

～ 厦门朝天宫“道学教材丛书”之二 ～

詹石窗 郭汉文◎主编

# 道教礼仪学

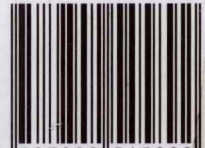
张泽洪◎著

◎ 宗教文化出版社

《道教礼仪学》运用宗教学的理论方法，对道教斋醮科仪进行系统研究。作者在精研史籍道经基础上，对斋醮仪式的源流，道教斋醮科仪的坛仪格式，斋醮法坛的科仪法术，斋醮坛场的科仪文书进行深度解读。全书重点分析济生度死的黄箓斋和施食炼度科仪、投龙简仪式、礼灯科仪、道教传度的授箓传戒仪式，认为道教斋醮科仪具有东方特色的仪式结构和象征意义，斋醮是对《度人经》思想的仪式化演绎。道教斋醮科仪经典的编撰和日趋完备，唐宋元明时期国家斋醮的兴盛，有力说明中国道教具有系统的祭祀理论，深邃的文化意蕴，在世界神学宗教中独树一帜。

上架建议 宗教 道教

ISBN 978-7-80254-589-2



9 787802 545892 >

定价：40.00元

厦门朝天宫“道学教材丛书”之二

詹石窗 郭汉文◎主编

# 道教礼仪学

张泽洪◎著

宗教文化出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

道教礼仪学/张泽洪著. -- 北京:宗教文化出版社,2012.9

ISBN 978-7-80254-589-2

I. ①道… II. ①张… III. ①道教-礼仪-教材 IV. ①B955

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 233081 号

## 道教礼仪学

张泽洪 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) 64095234(编辑部)

责任编辑: 霍克功(hkgshr@sina.com)

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版本记录: 787×1092 毫米 16 开本 16 印张 358 千字

2012 年 10 月第 1 版 2012 年 10 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-589-2

定 价: 40.00 元

---



国家“985 工程”四川大学  
宗教·哲学与社会研究创新基地项目成果  
国家社会科学基金特别委托重大项目  
“百年道教研究与创新工程”阶段性成果  
厦门市朝天宫道学讲堂项目成果  
四川大学老子研究院项目成果

## “道学教材丛书”编委会

主 编 詹石窗 郭汉文

编 委(以姓氏笔画为序):

于国庆	冯静武	刘仲宇	张松辉	张 景	张泽洪
张 欣	李 凯	何振中	杨玉辉	杨 燕	林观潮
郑志明	周克浩	赵 敏	姜守诚	盖建民	黄永锋
谢清果	蒋朝君	曾理彦	蒲亨强	雷 宝	



## 总序

中国共产党第十七次全国代表大会号召大力弘扬中华文化,“建设中华民族共有精神家园”。这不仅为我国未来的文化发展繁荣指明了方向,而且为振兴中华民族建构了宏伟的思想蓝图。实现中华民族的伟大复兴,需要在经济、政治、军事和文化等诸多方面努力拓展。其中,文化传承与文化创新是至为关键的一环。有鉴于此,我们经过认真考虑,组织编写《道学教材丛书》。

道学之名,典出《隋书·经籍志》,原指老庄道家及其有关“道”的学说。这里所说的“道学”是以“道”为宇宙万物之发源和思想根柢,以道家 and 道教的发生、发展流变为对象,以探索宇宙、生命和社会奥秘为目标,以发掘生存智慧为指归,以“道”为终极关怀的学说。概括而言,道学即道家与道教之学。

在历史上,道学曾经产生重要作用,在当今的国际社会,道学依然具有广泛影响。尤其在改革开放以来,作为道学主要传播团体的道教组织逐步恢复,成为社会建设的一支重要力量。然而,由于种种原因,当今的道教面临着诸多困难,其中最重要的问题是精通道学的人才依然相当匮乏。中国道教协会以及一些省级的道教协会虽然已经办起了道教学院,但每年招生不多,不能适应社会需求。在各地道教学院的教学中,教材建设依然有待加强。因此,编纂《道学教材丛书》对于道教人才培养具有重大意义。

传统道学有一面旗帜,这就是黄帝。庄子、列子、文子等先秦道家都宣传黄帝。战国以来,黄、老并称,道家学术繁荣昌盛。到了道教创立之后,黄帝更成为修炼而成的第一位神仙。在《道藏》中,冠以黄帝之名的经典有数十种之多,表明黄帝具有很高地位。不言而喻,黄帝象征着中华民族的凝聚力,也象征着国家统一与和谐。道教高举黄帝旗帜,凸显了爱国爱教的思想传统。道学文化体系中这种爱国爱教的精神在今天的道风建设中尤其重要。编纂《道学教材丛书》,也是为了在当代更好地发扬道教的爱国爱教精神,探讨其理论基础,促进道教与当代社会发展相适应。

从更为广阔的视野和发展长景看,编纂《道学教材丛书》也有助于提升文化软实力。毋庸置疑,经过了30年改革开放,我国的经济规模增长迅猛,人民的物质生活水平大大提高,中国“和平崛起”成为国际社会的热门话题。但是,在文化软实力建设方面与我国



作为世界大国的地位是不相称的。因此,中央把提高国家文化软实力作为长期发展的治国方略。如何提高国家的文化软实力?其内容是多方面的。我们以为,继承与弘扬传统道学应该摆在国家文化软实力建设的总体规划之中,而编纂《道学教材丛书》可以说是提高我国文化软实力的一项实际行动。

本教材编写贯彻“总结成果,准确系统,面向社会,深入浅出”的十六字方针。从教学需要考虑,这套教材的主体乃是围绕道家与道教文化的基本内容来编纂的。不过,就培养目标来看,课程设置不能过于单一,必须有更为宽广的知识面。所以,本教材丛书也规划了部分相关的课程选题,例如儒家文化、佛教文化知识方面也在本教材丛书中有所体现。为了培养学生的经典阅读能力,凡是概要介绍或专题知识论述的教材,最后都附有经典文本选读。此外,我们还专门选择了一些基础性经典,以通说和注释相结合的方式建构成为一个系统,旨在倡导读经、解经、说经的风气,提升学员的理论水平。

《道学教材丛书》从策划开始到编纂完成,得到了国家宗教局、宗教文化出版社的大力支持,得到了福建省民族与宗教事务厅以及厦门市民族与宗教事务局的关心。许多热心的企业家、道教界信士也慷慨解囊,大力帮助,共襄盛举,终于促成了这项重要的文化建设工作。借此机会,我们对关心、支持、帮助本教材编纂工作的各级领导、所有热忱帮助的朋友表示衷心感谢。

编写道学教材是一项攸关人才培养的基础性工作,具有很强的政策性和学术性,所以必须精心组织,精益求精。为此,我们发动了学术界的一批名家撰稿。与此同时,为了培养新人,我们也吸收了一些经过专业训练的、较为年轻的学者参与。在初稿完成之后,我们组织有关专家审阅,力图使这套教材更加严谨,更加具有学术性、实用性。但由于水平所限,这套教材可能存在这样那样的缺点,乃至错误,殷切期望广大读者批评指正。

是为序。

詹石窗 郭汉文

2012年2月10日





# 目 录

总 序 .....	詹石窗 郭汉文(1)
绪 论 .....	(1)
第一章 道教斋醮礼仪的源流 .....	(3)
第一节 斋醮仪式源于中华祭祀文化 .....	(3)
一、道教斋醮礼仪释义 .....	(3)
二、先秦宗法宗教祭祀活动的影响 .....	(5)
三、道教斋醮源头的微观考察 .....	(8)
第二节 道教“斋”、“醮”科仪格式的形成 .....	(12)
一、道教斋法的辨析 .....	(12)
二、专醮仪式的考释 .....	(17)
三、先斋后醮的仪式程序 .....	(20)
四、斋醮科仪格式的完备 .....	(25)
第二章 斋醮科仪经典的编撰 .....	(29)
第一节 晋唐时期道教科仪经书的编撰 .....	(29)
一、东晋陆修静编撰斋醮科仪 .....	(29)
二、张万福整理斋醮科仪 .....	(31)
三、杜光庭修订斋醮科仪 .....	(33)
第二节 宋元明清时期科仪经典的编撰 .....	(36)
一、宋代科仪经典编撰的兴盛 .....	(36)
二、元明时期斋醮科仪经书的编撰 .....	(39)
三、清代斋醮科仪经书的编撰 .....	(40)
第三节 20 世纪以来道书与民间科仪本的编撰 .....	(42)
一、20 世纪以来道书的编纂 .....	(42)



二、民间科仪本的收集编撰 .....	(44)
第四节  道教科仪经书举要 .....	(45)
一、《正统道藏》收录科仪经书举要 .....	(45)
二、《藏外道书》所收科仪经书举要 .....	(50)
第五节  中外学界关于斋醮科仪经典的研究 .....	(51)
一、国外学者的斋醮科仪经典研究 .....	(51)
二、中国学者的斋醮科仪经典研究 .....	(53)
<b>第三章  道教斋醮的历史考察</b> .....	(57)
第一节  唐代道教斋醮 .....	(57)
一、唐代的国家斋醮活动 .....	(57)
二、唐诗中所见的道教科仪 .....	(59)
第二节  宋代道教斋醮的历史转换 .....	(61)
一、宋代国家斋醮的新趋势 .....	(61)
二、宋代斋醮科仪的创新与民间俗神的吸纳 .....	(64)
第三节  金元时期全真道的斋醮 .....	(67)
一、史籍道经中所见金元全真道的斋醮 .....	(68)
二、金元全真道斋醮的时代特色 .....	(75)
第四节  明清时期的道教斋醮 .....	(80)
<b>第四章  道教斋醮科仪的坛仪格式</b> .....	(82)
第一节  道教斋醮仪式的祭坛 .....	(82)
一、道教历史上所见的祭坛 .....	(83)
二、道教斋醮的坛仪 .....	(85)
三、道教祭坛的象征意义 .....	(89)
第二节  斋醮坛场的法器 .....	(91)
一、斋醮祭坛供奉的法器 .....	(92)
二、斋醮祭坛行法的法器 .....	(95)
第三节  斋醮坛场威仪与仙乐仪仗 .....	(102)
一、斋醮坛场幡幢威仪 .....	(102)
二、斋醮坛场的音乐仪仗 .....	(105)
第四节  斋醮坛场执事与醮坛清规 .....	(106)
一、道士及其法服 .....	(106)
二、斋醮法坛执事 .....	(110)
三、斋醮法坛清规 .....	(112)



<b>第五章 斋醮法坛的科仪法术</b> .....	(116)
<b>第一节 步罡踏斗</b> .....	(116)
一、步罡踏斗源于禹步 .....	(116)
二、步罡踏斗为玄机要旨 .....	(118)
三、步罡踏斗的象征意义 .....	(120)
<b>第二节 掐诀叩齿</b> .....	(123)
一、高功掐诀的法术 .....	(123)
二、高功叩齿的法术 .....	(124)
<b>第三节 存想通神</b> .....	(125)
一、坛仪中的存想 .....	(126)
二、黄箓斋仪中的存想 .....	(127)
三、上章仪式中的存想 .....	(129)
四、灯仪中的存想 .....	(130)
五、施食炼度仪式中的存想 .....	(131)
<b>第六章 斋醮坛场的科仪文书</b> .....	(134)
<b>第一节 斋醮法坛的颂神文体</b> .....	(134)
一、斋醮法坛的颂赞文 .....	(134)
二、斋醮法坛的偈咒文 .....	(136)
<b>第二节 斋醮仪式坛场的神符</b> .....	(138)
一、斋醮符箓的起源 .....	(138)
二、斋醮坛场的灵符 .....	(140)
<b>第三节 斋醮仪式中的青词表文</b> .....	(145)
一、青词的形成及其传写 .....	(145)
二、青词书写投送的科仪格式 .....	(151)
三、斋醮仪式中的文检类别 .....	(157)
<b>第七章 济生度死的黄箓斋和施食炼度科仪</b> .....	(160)
<b>第一节 黄箓斋的科仪格式</b> .....	(160)
一、黄箓斋的科仪经书 .....	(160)
二、黄箓斋的坛场布置 .....	(161)
三、黄箓斋的主要仪节 .....	(163)
四、黄箓斋的救拔功能 .....	(170)
<b>第二节 济度亡灵的施食炼度</b> .....	(171)
一、施食炼度科仪的形成 .....	(171)



二、施食炼度的内容 .....	(174)
三、水火炼度 .....	(177)
四、当代道教的施食炼度 .....	(179)
<b>第八章 投龙简仪式 .....</b>	<b>(181)</b>
第一节 金龙玉简科式 .....	(181)
一、投龙简的起源 .....	(181)
二、投龙简的宗教意义 .....	(182)
第二节 道教史上的投龙 .....	(184)
一、唐代道教投龙仪式的盛行 .....	(184)
二、五代宋元时期道教的投龙 .....	(189)
第三节 黄箓斋投简仪 .....	(191)
<b>第九章 礼灯科仪 .....</b>	<b>(195)</b>
第一节 燃灯礼仪的形成 .....	(195)
一、道教灯仪的起源及功能 .....	(195)
二、道教灯仪的象征意义 .....	(198)
三、道教灯仪中的常用灯式 .....	(199)
第二节 道教的礼灯仪式 .....	(203)
一、分灯科仪 .....	(203)
二、金箓灯仪 .....	(205)
三、黄箓灯仪 .....	(206)
<b>第十章 道教传度的授箓传戒仪式 .....</b>	<b>(212)</b>
第一节 正一道授箓的仪格 .....	(212)
一、正一道授箓传度的法箓阶品 .....	(212)
二、正一道法箓的传授及灵宝传度 .....	(217)
三、正一道法箓传度时辰与事箓 .....	(219)
第二节 正一道的授箓仪式 .....	(221)
一、正一道法箓中的戒律与守戒 .....	(221)
二、正一道授箓的《天坛玉格》 .....	(223)
三、当代正一道的授箓仪式 .....	(226)
第三节 全真道的传戒仪式 .....	(226)
一、道教修持中的玄科戒律 .....	(226)
二、金元全真道的三坛大戒 .....	(230)
三、全真道的传戒仪范 .....	(233)
<b>参考文献 .....</b>	<b>(237)</b>





期,道教斋醮在上成为国家祭祀仪典,在下渗入民众生活之中,可以说上至皇室官僚,下至庶民百姓,都与道教斋醮有着联系。正因为如此,在历代的史籍、笔记、小说、文集、诗集、金石碑刻、方志文献中,保存着丰富的斋醮仪式资料。文人学士以自己所见所闻,从不同侧面记录下斋醮的情形,显然具有信史价值,这为我们研究道教斋醮仪式,提供了道经之外的佐证材料。史籍道经中的大量仪式资料,完整地记录了历史上道教的祭祀仪式。尽管当代道教的仪式已随时代变迁而简化,但我们根据古代道教的仪式文本,却可以重构古代道教仪式的实况。

对道教斋醮仪式的研究。历来为国际道教学界所重视。法国远东学院的施博尔(Kristofer Marinus Schipper)、劳格文(John Lagerwey),美国学者迈克尔·萨梭(Michael R. Saso),日本学者大渊忍尔、丸山宏、浅野春二。中国大陆学者陈耀庭、吕鹏志,中国台湾学者刘枝万、李丰楙等,都从不同角度探讨道教斋醮仪式。此外,曾发表过涉及斋醮仪式的研究论文,对仪式有所阐发的学者更是不胜枚举。

在人类宗教发展的历史进程中,信仰与仪式始终是宗教的两个重要范畴。各种宗教都有对神灵的信仰,而表达乃至实践信仰的行动就是仪式。中国道教是以神仙信仰为特质的宗教,其信仰与仪式在道教中的体现,则是神仙信仰与斋醮仪式的有机结合。道教斋醮是神仙信仰的仪式化演绎,仪式是表现和肯定神仙信仰的行动。道教在宫观大殿展示的神仙毕竟有限,道教正是通过斋醮仪式坛场的象征表达,向世人展示道教三千六百神仙的庞大阵容。道教礼仪中斋醮仪式的意义,是通过仪式以表达道教最高价值观,仪式传播的是道教核心的文化,即道教济世度人之“道”。

本书对道教神仙信仰与祭祀仪式的研究,主要采用文献解读的方法,将道经与史籍资料相互印证,来诠释道教的神仙信仰与祭祀文化。本书运用宗教仪式理论,力图从纵的历时性方面,把握一千八百多年斋醮发展的基本线索;在横的共时性结构方面,建构起斋醮仪式的理论框架。应该说研究道教斋醮仪式,既是道教学研究较为棘手的问题,但也是宗教仪式研究的一块宝地,对道教斋醮仪式及其思想,本书力求获得较为正确的认识。

道教斋醮之法的产生、形成和完善,是道教发展历史的折射投影。中国道教丰富的斋醮仪式,体现着道教神仙信仰的要义,凝聚着道教济世度人的精神,蕴涵着中华祭祀文化的精髓。作为一种文化现象,它能流传千载,绵远演习至今,自有其存在的理由。道教的斋醮仪式,能表达炎黄子孙的生存需求和美好愿望,神圣醮坛那虔诚的诵经,默默地祷告,寄托着人们的宗教幻想:祈求上天护国佑民,风调雨顺,群生康乐,天下太平;期望亡灵冤魂拔度,万罪冰消,永脱沉沦,早升天界,这是斋醮仪式永恒的主题。

中国礼仪祭祀文化源远流长,具有完备的形态和深刻的内涵。有关斋醮仪式的文献资料,可谓浩如烟海,以笔者有限的精力,不可能在短期内穷尽这些文献。但笔者尽可能阅读搜集与斋醮相关的重要资料,以建构道教仪式的基本理论,阐释道教神仙信仰与斋醮仪式的基本问题,为今后的进一步探索,奠定良好的研究基础。



唱,违忤礼仪。”<sup>①</sup>

功德,是道教斋醮仪式集会的统称。道教斋醮科仪,亦可以称之为做功德。在道经中功德原指功业和德行,斋醮自然也是一种功德。北周道经《无上秘要》卷四十七《斋戒品》就说:“道家所先,莫近乎斋。斋法甚多,大同小异。其功德重者,唯太上灵宝斋。”<sup>②</sup>道教修斋建醮的法事活动,经书亦称之为修建功德。道教认为斋醮功德甚重,有道之士不可不修。经书中提及的功德,有转经功德、讲经功德、设斋功德、持戒功德、设醮功德、礼忏功德、开度功德、拔度功德、玄坛功德、捻香功德。道教斋醮的济世度人功能,本身就是不可思议功德。

总之,凡是弘扬大道的行为,道教都视为做功德。隋唐道经《洞玄灵宝玄门大义·释威仪第七》说:“论斋功德者,宋师旧举六条,今家大明二种:一者极道,二者济度。”<sup>③</sup>全真宗师王处一《滦州刘悟真问疑心》诗曰:“全真功德备,光耀满无边。”<sup>④</sup>道教认为不作功德不能得道,古往今来上仙超越者,皆由修功德而得道成仙。

## 二、先秦宗法宗教祭祀活动的影响

道教孕育产生于中华传统文化的土壤,是中国本土的传统宗教。“道教是中国社会历史发展和道家自身衍变的产物,是黄老思潮结合神仙思想、阴阳数学、鬼神观念,并吸取宗天神学、谶纬神学等而由‘道’统率的、庞杂的思想体系。”<sup>⑤</sup>这个观点已成为学界的共识。

宗教祭祀是人与神交通的重要方式,是向神灵的祷告和祈求,宗教祭祀的本质是神灵信仰。人类远古宗教的产生发展,可谓是人类社会及理智、道德的一大进步。人类宗教演进的历程,大致经历了两大阶段,即从自发的原始宗教步入人为的神学宗教,而原始宗教和神学宗教都有祭祀仪式。英国人类学家弗雷泽(J. G. Frazer)认为,宗教包含信仰理论和实践行动两大部分。“这两者中,显然信仰在先,因为必须相信神的存在才会想要取悦于神。但这种信仰如不导致相应的行动,那它仍然不是宗教而只是神学”。<sup>⑥</sup>而取悦于神的行动,就是祭祀神灵的仪式。

中国原始宗教观念的萌芽,早在夏商周以前就已产生。远在二万五千年至五万年前的山顶洞人,已用死者生前饰物作随葬品,这反映了山顶洞人相信灵魂不死。这种原始宗教的朴素观念,标志着人类认识、改造自然的智能、能力的提高。在仰韶文化时代,图腾崇拜、自然崇拜、祖先崇拜、灵魂崇拜观念已十分盛行。在五帝时代,即以龙山文化为代表的父系氏族公社时代,随着华夏文化的产生,天神上帝、日月星辰、山川风云、四方百物、氏族英雄,都受到华夏先民的信仰和崇祀。

① 《正一指教斋仪》,《道藏》第18册第295页。

② 《道藏》第25册第166页。

③ 《道藏》第24册第738页。

④ [金]王处一撰:《云光集》卷三,《道藏》第25册第671页。

⑤ 卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,成都:四川人民出版社,1988年,第84页。

⑥ [英]弗雷泽(J. G. Frazer)著,徐育新等译:《金枝》,北京:中国民间文艺出版社,1987年,第77页。



原始宗教祭祀仪式是伴随神灵观念而产生的。山顶洞人遗骸周围撒的红色粉末,被认为是最原始的宗教仪式。进入夏商周时期,对天神上帝的信仰和祭祀,已达到痴迷的地步,出土的殷墟卜辞,反映了天神祭祀的频繁举行。以对天神上帝的信仰和祭祀为核心,夏商周统治者已将原始宗教改造为国家的宗法宗教,天神上帝作为其王权的象征,成为统治者维护社会秩序的工具。这就是恩格斯(F. Friedrich Engels)所说的“人间力量采取了超人间的力量的形式”。<sup>①</sup>《礼记·表记》载孔子曾评价说:“殷人尊神,率民以事神。”<sup>②</sup>统治者利用这种超人间的力量,确乎可达到巩固统治的目的。春秋战国时期,祭祀已成为国家的头等政治大事。《左传》说:“国之大事,在祀与戎。”<sup>③</sup>《国语·楚语下》说:“祀所以昭孝息民,抚国家,定百姓也,不可以已。”<sup>④</sup>《礼记·祭统》说:“凡治人之道,莫急于礼。礼有五经,莫重于祭。”<sup>⑤</sup>祭祀上天神灵,实为统治者巩固人间政治地位的重要手段。《墨子》论祭祀之功能说:

古者圣王,明天鬼之所欲,而避天鬼之所憎,一求兴天下之害(利)。是以率天下之万民,齐(斋)戒沐浴,洁为酒醴粢盛,以祭祀天鬼……是故上者天鬼有厚乎其为政长也,下者万民有便利乎其为政长也。<sup>⑥</sup>

墨子说得很清楚,祭祀天神和鬼(祖先神灵),有利于统治者的治政;获得神灵的佑护,可以“谋事得,举事成,入守固,出诛胜”<sup>⑦</sup>。《礼记·表记》载孔子也曾说:“齐(斋)戒以事鬼神,择日月以见君,恐民之不敬也。”<sup>⑧</sup>通过祭祀使民敬畏鬼神,掌握神权的君长自然得到敬尊。《国语·楚语下》说:“古者先王日祭、月享、时类、岁祀。”<sup>⑨</sup>甚至天子、百官的政治活动,也须按照一定的礼仪斋戒。《礼记·王制》说“天子斋戒受谏……百官斋戒受质”<sup>⑩</sup>。总之凡祭祀必斋戒,斋者虔信祀神如神在,成为中国祭祀文化的礼仪传统。先秦社会浓郁的神灵信仰和频繁的祭祀活动,使《周礼》、《礼记》、《仪礼》得以总结编撰成集,三礼作为先秦宗法宗教祭祀的经典,其丰富的祭祀内容,令人叹为观止。

以上论述旨在说明:植根于中华传统文化土壤的道教斋醮,不能不从先秦祭祀文化中汲取营养。先秦宗法宗教的祭祀理论和观念,遂为道教斋醮所继承。天、地、人三才是中国古代宇宙观的基本要素,先秦时期已经形成,是宗法宗教祭祀的主要对象。《礼记·礼运》说:“夫礼,必本于天,殽(效)于地,列于鬼神。”<sup>⑪</sup>这里的鬼神,即指人鬼。先秦之礼分为五礼,即吉

① [德]恩格斯(F. Friedrich Engels)著:《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》,北京:人民出版社,1972年,第3卷第354页。

② [清]阮元校刻:《十三经注疏》下册第1642页。

③ 《左传》成公十三年,《春秋左传正义》卷二十七,[清]阮元校刻:《十三经注疏》下册第1911页。

④ 《国语》,上海古籍出版社,1978年,下册第567页。下同。

⑤ [清]阮元校刻:《十三经注疏》下册第1602页。

⑥ 《墨子》卷七《天志中第二》,《文渊阁四库全书》第848册第70页。

⑦ 《墨子》卷七《天志中第二》,《文渊阁四库全书》,第848册第70页。

⑧ [清]阮元校刻:《十三经注疏》,下册第1638页。

⑨ 《国语》下册第567页。

⑩ [清]阮元校刻:《十三经注疏》,上册第1345页。

⑪ [清]阮元校刻:《十三经注疏》下册第1415页。



礼、嘉礼、军礼、宾礼、凶礼,其中吉礼就是祭祀仪式,其它四礼也有祭祀鬼神的内容。纵观道教斋醮的祀神系统,无论后世道教祭坛诸神阵容如何强大,职司多么齐备,但仍是天、地、人神系统的衍变。在罗天大醮一千二百神位中,先秦时期祭祀的昊天上帝,已衍生出玉虚上帝等五十四位天帝;日月星辰,已由太阳帝君、太阴元君和数百位星君组成;山林川泽之神,已由名山洞府的众多真君、仙官及江河湖海之神真结成;至于人鬼等祖先神灵,已被道教的天师、真人取而代之。道教丰富的想象思维,卓绝的造神能力,可以在普天大醮的祭坛上创造出三千六百神位,也只能是天、地、人神的变化衍生。

先秦时期的祖先崇拜,已经形成相当成熟的祭祀理论。《国语·鲁语上》载春秋时鲁国大夫展禽说:

夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。非是族也,不在祀典。<sup>①</sup>

《礼记·祭法》亦载此论,这就是后世著名的祭祀五原则。黄帝、尧、舜、禹等古代圣贤,以有功烈于民,载在祀典,享受崇祀。在道教斋醮神坛上,城隍、文昌、妈祖、吴仞、关圣帝君、祠山大帝等人神,因能御灾捍患,有功于国民而享受祭祀。在此祭祀原则影响下,那些对道教事业做出过贡献的人,如张陵、许逊、吕洞宾、王重阳等,也成为香火旺盛的神真。许多高道大德之所以能被加载道教斋醮祀典,其根据就是有功于道教的原则。

中国原始宗教在夏商周时期出现分化,一支发展为国家宗法宗教,一支仍活动于下层民间,为民间祭祀活动服务。如果将为国家祭祀服务的巫史之官称为官巫的话,那么司掌民间祭祀的巫就是民巫,而且民巫无处不有,具有更广泛的社会影响。春秋战国时期,民间巫风颇盛,屈原曾游于湘沅,见楚地神祀众多,祭祀不辍,遂有感而作《九歌》。《九歌》中的《东皇太一》祭太一神(天帝),《大师命》、《少师命》祭司命神(天神),《东君》祭日神,《云中君》祭云神,《山鬼》祭山神,《湘君》、《湘夫人》祭湘水神,《河伯》祭黄河神,《国殇》祭死难战士英魂,《九歌》其实是楚地民巫祭神的歌词。春秋时期的《诗经》,系收集民间诗歌编撰而成,内容多是民间祭神活动的祝祷词和乐歌,可视为民巫祭神的历史记录。

道教创立于下层民间,不能不受到民间巫风的影响。巫术文化中的巫舞、占卜、兆验、讖纬、符咒,均为道教所承袭。先秦民巫的祀神仪式、法器仪仗、符篆偈咒、禹步口诀等作法方式,甚至巫术中的驱鬼避邪、捉妖治蛊、呼风唤雨、招魂送亡,都为道教斋醮所吸收。人类学家的研究发现,神学宗教中的一些仪式,其实源头就在巫术。英国人类学家雷蒙德·弗思(Raymond Firth)就认为:巫术通常有三个要素,即所用的东西,所做的举动,所说的话,而所做的举动就是仪式。<sup>②</sup> 道教斋醮仪式正是如此。但道教斋醮虽源于巫术,却高于巫术,道教斋醮祭祀的许多仪节,如立幕、启奏、发符、招魂、行策、化帘、存想、诵经、祈祷、上表等,无论是法事的丰富细腻,还是科仪格式的完整齐备,都胜于巫术。从人类学的观点来看,巫术与宗教是把握

① 《国语》上册第166页。

② [英]雷蒙德·弗思(Raymond Firth)著,费孝通译:《人文类型》,北京:商务印书馆,1991年,第121页。





超自然物的两种互补的方式,美国人类学家露丝·本尼迪克特(Ruth Benedict)就说:“宗教靠的是建立人与彼岸世界的理性关系,而巫术则施用种种技巧来主动地支配彼岸世界”。<sup>①</sup>尤其是唐宋道教斋醮已成为国家祭祀大典,金箓大斋、黄箓大斋坛场的规模气派,普天大醮、罗天大醮的盛大法会,数千法师云集坛场,做长达49天的斋醮,这都是民间巫术所不可企及的。

以上从宏观的角度,概述了先秦宗法宗教和民间巫术祭祀给予道教斋醮的影响。但仅此还不够,对道教斋醮源流作微观的辨析,可能更有助于说明问题。先秦宗法宗教的思想基础是儒家学说,儒家思想构成了先秦宗法宗教仪礼的主要内容。以下以儒家的《周礼》、《礼记》、《仪礼》为中心,对道教斋醮源流作具体考察。

### 三、道教斋醮源头的微观考察

祭祀是人神交通的方式,举行祭祀首先要立祭坛。考古发现的原始人的祭祀场地遗址,是用小石子围成圈作为祭坛。西周时期已有较具规模的祭坛,《周礼·秋官司寇》说:“将合诸侯,则令为坛三成。”<sup>②</sup>《仪礼·觐礼》载诸侯朝觐天子的祭坛“十有二寻,深四尺……方四尺”。<sup>③</sup>当时祭坛的形状因祭祀对象而异,祭天用圆坛以象天,祭地用方坛以象地,这正是西周天圆地方宇宙观的体现。《礼记·祭法》说:“燔柴于泰坛,祭天也。”<sup>④</sup>西周丰邑有座著名的“三坛”,就是周文王祭天的地方。宋元道经《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》说:“古之王者,祭天必为泰坛,吾教之虚皇坛,亦其遗仪也。”<sup>⑤</sup>

道教斋醮祭坛一般立内坛、中坛、外坛,即源于先秦的“为坛三成”。杜光庭《金箓斋启坛仪》载金箓斋坛仪法式是:外坛,广四丈五尺,高二尺;中坛,广三丈三尺,高二尺;内坛,广二丈四尺,高二尺。<sup>⑥</sup>道教斋醮坛式有灵宝坛、玄枢坛、皇坛、星坛、灵宝炼度坛等,都是法天象地而立坛,列斗环星,八卦九宫,十方三界,玉京金阙,汇集坛中,同样体现出先秦天圆地方的宇宙观。

上述祭坛即所谓“封土为坛”,就是用土石堆砌成一个高出地面的祭坛。先秦时期还有所谓“除地为埤”、“扫地而祭”,即将一块平地扫除干净,结成简单的祭坛,通常用茅草缀成草荐,围起一圈草墙,叫“营蕝”,用于祭祀山川星辰,禳除风雨水旱。这种坛法也为道教所承袭运用,《隋书·经籍志》载道教斋醮坛法说:

其洁斋之法,有黄箓、玉箓、金箓、涂炭等斋。为坛三成,每成皆置绵蕝,以为限域。旁各开门,皆有法象。斋者亦有人数之限,以次入于绵蕝之中,鱼贯面缚,陈说

① [美]露丝·本尼迪克特(Ruth Benedict)著,王炜等译:《文化模式》,北京:生活·读书·新知三联书店,1988年,第137-138页。

② [清]阮元校刻:《十三经注疏》上册第896页。

③ [清]阮元校刻:《十三经注疏》上册第216页。

④ [清]阮元校刻:《十三经注疏》下册第1588页。

⑤ 《道藏》第10册第141页。

⑥ 《道藏》第9册第67页。



愆咎，皆白神祇，昼夜不息，或一二七日而止。<sup>①</sup>

这种“绵蕝”，就是古代束茅为祭之法，与“营蕝”之法相同，这种祭祀古称为“祭”，是原始宗教简陋祭俗的遗存。其中“绵蕝”，《说文解字》释“蕝”为：“朝会束茅表位曰蕝”。<sup>②</sup>《史记》卷九十九《叔孙通传》载叔孙通“与弟子百余人为绵蕝野外。习之月余。”唐司马贞《索隐》注引三国吴韦昭云“引绳为绵，立表为蕝”。引贾逵云“束茅表位为蕝”<sup>③</sup>。“绵蕝”即以绳茅作为露天斋坛的限域，以此将斋坛内的神圣空间，与世俗凡间区分开来。道教也沿用儒家祀神如神在的习俗，将“绵蕝”之法施用于祭坛，《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》说：“虚皇坛之建，斋法中之不可缺者，绵蕝朝仪于此乎展也。每一登坛，俯仰具瞻，则洞然八荒。诚如见所谓洋洋乎在上，在其左右也，其仪亦颇合古。”<sup>④</sup>这种绵蕝朝仪，体现出人天一体的古代哲学观念。

天地山川之祭，是古代最频繁的祭祀仪式。《国语·楚语下》说：“天子遍祀群神品物，诸侯祀天地、三辰及其土之山川。”<sup>⑤</sup>《礼记·曲礼下》载：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。”<sup>⑥</sup>天地是万物之本，历代祭祀不衰；山川祭祀是祭五岳四渎等名山大川，以象征祭祀领土。五斗米道时期的祭天、祭地、祭水的“三官手书”仪式，源于先秦时期的天地山川祭祀，并发展为唐宋金元时期十分盛行的投龙简仪式。投龙简仪式是将写有消罪、祈愿的文简和玉璧、金龙，用青丝捆扎，举行祭祀仪式以后，投入名山大川、岳渎水府，以祈求保安宗社。《仪礼·觐礼》载：

祭天，燔柴；祭山、丘陵，升；祭川，沉；祭地，瘞。<sup>⑦</sup>

投龙简的祭天仪式，是在五岳等名山投放山简，以祷告天官；投龙简的祭地仪式，要将土简瘞埋于祭坛地下，以祷告地官；投龙简的祭水仪式，要将水简投放江河湖海，以祷告水官。这是先秦祭祀天地山川礼仪的衍变。

投龙简仪式使用的信物玉璧，形状颜色颇有讲究。山简之璧为天官苍璧，圆形；土简之璧为地官黄璧，方形；水简之璧为水官黑璧，六出形。《道门定制》卷一说：“天府之璧圆而青，土府之璧方而黄，水府之璧玄而六出。”<sup>⑧</sup>投龙简的形状颜色，承袭了先秦祭祀中“天圆地方”、“天玄地黄”的宗教观念。《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》说：“古者以苍璧礼天，黄琮礼地……斋坛之用镇信，亦古之遗仪也。”<sup>⑨</sup>西周祭天的信物就是璧，《周礼·春官宗伯》说：“圭璧

① [唐]魏征、令狐德棻撰：《隋书》，北京：中华书局，1973年，第4册第1092页。下同。

② [汉]许慎撰：《说文解字》，北京：中华书局，1963年12月，第24页。

③ [汉]司马迁撰：《史记》，北京：中华书局，1959年，第8册第2723页。

④

⑤ [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册第1094页。

⑥ [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册第1268页。

⑦ [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册第1094页。

⑧ 《道藏》第31册第655页。

⑨ 《道藏》第10册第142页。



以祀日月星辰。”<sup>①</sup>《左传·文公十二年》载秦晋交战之前，“秦伯以璧祈战于河”<sup>②</sup>，就是战国时以璧为信物祈祭黄河神的例证。2000年8月9日，笔者在兰州参观“敦煌藏经洞发现100年特别展”，展品包括西周时期的诸多玉器，其中就有出土于甘肃灵台白草坡的玉璧。道教投龙简仪式的玉璧，圆璧，六出璧直径三寸，方璧直径二寸，而据《周礼·冬官考工记》载西周时期，“璧羨度尺，好三寸以为度”<sup>③</sup>。可见道教龙璧之大小，也是有古代规制的根据。

对日月星辰的崇拜，在尧舜时代就已盛行，先秦时期已被加载国家祀典。《礼记·祭法》说：“王宫，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。”<sup>④</sup>日月星辰因系“民所瞻仰”的自然神，成为祭祀的重要对象。在道教斋醮仪式中，由星斗崇拜而形成拜斗科仪。道教崇拜北斗、南斗、东斗、西斗、中斗，称为五方星斗崇拜，其中北斗最受崇祀。道教认为北斗七星主日月五行，有回死注生之功，消灾度厄之力。因先秦道家把衍生天地的最高神称为“太一”，北斗崇拜又与北极星相关联，北极星叫北辰，北辰居天庭之中，统驭众星，被视为“太一”，成为人神主宰，万星教主。唐代道经《太上玄灵北斗本命延生真经》说：

北辰垂象，而众星拱之，为造化之枢机，作人神之主宰。宣威三界，统御万灵，判人间善恶之期，司阴府是非之目。<sup>⑤</sup>

道教封北斗七星为七元真人，唐宋时期告斗科仪形成，道教宫观多建有魁星阁，各名山福地绝顶筑有礼斗台，作为朝真拜斗之用。

中国原始宗教对火的崇拜，形成火祭的仪式。《周礼·夏官司马》说：“凡祭祀，则祭燿。”<sup>⑥</sup>周代礼官中设司燿一职，专掌行火之政令。先秦祭祀中的火祭，后来衍化为道教的灯仪，刘宋陆修静制定斋醮科仪时，已有礼灯仪式传世，唐代道教斋醮科仪中已有完整的灯仪，《正统道藏》收录的灯仪经典有近二十种，仅醮坛使用的灯图，道经中就有十余种。灯仪与告斗科仪有密切关系，二者可配合使用，此类灯仪有《北斗七元星灯仪》、《南斗延寿灯仪》等。灯仪分金箬和黄箬两类，用于祈愿赞颂，荐拔超度。灯仪的祭祀功能，可“上照诸天，下明诸地，八方九夜，并见光明”。<sup>⑦</sup>如果说古代火祭是对火的敬畏，那么道教灯仪则表现对光明的追求，可见灯仪是对古代火祭的继承创造，丰富发展。

先秦祭祀已用音乐娱神。《国语·楚语下》记楚大夫观射父说：

是以先王之祀也，以一纯、二精、三牲、四时、五色、六律、七事、八种、九祭、十日、十二辰以致之，百姓、千品、万官、亿丑、兆民经入咳数以奉之，明德以昭之，和声以听之，以告遍至，则无不受休。<sup>⑧</sup>

① [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册第777页。

② 《春秋左传正义》卷十九下，[清]阮元校刻：《十三经注疏》下册第1851页。

③ [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册第922页。

④ [清]阮元校刻：《十三经注疏》下册第1588页。

⑤ 《道藏》第11册第347页。

⑥ [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册第843页。

⑦ [宋]蒋叔舆撰：《无上黄箬大斋立成仪》卷十九，《道藏》第9册第501页。

⑧ 《国语》下册第565页。



《周礼·春官宗伯》说大司乐掌祭祀乐舞：

以六律、六同、五声、八音、六舞、大合乐，以致鬼神祇，以和邦国，以谐万民……  
以祭，以享，以祀。<sup>①</sup>

西周职司祭祀音乐的乐官有大司乐、小师、磬师、钟师、笙师等十余人。道教斋醮仪式，也用斋醮音乐通神降灵，迎神娱神。在道教斋醮中，有存想的科仪，法师运用存想手段，与诸神交通。而《礼记·祭义》说孝子祭先祖，“于是谕其志意，以其恍惚以与神明交”。<sup>②</sup>这种与神明交通的方式，似已具有存想的特征。道教斋醮祭祀前要行斋戒，这也源于先秦祭祀之法。《礼记》中多次提到守斋，《礼记·祭义》说：

齐（斋）之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。齐（斋）三日，乃见其所为齐（斋）者。<sup>③</sup>

《礼记·礼器》说：“三月系，七日戒，三日宿，慎之至也。”<sup>④</sup>这就是祭祀前的三月系牲于牢、七日散斋，祭祀时的三日致斋。春秋时齐人将祭祀泰山，必先在配林斋戒，鲁人将祭祀上帝，必先在禋宫斋戒。《墨子·天志》说：“天子有疾病祸祟，必齐（斋）戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天、鬼，则天能除去之。”<sup>⑤</sup>庄子在祭祀之斋外，提出“心斋”之说，遂为道教所沿用，宋张君房《云笈七籤·斋戒叙》将心斋列为上等，极为推崇。宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷一也说：“道家所先，莫近乎斋。”<sup>⑥</sup>

道教斋醮仪式之醮，亦源于先秦祭祀之名。据《仪礼》记载，古代冠礼要行一醮、再醮、三醮，醮礼中念颂的醮辞，为四言韵文，如再醮醮辞曰：“旨酒既脔，嘉荐伊脯。乃申尔服，礼仪有序。祭此嘉爵，承天之祜。”<sup>⑦</sup>后世道教斋醮的祝颂之辞，其仪格有先秦醮辞之遗风。至迟在战国时期，祀神活动已称为醮，战国宋玉《高唐赋》说方士“醮诸神，礼太一”<sup>⑧</sup>。东汉道教创立之后，醮成为道教祭祀仪式名称，发展衍生出内容丰富、门类众多的醮仪，与斋法相互补充，组成道教祀神的斋醮仪式。

在道门宗师的认识中，也认为斋醮源于古代祭祀。宋吕元素《道门定制·序》说：“道门斋醮简牒之设，古者止符篆朱章而已，其它表状文移之属，皆后世以人间礼兼考合经教而增益者。”<sup>⑨</sup>这里的“人间礼”，是指以《周礼》、《仪礼》、《礼记》为圭臬的国家祭祀仪礼。宋吕太古《道门通教必用集·序》说得更清楚：“古者天子祀天地，格神明，皆具牺牲之礼，洁粢盛，备衣

① [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册第788页。

② [清]阮元校刻：《十三经注疏》下册第1594页。

③ [清]阮元校刻：《十三经注疏》下册第1592页。

④ [清]阮元校刻：《十三经注疏》下册第1439页。

⑤ 《墨子》卷七《天志中第二》，《文渊阁四库全书》第848册第70页。

⑥ 《道藏》第9册第378页。

⑦ [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册第957页。

⑧ 《文选》卷十九，[梁]萧统编，[唐]李善、吕延济、刘良、张铣、吕向、李周翰注：《六臣注文选》，北京：中华书局，1977年，第267页。下同。

⑨ 《道藏》第31册第653页。





服,先散斋而后致斋,以成其祭。……天师因经立教,而易祭祀为斋醮之科。”<sup>①</sup>从另一侧面,揭示出道教斋醮源于中华传统祭祀文化的事实。

## 第二节 道教“斋”、“醮”科仪格式的形成

### 一、道教斋法的辨析

道教的祭祀仪式习称为斋醮,有关斋醮的一系列法事内容称为科仪。道教斋醮祀神的科仪,又称作仪范、科范、科教、科醮,举行仪式称为行道。斋的本义是洁净、斋戒,《说文解字》释“斋”说:“斋,戒洁也。”<sup>②</sup>先秦时期,祭祀乃国家大事。古人在祭祀前,必须清洁身心,戒慎行为,挈诚以祭祀,方能取悦于鬼神,达到祭祀目的,故《礼记·曲礼上》说:“斋戒以告鬼神。”<sup>③</sup>《礼记·祭统》明确说斋是齐整身心,防其邪物,绝其嗜欲,耳不听乐,心不苟虑,手足不乱动。孔子就曾谆谆告诫弟子:斋、战、疾三件事,应慎之又慎。对于道教“斋”之涵义,台湾学者刘枝万曾撰文讨论。<sup>④</sup>道教承袭了先秦斋为戒洁之说。唐代道经《斋戒策》引六朝道经《太上太真科经》释“斋”说:“斋者,齐也,洁也,净也。”<sup>⑤</sup>此对斋的解释出于先秦儒家、道家。《庄子·达生》说:“十日戒,三日齐”,<sup>⑥</sup>此“齐”即为“斋”之义。《云笈七籤》卷三十七《斋戒》说:

斋者,齐也,齐整三业。外则不染尘垢,内则五藏清虚,降真致神,与道合真。<sup>⑦</sup>

三业指身、口、心,戒用于禁止其外,斋用于整齐其内。唐代道经《斋戒策》引六朝道经《太上太真科经》说:“能摄身者,端拱不扰;能摄口者,默识密明;能摄心者,神与道合。”<sup>⑧</sup>早期道教十分重视斋,东晋葛巢甫《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》说:“夫感天地,致群神,通仙道,洞至真,解积世罪,灭凶咎,却冤家,修盛德,治疾病,济一切物,莫近乎斋静转经者也。”<sup>⑨</sup>刘宋道经《三天内解经》卷下说:

夫为学道,莫先乎斋,外则不染尘垢,内则五藏清虚,降真致神,与道合居,能修长斋者,则合道真,不犯禁戒也。故天师遗教,为学不修斋直,冥冥如夜行不持火烛,此斋直应是学道之首。夫欲启灵告冥,建立斋直者,宜先散斋,必使宿食臭腥消除,

① 《道藏》第32册第1页。

② [汉]许慎撰:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第8页。

③ 《礼记正义·表記》,《十三经注疏》下册第1638页。

④ 刘枝万著:《中国民间信仰论集》第二节《中国修斋考》,中央研究院民族学研究所专刊之二十二,台北:中央研究院民族学研究所,1974年,第20-44页。

⑤ 《道藏》第6册第1004页。

⑥ [晋]郭象撰:《庄子注》卷七,《文渊阁四库全书》第1056册第95页。

⑦ 《道藏》第22册第259页。

⑧ 《道藏》第6册第1004页。

⑨ 《道藏》第9册第870页。



肌体清洁,无有玷秽,然后可得入斋,不尔徒加洗沐,臭秽在肌肤之内,汤水亦不能除。<sup>①</sup>

六朝道经《玄门大论》提出九种斋法:粗食、蔬食、节食、服精、服牙、服光、服气、服元、胎食。这九种修持斋直的方法,既受先秦儒家齐整身心理论的影响,又具六朝道教养生修炼的特点。道教将斋者不生恭敬之心,称之为破斋,认为破斋犯戒,违天负地,是道教礼仪所不容许的。太极左仙公葛玄《太上慈悲道场消灾九幽忏》卷六《不破斋品第三》:

不起敬心,及起敬心,多有触犯。或以荤糲混杂,腥秽同厨,不洁己身,但多慢易。或过中更食,宿心不净,诽谤至真,将同邪伪。言犹诳诞,心起爱憎,如此愚痴,破斋极众。或破太真斋,或破金策斋,或破神咒斋,或破黄策斋,或破明真斋,或破自然斋,或破三元斋,或破涂炭斋,或破洞神斋。”<sup>②</sup>

《太上慈悲道场消灾九幽忏》宣称各种破斋犯戒的行为,种种不信敬的行为,都会死入九幽狱遭受惩罚。

唐代道经《太上慈悲道场灭罪水忏》卷下:“辜天负地,破斋犯戒,情故外人,返谋师父。”<sup>③</sup>

隋唐道经《太极真人说二十四门戒经》:“第十诫者,不得破斋破戒,不孝不仁。”

《太上慈悲道场消灾九幽忏》卷六《不破斋品第三》神仙说偈言:“生世破斋者,死受饿鬼身。”<sup>④</sup>

六朝道经《洞真太上太霄琅书》卷五《太真九科第十五》第五科说:“非意破斋,即应忏悔。”<sup>⑤</sup>

唐代道经《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷二《恶报品》说:“破斋饮酒食肉者,后生饥寒作饿身。”<sup>⑥</sup>

唐杜光庭《道门科范大全集》卷七十九:“破斋坏戒,不足以济度先亡,转为地官所罚,当受风刀之苦。”<sup>⑦</sup>

宋元道经《太上济度章赦》卷中《升度仙魂章》:“建斋设醮,每冒威仪,拜表上章,实乖俯仰,破斋犯戒,纵业逞情,常失天和,多循人欲。”<sup>⑧</sup>

宋元道经《灵宝无量度人上经大法》卷二十八引《玄都律》曰:

啖食五辛三厌,饮酒过度,故嗜六畜禽虫之肉,破斋私情,茹餐荤秽,入斋喜怒,赏罚不节,巧伪贪求,无厌所欲,氛氲无足,始于胜己,憎其不及,嫉害善人,拟愿况

① 《道藏》第28册第416页。

② 《道藏》第10册58页。

③ 《道藏》第10册128页。

④ 《道藏》第10册58页。

⑤ 《道藏》第33册第670页。

⑥ 《道藏》第6册第88页。

⑦ 《道藏》第31册第946页。

⑧ 《道藏》第5册第837页。



恶,恨女自心怀,力不胜彼,常操恶心。并退落仙品三等,罚功堕事九年,除寿六年,退斋一年补过,善功一百二十赎罪。<sup>①</sup>

先秦时期论及斋,常与戒连称为斋戒。《孟子·离娄》说:“虽有恶人,齐(斋)戒沐浴,则可以祀上帝。”<sup>②</sup>道教历代的科仪宗师,在继承先秦斋戒理论的基础上,对斋之意义进行道教神学的阐释。唐杜光庭《道门科范大全集》卷九十七说:

斋者,所以斋洁心神,清涤思虑,专致其精,而求交神明也。<sup>③</sup>

道教修道讲究炼精气神三元,而斋法的修持亦要求精气神的守一。宋陈椿荣《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》说:

斋者,内斋其心,外斋其形;戒者,内戒其志,外持其形。<sup>④</sup>

认为守斋者心志、外形和谐一致,形神都进入斋的意境,才符合斋法的要求。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》说:

清心谓之斋,克己谓之戒。<sup>⑤</sup>

此与《易·系辞上》“洗心曰齐(斋)、防患曰戒”之说颇为接近。<sup>⑥</sup>道教早期的经典言及修斋之事,多指举行祭祀仪式前的斋戒,刘宋陆修静《洞玄灵宝五感文》说:“道以斋戒为立德之根本,寻真之门户。”<sup>⑦</sup>认为学道修真不持斋,犹如夜行不持火烛,茫茫不得路径,难与神灵感应沟通。

先秦之斋多指祭祀期间的食欲禁忌,要求守斋者恬淡寡欲,戒慎行为,以虔诚之心面对神灵。庄子则进一步提出“心斋”之说,认为通过内心修炼而成的心斋,才属于斋法追求的精神境界。庄子的“心斋”理论,为承袭道家思想的道教斋法所沿用。《云笈七籤·斋戒叙》论道教的心斋:

谓疏淪其心,除嗜欲也;澡雪精神,取秽累也;掎击其智,绝思虑也。夫无思无虑则专道,无嗜无欲则乐道,无秽无累则合道。既心无二想,故曰一志焉,盖上士所行也。<sup>⑧</sup>

道教的心斋要求清心寡欲,超凡脱俗,这种精神境界正是道教所孜孜追求的,唐代道经《至言总》卷一论斋戒,在各种斋法中以心斋为尚。能达到心斋层次的有道之人,是被道门誉为上士的高道大德。

① 《道藏》第3册第767页。

② 《孟子注疏》,《十三经注疏》下册第2730页。

③ 《道藏》第31册940页。

④ 《道藏》第2册477页。

⑤ 《道藏》第4册第1页。

⑥ 《周易正义》,《十三经注疏》上册第82页。

⑦ 《道藏》第32册619页。

⑧ 《道藏》第22册261页。



在道教创立发展的魏晋南北朝时期,道教斋法有涂炭、上清、灵宝诸斋的区分,并形成不同的修持方法。涂炭斋具有苦修的特点,是早期正一道行用的斋法。上清斋是上清派行用的斋法,陆修静《洞玄灵宝五感文》说:

一曰洞真上清之斋,有二法:其一法绝群离偶,无为无弃,寂胃虚中,眠神静炁,遗形忘体,无与道合;其二法孤影夷谿。<sup>①</sup>

上清派斋法的眠神静炁,是道教炁学中的取炁之道,为呼吸阴阳之法。唐代道经《斋戒箴》引《道门大论》说:

上清斋有三法:一者绝群独宴,静气遗形;二者清坛肃侣,依太真仪格;三者心斋,谓疏淪其心,澡雪精神。<sup>②</sup>

宋代道经《犹龙传》认为:上清派有冥心之斋和太真之仪二法。总之,上清派以修习冥心之斋著称。至于灵宝派的灵宝斋法,则成为道教斋法的主流。北周道经《无上秘要》卷四十七《斋戒品》就说:“斋法甚多,大同小异,其功德重者,唯太上灵宝斋。”<sup>③</sup>刘宋科仪宗师陆修静以清整道教著名,在他编撰的百余卷斋仪中,核心内容是所谓“九斋十二法”。十二法中有灵宝斋九种,其余则是上清斋二法和早期正一道的涂炭斋。《洞玄灵宝五感文》载:

二曰洞玄灵宝之斋,有九法。以有为为宗。

其一法,金箓斋。调和阴阳,救度国王。

其二法,黄箓斋。为同法拔九祖罪根。

其三法,明真斋。学士自拔亿曾万祖九幽之魂。

其四法,三元斋。学士一年三过,自谢涉学犯戒之罪。

其五法,八节斋。学士一年八过,谢七玄及己身宿世今生之罪。

其六法,自然斋。普济之法,内以修身,外以救物,消灾祈福,适意所宜。

其七法,洞神三皇之斋。以精简为上。……

其八法,太一之斋。以恭肃为首。

其九法,指教之斋。以清素为贵。<sup>④</sup>

此后灵宝斋法大行于世,“请福祈真,斋法为大”。<sup>⑤</sup>唐代以后的科仪经典,所载斋法皆以此为宗,认为“斋法出于灵宝”,<sup>⑥</sup>甚至有“非灵宝不可以度人”之说。<sup>⑦</sup>道教之斋种类虽多,但就其功能讲,则分极道、济度二种,唐代道经《太上洞玄灵宝业报因缘经》说:

① 《道藏》第32册第620页。

② 《道藏》第6册第1003页。

③ 《道藏》第25册第166页。

④ 《道藏》第32册第620页。

⑤ 《道藏》第30册第649页。

⑥ 《道藏》第31册第428页。

⑦ [明]周思得撰:《上清灵宝济度大成金书》卷二十三,《藏外道书》,成都:巴蜀书社,1995年,第17册第1页。下同。



极道者,为发心学道,从初至终,念念持斋,心心不退。……济度者,谓回念至道,翘想玄真,愿福降无穷,灾消未兆。<sup>①</sup>

极道要求忘心、灭心,济度要求虔心、舍财。我们以下要讨论的祭祀之斋,即属济度范畴,其主要功能是请福祈恩,消灾谢过。在道教兴盛发展的唐宋元明时期,作为国家祭祀大典而举行的道教斋法,就是具有广泛济度功能的灵宝斋法。

道教所谓的“灵宝”,来自《度人经》的经名,后世道经对“灵宝”之义有各种阐释。宋代道经《灵宝无量度人上品妙经符图》卷上说:“神降为灵,炁聚为宝”。<sup>②</sup>唐代道经《洞玄灵宝定观经》说:“灵者,神也,在天曰灵。宝者,珍也,在地曰宝。”<sup>③</sup>六朝道经《汉武帝内传》说:“谓常思灵宝。灵者,神也;宝者,精也。”<sup>④</sup>宋元道士洞阳子《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经注解》说:“灵者神也,宝者炁也。”<sup>⑤</sup>元郑所南《太极祭炼内法》卷下说:“灵者,性也;宝者,命也。”<sup>⑥</sup>宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十六《科仪门》说:“灵者神也。微妙之功,出于思议之表,变化无穷,故谓之灵。宝者一也,三才所得,而以清宁正者也。”<sup>⑦</sup>郑所南《太极祭炼内法》卷下“非灵宝不可以度人,非灵宝不可以生神,故灵宝法为诸法之祖。”<sup>⑧</sup>

宋陈椿荣集注《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》卷二释“元始洞玄灵宝”之义说:“元者,万道之祖;始者,众炁之宗;洞者,神应灵感;玄者,变景莫测;灵者,有求必化;宝者,仙真圣根。此之六字,以为万道之祖,众炁之宗。”<sup>⑨</sup>

道教认为灵宝天尊,即太上道君。《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经注解》解释“太上”之义说:“太者,至大之称;上者,尊崇之号。以其始于太初、太易之上,故曰太上。”<sup>⑩</sup>

对于儒释道三教斋法的异同,历史上各家多所讨论。北宋李纲《持八斋文》说:

儒道释三家皆有斋,其为斋则同,而所以为斋则异。儒家之斋,以奉祭祀而致其明。故君子于斋必变食,惟去其物之可昏聩其志者。道家之斋,以养神气而致其清。故虽五谷犹将辟之,而况于血毛之荐乎?惟释氏之斋,非独其致清明而已也。又寓之以爱物之仁,修身之智焉。<sup>⑪</sup>

就三教斋法修持功能而言,这是较具代表性的观点。道教的斋法不仅用于祭祀,也广泛运用于道士的养生修持。刘宋太极太虚真人《洞玄灵宝道学科仪·必斋品》,说道士女冠诵经、书符、合药、作金丹、精思、诣师请问、礼拜、受经、救济、消灾、致真等,都必须斋戒。

① 《道藏》第6册第100页。

② 《道藏》第3册第63页。

③ 《道藏》第6册第497页。

④ 《道藏》第5册第50页。

⑤ 《道藏》第6册第489页。

⑥ 《道藏》第10册第462页。

⑦ 《道藏》第9册第477页。

⑧ 《道藏》第10册第462页。

⑨ 《道藏》第2册第481页。

⑩ 《道藏》第6册第488页。

⑪ [宋]李纲撰:《梁溪集》卷一百五十六,《文渊阁四库全书》第1126册679页。



## 二、专醮仪式的考释

道教在行用祭祀的斋法之外,同时还行用祀神酬谢的醮仪。《说文解字》释“醮”为“冠娶礼祭”。<sup>①</sup>《仪礼》载古代冠礼要行一醮、再醮、三醮。战国宋玉《高唐赋》说:

有方之士,美门高溪,上成郁林,公乐巨谷。进纯牺,祷璇室,醮诸神,礼太一。<sup>②</sup>

《竹书纪年》卷上亦载黄帝“游于洛水之上,见大鱼,杀五牲以醮之”。<sup>③</sup>汉宣帝神爵元年(前61),方士“言益州有金马碧鸡之神,可醮祭而致”。<sup>④</sup>道教的醮是与斋并行的一种祭礼,关于祭与醮的区别,唐杜光庭曾删定《黄篆散坛醮仪》,他认为“牲牲血食谓之祭,蔬果精修谓之醮。醮者,祭之别名也”。<sup>⑤</sup>五代张若海《玄坛刊误论》说:“肉食谓之祭,醢食谓之醮。”<sup>⑥</sup>先秦祭祀用牲牢为血食,祭祀用蔬果为醢食,道教从祭祀供品的不同来区分祭与醮。南宋蒋叔舆《无上黄篆大斋立成仪》卷十五说:

有酬酢曰献,无酬酢曰醮。醮者,用酒于位,敬以成礼也。延真降灵,而以醮名。<sup>⑦</sup>

道教的醮礼用于迎请仙真神灵,作为以神仙信仰为特征的道教,其醮仪最能充分表达神仙信仰的特质。从祭祀神灵的目的来说,醮仪属于祈禳一类的仪式。唐张万福《醮三洞真文五法正一盟威篆立成仪》说:“凡醮者,所以荐诚于天地,祈福于冥灵。”<sup>⑧</sup>醮仪坛场要布置香花灯烛,果酒茶汤,祈求天地神灵来享用供品,从而达到仙真神灵保佑的目的,这就是《正一威仪经》所谓:“醮者,祈天地神灵之享也。”<sup>⑨</sup>

道教醮仪的产生与早期正一道有关,道教认为醮仪是张陵在巴蜀时期所创。蒋叔舆《无上黄篆大斋立成仪》卷十五说:“自汉天师流传醮法,以福群有。今见于《道藏》者,其目尤繁。”<sup>⑩</sup>道经有“灵宝立斋而正一有醮”之说,<sup>⑪</sup>大致反映出两大道派祭祀并行的史实,即江南灵宝派行用灵宝斋法,而巴蜀正一道行用正一醮仪。道教斋醮中的朝斗、上章,是张陵道派流传的醮法。早在道教创立之初,就承袭了民间的星斗崇拜。东汉魏伯阳撰《周易参同契》,已

① [汉]许慎撰:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第312页。

② 《六臣注文选》卷十九,[梁]萧统编,[唐]李善、吕延济、刘良、张铣、吕向、李周翰注:《六臣注文选》,上册第349页。

③ 《文渊阁四库全书》第303册第4页。

④ 《汉书》卷二十五《郊祀志》,[汉]班固撰:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第4册第1250页。

⑤ [宋]蒋叔舆撰:《无上黄篆大斋立成仪》卷十五,《道藏》第9册464页。

⑥ 《道藏》第32册第626页。

⑦ 《道藏》第9册第464页。

⑧ 《道藏》第28册492页。

⑨ 《道藏》第18册第257页。

⑩ 《道藏》第9册464页。

⑪ [宋]王契真撰:《上清灵宝大法》卷五十九,《道藏》第31册253页。



有“履行步斗宿”之说。<sup>①</sup>相传汉代张渤居横山学道，昕夕礼拜北斗，后来终于得道，就在山颠建北斗殿。《三国志》卷五十四《吕蒙传》载吴国大将吕蒙病危，吴主孙权亲自前往探视，“命道士于星辰下为之请命”。<sup>②</sup>道教星斗崇拜的盛行，衍生出朝斗科仪，成为道教醮仪之一大类。《道藏》中的《北斗七元星灯仪》、《北斗本命延寿灯仪》、《南斗延寿灯仪》，都属醮仪。朝斗科仪要立星坛，备香花灯烛之仪。《南斗延寿灯仪》说：“是以按河图之品格，披灵宝之科仪，严设星灯，恭陈醮礼。”<sup>③</sup>《北斗本命延寿灯仪》说：“今燃灯弟子某人，修德省躬，励心悔过，虔施醮礼，洁办珍羞。”<sup>④</sup>杜光庭《道门科范大全集》收录的朝斗科仪有：《南北二斗同坛延生醮仪》、《南北二斗同醮仪》、《南北二斗同醮宝灯仪》、《北斗延生清醮仪》、《北斗延生仪》、《北斗延生忏灯仪》、《北斗延生醮说戒仪》、《北斗延生道场仪》、《解褰星运仪》、《运星醮启祝仪》等，从科仪名称，科仪所设星坛，醮席、醮筵、临坛醮主、醮官，设醮行道的记载，亦可知属醮仪。《解褰星运仪》说：

窃寻经首，河图有披告之文；检阅真科，灵宝有忤祈之典。敢缘慈训，式备醮仪，延降尊灵，祀崇真圣。<sup>⑤</sup>

《南北二斗同醮仪》说：

用遵金口之言，恭敬郁庭之醮。<sup>⑥</sup>

《南北二斗同坛延生醮仪》说：

式启紫坛之醮，特延玄象之旂。<sup>⑦</sup>

清陈仲远《广成仪制》，收录有《北斗正朝全集》、《北斗金玄羽章全集》、《南斗正朝全集》、《南斗祝文全集》、《星主正朝全集》、《九皇朝元醮品全集》九卷、《九皇寿醮真人集》六卷、《九皇大醮关告集》二卷、《斗醮启师全集》五卷，共计二十七坛朝斗法事，亦都是建星坛，举行醮仪。《南斗祝文全集》说：“兹者谨崇醮祀，僭渎星台，奏灵符而上达，希圣惠以宏施，一如典格，肃念恳陈。”<sup>⑧</sup>《北斗正朝全集》说：“愿以是香功德，庶俾醮事，民安国泰，人人尽乐于春台；雨顺风调，在在同跻于寿域。”<sup>⑨</sup>《九皇朝元醮品二夕全集》说香花礼请星君：“乘鸾跨鹤赴瑶坛，请降醮筵，证盟修奉。”<sup>⑩</sup>以上所见道教朝斗科仪皆属醮事，道教称之为斗醮，早期道教科仪就已有斗醮，是祈祷斗中众真的专醮仪式。而朝斗与上章又有关系，《隋书·经籍志》释“醮”说：

① 《道藏》第20册第75页。

② [晋]陈寿撰：《三国志》，北京：中华书局，1959年，第5册第1280页。

③ 《道藏》第3册第565页。

④ 《道藏》第3册第569页。

⑤ 《道藏》第31册第864页。

⑥ 《道藏》第31册第875页。

⑦ 《道藏》第31册第870页。

⑧ 《藏外道书》第13册第563页。

⑨ 《藏外道书》第13册第568页。

⑩ 《藏外道书》第13册第455页。



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。<sup>①</sup>

上章是早期正一道主要的请祷仪式。<sup>②</sup>南北朝道经《赤松子章历》卷一说:在张陵、张衡、张鲁时期,共有大章三百通,千二百官仪,用于救治人物。早期正一道的上章仪式,与正一醮仪密切相关,故道经多有章醮并称之句。《赤松子章历》卷一说:

人生年命,悉有星宿管系。若为恶事,记名黑簿,令人精神恍惚,梦寐不安,既多违遭,更减年算。若清心信向之士,崇尚道法,求乞章符,奏即罪灭福生,增添禄寿,先灵迁达,愿念从心。<sup>③</sup>

早期正一道的上章,其仪式又称为章醮。《赤松子章历》卷一载:“科云:有寒栖贫乏之人,求请章醮,师为代出法信。”<sup>④</sup>《赤松子章历》卷二列举有《醮章吉日》,如七星醮日,即为上章醮祭之吉日。《六甲章符日》,分别开列了六十甲子章醮之吉凶,如“辛巳章醮吉、符凶”;“丙寅章醮凶,符损三人”<sup>⑤</sup>。《要安吉凶》,列举要安十二日章醮之吉凶,如“要安日章醮,诸天来降,生人受福,大吉。玉堂日章醮,诸天欢乐,福庆延永,大吉”<sup>⑥</sup>还列举家有诸殃秽,“不可修斋设醮上章”<sup>⑦</sup>。《赤松子章历》卷三《飞度九厄天罗章》,要请诸神“降临醮座,同心并力,为某家等消除灾厄”<sup>⑧</sup>。《赤松子章历》卷五《大醮宅章》说住宅之中“一切神灵,从立宅已来,未曾章醮,今选吉辰良日,谨于中庭,安镇法座,铺陈质信,以表宅上十二时辰,分解禁忌,谨为伏地拜章一通”<sup>⑨</sup>。唐杜光庭亦认为上章是行醮仪,《广成集》卷十五《赵球司徒疾病修斋拜章词》说:“是敢拜奏宝章,崇修大醮,告虔下土,谓命请天。”<sup>⑩</sup>《广成集》卷十七《王说修斋拜章词》说:“伏闻河图宝典,垂醮品以济人;正一明科,显章文而助化。”<sup>⑪</sup>《正一解厄醮仪》说凡人年命有厄,“可依法推究,章醮解之。”<sup>⑫</sup>北齐颜之推《颜氏家训·治家篇第五》说:“符书章醮,亦无祈焉。”<sup>⑬</sup>正一道以符箓见长,此以符书章醮对举,即指正一道祈禳之法。宋马端临《文献通考》卷二百二十四亦说:“有拜章之仪,名曰醮。”<sup>⑭</sup>

关于章醮产生的时代,王契真《上清灵宝大法·古序》说元始天尊:“乃出三五章仪,河图

① [唐]魏征、令狐德棻撰:《隋书》,北京:中华书局,1973年,第4册第1092-1093页。

② 张泽洪:《早期正一道的上章济度思想》,《宗教学研究》2000年第2期,第22-29页。

③ 《道藏》第11册第173页。

④ 《道藏》第11册第173页。

⑤ 《道藏》第11册第180页。

⑥ 《道藏》第11册第189页。

⑦ 《道藏》第11册第189页。

⑧ 《道藏》第11册第19页。

⑨ 《道藏》第11册第215页。

⑩ 《道藏》第11册第300页。

⑪ 《道藏》第11册第308页。

⑫ 《道藏》第30册第649页。

⑬ [北齐]颜之推撰,檀作文译注:《颜氏家训》,北京:中华书局,2007年,第43页。

⑭ [宋]马端临撰:《文献通考》,上海:上海商务印书馆,1936年,第2册第1802页。





醮法,拜表上章之诀。”<sup>①</sup>将某种经法托称为神灵所出,这种宗教神学式的想象造构,在道经中并不鲜见。但金允中的说法,表明章仪与醮法古已有之。正一道的上章仪式,最早产生于张陵创教时期。隋费长房《历代三宝记》卷二说:“时有张陵在蜀号天师,作道书二十四卷,论章醮之法,道士章醮之法起此。”<sup>②</sup>唐代道教取得国家宗教的地位,道教斋醮成为国家祭祀大典。《唐六典》卷四记载国家祭祀中禋谢的三种仪式:“而禋谢复三事:其一曰章,其二曰醮,其三曰理沙。”李林甫为《唐六典》作注,认为道教的禋谢“其法出于老子……至后汉,张道陵号天师,阐扬其化,周于四海者,以显其德。”<sup>③</sup>蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五《醮谢请献门》“醮说”条称:“自汉天师流传醮法,以福群有,今见于《道藏》者,其目尤繁。”<sup>④</sup>此说明在隋唐两宋时代,道俗皆认为正一章醮之法,始于张陵时期。

早期正一道的朝斗、上章,与灵宝派的斋法相区别,为专门的醮仪,所谓正一有醮,即指专醮。南北朝灵宝派也行用醮仪,据《洞玄灵宝道学科仪》卷下《醮请品》记载:南北朝道教的醮请法门已有五帝醮、七星醮、六甲醮、三师醮、五岳醮、三皇醮、三一醮、河图醮、居宅醮、三五醮,前四醮是请天神,后六醮是请地神。并称凡设天神地神醮,诸设醮人及法师当先斋静沐浴,然后始行法事,可见此醮请法门属于专醮仪式。《周书》卷七说周宣帝“幸道会苑大醮”,即史籍中所见专醮的最早记载。

### 三、先斋后醮的仪式程序

灵宝立斋,正一有醮,这是早期道教并行不悖的两大祭祀系统。在专醮仪式之外,还有斋后谢恩醮之法,是斋醮仪式研究中值得辨析的问题。宋宁全真授、林灵真编《灵宝领教济度金书》卷三百十九《设醮》说:

自古建斋无设醮之仪,只于散坛拜表后,铺设祭饌果肴,或五样,或九样,或十四样,或二十四样,或三十六样,备以茶酒,列于坛心。自三宝而下,至于三界真司、将吏神祇,无不召请,三献宣疏,盖酬其圆成斋福,翊卫坛场,辟斥魔灵,宣通命令故也……后世始安排醮筵,陈列圣位,其小者惟二十有四,其多者至三千六百,每位各设茶酒果食,立牌位供养。<sup>⑤</sup>

这里说的后世始安排醮筵,指北宋王钦若奉敕编定的三等九级坛法,其醮筵最多的是普天大醮三千六百分位,属为国家设立的顺天兴国坛;最少的是二十四分位,属为士民设立的应物坛。属于上三坛的周天大醮、罗天大醮,已见于唐代文献记载。道教修斋,要召命神灵管卫坛场,宣通关告,为酬赏神灵劳役之功,要设醮谢恩。谢恩醮仪的最大特点,是要铺设醮位、醮

① 《道藏》第30册第649页。

② 《大正新修大藏经》,台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年,第49册第33页。下同。

③ [唐]李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》,北京:中华书局,1992年,第125页。下同。

④ 《道藏》第9册第464页。

⑤ 《道藏》第8册第809页。



席,备办三界十方圣真仙众醮筵,迎请圣真降临醮座。醮位即所立圣真牌位,或称圣位,每位圣真设一盘茶酒果食,即为一分醮位。每铺设一分醮位,就要供奉一位圣真。凡举行大醮,道教崇祀的三界仙灵,皆汇聚醮坛,享受醮筵。醮筵上酬谢神灵的茶酒果食,称为醮礼,明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷四十《斋醮须知门》“设醮”条称:

醮礼之说,乃斋事功圆,酬恩报德,故列盘肴,延会三界众真,俱降醮筵,乃宴赏之义也。<sup>①</sup>

但不同斋法的醮仪,迎请的神真有所不同,这就是所谓“诸斋后设醮,名为谢恩,开度祈禳,圣位各异”<sup>②</sup>。宋吕元素《道门定制》卷三载道藏三篆斋的格式是:上元金篆斋,帝主修奉,展礼配天,罢散设普天大醮三千六百分位;中元玉篆斋,保佑六宫,辅宁妃后,罢散设周天大醮二千四百分位;下元黄篆斋,臣庶通修,普资家国,罢散设罗天大醮一千二百分位。此三篆斋会的格式,也是王钦若奉敕修定的。杜光庭《广成集》,收录其为蜀中斋醮法会撰写的斋词、醮词,所撰《罗天醮太一词》说:“是敢按遵玄格,崇启坛场,修黄篆宝斋,备罗天大醮。”<sup>③</sup>《罗天醮岳渎词》说:“是敢斋陈黄篆,醮启罗天。”<sup>④</sup>此记载说明黄篆大斋配罗天大醮的科格,并非宋代王钦若新定,在杜光庭时即已遵行。唐宋时期斋后设醮之法,已形成等级格式,不同斋法与醮仪配合使用,这在科仪格式上,可谓影响深远。

斋后设醮之法的形成,道经中有一条值得注意的记载,宋蒋叔舆《无上黄篆大斋立成仪》卷十五《醮谢请献门》“醮说”条称:

张清都黄篆仪无谢恩醮,杜广成仪始有之。亦以修斋,召命神灵管卫坛场,宣通关告,往来劳役,所以言功,设此醮筵,用行酬赏。<sup>⑤</sup>

此张清都即唐代道士张万福,《无上黄篆大斋立成仪》卷十六《科仪门》,有题录为陆修静撰、张万福补正的黄篆科仪。这条材料说明中唐时期,在科仪文书中,黄篆斋还无谢恩醮的仪节。我们知道:陆修静撰修的斋仪,主要是灵宝斋法,该法风行江南地区,从南北朝至隋唐时期,灵宝斋仪都居于主导地位,被称为斋法之枢纽。唐末五代杜光庭修订斋醮科仪,最重度亡的黄篆,编成《黄篆斋科》四十卷,其最大的贡献,是在黄斋仪中加入谢恩醮的仪节,此举将斋醮仪式合二为一,在科仪史上具有划时代的意义。道教的灵宝斋法与正一醮仪,至此融汇一坛,斋醮科仪的内容更为丰富,科仪格式渐趋完备。

道教斋醮科仪经本,是在斋醮实践基础上,由高道大德们总结形成的,斋后谢恩醮的设立,亦是如此。因为早在魏晋南北朝时,已有斋后设醮的记载,南北朝道经《太上洞渊神咒经》卷十八载:“设斋三日,散坛大醮一筵。”<sup>⑥</sup>北周道经《无上秘要》卷四十九《三皇斋品》,有

① 《藏外道书》第17册第622页。

② 《道藏》第8册第810页。

③ 《道藏》第11册第273页。

④ 《道藏》第11册第273页。

⑤ 《道藏》第9册第464页。

⑥ 《道藏》第6册第67页。



“设醮一盘一杯”之说,<sup>①</sup>就是设一盘祭饌果肴、一杯茶酒,以醮谢神灵。在建三皇斋仪中,要启告三皇真君:“臣今清斋绝尘,为某甲建立洞神三皇斋,愿以今行道烧香,醮之。”<sup>②</sup>

魏晋时期的斋法,未有排列道场之仪,止于斋坛上行事,在斋后设醮时,于坛外用青巾绛座、时果醮饌,不用请醮状,在举行拜表投龙之后,便请神设醮,故设立的醮位不多。唐代斋后设醮已较为常见,杜光庭编定的斋后设醮之法,现见于《太上黄箓斋仪》,该经卷五十为《散坛设醮》,即举行黄箓大斋后的设醮仪式,醮仪启白科文称:

今有大道弟子某官某乙,为家为国,贵信投词,请建黄箓大斋若干日夜。以某月某日亥时,功圆事毕,拔度幽夜,关奏上真,解厄销灾,祈恩谢过,功德成就,障难不生。皆赖法策吏兵,内外官属,至真众圣,应感尊灵,乘此洪休,副其丹愿。启奏来往劳历真官,或荐献失仪,违反科典,动静俯仰,干冒神真,将酬翊卫之恩,请降将来之福。辄因散席,虔备醮筵,乞降威灵,俯赐歆纳,臣及弟子等,不任仰望之至。<sup>③</sup>

杜光庭制定的先斋后醮之法,被后世道教科仪奉为圭臬,此后的科仪文书,都是自告斋始事,以至醮谢散坛。斋用于降真致神,醮用以酬谢致恩,各有其功能。宋代黄箓斋仪已盛行谢恩醮,《无上黄箓大斋立成仪》卷二十二就有《请恩设醮仪》,《灵宝玉鉴》有谢恩醮资次。《无上黄箓大斋立成仪》卷三《預告门》之《正荐投坛状式》说:“开建无上黄箓大斋三昼夜,满散修设谢恩清醮三百六十分位。”<sup>④</sup>《普荐状式》、《正荐斋意》、《普荐斋意》皆有此语。《灵宝玉鉴》卷二《斋修节次门》记载的建斋最后仪节,即是谢恩设醮。《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》“设醮辩”说在三日正斋,九时朝奏之后:

然犹终之以设醮之仪者,所以将恭敬之实也,且以答上下神祇之陟降也,亦以谢既往之咎也……又其为斋也,始于預告,终于九朝,执职诸神,效劳日久,得以善终乃事,未必非神之功,是又不容无此醮以补报也。<sup>⑤</sup>

所谓谢既往之咎,指建斋中不周全,有失恭敬之处,以向神祇悔罪。这种斋事告终,谢恩设醮,属于召仪。意为斋事中劳动神灵,召役将吏,所以举醮合行酬谢。斋后之醮与专醮不同,是建斋祭祀之后的酬神谢恩仪式。《灵宝领教济度金书》的《科仪立成品》,载开度黄箓斋、青玄黄箓斋、明真斋、五炼生尸斋、度星斋、自然斋、安宅斋、传度斋、雷霆斋等斋仪,都有谢恩醮的仪节。《灵宝领教济度金书》卷二《坛信经例品》之《祈禳黄箓斋五日节目》载斋会的第五日清旦,发请醮表状,午后诵醮中合献诸经,入夜开启醮坛,请圣设谢恩醮,“往投山水简,设醮如仪”<sup>⑥</sup>。《灵宝领教济度金书》卷二《坛信经例品》之《预修黄箓斋五日节目》,在斋会举行前建斋期三日,第二日傍晚设大献灵官醮,至正斋日,“入夜,设三官醮,行礼谢仪,次设北阴

① 《道藏》第25册第174页。

② 《道藏》第25册第176页。

③ 《道藏》第9册第332页。

④ 《道藏》第9册第390页。

⑤ 《道藏》第10册第145页。

⑥ 《道藏》第7册第39页。



醮,行礼谢仪”。正斋第二日,“入夜,设寿生醮,焚化填还及寄库财马”。正斋第三日,“入夜,设众真监度醮,奉行生身受度科法”。正斋第四日,“入夜,开启醮坛,设谢恩醮,进拜青词表状”。正斋第五日,“斋主遣至诚子弟同法师、亲信道士,分往投山水简,醮献如仪”。<sup>①</sup> 不仅黄箓斋仪要设谢恩醮,金箓斋仪亦有设醮的仪节。北宋张商英奉敕编撰的《金箓斋投简仪》,其科仪程序是:先开启金箓道场几昼夜,罢散日设普天大醮一座三千六百分位,告盟天地,然后赴洞天投送金龙玉简。而投简仪式是“重启醮筵,祈众圣之降临”。<sup>②</sup> 投龙简为醮祭仪式,杜光庭《太上黄箓斋仪》有详细记载。

道教的斋法与醮仪,都是祭祀仪式,仅功能不同而已。蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十六《科仪门》说:“烧香行道,忏罪谢愆,则谓之斋;延真降圣,祈恩请福,则谓之醮。斋醮仪轨,不得而同。”<sup>③</sup> 金元兴起的全真道则认为“斋以谢咎,醮以度厄”,斋法讲究严修,醮仪要求竭诚,这就是所谓“斋有法,醮有仪”,<sup>④</sup> 各有一套科仪格式。至此,灵宝斋法与正一醮仪已融汇一坛,建斋设醮,成为道教的科仪格式。

关于斋后设醮的行法方式,宋代道门中曾有分歧,有人认为“灵宝立斋而正一有醮”,主张“于斋后散坛,改正一衔,易正一服,而后设醮”。<sup>⑤</sup> 王契真在《上清灵宝大法》中,指斥为庸妄之流的谬论。他认为三洞皆有醮,斋事告终,举行酬谢真灵的斋后之醮,临坛法师不宜改衔易服,别作一式,重行设醮,那种做法是鲁莽好奇,败乱科典。金允中在《上清灵宝大法·总序》中也说:倘每一等斋则易一职,一品醮则更一衔,如此则古科二十七品之斋,四十二等之醮,当补数十等职位乃可奉行,那斋醮仪式将纷乱不成体统。宋代斋后设醮方式的分歧,从一侧面反映出:正一有醮之概念,已深入一些人心目之中,他们主张恪守正一醮仪古法,成为科仪之守旧一派,并具有一定影响,故王契真、金允中皆立论驳斥。

道教斋醮之法,在唐宋时期发生了变化,中唐以前斋法较为盛行,中唐以后醮仪渐居主流。唐末五代战乱时,杜光庭寓居巴蜀,其时蜀中斋醮法会,已见醮仪居多。《广成集》十七卷中,收有斋词三十一通,醮词一百八十六通。其斋词有金箓、黄箓、明真、报恩、三元、受箓等;醮词有北帝、南斗、北斗、九曜、周天、本命、庚申、安宅、三皇、八节、太一、还愿等。故宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷一《仪范门》之《序斋》说:

今世醮法遍区宇,而斋法几于影灭。<sup>⑥</sup>

宋徽宗敕命编撰的《玉音法事》,文字部分多处述及醮筵、醮法,甚至有阳醮、阴醮之说,其科仪音乐主为醮仪配制。从宋代开始,史籍道经中已较多谈论醮法,并常以醮仪指代道教祭祀仪式。明代道经《天皇至道太清玉册》卷三有《醮事仪范章》,但其中内容却列举有斋仪、醮仪。

① 《道藏》第7册第40页。

② 《道藏》第9册第133页。

③ 《道藏》第9册第478页。

④ 《中都十方大天长观普天醮感应碑》,《宫观碑志》,《道藏》第19册720页。

⑤ [宋]王契真撰:《上清灵宝大法》卷五十九,《道藏》第31册第253页。

⑥ 《道藏》第9册第378页。



另一值得注意的现象,是从唐宋时期开始,不再严格区分斋与醮,此趋势明清时期至为明显。这与杜光庭制定科仪,将斋与醮同坛举行不无关系。此时的史籍道经,常以“斋醮”一词,泛指道教的祭祀仪式。唐玄宗开元十年(722)正月下诏,命两京及诸州各置玄元皇帝庙一所,“每年依道法斋醮”<sup>①</sup>。蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷八《牒札门》载:投送灵宝大法司的牒文,有“修斋醮三百六十分位”之语。<sup>②</sup>《玄灵转经午朝行道仪》说“严置坛场,转经斋醮”<sup>③</sup>。《太上慈悲道场灭罪水忏》卷下,有“宜建斋醮”、“修奉斋醮”之语。<sup>④</sup>《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》也有“灵宝斋醮”之说<sup>⑤</sup>,甚至提到蔡致虚撰《黄箓斋醮仪》。

由于斋醮同坛举行,斋法与醮仪交互使用,故在各种醮仪中,又称崇建某斋。如《灵宝领教济度金书》卷二十六《科仪立成品》之《炼度醮仪》说:“今斋主某,崇建某斋,开度亡故某。”<sup>⑥</sup>杜光庭《道教灵验记》卷十五《杜邠公黄箓醮验》,声称要“严修斋法”,“作十坛黄箓道场”<sup>⑦</sup>。《道门科范大全集》卷七十九《说戒》称:“后世道家设醮而谓之斋,盖以五经所载祭祀之斋异名而同归,其致一也。”<sup>⑧</sup>明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷二十至二十一《礼成醮谢门》,收录有黄箓斋设三官醮、黄箓斋设冥官醮、九天生神斋设灵官醮、大献斋设灵官醮、资福斋天医醮等科仪。此经是在南宋林灵真济度之书三十四卷基础上编撰而成的,说明宋代道教祭祀法会,为达祈禳开度之目的,不同斋法与醮仪已可组合使用。宋初王钦若定三等九级坛法,仅醮仪才设圣位,此前各种斋仪无设圣位之说,但《上清灵宝济度大成金书》载普天醮、罗天醮等醮仪圣位之后,又载有开度斋三百六十分、开度斋一百二十分。此亦说明至明代,斋醮的区分渐趋缩小。

明洪武七年(1374),明太祖朱元璋敕命礼部与道教拟定科仪格式,颁行天下遵行。道士宋宗真、赵允中等编成《大明玄教立成斋醮仪》,在传世的斋醮科仪经本中,首次出现斋醮合称的科仪题目。明张萱《疑耀》卷七“斋醮”条说:“斋与醮,义异而事同,羽衣家鲜能辨之。”<sup>⑨</sup>道教的祀神活动习称为斋醮,一般道士也很难区别其间的歧异。大致唐宋时期史籍道经已将斋醮科仪连称,用以特指道教的祭祀仪式。唐代道经《太上大道玉清经》卷一《说戒科品第五》:“谨案斋醮科仪,持戒忍辱,不违物性。”<sup>⑩</sup>宋李焘《续资治通鉴长编》卷八十六载宋真宗大中祥符九年(1016)命王钦若新校《道藏》,并“令两街集有行业道士修斋醮科仪”。<sup>⑪</sup>《宋史》卷一百五十七《选举志》载元丰三年(1080)补道职考试,以《道德经》、《灵宝度人经》、《南

① 《册府元龟》卷五十三,宋王钦若撰:《册府元龟》,北京:中华书局,1960年,第1册第593页。

② 《道藏》第9册第421页。

③ 《道藏》第9册第107页。

④ 《道藏》第10册第127、128页。

⑤ 《道藏》第10册第142页。

⑥ 《道藏》第7册第159页。

⑦ 《道藏》第10册第853页。

⑧ 《道藏》第31册第945页。

⑨ 《文渊阁四库全书》第856册284页。

⑩ 《道藏》第33册第294页。

⑪ [宋]李焘撰:《续资治通鉴长编》,北京:中华书局,1995年,第7册第1975页。



华真经》等命题外,还要“仍试斋醮科仪祝读”。<sup>①</sup>

道教的祭祀仪式种类虽多,但基本上可以归纳为两类,即“道场”与“打醮”。“道场”是为了追荐亡人,为亡人减罪,使之早升神仙之天庭。

#### 四、斋醮科仪格式的完备

道教宣称斋法自玄一三真人,始授太极葛仙公,此后互相授受、分宗演派,至陆修静时,斋法已有十二种。经历代高道大德的创造发挥,斋醮科仪愈益完备,唐宋时已形成二十七等斋、四十二等醮的科仪格式。金允中《上清灵宝大法》卷十说:

二十七品之斋,四十二等之醮,应世间行持之用。<sup>②</sup>

王契真《上清灵宝大法》卷五十九说:

三洞既有二十七品之斋,复有四十二等之醮。<sup>③</sup>

蒋叔舆《天上黄箓大斋立成仪》、《灵宝玉鉴》、周思得《上清灵宝济度大成金书》,皆有此说。二十七品之斋的名称,道经中有明确记载。《金箓大斋启盟仪》载:

斋法见于道家者,凡二十有七品,其源出于灵宝。一曰太真斋,二曰上清斋,三曰大洞斋,四曰金房斋,此四斋者,不假人为,与天为徒,所谓内斋者也。五曰太一斋,六曰九天斋,七曰金箓斋,八曰玉箓斋,九曰盟真斋,此五斋者,惟天子得修之,臣庶不得修,礼也。十曰黄箓斋,十一曰洞神斋,十二曰自然斋,十三曰三元斋,十四曰涂炭斋,十五曰拔度斋,十六曰洞渊斋,十七曰天宝斋,十八曰九幽斋,十九曰五炼斋,二十曰正一斋,二十一曰太平斋,二十二曰三皇斋,二十三曰八帝斋,二十四曰北帝斋,二十五曰旨教斋,二十六曰解考斋,二十七曰化胡斋,此十八者,修之各有其宜,臣庶无间也。自太一斋而下二十二品,谓之外斋,皆有仪范,具在《藏》中。<sup>④</sup>

唐宋道经《太上洞神天公消魔护国经》也记载有二十七等斋,但名称略有不同。《太上洞神天公消魔护国经》卷中《应机品第二》载:

三洞灵符者,上清部、中法部、正一部也。九等斋科者,三九二十七等也。太真斋、金箓斋、玉箓斋、明真斋、自然斋、黄箓斋、三元斋、涂炭斋、洞神斋、神咒斋、九天斋、指教斋、正一斋、天宝斋、九幽斋、五炼斋、太平斋、太一斋、八帝斋、三皇斋、上清斋、大洞斋、金房斋、北帝斋、五帝斋、化胡斋、灵宝斋、天公斋,皆因其事随而修之。<sup>⑤</sup>

经书实际列举二十八种斋仪。

① [元]脱脱等撰:《宋史》,北京:中华书局,1985年,第11册第3690页。

② 《道藏》第31册第401页。

③ 《道藏》第31册第253页。

④ 《道藏》第9册第73页。

⑤ 《道藏》第11册第423页。



道教的二十七等斋,至迟在唐末已经形成,南宋吕元素《道门定制》卷六说:“广成先生曰:‘斋有二十七等,备在三洞经中,各有品题,标明所主。’”<sup>①</sup>据该经记载,宋代常行的斋法是太一、九天、金箓、黄箓、盟真、洞渊、九幽、五炼、正一等,此十品斋法皆有科仪,其余十七品斋虽有名题,但却科仪不备。道教斋仪并非仅限于二十七品,《洞玄灵宝道学科仪》载有灵宝五炼生尸斋、五千文斋、太平洞渊五王斋。《灵宝领教济度金书》卷三百二十载有安宅斋、度星斋、九龙斋,仅祈雨科仪,就有碧玉斋、灵宝斋、洞渊斋、雷霆斋、孚泽斋。明周思得《上清灵宝济度大成金书》载有普度大斋、灭度五炼斋、九天生神斋、十回度人斋、青玄黄箓斋、青玄十真斋、血湖斋、传度大斋。上述科书中的斋名,有的可能是二十七品之斋名的异称,如灵宝五炼生尸斋之于五炼斋,太平洞渊五王斋之于太平斋,但多数斋名不见于二十七品斋目。

道教的四十二等醮,道经中已没有完整记载。金允中《上清灵宝大法》卷十二《济生阳德品》说:

按古仪四十二等醮,其第二十四等曰北斗醮。今此立玄枢灵坛,中设北极帝座,前列众真,环以北斗、南斗,而其行用,近乎北斗醮矣。<sup>②</sup>

道教科书追述科仪源流,常用“古仪”、“古科”之语,以泛指陆修静之前的科仪。但在宋代以前,确曾有四十二等醮行世,唐末杜光庭《广成集》卷六至卷十七是为蜀中斋醮法会撰写的醮词,可知唐代行用的醮仪有:北帝衙醮、三会醮、安宅醮、北斗醮、南斗醮、九曜醮、北帝醮、本命醮、本命周天醮、周天醮、后土醮、太白狼星醮、北斗太帝醮、火醮、五星醮、川主醮、周天地一醮、六甲醮、生日醮、罗天醮、三皇醮、还愿醮、川主九星醮、八节醮、还愿谢恩醮、解灾醮、土星醮、九宫天府醮、地网醮、灵符报恩醮、谢土地醮、祈雨醮、三元醮、九宫醮、甲子醮、庚申醮、黑符醮等。此外还有不少因事设醮的醮词,如告修青城山丈人观醮词、画五岳诸神醮词、蜀王仙都醮山词,可见唐末五代时,醮仪已比较丰富。

宋吕元素《道门定制》卷六载有二十二种醮,即河图内篇三官辰曜解禳星运醮、河像素纪南北二司延生同醮、玄灵北斗七元延生醮、祈雨九龙醮、祈求雨雪醮、五帝安宅醮、紫庭北阴醮、河图代命断除复连水醮、消灾益算醮、正一传度醮、储福定命醮、更籍换按续命延生醮、东岳延生醮、北极真武醮、文昌祈禄醮、祈祥保嗣醮、六甲保胎醮、正一安坟醮、誓火禳灾醮、九幽拔罪醮、随愿往生醮、灵宝洞玄自然拔亡醮、道士升化迁度醮、上清修真谢罪醮。称上述诸醮为河图众醮五十坛之列,广成先生皆有仪范。这就说明唐宋时期已形成二十七等斋、四十二等醮的科仪格式,并产生广泛影响。

斋法不限于二十七品,同样,在科书中醮法也不限于四十二等。宋代道经《北极真武普慈度世法忏》卷五说:“故有二十七等斋科,三十六品醮法。”<sup>③</sup>宋王契真《上清灵宝大法》卷五十九说:

① 《道藏》第31册第712页。

② 《道藏》第31册第410页。

③ 《道藏》第18册第364册。



诸杂醮法,凡五十六门,皆前哲后贤,随机所感,普会降真祈福,济物利人。<sup>①</sup>

《天皇至道太清玉册》卷三说:

按灵宝经斋法,凡二十七目;杜光庭醮品,有七十二等,皆国家所用。<sup>②</sup>

宋金允中《上清灵宝大法》卷三十九论“醮”说:

河图经品,三洞之中也,凡百二十四等,与斋法相类。<sup>③</sup>

《天皇至道太清玉册》卷三《醮事仪范章》称常醮有四十八坛,并载有天醮十四坛,即普天大醮、周天大醮、罗天大醮、太乙醮、九天醮、河图三十六天醮、玉匱盟真醮、灵宝自然醮、洞渊三昧醮、消灾醮、禄马转案醮、九幽醮、迁拔醮、报孝追荐醮。《上清灵宝济度大成金书》卷二十至二十二为《礼成醮谢门》,共收有八十九种醮,其醮仪分为五品:开度正醮仪品、开度各幕三献品、祈禳正醮仪品、各幕三献品、祈禳诸真醮仪品。

道教斋醮是因事立仪,随时定制,历代俱有撰修。如《上清灵宝济度大成金书》卷二十二《礼成醮谢门》的梓潼帝君醮科、东岳设醮科、天妃醮科、灵官醮科,就是随宋代以后民间神祇的道教化,为新吸纳的民间俗神而设的醮仪,此即属因事立仪。

道教科仪经刘宋陆修静的编撰,大行于世;经中唐张万福再加编集,典式渐详;后经杜光庭的编校,道教斋醮已形成完整的科仪格式。明洪武七年(1374)十一月《御制玄教斋醮仪文序》说:“敕礼部会僧道,定拟释道科仪格式,遍行诸处,使释道遵守。”<sup>④</sup>宋翟汝文《黄箓盟真玉检序》阐述斋醮的科仪格式说:“科者,修斋立教之首;仪者,行道修敬之礼;格者,具诸物宜;式者,按以从事。”<sup>⑤</sup>科仪经书中常言及科格、科式、仪格。青词章表的书写,要求不违科格,上章有上章科格。所谓科,是仪式的科目、科式、程序、法式和规制。有时科又具法之意,如黄箓斋科,亦即黄箓斋法。斋醮中的散花步虚,可以称为科式。所谓仪,即祀神的礼仪,意指斋醮中的各种仪轨。如斋醮坛场的禁诫之仪,即指科条禁诫的仪轨。斋醮祝文常称具太真仪格、洞玄仪格、天师仪格。斋醮坛场设置的坛幕堂室,则属于科仪格式中的格。此外,科仪中所谓的命魔之格,是指仪式举行的特定仪节;而所谓章奏之格、奏申之格,又指申行章奏词格的程序。斋醮仪式的举行,就是要“按格行科”。<sup>⑥</sup>道教斋醮形成完备的科仪格式,标志着道教已发展为成熟的宗教。

科仪格式亦可视为科仪经书的不同类型,自南北朝以来斋醮经书的名称,就分别有以科、仪、格、式命名的。兹列举数例如下:

《正统道藏》收录《紫皇炼度玄科》一卷。元莫月鼎《先天斗母奏告玄科》一卷。《藏外道书》第十七册《太极仙翁神炼玄科》一卷,《道外藏书》第三十册《先天斗姥炼度金科》一卷。

① 《道藏》第31册第253册。

② 《道藏》第36册第381页。

③ 《道藏》第31册第609页。

④ 《大明玄教立成斋醮仪范》,《道藏》第9册第1页。

⑤ [宋]翟汝文撰:《忠惠集》卷八,《文渊阁四库全书》第1129册第275页。

⑥ [宋]金允中撰:《上清灵宝大法》卷十九,《道藏》第31册第457页。





《道书集成》第九册增补威仪类收录《灵宝正壹清时启请玄科》、《灵宝正壹午朝玉枢玄科》，清娄近垣《梵音斗科》二卷。

南北朝道经《正一法文外箓仪》一卷、《正一法文传都功版仪》一卷、《传授五千文箓仪》、刘宋陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》、唐杜光庭《太上正一阅箓仪》。

《天枢院都司须知格》一卷、南宋净明院嗣演教师周真人编《灵宝净明院行遣式》一卷。《藏外道书》第十七册收录《祈神奏格》二卷。

北宋徽宗时神霄派《高上神霄宗师受经式》一卷，南宋净明法派作《天枢院都司须知行遣式》一卷。

#### 阅读书目：

1. 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，成都：四川人民出版社，1988年。
2. [英]弗雷泽(J. G. Frazer)著，徐育新等译：《金枝》，北京：中国民间文艺出版社，1987年。
3. [英]雷蒙德·弗思(Raymond Firth)著，费孝通译：《人文类型》，北京：商务印书馆，1991年。



1. 道教斋醮科仪的思想来源？
2. 为什么说灵宝斋法是道教斋醮的主流？
3. 道教斋法和醮仪有何区别？
4. 为什么说道教斋醮有完备的科仪格式？
5. 如何理解道教斋醮的守斋和破斋？



## 第二章 斋醮科仪经典的编撰

**学习目的:**了解斋醮科仪经典编撰的历史,道教历代宗师对科仪经典的贡献。道教科教三师的科仪思想,科仪经典对弘扬大道的重要性,当代民间科仪本与道教传播的关系。

**内容大要:**道教斋醮要按照科仪经书依科行事,即按照仪式的科本和祭祀的程式仪格进行。因此,道教历来重视斋醮科仪经书的编撰,科仪类道经编撰与道教斋醮史相始终。刘宋陆修静、唐代张万福、杜光庭被称为编撰科仪经书的科教三师。道教拥有丰富的斋醮科仪经典,是历代高道大德在斋醮实践基础上,根据道教弘道需要而不断总结形成的,是道门智慧的结晶。道门科教宗师对斋醮理论的探索,对科仪思想的阐述,使道教的教理教义更为成熟。《道藏》、《藏外道书》、《道书集成》中丰富的科仪经典,显示道教作为中华传统宗教,具有系统的祭祀理论,完备的科仪格式。

### 第一节 晋唐时期道教科仪经书的编撰

#### 一、东晋陆修静编撰斋醮科仪

道教斋醮科仪经书的编撰,始自东汉五斗米道的《三官手书》,及张陵在鹤鸣山所传《天官章本》。至南朝刘宋陆修静整理灵宝斋法,道教斋醮科仪已初具规模。陆修静(406—477),字符德,吴兴东迁人。三国吴丞相陆凯后裔,家世为南朝高门著姓。陆修静是改革、整顿天师道,使民间道教官方化的关键人物。陆修静对天师道的改革,其中包括系统制定斋醮仪范。据元刘大彬《茅山志》记载,陆修静所撰斋法仪范达百余卷。现知其名的有《金箓斋仪》、《玉箓斋仪》、《九幽斋仪》、《解考斋仪》、《涂炭斋仪》、《三元斋仪》、《灵宝道士自修盟真斋立成仪》、《太上洞玄灵宝授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》、《古法宿启建斋仪》、《燃灯礼祝威仪》等。陆修静对斋醮科仪经典的编撰,据他在上《太上洞玄灵宝授度仪表》中说:

自从叨窃以来一十七年,竭诚尽思,遵奉修研,玩习神文,耽味玄趣,心存目想,期以必通。秉操励情,夙夜匪懈,考览所受,粗得周遍。<sup>①</sup>

可知陆修静在较长的时间中,潜心研究科仪经典。陆修静制定的百余卷斋仪,其内容可

<sup>①</sup> 《道藏》第9册第839页。



分为“九斋十二法”，包括灵宝斋九法、上清斋二法和三元涂炭斋法。据《洞玄灵宝五感文》所记“涂炭斋”是：“法于露地立坛，安栏格，斋人皆结。同气贤者，悉以黄土泥额，被发系著于栏格，反首自缚，口中衔璧，覆卧于地，开两脚，相去三尺，叩头忏悔。”<sup>①</sup>陆修静《洞玄灵宝五感文》，记十二种斋法中之灵宝斋为：金篆斋、黄篆斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋、洞神三皇斋、太一斋、指教斋。

陆修静的九斋十二法，原科仪经本似在《无上秘要》中尚有保存。北周道经《无上秘要》卷四十八至卷五十七，收录南北朝道教行用的各种斋法，虽一概未著录撰人，但从科仪编撰的实况看来，收录的应是陆修静的斋醮科本。该经所收录的科仪经本，确系当时风行的灵宝派斋法。陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚坛祝愿仪》亦宣称：“斋法之大者，莫先太上灵宝斋。”<sup>②</sup>此外，可资说明的还有一条例证：《无上秘要》卷四十八收录《灵宝斋宿启仪品》，而南宋道士蒋叔舆编撰的《无上黄篆大斋立成仪》，其中卷十六为《古法宿启建斋仪》，著录为“东晋庐山三洞法师陆修静撰”。两种宿启科仪的格式，具有明显的沿袭痕迹，据此亦可推知《灵宝斋宿启仪品》系陆修静撰作的科本。

道教认为灵宝之教最初密而不传，在道门中口口相授，太极仙翁葛玄始撰成经典，宋蒋叔舆《无上黄篆大斋立成仪》卷一说葛玄“著敷斋威仪之诀，陆天师复加撰次，立为成仪”。<sup>③</sup>陆修静作为灵宝派道士，担当制定斋仪之重任，但他并不囿于灵宝斋仪，对上清派和天师道的斋仪，亦兼收并蓄予以收集整理。宋金允中《上清灵宝大法》卷二十二说：

陆君主张教法，立万代之范模；考定经典，别千古之真伪。身得度世，名列仙阶。编撰科书，所存虽少，无非按据经典，参合条纲。后人不究其源，凡有好奇尚异之事，多委之简寂斋科。<sup>④</sup>

陆修静所撰斋科，被后世视为斋仪之范模，考证科书之歧异，多追根溯源，指陆修静科本为定说。唐代杜光庭撰修斋科，亦是既考三洞经科，又参以陆修静科仪为准。陆修静整理制定科仪，以江南盛行的斋科为主，此后，灵宝之斋大行于世。陆修静奠定了灵宝斋仪的主导地位，此后的道教科仪经典，所载斋法皆以灵宝为宗，甚至有非灵宝不可度人之说。宋王契真《上清灵宝大法》卷五十六说：

陆天师摭经诀而撰斋谢戒罚之仪，三策九幽，解考涂炭，三日七日，一时九时，品目虽繁，仪矩则一。<sup>⑤</sup>

据此，后世道教常行的金篆、黄篆、玉篆斋会，三日斋醮，七日斋醮，一时行道，九时行道的仪格，在陆修静时就已具刍型。陆修静的九斋十二法中，在灵宝斋九法之上，首列上清之斋二法，即绝群离偶，孤影夷谿。陆修静所列上清斋二法，实际是《道门大论》所载上清斋第一法，

① 《道藏》第32册第620页。

② 《道藏》第9册第824页。

③ 《道藏》第9册第378页。

④ 《道藏》第31册第477页。

⑤ 《道藏》第31册第220页。



属内斋范畴,为极道之斋。唐代道经《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷五所列九等斋是:太真、金箓、黄箓、明真、自然、三元、涂炭、洞神、神咒。此列为第一的太真斋,即上清斋第二法的太真仪格。在上清斋中,仅此太真仪格属外斋范畴,为济度之斋。此经所列九等斋,可与陆修静《洞玄灵宝五感文》所载九斋比较,亦可见其对陆修静斋法既有沿袭,又有修订。

至于三元涂炭斋,为天师道所行斋法。宋代道经《正一论》说:

涂炭斋法者,由群生咎障既深,非大功不释;宿对根密,非涂炭不解。结考不解,则学仙不成,厄世不度。天师以汉安元年十月十五日,下旨教于阳平山,以教众官,令入仙目。王、赵修之,卒登上道,当尔之时,涂炭之谢已行,而灵宝斋仪未敷,唯五符而已,岂得兼行。<sup>①</sup>

当时有涂炭仪悉如灵宝法的议论,这是针对此论的辨正。陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》论斋法之功能说:

夫感天地,致群神,通仙道,洞至真,解积世罪,灭凶咎,却怨家,修盛德,治疾病,济一切,莫过乎斋转经者也。夫斋直是求道之本,莫不由斯成矣。此功德巍巍无能比者,上可升仙得道;中可安国宁家,延年益寿,保于福禄,得无为之道;下除宿愆,赦见世过,救厄拔难,消灭灾病,解脱死人忧苦,度一切物,莫有不宜矣。<sup>②</sup>

陆修静此论,为后世科仪所沿袭。陆修静说的斋直,即指祭祀之斋法。陆修静还撰《陆先生道门科略》一卷,涉及首过忏悔、立治署职、编户校籍、设厨立坛等科法。陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》一卷,则涉及传授灵宝经法的礼仪。自陆修静制定斋醮仪范后,道教斋醮活动的举行有章可循,南北朝时期道教斋醮科仪已粗具规模,此标志着道教正向成熟宗教转化。

## 二、张万福整理斋醮科仪

唐代长安道士张万福,是整理编撰斋醮科仪的重要人物。张万福,生卒年不详,是唐中宗、睿宗、玄宗时期活动于长安的著名道士,曾在长安参与编纂唐代《道藏》。张万福曾居长安清都观、太清观,所撰科书或题“三洞弟子京太清观道士张万福编录”,或题“三洞弟子清都观道士张万福撰”、“京三洞弟子清都观张万福”,因此后世道门科书称之为张清都。

《正统道藏》收录张万福编撰的斋醮科仪经书,有《传授三洞经戒法箓略说》、《三洞众诚文》、《太上洞玄灵宝三洞经诫法箓择日历》、《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》等。张万福还曾修撰《太上洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》、《黄箓仪》、《灵宝五炼生尸斋》、《五等朝仪》等科仪。南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十六,题为“大唐清都三洞法师张万福补正”。张万福的科仪思想对后世影响甚著,宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五《醮谢请献门》之《醮说》称:

① 《道藏》第32册第125页。

② 《道藏》第9册第824页。



张清都《黄箓仪》无谢恩醮,杜广成仪始有之。亦以修斋,召命神灵管卫坛场,宣通告,往来劳役,所以言功,设此醮筵,用行酬赏。<sup>①</sup>

此张清都即唐代道士张万福,《无上黄箓大斋立成仪》卷十六《科仪门》,有题录为陆修静撰、张万福补正的黄箓科仪。唐末五代杜光庭编撰《太上黄箓斋仪》,南宋蒋叔舆编撰的《无上黄箓大斋立成仪》,其斋仪释文多处引用张万福斋仪的论述,用以辨析斋法源流,说明张万福编撰《黄箓仪》及其科仪思想,在道门中有相当影响。

唐代道教受到皇室的尊崇,按唐代国家的仪礼制度,凡三元日和皇帝诞生日,道教宫观要举行金箓大斋、明真斋,为帝王长寿、国家康泰而祈祷。张万福编撰的《五等朝仪》,就是为唐代国家祭斋醮仪式而设。随着唐代道教斋醮法事的盛行,陆修静所制订的斋醮科仪,在实践中已暴露出种种问题,需要道门中人整理改进。唐代长安是道教文化中心,是各名山高道荟萃之地。张万福时五十余岁,入道修持亦四十余载,身为长安太清观大德,故担当起整理斋醮科仪之重任。张万福对斋醮科仪的整理和贡献,主要在经戒法箓、法服科戒、斋醮仪式等方面。

在道教三洞诸经中,有关戒律的经典颇多,随着唐代道教的发展,在戒律修持方面出现新的问题。张万福为此编撰《三洞众戒文》,收录《始起心入道三归戒文》、《弟子奉师科戒文》、《灵宝初盟闭塞六情戒文》、《三戒文》、《五戒文》、《八戒文》、《三诀文》、《八败文》、《三要文》、《十三禁文》、《七百二十门要戒律诀文》等。规定始起心入道者受《三归戒》;在俗男女受《无上十戒》;新出家者受《初真戒》;正一弟子受《七十二戒》等,要求法师随法传授。在《传授三洞经戒法箓略说》中,张万福进一步强调学道持戒的重要。认为学道当以戒律为先,若有法而无戒,犹欲涉海而无舟楫,犹有口而无舌,则无从学道以登真成仙。

张万福《太上洞玄灵宝三洞经戒法箓择日历》,根据道书记载,编撰出传授各种经戒法箓选择吉日之历表,共有九节。规定传授经戒,均须“三盟”、“六证”。张万福《三洞法服科戒文》,是对道教服饰制度的解说。道教法服有冠、裙、帔三要件,《三洞法服科戒文》说:“冠以法天,有三光之象;裙以法地,有五岳之形;帔法阴阳,有生成之德。”<sup>②</sup>道教法服有法天象地,取法阴阳五行的象征意义。法服依道士经戒的高下而有区别,凡出家修行为道士,即须易俗衣而着法服。道士应保持服饰威仪,道士身着法服应遵四十六条科戒,即有关法服穿、脱、制、置的四十六条规定。

《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》,是张万福整理制定的专醮仪式。张万福认为:醮仪是荐诚于天地,祈福于冥灵,故须诚心诚意。建醮设坛的器物供品皆有讲究,醮坛以设于名山洞府为佳,其次选幽闲静寂之地。至于醮坛的器物座具,奉献的时果芳饌,都应该丰富新鲜,以符合道法清虚的要求。

张万福上承陆修静,后启杜光庭,是唐中期撰修科教的一代宗师。

① 《道藏》第9册第464页。

② 《道藏》第18册第230页。



### 三、杜光庭修订斋醮科仪

唐末五代著名道教学者杜光庭,是斋醮科仪的集大成者。杜光庭(850-933),字宾圣,道号东瀛子,或称登瀛子。处州缙云人,或说是京兆杜陵人。唐僖宗中和元年(881)入蜀,在蜀中弘道五十余年,是唐五代颇负盛名的道士。前蜀主王建封为光禄大夫尚书户部侍郎上柱国蔡国公,赐号广成先生。晚年隐居青城山白云溪,八十四岁羽化,葬于青城山清都观后。杜光庭是唐代弃儒入道者,关于杜光庭入道的生平,《宣和书谱》卷五,清吴任臣《十国春秋》卷四十七《杜光庭传》有载。宋陶岳《五代史补》卷一《杜光庭入道》载其生平说:

杜光庭,长安人,应九经举不第。时长安有潘尊师者道术甚高,为僖宗所重。光庭素所希慕,数游其门。当僖宗之幸蜀也,观蜀中道门牢落,思得名士以主张之。驾回,诏潘尊师使于两街求其可者,尊师奏曰:臣观两街之众,道听途说,一时之俊即有之,至于掌教之士,恐未合应圣旨。臣于科场中识九经杜光庭,其人性简而气清,量宽而识远,且困于风尘,思欲脱屣名利久矣。以臣愚思之,非光庭不可。僖宗召而问之,一见大悦,遂令披戴,仍赐紫衣,号曰广成先生。<sup>①</sup>

杜光庭著述宏富,对道教理论建设颇多贡献,修订斋醮科仪即是其一大成就。南宋道士吕太古《道门通教必用集》卷一《杜天师传》记杜光庭修订斋醮科仪说:

道门科教,自汉天师、陆修静撰集以来,岁久废坠。乃考真伪,条列始末,故天下羽褐,至今遵行。<sup>②</sup>

金允中《上清灵宝大法》卷二十一说:“杜君斋科,世间遵用已四五百年。”<sup>③</sup>广成斋仪成为道教斋醮法坛的遵行的仪制,被视为科书的经典之作。

杜光庭编撰科仪,始于身居长安之时,金允中《上清灵宝大法》卷四十说:

广成先生編集斋科之时,身居翰苑,任兼执正。朝廷典籍,省府图书,两街道官,二京秘藏,悉可指索,皆得搜扬。所以著书立言,各有经据,天下后世,无不遵行。<sup>④</sup>

又据《太上黄箓斋仪》卷五十二载,唐末黄巢起义,杜光庭随僖宗入蜀,时道教经书遭焚荡之余,所剩十无三二,且散乱无统纪,杜光庭遂在成都“阅省科教”。<sup>⑤</sup>这说明杜光庭在长安、成都,都曾致力于编撰斋醮科仪。

《正统道藏》收录杜光庭编撰的斋醮科仪经书有:《太上黄箓斋仪》、《无上黄箓大斋立成仪》、《太上正一阅箓仪》、《太上三五正一盟威阅箓醮仪》、《太上洞传授道德经紫虚箓拜表

① 《文渊阁四库全书》第407册第648-649页。

② 《道藏》第32册第8页。

③ 《道藏》第31册第476页。

④ 《道藏》第31册第625页。

⑤ 《道藏》第9册第346页。



仪》、《太上灵宝玉匮明真斋忏方仪》、《太上灵宝玉匮明真大斋忏方仪》、《太上洞渊三昧神咒斋十方忏仪》、《太上洞渊三昧神咒斋清旦行道仪》、《太上洞渊三昧神咒斋忏谢仪》、《太上洞神太元河图三元仰谢仪》、《金箓斋启坛仪》、《金箓斋忏方仪》、《洞神三皇七十二君斋方忏仪》、《太上宣慈助化章》、《道门科范大全集》。此外,《道门科范大全集》还提到杜光庭撰有河图九曜醮仪、北帝斋仪。杜光庭修订的斋醮科仪近二百卷,成为唐代以后斋醮科仪的范本,影响最为深远,后世道门言斋醮者,必谈广成先生科仪。

从科仪种类看,杜光庭修订的主要是金箓斋、黄箓斋、明真斋、神咒斋、阅箓仪、拜表仪、仰谢仪、方忏仪等。杜光庭撰修黄箓科仪,是其对道教科仪的重要贡献。与《无上秘要》收录的黄箓斋仪比较,杜光庭的黄箓斋仪确乎更加完备。对此,南宋金允中《上清灵宝大法》卷三十九说:

斋法起于中古晋宋之间,简寂先生始分三洞之目,别四辅之源,疏列科条,校迁斋法。又唐时张清都经理之余,尚未大备。至广成先生荐加編集,于是黄箓之科仪典格,灿然详密矣。<sup>①</sup>

从黄箓科仪的编撰,确实反映出科仪经典渐趋完备的实况。道教认为黄箓总兼死生,人天同福,具有广泛的济度功能。金允中《上清灵宝大法·总序》评价说:

至唐广成先生杜君光庭,遂按经诂,修成《黄箓斋科》四十卷。由是科条大备,典格具彰,跨古越今,以成轨范。<sup>②</sup>

王契真《上清灵宝大法》卷五十四说:杜光庭撰集《黄箓斋科》,“其科文严整,典式条畅,发明古则,昭示方来,斋法至此不可有加矣”。<sup>③</sup>《正统道藏》收录杜光庭《太上黄箓斋仪》五十八卷,一部分著录为杜光庭集,一部分著录为杜光庭删,当系后人在《黄箓斋科》四十卷基础上编集而成。杜光庭《黄箓斋科》在黄斋仪中加入谢恩醮的仪节,此举将斋醮仪式合二为一,在科仪史上具有划时代的意义。道教的灵宝斋法与正一醮仪,至此融汇一坛,斋醮科仪的内容更为丰富,科仪格式渐趋完备。

杜光庭修订科仪的另一贡献,是在科仪中增加了散坛醮仪,以此丰富斋醮仪式的内容。南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五《醮说》云:

张清都黄箓仪无谢恩醮,杜广成仪始有之。亦以修斋,召命神灵管卫坛场,宣通关告,往来劳役,所以言功,设此醮筵,用行酬赏。<sup>④</sup>

杜光庭增加的黄箓散坛醮仪,编入《黄箓斋科》四十卷之中,王契真《上清灵宝大法》卷五十四说:“自告斋始事,以至醮谢散坛,则广成科中,无不备具。”<sup>⑤</sup>《太上黄箓斋仪》卷五十,即

① 《道藏》第31册第608页。

② 《道藏》第31册第345页。

③ 《道藏》第31册第201页。

④ 《道藏》第9册第464页。

⑤ 《道藏》第31册第201页。



为《散坛设醮》。杜光庭编黄箓谢恩醮,用于斋后酬谢真灵,是在考详古式的基础上撰修而成。北周道经《无上秘要》卷四十九《三皇斋品》,已有斋后设醮的记载,但在斋科中正式编入谢恩醮却始于杜光庭。自此以后的道教科仪,都遵广成先生仪制,在斋后设醮谢恩,且不限于黄箓斋。林灵真《灵宝领教济度金书》在许多斋品后,都立有谢恩醮的节次。可以说在道教斋醮中,先斋后醮仪格的形成,标志着科仪格式已趋于完备。斋醮科仪经典的逐渐丰富,科仪格式的日渐完备,是道教科仪思想渐趋成熟的标志。

杜光庭在巴蜀期间,王公大臣、信徒道众多慕其声名,请为斋醮仪式撰写文书。杜光庭《广成集》的文书词章典雅,堪为道书之上乘。后蜀何光远《鉴戒录》卷五称杜光庭:“学海千寻,词林万叶,凡所著述,与乐天齐肩。”<sup>①</sup>南宋吕太古《道门通教必用集·杜天师传》誉为“词林万叶,学海千寻,扶宗立教,天下第一”。<sup>②</sup>杜光庭的斋醮章词,成为后世道教章表书写的范本。杜光庭作为一代科仪宗师,在唐代道俗间都有广泛影响。其所撰《历代崇道记》,文末自署“上都太清宫文章应制、弘教大师、赐紫道士”,而《广成集》文末则署“上都太清宫内供奉应制文章大德、赐紫”。

陆修静、张万福、杜光庭撰修科仪,在道教史上具有深远影响。王契真《上清灵宝大法》卷五十四评价说:

简寂先生陆君,始明授受降世之源,别三洞四辅之目,考详众典,撰次斋仪。自是遐迹宣行,斋法昭布,条陈经诰,次序乃成。洎唐则张清都万福,复加编集,典式渐详。中叶以后,广成先生杜君光庭,于是总稽三十六部之经诰,旁及古今之典籍,极力编校,斋法大成。<sup>③</sup>

在道教斋醮科仪编撰史上,张万福、杜光庭与陆修静前后相隔数百年,但其科仪思想却相通为一辙。后世尊陆修静、张万福、杜光庭为科教三师,《无上黄箓大斋立成仪》卷三十八《圣真班次门》立有“静默堂师位”,即简寂先生陆真人、清都先生张真人、广成先生杜真人。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷三十六《文检立成门》有“申科教三师”,即祖师简寂先生陆真人、清都先生张真人、广成先生杜真人,举行祈禳黄箓大斋时,要上申科教三师的状文。

晋唐时期科教三师编撰斋醮科仪,代表了当时斋醮科仪的主流。但此时代还有不同流派的科书行世,如北魏寇谦之撰《云中音诵新科之诫》,唐代朱法满撰《要修科仪戒律钞》,亦是科仪经书中具有影响者。北周道士王延住持通道观时,周武帝曾钦命王延“校讎三洞经法、科仪戒律、飞符箓,凡八十余卷。又撰《三洞珠囊》七卷,诏颁于通道观”。<sup>④</sup>北周道士王延等编纂的《无上秘要》,是北周武帝宇文邕敕纂的道教类书。唐道宣《续高僧传》卷二《释彦琮传》载建德六年(577)亡齐后,宇文邕敕命通道观道士“自撰道书,号《无上秘要》”。<sup>⑤</sup>《无上

① 《笔记小说大观》第6编第1册第234页。

② 《道藏》第32册第8页。

③ 《道藏》第31册第201页。

④ [元]赵道一撰:《历世真仙体道通鉴》卷三十,《道藏》第5册第273页。

⑤ 《大正新修大正藏经》第50册第16页。





秘要》摘引约一百八十种道书,绝大部分为东晋以后新出道经。《无上秘要》卷四十七《斋戒品》,引录各种道经论说斋醮的意义。《无上秘要》卷四十八至卷五十七,收录南北朝道教行用的各种斋法,卷四十八《灵宝斋宿启仪品》、卷四十九《三皇斋品》、卷五十《涂炭斋品》、卷五十一《盟真斋品》、卷五十二《三元斋品》、卷五十三《金篆斋品》、卷五十四《黄篆斋品》、卷五十五《太真下元斋品》、卷五十六《太真中元斋品》、卷五十七《太真上元斋品》,从内容可知是南北朝时期道教斋醮行用的科仪本。《无上秘要》卷三十五《授度斋辞宿致仪品》,卷三十七《授道德五千文仪品》,卷三十八《授洞神三皇仪品》,卷三十九《授洞玄真文仪品》,卷四十《授洞真上清仪品》,卷四十一《策杖品》、《策版品》、《投简品》、《奏简文品》,经文内容关涉斋醮的科仪格式。《无上秘要》卷三十七《授道德五千文仪品》引录《传授五千文篆仪》,卷三十八《授洞神三皇仪品》引录《灵宝斋经》,则分别涉及早期正一道斋仪和灵宝派斋仪。

南北朝道经《洞玄灵宝道学科仪》二卷,原题太极太虚真人撰。此书对道士女冠的言语、讲习、禁忌、法服、巾冠、用品、山居、理发、沐浴、解秽、斋戒、读诵、坛礼、燃灯、咒水、奏章、醮请、都禁、神枕、明镜、九节杖、作神剑、如厕解便、解噩梦、礼师、对待父母、老病死亡等礼仪均有详细规定。南朝时期的科仪经书,还有《太上洞玄灵宝二部传授仪》一卷、《太上洞神三皇传授仪》一卷、《太上洞神行道授度仪》一卷、《正一法文十篆召仪》一卷、《正一法文传都功版仪》一卷、《正一修真略仪》一卷、敦煌道经《陶公传授仪》、《三洞奉道科戒》、《传授戒仪注诀》一卷、《受篆次第法信仪》一卷、《上清太极隐注玉经宝诀》一卷。

## 第二节 宋元明清时期科仪经典的编撰

### 一、宋代科仪经典编撰的兴盛

宋朝是道教科仪编撰史上的重要时期,为使道教斋醮科仪适应国家祭祀的需要,宋代肇开由国家专门编撰科仪经典的先例。宋真宗时王钦若组织东京道士编定科仪,王钦若在奉敕撰写的《翊圣保德真君传》中,按道经神仙降世说的惯用神学表达方法,宣称翊圣保德真君降世教张守真结坛。张守真所传九种结坛法,分为上中下三等。唐代是否已有三等九级法坛,因文献记载阙如而难以确认,但根据《翊圣保德真君传》的记载,宋真宗时三等九级法坛已经形成。经王钦若及众道士的修订,三等九级法坛大行于世,为后世道教斋醮奉为圭臬。

宋真宗大中祥符年间(1008-1016),王钦若还主持重新编成《罗天大醮仪》十卷,其中包括罗天圣位九卷,罗天科仪集成一卷。后由崇文院缮写十五本,颁给会真、太宁、上清、太平等宫观,作为科仪模板。继宋真宗时期编撰科仪之后,宋神宗、宋徽宗时亦继续编撰斋醮科仪。宋神宗熙宁六年(1073),陈绎编修《道场斋醮式》二十八卷。张商英亦奉旨修订《金篆斋科仪》,署名为张商英编修的《金篆斋投简仪》一卷,为明代编修的《正统道藏》收录而流传后世。宋徽宗大观二年(1108),制定金篆灵宝道场仪范四百二十六部,宣和年间杨杰奉敕编撰金篆道场科仪,此科书是徽宗朝国家斋醮的范本。宋徽宗政和四年(1114),诏命天下诸路监司,



每路选拔宫观道士十人赴京城左右街道箓院讲习,这次全国性的科道声赞规仪的培训,编撰的《玉音法事》是最早的斋醮音乐经韵集。

北宋皇帝御敕编撰斋醮科仪经书,旨在整肃国家祭祀仪式。北宋时期编撰斋醮科仪取得明显效果,道教斋醮的规模和科仪的丰富都超过唐代。但随着北宋王朝的覆没和少数民族政权在北方的建立,宋代国家祭祀大一统的格局已不复存在,南宋时期道教科仪形成诸家并起,各持一说的局面。南宋是民间道教自由编撰科仪的时代,南宋的留用光、蒋叔舆、宁全真、金允中、王契真、路时中、吕太古、吕元素等人,作为道教各派科仪的代表,其编撰传世的一批斋醮科仪经典,无论是科书经典的数量和科仪门类的齐全,都远超出中唐张万福和唐末五代杜光庭的科仪。这些科仪经典既反映宋代道教斋醮水平,也显示南宋道教科仪宗师惊人的创造力。

宁全真、林灵真、王契真承袭北宋东京科仪的传统,其科仪以显扬灵宝斋法为己任。路时中也是曾活动于东京的道士,他编撰的《无上玄元三天玉堂大法》,代表了宋代的玉堂大法流派,又具有显扬正一科法的特点。吕元素、吕太古原本是巴蜀道士,他们在移徙南宋都城临安以后,分别撰写《道门定制》、《道门通教必用集》,又有推崇巴蜀道教古科的特色。

南宋道士王契真根据宁全真的传授,编成《上清灵宝大法》六十六卷。该书共分二十七门,第二十至二十七为斋法科仪格式的内容,即斋法坛图门、神虎玄范门、斋法符篆门、大炼符篆门、斋法宗旨门、斋法章奏门、杂用牒札帖关门、文移杂用门等,共计二十六卷。该经之《古序》称:“大道救物,巨细无遗,请福祈真,斋法为大。斋有二十七等,备在三洞经中,则三洞各九品斋也。”<sup>①</sup>王契真在所编《上清灵宝大法》中,署名“上清三洞弟子灵宝领教嗣师”。

南宋道士金允中编《上清灵宝大法》四十四卷,并附目录一卷。该书题为“洞玄灵宝法师南曹执法典者权童初府右翊冶金允中编”。全书分五十五品,卷十六至四十四皆为科仪,计有黄箓次序品、修斋受词品、扬幡科式品、镇信威仪品、坛图幕式品、玉文真箓品、登斋科范品、临坛符法品、章词表牒品、上章科格品、六幕启谢品、奏申文檄品、开度符诰品、受持策杖品、燃灯破狱品、神虎摄召品、水火炼度品、施食普度品、散坛设醮品、投龙送简品、传度对斋品等。金允中撰写《上清灵宝大法·总序》,综述编灵宝大法始末梗概,金允中的经师高君北宋末从东京南渡,绍兴之初在江淮间行《上清灵宝大法》,该经书先后传授籍师唐君、副观主刘君,最后金允中得此经书的传授。称“其书起自南渡之初,迄今将百载。邪说异论,几遍浙东,岁月浸深,传流渐广,后学之事,习以为常,乱败典章,靡有穷已”。<sup>②</sup>金允中重新编撰《上清灵宝大法》,以维护中原旧法为己任,宗承杜光庭科仪理论,驳斥所谓“邪说异论”,以矫正乱败科典之风。该经载有杜光庭《黄箓斋科》行用之科仪,可与今本《太上黄箓斋仪》比较。推崇广成科仪与灵宝右法,是该科书一大特点。

南宋道士留用光搜集整理黄箓斋仪,传授其徒蒋叔舆,编成《无上黄箓大斋立成仪》五十七卷,集古今黄箓斋仪之大成,考证古法,辨析源流,是最具影响的黄箓科仪经本。留用光是

① 《道藏》第30册第649页。

② 《道藏》第31册第347页。



与宁全真齐名的道教科仪宗师,《无上黄箓大斋立成仪》卷五十七高文虎《宋冲靖先生留君传》载:留用光父曾受龙虎山法箓,留用光少年入道,受法于上清正一宫道士蔡元久。他潜心于科教,凡金简玉字、琼篆琅函、三洞要诀、三皇内文,都能尽究旨归,并有自己的见解。其法术主宗正一法、玉府五雷法,曾任龙虎山上清正一宫管辖。留用光精于科仪词章,撰写“章词表疏牒檄戒誓之文,累数百纸无一差。江浙间建黄箓大斋会者万计,舐蜜咸应,登载充册”<sup>①</sup>。据该书卷五十七蒋叔舆之子冲素、冲一等撰《修书本末》载:庆元元年(1195),留用光曾赴括苍,与蒋叔舆相见,谈论古斋法,趣尚玄合,遂为师徒之交。庆元五年(1199),嘉泰二年(1202),蒋叔舆两次拜访留用光,深得留用光看重,“悉以平生得于荆蜀方士、隐君子者授之”<sup>②</sup>。南宋时期醮法兴盛,斋法趋于影灭迹绝,“间有举行之士,又复不师古,始信末师而哂前哲,是流俗而悖经教。坛仪乖疏,科式舛谬,甲造乙习,遂成旧章”<sup>③</sup>。在此情况下,蒋叔舆受留用光之命,论考编撰斋法,自嘉泰二年(1202)至嘉定十六年(1223),历时二十二年,撰成《黄箓斋仪》三十六卷,《自然斋仪》一十五卷,《度人修斋行香诵经仪》二十四卷,总称为《灵宝玉检》,共计七十五卷。今本《无上黄箓大斋立成仪》,就是在《黄箓斋仪》基础上,经后人敷衍增补而成。关于《黄箓斋仪》三十六卷的撰作,蒋叔舆在《序斋》中说:

今将十部妙经、三洞经科、灵宝玄范及留冲靖所传古斋,一宗轨仪行遣,参以所受法诀,考证编次,修为成书,合三十六卷,以上追张杜二师之遗躅。仍以斋法修用一门,总其纲领,订其疑误,各释经文之所以出,随事为之辨正。庶俾结斋之士得所遵承,据文便可施用。<sup>④</sup>

今本《无上黄箓大斋立成仪》五十七卷,多题“三洞法师冲靖先生留用光传授,太上执法仙士蒋叔舆编”。该经上承陆修静、张万福、杜光庭之黄箓斋仪,辨析源流,考证精审,保存了丰富的黄箓斋仪资料。

宋代道门人士编撰科仪经书的成就,还有孙夷中、贾善翔、笮净之等值得一提。五代道士孙夷中撰《三洞修道仪》一卷。北宋道士贾善翔编《太上出家传度仪》一卷。元刘大彬《茅山志》卷十一载茅山宗第二十六代宗师笮净之“撰集科仪,营救贫乏,尤所致意”。<sup>⑤</sup>笮净之在元祐年间(1086-1094),还曾编撰九幽、黄箓科仪。

在正统派的科仪宗师们看来,北宋徽宗朝林灵素的神霄雷法风行一时,天心正法在社会上广为流播,尤其江南道教科仪掺杂地方信仰的因素,都与古代道教的正统科法相悖。因此南渡诸科仪宗师撰写科书,旨在对神霄派败坏道教形象予以拨乱反正。中国学者陈耀庭《论道教仪式的结构——要素及其组合》指出:道教的斋醮科仪经历了由简趋繁、由繁趋简的历史过程。纵观宋代道教斋醮的规模及科仪经典的丰富,我们有理由相信宋代正是斋醮科仪由

① 《道藏》第9册第729页。

② 《道藏》第9册第727页。

③ 《道藏》第9册第378页。

④ 《道藏》第9册第378页。

⑤ 《道藏》第5册第605页。



简趋繁的顶点。

目前中外道教学者的道教史观,大都是以北宋末为限度,将道教史的发展分为前后两个时期。日本学者丸山宏在此道教史观的基础上,亦相应将道教仪礼史的发展分为前后两个时期。在他的道教仪礼和民间信仰的时代区分论中,指出科仪结构和科仪新语汇在南宋大量出现,因此认为南宋是第二时期的关键时代。至于斋醮科仪经典在南宋大量编撰的原因,丸山宏认为南宋处于分裂时期,缺乏强有力的统一王朝的控制。南宋分裂和离乱的时代背景,客观上为各派科仪的显扬提供了机遇。而乱世中欲图振兴道教的忧患意识,也激发了道门人士编撰科仪的创发力。

## 二、元明时期斋醮科仪经书的编撰

南宋宁全真传授的《灵宝领教济度金书》,是在元初由林灵真编纂而成。《灵宝领教济度金书》以三百二十卷的庞大篇幅,显示出宋代科仪门类的齐备,其中的五炼生尸血湖道场、水火炼度、请光分灯等科仪,都为宋代道教新出科法。尤其此科书将数百种科仪,明确分为祈禳、开度两大类,后世民间则俗称为阳法事、阴法事。宋末元初的《灵宝领教济度金书》,成为明代周思得编撰《上清灵宝济度大成金书》的基础。

明代编修《道门科范大全集》共八十七卷,该经题为唐末五代杜光庭删定。该经卷二十五至四十五、六十三、六十五至六十九,均题“三洞经篆弟子仲勋修(或编)”,余卷均题“广成先生杜光庭删定”,间有不著题名者。此经卷二十五、二十六请称法位启文,列举九天金关及九天玉阙灵济洪恩真君尊号,此为明成祖(1403-1424)时对南唐徐知证、知谔兄弟之加封,则该经编纂于明成祖之后。

明洪武七年(1374),明太祖朱元璋敕命礼部与道录司拟定科仪格式,颁行天下遵行。道士宋宗真、赵允中等编成《大明玄教立成斋醮仪》,在传世的斋醮科仪经本中,首次出现斋醮合称的科仪题目。明张萱《疑耀》卷七“斋醮”条说:“斋与醮,义异而事同,羽衣家鲜能辨之。”<sup>①</sup>道教的祀神活动习称为斋醮,一般道士也很难区别其间的歧异。

明代道教斋醮科仪经书的编撰,最重要的是周思得编撰《上清灵宝济度大成金书》。周思得(1359-1451),浙江钱塘人,字养真,别字素庵,又曾署名思德。周思得生于元至正十九年(1359)正月十八日,早年师从杭州宗阳宫提点月庵丘公学道,其师洪武初曾任杭州府道纪司都纪。后来拜访四十三代天师张宇初学道,得龙虎山正一派道法的传授。周思得精习灵宝度人之旨,行持五雷火府之法,以道法济幽度显,门下弟子百余人,宣德、正统年间,累封“崇教弘道高士”。周思得以显扬宋元道教新出的灵官法,奠定了他在明代道教史上的地位。明成祖时,周思得住持京师大德观、朝天宫,主持编撰《上清灵宝济度大成金书》。《上清灵宝济度大成金书》的编撰,据顾惟谨、周士宁《上清灵宝济度大成金书·赞》之序文称:

<sup>①</sup> 《文渊阁四库全书》第856册284页。



履和养素崇教高士周先生,集其所得水南林真人济度金书、符篆与夫卫国佑民、捍灾止患、济生度死不传之科,通为四十卷,题之曰《上清灵宝济度大成金书》。<sup>①</sup>

水南林真人,即东华派宗师林灵真。林灵真所撰科书之卷帙,据《灵宝领教济度金书·嗣教录》载,为《济度之书》一十卷,《符章奥旨》二卷,此十二卷科书,后世已有增加。据北京神乐观提点杨震宗撰《上清灵宝济度大成金书·后序》称林灵真:

以三洞领教诸科,及历代祖师所著内文秘典,准绳正一教法,辑撰为《济度之书》、《符章奥旨》三十四卷,流行于世,以资施用。<sup>②</sup>

据上述记载可以推测,林灵真所撰十二卷科书,至明宣统时已增补为三十四卷。道教科书在传播中,有的会经后人增补润色,其卷帙会有增加,此即为例证之一。除林灵真科书外,还有灵虚田宗师符书,亦为周思得撰书之源,杨震宗《上清灵宝济度大成金书·后序》称周思得:

暇日,乃以所传灵虚田宗师符章奥旨,集为《金书》三卷,散施四方,与同志者共。犹虑未广,复以水南林先生修撰《济度之书》,参以平昔所用诸品科范,校讎成帙,命之曰《上清灵宝济度大成金书》,凡四十卷。<sup>③</sup>

此序作于宣德七年菊月既望(八月十六日),可知该科书撰成于宣德七年。此经始撰时间,是周思得宣德元年任大德观住持之后,前后历时七年,始撰成此巨帙科书。

### 三、清代斋醮科仪经书的编撰

清代道教科仪的编撰,值得一提的有川西道士陈仲远编《广成仪制》,龙虎山道士娄近垣撰《黄箓科仪》。

青城山道士陈仲远,又名陈复慧,生于四川新津县,别号武阳云峰羽客。陈仲远少年时仰慕黄老之学,师从汉州(今四川广汉县)老君观道士毛来至学道,苦读道书,深悟玄理。后转居温江龙蟠寺,潜心研究科仪。他在青城山将川西地区流行的科仪经本,编撰成集,名曰《广成仪制》。据民国《灌县志》卷十二载:“清乾隆年间,邑人患疫,仲远为建水陆斋醮。会川督巡境临灌,闻于朝,敕赐南台真人。”<sup>④</sup>据此可判定陈仲远为清康熙年间人。陈仲远在川西地区开创有隶属于全真道的广成坛,系民间火居道组织,其影响遍及川西各县。陈仲远成为清代川西道教宗师,被尊为南台亚史陈大真人。

《藏外道书》收录之《广成仪制》,多为成都二仙庵藏板,缺失部分用青城山天师洞藏手抄本补齐。该经各集成书时间不一,如《金木正朝全集》末题:“宣统三年辛亥,成都二仙庵藏

① 《藏外道书》第17册第626页。

② 《藏外道书》第17册第625页。

③ 《藏外道书》第17册第625页。

④ 叶大锵等修,罗骏声纂:《民国》《灌县志》,民国二十二年(1933)铅印本。



板”；《星主正朝全集》末题：“宣统元年成都西门外二仙庵藏板”；《受生鸿斋迎库官全集》末题：“民国壬子年刊”。另一部分科仪系青城山天师洞藏抄本，如《天皇流金火铃诏敕集》末题：“大清光绪三十拾肆年秋七月壬寅日天师洞置，末学蒋明道沐手书。”据此，《广成仪制》似先有抄本传世，后方有成都二仙庵宣统年间刻本。

《广成仪制》收录的《关帝正朝全集》、《文昌正朝全集》、《川主正朝全集》科本，反映清代道教民间信仰的盛行。而《太极灵宝祭炼科仪》、《太极仙翁祭炼玄科》、《金箓分灯卷帘科仪全集》等科本，则是近代以来道教炼度科仪的常行科本。《广成仪制》科书在川西地区影响深远，至今青城山及川西道教的斋醮仪式，都使用《广成仪制》的科本。当代香港道教的斋醮科仪也使用《广成仪制》，如2006年香港黄大仙庙啬色园主办“大献供”仪式，就按照《广成仪制》中的“供祀诸天”、“迎斋上供”及“供祀荣华”等科仪进行。

娄近垣（1689—1776），字郎斋，法号三臣，又号上清外史，江南松江娄县（今上海市松江县）人。祖、父皆为道士。娄近垣幼年出家学道，赴龙虎山拜周大经为师，习正一法箓。雍正五年（1727）随五十五代天师张锡麟例觐入京。清雍正八年（1730）被封为四品龙虎山提点。雍正十一年（1733）封“妙一真人”。清雍正、乾隆年间（1723—1795）为龙虎山著名法官，任钦安殿住持。张昭麟撰《敕赐重建大真人府第碑记》，述其生平甚详。娄近垣是以斋醮而享有盛名的道士，娄近垣在斋醮科仪方面的主要贡献，是删定《黄箓科仪》十二卷，校订《太极灵宝祭炼科仪》、《先天奏斗玄科》、《梵音斗科》等科仪书。北京白云观藏有雍正十一年（1733）冲辉写本《先天奏告玄科》，此科书为娄近垣校订收藏，书末有钤记。《黄箓科仪》十二卷，不著编撰者名氏，今所见为清乾隆十五年（1750）和硕和亲王重刻朱墨套印本，每半页九行，行十五字，白口、单黑鱼尾，四周双边，版心上方有《黄箓科仪》四字。卷端题《清微黄箓大斋科仪目录》一行。朱印乐谱工尺，墨印句读。

据娄近垣《黄箓科仪·序》称：

近垣于雍正丙午以值年来京，幸荷圣恩，获司金箓，窃见斋醮科仪一帙，旧板散失，亥豕多讹，固不揣荒陋，勉为参考，略加增删，刊成十卷。敢谓探奇于石室，拟将藏秘于名山。兹者恭遇和硕和亲王，凝心内境，栖虑玄门，日华多暇，乃取近垣所刻科仪，亲加披阅，重为镂板，仍题之曰《黄箓科仪》……大清乾隆十有五年，岁次庚午九月重阳日，龙虎山后学娄近垣拜首谨识。<sup>①</sup>

雍正丙午即雍正四年（1726），娄近垣将旧板《黄箓科仪》十二卷，删为十卷，而经和硕和亲王重新镂板的印本则为十二卷。该经卷一至卷九为发奏、建坛、宿启、拜表、早朝、午朝、解坛、设醮各项科仪，卷十为总圣位科，卷十一为通用文检，卷十二为符秘手诀、坛图印式、步虚散花、乐谱赞文。《黄箓科仪》辑清初道教常行的斋醮科仪、牒文、符箓，清代正一道常行之黄箓法事基本汇于此科本。当今龙虎山、上海、苏州等地之正一道宫观仍沿用此科仪。辽宁辽

<sup>①</sup> 朱家缙：《黄箓科仪提要》，载《道协会刊》第6期，中国道教协会主办。转引自李养正《道教概说》，北京：中华书局，1989年，第200页



宁省图书馆收藏清乾隆十五年弘书刻朱墨印本《黄箓科仪》十二卷,题录为清娄近垣辑。

在道教斋醮科仪经书编撰史上,除上述科教诸宗师外,还有许多道士为科仪编撰作出了贡献。明洪武七年(1374),明太祖敕礼部会同道录司,定拟斋醮科仪格式,编成《大明玄教立成斋醮仪》。宋明时期诸多斋醮科仪的编修,虽由朝廷文臣主其事,而具体撰作者则是京师的道士。周思得对东汉至宋元道教科仪诸宗师,有一总结性的阐述。《上清灵宝济度大成金书》卷三《朝真谒帝门》之《存真堂祝香演道文》曰:

东汉天师张真君开正一大教,醮天祭鬼,保国宁家,辅正除邪,其功大矣。亘古迄今,宗风益振,乃此道也。三国时葛真君阐太极之文,济度幽明,位登仙翁,亦此道也。且灵宝一书,始自天真皇人,按笔乃书,留行下土,非人不传。南宋简寂陆翁,闭藏其书,以待至人。而出元魏,寇天师宣扬此道,广演经科,公侯将相,靡不敬礼。唐叶靖天师行飞神御炁之道,神虎追摄之法,杜光庭天师立黄箓斋醮之仪,二师兼行,此道愈大。至宋徽庙时,侍宸林宗师出神霄大法,流布人间,符图炁诀,悉皆隐书,此道盛行。南渡以来,祖师诚应田真人得灵宝书于庐山石室中,此即陆师所藏之书也。自兹而后,龙章凤篆,玉笈琅函,广度学仙弟子。继有王宁金等诸祖,各派之分,源流颇殊,其道则一。龙虎山留用光宗师,东华水南林真人,各集大成而全之,可谓备矣。<sup>①</sup>

周思得此段有关斋醮之总论,概述一千多年以来道教科仪之源流,代表了道门人士关于斋醮科仪发展之一般观点。

### 第三节 20 世纪以来道书与民间科仪本的编撰

#### 一、20 世纪以来道书的编纂

20 世纪以来随着道教学研究的兴起,道书的编纂与民间科仪本的收集渐趋流行,道教经书的编纂呈现国际化的态势。对《正统道藏》以外道经的收集整理,是这一时期的显著特点。清代编纂《道藏辑要》收录一些藏外道经,民国年间守一子丁福保《道藏精华录》也收了一些藏外道经。台湾学者萧天石自五十年代搜集道书,主编《道藏精华》,所收书以藏外道经为主,达到八百余种。

从 1992 年 8 月至 1994 年 12 月,巴蜀书社先后影印出版《藏外道书》三十六册,称为“新续道教经典总集”。由胡道静、陈耀庭、段文桂、林万清等主编,其分类不再依《道藏》三洞四辅十二类的传统,而分为古佚道书类、经典类、教理教义类、摄养类、戒律善书类、仪范类、传记神仙类、宫观地志类、文艺类、目录类、其它等十一类。为《正统道藏》之后编辑刊行的规模最

<sup>①</sup> 《藏外道书》第 16 册第 110 页。



大的一种道教丛书,其中所收经书,有的是海内孤本,有的是稀见珍本,有的经书从未刊行,文献价值很高。《藏外道书》是中国国家“八五”重点图书出版计划项目、中国古籍整理出版“八五”计划重点项目。全书共收集《正统道藏》未收道教经籍和著述 991 种。《藏外道书》将所收道书按内容区分为十一类,其中仪范类收录斋醮科仪经书,即从十三册《斋醮正启三元》至十七册《祀先祝文》止,新增道书 285 种。其中包括明代道士周思得编纂的《上清灵宝济度大成金书》,及清代陈仲远编撰的《广成仪制》等。

美国学者迈克尔·萨梭(Michael R. Saso),中文名苏海涵。曾留学台湾辅仁大学,拜师入道为外籍道士,得第六十三代张天师经法的传授。他在台湾收集编纂的《庄林续道藏》、《道教秘诀集成》,是近现代闽台道教传承科书的汇编,更是研究台湾道教的珍贵资料。《庄林续道藏》25 册,台北成文出版社有限公司 1975 年影印出版,该书为台湾道士庄法师、林法师所传科本,故题为此名。全书收录 104 种道书,系台湾北部经常使用的道经,其中相当多是符箓科仪道经,不少为手抄秘本。该书按科仪及使用的经典分为金箓、黄箓、文检、闾山神霄小法四部分。金箓收录记述金箓五朝斋醮的科书 50 卷,黄箓收录记述灵宝、度亡、炼度、血湖等科书 19 卷,文检为符咒秘诀科书 10 卷,闾山神霄小法科书 25 卷。其中文检第一卷是华山道士吴景春带到台湾的咒诀录,闾山神霄小法相传为闾山派道士赴龙虎山求符箓时,得到张天师神霄派符箓的传授。

李德范辑《敦煌道藏》五册,台湾中华全国图书馆文献缩微复制中心 1999 年 12 月影印本。20 世纪初,道士王圆箓在敦煌莫高窟藏经洞中发现大批古文书抄本,其中道教遗书抄本约有 500 余件,约有半数抄本是《正统道藏》未收录的早期道教经书。尤以唐高宗、武后至唐玄宗时期的抄本最多,其内容包括道家诸子、道教经典、科仪等道书约 100 多种。其中科仪经书有 19 种,涉及敦煌文书卷子编号有 50 件,如 P. 3282 号《灵宝自然斋仪》、S. 3863 号《三洞奉道科诫仪范》、P. 2730 号《太上洞玄灵宝长夜九幽府玉匮明真科》、P. 3148 号《太上洞玄灵宝经箓简文三元威仪自然真经》、S. 4652 号《灵宝金箓斋仪》、P. 2354 号《投金龙玉璧仪》、P. 2457 号《阅紫箓仪》、P. 2394 号《阅箓仪》等。

汤一介先生主编《道书集成》十六开六十册,九州出版社 1999 年影印本。收录《正统道藏》全部经书,其中还收录《广成仪制》,并从萧天石编《道藏精华》选取部分经书。《道书集成》新增散见于各图书馆古代丛书、丛刊中的道书,佚散在寺庙、民间的道书散篇孤本,海外图书馆所藏《正统道藏》未收的道书,堪称道教历代经书之集成。《道书集成》增补道书书目共 383 个篇目。其中“增补威仪类”有《正统道藏》之外的科仪经书计 59 种。例如,《三官宝忏》、《午朝启师科仪》、《太乙救苦天尊说拔度血湖宝忏》、《太上灵宝正一宿朝玄科》、《申文科、功德发奏科仪》、《百神灯科》、《神霄醮用科仪》、《开光科仪》、《灵宝祝香科仪》等。

《道藏辑要》,最初由彭定求于清康熙年间(662 - 1722)编纂,彭定求选《正统道藏》中所收道书 204 种,编成《道藏辑要》,实为《正统道藏》的节本,按二十八宿字号,分成 28 集,共 200 余册。清嘉庆年间(1796 - 1820),蒋元庭又编《道藏辑要目录》,这时已包括道书 297 种,共 268 册,分装 28 函。清光绪三十二年(1906),成都二仙庵又翻刻为《重刊道藏辑要》,该书





增加至 314 种,题为成都二仙庵住持阎永和、新津彭翰然重刻,并研贺龙骧校订。《道藏辑要》的价值在于增收《正统道藏》之外的道书,其中绝大部分是明清时代新出的经本,其编纂标准反映了清代道教信仰的特征。该书收录有新出的科仪忏法经书,如《忏法大观》、《三宝万灵法忏》、《太上灵宝朝天谢罪法忏》等。

## 二、民间科仪本的收集编撰

台湾清华大学王秋桂教授 1991 至 2000 年间主持“中国地方戏与仪式之研究计划”,该计划成果有大型的《民俗曲艺丛书》近百册问世,此外还有王秋桂教授主编的《中国传统科仪本汇编》共计十四种。台湾新文丰出版公司已出版《中国传统科仪本汇编》有以下八种:

徐宏图、石元诗编著:《浙江省上虞县灵宝斋坛科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司,1995 年 12 月。

朱建明、谈敬德编著:《上海南汇县正一派道坛与东岳庙科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司,1995 年 12 月。

叶明生编著:《福建龙岩市东肖镇闾山教广济坛科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司,1996 年。

段明编著:《四川省江津市李市镇神霄派坛口科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司,1999 年。

徐宏图编著:《浙江省盘安县树德堂道坛科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司,1999 年。

庞绍元编著:《广西柳州市师公文武坛科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司,2000 年。

李怀荪编著:《湖南省会同县金龙乡岩溪冲梅山虎匠科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司,2001 年。

胡天成编著:《四川省重庆接龙区端公法事科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司,2003 年。

此外,陆续出版的还有叶明生编著《福建寿宁道教闾山派梨园教科仪本汇编》、毛礼镁编著《江西高安净明教科仪本汇编》、《赣东灵宝教“太平清醮”科仪本汇编》等。参与此项研究的大陆学者都是地方文化精英,他们在研究中按照王秋桂教授提供的《科仪本汇编撰述体例》开展田野作业,结集的科仪本汇编具有较高的科仪史料价值。以徐宏图编著的《浙江省盘安县树德堂道坛科仪本汇编》为例,该科仪本汇编分两大部分:第一部分为总论,分别论述天台道教树德堂的道坛源流、坛班道士、道坛科仪、道坛经科本、道坛法器、道坛法服、道坛音乐等。第二部分为经科本附件,共收该坛世代密传的科仪本七十六种,其中大部分为清咸丰至宣统年间该坛重校的木刻本。

当代台湾寺庙整编委员会,台湾道教团体亦编辑出版了部分科仪经书,以应道门和社会各界人士所需。例如:

台湾寺庙整编委员会整理,黄志贤总编辑:《道教科仪文疏总汇》,台北:道观出版社,1992 年 10 月。



王圣文著:《道门科仪全书》,台南:世一出版社,1991年12月。

黄福全编著,金春廷符篆绘制:《拔度功德文检》,台北:逸群图书有限公司,1995年9月。

黄福全编著,金春廷符篆绘制:《醮典文检》,台北:逸群图书有限公司,1995年7月。

## 第四节 道教科仪经书举要

道教斋醮科仪的各种经书,主要收录在《正统道藏》的三洞经中,三洞中的“威仪类”即是历代斋醮科仪经书的汇集。洞真部威仪类收录各种灯仪、忏仪 30 种,洞玄部威仪类收录金篆、黄篆、罗天大篆、忏仪等 99 种,洞神部威仪类收录正一醮仪、忏仪等 26 种。这种在三洞的洞真、洞玄、洞神部集中收录科书的方法,反映了明代《正统道藏》编纂者的分类观点。此外,三洞之外的正一部亦收录《醮三洞真文五法正一盟威篆立成仪》、《传授三洞经戒法箓略说》、《上清灵宝大法》、《道门定制》、《道门科范大全集》、《道门通教必用集》等 28 种科书,太平部收录《洞玄灵宝道学科仪》1 种科书。《续道藏》中则收录《紫皇炼度玄科》、《灵宝施食法》、《天皇至道太清玉册》等 6 种科书。按照当代道教斋醮科仪研究的分类,洞玄部方法类的《灵宝玉鉴》、洞玄部赞颂类的《玉音法事》、《众仙赞颂灵章》等 8 种,洞玄部表奏类的《赤松子章历》、《广成集》等 5 种,收录法事所用音乐、词文、章文,实际亦可列入斋醮科仪经书之类。

### 一、《正统道藏》收录科仪经书举要

《正统道藏》、《道藏辑要》、《庄林续道藏》、《藏外道书》、《道书集成》收录的科仪经典,多达上千卷之巨,是各个时期斋醮科仪经本的集粹,这些科书的撰写凝聚着历代高道大德的智慧和心血。以下择要介绍部分斋醮科仪经书,以见斋醮科仪经书编撰之一斑。

《太上黄箓斋仪》五十八卷,《正统道藏》收录于洞玄部威仪类第 270—277 册。唐末杜光庭编纂。各卷首或题杜光庭集,或题杜光庭删。《太上黄箓斋仪》有三处著录编撰时间:卷五十四《镇坛真文玉诀》卷末著录“庚子年中元日集”;卷五十二《转经》末著录“大顺二年辛亥八月三日庚辰,成都玉局化闾省科教聊记云耳”;卷五十七《八天真文》著录“天复元年辛酉十月五日癸未,天姥峰羽衣杜光庭宾圣序”。庚子年是广明元年,即公元 880 年,大顺二年是 891 年,天复元年是 901 年,由此可知《太上黄箓斋仪》的编撰年代,也大致可知杜光庭编撰此科书前后经历了二十余年时间。

该经每卷各一题,凡五十八种斋仪,可分为四部分:卷一至卷九为一般黄箓斋第一、二、三日清旦、中分、落景三时行道仪;卷十至四十为各种专用斋之三时行道仪,用于太子降诞、特敕为臣下消灾、人臣为国消灾、安宅、忏禳疾病、三元行道、普度幽魂、迁拔、解考等;卷四十一至四十八为各种忏悔仪,诸如士庶消灾方忏、安宅行道忏、荷恩感瑞忏、人臣为国忏、解考忏等;卷四十九至五十八为斋醮所用各种杂仪,有言功拜表、散坛设醮拔苦济度忏、转经、赞导、投龙璧、礼灯、忏禳疾病方忏等仪,及镇坛真文玉诀、八天真文等。



该经为唐代各类黄箓斋仪之汇编,黄箓斋系道教常行斋法之一。《太上黄箓斋仪》卷五十七说:“黄箓斋拯救幽灵,迁拔飞爽,开度长夜,升济穷泉,固其大旨也。然祛灾致福,谢罪希恩,人天普修,家国兼利,功无不被矣。”<sup>①</sup>在道教斋醮科仪中,唯黄箓斋应用最为广泛,既可用于济度,又可用于祈禳,既适用于皇室,又适用于百姓,能满足社会各阶层人士的各种心理需要。杜光庭《太上黄箓斋仪》,是研究唐代黄箓科仪的重要经书。

《道门科范大全集》八十七卷,《正统道藏》收录在正一部第976-983册。该经或署“三洞经箓弟子仲励修(或编)”,或题“广成先生杜光庭删定”,间有不著题名者。而“三洞经箓弟子仲励”之生平不详,仲励所修《真武灵应大醮仪·说戒》,叙历代真武显灵之事迹,从唐武德三年(620)迄南宋高宗建炎(1127-1130)间止,据此则仲励似为南宋初人。《道门科范大全集》应是在唐代杜光庭编撰的基础上,经南宋仲励增补编修,明代最后总纂而成科仪大全。

《道门科范大全集》八十七卷,其中五十一卷著录为杜光庭删定,收录的科仪经本有:生日本命仪、忏禳疾病仪、消灾曜仪、灵宝太一祈雨醮仪、祈求雨雪道场仪、灵宝祈求雨雪道场三朝坐忏仪、文昌注禄拜章道场仪、解禳星运仪、南北二斗同坛延生醮仪、北斗延生清醮仪、北斗延生道场仪、上清升化仙度迁神道场仪、东岳济度拜章大醮仪、灵宝崇神大醮仪。杜光庭删定的科仪中,以礼斗科仪最具特色。著录为三洞经箓弟子仲励编修的科仪经本有:祈嗣拜章大醮仪、誓火禳灾说戒仪、誓火禳灾仪、安宅解犯仪、解禳星运仪、真武灵应大醮仪。其中卷六十九至卷七十四为道士修真谢罪仪,未著录编撰者。《道门科范大全集》收录唐宋斋仪较多,大体保存了唐宋多种斋仪的面貌。

《道门定制》十卷,《正统道藏》收录在正一部第973-975册。该经题录为“西蜀道士朴庵吕元素集成,朱陵真隐性斋胡湘龙编校”。吕元素,字朴庵,南宋孝宗、光宗、宁宗朝西蜀道士。校者胡湘龙,字性斋,号朱陵真隐。《道门定制》为斋醮仪范集,编首有淳熙戊申(1188)吕元素自序,谓古时斋醮只用符箓朱章,而表状、文移皆后世所增益,作者因见其繁简纷歧,使用失当,故“别为校定,使之适中”<sup>②</sup>。第六卷首有吕元素小序云:“《定制集》备于大缘而遗于众醮,奉道深信之士,以无善本考校为不满,嘱以后集补其遗,……爰加参考,与前集为全书。”<sup>③</sup>卷六至八有嘉泰辛酉(1201)吕元素题记,可见是书分前后二集,先有前集,即今本一至五卷,名《定制集》;嘉泰辛酉集成后集,以补前集之遗,合而为《道门定制》全书,后集即今第六至第十卷。

《道门定制》卷一至五,为斋醮所用各种章奏、表状、文牒、关疏之总论及文范,并有三皇内秘隐文、五方真文等符诰。卷六至八,为设坛、安宅、安坟、祭祀、诛邪、祈雨等各类斋醮仪。卷九至十,杂录斋醮所用各种神牌、牒文、榜文。全书采自六朝道书及唐张万福、杜光庭所制斋仪,并据当时道藏本加以校勘,附吕元素校语多条。《道门定制》卷六说:“广成先生曰:‘斋有二十七等,备在三洞经中,各有品题,标明所主。’”<sup>④</sup>《道门定制》说二十七等斋法各有所

① 《道藏》第9册第371页。

② 《道藏》第31册第653页。

③ 《道藏》第31册第712页。

④ 《道藏》第31册第712页。



主,即具备特定的祈禳济度之功能。《道门定制》卷六载有二十二种醮,即河图内篇三官辰曜解禳星运醮、河像素纪南北二司延生同醮、玄灵北斗七元延生醮、祈雨九龙醮、祈求雨雪醮、五帝安宅醮、紫庭北阴醮、河图代命断除复连水醮、消灾益算醮、正一传度醮、储福定命醮、更籍换按续命延生醮、东岳延生醮、北极真武醮、文昌祈禄醮、祈祥保嗣醮、六甲保胎醮、正一安坟醮、誓火禳灾醮、九幽拔罪醮、随愿往生醮、灵宝洞玄自然拔亡醮、道士升化迁度醮、上清修真谢罪醮。据此可知唐宋时期常行斋醮的科仪格式。

《道门定制》卷三载黄箓罗天大醮一千二百分圣位,将一千二百位神灵分为一百状,是传世道书中收录罗天大醮圣位最早者。

《无上黄箓大斋立成仪》五十七卷,南宋蒋叔舆编撰,《正统道藏》收录在洞玄部威仪类第278-290册。该经各卷原题编辑修撰人不一,如卷十六题陆修静撰、张万福补正、李景祁集定、留用光传授、蒋叔舆编次;卷十七、十八题李景祁集定、留用光授、蒋叔舆修;卷十九、二十题杜光庭集;卷二十一题杜光庭集、蒋叔舆修;其余诸卷,多题“三洞法师冲靖先生留用光传授,太上执法仙士蒋叔舆编”。说明蒋叔舆实为全书之编撰者,撰成于南宋宁宗庆元六年(1200)。该经卷十五《醮谢请献门》首列《圣祖位序说》称:“唐以李姓出于老子,故祖老子;本朝以赵姓出于黄帝,故祖黄帝。”《无上黄箓大斋立成仪》卷十一载有一首作为范文的青词云:“维大明国某年岁”;卷十二开经疏亦称,“大明国某布政使司”,可知今本《无上黄箓大斋立成仪》,乃是明代人补订增修之科本。

《无上黄箓大斋立成仪》卷一《仪范门》之《序斋》称:“今将十部妙经、三洞经科、灵宝玄范及留冲靖所传古斋,一宗轨仪行遣,参以所受法诀,考证编次,修为成书,合三十六卷,以上追张、杜二师之遗躅,仍以斋法修用一门总其纲领,订其疑误,各释经文之所从出,随事为之辨正,庶俾结斋之士得所遵承,据文便可施用。”<sup>①</sup>故知该经为张万福、杜光庭黄箓斋仪之传承。《无上黄箓大斋立成仪》乃黄箓斋法全书,集古今黄箓斋仪之大成。该经不仅详列各种斋醮科仪,包括设坛法式、法具、法服、行斋节次、启文奏疏、咒语符图、偈颂赞引等,而且编集自陆修静、张万福、杜光庭、李景祁以来之斋醮科仪,论考辨正甚为详细。其考证古法,辨析源流,乃诸斋仪中所罕见,保存不少古代斋仪已佚资料,是宋代最具影响的黄箓科仪经本。

《灵宝领教济度金书》三百二十一卷,《正统道藏》收录在洞玄部威仪类第208-263册。题录为“洞微高士开光救苦真人宁全真授,灵宝通玄弘教水南先生林灵真编”。该经简称《济度金书》,书前有目录一卷。该经卷一《灵宝领教济度金书·嗣教录》,为元大德六年(1302)林灵真门人林天任撰,为宁全真,林灵真的传记。据元林天任《灵宝领教济度金书·嗣教录》载:林灵真“乃退居琳宇,尽三洞领教诸科,及历代祖师所著内文秘典,准绳正一教法,撰辑为篇目,为《济度之书》一十卷,《符章奥旨》二卷”<sup>②</sup>。说明该书宋末元初仅十二卷,后经元明道士陆续增补,而成三百二十卷巨帙,该书前附目录一卷,共为三百二十一卷,实为《道藏》中卷帙最多之科书。该经为元明间道士陆续增补而成巨帙,如卷五十五、卷一百五十九、卷一百七

① 《道藏》第9册第378页。

② 《道藏》第7册第19页。



十五、卷三百一十四等所列奏启文牒款式中,皆有首称“大明国某州某县某乡某里人”者,即明人增修之证。

据《灵宝领教济度金书·嗣教录》,宁全真,林灵真相距百余年,二人并无直接的授受关系。该经题宁授林编者,是以东华派教法而一脉相承。宁全真上承陆修静所传三洞仪范,又得杨司命所传灵宝玄范四十九品及符文印诀,宁全真开创东华派,专以祈禳炼度为业,林灵真学道于虚一先生林公、东华先生薛公,“乃绍开东华之教,蔚为一代真师”。<sup>①</sup>

《灵宝领教济度金书》三百二十卷,“大而告天祝圣之文,小而田里禴禴之事,修斋奉醮,粲然毕备”<sup>②</sup>。该经集录设斋建醮、祈禳炼度所用之各种科仪,包括立坛法度、各种斋醮之节次仪范及所用表章款式、符书云篆、偈赞颂词等,并附有多种符书图像。该经分二十品集录斋醮科仪,该书第七品为科仪立成品,卷帙最为庞大,从卷十二至卷二百五十九,共计二百四十七卷。科仪立成品先列祈禳、开度通用的各种科仪格式,然后分七曜斋、资福斋、黄箓斋、青玄黄箓斋、青玄斋、明真斋、五炼生尸斋、星斋、度星斋、师友命过斋、自然斋、安宅斋、保命斋、北帝斋、资福斋、璇玑斋、传度斋、雷霆斋、十回斋、祈晴斋、禳蝗斋、净供、迁拔道场、血湖道场、消灾集福道场、玄灵经忏道场、传度道场、禳灾惑道场等,记载了各种斋法、道场的科仪格式。该经的五炼生尸血湖道场、水火炼度、分灯等科仪,都为宋代新出科法。

《灵宝领教济度金书》的炼度科仪,有卷二十五至二十六“开度通用”的炼度醮仪,卷八十“生神开度斋用”的炼度醮仪,卷八十一“生神开度斋用”的炼度仪,卷九十五“青玄黄箓斋用”的炼度醮仪,卷一百六“明真斋用”的炼度仪,卷一百十四“迁拔道场用”的太极心法祭炼仪,卷一百三十“度星斋用”的经法炼度仪,卷二百六十三至二百六十五炼度品等。《灵宝领教济度金书》收录三种分灯仪,分别是开度、祈禳、青玄黄箓救苦斋行用的仪式。该经所列科仪虽品类繁多,但以内炼存思为斋醮科仪之本。如卷三百二十说:“法师能破身中之狱,然后能破地下之狱”。若法师未能全己之阳,则不能补亡灵之阴而度其脱离幽冥。卷三百二十还说:“诸摄召全以运神为主,至于歌章吟偈,乃科仪耳。”<sup>③</sup>该经可谓宋元道教斋醮的百科全书。

《灵宝玉鉴》为宋元间灵宝派斋醮仪法之集成。《正统道藏》收入洞玄部方法类。经书无序跋,不著撰人。卷一文中提到萨真人(萨守坚)、路真官(路时中)、紫极田真君(田思真)等,皆两宋间道士,故成书当在南宋或以后。《灵宝玉鉴》计有道法释疑门,修斋节次门,灵幡宝盖门,申牒头连门,召役发遣门等。是一部集灵宝斋醮仪范、符箓咒法之科书。卷一《道法释疑门》通论各种斋醮仪法的理论,其余各卷按门分叙各项斋醮仪法,诸如修斋的程序与仪式,斋坛的建立与布置,幢幡的制作与设置,灯烛的燃放与安置,符箓的篆写与运用,章表的书写与上奏,以及召神遣将、追摄魂灵、沐浴施食、水火炼度、投龙进简等各种斋法。该经具有宋元斋法以道为体,以法为用,内炼与外法相结合的时代特征。

《赤松子章历》六卷,《正统道藏》收录在洞玄部表奏类第335-336册。该经为早期天师

① 《道藏》第7册第19页。

② 《道藏》第7册第19页。

③ 《道藏》第8册第819页。



道上章的科书,约编撰于南北朝时期。上章既是早期道教的救济手段,也是道教科仪的一种格式。《赤松子章历》卷一说太上于“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”。<sup>①</sup>所谓张陵传《天官章本》千有二百,就包括《赤松子章历》所载上章文书。

《赤松子章历》卷一列章信一百三十五种,章名一百三十四种,并列举所需要的信物。信物中有米、油、布、席、笔、墨、纸、香、钱、钁、绳、刀等,其品目、数量,因章而异,且分为天子、王公、庶人三等。上章须天门开,列有天门开闭日时、章辞疏列事项及章符吉凶日时等。上章之目的或为家国,或为己身,或为眷属,或为先亡,以祈福禳灾,保生度死。

《赤松子章历》卷二载书符式、书章法、封章法及断章法。所谓断章即积章若干通,或历时若干月,将章于净处火化。又有三元日、三会日、五德日、五腊日、四季日、六合日、天父日、天母日、天地闭塞日、六甲章符日等内容。还有上章时请官、存思、避忌、禁戒之规定等。

《赤松子章历》卷三至卷六收录章文共六十八篇,这个数目与千二百官章差之甚远,正如《赤松子章历》卷一所说:“尔后年代绵远,宝章缺失,今之所存,十得一二。”<sup>②</sup>现存章文包括早期道教济度仪式的诸多内容。有为家国的天旱章、止雨章等,有为己身的解咒诅章、却三灾章等。有为眷属的催生章,保婴童章等,有为先亡的酆都章、为先亡言功章等。陈国符《道藏源流考》认为,《赤松子章历》卷三至卷六所录章表,尚是三张古科。他同时指出《赤松子章历》已是残卷,并且经过后人的整理。根据《赤松子章历》的内容,证明五斗米道已具初步的斋醮科仪。

在《赤松子章历》收录的六十八种章文中,已可见人们生产生活中际遇的各种问题,都可以通过上章获得救济。在早期正一道的章文中,驱鬼治病是常见的主题。早期正一道的上章之法,就是向天神呈章祷告,请求天神官将驱鬼治病。其中还反映汉代社会疾病瘟疫流行,道教以上章的方式求乞救治。值得指出的是,《赤松子章历》体现出早期道教的济世度人思想,“济度”一词在章文中已经出现。《酆都章》称“太上有济度亡人之法”;<sup>③</sup>《开道路章》说“太上大道有解拔之科,济度亡魂之法”;<sup>④</sup>《上清言功章》称大道可以“济度天人”;<sup>⑤</sup>《三五言功章》称大道可以“济度一切”。<sup>⑥</sup>道教所谓济度就是济生度死,以大道来普济天下生民。由于上章可以广行济度,遂成为三张五斗米道主要的救济手段,在行用中制作出各类章文。

《广成集》十七卷,《正统道藏》收录在洞玄部表奏类第337-339册。该经由唐五代道士杜光庭撰,因杜光庭号广成先生而得名。该经《宋史·艺文志》著录为一百卷,《通志·艺文略》别集类有《杜光庭集》三十卷,今存十七卷,则缺佚已多。《文渊阁四库全书》所收《广成集》,仅有《道藏》本《广成集》的前十二卷。杜光庭在巴蜀期间,王公大臣、信徒道众多慕其声

① 《道藏》第11册第173页。

② 《道藏》第11册第173页。

③ 《赤松子章历》卷5,《道藏》第11册第214页。

④ 《赤松子章历》卷5,《道藏》第11册第215页。

⑤ 《赤松子章历》卷4,《道藏》第11册第209页。

⑥ 《赤松子章历》卷5,《道藏》第11册第212页。



名,请为斋醮仪式撰写文书,该经就是杜光庭所撰科仪文书的结集。

《广成集》卷一至卷三载表五十六通,其内容包括符瑞、恩赐、兴建、修斋、嗣位、慰丧等,如遇黄云、白鹊、嘉禾、战功、枯树再生、加官进位、死丧安葬、帝王疾愈等事,上表皇帝,歌颂谢慰。《广成集》卷四、卷五载斋词三十一通,有金篆、黄篆、明真、报恩、三元、受篆等斋词。《广成集》卷六至卷十七共载醮词一百八十六通。有北帝、南斗、九曜、周天、本命、安宅、三皇、八节、太一、还愿等醮词。从醮词内容可知唐代行用的醮仪有:北帝衙醮、三会醮、安宅醮、北斗醮、南斗醮、九曜醮、北帝醮、本命醮、本命周天醮、周天醮、后土醮、太白狼星醮、北斗太帝醮、火醮、五星醮、川主醮、周天地一醮、六甲醮、生日醮、罗天醮、三皇醮、还愿醮、川主九星醮、八节醮、还愿谢恩醮、解灾醮、土星醮、九宫天府醮、地网醮、灵符报恩醮、谢土地醮、祈雨醮、三元醮、九宫醮、甲子醮、庚申醮、黑符醮等。此外还有不少因事设醮的醮词,如告修青城山丈人观醮词、画五岳诸神醮词、蜀王仙都醮山词,由此可知唐末五代时期道教醮仪已比较丰富。《广成集》所见唐末五代蜀中举行的斋醮法会有祈晴、祈雨、消灾、解灾、安宅、谢土、报恩、还愿、生日、本命、修造、修堰、星斗、甲子、川主、后土等。

《广成集》中斋醮文书的内容,都是为帝王、大臣、信徒、道众选时择日,修斋设醮,上章陈词,启奏天曹诸真众圣,祈福禳灾,保生度死。《广成集》中所载表词,涉及唐末五代历史颇多。如《贺收陇州表》、《贺太阳当亏不亏表》、《贺诛刘知俊表》、《宣示解泰边睡谢恩表》、《皇帝修符瑞报恩斋词》、《中和周天醮词》等,可资史书参校。《广成集》有举行周天大醮、罗天大醮的词文,如《罗天醮太一词》说:“是敢按遵玄格,崇启坛场,修黄篆宝斋,备罗天大醮。”这有助于考证道教三坛大醮形成的时代,说明普天大醮、周天大醮、罗天大醮的科格至迟在唐末五代时已产生。《广成集》中有关三会日的醮词,反映唐末五代蜀中民间三会、三元建斋设醮的民俗信仰。《广成集》文体骈偶,词章典雅,为道书中之上乘。

## 二、《藏外道书》所收科仪经书举要

《上清灵宝济度大成金书》四十卷,该经撰成于明宣宗宣德七年(1432)。现上海图书馆、台北“国立中央”图书馆、美国普林斯顿大学葛思德东方图书馆,各藏有明宣德本《上清灵宝济度大成金书》一部。《藏外道书》第十六、十七册,收录上海图书馆藏本《上清灵宝济度大成金书》影印本。该经前附目录一卷,前有四十五代天师张懋丞、道录司左演法吴大节、诰授履和养素崇教高士周养真(周思得)前序三篇,后有北京神乐观提点杨震宗,门生大德观庙官顾惟谨同门生周士宁后序二篇。张懋丞前序署为“正一嗣教崇修至道葆素演法真人、领道教事、四十五代天师九阳子澹然”。该经由周思得门弟子书板,卷末有书板人署名,经文字体工整,格式统一,符合道经书写规范。

《上清灵宝济度大成金书》正文四十卷,其中八卷,即卷一、二十三、三十四至三十七、三十九、四十,题为“制授履和养素崇教高士周思得修集”,其余三十二卷题为:“嗣青玄府下教司命灵宝领教师林灵真撰集,制授履和养素崇教高士周思得重修”。卷十七至十九、卷三十九署为周思德,卷二十至二十三署为周思惠。《上清灵宝济度大成金书》的编撰,据顾惟



谨、周士宁《上清灵宝济度大成金书·赞》之序文称：“履和养素崇教高士周先生，集其所得水南林真人济度金书符篆，与夫卫国佑民、捍灾止患、济生度死不传之科，通为四十卷，题之曰《上清灵宝济度大成金书》。”该经始撰时间，是周思得宣德元年（1426）任北京大德观住持之后，周思得及其弟子前后历时七年，始撰成此巨帙科书。

《上清灵宝济度大成金书》的编撰体例是：每卷分门，门下分品，品下分细目。除分四十卷之外，又以十天干，分为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十集。每集据内容分为上下卷，或上中下卷，或前后卷，其中辛集分为上、下、前、后、左、右六卷，为分卷最多之集。该经共分二十门，八十七品。《上清灵宝济度大成金书》的编撰体例，取法于宋代科书《灵宝玉鉴》、《灵宝领教济度金书》、《上清灵宝大法》。《灵宝玉鉴》四十三卷，分为二十五门，《灵宝领教济度金书》三百二十卷，分为二十品，王契真《上清灵宝大法》六十六卷，分为二十七门，金允中《上清灵宝大法》四十四卷，分为五十五品。《上清灵宝济度大成金书》综合上述诸经之体例，以门统品，条分缕析，为道教科仪书中体例最完善者。四十五代天师张懋丞在《序》中赞曰：“予尝披阅诸品经科，未有若是其明且尽者也！”<sup>①</sup>

《广成仪制》290余卷，为全真道斋醮科书丛集。1911年成都二仙庵刊板，1913年重刊。今四川成都青羊宫内的“青羊宫印经院”，还保存清光绪《广成仪制》梨木经板。今《藏外道书》第十三、十四、十五册，收录二仙庵板《广成仪制》影印本。唐末五代科教宗师杜光庭号“广成先生”，此部丛集继广成先生之遗风而作，因题名为《广成仪制》。《广成仪制》计有二百七十五集，每集目录下题：“武阳云峰羽客陈仲远校辑”，偶有两本题“武阳云峰羽客陈复慧校辑”。

陈仲远为龙门派第十四代弟子，《广成仪制》为青城山道教流传科本。该丛集的正本可分三种：一种刻本为十行十九字白口四周双边，其中有一本卷末署为咸丰五年（1855），本丛集当初刻于是年。另一种为成都二仙庵重刻本，为八行十八字黑口四周双边。据经书中内题，时限为宣统元年（1909）至民国三年（1914）。还有一种系手抄本，所标时限为道光四年（1824）至宣统元年（1909）。手抄本部分较为杂乱，多数为《广成仪制》，间掺有《清微科仪》和北京白云观、鹤鸣山等地科书。以上三种经书版本，在时间上均处陈仲远之后，似为陈仲远校辑《广成仪制》之后，后来的道士重刻再续，并且加入一些抄本科书。该丛集缺乏总目，亦不作分类，各种科书年代不同、传本不一，但其编写格式大体一致。《广成仪制》中的许多科仪，是当今全真道斋醮仍在行用的科本，对于研究全真道斋醮科仪有重要文献价值。

## 第五节 中外学界关于斋醮科仪经典的研究

### 一、国外学者的斋醮科仪经典研究

对道教斋醮科仪及其经典的研究，历来为国际道教学界所重视。法国远东学院的施博尔

<sup>①</sup> 《藏外道书》第16册第1页。





(Kristofer Marinus Schipper)、约翰·拉格威(John Lagerwey),美国学者迈克尔·萨梭(Michael R. Saso)、康豹(paul? R. Katz),加拿大学者肯尼思·迪安(Kenneth Dean),日本学者大渊忍尔、丸山宏、山田利明、浅野春二、松元浩一,中国台湾学者刘枝万、丁煌、李丰楙,中国大陆学者陈耀庭、张泽洪、王承文、詹石窗、吕鹏志等,都从不同角度探讨道教斋醮科仪,其中多有涉及科仪经书的讨论者。其中,日本学者丸山宏的著作,是学界不可多得的有关斋醮科仪经书研究的专著。中国学者丁煌、陈耀庭、张泽洪、王承文、詹石窗的相关论文,则是对于道教科仪经书的专门讨论。

法国“道士”学者施博尔(Kristofer Marinus Schipper),中文名施舟人。在台湾地区八年考察研究期间,曾拜曾赐、陈翁二道长门下习科仪道典,曾、陈归真后随陈之子陈荣盛学习斋醮仪式。施博尔皈依道教,法名“鼎清”,亲身体道士生活达四年之久。他结识第六十三代天师张恩溥,1968年被张天师授予大师称号。1966年7月16日,应台湾省文献委员会的邀请以《台湾之道教文献——台湾省文献委员会第十九次学术座谈会记录》为题作讲演,(刊于《台湾文献》第17卷第3期,1966年。)后撰《台湾所见道经、科仪等旧抄本目录》,目录共开列有231种科仪抄本。1968年施博尔参加第一次国际道教研究会议,发表《道教的科仪传统》。1985年12月14日在香港“道教仪轨及音乐国际研讨会”上发表《步虚研究》(A Study of Buxu)。施博尔是西方学者中最重视道教仪式的研究者,所著《道教“分灯”科仪》(Le fen teng. Rituel Taoste),由法国远东学院1975年出版。该文指出18-19世纪的道教科仪经书,与宋代以来的灵宝斋法具有传承性。施博尔的代表作《道教的总体》(Le corps taoiste)1982年在巴黎出版,英文本1993年由美国加利福尼亚大学出版社出版。全书共分十部分,其中第五部分专门讨论科仪。

约翰·拉格威(John Lagerwey),中文名劳格文,美裔法籍汉学家,法国远东学院院士。1981年发表《〈无上秘要〉:6世纪的道教总汇》(Wu-shang pi-yao: Somme Taoiste du VI<sup>e</sup> siècle)。该法文版著作对《无上秘要》的内容做了详细分析,其中包括《无上秘要》所收科仪经书。1987年在美国纽约麦克米伦公司出版《中国社会和历史中的道教仪式》(Taoist Ritual in Chinese Society and History),为西方第一部有关道教科仪的通论性著作。全书分导论、道教仪式的源流、道教的基本仪式、科仪道教和中国社会、结论五部分。导论提出什么是道教仪式,道教仪式如何被应用于中国人的宇宙观,道教仪式和宇宙观在中国历史上是怎样具体化的三个问题。劳格文20世纪90年代长期在福建作民间道教的田野调查,注意搜集地方道教科仪经书。

肯尼思·迪安(Kenneth Dean),中文名丁荷生,现任加拿大迈克迪尔大学教授。1985年9月到福建做田野调查,撰写《闽南道教——一九八五年秋六星期田野旅行调查记录》,并在当年12月11-15日香港中文大学“道教仪轨及音乐国际研讨会”上宣读。他最初的论文为《1985年9月在漳州所见两场斋醮调查记录》,发表在法国远东学院京都分院院刊《远亚通讯》1986年第2号。他的《葬礼在福建》、《来自福建的抄本》又发表在《远亚通讯》1988年第4号。他的成名作《华南的道教科仪和民间崇拜》(Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast



China)1994年于美国普林斯顿大学出版社出版。这是西方学者的第一部关于福建道教历史与现状的专著,内容涉及福建的道教经书史料及道教科仪的研究。

美国学者康豹(paul. R. Katz)的《东隆宫迎王祭典中的和瘟仪式及其科仪本》,《民族学研究所资料汇编》第2期,台北中央研究院民族学研究所1990年刊行。该文涉及台湾道教和瘟仪式科仪本的研究。

日本学者大渊忍尔编《中国人的宗教仪式——佛教·道教·民间信仰》,东京福武书店1983年出版。该书收录台南正一派道士陈荣盛的科仪抄本,并附有陈荣盛道长对科仪的说明。还收录台湾南部灵宝派道士的功德仪式,包括入殓至头七,安葬起程,开通冥路科仪,无上金书拔度发表科仪,血湖科仪,功德文检等科仪经本。该书颇具史料价值,广为国际道教学者所引用。

日本学者丸山宏著《道教仪式文书的历史研究》,东京汲古书院2004年12月出版。该书第一部《六朝至唐宋天师道的仪式与仪式文书——上章仪式与章的研究》,第一至第三章主要以《赤松子章历》为资料,侧重研究了上章中的冢讼章、治病章、受箓章,对天师道的上章文书有深入探讨。该书第二部《现代台南道教的仪式与仪式文书——以文检为中心的历史研究》,其中第四章《台南道教的功德文检》,第五章《台南道教的奏职文检》,就该类道经的内容和特征有详细讨论。该书第三部《道门的道教的仪式学及其评说》,第一、二章侧重研究张万福、金允中的道教仪式学,并对金允中《上清灵宝大法》和王契真《上清灵宝大法》进行比较分析。第三章《台南道教和〈道藏秘要〉》,侧重探讨了《道藏秘要》的编撰时代,及其与道教仪式有关的内容。最后在全书结语的《结章》(二),对道教仪式文书研究的成果和意义进行概括总结。丸山宏为筑波大学大学院人文社会科学研究科教授,该书是国际道教学界专门探讨道教科仪经书有功力的著作。

日本学者浅野春二的《〈上清灵宝大法〉——展示灵宝派传统和革新的仪式经书》,主要探讨了金允中和王契真所编撰两种《上清灵宝大法》,《度人经》和灵宝法的传统,金允中《上清灵宝大法》对天台法的批判,道教灵宝法经书在宋代的盛行等问题。该文收录在增尾伸一郎、丸山宏编《道教经典解读》,大修馆书店2001年5月版。浅野春二在《道教的教团和仪式》第二部第3章撰写《仪式和供品——以〈无上黄箓大斋立成仪〉为中心》,以南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》为史料,具体探讨了道教斋醮所使用的供品及斋坛镇信。浅野春二著《台湾地区的道教仪式研究》,东京都笠间书院2005年11月出版,在研究台湾道教各种仪式及其源流中,亦涉及科仪经书的分析。

山田利明著《六朝道教仪式研究》,东京东方书店1999年出版,该书针对寇谦之、陆修静的科仪思想进行探讨,分析了以《灵宝经》为基础的斋仪思想。

## 二、中国学者的斋醮科仪经典研究

丁煌《“国立中央”图书馆藏明宣德八年刊本《〈上清灵宝济度大成金书四十卷〉初研——道藏失搜书系列研究之一》,载《“国立”成功大学历史学报》第十五号,1989年3月。



丁煌《“国立中央”图书馆藏明宣德本〈上清灵宝济度大成金书〉初研》，收入郑志明编《宗教与文化》，台北台湾学生书局，1990年12月出版。该文对台湾“国立中央”图书馆所藏宣德本《上清灵宝济度大成金书》进行了研究，内容涉及编撰者周思得生平的考证，该科书的版本源流及编撰情况，指出此巨帙科书在道教科仪史上的价值。

丁煌《〈正一大黄预修延寿经箓〉初研》，由丁煌总编辑《道教学探索》第八号、第九号连载。该文是对当代台湾道教所保存第六十三代张天师传授经箓《正一大黄预修延寿经箓》的系统研究，首次披露了授箓科仪中的繁缚手续。丁煌教授指出全宗经箓共有箓、图、经、文、牒、诰、神像、执照等243件，此经箓于1947年中元节，第六十三代天师张恩溥在上海传授许进林。不过至全宗经箓传授完毕，已是第六十三代天师到达台湾之后。此大宗经箓实物说明：龙虎山张天师统领三山符箓以后，正一道的授箓仪式愈趋复杂。丁煌教授在论文中指出：“考察许氏佩身箓中材料，可确知道教的授箓，并非一次同时将箓中所有对象，具交付给传授者，必须在繁细费时的仪式过程中，依科范程序，逐次交付箓中的相关对象。”许氏从1947年中元节开始授箓，全宗对象到张恩溥去台湾后才全部交付，前后历时数年。丁煌教授由此推测，在近代动荡的条件下，授箓仪必有旷缺从简的处理方式。

台湾“国立”中正大学周西波《杜光庭道教仪范之研究》，台北新文丰出版公司2003年3月出版。涉及杜光庭编撰科仪经书的研究。周西波《敦煌写本〈灵宝自然斋仪〉考论》，载《敦煌学》（台）第24辑，敦煌学会编，2003年6月。该文据P.3282、S.6841、P.2455及北大藏D171号四件敦煌写本《灵宝自然斋仪》，考定其内容，分析其结构，论述宿启仪式之建立与争议。

陈耀庭《照彻幽暗，破狱度人——论灯仪的形成及其社会思想内容》，载《道家文化研究》第5辑，1994年11月。该文指出：道教的分灯科仪经书，清代以来行用的是《金箓分灯卷帘科仪全集》，现收于《藏外道书》第十七册，是清光绪十五年（1889）的刻本。此科本先行分灯仪，后行卷廉仪，实际是两种科仪的合集。该文认为世界上许多宗教都有天堂地狱之说，而道教的高明之处在于，造作出内蕴丰富的灯仪，要从根本上击破地狱，拔度幽魂出狱，这是其它宗教不可企及的。

陈耀庭《四种未见著录的道教典籍——日本国东京大学东洋文化研究所图书馆藏书》，载《中国道教》2000年第1期。该文介绍了东京大学东洋文化研究所所藏四种未见著录的道教经书，其中属于科仪经书的《灵宝施食济度金书》一卷，为清刻本。陈耀庭对该经书的版本、作者进行考证，指出《灵宝施食济度金书》是施食仪式的科书。关于“施食”仪式，尽管南宋和明代的一些科仪总集多有记载，但单一的“施食”科书似未见到。明代万历《续道藏》收录《灵宝施食法》一卷，《广成仪制》中亦收有《铁罐斛食全集》、《青玄济炼铁罐施食全集》，传统上称其为全真派科仪书，与此本自称“灵宝”当属不同的系统。《灵宝施食济度金书》是道教施食仪式中较为完整的科书，在道教科仪研究中具有重要的价值。

陈耀庭著《道教礼仪》，北京宗教文化出版社2003年12月出版，其中亦涉及道教斋醮科仪及经书的研究。1985年12月11日至15日，在香港中文大学举行的“道教仪轨及音乐国



际研讨会”上,陈耀庭发表《上海道教斋醮及其“进表”科仪概述》。1986年4月11日至13日,美国夏威夷大学宗教系举行“全真道教斋醮仪式国际讨论会”,陈耀庭发表《论“先天斛食济炼幽科仪”的历史发展及其社会思想内容》,此文后刊载于《世界宗教研究》1987年第1期。此外,在“道教仪轨及音乐国际研讨会”上,徐佩明亦发表《新界的道教科仪经文》。

张泽洪著《道教斋醮符咒仪式》,成都巴蜀书社1999年4月出版,《道教斋醮科仪研究》,成都巴蜀书社1999年9月出版,《道教神仙信仰与祭祀仪式》,台北文津出版社2003年1月出版。三种书中都涉及斋醮科仪经书编撰史的讨论。张泽洪《周思得与〈上清灵宝济度大成金书〉》,载《中国道教》1998年第1期。该文对周思得其人及《上清灵宝济度大成金书》的编撰,在丁煌教授考察基础上进一步论述,考察了《上清灵宝济度大成金书》与《灵宝领教济度金书》的传承关系,指出《上清灵宝济度大成金书》是集前代之大成的科书。张泽洪《早期正一道的上章济度思想》,载《宗教学研究》2000年第2期。该文通过对早期正一道上章与三官手书的探讨,认为五斗米道的三官手书就是上章的文书。并从道教斋醮科仪思想的角度,对正一章文的济度思想进行分析,指出斋醮济度思想源于正一道的上章。

王承文《敦煌本古灵宝经两部佚经考证》,载《敦煌研究》2003年第1期。该文指出:敦煌本陆修静《灵宝经目》所著录的东晋末年一批古灵宝经中,《洞玄灵宝三元威仪自然真经》和《灵宝威仪经诀上》是两部对中古道教科仪产生了重大影响的道经。《三元威仪自然真经》除少部分内容收录在《正统道藏》外,其余大部分已经散佚。《灵宝威仪经诀上》则完全散佚,然而敦煌文书和南北朝至唐宋道书则保存了这两部经典的大量佚文。该文考察了两部经典的主要内容及其在历史上的流传,并指出学术界往往把唐宋道书对《三元威仪自然真经》的征引误作唐宋材料来使用。南朝刘宋陆修静所撰《太上洞玄灵宝授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚祝愿仪》大量征引了该经。南北朝至唐宋相当多的科仪经书,大篇幅地征引这部古灵宝经,说明这部经在近千年的道教科仪发展史中很有影响。

詹石窗《宁全真科仪著述与医学养生》,《宗教学研究》1999年第2期。该文通过南宋宁全真所述《上清灵宝大法》的考析,说明道教科仪中包含着一些医学养生的义理。指出该经内的咒语诗词尽管映射着宗教神秘主义的内容,但从所创造的境界看,却有一定的精神治疗的功能,这值得今人加以总结。

吕鹏志《天师道授箓科仪——敦煌写本S203考论》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第77本第1分,2006年。该文研究的敦煌文书S.0203号《度仙灵录仪等》,大渊忍尔将其归入“失题类道经·正一经系”,论文对此经所见的天师道的授箓科仪进行了讨论。最后应该提到的是朱越利著《道经总论》,书中亦涉及科仪类道经的探讨。

#### 阅读书目:

1. 卿希泰主编:《中国道教史》第二卷,成都:四川人民出版社,1992年。
2. 朱越利主编:《道藏说略》,北京:北京燕山出版社,2009年。
3. 丁煌:《台北藏明宣德本〈上清灵宝济度大成金书〉初研》,丁煌著:《汉唐道教论集》,



北京：中华书局，2009年。



### 思考题

1. 陆修静对道教斋醮科仪的贡献？
2. 杜光庭对道教斋醮科仪的贡献？
3. 宋代道教科仪经书编撰有何特点？
4. 20世纪以来科仪经书编撰有何成就？
5. 如何评价道教斋醮的科教三师？



