法术仪式的进行中起着极重要的作用。它是气氛渲染、使旁观者"看

---

① 步虚声，又称《步虚蹑无披空洞章》，指仙人在空中咏唱之曲，对其出处陈国符《道乐考略稿》溯至北魏寇谦之在415年所得《云中音诵新科戒经》。然而在至迟于隆安元年(397年)出世的《度人经》，已提及"啸咏洞章"、"空洞瑶歌之章"，比寇的得经早18年。详见拙稿《度人经与婆罗门思想》，《学术季刊》1993年第3期。

懂”法术的重要因素。比如上海地区凡道众入坛，奏《迎仙客》——仅看曲名，已知其曲的古雅而热烈，表现了此时道众，正由凡而仙，身份与入坛之前迥然有别。在进表科仪中，献供时，用吹打乐《献花偈》伴奏，全曲气氛热烈，营造着热情诚挚的氛围。常熟地区在发符科仪中，用瑶坛偈，表现启奏玉京山的场面，其词云：“瑶坛设众玉京山，对越霄衢咫尺间，羽驾乘风临御座，珠帘高卷观天颜。金钟玉磬和清韵，凤烛龙灯映宝台。三界十方齐降鉴，庞流洪福遍尘寰。”在句与句之间，均由鼓乐演奏段连接，营造着吉祥的气氛。又在《早期行道科仪》中朝觐一节中，高功法师朝玉帝之前，知磬扮作黄门官，有一段喝白，其节奏起伏有致，韵味极浓，称为《寿赋》，其辞曰：

> 但见，福星、禄星、寿星，呈端彩于祥云影里，月下天阶，牛女二星，支机石上，仃织抛梭；又见，东斗、西斗、中斗，放毫光于碧落空中，将临坛陛，南北二斗，华盖山中，舍棋罢弈。东方朔曼倩，超东海而来，捧蟠桃而欢笑。果老仙翁，胯得之驴而降鉴；钟离先生，渡开蓬伏于临轩。国舅真人，炼成几粒金丹，进得长生之药；仙姑道确，守则一柱琼树，送来不谢之花。洞宾剑背葫芦而飞过洞庭，韩湘子弄玉笛而吹下仙音。环珮声声，那是采荷来赐寿；玉箫琅琅，又承铁拐进霞觞。文曲魁星斗而文光万丈；梓潼帝君赐福而科甲千秋。双双仙鹤，啣紫草以呈祥；对对神禽，含丹书而献瑞。青鸾飞舞，知王母送蟠桃而至；环珮叮咚，必麻姑带仙枣而来。天官同赐福而到，张仙为送子而来。真是，九天重开宫殿，万笏衣冠拜冕礼。呀！道言未了，奏事官已到，众官严肃，次序来班，朝房起乐，表

白迎师。[1]

这种富有音乐感的绘声绘色的表演，不用说道众，就是旁观者也极易受感染。

道乐在科仪中的作用，是个专门的课题，这儿不过是枚举一二。从这些例子，已可以看到音乐对法术科仪的表演特征，起着极为重要的作用。

音乐是法术科仪中标准的艺术成分。在近年的研究中，舞蹈研究者注意到了道教法术中的手诀、手印作为舞蹈语汇的意义，注意到了踏罡步斗、绕坛、穿花等等步法的舞蹈性，同时也指出了在某些科仪中，整段动作有似乎是歌舞的表演。这些都是独具只眼的视角。这些都说明，法术科仪有较强的演示功能，其中用到了大量的艺术成分。

（四）道法表演与戏剧表演的异同

从总体上看，道教的法术科仪与中国的戏剧，有十分相似的特征。中国的戏剧，是集音乐、舞蹈、诗歌吟唱以及服饰道具为一体的综合艺术。历史上，道法与戏剧有过很多联系。道教法术，如抓妖捉鬼，腾云驾雾，甚至连考勘鬼神的考召法，在戏剧中都曾有过表演，《八仙过海》、《萨天师夜勘碧桃花》、《岳阳楼》等，都是历代有影响剧目。同时，法术也吸收过民间戏剧和曲艺的某些成分，尤其是道教音乐与该地区的戏剧和

---

① 此喝白中有些辞句难解，如张果“胯得之驴”，（疑系“跨得得之驴”，）仙姑“守则一柱玹树”，不知所指。疑应作“守着一株琅树”，盖吴音“则”“着”、“株”、“柱”易混淆；玹则系俗写。採荷，应是“采和”之误，“万笏衣冠拜冕礼”，笏应作国，礼应作琉。盖道士所用科本皆长期传抄，易讹误。

民间音乐有共同的风格，由此可以推知其同源性或相互影响。这些，都使法术仪式与戏剧有极强的相似性。

从主题言，每一戏剧都有明确的主题；道教法术科仪，也有明确的指向性。这种指向性，成为法事展开的中心，如捉妖、求雨、送瘟等，这种指向性以及由之决定的中心理念，也就是主题。

从表演程式言，它们都组织进大量的音乐、舞蹈、诗歌的成分，依照中心、主题，设计一环扣一环的情节推移，最后完成表演。

从总体表演特征上看，中国的戏剧采用了多种虚拟的手法，着重营造出某种意境，倡导表演的神似而不求与现实原形的形似，其中载歌载舞的表演尤其如此。道教法术本来是面对着看不见的神灵的行持过程，所以整个科仪的展示，也不过是某种“祭神如神在”，法师在想像中干预、参与鬼神世界的意境。戏剧中四名小卒扛上旗幡，便算十万大兵，绕场几圈便算渡过关山万里，道法中罡单上依式旋行，便象征飞行九天，令旗一挥，便算指挥天兵，与之有异曲同工之妙。

从主其事者言，演员要扮演好自己的角色，必须有相当的内心体验，有情感的投入；法师为首的道众，必然有相关的存想，以介入设定的场景，有情绪的起伏以应人神关系的调整——面对仙圣的敬畏、赞颂、皈依，直视鬼魅时的怒目叱斥，召唤六道孤魂时的哀怜悲惋，如此等等。这些与戏剧共同的因素，应当就是法术科仪表演特征的主要成因。

然而，法术仪式毕竟不是戏剧，没有一个法师会同意说，他们的行持仅仅是一种表演。这其中的区别，大要有三。

首先，显示的形象不同。戏剧的演出，极重要的是要塑造

人物形象。如著名的戏剧家李渔所说的那样："一本戏中，有无数人名，究竟俱属陪宾；原其初心，止为一人而设。即此一人之身，自始至终，离、合、悲、欢，中具无限情由，无穷关目，究竟俱属衍文；原其初心，又止为一事而设。此一人一事，即作传奇之主脑也。"否则，不知为一事而作，尽此一人所行之事，逐节铺陈，有如"断线之珠，无梁之屋，作者茫然无绪，观者寂然无声"①。法术仪式中法师变神、招将，也可以说呈现某种与入坛前不同的虚拟形象，但法事并不以塑造形象为中心任务。法师与道众扮演某一角色——主法、神将，乃是为完成某一既定的宗教目标服务的，并不是中心任务。演员在台上表演要进入角色，但其角色，自己知道，旁人也知道不是真的，而是艺术地、虚拟地塑造成的，而法师道众的角色扮演，却必须自认为是真的，别人也信其为真，方能收到预期的实效。

其次，使用的演示语汇不同。前面提到过法术仪式中有歌舞音乐的成分，但只是成分而已，法术用以演示自己的主要词汇，乃是符、咒与其他法器，在运用中有诀、步等形体动作，这些动作，依其韵律感，人们或将之归入艺术范畴。然而艺术性仅是它们的非主要的质，它们基本的质，乃在基于某种信仰的、控制对象的方法。谁都不能否认，手诀与兰花指有着根本区别。这些演示语汇的内涵，是由宗教教义所归定的，在戏剧中一般不用它们。比如法术中的召灵官，主要用发符步罡掐诀，这些特定的宗教语汇依式配合，便算灵官临坛——实际上并不用现出灵官形象，或由人扮演灵官形象，而戏剧舞台

① 李渔：《闲情偶寄·结构第一，立主脑》。转引自《中国古典戏曲论著集成》(七)第14页。

上——以越剧《追鱼》中张天师遣灵官为例，必得扮演玉灵官手持钢鞭出场，且伴以电闪雷鸣，战鼓阵阵。道教法术中，天蓬法中变神时的拥三头，假如搬到川剧舞台上，正是变脸绝技施展的好机会，然而坛上的演示，不过以咒、诀加上存思，旁人即使看懂了法师在做什么，但也只能在头脑中想像出天蓬元帅的形象，而决不能眼见到实在的元帅——哪怕是扮演的。元帅遣飞鹰走狗去围捕“妖怪”，实际上用符、咒和手诀来完成，若是舞台上，可以演出一整套开打的场面。

其三，最重要的是它们的功能完全不同。戏剧的萌芽，曾与古代的巫术，祭祀有关。但一旦独立发展，其功能主要是审美的，着重在创造审美形象，同时发挥着种种教化功能。而法术的功能，在于企图控制外物、鬼神以及自身的变化，是完全功利的。戏剧的审美功能，就在演出本身中体现。法术的宗教功能，却是要在法术完成之后才产生，或在观念中产生。所谓演示、表演，只是表示法师和道众在操作，也尽量地让旁观者明白在做什么。其中也尽量要做得美，做得完善，但不是主要的追求。

因此，从总体上看，道教法术仪式的表演功能，有似乎戏剧，但从本质上又不同于戏剧。它是对某一种宗教理念的展示，是以各种操作手段演示法事行程，以期达到预期的宗教功能。

道教法术仪式的表演功能，对它在社会上的流传，起着重要作用。正是因为有这种功能，旁人才能理解、体验法术的含义，对法术采取认同、欣赏的态度。显然，离开了这一点，道教法术在中国社会流传近二千年，就缺少了一项重要依据。

第七章 道法的分类研究(上)

道教法术门类繁多。前面的讨论,涉及的法术门类已十分可观,若是平列地排出全部法术的细目,恐怕是巧历难计其数。因为法术的施行,是针对于现实生活中的矛盾的,更确切地说,是为了解决现实生活中的缺陷和理想之间的矛盾的,比如人不能飞而想飞,于是构想出腾云驾雾飞行虚空的法术;人想求生然而又无可奈何地要走向死亡,于是有各种修仙、延生的法术被创造出来。人类生活的缺陷,遭逢的灾祸既多,所以法术的门类也就显得宽泛得很。显然,作为科学的探究,我们不能跟着成百上千的法术的名目到浩瀚的时空中漫无边际地乱跑,而必须对之加以归类,以纲领目,纲举目张,方能把握其要领。

一 道法的类型

给杂而多的道法归类,不是一件容易的事。因为归类,必须从实际出发,恰恰是道法的"实际",颇难一目了然。它名目繁多,而且又十分神秘,不易知其底蕴。分类体系,必须要能涵盖全部对象,类与类之间又须基于同一逻辑标准,或曰属于同一逻辑层次。根据目前学术界对于法术的总体研究水平,要胜任愉快地完成这样归类,尚比较困难。这里提出的分类

体系，只是一己之见。

法术，依其内涵，是指用各种虚拟的手段、方法控制自身，外物以及鬼神世界变化的技艺。从这个角度来看，道教的法术可以分成控制自身变化的修仙术、通灵术以及控制鬼神外物变化的召役鬼神、变化外物之术两大类。

第一类修仙和通灵术中，又包括若干小类。用作修仙的有炼气（包括服外气、内炁、胎息、存思、内丹和导引按摩）服食（包括服食芝草、异兽，以及金丹），诵经（如诵《黄庭经》、《度人经》各有法度，称为经法），朝参（礼斗、早晚参神），守庚申（为斩却三尸），斋戒，尸解。使自己通灵之术，有分身，隐沦，易形，飞行虚空（包括腾云、飞神驭炁、乘跻等术）。通灵可以被包含在修仙之中，但在未成仙时，仍可施通灵之术，所以实际上仍可单列。

依照历史上道风的变化，各派所注重的修仙之术不一，社会影响不一，有时某一种方法特别突出。比如汉唐时期金丹为大宗，上清派中存思与诵经地位特殊，宋以后内丹术最具权威。然而，就逻辑层次言，内丹，存思都是炼气法门，然后才蔚为大宗，金丹为服食或曰服饵的一法，不过素称大法罢了。

第二类，包括考召驱邪（包括考召、见鬼、捉妖、驱邪等），祈禳（包括祈嗣、祈禄、延生、求雨、止雨、解星、禳白虎、醮墓、醮宅、奠龙、上涛、谢火，禳官司口舌等等），治病送瘟（其中又包括医术治病、法术治病两小类，前者独立出来，汇入中医学），变化万物（缩地、画地成河、撮土为山、豆人草马等），度亡破幽（度亡斋、九幽醮、炼度等），以及占验术数（包括占星、卜筮、命相、风水、灵签等）。这两部分合起来，形成下面的总表。

道教法术类型

一级类目	二级类目	三级细目
控制自身变化之术（修仙术通灵术）	1. 炼气	(1)服外气(2)服内炁(3)守一(4)存思(5)胎息(6)导引(7)内丹
	2. 服食	(1)服芝草(2)服异兽(3)服金丹(含其他金石药)
	3. 房中	(1)黄赤之道(2)诸家房中
	4. 朝参	(1)礼斗(2)早晚焚修(3)圣诞醮祭
	5. 守庚申	(1)守庚申
	6. 尸解	(1)五解(2)太阴炼形(3)水火荡炼尸形
	7. 通灵变化	(1)易形(2)分形(3)隐沦(4)飞行虚空
控制鬼神外物（召役鬼神之术与变化万物）	1. 考召驱邪	(1)考召(2)捉妖(3)见鬼(4)伐庙(5)伐邪巫
	2. 祈禳	(1)祈嗣(2)祈禄(3)延生(4)祈雨(5)祈晴(6)止涛(7)禳虫(8)谢火(9)谢土(10)安龙(11)醮宅(12)醮墓(13)禳变怪(14)禳官事(15)保苗(16)禳白虎(17)度关煞(18)解星缠(19)解除复连
	3. 治病驱瘟	(1)符水治病(2)禁气治病(3)断尸注(4)和瘟(斋、醮)(5)遣瘟(6)医药治病
	4. 变化外物	(1)缩地(2)装天(3)草豆法(豆人草马)(4)搬运(5)画地成河(6)撮壤成山(7)起雾(8)发光(9)启扉(10)附梦(11)点金银(黄白)
	5. 度亡破幽	(1)度亡斋(2)九幽醮(3)炼度(4)破狱(含破血湖)
	6. 占验术	(1)遁甲(2)六壬(3)太乙(4)相(5)四柱推命(6)堪舆(7)灶告(8)灵签(9)杂占

上述分二大类，共十三个二级类。各二级类下面包含的细目并未完全穷尽，但常见的法术，都已包括在内。这几类也非截然分开。其中有两种不同的交叉情形。一是大交叉。第一大类虽以修仙通灵为主，但一旦修成，又认为下面的各类召役鬼神变化万物之术自然具备。在实际的行法中，通灵变化又成为召役鬼神的前提方法。二是小交叉，即有些二级目或细目，与其他二级目或细目会有交叉。比如金丹术，常与黄白

术一起作为变化秘术，但前者用于服食，且根本目的在服食，黄白术则系点铁成金一类的秘术，可归于变化万物，但前者的炼制过程，也仍是变化外物的一法。所以金丹术是跨类的，不过依其主要特征归于第一大类的二级类目“服食”之下。又尸解之术，为修仙术的一种，但其用剑杖代形（变形为尸体），则又与通灵变化之术相通。

在上述法术类目的系统中，修仙术的各种二级类目，学术界已从不同的视角加以探讨，本书一般略过。第二大类二级类目中的占验术数，除灵签、灶告有道门特色外，其余和社会上流传的术数，并无原则区别，本书也存而不论。第一级类目中的通灵变化之术，与变化外物之术，有共同的特征，我们将之归在一起，统称为变化之术。这是沿用了《抱朴子内篇》中的提法。这样，我们下面要分类讨论的基本类型有变化之术、祈禳、治病遣瘟、考召驱邪和度亡破幽共五个类目。

二　道法的大类之一：变化之术

广义地说，整个道教法术都是变化之术。“法者，变化之玄伎也”[①]。因为从根本上说来，法术是用神秘的方法，以期引起对象的变化。狭义地说，变化之术特指用法术变化自己的形态、活动方式，变化外物的存在状态。《抱朴子内篇·遐览》记载当时的变化之术说：“其变化之术，大者唯有《墨子五行记》本有五卷。昔刘君安未仙去时，钞取其要，以为一卷。其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，

① 《道法会元》卷一。

蹙面即为老翁,踞地即为小儿,执杖即成林木,种物即生瓜果可食,画地为河,撮壤成山,坐致行厨,兴云起火,无所不作也。其次有《玉女隐微》一卷,亦化形飞禽走兽,及金木玉石,兴云致雨方百里,雷亦如之,渡大川不用舟梁,分形为千人,因风高飞,出入无间,能吐气七色,坐见八极,及地下之物,放光万丈,冥室自明,亦大术也。然当步诸星数十,曲折难识,少能谱之。其《准南鸿宝》、《万毕》,皆无及此书者也。又有白虎七变法,取三月三日所杀白虎头皮,生驼血、虎血、紫绶、履组、流萍,以三月三合种之。初生草似胡麻,有实,即取此实种之,一生辄一异。凡七种,则用其实合之,亦可以移形易貌,飞沉在意,与《墨子》及《玉女隐微》略同。过此不足论也。"这里说的便是狭义的变化之术。此类变化之术,从道教的前身方仙道起,便有很响亮的名头。东汉末的各道士,方士,往往哄传为精于变化之术。据《抱朴子内篇》,自汉及于晋,已有多种此类方术的专书,晋以后随着新的道派的出现,此类方术也不断翻新。从内容看,大致为变化自身气质、形态和变化外物两大类。前者主要为变形易貌、化凡为仙及隐显随心的各种法术;后者有兴云布雨,使万物有无,异类互变等法术。大多数变化之术都以步罡、掐诀、符、咒加以本身炼气、存想等构成,一部分则用某些药物,造成化学或物理变化。绝大多数变化都出于宗教想像,或某种体验,但也有一部分是宗教外衣掩盖下的魔术(如盆中取鱼),有些变化之术中还含有若干科学因素(如炼丹、炼金术等)。

下面我们分变化自身和变化外物两个小类,加以讨论。

(一) 以变化自身为主的法术

这一小类中,包括有改形易貌、分形、沦隐、蹈空入虚。它

的共同特征，是企图用符、咒、掐诀、步罡以及某些神秘的灵药，来改变人的形质和能力。

1，改形易貌和分形

改形易貌，即随意改变人的容貌，据前引《抱朴子内篇》，知道在《墨子五行记》等书中有所记述，但其书已佚。现存道书中只述其功效，比如左慈能变羊逃脱曹操手下追捕之类故事，但很少有具体方法的记述。只在说隐沦之术中附带谈到一些。若是依常情推断，所谓一会儿变成老翁、一会儿变成妇人的方术，应当是高超的易形术。其中除一般的化妆手段外，肯定用过药物。《鬼谷子天髓灵文》卷下载一种异容术。说若人有危难不测之灾，未能建坛成就，可以用此法急速变异，遽闪一旁，躲过此难。其法用的是药，方为：

故笠子(一个)，烧号丹(一分)，白马蹄甲(一个，烧灰)萨子花(阴乾)老章鹿根(二两)翼翅(一对烧灰)。

有了这几味药后，“右件六味各为细末，将一半置青胆中，悬东门七十日，如急夜去(取)一核大药，用津唾涂于面上，明日妻男认不得。更将前散药时面东调，(调时不得睡，搅吃不得吹)家属不识矣。”这些做法，虽有药，涂上或可改变肤色，但能否有所说的奇效，恐大可怀疑。

与改形易貌相近的，尚有一种分形术。分形，俗称“分身法”。据云修成之后能一个人化作多个形象。早期道教就传说有此法术。《神仙传》卷四《张道陵》：“陵乃多得财物，以市其药合丹，丹成，服半剂，不愿即升天也，乃能分形作数十人。其所居门前水池，陵常乘舟戏其中，而诸道士宾客往来盈庭。盖座上常有一陵与宾客对谈，共食饮，而真陵故在池中也。”《抱朴子内篇·地真》中载“分形之道”多种，大抵以守一为本。

"守玄一,并思其身,分为三人,三人见之,又转益之,可至数十人,皆如其身,隐之显之,皆自有口诀,此所谓分形之道。"实际上分形是道士存想中的一个内容,存想到得自身形象鲜明后,便以为可使存想的形象自由往来,多个并存。待存想纯熟,可以同时想像有多个"自己"存在,于是视作"分形成功"。此时便可使其中任一形象显于人前,或自由来往于各处。即所谓:"分身散形,以一为万,立成六军,千亿里外,呼吸往还,乘云履水,出入无间。"①

2, 隐沦

隐沦,又称作隐遁。原来是指隐居遁世的生活态度。然而在道教中和民间术数中,它们却是指一种隐身术,俗称隐身法。据云能够修成此术,便能够使自己形迹在别人眼皮底下消失,甚至连鬼神也不识自己的下落,那么任何灾难都无法加其身了。

这种隐身变化的法术,在魏晋时期已有相当系统的发展。晋葛洪《抱朴子内篇·杂应》记载了多种隐身法:

> 或问隐沦之道。抱朴子曰:"神道有五,坐在立亡其数焉。然无益于年命之事,但在人间无故而为此,则致诡怪之声,不足妄行也。可以备兵乱危急,不得已而用之,可以免难也。郑君云,服大隐符十日,欲隐则左转,欲见则右回也。或以玉粉丸涂人身中;或以蛇足散,或怀离母之草,或折青龙之草,以伏六丁之下;或入竹田之中,而执天枢之壤;或造河龙石室,而隐云盖之阴;或伏清冷之渊,

① 《老君明照法·叙事》

以过幽阙之径;或乘天一马以游紫房;或登天一之明堂;或入玉女之金匮;或背辅向官,立三盖之下;或投巾解履、膽煎及儿衣符,子居蒙人,青液桂梗,六甲父母,僻侧之胶,骏马泥丸,木鬼之子,金商之艾,或可为小儿,或可为老翁,或可为鸟,或可为兽,或可为草,或可为木,或可为六畜,或依木成木,或依石成石,依水成水,依火成火,此所谓移形易貌,不能都隐者也。"

从抱朴子的记载看,当时道教界并不将隐沦视为上品仙法,不过是救救急难的应变法儿。从功夫的浅深看,它大致有两种,一种是全隐的;一种是"移形易貌,不能都隐者",只是变成其他东西。从隐沦的方法看,远不止一途。里边说的不少方法,由于用了许多隐名,现在已闹不清,如骏马泥丸,木鬼之子(据上下文似是药名)到底指什么,已无人知晓。但从大体上看,可以有那么几种:一是用符,称有隐身符,如法炮制并佩之得法,便可隐显自由,大隐符即此类符之一。二是用仙草、仙药,比如其中提到的离母之草,青龙之草即为现已不知名的仙草;三是用奇门遁甲一类术数,如"乘天一马以游紫房",就是一种遁甲术。南北朝后,隐沦之术有不少发展,大抵类型与葛洪所述差不多,基本上是用符、咒、药,加以步罡、存思或者突出其中某一成分构成。

隐身术中,常常要踏罡步斗,这与罡所象征的空间关系有关。前引葛洪关于变化之术的记述中,谈到《玉女隐微》中的各种变化术,说要步诸星数十,太难炼。步罡具有禁制外物的功能,大约想以之控制自己的形态。不过,将步罡引入隐身术中,也与道士对空间中某些部位的特异性——当然是想像的,

人为赋予的特征——有着特别的崇拜有关。《太上五星七元空常诀》称，欲变化分形、隐沦八方、匿躯藏景、入空造冥等，当修空常之精思。所谓空常，乃设想空中有二十五个点。处于每点，都会有一些异于常态的功能。如

第一点名九常，居之逃形(讳婴育字通勃)

第二点名育常，(步之)化身为草木万物(焕通字幽元)

第三点名卯常，(步之)变身为山陵万物(金上字浩渟)

第四点名流常，(步之)逃气化气(谷清字逃迹)

第五点名行常，(步之)逃火(浩兆字玄升)

……

这些空间的奇点，本来在高高的天空，道士将之拟成星图依法步之，便算经历了、把握了这些奇点，于是便认为有了隐显自如、变化随心的法力了。它只是一种综合了许多咒符存想等方法的模拟法术。

隐沦术和其他法术一样，具有浓烈的主观色彩，存想便起着不可或缺的作用，有的隐沦术且以存思为主。《上清丹景道精隐地八术经》记一组隐身变化术。据云其术“乃上清金台玉室秘房妙术”，盖为上清派所传。其目为：“一曰藏形匿影，二曰乘虚御空，三曰隐沦飞霄，四曰出有入无，五曰飞灵八方，六曰解形遁变，七曰回神转玄，八曰隐景 儛天。”以存思为主，配以符咒。

比如，隐景 儛天之术，修法为：冬至子时入室，存思黑气从北方坎宫下、覆满一室，良久化为玄龟在右足下；轻声念咒：“八道隐方，藏地 儛天。逃以六阴，显身玉轮。骖龙御烟，上造帝晨。”然后服灵飞玉符，修之八年，其法方成。有难之日，立于坎宫，取地户上土自障，并存思黑气覆身，则不见逃也。

其他各术也差不多。

隐沦术中有一组五遁术，指借金、木、水、火、土五行隐去或遁走。因借五行而走，又称五假术、五假法。一法用咒为主，欲行金假，从庚辛日酉时焚香，闭口，舌拄上腭，心中默念咒语："西方庚辛，太微玄真，内应六腑，化为肺神。见于无上，於于丹田，围护我命，用之神仙。急急如律令敕！"[①]念满四十九日，云如有灾厄时，以刀任意分割身形，可以只见白骨，不见血，灾厄过后自然接续还原。其他各假，咒法相类似，但所假不同。木假，是持咒将身隐于木中，以免灾祸，或分身而去。水假，是持咒伏于水中安居免祸。火假，持咒佯死，其体随火焰来往。土假，持咒隐地入墙，不见其所，并指物代替自己身形。又一法以符为主，分别服金假符、木假符、水假符、火假符、土假符，以达其目的。其法载在《鬼谷子天髓灵文》卷下，可以参看。

3，尸解

尸解，也是一种奇幻变化的法术。从其目的说，是修炼成仙的方法之一；从其手假、特征言，则与隐沦差不多。

尸解指弃尸于世而自己却解化仙去。早期道教即有此法。如汉末三国时葛玄自称"吾为天子所逼留，不遑作大药，今当尸解。于是衣冠入室，卧而气绝，其色不变"。[②]其后《登真隐诀》、《真诰》诸道书皆提及此术，并将尸解成仙的事迹推前至洪崖先生等神话中人物。道教认为尸解而死，不是真死，而是托死化去。且尸体下葬后经太阴炼形，仍可白骨再生。

---

① 《元阳子五假论》

② 《神仙传·葛玄》

然而因与肉体飞升的理想尚有距离，故视作仙法下品，“自有方诸刻石应得尸解之仙者，或禀受使然，或志行替败，或学行浅狭，或情向颓往”。[1] “夫解化之道，其有万途。或隐遁林泉，或周游异域，或亲逢圣匠，或会过真灵，或授箓而记他生，或交带而传仙诀，或坐死空谷，或立化幽严，或髻发但存，或衣结不解，乃至水火荡炼，经千载而复生，兵杖伤残，断四肢而犹活，一足不化，五藏生华。”[2]依死去途径言，有兵解（被兵器杀死）、水解（淹死）等，依五行分，又有金、木、水、火、土五解，依所用替代物称呼，有神杖解（以竹杖代人）等。后世道人化去，亦泛目之为尸解以神化之。尸解不仅是一种解化修仙之法，而且对道教的传播起过一定作用，当着自称有长生不老之道者死去时，常被目为尸解，故对其道术仍深信不疑，奉道之心因之不减。如魏晋时有李氏道，其首领李宽因瘟疫死，“而事宽者犹复谓之化形尸解之仙，非为真死也”。其弟子仍转相教授，布满江表。[3]

尸解又复活的方法中有所谓太阴炼形术，指人死后暂去阴间；尸体虽已腐烂，又得重生并成仙。东汉末即有此说。《老子想尔注》：“太阴道积炼形之宫也。世有不可处，贤者避去托死，过太阴中，而复一边生像，没而不殆也。俗人不能识善行，死便真死，属地官去也。”以后上清灵宝诸道派皆发挥其说，认为经太阴炼形之后，不仅可以复活，容貌、体质也可胜于昔，且可登于仙道。《云笈七籤》卷八六引《真诰》曰：“若人之死，暂适太阴，权过三官者，肉既灰烂，血沈脉散，而犹五藏自

