

〈道教儀式講座暨國家正一道與地方儀式工作坊〉會刊  
**Young Scholar Lecture Series on the Study of Taoist Ritual in  
Local Chinese Society I and the Workshop on National Zhengyi  
and Local Ritual Traditions in China Conference Proceeding**

2016年5月6-8日  
6-8<sup>th</sup> May 2016

香港中文大學  
**The Chinese University of Hong Kong**

主辦單位 Organizer: 香港特別行政區大學教育資助委員會卓越學科領域計畫（第五輪）：中國社會的歷史人類學 Areas of Excellence Scheme (Fifth Round), University Grants Committee, Hong Kong SAR: The Historical Anthropology of Chinese Society

贊助單位 Sponsors: 香港中文大學文學院 Faculty of Arts, CUHK  
飛雁洞佛道社 Fei Ngan Tung Buddhism and Taoism Societ

## 目錄 Table of Content

〈道教儀式講座暨國家正一道與地方儀式工作坊〉日程表	p. 2
Young Scholar Lecture Series on the Study of Taoist Ritual in Local Chinese Society I and the Workshop on National Zhengyi and Local Ritual Traditions in China Rundown	p. 6
地圖 Maps	p. 11
〈青年學者講座系列: 中國地方社會道教儀式研究一〉海報 Poster of the Young Scholar Lecture Series on the Study of Taoist Ritual in Local Chinese Society I	p. 15
〈青年學者講座系列: 中國地方社會道教儀式研究一〉講座大綱 Lecture Notes of the Young Scholar Lecture Series on the Study of Taoist Ritual in Local Chinese Society I:	p. 16
1. 張超然教授, 自我身分、倫理性格與社會象徵: 道與法的根本差異與互動歷史	p. 17
2. 林振源博士, 醮: 歷史與當代地方道教研究	p. 20
〈國家正一道與地方儀式工作坊〉海報 Poster of the Workshop on National Zhengyi and Local Ritual Traditions in China	p. 21
〈國家正一道與地方儀式工作坊〉論文初稿 Working Papers of the Workshop on National Zhengyi and Local Ritual Traditions in China:	p. 22
1. 呂鵬志博士, “贛西北流傳的正一籙”	p. 23
2. 譚偉倫教授, “雲南劍川阿吒力教儀式傳統初探”	p. 54
3. 葉明生教授, “道教閩山派之研究 (一) 閩山派的源流與形成”	p. 70
4. 鍾晉蘭教授, “閩西普庵教的符箓与地方社会——以福建省宁化县的田野调查为中心”	p. 85
5. 侯冲教授, “誰的普庵教?——以科儀文獻為中心”	p. 96
6. 巫能昌博士, “做道和做覲: 閩西上杭一帶的道教傳統”	p. 111
7. 徐天基博士、羅丹博士, “河北廣宗縣道教儀式與地方社會”	p. 124
8. 黃建興教授, “多元交融的田公信仰文化——基于宗教人类学的考察”	p. 161
9. 謝世維教授, “禮斗、告斗與近代抄本中的斗科”	p. 173
10. 高振宏教授, “由法而道: 從鄴都法與地司法看宋明時期 地方法術系統的轉化與分判”	p. 186
11. 祝逸雯博士, “宋元道教法派鍊度儀式文獻研究”	p. 207
12. 李滔祥道長, “廣州道教科儀源考”	p. 224

〈道教儀式講座暨國家正一道與地方儀式工作坊〉日程表

05/05/2016 時間	地點	事項	備註
2:00pm 起	香港沙田凱悅酒店 L/F 新界沙田澤祥街 18 號 香港, 中國 電話: +852 3723 1234	入住酒店 • 到達酒店後請通知大會秘書 李依肋(電話/Tel: +852- 60910817)。凱悅酒店每個房 間內均設有免費智能手機(備 有免費數據及無限本地、美 國、澳洲、中國大陸、日 本、韓國通話時間)供閣下於 5月5至9日使用, 請留意酒 店手機的試用指引	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 酒店位址見地圖 1<sup>1</sup></li> <li>• 如閣下抵港後選乘的士 前往酒店, 請保留收據 於6號早上會議登記處 連同機票及登機證/火 車票交予大會作日後退 款之用</li> </ul>
6:45pm	香港沙田凱悅酒店 L/F	集合前往晚餐點	<ul style="list-style-type: none"> <li>• L/F 將有大會人員帶大 家前往晚餐點, 敬請準 時</li> <li>• 酒店至晚餐點路線見地 圖 2</li> </ul>
7:00- 9:00pm	崇基學院教職員聯 誼會會所	晚餐	
<b>第一日完</b>			

06/05/2016 時間	地點	事項	備註
6:30- 8:45am	香港沙田凱悅酒店 L/F Café	早餐	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 大會於上午日程沒有準 備茶點, 請盡量享用酒 店自助早餐</li> </ul>
8:45am	香港沙田凱悅酒店 L/F	集合前往會場	<ul style="list-style-type: none"> <li>• L/F 將有大會人員帶大 家前往會場, 敬請準時</li> <li>• 酒店至會場路線見地圖 3</li> </ul>
9:00- 9:15am	利黃瑤壁樓 3 號演 講廳外	講座暨工作坊登記及報到	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 機票及登機證/火車票 交予大會作日後退款之 用</li> </ul>
9:15- 9:30am	利黃瑤壁樓 3 號演 講廳	青年學者講座系列: 中國地方社 會道教儀式研究一開幕式 1. 譚偉倫教授作講座介紹 2. 蒲慕州教授致開幕詞 3. 飛雁洞佛道社劉松飛主持致 詞 4. 大會合照	

<sup>1</sup> All Maps in this rundown are generated from Google Map.

9:30-11:00am	利黃瑤壁樓3號演講廳	第一講:自我身分、倫理性格與社會象徵:道與法的根本差異與互動歷史 講者:張超然教授(輔仁大學宗教學系)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 主持:勞格文教授</li> <li>• 演講時間:一小時;討論時間:半小時</li> </ul>
12:00-2:15pm	崇基學院教職員聯誼會會所	午餐及午休	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 午餐後若要午休務請準時回到會場</li> <li>• 會場至午餐點路線見地圖4</li> </ul>
2:30-4:00pm	利黃瑤壁樓3號演講廳	第二講:醮:歷史與當代地方道教研究 講者:林振源博士(國立政治大學華人宗教研究中心)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 主持:譚偉倫教授</li> <li>• 演講時間:一小時;討論時間:半小時</li> </ul>
6:00-8:30pm	和聲滄軒	〈道教儀式講座暨國家正一道與地方儀式工作坊〉歡迎晚宴	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 會場至晚餐點路線見地圖5</li> </ul>
<b>第二日完</b>			

07/05/2016 時間	地點	事項	備註
6:30-9:15am	香港沙田凱悅酒店 L/F Café	早餐	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 大會於上午日程沒有準備茶點,請盡量享用酒店自助早餐</li> <li>• 酒店至會場路線見地圖3,請自行按時前往</li> </ul>
9:30am-12:00pm	利黃瑤壁樓3號演講廳	國家正一道與地方儀式工作坊論文發表一 1. 呂鵬志博士,“贛西北流傳的正一錄” 2. 譚偉倫教授、段鵬先生,“雲南劍川阿吒力教儀式傳統初探” 3. 葉明生教授,“道教閩山派之研究(一)閩山派的源流與形成”	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 主持:謝世維教授</li> <li>• *每篇文章發言時間為30分鐘;台下發問時間為各文章15-20分鐘</li> </ul>
12:00-2:00pm	崇基學院教職員聯誼會會所	午餐及午休	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 午餐後若要午休務請準時回到會場</li> <li>• 會場至午餐點路線及地點見地圖4</li> </ul>
2:15-3:55pm	利黃瑤壁樓3號演講廳	工作坊論文發表二 1. 鍾晉蘭教授,“閩西普庵教的符篆与地方社会—以福建省宁化县的田野调查为中心” 2. 侯冲教授,“誰的普庵教?—以科儀文獻為中心”	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 主持:張超然教授</li> <li>• *每篇文章發言時間為30分鐘;台下發問時間為各文章15-20分鐘</li> </ul>

3:55-4:15pm	利黃瑤壁樓1號演講廳外	小休及茶點	
4:15-6:45pm	利黃瑤壁樓3號演講廳	工作坊論文發表三 1. 巫能昌博士,“做道和做覘: 閩西上杭一帶的道教傳統” 2. 徐天基博士、羅丹博士,“河北廣宗縣道教儀式與地方社會” 3. 黃建興教授,“多元交融的田公信仰文化——基于宗教人類學的考察”	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 主持: 鍾晉蘭教授</li> <li>• *每篇文章發言時間為30分鐘;台下發問時間為各文章15-20分鐘</li> </ul>
7:00-9:00pm	崇基學院教職員聯誼會會所	晚餐	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 會場至晚餐點路線及地點見地圖4</li> </ul>
<b>第三日完</b>			

08/05/2016 時間	地點	事項	備註
6:30-10:30am	香港沙田凱悅酒店 L/F Café	早餐	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 大會於上午日程沒有準備茶點,請盡量享用酒店自助早餐</li> </ul>
9:15am 或 10:30am	香港沙田凱悅酒店 L/F	集合前往會場 - 9:15am: 受邀參與《道教儀式叢書》英德篇出版工作坊者 - 10:30am: 其餘與會者	<ul style="list-style-type: none"> <li>• L/F將有大會人員帶大家前往會場,敬請準時</li> <li>• 酒店至會場路線見地圖6</li> </ul>
9:30-11:00am	康本國際學術園 505室	《道教儀式叢書》英德篇出版工作坊 主持: 譚偉倫教授 工作小組: 呂鵬志博士、宗樹人教授、黃亨先生、李伯生先生	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 其餘與會者自由活動</li> </ul>
11:00-11:50am	康本國際學術園 505室	工作坊論文發表四 1. 謝世維教授,“禮斗、告斗與近代抄本中的斗科”	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 主持: 黃建興教授</li> <li>• *每篇文章發言時間為30分鐘;台下發問時間為各文章15-20分鐘</li> </ul>
12:00-2:15pm	崇基學院教職員聯誼會會所	午餐及午休	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 午餐後若要午休務請準時回到會場</li> <li>• 會場至午餐點路線見地圖7</li> </ul>
2:30-4:10pm	康本國際學術園 505室	工作坊論文發表五 1. 高振宏教授,“由法而道: 從鄴都法與地司法看宋明時期地方法術系統的轉化與分判”	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 主持: 葉明生教授</li> <li>• *每篇文章發言時間為30分鐘;台下發問時間為各文章15-20分鐘</li> </ul>

		2. 祝逸雯博士,“宋元道教法派鍊度儀式文獻研究”	
4:10-4:30pm	康本國際學術園地下2號茶點區	小休及茶點	
4:30-5:20pm	康本國際學術園505室	工作坊論文發表六 1. 李滔祥道長,“廣州道教科儀源考”	• 主持: 呂鵬志博士 • *每篇文章發言時間為30分鐘;台下發問時間為各文章15-20分鐘
5:20-6:30pm	康本國際學術園505室	國家正一道與地方儀式工作坊綜合評論 評委: 勞格文教授(香港中文大學中國研究中心)及所有與會學者	• 主持: 譚偉倫教授
7:00-9:00pm	和聲滬軒	〈國家正一道與地方儀式工作坊〉歡送晚宴	• 會場至晚餐點路線見地圖8
<b>第四日完</b>			

09/05/2016 時間	地點	事項	備註
6:30-10:30am	香港沙田凱悅酒店 L/F Café	早餐	
12:00pm 以前	香港沙田凱悅酒店 L/F	酒店退房	• 請緊記退還房間智能手機
<b>第五日完</b>			

**Young Scholar Lecture Series on the Study of Taoist Ritual in Local Chinese Society I  
and the Workshop on National Zhengyi and Local Ritual Traditions in China Rundown**

<b>05/05/2016 Time</b>	<b>Venue</b>	<b>Item</b>	<b>Remarks</b>
From 2:00pm	L/F, Hyatt Regency Hong Kong, Shatin 18 Chak Cheung Street, Shatin, New Territories Hong Kong, China Tel: +852 3723 1234	Check-in at the Hotel • Upon arrival at Hyatt, please inform Elliot Lee, Conference Secretary (Tel: +852- 60910817). Complimentary smartphone service with complimentary Internet access, unlimited local and international calls to the United States, Australia, China, Japan and Korea is provided in each hotel room for your use from 5- 9 May. Please take note to the instructions provided by the hotel	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Venue please refer to Map 1 below</li> <li>• If you are going to take a taxi to the hotel upon arrival in Hong Kong, please keep the receipt and hand it in on 6 May at the registration counter, together with your flight itinerary and boarding pass/training ticket, for reimbursement later on</li> </ul>
6:45pm	L/F, Hyatt Regency Hong Kong, Shatin	Gather and transit to the dining place	<ul style="list-style-type: none"> <li>• There will be event staff on L/F of the hotel to take you to the dining place, please be on time</li> <li>• Route from the hotel to the restaurant please refer to Map 2 below</li> </ul>
7:00- 9:00pm	Chung Chi College Staff Club	Dinner	
<b>End of Day 1</b>			

<b>06/05/2016 Time</b>	<b>Venue</b>	<b>Item</b>	<b>Remarks</b>
6:30- 8:45am	Café, L/F, Hyatt Regency Hong Kong, Shatin	Breakfast	<ul style="list-style-type: none"> <li>• There will be no refreshment provided during the morning section, please enjoy the hotel buffet breakfast according to your need</li> </ul>
8:45am	L/F, Hyatt Regency Hong Kong, Shatin	Gather and transit to the event venue	<ul style="list-style-type: none"> <li>• There will be event staff on L/F of the hotel to take you to the event venue, please be on time</li> <li>• Route from the hotel to the venue please refer to Map 3 below</li> </ul>
9:00- 9:15am	Outside Esther Lee Building LT3	Registration for the Lecture Series and the Workshop	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Please pass us your itinerary and your</li> </ul>

			boarding pass/train ticket for future reimbursement
9:15-9:30am	Esther Lee Building LT3	<p>Opening Ceremony: Young Scholar Lecture Series on the Study of Taoist Ritual in Local Chinese Society I</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Introduction of the Yong Scholar Lecture Series by Prof. Tam, Wai-lun</li> <li>2. Opening remarks by Prof. POO, Mu-chou</li> <li>3. Opening remarks by Abbot Lau, Chung-fei of the Fei Ngan Tung Buddhism and Taoism Society</li> <li>4. Group Photo</li> </ol>	
9:30-11:00am	Esther Lee Building LT3	<p>Lecture I: Self-Identity, Moral Character and Social Symbol: History of the Fundamental Differences and Interactions of Dao and Fa</p> <p>Speaker: Prof. Chang, Chao-jan (Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Chaired by: Prof. John Lagerwey</li> <li>• 1hr of lecture followed by 0.5hr of discussion</li> </ul>
12:00-2:15pm	Chung Chi College Staff Club	Lunch and Break	<ul style="list-style-type: none"> <li>• If you would like to get back to your room to rest after lunch, please return to the lecture venue on time</li> <li>• Route from the event venue to the restaurant please refer to Map 4 below</li> </ul>
2:30-4:00pm	Esther Lee Building LT3	<p>Lecture II: Jiao: History and Contemporary Local Daoist Studies</p> <p>Speaker: Dr. Lin, Chen-yuan (Center for the Study of Chinese Religions, National Chengchi University)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Chaired by: Prof. Tam, Wai-lun</li> <li>• 1hr of lecture followed by 0.5hr of discussion</li> </ul>
6:00-8:30pm	Lee Woo Sing College - The Harmony	<p>Young Scholar Lecture Series on the Study of Taoist Ritual in Local Chinese Society I &amp; the Workshop on National Zhengyi and Local Ritual Traditions in China Welcoming Dinner</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Route from the venue to the dining place please refer to the Map 5 below</li> </ul>
<b>End of Day 2</b>			



<b>07/05/2016 Time</b>	<b>Venue</b>	<b>Item</b>	<b>Remarks</b>
6:30-9:15am	Café, L/F, Hyatt Regency Hong Kong, Shatin	Breakfast	<ul style="list-style-type: none"> <li>• There will be no refreshment provided during the morning section, please enjoy the hotel buffet breakfast according to your need</li> <li>• Route from the hotel to the event venue please refer to Map 3 below, please head to the venue by yourself</li> </ul>
9:30am-12:00pm	Esther Lee Building LT3	Workshop on National Zhengyi and Local Ritual Traditions in China: Paper Presentation I 1. Dr. Lu, Peng-zhi, “Gàn xībēi liúchuán de zhèng yī lǜ” 2. Prof. Tam, Wai-lun and Mr. Duan, Peng, “Yúnnán jiàn chuān ā zhā lì jiào yíshì chuántǒng chūtàn” 3. Prof. Ye, Ming-sheng, “Dàojiào lú shān pài zhī yánjiū (1) lú shān pài de yuánliú yǔ xíngchéng”	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Chaired by: Prof. Hsieh, Shu-wei</li> <li>• *30mins presentation time plus 15-20mins Q&amp;A for each paper</li> </ul>
12:00-2:00pm	Chung Chi College Staff Club	Lunch and Break	<ul style="list-style-type: none"> <li>• If you would like to get back to your room to rest after lunch, please return to the lecture venue on time</li> <li>• Route from the event venue to the restaurant please refer to Map 4 below</li> </ul>
2:15-3:55pm	Esther Lee Building LT3	Workshop: Paper Presentation II 1. Prof. Zhong, Jin-lan, “Mǐn xī pǔ ān jiào de fúlù yǔ dìfāng shèhuì—yǐ fújiàn shěng níng huà xiàn de tiányě diàochá wéi zhōngxīn” 2. Prof. Hou, Chong, “Shuí de pǔ ān jiào?—Yǐ kē yí wénxiàn wéi zhōngxīn”	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Chaired by: Prof. Chang, Chao-jan</li> <li>• *30mins presentation time plus 15-20mins Q&amp;A for each paper</li> </ul>
3:55-4:15pm	Outside Esther Lee Building LT1	Tea Break	

4:15-6:45pm	Esther Lee Building LT3	Workshop: Paper Presentation III 1. Dr. Wu, Neng-chang, “Zuò dào hé zuò xí: Mǐn xī shàng háng yīdài de dàojiào chuántǒng” 2. Dr. Xu, Tian-ji and Dr. Luo, Dan, “Daoist Ritual in Local Society: The Case of Guangzong, Hebei Province” 3. Prof. Huáng, Jiàn-xìng, “An anthropological study on the multi-religious culture of Marshal Tian”	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Chaired by: Prof. Zhong, Jin-lan</li> <li>• *30mins presentation time plus 15-20mins Q&amp;A for each paper</li> </ul>
7:00-9:00pm	Chung Chi College Staff Club	Dinner	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Route from the venue to the dining place please refer to the Map 4 below</li> </ul>
<b>End of Day 3</b>			

<b>08/05/2016 Time</b>	<b>Venue</b>	<b>Item</b>	<b>Remarks</b>
6:30-10:30am	Café, L/F, Hyatt Regency Hong Kong, Shatin	Breakfast	<ul style="list-style-type: none"> <li>• There will be no refreshment provided during the morning section, please enjoy the hotel buffet breakfast according to your need</li> </ul>
9:15am or 10:30am	L/F, Hyatt Regency Hong Kong, Shatin	Gather and transit to the event venue - 9:15am: For those who are invited to join the Publication Workshop for Daojiao yishi congshu: Yingde section - 10:30am: Other participants	<ul style="list-style-type: none"> <li>• There will be event staff on L/F of the hotel to take you to the event venue, please be on time</li> <li>• Route from the hotel to the event venue please refer to the Map 6 below</li> </ul>
9:30-11:00am	Yasumoto International Academic Park Rm505	Publication Workshop for Daojiao yishi congshu: Yingde section Chaired by: Prof. Tam, Wai-lun Working Group: Dr. Lu, Peng-zhi, Prof. David A. Palmer, Mr. Huang, Heng, Mr. Li, Bo-sheng	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Free time for other participants</li> </ul>
11:00-11:50am	Yasumoto International Academic Park Rm505	Workshop: Paper Presentation IV 1. Prof. Hsieh, Shu-wei, “Lǐ dòu, gào dòu yǔ jìndài chāoběn zhōng de dòu kē”	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Chaired by: Prof. Huang, Jian-xing</li> <li>• *30mins presentation time plus 15-20mins Q&amp;A for each paper</li> </ul>
12:00-2:15pm	Chung Chi College Staff Club	Lunch and Break	<ul style="list-style-type: none"> <li>• If you would like to get back to your room to rest after lunch, please return</li> </ul>

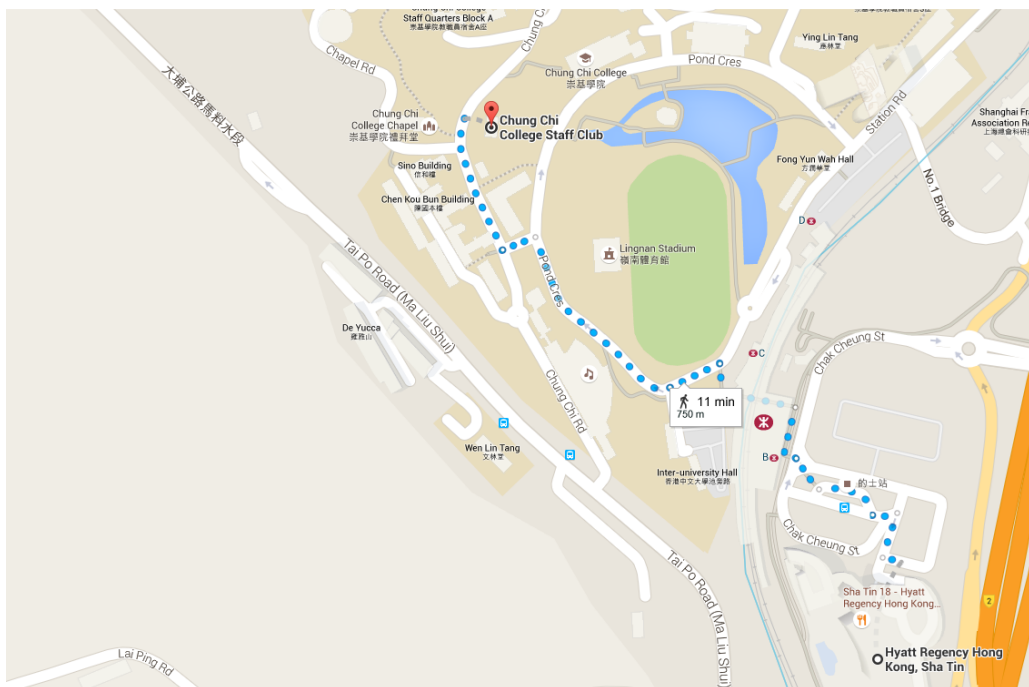
			to the lecture venue on time <ul style="list-style-type: none"> <li>Route from the event venue to the restaurant please refer to Map 7 below</li> </ul>
2:30-4:10pm	Yasumoto International Academic Park Rm505	Workshop: Paper Presentation V 1. Prof. Kao, Chen-hung, “Yóu fǎ ér dào: Cóng fēngdū fǎ yǔ de sīfǎ kàn sòng míng shíqí difāng fǎshù xìtǒng de zhuǎnhuà yǔ fēn pàn” 2. Dr. Zhu, Yi-wen, “Sòng yuán dàojiào fǎ pài liàn dù yíshì wénxiàn yánjiū”	<ul style="list-style-type: none"> <li>Chaired by: Prof. Yip, Ming-sheng</li> <li>*30mins presentation time plus 15-20mins Q&amp;A for each paper</li> </ul>
4:10-4:30pm	Tea area 2, G/F, Yasumoto International Academic Park	Tea Break	
4:30-5:20pm	Yasumoto International Academic Park Rm505	Workshop: Paper Presentation VI 1. Rev. Li, Tao-xiang, “Guǎngzhōu dào jiàokē yí yuán kǎo”	<ul style="list-style-type: none"> <li>Chaired by: Dr. Lu, Peng-zhi</li> <li>*30mins presentation time plus 15-20mins Q&amp;A for each paper</li> </ul>
5:20-6:30pm	Yasumoto International Academic Park Rm505	Workshop on National Zhengyi and Local Ritual Traditions in China: Concluding Discussion Panel Panelists: Prof. John Lagerwey (Centre for China Studies, CUHK) and all workshop participants	<ul style="list-style-type: none"> <li>Chaired by: Prof. Tam, Wai-lun</li> </ul>
7:00-9:00pm	Lee Woo Sing College - The Harmony	Farewell Dinner for Workshop on National Zhengyi and Local Ritual Traditions in China	<ul style="list-style-type: none"> <li>Route from the event venue to the dining place please refer to the Map 8 below</li> </ul>
<b>End of Day 4</b>			

<b>09/05/2016 Time</b>	<b>Venue</b>	<b>Item</b>	<b>Remarks</b>
6:30-10:30am	Café, L/F, Hyatt Regency Hong Kong, Shatin	Breakfast	
Before 12:00pm	L/F, Hyatt Regency Hong Kong, Shatin	Check-out at the hotel	<ul style="list-style-type: none"> <li>Remember to return the Handy smart phone</li> </ul>
<b>End of Day 5</b>			

地圖 Map 1:



地圖 Map 2:



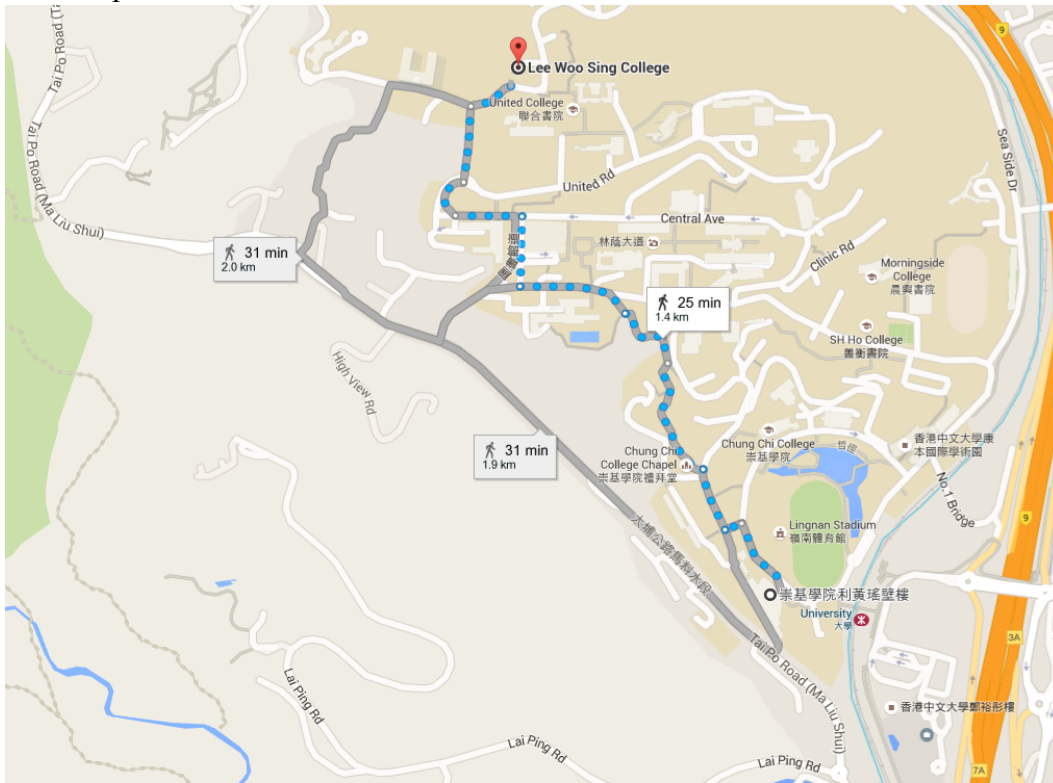
地圖 Map 3:



地圖 Map 4:



地圖 Map 5:



地圖 Map 6:



地圖 Map 7:



地圖 Map 8:



青年學者講座系列：

# 中國地方社會道教儀式研究一

Young Scholar Lecture Series on the Study of Taoist Ritual in Local Chinese Society I

日期Date 2016年5月6日

地點Venue 香港中文大學  
利黃瑤璧樓3號演講廳  
Esther Lee Building LT3,  
The Chinese University of Hong Kong

時間Time 9:30-11:00 am

講題Topic 自我身分、倫理性格與社會象徵：  
道與法的根本差異與互動歷史

講者Speaker 張超然教授（輔仁大學宗教學系）  
Professor Chang, Chao-jan (Department of  
Religious Studies, Fu-Jen Catholic University)

時間Time 2:30-4:00 pm

講題Topic 醮：歷史與當代地方道教研究

講者Speaker 林振源博士（國立政治大學華人  
宗教研究中心）  
Dr. Lin, Chen-yuan (Center for the Study of  
Chinese Religions, National Chengchi University)

查詢Enquiry 大會秘書Conference Secretary

李依助先生Mr. Lee, Yee Lak Elliot  
電郵Email: [yelliotee@cuhk.edu.hk](mailto:yelliotee@cuhk.edu.hk)  
電話Mobil no.: +852 60910817

主辦單位Organizer



香港特別行政區大學教育資助委員會卓越學科領域計畫（第五輪）：  
中國社會的歷史人類學  
Areas of Excellence Scheme (Fifth Round), University Grants Committee,  
Hong Kong SAR: The Historical Anthropology of Chinese Society

贊助單位Sponsors



香港中文大學文學院  
Faculty of Arts, CUHK



飛雁洞佛道社  
Fei Ngan Tung Buddhism and  
Taoism Society





**〈青年學者講座系列：中國地方社會道教儀式研究一〉講座大綱**  
**Lecture Notes of the Young Scholar Lecture Series on the Study**  
**of Taoist Ritual in Local Chinese Society I**

# 自我身分、倫理性格與社會象徵： 道與法的根本差異與互動歷史

張超然  
輔仁大學宗教學系

## 摘要

過去學界已經通過服飾形象（紅頭／黑頭）或儀式性質（文／武）等面向，指出當代道教（道）與地方驅邪法術傳統（法）之間的差異。然而，這種差異與區隔卻因逐漸出現道、法愈發交融的地方儀式現象而顯模糊。有鑑於此，本文擬從自我身分的堅持與否以及倫理性格與社會象徵的差異入手，重申無論是在歷史或者當代，道教與地方法術傳統之間的根本差異。這樣的努力並非為了重新劃清道教域界，而是希望能夠更為清楚理解道教在其發展過程，究竟如何與其他來源不同的宗教文化傳統有所互動、甚或結合。為了更好地說明這一點，我們除了嘗試簡述道與法的互動歷史，也會展示目前已知的幾種道法結合模式。希望藉此，重新在紛雜多端的中國宗教現象之中提供一種指引，便於清楚理解「什麼是道教」以及它的發展歷史。

## 一、前言

- 分辨差異是為了瞭解它們究竟如何互動與結合！
- 驅邪治病不能作為判斷道教與否的標準！
  - 許多宗教傳統都會驅邪治病，如：基督宗教的驅魔。
  - 關鍵在於如何得以驅邪與如何驅邪？
    - (1) 早期天師道的驅邪儀式：章奏
    - (2) 宋代以降驅邪法術：治病行持

## 二、道與法的根本差異

- 過去已經指出的差異：
  1. 血食祭祀與否？
  2. 儀式性質？（文／武）
  3. 乩童使用與附身法術？
  4. 使用疏文與否？
- 與民間信仰或巫術傳統的區隔：
  - 「法」與民間信仰性質相近：血食祭祀、乩童附身、占卜。
  - 「道」與民間信仰性質相異：不血祭、不附身、不占卜。
- 自我身份的堅持：
  - 道（受籙、出官）：以自我法位（具法位）召出身中官將。
  - 法（變神、召將）：以非自我的更高權威（變神）召遣外在官將。
  - 自我身份的差異：道士（學道者、行道者）／仙官（仙界官僚）
  - 自我身份堅持程度的高低：道士＞法師＞乩童
    - ◆ 自我身份的堅持程度與其社會地位正相關。
- 倫理性格的差異：
  1. 服務對象的倫理要求？
    - 道：服務對象限於道民（入道→奉戒→違戒→首過→奉戒）。
    - 法：服務對象不限信眾。

## 2. 處理方式的倫理性格？

- 道（倫理性格強烈）：違戒（惡行）→罪→病厄→首過（文）。
- 法（倫理性格薄弱）：沖犯（壞運）→煞→病厄→驅除（武）→收魂→補運。

### — 社會象徵的差異：

- 國家官僚體系（道） / 地方武裝團體（法）
  - (1) 儀式文書（疏文）：國家官僚象徵體系。
  - (2) 頒赦 / 打城
- 社會慈善家（道） / 家庭保護者（法）
  - (1) 普度 / 驅除
  - (2) 莊奶奶家的鬼崇事件及其選項。

## 三、道與法的互動歷史與模式

### — 古典道教（漢唐）至近代道教（宋元）役使鬼神、驅邪傳統的轉變？

1. 天師道章奏的變形：古典天師道神譜（《千二百官儀》）與「請官」驅邪傳統的消失。
2. 洞神法位以《三皇文》劾召鬼神方法的消失。
3. 唐宋之際援引密教附童、存變之法的各種驅邪法術興起。
  - 密教存變與上清存思的差異：自我意識的存在與否。

### — 道與法的複合模式？

1. 道錄（身中功曹將吏名單）+ 法職（天界官僚身分）
  - (1) 神霄法職與三洞經錄的結合：《高上神霄玉清真王紫書大法》卷五〈煉真證仙品〉、〈神霄補職官品〉。
  - (2) 南宋林伯謙：太上正一盟威法師·充驅邪院判官南昌典者九靈飛步仙官兼管雷霆都司鬼神公事
  - (3) 臺灣岡山余信雄：太上三五都功祭酒經錄·九天金闕上宰斬妖治邪掌判驅邪院便宜行事
2. 齋科+經法：黃籙「齋醮」+ 靈寶「大法」（玉堂齋法、清微齋法）
  - 其法，則主於《度人》一經；其齋，則遵廣成之科。（金允中《上清靈寶大法》）
  - 齋崇黃籙，科演清微。（《清微齋法》）
3. 教+法：
  - 曰「教」，則有正一、全真之分；曰「法」，則有清微、靈寶、雷霆之目。非究源以求流，必忘本以逐末。（明張宇初《道門十規》）
4. 道、法複合：
  - 福建龍巖：五靈教+王姥教。
  - 臺灣北部：正一道（龍虎山正一道+武當山混元法）+閩山法；道名+法名。
  - 臺灣臺南：穎川道壇+和意堂。（謝世維）

