

道法
平话
系列

刘仲宇◎著

第一
部

符
篆
平
话



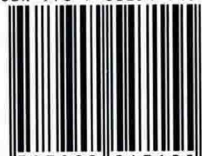
宗教文化出版社

符箓平话

道教之中，最秘的莫过于符与箓。符，基本功能在于召劾鬼神、镇压邪气，每临事则画一符或数符以行法。箓，是入道者与其教团组织确立皈依隶属关系的凭证。某些箓中，也嵌有符，符与箓相互配合，才能成就法术科仪。

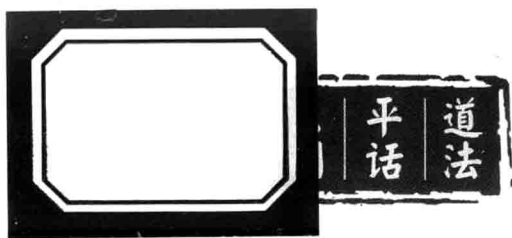
上架建议：宗教·道教

ISBN 978-7-80254-715-5



9 787802 547155 >

定价：25.00元



刘仲宇◎著

第一部

符箓平话



图书在版编目(CIP)数据

符篆平话/刘仲宇著. -- 北京:宗教文化出版社,2013.5
ISBN 978-7-80254-715-5

I. ①符... II. ①刘... III. ①道教-基本知识 IV. ①B95

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 100129 号

符篆平话

刘仲宇 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

责任编辑: 张越宏 yuehong5151@163.com

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 侵权必究

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 5 印张 120 千字

2013 年 6 月第 1 版 2013 年 6 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-715-5

定 价: 25.00 元

目 录

小 引	(1)
第一章 符篆的起源	(21)
一、关于符的若干传说及蕴含的观念	(21)
二、从巫符到道符	(26)
三、早期符书和道符的发展空间	(32)
四、篆的来源及宗教功能	(41)
第二章 符篆的流派	(63)
一、不同符篆流派形成的原因和表现	(63)
二、符篆授受的首创——正一符篆	(67)
三、符篆派的大宗：灵宝派和上清派符篆	(70)
四、符篆的创新和最后的重镇——神霄、清微及 雷法诸符	(79)
第三章 符篆的结构和解读	(83)
一、道门的“六书”	(83)

二、符字和符音	(90)
三、隐藏在绘符过程中的结构和赋义	(95)
三、符形种种	(102)
四、篆的结构	(109)
第四章 符篆的书绘与施行	(113)
一、与符法有关的几个因素	(114)
二、符的书绘	(122)
三、符的施行	(129)
四、民间风俗中常见的符	(141)

小 引

道教的法器中,重要莫过于符。张陵创正一盟威道之始,便着意造作符书;张角传太平道,基本的办法是让人喝符水治病,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,一种登录道士名籍,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。

这些法器,十分奇特。有弄不懂的斥为“鬼画符”,有鄙薄但又无法理解其事的,骂之为“连道士自己也搞不懂”。但是更多的人,却是对之既感到神秘,又怀着好奇。这是常人的心态。对于不懂的东西,第一步是想去搞懂他;一时弄不懂,暂且存疑,待以后自己学养提高了,或者下一代人下下一代人去解决。用了自己现在懂得的一点点知识,去乱加评判,不是实事求是的态度,也不是正确的为人之道。对于符箓,我所懂

得的也十分有限,不过愿意本着知之为知之、不知为不知的心态,与读者们做一番讨论。希望多少能向大家说个大概。

在展开正式讨论之前,我们先要说说几个基本的概念:符,篆。

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

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

洞神经卷第一:大有篆图天皇内文;

洞神经卷第二:大有篆图地皇内文;

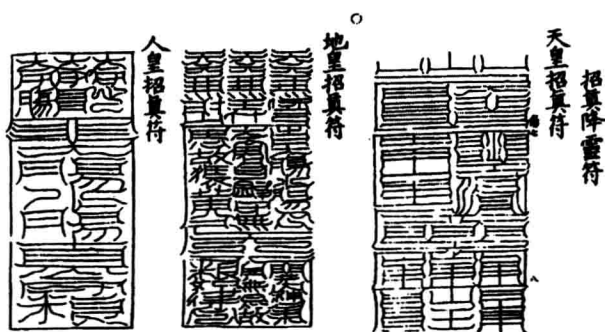
洞神经卷第三:大有篆图人皇内文;

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

② 文载《中国道教》1993年第2期。

- 洞神经卷第四：八帝妙精经上；
 洞神经卷第五：八帝妙精经中；
 洞神经卷第六：八帝妙精经下；
 洞神经卷第七：八帝玄变经上；
 洞神经卷第八：八帝玄变经中；
 洞神经卷第九：八帝玄变经下；
 洞神经卷第十：八帝神化经上；
 洞神经卷第十一：八帝神化经下；
 洞神经卷第十二：三皇斋仪；
 洞神经卷第十三：三皇朝仪；
 洞神经卷第十四：三皇传授仪。

上引三皇经派的经箬，严格地说，以箬为名的只有一至三卷，而后边为经书和仪范。但可以清楚看出，《洞神八帝妙精经》里所载的为召将、镇邪等用的符，而非箬，也不能混称符箬。此



《洞神八帝妙精经》中的符举隅

后陆续有人将符称为“符箓”，甚至于某些专业的讨论道符的著作、讲义，也取“符箓学”之类的名称，而仔细看其内容，实不及于对箓的解释，而只集中于符。此类将符的名称双音化却不顾及箓的情形，近来似有泛化之势。

众所周知，任何一项学术研究，基本概念的明晰是最初步的要求，因为只有这样，才能确定自己的研究对象之内涵、研究范围之外延。尤其是现代学术研究中，是基本的规范。将符混称为符箓，不仅仅学理上不够精确，而且遮蔽了对真正的道箓的认知，更不用说研究了。将符称为符箓，遂使人不知有箓，不知箓与符的区别。所以，符、箓、符箓三个概念不可不辨，而因为符箓是复合词，是两者的总称，所以我们只要辨清符与箓二者，其他的也就差不多能自明了。

符与箓为什么不能混而为一？因为本来它们就是相互联系又相互区别的。

从共同的方面说，都有非常突出的神秘色彩，被认为是可以指挥天兵神吏的信物。符的功能，基本的在于能召劾鬼神。召是呼之而来，听候调遣。劾的原意是审讯。古人认为如果有无妄之灾降临，必有邪恶鬼邪神作祟，所以要召来面责，查明“事实”之后，“或杀或遣”。^①持符者本人不必是神仙，但一旦据有某种神符，那么即使是地位低于颁符尊神的鬼怪和小神，也得听命于他。《后汉书·方术传》载东汉费长房学仙不成，却得其师传授的一张符，“以此主地上鬼神”。有了这张符，费长房对于社

^① 葛洪：《神仙传·葛玄》。

公、水神皆可随意支配；为非作歹的妖精对他也不敢稍有违抗。但费长房后来将符丢失，群鬼于是将其杀死。可见鬼怪和小神在费长房面前一度俯首帖耳，并非畏惧他本人，而是畏惧和服从他手上的符，因为符是鬼神世界权力的凭信。由于世间的权力崇拜幻化为神仙世界的等级制，因此，作为权力象征的符也就能赋予持有它的人以超常的能力。在人世间，兵符体现着最高统治者对于军队的绝对指挥权；在鬼神世界，道符则使法师具有了崇高的不可抗拒的法力。而道箓，则为人道者与其教团组织确立皈依隶属关系的凭证，一旦加入其教团，那么其所信仰的各类神吏才会听从调动，所以三十代天师张继先对于其法箓的功能极度推崇：“吾家法箓，上可以动天地，下可以撼山川，功可以起朽骸，修可以脱生死，大可以镇邦家，小可以却灾祸。”^①

同时，某些箓中，也嵌有符，是为箓上之符，正如《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。”在法术的施行中，某些法，例如上章奏，必须授过一定阶别的箓者，才能主持，某些特别的法术科仪，则必须有特殊的法箓为资格。比如规定“法与箓相背，则不灵。如行天心法，合受三五都功箓，行雷法，合受高上神霄箓，行灵宝法，合受紫虚阳光箓及灵宝中盟箓”^②等等。而在实际的行法过程中，法师每需用符镇坛、召将，发符遣发等，如此符与箓相互配合，才能成就法术科仪。

① 《三十代天师虚靖真君语录》卷一《开坛法语》。

② 参看《道法会元》卷250《太上天坛玉格下》。

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

一切万法莫不以精炁为用，故二仪三景皆以精炁行乎其中矣。万物既有，亦以精炁行乎其中也。是则五行六物莫不有精炁也。以道之精炁布之简墨，会物之精炁，以却邪伪，辅正真，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇五方。然此字本于结空，太真仰写天文，分置方位，区别图像符书之异。符者，通取云物日辰之势，书者，别析音句詮量之旨，图者，画取灵变之象。然符中有书，参入图像，书中有图，形声互用。

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

而关于篆，则在“谱录”这一义项中加以说明：

录者，条别神明位次、名讳，八景及内音之例是也。谱者之为用，众生或谓生死之理倏然而有，倏然而无，如彼草木无所缘起，故述本宿，因令其得悟。录亦是条

牒名领，以付学人，令其领录存思，以自防保举人身以升天也。大洞所明，即上皇玉录之例是也。

按，此处所称，是泛指一切神仙谱录而言。谱录是讲神仙的出处来历，而其中的录一项，又有特别的含义，即将有关神灵的名讳位次等颁予学人，让他们领到录后能够存思其神，则能护身，且最终保举其人升入天界。这一“录”，与道箓实出一辙。

如果说这里是泛论，则也有专论道箓的：

箓，录也。修真之士，既神室明正然摄天地灵祇，制魔伏鬼，随其功业，列品仙阶，出有入无，长生度世，与道玄合，故能济度死厄，救拔生灵，巍巍功德，莫不由修奉三洞真经金书宝箓为之津要也。箓者，太上神真之灵文也，九天众圣之秘言，将以检勅三界官属，御运元元，统握群品，鉴隲罪福，考明功过，善恶轻重，纪于简籍，校检宣示之文，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。浩劫无穷，太上十方至真众圣，皆互禀师资，结盟受授，从俗登真，永保生道，渐位于极，必使依科次第，明晓阶秩，详审义目，解其要旨，然后修行，一一宜依箓文，明科禁诫，安可率易。乃罪福得失之验如其文也。^①

依此处言，箓的内容主要是道门内甚或仙界皆互禀师资，结盟受

^① 《正一修真略仪》。

授，以从俗登真，得授者还应知晓，须依科次第，明晓阶秩，即明白篆有不同的阶级，必须按照科范，渐次授受。篆与符，虽都被讲成是仙真授予，但二者功能却有所不同。符有如兵符，有之可以指挥神将仙吏，篆有如凡间封赠之册，载明封号、封地及臣民名录，得之可以任大事，却不直接运用于军事。

符篆连称，当然也沿之已久，但所称，实指符与篆的总体。符篆的概念是统称，而具体到符与篆，道门中仍区分清晰。符，可以称神符，也常称符篆。称神符，当然是对符的神秘来源和功能的赞叹，不难理解，那又为什么称符篆？因为画符所用的字体，常与凡间的不同，特别是灵宝等派的符，称为天地形成之前

空中云气自然形成，所以称其字体为“云篆”，又将之用作动词，称画符为“篆符”。而对于篆，则从无篆篆之称。因为篆上有通常文字构成，也有神将或其他重要法器的画像，与画符的过程不可同日而语。这一统称不可用以称呼其中的一物，称符为符篆便是混淆了一般名词与特殊名词的分别。

总之，在道门内部，符与篆是两种功能相通而各异的威权符号系统。不可相混。

从外观上看，符篆的差异明显表现在其结构上。

符的结构，似字非字似图非图，笔者



符

曾试图对之稍作解读。而箓的结构,则与符有很大不同,尽管箓中有时也嵌有符,但这种召符只是箓的结构中的一部分。前面引用的《隋书·经籍志》大抵已指明箓的结构。箓的基本内容是记诸仙吏神将名及所统神兵的数目;有时尚绘出其神将形貌;至于错在其间的符,大多与召役该箓上的神将有关。以正一派的《太上正一三将军箓》为例,该箓召役唐宏、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。



三将军箓,局部,中右上灵隐大将军

道箓的主体是神名及相应符、图,但各种道箓总是先列箓名、再列被授者的姓氏籍贯,注明是向哪一宗坛哪一度师请授。这是因为箓是作为被授予者身份的凭证——当然是从某一特殊

教派内部的身份、阶别等而言。比如较早出现的正一盟威箓，每一阶箓都有明确的箓名，然后要求填上被授者的各种信息。而符的构成上并无画符者自己的教阶、姓氏、乡贯，以及经、籍、度三师的名讳等信息，因为根本不需要，也无法嵌入某一符的画面。因为符只要发出，便算是召役了某位神将或者是镇压了某一妖邪。而箓的功能是使入道者或求升迁者与教团建立起固定的联系，所以必须有自己的名号、籍贯及请授的宗坛、度师等信息。而假如是画该派的某一符，则无须赘述。在符与箓的结构上，这是极其明显的差异。

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

上清派的法箓中有一种《八威召龙箓》，首段文辞即是盟誓：

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

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

某号某年太岁某，月日子上建，某州郡县乡里，男

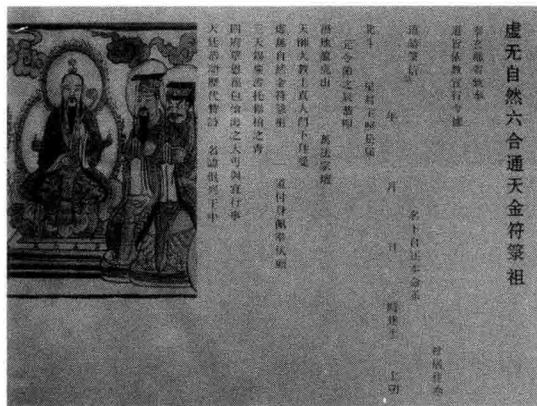
女,姓名,年若干岁,某月某日生,属北斗第几星君,系诸天二十八宿,今臣某乙谨贵信抱词列誓,终身奉受,不敢轻易违师叛道,更从异学,嫉忌鬲戾,不忠不孝,不仁不义,爱养百姓,恭敬万神,断诸酒肉,清静身心,不贪不欲,不憎不嫉,救度一切,截灭千邪,和天接地,保国宁人,辅佐帝王,救明圣道,不谄不佞,不谗不谤,谦卑退让,先人后己,贞淳敦厚,恪勤眷穆,事上接下,视如手足。若犯约违盟,弃真就伪,某乙与七祖父母长沦地狱,风刀万劫,不敢有言,一如太上玄都律令。

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

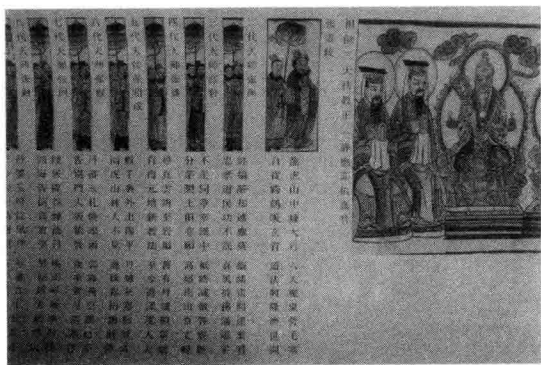
箓中发的倘若违背誓言,当入地狱受苦一类誓,对一个真诚地信仰道教的人来说,是最严重的惩罚。这类誓,古人称为“毒誓”,因为学道的目的在力求跳出轮回,超拔幽厄,蝉蜕度世,而入地狱太阴(按:当着尚未接受佛教地狱说时,道教称阴间为“太阴”,或说由三官掌管,或说由东岳掌管,或说由太乙掌管)的惨状为人所恐惧。得授哪阶箓,便是取得了该道阶,确定了个人在该派中或整个道教界的地位。作为一个宗教组织,道教素有“道不外传”的规矩,因为道士们相信,道法至秘,而且神圣,假如传非其人,轻泄天机,必遭天谴。故对传道、授阶凭证的箓,也

不能轻授予人。如要入道授篆，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，表示受篆之后自原遵守道戒。这一点，在道篆上以文字明确载定。这就意味着道篆上必须包括受篆者的盟誓。这一盟誓，是对道大道或神明发出的，实际上是与所受篆的教团的一种契约。其上多谈其人对于教团的义务、承诺，也载明如果叛逃，——这是完全可能的，在早期道教中应当不止一例，《正一法文经章官品》中因之专门列出出现叛逃者时要上的章奏和对应的仙界官吏，——甘愿遭受的惩罚。而符，则不需要在上面载明，它所要对付的基本上是客体，即使是镇心、护身符，也是以召请护法神明严守职责，保护其人为主。

明清时代，各派符篆渐由龙虎山天师府掌管。天师曾专设法篆局以董理其事。而可能为了突出天师府对于道篆的授受特权，在其篆上常嵌入一种叫做“篆祖”的内容，是画出的历代天



篆祖局部



箓祖的文书与神像

师像,笔者在调查中发现已经有画到六十三代张恩溥的“箓祖”。箓祖并不单出,而是配合在各种道箓之中,作为其中的一部分。在授予信士的箓中,还有列代天师夫人的画像与天师画像置于同列。箓祖的名称,没有说明,只是从各阶大箓皆有其内容看,似乎是指天师是箓之祖,而画有天师(或加天师夫人)的这部分内容,都是箓的根本。不管这种猜想是不是对,要说明的是,箓的结构中此类成分,是画符时所没有的,即使当代天师府流出的符,也绝无其迹。

在后世的发展中,箓有归并、扩展等多种情况发生。比如台湾丁煌教授曾研究一种预修大黄箓,系张恩溥天师授予一姓许的台湾商人,临逝世时其后人没有将之焚化,而作为重要文物留存下来。此箓丁教授依其内容分成 240 个编号,涉及的内容极为广泛。从玉皇赦罪到亡者进入冥界时要过的各个关口,都有

相当的文书、神像及符咒。其中特别的一项，是“虚无自然六合通天金符箓祖”，系历代天师图像，赞辞，笔者在天师府看到的正是此种“箓祖”。此箓之所以庞大，是将多种箓拼合，且每一单幅之箓都有相应的状、牒、刺等文书，另外也有多种经书。^①

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

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



鄧都考召符舉隅

符与箓的施用方式也不一样。

符和箓都是道门重宝,二者多联袂而行,但功能稍有不同,前面已经提及。符多而杂,施用无方,用前要书写或绘制,用时或焚或服或镇贴,多数为一次性使用,需要再制,画成后装裱或篆刻之后反复使用是特例;箓约而专,授之有定,授前须制,但受之者通常只佩于身,或供奉于家。清张继宗天师《崆峒问答》:“问:受箓应供奉否? 答曰:修道之士应供奉,若世之居家信士不能虔洁,应焚化。然而供奉经也,焚化权也。”^①故其箓为永久性持受,或焚化,是为避污秽,化后亦不必再受。所以道教法事中,重在书符和用符。箓的制作虽有其定制,一般道士不必经常学习和实践。就施行而言,箓系佩之储备神将,神将的发遣或靠咒,或用符。

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

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

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

篆卷上下长九寸,以法太阳之大数。栏头上下,朱郭凡九分,上法九天,下法九地。其上下朱郭,以法丹元之气,谓赤书玉文,至阳之色象,以破邪阴也。上下

朱郭各一分，以法一气之周布也。拦头上下皆双界，不得隙绝不均，所以法四时也。上法春夏，下法秋冬。其行长七寸，以法七政也。行阔五分，以法五行。若楷隶字数每行不过二十字，要令调而匀。不得悬生露死。谓死字不居行首，生字不在行下。当度其行间，若弟子名号，宜甚谨细，亦勿使居行之首也。此其法则，不可不审。至符篆图画，务令均匀，得所以。画篆文在其精详用意为之。每阶未近轴，留三行，署监度保举度师等三师法位姓名。其装饰标轴宜适，丰俭随力所办，务在严洁，勿为分外，妄生尤虑。其质信等物，及符板絨囊，皆先备拟，一依科仪所说，修写都毕，随部入函盛之，封题如法。晨夕焚香于静室，勿使杂触。至受法斋辰，师当启授如仪。^①

从上面所引看来，法篆的制备在先，到了受法举行斋仪，再依仪范启开封题授予篆生。这些写篆的仪范中，一部分与画符略同，比如要求洁净、斋戒等，也有一些特别的要求。比如一般画符只用纸、素等，但用不着装裱，因为常常随画随焚烧，而篆需装裱，所以要用到胶，但忌用牛皮胶，——传说因为老子坐骑为青牛，道士例不食牛肉，愚意这点可能受到佛教带来的古印度不食牛肉的习俗有关，此且不论——而要用鹿角胶。再要加乳头香末，可能是增其香气，从而易于防虫保存。这还只是制篆的准备阶段。正式的制篆是其绘制阶段，此过程有严格范式，比如其

^① 《正一修真略仪》。

尺寸、每行字数等等。一般来说,符是没有这些讲究的,只要符形不错、书符时咒、诀与存思合度,便可,没有尺寸等事的规定。有时且因为用符场所不同,而同一符尺寸各异。这是因为箓是颁给箓生的,箓生数量不限,箓的数量也不可能单一,而在众多的箓中要求一致,便不能不对尺寸等作严格的规定,否则同授一箓而人各不同,必定丧失其严肃性、权威性、神圣性。大约明以后版画技术发达超过以往,箓可以雕版印刷,那么其预先准备和统一格式更加简便。而符,如前面所说,仍需随时书绘。

以上从功能、结构、运用程序等几个方面,稍稍说明符与箓的联系与区别。因为现在的人们多见到符,少见到箓,所以较多的笔墨,放在谈箓上。至于更为复杂的“授箓”或“授符箓”概念,则暂置勿论。符箓是道教研究的常用词,发生混用实不应该,尤其是在专业的学术队伍中,更应当精审其义,细辨其异同。如果说发生这种混淆的原因,恐怕除了用之者未能精审,也有一些客观的缘由。其中一个,是自从近代以来,道教衰落,原本作为定制的授箓仪式无法再照旧举行,一段时间,龙虎山张天师跑到上海等地,带着些道箓,说是授予谁人,实际上是卖箓。上世纪 50 年代,土地改革时,天师府早被列为大地主,府第被占,但还有若干法器、文物保留,只是天师府原来的主人没有了管辖权。到了史无前例的“文化大革命”的浩劫,将天师府保留的道箓雕版扫荡无余,待上世纪 90 年代初恢复授箓时,却无箓可授,所颁予箓生的不过一份执牒。因此之故,一般学人只从《道藏》中见过箓,而没有见到真正在授受流传的箓,所以难免产生一些不准确的概念。另外,从中国语言的演变看,古文中的单音词,

现代大多演为双音乃至多音。人们称一物之名很不习惯于用原来的单音。对于符,如何以双音称之,变成了一个问题,混称为符篆,也许只是一种将单音词变为双音的尝试。然而却是不确切的尝试。实际上,符,本来有神符、秘符一类称呼,若是嫌其过于信仰化,不如呼为“道符”,流传在民间巫师中的则可称为“巫符”。而篆,原有宝篆、法篆、秘篆等称,可能也具有鲜明的信仰色彩,今天的研究者可称为道篆、法篆。这些,不见得合适,还需在使用中精确化。

符和篆常常合称为“符篆”。古代,谁要是表示自己为正式的道教徒,便要跑到道教的某一宗坛,或者找著名的高道,去受符篆,或者叫授篆。有些帝皇,为了支持道教——也许其中有些是真心地信仰道教,也要请道教界的领袖人物给自己授符篆。比如北魏孝武帝开始,每代皇帝上台,都要举行盛大的授篆大典;而唐代认道教的鼻祖老子李耳为老祖宗,也以授符篆为之宣扬;自称“道君皇帝”的宋徽宗,当然也少不了这类举动。至于信仰道教的文人学士,授过篆的更是不计其数,著名的诗仙李太白就是其中之一。一般的道士,更不用说了,授篆是入道的凭证,由低向高升授篆,则是道阶由低向高攀升的主要途径。从道教的组织而言,制定出不同等级的篆,等于给自己的骨干和信众编制进一个由低到高的有序结构中,组织的严密和井井有条,因而得到保证。

一直到金代全真道问世之前,道派的传承,一直沿用授符篆的方式。到了丘处机的时代,对于门徒,是符与戒同授,有他自己的诗文为证。后来,全真道制订了完善的授戒仪式,才将自己的组织制度与正一等其他派别区分开来。至于用符,则全真道

也不让正一，从他们的创教祖师重阳子王嘉起，都是用符的高手。明朝以后，形成全真与正一^①二大道派平分天下的局面，授符箓仍是正一道的基本制度。

符箓之重要，由此可见一斑。

然而，那些奇形怪状外人看到摸不着头脑的符与箓，是怎么回事，它们能被解读吗？它们在道教中又是如何发挥作用的？道士们为什么那样宝秘他们的符箓？要想全部说明白，还真不容易。正如我们一开头所说的那样，寻常只见其神秘，却难得索解。这是因为，符箓本身很复杂，是道士心目中的内秘世界中最关键的法器，一般情况下，对外保密——“道不外传”嘛。所以确实不易弄懂。同时，也因为学术界对这类神秘的法器，虽然有所注意，却很少深入探究。在很多人看来，符箓过于神秘，不是理性可以分析，或者不屑一顾，或者稍碰一下便绕开走路。所以，迄今为止，人们对符箓了解既少，无法形成完整的概念，更无从评判。