---

①② 《云笈七籤》卷八四。

③ 《抱朴子内篇·道意》

生，白骨如玉，七魄荣卫，三魂守宅，三元护息，大神内闭，或三十年、二十年，随意所出，当生之时，即便收血育肉，生津成液，质本胎成，易形濯貌，乃胜于未死之容也。真人炼形于太阴，易貌于三官者，此之谓也。”

尸解常托其他物件代替身形，比如造剑尸解法，以剑代人形死去而自身得解化成仙。载于《云笈七籤》卷八四。其剑长三尺九寸，环上刻丑、巳、丁等字，内刻日月二字，外刻日月之形，称做“伏日月之光”。剑名为“分景”，或名“挥神刀”。平常随身携带，当须尸解时，抱剑而卧，以津和飞精（早晨的光气）咽服，并拭于剑环，呼名字而祝：“良非子，于今以曲晨飞精相哺，以汝代身，使形无泄露。我当潜隐，汝暂人墓，五百年后，来寻我路。今且别矣，慎勿相悞。上登太极，言功八素。”据云如此便可使太一以天马来迎接自己，其剑则化为尸身，入棺之后再复剑形。另尸解神杖法，以策杖代替本人形体“死”去。其杖用七尺长青竹制成，上节空表示通天，下节以蜡封塞，以立地。各节嵌入黑、白、黄、赤、青五帝符，并印以原始、五帝等多方印章，经常叩齿轻声祝云：“太阳之山，元始上精，开天张地，甘竹通灵……召天天恭，摄地地迎，指鬼鬼灭，妖魔束形。灵符神杖，威制百方，与我俱灭，与我俱生，万劫之后，以代我形，影为吾解，神升上清……”并伴以咽气。凡本命年八节日皆当烧香朝拜此杖。云精炼九年，杖可载人凌空飞行，欲尸解则杖可代形。

此外，又有五解，又称五脱。载《灵宝无量度人上经大法》卷二五。五解，指金解、木解、水解、土解、火解。金解，选庚子日，用古铁十二两打造铁尺一条，每日对之念咒，存想尺如己形，然后将之藏于毯席下，凡四十九日。云欲解化时，用白丝

系尺，手执丝将尺投下，便走，不得返顾过视。木解，选甲子日取和自身等长的红落梨枝一条咒后备用，临时放在地上。水解选壬子日取大龟壳一个，咒后，逢大水或立於桥上、船上，将之投入水中。土解，选戊子日取自己鞋一只，咒后用黄线系住，掷在地上。火解，选丙子日取雄雀一只，喂养在笼子里，咒后，临事用绯色线将雀勒死，投于大火中。云如此，则上述诸物即能代替自己形质死去，而真身即脱化仙去。

尸解，在行法者自忖，是解形遁去。但若是死去，肉眼凡胎无法辨其真尸还是假尸，所以后来凡传说有道术之人死去，每称为尸解，比如兵解为尸解的一种，指被兵器杀死而真身解化仙去，《云笈七籤》卷八五：奕巴有道术，“后为事而诛，即兵解也”。凡有道术者被杀，常被视为“兵解”。如晋郭璞被杀，即被目为“兵解”，尸解遂成为道人化去的美称了。

4，乘虚往来（飞行虚空）

在变化之术中，生成人的异能一向是追求的目标。隐沦、分形，都是异能，不过它们同时在想像中改变人的形质。大多数异能，如腾云驾雾呀，步行水火，穿越一切往来无碍呀，遥视、遥听呀，都是道教徒长期追求的目标。这类法术，既是改变自己能力使之超常的方法，在其他法术中，又常成为重要的手段。这类方法，种类繁多，下面且择要说几种。

驾云。又称驭云、腾云、腾云驾雾。指驾驭云彩腾空飞行。素被视为仙家秘法，为从方仙道起就追求着的理想。认为能行此，可以凌空飞行，忘人世，登大仙。大抵以符、咒配以步罡、诀目构成，而以存想完成之。故实际只存在于宗教体验之中。《玄圃山灵匮秘箓》卷上载有一法，云先要服丹三十六

丸，其丹用玫瑰合“龙起芝”（一种想像中的灵芝）煅炼而成。临驭云时，左手掐腾龙印，念咒云：“云罗摩为摩羽于玄”，一连念三十六遍，然后“仰空作想：足下如有人扶。便举步步空，步不着地，云附足下。莫俯视，须臾间过万仞之险，度百里之野，足著地时是欲到之处”。敦煌卷子伯三八一〇则载用乘云符、乘云咒驭云的方法。符凡三道，一称乘云符，贴头上，一称六丁符，贴左臂；一称六甲符，贴右臂。乘云咒为：“谨请六丁六甲神，白云鹤羽飞游神。本身通标虚耗神。足下生云快似风，驾吾飞腾在空中。吾奉三山九候先生律令。挕（摄）。”应用时，“用甲马两个，上用硃砂写‘白云上升’四字，飞符二道，祭六甲坛下。脚踏‘魁罡’二字。左手雷印，右手鹤诀。取东方炁一口，念《鹤羽乘云咒》七遍，符焚二道，四十九日毕，却远行。先将甲马拴在两足，结印作用，随即白云腾架而起，欲上下开诀解甲马而落地矣”。这儿说的甲马，实指六甲神马。神马，马通于“码”，指神的符号，亦即画着的神。不过若以符字代神，不画出神的形象，亦同于神马。足下书“魁罡”二字，实即意味着脚踩北斗，与踏罡步斗的用意相同，都意味着飞行九天。高国藩解“魁”为河魁[1]，实误。魁为北斗首星名讳，罡为斗柄末一星，连称则指北斗。又说魁罡为小神，受六丁六甲大神的管辖，[2]也完全是想像之辞。六丁六甲为常召役神将，粘于手臂，则可由之持人飞行；魁罡依天象为北斗，其贵远甚于丁甲神。此处与神的大小无关。北斗居天极旋转，古人视作斡旋造化，故它为周天的象征，又是指挥周天运转的枢纽。脚下书魁罡，是模拟法术的变态。

---

①② 《中国民俗探微》，河海大学出版社，1990年版，第124页。

与腾云驾雾相近而似乎稍逊的飞行方术，叫乘跻。乘跻，据说能日行万里。“凡乘跻道有三法：一曰龙跻，二曰虎跻，三曰鹿卢跻。或服符精思。若欲行千里，则以一时思之。若昼夜十二时思之，则可以一日一夕行万二千里”。“又乘跻须长斋，绝荤菜，断血食，一年之后，乃可乘此三跻耳。虽复服符，思五龙跻行最远，其余者不过千里也。其高下去留，皆自有法，勿得任意耳。”①

跻，有些道书写作矫。

三跻法，即龙跻、虎跻、鹿跻。《太上登真三矫灵应经》：称三者为“神仙三秘术”，并分说其义曰：“夫龙矫者气也，气者道也。长视龙矫，炼身为气，与道合真，足生云也。龙矫者，奉道之士欲游洞天福地，一切邪魔精怪恶物不敢近……夫虎矫者，风之母，水之子，用之三载，其虎自乘风来，来往如风动败叶飞空，聚则为形，散则为风，与天地正阳之气混合为一……夫鹿矫者，常也。能助奉道之士，日行千里，遇鹿者能采灵芝，自知其方位远近。”

在乘跻的修炼中也用些模拟物及其他的配合物件，如龙跻：

> 夫龙矫者当于正月二日择甲寅日，画八卦在八方位上，用灯九盏，秋木板子一片，阔二寸四分以应天地之数，长四寸四分，于板上朱书六字：“玉帝敕命召龙”，并用朱砂印，玉帝印一颗于纸上，贴在板上，著在水盆上，用镜一面系于板上，底下照于水面上，用好纸剪赤龙一条，长九

① 《抱朴子内篇·杂应》

寸，不拘大小，于水心中内安放，不得令教水面动游走板子，上用明镜照之，龙形入于镜中，照之后念咒曰："九天九地，入吾镜中，照之立现，乘骑太空，炼吾一体，与道合真，急急如律令奉敕化冲和！"①

剪龙安水中，以镜摄龙形，都是模拟其形态、生存环境，只是其模拟只作为存想的辅助，与原始时代的巫术中模拟物或动作的核心地位有所不同。

道门中真正视作蹈虚凌空飞行九天大法的，是游神驭炁之术。游神驭炁，又称"存神驭炁"、"飞神驭炁"、"排空驭炁"，指元神驾驭着精炁飞行虚空。唐白居易《长恨歌》有"排空驭炁奔如电"句。陈鸿《长恨歌传》记诗中本事云："（道士）又能游神驭气，出天界，没地府以求之。"实际是一种以气功、存想为主要方法的方术。其法从调息炼炁着手，金允中《上清灵宝大法》卷七："然调息一事易知而难成，始于一息四至，久则一息而八至。累功不断，可至一时；满一时则可一日，自一日则七日可期。于是聚神如己之状，端立泥丸之中，内外湛然，一毫不著，腾身直出顶门；觉身外生身，历历分明，神离躯中，如蝉脱壳。驰于空回，驭炁穹玄，谒列宿于天阶，朝元尊于阊阖，众真可觐，万炁齐仙，终至于见玉清圣境。第此出神之妙，可以通真达灵。"它在道法的行持中占有重要地位，凡上章奏，召将、斩妖等都须用之，如传许逊"得九天灵剑之术，飞神驭炁于西山之上，专以伐蛟为心"。② 所谓飞行三界、飞神谒帝主要

① 《太上登真三矫灵应经》

② 《道法会元》卷一二二。

仗此。宋以后内丹术盛行，道法多受其影响，所谓出阳神，便是其变格。

除上述飞行往来的异能外，道教内也传有些穿行无碍、启扉而过、步行水上一类小法。

无碍法，指能遇障而无碍，可以随心意穿越而过。不止一种。《玄圃山灵匦秘箓》载一法：在墙上或几席、地上画一取像于所欲登处的门户，右手掐手印，念咒“玄罗回聿娑利”五遍，手印指其门，即能登之而过；欲回则仍掐手印，闭目叩齿五通，云身能回。依这儿所说，这法术出入无碍，当然包括穿墙破壁了。与之相似，又有一种启扉术，即能随意敞开门户的法术。《鬼谷子天髓灵文》：“取小儿墓上木，禹步斩之，向北削长七寸三分，将五彩衣密藏之，用披头发，以手摩门户即自开，并(开)一切锁钥。”这法儿，实在太容易掌握。蒲松龄《聊斋志异》中《崂山道士》写到秀才王生学得穿墙而过的法术，却因心术不正，不仅过不了墙，闹得撞晕了过去。看来有术还要有点诚心才行。然而，若是光凭此便能穿墙过壁，往来无碍，恐怕人们便没有隐私可言，由空间隔离造成的生活的一切好处，以及相关的伦理，价值体系，也一概动摇了。幸而它只是想像中事。

步行水上，指能步水不沉、居水不溺的法术。“或问曰：‘昔闻谈昌，或步行水上，或久居水中，以何法乎？’抱朴子曰：‘以葱涕和桂，服如梧桐子六七丸，日三服，至三年，则能行水上也。郑君言但习闭气至千息，久久则能居水中一日许。得真通天犀角三寸之上，刻以为鱼，而衔之以入水，水常为人开，方三尺，可得炁息水中。’或食六戊符千日，或以赤班蜘蛛及七重水马，以合冯夷水仙丸服之，则亦可以居水中，只以涂涂蹠

下，则可以步行水上也。”[1]这些方法，分析起来，厥有四途。一是吃些奇特的食物，如葱汁和桂，大约是取其辛香上扬之力，改造形体便可行水上。此外水仙丸为合成的仙药，成分不知，若是入植物水仙，则是取其名，具有接触巫术的含义。二是练闭息，亦即胎息之法，便可入水不溺，此法稍具理致，但如葛洪说，他的从祖葛玄精胎息，热天常整日伏水下，恐怕是夸大其辞。三是用符，符的特殊神力，我们在第三章中已加讨论，这儿不赘。四是用些特殊的动物，所谓通天犀角传说能辟水，赤斑蜘蛛常结网于水边，水马可行水上，带在身边或涂在身上，便可掌握它们所有的异能，使自己亦有此本事。这是比较典型的接触巫术，与第一途相同。刻成鱼形，则又有模拟的性质。《鬼谷子天髓灵文》卷下说于五月五日，捉蜘蛛十只，与猪脂油若干同置不津器中，让蜘蛛食猪脂油，七月七日，取水马(一种在水面上浮游的昆虫)七只，与蜘蛛一起放瓶中，埋在北屋下，阴干百日之后，即算药成，将它置于竹筒中随身携带，遇到水海，依法施用，“走水如登大石”。便是此类方法的继承和改进。

（二）变化外物的法术

这儿说的变化外物，是指直接由自己的“法力”，而无须通过实际加工制作或祷请神明，便造成外物的变化。这其中包括：一、凭空从虚无中变出实物，或使实物化为虚无，如坐致行厨、盆中钓鱼、起云、发光等；二、使物体改变其形态，如豆人纸马、划地成河、撮土为山等；三、使物体的空间大小和时间流程发生变化，最厉害的便是缩地术，装天术；四、使物体改变空间

---

① 《抱朴子内篇·杂应》

位置，如移掇雷雨、噀水灭火及其他搬运术。

1，有无互交

通过法术自无变有或自有变无，曾经是道士长期的追求，也有一些半真半假的实验，其中比较有代表性的有盆中取鱼，坐致行厨以及起云，发光等。这儿且举几例。

盆中取鱼，一种从水盆中取出鱼来的幻术。《后汉书·方术列传下》："左慈字元放，庐江人也。少有神道。尝在司空曹操坐，操从容顾众宾曰：'今日高会，珍馐略备，所少吴松江鲈鱼耳。'放于下坐应曰：'此可得也。'因求铜盆贮水，以竹竿饵钓于盆中，须臾引一鲈鱼出，操大拊掌笑，会者皆惊。操曰：'一鱼不周坐席，可更得乎？'放乃更饵钩沈之，须臾复引出，皆长三尺余，生鲜可爱，操使目前鲙之，周浹会者。"以后在高道、神仙的传说中每有此类事。《玄圃山灵匼秘箓》载有一法：用一只瓷盆，念咒"娑缚仑羯仑于"九遍，用纸画一鱼，团成丸缚在钓竿线头上，投入盆中，呼一声"子龙由！"说提起即有鱼。盆中取鱼实际是一种魔术，此法不过故作神奇文饰。现在魔术表演中有一种空中钓鱼的节目，可以随时从空中钓出鱼来。当然实际上鱼皆准备在身上，不过观众不察罢了。所以道教的盆中取鱼，也应是一种幻术。

发籁，即呼风。"籁者，天地之虚炁，名曰风"[①]，典出《庄子·齐物论》。指作法召呼八方之风。"发籁之法：跣足披发仗剑，左手掐印，面方所叩齿行持，瞑目作势。暴风即时骤起，作西则西起，一时方止。叩齿九通，念咒八遍，举剑头指方所挥符一道，印指一指，瞑目作势，发笑一声，暴风随愿即

① 《玄圃山灵匼秘箓》卷上。

至。”[1] 印指诀目，法中特指天罡印，咒语为“爨于烈于燠陀讹宇”，系密咒。

此法以符召风为主，同时手掐印诀，以剑指挥，是用手印的禁制作用。盖天罡印代天罡，认为天罡所指，天象运行，气候亦属天象，故印之即风生。类似的法术有起云、起光、起雾等等。无中可生有，有亦可归无。如云可造作，亦可使之消失。“决云”即用符咒散开乌云，便是其术。

此类法术，在现代社会中恐怕多数人会视作幼稚的幻想。

2，万物互变

此物变他物，他物变此物，在生活中都是常见的。然而其变，必有相关的规律和条件。没有内在统一的两物之间决无通变之例。然而，道士却要用法术造成任意的变化，比如纸剪的鹤、马要使它们飞跑起来，草茎要教它变马，豆子要叫它变兵。

草豆法，即撒豆为兵、斩草为马。载《鬼谷子天髓灵文》卷下：灰作坛，置香盘、净水，用大豆一斗二升，净草一束安于坛心，披头作咒，从坛心用香度过豆、草，且念咒：“天真敕奏，驱使草豆，大变神兵，为吾行营。急呼速至，不得久停。听吾神咒，各付真形，神水一噀，草变豆成。急急如律令。”每次咒后再向草束喷水。行法者本人则须每日早晨用朱砂画《起灵符》一道，烧灰冲水喝下，并默念《天罗咒》。满四十九日，将草一束约一百二十茎用刀铡细，大豆一升，在寂静无人处撒之，并喷水一口，喝七声，即能变人七尺，变马高五尺，用兵多少随意加减。云咒成之后，能够听见草马豆人的声音。临阵使用完

---

① 《玄圃山灵隐秘箓》卷上。

毕，将原咒倒念，并再念《还真咒》："草豆灵灵，速化本形。吾今祝咒，各归太清。急呼急至，所愿皆成。急急如律令！"咒毕以水喷之，便恢复原形。此术民间宗教、巫术经常使用，社会上常视作傍门左道，故道门中极少行之，亦极少记载。比草豆法更加便捷的变化军阵的法门，是草木化人。

草木化人，指将四野草木变为士卒，助阵杀敌。其化法，"临阵出勇突军一员与彼相对，于中军烧符，大发吓声，齐击金鼓，随后奔追，毒虫猛兽奔逐彼阵，四野草木皆为人马，一时骤追彼阵，唯闻疾雷震鸣耳，火光明乱，见数丈之长人，如山之车骑，卷后而及，乱窜奔走，填江塞壑，军旅大败，势张，卷止将兵急回。"[①] 这类法术与豆人纸马一样，多被社会上视为邪术、妖法，故道教中极少使用，留下的文献亦不多。

3，变化时空

此类法术，我们在谈论道法的理论前提中有关时空观时提到过。若论其内容，葫芦装人、宝瓶捉鬼都是，不过最了不起的是缩地脉和装天宇。

缩地脉。神仙家言，地脉是可以随意伸缩的，千里可变缩为一寸。照此算来万里之遥，还不足术士半步。假如学得此法，"往往甚速于飞空"。[②] 据说东汉的费长房便得壶公传得此术，能缩地脉千里。《金锁流珠引》卷二七便介绍了一种缩地往来之法：

先带地轴神符于左（地轴箓是黄庭将军符，有三卷，

① 《玄圃山灵匿秘箓》卷中。

② 《金锁流珠引》卷一七。

二十四将，将甚能缩地脉。缩千里为五里，或为百步之间，万里为十里，或为五步之间。昔壶公先生能为之，费长房遇之，因宿壶中一夜长来以经三年，遂受此箓，能缩地脉日行万里之外，不可能及其人也。今人只知有缩地脉，不知地脉亦属北斗所管。欲缩欲开，皆自由也。长房曰：吾能开寸步地为千里江山，千里江山摄为寸步地。神通自在之故也。）如系之于左讫，即蹑地纪，顺、反、覆、倒，再覆，如此五遍，谓之金木水火土五行具也。又散为禹步三步九迹三遍，即变十二步二遍，又为十五步三遍；配衣转天关，指地捻诀（诀在右手大指根也，入掌中，是都监诀下是）。及捻土神及地神刀支，及地心刀支。后圣君告天师曰：常以庚寅、辛卯、戊辰、己巳之日地辰刀支及地心刀支，（地心在左手大指对根节左边，常朱墨涂之，欲使地神，右手捻左手尖。学未成前常记之朱墨封之。）三年，忽一旦使立刻千里之外别州县者，皆地神所移令到彼州县者也。

这法门中登场的有神箓、步罡和掐诀三要素，而其要又在步罡。因为李淳风注中说地脉是归北斗管的。步罡所以象斗，所以是全部法术的核心。掐诀则是起禁制地神的作用，所以用的都是地心刀支，地神刀支等诀目。学成后地神应召移地脉，便是步罡加上掐诀的功劳。至于神箓，是行此法者的身份证书，没有它就没有资格炼这个仙法。除三者之外，还有一样未登场却至关重要的，是法师的内炁。原来这是气禁之术的一种。书上借老君之口说："行禁炁移转星宿，断江缩地，阶是有信之人，可以传授，非其人不得妄传。""有信"的标准很有意

思，信者，诚也。诚则灵，不诚则其法不成。说到底，此法仍然是法师的一种信念，一种精神上的体验。

比起缩地法来，用葫芦装天地更是吓人。用的葫芦，古人称做壶，并不是什么奇妙难得之物。凡间容积不过一升半的葫芦变成装得下天地的神器，其奥秘全在符咒和诀、步的煅炼。当然，要炼成这宝贝，比宿地法是难一点。《金锁流珠引》卷二七是这样介绍的：

> 夫志人修六甲二等功成（一等人间太上老君自服者六甲符，又一等是灵飞六甲符也），及蹑纪飞步三等功成，更佩受三元五德（三元是三元法箓也，五德是青龙、白虎、朱雀、玄武、黄庭法，是自有三十六阶，志修道者学此法皆须以受箓具足，自得通神，可指小器之物以盛天地，奇功至神，之验不可测也。皆壶公先生教费长房为之）法箓具足，自然通神变化不测，可以能变一升之器，可容天地，如初造化自然之功也。

这是行此法者的预先准备。他必须先行过几种基础的功夫，修六甲功——以佩六甲符为主，再修步天罡蹑地纪法，再佩三元、五德法箓。所以说炼这法门要求很高，初入道门的人是不得传授的，倘功力已足，则可以：

> 取春庚子日种小仙壶（仙壶者似小甖子可容一升半者巧。种，取庚子日种于宅东南之方，二月中有庚子日即得也。种时不令女子见之，女子种不令男子见之。到八月堪实者留三五颗令实收取。经云：一根留二颗。上三

颗是中，唯中上留之，下不用，不中为法。恐不多实，故不留多耳。)子，上色坚好者两器。先盛朱砂五两(一云六两是正法也)，六十日；次曾青一二两入砂中，六十日；以雄黄六十日；次入上色轻墨二小铤，六十日；次入雌黄二两，六十日；次入银泥二两，六十日；次入金泥二两，六十日；次入胡燕脂一两，六十日。以上八种物投入壶中，各得六十日，都计六八四十八，总得四百八十日，已上器盛之。其朱砂盛得六十日，便取书"六甲二等符"四百道，投一壶器中，两器同向靖中东南柱壁上挂之。著梓木版，隔断地炁，勿令冲损实器。

这是此法第一个实施阶段，要点是用符和仙药朱砂、曾青等"喂"壶，使它具备仙气。

以甲子日起首，步蹑(步者天纲蹑者地纪，故为步蹑)各三遍；讫，各诵祝取周(周地纪十八，祝天纲二十九祝也)；咒讫，散为禹步三遍(三遍从九步毕十五步)；配衣，转关九度；指二壶，每一壶皆九指，指讫，祝曰："吾欲升仙，变汝盛天。吾欲立治，用汝盛地。左营右营，六甲七星。左营管符，右营主兵。符兵俱会，受六甲北斗之炁。日数(千日满即通灵，昔壶公先生口诀教长房)满与吾致神使灵。神灵变化万端，扶吾上升天庭。急急如律令！"但逢甲日辄为之，五年，大通神验，立取神仙。

这是做装天地葫芦的最关键一步。步罡、配衣(指存想北斗裹身，称配衣斗)指二壶，目的是要将六甲七星之炁布入壶

内。按六甲，是天干地支记时中每旬有一逢甲日，六甲神为主管每一段时间的神，北斗七星被认为天之枢纽，为空间座标的中心，它的运转又被看做天运的引导。六甲、七星之气布入壶内，在道士的意识中，整个时空的枢机已在壶内，故尔装进天地也不在话下。只是它一旦装进了天地，人间岂非一片黑暗？看《神仙传》壶公的故事，似乎只是壶中别有天地，人们所见的世界并未变换，而壶中天地的时间流逝比较慢，费长房跟他学道只有十来天，世上已是三年余。

4，改变空间位置

甲物在乙地，丙物在丁地，若是没有实际的搬运，或者它们自己的移动，决不可能从乙至丁，也不可能自丁至乙。况且，有些物体根本上自身不会移动，除非地球大爆炸，泰山决不会崩进东海，至于沧海桑田，是亿年地质变迁的结果，并非瞬息造成。有些物体，人们根本就搬不动或尚没有能力搬动。然而，道教徒却相信，有了法力，山可移，海可运，至于将千里外的云雨雷电搬至身边，都非难事。且看移雷雨的例子。

道门中有移掇雷雨之法，指将别处雷雨移来此处以救旱。在登坛作法祈雨时，如果获得“报应”将在别处有雷雨，则行此法。行持中须檄雷霆使者去有雷雨之处，“疾速关启本处城隍、社令、土地神司，同心协力，不违时刻移掇雷雨到坛”。[①]同时掌心书一符布于坛中，以雷霆号令押起雷神移雷雨到坛，用《都天大雷咒》催遣。云如此便能生效验。它是一种役神搬运之法。类似的尚有五鬼搬运术，是役鬼到远处搬物，系道士和民间巫师共行的法术。

---

① 《道法会元》卷九〇。

不仅有形之物，可以用神术搬运，连梦也可传递。有所谓附梦法，便是此术。附梦，又称“托梦”。指在梦中将自己的思想，意思传递给别人。《玄圃山灵匼秘箓》卷下：“欲达重禁之言，通千里之事，有法可附。附法为：书符一道，始膏肓作想彼处，闭目仰卧，存彼处，则梦到彼，见彼所人如自身到，彼所人梦亦见矣。相与语，论事无不通。”所谓存，即存想；膏肓作想，指刻骨铭心地深思，即精思，其术要在求意念的沟通。

上面分列了变化万物的四种小类型。实际施行中，当然可以相互交叉或综合在一起的，比如噀酒灭火，虽非大法，却是上述几种变化的内涵都包括于中。

噀酒灭火，指喷酒变雨以灭火，有关该术的传说流行甚早。《后汉书·栾巴传》注引《神仙传》：“巴为尚书，正朝大会，巴独后到，又饮酒西南噀之。有司奏巴不敬，有诏问巴，巴顿首谢曰：‘臣本县成都市失火，臣故因酒为雨以灭火，臣不敢不敬。’诏即以驿书问成都，成都答言：‘正旦大失火，食时有雨从东北来，火乃息，雨皆酒臭’。”以后此类传说亦安于其他神仙、高道身上。《玄圃山灵匼秘箓》载其方法之一，云凡烈火大发，不论远近，但望其方所念咒：“娑雩娑雩竭陀娑雩”九遍，“酒一口噀之，则火处雨崩空骤下，火灭息矣。”

不难看出是从模拟兼接触巫术中演变来的。就其变化的方式而言，有性质变化（酒变雨），有时空尺度变化（一口酒变一场罩于成都的雨），有位置移动。所以上述四类，是论其大略。

上述各种变化之术——包括变化自己和变化万物，除少量幻术用了药物和若干技法，造成实际的变化，绝大多数是只存在于道士信念中的观念的体验。但是长期以来，相信他们

有此种异能的仍大有人在。而某些虔诚的道教徒长期以来则千折不回地在寻找着更加玄妙的变化之术。至于教内的败类,江湖上的屑小之徒,自翊通灵的野心勃勃的秘密社团的头子,利用此类秘术以求衣食,乃至惑众滋事,历代各有表现。此间不作评论。

三　道法的大类之二:考召和驱邪

驱邪是经常施行的法术。所谓邪,包括邪神、恶鬼和妖精。在古人看来,它们是作祟的主体、祸患的根源。如果是些须小邪,弄点符镇一类也便完结,然而常有凭符咒不灵的,便须请法师来"收邪"或驱邪。法师驱邪,首先要勘明何物作怪,便称为"考召"。若是大妖巨怪、"凶恶""顽劣"鬼神,又须大动干戈去捕捉和征战,道门术语,称为杀伐。考召驱邪,是道门常行的大法,同时也是表现道教法术特点、本质最为突出的科仪之一。