## 第三章 道教斋醮的历史考察

**学习目的:**了解道教斋醮历史的主要线索。道教斋醮曾是封建国家祭祀活动的主流,是道教发展史的重要内容之一,大规模的斋醮法事彰显出道教仪式的文化内涵和社会功能。

**内容大要:**唐宋元明是道教兴盛发展时期,也是历史上道教从事国家斋醮最辉煌的时期。唐代道教斋醮进入国家祀典,成为唐王朝国家礼仪的组成部分。唐代道教的斋醮仪式,是涉道诗诵咏的主要内容。宋代是道教斋醮的历史转换期,道教斋醮已形成三等九级坛法的仪格,斋醮活动与民间习俗结合更为紧密。金元全真道兴起后的全真道斋醮,是全真道历史上的重要一页,全真宗师为国家从事的斋醮活动,扩大了全真道的社会影响。明代龙虎山张天师的斋醮,是正一道斋醮最兴盛的时期,创造出道教历史上人数最多,时间最长的范例。唐宋元明时期道教斋醮盛极一时的状况,反映道教斋醮在封建国家政治生活中的影响。

### 第一节 唐代道教斋醮

#### 一、唐代的国家斋醮活动

李唐建国之初,尊道教教主老子为李氏皇帝远祖,道教成为国教。随着唐代道教的兴盛发展,道教斋醮活动亦日趋盛行。唐代帝王崇信斋醮祈福禳灾的功效,为求自身的福寿和国家的太平,对斋醮活动颇为重视。唐太宗即位之初,即敕命著名道士李含光建茅山坛宇,为国斋醮。贞观九年(626),唐太宗敕文遣太史令薛稷、校书郎张道本、太子左内率长史桓法嗣等赴茅山,“送香油镇彩,金龙玉璧于观所,为国祈恩”。<sup>①</sup>贞观年间,唐太宗多次派中使赴茅山坛场,巡视斋醮,赏赐茅山修斋道士。唐代茅山上清宗坛为国醮祭,名扬天下。著名文士徐鉉就称赞茅山华阳洞天,金陵福地,“坛馆之盛,荐享之殷,修奉之严,樵牧之禁,冠于天下”。<sup>②</sup>

武则天执政时期,多次敕命道士举行金箓斋会和投龙简仪式,为武周政权拜天谢过,镇安社稷。大周天授二年(691),武则天以大周革命,敕命金台观主马元贞往五岳四渎投龙,为武周政权作功德。马元贞等在东岳泰山举行章醮投龙,作功德十二昼夜。大周天授三年,马元贞再奉敕往五岳四渎投龙。据《筠清馆金石记》,马元贞投龙设醮,在山东太安、曲阜,河南登

<sup>①</sup> 江昊:《唐国师升真先生王法主真人立观碑》,《全唐文》卷九百二十三,《全唐文》,北京:中华书局,1983年,第10册第9619页。下同。

<sup>②</sup> 徐鉉:《复三茅禁山记》,《全唐文》卷八百八十二,《全唐文》第9册第9220页。



封、济源,都曾勒石题名,传诸后世。大周圣历元年(698),大弘道观主桓道彦,奉敕于东岳设金篆宝斋河图大醮七昼夜,两度投龙,仪式有加。大周长安元年(701),金台观主赵敬,奉敕于泰山岱岳观灵坛修金篆宝斋三昼夜,又设五岳一百二十盘醮礼,奉金龙玉璧投山。大周长安四年(704),大弘道观威仪师邢虚应等,奉敕于东岳岱岳观建金篆大斋四十九天,行道设醮,奏表投龙荐璧。现存河南博物馆的投龙金简,于1982年发现于嵩山峻极峰,是武则天命道士胡昭投于嵩山,内容是乞三官九府除武曌罪名。

唐玄宗尊崇道教,亲受茅山上清法篆,隶籍道门,对斋醮仪式犹感兴趣,竭力提倡斋醮法事。《旧唐书·礼仪志四》称:

玄宗御极多年,尚长生轻举之术。于大同殿立真仙之像,每中夜夙兴,焚香顶礼。天下名山,令道士、中官合炼醮祭,相继于路。投龙奠玉,造精舍,采药饵,真诀仙踪,滋于岁月。<sup>①</sup>

开元天宝年间,投龙奠玉,丝毫不逊则天武后。当时茅山华阳洞、天台山玉京洞、王屋山玉阳洞、青城山天师洞、南岳朱陵洞、武夷山升真洞等名山洞府,醮祭投龙,岁岁不绝。《南岳总胜集》载衡山招仙观朱陵洞:

下有投龙潭,国家修醮毕,投金龙于此,石罅微开,闻天乐之声。放蕲扬有《水廉洞诗》,中一联云:“开元投金龙,水底闻天钧。”<sup>②</sup>

《唐神武皇帝遣使诣华盖山华林山投简》称:

大唐开元神武皇帝李隆基,命是乙酉八月降诞。夙好道真,愿蒙神仙长生之法,位忝君临,不获朝拜。谨令高士孙智良贵信简,投刺浮丘石室,以为金龙驿传。<sup>③</sup>

唐代道教斋醮中的投龙仪式,是在举行金篆、黄篆斋会时,设一千二百星位的罗天大醮,斋后举行投龙仪式以告谢天地,投龙地点多在道教的洞天福地。杜光庭《天坛王屋山圣迹序》说:

国家保安宗社,金篆籍文,设罗天之醮,投金龙玉简于天下名山洞府。<sup>④</sup>

道教的投龙仪式源于天、地、水三官信仰,刘宋时已初步形成投龙祭祀仪式。至唐代,祭天、祭地、祭水的投龙仪式,已成为国家斋醮祭祀大典。唐代京城长安和东都洛阳,是道教斋醮活动最盛之地。唐代长安有道观四十二座,洛阳有道观十二座,唐政府设崇玄署,“掌京都诸观之名数,道士之帐籍,与其斋醮之事”。<sup>⑤</sup> 开元十年(722),唐玄宗诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所,每年依道法斋醮,天宝初更改庙名,长安为太清宫,洛阳为太微宫,诸州为紫极宫。长安太清宫设御斋院和公卿斋院,成为国家斋醮的重要法坛。唐代崇祀九宫贵神,九宫

① [后晋]刘昫等撰:《旧唐书》,北京:中华书局,1975年,第3册第934页。

② 《道藏》第11册第116页。

③ 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷一,《道藏》第18册第47页。

④ 《全唐文》卷九百三十一,《全唐文》第10册第9703页。

⑤ 《唐六典》卷十六,〔唐〕李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》第467页。



为太乙所居之宫,司九州水旱灾福,太清宫即设九宫贵神坛。李德裕《论九宫贵神坛状》说:

九宫贵神,实司水旱,功佐上帝,德庇下民。翼嘉谷岁登,灾害不作,每至四时初节,令中书门下摄祭者,准礼。九宫次昊天上帝,坛在太清宫太庙,上用牲牢币璧,类于天地神祇。天宝三载十二月,元(玄)宗亲祀。乾元元年正月,肃宗亲祀。<sup>①</sup>

李德裕还撰《论九宫贵神合是大祠状》,说九宫贵神上佐天极,下辅人极,辅相神道,实为国之大祠。

太清宫供奉李氏皇帝远祖老子,被尊为大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。在唐人诗文中,还可见太清宫举行斋醮的记载。唐代诗人张仲素《上元日听太清宫步虚》诗曰:

仙客开金策,元辰会玉京。  
灵歌宾紫府,雅韵出层城。  
磬杂音徐彻,风飘响更清。  
纤余空外尽,断续听中生。  
舞鹤纷将集,流云住未行。  
谁知九陌上,尘俗仰遗声。<sup>②</sup>

唐元和进士封敖撰有《太清宫祈雪青词》、《祈雨青词》,祈求大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝,降雨雪以福佑群生。白居易任翰林学士时,曾代唐宪宗撰《季冬荐献太清宫词文》,亦是太清宫斋醮的青词。

唐代皇帝诞辰、忌日及诸节日,要专门举行斋醮法事,敬修功德,为皇帝祈祷。封敖撰《宪宗忌日玉晨观叹道文》、《立春日玉晨观叹道文》、《庆阳节玉晨观叹道文》,即为皇帝斋醮祈祷而作。《立春日玉晨观叹道文》说:

女道士等奉为皇帝稽首斋戒,焚香庄严。伏以冥鉴照临,神功保卫,精诚上感,至道潜通,高明广被于无穷,福佑庶垂于有感。南山比寿,将圣祚而齐隆;东海量恩,与天波而长润。旁沾动植,溥救幽阴,咸保义宁,永绥多福。<sup>③</sup>

玉晨观在长安大明宫,传世之唐大和三年(829)刻石《唐大明宫玉晨观故上清大洞三景弟子东岳青帝真人田法师玄室铭并序》,即可为证。

## 二、唐诗中所见的道教科仪

唐诗中有大量道教题材的作品,被称为涉道诗。唐代道教的斋醮仪式,是涉道诗诵咏的主要内容。唐代斋醮中的各种科仪内容,在唐诗中几乎都有描写。兹举例如下:

投龙仪式 刘禹锡《和令狐相公送赵长盈炼师与中贵人同拜岳及天台投龙毕却赴京》诗

① 《全唐文》卷七百六,《全唐文》第7册第7248页。

② 《全唐诗》卷三百六十七,《全唐诗》,北京:中华书局,1979年,第11册第4135页。下同。

③ 《全唐文》卷七百二十八,《全唐文》第8册第7507页。





曰：“白鹤迎来天乐动，金龙掷下海神惊。”<sup>①</sup>皮日休《投龙潭》诗曰：“时有慕道者，作彼投龙术。端严持碧简，斋戒挥紫笔。”<sup>②</sup>

**三元斋会** 李郢《紫极宫上元斋呈诸道流》诗曰：“碧简朝天章奏频，清宫仿佛降灵真。五龙金角向星斗，三洞玉音愁鬼神。”<sup>③</sup>严维《中元日鲍端公宅遇吴天师联句》诗曰：“道流为柱史，教戒下真仙。共契中元会，初修内景篇。”<sup>④</sup>于鹄《宿西山修下元斋咏》诗曰：“林下听法人，起座枯叶声。启奏修律仪，天曙山鸟鸣。”<sup>⑤</sup>

**朝真拜斗** 杨炯《和辅先入昊天观星瞻》诗曰：“上真朝北斗，元始咏南风。”<sup>⑥</sup>顾况《步虚词》诗曰：“迴步游三洞，清心礼七真。飞符超羽翼，焚火醮星辰。”<sup>⑦</sup>

**步虚** 方干《夜听步虚》诗曰：“寂寂永宫里，天师朝礼声。步虚闻一曲，浑欲到三清。”<sup>⑧</sup>

**禹步** 王昌龄《武陵开元观黄炼师院》诗曰：“松间白发黄尊师，童子烧香禹步时。”<sup>⑨</sup>

**上章** 卢拱《中元日观法事》诗曰：“四孟逢秋序，三元得气中。云迎碧落步，章奏玉皇宫。”<sup>⑩</sup>

这些描写唐代斋醮的历史诗篇，从一个侧面反映出唐代斋醮的兴盛。

唐代道教作为国家宗教，其斋醮法事为皇室所看重，正式登上国家祭祀的大雅之堂。唐玄宗御敕编撰的《唐六典》，将道教斋醮列为国家祀典，《唐六典》卷四载：

斋有七名。其一曰金箓大斋，调和阴阳，消灾伏害，为帝王国主延祚降福。其二曰黄箓斋，并为一切拔度先祖。其三曰明真斋，学者自斋，斋先缘。其四曰三元斋，正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下元，皆法身自忤愆罪焉。其五曰八节斋，修生求仙之法。其六曰涂炭斋，通济一切急难。其七曰自然斋，普为一切祈福。<sup>⑪</sup>

唐代皇室最重视金箓斋，据《唐六典》记载，凡三元日和皇帝誕生日，要例行举行金箓大斋。天宝二年(743)下元日(十月十五日)，庆唐观道士举行金箓斋，《庆唐观金箓斋颂》记此祭祀场面说：

每至是日，展法于斯，修金箓斋，启玉皇印，道家之宝，王者之仪，靡盛于此矣……仙侣颂次，羽人步虚，朝拜九天，醮祠五老。想钩陈则黄云来覆，存太一则白鹤

① 《全唐诗》卷三百六十，《全唐诗》第11册第4068页。

② 《全唐诗》卷六百一十，《全唐诗》第18册第7039页。

③ 《全唐诗》卷五百九十，《全唐诗》第18册第6851页。

④ 《全唐诗》卷七百八十九，《全唐诗》第22册第8888页。

⑤ 《全唐诗》卷三百一十，《全唐诗》第10册第3508页。

⑥ 《全唐诗》卷五十，《全唐诗》第2册第617页。

⑦ 《全唐诗》卷二百六十六，《全唐诗》第8册第2951页。

⑧ 《全唐诗》卷六百四十九，《全唐诗》第19册第7458页。

⑨ 《全唐诗》卷一百四十三，《全唐诗》第4册第1451页。

⑩ 《全唐诗》卷四百六十三，《全唐诗》第14册第5268页。

⑪ [唐]李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》第125页。



来翔。其余侍香金童,传言玉女,缥缈仙境,徘徊元空,求之希微,宛如契合耳。<sup>①</sup>

庆唐观在晋州浮山县羊角山,是唐王室的家庙,在庆唐观举行金箓斋会,目的是为皇帝延祚降福。

要特别提到的是,唐代实行道举制度,道举的考试科目反映出对斋醮的重视。道士经法科试义十道,讲论科试经论,文章应制科试诗,表白科试声喉,声赞科试步虚三启,焚修科试斋醮仪。在斋醮仪式中,道士要念颂祝咒,以声音洪亮为佳,故表白、声赞、焚修三科都与斋醮有关,此亦见唐代斋醮之重。

## 第二节 宋代道教斋醮的历史转换

宋代是道教斋醮科仪史上的转换期。道教斋醮在经历盛唐国家祭祀的高潮之后,在唐末五代战乱分裂时徘徊于低迷状态,至宋代又出现历史上前所未有的兴盛局面。道教科仪经过魏晋南北朝高道的修订,已改变早期民间道教的祭祀特质,具有正统道教为国家祭祀服务的功能。宋代道教在继续保持国家宗教祭祀职能的同时,道教转而对民间信仰进行理论改造,一批有影响的民间俗神被吸纳入道教神系。在南宋道教复兴的时代背景下,编撰斋醮科仪经典的宗师辈出,形成诸家并起,各持一说的局面。

### 一、宋代国家斋醮的新趋势

经历五代变乱而建立的北宋王朝,在尊崇道教方面沿袭唐代而有过之无不及。宋初终南山道士张守真以降神言人祸福而闻名,宋开宝九年(976)张守真被召进京,在建隆观设黄箓醮降神。张守真在斋醮坛场制造“晋王有仁心”的降言,<sup>②</sup>太祖赵匡胤禅位给晋王赵光义。宋太宗以皇弟即位的非常经历,使他对道教斋醮降神无比崇信。宋太宗即位后首要的神祀活动,就是命张守真在皇宫琼林院建延祚保生坛,设周天大醮为国祈福。宋太宗又敕命在终南山选址,为张守真兴建上清太平宫。太平兴国六年(981)赐张守真崇玄大师号,翌年正月张守真在上清太平宫设普天大醮为国祈祷,从此上清太平宫成为国家斋醮的坛场。<sup>③</sup>在《翊圣保德真君传》的神授科仪说中,张守真被奉为科仪坛法的传承者。

宋朝皇室崇祀太一神达到极致,为此在东京兴建宏大的太一宫。太一本来是先秦自然崇拜的星辰,国家祭祀太一神始于汉武帝时,唐天宝初兼祀八宫,称之为九宫贵神,太清宫特设立九宫贵神坛。宋代更形成十神太一的信仰,十种太一神皆被视为天之尊神。宋代《太一经》对太一信仰作了宗教神学的解释,《太一经》宣称太岁有阳九之灾,太一有百六之厄,而五

① 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,北京:文物出版社,1988年,第138页。下同。

② 《续资治通鉴长编》卷十七,[宋]李焘:《续资治通鉴长编》,北京:中华书局,1986年,第3册第378页。

③ [宋]张涛:《圣宋崇玄大法师行状碑》,《全宋文》卷一百六十九,《全宋文》,成都:巴蜀书社,1989年,第4册第791-794页。



福太一所临分野则有福,可以保佑无兵疫水旱之灾。按照太一四十五年一徙的星相理论,宋朝随太一所在筑宫迎祠,宋太宗太平兴国年间在京师东南苏村建东太一宫,宋仁宗天圣年间在东京西南八角镇建西太一宫,宋神宗熙宁年间在东京之南建中太一宫。<sup>①</sup> 宋朝尤重太一之祠,宋太宗以下诸帝都曾亲祀太一宫,宋人文集中不乏祭祀太一宫的词文。

宋朝崇信道教,不仅宫观赐名,神仙封号,还形成道教神仙节日。宋真宗大中祥符年间,屡次出现所谓天书下降的祥瑞,由此产生了降圣、天庆、天祺、天贶诸节日。在宋朝这些特定的道教节日期间,东京的宫观举行七天斋醮法会。如六月六日天书降泰山设立的天贶节,宋真宗令天下诸州逢此节期设醮庆贺,直至明清时期民间逢六月六日例要建醮禳谢,宋代的道教节日此时已衍化为民俗节日,影响所及甚至远达少数民族地区。大中祥符五年(1012),宋真宗以神人托梦的道教神学手法,宣称玉帝命赵玄朗下降主赵氏之族,遂尊赵玄朗为九天司命保生天尊,成为宋代斋醮法坛颇受崇祀的道教尊神。宋真宗还命王钦若检阅《道藏》,查得赵氏神仙四十人事迹,在新建的景灵宫庑图画其形象。李唐王朝尊老子为始祖,有老君于羊角山示现点化的传说,<sup>②</sup>尽管唐宋皇室攀附道教神仙的手法不同,但以神道设教的主旨则完全一致。

宋真宗时期的崇道之风已渐近高潮,当时国家斋醮一年中竟多达四十九次,由此朝野大臣纷纷呼吁裁减斋醮次数。大中祥符九年(1016),河西节度使石普上书请罢斋醮,言可节省缗钱七十余万以贍国用,却被宋真宗免官流放于贺州。宋仁宗天圣元年(1023),因群臣多劝谏斋醮靡费甚重,宋仁宗才诏命礼仪院裁定,最后将国家斋醮次数减损为二十次,大醮规模由二千四百分减损为一千二百分。唐宋道教为国家举行金箓大斋、黄箓大斋,按照科仪程序要赴名山洞府举行投龙简仪式,这是斋醮仪式最后与天地告盟的仪格。宋代不乏反映投龙简仪式的诗文,孙何《桐柏观》诗曰:

玉坛三级接秋空,此是仙家第几重?

羽客有时来驾鹤,玉人无岁不投龙。<sup>③</sup>

与国家斋醮次数的裁减相对应,国家投龙的地点也予以裁减,宋范镇《东斋记事》卷一载道篆院保留投龙的二十处名山洞府,即河南府平阳洞、台州赤城山玉京洞、江宁府华阳洞、舒州灊山司真洞、杭州大涤洞、鼎州桃园洞、常州张公洞、南康军庐山咏真洞、建州武夷山升真洞、漳州南岳朱陵洞、江州马当山上水府、太平州中水府、润州金山下水府、杭州钱塘江水府、河南济渎北海水府、凤翔府圣湫仙游潭、河中府百丈泓龙潭、杭州天目山龙潭、华州车箱潭。<sup>④</sup>但裁减的投龙名山洞府,有的不久又恢复,因此国家斋醮靡费太多的状况并无改变。宋祁在宝元二年(1039)十一月上疏,指出宋代时弊有二冗三费,其中斋醮是造成国家财政之一大耗

① 《容斋随笔》卷七,[宋]洪迈撰:《容斋随笔》,上海:上海古籍出版社,1978年,第499页。

② [唐]封演:《封氏闻见记》卷一,《文渊阁四库全书》第862册第421页。《混元圣纪》、《犹龙传》、《龙角山记》等道经亦有记载。

③ 《全宋诗》卷三十八,《全宋诗》,北京:北京大学出版社,1991年,第2册第979页。

④ [宋]范镇撰:《东斋记事》,北京:中华书局,1980年第4-5页。



费,“道场斋醮,无日不有,皆以祝帝寿、祈民福为名;宜取其一二不可罢者,使略依本教以奉熏修,则一费节矣”。<sup>①</sup>但宋徽宗时斋醮之风更甚,这位道君皇帝竟下令改佛教寺院为道教宫观,改僧人为德士,尼姑为女德,可谓是史无前例的崇道抑佛举措。

宋代皇室以文治国,尤重国家祭祀的礼仪,在沿用传统儒家礼仪祭典的同时,吸收道教斋醮科仪用于郊祀大礼。宋神宗时命宋敏求负责制定国家祭祀仪礼,其中的《祈禳》仪礼共四十卷,内分《祀赛式》、《斋醮式》、《金箓仪》,主要由道教斋醮科仪构成。宋孟元老《东京梦华录》卷十记国家行郊祭大礼,祭坛上“有登歌道士十余人,列钟磬二架,余歌色及琴瑟之类”。<sup>②</sup>《宋史·礼志七》载:

宋徽宗崇尚道教,制郊祀大礼,以方士百人执威仪前引,分列两序,立于坛下。<sup>③</sup>

这里所谓方士就是道士,威仪指道教斋醮的幡幢。宋祁曾撰写南郊道场青词十余首,就是郊祭大礼的斋醮祀神词文。南宋王朝的郊祀大礼仍然沿袭北宋传统,南宋周密《武林旧事》卷一载:南宋临安的郊祀大礼后行恭谢礼,皇帝“将至太乙宫,道士率从执威仪于万寿观前,入围子内迎驾起居做法事,前导入太乙宫门降辇,候班齐,诣灵修殿参神”。<sup>④</sup>南宋吴自牧《梦粱录》卷一载:正月十七日皇帝至景灵宫行春孟朔飨礼,在景灵宫道教神殿前,有“崇裡馆道士二十四员在殿墀下叙立,举玉音法事”。<sup>⑤</sup>道教斋醮坛场严整的威仪,虚无缥缈的仙风道乐,为国家郊祀大礼增添了神秘气氛。

宋代东京的学士院承袭唐代翰林院礼制,有为国家斋醮撰写青词的职责,宋代学士院正厅称为“玉堂”,学士中不乏深具道学修养者。学士院文士们撰写的供奉青词,一时间在社会上广为流传,以至青词成为宋代文士创作的常见文体。文人青词的大量传写始于宋代,宋代文士的文集中不乏青词作品,如苏轼撰青词十七首,王安石撰青词二十六首,欧阳修撰青词四十五首,夏竦撰青词二十七首,王珪撰青词一百四十一首,胡宿撰青词一百二十五首、张孝祥撰青词十三首,洪适撰青词四十二首、周必大撰青词九十首。宋代文士的青词创作水平为后世所叹服,明沈德符《万历野获编》卷十评价宋人青词说:“其组织之功,引用之巧,令人击节起舞。”<sup>⑥</sup>文士青词丰富的祭祀主题内容,从一侧面反映出宋代国家斋醮道场的兴盛。明朱国祯《涌幢小品》卷二十九说宋世尤重科醮,“朝廷以至闾巷,所在盛行”。<sup>⑦</sup>

在中国道教斋醮科仪史上,唐宋元明历代皇帝皆崇信斋醮,但唯有宋代的太宗、真宗、徽宗,热衷于为皇室的金箓斋撰写词文,宋徽宗就曾亲制《玉虚乐章》,施行于国家斋醮的法坛。《正统道藏》收录的《金箓斋三洞赞咏仪》三卷,卷上是宋太宗撰写的步虚词、白鹤赞、太清乐共四十首,卷中是宋真宗撰写的步虚词、玉清乐、太清乐、白鹤赞、散花词共六十首,卷下是宋

① 《续资治通鉴》卷四十二,[清]毕沅:《续资治通鉴》,北京:中华书局,1957年,第3册第989页。

② [宋]孟元老撰,邓之诚注:《东京梦华录》,北京:中华书局,1982年,第243页。

③ [元]脱脱等撰:《宋史》,北京:中华书局,1985年,第8册第2543页。

④ 《文渊阁四库全书》第590册第181页。

⑤ [宋]吴自牧撰:《梦粱录》,杭州:浙江人民出版社,1984年,第4页。下同。

⑥ [明]沈德符撰:《万历野获编》,北京:中华书局,1959年,第270页。下同。

⑦ [明]朱国祯撰:《涌幢小品》,北京:中华书局,1959年,第694页。下同。



徽宗撰写的玉清乐、上清乐、太清乐、步虚词、散花词、白鹤词共六十首。陆游《家事旧闻》卷下记宋徽宗重视道教科仪，“每斋醮，上必亲札辞表”。<sup>①</sup>《正统道藏》还收录《宋真宗御制玉京集》六卷，是斋醮仪式中上玉皇、圣祖天尊大帝、三清、太祖、太宗等的表文和告谢词，共有一百五十七道，宋真宗撰写的斋醮敬神乐章，在玉清昭应宫、景灵宫等醮坛使用。皇帝御笔撰写斋醮词文，这在中国古代的帝王中，唯崇尚文治的赵宋皇帝最具雅兴。

## 二、宋代斋醮科仪的创新与民间俗神的吸纳

从刘宋陆修静编撰科仪直至清代，道教的科仪经典几乎历代都有撰修，但宋朝可谓是科仪编撰史上的重要时期。为使道教斋醮科仪适应国家祭祀的需要，宋代肇开由国家专门编撰科仪经典的先例。宋真宗时王钦若组织东京道士编定科仪，王钦若在奉敕撰写的《翊圣保德真君传》中，按道经神仙降世说的惯用神学表达方法，宣称翊圣保德真君降世教张守真结坛。

张守真所传九种结坛法，分为上中下三等。据《翊圣保德真君传》载：

上三坛则为国家设之。其上曰顺天兴国坛，凡星位三千六百，为普天大醮，旌旗鉴剑，弓矢法物，罗列次序，开建门户，具有仪范。其中曰延祚保生坛，凡星位二千四百，为周天大醮，法物仪范，降上坛一等。其下曰祈谷福时坛，凡星位一千二百，为罗天大醮，法物仪范，降中坛一等……中三坛则为臣寮设之。其上为黄箬延寿坛，凡星位六百四十；其中曰黄箬臻庆坛，凡星位四百九十；其下曰黄箬去邪坛，凡星位三百六十……下三坛则为士庶设之。其上曰续命坛，凡星位二百四十；其中曰集福坛，凡星位一百二十；其下曰却灾坛，凡星位八十一……此九坛之外，别有应物坛。或六十四位，或四十九位，或二十四位，法物所须，各以差降，士民之类，可量力而为之。<sup>②</sup>

星位又称分位，斋醮坛场设上真圣位，每座神位前要奏纸钱马一分，故称神真圣位为分位。奏献纸钱马意为表信效心，忏悔赎过，使人有信向之诚。上述法坛中，周天大醮、罗天大醮已见于唐代文献，杜光庭《广成集》，有举行周天大醮、罗天大醮的词文，《全唐文》亦有行周天大醮、罗天大醮的记载。唐代是否已有三等九级法坛，因文献记载阙如，难以确认。但《翊圣保德真君传》的记载，反映出宋真宗时三等九级法坛已经形成的事实。经王钦若等人的修订，三等九级法坛大行于世，为后世道教斋醮奉为主臬，影响甚为深远。

大中祥符年间(1008-1016)，王钦若主持编修斋醮科仪的另一成就，是重新编成《罗天大醮仪》十卷，其中包括罗天圣位九卷，罗天科仪集成一卷。后由崇文院缮写十五本，颁给会真、太宁、上清、太平等宫观，作为科仪范本。

道教为国家祭祀的三箬斋的格式，也在宋真宗时正式确定为上三坛的坛仪。宋吕元素《道门定制》卷三载：

① [宋]陆游撰：《家事旧闻》，北京：中华书局，1993年，第219页。

② [宋]张君房撰：《云笈七籤》卷一百三，《道藏》第22册第659页。



三策斋者：上元金策斋，帝主修奉，展礼配天，罢散，设普天大醮三千六百分位；中元玉策斋，保佑六宫，辅宁妃后，罢散，设周天大醮二千四百分位；下元黄策斋，臣庶通修，普资家国，罢散，设罗天大醮一千二百分位。<sup>①</sup>

宋真宗在王钦若上罗天科仪奏状的批答中，提到王钦若重新修订三策斋升降次第及圣真位号，敕命颁下东京宫观和天下名山福地，以备朝廷或地方大臣为国修奉。至此，宋代国家三元斋会的坛仪有了明确规定，后世道教的大型斋醮以三策斋著称，在科仪史上的影响甚为深远。

继宋真宗时期编撰科仪之后，宋神宗、宋徽宗时亦继续编撰斋醮科仪。宋神宗熙宁六年（1073），陈绎编修《道场斋醮式》二十八卷。张商英亦奉旨修订《金策斋科仪》，署名为张商英编修的《金策斋投简仪》一卷，为明代编修的《正统道藏》收录而流传后世。宋徽宗大观二年（1108），制定金策灵宝道场仪范四百二十六部，宣和年间杨杰奉敕编撰金策道场科仪，此科书是徽宗朝国家斋醮的模板。宋徽宗政和四年（1114），诏命天下诸路监司，每路选拔宫观道士十人赴京城左右街道箓院讲习，这次全国性的科道声赞规仪的培训，编撰的《玉音法事》是最早的斋醮音乐经韵集。

茅山宗二十六代宗师笄净之，在元祐年间（1086 - 1094）受哲宗召请，入京师住持上清储祥宫，当时“九幽、黄箓久废，世罕道者。先生发明之，二科仪式方大显于时”。<sup>②</sup>《正统道藏》收录有《黄箓九幽醮无碍夜斋次第仪》一卷，是宋代科仪经本，不署撰人，当与笄净之编撰的九幽黄箓科仪有关。北宋张耒《新开朝天九幽拔罪忏赞》说庐山太平观：

藏道家之书，盖无所不有，而独所谓《朝天》、《九幽》二拔罪忏者久之未补。道士温信之谓二书皆众真之格言，拯下民之多罪，援之沦坠，教以自修，在道家尤重者也。<sup>③</sup>

庐山太平观募钱印行《朝天》、《九幽》二经忏，使之流传于世，张耒的赞文即撰于二经忏印行的绍圣五年（1098），这应该是笄净之九幽黄箓科仪流布的例证。至南宋时黄箓斋法最为盛行，这与南宋社会动荡，生命无常有关。

中唐道教的科仪宗师张万福，居长安道观编撰斋醮科仪，唐末的科仪宗师杜光庭在长安、成都编撰斋醮科仪，都出于一代宗师弘道的责任感。北宋皇帝御敕编撰斋醮科仪经书，旨在整肃国家祭祀仪礼。北宋时期编撰斋醮科仪取得明显效果，道教斋醮的规模和科仪的丰富都超过唐代。但随着北宋王朝的覆没和少数民族政权在北方的建立，宋代国家祭祀大一统的格局已不复存在，南宋时期道教科仪形成诸家并起，各持一说的局面。南宋是民间道教自由编撰科仪的时代，南宋的留用光、蒋叔舆、宁全真、金允中、王契真、路时中、吕太古、吕元素等人，作为道教各派科仪的代表，其编撰传世的一批斋醮科仪经典，无论是科书经典的数量和科仪

① 《道藏》第31册第676页。

② 《茅山志》卷二十六《冲隐先生墓志铭》，《道藏》第5册第670页。

③ 《张耒集》卷五十二，[宋]张耒撰，李逸安、孙通海、傅信点校：《张耒集》，北京：中华书局，1990年，第801页。



门类的齐全,都远超出中唐张万福和唐末五代杜光庭的科仪。这些科仪经典反映宋代道教斋醮水平,也显示南宋道教科仪宗师惊人的创造力。

林灵真《灵宝领教济度金书》庞大的篇幅,显示出宋代科仪门类的齐备,其中的五炼生尸、血湖道场、水火炼度、请光分灯等科仪,都为宋代道教新出科法。尤其此科书将数百种科仪,明确分为祈禳、开度两大类,后世民间则俗称为阳法事、阴法事。宁全真、林灵真、王契真承袭北宋东京科仪的传统,其科仪以显扬灵宝斋法为己任,而又代表了天台派的科仪特色。路时中也是曾活动于东京的道士,他编撰的《无上玄元三天玉堂大法》,代表了宋代的玉堂大法流派,又具有显扬正一科法的特点。吕元素、吕太古原本是巴蜀道士,他们在移徙南宋都城临安以后,分别撰写《道门定制》、《道门通教必用集》,又有推崇巴蜀道教古科的特色。

在正统派的科仪宗师们看来,北宋徽宗朝林灵素的神霄雷法风行一时,天心正法在社会上广为流播,尤其江南道教科仪掺杂地方信仰的因素,都与古代道教的正统科法相悖。因此南渡诸科仪宗师撰写科书,旨在对神霄派败坏道教形象予以拨乱反正。中国学者陈耀庭曾指出:道教的斋醮科仪经历了由简趋繁、由繁趋简的历史过程。<sup>①</sup> 纵观宋代道教斋醮的规模及科仪经典的丰富,我们有理由相信宋代正是斋醮科仪由简趋繁的顶点。

目前中外道教学者的道教史观,大都是以北宋末为限度,将道教史的发展分为前后两个时期。日本学者丸山宏在此道教史观的基础上,亦相应将道教仪礼史的发展分为前后两个时期。在他的道教仪礼和民间信仰的时代区分论中,指出科仪结构和科仪新语汇在南宋大量出现,因此认为南宋是第二时期的关键时代。至于斋醮科仪经典在南宋大量编撰的原因,丸山宏认为南宋处于分裂时期,缺乏强有力的统一王朝的控制。<sup>②</sup> 南宋分裂和离乱的时代背景,客观上为各派科仪的显扬提供了机遇。而乱世中欲图振兴道教的忧患意识,也激发了道门人士编撰科仪的创发力。但道教仪礼与民间信仰的结合,却未必肇始于南宋时期。道教与民间信仰相结合,有宋代国家祀典的根据,《宋史·礼志八》载:

自开宝、皇祐以来,凡天下名在地志,功及生民,宫观陵庙,名山大川能兴云雨者,并加崇祀,增入祀典。<sup>③</sup>

实际上北宋王朝对民间信仰并不排斥,北宋南昌西山许逊崇拜的民俗活动,在历史上形成许逊民俗崇拜的高峰,就与宋徽宗敕封和崇祀的支持力度有关。北宋帝王以重文治礼仪著称于世,北宋又是名臣硕儒辈出的时代,那些历代在民间有影响的地方神,既能被增入国家祀典享受崇祀,道教自然可以吸纳民间神祇进神仙体系。反之,那些欲攀附道教的民间淫祀神巫,必然会遭到道教的排斥清整;而被道教吸纳的民间神祇,也就理所当然会得到朝廷的承认。正如明代文士陆容所说:“宋朝崇信道教,当时宫观寺院少有不赐名额,神鬼少有不封爵

① 陈耀庭:《论道教仪式的结构——要素及其组合》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第一辑,上海:上海古籍出版社,1992年,第293-309页。

② [日]丸山宏:《民间信仰的形成》,《中华的分裂与再生》,东京:岩波书店,1998年,第327-349页。

③ [元]脱脱等撰:《宋史》,北京:中华书局,1985年,第8册第2561页。



号者。”<sup>①</sup>台湾学者李丰楙也指出:民间崇祀的神明有许多是唐至宋出现,而经宋朝帝王敕封的,这与宋代帝室的宗教态度、宗教政策有密切关系。<sup>②</sup>作为宋代国家正统宗教的道教,注意与国家宗教政策保持一致是当然的选择。

对宋代道教仪礼与民间信仰结合的问题,欧美道教学者曾予以关注。美国道教学者斯特里克曼(Michel Strickmann)认为宋朝是道教复兴的时代,许多新的地方性道教运动相继兴起,从而促进了道教与民间诸神崇拜的进一步结合。<sup>③</sup>斯特里克曼(Michel Strickmann)所谓的道教复兴,意指道教经历唐末五代的乱世,道教转而在民间积蓄力量,与民间崇拜结合而出现的振兴局面。加拿大学者丁荷生(Kenneth Dean)亦认为唐以后道教的发展,受到了民间诸神崇拜的深刻影响。丁荷生(Kenneth Dean)列举了《道藏》中属于民间崇拜的经典,也指出了道教仪式中民间崇拜的影响。<sup>④</sup>道教在汉魏的创教时期,吸收了中华传统的祭祀文化,受民间及西南少数民族巫文化影响甚深,逐渐形成具有道教特色的神祇系统和祭祀仪礼。而汉唐间民间蓄积已久的地方信仰,经历盛唐开放的文化时代的整合,迎来了宋代与道教相结合的历史契机。从道教对民间信仰的吸收整合来说,宋代是民间信仰道教化的重要时期,民间崇奉的城隍神、梓潼神、关帝、妈祖、徐仙等,都被吸收衍化为道教的神祇。在南宋道教的斋醮科仪中,已经有城隍神、梓潼神的神祇位格,并有祭祀梓潼神的醮科。<sup>⑤</sup>道教为这些民间崇拜神灵编撰了专门的经典,经过道教的一番理论化改造,这些神祇的神性和神格都得以提升。

从道教史发展的历史长河来看,宋代道教与民间崇拜的结合,给道教带来了具有历史意义的转机。经历南北朝道教改革的正统化过程,在继续保持其国家宗教地位的同时,道教再一次将根柢深深植入广阔的民间,由此形成道教与民间信仰紧密结合的格局。意识到吸收民俗信仰的重要性,可谓道教适应时代的自我觉醒,道教与民俗信仰紧密结合的趋势,至清代已成为道教史发展的主流。因此,宋代道教斋醮仪礼对民俗信仰的吸收,给道教带来了更广阔的生存发展空间,这在道教史上确实是有着深远影响的。

### 第三节 金元时期全真道的斋醮

金元是全真道的兴起发展时期,全真道作为崛起于北方的新道派,以崭新的面貌登上中国的历史舞台。一代全真宗师为传教弘道,积极参与金元国家的斋醮法事,以斋醮科仪实践济世度人宗旨。金元时期全真道国家斋醮活动频繁,斋醮坛场之科仪规制亦颇为宏大壮观。

① [明]陆容撰:《菽园杂记》卷十一,《文渊阁四库全书》第1041册第332页。

② 李丰楙:《从成人之道到成神之道》,《东方宗教研究》新4期,台北:“国立”艺术学院传统艺术研究中心,1994年,第201页。

③ The Longest Taoist Scripture. History of Religion 17:131-154.

④ 丁荷生、郑振满:《闽台道教与民间诸神崇拜》,《“中央”研究院民族学研究所集刊》第73期,台北:“中央”研究院民族学研究所,1992年,第33-52页。

⑤ 张泽洪:《论道教城隍神信仰的形成》,《道教神仙信仰研究》,台北:中华道统出版社,2000年,下册第676-705页。张泽洪:《论道教的文昌帝君》,《中国文化研究》2005年第3期,第1-9页。





金元时期全真道斋醮发挥其宗教功能,承担了金元国家大型祭祀的职能,适应了封建国家神道设教的时代需要。

## 一、史籍道经中所见金元全真道的斋醮

斋醮科仪是道教济世度人的活动,也是道教传播教义,影响信众的重要方式。金元之际的全真道宗师,运用道教传统斋醮于创教弘道活动,而金元统治者出于神道设教的需要,也恪信道教斋醮的祈福功能,由此形成金元时期国家斋醮的兴盛局面。全真宗师因道法高妙而受金元皇帝礼遇,其为国家斋醮主持的道教科仪,更是镌刻于金石而名垂青史。全真道为国家的斋醮活动,始自金世宗(1161-1189年在位)时期。全真道北七真之一的王处一,多次被诏赴中都为国家主持斋醮。金世宗大定二十七年(1187)十一月,金世宗征诏王处一至燕京天长观,翌年为国家主持万春节醮事。金世宗大定二十九年(1189),世宗又召全真宗师王处一进京,王处一抵达中都时世宗已死,继位的章宗即命王处一设醮,以道教科仪为世宗求冥福。丘处机《磻溪集》卷三《世宗挽词》引言说:“臣处机以大定戊申春二月,自终南召赴阙下,蒙赐以巾冠衫褰,待诏于天长观。越十有一日,旨令处机作高功法师,主万春节醮事。”<sup>①</sup>金世宗大定二十八年(1188)的万春节醮事,有丘处机、王处一共同主坛,两位全真宗师主持国家斋醮,扩大了全真道在金廷的影响。

金章宗时期多次举行道教斋醮,由此掀起金代国家斋醮活动的高潮。《金史》卷十《章宗本纪二》记载:章宗在承安元年(1196)九月丁丑朔天寿节,承安二年(1197)秋七月壬寅朔,泰和元年(1201)三月壬申,曾三次幸天长观建醮以祈嗣。其中承安二年(1197)“秋七月壬寅朔,幸天长观,建普天大醮。禁屠宰七日,无奏刑,百司权停决罚”。<sup>②</sup>而据《全真教祖碑》载承安丁巳(1197)六月:“章宗再诏王处一至阙下,特赐号体玄大师,及赐修真观一所。十月诏刘处玄至,命待诏天长观”。<sup>③</sup>刘处玄为全真四子之一。据天长观斋醮惯例,可推测两位全真宗师参与国家大醮。金代道教举行的普天大醮法事中,有为皇室成员祈福而建醮的。《钦定续通典》卷一百十七载:“承安二年七月,以寿王洪辉疾愈,帝幸天长观建普天大醮,禁屠宰七日。”<sup>④</sup>全真道不仅在十方大天长观建醮祈福,还在皇宫举建大醮为皇子祈祷。《金史》卷九十三《章宗诸子》载寿王洪辉事说:

闰六月壬午,病急风,募能医者加宣武将军,赐钱五百万。甲申,疾愈,印《无量寿经》一万卷报谢,衍庆宫作普天大醮七日,无奏刑名,仍禁屠宰。<sup>⑤</sup>

全真道在皇宫建普天大醮,是为寿王洪辉疾愈答谢天地神灵。建醮的衍庆宫是金代皇宫

① 《道藏》第25册第823页。

② [元]脱脱等撰:《金史》,北京:中华书局,1975年,第1册第242页。下同。

③ 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,第452页。

④ 《文渊阁四库全书》第641册第363页。下同。

⑤ [元]脱脱等撰:《金史》,第6册第2059页。



之一,奉安昭祖以下三祖、三宗御容,衍庆宫圣武殿还绘二十名功臣的图像。

元代国家举行的大型斋醮法事,其坛场多设在全真祖庭长春宫。元代全真道在长春宫为国修建大醮,《元史》本纪的编年史中有简略记载。《元史》卷五《世祖本纪二》载中统三年(1263)十一月:

丁亥,敕圣安寺作佛顶金轮会,长春宫设金箓周天醮。<sup>①</sup>

《元史》卷八《世祖本纪五》载至元十一年(1274)春正月:

丁酉,长春宫设周天金箓醮七昼夜。<sup>②</sup>

《元史》卷十《世祖本纪七》载至元十五年(1278)二月:

庚子,敕长春宫修金箓大醮七昼夜。<sup>③</sup>

《元史》卷十《世祖本纪七》载至元十六年(1279)十二月丁酉:

敕自明年正月朔日,建醮于长春宫,凡七日,岁以为例。<sup>④</sup>

《元史》卷十八《成宗本纪一》载成宗元贞元年(1295)春正月癸亥“诏道家复行金箓科范”。<sup>⑤</sup>

《元史》卷三十五《文宗本纪四》载文宗至顺二年(1331)三月癸巳:

召亳州太清宫道士马道逸、汴梁朝天宫道士李若讷、河南嵩山道士赵亦然,各率其徒赴阙,修普天大醮。<sup>⑥</sup>

从《元史》记载所见,在元世祖、元成宗、元泰定帝、元文宗时期,都曾在长春宫举行国家斋醮。此外,《资治通鉴后编》卷一百四十七载南宋度宗咸淳四年(1268)八月:“丁巳,蒙古敕长春宫修金箓周天大醮七昼夜,建尧庙及后土太宁宫。”<sup>⑦</sup>《资德大夫陕西诸道行御史台御史中丞董公神道碑》载:“从成宗皇帝至赛音布拉克,方俾道流,设黄箓大醮,以公纯诚恭谨,命领其事,及代祀岳渎,复命称旨,益被奖眷。”<sup>⑧</sup>

金元时期全真道国家斋醮的兴盛,与全真道的发展及全真宗师的道行有关。史称王重阳于金之季起自咸阳,为天下全真教之祖。其弟子马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通等隐显变化,震撼于秦、陇、燕、齐、晋、魏之间,一时间形成全真徒满天下的兴盛局面。壶天述《金莲正宗记序》称:“自轩辕以来,教门弘盛,未有今日者。”<sup>⑨</sup>明王世贞《金莲正宗记后》则

① [明]宋濂等撰:《元史》,北京:中华书局,1976年,第1册第88页。下同。

② [明]宋濂等撰:《元史》,第1册第153页。

③ [明]宋濂等撰:《元史》,第1册第207页。

④ [明]宋濂等撰:《元史》,第1册第218页。

⑤ [明]宋濂等撰:《元史》,第2册第390页。

⑥ [明]宋濂等撰:《元史》,第3册第780页。

⑦ 《文渊阁四库全书》第345册第13页。

⑧ [元]黄溥撰:《文献集》卷十上,《文渊阁四库全书》第1209册第619页。

⑨ 《道藏》第2册第344页。



说：“全真之教，大行于天下，无不知有所谓七真者。”<sup>①</sup>王重阳《终南刘蒋姚二官设醮》之七言藏头诗曰：

□谈心应遇佳时，□下修成大醮仪。  
□俗喜逢真吉善，□今虽有最慈悲。  
□怀道德洪禧助，□拔先宗胜广施。  
□谢圣贤多拥护，□人名姓已天知。<sup>②</sup>

王重阳题为“吕先生作醮托请泾阳道友”的【满庭芳】词曰：“平昔开怀，今朝阐醮，就中别有清欢。”<sup>③</sup>王重阳传世的这些有关斋醮的诗词，透露出全真祖师倡行道教传统斋醮的心志。

王重阳大弟子马钰，更是以斋醮祈雨而著名。张子翼《丹阳真人马公登真记》载马丹阳：“及抵山东，凡三州五会之众，倾赴云集，欢喜踊跃，不啻如见慈父。乃起黄箓，争虔恳，延致以为济度师焉。”<sup>④</sup>题为“昆崙无为清静丹阳马真人述”的《洞玄金玉集》中，收录多首马丹阳涉及斋醮的诗词。其中涉及斋醮的诗有《赴莱阳黄箓加持高功李讲师见贻诗韵》、《加持马从仕宅醮》、《赠莱州醮首王永暨众道友》、七言长篇《自喻》诗有《黄邑修设黄箓邀予作度师，既至，加持于全真庵，借东坡海市诗韵以示道众》。词有《文登县黄箓醮赠道众》、《赠醮首刘大官》、《赴黄箓醮赠道众》、《赴莱州黄箓大醮作》、《赠莱阳县众醮首》、《赴登州黄箓大醮》等，其中著名的斋醮有东牟祈雨醮、登州黄箓醮、芝阳醮、文山九幽醮等。《金莲正宗记》卷三《丹阳马真人》载马丹阳行东牟祈雨醮说：

壬寅年五月，东牟大旱，嘉苗槁矣。遍祷山川，一无所应，州县官长礼请先生，庶获沾足，名香一爇，青雨沛然。<sup>⑤</sup>

壬寅年五月即金世宗大定二十二年（1182）五月，马钰于大定二十二年（1182）四月抵达宁海，五月便行祈雨醮。大定二十三年（1183）四月，马钰行化至芝阳，又多次主持斋醮。秦志安《金莲正宗记》卷三《丹阳马真人》载：

癸卯年四月十三日，主行芝阳醮事，而风雨大作，众人哀祷庶获晴霁。先生叩齿冥目，似有所祝，须臾云敛日出。<sup>⑥</sup>

元赵道一《历代真仙体道通鉴续编》卷一《马钰》载：“下元日，文山九幽醮，师夜闻空中报云重阳真人至。”<sup>⑦</sup>《金莲正宗记》卷三《丹阳马真人》则载为文山加持醮事。大定二十二年（1182）夏，马钰又在登州福山县举行黄箓大醮，《登州福山县黄箓大醮记》详载其事。<sup>⑧</sup>据

① [明]王世贞撰：《弇州续稿》卷一百五十八，《文渊阁四库全书》第1284册第291页。

② [金]王喆撰：《重阳全真集》卷二，《道藏》第25册，第699页。

③ [金]王喆撰：《重阳全真集》卷十一，《道藏》第25册，第749页。

④ [元]李道谦集：《甘水仙源录》卷一，《道藏》第19册第727页。

⑤ 《道藏》第3册第355页。

⑥ 《道藏》第3册第355页。

⑦ 《道藏》第5册第420页。

⑧ [民国]王陵基修、于家漳纂：《福山县志稿》，1931年烟台裕东书局铅印本。



《金莲正宗仙源像传》载：金大定十五年（1175）夏，清净散人孙不二“西入关，致醮祖庭”。<sup>①</sup>

金元时期国家重要的斋醮法事，多礼请全真宗师亲自主坛。作为龙门派之祖的丘处机，就曾以全真宗师主持国家斋醮。《全真第五代宗师长春演道主教真人内传》载：

丙戌年五月，京师大旱，行省请师作醮，雨乃足，金曰神仙雨也。名公硕儒，皆以诗贺。丁亥夏复旱，有司祷无少应。奉道会众请师作醮，师曰：“我方留意醮事，公等亦有是请，所谓好事不谋而同。”仍云五月一日为祈雨醮，三日作谢雨醮，约中得者是名瑞应雨，过所约非醮家雨也。<sup>②</sup>

姬志真《云山集》卷七《长春真人成道碑》说长春真人主盟玄教之后：“教门弘阐，古所未闻。真人年登耄耋，席暖燕山，普应诸方，远近咸化，祈晴祷雨，克期而应。盖天人之相通，毫发无间也。”<sup>③</sup>丘处机于金哀宗正大元年（1224）居太极宫，该宫即金代的十方大天长观，因天长观于泰和二年（1202）被火焚毁，翌年在原址上重建太极宫。太极宫在金哀宗正大四年（1227），因丘处机祷旱祈雨有瑞应，而下诏改赐名为长春宫。《钦定续通志》卷五百八十五《丘处机传》载：

岁乙酉，荧惑犯尾，其占在燕，处机祷之，果退舍。丁亥，又为旱祷，期以三日雨，当名瑞应，已而亦验。有旨，改赐所居名长春宫。<sup>④</sup>

长春真人丘处机不仅在长春宫祈晴祷雨，还曾受门徒栖云子之请赴盘山建醮。姬志真《云山集》卷七《盘山栖云观碑》载：盘山紫盖峰之下栖云观，由栖云子王志谨主领兴建。“丙戌春，疏请长春真人作黄箓醮事，真人因题其额曰栖云观焉。”<sup>⑤</sup>栖云子王志谨史称栖云王真人、栖云真人王尊师，他曾受丘处机委托主持重修太极宫。

据李志常《长春真人西游记》载：长春真人丘处机率弟子西行途中，在宣德州上元观、朝元观、德兴之龙阳观、缙山之秋阳观，及蔚州三馆、龙门川，都曾多次建斋设醮，史称“师不憚其老，亲祷于玄坛”<sup>⑥</sup>。丘处机在德兴龙阳观醮后题诗云：“自揣肉身潜有漏，难逃科教入无形。且遵北斗斋仪法，渐陟南宫火炼庭。”<sup>⑦</sup>丘处机《磻溪集》卷一收录七言诗《福山县黄箓醮感应》、《赴蓬莱狄氏醮踏晓登山》、《赴潍州北海醮》、《昌阳黄箓醮》，《磻溪集》卷三有为斋醮撰《步虚词》二首。丘处机撰《登州修真观建黄箓醮》，以古调诗体描写黄箓醮科仪曰：

① 《道藏》第3册第379页。

② 陈垣编纂，陈智超、曾庆英校补：《道家金石略》，第636页。

③ 《道藏》第25册第416页。

④ 《文渊阁四库全书》第401册第124页。

⑤ 《道藏》第25册第414页。

⑥ 《道藏》第34册第497页。

⑦ 《道藏》第34册第482页。



承安四年冬十月,大兴黄箓演金科。  
 赤书玉字先天有,白简真符破邪久。  
 三级瑶坛映宝光,九危神灯摘星斗。  
 巉岩破钱鄮都山,列峙升仙不可攀。  
 四夜严陈香火供,九朝时听步虚环。<sup>①</sup>

丘处机从磻溪时期到栖霞时期,曾多次主持斋醮活动。他曾在虢县和陇州修过朝真醮、下元醮,其斋醮法事以谢恩、祈福、求雨和济度为内容。据《清和演道玄德真人仙迹之碑》,丘处机大弟子尹志平掌教时,亦多次为各种斋醮法事主坛。“癸巳春,师赴北京,宣差候公请作大醮……复赴义州,官请作下元醮……乙未春,西入汾晋,赴沁帅杜德泰请,于平遥县玉清观作大醮,多致感应。”史称全真嗣教六世祖尹志平主持“岁时醮事,多致休祥。”<sup>②</sup>据《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》,丘处机弟子宋德方亦曾在平阳主醮事。

栖云子王志谨掌教时,亦曾主持黄箓大斋。据《栖云真人王尊师道行碑》,王志谨多次主持醮事,“岁戊子,经镇市帅曹德禄邀师作黄箓大斋,远近会者不下数千”。<sup>③</sup>姬志真《云山集》卷七《鄮陵黄箓大斋之碑》载:

仍敦请南京朝元宫栖云真人掌行醮事。意者荐拔某路无主孤魂,洎各家先亡滞魄,有亲无力,附简提灵。<sup>④</sup>

《云山集》作者姬志真,本名为姬翼,为栖云子王志谨弟子。姬志真《云山集》卷八,收录《京兆普度碑》、《黄箓大斋碑》,都是有关栖云子王志谨主持斋醮的碑文。《京兆普度碑》就明确记载己未冬十月修建无上黄箓醮事,敦请栖云真人作大济度师。

全真道北七真之一的王处一号华阳子,其名号得自王重阳亲自赠与。王处一不仅在长春宫设醮,还曾于金章宗泰和元年(1201)、泰和三年(1203),两次在亳州太清宫举行普天大醮。《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》载:“泰和改元及三年,诏两设普天大醮于亳州太清宫,度民为道士千余人。”<sup>⑤</sup>王处一是北七真中主持斋醮的大师,《道藏》收录圣水玉阳王处一撰《云光集》四卷,其中有《天寿节作醮》、《赐紫登坛作醮》、《黄箓满散赠众醮首》、《黄箓醮抄亡灵》、《黄箓大醮破用无私》、《福山请主醮》、《赴山前醮》、《本州岛醮罢赠诸道友》、《诸王醮罢示众》、《赣榆县朱王村下元黄箓醮赠众》、《丹阳升霞作黄箓醮罢忆师遂作》等斋醮诗,都是其主持斋醮法事的有感而作。王处一《云光集》卷二《诸王醮罢示众》曰:

无相无为一点真,普同供养大罗尊。

① 《道藏》第25册第825页。

② 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,第539-541页。关于全真嗣教六世祖尹志平主持醮事,参见《玄门掌教清和妙道光化真人尹宗师碑铭并序》。

③ [元]李道谦集:《甘水仙源录》卷四,《道藏》第19册第756页。

④ 《道藏》第25册第418页。

⑤ [元]李道谦集:《甘水仙源录》卷二,《道藏》第19册第723页。



万灵庆悦承超度,永脱沉沦应化生。<sup>①</sup>

丘处机弟子李志常曾两奉朝命,在长春宫建普天大醮、金箓大斋。元宪宗四年(1254),宪宗命各方国斋醮以超升幽魂,特敕命李志常主醮作大济度师,挑选全国高道于春三月在长春宫设黄箓普天大醮。关于崇真宗师李志常主持的这次斋醮,元代金石碑文有详细记录。《敕建普天黄箓大醮碑》说宪宗皇帝:

遣中使数十人,驰驿四出,各就方国,行荐拔事……来燕京大长春宫,特命掌教真常至德又玄真人李志常主醮,作大济度师……设普天黄箓大醮三千六百分位,甲寅春三月初九日至十六日,凡七昼夜……况大宗师真常真人李公所率金冠云服,星冠紫服,登坛坛者五千人,皆清高洁白,深通秘典,严持斋法,有道之士。<sup>②</sup>

《重修真常宫碑》载李志常主持醮事说:

甲寅,上遣使就燕京长春宫作黄箓普天大醮,命师为大济度师……名卿士大夫皆有赞咏,佳声和气,倾动京邑。<sup>③</sup>

《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》载李志常主持斋醮事说:

甲辰春正月,朝命令公于长春宫作普天大醮三千六百分位,及选行业精严之士,普赐戒箴。逮戊申春二月既望,醮始告成,凡七昼夜,祥应不可殚记……癸丑春三月,奉上命作金箓大斋,给散随路道士女冠普度戒牒,以公为印押大宗师。甲寅春上,又遣使作普天大醮,分位日期如戊申,而益以附荐海内亡魂,敕公为大济度师。<sup>④</sup>

全真道真人张诚明继李志常掌教长春宫,元世祖中统五年(1264)春三月,奉敕在长春宫设金箓周天大醮七昼夜,并赴济渎投龙简。《济祠投龙简灵应记》说:

属祈谷之春,申明祀事,乃命真人张诚明即燕都长春宫设金箓周天大醮七昼夜。升坛之际,彩云玄鹤,联祥来应,若和符契。醮毕,仍遣诚明贵奉金玉龙简、组壁等物,诣济渎清源祠投进,昭其信也。<sup>⑤</sup>

金元时期继承唐宋斋醮投龙規制,在举行国家斋醮祈祷天地之后,必有高功投龙简于名山大川,用以昭示祭祀天地神灵之诚信。《元史》卷五《本纪第五世祖二》载:至元元年(1264)春“三月庚辰,设周天醮于长春宫。”<sup>⑥</sup>《大朝投龙记》载至元元年(1264)醮事说:

凡有国家祈祷天地之后,必有瑶简以传行龙,投于名山大川,用昭诚信,其来尚矣。钦惟圣朝讲明祀事,导引和气,于中都大长春万寿宫设周天大醮,以夜继昼,七

① 《道藏》第25册第668页。

② 《宫观碑志》,《道藏》第19册第713-714页。

③ 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,第574页。

④ [元]李道谦集:《甘水仙源录》卷三,《道藏》第19册第746页。

⑤ 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,第572页。

⑥ [明]宋濂等撰:《元史》第1册第96页。



日乃已。特命宗师诚明真人张至于王屋行投送之礼,时四月下旬,居于天坛紫微宫。<sup>①</sup>

张诚明赐号光先体道诚明真人,史载其建醮有瑞鹤之灵应。元虞集《瑞鹤赞》,追记至元元年(1264)长春宫设金篆周天大醮说:“臣闻至元纪元,岁在甲子,实命诚明张真人建大醮于兹宫,有瑞鹤之应焉,今七十年矣。”<sup>②</sup>《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》则载:“至元二年圣旨,就长春宫建设金篆周天大醮三千六百分位。行事之日,有群鹤翔舞,下掠坛墀,去而复来者累日。”<sup>③</sup>张诚明为李志常弟子,继李志常之后为全真掌教宗师。全真龙门派有长春传之清和,清和传之真常,真常传之诚明,诚明传之淳和之说。淳和即王志坦,据《崇真光教淳和真人道行之碑》载王志坦“因奏修黄篆普天大醮,上喜曰:‘天垂此教以利天下。’即诏公,命真常公于燕之长春宫陈设醮事。”<sup>④</sup>

全真道宋德方弟子刘志真,号称普济大师刘公,亦曾在长春宫为国举行大醮。元王恽《故普济大师刘公道行碑铭》载:

中统庚申冬,诏就长春宫设罗天清醮,师摄行大礼,凡七旦夜,神人和畅,且有天光现朗之异。上闻之喜甚,咸谓师精诚所至。<sup>⑤</sup>

中统庚申即中统元年(1260)。全真宗师孙德瑄为李道谦弟子,属于北七真马钰的三传弟子,于元仁宗延祐二年(1315)在长春宫设醮祷雨。元虞集《玄门掌教孙真人墓志铭》载:

真人道行者于天下,其最可传信者,延祐二年夏,礼部尚书元明善,代丞相祷雨长春宫,真人曰:明日雨征至,须丞相上章,自言忧民报国之意,小得雨。尚书即为章往白丞相,丞相病在卧内,使人取章入,署名付还。真人一见,告尚书曰:章触妇人手,且得罪,宁敢望雨乎?使人问丞相门下果然,二人恐惧拜伏,请罪久之,退斋宫俟命。夜半,真人曰:上帝念民无辜,赐之雨三日,果雨三日。<sup>⑥</sup>

全真教道士苗道一是元文宗时期的全真道掌教,曾得元文宗黄金神仙符命印的赠赐。《元史》卷三十三《文宗本纪二》载天历元年(1328)八月癸卯:“遣道士苗道一、吴全节修醮事于京师,毛颖达祭遁甲神于上都南屏山、大都西山。”<sup>⑦</sup>天历元年(1328)冬十月“癸卯,命道士苗道一建醮于长春宫”。<sup>⑧</sup>元虞集《道园学古录》卷二十一《瑞鹤赞》,载苗道一在元文宗至顺三年(1332)的建醮说:

① 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,第562页。

② [元]虞集撰:《道园学古录》卷二十一,《文渊阁四库全书》第1207册第314页。

③ [元]李道谦集:《甘水仙源录》卷五,《道藏》第19册第758页。

④ [元]李道谦集:《甘水仙源录》卷七,《道藏》第19册第776页。

⑤ [元]王恽撰:《秋涧集》卷五十三,《文渊阁四库全书》第1200册第710页。

⑥ [元]虞集撰:《道园学古录》卷五十,《文渊阁四库全书》第1207册第698-699页。

⑦ [明]宋濂等撰:《元史》第3册第739页。

⑧ [明]宋濂等撰:《元史》第3册第743页。



至顺三年三月,赵国公臣常布呼齐,中书平章政事臣伊拉齐,御史中丞臣托音鼐等,钦奉皇帝圣旨、皇后懿旨,命特进神仙大宗师臣苗道一修罗天大醮于大长春宫。四月朔旦,臣布呼齐自长春以青词入谒内廷,请署天子御名,沐以龙香之泽,封以云锦之函,羽葆鼓吹,导自禁籞。<sup>①</sup>

元虞集《道园学古录》卷二十六的供醮文,收录为元代国家斋醮撰写的青词,也反映出元代国家斋醮的实况。如《黄箓溥天大醮青词》其建坛词第一朝为回荐皇朝宗庙列圣神仪,第二朝为回荐济雅图皇帝,第三朝为回荐皇亲国戚一切灵仪。《金箓普天大醮青词》则包括建斋词、祈嗣密表、皇后保安密表、建坛词等。

## 二、金元全真道斋醮的时代特色

金元时期北方产生几支道教的新道派,在全真道崛起于中原的同时,北方还有太一道、真大道教的传播,元代正一道的玄教也在大都活动。金元统治者对道教各派皆予以重视,各道派宗师常应统治者礼请同坛演法,为国家举行祈禳、济度法事。金代中都全真道的十方天长观,就是各派法师联合演法的坛场。这种情况从金章宗时代就已开始。金章宗明昌元年(1190)二月壬子,章宗诏提点天长观事、冲和大师孙明道在京师十方大天长观,为国设普天大醮七昼夜。《十方大天长观普天大醮瑞应记》记章宗为普天大醮所降青词一通曰:

嗣天子臣谨上启三清四帝二后,伏以祇应丕绪,仰戴慈闱,惟日奉承。方备九州之养,赖天孚佑;克开万寿之祥,偶失时和。遽成微恙,爰歎殊庭之遽,聿严秘醮之科。所冀孝诚,俯回真驭,垂至神而洞鉴,锡景命之延洪,嘉与群生,永依大庇。臣无任恳禱之至,谨词。<sup>②</sup>

章宗驾幸全真斋坛行香祭祀,回宫后还为大醮守斋戒七日,此青词就是章宗所降御书青词九通之一。

金王若虚《清虚太师侯公墓碣》载:

师讳元仙,字子真,赵州人也……明昌初,以高德应诏,入住中都天长观。自泰和改元,国家事祈禳,连设大醮,羽流极天下之选,而师皆与焉。<sup>③</sup>

清虚太师侯元仙为太一道法师,曾授名道净,传太一三元法。太一道历代掌教皆从始祖萧抱珍以萧为姓,太一道三祖萧志冲(王志冲)、五祖萧居寿(李居寿)、李大方、侯元仙等,都曾参与金元时期的斋醮。金王若虚《太一三代度师萧公墓表》载:“泰和初,章庙春秋已高,皇嗣未立,设普天大醮于亳之太清宫,间岁报谢,师皆与焉。”<sup>④</sup>太一三代度师萧公为萧志冲,当

① 《文渊阁四库全书》第1207册第314页。

② 《宫观碑志》,《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年,第19册第719页。下同。

③ [金]王若虚撰:《溇南集》卷四十二,《文渊阁四库全书》第1190册第494-495页。

④ [金]王若虚撰:《溇南集》卷四十二,《文渊阁四库全书》第1190册第493页。





时亳州太清宫的普天大醮由全真道主持,说明太一道法师参加了此次普天大醮。

元世祖中统元年(1260)春正月,太一道五祖李居寿奉忽必烈之命,在本宫设黄箓静醮,冥荐江淮战役捐躯者。元王恽《太一五祖演化贞常真人行状》载:

师姓李氏,讳居寿,字伯仁,道号淳然子……明年庚申,中统建元春正月,命师即本宫设黄箓静醮,冥荐江淮战役一切非命者,迎奏际,阴风凄凄,若有趋赴惨泣之状。秋九月,诏赴阙下,上亲谕修祈被金箓醮筵。翌日,特赐号太一演化贞常真人……十年正月,就上都大安阁,演金箓科仪。<sup>①</sup>

《元史》卷十《世祖本纪七》载至元十六年(1279)十月:“辛丑,以月直元辰,命五祖真人李居寿作醮事,奏赤章,凡五昼夜。”<sup>②</sup>太一道始祖萧抱珍曰太一一悟传教真人,二代祖萧道熙曰太一嗣教重明真人,三代祖萧志冲曰太一体道虚寂真人,四代祖萧辅道曰太一中和仁靖真人。而五代祖萧居寿(李居寿)赐号太一演化贞常真人。

《金文最》卷八十《投龙碑》载:金大安三年(1211)冬十二月二十九日,金完颜永济敕中都太极宫提点李大方,炼师刘道元,于崇庆(1212)改元春上七日,“诣太极宫罗天大醮三昼夜千二百分。择初四日御署青词,五日入斋,七日子时散坛。遣官行礼载敕,高功捧玉简金龙环璧之帋,遍诣名山大川岳渎水府投送。为国祈恩,与民请福,愿凶寇不生,甘霖时作”。<sup>③</sup>李大方为太一道法师,曾被太一三祖萧志冲推荐主持中都太极宫。金元好问《通玄大师李君墓碑》载:

君讳大方,字广道,世为汾西人……泰和七年春,诏以君提点中都太极宫事,赐号体玄大师,俄被旨以祈嗣设大醮,君严恭科禁,方士诞幻之语,未尝一出诸口,徒以精诚感通,遂有万鹤下临之应。百官表贺,文士亦多赞咏,召对称旨。<sup>④</sup>

金代太一道二代度师萧道熙、太一三代度师萧志冲、清虚太师侯元仙等都曾以高德被选,入住中都全真道的十方天长观,并参与全真道为国家举行的斋醮活动。元王恽《太一二度师赠嗣教重明真人萧公行状》载:“已而,世宗诏求海内名师,宗主天长观事,师遂幡然应诏。”<sup>⑤</sup>金王若虚《太一三代度师萧公墓表》载:“居无何,有司奏选四方高德之士,补住中都天长观,师首应之。”<sup>⑥</sup>而元代五祖李居寿又多次赴长春宫,与全真宗师共同为国家修建大醮。元王恽《故真靖大师卫辉路道教提点张公墓碣铭》载:“癸丑冬,诏天下名师赴燕长春宫,修罗天清醮。公奏五代贞常真人与会,其所以致显宗教,推轂嗣师,高出众表,俾道流光阐,公力居多。”<sup>⑦</sup>而金元全真道士同样参与国家斋醮的选拔,《大元宗圣宫主李尊师道行碑》载全真道士李志柔:“甲寅春,诏燕京大长春宫修普天大醮,师预高道之选。”<sup>⑧</sup>

① [元]王恽撰:《秋涧集》卷四十七,《文渊阁四库全书》第1200册第630-631页。

② [明]宋濂等撰:《元史》第1册第217页。

③ [清]张金吾编纂:《金文最》,北京:中华书局,1990年,下册第1174页。

④ [金]元好问撰:《遗山集》卷三十一,《文渊阁四库全书》第1191册第352页。

⑤ [元]王恽撰:《秋涧集》卷四十七,《文渊阁四库全书》第1200册第624页。

⑥ [金]王若虚撰:《滹南集》卷四十二,《文渊阁四库全书》第1190册第492页。

⑦ [元]王恽撰:《秋涧集》卷六十一,《文渊阁四库全书》第1200册第795页。

⑧ 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,第599页。



元代全真道与江南正一道法师,亦多次在长春宫联合举行斋醮。元世祖至元十七年(1280),遣中使持香币,至江南龙虎山、閤皂山、茅山访求高士,为国家举行斋醮。元世祖多次召三十六代天师张宗演至京,而张宗演在大都主持的斋醮活动,就在全真道的长春宫举行。《元史》卷九《世祖本纪六》载至元十三年(1276)四月壬午:“召嗣汉天师张宗演赴阙。”<sup>①</sup>至元十四年(1277)春正月丙申“赐嗣汉天师张宗演演道灵应冲和真人,领江南诸路道教。”<sup>②</sup>至元十四年(1277)春正月己未“命嗣汉天师张宗演修周天醮于长春宫。宗演还江南,以其弟子张留孙留京师。”<sup>③</sup>《资治通鉴后编》卷一百五十二宋端宗景炎二年(1277)春正月:“嗣汉天师张宗演赴元召,至大都,元主命百官郊劳,待以客礼,因赐号演道灵应冲和真人,领江西诸路道教,寻令修周天醮于长春宫。事毕还龙虎山,留弟子张留孙于大都。”<sup>④</sup>张留孙少年时入龙虎山为道士,有道人相之为“神仙宰相”。张留孙留京师为玄教大宗师,曾以正一道擅长的上章为国祷告。《元史》卷十《本纪世祖七》载至元十六年(1279)五月丙子,“命宗师张留孙即行宫作醮事,奏赤章于天,凡五昼夜。”<sup>⑤</sup>

元代长春宫有关斋醮投龙简的金石碑刻,记载了各大道派联合举行大醮投龙的史实。《投龙简记》载元仁宗延祐元年(1314):

命特进、上卿、玄教大宗师、志道弘教冲玄仁靖大真人张留孙等,建周天大醮于南城长春宫,列位二千四百,领天下道士千余人,荐科宣仪,礼于上真,凡七昼夜已。<sup>⑥</sup>

行周天大醮科仪之后,并命集贤司直、奉训大夫周应极,崇真万寿宫提举陈日新,乘传封香,奉玉符简、黄金龙各二,赴济渎清源善济王庙,天坛王母洞投龙简。

元延祐改元之时,孙德瑄进神仙演道大宗师,为长春宫全真道嗣教。《大元投奠龙简之记》载:元仁宗延祐二年(1315)乙卯冬十月,玄教大宗师张留孙、全真掌教孙德瑄等,“于大都长春宫设建金篆普天大醮,列位三千六百,肇自十二月十一日,凡九昼夜。”<sup>⑦</sup>此次金篆普天大醮之后,有中奉大夫李倜、太一崇玄体素演道真人蔡天佑济渎灵源投奠龙简。按照道教投龙简的科仪规制,国家为保安宗社而修设金篆斋、罗天醮之后,要投金龙玉简于天下名山洞府,以祈恩请福,谢过消灾。

《周天大醮投龙简记》曰:

诏玄教大宗师玄德真人吴全节,太一崇玄体素演道真人、嗣教七祖蔡天佑,五福太一真人吕志彝,正一大道真人刘尚平、玄教嗣师真人夏文泳,率法师道士几千人,

① [明]宋濂等撰:《元史》第1册第182页。

② [明]宋濂等撰:《元史》第1册第187页。

③ [明]宋濂等撰:《元史》第1册第188页。

④ 《文渊阁四库全书》第344册第70页。

⑤ [明]宋濂等撰:《元史》第1册第212页。

⑥ 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,第894页。

⑦ 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,第862页。



修建金篆周天大醮于大都崇真万寿宫,为位二千四百,昼夜凡七。<sup>①</sup>

此次金篆周天大醮之后,遣太一七祖真人蔡天佑等,并赴济渎灵源投奠龙简。这是历史上由全真道、正一道和太一道法师联合主坛的盛大法会。

元泰定帝泰定二年(1325)二月,第三十九代天师张嗣成、全真掌教孙履道、玄教大宗师吴全节,率南北道士千人,在长春宫建黄篆普度大醮七日。元虞集《黄篆普度大醮功德碑》说:

泰定二年,岁次乙丑正月之吉,始和皇帝燕居穆清,抚时康宁,中心无为,以守至正,践丕承之位,著若有见于羹墙,乃召集贤院臣而告之曰……时则有若三十九代天师太玄辅化体仁应道大真人臣张嗣成,亲扬祖教,妙斡道枢,神仙演道大宗师泰定虚白文逸明德真人臣孙履道,以老成敦厚之资,深符真契,特进上卿,玄教大宗师崇文弘道玄德广化真人臣吴全节,以聪明特达之器,参赞化机,并领玄宗,共承明诏。以二月一日,各真人率南北道士千众,即大长春宫,陈大科法者七日,出黄篆白简万通,启长夜之幽扃,畅好生之至德。<sup>②</sup>

元文士虞集撰《黄篆普度大醮功德碑》盛赞此醮仪说:“赫赫洋洋,洞洞煌煌,一时盛典,蔑有加焉!”<sup>③</sup>虞集泰定二年所书《黄篆大醮碑》,为后世京城著名道教石刻。

元代玄教大宗师张留孙弟子知名者有75人,玄教先后有张留孙、吴全节、夏文泳居大都崇真万寿宫,此宫元至元十四年(1277)建于蓬莱坊,因玄教宗师张留孙住持而俗名天师庵。玄教大宗师吴全节在元贞、大德(1295-1307)中,多次奉天子之命,禱祠名山大川。元泰定帝泰定元年(1324)春,全真道之长春掌教真人阙,金章宗采纳玄教宗师吴全节推荐,以汴梁朝元宫孙履道出任长春掌教。元虞集《河图仙坛之碑》载吴全节于泰定二年(1325):

奉旨设大醮于长春宫,又设大醮于崇真宫。护教之诏如故事。……有旨设醮于长春宫,公告老,请以弟子夏文泳嗣玄教。诏留公。三年,有旨设普天大醮于长春宫,又设大醮于崇真宫。”<sup>④</sup>

金元全真道、太一道、玄教诸宗师,多次奉敕同坛为国举行大型斋醮仪式,由此形成道教斋醮史上高道云集的空前盛况。

金元时期全真宗师举行的斋醮,多为普天大醮、周天大醮之类的大型法会,按照宋代定型的道教科仪规制,大醮是专为国家斋醮设立的上三坛法事。按照道教上三坛的科仪格式,普天大醮供奉三千六百神真圣位,周天大醮供奉二千四百神真圣位,罗天大醮供奉一千二百神真圣位。金元统治者不仅热衷于上三坛的坛场规模,而科仪使用的金篆、黄篆,也兼具道教祈禳济度的宗教功能。唐代道经《道门经法相承次序》卷下就说:“一金篆上元主天。天者,干

① 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,第863页。

② [元]虞集撰:《道园学古录》卷二十三,《文渊阁四库全书》第1207册第333页。

③ [元]虞集撰:《道园学古录》卷二十三,《文渊阁四库全书》第1207册第334页。

④ [元]虞集撰:《道园学古录》卷二十五,《文渊阁四库全书》第1207册第363页。



为天,金篆主之,故销天灾也。二黄篆下元主地,地者坤,坤包黄,故黄篆主之。济拔七祖,七祖恐在地府。”<sup>①</sup>金元时期全真宗师多次为国举行三坛大醮,说明全真宗师在斋醮方面仍然遵行道教传统科仪规制。据李志常《长春真人西游记》卷下载:长春真人丘处机羽化之后,道众在长春宫建奉安道场三昼夜,设灵宝清醮三百六十分位。这更显示道教传统的灵宝斋法,在全真道的斋醮科仪中得到传承。

金元时期国家斋醮中多举建黄篆大醮,这与金元时期的政治背景密切相关。金元统治者以武力征服中原,无数将士血染沙场,命归黄泉,百姓更是生灵涂炭,千里户绝。对战争给人民带来的灾难境况,道门人士有最深切的感受。姬志真《云山集》卷七《鄢陵黄篆大斋之碑》说:

爰自大朝隆兴,金源失统,干戈不息,以迄今日,几四十年矣。马蹄之所及,则金汤齑粉,兵刀之所临,则人物劫灰,变谷为陵,视南成北,比屋被诛,十门九绝,孑身不免,万无一存。漏诛残喘者,孤苦伶仃;覆宗绝嗣者,穷年索冥。凭谁荐拔,空负寒心。况在黄流之外,疆场之郊,当此之危,甚于他所,惊魂滞魄,长劫难伸,须仗玄勋,始能解脱。<sup>②</sup>

姬志真《云山集》卷七《长春真人成道碑》载:

曩者国朝初兴,天兵暂试,血流川谷,肉厌平原,黄钺一挥,伏尸万里,马蹄之所及无余地,兵刀之所临无遗民,玉石俱焚,金汤齑粉。<sup>③</sup>

因此统治者需要藉道教的黄篆大醮,以普度阵亡将士和无主孤魂。《敕建普天黄篆大醮碑》载王志坦说宪宗皇帝曰:

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,依黄篆玄科,普行济度,使幽魂苦爽,出离冥途,咸遂超升。<sup>④</sup>

姬志真《云山集》卷八《京兆普度碑》,亦说修建无上黄篆大斋:

荐济宗族远亡近化,洎率土无主孤魂……启黄篆大斋之法,仰众真之普力,冀三境之垂光,照烛幽冥,开通阴府。收摄万气旧存之魄悉归源,混合百神无主之魂皆拔萃。<sup>⑤</sup>

道教的黄篆具有济拔救度之功能,既可普济家国,又能遍济存亡。在道教的二十七等斋仪中,黄篆科仪被列为首要,道经则称黄篆济度的功能为第一。《十方大天长观普天大醮感应碑》论及道教斋醮之功能就说:“而禳祈之事,独施于道家者流。斋有法,醮有仪,斋以谢

① 《道藏》第24册第797页。

② 《道藏》第25册第417-418页。

③ 《道藏》第25册第416页。

④ 《宫观碑志》,《道藏》第19册第713页。

⑤ 《道藏》第25册第418页。



咎,醮以度厄。……且谓祈祷之法,莫严于道家。”<sup>①</sup>黄箓具有度厄之功能,被视为度人之上品。因此在道教斋醮科仪中,唯黄箓醮应用最为广泛,既可用于济度,又可用于祈禳,能满足社会各阶层的心理需要。金元统治者频繁举行黄箓大醮,正是看重黄箓普荐阵亡的功能。全真宗师的黄箓科仪,确乎有遍济存亡的社会功能,长春真人丘处机“黄冠三日醮,素服万家临”的诗句,<sup>②</sup>就隐约反映出全真黄箓醮在民间的巨大影响。

王处一《云光集》卷一诗序称,承安丁巳(1197)六月二十五日到中都天长观。七月初三日金章宗宣见。金章宗问及北征之事,王处一答“戊午年即止。”承安三年(1198)果然应验。《元史》卷十《本纪世祖七》载至元十六年(1279)十月,李居寿在为国作斋醮法事之后,向元世祖进言皇太子春秋鼎盛,宜预国政。元世祖翌日即下诏皇太子燕王参决朝政,凡中书省、枢密院、御史台及百司之事,皆先启后闻。一代高功以斋醮为媒介积极参与国家的政治活动。金元时期的道教宗师确有高德睿智者。

金元时期全真道的国家斋醮活动,是全真道发展史上的重要一页。一代全真宗师运用道教传统斋醮科仪,通过为国家祭祀祈福活动提升了全真道的地位。从金元时期全真道斋醮科仪来看,至少有两点动向显示出与唐宋时期国家斋醮的不同:一是全真道与太一道、正一道、玄教、真大道教法师携手联合,开创了道教斋醮史上各派法师同坛祭祀的先例;二是举行的大多是金箓大斋、黄箓大斋、普天大醮、周天大醮的盛大法会,参加祭祀的高功法师动辄上千人,史称各真人率南北道士千众,率法师道士几千人,登坛壇者五千人,如此规模可谓道教斋醮史上空前盛典。我们从全真宗师王重阳、马丹阳、丘处机、王处一、尹志平、宋德方、李志常、张诚明、王志坦、王志谨、孙明道、孙德瑛、孙履道、刘志真等建斋设醮的史实,可见一代高德藉道教传统斋醮实践济世度人的宗旨,从而扩大了道教在中国社会政治生活中的影响。

#### 第四节 明清时期的道教斋醮

明建国之初,太祖朱元璋即敕命礼部定拟斋醮科仪格式,于洪武七年(1374)颁行《大明御制玄教立成斋醮仪》。明代皇帝崇信道教,国家的建醮活动很多。明代正一道贵盛,张天师受到明诸帝的重视,为国家举行的斋醮仪式,多命龙虎山张天师主持。从洪武至永乐年间,第四十三代天师张宇初为国建玉箓大斋、荐扬玉箓大斋,传延禧法箓,祷雨,遣弟子分祭群岳。第四十四代天师张宇清为国建金箓大斋、祈谢金箓大斋、玉箓大斋、祈谢大斋、普度醮、保安醮、金箓报恩延禧普度罗天大醮等,据《皇明恩命世录》、《汉天师世家》、《大岳太和山志》、《徐仙真录》、《龙虎山志》、《明季北略》、《崇祯实录》、《淡然轩集》等书记载,明代张天师共为国斋醮八十四次。<sup>③</sup>

① 《宫观碑志》,《道藏》第19册第720页。

② [元]李志常撰:《长春真人西游记》卷下,《道藏》第34册第497页。

③ 参见庄宏宜著:《明代道教正一派》,台北:台湾学生书局,1986年,第175页。



明成祖永乐五年(1407),张宇初在南京朝天宫举行荐扬玉篆大斋,为刚死去的徐皇后超度,这次大斋长达百日,是历史上所见时间最长的一次斋醮法会。

永乐十七年(1419),张宇清在福建洪恩灵济宫建斋七日,集浙江、湖广、江西、福建道士七千余人参加斋会,创造了斋醮人数最多的历史记录。翌年所建的玉篆大斋,也有一千八百羽士的规模。

明世宗嘉靖年间(1522-1566),可谓是中国历史上斋醮香火最旺的时代。嘉靖之初,世宗听信太监之言,在乾清宫“修斋醮,奏青词”,“不斋则醮,月无虚日”。<sup>①</sup>事无大小,系请于神,不验则请之再三,有验则行大醮以谢神佑。明沈德符《万历野获编》卷二载:“每建金篆大醮坛,则上必日躬至焉。”<sup>②</sup>沈德符说世宗朝斋醮的费用惊人,每一次举行斋醮,耗赤金数千两,还不计其它费用。醮场的门坛匾对皆用金书,屑金为泥,仅此一项,即耗金数十盘。明给事中郑一鹏亦说:世宗“一醮之费,金钱万余,以月计之,不知几万”。<sup>③</sup>

频繁的斋醮,巨额的耗费,并未能顺天兴国,延祚保生。相反,明王朝日渐没落,国运日趋衰颓。崇祯十七年(1644)二月,李自成率农民起义大军进逼北京,崇祯皇帝建罗天大醮四十九日,但仍未能逃脱王朝覆没,吊死景山的厄运。

唐宋元明时期道教的斋醮活动,是道教史上最辉煌的一页。从唐代开始,道教斋醮成为封建国家神道设教的工具,道教斋醮仪式成为国家祭祀大典,此从一侧面反映出道教国教地位的确立。

### 阅读书目:

1. 卿希泰主编:《中国道教史》第三卷,成都:四川人民出版社,1993年。
2. 张泽洪著:《道教斋醮符咒仪式》,成都:巴蜀书社,1999年。
3. 张泽洪:《金元全真道斋醮科仪初探》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第23辑《“多元视野下的全真教”专号》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年。



1. 为什么说唐代道教斋醮是国家仪式大典?
2. 唐诗中的涉道诗咏诵科仪说明什么问题?
3. 为什么说宋代斋醮科仪是历史转换期?
4. 金元全真道斋醮科仪有何特点?
5. 历代统治者为什么看重道教的斋醮仪式?