这本小册子，试图用尽可能明白的语言，向读者介绍符箓，从它们的源头讲起，慢慢分析它们的结构，它们的功能，它们的使用方法。由于讨论的对象太复杂，我们的叙说，尽量简明扼要，必要的时候，也引一部分符和箓的图形，供大家参看。

不过，限于笔者的学力和表达能力，虽然设定了任务，能不能胜任愉快，却是不敢自负，而要请读者读过之后再来评议。

^① 明以后的正一派，已经不是宋前之旧。盖自元代起，龙虎山天师得到皇帝的敕令统领龙虎山、茅山和閤皂山三山符箓，以后三山符箓，以及宋以后才兴起的神霄、清微、净明等符箓都归并入龙虎山，原来龙虎山的正一宗坛改为万法宗坛，此时以龙虎山为代表的正一派，便成了诸符箓派的总汇了。

第一章 符篆的起源

那么,那些构形奇特,似字非字、似图非图的奇妙道符以及道篆是从哪里来的?对此,有不同的说法。

一、关于符的若干传说及蕴含的观念

符,依其字义,原指人间兵符。但这儿所说的符,乃是用于鬼神世界的神符。它最早什么时候出现,不易判断。在汉代的文献上,留下一些传说。从这些传说中,我们可以窥见一些历史的端倪,也可以约略推断古人造作神符的若干思想动机。

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

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

谓蚩尤不死，八方万邦，皆为殄仗。

“帝伐蚩尤，乃睡梦西王母，遣道人，被玄狐之裘，以符授之曰：‘太乙在前，天乙备后，河出符信，战则克矣。’黄帝寤思其符，不能悉懂，以告风后力牧，曰：‘此兵应也，战必自胜’。力牧与黄帝俱到盛水之侧，立坛，祭以太牢。有玄龟衔符出水中，置坛中而去。黄帝再拜稽首，受符视之，乃梦所得符也，广三寸，长一尺。于是黄帝佩之以征，即日擒蚩尤。”

另一本《黄帝出军诀》也说：

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

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

所谓兵符,是在古代交通、信息皆不便利的条件下,中央政府(王,或皇帝)向驻扎在外统帅传达命令的凭证。一般情况下,符一剖为二,一半王或皇帝持有,一半由领军的主将持有,若是要向主将下命令,则派一使者,持符前往,如果二半符相合(即所谓“合符”,演变出“符合”一词,为日常惯用),则可以证明使者的身份系代表国君,主将应当执行所传达的命令。最初的符可能是以竹制成,故字带竹字头。后来,至迟在战国时,出现了金属所铸的符,比如战国时有著名的“窃符救赵”的传说,所使用的符便是虎形符。当年的巫师,可能即是出于对人间兵符的敬畏,发生将之用于鬼神世界的动机,便形成专门召劾鬼神的神符。当然,就像兵符只有皇帝、王、国君才能颁布和拥有一样,神符也认为是天上高等级的神灵才能拥有,获得他们的首肯,才可传于下界;而下界的巫师等人,得到此类符,才有了可以调动神兵神将的莫大神通,而且因为符的权威至重,其他邪神恶鬼魑魅魍魉一旦见到,就会远远遁形。当然,人间的兵符,一半在朝廷,一半在带兵大将手上,皇上的使者只有用一半符与将军手上的符合验,才能起作用,那叫做“合符”,今天讲的“符合”一词就来源于此。而模拟兵符用于鬼神世界的符,就没有合符一说,只要符一到,就算是代神宣召的权力凭证到了,鬼神不能不执行。

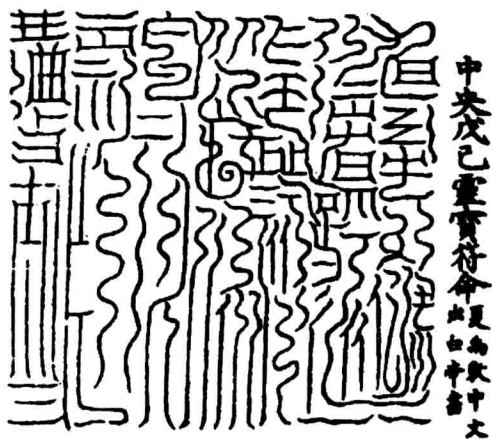
神符拟兵符,在汉代的其他文献中也有痕迹可寻。东汉末,道符大量出现,其中尚有符拟兵符的痕迹。《神仙传》卷二记王远故事(按:据说王远活动于汉桓帝时)云,王授予陈尉一符一传,说可以禳灾治病。“病者命未终,及无罪者,君以符到其家,便愈矣。若邪鬼血食作祟祸者,便带此符以敕神吏,遣其鬼。”此正是模拟

汉代军政体制的表现。传,又称为“过所”,是出关的信物。凡出关持传由关吏验明身份,始得放行。符、传并非人人可有,唯独当一面的大将始得专持。《后汉书·窦固传》:“明年,夏,出玉门关击西域,诏耿秉及骑都尉刘张皆去符以属固。”注:“专将兵者并有符、传,拟合之取信。”所以符传并授,其动机,也是拟兵符。

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

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

东汉道符中有一类称作“符命”。《灵宝五符序》载有以五方天帝的名义颁的符,各称《东方灵宝符命》《南方灵宝符命》



中央灵宝符命

《中央戊己灵宝符命》、《西方灵宝符命》和《北方灵宝符命》。五方灵宝,实即汉代纬书提到的东、南、西、北中五帝。据说持有此五符,法力大得不得了。然而查一下“符命”观念的来源,便发现它是汉代权力崇拜中的宗教性文饰——君权神授论的产物。

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

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

二、从巫符到道符

符是移往鬼神世界的权力象征，那么这件事的首创者是谁呢？是民间的巫师。

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

^① 《汉书·王莽传》。

称作巫符，它们正是道符的直接前身。

在秦代文献中，我们可以看到有使用禹符的记载。睡虎地秦简《日书》（乙种）记曰：“[出]邦门，可口行口禹符，左行，置，右，环（还），曰□□□□□右环（还）。曰：行邦口令行。投符地，禹步三，曰：臬，敢告口符。上车毋顾。上口。”这是一个相当完整的当时的巫师用符的记载，尽管文字有残缺，但还是能弄清基本意思。这种禹符的使用，有禹步配合。禹步，系古代巫步。扬雄《法言》说禹治水致癘，巫师模拟其步，称为禹步。一说，禹步系禹治水届南海之滨，碰头大石头，无法翻动，因而作难。忽然看到一种大鸟，在河中走着一种奇怪的步伐，一走，大石便被翻动，鸟儿则轻易将躲在石头下的鱼衔住吃掉。这一方法称为“禁石”。禹乃仿大鸟禁石的步伐，对着大石头一走，石头翻转，疏导河流大得便利。当然，传说归传说，禹步是否真的那样灵，大可存疑。但是上面讲到的关于禹步的故事，却明白无疑地指出，禹步是古代巫师作法时走的特定的步伐。要之，禹步乃巫步。与禹步配合使用巫符的，最初的身份为巫师无疑。只是到了后来，巫师也会将此类被当成具备灵性的东西交付一般的民众使用。但是禹符实物未能发现，形制如何，目前尚不得而知。

我们现在能见到的巫符，画在汉墓出土的解注瓶上。解注，又称墓门解注、解除、解逐，系解除（得罪神明的）过失祛逐鬼气的巫术，在出土的解注瓶上，发现有咒语，有符图。此类巫符吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》^①曾加以探讨，但未描

① 《文物》1981年第3期。

摹出符形。王育成先生《东汉道符释例》^①曾引有若干个符形，并予以分析。除了认为它们应称作巫符而非道符这一点，本人与王先生有所分歧之外，对符的结构分析则笔者完全赞成王说，这儿且转录其所摹的巫符。



户县曹氏瓶画符



洛阳西郊解注瓶画符及解除文

1. 第一符 2. 第二符
3. 第三符 4. 解除文

^① 《考古学报》1991年第1期。

上述诸符,由陕西省户县出土的几幅,解除文上说明是阳嘉二年,为东汉顺帝初,正与《太平经》出现的年代相若,张陵赴蜀“学道”可能尚在此后几年,可见这些符是在道教教团正式成立前就出现的,应当是民间巫师所为。东汉前期的王充(27 - 约97)在《论衡》中已经提到并抨击解除活动,由之推测,墓门解除的活动很可能起源仍在东汉之先,解除活动中的巫符由来也应甚早。而且我们在解除文中,还看到有“生属长安,死属泰山”的话。按死者魂归泰山的观念,汉代非常流行。生属长安,则是表达了所有活人都归京城长安的皇上和其他衙门管辖。现在看到的解除文,系考古中发现的东汉的实物。但是,东汉时的首都是洛阳,只有西汉的首都才是长安。所以“生属长安”的话,应当是从西汉时流传下来的老话、套话。解除文和相关的符透出的信息,都说明其来源甚早,至少可以追溯到西汉。对这类巫符的研究尚处于起步阶段。

早期的道派大抵脱胎于巫术,保留有浓重的巫气,三张的正一盟威道,被统治者称为五斗米道,甚或被称做“米巫”、“米贼”;太平道的经典《太平经》被评为“多巫覡杂语”,^①都是这种情形的表现。所以,原来由巫师主持的墓门解除一类的活动,成为早期道教的道术之一。释道安《二教论》讥笑“三张之鬼法”中有“左道余气,墓门解除”一项。僧人的攻击性言论,有很浓的感情色彩,可置勿论,其中反映的历史事实,则应当重视。早期的民间道派继承了民间的巫术,并且加以发展,成为系统的人为

^① 《后汉书·襄楷传》。

宗教的组成部分,民间的巫符也便转变成了道符。

首先,从功能上说,解除瓶上的符,系为镇鬼去殃咎而制,而早期道符多为给人治病,镇护家室和形神(张角符咒治病就是用符的方法之一),二者貌似不同,其实质却相同。原来道士用符的前提,是认为人生命家宅不宁,出门害患,都是邪鬼精怪作祟,在这些方面用符,正是为了将妖邪赶走或者杀死,符起的是厌镇的作用,与解除瓶上之符正无二致。

第二,从符与咒,符与印的联结方式看,道符也是直接移用自巫符的,而且巫符中的某些构成部分也为道符所直接继承。道门中符咒往往连称,符和咒常常一起出现。这种形式已见于上引阳嘉二年解除瓶。瓶上而在后方“解除瓶,百解去,如律令”九个字,为一首简单的咒语,这是道教中符咒连用的先声。其咒末“如律令”的格式尤为后来的道教咒语所通用。至于用印在道符中很常见,天师符中凡大型的,例要盖《阳平治都功印》及其他印章,张陵创道时(一说张鲁时)设二十四治,以分管道民,每治设有“都功”,为政教合一组织的首领。阳平治为张陵及嗣天师驻地,都功例由张氏天师兼任,天师符上盖上此印,其源应当溯至三张时期。符印同时出现,在巫符中也有迹可寻。阳嘉二年解除瓶上解除文提及“封以黄神越章之印”,便是符印合用的例子。同时,黄神越章之印也被道教所继承。在巫符中,有尾鬼合书之例,而且二字皆缺笔,尾鬼合书的方式亦见于道符。《太上洞玄灵宝素灵真符》下正有一符中有尾鬼合书,且同样皆缺一笔。此二字缺笔,在汉隶中固然不乏其例,但在后世文字中则不通行,南北朝之后的道符中尾字或缺笔,或不缺笔,但鬼字



素灵真符举例

则少一撇成通例。道符鬼字缺笔长期沿袭不替,恐怕另有缘由。这点似与书符时的念咒有关。《道法会元》中载书符过程,书及鬼字上半截例作“田”,且念咒“开天门、闭地户,留人门、塞鬼路”。《道法会元》是宋代才结集起来的书,不能径说全合道符初出时之旧。但此咒的内容,却明显与汉代的栳盘有关。汉代占验家(所谓“日者”)所用的栳盘形制为方形,中置斗杓状的司南以指向,四维以四卦象四门:

天门(乾)、地户(坤)、人门(巽)、鬼路(艮)。这种占卜用的栳盘,唐宋时早已不用,目前能见到的皆为汉代文物。《道法会元》的书符咒不可能是宋代新创,而源于通用栳盘的时代,可以无疑,而鬼字上截少一笔作“田”,也正是那一时代的产物,也是可以肯定的。如此说来,道士作符时鬼字和巫符一样例省一撇,不仅是从字形上面且从方法上,观念上皆是汉代社会的产物。

第三,最为重要的是,巫符的以文字重叠搭配成符字的方法,直接被道教所继承,成为早期道教符字最重要的构字方式。

我们在上面引的巫符,其构成中有星图等物,但基本的成分为文字。明确说来,是由多个文字拼合而成的。即如户县曹氏墓解除瓶上第一符为时、日(三个)、月、尾、鬼诸字合成,洛阳西郊解除注瓶上第三符由耳、月、目、日、六神、石、乙等字组成(均据王育成《东汉道符释例》)。对比巫符的构字方法,我们去看

《太平经复文》，正是由多个文字重叠拼合而成的。其作用、含义应当与巫符一致，也可以说，它是直接脱胎于巫符的。就收入道藏的有系统的符书而言，以《太平以复文》为最早，它也恰是道符来自巫符的证据。

三、早期符书和道符的发展空间

当然，道符与巫符相比，也有很大发展，就符字的容量而言，符书是能够有连贯的文句表达一定的宗教内容的，比起散漫于民间的巫师使用的巫符自然字多量大，表现出自发的民间巫术向人为的、有系统理论的宗教形态过度的轨迹。《太平经复文·序》称其“复文”云：“共四部，九十五章，二千一百二十八字，皆太平本文，其三百六十章是干君从本文演出，并行于世，以复相辅成教而传授焉。”可见由巫符演变成符书，又由符书推演出庞大的经书，是早期道教经典形成的主要途径。同时，符字的增多，也为符的种类、形式的变多变繁提供了条件。我们现在看到的巫符，只是在解除瓶上，系用于阴事，猜想用于阳事，如镇阳宅，治病之类的符应当尚有不少，其中一部分可能已并进道符，但一般说来，民间巫师散漫无统，其术往往相互保密，其符不会怎么系统。而道符则种类多归类明确，单以治病而言，有男女老少之别，寒温症候之异，颇有对症施符的迹象。

就符字的形式而言，目前见到的道符除使用巫符般的以隶字拼合，变形而成外，又创用篆体和虫书鸟迹般的古文，而且后者渐成主流。这种变动，在东汉末即已开始。其主要代表为古

灵宝经的《五芽真文》和《三皇文》。《太平经复文》虽托于神授，但授于当代（就汉言），自不妨用当时流行的隶字，而《五芽真文》托于五帝，《三皇文》明说出自天、地、人三皇，字体不得不模仿佛古体。《五芽文》字作篆体，《天仙金母大法》、《灵宝济度金书》在篆字下注出音读，但按之字书，与相应音读的篆字不同，应当是造经者依据篆字笔意自创之文。《三皇文》符字则是篆体、

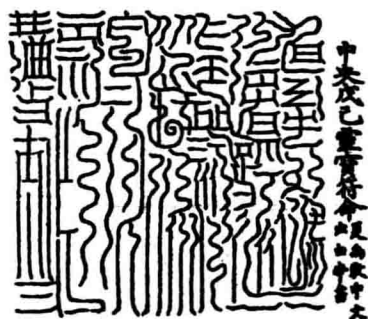


天仙金母大法中的符音

古文以及和《太平经复文》似的以多字重叠而成的（如九个“天”、九个“道”字分三层重叠）兼而有之。



太平经复文



灵宝符命及符字



《三皇文》符字

《人皇文》局部

《五芽真文》、灵宝五方符命和《三皇文》的符字，道教中称作“天篆云书”，又称“云篆”。因为在道士的观念中，此类符书

原来是秘于上天的，故称天篆，同时又说系大劫之后一劫重开之先大罗天上的云气自然结成，天上的神仙也不过是加以摹写，以后再传入人间，故称“云书”、“云篆”，其字体多仿篆体及虫书鸟迹的古文，为突出“云书”的特征，笔画故作曲折盘纤如云气缭绕之象。“天篆云书”的观念被道教内部普遍接受后，即使画复文式的符，也尽量使之笔画扭曲，于是这点成了道符的一般特点。如我们上面所述，这一特点，并非如蒙文通当年断言的是来自西南少数民族文字，而是古代汉字的变形和组合。

张陵创立正一盟威道时，曾造有符书，可惜没有留传下来。现存文献中，《太平经复文》《五芽真文》、《三皇文》代表了东汉末至三国时符字的主要形式，以后的道教符字，几乎都是它们的变体。篆体的符字，除普遍使用云篆之外，宋代雷法盛行，又创“雷篆”，太抵是在云篆中夹入雷霆的象形。虫书鸟迹式的古文，后世也尚有沿用，如南北朝后的“龙篆”为篆体，但笔画要盘曲如龙，“凤字”笔画寓凤飞鸾鸣之意，以及《五色狮子符》中笔画作狮子形的篆字，皆是沿着同一脉络衍生而成的。

符书的出现，在道教史上是一件大事。如前面所说，它是衍生出内容庞大的经书的基础，同时又为符的发展拓宽了空间。一方面它们本身就是符，或具有符的功能，另一方面由它们又可推衍出新的符以及相关的券、契、宝篆，为了说明这点，我们借《三皇文》稍作分析。

《三皇文》原书久已无传（按：实际《三皇文》仍存于《上清灵宝济度金书》等科仪书中，唯无单行本），所以学者只能对之多方猜度，有的据《洞神经》系统中存世的《洞神八帝妙精经》中所

载方法,断言:“所谓《三皇文》实际就是 92 枚篆文符箓”,^①前面已经指出,可以肯定这一断言是不确切的。但是《三皇文》与《妙精经》92 枚符也并非完全无关,而是体与用、根本与枝叶的关系。这儿要稍稍讨论一下《三皇文》的应用。

《三皇文》是借着天地人三皇的名义颁发的天书。因此,在汉代魏晋道教中,被视为可以召劾鬼神的利器。葛洪《抱朴子内篇·遐览》:

余闻郑君言,道书之重者,莫过于《三皇文》《五岳真形图》也。古者仙官至人,尊秘此道,非有仙名者,不可授也。……其经曰:家有《三皇文》,辟邪恶鬼、瘟疫气、横殃飞祸。若有困病垂死,其通道心至者,以此书与持之,必不死也。其乳妇难艰绝气者持之,儿即生矣。道士欲求长生,持此书入山,辟虎狼山精,五毒百邪,皆不敢近人,可以涉江海,却蛟龙,止风波。得其法,可以变化起工,不问地择日,家无殃咎。若欲立断宅及冢墓,即与《地皇文》数十通,以布着地,明日视之,有黄色所著者,便于其上起工,家必富昌。又因他人葬时,写《人皇文》,并书已姓名着纸里,窃内人冢中,勿令人知之,令人无飞祸盗贼也。有谋议已者,必反自中伤。又此文先洁斋百日,乃可以召天神司命,及太岁月游五岳四渎,社庙之神,皆见形如人,可问以吉凶安危及病者之祸祟所由也。又有十八字以着衣中,远涉江

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

海，终无风波之虑也。又家有《五岳真形图》，能辟兵凶逆，人欲害之者，皆还反受其殃。

如此说来，《三皇文》可以应用于辟邪、治病、辟入山涉海种种患难，起阳宅、阴宅，以及召天神、庙鬼等等，种类是十分繁多的。但是抱朴子所举的还仅是其应用范围的一部分，由三皇文，又可排列组合成符、篆、禁文、升天券……大凡洞神道士所授受或行持的一切，几乎都可由之导出。

首先是《三皇文》本身就可孳郭衍生出新的天文、天书。据鲍玄告诉葛洪，“天文三皇大字有四万言”。但葛洪“所见者疑少”。鲍玄解释说：“是三天八会郡(?)方丈也。随其所用，按而集之，当不尽也”。对这“按而集之”的办法，葛洪没有明说，但在叙“李先生”的经历时，依稀涉及：

洪尝闻李先生道经之宗，李先生自说：往在瀛洲诣董仲君，仲君有九天大有经四卷，小有经四卷，字方二寸，落落疏秀，卷大如五寸竹。按目录云有百万言，先生疑其文少字多。仲君言：此文非世上文也，乃三天八会之大章也。一字有三十三字，东西上下随形所用分集之。指摘大有上数字见授，真上宿之奥典也。以此方《三皇内文》天文大字，何缘四卷无四万言也。^①

根据这一说法《大有经》《小有经》虽然字数不多，但每一字都可化成三十三字，“东西上下随形所用分集之”，那当然是可

^① 《洞神八帝妙精经·抱朴密言》。

以无穷无尽地推衍下去，百万言何足道哉！《三皇文》的用法，与此相类。

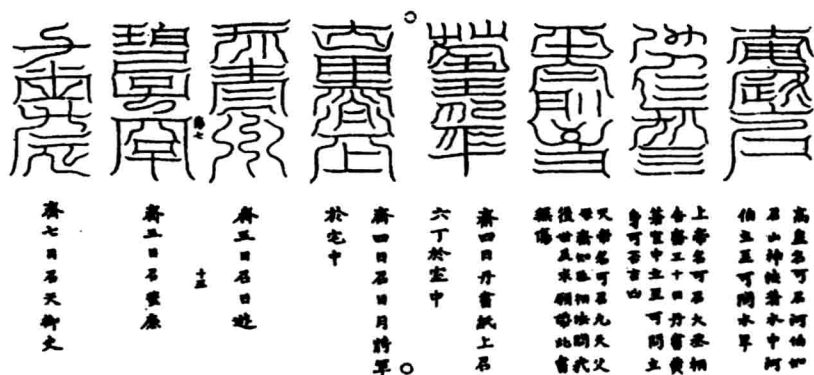
所谓“东西上下随形所用分集之”，是由造符方法的一种——四会成字法中推衍出来的。在道教符字的结构中，有多个文字按上下四方拼合而成一字、一符的方法，即所谓“四会成字”，《云笈七签》卷七载此法曰：

《玉帝七圣玄记》云：七圣玄记回天上文或以韵合，或以支类相参，或上下四会以成字，音或标其正讳，或单复相兼，皆出玄古空洞之中，高真撰集，以明灵文。

在四会成字时，是将表示不同天神名讳和其他含义的符号以一定规则上下左右地搭配起来，而《大有经》的成字法，恰是反其意而用之，在“随形所用分集之”时则将这些符号拆开重新排列组合，这么一来，一字变三十三字，乃至更多的字，简扼的三卷《三皇文》便可衍生出日益增多的“天文”。

其次，《三皇内文》的字和拆开的符号又可组成单幅的符、箴、券、契等等。这一点，唐张万福谈及的《东西禁文》的构造方式，可以对我们有所启示，《传授三洞经戒法箴略说》曰，《东西禁文》“其符离合《三皇文》，白羊公、介君所受，制虎豺虫狼，山川百精之鬼不敢为害，故馭虎攫蛇，即其事也。”由此，我们知道《三皇文》的字可以离合成符。

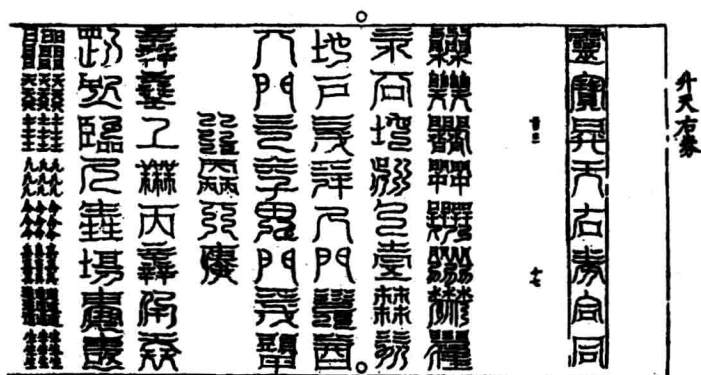
从这条线索，我们来看《洞神八帝妙精经》中的九十二枚符，也大致可以肯定，是由“三皇文”符字“随形所用分集之”而成的。



妙精经符举隅

如果说,《洞神八帝妙精经》诸符源出《三皇内文》的痕迹已有不少被掩盖,那么《三皇内文》与《升天券》的关系则要容易校核一些。

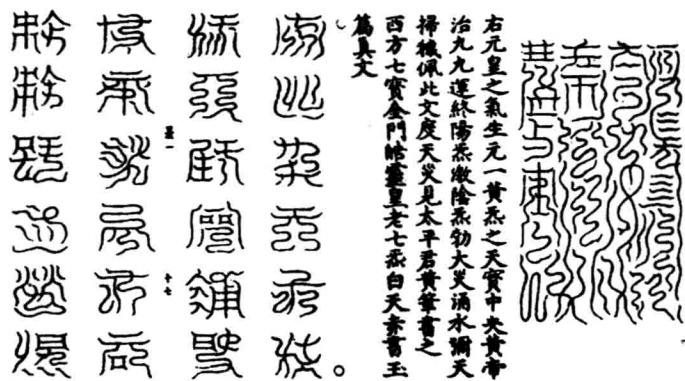
道教各派的《升天券》不必相同，这儿不来繁述，只讨论《灵宝升天券》。《灵宝领教济度金书》卷 269 有一张《灵宝升天券》，分左、右二券，其文字构成，一如《三皇内文》，特别是《右券》，其中正文第 4 行第 5 行“地户”、“人门”云云，几乎逐字来自《地皇文》，只是字形略有变化，怀疑系抄录《地皇文》中的句子，至于其中重叠而成的符字（如九个日字，九个天字、九个土字、九个人字、九个命字构成的符字等），则基本来自《人皇文》，且有若干符字的排列顺序也与《人皇文》相同，也应是抄录其中的句子。