### — 道、法的內涵與等級？

1. 道中之「道」：一念不生、萬物俱寂（靜坐）。
2. 道中之「法」：靜則交媾龍虎（內丹）；動則揮喝雷霆（雷法）。
3. 法中之「法」：步罡、掐訣、念呪、書符。

#### 四、結語

- 分辨差異是為了瞭解它們究竟如何互動與結合！
- 不能否認道、法已經結合，但那就像國家宗教、數術、唐宋密教、宋明理學與禪宗思想，也在道教發展過程與之有過程度不等的互動與結合，但我們不能認為那在一開始便是道教的一部分。
  - 有些法（天心、神霄、清微）似乎已經順利與道教結合；有些法（閩山、梅山）則還沒有。
- 分辨差異的另一目的在於確實認清道教的本質及其發展，否則我們將迷失在紛雜多端的中國宗教現象之中，無法清楚說明「什麼是道教」以及它的發展歷史。

## 醮：歷史與當代地方道教研究

林振源

政治大學華人宗教研究中心

### 摘要

過去學界通過不同視角研究醮儀，引起我們關注當代地方醮儀的「多樣性」以及醮儀身為「典型」道教儀式的歷史背景，同樣令人無法忽視。本文擬通過當代幾個地方醮儀個案的實地調查與比較研究，探討有關地方道教的幾個基本問題：地方道教的源流與現況？當代地方道教儀式與古代道教儀式之間的關聯？道教與不同宗教傳統間的關係？在標準化與地方多樣性的交互作用下，地方道教傳統如何被形塑？最後，嘗試思考如何通過歷史與當代地方道教比較研究，幫助我們進一步了解什麼是「道教」？

### 演講大綱

#### 一、前言：

典型道教醮儀與多樣性地方醮儀？

#### 二、地方道教源流與現況：

台北、台南、閩南、閩西、浙江蒼南、湖北麻城、河北廣宗、雲南劍川

#### 三、古代與當代道教儀式的關聯：

典型道教醮儀

#### 四、道教與不同宗教傳統的關係：

多樣性地方醮儀

#### 五、道、法如何互動與競合：

道法二門、清微靈寶、正一教靈寶派

#### 六、結論：

什麼是「道教」？

國家正一



道

與地方儀式工作坊

Workshop on National Zhengyi and  
Local Ritual Traditions in China

2016 7/5 - 8/5  
9:30am - 6:00pm

Day 1 第一天 香港中文大學利黃瑤璧樓3號演講廳  
地點 Venue Esther Lee Building LT3, The Chinese University of Hong Kong

Day 2 第二天 香港中文大學康本國際學術園505室  
地點 Venue Yasumoto International Academic Park Rm505,  
The Chinese University of Hong Kong



查詢 Enquiry 大會秘書李依劭先生 Conference Secretary Mr. Lee, Yee Lak Elliot ylelliotlee@cuhk.edu.hk +852 60910817

主辦單位 Organizer



香港特別行政區大學教育資助委員會卓越學科領域計畫(第五輪):  
中國社會的歷史人類學  
Areas of Excellence Scheme (Fifth Round), University Grants Committee,  
Hong Kong SAR: The Historical Anthropology of Chinese Society

贊助單位 Sponsors



香港中文大學文學院  
Faculty of Arts, CUHK



飛雁洞佛道社  
Fei Ngan Tung Buddhism and  
Taoism Society

**〈國家正一道與地方儀式工作坊〉論文初稿**  
**Working Papers of the Workshop on National Zhengyi and Local  
Ritual Traditions in China**

# 贛西北流傳的正一錄<sup>1</sup>

呂鵬志

香港中文大學人文學科研究所比較古代文明研究中心

## 摘要

授錄是道教特有的儀式活動。道教史上出現了各種名目的錄，其中天師道（又稱「正一道」或「正一派」）傳行的正一錄出現最早，持續時間最長，名目最多，影響最大。但經過十年文革（1966—1976）浩劫之後，天師祖庭龍虎山和中國各地流傳的正一錄幾乎消失殆盡。「禮失而求諸野」，筆者在調查研究贛西北民間現存道教儀式的過程中，意外發現當地正一派火居道士不僅藏有大批稱為「天師經錄」的正一錄及相關的填錄秘訣、行移文書，而且還在實際傳行。本文擬簡明扼要地向讀者介紹和講解這批罕見的天師經錄。<sup>2</sup>為了直觀形象，全文各處按照需要配有相應的照片或插圖。

## 一、贛西北發現大批稱為「天師經錄」的正一錄

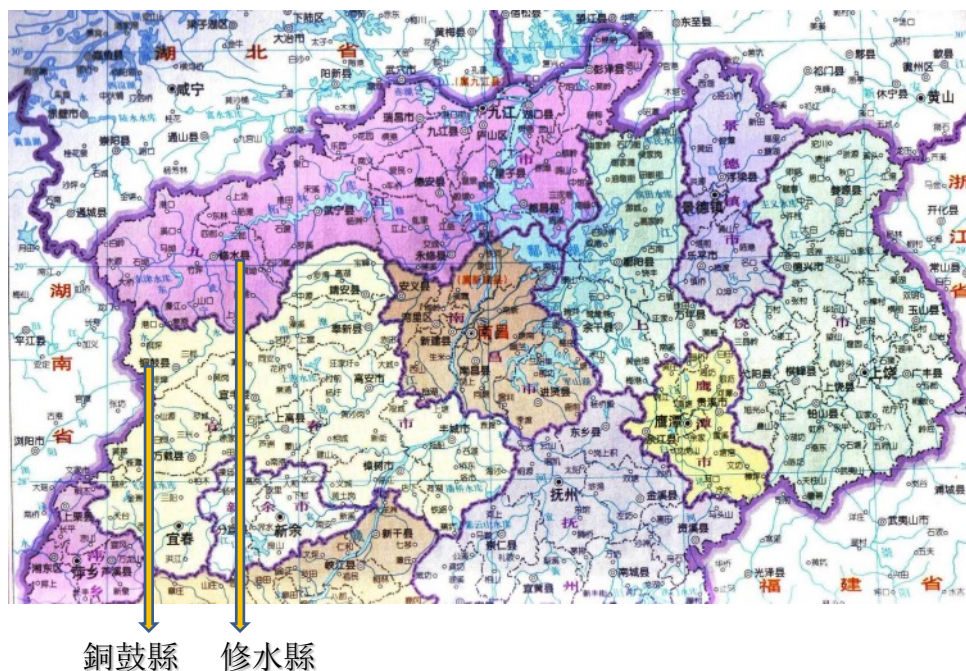


圖 1：江西省政區地圖

眾所周知，中國江西省（圖 1）簡稱贛。贛西北的修水縣和銅鼓縣在明、清兩朝屬於同一個州，先後稱為「寧州」、「義寧州」，直到民國初年（1912）才分別單立

<sup>1</sup> 本文係由筆者的演講稿〈贛西北民間道教授錄儀式〉（香港中文大學人文學科研究所比較古代文明研究中心主辦、飛雁洞佛道社贊助「道教科儀講座」之一，2015年6月27日，香港中文大學康本國際學術園201室）整理修改而成。

<sup>2</sup> 關於贛西北天師經錄的詳細調查報告，參見呂鵬志，〈贛西北發現的天師經錄〉，《世界宗教研究》，2015年第3期，頁89—103；呂鵬志，〈道教抄本《先天勘合玄秘並填錄填引》初探〉，《宗教學研究》，2015年第3期，頁47—56；藍松炎、呂鵬志編著，《江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》（臺北：新文豐出版公司、畵色園，2014），頁290—462。



為縣。2004年8月，法國高等研究學院勞格文教授與他的搭檔香港中文大學譚偉倫教授、江西省贛州市博物館劉勁峰研究員來到銅鼓縣，調查客家人和原住民的社會生活。這可能是歷史上第一位外國學者跑到這個偏遠的地方來做調查。後來，他們又來過幾次。其調查成果就是勞格文主編《客家傳統社會叢書》最後一種《銅鼓縣的傳統經濟與民俗文化》，由劉勁峰負責編輯完成。



圖 2：戴禮輝道長及其道壇

在銅鼓調查的過程中，三位學者結識了棋坪鎮遊源村的火居正一派道士戴禮輝。十年後，我們給戴道士出版了一本書——由勞格文教授和筆者主編的《道教儀式叢書》第一種《江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》。圖 2 左上為身穿道服、頭戴五師冠的戴禮輝與勞格文和當地知識分子藍松炎的合影，中為戴家住宅，右下為設於家中的道壇，稱為「白雲山先天顯應雷壇」。



戴氏雷壇已傳承五至六代，保存了很多做法事用的抄本、木板雕刻，還有若干法器、神圖。最讓人驚訝的是，他家有幾乎已經失傳的正一法籙。圖 3 是他 1993 年受籙所獲陽憑的封套，與他父親的遺像一同供奉在壇上。封套中間寫的是「正一天師張大真人俯下請授大洞、都功、盟威、五雷經籙各宗，付給弟子△△佩奉長春」，「俯」字寫錯了，應當去掉人旁。兩邊有藏頭對聯：「△法慕道名登紫府，△闡玄妙職進丹臺」，橫額書寫符秘。陽憑不能打開，陰憑和他所受的籙在當年受籙時都已焚化呈遞神界各衙門。但戴禮輝自己抄錄保存了一部《上清三洞五雷經籙》，簡稱五雷籙，還保存了一些板刻的五雷籙文，但都不完整（圖 4）。

圖 3：陽憑封套

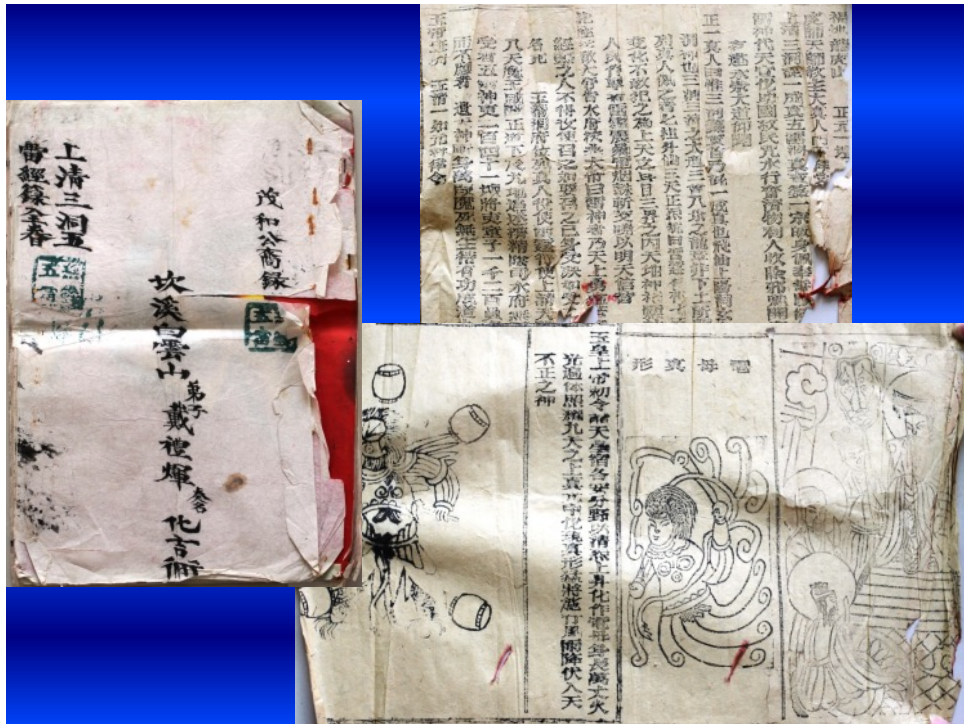


圖 4：戴禮輝抄《上清三洞五雷經錄》及板刻五雷錄文

我們很好奇這部五雷錄是從哪裡來的。戴禮輝雖然崇拜洋教授，讓勞格文教授拍攝了他保存的唯一一部五雷錄，但對五雷錄的來源卻守口如瓶。後來我在研究勞教授帶回來的這部五雷錄時，發現裡面有一張夾紙（圖 5），抄的是五雷錄目錄，抄者署名為「修水縣馬坳區上杭鄉老莊村戴祥柳」。前一頁的背面還抄有聯繫人的姓名和電話。我猜到戴祥柳應當就是這部五雷錄的主人。後來我打電話直接問戴禮輝，他承認就是從戴祥柳那裡買的錄，還告訴我他們是同姓同宗的親戚。開始他之所以不告訴我們，顯然是怕我們將注意力轉向戴祥柳。我就是根據這個線索，在 2011 年和 2012 年兩次前往修水尋訪戴祥柳，意外發現這個偏僻的地方竟然還有道士收藏保存中國其它地方幾乎已經失傳絕跡的正一錄。

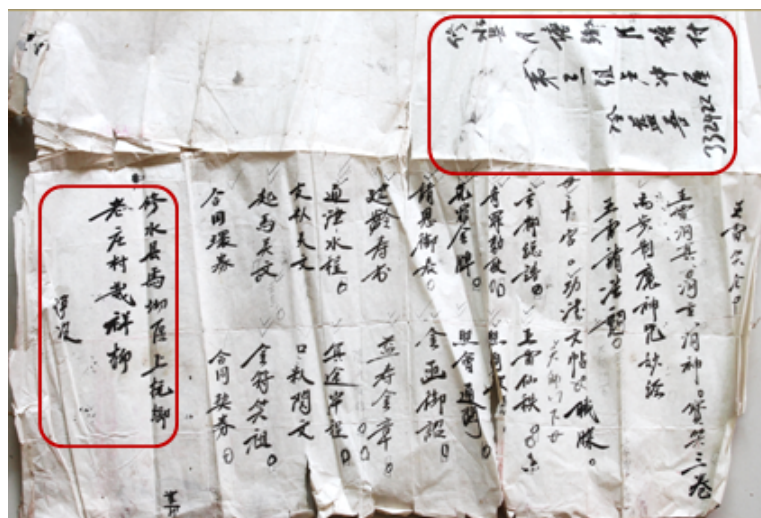


圖 5：戴禮輝藏五雷錄夾頁

2011年5月，我請戴禮輝陪同我一起前往修水縣作調查。當時，他的修水弟子古小春正準備給當地一個即將受籙的道士提供一套五雷籙，他讓我拍攝了五雷籙上、中、下三卷。另一位火居道士邱宜華（後來做了縣財神廟住持）提供了他請人用電腦製作的四部道士籙，專供我研究之用。

這一次去修水，我發現授籙在民間道士中很流行，但沒有找到戴祥柳。我是第二年在中文大學講授道教課程時，意外通過來上我課的許世聰道長認識了他。原來戴祥柳在香港民間道士或法師中早有名氣，已多次由他的香港弟子邀請來港授籙。我們在香港中文大學第一次與戴祥柳道長見面。隨後我應他的邀請，對他收藏的天師經籙和他主持的授籙法事做了一系列調查研究。



圖 6：戴祥柳道長的通濟雷壇和普濟道院

戴祥柳祖上九代都是道士，他從祖上傳承的道壇叫「通濟堂」或「通濟雷壇」（圖 6 左）。1990 年，他遷居修水縣城後，在城邊上修建了普濟道院（圖 6 右），自己做了住持，不過仍然是不出家的火居正一道士，屬於「天師科派」，與清微派有密切關係。戴道長家中收藏有正一籙，他稱為「天師經籙」（圖 7）。他請人雕刻籙板（圖 8），用來刷印天師經籙。因為木板刷印有時候不清楚，後來他也請人用複印機縮印出來。讓人驚奇的是，每一部籙都由若干文件組成，大宗的籙（比如都功籙、盟威籙）每一部圖文總計有 A4 紙 100 多頁（圖 9）。更讓人驚奇的是，戴祥柳收藏的籙竟然多到二十多種，要知道其他地方幾乎都失傳了。



圖 7：戴祥柳道長收藏的天師經籙



圖 8：籙板（圖中左為筆者，右為戴道長）



圖 9：都功錄全宗（左）、盟威錄全宗（右）

戴祥柳收藏的錄包括童子錄、伏魔錄、真武錄、天醫錄、文昌錄、血湖錄、六壬戒錄、求財錄、延生錄、七元錄、三元錄、妙戒錄、應感錄、玄女錄、淨明真戒錄、都功錄、盟威錄、五雷錄、大洞錄、陞神錄、觀音錄、拔亡錄、十王錄、大符錄、小符錄、小黃錄。每種經錄由錄本身和配搭文件組成（例見圖 10—18）——



圖 10：童子錄

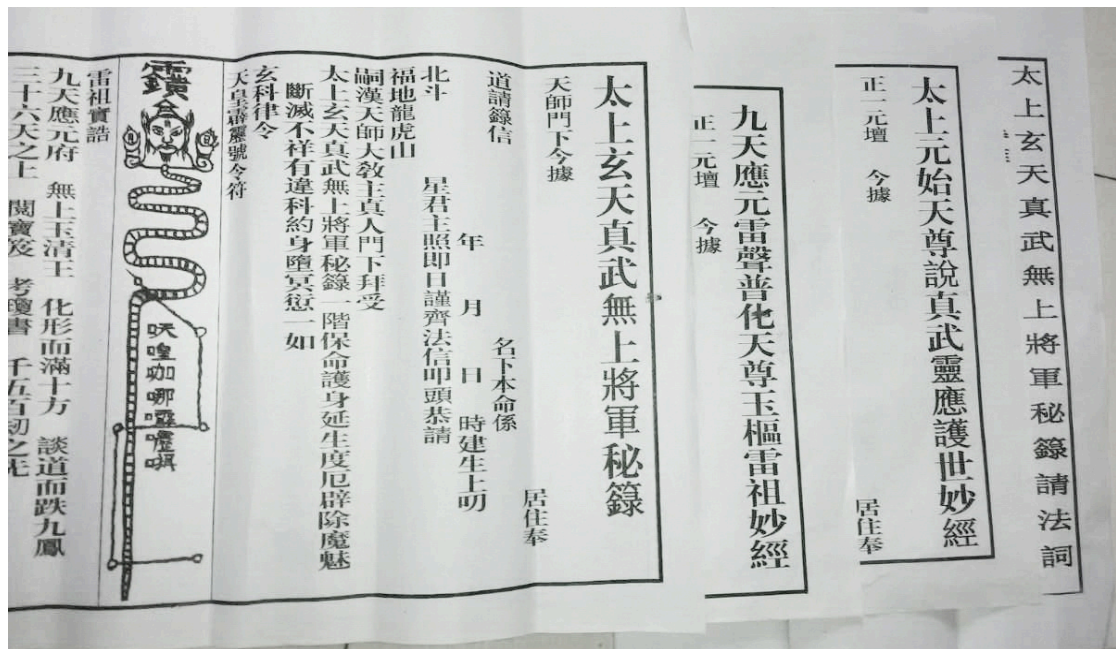


圖 11：真武錄

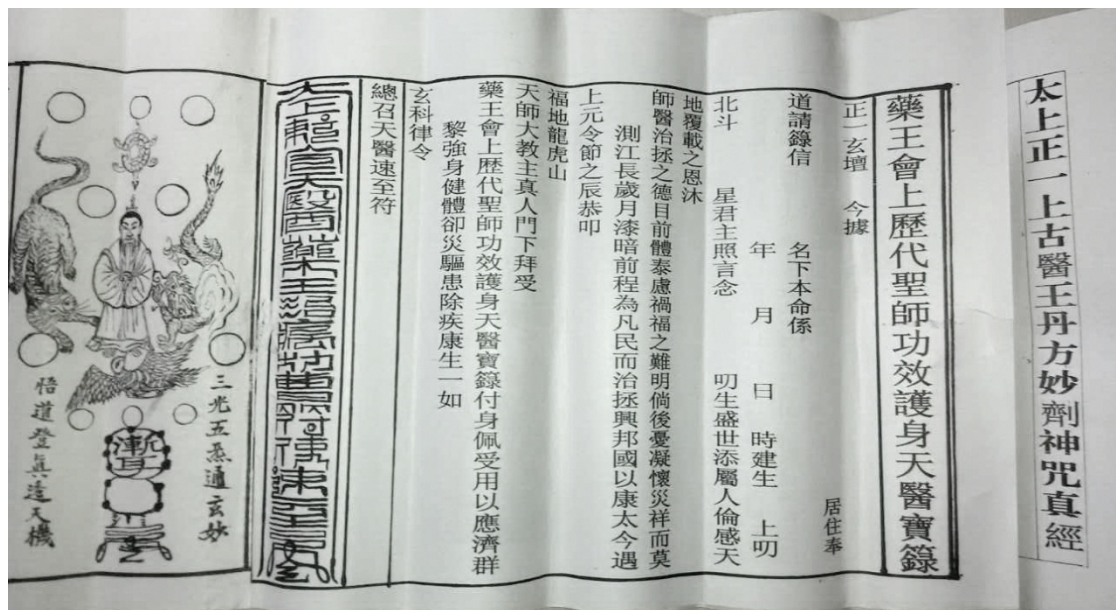


圖 12：天醫錄

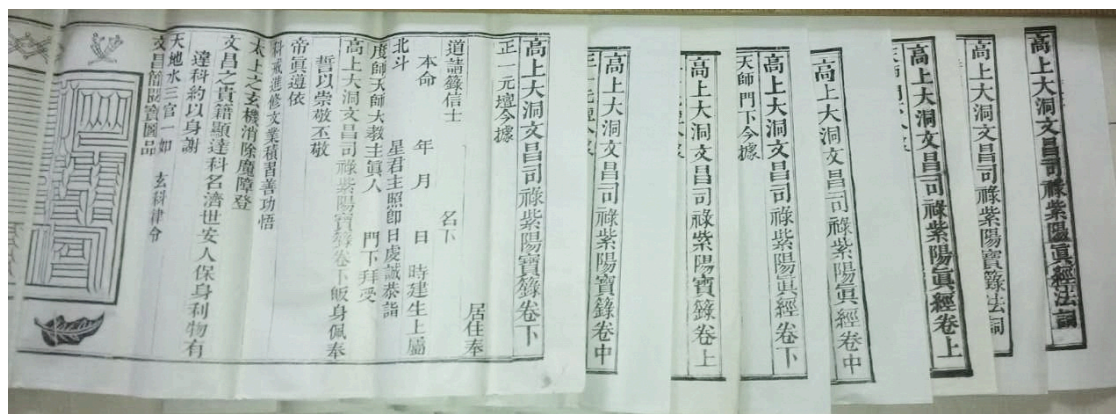


圖 13: 文昌錄

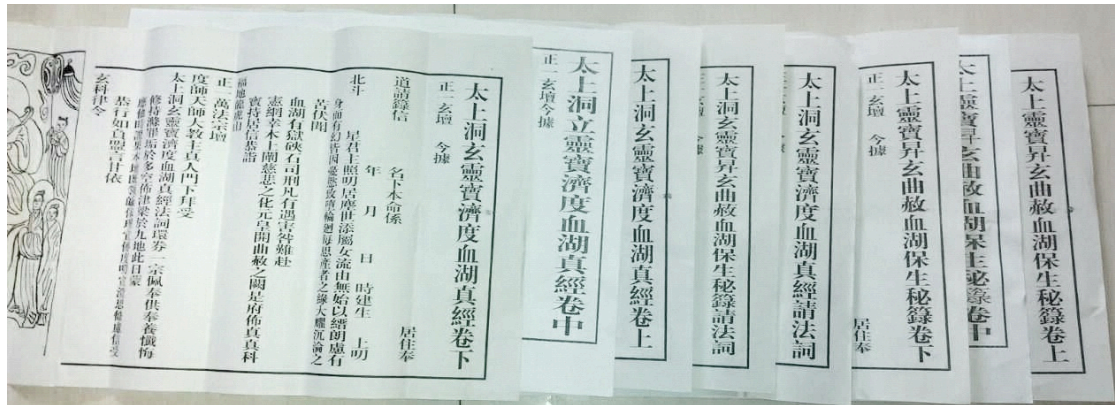


圖 14: 血湖錄

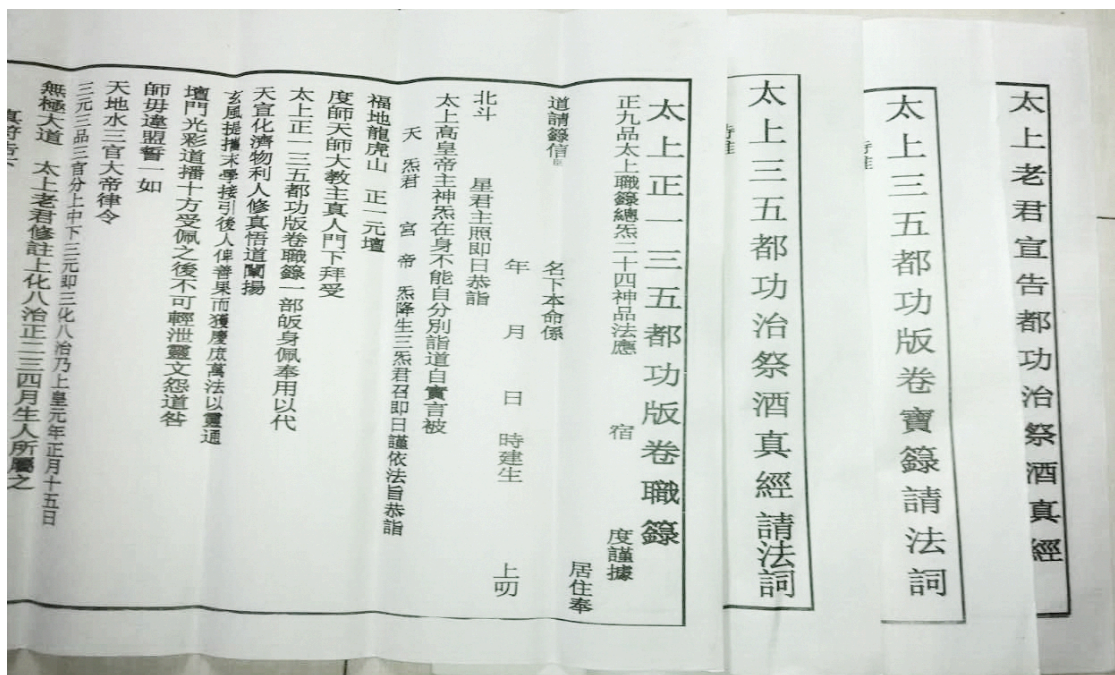


圖 15: 都功錄

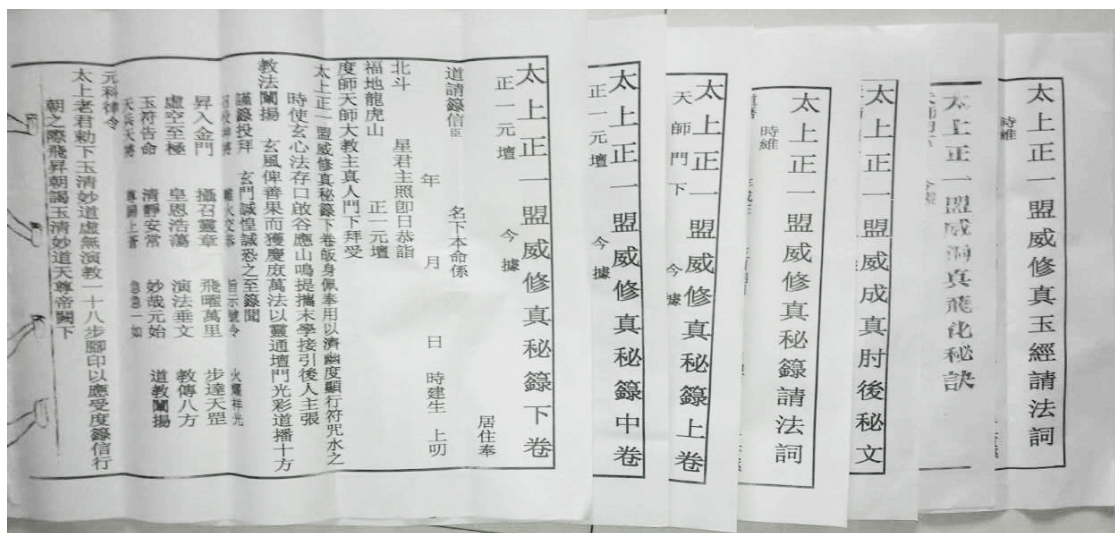


圖 16: 盟威錄

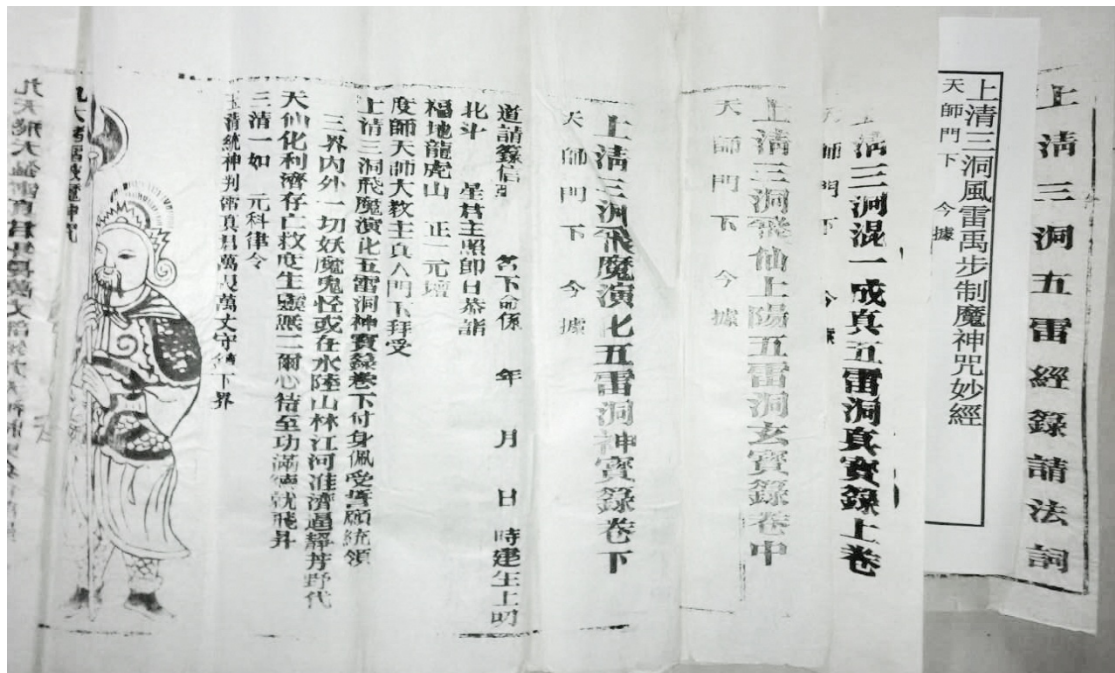


圖 17：五雷錄

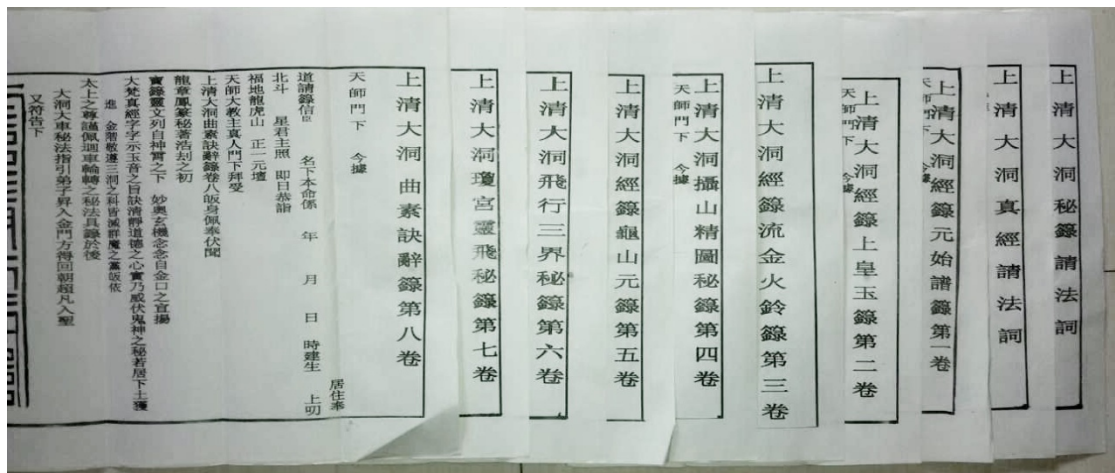


圖 18：大洞錄

這些錄可以按授予對象來分類：專門授予兒童的童子錄，授予女性的玄女錄、血湖錄和觀音錄，授予亡人的拔亡錄、十王錄、大符錄、小符錄，授予孤魂野鬼的小黃錄，授予神祇的陞神錄，授予六壬門弟子的六壬戒錄，專門授予道士的四種錄——從低到高依次是都功錄、盟威錄、五雷錄和大洞錄。

關於這些經錄的來源，戴祥柳在其請人印製的宣傳手冊《授錄玄機》中宣稱，他收藏的錄板是由戴家祖先珍藏好幾代保留下來的舊板。他還講述過文革時他家如何將錄板保存下來的故事：他們將錄板當做樓板藏在樓上，來查抄的人看見樓上很髒，不願意上去細查，這才躲過了劫難。但據我觀察，那些錄板很新，我有些懷疑他的說法，後來經過多次調查訪談和考證破案，才搞清了真相。原來他的錄是上個世紀八十年代初改革開放前後，戴道長到江西吉安、萬載、福建、江蘇、浙江、四川等地收集而來的。他在各地一邊把自己有的錄賣給道士，一邊又從有錄的道士手中收購自己沒有的錄。然後，他根據從小跟從祖父戴國寶授錄的經驗和祖傳授錄指南《天壇玉格》等資