① 《明通鉴》卷五十,[清]夏燮撰:《明通鉴》,四川珠江同龢书局校刻,光绪三十二年(1906),第24、27页。

② [明]沈德符撰:《万历野获编》,北京:中华书局,1959年,第41页。

③ [明]沈越撰:《皇明嘉隆两朝闻见记》卷一,《明代史籍汇刊》四,台北:台湾学生书局,1969年,第92页。



## 第四章 道教斋醮科仪的坛仪格式

**学习目的:**了解斋醮科仪坛场布局的宗教象征意义,斋醮坛场各种法器的作用及其宗教灵力,道教祀神威仪及坛场清规戒律的作用。

**内容大要:**道教举行斋醮仪式,都要设立专门的祭坛,作为祭祀神灵的场所。斋醮是道教常行仪式,名山宫观多设立有固定的祭坛,道教最具影响,传续最久的坛场,则是三大道派的宗坛。斋醮祭坛的形制按照天圆地方的宇宙观,更融进了道教经法的理论。道教斋醮坛场要使用各种法器,并赋予法器各种宗教灵力,以增强仪式祈神祛鬼的宗教效果。斋醮法坛设置的仪仗,是道教演道行法所用之威仪。道教斋醮坛场布置的灵幡仪仗,是坛场威仪的组成部分,增强了坛场的神秘气氛。从事斋醮仪式的道士,道教赋予其各种弘扬大道的职责,道士不同道派阶位法服的形制,充分体现出神仙信仰的内容。醮坛是人神交通的神圣之地,更要讲究祀神威仪,为此道教制定了坛场清规戒律。斋醮的清规戒律是道法神圣性的体现,以保证斋醮法事如法如仪举行。

### 第一节 道教斋醮仪式的祭坛

道教举行斋醮仪式,都要设立专门的祭坛,作为祭祀神灵的场所。道教斋醮科仪的祭坛,有着悠久的历史源流。中国考古发现的成果,说明祭坛随原始宗教祭祀而产生。如内蒙古大青山莎木佳和黑麻板遗址,发现石块垒砌成的圆形圈祭坛,是新石器时代晚期(四千多年前)的村落祭祀坛场。甘肃永靖的齐家文化遗址,墓地中有固定的“石圆圈”祭坛,利用天然的扁平砾石排列而成。浙江余杭瑶山遗址,有三重结构的祭坛,建坛的地点选择在山顶之上,是用以祭天礼地的祭坛。<sup>①</sup>

先秦宗法宗教的祭祀,已有初具规模的祭坛。《尚书·金縢》说周公“三坛同墀”,<sup>②</sup>向大王、王季、文王祷告,这就是《道书援神契》“祷疾”条所谓“《尚书》武王疾,周公立三坛以祷之”。<sup>③</sup>《礼记·祭法》所谓燔柴于泰坛以祭天,即积柴于丘坛,燃烧以为禋祀。祭坛供奉神

① 包头文物管理所(刘幻真执笔):《内蒙古大青山段新石器时代遗址》,《考古》1986年第6期。中国社会科学院考古研究所甘肃工作队:《甘肃永靖大何庄遗址发掘报告》,《考古学报》1974年第2期。浙江省文物考古研究所(芮国耀执笔):《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》,《文物》1988年第1期。

② 王世舜译注:《尚书译注》,成都:四川人民出版社,1982年,第130页。下同。

③ 《道藏》第32册第145页。



灵,先秦时期就已如此,《国语·楚语下》说:“坛场之所,上下之神。”<sup>①</sup>汉文帝时,在霸陵立五帝坛。汉武帝时设立的太一坛,开八通之鬼道,五帝坛环居其下,此是承袭先秦宗法宗教礼制。

## 一、道教历史上所见的祭坛

道教斋醮仪式的祭坛,承袭了先秦祭坛之法。张陵在蜀中创教时期,曾立会真坛三十。《历世真仙体道通鉴》卷十八说张陵,“领弟子迁鹤鸣山筑坛,以醮太阳太阴”。<sup>②</sup>刘宋科仪宗师陆修静,曾在天印山崇虚馆建传经宗坛。宋文帝元嘉三十年(453),陆修静率门人建三元涂炭斋,《洞玄灵宝五感文》记此涂炭斋的作法说:

法于露地立坛,安栏格。斋人皆结,同气贤者,悉以黄土泥额,被发系著栏格,反首自缚,口中衔壁,覆卧于地,开两脚,相去三尺,叩头忏悔。<sup>③</sup>

北周道经《无上秘要》卷五十《涂炭斋品》,说此斋法是“承天师旨教,建议涂炭,露身中坛”。<sup>④</sup>

据《魏书·释老志》记载:北魏寇谦之所得《策图真经》,经书中有坛位等内容。北魏明元帝时,迎请嵩山道士寇谦之至京,显扬新法,起天师道场于平城东南,建重坛五层,由寇谦之率一百二十名道士,斋肃祈请,六时礼拜,世祖亲至道坛,受道教符箓。北魏迁都洛阳,仍在南郊设道坛,以行祭祀之礼。

唐代太清宫是唐皇室家庙,设立九宫贵神坛以祭祀。唐武宗时,召道士赵归真等八十一人入皇宫三殿,建九天玄坛,为国修金箓道场,唐武宗即在九天玄坛亲受法箓。北宋茅山道士朱自英大中祥符年间(1008-1016)筑九层坛,宋仁宗天圣三年(1025)赐名集虚庵。茅山潜神庵上清宗坛,南宋理宗御书坛额。

由于斋醮是道教常行仪式,因此道教的名山宫观,常设立有固定的祭坛。閤皂山有太极葛仙公所筑八景坛,此后相继建立的元始宗坛、冲虚坛,更是著名的灵宝法坛。茅山华阳洞天有句金之坛,积金峰有天市坛,玉晨观有青坛,崇寿观有嵩阳坛,玄洲有火浣坛,玉柱洞有唐明皇受箓坛,潜神庵有上清宗坛。龙虎山大上清宫三门前有虚皇坛,上清宫两侧有东雷坛、西雷坛,大真人府有万法宗坛。龙虎山大上清宫三清殿前有玄坛,在三元日传授正一法箓,因此又称为正一玄坛。罗浮山有神仙聚会坛、列仙坛、祈雨坛、遗衣坛、刘仙坛、七星坛。许旌阳净明道发源地南昌西山,有净明道宗师黄元吉立玉真、隐真、洞真三坛。南岳衡山朱陵洞有露光坛、青玉坛、光天坛、白璧坛、朝天坛。天台山桐柏观有受诰坛,为葛仙公役鬼所筑。宋邓牧《大涤洞天记》卷上记载:洞霄宫正殿前有虚皇坛。唐景福二年(893),吴越武肃王钱鏐按道

① 《国语》下册第560页。

② 《道藏》第5册第204页。

③ 《道藏》第32册第620页。

④ 《道藏》第25册第183页。





教仪式,“垒磬开坛,请间丘先生三元奏篆于此”。<sup>①</sup> 设立于各洞天福地的祭坛,甚至成为道教各派道法的象征。

道教名山绝顶处,还常设有祈禳的斗坛。如武夷山绝顶有礼斗坛,天台山桐柏观有朝斗坛,南岳洞灵宫有朝斗坛,南岳紫盖院有醮斗坛,罗浮山冲虚观有朝斗坛。道教科仪的朝斗,设立的祭坛称为斗坛、七星坛、七星斗坛。如苏州玄妙观有七星坛,清潘荣陛《帝京岁时纪胜》说:“七月朔至七夕,各道院立坛祀星,名曰七星斗坛。”<sup>②</sup>

道教一些坛场的得名,因有高道修行或羽化的仙迹。如罗浮山遗衣坛,是葛仙羽化藏遗衣之所,因葛仙修道又称葛仙坛,而刘仙坛是刘高尚真人打坐处。茅山许长史宅有长史坛,而茅山火炁坛是林真人火解处。南昌西山有旌阳、王乔、萧史、葛洪、洪崖、灵观六坛,是历代仙真修炼的坛场。南岳尹真人坛,是尹道全真人飞升处;南岳朝天坛,则是张县要真人飞升处。南岳“九仙观有坛,曰九仙坛。在南斗注生殿前西阶下,一巨石与地平而稍高,如我苏虎邱之千人石,差小,特四分之一耳。坛面镌六字,字大如屋,曰‘九仙飞升之坛’。”<sup>③</sup>

在史籍道经中,称祭坛为玉坛、瑶坛、灵坛、仙坛、金坛、杏坛、碧坛、天坛,此美称在诗文中最为常见。涉道诗描写道教祭坛,是历代文士吟诵不衰的题材。试举数例如下:

唐王勃《山居晚眺赠王道士》诗曰:

金坛疏俗宇,玉洞侣仙群。<sup>④</sup>

天柱山有天坛,唐夏侯子云《天坛》诗曰:

天坛高百尺,只在翠微间。<sup>⑤</sup>

宋孙何《桐柏观》诗曰:

玉坛三级接秋空,此是仙家第几重?<sup>⑥</sup>

明韩晟《朝斗坛》诗曰:

灵坛独上更迢迢,羽鬓花冠礼碧霄。<sup>⑦</sup>

明薛蕙《游天坛沈道士馆得登字》诗曰:

水对瑶坛直,山围翠树层。<sup>⑧</sup>

清赵执信《梅仙礼斗坛》诗曰:

① 《道藏》第18册第143页。

② [清]潘荣陛撰:《帝京岁时记胜》,北京:北京古籍出版社,1981年,第26页。

③ 《广阳杂记》卷二,[清]刘献廷撰,汪北平等校:《广阳杂记》,北京:中华书局,1957年,第61页。

④ 《全唐诗》卷五十六,《全唐诗》第3册第677页。

⑤ [元]孟宗宝编:《洞霄诗集》卷一,《藏外道书》第34册第4页。

⑥ 《全宋诗》卷三十八,《全宋诗》第2册第979页。

⑦ [清]宋广业撰:《罗浮山志会编》卷十九,《藏外道书》第19册第358页。

⑧ [明]薛蕙撰:《考功集》卷六,《文渊阁四库全书》第1272册第71页。



旧观秋深北斗寒，岭云长自拥仙坛。<sup>①</sup>

明万历十八年(1590)，吴中大旱，苏州玄妙观道士徐石林应郡守之请祈雨。清顾沅《玄妙观志》卷三载此仪式说：

乃结坛于元妙观中，用鼓数十架，置坛四旁，瓦百片置坛上。郡侯行香毕，石林上坛焚符三通，亦擂鼓三通。俄顷，四边云起，雷声殷然。石林大呼曰：“擂鼓！”数十架鼓一时齐发。石林就坛取片瓦掷空中，每掷一瓦，辄得一雷，鼓声与雷声、碎瓦声争奋，自辰至酉，而雨终不得。是夜，露立至天明，拜伏坛上。须臾，霹雳四起，大雨如注，从辰至申，可三尺许。<sup>②</sup>

道教最具影响，传续最久的坛场，则是三大道派的宗坛。正一派设于龙虎山的正一宗坛，上清派设于茅山的上清宗坛，灵宝派设于阁皂山的元始宗坛，各自传授正一、上清、灵宝经篆，称之为经篆宗坛，三处坛场都有上千年历史。至元成宗命龙虎山张天师统领三山符篆，龙虎山成为正一道士受篆的万法宗坛。全真道最具影响的法坛，是北京白云观的混元宗坛，迄今已有七百多年历史。

## 二、道教斋醮的坛仪

道教祭坛的设立有所讲究，要依据一定的法式规则，这就是道教斋醮的坛仪。道教斋坛一般分内坛、中坛、外坛，即源于先秦的三层坛。道教认为，礼天地，通真灵，当建坛以申至敬。道教举行斋醮，首要之务就是建坛，“夫斋醮之设，动天地，感鬼神，通真达灵，体元用妙，可不建坛以奏告哉！”<sup>③</sup>早期道教的坛仪，见于《灵宝斋经》。北周道经《无上秘要》卷三十八《授洞神三皇仪品》载：授洞神三皇仪，要设立宿露坛，即在露天立坛。坛的大小规模，根据人数多少而定，可纵广三丈二尺，亦可二丈四尺。坛开三门：天皇门在子，地皇门在申，人皇门在寅，斋者从人皇门出入。

道教祭坛的法式规则，唐代已有明确规定。唐代道经《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》载：

科曰：凡天尊殿前，皆须筑土或垒砖砌石，若构木作坛，三级五级至十二级，皆按本经栏纂门牓，并须如法。<sup>④</sup>

祭坛材料因地制宜，要求规程合格，制度不差。相传张陵曾“置以土坛，戴以草屋”，<sup>⑤</sup>其斋坛用土筑成。唐张万福游历江汉，见“所在宫观，皆筑土构木作坛，建立纂榜，并皆如法”。<sup>⑥</sup>

① [清]赵执信撰：《因园集》卷五，《文渊阁四库全书》第1325册第348页。

② 《藏外道书》第20册第466页。

③ [明]周思得撰：《上清灵宝济度大成金书》卷二十五，《藏外道书》第17册第71页。

④ 《道藏》第24册第746页。

⑤ [唐]释名概：《决对傅奕度佛僧事并表》，《广弘明集》卷十二，《大正新修大藏经》第52册第171页。

⑥ 《道门定制》卷八，《道藏》第31册第739页。



唐卢照邻《益州至真观主黎君碑》说益州至真观，“立石坛三级，周回一百步”。<sup>①</sup> 吴全节《至大三年奉旨代祀茅山宿玉晨观》诗曰：“青石坛高天咫尺，绿章封事答吾皇。”<sup>②</sup> 诗文中描写用石砌成的祭坛。元陈旅《玄坛祠碑》记载：

杭大开元宫有祠，在宫门东，祠中为坛。植木凝土，为立像其上，又为神虎其侧，望之俨然有生气也。<sup>③</sup>

明苏伯衡《梁道士传》载：元末，道士梁贞任处州路（今浙江丽水）玄妙观住持，明将胡大海率军取处州，明守城军士欲毁玄妙观虚皇坛缮城，梁贞劝阻不止，“则卧坛上曰：‘此不可毁也！即毁，当身与石俱碎耳！’军士惕其言，乃止不毁，而更为葺之。”<sup>④</sup>

建坛地点的选择，是坛仪首要之务。按照道教的教义，坛场须择清静之地。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷二说：

建坛立靖，当择无尸冢及烧骨去处，不在高堂广宇。凡在市朝，则择宽静街衢，苟近闹市，尤宜择净处建坛，不得杂事神祇，盖身为人天之师，地下鬼神，尽服役使，苟私香火，三官纠罪。<sup>⑤</sup>

道教认为建坛的最佳地点，是名山洞府，形胜福地，有宫观祠宇、神异灵迹去处。宜选择洞天福地、靖庐名山、玄坛宫观，曾是战场、屠坊、刑狱、冢墓等秽恶之地不可建坛。

建坛日期要选择良日，如炼度坛的水池择壬癸日用石造成，火沼择丙丁日用石刻成。祭坛的坐向方位也有讲究，宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷二《坛幕第五》说：“立坛要取方位端正，坐北面南。如宫观屋宇基址坐向不同，当以方位东西南北定坛之坐向。”<sup>⑥</sup> 坛场方位的朝向，来自《尚书·金縢》“为坛于南方北面”的传统。<sup>⑦</sup> 道教科仪讲究依式立坛，关于斋醮坛场的布置，金允中《上清灵宝大法》卷十七说：

或露三光之下，以达至诚；或以天宝之台，取法上境，建斋行道以为先。于中列太上三尊之象，如朝会玉京山也。坛上下四重栏楯，天门、地户、飞桥等，务在精好。纂作瑞莲之状，或八十一，或七十二，或六十四，随坛广狭，设之竹木，为之束茅，表像亦可，为延真之所也。<sup>⑧</sup>

不同类型的斋醮科仪，筑有不同规模的坛式。古代常见的坛式有：灵宝坛、玄枢坛、皇坛、星坛、虚皇坛、灵宝黄箓斋坛、灵宝炼度坛等。此外，根据祈禳济度的不同法事，还有灰坛、八卦坛、三天总炁坛、风云雷雨坛、洞明癸水坛、肠谷丙丁坛、阴玄七曜摄魂坛、阳耀通关摄魂坛、

① 《全唐文》卷一百六十七，《全唐文》第2册第1709页。

② 《道家诗纪》卷二十五，《藏外道书》第34册第376页。

③ [元]陈旅撰：《安雅堂集》卷十，《文渊阁四库全书》第1213册第126页。

④ [明]苏伯衡撰：《苏平仲集》卷四，《文渊阁四库全书》第1218册第586页。

⑤ 《道藏》第4册第5页。

⑥ 《道藏》第9册第386页。

⑦ 王世舜译注：《尚书译注》第130页。

⑧ 《道藏》第31册第439页。



八门聚魂坛、开度灯坛等。虚皇坛用于崇德报恩,慎终追远。凡修词请命,礼圣朝真,禳灾谢过,为国为民,祈寿请福,荐拔宗祖,炼度幽灵,祈天建醮,则用度生的皇坛。不同宗教功能的坛式,祭祀的神灵有所不同,如灵宝坛的坛式有:星宿错度日月失昏,四时失度阴阳不调,国主有灾兵革四兴,疫毒流行兆民死伤。其中疫毒流行兆民死伤坛式,是因瘟疫疾病流行,致使人民死于非命而建的禳灾之坛,它祷告的神灵是:

上层:昊天上帝、十方灵宝天尊、长生保命天尊、妙行真人、三官、四圣真君。

中层:三元将军、收瘟斩瘟大将军、三洞经法中度厄吏兵、天医大神。

下层:五方天兵骑吏、九州社令、太岁尊神、十二月将、十二时直地。

在此内坛、中坛、外坛构成的三层坛中,上层供奉主神,中层配祭大神,下层奉祀众小神。这就是《无上玄元三天玉堂大法》卷六所说:“凡坛墀之事,其制三级,盖分天尊地卑。”<sup>①</sup>

唐宋时期皇坛的仪制是:

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,右列建狮子辟邪之节。左设通真之符,以降千真;右设达灵之符,以召万灵;中设三晨之符,以通万气,辟除妖氛。坛之东南西北,分置青龙、白虎、朱雀、玄武之幡符。五方敷设镇安玉符。

中级设八门:

西北玉虚通真之门 正北清冷玄一之门

东北镇静自然之门 正东青华始生之门

东南纯和刚阳之门 正南纯阳烜赫之门

西南坤顺金和之门 正西刚明皓华之门

下级列十二气:

子位玄天郁初之气 丑位北元自然之气

寅位辟非荡邪之气 卯位始青茂元之气

辰位黄灵高玄之气 巳位镇静灵宁之气

午位炎真下明之气 未位中一凝真之气

申位厚和肃明之气 酉位刚坚素和之气

戌位真元养灵之气 亥位返阴回真之气

内坛 设十门,十门之外各依方位挂三十二天幡三十二首,设十方香案,铺设灯纂,夜晚燃灯。内坛十门是:

东方 青华元阳门 南方 洞阳太光门

西方 通阴金阙门 北方 阴生广灵门

东北 灵通禁上门 东南 始阳生炁门

西南 元黄高晨门 西北 九仙梵行门

上方 大罗飞梵门 下方 九灵皇真门

中坛 四门,用长短纂共二十八枚,除开四门外,余全用绛绳或青绳结成围栏,悬挂小幡及

<sup>①</sup> 《道藏》第4册第14页。



吊枝花等。登斋行道,从地户出入,余三门不可往来。四门是:天门、地户、日门、月门。

外坛列八榜于八方,仅在离宫开一门出入,余全用长短簦二十五枚结成围栏,亦悬挂小幡及吊枝花等。每坛一面有执法威仪者三人,遇步虚旋绕,依次而行。按照黄箓仪范,应建坛三级,但若地形窄狭,不可依科营建,只建上、中二级亦可,外坛可在平地设立,根据实际情况而变通。

大型斋醮坛场前方左右分立六幕,帐幕中设圣像几案,供养如法。六幕是:玄师幕、五帝幕、天师幕、三师幕、三官幕、监斋法师幕。斋坛左右分设六堂:炼度堂、神虎堂、受度堂、静默堂、普度堂、诵经堂。与六堂相配合的还有靖室、监临所。

大型斋醮要在斋坛后面铺设道场,中间设上帝御座,两旁列醮筵圣位。在道场前左别设正一师位,供养天师、玄师、女师、嗣师、系师。右别设从章灵官位,供养灵宝中仙寮灵官等。在未开启斋坛前,凡进章奏,都在道场内行事。

建坛要讲究威仪,《无上玄元三天玉堂大法》卷六说:

斋庄谨肃,秘密混融,内真之事也。幡幢旌节,折旋回环,外仪之事也。然诚心合真,运用无间,与天地为徒,则犹待外仪以检束境界。凡一俯一仰,一进一退,眼见耳闻,莫非正事,邪心无自而入,则可通天真,格上帝。<sup>①</sup>

道教立坛以后,要举行仪式清净坛场,以杜绝尘氛厌秽污染。高功行净坛科仪,“蹶罡履斗,结界禁坛。小则清肃方维,大则净明天地”。<sup>②</sup>以正气辟其邪,以真炁涤其秽,使坛场一尘不染。在道教斋醮科仪中,围绕坛仪有相关文书,元代文士虞集写有建坛词、解坛词,程鉅夫写有建坛青词。

道教的三层坛法,明代仍然十分盛行。《金瓶梅词话》第三十九回说玉皇庙打清醮,有一段骈文描写清醮的坛仪:

位按五方,坛分八级。上层供三清四御,八极九霄,十极高真,云宫列圣;中层山川岳渎,社会隍司,福地洞天,方輿博厚;下层冥官幽壤,地府罗郡,江河湖海之神,水国泉扃之众。两班醮筵森列,合殿官将威仪,香腾瑞霭,千枝画烛流光;花簇锦筵,百盏银灯散彩。天地亭,左右金童玉女,对对高张玉盖;玉帝堂,两边执盃捧剑,重重密布幢幡。风清三界步虚声,月冷九天乘沆瀣。金钟撞处,高功来进奏虚皇;玉佩鸣时,都讲登坛朝玉帝。绛绡衣,星辰灿烂;美蒙冠,金碧交加。监坛神将狰狞,直日功曹猛勇。道众齐宣宝忏,上瑶台酌水献花;真人密诵灵章,按法剑踏罡步斗。青龙隐隐来黄道,白鹤翩翩下紫宸。<sup>③</sup>

举行大型斋醮活动,一般要建若干个坛。其中一个为主坛,叫做都坛,其它的坛,叫做分坛。据中国道教协会会长闵智亭大师回忆,民国时期杭州玉皇山道观建金箓斋,共设有四个

① 《道藏》第4册第14页。

② [明]周思得撰:《上清灵宝济度大成金书》卷二十四,《藏外道书》第17册第53页。

③ [明]兰陵笑笑生撰:《金瓶梅词话》,北京:人民文学出版社,1992年,第341页。



坛:一是都坛,即上表奏章的总坛;一是度人坛,诵《度人经》;一是皇坛,诵《高上玉皇本行集经》;一是诸神坛,供奉几百神位。1993年9月17日至29日,北京白云观举行罗天大醮,共设十一坛。即北京白云观的都坛,香港青松观的皇坛,台北指南宫的度人坛,美、加、澳、星青松观的三元坛,四川青城山的祝福坛,湖北武当山的顺星坛,西安八仙宫的救苦坛,广州三元宫的如意坛,上海白云观的吉祥坛,苏州玄妙观的朝真坛,杭州抱朴道院的报恩坛。

### 三、道教祭坛的象征意义

道教斋醮法坛的结构,具有宗教象征意义,无论是在露地建坛,还是在宫观屋宇内立坛,皆法天象地,分布日月五星,和合阴阳,正天宿度,立纂舒坛,以凡阳之地,变为金阙瑶阶。《隋书·经籍志》载道教斋醮坛法说:

其洁斋之法,有黄簣、玉簣、金簣、涂炭等斋。为坛三成,每成皆置绵蕞,以为限域。旁各开门,皆有法象。斋者亦有人数之限,以次入于绵蕞之中,鱼贯面缚,陈说愆咎,皆白神祇,昼夜不息,或一二七日而止。<sup>①</sup>

这种“绵蕞”,就是古代束茅为祭之法,是原始宗教简陋祭俗的遗存。道教的绵蕞将坛场围起来,形成斋醮的神圣仪式空间,与世俗的凡间相隔离。至唐宋时期,此绵蕞已经改用青绳,系在坛场四周的花柱上,道教科书称之为护净、隔凡,其词明确表达区分神圣和凡俗之意。正如明王绅《醮坛云梯》诗曰:

仙家咫尺隔尘凡,寂寞当年古石坛。<sup>②</sup>

道教最通行的三层坛的结构,具有特殊的宗教象征意义。《灵宝无量度人上经大法》卷三十三说:“建三天总炁坛,上层法天,中层象人,下层体地。”<sup>③</sup>道教认为法象莫大乎天地,斋坛形状即法天象地,因此无论何种坛式,上层皆为圆形。唐张万福《传授三洞经戒法篆略说》卷下,载唐玄宗先天元年(712)玉真公主授篆的科仪,是“别院建坛,法天象地,内圆外方,装严妙丽”<sup>④</sup>。宋吴曾《能改斋漫录》卷十二说:“圆坛事天,古今通制,高八十一尺,数之极也。”<sup>⑤</sup>先秦祭天用圆坛以象天,祭地用方坛以象地,正是天圆地方宇宙观的体现。历史上道教的确建有此类圆坛,南岳紫虚阁的魏夫人仙坛,高一丈二尺,顶上圆平,约阔一丈,取名为飞流坛。宋邓牧《大涤洞天记》卷中说:

升天坛在山中峰之上,又名法象坛,上应天而圆,下应地而方,中应易卦而八角。<sup>⑥</sup>

① [唐]魏征、令狐德棻撰:《隋书》,北京:中华书局,1973年,第4册第1092页。

② [明]王绅撰:《继志斋集》卷四,《文渊阁四库全书》第1234册第702页。

③ 《道藏》第3册第792页。

④ 《道藏》第32册第197页。

⑤ [宋]吴曾撰:《能改斋漫录》,上海:上海古籍出版社,1979年,第356页。

⑥ 《道藏》第18册第150页。



金大定十四年(1174)建成的中都十方大天长观,设虚皇醮坛三级,也是按照法天象地的坛仪格式。

郝大通《太古集》卷三有三才象三坛之图,上坛为圆形,中坛为八出形,下坛为方形,其论三才曰:

夫三才者,天一地二人三也。今则不然,所谓天在上,地在下,人立乎中,以象三才,非取一二三,惟取上中下品是也。故知上品类天之万象,以明十干之类是也。中品类人有万事,此者皆自天之下,自地之上而居于中,以明八卦五行之属是也。下品类地之万物,以明十二支位是也。此具三品,以证三才。《易》曰:有天道焉,有人道焉,有地道焉。天道广矣,地道大矣,人道备矣。天道虽广,若不以人法之,而天道不能显著。地道虽大,若不以人则之,而地道不能成就。惟人道独能法则于天地,变化于万有,兴废于万事者,亦自此而然也。<sup>①</sup>

道教三级法坛的结构,体现了中国古代天地人三才的哲学观念。《徐仙翰藻》卷十一《戒监坛榜》,对三级法坛的象征意义描述甚详:“三级以象三才,登降施;八方而取八卦,排布森严,星为纬,宿为经,天有门,地有户。绛绳七十二丈,月气候之流行;图纂八十一竿,合阳奇之通变。”<sup>②</sup>明周思得《上清灵宝大成济度金书》卷二十四说:“立纂舒坛,法天像地,当遵灵宝大法。自上古以降人间也,师师授受,代代相传。”<sup>③</sup>当代道教建坛,多在宫观殿宇之内,或在庙台之上,属于变通的作法。当代道教斋醮虽未默守古代三坛的成规,很少建立三层法坛,但一些科仪法事的仪节演示,仍然具有三层法坛的象征意义。

道教练度科仪建立水池火沼,融入了易学八卦的思想,象征天地之形状。水池内方外圆,水池中心成坎卦,方圆五尺,水池内凿刻符文,安放于斋坛东北角上。火沼内圆外方,火沼中心成离卦,方圆阔三尺,火沼内凿刻符文,安放于斋坛东南角上。水池盛真水,火沼盛真火。炼度坛的圆池、方沼,以直观的形式象征天地。据《灵宝玉鉴》卷十五《茭郭龙吏门》记载,宋代行施食科仪,要设斛食坛场茭郭。茭郭分列八门:杜门、景门、死门、惊门、开门、休门、生门、伤门。茭郭中央建大斛,或列四十九小斛,茭郭按分野建九州大社会旗,这又是九州分野的仪式象征。

斋醮灯仪坛场设置的法灯,更具有明显的宗教象征意义。据北周道经《无上秘要》卷四十九《三皇斋品》记载:三皇斋坛四方各设九灯,称为列四九之灯,法象三十六天。盟真斋在斋主家中设坛,于坛场中庭安一九尺高的长灯,在长灯上燃九盏灯火,九盏灯火象征上照九玄诸天福堂,下照九地无极世界。金篆斋根据春夏秋冬的季节燃灯,其燃灯规定是:春天燃九灯,也可燃九十灯,或者九百灯;夏天燃三灯,也可燃三十灯,或者燃三百灯;秋天燃七灯,也可燃七十灯,或者燃七百灯;冬天燃五灯,也可燃五十灯,或者燃五百灯;四季则燃十二灯,也可燃一百二十灯,或者燃一千二百灯。金篆斋灯仪的春九、夏三、秋七、冬五,四季十二,就是根

① 《道藏》第25册第878页。

② 《道藏》第35册第473页。

③ 《藏外道书》第17册第52页。



据五行本数而定。

道教斋醮坛场布置的幡幢,其形制亦具宗教象征意义。道教坛场的青玄宝幢,是用青缙四丈九尺,顶上作八角形大宝盖,八角悬小幡八首,中间悬大幡,宝幢的九幡表示上绝九光,亦象征九州分野。道教斋醮坛场的建幡,用于招抚孤魂,象征朝拜玉皇的天梯。设幡亦表建醮日数,如三朝醮即设三幡。幡的形状也有法象,《天皇至道太清玉册》卷五说:

道家所用之幡,以表天地人三才之象。幡顶用桐梓木制作,上绘日月星辰云霞,并画天尊象以表天。幡腹书天帝之名,幡脚用龙凤两边带,取象于手,以云龙飞凤为副,取象于人。幡坠脚亦用桐梓之木,画山河大地、五岳四渎,取象于地。<sup>①</sup>

总之,道教斋醮的坛仪,具有多重的象征意义。道教祭坛深邃的文化意蕴,为道教学者所重视。法国学者施博尔(Kristofer M. Schipper)说:“道教的坛本身就是山。一处秘密而被遮盖(因此是‘内部’)的封闭之处,被称为‘道场’,也就是道的所在或范围……主祭的道士不是位于坛之上,而是多重层级的山(坛)环绕着道士。也就是说,道士在山之中;在‘道’的空间里。”<sup>②</sup>施博尔(Kristofer M. Schipper)的坛为山之推测,或许来自山中祭坛的直感,可谓是饶有兴味的想象。五代张若海《玄坛刊误论》说:“法象三天,建立坛级,法师升坛,已在三天之上。”<sup>③</sup>坛场作为天界的象征,应该是《国语·楚语下》“绝地天通”观念的形象化,<sup>④</sup>而“天坛”一词的内在意蕴,或许正在于此。

总之,道教的坛仪法式,是法天象地而立坛,列斗环星,八卦九宫,十方三界,玉京金阙,汇集坛中。道士登临祭坛,心融玄妙,运神会道,三界尊崇,万神朝礼,即可步罡踏斗,焚香祭祷,演示各种科仪法事。

## 第二节 斋醮坛场的法器

法器,又称为法具。法器是道教宫观及斋醮坛场各种用具的总称。道教举行斋醮仪式,要运用各种法器仪仗,以壮斋醮坛场之威仪,以备科仪演习所需,以供高功行法所用。道教的法器可以区分为二类:一类是属于宫观布置使用的,如殿堂悬挂的钟盘、帐座、幡盖、旌旆、坛纂、门榜,神案布置的香炉、灯台、烛台、香筒、花瓶,也包括道士使用的绳床、夹膝、如意、麈拂和澡灌,属于道士供养使用的法器。另一类是斋醮科仪中使用的法器,包括令旗、法剑、法尺、铜镜、令牌、水盅以及铃、鼓、铙、钹、磬、木鱼等。唐代道经《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三《法具品》说:“凡法具,供养之先。道士、女冠,威仪之本,不可阙也。并备诸经,但在观中

① 《道藏》第36册第405页。

② 施博尔(Kristofer Schipper):《道体》(The Taoist Body)(Karen C. Duval)翻译,伯克里:加利福尼亚大学出版社,1993年,第91-93页。

③ 《道藏》第32册第624页。

④ 《国语》下册第562页。





及私房内供养之者，总名法具。”<sup>①</sup>

在道经中，所见天界幡幢旌节，骑乘满空的神仙降临场景，都是法幢旌节在前导引，浮凌虚空而来的景象。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三《法具品》载：“旌、节、幢、旆，亦神仙所持，既具经典及威仪之限，如今国家所制也。”<sup>②</sup>唐代道经《太上洞玄灵宝国王行道经》，就以天尊之口，提倡要以法衣、法具等供养道士。《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷五《布施品》，其中第七种布施是“施入钟磬、幡华、帐座、供养法具”。<sup>③</sup>

## 一、斋醮祭坛供奉的法器

醮坛香案要陈列供器，以供奉神灵，有香炉、烛台、花瓶、香筒、果盘、净盂等。如净盂是盛圣水的容器，又称水盂，俗称水碗。高约四厘米，直径约六厘米，一般用黄铜制成，净盂口稍窄，壶形矮胖。醮坛上，高功左手端净盂，右手持小柳枝、带叶小枝或带枝的花，浸蘸圣水，遍洒醮坛，以示净场，或象征普施甘露，济度亡魂。斋醮仪式特别重清净，净盂之圣水既供奉神灵，又可用于清洁坛场。

中国古代祭祀礼仪，在祭祀时就必须要在祭坛上安置供品。《礼记·曲礼》载：“天子以牺牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。”<sup>④</sup>从先秦时期的供品可知，中国古代祭祀供品已有严格的等级区别。宋代道士白玉蟾《海琼白真人语录》卷二说：“古者，交神之道，诚敬为先。后之诚敬不足，乃备物以为仪。”<sup>⑤</sup>道教斋醮祀神为表达诚信，常置香花于坛上虔诚献礼，此即经书所谓香花供养，香花备信。宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷一《仪范门》说：

科曰：香者以通感为用，隔氛去秽。花者以鲜洁为美，表瑞效珍，请福祈真。香花为本，香以沉水降真，花以香洁木生者。无花，可用五彩剪成，以镇十方，不可阙也。<sup>⑥</sup>

斋醮仪式上的供养最常见的是五供，又称五献，即香、花、灯、水、果五种供奉。道教所谓的供养，“供，享献也。养，以饮食供奉也”<sup>⑦</sup>。道经宣称“香花罗列以皈依，灯果广陈而供养”<sup>⑧</sup>。即备香花灯烛、茶酒饼果，以供养天界诸神仙。《天皇至道太清玉册》卷五说五供象征金木水火土五行，“以表天地造化，相生相克之治，而合神明之德”<sup>⑨</sup>。《广成仪制》有《迎斋上供全集》列举有十种供奉，将在五供以外加上茶、斋、宝、衣、钱。五供的意义是：香，以香烟的缥缈和芬芳，照玄达意，上达三境十天，下彻九幽五道；花，以奇色异香，熏沐金容，花光灿烂，

① 《道藏》第24册第752页。

② 《道藏》第24册第754页。

③ 《道藏》第6册第106页。

④ [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册第1268页。

⑤ 《道藏》第33册第122页。

⑥ 《道藏》第9册第382页。

⑦ [明]周玄贞集：《皇经集注》卷七，《道藏》第34册第691页。

⑧ 《高上玉皇满愿宝忏》卷二，《道藏》第3册第527页。

⑨ 《道藏》第36册第405页。



照映十方;灯,以日月光辉,光彻自身,灼透幽冥,照开泉路;水,以玉液宝浆,周流十方,涤炼阴魂,恢复真形;果,以果香布浓,食之无穷,结果而收,早登仙界。道教供奉斋醮坛场的神灵,按科式需要备香花灯烛、茶酒饼果供养。

当代香港道教的炼度仪式,高功敬献五供的说文,先后称“道”字拥出香(花、灯、水、果)天姥,赋予五供“道”之意蕴。道教斋醮坛场讲究幡花供养,经书所谓“献所有奇花,以迓圣神……天花绚采,以彰休光。”<sup>①</sup>道教宫观讲究香花灯烛,晨夕礼诵,科仪经文称殿堂帐座、宝盖幡幢、香花灯烛供养。

香 道教称香为心香、灵香、宝香、真香、信香、名香。道教斋醮的灵香,被列为香、花、灯、水、果五供之首,认为可降天地,致万神,禳灾禱福。道教认为仙境难通,香是醮坛必不可少的信物。科教宗师杜光庭说:修斋行道,以烧香燃灯最为急务。道教认为三天之上,以道为尊,万法之中,焚香为首。祭祀的目的旨在向神灵祈求禱告,而烧香具有通真的功能。道教称香有太真天香八种,即道香、德香、无为香、自然香、清静香、妙洞真香、灵宝慧香、超三界香。奉献诸天无价名香是:返魂名香、返生名香、妙洞真香、天宝名香、苏合名香、婴谷名香、七宝名香。香用于通感神灵,隔氛去秽,表达诚信。道教斋醮用香有讲究,醮坛焚百和香、降真香等,不得烧檀香、安息香、乳香。醮坛以降真香品位最高,认为是祀天帝之灵香,可以上达天帝之灵所。张万福《传授三洞经戒法箓略说》,载唐代斋醮使用的香品有五香,即沉香、熏陆、白檀、青木、丁香,此五香象征撒五熏之炁,降五方之灵。道教水火炼度奉献诸天无价名香是:返魂名香、返生名香、妙洞真香、天宝名香、苏合名香、婴谷名香、七宝名香。各种赞美香的祝文、咒语,竭尽敷陈之能事,表现了道教丰富的想象力。祭祀焚香,由来已久,古人认为香既可通神,又可辟邪。先秦焚香祭祀之俗,为道教斋醮科仪所继承。

花 供花用于表瑞效珍,道教称供花为金花、玉蕊、华池、黄芽,认为是玉京山上自然生成。以鲜洁为美,最好采新花朵供奉神真。宋吕太古《道门通教必用集》卷五说奉献诸天异境奇花,有九灵太妙真花、五灵小妙奇花、碧蕊黄金艳花、黄蕊紫金耀花、阆苑青琼瑶花、琼林流光宝花。科仪之赞文常称香花供养,即以香、花供养神灵。所谓请福祈真,香花为本。《天皇至道太清玉册》卷五记载:用桐木刻成灵芝,以表示仙瑞之物,牡丹一茎而花五色,高九尺,用金缕装饰。此雕刻之花出于道教仙话:韩湘子戏牡丹,顷刻之间牡丹花成五色,实乃仙瑞之应。供花忌月季等有刺之花。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》载:“科曰:华果,供养之先,绕观院内,及廊舍内外,皆栽花果珍草,以时收采,供养三宝。”<sup>②</sup>

灯 指斋醮仪式中供奉于神灵前的香灯,被视为太上所降之慧光,可以照彻天界地府。早期正一道在靖室禱告,就要设置香灯。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷四十《斋醮须知门》“灯烛论”条说:凡斋醮供养灯油,须用芝麻油,因其气味香浓,供神最佳。明代道教祭坛张挂日月灯,即“在殿两楹之间,必用鱼魇为灯,以云霞覆之,高耸于楣枋之间,左用红以象

① [明]周玄贞集:《皇经集注》卷七,《道藏》第34册第691页。

② 《道藏》第24册第746-747页。



日,右用白以象月”。<sup>①</sup>《广成仪制》赋予灯烛明宗离德,焰禀阳精的意义,说灯色绚红黄之彩,灿烂成章;光分日月之华,炜煌著象。道教斋醮祈福,要谨赍香花、灯烛、法信供养之仪。《灵宝领教济度金书》卷一百九十九《科仪立成品》说:“谨遵玉笈,宣演琼科,备香花灯烛之仪,布宫卦方隅之象。”<sup>②</sup>

**水** 道教认为坛场尘凡混浊,非水不可以清净,因此坛场之供水称为净水、玉浆、灵液,又称为清凉甘露。道教认为尘凡易浊,非水不清。《道法会元》卷十八《清微发遣仪》说:“夫水者,北方正炁,天一真源。玉液内潮,甘露熏蒸于丹谷;金精上涌,醴泉融泄于华池。内施则吐故纳新,外用则荡瑕涤垢。是谓乾坤之清炁,能除天地之秽氛。”<sup>③</sup>水有肃清十方之界的功能。在斋醮科仪中,高功通过存想法术,将净水变成甘露。

道教认为醮坛使用的供水,禀阳明之正气,凝太阴之真精,故能吸浊以扬清,亦可除氛而解秽。一洒天无氛秽,二洒地绝妖尘,三洒坛场内外,使坛净神安。《道门通教必用集》卷五称供水为灵液,是散布漫天之甘露,奉献诸天七种宝浆是:日精宝浆、月华宝浆、星光宝浆、甘露宝浆、金液宝浆、灵光宝浆、玉匱宝浆。

**果** 供奉神灵宜用各种时新瓜果,最好用刚摘下的带枝叶的净果。金允中《上清灵宝大法》卷十七《坛图幕式品》谈斋供之法说:时新果实,切宜精洁,不用有秽泥之物。建斋要逐日更换供果,忌用石榴、李子、黑枣、地栗、甘蔗等。斋醮仪式的供果不得用非义之财,否则对神不诚,不能感格神明。奉献诸天琼林珍果是:崆峒灵瓜、万岁仙桃、金紫交梨、灵光树柰、赤灵火枣、绯丹紫榴。

至明代,又以香、花、果、浆、饭为五供养,并有多种五供养文偈,有总五供养五首,供斋醮法坛选用。《上清灵宝济度大成金书》卷十五《召魂浴食门》载供果的偈语是:

琼林诸珍果,玉京万年桃,  
食之心解悟,飞步登云霄。

供饭的偈语是:

三天无量食,七宝流霞精,  
饭抄云子白,天厨法味馨。<sup>④</sup>

用香饭作为供养,宋代已见于记载,时称奉献诸天四种香饭是:丰山香饭、龙山香饭、浮山香饭、太和香饭。香饭指芳香的饭,道教有香饭之说,并赋予其宗教意义。北周庾信《仙山》诗之二:“石软如香饭,铅销似熟银。”<sup>⑤</sup>明代也有以茶作为供养的,“如供茶,当沃以沸汤,次以新焙焙干,临期供献”。<sup>⑥</sup>当代港台道教有献五供养,也有献六供养的,六种供物为香、花、灯、

① 《藏外道书》第17册第623页。

② 《藏外道书》第8册第18页。

③ 《藏外道书》第28册第778页。

④ 《藏外道书》第16册第538页。

⑤ [北周]庾信撰:《庾子山集》卷四,《文渊阁四库全书》第1064册第481页。

⑥ [明]周思得撰:《上清灵宝济度大成金书》卷四十,《藏外道书》第17册第623页。



果、汤、浆,每种供物都有献词一首,在参拜三清、玉皇诸神,进香之后,即要敬献六供。现北京白云观道教文物陈列室展出的五供是:香炉、蜡台、样花、花瓶、龙纹蜡烛。此五供器具为神像前必备的供品,供信徒敬献香花蜡烛,但仍具香、花、灯、水、果五供的意蕴。道教认为五供各有其象征意义:香,象征无为;花,象征自然;水,象征清静;灯,象征顺化;果,象征吉祥。

## 二、斋醮祭坛行法的法器

道教斋醮法坛所需之用器,称为法器。一般在醮坛配合经韵及科仪使用,也可在专行法术时使用。法器上可召神遣将,下可驱邪除魔。下面择要介绍:

(1)帝钟 亦称三清铃、法铃、火铃、法钟。帝钟高约二十三厘米,口径大小约九厘米,一般为黄铜制,帝钟配有手柄,柄端称为剑,呈“山”字形,并列的三根突出物象征三清。帝钟祀神源于先秦时期,相传黄帝会神灵于昆仑之峰,天帝授以帝钟。道教谓帝钟有降神驱魔的作用,科仪咒语谓“撼动帝钟天地震,铃摇玉戟鬼神愁”<sup>①</sup>。“铁斧击破诸地狱,帝钟摇响震天宫”。<sup>②</sup>高功手握帝钟摇动,发出叮铃叮铃的声音,意为振动法铃,神鬼咸钦。《天皇至道太清玉册》卷五《三清天乐章》:“所谓手把帝钟,掷火万里,流铃八冲是也。”<sup>③</sup>

(2)圭筒 又称笏、朝简、朝板、奏板、玉板、玉笏、手板。圭筒长约五十厘米,宽约五厘米,厚约五毫米,稍弯,上端略窄。圭筒以玉或象牙制作为佳,一般的木制圭筒,要用漆涂饰。五帝时期始有执笏表示恭敬的礼节,在轩辕黄帝之世用竹制作笏,并装饰有象骨,后来周天子用玉笏。古代大臣进宫朝觐,其威仪是持笏谒见帝王。道教斋醮法坛谒见天界神仙,也汲取了此世间朝礼的规制。在道教斋醮法坛上,启圣请师时要使用圭筒。临坛法师执简齐肃,如对天庭。其姿势是两手相合,恭执圭筒于胸前,以谒见三清、玉皇上帝等神灵。宋代道经《玉音法事》咏朝简曰:“西台无疵玉,磨琢侍三皇。正体除邪虑,持心启上苍。愿今一秉机,瑶阶礼虚皇。”<sup>④</sup>《道书援神契》说:“古之公侯皆执圭。《周礼》有桓圭、信圭、躬圭。《礼记》:士执鱼须、文竹、木简之类也。”<sup>⑤</sup>南北朝道经《玄都律文·制度律》载:“道士、女官、主者、箴生,朔望皆朝拜,鸡鸣皆起,严敬整容,冠带朝拜,衣帻袴褶,入治依位号执笏朝拜,讫,便简阅如旧法。”<sup>⑥</sup>唐朱法满《要修科仪戒律钞》卷三说:“弟子诣师请道法,皆当冠带执笏,谦苦求请,不得辄尔。”<sup>⑦</sup>

(3)如意 一般为玉、木、骨雕制。形状略曲如“心”字,有三点:首尾两端作云彩形或灵芝形,中央一点呈圆形,此三点暗喻“道化三清”之意,亦象征一心尊三宝(道宝、经宝、师宝)。道教谓天真手执如意,以辟下界众魔;亦谓天尊手执如意,宣说宝经。道教文昌帝君的神格形

① 《道法会元》卷三十六,《道藏》第29册第1页。

② 《道法会元》卷一百六十五,《道藏》第30册第50页。

③ 《道藏》第36册第406页。

④ 《道藏》第11册第145页。

⑤ 《道藏》第32册第144页。

⑥ 《道藏》第3册第461页。

⑦ 《道藏》第6册第934页。



象,就是手持如意杖。如意象征十方之内最上,高功宣说经典要手持如意。如意之造型有三点,首尾两点作云形,或灵芝形。中央一点作圆形,取三位一体之义,象征一心尊三宝。唐代国子学执经侍讲者,要手执如意以示威仪。宋吴曾《能改斋漫录》卷二《如意》引《音义指归》说:“如意者,古之爪杖也。或骨角、竹木削作人手指爪,柄可长三尺许。或脊有痒,手所不到,用以搔抓,如人之意。”<sup>①</sup>道教大殿天尊神像手捧如意。斋醮中高功代天说法也手执如意。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三《法具品》称:“科曰:凡绳床、夹膝、如意、曲几、麈拂、澡灌,虽非天尊左右急需,亦道士女冠供养切要,并随时造备,不得阙替。”<sup>②</sup>《天皇至道太清玉册》卷六《冠服制度章》载:“如意,黄帝所制,战蚩尤之兵器也。后世改为骨朵,天真执之,以辟众魔。”<sup>③</sup>高功行斋科时,宣说经典要手持如意。

(4)法印 道教上奏天廷的文书要加盖印信,法印是行使神力的法物。法印多用于驱魔辟邪,醮坛上使用的青词、表、章、疏文、符篆,都要盖法印以象征神灵的权威。王契真《上清灵宝大法》卷二十七说:“印者,信也。”<sup>④</sup>《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》之“用印论”说:“故章表、奏申、关牒、符檄,又必假天府之印,以示信也。”<sup>⑤</sup>道士授受法篆,也要盖法印作为凭信。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷二十五《仙仪法制门》说:“夫行灵宝大法,须得上天玉玺章文,方能洞达杳冥。”<sup>⑥</sup>道教较早的法印有“黄神越章印”、“阳平治都功印”。法印多为正方形,也有长方形,边长约四厘米至十五厘米,大小不等。质料有木质、石质、青铜、玉等,印文为行法职司名称,或为神仙称号,或为法坛名称,如“灵宝大法司印”、“道经师宝印”、“六丁六甲印”、“三天太上之印”、“正一玄坛之印”等,文字多已符篆化,一般人难以识读。道教用印有讲究:中下界申状用灵宝大法司印;青词用三炁飞玄玉章;奏状及上界申状用通章印;章表并用上清九老仙都之印;长生符用元始一炁混沌太极之印;凡符文属上清者并用三天太上之印。正一道最重视法印的灵力,张天师的“阳平治都功印”玉印,被视为传家之宝,已下传六十余代天师。茅山的“九老仙都之印”玉印,也是流传上千年的镇山之宝,至今为茅山道教协会珍藏。《正统道教》收录的法印有264种。《上清灵宝济度大成金书》卷二十五《仙仪法制门》,收录四十六种法印。

法印乃是道的体现,用印即是行道。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》之“九老帝君神印总论”说:“印者,可易晓也,上士以印为道。”<sup>⑦</sup>法印由于师承关系及门派,法印样式也各有不同。宋元道经《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》说:“印则各有师传者,欲天地神祇人鬼,知所行之法,有所受之也。”<sup>⑧</sup>而法印不同的大小尺寸,还有道法的象征意涵。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》载法印的形制说:“印式阔二寸四分,以应二十四炁;长二寸八分,以应二十八

① [宋]吴曾撰:《能改斋漫录》,上海:上海古籍出版社,1979年,第36页。

② 《道藏》第24册第754页。

③ 《道藏》第36册第414页。

④ 《道藏》第30册第900页。

⑤ 《道藏》第10册第142页。

⑥ 《藏外道书》第17册第95页。

⑦ 《道藏》第10册第548页。

⑧ 《道藏》第10册第142页。



宿;厚一寸二分,以应一十二辰”。<sup>①</sup>法印通常为方形,但也有八棱形法印、六面形法印、六面式字母印、牌式法印、圆形法印等异形法印。<sup>②</sup>《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》说:“至于随策之印,却在法官临事,审权宜而用之也。”<sup>③</sup>

(5)法剑 又称宝剑、神剑、神锋、惠剑、灵剑、七星剑、青龙剑、斩妖剑。法剑长约六十厘米,有钢铁锻制和桃木削制两种。木剑多用桃木制成,民间有桃木可辟邪驱魔之观念。钢铁锻制的钢剑,剑身两面各镶有北斗七星图案,剑柄处刻有龙、符图案,这种七星剑一般是两把,可合起来使用,称为合剑,也可两手各握一剑,称为双剑。木剑多用可辟邪驱魔的桃木削制,故又称桃剑,剑身刻画有符咒。先秦时期士大夫皆佩剑,唐代道教已有完整的佩剑威仪。五代孙夷中《三洞修道仪》记载三洞道士佩带法剑的等次:正一盟威箓道士佩带斩邪威神剑,洞神部道士佩阴阳斩魔剑,高玄部道士佩金刚洞神剑,中盟洞玄部道士带阳光洞神剑,三洞部道士佩销魔剑,大洞部道士带景精剑,居山道士佩伏神剑,洞渊道士带洞光剑,北帝太玄道士带斩鬼剑,中盟女官(女道士)佩阳光剑,三洞女官带九真剑。<sup>④</sup>宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷二十三《众官法服品位》载道教法师佩剑威仪是:正一法师佩斩邪之剑,紫虚法师佩紫虚阳光之剑,或五帝召灵之剑,洞神法师佩太一三元之剑,或三皇太乙之剑,洞玄法师佩八景挥灵之剑,或五帝威灵御邪剑,洞真法师佩震灵之剑,大洞法师亦佩震灵之剑。《灵宝无量度人上经大法》卷七十一《冠裳剑佩品》,也记载了道教法师的佩剑及尺寸:正一法师佩斩邪之剑,长二尺四寸;紫虚法师佩紫虚阳光之剑,长二尺八寸;洞神法师佩太一三元之剑,长三尺;洞玄法师佩八景挥灵之剑,长三尺六寸;洞真法师、大洞法师皆佩震灵之剑。

道教认为代天行化,布令宣威,全凭三尺法剑。认为醮坛上高功之法剑具有无比神力:坚刚励百炼之锋,雪刃涵七星之象,指天而妖星殒晦,召雷而紫电飞腾;法剑膺少阳之正气,凝粹阴之真精,能摧三极之妖魔,可肃八围之奸魅。

在道教斋醮科仪中,法剑是高功行法的法器,科仪中的咒语、书讳、取炁、焚符,都要以法剑相配合。道教的法剑作为一种法器,与一般世俗兵器不同之处,是道教赋予法剑特殊的宗教功能。此即所谓“剑者,辟邪制非,威神伏魔”。<sup>⑤</sup>道教练度仪式要打破地狱,高功破狱的法剑长一尺八寸,明其能破十八层地狱。金允中《上清灵宝大法》卷四十二“补职贴式”载,传度上清灵宝大法,给付的剑为八景辉灵之剑,长三尺六寸。道经中记载法剑的长度,与道法中的圣数相对应,以象征禀赋天地灵气。

在道教斋醮科仪中,高功用法剑敕水行法,以敕召神将、破狱度亡。在道教的法术体系中,法剑是运用广泛的法器。道教认为法剑是神授之宝物,是代天行法的利器。道经中所见法剑的各种名称,都蕴涵着道教的义理。道教认为若无法剑,则济世度人之道难成。法剑喻指道士的道性修持,具有斩妖驱邪的宗教功能,它确乎是度人之道法的象征。

① 《道藏》第10册第548页。

② 王育成编著:《道教法印令牌探奥》,北京:宗教文化出版社,2000年,第125-146页。

③ 《道藏》第10册第142页。

④ 《道藏》第32册第167-169页。

⑤ 《灵宝无量度人上经大法》卷七十一,《道藏》第3册第1052页。



法印与法剑,是道士最重要的两件法器。宋元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷二说张天师的神格形象,是左手持都天大法主印,右手仗三昧火铃北斗神剑。

(6)法尺 又称为天蓬尺。法尺为道教镇坛辟邪的法器。法尺一般用桃木制作,《道书援神契》“法尺”条载:“古者祓除不祥,用桃枝。后羿死于桃棒,故后世驱鬼用之。今天蓬尺是其类也。”<sup>①</sup>关于法尺的制作规制,道经中有明确阐释。《道法会元》卷一百五十七《上清天蓬伏魔大法》论神尺秘旨说:“造尺之法,用福地桃木,或雷震枣木为之。”<sup>②</sup>道教认为法尺具有除魔的法力,道教护法神赵公明元帅手中就握一把法尺。《道法会元》卷一百七十一《上清童初五元素府正册玉法》论天蓬元帅说:“元帅神尺,刻布三光,一尺二寸,摄炁召神,指风顾云,愈灾度厄,命神杀鬼,救治众苦。”<sup>③</sup>法尺有木尺和铁尺两种:木尺多为金色或红色,两面均有刻度,并雕有葫芦等吉祥图;铁尺不带刻度和图案。长形刻度法尺分木尺和铁尺两种,长约三十厘米,宽约二厘米,厚约一厘米,木尺多漆成红色,绘有葫芦等吉祥图案。全真教法器有一种雷尺,左右侧镌刻“雷霆震怒”。历史上龙虎山张天师授箓,按《天坛玉格》授予箓生天蓬尺。道教行礼斗科仪,要在米斗中置放法尺,以象征度知长短。天蓬尺形状为四棱棒,六面分别刻有日月、二十八宿、三星、北斗七星、南斗六星等星象图案,并刻有天蓬元帅圣号和“敕”字,以发挥天蓬神的辟邪力量。在道教斋醮法术中,临坛法师斗罡召将等科仪,就是右手持天蓬尺行法。《道法会元》卷二百一十七《紫庭追伐补断大法》所载陈元帅的形象是:“白须老人,四目,卷云冠,青羽衣大袖,黄裙朱履,执天蓬尺。”<sup>④</sup>

(7)法绳 又名鞭、法鞭、神鞭、金鞭、虎鞭、净鞭、法索等。法绳木柄上涂饰朱漆,雕刻蛇头状花纹,蛇头部分绘有八卦图案,制作精细者从蛇口处有人头露出。木柄下接法绳,多用苘麻、棕榈等纤维搓成的绳身,绳后亦有结尾,状如长蛇,高功行请兵科仪时紧握蛇头,挥舞法绳,用力抽打。道教认为法绳之功能,可以鞭撻妖魔百鬼,辟除邪怪。在道教经书所载将班神灵,其神格常常是手执法鞭的形象。明代道经《法海遗珠》卷十八《九天魁罡云路追捉三阵大法》,载将班的主将九天魁罡云路追捉大将徐守忠:“红枣面,交脚幞头,红抹额,青袍,手执铁鞭。”<sup>⑤</sup>《法海遗珠》卷十九《九天魁罡黄龙夺命秘法》,载将班的九天魁罡捷疾黄龙夺命追魂使者金子珏:“左手握斗印,右手执金鞭,骑黄龙,部兵众,自火云中降。”<sup>⑥</sup>道教宣称法绳鞭打五方,吓退十道,即一打天门开、二打地厚裂、三打人重生、四打鬼道灭形、五打招请本师祖师速速到坛前。

(8)令牌 又称雷令、五雷号令牌,源于古代军队的虎符,是调动兵马的凭证。道教令牌为梯形天圆地方形,上方圆形象征天圆,下方方形象征地方,体现道教敬天法地的宇宙观。令牌高约十八厘米,宽约七厘米,厚约三厘米,一般正面刻“五雷号令”,背面刻“总召万灵”,两

① 《道藏》第32册第145页。

② 《道藏》第29册第830-831页。

③ 《道藏》第30册第106页。

④ 《道藏》第30册第344页。

⑤ 《道藏》第26册第826页。

⑥ 《道藏》第26册第831页。



侧刻二十八宿名称。令牌类型分五雷号令类、火龙蟠剑类、文字符号类、两面神像类等。道教斋醮的发表科仪,斋醮法坛召神请将,高功猛击令牌,象征天神发布号令。《道法会元》卷五十七《上清玉枢五雷真文》之《论令牌》称:“凡行五雷大法,申发表章,祈晴请雨,止风祷雪,驱役神鬼,扫除妖气,行符治病,差使符吏,若不申明号令,则将帅不行,吏兵不肃。”<sup>①</sup>高功使用令牌施行法术。道教令牌以雷击枣木制作最佳,斋醮坛场施行五雷大法,令牌是不可或缺的法器。《道法会元》卷五十七《上清玉枢五雷真文》说造令牌方法:“凡欲造令牌,先选吉日,斋沐身心,奏闻上帝,申牒雷霆所属去处乞。用枣木节,或石榴木,或柏木,余木不可用,长三寸,阔二寸九分,上圆象天,下方象地。”<sup>②</sup>《道书援神契》“令牌”条称:“《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。”<sup>③</sup>明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷二十五《仙仪法制门》,收录有“五雷号令”令牌的图文。

(9)净板 又称镇坛木、警堂木、奉旨、封止、方子。净板用木制成,长约十厘米,高约四厘米,宽约三厘米,向上一面稍微隆起,底面平坦,用红漆涂饰。净板正面刻有“万神咸听”四字,两端刻有乾坤、坎离八卦,侧面刻有符文。在斋醮法坛上,净板置于桌案上,高功执净板拍击法案,或发出仪式进行段落的信号,或用以威吓恶鬼邪魔。古时法官审案的惊堂木,说评书者使用的醒木,即与净板形制大略相同。

(10)手炉 是有柄的香炉,用手持炉,故称手炉。古代灌献之礼用圭瓚,瓚形状如盘,内盛放祭酒,手柄象圭,执柄以行灌献之礼,手炉即源于此制。斋醮坛场高功及斋主手持手炉,用于礼敬拜神供香科仪。醮坛仪式有上手炉香的科仪,高功执手炉燃香礼神,捻香于手炉中,以香云升天奏事。道教斋醮坛场高功的发炉,就是上手炉香的科仪。宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷三十二《斋法修用门》,载高功念上手炉香咒曰:“道由心学,心假香传。手执玉炉,心存九天。真灵下盼,仙旆临轩。令臣关奏,径御九天。”<sup>④</sup>

(11)甘露碗 又称水盂、水碗、清水碗。坛场上用以盛装法水(甘露)。古为竹碗,今多为铜碗。一种形如茶杯,杯口略大,杯身周围绘有“五岳真形图”;另一种碗状的水盂,碗口略窄。经书说青玄上帝坐狮座青云中,是执杨枝琉璃盂的神格形象。《道法会元》卷二十六《清微道法》,载主法的清微宗主真元妙化天帝帅班,北极闾阳掌善使者杨汝明,北极启阴察恶使者耿妙真,一仗剑,一执杨枝。斋醮科仪的开坛洒净,是以杨枝洒坛十方,各执水盂杨枝,沾取碗中法水遍洒醮坛,以示洒净禁坛。《洞玄灵宝千真科》载漱口咒曰:“杨枝捶口眼明好,愿得一枝供大道。”<sup>⑤</sup>道教的水火炼度科仪,高功执水盂行杨枝洒净法,表示以甘露通真达灵。

(12)木鱼 又称木鼓,俗称鱼子。木鱼形圆而刻做鱼形,故号木鱼。因鱼昼夜不合目,故刻木像鱼形,击之以警戒道众,昼夜思道念真。元代道经《徐仙翰藻》卷三《文兴庵赋》曰:

① 《道藏》第29册第155页。

② 《道藏》第29册第155页。

③ 《道藏》第32册第145页。

④ 《道藏》第9册第571页。

⑤ 《道藏》第34册第379页。





“假木鱼以惊众兮，声夜鸣之山鹤。”<sup>①</sup>王嘉《重阳全真集》卷二七言绝句藏头诗《题木鱼》曰：□根清净尾尤赅，□洁身躯别有名。□内衔珠能会食，□辰响咽腹中声。<sup>②</sup>木鱼分大小两种，小木鱼可握在手中敲打，大木鱼通常放在经案右边，以右手持木捶敲之，诵念经文的每个字，都要落在木鱼的点子上。宋谢守灏《混元圣纪》卷八载衢州建道观，穿地获一鱼，光莹如玉，扣之甚响，遂献于朝，命为瑞鱼磬，置于太微宫，“遇斋讲则击之。于是诸宫观竞以木石模之，以代集众。宫观有木鱼，自兹始也”。<sup>③</sup>《天皇至道太清玉册》卷五载全真道士每日升堂入单礼仪，是凡遇子午卯酉日，直日者先击木鱼六声，以召集众升堂入单。

(13) 钟 有铜钟、铁钟，分大小两种。法钟是召集道众的信号，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三《法具品》说：“长斋会玄都，鸣玉扣琼钟。”<sup>④</sup>道观早晚开静、止静时以大钟钟声为号，大钟可与大鼓、板等法器配合使用；小钟用于坛场科仪，常与磬、鼓配合，钟磬鼓齐鸣，以召神遣将，发号施令。南北朝道经《洞玄灵宝钟磬威仪经》：“若说法斋戒，礼拜下谢，救度生死，一切福会，应当来集，皆听击钟。”<sup>⑤</sup>宋金允中《上清灵宝大法》卷十九有金钟玉磬仪，《灵宝领教济度金书》卷十四有金钟玉磬仪。道教认为钟磬取法阴阳，配合天地，钟应上而磬彻幽。振金钟二十五声，按天干之清气；击玉磬三十韵，按地支之重厚。交振金钟玉磬各三十六下，象征天上三十六，地下三十六。《洞玄灵宝道学科仪》卷上《钟磬品》说鸣钟有五种不失时利益：“一者众聚行法不失时，二者受清静不失时，三者总发心不失时，四者灭恶心不失时，五者别生善心不失时。”<sup>⑥</sup>《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三《法具品八》说钟的材质有五种，即金钟、银钟、五金合铸成钟、铜钟、铁钟，并规定在造钟时，法钟有九角、八角、四角、两角等不同形状，“皆须镌勒铭记国号、年岁、郡县、观名、所为之意，使万代有归，六时不替矣。”<sup>⑦</sup>《道书援神契》“钟磬”条说：“古者祭乐有编钟、编磬，每架十六，以应十二律及四宫清声。又有特悬钟、特悬磬，特悬者，独悬也。今洞案金钟、玉磬，又有大钟等，皆本诸此。”<sup>⑧</sup>

(14) 磬 有铜铁的圆磬和玉石的扁磬。坛场上多用圆磬，通常置于经案左边。玉磬琳琅之声，既可通报神灵，也可消灾解厄。平时道士或香客进殿朝拜，殿主在其抬头起身之时击磬。斋醮诵经时配合科仪，也要击磬振响于玄坛。南北朝道经《洞玄灵宝钟磬威仪经》以太上之口吻说：“磬以金银铜铁玉作。若行道礼诵、赞唱斋戒，击以节之，皆当作架悬之。”<sup>⑨</sup>还有一种引磬，又名手磬，其形如小碗，碗底隆起之顶端，附有握手木柄，木柄顶端有绳连结小铁杆，用以敲打手磬。醮坛“转天尊”时，法师持而鸣之，用以引导道众，故名“引磬”。唐杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十三：“吴中江表、荆楚之间，皆以都讲执磬，赞导行礼。夫先鸣法鼓者，

① 《道藏》第35册第433页。

② 《道藏》第25册第706-707页。

③ 《道藏》第17册第861页。

④ 《道藏》第24册第752页。

⑤ 《道藏》第9册第864页。

⑥ 《道藏》第24册第771页。

⑦ 《道藏》第24册第752页。

⑧ 《道藏》第32册第144页。

⑨ 《道藏》第9册第865页。



钟磬之谓也。”<sup>①</sup>宋金允中《上清灵宝大法》卷二十说：“坛场将肃，钟磬交鸣。韵奏钧天，仿佛神游于帝所；高音梵唱，依稀境类于玄都。”<sup>②</sup>在道教斋醮法坛上，法师上香启白，要鸣金钟玉磬，才依法升坛。道教斋坛行卷帘的科仪，也要鸣金钟玉磬。先秦祭乐有编钟、编磬，道教的金钟玉磬继承先秦规制。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三《法具品》载：“科曰：凡磬，以节度威仪，容止所要。有六种相：一者玉，二者金，三者银，四者铜，五者铁，六者石。或两角、四角，或九角、无角，或状若钩，并题所识，永为供养。凡钟磬，皆须作虞悬之。”<sup>③</sup>宋谢守灏《混元圣纪》卷八载：唐代蒲州建玄元庙，开地获玉石，形如半月，扣之声音清越，“敕送至太原府玄元观，号偃月磬，非斋醮不得击。”<sup>④</sup>

(15) 鼓 有圆桶形鼓、扁圆形鼓，分大小两种。道观早晨开静，晚上止静时，可击大鼓为号。宋张继先《庵居集咏九首》之九曰：“钟声鼓声朝夕鸣，茶烟炊烟先后生。”<sup>⑤</sup>小鼓用于坛场科仪，击鼓提振法师威严，调节科仪的节奏速度。在科仪音乐中烘托气氛，指挥节制道乐队的演奏。道教击鼓颇有讲究，可以击打出“风云雷雨”似的音响，且能配合经韵，击打出各种板眼，谓之“花点”。道教科仪的《大步虚词》说：“法鼓会群仙，灵唱靡不同。”<sup>⑥</sup>道教斋醮坛场神咒有：“宝香一炷，十方肃清，法鼓三通，万神咸集。”<sup>⑦</sup>《太极真人智慧经赞》之一曰：“法鼓会天仙，鸣钟征大魔。”<sup>⑧</sup>金王处一《法眷》诗曰：“闲听法鼓喧灵岳，便整云舆泛紫霄。”<sup>⑨</sup>在道教经书中，神仙从天界降临的情形，也是空中有箫鼓声相闻。

(16) 龙角 又称灵角、号角、角笛。长约三十厘米，口径大小约十厘米。分牛角和锡角两种，角身刻有北斗七星和南斗六星，或刻日、月二字。龙角角身涂染成朱红色，吹口处缠以红布条。龙角在古代战争中为军队号角，作为醮坛法器的作用，是召集神灵、调兵遣将，祛除妖氛，具有降神驱邪功能。沿海地区一般使用海螺，以代替龙角，称为法螺。

(17) 铛 又称单音、铜鼓，俗称铛子。铜制，圆形，直径约十厘米，悬挂在一特制木架上，用小木槌敲击出声。将十面铛子悬挂在同一木架敲击演奏，古称为“云锣”、“云璈”。“绀珠壶琴，一名匏琴、云锣，九枚一架，手执击之，即云璈也。”<sup>⑩</sup>《皇朝礼器图式》卷八《乐器》之《朝会丹陛大乐云锣》载：“谨按《元史·礼乐志》云璈制以铜，为小锣。王圻《三才图会》云锣，即云璈十面，同一木架。”<sup>⑪</sup>

(18) 铙钹 亦名钹、铜钵、铜盘。为二圆铜片，中部隆起为球形，穿孔以革贯之，使用时两片合击发声。是一种在中央凸起点的圆形青铜板上，用绳或布条系结凸起点的铜拍子。道

① 《道藏》第9册第346页。

② 《道藏》第31册第467页。

③ 《道藏》第24册第752页。

④ 《道藏》第17册第861页。

⑤ [宋]张继先撰：《三十代天师虚靖真君语录》卷七，《道藏》第32册第389页。

⑥ [宋]林灵真撰：《灵宝领教济度金书》卷十，《道藏》第7册第91页。

⑦ 《法海遗珠》卷十五，《道藏》第26册第809页。

⑧ [宋]张君房撰：《云笈七籤》卷九十八，《道藏》第22册第670页。

⑨ [金]王处一撰：《云光集》卷一，《道藏》第25册第650页。

⑩ [清]陈元龙撰：《格致镜原》卷四十七《诸乐器》，《文渊阁四库全书》第1031册第735页。

⑪ 《文渊阁四库全书》第656册第476页。



教认为铙钵击打声可惊吓驱赶妖魔。铙钹有大小之别:大的称为铙钹、闹钹、大钹,直径约三十厘米;小钵亦称钹、钹子,直径约十三厘米。击打时双手各持一面钵的布条,互相合击发声,也可将一面钵置于圆形的凹状布垫上,用另一面钵击打。作为在斋醮坛场后场使用的乐器,铙钵通常和钹子配合使用。

道教认为醮坛法器具有各种灵力,以高功使用的五帝策杖为例,此策杖又称为元始神杖。造策杖须选名山福地,净域灵墟,择吉日取向阳甘竹制成。五帝策杖长五尺五寸,共有九节,有可能源于太平道的九节杖。《洞玄灵宝道学科仪》卷下《九节杖品》载:

科曰:凡是道学,当知九节杖,辅老救危,各有名字,不可不知。

第一节名太皇星,第二节名荧惑星,

第三节名角星,第四节名衡星,

第五节名张星,第六节名营室星,

第七节名镇星,第八节名东井星,

第九节名拘星。

皆刻杖节为星名字。年四十以下师,未受经法,谓之无爵,不得杖。若病疾,得杖辅病,但在师左右,皆不得杖也。<sup>①</sup>

制作策杖时,在甘竹第三节下四面开窍,填入五岳内讳等符文,再装入灵书中篇,最后用黄蜡封固。醮坛行事之际,用七寸长小黄幡,幡面篆十天玄化符,幡背书青玄威章,悬挂于策杖第二节下。在炼度科仪中,高功要使用五帝策杖破狱,此时五帝策杖已具有灵力,以杖指天,则天神设礼;指地,则地祇奉迎;指四维八表,则魔鬼束形;指地狱幽牢,则罪魂升度。五帝策杖不用时,置放于三宝前,实为代天尊救苦拔罪之秘器。

### 第三节 斋醮坛场威仪与仙乐仪仗

#### 一、斋醮坛场幡幢威仪

斋醮法坛设置的仪仗,是道教持道、护道、行法所用之威仪,可以称之为醮坛威仪。《道书援神契》“幡幢”条称:“《周礼》有旌旄旗旆之属,此其制也。”<sup>②</sup>幡幢即源于先秦祭祀的礼仪制度。而道经宣称仪仗威仪源于上天之仪,《天皇至道太清玉册》卷五《天乐仪仗章》载:

天真皇人曰:昔元始天尊演法,灵宝玄妙,超度法门,会集群仙于虚星天宝之台。诸天队仗纷纭,日月星宿、璇玑玉衡、灵兽鸾凤、丹輿绿辇、幡盖霓旌来朝。夫行道之士,开建坛陛,亦遵上天之仪,以度下世兆民者也。余尝于空中见天人之羽幢绛节,

① 《道藏》第24册第776页。

② 《道藏》第32册第145页。



龙旒鸾辂，乃体其制，改其古法，创为仙仗。<sup>①</sup>

醮坛威仪有内外之分，明代道教的外坛威仪有：仙境绛节、朝元朱幢、飞空霓旌、含虚散丝、殊妙宝鬘、五明云扇、灵鹤羽扇、十绝灵幡，内坛威仪有内坛命魔宝幢、内坛三天辟邪狮子之节。醮坛威仪中常用的是幡幢，幡即灵幡、华幡，幢即宝盖。《灵宝玉鉴》卷四至卷六《灵幡宝盖门》，详细介绍道教坛场的各种灵幡符文。幡幢为醮坛奉圣仪制之物，用于召请神灵。道教以幡幢布置道场，可以显示出法坛的庄严气氛。醮坛的宝幢有青玄宝幢、命魔宝幢、极玄宝幢等，道教的青玄宝幢，是用青缙四丈九尺，顶上作八角形大宝盖，八角悬小幡八首，中间玄大幡，宝幢的九幡象征九州分野，幡身用雄黄篆大九龙符，两足分开篆青玄宝诰符，两手分写斋意，宝幢悬挂于高竿之上。幢的特点是顶上有宝盖，并有执杆，醮坛执事可以手持宝幢。

幡，即灵幡。宋金允中《上清灵宝大法》卷十七《扬幡科式品》说：“灵幡者，神灵之幡也。谓无英之神，命此灵幡，以摄召也。”<sup>②</sup>幡的特点是顶上无盖，悬挂于神像两侧。幡的种类很多，道教认为持幡有悔过修真，化恶为善之功能。醮坛设置灵幡，用于盟天告地，招真召灵，上绝九光，裁云扬锦，杰立虚空，耀灵法界。道教大型斋醮坛场要扬幡。宋金允中《上清灵宝大法》卷十七《扬幡科式品》称：“建斋之始，近斋坛空隙地立长竿，预期扬幡，启闻穹厚，普告万灵；亦将建善功之期信也。故显幽共睹，鬼神遥瞻，寓物备仪，不在繁杂。”<sup>③</sup>

道教灵幡的种类很多，据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三《法具品》称：

科曰：凡幡，有二十一种。一者连金，二者贯玉，三者缀珠，四者线银，五者绣绮，六者织成，七者杂锦，八者诸罗，九者错彩，十者雕镂，十一者结丝，十二者丛缕，十三者云霞，十四者变书，十五者线作，十六者纯色，十七者间色，十八者缣画，十九者画字，二十者五色，二十一者九色。或长或短，或阔或狭，或三尺、五尺、七尺、九尺，一丈、二丈、四十九尺、百尺、千尺，或一首、两首、十首、百首、千首、万首，皆随时所办。复为亡人，有迁神转魂、度生九天三涂等幡。<sup>④</sup>

灵幡为道法之指归，斋修之仪矩。《灵宝领教济度金书》卷二十三《科仪立成品》载竖迁神幡仪，高功咏灵幡的宝偈说：“灵幡高挂漾朝阳，上接青华百宝光。”<sup>⑤</sup>作为醮坛通灵达信之物，可得诸天遥唱，万圣临轩，长夜开光，九幽罢对。作生死之津梁，具显幽之标准，随机变现，应念感通。灵幡依法式制成，以黄缙制迁神宝幡，以红缙制回耀灵幡，以青缙制太一宝诰幡。幡长四十九尺，幡首、幡肚书天篆玉皇宝号等符文。不同的科仪要设置不同的灵幡，斋醮坛场常见的灵幡有：四境幡、告盟幡、建坛幡、青玄宝盖幡、迁神宝幡、回黄幡、回耀灵幡、太乙幡、命灵幡、超度幡、祈禳告盟幡、昊天幡、招真召灵幡、命魔灵幡、八景灵幡、九色灵幡、十绝灵幡、返生灵幡、九厄幡、九狱幡、度厄灵幡，保命灵幡、延寿灵幡、续命灵幡、禳灾灵幡、立命灵幡、十绝

① 《道藏》第36册第406-407页。

② 《道藏》第31册第436页。

③ 《道藏》第31册第435页。

④ 《道藏》第24册第753页。

⑤ 《道藏》第7册第144页。



灵幡、五帝命魔灵幡、高上玉晨命魔灵幡等。道教举行大斋,要预期扬幡,上告斋意。方法是在坛场立长竿,竖建宝幡告盟,普告万灵,作为建斋的期信,使显幽共睹,鬼神遥瞻。长幡书写神仙圣号,悬挂斋坛长竿顶端,扬曳空中以昭告天下。宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷三十九《重修图式门》“命灵幡”的幡式为:

以黄绢造幡,长一丈二尺,或二丈四尺。正身墨书:朱陵度命天尊,空三字,太微回黄旗,无英命灵幡。摄召长夜府,开度受生魂。两脚分书:超度亡过某乙,神识往生天界。<sup>①</sup>

立幡时要举行仪式,科仪中有专门的扬幡仪。《灵宝领教济度金书》卷二十三至卷二十四《科仪立成品》,就有《竖迁神幡仪》、《竖回耀幡仪》、《竖告盟幡仪》、《竖命灵幡仪》、《竖超度幡仪》。明代道经《天皇至道太清玉册》卷五《天乐仪仗章》载明代道教祭礼仪典使用的仙仗有:

肃清黄道之旆 昭告万灵之幡  
震摄百魔之帔 九皇万龄之縑  
三清神霓之旌 太微命灵之麾  
太清极玄之幢 五灵绛霄之节  
九天伏魔如意 九霄云翰之扇  
郁罗庆云之扇 神飏飞霞之盖  
破暗烛明之灯 丹霄神焰之灯  
天衢郁霄之灯 丹凤呈祥之辇  
神龙捧圣之辂<sup>②</sup>

以上仙仗各备一对,用朱竿、宝盖、珠网、绵帛、缯彩制作。斋醮之时,仙仗整肃,列于外坛四面,醮坛法师每朝奏步虚旋行之际,则道童各执仙仗,和华夏吟随班旋绕皇坛之上。非登坛朝奏不用,就列于坛场之四面架下,散坛设醮随钱马焚化。

以上诸仪仗,以幡的名目最多,当代道教斋醮的建幡,用于招抚孤魂,或象征朝拜玉皇、天帝的天梯,并根据建醮日数设幡,如三朝醮即设三幡。建幡之法有其象征意义,《天皇至道太清玉册》卷五《天乐仪仗章》说:

道家所用之幡,以表天地人三才之象。幡顶用桐梓木制作,上绘日月星辰云霞,并画天尊象以表天。幡腹书天帝之名,幡脚用龙凤两边带,取象于手,以云龙飞凤为副,取象于人。幡坠脚亦用桐梓之木,画山河大地、五岳四渎,取象于地。<sup>③</sup>

① 《道藏》第9册第603页。

② 《道藏》第36册第407-408页。

③ 《道藏》第36册第405页。



## 二、斋醮坛场的音乐仪仗

除上述法器、威仪外,醮坛还须陈列天乐仪仗,《天皇至道太清玉册》卷五《天乐仪仗章》说:道教的天乐起源于黄帝。相传黄帝会群灵于昆仑之西山,始作笙、竽、箫、笛、钟、磬、鼓,又取伏羲所制琴瑟,合奏成天乐,于是群神皆集,百兽率舞,凤凰来仪。道教神仙降临常有凤凰伴随,道教以龟、龙、麟、凤为四灵,认为皆应星辰异气,合五行之秀,因此视龟、龙、麟、凤为祥瑞兽。后来道教斋醮坛场的音乐仪仗,也用三清天乐,明代道教使用的乐具有:

震天集灵之鼓 碧霄震空之镛  
 万金铮鏦之钟 群玉琳琅之磬  
 瑶池灵明之鼓 达悃通真之磬  
 玉霄紫金之钟 玉清天球之磬  
 太昊咸和之琴 琅霄遏云之管  
 湘灵空清之瑟 太虚仙音之籁  
 瑶台夜月之阮 青花瑶天之笙  
 啸风凌云之笛 灵鼍啸风之鞀  
 琼台碧玉之板 叶和众音之埙  
 五音翕和之祝 檄龙命鹤之柝  
 玄州洞灵之箫 震空丹霄之嗽  
 保合太和之篪 八音九成之敔<sup>①</sup>

凡升坛朝真谒帝则用此三清之乐,如行道诵经止用常日之仙乐。如果说此黄帝天乐尚有仙话色彩,那么明代茅山道教的仙乐仪仗,则毫无疑问是信史。明代茅山为国斋醮,登坛演习的仙乐仪仗有:

唱念二十一名:知磬四名,正仪一名,表白四名,清道一名,宣读一名,词忏二名,引揖二名,手鼎二名,知钟一名,知鼓一名,侍职二名。

内坛奏乐一十五名:云锣一名,笙四名,管二名,笛二名,札二名,板二名,鼓二名。

外坛奏乐一十五名:云锣二名,笙三名,管二名,笛二名,札二名,板二名,鼓二名。<sup>②</sup>

如此仙乐演奏阵容,在当时也算是颇有气势了。元代文士褚环中《宗坛秋夕》诗二首,咏诵茅山仙乐仪仗,有“璚璈声里天灯近,知是三真谒帝回”;“清吟未彻金钟奏,催上朝元午夜

① 《道藏》第36册第406页。

② [清]宣耀光撰:《茅山志》卷三《道秩考》,《藏外道书》第19册第750页。



香”之句。<sup>①</sup>

当代道教斋醮使用的乐器,可分打击乐与吹管拉弦乐器两大类。常用的打击乐有铛、鐃、铃、铎、鼓、铙、钹、磬、提钟、引磬、木鱼等,吹管拉弦乐器有笛子、笙、箫、唢呐、二胡、琵琶、阮、三弦等。乐师配备根据法事规模,少至三四人,多至数十人,乐师职司各种吹打乐器,演奏序曲、过场及伴奏音乐。

## 第四节 斋醮坛场执事与醮坛清规

### 一、道士及其法服

道教以“道”为核心教理,是称为“道教”的教理根据。对于弘扬大道为职责的道士,历代经书都有不同角度的阐释。梁陶弘景《登真隐诀》卷上:“凡云道士者,谓修道之士也。”<sup>②</sup>唐史崇玄《一切道经音义妙门由起·妙门由起序》说:“所以称之为道士者,以其务营常道故也。”<sup>③</sup>宋王契真《上清灵宝大法》卷九《朝修忏谢门》说“既言道士者,非道士之模范不行。”<sup>④</sup>都明确阐述道士是修道、弘道的有道之士。南北朝道经《太上洞渊神咒经》卷九《杀鬼品》说:“道言:道士者,悉皆天上来耳。世人自有卑贱丑陋,若心信三洞,亦天上来耳。”<sup>⑤</sup>此托称“道言”的道士来源阐释,则是颇具道教神学色彩。隋唐道经《太上洞玄灵宝出家因缘经》说:“所以名为道士者,谓行住坐卧、举心运意,唯道为务。”并区分道士有七阶:一者天真、二者神仙、三者幽逸、四者山居、五者出家、六者在家、七者祭酒。<sup>⑥</sup>而五代孙夷中《三洞修道仪》称自正一至大洞,共有七等的区分:即正一道士、洞神部道士、高玄部道士、升玄部道士、中盟洞玄部道士、三洞部道士、大洞部道士。<sup>⑦</sup>

唐代道经《道典论》卷二专列“道士”条,征引前代道经有关道士定义的论述。《道典论》卷二“道士”条引《太上太真科经》称:“凡开辟之初,圣真仙人,皆宣道炁,立法相传,同宗太上,俱称学士,以道为事,故曰道事。道事有功,故号道士。道士者,以道为事”。<sup>⑧</sup>道教最高的信仰就是“道”,科仪经书中常称“与道合真”,太上《道德真经》所概说的“道”,是道教遵行的核心教理。《道典论》卷二“道士”条引《太霄琅书经》称:“人行大道,号为道士。士者,何也?理也,事也。身心顺理,惟道是从,从道为事,故称道士”。<sup>⑨</sup>根据上述道经的记载,可知

① [元]刘大彬撰:《茅山志》卷三十一,《道藏》第5册第695页。

② 《道藏》第6册第608页。

③ 《道藏》第24册第721页。

④ 《道藏》第30册第724页。

⑤ 《道藏》第6册第34页。

⑥ 唐史崇玄《一切道经音义妙门由起·明开度第五》引《三洞奉道科诫》说:“道士有六阶,方外之士也。一天真道士,二神仙道士,三山居道士,四出家道士,五在家道士,六祭酒道士。”

⑦ 《道藏》第32册第166-168页。

⑧ 《道藏》第24册第841页。

⑨ 《道藏》第24册第842页。



道士必须信奉道教教义思想,遵守道教规戒,在宫观内修习道教的道术和科仪,全部身心“惟道是从”,奉道而行,即是道士。并且道士之间有“同宗太上”、“立法相传”的师徒传承关系,只有拜师受学,得到经戒符箓等才能成为一个真正的道士。

道士与世俗之人的外在区别,是法服与世俗服饰的不同。道教行道要穿着法服。六朝道经《洞真太上太霄琅书》卷四《法服诀第八》说:“法服者,法则玄数,服之行道,道主生成,济度一切,物我俱通,故名法服。”<sup>①</sup>南北朝隋唐道经《太上洞玄灵宝往生救苦妙经》说:“身披法服化诸众,口诵灵宝断魔邪。”《道书援神契》“法服”条引《孟子》曰:“衣服不备,不敢以祭。”<sup>②</sup>《天皇至道太清玉册》卷六解释法服的起源说:“黄帝见天人,冠金芙蓉冠,有俯仰于上,衣金星斗云霞之法服,执玉圭而前曰:帝劳心天下,为生民主,可谓德矣,帝始体其像,以制法服,为道家祀天之服。”<sup>③</sup>大约从南朝宋陆修静起,始据秦汉衣冠之制,结合道教弘道活动的需要,制定出道教的法服制度。法服是中华长裙大袖,吸取了秦汉服饰的特点。宋吴迈远《游庐山观道士石室诗》描写南朝道士服饰曰:“蒙茸众山里,往来行迹稀。寻岭达仙居,道士披云归。似著周时冠,状披汉时衣。”<sup>④</sup>刘宋陆修静《陆先生道门科略》说:“旧法服单衣袷帻,箒生袴褶,所以受治之信,男赍单衣墨帻,女则绀衣”。<sup>⑤</sup>隋唐道经《太上洞玄灵宝出家因缘经》说“禀我法教,衣我法服,持奉经戒,开导众生”者,<sup>⑥</sup>就是出家的道士。

刘宋道经《洞玄灵宝道学科仪》卷上分别有《制法服品》、《敬法服品》、《巾冠品》,都是有关法服的科仪。其《制法服品》说:

科曰:凡是道学,当知身得入道,内除俗念,外息俗缘,内守法门,外修法服。出家之人,若道士,若女冠,山居自修,人间游化,内外法服,须有条准。若始得出家,未渐内策,上衣仙褐法帔,皆应着条数,不合着二十四条。若受神咒五千文,皆合着二十四条,通二十四气。若年二十五已上,受洞神、灵宝、大洞者,上衣仙褐,合着三十二条,以法三十二天,天中之尊;法帔二十八条,以法二十八宿,宿中之神。亦听二十四条。随道学之身,过膝一尺,皆以中央黄色为正。若行上法,听着紫。<sup>⑦</sup>

《洞玄灵宝道学科仪》卷上《巾冠品》云:

若道士,若女冠,平常修道,戴二仪巾。巾有两角,以法二仪;若行法事,升三箒众斋之坛者,戴元始、远游之冠。亦有轻葛巾之上法,元始之所服……亦谓玄冠。<sup>⑧</sup>

唐史崇玄《一切道经音义妙门由起·明开度第五》引《正一经》云:

① 《道藏》第33册第661页。

② 《道藏》第32册第142页。

③ 《道藏》第36册第413页。

④ 《艺文类聚》卷六十四《居处部四》,[唐]欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》,上海:上海古籍出版社,1965年,第4册第1767页。

⑤ 《道藏》第24册第781页。

⑥ 《道藏》第6册第139页。

⑦ 《道藏》第24册第767页。

⑧ 《道藏》第24册第768页。





太上曰：道士法服有七种：一者初入道门，平冠黄帔；二者正一，芙蓉玄冠，黄裙绛褐；三者道德，黄褐玄巾；四者洞神，玄冠青褐；五者洞玄，黄褐玄冠，皆黄裙巾属对之，冠象莲花；六者洞真，褐、帔用紫，以青为裹，莲花宝冠；女子褐用紫纱，戴飞云凤气之冠；七者三洞讲法师，如上清衣服，上加九色云霞山水衲帔、元始宝冠，皆环佩执版、师子文履。谓之法服。<sup>①</sup>

宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷二《众官法服品位第七》说道教的法服：“始于正一，终于讲师。高下之仪，一如定制。”<sup>②</sup>

汉魏南北朝时期道士的法服尚黄，唐代一些高道大德被朝廷赐封紫衣，紫衣道士遂成为身份地位的象征，紫衣法服亦成为法服之最高等级。《唐六典》卷四“祠部郎中”条载：“凡道士、女道士衣服皆以木兰、青碧、皂荆黄、缁壤之色。”<sup>③</sup>《洞玄灵宝千真科》说：“科曰：道服，中华之衣，横裙大袖，与俗有别，不得与参杂袍。”<sup>④</sup>法服又被称为仙衣，象征修仙的等级品格。

醮坛法师朝真交灵，须穿规定的法服，即根据法职箓位的高下，身穿不同的朝真法服。临坛法师的法职箓位分七阶，由低到高是：正一法师、紫虚法师、洞神法师、洞玄法师、洞真法师、大洞法师、三洞法师。如法职箓位最高的三洞法师，朝真法服是元始冠、黄裙、紫褐、九色云霞之帔。按照《洞玄灵宝千真科》的记载，道教的法服威仪，有道派法位的区别：上清道士是紫色法服，灵宝道士是黄色法服，正一道士是绛色法服。

南北朝道经《玄都律文·制度律》制度律，规定不同法箓道士的法服等次：“若外法，自受百五十将军箓已上，堪着黄色法服、衣冠。内法，自然、升玄、真文已上，上清大洞已下，须用紫色法服、衣褐。”<sup>⑤</sup>《无上秘要》卷四十三《修道冠服品》，列举三皇道士法服、灵宝道士法服、上清道士法服。唐张万福《三洞众戒文》卷上：“凡受法，各授法服，宣示法服科戒，简授法位。”唐朱法满《要修科仪戒律钞》卷九《衣服钞》说：“若朝修行事，礼谒众圣，皆威仪法服，随法位次。若上清，衣紫；灵宝，通黄；三五，衣绛。”<sup>⑥</sup>对道教法服威仪的等次法位区别，刘宋陆修静《陆先生道门科略》解释说：“道家法服，犹世朝服，公侯士庶，各有品秩，五等之制，以别贵贱。”<sup>⑦</sup>

唐代道经《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，其中卷三《法服品》，卷五《法服图仪》。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五《法服图仪》说：“科曰：服，以象德仪形。道士、女冠，威仪之先。”<sup>⑧</sup>该经有正一法师、高玄法师、洞神法师、洞玄法师、洞真法师、大洞法师、三洞讲法师的法服等次，并绘制有图像予以说明。

① 《道藏》第24册第729页。

② 《道藏》第9册第388页。

③ [唐]李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》，北京：中华书局，1992年，第126页。

④ 《道藏》第34册370页。

⑤ 《道藏》第3册第461页。

⑥ 《道藏》第6册第960-961页。

⑦ 《道藏》第24册第781页。

⑧ 《道藏》第24册第760页。



宋贾善翔《太上出家传度仪》叙述给入道者行传度仪式,科仪中给新出家道士披道服,度师赞云:“道服者,乃天尊老君之法服也。真圣护持,人天赞仰。”<sup>①</sup>《太上出家传度仪》赞仙衣:“上界神仙服,天宝自然裳。”<sup>②</sup>宋邵雍《道装吟》曰:“道家具用此衣巾,只拜星辰不拜人。”<sup>③</sup>

唐张万福《三洞法服科戒文》,详细论说道教法服制度。规定道士身着法服,应遵四十六条科戒,即有关法服穿、脱、制、置的规定。道教法服有取法天地日月、阴阳五行的宗教象征意义:“冠以法天,有三光之象;裙以法地,有五岳之形;帔法阴阳,有生成之德”。<sup>④</sup>道教法服具有道法之象征意义,褐是日月之象,帔为气数之衣。北周道经《无上秘要》卷四十三《上清道士法服品》:“帔令广四尺九寸,以应四时之数;长五尺五寸,以法天地之炁。表裹一法,表当令二十四缝,裹令一十五条,内外三十九条,以应三十九帝真之位。”<sup>⑤</sup>唐朱法满《要修科仪戒律钞》卷九《衣服钞》说:“褐是日月之象,帔为气数之衣。”<sup>⑥</sup>

道教十分重视法服威仪,道经对法服的象征意义多有论说,甚至赋予法服以宗教道德意义,以勉励道士修道立德。唐史崇玄《一切道经音义妙门由起·妙门由起序》说道士的法衣“黄裳绛褐,式崇正一之仪;凤气飞云,用表洞玄之服。”<sup>⑦</sup>六朝道经《洞真太上太霄琅书》卷四《法服诀第八》就说:“法服者何也?伏也,福也,伏以正理,致延福祥。济度身神,故谓为服。”<sup>⑧</sup>

清代全真龙门派道士闵一得《清规玄妙全真参访外集》,记载全真道士的服饰说:

全真所戴之中有九式:一曰唐巾,二曰冲和,三曰浩然,四曰逍遥,五曰紫阳,六曰一字,七曰纶巾,八曰三教,九曰九阳。所谓唐巾者,唯唐朝吕纯阳祖师之派裔可戴。其或老者戴冲和,少者戴逍遥,或冷时用幅巾,雪夜用浩然,平时用紫阳、一字,各从其宜。上等有道之士,曾受初真戒者,方可戴纶巾、偃月冠;中极戒者,三教巾、三台冠;天仙戒者,冲虚巾、五岳冠。巾皆用元色布缎所置。盖元为天,头圆象天;天一生水,水色属元,元机于道,以元色顶于首,尊道也。<sup>⑨</sup>

当代道士的法服,约有六种:(1)大褂。袖宽一尺四寸,袖长随身。(2)得罗(俗称道袍)。袖宽一尺八寸,长随身,大礼服。以上衣服均蓝色。(3)戒衣。袖宽二尺四寸,袖长随身,受戒用,黄色。(4)法服。方丈大典用,紫色。(5)花衣。出外念经用,杂色。(6)未受戒道士之大褂及得罗均应为黄色。

① 《道藏》第32册第163页。

② 《道藏》第32册第163页。

③ [宋]邵雍撰:《击壤集》卷十三,《文渊阁四库全书》第1101册第106页。

④ 《道藏》第18册第230页。

⑤ 《道藏》第25册第144页。

⑥ 《道藏》第6册第960页。

⑦ 《道藏》第24册第721页。

⑧ 《道藏》第33册第661页。

⑨ 《藏外道书》第10册第598页。



道教斋醮的服饰威仪,要求法师整洁法服才可以登坛朝真,若法服紊乱不整谒见圣真则为不敬。道教戒律有关于法服的戒律,泄慢法服,损道威仪,秽辱法服,妄借法服,都是戒律所禁止的。《正一威仪经》述正一法服威仪:“法服不得假借,当须自备。若破坏,任以火净化之。若住山林静处,或埋瘞之。”<sup>①</sup>东晋道经《太上洞玄灵宝本行宿缘经》说:“夫学道常净洁衣服……善备巾褐单裙,读经被衣服法制,则不得妄借人,着不净处。”<sup>②</sup>唐张万福《三洞法服科戒文·天师请问法服品》说:“天师曰:道士护持法服,当如两眼,又如手足。”<sup>③</sup>作为太上的奉道之士,护持法服是应尽之责。《无上秘要》卷三十五《授度斋辞宿致仪品》,论说道士在斋堂,若法服巾冠不整,按照规定要予以惩罚。

## 二、斋醮法坛执事

参加斋醮仪式的法师道士,通称为醮坛执事,根据所司职责,又有特定称谓:

**高功** 俗呼为掌坛师。高功是醮坛诸经师的首领,能阐扬教法,随坛作仪,主持大小法事,上表迎驾,登坛朝礼,经典玄律,科范威仪,都由其提理。高功作为掌坛一职,道德内充,威仪外备,俯仰法式,人天所瞻,登坛朝奏,礼绝众官,非其它执事所可比。高功须由熟悉经典科仪,且会做功、念功、唱功、奏功的法师担任。所谓威仪外备,是对高功外貌形象的要求,当代道教高功的人选,仍然倾向选择有一定身高,具威严外貌的道士担任。

**都讲** 又叫右阐道。是辅助高功主坛的副手,须才智精明,明练法度。在科仪中主管唱赞导引,令众官整肃,仪制森然。主司提韵、宣关、领白和叫香。因都讲在科仪中常手执龙旗,并居高功东侧(青龙方),故又俗称为龙班、龙单。通常由一至二人担任。

**监斋** 又叫左辅教。是辅助高功主坛的副手,主管科仪典法。监斋负责司察众过,弹纠愆失,秉执科宪,纠正坛职,整肃威仪,典领科禁,监督斋醮如法如仪进行。

**侍经** 又称右辅教。负责营侍供神道经(经宝),严洁坛场几案,整理巾蕴,四座席地,拂拭齐整。主管青词、章表、符文的开函启奏,缄封收棧,勿使执置错乱,典章亏失。

**侍香** 负责精饰鼎彝,洁严案席,料理炉器,如法供祀醮坛香火。仪式早中晚三朝讲诵,皆预备办,常使烟炷氤氲,飞馨散馥,保持灵香芬芳不断。须熟悉各种科仪的坛场布置,懂得灵香、纸钱的使用。

**侍灯** 负责为晚朝科仪备办灯具,依法安置,使坛场法灯长明,照彻内外。须熟悉各种科仪的坛场布置和灯烛的使用,勿使烟光扇荡,晖影倾翳。

高功、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯,称为六职,一般斋醮坛场,最少也得有此六职演礼。两晋南北朝道经《正一指教斋仪》分别对高功、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯的法事职能,有明确的阐述。此六职中高功、都讲、监斋担任坛场主要之责,正一道又称之为三法师。道教醮坛

① 《道藏》第18册第254页。

② 《道藏》第24册第667页。

③ 《道藏》第18册第231页。



六职的设立,是基于天有六运,周建六官的思想。《道门定制》记载有班首法师,职在高功之上,必须是道德尊高者,方可担当此选。班首法师一职的设立,或许是蜀地醮坛的仪格。

其它醮坛执事有:

**提科** 是坛场提音接咏的法师,须声音洪亮,熟悉科仪,会唱会念的博学经师担任。

**表白** 负责坛场上宣念文函、对白、和韵,要求上申天廷,虔诚恭敬,清音雅咏,字句清晰。须熟悉经典科仪,会唱会念的博学经师担任。表白在科仪中常手执虎旗,居于高功西侧(白虎方),故俗称为虎班、虎单。

**正仪** 负责通贯科仪,整肃玄纲。

**监坛** 负责激浊扬清,摄邪辅正。

**清道** 负责肃清云路,荡涤尘氛。

**知炉** 又叫左司仪。负责司仪。

**知磬** 又叫右司仪。负责司仪。

此外还有演奏道乐的经师多名。《无上秘要》卷五十四《黄箓斋品》记载的临坛众官为高功法师一人,同法四人,即监斋、直事、侍香、侍灯。《无上秘要》卷四十八《灵宝斋宿启仪品》记载的众官有七职,即高功大法师、都讲法师、监斋、侍经、侍香、侍灯、侍座。《灵宝领教济度金书》卷三百十九说:

坛官古用六职:一曰高功,古谓之三师;二曰都讲,古谓之五保;三曰监斋,古谓之六明;四曰侍经,古谓之七证;五曰侍香,古谓之八度;六曰侍灯,古谓之九成。凡三十八人共为一坛,同修斋事。盖高功三人,都讲五人,监斋六人,侍经七人,侍香八人,侍灯九人。故科中有职事同者,以所授箓高下为序,箓同者年齿尊卑为序之说。<sup>①</sup>

道教登斋行道,止具六职即可,其余法师各分摄六职,共举斋事。唐代道士张万福提出,斋官应以六人以上至十八人为率。据蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷三十三的记载,宋代醮坛已出现三十八人共摄六职,称为三师、五保、六明、七证、八度、九成。此三十八人有道经的根据,《太玄经》就提出法限三十八人,小不可减六人,即六职至少应有一名法师莅任。宋代在六职以外还新设坛官职名,并增加提科以下诸执事,《无上黄箓大斋立成仪》卷二《众官法服品位第七》说:

六职之外,或添副职,参赞行事,当次侍灯下立班。今世知磬掌仪,即古都讲之职,表白即古监斋之职,点酌直坛,即古侍经之职,手炉即古侍香之职,灯烛即古侍灯之职。坛官各不居职,而六职之外,始多冗名矣。<sup>②</sup>

之所以出现此种状况,是出任六职的法师,多为年高德劭者,但因其年老无力,难以关宣,故另外添设副职,或另设职司,以代举其职。《天皇至道太清玉册》卷四记载的醮坛职名就

① 《道藏》第8册第807页。

② 《道藏》第9册第384页。



有:高功、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯、炼师、摄科、正仪、监坛、清道、知炉、知磬、词忏、表白。六职是最基本的醮坛执事,《灵宝领教济度金书》卷三百十九,就指斥宋代醮坛六职之外,颇多冗名。如灵坛、都监、知磬、知钟、直坛、炉头、表白、引班,实则是各代六职,分任其事,尤其灵坛、都监二职,不过是充位具员而已。对此现象,唐代道士杜光庭就已提出批评,说:“蜀地高功止于发炉、复炉,两称名位,其它宣读,皆委他人。虽云先唱后随,何异龙吟鳖应。此盖不惧冥谴,自掇罪尤,人事尚且未容,天道如何通感?后之法主,深可戒焉。”<sup>①</sup>

### 三、斋醮法坛清规

道教讲究威仪,对道士个人修持,就有出入、事师、视听、言语、盥栉、饮食、听法、出行、起立、坐卧、作务、沐浴等威仪。《左传》襄公十三年说:“有威而可畏,谓之威;有仪而可象,谓之仪。”<sup>②</sup>道教的威仪汲取了先秦儒家的理论,直接运用之于道教斋醮法坛。隋唐道经《洞玄灵宝左玄论》卷三《威仪法》:“威者,畏也;仪者,宜也。其威仪法行若整,则能召制十方真仙法众,又能降伏一切众魔鬼魅也。”<sup>③</sup>唐杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十二:“威仪者,具示斋戒,进退楷模。俯仰节度,轨式容止。”<sup>④</sup>《正一威仪经》,就记载了道士应具备的居处威仪、屡屡威仪、饮食威仪、住观威仪等,一共有百三十二条正一威仪。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二《度人品》说:“科曰:夫道以人弘,教因师得,若不度人,则法桥路断,所以弘教,先在度人。”<sup>⑤</sup>《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二《度人品》说:

凡道士、女冠为纲纪者,须依法奉行,勤宣科戒,教示徒众。若犯科者,各依法罚香油,鸣钟礼拜。如再犯不悛,当致重役。若使营修观内,又强梁不顺者,决以法科,摈还本主,必使愚人向道,不犯科戒,皆当执正,不得偏曲,败乱科典。<sup>⑥</sup>

而醮坛是人神交通的神圣之地,更要讲究祀神威仪。道教有诣师威仪、登斋威仪,隋唐道经《洞玄灵宝玄门大义·释名第二》:“威仪者,如斋法典式、请经轨仪之例是也。威是俨疑可畏,仪是轨式所宜,亦是曲从物宜,为威法也。”<sup>⑦</sup>道教关于道士的举动施为,坐起卧息,衣服饮食,住止居处,经书中都有威仪科戒的规定。《云笈七籤》卷六《三洞经教部》十二部说:“威仪者,如斋法典戒,请经轨仪之例是也。威是俨疑可畏,仪是轨式所宜,亦是曲从物宜,为威法也。”<sup>⑧</sup>

在醮坛上违反威仪、惰慢过失者,要按清规予以惩罚。《无上秘要》卷四十八《灵宝斋宿

① [唐]杜光庭撰:《太上黄箓斋仪》卷五十三,《道藏》第9册第346页。

② [晋]杜预注,[唐]孔颖达疏:《春秋左传正义》卷四十,[清]阮元校刻:《十三经注疏》下册第2016页。

③ 《道藏》第24册第931页。

④ 《道藏》第9册第344页。

⑤ 《道藏》第24册第729页。

⑥ 《道藏》第24册第752页。

⑦ 《道藏》第24册第734页。

⑧ 《道藏》第22册第38页。



启仪品》，提出了举斋的四十四条清规，违犯者分别受到十拜至九十拜的处罚。唐宋道教斋坛有三十六禁，系根据《太极敷斋威仪经》而设，用牙骨竹木三十六枚镌刻禁条，每枚简宽八分，长九寸，置于斋坛威仪案上，升坛时由监斋负责执法，有违犯者授简而罚之。道教修斋很重视礼拜，对斋坛仪轨之失，罚以向神灵礼拜悔过，这种处罚方式，刘宋陆修静已开始倡行。四十三代天师张宇初说：“不整形躯，不按科仪，行立坐卧，聊尔诵念，是为不敬。”<sup>①</sup>元明道士陆道和编集《全真清规》一卷，其内容包括指蒙规式、坐钵规式、三不起身、全真体用、钵室赋、教主重阳帝君责罚榜、了真子升堂文、长春真人规榜。

明代道经《天皇至道太清玉册》卷四《清规规范章》引太极法师曰：

夫斋醮清规，威仪至重。凡此禁制，皆玄都上宫明科旧格，戒其惰慢，检其愆违，察其行藏，观其诚志，若有过失，随事纠举。盖不欲使其因斋获罪，故开纠罪之门，知过能改，罪亦消焉。庶得弘整纪纲，恢宣玄化，登坛之士勉而戒之。<sup>②</sup>

该经还记载道教的清规戒尺式，规格是木制造，阔一寸四分，厚四分，长三尺，正面、背面皆书写应遵守清规的警语铭文。正面刻：“清以清其道，规以规其众，戒以戒其过，尺以量其罪。”背面刻：“法非此不行，礼非此不齐，德非此不修，人非此不耻。”<sup>③</sup>