灵宝升天券 人皇文

由此,我们知道,《三皇文》的符字,既可孳衍生出更多的“天文”、“天书”,又可离合成通常的道符、篆图等等。前者是天书的扩展,后者则更多地表现了天书的应用。当然,在将《三皇文》构成符、升天券等等过程中,有离合、变形、上下左右易位等方法,也难免会有所添加,再加上辗转传抄,遂使其符与《三皇文》符字的关系越来越模糊,不细心搜求,些须蛛丝马迹便从眼皮底下溜走了。

《三皇文》代表道教符字发展的一个阶段,也可以说,是其中的一个综合的类型。从它和它的应用中,我们大抵知道道书扩展和符图构成的若干种途径。至少,由它的离合成符,我们可以此例彼,推断出灵宝派早期经典《灵宝五符》中无法解读的《灵宝符命》应当是由《五方真文》等符字离合而成的。但因为变形太厉害,并且诸字在拼成“符命”时钩心斗角,交织缠绕,遂无法索其所自来了。



五方真文

四、箓的来源及宗教功能

在道教的历史上，符箓经常合称，然而箓与符虽有联系，却不能混而为一。因为二者的结构和功能都有所不同——当然也有交叉、连结。这一点一开始我们就辩清楚了。

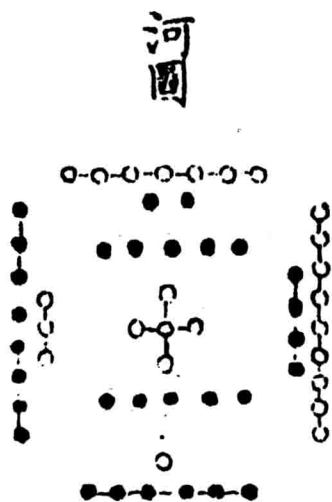
道箓又称法箓、宝箓，简称为箓。它作为入道凭信与行法依据，通常上列有神吏名号，及相应的符，有的还绘上神像，“箓皆素书，记诸天曹官属吏佐之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识”。^①

如果说，符的出现，远在道教教团形成之前，在此之先，巫师先已制符、用符，道教的符表现了人为宗教与原始的巫文化的联系，那么，箓就更多地表现了人为宗教与原始信仰的区别。到目

^① 《隋书·经籍志》。

前为止,在巫文化的文献、文物中,没有发现筮的痕迹,它应当是人为宗教道教的独特创造。汉代打着儒家“经学”旗号的一部分人,将可能从原始时代起就形成的某些巫文化的成分,又重新恢复起来——而在儒家的发展史上,从孔老夫子起总的倾向是清除这其中过于粗陋的部分进行清洗,——形成所谓的谶纬之学。谶是某种社会的、政治的预言,托于神秘的力量,纬是配经的,本来有《易》、《书》、《诗》、《礼》和《春秋》五经,他们说有“经”必有“纬”——原来,经的原意是纺织机上定下的直线,因为它们是确定织物之宽度、精度的标准,所以才将之引申到学术上,将最重要的文献称为“经”。但是在织布或其他织品时,要穿梭往来,将线、丝等横织于经线上,才能成功。而那织上去的横线,则称为纬。他们将这一人们习知的工艺加以引申,说五经应当有纬相配合同,于是大量的纬书被制造出来,与经的名称常一一相对。其实,纬,是巫文化在新的条件下的再版,只是打着经学的招牌。谶纬之学的一个重要概念是:策,或策图。原来这策或策图,都是用文字或某种神秘的符号,显示上天的意旨,主要是注定该谁得天下之类。西汉一本有名的著作《淮南子》的〈人间训〉中说:“秦皇挟录图,见其传曰:‘亡秦者胡也’。”这是个非常有名的故事,秦始皇得了“亡秦者胡”的谶言,十分紧张,便将防胡当成头等大事。“胡”,是古代中国人对于西北少数民族或境外民族的称呼,当时最厉害的境外民族无疑是匈奴,于是秦皇便派了大将蒙恬率了大军去筑长城。想不到,亡秦者并非匈奴,却是秦始皇的小儿子“胡亥”,也就是秦二世。这一故事最初怎么回事现在已弄不明白,但《淮南子》的作者是确信它来自录图

之传。大约录图原来是图画一类的东西,所以要加解释,传就是解释。另外可能出自东汉的一部书叫做《河图挺佐辅》^①,其中说了个黄帝的故事,说黄河“鱼泛白图,兰叶朱文,以授黄帝,名曰录图”。“河图”是古老传说的一种神秘图书,从黄河中出现故称河图。当时的面貌不知怎么样,现在讲《周易》说术数的多有涉及,不过现在坊间看到的河图,是宋儒的作品或者是鉴定之物,在朱熹的一些《易学》著作中就列有这样一幅,是由若干用黑点代表的数字构成的。也有人说,他讲的其实不对,应当是



朱熹书中的河图

^① 原书已不存,此处引自唐初编的《艺文类聚》卷十一。

“洛书”。河图真假的笔墨官司且不来管他,要之河图是古来认为的怪异图书,河出图,洛出书是祥瑞的象征。因为“河不出图,洛不出书”,孔夫子有过一番伤感。《河图挺佐辅》则是与之相应的更加具体的发挥。给黄帝的那一录图,是白色的,但上面兰花叶子上有朱红色的图案,只是上面是怎么画的,却没有留下记载。总之,汉代儒学中的讖纬之学中包含着一部分似图的神秘书,上面记载的是天命,只是这里两个例子,授给黄帝的是天命攸归,而秦始皇看到的是天命的终结。这些无疑是对道教创教者极大的启发:可以用这样一种神秘的图书,表明天神授下的符命。只是道教的箓,比起授给某一个人的天命,要普泛一些,也不敢说是天授予他天下,只是说,一旦授了箓,便在神仙世界占定了一个位置,天神授予了他指挥部分天兵天将的权力,也有了保护自己并经过修行进入仙界的证明。北魏时代的道教改革者寇谦之,称太上老君的玄孙李谱文授予他“箓图真经”,还沿袭了汉讖纬之学的遗意,也证明了道门之箓与儒学中的箓图有直接的关系。

道教教团创造出箓,并且制定了与箓有关的授受、使用的仪式,是其宗教制度和组织系统走向完善的重要标志。

箓是什么时候出现的?难以简单下结论。道教内部的理论解释,是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。”所谓赤明浩劫之初,是按道教的宇宙演化理论,宇宙经历着由无到有,又从有到无,即由生成到毁坏的过程。这样的过程称为

劫。劫后的世界,是陷于无边黑暗的久远的时期之中,其时只有元始天尊等,在黑暗中永存。劫后隔若干时——那时间十分久远,站在人间的立场极难设想——新一劫即将开始,天地的雏形慢慢从黑暗中生起。因此,整个地说,宇宙是劫劫相继的无限的过程。如人间有年号一样,劫也有龙汉、延康、赤明等号。“龙汉延康,渺渺亿劫。”——龙汉接着延康,渺渺茫茫,不知过去了多少亿劫。在它们之后,“赤明开图,运度自然”^①——赤明劫即将开始,那是自然的运行达到了那一时刻。这时,空中的道炁自然结成了似龙非龙的篆书,正是元始天尊应化之炁形成的。这样,箓的来历完全出于神秘莫测的天地之先的元始空间,后来由神仙授受传到凡间。道教内部的解释,是他们的教义的一部分,可以当成他们的宗教哲学的学说看,却无法当成历史的真实。

箓最初是什么时候出现的,还需从历史文献上寻找线索。

大致说来,约在东汉至西晋之间,比较明确的记载,是晋张盛在龙虎山,逢三元日授箓收徒。不过,箓的出现,皆推至张陵创道之时。

从各种文献推测,授箓仪式最早系由东汉正一盟威道亦即天师道确立采用。只是一般研究早期道教的,多引《后汉书》、《三国志》等书及其注释所引的材料,而这些材料,多系当时人从道教之外所做观察的记述,对于像授箓仪这样的内部情形,基本上没有涉及到。因受到资料来源的局限,或者说受到搜集与解读资料者思维取向的局限,对其符箓授受一类重要的制度,常

① 均见《太上灵宝无量度人上品妙经·元洞玉历》。

常忽略,或虽语焉而不详。即如卿希泰先生主编洋洋数百万言的《中国道教史》,于第一卷中讨论“五斗米道在西蜀的创立和传播”等专列一节,^①然对于其符篆一事,则完全阙如。这是非常遗憾的。盖所论“五斗米道”,即正一盟威道,也就是天师道,五斗米道是当时外人对他们的称呼,并非正式名称,此且勿论。重要的是,他们的组织制度中,采用了授箓一法,对本身及后世其他道派都大有影响,不加讨论,很难知其全貌,也难以设想,这一道派何以能够稳定传播,经重大政治事件而不中绝。要想明白此中情形,须尽可能地引用其教内的文献,尤其是有关仪式、制度的记述。

《正一法文经章官品》卷一〈录祭酒求录〉条称:

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

按:录字,当即箓。这里所引的同一段话后文即用“箓”字,不知是后人所改,还是原本如此。即便是后人所改,也是正确地理解了原文“录”字,即后世之“箓”。祭酒求录,系大事,故必须上章请出相应的天上官将吏兵,临坛治事。若是受箓之后,又犯规定不能触犯的规条,即犯录上禁忌,被认为是严重的过失,将受到神明惩治,故必须上章请“毕女君”帮忙消解,“皆使无它”。同时,此书也指明了箓的某些功能,比如“箓可用移徙,吏主营护

^① 卿希泰主编:《中国道教史》第一卷(修订本),四川人民出版社,1996年版。其论五斗米道,载在该书第二章第三节。

某家男女釜灶六畜移徙出宅，开通无它，却十二辰禁忌。”——箓可用于搬家迁移，那箓上的神吏有责任保护那一家子男男女女包括家中的锅灶以及六畜平平安安地移出老宅子，新家开张没有意外，消除十二时辰中的任何禁忌。而按古人的规矩，每一时辰都有禁忌，如做事的方位、内容等，若是触犯了，就要倒霉。

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

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

这里将章奏与斋平列，而特别于夜间举行的醮法中，也有章奏之法。后世道教仪式以斋、醮二法为重，而斋、醮之中都掺入章奏之法。对于道教科仪的历史演变且暂不来详说，仅说在早期道教仪式中，上章占有极为重要的地位。所谓“章官品”，是指不同的上章内容必须找准特殊的神仙官吏曹属，故在书中记载详细明了。此书所记，大多数官曹名称不见于唐以后道书，且俚俗之甚，一事一上章，一章一批仙官神吏专治其事，从民众生活中的生产（包括农作、养蚕、六畜等）、诉讼、迁徙、出行、求雨、求

晴,等等,几乎包罗殆尽,应当是与当年正一盟威道在巴蜀地区传播时政教合一的环境相配合,其书应当是早期天师道的文献之一,尽管其成书或编定于南北朝时,但其中的资料来源,则完全可以确定与东汉末张陵创教至张鲁降曹之前的活动场境相合。从《正一法文经章官品》所引祭酒求录及解除犯录上禁忌的方法看,当时对于授箓的仪式,有许多的讲究,比如要请各位负责考召的神吏到场,其目的,推测下来,应当是先要考测求箓者的人品^①;同时,若是祭酒已经受箓,但却违犯了受箓时规定的禁忌,那就必须再上章请相应的官吏下来,“皆使无它”,即不会因之降灾。足见此时正一盟威道的授箓仪式已相当完整。

南朝刘宋陆修静所撰《洞玄灵宝五感文》也提供了一条重要信息。

该书所列《众斋法》中“第九法,指教之斋,以清素为贵。”其下小注云:

祭酒箓生共应用。

按指教斋,在其他地方,都溯源于三张正一盟威道时期。陆修静明确指出此斋是祭酒与箓生共用的。也就是说明,在指教斋制定并流行的时候,即有箓生,当然也就表明授箓制度的确立。前面提到祭酒求箓,此处又将箓生与祭酒对举,足见当时在正一道内授箓仪式的举行已经普遍。这也与正一盟威箓的规定

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

相吻合。

查现存的《正一盟威箓》，在《道藏》中存有二种本子，一称《太上三五正一盟威箓》，书六卷，箓凡二十四阶，对应二十四治炁；一称《太上正一盟威法箓》只称“一部”，不分卷，共十五阶箓，其箓名与《太上三五正一盟威箓》小有区别。后者且有“维某年某月某日某州县乡里某官观受某法箓姓某，素被新出老君太上高皇帝王神气在身”云云字样。所谓新出老君，是南北朝时道教中常见的话头，故其书必出于或者改于南北朝无疑。前书不仅完整，亦差近于原貌，故依之为讨论基础，其间详细的考辨，则当另文讨论。

依正一盟威箓，信众在七、八岁时即开始受箓，最初为“太上正一童子一将军箓”，以后逐一迁升，到第二十四“太上正一延生保命箓”，如此，便有了道阶最低的童子箓，直到最高级的保命延生箓，所有的道民都被编制进授箓的体系之内。受了较高的箓后才有可能担任祭酒一类的领导职务。而举行仪式时，大量的道民参加，其中既包括祭酒，也可以让一般的箓生参与。这便是指教斋特别标明“祭酒箓生共应用”的缘由。箓生，可以泛指受过箓者，也可指参与授箓仪式尚未正式受取时的称呼，指教斋可以用于祭酒，也可由箓生参与，很可能即是在授箓仪中，包括了举行指教斋。授箓仪与当时的斋法是一致的。

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

按正一道内部的文献《留侯天师世家宗谱》^①所述,第一代天师张陵,“汉安元年,正月十五日,感太上驾五白龙,降鹤鸣山,授以三五都功诸品经箓;阳平治都功印一,立二十四治以象二十四炁,后增四治,以应二十八宿”,^②似乎一开始就经箓、治所等一应皆全,正一盟威道现存的二十四阶箓对应二十四治,完全顺理成章。但是,此说其实很值得推敲。盖道内文献,一部分是类似于神话传说,其中相当一部分是对既存事实或现象来历的神话解释,可以当成他们的观念来解读,但与真实的人间历史,未必相符。况且,像《汉天师世家》这样的材料,五代以前的,几乎都是些传说,每一代天师寿命皆极长,五代以后的天师,则长寿者极少,有些还是中年即羽化,故其前半部分的真实性还待考,更不用说编定于清代的材料了。要想弄清三张时期授箓仪的情况——恐怕也只能得其大概,非常详细而确切的材料,目前所存实在太少。

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

谨按《太真科》及《赤松子历》,汉代人鬼交杂,精邪遍行,太上垂慈,下降鹤鸣山,授张天师正一盟威符箓一百二十阶,及千二百官仪,三百大章,法文秘要,教

① 该书原由清光绪十六年由六十一代天师张仁晟主修,有2004年张金涛主编《留侯天师世家注》,据是书略加修订,而删去了各房子孙繁衍情况,由银河出版社出版。本处引文根据银河本。

② 此一记述变见于传世较广的《汉天师世家》,可能二者同出于一源,从编纂时间看,此处当抄录《世家》。但《留侯天师世家宗谱》属于族谱,基本上不在外流传,我们引它,是要强调这是道门“内部”说法。

治人物。天师遂迁二十四治，数行正一章符，领户化民，广行阴德。

陈国符先生认为：“此篆盖出自张陵，依托太上。”^①如此说来，篆的创制，即在张陵托太上之名创立正一盟威道时。

不过，此说似乎还歉笼统。盖张陵创道时或同时制篆，但授篆仪的推行，未必即在张陵时期。谈到张陵时期的正一盟威道的组织，人们经常引用一通碑文《米巫祭酒张普题字》，该题字刻于石碑上，文收入《隶续》卷三。^②此碑文收入《道家金石略》时，改题为《祭酒张普碑》。其碑文云：

熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九……九仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。定召祭酒张普，萌生赵广、王盛、黄长、杨宗等，谕授微经十二卷。祭酒约：施天师道法无极耳。^③

这通碑文中，提到祭酒、鬼兵等教内职阶称呼，与《后汉书·刘焉传》等资料可以互参，唯刘传中称初入道者为“鬼卒”，而此称鬼兵，含义则无别。然而“萌生”一词则难索解。愚意，萌生，应是“盟生”异写。盖《隶续》编者称“此碑字画放纵，欹斜略无典则，乃群小所为”，是指其题字出于文化程度低下者之手。乡

① 《道藏源流考》，中华书局，1963年版，351页。

② 其碑名当系收入时所加，盖正一盟威道当时人或称为五斗米道，而仇视者称之米贼，至少贱称之为米巫，而其自身，则绝不会自称为“米巫”。又其碑在今四川洪雅瓦屋山下，上世纪70年代初犹存，2000年与四川大学成立二十周年学术研讨会诸君赴洪雅时，承李远国兄告知。顺志于此。

③ 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》文物出版社，1988，第4页。

间文化程度低者,常出错别字,或一时想不起应写之字,便用同音或形近之字替代,都是不难见到的,萌借为盟,当时一种可以接受的假设。如果从这一假设再进一层,萌生,即盟生,则当时这几位到来证明胡九入道的人身份极为特殊,其身份乃是(萌)盟生,即与正一盟威道立下盟约的人士。由此推测,当时的正一盟威道,设定的人道制度中,还是以盟约为主,胡九入道乃由张普等监盟,并立碑记之。考熹平二年当西历 174 年,当时掌管正一盟威道的,可能是张陵自己或其子张衡。据卿希泰主编《中国道教史》卷一载释道安《二教论》注引《蜀记》“汉熹平末,为蟒蛇所噉。”^①如是则熹平二年掌管教务的,应是张陵本人。其子嗣天师张衡“光和二年(179 年)正月十日己巳于山升仙”^②,在升仙前或直接管过教务,在张陵活着时则可能帮助掌管过。无论是张陵掌权,还是张衡掌权,此一时期的正一盟威道,入道方式仍以盟誓为主,至于授箓,则未见记载。而且,正一盟威道的名称,似乎也透出些信息。“盟威”二字的义旨,究竟何意,本人孤陋寡闻,未见有人解释。窃以为教以盟威为名,必定与盟誓有关,或是以盟为威,违则有天谴?书阙有间,待有识者探赜索隐,再作定论罢。

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

早期正一经典存世无多。经过一千八百余年岁月的洗滌,

① 《中国道教史》第一卷,四川人民出版社,1988 年,158 页。

② 宋张君房《云笈七签》卷二十八引《张天师二十四治图》。

不少当年的活动、文献和遗迹,有些在时间中消退乃至未留痕迹,有些则虽存而残缺不全,还有些则虽存而时代不明,给今人的研究留下了极多的麻烦与缺憾。幸好,在《道藏》中还留下了部分可供参考的资料,其中“《正一法文经》”系列,实保存了当年正一道的某些较为确实的资料,尽管与许多长期流传的文献一样,难免有后人的渗入,然而只要稍稍留意,淘沙捡金,尚能找到若干有用的信息。其中《正一法文法箓部仪》和《正一法文太上外箓部仪》二书,都提及到天师道授箓的一些规定。而它们无一例外,凡是法师登坛称法职时,都自称“系天师某治炁太一道士三洞法师”、“系天师某治炁五岳游行先生臣姓某乙”、“系天师太一无极某治真人”(以上法箓部仪)、“国号如千年太岁某某月朔日系天师某治炁祭酒姓名”(外箓仪)。这些仪式中提及“国号”,说明并非东汉三国时旧章,但是,无论如何,都归于“系天师某治炁”,足见为旧格。尤其是《正一法文太上外箓仪》中提及系天师云,乃是上给天师的文书中出现,而道门文检皆有定格,后世不敢乱改。若是依常理,正一盟威道的开山是张陵,道门内部称为祖天师,张衡为嗣天师,张鲁为系天师^①,若是按《留侯天师世家宗谱》的说法,张陵即已得太上授予“三五都功诸品经箓”,则应自称为祖天师门下或者泛称为天师某治炁才对,而独归于“系天师”,显然是只有系天师张鲁,才明确地订立了授箓制度,并在其教区二十四治中加以推广,以至于后世正一法箓

^① 关于系天师一称,寇谦之用指张道陵,是非常特别的说法。然而寇氏改革,不仅称三张为“伪法”,且另列五等法箓,魏亡之后,其法箓不见流传,正一盟威道内部不可能采用其说。故此处系天师,当指张鲁无疑。

都溯源于他，文书格式也由之而定。

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

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

某州县乡里系天师某治炁道士……

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

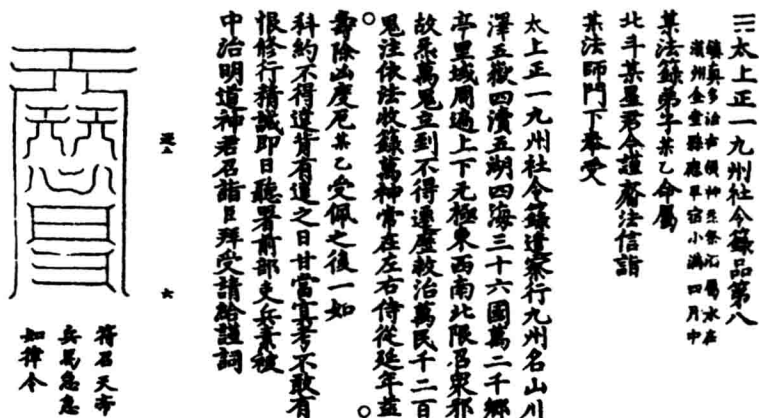
而在章文中又称：

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

三皇经派，在南北朝时专列一系，奉三皇内文为主要经典，陆修静“总括三洞”，将此派经典编为洞神部。然而此派的传授仪中，将本派道士系于天师道中“系天师某治之炁”，却有些奇怪。较为合理的解释，是授箓仪起于天师道，而仿效者搬来了授箓方式，也搬来了某些固定的用词。而从这种用词看，授箓的正式应用，其仪式的程式确立，都应当从系天师张鲁始。这种定格，一直沿用到明代，《受箓次第法信仪》中《三师讳》称：“大明某年某岁某月某朔某日某子某州某县某乡某里某观正一盟威弟子、系天师某治太上某所某气正一盟威弟子”云云，还是只称系天师某治，而不称祖天师或泛称天师。盖二十四治的设立，本来

直到张鲁时才完备,授箓仪式,包括二十四阶的正一盟威箓与二十四治之炁的对应,也只有这时才正式确立并得以实行。恪守祖训的道门,将授箓仪式中的固定格式嵌入“系天师”字样,正是一种记忆的原型。

考现存的符箓,以正一二十四阶箓为最早。此箓在明《道藏》中,收有两个版本:《正一盟威法箓》和《太上三五正一盟威



正一盟威箓局部

箓》,内容基本相同。正一箓分二十四阶,每阶皆应二十四治某一治之炁。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,如洛阳芒山治处于今河南的洛阳市,古代则视为中原的一部分,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，表明了箓与早期天师道有着紧密联系。前面提到过，在《道藏》中另一部与早期正一道有关的书《正一法文经章官品》中，出现了“录生”一词，可能即是当时已经有授箓制度的旁证。按《正一法文经》是正一盟威道的经典，而正一道的仪式中有上章一法。上章，即是给天上的仙府上章奏。上章，是为了某种事由，举行其仪以报告上天，希望派相关的神将加以佑护。而据说天上有千二百官，可以全部由具备一定法位的法师支配、调动，这千二百官，各司其职，法师上章时为什么事要请谁，得说明白。章官品，就是专门记载那些仙官的职司、名号的。上章的做法，也是从张陵到张鲁的时代即已开始，里边提到的“录生”自然可以显示当时即制定了授箓的办法。

授箓与否，划分了是否教徒的界限。而授什么箓，标志着道阶的升迁，即在道教组织中，以及在观念上他们在仙界的位置有了变化——一般是由低向高升迁，道教内部的等级更加明白，更加有序。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。

从东汉道教教派陆续出现于社会，如何组织自己，都是一个重大的问题。当时有些道派使用师徒盟誓的办法，对于入道者的约束力是强了，但是对于扩大自己的队伍，却又形成了限止——一对一的盟誓，很难同时扩招大批的徒众。有些道派，比如张角领导的太平道，以符水为人治病，病好了，算是他本人对信仰有诚信，于是收为徒众。这种办法，又似乎太过宽滥。直到

张陵、张衡、张鲁相传，统领正一盟威道，不知他们中的哪一位——按我们的看法，是张鲁——开始创立了授符箓的办法，将道民依预设的等级组织在一个严密的教团中，很快显示出其组织传承有序、上下相属的优点。

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，也陆续学习正一盟威道的办法，实行起授箓制度来。当然，他们的箓，与正一盟威道有所不同，宣示自己的道派组织的独特性。不同的道派共存于世，也就意味着社会上有多种符箓共存。

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。因为正一授箓对道教组织的完善、巩固，及道法的传授、保留，意义重大。

箓的功能在于能召役鬼神：“箓以检劾三界官居，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，仙童太女，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

① 唐张万福《正一修正略仪》。

吏兵将护卫身形，或役之施行道法。同时，它对受箓者也是一种约束，故曰：“箓者，戒箓情性，止塞愆非，制断恶根，发生道业。从凡人圣，自始及终，先从戒录，然后登真。”^①