料，將收集起來的錄文修補復原，請人刻板雕印，出售刷印出來的紙錄，或給贛西北地區的民間火居道士授錄，後來又陸續給外省的道士授錄。修水當地和外地的道士從他那兒買到錄之後，又仿造並授錄給或賣錄給其他道士。所以，贛西北民間道士中間流傳的錄，源頭都是戴祥柳。

另外我還搞清楚了一件相關的事情。本來龍虎山天師府的錄早已焚毀殆盡，1991年恢復授錄法事以來，一直只能授職牒而無錄可授。但在2001年，戴祥柳響應修水縣政協的號召，將收集來的四部老錄送給了龍虎山天師府。十年以後，龍虎山天師府主要根據戴祥柳的老錄用電腦排印製作了一部都功錄，真正恢復了授錄法事，改變了過去只授職牒而無法錄可授的狀況。

## 二、贛西北正一派火居道士舉行傳統授錄法事

贛西北火居道士保存的正一錄並不是文物或故紙一堆，而是還在實際傳行，也就是用來舉行授錄法事。除了各項準備工作，傳統授錄法事主要由度錄儀式過程和度錄之前及度錄期間的填錄構成。

先說填錄。填錄要請專門的錄師根據授錄秘本的規定來填。填什麼？根據戴祥柳自印宣傳手冊《授錄玄機》，須按《天壇玉格》的規定推算俸祿、爵品、法派、職銜、花號、心印、奉教壇靖、元辰、元命、星君、飛星、過度、帝宮、治炁、三祖、三師、三清、三天、三元、五老、三化、八治、三行、六句、五衣、三會、五臘、四祭、六太、十八朝謁、黃道等事項，用墨筆填寫文字中間的空白，或用硃筆畫符，或圈點圖文，或加蓋法印，或彩色染著，等等。

圖19是已「過紅墨筆」的五雷錄，前文已提到這部錄是修水道士古小春為一位即將受錄的道士準備的。圖20是戴祥柳在授錄法事過程中給錄開光點眼和填寫勘合的場面。填好的錄包封後，用紙帶將它們與呈錄表、呈錄疏、呈錄篋皮一同捆起來，放在壇上（圖21）。





圖 19：過紅墨筆的五雷錄



圖 20：開光點眼、填寫勘合



圖 21：包封好的錄、呈錄表、呈錄疏、呈錄篋

竊以為填錄至少有兩個作用。其一是確保呈寄神界衙門的授錄法事信息（包括受錄人姓名、出生時間、籍貫、由何星君主照、受錄日期、所受何錄、所受職銜等級，等等）準確無誤，避免神界弄錯檔案，保證各道文件順利呈寄神界諸衙門。其二是促使各道文件生效或靈驗，避免成為不起作用的一紙空文。

填錄乃道門內秘功夫，非口傳親受很難懂其訣奧，其他地方可能都已失傳了。幸運的是，在銅鼓和修水民間道壇都保存著如何填錄的秘訣抄本。銅鼓戴禮輝道長保存了一部題為《先天勘合玄秘並填錄填引》的填錄秘訣抄本（中間的「口工」二字是指這裡如何填寫有「口訣」或秘訣），是由他曾祖父戴國章在清朝光緒年間 1897 年抄錄

的，共有二百多頁（圖 22）。這個抄本末尾有題記清楚說明它是在清朝晚期從龍虎山大上清宮流傳出來，傳到義寧州（也就是今天的修水縣和銅鼓縣）的。修水戴祥柳道長保存著授錄秘訣指南《天壇玉格》，共有三本。舉例來說，他的《天壇玉格》對每份錄文呈寄何衙門，差何帥將遞送，受理神祇名位銜額為何，都有規定，這也是填錄的重要內容。比如，上舉太上三五都功版卷職錄須「差先天副將余將軍，捧詣天曹權衡全量功德院，呈進聖師天曹界內主掌權衡全量功德主宰高真聖前」（圖 23）。可以說，即使買到了真錄，不會填錄也沒有用，因為不能將授錄法事信息正確地傳達給鬼神世界。



圖 22：戴禮輝藏祖傳填錄秘訣抄本

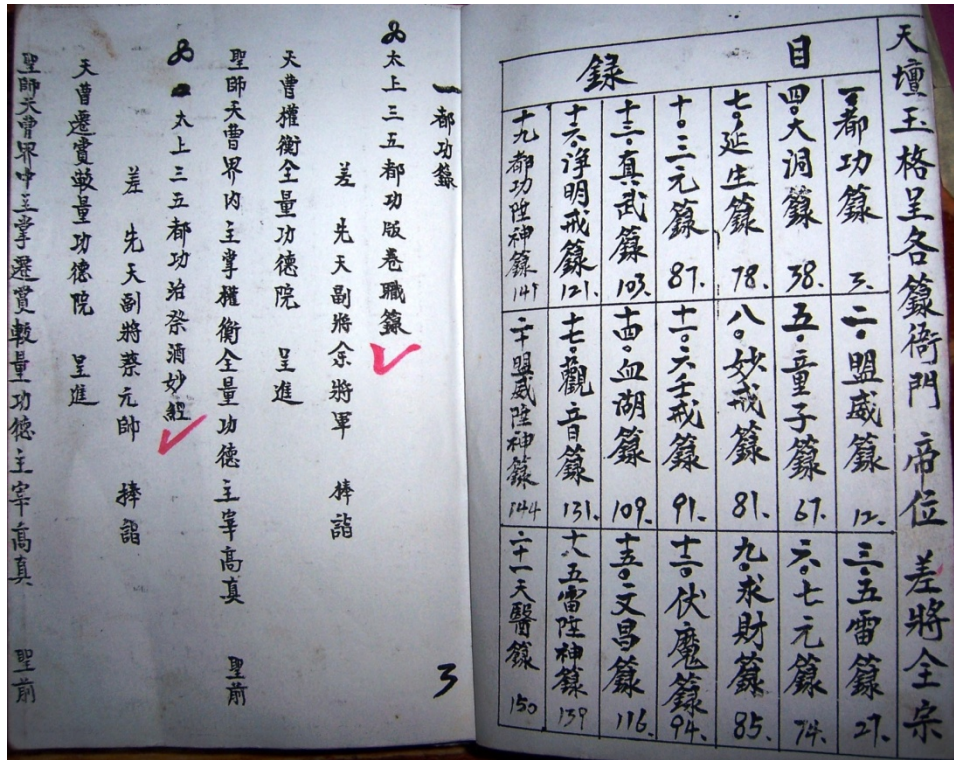


圖 23：戴祥柳藏《天壇玉格》抄本

再來看度籙，就是傳度法事。銅鼓戴禮輝的顯應雷壇雖然祖上的籙已被燒了，只能從戴祥柳那兒買來一套殘缺不全的籙，但他的壇幾乎完整保存了口傳和書傳的整套授籙法事儀程。戴禮輝口述、藍松炎執筆撰寫了顯應雷壇三旦四夕授籙法事，圖 24 是法事節目單。他們在《江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》一書中對這些節目做了最詳盡的描述記錄，光是授籙法事就有 250 多頁。除了說明科前準備和壇場佈置等事項之外，每一齣法事都將說唱唸做的內容寫下來，包括秘傳的符咒訣罡，也寫下來或畫出來，可以說是巨細無遺。

三日	二日	一日	首夜	日數
祈禳兆豐	早宸散香	拜奏上穹		早晨
午朝佈陣 填還夙欠	誦經消愆 顏赦雪愆 掛勘宣秘	告白玄元 昭啓四監		上午
陰陽簽憑 職奏各宮 解壇謝師	禮懺宥罪 眾神赴會 勅亮河燈 朝廟寄馬	迎迓聖駕		下午
祭奉諸將 傳度衣鉢 奠謝土府 遺送孤尤 送駕圓滿 收兵巒壇	留駐聖駕 度孤接濟 混元拜誥	肅壇駐駕 滌穢封廚 玄堂啓師		晚上

圖 24：顯應雷壇三旦四夕授籙法事程序表



修水戴祥柳不僅收藏籙，而且給本地和外地的很多道士和普通信士授籙。圖 25 是他於 2012 年 9 月在修水普濟道院給來自上海的一對年輕夫婦授籙的場面，圖 26 是當年聖誕節之前他在香港九龍玄妙道觀為觀主及香港信士共 47 人授籙的場面。

圖 25：戴祥柳在修水授籙



圖 26：戴祥柳香港授錄

戴祥柳曾祖父戴文瑞作序的科儀書《清微正宗》也記載了三日授錄法事節目（原抄本稱為「壇規」）及各齣法事所用文書等物件或相關說明文字。（圖 27）

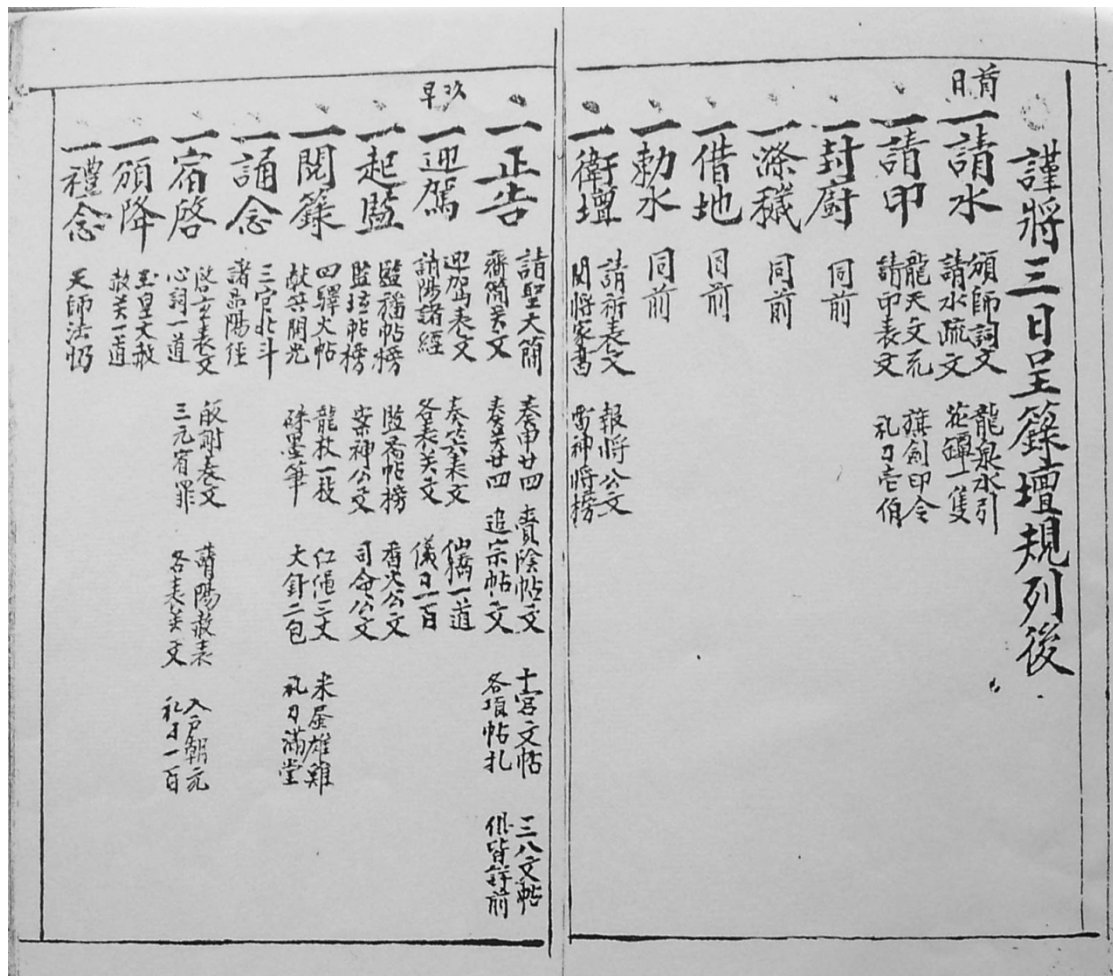


圖 27：戴祥柳祖傳《清微正宗》所載三日授錄程序表

對比分析戴禮輝和戴祥柳祖傳授籙法事可知，兩者大同小異，且都比官方道教正一派大本營龍虎山舉辦的授籙法事複雜精細，顯然更傳統更古舊。

我們來分析一下民間道教的授籙儀式。在銅鼓道壇三旦四夕授籙法事程序表上（圖 24），未加圈的節目屬於大家熟知的醮儀節目，加圈的四個節目——掛勘宣秘、陰陽簽憑、職奏各宮、傳度衣鉢——則是名副其實的傳度授籙節目。所以說，授籙儀式其實是將傳度與醮儀結合的法事。宋代寧全真授、元代林靈真編《靈寶領教濟度金書》（DZ 466）卷二二六〈科儀立成品〉有一部分叫「傳度醮儀」，就是宋代以來已經流行傳度醮的明證。因為這些醮儀（或齋儀）節次運用於授籙奏職法事中，所以大都須根據情況改換若干文辭用語。例如，「填還夙欠」節次原係度亡醮儀（或齋儀）節次，其中所唸文句「伏念亡過么么」在授籙奏職法事中應改換為「伏念請籙信臣么么」。

我們來一一說明四個傳度節次——

第一，掛勘宣秘是在第二日上午舉行的第一齣法事。所謂「掛勘宣秘」，就是將請籙人所受的籙文全部懸掛在正壇之上，由高功、二班首用三叉火筆給籙開光。高功

用三叉火筆向籙書這些符諱：

燁體觸露嘯啾啾雷雷雷動靈靈靈

靈

。開光完之後，高功登掛勘宣秘臺，用文房四寶填陰陽憑、勘合，也就是填籙。

第二，陰陽簽憑是在第三日下午舉行的第一齣法事。所謂「陰陽簽憑」，就是在正壇前設一臺，展文憑、唸文憑，然後由證明師、保舉師、度師簽名畫押，受籙弟子畫花押心印，其他參與儀式的人員如業師等也一同簽名畫押。

第三，職奏各宮是接著陰陽簽憑的一齣法事。所謂「職奏各宮」，就是化籙（圖 28），將展開的金符籙祖和包封的籙文燒化，呈奏神界各衙門。要在正壇前搭建一個化籙臺，上面放一只盛水的木盆，盆上放一口鐵鍋，化籙就在鐵鍋中進行。化籙之前還要在化籙臺和一張小方桌之間架一個長木梯，稱為「傳籙橋」（圖 29）。化籙之前要把所有籙文分成五個部分，從傳籙橋上一一傳出。二班首裝扮成傳籙童子，頭裹紅布，手執桃樹丫。然後高功跟扛籙盤的執事及傳籙童子去化籙臺化籙。化籙時，由寫籙簿的首士用一把紙扇扇籙，紙灰飄得越遠越好。



圖 28：  
化籙



圖  
29  
：  
傳  
錄  
橋

第四，傳度衣鉢是第三日晚上快結束前舉行的一齣法事。所謂「傳度衣鉢」，就是傳度師在大廳中間設立的傳度臺上，經過傳度橋將香爐、水碗、筆、墨等傳給受錄弟子，並讓他從三十六將盤中抽取傳給他召喚聽命的將帥，即「撥將」。傳度師還要傳給受錄弟子四願三箴，和他一起吃過口肉，表示親傳衣鉢，傳三規九戒，以及讓受錄弟子跟隨師父演習法術動作。（圖 30）




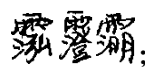





圖  
30  
：  
傳  
度  
衣  
鉢

### 三、贛西北所見正一錄實物有助於認識什麼是錄

能在偏僻的贛西北發現仍在傳行的正一錄實物，筆者感到非常興奮，原因之一是本人以前從來沒有見過真正的錄。相信大多數人同我一樣只見過道符，不知道錄是什麼樣子。贛西北保存的正一錄實物有助於我們真正認識和瞭解什麼是錄以及它與符的關係。

#### 1. 符、錄的區別和聯繫

贛西北的正一派火居道士將道符稱為「符秘」，他們運用的符秘分通用符秘和專

用符秘兩大類。道門通用符秘如玉皇諱：；三清諱：；紫微諱：；三光諱：；日宮諱：；月府諱：；斗姆諱：。這些道符的形狀像漢字。

專用符秘就是專門用於各種法事場合的符，下面是專門書寫於帖文上的一些符秘（圖 31）——



圖 31：贛西北道門專用符秘

這些符有的夾雜著漢字，但大都是拐彎抹角的圖形或符號。

我們用贛西北流傳的五雷錄為例，來說明什麼是錄。

五雷錄共有上、中、下三卷，分別題為「上清三洞混一成真五雷經錄上卷」、「上清三洞飛仙上陽五雷經錄中卷」、「上清三洞飛魔演化五雷經錄下卷」。

五雷錄上卷的內容包括——

首先是開頭的錄首法辭（圖 32），相當於受錄人宣誓的誓詞，要填寫受錄人的姓名、住址、本命星。

接下來是一兩段說明文字，相當於五雷錄的引言，說明五雷錄為何分洞真（混一成真）、洞玄（飛仙上陽）、洞神（飛魔演化）三卷。五雷錄的性質是三天正炁化成的雷神將吏，它的作用一是使受錄人位列真人，二是召喚役使雷霆將吏。

然後是羅列各種神祇的名諱、圖像、部屬，以及召這些神的道符或咒語：①玉皇上帝及其文臣武將的形像（圖 32）；②電母雷公的形像以及召雷公電母的神符（圖 33）；③十方太乙真君形像以及相應的召雷靈符（圖 34）；④天龍六部（金、木、水、火、土、玉部）功曹的形像和召將吏神符（圖 35）；⑤風雨雷電四部使者形像和召使者符、咒（圖 36）；⑥五雷威猛大神的形像和召五雷威猛大神的符咒以及真人五雷符（圖 37）；⑦雷神部將的名稱、職能、數量（圖 38）。

最後有一段結語（圖 38），再次強調五雷錄的作用，特別指出只能「傳授有道之人」，其實就是道門內部秘傳的意思。



圖 32：五雷錄卷上 局部一

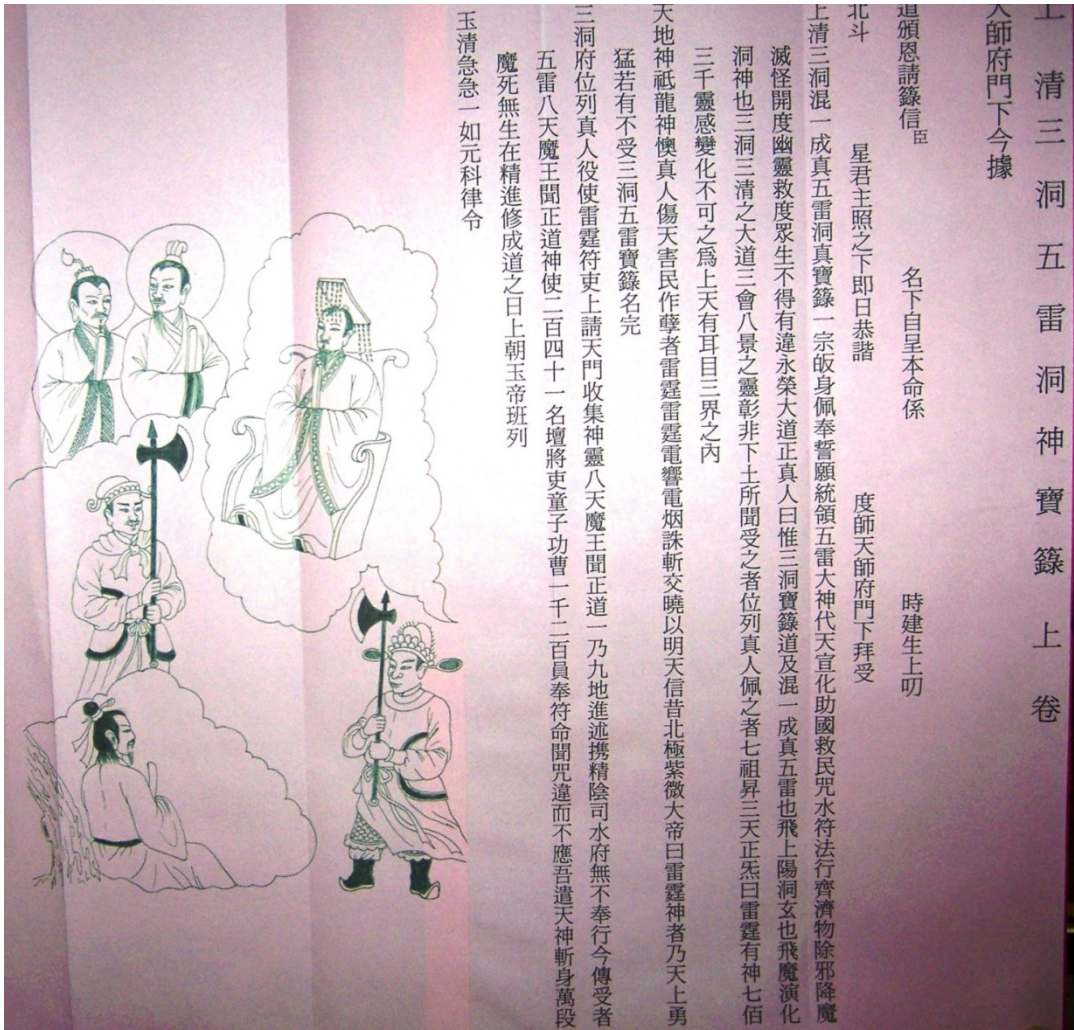


圖 33：五雷錄卷上 局部二

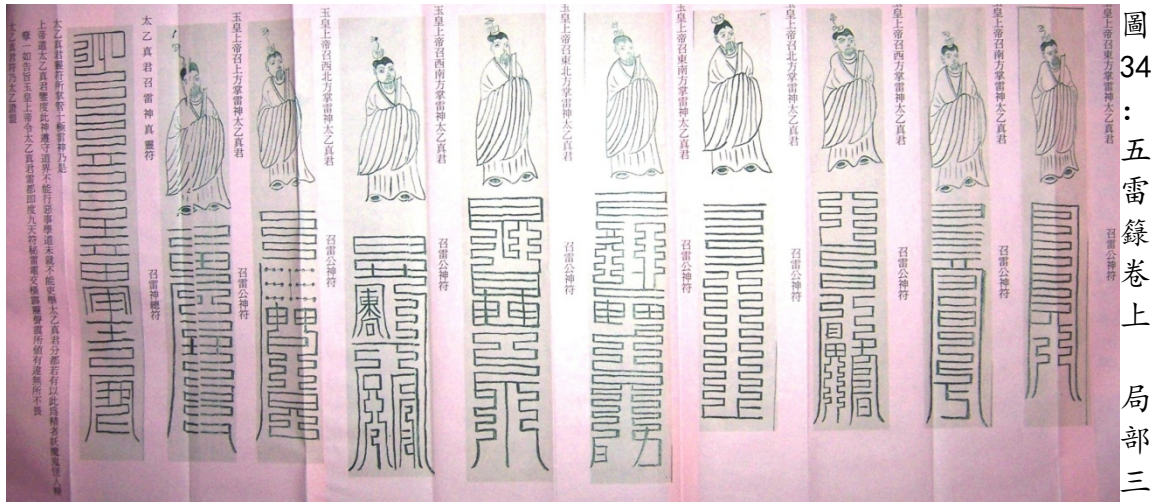


圖 34：五雷錄卷上 局部三

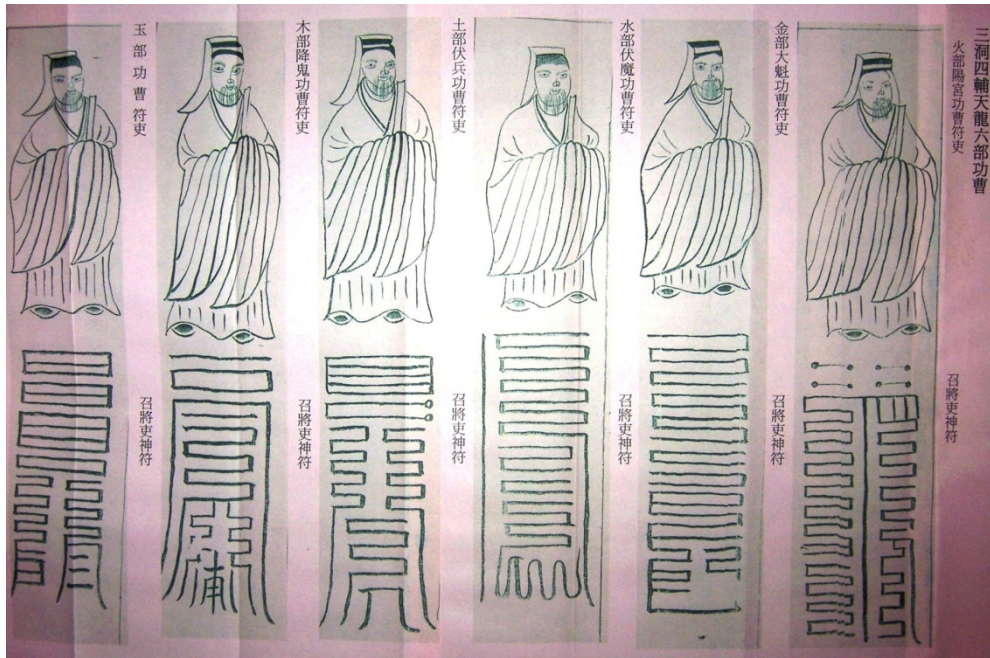


圖 35：五雷錄卷上 局部四

圖 36：五雷錄卷上 局部五

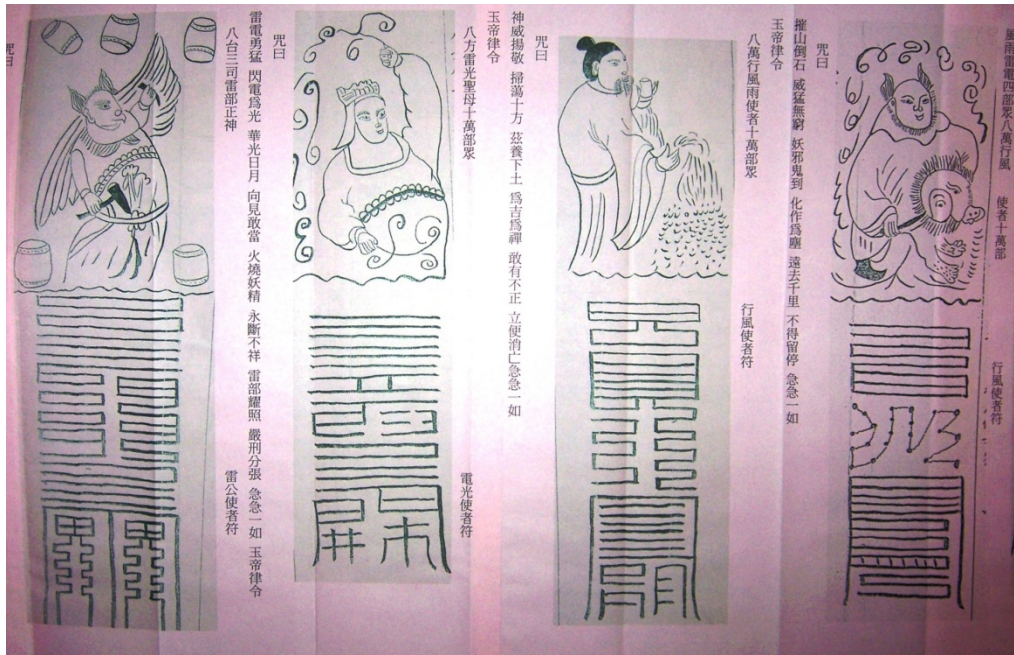


圖 37：五雷錄卷上 局部六





圖 38：五雷錄卷上（局部七）

我們發現，贛西北流傳的符籙與古代道書對符和籙的解釋是一致的。《正統道藏》正一部《海瓊白真人語錄》記載南宋高道白玉蟾曾對弟子彭耜解釋說：「籙者亦錄之義，錄鬼神之籍耳。」明初道法彙編著作《道法會元》卷一八說：「蓋符者，信也；籙者，籍也。符籙為用，取約信典籍之義也。……故符籙為天之約信典籍，而通乎鬼神者也。」也就是說，符就是人與鬼神約定如何溝通的信號、暗號、密碼，籙就是人與鬼神簽訂契約的記錄、檔案、典籍或證書。打個比方來說，道符相當於結婚戒指，是一種信物，而籙則相當於結婚證書，是一種證明文件或檔案材料。符與籙都是人與鬼神世界溝通的媒介，但分工不同。

關於符與籙的聯繫，《隋書·經籍志》有一句話講得很清楚：「籙皆素書，紀諸天曹官屬佐吏之名有多少。又有諸符，錯在其間。」前面已經談到，五雷籙中央雜著不少道符。正因為籙與符有這樣的關係，所以古書中常常將二字連稱為「符籙」。

## 2. 符、籙的性質與畫符填籙的竅門

按照古代道書的說法，無論符還是籙，都是天上的飛玄妙氣凝結而成。如《正統道藏》正一部《正一修真略儀》說：「且夫神符寶籙，其出自然，故於元始赤明浩劫之初，渾茫之際，空中自結飛玄妙氣，成龍篆之章，乃元始神尊化靈應氣然也。」古代道書還認為，無論是神還是人，本質上也是氣結而成，所以可以用符、籙與鬼神溝通，即以一氣貫通。

正因為符、籙本質是氣而不只是紙上圖畫，所以畫符和填籙都是有竅門的，竅門就是要在氣功狀態中畫符或填籙。如《道法會元》卷四說：「書符之法不過發先天之妙用，運一炁以成符。」我曾經問修水縣收藏天師經籙的戴祥柳道長為什麼要填籙，他從他的秘本裡面抄了這樣一句話作為回答：「要填明才能剖明玄機，聚斂身中之造化。」我理解就是通過填籙使籙有氣，才會靈驗。關於畫符，道門中流傳這樣一首詩：「畫符不知竅，反惹鬼神笑。畫符若知竅，驚得鬼神叫。」我理解這個竅門就是要運氣。

## 3. 廣義之籙的構成

前面講的只是狹義的籙。廣義的籙不僅包括籙本身，還包括與籙配搭的幾十道文件。我們主要以五雷籙為例，來說明一部廣義的籙由哪些內容構成。

(1) 經+錄+〔請〕法詞

每一部錄都有一部相應的經，與五雷錄相配的經是《上清三洞開天風雷禹步制魔神咒妙經》，講的是昊天玉皇上帝告示水府扶桑大帝等神如何召八天猛烈雷神來救度眾生（圖 39）。錄是指錄本身，即五雷錄上、中、下三卷。法詞指請法詞，即請求授予經錄的詞文（圖 40）。

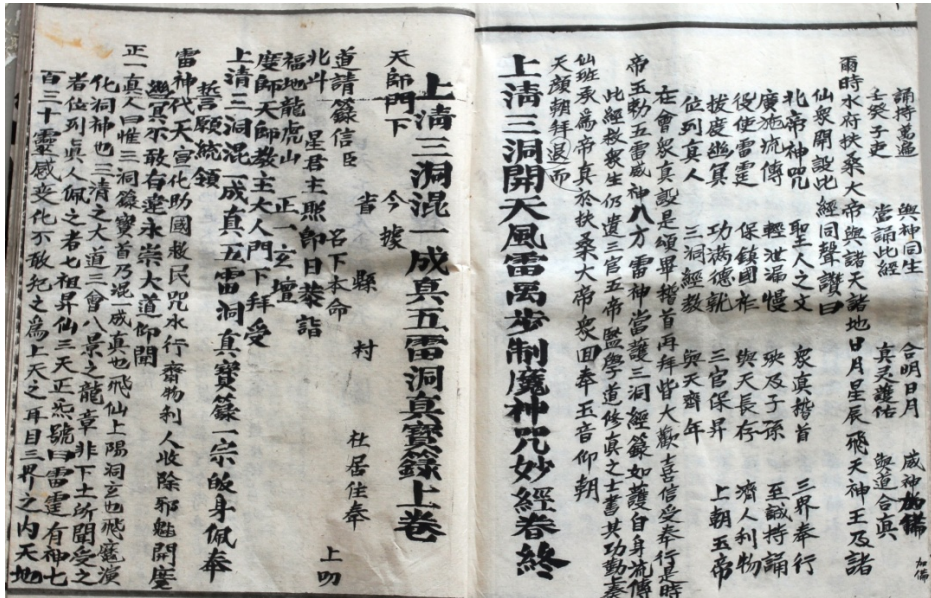


圖 39：五雷錄及其所配之經



圖 40：都功錄請法詞

(2) 合同+文憑（陰憑、陽憑）

合同是指授受雙方的傳度盟約，分為「合同環券」和「合同契券」兩種（圖 41）。



圖 41：五雷錄合同

文憑（圖 42）分陰憑和陽憑兩種，陰憑授錄時焚化呈奏神界衙門，陽憑由受錄人自己保留供奉壇上，將來羽化登真後隨身安葬。陰憑封面題「真憑實據 道闡教揚」，陽憑封面題「真憑實據 符靈法顯」。陰陽憑的內容基本相同，主要記載受錄人所受何錄、所獲錄職、附贈文書名目、所立花押心印、所受三歸九戒、所受印、尺、劍、扇、桃枝、法器、法水、法服、笏、鞋等道具、祈雨禱晴等大法、所受朱墨文翰、詞表牒札，以及參與授錄法事諸師的簽名（臨壇法師、引進師、保舉師、傳度師等），中間還粘貼有一式兩份的勘合，還粘貼了所撥將帥的圖像。總之，內容十分詳盡。



圖 42：陰憑（左）、陽憑（右）

(3) [職]牒+[職]印+謁簡 (圖 43)

職牒、職印和謁簡都是證明法職身份的文件。職牒以「天師門下」四個大字冠首。謁簡相當於受籙道士的名片，末尾的幾個字是「謹謁拜、再拜謹謁」。



圖 43: 職牒 (左)、謁簡 (右)

(4) 金符籙祖 (圖 44)