《天皇至道太清玉册》卷四记载明代道教的《醮坛清规》是：

登坛道士，各赍中褐简履，不得临时交换，彼此公事有阙，不得穿着非已之服。

如有事离坛，当向法师一拜，礼香一拜而去，还坛亦如此。

如升坛履屐不整，罚二十拜。

如坐起不按顺序，罚五拜。

如倚邪不正坐，罚五拜。

如临坛唱赞法事，与外人交谈，罚二十拜。

如翻覆灯火，罚十拜。

如讲世俗事务，罚二十拜。

如言谈戏笑，罚二十拜。

如倚言互聒，罚五拜。

如翻覆灯油，罚五十拜。

如中褐不整，罚十拜。

如都讲赞唱失仪，罚二十拜。

如执纠见过，不弹私隐，罚六十拜。

如侍经不整饰高坐，触物有阙，罚十拜。

如侍香香烟中绝，罚四十拜。

如侍灯灯火中灭，罚二十拜。

① [明]张宇初注：《元始无量度人上品妙经通义》卷一，《道藏》第2册第299页。

② 《道藏》第36册第391页。

③ 《道藏》第36册第398页。



如醮主内外不相检,叱音声高厉,罚五十拜。

如听经倚据不执简,罚十拜。

如不注意清虚,心意倦,被察觉者,罚三十拜。

如出入醮坛,不告诉监斋,罚二十拜。

如垂发行走,罚二十拜。

如诵经错乱,请问错句,罚三十拜。

如唱赞声不齐,罚二十拜。

如升坛不洗手漱口,罚二十拜。

如坐起揖逊失仪,罚五拜。

如旋行不依秩序及逆行,罚十拜。

如起行、还坐、不礼经,罚三拜;径去者,罚二十拜。

如临时烧香突行,罚十拜。

如醮主供办,触事有阙,罚二十拜。

如受关不启上,罚三十拜。

如醮次擅自下坛,罚一百拜。

如犯威仪,弹罚不伏者,逐出醮坛不用。

如下坐众官,法事有亏,一至三次,依科弹罚,错三次以上,退出斋次;执纠者不弹罚,与犯同罪。

如上坐法师,法事有亏,自取愆失,送简监斋,一至三次,依科弹罚,三次以上,断功三百日,不得又在法坐。<sup>①</sup>

元无名氏《湖海新闻夷坚续志》后集卷一《醮仪不备》,记载了这样一个事例:

赵提干彦王於(此字左右结构),开庆己未任湖南仓干。庚申,鄂渚有警,赵急许黄策斋醮,遂得善归。后咸淳辛未年间,就西山积福院赛酬,请光孝宫道士王若川告盟,但合用数目浩大,龙之鳞甲悉用真金,力不能给。谋之建阳翁道真,则许以金纸代之,凡事简省,遂请翁主行斋事。王若川虽同坛分任,而凡事多不留意,兼执事者俱不严肃,上贻天谴。未几,道众一行人皆死,若川亦感拘挛之疾。赵虽享年,已困苦无聊,一会中人无得免者,可不惧哉!<sup>②</sup>

道教认为天尊哀念世人,不欲使其因斋获罪,故开罚纠之门,使斋者知过而能改,受罚者能自责悔过,恭敬听命,则斋坛纪纲弘整。坛场是真灵感通之地,登斋之士勉而戒之,翼翼小心,斋醮方可如法如仪举行。

<sup>①</sup> 参见《道藏》第36册第392页。

<sup>②</sup> [元]无名氏撰:《湖海新闻夷坚续志》,北京:中华书局,1986年,第154-155页。



### 阅读书目：

1. 刘仲宇著：《道教法术》，上海：上海文艺出版社，2002年。
2. 张泽洪：《论道教斋醮仪礼的祭坛》，《中国道教》2001年第4期。
3. 张泽洪：《论道教的法剑》，《中国道教》2002年第3期。



1. 道教斋醮祭坛为什么设为三层，有何象征意义？
2. 道教斋醮坛场为什么要使用法器？法器各有什么功能？
3. 道教斋醮坛场经幡仪仗有何功能？
4. 道经是怎样定义道士的？为什么道士法服有等级区别？
5. 斋醮坛场有哪些执事？醮坛清规有何作用？





## 第五章 斋醮法坛的科仪法术

**学习目的:**了解道教斋醮法术在坛场的运用,步罡踏斗、掐诀叩齿、存想法术沟通人神的宗教功能,科仪法术为实现斋醮济世度人目的所起的作用。

**内容大要:**道教斋醮有丰富的科仪法术,旨在实现斋醮济世度人的宗教功能。法术以斋醮科仪为载体,斋醮科仪通过法术实现祭祀目的,法术增强了斋醮科仪的仪式性。步罡踏斗是斋醮时礼拜星斗、召请神灵的法术,步罡踏斗法术反映道教天人一体的宇宙观。高功的掐诀叩齿法术,有着丰富的诀目内容,道教的法诀有七百余目,即七百余种掐诀的手势。而叩齿是法师通神的重要法术,叩齿鸣天鼓在斋醮仪式中的功能,是通过象征的表达来实现的。斋醮仪式中高功的通神,主要通过存想法术来实现,道教的坛仪、上章仪式、黄箓斋仪、灯仪、施食炼度仪式中,都有不同的存想内容,存想各种神灵仙真降临坛场,生动体现出道教神仙信仰的特点。

### 第一节 步罡踏斗

步罡踏斗是斋醮时礼拜星斗、召请神灵的法术。步罡踏斗又名步罡躡纪、步罡履斗、步纲躡纪、飞罡躡纪、踏纲步斗等。它是在醮坛上占方丈之地,铺设罡单,罡单以四灵(青龙、白虎、朱雀、玄武)、二十八宿和九宫八卦组成,象征九重之天,高功脚穿云鞋,在罡单上随着道曲,沉思九天,按星辰斗宿之方位,九宫八卦之图,以步踏之,即可神驰九霄,启奏上天。

#### 一、步罡踏斗源于禹步

高功步罡踏斗之步伐,又称为禹步。所谓大禹创行禹步的说法,首见于战国诸子的记载。周尸佼《尸子·君治》说:“禹于是疏河决江,十年不窥其家,足无爪,胫无毛,偏枯之病,步不能过,名曰‘禹步’。”<sup>①</sup>《荀子·非相》“禹跳汤偏”句,唐杨倞注引《尹子》说:“今羽士作法,步魁罡,即谓禹步也。”<sup>②</sup>东晋道经《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》记载禹步来源说:相传大禹治水时,至南海之滨,见有鸟禁咒,能令大石翻动,而鸟禁咒时必须踩出奇异步伐,大禹遂模仿此步伐,运用于治水之方术。由于此术很灵验,又是大禹模仿创作,人们就称之为禹步。

① 《尸子》卷上,《百子全书》,杭州:浙江人民出版社,1984年影印本,第3册。

② 《文渊阁四库全书》第695册第901页。



关于禹步起源的说法,来自于民间的大禹传说,但鸟禁咒能翻动大石一事,似乎并不是虚无缥缈的神话。五代孙光宪《北梦琐言》逸文卷第四《鹤捕蛇》载:“南方有鹤食蛇。每遇巨石,知其下有蛇,即于石前如道士禹步,其石防然而转,因得而啖。里人学其法者,伺其养雏,缘树以篋絙缚其巢,鹤必作法而解之。乃铺沙树底,俾足迹所印而仿学之。”<sup>①</sup>这就是民间传说中禹步禁蛇的说法。清纪昀《阅微草堂笔记》卷十七载:啄木鸟“能禹步劾禁”,有人“以杙塞其口,而锯平其外,伏草间伺之。啄木返,果翩然下树,以喙画沙若符篆,画毕,以翼拂之,其穴口之杙,铮然拔出如激矢。”<sup>②</sup>可见禹步来源于鸟之禁咒的民间传说,确乎有自然界的实证。

对于禹步来源的民间传说,道教进行了新的阐释,赋予禹步以天真传授的神圣意义。宋元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷八说:“禹步者,云大禹治水以成厥功。盖天真授此步诀,以制神召灵,遂因名为禹步耳……禹步是禹受于太上,而演天罡地纪,出为禹步。”<sup>③</sup>将某种法术托为天真所授,这是道经中常见的说法。唐代道经《金锁流珠引》卷二还绘有禹步的三步九迹图,声称此图是老君授大禹。《道法会元》卷一百七十二《元应太皇府玉册》说:禹步的三九之迹,一十二迹,一十五迹,“皆夏禹皇帝以步洪波之间,履步治水,开道役神,功成登真。”<sup>④</sup>关于禹步起源的另一种说法是:“禹步其来甚远,而夏禹得之,因而传世,非禹所以统也。”<sup>⑤</sup>此说将禹步的起源推至远古社会,夏朝的开创者大禹也仅是禹步的传人。这种说法更具有古老神秘的色彩。

其实,禹步最早是古代巫师跳神的步伐,巫师以此步召役神灵,因此人们称之为巫步。西汉扬雄《法言·重黎》说:“昔者姒氏治水土,而巫步多禹。”<sup>⑥</sup>说明汉代已认识到禹步与巫步有关。胡新生认为禹步起源于春秋时期巫师的跛步,可算是对禹步起源的一种阐释。<sup>⑦</sup>东汉道教创立以后,禹步成为道教召役神灵的法术。道教承袭巫师的禹步,这里可以列举一条证据。睡虎地秦简《日书》甲种载:“禹步三,勉壹步,呼‘皋!敢告曰:某行无咎!先为禹除道。’”<sup>⑧</sup>此禹步用于远行消灾灭咎。东晋葛洪《抱朴子内篇·登涉》载道士:

往山林中,当以左手取青龙上草,折半置逢星下,历明堂入太阴中,禹步而行,三咒曰:“诺皋!太阴将军,独开曾孙王甲,勿开外人;使人见甲者,以为束薪;不见甲者,以为非人。”<sup>⑨</sup>

这是道士入山修道时,为避免百邪虎狼毒虫盗贼的伤害,以禹步劾治鬼魅的法术。皋、诺皋都是呼唤神灵的长啸声。《抱朴子内篇》记载的两种禹步法,一种是先出左足,一种是先出

① 《中国野史集成》,成都:巴蜀书社,1993年,第4册第107页。

② [清]纪昀撰:《阅微草堂笔记》,上海:上海古籍出版社,1980年,下册第437页。

③ 《道藏》第32册第103页。

④ 《道藏》第30册第109页。

⑤ [宋]张君房撰:《云笈七籤》卷六十一,《道藏》第22册第427页。

⑥ [汉]扬雄撰:《扬子法言》卷七,《文渊阁四库全书》第696册第324页。

⑦ 胡新生:《禹步探源》,《文史哲》1996年第1期,第72-77页。

⑧ 睡虎地秦墓竹简整理小组编:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1990年,第223页。

⑨ 《道藏》第28册第236页。



右足,但相同的都是三步,这就是《日书》“禹步三”的沿袭。东晋时禹步法已成为道教法术的大宗,《抱朴子内篇·登涉》说:“凡作天下百术,皆宜知禹步。”<sup>①</sup>《抱朴子内篇·仙药》中亦提到禹步法,说明东晋道教已风行禹步。道教承袭禹步之法,并尊大禹为太极真人。<sup>②</sup>

## 二、步罡踏斗为玄机要旨

《抱朴子内篇·仙药》记载早期道教的禹步法说:“禹步法:前举左,右过左,左就右。次举右,左过右,右就左。次举右,右过左,左就右。如此三步,当满二丈一尺,后有九迹。”<sup>③</sup>禹步的三步九迹,是丁字九步,一步七尺,三七二十一尺。这是禹步最基本的步伐。其步先举左足,三步九迹,迹成离坎卦。此法在道教的科书中,称之为三步九迹星纲。《抱朴子内篇·登涉》的禹步法,虽然是先出右足,但同样是三步九迹。禹步经道教行法者的推演,便成九十余种,举足不同,咒诵各异。道经中所见的禹步斗罡有:

七星禹步、三步九迹法、三五迹禹步法、十二迹禹步法、天地交泰禹步法、交干禹步法。七星罡、七星斗罡、北斗七元罡、禹步九迹罡、禹步九灵斗罡、九凤破秽罡、九凤雷火破秽斗罡、三步丁罡、三五飞步罡、火轮罡、火铃罡、禹步罡、三台罡、三宝罡、遣将罡、神虎罡、交泰罡、交干步斗罡、既济斗罡、未济斗罡、八卦斗罡、五行相杀罡、五行相生罡、金光范围罡、召出仙灵官将罡、禹王三步九迹罡、朝天奏谒罡、制魔伏怪罡、二十八宿罡、蹶地纪飞天罡法等。

道教如此丰富的禹步罡法,以运用于不同的法术。在道教斋醮科仪中,罡步是与行法相配合的,不同的科仪有不同的罡法,各罡步履路线不同。如水火炼度科仪,高功要步北斗玄枢罡。当代道教常行的铁罐施食科仪,高功的步罡有三宝罡、九凤罡、五常罡、八卦罡等。以当代台湾道教的科仪为例:在禁坛仪中,高功在画有八卦的罡单上步先天斗、后天斗,步具有破秽功能的九凤罡。在炼度科仪中,高功步南斗罡、南北二斗罡。而朝科的演法,高功先后步四正罡,左脚跟点五行斗,步先天八卦罡、后天八卦罡,踏五行斗。

道教的禹步称为步罡踏斗,是因为禹步与星斗崇拜相融汇,使传统的禹步注入了新的内容,这是道教对先秦巫师禹步的继承发展。步罡踏斗的“罡”与“斗”、“纲”皆与星斗有关。罡,又称天罡,指北斗七星的斗柄,即北斗星第五至第七星;<sup>④</sup>斗,即北斗,因北方有七星聚成斗形,故名北斗。而纲指斗纲,北斗第一魁、第五衡、第七勺三星称为斗纲。道教认为纲是连星,纪是缀星,相合以组成北斗星座。

北斗七星是:一天枢、二天璇、三天玑、四天权、五天衡、六闾阳、七瑶光。古人认为北斗七星各有所指,《晋书·天文志》说北斗七星在太微北,枢为天,璇为地,玑为人,权为时,衡为音,开阳(闾阳)为律,瑶光为星。而在道教的神灵系统中,北斗七星成为崇祀的自然神。南宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷五说北斗七星是上真:第一太星精名玄枢上真,第二元

① 《道藏》第28册第237页。

② 《金锁流珠引》卷五注释说“太极真人,夏禹也”。《道藏》第20册第380页。

③ 《道藏》第28册第214页。

④ 《道法会元》卷一百七十二说“天罡者,北斗破军星也”,则以天罡专指北斗第七星。《道藏》第30册第109页。



星精名北台上真,第三真星精名九极上真,第四纽星精名璇根上真,第五罡星精名太平上真,第六纪星精名命机上真,第七关星精名玄阳上真。道教称北斗七星为七元解厄星君,居北斗七宫,即:天枢宫贪狼星君、天璇宫巨门星君、天玑宫禄存星君、天权宫文曲星君、天衡宫廉贞星君、闾阳宫武曲星君、瑶光宫破军星君。北斗七宫合左辅右弼二星,即洞明宫外辅星君,隐光宫内弼星君,共有九宫星君,称为九皇,或北斗九皇、北斗九宸。道教的禹步玄斗,即指北斗九宸应化分精而为九神。

道教的北斗崇拜,衍生出修行的斗法。暗喻正一之法的金锁流珠,<sup>①</sup>论述了与禹步相关联的斗法。宋元道经《金锁流珠引》卷五记载的斗法有:

衣斗、履斗、飞斗、戴斗、顺斗、倒斗、反斗、横斗、低斗、逆斗、昂斗、坐斗、行斗、卧斗、指斗、翘斗、务斗、魁斗、刚斗、柔斗、阴斗、阳斗、邪斗、正斗、收斗、捕斗、诛斗、禁斗、弘斗等法。并以禹步相添,正行正一之法,立能兴动风雨,天地顺心。<sup>②</sup>

道教如此丰富的斗法,具有北斗崇拜的特征。例如所谓卧斗,是在睡卧之际,存想七星在身,使魂魄不走,万炁归宫,则外邪不敢干试。履斗、戴斗又称为戴履斗,所谓戴履斗,是头上戴斗,足下踏斗,此法用于驱邪。《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》记载九种斗名:飞斗、灵升斗、击魁斗、出斗、入斗、合纬斗、披斗、指罡斗、豁落斗,此九斗皆不离北斗,并要依式步罡。道教认为出入斗中,身强炁盛,延年益算,万邪皆避。

道教的禹步承袭先秦禹步祛灾的功能,并进一步融入了神仙信仰的内容。《金锁流珠引》卷二说:“禹步,求长生、克灾害等用之。”<sup>③</sup>《金锁流珠引》卷五说:“能知三五禹步之宗门,即入长生不死之道,此法妙秘,不传非人。”<sup>④</sup>《无上玄元三天玉堂大法》卷二十五《三五步罡法》说:“步罡者,强身活炁之法,安魂制魄之诀也。”<sup>⑤</sup>道教认为护身延生,莫大于斗真;拘魂炼阳,尤先于罡炁。道教规定授箬后,方可为人章醮,而在传授的经箬中,就有《禹步星罡》一卷。在道教传授的法箬中,就包括有禹步箬。道教的修仙炼真,降魔制邪,都以禹步为行法的基础。这就是所谓一切法一切行持,非斗真不能通真应。

道教禹步法的另一特点是与八卦配合。行法时在醮坛铺设罡单,或以清淨白灰作星图及八卦之数,按八卦星图走罡步。在行步罡踏斗法术时,高功立于地户巽上,面向神坛,握固闭气,叩齿存神。然后先举左足,踩于离卦,右足踩坤卦;左踩震卦,右踩兑卦,左从右并作兑卦,右踩艮卦,左踩坎卦,右踩干卦;左踩天门,右踩人门,左从右并在人门上立。足踩九宫八卦,即为九迹,如此反复进退三次,称为三反,方闭目存神,调气归息。步罡踏斗之宗教意蕴,是将醮坛转换为神界,高功踏禹步,掐指诀,念咒语,手舞足蹈,飞蹶罡步,如扶摇直上九万里之势,遥想行走于银河星汉,步入天界,会请神真下降醮坛。

道教的禹步之法,因与握固闭气、掐诀存想等法术配合,要掌握禹步之真髓并非易事。一

① 《金锁流珠引》卷三说:“正一之法,名曰金锁流珠也。”《道藏》第20册第365页。

② 《道藏》第20册第377页。

③ 《道藏》第20册第362页。

④ 《道藏》第20册第381页。

⑤ 《道藏》第4册第100页。



般须先习五气一年,再习三步九迹星纲一年,经两年修习,方可临坛步罡行法。步罡踏斗是道教斋醮常用法术,宋马令《南唐书》卷二十四载道士谭紫霄:“寓庐山栖隐洞,其徒百余人。有道术,醮星宿,事黑煞神君,禹步魁罡,禁沮鬼魅,禳祈灾福,颇知人之寿夭。”<sup>①</sup>在历代文士的诗文小说中,也不乏禹步的记载。这里试举数例:

唐元稹《开元观闲居酬吴士矩侍御三十韵》诗曰:“禹步星纲动,焚符灶鬼詹。”<sup>②</sup>

五代徐鉉《步虚词》诗曰:“整服乘三素,旋纲蹶九星”。<sup>③</sup>

宋文同游青城山,观张天师誓鬼碑,有感而作《誓鬼碑》诗曰:“谁能识奥诀,禹步学魁罡”。<sup>④</sup>

《封神演义》第二十四回《渭水文王聘子牙》载武吉失手误杀门军王相,文王定罪抵命,武吉哀求姜子牙救命,“子牙三更时分,披法仗剑,踏罡步斗,掐诀结印,随与武吉厌星。”<sup>⑤</sup>《三国演义》卷二十一《孔明秋夜祭北斗》写诸葛亮病重,在军帐中设香花祭物,行法祈禳北斗。“日则计议伐魏,夜则步罡踏斗。……姜维入帐,正见孔明披发仗剑,踏罡步斗,压镇将星。”<sup>⑥</sup>道教认为祈禳北斗,可以消灭解厄,保命延生。由此可见,禹步的确是道教的重要法术,东晋道经《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》说:“此为万术之根源,玄机之要旨。”<sup>⑦</sup>

### 三、步罡踏斗的象征意义

禹步之法,先举左足,一跬一步,一前一后,一阴一阳,初与终同步,置足横直,步如丁字,以象阴阳之会。这种三步九迹,寓意三元九星、三极九宫,以应太阳大数。禹步是法天地造化之象,日月运行之度。道教认为禹步百日,诵咏斗章,可以与神潜通。

在中国传统文化中,“三”、“九”都是具有神秘意义的圣数。禹步的三、九亦具神秘的特征,但道教的禹步还蕴涵丰富的思想义蕴。道教禹步的三步寓指三元、三极,三元是人身之元精、元气、元神,又指上元天罡、中元人罡、下元地罡;三极指天、地、人三才至极之道,北斗枢、璇、玑三星即为代表。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷十九说:

夫步罡者,飞天之精,蹶地之灵,运人之真,使三才合德,九炁齐并,鬼神转旋天地,一步一指,一转一旋,造化中全神明在左。<sup>⑧</sup>

步罡踏斗就是以方丈罡单,象征上天北斗,法师禹步于罡单,仿佛凝聚身中之三元,蹶于北斗九星之上,置身三极九宫之中,无怪乎步罡踏斗有如此通神之法力了!

① 《中国野史集成》第5册第83页。

② 《全唐诗》第12册第4518页。

③ [清]李调元编,何光清点校:《全五代诗》,成都:巴蜀书社,1992年,第563页。下同。

④ 《全宋诗》卷四百三十三,《全宋诗》第8册第5311页。

⑤ [明]许仲琳撰:《封神演义》,济南:齐鲁书社,1980年,上册第225页。

⑥ [明]罗贯中撰:《三国志通俗演义》,上海:上海古籍出版社,1980年,下册第1005页。

⑦ 《道藏》第28册第398页。

⑧ 《道藏》第4册第63页。



禹步斗罡,共有九步,各有其象征意义。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷十九说: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。

道教还用日月运行来阐释禹步,显示禹步之道取法自然。《道法会元》卷一百六十《禹步斗罡天策论》说:

其禹步者,法乎造化之象,日月运行之度也。一月一交,一交三旬。三旬者,盈数也。一时三月九旬,是以一步一交,三迹象一时也。并足象天地交也。秋冬之孟,阴神也,故生杀制御用春秋,收藏积聚用冬夏。又云三步九迹者,法象三光九炁也。十二迹者,法于律吕也。又十五迹者,法三五之数也。因用制宜,存乎法诀。<sup>①</sup>

张天师世传的三五飞步之术,其实就是三五飞步罡法,宋代通行的豁落斗罡法,正是三五禹步之枢要。《无上玄元三天玉堂大法》卷十九说:

禹步之法,世皆失其真也,盖世人多能言之,不能得之,得而不行,行而不专,故多不验,今世所行豁落斗,乃三五禹步之枢要,河图错综之数,岂特轻视为寻常所传差误,而不能变化通灵尔,今特正其讹而传其真。……三五之神,贯通天地。<sup>②</sup>

此豁落斗,即河图豁落罡,又名九灵罡,或九灵祖罡。此法被视为步法之祖,禹步之宗。这种罡步的特点,是以节气顺逆,游行九宫,纵横皆十五步,其数与河图络绎错综,以成三才之道,经天纬地之数。法师行飞神之术,要步河图豁落罡,只要心通九星,足蹶九灵,身全九炁,自能通达。九灵罡的三五禹步,又称为三五步罡,它基于道教一生二、二生三的哲学思想。三五具有“道”的象征意义,南宋道士白玉蟾以五行解释五步,《海琼白真人语录》卷二说:

罡步多以五步推五行生克步之。如猫犬之伏蛇,进五步,退亦五步,进七退亦七,四方按五行生成之数,及至蛇伏,然后害之。禹步惟五能合五行,久久升举,如八门遁甲、太乙六壬、孤虚之法,大要在罡步也。<sup>③</sup>

《无上玄元三天玉堂大法》卷二十五《三五步罡法》解释三五说:三象征道之三清,天地人之三才,神界之三元,人身之三部;五象征道之五老,上天之五星,大地之五岳,人身之五脏。人修三五秘法,使三田聚宝,五炁朝元,达到神全炁满,作为天地万物之灵的人,手指足履皆能合真,步罡之法才能贯通天地。

道教的步罡踏斗在行用中,逐渐形成一些禁忌规定,对此南宋高道白玉蟾有讨论。《海琼白真人语录》卷二论罡步禁忌说:

今之人履魁躔斗,夫岂知有大禁忌者存。且如经云:“子欲登真,莫触真人,真人第三星也。”又曰:“子欲召灵,莫塞天门,天门文曲星是也”。凡步斗之法,切忌干罡犯纪。如脚步横

① 《道藏》第30册第1页。

② 《道藏》第4册第64页。

③ 《道藏》第33册第123页。



截而过,是谓之干罡。如脚步误踏而进,是谓之犯纪。如干犯之时,随即就其星首谢可矣。<sup>①</sup>

明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷二十四《登坛宗旨门》说步罡有三戒:

其一飞步不许秉简。谓法师端简朝谒及将飞谒,以简付侍职,然后袖手掐诀步罡,次授简伏神。其二飞步不许倒行。谓法师步至四五六三位,宜自第四位回身,向后顺行,至第六位复回身,向前步去,并不得倒退步回。其三飞步不许单足。谓法师每进左足在一宫,即以右足合之。<sup>②</sup>

高功在步罡踏斗时,还有以下法术配合:

**罡诀** 罡诀即道教的手诀。宋元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷八说:“禹步罡斗掌目之诀,为道之大要,法之元纪也。步罡者,乘于正气以御物。诀目者,主于神机而运化。修仙炼真,劾召制伏,莫不资之于此矣。”<sup>③</sup>道教的罡诀是按四维八方,自手指的四指根逐节数,共十二目,以象征十二辰,从中又分出八卦、七星、九宫、三台,结出各种手印,各主其所行之事。其中中指中文的玉清诀和左侧的北帝诀,被认为总三界万事,在罡诀中最为重要。所谓手指足履,莫非合真,即指步罡掐诀的有机配合。

**罡咒** 罡咒是步罡时念的咒语,是颂神制邪的口诀。法师步罡要念咒语,分四言、五言或七言的形式,每一种罡法都有咒语。掐手诀要念相应的咒语,这就是步罡的手掐足履口念。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷二十三《登坛宗旨门》记载的九灵飞步罡法,法师步罡的九步,每一步都有咒语。《道法会元》卷一百七十二《元应太皇府玉册》禹步的步斗咒说:

白炁混沌灌我形,禹步相推登阳明。  
天回地转步七星,蹶罡履斗齐九灵。  
百神助我断妖精,恶逆催伏邪魔倾。  
众灾消灭我长生,我得长生朝上清。  
急急如太上律令敕!<sup>④</sup>

**存想** 法师步罡掐诀的时候,要伴随存想的法术。《灵宝玉鉴》卷七《申牒头连门》载掐九凤破秽罡诀的存想内容:法师存想九凤破秽真官,骑九首凤凰,左执碧霞琉璃宝钟,右执杨枝,在法师前遍洒神水,清肃坛场氛葩。凤凰口吐炎炎之焰,烧荡阴邪氛秽,经过这一存想过程,使坛场内外洁清。道教的变神步罡法,法师经过一系列的存想过程,最后想金光真炁,交映我身,随方应化,步罡行持。步罡时足手心三者的配合尤为重要,《无上玄元三天玉堂大法》卷一说:“步罡之法在乎足,足所履之,手亦运焉;手运之际,心亦存焉。如此则为步罡,否则不惟无应,又无益也。”<sup>⑤</sup>

受道教影响的南方少数民族宗教,其祭祀仪式中也有跳神的禹步,法师们称为“踩八

① 《道藏》第33册第123页。

② 《藏外道书》第17册第51页。

③ 《道藏》第32册第103页。

④ 《道藏》第30册第30册第109-110页。

⑤ 《道藏》第4册第2页。



卦”、“踩九州”。在《踩九州》的法事中,法师唱道:“酬还良愿祭五岳,制邪扶正踩九州。不祭五岳不成愿,不踩九州哪成罡。”<sup>①</sup>它借用八卦乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑与中宫九个方位,象征古代九州地名,作为禹步的周旋之地,法师一边走禹步一边唱:

一拜冀州第一坎,二拜九离到南阳,  
三拜卯上震青州,四拜酉兑过西梁,  
五拜亥干雍州地,六拜巳巽徐州城,  
七拜申坤荆州界,八拜寅艮兖州城,  
行坛弟子入中宫。<sup>②</sup>

南方少数民族的踩八卦、踩九州的唱词,使禹步更加通俗化、形象化。在踩九州的禹步表演中,法师心中有无形的八卦图,结合巫词的八卦九宫方位,存想祭坛为九重之天,按斗宿魁罡之象,九宫八卦之图而踏之,便可飞神敷奏,伏邪破鬼。如此看来,南方少数民族禹步与道教禹步确有深厚的渊源关系。

## 第二节 掐诀叩齿

### 一、高功掐诀的法术

掐诀又称捏诀、握诀、捻诀、法诀、手诀、神诀、罡诀、斗诀等。掐诀是行法中的掌指动作,即在手掌和手指上掐某些部位,或手指之间挽成一些固定的姿势,以通真制邪,役将治事。法师多用左手掐单诀,右手的诀目较少,双手同时掐诀则称为双诀。诀目的构成原理,是将手四指各节代表四维、八方、十二辰,并定出象征八卦、七星、九宫、三台、二十八宿的部位,以表示宇宙中天象的运行,造化的奥秘。法师用拇指掐某处,即表示不同诀文。道教的诀有七百余目,即七百余种掐诀的手势,四围八方自四指根逐节数,共十二目,以按十二辰,从中又可分出八卦、七星、九宫、三台,各主其所行之事。道教认为诀即窍,按《黄庭经》子为人关握盛衰之说,则手能握一身之造化,掐子则肾水之神盛,掐午则心火之神盛。

道教的诀目,也有称为手印印或局的,如紫薇印、伏魔印、雷局等。宋元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷八所载诀目有:都天法主印诀、玉清诀、上清诀、太清诀、北帝诀、天师诀、本师诀、紫薇诀、日君诀、月君诀、明堂诀、天纲诀、天丁诀、五雷诀、丁甲诀、都监诀、变神诀、局邪诀、勾功曹诀、收瘟诀、掐斗诀、枷鬼诀、禁鬼诀、金刀诀、发兵诀、四山诀、日辰诀、追鬼诀、金丁诀、开印诀、入印诀、引鬼神赴狱诀、金城诀、驱百怪诀、驱蝗虫诀、乘云诀、杀鬼诀等,都是用左手掐诀。而入庙诀、破庙诀、驱病诀、缚鬼诀、白虎诀、青龙诀、追魂诀、勘鬼诀、卓剑诀、解龙诀,则须用右手掐。例如玉清诀掐中指中节,此诀用于拜章表,召请天仙兵马,指挥行瘟使者。

① 胡健国著:《巫雠与巫术》,海口:海南出版社,1993年,第337页。

② 度修明:《雠戏与巫术》,《苗岭风谣》,贵阳:贵州民族学院民间文学研究社,1989年,总第6期第24-31页。





北帝诀是中指与二指并掐大指中节,此时法师存想自己化身为北帝,指挥三界鬼神,入庙破庙。五雷诀是大指掐四指根,余四指伏藏,此诀用于行兵发雷电,当前嚬水书符发文字,开天门灯点入病家。

斋醮仪式中的结坛、步罡、念咒、存想、行符、召将、诵经、气禁、祈禳等科仪,法师都要掐相应的诀目。掐诀与步罡是最基本的配合,《道法会元》卷一百六十《上清天蓬伏魔大法》之“禹步斗罡天策论”说:

夫步罡者,乘于正炁以御物;诀目者,生于神机而运化。修仙炼真,降魔制邪,莫不基之于此。<sup>①</sup>

所谓手指足履,莫非合真,即指步罡掐诀的有机配合,皆符合道法要求。例如:召八方威神罡,掐并轮八卦诀,步罡自坤步至干立;群魔束邪罡,是从子至午挑发,步罡自震起步至干立;鬼精灭爽罡,是从子亥至申寅,步罡自坎至巳立;束缚魔灵罡,是从寅申巳亥挑发,步罡自坎到午立。

掐诀与咒语又相配合,如掐九凤破秽罡诀,法师以目光书靄雨澄(此字上雨下澄)雨明(此字上雨下明)三字光炁入水,默咒曰:

谨请日君、月皇、三台、北斗、二十八宿、五行生旺之炁,九凤破秽将军,九凤破秽真官,解秽官众,本法策中将吏,并降真炁,入此水中。<sup>②</sup>

掐诀之法可以通幽洞微,召神御鬼,这是基于法师手掌中浓缩的宇宙图景。掐诀以感召神灵的宗教功能,是通过具有象征意义的表达来实现。

## 二、高功叩齿的法术

叩齿即上下两齿轻轻相叩,以集神驱邪。北周道经《无上秘要》卷六十六《叩齿品》说:“叩齿之法,左左相叩,名曰折天钟;右右相叩,名曰折天磬;中央上下相对叩,名曰鸣天鼓。若卒遇凶恶不祥。当折天钟三十过;若经山辟邪,威神大祝,当折天磬;若存思念道,致真召灵,当鸣天鼓。”<sup>③</sup>《无上秘要》记载的此叩齿法,录自南北朝道经《洞真太上隐书经》。《天皇至道太清玉册》卷三《叩齿诀》说:“凡叩齿者,是集真而集神。凡人体炁散,心炁耗,真炁不应,须用集之,所以叩齿者击动天门,而神炁应。”<sup>④</sup>道士念经、服气、存思、念咒及上斋醮坛场之前,例当叩齿集神。道教认为叩齿可以聚集体内诸神,神全炁盈则可辟邪消灾。宋王契真《上清灵宝大法》卷二十四说:“叩齿之法,左为天钟,伐鬼灵也;右为天磬,集百神也;中为天鼓,朝真圣也。”<sup>⑤</sup>即左相叩为天钟,右相扣为天磬,上下相扣为天鼓。法师在仪式中祛除不

① 《道藏》第30册第1页。

② 《灵宝玉鉴》卷七,《道藏》第10册第189页。

③ 《道藏》第25册第221页。

④ 《道藏》第36册第378页。

⑤ 《道藏》第30册第873页。



祥,则鸣钟以伐鬼灵;仪式中的制伏邪恶,则鸣磬以集百神;仪式中的念道至真,则鸣鼓以朝真圣。叩齿时要求闭口缓颊,使声虚而响应深。唐代道教曾有《鸣法鼓经》,记载了鸣法鼓的三种方法,据《道门通教必用集》卷九载:

一上下相触,不令耳闻。二才令耳闻。三虚口缓颊,令有深声远响,此自入靖可矣。若法众既多,一时烦聒,不令耳闻者为妙。如此则精审细密,便可一念专注,神气安和故也。<sup>①</sup>

斋醮仪式中凡祈真叩圣,通天感地之叩齿,则称为鸣法鼓。上下三叩成二十四通,即所谓鸣法鼓二十四通。道教斋醮仪式开始时,都有鸣法鼓二十四通,即是三叩门齿,以朝奏上帝。法师叩齿以集身中阳神,《无上玄元三天玉堂大法》卷三十叩齿咒语说:

叩鸣法鼓,集我阳神。  
上通玉阙,朝奉高真。  
万魔未首,永得长生。<sup>②</sup>

道经说学道之人须鸣天鼓,以召众神。叩齿鸣天鼓在斋醮仪式中的功能,是通过象征的表达来实现的。仪式中法师东向,叩齿三十二通,象征上闻三十二天,心拜三十二过。门齿上下相叩,又叫鸣法鼓,法鼓可内正神炁,外灭魔灵。叩齿以八为节,每八通小停,上下三叩为三八二十四炁之象,可以通真格上帝。叩齿每八通的三节,象征玄元始三炁,玄炁泥丸,为紫金之色;元炁在绛宫,为赤丹之色;始炁在脐,为黄云之色。叩齿与掐诀常配合使用。明代道经《道法会元》卷一《清微道法枢纽》说:“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。”<sup>③</sup>步罡、掐诀等科仪法术,被道门视为法中之法,即法术中之最重要者。

### 第三节 存想通神

存想,又叫存、存思、存神,即默想诸神形象,是斋醮科仪中高功通神的重要法术。存想原是汉代流行的一种历藏内视的养生术,用于自身修炼。道教也采用存想,作为修炼的法术,并成为道教法术的大宗。本书侧重探讨道教斋醮科仪中的存想。

东晋时期,存想修炼法术已十分流行,葛洪在《抱朴子内篇·地真》中论存想之法说:

道术诸经,所思存念作,可以却恶防身者,乃有数千法。如含影藏形,及守形无

① 《道藏》第32册第49页。

② 《道藏》第4册第118页。

③ 《道藏》第28册第674页。



生、九变十二化、二十四生等,思见身中诸神,而内视令见之法,不可胜计,亦各有效也。<sup>①</sup>

道经说葛仙公在山中精思存想,一日感天上真人下降,授予仙公经法至道,开阐仙公济度幽冥之心。道教认为人身体是小宇宙,体内诸神与大宇宙中的神相统一,存想法术即可召出体内诸神,派往大宇宙中执事。唐代道士司马承祯《天隐子》释“存想”说:“存,谓存我之神;想,谓想我之身。”<sup>②</sup>也是指闭目静思身中诸神之存在和显现的修炼法术。道教所谓守一存真,乃能通神,这是对道士修行的要求,说明修行存想是通神的重要方法。

存想作为内在的意念行为,广泛运用于道教法术的各个方面,在斋醮活动中更离不开存想。存想是高功法师的内在体验,存想的法术功能是实现神、人之间的沟通。高功法师通过存想,可使心诚意专,遥想出一派天界意境,化凡尘为神界,化己身为神灵本体。高功以存想之法沟通神人,具有不可思议之神力。道教认为建醮不懂存想,无法沟通人神世界,斋醮的目的就不能达到,斋醮也就失去意义。在各种斋醮科仪中,存想都是主坛高功与神灵沟通的主要手段。在斋醮科仪的许多仪节,高功法师都要运用存想。

## 一、坛仪中的存想

斋醮必须建坛,建坛有一定的法式规矩,可以称为坛仪。坛场可用护栏界定,并供奉神真之像,设立灵幡仪仗,布置香案法器。但布置之初的坛场仍是凡间的,而通过法师的存想法术,却可使坛场变为神灵之境。这种使坛场神圣化的法术称为“化坛”,法师的存想过程称为“化坛存想”,即将凡境化成仙境。

斋醮化坛的目的是净坛解秽。道教认为坛场是三景开光、五行布列、恢张万范、升降阴阳之地,在建斋交通神真之前,要施法荡涤坛场的氛秽。敕坛须先在斋坛东南地户上设剑、水、香案,地户是天地之炁初生、凡间人物出入之处。敕坛由都讲法师进行,都讲法师具坛简至地户行法,此时都讲法师的存想过程是:冥目存想正一天师、经籍度三师在坛场西面。接着存想上仙蔽身大将军唐宏,戴朱阳赤帟通天大冠,绛章丹衣,右执龙头玉剑,左持金符。又存想上仙隐影大将军葛雍,戴朱阳青帟通天大冠,绛纨丹衣,手持玉戟。存想上神藏形大将军周武,戴朱阳赤帟通天之冠,绛章丹衣,手执玉阳之节。存想有破秽真官,身穿绛衣,乘九凤吐火自南而来,四灵神君,法篆官将,一一分明。都讲法师启白变神,步破秽斗,存想北斗七星覆已头上,头柄指前,不得遮耳目。然后都讲法师握固、掐诀,先后存想肝心二炁,化形出立于前;肺肾二炁,化形出立于后。最后存想诸神复化真炁,再还归自己身中。经此存想化坛过程,斋醮之坛即成为神圣之坛。

道教净坛有其思想意蕴,斋醮讲究斋洁为先,诚明为本,因此建斋行道首先要荡秽。法师要引三光之正炁,运九凤之真精,策役万神,吐纳二炁,蹶罡履斗,结界禁坛。这种荡秽禁坛的

① 《道藏》第28册第243页。

② 《道藏》第21册第700页。



功能,小则肃清方维,大则净明天地,敕严内外之仪,降格阳冥之圣。道教认为邪能干正,非正气则不能辟邪;秽能败真,非真炁则不能涤秽。斋醮净坛的意义,旨在使正真生炁变化流行,使坛场成为万境俱消、一尘不染的清静之地。

正式建斋前要开启变坛,此科仪也是通过存想来完成。高功开启变坛存想的内容是:存想所筑三层法坛,化为天界的玉京山,太上三尊坐玉京山中,右虎左龙,千乘万骑,群真众圣,环侍簇拥。这时五帝兵马及天地飞仙、神仙、真人,还有日月星宿、河海岳渎等兵马,纷纷前来朝见太上三尊,各路神真依班排列,一时间盛况空前。

道教斋醮科仪中的存想,是对神仙世界的又一种追求形式。它的宗教意义是:经高功的存想,醮坛化为神仙境界的三清圣境,成为真实的神圣净坛,高功的步、诀、念、唱,也俨然是与神灵的真正交通。

## 二、黄箓斋仪中的存想

唐代举行黄箓斋,无论一日三朝,还是三日九朝,每朝科仪都有较为固定的仪格,形成程序化的仪范体系,其主要仪格是:(1)入户;(2)各礼师存念如法;(3)鸣法鼓二十四通;(4)发炉;(5)出官启事;(6)各称法位;(7)读词;(8)礼方忏悔;(9)命魔;(10)步虚;(11)三启三礼;(12)重称法位;(13)发愿;(14)复炉;(15)出户。在黄箓斋仪举行过程中,高功法师有一系列存想的法术,此可以称为升坛朝奏中的存想。

黄箓斋仪开始,在启堂、入户、上香之后,有称为“各礼师存念如法”的存想科仪。据杜光庭《太上黄箓斋仪》卷一,此时法师存想的内容是:

存见太上三尊,乘空下降,左右龙虎,千乘万骑,三界尊灵,群真侍卫,罗列在座,乃为弟子奏陈斋意。次思经师侍太上之右,心拜三过,愿师得仙道,我身升度。次思籍师,次思度师,愿念如初夜法。次思青云之气,匝满斋堂,青龙狮子,备守前后,仙童玉女,天仙、地仙、飞仙,日月星宿,五帝兵马,九亿万骑,监斋直事,三界官属,罗列左右。次思青炁从师肝中出,如云直升,青龙狮子在青炁中,天仙、地仙、飞仙,五方五帝兵马,匝覆斋主家大小之身。又思五脏五岳,如初夜法。<sup>①</sup>

以上是黄箓斋第一日清旦行道仪的存思。道教斋醮仪式的法事,有早午晚三朝科仪,早朝三清,午朝玉皇,晚朝青玄。清旦行道仪属早期,在寅时(凌晨三点至五点)举行。高功首先存想太上三尊,此三尊又称为三清,即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。午朝和晚朝,高功仍先存想太上三尊在天宝台中,次存自己上中下三丹田各有天尊。存想下田天尊乘白色云舆升入中田,与中田天尊乘黄色云舆入泥丸,会合上田天尊乘青色云舆出顶门,会合外三尊坐在天宝台中。接着存想天中左有三十六部尊经,右有玄中大法师,十真五帝,群仙侍卫,宛如大会朝真之仪。高功临目(微开两目),存见左右龙虎君,千乘万骑,三界真灵,

<sup>①</sup> 《道藏》第9册第181页。



群仙卫真，罗列左右，高功为斋主奏陈斋意。再存想经、籍、度三师，然后发愿念，愿三师上登高仙，为斋主开度七祖父母，早登天堂，斋主名入仙籍，永为真人。以下存想内容，就略有不同，据《道门通教必用集》卷九说：

正中午时，当思赤气从心而出，如云之升，匝绕坛殿，朱雀白鹤，备守前后，仙童玉女，天仙地仙，日月星宿，五帝兵马，监斋直事，三界官属，罗列左右，以云气覆弟子居宅大小之身。

入夜戌时，当思白气从肺而出，如云之升，匝绕坛殿，白虎麒麟，备守四方，仙童玉女，天仙地仙，日月星宿，五帝兵马监斋直事，三界官属，罗列左右，以云气覆弟子居宅大小之身。

又思五星、五岳、五帝，备守身形，五藏之气，仰升纷错，冠覆一身，如在烟雾之中，金华映盖，体作金色，先从肺出顶，后有圆光如日之象，照明十方，身中了然，尽见内外，然后修行妙观，洞入虚玄。<sup>①</sup>

五藏即五脏，指人身中心、肝、脾、肾、肺五脏腑。道教认为：神藏于心，魂藏于肝，志藏于脾，魄藏于肺，精藏于肾；五脏各有神守，心神称丹元，肺神称皓华，肝神称龙裡，脾神称常在，肾神称玄冥。杜光庭《太上黄箓斋仪》中各种斋仪的开始，都有“各礼师存念如法”的仪格，黄箓斋的三日九朝行道，法师在开坛以后都要进行此番存想。

黄箓斋仪中“出官”的仪格，也是通过存想来完成。出官是高功呼出身中真官吏兵，以向上天奏表。高功在出官时，要伴随一存想过程。据《道门通教必用集》卷九，高功出官时临目存想内容是：

先存三清在顶，道德众尊皆会于前，青龙、白虎、朱雀、玄武在左右前后，已身长丈余，遍体作金华之色。鹵门朱户阔开于顶上，真官吏兵皆从顶门出：虎贲将军在鼻，天丁力士在肩，狼吏在颈，直使在两颊，天骆在两臂，甲卒在手指，察奸钩骑在腹，三将军在心，科车赤符在脐，三官仆射在胃，罡风骑置在膝，驛马上章在胫，收气诸吏在背，二十四骨社邑君青衣在前，直使功曹，擎持章按，一一分明。然后开目启事毕，叩齿三通，咽液三过。<sup>②</sup>

高功存想时须以炁合炁，以神合神，先存想体外三清尊神降临头顶，再存召出体内真官吏兵，从头顶门而出，下至坛前罗列。身中五体真官吏兵，与名山洞府众神真汇聚坛场，此时人神之间已经沟通，高功即可禀告奏事。

与此相类，醮仪中有一种卷帘仪，高功存想金阙寥阳殿内，隐隐群真侍卫，天帝降临醮坛，坐天庭，卷珠帘，千真集灵台，众圣悉临轩，完全是人间宫廷升殿议事的气派！

据杜光庭《太上黄箓斋仪》，在举行黄箓斋仪时，高功法师正式升坛至都门、地户、天门，上三宝香、三捻香、方忏、命魔、三启颂、复炉、出坛至玄师幕，在这些升坛启告的仪格中，高功

① 《道藏》第32册第49页。

② 《道藏》第32册第52页。



都要运用存想的法术。

### 三、上章仪式中的存想

上章是早期正一道的请祷方法,上章仪式主要用于消灾度厄,是早期正一道重要的救济手段。在三张五斗米道时期,道民遇有灾厄疾病之事,即可赴天师道治,由祭酒为其请神奏章,向神灵祈恩求福。南北朝道经《赤松子章历》,唐代杜光庭集《太上宣慈助化章》,就保存了三张五斗米道时期的部分章文。在道教的上章礼仪中,章表上达天庭,也靠法师的存想来完成。

《赤松子章历》卷二载上章的存想过程说:法师修斋设醮上章,仪式进行至上呈章文时,法师在章案前伏地,存想赤红炁从自己心中出,扶摇上升天际,顷刻间已经历百里。赤红炁路的两边,毫无暇翳遮掩,沿路多是宝树。法师存想眼前日月黄道显现,过了黄道五六里,遥见紫云隐约,来到紫云中就能望见天门,把守天门的是元命真人唐葛周三将军。法师命诸侍卫留守天门之外,唯与周将军(周武)及直使功曹、传章玉童擎章表至阙门之下,向西谒见正一天法师张道陵,禀告上章事由,然后随天师从凤凰阁门入宫。须臾,一名仙童出殿,从传章玉童手中接章表入殿禀告,仙童顷刻间出殿,引领诸人进殿谒见太上。太上着九色云霞之帔,戴九德之冠,高坐天庭宝殿上,左右有二玄真人侍卫,太一神将章表送呈太上,太上阅视章表以后,太一神秉承太上旨意,在章表上签署太清玉陛之号,写下一“依”字,然后仙童收章表于右陛,分付日直曹官使心载。于是法师拜辞太上,即刻退出宫门,又在阙门拜辞天师张道陵,然后同奏章真官返回人间奏章的坛场。经过以上存想的过程,法师从坛场起立,宣称章表已上奏太上。

不难看出,道教的上章存想,实际是将人间宫廷大臣上章奏表仪式加以神学化,从而构想出上章于天庭之太上的科仪。

上章作为道教斋醮的一种形式,长期行用于道教醮坛。《太上济度章赦》、《太上金书玉牒宝章仪》、《道门定制》及南宋以后的几部大型科书,都收录有章文及上章的科格,可以视为早期正一道上章的传承和流变。到了明代,道教的上章存想更为形象生动。据明周思得《上清灵宝大成济度金书》卷二十三《登坛宗旨门》之《章表品》“俯伏玄妙”条的记载,明代道教上章存想的过程是:

法师俯伏坛前,存想章中一行官将、三天承受玉女、运神会道功曹顺序而出,有流金火铃掷火在前。体内五体真官亦出,六甲使者居左,六丁使者居右,左官使者建节在前,右官使者持幢在后,诸官将使者仪仗森列。法师再存想自己身中出金光道炁,布满天上地下四方,惟体内丹元真人安坐绛宫,随即转地轴,升紫云车,自下丹田上升。丹元真人乘车径直上十二重楼,登泥丸五色云中,诸神引导丹元真人至罡风界,有神吏乘马执仗,在前领兵开道。这时法师用左手划罡风符,开导云气蓊郁,如此旋回九次,存想已出罡风世界。此后法师进入星界,只见黄道犹如长虹横截,黄道两边的玉树,在香风中琳琅振响,四方宝云中各有宫殿,这就是各星府所在。



在神驰飞越的须臾之间,法师已扶摇直上九万里,依稀看见紫云隐隐、红雾丝丝的天宫。法师至三天门下车,留下侍从官吏,止带金童玉女进宫。法师捧章初登第一阳精门,此门由周将军守卫,法师揖告进章之意,周将军允许放行。法师又依次通过葛将军守卫的第二洞华门,唐将军守卫的第三正阳门。这时法师遥看金阙玉京,金碧辉煌,红云紫雾,崇楼邃阁,内外威神,守卫甚严。法师存想先至青龙宫,启告太一玄生帝君,又南至凤凰阁,启告道德众尊,然后西至少昊金楼,启告正一天师、三师君,诸真允准法师奏章。于是法师随诸真一同进殿,这时真人捧章,列圣引领,直至玉阶,俯伏丹墀之下,密奏章词。法师存想元始天尊放万道金光,有慈祥喜悦之意,元始天尊命身边青衣真人取笔,在章文后面签署一“依”字,并将章文交付有司施行。这时法师存想自己处于定中之定、玄中之玄的清静境界。

法师拜辞元始天尊,回到三天门,等候的官吏知道章文已经上呈,个个欢喜踊跃。这时法师叩齿三十六通,用鼻引清炁,存想仙官从顶门而入,百神先后归体。至此,上章存想圆满结束。<sup>①</sup>

#### 四、灯仪中的存想

道教的灯仪与神灵的交通,法师也要运用存想来完成。灯坛要法天象地布置灯烛,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,使亡魂乘光得以救度。但仅有法灯的象征意义还不够,科仪中最关键的是高功存想的作用。道教认为真师内修日月星三光以成道,外运三光以为符,天得三光而长久,人从三光而登真,降三光之慧照,可以洞开幽冥。有道行的真师,能够以己身之三光,合在天之三光,在灯坛存想施法,以照彻幽暗,破狱度人。

在三途五苦轮灯仪中,高功存想的内容是:存想太一救苦天尊垂玉珠流光,下降五色云霞,照烛三途,开明五道。高功又存想己身金光焕明幽暗,于是请灭三尸,飞度五户,遍洒法水,皆如天人之境。

道教的血湖灯仪,是宋代黄箓破狱灯仪中的一类,专门用于救度女性亡灵。那些产死妇女沉沦于血湖中,血湖阴森恐怖,狱中有百万鬼卒,昼夜拷掠女魂,用百药毒汁灌注身心,亡魂苦不可言。血湖灯仪中法师以自己身体为比照,存想的内容是:存想过颈以上就是天宫,愈上则福力愈大,天宫也就愈高;两肾之下为酆都地狱,愈下者则罪业愈重,地狱也就愈深。高功存想太一救苦天尊放大光明,遍照一切幽暗,下破血湖为莲花池,血湖地狱一一分明,众亡魂在法灯照耀下,全部出离地狱。血湖灯仪破狱的思想意蕴,就是高功运身中阳光,混合斋坛灯光,上接九天之阳光,以遍照三界九幽,使光明辉耀天地,坠入幽冥之亡魂即可乘光而超出。

黄箓灯仪最精彩的是破狱,而道教的破狱之法,高功应当先破自己之狱。即要破重阴之下的九狱,高功须先破身中之九狱,若不能破身中九狱,就不能以真炁破冥曹幽狱。高功从早至晚,要调平其炁,安定心神,使真炁内养,流充全身,运一炁入九曲回肠之狱,致使万秽俱消,

<sup>①</sup> 《藏外道书》第17册第23-24页。



善境随念而现。《上清灵宝大成金书》卷二十三《登坛宗旨门》之《诸真玄奥品》的“破狱灯法”载：高功在身定之中，密运我造化亲奉慈尊放大光明，直透九地之下，尽化地狱为大光明之境，然后方可赴灯坛行法。在灯仪的演示中，随着救度亡魂法事的进行，高功先后有一系列的存想。首先，高功与道众俯伏坛前，跪奏三清，这时高功的存想过程是：

存想赤天中真人上升泥丸宫，向元始天尊面奏破狱之事。元始天尊坐五色狮子之座，有众真侍卫，布五色祥光，眉间放白玉毫光，下映灯光，照耀天地。真人奏告以后，辞别元始天尊，还归绛宫。

当道众吟偈完毕，高功开始请光，并以符烛付侍灯法师。此时高功存想的内容是：

存想元始天尊身边玉童执九节杖，此杖好似金玉所造，形状犹如虬龙，杖身祥光迸耀。九节杖头悬挂符幡，幡中有五色神光下映。

当宣咒完毕时，高功向元始天尊请授策杖，得到元始天尊赐九节杖，然后吟偈一首，以策杖付侍香法师。此后高功上香，变身为太一救苦天尊，步九凤罡，两手掐玉清诀。这时高功存想的内容是：

存想身体中灵宝祖炁内光结成一粒宝珠，直下九幽，自大小肠九曲下尾闾穴，然后过夹脊双关，上升泥丸宫，在项上显现圆象。此时高功宝珠发出光明，照耀天地，洞彻表里，万圣千真，浮空而来，进入宝珠之内，宛如听法之状。然后存想乘天尊道炁阳光，地狱已被照破，阴霾昏蒙被一扫而光。

灯仪的高潮是开始破狱，高功念破狱咒语以后，又运用存想法术：

存想自身成为天尊，存想空中太一救苦天尊化身百亿，个个眉间都放出白玉毫光。<sup>①</sup>

然后高功提起灵宝策杖，上接慈光，垂下慈光入狱，一线慈光照破幽暗。高功能灵宝策杖击地三下，虚书“救出”二字，划破狱形。此时地狱已被打破，高功随手将策杖调转，将符幡垂下，存想金光万道，高功三运幡转，引领幽魂出狱。

从黄箓灯仪的演习过程，可见灯仪中高功的存想，是破狱度人的重要法术。

## 五、施食炼度仪式中的存想

施食炼度在南宋时期风行于黄箓斋坛，被视为灵宝斋法的精髓。施食炼度仪式的诸多仪格，高功都要运用存想法术。施食炼度要为亡魂全角复炁，道教认为亡魂或因生时有冤仇，死后心病未除；或因死于非命，造成亡魂形体不全。因此在施食救度之前，要先摄引亡魂入全角幕，召请天医官吏随证医治，使亡魂神经网络恢复。然后召化生官吏为亡魂全气，召解结官吏为亡魂释冤，亡魂恢复全角和本然之性以后，才可以在科仪中朝见天尊。高功在行全角之法时，要先请降天医，而天医下降是通过存想来完成。高功存想金光自道众诵经声中发出，诸天

<sup>①</sup> 《藏外道书》第17册第26-27页。





医、混元官吏、解冤官吏，在金光中自内天门而下，进入玄坛幕中。高功存想中的天医身穿道服，完全是道士的打扮形相。天医将药瓢、药铤、药炉置于案上，用汤、膏、丸、散对症医治，并以金、木、水、火、土之生炁，补亡魂肺、肾、肝、心、脾之不足。然后存想解冤灵官为亡魂解冤释结，使亡魂化仇讎为友好。

施食炼度在为亡魂全角之后，接着是为亡魂沐浴化衣。沐浴本是世俗常见的洗头洗身，但炼度中的沐浴却具有更深层次的宗教意义，它与世俗沐浴的根本区别，是旨在通过濯形澡质的形式，达到使亡魂洗心涤虑的目的。高功行沐浴科仪时，要存想东井黄华浣濯夫人、金童玉女，用黄华神水下注浴堂，使亡魂在黄华神水中沐浴。沐浴之后的化衣就是给降仙衣，高功存想巾笥司灵官下降，有五色云霞之炁，萦绕在仙衣周围。亡魂经过沐浴化衣，才能朝见太上老君。

施食科仪中要为亡魂准备斛食，即用米一升或数升，煮熟制成净饭，并将净饭装成一小斛，待行施食科仪时使用，这叫做“造斛”。但这区区斛食，何以能普度众幽呢？道教有存想变食之法，高功存想自己为救苦真人，临坛法师都变为真人。高功存想默奏设斛之事，诵洞经三十二过。存想见三天降青、黄、白之炁，三十二天亦降青、赤、苍、黑、碧、紫、白之炁，诸天真炁交络，混合元始金光道炁，绵绵下降，灌注斛筵。斛食都化为甘露，香气馥郁，自一生二，二生三，三生九，九九之数，摄化无穷，自地生天，十方遍满，广大无量，天神地祇，六道四生，无不歆享，充满饱足。道教的变食之法，全在发心广大。变食之法的五厨，是五行太和之炁聚而成为五厨，用此斛食以祭炼各种鬼神。道教的《五厨经》，是太上宣说变食造化之经，被视为祭炼变食之纲领。而道教所谓的甘露，是高功清净天中真造化，远非世俗寻常之雨露。由此可见：道教普济幽魂的斛食，全赖高功的存想而生成；至广至大之斛食，都是高功神炁的变化；变食中的斛食、甘露，都随高功的存想而为境界。

道教认为斋法莫难于炼度，此乃超凡入圣、脱胎换质之道，炼度被称为高功第一事，尤其是水火炼度，历来被视为炼度之法的至要。水火炼度各有其功能：水炼是荡涤亡灵，炼形濯质；火炼是陶冶亡魂，炼神返炁。道教认为万物之生皆以水为命，因此高功行祭炼之时，水火之中则水的功能居多。而水炼、火炼须高功的存想来完成。行水炼时的存想是：高功存想两肾中间有一点极明，须臾大如月轮，高功注视许久，此时水火交遘，玉池水生。月轮上升顶上，如十五的月光一般光明，照在东井八星之间。这时肾水犹如天河，升贯顶中东井之间，月光照耀顶中天河之源，激成黄色玉华之水，慢慢浸润上腭。须臾，真水自顶中流于舌上而下，自感满口甘润香味，这就是高功自身的黄华真水。接着存想黄色玉华之水，发出万道霞光，无边无际，一切幽魂都在霞光中，炼育精髓，膏润颜色。经过如此水炼的过程，幽魂焕然一新，形貌精彩，表里莹洁。

水炼之后接着行火炼，火炼时高功的存想是：高功存想两肾中间一点真炁，须臾如大红日轮，注视大红日轮许久，此时体内水火交遘，玉池水升。大红日轮最后升于绛宫，发出灿烂流金之火，最后飞焰化成大火，升腾天空。这时幽魂都喜悦异常，跳入火沼冶炼，一一火光绕身。当受炼完毕时，众魂都已化为婴儿，膏润光明，神炁精彩，变形更生，仙化成人。然后幽魂个个



身穿仙衣,罗列左右,听受三皈九戒。

水火炼度科仪的完成,高功的存想至为重要。高功须熟谙炼度存想之法,明采纳吞服三光正炁,日精月华,吐故纳新。通过复杂的存想过程,自身集召阳神,炼除阴翳,方可聚九阳之炁,混合亡者五神,返本升尸。

斋醮科仪中高功法师的存想,是更高层次的沟通神灵的途径,通过对神仙世界出神入化的想象、沉思,在更深的层次上,表达出道教神仙信仰的理念。斋醮科仪中存想所表达的神仙信仰,以《太极灵宝祭炼科仪》最具特色,在此祭炼科仪中,高功法师先后运用六十余次存想,将神仙思想表达得淋漓尽致。神仙降法护持的整个过程,都是通过高功的存想来完成。存想这种精神意念的活动,其实质是神仙信仰,即恪信神仙具有无比法力,能够济生度死。可以说道教斋醮仪式中的存想,是建立在神仙信仰基础之上的,是神仙思想最为生动丰富的体现。《上清灵宝济度大成金书》卷二十三《登坛宗旨门》“炼真”条说:“夫灵宝之法乃先天大道之奥,虽曰道本无言,非言何以显道。法本无法,非法何以度人?妙理难穷,至真莫测。”<sup>①</sup>道教的科仪法术丰富了斋醮坛场内容,科仪法术的功能就是实现道教济世度人的宗旨。

#### 阅读书目:

1. 刘仲宇著:《道教法术》,上海:上海文艺出版社,2002年。
2. 胡新生:《禹步探源》,《文史哲》1996年第1期。
3. 张泽洪:《道教斋醮科仪中的存想》,《中国道教》1999年第4期。



1. 为什么道教斋醮要运用科仪法术?
2. 道教步罡踏斗与星斗崇拜有何关系?
3. 道教掐诀的诀目有何神秘意义?
4. 高功法师存想法术的功能体现在哪里?
5. 如何理解存想法术与道教神仙信仰的关系?

<sup>①</sup> 《藏外道书》第17册第2页。



## 第六章 斋醮坛场的科仪文书

**学习目的:**了解斋醮坛场使用科仪文书的种类,通过青词了解科仪文书的宗教特点,科仪文书是坛场表达神仙信仰的重要方式。

**内容大要:**道教斋醮礼神要使用科仪文书,颂神文体既有祝颂偈咒等韵文,也有青词章表等各种文检。道教科仪文书在形式上是世俗文书的移植翻版,但在内容上却是道教神学的生动表现。道教科仪文书的不同格式,丰富了斋醮坛场的内容,表达出斋主崇信道教神仙的心声。青词是科仪文书中具有代表性的一类,历史上著名文士撰写大量的青词,扩大了道教在社会上的影响,丰富的青词内容也反映出建斋目的和愿望。

### 第一节 斋醮法坛的颂神文体

上面介绍的坛仪法术,是举行斋醮仪式的基础。但仅此还不够,斋醮作为道教的祭祀礼仪,还有它特有的科仪程序,如上供、祝香、升坛、宣卫灵咒、鸣法鼓、发炉、存想、降神、迎驾、上章表、奏乐、步虚、散花、赞颂、宣词、复炉、唱礼、祝神、送神、散坛等。

在斋醮仪式中,发愿、赞颂、唱偈、念咒是必不可少的内容。祝颂偈咒都是韵文,法师唱念,称为“吟表”,长声短调,抑扬顿挫,有声有色,协韵合律,再配以醮坛法器的击打与乐器的吹奏,烘托出醮坛的庄严神秘气氛,能给人一种强烈的宗教感染力。

#### 一、斋醮法坛的颂赞文

**祝** 祝是四言诗体的礼神祝文。先秦时期的祝文,是飨神之辞,昔伊祈始蜡祭祀天地八神,其辞即是四言祝文。在斋醮坛场上,高功焚香发愿,启奏神灵,即要念诵祝文。宋吕太古《道门通教必用集》卷四,记录了高功上香的三首祝文:

上御案香祝

玉华散景,九气含烟,  
香云密罗,径冲九天。  
侍香金童,传言玉女,  
上闻帝前,令臣所启,  
咸乞如言。



## 上手炉香祝

道由心学,心假相传。  
手执玉炉,心存九天。  
真灵下眄,仙旆临轩。  
令臣关告,径御三天。

## 上洞案香祝

朱阳九霄,蔚蔼元晶。  
灵凤来翔,上朝玉京。  
流结感化,仙道克成。  
愿此丹祷,随烟上升。<sup>①</sup>

**颂** 颂是西周贵族祭祀鬼神、赞美治者功德的乐曲。分为《周颂》、《鲁颂》和《商颂》。道教沿用先秦时期颂的文体,用于对诸神仙真功德的赞美称颂。与颂格式相同的是赞,古称赞以表事,颂以歌德,即颂用以歌颂功德,赞用以赞美评论。颂一般有音乐配合,常反复颂唱。醮坛常用赞颂有:三启颂、智能颂、奉戒颂、启堂颂、敷斋颂、大学仙颂、小学仙颂、焚词颂、沐浴东井颂、返生颂、金木颂、天真六通颂、学仙空洞颂、出堂颂、还戒颂、解坛颂、唱道赞、华夏赞、空洞赞、回向赞等。《玉音法事》、《上清诸真章颂》等道经,收录醮坛赞颂词文多首。下面是醮坛常用的三启颂和华夏赞:

## 三启颂一

乐法以为妻,爱经如珠玉。  
持戒制六情,念道遵所欲。  
澹泊正炁停,萧然神静默。  
天魔并敬护,世世受大福。

## 三启颂二

郁郁家国盛,济济经道兴。  
天人同其愿,缥缈入大乘。  
因心立福田,靡靡法轮升。  
七祖生天堂,我身白日腾。

## 三启颂三

大道洞玄虚,有念无不契。  
炼质入仙真,遂成金刚体。  
超度三界难,地狱五苦解。  
悉皈太上经,静念稽首礼。<sup>②</sup>

① 《道藏》第32册第21页。

② [宋]蒋叔舆撰:《无上黄箓大斋立成仪》卷十六,《道藏》第9册第473页。



### 华夏赞

勤行奉斋戒，诵经制六情。  
故得乘空飞，耀景上玉清。  
精心奉经教，吐纳炼五神。  
功德冠诸天，转轮成上仙。<sup>①</sup>

道教颂赞科仪来自《度人经》的理论，六朝《度人经》生动描述了神仙境界的空洞灵章。道教认为颂赞之文源于元始天尊受元始度人空洞灵章，此灵章为自然之音，碧落缠虚，天霞流曼，万音合响，浮沉清浊，抑扬宛转，错而成歌，其声洞彻演唱诸天。经高圣上真传写于世，即成上清歌咏之曲，六甲灵飞之章，灵宝步虚之篇，玉检龟山之颂。这种法事颂赞之音，用于礼圣朝真，修斋设醮。醮坛上法师齐声赞咏，以合玄音，颂赞之声直达上天，博得万圣鉴观，千真欢悦，获得上天福佑，方可圆成斋功。北宋政和年间（1111—1112）的《玉音法事》，收录御制颂赞之词多首，为斋醮法坛常用之颂文。“偈”是梵语伽陀（Gatha）的音译，其义与赞颂同，为一种诗体谀神之辞。偈语原是对佛颂扬功德之词，后来掺杂了一些预言性的隐语，由三至八字为一句，四句为一偈。道教借用了佛教的这一形式来反映自己的思想。就其实质言，它与赞颂、咒辞一样，源于先民的祀神活动。颂与咒先于醮仪又复归于醮仪。据徐师曾《文体明辨》，中国古代韵文的种类可以分为古歌谣、古诗、楚辞、赋、乐府、律诗、绝句和韵、联句、集句、盟、誓、七、连珠、箴、规、戒、铭、颂赞、哀辞、谏、祭文、弗文、祝文、嘏辞、玉牒文、上梁文等。其中颂赞而下，多与祭祀有关。因此，诗歌史上有诗歌起源于巫祝祭祀一说。西方国家亦有用交感巫术解释诗歌或艺术起源的学派。上古时期，语言简陋，音韵浑一，人们交流情感，表达志意，动辄用简单的歌谣并往往借助于手舞足蹈来实现。对于被认为是主宰天地万物的神祇的志意思慕与祈祷，自然也离不开这种形式。这便是道教醮仪的原始模型。

## 二、斋醮法坛的偈咒文

**偈** 偈为梵语伽陀（gatha）的音译，是一种诗体谀神之辞，又称为诗偈、宝偈。偈文多为四言、五言、七言，四句为一偈。道教偈语是赞颂仙真之词，有的偈语则是预言性的隐语。斋醮坛场上法师吟偈，有吟香偈、献花偈、吟花偈、吟水偈、开方偈、召请诸神偈、召亡人偈、召请偈、澡浴偈、法桥偈、下桥偈等。《大明立成玄教斋醮仪》载建度亡醮所吟偈文是：

### 扬幡偈

祥云结就此灵幡，影落浮空散世间。  
缥缈灵风才一举，含灵俱得脱幽关。

① [明]周思得撰：《上清灵宝济度大成金书》卷一，《藏外道书》第16册第59页。



## 立寒林所偈

符命通溟漠,灵幡扬晓风。

迁神超北府,飞舄上南宫。

## 召魂偈

太微回黄旗,无英命灵幡。

摄召长夜府,开度受生魂。<sup>①</sup>

斋醮中法师常行吟偈、颂偈、说偈的科仪,道经中常见偈颂、偈赞并称。北宋道士刘从善奉旨编集《三洞经偈颂》。金元全真宗师王玉阳曾撰五言韵《金丹诗诀》一章,内容多是唱道偈颂。

咒 咒语是颂神制邪之文,是道教使用最广泛的秘语。道教认为咒是神的言辞,咒语具有神通法力,能度人篆仙,制星、制魔、制水、镇五方、济法界,故又称为神咒,是斋醮仪式中主要的法术手段。道教早坛功课经的“八大神咒”,即讽诵净心神咒、净口神咒、净身神咒、安土地神咒、净天地神咒、祝香神咒、金光神咒、开经咒。斋醮仪式中使用各种咒语以通神,常用的有卫灵咒、净坛咒、解秽咒、入户咒、出户咒、上香咒、净天地咒等。各种仪式结坛行法时,都要宣卫灵咒,有些科仪还宣五方卫灵咒,如南宋仲励《真武灵应大醮仪》的宣五方卫灵咒之第一首:

## 东方

九炁青天,明星大神。

焕照东乡,洞映九门。

转烛阳光,扫秽除氛。

开明童子,号曰玄卿。

备卫我轩,上对帝君。

收魔束妖,讨捕凶群。

奉承正道,赤书玉文。

九天符命,摄龙驛传。

普天安镇,我得飞仙。

与道合真。<sup>②</sup>

上述祝、颂、偈、咒都是韵文,这种韵文源于古代先民的祀神活动。就韵文的种类来说,中国古代有古歌谣、诗经、楚辞、乐府、赋、律诗、绝句、联句、集句、盟、誓、箴、规、戒、铭、连珠、颂赞、哀辞、谏、祭文、弗文、祝文、嘏辞、玉牒文、上梁文、儿郎伟等,其中颂赞以下诸韵文,多与祭祀有关。

道教斋醮中的祝、颂、偈、咒,源于古代巫祝祭祀的乐歌。《礼记》、《诗经》中,就有不少祭

① 《道藏》第9册第3、5、6页。

② 《道藏》第31册第907页。



祀歌辞,《周颂》、《商颂》、《鲁颂》,就是《诗经》收集的宗庙祭祀乐歌。道教科仪正是采撷了古代祭祀歌诗,加工改造,丰富发展,形成表现道教思想最具特色的祭祀文体。

祝、颂、偈、咒可以庄严道场,增强醮坛的神秘气氛。各种醮坛法事,从开始至结束,其间每一个程序,都穿插有祝、颂、偈、咒之辞,这是向神的诵祷、诉说。在灵香氤氲、灯烛洞幽、灵幡摇曳的坛场上,法师琅琅祷告,伴随钟磬鼓乐声声,仿佛神真降临。在这人神交接的坛场,世俗的尘念被荡涤净化,人的心灵亦受到醮坛神秘气氛的感染,从而对神灵肃然起敬,斋醮仪式的感化作用正在于此。

## 第二节 斋醮仪式坛场的神符

符,又称云篆、符字、八显、玉字诀、皇文帝书、玉牒金书、琅虬琼文、天书、龙章、凤文、宝诰、丹书、石字、玉字、紫字、自然之字、金壶墨汁字,这许多雅称,其实都指道符。道教是以符箓见长的宗教,醮坛布置离不开符,法师行法要使用符,符的结构奇特,名目繁多,用途广泛,数量几乎不下数千种。明陈继儒《记道家书》说:

道家字学,详见于三洞经教部。曰本文、曰云篆、曰八体六书文、曰符字、曰八显、曰玉字诀、曰皇文帝书、曰天书、曰龙章、曰凤文、曰玉牒金书、曰石字、曰题素、曰玉字、曰玉篆、曰玉篇、曰文生东、曰玉札、曰丹书、曰玉策、曰福运之书、曰琅虬琼文、曰白银之编、曰赤书、曰火炼真文、曰金壶墨汁字、曰琼札、曰紫字、曰自然之字、曰四会成字、曰琅简蕊书、曰石碯。<sup>①</sup>

明董其昌《记道家书》,同样记载道教书体有32种。唐宋道经《太上洞神天公消魔护国经》卷中《应机品第二》说:“三洞灵符者,上清部、中法部、正一部也。”<sup>②</sup>据《三洞神符记》,道教符文的种类有:云篆、八体六书六文、符字、八显、玉字诀、皇文帝书、天书、龙章、凤文、玉牒金书、石字、题素、玉字、文生东、玉篆、玉篇、玉札、丹书墨篆、玉策、福连之书、琅虬琼文、白银之编、赤书、火炼真文、金壶墨汁字、琼札、紫字、自然之字、四会成字、琅简蕊书、石碯等。该经说神符的功能是:(1)主召九天上帝、校神仙图箓、求仙致真之法;(2)主召天宿星宫、正天分度、保国宁民之道;(3)敕命水帝,制召龙鸟。道教认为:一切万物,莫不以精气为用,神符是以道之精气,布之简墨,会物之精气,以却邪伪,辅助正真,召会群灵,制御生死,保持劫运,安镇五方。符书的笔画,是通取云物星辰之势;符图,是画取灵变之状。

### 一、斋醮符箓的起源

考察符箓之源,出于先秦巫术。早在黄帝时期,古代先民就已有立坛、求神、授符等巫咒

① [清]孙岳颂等撰:《御定佩文斋书画谱》卷二,《文渊阁四库全书》第819册第99页。

② 《道藏》第11册第423页。



风俗。至汉代,符篆已十分盛行,长沙马王堆西汉墓出土文物中,即有西汉时期的符篆,《后汉书·礼仪志》记汉代用符习俗说:

以桃印长六寸,方三寸,五色书文如法,以施门户。<sup>①</sup>

汉代习俗以桃印止恶气,认为鬼畏桃木,就用桃板、桃梗著门上以辟鬼。在桃板上书写祈福禳灾之符文,称为桃符。梁宗懷《荆楚岁时记》说正月一日,各家“帖画鸡于户上,悬苇索于其上,插桃符其旁,百鬼畏之”。<sup>②</sup>

道教兴起之初,便沿用巫祝符术,为人治病解厄。陕西户县汉墓出土的曹氏符,就是现在所知有明确纪年的最早的道符。户县曹氏符画在朱书解除瓶上,由两个画符组成,符旁写有朱书解除文,十五行九十七字,有五字已剥落不清,解除文的内容是:

阳嘉二年八月,己巳朔,六日甲戌徐。天帝使者,谨为曹伯鲁之家移殃去咎,远之千里,咎□大桃不得留,□□至文鬼所,徐□□,生人得九,死人得五,生死异路,相去万里。从今以长保孙子,寿如金石,终无凶。何以为信,神药灰填,封黄神越章之印。如律令。

据此文,知户县曹氏符书于东汉顺帝阳嘉二年(133)。据中国学者王育成考释,第一符分别由(时)、日(三个)、月、尾、鬼五字组成,该符的含义是:万物的生死是由时节制的,不能违反,活人属于日所代表的阳世,死人归于月所代表的阴间,尾宿保佑曹家多子多福,鬼宿管理死人祠祀之事。

第二符由两个图形和一段辞句相连的文字组成,图形是太一、天一组成的星符和绳索,第二符的含义是:绑缚恶鬼的法物绳索在此,具有逐鬼驱邪职守的太一、天一星神也在持节以待。<sup>③</sup>

这两符的书写者是东汉时期的道士,此道符一是申明天帝神意,二是表现御鬼的力量。后世道教宣称符是天神所降,精气所成,有治病、镇邪、驱鬼、召神的功效。

东晋道教已通行用桃符驱邪。葛洪《抱朴子内篇·登涉》说:将符字丹书于桃木板,钉板于门或梁柱下,则鬼魅不敢近;佩戴符篆入山,可以辟百鬼猛兽。此习俗早在《山海经》中有记载,王充《论衡》引《山海经》佚文说沧海之中,有度朔之山,山有大桃木,蟠屈三千里,桃枝间东北叫鬼门,是万鬼出入之处。鬼门上有二神人,一叫神荼,一叫郁垒,主领阅万鬼。凡恶害之鬼,二神人就以苇索捆绑喂虎。相传黄帝时驱鬼邪,就已有立大桃人,门户画神荼、郁垒与虎,悬苇索以御的习俗。

符在道教法术中占有重要地位,道教法术大多离不开符,斋醮仪式更是如此。东晋道经《洞神八帝元变经·服符见鬼第五》说:

符者,盖是天仙召役之神文,学者灵章之秘宝。然则符文于术,无所不宗。故云

① [刘宋]范曄撰:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第11册第3122页。

② 《文渊阁四库全书》第589册第15页。

③ 王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》1991年第1期,第45-55页。





玄文垂象,王者当有盛衰;坤文兆灵,百姓所以存亡。变怪见微,室家必有善恶;龟策呈文,筮者岂无臧否。符文已彰,鬼神何能隐伏。故道家以灵文太版、真文大字及都篆鬼符,并是役神之秘书,阶仙之典诰,真人隐要,莫不因符能效。诸符之力也,或致天神地祇,或辟精魅,或服之长生不死,或佩之致位显达,若备言功德,则书而莫尽。<sup>①</sup>

符作为斋醮中召摄神真的灵文,被视为灵宝斋法的旨要,是科仪仪格中法师广泛行用的法术。《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》称道符为“三光之灵文,天之真信”。<sup>②</sup>《灵宝无量度人上经大法》卷三十五说:

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。<sup>③</sup>

道教认为符篆灵文,始自赤明开图,结空成梵,龙章凤篆,八角垂芒,天真皇人,按笔乃书,传之于世。醮坛所用真文玉字,具有无穷法力,上可以安镇国祚,保天长存;下可以拯拔幽阴,利安人品。凡求仙受道,禳制星辰,摧伏魔鬼,蠲消水害,都可施用。

## 二、斋醮坛场的灵符

《灵宝玉鉴》卷四至卷六《灵幡宝盖门》记载了斋醮仪式中使用的各种符,下面择要介绍几种:

幡符 醮坛要立幡,称为灵幡,或灵宝大法幡。古时幡用绢或缯制成,一幅幡用绢或缯四十九尺。建斋醮法事时,在法坛四周立长竿扬幡。幡上即绘有各种符文。幡的种类很多,不同醮仪需建不同名称的灵幡,如四境幡、告盟幡、建坛幡、回耀幡、大慈宝幡、太乙救苦灵幡、迁神宝幡、回黄宝幡、龙童幡、招真幡、招灵幡等,名目繁多,不胜枚举。

符文又分幡顶符、幡面符、幡背符。如太乙召魂幡的幡顶,即书一人形召魂符,幡面、幡背又书不同的符文,用于摄召鬼魂的符就有追魂符、摄魂符、引魂符、聚魂符、取魂符、驱魂符。

以上所述是大幡,另有一种小幡,如度亡科仪的破狱幡,用红绢七尺制成,登坛时诵咒悬于狱灯坛中。各幡亦绘有符文,常用的破二十四狱幡符有:钉身符、锁身符、铜柱符、镕铜符、毒蛇符、剉身符、锯解符、铁犁符、铁杖符、刀山符、寒冰符、镬汤符、铁轮符、炉炭符、铁丸符、剑树符、恶汁符、食炭符、石压符、铁锥符、铁床符、碎形符、拔舌符、培山符。

灵幡上的符,有图形、篆符等形式,篆符文字一般可识读,《灵宝玉鉴》卷五《灵幡宝盖门》就记载了一些符篆的译文。如开导幡符,此符文的译文是:

① 《道藏》第28册第398页。

② 《道藏》第28册第382页。

③ 《道藏》第3册第807页。



六甲使者,持幡开导。<sup>①</sup>

有些灵幡的符文是咒语,这就是道教常用的符咒。如度桥阳晖幡上的两首符咒译文是:

#### 阳晖符咒

明哉太阳晖,神光洞三清。  
炁散玄漠内,灵烟生紫庭。  
控御乘风霞,飘飘凌无形。

#### 返根咒符

明梵飞玄景,开度长夜魂。  
游爽赴期归,炁炁这故根。<sup>②</sup>

阳晖符咒书于幡身,返根咒符分别书于幡两手。

斋醮坛场内外要建二十四幡,每首幡有六符字篆文,这种符又是幡的名称,坛场二十四幡符篆文的译文是:

引魂明光之幡 威灵拔度之幡  
垂光慈阴之幡 梵炁弥罗之幡  
明霞通智之幡 法灯朗照之幡  
灵曜八景之幡 玄明定真之幡  
慧日流光之幡 金秧洞神之幡  
惠覃幽显之幡 流辉素景之幡  
五劫开化之幡 通光普照之幡  
混化辨生之幡 灵光皓映之幡  
垂芒流照之幡 神光广被之幡  
度名玉简之幡 愍神玄感之幡  
龙威梦度之幡 霞光朗映之幡  
育魄洞照之幡 玉皇赦罪之幡<sup>③</sup>

门符 书于斋醮坛场门榜之符。我们在建坛部分已谈到,醮坛一般分为外、中、内三坛,每坛都有门户,门榜上同样要书符。如皇坛就分别有以下符。

#### 外坛

洞清之炁符 梵行之炁符  
洞阳之炁符 梵阳之炁符  
少阳之炁符 梵通之炁符  
洞阴之炁符 梵元之炁符

① 《道藏》第10册第170页。

② 《灵宝玉鉴》卷五,《道藏》第10册第171页。

③ 《灵宝玉鉴》卷四,《道藏》第10册第168页。



日门符 月门符

中坛

天门符 地户符

人门符 鬼户符

内坛

青华元阳之门符 始阳生炁之门符

九灵皇真之门符 洞阳太光之门符

元皇高辰之门符 通阴金阙之门符

九仙梵行之门符 大罗飞梵之门符

阴生广灵之门符 灵通禁上之门符<sup>①</sup>

每一门符还书有一首真文,或天文、隐文、宝章、玉章,如日门符有《日宫明辉太阳炼魂制魔宝章》:

和阳焕明炁,炎辉豁太虚。

十轮回天关,八景朝紫微。

察制妖魔群,邪试莫敢干。

超度五苦难,太和升福堂。<sup>②</sup>

宋王契真《上清灵宝大法》卷三十五记载一种八门召魂坛,就有八门牌符。此门牌符用黄纸牌书,各高一尺四寸,立于坛场内,每边两符。道教认为亡人沾此符,魂魄就会入坛,人人皆可见现迹。

**灯符** 道教斋醮仪式要使用灯,以照彻幽暗,破狱度人。而各种灯式,都有灯符,道教认为,法灯配上神符,才会有破暗烛幽之法力。《灵宝玉鉴》卷三十一《开明幽暗门》引隋唐道经《真人二十四戒经》说:凡人生前造二十四种罪恶,死后历二十四报,化为二十四狱。故度亡类仪式,要在坛场立二十四狱灯,以照彻二十四狱,济度亡魂,而有破狱法力的,就是灯符。二十四狱灯符是:

破钉身地狱符 破锁身地狱符

破铜柱地狱符 破镕铜地狱符

破毒蛇地狱符 破剉身地狱符

破锯解地狱符 破铁犁地狱符

破铁杖地狱符 破刀山地狱符

破寒冰地狱符 破镬汤地狱符

破铁轮地狱符 破炉炭地狱符

破铁丸地狱符 破剑林地狱符

破恶汁地狱符 破食炭地狱符

① 《灵宝玉鉴》卷十四,《道藏》第10册第247、248、249页。

② 《灵宝玉鉴》卷十四,《道藏》第10册第248页。



破石压地狱符 破铁锥地狱符  
破铁床地狱符 破碎形地狱符  
破拔舌地狱符 破培山地狱符<sup>①</sup>

在二十四狱中,亡魂还要经三途五苦八难之场,故有永度三途五苦八难符。醮坛上还要专设八难灯,并有八难灯符:

解祛雷役电之难符 解担砂负石之难符  
解捷汲溟波之难符 解刀山地狱之难符  
解剑树地狱之难符 解镬汤地狱之难符  
解炉炭地狱之难符 解寒冰地狱之难符<sup>②</sup>

灯符在关灯时逐一焚化,焚符时法师要念符咒:

天尊救群迷,超度离八难。  
庆会人道中,五苦一齐并。  
永灭三途津,焕轮发周范。  
希夷守真常,浩劫无期限。  
急急如律令!<sup>③</sup>

这就是道教的符咒,它是仪式中广泛运用的法术手段,道教认为焚符念咒,可以通达上天。

道教还有一种九垒灯符,它与九天灯相配合。第一天居九天灯图正中,其余八天分居八方,随方立九垒灯符。

醮仪灵符 在各种斋醮仪式中,还要临坛焚化符文,祷告神灵,不同的法事要焚不同的符,我们将这类符统称为醮仪灵符。如炼度类科仪,在法事进行中,高功先后要告解冤符、降水符、降火符、九水返生符、九火返生符、十八大洞符、九章符、五神混合符、玉婴神变符、仙化成人符等。高功步罡合炁,或投符于水池,或投符于火沼。在投龙简仪式中,随龙简一起投放的还有三简灵符。

这种模仿云物星辰之势,似文非文,似图非图的道符,是沟通人神的凭信,刘宋陆修静《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上说:

凡一切符文,皆有文字,但人不解识之。若解读符字者,可以策召万灵,役使百鬼,无所不通也。<sup>④</sup>

道符既有如此神力,则书画制作当虔诚严肃,画符时需念咒、掐诀、叩齿、存想。如书灯仪

① 《道藏》第10册第355页。

② 《灵宝玉鉴》卷三十一,《道藏》第10册第357页。

③ 《灵宝玉鉴》卷三十一,《道藏》第10册第358页。

④ 《道藏》第6册第344页。



中用的玉清慧光符，则念书符咒：

日月星光，照破重泉。  
元始一炁，演化三元。  
混合空洞，梵气之先。  
玉帝有命，告下十天。  
阳晖烜赫，阴景清圆。  
虚明洞映，朗照坛干。  
光澄万虚，景合妙玄。  
廓清人极，应化自然。  
急急如元始上帝敕！<sup>①</sup>

宋王契真《上清灵宝大法》卷三十九载书符式，书符须设香几、法器，书符法师存想朱硯水盂为日月，纸为金版，笔为青龙，香烟为白云。手结斗印，存想五斗缠身，步豁落斗，掐上帝诀，存身入三台北斗中，双手剔斗，礼拜上香，叩齿跪奏诸神说：

臣今为斋主某投词入意。今则崇严靖室，恭依灵宝斋法，书篆应干符篆诰券，以俟至期，按格施用……仰乞天恩，俯垂怜悯，特赐大道妙光，十方正炁，流注臣身心豪窍之中，朱墨器用之内。使结节解释胎根，肃清存念，感通真光发越，一笔一窍，合道合真。凡有施行，克彰嘉应，俾契上玄之妙，以全济度之功。<sup>②</sup>

法师存思太上道君命仙人颁降符篆下降，恭诵祝文后，引炁三十二过，方入座书符。下笔时，神不走，炁不乱，须心与符一，符与心俱，下笔成符，一挥而就。

《道法会元》卷六十七《雷霆玄论》谈符的功能及书符诀窍说：符是阴阳赅合之物，只有天下至诚者，方能使用，若诚心不至，符自然不灵。因此，书符要以我之精，合天地万物之精；以我之神，合天地万物之神。要求做到精精相符，神神相依，以我之炁，合彼之炁，精以御神，神以御炁，炁以御符，符以御灵，此作而彼应，此感而彼灵。所以借尺寸之纸，号召鬼神，鬼神不得不对。

总之，书符者引炁存神，倾“精”、“神”于笔端，如此凝聚道家精、炁、神书就的道符，方有役使鬼神之灵力。符之所降，无所不通，无所不度，这就是书符的诀窍。《道法会元》卷一《清微道法枢纽》说：

画符不知窍，反惹鬼神笑。  
画符若知窍，惊得鬼神叫。<sup>③</sup>

① 《灵宝玉鉴》卷十一，《道藏》第10册第218页。

② 《道藏》第31册第38页。

③ 《道藏》第28册第674页。



这是道士们的经验之谈！

明嘉靖二十二年(1543)至三十四年(1555),明世宗先后九次下旨,敕命提督太监王佐选武当山道士为宫廷篆写灵符,共篆写纸符二十六万多道,桃木、檀木香符三万五千余片。这位迷恋斋醮的皇帝,皇宫建斋设醮,专用武当高道所书灵符,且多达三十万符,于此可见道符之盛行！

### 第三节 斋醮仪式中的青词表文

青词,又称青辞、清词,亦名绿章,是道教斋醮时敬献天神的奏告文书。道教斋醮科仪使用的文书,除青词外还有诸多文书,仪式文书又称之为文检。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷三十四至三十七为《文检立成门》,卷三十八为《章法格式门》和《表笈规制门》,收录的斋醮仪式文书有奏、启、申、诰、牒、札、关、状、榜、疏、帖、式、檄、章、表、笈等格式。在历代史籍、笔记、小说、文集、诗集、金石碑刻、方志文献中,保存着道教斋醮使用的青词。青词一般用四六体的骈文,以致青词成为文体之一种。但也有文人写诗体青词,清龚自珍《己亥杂诗》曰:

九洲生气恃风雷,万马齐喑究可哀。

我劝天公重抖擞,不拘一格降人才。

该诗末附后序说“过镇江见赛玉皇及风神雷神者,祷祠万数,道士乞撰青词。”<sup>①</sup>龚自珍应道士之邀,即兴赋诗一首为青词。

#### 一、青词的形成及其传写

道教斋醮仪式使用奏章文书由来已久,但青词作为奏告文书的一类,始见于唐代太清宫的斋醮。唐李肇《翰林志》说:

凡太清宫道观荐告词文,用青藤纸朱字,谓之青词。凡诸陵荐告上表,内道观叹道文,并用白麻纸。<sup>②</sup>

李肇是唐宪宗元和年间的翰林学士,《翰林志》成书于元和十四年(819)。唐杨钜《翰林学士院旧规·道门青词例》一卷,为《新唐书·艺文志》收录,说明唐代翰林学士院有撰写青词之责。天宝二载(743),改长安祭祀老君的玄元皇帝庙为太清宫,宫中供奉老君玉像,还有唐高祖、唐太宗、唐高宗、唐中宗、唐睿宗圣像,太清宫实际是唐皇室的家庙。关于太清宫使用

① [清]龚自珍撰:《定盦文集》,《四部丛刊》本,上海商务印书馆,1929年,第3册上第12页。

② 《文渊阁四库全书》第595册第298页。



的青词,史籍道经中多有记载。唐杜佑《通典》卷五十三《老君祠》说天宝四载(745)四月,唐玄宗敕命:“自今以后,每太清宫行礼官宜改用朝服,兼停祝版,改为清词于纸上。”<sup>①</sup>太清宫皇室斋醮原用祝版奏告,自此专用青藤纸书写词文,此荐告文书因其颜色习称为青词。青词奏告成为唐代太清宫制度,此事在史籍道经中多有记载。

《重修亳州太清宫太极殿碑》也说唐玄宗天宝四载:

易祝板为青词,御署则曰嗣皇帝臣某,仍敕有司,着为定式。<sup>②</sup>

宋谢守灏《混元圣记》卷九说:

以祝板为青词,用青纸朱书,御署称嗣皇帝臣某,永为例程。<sup>③</sup>

宋吕元素《道门定制》卷六说:

唐天宝四载,敕太清宫行事官:皆具冕服,停祝版改为清词,书于纸上。逮及宋朝真宗皇帝,更以青纸谓之青词。清青之义,各有攸始。<sup>④</sup>

元代道经《清微斋法》卷上载青词式说:

唐天宝年间,易祝板为清词,书于纸。宋真宗朝,更以青纸谓之青词。清青两仪,义皆有从始,不可不知也。<sup>⑤</sup>

其实青词作为祭祀文书,在唐天宝年间改用青纸,是有道教经法之根据的。早期正一道的上章仪式,章文就是用青纸书写。梁陶弘景《登真隐诀》卷下说:

若欲上治邪病章,当用青纸,三官主邪君吏,贵青色也。

其注释说:“上章者当以朱书青纸章也。亦可别脆青纸,随人多少。”<sup>⑥</sup>当时上章仪式书写的章文,就有朱书青纸章之称。此书章之法来自早期正一道的传统,南北朝道经《赤松子章历》卷二的“书章法”亦有此说,并称上系鬼章时,要用朱书青纸,奏告后在道治中焚烧章文,并和蜜制成章丸,然后在靖室服用。在宋元明时期道教的科书中,青词与章文的书写仪格略同,《清微斋法》卷上称青词为“章词之体”,<sup>⑦</sup>明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷三十五《文检立成门》,说青词“书法与书章并同”。<sup>⑧</sup>从道教斋醮科仪文书发展的历史来看,青词确与早期道教章文有着传承关系。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷三十五《文检立成门》阐释青纸朱书说:

① [唐]杜佑撰:《通典》,北京:中华书局,1984年,第305页。

② 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》第847页。

③ 《道藏》第17册第867页。

④ 《道藏》第31册第715页。

⑤ 《道藏》第4册第294页。

⑥ 《道藏》第6册第620-621页。

⑦ 《道藏》第4册第294页。

⑧ 《藏外道书》第17册第459页。



青者,东方之色,始生之炁,纸所以用青也。以言者尚其词,词所以捺中心之所欲也。朱者,至阳之精。书以朱,以类而感格。<sup>①</sup>

由此看来,道教青词的青纸朱书,是蕴涵着宗教象征意义的。

在唐宋文士的诗文中,还常多以绿章指代青词。中唐诗人李贺曾为吴道士夜醮,撰诗体青词《绿章封事》曰:

青霓扣额呼宫神,鸿龙玉狗开天门。  
石榴花发满溪津,溪女洗花染白云。  
绿章封事谏元父,六街马蹄浩无主。  
虚空风气不清冷,短衣小冠作尘土。  
金家香巷千轮鸣,扬雄秋室无俗声。  
愿携汉戟招书鬼,休令恨骨填蒿里。<sup>②</sup>

五代钱易《芭蕉》诗曰:

绿章封事缄初启,青凤求皇尾乍开。<sup>③</sup>

南宋林景熙《送横舟真士游茅山》诗曰:

绿章夜彻九虎关,坐使业海生青莲……  
瓣香持谒三茅君,上清秘籍开琼文。<sup>④</sup>

林景熙《赠泰霞真士祈雨之验》诗,也有“泰霞真士鞭风霆,绿章叩天天亦惊”之语。<sup>⑤</sup>

唐代的翰林学士,已经有为国家斋醮撰写青词之责。唐翰林学士吴融代唐昭宗撰《上元青词》曰:

维光化四年,岁次辛酉,正月乙酉朔十五日己亥。皇帝臣稽首大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。伏以时当献岁,节及上元,爰命香火道人,烟霞志士,按科仪于金阙,陈斋醮于道场。伏愿大鼓真风,潜垂道荫。俾从反正,永保无虞。四海九洲,干戈偃戢;东皋南亩,皆获丰登。冀与兆人,同臻介福。谨词。<sup>⑥</sup>

唐元和进士封敖撰有《太清宫祈雪青词》、《祈雨青词》,祈求大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝,降雨雪以福佑群生。白居易任翰林学士时,曾代唐宪宗撰《季冬荐献太清宫词文》,亦是太清宫斋醮的青词。

五代时天子的御札用朱书,时人认为是仿道家的青词。宋程大昌《演繁露》卷九《朱书御

① 《藏外道书》第17册第459页。

② 《全唐诗》卷三百九十,《全唐诗》第12册第4396页。

③ [清]李调元编,何光清点校:《全五代诗》,成都:巴蜀书社,1992年,下册第1343页。

④ 《霁山集》卷二,[宋]林景熙撰:《霁山集》,北京:中华书局,1960年,第42页。下同。

⑤ 《霁山集》卷一,[宋]林景熙撰:《霁山集》,第32页。

⑥ 《全唐文》卷八百二十,《全唐文》第9册第8644页。





札》说后唐庄宗时大水,庄宗以责孔谦,谦不知所为:

小吏段徊曰:“臣尝见前朝故事,国有大故,天子以朱书御札问宰相。”庄宗乃命学士草诏,手自书之。按今世上自人主,下至臣庶,用道科仪奏事于天帝者,皆青藤朱字,名为青词。恐初立此体时,是仿道仪也。<sup>①</sup>