符箓道派中，通常得授某派符箓才得正式成为该派弟子，然后迭次受标志更高道阶的箓。如正一、上清箓皆分二十四阶，神霄品分七阶。隋、唐时，诸派道箓亦综合排出次第，道士所受不限于一派。如隋代，“受道之法，初受《五千文箓》，次受《三洞箓》，次受《洞玄箓》，次受《上清箓》。”^②到了唐代更发展成自正一至上清合一百二十阶道箓，最为完备。这一点放到后边还要说起。

这样说来，箓纯出于道门的创造？它难道没有人间的影子吗？

当然不是。

前面说过，符原来是模拟人间的兵符的，箓呢，较为特殊，是道教徒独特的创造。不过，这种创造，也不是完全没有原型。从渊源上说，它们的出现，受到儒家讖纬之学的启示，而从根本上说，它们仍旧是对人间的军政制度的模仿。因为古代中国的军队，有严格的管理制度，对于所带的军队，要编定名册，发军饷要依此为据，编队列阵也要以此为据。尤其是各级军官，姓甚名谁，职务、衔头是什么，带多少兵，管什么事，都有明确规定。对于编伍的人员，早上卯时就要点名，俗称“点卯”。隔一段时间，

① 《正一修真略仪》。

② 《隋书·经籍志》。

还得由统帅甚至于由皇帝亲自出马，检阅大军。道箓的形式，很容易让我们想到朝廷的军政编制。这一点并非想象之辞。我们可以找到一个证明。在授箓之后，道士们要经常“阅箓”，有专门的阅箓仪。所谓阅箓，道门中解释，阅即简阅，也就是今天习称的“检阅”。经常检阅所授箓上的天兵天将，一方面是表示自己支配、调动他们的权力，另一方面也是为了与他们熟悉，可以随时呼唤他们服役。所以，虽然箓是道士的独创，但也还是有着人间的原型。

箓的地位重要，不仅在于给人道者颁发一张可以指挥鬼神的身分证明，犹如军队中将军的封号，手上掌握的兵将吏曹的花名册。同时也是道教面向社会各阶层广泛吸收信众的手段。严格意义上的道士，都是专门的宗教职业者。不管是出家的道士，或住家的道士，其主要的职责，都是修道、行道、弘道。即使是常在民间活动的散居道士，常常也有俗世的事务，但是他的身份，也是因为帮助民众提供宗教服务而得到特殊性——如民间祈求消灾避祸，有人过世做超度，或者地方上为了安宁而举行太平清醮，等等，都是道士们大显身手的机会。除了他们之外，还有大量的社会人士，接受符箓，有的还真正地参加受符箓的仪式。历代的知识分子，乃至高官名宦，甚至于某些朝代的皇帝、后妃、公主等贵族，都有过受箓的记录。他们的受箓，无疑极大地提升了道教在当时的社会地位。且举唐金仙玉真公主授箓仪为例。

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

乃埴土为坛三级，高一丈二尺。金莲华纂，紫金题榜，青丝周绕坛内。东方青锦，南方丹锦，西方白锦，北方紫锦，中央黄锦为褥。复有龙须凤鬐等席，藉地五方案各依方色，制锦虬金龙玉璧镇之。又青罗十八匹，绯罗六匹，白罗十四匹，皂罗十匹，黄罗二十四匹，以安五方。紫罗二百四十匹，绢四百八十匹，钱二百四十贯，黄金二百两，五色云锦二十五匹，香一百二十斤，七宝周足青丝五百两，奏纸两万四千番笔墨各二百四十管。挺书刀十二口，护戒刀巾各三十八具，金龙六枚，金钮五十四枚，俱用镇于坛中，以质灵官也。……^①

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

复有盘龙香炉、凤舞香炉、瑞叶香炉、祥花香炉、莲花香炉、芝草香炉，并香合香奩，并纯金纯银制造。复有金刚神玉，仙童神女，烟云山水，草树虫鱼，圣兽灵禽，环奇珍物绣褥复经。复有雕玉之案，镇金之案，紫檀之案，白檀之案、沉香之案，皆作翔鸳舞鹤，金花玉叶装饰雕雉，复有七宝函、九仙函、黄金函、白玉函，以盛于经。复有青锦之囊，绛锦之囊，素锦之囊，紫锦之囊，黄锦之囊，云锦之囊，五色绣囊，以盛法籙。复有厨盂

^① 唐·张万福：《传授三洞经戒法策略说》卷下。

笱藏，皆珠玉装饰，巧妙华丽，非世所有，眼未曾观，价直亿千也。

又有真人幡、玉童玉女幡、金刚神王幡、莲花镂幡、芝草镂幡、盘龙镂幡、舞凤镂幡、翔鸳镂幡、凤鹤镂幡，或霏云耀日、隐景含烟，转字开花、连金缀玉。……^①

香炉、灵幡在坛场中都是常用之物，但如此争奇斗艳，实在是常人难以想象。这里只引其中一部分内容，已足见皇家之坛场确乎与众不同。经过“二七日夜行道”，即举行了整整二个七天共十四天的仪式，感动太上老君降坛，与公主语。礼毕，公主将自己的日用品捐出，那数量也十分惊人。

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

这样的排场当然一般的民众乃至士大夫都无法想象。但是正如张万福对此津津乐道，郑重其事地将它记下来，民间也会由之口耳相传，那么造成的社会影响也就非同一般了。

对道教发展的历史说，唐代是一个特殊的时期。当时，皇帝姓李，认老子李耳为祖宗，称为“大圣祖玄元皇帝”，所以皇帝受箓，公主入道，王公贵族文化名人受箓，都不算希罕事。像唐玄

^① 唐·张万福：《传授三洞经戒法箓略说》卷下。

宗自己便曾受箓，著名的诗人李白受过箓，当年引荐他的大臣之一贺知章辞官做道士，都是例子。其实，皇帝贵族受箓，并非起于唐代，在南北朝魏，就开始了皇帝受箓。当时一位道士寇谦之，改革天师道路，得到皇帝的支持，并且皇帝亲受道箓，以后且成为北魏的“故事”，即历代皇帝即登基后都受箓。从唐代之后呢，这类情况也往往而有，明代编的《道藏》中还存有宋代皇后受箓的记载。

皇帝、皇后、公主及文化名人受箓，有的是出于真实的信仰，如李白、前面所提到的唐代玉真公主和她的姐姐金仙公主，有的也许只是从政治上的考量。但不管怎么样，都具有巨大的社会影响力和号召力。他们的受箓对于政治而言，是对道教这一文化系统纳入自己的治国方略的昭告，对于一般的社会人士而言，则是一种示范，对于道教本身而言，则是其社会地位肯定的保证。

第二章 符箓的流派

如前面所说的那样,符箓是道门重要法器,又是入道和道阶升迁的凭证,所以自东汉道教创立后,它们就与道派相联系。历史上,除丹鼎派和全真派等外,绝大多数道派都是符箓派。新出符箓是某一新道派建立的重要条件,而该道派的兴衰也决定了那一符箓系统的流行和衰颓,待该派退出历史舞台,其符箓除非被别派所吸收,否则必然也随之消亡,——有时它们仍保留在文献中,但已经不在社会上实际起作用。那么,历史上曾有过哪些主要符箓体系?造成诸家符箓相互区别的原因又是什么?

一、不同符箓流派形成的原因和表现

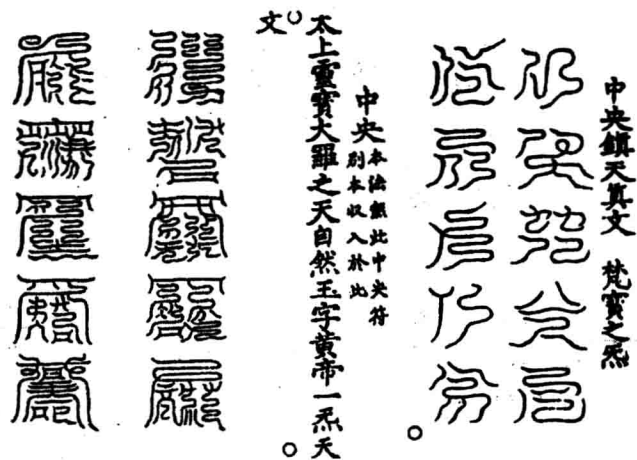
符箓的主要功能在召役鬼神,这点诸家符箓并无二致,就符的构成形式而言,诸家也大致雷同。它们间的差异,是同中之异,造成这“异”的原因,主要是基于两点,一是各派的神仙,尤其是召役的神将各有谱系,造成符箓的内容各成系统。二是各派符箓,有自己独立的符字或符书系统,使得诸家符箓在形式上有所区别。

道教以大道为旗帜,以行道为职责,以得道为追求。但各派具体的信仰内容不尽一致,各有自己的神仙谱系。由于符篆系于神仙,特别是召役的神将,故而诸家符篆内容不同。比如正一盟威道自承出于老君所传,役使的神将有千二百官。其护法神中最著者为唐、葛、周三元大将军,相关的符篆也便形成。三皇经派以天、地、人三皇所传的符书为本,三皇之下有八帝等神,其召役八帝的神符便为别派所无,北宋神霄派以南极长生大帝为本宗之祖,从元始名下别传一系,其篆分七阶,与正一、上清、灵宝诸传统符篆派不同。神霄、清微皆行雷法,对雷部神将构建特详,所以诸雷神符特别丰富。又如灵宝派有三十六天诸帝,除大罗、三清之外,余三十二天,每天八个符字构成《诸天内音》二百五十六字,而神霄另有三十六天之说,遂构成一套神霄特有的三十六天符。

神仙谱系的差异,造成了诸家符篆内容的不同,至于它们形式上的区别,主要是诸家各有自己的符字系统。诸派的起始,通常都自得到某种神书、符书始——除了上清,有点例外。这些符字,字体不一,各成系统,使得诸派符篆在形式上区别开来。因为符字不仅可以单独成符,亦可依义拼合成符,甚至以符字或符字组成的因素离合成符。太平道、灵宝五符和《五方五芽真文》、《三皇文》等前面已提及,且不再论。这儿且举宋代新兴的清微派为例,稍作分析。

清微派为南宋初新出符篆派,依其法,时人目之为神霄别派。但其派自承则称:“清微正宗自元始上帝授之玉宸道君、

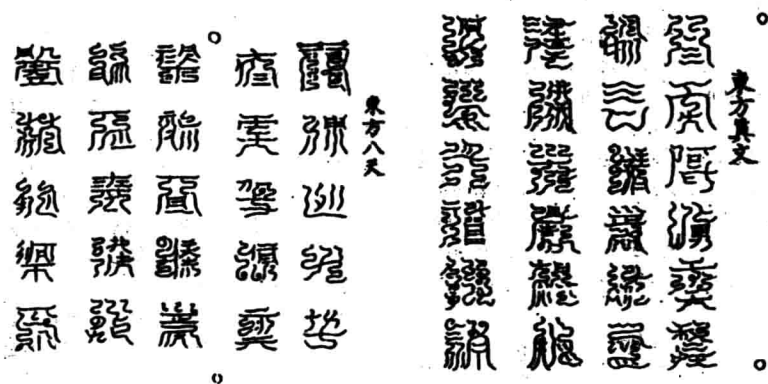
玄元老君。由是道君老君各传二派，分清微、灵宝、道德、正一，师师相承，元元荷泽。至唐祖元君愿重慈深，博学约取，总四派而为一，会万法以归元。部隶三十六部，七十二考召”，至于“炼度，登斋，章法莫不详备，而符章经道，简策诏令，散漫诸阶，动盈篋笥。”^①所谓符章经道，乃是另出一系符字，区别于正一灵宝、神霄诸派，故卓尔独立成宗。其符字笔画皆作云气缭绕曲折之形，但笔画远减于灵宝诸派符字。行笔曲而无棱角，又与灵宝符字的四角分明不同。该派除沿用灵宝派五方真文外，又另构五方镇天真文，其构字与灵宝五方真文完全不同。



清微五方镇天真文

① 《道法会元》卷五。

有时由于新的符字系统的构成,使得传统的道派中分化出别派,并进而开成独立的道派及符篆系统。最典型的便是净明派。净明在南宋时被称为灵宝别派,这从现存的净明诸法经书法事仍可明显看出。盖其宇宙论和符书多取灵宝派的成说。但它一则与许逊崇拜结合,以许真君为祖,仙谱与灵宝有异。二则对同一经书另构新符字。下引两篇符书,左为净明,右为灵宝。依译文,两者完全相同,即是《度人经》中的《元始灵书中篇》,又称《诸天内音》,所引八字为“亶娄阿荟无愁观音”。但符字之形全异。单独的符字系统是净明自成一派的重要条件。宋代灵宝派中形成天台、永嘉等不同传承,但都以“准确”传灵宝正宗为己任,符书一依灵宝旧式,故只能算是灵宝内的小派,而不能独立成一宗。



净明与灵宝派符书的比较

二、符箓授受的首创——正一符箓

前面说过,在道教史上,最早采用符箓授受方法建立组织的,当推正一盟威道。正一道,严格来说应分东汉至唐代,宋金元和明朝以后三个大阶段。创道鹤鸣,三代孙张盛将活动中心迁至龙虎山。唐以前,此宗不显。唐代,个别天师虽受朝廷礼遇,但正一地位不高。宋代对龙虎山天师多有褒奖,三十代天师张继先且被徽宗召入宫中。张继先除继承传统,又修持五雷正法。不过,在唐代有一个特殊的情况,即现今我们视作上清派的潘师正就说自己所受的乃“正一之法”,而著名的上清派宗师司马承祯的谥号中,有“正一”字样,说明当时的上清派虽称上清家,却仍认同于“正一”道脉。唐代有名的科仪专家张万福编了一本《正一修真略仪》,也是将授受诸派符箓皆归于其中。所以唐代的“正一”之称,与东汉初起时颇有不同,与宋金元时代也有明显区别。宋代,上清、灵宝与正一并峙,北宋以降神霄、清微等新符箓派出,虽皆尊重正一,却与正一不相隶属。不过,在诸宗派中,原来龙虎山的正一真人即俗称的张天师地位有所提高。宋元都曾有皇帝敕龙虎山正一真人提举龙虎、茅山、閤皂山三山符箓,及于明初,符箓各派皆并入正一。所以明以后的正一,乃是符箓诸派的总汇,与此前的三山符箓之一不同。这儿只说明以前传统的正一符箓。

传统正一法箓,又称正一盟威符箓,为最早形成的法箓体

系。据传其箓出自张道陵,《赤松子章历》卷一:“谨按太真科及赤松子历,汉代人鬼交杂,精邪遍行。太上垂慈,下降鹤鸣山,授张天师正一盟威符箓一百二十阶,及千二百官仪,三百大章,法文秘要,救治人物。天师遂立二十四治,敷行正一章符。领户化民,广行阴德。”“百二十阶”之说,疑有夸张。唐代全部法箓皆计在内合一百二十阶,正一法箓流行二十四阶,与天师所立二十四治之炁对应。据《太上三五正一盟威箓》所载,二十四阶法箓为:太上正一童子一将军箓,太上正一童子十将军箓,太上正一百五十将军箓,太上正一三将军箓,太上正一上灵百鬼召箓,太上正一元命混沌赤箓,太上正一仙百鬼召箓,太上正一九州岛社令箓,太上正一星纲五斗箓,太上正一河图保命箓,太上正一解六害神虎箓,太上正一九凤破秽箓,太上正一都章毕印箓,太上正一斩邪毕盖箓,太上正一九天兵符箓,太上正一九官捍厄箓,太上正一八卦护身箓,太上正一三五考召箓,太上正一斩邪赤箓,太上正一辟邪太箓,太上正一四部禁炁箓,太上正一三五功曹箓,太上正一延生保命箓(又称太上三五保命长生箓)。二十四阶箓之外,尚有修黄赤之道(男女合气的房中术)时所佩箓、契(又名券)凡黄书契、六甲契、赤界契等八契,神箓、真箓、玄箓等十箓,寇谦之改革天师道时革去。

唐代初入道必须受正一箓,故其箓重要,但地位不高。宋以后,新出符箓甚多,正一法箓中也增加新内容,不复二十四阶之旧。元以后,龙虎山天师取得总领三山符箓的资格,神

霄、清微、北极天心派等宋代新出符箓亦皆传入龙虎山，故正一法箓地位随之提高，且其内容中，也掺入其他各派原有符箓。如《太上北极伏魔神咒杀鬼录》称诣龙虎山拜受，但伏魔神咒原为北极天心派所传授。迨及清代和近代，天师府号称有三十六种箓、七十二种符。

正一法箓阶次分明、严密，从童子（男女八岁至十九岁）起，“凡为道民，便受护身符及三戒，进受五戒八戒，然后受箓”。^①七岁初授《更令箓》，“凡受更令五年，得进一将军。四年，十将军。三年，七十五将军。二年，百五十将军。一年若志行庸愚，无长进者，悉又倍年，三倍无功，不知建德，直置而已，都不合迁。其中聪明才智秀异，功德超群，不计年限。”（同上）如此积渐成二十四阶。

正一法箓为正一派传承的主要依据，得其箓也是行法的基本条件。三十代天师张继先《开坛法语》：“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。”（《三十代天师虚靖真君语箓》）故十分宝秘。

正一法箓的一个特点是起点低，从七、八岁的儿童始，即予授箓。其箓称太上正一童子一将军箓，简称《一将军箓》，又称《散化一将军箓》《太上一官童子箓》，授予八至十九岁的童子。认为它属阳平治左平炁，星应虚宿，节应立春。箓中神

① 《正一法文外箓仪》。

吏有上仙都直使功曹、正一功曹、治病功曹各一人，其余使者、力士等七十四名。卷内符图，并朱书，神将金甲青带及绿带，童子受箓后称箓生，即可召遣箓中神吏：“谨出《太上正一将军箓》箓中功曹、将军、使者、玉女等，为臣助国行化，剪灭凶恶。使至道兴弘。”^①起点低，其缺陷在当和其他起点较高的箓并列时，容易被排到后面，唐代正一箓二十四阶排在最低档次上即是证明。但由之亦可广收徒众，扩大教徒队伍。正一盟威道本来是个政教合一的组织，儿童即可受箓，实际上也是一种户籍登记。

三、符箓派的大宗：灵宝派和上清派符箓

在传统中，正一法坛在龙虎山，上清宗坛在江苏茅山，灵宝派宗坛在江西阁皂山，三山符箓为符箓派的大宗，灵宝、上清符箓后并入正一，但其历史地位，则素被承认和重视。

先说灵宝派的符箓。

灵宝派渊源于三国吴葛玄。葛玄获有古灵宝经，数传至其从孙葛洪，葛洪再传，至于其从孙葛巢甫“造构灵宝，风教大行”，即造出许多灵宝经，大大扩展了该派的影响。葛玄所传经，史称古灵宝经；葛巢甫所造的，称为新灵宝经。就符箓而言，古灵宝经中的五篇真文和灵宝五符地位极重要；新灵宝经中最要者为《元始灵宝无量度人上品妙经》，简称《度人

^① 五代杜光庭集：《太上正一阙录仪》。

经》。

《五篇真文》系依五方帝为序撰成的真文。其文《无上秘要·真文品》曾予著录。东晋《度人经》出，将五篇真文视做天地之根。现存的《元始五老赤书玉篇真文天书经》殆已对五篇真文作了增益，整理，并述其来源曰：“《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，灵文晦藹，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，洞晦上清，发乎始青之天，而色无定方，文势曲折，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

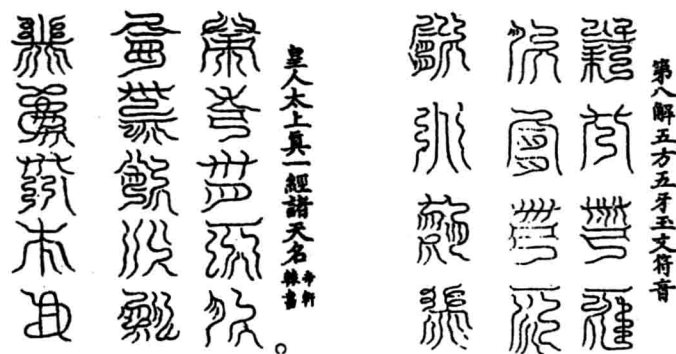
华，咏灵章。是时天降十二玄瑞，地发二十四应，上应九天之灵奥，下赞三天之宝文，神风既鼓，皇道咸畅。元始登命，太真按笔，玉妃拂筵，铸金为简，该书玉篇，五老掌篆，秘于九天灵都之宫。玉女典香，太华执巾，玉童侍卫，玉陛朝轩，九天上书，非鬼神所闻。天宝之致浮，地秘之致安，五帝掌之以得镇，三光乘之以高明，上圣奉之以致真，五岳从之以得灵，天



五方真文

子得之以致治，国祚享之以太平。寔灵文之妙德，乃天地之玄。威灵恢廓，普加无穷。荡荡大化，为神明之宗，其量莫测，巍巍乎太空。元始五老赤书玉篇出于空洞自然之中，生天立地，开化神明，上谓之灵；施镇五岳，安国长存，下谓之宝。灵宝玄妙，为万物之尊。”

灵宝五符，又称五方灵宝符命。《太上灵宝五符序》叙其来历，并载其符。《序》称当年帝尝受之于九天真王，三天真皇，以后数传至禹，禹将之藏之钟山，春秋吴阖闾时又现于世。关于五符的故事，亦见于东汉袁康《越绝书》，可以肯定其符书在东汉时已流传。符凡东、南、西、北、中五方灵宝符命五枚，我们在第一讲中已经提及。此外，《太上灵宝五符序》又载有《九天长安飞符》等五幅，又载《皇人太上真一经诸天名》符字六十个，征之《上清金母求仙大法》等书，知此为五方五牙真文符字，但有残缺。五方五牙真文符字源亦甚古。



五方五牙真文和诸天名

《度人经》置于明《道藏》之首。盖其书称元始天尊所授予太上大道君，书中多叙宇宙起源诸天形成等事，故被尊为万经之祖。《道藏》本凡六十一卷，实际上原本只有一卷，卷二至卷六十一系后人增益。现行通行本皆为俗字，但实有篆书体。只是今道藏中所收《云篆度人经》一种，征之唐代道书所录不合，或是宋以后人所造。据唐及其后灵宝斋法科仪书中所录，其符篆体曾有广泛影响。其中如《元始灵书中篇》，杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五七称“八天真文”，他书或称《诸天内音》，唐代用于迁神仪，又刻石为镇墓文，应当普遍为社会所知。



上真二景
玄父華字
道衡色
玄二景玉
符上元
洞天燕都
二景神

《洞玄灵宝三部八
景神仙二十四生图》

据《正一修真略仪》所载，灵宝派符箓有：《真文三卷》，《诸天内音》，《灵宝真文》，《八景天书》，《五法》五卷，《老君六甲秘符》，《灵宝五符》，《五岳真形图》，《三皇内文》，《西岳公禁山文》。这些符箓部分已佚，但大部犹存。《诸天内音》，即《元始灵书中篇》，《灵宝真文》应即《五篇真文》，又称《赤书玉字》，前已言及。《八景天书》，即《洞玄灵宝三部八景神仙二十四生图》，今存道藏。上清、灵宝诸派将人身份为上、中、下三部，每部八景，合二十四景。存想三部八景，使诸神归位，人身与天

上八景之气冥合，为长生要道。此《八景天书》系专供修炼形神之用，后世度亡斋法中亦用以镇宁亡灵。凡二十四图，每图对一真景之炁，有经文，有符，见左上图。《五法》、《老君六甲秘符》、《西岳公禁山文》皆已佚，但六甲秘符可以推知系召六甲神的符篆，——按中国传统，以天干地支相配纪年、日期，比如现在农历中还在使用的甲子年、乙卯年之类，也用以纪日。天干地支相配共有六十种名号，古人认为，六十种时间循环中，都有神灵管辖。《五岳真形图》，自东汉成书，系对五岳及衡山、庐山、潜山、青城山的地形图，其上有山形图、真形及符咒。为一重要符书。其《序》称：“五岳真形者，山水之象也。盘曲回转，陵阜形势高下参差，长短卷舒波流，似于奋笔锋芒，畅乎岭鄂，云林玄黄，有如书字之状。是以天真道君，下观规矩，凝从趋向，因如字之韵而随形而名山焉。子有东岳形，令人神安延，存身长久，入山履川，百芝自聚。子有南岳形，五瘟不加，辟除火光，谋恶我者，返还自伤。子有中岳形，所向惟利，致财巨亿，愿愿克合，不劳身力。子有西岳形，清辟五兵，入刃不伤，山川名神，尊奉司迎。子有北岳形，入水却灾，百毒灭伏，役使蛟龙，长享福禄。子尽有五岳形，横天纵地，弥纶四方，见我欢悦，人神攸同。”

《三皇文》，灵宝一派所传之外，亦得单独传承或派，后面还要提及。

灵宝一派道法，称中部法。其法大要，在召劾鬼神，保镇劫运，而重在斋法。所以其符用于斋仪的极为周详。刘宋时



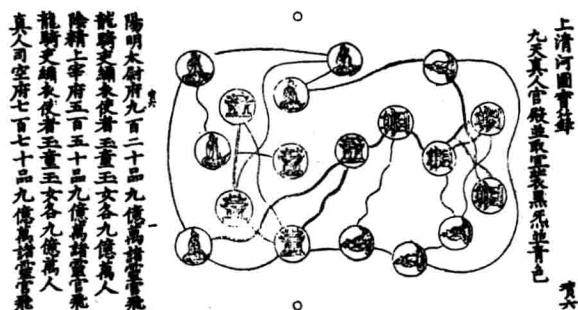
五岳真形图，五岳真形图之一，嵩山真形图

的陆修静曾整理斋法，称斋法莫尚于灵宝，灵宝斋法为“无量大法桥”。历唐至宋末，经过张万福、杜光庭、蒋叔舆、宁全真、金允中等诸人的整理编制，其斋法更为周备。斋中用符之多，其他诸派难及。以《上清灵宝济度金书》为例，该书三百二十卷，专载诸符的有十五卷，符法、宝箓，共一百三十余种，每种含符一幅至数十幅不等，其余散在诸法品中的尚有不少。