金符籙祖全稱「虛無自然金符籙祖」，內容是三清道祖聖像、歷代天師聖像及其讚詩。



圖 44: 金符籙祖



(5) 功德+火牒 (圖 45)

功德指證明冥府十宮或二十四獄赦罪的文書。火牒指通啟召役低級神明 (包括司命、錄中仙官、社令、本境城隍主者) 的文書。



45: 功德 (上)、火牒 (下)

(6) 仙簡+旌封



圖 46 : 仙簡

所謂「仙簡」（圖 46），指證明得獲神祇賜福、赦罪、解厄、延壽的文書或神賜通關護照的文書。仙簡包括如下名目：天府頒恩賜福文憑、地府靈光免罪文憑、水府通靈解厄文憑、陽府捍厄延禧文憑、正一道祖延壽金章、太上頒降通津水程、太上三天玄都總誥、上帝勅賜免罪金牌、上帝勅旨照身文憑、上帝勅旨冥途岸程、昊天玉皇宥罪勅赦、昊天玉皇請恩御表、玉皇頒降五雷僊秩、先天無極照會通關、都天無極金函御詔、南極長生延齡壽書、上帝勅賜隨身支糧、上帝勅賜口糧關文、上帝勅賜起馬關文。每一道仙簡都是圖、文各一張。

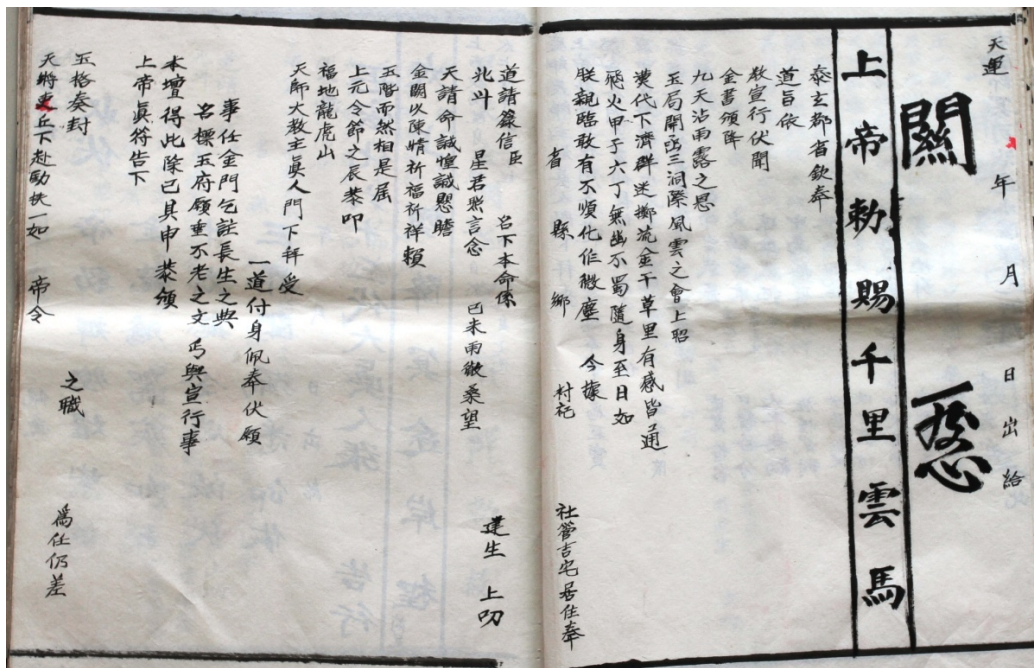


圖 47：旌封

所謂「旌封」（圖 47），是指證明得獲神賜裝備的文書，如〈上帝敕賜千里雲馬〉。

天師經籙收藏人戴祥柳道長將這些仙簡、旌封稱為「附贈」，相當於我們購物獲得的贈券或贈品。我認為，除經、籙、請法詞之外，其他所有配搭文件都可稱為「附贈」。道士受籙之所以要頒發這麼多附贈，目的是要將一個道士全副武裝到牙齒保護起來，要將道士受籙之事通報給天、地、水、陽各界神靈及歷代祖師，以後他做法事才靈驗。

#### 4. 籙的功能

根據我們見到的五雷籙和古代道書的說法，籙的功能可以概括為三點：一是防身保命，二是召神行法，三是作為晉陞法職的主要標誌。前兩個功能在五雷籙中已有明確體現。最後一個是指，籙相當於道士文憑或職稱證書。

有一位香港道長由戴祥柳道長授籙而獲頒陽憑，上面有這樣的記錄：「拜受正一求財寶籙，奏充上清正一如意德福財帛星之職；隨受三五都功經籙，奏封七寶几前演仙科濟世仙卿之職；連受玄天真武秘籙，牒封北帝敕命奉教法妙應仙卿之職。陞受籙職封，兼理北都憲府統握鬼神樞密事。」陽憑清楚地記載道士的法職包括三項內容：籙名、職稱、主管事務。

各種籙職的等級是不一樣的。據《道教秘訣集成·給籙壇靖元科》，在清朝道士所受的四種籙中，都功籙相當於正六、七品官銜，盟威籙相當於正四、五品官銜，五雷籙相當於正二、三品官銜，大洞籙相當於正一品官銜。每一種籙職的待遇也不同。

例如，根據銅鼓縣戴禮輝道長藏祖傳填籙秘訣抄本的記載，五雷籙是正七品，俸米二十四石，大洞籙是正二品，俸米五十四石。可見，道士和做官的、做教授的、做學生的一樣，要一級一級地晉陞，要獲得不同等級的學歷、職稱證書。

#### 四、贛西北「天師經籙」是可與《道藏》等文獻記載 互相印證或解釋的田野資料寶庫

經過初步調查研究，我認為，贛西北保存的天師經籙是活資料、活化石，可以與《道藏》及藏外文獻中有關道教法籙的一些記載互相印證和解釋，洵為近年發現的重要田野資料寶庫。試舉數例為證。

例證之一，明代藩王朱權《天皇至道太清玉冊》（DZ 1483）「正一諸品法籙」條列述 34 階法籙之名稱和功用，其中有 17 階與戴祥柳所藏天師經籙相合：

朱權《天皇至道太清玉冊》	戴祥柳藏天師經籙
太上正一盟威修真延生秘籙	盟威籙
太上三五都功版券職籙	都功籙
太上中天北斗七元秘籙	七元籙
太上玄天真武無上將軍秘籙	真武籙
太上延生保命護身秘籙	延生籙
太上正一童子將軍護身秘籙	童子籙
太上北帝伏魔神呪殺鬼秘籙	伏魔籙
太上洞玄靈寶預修九真妙戒秘籙	妙戒籙
太上洞玄靈寶金籙度命生身受度十宮東嶽預修黃籙	大黃籙
上清大洞迴車畢道秘籙	大洞籙
上清三洞混一成真飛魔演化飛仙上陽五雷秘籙	五雷籙
太上敕赦登真受道金液鍊形生天寶籙	拔亡籙
高上神霄敕赦寶章三元三官輔化寶籙	三元籙
靈寶昇玄濟度血湖保生真籙+靈寶昇玄濟度血湖拔亡真籙	血湖籙
太上九天玄女斬邪秘籙	玄女籙
高上大洞九天開化文昌司祿紫陽寶籙	文昌籙

《天皇至道太清玉冊》在「正一諸品法籙」條之後還有一個條目叫「正一諸品仙經」條，列舉的經正是與籙搭配的經。而且它還解釋了經與籙之間的關係，說「經乃籙之體，籙乃經之用。」戴祥柳所藏的天師經籙都是籙、經相配，有力印證《天皇至道太清玉冊》的經體籙用說有事實依據，而且也證明，他收藏的籙源頭至少可以追溯到明朝初年。

例證之二，戴祥柳收藏的五雷籙主體部分包括《上清三洞混一成真五雷洞真實籙卷上》、《上清三洞飛仙上陽五雷洞玄寶籙卷中》、《上清三洞飛魔演化五雷洞神寶籙卷下》、《上清三洞開天風雷禹步制魔神咒妙經》、《上清三洞五雷經籙請法詞》共五卷，與其它地方所見道教科儀抄本所記完全一致。臺灣高雄市永安區杜永昌道長

所藏《道教雜記》抄本著錄「三洞五雷經錄五軸」<sup>3</sup>，江西省銅鼓縣戴禮輝道長藏祖傳填籙秘訣抄本《先天勘合玄秘併填籙填引》著錄「上清三洞五雷秘錄上中下三軸、詞文一軸、神咒妙經一軸」，都是共計五軸。

特別值得注意的是，與五雷籙相配的經和上、中、下三卷籙文的內容在明《道藏》中也有記載。

與戴氏藏《上清三洞開天風雷禹步制魔神咒妙經》（以下簡稱《神咒妙經》）相關的《道藏》文獻包括——

一是大約北宋末或其後問世的《太上洞玄三洞開天風雷禹步制魔神咒經》（DZ 385），此經文字內容與戴氏藏《神咒妙經》大體相同，二者當係同一經典的不同傳本。施舟人（Kristofer Schipper）將此經斷於唐代<sup>4</sup>似有不妥，因為宣說此經的神祇名曰「昊天玉皇上帝」。該名號始於北宋徽宗政和六年（1116），是年徽宗上玉帝尊號曰「太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝」<sup>5</sup>。

二是明初所編《道法會元》（DZ 1220）卷一百四十〈太一天章陽雷霹靂經〉「真詮部」條收錄《昊天玉皇上帝秘授禹步制雷神咒經》，主要內容亦見戴氏藏《神咒妙經》。

三是《道法會元》卷六十五「三炁雷霆神位」條題署「括蒼青華洞玄子陳相真謹書」（陳相真疑係元代道士），講述雷霆之所始，有部分文字亦見戴氏藏《神咒妙經》。

四是《道法會元》卷八十〈歛火律令鄧天君大法〉「制魔神咒」條和《太上三洞神呪》（DZ 78）卷七〈祈禱召役諸呪〉「制魔咒」條的咒語均見戴氏藏《神咒妙經》，可資互校文字錯誤。

與戴氏藏三卷五雷籙相關的《道藏》文獻主要有——

一是《道法會元》卷六十五「三炁雷霆諸部聖位」條，包括「洞真品」、「洞玄品」、「洞神品」、「大洞三陽神聖靈雷飛捷品」、「玉樞院聖號」、「司命府雷霆左院聖號」、「司命府雷霆右院神吏位」、「先天梵炁雷法十將」的雷神聖位名號。其中「洞真品」、「洞玄品」、「洞神品」這三品的內容分別與戴氏藏五雷籙卷上、卷中、卷下對應，所列雷神名號及數目、屬下吏兵人數也大體一致。三品之前為上舉「三炁雷霆神位」條，其中開首即云：「三炁者，即所謂洞真、洞玄、洞神是也，亦謂之玄、元、始炁也。此三天之正炁，號曰雷霆。」此說<sup>6</sup>實質上是將宋代以來興起的雷法與傳統的「三洞」說、「三炁」說融合起來，與五雷籙卷上對五雷籙分洞真（混一成真）、洞玄（飛仙上陽）、洞神（飛魔演化）三卷的說明正好互相印證。我推測，《道法會元》卷六十五「三炁雷霆神位」條和「三炁雷霆諸部聖位」條均係元代道士陳相真抄自己已經問世流傳的五雷經籙，或兩個條目與五雷籙皆取材於更早問世的雷法秘籍。

二是《太上三洞神呪》收錄了部分與雷法相關的咒語，其中有不少見於戴氏藏五雷籙。如《太上三洞神呪》卷七〈祈禱召役諸呪〉「威猛呪」條<sup>7</sup>見於五雷籙卷上，「霹靂大神呪」條見於五雷籙卷中，等等。

<sup>3</sup> 參見謝聰輝，〈正一經籙初探——以臺灣與福建南安所見為主〉，《道教研究學報》5（2013），頁168。

<sup>4</sup> 見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), pp. 574-575.

<sup>5</sup> 《宋史》，中華書局標點本（北京：中華書局，1977），第8冊，頁2543。

<sup>6</sup> 該說法在《道法會元》卷六十六〈雷霆綱目說〉（青華洞玄子陳相真集）亦有類似表述，其中「三炁雷霆所屬」條出現了「洞真雷」、「洞玄雷」、「洞神雷」等名目。

<sup>7</sup> 該咒語亦見《道法會元》卷八十〈歛火律令鄧天君大法〉「五雷威猛神咒」條。

五雷錄中的絕大部分咒語以及符秘可能都散見於明《道藏》或藏外道書中，有待逐一查證。<sup>8</sup>

例證之三，臺灣中華民國道教會度藏臺北市商賈許進林 1947 年所受《正一大黃預修延壽經錄》一宗，是當時寓居上海的六十三代天師張恩溥授予許氏的實物。<sup>9</sup>這套木板雕刻刷印的經錄共有 243 道文件，其中有很多文件與戴祥柳收集的板刻錄文基本內容相同，可以互相比對校勘文字錯誤和行款格式錯誤。

比如，圖 48 是戴祥柳請人板刻染彩賣給銅鼓戴禮輝的金符錄祖開頭部分。據臺灣藏正一大黃錄，標題「虛無自然」下脫「六合通天」四個字。



圖 48：金符錄祖卷首

圖 49 是金符錄祖前面六代天師畫像及各代天師所配的讚詩。但第一代天師只有圖像沒有讚詩。據南宋道士白玉蟾《武夷集·讚歷代天師》知第一代天師的讚詩誤植於第二代天師名下，以下各代天師讚詩依次錯簡。台灣正一大黃錄包含的金符錄祖與澳洲華裔學者柳存仁所見免得龕藏刻繪殘卷金符錄祖之錯簡亦相同。它們應當都是源出龍虎山的錯簡板刻。

<sup>8</sup> 筆者正擬撰寫〈五雷錄考〉一文，將對戴氏藏五雷錄作較為全面深入的研究。

<sup>9</sup> 參見丁煌，〈《正一大黃預修延壽經錄》初研〉，《道教學探索》8（1994）：373—430；9（1995）：199—380；10（1997）：342—362。



圖 49：金符錄祖前六代天師聖像及其讚詩

圖 50 是金符錄祖卷末的圖文。台灣藏的正一大黃錄與它一樣，只是「地祇太保溫元帥」中的「地祇」寫作「上將」字，其後還有「右依玉格奏封」云云幾句詩文。可見，兩地保存的刻板還是小有差異。



圖 50：金符錄祖卷末

最後對全文內容做一個簡單的總結。贛西北民間火居道士保存和流傳的正一錄可以證明：第一，因為過去在政治運動或戰火中「跑得了和尚（或道士）跑不了廟」，現存民間道教比名山宮觀道教保存了更為古舊的儀式傳統；第二，民間道教與宮觀道教之間的差別並不像我們想像的那麼大，已被毀壞或丟失的正一道宮觀或國家正一道儀式傳統可以通過民間火居正一派道士保存的儀式來彌補。我們不能輕視民間道教或對它抱有偏見，而是應該重視它，並且花大力氣去調查研究。

## 雲南劍川阿吒力教儀式傳統初探

譚偉倫

香港中文大學文化及宗教研究系

### 摘要

地方儀式傳統的研究常常碰到一個困難，即在歷史溯源的工作上；原因是我們限於所依靠的兩種田野資料，搜集到的科儀本和訪談所得之口述歷史，一般能把儀式傳統上溯六、七代已屬難得，換句話說，即上溯至清末民國初，已算是難能可貴，若要溯源到更久遠，恐怕只能在個別的案例上做到，而不能在田野中所有案例裡廣泛做到。本文所選擇的一個地方儀式傳統，可能正是這少數個別的可上溯案例中的一個。雲南的阿吒力教儀式傳統，曾經和南詔國（738-902）和大理國（937-1094，1096-1253）的皇朝信仰關係密切。歷代詔王多推崇佛教，晚期特別興盛，興建了不少佛寺與佛塔。大理國國王 22 代當中，就有七代國王禪位為僧。由於這種背景，阿吒力教遺下較多的歷史資料，包括石窟、碑文、寫經等，幫助我們把這個傳統上溯到唐、宋的朝代。今天我們在田野中所能見到的阿吒力傳統已是一種服務民間地方社會的儀式傳統，因而這個傳統又給我們提供一個寶貴的視窗以觀察一個官方傳統如何慢慢民間化！也可以提供我們一個從歷史的視角去探討官方、民間傳統如何互動的機會！

### 前言

地方儀式傳統的研究常常碰到一個困難，即在歷史溯源的工作上；原因是我們限於所倚賴的兩種田野資料：（1）搜集到的科儀本和（2）訪談所得之口述歷史，一般能把儀式傳統上溯六、七代已屬難得，換句話說，即上溯至清末民國初，已算是難能可貴，若要溯源到更久遠，恐怕只能在個別的案例上做到，而不能在田野中所有案例裡廣泛做到。本文所選擇的一個地方儀式傳統，可能正是這少數個別的可上溯案例中的一個。雲南的阿吒力教儀式傳統，曾經和南詔國（738-902）和大理國（937-1094，1096-1253）的皇朝信仰關係密切。歷代詔王多推崇佛教，晚期特別興盛，興建了不少佛寺與佛塔。大理國國王 22 代當中，就有七代國王禪位為僧。張含（1479-1565）有詩云：「葉榆三百六十寺，寺寺半夜皆鳴鐘。伽藍殿閣三千堂，般若宮室八百處」，葉榆指的即是大理；此詩充分地描述了當時佛教的盛況。由於這種背景，阿吒力教遺下較多的歷史資料，包括石窟、碑文、寫經等，幫助我們把這個傳統上溯到唐、宋的朝代。今天我們在田野中所能見到的阿吒力傳統已是一種服務民間地方社會的儀式傳統，因而這個傳統又給我們提供一個寶貴的視窗來觀察一個官方傳統如何慢慢地民間化！也可以提供我們一個從歷史的視角去探討官方、民間傳統如何互動的機會！關於阿吒力教，到目前為止，雖然研究已有不少成果，但專從當代阿吒力所做的儀式入手研究仍不算多。本文希望從這方面作小貢獻！

### 田野基本資料

阿吒力是梵文“*ācārya*”的音譯，歷史上曾有「阿闍黎、阿左黎」等二十多種寫法，意為「軌范師、導師、正行者」，現今學術界多用「阿吒力」，白族地區直接稱之為 *Svlzixbol*（師資波），直譯為漢語即「老師」。阿吒力們則自稱為「秉教臣、密門臣、緇流、主醮法師」等。阿吒力教被認為是佛教密宗的一支，大約在唐一代傳入今雲南大理區域。我們選取作田野的地區——劍川縣，位於雲南省西北部，大理白族自治州

北部：東連鶴慶縣，南接洱源縣，西靠蘭坪縣，北鄰玉龍縣，是大理州的北大門，縣域面積 2,250 平方千米。據 2010 年全縣總人口約有 17.65 萬人，當中含白、漢、彝、回、納西、傈僳等民族，惟白族佔了總人口的 92% 以上，為全國白族人口比例最高的縣份。目前阿吒力樂舞<sup>1</sup>已經被列入非物質文化遺產保護名錄。

我們在劍川的主要報告人是段鵬<sup>2</sup>，據他提供，劍川現時有阿吒力法師約 33 人，他並為我們介紹了一個壇會作為研究對象。所謂壇會，又名「某某法師會」，我們研究的一個壇會，為首的是現年 69 歲法號覺定的阿吒力。這個壇會可考的歷史共傳了六代，上推至民國末年，活動範圍在劍川縣政府所在的金華鎮一帶，壇會有一字派詩：

心源廣續、本覺昌隆、能仁聖果、湛寂圓（普）通

具體的傳承人是：心德（楊廷宣、民國 36 年生）→ 源瑞（李荃瑞、解放後生）→ 廣益（楊化理、甸南鎮人）→ 續宏（趙金鈴）→ 本戒（張宗義）→ 覺 X

第六代覺字輩是我們所研究的阿吒力，繼有 1947 年生的覺定、1951 年生的覺和、1982 年生的覺香、1984 年生的覺慧等，還有四位阿吒力未具法名，常常一起做法事。

在劍川白族地區阿吒力教可以做祈福、薦亡、奠土、白族本主會、遣退等法會。所謂本主，是當地的地方保護神，不同地方有不同本主。本主會為一個或多個村落共同組織。法事中最常見的薦亡會、祈祥會，可以以社區為單位，也可以用個人為單位。最隆重的是二月初八的太子會，慶祝佛誕。也有朝山會，往縣城西南 25 公里的石寶山寶相寺和石窟。媽媽會是婦女組織，她們組織自己，參與不同的法會，跟著阿吒力幫忙唸經、誦唱。一年到晚的不同的會有廿五種之多，繼有：

正月初九上元會、正月十三太湖村本主、九和北方多聞天王、正月十八板同可本主、二月初三文昌誕、二月初八太子會（六日迎佛、七日遊佛、八日送佛《太子經》）、二月十九觀音會、三月初五古城隍會、三月十五財神會、三月廿七、廿八東嶽會、四月初八唸佛太子會、五月十五燃燈古佛會、六月初一至三禮南斗會、六月十五繞海會、六月十八板同可本主會、七月初一開獄會、七月初七魁星會、七月十五中元會、七月廿三放燈會（度亡）、七月十六大橋頭北方天王會、八月初七北門城隍本主、八月初二古城隍會出遊、至八月十六送城隍、八月廿六前舍登本主會、九月初一至三北斗會、十月初十火神會、十一月十五下元會<sup>3</sup>

私人的會多以一天法事為多，也可達三至四天。若把四天的儀式加上度亡和水陸科就可有長達七天儀式的法事，不過做的機會不多。本研究是筆者在段鵬的協助底下，觀察參與了乙未年和丙申年五場不同的法事，分別是 24/02/2015 乙未年正月初六的朝賀慶誕道場（一天）、25/02/2015 正月初七的薦亡道場（一天）、26/02/2015 正月初八的奠土（一天）、5-8/1/2016 丙申年十一月廿六至廿九的傳度祈福法會（四天）和 24-26/3/2016 二月十六至十八的奠土法會（三天）。

<sup>1</sup> 2005 年 9 月，白族阿吒力佛教科儀樂舞被列入非物質文化遺產保護名錄，目前有省、州、縣三級傳承人。

<sup>2</sup> 段鵬（1983-），男，白族，雲南省劍川縣人，雲南大學民族研究院宗教學專業碩士畢業，現為蘭州大學敦煌研究所博士生。

<sup>3</sup> 據 2015 年 2 月 24 田野中與段鵬的座談，參張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 306-7，他提供的是劍川縣中北部羊岑鄉到獅子橋一帶一年四季的法會，有十九種會。



### 阿吒力的來源問題

阿吒力的來源問題，學者間一直有爭論。有來自印度說、有來自西藏說、亦有來自中原說；也有學者採多源說。我們這裡嘗試換一個角度來看這個問題。勞格文以為研究傳統地方儀式的最好方法是與傳統地方社會研究結合，採取他提出的「三大塊」分析方法，即結合地方社會的（1）經濟、（2）宗族與（3）民俗（廟會）來分析，他的意思是說不能抽離地方社會，光看儀式。原因是，傳統的儀式傳統都是服務於地方社會的。研究儀式也要研究地方社會經濟，因為中國的傳統地方鄉村社會，並不如一般人所想象中封閉。通過古道與水路，傳統社會依然是一個流動的社會。正如施堅雅（G. W. Skinner）所描述一樣，傳統地方鄉村社會通過不同的市集系統，形成不同的網絡。事實上，秦漢之際，劍川就已成爲南方絲綢之路「蜀身毒道」和「茶馬古道」的重要交通要衝。所謂「蜀身毒道」，是指從四川成都經雲南至緬甸、印度並進一步通往中亞、西亞和歐洲地中海地區的中西交通線路，也是富於盛名的「南方絲綢之路」的西線。唐宋時期茶馬貿易興起，成爲南方絲綢之路最主要的交易商品，因此又被後世稱爲「茶馬古道」。

漢武帝建元元年（前 140 年），派遣張騫出使西域，欲與大月氏聯合抗擊匈奴。張騫於建元二年行至隴西，經過匈奴控制區域被俘。十三年後，元朔三年（前 126 年）張騫方歷盡艱辛輾轉回到長安<sup>4</sup>。張騫向漢武帝報告，在大夏（今阿富汗北部），看到了蜀國的布匹和邛竹杖<sup>5</sup>，據大夏人告之是購自身毒（今印度）。張騫推測在大漢的西南方有一條道路由蜀地通往身毒國轉而至大夏。張騫向漢武帝建議，遣使南下，從蜀往西南行，另辟一條通道直通身毒和中亞諸國的路線，以避開通過羌人和匈奴地區的危險，這就是蜀身毒道<sup>6</sup>。元封二年（前 109 年），漢武帝派大將郭昌出兵強行開道：「天子發巴蜀兵擊滅勞瀆、靡莫，以兵臨滇。滇王始首善，以故弗誅。滇王離難西南夷，舉國降，請置吏入朝。於是以為益州郡，賜滇王王印，復長其民」<sup>7</sup>。從此結束了雲南割據一方的歷史，納入中央王朝版圖，也正式打通了通往緬甸、印度的通道，南方絲綢之路由此進入史冊。這條原來由民間通道發展成官方通道的漢晉時代「蜀身毒道」，到了唐一代更進一步拓展爲「安南（今越南）通天竺道」。它是大唐與五天竺險路（即組成西南絲綢之路的靈關道、五尺道、黔中古道和永昌道）之捷徑。其地位和作用雖不能與絲路相比，卻大大促進了唐內地與雲南邊疆地區的經濟交流和互動；並由於南詔國的崛起，也再拓展了安南道的範圍，使南詔成爲唐朝與南亞、東南亞各國聯繫的橋樑<sup>8</sup>。

<sup>4</sup> 「初，騫行時百餘人，去十三歲，唯二人得還。」《漢書》/列傳 凡七十卷/卷六十一 張騫李廣利傳第三十一/張騫(P.2689)。[底本：王先謙漢書補注本]《中央研究院、歷史語言研究所、漢籍電子文獻資料庫》

<sup>5</sup> 騫曰：「臣在大夏時，見邛竹杖、蜀布」《史記》/列傳 凡七十卷/卷一百二十三 大宛列傳第六十三(P.3166)。[底本：金陵書局本]《中央研究院、歷史語言研究所、漢籍電子文獻資料庫》

<sup>6</sup> 「今使大夏，從羌中，險，羌人惡之；少北，則為匈奴所得；從蜀宜徑，又無寇。」《史記》/列傳 凡七十卷/卷一百二十三 大宛列傳第六十三(P.3166)。[底本：金陵書局本]《中央研究院、歷史語言研究所、漢籍電子文獻資料庫》

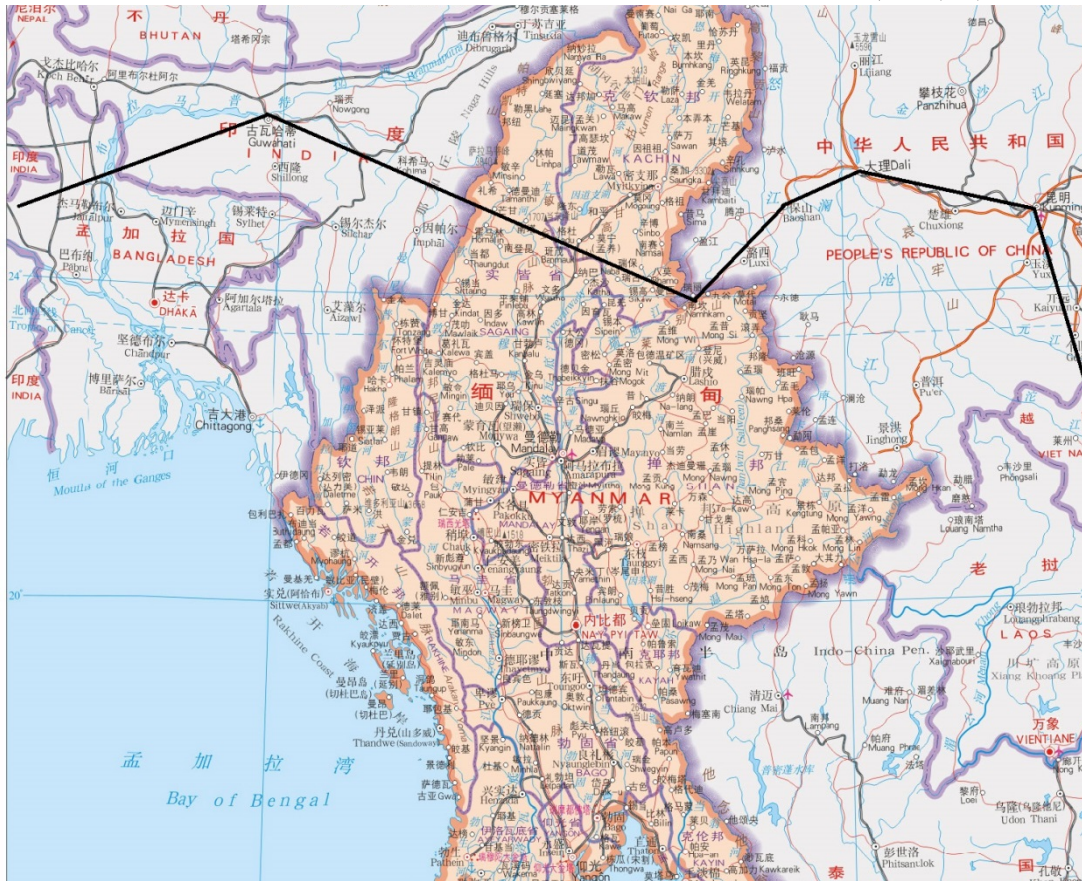
<sup>7</sup> 《史記》/列傳 凡七十卷/卷一百一十六 西南夷列傳第五十六(P.2991)。[底本：金陵書局本]及參《漢書》/列傳 凡七十卷/卷九十五 西南夷兩粵朝鮮傳第六十五/西南夷(P.3837)。[底本：王先謙漢書補注本]《中央研究院、歷史語言研究所、漢籍電子文獻資料庫》

<sup>8</sup> 李巍巍〈安南通天竺道在唐代貿易中的地位與作用〉刊於《河西學院學報》29卷1期（2013）：頁85。

蜀身毒道示意图：成都→昆明→大理→緬甸→孟加拉→印度中部



安南（今越南）通天竺道示意图：越南→昆明→大理→緬甸→印度中部



西南絲綢之路的五天竺險路（部份）示意圖



從上述可見，從漢至唐，由雲南通印度的商道一直存在，而且由民間通道發展成官道，並求不斷拓展到越南。這條印印度——雲南的商道的通行，還有史料作佐證。傅永壽指出《後漢書·西南夷列傳》提到永昌郡內「知染采文，綉罽毼」<sup>9</sup>。當中的「朱罽」，現在學者經研究已知乃是染於西印度所產被稱為猩紅的番紅花汁製成的染料，而非猩猩血，並由身毒之民或蜀商由印度帶到永昌（今雲南省西部、緬甸北部一帶）。《華陽國志》卷四引〈南中（今雲南、貴州和四川西南部）志〉載永昌郡「有閩濮、鳩獠、僮越、裸濮、身毒之民」<sup>10</sup>。僮越和身毒之民就是指緬甸和印度人。還有印度古貝幣在雲南也有大量發現<sup>11</sup>。可見印度到雲南這條商道，通行已久，這對我們追溯阿吒力教的來源有很大的啟發。我們還須注意，印度與雲南之間，中間還隔了一個緬甸，以前叫驃國。讓我們先看在「蜀身毒道」上，雲南與印度之間的中介國——緬甸的宗教情況。

眾所周知，緬甸是佛教國家，89%的緬甸人信仰上座部佛教，又稱南傳佛教。所謂南傳，與北傳佛教相對，這是在佛教史上，根據佛教由印度中心向外傳播的方向而做出的佛教傳統分類。由印度向北，經中亞，往中國、東北亞一帶傳播以及由印度傳至西藏的佛教傳統，稱為北傳佛教（也稱作大乘）。由印度往南傳往錫蘭島（斯里蘭卡），之後經緬甸、印尼傳播至南亞、東南亞與中國雲南地區的佛教傳統，稱為南傳

<sup>9</sup> 後漢書 / 列傳 凡八十卷 / 卷八十六 南蠻西南夷列傳第七十六 / 西南夷 / 哀牢 (P.2848). [底本：宋紹興本] 《中央研究院、歷史語言研究所、漢籍電子文獻資料庫》

<sup>10</sup> (晉) 常璩 (約 291—361) 《南中志·永昌郡》云：有閩濮、鳩獠、僮越、身 果濮、身毒之民。《華陽國志校補圖注》 / 卷四 / 南中志 / 附三 蜀布、邛竹杖入大夏考 (P.323) 《中央研究院、歷史語言研究所、漢籍電子文獻資料庫》

<sup>11</sup> 傅永壽《南詔佛教的歷史民族學研究》（雲南民族出版社，2003年）頁 39-40

佛教（也稱作小乘，因含貶義，今少用）。但緬甸成為南傳佛國，恐怕是西元十一世紀才開始。直到十二世紀末，受到斯里蘭卡大寺派佛教的影響，一個傳統的上座部僧團才在緬甸成立。鄰國泰國正式承認上座部佛教，也是在十三世紀中期。隔壁的柬埔寨及老撾成為上座部派教國家，是在十四世紀初期<sup>12</sup>。據淨海的研究，公元500年，在室利差呬羅國（Sri ksetra），即緬甸中部舊勃朗，雖有「小乘」佛教流傳過，但八世紀時，密教一度在緬甸民間影響很大。十一世紀，阿奴律陀（Anawrahta 1044-1077）統一緬甸後，有兩派僧人存在：一是首都蒲甘（今曼德勒省）一帶的阿利僧派（Ari），人數約一萬，屬於後期密宗的一系，信眾六萬餘人。一派是南方孟族人直通縣（曾據此於9世紀至11世紀中葉成立直通王國）的上座佛教，僧眾戒律莊嚴，精研三藏。阿奴律陀於是迎請上座部僧團至蒲甘弘揚，並驅逐阿利僧派。其子康瑟達王（Kyanzittha）（1084-1113）也是一位虔誠的佛教徒，是使上座部佛教在蒲甘普及起來的關鍵人物，並滅掉原有的大乘密教。