(一)考召法的由来和流变

古人迷信,常将灾祸和疾病看做是鬼神精魅作祟。灾、病严重时,请道士施法,查验作祟的究竟是何方神鬼。汉代称此法为召劾鬼神。召,是召它们"现形",劾有审讯,处置之义,即弄清它们的来历后,依"天律"予以处置。考召,与召劾鬼神,含义略同。考,即考校功过,召鬼神前来审讯和处置,即名考召。不过,后来形成一套专门的科仪程式,称考召仪,与广义的召劾鬼神又有所区别。考鬼召神,当然是纯粹的宗教想像。不过,它的特点,乃在能使鬼神"附"于病人或选定的儿童和其他替身,或者使旁观者直接"见到"鬼神。这是它的神秘所在,

也是容易取得民众信赖，流传近二千年的原由。

这一神秘的考召法的观念的渊源，在中国历史上由来甚古。在有关黄帝、大禹等的神话中，就提到他们能召役鬼神和处置违反命令的鬼神。特别是禹，秦汉时代的巫师，在驱鬼中已用了所谓“禹符”，认为有禁制鬼神的奇妙功能。巫师的步法，也被解释成由大禹传出，为禹步。这些都依稀表明，召劾鬼神的观念和做法，可以追溯到原始时代和国家出现之初。到了汉代，有某种神通便可召劾鬼神的观念极有市场，而且是早期道教形成的观念依据之一。据《后汉书·方术列传》和晋葛洪《神仙传》记载，汉代的方士几乎都以能召劾鬼神出名。看来召劾鬼神是早期道教及游散于社会的方士、道士共有的法术，社会上信从的人不少。这是考召仪产生的背景。

在东汉方士传说中谈到他们“召鬼”的方法时，有用符、祭祀、推问鬼神和长啸四种情形，但却没有详细说明其法的程序如何。至于考召的方法，道书上都说它出于正一派。“夫考召之法，出于正一之道，故有三五考召之箓，官将吏兵本文备载。”[①]正一派的考召法，与一般召劾鬼神之法师徒口耳相传不同，采用授箓的方式，取得学习和施行的资格。正一法箓二十四阶，《三五考召箓》是其中的一种，排在第十八阶，看来，对传习此法规定较严。其法有专门的神将吏兵，《正一法文经章官品》中列有各类“鬼”名，及专门对付他们的“主”事神将，考召箓中的官将，应是其中的一部分。

同时，正一派对此法的操作程序，有比较系统的规定。《太上助国救民总真秘要》引《正一考召仪》云：

---

① 《太上助国救民总真秘要》

夫考召法，是考鬼召神也，须安坛（按：指法坛）立纂（指坛外绳栏），建狱（建立天狱，或地狱）开门，引绳系坛，及狱开四门，禁步（按：指气禁，步罡）结界，以香案明灯于上，中夜禹步步于中心，丁字绕外结界，勅水，讫，即面向下，有三元考召正一法师李尊师紫衣飘飘，具冠剑，乘九色师（狮）子，紫云从西北而来，绕坛三匝，即与臣禁坛。

然后，才可依序正式开始行法。由此看来，在正一派中，考召法的传授、行持都有一套仪式科范，与通常的以符召神的宽泛的办法有所区别。从唐宋时的考召仪看，考召中有模仿世间刑狱制度，对“鬼”行各种拷问的刑罚，恐怕也比泛义的召劾鬼神有所不同。

考召仪形成后，南北朝时广泛流传于正一、上清诸符箓道派，《道藏》中有一部《金锁流珠引》，末两卷，集中阐述了考召法。宋以后的考召仪，常引及此书，其书署名为：“中华总真大仙宰王方平，张道陵、赵升、王长、司命李仲甫、茅盈、许玉斧等系代总述，中华仙人李淳风注。”王方平道派不明，张道陵为正一派祖师，赵升、王长是他徒弟；李、茅、许三人，都是上清派的神仙和宗师。此书是否都经过他们之手，可以存疑，但以他们的名义在流传，表明正一、上清派所共奉。李淳风为唐初著名天文学家，也是精于占验的传奇人物。《旧唐书》卷七九《李淳风传》说：“淳风每占候吉凶，合若符契，当时术者疑其别有役使，不因学习所致，然竟不能测也。”大约即是指他对于考召一类道法有所传习。大抵说来，唐代道教对符箓的授受甚为重视。各派道教符箓综合排序，由低及高，凡一百二十阶，而正

一派的二十四阶箓为基础。所以有地位的道士，都曾受过正一箓，其中考召箓也在必授之列。上清箓，在唐代地位最高，道士必以得之为荣，也只有得授此箓，才能居于道教上层。据此，考召法无论传自正一、上清，都是必学的道法。唐代小说中不少道士查验和处分鬼神妖狐的故事，其社会上的原型，必定以考召法的流行为基础。

宋以后，随着符箓道派的创新，考召仪形成各种不同的系统。目前文献尚存的考召法，大致可以肯定分属正一、上清、北极天心派、神霄、清微诸道派。其分布几乎遍于一切符箓派。

（二）考召的准备：立狱

考召以对天狱、酆都、地狱的信仰为前提。通常认为天狱是拘禁犯律鬼神及精怪邪魅之处。酆都为鬼界，有地狱拘禁鬼魂。天狱、地狱皆有狱官吏兵把守，因此可以召遣神将立狱，并拘执鬼神精魅加以拷问。考召的第一个步骤，须是立狱。

立狱，指建立模拟天上或酆都收禁鬼神的牢狱。常在收邪、考召等科仪中使用。各道派所立狱名不一，如天心派称天狱，神霄有三十六天狱，正一派称酆都九狱，又有火狱、水狱等等。所立的方法则大同小异，皆以符咒和罡诀为主，不过四者侧重或有不同。通常以灰或石灰画出狱形树立竹竿以为栏。某些道派立狱时步罡以定位置。如天心派“天狱法”中，法师变神后步七星罡，让人随着其步点插竹，以绳连接成北斗形。用石灰（阳日）或地灰（阴日）画出七星形，各阔七寸，武曲星下立狱，狱阔一尺二寸，用四尺九寸长青竹九根标定，代表直狱神将，以皂帛九片写星名在竹竿上，或有文字和符等也都挂在

竿上。然后法师存想天狱立成，在房门上写“天狱”二字，便告完成。有的道法科仪中造匣子刻上符箓代表牢狱，比较麻烦，但一旦做成后，便可反复使用。另有一种方法，取一只大碗，在其中一边画圈、一边念咒，象征着建立牢狱，可就简捷多了。

立狱之后，即发符遣将“拘捕”邪魅到坛。至于是何“邪魅”，则有种种勘验的办法。其中比较被看重的是让“邪魅”附于活人之体，由法师审讯，我们后面要详细介绍的就是这种考召法。另外一种，在立狱后，先关上狱门，然后晚上勘察病人动静、空气中闻到的气息以及在灰坛上现出的“邪魅”脚印，以判断是什么作祟。比如说闻到毛臭，便断定为山魈鬼；鱼臭断定为水怪；青草气则是土神不安及野外山魈魑魅。臭味不易识别，“脚印”则可仔细分辨，所以道书上载灰坛现迹的办法特详。《道法会元》卷一五八《验迹诀》载不同足迹三十八种，其中大半足迹都被断定为精怪作祟。

所谓妖邪鬼神，本来是只存在信之者头脑之中的东西，既无影踪，何能招供？所以实际行动中，须得先使鬼神附于人体。在考召中，这种使“鬼神附体”的方法，主要是迷魂法。

（三）“迷魂”的实质

考召法的神秘之处在于法师能使病人，或选定的另一人，出现鬼神附身的状态，并且接受法师的刑询，“招供”出自己来历及作祟缘由。这一点，常使观看其法者觉得神秘不可思议，将信将疑者则觉得大惑不解，有的便由疑转信。那么，这种鬼神附身的状态是怎样造成的？这儿的关键在于使用了催眠术，道门中称迷魂法。不过，催眠的程度有深浅，实施的方法也不尽相同。常用的有照法（让病人或受法者看水、火、镜中，看有何“鬼魅”）、附法。前者系在法事中以符咒等造成一种鬼

神“来临”的氛围，让人在恍惚中或幻视幻觉中加以判断。其中也有催眠的成分，但程度较浅。而所谓“附法”（即附体法）则是在深度催眠状态下（“迷魂”）进行的，更加典型，我们且举后者分析。

《道法会元》卷二二七载《太一火犀雷府朱将军考附大法》，对于考召仪叙述颇为周全。据该仪，在正式对童子施法前，先结坛，以步罡、念咒、掐诀、飞符等法，造成“天地陡暗，日月失昏”的氛围。然后在坛场上画一“井”字，并步迷魂罡。“取黑炁一口布‘井’字上。想井深万丈，黑炁濛濛。噀水一口于井上，黑炁如烟。焚符。牵童子自艮户入，之井上，足跟相靠，仰面闭目，伸两手于香烟上。存罡气自下而上濛罩童子，冲入孔窍。念《净天地咒》三遍。以水洒童子，取北炁吹之，想冰冻童子，满坛寒惨”。这里的种种施为，都围绕着对童子的控制。童子从被牵入坛起，完全听从法师的摆布，那种仰面闭目的姿势，显然意在切断他与除法师提供之外的其他信息的联系。至于咒、水等等，则是造成童子意识被控的重要条件，其中每用一法，都伴随着法师的存想，即意念引导。这种引导，当然并非真的有其境，但却可以在情绪上、心理体验上感染童子。

在这一基础上，法师再念《濛童咒》及《附体咒》。前者是要将童子“魂灵”被“摄”出本身，暂贮于他处。从心理学分析，便是使童子自我意识完全被抑止。用的咒语，都在催他昏蒙。如《濛童咒》为：“乾角威风，独角虬龙。眼入六丁，鼻入烟蒙。蒙魂神将，威震凌空。闻吾用法，早助神功。急急垂下，立便昏蒙。”前面提到，在结坛画井字及牵童子入坛的过程中，已经营造了一种“满坛寒惨”“日月陡暗”的气氛。这种神秘气氛对

于童子来说，肯定有极沉重的心理压力。咒语中前几句皆呼神名，显然是再一次调动了这种心理压力。而着眼点，在童子眼皮垂下，进入“昏蒙”即催眠状态。

催眠状态，是一种似睡非睡的状态，意识活动并非完全停止。童子必须抑止其自我意识，是考召法中“迷魂”的一个方面。另一个方面则是要使他鬼灵“附身”。以朱彦为主将的考召法中《附体咒》云：“唵吽吽。朱彦速降临。天附地附，地附天附。黑面朱彦，恼裂生魂。飞魂过海，摄附生魂。阳魂不信，速摄其魂。疾附，附疾。疾附速附速速附摄。”此咒一气念三遍。实际是重复发出“速附”的命令。这与当代催眠术中用语言诱导时反复低沉地暗示，十分类似。不过催眠术作为一种心理科学的实验，并不以有神灵存在为前提，此法则以神将“朱彦”及鬼灵的信仰为前提。估计在实际施行中，有童子自我意识未完全丧失，便是所谓“阳魂未信”，这时仍要借神将的威势“速摄其魂”——当然，只是让童子进一步产生心理压力以抑制自我。

所谓“迷魂”，其实质在于深度催眠。催眠术，古代曾被当作江湖术士的方术，上世纪中期，欧洲有人从美洲等地引入所谓“神媒”，宣扬所谓“颅相学”，即触摸某人头颅上的某处使之产生意识受制、“通神”或传递神灵信息的方法。当时不少大科学家，如华莱士（与达尔文共同创立进化论者）都迷恋其中。恩格斯为了揭穿这套把戏，亲身做过试验，只要静静地凝视便可使之入睡，然后意识完全被控制，对催眠师的一切心理暗示，都表示出接受并作出反应（如告诉他“你喝醉了酒”甚或触摸其头上某处，其人便表现出种种醉态）。恩格斯并写了《神灵世界里的自然科学》（后收入《自然辩证法》）予以抨击。近

代心理学开始研究催眠术，至当代，已取得若干成果。对受催眠的心理反应特征描述尤其明确。据张春兴《现代心理学》介绍，美国希尔嘉教授 1965 年发表的研究报告表明，被催眠者主动性反应降低，即虽然意识层面并未进入睡境，仍保有意识，但其意识活动的主动性却大为减低；注意层面狭窄化，即知觉意识虽然存在，而在注意的层面上却趋于窄化，对周围环境中的刺激不再注意，只注意催眠师的指示。以之观察上述迷魂法，所谓“迷”“摄”灵魂，大抵即在造成此类心理效应，使之只接受法师的指示。同时现代心理学研究又表明，被催眠者有旧记忆还原，知觉扭曲与幻觉，以及在催眠中受催眠师的指示扮演与其本人原来性格不同的另一角色，并表现出合于该角色的一些复杂行为。上述迷魂术中所谓附身，显然就是这几种心理特征，尤其是催眠中角色扮演的表现。因为神将或鬼灵“附身”一旦完成，那么儿童表现出来的，便不是他自己的意识及生理反应，而扮演着鬼神的角色。后面还要谈到，考召中被迷魂的童子或其他对象，会在法师的“刑”鞫下“招供”，或在法师指示下舞蹈乃至仗剑“捉妖”，都是这种人格分裂即催眠中角色扮演的表现。

综上所述，迷魂的实质在深度催眠。其表现尽管很神秘，却可施以科学的分析。

催眠进入“附身状态”，并非在每个人身上都能奏效，其中一个重要纽结，是被催眠者愿意进入那种神秘体验，国外有学者在分析某些人进入神秘高峰体验的原因时认为，最深奥的和最具有个人意义的心灵体验性遭遇只会来到那些准备好迎接它们的人面前。考召法中有让鬼附病人之体的，但要以病人愿意为前提，《太上助国救民总真秘要》卷七载所谓捉鬼法，

系让病人喝符水，如喝下后战抖，便算是鬼附身，但“如不欲驱考，即不得将法水令吃”，即法师自吸，喷于暗处，让患人看之，“问见何鬼祟”。显然，病人不愿接受附体时，其法即无效，只能另辟蹊径。考召中常因病人体弱或精神迷乱，无法经受种种折腾，所以也常用别人代替，但必须以其人易被控制为前提。清袁枚记述说：“张天师有通幽法，有不白事能遣阳魂至夜台，召鬼问话，鬼如何语即借人口出之，其人不自知也。必愚笨人方可使。”[①]此处所述为酆都考召法的变格。说接受迷魂、代鬼通言者“必愚笨人方可使”，确实一针见血。因为这类人迷信较深，意识易被控制，在“附体”时不会产生自我意识与法师暗示的信息顶牛。实际的施行中，多用儿童，即是此意。

考召法中，也会因为被迷魂者心理活动中，意念关注于别处，因而无法无条件地接受法师的支配情形。如果那样，其法必告失败。《仰山脞录》载的一个故事十分典型：

> 莆田翠渠周公瑛知广德日，有道士作法，能使童子舞。公摘树叶置童子怀中，戒之曰：汝第舞，但树叶落地则笞汝矣。于是道士百计作法，童子凝然不动，盖童子心以守叶为主也。以是见人心有主则不动。公在广德尝著《祠山杂辨》，以息好鬼之俗，善政不可缕举云。[②]

这位周瑛是位对“好鬼之俗”深深厌恶的人物。他主政的广德处于太湖流域的西南部，今属安徽省，与浙江、江苏交邻，是信

---

① 《续子不语》卷七。上海古籍出版社1986年，第七九三页。

② 转引自《古今图书集成·博物汇编·神异典第二百九十一卷方士部》。

鬼之俗突出之区。广德有祠山,祀张大帝,原形为猪,[1] 香火极盛,他著《祠山杂辩》书虽未见,但为"息好鬼之俗",大抵是辩其诞谩罢。交待这位与道士恶作剧的主人公的基本倾向,很有必要。因为这表现了他是一个不信考召的文人。考召这类法术,"诚则灵",诚信不疑,方不会干扰行法,才能等候出现预期的(当然是模糊的)现象。周瑛偏是不信,所以会想出一个机智的办法,坏其法术。这方法,十分简单:给童子一片树叶,告诉他舞蹈时不可掉出来,掉出来便要吃板子。童子在这种沉重的精神包袱之下,便无法无条件地接受道士的暗示。"盖童子心以守叶为主也",分析极为贴切。看来这位周公是明白考召中人精神被控的关键何在。只是他没有理论分析,却用了个以其人之道还治其人的法子,予以破解。

(四) 考召中的信息传递和被附者的行为异常

考召中,为让迷魂状态者回答、招供,法师用尽种种心理暗示、诱导的手段。所谓"招供",实际上是法师将自己的心理信息传递给对方,并唤出对方的心理感受,以及由此形成的幻视幻觉的过程。为说明这一点,我们完整引一段诸人所见的考召过程。袁枚《续子不语》卷七《通幽法》:

> 梅坡曾亲见五十六代天师时,有法官某,失所司俸银五十两,求之不得,愧恨自缢死。既死,所失银仍不可得。主人乃用通幽法,令水夫某立门槛上,喷水贴符百余纸,

---

① 对祠山张大帝的神格,《中国民间诸神》曾予讨论,但基本罗列资料,对其为精怪之祠未作揭示。拙稿《中国精怪文化》第四章中曾予指出,他原形为猪,实系精怪之祀。

几满身矣。眼耳皆贴符，惟不贴顶与口。水夫初犹身动，继则不动如铸。少顷出声，则抵冥府门，见某法官肩梁带绳，在冥府门外立候发落。见水夫至，则曰："汝归告天师，银则所私娶童某置地板下。"天师遣人揭看，果锱铢不失。因问："尔肩何梁？"则云："缢死鬼皆负梁连绳不能脱，甚苦其重。惟阳间为之作法事方能脱，否则不脱，不能另投生也。望天师慈悲，为作法事。"天师许之。忽传冥王谕天师府法官知道："尔等屡以细事动扰幽明，来使责二十板，后当戒绝。否则且获重谴。"水夫方僵立，忽作屈身状，呼二十满而起，仍僵立。冥语皆水夫口述，天师如问供状，水夫随问随答。问毕，水夫忽云："本府门神不令入。"则作法者忘焚饬门神一符也。既醒，水夫觉足力乏甚，问冥事，殊瞢瞢，但觉去时贴符渐多，则身上束缚渐紧为窘，两胁逼甚，觉魂从头顶迸出，痛不可当。其归也，仍从顶上入。满身舒快，如释重负，如倦极之得眠也。醒后，臀有杖痕，色青，久始褪。自此法官不敢轻用通幽法。

这段记载，极生动地记述了"通幽"的过程。"通幽"，也就是考召，局外人不知，泛以通幽目之。按此处的考召法，征之道书，似为"酆都考召大法"。此法载在《道法会元》卷二六二、二六三。法中重符，凡用符三十九种七十六幅，与袁枚所记水夫全身贴符相合。且此法乃使水夫神游冥司，冥司亦即酆都。

据此，知在考召中，"冥语皆水夫口述，天师如问供状，水夫随问随答"，整个过程，是天师（法师）与水夫（被考附者）信息相互传递，反馈的过程。但二者一为清醒地控制整个信息传递过程者，一为主动意识被抑止、意识被控者。

就整个考召法而言，法师与被附体者之间的信息交流，从法事始初便已开始。酆都法和其他考召法一样，考召的准备从建坛立狱开始。即是用符咒、旗幡等构成拘系邪鬼“酆都狱”，显然，它对于被附者的意识受控已奠定了前提和基础，被附者只有相信其真实性，方令接受施法。至于迷魂的过程，也是一个法师不断向对方输入信息亦即不断发出暗示的过程。前引朱元帅法，主要用咒语为暗示催眠，而袁枚所记载，主要用符。按符，在道门中是最基本的手段。关于符的效验，道书中有一套说法，而民间则惟信其神，信其灵。通常都相信，符上有神将驻守，它能驱妖镇鬼。对于施法对象而言，符，是极强的信息源，其暗示的有效性决不低于咒，且可能比咒更强烈。况且在实际用符中，有咒、诀、罡步相配合，暗示是综合性的。水夫“但觉去时贴符渐多，则身上束缚渐紧为窘，两胁逼甚，觉魂从头顶迸出，痛不可当。其归也仍从顶上入”，云云，正是由符携带的暗示不断增强的表现。法事中都有劈开顶门，提出童子或其他受附者“魂”的环节，也有将魂装进顶门使之清醒的环节。水夫的感受说明他完全接受了法师的暗示。至于法师与被附者的问答，已经是他被催眠之后。这时被附者已完全听命于法师，直接的问语已足可诱导出相应的心理活动及外在表现。

不过，被附者有时不能应对法师的问题，甚或不开口。所以在询问时，仍然不断在增加对其意识主动性的抑止力量，逼他就范，并尽力依需要提供暗示，去造成被附者的幻视幻觉——当然沿着法师预期的“招供”目标。其中最典型的便是拷问。所谓拷，是模拟中国古代刑询制度，用各种拷打逼供之法。但所用的，并非实物，而是模拟物。一般有枪（刺）、棍

(打)、枷(扭缚)、夹棍(夹腿或手指)、钻(凿)以及火(烧)、冰(冻)、蛇(咬)等等。这些"刑具"的施用,都在迷魂、附体之后,所以是在深度催眠后进行的。此时对象,具有暗示接受性增高的显著特征。即其人对施催眠者(此处是法师)的暗示会毫不怀疑地全盘接受,并依照暗示,在行为上表现出来。这种行为,有时会出乎常人的想像:给他喝下平常的水,告诉他喝的是酒,其人会表现出醉态;暗示失去痛觉,可以不施麻药拔牙,等等,这些都由现代心理学的实验所证明。在考召法中,各种刑询拷打都是用模拟物和模拟动作暗示的,但却可使对象"真"的感受到痛苦。如喝令神将将鬼"反缚枷起",被附者便会自动将手反扭作被缚状,喝令火烧,其人即会满地翻滚作痛极状。所以被附者的回答,实是逼供、诱供的产物。这类回答,常常是不联贯的,由法师的追问,方能渐渐连贯起来。上述水夫的"回答",实际上未必那么清晰,事后的追记,略去了其间的反复"鞫询"。

那么,附者被暗示诱导出的究竟是什么呢?依道门说法,是鬼神世界的音讯,是鬼神的招供或告诫。依心理学的推测,它们应当是在暗示下产生的旧记忆还原现象、知觉扭曲与幻觉及催眠中角色扮演等心理效应综合作用的产物。须知在接受迷魂法的人头脑中,鬼神观念、妖怪迷人的观念、地狱阴惨的观念,早已深深扎根于中。在当时当地的文化氛围中,这些都是耳熟能详的。况且有法事环境布置的诱导,催眠后产生进入"冥司"或"仙界"的心理体验,同时根据心理暗示,该人已被鬼神"附体",因此其角色已非其本来面目,所说,所行自然与其扮演角色一致。上述几种心理效应相互交织,形成的便是"招供"的内容。

至于水夫言中云云，或是偶中，或是旁观者或施法者据其不明不白的话猜中。考召的“供词”，多有不可理喻，或虽可指为某鬼某怪，却无从验证。考召的“成功”，对当事人或有心理慰藉作用，消去疑团，所以治好某些病症，或重新造成祥和的心理效应，使原来的惊“怪”不存。但仍有考为某怪，“捉”后病情仍不减的。《子不语·娄真人错捉妖》云清代高道娄近垣施法为被狐所迷者（按：即因性心理失衡而痴迷的精神病患者，俗称花痴）施法，捉走了狐狸，但不久病又发，说是娄捉错了妖，正凶仍在。实际上，妖本不存，捉、捉错，都不过人们的主观判断。

在考召中，被附者与刑讯者分别为二人；被附者与实际生病或其他种类的受患者可以是同一人，也可以不同。他的“招供”，主要靠法师的心理暗示。另外也有些道法，可以让神将“附身”通报，形式与考召仪稍异，其心理机制相类似。下面一例，便是以丁甲神附上有疑问者之身，使之想出解决问题的办法的，它极明白地显示出“神将附身”所示与其本人心理状态的关系。据《古今图书集成·博物汇编·神异典三百十卷·降笔部》引《松江府志》：

> 张仁义，号一山，为黄冠，元季有朱将军者镇海上，阴畜不轨，踌躇未发，闻仁义善符箓，能致丁甲诸神，乃使召之。仁义既至，将军胡语呼之曰：把失我有事向神决之。遂命仁义召。将军袖出片纸，引烛爇于炉中，顷之，仁义呼曰：“神至矣，速具纸笔，以人手腕代之。”将军出其手覆炉上，须臾手动，筋节缩栗，将军已骇惧。倏执笔大书一行曰：“朱海贼而欲反邪？赤而族，毋妄动！”其二行则曰：

“而妻疾，某达鲁花赤祟之，亟斋荐可苏也。”又一行曰：“而妾姙，明日午后坐子矣。”盖三事皆将军袖中纸所书。而最后一行云：“明日晚刻，胡同知取汝首级，可贿免。”傍观者皆愕视吐舌。掷笔而将军苏。取视其纸，色大沮。乃留仁义，设醮度达鲁花赤，其妻病寻愈。而午后妾果生子。下漏一刻，则铙钲鼓吹从东方来，仁义从别室窥之，见一人骑而前，又一人骑从而后，各手一盘，盘中诏一，剑一，各以黄锦覆之。最后胡同知绯衣策马入矣。少间，止闻堂中乐饮欢呼。夜四鼓，将军乃送胡同知出。前所捧盘仍锦覆，剑后一盘，则所贿金也。乃宴犒仁义，礼为上客，赠厚币而归。

这个故事有疑的是将军，被附的也是将军，明显地表现出人格分裂。然而所批报的，完全针对他自己的疑问。四个疑难，都是他素所担忧或疑虑不决的。神将的“批报”，可以看作在附体状态下，将军的潜意识仍在活动，不过在角色扮演上，似乎成了“神”。其实“神”的“批报”与其本人的意识是直接接续的。批报的第一项，是关于“造反”是否可行。本来他内心犹疑，反与不反，利害得失，固已在胸中交战不已，神将的批报，不过是他自己怕反而失败，遭灭族之灾的心理阴影，战胜其谋反决心的显现。小妾临产固已在恐惧之列，能否顺产，自己也当有所估计，决定的、乐观的猜测浮上，便是批报的内容。妻子受达鲁花赤鬼祟一节，更表现出其心理阴影作祟的实质。这位将军，卷在官场争斗的旋涡中，“达鲁花赤”偏偏作祟，看来是已死，或被他害死的政敌罢。设醮消灾的办法，实在是民间的惯用伎俩，并无奇特之处。醮后心理阴影不存，“病愈”也

是常情。至于最后一项批报，是预先没有设问，而忽然冒出来的，似乎有前知的性质，殊不知这位急着谋反的将军，对官场倾轧、自己所处的险境必然千方百计侦伺其态势。依情理推测，捧着诏书和剑来取他性命的同知，在路上逐日逼近，正是逼反他的直接缘由。当着造反要“赤而族”的观念已占上风的情形下，自然转而求化解之法，“贿”，正是审时度时的惟一可行之途。当将军苏醒后大惊失色，不知道它们正是自己智谋的显现。救他的，仍是他自己。不过在被“附”状态下，出现了人格分裂，自己认不得自己的本来面貌罢了。

在考召中，除使被考召者“召供”，有时尚让他去完成“捉妖”等事，盖在法师观念中，可使神将附于童子，此时童子在心理暗示下，俨然扮演着与本身不同的另一角色——神将，有时也表现出异乎寻常的本领。明陆容《椒园杂记》卷七：“同寮刘时雍言：其乡一女染奇病，每中夜，有物来与交，日渐羸惫，医莫能治，闻一道士能祛邪，请治之。道士求二童男，沐浴更衣，各授以剑，作咒语，噀水使舞，舞将终，叱之去。二童趋出，投水中，久而不起，众危之。踰半日，水忽涌起，二童共持一大蛇头出，头微有角，盖蛟类也。二童仆地，久而始苏。女是夜始安寝，病不复作矣。”童子的受命入池，久而始出，超出了常人的忍耐度，所以叹为奇异。这种异象，正是我们前面提到的催眠中角色扮演及暗示接受性增高的突出表现。据国外报道，在催眠中，只要暗示受试者，那些触及其皮肤的危险发火物是安全的，这些人便因此而没有出现疼痛、烧伤或火肿，另一方面，那些被告知试验者的手指头是“火红的烙铁”的受试者，则在这种手的触摸中产生深入火中之苦。（参见《宗教心理学》中译本，四川人民出版社，1990年版，第205页）这说明在接受

了“安全”的暗示之后，被试者对火及引发的疼痛的感受能力大大降低。在民间巫师、乩童被催眠“附体”之后，能赤足踩过火炭而不被伤及，道理也正相同。儿童被附体后入水久（“半日”容有夸大，它可以说明旁观者在焦躁期待中的体验）而始出，也应当时这种对危险的感受性降低与角色扮演相结合的表现。至于抓来的“蛇头”在水中并不太难找，“有角”则多数是附会夸大。“妖”本来深深压抑着病女，被捉的信息传递到病女身上，心理阴影既去，自然可以“安寝”。此类神秘现象，其实仍是可用科学加以剖析的。