再说上清派的符箓。

上清派形成于东晋，虽然托始于魏华存，实形成于东晋到南朝梁，其地在江东（今江苏南部句容县一带），与灵宝派早期活动地域相当。有的研究者认为该派实际上由齐梁时的高道陶弘景创立。该派曾有很大的社会影响，在南朝道教中隐隐处于主导地位。唐代上清法箓凡二十四阶，其名为；太极左

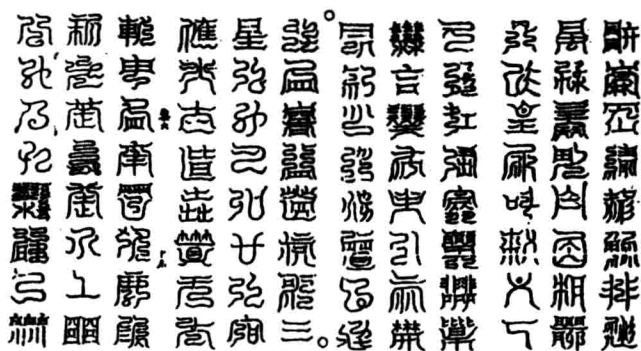
真人曲素诀辞(一名九天凤气玄上太真书篆),三天正法篆,上皇玉篆,龟山元篆,飞行三界篆,飞行羽章篆,三元玉检篆,上元检天大篆,下元检地玉篆,中元检仙真书篆,上清检人仙篆,灵飞六甲篆,灵飞六甲内思篆,六甲素奏丹符篆,元始玉皇谱篆,太微黄书九天八篆,太微天帝君金虎真符篆,太上神虎玉篆,八威召龙篆,河图宝篆,太上八景晨图篆,豁落七元真符,一名帝君威灵篆,流金火铃篆,摄山精图篆。另又有《紫纹交带》、《白纹交带》、《回车毕道》等符券。六朝上清符篆及有关符法之书保留在道藏中尚有相当数量。比如《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》、《上清河图宝篆》、《洞真太上金扁虎符真文经》、《上清金真玉光八景飞经》、《白羽黑翮灵飞玉符》等等,都是其中篇制完整者。从这些书籍所载看,上清符比较偏重应用于个人修持。比如多用于护命、飞升、飞步八景(天空)。上清也为社会提供宗教服务,故一般



上清篆举隅

的召龙、召鬼之符也有不少保留,但有关仪式用符远不及灵宝符丰富。其书中颇存符字,其字与灵宝派相似都用云篆,但结构显然不同,当另有独立系统。

六朝另一重要符篆派,三皇经派,其符也有重大发展。《三皇文》符字,原只有六百余字。及陆修静所得,“初传弟子

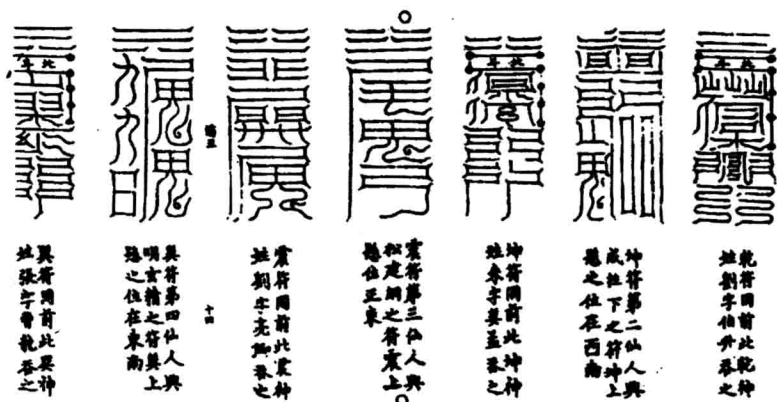


三皇内文,局部

孙游岳,有四卷而已。孙后传陶先生,先生分析支流,稍至十一卷耳。”^①又据唐张万福《传授三洞经戒法录略说》,由《三皇文》演变而来的《洞神经》唐时有十四卷;陶弘景本为十三卷,当又有增衍。十三卷之经多数已亡,道藏中尚存《洞神八帝元变经》、《洞神八帝妙精经》等两种。该派甚重符,称之为“天仙召役之神文”,“并是役神之秘书,阶仙典诰。真人隐

^① 《云笈七签》卷六。

要,莫不因符能效”。^①《八帝元变经》列符 16 枚以召南斗八史,《妙精经》有符 98 枚,以护身及召役鬼神问事(所谓考召)为主。



洞神八帝元变经符举隅

观上述三系六朝道符,就形制言,没有根本区别,法皆相类,符形大多成方形,而且三家之符,也有相互借鉴,《三皇文》为洞神经书,而经上清派宗师陶弘景整理;灵宝道士也采用《三皇文》作为压镇及度亡斋法的手段。那么,它们为什么又各成一系呢?重要之处在于,所用的符字各有体系,所依托的具体信仰背景即神灵系统不同,所施用的法术也各有侧重。关于符字与符篆的关系,我们后面还要谈到。这里且按下不表。

^① 《洞神八帝元变经·服符见鬼》。

灵宝、上清、三皇经派及正一派在南北朝时期皆重符。符及箓,已成为道教的重要标志。所以《隋书·经籍志》介绍道教,花了很大篇幅介绍其符箓。诸派道符独立发展,但又相互影响,相互借鉴,符箓虽各成系统,共通之处却是基本的,在形式上都较相似,所以《经籍志》的介绍,能括其大要。这些,为唐宋时期道符的进一步发展,奠定了基础。

四、符箓的创新和最后的 重镇——神霄、清微及雷法诸符

两宋及金元新出符箓,可考者有北帝派,北极天心法,净明符箓,神霄、清微的符箓,及金代北方太乙派,太乙已亡,详情不得而知。北帝、北极天心、净明实以继承上清灵宝等旧符箓为主,神霄、清微则颇有创造,为严格意义上的新符箓派。这些新出符箓,后皆并入正一,故其系统完整的面貌已难弄清。但在道藏中尚有若干两派的法术仪范留下,清微派的传人所编的《道法会元》一书,收录这两派的法术尤多。观其符及符字,大略有继承正一、上清、灵宝诸派的一面,也有新创的内容。特别清微一派,综合传统符箓派及神霄派,其符法更为周详细密,而所用符字,另创一体,结构简括而每笔曲折有加,整体结构也不求方形。沿用灵宝派传统用五方真文之外,清微又另构五方镇天真文,其构字与灵宝五方真文明显不同,前已提及。

神霄、清微皆行雷法，两宋道符创新的最重要成果乃是雷法中的符和符字。

雷法，又称五雷正法。它崛起于北宋末，南宋至元为盛期，明以后渐衰。它并非某一特定道派所创，而是在北宋末和南宋初在几个道派中同时出现的。它何以在两宋之交突然冒出并迅速影响到各派道法，尚是个待解之谜。早期的雷法名家，有林灵素、王文卿、张继先诸人（或以为张学自林、王），后世雷法著作，引述王文卿的论说特别多，但现在尚无证据说明雷法为他们所创。南宋清微派，对雷法作出过系统整理，金丹南宋的四祖陈楠，也开始传授雷法，但其所授为“邵阳雷法”，称出自湖南邵阳。要之雷法迅速影响了当时的各道派，但最初的创始情况不明，似乎它是多元并起，就连雷法中的最高的神也有两位：九天雷声应化天尊和雷祖大帝。

雷法盛行，相应出现了一大批与之相关的符和符字。就符字言，有所谓“天篆雷书”，为传统符字的创新，就符而言，各类召雷符，特别是召邓、辛、张诸雷部神将之符，常拟其神形象，威猛作势欲攫，也为传统符法中所无。

邓、辛、张三位元帅，是雷法中新列出的神将，其中邓称元帅、辛称判官、张称使者，召他们的符，聚形之后，各种符字都已隐去，只剩想象中的神灵形象。这类符的构制方式以前道门中也有少数先例，如《道书授神契》言及的人形符，那是符上有使者之形，但从实物看，人形符的使者与符字似是分画的。此类构符方法，疑出于正一盟威道。宋米芾《书史》卷二

记述东晋王献之所画的神、符及咒语合书，并判断说“五斗米道也”。王氏为天师道世家，王献之的画符方式应传自正一道。而雷法中的符与之不同。它是由多种符字、符号并成的，但聚形后它们都不可分别。这种构图方式，在雷法中大量应用，凡五雷符，召龙符及多种召将符基本上都是

以符字为分形，聚形后成为墨汁淋漓的图像。王灵官等雷部元帅，相关符法亦皆与之相近。

雷法诸符可以说是道符发展的最后一个重镇。明清以降，没有过新的符箓体系出现，也没有形成新的道法体系。道符的形制、内容总的来说皆沿用元以前的成法。个别符采纳一点其他宗教的符号，如在符中嵌入“佛”字之类，但无关乎大局。当然，在符的变化中，也多少体现了中国人信仰世界的

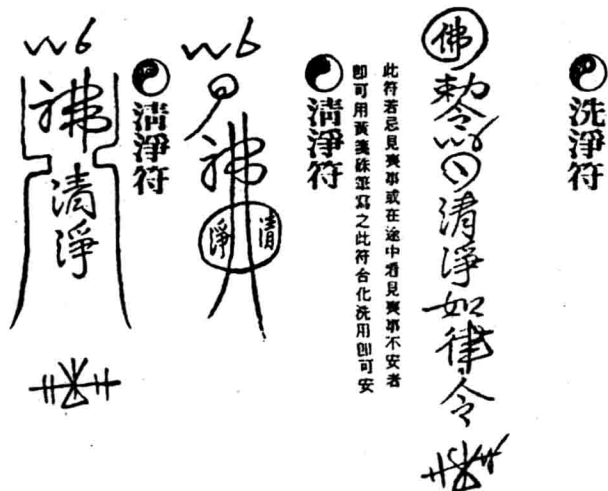


张使者

五雷總攝符



五雷符之一種，
五雷總攝符



嵌入佛字的符

演变,当着某一神灵(包括神仙、菩萨、精怪等等一切超自然的存在物)的地位上升时,用他名号的符就会更加流行,反之则会渐被淡忘。

第三章 符箓的结构和解读

符箓在道门中的地位重要,素所周知。然而,长期以来,学人中很少有人问津。其中的原因,非止一端,但符箓难读难识,是主要因素。面对那些曲屈盘纡、似图非图、似文非文的符,我们只觉得神秘莫测,要说解读,简直无从下手。然而,符和箓本来都是有办法解读的。目前所知的符中,有文字,有星象,有厌胜物,有时还有神像及八卦、河图等等,这些成分或单独构成符,或相错杂,其主干是文字。构成符的因素可析,那么构造道符时的思维轨迹便可董理。至于箓,与符功能有所差别,构成也有不同,然而若我们将符解读,则箓的结构易懂。只是由于造符者秘其构图思路,数传之后,徒孙们只知依样描画而不知其音义,遂至能用符箓而不能读解符箓。这是历史上留下的遗憾。然而,细心搜求,我们仍能读懂相当一部分符箓。此处主要说符的结构和解读,然后及于箓。

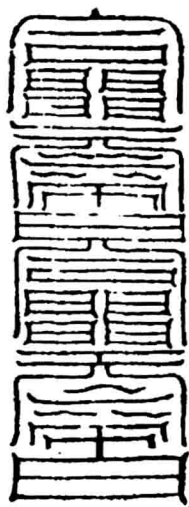
一、道门的“六书”

符与箓,都是按一定的宗教思维创造出来的。道门中的传说,符来自于天上神仙世界,如果真的这样,那么,它们就是

不可解读的，至少在人间是没法子弄清楚的。然而，实际上的情况却并非如此。制符有其理则，创造它们的人，是按照某种宗教思维的逻辑，精心构建的。

这一构建，最重要的是，造符的基本成分，乃是文字，复加上其他的图形符号。如同中国古代造字有原则，有所谓“六书”，造符的人们，也有自己的“六书”，只是它们所用的六书，既有取自于世间的文字构字方式，也有一些自己所创造的符号，最重要的便是“符文”。

此名都匠符皆先閉氣作之符成三叩齒呪
曰日出陽陽系行神符威制四方萬帶服神



都匠符

陆修静曾指出：“凡一切符文皆有文字，但人不解语之。若解读符字者可以录召万灵，役使百鬼，无所不通也。”^①他并举了一幅《都匠符》为例说，它是由“合明天帝日”五字构成的，只是作符时重叠一遍罢了。从这五字来看，形态都比通常字体略有变化，尤其是“明”字，以四个日字合成，与通常写法不同。而且这种变化带有一定随意性，四个日字的“明”字，亦可由两个日字拼成，由都匠符

^① 《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上。

半截构成的茅山《镇心符》(宋代元符年间皇帝所赐)即作此形。

《都匠符》的构形尚是比较简单的,文字变形厉害的符,便更难解了。据葛洪说,“昔吴世有介象者,能读符文,知误之与否。有人试取治百病杂符及诸厌劾符,去其签题以示象,皆一一据名之。其有误者,便为人定之。自是以来,莫有能知者也。”^①从各种迹象看来,东汉道符多数尚比较质朴,熟悉旧符的尚能解读,但像《灵宝五符》那种似玺印,似篆书,钩心斗角,屈曲盘纤的符,除了构符者亲口密授,恐怕再难读出声音了。

那么,最初构成这类符的“原理”是什么呢?亦即当时的巫师和道士画符的思维轨迹、逻辑规则是什么呢?肯定地说,这种“原理”和“规则”是一定有的。问题它们本身是神秘主义思维的产物,而当时的制造者自称神授,决不肯将其思考和创制过程全盘托出,使得今天的研究十分困难,目前所能做的,只能从早期的符的构形上作些分析。

中国的文字,是象形文,其构字的原理,班固曾概括为“指事、象形、形声、会意、转注、通假”,是为“六书”。道士造符,也有自己的“六书”。问题是其中的“象形”,所象为宗教玄想中的形象,“指事”所指为信仰世界中的种种相互作用和关系,常人对其形、其事,其意是不熟悉甚至根本不了解,其

^① 《抱朴子内篇·遐览》。

“六书”的真相如何就无从索解了。不过根据一些早期的符图,我们仍可对造符者头脑中的原理、规则作些解析。

符和咒往往连称。因为它们经常一起出现。其实,有些符本身就是咒。以咒构成符,可以读出句子,是其构图中思维痕迹最显豁的一种。上面引的《都匠符》,由“合明天帝日”五字组成,五字实构成一句咒语(或咒语的一个片断),意为汇合了天帝和太阳的光明,潜台词则是阳气旺盛,无阴不烛。宋代改为“镇心符”后下面添一“敕”字,其咒语性质更明显。《灵宝无量度人上经大法》载有一符,由“太上元始敕命火急奔冲三天”构成,其咒语明明白白的。但是这类符我们能读出的很少。因为大多数符的字形都经过扭曲变化,而许多字又钩心斗角,虬结盘纤,遂使无法解读了。但从上述个别实例中已可看出符的本身有祈使、敕令的性质,至少造符者是依此思路进行创造的。



冲天符

造符的另一个路子,是以尊神“名讳”或形象为厌镇,这点比较好理解。但另有一种思路,和它们貌似相反而实相同。它以揭示邪魔真相为主。比如有一治腹痛符,实为“魅”字的变形。《玉篇》有一符,解为“古文魅字”。其构形中应为鬼头之形,指出“魅”乃居于山间水泽的鬼,而下符乃明示一鬼躲



魅字符

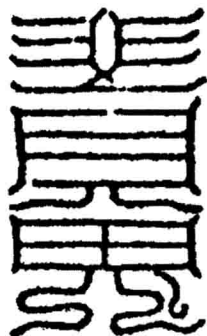
于山间水中,与“魅”的字形不同造字思路却是一致的。为什么要造出这样的符呢?原来,道士认为,“子知鬼名姓,鬼自趋走,不敢害人。”^①所以在驱鬼的咒语中多有自称“知汝姓名”威胁鬼赶快逃离的。看来古人认为鬼魅终究是阴物,是不敢以真面目示人的,一如躲藏在暗处的盗贼,一旦被入叫破真名,便无法再掩人耳目。类似的一些符在鬼魅名称上加上“明”字、“见”字,揭露鬼魅的用心更加明确。此如古人将某些传染病称为“尸注”、“飞尸”、“飞尸注”(多指肺结核),有一道“治率中恶欲死”即治得了急性传染病的符,取蜚(同飞)字上半载拼合“尸注鬼”三字构成,显然是以叫破真形为思路的。与之相近的一符乃作“尸注鬼”上加明字(仿照茅山镇心符,知明字可由并列的两个日字构成),是说洞照鬼形,使之无可逃遁了。(下页图一)另有一符,上部显然为蜚字变形,下为鬼字,合之则为“蜚尸鬼”(符治“腹痛肠胀气欲望绝如蜚尸状”可证),中央一“见”字,显然也是表示已见其真相,撵它滚开(下页图二)。

与上述揭破鬼魅真形的思路相近的一种构符法,是在鬼魅之上加以镇厌、厌胜之物。这类厌胜之物有星图、缚鬼的韦

① 《道要灵祇神鬼品经》。



图一



图二

索、五石、弓矢等等。星图,前引东汉解注瓶上符中,太一锋是一例,更多的是北斗星象,如“理寒热符”中有一幅以斗象和云气为标志甚明。北斗星象在中国天文学中具有突出地位,因为古人视北极为天极,居中不动,而北斗之柄指向四季不同,曾一度被视作时令的指示坐标。

西汉末北斗的崇拜已很盛,王莽便仿北斗之形用五石合铜铸了个“威斗”,“欲以厌胜众兵”。“既成,令司命负之,莽出在前,人在御旁”。^① 后来由北斗之象扩展成东、西、南、北、中五斗,都是同一机杼。在符图上常见的另一种厌胜物是弓。有一符为三弓压三尸鬼。为什么以弓对付鬼?



① 《汉书·王莽传下》。

原来古人认为桑木做弓,有特殊的厌胜作用,所以专门造了个“魔”字,称为魔弧。《史记·周本纪》引周末童谣“魔弧箕服,实亡周国”,《集解》引韦昭注:“《礼记》:男子初生,以桑弧蓬矢六射天地四方。”这是驱邪保命的措施。这种观念被搬到道符上,便有以弓对付鬼魅的符图。这种厌胜物也可单独成



理寒热符之一

符,比如《理寒热符》中之一。此符朱下“目目”实为四个日字拼缩而成,为明字,全符为“朱明弓”三个字,弓的功能如上述,“朱明”则指阳和之气。汉代《效祀歌》中有《朱明》,夏季之曲,首二句曰:“朱明盛长,敷与万物。”注曰:“夏为朱明”。此曲的内容,在汉代曾发生过重要影响,汉代元旦有服“敷于散”“辟鬼丸”的习俗,敷于即此“敷与”,义为“开舒”,乃承上述朱明而来。朱明气盛,乃使万物生长,为阳气发舒之

兆,元旦敷于散和辟鬼丸同服,显然是扶阳抑阴的目的。以朱明和弓拼合,便是将摧伏阴邪的盛阳之气与鬼物害怕的弧矢放在一起,自然是百鬼畏服,阴邪藏匿了。

自然,从汉代道符形成起,历代道教徒对之不断改进,不断丰富,其结构也愈益复杂,到了唐代,有人总结符的结构说:“然此符字,本于结空,太真所写天文,分置方位,区别图像符

书之异。符者，通取灵物星辰之势，书者别析音白诠量之旨。图者，尽取灵变之象。然符中有书，参以图像，书中有图，形声并用。而三洞经中，符有作今字者，此亦如古文《尚书》有与今文同者。”^①这儿说的“本于结空”的符字，便是云篆。魏晋以后的符，以云篆为主干，参以历代通行文字的变形，再杂以各类星、神、人乃至山川地形之图，仙音道韵之谱，愈益复杂，解读更加不易，其中若干读法早已失传，无从求索了。

二、符字和符音

符的解读，关键是明其符字，符字原有音，称符音，音能知，则符字能读。惟目前保留下来的符字，有音可稽的为少部分。不知其音，但略可推知其笔意的，也尚有一些。更多的则已经失其音读及赋义，今人已不可解。

关于符字，《道教义枢》卷二《十二部义》曰：“神符者，即龙章凤篆之文，灵迹符书之字是也。”具体的字体，则有天书、地书、仓颉古体、大篆、小篆、隶书六种。大抵天、地书为神书，仓颉古体以下为人间历代递变的字体。《云笈七签》卷七《三元八会之书》取《道教义枢》之说而更加详。所谓三元八会之书，便是指天书。其说曰：

篆者，撰也，撰集云书，谓之云篆，此即三元八会之

^① 唐·孟安排：《道教义枢》卷二《十二部义》。

文，八龙云篆之章，皆是天书，三元八会之例是也。云篆明光则五符五胜之例是也，八会本文凡一千一百九字，其（五？）篇真文合六百六十八字，是三才之元根，生立天地，开化人神万物之由。故云：有天道、地道、神道、人道。此之谓也。《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，校神仙图篆，求仙致真之法。二者主召天宿星官，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，制召龙鱼也。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，大圣真仙名讳位号，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。

二者演八会为龙凤之文，谓之龙书。此下皆玄圣所述，以写天文也。

这儿提及三元八会天书，名称甚多，所谓本书一千一百九字等等，已难索考，而《诸天内音》二百五十六字，即《度人经》中的《元始灵书中篇》尚可以知其音读。又据其说，天书中有很大一部分，已阙其音。该书又引宋法师“八显”之说，实拈出八种符字字体：“八显者，一曰天书，八会是也。二曰神书，云篆是也。三曰地书，龙凤之象也。四曰内书，龟龙鱼鸟所吐者也。五曰外书，鳞甲毛羽所载也。六曰鬼书，杂体微昧，非人所解也。七曰

中夏书，草艺云篆是也。八曰戎夷书，类于昆虫者也。此六文八体，或今字同古，或古字同今，符彩交加，共成一法，合为一用，故同异无定也。此依宋法师说，未见正文。而三洞经中符字有（今）字者，如古文尚书中有古字与今同者耳。”

这些说法，指明了符字字体不一。但“未见正文”似北宋前其字体已有变异，原文不可全知。今天我们说符字，当然无法一皆还原其字体类目，但取可以解读的分析之。

首先是天书云篆。这类符字不少已不知其音，仍存其音的比如灵宝派的五方五牙玉文，其符字音读仍存于《上清金母求仙上法》，又存于《上清灵宝大法》等科仪书中。五牙真文凡东、南、西、北、中五篇，中篇十六字，余皆十二字，总六十四字。诸本字形稍有变异，应是在反复传抄过程中产生的，但其基本构字则仍一致。



上清金母求仙上法，符字的注音

上引“三元八会之书”中言及的《诸天内音》，实为《元始无量度人上品妙经》的《灵书中篇》。其字分东南西北四方，每方八天，每天有八字为对诸天的赞颂。如《东方玉文》：“亶娄阿荅，无想观音。须臾明首，法挽菩。稼那阿奕，忽诃流吟。华都曲丽，鲜菩育臻。答落大梵，散烟庆云。飞洒玉都，明魔上门。



东方玉文

无行上首，回足 流玄。阿陀龙罗，四象吁。”首四字即为赞颂伟大的光音天。观音，系光音之讹，亶娄阿荅，梵语音译，系天名。无想，即摩诃，义为大。此赞颂“亶娄阿荅”是伟大的光音天。余可类推。依灵宝经书称，这些诸天内音，系天空洞之中自然音韵，故其字皆作云篆。但细察，个别字仍有通俗之形，如第三字音“阿”，第六字音“想”，尚能稍稍相近，但大多数与通行字完全不同。

其次,符字中有不少依通行字或其偏旁稍加变动而成。雷法中不少咒语及神名皆是。这儿且不详述。

符字单独可以成符,但常作构符素材。构成符后,仍可保留其音读。比如《上清金母求仙大法》所载五方真文十符音,便一一皆注其音读。此引其东方二符,一音曰:九气青天,以明正道,玉符摄气,众真所宝宛。另一音曰:日月以定,山水以开,三天大



第一解五方真文十符音

庆,群真徘徊。字皆云篆,没有注明决然读不出其音。盖其符字已经难识,拼合在一起更难辨别。不仅如此。符字拼成符,其音排列顺序有时完全打乱,更难求其真。上引同书载一幅八景符录后符音:日月七星上三天元合九祖父母太真科盟仙人玉女洞八十一灵宝镇真师王君度某甲魂真生死同盟。此音虽成,却难

成章句，盖其句或有连贯意义，或嵌以单纯字音，合在一起便不成句。且细察其符，字的排列也不依音读次序，更无从觅其音义。相比较而言前面引及的《都匠符》以“合明天帝日”五字迭合成符，其音义为最易了解者。