宋代东京的学士院承袭唐代翰林院礼制,有为国家斋醮撰写青词的职责,宋代学士院正厅称为“玉堂”,此名称被认为来自道家,玉堂学士中不乏具有道学修养者。宋崔敦诗撰《玉堂类稿》二十卷,载宋孝宗时的青词及制诏口宣批答等。学士院文士们撰写的供奉青词,一时间在社会上广为流传,以至青词成为宋代文士创作的常见文体。北宋杨亿《杨文公谈苑》“学士草文”条说:

学士之职,所草文辞,名目浸广。拜免公王将相妃主曰制,赐恩宥曰赦书、曰德音,处分公事曰敕,榜文号令曰御札,赐五品以上曰诏,六品以下曰敕书,批群臣表奏曰批答。赐外国曰蕃书,道醮曰青词,释门曰斋文,教坊宴会曰白语,土木兴建曰上梁文,宣劳锡赐曰口宣。<sup>②</sup>

宋人文集中的供奉青词,就是文士们为国家斋醮所撰写。宋太平兴国三年(978)四月九日,宋太宗准敕江州庐山举行春秋国醮,当年七月初十庐山太平兴国宫开建道场,“青词朱表系学士院降到,令本州岛永为定式。三年,郊祀礼毕,遣中使赍御名青词朱表,建道场五日,设醮谢恩。”<sup>③</sup>南宋理宗景定元年(1260)八月二十五日,庐山太平兴国宫为国家修设罗天大醮,普度在六月抗金之战中为国捐躯的英魂。元代道经《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷三载仪式中拟写的青词说:

百战间关,见危致命,一忠激烈,虽死犹生。惟勇士不忘丧元,故敌人每为夺气。追念胡氛之甚恶,遂令国步之多艰。不戴尔心,岂与共戴天而处;勉出乃力,盖将置亡地而存。义重而形躯则轻,役同而瞬息即异。兴言鉅痛深恫,至怀带剑之辞;尚新忍忘,楚野复矢之哀。曷挽空慨邠娄,虔修荐拔之科,庸写尽伤之极。伏望大垂慈鉴,俯挈冥途。壮节难磨,已可垂名于穹壤;英魂未逝,尚能效役于风霆。<sup>④</sup>

历史上文士青词的撰写,在以文治立国的宋代是高潮,宋朝皇帝将斋醮视为神道设教之要务,由此文士撰写青词成为时尚。宋欧阳修《内制集序》说:“今学士所作文类多矣。至于青词斋文,必用老子浮屠之说;祈禳秘祝,往往近于家人里巷之事。而制诏取便于宣读,常拘以世俗所谓四六之文,其类多如此。”<sup>⑤</sup>如苏轼撰青词十七首,王安石撰青词二十六首,欧阳修

① 《文渊阁四库全书》第852册第144页。五代后唐庄宗因大水责孔谦,枢密小吏段徊回答庄宗事,参见《新五代史》卷二十八《豆卢革传》([宋]欧阳修撰:《新五代史》,北京:中华书局,1974年,第1册第302页。)

② 《宋元笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2001年,第1册第479页。下同。

③ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷二,《道藏》第32册第665页。

④ 《道藏》第32册第675页。

⑤ [宋]欧阳修撰:《文忠集》卷四十三,《文渊阁四库全书》第1102册第337页。



撰青词四十五首,夏竦撰青词二十七首,王珪撰青词一百四十一首,胡宿撰青词一百二十五首、张孝祥撰青词十三首,洪适撰青词四十二首、周必大撰青词九十首。学士们闲暇切磋青词的用语对仗,以至成为文坛流传的佳话。宋叶绍翁《四朝闻见录》丙集《史越王青词》,载史越王写得一首青词,其中有:

“反本狐邱,寓诚獭祭,念此阊门之多指,迫于投老之一身”云云,欲用“侵寻岁月,八十有三”,未有其对。讷斋冯端方在坐,应曰:“补报乾坤,万分无一”,王称赏久之。四六话中亦载,谓其本于古人之联,未知前今所载孰是。<sup>①</sup>

民间的斋醮仪式中的青词,也因文士的记录而传诸后世。南宋叶适《水心文集》卷二十六《代子设醮青词》说:

身婴降割,已无可赎之愆;教许追亡,尚有自投之路。伏念臣母令人高氏,蚤怀微志,备受多艰,经营甚劳,细大可考。岂不酬赏于晚节,胡为陨落于中年!遗骨空存,先灵何往!恍寻求而莫见,冀仿佛以能通。倘旧宇安栖,乞长为孤露之托;如烦冤上诉,幸曲垂矜度之私。俾获依凭,奚闲存没。臣等精薪有限,哀意无穷。<sup>②</sup>

《水心文集》共有青词六首,其中《代子设醮青词》、《大祥设醮青词》、《谢恩青词》,词文的内容都是设醮祭奠亡母。宋王楙《野客丛书》记载唯室先生撰追荐弟青词说:

气分父母,孰知兄弟之亲;痛切肺肝,无甚死生之隔。<sup>③</sup>

民间斋醮所撰的青词,就不似宫廷青词之华丽。在中国文学作品中,也有关于青词的描写。明罗贯中《三国志通俗演义》卷二十一《孔明秋夜祭北斗》,说诸葛亮在祁山军营中祭斗祈禳,在朝斗仪式中宣读青词曰:

伏以周公代姬氏之厄,翌日乃瘳;孔子值匡人之围,自乐不死。臣亮受托之重,报国之诚;开创蜀邦,欲平魏寇,率大兵于渭水,会众将于祁山。何期旧疾缠身,阳寿欲尽,谨书尺素,上告苍穹;伏望天慈,曲赐臣算,上达先帝之恩德,下救生民之倒悬。非敢妄祈,实由恳切。下情不胜屏营之至。<sup>④</sup>

明世宗嘉靖年间(1522-1566),可谓是中国历史上斋醮最盛的时期。嘉靖之初,世宗听信太监之言,在乾清宫“修斋醮,奏青词”,“不斋则醮,月无虚日”,<sup>⑤</sup>朝中大臣文士争相撰写供奉青词。明沈德符《万历野获编》卷二《嘉靖青词》说:“世庙居西内事斋醮,一时词臣,以青词得宠眷者甚众。”<sup>⑥</sup>嘉靖青词的兴盛,是和嘉靖朝频繁的斋醮法事相联系的。明世宗自号

① [宋]叶绍翁撰:《四朝闻见录》,北京:中华书局,1989年,第99页。

② [宋]叶适撰:《叶适集》,北京:中华书局,1961年,第2册第535页。

③ [宋]王楙撰:《野客丛书》,上海:上海古籍出版社,1991年,第131页。

④ [明]罗贯中撰:《三国志通俗演义》下册第1005页。

⑤ [清]夏燮撰:《明通鉴》,四川珠江同文书局校刻,光绪三十二年(1906),卷五十,第24、27页。

⑥ [明]沈德符撰:《万历野获编》,北京:中华书局,1959年,第59页。下同。



“玄都境万寿帝君”，曾因所喜爱的一只猫死去，命朝中文士撰青词以设醮祭祀。词臣袁炜才思敏捷，所作青词有“化狮作龙”语，博得世宗喜悦，恩赐丰厚。明代顾鼎臣、严讷、袁炜、李春芳、郭朴、夏言、严嵩等人，因撰写得一手好青词而位至宰相，时人称之为“青词宰相”。夏言与严嵩获得明世宗信任，很大程度是依恃其青词之功力。其余海内名士董份、严分宜、徐华亭、李余姚、陈玉垒、王对南、于谷峰等，皆竭尽文思，争新斗巧。《万历野获编》卷二《嘉靖青词》例举袁炜一首青词：

洛水玄龟初献瑞，阴数九，阳数九，九九八十一数，数通乎道，道合元始天尊，一诚有感，岐山丹凤两呈祥。雄鸣六，雌鸣六，六六三十六声，声闻于天，天生嘉靖皇帝，万寿无疆。<sup>①</sup>

据清钮琇《觚剩续编》卷二《芙蓉阁》，此青词为李春芳假手昆仑山人所作。当时昆仑山人王光胤客居李春芳府第，“时世宗斋居西宫，建设醮坛，敕大臣制青词一联，悬于坛门。春芳使山人为之。”昆仑山人题写的就是这首《嘉靖青词》，李春芳以此青词进呈，深受嘉靖皇帝奖赏。当时“大臣应制青词，多假手山人者”。<sup>②</sup>此嘉靖青词在当时词臣中，传为脍炙人口的嘉句。可以说嘉靖朝频繁的斋醮法事，促成了青词撰写的空前兴盛。

青词的撰写者并不仅仅是文士，历代道门的高道大德，也撰写青词并传诸后世。《历世真仙体道通鉴》卷四十九说陈景元，“初游京师，居醴泉观，众请开讲。宋神宗闻其名，诏即其地设普天大醮，命撰青词以进，既奏称善”。<sup>③</sup>明四十三代天师张宇初编《三十代天师虚靖真君语录》，其中收录宋三十代天师张继先《传天师与弟青词》曰：

昔三天之后，父往而子来，今诸策之师，兄辞而弟受。当小臣之披戴，祈太极以鉴知。将储福于微躬，实难忘于大赐。臣无任。<sup>④</sup>

张宇初《岷泉集》卷六《青词斋意》，其中收录其所撰青词九首。对文人学士们撰写的青词，道门人士自有宗教角度的看法，宋金允中《上清灵宝大法》卷二十五说：

常俗斋官或非自己撰述，词又率多委之他人。而士人用力于功名，未免专心举业，又不复辞以不能。往往斋中青词祈一次，醮中青词又祈一次，间有善于作文者，不过形容斋之与醮而已。彼又安知道家斋后设醮之本旨？<sup>⑤</sup>

学士们虽有文才及名气，但在业内人士看来，他们对道教斋与醮的区别，建斋设醮的本旨很难把握。

现北京白云观藏《玄坛要旨四六金书》，原撰者是明万历年间涿鹿犹龙嗣士任太宁，清光绪年间白云观二十代方丈高明嗣补充整理。这部手书全真道青词，修为一帙，以象一年；厘为

① [明]沈德符撰：《万历野获编》第59页。

② [清]钮琇撰：《觚剩续编》，《笔记小说大观》，台北：新兴书局，1979年，第30编第5册第3186-3187页。

③ 《道藏》第5册第381页。

④ [明]张宇初撰：《三十代天师虚靖真君语录》卷一，《道藏》第32册第370页。

⑤ 《道藏》第31册第498页。



四册,以象四时;部为十二卷,以象十二月;析为二十四品,以象二十四炁。此书目录,可概见全真斋醮青词内容:

元部	第一卷	报祝君道品第一
	第二卷	庆贺元辰品第二
		祭礼星仪品第三
		禳祭九星品第四
	第三卷	祈谢文移品第五
亨部	第四卷	禳灾奠安品第六
		忏愆介福品第七
	第五卷	庆诞诸神品第八
	第六卷	庆贺三元品第九
		庆贺五腊品第十
利部	第七卷	奠安五岳品第十一
		奠安四渎品第十二
	第八卷	进贡香仪品第十三
		迎真饌圣品第十四
		经坛诸事品第十五
		祝寿修龄品第十六
	第九卷	荐拔往生品第十七
		吊奠祭章品第十八
	第十卷	飞神表奏品第十九
贞部	第十一卷	关祝灯仪品第二十
		安置灯图品第二十一
	第十二卷	开度散花品第二十二
		诸神诗吊品第二十三
		道范联珠品第二十四 <sup>①</sup>

## 二、青词书写投送的科仪格式

道教称青词为“四六金文”,因青词多用骈体,以四六文句构成,对仗工整,音律相协。骈文盛行于两晋南朝,隋唐时朝廷的表章诏诰即用骈体撰写,青词作为敬呈天神的文书,亦沿袭世俗表奏文体并予以神圣化。宋吕元素《道门定制·序》说:“道门斋醮简牍之设,古者止符

<sup>①</sup> 今河北省道教协会编印《玄坛要旨四六金书》,为各地宫观内部流通。承北京白云观监院黄信阳道长赠送此书,特此致谢。



篆朱章而已,其它表状文移之属,皆后世以人间礼兼考合经教而增益者。”<sup>①</sup>由于青词在社会生活中广泛行用,因此历代文士有关四六体的文论,几乎都要论及道教的青词。元陈绎就曾论青词、密词,明徐师曾《文体明辨》亦论及青词。道教斋醮科仪中使用的文书种类很多,青词是科仪文书中重要的一类。这体现在道经中对青词的书写,历代都有书写格式及禁忌的规定,这在道经中称之为青词式。《上清灵宝大法》、《灵宝玉鉴》、《道门定制》、《无上黄箓大斋立成仪》、《天皇至道太清玉册》等道经,都有关于书青词式的仪格规定,青词词文的具体书写要求称之为词格。元代道经《清微斋法》卷上载青词式的文体要求说:

律曰:章词之体,欲实而不文,拙而不工;朴而不华,实而不伪;直而不曲,辩而不繁;弱而不秽,清而不浊;正而不邪,简要而输诚。则可以动天地,感鬼神,径上天曹,报应立至也。<sup>②</sup>

道教科仪文书的仪格,要根据神灵地位而使用不同的文种,这与世俗社会的公文发送颇相类似。正如宋元道经《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》所说:

斋法之设,必有奏申关牒,悉如阳世之官府者,以事人之道,事天地神祇也。所以寓诚也。<sup>③</sup>

科仪文书的撰写要求清净典雅,具太上立教劝善之意蕴,这是与世俗文书的内在不同之处。宋吕元素《道门定制》卷一,就指斥科仪文书撰写的不良现象,说某些撰写者“一一模仿官府行移,造为文牒公据之类,言词芜鄙,凌胁神祇……不知奉道事天理趣,与法官考召治鬼之义大不同,况于官府文法,尤不相干也”。<sup>④</sup>青词在形式上模仿了世俗文书,但内在的宗教旨趣与功能,与世俗文书有着本质的不同,它作为在斋醮科仪中敬献天神的词文,其实是表达道教思想的一种工具。青词采用四六金书的骈文格式,在书写上比较讲究对仗、用典,以收言简意赅、道韵深沉的效果。元蒋子正《山房随笔》载:

宝祐甲寅,江东多虎,有司行禳禳之典。青词末联云:“虽曰寅年之足,或有数存;去其乙字之威,尚祈神力。”盖古诗有“寅年足虎狼”之句,传谓“虎威如乙字”,对属甚切。<sup>⑤</sup>

历史上青词中的上乘之作,都是文学与道教义理完美结合的作品。

按照道教青词式的规定,青词须选用上等青纸,要求不能有玷污破损,一幅青词纸长一尺二寸,要使用小楷朱笔书写。宋代道经《太上六壬明鉴阴符经》卷一,列举混元式、天元式、地元式、人元式等法术,其修炼者都要造青词修持,其中混元式的修炼,“用新笔朱砂造青词,请

① 《道藏》第31册第653页。

② 《道藏》第4册第294页。

③ 《道藏》第10册第141页。

④ 《道藏》第31册第657页。

⑤ 《宋元笔记小说大观》第5册第6538页。



三清玉皇”。<sup>①</sup>道教认为青纸朱书,是表披肝沥血之意,因肝在五行中属木,在五行理论中为青色,而红色的血则表示斋者心诚。能否写得一手好青词,既是书写者文才的展示,也是道学修养的体现。北宋王明清《投辖录》“郑子卿”条载:林灵素嫉贤妒能,高道郑子卿在其门下供洒扫之役,“会禁中设醮,命道士辈书青词,稍鲁莽,灵素躁怒。”于是郑子卿自荐书写青词,“但以寻常所用笔倚而写之,众窃怪且笑其不知事体也。俄顷书就,端谨精密,前所未见,灵素固已讶之,自是遇之良厚。”<sup>②</sup>书写青词须使用专门的纸笔,郑子卿不用林灵素给的吉蠲笔墨之类,而随意用平常之笔书写,被道士嘲笑为不知事体。高道郑子卿并非不懂青词式,这不过是他韬晦不露的风格使然,但正是通过这首前所未见的好青词,由此林灵素始知他非一般道士。

按照青词式严谨的书写格式,每首青词书字不能超过十七行,每行不拘字数,前空一掌,后空两掌。青词开始部分是“启圣”,启圣以后的正文不得超过十六句,应直述奏请事项。因青词是表达斋主之诚切,要求辞旨简而不华,实而不芜,不可堆砌华丽辞藻,行文以质朴为上,这是青词与世俗骈文风格之不同处。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷三十五《文检立成门》,述青词的书写格式说:

文用四六,或十二句,或十六句。修撰者务在实朴,言减意深,不可繁华多语。纸用一张,阳数也。不用二幅,盖偶数也。纸高一尺二寸,密行书写,阔不容纸,上空八分,下通走蚁,前留二寸,后空半张,以待太上判命。书法与书章并同。切在志诚,不可天裂,戒之慎之。<sup>③</sup>

道教认为青词是奏告太上老君的文书,书写青词是否遵行格式,关系到能否将其投送天界。明代道经《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》就明确告诫:“若书写不合格式,牵引文华,字画不真,干犯触秽,功曹不敢递去,三天亦不受领。已上醮官各受大不恭罪,三官考录,径奏三天。”<sup>④</sup>道教宣称在青词送呈的三天门下,有值日功曹使者负责传递文书,这些功曹又称为灵官。管三天门的分别是阳精天门上元唐将军,洞华天门中元葛将军,正阳天门下元周将军。斋醮仪式中呈送太上的青词,就由三将军负责送达之事。相传宋徽宗曾自书青词,实封密奏。翌日,宣林灵素问青词奏达上天否?林灵素回答说:“青词不达,缘误写一字,为灵官所收。”<sup>⑤</sup>此例即属字画不真,自然不能奏达上天。

按青词式的书写禁忌规定,书青词者当斋戒入静室,香案上敷净巾、朱笔、朱盏,口含妙香,闭气书写,一气呵成。不得中途搁笔与他人谈话,书词时须至诚严洁,纸不得飞落地上,衣袖等不得沾拂词文。书写完毕后盖三炁玉章,以黄纸三寸腰封,用引进状裹青词放入方函,方函两头用三天太上印,以备斋醮坛场使用。引进状的纸依青词纸大小,用以裹封青词。宋洪

① 《道藏》第18册第621页。

② 《宋元笔记小说大观》第4册第3878页。

③ 《藏外道书》第17册第459页。

④ 《道藏》第30册第535页。

⑤ 《历世真仙体道通鉴》卷五十三,《道藏》第5册第409页。



遵《翰苑遗事》引《国朝会要》载,天禧元年(1017)二月,学士院言:“又诸处奏告青词,比来只是用纸裹角。今请委三司造黑漆木筒五十枚,凡有奏告,封词赍往。”<sup>①</sup>宋真宗听从学士院的建议,由此可知宋代国家斋醮的青词,还曾专门制作封词的木筒。宋洪迈《夷坚志》记载两则书写青词的故事,意在告诫世人不尊科法将遭报应。《夷坚志》支志戊卷第六《王法师》载:

临安涌金门里王法师者,平日奉行天心法,为人主行章醮,戴星冠,披法衣,而非道士也。民俗以其比真黄冠,费谢已减三之一,故多用之。每使李生书写章奏青词。庆元二年正月十五日,一富家以上元令节,邀建保安醮。李生从其朋辈先夕出游观灯,饮酒食肉。至是亦不言,乘醉操笔,字画封缄,皆不精致。醮方罢王梦两朱衣吏,追摄至天官庭下。天官盛服正坐,侍从整肃。吏引王立于前。俄而数武卒擒一囚至,则李也。天官赫怒,问曰:“比所奏青词,如何敢吃酒肉后书写?”叱使搦坐,出其足,讯刑杖百余下。<sup>②</sup>

李生没有遵行书写青词须斋戒的规定,王法师主行保安醮而未按青词式予以监督,两人都违反书写青词的禁忌,由此受到天官的谴责和报应。

《夷坚志》丙志卷第五《李明微》条载:

李明微法师,福州人,道戒孤高,为人拜章伏词,报应甚著。绍兴五年,建州通判袁复一使与天庆观道士同拜醮,既罢,谓叶曰:“适拜章时,到三天门下,见此郡张道士亦为人奏青词,函封极草率,又已破碎。天师云:‘此不可进御’。掷去之矣。”叶曰:“张乃观中道侣也。但不知今夕在谁人家。”明日,张自外归,叶扣其所往,曰:“昨在二十里外叶家作醮。村民家生疏,青词纸绝不佳,及焚奏之际,架复顷侧,词坠于地。吾急施手板承之,赖以不甚损,然鹤氅遂遭蒸。”叶为话明微所见,张甚惧,即日自具一醮谢罪云。<sup>③</sup>

张道士的青词用纸绝不佳,函封极草率以致奏上时破碎,违反了青词用上等好纸及函封的规定,张道士不得不建醮以向神灵谢罪。

宋金允中《上清灵宝大法》卷二十四《真宗朝内醮青词》,是道经中列举的国家斋醮青词的范文。唐杨鉅《翰林学士院旧规》,记载的《道门青词例》说:

维某年月岁次某月朔某日辰,嗣皇帝署,谨差某銜威仪某大师赐紫,某处奉依科仪,修建某道场几日。谨稽首上启虚无自然元始天尊、太上道君、太上老君、三清圣众、十极灵仙、天地水三官、五岳众官、三十六部众经、三界官属、玄中大法师、一切众灵,臣闻云云。尾云:谨词。<sup>④</sup>

① [清]鲍廷博辑,鲍志祖续辑:《知不足斋丛书》第十三集《翰苑群书下》,清乾隆道光间长塘鲍氏刻本,第55页。下同。

② [宋]洪迈撰:《夷坚志》,北京:中华书局,1981年,第3册第1101页。下同。

③ 《夷坚志》第1册第401页。

④ [清]鲍廷博辑,鲍志祖续辑:《知不足斋丛书》第十三集《翰苑群书上》,第32页。



比较唐宋翰林院的供奉青词,其体例格式大致相同。唐代供奉青词皆列神仙圣位,宋朝国家斋醮亦因袭此例,宋吕元素《道门定制》卷一就说:“青词止上三清玉帝,或专上玉帝为善。”<sup>①</sup>国家斋醮青词有道教经法的根据,并且较之民间青词更为规范。

宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十一载有一首青词范文,此青词用于无上黄箓大斋坛,在坛场上法师进拜青词一通,恭对太上御前宣读后,即申发投送天庭。上奏青词有时间的限制,《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》说:“烧奏青词,须于二更内。若至三更,实时日不同,亦不达上天矣。”<sup>②</sup>法师在坛场天门焚化青词,以上奏关申天神的科仪叫青词关,又称发词关。无上黄箓大斋的《发词关》说:

无上黄箓大斋坛:

本坛今月某日,奉为黄箓斋主某人,崇建无上黄箓大斋。所有进拜青词一通,已对太上御前宣读訖,本坛用重封印全,须至关发者。

右关,某日当直功曹使者,请疾速赍捧,上诣三天门下省投进,云程不得稽滞时刻,有所遇截,摄付天一北狱,依律治罪,以明天宪。故关。<sup>③</sup>

金允中《上清灵宝大法》卷二十九所载青词关,与此格式大致相同。

道教举行斋醮仪式,使用的文书种类甚多,而青词与其它文书的性质、功能都有所不同。南宋金允中曾详细稽考古式,在《上清灵宝大法》卷二十四中指出:

斋醮自始及终,皆备词关中,是高功措辞者。独青词乃斋主之情旨,高功之所据凭,科所谓眷词者也。<sup>④</sup>

在斋醮的上启之后要宣读青词,以表达斋主建斋心意,这就是道经中所谓青词主意。道教斋醮最重奏告青词,认为主行仪式的高功有通真达灵之道,如此则青词奏无不达。南宋白玉蟾述谢显道编《海琼白真人语录》卷二说:“一坛之醮,重于上词。若主行之人有通真达灵之道,则奏无不达矣。故迎真之始即宣词,送真之后即焚词。”<sup>⑤</sup>道教斋醮科仪使用的文书种类甚多,在科仪的上启之后要宣读青词,以表达斋主祈祷的心情,这是高功在仪式中通告神灵的依据。宋王契真《上清灵宝大法》卷五十七,谈道教斋法中行朝的秩序是:高功上香,发炉,各称法位,上启,“次宣青词,以露斋官之心襟也”<sup>⑥</sup>。清陈维崧《四六金针》,专门谈到四六体中的道士青词说:“青词,方士忤过之辞,一吁天,二忤过,三祈祷。”<sup>⑦</sup>

与道教斋、醮仪格的不同相应,青词功能也有斋仪、醮礼之别。金允中《上清灵宝大法》卷二十五说:

① 《道藏》第31册第655页。

② 《道藏》第30册第535页。

③ [宋]蒋叔舆撰:《无上黄箓大斋立成仪》卷十一,《道藏》第9册第437页。

④ 《道藏》第31册第496页。

⑤ 《道藏》第33册第121页。

⑥ 《道藏》第31册第229页。

⑦ [清]陈维崧撰:《四六金针》,王云武主编:《丛书集成初编》,上海:商务印书馆,1939年,第7页。





所有黄箬建斋,至散坛方行设醮谢恩。此随斋主之醮,以其营卫坛场,传达诚悃,功成事竟,醮谢真灵者也。与四十二等专醮之义不同。故斋中青词,则求哀请宥,述建斋之所祷也。至于醮谢青词,则叙斋修有阙,祈请蒙恩陈谢之辞也。如曰斋事庆成,惧典仪之违谬,亡灵获度,沐恩造之宏深,此乃谢恩醮中青词意也。<sup>①</sup>

斋仪青词旨在祷请荐福;醮谢青词则向神灵谢过。正如《道法会元》卷二百五十《太上天坛玉格下》所说:“奏醮青词,只许谢过,不许祈福。”<sup>②</sup>宋周密《癸辛杂识》别集下“王惟忠”条记载:陈大方诬陷阆中帅王惟忠致死,后二年王惟忠阴魂显现,陈大方遂设醮以谢过。醮仪呈上的谢过青词说:“阆帅暴尸于都市,幽魂衔怨于冥途。莅职柏台,尽出同寮之议;并居梓里,初无纤隙之疑。”<sup>③</sup>《夷坚志》支志景卷《向仲堪》载:洪州通判向仲堪,曾秉公审理一杀人冤案,后患重疾濒临危殆,梦中得神灵护佑,醒来后病情逐渐痊愈,遂至天庆观启建醮筵以谢再生。醮仪中的谢恩青词说:“顷既罹于重患,忽得梦于良宵。覩玉岭之无涯,恍身历真都之邃。续龟年而有永,觉亲闻帝语之祥。”<sup>④</sup>

醮仪青词表达斋主谢过、悔过的心情,因此有心词之称。五代张若海《玄坛刊误论》,其第十五为《论斋主心词品》。南宋吕元素《道门定制》卷一也说:“若醮事,止用启散心词为善。”<sup>⑤</sup>金允中《上清灵宝大法》卷二十二说上启之后,“则宣青词,以露斋官心襟也。斋官心词,既已如此”。<sup>⑥</sup>元无名氏撰《湖海新闻夷坚续志》后集卷一《道教门》之《心词逛语》说:

新昌县董与行,至元辛巳设黄箬大醮,托馆客傅云叔作醮坛一宗文字。醮罢数月,云叔忽患背疽,口中言语谬乱。其家请法官陈辛叔行法。附体童子云:“傅云叔作心词,不直写事意,装成巧语,谓黄与行礼义传家,诗书教子。黄与行贪虐鄙吝,破众成家,安有诗书礼义耶?决脊杖二十,卧枕三年,押鄞都收管。”越三年,云叔疽发死。<sup>⑦</sup>

另一篇《心词保母》说浙中陈少卿母亲生病不愈,“自撰青词而自写之,即召羽衣设醮而祈祷焉”。<sup>⑧</sup>《湖海新闻夷坚续志》后集卷一《道教门》,共收有《心词保母》、《心词逛语》、《心词简直》、《心词代笔》、《心词淫语》等斋醮类故事,都是有关建醮投送青词的故事,其中折射反映出斋醮青词的禁忌。

道教斋醮科仪中敬献的青词,要向神灵述说建斋设醮之缘由,在斋醮科仪中的“宣词”仪节,要宣读呈送三清玉帝的青词。科仪经本是较为固定的范本,供建斋设醮依科演仪,因此科仪经本中虽有“宣词”的仪节,却并不记载青词的词文。青词是表达斋主意愿的文书,每一场

① 《道藏》第31册第498页。

② 《道藏》第30册第535页。

③ 《宋元笔记小说大观》第5册第5889页。

④ 《夷坚志》第3册第963页。

⑤ 《道藏》第31册第655页。

⑥ 《道藏》第31册第483页。

⑦ [元]无名氏撰:《湖海新闻夷坚续志》,北京:中华书局,1986年,第152-153页。下同。

⑧ 《湖海新闻夷坚续志》,第152页。



法事都要专门拟写道场青词,向神灵述说建斋事由及祈请意愿。我们根据青词的祈告内容,可知建斋祈禳的具体目的,这正是青词有别于其它科仪文书的重要之处。从道教青词的具体祈禳内容,可知古代道教的济世度人活动。

青词的创作能在宋代达到一个高峰,与宋代道教斋醮盛行于朝野有关,明朱国祯《涌幢小品》卷二十九说宋世尤重科醮,“朝廷以至闾巷,所在盛行”。<sup>①</sup>宋代文士的青词创作水平为后世所叹服,明沈德符《万历野获编》卷十评价宋人青词说:“其组织之功,引用之巧,令人击节起舞。”<sup>②</sup>道教以神仙信仰为特征,通过斋醮祀神仪节的渲染演绎,道教神仙思想得到仪式化的阐扬。青词是道教神仙信仰的文学化表达,它蕴涵着道教的济度之“道”。

### 三、斋醮仪式中的文检类别

斋醮科仪使用的文书,除青词外还有诸多文书,这些文书又可称之为文检。《上清灵宝济度大成金书》卷三十四至三十七为《文检立成门》,卷三十八为《章法格式门》和《表笺规制门》,收录的斋醮仪式文书格式有:奏、启、申、诰、牒、札、关、状、榜、疏、帖、式、檄、章、表、笺等,其中除章、表、笺三种文书外,都属《文检立成门》的文检之列。例如:奏三清、奏玉帝、奏天皇;启北斗、启都省、启三官;申灵宝三师、申三元真君、申掌醮师;青华诰、玉皇宝诰、五苦诰;牒城隍、牒太岁、牒社令;札六神、玉札;箕星檄、五星檄、借风雨檄;护送关、发请状关、香关;进状、献状、甲状;迎真榜、监坛榜、经榜;祭将疏、天师疏、玄坛疏;照帖、给付照帖;投词式、奏状式、启申式;沐浴炼度章、延生解厄章、文昌祈禄章;通天救苦朱表、血湖表、十方表;建玄师幕笺、建监斋幕笺、谢三师幕笺等。

道教认为建斋设醮,必先虔诚申发文书,请命于上天之主宰,三界分治之真灵,上天三界之府、司、官、院,为掌管世人生死罪福之所,故须通达请命祈恩,方可举行斋醮。天道远,人道近,故须凭借文书,一一通诚,方可上达天廷,奏、申、关、牒等文书,随神灵的尊卑第等而投送。斋醮科仪中要礼请诸神护坛演法,故申发有关文书,向神灵陈述斋醮意旨。科仪文书要根据神灵之地位,而使用不同的文种,这与世俗社会的公文发送颇相类似,正如《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》所说:

斋法之设,必有奏申关牒,悉如阳世之官府者,以事人之道,事天地神祇也。所以寓诚也。<sup>③</sup>

但值得注意的是:科仪文书的撰写要求清静典雅,具太上立教劝善之意蕴,这是与世俗文书的内在不同之处。吕元素《道门定制》卷一,就指斥科仪文书撰写的不良现象,说某些撰写者“一一模仿官府行移,造为文牒公据之类,言词芜鄙,凌胁神祇。……不知奉道事天理趣,

① [明]朱国祯撰:《涌幢小品》,北京:中华书局,1959年,第694页。

② [明]沈德符撰:《万历野获编》,北京:中华书局,1959年,第270页。

③ 《道藏》第10册第141页。



与法官考召治鬼之义大不同,况于官府文法,尤不相干也”。<sup>①</sup>

斋醮仪式中的不同仪格,选用的文书有所不同。如施食科仪使用的文书有救苦表、大榜文、意文、普召牒、十伤符、资度牒、生天宝篆、资度关等。《金瓶梅词话》第三十九回《西门庆玉皇庙打醮》,详细描写了醮仪中使用的文书:

宣毕斋意,铺设下许多文书符命,表白一一请看。揭开第一张说道:“此是弃世功果影发文书。申请三天三境上帝、十极高真、三官四圣、泰玄都省,及天朝大皇万满真君、天朝掌醮司真君、天朝降圣司真君,到坛证监功德的奏收。”又揭起第二张,“此是申请东岳天齐大生神圣帝、子孙娘娘、监生卫房圣母元君,并当时许还愿日受祷之神,今日勾销顷愿典者,祠家侍奉长生香火,三教明神,勾销老爹昔日许的愿款,及行下七十五司地府真官案吏主者,到坛来受追荐,护送亡人生天。此一票,是玉女灵官、天神帅将、功曹符使、土地等神,捧奏三天门运递关文。此一张,玉清总召万灵真符,高功发遣公文,受事官符。此一张,是召九斗阳芒流星火全祲大将,开天门的符命。”看毕此处,又到一张桌上,揭起头一张来,“此是早期开启请无佞太保康元帅、九天灵符监斋使者,严禁斋仪,监临厨所。此一张,是请正法马赵温关四大元帅,崔卢案邓四大天君,监临坛监门,及玄坛四灵神君、九凤破机大将军,净坛荡秽,以格高真。此一字,是早期启五师笺文,晚朝谢五师笺文。此一字,是开辟二代卷帘化坛真符。此一字,是请神霄辟非大将军鸣金钟阳牒,神雷禁坛大将军击玉磬阳牒。此一字,是安镇五方真人云象:东方九炁镇天玉字真文,南方三炁镇天玉字真文,西方七炁镇天玉字真文,北方五炁镇天玉字真文,中央一炁镇天玉字真文。请五老上帝安镇坛垠,证监功德,俱是五方颜色彩画的。此一字,早朝头一遍,转经高上神霄,玉真王南极长生大帝;第二遍,转经高上碧霄,东极青华生大帝;第三遍,转经高上青霄,九天应元雷声普化天尊;午朝第四遍,转经高上玉霄,九天雷祖大帝;第六遍,转经高上泰霄,六天洞渊大帝;晚朝第七遍,转经高上紫霄,深波天上帝君;第八遍,转经高上景霄,青城益算可干司丈人真君;第九遍,转经高上绛霄,九天采访使真君。九道表笺,掠刺、报应、幽枉、积逮,起四司、谢四司笺。此又一字,是午朝高功捧奏拜进三天玉陛,黄素朱衣,并遣旨、介直、符醮吏者,同当日受事功曹、护送章表殿递云盘关文。此一字,是三天持宝篆大将军,并金龙、茭龙、骑吏、火府、赏简童子,灵宝诸符命,不可细数。此一字,是晚朝谢恩诚词都疏,及一百八十表醮、经醮,云鹤、马子依分钱马,满散关文。”又一桌案上,“此是哥儿三宝荫下寄名,外一家文书符索牒札。”其余不暇细览。<sup>②</sup>

这次仪式中使用的文书符命,共有一百八九十道,可谓详细齐备。

① 《道藏》第31册第657页。

② [明]兰陵笑笑生撰:《金瓶梅词话》,北京:人民文学出版社,1992年,第340-341页。

**阅读书目：**

1. 陈耀庭著：《道教礼仪》，北京：宗教文化出版社，2003年。
2. 张泽洪：《论道教祭祀仪式的青词》，《汉学研究》第21卷第2期，台北：汉学研究中心，2003年。
3. 李远国：《论道教符箓的分类——兼及符箓与中国文字的关系》，《宗教学研究》，1997年第2期。



1. 斋醮法坛的颂神文体的特点是什么？
2. 道教斋醮坛场的符箓有什么作用？
3. 为什么历代文士喜欢撰写青词？
4. 斋醮文书分哪些类别，区分的原则是什么？
5. 斋醮文书与世俗文书的区别和联系？



## 第七章 济生度死的黄箬斋和施食炼度科仪

**学习目的:**了解道教黄箬斋的仪节和宗教功能,道教施食炼度有《度人经》的理论依据,水火炼度反映出道教仪式济生度死的特点。

**内容大要:**道教度亡的黄箬斋具有广泛的济度功能,历来为道教科仪宗师所重视。唐代杜光庭的《太上黄箬斋仪》,南宋蒋叔舆的《无上黄箬大斋立成仪》,反映出唐宋时期黄箬斋是斋醮的常行仪式。黄箬斋的坛场显示出道教济度亡灵的特色,黄箬斋的每朝科仪都有较为固定的节次,形成程序化的仪范体系。黄箬斋的盛行与其济拔救度的功能有关,道教黄箬斋的宗教功能,通过仪式具有象征意义的手法得以表现。施食科仪是黄箬斋法中的一个仪节,施食炼度之法理论来自于六朝的《度人经》。南宋时期,炼度仪更是从黄箬斋法中独立出来,成为最常行的科仪,而施食科仪的核心就是炼度,水火炼度更彰显道教斋醮思想的成熟与深邃。

### 第一节 黄箬斋的科仪格式

#### 一、黄箬斋的科仪经书

纵观道教一千八百多年的斋醮历史,其科仪的格式内容,从汉魏之际直至南宋时期,呈现由简趋繁的趋势;自元明以后直至当今,又逐渐由繁趋简。斋醮仪式的这种发展趋势,是客观需要使然,也是道教自身兴衰历史的反映。但无论仪式内容的简繁如何变化,其基本的科仪格式却保持相对稳定,最常行的科仪却经久不衰,演习不辍。在道教众多的科仪经本中,黄箬科仪即是广泛行用的仪式。

黄箬斋具有广泛的祈禳济度功能,历来为道教科仪宗师所重视。从晋唐时期的陆修静、张万福、杜光庭,到宋元时期的蒋叔舆、林灵真、周思得,皆曾编撰黄箬科仪。此外,林灵素、李景祈、翟公巽、留用光、蔡致虚、路时中、赵道升、吕云等,亦曾撰作黄箬科仪。《正统道藏》收录杜光庭《太上黄箬斋仪》、蒋叔舆《无上黄箬大斋立成仪》,是研究唐宋黄箬科仪的重要经书。

唐代道教的黄箬科仪,据《太上黄箬斋仪》,包括的科仪有以下内容:

(1) 三日九朝行道仪。此为黄箬斋三日节目,每天分清旦、中分、落景三时朝奏。

(2) 太子降诞、特赦为臣下消灾、特赦为臣下迁拔、人臣为国消灾、安宅、消灾、忏禳疾病、三元、普度幽魂、迁拔、解考。此类科仪皆分清旦、中分、落景三时行道,为黄箬斋一日节目。



其中解考题为三时行道,但科仪未分清旦、中分、落景三时行道,为一特例。

(3) 忏悔、土庶消灾二十方忏悔、土庶消灾五方忏仪、安宅行道方忏、安宅方忏、荷恩感瑞五段忏方、人臣为国五段忏悔、解考忏方、言功拜表、散坛设醮、拔苦济度方忏、转经、赞导、投龙璧仪、礼灯。此类科仪为黄箬斋仪中的专门仪式,如散坛设醮、投龙璧仪、转经、赞导、礼灯,用于黄箬斋的相关仪节。

杜光庭《黄箬斋科》四十卷,原本今已不存,但据金允中《上清灵宝大法》卷三十九载:

广成先生黄箬斋科合用下项:叙事镇信威仪坛图合用,投词告斋禁坛行事法服品目,建坛宿启科文,第一日清旦出官早朝科文,都忏并二十方忏,升坛转经仪,正斋第一日中分落景行道科,正斋第二日三时行道朝科,正斋第三日三时行道朝科,言功散坛告简设醮送师,礼灯并九幽灯仪,投龙璧仪。此外有迁拔黄箬斋三时行道朝科,三元黄箬斋三朝科,消灾黄箬斋三朝科,安宅黄箬斋三朝科,有十方忏。又安宅单朝科,疾病黄箬斋朝科,师友保病黄箬斋三朝科,普度幽魂黄箬斋三朝科。及诸品方忏,五段忏,朝廷为臣下保安黄箬斋,人臣为国消灾黄箬斋,真文仪式等,总计四十卷。<sup>①</sup>

将金允中所载《黄箬斋科》的主要仪节,与《太上黄箬斋仪》比较,可见明《正统道藏》收录的《太上黄箬斋仪》,保存了《黄箬斋科》的内容,以下即据《太上黄箬斋仪》,来分析黄箬斋的仪格及其思想内容。

## 二、黄箬斋的坛场布置

唐宋时期开建黄箬斋,有一套复杂的礼仪程序。斋主须于百日之前,具词投礼道观大德法师门下,请求开建黄箬斋。法师须先审查斋主是否诚实恳切,皈依信奉,然后引斋主至圣像之前,启白大道,卜日修崇。建斋时日的确定,应卜选三元八节、五腊三会,并选择庚申、甲子、四始、十直等建斋良日。若专度祖先,则选择亡者七七、百日等忌日。接受斋主法信、投状之后,临坛法师与斋主,须一心一意,专以开度为念。并设立文书局、符箓局,延请精通章表之士,着手章表文书符箓及建斋诸事的准备。

建斋先要择日立坛,黄箬斋的建坛,要选择洞天福地、靖庐名山、玄坛宫观,曾是战场、屠坊、刑狱、冢墓等秽恶之地不可建坛。立坛要取方位端正,坐北面南。坛分内、中、外三层,坛心设三宝位,上施帐座宝盖。

内坛 设十门,十门之外各依方位挂三十二天幡三十二首,设十方香案,铺设灯纂,夜晚燃灯。内坛十门是:

东方 青华元阳门 南方 洞阳太光门

西方 通阴金阙门 北方 阴生广灵门

<sup>①</sup> 《道藏》第31册第608页。



东北 灵通禁上门 东南 始阳生炁门  
西南 元黄高晨门 西北 九仙梵行门  
上方 大罗飞梵门 下方 九灵皇真门

中坛 四门,用长短纂共二十八枚,除开四门外,余全用绛绳或青绳结成围栏,悬挂小幡及吊枝花等。登斋行道,从地户出入,余三门不可往来。四门是:天门、地户、日门、月门。

外坛 列八榜于八方,仅在离宫开一门出入,余全用长短纂二十五枚结成围栏,亦悬挂小幡及吊枝花等。每坛一面有执法威仪者三人,遇步虚旋绕,依次而行。按照黄篆仪范,应建坛三级,但若地形窄狭,不可依科营建,止建上、中二级亦可,外坛可在平地设立,“务在变通,不可胶柱”<sup>①</sup>当代道教的建坛,多在宫观殿宇之内,或在庙台之上,即属变通的作法,当代坛仪虽未默守古代三坛的成规,但法事的一些仪节,仍有区分内外坛的象征意蕴。

斋坛前方左右分立六幕,帐幕中设圣像几案,供养如法。六幕是:

(1)玄师幕 居坛之东一。供奉灵宝玄师,为三天化主,阐教之师,应宣行斋事,当先关启,证盟斋功。

(2)五帝幕 居坛之西一。供奉五老上帝,主人天功过之篆,证质斋功。

(3)天师幕 居坛之东二。供奉正一天师,为三天法主,乃出法之师,应有斋修,皆当关启。

(4)三师幕 居坛之西二。供奉经籍度三师,为开度之宗师,资存念之首。

(5)三官幕 居坛之东三。供奉三官大帝,主三元考校之籍,管证篆斋功。

(6)监斋法师幕 居坛之西三。供奉监斋大法师,为灵宝斋法之主,管监临斋事。

斋坛左右分设六堂:

(1)炼度堂 设于坛之左侧。列炼度帝真仙众之位,炼度亡灵,迁升幽爽。

(2)神虎堂 设于坛之右侧。列神虎夫人将吏之位,供奉摄魂圣位,此堂外人不得入。

(3)受度堂 设于坛之东南。即斋主家九祖亡人位次,主迁拔九幽,洗涤玄祖。

(4)静默堂 中设高座及大法师座,众法师座列两旁,中列斋法祖师之位。

(5)普度堂 外设茱萸,中安斛食,立六道位,此堂近水际设立尤佳。

(6)诵经堂 中设三清三宝之位,开启斋坛之后,即集道众于此堂转诵经文。黄篆斋逐日修诵度人上品生神宝章、金篆度命、得道救苦诸经,礼诵朝天九幽忏法,称扬玉皇宝号、太乙天尊十方洞灵睿号。

与六堂相配合的还有靖室、监临所:

靖室 为高功法师行持书篆符篆之所,中列天真皇人、黄篆院真宰符篆、中典篆灵官等。在正斋举行前三十二日,临坛法师与斋官等人靖对斋,避免与世俗接触。

监灵所 设于坛之西。列城隍土地、监坛正神、承差神吏等,主关召敷奏,传感上玄。在正斋举行前三十二日,关召功曹、符使、土地、预告三清、玉帝、北极、东极、五师、三官、天枢院、地水岳府、天下都大州县城隍,竖立宝幡,告盟三界。

黄篆斋坛还要张贴各种榜文,以晓示临坛法众。

① [宋]蒋叔舆撰:《无上黄篆大斋立成仪》卷二,《道藏》第9册第386页。



(1)开经榜 公布每日看诵的太上诸部真经及天尊睿号,供临坛道众静念存真,调声正气,依文转诵,启圣忏宣。

(2)古法十戒榜 公布斋期应守持的十戒条文,此榜张贴于静默堂,结斋道俗,各宜奉行。

(3)告谕誓言榜 告谕诸司法院、天神大将、元帅功曹、金童玉女、灵官将吏、防护斋坛、侍卫正神一切等众,立誓谨守斋法,告谕神真法众,各宜守职。

(4)告谕斋官榜 告谕参加法会的斋官士庶,四天帝王及侍从将浮空而来,驾临坛场,瞻礼行道,观听法音,要求同斋之士,言行举止,不离仪格。

(5)知职榜 逐一开具临坛诸法师法位、姓名及所司职责。要求临坛法师清心涤虑,思神念真,关启精明,升降整肃,勿违科律,各尽职守。

(6)约束将吏榜 晓谕诸司法院、天神将吏、灵官功曹、神兵骑吏、本处城隍里社、司命土地,应干侍卫等神,齐心并力,管卫坛场,扫荡秽氛,戢伏冒犯坛禁之盗贼恶人。

(7)约束孤魂榜 为普设无碍斛食夜斋时,约束召到法筵一切六道四生、九州十类河沙滞魄、幽夜苦魂,各宜检束形神,听经听法,排列就位,享食承供,不得纵强胁弱,恃勇敢怯,须洗涤身心,依投正道,同求解脱,敬候超升。

(8)法事节次榜 预行开列斋期举行的法事节次,以便同斋道众依科修奉,务使斋仪如法举行。

在斋坛之后的正面,铺设道场,中间设上帝御座,两旁列醮筵圣位。在道场前左别设正一师位,供养天师、玄师、女师、嗣师、系师。右别设从章灵官位,供养灵宝中仙寮灵官等。在未开启斋坛前,凡进章奏,都在道场内行事。

### 三、黄箬斋的主要仪节

道教举行黄箬斋,按科仪仪节,要在正斋四十九日之前,发預告文字,扬告盟幡,自此每夜接待孤魂。正斋一月之内,发审告文字,发玉札,封神虎,关五路灯。正斋举行前十日,发正奏文字,投送奏、申、牒、札、关等文书,这些文书包括:奏三清、玉帝、勾陈、紫微、后土、东南二极、九幽朱陵洞渊真王、十方五老九天上帝、三十二天木公金母;申日月二宫、五星四曜、五方五斗、南北二斗、五师三官、灵宝监斋、正一三师、三省五府、三元四圣、九天天曹诸真、天真皇人、飞天神王、雷霆真宰、十极真人、南昌上宫、符命经箬、水府都水监、五岳四渎、九江九垒、地府洞天、太岁尊神、龙虎君等;牒天下都大城隍、州县城隍、系祀正神、诸道诸狱、九州社令、蒿里相公、水陆关津、五方境界、冥闲幽路、五道大神、六道都案、监坛正神;关本司官将;札司命土地;专牒三界直符、神虎追魂使者,赍持公文,预诣地水职司,根寻系荐亡灵,请领赴坛,伺候开度。发正奏文字之后,在坛场立迁神超度等灵幡。

正奏前七日,在斋坛后道场之内,拜奏启告玄穹解秽宝章,然后进拜酆都赦罪章,告行元始符命、救苦真符、玉清拔幽魂真符、破地狱真符、太上敕救生天宝箬、青宫九龙符命,接着进拜开通道路、沐浴、炼度诸章。

正斋前二日,高功法师预集道众,登坛演习威仪。





正斋前一日中午,敲钟,坛官、斋主、威仪执事,敬请高功法师入静默堂,各先议定职次,金书职状,依班序立,请法师就座。斋主九礼三伏,长跪座下致词,请师升坛,俟师允请。赞引法师升高座,祝香敷座,启盟,然后下座书结盟状、知职榜。

高功与众法师出静默堂,至六幕请师。斋主随高功先至玄师幕中上香,请玄师下降,点酌宣疏,读结盟状,接着逐次至五帝幕、天师幕、三师幕、三官幕、监斋幕上香,请诸神下降,仪节同玄师幕。

接着至外坛户外,众法师序立坛下。高功法师率众各执水盂杨枝,诵净天地咒,以次升坛洒净,完后依法禁坛。高功法师又率众至神虎堂关发玉札。

当天傍晚,高功法师升坛分灯,举行宿启建斋仪。侍灯依科式在坛场内外点燃法灯。斋主与众法师具威仪,至静默堂礼请高功法师出堂升坛,行宿启科仪。众法师及斋主参谒六幕,最后至玄师幕前序立,由斋主再拜上香,执词函于玄师前,自述修斋意词,再拜。然后斋主回身捧词函,跪授高功法师。高功法师受词三礼上香告斋,接着监斋宣职状,告誓众法师各尽其职。众法师吟唱道赞、华夏引至都门外,序立坛下。高功法师三礼上香,祝白启坛,侍经宣启坛疏,宣金钟玉磬仪,依法升外坛,众旋行至地户,高功法师念密咒入地户,率众法师依次升中坛至天门。高功法师独升内坛,上香行事,依科宿启,敷露真文,宣灵官疏,说戒补职,宣禁回幕,参谢纠过,依法礼灯,召灵沐浴、引灵朝礼,送灵归位,讽经咒食。至此,正斋之前的仪范宣示完毕。

宋代的黄箓大斋,科仪较唐代更为丰富,包括的科仪有:古法宿启建斋仪、古法三时行道仪、古法散坛言功仪、禁坛仪、礼灯仪、投龙璧仪、开坛转经仪、正一飞章谒帝仪、请恩设醮仪、请光分灯仪、金钟玉磬仪、九幽神灯仪、五苦回耀轮灯仪、扬幡仪、开启转经仪、神虎告玉札仪、召灵仪、沐浴亡灵仪、咒食仪、炼度亡灵请降水火醮献仪、灵宝大斋传授戒符升度亡灵仪、炼度幽魂醮献仪、上清五府摄召幽魂全角升度还神复性仪、灵宝普度大斋沐浴幽魂仪、灵宝普度大斋加持斛食仪、上清南宫炼度幽魂仪、灵宝放生仪等。

宋代举行黄箓大斋三昼夜,要举行的科仪节次有:

(1)正斋前三十二日(或二十四日):关发预告文字,扬幡,开转经号。

(2)正斋前十日(或七日):关发正奏文字。

(3)正斋前七日(或五日、四日):进拜天官某章。

(4)正斋前一日:举行午朝、晚朝、静夜三场法事。中分举行的科仪是:度词,启盟,立幕,净坛发玉札;落景举行的科仪是:分灯,建坛宿启,说戒,补职,宣禁;静夜举行的科仪是:礼灯,召灵,沐浴,朝真咒食。

(5)正斋第一日举行四场科仪。清旦:正斋行道,转经;中分:正斋行道,转经;落景:正斋行道;静夜:祝九狱灯发符破狱,赞九幽灯,忏回耀轮灯。

(6)正斋第二日举行四场科仪。清旦:正斋行道,转经;中分:正斋行道,转经;落景:正斋行道;静夜:普召幽爽设斛炼度。

(7)正斋第三日举行四场科仪。清旦:正斋行道,转经;中分:正斋行道,转经;落景:正斋



行道,进拜天官升度章;静夜:建水火池大炼升度亡魂。

(8)正斋后第一日清旦:解坛拜表,告投三简。

(9)正斋后第一日夜:设醮谢恩。

八、九两项科仪,若斋后赴名山洞府投简、设醮,则举行时间会延后。

上述正斋三日节目,其中清旦、中分、落景行道、就是通常所说三日九朝行道仪,而静夜的破狱、炼度、升度,是与三日九朝行道仪配合行用的。

唐代举行黄箬斋,无论一日三朝,还是三日九朝,每朝科仪都有较为固定的节次,形成程序化的仪范体系,其主要仪节是:(1)入户;(2)各礼师存念如法;(3)鸣法鼓二十四通;(4)发炉、各称法位;(5)读词;(6)礼方;(7)忏悔;(8)步虚;(9)三启三礼;(10)重称法位;(11)发愿;(12)复炉;(13)出户。中国学者陈耀庭将此类仪节称为道教仪式元,认为是具有固定意义的仪式行为。<sup>①</sup> 兹据杜光庭《太上黄箬斋仪》卷一《第一日清旦行道仪》,来分析黄箬斋的科仪节次。

(1)入户 早朝法事在寅时(凌晨三点至五点)举行,凡人靖登坛,临坛法师皆香水漱口,称为“荡秽”。准备就绪后,两名威仪前行,在华夏赞的吟诵声中,众法师从巽户升坛,先旋绕外坛一周,至东南角,高功法师念入户咒:

四明功曹,通真使者,  
传言玉童,侍靖玉女。  
为我通达,道室正神,  
上元生炁,入我身中。<sup>②</sup>

祝毕,高功率众法师依次从地户升中坛,道教认为地户象征天地之炁初生,万物出入之处。高功先行入地户至中坛,都讲紧随至中坛之东,面西而立;其余法师至中坛之西,朝东而立。高功与斋主升天门入内坛,向左绕行一周,上十方香,先从东方始,然后从东南方、南方、西南方、西方、西北方、北方、东北方、下方、上方依次上香,高功逐方存想本方之炁,降入坛中。上十方香毕,高功至御案前三上香,默念上香密咒:

玉华散景,九气含烟,香云密罗,径冲九天。侍香金童,传言玉女,上闻帝前,令臣长生,世为神仙。所启所愿,咸乞如言。

(2)各礼师存念如法 高功存见太上三尊,乘空下降,左右龙虎,千乘万骑,三界尊灵,群真侍卫,罗列在座,乃为弟子奏陈斋意。次思经师侍太上之右,心拜三过,愿师得仙道,我身升度。次思籍师,次思度师,存想上天三师乃三真人,自天门随青黄白三炁,下降坛场。次思青云之气,匝满斋堂,青龙狮子,备守前后,仙童玉女,天仙、地仙、飞仙,日月星宿,五帝兵马,九亿万骑,监斋直事,三界官属,罗列左右。次思青炁从师肝中出,如云之升,青龙狮子在青炁

<sup>①</sup> 陈耀庭:《论道教仪式的结构——要素及其组合》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第一辑,上海:上海古籍出版社,1992年,第293-309页。

<sup>②</sup> 以下参见《道藏》第9册第181-185页。



中,天仙、地仙、飞仙,五方五帝兵马,匝覆斋主家大小之身。又思五脏五岳,如初夜法。高功临目存想的经籍度三师,可以是道派的宗师,如南宋浙江派的黄箓科仪,存想的经师是詹齐古,籍师是田居实,度师是留用光。高功心存经师詹齐古,祝师得仙道,我得开度;心存籍师田居实,祝师得飞仙,为我开度七祖父母,早生天堂,我得道真,升入无形;心存度师留用光,祝师得升度,上登高山,为我开度五道八难,名入仙箓,永成真人。礼师存想之后,高功宣卫灵咒,一则用以净秽,二则用以纳灵。宋代黄箓斋是宣五方卫灵咒,如高功诵东方咒,则掐震文,存想东方青炁降满坛场,至最后“普天安镇,我得飞仙”一句时,高功则以鼻吸青炁入肝中。五方存想之后,至存想五岳之炁,即发五方之炁,化成兵马。

(3) 鸣法鼓二十四通 高功叩齿八通三节,每八通为一节,如此叩三节为二十四次,即是鸣法鼓二十四通,以应身中三八二十四炁。道教认为鸣法鼓,可内正神炁,外灭魔灵,是法事中必行的仪节。高功叩齿存神,存想神炁清彻达玉清,存身中青黄白三炁自丹田宫升,经历五脏,上至泥丸,直透天门,上合玄元始三炁,结成琉璃宝殿,上圣居中,真人罗列。

(4) 发炉 此为高功关启真灵之始,即高功法师对三清秉炉关启修斋之旨。高功祝曰:

无上三天、玄元始三炁、太上老君,召出臣等身中三五功曹、左右官使者、侍香金童、传言玉女、五帝直符、直日香官,使者各三十六人出。当召此间土地、里域真官正神,速出关启。臣今尔烧香,奉为某官某乙,为国为家,修建无上黄箓斋若干日夜,愿得太上十方正真生炁,降流入臣等身中,所启速达上御,至真无极大道玉皇上帝御前。

临坛法师各三礼。此为灵宝发炉,此外还有上清发炉、自然发炉、正一发炉等,其区别在关启的真灵不同。道教认为发炉关启之真灵,各有其功能,三五功曹乃三五自然真炁所化,高功运身中三田五脏正炁,造化而成灵文,功曹各有所执之曹局,故名功曹;左官使者即阳通达之神,右官使者即阴通达之神;侍香金童主阳,资清洁之炁;传言玉女主阴,本净谨之灵;五帝直符,是五帝内元真炁合道德之炁所化;直日香官,是直六十甲子之日,为三皇之子孙,男女本命六甲之炁所化;至于使者三十六人,则象征三十六天。

(5) 出吏兵上启 此仪节又称“出官启事”,科仪之通章进表,敷达斋忱,皆凭身中神吏,方可望上达仙真。临坛法师长跪,高功存想召出身中五体真官、功曹吏兵,与名山洞府众神真,汇聚坛场,监临斋所。高功上启曰:

今有某官某乙,上惟邦国,旁及幽明,请福祈恩,归心十极,请修黄箓大斋。伏闻:三洞宝经,灵仙品格,无上妙法,黄箓宝坛,通圣降真,法天象地。保安家国,君臣蒙扶佑之恩;济拔存亡,生死荷护持之力……臣等奉承圣教,忝职玄司,凡有所祈,理宜关奏。今谨洗心静念,沐浴清虚,建修黄箓大斋,忏悔于三光之下,若干日夜,归命至真,为某拔度存亡,离苦升乐,和冤释对,解厄消灾……上安国祚,保佑群生,拔度亿曾万祖。幽魂苦爽,断绝恶对,身入光明,永出三途,超离五苦。

此出官启事仪节,仅在第一日早朝举行。高功执手炉焚香于外,以通诚意;出官于内,以



遣其神。内外尽诚，则其神上天入地，俱通行无阻，这就是通真达灵。斋醮中的传言驿行，皆凭神道的仙官吏兵，方能感通上天，而仙官吏兵须是师授，授箬道士身中有此仙官，才可主持斋事，否则就会冒犯真灵。

(6)各称法位 临坛法师各自称所授法位，称时小声默念，仅能自闻即可。其称法位关启曰：

上清玄都大洞三景弟子、无上三洞法师、奉行黄箬大斋法师、某岳先生、某帝真人 臣某，谨同诚上启虚无自然元始天尊、无极大道、太上大道君、高上玉皇、十方已得道大圣众、至真诸君丈人、三十二天帝君、玉虚上帝、玉帝大帝、东华、南极、西灵、北真、玄都玉京金阙、七宝玄台、紫微上宫、灵宝至真明皇道君、三十六部尊经、玄中大法师、三界官属、一切真灵：臣等亿劫良因，生值大化，玄真启拔，得处玄门，三师盟授三宝真经，法应度人，九万九千，位登至真。而功位德薄，未能自仙，乘愆蹈过，荏苒尘寰，但受法之初，盟告三界，约当度人济物，立功为先。凡所归依，理宜关奏，今奉词旨，敢不上闻。

此称法位关启之文，出灵宝上元金箬简文真仙品格，朝礼众真威仪经科。

(7)读词 临坛法师称法位后，即恭对太上三尊，宣读奉献的青词，表露斋主赤诚举斋的心襟，述说启建黄箬之科，为斋主荐拔存亡，以祈玄佑之意。法师三捻上香，供养道经师三宝，诵念祈愿之词。其一捻上香词曰：

以今清旦行道，初捻上香，供养至真无上道宝，归身归神归命大道。臣等首体投地，归命太上三尊，以是功德，奉福斋主某家亿曾万祖，一切灵仪，解脱三途，超离六趣，度十方世界苦恼之根，出入门幽旷涂炭之境，托影玉城，游神紫阙，宝林弥覆，功德熏修，早入慧源，克成仙道。今故烧香，自皈依师尊大圣众至真之德，得道之后，升入无形，与道合真。

(8)礼方 临坛法师礼二十方，随方依科忏悔二十方，二十方为灵宝十方加上黄箬十方，黄箬十方即：日宫、月宫、星宫、东岳、南岳、西岳、北岳、中岳、水府、经宝。礼方先从东方始，礼拜时念诵忏文，始唱至心归命东方，即至心注念东方；低身屈膝呼无极太上灵宝时，即缓缓下拜，两手至地，口呼天尊时，头面着地，要求起伏拜跪，务须符合威仪。礼十方毕，临坛法师各长跪，执简叩头，忏悔三业。在午朝、晚朝时，忏悔是礼方后的专门仪节。

(9)各思九色圆象咽液命魔密咒 高功旋左绕至鬼门望西立之上，都讲至天门望东立，众法师次都讲立，各行存思之法。先叩齿三通，咽液三过，心存日月在已面上，从鼻孔入洞房金华宫，运九炁升上，薄入玉枕，自脑后大椎骨发出项上光明，焕然作九色圆象，即赤洞、白章、青皓、绿曷、黄素、苍混、紫融、碧英、黑演，照彻十方，随我绕经而行。再叩齿三通，咽液三过，念密咒曰：

黄中策炁斩妖宗，察制强精断邪翁。太上有命太上房，急召北帝诣玉宫。受承威令宣魔王，五帝蒞郁与命冲。秘藏玉文方就隆，三天运明，六天运终，贤者哉！



此仪节出《太上玉经隐注》，密咒出《灵宝五符人鸟经》。张万福认为天尊未说经之前，诸天三界五帝魔王，行威纵毒，病苦万人，天尊说经之后，百魔伏化，愿为策驾前驱，众圣将欲游天，先命诸魔策驾前驱，扫尘启路。命魔仪节系根据《度人经》而设，六朝时期的《度人经》，说诸天之中有青天魔王、赤天魔王、白天魔王、黑天魔王、黄天魔王，此五帝大魔为万神之宗，总领鬼兵，游观太空。命魔时临坛法师各存思内魔不生，外魔自灭。这里是以太上之命，召北帝使宣魔王，察制强精，断绝邪踪，则三天运明，正化流行。道教认为朝真谒圣，惟在精思，如果斋者不正心，则会陷入妄想，以致外魔产生，所以步虚之前，众法师先要存思命魔。通过命魔闭塞邪源，使天地充盈道炁，众真悉浮空而来，观听步虚之声。

(10)步虚旋绕 命魔密咒毕，都讲唱步虚旋绕，众法师以次左行，吟诵步虚词，绕香灯三周，其词曰：

旋行蹶云纲，乘虚步玄纪。  
吟咏帝一尊，百关自调理。  
俯命八海童，仰携高仙子。  
诸天散香花，萧然灵风起。  
愿宿定命根，故致标高拟。  
欢乐太上前，万劫犹未始。

道教认为玄都玉京山上冠八方，为太上无极虚皇大道君所治，被视为高仙之玄都。诸天大圣、高仙真人，各各持斋奉法，宗太上虚皇于此。凡遇斋日，并乘飞龙八景云与，大会太上玄都玉京，烧自然旃檀返生灵香，飞仙散花，旋绕七宝台三匝，行诵空洞歌章。步虚旋绕的科仪，即是诸圣真朝会玉京山的模拟象征。所诵步虚空洞之章共有十首，以上为第二首，如行三日九朝仪，每朝各歌咏十首，如寻常一日三朝，可早朝吟咏四首，午朝、晚朝各吟咏三首。如坛场狭小，步虚词之第二、第五、第八首须旋绕散花吟咏，其余七首面对经像吟咏亦可。旋绕时要雅步徐行，调声正气，存想玉京金阙，粹容圣质，方可感格高真，祈恩忏悔。

(11)三启三礼 众法师礼拜三宝前之镇坛经文，称为礼经，礼经时吟三启颂：

乐法以为妻，爱经如珠玉。  
持戒制六情，念道遣所欲。  
淡泊正气停，萧然神静默。  
天魔并敬护，世世享大福。

三启颂是步虚旋绕毕，众法师向北礼经三拜时所吟诵词。三启颂共三首，法师每吟完一首，各念上仙之秘祝：

侍经仙童玉女，闻此祝皆欢悦，而佑兆身也。

斋法以经为祖，道教斋坛三宝前，要安放镇坛道经，以供法师三拜礼经。道教认为：大道元精真一之气，化为灵宝赤书，凝结为文，以降于五方，镇安天地，招命真灵。此灵宝赤书真文，可以安镇天地，开度鬼神，使日月光明，人民长生。由于真文有如此妙用，建斋时要用真文



玉字安镇五方,解坛时即焚烧真文,散灰于青烟之中。在三启之后,众法师恭行三礼,宣词曰:

臣等志心稽首,礼太上无极大道;

臣等志心稽首,礼三十六部尊经;

臣等志心稽首,礼玄中大法师。

道教科式是因经立教,认为经道兴行,家国隆盛,爱经而味道,终至于兴道,所以步虚旋绕以后,以三礼道经而结束。

(12)重称法位 众法师各重称所授法位,高功北向大谢,同诚上启神真,述及告盟之日,以弘济为先,宣道度人,佐国行化,皈命上真,虔诚大道:

是用率励法徒,按依科格,施坛列纂,法地象天,沥恳上玄,冥心至圣。伏冀虚无大道,寥廓高尊,悯鉴丹诚,滂流玄泽。敕四司五帝,三界威灵,垂变化之功,拂烟云而降。祉播昭彰之力,随祈忤以齐临,开重泉积夜之庭,释幽狱穷魂之苦,出离阴府,超翥天衢,悟法闻经,参玄证道。斋主某家九亲眷属,过往见存,三业罪消,六尘障灭。天罗地网,不为三命之灾;暗曜明星,永息五行之厄。神真佑护,福寿增延。

众法师各长跪,启告大谢忏罪之文。此忏悔是代斋主首愆,唐代是高功自行宣忏,宋代以后有词忏一职宣忏,高功须逐方同斋主跪伏,闭目存想本方天尊降于空玄之中,旌幢羽节,罗列左右。

(13)发念 一念天地交泰,二念日月贞明,三念阴阳顺序,四念国土安宁,五念帝王景祚,六念宰辅忠贞,七念万姓安乐,八念百谷丰盈,九念幽途离苦,十念大道兴行。早朝的发念是发十念,午朝的发愿是十二愿,晚朝的发愿是十愿,内容皆为祈禳祝愿之词,此为黄箬三日九朝仪的仪格。

(14)复炉 至此,向神真关奏启事,高功东向上香,祝曰:

香官使者,左右龙虎君、侍香诸灵官,当今臣行道之所,自然生金液丹碧芝英,百灵众真,交会在香火炉前。十方仙童玉女,侍卫香烟传奏,臣向来所启,径达至真无极大道玉皇上帝御前。

所谓自然生金液丹碧芝英,是指高功自己真气,混合归体,结成金液丹碧芝英。此时高功掐诀引气,咽入丹田,复還元宫,结成宝珠,金碧交映。接着,高功存想玉童玉女,复还天阙,赍香达诚。此仪节与发炉之文、存想之义前后呼应。

(15)出户 与入坛时高功在前相反,出地户时,众法师在前,高功在后。高功在地户叩齿三通,念咒曰:

出阴入阳,万神开张,关启事毕,请闭皇房。侍靖玉女,明备神宫。祝毕,高功出地户,右足先出。

早朝法事出户之后,还有回师、监斋纠过、众官普揖等仪节。宋金允中《上清灵宝大法》



卷十六说：“无上黄箓大斋五昼夜，于内三日正斋，九时朝奏，满散修设三界高真醮几分位。”<sup>①</sup>所谓三日九朝仪，实际建斋五昼夜。宋林灵真《灵宝领教济度金书》卷二载开度黄箓斋五日节目、祈禳黄箓斋五日节目、预修黄箓斋五日节目，亦是三日正斋，九时朝奏，正斋前一天为宿启建坛，后一天为散坛设醮。在史籍道经中，黄箓仪有一天、三天、五天、七天的记载。正如王契真《上清灵宝大法·古序》所说：

黄箓者，开度亿曾万祖，先亡后化，处在三途，沉沦万劫，超凌地狱，离苦升天，救拔幽魂，最为第一。此经随世所求，即可修设，或三日，或七日，一时九时奏简，驰诚上天，无不御达。<sup>②</sup>

上述黄箓斋的主要仪节，都是根据六朝时期的《度人经》而设，可以说是《度人经》济度思想的仪式化演绎。杜光庭编撰黄箓三日九朝行道仪，已包括了黄箓科仪宿启建坛，朝真忏谢，礼灯投简，设醮散坛的主要节目。黄箓斋会举行时间的长短，实际是科仪节次的增减，历史上曾举行四十九天的大斋，就是不同科仪组合而成的。

#### 四、黄箓斋的救拔功能

黄箓斋之盛行，与其济拔救度的功能有关，陆修静《洞玄灵宝五感文》说黄箓斋，“为同法拔九祖罪根”。<sup>③</sup>《唐六典》卷四说黄箓斋：“为一切拔度先祖”，<sup>④</sup>宋吕元素《道门定制》卷六记为“普资家国，遍济存亡，开度七祖，救拔三途”。<sup>⑤</sup>王契真《上清灵宝大法》卷五十四说：

黄箓兼总死生，人天同福，上至邦国，下及庶人，皆得修奉……为国消灾，为民祈福，拔济师友，普度幽魂，请福三元，关升九祖，皆曰黄箓，悉有科仪。<sup>⑥</sup>

道教认为黄箓具有济人救物的功能，可普资家国，遍济存亡，上拔亿曾万祖恶对罪根，下拯九夜三途穷魂幽爽，解消殃结，开度天人。所谓“经分三十六部，而度人莫先；斋列二十七等，而黄箓为首”。<sup>⑦</sup>无论是开度九幽七祖，拯拔地狱罪根，还是祈禳风调雨顺，人天普福，黄箓皆可修崇，其功无际。杜光庭不仅编撰黄箓斋仪，以供斋醮法坛行用，在所撰《道教灵验记》中，又记述了十余则黄箓斋灵验的事例，《道教灵验记》卷十五《李约黄箓斋验》说：

黄箓斋者，济拔存亡，消解冤结，忏谢罪犯，召命神明，无所不可。上告天地，拜表陈词，如世间表奏帝王，即降明敕，上天有命，万神奉行。天符下时，先有黄光，如

① 《道藏》第31册第433页。

② 《道藏》第30册第650页。

③ 《道藏》第32册第620页。

④ [唐]李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》第125页。

⑤ 《道藏》第31册第713页。

⑥ 《道藏》第31册第201页。

⑦ [宋]蒋叔舆撰：《无上黄箓大斋立成仪》卷四十六，《道藏》第9册第645页。



日出之象,照地狱中,一切苦恼,俱得停歇,救济拔蹊,功德极速。故须修黄箬斋为急矣。<sup>①</sup>

此言黄箬斋救济拔度之功能,正如王契真《上清灵宝大法·古序》所说:“黄箬斋者,遐福群有,广救三途,报应之期,影随响答,古今所验。”<sup>②</sup>黄箬斋可用于济度,金允中《上清灵宝大法》卷四十四说:

黄箬诸斋,济度为本。显则祝君康时,普福群生;幽则拔鬼度魂,广资万类。庶几遍及,以成善功。或超荐先灵,亡者受福;或禳解灾厄,则生人蒙修。倘切切于一己,旁无济度之心,则不足以为斋矣。故施食普度,不可不尽其心也。<sup>③</sup>

所谓济度,就是济生度死,黄箬具有济度存亡之功能,被视为度人之上品。唐杜光庭《道教灵验记》卷十四《陈武帝黄箬斋验》,记陈永定二年(558),衡岳道士葛伯云为陈武帝修黄箬道场祈雨之事,为举行黄箬斋之最早记载。此后黄箬斋为举行最频繁的斋醮仪式,至唐代黄箬斋在民间几乎已经普及。唐孙光宪《北梦琐言》卷十一载唐崔元亮典眉州,于州衙“开黄箬道场,为民祈水旱疾疫。……至今眉州每岁设黄箬斋,凡执事军校及茶酒厮役,祇承皆知斋法次第”。<sup>④</sup>此正如《道门科范大全集》卷七所说:“三箬重黄箬之仪,而九坛贵黄坛之盛。”<sup>⑤</sup>究其根本原因,在于黄箬斋之功能,黄箬斋虽以度幽为主,但祈福禳灾也可使用。杜光庭《太上黄箬斋仪》卷五十七说:“黄箬斋拯救幽灵,迁拔飞爽,开度长夜,升济穷泉,固其大旨也。然祛灾致福,谢罪希恩,人天普修,家国兼利,功无不被矣。”<sup>⑥</sup>在道教斋醮仪式中,唯黄箬斋应用最为广泛,既可用于济度,又可用于祈禳,既适用于皇室,又适用于百姓,能满足社会各阶层人士的各种心理需要,因而千百年来演习不衰,可谓功德广大。故道经称之为开度七祖,救拔三途,黄箬大斋,功能第一。道教黄箬斋的宗教功能,就是通过仪式具有象征意义的表现,使太上之大道溥及含灵,使所有亡灵均登道岸。

## 第二节 济度亡灵的施食炼度

### 一、施食炼度科仪的形成

施食也称“斛食”,俗名“焰口”。施食科仪是建斋醮祭炼道场,演斛食济幽法事。道教的施食科仪,作为灵宝斋法的内容,最早仅是黄箬斋法中的一个仪节,用于济度亡魂。至南宋时,“死魂受炼,生身受度”的炼度仪,在施食科仪的基础上盛行起来,成为黄箬科仪的大宗,

① 《道藏》第10册第855页。

② 《道藏》第30册第649页。

③ 《道藏》第31册第652页。

④ 《中国野史集成》第4册第56页。

⑤ 《道藏》第31册第773页。

⑥ 《道藏》第9册第371页。





灵宝斋法的要务。道教的施食至迟在唐代已经盛行,唐欧阳询《艺文类聚》卷四记道教中元施食说:

七月十五,中元之日,地官校勾,搜选人间,分别善恶。诸天圣众,普诣宫中,简定劫数,人鬼传录,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。<sup>①</sup>

唐代的施食已具普度之意,但此时的施食是黄箓斋中的普度施食,因唐代并未见单独的施食科本行世。故金允中《上清灵宝大法》卷十七说:“广成先生编撰科仪,乃唐大顺间,是时未行炼度之仪,近世此科方盛。”<sup>②</sup>王契真《上清灵宝大法》卷五十五也说:“广成古科无炼度之仪,近世此科方盛。”<sup>③</sup>南宋的两位科仪宗师,皆说南宋时炼度科仪才盛行于世,这确是南宋斋醮法坛的实况。而南宋以后盛行的炼度科书,皆称炼度仪出于灵宝法,认为炼度始于太极仙翁葛玄,宋郑所南《太极祭炼内法》载元至乐道人徐善政序文说:

灵宝出书,自古高仙上士得之者,上可以消天灾,保帝王;下可以济拔死鬼,开明长夜。其度人无量,著于秘典尚矣。其中祭鬼炼度内法,自晋太极葛仙翁修此道于会稽上虞山中,功成道备,上升云天,由是以来,灵宝之妙,师师相传,祭炼之法,从兹衍矣。

所谓“灵宝之妙”,即指灵宝派的济世度人理论。明张宇初《岷泉集》卷七《灵宝炼度普说》就说:“然灵宝之妙,出于度人,度人之功,备于灵宝。”<sup>④</sup>这是最具代表性的观点,炼度作为灵宝斋法之精粹,凡论炼度之起源者,皆宗主于灵宝派祖师葛玄,此为道书造作之常见笔法。炼度并非始于晋代的葛玄,魏晋南北朝时无炼度仪行世的记载。道教的炼度之法,即“死魂受炼”,“生身受度”,此理论来自于六朝的《度人经》。不过,在南北朝道经《赤松子章历》中,已有言及炼度的章文。《上清言功章》说“受炼更生,化为真人”<sup>⑤</sup>。《灭度三途五苦炼尸受度适意更生章》,有“受生炼尸,回复故形,上补真仙”之说。<sup>⑥</sup>炼度思想已见诸章文,但此时斋醮中尚无炼度仪,随着唐代施食科仪的盛行,炼度仪才初见端倪。

唐张万福曾撰《灵宝五炼生尸斋》,杜光庭《太上黄箓斋仪》已有普度幽魂迁拔科仪,其中有“炼度形魂,出离罪恼”之说。<sup>⑦</sup>而在迁拔科仪中,也称要“洗涤罪恶,灌炼形魂”<sup>⑧</sup>。《太上黄箓斋仪》的三日九朝仪第一日的晚朝,称“某家七祖幽灵,九玄滞识,生神上境,炼魄南宫,

① [唐]欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》,上海:上海古籍出版社,1982年,第1册第80页。

② 《道藏》第31册第441页。

③ 《道藏》第31册第217页。

④ 《道藏》第33册第245页。

⑤ 《赤松子章历》卷四,《道藏》第11册第209页。

⑥ 《赤松子章历》卷六,《道藏》第11册第227页。

⑦ [唐]杜光庭撰:《太上黄箓斋仪》卷三十六,《道藏》第10册第283页。

⑧ [唐]杜光庭撰:《太上黄箓斋仪》卷三十七,《道藏》第10册第286页。



荷阳灵变质之功,得阴景流形之妙”。<sup>①</sup> 第二日的晚朝,称“沐浴朱陵之苑,五神受炼;逍遥丹霍之天,福利见存”<sup>②</sup>;第三日的晚朝,称“回光三界,游观八门,睹罪福之因缘,垂拯拔之科格”<sup>③</sup>。这里的八门,就是南宋炼度科仪设斛食的八门。这说明唐代举行的黄箓斋,在普度幽魂施食时,已具有炼度亡魂的意蕴。至南宋时问世的《无上黄箓大斋立成仪》,炼度已成为必行的仪节。南宋黄箓斋的三日九朝仪,第二日晚要设斛炼度,第三日晚要宣行炼度,变炼亡魂,由此可以看出唐宋炼度仪逐渐形成的轨迹。施食法事,道佛二家皆有,但道教在唐代施食科仪的基础上,逐渐酝酿形成的炼度之法,成为道教独具特色的济度仪式,以至后人称:“从道家者,学仙公炼度;从佛家者,学阿难施食。”<sup>④</sup>

南宋时期,炼度仪更是从黄箓仪中独立出来,成为最常行的科仪,而施食科仪的核心就是炼度。《太极祭炼内法序》第四十三代天师张宇初序称:“炼度魂爽,犹为灵宝之要。而炼度之简捷,犹以祭炼事略而功博。自仙公葛真君藏其教,位证仙品。”<sup>⑤</sup>炼度仪的要义是祭炼。祭,即设饮食以破其饥渴;炼,即以精神开其幽暗。炼度魂爽,是灵宝斋法之要,而炼度之简捷,尤以祭炼事略而功博。道教有死魂受炼,生身受度之说,认为南昌上宫主受炼司事,南昌下宫主受度司事,死魂升上天,由上宫主管,生身在下土,由下宫主管。人死魂升魄降,是死亡的正常现象,但有魂魄不能升降,而沦滞于昏冥之中,难忍饥渴黑暗之煎熬,而经设斛食祭炼,沦滞之徒,释然如冰消冻解,复其本真,升于高明。《道法会元》卷二百一十《丹阳祭炼内旨序》说:

夫祭炼者,祭,所以祭鬼神;炼,所以炼自己也。苟不炼己,则鬼神不能升度,或不能饱暖,则鬼神未免饥寒。必先以志诚为体,慈悲为用,悯兹六道之沉魂,念彼九泉之滞魄。<sup>⑥</sup>

道教认为炼度乃炼自己之造化,以度幽魂,未能炼神,安能度鬼。道教的炼度之法,源于修真之士的服符请炁,内炼身神,道教认为生人服之可以炼神,而鬼魂得之亦可度化,此为炼度之本意。作为施食科仪核心的炼度,能在南宋时期盛行于世,此与南宋道教内丹修炼之法的兴起不无关系。元郑所南《太极祭炼内法》卷下载:

祭炼时,辟一静室,置一净几,小小一孟饭,一小孟水。又一孟水作沐浴池,焚丹阳符投之于水,并一炷香外像。以香炉为火,以水孟为水,及先焚宝篆,外更无他物。不要灯烛,方静打坐,一更许乃行持作用。纯是以我一团精神,祭炼幽冥,岂独鬼神得济,我之精神,亦豁然清爽。<sup>⑦</sup>

① [唐]杜光庭撰:《太上黄箓斋仪》卷三,《道藏》第9册第189页。

② [唐]杜光庭撰:《太上黄箓斋仪》卷六,《道藏》第9册第198页。

③ [唐]杜光庭撰:《太上黄箓斋仪》卷九,《道藏》第9册第206页。

④ [元]郑所南撰:《太极祭炼内法》卷下,《道藏》第10册第472页。

⑤ 《道藏》第10册第439页。

⑥ 《道藏》第30册第312页。

⑦ 《道藏》第10册第462页。



这种祭炼方法,显然是高功的内炼修持,炼度与内丹修炼之关系,值得专题讨论,此处不赘述。道教要求炼度者先当落灭恶根,永绝妄缘,保持坚刚真性,度脱八难,方可依科行事,如法炼度。历来精于炼度科仪的高功,皆修内炼之法,道教认为常行内炼法,临时祭炼,其效尤速,这就是所谓积功累行,方能普度天人。总之,道教的施食科仪唐代已行用于世,但作为施食核心的炼度之科,其盛行是在南宋时期。因此,王契真、金允中皆说唐代无炼度之科,认为炼度仪南宋才盛行于道门。

## 二、施食炼度的内容

施食科仪包括施食(斛食)、超幽、炼度三项内容,三者又是互为联系的。施食之法,即宣说灵章,咒施法食。道教认为茫茫天地中,凡有形有相者,莫不以饥寒之念为切,诸鬼神久处幽阴,形体饥渴,想念世间饮食,无顷刻忘,故地狱之饿鬼,亦皆嗷嗷待哺。道教行施食科仪,就是普施法食,慰其想念,济其饥渴,使三途五苦,尽得沾濡,十类四生,悉皆饱满,即超阴境,共涉仙乡。三途是道教所谓的三恶途:地狱道猛火所烧之处为火途;畜生道互相啖食之处为血途;饿鬼道被刀剑等逼迫之处为刀途。或以天途、地途、水途为三途,也以风途、火途、汤途为三途。五苦又称五累,指地狱五道之苦:刀山之苦、剑树之苦、铜柱之苦、镬汤之苦、溟冷之苦。四生指胎生、卵生、湿生、化生,四生与六道:天道、神道、人道、畜生道、饿鬼道、地狱道,合称为十类。道教度三途五苦,是在施食炼度之先,为亡魂灭绝三恶五累,以永远脱离三途五苦,然后再使之受炼更生。死魂受炼、仙化成人以后,自然永远超脱三途五苦了。

古代施食要在晚间准备斛食,用米一升或数升,煮熟制成净饭,切忌荤秽,将做熟的净饭装成一小斛,待行施食科仪时使用,这叫做“造斛”。据《灵宝玉鉴》卷十五《茭郭龙吏门》记载,宋代行施食科仪,要设斛食坛场茭郭。茭郭安在坛侧幽旷之处,缚茭草布置而成。按施食科仪之义,设斛须避风雨,故用茭草或净茅造立草屋,如郭城之形状,中安斛食,故称茭郭。道教有专门的茭郭式,即设立坛场茭郭的科仪法式。道教的茭郭常与寒林并称,以像列九州分野之义。道教立茭郭的意义,旨在款留幽魂,因此凡建大斋,必当建立茭郭,以便施行普度。茭郭分列八门:杜门、景门、死门、惊门、开门、休门、生门、伤门。各门有额,列八门幡,茭郭以像列九州分野之义,各按分野建九州大社会旗。茭郭中央建大斛,或列四十九小斛,左右列甘露、宝浆二幡,前立水盆,用铁迹台章符沈于水中。又设台章大牌和铁迹台字幡、宝光章字幡。施食设立茭郭还有羁縻作用,为防止那些亡魂滞魄,或生前的债主冤家,死后继续诉讼纷争,以致喧扰坛场。因此,专在坛场外幽静处置立茭郭,罩藏强横之魂,掩闭血腥之魄。通过普度施食的教化,使亡魂念道思真,回心向善,炼度成人,解脱超生。《道法会元》卷二百七《太極葛仙翁施食法》之《施食议略》说:

然非普度众幽,则先亡无独出之理。故闻此法施食,使人常思孝念,日积阴功,广运慈悲,而先灵在其中矣。祭炼之法,天大于此,而亦出于一念,精虔诚敬于此。



盖取其日用易行之理,如此尚不能行之,则幽冥绝望矣。<sup>①</sup>

道教的施食之法,全在发心广大,神清炁凝,至诚静定。只有神炁清明,方能摄幽魂俱入光明之域,须先全我太一之天,而后可度幽魂悉升太一之天。施食的斛食为象征之物,实蕴涵神祇之变化。试想区区数升斛食,何以能普度众幽呢?道教有变食之法,高功存想自己为救苦真人,坛中斛食皆化为甘露,可以摄化无碍。甘露化为馥郁香气散发,自一生二,二生三,三生九,九九之数,摄化无穷。甘露自地生天,遍满十方,化成广大无量之法食,普天下之天神地祇,六道四生之幽魂,无不充分歆享斛食至饱足。道教认为心灵所至,就能存想变食无感不通,施食祭炼全在一念精虔诚敬。

道教施食有玉山净供、甘露净供。在《玄都大献玉山净供仪》中,高功要逐一奏启三清、东华、南极、西灵、北极天尊:

愿赐慈悲之泽,昭垂应感之恩。普放神光,降流真炁,灌注玉山大献清净法食之中,摄化无穷,神变罔测,琼浆宝饭,异果奇葩,非色非香,非空非假,祥云甘露,彩雾瑞烟,应念充周,随感饱满。<sup>②</sup>

道教施食之义,是因食施法,因法明心,心法既明,饥渴何有。所谓八会、五厨、醍醐、甘露、兰肴、珍饌、玉液、琼浆,道教认为皆是法身中固有之物,此性具足,无需外求。施食以召摄幽灵之旨,就是以神通威力,普度天人,使十方无碍,万境圆融。这种施食普度常在上元、中元、下元举行,称为三元普度,即普度众幽之义。

道教迂拔亡魂之法,有五劫开化之说,即五次建斋立功赎罪。第一次为拔度,第二次为升度,第三次为超度,第四次为增崇品格,第五次为济度,其炼度的方法也有区别,依次为三光炼、南昌炼、生尸九炼、灵宝炼、广度沉沦飞升冶炼。宋王契真《上清灵宝大法》卷五十九说:

夫超度者,恐亡人生于中品,孝心哀切,建立普度,广济六道四生。集兹殊勋,超升高品。行生尸九炼。<sup>③</sup>

道教的九炼生尸之法,即以九位法师行九炼,各主一天,各炼一炁,变炼生神,聚灵于太一之庭,炼质于朱陵之境。道教九炼生尸的科仪,蕴涵五行八卦的易学理论。即流水之精,炼而为胞;灼火之明,炼而为胎;乘木之真,炼而为魂;柔金之形,炼而为魄;合土之英,炼而为脏;致坎之灵,炼而为腑;昭离之精,炼而为窍;激震之声,炼而为景;和巽之荣,炼而为神。道教还有专门的九炼返生仪,经五行四方的九次炼度,亡灵摄九炁以生神,焕五灵而复质,超凡入圣,与道合真。

道教练度具有象征意义:炼,是以我之阳,炼彼之阴,以我之全,炼彼之缺;度,是度上南宫,度命登真。道教练度之法,是以法师身中之阴阳造化,混合天地阴阳造化,使死魂复得真精,与道合真,即所谓死魂受炼,仙化成人。宋王契真《上清灵宝大法》卷五十九说:

① 《道藏》第30册第306页。

② [宋]林灵真撰:《灵宝领教济度金书》卷六十,《道藏》第7册第302页。

③ 《道藏》第31册第252页。



斋法莫难于炼度，乃超凡入圣、脱胎换质之道。苦魂沉九夜，乘晨希阳翹，得其理则水火交济，阴尸秽质，一时生神。<sup>①</sup>

炼度是为沦于幽冥者，复其一初之阴阳造化，炼度方法简捷而意蕴深沉，济度广博而功能颇大。道教练度法共有七阶，除太极祭炼内法外，还有清微炼度法、玉阳炼度法、净明一炷炼度法、灵宝炼度法、玉宸经炼法、三光炼度法。《道法会元》卷一《清微道法枢纽》论炼度之法说：

炼亡者先须自炼，度亡者先须自度，斯炼度之说矣。夫人一性圆明，与天地一般长久，因贪因著，有死有生，及其四大分离，无形可恋，犹执妄心，不知解悟，故轮回于六道，出没于三途。而我太上悯之，故垂教法，裨有道之士。以我之真，觉彼之妄；以我之阳，炼彼之阴；以我之神，生彼之神；以我之炁，返彼之炁；以我之贤，化彼之愚。惟在乎澄心定虑，专志行持，一念有差，不成究竟。<sup>②</sup>

这里所谓的自炼、自度，指主行炼度仪式前，高功的道行修持。道教行炼度之法，高功要采纳三光正炁，吞服日精月华，吐故纳新，自身集召阳神，炼除阴翳，方可明炼度亡魂之法。

道教的炼度科仪，有普炼，有正炼，有祭炼，最小有普施夜斋，都是历代宗师随方设教，立下炼度之制。斋主修建黄箓大斋，只是想正荐一二亡魂，而按道教练度之法，其余宗亲孤爽，皆要附荐。所以在举行正炼之前，要先行祭炼之法超度宗亲孤爽等众，然后才正炼亡魂。若斋主思地狱亡魂之苦，欲祈普度，可按普炼之科修奉。至于建醮时间长短，法会规模大小，视斋主财力而定，仪式可繁可简。科仪虽有不同，济度之心则一，只要心灵所至，无感不通。这就是所谓“一盂之饭可以饱万鬼，一道之符可以度万魂”。<sup>③</sup>

据金允中《上清灵宝大法》卷十七记载：宋代盛行炼度仪式，浙江地区专设炼度堂，排列炼度帝真仙众圣位有：东方青帝君、南方赤帝君、西方白帝君、北方黑帝君、中央黄帝君、度人不死尊神、度世司马大神、好生韩君丈人、司命司篆君、延寿益算君、度厄上生君、陶魂铸魄君、朱陵火府官将吏兵、南昌受炼官君将吏、龙威丹天大神、复相反身大神、皓华玄英大神、返形超化大神、九光火铃童子、东井黄华玉女、火池主者火炼官将、水池主者水炼官将、灵宝大法司官君将吏。炼度堂设圣像几案，供养如法，以冶炼亡灵，迁升幽爽。

宋代凡遇三元八节、四敕庚申、甲子生辰、旦望上七等日，都要举行施食仪式。行祭炼之法的道经文本，流播广泛，宋代道士金允中所见祭炼之书，不止数十本，内容大体相同，但祝辞掺入各地方言，说明施食科仪流播各地，经长期演习，已形成地方风格。而至明代，祭炼更是“宗派多门，非可以千百数之”。<sup>④</sup>如灵宝大炼之法、神霄六阳九阳炼法、南昌炼度、青玄炼度、九天炼度等，这些宗派符咒作用各各不同，但都自称其法为葛玄的派。

① 《道藏》第31册第250页。

② 《道藏》第28册第675页。

③ [元]郑所南撰：《太极祭炼内法》张逊序，《道藏》第10册第440页。

④ [元]郑所南撰：《太极祭炼内法》卷中，《道藏》第10册第448页。



### 三、水火炼度

道教练度有水火炼度之法,此法胜于其它炼度,因而诸家科仪都有水火炼度品。道教练度的意旨,是以我身中之阴阳造化,混合天地之阴阳造化,为沦于幽冥者复其一初之阴阳造化。所谓我身之阴阳造化,是指神与气。神为气之母,神动则气随。炼度设有形之水火,是凭借天之象,地之形,日精月华之真炁,并运用符篆以神其变化,使死魂复得真精合凝之妙,从而仙化成人。元郑所南《太极祭炼内法》阐释水火炼度之义说:

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,精生神全,今当升而生天。炼则度矣,不炼则不度也。故曰“水火炼度”。<sup>①</sup>

如此看来,水火即精神之外名。早在《黄帝内经》中,就说水为阴,火为阳,而炼度是炼真水、真火。真水是阴中之一炁,太阴之真精,称天一生水。真火是阳中之火,此火能辟除阴滓,冶炼成婴。炼度仪式之水火,又成为日月之象征。道教认为木乃火之根,金乃水之母,金阴木阳有地,人得之可以成真,鬼魂得之可以返生。古代炼度取真水,须在黎明时于东井汲取第一水,取真火是在中午日光下,用杨柴炭与苦竹取火。道教认为沐浴炼魂,当取水于月,但此水难得,所以用黄华水代替,黄华于东井之上,可聚天一之灵,生地二之火。

炼度立水池火沼的方法,融入了易学八卦的思想。水池择壬癸日用石造成,内方外圆,水池中心成坎卦,方圆五尺,水池内凿刻符文,上立牌号“流汨沼”,安放于斋坛东北角上。火池择丙丁日用石刻成,内方外圆,火池中心成离卦,方圆阔三尺,火池内凿刻符文,上立牌号“冶炼池”,安放于斋坛东南角上。按照易学八卦的说法,木与火皆阳,金与水皆阴,用水火必取坎离之位。有的地方的炼度法坛,水池用方器盛真水,火沼用圆炉盛真火,二池上悬挂灵幡,伺引魂至。这种圆池方沼,是象征天地之形。道教作玉山大献施食时,高功存想水池为东井华池,素光湛湛;火沼为朱陵火府,烈焰腾腾。

炼度的先后顺序,按宇宙造化相生之义,以天一生水,故先水炼;地二生火,故后火炼。水炼则膏润以生精,火炼则光明而生神,非膏润则无精采,非光明则无神炁。所以非神炁精采,不可以升天,不能育精生神。水火炼度各有其功能,水炼是荡涤亡灵,炼形濯质,火炼是陶冶亡魂,炼神返炁。水火炼度的意蕴,水火是借天之象,地之形,即借天地之真水真火,日精月华,聚九阳之炁,混合亡者五神,返本生尸,炼凡入圣,往生天堂。道教宣称经水火炼度之后,众魂皆化为婴儿,膏润光明,神炁精彩,变形更生,仙化成人。

道教认为斋法莫难于炼度,此乃超凡入圣、脱胎换质之道,炼度被称为高功第一事。高功须熟谙炼度之法,明采纳吞服三光正炁、日精月华、吐故纳新之道。通过复杂的存想过程,自

<sup>①</sup> 《道藏》第10册第455页。



身集召阳神,炼除阴翳,方可聚九阳之炁,混合亡者五神,返本升尸。炼度可行则不可知,得其炁与不得其炁,全在高功能否感召之间。《道法会元》卷二百四十五《上清灵宝无量度人上道》说:高功若能“深明造化,贯通阴阳,存真养性,彼此相资,以我之灵,合彼之灵,以我之气,聚彼之气,全其至精至神,假水火以相生,运阴阳而陶冶,则何灵爽之不度也哉!”<sup>①</sup>

南宋以后的道教斋醮,以炼度科仪为重,而在炼度诸法中,水火炼度被视为至要,最能体现道教济度思想的精髓。因而水火炼度成为最盛行的度亡法事,清范祖述《杭俗遗风》对水火炼度有详细描写:

道士放焰口,亦有用吹手二人,合其念诵腔调而和之。未上台时,法师于寒林台前画符掐诀,有小道士以竹梢挂纸幡一首,持向法师对敲,对诵,满坛行遍。然后,寒林台前列水一盆于中,左右设铤二堆。法师向铤念毕,将铤焚化。有主管以竹梢纸幡烧去,然后一抖,则更出一首,再烧再抖。左及右每各四五度,随后抖出数十丈长白纸一条,供于正荐桌上,余人大敲锣鼓以助之,名曰“水火炼度”。<sup>②</sup>

明代小说《金瓶梅词话》第六十六回《黄真人发牒荐亡》写为李瓶儿做“五七”,请黄真人荐亡,行水火炼度法事:

道众先将魂幡安于水池内,焚结灵符,换红幡。次于火沼内焚郁仪符,换黄幡。高功念:“天一生水,地二生火,水火交炼,乃成真形。”炼度毕,请神主冠披,步金桥,朝参玉陛,皈依三宝。<sup>③</sup>

这里高功念的是水火交炼法咒,《灵宝玉鉴》卷四十一《炼度更生门》载炼度仪中交炼法咒为:“天一生水,地二生火,水火交炼,自然成真。”<sup>④</sup>这次设的水火炼度荐扬斋坛,安设水池火沼,放摆斛食,黄真人为主坛高功,临坛法师有二十四名道士。仪式从早晨五更开始,到翌日二更结束,历时一昼夜,书中描写的法事仪节,与明代的炼度科仪全然相同。明太祖朱元璋敕命编撰的《大明立成玄教斋醮仪》,是建度亡醮三天法事的模板,其中第三天法事的主要内容是“灵宝设斛科”,即举行施食炼度科仪。科仪程序有:(1)称扬救苦慈尊,焚符,洒净;(2)诵酆都咒,焚召魂符,召孤,吟偈;(3)沐浴念咒,分冥衣,焚解冤释结符,加持斛食,念《五厨经》;(4)散施斛食,念太一救苦慈尊,行炼度符法;(5)传戒,行三皈九戒礼;(6)读符牒疏,送亡,化财,回向。黄真人所做的水火炼度仪式,都可以在《大明立成玄教斋醮仪》中找到根据。

南宋以后炼度仪式的盛行,与道教济度一切的思想有关。元郑所南《太极祭炼内法》卷上祭炼科仪的普请文说:

我今召请尽虚空界一切无量人道等众:中国外国,四海万方,往古来今,有姓无姓,国亲大臣,文武将相,内外官僚,掾吏卒徒,三教九流,万族军民,儒道僧尼,农圃

① 《道藏》第30册第517页。

② [清]范祖述撰:《杭俗遗风》,上海文艺出版社,1989年9月影印本,第54-55页。

③ [明]兰陵笑笑生撰:《金瓶梅词话》,北京:人民文学出版社,1992年,第627-628页。

④ 《道藏》第10册第414页。



工商,种种营生,技艺杂役,忠臣义士,孝子烈女,隐逸游谒,安享游手,道法药术,医卜阴阳,渔樵猎牧,屠沽牙侩,舟车馭从,巫咒译画,路歧伶乐,干仆驱厮,奴婢娼妓,囚丐盗贼,聋盲跛哑,癰劳蛊癰,瘤疝喘肿,风痲颠痴,婴孩昏耄,鰥寡孤独,老寿夭伤,善终恶死,天诛雷灭,神殛鬼忤,汤水火死,兽噬虫螫,国刑斩剐,绞射剥皮,自刑自缢,杀死打死,咒死中毒,魔死客死,狱死阵亡,冻死热死,压死擗死,卒中产死,一切人中,祖宗父母,夫主妻妾,男女眷属,新亡久化,伏连冢讼,一切疾痛,死亡魂魄,如是人道,无量无边,咸得解脱,来受祭炼。<sup>①</sup>

道教的《玄都大献玉山净供仪》,也要召请普天下万姓四民、士农工商、衣冠俗类、文武医卜等一切幽魂死魄,包括遭受各种人生不幸的孤魂野鬼,来歆享玉山净供。祭炼科仪在行用中,又常以十类孤魂概指所有亡灵,设斛济孤时,法师要召阵亡、饥死、客死、刑死、药死、产死、屈死、病死、溺死、焚死等十类孤魂,来享受太和之甘露。

#### 四、当代道教的施食炼度

施食炼度科仪流传至今,各地施食科仪经本略有区别。陕甘、四川道教使用《太上济炼铁罐施食》,江南全真道使用《萨祖铁罐炼度施食焰口》,江南正一道使用《先天斗姆炼度金科》,香港全真道使用《先天斛食济炼幽科》。《广成仪制》收录的《铁罐斛食全集》、《青玄济炼铁罐施食全集》(即《太上济炼铁罐施食》),即是清代至今四川、陕甘地区行用的施食科本。

道教的施食仪式,一般根据斋主布施定法事规模,时间有一夜、一昼夜、三昼夜,规模最大的是四十九天的大道场。当代道教施食科仪多为四至五小时。

当代施食科仪的坛场布置,以北京白云观为例:

施食科仪须搭焰口台,即设坛。坛场中间设焰口台,左边孤魂案,右边鬼王案。焰口台设高功、表白、提科三经主位,台桌上布置朝简、灵幡、法铃、如意、振坛木、水盂、米盂、杨柳枝、令牌、香炉、三宝印等法器。

鬼王案中挂鬼王图,案桌上点三炷香,二支蜡烛,摆五供。案桌前挂绘有仙鹤图的桌围。

孤魂案中贴黄榜文,是关于斋主放焰口的说明。案桌上设灵位,每一个孤魂点一炷香,摆四供,桌两旁点两支蜡。案桌前也挂绘有仙鹤图的桌围。

施食科仪中要预先准备的文书和符篆有:救苦表、大榜文、意文、十伤符、普召牒、资度牒、资度关和生天宝篆等。

当代道教举行施食科仪,已无造斛的仪节,而用生米平铺盘内,法师施咒,随召随施食于场内。

施食科仪开坛时,高功发鼓集众,经师班齐,高功依科演习施食科仪。今以中国道教学院院长闵智亭道长演习的施食科仪为例,闵道长长期居华山修炼,是当代著名高道,他依据的模

<sup>①</sup> 《道藏》第10册第446页。





板是《太上清微济炼救苦铁罐鸿仪》，该施食科仪的演习程序是：(1)发牒上疏，念城隍诰；(2)高功出坛至灵位前，刹板；(3)高功至孤魂案前，祭孤；(4)回坛，上救苦疏，称法位，念青华诰；(5)举行赞台科；(6)经主上台，高功执简行“十方礼”拜坐，告简，书讳；(7)演习“黄箬斋筵”，破狱，施食；(8)高功下台，宣三皈依，谢神，法事圆满。演习时如一出折子戏，临坛法师“照本宣科”，再配合科介动作，就可演示出有声有色的施食科仪。

在当代道教的斋醮科仪中，施食科仪仍是最常行的度亡法事，这说明施食确乎是历史悠久、传承绵远、流布广泛、最具代表性的仪式。

#### 阅读书目：

1. 陈耀庭：《道教科仪和易理》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第十一辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年。
2. 陈耀庭：《论〈先天斛食济炼幽科〉仪的历史发展及其社会思想内容》，《世界宗教研究》1987年第1期。
3. 陈耀庭：《以生度死，以己度人——论炼度仪的形成及内容》，《中华大道》第34期《道家思想文化》，台北：中华民国宗教哲学研究社，1994年。



1. 为什么黄箬斋是运用最为广泛的科仪？
2. 黄箬斋如何体现道教济世度人的功能？
3. 道教施食科仪有何特点？
4. 水火炼度与周易思想的关系？
5. 为什么说炼度是斋法中难度最大的科仪？



## 第八章 投龙简仪式

**学习目的:**了解道教投龙简仪式的宗教功能,金龙玉璧的形制及其象征意义,投龙简与早期五斗米道天、地、水三官信仰的关系,唐宋元明统治者大规模投龙的历史。

**内容大要:**历史上道教盛行投龙简仪式,广泛用于封建国家的祈禳仪式。投龙简源于早期五斗米道的天、地、水三官信仰,反映出道教对先秦天地人三才宇宙观的认同。投龙简的简、璧、金龙、金钮的法式及制作,体现出强烈的宗教象征意义。道教斋醮最盛行的唐宋元明时期,也是投龙简仪式最兴盛的时期。考古发现的大量投龙简的文物,说明投龙简是封建国家热衷的斋醮仪式,也反映出中国封建社会神道设教的特点。

### 第一节 金龙玉简科式

道教的投龙仪式,又称为投龙简、投龙璧。投龙仪式是将写有祈福消罪愿望的文简,和玉璧、金龙、金钮用青丝捆扎,在举行斋醮科仪之后,投入名山大川、岳渎水府。投龙简仪式在唐宋金元时期最为盛行,这与古代的自然崇拜不无关系。法国汉学家沙畹(Edouard Chavannes)撰《投龙》(Le jet des dragons)一文,<sup>①</sup>是国外学者对投龙简仪式最早的关注。

#### 一、投龙简的起源

投龙简源于道教的天、地、水三官信仰,至刘宋时已初步形成仪式。刘宋陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》说:

用金龙、金钮各三枚,投山、水、土,为学仙之信。不投此三官,拘人命籍,求乞不达。有违,考属九都曹。<sup>②</sup>

《太上洞玄灵宝众简文》说,道士受灵宝经卷,依科法应投龙简、玉简及金龙、金环等信物,以誓不泄。同时修道次第的升度,也要投龙简以为信物。道教以天地水为三官,又称三元,投龙仪式的山简,实质是用以祭天。杜光庭《太上黄篆斋仪》卷五十五说:

大道以一炁生化三才,陶钧万有,故分三元之曹,以主张罪福,即天地水三官,实

<sup>①</sup> 《东亚论丛》(Memoires concernant l'Asie Orientale)第3号,1919年,第55-220页。

<sup>②</sup> 《道藏》第9册第840页。



司于三元也。人之生死寿夭,罪善吉凶,莫不系焉。三策简文,亦三元之典格也。<sup>①</sup>

北周道经《无上秘要》卷四十一《投简品》说:太上在正月一日,七月七日、九月九日,遣玉辰元皇太极真人领仙宫,至东华青宫,校定真仙簿箓。在这三日,信道修学之士,要以金简八通,上奏高上玉皇、东华青宫;以玉札八枚,奏告三元。由此可见,早期道教的投龙仪式,有以龙简为求仙信物的意义。

投龙简仪式是将写有消罪愿望的文简和玉璧、金龙、金钮,用青丝捆扎,举行醮仪后,投入名山大川、岳渎水府。三简都是丹书玉札,再配金龙一条,金钮九枚,用青丝捆扎。山简封投于灵山诸天洞府绝崖之中,关告灵山五岳,以奏告天官上元;土简埋于坛宅月辰方位上,或投于坛天井之上,以告盟地官中元;水简投于三江灵泉潭洞水府,以告盟水官下元。投龙仪式本为黄箓大斋、金箓大斋的一个仪节,用于斋后醮谢天地水真灵,以纪勒斋功。如修黄箓大斋三日三夜,就要投简三元以告盟九天。

## 二、投龙简的宗教意义

投龙简的简、璧、金龙、金钮的法式及制作是:

简是投龙的主要信物。道教认为简有记、告之意,记世之功,告盟上真。国家祭祀的简用玉制作,因玉有九德,为纯阳之精,正洁之物,可以盟感上真,作为礼天地神祇信物。《清微斋法》记载道教的“简式”,有长生简、救苦简、三元简、九天简、十方简、三界简、三十二天简、散坛山水简等。其中长生简、救苦简各十二品,分别用于帝妃登真,度公侯将相,或者救度百姓士民及横死暴亡者。

投龙简的简、璧、金龙、金钮的制作法式,其中蕴涵着宗教象征意义。简是投龙的主要信物,简长一尺二寸,象征十二辰;宽二寸四分,象征二十四炁;厚二分,象征乾坤二仪;简文丹书五行,以象征五行之数。璧有山简璧、土简璧、水简璧。投山川用圆璧,直径三寸,青色以法天,表示九天信物,璧的圆形象征天圆之形。投土简用方璧,直径二寸,表示九地信物,黄色为土之色,方形象征地之形。投水简用六出之璧,直径三寸,黑色以法水,表示九江水官信物,六出象征水之数。投龙璧简言之,即天官苍璧圆形,地官黄璧方形,水官黑璧六出形。

金龙用黄金做成龙形,道教认为龙是乘云气、御阴阳之物,能变化不测,入地升天。在道教的三十六天中,惟龙能驿传信命,通达玄灵。道教有得道者驭龙之说,龙为助人升仙上天之灵兽,道教以龙为驿骑,驰骋翱翔于天界人间。因此道教的投简仪式,以金龙驿骑象征负载简文上达天府。

金钮直径九分,外圆,形状如环。道教认为金钮驭龙,犹如马之衔勒。投简时用金丝将金钮、玉璧、金龙缠附于简上投放。宋李昉《太平御览》卷六百六十《道部》引《大洞真经》说:“投简送名,俾崇仁智。朱书白简,移籍太清,发炉拜手,用青纸青丝裹络岩石上,诣水泛舟,

<sup>①</sup> 《道藏》第9册第366页。



中流读简,以名系之,必能降真也。”<sup>①</sup>金钮象征歃血,青丝象征割发,是向天、地、水三官盟誓的信物。举行一次投龙简仪式需金龙、玉简、玉璧各三只,金钮二十七只,青丝二两二钱,封简袋三枚。

道教投龙仪式的文书,就镌写在龙简之上。简上要用朱笔书五行告文,写明斋主姓名、祈告事由、投简之所、国号、年月日等,史籍道经中称为投龙文。我们举数例说明:

五代吴越王钱镠热衷于投龙,后世不断发现其龙简。明陈继儒《太平清话》卷一载:

林屋洞东,吴越钱王于此投金简以祭洞观。宋淳祐丁未七年大旱,生民于湖滨漉出金简,长一尺五寸,阔六寸,上刻字曰“天下兵马副元帅吴越钱王”。<sup>②</sup>

清顺治元年(1644)夏,吴中大旱,太湖龟坼,有人在太湖底发现五代吴越王钱镠投龙简一枚。此简用白金制成,重四十两,长五寸四分,宽三寸七分,简上镌刻有投龙文一百七十九字。《全唐文》卷一百三十收录此投龙文,《道家金石略》则题名为《太湖投龙记》:

大道弟子,天下都元帅、尚父、守中书令、吴越国王钱镠,年七十七岁,二月十六日生。自统治山河,主吴越,民安俗阜,道泰时康,市场平和,遐尔清宴。仰自苍昊降佑,大道垂恩。今则特谒诣洞府名山,遍投龙简,恭陈醺谢,上答玄恩。伏愿合具告祈,兼乞镠王申行年,四时覆历,寿龄遐远,眼目光明,家国兴隆,子孙繁盛。志祈玄祝,允协投诚,谨诣太湖水府,金龙驿传,于吴越国苏州府吴县洞庭乡东皋里太湖水府告文。

宝正三年岁在戊子三月丁未朔二十六日壬申投。<sup>③</sup>

清吴庆坻《蕉廊脞录》卷六对此事记载甚详,其《吴越国投太湖水府银简玉简》文说:

吴越国投太湖水府银简拓本一、玉简拓本二,刘葱石参议藏。银简拓本旧藏嘉兴鲍少筠、吴江翁海村;玉简拓本则上虞罗叔韞以赠刘者。海村跋云:“顺治元年夏,吴中大旱,太湖龟坼,简村居民于湖底得钱武肃王龙简,盖投水府之告文也。其文一百七十九字,其质白金,重四十两,长五寸四分,广三寸七分。翁之外祖沉拙斋欲以银四十易之,不可,乃假拓数十纸藏之。后闻其家卒熔废之,幸有拓本流传人间。今录其文……玉简长三寸五分、广二寸八分,文略同,惟‘伏愿’下多‘年年无水旱之灾,岁岁有农桑之乐’二语,少‘合具告祈’四字。楷法略似《麻姑仙坛记》,拓本极精。”<sup>④</sup>

唐王悬河《三洞珠囊》卷二《投山水龙简品》说:“山居玩水,长生之方,当投简送名,拜见山水之灵。”<sup>⑤</sup>此语引自《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》,该经为早期灵宝经。观钱镠投龙文的

① [宋]李昉等撰:《太平御览》,北京:中华书局,1960年,第3册第2947页。

② [明]陈继儒撰:《太平清话》,《丛书集成初编》,上海:上海商务印书馆,1936年,第10页。

③ 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》第199页。

④ [清]吴庆坻撰:《蕉廊脞录》,北京:中华书局,1990年,第180-181页。

⑤ 《道藏》第25册第306页。



内容,正是拜见山水之灵,祈求长生。

1983年3月22日《新民晚报》亦载:太湖西山岛林屋洞发现金龙玉简,其中距今九百六十五年的三通玉简,都是白石制成,镌有阴文,长约二尺,宽不逾四寸。金龙四条,净重九十二克,最大者长二十四点三厘米,高八厘米,最小者长八点三厘米,高五厘米。其中两龙为唐代投放,其余为宋代的金龙玉简。

现存河南博物馆的投龙金简,则是武则天时期投龙于嵩山的实物。据1982年11月11日《人民日报》载:其年5月21日,农民屈西怀在嵩山峻极峰石缝中,拾得武则天金简一通。道教投龙的文简有山简、土简、水简之分:山简封投于灵山诸天洞府绝崖之中,关告灵山五岳,以奏告天官上元;土简埋于坛宅月辰方位上,或投于坛天井之上,以告盟地官中元;水简投于三江灵泉潭洞水府,以告盟水官下元。此金简的投放符合道教规制,《太平御览道部》卷下引《黄篆简文经》说:“投金龙一枚,丹书玉札,青丝缠之,以关灵山五帝升度之信,封于绝岩之中,一依旧法。”<sup>①</sup>金简长三十六点三厘米,重二百四十七克,双钩镌刻投龙文六十三字。此《中岳投金简文》说:

上言:大周国主武曌,好乐真道,长生神仙,谨诣中岳嵩高山门投金简一通,乞三官九府除武曌罪名。

太岁庚子七月甲申朔七日甲寅小使臣胡昭稽首再拜谨奏。<sup>②</sup>

太岁庚子为圣历三年(700),其投于七月甲申朔七日,这有道教经法的根据。北周道经《无上秘要》卷四十一《投简品》说:“太上常以正月一日,七月七日、九月九日,一年三遣玉晨元皇太极真人领仙玉郎,诣东华青宫,校定真仙簿录。其有金简玉名者,即奏三元,随学深浅,玉童玉女,防卫其身。”<sup>③</sup>此削除罪简投于中岳嵩山,旨在乞三官九府除武曌罪名,道教认为“于五岳投简送龙,灭过消愆,乃其本旨”。<sup>④</sup>《太平御览道部》卷下引《赤书玉诀》说将龙简“沉之于清冷之泉,埋本命之岳。三官九府,书人功过,其理甚明”。<sup>⑤</sup>唐代帝王热衷于五岳投龙,道教认为五岳皆有洞府,是投龙最佳去处。唐杜佑《通典》就有唐代祭五岳、四镇、四海、四渎之制。

## 第二节 道教史上的投龙

### 一、唐代道教投龙仪式的盛行

唐代是道教史上的兴盛发展时期,李唐皇室尊道教教主老子为远祖,道教成为颇受尊崇

① 《太平御览道部》卷下,《道藏》第32册第140页。

② 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》第93页。

③ 《道藏》第25册第136页。

④ [宋]金允中撰:《上清灵宝大法》卷四十一,《道藏》第31册第633页。

⑤ 《太平御览道部》卷下,《道藏》第32册第141页。



的国家宗教。唐代帝王崇信斋醮祈福禳灾的功效,为求自身的福寿和国家的太平,对道教斋醮活动颇为重视。唐代道教斋醮中的投龙仪式,是在举行金箓、黄箓斋会时,斋后举行投龙仪式以告谢天地,投龙地点多在道教的洞天福地。唐杜光庭《天坛王屋山圣迹序》说:

国家保安宗社,金箓籍文,设罗天之醮,投金龙玉简于天下名山洞府。<sup>①</sup>

唐代道教投龙始于唐高宗时期,唐莫休符《桂林风土记》载漓山:“古老相传,龙朔中,曾降天使,投龙于此。今每岁旱请雨,潭中多有应。”<sup>②</sup>唐高宗龙朔(661-663)中,始在漓山下龙潭投金龙。宋陈田夫《南岳总胜集》载衡岳观:“高宗弘道二年,诏叶法善天师封岳地方四十里,充观长生之地,禁樵采,断田猎,投龙奠简,以为常典。”<sup>③</sup>直至唐武宗会昌五年(845),还有著名的会昌投龙文。宋陈思《宝刻丛编》卷二十《会昌投龙文》载:“唐武宗会昌五年,内出修金箓斋词一,告涇口、云台等治词一。帝自称承道继玄昭明三光弟子南岳炎上真人。”<sup>④</sup>

唐代在各名山洞府的投龙活动,在史籍、道经中不乏记载。唐李吉甫《元和郡县图志》卷十二载河东道河中府虞乡县:

坛道山,一名百梯山,在县西南十二里,山高万仞,跻攀者百梯方可升降,故曰百梯山。南有穴,莫测深浅,每有敕使投金龙于此,兼醮焉。<sup>⑤</sup>

宋王存《元丰九域志》卷五说:“明星湊,敕使往天柱山投龙,必先祭之。”<sup>⑥</sup>史称历朝投龙简于天柱山大涤洞,必先祭附近的明星湊。

宋罗愿《新安志》卷四载:

独耸山在县西五十里,高三百仞,周四十里。有洞邃深,唐开元间尝投金龙。<sup>⑦</sup>

宋陈耆卿《赤城志》卷二十四载:

三井,在县北二十里昭庆院东。唐时,尝遣使投金龙白璧。<sup>⑧</sup>

宋朱长文《吴郡图经续记》卷中载:

灵佑观,在洞庭山,唐之神景宫也。盖明皇时建,内有林屋洞,人间第九洞天也……唐时投龙于此,因建宫。<sup>⑨</sup>

宋陈思《宝刻丛编》卷十五《唐崇元宫碑》载:

唐景云二年,制使道士叶法善奉玉册,投龙设斋。碑以太极

① 《全唐文》卷九百三十一,《全唐文》第10册第9703页。

② 《文渊阁四库全书》第589册第67-68页。

③ 《道藏》第11册第112页。

④ 《石刻史料新编》,台北:新文丰出版公司,1977年,第24册第18397页。下同。

⑤ [唐]李吉甫撰,贺次君点校:《元和郡县图志》,北京:中华书局,1983年,第327页。

⑥ [宋]王存撰,王文楚、魏嵩山点校:《元丰九域志》,北京:中华书局,1984年,下册第617页。

⑦ 《文渊阁四库全书》第485册第395页。

⑧ 《文渊阁四库全书》第486册第793页。

⑨ 《文渊阁四库全书》第484册第16页。



元年四月立，在茅山。<sup>①</sup>

宋邓牧《洞霄图志》卷一《洞霄宫》载杭州余杭县大涤洞说：“汉武帝元封三年，始建宫坛于大涤洞前，投龙简为祈福之所。”<sup>②</sup>宋邓牧《大涤洞天记》卷中“大涤洞”条载：“夹道中间一石，若柱倒悬，因以隔凡名之。过柱，一穴如窰，内阔丈余，中有圆井无底，惟闻浪浪水声，乃历代朝廷遣使投龙璧之处也。”<sup>③</sup>

武则天执政的武周时期，多次敕命道士举行投龙简仪式，为武周政权拜天谢过。《金台观主马元贞投龙记》载：

天授二年，岁次辛卯，四月壬寅朔，一日壬寅，金台观主奉敕，大周革命为圣神皇帝五岳四渎投龙，作功德于此济渎，为国章醮。<sup>④</sup>

据《筠清馆金石记》记载，金台观主马元贞奉敕投龙，在山东泰安、曲阜，河南登封、济源都曾勒石题名，此为在济源设醮投龙而题。唐代在东岳泰山的投龙，有传世石刻资料记录其历史，泰山东南王母池的唐岱岳观双碑，镌刻唐代建醮造像之历史记载。清顾炎武《求古录》题为《唐岱岳观双碑》，《道家金石略》则题名为《岱岳观碑》。碑文记唐代道士为国家修斋设醮的历史，从唐高宗显庆六年（661）至唐德宗建中元年（780），分别有唐高宗、武则天、唐中宗、唐玄宗、唐代宗、唐德宗时期斋醮投龙的记录，其中武周时期投龙最为频繁。下面我们据顾炎武《求古录》，列举碑文中有关武则天投龙的记载。

唐岱岳观双碑西一碑北面第二层：

久视二年太岁辛丑，正月乙亥朔，二日丙子，神都青元观主麻慈力，亲承圣旨，内赍龙璧、御词、缙帛及香等物，诣此观中，斋醮功毕。（701）

西一碑北面第三层：

大周长安四年岁次甲辰十一月癸未朔十五日丁酉，大弘道观威仪师邢虚应，法师阮孝波……奉敕于东岳观、岱岳观中，建金篆大斋廿九日，行道设醮，奏章投龙荐璧。长安四年（704）

西一碑北面第四层：

大周圣历元年岁次戊戌腊月癸巳朔貳日甲午，大弘道观主桓道彦，弟子晁自揣，奉敕于此东岳，设金篆宝斋、河图大醮，漆日行道，两度投龙。（698）

西一碑南面第二层：

大周长安四年岁次甲辰玖月甲申朔捌日辛卯，敕使内供奉襄州神武县云表观主

① 《石刻史料新编》第24册第18328页。

② 《文渊阁四库全书》第587册第408页。

③ 《道藏》第18册第149页。

④ 陈垣编纂，陈智超、曾庆英校补：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第79页。



玄都大洞叁景弟子中岳先生周玄度,并弟子貳人,金州西城县玄宫观道士梁悟玄,奉叁月貳拾玖日敕,令自于名山大川投龙璧。

东一碑北面第一层:

大周天授二年岁次辛卯,二月癸卯朔,十日壬子,金台观主、中岳先生马元贞,将弟子杨景初、郭希元,内品官杨君尚、欧阳智琮,奉圣神皇帝敕,缘大周革命,令元贞往五岳四渎投龙作功德。元贞于此东岳行道,章醮投龙,作功德一十二昼夜。大周天授二年(691)

东一碑北面第二层:

长安元年岁次辛丑十二月己亥朔廿三日辛酉,道士金台观主赵敬,同侍者、道士刘守贞、王怀亮等,奉十一月七日敕,于此泰山岱岳观灵坛,修金篆宝斋三昼三夜,又于观侧灵场之所,设五岳一百廿盘醮礼,金龙玉璧并投山讫。长安元年(701)

碑文可知从大周天授二年(691)至长安四年(704),武则天多次派道士赴东岳为其投龙祈福。<sup>①</sup>

唐玄宗即位的先天年间(712-713),已开始举行投龙仪式。宋施宿《会稽志》卷七载天台山金庭观:“唐先天间,遣女道士诣金庭观投龙。”<sup>②</sup>至唐代最兴盛的开元天宝年间,也是唐代投龙的高潮时期。当时茅山华阳洞、天台山玉京洞、王屋山玉阳洞、青城山天师洞、南岳朱陵洞、武夷山升真洞、天柱山大涤洞等名山洞府,成为斋醮投龙的热点区域。

《大房山投龙壁记》说:

维开元廿七年岁在己卯,春三月,府城西南有大房山,孔水其水也。……去开廿三年,内供奉道士吕慎盈奉敕于此投龙璧。暨廿四载,□□□□□又奉敕于此投龙璧,今又奉敕于此投龙璧焉。<sup>③</sup>

唐颜真卿《抚州南城县麻姑山仙坛记》说:

天宝五载,投龙于瀑布,石池中有黄龙见,玄宗感焉。乃命增修仙宇真仪侍从云鹤之类。<sup>④</sup>

明李贤《明一统志》卷四十九载南昌府华林山投龙洞说:

本浮丘公游息处,号浮丘石室。唐明皇投金龙于此,因名投龙洞。昭宗时,里人费管避寇于此,得明皇所投金简、玉环,有镂文八十六字。<sup>⑤</sup>

① [清]顾炎武撰:《求古录》,《文渊阁四库全书》第683册675-677页。

② 《文渊阁四库全书》第486册第126页。

③ 陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,北京:文物出版社,1988年,第123页。

④ 《全唐文》卷三百三十八,《全唐文》第4册第3424页。

⑤ 《文渊阁四库全书》第473册第4页。





宋陈田夫《南岳总胜集》载衡山招仙观朱陵洞：

下有投龙潭，国家修醮毕，投金龙于此，石罅微开，闻天乐之声。放简扬有《水廉洞诗》，中一联云：“开元投金龙，水底闻天钧。”<sup>①</sup>

唐李冲昭《南岳小录》载：“朱陵洞，即三茅洞天。在九仙宫正西三里，有石岩，下有平石，方二丈，是旧时投金简之所。传云朱陵洞之东门也。”<sup>②</sup>《南岳小录》还载，南岳紫虚阁旁有神溪投龙潭，洞真瀑布下亦有投龙潭，每修斋毕即要投金龙于此。传世的《南岳投龙告文》称：

大唐开元神武皇帝李隆基，本命乙酉八月五日降诞。夙好道真，愿蒙神仙长生之法，谨依上清灵文，投刺紫盖山洞。位忝君临，不获朝拜。谨令道士孙智凉贲信简以闻，惟金龙驿传。<sup>③</sup>

《唐神武皇帝遣使诣华盖山华林山投简》称：

大唐开元神武皇帝李隆基，命是乙酉八月降诞。夙好道真，愿蒙神仙长生之法，位忝君临，不获朝拜。谨令高士孙智良贲信简，投刺浮丘石室，以为金龙驿传。<sup>④</sup>

将此投龙简文与《南岳投龙告文》比较，可见唐玄宗该年在各名山的投龙告文，其祈告内容大致相同。

唐诗中有大量道教题材的作品，文坛称之为涉道诗一类。唐代斋醮中的投龙仪式，在唐诗中就不乏描写。会稽县阳明洞天，为三十六洞天之一洞。元稹《春分投简阳明洞天作》诗云：“偶因投秘简，聊得泛平湖。”<sup>⑤</sup>白居易《和微之春日投简阳明洞天五十韵》诗，有“去为投金简，来因挈玉壶”，“前驱驻旌旆，偏坐列笙竽”之句，<sup>⑥</sup>可知为国家投龙仪式而作。宋之问《送田道士使蜀投龙》诗曰：“人隔壶中地，龙游洞里天。”<sup>⑦</sup>刘禹锡《和令狐相公送赵长盈炼师与中贵人同拜岳及天台投龙毕却赴京》诗曰：“白鹤迎来天乐动，金龙掷下海神惊。”<sup>⑧</sup>皮日休《投龙潭》诗曰：“时有慕道者，作彼投龙术。端严持碧简，斋戒挥紫笔。”<sup>⑨</sup>殷尧藩《中元日观诸道士步虚》诗曰：“扫坛天地肃，投简鬼神惊。”<sup>⑩</sup>岑参《冬夜宿仙游寺南凉堂呈谦道人》诗曰：“石潭积黛色，每岁投金龙。”<sup>⑪</sup>于鹤《宿西山修下元斋咏》诗曰：“投简石洞深，称过上帝

① 《道藏》第11册第116页。

② 《道藏》第6册第865页。

③ 陈垣编纂，陈智超、曾庆英校补：《道家金石略》第122页。

④ 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷一，《道藏》第18册第47页。

⑤ 《全唐诗》卷四百二十三，《全唐诗》第12册第4647页。

⑥ 《全唐诗》第14册第5062页。

⑦ 《全唐诗》卷五十二，《全唐诗》第2册第637页。

⑧ 《全唐诗》卷三百六十，《全唐诗》第11册第4068页。

⑨ 《全唐诗》卷六百一十，《全唐诗》第18册第7039页。

⑩ 《全唐诗》卷四百九十二，《全唐诗》第15册第5566页。

⑪ 《全唐诗》卷一百九十八，《全唐诗》第6册第2025页。



灵。”<sup>①</sup>马戴《宿王屋天坛》诗曰：“折松晓拂天坛雪，投简寒窥玉洞云。”<sup>②</sup>杨衡《送郑丞之罗浮中习业》诗曰：“凤秘绛囊诀，屡投金简名。”<sup>③</sup>敦煌文书 P. 3866 号《涉道诗》，有唐代李翔《涉道诗》第三首《投龙池》诗曰：“虎眼涡盘石窟中，古今俱向此投龙。”唐代诗人以写实的笔调，描写各地投龙简的实况，可见唐王朝频繁举行的投龙，是涉道诗吟诵的主题之一。

唐代地方郡守投龙载诸史籍者，有北海郡太守赵居贞的云门山投龙。唐赵居贞《云门山投龙诗并序》曰：

有唐天宝玄默岁□月己巳，中散大夫、使持节北海郡诸军事、北海郡太守、柱国天水赵居贞，登云门山投金龙环璧，奉为开元天地大宝圣文武皇帝祈福也。先是投礼，太守不行，以掾吏代之。余是年病目戾止，以为圣上祈佑，宜牧守躬亲，吏辄代，非礼也。余撰良日，爰及中元、下元，俱躬行为圣上祈寿，祝拜焚香，投龙礼毕，有瑞云从洞门而出，五色纷郁，回翔空中，声曰“皇帝寿一万一千一百岁”，预礼者悉闻之，余乃手舞足蹈，赋诗以歌其事，遂于岩前刻石壁以记之。<sup>④</sup>

宋赵明诚《金石录》卷二十七，评论《唐云门山投龙诗》说：“盖天宝中玄宗方崇尚道家之说，以祈长年。故当时谄谀矫妄之徒，皆称述奇怪，以阿其所好。而居真遂刻之金石，以重欺来世，可谓愚矣。”<sup>⑤</sup>

唐代帝王尊崇道教，通过投龙仪式以祈求国运，这是唐代投龙开始盛行的原因。敦煌文书 S. 3389 号《洞渊神咒经》卷四说：“铸金为简，刻书玉篇，出于空洞自然之文。帝王宝之，社稷长存。”北周道经《无上秘要》卷四十一《投简品》说：“今奏金简，言名玉清，封付灵岳，长为天臣。”<sup>⑥</sup>唐杜光庭《道教灵验记》，其中有《高宗三川投龙验》、《玄宗大宝观投龙验》，这些投龙仪式灵验的仙话，为投龙的宗教功能作了神学论证。

## 二、五代宋元时期道教的投龙

20 世纪 70 年代，浙江省绍兴县禹陵乡望仙桥村出土钱镠 62 岁、77 岁所投银简。<sup>⑦</sup> 62 岁银简末署“太岁癸酉八月庚午朔二十日己丑，于越州会稽县五云乡石帆里射的潭水府告文。”即投于吴越王钱镠天佑十年(913)。77 岁所投银简末署“宝正三年太岁戊子三月丁未朔日，于吴越国州县乡里射的水府告文”，此投于宝正三年(928)的祈告内容，与同年的太湖《投龙文》相同。

据 1983 年 3 月 22 日《新民晚报》报道：太湖西山岛林屋洞发现金龙玉简，其中距今 965

① 《全唐诗》卷三百十，《全唐诗》第 10 册第 3508 页。

② 《全唐诗》卷五百五十六，《全唐诗》第 17 册第 6446 页。

③ 《全唐诗》卷四百六十五，《全唐诗》第 14 册第 5283 页。

④ 《全唐诗》卷二百五十八，《全唐诗》第 8 册第 2880 页。

⑤ 《石刻史料新编》，台北：新文丰出版公司，1977 年，第 12 册第 8960 页。

⑥ 《道藏》第 25 册第 136 页。

⑦ 王育成：《考古所见道教简牍考述》，北京：《考古学报》2003 年第 4 期，第 483 - 510 页。



年的三通玉简,都是白石制成,镌有阴文,长约二尺,宽不逾四寸。金龙四条,净重九十二克,最大者长二十四点三厘米,高八厘米,最小者长八点三厘米,高五厘米。其中两龙为唐代投放,其余为宋代的金龙玉简。

北宋天圣(1023-1032)中,宋仁宗以许多投龙的名山洞府险远穷僻,难资送斋醮之用具,颇为州县之扰,乃下令道篆院裁减,仅保留二十处,其余全部罢去。宋范镇《东斋记事》卷一载宋仁宗时保留的名山洞府是:

河南府平阳洞、台州赤城山玉京洞、江宁府华阳洞、舒州灊山司真洞、杭州大涤洞、鼎州桃园洞、常州张公洞、南康军庐山咏真洞、建州武夷山升真洞、漳州南岳朱陵洞、江州马当山上水府、太平州中水府、润州金山下水府、杭州钱塘江水府、河南济渎北海水府、凤翔府圣湫仙游潭、河中府百丈泓龙潭、杭州天目山龙潭、华州车箱潭。<sup>①</sup>

据《道法会元》卷三《清微帝师宫分品》记载,宋代国家投水简之处,是著名的三水府,又称龙府,即马当山上水府福善安江王,采石山中水府顺圣平江王,金山下水府昭信大江王,三水府都建有庙坛,是仁宗保留的二十处洞府中的三处。元王朝居大都(今北京),河南济渎北海水府又成为统治者频繁举行投龙仪式的热点区域。

历史上道教举行金篆普天大醮,金篆罗天大醮,河图大醮,以及黄篆大斋,都要举行投龙简仪式。南宋嘉熙元年(1237),宋理宗为保延国祚,祈求子嗣,命道士在茅山元符万宁宫建金篆道场,然后至上清宗坛、华阳洞天,投送金龙玉简。南宋嘉定三年(1210),宋宁宗嘉定皇后至茅山上清宗坛,建玉篆道场,罗天大醮,受上清法篆,也投金龙玉璧,以为质信礼仪。

金元是历史上又一投龙的高潮时期。随全真道在北方的兴起,国家斋醮的投龙活动,多由全真宗师主持。金大安三年(1211),中都太极宫提点李大方任宣元投龙使,在泰安岳祠、天坛济渎、嵩山中岳、西岳华山等地,都曾投龙申表,并勒石刻碑纪念。历史上帝王多热衷于在五岳投龙,这是基于道教“于五岳投简送龙,灭过消愆,乃其本旨”之说,<sup>②</sup>道教认为五岳皆有洞府,是投龙最佳去处。元代多次在大都长春宫举行金篆普天大醮,金篆周天大醮,金篆罗天大醮,然后赴济渎投龙简。最著名的一次是元延祐二年(1315),元仁宗命高道张留孙、孙德瑄在大都长春宫建金篆普天大醮。大醮列三千六百神位,历时九昼夜,大醮告成后,遣人赍持宝香,玉刻符简,玄璧金龙,前往济渎灵源投奠。这说明投龙简是醮谢仪式,用以告盟三元,属大型斋醮法会中的一项科仪内容;投龙仪式在大型斋醮法会后举行,既可以在大醮举行地点投龙,也可以先在宫观建大醮,然后另赴名山洞府投龙。

以下介绍黄篆大斋的投龙简仪式。

① [宋]范镇撰:《东斋记事》,北京:中华书局,1980年,第4-5页。

② [宋]金允中撰:《上清灵宝大法》卷四十一,《道藏》第31册第633页。



### 第三节 黄箬斋投简仪

投龙简源于早期道教的天、地、水三官信仰,刘宋陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》说:“用金龙、金钮各三枚,投山、水、土,为学仙之信。不投此三官,拘人命籍,求乞不达。”<sup>①</sup>敦煌文书 P. 2452 号《灵宝威仪经诀上》说:“弟子受书后,投金环十口,告于十方,为不泄之誓,并十口奉师,放金龙并于清冷之渊,求登仙之信矣。”《太上洞玄灵宝众简文》说道士受灵宝经卷,依科法应投龙简、玉简及金龙、金环等信物,以誓不泄。道教修道次第的升度,也有以龙简为信物之法。道教以天地水为三官,三官又司于三元。唐杜光庭《太上黄箬斋仪》卷五十五《投龙壁仪》说:

大道以一炁生化三才,陶钧万有,故分三元之曹,以主张罪福,即天地水三官,实司于三元也。人之生死寿夭,罪善吉凶,莫不系焉。三箬简文,亦三元之典格也。<sup>②</sup>

按照道教的斋醮经法制度,信道修学之士要投龙简以奏告三元。早期道教倡行的投龙仪式,有以龙简为求仙信物之寓意。唐代帝王多受箬为大道弟子,唐玄宗自称上清弟子,唐武宗自称承道继玄、昭明三光弟子、南岳上真人,吴越王钱镠亦自称大道弟子。唐代帝王以龙简作为信物,其中寄寓期望得道长生成仙的愿望。

在中国古代的宗教观念中,龙被认为是兴云起雨之灵物,其潜藏于深水渊潭之中。唐代投龙仪式之水府,就多称为龙潭、龙池、龙井等,为祈雨的投龙仪式选择水府,以龙的精灵感应来兴云起雨。

道教凡建黄箬大斋,就要投三简以告三元。杜光庭《太上黄箬斋仪》卷五十五,记载了唐代黄箬斋的投龙壁仪。唐代投龙简仪式的醮坛正中列三宝位,坛右方列洞府神仙位,坛左方列日直土地监察,坛正中左边是法师关奏位,右边是弟子礼拜位。坛场陈设完毕,要举行净坛仪式,高功引三光之正炁,运九凤之真精,策役万神,吐纳二炁,蹶罡履斗,结界净坛。斋醮净坛之法,以斋洁诚明为本,小则清肃方维,大则净明天地。临坛法师和斋主弟子都用香水漱口,荡除氛秽,为正气辟邪之义,使坛场内外贞白,性道兼明,万境俱消,一尘不染。

投山简仪式的举行程序是:

(1) 开坛。各礼师存念如法。高功法师存思三尊(玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊)、经宝、玄师、五星、五土、五狱、五脏、五灵,经籍度三师,三色云气,投龙洞府真仙灵司,监察官属,日直土地,都降临坛场,俨然在座,罗列分明。高功法师念卫灵咒:

五灵列位,焕镇五方。

始皇护魂,丹老卫形。

① 《道藏》第9册第840页。

② 《道藏》第9册第366页。



皓灵侍魄，黑帝摄生。  
中央黄帝，统御万真。  
元皇诰下，幽夜开光。  
罪销北府，名列南昌。  
金策定籍，玉字除殃。  
朱陵炼质，飞神太苍。  
三官九府，无极神乡。  
普受开度，上生天堂。<sup>①</sup>

(2) 法师鸣法鼓二十四通，发炉。高功法师发炉念文：

无上三天、玄元始三炁、太上老君，召出臣身中三五功曹、左右捧香、驛龙骑吏、侍香金童、传言玉女、五帝直符、直日香官各三十六人出。当召此间土地、山川正神速出，严装关奏：臣今正尔烧香，奉为某官某甲，设黄策宝斋，功圆事毕，投简灵山。愿得太上十方正真生炁，入臣等身中，所启速达径御太上无极大道、昆仑五岳、灵山洞府前。

(3) 各称法位。高功法师自报法职后，说文：

谨奉请大罗玉清无极无上至真大道元始天尊、太上大道君、太上老君、三十六部尊经、玄中大法师、三宝众圣、一切尊灵，垂慈降临，稽首再礼。谨奉请某洞府真仙，洞天官属，得道真人，垂光降临。谨奉请当境主司，虚空监察，香官使者，三洞威神，里域真官，翊卫将吏，山水川泽，一切正神，具官来降。

(4) 高功法师三捻上香，献酒，各称法位。高功法师长跪启白：

具位臣某谨上启：太上无极大道、太上三尊、十方已得道大圣众、至真诸君丈人；东华、南极、西灵、北真、三十六部尊经、玄中大法师、太极真人、玄一三真人；诸天日月星宿、昆仑上官诸神仙；西灵金母、五岳真君、灵山正职、鸞霍储君、青城丈人、庐山使者；钟山郁绝、西玄墉台、丘岳大神、三官北部、六宫幽司、天下地上、冥灵诸神、监生主策、南上三门、至神至灵、一切群仙。臣胎诞尘浊，瞽暗无知，万劫善缘，依承道化，奉宣慈训，佐国立功，济物度人，弘道赞法。以今某年月日，诣三洞法师、某岳真人某甲，受灵宝五老真文、赤书灵篇、三部八景、诸天内音、神仙二策、八威策文、五帝符杖、中盟真经。传授事竟，投简灵山，请以金钮、金龙驛传。奉为修设黄策大斋，为国为家，普及存亡，忏罪乞恩，解消灾咎。法事都毕，投简灵山，金龙驛传，乞落除罪录，记名玉历，愿神愿仙，解释九玄七祖、九族众亲、先亡后化、拔赎恶根，免脱酆都岱宗，二十四狱，五岳之府，九幽之中，刀山剑树，苦恼之乡。魂睹光明，永蒙开度，轮转受化，逍遥福门。安稳坟墓，注讼不兴，举家蒙福，一切荷恩。妖精殄灭，善瑞日生，

① 以下参见《道藏》第9册第361—367页。



修道参真，永阶仙品。蒙如所启，仰荷玄恩，臣某诚惶诚恐，稽首再礼！谨启。

(5)读简文，投简。高功法师起立，捧简文在香上熏三过，叩齿九通，读简文：

今谨有某州县乡里，某官某乙，年号岁，奉为家国，普及存亡，请福祈恩，增延禄寿。于某处修建黄箓大斋几昼夜，以今满散，投简名山。愿神愿仙，长生度世，飞行上清，五岳真人，至圣至灵，乞削罪簿，上名九天，谨诣名山，金龙驿传。

年岁次月日，具位臣姓某于某处告下。

读简文后，用青纸封简，再用青丝缠金龙、金钮、玉璧等，令弟子捧简横于香烟上，叩齿九通，高功法师面东念投山简咒，众经师随声同念：

玄上开明，元始监真。  
上帝五老，赤书丹文。  
天地本始，总领三元。  
摄气召会，催促学仙。  
高上符命，普告十方。  
日月星宿，五岳灵山。  
天上地下，冥冷大神。  
监生主策，南上三门。  
关领玉简，勒名丹篇。  
削落罪目，上补帝臣。  
归凭至道，修斋立功。  
拔赎九祖，一切苦魂。  
行道事竟，谨依灵山。  
请投玉简，乞削罪名。  
皆蒙解脱，无有冤亲。  
去离三恶，魂升九天。  
生死开度，亿劫长存。  
今日上告，万真咸闻。  
请以龙简，关盟真官。  
乞如所告，金龙驿传。

念咒毕，临坛法师及斋主再礼简文，并咒念“金龙驿传”三次，然后封简，山简投于名山洞府，奏告天官上元。

黄箓大斋投水简仪、投土简仪的程序，与投山简仪相同，但关告的神灵有部分不同，水简、土简念诵的咒语不同。水简投于灵泉水府，告水官下元，土简投于坛中，告地官中元。投土简是在言功散席之时，宣读咒祝后，便可埋于斋坛地下。而山水二简不可在斋坛投送，故高功在坛中对圣宣告，敷露于三界真灵，通达告斋之简，然后赴名山洞府、灵泉水府投送龙简。

**阅读书目：**

1. 张泽洪：《唐代道教的投龙仪式》，《陕西师范大学学报》2007 年第 1 期。
2. 范学锋、张全晓：《武当山明代“投龙”法器》，《中国宗教》2009 年第 5 期。
3. 张泽洪：《早期正一道の上章济度思想》，《宗教学研究》2000 年第 2 期。



1. 投龙简与三官信仰有何联系？
2. 唐宋道教投龙简各有什么特点？
3. 为什么在嵩山、太湖发现投龙简文物？
4. 为什么唐宋金元统治者热衷投龙简？
5. 黄箓斋投简仪的结构和神仙信仰？



## 第九章 礼灯科仪

**学习目的:**了解道教灯仪的类别及仪式特点,道教灯仪的起源及宗教功能,道教灯仪设立法灯的数量及其象征意义。

**内容大要:**道教灯仪是斋醮中重要的一类,灯仪起源于先秦时期的火祭。在道教斋醮坛场上,燃灯与烧香同样重要。刘宋陆修静已制订燃灯礼祝仪,唐宋时期道教灯仪已形成完备的科仪格式。唐宋时期灯仪中衍生出分灯科仪,表现出道教丰富的想象力。道教灯仪的设立各有法象,金箓斋灯仪、黄箓斋灯仪设立法灯的数量,都是根据五行本数而定。唐杜光庭阐述了灯仪设置的法象及功能,道教坛场灯仪的法天象地,旨在使亡魂乘光得以济度。坛场不同灯式设置的法灯,使斋醮法事能如法如仪举行,燃灯更表达出道教对光明的追求。

### 第一节 燃灯礼仪的形成

#### 一、道教灯仪的起源及功能

灯,是斋醮法事中频繁使用的法器。在道教斋醮坛场上,燃灯与烧香同样重要。唐杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十六说:

凡修斋行道,以烧香燃灯最为急务。香者,传心达信,上感真灵;灯者,破暗烛幽,下开泉夜。<sup>①</sup>

宋王契真《上清灵宝大法》卷三十三亦说:“大抵烧香燃灯为斋功之首,其余事可增减,却所不论,唯法天象地,于灯烛宜从厚也。”<sup>②</sup>道教认为行道礼诵,灯烛为急,灯烛可以续明破暗,上映无极福堂,下通九幽地狱,是最上乘的功德。

道教斋醮坛场使用法灯,源于中国古代祭祀的火祭。《周礼》有司燿一职,主掌行火之政令,此说明先秦时火与祭祀已结下不解之缘。据东晋葛洪《西京杂记》记载,汉代皇宫中有青玉五枝灯、常满灯。汉代有祀太乙之俗,在宫中燃太乙灯,通宵祭祀。在中古史上的文学作品中,已出现赞咏灯的篇章,西晋傅玄撰《灯铭》、《烛铭》,北周庾信、梁江淹、唐冯真素,皆撰《灯赋》传世。傅玄《庭燎诗》曰:

① [唐]杜光庭撰:《太上黄箓斋仪》卷五十六,《道藏》第9册第367页。

② 《道藏》第30册第941页。





元正始朝享,万固执圭璋。  
枝灯若火树,庭燎继天光。<sup>①</sup>

唐宋以后,随着道教灯仪的兴盛,涌现出咏诵斋醮灯仪的诗文作品。五代钱惟演《致斋太乙宫》诗曰:

斋洁奉惟馨,瑶台独自升。  
楼迷五里雾,坛独九枝灯。<sup>②</sup>

唐文宗时,茅山道士贺思宝住持崇元观,为礼灯仪式之需,特在太元殿敬造长明石灯,永充供养。元泰定元年(1324),崇寿观主张嗣真重为刻治,并著《唐石灯记》碑文,其石铭称:“华阳之天,流金之庭,阴辉日精,昼夜洞明。”<sup>③</sup>明郎瑛《七修类稿》卷四十五《祭江》说:“先君早年无子,著心为善……一日,悯溺江人,召黄冠立醮坛于江阳第一山,作祭江科仪,诵经三宿。用饭米二十担,江灯数百,施食冥衣,遍荐九州亡魂。”<sup>④</sup>这是文人笔记中,有关黄箓灯仪祭江的记载。

道教灯仪的形成,始于刘宋时期。刘宋陆修静制订斋醮科仪时,已制订燃灯礼祝仪传世。陆修静《燃灯礼祝威仪》有《明灯赞》三首:

太上散十方,华灯通精诚。  
诸天亦皆燃,诸地悉玄明。  
我身亦光彻,五脏生华荣。  
炎景昭太元,遐想繁玉清。  
  
丹精寄太元,玄阳空中响。  
舍形灭苦根,幽妙至真想。  
垂华不现实,因缘示光象。  
我身亦如之,乘化托流景。  
  
夜光表丹阳,迢迢照灵室。  
诸天普光显,诸阴即日灭。  
我神亦聪明,常玩智与慧。  
逍遥适道运,迁谢任天势。  
举形蹶空洞,夜烛焕流萃。<sup>⑤</sup>

与文士们的《灯铭》、《灯赋》不同之处,此明灯赞融入了道教的理论,在后世斋醮法坛上,成为流传不衰的礼灯赞词。唐代杜光庭《太上黄箓斋仪》的礼灯仪式,开坛即吟咏《明灯颂》:

① 《晋诗》卷一,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,上册第571页。

② 《全五代诗》卷六十六,[清]李调元编,何光清点校:《全五代诗》,下册第1331页。

③ [元]刘大彬撰:《茅山志》卷二十三,《道藏》第5册第650页。

④ [明]郎瑛撰:《七修类稿》,上海:上海书店出版社,2001年,第477页。

⑤ [宋]蒋叔舆撰:《无上黄箓大斋立成仪》卷三十五,《道藏》第9册第584页。



太上散十方，华灯通精诚。  
 诸天悉辉耀，诸地皆朗明。  
 我身亦光彻，五脏生华荣。  
 炎景照太无，遐想通玉京。<sup>①</sup>

此《明灯颂》即据陆修静《明灯赞》第一首改编。早期道教对斋醮坛场的法灯，已经建构了初步的理论。陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》论法烛说：

烛者，有光之物，佐月辅日，开昏朗暗，用其明得有所见也。邪曲无法则无以自正，用法无明则莫见得失，欲正不可无法，用法不可无明。<sup>②</sup>

道教的上灯之法，“将闇上灯，名为续明。闇后上灯，名为灯明。”<sup>③</sup>正因为灯是斋醮必备礼仪，在斋醮坛场法师六职中，已专设侍灯法师，负责备办灯具，依法设置灯烛，务必使法灯明朗，照彻斋坛，保证斋醮如仪举行。如果法事进行之中，灯火却突然熄灭，则是侍灯失职。道教的各种斋醮仪式，都有燃灯的规定，而各种灯仪都自有其功能。灯烛的功能不仅在于照彻夜晚的坛场，使晚坛斋醮能够如期举行，更主要的是具有内在的拯济功能。宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十九《科仪门》之《礼灯仪》引刘宋太极太虚真人之语，论燃灯的功能说：

阴阳立象，天地分形，昼夜既殊，晦明有异。所以清浮表质，诸天为仙圣之都；浊厚流形，诸地为鬼神之府。九天之上，阴炁俱消；九地之下，阳光永隔。是则幽冥之界，无复光明，当昼景之时，犹如重雾；及昏冥之后，更甚阴霾。长夜罪魂，无由开朗……我天尊大慈悲愍，弘济多门，垂燃灯之文，以续明照夜，灵光所及，罪恼皆除。更乘忤拔之缘，便遂往生之愿。<sup>④</sup>

道教赋予法灯以道的灵力，可以洞开幽冥世界，照彻漫漫长夜中的罪魂。唐杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十六《礼灯》，对灯仪的功能作了进一步的阐述：

燃灯威仪，功德至重，上照诸天，下照诸地。八方九夜，并见光明，见此灯者，皆罪灭福生。燃灯之士，其福甚深，九祖父母，上生天堂，去离忧苦，永出九幽，逍遥上元仙宫之中。见在安泰，子孙兴昌，门户清肃，万灾不干。存亡开度，生死荷恩，功德无量，所向从心。于家于国，咸享利贞，九夜三途，并登真道。<sup>⑤</sup>

道教灯仪的宗教意蕴，是效法天地日月之光明，以灯破暗，以阳散阴。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷十四说：“太上垂科，假灯光以通阳炁，委真炁以寄灵符，凭法炬之光芒，散冥途之盲，重泉劫夜，尽睹阳光，实太上之曲恩，下鬼之曲赦。”<sup>⑥</sup>灯作为光明的象征，作为道之真炁，可以照彻幽暗，其功能就是济度亡魂。

① 《道藏》第9册第367页。

② 《道藏》第9册第822页。

③ 《洞玄灵宝道学科仪》卷下《燃灯品》，《道藏》第24册第773页。

④ 《道藏》第9册第499页。

⑤ 《道藏》第9册第369页。

⑥ 《道藏》第4册第43页。



## 二、道教灯仪的象征意义

斋醮坛场法灯的设置方式,道教称为燃灯威仪。道教灯仪经历了一个逐渐形成完善的过程。早期道教的三皇斋、盟真斋、金箓斋、黄箓斋、太真三元斋等斋仪,对坛场的燃灯有具体规定。据北周道经《无上秘要》卷四十九《三皇斋品》记载:三皇斋坛四方各设九灯,称为列四九之灯,法象三十六天。盟真斋在斋主家中设坛,于坛场中庭安一九尺高的长灯,在长灯上燃九盏灯火,象征上照九玄诸天福堂,下照九地无极世界。金箓斋根据春夏秋冬的季节燃灯,其燃灯规定是:春天燃九灯,也可燃九十灯,或者九百灯;夏天燃三灯,也可燃三十灯,或者燃三百灯;秋天燃七灯,也可燃七十灯,或者燃七百灯;冬天燃五灯,也可燃五十灯,或者燃五百灯;四季则燃十二灯,也可燃一百二十灯,或者燃一千二百灯。此外,还要在斋坛中央设一九尺长灯,长灯上安置九盏灯火,用以照彻九幽长夜之府。

如此看来,道教灯仪的设立,的确各有法象,金箓斋灯仪的春九、夏三、秋七、冬五,四季十二,就是根据五行本数而定。唐代杜光庭制订斋醮科仪,对灯仪设置的法象及功能,作了全面的阐述。杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十六《礼灯》说:

在道户上燃二灯,以照斋主住宅,为弟子消灾度厄,安宅镇神。

在本命上燃三灯,以照三魂,为弟子制邪度厄,拘守三魂。

在行年上燃七灯,以照七魄,为弟子安神却祸,制魄除邪。

在太岁上燃一灯,以照太岁之神,为弟子除一年灾害,以求福庆。

在大墓上燃三灯,以照斋主代世丘陵墓,为弟子拔度先世亡魂,托生净域,断绝冢讼,解除复连之灾。

在小墓上燃五灯,以照斋主近代丘陵墓,拔度神爽,得生天堂,利佑子孙,福祚兴昌。

在中庭燃七灯,以照七祖父母,幽魂苦爽,得生天堂。

在中庭燃九幽之灯,以照九幽长夜之府,拔度九幽之中弟子先亡魂爽,睹见光明。

在夹门燃二灯,以照宫宅,为弟子驱邪捕恶,保护阊门。

在地户上燃二十四灯,以照二十四生炁,为弟子延生益炁,增福安神,注上生名,削除死籍。

在八方燃八灯,以照八卦,为弟子照耀八达,开窗九宫,八神密卫,八方开通。

在四面中央燃九灯,以照九宫,为弟子度九宫灾厄,上九宫仙名。

在十方燃十灯,以照十方,为弟子照明十极,招真降灵,解释灾厄,名书十天。

在四面燃二十八灯,以照二十八宿,为弟子削除死籍,益上生名,北斗落死,南斗延生。

在天门上燃三十六灯,以照三十六天,为弟子开度七祖父母,升入天堂。



在五方燃五灯,以照五岳,为弟子上名仙策,保镇身形。<sup>①</sup>

据北周道经《无上秘要》卷五十四《黄箓斋品》记载:南北朝时期的黄箓斋,是在斋坛十方各安九灯,即斋坛都门外共设九十灯,在坛内的太岁、行年、大小两墓、本命、侠门等处,也要根据斋主情况设灯。与《无上秘要》记载的黄箓斋比较,可见杜光庭的黄箓斋仪,法灯设置已经更为完备。杜光庭黄箓斋中的燃灯威仪,在前世道经中可以找到根据,南北朝道经《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》说:灵宝斋法燃十灯火,以法十方;七世父母燃七灯于堂前;靖舍常燃一灯,侠门燃二灯,以辟鬼神;日月星宿、病人行年本命各燃一灯。这是太极真人阐述的燃灯之法。刘宋太极太虚真人《洞玄灵宝道学科仪》卷下《燃灯品》说得更清楚:

于本命上燃三灯,以照三魂;行年上燃七灯,以照七魄;太岁上燃一灯,以照一身;大墓上燃三灯,小墓上五灯,堂前燃七灯,以照七祖;中庭九灯,以照九幽;侠门二灯,以照宫宅;地户上二十四灯,以照二十四生炁;向八方燃八灯,以照八卦;四面中央九灯,以照九宫;四面十方燃十灯,以照十方;二十八灯,以照二十八宿;三十二灯,以照三十二天;五灯分于五方,以照五狱。合一百五十三灯。<sup>②</sup>

此是六朝时期燃灯之法最详细的记载,杜光庭灯仪的不同之处,是增加了道户上的二灯,天门多点了四灯,前者取法于三十二天,后者取法于三十六天,都有道教教义思想的依据。杜光庭黄箓科仪布置的十六种灯,共计一百五十九灯,此灯仪设置方法,为后世所遵行。宋代几部著名科书中,黄箓斋的灯仪设置都是:道户灯二,本命灯三,行年灯七,太岁灯一,大墓灯三,小墓灯五,七祖灯七,侠门灯九,二十四炁灯二十四,八卦灯八,九宫灯九,十方灯十,二十八宿灯二十八,三十六天灯三十六,五岳灯五。

唐宋道教的灯坛设置,是按照二十八宿经星图,各依星像之数燃灯,在每宿点燃一灯。燃灯之法既体现出道教的教义思想,又有天文历法的依据,灯仪中的星宿图式,即源于正史天文志及浑天仪。上述一百五十九灯是坛外的灯,如果加上坛内设置的灯,则多达三百一十三灯。在实际斋醮法事中,设置灯数的多少,可以据斋主财力大小而定,但道教主张灯烛宜尽力而为,斋坛燃灯以丰厚为上。

### 三、道教灯仪中的常用灯式

唐宋道教的黄箓斋仪中,都有礼灯的仪式,黄箓灯仪的设灯之法,最常见的有九狱灯、九幽灯、回耀轮灯。

#### (一)九狱灯

按照道教济度拔亡、燃灯为上的思想,根据黄箓斋仪的破狱科格的需要,首先要在斋坛设立九狱,并依法安置九狱灯。选择斋坛东南方地户位置,用土沙砌成九狱,分别象征东、南、

① 参见《道藏》第9册第367-369页。

② 《道藏》第24册第773页。



西、北、东北、东南、西南、西北、中央九方。九坛长宽都是二尺，狱坛四维总计六平方尺，此表示法地之阴，极二六之象。每狱作四角三曲，宛如地狱之形，每狱各燃三盏灯，灯盏内安放九狱灯盏符。狱中要安九方狱牌符，每狱牌上书写狱名，狱牌后立青竹九竿，各长九尺，九根竹竿上各悬挂青色破狱幡，幡上亦依式书符。在幡顶书九狱符，称为九幡首符，在幡两侧写破狱符咒、告文。如北方狱的破狱符咒为北方上真梵炁符，此符由三部分组成：五炁顺度，玄光合真，溟泠变温、幽曹奉行。北方狱的告文是：

五炁苍华，光彻溟泠，  
玉晨慈尊，冰消雪城。  
温生寒廓，毒汁澄清，  
魂获妙果，飞升香林。<sup>①</sup>

在幡足写某符告下某狱。法师每破一狱，即焚烧一幡，复挂黄色一天幡，最后在九狱中立大幡一首，书青玄宝号，此幡任风飘扬，亡魂万罪皆灭，这样即表示地狱开光，亡灵登真。高功在破狱时，先要在灯火上焚烧毁锁符、张门符，焚符前宣二符告文：

具位臣某，为某修建黄箓大斋，拔度某人。以今点烛九狱神灯，颂告玉清宝箓、破地狱真符，准今符命，时刻升迁，天牢地狱，冥关幽局，长夜泉曲，一切冥司主者，敬听上玄符命，开关启道，毁锁张门，放诸罪魂。九州十道，一切亡魂，不以罪业深重，释放部卫。前来制魔保举，度品南宫，死魂受炼，仙化成人。生身受庭，劫劫长存，随劫轮转，与天齐年。永度三途五苦八难，超陵三界，逍遥上清，一如告命。<sup>②</sup>

《无上黄箓大斋立成仪》卷二十四《九狱神灯仪》，就是按照灵宝科格，燃忏九狱神灯。高功化身为太一救苦天尊，手执五帝策杖，逐次于狱前依科行道，按照内炼大旨，存想元始宝光，照破幽狱，黄色云炁，覆于一方。在九狱逐一被照破以后，一切罪魂苦魄，都皈依于正道，超升渺渺仙源。

## （二）九幽灯

此法是造一灯树，上燃九卮灯。自人死至七七之日，燃此九卮灯光，可下照九幽，亡魂睹此光明，即可解脱。杜光庭就说：“燃九幽神灯，上照九天福堂，下照九幽地狱，人天蒙福，生死荷恩。”<sup>③</sup>唐宋时代的九幽灯有两种设置方法：一是在灵坛广殿众圣之前，依九位设置九树，每树安置九盏神灯；一是在坛场中立一灯树，上分九层，每层燃九卮灯，九九之数，法天象地，下开九夜，上达九玄，用以普照重昏，开度苦爽。九幽灯济存拔亡，最为胜福。道教认为五方八极，地狱幽牢，在极阴之乡，长夜之境，死魂囚闭，不见三光，冥暗之间，经受诸种考掠，故建九幽灯开度。

宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷二十四《九幽神灯仪》，用于拔度沉沦于九幽地狱中

① [宋]王契真撰：《上清灵宝大法》卷四十一，《道藏》第31册第66页。

② [宋]王契真撰：《上清灵宝大法》卷四十一，《道藏》第31册第69页。

③ [宋]蒋叔舆撰：《无上黄箓大斋立成仪》卷二十四，《道藏》第9册第521页。



的亡魂,正如灯仪开场的启白所称:

乞于斋次,依法燃灯,破暗续明,祈恩请福。乞上关三景,下白九幽,宣达斋诚,导迎景祝。九霄八极,六趣三途,尽凭照烛之功,俱遂升迁之果。<sup>①</sup>

九幽神灯仪的破狱,首先破中央普掠之狱,然后才是破东南西北等八方地狱。而林灵真《灵宝领教济度金书》的《九幽灯仪》,是破周围八狱以后,才破中央地狱。九幽神灯仪倡行普济,对沉沦九幽地狱的罪魂,“或是九祖七玄,或是先亡后逝,或识不识,若冤若亲”。<sup>②</sup>都要以燃灯功德之力,依凭大道进行迁拔,使其托化人天,皈依正道。

### (三)回耀轮灯

道教认为人生造二十四种罪,故死后获二十四狱之报,历三途五苦八难之场。因此太上有回耀降光之格,用于忏除五累苦门,开生死之业,破黑暗之罪庭。回耀轮灯即据此盟真科仪而设。此灯式用梓木作轮如车轴之象,表示人五累不灭,五苦之轮难停。灯分三层:上层安灯十二碗,中层灯十六碗,下层灯二十一碗。三层灯表示人三业未除,难逃三途之考,故立三层灯救度。坛中央立五累苦门,五累是色累、爱累、贪累、华累、身累,各立牌书写诸狱名。按回耀灯仪造四十九首小幡,黄白之色相间,上书诸天尊琅函睿号,幡首朱书破酆都符。举行灯仪时,侍灯法师宣忏灯仪,高功法师持策杖随忏仪至每狱立卓杖,念大梵隐语,以柳枝净水洒之,在狱灯上焚化小缙幡。如此广行拯救,就可回三景之光曲,映九泉之户,使万罪消灭,苦魂蒙度。诸狱罪魂得乘阳光,应时解脱诸苦,断除五累烦恼,脱离尘劳之业根。

宋王契真《上清灵宝大法》卷五十八说:

济苦拔亡,燃灯为上。五方八极,地狱幽牢,在极阴之乡,长夜之境。死魂囚闭,不睹三光,冥暗之间,经诸考掠,宜如法造灯树。<sup>③</sup>

这种灯树下面立天地轮,以圆象天,以方象地,所谓“轮转取像于车毂,方圆用法于乾坤”。<sup>④</sup>使天上地下,内外洞明,朔狱幽牢,无不焕辉,苦魂睹此光明,即得解脱。《无上黄篆大斋立成仪》卷二十四《五苦回耀轮灯仪》,其开坛的宣白说:“恭依科格,燃回耀神灯一坛,忏拔罪根,迁升逝爽。”<sup>⑤</sup>五苦回耀轮灯仪的忏拔,是环绕灯轮行法,逐一忏拔五累苦门,落灭五累之根,解释心神之苦。如最后忏拔第五轮回之道的身累苦魂门,说文称要“依按科格,燃忏神灯,奉为亡灵某及一切罪魂,落灭身累之根,解释魂神之苦。”高功左手掐玉清诀,右手执策杖行持,并念咒语:

① 《道藏》第9册第519页。

② 《道藏》第9册第520页。

③ 《道藏》第31册第237页。

④ [宋]蒋叔舆撰:《无上黄篆大斋立成仪》卷二十四,《道藏》第9册第525页。

⑤ 《道藏》第9册第525页。



玄灯彻九天，朗然九幽开，  
靡靡九祖释，反胎生玉阶。  
冥心归洞虚，不渴亦不饥，  
玄黄五色帐，身生羽毛衣。  
不可思议功德！<sup>①</sup>

回耀轮灯仪中每忏拔一轮灯，高功都要念诵一首咒语，这五首礼灯咒语，都出于陆修静的燃灯礼祝仪。此灯仪的回耀降光之格，迁神拔罪之仪，旨在上照九天，下辉九地，使受罪穷魂睹此灯光，都可以自一起五而轮回，生返六合，长处光明之境。

上述三种灯法，都行用于宋代黄箓斋仪中，与此相关的礼灯仪式，是黄箓斋中忏拔的仪格之一。

道教还有一种九卮灯，与上述三种灯法又不相同。九卮灯是用梓木建造一座灯树，灯树上分九卮，每卮安放一盏灯，灯树下用净土作成三级灯坛，用以法天象地。《无上玄元三天玉堂大法》的九卮灯，是在梓木上层安灯树，悬幡九首，幡上书九天阴符，两手书写告文。中层安灯九碗，立九炁牌。下层安灯九盏，立九垒土皇君牌。三层共二十七盏灯。此坛外立八门，燃灯八盏，取位八卦，共计三十五盏灯。

此坛三层灯，三九二十七，象征上照九天，调泰正炁，镇运星宿；中照九野，以扫九土灾殃；下照九幽重阴，九垒通光，九道破暗。道教认为阳为奇数，自一至三，由三自五，自五历七，以至于九，都是阳数，因此道教灯坛安九灯，象征彻九幽地狱。此可称为九幽地狱灯。唐宋道教的燃灯之法，还有三途五苦灯、十一曜灯、南斗灯、北斗灯、周天灯、弧矢灯、九宫八卦灯、三十二天灯、诸大地狱灯坛，每种灯法都有相应的礼灯仪式，宋林灵真《灵宝领教济度金书》，就收录有上述灯法的灯仪。

道教灯仪内容丰富，仅供斋醮坛场使用的灯图，道经中保存有数十种，而据《天皇至道太清玉册》卷五说：“醮坛所用灯图，古有一百余样，其式繁多，难以备载。”<sup>②</sup>这意味着斋醮法灯的布置方式丰富多样。《天皇至道太清玉册》卷五收录有玉皇灯图、周天灯图、本命灯图、北斗灯图、南斗灯图、斗三曜灯图、九天玉枢灯图、火德灯图、九宫八卦土灯图、血湖地狱灯图、炼度灯图等灯仪的图像。形形色色的各种灯仪，可以祷告不同的神灵，具有不同的功能。玄帝灯仪祷告真武大帝，三官灯仪祷告天、地、水三官。道教的二十四狱灯法的设置，旨在以阳光所照，破罪释愆。道教认为人生前造二十四种罪，身亡之后，历二十四报，化二十四狱，即三途五苦八难八狱，此法又与人身三部八景二十四神之数相合。道教的三十二天灯法，灯坛设置三层：上层是种民四天、无色界四天；中层色界一十八天；下层欲界六天。此灯法象征迎请太上三尊、三十二天帝君、三界高真、十方至圣无极飞天神王、神仙玉女等众真监度之意。道教还有一种九阳梵炁灯，用于破狱开昏。此灯法寓意请九天生神上帝，随方化现，将九天灵光，遍布灯坛，上照九天，中照九州，下照九地。

① 《道藏》第9册第526页。

② 《道藏》第36册第409页。



当代台湾道教灯仪设置的斗灯,成为醮坛最醒目的景观。斗是一圆柱形的容器,里面盛放八分满白米,中央插一枝彩伞,柄上贴着信士生辰、名姓的标签,彩伞前设置一盏斗灯。此灯象征信士元神,须保持常明不熄,白米即为元神能量的来源。斗内白米中还插着天师剑、直尺、剪刀、秤锤、圆镜,各有驱邪祈福的象征意义。一般的醮仪设置斗灯三、四百座,大型醮仪则达上千座,而乡村小庙可少至一座。<sup>①</sup>

由于灯仪的盛行,唐宋道教已造作出一批灯仪经典,这使举行灯仪类法事有章可循。明代修《正统道藏》,收录的灯仪科本有:《玉皇十七慈光灯仪》、《上清十一曜灯仪》、《三官灯仪》、《玄帝灯仪》、《万灵灯仪》、《五显灵官大帝灯仪》、《九天仙茅司命仙灯仪》、《北斗七元星灯仪》、《南斗延寿灯仪》、《土司灯仪》、《正一瘟司辟毒神灯仪》、《东厨司命灯仪》、《离明瑞象灯仪》、《黄箓破狱灯仪》、《黄箓九厄灯仪》、《黄箓九阳梵炁灯仪》、《黄箓五苦轮灯仪》。

这还不是灯仪的全部,《道门科范大全集》即收有《北斗延生杆灯仪》《南北二斗同醮宝灯仪》。《灵宝领教济度金书》、《上清灵宝济度大成金书》收录有丰富的礼灯科仪,《上清灵宝济度大成金书》的灯仪科目有四十四种,其中破九幽狱灯科等十二种科目还有二至四种不同的科本。

## 第二节 道教的礼灯仪式

### 一、分灯科仪

在南北朝时期,灯仪就已行用于道教斋坛,陆修静曾编撰燃灯礼祝仪,其中的《明灯赞》、礼灯咒语,历经千百年,仍为后世灯仪所行用。进入唐宋时期,道教的灯仪日趋丰富,并从礼灯仪式中衍化出分灯科仪,成为最具道教思想特色的仪式。分灯仪先要请光,即在建坛日正午,书请光符二道,从阳燧(凸透镜)中取火,点燃元始天尊神位前烛灯。道教认为取日中真火可以下彻九幽,意在以天上之阳光,开地下之幽暗。《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》说:

斋法中,每以燃灯为首,所以法天象地。故每遇建斋,必于宿建之夕请光分灯,以法日月星斗之悬象,令坛所内外洞明,上下交映。<sup>②</sup>

所谓法天象地,即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。道教认为真师内修日、月、星三光以成道,外运三光以为符,天得三光而长久,人从三光而登真。所以布三光之炁,可以救世人疾病;法三光之法力,可以役使鬼神;宣三光之威德,可以绝妖怪灵响;降三光之慧照,可以洞开幽冥。那些修炼有道行的真师,能以己身之三光,合在天之三光,行用于灯仪之斋坛。

唐宋道教的黄箓斋,在正斋宿启仪格前要请光。《灵宝领教济度金书》卷二百八十三《存

① 吕锤宽著:《台湾的道教仪式与音乐》,台北:学艺出版社,1994年,第67-68页。

② 《道藏》第10册第143页。





思玄妙品》所载请光分灯科仪的方法是：

法师向东南或三清前备香案，在正午时焚香设拜，叩齿九通，长跪望天门启奏事意，然后念太阳回耀神咒：

明哉太阳晖，神光洞三清，  
炁散玄冥内，灵烟生紫庭。  
控御乘风烟，飘飘入无形，  
急急如律令！<sup>①</sup>

法师用阳燧取日中真火，此火象征太阳正炁，用慧光符点燃符烛，此烛称为传光烛。法师首先行分灯法，用传光烛点燃玉清前的灯，再逐一点燃上清、太清前的灯。三清灯火在斋期须连续燃点，不可一刻有缺，分灯、破狱、炼度火池，都要用此灯火，表示借太阳正炁以开朗重阴。

宋林灵真《灵宝领教济度金书》卷二十七《科仪立成品》收录三种分灯仪，分别是开度、祈禳、青玄黄箓救苦斋行用的仪式。高功在行仪分灯时，都要念分灯赞文。开度用分灯仪在三清前分灯后说：

一生二，二生三，三生万物；地法天，天法道，道法自然。降三天无量之慧光，拯十极有情之昏暗。<sup>②</sup>

《灵宝领教济度金书》卷一百三十六《科仪立成品》，祈禳通用分灯仪在点灯后说：

道生一，一生二，二生三，三生万物，见前清众，请为分辉。<sup>③</sup>

《灵宝领教济度金书》卷八十五《科仪立成品》，青玄黄箓救苦斋用分灯仪在分灯后说：

道生一，以分三，开明三景；炁含三，而为九，照彻九幽。<sup>④</sup>

这种有关分灯意蕴的赞文，是分灯仪中必行的仪格。当代香港道教的分灯仪，当众缘首将小烛插进坛上香炉时，高功念唱赞文：

道生一，一生二，二生三，三生万物，普照天地，光明见清。

道教分灯科仪，具有宗教象征意义。道教认为荐拔亡灵，照破幽暗之灯，须得慧光之法，方能降三光之慧追摄受度，故在灯仪中衍化出分灯之法。请光分灯用阳燧取慧光，自一分三，从三至九，九九变化，而生万光，这就是散一为万，灯灯相续，辉映万天，照明九地。道教分灯的行法方式，形象表现出大道生物之神功，元始开天之妙化。用阳燧点燃的慧光，用以和合阴阳，衍生万化，而一般的凡火之光，是不能荐拔阴灵，照破幽暗的。

当代香港道教斋醮，在建醮第一天晚上，要举行分灯仪式。分灯时高功首先向神灵献茶

① 《道藏》第8册第492页。

② 《道藏》第7册第161页。

③ 《道藏》第7册第629页。

④ 《道藏》第7册第415页。



酒奏文,然后侍灯法师举灯,高功、都讲、奉经分别将大烛奉献玉清、上清、太清,其余法师举小烛绕行,表演回旋、天轮灯、地轮灯灯法,坛场上众多小烛回旋转递,表现出分灯仪特有的美观。

道教的分灯科仪经书,清代以来行用的是《金箓分灯卷帘科仪全集》,现收于《藏外道书》第十七册,是清光绪十五年(1889)的刻本。此科本先行分灯仪,后行卷廉仪,实际是两种科仪的合集。当代道教的分灯仪式,已不再用阳燧取日光之古法,而以边念唱、边燃烛的简便方式进行。如上海道教的进表科仪,法师们采用喝白,群答和挥舞灯炬的手法,也取得了有象征意义的效果。<sup>①</sup>

## 二、金箓灯仪

道教灯仪可分金箓灯仪和黄箓灯仪两大类。金箓灯仪用于祈禳和赞颂,演习方式比较简单。金箓灯的燃灯威仪,灯坛设十六种灯:天门上三十六灯,照三十六天,道户是二灯照住宅,地户上二十四灯照二十四户;天门上二灯照宅舍,十方十灯照十方八向,九灯照九宫,八方八灯照八卦,五方五灯照五岳;中庭九灯照九幽,坛堂七灯照七祖,四面二十八座灯照二十八宿;本命灯三照三魂,行年灯七照七魄,太岁灯一照太岁,大墓灯三照大墓,小墓灯五照小墓。以上各灯通称七十一座,共计三百二十五盏灯,金箓灯仪的坛场,以威仪齐备为特点。

《灵宝领教济度金书》卷十五《礼金箓灯仪》,归命赞咏的神灵是灯光无尽天尊,行法的科格是:从道户灯开始至五岳灯结束,逐一说文表白各种灯式的功能,祈求神灵的护佑,每段说文后都有赞咏神灵的韵文。灯仪首先说道户上燃二灯,以照住宅,为斋主消灾度厄,安镇宅神。然后赞咏说:

正一阳光,焰上朱烟,  
开明童子,一十二人。  
洞照一宅,回及我身,  
百邪摧落,杀鬼万千。  
光明朗彻,达真通灵,  
升入无形,与道合真。<sup>②</sup>

金箓灯仪最后说在五方燃五灯,以照五岳,为斋主书名仙籍,保镇身形。然后赞咏说:

五岳灵山,安镇五方,  
五帝尊神,神仙之宗。  
今日燃灯,上照天王,

<sup>①</sup> 参见陈耀庭:《照彻幽暗,破狱度人——论灯仪的形成及其社会思想内容》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第五辑,上海:上海古籍出版社,1994年,第303-316页。

<sup>②</sup> 《道藏》第7册第112页。



记我名籍，度入仙宫。

七祖解脱，同升太空。<sup>①</sup>

与唐杜光庭《太上黄箓斋仪》的礼灯比较，此金箓灯仪的十六种灯法，礼十六种灯的顺序，各种灯的说文、赞咏，与杜光庭的黄箓灯仪几乎完全一致。杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十六的《礼灯》，是根据《上元金箓简文真仙品》撰成，因为金箓斋是为帝王国主而设，金箓斋的燃灯威仪，旨在上销天灾，正天分度，下安兆庶，济拔存亡。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷十一至十四的《赞祝灯仪门》，将灯仪区分为开度灯仪品、祈禳灯仪品，金箓灯科却列入开度品，并注明为请亡通用。这说明金箓和黄箓灯仪，开度的主旨是相同的。

金箓灯仪的演习程序是：入坛，启白，皈命和赞颂，讽经，宣疏，回向。金箓各灯仪演习皆有这六部分。区别主要在归命和赞颂部分，如《玄帝灯仪》归命和赞咏的神仙是真武大帝，《三官灯仪》归命和赞咏的神仙是天、地、水三官。《九天三茅司命仙灯仪》的归命和赞颂部分是：归命太玄妙道冲虚圣佑真应真君，赞咏冲虚圣佑真君；归命定禄右禁至道冲靖德佑妙应真君，赞咏冲靖德佑真君；归命三官保命微妙冲惠仁佑神应真君，赞咏冲惠仁佑真君。

金箓灯仪的归命文辞是散文体，赞咏文辞是四言诗体，散文体用于念诵，诗体用于唱赞。《九天三茅司命仙灯仪》的归命大茅君文说：

今赞灯弟子某人，祇按仙科，敷陈妙范，俨羽绣霞衣之像，备香花灯烛之仪，志心归命东岳上卿司命太玄妙道冲虚圣佑灵应真君。伏愿妙道克臻，冲序昭格，四序均调于玉烛，九秋庆遂于金穰，国福忠良，家多孝悌。士民工贾，各膺遂意之欢；贵贱贤愚，随分养生之乐。稽首皈依，虔诚赞咏信礼冲虚圣佑真君：

虚挺远朗，幽耽妙言。

爰自童蒙，散发北巔。

静心林泽，精思求仙。

登峻履谷，艰寻师门。

情昭上帝，感激泰玄。

今敬受命，位为太元。<sup>②</sup>

演习灯仪时，法师念诵归命文，唱赞诗文念唱结合，配以坛场辉煌的灯烛，表现出金箓灯仪上照诸天法堂的功能。

### 三、黄箓灯仪

黄箓灯仪用于荐拔超度，演习方式较复杂。黄箓灯仪的演习程序是：入坛，启白，举天尊之号和赞颂，讽经，宣疏，回向。黄箓各灯仪演习都有这六部分内容。其中启白、举天尊之号

① 《道藏》第7册第114页。

② 《道藏》第3册第574页。



和赞颂是灯仪的主要部分,都与破狱拔亡有关。黄箬破狱灯仪的举天尊之号,要破的地狱分别是:

举玉宝皇上尊,破东方风雷地狱。  
 举好生度命尊,破南方铜柱地狱。  
 举玄真万福尊,破南方火翳地狱。  
 举太灵虚皇尊,破西南屠割地狱。  
 举太妙至极尊,破西方金刚地狱。  
 举无量太华尊,破西北方火车地狱。  
 举玄上玉晨尊,破北方冥冷地狱。  
 举度仙上圣尊,破东方镬汤地狱。  
 举上下方救苦尊,破中央普掠地狱。<sup>①</sup>

道教认为人死之后,灵魂坠入九幽地狱,因此黄箬灯仪拯拔的要义就是破狱。黄箬斋设立的九幽地狱,即灯仪中要破的地狱。道教的九幽地狱是:一曰幽冥,号风雷地狱;二曰幽阴,号火翳地狱;三曰幽夜,号金刚地狱;四曰幽酆,号冥冷地狱;五曰幽都,号镬汤地狱;六曰幽治,号铜柱地狱;七曰幽开,号屠割地狱;八曰幽府,号火车地狱;九曰幽狱,号普掠地狱。九幽指北斗九元所化幽狱,它分布九维,东为幽冥,南为幽阴,西为幽夜,北为幽酆,东北为幽都,东南为幽治,西南为幽关,西北为幽府,中为幽狱。道教九幽狱的意蕴,是按八卦中宫,九州分野设立,意指在天为九天,在地为九宫,化形为九幽狱。黄箬灯仪中的九幽狱,被视为一炁所化,由高功一念所感。道教灯仪的九狱灯,每一狱燃三灯,可以生玄、元、始三炁,此乃一生二,二生三之道,旨在下彻照破阴翳,使诸狱皆睹光明。

道教认为亡人身死之时,魂魄滞留厚土九阴,一身的三业六根之罪,凝滓阴垢,不能蠲除。而九幽地狱的九狱灯,九炁化生二十七炁,共为三十六阳光,下照三十六地,照破亡人三业六根之罪累。道教黄箬灯仪的破狱,实际仅击破周围八狱,而中央普掠地狱则不破,因中央普掠狱囚禁十恶五逆、不忠不孝之人。道教拒绝救度此类人等,是因为隋代以后的封建法典,规定了十恶不赦的律条,这是道教神学对世俗社会法理的肯定。道教认为人身体中三宫五脏,乃是三途五苦之穴,心、肺、肝、肾、脾等器官,可以比附地下九狱。对不破中央普掠狱的解释,是因为中央属脾,脾神系命门所在,恐散乱神识,不能更生。

道教的破狱之法,须先破自己之狱,即破重阴之下的九狱,高功要先破身中之九狱,若不能破身中九狱,就不可能破冥曹幽狱。所以灯仪中的破狱,高功从早至晚,要调平其炁,安定心神,使真炁内养,流充一身,运一炁入九曲回肠之狱,致使万秽俱消,善境随念而现。高功在身定之中,密运我造化亲奉慈尊放大光明,直透九地之下,尽化地狱为大光明之境,然后方可赴灯坛行法。

道教灯仪破狱的意蕴,即高功运身中阳光,混合斋坛灯光,上接九天之阳光,以遍照三界

<sup>①</sup> 参见《道藏》第3册第592-594页。



九幽,使亘天彻地,都有光明辉耀,凡坠幽冥之亡魂,都可乘光而超出。道教的破狱之法有灵宝、正一之别,受中盟大洞篆的三洞法师,是用灵宝策杖扣狱扃破狱;而受盟威法篆的正一法师,是用法剑扣狱扃破狱。科仪中常见的是灵宝策杖破狱,高功请杖行法,变身为太一救苦天尊,步九凤罡,掐玉清诀,存想空中太一救苦天尊化身百亿,俱放眉间白玉毫光,高功提起策杖上接慈光,垂下其光一线入狱,照破幽暗。高功以策杖击地三下,虚书“敕出”二字,左手剔破狱诀,默念“神光照破,死魂出离”,高功画开狱形,然后随手将策杖调转,使策杖上的符幡垂下,存想金光万道,三运幡转,引领幽魂随幡出狱。当代香港道教的破狱。高功念白曰:“地狱梵咒闾灵篇,地狱罗酆遍瑞莲。五苦三途俱解脱,亡灵从此出生天。”<sup>①</sup>然后引亡灵出狱。

道教济度一切的思想,决定普度功能胜于正荐。道教破狱之义,本为普度而设,如果专荐祖先亡魂,只需燃灯宣读即可,不必用破狱之科。金允中就指斥南宋某些灯仪:“斋词之中,上不祝君主而及寰区,下不度九祖而及五道,用心窄隘,专意于所荐三位亡魂。”<sup>②</sup>斋坛灯仪专荐祖先的不良倾向,说明斋主立意无一毫及物之心,违背了太上垂科之本意。

宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》,还记载了九泉幽狱之法,此法是在夜晚择静室,用石灰布列狱穴,每一狱设置一灯,在九泉狱式之前,按北斗七星形状排列斗灯,此斗灯的直径是一尺二寸。用于对治妖神鬼贼,强横不畏符篆者。九泉属北都罗酆幽泉恶狱,九泉即酆泉、重泉、黄泉、寒泉、幽泉、下泉、苦泉、溟泉,九泉幽狱各有所主。九泉幽狱立狱威仪,须先奏闻上帝及北极斗府圣师,差遣天兵官吏下临坛场,建立九泉幽狱,收捉妖神鬼贼。

道教黄篆灯仪有《黄篆破狱灯仪》、《黄篆九卮灯仪》、《黄篆九阳梵炁灯仪》、《黄篆五苦轮灯仪》等,道教认为黄篆灯仪的法灯,可破昏暗于长夜,照苦爽于三途,借天象之慧力,分上圣之微光。举行黄篆灯仪时,法师行摄召之法,能明九幽之狱,可破幽度亡魂。《黄篆破狱灯仪》就是开建黄篆斋,兼点九幽神灯,追荐亡人,拔度幽魂。科仪开场说文即引太极太虚真人之语说:

阴阳成象,天地分形,昼夜既殊,昏明有异。所以轻浮表质,九天为先圣之都;渥厚流形,九地为鬼神之府。九天之上,阴炁都消;九地之下,阳光永隔。由是幽冥之界,无复光明,当昼景之时,犹如重雾。及昏暝之后,更甚阴霾,长夜冥冥,无由开晓。<sup>③</sup>

因此道教以天尊的无上道力,燃九狱之神灯,救重泉之苦爽,启拯拔之门,为亡人开度。经过高功行破狱法事,九幽地狱被一一打破,象征亡魂仰凭道力获得救度。

当代江南道教举行九幽科仪,法师行破狱之法,从南起顺时针绕坛场一周,在八方步罡后,以灵宝策杖击地,意为破狱。法师最后步罡至中央,烧二符二幡,掐玉清诀,存想己身作天尊之形仪,至此地狱洞开,亡爽得以登真,法师祷诵收灯祝文,祝亡魂身度光明之界,永离黑暗之乡。

① 《玄门破狱科》,香港:蓬瀛仙馆,壬申年(1992)刊印本,第61页。

② [宋]金允中撰:《上清灵宝大法》卷三十五,《道藏》第31册第574页。

③ 《道藏》第3册第591页。



#### (四)破血湖灯仪

宋代道教的破狱灯仪中,出现了专超度女性亡灵的破血湖灯仪。宋王契真《上清灵宝大法》卷五十八的《血湖灯仪》说:在大铁围山之南,有硤石狱,狱旁有火焰,下边就是血湖。在血湖东南一大石间,上大下尖,大石中开一缝,罪人从此缝出入,自有百药毒汁燿注身心。沉沦血湖中的亡魂,是产死妇人,血湖阴森恐怖,苦不可言,狱中有百万鬼卒,昼夜考掠女魂。

北宋道经《元始天尊济度血湖真经》说:北阴大海底有血湖,内分四子狱,叫血池、血盆、血山、血海。产死血尸妇人,死后入血湖地狱,备受苦难,不得出离。元始天尊为济度众生罪魂,命太一救苦天尊率领诸大神清荡血湖,超度罪魂。

《太一救苦天尊说拔度血湖宝忏》说:血湖长一万二千里,周回八万四千里。血湖有五狱:血月盈之狱、血冷之狱、血污之狱、血资之狱、血湖之狱。血湖收纳的是世间产死之魂,血伤之魂。该经详细列举坠入血湖地狱的亡魂有:堕子落胎而死,母存子丧,母丧子存,母子俱丧,男女未分而俱死,胚胎方成而遽死,临产染患而死,怀娠失坠,患病身殒,崩漏至死,淋漓而亡,分娩后死,血病至死,死于刀刃,死于干戈,未尽天年而夭亡,染恶病而死,犯王法而受戮者等。

血湖地狱阴森恐怖,恶毒之汁交流,沉浸罪人,煎熬身心,骨肉溃烂,苦楚难禁,动经亿劫,不睹光明。于是,太一救苦天尊为血死众生宣说太上真符、流光宝符、丹台玉册飞玄灵章,颁行诸狱。使血湖普放光明,照烛幽暗,铁城摧毁,血湖干枯,灰河化碧玉之池,硤石变清凉之座。经太一救苦天尊放九色祥光,普照诸狱,赦宥罪魂,普使一切产厄血湖罪魂,脱离苦趣,得睹阳光。

在拔度血湖宝忏的最后,救苦天尊吟诵拔血湖颂:

运真合灵会,宝敕召诸神。  
六天垒重阴,酆都九幽狱。  
典吏部冥洞,三官执九府。  
主典神吏众,一切主录罪。  
拔度产血难,出离三途苦。  
流光玉元符,照破血湖狱。  
炉炭生青莲,刀剑生蓂林。  
火池化温泉,镬汤为春圃。  
超度长夜魂,往生极乐国。<sup>①</sup>

血湖灯坛的设置,可在亡人卧床下掘地深三尺,方圆六尺,建成血湖狱,狱底用沙铺成,并染成红色,血湖城中树立青幡,朱字书写血湖地狱名。其中无间狱设五灯,血湖设七灯,硤石狱设三灯,产魂经过处设一灯,溟泠穴设一灯,周围铺设二十八灯。

明周思得《上清灵宝大成济度金书》卷二十三《血湖灯法》,是以人身为比照,高功存想双

<sup>①</sup> 《道藏》第9册第896页。



肾之下为酆都,颈上为天官,愈上则福力愈大,天官愈高;两肾之下则是地狱,愈下则罪业愈重,地狱愈深。行法中高功存想太一救苦天尊放大光明,遍照一切,径直下破血湖为莲花池,一一分明,众魂悉皆出离。该经的《破血湖狱灯科》,就是围绕无间地狱、碓石地狱、血湖地狱进行忏拔的。破血湖灯科通过说文、赞咏及破狱、吟偈,来表达济度产魂的思想。科仪最后破血湖狱的赞咏说:

铁围极北血湖牢,宣化威灵职宪曹。  
雨露无私恩广大,雷霆有赫业周遭。  
龙符驾夜周三际,凤诏乘晨遍八遥。  
珍重元皇宸泽溥,玉虚光里任翱翔。<sup>①</sup>

血湖灯仪亦具普度的性质,要普及十方一切产魂,使血湖变作清凉池。灯仪的说文称:“燃点玉篆神灯,假此慧光,照破幽狱,俾诸罪爽,咸睹光明。”<sup>②</sup>

血湖灯仪的出现绝非偶然,在中国古代社会生活中,妇女遭受疾病、生育中的种种磨难,需要宗教安慰与救度,所以道教创造破血湖灯仪,以荡涤血湖地狱,其意蕴就是解除妇女苦难,以真阳至善之光,照彻妇女之亡魂。

世界上许多宗教都有天堂地狱之说,称现世行善者死后上天堂,作恶者死后入地狱。能否免除地狱之苦呢?道教宣称人生前应皈依道教,从善除恶;临终受三归,忏悔罪孽;亡后立坛诵经超度。仅此还不够,道教的高明之处在于,造作出内蕴丰富的灯仪,要从根本上击破地狱,拔度幽魂出狱,这是其它宗教不可企及的。

能拔度幽魂出狱的神灵,就是道教尊神太上道君。破狱灯仪中法师望天门密咒曰:

无上玄元太上道君,教臣行符,照破诸狱,死魂出离,急急如太上律令敕!<sup>③</sup>

只要人世间存在黑暗和苦难,人们对光明的追求就不会停止。灯仪充分表现出道教对光明的追求,道教灯仪历经一千六百余年,演习至今,灯具已从古代的烛灯、油盏灯,发展至煤油灯、汽油灯、电灯、霓虹灯。伴随人们对光明的孜孜追求,道教灯仪仍将演习,不会终止。

#### 阅读书目:

1. 陈耀庭:《照彻幽暗,破狱度人——论灯仪的形成及其社会思想内容》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第5辑,上海:上海古籍出版社,1994年。
2. 李远国:《论道教灯仪的形成与文化功用》,《中国道教》2003年第2期。
3. 王承文:《古灵宝经与道教早期礼灯科仪和斋坛法式——以敦煌本〈洞玄灵宝三元威仪自然真经〉为中心》,《敦煌研究》2001年第3期。