袁枚所记水夫在招供后，突然称神责怪法官，并被笞二十下。这一现象的产生，除我们前面提到过的被催眠后的心理特征而外，还与在催眠中原有的“自己”的意识仍然存在有关。

据美国希尔嘉的“新解离论”，认为在催眠中被催眠者自己的意识并未完全失去，而只是被催眠师暗示造成的意识所掩盖。他称这一种被掩盖的意识为“隐秘观察者”。（参看张春兴《现代心理学》，第五章第四节《催眠》。）水夫的宣称冥司责怪法官，可以用“隐秘观察者”的存在以及其情绪的幻化加以解释。盖酆都考召法，其状“阴惨”（五十七代天师张继宗语），即当事者必极惨愁痛苦。被迷附的水夫，虽然尽可听任法师摆布，但自己的意识中，仍有对痛苦的反感，不满，即此一点情绪，在考召中无可宣泄——因为其自立意识已被抑制、被掩盖，只能幻化成神谴的意象。而一旦其意象浮泛出，立即便有催眠中固有的接受暗示后的行为异常。只是这次的暗示来自他自己的意识深处，而与整个考召的氛围及法师的暗示混为一体。在催眠状态中，自己的、已经潜藏的意识突然泛起的情形发生几率如何，我们无从知悉，但绝非此处孤证，则可以

确定。宋代“徽宗宝箓宫设醮，一日尝亲临之，其道士伏章，久而方起，上问其故，对曰：‘适至帝所，值奎宿奏事，方毕始达。’上问曰：‘奎宿何神？’答曰：‘即本朝苏轼也。’上大惊，因是忌能之臣谮言不入，虽道流之言，出于惝恍。然不为无补也”。宋代有几部笔记如《贵耳集》、《独醒杂志》都记录了此事，想来不是凭空说徽宗的闲话。这故事中的道士也是在拜章中存思时间超越常规，并带回徽宗没有预料到也是颇不乐意听到的信息。比较合理的解释，是这一道士本来对东坡有好感，但在当时的政治形势（时方迫害蜀党，东坡著作被禁）下，则只能深藏于心底，及至存想出神时，潜意识突然呈现，变现成东坡“主奎宿”的景象，他自己坚信为真象，才敢于对皇帝说出那近乎披逆鳞的消息。看来，在考召中，不仅有法师控制被“附”者的心理暗示及造成相关效应，尚有被附者自己潜意识的泛起，其心理机制相当复杂。

（五）杀伐中的虚拟战斗

一般说在考召中，可以随即“处置”作祟的鬼神妖精。但也有患者（特别是精神病患者）不愈，病情反复，或者灾祸再度发生，便认为鬼神妖怪没有被收服，或者逃脱了，所以得进一步大动干戈，召将拜章发符檄，调动神兵去追捉围剿。这便是所谓捉妖及搜捕凶顽鬼神，道法中有个专门术语，叫做“杀伐”。其科仪，常常包括考召在内，考完了再捉。我们这里则专就围捕精怪作分析。

在捉妖的法事中有几个重要环节。一是结法坛。官府及富实之家请道士，设的坛场，规模较大，其式我们在第六章曾加以讨论。一般说来，平常小户人家有了灾患，——特别是男女思恋异性，神魂颠倒，乃至梦交病羸，嘻笑无常（俗称“花

痴”，道门称颠邪）便认为被妖怪迷住了，——请法师捉妖便不会那么浩大，但划方丈之地以作坛场，法师踏罡步斗，咒、诀如仪，还是必须的。二是召将。妖怪来去无踪，凡人自然斗它们不过，于是道教役使鬼神的方术便有了用武之地。所召的神将，大多威猛狰狞。据道门法师主张，治祟先要治其大者，可谓得“擒贼先擒王”的要旨。北极天心法的宗师便颇以此训诫初涉道法的徒儿：

> 师训初阶之小兆曰：凡治祟，治大祟当悯小祟。何谓大祟？神庙之群党，山林之倚附，寺观之借祠，皆其大祟也。其祟根连千里，穴通四方，枉害良民，死入其党，积之岁月，强魂横魄，触处占据，希求血祀，散毒害民，无日无之。故治其一祟，则群祟争，群索，失利就戮，则四方千里响应，竭其徒，倾其党，以战正法。小兆若有一毫退念，则群妖得计，正法不行，人被其毒矣。哀哉！所谓小祟，特幽魂尔，可悯其沉滞，当令托化，若易于治小祟，难于治大祟，失太上立法之初意矣。[①]

捉妖、驱祟必须派遣神将率天兵前往。常见的有雷部邓、辛、张、陶诸元帅，赵公明、王灵官王善、马灵官马胜，死后成神的关羽、张巡等。通常并发符、檄、牒请当境城隍、土地、祀典正神前去助阵，有时也召龙击祟。

所召的神将有收妖捉怪的功能，其能耐非同寻常，那长相比凡间的将帅又有不同了。比如经常在驱邪科仪中召的王灵

---

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷二七。

官王善，模样自是威猛：

赤面红须发，双目火睛，红袍绿靴风带，左手火车，右手金鞭，状貌躁恶。

其手下尚广有精兵猛将：

左直轰赤震雳大将军轰天霹雳陈元帅威；
右直轰烈飞黑将军金鞭考鬼丘元帅先；
银牙凤觜官将三千人；
虎首貔貅吏兵百万众；
监魂毕元帅；
捉缚枷栲斩烧冰压八大神将；
飞天夜叉精兵三十万众。[1]

如此厉害的神将，自然一切妖精邪祟都逃脱不了。王灵官在道观中多塑为护法神，就是因为他降伏妖魔的能耐超人，不，超神！

再比如说，另一个元帅马胜头戴金罗花帽，拥有火瓢、火鸦等等利器。而明以后通常被人奉为财神的赵公明，原先可是一位捉妖斩鬼的专家。他“铁色面，圆眼，黑胡须，戴铁幞头，黄抹额、披金甲皂罩袍，绿靴。右手执二十四节铁鞭，左手执铁索，有黑虎随身”。手下还有众多将军，有八王猛将、四方猛将、二十八将、五路大神、八猖大神、五神等。每位将军又都

---

① 《雷霆三五火车灵官王元帅秘法》

各执神兵利器，威风凛凛。

早期的道法，召将主要用佩箓、发符、念咒，说将会随令到坛听候调遣。不过从理论上说，认为神将系于自己的内炁，要以内炁为本。宋以后，法术理论中，强调以内丹为本，法术为用，即所谓“道体法用”。有“法行先天大道，将用自己元神”的说法，意思召的将，原是自己元神所化。道化灵，灵化精，精化炁，炁化神。只要修炼有得，一炁冲和，自己神灵，行法时自然由自己元神变现出神将。

从收妖、驱邪法术中召将和变神看，所谓搜捕凶顽鬼神、捉妖，有浓厚的主观色彩。因为行持的主体天将神吏，是凭着法师自己的存想为核心造成的，它是宗教想像的产物，充其量不过是法师的宗教体验。不过这一切是在一片神秘的气氛中进行的，它很容易感染旁观的事主和其他群众，造成法师真的有通天彻地翻山倒海抓住妖怪的本事的印象。

不仅变神召将有很强的主观色彩，那搜捉的过程，也是以主观想像为基本特征的。这种想像，通过模拟战阵的坛场布置，法师的发符檄调动神将或上章奏请兵，击令牌，发令旗，煞有介事，变得活灵活现、形象生动。它极像舞台上的戏剧表演，只是从二者的关系上看，应是戏剧像法事。可以说，小说里写的天兵天将斗妖精，舞台上神将与精怪惊险的打斗，其原型是在民间巫师和道士的收妖法术。这点不来详究，只说这收妖的法事本身，有很强的情节性、形象性。

收凶神、邪鬼和精妖科仪中，“神将”须用各种武器。这武器，有的是用木或金属制成的，再盖上神印，画上符箓。有些则在旗帜、灵幡上有所体现。但主要是靠法师的符、咒、手诀和罡步体现。当然，全部法事都在存想的支配下，否则怎么能

面对妖怪作战呢？拿捕妖的鹰、犬来说，主要就是靠掐诀和存想来表现。而使用这些想像的利器及工具，也是以存想为主。例如，捉妖中常用的天罗地网就是一边念咒、一边掐“天罗地网诀”——两手交结并伸两指左右张开，并渐收拢，象征着捉妖时“张网”、“收网”的过程，同时存想妖邪被网住。与天罗地网相类的想像中的围捕工具还有连天铁障——用以断妖怪的归路，连天铁罩和黑风黑罩——用于罩住妖精使无所遁形。它们的造成也与天罗地网差不多。《地祇温元帅秘法》中即有一张治瘟神兼治妖精的《连天铁障符》，同时要步《连天铁障罡》，存想天地墨黑入符，并咒曰（括号中为诀文）：“一断山魈路（辰）。二断石精门（巳）。三断邪鬼跡迹（午）。四断百鬼子孙（未）。五断天师来时路（申）。六断地师去来路（酉）。七断冤家并咒诅（戌）。八断邪魔百怪中（亥）。九断南阎大庙神（丑）。十断北方水怪神（子）。十一断黄泉取魂路（寅）。十二断酆都鬼洞门（卯）。天道断（舌柱上腭），地道断（下），人道断（左），鬼道断（右），冥阳街里十道断（子至煞）。”用这符的目的是想像有一排上抵天下塞地的铁障阻断妖邪之路，使之无可逃遁，然后神将出马，将之手到擒来。

收妖的法事，除泛称派神将收邪之外，在发展中形成了各种专门的对付某一类精怪的科仪。比如追治山魈，是抓山精的，斩蛟蜃是杀水怪的。

在捉鬼神妖怪法事中，还有一样用来关禁妖邪的法器——瓶罐。大凡捉妖，无论怎么启请神将呀，拷出精魅的来历、形象呀，最终将它“抓住”，却都要关入瓶罐中。据笔者调查，在龙虎山天师府中，原存有装妖的瓶罐极多，在五十年代初的土改运动中全部被砸碎。为什么装妖用瓶罐？笔者认为

它是从古代的傩文化中继承下来的。傩，又称驱傩，前面说过，它是驱赶妖怪方良的仪式，后来演变成主要是逐疫鬼的民俗活动。宋代的傩仪中有埋祟一项。宋·孟元老《东京梦华录》卷一〇："至除日，禁中呈大傩仪，并用皇城亲事官。诸班直戴假面，绣画色衣，执金枪龙旗，教坊使孟景初身品魁伟，贯全副金镀铜甲装将军。用镇殿将军二人，亦介胄，装门神。教坊南河炭丑恶魁肥，装判官。又装钟馗、小妹、土地、灶神之类，共千余人，自禁中驱祟出南薰门外转龙弯，谓之'埋祟'而罢。"埋祟如何埋法？必定是将想象中的祟装在某一物件中埋之。征之唐宋典籍，其物件肯定是瓶罐。盖瓶罐密不透气，道教在炼丹中例用釜、罐、鼎器，装入药料后用六一泥(用七种矿物混合的泥料)密闭，称为固济。所以道士从大傩中学得埋祟之法，复从自己的炼丹实践固济之法中受到启示，专用瓶罐装妖，只是改关闭罐口用泥为用符。这以瓶罐装妖的法儿用多了，道士更发明出一种"宝瓶捉魈"的秘密武器。

捉魈，指收捉山魈、五通一类"莫大灵通之祟"，为神霄派所传。其法特点在预先制作宝瓶为法器。取新净瓶一只，用雄黄书天丁符贴于瓶底，又用符烧灰放入瓶内，将瓶口朝向"患"精魅之人卧处，放一面镜子照瓶口。再掐诀念《天丁下品咒》。天丁，为该法中拟想的神霄神将。念咒之后，再手飞捻南斗六星，存想六星名讳一一剔入瓶中，然后再上香，祝云："当职运化瓶驻已获圆成；请天丁严装显服，鸣金钟，叩金磬，藏形伏影。如有大邪，不待指挥，便请奔出瓶营，摄附患身，通叶因依，以凭结解，就将邪祸驱出他界，立使患人魂魄还身。谨有绯钱甲马直符，仗火焚化，用助威灵。"云如此则立刻有应验，或者夜间雷鸣或中邪病人自作束缚招供之状，即算其法完

成，用素食清酒谢将。所谓“瓶驻”，指瓶子已经变成天丁神将驻扎兵马的营盘。天丁埋伏于内，有妖精来了，就冲出去将它抓住，并将之附于患者之身，等待法师行考召法处置；而“案”了结之后，再将山魈一类邪魅驱逐出境，让患者还魂，根治顽疾。前面说到道法中收邪魅例要用瓶、罐“装妖怪”、“鬼魅”。此法更突出“宝瓶”作用，在此类法术中颇具代表性。

在杀伐科仪中，道士也行模拟法术，以咒过的物件代表妖怪邪鬼，以法剑斩之象征妖怪被斩。如一法，以二尺四寸见方的红绢，上以羊血画符，挂在竿上，然后执竿巡着四方，念咒语“宛那云于幽利摩”三十六遍，然后将绢成一轴，放在地上，大喝一声，用剑将之斩为二段。如此，则“所有诸怪，悉断其首”。①

妖精的原形，多隐于深山，在石洞流泉中做巢穴。除妖务尽，便必须率神兵围住深山，搜捉妖党，道法中专门有这一类，称做封山破洞。同时邪神、妖鬼们又常盘踞于民间为它们立的祠中，厉害点的且在大庙中享受血食，所以捉妖也常与伐其庙宇联在一起，叫做伐庙，或伐庙收邪。

这封山破洞，伐庙收邪，都是围剿妖怪精魅以及一部分不服王命的邪神的战斗。那第一件要事，便是要差遣凶猛神将为指挥，我们在前面说过的王灵官、马灵官、赵公明、关羽、张巡都是重要的指挥官。雷部的邓、辛、张、勾、毕等元帅也都是经常召遣的。召将主要用符，那符形也往往与通常以文字构成不同，而是猛将的形象。比如在《欵火律令邓天君大法》(以

① 《玄圃山灵匦秘箓》卷下。

召遣雷部正元帅邓天君为主的法术)中,有一张《龙雷破伐符》,便是邓元帅麾下的龙雷出击的形象。那神将的本事,在画符的咒语中已经点明:它左眼太阳帝君起雷火,右眼太阴帝君起水光;口如沧海,吞食凶强;胸罗星斗,腹纳乾坤;左扇烟焰涨天,右扇狂风刮地;左手执雷锤,击破昆仑山,右手持雷针,摧灭诸魔精;前脚风车轰霹雳,后脚火焰灭妖精。你看厉害不厉害!

在科仪中这样的神将要差遣一大批。比如邓天君大法中,仅仅发雷火去封山破洞伐庙,要差遣的神将便有:

> 流金火神大将军发起都天大雷火、飞火、歙火、雷火、三昧真火(午文),掷火万里;霹雳火精、焱雷烈火、火驼、火象、火鸦、火鹏、火龙、火马、火狮、火犬、火獬豸、火麒麟,吐火万丈,绕遍乾坤;飞雷走电,喧轰震击,闪烁霹雳,立便统率诸部雷将、雷兵、天将、天兵、斗将、斗兵、岳将、岳兵、神将、神兵,特为抱患(某)人前去(某)处,焚烧为祸侵害生民性命(某)祠、(某)神鬼,及藏魂蔽鬼巢穴,化作土壤,不留纤尘![1]

迅雷烈火这般凶猛,那妖精还不灰飞烟灭?神霄派《伐邪破庙》[2] 法用以对付"非祀典神庙或山林木祟频兴妖",便要"乞请本府兵马、十方天丁力士,并所属祀典之神,会合前去",那

---

① 《道法会元》卷八〇《歙火律令邓天君大法》。

② 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一二。

是浩浩荡荡的讨伐三军。《金臂圆光火犀大仙正一灵官马元帅秘法》,对于封山破洞,更要差遣:“日之光,火之祖,结铁为纲,张罗布罟,红焰炎炎,四方皆举,上彻青霄,下连地户,东至木源,西至金祖,南至朱陵,北至酆府,中至十地。下鬼不得上,上鬼不得下,外鬼不得人,内鬼不得出。蓬头将、黄头将、牢头将、药叉将、火轮将、五方捉鬼将、左足急捉将、斩头滴血将,急捉急摄急急!”

所以,在道士的意识中,在收妖捉怪驱邪的法事中,须发大兵围剿,凶猛神将为主帅,或是做先锋,再加上迅雷烈火前去冲锋烧杀,布上天罗地网,不使一鬼一妖跳逸。战斗之烈,人间无有。不过这些战斗,都只表现在符、咒、诀、步,配合五方旗帜、灵幡和剑、印、刀戟为道具的模拟战斗中,其具体“战斗场景”,是法师通过存想去体会的,凡夫俗子看不到。以后《西游记》一类小说将之艺术化,方成了一幕幕可见可闻的场景。那与科仪,已经属于不同的文化领域。

所谓邪鬼神作祟,本来是人的信仰领域中的事,越是信鬼重巫的区域,“邪鬼”作祟的机率越高。道门中的有识之士早看到了这点,不过他们要求百姓的不是无鬼论,而是信正法的荡鬼威力,有法师分析说:

> 师曰:鬼气盛行,江南百粤之地为最多。盖尚鬼信邪之俗,因而自作不靖,引惹妖邪,凭凌作怪。顽俗不知其害已也,故多信向,被其毒者,反谄事而不悟。所谓鬼炁纵横,上干云霄炁,腥焰触犯天地,天真怒而不降,魔试喜于独胜。故世上私家香火庙宇寺观居多,假托之鬼神,不

有大法主嗣行正教，其妖孽岂易荡除也。[1]

“大法主嗣行正法”去荡鬼，仍以鬼的存在为前提，自然荡之不尽，可以勿论。单说法师指出妖鬼系人“自作不清”而招惹作怪，而且奉事愈谨，为害愈甚，却是正确的。

---

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷二七。

第八章 道法的分类研究(下)

一 道法的大类之三:祈祷祭禳

在道教法术中,求福消灾是一个大项,在科仪书籍和道史记载中,常出现祈祷、祈禳、祭禳、禳解等等词汇,指的都是祈求福祉,消除灾祸。严格说来,就字义而言,祈祷是指祈求神灵的佑护,若按西方宗教学的观点,是应列为祭祀仪式一类的,禳、祭指行法祛除灾祸,应当列为巫术的范畴,但在中国的传统中,它们是相互联结,难以截然分割的。道教中对祈、禳等词的使用,也有分有合,并不作严格区分;在实际的施行中,其仪式更有交叉,祈中有禳,禳中有祈,难以划然拆开。就道法的历史看,宋以前,各种小灾,多行禳解之术,而关系国运民生、雨旸不时等的大事,则多行祈祷;宋代雷法兴,将祈祷也纳入法师以自己法力支配天时变化的范围,祈与禳的分别更趋泯没。

(一) 祈禳的渊源

祈、祷、祭、禳一类做法,在中国由来已久,其端绪远在道教形成之先。周代礼制中,它们已成专门的系列,归春官大宗伯总管。以后它们也一直在官方礼典和民间传承不绝。祈、祷,都是请求神明降福,《说文解字》:"祈,求福也,""祷,告事

求福也”。《尚书·召诰》有“祈天永命”之句，意为祈求上天久远地赐于“大命”，即地上的统治权。不过那祈，已有点以君王道德感恪苍天的意味。《礼记·郊特牲》：“祭有祈焉，有报焉。”则专着眼“事”神仪乱言，唐孔颖达《正义》：“有祈求，谓求福祥也。有报者，谓获福而报之。”

禳、祓一类，则专门对付灾祸而施设。《周礼·天官·女祝》：“女祝掌王后之内祭祀，凡内祷祠之事，掌以时招、梗、祓、禳之事，以除疾殃。”招，谓招取善祥。后三项据郑玄注，“梗，御未至也。除灾害曰祓。祓，犹刮去也。却变异曰禳。禳，攘也”。梗是预防灾祸，祓、禳是除去现已发生的灾祸。当时招、梗、祓、禳为四种祭仪，但据郑玄注，汉时前面三种不行，惟禳法存其遗象。

祈、祷与祓、禳内容看似相反，实为相成。祈祷福佑与禳解灾祸都是为人生和邦国平安而设，为一事的两面。所以祈可为祛灾而设，祈仪中也有祓。《周礼·春官、大祝》：“掌六祈以同鬼神示：一曰类，二曰造，三曰祓，四曰禜，五曰攻，六曰说。”郑玄注：“祈，嗥也。谓有灾变号呼告于神以求福。天神、人鬼，地祇不和则六癘作现，故以祈礼同之。”六祈，都是祭名类，是类祭于上帝。造，或读灶，为祭于祖宗。祓，已如前说。禜，也是祭神去灾之礼。《春秋左氏传·昭元年》：“山川之神，则水旱疠疾之灾，于是禜之；日月星辰之神，则霜雪风雨之不时，于是禜之。”郑司农引之以注《春官》禜虽是祭，也有对神责备、威胁之义。古人视日食为灾变，行禜祭以赤丝絮社（缠绕社即后世的土地祠）。《春秋公羊传庄公二十五年》：“六月辛未朔，日有食之，鼓用牲于社。日食则曷为鼓用牲于社？求乎阴之道也。以朱丝絮社，或曰胁之，或曰为暗恐人犯之，故絮

之。”何休注：“朱丝絫之，助阳抑阴也。或曰为暗者，社者，土地之主尊也，为日光尽，天暗冥，恐人犯历之，故絫之。然此说非也。”何休虽不同意此举，但却表现出当时人实有此类观念。故在禜祭中，也用上朱丝絫绕社柯一类厌镇的方法。至于攻说，更是以责备神明为法。攻，郑玄引“鸣鼓”为例；说，举董仲舒《救日食祝》为例，此“鸣鼓”，贾公彦《疏》以为系指《论语·先进》“鸣鼓而攻之”，似未妥。盖此上下文连类而及。絫赤丝，鼓用牲，救日食祝，都是围绕救日食所举行的活动，鸣鼓即击鼓救日。从上面的例子中可以典型地看出祭、祀和以赤丝威胁，击鼓攻之，祝咒以责之等巫术活动是配合在一起的。

祈祷禳解一类祭仪，春秋时受到无神论思潮的冲击。比如郑子产不采纳裨灶的禜祭以防火灾的建议，而发出“天道远人道迩”的名言。但从总体上说，此类做法，仍在中国朝野流行。汉代，无论是朝庭或是民间都重视这类做法。道教正是承继了自古流传的祈禳之术，而加以自己的创造，形成比较系统的科仪。晋葛洪曾有“儒者祭祀以求福，而道者履正以禳邪”的话[①]，但主要在说明儒者外求、道家内守，并非将祈禳分为两途。

况且，儒者承周礼，祭祀求福比较常行，但遇灾而设的祈祷，实也杂用祷、禳、厌镇一类方法，最典型的便是董仲舒所记的求雨、止雨法。

汉代董仲舒《春秋繁露》卷一六有《求雨》、《止雨》两篇专文，载有求(止)雨的具体方法，试看春日求雨的方法：

---

① 《抱朴子内篇·明本》

春旱求雨，令县邑以水日祷社稷山川，家人祀户。无代名木，无斩山林。暴巫聚蛇(尫)八日。于邑东门之外，为四通之坛，方八尺，植苍缯八，其神共工，祭之以生鱼八、玄酒，具清酒膊脯，择巫之洁清辩给利辞者以为祝。祝斋三日，服苍衣，先再拜，乃跪陈，陈已，复再拜，乃起。祝曰：昊天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成实，敬进清酒膊脯，再拜请雨，雨幸大澍。即奉牲祷。

以甲乙日为大苍龙一，长八丈，居中央；为小龙七，各长四丈，于东方；皆东乡，其间相去八尺。小童八人，皆斋三日，服青衣而舞之。田啬夫亦斋三日，服青衣而立之。凿社通之于闾外之沟，取五蛤蟆，错置社之中。池方八尺，深一尺，置水蛤蟆焉。具清酒膊脯，祝斋三日，服苍衣，拜跪陈祝如初。取三岁雄鸡与三岁豭猪，皆燔之于四通神宇。令民闔邑里南门，置水其外；开邑里北门，具老豭猪一，置之于里北门之外；市中亦置豭猪一。闻鼓声，皆烧豭猪尾，取死人骨埋之。开山渊，积薪而燔之。通道桥之壅塞不行者，决渎之。幸而得雨，报以豚一，酒盐黍财足，以茅为席，毋断。

从上面的祈雨看，筑坛，祭祀、祝告之外，暴巫尫(尫，本作蛇，据凌曙注改)，造土龙，聚蛤蟆、烧公猪等等，都有交感巫术的特征。龙行雨，以甲乙日造(甲乙东方木，木生水)，相去八尺，八小童舞(八为木之成数)，都是取则于五行之数。此数与龙行雨的本性相合，乃模拟巫术的一种。烧猪的内涵不详，置蛤蟆系阴雨将至，有蛤蟆相聚的自然现象，古人视作“蛤蟆群

聚,从天请雨"[1]。所以是用其物而拟其象,接触模拟兼而有之。夏秋和冬季求雨与此大同小异。异者是因为依五行的理论,夏属火,色赤,故造赤龙,秋属金,色白,故造白龙;冬属水,色黑,故造黑龙,与春祈雨的合于五行数为用,大意却差不多。这些做法,成为久远的传统。后世朝廷、官府出面的祈雨,或请道士主持,或请僧人主持,在法术施行的形态上,已超出了董仲舒所行的巫术,但其中也有烧蛇燕,烧蜂房,聚蜥蜴等交感巫术中的遗法。

(二) 道教祈禳的历史发展及特点

道教的祈祷禳解之术形成自已特点,是在张道陵所创的正一盟威道中。

据史载正一道设有鬼吏,"主为病者请祷。请祷之法,书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上,其一埋之地,其一沉之水,谓之三官手书"。[2]

三官手书,有了后世道教上章表的雏形。正一道的上章内容广泛,我们在第六章中已加讨论,这儿不再重复。另外,三官手书的仪式直接发展成投龙简。至于官民都可聘用道士主持的祈禳活动,小型的符咒厌镇不计,较大有科仪可循的,主要在斋法。

按三张时期的斋法,主要有指教斋、涂炭斋两种。

指教斋又称旨教斋,被列为"禳灾救疾"[3]的斋法。陆修静称它"以清素为贵",[4]主要在依斋戒节食菜蔬,思经念道。

---

① 《焦氏易林》

② 《三国志》卷八《张鲁传》裴松之注引《典略》。

③ 《洞玄灵宝玄门大义》

④ 《洞玄灵宝五感文》

“涂炭斋，以苦节为功。上解亿曾万祖无数劫来宗亲门族及己身无鞅数罪，拯拔忧苦，济人危厄，其功至重，不可称量”。[1]涂炭斋的形式相当古拙。“法于露地立坛，安于格，斋人皆结同气，贤者悉以黄土涂面，披发系着栏格，反手自缚，口中唧璧，覆卧于地，开两脚，相去三尺，叩头忏谢。昼三时向西，夜三时向北。斋中有上中下三元相连，一元十二日，合三十六日”。[2]据僧人的记载最初其法中尚有自我拍打等形式，后来被革去，此斋法中自我折磨的成分很重，后世多有改革。明道藏中未留下仪范，估计早已不再传。

上述二斋，和“三官手书”都是正一道的祷谢、禳解之法。及刘宋时期陆修静整理灵宝斋法，形成三箓大斋。其仪范更加系统规范。唐代的张万福，唐末五代杜光庭复加整理，使斋法成为自南北朝至于北宋前期主要行道科仪。

宋代，斋法在仪式中的地位稍退，醮法更加突出。以后斋、醮同行，且亦相互包容。大抵说来，度亡法事，仍然以斋为主，祈祷法事则由五代前的重斋法，转为以醮为主。至于斋醮仪式的基本结构，则大抵相近。

传统的祈祷禳谢法，大抵上以求神佑护，自己表示悔过为主。宋代雷法盛行，祈祷的方式和观念，一变为更加强调凭借法师法力，即变向外的祈求，为靠内力的旋转乾坤。

北宋末王文卿弟子记有《王侍宸祈祷八段锦》，以“立极”为首章。所谓立极，指“无极而太极”。无极为未见气时，太极指气既动之时，本来是道教宇宙论中的两个概念。雷法诸论家，将宇宙搬至体内，认为体内自有无极、太极，动之可以斡旋