三、隐藏在绘符过程中的结构和赋义

不少符，就其形象而只见其层层涂抹，墨汁淋漓，使人见之莫名其所以然，其实，它们也是可以解读或解剖的。只是对它们的解剖，必须追踪其书写过程，而不能仅在其已成的图形前殚思竭虑索解。这类符中比较典型的有人形符。

人形符，是指整张符就是一幅神像。《道书援神契》说：“古者如命有符节，符以竹片为之。今黄纸如神符，代竹也；人形符，象使者也。”符绘在黄纸上，是惯常的做法，至于人形符，也是诸符之一，特殊之处在于其图有似于人，是信仰中的神界使者的画像。实际上，人形符不仅可用以像使者，也可以像其他神仙，比如玉女符、功曹符、太乙救苦天尊符、雷都将帅符等等，都曾有画成其像的；在一些祭祀、超度的法事中，也有先勾勒出亡灵的人形，再书符的，可以看作人形符的变格。

下面且来分析若干实例。

灵宝法中有《十方救苦天尊符》，是太乙救苦天尊的形象，在其身上写了一行符字“上帝符命敕告下”。这幅符图，虽然明确的文字仅此一句，实际上，每画一笔，都有特殊的赋义。宁全真授、王契真纂的《上清灵宝大法》卷四十一留下该符书绘的顺

序和每一构成部分的涵义,且征引在下面。像这样依次画出符的各别组成部分的,符法中称为散形,散形聚合成符称合形,或聚形。我们平时看到的符,都是合形。



十方救苦天尊符

以上面引的材料来看,《十方救苦天尊符》散形共有十个,亦即画他须经历十个步骤。每一散形都有几句咒语,咒语所念的,也就是该步骤中所画的文字和其他符号的意蕴。显然这些意蕴是造符者赋予的,与约定俗成的文字含意不同;他们只有在亲口密授的狭小圈子中才能理解,而圈子之外的人们只能在他面前感受到某种神秘的气氛。但如果我们将这些咒语文字联结起来,便会发现,全部散形的赋义合起来是一篇神界的告示。下面就是这篇告示的全文,括号中是笔者对其中少数专门术语的简释:

清微天、禹余天、大赤天,(此第一段,为三清天之
名,所对应的图形为天尊之帽上装饰)玄、元始天尊,灵

宝至真,无量度人玉皇至尊,今日颁行:(此第二段。意为十方救苦天尊颁行符命。玄、元、始对应三清天,常以之称三清尊神,但此处指三气所化的太乙天尊号为十方灵宝救苦天尊,其名号中有“东方玉宝皇上天尊”及虚皇、阴皇、真皇等,故总称做“玉皇至尊”。其对应的符中图形已没入天尊头像中,故合形中不可辨别)十方无量丹皇上帝曲赦寒庭。(此第三段,从此处开始为所颁符命的内容,曲赦寒庭,指赦免九幽极阴中的鬼魂。对应的图形为天尊之帽)南斗上生,疾除罚薄,可韩奉命,洞浮敬从。(此第四段。“南斗上生”语出《度人经》,指南斗注上生籍;道教认为有罪则减寿算,爰除罪籍则长生可期。可韩丈人为好生之神,洞浮原指南方八天之一的天名,此引指南方天帝。对应图形为天尊像的体干部分。)救苦寻声,太一天尊,元皇诰文,入神合形,云内洒布,幽牢立破,莲池芳香。(此第五段。太一天尊的诰文融入鬼魂之神,与身形合一;甘露从云天洒下,幽牢即地狱立即打开,鬼魂便可莲花托足上升天堂。对应的图形是身上符字文书)东方天尊无量度人,曲沛洪恩,升济重泉,依命并原,上升三天。——南方并同上咒,西北、东北、西南、东南、上方、下方并同前。(此第六段。以东方灵宝天尊为例,称吟十方救苦天尊之号,表示让幽魂在九泉下得到济度,一切罪过都原谅赦免了。对应图形为天尊飘拂的衣带)五方玄老,童子真人,下拔亡魂,万万苦爽,十方亿劫,应化天尊,

顺气法明，分身下降，太一奉命，时刻无停。（此第七段。五方玄老，指东、南、西、北中五方五老，系自汉代《易》纬中的五方帝演变而来，此将之与五方灵宝合而为一，说他应化十方，救拔亡魂。苦爽即苦魂，道教称人有三魂，分别名爽灵、胎光、幽精。对应图形为天尊衣裾及足）诸天分布，惠光九色，三气偏照，无间幽狴，冤仇和释，死魂上升，风火驿传，万神稟教，一如告命，时刻升迁。（此第八段。惠光，又称慧光，指天尊顶上光轮，其义为智慧之光，可以照破愚暗，使鬼魂解脱无明；三气，指前面提到的玄、元、始气；幽狴即地狱。冤仇和释，依据果报观念，冤冤相报，将永堕轮回，和释之后方能超度。风火驿传，指告命火速由神界驿骑传递给诸神；万神稟受灵宝教令，放幽魂升迁天界。对应图形为天尊顶上灵光）手执灵杖，破来铁城（此第九段，灵杖原从古代使者节杖搬来，为威权的象征。铁城，即地狱，传说地狱在铁围山中。对应图形为天尊手上九灵策杖）阴冥狱吏，稽道送迎。（此第十段。为全文收梢。此符系用于破（地）狱法事，故称阴冥狱吏稽首。对应的图形变为天尊衣裾的褶）

以上面引述的咒语全篇看来，整个是一篇完整的告示，名义上由玄元始天尊、灵宝无量度人玉皇天尊即太乙救苦天尊颁布，内容是敕令冥界让亡灵脱离地狱之苦，往生天界。符，就是这一告示的符号、图解。所以《上清灵宝大法》称该符文曰“《净酆都

开幽夜宝诰》”。

由此可见,符的结构虽然奇特,都是道教徒依照一定的宗教信仰、依照自己对神秘世界的种种关系的理解,并将之用一定的符号、图形加以标志,复以之拼合搭建而成的。比较简单的符,解析起来相对容易一些;而这儿分析的《十方救苦天尊符》尽管复杂,但对照分析、犹可辨清其结构;道符中另有一些分形写在同一平面上,亦即在同一处反复涂画,结果只剩下块浓墨,或由黑块组成的图形,其结构全部模糊,更透出神秘。比如《五雷符》,其形是一块稍带尖刺的黑团,而实际上是由多个符号及文字构成的,可参看下图。



五雷符

又如《飞剑捉龙符》,形制为剑穿妖龙,其赋义却是命令雷神捉缚妖龙,读者稍看一下其分形咒便可明白的。见右图:





大神火符

左眼为日，右眼为月，开眼则火光万丈，照耀天地，邪鬼灭绝。天圆地方，六律九章，八卦（按：此指上面造化之秘，六律九章八卦古人多视作寓有宇宙数理）。东方蛮雷使者疾速起。（原附注：五方使者同）上帝有敕：扫荡九州，应有不顺，缚下五岳，急急如律令。雷火烧灭，鬼惧神愁。右扇昆丘，四海停流。左扇五岳，天星堕落，拖天地。手擎火云；飞索六合，流电太空，龙见自缚，鬼神灭足。火车万丈，倏尔驾来，丙丁荧惑，焚鬼灭灵，急急疾！

综上所述，可以理解符是造符者依一定宗教思维，按照中国文字创制的“六书”原理，取现成的或自创的文字（符号）配以厌胜物、星图、神像等等构成的，简单的符只有其中一种或少数几种配合而成，赋义较为单纯，复杂的符由许多种成分合许多项步

骤绘就，故赋义十分丰富，实际上凝聚了长篇的告示、檄文，——只要探索的方法得当，文献足征，解读仍是有可能的。

三、符形种种

符的结构，需要用功去解读。我们一般能看到的符，只是其画完后的表象。这类表象，也难以几句话就穷尽之。为了使大家有一个基本的印象，下面且举几种符的面貌，以增加感性知识。

以文字组成的符，这是符的最基本的形式。前面已经提到过，符的基本构成是以通行文字或道门自创的文字重叠配合成



制魂符

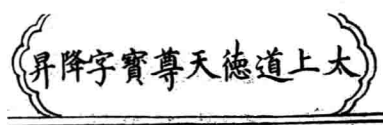


月魄符

神霄派制魂符

月魄符

的。这一类符在早期道教中最多,后世亦复不少。比如北宋新出现的神霄派,其符中带有文字或径由自创的符字构成的符顺手可以拈出。这幅符称为《制魂符》,意在使魂魄安宁。人有三魂七魄,若是惊动,轻者生病,神志恍惚,重者魂魄离身,死期到



四
月
初
八
日
上
昇



二
月
十
五
日
降
生

太上道德天尊宝字降昇

来。所以修道者最起码的魂魄要安。神霄派有一种“制魂法”即为解决此一问题。制魂符是修此法时配合使用的灵符。另有一幅“月魄符”,系统通行文字明变形成“日日”,然后再加上神霄本身创造的篆书构成。前面提到过,道门中有所谓真形的概念。即一切神灵乃至万物,都有一个符篆形的名号,代表其真炁所在。即使像老子这样的

先天真神,也不例外。而知其真形,则高等级的神仙可以见之,较为低级的神灵则可以召之即来,甚或控制之。所以此图称月魄,就是其真形所在。《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》中有多幅符,都是由文字构成。那是些让人佩戴在身的符,据说可以由之出入诸仙境,直到上清天。有些符由文字构成,但与神灵画像在一起,更能显示其义。下符为六甲玉女符,为上清派所传。大约是供人存想所用,要求每当逢“甲”的日子,都要闭气内视这些玉女的形象,以便修成仙体,同时拥有其符,也意味着六



甲玉女能“为我使命”。此符原是配合《灵飞经》的，其文字与形象都甚优美，唐代曾有著名书法家写有灵飞经，坊间刻为字帖，附有灵符，由于他书法根底好，符也画得特别漂亮。年轻时见而美之，可惜如今已难觅此帖。

以文字杂以法器、星图等构成的符，这也是创造灵

符的基本路数之一。前面提到的以弓与朱明文字构成的符，便是一种。后世的发展中，此类符愈益增多。比如《护宅神历卷》中有一幅符称为“盛安心符”的符图中一大鬼持大棒，手捉一小鬼。是器物入符的一个例子。此图，有人解释系“一个阎王左手抓着一只降鬼棒，右手提着一个小鬼”。^① 此说大谬。没有任何痕迹说这位大鬼是阎罗王。其实，这位大鬼，即是民间知名度极高的钟馗，俗称钟进士，是一位捉鬼的健将。据说是当年唐玄宗生病，似是打摆子，即瘧疾，久而不愈。一次忽然做梦，见一个大鬼形貌丑陋，追赶一个小鬼，放在嘴里啃掉了。一问才知，那位大鬼原叫钟馗，本中了进士，但因皇帝以貌取人，不予正式录取，于是碰死在后宰门。醒来之后，一身冷汗，但病也好了。于是钟馗之名声大振。皇帝且亲自向画圣吴道子描述梦中所见，让吴

① 高国藩：《敦煌民俗学》，上海文艺出版社，1989年版，419页。



董仲神符

道子画出其形象，遍赐重臣。这一故事很奇异，但是查这位钟进士的原形，却是打鬼棒。原来古代中国人用大棒打鬼，这大棒，古称为“椎”，即是如今说的大棒槌。椎，按切音读，便是“终癸”，南北朝时还有人取名叫终癸，因为这名儿实在威武。钟馗不过是它的拟人化。后世钟馗的传说和画像越来越多，它的原形却越来越模糊了。所以这一钟馗也入了符，有时将钟馗的名号作为画符的签押。但这里引的这一张符，却还保留了钟馗持大棒打鬼的若干痕迹。他们是大棒，只是被拟人化为持大棒者了。

以文字与鬼神形象构成的符。文字与鬼神形象相结合的符，也相当普遍。敦煌卷子中《护宅神历卷》便有多种杂有鬼神与文字的符，如《董仲神符》。其中明显有三个鬼头，是指出其形象的符。此符的主人“董仲神”没有出现，出许以他为名，是因为符由他传出。汉代传说的神仙中有一位董仲君，或许即此人。这是以揭露鬼形为主的，也有杂有神将等正神的。如张天师符，就是画有天师并加名号的符。

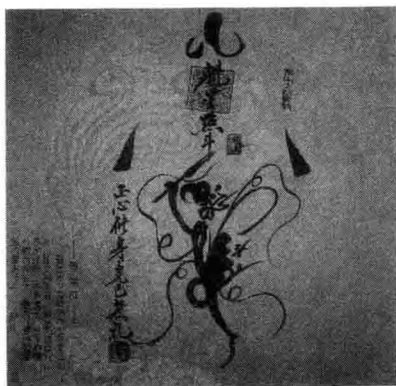
貌似人或神形的符 此类符数量不少。我们前面在分析符的结构时，引了太一天尊符，和歙火律令符，都是这一类的符。这些符，因为似符似画，神灵的面貌奇特，也很引人注目，有时乍



独占鳌头(伍一鸣)

踢斗”。原来魁星为北斗七星的第一星，夺魁意味着取得冠军，而在科举中便是中了状元，那是何等的荣耀！魁星虽是主管人间爵禄的星君，却名号上带有鬼旁。因为北斗七星的崇拜来自上古，当时神、鬼都是人们信仰中崇高的象征，不像现今的习惯，讲鬼都带有贬义。当然，同一符，也可以有其他的画法。茅山传出一符，便在构图上与伍道长的稍有不同。伍道长之符于上世纪八九十

看有很强的视觉冲击力。同时，还会随着民间信仰的兴趣所在，做出若干惹人喜爱的图形，有的似文字游戏。比如无锡老道长伍一鸣曾画有一幅独占鳌头符。除了其间的敕令等，实以“克己复礼，正心修身”几个字构成。此图相当清晰，有兴趣的读者不妨自己去辨识一下。按独占鳌头，系科举时代读书人的理想，其画早见于宋代，现今西安的碑林中尚存有刻石，俗称为“魁星



茅山传出的魁星点斗符

年代传出。当时改革开放不久,人们思想远未解放,所以他画的这些符当时是作为艺术品展示。正逢笔者参加《上海道教》的编辑,遂将伍道长的符予以解释发表。伍道长已羽化多年,将此符重新刊出,也算是对位老道长的纪念。

综合形式的符。上面讲了符构成的几种常见的形式。实际上,这些形式有时分开,有时是综合地相配而成符的。我们先分开介绍,是为了解释的方便。几种构图形式,有时便混合地运用。这类综合的符,在今天经常出现。这里且举一幅太岁符为例。此符系台北木栅指南宫所刊印。台湾学者萧登福先生《太岁元辰与南北斗星神信仰》一书中曾经提及,现在此符即转引自萧教授之书。且看其符形,有“南辰赐福,北斗延寿”二句,看似一般的吉祥语,但其句子旁即有二星图,七星伴月,指北斗,六星合日,即南斗。下侧有“纳珍利市,招财进宝”实为财神赵公明手下的四位仙官,其下二个符字即为召他们的符。中间文字太上道祖,即三清之一的太上老君。“值年太岁郑祖,星君到此保平安,罡。”才是真正的太岁名讳,



太岁符

及其威严。中国人信仰太岁神。俗说“不敢在太岁头上动土”,就是说在太岁神所在的方向绝不敢动土营建,如果不慎冲撞了

太岁，必须举行仪式，予以谢过，才得平安。太岁本来只有一个，即称为殷郊的那一位。太岁十二年一临凡，实即木星。但中国古代以天干地支纪年，六十年一周期。每一年又有一位专管神灵，称为值年太岁。太岁原是凶神，凡是本命年（如此人生于辰年肖龙，则凡是含有辰字的那年，即是他的本命年），或者六冲之年（将十二天干围成一圈，从任一天干出发每隔五年到第六年都会与之对冲，如子对午，丑对未，六冲之年也为凶年），都要拜太岁（台湾地区称为安太岁），太岁符即为此而设，只是祈求的是当年的太岁保护自己免于灾患。每年的太岁神名号不一，共有六十位。符上所称为当年的太岁，加上罡字，是强调其劲健无比。罡原系北斗斗柄上那一颗星，因为北斗转动，最末那颗星所指，似乎全部星宿都依其所转而行，所以这星是最有力量的。平时讲的踏罡步斗，就由此而来。但是罡字使用普遍后，泛指一切星宿之轨迹，认为在地上模拟而步之，力量奇大，可以禁止鬼神，改变外物。罡，便成为道法中的一种。所以加一罡字，以示厉害。这些都是通行字。其间还有一幅八卦图，中嵌太极。按此图出现虽有数百年，但从整个《周易》学说史来说，却应当说是迟出的，大约直到南宋才出现，而在明朝前期诸治《易》名家的著作中尚未看到。所以严格说来，用太极图做道教的象征图徽，是清代以后的事。早期道教的旗帜上，常以星图为象征。另外有些图形，才是严格意义上道门独创的符字。整个来看，此幅符不算是大符，但其构图却有综合性质。同时也多少表明符在新的时代流传不绝，但具体内容则会有所变化。

四、箓的结构

箓的功能与符不全相同。符箓虽连称,但符重在召役神将,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名册,无名则无兵可遣,但遣时并不须把名册付与;调遣军队靠的是宫令,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,二者又有相通之处。

《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,大多与役使神将有关。以前面提到的正一派的《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。

得授哪阶箓,便是取得了该道阶,确定了个人在该派中或整个道教界的地位。作为一个宗教组织,道教素有“道不外传”的规矩,因为道士们相信,道法至秘,而且神圣,假如传非其人,轻泄天机,必遭天谴。故对传道、授阶凭证的箓,也不能轻授予人。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,表示受箓之后自原遵守道戒。这一点,在



道箓上以文字明确裁定。即是说，道箓上包括受箓者的盟誓。

道箓的主体是神名及相应符、图，但各种道箓总是以入道者的盟誓开头，成为定格，这里且引两个例子。

上清派的法箓中有一种《八威召龙箓》，首段文辞即是盟誓：

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

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

某号某年太岁某，月日子上建，某州郡县乡里，男女，姓名，年如千岁，某月某日生，属北斗第几星君，系诸天二十八宿，今臣某乙谨赍信抱词列誓，终身奉受，不敢轻易违师叛道，更从异学，嫉忌鬲戾，不忠不孝，不仁不义。爱养百姓，恭敬万神，断诸酒肉，清静身心，不贪不欲，不憎不嫉，救度地切，馘灭千邪，和天接地，保国宁人，辅佐帝王，教明圣道，不不佞，不谄不谤，谦卑退让，先人后己，贞淳敦厚，恪勤眷穆，事上接下，视如

手足，若犯约违盟，弃真就伪，某乙与七祖父母长沦地
狱，风刀万劫，不敢有言，一如太上玄都律令。

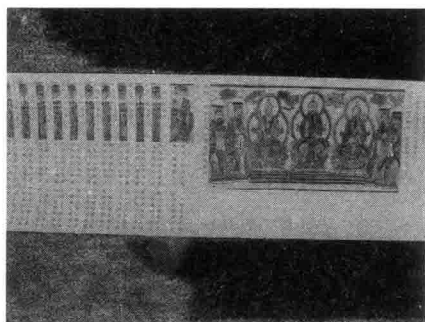
该箓首段把该做的，如“爱养百姓”、“谦卑退让，先人后己”、“事上接下，视如手足”等等列入誓言，也把不该做的，如“违师叛道，更从异学”、“嫉忌鬲戾”、“不忠不孝，不仁不义”等等载入盟约，基本上也是各派道戒中都有的，只除“断诸酒肉”多数道派不实行。

箓中发的倘若违背誓言，当入地狱受苦一类誓，对一个真诚地信仰道教的人来说，是最严重的惩罚。这类誓，古人称为“毒誓”，因为学道的目的在力求跳出轮回，超拔幽厄，蝉蜕度世，而入地狱太阴（按：当着尚未接受佛教地狱说时，道教称阴间为“太阴”，或说由三官掌管，或说由东岳掌管，或说由太乙掌管）的惨状为人所恐惧。

箓的构成中，杂有神名、召符和咒语，且例有盟誓在前。这是就一张箓而言。实际上在授箓时同时还授戒、经书，以及供道士殡葬、上天用的各种符图、执照等。如现今龙虎山天师府定下的《太上三五正一都功箓》为受箓的第一阶，有整整一箱。除了严格意义上的箓，还例载所谓“箓祖”，系历代张天师的画像（某些授予一般信士的箓的箓祖还画有天师夫人），直到现今共画六十三代天师像。同时，考虑到道士羽化时，要用特别的法被盖在身上，上天时既要路引，又要有上天的执照。如此等等，一共有二十四件之多。所以虽就授一箓，实际上有一组符箓、文书。台湾丁煌教授曾见一箓，称《预修大黄箓》，系六十三代天师张恩



三五都功箓



箓 祖

溥赠予台湾许姓商人,说是一箓,实际也是一组,如印成书册,共有三百数十页。因为文烦,不来征引。

第四章 符箓的书绘与施行

符和箓,都是道门重宝,二者多联袂而行,但功能稍有不同,前面已经提及。符多而杂,施用无方,用前要书写成、绘制,用时或焚或服或镇贴,多数为一次性使用,需要再制。箓约而专,授之有定,授前须制,但受之者通常只佩于身,或供奉于家。清张继宗天师《崆峒问答》:“问:受箓应供奉否?答曰:修道之士应供奉,若世之居家信士不能虔洁,应焚化。然而供奉经也,焚化权也。”^①故其箓为永久性持受,或焚化,是为避污秽,化后亦不必再受。所以道教法事中,重在书符和用符。箓的制作虽有其定制,但是平时使用很少,尤其是一般道士,更与此无缘。据说,制作道箓,有一种规矩,称为“写箓仪”,不过只涉及各宗坛对箓的制作,一般人是不能参与的。授过箓的道士平常也得依箓学习与修炼。据道教内部的规定,得受符箓之后,应当定期或经常地修习之,其法称“阅箓仪”,意思是简(按:通检)阅箓上神将兵吏,办法是通过存想,一一想象他们的形象,以便运用时可以随时召出他们。写箓仪只留下一些简单的记载,《阅箓仪》则道藏中仍存。总之,

① 清·张继宗《崆峒问答》,抄本,曾念樱整理,载《上海道教》1994年第4期。

若讨论制作与施用,我们可以集中于画符与用符,篆的制作寻常道士涉及不到,其使用又以佩带为主,可以不用太多笔墨。因此我们在这儿只讨论符的绘制和施行。

一、与符法有关的几个因素

符的绘制和施行,总称曰符法。

书符,又称画符,绘符,是制作神符的过程。书符有一定程序,符形有一定格式。但是依道门中的想法,仅仅依样画葫芦,将之描摹下来,其符是无效的。因为这样做,只象其形式,而不可获其精神,有名无实,不具备神效。符的施行,或曰运用,是将已绘就的符用于特定的对象和目的,它也有一定的施用和式,但如果仅仅跟着法师的手法和步骤得一点施用的程式,而不知诀窍,也没有实效可言,书符和用符的过程,联系着法师个人一系列的宗教修持和体验。没有这些内在的及既存的因素,随便怎么工笔细描亦步亦趋也是徒劳。这些因素中最为重要的有炁、存想、咒语和掐诀四大因素。炁,指人的内气;存想为人的精神活动。咒、诀,都是人的语言及形体动作。在法术中它们或内储,或外显,或由内而至外,或由外而感内,始终是其中的要素。符法之中也是这样。

(一) 炁与符法

炁即气,在理论上,符以炁为本。方天地未辟,宇宙中已

有道炁，结成符字。这便是最早的符书了。人之所以能照绘灵符，则是因有内炁布于符上。前已提及《道教义枢》的一段话：“神符者，明一切万有莫不以精炁为用，故二仪三景，皆以精炁行乎其中。万物既有，亦以精炁行乎其中也，是则五行六物莫不有精炁也。以道之炁布之简墨，会物之精炁，以却邪伪，辅助真教，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇五方。”所以在符法行持的每一个环节，都须有内炁的运行。尤其在书符中，不能布气于上，则符不灵。这是道教各派共同主张的基本原则。清微道法后起，能继承诸家之说，他们的符法理论就很典型：

符者，天地之真信。人皆假之以朱墨纸笔，吾独谓一点灵光通天彻地，精神所寓，何者非符？可虚空，可水火，可瓦砾，可土石，可草木，可饮食，可有、可无、可通、可变，是谓道法。

《素问》云：清虚恬淡，真炁从之，精神内守，病安从来。人之有疾，或寒或热，或重或轻，皆戾于摄调，嗜欲不节，故六炁之邪得以乘之。治病以符，符朱墨耳，岂能自灵？或所以灵者，我之真炁也。故曰：符无正形，以炁为灵。知此说者，则物物可以寓炁，泥丸莎草亦可以济人。

符者，阴阳契合之具也。惟天下之至诚者能用之。诚苟不至，自然不灵。故曰：以我之精，合天地万物之精；以我之神，合天地万物之神。精精相搏，神神相依。

所以假尺寸之纸，以号召鬼神，而鬼神不得不对。^①

据其说，符为天地之真信，阴阳契合之机。其灵验不在形式，而在于其中有炁。它以炁而灵。这炁，又称灵光，又称精，又称神。它们皆是炁固有的特性，故可作气之别名。符的灵验全系于此。所谓诚，指专精不杂而言，既诚则精神贯注，符自然能灵。