若以上淨海的描述和研究可靠，則我們有理由相信，在九世紀末，上座佛教被引進成為國教而密教被驅逐之前，在上緬甸曾經流行過密教。明陳文（1405—1468）等纂修的《景泰雲南圖經志》卷一〈風俗〉引舊志描述雲南的阿吒力說：其僧有二種，居山寺者曰淨戒，居家室者曰阿吒力<sup>13</sup>。無獨有偶，在緬甸的阿利僧派密教僧人，亦分成林住與村住二支。村住者應為在家。這樣看來，密教通過蜀身毒道流傳到雲南的可能性不能被忽視<sup>14</sup>。若是這樣，所謂南傳、北傳的大故事就不一定完全準確。因為在南、北之間多了一條由印度通過緬甸而直達雲南的佛教傳播中間路線！

這個看法還有一定的佐證。劍川石鐘山石窟、四川昭覺博什瓦黑石刻造像均有天竺僧人形像。劍川石鐘山石窟有紀年南詔天啟十一年（850）和大理國盛德四年（1179）。可證不少天竺僧人於南詔、大理國期間確實到了雲南。李東紅相信，早在七世紀中葉六詔時期，天竺僧人通過「西洱河天竺道」（即安南通天竺道）進入洱海區域的河蠻與蒙舍詔之中傳布印度密宗。他指出《太平廣記》有唐乾封年間（666-667）西洱河地域已有佛塔記載。《南詔圖傳》載梵僧點化細奴羅故事也在七世紀中葉<sup>15</sup>。

### 管治菁英的南詔時代阿吒力

我們在劍川的田野中並未找到任何族譜，但墓碑的料則較其他地方豐富，甚至有明、清一代的墓碑。張錫祿在其《大理白族佛教密宗》中聲稱找到了南詔廿八位密僧阿吒力的資料<sup>16</sup>。觀其所依據的大部份也是墓碑，但也有其他如地方誌和小量寫於鈔經背後的「族譜」。惟所有引用的資料，年代最早的未見超過元、明兩代。若我們相信張錫祿已是竭澤而漁，搜集到所有南詔阿吒力的墓碑和相關資料，則便引證了侯沖的論斷，「阿吒力」一詞出現不早於元、明兩朝的論斷<sup>17</sup>。

<sup>12</sup> 淨海著《南傳佛教史》（台北：慧日講堂，1975） / （北京：宗教文化出版社，2002）

<sup>13</sup> （明）陳文修、李春龍、劉景毛校注《景泰雲南圖經志書校注》（昆明：雲南民族出版社，2002），卷之一、正文頁3

<sup>14</sup> 這種說法最早的提出者應是方國瑜在他的《新纂雲南通志·宗教考》，他以為「密教之传入，盖由梵僧」，他大抵的觀點是阿吒力為梵僧贊陀崛多從印度傳來。他的論述被詳引於侯沖的〈云南阿吒力教綜論〉一文中，刊於《雲南宗教研究》1999—2000年合刊。

<sup>15</sup> 李東紅《白族密宗——佛教密宗阿吒力教派研究》（高雄：佛光山文教基金會，2001），頁246

<sup>16</sup> 張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁236

<sup>17</sup> 侯沖〈云南阿吒力教綜論〉刊於《云南宗教研究》1999—2000年合刊

比如張錫祿所引用的 1959 於下關（即龍關）雲南博物館所收《龍關趙氏族譜》，雖是寫於大理國段智祥天開十九年（1223）鈔經背後，惟據譜前的明天順六年（1462）南京國子監監承許延端序，可知族譜與鈔經的年代不一樣，是抄於明一代。序言這樣寫：

蒙晟羅（674—712 暹盛炎，又名羅晟）時，天竺人摩伽陀，闡瑜伽教，傳大理阿左梨輩而趙氏與焉。始祖趙永牙，唐末人也，與董細師、楊會舍、楊梵甲、王玄興等六人，游行於渠首之間<sup>18</sup>。

寫的雖是唐末的一名阿吒力名叫趙永牙，但族譜已是明一代的版本。阿吒力稱為「阿左梨」，當時的認識是阿左梨是傳自天竺，用明的術語來說是一種瑜伽教，「游行於渠首之間」是指唐末、大理時代的阿吒力活躍於南詔領袖層。這種認識也見於張錫祿其餘引用的明朝有關阿吒力的其他資料。又如明成化二十一年（1485）《楊宗碑》：

公諱宗，喜郡寺上下（接：寺上、寺下為喜洲村名）婆羅門僧□也，蒙氏之時，始祖以秘密教名於世，尊以為師...孝桓王（即異牟尋 754—808）稱其□號，曰「宣峰」，統領諸僧<sup>19</sup>。

碑中寫的是南詔時的楊宗，他是僧官，被認為是印度僧。

大理喜洲弘圭山明永樂十八年（1420）大理蒼山祈晴阿拶哩僧洪宗所撰《大阿拶哩楊嵩碑》：

其先有楊珠、楊珠覺二師，本天竺國婆羅門之種族也，觀音定國之初，先建葉榆（即今雲南大理東的洱海）二城，請二師從西來...後七世之孫楊名壽就大慈寺結壇，修秘密教...即南詔孝惠王（尋閣勸 778—809，異牟尋之子，南詔第四代國王，808-809 在位）之己丑歲（890）也<sup>20</sup>。

這裡描述的是南詔時代的一名阿吒力（阿拶哩）楊嵩（楊名壽），但描述於明代，也表達對阿吒力傳統來自天竺的認識。描述者自己是阿拶哩僧，相信他所描述的對象楊嵩也是阿吒力僧，並住廟修密，不清楚是出家抑在家。1972 年大理五華樓出土的大理國時期和元代古碑中有元《陳氏墓碑銘並序》

陳高祖武皇帝陳霸先之裔。...陳後主，國於隋，子孫分散...其孫陳善鐸當蒙國孝桓王（異牟尋 754—808）之朝德宗也，與善鐸而南歸，後遂為...寺，號園護和尚，壽終，葬於都城之南...主建塔以藏其舍利...其子孫世為金師，一族每相婚娶，以為榮顯...<sup>21</sup>

碑文所寫的是南詔僧陳善鐸。此僧來自望族，被認為是陳後主霸先之後裔，不但自己輔助詔王異牟尋，其子孫也「世為金師」。金師不清楚確指甚麼，應為僧官類。陳善鐸亦住寺，號園護和尚，但有子孫，足見為在家僧。明宣德庚戌（1430）有趙波羅的一通碑《大理弘圭趙公墓志銘》

<sup>18</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 230

<sup>19</sup> 全上

<sup>20</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 222

<sup>21</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 225

接趙氏世譜，自建峰之後顯於西南...傳至永，法號波羅者，酷好金仙氏之道，勤修行能，建蕩山寺，闡揚本教，蒙主尊禮為師，高祖大阿左梨福惠，徙居弘圭之市戶。曾祖惠升，祖升海，率皆奉瑜伽，精秘密，能降龍伏虎，旱澇祈禱，無不輒應<sup>22</sup>。

據此趙波羅為蒙詔時代人，並被管治階層「禮為師」，自身有降龍伏虎之術，能祈雨祈晴。又據明宣德庚戌年（1430）大理海東《故穎川郡處士陳公墓志碑銘並序》

惟公姓陳，諱奴，字國用。始祖七代世居雲南大理太和河東寅切莊村人氏...明堂陳氏即道護之曾孫，興之嫡嗣也。存於元季，不勝之高祖，藍段統御山川，分守□□蒙習時立在家僧，崇修密教，彼盛隆時，稱有神風爽愷，德行勤修，呼吸陰陽，吞吐乾（坤），□之翩翩，頂玉冠之鞞鞞，霆雷騰虹，蒸沙澍雨，厥乃神功迅烈，不可殫論<sup>23</sup>。

這是陳奴的墓碑。此處清楚說及蒙詔時代有「在家僧」，崇修密教。另有元朝元統甲戌（1334）時立大喜洲弘圭李氏《故正直恭謙和尚墓碑銘並叙》：

南詔歸義王皮羅閣（728—748 在位）之嫡男蒙閣皮，厭俗而剃。于時公卿子弟洎（暨）士民之俊秀，從之游者以千數...詔曰：乾竺婆羅門僧，求佛而在家者。遂命以世祿，尚以貴屬，號師僧。上首李畔富和尚，戒行拔萃，為世宗匠...<sup>24</sup>

這裡說到南詔時，由於皇族太子出家，自此設「師僧」之職，能享世祿。據以上墓碑的資料，足見阿吒力在南詔多為在家僧，雖然不一定是僧官，總與統治階層關係密切，到元明一代，普遍相信這個傳統沿自天竺。

### 擁國教身份的大理阿吒力

據由明代學者楊升庵編寫的《南詔野史》，大理國立國 316 年，傳廿二主，十主避位為僧，一主被廢為僧。除了這十位皇僧（段思英、段素隆、段素貞、段思廉、段壽輝、段正明、段正淳、段正嚴、段正興、段智祥）以外，大理鳳儀北湯天董氏家祠《董氏本音圖略叙》碑共列了十三位國師級的阿吒力，分別是：

陰陽燮理仙術神功天童國師	董迦羅尤
無量神功國師	董眉聚
神功濟世護國國師	董普明
神驗如日衛國國師	董祥明
梵業崇廣旨故國師	董祥義
補天神驗佐國聖師	董祥福
神通妙化衛國真人	董義明
道弘濟世保合國師	董明達
道濟無方近天國師	董達義
享天地之恩大阿左梨	董連福
凝心妙理恩門師	董明壽
五密棟梁大神通	董森
鉢體蓮列水大法師	董有福 <sup>25</sup>

<sup>22</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 235

<sup>23</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 226

<sup>24</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 228

<sup>25</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 239。按：下加一線者指碑文有交代者。

據《董氏本音圖略叙》文字記載，董普明為段思平（937-944 在位）國師。子董祥明為段素廉（1010-1022 在位）開天王壇。次子祥福則為段思廉（1045-1074 在位）之麻王壇主。祥福之子董義明則為段素真（1027-1041 在位）。義明子董明達同為段素真敕為恩聯門師。明達長子董達義獲賜號曰：功極帝祚大神通。其次子董連福為段智廉（1201-1204 在位）賜咒學選官，並建佛頂寺。其孫董溫明為段智祥（1205-1238 在位）封河尾錯關據漢王。溫明子董明壽亦受段智祥敕賜爵祿，並於崇聖寺祈雨<sup>26</sup>。《董氏本音圖略叙》記載了董氏七代為大理國六位帝王當國師，甚至賜官位。

1972 年大理五華樓出土的大理國時期古碑有〈楊俊升碑〉，其頭銜為「衡鑿君國諫議大夫楊俊升。謚曰：釋龜儒鏡圓悟國師釋照明」。同時出土的有《大理國故高姬墓銘》，其碑額為「諫議大夫敕紫大師楊俊升撰」，可見楊俊升是大理時期人。他同時是國師，並有官職，和董氏家族的國師相似。1956 年由費孝通等先生在雲南省大理市鳳儀鎮北湯天村董氏宗祠發現的三千多卷冊寫本和刻本佛經中有題為「爰有佛弟子持明沙門釋照明俗諱楊義隆，為幼男楊隆俊，為己為人，敬寫諸佛菩薩、金剛等啟請葉一百張壹卷...時保天八年（1136）...」<sup>27</sup>保天是大理國後理時代段正嚴（1108—1147 在位）的年號。這位與楊義隆同僧名的楊隆俊好像未有任何官職，但有說明他是「持明沙門」，即專事持咒的密教僧人，且有兒子，故是在家僧人。元代碑刻《故大理□□氏躬節仁道濟大師墓銘並叙》說「公姓楊，諱公，曾祖大師，諱圓慧，建德皇帝（段正興 1147-1171 在位）尊為師」<sup>28</sup>可見楊姓家族貴為國師的有很多。

大理國時期的阿吒力，多是名門望族。掌握國家重要機構的名家大姓，除董、楊二姓外，還有高二姓。現藏於大理祥雲縣水目山（原名寶華寺）南詔國王皇叔皎淵出家傳《淵公碑》記載高皎淵（1149-1214），號智元，字皎淵，生於大寶元年（1149），即段正興（1147-1171 在位）之朝。於 1168 年，二十歲時辭父兄出家。「故相國高太明之曾孫，政國公明量之孫，護法公量成之子，母則王女，諱成忠」<sup>29</sup>。據大理五華樓出土的元代《追為亡人大師李珠慶神道》有「鼻祖諱勝，宗說兼備，才德光時。理朝號李白金襴。」<sup>30</sup>金縷織成之袈裟。丁福保以為印度早已行之。他指出

佛母摩訶波闍波提，於佛出家後，手自紡織，作金色之氈...持奉如來，如來不受，告憍曇彌，使持其氈往施眾僧...施捨眾僧中，無欲取者。遂到彌勒前，彼受之被著，尋遊化於波羅奈，佛因授彌勒當來成佛<sup>31</sup>

張錫祿以為，大理國王賜金襴袈裟是很普遍。

## 元朝時代的阿吒力

楊慎《滇載記》說

<sup>26</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 240-241。

<sup>27</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 242

<sup>28</sup> 全上

<sup>29</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 248-251

<sup>30</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁 255

<sup>31</sup> 丁福保《佛學大辭典》「金襴衣」條

元既滅段氏而有其地，得五城、八府、蠻郡三十有七，設大理都元帥府，仍錄段氏子姓世守其土。赦興智封為摩訶羅嗟，管領八方。興智死，元季亂，中原多故，段氏復據之。於是，有十一總管出焉<sup>32</sup>。

元雖滅大理，在雲南建立行省，但仍採用大理國王段氏後裔為大理總管，共傳九代。元人郭松年在《大理行記》說：

此邦之人西去天竺為近，其俗多尚浮屠法，家無貧富皆有佛堂。無無老壯，手不釋數珠，一歲之間，齋戒幾半。絕不茹葷飲酒，至齋畢乃已。沿山寺宇極多，不可殫記。

若我們相信郭松年的描述，則佛教在元一代的大理，雖已改朝換代，但仍是興盛。元碑《故智周術妙園鑒大師墓銘》寫到鑒大師：

大師諱文殊勝，本姓楊氏。祖母蒙時河東細師（又稱舍子，白語，意巫師）之嫡派，董智慧之女，諱慶。渠父祥益，職阿左梨。母趙氏，諱藥師桂。師於延祐乙卯年（1315）生，...由外祖董智慧之男慧忠無嗣，求師繼永，因紹其業，改姓董氏<sup>33</sup>。

鑒大師父親任職阿左梨，自己因要紹師業，改姓董。要紹的業可能也是指阿吒力。另據大理五華樓基址出土的〈張長老墓碑〉載：

張老姓張，諱明，釋號道真，乃蒙國（南詔國）國舅張樂進寧之口...（元）皇慶元年（1312）春，中奉大夫肅政訪使玄庭張子元臨按大理（下缺六行）...雲南王因命祈晴禱雨，莫不立應，累賜賞賚...明乃今之長老，遵奉家傳，洞曉釋儒（下缺九行）...配楊氏，有三男

可見阿吒力之後人張明，仍受元一代的地方領導層沿用祈雨禱晴，並獲賞賜。同於大理五華樓基址出土的《故神功梵德大阿左梨釋道宗墓碑》

趙之為族，顯且尚矣，歷世綿遠（下缺）...至元（下缺）上命都元帥也先公宣治三教，選（祖父）泰為大理僧官，四眾悅服...（至？）元二十六年（1289？）雲南諸路都元帥也先達八哈失賜職曰：玄通秘法大阿左梨。媳大阿左梨趙明□之女易（下缺十一行）曰隆，曰壽，乃退職辭榮，山居樂道，受具戒而修頭陀行，釋名圓悟...

（父趙隆）厥考隆，號智生，...道行嚴明，精通瑜伽，緇俗懷信...雲南釋教都總統所補德...行高潔傳印大阿左梨...

從弟曰祥，叔壽之子也，修身慎...行者焉，職受泰寬直善大阿左梨。公諱宗，號道宗...啟宣政分院，擢補神功...梵德大阿左梨，聿修世業，罔有攸怠...至元二年（1336）討車里...委路侯總管段信苴義馳檄請公為...禱雨祈晴<sup>34</sup>

碑文雖多有缺漏不清，仍可看到三代人祖父趙泰、父趙隆、趙道宗均為阿吒力世家。同於大理五華樓基址出土的有《追為亡人大師李珠慶神道》碑載李氏從大理國時代就是家傳的阿吒力世家

<sup>32</sup> 《維基諸子百家中國哲學書電子化計劃》《滇載記》39 <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=588873> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁256

<sup>33</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁229

<sup>34</sup> 轉引於張錫祿《大理白族佛教密宗》（昆明：雲南出版社，1999），頁268-269。



鼻祖諱勝，宗說兼備，才德光時，理朝賜號李白金襴...宗生升，研精繪事，兀馬八合師請畫中...升生正，號依仁遊藝眾大師...正生珠，洞明釋儒之奧旨，皆博顯...賜號玄機拔萃明德大師。皇慶壬子（1312），師年四十有五，厭離世諦...（李珠慶）教主以（至正十六？）丙申年（1356）...寫窮天竺梵書，每應檀越之誠心，常演琅（涵）之妙義，占卜有准，符籙通靈，吏案識取

自鼻祖李勝宗被賜金襴衣後，記載共傳了四代：李宗升、李升正、李正珠、李珠慶，都獲賜號大師，雖然沒有說清楚，相信李氏是另一阿吒力世。雖然改朝換代，大理時代的阿吒力在元一代仍然可以傳承，但角色由幫助統治階層祈晴禱雨，到元末的「占卜有准，符籙通靈」。

### 當代阿吒力儀式傳統

如前所說，本文以劍川金華鎮一個以法號覺定為為主的壇場來了解當代阿吒力的儀式傳統。我們先選擇兩場時間較長的法事來分析，分別是 5-8/1/2016 丙申年十一月廿六至廿九的傳度祈福法會（共四天）和 24-26/3/2016 二月十六至十八的奠土法會（共三天）。

阿吒力傳度祈福法會 5-8/01/2016

法事安排

	第一天	第二天	第三天	第四天
上午		小開壇	開壇請儀	開壇結界
		揚幡掛榜		
		解穢結界		
下午	召值迎黃	關告萬聖	藥師開科	藥師三時
	啟祖、開壇、啟白	釋迦表	藥師初時	小賑濟
		傳度	藥師二時	酬謝幡竹、退五方、送聖
				犒將
晚上				
	迴向	順星	觀音表	
		迴向	消災燈	

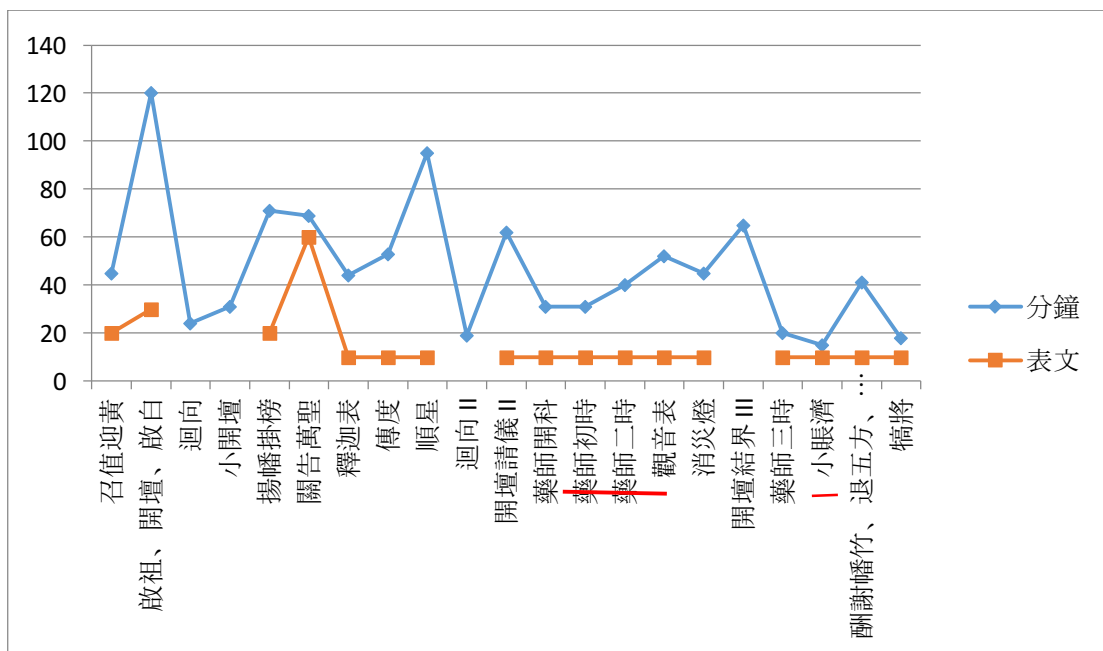
主壇掌醮法師、緇流覺定  
 主儀宣科法師、覺慧  
 主密咒水法師、果緣  
 提綱表白法師、覺民  
 文儀秘書、楊有英  
 道場侍奉、尹值珍、趙興善  
 造饌天齋、楊淑齋  
 揚幡掛榜、寇建森  
 潔淨醋湯、金順友

傳度師：覺慧 30 歲

引進師：覺定 68 歲

保舉師：趙家鶴（72 歲）

每項法事所需時間和表文（10 = 10 分鐘 / 一份表文）

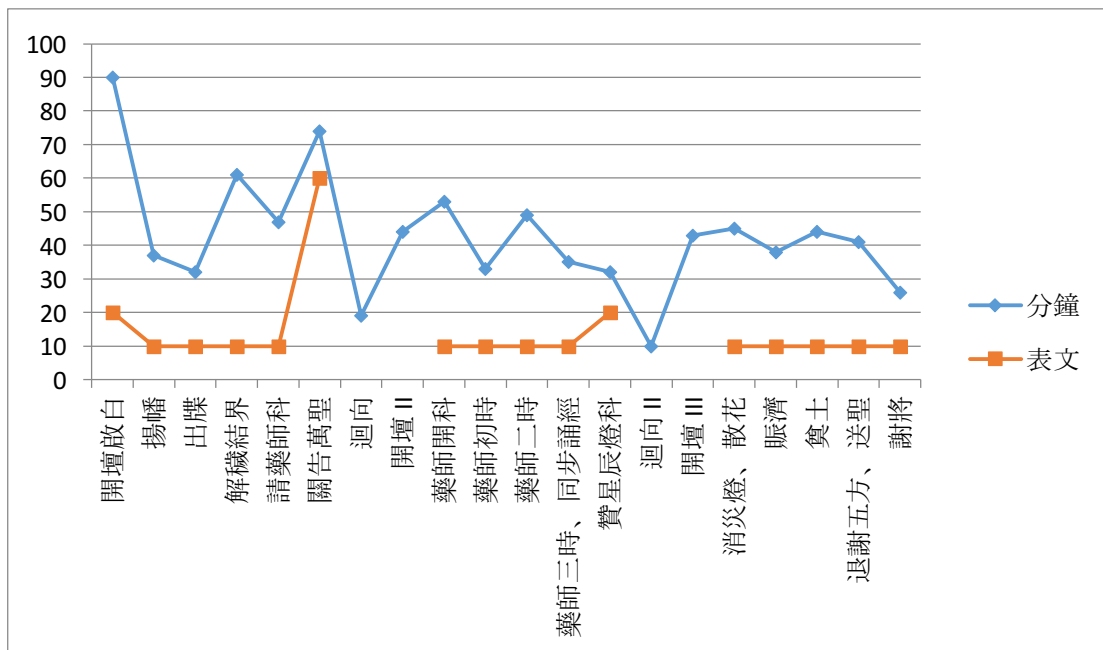


雲南劍川山老腿店奠土祈福法會 2016 年 3 月 24-26 日

法事安排

	第一天	第二天	第三天
上午			
	鳴鼓	開壇	開壇
	開壇啟白	藥師開科	消災燈、散花
下午			
	揚幡	藥師初時	賑濟
	發牒	藥師二時	奠土
	解穢結界	藥師三時	退謝五方、送聖
		同步誦經	謝（祭）將
晚上			
	迎請科儀	贊星辰燈科	
	關告萬聖	迴向	
	迴向		

每項法事所需時間和表文



壇場所供奉神祇

道場所請千賢萬聖  
 盡地府中無鞅聖眾  
 青衣童子迎靈使者  
 陰境主者追魂等神  
 二十四案七十四司  
 城隍本主諸廟尊神  
 啟教大士面燃鬼王  
 奈洛伽主焰魔羅王  
 開獄救苦地藏菩薩  
 開甘露門觀音菩薩  
 亡者導師阿彌陀佛  
 賑濟會上真慈三寶

演教利生釋迦文佛  
 瑜伽海會七佛如來  
 攝念佛入勢至菩薩  
 三元三品三官大帝  
 東嶽北陰二大聖帝  
 冥府主法十殿慈王  
 血湖主者天大將軍  
 左右文武六院判官  
 牛頭獄卒馬面夜叉  
 橋梁使者奈河神君  
 主浴功曹清淨善神

家堂香火福德正神

當來下生彌勒尊佛  
萬星教主金輪熾盛光王佛  
增福延壽藥師琉璃光王佛  
消災免難金曜孔雀明王佛  
大光明藏五智如來  
當今聖主護國仁王佛  
三十五佛五十三佛  
十方三世一切諸佛

祈祥會上金僊諸佛菩薩  
禮懺筵中無邊果海能仁  
千花台上不生不滅之慈尊  
百寶光中無去無來之大覺  
開天無極元始燃燈佛  
清淨法身毘盧遮那佛  
圓滿報身盧舍那佛  
千百億化身釋迦牟尼佛  
長春世界無量壽佛

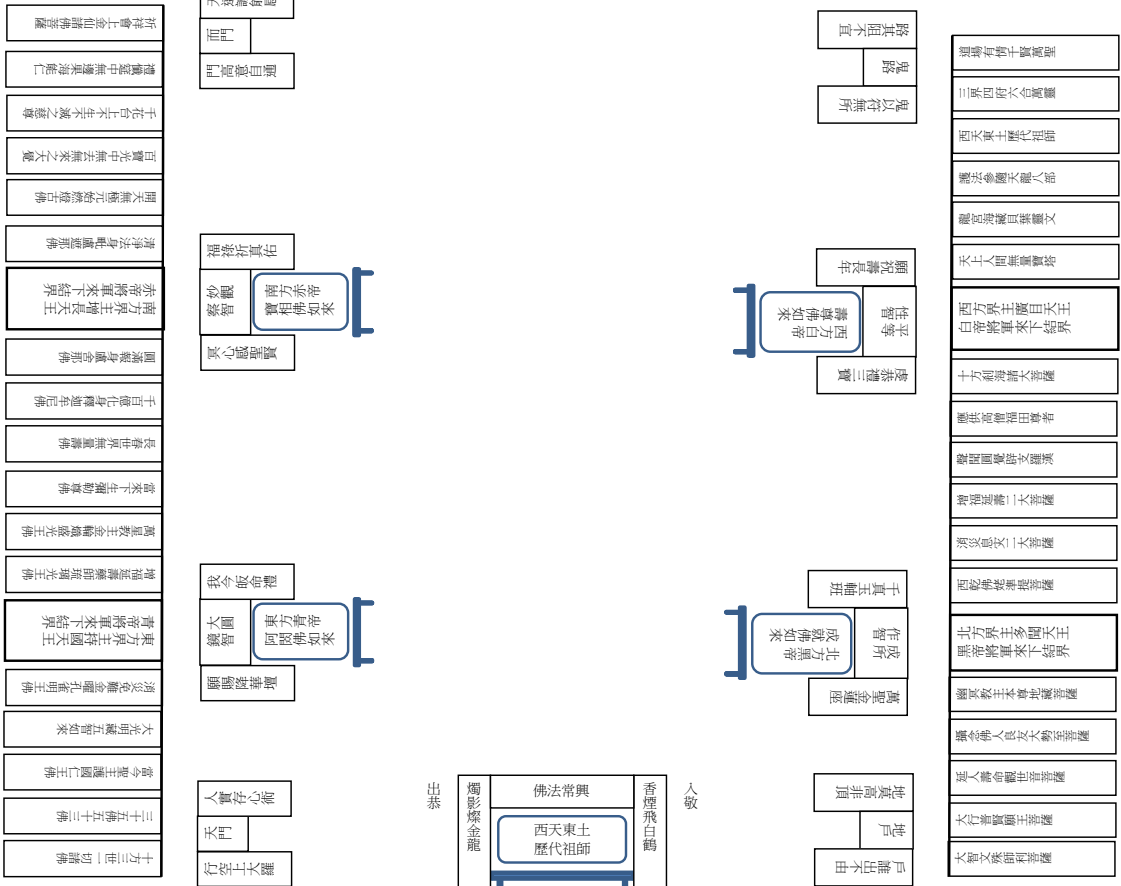
祈祥會上諸佛菩薩座下  
三界功曹騰奏使者 座下  
賑濟會上真慈三寶金蓮座下  
衣童子迎靈使者座下  
慶誕會上諸佛菩薩普座下  
三界功曹騰奏使者 座下

附：壇場及神祇佈置示意圖

(一) 阿吒力傳度祈福法會 5-8/01/2016

(二) 雲南劍川山老腿店奠土祈福法會 2016年3月24-26日

大藏城隍有感誦經尊神
天上人間金剛無量寶塔
西天東土傳法歷代祖師
護法諸大車院尊大菩薩
攝念佛人良友劫空菩薩
大智文殊大行普賢菩薩
金輪顯盛孔雀明王光佛
極樂世界淨土阿彌陀佛
開大無極元始燃燈古佛
上方界主 大梵天王 黃帝將軍 來下結界
圓滿報身盧舍那聖主佛
滿清淨法身毘盧遮那尊佛
開教本師釋迦牟尼尊佛
消災延壽藥師琉璃光佛
龍尊尊王高來彌勒尊佛
圓通教主大悲觀世音菩薩
幽冥教主本尊地藏王菩薩
啟教阿難迦葉二大尊者
天龍八部聲聞羅漢
蓮池海會清淨大海眾菩薩



普提樹大菩薩
鬼子母大菩薩
阿利地南尊大菩薩
摩西首羅尊大菩薩
摩利支天菩薩
功德尊大菩薩
日宮尊大菩薩
月宮尊大菩薩
星宮尊大菩薩
大卡拉才天菩薩
大梵天王菩薩
持國天王菩薩
增長天王菩薩
廣目天王菩薩
多聞天王菩薩
蜜跡金剛尊大菩薩
散目龍尊大菩薩
韋陀尊大菩薩
堅牢尊大菩薩
緊那羅王尊大菩薩
持蓮帝天菩薩
閻羅帝天菩薩
大黑天菩薩
華光妙吉祥菩薩
帝釋尊大菩薩
蘇吉羅尊大菩薩

慈  
佛為三界稱佛尊  
航  
我佛度人無一心  
人人識得慈悲意  
普  
禮拜我佛滅罪根  
渡

歲臨本土土值等神



# 道教閩山派之研究（一）

## 閩山派的源流與形成

葉明生<sup>1</sup>

福建省藝術研究院

### 摘要

閩山教，又稱道教閩山派，是由中國南方傳統巫教發展形成的一支教派，廣泛流行於東至福建、浙江，西至四川、湖南，南至廣西、廣東及臺灣地區之長江以南廣大區域。以往對閩山派的研究缺乏系統性。本文根據歷史文獻第一次對於閩山派的起源、閩山的地理、閩山派教主、閩山派的地位、閩山的形成之脈絡作了完整的梳理，使這一教派形態被宗教與學術界廣泛認識和接受。

**關鍵字：**閩山教 閩山派 許九郎 夫人教 瑜伽教

福建道教閩山派，系閩越巫法——閩山法與道教正一符籙派相融合以及吸收佛教世俗化的瑜珈教而發展形成的一支教流。此教派于唐宋間由於閩中陳靖姑信仰的流行而傳播于福建、浙江、江西、廣東及湖南等地，成為我國南方民間道教最有影響的道派。由於閩山派與民眾社會生活極為密切，具有深厚的社會基礎，因而它雖經歷代的磨劫而呈不衰之勢，至今在廣大民眾間仍有深遠的影響。

對於我國道教研究，以往學術界僅注重於官方或士族道教的討論，討論的問題亦多局限於道教的歷史、經籍、思想、人物等方面，而對與人民群眾社會生活密切相關的現實的道教活動及其文化形態則罕有人去探討之。近年有一些道教學者呼籲“注意道教的民間性”<sup>2</sup>，而最具民間性的道教則非閩山派莫屬。為此，筆者將近年來對道教閩山派探討的一些成果作一點歸納和介紹，以期宗教界方家關注這一具有民間性道教支派之討論，並促進我國道教史研究之正常發展。

### 一、閩山派源流考探

道教閩山派，又稱閩山教，在南方諸省民間它有狹義和廣義兩種涵義。狹義的閩山派是指一地的道派名稱，如龍岩閩山教、臺灣閩山教等；而廣義的閩山教則不限一地或一種教派，它是各地與閩山法相關的諸多教派、教法的一種泛稱。在閩山派（或閩山教）的名義下，還有諸如夫人教、王母教、法主公教、海清教、梨園教等等名稱，可見閩山派是南方道教中的一個群體性教派，是一個具有很大包容性的一個民間

<sup>1</sup> 作者簡介：葉明生，福建壽寧縣人。福建省藝術研究院研究員。兼任中山大學中國非物質文化遺產研究中心研究員；福建師範大學社會歷史學院宗教學碩士生導師、福建師範大學博士後交流站導師；香港中文大學中國研究中心兼職博士生導師；福建省非物質文化遺產專家評審委員會委員；聯合國教科文組織國際木偶聯合大會專家委員會委員。本文於2001年8月刊載于廈門大學宗教學研究所等主辦的《道韻》（9）內刊版，一直沒有正式發表，網路上多有轉載，但錯訛不少。本次參加香港中文大學道教工作坊論壇，對文中敘述文字、引文及注釋之明顯錯誤均已進行修正。1998年8月初稿于壽甯縣文化局；2016年4月修訂于福州狀元山莊