---

①② 《洞玄灵宝五感文》

天地。王文卿认为：

> 今学法之士，但知有无极太极，一气之说，然要作此一太极，将如何下手用工？盖无极之时，天地闭塞，万物不生，我当闭九窍俟其气，渐渐周遍一身。俟其气极感通之际，两耳微闻有轰轰之声，不可禁止，大呵出气，名曰"掀翻斗柄"。于此之时，廓然一气初分，自觉神清气爽，外欲不生。此身与天地相为表里，造化皆在吾掌中矣。动天地，感鬼神，驱风雷，役万物，无往而不可也。然后策役将帅，行持祈祷。①

依其说，所谓无极而太极，本在自己身上。太极可以"作"其下手功夫乃在闭气，待气机发动。不过这种"闭气"，并非寻常的屏闭呼吸，却是由内丹修炼立下根基。当然内炁修炼只是本原动力，在具体的法事中仍须行持祈祷。不过依其说，祈祷的形式已降至次要地位了。

南宋的清微派雷法，乃继承此说，并且更加强调法师个人修为。其《祈祷说》云：

> 清微祈祷，本无登坛，何也？夫天地不和，人事乖戾，致阳愆阴伏，晴雨不时，法师行持，当哀怜民庶，为忏罪，尤齐肃身心，升降水火，盖以斡旋造化，调燮阴阳，则天机可回，自然应感。所谓天地，大天地，人身，小天地。我之心正，则天地之心亦正。我之气顺，则天地之气亦顺矣。

---

① 《道法会元》卷六九。

故清微祈祷之妙，造化在吾身中，而不在乎登坛作用之繁琐也。倘平居能加修德辨惑之功，身中之造化明了，静里之工夫又到，至行坛之际，发号施令，倒取横拈，莫非妙用。然又须得天地气候相符，而后发挥其感通之理，可必矣。若德之不修，学之不讲，不明身中造化，不行静里工夫，不察天地气候，惟以登坛咒祝叱咤为务，其于祖师之心法，既违天人之机缄，胥失如是，而求应感，万无此理。

清微派的这种理论，进一步将祈祷的重心放在法师的“齐肃身心，升降水火”，以此“斡旋造化，调燮阴阳”。做得道地，连登坛作法也可免除的。“造化在吾身中，而不在登坛作用之繁琐”。即使登坛行持，仍须以平时的修为做基础。同时，也指出须与“天地气候相符”，即是要凭干支推算加上气象观察，判断气候变化，若是完全无望祈得雨、晴，则委之天意，不可登坛作法。这些都是表现了雷法对祈祷的基本主张。

（三）祈禳的广阔范围

祈禳多用醮仪。

就“祈”的一面说，举行较多的有延生醮和礼斗科仪。延生，即延长寿命，祈求的对象则主要是北斗。因为有南斗注生，北斗注死之说，凡想延生者，都要求北斗免去死籍。所以延生醮例要礼请北斗，而常行的礼斗科仪中，也例含有延生的内容。祈福、祈生是祈禳的经常内容，不过论施行种类之多，仍以逢灾求禳解为多。

古代中国人将灾祸的发生，往往归咎于命逢恶运、鬼神作祟，上天示罚诸项神秘原因，道教的祈禳正好因了此种社会心

理长期流传。所谓灾祸，又几乎涉及生活的一切领域。个人的病痛，家族的死丧连绵，一家乃至一坊的水、火之灾，失窃遇盗，大面积的刀兵疫厉，季节性的灾害如狂风、海啸、洪水，突发性的地震山崩，农业生产上的旱涝和虫蝗，等等，不一而足。部分人又常将某些反常的、或被认为反常的现象看成是灾祸的征兆，或者又凭术数推断自己命逢恶煞。比如彗星偶过，星宿运行失度（与人们推算的预期不合），所谓恶星临头，梦中异境，乃至乌鸦当头啼，野兽入家宅，都被看作反常的表现，灾祸的预兆。这样，要请道士施术禳解的范围十分广泛。

对于小灾小祸的祈禳之术，一般比较简单，只要向法师讨些符咒镇贴，最多请个把道士，临场洒净去秽。解决年命中凶厄为内容的禳解术，则稍复杂。

中国文化的一个重要特点，是民间有大量的术数流行。古代的儒家有敬鬼神而远之的传统，儒学中人每以辟佛老自居，也瞧不起命相卜筮诸术数。但真正能坚持其道学立场的并不多，逢有灾厄，也信术数，至少是取姑妄信之的态度。

依照术数推算，个人年逢白虎、小孩子过（难）关，流年不利，那么便有请道士帮忙的，即是请道士做一些专门的科仪。此类科仪排场不大，历时也不用太久。这可用两种流行较广的科仪：禳送白虎和度关煞为例加以分析。这两种科仪，在《广成仪制》中都有完整记载，限于篇幅，这里只讨论度关煞的法事。

禳关度煞是专为儿童施设的法术。依其说，小孩成长过程中，要过各种难关，度各种煞神当值的时刻。总称有三十六关、七十二煞，“总童运而司灾厄之权，历岁序而判凶厄之政”，

所以个个不免，要想过关，便须依王母口传度关之法，加以祈禳。[1]《广成仪制》中有禳关祭将和禳关度煞两种科仪。前者较简，以十二宫[2] 神为十二洞神，各加醮祭，期望结成“虹桥”负幼孩过关。后者较详，列三十六关之名。这儿且依后者为例。

禳关度煞的科仪结构，大致可以分为五段。

1，请圣和香供养

法事开始时高功焚香启告消灾延寿、延福保神、香云达信天尊，以香供养道经师三宝，并施一礼。然后申奏禳关度煞的主题：“为孩童实犯关刑，求为庇护”，“恭迎九天之圣母，虔设百大之虹桥。伏乞道衍元元，仁敷浩浩，俾孩童之寿齿荣增，庶吾教之玄灵丕振。”

2，各礼师存念如法，请宣科咒

这是整个科仪的主体部分，具体地一一咒请各关守将，接受祭献，宣词请求解散关煞，让孩童通过。所谓“存念如法”，即要存想一一关神到来、接受献纳和祈请。三十六关神各有姓名，祭时有些特别的辟忌，也须用些不同的用品，为清眉目，绘成下表，读者可以一览无余。

---

① 《广成仪制·禳关度煞全集》

② 十二宫是以太阳与月亮在黄道上一年会合十二次，故分黄道周天为十二段，每段三十度，各列名号，称十二宫。中国十二宫名为降娄、大梁、沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木、星纪、玄枵、娵訾。《广成制仪》的十二宫，却以西方天文学中的天秤（称）、天蝎、人马、摩羯、双鱼、宝瓶、白羊、金牛、巨蟹、狮子、双女、阴阳宫（应即双子）为名，在道书中甚为特殊。这也说明其仪制在清末曾加增补。

序号	关名	神将名	避　　忌	特殊祭献用品
第一关	四季关	袁　坤	犯之忌六月	
第二关	阎王关	李立盛	忌百日内勿入庙宇	
第三关	深水关	申公豹	切忌防水边	净水一碗
第四关	急脚关	马　亮	一生性急	用雄鸡水鸭
第五关	无情关	秦　明	幼小是认人多生疾厄	用棍子一根
第六关	将军关	方成位	犯者寄拜碑	用桃弓柳箭
第七关	水火关	高　连	谨防汤火之灾　火毒之厄勿撒火药	
第八关	夜啼关	梁　显	一岁之内主多灾	小器子
第九关	断桥关	徐振显	犯之即速搭桥	
第十关	金锁关	常天海	忌小时无带银钱铜铃子	或用金银铜铁锁
第十一关	四柱关	万　雄	小时勿穿红绿衣囊	坐椅架子
第十二关	百日关	黄金亮	满百日不出大门口	
第十三关	短命关	羊地虎	寄拜走长路人	
第十四关	铁扫关	黄　桀	犯之多厄	用火枪一杆
第十五关	天狗关	李　康	小时物等狗咶庇股防血光之灾	
第十六关	五鬼关	邓　秀	多主夜晚少哭	
第十七关	埋儿关	殷九龙	忌三六九岁勿放痘麻痘麻坎边树子宜过房	
第十八关	撞命关	郭　振	满三天寄拜人	
第十九关	鬼门关	刘党岦	满一岁天勿入庙内	

续表

序号	关名	神将名	避　　忌	特殊祭献用品
第二十关	汤火关	赵大朋	忌汤火边	用淘米水一碗
第二十一关	和尚关	乔　昆	犯之多孤	
第二十二关	鸡飞关	马　芳	主胆小忌杀牲勿见	用鸡鸭掩禳
第二十三关	落井关	邓万春	忌井边　河水中	
第二十四关	雷公关	腥腥胆	初十胆小寄拜香鼓用黄烟火炮	
第二十五关	千日关	王赤龙	三岁之内　多主疾病疮毒	
第二十六关	断肠关	李　颜	小时主肚腹痛三六九岁禳送	用猪肠子
第二十七关	取命关	殷成秀	寄拜厨子　屠户	
第二十八关	浴盆关	吴妙金	一二岁忌红盆洗身　多生疮毒	用猪血
第二十九关	铁蛇关	张　珊	忌三六九岁　勿放痘子	用谷草蛇一根
第三十关	阴锁关	文思积	犯之忧疾	用阳钱一百零八文
第三十一关	白虎关	林定元	多生疮癣	
第三十二关	血光疮毒关	钟明刚	多生疮癣	用破铜烂铁
第三十三关	痘麻关	邓来太	勿防痘麻	用豆子　麻子
第三十四关	血忍关	海道林	身上红色黑记　无多生疮毒	
第三十五关	破碎关	聂凤祥	忌少吃生冷	用斗一张
第三十六关	天耗关	邓石豹	多生灾厄	用箒子一把

此三十六关神的名号中有小说《封神演义》中的申公豹、《水浒》中的秦明等等，大抵是此两小说流传后编成。旧时儿童长成不易，难免三病四痛受惊蹠跌，所以相信关口甚多。三

十六关、七十二煞原不过泛指，但在科仪中要将之转化为可闻可见可以想象的形象，便一一填上姓名。

3，三献礼

一一咒召三十六关神将后，以樽酒行三献礼。

4，宣牒

牒文未载。大抵牒文格式都差不多，一般以牒关告主管神府，命令各关照词执行，所以道书或载或不载，法师可以临事书写。

5，回向后散坛

末念："三十六关次弟开，至诚恳告启琼台，一十五端同歆鉴，三钫洪恩指日来。所谓道：王母打开金锁路，孩童跳出凶关门。"仍然点清科仪主旨所在。

上述遣送白虎，禳关度煞都是以推测年命中所逢灾厄及其原因为禳解对象的科仪。此类科仪中尚有解星等，大抵性质相近，且以醮祭为主，而辅以牒文。

此外，道门中尚有一种消除或预防个人及家庭遭受突发性灾害的禳解术。在个人与家庭的生活中都难免有种种突发性灾害。比如火灾，就是其中之一。这些灾祸发生后，人们的解释自然有依于事实和依于鬼神两种。依于鬼神的，又有种种不同情形。有的灾祸，本有职司之神管辖：火有火神，水有水神，产厄有卫房圣母，麻、痘有痘神娘娘，这样便直接向这些神明祈求禳解的法术。有的灾祸，没有明确的神灵管辖，便归委于流年不利，以及墓室不宁，灶宫不靖等等，于是又有相关的解星、安土、醮墓、谢灶一类法术。有时则有笼统地归咎于自己有过，得罪神明，如动地惊动龙神、有过招惹星宿，于是又有奠龙、安龙以及仰谢星宿等等法术。此外，尚有些没有具体

指向的消灾祈福道场。因此，这类祈禳科仪流传也很普遍。

这类祈禳法术，一般都以斋、醮为主，伴以请神镇压或遣送想象中的灾祸根源。其中不少科仪称为“谢”如谢火、谢灶、仰谢等等。所谓谢，并非感谢之谢，而是谢罪之谢。汉代的解除、解谢便是其先绪。通常此类谢仪是在灾祸发生之后举行，亦有预计自己行为将招致神遣，惹来灾祸时举行。

（四）大型祈禳科仪的代表：雨旸祈祷

历史上，中国是传统久远的农业大国。风调雨顺，才能国泰民安。久雨，久旱或者疾风迅雨，都会给农业生产和民众生活带来严重影响。不仅如此，中国的社会结构，建筑在自然经济的基础上，农业的丰歉，关乎社会的治乱。若是雨旸失序以及大面积的虫蝗、沿江沿岸的涛涨堤崩等等重灾发生，闹得农民流离、饿殍遍地，那么动乱的暴发便难以避免。所以无论是民众或者官府，对这类重灾都极力加以消弭。其中一途，便是举办大规模的祈祷活动。就举办的主体而言，此类活动或由官府乃至朝廷出面，或由地方绅士带头组织，或由宗族长贤领首，要为大规模的、地域性的社会各阶层广泛参与的活动。就执行的方法而言，有民间巫师的，有佛教的，也有道教系统的，而以道教的相关斋醮、雷法等最为完整，也最有影响力。这儿且以祈雨为代表介绍讨论。

祈雨之法，道门素来重视，早期正一道的章奏中都已有祈雨晴的内容。其后各派的斋法、醮法中，亦皆有之。祈雨请的神，多为雨师、风伯、龙神，亦有当境民间信仰的俗神。如《石匣水府起风云致雨法》以祠山张渤为主帅，张渤，系广德横山的俗神张大帝，原形为猪身。宋以后雷法盛行，以请雷部神将为主。道藏中收有《太上护国祈雨消魔经》、《元始天尊说大雨

龙王经》、《太上洞渊说请雨龙王经》等多种，但没有留下科仪。唐杜光庭编制的《道门科范大全集》有《灵宝太一祈雨醮仪》、《祈求雨雪仪》、《祈求雨雪三朝坐忏仪》、《灵宝祈求雨雪拜章仪》总共九卷，可以代表宋以前的祈雨仪。宋代神霄、清微等新符箓派兴起，都以雷法著名，祈雨也重召请雷霆神将，且强调以本身内气为本与天地风雨相感应。宋至元留传下来的有《神府祈雨秘法》，《九天碧潭祷雨大法》、《雷霆铁札召龙致雨法》等科仪。其他召役雷将的祈祷科仪中往往包括祈雨祈晴的内容。明清以后，祈雨的法门或有新出，但与宋明时期大同小异。我们且以神霄派的祈雨法为例稍事说明。

《高上神霄玉清真王紫书大法》卷十一《神府祈雨秘法》所载比较简括，但却具体而微地反映了祈雨法的一般特兆。

此法内容主要包括：

1，筑坛

祈雨要筑坛是通例。神霄派强调：凡祈雨筑坛时，不得僧尼、妇人、孝子、杂秽屠杀之辈筑坛，夫力亦令素饭尤佳。如要疾速感应，须从州守禁，戢禁城郭内不得鸣钟鼓铙钹。三日其雨立降。又夜半时发符，须用钱马酒果祭发雷神，示祝祭之意。

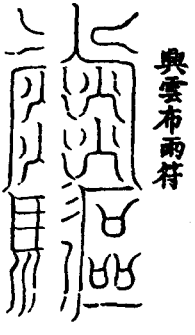
2，开天门

所谓开天门，乃是章奏的前提。天门打开，方能将有关愿望送达天庭。做法时法师穿皂衣，披发，肩扛皂旗，含净水面东北一噀，叱一声，然后念《开门咒》：

> 万神助云，天丁助力，鬼涉江湖，为吾保日。三将换官，诸神急出。天地栗栗，日月旻旻，流星赶退，群魔真见，吾文直日，急急如上帝律令！

念咒时，手掐亥文，一气念完七遍，再将皂旗向天门摆动，立定后用剑尖划地，喷酒七次，然后手结天门印直上朝天门，吹一声，再念咒。天门印与天门咒配合，乃是要仗其感应将天门打开，剑尖划地，要在模拟其“开”。

3，发兴云致雨符



《兴云致雨符》放在仪式的第二日天亮时发放。发符时要念咒：“五方五帝，五龙之君。上方行令，布雨兴云。天魔李靖，地魔杨卿，五丁都部，天元应龙，同共行云。急急如上帝律令。”所谓行云布雨的神将依春夏秋冬四季有不同的名号。科中指明：“凡祈雨须依科式发文字，然后入靖布神，功在志心明合天地，获时报应，天道非遥，昭昭有验矣。”所谓布神，就是依时令不同，召唤不同的神灵，且召时要存想神真形象。

4，发倒海符

《倒海符》“用生铁打板长一尺九寸，厚三寸三分，阔七寸。二道符内取次朱书一道，或两面书，投河源有龙所在，如无龙处须画一龙，先沉水中良久。投符依法步罢行持。”发符时要手掐五雷诀，念遣符咒四十九遍。认为发后可以“使雨立致”。

5，发镇海符

《镇海符》的功效，在于驱起海底潜龙，使之行雨。发时要念咒：“五帝雷公，四圣风伯，三光星斗，二龙同格，一元其皇，九出云炁，我是风伯，奉命帝勑。急急如火光雷师敕！”念时掐

倒海符

辰文(十二属相辰为龙),存想三景三台星座中出雨师雷师,以火光驱龙行雨。

6, 发九龙符

《九龙符》一般在久旱之时,在传说的龙潭边,左手掐辰文,右手执笔书绘。所绘出的形象,实是九龙盘虬。书时念咒:"东方龙君,南方龙君,西方龙君,北方龙君。吾奉上帝勑命,佐天行化,救度群生,今来(某)处亢星金火相尅,(某)今书篆符箓,摄召云龙,速逞威灵,使雨泽霑足,立苏苗稻,吐穗结实,保岁元亨。急急如上帝律令。"书后以版书投下江河龙潭。

九龍符

法曰如久旱於流水龍潭處左手展文右手執筆想本師在前祖師在後以筆於水書九龍符一道用後呪寫之

在发上述三符投符版时,高功法师都要步罡,驱使甲丁神将前来效命。阳日步阳斗,阴日步阴斗。步罡斗,在于发挥其"禁制作用"让鬼神听命。

上述步骤在一个科仪中不一定会做。但实际上除非凑巧,很难发一符立致雨降,所以一步不成再做下步,直至全部做完也未必会奏效。

此处所载步骤,是一种简化了的方式。在施行中,尚须插进章表等,而且在各科仪中上章表的时间占着极大比例。只是章表的程式为一般科仪所通用,科仪书中不一定全部记载。

这一科仪中在“开天门”后，循例即应是上章的仪式元，如果稍完备，则是由几个仪式元构成的一个小群。关于章奏，第六章已述及。

祈雨中，一次不下雨再催，催而不成再催之再三、再四，都不奇怪，甚至根本求不到雨的情形也在所难免。像北宋林灵素名气那么响，据《宋史》说主持祈雨不过“小验”，龙虎山真人法术那么高，《明史》评其“雨旸祈祷，间有小验”。小验而间，那概率看来甚低。因为毕竟风雨雷电并非由我所作。为了提高祈祷的成功率，道门中流传着一种类似气象谚语的歌诀，如《盘天经》、《雨旸气候亲机》等，有的科仪书中且直接抄有类似内容。所以道门中在施法中实际也糅合了若干气象科学知识。首先指出这点的，为贺圣迪[1]。

祈雨仪中往往掺杂一些从古代巫术中继承下来的遗法。如宋代祈雨时犹有造土龙一类汉代遗法，景德三年，又颁有司行“画龙祈雨法”。这些皆载于礼典。又让老百姓捉蜥蜴，养在水盆中，以为感应。当时没那么多蜥蜴，不少人家便捉壁虎充数，壁虎不习水，所以多被淹死，一些文人记而讥之。不过，此类做法当时反对的人并不多。连道学家程颐也信以为蜥蜴会降雨、降雹，在《二程遗书》中堂而皇之地辑入语录。道教祈雨仪的做法，当然也受到朝廷所颁之法的影响，而且它本来就保留着若干交感巫术的遗法。前面提到过烧蛇燕，就被人掺入月孛祈雨法[2]。又清代苏州地方的月孛法中，至有裸妇人

---

① 《道教风雨术》，《世界宗教研究》1991年第2期。

② 参看[元]陶宗仪：《南村辍耕录》卷二七《讥方士》。

之举。[1] 盖月孛裸女像，以妇人入坛，有模拟的用意。

祈雨在道教法术的大型法事中举行较多，雨过多成涝，则要析晴止雨，也是比较常见的。至于如星宿失度、彗星出现、地震等等大灾出现，也有祈禳仪。不过一般它们的施行没有定准，而且多由朝廷出面，一般民众不得而与，影响面不及雨旸祈祷来得广泛。

二　道法的大类之四：治病和遣瘟

道教初起时，都曾用符水治病联络徒众。及张陵创道，有病首过[2]，为其重要特征。在以后的宗教实践中，治病一直是重要内容。而治病的方法，有用药料的，有用气功的，也有用符咒法术的。至于集体性、地域性的传染病，古人称为瘟疫。道教法术中专门有送瘟一项，系对付瘟疫的重大法术活动。

（一）对疾病成因的矛盾解释

道教的思想和方术，素称杂而多端。仙道贵生。养生治生，为道门所长。自己养生有得，又加以治人疾病为功德，所以道门中善于诊治疾病，于医于药有专门研究的，历代多有其人。然而，在道门中，符水法术治病仍是常规。因此就对疫病的态度和方法而言，道门中是科学与玄想，医技与法术并存，且相互渗透、相互混杂。科学和宗教玄想的混杂，集中表现在对疾病成因的对立解释，即既从人体本身的机理上去解释病因，也从鬼神作祟去说明致病之由。

---

① 参看[清]顾公燮：《丹午笔记》。

② 首，自首，即主动（向三官）坦白过失并求宽大。

道门中多名医，他们信道修道，追求做神仙，所以仍保持着鬼神信仰。然而，他们从养生、研药、施治的实践中，引出了对疾病成因的具有科学精神的解释。晋代的葛洪主要从人的形神关系上去解释生命现象，由此又得出了一系列治病保健的主张。他说：

> 夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也；形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣；方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣；气疲欲胜，则精灵离身矣。夫逝者无反期，既朽无生理，达道之士，良所悲矣。[1]

由此，他主张平时谨于保养，有病及时施治，且反对信巫祭祷以却疫的做法。

葛洪对于医药学下过功夫研究，先是抄集《玉函方》一百卷，后嫌其太多，非有力者不能尽写其方，集其精萃为《肘后救卒方》三卷，方中所用"率多易得之药，其不获已须买之者，亦皆贱价草石，所在皆有。兼之以灸。灸但言其分寸，不名孔穴，凡人览之可了。其所用或不出乎篱垣之内，顾眄可具，苟能信之，遮免横祸焉"。[2]此方又称为《肘后备急方》，后人已有增益。读其方，皆为寻常疾病的对症施治。用的药物都是易得之物。大抵说来，个别方法，杂有巫术因素（如用女人月经衣服治男子交接过劳阴卵肿）但基本上都是对症施药，不少方

---

① 葛洪《抱朴子内篇》卷五《至理》。

② 《葛仙翁肘后备急方·序》

现在看来仍信而有征。比如治疟疾方中有用青蒿煮汁的方法，今人受其启示，制为青蒿素，治疟功效不亚于奎宁而成本低得多。葛洪此方在祖国医药史上多少占有一席之地。

道教中如葛洪那样的医药家历代都有。早于抱朴子的如华佗，晚于抱朴子的如陶宏景、孙思邈，都是在中国医学史上鼎鼎大名的人物。至于一般懂医药、精岐黄的道士就更多了。在他们的治病实践中，也是钻研和运用药术，而少杂鬼神之说和神秘方术。比如陶宏景著《养性延命录》、《神农本草集注》、《名医别录》等，大抵都不取鬼神之说。他与葛洪相似，都从人的机体本身的素质和调养上去讨论健康与否：

> 夫形生愚智，天也，强弱寿夭，人也。天道自然，人道自己。而胎气充实，生而乳食有余，长而滋味不足，壮而声色有节者，强而寿。始而胎气虚耗，生而乳食不足，长而滋味有余，壮而声色自放者，弱而夭。生长全足，加之导养，年未可量。《道机》曰：人生而命有长短者，非自然也。皆由将身不谨，饮食过差，淫佚无度，忤逆阴阳，魂神不守，精竭命衰，百病萌生，故不终其寿。①

由此得出的结论，自然是合理调养，加以药饵、气法导引等以祛病延年。

与葛、陶等相较，孙思邈的医疗实践更为丰富厚实，对于诸病原由的分析也更加具体，如他认为：

---

① 陶弘景《养性延命录》卷上。

夫百病之本，有中风伤寒，寒热温疟，中恶霍乱，大腹水肿，肠澼下痢，大小便不通，贲豚上气，欬逆呕吐，黄疸消渴，留饮癖食，坚积症瘕，鹫邪癫痫，鬼疰，喉痹齿痛，耳聋目盲，金疮跌折，痈肿恶疮，痔瘘瘤瘿，男子五劳七伤，虚乏羸瘦，女子带下崩中，血闭阴蚀，虫蛇蛊毒所伤，此皆大略宗兆。其间变动枝叶各依端绪以取之。又有冷热劳损，伤饱、房劳、鹫悸、恐惧、忧恚怵惕，又有产乳落胎，堕下瘀血，又有贪饵五石，以求房中之药，此皆病之根源为患，生诸枝叶也。不可不知其本末。①

病有本末，则治病应攻其本，及其末。他编纂的《千金备急要方》为古代医学中的瑰宝，曾产生过久远的影响。如此等等，都说明道教的治病方法中，科学思想和科学方法占有重要地位。

然而，在道教内部，对疾病原因作鬼神视的，毕竟占着主流，别说专以符咒治病著名的正一等符箓道派，即使就是葛洪，也不全部否认鬼精致病的解释。他曾说：

不得金丹，但服草木之药及修小术者，可以延年迟死耳，不得仙也。或但知服草药，而不知还年之要术，则终无久生之理也。或不晓带神符，行禁戒，思身神，守真一，则止可以令内疾不起，风湿不犯耳。若卒有恶鬼强邪，山精水毒害之，则便死也。或不得入山之法，令山神为之作祸，则妖鬼试之，猛兽伤之，溪毒去之，蛇蝮螫之，致多死

① 《备急千金方》卷首。

事，非一条也。

抱朴子以修炼金丹服食为主要道术，对于符咒治病等等，不怎么看重。但在对病的解释中保留了恶鬼强邪、山神作祟等的观念，也便不能不肯定用符咒法术来护身护命的做法。而与他同时或稍前的一些符箓派道士，便对鬼神病人的观念更加强调。比如自东汉以降的天师道，以及晋王纂传授的《太上洞渊神咒经》，都系统地以鬼神布毒解释疾疫流行。以正一派的《女青鬼律》言，对于致病之鬼载之颇详。不过它与《太上洞渊神咒经》都将鬼王们的行毒施瘟解释成凡间无道，所以天降灾疾以示惩诫，也都强调惟有信道行善，才能消弭灾患认为疾病皆由鬼神所致的观念长期流布，成为治病即治鬼的法术的观念基础。

从鬼神致病的解释出发，道教中发展出系统的以符咒及其他法术手段对付致病之鬼的方法。然而前面说过，道门中多名医，重养生，主张平时固本培元，有病及时对症施治。不仅整个道教，表现出这种治鬼和用药相混杂的情形，便是同一道派的治病实践也往往二者兼行。比如北极天心派，便是典型之一。他们相信，健康之本，在于培养本元。

师曰：人生于世，妄汩身心，痴迷躯体，不能运旋摄养，所以风寒暑湿伤于外，淫欲酒食贼於内，是使一身四大，真炁衰则力弱神惫，精髓一摇，元气不固，瘟疫之病所由生也。若夫人能谨起居以避寒暑，节饮食，养幻躯，绝淫欲，以镇元精，是真心而修上道，自然形神俱妙，炁血光华，将见成真飞举，又岂患恶毒之病而求制

伏之法耶！[1]

同时，此派又称病亦可由鬼神造成：

> 师曰：神鬼之说，盖始以祖师收六天鬼王，五部鬼神乃吹妖散毒之邪人，非阴魄之鬼也。今祖师以收其五部而归正，故总摄瘟司也。但五部之鬼，自受祖师誓约之后，归心正道之久，故张元伯以忠信位雷府直符，赵公明以威直充玄坛大将，余皆为酆都丑狱之酋长，皆不复为妖也。近世人心邪佞，妄祀淫祠，自取非横，鬼由心生，病由妄起。故下土妖党血食之鬼受诸祭而肆行毒害，非五部受制之后果复妄作也。[2]