① [明]周思得撰:《上清灵宝大成济度金书》卷十一,《藏外道书》第16册第423页。

② [明]周思得撰:《上清灵宝大成济度金书》卷十一,《藏外道书》第16册第422页。

③ [宋]金允中撰:《上清灵宝大法》卷三十二,《道藏》第31册第563页。



1. 道教灯仪的常用灯式有哪些？
2. 道教灯仪有何宗教功能？
3. 道教分灯科仪的象征意义是什么？
4. 灯仪在黄箓斋仪式中的功能是什么？
5. 道教破狱科仪与灯仪的关联？





## 第十章 道教传度的授箓传戒仪式

**学习目的:**了解正一道授箓和全真道传戒的作用和意义,正一道授箓的法箓阶品与神仙信仰密切相关,全真道传戒对唐宋戒律的继承与革新。

**内容大要:**道教授箓传度的法箓阶品,反映出正一道、灵宝派、上清派的道派特征。三大道派法箓可以依次参受,在道门中形成奉道修行的阶次。授箓制度根据道士所受法箓阶品,将道士分成不同法位等级;在每一法位中又根据道士所受法箓的高下,授予不同的法箓名銜。道教法箓传度讲究时辰的选择,道教的授箓要选择吉日良辰。早期道教修持就制定有玄科戒律,金元全真道新创立三坛大戒,保证了全真道道士严格的修行。建国以后新时期恢复的道教授箓传戒,是道教绵远传承的重要标志。正一道的授箓仪式和全真道的传戒仪式,共同构成道教传度的仪式体系,成为道教斋醮科仪中仪式的一类。

### 第一节 正一道授箓的仪格

道教要求入道者通过内心的宗教修持,不断提高道学修养和道品阶次,以最终得太上之“道”,成为有“道”之士。道教认为人要学道,必须先读道书,接受法箓的传授。道教各派的法箓,成为衡量道士修道阶次的标准。而道教法箓的传授,要按照专门的祀神仪式举行,由此形成道门内部的传度仪式。

#### 一、正一道授箓传度的法箓阶品

箓即“记录”,有法箓、道箓、经箓、戒箓、宝箓之称。箓是道教的一种符书,是道士入道的凭信,也是法师行法的依据。道教的法箓上列有神将吏兵名号,并配有相应的神符,绘有神灵仙真的画像。道教认为箓是自然之炁结成,是元始神尊化灵应气形成的文字,由道教的神灵仙真所传授。受道者名登道箓,才具学习道法的资格,法箓是道士从凡入圣的阶梯,是得道成仙的必经途径。授箓作为道教的传度仪式,具有意蕴深沉的宗教意义:授箓者死后将名列仙籍,灵魂可以进入神仙世界,象征超凡脱俗之宗教境界的升华;授箓又是道位晋升的阶梯,只有授箓者才能取得传道度人的法师资格。道教的高功法师具有一定阶次的法箓,才有主持大型斋醮仪式的法力。法箓中记载天神名讳、职能等,高功法师通晓法箓,斋醮时才知召唤哪些神灵,遣往何方,执行何职,才有镇伏妖魔邪鬼的威慑力量。



法箓是道士应持之典，修真入道之阶梯。南北朝道经《洞玄灵宝课中法》说：

箓者，戒录情性，止塞愆非，判断恶根，发生道业，从凡入圣，自始及终，先从戒箓，然始登真。夫事悉两存，两存理无不通。箓亦云录，三天之妙气，十方神仙，灵官名号，与奉道之人修行。故《经》云：“生无道位，死为下鬼，俗士高人，有希道之心，未能舍世荣禄，初门不可顿受也。”且受三五阶，若修奉有功，然更迁受。上古真人，寻诸经记，唯受一二阶修行，便登上真之位。若多受不修行，又不会至理师，又不明修行之由，不能有益。道在用心，须真而又正，修行契合，道无不应，其应如神矣。<sup>①</sup>

正一盟威箓二十四阶品，是天师张道陵传授于世，张道陵立正一法箓二十四阶品，以应上八景、中八景、下八景二十四气。正一箓用于道士修持行法，使过度众灾，落除黑簿，召鬼役灵，进品仙职。《正一修真略仪》、《太上三五正一盟威箓》、《太上正一阅箓醮仪》等道经都记载了正一法箓，但所列二十四种箓名却有歧异。据《正一修真略仪》，正一法箓二十四阶品是：

太上三五正一盟威仙灵百五十将军箓  
 太上三五正一盟威三元将军箓  
 太上三五正一盟威都天九凤破秽箓  
 太上三五正一盟威护命长生箓  
 太上三五正一盟威九宫捍厄八卦护身箓  
 太上三五正一盟威太玄四部禁气箓  
 太上三五正一盟威威龙虎斩邪箓  
 太上三五正一盟威都章毕印箓  
 太上三五正一盟威布星纲箓  
 太上三五正一盟威天灵赤官斩邪箓  
 太上三五正一盟威九州社令箓  
 太上三五正一盟威百鬼召箓  
 太上三五正一盟威考召箓  
 太上三五正一盟威斩千鬼万神箓  
 太上三五正一盟威九天兵符箓  
 太上九天真符箓  
 太上九天都统毕箓  
 太上华盖斩邪箓  
 太上三五辟邪箓  
 太上三皇捍厄箓  
 太上诸度厄过灾箓

<sup>①</sup> 《道藏》第32册第229页。



太上解六害神符箓

太上女青诏书箓

太上九光万胜箓<sup>①</sup>

道教宣称法箓是太上老君传授，天师张道陵得法箓以救度世人，有不可思议之功德。《正一修真略仪》说法箓是：“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，鉴鹭罪福，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。”<sup>②</sup>张天师的正一法箓，传承历史最为悠久，影响道门至为深远，为天下奉道之士所信向。第三十代天师张继先说：“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；功可以超朽骸，修可以脱生死；大可以镇邦家，小可以却灾祸。然得之在修，失之在堕。”<sup>③</sup>

自张天师在巴蜀创正一法箓之后，灵宝派在江南创立灵宝法箓，上清派也在江南创立上清法箓。在魏晋南北朝时期，形成早期道教正一、灵宝、上清三大道派鼎立的格局，由于道教各派共尊太上之大道，道教各门派兼收并蓄，在道门中形成参受各派符箓的风气。《隋书》卷三十五《经籍志》说：

受道之法，初受《五千文箓》，次受《三洞箓》，次受《洞玄箓》，次受《上清箓》。箓皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识。受者必先洁斋，然后赍金环一，并诸贄币，以见于师。师受其贄，以箓授之，仍剖金环，各持其半，云以为约。弟子得箓，緘而佩之。<sup>④</sup>

三派法箓可以依次参受，由此以接受不同等级的法箓为标志，在道门中形成奉道修行的阶次。明周思得《上清灵宝大成金书》卷二十四说：

夫箓者，始于正一，演于洞神，贯于灵宝，极于上清。上清大洞箓者，匿景韬光，精思上道，志期轻举，全不涉俗。进道之士，先受三五都功正一盟威，修持有渐，方可进受灵宝中盟，转加上清大洞。若不尔者，有违太真之格。<sup>⑤</sup>

道教认为法箓是“从凡入圣之门，助国治身之业”。<sup>⑥</sup>修真学道之士，欲从俗登真，必须得到真师传授，依科次第修行，逐次接受法箓。刘宋陆修静《陆先生道门科略》说：

科教云：民有三勤为一功，三功为一德，民有三德则与凡异，听得署箓。受箓之后，须有功更迁，从十将军箓阶至百五十。若箓吏中有忠良质朴，小心畏慎，好道勤，温故知新，堪任宣化，可署散气道士。<sup>⑦</sup>

① 《道藏》第32册第175—178页。

② 《道藏》第32册第175页。

③ [宋]张继先撰：《三十代天师虚靖真君语录》卷一，《道藏》第32册第369页。

④ [唐]魏征、令狐德棻撰：《隋书》，北京：中华书局，1973年，第4册第1092页。

⑤ 《藏外道书》第17册第55页。

⑥ [五代]孙夷中撰：《三洞修道仪》，《道藏》第32册第166页。

⑦ 《道藏》第24册第781页。



五代孙夷中《三洞修道仪》，说唐代道教的三洞科格，自正一至大洞有七等箓，共计一百二十阶，科有二千四百，律有一千二百，戒有一千二百。《三洞修道仪》记载道教三洞修道授箓的阶次是：初入道仪授正一盟威箓二十四品，洞神部道士授金刚洞神箓，升玄部道士授太上升玄箓，中盟洞玄部道士授中盟箓，三洞部道士授三洞宝箓，大洞部道士授上清大洞宝箓。《三洞修道仪》载第五阶次的中盟洞玄部道士：

自升玄迁授中盟箓九卷，计三十六阶九券。思微定志券，金马驿程券，五帝解形券，自然券，大明券，三皇券，水官解七祖券，升天券，解地根券。称太上灵宝洞玄弟子，无上洞玄法师东岳先生、青帝真人。<sup>①</sup>

《正一修真略仪》还记载了第七阶次法箓的名称，即大洞部的上清箓：

九天风气玄丘太真书箓，太真书箓，三天正法箓，上皇玉箓，龟山元箓，飞行三界箓，飞行羽章箓，三元玉检箓，上元检天大箓，下元检地玉箓，中元检仙真书箓，上清检人仙箓，灵飞六甲箓，灵飞六甲内思箓，六甲素奏丹符箓，元始玉皇谱箓，太微黄书九天八箓，太微天帝君金虎真符箓，太上神符玉箓，八威召龙箓，河图宝箓，太上八景晨图箓，帝君威灵箓，流金火铃箓，摄山精图箓。<sup>②</sup>

古代的道士从受百五十将军箓开始，要获得最高的摄山精图箓，须经过长期的修持，甚至是毕生的奋斗。道教的授箓制度，根据道士所受法箓阶品，将道士分成不同法位等级；在每一法位中，又根据道士所受法箓的高下，授予不同的法箓名衔，此名衔也表明道士所受法箓品位。唐代道经《受箓次第法信仪》记载道士受法职位次第：

(1) 正一法位 此法位的道士名衔依次是：清信道士，十戒弟子，箓生弟子，正一盟威弟子，系天师某治太上中气左右某气正一盟威弟子，正一盟威弟子三五步纲元命真人，北斗七元真人，门下大都功。

(2) 道德法位 此法位的道士名衔有：金钮弟子，太上高玄法师某岳先生，太玄都太上三宝弟子。

(3) 洞神法位 此法位的道士名衔有：洞渊神咒九天法师小兆真人，洞神弟子，洞神太一金刚毕券弟子。

(4) 升玄法位 此法位的道士名衔有：灵宝升玄内教法师。

(5) 洞玄法位 此法位的道士名衔有：灵宝弟子，洞玄弟子，太上灵宝无上洞玄弟子某岳先生。

(6) 五符法位 此法位的道士名衔有：洞神三皇内景弟子，太上灵宝无上洞神弟子。

(7) 河图法位 此法位的道士名衔有：太玄河图宝箓九官真人。

(8) 洞真法位 此法位的道士名衔有：上清弟子，上清大洞弟子，上清大洞三景弟子某岳真人。

① 《道藏》第32册第167页。

② 《道藏》第32册第180-181页。



(9) 毕道法位 此法位的道士称:上清玄都大洞三景弟子某真人。<sup>①</sup>

据《正一修真略仪》记载,唐代授洞玄法位的灵宝派修奉的经箓有:《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》等。唐代道士张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷上,记载的灵宝法目是:《自然券》、《中盟经》四十七卷、《大盟真文》、《八景内音》。灵宝派认为修行之要,在于服气,若五气大全,神真咸备。学道者先习存用五气法一年,再习禹步星纲一年,再习握固掌诀,达到宇宙在乎手,万化生乎身的境界,就可以威指万魔,役使鬼吏。《正一修真略仪》说:

真师曰:有道之士,得佩受修奉《诸天内音》、《灵宝真文》、《赤书玉诀》、《八景天书》、《炼真秘道》,修服《老君六甲符》、《灵宝五符》、《五岳真形图》、《三皇内文》、《西岳公禁山文》等符箓,一一依科宜受持存修不怠者,便得炼形易骨,坐在立亡,位为洞玄上真之任也。<sup>②</sup>

灵宝派法箓中,最要者为《灵宝五符》、《五岳真形图》,所谓“法象之大,修术之原,当佩《灵宝五符》、《五岳真形图》,修存五灵气,步蹑九元,握览玄机,以通天达地也”<sup>③</sup>《灵宝五符》为葛玄所传符命秘籍,是早期灵宝派的基本经典,其宣称五方符命为每方之炁所化,东、南、中、西、北五方之炁递次相生,成为灵宝派度劫的重要思想。而《五岳真形图》与《三皇内文》一样,历来被视为道书之重者。东晋葛洪《抱朴子内篇·遐览》就说:“家有《五岳真形图》,能避兵凶逆,人欲害之者,皆还反受其殃。”<sup>④</sup>

法箓是修真道士必备之物,伴随着道士的宗教人生。道教赋予法箓神奇的功能:受持法箓能召役天神地祇,也能避除灾邪,还可以延年保命,最后能得道升仙。《正一修真略仪》说:

修真之士,既神室明正,然摄天地灵祇,制魔伏鬼。箓随其功业,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……世人受道经戒,佩服箓文,纵未能次第依法修行,亦已不为下鬼,轮转不灭,与道有缘,而况亲行之乎!<sup>⑤</sup>

唐代道士杜光庭为宣传道教义理,编写了许多奉道灵验故事,其中就有受箓灵验故事。《道教灵验记》卷十一《贾琼受正一箓验》说:“成都贾琼,年三岁,其母因蚕市,三月三日过龙兴观门,众斋受箓,随诣观受童子箓一阶。”十余年后,其母请处士吴太玄看检冥籍,籍中不见有贾琼之名,后吴太玄将贾琼锁于一室中,贾琼出来后自言冥中之事说:“年三岁时,三月三日于龙兴观受正一箓,已名系天府,不属地司。地籍之中,不见名字,于天曹簿之内,检得其

① 《道藏》第32册第217-218页。

② 《道藏》第32册第180页。

③ 《道藏》第32册第179页。

④ 《道藏》第28册第247页。

⑤ 《道藏》第32册第175页。



名。”<sup>①</sup>

法箬不仅是入道的凭信,是道士法位高低的标志,在斋醮仪式中,还要求法师有相当法位,才有资格主持醮仪,白简道士是不可补职升坛的。五代孙夷中《三洞修道仪》就明确说:“授正一箬后,方可为人章醮。”<sup>②</sup>斋醮中坛官六职的位序排列,也以法箬为标准,职事同者以所受法箬高下为序,法箬同者以年尊为序。宋金允中《上清灵宝大法·总序》说:“以箬为阶,以法为职,亦行教者不得不用耳!”<sup>③</sup>斋醮中高功的出官启事,也与所受法箬的仪格相关,止受都功、升玄法箬者,不能出灵宝斋科中仙灵官吏;而受三洞箬者,可以出三洞吏兵,可以行拜朱表。明代道经《天皇至道太清玉册》卷二说:高功法师须备受三五都功箬、正一盟威箬、灵宝中盟五法箬、灵宝十部妙经及行灵宝大法,方可依科建醮。法师如仅受都功箬及升玄、阳光、洞渊等箬,未受盟威箬,不许开建灵宝斋科。因不受盟威箬,斋醮时无法召遣三五正一官吏诸神灵,故不可行斋事。都讲以下诸醮坛执事,亦须备受三五正一、灵宝、阳光等法箬,才可参加斋醮仪式。<sup>④</sup>

## 二、正一道法箬的传授及灵宝传度

道士受箬须择天下高道明师,所以道士受箬并不拘于一地,多是遍访名师,参受正一、灵宝、上清法箬,显示江南道教各派的交融。徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》载:茅山道士邓紫阳于咸通元年(860),少小投茅山太平观柏道泉为弟子,六年后乃披度为道士。咸通十二年(871),至龙虎山十九代天师参授都功正一法箬。乾符三年(876)至茅山太平观三洞法师何元通进授中盟、上清法箬。邓紫阳先后参受正一都功、灵宝中盟、上清大洞法箬,是融汇道教各派经法的著名道士。

唐代道士应夷节十五岁入天台山受正一法箬,十七岁佩高玄紫虚法箬,十八岁赴龙虎山十八代天师受三品大都功,二十四岁参受灵宝真文洞神洞玄之法,二十九岁进升玄法位,三十二岁受上清大洞回车毕道法位,应夷节参受正一、灵宝、上清法箬,是天台山获得最高法位的一名道士。五代道士闾丘方远二十九岁时修行出世之术,三十四岁时在天台山玉霄宫受法箬。唐代著名道士叶法善,仅在唐高宗朝,就授长安、洛阳文武中外男女子弟千余人道箬。

北魏太平真君三年(442),太武帝拓跋焘亲至京城天师道场受法箬,开北魏诸帝受箬之先河。唐代诸帝更是延请高道名师,拜受法箬。开元九年(721),唐玄宗遣使迎高道司马承祯入京,亲受法箬。天宝七年(748),唐玄宗又慕茅山高道李含光之名,遣中使至茅山告李含光受经箬之期,遥礼师度,拜受上清经箬,茅山华阳宫保存有明皇受箬坛,还有御制的《明皇受箬碑》。唐武宗在长安建九天坛,亲自拜受上清法箬。史称晋唐诸帝,都受经箬于茅山。

宋代已形成三山符箬一统天下的局面,龙虎山、閤皂山、茅山都设有传箬坛,主为天下道

① 《道藏》第10册第839页。

② 《道藏》第32册第167页。

③ 《道藏》第31册第346页。

④ 参见《道藏》第36册第368-371页。



士授箬。宋代龙虎山设立授箬院,彭城道士刘归真远行数千里,赴龙虎山受正一法箬。宋仁宗至和(1054-1056)年间,龙虎山道士王守和在东京传授法箬,形成街坊沸腾的盛况。宋代法箬的传布盛行,宋仁宗兴趣所至,甚至将镇国玺文也镌刻成“帝箬”二字。

唐代公主入道受箬,蔚为风气。景云元年(710),唐睿宗第八女西城公主、第九女昌隆公主入道,次年五月改西城公主为金仙公主,昌隆公主为玉真公主,并在长安修建金仙、玉真二观,供二公主修道。金仙、玉真公主入道以后,翌年请三洞大法师、太清观主史崇玄授灵宝法箬。张万福《传授三洞经戒法箬略说》卷下记载:唐睿宗景云二年(711)正月十八日甲子,金仙、玉真二公主在长安大内归真观,恭请太清观主史尊师传度受道。传度仪式首先破灵宝自然券,二公主由此获得升天的券契。二公主接受传度的经箬有:中盟八帙经四十七卷、真文、二箬、佩符、策杖等。

太清观主史崇玄传度的是灵宝法箬,授箬法会于正月十八日在大内归真观举行,因是皇室公主传度受箬的仪式,因此授箬法会庄严隆重,反映出古代灵宝派授箬坛场的气派,也显示灵宝派传度授箬完整的仪格。

授箬法坛 建坛三级,高一丈二尺,金莲花纂紫金题榜,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,又有龙须凤翮等席铺地。五方案各依方色制,以锦虬、金龙、玉璧镇案。用青罗十八匹、绯罗六匹、白罗十四匹、皂罗十匹、黄罗二十四匹安五方。坛中镇放的信物有: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,七宝周正青丝五百两,奏纸二万四千番,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。

香炉 有盘龙香炉、舞凤香炉、瑞叶香炉、祥花香炉、莲花香炉、芝草香炉,以及香合香奁,皆纯金纯银制造。用对鹤双鸾、飞龙宛凤锦帕敷设香案,用金刚神王、仙童神女、烟云山水、草树虫鱼、圣兽灵禽等瑰奇珍物绣韞覆盖镇坛道经。

案 有雕玉之案、镇金之案、紫檀之案、白檀之案、沉香之案,皆以翔鸾舞鹤、金花玉叶装饰雕镌。

函 有七宝函、九仙函、黄金函、白玉函,函内盛放道经。

囊 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,以盛放法箬。

幡 有真人幡、玉童玉女幡、金刚神王幡、莲花镂幡、芝草镂幡、盘龙镂幡、舞凤镂幡、翔鸾镂幡、飞鹤镂幡,幡上绣山水鸟兽、瑞草祥花等。

灯树 有金莲花灯树、银莲花树、七宝花树、五色花树,排列坛场上下及道观院内。灯树上布置的烛有五色花烛、金盘龙烛、银翔鸾烛、千叶莲烛、九色云烛;灯有同心之灯、分华之灯、连珠之灯、贯花之灯、转轮神灯、飞台灵灯、紫焰兰灯、青光芝灯、霄华百枝灯、月照千叶灯、五星灯、七曜灯、二十八宿灯、三十六天灯、韬光灯、灭烟灯。灯烛照耀箬坛内外,归真观内光明洞彻。

金仙、玉真公主受箬法会举行十四天,行道礼诵,俱依科格。至先天元年(712)十月二十



八日,又进受上清法箓。唐张万福详记二公主受灵宝法箓盛况,希望“万代之后,知道法之尊重”。<sup>①</sup>的确,今天要了解历史上灵宝受箓法会,舍此再无更详细的记载了。

按灵宝道法在传度受道之日,要关奏天曹地府、四司五帝、一切神仙,请诸神作为传度的监证。因此传度必召请七祖以监临,面对五帝而结券。倘若受道者以后违盟犯约,背道轻师,则勘契合券以自证验。这种传度的券契,犹如世俗社会双方的交易,需传度师徒各执券契作为证据。券契又称升天券,受箓者得道升仙之日,在经过天门地户时,魔王主司要检查升天券。在到达神仙洞府的路途上,诸天曹局也要依次检查,犹如世俗社会的通行证。《上清骨髓灵文鬼律》卷下说:“诸应传度弟子,肘步投师。师升坛说戒,露刺饮丹,分钁破券,以誓盟言。次与诀目符文,宣示真诰,跪受官职、印剑之类。”<sup>②</sup>当代台湾道教万法宗坛授箓的职牒,称“当场申立合同,分环破券为证”,传度仪式上将牒文一剖为二,右牒给付升职弟子佩存。

### 三、正一道法箓传度时辰与事箓

道教的授箓要选择吉日良辰,适于授箓的日期道经中有记载。南北朝道经《赤松子章历》卷二《受箓吉辰》载:

甲子、丙寅、丁卯、辛未、壬申、癸酉、乙亥、丙辰、辛丑、丁未、庚戌、戊午、庚辰,以上是义日。甲午、丁丑、丙戌、庚子、壬寅、丁未、戊申、己酉、辛亥、癸卯、丙辰、乙巳、丙戌、丙辰,以上是宝日。己丑、戊戌、丙午、壬子、甲寅、乙卯、己未、庚申、辛酉、癸亥、戊辰、丁巳、丙辰、乙未,以上是专日。右义、宝、专等日,传授经箓吉日,亦具受道历。<sup>③</sup>

唐杜光庭《太上正一阅箓仪》说:凡受正一法箓,常选择甲子、庚申、本命、三元、五会、五腊、八节、晦朔等日,这些日期天气告生,万善惟新,天神尽下,地神尽出,水神悉到。受箓道士在这些日期,须清斋入靖,备办酒果二十四分,或十六分,或十二分,或八分,务令严洁,先展铺法箓于几案上,穿新净衣服,斋戒沐浴,然后依天师具典,简阅佩受的正一盟威宝箓。阅箓仪要随品出箓中吏兵,以展示法箓消灾辟邪的功能。唐张万福《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》说:

至如出家入道,须有受持,大德法师,宜相指授。弟子既来丹倒,师主当备科仪,理须敬奉经文,遵承典格。必使三盟,可则六证……顷诸师者,先用甲子为良,或以正一受道历通传三洞。且如甲子,道德、三皇用之,受道之历、治箓符图等事,至于上清、灵宝,自有吉辰,岂得雷同,莫分泾渭?而吴蜀二境,京洛两都,递相承用,因循靡革。<sup>④</sup>

① [唐]张万福撰:《传授三洞经戒法箓略说》卷下,《道藏》第32册第197页。

② 《道藏》第6册第914页。

③ 《道藏》第11册第191-192页。

④ 《道藏》第32册第182页。





道教认为凡受道,须合和上下相生大吉,遇上下相克的凶日,不可传度法箓经诫。张万福列举了道教各派法箓传授的吉日,其中灵宝派经法的传授,包括洞玄灵宝自然券、中盟经文二箓、灵策神杖等,须选择的传度吉日为:春季用甲寅、乙卯;夏季用丁巳、丙午;四季用戊辰、戊戌、己未、己丑;秋季用庚申、辛酉;冬季用癸亥、壬子。这些吉日是灵宝派传度的吉日,可以登坛传授法箓。

道士对受持的法箓,需要非常珍惜地佩带保存,道教称之为“事箓”。《正一法文太上外箓仪·事箓行戒》说:

事箓之法,恒存其官,忆识位次,人数少多,文武所主,有急呼之。文常佩身,唯欲暂脱,若兼参染,自可脱之。秘箓净处,勿令去失,去失有罚。依案科仪,穿坏改易,净之如法。夫妻同道,非为淫秽,带之存之,弥不可脱,脱之为淫,更增重考。若入余处,凶丧之间,危险鬼贼,恒佩勿脱。神入体中,不存素上,箓符在身,存师在心,带之不舍,以坚忠信。若有丧产及行出触秽,皆即解除,依太上秘教。<sup>①</sup>

道士受度的法箓,被视为通灵的信物,受箓道士要终身佩服,才能随时得到神灵的佑护。《正一威仪经》说:“正一死亡威仪:正一符箓,券契环剑,布囊盛之,随身入土。”<sup>②</sup>《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五《上清大洞真经目》说:

其正一符箓及诸券契函盛,随亡师所在山谷或墓内,别作坎安置,余皆不得辄随身去。所以者,真经宝重,灵官侍奉,尸朽之秽,宁可近之!此最至慎,违魂谪三官,殃及七世子孙,各明慎之。<sup>③</sup>

道士羽化以后,须将所受法箓焚烧,亡魂才会随之升入仙界,最后得道成真,因此法箓又是登真录。

道士对受持的道经,应视为经宝而供养,恪守道教写经、读经的规定。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五《上清大洞真经目》载:

科曰:道士女冠所受经戒法箓,皆依目抄写,装褙入藏。置经堂静室或阁如法,具龙壁幡花,真文朝夕供养。不得轻慢泄秽,传付他人,常当诵念转读。若身之后,门人同学校录供养,不得泄慢。<sup>④</sup>

对于轻慢亵渎法箓的人,道教宣称神灵将会予以惩罚,史籍道经中多有不遵法箓仪格而遭受惩罚的例证。杜光庭《道教灵验记》卷十二《张融法箓验》说:“随州道士张融常修写符箓,取其善价。而图画之时,缮写之际,或委于床榻之上,或致于杯盘之间,逼近荤腥,混杂眠睡,略无恭敬之心。”后张融遭报应得重病,痛苦异常。天台道士陆含真闻讯至其家,告诉张融致病原因说:“三洞法箓,上天宝文,从来不曾护持,多恣轻犯,此是考责之事,必须洗心悔

① 《道藏》第32册第209页。

② 《道藏》第18册第258页。

③ 《道藏》第24册第760页。

④ 《道藏》第24册第760页。



过,忏悔犯触之愆。纵生不蒙恩,亦死免考掠。如此痛毒,何可忍之?”后张融真心悔过,得到卫法灵官的赦免,从此“考责亦停,疾痛渐愈,半月间平复如故,具以此事书榜于壁,广劝同人矣”。<sup>①</sup>

杜光庭还记载了一个受都功箓灵验的故事。《道教灵验记》卷十一《刘迁都功箓验》说:“都功箓,昔天师升天于云台山,告示天地万神曰:吾升天之后。留太上所赐宝剑、都功印箓,以付子孙,救护亿兆。此箓初以版署三品,各有符文,灵官佩受之者,拜刺入靖以付之。至十三世天师,以版箓所传,制作劳费,所传既广,所制不充,改为纸箓或绢素写之。书篆绩画,得以精备,自是纸素之用行焉。受者灵应,自有都功箓验三卷七十余条。咸通九年,有刘迁者,大贾于西江,力当鉅万计,因诣十九世天师传授都功箓。贝危信丰赡,致斋严洁,愈于众人。”后刘迁卧疾于金陵,在旅舍已奄奄一息。这时刘迁已被冥官追索,但得遇黄衣使者宣读素简丹书:“刘迁身佩正箓,名系上天,非地司所摄,大限既足,可延三十年,在身禄食,依令丰泰。”此后刘迁“遂披褐修道,精专香火,入龙虎山师奉天师矣”。<sup>②</sup>

道教要求道士对所受法箓,要时常佩带在身,精心护持,杜光庭为此编写了佩箓灵验的故事。《道教灵验记》卷十四《刘图佩箓灵验》说:江夏县吏刘图佩七十五将军箓,后太山君遣使者雅羽迎刘图校定天下簿书,刘图随使者至天上见太上老君。刘图在校定天下簿书之后,太上老君派使者带刘图观看罪福之地,刘图逐次进入弥离十重天,睹见受罪之人“或著百斤铁核,或悬头树上,或反缚两手,或入镬汤之中,或头戴重石,或铁叉叉身,或著火中,或更相鞭打,皆身体烂坏,苦毒无堪”。受罪原因“皆因诽谤三宝,欺枉百姓故也”。刘图又随使者来到太清宫中,“见三万六千人着青衣,手执金简,歌颂经文,饮食备具,音乐震天”。雅羽告诉刘图说这些人,“生时受佩天官符箓,精进不怠,名入太清,得受此乐”。<sup>③</sup> 杜光庭以罪福之地相对比的手法,讲述了生时佩箓与不佩箓者,在死后受罪与享乐的不同境遇。

按正一受道威仪,受箓道士要分法位尊卑,如俗人不得与清信弟子同坐,清信弟子不得与清信道士同坐。受箓须有登坛三师,即传度师、监度师、保举师,三师登坛依法传度授箓,受箓道士即步入道阶,名录神真之境。

## 第二节 正一道的授箓仪式

### 一、正一道法箓中的戒律与守戒

在传度授箓仪式上,高功法师要向受箓者传授戒律。《龙虎山师传正乙预修给箓元科》的仪格,在皈依三宝(道宝、经宝、师宝)后,传授的九真妙戒戒条是:

第一初真戒 敬让,孝养父母。受持之后,获端正长寿果。

① 《道藏》第10册第844页。

② 《道藏》第10册第838页。

③ 《道藏》第10册第851页。



第二念真戒 克勤,忠于君王。受持之后,获禄位清显果。

第三持真戒 不杀,慈救众生。受持之后,获吉庆安乐果。

第四守真戒 不淫,正身处物。受持之后,获清净善性果。

第五保真戒 不盗,推义损己。受持之后,获富贵豪盛果。

第六修真戒 不嗔,凶怒凌人。受持之后,获众悦钦敬果。

第七成真戒 不诈,陷贼害善。受持之后,获聪明智能果。

第八得真戒 不骄,傲忽致嗔。受持之后,获十相具足果。

第九全真戒 不二,奉戒专一。受持之后,获正大法王果。<sup>①</sup>

早在道教兴盛发展的唐宋元明时期,九真妙戒就是授箓常用的戒条。《太上九真妙戒金篆度命拔罪妙经》记载了九真妙戒戒条,并以元始天尊之口说:“汝等若能受持金篆白简、九真妙戒、长生灵符、救苦真符,当消九幽大罪。……受持九真妙戒,金篆宝符,兵灾静息,妖恶自屏,天人称悦,忻国太平。”<sup>②</sup>宋王契真《上清灵宝大法》卷八收录的九真妙戒是:

- 一者敬让,孝养父母;
- 二者克勤,忠于君主;
- 三者不杀,慈救众生;
- 四者不淫,正身处物;
- 五者不盗,推义损己;
- 六者不嗔,凶怒凌人;
- 七者不诈,陷贼害善;
- 八者不骄,傲忽至真;
- 九者不二,奉戒专一。<sup>③</sup>

《元始符命救苦真符告命》说:“此九真妙戒,拔度功德,上生天堂,一如告命。”<sup>④</sup>明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷三十四《文检立成门》有一份九真戒牒,牒文中书写九真戒条,并称九真戒“为登真之户牖,作济死之津梁”。<sup>⑤</sup>1995年8月,中国道教协会编印《道教正一授箓传度经教集》,亦收录了《九真妙戒》。当代台湾道教传承的《龙虎山师传清微传度科范一宗》,其中宣戒的条文也是九戒,条文虽与九真妙戒不同,但同样是遵守宗教道德的说教。

道教授箓传度仪式宣戒的戒条,也有宣十戒的仪格。十戒是道教最基本的戒条,十戒详略得当,简便易记,应用最为广泛。不仅传度科仪要宣示十戒,道教各种斋法醮仪,在科仪仪格中都有奉受十戒的内容。当代台湾道教传度的《道教世界总庙传度宝牒》,牒文中的虚皇天真初真十戒,原载于《云笈七籤》卷四十,可知当代戒律沿袭唐宋道教古法。道教要求受箓

① 《给箓坛靖元科》,美国学者迈克尔·萨梭(Michael R. Saso)编:《道教秘诀集成》,东京:龙溪书社,1978年影印本,第4-6页。下同。承迈克尔·萨梭(Michael R. Saso)教授赠送《给箓坛靖元科》复印件,特此致谢。

② 《道藏》第3册第408页。

③ 《道藏》第30册第719页。

④ 《道藏》第30册第121页。

⑤ 《藏外道书》第17册第431页。



者遵守戒律,理解戒律条文的精神实质,按照道戒的规定去修持,逐渐提升自己宗教人生的品位,做一个有道之人。道教法箬的灵验与否,与能否严格遵守戒律密切相关。《正一法文太上外箬仪·事箬行戒》说:

凡为道民,便受护身符及三戒,进五戒、八戒,然后受箬。受箬之前未受者,受箬之后依次受之。诵习通利,恒存思行,诸识不谬,忘则犯科。未受箬时,无所呼召;受箬之后,动静呼神。不行戒者,呼之不至,破戒之人,吏兵远身……成功立德,舍闇入明,施善禳恶,以吉除凶,要在行戒,神即佑之。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。<sup>①</sup>

在道士受箬仪式上,受箬道士要自报姓名、本命生辰、籍贯等,由传度法师依科填写牒文。当代台湾道教的《道教世界总庙传度宝牒牒文》是:

盖闻:三宝开图,散虚无之祖炁;九霄启运,敷妙有之神功。理通阴阳,道生太极。希夷示德,化育明仁。道法恢宏,降灵文之宝箬;元恩浩荡,垂云篆之金文。今据传度弟子某,本命生于太岁某年某月某日某时,系某省(市)某县(市)某乡(镇)某土地下生长人氏。慕道修真,日切皈依之愿;积功累德,时怀利济之心。福地修因,名山仰拜。兹值时逢令节,天启良辰,紫气来于洞天,彩云盖于福地。群仙护法,众圣监坛。教雨膏濡,遵法度以传度;德曜普照,随恩光以降临。爰本乎神道设教,大开接引之门;仙阶携提,广阐玄宗之旨。既具心香而表奏,定籍云章以上闻……<sup>②</sup>

宝牒牒文中的“某”为空格,填写受箬人姓名、出生年月日、籍贯乡里等。

## 二、正一道授箬的《天坛玉格》

在早期道教教团创立的东汉魏晋时期,兴起于巴蜀地区的早期正一派,和兴起于江南的灵宝派、上清派,形成三大道派鼎立的局面。在道教兴盛的唐宋时期,正一派的中心转移至江南龙虎山,由此龙虎山的正一法箬,阁皂山的灵宝法箬,茅山的上清大洞法箬,共同形成道教的三山符箬。三大道派的祖庭成为传授法箬的宗坛:正一派设于龙虎山的正一宗坛,灵宝派设于阁皂山的元始宗坛,上清派设于茅山的上清宗坛。三处坛场至元代都已存续上千年,在江南社会具有深远影响。

关于三大宗坛鼎峙的情况,史籍道经中有明确记载。南宋周必大《临江军阁皂山崇真宫记》说:

(御书)阁后设传箬坛,盖法许授箬者,惟金陵之茅山,信州之龙虎,与此为三。

<sup>①</sup> 《道藏》第32册第209页。

<sup>②</sup> 台湾中国道教灵宝法师协会理事长卢昆永先生惠赠宝牒复印件,特此致谢。



徽宗朝给元始万神铜印,至今用之。<sup>①</sup>

茅山宗第二十五代宗师刘混康,于元祐元年(1086)被诏进京,因以道符取出皇后孟氏误吞之针,哲宗赐号洞玄通妙法师,命住持东京上清储祥宫。元刘大彬《茅山志》卷十一载哲宗绍圣四年(1097):

敕江宁府,即所居潜神庵为元符观。别敕江宁府句容县三茅山经箬宗坛,与信州龙虎山、临江军閤皂山三山鼎峙。<sup>②</sup>

宋金允中《上清灵宝大法》卷十说:

金陵之三茅山,大洞之宗坛也;临江之閤皂山,灵宝之宗坛也;信州之龙虎山,正一之宗坛也。<sup>③</sup>

元刘大彬《茅山志》卷十六《采真游篇》载:

初,三山经箬,龙虎正一,閤皂灵宝,茅山大洞,各嗣其本系,先生请混一之。今龙虎、閤皂之传上清毕法,盖始于此。<sup>④</sup>

茅山道士黄澄请求混一三山经箬,是在北宋徽宗时期,说明北宋时期道教三大宗坛的法箬,已有进一步融汇的趋势。三山符箬一统天下,这在道门中已形成固定看法。《文昌大洞经注序》就说:“龙虎山、茅山、閤皂山历代祖师真人,历代传经、传箬传道祖师真人。”<sup>⑤</sup>

宋代龙虎山道教渐趋兴盛,皇室认为龙虎山张天师得法箬之正传,南宋理宗敕三十五代天师张可大提举三山符箬。元世祖在平定江南以后,命三十六代天师张宗演主江南道教事。元大德八年(1304),元成宗特加三十八代天师张与材正一教主,兼主领三山符箬。此后龙虎山张天师管领江南诸路道教事,南方的正一道与北方的全真道,由此形成南北并峙的局面。龙虎山成为正一道士受箬的万法宗坛。

自元代龙虎山张天师统领三山符箬后,江南道教各派按龙虎山万法宗坛仪格传度,龙虎山的三元传度法会,成为江南正一道的盛大庆典。明清时期龙虎山师传法派职箬、坛靖、治炁、心印传道,传承的系谱称“三山滴血派”,这时的三山指龙虎山、茅山、武当山。“三山滴血派”的传授系谱是:

守道明仁德,全真复太和,至诚宣玉典,忠正演金科,冲汉通元蕴,高宏鼎大罗,  
三山愈兴振,福海启洪波,穹窿扬妙法,寰宇证仙都。<sup>⑥</sup>

其中第三十一至三十五辈“三山愈兴振”,茅山传度则改为“武当愈兴振”,这反映出明清

① [宋]周必大撰:《文忠集》卷八十,《文渊阁四库全书》第1147册第826页。

② 《道藏》第5册第605页。

③ 《道藏》第31册第400页。

④ 《道藏》第5册第621页。

⑤ 《道藏》第2册第609页。

⑥ 《给箬坛靖元科》第32页。



时期武当山影响茅山的历史实况。受箓道士即按此系谱取法名,如传法至三十一代“三”字辈,此辈受箓道士的法名中间一字一般是“三”字,根据法名可知其辈分。如果法名是“武”字,则可知其为茅山或武当山的道士。

道士受箓后,即持有职券牒文,上面记载道士的法职,所录的神界,这就是职牒。职牒是道士修道行法的凭证。龙虎山张天师法派的授箓,是按《天坛玉格》,授予箓生法名、神职,并颁发职牒、符箓,同时发给法印、天蓬尺、玉笈、拷鬼棒、令牌、令旗等法器。

《天坛玉格》是明清正一道授箓的科仪经典,该经有多种版本流传于世,其中内容较全面的是光绪二十八年(1902)朱鹤卿录写本,五十三代天师张洪任为此经撰序。据《给箓坛靖元科》,其《天坛玉格》的授箓法职品级有:

上清三洞五雷经箓,神霄玉枢都督,知紫薇星宫,兼璇玑内元行事。

正一盟威经箓,先天护化仙卿,雷霆纪录司,兼知雷霆斩邪事。

太上三五都功经箓,玉堂赞化仙官,知北斗七元宫,兼天医诸司行事。

太上三五都功经箓,混元执法仙官,知北极驱邪使,兼雷霆隍岳事。

这种法职品级就是玉格,当时最高的玉格是上清大洞经箓,但一般人不可轻易获得传授。每种法职又有相应的品格衔头,这种品格分天枢院品格、驱邪院品格、玉府部品格、神霄部品格、中盟大洞品格、上清三洞五雷品格、拔亡魂品格、女人职位品格等。以驱邪院品格为例,则法职对应的品格为:

上清大洞经箓,属正一品衔头。正一品为:九天金阙上宰,九天斩邪使,掌判驱邪院事。

上清三洞五雷经箓,属正二三品衔头。正二品为:九天金阙上宰,玉堂冲化使,太平忠恕真人。正三品为:九天金阙上仙,九天察访使,同判驱邪院事,灵宝演教真人。

正一盟威经箓,属正四五品衔头。正四品为:九天金阙御使,九天采访使,知驱邪院事。正五品为:上清翊御仙卿,火部尚书,九天游奕使,同知驱邪院事。

太上三五都功经箓,属正六七品经箓。正六品为:上清玄都大夫,水部尚书,北极拷召使,同行驱邪院事。正七品为:北极驱邪院领兵,仙官金书,管驱邪院事。<sup>①</sup>

道教这种修行的品格,一般分正、从各九品,共有十八品等级。对受箓者传授何品经箓,须视其人资质而定。如授上清三洞五雷经箓的人,应是品行清洁德重者,有身份的方可传授此法职。道教认为受箓者若无德行福分,妄欲求受高品衔头的职箓,将会遭受神灵的谴责。

自汉天师张道陵创教以来,道士受箓迄今已有一千八百多年历史。自金元全真道兴起,全真道士通行受戒,正一道士则恪守正一受箓古风。元大德八年(1304),龙虎山张天师主领三山(即龙虎山、茅山、閤皂山)符箓,掌江南道教事,正一道风大振,受箓弟子遍及天下,经箓传度方法更加完善。当代台湾道教保存有六十三代天师传授的经箓,全宗经箓称为《正一大黄预修延寿经箓》,共有箓、图、经、文、牒、诰、神像、执照等二百四十三件。根据台湾丁煌教授的研究,此经箓于1947年中元节,六十三代天师张恩溥在上海传授许进林。当时张天师在上海建坛设醮,按照黄箓斋的仪格传度,正式将经箓传授给许进林。不过至全宗经箓传授完

① 《给箓坛靖元科》第33页。



毕,已是六十三代天师到达台湾之后。此大宗经箬实物说明:龙虎山张天师统领三山符箬以后,正一道的授箬仪式愈趋复杂。<sup>①</sup>

### 三、当代正一道的授箬仪式

1946年以后,龙虎山正一道授箬中断四十余年。1991年10月3日至9日(农历八月二十六至九月初二),在龙虎山嗣汉天师府万法宗坛,按照《天坛玉格》的传统,举行建国后首次授箬传度仪式,为台湾和海外正一派道士授箬。由此可知道教的传度授箬,在行用一千八百多年后,仍将随道教的存在而继续神圣的传度。

这次授箬改变明清天师主坛之习惯,而沿用唐宋三师授箬传度之古风,担任传度的三师是:传度师汪少林道长,保举师张金涛道长,监度师张继禹道长。授箬法会历时三天,举行了启师、答箬、讲经、说戒、颁发职牒、法器等仪式,其间穿插了请水开坛、安龙奠土、申文发奏、宿启;进表等科仪。

授箬传度开始时,在悠扬典雅的道乐声中,两名道童执剑、捧印,引众箬生礼请玄冠法服、执简当胸的三师,引导三师登坛,为众箬生主持授箬传度仪式。在授箬仪式中,箬生要表示决心,终生尊奉“三皈九戒”。三皈即皈依道、经、师三宝。九戒是:一者克勤,忠于国家,是念真戒;二者敬让,孝养父母,是初真戒;三者不杀,慈救众生,是持真戒;四者不淫,正身处物,是守真戒;五者不盗,推义损己,是保真戒;六者不嗔,凶怒凌人,是修真戒;七者不诈、贼陷良善,是成真戒;八者不骄、傲忽至真,是得真戒;九者不二,奉道专一,是登真戒。

在授箬传度仪式上,众箬生还在掌仪道长带领下发十二愿:一愿乾坤明素;二愿气象清圆;三愿主躬康泰;四愿融洽八埏;五愿天垂甘露;六愿地发祥烟;七愿四时顺序;八愿万物生全;九愿家多孝悌;十愿国富才贤;十一愿箬生受福;十二愿正教兴行。

上述可见:授箬,不仅是道士修道之阶梯;授箬传度法会的仪格,又形成道教仪式的一类。

## 第三节 全真道的传戒仪式

全真道的传戒仪式具有道帕特征,道教授箬是中古道教的传度仪式,为道教上清派、灵宝派、天师道等各派所遵行。

### 一、道教修持中的玄科戒律

道教的戒律是一种宗教纪律,是规范道士道德修养的教规。道教在发展历程中,不断创新完善戒律,制订出丰富缜密的戒律条文,并形成独具特色的传戒仪式。道教的戒律与传戒

<sup>①</sup> 丁煌:《〈正一大黄预修延寿经箬〉初研》,丁煌总编辑:《道教学探索》第8号、第9号连载,台南:道教学探索出版社,1994年,第373-430页,1995年,第199-380页。



仪式,体现出道教的教义思想,蕴涵着道教伦理道德的丰富内容。

戒,有劝戒、教戒之义;律,指条律、律令。戒用于防恶,律用于止罪。戒主要规定哪些是恶,禁止人去做;律主要规定犯戒后给予何种处罚,使人有所畏惧。戒、律二者是因果关系,戒主因,律主果,律出于戒中,是惩罚犯戒者的科条。戒律系借神灵的名义以约束道士,是道士必须遵守的思想与行为准则,违反了就要受到神灵的谴责、警告。

道教十分看重戒律,认为防非止恶,进善登仙,众行之门,戒是关键。凡人立志学道修真,就应当发心持斋。道经宣称学道不修斋戒,结果是徒劳山林,学道者不受戒律,则无缘成为上仙。《太上三十六部尊经》之《太清境彻视经第二》说:“故学道者不勤行业,不修斋戒,难达至真,徒劳山林。”<sup>①</sup>道经谆谆告诫那些凡俗之人:你们置身于尘世之中,六情染著,五欲沉迷,内浊乱心,外昏秽境,驰逐名利,耽滞声色,只有入道持戒,才有可能获得解脱。道教认为有经法而无戒律,对于想修道成真之人,犹如欲涉海而无舟楫,绝不可能获得济度。

道士能否严格持戒,反映出奉道之心是否虔诚,显示他宗教修持、道德涵养的品位。道教认为:一个凡俗之人,在发心入道,皈依道门以后,就要恪守戒律,将持戒作为规范、约束自己言行的条规,指导自己生活、修炼的准则。在那些严肃修持的道士心目中,宁一日持戒为道德之人而死,却不忍百岁犯戒而苟生。道门的高道大德,传派的开山宗师,大多是严肃持戒的楷模,至于一般的修炼道士中,也不乏持戒精勤的有道之士。

早期道教已经创制出戒律,太平道、五斗米道都有“道诫”,这就是规范道民行为的戒律。《太平经》中有不可不孝、贪财的诫语,还有《致善除邪令人受道诫文》,都是劝人遵守道诫的说教。张陵撰《老子想尔注》屡屡言及道诫,如“道贵中和,当中和行之;志意不可盈溢,违道诫”。<sup>②</sup>还劝告道民正视功名利禄,言行举动勿违道诫。张陵在蜀中创立道教教团时,曾制订出五条道诫,流播于蜀中二十四治教区,成为道民修道恪守的戒条。早期道教戒条繁密的《老君一百八十戒》,据说是张陵托言太上老君制订,用以规范二十四治治头大祭酒的行为。戒条涉及修身立德、学道精勤、生活简朴、作风正派应持的操守,还有保护动物和生态环境的内容。张鲁在汉中建立五斗米道政权时曾规定:道民违反道诫,行为犯有过失,应在静室悔过反省,累犯者罚修路一百步,这种处罚就是律。

魏晋南北朝时期,道教各道派都有戒律条文。江南灵宝派有十戒、上品大戒;江东上清派有三元品戒、观身大戒;蜀中正一派有女青鬼律、玄都律文等。刘宋灵宝派道士陆修静整理编修道书,重视戒律类经典的编撰。他认为道学当以戒律为先,此是道教之宗尊,道士不受《老君一百八十戒》,其身无德无行,则非合格的道士。他提倡学道之人,应该内执戒律,外持威仪,依科避禁,遵承教令。北周道经《无上秘要》卷四十五《玉清下元戒品》收录太极真人论戒律之语:“戒律之为道,威严神妙,恐人不能有心奉,故当秘而不书耳。”<sup>③</sup>魏晋南北朝道经中,常托太极真人之口论道,太极真人视戒律为道教之道,此时道教认为是否修持戒律,是能否得

① 《道藏》第1册第598页。

② 饶宗颐著:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年,第7页。

③ 《道藏》第25册第159页。





道的必备条件,学道不受戒则无缘登仙。《太极真人说二十四门戒经》说:

凡欲学道,先须斋戒,洗心防患。持戒功德多于微尘,微尘之数见而可量,斋戒之功,无穷无尽。一人持戒,九祖升天,合家蒙恩……若学道不持此戒,终各不成就……持戒者,得福无量,克成道真。<sup>①</sup>

道教认为一个求道之士,在修道生涯中要防患止罪、立德寻真,能恪守戒律精严至为重要。

古代凡俗之人,在发心入道,皈依道门以后,就要恪守戒律,将持戒作为规范、约束自己言行的条规,指导自己生活、修炼的准则。在严肃修持的道士看来,宁一日持戒为道德之人而死,不忍百岁犯戒而生。《道法会元》卷二百一十《丹阳祭炼内旨序》说:

真学之士,当于日用常行颠沛流离之际,平居燕处之时,以清净为本,仁慈为行,长厚处己,宽洪待物,才觉恶念萌乎胸中,试自返照,则自然消殒矣!<sup>②</sup>

道士所受道戒的高低,一定程度上反映出宗教修持、道德修养的品位。唐宋以前道士的受戒,与道士的受箓阶位有一定联系,即受戒的多少和箓位的高低有关。唐代张万福撰《传授三洞经戒法箓略说》,记载唐代道士所受戒目及受戒人身份,就多与受箓法位有关。

唐代道教的戒律已趋于成熟,有详略不等的戒条供道士受修。唐孟安排《道教义枢》卷二,说道教的戒律有详略,条文详细的戒律有:太清道本无量法门百二十九条、老君及三元品戒百八十条、观身大戒三百条、太一六十戒等。条文简略的戒律有:道民三戒,录生五戒,祭酒八戒,想尔九戒,智能上品十戒,明真二十四戒等。这种条文又称为条格。唐代出家的道士,可以依次受三戒、五戒、八戒、十戒,以至三百大戒。唐张万福《三洞众戒文·序》说“夫戒者,戒诸恶行,防众行之最。若不持戒,道无由得。”<sup>③</sup>张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷上载唐代道士所受戒目有十六种,其中最简略的戒律是三戒、五戒和八戒。这些戒律的条文内容是:

(1)三归戒 又称三归戒 即归依道、经、师三宝。初起心入道者,首先受三归戒。《三洞众戒文》卷上说:“三归戒者,天地之枢纽,神仙之根柢,发行之初门,建心之元兆。”<sup>④</sup>

(2)五戒 此五戒即老君五戒,旨在使人除五欲,修五德,持五戒,出五浊。《云笈七籤》所载老君说五戒为:煞戒、盗戒、淫戒、酒戒和妄语戒。《三洞众戒文》卷下说受持五戒:“身免脱灾害,延年寿命,安国宁家,救度一切。”<sup>⑤</sup>道教认为三戒是招玄元始三炁,五戒是延仁礼信义智五炁。

(3)八戒 即持八事以契八神。据《云笈七籤》卷四十《受持八戒斋文》,道士受持的八戒是:

① 《道藏》第3册第414页。

② 《道藏》第30册第315页。

③ 《道藏》第3册第396页。

④ 《道藏》第3册第397页。

⑤ 《道藏》第3册第399页。



- 一者不得杀身以自活；
- 二者不得淫欲以为悦；
- 三者不得盗他物以自供给；
- 四者不得妄语以为能；
- 五者不得醉酒以恣意；
- 六者不得杂卧高广大床；
- 七者不得普习香油以为华饰；
- 八者不得耽著歌舞以作娼妓。<sup>①</sup>

《三洞众戒文》说修持八戒九年，就可以超凡成圣。五戒和八戒，系箓生弟子所受，箓生弟子在正一法位中排列第三。《三洞珠囊》卷六《清戒品》引《正一法文》说得明白：“凡为道民，便受护身符及三戒，进受五戒、八戒，然后受箓。授录之前，未受戒者，授录之后，依次受之。”<sup>②</sup>

《三洞众戒文》列举的戒律还有：无上十戒，初真十戒，七十二戒，百八十戒重律，天尊十戒十四持身品，太清阴阳戒，想尔二十七戒，洞神三洞要言五戒十三戒七百二十戒门，百二十九戒，闭塞六情戒，智能上品大戒，三元百八十戒，智能观身三百大戒。各种戒律都有不同的授受对象，如无上十戒是在俗男女所受，七十二戒是正一弟子所受，智能观身三百大戒是上清道士所受。道教的戒律要“依经箓出戒文，附诸法次”。<sup>③</sup> 因此，张万福《传授三洞经戒法箓略说》记载了戒律与法箓的传授。宋张君房《云笈七籤》收录了唐宋道教的一些戒律条文，《云笈七籤》卷四十载初真十戒的条文是：

- 第一戒者，不得阴贼潜谋，害物利己，当行阴德，广济群生；
- 第二戒者，不得杀害含生，以充滋味，当行慈惠，以及昆虫；
- 第三戒者，不得淫邪败真，秽慢灵气，当守贞操，使无缺犯；
- 第四戒者，不得败人成功，离人骨肉，当以道助物，令九族雍和；
- 第五戒者，不得诽谤贤良，露才扬己，当称人之美善，不自伐其功能；
- 第六戒者，不得饮酒过差，食肉违禁，当调和气性，专务清虚；
- 第七戒者，不得贪求无厌，积财不散，当行节俭，惠恤贫穷；
- 第八戒者，不得交游非贤，居处秽杂，当慕胜己，栖集清虚；
- 第九戒者，不得不忠不孝，不仁不信，当尽节君亲，推诚万物；
- 第十戒者，不得轻忽言笑，举动非真，当持重寡词，以道德为务。<sup>④</sup>

上述三戒、五戒、八戒的条文，明显有佛教戒律影响的痕迹。而此初真十戒的条文，最能体现道教思想的义蕴，其内容主要是道德训诫，对怎样做一名有道之士，提出了基本的言行要

① 《道藏》第22册第281页。

② 《道藏》第25册第326页。

③ [唐]张万福撰：《三洞众戒文·序》，《道藏》第3册第396页。

④ 《道藏》第22册第278-279页。



求。唐朱法满《要修科仪戒律钞》卷五说：“修斋求道，皆当一心请奉十戒。”<sup>①</sup>道教认为受十戒，如法修行，十方天官无不卫护，则必定可以得道。道教十戒的应用最广泛，一般举行斋醮仪式，科仪格式中都有奉受十戒的内容。

张万福列举的十六种戒目，大致反映出唐代道教通行的戒律。《要修科仪戒律钞》列举的戒律及愿念，合计达一千一百条。在《道藏》的洞真、洞玄、洞神部戒律类经典中，有关戒律的道经有数十种，戒条最多者达一千二百条。其中有些戒目，又有内容不同的戒条。以道教戒律的十戒为例，其名目有初真十戒、无上十戒、思微定志经十戒、玉清经中品十戒、碧玉真宫大戒规十戒、孚佑帝君十戒、太上洞真智能上品大戒十戒等。在戒律类道经中，有关十戒的道经有：《洞玄灵宝天尊说十戒经》、《虚皇天尊初真十戒文》、《道门十戒》。道教戒律如此丰富，是因为正一、灵宝、上清诸道派，以及各种修行法门，都制订了许多戒律。如宋代路时中的玉堂大法，就传授《玉堂通戒二十四条》。各种戒条并行于世，正反映出不同修持门派的存在。

根据《老子想尔注》造作的《道德尊经想尔戒》，产生了修持上中下三行的戒律思想，这是上中下三品戒的刍型。唐宋道教戒律的传授，根据戒有多种，人亦有多品的情况，明确提出按品分类的思想。唐代道经《太上大道玉清经·本起品》就认为：上品人不会犯过失，可以不持戒；中品人有好的方面，也有坏的习性，还易受客观环境熏染影响，所以要守十戒、五戒，以自我约束。下品人又可分为二品：上品的愿意受戒，可以受一百九十九戒，或受观身三百大戒，或受千二百威仪之戒，以自我修持防护；下品的则身同禽兽，是无可救药之人，即使受戒也无裨益。这种三品人区别受戒的理论，标志着道教因材施教思想的成熟。

## 二、金元全真道的三坛大戒

金元全真道兴起以后，全真龙门派祖师丘处机见传统戒律戒目繁多，不便道士遵行受修，遂统一制订了初真、中极、天仙三坛大戒，作为全真道授受戒律的模板。全真道的三坛大戒是：

(1)初真戒 内容有三皈依戒，积功归根五戒，初真十戒，女真九戒。其中三戒、五戒、十戒戒条与唐宋时大致相同。女真九戒是全真道为女道士制订的戒条：

一曰孝敬柔和，慎言不妒。

二曰贞洁持身，离诸秽行。

三曰惜诸物命，慈悯不杀。

四曰礼诵勤慎，断绝荤酒。

五曰以具质素，不事华饰。

六曰调适性情，不生烦恼。

<sup>①</sup> 《道藏》第6册第939页。



七曰不得数赴斋会。

八曰不得虐使奴仆。

九曰不得窃取人物。<sup>①</sup>

女真九戒的格式来源于唐宋时期的九真妙戒,这说明王常月在戒律改革中,对唐宋道教戒律格式有所承袭。清全真龙门派第七代律师王常月撰《初真戒律》,对初真戒意蕴加以诠释,认为学道之士,若不求戒为师,持戒为命,即是不明性理,不遵大道之人。而三皈依戒,是天地之枢纽,神仙之根基。积功归根五戒,是持身之本,持法之根。道士受持三皈五戒无虞,才可受初真十戒。

(2)中极戒 内容是中极三百大戒,共三百戒条。如第七十一戒至七十四戒是:不得预世间婚姻事;不得破世间婚姻事;不得观看妓乐;不得持人长短,更相嫌恨。第二百一戒至二百四戒是:当忍人所不能忍;当断人所不能断;当学人所不能学;当容人所不能容。王常月说:道士受初真十戒后,持守言行,毫无过犯,方许再受中极三百大戒,传授之后,誓愿遵戒奉行,不敢始勤终怠,背道违师。

(3)天仙大戒 共有二百七十戒条,即二十七个十种不可称量。这二十七个十种不可称量,据说是天仙初祖孚佑帝君所传。如第一个“十种远身行法不可称量”是:

- 一者智能远身行法不可称量;
- 二者慈悲远身行法不可称量;
- 三者含忍远身行法不可称量;
- 四者行功远身行法不可称量;
- 五者修心远身行法不可称量;
- 六者善业远身行法不可称量;
- 七者精进远身行法不可称量;
- 八者饰身远身行法不可称量;
- 九者遣情远身行法不可称量;
- 十者普心远身行法不可称量。<sup>②</sup>

以下二十六个十种不可称量,每一个都按智能、慈悲、含忍、行功、修心、善业、精进、饰身、遣情、普心十种要义排列。除第一“远身行法”大戒外,第二至二十七戒的戒法是:

离口过法,除恶想法,拔迷根法,绝声色法,俭爱欲法,放玩习法,洗垢秽法,无昏惑法,不淫想法,不疑空法,平好习法,不邪还法,常住无法,绝心想法,习悉意法,善防言法,不乱转法,不悟念法,不彼念法,不悠想法,无常定法,无常的法,无常顾法,不追怀法,无犹豫法,忍不可忍法。<sup>③</sup>

① 《藏外道书》第12册第29页。

② 《藏外道书》第12册第3页。

③ 《藏外道书》第12册第3-7页。



天仙大戒的二十七个十种不可称量,共有二百七十条戒律,称为二百七十法。持中极戒满三年,才可以进受天仙大戒。

道士受三坛大戒后,分别取得不同法位,受初真戒者称妙行师,受中极戒者称妙德师,受天仙戒者称妙道师。与唐宋时期名目繁多的戒目比较,全真道的三坛大戒,简而明,备而赅。如三皈依戒的戒条是:

第一皈身,太上无极大道。永脱轮回,故曰道宝。

第二皈神,三十六部真经。得闻正法,故曰经宝。

第三皈命,玄中大法师。不落邪见,故曰师宝。<sup>①</sup>

与唐宋时期简言归依道、经、师三宝的三归戒比较,此三皈依戒可谓是备而赅。而天仙大戒的二百七十戒条,其条文要义简单易记,可谓是简而明。全真道士确信:学道不持戒,无缘登真箓。戒律精严乃全真道士行为准则。自王常月重振全真道风以后,三坛大戒一直是律坛楷模,成为全真道士修道持身之规范,积功累行之径路。全真道士通过传戒仪式的洗礼,意味着宗教生活进入一个新阶段,道士个人与教团的修道层次都得以提升。三坛大戒作为全真宗师创行的宗教制度,确乎发挥出整合全真教团,加强全真道凝聚力的功能。

全真道认为:明有王法,幽有道法,道律治己,王律治人,二者互为表里,以扶助世风真教。一代全真宗师立论阐述戒行的重要,王重阳《重阳立教十五论》、《教主重阳帝君责罚榜》,马丹阳《丹阳真人直言》,丘处机《长春真人规榜》、《长春真人寄西州同道书》、《长春真人垂训文》,就反映全真宗师整饬道风的拳拳之心。元代王惟一《道法心传》绘制《行持戒行图》,并解说:“行持道法,戒行为先,始终如一,指日可仙。”<sup>②</sup>这就是凡行持之士,必有戒行为先。全真道的戒律,是使人尽心尽性、知命知天的警戒条文。对违反戒律的道士,则有清规予以惩罚。清规由各道观自己订立,轻者被罚跪、杖责、逐出教门,重者可以被处死。《全真清规》有《教主重阳帝君责罚榜》,就是著名的十条清规:

一犯国法遣出。

二偷盗财物遗送尊长者,烧毁衣钵罚出。

三说是谈非,扰堂闹众者,竹篦罚出。

四酒色、财气、食荤、但犯一者,罚出。

五奸猾慵狡,嫉妒欺瞒者,罚出。

六猖狂骄傲,动不随众者,罚斋。

七高言大语,作事躁暴者,罚香。

八说怪事戏言,无故出庵门者,罚香。

九干事不专,奸猾慵懒者,罚茶。

① 《藏外道书》第12册第17页。

② 《道藏》第32册第420页。



十犯事轻者,并行罚拜。<sup>①</sup>

元代丘处机住持长春观(今北京白云观),曾制订《执事榜》,就是长春观的清规。《全真清规》收录的《长春真人规榜》,也是全真道士遵行的清规。清咸丰六年(1856),北京白云观订立的《清规榜》,列有二十三条清规。1995年青城山的全真道传戒法会,张贴的《律坛清规榜》,列有三十一条清规。

### 三、全真道的传戒仪范

道士受持戒律,要举行传戒仪式。早期道教传戒是公开的,魏晋以后转入秘密传戒。唐代道士入道要受戒,敦煌文书 P. 3417 号《唐景云二年道士王景仙从雍州长安县怀阴乡东明观三洞法师中岳先生张泰受十戒十四持身品牒(十戒经盟文)》载:

大唐景云二年,太岁辛亥八月生,三月景午朔廿四日己巳,雍州栎阳县龙泉乡凉台里界,□清信弟子王景仙,年廿七。景仙肉人无识,受纳有形,形染六情,六情一染,动之弊秽。惑于所见,昧于所闻,世务因缘,以次而发。招引罪垢,历世弥积。轮回于三界,漂浪而忘返;流转于正道,长沦而弗悟。伏闻天尊大圣,演说十戒十四持身之品,依法修行,行者可以超升三界,位极上清。景仙虽昧,愿求奉受,谨贵信如法,诣雍州长安县怀阴乡东明观三洞法师、中岳先生张泰,受十戒十四持身之品,修行供养,永为身宝。愆明负约,长幽地狱,不敢蒙原。

这份敦煌文书中的受戒盟文记载:雍州栎阳县龙泉乡凉台里女道士王景仙,以沉沦于六情不悟,闻受十戒十四持身之品,可以超升三界,位极上清,故至三洞法师张泰门下受十戒经,并发誓要修行供养,永为身宝。此受戒仪式中对神起誓的盟文,就是王景仙受戒的凭证。传世的女道士受十戒经盟文,反映出唐代道士受戒的实况。

北宋贾善翔《太上出家传度仪》,是宋代道士出家受戒的仪式。此传戒仪式由度师、保举师主持。仪式中受戒弟子念请受戒文,度师为受戒弟子说十戒。南宋吕元素《道门定制》卷十《更籍换案道场五戒牒》,是建置道场,更籍换案的仪式,由传度师传授太上五戒。

金元丘处机制定全真三坛大戒以后,仍沿袭魏晋秘密传戒的方法,实行全真戒律的单传秘授。因此,元明时期全真戒律在道门传播不广,各地全真道士多不知有此三坛大戒。

清初,全真龙门七祖王常月一改旧制,公开传授三坛大戒。王常月于顺治十三年(1656)在北京白云观登坛说戒,度弟子千余人。此后,王常月又率门徒在南京、杭州、湖州、武当山等地立坛授戒,全真戒律自此广行天下。金元全真道兴起以前,道教的传戒授箓是相联系的,道士修持道法,既要受戒,也要受箓。而金元以后全真道、正一道两大道派并峙,全真道的传戒与正一道的授箓,成为两大道派各具特色的道法传授系统。

全真龙门祖庭北京白云观,是清初王常月律师公开传戒之法坛。当时正值全真龙门派中

<sup>①</sup> 《道藏》第32册第195页。



兴之时,白云观每年授戒二千人,传戒日期长达一百天,称“百日圆满三坛大戒”。柳守元《三坛圆满天仙大戒略说》,阐述了传授三坛大戒的科法及思想。

自清嘉庆(1796—1820)以后,随道教发展的势头减弱,传戒的人数、日期逐渐削减,到民国初年,每年授戒五百人,传戒日期减至五十三天。民国白云观授戒分春秋二期:春戒农历二月十五日至四月初八,秋戒农历十月十五日至十二初八日,戒期五十三天。开戒前半个月,各地新戒(即求戒者)赶赴白云观报到注册,斋戒沐浴,静候戒期。

民国时期白云观戒坛分三期。第一坛在大殿,向新戒宣示传戒要目。第二坛是密坛,在夜间人静时传授,不让外人观看,新戒过此坛即是受戒道士,获得戒衣、戒牒、锡钵、规等法器。第三坛宣示全真大戒。

按全真仪范,传戒由十方丛林方丈主持。方丈开坛演戒,解说戒律,传授戒法,故称为律师。律师必须由受过三坛大戒,持戒精严,德高望重的方丈担任。辅助律师传戒的有八大师:

- (1)证盟大师 给戒子讲经解惑,回答戒子提出的问题。
- (2)监戒大师 监督律坛威仪,不许犯戒违律。
- (3)保举大师 负责保举、保戒、保香,由开戒丛林监院担任。
- (4)演礼大师 教戒子登规行礼及戒坛一切礼仪。
- (5)纠仪大师 纠正戒子仪规。
- (6)提科大师 负责经堂诵经礼忏及经堂事务。
- (7)登篆大师 填写登真篆,为戒子起道号。
- (8)引请大师 也称迎请大师,主持大型道场,任高功。

唐宋道教的传度仪式,有三师、五保监临授度,负责检查传度得失。全真传戒的八大师,应是取法唐宋三师、五保的职司而设立的。

清代以来至建国前,白云观传戒达十四次。1912年,白云观二十一代方丈陈毓坤开坛传戒,戒子三百余人。1919年,陈毓坤方丈第二次传戒,定期百日,戒子四百一十二人。此后因战乱诸原因,白云观传戒中断。民国时期沈阳太清宫亦曾设坛传戒,成都二仙庵1948年举行的全真传戒,是民国时期最后一次传戒法会。

1989年11月12日至12月2日,即农历十月十五日至十一月五日,道教全真派在北京白云观举行建国后首次开坛传戒,受戒弟子共七十五人。这次传戒律师是受过天仙大戒的北京白云观二十二代方丈王理仙。协助演礼的八大师是:证盟大师许至有,监戒大师江诚霖,保举大师黄宗阳,演礼大师张信益,纠仪大师李宗智,提科大师阎宗隆,登篆大师曹理义,引请大师陈宗耀。

这一年是农历己巳年,因此传戒法坛称“己巳坛”。整个传戒期间,除“戊日”为道教忌日不念经外,其余日期戒子们都要按时念诵《早坛功课经》、《三官经》、《晚坛功课经》。

这次传戒法会,戒坛设在白云观老律堂,先后举行的仪式有迎师礼、演礼、开坛启师科、祝将科、考偈、朝斗、念皇经、审戒、过斋堂、三请律师科、传戒说法、传授衣钵科、发戒牒、大回向等。



律师传戒说法是最重要的科仪。众戒子在经师带领下,迎请律师和八大师入坛,律师高居上座,八大师分左右而座,众戒子手捧朝筒长跪。王理仙律师宣讲初真戒,每讲完一条戒律,便问坛下诸戒子:“此戒尔等可能持否?”众戒子齐答:“依戒奉行!”传授初真戒结束,众戒子跪拜律师,礼送律师、八大师回迎请堂休息。然后分别传授中极戒、天仙大戒。传授天仙戒时,王理仙律师每讲解完一条戒律,就向众戒子发问:“此无量心能持否?”众戒子齐答:“尽形寿命,常持此心,依教奉行!”王理仙律师最后勉励诸戒子“至心恒持诸戒”,皈依道、经、师三宝,众戒子高声回答:“皈依道! 皈依经! 皈依师!”三坛大戒至此传授完毕。

传三坛大戒之后,就是传授衣钵科仪式。在考偈仪式中分获“天”字号“地”字号桂冠的两名戒子,代表众戒子将戒钵、戒衣呈交律师,王理仙律师持戒钵、戒衣念咒,并在香炉上熏蒸三过,然后传授给天地二号戒子。两名戒子身穿黄色戒衣,当场行十方对规礼,众戒子在步虚声中拜谢十方诸神。此后是在云集园戒坛举行发戒牒仪式。众戒子展规参拜律师、八大师,天地二号戒子在戒坛上代表众戒子行十方对规礼。律师按千字文名次颁发戒牒,众戒子依次上戒台捧受戒牒。至此,众戒子已正式受戒成为全真道弟子。

戒牒是道士受戒的凭证,白云观文物陈列室展出的清代戒牒,牒文书写在一张大纸上,戒子须折叠保存。这次传戒的戒牒,由中国道教协会印制,为小三十二开的绛红色手册,封面是“净戒牒”三字。戒牒的内容有:受戒目的、戒子法名、道号、俗名、出生年月日、籍贯、受戒时间、地点、受戒编号,盖有“玄都律坛”大印,还有传戒律师、八大师印信,戒牒后面附有四种戒条、中国道教协会关于全真道传戒的规定等。

1995年10月29日至11月21日,在四川省青城山常道观(天师洞),举行了新中国成立以来全真道第二次传戒法会。中国道教协会会长傅圆天被推举任方丈大律师,主持这次“玄都律坛”的传戒,他的玄都律坛法名是:全真律坛嗣天仙正宗第二十三代傅宗天大律师。来自全国各名山宫观参加演礼的大师有:证盟大师谢宗信,保举大师吴理冲,监戒大师曹祥真,登篆大师江至霖、韩壬泉,演礼大师田诚启,纠仪大师周至清,引请大师黄至安,提科大师吴诚真,总理大师黄信阳。各名山宫观的求戒弟子四百余人,云集青城山玄都律坛受戒,聆听八大师讲经论法,认真学习全真戒律。戒子中年龄最大的赵伯川,已经有121岁,最小的仅有21岁,这符合道教得道不分先后的教义。这次传戒法会在道教发源地举行,坛场科仪盛况空前,必将加载道教史册。

2002年8月22日至9月11日,辽宁鞍山市千山五龙宫举行方丈升座和全真派第三次传戒法会。来自全国各名山宫观受大戒的弟子近200人,受方便戒的弟子也有200人左右。此次传戒的方丈大律师是千山五龙宫王全林,各名山宫观参加演礼的大师有:证盟大师任法玖、监戒大师唐诚青、保举大师王崇道、演礼大师叶至明、纠仪大师赵理修、登篆大师任宗权、引请大师王兴理、总理大师黄信阳。方丈大律师王全林为戒子授初真、中极、天仙三坛大戒,最后经过考偈。考偈获得前十名的戒子是:邱崇桂、彭理福、梁崇雄、史真鹤、刘诚穹(女)、任宗和(女)、周理舒(女)、应理静、李诚明、冯嗣庄(女)。

2005年5月24日至6月3日,中国道教协会组团在马来西亚开坛传戒。应马来西亚砂





捞越州美里市莲花山三清殿的邀请,中国道教协会组织传戒团,在该观隆重举行了全真乙酉玄都律坛传戒大法会。美里三清观恭请江西庐山仙人洞道院监院叶至明道长担任该观方丈,并于5月26日举行了方丈升座仪式。5月28日开始,传戒律师叶诚明等向马来西亚各地的戒子传授全真初真戒。参加马来西亚全真玄都律坛开坛授戒演礼的大师有:传戒律师叶诚明、证盟大师唐诚清、监戒大师李宗道、保举大师郑信向、演礼大师任诚权、纠仪大师霍宗虚、提科大师黄宗杰、登箬大师邹诚玄、引请大师王信道。

新中国成立后己巳坛至乙酉坛的四次传戒,表明当代道教仍继承传戒法统,坚持道士应该持戒,并对持戒有新的阐释:戒就是禁止的意思,它帮助断绝恶习,舍妄皈真,扶助人的正行善念,提倡修德理身,使正气得以发扬,邪念不致妄生。戒如同载人之舟楫,可以助人成就大道。出家修道者,志在超生死。但是道有真传,法有秘授,法应该传给好人,因此就需要“戒”,帮助修道者达到性善的境界。修道不受戒,就得不到法的真传,得不到法的传授就似盲人夜行,终究不能得到道的要诀。因此,道士出家要持戒。受戒是全真道士严肃修持的开始。戒条是太上之玄意,戒子受戒后要作为自己的行为准则,自觉去遵守戒律,以爱国爱教之精神,继承发扬道教优良传统。

#### 阅读书目:

1. 袁志鸿:《道教正一派授箬与全真派传戒之比较研究》,《世界宗教研究》2003年第4期。
2. 尹志华:《北京白云观藏〈龙门传戒谱系〉初探》,《世界宗教研究》2009年第2期。
3. 梅莉:《民国〈湖北省长春观乙丑坛登真箬〉探研》,《世界宗教研究》2011年第2期。



1. 正一道授箬仪式的内容?
2. 道教授箬的法箬阶品有哪些?
3. 道教授箬与江南道教各道派有何关系?
4. 全真道传戒形成的历史原因?
5. 全真道戒律与唐宋道教戒律的区别和联系?



## 参考文献

### 一、史籍

- 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年3月。
- 《藏外道书》，成都：巴蜀书社，1992年8月（1-20册）、1994年12月（21-36册）。
- [清]永瑆、纪昀等总纂：《文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986年3月。
- [清]阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年10月。
- 王世舜译注：《尚书译注》，成都：四川人民出版社，1982年。
- [吴]韦昭注：《国语》，上海：上海古籍出版社，1978年3月。
- [汉]司马迁撰：《史记》，北京：中华书局，1959年9月。
- [汉]班固撰：《汉书》，北京：中华书局，1962年6月。
- [刘宋]范晔撰：《后汉书》，北京：中华书局，1965年5月。
- [晋]陈寿撰：《三国志》，北京：中华书局，1959年12月。
- [唐]魏征、令狐德棻撰：《隋书》，北京：中华书局，1973年8月。
- [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》，北京：中华书局，1975年5月。
- [宋]马令撰：《南唐书》，《中国野史集成》，成都：巴蜀书社，1993年11月。
- [宋]欧阳修撰：《新五代史》，北京：中华书局，1974年12月。
- [宋]陶岳撰：《五代史补》，文渊阁四库全书本。
- [元]脱脱等撰：《宋史》，北京：中华书局，1985年6月。
- [元]脱脱等撰：《金史》，北京：中华书局，1975年1月。
- [明]宋濂等撰：《元史》，北京：中华书局，1976年4月。
- [宋]李焘撰：《续资治通鉴长编》，北京：中华书局，1995年4月。
- [清]毕沅撰：《续资治通鉴》，北京：中华书局，1957年8月。
- [清]徐乾学撰：《资治通鉴后编》，文渊阁四库全书本。
- [清]夏燮撰：《明通鉴》，四川珠江同馨书局校刻，光绪三十二年（1906）。
- [清]顾炎武撰：《求古录》，文渊阁四库全书本。
- [明]李贤撰：《明一统志》，文渊阁四库全书本。
- [宋]李昉等撰：《太平御览》，北京：中华书局，1960年2月。
- [梁]萧统编，[唐]李善、吕延济、刘良、张铣、吕向、李周翰注：《六臣注文选》，北京：中华书局，1977年11月。



[唐]欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》,上海:上海古籍出版社,1965年11月。

[清]董浩等编:《全唐文》,北京:中华书局,1983年11月。

北京大学古文献研究所编:《全宋文》,成都:巴蜀书社,1991年7月至1998年12月(第1册至72册)。

[清]张金吾编纂:《金文最》,北京:中华书局,1990年8月。

[唐]李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》,北京:中华书局,1992年1月。

[唐]杜佑撰:《通典》,北京:中华书局,1984年2月。

《钦定续通典》,文渊阁四库全书本。

[宋]王钦若等编:《册府元龟》,北京:中华书局,1960年6月。

[唐]李吉甫撰,贺次君点校:《元和郡县图志》,北京:中华书局,1983年6月。

[宋]王存撰,王文楚、魏嵩山点校:《元丰九域志》,北京:中华书局,1984年12月。

[宋]王存撰:《元丰九域志》,文渊阁四库全书本。

[宋]罗愿撰:《新安志》,文渊阁四库全书本。

[宋]陈耆卿撰:《赤城志》,文渊阁四库全书本。

[宋]朱长文撰:《吴郡图经续记》,文渊阁四库全书本。

逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年1月。

[清]季振宜编纂:《全唐诗》,北京:中华书局,1960年4月。

[清]李调元编,何光清点校:《全五代诗》,成都:巴蜀书社,1992年4月。

《全宋诗》,北京:北京大学出版社,1991年8月。

上海古籍出版社编:《宋元笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2001年12月。

《笔记小说大观》,台北:新兴书局,一编至三十六编(1984年3月)。

陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,北京:文物出版社,1988年6月。

[宋]洪适编:《隶释》,《石刻史料新编》,台北:新文丰出版公司,1977年。

[宋]赵明诚撰:《金石录》,《石刻史料新编》,台北:新文丰出版公司,1977年。

[宋]陈思编:《宝刻丛编》,《石刻史料新编》,台北:新文丰出版公司,1977年。

[清]王旭撰:《金石萃编》,《石刻史料新编》,台北:新文丰出版公司,1977年。

[汉]许慎撰:《说文解字》,北京:中华书局,1963年12月。

[北齐]颜之推撰,檀作文译注:《颜氏家训》,北京:中华书局,2007年12月。

[梁]宗懐撰:《荆楚岁时记》,文渊阁四库全书本。

[唐]李肇撰:《翰林志》,文渊阁四库全书本。

[唐]封演撰:《封氏闻见记》,文渊阁四库全书本。

[宋]孙光宪撰:《北梦琐言》,《中国野史集成》,成都:巴蜀书社,1993年11月。

[宋]范镇撰:《东斋记事》,北京:中华书局,1980年1月。

[宋]张耒撰,李逸安、孙通海、傅信点校:《张耒集》,北京:中华书局,1990年7月。

[宋]王楙撰:《野客丛书》,上海:上海古籍出版社,1991年5月。



- [宋]叶绍翁撰:《四朝闻见录》,北京:中华书局,1989年2月。
- [宋]孟元老撰,邓之诚注:《东京梦华录》,北京:中华书局,1982年1月。
- [宋]吴自牧撰:《梦粱录》,杭州:浙江人民出版社,1984年2月。
- [宋]陆游撰:《家世旧闻》,北京:中华书局,1993年12月。
- [宋]吴曾撰:《能改斋漫录》,上海:上海古籍出版社,1979年11月。
- [宋]杨亿撰:《杨文公谈苑》,《宋元笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2001年12月。
- [宋]周密撰:《癸辛杂识》,《宋元笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2001年12月。
- [宋]王明清撰:《投辖录》,《宋元笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2001年12月。
- [宋]洪迈撰,何卓点校:《夷坚志》,北京:中华书局,1981年10月。
- [元]无名氏撰:《湖海新闻夷坚续志》,北京:中华书局,1986年5月。
- [元]蒋子正撰:《山房随笔》,《宋元笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2001年12月。
- [明]陈继儒撰:《太平清话》,《丛书集成初编》,上海:上海商务印书馆,1936年。
- [明]郎瑛撰:《七修类稿》,上海:上海书店出版社,2001年8月。
- [明]朱国禎撰:《涌幢小品》,北京:中华书局,1959年11月。
- [宋]洪迈撰:《容斋随笔》,上海:上海古籍出版社,1978年7月。
- [明]沈德符撰:《万历野获编》,北京:中华书局,1959年2月。
- [明]沈越撰:《皇明嘉隆两朝闻见记》,《明代史籍汇刊》四,台北:台湾学生书局,1969年影印本。
- [清]刘献廷撰,汪北平等校:《广阳杂记》,北京:中华书局,1957年7月。
- [清]吴庆坻撰,张文其、刘德麟点校:《蕉廊脞录》,北京:中华书局,1990年3月。
- [清]钮琇撰:《斛剩续编》,《笔记小说大观》,台北:新兴书局,1979年。
- [清]纪昀撰:《阅微草堂笔记》,上海:上海古籍出版社,1980年9月。
- [清]范祖述撰:《杭俗遗风》,上海:上海文艺出版社,1989年9月影印本。
- 《墨子》,文渊阁四库全书本。
- 《百子全书》,杭州,浙江人民出版社,1984年5月。
- [晋]郭象撰:《庄子注》,文渊阁四库全书本。
- [北周]庾信撰:《庾子山集》,文渊阁四库全书本。
- [宋]苏轼撰,孔凡礼点校:《苏轼文集》,北京:中华书局,1986年3月。
- [宋]陆游撰,孔凡礼点校:《家世旧闻》,北京:中华书局,1993年12月。
- [宋]叶适撰:《叶适集》,北京:中华书局,1961年12月。
- [宋]林景熙撰:《霁山集》,北京:中华书局,1960年2月。
- [宋]李纲撰:《梁溪集》,文渊阁四库全书本。
- [宋]程大昌撰:《演繁露》,文渊阁四库全书本。
- [宋]翟汝文撰:《忠惠集》,文渊阁四库全书本。



[宋]欧阳修撰:《文忠集》,文渊阁四库全书本。

[宋]邵雍撰:《击壤集》卷十三,《文渊阁四库全书》。

[宋]真德秀撰:《西山文集》,文渊阁四库全书本。

[宋]周必大撰:《文忠集》,文渊阁四库全书本。

[元]陈旅撰:《安雅堂集》,文渊阁四库全书本。

[明]苏伯衡撰:《苏平仲集》,文渊阁四库全书本。

[金]王若虚撰:《溇南集》,文渊阁四库全书本。

[金]元好问撰:《遗山集》,文渊阁四库全书本。

[元]虞集撰:《道园学古录》,文渊阁四库全书本。

[元]王恽撰:《秋澗集》,文渊阁四库全书本。

[元]黄溍撰:《文献集》,文渊阁四库全书本。

[明]张萱撰:《疑耀》,文渊阁四库全书本。

[明]陆容撰:《菽园杂记》,文渊阁四库全书本。

[明]薛蕙撰:《考功集》,文渊阁四库全书本。

[明]王绅撰:《继志斋集》,文渊阁四库全书本。

[清]赵执信撰:《因园集》,文渊阁四库全书本。

[清]陈元龙撰:《格致镜原》,文渊阁四库全书本。

[清]孙岳颁等撰:《御定佩文斋书画谱》,文渊阁四库全书本。

[清]允禄、蒋溥初纂:《皇朝礼器图式》,文渊阁四库全书本。

[清]龚自珍撰:《定盦文集》,《四部丛刊》本,上海商务印书馆,1929年。

睡虎地秦墓竹简整理小组编:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1990年9月。

《水浒传会评本》,北京:北京大学出版社,1981年12月。

[明]兰陵笑笑生撰:《金瓶梅词话》,北京:人民文学出版社,1992年11月。

[明]许仲琳撰:《封神演义》,济南:齐鲁书社,1980年1月。

[明]罗贯中撰:《三国志通俗演义》,上海:上海古籍出版社,1980年4月。

[清]鲍廷博辑,鲍志祖续辑:《知不足斋丛书》第十三集《翰苑群书》,清乾隆道光间长塘鲍氏刻本。

[清]陈维崧撰:《四六金针》,王云武主编:《丛书集成初编》,上海:商务印书馆,1939年。

[民国]王陵基修、于家漳纂:《福山县志稿》,1931年烟台裕东书局铅印本。

## 二、道经

(1)《正统道藏》:

[汉]严遵撰:《道德真经指归》。



- [晋]葛巢甫撰:《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》。
- [刘宋]陆修静撰:《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》。
- [刘宋]陆修静撰:《太上洞玄灵宝授度仪》。
- [刘宋]陆修静撰:《陆先生道门科略》。
- [刘宋]陆修静撰:《太上洞玄灵宝素灵真符》。
- [刘宋]陆修静撰:《洞玄灵宝五感文》。
- [梁]陶弘景撰:《登真隐诀》。
- [唐]司马承祯撰:《天隐子》。
- [唐]史崇玄撰:《一切道经音义妙门由起》。
- [唐]朱法满撰:《要修科仪戒律钞》。
- [唐]张万福撰:《传授三洞经戒法箓略说》。
- [唐]张万福撰:《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》。
- [唐]张万福撰:《三洞法服科戒文》。
- [唐]张万福撰:《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》。
- [唐]杜光庭撰:《太上黄箓斋仪》。
- [唐]杜光庭撰:《金箓斋启坛仪》。
- [唐]杜光庭撰:《太上正一阅箓仪》。
- [唐]杜光庭撰:《道门科范大全集》。
- [唐]杜光庭撰:《广成集》。
- [唐]杜光庭撰:《道教灵验记》。
- [唐]孟安排撰:《道教义枢》。
- [唐]李冲昭撰:《南岳小录》。
- [五代]孙夷中撰:《三洞修道仪》。
- [五代]张若海撰:《玄坛刊误论》。
- [宋]王钦若撰:《翊圣保德真君传》。
- [宋]张商英撰:《金箓斋投简仪》。
- [宋]谢守灏撰:《混元圣纪》。
- [宋]陈椿荣撰:《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》。
- [宋]张君房撰:《云笈七籤》。
- [宋]贾善翔编:《太上出家传度仪》。
- [宋]张继先撰:《三十代天师虚靖真君语录》。
- [宋]元妙宗撰:《太上助国救民总真秘要》。
- [宋]仲勋撰:《真武灵应大醮仪》。
- [宋]路时中撰:《无上玄元三天玉堂大法》。
- [宋]邓牧撰:《大涤洞天记》。



- [宋]邓牧撰:《洞霄图志》。
- [宋]留用光传,蒋叔舆撰:《无上黄箓大斋立成仪》。
- [宋]宁全真传,王契真撰:《上清灵宝大法》。
- [宋]宁全真传,林灵真撰:《灵宝领教济度金书》。
- [宋]吕元素撰:《道门定制》。
- [宋]吕太古撰:《道门通教必用集》。
- [宋]郑所南撰:《太极祭炼内法》。
- [元]赵道一撰:《历世真仙体道通鉴》。
- [元]刘大彬撰:《茅山志》。
- [明]宋宗真、赵允中编:《大明玄教立成斋醮仪》。
- [明]陆道和撰:《全真清规》。
- [明]张宇初注:《元始无量度人上品妙经通义》。
- [明]张宇初撰:《岷泉集》。
- [明]周玄贞集:《皇经集注》。
- [金]王处一撰:《云光集》。
- [金]王喆撰:《重阳全真集》。
- [元]丘处机撰:《磻溪集》。
- [元]李志常撰:《长春真人西游记》。
- [元]李道谦集:《甘水仙源录》。
- [元]姬志真撰:《云山集》。
- 东晋道经《洞神八帝元变经》。
- 刘宋道经《洞玄灵宝道学科仪》。
- 刘宋道经《三天内解经》。
- 六朝道经《洞真太上太霄琅书》。
- 六朝道经《玄门大论》。
- 六朝道经《汉武帝内传》。
- 南北朝道经《太上洞渊神咒经》。
- 南北朝道经《赤松子章历》。
- 南北朝道经《洞玄灵宝课中法》。
- 南北朝道经《玄都律文》。
- 南北朝道经《太上洞渊神咒经》。
- 南北朝道经《洞玄灵宝钟磬威仪经》。
- 北周道经《无上秘要》。
- 隋唐道经《洞玄灵宝玄门大义》。
- 隋唐道经《太上洞玄灵宝出家因缘经》。



- 隋唐道经《太极真人说二十四门戒经》。
- 隋唐道经《洞玄灵宝左玄论》。
- 唐代道经《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》。
- 唐代道经《斋戒箴》。
- 唐代道经《至言总》。
- 唐代道经《道典论》。
- 唐代道经《太上慈悲道场消灾九幽忏》。
- 唐代道经《太上洞玄灵宝业报因缘经》。
- 唐代道经《金锁流珠引》。
- 唐代道经《洞玄灵宝定观经》。
- 唐代道经《太上大道玉清经》。
- 唐代道经《太上玄灵北斗本命延生真经》。
- 唐宋道经《太上洞神天公消魔护国经》。
- 宋代道经《北极真武普慈度世法忏》。
- 宋代道经《正一论》。
- 宋代道经《玉音法事》。
- 宋代道经《太上六壬明鉴阴符经》。
- 宋代道经《元始天尊济度血湖真经》。
- 宋代道经《灵宝无量度人上品妙经符图》。
- 宋元道经《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经注解》。
- 宋元道经《太上济度章赦》。
- 宋元道经《灵宝玉鉴》。
- 宋元道经《灵宝无量度人上经大法》。
- 宋元道经《太上灵宝净明飞仙度人经法释例》。
- 元代道经《庐山太平兴国宫采访真君事实》。
- 太极左仙公葛玄《太上慈悲道场消灾九幽忏》。
- 元代道经《徐仙翰藻》。
- 明代道经《太上老君说天妃救苦灵验经》。
- 明代道经《道法会元》。
- 明代道经《天皇至道太清玉册》。
- 明代道经《法海遗珠》。
- 《宫观碑志》。
- 许旌阳释《太上净明院补奏职局太玄都省须知》。
- 《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》。
- 《高上玉皇满愿宝忏》。





《道书授神契》。

《正一威仪经》。

《黄箓破狱灯仪》。

《太一救苦天尊说拔度血湖宝忏》。

《正一法文太上外箓仪》。

《洞玄灵宝千真科》。

《正一修真略仪》。

《太上慈悲道场灭罪水忏》。

## (2)《藏外道书》及其他:

[元]孟宗宝编:《洞霄诗集》,藏外道书本。

[明]周思得撰:《上清灵宝济度大成金书》,藏外道书本。

[清]笏蟾光撰:《茅山志》,藏外道书本。

[清]陈仲远撰:《广成仪制》,藏外道书本。

[清]闵一得撰:《清规玄妙全真参访外集》,藏外道书本。

[清]顾沅撰:《玄妙观志》,藏外道书本。

[清]宋广业撰:《罗浮山志会编》,藏外道书本。

[清]张谦云槎编辑:《道家诗纪》,藏外道书本。

[清]娄近垣撰:《黄箓科仪》,清乾隆十五年本。

敦煌文书 P. 2452 号《灵宝威仪经诀上》。

敦煌文书 P. 3866 号《涉道诗》。

敦煌文书 S. 3389 号《洞渊神咒经》。

敦煌文书 P. 2452 号《灵宝威仪经诀上》。

敦煌文书 P. 3417 号《唐景云二年道士王景仙从雍州长安县怀阴乡东明观三洞法师中岳先生张泰受十戒十四持身品牒(十戒经盟文)》。

饶宗颐著:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年11月。

施博尔(Kristofer Schipper):《道体》(The Taoist Body)(Karen C. Duval)翻译,伯克里:加利福尼亚大学出版社,1993年。

《玄门破狱科》,香港:蓬瀛仙馆,壬申年(1992)刊印本。

《给箓坛靖元科》,美迈克尔·萨梭(Michael R. Saso)编:《道教秘诀集成》,东京:龙溪书社,1978年影印本。

[唐]道宣撰:《广弘明集》,《大正新修大藏经》,台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。

[唐]道宣撰:《续高僧传》,《大正新修大藏经》,台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。



### 三、近现代著作

[英]弗雷泽(J. G. Frazer)著,徐育新等译:《金枝》,北京:中国民间文艺出版社,1987年6月。

[英]雷蒙德·弗思(Raymond Firth)著,费孝通译:《人文类型》,北京:商务印书馆,1991年1月。

[美]露丝·本尼迪克特(Ruth Benedict)著,王炜等译:《文化模式》,北京:生活·读书·新知三联书店,1988年5月。

[德]恩格斯(F. Friedrich Engels)著:《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1972年5月。

刘枝万著:《中国民间信仰论集》,中央研究院民族学研究所专刊之二十二,台北:中央研究院民族学研究所,1974年。

卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,成都:四川人民出版社,1988年4月。

吕锤宽著:《台湾的道教仪式与音乐》,台北:学艺出版社,1994年1月。

胡健国著:《巫雉与巫术》,海口:海南出版社,1993年8月。

庄宏宜著:《明代道教正一派》,台北:台湾学生书局,1986年11月。

王育成编著:《道教法印令牌探奥》,北京:宗教文化出版社,2000年12月。

[日]丸山宏:《民间信仰的形成》,《中华的分裂与再生》,东京:岩波书店,1998年1月。

### 四、论文

包头文物管理所(刘幻真执笔):《内蒙古大青山西段新石器时代遗址》,《考古》1986年第6期。

中国社会科学院考古研究所甘肃工作队:《甘肃永靖大何庄遗址发掘报告》,《考古学报》1974年第2期。

浙江省文物考古研究所(芮国耀执笔):《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》,《文物》1988年第1期。

王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》1991年第1期。

陈耀庭:《论道教仪式的结构——要素及其组合》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第1辑,上海:上海古籍出版社,1992年1月。

陈耀庭:《照彻幽暗,破狱度人——论灯仪的形成及其社会思想内容》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第5辑,上海:上海古籍出版社,1994年11月。

李丰楙:《从成人之道到成神之道》,《东方宗教研究》新4期,台北:国立艺术学院传统艺



术研究中心,1994年10月。

丁荷生、郑振满:《闽台道教与民间诸神崇拜》,《中央研究院民族学研究所集刊》第73期,台北:中央研究院民族学研究所,1992年春季。

丁煌:《〈正一大黄预修延寿经箓〉初研》,丁煌总编辑:《道教学探索》第8号,台南:道教学探索出版社,1994年12月。

丁煌:《〈正一大黄预修延寿经箓〉初研》,丁煌总编辑:《道教学探索》第9号,台南:道教学探索出版社,1995年12月。

胡新生:《禹步探源》,《文史哲》1996年第1期。

王育成:《考古所见道教简牍考述》,《考古学报》2003年第4期。

庾修明:《傩戏与巫术》,《苗岭风谣》,贵阳:贵州民族学院民间文学研究社,1989年10月。

张泽洪:《周思得与〈上清灵宝济度大成金书〉》,《中国道教》1998年第1期。

张泽洪:《早期正一道的上章济度思想》,《宗教学研究》2000年第2期。

张泽洪:《论道教的文昌帝君》,《中国文化研究》2005年第3期。

张泽洪:《论道教城隍神信仰的形成》,《道教神仙信仰研究》,台北:中华道统出版社,2000年9月。