<sup>2</sup> 韓秉方《論道教的民間性》，龔鵬程主編《海峽兩岸道教文化學術研討會論文》，上冊，臺北，學主書局印行，1996年10月版，第32頁。

派系。儘管民間各地教派傳統及科儀形式有很大的差別，但其作為閩山派而存在的基本要素是不變的，即閩山派中的閩山法、閩山派中的本山閩山、閩山派的法主許九郎、閩山派中的閩山法科，這些具有共同性的問題，是各地閩山派形成的最重要的源流問題，為此本節將對這些問題進行一些介紹。

### (一) 閩山派源于巫法

閩山派具體形成於何時不詳，但它決不是無本之木、無泉之水，它應有著一定的歷史淵源和衍化、發展的軌跡。從目前資料看，閩山派之初始形態為巫法，名曰“閩山法”，至少在宋代之前已形成於閩、浙、贛之古越國舊地，是由古代巫術、巫法、巫教受道教的影響而發展起來的一支教派。從目前道壇之實際活動情況考察，這種巫法的痕跡依然十分明顯。

至於巫法、閩山法的情況，目前所見最早著錄的是宋代白玉蟾弟子編輯的《海瓊白真人語錄》，其卷一中說到：

元長問曰：巫法有之乎？其正邪莫之辨也。答曰：巫者之法始于娑坦王，傳之盤古王，再傳于阿修羅王，複傳於維陀始王、頭陀王、閩山(原注：山在閩州)九郎、蒙山七郎、橫山十郎、趙侯三郎、張趙二郎，此後不知其幾。昔者，巫人之法有曰盤古法者，又有曰靈山法者，複有閩山法者，其實一巫法也。巫法亦多竊太上之語。故彼法中多用太上咒語。最可笑者，昔人于巫法之符下草書太上在天，今之巫師不知字義，卻謂大王在玄。呵呵！<sup>3</sup>

白玉蟾(1194~?)，系南宋道士，原籍福建閩清或侯官縣，本名葛長庚，出生於瓊州，父亡而母適白姓，改名白玉蟾。嗣後回閩中，並求道修道於武夷山，自號海瓊子，道稱瓊館，紫清真人。為道教內丹派南宗第五祖。雖然我們從《語錄》中瞭解白氏以道教正宗自居，對巫法持鄙視態度，但他確實道出閩山法之實際，並證實閩山法在宋代時流傳之現狀。

《語錄》所引巫法之“傳人”名字，除娑坦王、維陀始王在各地道壇祀神中罕見之外，其他如盤古王、阿修羅王、頭陀王、閩山九郎、蒙山七郎、橫山十郎、趙侯三郎、張趙二郎等均在閩山派祀神之列，而其中的閩山九郎，就是各地閩山派之法主許真君。同時，其中提及巫法之盤古法、靈山法、閩山法，在今日龍岩等地道壇中仍有極大的影響，即如白氏諷刺的巫師于符下草書“大王在玄”的現象，在今日道壇之符書中依然存在，而這些法神及其巫法在龍岩道壇符咒訣等法科中仍然得到保持。

從閩山法的法神及符法情況表明，閩山法是閩山派發展的前身，它在今日閩山派(或閩山教)中的遺留和影響，也說明閩山派仍秉承閩山法的衣鉢。在閩東和浙南的道壇中，一般道士的法號有兩種：一曰法號，一曰真號。法號意義為巫，為道壇中的武教；真號意義為道，為道壇中的文教，可見其巫、道的界線尚十分明確。而龍岩道壇由於受道教影響程度較大，巫法部分深藏於儀軌之中，從而使巫道融置一處，故巫的痕跡已趨於模糊，但巫法並未消失，仍然在其“王姥教法”中得以充分保留，形成一種“內巫而外道”的格局。這是龍岩道壇的實況。雖然各地不盡相同，但均說明閩山派源始於閩山法，是毫無疑問的。

### (二) 關於閩山之討論

<sup>3</sup> 宋·謝顯道編《海瓊白真人語錄》卷一，《道藏》三三冊，上海文物出版社據涵芬樓影印本，1988年3月影印版，第113，下-114頁，上。



既然歷史上有閻山法、閻山教，那麼形成這種巫法的起源地在哪裡？是否在閻山？閻山又在哪裡？這問題一直為人們所關注，但無人解釋，因此，閻山也成為探討閻山法、閻山教的謎中之謎。

### 1. 地理上的閻山

首先推定閻山地理位置的是白玉蟾，他在向弟子介紹“閻山九郎”時，說到閻山“山在閻州”（《白玉蟾語錄》卷一）。閻州地名，據臧勵和《中國古今地名大辭典》所說：“閻州遼置、金廢，故治在遼寧北鎮縣東北。”而“閻山”所在地址與“閻州”基本相同，僅是方向略有偏差，據稱閻山“在遼寧北鎮縣西有十裡”（同上書）。而閻山有時在科儀本中被稱為閻陽，閻陽的地理位置，大體上亦與閻州相同，但同樣有方向的偏差，為在今遼寧北鎮縣西南五十裡，接錦縣界”（同上書，頁1205，上）。

無論“閻山”、“閻州”、“閻陽”，都是以閻山而得名。歷史上該地區確實有座閻山，而稱為“醫巫閻山”。據《辭海》載：“醫巫閻山：在遼寧省中部，下凌河以東，東北——西北走向。海拔四百米左右。主峰望海山(867公尺)在北鎮縣西北，有翠雲屏、桃花洞等名勝”<sup>4</sup>③據古代筆記小說記載，宋金時期在這座閻山上即祀閻山之神，亦有閻山之廟。如金人元好問《續夷堅志》卷二，就有涉及閻山神廟情況。其文曰：

廣寧閻山公廟，靈應甚者，又其象設獐惡，林木蔽映，人白晝入其中，皆恐怖毛豎，旁近言靜夜時，聞訊驚聲，故過者或迂路避之。參知政事梁公肅，家此鄉之牽馬嶺。作舉子時，與諸生結夏課，談及鬼神事。歷數時，人之膽勇者，梁公都不之許，因自言我能以昏暮或陰晦之際，入閻山廟，巡廊廡一周，諸生從史之，曰能往何以取信？梁公曰：我當就周行處，以物畫之，用以為驗。<sup>5</sup>

從以上資料看，歷史上確有閻山存在，且當地還有閻山廟、閻山神。那麼，關鍵的問題是這裡的閻山(閻州)是否即是道教閻山派的起源地或發祥地？閻山法是否在這裡產生而流布南方？白玉蟾所指的閻山九郎之閻州是否即北鎮縣之醫巫閻山呢？對此，筆者至今持懷疑態度，懷疑的理由是：

遼寧之閻山(醫巫閻山)，雖不否定有巫法的流行，但迄今為止，未見有與南方巫法類似的巫教形態流傳。據筆者所知，那是滿族(歷史上的遼、金族)的發祥地，其巫法形態多為薩滿教，與南方之巫覡活動迥然有別。南方巫法系長江一帶荆楚文化和百越文化的遺存，有悠久的傳統，不可能將北方薩滿教和盤吸收。閻山法是南方巫法的產物，其中並無北方巫法的影響，此“閻山”，並非彼閻山。因此，在沒有充分的證據證實遼寧北鎮縣閻山有與南方相同的巫法時，正說明南方的閻山法與北鎮縣的閻山無關。至於閻山廟、閻山神，當然有調查的必要，但在中國，有名山就有廟，有廟就有神，這是不足為奇的事，或許其神為當地民間信仰神。從目前有關許真君(閻山法主)的傳說中來看，其活動區域亦多在古揚州郡這一範圍內，未見有北方的影響，所以其閻山(包括閻州)與許真君這一位被一致推崇為閻山法主的閻山派(或閻山法)尚難掛上號。因此，從歷史文化、民族文化、地理文化等方面考察，遼寧的閻山與南方的閻山法、閻山派基本沒有什麼聯繫。

### 2. 閻山派中的閻山

<sup>4</sup> 《辭海》，上海辭書出版社，1979年縮印本第168頁。

<sup>5</sup> 金·元好問《續夷堅志》，卷二“天賜夫人”，揚州，江蘇廣陵古籍刻印社編印，第十冊，1983年版，第253頁。

閩山派道壇中的閩山，基本上來自民間傳說，而這種傳說的一致之處在於閩山是水底的仙境或法界，福州因陳靖姑傳說的原因，有具體的地名位置，其他各地均無確切地理概念。

福州地區流行的陳靖姑傳說故事，與閩山有密切聯繫，此閩山的地點有一定的指定性。據清乾嘉年間成書的《閩都別記》第二十二回“杞蓮能言書堂結縭，靖姑避婚閩山學法”中即有關於閩山的敘述，其中有長坑鬼說到：“閩山門在水底，凡人安能得入？”至於閩山境界，據該書云：

蓋閩山原在龍潭、番船浦一帶，長江環住與天寧寺對峙（原注：龍潭壑、番船浦在於台江南台，天寧寺亦在南台地方，即白龍江）。即江在閩山麓下，潮汐通舟，並無大橋。法門在於都市，來學法者接踵，許真人非試不納，非緣不收，往來無停，將移穩避。<sup>6</sup>

該書所述，閩山原是一座山，被許真君門下二位持杵白的門徒因不知是法寶而拋棄杵白，致使“一座閩山竟被杵白搗沉水底，變為長江，那長江變為陸地”。從而民間產生“沉閩山浮南台”的傳說（同上書，頁1370）。而這種傳說由於在福州地區廣泛流傳，所以，該地區道壇之閩山出處基本源於此，而評書、戲劇亦持此說。

福州地區以外的各地區道壇所述的閩山，雖普遍認同閩山在水底，但並無具體地點。龍岩道壇中的閩山是在池中，是一個仙境所在。如其科儀本中所述：

閩山原是一口池，池中天下千百里。水氣沖天太白兒，池中一枝長生不老樹，生得千枝並萬枝。<sup>7</sup>

持這種“閩山原是一口池”觀點的道壇，遍佈閩西南等地，說明它只是道法世界中的一個神仙理想世界而已。但個別地方的道壇，對於福州傳說的影響也隱約存在，如閩西南漳平等地道壇之“閩山咒”中亦有“法門度了歸江去，閩山沉海何處尋”（漳平永福鎮紫陽村顯靈壇《雜咒語書》）。受其影響，這些地區道壇科儀本中閩山多與江、海、池有很大關係，如“閩山水府”、“水國洞中”等皆成為閩山的代名詞。

但在閩東、閩北及閩西客家地區，閩山在水底的傳說並不普遍，較多的是與沉毛江有關。而沉毛江是往閩山的一道險阻，只要渡過沉毛江，就可以到達閩山。這在建陽道壇之演唱陳靖姑故事的《宗祖本》裡，在長汀、連城道壇中的道壇歌舞劇《跳海清》中都有明顯的表述。當然，沉毛江和閩山都是虛無飄渺的假設，它並不似天師道明確表明其本山在龍虎山，而這正是巫法之神秘處。當然，各地傳說常會附會當地的民族、民俗之色彩。概言之，所謂閩山，不僅是對教法源流的發祥地之指實，而且還與這位法主許真君的水中斬蛟傳說有關，由於其法術多施于水中，故成為“閩山在水底”的傳說基礎。

### 3. 閩山應是廬山

從福建民間道壇的傳說情況看，閩山應是閩山派的本山，而閩山的基本概念與江西有很大聯繫，所有閩山都與江州府相聯繫。道壇中閩山銜稱“江州府閩山正堂”或“江州府閩山大法院”，都說明其閩山在江州府。而江州府，歷史上為晉、陳、唐三朝所置，治所在豫章（今南昌）。同時，晉、宋、隋、唐等朝亦曾將江州府移置潯陽（今

<sup>6</sup> 清·裡人何求《閩都別記》第二十二回“杞蓮能言書堂結縭，靖姑避婚閩山學法”，福建人民出版社，1983年重印版，上冊，第136頁。

<sup>7</sup> 龍岩市東肖鎮廣濟壇陳東林民國三十年（1941）手抄本《禱科全部》卷二〈分軍〉，第26頁。

九江)，說明這個江州府即在豫章或潯陽之間。當然，閩山正堂也與江州一樣，均在江西南昌或九江之間。如果要在兩地中找一個象徵閩山的地方的話，那麼最有可能的是廬山。廬山與閩山不但在福建方言中很接近，而且在一些史志記載的神仙人物中也有這方面的影子，如《龍岩州志》記載雲：

曹四公，龍岩集賢裡(分屬寧洋)人。幼有異質。宋元佑間，裡中有神妖，每三年社中輒以人祀之，不則為厲。四公欲除之，往廬山，遇異人授以禦妖止厲之方。因以竹杖乘之，俄頃，至其鄉，風雨中鏗然有金戈鐵馬聲。比至而妖已遁矣。其餘烈猶為厲，民多病。四公以劍擊石壁，甘泉湧出，取以飲病者，立愈。又有虎傷人，四公作符牒投社公廟，勾至而責之，是夕虎殪於庭。洪水漂民田，四公於壩上立壇，詞達上蒼，令人鼓噪，各以桃柳矢射水中，少頃，一巨蟒長丈餘，斃于水田。……<sup>8</sup>

曹氏往“廬山”學的法術文中雖未稱為何法，但與許真人的斬蛟的法術同出一轍。在《寧洋縣誌》中，對於“廬山”卻有明確的解釋，據該志記載：

(曹四)公寧洋人，諱碧泉氏，曹生而神奇，長而學道，晚年而法術益精，蓋其傳自閩山久矣。<sup>9</sup>

可見曹四公去的廬山即為閩山，而學的也是“閩山法”。與曹一起去閩山學法的還有一位張四公，此人事蹟亦載于《寧洋縣誌》，其志雲：

張四公，集甯里張家山人，與曹四公結為兄弟，同往閩山學法。<sup>10</sup>

由此可見，民間所謂的閩山即為廬山。閩山與廬山同是同名異讀，而廬山下的沉毛江應指九江也就是古潯陽江州府之長江水域，由此證實閩山信仰仍與許真君信仰有關。在江西、浙江的一些地方，其道壇亦稱閩山為“廬山”，如浙江紹興民間道壇演出宗教戲劇《孟姜女》時，其九郎仙師”(即許真君)即在自報家門中說：“俺，廬山九郎先師是也。”<sup>11</sup>可見，認同閩山即是廬山，是各地普遍相同的看法。

### (三)閩山法主許九郎

閩山法主許遜，字敬之，號旌陽，道壇中稱許九郎，道書中稱許真君。為東晉時道士，原籍汝南，系道教人物之一。據說他曾拜豫章(今江西南昌)吳猛為師，後舉孝廉，于晉太康元年(230)任旌陽縣令，並曾創“太上靈寶淨明法”。傳說在東晉甯康二年(374)舉家從豫章西山飛升成仙。北宋時，徽宗賜號“神功妙濟真君”，後世尊其為淨明忠孝道始祖，相傳著有《太上靈寶淨明飛仙度人經》等書。許遜被尊為閩山法主，是閩浙贛三省民間道壇的事，隨後廣東、臺灣等地亦頗流行。

<sup>8</sup> 清·乾隆三年( )《龍岩州志》卷十一〈人物志下〉，龍岩市地方誌編纂委員會整理，1987年7月版，第288頁。

<sup>9</sup> 清·董鐘驥、陳天樞纂《寧洋縣誌》下冊，卷十二，〈雜事志〉1935年據同治十三年(1874)版翻印，第2頁。

<sup>10</sup> 清·董鐘驥、陳天樞纂《寧洋縣誌》下冊，卷十二，〈雜事志〉，引書同上，第3頁。

<sup>11</sup> 徐宏圖校注《紹興孟姜女》，臺北，施合鄭民俗文化基金會，《民俗曲藝叢書》2000年6月版，第20頁。

早在南北朝時期，許旌陽的信仰傳說已盛行於接近閩北的江西貴溪縣。《太平寰宇記》卷107所收南齊劉澄之《鄱陽記》一文中，即已記述許氏在貴溪馨香岩的一則傳說，其文曰：

昔術士許旌陽斬蛟於此岩下，緣此名焉。<sup>12</sup>

這是史料記載許旌陽為術士及其法術活動最早的文獻，為後出所有傳記所傳襲。如記載許遜得道成仙的典籍，較早還有唐代張鷟的《朝野僉載》，據該書雲：

西晉末，有旌陽令許遜者，得道于豫章西山，江中有蛟蜃為患，旌陽沒水拔劍斬之。後不知所在，頃漁人網得一石甚鳴，擊之聲聞數十裡。唐朝趙王為洪州刺史，破之得劍一雙，視其銘一有許旌陽字，一有萬仞字，後有萬仞師出焉。<sup>13</sup>

大概由於《朝野僉載》的記載流傳民間，由江中沒水拔劍“斬蛟及萬仞”之劍引申出閩山在水中或閩山在沉毛江邊的種種險境傳說。

至於許遜之神仙傳說，除水中斬蛟外，還有方術的一面，而這方面與巫道法術關係最大。據《蜀中廣紀》卷九第十一所記：

晉太康初，許遜為旌陽令。屬歲大疫，死者十七八。遜以神方拯治之。符咒所及，登時而愈。<sup>14</sup>

由於許遜在任官期間以“神方”、“符咒”為官民診治瘟疫，使他成為縣官和法師這樣一個雙重職能的人物。民眾至公堂來求治，於是公堂亦成為“法堂”，“江州府閩山正堂”大概既是由這種虛實參半的傳說中派生而出。

在閩山派道壇中，竹與閩山法有著很重要的關係，而竹正是江南的特產。據《道藏》所載《曆世真仙體道通鑒》云：

太史真君，姓許氏名遜，字敬之，……歲大疫，死者十七八，真君以所授神方拯治之。符咒所及，登時而愈。至於沉痾之疾，無不痊者。傳聞他郡，病民相繼而至日旦千計，於是標竹于郭外十裡之江，置符水於其中，俾就竹下飲之皆瘥。……江左之民亦來汲水于旌陽，真君乃咒水一器置符其中，令持歸置之江濱，亦植竹以標其所，俾病者飲之。江左之民亦良愈。<sup>15</sup>

<sup>12</sup> 南齊·劉澄之《鄱陽志》，載《太平寰宇記》卷一〇七，引自黃小石《淨明道研究》，成都，巴蜀書社，1999年9月版，第3頁。

<sup>13</sup> 唐·張鷟《朝野僉載》，引自宋李昉《太平廣記》卷二三一，上海古籍出版社，1998年12月版，二冊，第498頁。

<sup>14</sup> 《蜀中廣紀》卷九，第十一，引自詹石窗《南宋金元的道教》，上海古籍出版社，1989年12月版，第32頁。

<sup>15</sup> 明·趙道一編修《歷代真仙體道通鑒》卷二六，上海，文物出版社，1988年據涵芬樓影印本影印，第五冊，第248頁。

特別值得注意的是植竹水中為民愈疾，道壇科法中竹的運用與閩山法有很大關係，而在一些典籍中，對此也有許多記述。如馮夢龍所編《三教偶拈》之《許真君旌陽宮斬蛟記》有一段關於“許真君竹”的傳說。該書云：

真君見一道妖氣沖天而起，乃指與甘、施二人曰：此處有蛟黨未滅，可追去除之。……追至福州延平府地名塗洋九裡潭，其一蛟即藏於深潭之中，真君召鄉人裡謂曰：吾乃豫章許遜，今追一蛟精至此，伏於此潭。吾今將竹一根插於潭畔石壁之上，以鎮壓之，不許殘害生民，汝等居民勿得砍去。言畢，即將竹插之，囑曰：此竹若罷，許汝再生，此竹若茂，不許再出生。至今潭畔其竹母苔凋零，則複生一筍成竹替換複茂。今號為許真君竹，至今其竹一根在<sup>16</sup>。

以植竹之法愈民疾、驅瘟疫、鎮邪妖，確是許遜道法中的特色。然而，這種道法在閩山派道壇中正是巫法的部分內容，而且在道法中佔有較高的地位，在各地科儀本中之“請神詞”中經常出現“值竹師爺”、“合竹師爺”、“招魂轉竹”的名稱。如龍岩東肖廣濟壇奉請的就有“轉魂合竹師爺蔡九郎、蔡十郎、彭八郎、江西道油茶隔口直竹師爺黎法開”（廣濟壇陳春來手抄本《大香供一宗》，22頁）。其中的“值竹”、“直竹”都是許遜“植竹”法術之變稱。閩山教道壇中的“大幡竹”、“神幡”、“招魂竹”、“閩山門”與竹相關都源於此。竹在閩山法中是道法的重要標誌，這大概是許遜信仰和閩山法早期傳入南方的遺跡。

許遜（許九郎）與福建閩山法的關係，以及他成為閩山法主，可能還與許遜在福建之收妖除怪傳說有關。此類傳說除上述在延平府塗洋九裡潭插竹鎮妖事故外，《許真君旌陽宮斬蛟記》尚記載其到過建甯府崇安縣、建陽縣葉墩、仰山、福州南台等地收伏三蛟事蹟，其中還有詩歎曰：

迢迢千里到南閩，尋覓蛟精駕霧雲。  
到處留名留異跡，今人萬古仰真君。<sup>17</sup>

關於許真君在福建的除妖顯聖傳說，自然也是閩山法在閩流傳的一部分，同時也是福建流行閩山法的一個重要因素。白玉蟾所說的巫山閩山法其時已在福建盛行，不能說與此傳說無關。

至於許遜的信仰傳說，在民間道壇中也有其來源，如建陽市童游顯應壇道壇唱詩“九郎法主真宗祖”中即云：

堂前燈火光沉沉，便問法主討分明。九郎原是許家祖，也是江州洞底人。江西有只神仙洞，沉毛江水繞四邊。<sup>18</sup>

由此可知許遜的信仰在各地道壇中有著深遠的影響。

#### (四) 閩山的神聖地位

<sup>16</sup> 明·馮夢龍編著《三教偶拈·許真君旌陽宮斬蛟記》，魏同賢主編《馮夢龍全集·三教偶拈》，上海，古籍出版社，1989年12月版，第484頁。

<sup>17</sup> 明·馮夢龍編著《三教偶拈·許真君旌陽宮斬蛟記》，引書同上，第493頁。

<sup>18</sup> 引自建陽市童游鎮富林村顯濟壇張法鴻手抄本《隨身秘本》。

在民間道壇中，閩山的廣泛涵義除上已述之閩山法、閩山地名、閩山法主都可以以閩山稱外，閩山還有一個確切的含義即是閩山派的大本營——閩山洞府，它既是道教神聖的仙山勝境，而更重要的是閩山法傳播的中心。因而，它在閩山派道師心目中具有神聖的地位。

### 1. 閩山法的聖地

在閩浙贛等地閩山派道壇中，閩山道先是閩山法的聖地，自宋代以來，民間流行著種種對閩山的想像，它的地位可以與佛教、道教的本山相媲美。如明嘉靖、萬曆間吳根子集、建陽熊氏忠正堂刊本《海遊記》開宗明義曰：

自天地開闢之後、人民安業，以儒、釋、道、巫四教傳於天下。儒出自孔聖人，居人間以孝悌忠信行教；釋出自世尊，居西域以持齋行教；道出自老子，居鍾南以修煉行教；巫出自九郎，居閩山□□行教。<sup>19</sup>

由於巫教、閩山法出自閩山，因而，閩山便成為閩山法傳教的中心。所有民間的閩山派中重要人物，無不上閩山學法而後成神，除前已述的龍岩漳平的曹四公、張四公外，最為盛傳的是福州籍法神陳靖姑的上閩山學法傳說。元末明初成書的《三教搜神大全》第四卷《大奶夫人》條中也說到，陳四夫人(進姑)之兄陳二相公在收蛇妖時，因不敵妖而被擒之，幸瑜珈仙顯靈罩之於金鐘之下。該書雲：

進姑年方十七，哭念同氣一系，匍往閩山學法，洞主九郎法師傳度驅雷破廟罡法，打破蛇洞取兄，斬妖為三。<sup>20</sup>

可見要學閩山法，就要上閩山。由於閩山並非尋常之地，必須歷盡艱險方能到達。

《海遊記》上卷《靖姑學法救法通》一則中，即有陳靖姑與兄陳海清及誼妹林九娘、李三娘等人渡沉毛江、過麒麟、猛虎三重門，方進得閩山堂、拜閩山九郎法主。在經過閩山學法之後，陳靖姑等人方由一個個凡身而成為能收妖除怪、神通廣大的閩山法神，由此可見閩山所具有的神聖地位。

### 2. 閩山為巫法之首

前面已經述及之白玉蟾所說的巫法三種，即閩山法、靈山法、盤古法，三種之中以閩山法最有影響，而其他靈山法(後世稱“金山科”)、盤古法(後世稱“車山科”，詳見另述)均被閩山法所包容。而在閩山派道壇資料中，代表巫法的應是閩山、橫山、蒙山(或“茆山”)，三山之中又以閩山處主導地位，統領三山的是“江州府閩山正堂”。

在道壇中，閩山衙的名稱為“江州府閩山正堂”，它是醮儀中鎮煞除妖、驅神役鬼之最高法權機構，而坐鎮在閩山正堂的“師主”正是閩山法主許九郎。至於他的地位與權力，在閩山教科儀《拷鬼》中已表述無遺。如其師主之開場白即稱：

天上至尊是玉皇，人間最貴是君王；

<sup>19</sup> 明·無根子集，葉明生校注本《海遊記》上卷，臺北，《民俗曲藝叢書》，2000年6月版，第216頁。

<sup>20</sup> 明·無名氏《三教搜神大全》卷四〈大奶夫人〉，載明刊本《三教源流聖帝佛祖搜神大全》西天竺藏版七卷本，王秋桂、李豐楙主編《中國民間信仰資料彙編》第一輯3冊，臺北，學生書局，1989年11月版，第178頁。

天下鬼神皆欽仰，惟有閩山作主張。<sup>21</sup>

這裡不難想像，把法主推到了與玉皇、君王相提並論中的許九郎的地位是多麼顯赫至尊。然而太上老君的地位又怎麼安排呢？其實，在巫法階段的閩山法，尚與太上老君這位道教神沒有多大聯繫。橫山與茆山（《海瓊白真人語錄》中作蒙山）應該都是巫法的一種。橫山，查無實處，應是“衡山”之誤。衡山在湖南衡山縣西，為道教第三小洞天，因該山有“朱陵洞天”，與閩山派法神“朱陵仙”及“五湘三郎”等有所聯繫，可能是楚巫的一個支派。茆山，即茅山，在江蘇句容縣、金壇縣之間，原名句曲山，為道教第一福地。相傳西漢景帝時有茅盈、茅固、茅衷三兄弟在此修道，號為三茅真君。南朝間（456~536）道教學者陶弘景在此拜師修道，開創道教茅山宗。從巫道角度考察，龍岩及各地道壇閩橫茆三山”所指均非已發展成熟的道教教派，而是指巫教時代的巫法神，如橫山七郎、茆山十郎，在道教典籍中均無從查考。這說明三者均為古代巫教在民間的遺留。

閩山法在橫山、茆山三者之間，居於統領的地位。據閩西南各地閩山教壇稱，三山的排列是，閩山居中，橫山居左，茆山居右。以閩山居中坐之位統領三山。如龍岩廣濟壇科儀本《敕符變符一宗》云：

角鳴階前連聲聲，臣今拜請當何神。  
拜請中座排衙推鬼官，閩山三官神九郎，  
左典橫山七金主，右典茆山十郎神。……<sup>22</sup>

而這種以閩山居中座統領三山的道法意識，也常常表現於科儀動作中。如師公行法時，以頭部為閩山，以左手執鈴為橫山（衡山），右手執龍角為茆山，可見這種以閩山鎮三山的道法是有傳統淵源的，其源頭即來自江南原生之巫教（或巫法）。

## 二、閩山派的形成

從上述資料中考察，閩山派源于魏晉南北朝許遜信仰，而早期的許遜信仰實際上是江南巫系中之閩越巫法，它以江西閩山（廬山）為發祥地，並向各地傳播，形成了一個巫法體系——閩山法。但是，從閩山法到閩山派並非一蹴而就，這一教派的形成是以唐代以來福建民間女神陳靖姑信仰為依託，使得這一巫法與陳靖姑信仰相融合，成為具有具體社會內容和宗教功能的一教派。這一教派雖然保存了一部分早期許遜信仰之內容（如斬蛇妖、治疫疾），但更多的是以閩越巫法之原始形態與民眾社會生活相關聯的內容為主軸，形成了以陳靖姑信仰為核心的新的閩山法——閩山夫人教（或稱王姥教），同時根據時代的需求吸納了社會流行的道教科法、佛教瑜珈宗之秘法，而成為流行於福建、浙江、江西、廣東、臺灣及湖南等地蔚為大觀的道教支派——閩山派。雖然，各地閩山派中還有許多不同的教法和教派，但都不能排除夫人教”的存在，因此，在討論閩山派形成的同時，有必要重點介紹閩山派之核心陳靖姑信仰及其夫人教的情況。

### （一）陳靖姑信仰的產生

<sup>21</sup> 龍岩市東肖鎮廣濟壇陳東林民國三十年（1941）手抄本《禱科全部》卷四〈小拷〉，第30頁。

<sup>22</sup> 龍岩廣濟壇陳春來抄本《敕符變符一宗》，第2頁。

陳靖姑，或名陳靜姑、陳進姑，是閩、台、浙、贛、粵、湘等地區民間信仰中最重要女神之一。各地民間稱之為陳夫人、陳十四夫人、大奶夫人、臨水夫人、奶娘，或又稱之順天聖母、通天聖母、太后元君、陳氏聖母娘娘等等，她在各地閩山教派的影響和地位並不盡相同，但是她的法主或法神的地位都不容忽視。

陳靖姑信仰肇于唐，興于宋，其原型應為閩中之巫女靈異崇拜。相傳，其為唐大曆初年出生于福州下渡(今有遺址)之世巫之家。據福建最早的宋代志書之一的《仙溪志》所載的陳夫人”，其事蹟較簡單，生為女巫，歿而祠之，婦人妊娠者必禱焉。”<sup>23</sup>明代興化府之《遊洋志》所載略詳，其志稱：

廣福娘廟，在縣西興裡。姓陳氏，福州侯官人，世以巫顯。舊志雲：閩人疫癘，凡經其咒治者，悉皆痊活。沒後，裡人德之。家奉香火。<sup>24</sup>

從上述“生為女巫”、“世以巫顯”以及陳氏能使疫癘者“經其咒治，悉皆痊活”，可見其在世之時已習巫法，從事巫法活動。萬曆版《道藏》引《搜神記》一則中之“順懿夫人”條所載《楓涇雜錄》亦雲陳氏之靈異，其歿後被廟祀，“鄉人以水旱禍福叩之，言無不驗”<sup>25</sup>，可見氏又以神的身份被巫覡們奉祀于巫法之醮事儀式之中。

陳靖姑信仰的傳說很多，其中突出地表現於兩方面的題材，一是護產除妖，一是斬蛇禳災。早在宋代，陳靖姑的傳說已盛傳於八閩及周邊省份。如《建寧府志》所載一則救產傳說云：

徐清叟 浦城人。子婦懷孕十有七月不產，舉家憂危。忽一婦踵門，自言姓陳，專醫產。徐喜，留之以事告陳，婦曰：“此易耳。”令徐別治有樓之室，樓心鑿一穴，置產婦于樓上，仍令備數僕持杖樓下，候有物墜地即捶死之。既而，產一小蛇，長丈餘，自竅而下，群僕捶之，舉家相慶。酬以禮物俱不受，但需手帕一方，令其親書“徐某贈救產陳氏”數字，……後清叟知福州，憶其事，遣人尋訪所居鄰舍，云：“此間止有陳夫人廟，常化身救產。”細視之，則徐所題手帕已懸於像前矣。人歸以報徐，徐為請於朝，贈加封號，並宏其廟宇。<sup>26</sup>

此中所述陳氏之救產也具有巫法之意蘊，而使用巫法以斬蛇之傳說顯然是對許遜信仰的直接模仿。據明弘治三年(1470)黃仲昭《八閩通志》卷五十八《祠廟》所載：

古田縣：順懿廟，在縣口臨水。神姓陳，父名昌，母葛氏。生於大唐大曆二年。嫁劉杞。年二十四而卒。臨水有白蛇洞，中產巨蛇，時吐氣為疫癘。一日，有朱衣人執劍，索白蛇斬之，鄉下詰其姓名，曰：我江南下渡陳昌女也。”忽不見，亟往下渡詢之，乃

<sup>23</sup> 宋·黃岩孫《仙溪志》卷三〈祠廟〉，福建人民出版社重排版，1989年11月版，第63頁。

<sup>24</sup> 明·周華《遊洋志》卷之二〈廟志〉，蔡金耀點校重印本，1999年內部版，第36頁。

<sup>25</sup> 明·《搜神記》卷二〈順懿夫人〉，載《楓涇雜錄》，《繪圖三教源流搜神大全》上海古籍出版社，1990年6月版，第453頁。

<sup>26</sup> 清·康熙三十二年張琦、鄒山、蔡登龍修纂《建寧府志》卷之四十八〈雜誌〉四，南平地方誌編纂委員會整理版，1994年版，第119頁。



知其為神，遂立廟於洞上。凡禱雨晴，驅疫癘，求嗣續，莫不回應。宋淳佑間，封崇福昭惠慈濟夫人，賜額「順懿」。<sup>27</sup>

在唐宋社會，福建及周邊地區絕大多數農村，由於自然地理條件的惡劣，經濟文化的落後，使得民間信仰極其繁盛，成為民眾社會精神生活的一個重要組成部分，而與民間信仰關係密切的巫法、巫教、巫師自然處於人們宗教生活關係密切的主導地位。閩山法、閩山教即是陳靖姑信仰形成及發展最重要的因素，同樣，陳靖姑信仰又反過來促進了閩山法的流行與發展。而這一信仰發展的運行軌跡在文人、士大夫是不屑一顧的，或是忌諱提及的，而使得官府的志書及文人的稗記僅記述一些表面性的“神跡”，而真正的信仰活動則在民間數不清的道壇中傳揚和發展，以致形成具有更豐富內容與形式的新的閩山法——夫人教。