说致病之鬼已非五部之鬼，盖至于北极天心派活跃的宋代，原来的疫鬼中的张元伯、赵公明神格已起变化，被目之为正神，故在观念上便另辟新说，认定是其他鬼物作祟。其为鬼物一也。对病因的两重解释，决定了该派在行法中，便以符咒法术为主，兼用药物，呈现出法术与科学相伴的奇特现象。

我们这儿的讨论自然以法术为主。

（二）符咒治病的庞大系统

道教初期的传播，符祝治病是重要手段。太平道的办法，已难得其详。正一盟威道的治病方法，则稍存梗概。据《三国志·张鲁传》引《典略》，该道派有“为病人请祷”之法，书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其

---

①② 《无上玄元三天玉堂大法》卷二四。

一沉之水。谓之三官手书。《典略》评论说："实无益于治病，但为淫妄。然小人昏愚，竟共事之。"足见于病虽无益，信之者却甚众。该法的具体做法，《正一法文经章官品》和《赤松子章历》都提供了一些资料。

《正一法文经章官品》有治风毒癞疾、收癫痫、收目病、诸毒、主收耳聋、主收齿颊痛病、治肿痈鼠漏、治风痺痿、治久病淋露、治疟疾、治呕逆咳嗽、治产生胎妊、治喑哑等分科——涉及内、外、疡、五官、神经及妇产诸科——施治的条目，又有玉女医疾、收先祖病子孙、治男女百病、治众疾等笼而统之的治病方法。这些，都见于该书的目录。因为当时的人们将疾病看成是鬼神、精怪作祟，也可因遭受别人咀咒而无名恶疾缠身或夜梦惊悸，所以官章品中的其他法术，也颇与疾病收治有关，比如"收土公"一项中便有这样的内容：

> 若病，肌肉消尽、性命垂困，请天官扬秩君官一百二十人，君吏一百二十人合治之。若久病著家，请须臾君官将一百二十人合治之。赤天食炁君官将一百二十人主收家恶鬼为祟害者。

这儿没有说什么病，但大约是沉疴不起，情形甚为严重，推断是土公鬼作祟，所以治病的方法，是找准土公鬼这个对头。天官扬秩君、须臾君等官将便成了对付土公亦即对付疾病的职司神将。赤天食炁君则管家恶鬼。大约家恶鬼与土公鬼都能致病，或相勾结，所以连类而及，将克治它的官将一并列在后边。此后又有"主收勾星狐狢之精并收疟阳方君将一百二十人"，收精怪与治疟并为一谈，也正表明收妖和治病的一致。

该书卷三《主治解咀咒》，将“病积日不差”等归委于中了诅咒，所以即以解咒诅为治法。

从《正一法文经章官品》中看，正一道给道民治病初重“解罪”。卷三《主治男女解罪》，多次提到“天下男女百病，致在苦心神思道即差”。苦心神思道，即静室中守一思道。这种简易的心理疗法与静养休息对某些疾病或者有效，但也不能包治，所以，个人静养不愈，即“思道者复不差”，便有更进一步的诸神上章之法。这类章奏《赤松子章历》中保留了部分格式。其中《疾病医治章》格式为：

> （某人）顷日已来，染疾，恐没溺生路，诣（臣）；求乞章奏三天曹，愿为拔赎。比旬日已来，寒暑不节，腠理失所，或当风卧冷，致招此疾，或五刑三灾谪罚。但以愚塞不知，将何省理，上请五方生气以济医治。特愿太上无极大道、太上老君、诸君丈人、天师君、三师君、夫人，慈父圣母，留恩省念，赐以道气，覆荫（某）身。谨谒天曹，上手天医、太医君吏十二人下，为（某）身随病所在即为救疗。上请治病功曹十五人，为（某）上请天曹，削除（某）前世今生所犯罪源，五脏之中，四肢百脉，皆蒙愈差。次诸东方青生气，南方赤生气、西方白生气、北方黑生气、中央黄生气、并下（某）身中。又上请解考君、度命君、益算君、防民君、诛殃祸君、游罗大将军、地境大将军，各收邪精故气疫毒之鬼，令病者痊复云云。所请天官，依三会言功迁赏，不负效信，恩惟太上分别云云。

此章奏中的天师君、三师君、夫人等，大约是三师三夫人逝世

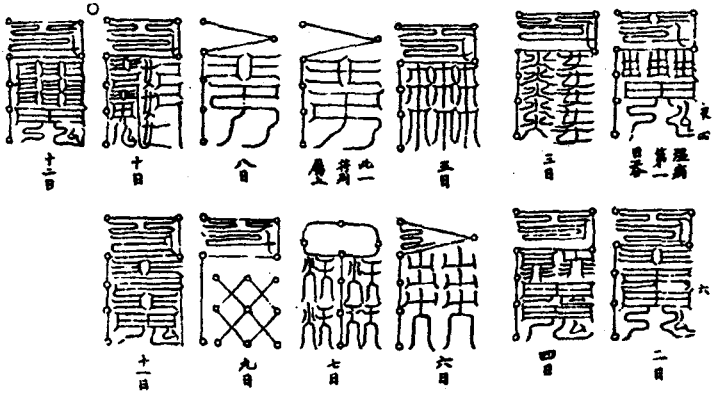
后有所添加。但章上给天官，又称“依三会言功迁赏”大抵仍为汉末之旧。章中所言，为染疾不愈，“恐没溺生路”云云，足见病已深重。为之请祷的当为专门的神职人员，故称“诣臣求乞章奏”。至于治病的神吏，则有天医太医及治病功曹等。这些名称后来为灵宝等道派所沿用。除乞求专司医职的神灵之外，章中提到解考君是专门视察人、神功过的神灵，度命君，是主司人命中灾祥的神灵，益算君，是主司给人添寿的（算，原指算筹，此特指寿命的时日，据说，一算合三天，又说合五天）。对他们的祈求实有悔过罪业，请求赦免的意思。至于诛殃祸君、游（天）罗君、地境君等，是当境的神明，当然也要请他们合力对付邪鬼了。此章以外又有《疾病困重收灭灾邪拔命保护章》、《扶衰度厄保护章》等，也都专为疾病而设或兼及治病。

正一派除用符水章奏等以外，亦用气禁之术。气禁术，又称禁咒，是念咒与发放外气治病的方法，是杂有气功术的巫术，大约是古代的祝由科中的一种。《抱朴子内篇·至理》：“吴越有禁咒之法，甚有明验，多炁耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而已不染。又以群众行数十人，皆使无所畏，此是炁可以禳天灾也。或有邪魅山精，侵犯人家，以瓦石掷人，以火烧人屋舍。或形见往来，或但闻其声音言语，而善禁者以炁禁之，皆即绝，此是炁可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暂经过，无不中伤，而善禁者以炁禁之，能辟方数十里上，伴侣皆使无为害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以炁禁金疮，血即登止。又能续骨连筋。以炁禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不入。若人为蛇虺所中，以炁禁之则立愈。”该书和《后汉书·方术列传》，都记载了善于禁咒的闽人徐登、

东阳赵炳的事迹。看来吴越之地素来有此巫术。不过此术的流行，并不限于吴越，中原和楚地亦皆有流传。正一道吸收了此项法术，《正一三五盟威箓》中有四部气禁箓，四部气禁，主要是治病，其中的壶公法，尤其明显。壶，即药葫芦，壶公卖药，又精符，《神仙传》中记载了他的事迹。不过此四部禁法的具体方法，已不知其详。正一派的章奏中有请五方之炁注人人身以治病的内容。所谓注气，亦为气禁中之一术。盖术者可径称以内炁布于病人，亦可吸外气如五星之炁再布于病人。可以肯定，正一法中，符水、祝咒、章奏和气禁已浑然相配，成为一个大系统。后世的各派，具体的符咒、方法不尽相同，但治病的法术，与之相近。

道教的符咒治病，六朝以后有进一步发展。主要表现为符的因症施设，越来越细密。道藏中有《太上洞玄灵宝素灵真符》三卷，云系唐翟乾佑所传，卷上、中题陆先生，卷下为杜广庭所补。陆先生，应即陆修静。三卷皆为治病符，及相应的炼气思神和咒语。此书载治病符五一五幅，广泛涉及瘟疫，伤寒、寒热、头痛、腹痛、腹胀、腰痛、背痛、疟疾、卒中恶(卒死、中风等)等病，同时尚有“解迷惑”、“开心强记”、“安魂魄”、“解悲思”等治疗某些精神与心理疾病的符，每一病症又细分为若干症状与病因，各设为专门符咒。用符的方式则有吞服、焚灰服及镇贴等。

这些符常以一组多枚的形式出现，多枚符，有的细分病症而设，有的是递次连服。比如一套十二枚的瘟病符（见下页），使用时，“初觉似瘟病，便作桃汤服此符，令汗出。良久进一枚，止于三枚不汗，至七枚、九枚，即得汗，便轻愈。不差者，第二日服第二符，相次吞服，无不效者。书当向王方王



相日书之。”①

该书中符与咒相辅为用，亦有奏章以加强其效。比如治疟疾符，有祝辞与之配合：“登高山，望寒水，临虎狼，捕疟鬼。(咄)！饮汝血！汝何不疾去。吾家有贵客，字为破石，头如西山，躯如东泽。不食五谷，只食疟鬼，朝食三千暮八百，一鬼不尽，守须索，急急如律令！”咒的内容显然是赶疟鬼滚开。

病情严重时，则要再上章奏：

上言：谨按男子(某)，素以胎生肉人，百官子孙，千载有幸，得奉清化道气扶持，从来蒙恩如愿。肉人于行多违，招延罪考，(某)年若干岁，以(某)月日忽患疟疾，连日发动，头脑疼痛，寒热嘘吸，不下饮食，发动之日，气息垂尽，转加重剧，大小惶怖，无复情计，驰来诣臣求乞救治，

① 《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上。

不胜肉人婴此疟疾在可哀愍，谨为伏地。

此章仍以“于行多违，招延罪考”解释致病根由，目的在祈祷求诸神将疟鬼赶走。

本来，古代巫术中有祝由之方，道教形成时吸收了其中的观念和部分做法，前面谈到的喝符水，禁咒治病都是表现。祝由演变成道术，更加系统。同时，社会上祝由术仍在流传，与道教的符咒平行发展。不过，道教毕竟是人为宗教，其术的系统完备皆非民间巫师能望其项背，大抵六朝以后的禁咒术常托于天师①。至于宋元以降的祝由科皆受道教影响，采纳道教的符咒及施行方式。明清时流传于社会的《祝由医学十三科》便是显例。

《祝由医学十三科》，又称《祝由天医学十三科》。其书借轩辕黄帝的名义颁布。据说宋淳熙戊申（1188 年）由黄河堰上掘出，明景泰中徐景辉得而传之。然此类事未可确考，只可知它约于明后流传。

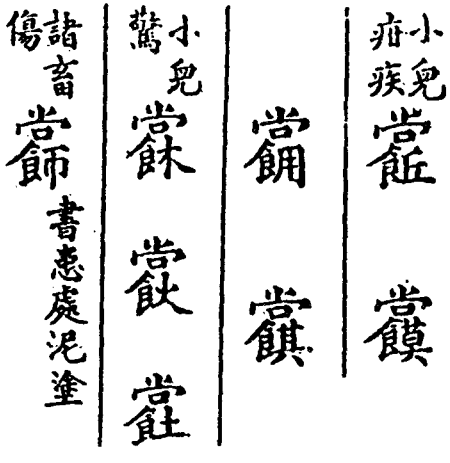
所谓“天医”，已见前引《赤松子章历》，是道教中传之已久的神仙。天医分为多种，宋代或此前已然。南宋灵宝派斋醮中召天医的符有：召风科天医符、召大方脉天医符、召眼科天医符、召产科天医符、召小儿科天医符、召外科天医符、召耳鼻科天医符、召口齿咽喉科天医符、召伤折科天医符、召金簇科天医符、召疮肿科天医符、召砭热科天医符、召书禁科天医符。② 征之《祝由天医学十三科》其目为：大方脉、诸风科、胎

① 参看孙思邈《千金翼方·禁经》。

② 南宋·宁全真授《灵宝领教济度真金书》卷二三。

产科、眼目科、小儿科、口齿科、痘疹科、伤折科、耳鼻科、疮肿科、金簇科、书禁科、砭针科。

二者排列次序稍异而科目相同，惟后者砭热作针砭，似更确切。十三科的分目，是依据着宋以来医学中对科目的分类，并非道士的发明。只是医家辨证施药，道门及会此祝由科的民间方士依病施符咒罢了。



祝由十三科，多用诸符字，字形中多尚、食等字拼合。涵谷山人体真子在卷首的《序》中称“此法以‘尚’字为将，‘食’字为兵，‘谷’字为先锋，施之百病无不应手立愈”。按此类符字，神霄派的功曹多用为号(见上图)，然而并非专用于治病，数量也远非祝由十三科的庞大。但可以看出后者对神霄法颇有尊奉和发展。书中又有《崇恩真君圣诰》，称“派流两地，迹显龙兴”云云，即道门中习见的萨祖宝浩。萨祖即萨守坚，北宋末

縛送功曹一百二十人　定名功曹一百二十人　玉曆功曹一百二十人

南宋初人，自称得张虚靖、林灵素和王文卿三人之传，其道派为神霄支脉西河派。萨守坚以咒枣治病出名，所行雷法，怪异有过于王文卿。大约元代，他的名声甚响。元杂剧《萨天师夜勘碧桃花》便派他为收妖主角。祝由科入其宝浩，也可证尊奉继承之意。

《祝由十三科》的祝词鄙俚，是其在民间流传的标志。比如冶疮的咒云：

咒曰：日出东方，苍苍皎皎，杳杳茫茫。金童玉女，委我收疮。一收不要疼与疼，二收不成脓与血，三收不成疮与节。急散急消，莫待来朝。急消急散，莫待来直。神笔到处，万病消除。吾奉太上老君急急如律令敕。

又其治骨硬(骾)时，让人喝符水，咒云：

此碗化为东洋大海，咽喉化为万丈龙潭，九龙归洞。吾奉太上老君急急如律令敕。

辞句的鄙俚，正适合在民间流传。行祝由科的不必是道士，不过其书全袭道门符式，也尊奉道门中祖师，所以道门中也认为同宗了。

（三） 对传染病的隔离措施和神异做法

古代医药水平低，对传染病不易控制，所以一旦发生传染病，人们恐惧、无奈，在求医无效或无钱求医的情况下，往往转而求神求巫，或求医与求神双管齐下。这样，道教的相关法术便有了用武之地。这些传染病中，最吓人的是尸注，又称鬼注、尸瘵、痨瘵，即现今所谓肺结核病。称它为注，指其传染性，可以由此注向彼，称尸注，则因其病人死后，其尸犹有传染性。葛洪《肘后备急方》云：

尸注鬼注病者，葛云，即是五尸之中尸注，又挟诸鬼邪为害也。其病变动，乃有三十六种至九十九种。大略使人寒热淋沥，恍恍默默不的知其所苦，而无处不恶，累年积月，渐就顿滞，以至于死。死后复传之旁人，乃至灭门。觉知此候者便宜急治之。

对于此病，道门中一向重视，葛洪、孙思邈诸人的辨症施治之方属于医学，此不具论。单说在法术之中，相关符咒发生甚早，及于宋明时代的道法文献中，则记载了以法术为主，稍采医药的科仪。其中以《无上玄元三天玉堂大法》和《道法会

元》中的《紫庭追伐大法》最为完整。

宋代的道士，已经知道尸注是由某种“小虫”引起的。道书指出，本人酒色饮食、忧愁怒喜，真气丧失紊乱，此“虫”便乘虚而入。所谓“虫”，道士曾猜测它有六代之传。所说的“六代”，大约是据病症由轻至重划分为六个阶段，相应的“虫”便有六代或曰六虫，其形状被设想成“如婴儿有长毛”（第一代）“如乱丝”（第二代）“如蚁子、蚊子，或如血片”等（第三代）、“如乱丝，或如猪肺或如蛇”（第四代）、“如鼠，又或身如小瓶儿状，而无表里，又或如血片形状”（第五代）“或如马，有两条，云是雌雄，又或如飞禽”（第六代）。按肺病的祸首是结核菌，道士云其为“虫”，虽不确切，已差近事实，因为毕竟指出它是由致病生物引起的。至于形状，多数与显微镜下的形象差之甚远，不过也有“血片相似”等等说法有点接近真相的。不知是多猜偶中，或是道士们确有今天被吹得沸沸扬扬的“特异功能”，能察其形？

肺结核病，曾让医家束手，病家视为绝症，古代能痊愈者实在要庆幸自己生命力的顽强。本世纪末，找到些特效药物，才算有了它的克星。然而就在笔者坐着修改文稿时，偶翻1998年3月28日的《文汇报》，第7版上有《谨防结核病死灰复燃》，云此症近年在全球又有回升的趋势。据世界卫生组织报道，目前，全球有两千万肺结核病人，每年全球有三百万人死于结核病，每七名成人死亡者中有一人死于肺结核病。看来直到目前，仍是威胁人类生命的大敌，更不用说道教治病之术兴旺的宋明或更早的时代了。况且，道士们在其法术中，多少也有一些符合实际的认识。除了上述对传染病原的认识外，他们对断绝其传染源的必要性也有正确的看法。如玉堂

法中有断屋传、衣传、食传的说法，看来是总结了一些实际经验的，先看屋传：

> 师曰：废宅空房，人迹罕到，年深日远，病炁犹存。盖其屋空，室塞不通，阴幽郁结，邪炁不散，患毒常存。凡启户开门先入者受其毒，神衰者被其祸。初染之际，毛发森然，脊膂寒耸，此其验也。①

肺结核可以通过空气传染，说它病炁犹在，患毒常存，确如其论。

再看对衣传的认识：

> 师曰：夫衣传者，生人与患者同卧，或因衣服所以熏染成疾。盖患者既死，以衣裳帷帐卧具器皿熏蒸秽炁，蛊寓其间，吝财之家或留为用，贫下之家难以更易，因而稔成其祸，岂不哀哉。其于受病之时，夜卧不宁，精神颠倒，遗精梦泄，盗汗寒热，凡邪炁客于皮毛，经一月不治则入于骨骼，两月不治，则邪炁已入脏腑矣。②

病人衣物粘菌，固可传人，至于一月、二月云者，或是观察病情发展所得的片断经验。衣传之外，又有食传：

> 师曰：夫食传之治法，因与病人饮食汤药余残之物误

---

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷二三。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷二四。

而食之，则传其病炁于心腹，亦能成病。大抵食传犹可治，惟传屋传衣则邪炁中入也深，则人受之亦重，不易为力也。食传者病人未死，盖其病炁传之未全，为可治也。苟治不早，久亦难治，稔为大病，不可不知。①

上述屋、衣、食传之说，认识大抵是正确的。可惜的是建筑在这些正确认识基础上的措施，却是用符咒法术去"隔断"。科学的颗粒在宗教的重压下未免黯然失色。

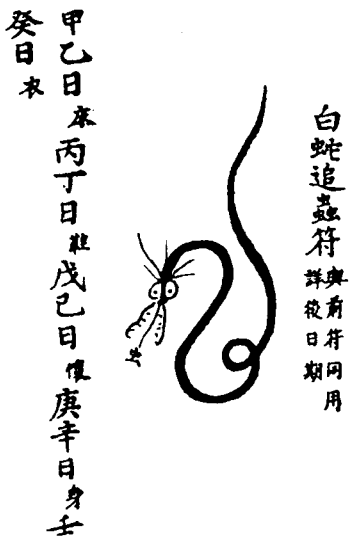
以符咒法术去隔断传染病而辅之以药的做法《紫庭追伐补断大法》十分典型。所谓"追伐"是搜寻清除尸注之"虫"，"补"，是给病人培养本元，恢复元气；"断"即隔断其传染源。为完成追伐，科仪中专门构设了搜虫、追虫的神将，以及相关的符咒。在追时，先画好《追虫符》等备用。

凡行用以男左女右，手剪去指甲，用肥皂、符和乳香汤洗手，兼专将符同化入于水盆中，以手捋符灰、洗七次，须要净帛绢巾拭干，所以安魂定魄，拘制尸虫。用符之时，存金光烁烁在于香炉中，以茶托盛手熏之，师念诸将追摄咒诀，行用取效。②

在施行中，边掐诀，边咒《追摄咒》，不过关键是《追虫符》为白蛇吞虫之象。并且注明，用此符时当知劳虫所在之方：甲乙日在床，丙丁日在鞋，戊己日在怀，庚辛日在身，壬癸日在

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷二四。

② 《道法会元》卷二一七。



衣。——显然这种机械排列并不切合实际。与追虫的同时，也用药熏：

好雄黄(三钱)、茜草(二钱)、欵花(二钱)、去参(三钱)、百部(三钱)、艾叶(三钱)、信石(半钱)、雌黄(半钱)、雷允(五钱)、厚朴(五钱)。①

右已上药物罗作末，以香炉有盖者封固，上留一小孔出烟，患人以纸塞鼻，以口开吸其烟入腹，治疗咳嗽发热骨蒸，如久则少吞清米饮，一日三次，虫死疾愈。加以百

① 《道法会元》卷二一七。

部，芜荑、仁参、苏木，镕蜡和，摊纸上，同前药加用熏之后获有效。①

此类方，抄自《圣济总录》等书，姑不论其实效如何，总算是对症下药，与法术有所不同。伐虫，乃是清除劳虫的方法，选五月五日（所谓毒日），用药、符、咒一并施用：

凡男女患斯瘵疾者，多是五心烦热，身燥痰咳，喘逆气速迫急，茶食少思，体倦神疲，行止坐卧不堪，以致药饵不时，故弗治焉。伐虫者，要以五月五日午时为准。何以午时为准然？午时其煞在申，天罡在寅，故寅申对宫是为煞，其时行兵破贼，百发百治，采药为美，故谓此也。每用伐虫符，诵《天蓬大咒》行道。②

五月五日，古人素视为毒日，所以有种种辟毒的方法。南方的龙舟竞渡，几乎全国共行的饮雄黄酒，挂艾人、菖蒲剑，都是专治毒物的措施。由此这端五节便转而成了诸毒倒楣遭困的日子。所以道士有一番据于术数的推测。依十二地支排成一周，定午为南方，子为北方，寅在子偏东第二位，申在午偏西第二位，处于穿过圆心的同一直线上。天罡为正气，主杀伐，与申之煞气相值，于是尽显煞伐之机，为对付毒虫的大好时机。推测用术数，施法用符咒，此法的虚幻性已可概见。具体伐虫，先选用白雄鸡一只煮熟，纳入《白蛇符》，然后：

① ② 《道法会元》卷二一七。

以木葱一茎五寸许，一头置鸡口，一头入患人口中，五更子丑时用之引其虫入鸡腹中。若五更后天将明，以苧麻一茎系鸡颈下，不令出走。待日间破碎鸡腹虫热油内煎，庶不走逸为美。①

鸡为阳物，所以古人岁末要画鸡于户以辟鬼。用它来食虫，又是合其食性。所谓一物降一物，鸡是虫的克星。然而现在要对付的是肉眼见不到的"虫"，用煮熟了的鸡去治它，只不过是一种模拟法术。后面的油中煎炸同样如此。这种做法岂能有效？

伐的同时，也用药，即《圣济总录》中的玉龙膏：

青蒿子（二两）、白槟榔（二两）、制龟甲（半两）、赤茯苓（半两）、地骨皮（半两）、豆豉心（二合）、柴胡（二两）、白术（半两）、木香（半两）、牡蛎（半两）、人参（一两）、当归（三钱）、朱砂（一钱）、生干地黄（一两）、虎头骨（斫开酒炎黄赤色一两）、苁蓉（酒浸经一宿炙一两）、鳖甲（汤煮，去皮裙，酒浸黄赤色用之）。②

这方儿灵不灵，且不来分析，但其方法，毕竟依于医学，与法术不同种。只是此类科学的颗粒，被包裹在法术之中，是没有机会验证和成长的。

（四） 断瘟与遣瘟

瘟疫，指集体性、地域性爆发的恶性传染病，前面已经提

① 《道法会元》卷二一七。

② 《道法会元》卷二一八。

到《女青鬼律》、《太上洞渊神咒经》都提到有专司瘟疫的鬼神。按照上述诸书的说法，瘟疫流行，是上天对下民无道的一种惩罚，诸瘟神是受到太上老君、道君等尊神节制的。瘟神们有时也会不听指挥，妄自施毒害人。因此，对付这些瘟神们的手段，可以是很严厉地斥责乃至追杀，但又可以是“和”之了事。不管是追杀，是“和”，其目的都是让瘟神们离开，倒不一定非得将之剿灭不可。大约是古代瘟疫经常重复性地出现，人们一次次地用巫术如大傩将之驱赶，但总无法绝其源头，这种痛苦的经验在人们的心理上未免投下瘟鬼可赶可遣却不可杀绝的阴影。

对于瘟鬼“断绝”的措施，在《神霄断瘟大法》中有典型的表现。此法载《道法会元》卷二一九。以高上神霄玉清真王长生大帝、三天扶教辅元大法正一天师真君、净明道师九州都仙太史神功妙济真君为主法，大抵是汇集正一、神霄、净明诸派的一些做法，将帅则有“神霄霹雳号嘿大将军钱(雄飞)，雷神散云历嘿使者陈(知常)，神霄断瘟灭毒大将姚(胜)，和瘟大将徐(士衡)，和瘟使者一行将佐吏兵”。法中用《斩瘟符》、《断瘟灭毒符》等等，派大将们去断灭瘟毒。然而对五方瘟神，只是斥他们“闻吾符命，速去千里，敢有违慢，即使腰斩，不管枉罪”，也没有赶尽杀绝的意思。且其中也有用《北帝和瘟宝章》，“断”中有“和”。

在这类“断瘟”的科仪中，包括有“隔断瘟疫”的措施，即以镇断瘟疫使本人不受传染的法术。通常在邻家有瘟疫时举行。择日奏申、行移诸尊神、神将处，请颁符命镇断瘟疫。用桃符五个，一面书断瘟符，一面书官将符，埋于相应方位。用新汲水一小桶，用墨笔书符在内，望病人家方向浇地画界，并

牒召神将守护，再以和瘟符烧于炉灶、池、井、水缸等处。“隔断”是用符咒替人绝其传染，从施行方法来看，显然无济于事。不过道士常要入瘟疫之家，近瘟疫之人，自己的安危便极须关注，得有点具备实效的法门才行，对此，传统的方法，是行气禁术，以后又加上存想服符及带丸散之类。葛洪曾记述一种仙人入瘟疫秘禁法，称：

> 仙人入瘟疫秘禁法，思其身为五玉。五玉者，随四时之色，春色青，夏赤，四季月黄，秋白，冬黑。又思冠金巾，思心如炎火，大如斗，则无所畏也。又一法，思其发散以被身，一发端，辄有一大星缀之。又思作七星北斗，以魁覆其头，以罡指前。又思五脏之气，从两目出，周身如云雾，肝青气，肺白气，脾黄气，肾黑气，心赤气，五色纷错，则可与疫病者同床也。或禹步呼直日玉女，或闭气思力士，操千斤金锤，百二十人以自卫，或用射鬼丸、赤车使者丸、冠军丸、徐长卿散、玉函精粉、青牛道士熏身丸、崔文黄散、草玉酒、黄庭丸、皇符、老子领中符、赤须子桃花符，皆有良效者也。[1]

这儿“思”指存思，乃是引寻诸神归(身)宫，体内气机发动的方法；禹步呼玉女等，则用禹步的“禁制”作用，呼神思神之法，要都为古代气禁之术的内容。诸多丸散，当是辟毒的药物，现已难索其配方。但它们总算是药物，或有灭毒、杀菌之效也未可知。至于诸符，恐怕除了给自己壮壮胆，别无神效。

---

① 《抱朴子内篇·杂应》

以后的诸派道法，大抵沿用这种符、药、气禁混合的办法，不过各有偏重。净明派用符咒，亦用散丸。[1] 神霄派则强调存想气禁。[2]

以上是断瘟的办法。对于瘟疫，古人有上天降灾惩罚下民的解释。所以凡它流行或未流行时预作准备计，都有些忏悔服罪，祈求上苍怜悯免灾的做法。具体到瘟神，便有所谓和瘟、遣瘟的仪式。