所谓内炁，历代道门致之之途不一。就大略而言，宋以前灵宝、正一皆重守一，上清重存思万神。宋以后内丹学影响扩大，诸派或多或少皆吸收其说。神霄、清微以及从张继先之后的正一派，都行雷法。雷法实为内丹与符篆道法的结合。在符法理论上，他们都主张以内丹为符之本。所以认为：“书符不识窍，却被鬼神笑；书符若知窍，惊得鬼神叫。今之行持者，不明道法之根源，妄于纸上作用，以为符窍。殊不知此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神炁穴，内有坎离精。当于身中而求之，不可求之他也。人能知此一窍，则可与言道矣，岂徒法哉！《太上心法序要》云：收为胎息用为窍，道法之中真要妙。此漏泄之言也，子其味之。”^②所谓符窍。便是指内丹的元关一窍而言。它又称神炁穴，诸家具体解释不同。按通常理解，它应在下丹田，坎、离二卦，为精、炁别名。二者相凝，始成内丹，故符窍即丹窍。书符的关键不在于纸墨，而在内丹有成，布之于简墨之上。这一说法，在社会上影响很大。中国人传统常用气论解释世界上的事由。

① 《清微元降大法》卷二十五。

② 《清微元降大法》卷二十五。

文天祥写过一首《正气歌》，开头即为“天地有正气，杂然赋流形。”这首诗以其堂堂正正，极具感染力，尤其是文天祥的人格极其伟大，增添了其诗的号召力。当然，文天祥的诗产生在南宋末，而气论则在中国人中流传了不知几千年。在中国古人的心目中，气是派生一切的，正气产生了一切光明的正面的事物，而邪气，则是一切妖孽的总根。如果常存精气，那么便会有无比的力量，足以抵御邪恶。也正因为此，大多数人还是相信，如果精气存于符上，那么一定会产生常人无法想象的奇效。

（二）存想与符法

书符用符中，都须存想。

存想的方法，几乎是道教始创就运用了。道教徒认为人体内各部分皆有神居，神在身体康健，神去凶病降生，所以必须使神常居于该居之宫，此即所谓“存神”，即是以意念引导神返其宅。唐司马承祯称为“存我之神”。

作为修炼之术的存思，既要使体内诸神归，必得使意念顺次经历身体的各个部位即诸神各自的宫室，这样就必须内视五脏六腑及经络、关节，司马承祯称为“想我之身”。

这种存想思念之术，后来在上清派中达于极致。他们的《大洞真经》就是一部存想之经，而《黄庭经》为存想之法的集大成。为便于学道者修炼，道书上常绘上存想图，对所存之炁和神灵注明颜色、形象、服饰。存想时常要叩齿集神，握固，吸气吐气，并以咒语先导以“唤”出所存想的内气和神灵。宋以后的科仪中，

常用符、咒、诀、罡帮助存想的完成。

我们前面说过，气为符之本，符之灵全靠气之灵。那么如何给它布上精气呢？要靠存想引导。《王侍宸祈祷八段锦·书符章》说：

袁无介问：“书符秘诀，愿闻其妙。”侍宸曰：“气在乎全，则上可以达天真，下可以伏妖魅，中可以感动风雨雷电。当书符之时，先须定息，乘笔，以鼻引气，长引一吸，不可浊，最要清气。然后闭气，全无呼吸。急以笔书符，毕，以天目烁入所召将吏入符中，口大呵出气于符，金光罩符，存见所书符中，有所召将吏在内，急用雷霆霸三字，押符上。若书符之时，走泄口中之气，或口不闭气书符，其符不灵。纵有灵验，偶然一时耳，非符之力也。”

从上面引文看，书符过程中先要凝神定息，引所召神将入符。以“天目烁入所召将吏入符中”，也是一种存想。所谓“天目”指两眉之间，道士认为修炼有成则此处会有洞见神灵、光芒镇摄妖邪的神秘眼睛，称为“天目”。天目烁入神将，当然只是一种内验的精神效应，亦即是凭存想引导的。有没有神将烁入仍得凭存想检验。至于具体到每一符，将吏不同，存想内容也不相同。

有些符以布上某“星气”为用，而引星气入符，也是靠存想。《九天雷晶元章·存神召合》载有一幅“天河取水”符，要求书符时，存南斗第六胜星边有小星放金光下斗口，“存兆身白气混沌，上接天河金光，但见白气被金光气冲开，见使者。然后运曹溪水

咽下尾闾，升上昆仑，逆上天河，一喷入符，即以笔两拂起。”显然在道士看来，此符布了南斗胜星之气，所以能与物之精气——此处指“天河”之“水”——感通。而布气之妙，全凭存想。



(三) 咒

咒语，常与符法一起使用，实际上，有些符，本身就是咒语，如“合明天帝日”便是一例，咒又与符联用，或合书，称为符咒。而在书符用符的过程中，几乎每一环节皆有咒。

咒又称神咒、秘咒、神祝，是用来对付敌害、卫护心神的神秘语言。据道士们解释，它是由天上的神仙传授下来的。《太平经》说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应令而来往也。人众得之，谓神咒也。”神咒是与对神灵的信仰联结在一起的。道教经典中有关咒语来源的解释，是道教信仰的表现，却不好作为历史证据，要觅得神咒的源头，尚需以古代文献及一般民俗学、文化人类学的研究着手。这且不论。据历史数据分析，

咒的起源可以推至原始时代,当时的知识分子——巫师便有用咒的系统知识和技能。及于秦汉,巫师仍大量用咒。这些做法为道士所继承。

对于咒的威力,道士们是将它抬得很高的,《太上正一咒鬼经》称:“吾含天地气,咒毒杀鬼方。咒金金自销,咒木木自折,咒水水自竭,咒火火自灭,咒山山自崩,咒石石自裂,咒神神自缚,咒鬼鬼自杀,咒祷祷自断,咒痈痈自决,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。

在符法中,咒的运用极多,而且各派各异,每符各异,就共同者而言,凡书符有敕朱墨咒、敕笔咒、敕纸咒——此几咒在对书符的材料念咒,以便使之由凡物变为神圣之物。有书符咒——其中又有总咒和分形咒两类。发符时有敕符咒、遣将咒等等。简直是无咒不成符。考咒在符法中的作用,主要挑明符的内涵、功能,以及召将入符。如神霄派书肝符咒:“肝神青帝君字孟先,吾奉玉清敕,速降元气成。”先呼肝神之名,并以玉清敕令的名义,召他降气上符。其《发符咒》曰:“肝君肝神青帝君字孟先摄,血藏为府,木德肖形,当养目以生胆,不因邪而忘(妄)怒。”首称其号,中述其神功(肝为藏血之府,五行属木、色青),末嘱其尽职。

(四) 符与手诀

通常书符时要边念咒,边掐诀。少数大符,书前尚须步罡。

掐诀又称握诀、捻诀、捏诀、法诀、手诀、神诀，有时称斗诀，简称为诀。道法基本方法之一，符箓派尤其重视。指在手掌和手指上掐某些部位或手指之间结合成某些固定的姿势，起到感召神鬼、摧伏精邪的作用。“祖师心传诀目，通幽洞微，召神御鬼，要在于握诀。默运虚元，因目之为诀也。”^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，却运作着虚无大道（虚元），造成通幽洞微的效果，所以视为一种秘诀，一种窍门。

道士诵经、行符、念咒、步罡、结坛、召将、气禁、收邪、治病、祈禳的各个环节都要掐相应的诀目。《太上助国救民总真秘要》卷九三：“凡行步、问病、治邪、入庙、渡江、入山、书符，并须掐诀。”据我个人研究，诀起于古代的气禁之术。^②诀与符法的联系，主要在于它与外气发放有关。宋郑所南《太极祭炼内法》卷下曰：“或问掐诀者何也？曰诀者，窍也。《黄庭经》云：‘子为人关把盛衰’，则手能握一身之造化，掐子则肾水之神盛，掐午则心火神盛。一一有说不可尽究。”

郑所南的说法，是依据宋代的内丹理论，原来在内丹中，人身法天象地自有一壶天，所以在理论模型上，全身的气机运行都可以五行、八卦、十二辰、二十八宿等标志。五藏与五行之气相配。肾水升，心火降，称作水火既济，坎离交合之象。坎水居北方子位，离火居南方午位。现在将子、午之位搬到手上来，“子”

① 《道法会元》卷一六〇。

② 《掐诀初探》，（台）《道教学探索》第九号。

二、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。

(一) 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,以符字书简文;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。这里不妨举一幅“上清天蓬伏魔大法”中的元帅帝钟符，以为例子。这钟，是现今道士仍在使用的。道士作



元帅帝钟上的符图

法，很重要的要结法坛，坛上例要树幡，而幡用的是布或其他织品，那是完完全全的凡间之物，要让它们具备灵性，少不了画上符。因为符的作用，凡间之物便成了超凡之物。



幡上的符

(二) 书符的基本方法

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。大较说来有书、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,夜栖于腹,而机在目。目之所至,神气所存。故动心注目即为出神,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。

正由于此,在法事中,常见法师在坛上手举令牌指向虚空头脑晃动,实际上,他或她正目运书符。在这一过程中,其要在于法师要对所书的符形先行了然于心,同时也要将内炁的运行与

目光的闪烁相一致。前者在于存想,后者在于炁法。在虚书中,也还得念相关的咒语。所以在具体画符之中,前面谈到的各项要素是综合成一的。

(三) 书符过程

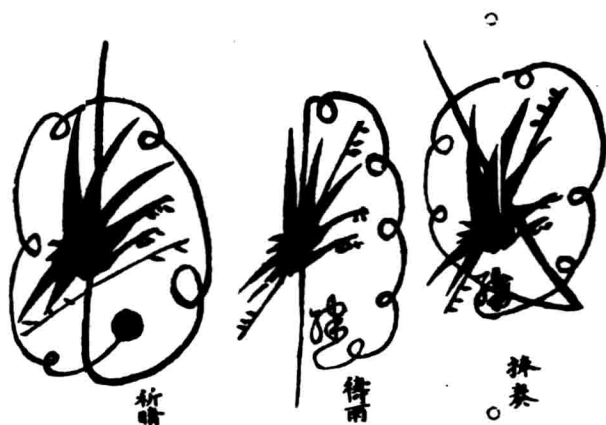
书符除了依符形起笔落笔点画无误,同时又是综合地发挥平时的宗教修为,临场运用运气、存想以及咒、诀(有时还有踏罡步斗)的过程。这儿且引《先天一炁火雷张使者祈祷大法》中画张使者符的过程,以资分析。据其书云:

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、罡、诀、炁号、穹信,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。书毕即蓬发而去,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气的象征。第二笔书的怪字为使者名号，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，涂时须分用作途，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，最后形成一幅聚形，此符同一使者因用途不同，符形便有差异。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。以《上清天蓬伏魔大法·书符法式》为例：



见张使者符，捧奏与祈晴、祈雨的差异

师先诵《净三业咒》，默奏祖师毕，烈火丰香，叩齿七通，存北斗从洞房出覆身，罡指军从肺自鼻出，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。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，白帝将左右神兵万万。法策灵官将吏自毛窍出，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，取罡气吹，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。

在书符过程中，尚有种种具体步骤，文烦不赘，读者以意会之即可。

书符的讲究,人笔须准,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。最后多须入神号签押。此神号,往往师徒授,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。

三、符的施行

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

(一)用符的几种基本方式

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

服符 又可分为服食与佩带两种。服字,本有此二义。服食符历代也有变化。历史上曾经有过直接将符吞服的做法。《世说新语》卷下之上《术解》:“郗愔通道甚精勤,常患腹内恶,诸医不可疗。闻于法开有名,往迎之。既来,便脉云:‘君侯所患正是精进太过所致耳。’合一剂汤,与之一服,即大下,去数段许纸如拳大,剖看乃先所服符也。”吞服过量,欲速而不达反而致病。大多数的服符,乃取符灰冲水或对水画符造成符水饮之。初期道教的符水治病应取此法。后世的方法,也有直接画符于食品上的。如以虎骨调朱砂书去疔符于云片糕上,与病人食用。



护身符

至于佩符,使用极为普遍。最著名者莫过于护身符。正一道士自入道之始便受有护身符,随身携带,有的符上书“本命神将,本命星君,常垂荫佑,卫护身形”,可以看出服符的用意。至于在科仪中法师本人服符或将符与病人等佩带,也很普遍。

贴符和置符 将书好的符粘贴于必须召集神将之处,或有灾变怪异出现之处。贴或置的目的在于安镇。比较常见的,是用纸绘的符镇贴。如敦煌卷子中有专用于家宅的“护宅神历卷”,包括各类贴于门、户、室乃至地窖口的符。各大法中更都有系统的用于镇贴的符。其变格有直接画于该用符的地方,或以符镌刻在相应位置、方所、器物。镌刻之后可以长久保存,反复使用。比如各类法器,大多镌有符。天蓬法中常用尺,云此尺“指山山裂,指海海竭,久久护持,神无不利”,尺上便有符敕。在造尺时又用召护尺神王符,召神王来入神尺中。雷法中令牌例镌有雷篆,清微令牌镌有清微令符形。唐代以灵宝派的《元始灵书中篇》又称《诸天内音》符书刻石,先用于迁神仪,又用于镇墓。

焚符 焚符是用符的重要方式,服、贴可以由法师主持,也多由信士自己执行,而焚符一般都由法师亲自或指导助手执行。焚符,不是将符毁灭完事,而是要让符上神将去执行命令,或直接造成符对外物的感应。以焚烧某种祭品、信物沟通人神的做

法由来已久。古代祭祀仪式中有燎、燔、烟、柴等法，都是企求焚烧后的气息，馨香达于神明，转致祭祀者的愿望、祈求。后来，这些祭法中发展出专用的香，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。但称一焚之后，符上的神将便会应召而至，执行任务。

（二）道法科仪用符举隅

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

道法用符，范围十分广泛，具体施行，繁简不一。这儿只举一隅，读者可以举一反三。

施法需要结法坛。法坛四周，须用镇坛符。需要树幡。幡上例有符文。需用令牌、天蓬尺、元帅帝钟等等法器，法器上，亦例有符。这些上面俱已述及，可以不赘。或发符遣将捧送天庭，更有些配套的符。《灵宝无量度人上经大法》卷四四解释章奏所以能实时上达，“盖缘得三天合同太上符契，自然更无邀阻。”

《上清五元玉册九灵飞步章奏秘法》^①载章奏用符二十余幅,有些系法师佩带及镇坛之用,有些用于章奏的熏、裹、发放及护持。其中包括《三元朝元符》、《升度罡风符》、《通天升真大卷》、《上章飞神符》、《通真达灵符》、《开天门符》等名目,可以想见系考虑到神将(法师元神)上章时须得有上天资格,有穿破罡风——裹地托天的劲风,凡人无法穿越,——叩开天门的能耐。在祈祷的法事中,须发符遣将,或将章奏送达天庭,或直接受令去救治灾难。例如神霄派的《神府祈雨秘法》(载《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一一)用《兴云布雨符》、《倒海符》、《镇海符》、《九龙符》、《召龙符》等。结坛后,祀神发符,便以钱马酒果祭雷神。作法时先开天门:

“万神助云,天丁助力,鬼涉江湖,为吾保日。三将换宫,诸神急出。天地栗栗,日月暗暗,流星赶退,群魔真见,吾文真日,急急如上帝律令!”右用左手亥诀念七遍。将皂旗向天门摇动摆撼,立下剑尖划地,喷洒七喷,次结天门印直上朝天门,吹一声,然后念《开门咒》,要风雨上可各念七遍。

接着发《兴云布雨符》,发时要念咒:“五方五帝,五龙之君。上方行令,布雨兴云。天魔李靖,地魔杨卿,五丁都部,天元应龙,同共行云。急急如上帝律令。”亦可



兴云布雨符

① 《道法会元》卷一百八十二。

用《倒海符》，符用生铁打板朱书于一面或两面，投入被认为有龙所在的河中。投符时须步罡，手掐五雷诀，口诵遣符咒：“六丁六甲，五雷将吏，风伯雨师，雷部圣众，久愆雨泽，愿赐救护。天符一到，普济焦枯。急急如上帝律令。”认为如此投其符，“使雨立致”。

道法的一大类是收妖邪，因为多要调动天将神兵赴降，故多称杀伐。具体说法，有捉妖、收邪、伐庙（讨伐邪神占据的古旧庙宇）、封山（封镇有精鬼的山陵）破洞（攻破妖精巢穴）等等名目。这些科仪中亦常用符。它们共同的特点，都须差遣威猛神将率兵讨伐，所以召将符为第一要件。这点可以勿论。即以收邪的利器言，有天罗地网、连天铁障，有搜捕妖精的飞鹰走狗，有装妖鬼邪魅的宝瓶，这些无一不用符。此如天蓬法中的飞鹰走犬，便咒符为核心以驱策之。

在《上清天蓬伏魔大法》，便正式设计了一批驱捉妖邪的鹰犬的符咒和手诀。计有召飞鹰符、召走犬符、役飞鹰大将张后符、役走犬大将黄达符、飞鹰捉祟符、走犬捉祟符，相应的有走犬捉祟咒、飞鹰捉祟咒及掐诀。那咒中，鹰犬是十分威猛的。“凡有洞鬼山魃、生熟妖精、强祟，摄捉报应疾速。”所以要发鹰犬之符。这是从古代狩猎时使用飞鹰走犬的方法中得到的灵感。因为在扫荡妖怪的仪式中，实际要对付的是各路妖精，它们的原型往往是飞禽走兽积年成了精邪，所以要用狩猎的办法来对付他们。当然，他们既已成精，凡间的鹰犬恐怕压不住，所以必须有符咒将那仙界大将军的部属召来，才能彻底摧毁妖精。飞鹰、走犬符就是这样设计出来的。用这些符，不是光把它们画出来就行，而需要一系列咒、诀等的配合。比如用召飞鹰符时，先手掐



飞鹰捉祟符

辰文，念《飞鹰捉祟咒》三遍，取气吹入符中，再念《遣咒》，掐辰文巡转一周至卯文，用北气吹符，向旺方焚符，其捉祟咒曰：“上方赤帝，五方灵神，身持金甲，铁爪将军，嘴如霜刃，吞啖鬼神，闻吾一呼，展翅飞腾，山魃水怪，土洪石精，狞猴魍魉，野狐怪精，尽皆诛剪，化作微尘。急急如北帝敕元同上帅令。”发《走犬捉祟符》的办法差不多，其咒为：“南方火龙，号曰犬王。身披金甲，爪利锋芒。哮吼天地，呼吸风霜。摄除恶鬼，断灭邪殃。五方虫毒，三灾不祥，妖精万鬼，梦寐干殃，见吾为血，尽化消洋。敢有拒遂，摄赴坛场。急急如北帝律令敕！”发符后还要念几句：“祇令火急随符，奋爪磨牙，张布灭猛，怒目火气，震动天地，乘驾风火，径往某处收擒祸鬼，但是山魃五通、强邪恶祟，一切不正为祸之类，押赴坛来考勘！”

上述只是用符的几个例子。这些例子一是说明符在道法中

经常处于核心地位,同时也看出它的使用,综合地运用了咒语、掐诀、步罡等方法,并以存想为主脑,以气法为根本,这些都联系到法师平时的修为,不单纯是亦步亦趋的程式。

(三)符的威信

符在道教内外,都具有很大的影响力。因为一般的人相信其威力无比。即使有部分无神论者或铁杆的儒学中人,对之加以斥责,但大多数人并不排斥用符。

在道教内部,符当然是十分的重要。在道教徒看来,符的功能,大到保镇劫运,中到指挥天兵天将,下到护身镇宅、治些小毛病,都不在话下。

中国传统信仰中,常有“阳九百六”一类话头。阳数为九,阴数为六,阴阳的演化到一定时间,二者或太过,或剥蚀,结果形成剧烈的大灾。后来呢,又接受了从印度传来的“劫”的概念。因为中国人很早就形成气化一切的观念,所以认为从混沌到天地开辟,是一个由气分化而成的过程,清轻者上为天,重浊者下为地。天地不是由哪一位神灵创造,而是气的自然演化。与劫的概念磨合后,形成劫劫相续的宇宙演化模型。所谓劫,指天地形成(成)持续(住)毁坏(坏)回到一切空无所有(空)的过程。宇宙经历一劫又一劫的演化过程,所以东晋末出世的道教经典《太上灵宝无量度人上品妙经》中说,“龙汉延康,渺渺亿劫。赤明开图,运度自然。”龙汉、延康、赤明,都是劫名,就像人间的历史有不同的年号一样。不过在浩瀚的宇宙和宇宙演化中,劫名是循

环使用的。龙汉劫接着延康劫，渺渺茫茫，不知道过去了多少亿劫，当着一劫终了，宇宙间除了黑暗还是黑暗。即使是最高的神灵元始天尊也还处于无光无象的境地之中。但是新的一劫终于要出现了，这一劫，叫做赤明劫。奇怪的是，这一劫的起兆，是从黑暗的空中突然出现几个符字开始的，这字像是玉石般晶莹，处于黑暗的空中，出现时乍明乍暗，似有似无，符字的八个角上垂下光芒。这时，元始天尊知道新的一劫要开始了，急忙将这符字放到流火之庭冶炼，一炼，就发出赤色的光芒。所以这一符文称为“赤书玉字”。由它的光芒流向四面八方，于是形成了一重又一重的天字，八方共三十二天，在三十二天的上面则还有三清天和大罗天，一起是三十六重天。于是新的一劫开始了。

道教的这种宇宙开辟的模式十分奇特，整个宇宙只是从一个极小的点开始的，而且这个点，还是一组符字。也可以说，宇宙起于最初的符字！在此过程中，最高的神灵元始天尊只是演化的推动者，而非创造者。这是与西方上帝创造世界的观念大异其趣的奇特想法。

新宇宙形成了，接下来会怎么样呢？

与我们现在常用“劫”的概念指毁灭不同，原来的劫字，内容要丰富得多。一劫凡要经历成、住、坏、空四个大阶段，每一个阶段相对我们人生来说，简真都是无限长。在形成之后，“住”的阶段，就是我们生活的空间与时间。那么在这一阶段，我们都希望世界太平，不要动荡不安，不要灾祸频发。到了劫终的时候，尽可能地躲避毁灭。后者是修道的理想，前者，却是关乎世界命运的大事。所以，《度人经》中便有对于安宁的设计：用自然形成

的五篇真文安镇五方，保镇劫运。五篇真文，是天上的神仙根据最初出现的那一真文玉字描摹下来的符书。用它们放在世界的四方与中心，使得这一劫得以正常保持，镇定不劫。这是符书的最大的妙用了。

当然劫的时间太悠远，平常时候多用的，还是在凡间，在于解决凡间的苦难与矛盾。

符在凡间的威力，那是无所不在，无所不能。可以镇妖除怪，可以呼风唤雨，可以回生起死。说到这里，就让人联想起《水浒传》“洪太尉误走妖魔”的情节。说当年因为瘟疫，徽宗皇帝派了洪太尉去江西龙虎山请张天师举办大醮以禳灾。洪太尉到了山上遇见一位牧童，说是天师已经去京师举办大醮。后来才知道，这位小牧童正是天师。小说里描写的正是三十代天师张继先！且说洪太尉在龙虎山上闲逛，逛着逛着，来到了伏魔殿前。书中这样描写：

诸宫看遍，行到右廊后一所去处，洪太尉看时，另外一处殿宇，周遭都是捣椒红泥墙，正面两扇朱红桶子，门上使着胳膊大锁锁着，交叉上面贴着十数道封皮，封皮上又是重重叠叠使着朱印，檐前一面朱红漆金字牌额，左书四个金字，写道“伏魔之殿”。太尉指着门道：“此殿是甚么去处？”真人答道：“此乃是前代老祖天师洞玄国师封锁魔王在此。但是经传一代天师，亲手便添一道封皮，使其子子孙孙，不得妄开，走了魔君，非常厉害。今经八九代祖师，誓不敢开，锁用铜汁灌

铸，谁知里面的事。小道自来住持本宫三十余年，也只听闻。”

而这位洪太尉，偏偏要看，不给打开，就仗着权势，逼迫道士将之打开。道众没办法，只好开了殿门。众人进了殿里，黑漆漆不见一物。

太尉教从人取十数个火把点着，将来打一照时，四边并无一物。只中央一个石碑，约高五六尺，正同石龟趺，大半陷在泥里。照那碑碣上时，前面都是龙章凤篆，天书符篆，照那碑后时，却有四个真书大字凿着“遇洪而开”。

洪太尉一看大喜，以为自己正是命定的开门人。结果不听劝阻，强行让人将石碑放倒，掘开掩盖的大青石板，下面的万丈深地穴中刮喇喇一声响亮，一道黑气从穴里滚将起来掀翻了半个殿角，直冲到半天空里，散作百十道金光，向四面八方去了。惊呆了的洪太尉之才问起：“走了的却是甚么妖魔？”住持真人对洪太尉说道：

“太尉不知，此殿中当初时祖老天师洞玄真人传下法符，嘱咐道：‘此殿内镇锁着三十六员天罡星，七十二座地煞星，共是一百单八个魔君在里面。上立石碑，凿着龙章凤篆天符，镇住在此。若还放他出世，必恼下方生灵。’如今太尉放他走了，怎生是好？”