## (二) 閩山主流夫人教

夫人教，在閩山派中也有多種涵義，在閩西及江西客家地區，它是閩山派的代名詞；而閩中古田、福州等地之閩山派中的閩山科指的是夫人教；閩東不稱夫人教，而稱其為法教、閩山教；在閩西南道壇中之夫人教稱王姥教，指的也是閩山派中的巫法科儀。因此，要探討閩山派，首先對於夫人教的形成要有一定的瞭解。

所謂夫人教，即是古代巫法閩山法，它既可以是一個完整的教派，也可以是一個教派中的一種教法；這與當地的閩山派其他的宗教的教法及地域民俗的相容有關。在這裡，我們主要關注夫人教與閩山法之關係。

夫人教，又稱“師教”、“武教”、“法教”、“巫教”、“王姥教”，具有原始巫法、巫術、法術、武術的多種文化品質。其主要特徵有：夫人教的法師稱師公、尪師，取法號、壇號；夫人教的教主為閩山許九郎，法主為臨水陳夫人(包括陳靖姑之義妹林九娘、李三娘)；夫人教的巫法系承繼女巫系統、亦與古代王母信仰有關(另文專述)，或稱之為“王姥行罡”，亦稱“王姥教”；夫人教的法科以禳災保病、除煞收妖為主，被稱為“紅事師”，又稱頭紮法冠、紅神衣而被稱為“紅頭師”；此教派間或有為非正常死亡而做的“破殤”法科，但不做正常死亡的功德道場；夫人教科儀中有文科，即祈福禳災性的科儀，而又必須具備武科，即上刀梯、過油火、上幡竹等武術(或法術)性科儀。

有關南方夫人教之巫法形式，史志缺乏全面的記載，原因是統治階層視之為“邪師”、“左道”，歷朝多有禁止。但有一些類書稗記及史書之側面亦有諸多蛛絲馬跡可尋。如宋代閩人謝顯道編《海瓊白真人語錄》引白玉蟾語說到：

今之邪師，雜諸道法之辭，而又步罡捩訣，高聲大叫、胡跳漢舞、搖鈴撼鐸、鞭麻蛇、打桃棒，而與古教甚失其真。……<sup>28</sup>

其中所指的種種“邪師”的道法，即是南方巫法，也就是民間之閩山派中的夫人教的基本科法形式。

福建民間夫人教之科法，有許多是與禳災除妖相結合的，宋代洪邁《夷堅志》記述了一則閩東夫人教之“鳴山”收妖治病的法術情況，其支丁卷第三《李氏紅蛇》

<sup>27</sup> 明·弘治三年(1470)黃仲昭修纂《八閩通志》卷五十八〈祠廟〉，1996年2月版，下冊，福建人民出版社，第374頁。

<sup>28</sup> 宋·謝顯道編《海瓊白真人語錄》卷一，《道藏》三三冊，上海文物出版社據涵芬樓影印本，1988年3月影印版，第114頁，上。

中，所述長溪(今霞浦市)人潘甲妻李氏于出遊中見紅蛇蟠結於道，返家而中邪瘋癲，而請師巫來救治的情形。其文稱：

招村巫馬氏子施法考驗。巫著緋衣，集鄰里僕僮數十輩。如驅儼隊結束。繞李向所游處山下，鳴金擊鼓，立大旗，書四字曰：“青陽大展”，齊聲叫噪，稱“燒山捉鬼”，遇蟲蛇之屬，則捕取以歸，沃以酒醋而享其神。夜引李氏出唱邪詩，與之對。巫拾碎瓦一器，赤足踐踏。……巫又煨方磚通紅，而立其上，煎湯百沸，置大鑊，用手拈掇，頓於頭，旋走三幣。李皆不能，遂斂臂屈伏。……<sup>29</sup>

其中之“燒山捉鬼”、“引唱邪詩”、“赤足蹈銳”、“立足煨磚”、“沸鑊撈物”等等都是巫法，也就是閩山派中之夫人教之“武教”科法。至於夫人教師公的妝束及步罡踏鬥形式，與明嘉靖《衡州府志》一則記載極其相同，其志書雲：

歲晚，用巫者鳴鑼吹角，男扮女裝，始則兩人執手共舞，終則數人牽手而舞。<sup>30</sup>

這種“男扮女裝”、“鳴鑼吹角”及“執手共舞”的場面，在龍岩閩山教道壇及客家地區夫人教道壇中比比皆是，其名稱為“王姥行罡”。所謂“王姥行罡”，即師公裝扮王姥(或王母)行罡踏斗，作諸多祈禱性舞蹈表演。筆者《福建省龍岩市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本彙編》之總論已有具體描述，<sup>31</sup>此不複述。

但是，對於夫人教在一些地區又稱王姥教，它們之間是否有關聯，在此亦須有個交待。實際上，王姥教是夫人教的別名，也是閩山教在各地的一種不同名稱，這種名稱除福建閩西地區外，在贛南、粵北以及湖南民間都有出現，而它也是閩山夫人教。清人劉獻庭《廣陽雜記》卷二即有一則“王母教”的詳細記載，現不妨摘抄以參考之。其文稱：

予在彬州時，有巫登刀梯作法，為人禳解者，同諸子往觀之。見豎二竿於地，相去二尺許，以刀十二把橫縛於兩竿之間，刀皆上向，層疊而上，約高二丈許。予至少遲，巫已登其顛矣。以紅布為帕，而勒其首，束其腰者，亦用紅布，更為紅布膝胯，著足脛間，如婦人裝，而赤其足，蹲踞梯上。梯之左系一青布衫，並一籃，貯一鴨於中。下又一巫，鳴金鼓向之而禱久之。梯上之巫，探懷中出三筮，連擲於地，眾合聲報其兆焉。巫乃曆梯而下，置赤足於霜刃之上而莫之傷也。乃與下巫舞蹈番擲，更倡選和，行則屈其膝如婦人之拜，行繞於梯之下，久之而歸。旁人曰：“此王母教也。”吾聞南方蠻夷皆奉王母教，事皆決焉。……又聞南巫有打油火法，熱油於釜，百沸而沃之以水，綠火騰上，巫以袖收之，至病人見魔之所，啟其袖而數放之，碧焰滿空，物遭之而不燃也。此所謂陰火矣。<sup>32</sup>

<sup>29</sup> 宋·洪邁撰，何卓點校《夷堅志》第三冊，支丁志第三〈李氏紅蛇〉，中華書局，1981年10月版，第988頁。

<sup>30</sup> 明·嘉靖《衡州府志》，引自胡建國《巫儼與巫術》，海南出版社，1993年8月版，第139頁。

<sup>31</sup> 葉明生著《福建省龍岩市東肖鎮廣濟壇科儀本彙編》，臺北，新文豐出版公司印行，1996年11月版。

<sup>32</sup> 清·劉獻庭《廣陽雜記》卷二，《筆記小說大觀》第十六冊，揚州，江蘇廣陵古籍出版社，1993年8月版，第327—328頁。

文中所述之“王母教”，即夫人教，系閩山教法在湖南的一種表現形式。那麼它與福建之陳靖姑信仰之夫人教有什麼關係呢？從現有調查資料表明，湖南的王母教是福建閩山夫人教傳到當地的，近年我們在湘西道壇中訪得明代建陽刊本（清乾隆十八年重刊）坊刻本《海遊記》，並知當地道壇還有演陳靖姑上閩山學法的儺戲《海遊記》和《二郎記》<sup>33</sup>，在其科儀符咒資料中就有“王母咒”，據胡健國《巫儺與巫術》一書介紹其咒語時說：

王母咒”請福州古田縣王母神，或在人間救產難，或在地下救良民”，救男便得男成對，救女便要女成雙。”<sup>34</sup>

毫無疑問，這裡的“王母咒”即是福建閩山教道壇中的“奶娘咒”，無疑是由福建傳到湖南的。但王母教在福建稱“王姥教”，“王姥”指的也是陳靖姑和林、李三位夫人，道壇稱“三王姥”。

閩山教中的“三王姥”，是王姥法事功能的三種化身，即所謂的“上宮治邪王太姥，中宮斬邪太姥娘，六宮誘邪富貴女”。按理說王姥只有一個，為何要化身成為三個呢？其中不僅是法術的“變相”手段而已，主要在於王姥具有“治邪”、“斬邪”、“誘邪”三種法術職能，三王姥即是這三種職能的“變相”之身。

然而，三王姥的背後隱藏著一個很大的秘密，這就是福建民間信仰神陳靖姑、林九郎、李千金三位夫人。這三位夫人亦即王姥的化身，三王姥是根據三位元元夫人“變相”後的法神，這種神秘的意蘊，在龍岩道壇《王姥行罡》中顯露出來。如其奉請李三娘一段云：

天洋洋，地洋洋，泉州海口李三娘。五更雞鳴雞報曉，請起娘媽去梳頭。前頭梳起盤龍髻，後頭梳起鳳凰球。珍珠瑪瑙擦亂插，長短金釵五十雙。去時金花插海口，轉時銀花插爐前。超執羅裙過東海，搖動五海海龍王。龍王借問何家女，我是三宮太姥娘。<sup>35</sup>

顯然，陳林李三夫人以代表三宮王姥娘的身份出現於道壇的。因此，王姥教就以三夫人信仰和有關法事科儀為基礎，成為閩山法中王姥教法的核心。而這種以三夫人為主的教法，在福建各地早已存在，只是其名稱差異與道教的融合程度不同而已。

綜上所述，閩山派的形成與魏晉南北朝流傳於閩贛地區的許遜信仰有關，但是許遜信仰的社會基礎是巫法閩山法，閩山法尚未構成閩山派的形成條件，而是在福建女巫陳靖姑信仰流行之後，與許遜信仰相融合，使閩山法具有與民眾社會生活更具體的內容，而與民眾社會生活產生密切的聯繫（如救產扶嬰、出煞收妖等），因此，形成了以陳靖姑信仰為軸心的巫法教派閩山法，而被各地民眾稱為夫人教或王母教。當然，夫人教尚不是宋之後的閩山派的全部，僅是其教派中的保持巫法閩山法的一個核心部分，而閩山派在宋元間大量吸收了道教正一派的科儀、佛教瑜伽派的法術內容，而成為溶佛、道、巫於一爐的閩山派。有關閩山派中的道教科儀與瑜伽派的情況，下文另述，此不復贅。

<sup>33</sup> 向緒成、劉中嶽《湖南邵陽儺戲調查報告》，載顧樸光等編《中國儺戲調查報告》，貴州人民出版社，1992年7月版，第114—117頁。

<sup>34</sup> 胡建國《巫儺與巫術》，海南出版社，1993年8月版，第220頁

<sup>35</sup> 龍岩廣濟壇陳春來抄本《祈禳全集王姥行罡》。

### (三) 閩山派的形成

經過唐宋兩代的文化整合，從許遜信仰到陳靖姑信仰的融合，原始巫法與民眾的社會生活相結合，出現了以陳靖姑信仰為核心的新閩山法——夫人教。但是，閩山派的道教化和佛教化，是這一教派得以發展的重要因素。其實，這種因素是一場嚴酷的政治運動帶來的，是歷史賜給閩山派的一次偶然的機遇的必然結果。那就是北宋仁宗朝的一次禁巫運動的產物。對於民間的巫道，歷代統治者頗有防患之念，生怕其將釀成東漢紅巾之患，故頗多顧忌並經常打殺之。在北宋天聖元年(1023)十一月丁酉，由洪州(唐宋置，今南昌市)知州夏竦上奏朝廷，舉江南等地“師巫以邪神為名”、“左道亂俗、妖言惑眾”，於是宋仁宗下詔江南東西、荆湖南北、廣南東西、兩浙、福建路轉運司厲禁師巫。歷史上一場嚴厲的禁巫運動在江南、華南的大片土地上展開，其勢迅猛，給各地民間巫教以沉重的打擊。據《續資治通鑒長編》卷101記載，夏竦給師巫羅列的罪狀為：

當州東引七閩，南控百粵，編氓右鬼，舊俗尚巫。在漢樂巴、已嘗翦理。爰從近歲，傳習滋多，假託禳祥，愚弄黎庶，剽絕性命，規取貨財。所居畫魑魅，陳幡幟，鳴擊鼓角，謂之神壇。嬰孺□裸，誘令寄育，字曰“壇留”、“壇保”之類。乃其稍長，傳習妖法，驅為僮隸。民病，則門施符咒，禁絕往還，近遠至親，屏去便物。家人營藥，則神不許服，即雲神未聽。率令疫人死於饑渴。……奇神異像，圖繪歲增；怪錄妖符，傳寫日異。小則雞豚致祀，斂以還家；大則歌舞聚人，餒其餘胙。婚葬出處，動必求師。卻盜鬥爭，行須作水。蠹耗衣食，眩惑裡閭，設欲扇搖，不難連詰。在於典憲，固非靡容。其如法未勝奸，藥弗瘳疾，宜頒嚴禁，以革祲風。<sup>36</sup>

這場禁巫震動了江南，確實也收到一定的效果，夏氏給仁宗奏報禁巫的戰果是：

當州師巫一千九百餘戶，已勒改業歸農及攻習針灸方脈。首納到神像、符籙、神杖、魂巾、魄帽、銅角、刀笏、沙羅一萬一千餘事，已令毀訖。(引書同上)

這場禁巫運動被直接打擊的物件是贛、閩、浙諸省的巫師，在當時的社會情況來說，世代相傳的巫師們確是面臨巨大的打擊。他們既要求得生存，又要求得解脫，但又無法拋棄原來的祖業，於是便尋求或借助於其他宗教派的掩護，當然，當時未受打擊的道教和佛教則是他們掩護自己最好的外衣。這種尋求新的出路的形勢給巫教帶來的是一次重大的改革，傳統的巫法閩山法反而由此帶來了新的生機，閩山派因之應運而生，並風行於南方各地。

浩劫後的閩山教，首先要做的事就是向道教靠攏，希望從道教得到蔭蔽。當時在南方流行的道教清微派、靈寶派、天心正法、五靈道法都是各地巫師首選的教派，這些我們在現代閩北閩山派道壇的清微科、龍岩閩山教道壇的“五靈教”、福州閩山派中的淨明道科、泉州閩山派中的靈寶玄科等閩山派中保留的道教科範中都可以找到巫道合流的痕跡。同時，我們在其後的一些典籍中也可以看到夫人教之陳靖姑信仰也開始蒙上一層道教的色彩，其中最典型的莫過於明人陳鳴鶴《晉安逸志》所載的陳靖姑信仰傳說。先是其名稱為“女道除妖”，繼而述“陳靖姑，閩縣人，五世好道”，而最後陳靖姑為閩王收斬蛇妖被封為順懿夫人，閩王“乃賜宮女三十六人為弟子，建第

<sup>36</sup> 宋·李燾撰《續資治通鑒長編》卷一〇一，中華書局，第八冊，1985年11月版，第2340頁。

臨水，使者存問，相屬於道”<sup>37</sup>。陳靖姑由女巫而堂而皇之成為“女道”，其家世巫也有了“五世好道”的歷史，而最後功成圓滿，建臨水宮，與眾弟子均“相屬於道”了。這種道教的包裝確是為閩山教、為陳靖姑信仰都披上合法的外衣，使閩山派得到很好的發展。

巫教、巫法尋求的另一條出路是與佛教瑜伽派的結合。瑜伽派原是古印度佛教的一個學派，在傳入中國後被不斷地中國化，尤其是唐宋間南傳于福建等地，與當地巫法相融合，形成了世俗化的亦佛亦道的教派瑜伽教。如福建泉州比北宋天聖元年(1023)還早若干年的大中祥符年間(1008—1016)，泉州開元寺僧景彬就能以瑜珈法行禳災之事。據李王昆先生考證：

泉州能瑜伽者自景彬始，大中祥符中，地震逾月，州人大恐，守舒賁廷彬禳之，為瑜珈會三日，地遂如故”，所以稱景彬為彬瑜珈”。<sup>38</sup>

嗣後，這種瑜珈法很快在福建等地蔓延，並與巫法相結合，既成為閩山派中的一個重要教法，同時也為閩山教開拓了更加廣大的活動空間，而且更重要的是避免了官府朝廷禁絕的產生。難怪龍岩道壇師公有一句諺語稱“師爺偷吃和尚飯”，這實在是巫法在瀕臨滅頂之災而改弦更張與佛教瑜珈教相結合的絕妙的寫照。有關瑜珈教的形態，閩籍道士白玉蟾在答弟子問時說得再明白不過了，據《海瓊白真人語錄》記曰：

耜問：今之瑜珈之為教者，何如？答曰：彼之教中謂釋迦之遺教也。釋迦化為穢跡金剛，以降螺髻梵王，是故流傳。此教降伏諸魔，制諸外道，不過只三十三字金輪穢跡咒也。然其教雖有龍樹醫王以佐之焉。外則有香山、雪山二大聖，豬頭、象鼻二大聖，雄威、華光二大聖，與夫那叉太子、頂輪聖王及深沙神、揭諦神以相其法，故有諸金剛力士以為之佐使。……今之師師雜諸道法之辭，而又步罡擲訣，高聲大叫，胡跳漢舞，搖鈴撼鐸，鞭麻蛇、打桃棒，而于古教甚失其真，似非釋迦之所為矣！然，瑜珈亦是佛家伏魔之一法。<sup>39</sup>

上述瑜珈教形態，在今閩山派道壇中基本得以保存，如其法神穢跡金剛、龍樹、香山(觀音)、雪山、華光(五顯大帝)、那叉太子等，亦是閩山派中之重要神祇，而其後所述的“雜諸道法”的各種科法形式，正是閩山派道師之科儀形式，可見在宋代，閩山法已與瑜珈法有了整合的過程，並對閩山派的形成起到重要的作用。而閩山法與佛道兩種文化的融合，不但保存了閩山法，而且使閩山法發展成為蔚為大觀的閩山派，使之成為南方最有影響的民間道派，至今仍有頑強的生命力而保存及流傳於江南廣袤的民間社會中。<sup>40</sup>

<sup>37</sup> 明·陳鳴鶴《晉安逸志》，引自徐曉望《福建民間信仰源流》，福建教育出版社，1992年11月版，第355頁。

<sup>38</sup> 李王昆《亦道亦佛的張法主公》，泉州市區道教文化研究會編《泉州民間信仰研究》，1996年內部版，第45頁。

<sup>39</sup> 宋·謝顯道編《海瓊白真人語錄》卷一，《道藏》三三冊，上海文物出版社據涵芬樓影印本，1988年3月影印版，第114頁，下。

<sup>40</sup> 本文為筆者《道教閩山派之研究》之系列研究的開篇之作，除了在一些書刊上發表近十篇論文外，專著還有《福建省龍岩市東肖鎮廣濟壇科儀本彙編》(1996)、《福建省建陽市閩山派科儀本》(2007)、《福建省壽寧瑤閩山梨園教科儀本》(2007)三部在臺灣新文豐出版公司出版發行。

# 闽西普庵教的符箓与地方社会 ——以福建省宁化县的田野调查为中心

钟晋兰

嘉应学院客家研究院，广东梅州

## 摘要

闽西宁化县普庵教道士主持的宗教仪式相当丰富，包括打醮、画符、念佛、拜忏等，其中普庵教的符箓主要受道教正一派的影响，而念佛、拜忏主要受当地斋教（罗祖教）的影响，而打醮则主要受当地先天道的影响，从中体现了普庵教在宁化的发展过程中，既受到了国家正统的正一道的影响，但更多的是接受与吸收了本地传统教派的科仪与仪式内容。本文拟以普庵教的符箓为中心，探讨国家正一道及地方传统与宁化普庵教的关系。  
**关键词：**普庵教、宗教仪式、画符、宁化

## 一、前言

笔者近十年在福建省宁化县做了不少田野调查，收集到不少第一手资料，包括乡村道士的科仪本、杂录本、符箓本、经忏本以及大量的口述访谈、参与观察资料等，对当地普庵教的宗教仪式有了比较清晰的认识。其法事科仪主要有画符、打醮、念佛（包括接珠、回佛、点佛）拜佛（包括拜千佛、万佛、梁皇）以及为亡者超度亡灵，俗称“做香火”。其中打醮主要按《醮科》来做，笔者曾参与观察几场普庵教与道教道士主持的打醮，比较后发现两者无论是醮坛设置、打醮的科仪与程序都十分接近。据笔者目前的调查，该地普庵教的符箓主要受道教正一派的影响，念佛、拜忏主要受当地斋教（罗祖教）的影响，而打醮则主要受当地先天道的影响，从中体现了普庵教在宁化的发展过程中，受到了国家正统的正一道的影响，但更多的是接受与吸收了本地传统教派的科仪与仪式内容。

限于文章篇幅，本文拟利用参与观察、口述访谈资料以及道士的科仪本、符箓本等民间文献，以宁化普庵教的符箓为中心，探讨国家正一道与地方宗教传统对普庵教的影响。

## 二、宁化普庵教的法坛、服装、神图概况

### 1、法坛

该县淮土乡田背村张文继<sup>1</sup>是祖传7代道士，他家的道坛供在家中厅堂正中偏上的位置。这个道坛是房子建好后，要搬进来住时从老房子迁过来安设的。坛的正中央是普庵及历代宗师的香位，两边还有道教正一派赵大元帅及当年太岁的香位。从道坛所供的神位可看出当地的普庵教与道教正一派是紧密结合在一起的。道坛的文字内容如下：

金炉永点千年火  
正一龙虎玄坛赵大元帅香位  
南岩万法教主普庵先祖历代宗师座香位  
当年恩主太岁至德尊神香位

<sup>1</sup>本文访谈的人名尊重访谈人的意见按人类学的规范作了技术处理。

## 玉蓝兴隆万盏灯

道坛的字迹与纸张都是旧的，红纸的颜色已泛白。但神坛的下方贴有八张红纸条却是颜色鲜艳，应该是今年贴上去的。分别写着：新正发笔、万事大吉、财源广进、万事顺意、相人下请、方方吉利、兴显四方、贵人互动。

淮土乡禾坑村的廖丰华及其子英河也会与张文继一起参与打醮等法事，家中道法传承至少五代以上<sup>2</sup>。其家道坛上写的是：

当年老主太岁至德尊神  
南无南泉山上万法教主普庵祖师菩萨香位  
正一龙虎赵大元帅座前

石壁张和振家与田背张敏昌家的道坛上写的文字与廖丰华家的一样。

从笔者目前观察与访谈的道坛来看，几乎都是家坛的形式。其道法的传承大部分是父子相传，代代传承下来，并且都是传男不传女，未见有妇女担任普庵教的法师。改革开放后，收外姓男子为徒的现象渐多，如石壁的张和振就是到方田拜异姓道师为师父的。

## 2、服饰

普庵教徒的服饰在不同的法事场合穿的服装不同，在同场法事中，又依不同的身分角色而不同。据笔者的观察与访谈，其法事场合穿的衣服分成如下几种：

袈衣：是普庵教道士穿的。在举行超度、丧事、打醮等仪式时穿。其袈衣的款式只有一只袖子，胸前用一带子将袈衣固定住，固定的方法与佛门皈依弟子所穿袍子的系结方式很相像。袈衣所用的布为普通的花布或格子布，袈衣的下襟四周包边。布的花纹看上去很象当地农家上世纪八十年代的窗帘布或被套布，与先天教的道衣所用布的质地与花色极为类似。但其款式与道衣不同，与皈依弟子所穿的袍子比较接近。

袍子：又称为“佛衣”，在念佛与拜佛时穿。穿上就代表穿衣者是佛门弟子、三宝弟子。佛衣分为多种，如袍子是道士穿的，戒衣、士衣是出家人穿的。普庵教徒穿的袍子与寺庙中出家人穿的很接近甚至可能一样，外人很难分别。

主衣：穿上主衣象征毗卢佛。在举行发表、上供、坐台等重要仪式时穿，平时不能随便穿。据说，主衣有不同的颜色、格子的区别。如从颜色来看，黄色的主衣是出家人、大和尚穿的，这种人通常都有法号。而红色的是在家的或其他人所穿。从格数来说，既有108格的，也有98格的，前者是真正的主衣，后者不是正统的主衣。从格子的样式来看，既有三长两短的，也有四长三短的。

据2010年10月4号禾口乡溪背村乌沙下对王凯彦道士的访谈，他讲到当地先天教的道衣时说到，道衣前短后长，衣袖只有五分袖，一半衣袖给普庵教的扯去了，前边的两小块则被巫教的扯去，因此，普庵教只有两片布缝起来的象围裙一样的衣服。张燕清在宁化安乐乡调研时有听一道士讲述过这个传说，比王凯彦讲得更为详细：

据说有三个人一起去拜师学艺，第一个先到达的人看见了师傅的法衣，欲先穿上；紧随其后到达的第二个人和第三个人马上向前抢夺。在争抢中，第一个到达的徒弟紧抓不放，结果法衣的袖子被扯去了，这个徒弟后来成为普庵教的创始人，故传至现在该教

<sup>2</sup> 笔者访谈资料。2010年10月7号于禾坑村访谈廖丰华先生。但根据同日对石壁王凯彦道士的访谈，他认为廖丰华家的道法传承已有10多代。

道士的法衣是没有袖子的；第二个徒弟在争夺中抢得了一块前襟，他即是巫教的创始人，因而现在师公们穿的是用一块前襟做成的围裙状法衣；第三个徒弟即是仙教的创始人，其道士衣服的特点是前短后长——前面少了前襟、显得很短，而后面却很长。这个传说或许并不可信，但它反映了普庵教与其他教派之间存在着浓厚的渊源关系。<sup>3</sup>

### 3、神图

普庵教道士在不同的法事科仪，甚至在同一场仪式的不同阶段中，佛坛供奉的神图有很大的不同。这些神图几乎都是改革开放后购买与重画的，少见有民国以前的神图。

在超度亡者时，据对石壁杨边村的丧事仪式的调查，亡者未出殡前孝堂前供桌供奉阎罗王与地藏王，靠近孝堂大门的后供桌供奉的是阿弥陀佛。亡者送出殡后，后供桌上换成七宝如来的七张神图。孝堂门口的一张小供桌上供着韦驮的神像。

在接珠、回佛与点佛时。佛坛上供奉阿弥陀佛神像，也有的供奉满堂诸佛菩萨一张，门口供奉韦驮神像。如果在回佛与点佛时还有拜千佛、万佛与梁皇，则需另挂拜佛时供奉的神图。另外，在点佛时一般还有西方三接引的神像。

拜千佛、万佛与梁皇时，据笔者对宁化寺庙与乡民家中的拜千佛、万佛与梁皇科仪的比较，两者佛坛所挂的神图几乎一样。佛坛由前后两桌供桌组成，前供桌大多供奉三张神图：满堂诸佛图、西方三圣图与佛法僧三宝的西方图。后供桌一般供奉有七张，大多是阿弥陀佛、志公、地藏、文殊、普贤、大势至、弥勒、梁武帝、观音与毗卢佛等的图像，也有的会供奉七宝如来图象，包括多宝如来、宝胜如来、妙色声如来、广博身如来、离怖畏如来、阿弥陀如来、甘露王如来。门口则供奉韦驮天神。

满堂诸佛图共有4层图。最上层为上品莲台，较大的三尊像分别是佛、法、僧三宝。其中佛在中间，指释迦牟尼佛，佛像两边较小的神像分别是阿难与迦叶。第二层为中品莲台，三尊大的神像是观世音、文殊、普贤菩萨，观世音菩萨在中间。观音左右两边的小神像分别是龙女与善财童子。第三层的中间是地藏王菩萨，左右两边分别是梁武与志公，此外，三尊神像的两侧分别立着四大天王。第四层为下品莲台，也有三尊佛像，中间的为弥勒佛，两边分别为关公与韦驮。这张满堂诸佛图上的菩萨名在《功课本》中也有详细记载，载曰：“南无消浩浩三乘达摩耶，南无巍巍万德佛陀耶，南无堂堂五蕴僧伽耶。南无十方常住佛陀耶，南无消灾延寿达摩耶。南无志心顶礼僧伽耶。上品莲台释迦尊，梁武志公两边排；上品莲台释迦尊，阿难迦叶两边排；上品莲台释迦尊，十八罗汉两边排。中品莲台观世音，文殊普贤两边排；中品莲台观世音，善财龙女两边排；中品莲台观世音，十二圆觉两边排。下品莲台弥勒佛，四大天王两边排；下品莲台弥勒佛，鱼虾二将两边排；下品莲台弥勒佛，青衣童子两边排。”<sup>4</sup>

打醮时，醮坛主坛上的神图一般供奉三宝，醮坛四周的墙上贴四张纸剪裁的小衣服，分别代表玉皇大帝、扶桑大帝、丰都大帝与仁圣大帝，醮坛的布置与当地道教先天教的醮坛布局大同小异，不同的是先天教醮坛主坛上的神图为天尊。

普庵教道士打醮、拜千佛与万佛等时，醮坛与佛坛除了挂神图，还会把村庙中的菩萨抬到坛中供奉。

<sup>3</sup> 张燕清：《安乐乡的吴文真仙崇拜》。载杨彦杰：《宁化县地宗族、经济与民俗》（下），香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院2005年，第834页。

<sup>4</sup> 朱享如：《功课本》。



### 三、宁化普庵教的符式内容与结构

符箓亦称为“符字”、“墨箓”、“丹书”，是道教符箓派用于召神劾鬼、驱邪镇魔、祈福禳灾的一种方术。符是古代帝王下达旨令的凭证，具有无上的权威。后来的方士们就称天神有符，或为图，在天空以云彩显现出来，方士录之，成了神符。认为要除灾必须服符水、佩符图。吞符入体中，被看成是天神的旨意，有祛病消灾之功效。而佩符也有天神护佑、禳病退魔的作用。“箓”本是记录的意思，有两种含义：一指登真录，即记录奉道人的名册；一指记录天神的名册。“符”与“箓”并用，统称为“符箓”。符箓的含义是依照天神所授信符，按诸神名册所定的职责，命令某神去执行。<sup>5</sup>因此，掌握了符箓，就有了代天神役使三界官属的权威。

符咒法箓早在汉代就已出现，“隋唐以来，道士仍推崇符箓咒术，他们坚信奉受太上所传的法箓，背诵箓文中的天官功曹姓名，自然界的一切（包括日、月、星、山川、河泊等）均受治于我，天神保我，吏兵护我，凶邪不敢侵，疾病不能扰，箓符成为道士法师辅正驱邪，治病救人，助国禳灾的主要手段，因此，在道门内视为瑰宝，不是亲信弟子，不能传授；没有取得一定法箓地位的道士，也不能授与”。<sup>6</sup>在《隋书·经籍志》中收录有符箓 17 部，共 103 卷。符箓为道教正一派的主要方术。道教中其它各派也以其为辅助性方术。道教有所谓龙虎山、阁皂山、茅山分传的“三山符箓”，明代以后统称为“正一符箓”。

笔者在宁化发现的符箓本来自一位普庵教弟子家祖传的手抄本，笔者 2010 年冬收集于宁化县淮土乡。因年代久远，封面已不见，书名已不详，书里面也有不少缺页，并且不少地方已被虫蛀。此手抄用本因记载的大部分是符箓、将诰与咒语以及如何画符，如何敕符，必须念哪些咒语等，因此笔者把它命名为《符箓本》。从中仍能发现三山符箓的不少内容，如画符请神时会请正一派的许多神，在咒语中有茅山神咒等，从中可见当地普庵教对正一派法术的吸纳。从其符法的传承来看，请神一宗请的宗师除古今达摩一切宗师外，接着请的是“延平府将落（乐）县万安寨马岭堂祖师公太定山和尚”及其传下的弟子约有五六十人，因此符法传承于与宁化相邻的将乐县（今属福建省三明市管辖）万安寨的马岭堂，但究竟是谁首创的符本，书中并未交代。从《符箓本》中记载符中需入的一些朝代讳字来看，此书前面几页有载明末四个朝代皇帝的讳字，分别是万历、泰昌、天启、崇祯，书中关于“治小儿邪变法一宗”后面除了明代的四个皇帝的讳字外，多了清代顺治、康熙、雍正与乾隆四个朝代的讳字。据此，或许可以推测此书成于明末清初。至清乾隆年为止，历朝有增修。此书的最后写有“口盛昌师父谢荣昌传授口诀”几个字，但这谢荣昌究竟是何人，还需进一步的调查。

《符箓本》中记载了乡民们日常生活中诸如建房起土兴工、出嫁、出丧、重丧、催生、收煞治邪、猪瘟、牛瘟、痢疾、小儿夜啼等所用的各种符。并详细记载了画符或敕符时应该怎么做，甚至因道士经常早出晚归做法事，行途可能不太安全，创造了道士“早晚行途出路变想<sup>7</sup>”，变想为“身穿衣甲赤身赤剥将军，又为赤身金刚，左脚架天官，右脚架地亩，天兵十万盖吾头，地兵十万助吾足，阳兵十万护吾左右，前有万万火首金刚，后有万万神兵拥护。又变想弟子为普庵祖师真身。身披袈裟。至此遇夜路途凶险，用金牌一道照起此境，当坊里社仰差吏兵督全，沿途土地护送弟子归

<sup>5</sup> 谢路军：《道教概论》，北京：中央民族大学出版社 2006 年，第 248-250 页。

<sup>6</sup> 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年。第 341-342 页。

<sup>7</sup> 变想又称“存思”、“存想”，简称“存”。是道教内炼术语。存思是使外游之神回归形体，以及接引外界五行神入人身中。

家。或送几里，回头脚下昼，开河隔海四字，望空创诀写，金牌道照回此竟（境）神兵。白虎神名：东方白虎萧子兴，南方白虎萧子贵，西方白虎萧子文，北方白虎萧子齐，中央白虎萧子亮，父萧添寿，母郭氏夫人。”以保道士的安全。

该《符篆本》记载的符主要有：雷霆光符、普庵收煞聚形符、普庵收煞散形符、十二年王秘符、开山符、起土符、退潮符、藏身符、出殡符、押嫁符、和合符、竖造符、催生符等。其中治病符法占有很大的比重。在宁化县，西医的传入是在民国年间随基督教长汀教区的传教而由随团医师傅连璋传入的。据文献记载，1947年该县的人均寿命才33岁，因病未医治而死亡的极多。当时因缺乏医疗技术，这本符篆本所载的治病符在解放前是使用频繁的，随着医疗条件的改善，教育水平的提高，医学知识的普及，求道士画符治病的乡民已不多。但起土符、开山符、和合符、竖造符等仍比较常用。