所谓和瘟，是与瘟神和解，卑辞厚祭，请它们离去。道法中有专门的和瘟醮。和而有送，以送其离去为主要内容的科范称为遣瘟，民间称为送瘟神。

和瘟的科仪，不知形成于何时，从前面提到的神霄断瘟仪中有“和瘟宝诰”，可以断定它成于宋代以前。《灵宝领教济度金书》卷二〇四，有《禳瘟疫醮仪》，对五方行瘟使者行三献礼并“再拜奉送”，便是和的基本方法：醮祭而送之离去。道藏中有《正一瘟司辟毒神灯仪》，“启建玄坛，修崇清醮”，为醮仪的一种，不过“香烟飘缈，霭空洞之云霞；灯焰荧煌，灿青霄之星斗”，以灯为祭，有其特色。内容则为稽首皈依无极大道，至心皈命五方行瘟使者，“仰启五瘟，尊神圣帝，愿回聪直，广垂济惠。元帅都天，留思一切。左右威灵，无诸凝滞。匡阜先生，和瘟却疠。收瘟摄毒，福及后裔。驻想云舆，来临坛治，保佑一家，永依神庇”。[3]此类和瘟醮仪，广行于大江南北。清代编定的成都、青城山一带科仪集《广成仪制》，便收有和瘟的醮仪

---

① 参看《太上灵宝净明天尊说御瘟经》。

② 参看《道法会元》卷二二一《神霄遣疫治病诀法·存变法》。

③ 《正一瘟司辟毒神灯仪》

多种:《和瘟正朝全集》,《洞渊正朝全集》及《伏魔匡阜玉敕全集》。第一种以醮祭五瘟使者为主,第二种从《洞渊神咒经》一系的科仪中演出,启请的尊神较广,但也有匡阜真人等。第三种以醮匡阜真人为主,称扬"庐山启教匡阜真人,驱瘟免难解灾迍,五瘟尽遥闻。恭诣虔诚,忏悔保安宁"。也是以忏悔谢罪,醮祭瘟君免灾为内容的。以匡阜真人为主要的醮祭对象,是因为他被视作和瘟使者①,能统帅诸瘟君。

和瘟的目的,是请瘟君不要在本地捣乱,高高兴兴离去。所以送瘟为和瘟的题中应有之义。不过宋以后逐渐形成一种以遣送瘟神为主要内容的科仪,其特点是造成"华船"送瘟君离境。一般说的送瘟神即指此而言。

以船送瘟,原起于今湖南一带,宋庄季裕《鸡肋篇》卷上云:

> 澧洲作五瘟社,旌旗仪物皆王者所用,唯赭伞不敢施,而以油冒焉。以轻木制大舟,长数十丈,舳舻樯柁无一不备,饰以五采。郡人皆书其姓名年甲及所为佛事之类为状,以载于舟中,浮之江中,谓之送瘟。

庄季裕活动于两宋之交。依其说,送瘟为湖南澧州的习俗。征之《道法会元》中的神霄遣瘟送船仪,祝辞中有让瘟神"齐登楚岸之舟,快返洛阳之道"的话,足见其仪起于楚地即今湖南

---

① 匡阜先生,据说为周人,修道庐山,故庐山又名匡山。不过宋以前的文献中没有他主瘟的说法。明代编定的《三教搜神大全》则称他"能伏五瘟使者为部将"。

湖北一带，澧州则其中一例耳。至于何以以舟送瘟，台湾李丰楙先生认为与古代龙舟竞渡以驱邪的巫术有关。[①] 如此则其源甚为古远。这儿要补充一点，中国古代有逐疫的习俗，即是大傩。傩为朝野并行的赶逐疫鬼的方法。商周时已著为礼典。汉代逐疫的主角为黄金四目的方相氏及所率十二神兽。宋代大傩扮金刚、力士、将军，汇合了道教系统的诸多神祇。大傩以赶逐为主，而送舟以温言卑辞且醮祭送谢为主，两者看似相反，而其使瘟鬼远离的目的则一。宋以后及于近代，送瘟仪式广行于大江南北，尤其是沿海沿江的省分，其社会心理基础即在于自古以来便有的逐疫做法，其影响已深深植根于民族文化的深层记忆中。

宋元时代留下来的遣瘟科仪，最完整的要算《道法会元》中收辑的《神霄遣瘟送船仪》。这一仪式在送瘟活动中，具有典型意义，所以我们要多费点笔墨，加以介绍和分析。

先介绍其科仪程式。

这一送瘟科仪，与其他醮祭活动，可以归属于一类，然而，又有其特殊性，其主要之处在于要“造船”并请瘟君坐船离去。一般醮仪在祭而求神常降临佑护；此仪则祭而求瘟君离去不再来降灾。所以其祭特称为饯——送别之晏。在科仪举行前先要“打造华船”——纸扎的船，关于船，后面还要讨论。——然后依科施法，其步骤共五个关目：

1，步虚洒净　这是登坛作法的一般步骤，可以略过。

2，焚香启告　启告的神祇十分广泛，从神霄玉清真王长生大帝合雷霆三省、历代祖师、开江造河祖师、地司神将，以至

① 李丰楙：《东港王船祭·遣瘟送神卷》。

于本身所佩箓上将吏等等，同时关白酆都、岳府、城隍、土地、门神、功曹等等一切神祇。因为瘟疫的发生是大面积、集体性的，道门中素来又有瘟司代天行罚的观念，所以启告和关白的神祇多而杂，广罗三界诸神。不过这些神祇请来后接受供养，具有监盟和协助的性质，科仪的重点醮祭或曰饯别的对象，是各类瘟神。启清、关白的神灵"降"后，仍香烟供养如式。

3，献茶　献茶的对象集中在各类"瘟司行化王神，卦中占出一切鬼神"，即相信同瘟疫有关的一切鬼神。若依其职司言，他们都是凶神。同时"开江造河"的祖师也是不可缺遗的，因为瘟君借水路而走，开造之者当然备受敬礼。

4，祭献　这是送瘟的主干。做法是先让人捧着船在病人房中或厅上接受酒牲的祭献。而法师的主要工作，是劝各类神圣上船享受"华筵"。不过自玉清真王以至匡阜真人的下属，赴船是"证明拜饯"，而自五方帝使者以下各类瘟君，则是"受今拜饯"——享用完了必须上路离境。其中主要的便是瘟、蛊、毒、殃、诸类凶神。其一是太岁：

> 次焚信香，虔诚奉请立年新令魔王太岁尊神，左右三天符使、押瘟太保、主瘟朗公大伯元帅、行病使臣、天符使者、十二年王、十二月将，降赴华筵，受今拜饯。①

太岁，为值年之神，但又素被视为凶神。他手下便有行瘟的各类使者，自然要请之远离了。

其次是瘟、蛊、瘵（即肺结核病）三大类传染疾病的魔君

---

① 《道法会元》卷二二〇。

上船：

> 再焚信香，虔诚奉请天瘟、地瘟、二十五瘟神君，天蛊、地蛊、二十四蛊神君，天瘵、地瘵、三十六瘵神君，降赴华船，受今拜伐。①

其三是太岁瘟君手下的各类职司：

> 次焚信香，虔诚奉请七十二候使者，二十四炁圣众、行瘟大判官、俵药主事、行猪羊牛马瘟疫使者、疠毒使者、祛灾使者、地分神王、后土里令、风火郎君、麻痘娘娘、苦饮婆婆、发汗判官、乍寒乍热神君、箍头缚脑神君、行麻种痘神君、五种咽喉神君、赤眼泻痢神君、呕吐衄血神君、叉心钉腹使者、寒热使者，降赴华船，受今辞伐。②

此中七十二候、二十四炁，应当是太岁属将，一年分二十四节炁，每节三候即五日一候，共七十二候，是古来相传的对年历的划分，太岁是凶神，它们似乎也凶在一起。其余的凶神，或是瘟君的同道，如麻痘娘娘，其余都是瘟君的下属。其中的许多凶神应当是从瘟病的症状中各各构思而成。

其四，上述诸瘟神以外，尚要遣送各类白虎星、梦神等等一概灾神：

> 次焚信香虔诚奉请天殃、地殃、人殃、鬼殃神君；天白

---

①② 《道法会元》卷二二〇。

虎、地白虎、年白虎、月白虎、神君、日白虎、时白虎、六甲旬中白虎神君、五方丧车白虎神君；五方雌雄破射棺槨浴盆神君、三坵五墓神君、日间送怪神、夜间送梦神、依草附叶神、已来灾神、未来灾神、已布毒神、未布毒神、瘟司行化一该王神，降赴华船，受今辞饯。①

所谓灾殃神君从名称上即可知其与瘟的联系。至于"白虎"星君，是方术用语，前面已提及，据云推其年命，逢白虎星，便会遭其克，灾殃连绵及至损寿殒命，所以也得请他受饯离去。

其五，各种妖怪厉鬼，横死的近亲中熟悉来路的鬼魂，也都在拜饯之列：

次焚信香虔诚奉请五方山檀木鬼、四方庙社神祇、金银铜铁之精灵、台凳床炉之古怪，或为牛羊鹅鸭、或为衣物钱财、假公害私、拖钱负债、远年近日、我里他邦五方冤诅怨气大神，或自外来、或自内起、或家神勾引、或土地通同托梦送怪诸般鬼祟，阵亡枉死、连亲客亡、血河女鬼、为祸神鬼，请上华船，受今辞饯。②

5，焚船送行　饯别，是为了使他们离境，所以在一一将之请上华船受祭献之后，要请他们：

上体好生之德，下矜悔过之诚。挽和炁以致祥，转凶殃而作吉。伏愿鉴陈凡礼，束结身装，摆齐炁候王神，呼

①②《道法会元》卷二二〇。

唤儿郎子弟，收拾葫芦药，跳上画船中，相呼相唤水云乡，载笑载言蓬岛外。和数句临江仙曲，百千余里举头空；唱一声下水船歌，三十六湾弹指过。社令城隍齐断送，家神土地尽随行。逍遥径返于洛阳，便是神王安稳处。请离此席，毋辄越趄，奉送行轩，遨游前迈。①

瘟君何以要登返"洛阳之道"？大约是从洛阳的北邙山典故连想而至。洛阳的城外东北的邙山，又称北邙山，自东汉及晋代王侯贵族多葬于此。晋代已是"坟垅堰叠，棋布星罗"。②由之文人诗作，每引北邙山为坟墓之鬼区。东汉佚名《古诗十九首》有云：

驱车上东门，遥望郭北墓。白杨何萧萧，松柏夹广路。下有陈死人，杳杳即长暮。潜寐黄泉下，千载永不寤。浩浩阴阳移，年命如朝露。人生忽如寄，寿无金石固。万岁更相送，贤圣莫能度。服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。

邙山在洛阳东北，出东门而望郭北，正是邙山。由邙山之墓，而思及"下有陈死人"，再浩叹"年命如朝露，人生忽如寄"之慨，遂使北邙与黄泉捆绑在一起。后世，它更成了坟墓的代名词，人死之归宿。唐王建、张籍皆有乐府辞《北邙行》，注家以为言人死葬北邙，犹如《梁甫吟》、《泰山岭》、《蒿里行》的旨

① 《道法会元》卷二二〇。

② 《乐府新诗》卷九四王建《北邙行》题注。

意。王建词中有“北邙山头少闲土，尽是洛阳人旧墓。旧墓人家归葬多，堆着黄金无著处”的描述（或是他自己的设想），形容送葬之众曰：“高张素幕绕铭旌，夜唱挽歌山下宿。洛阳城北复城东，魂车祖马常相逢。”端的是旧鬼新鬼汇同之区。张籍词稍简，但也同是句句扣住死丧归葬：

> 洛阳北门北邙道，丧车辚辚入秋草。车前齐唱薤露歌，高坟新起白峨峨。朝朝暮暮长送葬，洛阳城中人更多。千金立碑高百尺，终作谁家柱下石。山头松柏半无主，地下白骨多于土。寒食家家送纸钱，乌鸢作窠衔上树。人居朝市未解愁，请君暂向北邙游。

“地下白骨多于土”，“寒食家家送纸钱”，北邙山真的成了人生无常的象征，惨愁阴怖的鬼区了。

北邙成鬼区，所以有点文化的人士便由此生发开去，将之看成瘟鬼的老巢，请它们快返洛阳之道，回到老家去，人鬼分途，各得其所。按汉代的“百鬼”，包括了各种害人的鬼怪妖精在内，并不一定专指人鬼。北邙为人鬼聚落，未必与瘟鬼之家同科。不过自东汉以来都将鬼怪与“六天故气”联系起来，可以任指一切戾气、邪气以及死葬乱离的一切厉鬼。唐宋以后，“鬼”的概念与妖、魔、精已有分化，说鬼便多联想起人鬼。所以北邙鬼区与群瘟之家混合而一。至于“洛阳”与楚江悬隔，非舟楫可通，在法术中则不成障碍：鬼神之舟腾空飞驰，地底潜行，原是看家本领。

明清以后，“北邙”的典故，在人们记忆中渐渐淡出。所以像《广成仪制》这样晚出的科仪书，便不再让瘟君返回洛阳，而

是请他们遨游汪洋大海，去寻蓬莱仙岛。

在这般欢歌劝送下，想来诸瘟去意已决，所以捧船于室外，一把火烧尽，法师则望燎存思众鬼已乘火光离去。不过为保险起见，仍要掐南斗诀，存想六星如流金火铃，炎炎放光，念："火铃炎炽，洞焕八方，万神侍卫，永断不祥，急急如丹天流金火铃律令！"南斗为南方至正之炁，如此作为，是以正祛邪，以阳驱阴，防止群鬼去又回头。就此说，拜饯之余，又加以押送了。

送瘟的道具，船是不可少的，主要的一种。据前面引庄季裕的记载，本来澧州送瘟用木船，至神霄仪中，则用小船可捧于手，应为纸船。从目前的资料看，近世送瘟主要有木船、纸船和茅船三种（以草或稻、麦杆扎成）。在部分少数民族地区，也有用竹箩、木板等漂流物代船的。船的建造，务必逼真，特别是木船，最近真船，上面的设施，也一一与生活中的原型相切合，与人间享乐之具相切合——人以心度鬼，所以请鬼享受的全是富有人情、为一时一地人们所追求或心中艳羡的玩意儿。近代福建的送瘟船，竟然有专用于鸦片烟的设施和"佣人"。同时福建地区又以各类脏物代表瘟疫，将之装入船中。《中华全国风俗志》下篇卷五记"出海"亦即送瘟云：

> 出海一事较普度尤为重要，以杉板制一船，壳糊以彩纸。船中陈设极多，综言之，凡人世应用之物，无不备具。惟其物皆雏形之模型，若三寸之火腿，一寸之猪头，酒坛如鼻烟之壶，烟盘如火柴之齿，宁式之床，大如翠鸟之笼，沐浴之盆，大如印色之盒。种种物器，无不精巧而可爱。又有纸制男女仆婢二十余人，各司其事。有一婢一仆，专

伺鸦片烟者，一以通条刺烟枪之管，一以挖子爬烟斗之灰，其形状栩栩欲活，阅之令人绝倒。此船身长约二丈四尺，宽约四尺二寸，有帆有舵，有篷有锚。董其事者，预泊船于台中州之大桥下，同时坛董，取木桶二，置于神前，顶礼膜拜，至无量数。金鼓杂奏，僧道各念其经咒。遂取猪血、狗血、鸡血、牛血等血，暨腐败之肠，臭秽之布，种种恶物，杂投其中，然后以神道签字之印条，封贴桶盖，必严必密。彼谓神道用乾坤袋拘捕之疫鬼，皆收容于桶中，故其郑重如此。至于出海时，鼓乐前导，长爷矮爷，步行以从。列炬数十，照耀于前。挑桶者必用精壮之少年，绝迹飞行，速如驿马。道中如有人触着此桶者，此人必死于疫，故出海时，行人远观，无有一人敢逼近而观者。既至天桥下，则置桶于船，时潮方涨足欲退，乃解缆令其随潮出海而去。

从这些情形看，送船具有典型的模拟法术性质。至于其送行的办法，一漂于江、海，一焚于火。一般来说沿江海多漂于水，但间亦焚于火；内陆离河远的，多用以焚化，间亦抛入东流水中。这里除了因地制宜的因素外，尚与仪式中或仪式前用杯筊等办法讨得的“神示”有关。比如清光绪十八年的《澎湖厅志》云：“(船)造毕，或择日付之一炬，谓之‘游天河’，或派数人，驾船游海上，谓之游地河，皆维神所命焉。”焚或漂放惟神所命，但两种方式皆以将瘟神送走为目的。且就本初的意义来说，瘟神是坐船漂走的，所以某些地方的道士在焚或将船漂走前，舞动船儿，使有如破浪而行的气势。流传于浙江宁波、台州一带的拔茅船的仪式中，在请瘟神们登上以竹篾为

架、稻草或麦秆扎成的“茅船”接受饯别之后，由道士引路，两个乞丐抬船尾随。先是模仿船起航状起舞，再是模仿船慢行状而舞，继而抬船顺三圈、逆三圈快速地“跑船”，意为船在快速行驶。紧接着“跑船”，乞丐将茅船快速肩至村外河旁焚毁或掷于水中使之氽走。[①]

遣瘟仪式广泛行于中国南方。这一法术针对的对象是瘟鬼。在个人或地区集体性瘟疫发生时，它便有了施行的机会。不过，驱逐疫鬼是自上古以来便广行于民间的礼俗，遣瘟的形式也与之相仿。不少地方不管疫情是否发生，都定期地举行送船送瘟的仪式。这样此项活动便具有了鲜明的民俗特征。它在南方的汉、壮、侗、瑶、仫佬、苗、土家等民族中都曾经举行过。只是各族叫法不同，壮族称“调瘟船”，侗族将之结合于“扫墓”活动中，土家族叫“旱龙船”，瑶族称“送瘟鬼”等。从各地方志的记载来看，各地区对此种习俗的称呼是很不一致的，如湖北省孝感县一带叫“打鼓送瘟船”，巴东县一带叫“放瘟船”，广东省阳江县一带叫“遣花船”，广西融安县一带称之“纸船玩洞”，四川省合州县一带称作“送瘟船”，彭山、云阳、定远等县一带则叫“清醮”，台湾地区则称作“王醮”等。[②] 这种种不一的称号，恰恰体现了它的民俗性和广泛性。

三　道法的大类之五：度亡破幽

宗教的一个重要功能，是对人的临终关怀。而这关怀

① 参看《吴越民间信仰习俗》，上海文艺出版社 1992 年 459 页。

② 黄强：《中国江南民间“送瘟船”祭祀活动研究》，《中国民间文化》第十集，1993 年，学林出版社。

的重要背景是给死者安排一个超脱恐怖忧惨的归宿的出路。基督教是让人经炼狱上天堂，佛教让人往生西天极乐世界或者下世转生为富、贵、善性之人。道教也有自己的一套做法。

仙道贵生。道教对生的追求，对长生成仙的向往，正反映了对死亡的恐惧和厌恶。汉代以前，中国传统的死亡观念中，认为人死变鬼，住在幽都。幽冥界黑暗可怕，屈原的《招魂》中便描绘过这样的情景："土伯九约，其角觺觺些。敦脄血拇，逐人驱驱些。参目虎首，其身若牛些。"在幽冥世界中的鬼魂，也要吃要喝，所以子孙后人都得祭其鬼，否则其鬼"馁而"——要饿肚子了。鬼都会在哪里呢？在九幽黄泉。汉代出现泰山治鬼的观念，于是有死后魂归泰山的说法。汉至六朝的道书中又称死后魂归太阴，要经五岳的勘考。除了生前修仙有一定火候的可以暂过太阴，经太阴炼形后，可以白骨生肉，成为尸解仙，其他鬼魂则无望重新做人。不过，大约战国之前，中国人已设想，死魂除下冥界，尚有上天的一途。战国曾侯乙墓内棺的漆画中有奇异鸾凤，以乎即为伴送死者上升所设。汉代马王堆汉墓帛画中更有贵妇走过升天之桥的场面。这些情况，正是道教各种与超度亡灵相关的科仪所由建立的传统文化背景。

东汉佛教传入中国，佛教对六道轮回及相关的地狱的构想，部分地渗透到道教，关于轮回，阎罗王等的观念也都被整合到传统的幽冥观念中去，在其科仪中也有若干表现。

依照汉以前的观念，人死了之后，魂归泰山，尽管有少数人可以上天堂，升仙界，但多数鬼魂必须受祭；失祭则会向人索酒食，闹些事故让人觉察。所以汉代的巫师，在丧葬中所重

的是人鬼分途，所谓“墓门解除”、“解除复连”[1] 都是有关的法事。当家有灾殃，被推定为鬼（包括家亲）索食，则或祭（家亲）或赶（外鬼）。这些巫术包含着满足鬼魂的某些需要的内涵，但主要是为活人的安全而做，与东汉末至南北朝的道教中发展起来的各超度、安慰亡灵的科仪不同。后者的施法主体和目的指向都直接是亡灵以及他们的“生存”环境，期望由之造成相应的、预期的变化。这是道教超度亡灵的相关法事的基本特征。

在长期的发展中，道教中有关度亡的法术形成了庞大的体系。依仪式的分别，有忏仪，有转经仪，有斋仪，有醮仪，有施食仪，有炼度仪，后二者相合又称祭炼。这里只择要介绍其中若干种。

（一） 度亡斋

在度亡的法事中，斋法是最早成熟的。本来斋法是灵宝派的特长。南北朝时《灵宝无量度人上品妙经》（简称《度人经》）云：若已成真人诵此经十遍，则有“回尸起死，白骨成人”之效。若是常人诵经十过，“诸天齐到，亿曾万祖，幽魂若爽，皆即受度，上升朱宫，格皆九年受化更生得为贵人”。这些都说明当时已有成熟的超度亡灵使之往生仙界，或重新投胎做贵人的思想。《度人经》及当时出现的其他灵宝经典，成为灵宝斋法的根本基础。刘宋时陆修静整理灵宝斋法，有三箓七品之目。《洞玄灵宝五感文》称黄箓斋目的在“拔九祖罪根”。明真斋，为道门人士所设，“学士自拔亿曾万祖九幽之魂”。到

---

① 墓门解除，汉代广泛流行的巫术，后吸收入道术，指在下葬时于墓前行厌镇方术，解除殃祸。解除复连，指行术不使死者晦气连累加害活人。

了宋代道书《灵宝玉鉴》卷一称：

> 三曰下元黄箓。星宿错度，日月失昏，雨旸愆期，寒燠失序，兵戈不息，疫疠盛行，饥馑荐臻，死亡无告，孤魂流落，新鬼烦冤，若能依式修崇，即可消弭灾变，生灵蒙福，幽壤沾恩，自天子至于庶人皆可建也。

如此黄箓斋是天子至于庶人皆可建的消灾斋法，其中包括超度旧魂新鬼的内容。但即在宋代，已经突出了黄箓斋法的度亡功能。南宋白玉蟾便称黄箓斋的功能在“济生度死，下拔地狱九幽之苦”。宋以后编定的灵宝科仪书中，最详尽的也是度亡、炼度等有关的内容。

灵宝度亡斋法，依其仪格，排场宏大，内容节次极为繁复。唐杜光庭《太上黄箓斋仪》中专用度亡斋（斋主为自己亡故亲人设）九卷，普度幽魂迁拔斋五卷。宋代的金允中将度亡斋稍加变通概述于次：

> 宿启之日，斋官道众备威仪至靖室，致词请法师升坛行事，立幕上笺，建坛开启，进拜素车白马章，至晚拜酆都拢皋章，告下救苦符、拔幽魂符、九龙符、生天箓，次发玉札神虎将吏根摄系荐魂仪，及一切孤魂礼灯行事。
>
> 正斋第一日三朝朝真诵经行道。早期进拜通天救苦表、开通道路章。静夜破狱，摄召正荐魂仪，及一切孤魂归位，咒食，引孤魂于茨郭斛筵，广行咒食，听法闻经，伺候炼度。
>
> 正斋第二日朝真行道。晚朝拜上沐浴炼度章，炼度

一切孤魂。法师升座说戒，传符给箓，度化登升。

第三日正斋，朝真行道。晚朝拜升度亡魂章，炼度正荐亡魂，说戒传符，度桥超化。斋后拜言功朱表，告下三简，降圣，设醮谢恩。醮毕，还戒纳职，解坛散席，送师彻幕投龙。先就坛瘗土简，退入靖，礼成，交贺如式。[1]

从上引灵宝度亡斋看，包括了多种章表文移以及诵经、礼拜在内，近尾声时，尚有投龙简仪，内容甚为丰富。但其中心是炼度正斋亡魂，兼及一切孤魂。其中用的各类章表、符札，在《灵宝玉鉴》及《灵宝领教济度金书》等大型的科仪书中都有载明。

（二） 九幽斋醮和灯仪

《道门定制》卷六列《九幽斋》，称系“燃灯破暗，解救亡魂”。所谓九幽，实指九重地狱，依方位分别是东方幽冥，南方幽阴，西方幽夜，北方幽酆，东北方幽都，东南方幽冶，西南方幽关，西北方幽府，中央幽狱。九幽斋法由来甚古，其初型在陆修静之前，道藏中有《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》一种，系六朝时灵宝派经文，以元始天尊名义，解释地狱中囚徒饿鬼受苦的缘由及解脱之途，且传出《九幽玉匮罪福缘对拔度上品》，即使鬼魂拔出九幽地狱之法，大抵燃灯九笺，灯擎九尺，上照九天，下照九地无极世界，启诸路天仙下界临斋。法师于九灯之下，绕灯行道。斋中有脱巾叩头搏颡（自击面颊）的做法，称“依诀涂炭”。此斋已有九幽斋的初型。但六朝时各类大斋品目中未加列人，似乎它用涂炭斋法，自身特点不

① 金允中《上清灵宝大法》卷一六。

显。在灵宝黄箓斋法中，有燃灯照九幽的内容。宋蒋叔舆编《无上黄箓大斋立成仪》卷一述斋坛设置中有云："择日建立斋坛。坛心三宝位上施帐座宝盖，中安神经。内坛设十方香案，幡、花、灯、纂，铺设如法（有图）。坛前左右分立六幕（有式），中置九幽神灯（或于天门上）。坛外四围依法燃灯（有图）。坛之东南铺回耀轮灯（有图）。坛之东北铺九狱灯（有坛）。坛之左序立炼度堂，供养炼魂圣位，坛之右序立神虎堂，供养摄魂圣位。坛之东南设受度堂（即斋主家九祖亡人位次）。遥对坛所。"由此可见九幽灯、九狱灯都是斋坛中的构成部分。以后破九幽的科仪突出出来，形成各类相关的斋法、醮法，且斋中有醮、醮中有斋。这儿且以《黄箓九幽醮无碍夜斋次第仪》为主，加以介绍。

1，此斋开始时，法师先启白、发关牒，表明欲求"拯罪九幽"之意，请城隍里司等一干神众共证斋功。宣念完毕，以钱马和关牒一起焚化。

2，召亡灵安灵座

排办香花桌子一只，召魂巾一条，请斋主上香。次法师执召魂巾，召请亡灵、启白（巾长一丈二尺以熟绢制成），然后威仪法事引亡灵入宅，灵座奉安。沿路一个道士捧净水盂，以柳枝洒净，消散秽气，并念《诸天内音大梵隐语》。

3，宣三皈依，礼十方

这是法师的宣白，施礼，不过却是代亡灵宣告的，或者是嘱亡灵宣告的，称：

宣告亡灵第一皈依无上道宝，十方上圣太上三尊。亿劫度人，先天立教，慈悲广济，普及群生，玉相金容，常

当信礼。志心皈依十方道宝，当愿亡灵起心回向，一切信礼。

宣告亡灵第二皈依无上经宝。十方世界宝藏灵文，玉字金书，龙章凤篆，三十六部，万八千篇，指引凡迷，超升道岸，行行灭罪，句句消灾，此世他生，常当信礼。志心皈依十方经宝，当愿亡灵心开悟解，受持转诵。

宣告亡灵第三皈依无上师宝。玄中大圣上古三师，正一真人，三天教主，十方世界，得道神仙，传法奉经，开度群品，是真父母，是大医王，此世他生，常当信礼。志心皈依十方师宝，当愿亡灵普上法桥，无有障碍。

完毕之后，唱礼十方尊神，请十方梵炁天尊及神仙诸灵官."接引此亡灵，往生神仙界"。

4，为亡灵虔心忏悔

忏悔罪业，是此斋的重要环节。因为据说，死者生前身、口、心业，是造成沉滞九幽的根源，所成必断其根苗，方有迁拔的希望。具体内容为：

志心忏悔，奉为亡灵忏悔身业罪。身业无边罪，种种益难重。举止去来间，滞染诸尘垢，华饰贪逸乐，傲诞世间人。今对大慈尊，一心陈忏悔，愿此身业罪，消除永不生。清净契神仙，永离三边界。