自然，洪太尉虽然吓出一身冷汗，却也不用真负责任。但这

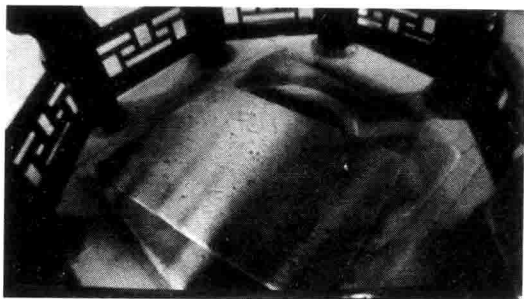
一百零八魔君下了界，便生出水浒传梁山一百零八将故事，真是恼乱下界，死人无数。

且不说后来的事故，且说当年镇压魔君的法子，是用了天符。符一揭去，便无法镇住。那符篆的威力真的非同小可！

这误走妖魔的地方，有人指点说，在江西贵溪龙虎山，上清镇边的大上清宫——其实说到历史，倒是先有这大上清宫，才有聚居于宫侧的居民，才有上清镇的地名。不过按照现在的习惯，讲一个场所，总要先说在当前地理位置。大上清宫早在上世纪三十年代即毁于火，五十年代开鹰厦铁路，又从它的中间穿过，遂完全不复原貌。但在火余的遗址上，还剩有一个东隐院。其间一景，便是伏魔殿原址，那口镇妖井仍在，井水寒冽清澈。1993年，我在李绍华道长的陪同下，去看了一次。对着井看了几眼，也吸了一下里边的寒气。只是我没有孙悟空的本事，一眼可以看穿妖精，闻一闻可以嗅出妖气。肉眼凡胎，真没办法。过了十五年，2008年去看，早已被修复了，盖了个伏魔殿。壁上画了些洪太尉误走妖魔的连环画。镇妖井也在，就在大殿内。只是那井上石板半开着，想来魔君已去，不用再用符镇压了。现在景点太多，也不耐看。但小说里的事变成了实景，多少还是有些好玩。不知是先有镇妖井的传说，然



伏魔殿照片



镇妖井

后人于《水浒》，还是先有《水浒》的描写，才有实景化的镇妖井，恐怕只请专家来考证了。

说到符的威力，在旧时的小说里多有描写。除前面引及的《水浒》，《聊斋志异》中也有一篇《荷花三娘子》，说湖州宗湘若，是位读书人，一次遇到了一位妖精，被迷得病重，幸好遇见了一位番僧——应当是西藏的僧人，派了家人去求他，

（僧）乃书符二道，付嘱曰：“归以净坛一事置榻前，即以一符贴坛口。待狐窜入，急覆以盆。再以一符贴盆上，投釜汤烈火烹煮，少顷毙矣。”家人归，并如僧教。夜深，女始至，探袖中金桔，方将就榻问讯。忽坛口飕飕一声，女已吸入。家人暴起，覆口贴，方欲就煮。宗见金橘散满地上，追念情好，怆然感动，遽命释之。揭符去覆，女子自坛中出，狼狈颇殆，稽首曰：“大道将成，一旦几为灰土！若仁人也，誓必相报！”

后来那妖狐帮助宗湘若寻得一个美妇。

在这一故事中,用符的是一位番僧。僧人素不用符,但也可以向道士学。有位台湾的萧登福先生,做了好几部书,说明道教的术仪大量被密宗所吸取。本人也在上海佛学书局中看到佛教水陆法会的仪轨《水陆仪轨会要》中,看到有“发符”的环节。那也是从道教吸收过去的。在天台山国清寺中,看到超度法事中用的纸扎的“捷疾符使”,符使骑在马上,大约是可以应命去传达各类命令。这“符使”一说,也是道教的专利品,“捷疾”也是对雷法中的神将特别的称呼,而为佛教所吸收。其实佛道两教都在中国民间传播和提供宗教服务。在民间风俗中相互吸收是十分自然的事。

我们引的材料,有道教本身的理论,有小说中的描写,也有些亲眼目见的实情。所有这些,都是想说明,符箓这样东西,特别是符,在中国人的信仰世界中,有重要的影响,也有很高的威信。

四、民间风俗中常见的符

道教中在中国本土形成的宗教。在历史上,它的形成与中国传统的巫文化有极深的渊源。我们这里讨论的符,实际上最初的源头,即是巫文化。巫,是各民族的历史上都曾出现过的。不过,进入文明时代以后,在不同的民族和国度中,巫文化的命运很不一样。在西方,因为一神教占据统治地位,对于其他的信仰常持压制态势。中世纪的欧洲,直到文艺复兴之后,对于所谓的“女巫”,曾大量地消灭之,最平常的方式,是将她们活活烧死。而其中相当一部分实际上是冤枉的,因为对于所谓巫的界定,实



在非常模糊。最近十来年,西方的文学中,出现了一部另类的小说《哈利·波特》,以魔法师为正面人物,同时写了许多的巫师和巫法,所以引起了西方世界的很大震动,连天主教的教皇也出来讲话批评。如果在中国,弄出几部描绘法术的小说之类,绝不会有有什么震动,人们也许会对其中的人物的善恶美丑,故事情节的是否有趣,加以讨论,但不会根本上否定巫术、法术。《西游记》、《封神演义》中都充斥着巫术、法术,《三国演义》、《水浒传》、《红楼梦》等小说,以及由此拍成的影视作品中,也多有涉及古代自然宗教中自发的巫术与人为宗教中的法术的。这里的原因,是因为在中国,巫术素来没有被清洗过。其中一部分,是经过人为宗教道教及自印度传入的佛教的吸收与改造,成为这二教中的法术,另一部分,则仍在民间流传,而且与佛、道教的法律混合在一起。巫的信仰,在中国一直流传不绝。所以在中国的民间风俗中,信巫,信道,信佛,一直难以分开,作为道教特征的符,原出于巫,而也在民间这类混杂着的信仰中,占有重要地位,是不奇怪的。

中国人的巫文化传统,是道符在民间频繁出现的社会心理基础。在这一基础上,加上人为宗教道教、佛教,和儒家,在民间的长期影响,这种心理混杂了各种理论上的观念,比如一般的鬼神观念,天堂地狱的观念,等等,在民间不同时代以不同面貌保存下来。所以,在中国的民间风俗中,道教符篆的使用也很频繁。当然,如前面谈到过的,虽然符篆连称,实际所使用的,以符为主。

据汉代的一部书《风俗通义》说,黄帝书上记载,度朔山有

一株大桃树，每到年底有二位大鬼叫做神荼（音苏）郁垒（垒读如罗），坐在大桃树底下检阅百鬼，有无缘无故乱害人的鬼，那就要受到惩罚：用韦索（皮带子）将他捆起来，用来喂老虎。这一做法传开来，人们便用桃木板挂在门上，以避鬼。接着，不知从什么时候起，——最迟也迟不过南北朝，只是无法考定是哪一年哪一人第一个做这事儿——人们又在桃板上画上符，号为桃符。王安石的名作《除夕》有句云“家家户户曈曈日，总把新桃换旧符”，就是指民间风俗中每年过年时的情景。只是从五代南唐开始，有人在桃符的板子上，又写上一些吉祥语，慢慢有人跟着做，便演变出春联。现在过年买春联、送春联，已是全国性的民俗了。这是符走进家家户户又演变成春联的首例。

另一个显著的例子，是端午节时挂的天师符。

端午这个节日，定在农历五月的初五。五行中五代表中央土，一年中只有这个日子是两个五字合在一起，所以称为天中节。十二个时辰中，午时属日中，太阳上升至午时，便开始昃而向下降。所以端五也称之为端午。但它最特殊之处，在于古人认为这天是毒日，毒到这么地步呢？不仅这一天各类毒物都会出来作怪，其中最重要的是蛇、蝎、蜈蚣、壁虎、蟾蜍，合称为五毒，而且这天出生的小孩也很不吉利，当他长到门限那么高时，父母必被他克死。战国时齐国有位小妾生的叫田文，正生在五月五日。他父亲就很不高兴，他便由之常遭白眼。这个小孩却不为自己的命运——当然是在常人眼中的命运——所苦，反而对他父亲说：既然这天生的孩子长到门限高就要克父母，那为什么不将门限做得高高的，让他永远也碰不着？他父亲一听有道

理,能说出这样的道理的小孩一定有出息。果不其然,这孩子长大了便是著名的孟尝君,战国时最有名的四大公子之一。田文的故事说明五月五日出生的孩子克父母之说并无根据。但是当时的人们却未必就此改变了自己的信仰。五月五日为毒日的观念长期不退。所以端午这一天,民间第一等的大事在于辟邪辟毒。顺便说一句,现在的端午节,从辟毒演变出的打扫卫生消毒等因素强化,已不复是原样了。且说既然辟毒,那就要请出辟毒虫祛邪的专家。最重要的当然是张天师了。而张天师的本事,重要的一项又是用符。所以符便是端午风俗中的重要角色。旧时在这一天,会用艾草做成天师的形象,拿两个大蒜做他的拳头。有时还做出他骑在老虎背上的样子,称为“驭虎天师”。当然,出场最多的还是天师符。天师符,当然不必张天师自己所画,只是在符上例写上“天师”两字。实际上各道院的道士,都会在五月来临之前,画好几张天师符,到时候送给经常光临的老主顾。有些人家一进五月就挂上天师符,直到辞别五月才收起来。天师符当然不限于端午节挂,平时也可以挂着。笔者在香港道教学院



天师符

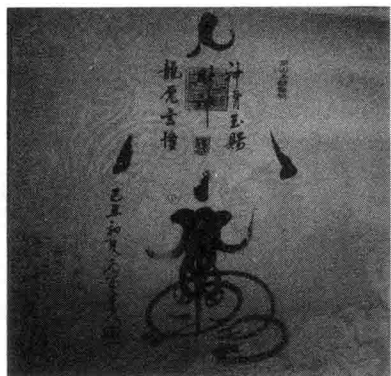
中就看到六十三代天师的弟子龚群道长画的符。那上面除了天师的号,还有阳平治都功印。原来张道陵天师创立正一盟威道,曾分二十四治,管理道民。治,是道民聚会之所,也是政教合



一的社会管理机构。当时初入道的称为鬼兵,而领导他们的机构叫做“靖”,靖的上级称为“治”,靖的宗教首领称祭酒,而治的领袖称为“都功”。都功由德高望重的高道担任,其他治的祭酒可以由外姓人担任,独有阳平治的都功由张天师子孙担任,外姓不得而预焉。故阳平治都功印乃是代表天师亲临的印。

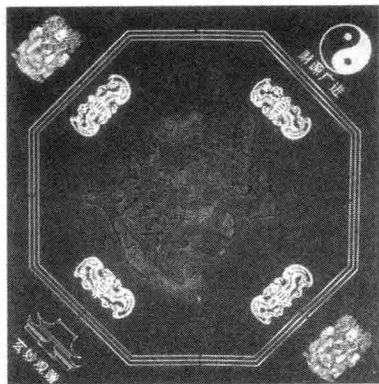
上面说的,都是黏附在时令节日中的符。其目标都是在节日中表达驱邪祈福的主题。时令节日,是自古相

传的,一般固定的每年某一个日期中。然而,历代的节日有相传的一面,也会有变异的一面。比如现在的年轻人,对于各种洋节的兴趣大大高于本土节日。本土的节日也会有新的内容。近些年,接财神的民俗升温,人们对于财神的崇拜随着市场经济的普遍化,而大大地提高。由此各种财神符也非常行时。专用的符,民间去请的甚多。而且民间自己也用道符的形式,构造财神符。在商家和一般老百姓那儿,都可以看到将“招财进宝”之类



茅山财神符

合成一个字的。这一做法，文字学上称为“合书”，曾经也是道符的构造方式最基本的一种。前面讲道符来历和结构时，都说到过用常用字或道门自创的符字合为一体构成符形的情况。现在民间的创造，还是沿袭了两千年前的老法子。现代工艺，可以将符做在



招财进宝符字

金属片上随身带。前些年就有道教界的朋友寄赠一方财神符。

就个人及家庭而言，在民间流传最广的符，莫过于护身符。前面提到过，按照正一盟威道的规定，七八岁的小孩起，就要授童子篆，护身符。一般的人士，向道士求护身符的也很多。护身符的特点，是形制较小，便于随身携带。而符上的神将也不太



上海城隍庙护身符之一



河北道协等处的护身符



青城山颁发的护身符

多,只一二员而已。护身符上或写有“本命神将,本命星君。常垂荫佑,护我身形”,正指明了它的用途。盖要在护法神将与本命星君常驻身边,暗中保佑自己。神将易理解,本命星君又是谁呢?原来是北斗七星中的某一位。按人生年地支,如子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申酉、戌、亥,形成今天大家熟知的十二生肖,而每一肖的人都可以知道自己的生年中地支是什么,然后查得分属北斗七星君中哪位专管,那位星君便是他的本命星君。有兴趣的读者可以去查《太上玄灵北斗本命护生真经》,此且不详加细说。清代的纪晓岚曾经记下一个故事,说某人病重,大家都很关心。一次有人说:此人不行了。因为前在龙虎山张天师那里看到有二位神将去复命。这二位正是天师给他的符上的神将。这是当时的一个传说,但却反映了护身符上的神将只二个,神将在则符有效,神将离开说明其人已无从救治。说神将回天师那儿复命,也是民间的一种想法。自从龙虎山天师统领三山符篆,人们的观念中都将天师看成神灵的统帅,所以有神将回天师那儿复命的说法。不过,清代确有天师颁布神号之制,像上海城隍庙便保存一款“上海县城隍显佑伯”的大印,旁边镌着清康熙年号,及“正一大真人”名号。正一大真人,就是俗称的张天师。所以在那样的体制下,将一切神将都系于张天师名下,是可以理解的。

护身符在民间流传久了,成为一个习惯用词,凡是能给某个人带来庇荫的,都称为护身符。甚至由此引申,出现了“护官符”一类名称。《红楼梦》里不是就有一张护官符吗?同时,现在连一般的吉祥物也称之为护身符,凡是,在外文里出现具备辟邪功

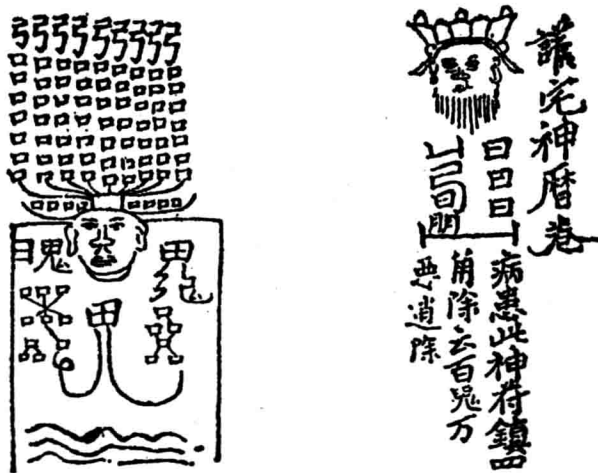
能的,也一并翻译成护身符。当代佛教也常将吉祥物称为护身符。本人就在西南某一佛教名山获赠一枚普贤菩萨像,赠我的法师便称之为护身符,并且告诉我,带着他乘飞机特别灵验。

从家庭说,镇宅符无疑特别地重要。安土重迁的中国人,对于家庭有着特殊的感情,其中的内容很复杂,有对亲人的依恋,有对利益的考量,也有对于自身安全感的担忧。一般来说,一个人只有在家族与家庭的庇护下才是安全的。家庭是基本的生产单位,如果按照恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中的观点,人类的生产包括两个方面:物质生活资料的生产和人自身的生产。那么家庭便是这两种生产的基本单位。不仅如此,在中国,家庭还是一个基本的文化单位。人从一出生,到临终,都不断地受着家庭中的教化。行为规范,孝的教育,迎来送往的交际礼仪,红白喜事的排场,绝大多数都是在家中熏陶的。如果那一孩子做出出格的事,即使小事上不合社会认同的规则,那么批评者首先会斥他“没家教”。一部分有知识的家庭,还会对小孩开始启蒙教育。文化的传承,与血脉的延续,是同步的。即使到了现代,劳动力都归属于某一企事业单位,除了极少的例外,中国家庭原有的功能有很大改变,但是家的温暖,仍是人们心中的幸福要素。因此,传统的中国人,对于家庭的空间环境,对于家庭中各种要素的平安,都十分地在意。为了家庭的安宁,人们也会祈求于各类神秘的手段,包括道教的符这一利器。自古以来,镇宅符,都是流传广泛的民俗中的法物。

寻求宅舍安宁,是人之常情。广大的需求,带动了道教中对于此类符的制作、改进,形成了完整的系统。这里且举一个古代

的例子,然后再来说说现今的情况。

敦煌卷子中有一种《护宅神历卷》,其中有一组完整的镇宅为主的符。高国藩先生《敦煌民俗学·住新屋画符咒风俗》曾予以著录,并分析。可惜高先生不懂符咒,也不甚了解道教,在分析中有些错误,如称“相传东汉时张道陵,俗名张果老,道教八仙之一,最早用符咒给百姓治病和驱鬼”^①简直驴唇不对马嘴。



敦煌文献伯三三五八护宅神历卷

张道陵是东汉时人,人们习知的张天师。张果老原名张果,盛唐时人,确定为八仙之一,则是明代余象斗《东游记》流行之后。且符咒也不始于张陵。但是从民俗学角度对之解读且将之介绍给

① 《敦煌民俗学》,上海文艺出版社,1989年版,427页。

广大读者，高先生还是第一人，其功不可没。依高先生的介绍，此一卷符共十八种，有的一种还分二幅。端的十分周全。按高先生的分法，这些符的名称如下：

第一种符：镇四角符。

第一种符：按门上符。分二幅。

第三种符：床符。

第四种符：室内符。（按：此符宜名“盛安心符”，不必安于屋子内，高释不确。）

第五种符：桃木板符。

第六种符：床脚符。

第七种符：门沿上符。

第八种符：门头符。

第九种符：脚符。

第十种符：床上符。

第十一种符：吞符。

第十二种符：物符。

第十三种符：地穴符。

第十四种符：室内符。（按：此符称“此符房舍内安，并安门并大吉”，未必皆放室内，高释不准确。）

第十五种符：垫符。（按：符上说明此符安上，高释为垫，未知确否。）

第十六种符：神树符。

第十七种符：树神符。

第十八种符：衣领符。

这十八种符，几乎涵盖了民宅的各个方面，从门上，到房舍内，床上下，地穴，还有人的脚上、衣领上，等等，用法则多为粘贴，少量吞服。古代的人们，用符镇邪求平安考虑得十分周全。

这是古代的情况。其符出于敦煌，但其俗未必原出于敦煌，或者只限于敦煌。可以说，这些符呀，咒呀，大多从内地起源，敦煌在古代为丝路要冲，受到各种文化的影响，各种文化也会在这里冲撞，相互吸收。但其底蕴，仍是中国汉民族的传统文化。

那么，到了现代，此类民俗是否还存在呢？

可以确定地说，此类镇宅求平安的做法，还在当代中国人的信仰习俗中保留下来了。只是其具体的表现形式有所不同罢了。

现代用于民间镇宅的利器，符仍是重要的一员。笔者就曾获赠一幅镇宅符。这一镇宅符用现代工艺做成，但其功能与古代完全一致。与镇宅、护身或合一或分列的，尚有招财符、祛邪符等，且不一一列举。

在镇宅符上，除了一般地加上符字，也会将民间认同度高的神灵融合在其中。比如，有一幅镇宅符中画入了姜太公。这幅符上的咒语说清楚是镇宅。为什么



上海城隍庙所颁的镇宅符

又加上太公呢？这要说说姜太公其人其神。按历史上，确有一位辅佐周武王伐纣灭商的姜尚，又称“太公望”。他的文韬武略极其惊人。待天下平定，大封诸侯，封地在齐，他便是齐国的第一任君主。齐地，在今山东半岛。齐国算是当时的大国。不

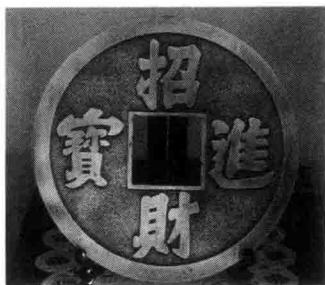


姜太公镇宅符

过，他是一位历史人物，只是不知什么时候他变成了神。据说古代曾有过“太公八神将”的传说，也许这是将他本人神化的一个民间文化的基础。其被奉为神的时间也不算太晚，大约在明代。姜太公由人变成神，且流传于民间，得力于一本小说《封神演义》，在那本书中，为了武王伐纣，各路神仙大打出手，搅得天昏地暗。本来修道，命中注定过不了死亡关的，死后得封为神。而授命封神的正是这位姜太公！他本来在元始天尊那儿学道，但只有四十年，便被师父派下昆仑山，辅佐周王打败殷纣王，而且诸派神仙还在元始天尊那儿见证签押了一部“封神榜”，并交由姜尚去完成宣告。你看，诸路神灵概由太公封，那么太公本人虽然还算不上真仙，其威信却是非凡。太公在此，诸神听令！姜太公在此，百无禁忌！此类观念深入人心，有的家中，便将这些话写在家里，就像人家前经常放块石头，写着“泰山石敢挡”一样，为辟邪挡煞的利器。民间的年画中，也有画着太公手持杏黄旗，骑在麒麟上的吉祥图儿的。现在请太公驻在符上，端的是非同凡响！

随着技术手段的发展,现在的符已可以印在某些易保存、不易损坏的金属等材料上,并且批量生产。只是这种生产,与符以寓炁的古训怎么统一,便成了问题。所以便有对符“开光”一说。所谓开光原是道教特有的仪式,平常指新塑了神像,要让他显出灵气,要举行一个仪式,诵经读诰之后,要由法师替神像净脸,然后用朱砂点眼,在点睛时还需用镜子将自然之光照在神像眸子上,以期他显灵。这一仪式,称为开光。其仪有时也用于新制的法器。后来,佛教也仿而行之,而且知道广为利用,什么“汽车开光”等也偶有所闻。且回头说灵符等的开光。由于现代工艺,产出批量的“符”,所以必得将符拿到道观里举行开光仪式。道教的开光,意要使“道炁”布于器物上,使其产生生命灵气。佛教虽行开光仪,但其观念还是与道教有异,他们是从密法中得到启示,在念陀罗尼(咒语)将神力加持(赋予)给对象。

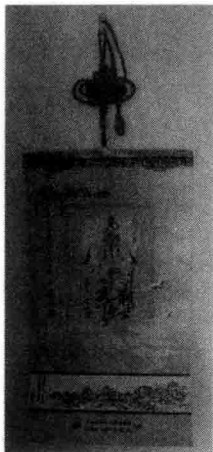
民间对符的使用,也可以与其他吉祥物或实用之物相配。比如上海钦赐仰殿颁一种镇宅金钱,是将吉祥物与镇宅去邪的功能合而为一。江苏茅山道院,更将符绘于挂历之上,则更是将



镇宅钱正反面

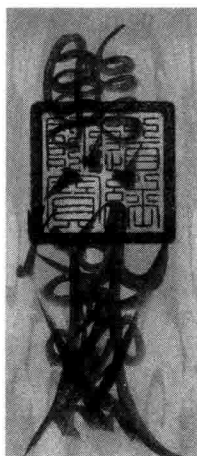
符的信仰与实用的挂历合一了。返过来想到护宅神历卷,原是将符著于历书之上,茅山的做法正是继承而又创新之了。符的生命力在新时代仍延续着,于此可见一斑。

因为民间用符的需要,常常非此一端。而且随着社情的变化,民间生活中发生的问题,老百姓的追求重心,都会发生改变,对于神灵的祈求也会由之变化。毕竟,宗教信仰的根,扎在社会之中,扎在老百姓的生活场景之中。这几年接财神越来越红

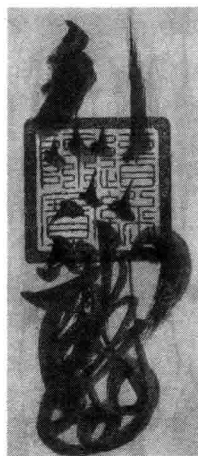


茅山符挂历

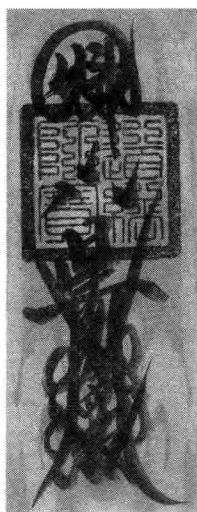
火,与市场经济下人们的追求,有直接的关系。在江苏的南部,新造的庙,常少不了财神殿和文昌殿。这二位都是改革开放之后地位才愈提升的——财神管财富,引导着人们的发财梦,文昌管文教和考试,在各类考试满天飞的时代,他也备受尊敬。尤其是财神,地位提升更迅速。笔者到陕西,在华山玉泉院中看到新落成的财神庙,还算平常,因为财神原来就是道门中的神灵,不意在著名的大雁塔下,也看到新建一座财神殿,让我大感意外——此处是当年玄奘大师译经之场,著名的慈恩寺,怎么也供起财神来了,而且,从来没听说过宣传四大皆空,倡导跳出红尘的佛家有财神。细一想,也不奇怪,民间的需要,是宗教植根的重要土壤,民间心态有变,提供的宗教服务也难免起变化。因为民间需要的多样性和变动性,提供给民间的符,便常常成组出现。书的最后,且将苏州玄妙观徐梦霞(法名武鐔)道长所画的一束符介绍于此,以供大家鉴赏,也算是对大家的一种祝福吧。



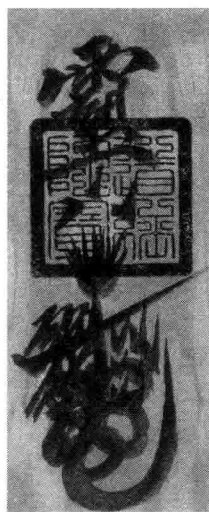
转运



平安



和合



避邪