志心忏悔，奉为亡灵忏悔心业罪。心业无边罪，种种益难量。嗔喜并爱憎，一切从心起。嗜欲兼妄想，嫉妒世间人。今对大慈尊，一心陈忏悔，愿此心业罪，消除记不生。智识回开通，洞达希夷旨。

志心忏悔，奉为亡灵忏悔口业罪。口业无边罪，种种益难量。两舌及浮言，毁谤于经教。啖食有情物，窘辱世间人。今对大慈尊，一心陈忏悔。愿此口业罪，消除永不生。绝彼是非言，常演真经教。

忏悔后吟唱《三涂五苦吟》等道曲，说明亡灵生前万罪自此消除，三涂五苦全部消释，并与亡灵回向念善。

5，关九幽地狱灯

静夜引亡灵至九幽灯前立，关九幽地狱灯。这是宣告地狱关闭，亡灵不再入内。

6，拜酆都拔亡章

第二日早、午行道，至夜间行道时拜章。“临午如故。静夜行道，宣科至三启三礼毕，令道流一人就请三十六位上章灵官，上香茶酒果供养。次法师就位出官，拜酆都拔亡章。次读章。次遣官操状。次依仪大谢。次迎章于阶下，焚之。次焚章。颂回向念善退。罢散日初更散坛，一依常仪”。

7，替亡灵沐浴

为什么要沐浴呢？这是因为：

伏以黄泉冥漠，凝浊而滞染魂神；黑址幽阴，积秽而沉埋灵爽。昏昏长夜，难逐超升。是以太上慈怜，元皇悲愍，重洗涤尘劳之法，宣沐浴炼度之科。即使业纲断除，罪源蠲释。今则严陈宝室，洁备兰汤。没五香澡盥之仪，按三箓拯拔之格，奉请亡过（某）人，赴浴室洗浣，荡浊流清，事毕严装归位听法。

所以沐浴是听法的前提，沐浴之法，以小盆中放小杓搅动并念《沐浴度真咒》、《法水度魂咒》等，以象征之。

8，亡灵听法，为亡灵传授经戒

在沐浴完毕后，

> 次法事迎引亡灵，沿路令道士一名洒净水，念诸天梵言隐语，至三清侧，面向东北角，设香花桌子拜褥，以手炉小案子一面于香花桌子前，令亡灵于褥位立听法。

说亡灵三皈依，受九真戒。从初真戒的不杀不盗行平等心，至第九登真戒的尊奉师训，无有懈倦，每宣一戒都称"当来托生"各祥瑞富贵之处，誓不犯戒。

9，授真符白简宣九幽谍

这是授与亡灵各种符箓、手简，简括地模拟着人间授符箓的做法。为什么要这样做呢？科云：

> 天尊慈惠哀愍众生，乃召九光童子救苦真人，给付九真妙戒，金箓灵符，拔度罪魂离苦解脱，各遂超生道岸，身入光明。今则依按琼科传符授戒，亡灵既已参受神识，便遂往生。消殁后之怨憎，解生前之冤结。伏愿侍经玉女，护戒灵童，飞天神王，巨天力士，遍下无极世界九幽地狱之中，二十四曹，三十六府，当与亡灵削名黑簿，灭罪阴关，开长夜之幽扃，指无为之道路。九霄宫内常为游宴之方，八极天中永作逍遥之界。尚虑功德未备，法制有亏，更为亡灵告盟众圣，出九幽坛牒，证此斋功，金箓真符，庶明券验，冀灵仪而保执为身据以生方，地司无留滞之尤，

天界有优游之趣，分明领受威使闻知。

待礼毕，将亡灵符简焚化。

10，召无主亡魂沐浴受度

仪式拟前沐浴而稍简，召无主亡魂，是斋主和亡灵共具的功德。

11，破地狱

事先立二十四狱，以幡界定标示。

次法师与道众巡绕茭郭，《吟光明颂》："太上大道君，位处无为乡。宝光真童子，下理九幽房。悲嗟苦魂役，拔度痛哀伤，二十四门户，咸今闻宝香。灯明照长夜，愿消累劫殃。"

法师往地狱位破狱，逐次破了，即各各将地狱的幡子摘除，狱官牌位取走。

破完地狱，法师入茭郭门，吟唱《未央偈》，宣示鬼魂再不受地狱之苦：

九幽黑暗那堪往，到者雷同是罪人。
冥冥难得见光明，太上慈尊来救度。
大慈大悲寻声救苦来！（众和）：无上尊！
饿鬼穷魂皆解脱，冤家债主总欢心。
刀山剑树悉摧锋，炉炭镬汤俱灭焰。
大慈大悲寻声救苦来！（众和）：无上尊！
构置冤憎生地狱，回心欢喜是天堂。

至尊威力不思议，愿假慈光宣教戒。

大慈大悲寻声救苦来！（众和）：无上尊！

法师再吟《九幽苦神颂》，入鬼门（艮地）就座。

12，宣教戒

其中有开经、说业报等内容。

13，送亡灵往生

在宣教戒仪末，法师宣《往生颂》，然后由法事引往大门外，烧化给亡灵及孤魂的钱彩。

14，重上香火设九幽醮

此仪为九幽斋中的一部分。指斋场将毕，设醮犒劳神圣将吏，为常见的仪式元。然后送真灵，焚表，回向退坛。

上述九幽无碍斋有灯仪。但灯的作用不突出。上海地区现仍流行的九幽灯仪，灯的作用贯穿全场，一般由道众九人持卮灯，随法师指挥进退，绕场行法。同时，地狱的设置，由法师用米布画，上以彩色米书地狱名，与无碍斋的做法不同。科仪至破狱，由高功用剑尖划开狱门，以作象征。在其他地区的法事中，或以纸扎成酆都地狱形，科仪中由法师挑破。要之九幽斋醮不是简单靠祈求神佑，而且穿插着靠法师的法力，行模拟法术，以灯照幽，以法破狱。各地区做法细节有异，其大旨及性质则一。

（三）祭炼

祭炼是超度亡灵的大法，它综合了灵宝斋法的一些做法，但更强调法师本身的修为对解脱鬼魂的作用，是度亡法事中的重头戏。

祭炼后世或作济炼，或称炼度，按其内容实有祭与炼二

者。祭指给饿鬼施食，炼指以水火炼其神（魂）形（魄）后者才是狭义的炼度。

给科鬼施食的科仪，佛教称为放焰口，道门称为施食，斛食。饿鬼之说，起于印度，近代道门中部分道派称施食为“焰口”。所以以此为据，人们多认为施食仪系受佛教影响。笔者也素持此说。然而，考佛教焰口仪，实编成于唐玄宗朝以后，先是唐代开元年间来华密宗三大士之一的不空三藏，曾述有《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨》，后来有其徒阿阇黎节为《瑜伽集要焰口施食仪轨》，后世称施食为放焰口、焰口，其仪式即源于此，该仪轨属于密法。唐代密宗作为一个独立宗派，会昌灭佛之后已不见传承。但其法之一的焰口，却在宋代倍受重视，缕缕有高僧对之改编、增订，形成天机、云栖及原有的瑜伽焰口等不同的版本，广泛流行于社会。然而，道教给地狱囚徒饿鬼的施食活动远在唐代之前。唐初编成的《艺文类聚》卷四中有：“七月十五中元之日，地官校勾搜选人间，分别善恶，诸天圣众，并诣宫中，简定劫数，人鬼传箓，饿鬼囚徒，一时皆集。以其日作玄都大献于玉京山，采诸花果，珍奇异物，幢幡宝盖，清膳饮食，献诸圣众。道士于其日夜讲诵是经，十方大圣，齐咏灵篇，囚徒饿鬼俱饱满，免于众苦，得还人中。”今考其言实节抄《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》，此经现存道藏中。《艺文类聚》中称“讲诵是经”，即指《玄都大献经》。此经中又称：“三元斋日，皆须讲说是经，勤修礼拜，六时行道，香汤洁己，过中不味，内外恬夷，淡泊无为，不交人事，先授十戒，静心闭意，思神念真，想存在法。”可见已有完备的斋仪，同时又说：“中元教戒之日，玄都大献之晨，常须建福修斋行道，讲经，供养三宝，拔度亡灵，既此一时，地狱囚徒，咸蒙福祐。

遵则享祚，泄则祸臻。”所谓“建福修斋”包括施诸福供在内。如此，则道教施食远在中国佛教形成焰口仪轨之前。及唐以后，佛道两教交流亦多。敦煌文书中，发现有模仿道教符印的佛教符印，中嵌“不空”等字，应当是密宗僧人所为。如果以彼例此，当年编焰口仪轨时是否参考了道教科仪，大有研究的余地。

祭炼中“炼”的部分，称水火炼度。水火的来历，可以追溯到东晋，甚至更远。东晋末问世《灵宝无量度人上品妙经》序中称其经德有“回尸起死，白骨成人”一项，经中又有“死魂受炼，仙化成人”的话，应当即是炼度仪的源头。后来的炼度仪轨每溯至灵宝派的祖师葛仙公（葛玄），不是偶然的。我们在杜光庭《太上黄箓斋仪》中读到有“炼度形魂，出诸罪恼”（卷三六）和“炼神流火之庭，莹魄六阴之阙”（卷三八）一类话，看来，《度人经》的思想在后来的斋法中被继承下来。不过，据南宋末，《上清灵宝大法》卷一七称，唐杜光庭尚未行炼度之仪。看来，某种观念要创为科仪，尚须有一个过程。据柳存仁先生推测，在北宋神霄派的法术中已有摄召、破狱、炼度诸仪，至少在北宋末已经行炼度。[①] 到南宋时，炼度仪便迅速普及开来。当时对传统灵宝斋法下功夫整理的蒋叔舆所编集的《无上黄箓大斋立成仪》就有设斛炼度的内容。其余如《灵宝玉鉴》、宁全真《上清灵宝大法》、金允中《上清灵宝大法》等斋法书中都有这一内容。金允中说他“所见祭炼之书，不止数十本”（《上清灵宝大法》卷一三），足见其法之盛。

---

① 《五代到南宋时的道教斋醮》，载《和风堂文集》，上海古籍出版社，1991年10月版。

水火炼和施食仪并在一起后，或仍称炼度，或改称祭炼。南宋郑所南《太极祭炼内法》要算是保留下来的最为系统的宋代祭炼仪及理论文献。

元张逊《太极祭炼内法序》云："太极祭炼内法者，葛仙公祭鬼之法也。人死魂升而魄降，是其常也，其变也，则有魂魄不能升降而沦滞于昏冥之中，其饿渴之欲，幽暗之识，茫茫长夜，无有已时，是以仙翁悯之，在法中有祭炼之道。所谓祭者，设饮食以破其饥渴也；所谓炼者，以精神而开其幽暗也。至使沦滞之徒，释然如冰冻解，以复其本真，则其法大矣。"依张逊的解释，祭炼有祭和炼两方面，设饮食即施食是祭；另有以精神开其幽暗的"炼"，即水火炼度。它们的创始者都是葛玄，但实际上，"炼"的源头是晋代灵宝法，将之系为该派自奉的祖师葛玄未尝不可。郑所南对道教的祭炼和佛教的施食仪，都下过长期的钻研和整理工夫，在他看来，这两种仪式，原无什么区别，不同在于施行者及请施者信道、信佛有所差异。"从道家者，学仙公炼度，从佛家者，学阿难施食。一有肯心，不必问其从释从道也，均之为济度幽冥也。惟因其所好而入焉，则其自信也必笃，其用心也必专，庶可望其继久。"①

道教炼度仪，由于各派传承有异，呈现出多样化的倾向。我们在谈法术仪式时，已谈到炼度，指出比较自宋迄清的诸种科仪，发现它们有详有略，某些关目或置前或处后，但其大略，则无二致。假如我们采《太极祭炼内法》（宋郑所南编）、《丹阳祭炼内旨》（元王玄真编）《玉宸经法炼度内旨》（明赵宜真编）及《太极灵宝济度科仪》（清娄近垣增订）四种炼度仪的大略，

① 《太极祭炼内法》卷下。

可以这样概述其主要关目：[1]

1，建坛(或入靖)；

2，变神(为太乙天尊)；

3，破狱；

4，召魂(普召，召六道，神虎召摄)；

5，天医调治；

6，沐浴；

7，施食；

8，水炼、火炼(或加混炼)；

9，宣三皈九戒；

10，授宝箓；

11，亡魄往生天界。

水炼、火炼，虽则用水池、火沼，但在观念上则认为哪些只是为方便而设的外像。真正起作用的是法师自己体内的真水火。《太极祭炼内法》说："或问水火炼度之义。今诸家灵宝法中有水火炼度品，其说亦有数样，俱无深奥，私受炼度亦寡发明，予曰：'水炼之曰水者，非水也，吾精之泽也。炼吾之精而生彼之精，故化之为水而炼之焉。火炼之曰火者，非火也，吾神之光也，炼吾之神而生彼之神也。故化之为火而炼之焉。精亡神离，昔虽堕而为鬼，精生神金，今当升而生天。炼则度矣，不炼则不度也。故曰水火炼度。或不悟水火即精神之外名，如世人竟想以水为水池，以火为火沼者，可谓惑甚。若外象设外水火，却无防。'"在行持中，正体现了这点。如《玉宸经

① 关于炼度的仪式结构，我们在谈法术仪式的那一章已较详细地讨论过，读者可以参看，此处只作一般介绍。

法炼度内旨》中火炼：

> 焚火炼符，召主火神君，火府将吏、太玄左神，引魂聚集于日光境内受炼。师密运坎中真气如日轮，上升南宫，发炎炎流金之火，自天目而出，仍呵布成大火遍空炎炎，众魂欣悦，皆在其中育炼形魂，悉化婴儿之状。

又水炼：

> 焚水炼符，召主水神君、水府将吏、太玄右神，引魂森集于月华境内受炼。师密运离中真液如月轮，流降玉池为洋溢黄华之水，即以赤龙搅水，仍吹布成净霊汪洋，润泽众魂欣悦，皆在其中澡育精魄，即颜色膏润，体相端严。

显然，在水火炼度中，反映着道教内丹学性命双修，以心火肾水相交，以使形神俱妙的宗旨，这一点，与专修性宗的佛教很不相同。

炼度必用水火，也与汉代道教即有流传的尸解的方术有关。依照尸解的理论，道士可以托解化去，尸骸掩埋之后，暂过太阴，若干年后，白骨更生，肌血重新充盈，可得复活，并升入仙道。灵宝斋法中水火炼度又叫炼度更生门，显然是受这一方术的影响。而且，在尸解中，正有水火荡炼尸形一说，云北方五灵玄老君尸解之后七百年遭水劫，四十年后复经火焚，尸于火中受炼而起，化生成人，五色之云覆盖其上。（参看《云笈七籤》卷八六）水火炼度中正有此传说的影子。

炼度仪中水火炼的基础在法师自身的修为。倘法师气散

神昏，便无所措手。所以宁全真称："斋法莫难于炼度"。"夫行炼度之法，须明采纳，吞服三光正气，日精月华，吐故纳新，自身集召阳神，炼除阴翳，方可明炼度亡魂之法。"①

道教祭炼，是面对想像的鬼神世界的。法师凭什么"看到"和参与到幽冥世界之中呢？自然，法坛的布置，招魂幡、符箓的使用，法事进行中的音乐等等，都能创造一种"祭如在"的氛围。加上法师口念咒，手掐诀，更使整个法事添上灵奇神秘的色彩。不过，那毕竟是外在的，有形可睹的东西，他们用以"面对"无形世界的方法，佛教称为观想，道教称作存想，即是想像有那么回事。

从会启召神起，法师就开始了存想，特别到了法事进行中的变神、破狱、变食、水火炼度等等关键节目，无不依赖存想完成之。

施食的前提是召请太乙救苦天尊临坛，打开狱门，并洒甘露水给鬼魂解脱烦恼。道教的做法是，在坐炼之中：

> 仍想太一救苦天尊坐我泥丸宫中。兆即长跪密咒，乞放无边光明，下破地狱。遂见太一天尊放无边光明，灿烂闪烁，洞焕三界，朗照诸地狱，狱俱空，一切罪囚，悉皆出离。②

道教存想太乙天尊从泥丸宫下降，由坐炼内丹，神气混融入手。

从这些情况看，法师在施食过程中的思维是一种神秘而

---

① 宁全真：《上清灵宝大法》卷五九。

② 《道教仪范》，中国道教学院编印。

形象的宗教思维，他们不仅一般地“看到”鬼神，根本上就是用自己的想像召唤出构思出一个灵动的鬼神世界。这样，施食过程的起迄，实有强烈的主观想像的色彩。然而，这种想像，是在虔诚信仰的前提下发生的，存想者相信他们的想像是“真实”的，当他们将想像的内容（如天尊来临、鬼魂得度踊跃欢喜等）传递给善男信女时，信众的意识受到感染启发后，也会活灵活现地“见到”鬼魂形象。况且施食规定放在戌亥二时的夜间，此时坛场上灯莹莹，风凄凄，灵幡飘飘，道乐呜咽，梵吹低沉，其气氛足以使常人因恐惧而生想。民间相当一部分人相信施食，这不能不说是一个心理上的原因。

炼度仪在民间有相当的威望。一般民众在作度亡法事中，往往指明要炼度，而一般的太平清醮中，为保一方安宁，常要给孤魂野鬼施食，也要行炼度仪。适应不同地域和道派的特点，炼度仪有极多流派，除我们在以前提及的太乙、太极、玉阳、丹阳等科仪外，《道藏》中尚收到紫皇炼度。目前社会上也流传着多种科仪，据闵智亭道长介绍：“由于正一，全真以及地域流传的不同，现行科仪亦有多种。如：陕、甘、四川所用的是四川二仙庵刊本《太上清微济炼救苦铁罐鸿仪》，简称为《太上济炼铁罐施食》，江南有正一《蓬壶炼》、《太乙炼》、《斗姥炼》，斗姥炼全称为《先天斗姥炼度金科》；还有苏州一带用的《太极灵宝济炼科仪》，是清、乾隆三十二年（1767）经妙正真人娄近垣考订的本子。全真则用《铁罐炼》，铁罐炼全称为《萨祖铁罐炼度施食焰口》。香港全真道观用的是《先天斛食济炼幽科》，是广州三元宫清同治元年的刊本。”①

---

① 《道教仪范》，中国道教学院编印。

结束语

道教法术发展趋势

道教法术自东汉末形成自己的体系，经由南北朝的充实改造，呈现出多派纷呈的局面，历隋至唐，达到其全盛时期。唐皇室尊老子，自有其政治上的原因，前人论之已多。而其崇信道教的实际内涵，约有三途，一是玄理，以注《老子》为核心，广泛讨论道教哲学、教理，所以像李荣，成玄英，司马承祯诸人得到尊崇。二是长生之术，尤其金丹服食，在帝皇贵族乃至有财力的士大夫中蔚为风气，像张果这样的精于丹术的也被朝廷征召。三是各种驱神役鬼神奇变化的方术，所以像叶净能、叶法善以符咒出名的法师，也位居高官。后二种，正是我们这儿讨论的法术。道教的兴盛，一直沿续到宋代。北宋末至南宋，这一时期，道教法术有很大的发展，然而却又潜伏着由盛转衰的危机。

北宋末及南宋，传统的符箓道派从理论到实践都有过一段总结、整理的过程。比如北帝派的法术，整理成北极天心二十四品大法，灵宝派的斋法，整理成三百二十卷的《灵宝领教济度金书》及其他七、八种卷帙浩大的“大法”、“经法”。不过最为突出的，是北宋末出现了五雷正法，而且迅速扩展至诸家符箓道派。五雷正法是两宋道法发展的最重要的成果，也是自汉以来，理论最为周详的道法体系。自两宋之后，便没有过新的、足以与之比美的道法体系。所以我们说它是道法发展

的最后的重镇。

自元中叶以后，道教渐渐衰微，明清及于近代颓势更甚。不过，道教法术与整个道教，仍在绵延传承，近二十年来，且有复苏之机。这是道教法术发展的基本态势。

道教法术的绵延当然与整个道教的存在与发展有关。就道法本身而言，则是因为它有一些特殊的社会功能。

首先，它以某种特定的方式为信众提供着安全感。安全，是人类的基本需要之一。人们去求道法，大抵是在安全受到威胁或感觉安全受到威胁的时候，尤其灾害、疾病的起因被普遍看成是某种神秘力量作祟时，向道法寻求安全感的人会更多。就是说，基于对鬼神等神秘力量的信仰，在实际的安全问题没有完全解决之前，总会有人求助于道法。历史的情况不论，在现实生活中，生、老、病、死、灾害、失业以及由感情危机造成的痛苦，都会威胁着人们。这类威胁，从唯物论的立场看，是人们尚无力支配、反而受其支配的外部力量。然而，社会上彻底的唯物主义者是极少数，相信它们为某种现实手段无法控制的冥冥中的神秘力量的，却大有人在。因此，向道法祈求的，也不会完全绝迹。

其次，道教法术长期以来被当成从根本上解决现实的缺陷和理想追求的重要手段——当然只是宗教手段。人们在现实中过着平乏而充满周折的生活。宗教的功能，就在于为人们超越现实中的毛病提供一种玄想的途径。而道教法术，便是这种玄想的途径之一，或者说，是种种途径中，针对性最具体、操作性最强的途径。人希望延生，而实际上不能不死，于是有延生醮，有修仙术。人无法摆脱对个人来说是极为狭小的空间和短暂的时间的限止，却又希望加以摆脱，于是有飞行

九天，有跳出三界外，不在五行中的种种秘术。理想与现实的冲突当然可以通过科学实践、艺术创作等等手段得到表现及局部的解决，然而永远不可能彻底解决，也不可能要求所有的人都完全地沿着同一思路去寻求解决办法。因此，到道教法术中寻求解脱之途的，恐怕不会断绝——至少在可以预见的将来是这样。

再次，道教法术在长期的流传中，已经结合在中国百姓的民俗之中，部分已经成为民众生活习惯的一部分，与中国人的某些传统观念融在一起。比如中元节的祭祖和祭孤魂，每年或几年一度的太平清醮，小孩的禳白虎等等，在不同的地域，都有不同程度的保留。尤其超度亡灵的法术，信众不仅代代沿袭其事，而且同孝养父母的观念糅合在一起。一般信徒认为，亲人亡故，不做道场为之超度，便有违孝道，所以必须视家财厚薄，请道士做规模不等的道场。笔者在茅山等处调查，发现常有年轻妇女，为其母亲做破血湖道场。原因就在她们认为母亲为生育儿女而冲撞神明，女儿有责任帮她解除可能陷于血湖地狱的困苦。这种结合在民俗中的道教法术，会长期绵延不绝，是不难理解的。

正是由于上述原因，道教法术会长期沿袭，而且会再流传下去。

不过，就近年的情形看，这种流传，又伴随着一些变化。

首先，自五十年代以来，我国大陆和港、澳、台地区的道法发展，存在比较明显的差异。由于社会制度的不同，在港、澳、台地区，传统的道教法术，有比较多的保存。而在大陆地区，则变异较大。由于历次政治运动的冲击，道法失传的情形严重。八十年代末，全真道恢复放戒制度，九十年代初，正一道

派正式恢复授箓制度。这使道法的复苏有了较好的前提。由于中国道教的根在大陆,龙虎山天师府、北京白云观这些不同道派的祖庭有着巨大的号召力,所以台湾以及海外华人中的信道之士颇多来大陆接受放戒或受箓的。这样,使得大陆和台湾道教的联络增加,在法务上也加强了交流。但因为台湾目前尚未和祖国和平统一,它们与内地道教的差异仍然是明显的。中国政府已宣布了一国两制、和平统一祖国的方针,香港、澳门的回归且成为现实。以后即使台湾的和平统一实现,由于社会制度的不同,祖国内地和港、澳、台的道教组织不相统属,道教,包括其法术的发展,仍然会保持一定的差异。

其次,就大陆道教言,目前仍然处于复苏阶段,由于历史原因,在改革开放前约三十年间,几乎没有招收徒弟,道门中人才断层问题严重。老一代的法师年纪已高,现存的受过较正规严格训炼的老法师数量正逐年渐少。道门素有道不外传,一道不传六耳的传统,因此一位老法师仙去,他们掌握的道法,往往随之失传,至少尚未来得及教给徒弟的那部分会失传。而改革开放后,大约二十世纪八十年代初开始进入道门目前多为三十至四十岁的道众,其宗教修为、道法行持的能力比起先辈来尚有不及,尤其缺乏有号召力的领袖人物和优秀法师。自改革开放以来,中国道教协会筹办了道教学院,已有多届毕业生,最初几届学员现已成为各地道教重要骨干。上海、四川等地,也相继成立了道学院,采取学校教育和传统拜师相结合的办法培训学员,已经带出一批熟悉法务的骨干。这种收受道士的方式,本身是一种创新。不过,目前道教界的法务尚在逐步恢复阶段,有些流传于道众中的法术科仪文本,尚需进一步搜辑。至于道士在法术、科仪中能够具备自我创

新能力，恐怕还要走很长的路。

其三，整个道教法术面临着时代的挑战，正处于调整法术的种类、方法的过程中。这种调整，由于生产力的发展，民众知识水准的提高，近代以来就在不断进行。比如古代传说中，茅山道士收妖捉怪的名气极响，但笔者于1992年，访问茅山上两位近七十岁的老法师，他们都说自十几岁拜师起，就没有做过这样的法事。这大约与茅山临近南京、上海大都市，周围民众对“妖怪”的恐惧较轻、信之不深有关。再如，禳痘的法事，随着天花的消灭，也不会再举行。就当前内地道教界而言，超度亡灵的法事比祈禳类的法事举行的频率高得多。大抵随着生活中的矛盾的易于克服，相对应的法术便会逐步降低其施行频率，有的则退出历史舞台。这种带有时代特征的变化正在悄悄进行。不过，由于我们前面提到的道门中对法术、科仪的创新能力都很薄弱，要自觉地面对这些变化，在科仪上、法术种类上以及相应地在理论上应对这些变化，尚较困难。

总而言之，道教法术目前仍然存在，在相当长的时期中它会经历复苏——沿袭——调整的演变。它将和整个道教一起，在二十一世纪新的时代条件下，获得生存和发展的空间。

后　记

本书的写作，自1995年始，三易寒暑，但其资料和研究的准备，却要推至约十年前。1986年，完成了《中国道教文化透视》后，搞了一段道教思维研究，但很快便转到道教法术中来。原因是，道教思维中冥思、存想等等，往往与“通神”相联系，而这种“通神”大量地表现在其法术之中，不研究法术，很难理解其思维方式。大约从1988年以后，攻治的重点就放到法术中来。在十来年的研究中，连类而及，做过道教与民俗关系的研究，形成一部《儒释道与中国文化》，也做过道教法术对付的对象之一精怪的研究，写成《中国精怪文化》。至于法术研究的直接成果，在《中华道教大辞典》的《符箓法术分科》中得到了体现。另有一册台湾文津出版社出的《道教的内秘世界》，是专讲符、咒、诀、步的。本书在上述研究的基础上，综合地提出了一些看法，可以说是十年研究心得的总结。

道教法术研究，从事者历来很少。在整个八十年代，犹不过论文数篇而已。进入二十世纪最后十年，由零星的文章，到整本的著作，才陆续出现。尽管比起道教研究的其他领域来仍然薄弱，但对法术研究的兴趣正在增加，似乎已可感受到。这是一种可喜的现象。本书在二十一世纪初出版，或许能引起更多的讨论。假如那样，则可为更加深入的探讨提供一些

批评的话柄，和继续前进的路石。

本书是“道家文化研究丛书”之一。丛书由台湾的蔡文、黄胜得两位先生提供资助。借此之机，谨向蔡文、黄胜得两位先生，以及主编汤一介、陈鼓应先生，表示衷心的感谢。

全书原有40万字，应出版社的要求，在2001年正式发稿前抽去了10万字。抽下的文字，一部分可以独立成章，其中包括讨论道法与佛法、民间巫法关系的一章，及关于道法盛衰的大部分文字。今后还想写一部《道教法术史》，抽下的内容或可在那部书中与读者见面。因为抽去那么多字，实际上也顺便对全书作了又一次修订。

仲宇

2001年8月31日志于上海

建德花园丁香苑