《符篆本》中的符若把它分为符头、符身与符尾，可看出有一定的规律，如符头基本上以“佛”字外面圈了圆圈，雷或雷字外面圈了圆圈，“庵”或“普庵”，唵、勅等字，一些符号如一条龙，三个圆圈，最后一圈未封口成一撇，横向排列与竖向排列的两点加一提等，详见各符的符头。这些字与符号都有特殊的含义。如一个圆圈表示：“圈一圈雷霆善善”，一点表示“点一点，雷霆光焰焰”。如佛字外面圈一圆圈表示“佛放毫光何神敢当，万亿龙天十方诸佛，灵光圆光扶持不倦如常满月”。佛字代表“佛身充满如法界，那存邪魔现鬼怪，若不顺吾大道心，天雷霹雳如粉碎”。普字表示“普光明殿显现，灭亡降伏魔鬼，灭迹除形”。庵字表示“庵字不空，大显神通，含融法界，遍满虚空”。勅字表示“一勅天门开，二勅地户闭，三勅人长生，四勅鬼灭亡”。草书勅字图表示“太清上帝勅解凶神”。的唵字表示“唵明佛语，遍满虚空，无量无边，无罣无碍”。雷字表示“面黑心赤，无人得识，天佛地神，雷声霹雳”。雷字外面圈一圈，圈上四方有四个小圆圈表示“田方马邓角五方大雷公入吾符中揖”。三个并排的小圆，圆上方各划三撇表示佛宝、法宝、僧宝。竖向排列的两点一提表示“上元天官斩妖，中元地官斩邪，下元水官斩精”。一条龙表示“任是铁龙头，带角天雷霹雳化为尘”。两点一提表示“化现祖师七层无量宝塔揖耶娑诃”。三个圆圈，最后一圈未封口成一撇表示“一重金城，二重银城，三重铁城”。

符身一般由印肃、雷、人头、人身等像及乾坤卦、长长的竖线等符号，一些动词如驱、斩、断、灭、破、拽、判、镇、押等，一些名词如日、月、田、雪，一些菩萨、神祇、鬼名如佛、普庵、普庵祖师、紫微、玉皇、三清、天王、金轮王、北斗、五煞、百万火道金刚、无数天龙八部、凶神恶煞、天仙、三昧老人、罡、青龙、朱雀、白虎、玄武、金土水火土等组成。一条长长的竖线表示“一条柱杖似龙形，上山下水不须寻，了得之人将得去，须断千年石鬼精”。长长的竖弯撇与竖弯捺上方连接起来构成拱桥形表示“百万火首金刚，无数天龙八部”。印字表示“印天天开，印地地烈（裂），印人人长生，印鬼鬼灭亡”。肃字去掉中间的“小”字表示“肃本清净，不立妖气，是吾法界，遍满虚空”。日字表示“太阳一出正照万里，不罣天云摩希正眼，散开扫荡邪魔绝迹”。月字表示“佛月普照，遍满乾坤，鬼魅消亡，邪魔灭迹”。川字表示“祖师本光常不定，天火雷神邓伯瘟，地火雷神辛汉臣，三昧火雷神张元伯”。

符尾一般都是一个“煞”字，字下面划一横及一个小三角形构成。其代表的含义是“天煞地煞年煞月煞时煞急急如律令勅祖师变神斩煞一切邪魔自然消灭”。

#### 四、画符的仪式与程序

画符的仪式远比我们常人想象的复杂。有的符，我们乍看之下，不过是几笔划而已，几秒钟就可以完成。但据笔者访谈，事实并非如此。据道士说：“每画一张符，

都要入许多讳字，要念许多咒。有的要入几百个讳字，画好后要念 49 遍咒”。画符前先要起师化宅存想；然后想砚、墨，并念砚咒与墨咒；接着洗净手，拿纸笔，念行符咒，才能画符。符画好后请神，练符与敕符，最后化符送神。这只是画治病符的大致程序，具体到每一种符，在不同的场合会有一些小变化。以下对这程序涉及的一些口诀或具体操作内容详述如下：

#### 1、在家起师化宅想身口诀：

屋上水茫茫，化宅作天堂。祖师来化宅，本师座道场，存变吾身为普庵祖师，存现信人△△合家人口各各三魂七魄尽入紫微垣中北斗内中藏身，千邪不敢近，万邪不敢当。神来不见，鬼来不知，左关公，右张王，前炊火后玄坛，左捉右续前枷后锁部带百万火首金刚，无数天龙八部，在吾前后不得动作。<sup>8</sup>

2、想墨砚：“神砚灵灵万里光明，收上百邪赴吾砚中，不得动作。神墨灵灵日月真情，书符捉鬼邪魔灭形”。

3、磨墨念：“天黑黑，地黑黑，皇皇大黑，天下鬼神两眼俱黑，一转千兵护，二转万将扶，三转人长生，四转鬼灭亡。起诸神煞即便退藏，气诸雍疽即便消除，急急如律令。病人香腹永安宁。”而后默念大悲咒，用七祖决。

#### 4、想笔：

天有万像，笔有万毫，吾奉帝勅，赐吾金刀。神笔指天，日月运行；神笔措地，草木不生；神笔指人，人必长生；神笔指鬼，鬼咸灭亡；神笔一下，风火雷生。顿笔一下，呵气一口，神气冲天鬼气入地。<sup>9</sup>

磨墨化笔时，存变祖师在吾前，本师在吾后，存想吾身化为普庵祖师真身，身穿金禅袈娑歛火，手执歛帚，足踏水火二轮。想墨砚化为黑河黑海，墨化为黑雷，左转化为三十六将，右转化为祖师三十六龙，揽天天番，揽地地覆。想笔化为祖师神笔，文为辛天君，火炊雨霖，霖风飒飒，无数天龙来助，集风飒飒，雨霏霏，正是弟子化笔时，吾今化笔造神符，下界邪鬼灭踪迹。

5、画符时，存想符化为金牌玉板，纸符化为银牌玉简，照天天番（翻），照地地覆，照人人长生，照鬼鬼灭亡，照起神煞自灭。呵气一口，存变吾身化为辰戌斗，右星君，笔上之精，天上之灵，雷霆都司雷公降临，六丁六甲神将管吾神笔，杀鬼投生。急急如律令。（呵气一口）先嚬风透满天满地雷公。急急如律令令。顿笔下，天员地方，六律九章，三界冤魔尽在号中藏。

#### 6、请神：

先下令三下，端身下礼，观其动静。然后念：

谨焚戒香、定香、慧香、解脱香，解脱知见五分香，光明云台遍法界，谨焚炉内真香。

一心奉请年值功曹，月值功曹，日值功曹，时值功曹，当班奏事功曹；

一心奉请三清上圣，十极高真，中天教主本师释迦牟尼文佛，大慈大悲观世音菩萨，南泉万法教主普庵先天老古佛，左坛法主龙树医王，右坛法主北天镇武玄天上

<sup>8</sup> 《符策本》。

<sup>9</sup> 《符策本》。

帝祖师菩萨，中坛法主密迹金刚王菩萨哪咤元帅，龚、刘、杨三济祖师菩萨，天圣泗洲明觉等慈菩萨，仰山小释迦曾九二仙师，亲随龙虎二仙师，鹤医仙师，扁鹊仙师，歙火律令邓天君，银矛铁笔辛天君，打邪拷鬼朱元帅，正一龙虎玄坛赵元帅，丰都关元帅，值符张元帅，拷鬼王元帅，灵官马元帅，武安殷元帅，催生救产高元帅，斩邪瘟元帅，打邪杨元帅，龙虎山张天师、李天师、和合三师，三十六院神将，七十二万雄兵下降法坛，受今供养。再焚真香。

一心奉请普光明殿灵瑞塔前伽蓝居士五通明王，百万火首金刚，无数天龙八部，天火地火雷公，收瘟捍毒雷公，起土报犯雷公，打神罚庙雷公，催生救产雷公，六丁六甲神将，吞瘟食鬼神将，塞海移山、飞沙走石神将，上元唐将军，中元葛将军，下元周将军，下降金炉助吾行法。

再请太上三元三品三官大帝祖师，得道通雷沙应真君祖师，人天教主浮邱王郭三佑上仙真，熊、刘二位真君，老盈山得道吴文真君，法主普庵中宫宝星如来祖师，牧庵信禅师，和光应世禅师，雪庵益禅师，寂庵静禅师，衲僧佛光后禅师，香山郁公和尚胜齐李真人，虚空敞法师天仲吴真人，五峰本源善长老传灯续焰祖师等。

再请传科演教历代还摩今古一切宗师，恭授延平府将落（乐）县万安寨马岭堂祖师公太定山和尚、斗涯和尚、李觉太 揭妙道、周妙道、西河救苦萨公真人、脱法吴公志宽禅师、善宝禅师、善满禅师、僧惠庆、僧员成、僧明星、潭法广、李法旺、邱道成、廖惠观、孔照兴、罗广真、传法祖师、僧浮霞、萧少玄先师、师婆萧氏七娘、董法兴、张道真、曾法明、许玄焕、曾法崇、王逸旺、祖师公太僧卍川、祖太传公和尚、公太僧法传、僧法显、僧法兴、张法应、僧法应、僧正宗、僧自坚、僧日彰、僧正萃、僧悟旺、僧碧潭、僧正吾、僧政月（鬼山）、僧清尚（永庵）、清任朝阳（和尚）、僧法显、僧净镜（月空）、僧得瑞（玉珍）、僧普庆（和尚）、僧智理（显字）、僧惠慈（胜如）、张真应（启明）、僧弘动（显扬、德然）、张应旺（后如、光师）、僧显珊（扬明）、月林和尚、僧祖贤（易文）、僧祖有、僧慈转（法轮）、僧灯位（鼎宗）。传度扶桥过决师黄宗应、小辉先师，监坛保举证明功德师僧常质（文彬和尚）（本命元辰星君）、弟子主将黎元帅、副将张天君、值年神将、值月神君，弟子传授上清三洞五雷经禄禄中官将吏兵、经师籍师，前传后变流派今一切宗师下降雷坛助吾行法。

再炷真香，一心奉请本府本县城隍忠孝神祇、五通五显、灵官大帝、日月齐休康国侯王、杨大伯公、县衙内土地大王、儒门教主孔子文先王、三千学士、七十二贤，是日虚空过往闻见仙凡，威灵显化赵大将军、连山尊王、城西草苍尊王，阳元相公、忠洁侯王、天妃圣奶陈林李氏三位护国夫人、李公尊王、邹公尊王、都衙三将、木下三郎、伊公护国润德尊王、九龙尊王、陈公尊王、阳赐将军、赖公元帅、萧公元帅、白马庙大王、九庄灵应王、当年太岁、至德尊神、十二年王、十二月将、廿四气、七十二侯天符、五皇大帝、瘟部一驾灵听、劝善大师、金虞夫人、本坊福主、里社真官、乡坊祀典一切神祇、家居香火、三教明神、本家土地福德正神、门丞户慰、井灶六神、监符会上一切文武神祇咸赴香筵法坛到其良座，到座已乞，到座已周。今据大清（△△省△△府△△县△△里△△都△△乡）居住奉佛启建（竖符治病/迎祥请福或追修口口、退犯保安）（孝信△△/信人△△/保安信人）敬保现△△身田爰于（△△日）出往东西南北四路回家，忽然陡沾一病或（寒病潮、呕泄）或（头痛、心痛、眼目不明）十分沉重，性命须臾，无伸祈保之功，有赖祖师佛力，是以今（△△月、△△日）仗请雷坛弟子带领兵将到于家庭筭白祖师宗师、将帅吏兵登座莲台垂光作证。（呼水一口、向上座）都关决：都关一道，关到祖师在前，本师在后，毫光一道，迎请接普庵祖师下来护吾头顶员光，身披金裱袈裟，脚踏无缝僧鞋，手执驱邪歙帚，歙

天天开，歛地地裂，歛炊鬼鬼灭，诸位煞个个断绝。都关二道，正关一道，毫光一道，迎接左坛法主龙树医王下来护吾弟子，身披火绶袈裟，脚踏水火二轮，身骑九尾毒龙。都关三道，正关一道，毫光一道迎接右坛法主北天镇武玄天上帝祖师下来护吾弟子，身披头发，脚踏龟蛇，手执七星降魔宝，收斩阳间不正邪崇。正关一道，毫光一道，迎接中坛法主密迹金刚下来护吾弟子，牙如剑树，口如火盆，身披火绶，脚踏水火二轮，部领百万火首金刚，无数天龙八部，廿四位护法诸天菩萨，常在坛前护佑。想现弟子化为三元盘古大帝，左手擎日，右手擎月，照起乾坤世界，土是吾肉，石是吾骨，水是吾血，四山茅草是吾毛孔，天下恶煞鬼神，寸土是吾所管，今有信人△△度备座上升灯茶酒、军粮马料，仗弟子请到祖师将吏，垂光竖起神符，照赶天煞、地煞、年煞、月煞、日煞、时煞、阴阳煞、五方土煞、九良大煞将军、太岁金神七煞的煞、劫煞、灾煞、小儿三煞、身皇定命，太岁部下一百廿位凶神恶煞，神符尽皆照起，对天对地，佛说经中，百无禁忌。（呵气一口，向上座）金乔一道直透普庵明殿，弟子化为普庵祖师真身，带领四员天将，俱吾左右仰差主将△△元帅，为吾收上弟子三魂七魄，七魄三魂，金乔一道直透龙宫海藏而去藏身，祖师收上，本师收上，主将△△为吾收上，见患△△身上三魂七魄，三魂打从三魂路上来，七魄打从七魄路回。打从五方山川林野去收魂，打从家先堂内去收魂，打从城隍社令去收魂，收上△△人魂三魂并七魄，七魄并三魂，若是祖师亲收到，抛求圣箬到坛前，祖师收上，本师收上，诸将为吾收上，天煞、地煞、年煞、月煞、日煞、时煞、五方土煞，新土、旧土、本身土、飞来土，飞来犯、本身犯、金木水火土犯、本身犯，收上太岁部下一百廿位凶神恶煞，尽皆收到。仰烦四员枷拷神将为吾收上，一里邪师，二里、三里、四里、五里，五五二十五里邪师，曾经师，未曾经师，曾奏表师，未曾奏表师，但系调罡弄决，责法之徒，报付祖师魁罡之下，押赴万丈金井而去，祖师开井一昼（划）天开，二昼地裂，三昼人长生，四昼鬼路绝，化为万丈金井，深如万丈，阔如一寸，一千一万邪师，巫术责法之徒，铜叉铁叉叉入万丈金井而去，不得动作。想左脚为泰山大石（决），右脚为盘陀大石（决），塞住井门，千神到来抬不动，万神到来抬不起，点动五岳天兵，守管狱门，将符在手，呼水一口，勅符念金刚咒，红花祭将，召合下令念将诰：

雷霆常居吾左右，毫光员光镇长存，天兵护助鬼神亡，万万元帅揖正令，天龙元帅常守护，佛依一音演诸法，正道员光无罡碍，邪魔怎敢近前来，雷神快如粉碎。香乃云烟，密布龙天，诸神闻召，速降坛前，上至清霄玉府，东方弥勒勅令三十六员将，三十六万兵，奉承我佛命，疾速现真形，除妖并灭怪，斩鬼缚邪精，闻吾大速至，不得九留停。天龙隐隐，龙虎交争，日月罗烈，照我分明，本坛所差官将吏兵速去速来现形。唵啖迦罗弥迦罗 啾吹哨口，止口来火环，火速来，应天应地来，飞沙走石来，双鞭赫赫来，速来急来，唵斩斩揖耶娑诃。（下令）一召不来，罪汝之言；二召不来，永绝风烟；三召不来，斩头宪天。急急如普庵真人律令。（呼水一口，念勅符）（有中宫可念）奉请中宫土宿星，法号名为三个僧，神通感天擎星斗，一根拄杖镇乾坤，起头不见阎浮地，倒地踏天踏鬼神，千处请时千处应，万家有请万家罡。唵都留野娑诃。

五方有犯五方起，男人身皇，女人定命。三煞九良星煞退（一）方，雌雄小儿三煞各潜藏。帐篱补壁笆，堆垛木植，开掘池塘，修整门户，但犯方隅煞神，遵奉普庵勅令尽皆速退。再想此符化为金牌一道（申、亥），银牌一道（未、子），金光一道（午、丑），神光一道（巳、寅），（将符向北面呼水一口行三步）一踏佛至，二踏佛现，三踏佛临，送江三十六，我佛到来，万神皆拥护。金牌一道直透备方之地。祖师开井，盘古仙师到，董仲仙师到。（用金猷决）逢山山过，逢石石穿，想为深泥

烂口（朝斧头呼水一口，要将雷令书雷字，卍字盖）想此斧化为擎天毒雷公，去押青龙入井，又为五方蛮雷，天雷从天打下，地雷从地打上，（擎起水碗、香念）普庵香，不立文字没商量，一滴经沾万神起，一炷心香达上苍，八大天王来请起，八大金刚助吉祥，天星地曜离宫去，八煞官符不敢当，流财剿灭归天界，三星肿病息潜藏，不怕将军并太岁，悉皆夺走上天堂，祖师头力，弟子称扬，法水洒地，神煞伏藏。天龙护卫，竭帝扶持，龙归宫内，虎返原场，上不干如天星，下不干如地煞，廿四向普无干碍。力到施工，百无禁忌。彼方不利，普庵大利。彼方不吉，普庵大吉。天上人间普庵第一。（打符大喝）知吾符来，速退千里；不知吾符来，低头伏地。东至五里，南至五里，西至五里，地至五里，中至五里，五五廿五里是吾田地，还吾修造，上不动飞鸟过，下不动蝼交通，人行有路，鬼入无门，天无忌，年无忌，月无忌，日无忌，时无忌，阴阳无忌，吾符到来，百无禁忌。吾符落地，诸神速起，急急如律令。普庵大和尚急起，天太岁部下一百廿位神煞速退，吾奉三界大医王法水到来，诸神速退，的煞劫煞，灾煞，小儿三煞，九良星煞，阴府太岁部下一切神煞尽皆速退。<sup>10</sup>

洒净时念：“普庵普庵，大显威光，弟子手中无诀，脚下无罡，仰差四大天王把四方，上不飞禽来往，下不得蝼蚁行通，人来有路，鬼入无门。即差五方雷神官将镇五方，识吾身形，看头破作七分，号令五方，一洒天翻，二洒地覆，三洒人长生，四洒鬼路绝，祖师当来发誓愿。天无忌，地无忌，年月日时并无禁忌。拜请祖师入门来，一切邪神皆闪退，若不顺吾大道心，天雷霹雳如粉碎，急急如律令”。<sup>11</sup>

## 7、勅水、祭符与勅符

### （1）勅水念：

释迦化现，普庵现身，充满法界，震动乾坤。祛邪正转，收灭五瘟。前有关元帅，后有赵真君，左有金刚将，右有五雷神。行符咒水，救济万民。香炷起处速救凡民，天魔依拱，八宿咸遵，唵伽耶娑诃。普庵菩萨大慈悲，威光猛烈震乾坤。虎伽殿前主押起凶魔恶煞神，应是天下无道鬼。吾符到处鬼神惊，若有邪魔犯坛界，拨开宝剑不留停，急急如律令。

上帝勅章，佩带金光，正气何鬼敢当。冲雷雷震，冲电电光。邪逢立败，鬼逢灭亡。上界昊天至尊金皇大帝律令勅佛身，充满法界，那存邪魔鬼怪。若不顺吾道，天雷霹雳粉碎。急急如律令。

志心拔命礼，普庵明殿大德真慈，活人歌动现金仙，证道讼中成正觉。救迷救若，作三界之医王；非色非空，湛一轮之孤月。大悲大愿大圣大慈南泉法主普庵古佛菩萨摩诃萨。<sup>12</sup>

（2）祭符时，要杀一只鸡，用鸡血涂在符后的秘诀上。据笔者的访谈，每张符的后面都藏有秘诀，这个秘诀的内容有师徒关系的才能传授。祭符时先请祖本二宗点过神符，然后押入房中打符，并念大悲咒，安符洒净，以管押神符。

### （3）勅符可念以下两段文字的任何一段：

<sup>10</sup> 《符篆本》，《请神一宗》。

<sup>11</sup> 《符篆本》，《请神一宗》。

<sup>12</sup> 《符篆本》，《勅水》。

普庵法水普庵香，不立文字没商量。一滴饒沾万起，一炷心香达上苍，四大菩萨来请启，八大金刚列两行，火星暗曜离宫去，八煞官符不敢当。流财剿灭归天界，三界恶星息潜藏。不问将军并太岁，息皆奔走上天堂。仰差关赵二大元帅，入此地中照起天煞归天，地煞归地，凶神恶煞各还原位，太岁部下流财等煞尽皆照起，吾奉普庵勅令。

勅符通用：普庵普庵，流传十方。加持符法，遣送灾殃。龙树大圣，释迦尊王，秽迹金刚，有犯邪精，立坛收灭。脚踏风轮、天轮、地轮、水轮、火轮领万救民。唵祛祛祛祛娑诃。无数天龙八部，百万火首金刚，上不犯天神，下不犯地神，年月日時百无禁忌，东西南北各各大利。当吾此咒，头破脑裂如阿梨树枝。上奏天庭，下奏大地，无神不走，无煞不避。治病照起年土、月土、日土、时土、新土、旧土、木土、石土、本身土、飞来土，现患△△身中有犯土府神煞，尽皆照起。<sup>13</sup>

## 8、化符并送神。

化符送神时念下文：

乾元亨利贞，日月合吾兵，灵符入五藏，万病即安康。万邪不敢当，永保亨通利，神仙来接引，翻身朝上清，急急如律令。（想）捧符人化为治病功曹，退病使者，又为药王药上菩萨，又为鸩医仙人，时时烧仙丹救更生病患，再差主将△△元帅，随符功发，今仗佛力、法力、僧力、祖本宗师将力竖起神符一道，照起天煞归天，地煞归地，凶神恶煞各还本位。龙归宫内，虎返原场，熊镇煞方，吾今礼谢，永保安康，祈恩盖保现患△△人病根退去，瑞气周回，邪无干犯，身有光明，一时二时渐渐得离，一更二更削草除根。凶星退散，吉宿临垣，三关开唱，气脉调和，祖师坛前，咬断金线。吐出金言。现患（△△）名下就在弟子手中好，决中安，三星华盖出头来，宁可先凶后来吉，莫将先吉后来凶。神有判笞，官有判笔，赐其千金上圣，前笞易得，后笞难求。果然滔滔无事，再赐阴杯一笞，第三保明圣笞，谢蒙保笞，谢蒙好杯，酌上酒，酌上浆，碗上加杯，碗上加粮，劝上祖本宗师、将帅吏兵，各各愿受大杯滔浆，一滴落地，万神皆醉，所有谢圣金纸银钱丙丁火化，化瓮为细，变少成多，普施现前，悉令克足。此钱不是非凡钱，乃是礼谢宗师将帅吏兵，银钱烧归天堂，降福降祥；烧归地府，除灾灭殃；烧归祖师衙内，招兵买马，积草腾粮。祖师回天堂，本师回法坛，诸兵将帅护吾行持，请来众位神祇各还原位，在东还东，在西还西，伏异有口，咸赦除之，来则留恩，去当降福，稽首皈依，伏惟珍重。<sup>14</sup>

## 结语

符篆产生于人们对文字法力的信仰。符的作用主要是镇邪、驱鬼、治病。宁化普庵教的符篆在传统乡土社会中扮演了非常重要的角色，道士用它来医治发烧、气痛、肚痛、心痛、吐泻、痢疾、长麻痘、长癣、安胎、催生、红眼病以及小儿夜啼、不语、受惊等病症，还用于医治鸡、猪、牛、马等牲畜的瘟病，在造房屋时的兴工动土、修造与遇到邪气时避邪安龙补土，乡民结婚时送嫁与迎亲，死亡后的出殡、治重丧、收煞治邪等重要民俗活动中更是不可少，这几种民俗每一种都有多套符式。这些符在传统社会中使用得很普遍。据书中叙述，其中不少符都是屡屡应验。尽管无神论者会认

<sup>13</sup> 《符篆本》，《勅符》。

<sup>14</sup> 《符篆本》，《化符》。

为这缺乏科学依据，甚至认为荒诞不稽。但事实上，在传统时代的乡村民俗中，这种宗教治疗有所奏效的例子难以计数。

看似简单的一张符，其画符、练符、敕符的过程远比我们想象的复杂，符中的每个笔划，每个字符都有着特殊的含义。画符时的存想，念的诰文、咒语与秘诀，入的讳字等内容的丰富性更是超乎我们的想象。不少咒语、秘诀与符篆因为经过文革的洗礼，加上改革开放后医疗技术的巨大进步、文化教育的普及，很多已不再使用，尤其是治病符与禳灾符。这使得当地与之相关的符法也失传，许多相关的咒语与秘诀也随着掌握此法术的道士的辞世而消失。但一些符如和合符、中宫符、平安符等现在还常使用。据笔者的调查，在普庵教道士主持的村落醮会中，一般都会给每家敕一张平安符，这符会用打醮时所杀大猪的猪红祭。

符篆为何能奏效？以符篆治病为例，前人的研究认为：一是认为与人体磁场有关，认为人们生病是人体磁场不平衡所致，治病消灾符能改变人的磁场，使磁场平衡，使身体好转。二是认为符篆虽然本身没科学依据，但它给病人一种精神安慰和思想寄托，使病人精神放松，思想得到解脱，从而使病情好转。三是认为符中有药，不少符都是用朱砂画的。朱砂本身就是中药，有安神、定惊、明目、解毒、镇心、益气等功效，被广泛用于医治癫狂、惊悸、心烦、失眠、眩晕、目昏、肿毒、疮疡、疥癣、抽风、牙疼等病。也有一些符是用浓墨画的，墨性味辛、平，有止血、消肿功能，可治吐血、闷血、崩中漏下、血痢等。因此服食用朱砂或墨画的符后，符本身的药理作用加上其精神作用，会对治病有一定的效果。据载，历代的天师中有不少是精通草药且修炼功夫深，他们画符时在符水中加药粉，病人服后，药到病除，就说是符咒灵验。<sup>15</sup>

这些符篆为何能走过千百年的岁月流传下来？除了道士与僧人的传承外，恐怕跟当时广大乡村缺医少药、民众贫困有极大关系，画符治病、禳灾迎合了乡土社会中不少人将灾难、病痛归结于超自然力量以及对这种神秘力量的困惑、恐惧与急于摆脱的心理，因此能在历史长河中长盛不衰。

从普庵教的《符篆本》可以看出，其符法深受正一派符篆法术的影响，请神时要请许多正一派的神明。《符篆本》中还记载了初代天师与五十天师张国祥、五十一代天师张显祖、五十二代天师张显需、五十三代天师张洪任、五十四代天师张洪位的讳字号。另外，其符篆与当地先天教的符也有一些共同之处，笔者将在其它文章中进行分析。总之，普庵教的符篆也深受国家正一道天师派与当地先天教的影响。

---

<sup>15</sup> 张金涛、张青剑：《天师道的符、篆、斋、醮初探》，载《江西社会科学》1994（4），第52页。



# 誰的普庵教？<sup>1</sup>

## ——以科儀文獻為中心

侯沖  
上海師範大學哲學學院

### 摘要

最近 50 年來，學界有所謂普庵教的提法。筆者持否定的觀點。

根據所見普庵相關科儀文獻，可以發現：（一）普庵信仰並非客家獨有，更不僅局限在南方各省，而是遍佈全中國廣大地方，如甘肅、山西、雲南、貴州等地。這些地方所保存的有關普庵信仰的資料並不比華中、華南客家地區少。（二）普庵信仰佛道兼有。（三）結合普庵諡號來看，明初朱元璋的宗教政策是普庵信仰遍佈全國各地的主要原因。（四）普庵相關文獻只是瑜伽教等佛道科儀的一部分，普庵相關科儀只在法會中特定場合被使用。

總之，普庵信仰不是地方獨特宗教信仰，也不是一個獨立的宗教派別。普庵研究既需要地域廣泛性的研究視角，也需要對科儀文獻總體組成及其實際應用的把握。

學術界關注“普庵教”的時間，至今不到 50 年。率先討論普庵教的是臺灣學者劉枝萬，他在 20 世紀 80 年代初介紹臺灣道教教派的法教時，提到包括三奶教、閩山教和普庵教。指出這幾種教派如舊志書所載一樣“非僧非道以赤布包頭”，被稱為“紅頭法師”。又因原籍多客家人而被稱為“客仔師”。普庵教在澎湖尤盛行。<sup>2</sup>稍後，吳永猛等人圍繞普庵信仰對澎湖地區的普庵教作了系列研究。<sup>3</sup>當然，把普庵教作為一種宗教派別提出的，是大陸學者葉明生。他和法國學者勞格文基於 1997-1998 年在閩西北的調查，分別撰文介紹和討論普庵教。對什麼是普庵教，葉明生及其弟子有不同的界定。或稱其“亦佛亦道”<sup>4</sup>或且“半佛半道”<sup>5</sup>的“民間宗教”<sup>6</sup>，或稱其“似佛非佛、似道非道、亦佛亦道、半佛半道”<sup>7</sup>，或稱其“亦佛亦道、半佛半道”，是“內佛外道或援佛入道的教派”<sup>8</sup>，或稱其“半佛半道、佛道兼融”或“似道似佛、亦道亦佛或半佛半道的兩種教法旗鼓相當地並存的教派形態”<sup>9</sup>。葉明生的弟子黃建興繼

<sup>1</sup> 本文為譚偉倫教授、勞格文教授主持項目“普庵禪師與中國地方儀式傳統”成果之一。

<sup>2</sup> [日]福井康順等監修，朱越利等譯：《道教》，第三卷，上海古籍出版社，1992 年，第 123-129 頁。

<sup>3</sup> 吳永猛：《澎湖宮廟小法的普庵祖師之探源》，《東方宗教研究》，1994 年第 4 期。

<sup>4</sup> 葉明生：《閩西北普庵清微等派調查》，楊彥傑主編《閩西北的民俗宗教與社會》，國際客家學會，2000 年，第 384、391 頁。

<sup>5</sup> 葉明生：《閩西北普庵清微等派調查》，楊彥傑主編《閩西北的民俗宗教與社會》，第 391-392 頁。

<sup>6</sup> 葉明生：《閩西北普庵清微等派調查》，楊彥傑主編《閩西北的民俗宗教與社會》，第 384 頁。

<sup>7</sup> 葉明生：《澎湖民間信仰“普庵教”傳自福建閩南考》，載福建省炎黃文化研究會、中國人民政治協商會議泉州市委員會編《閩南文化研究》（下），海峽文藝出版社，2004 年，第 1263 頁。

<sup>8</sup> 葉明生：《福建泰寧的普庵教追修科儀及與瑜伽教關係考》，載譚偉倫主編《民間佛教研究》，中華書局，2007 年，第 244 頁。

<sup>9</sup> 宋永和、葉明生：《普庵信仰在福建民間之文化形態探討》，《閩江學院學報》2010 年第 6 期。

承其師說法另界定為“內佛外道、亦佛亦道、佛道兼融的特殊教派”<sup>10</sup>。此外，劉勁峰<sup>11</sup>、楊永俊<sup>12</sup>等人對普庵教也作過研究。楊永俊還重新界定了什麼是普庵教，提出：“普庵教是一種以南宋初臨濟宗楊岐支系下第 6 世禪宗高僧普庵禪師為教主、以贛西北宜春市袁州區慈化寺為祖庭、以法事儀軌為主要特徵的民間宗教。普庵教的 4 大宗教特徵是：糅合佛教禪宗、密宗、道教靈寶、民間巫教因素；突出普庵符與普庵咒的作用；強化法事儀軌的儀式表演特色；現實中與客家有著密切的聯繫。”<sup>13</sup>

王水根和楊永俊對包括普庵教在內的普庵信仰的研究作了總結，在肯定成績的同時指出了存在的問題。總的來說，“各地研究成員對普庵信仰分佈各地的狀況進行了宗教人類學的研究，收集了大量的信仰資料，也發表了一系列學術論文，為普庵信仰的綜合研究奠定了基礎。然而，普庵信仰研究依然存在著不少的問題，如研究力度小，宗教界關注度不夠，研究視野狹窄，研究方法固化等。”具體來講，“有很多問題甚至是最基本的問題還有賴於進一步的梳理：一、何為普庵禪？何為普庵信仰？何為普庵教？二、普庵禪如何從傳統禪宗和傳統佛教中脫胎出來的？它自身的宗教如何定位？具有什麼特殊的本質特徵？三、從普庵信仰的特徵中如何看待民間信仰的宗教需求？四、普庵教信仰的構成、特徵與普庵禪的內在聯繫是怎樣的？五、普庵教信仰與客家移民到底存在著怎樣的聯繫？六、普庵信仰形成及演變的歷史與分佈的整體狀態如何？七、普庵教信仰與當地道教存在著怎樣的關係？所有這些問題都有待作系統深入的解釋。”<sup>14</sup>

也就是說，目前相關研究的現狀是，受研究方法、研究視野的限制，對什麼是普庵教等問題，認識上仍然存在較大差異。對於什麼是普庵教，或是否存在普庵教，仍有明確的必要。

筆者此前搜集到一批新資料，在查閱普庵教相關研究成果時發現，地方宗教研究不能忽略地域廣泛性的視角，尤其需要對科儀文獻的實際應用有清楚的了知，才能對普庵信仰相關文獻的屬性有清楚的把握。僅僅根據甘肅、山西、雲南、貴州等地保存的普庵資料，已經可以發現普庵信仰遍佈全中國廣大地方，並非客家獨有，更不僅局限在南方各省。如果忽略法會科儀的具體內容及其實際應用，硬將佛道兼有的普庵信仰作為一種獨立的宗教派別，稱為普庵教，失之偏頗。從普庵諡號來說，遍佈全國各地的普庵信仰，是明初隨瑜伽教的傳播而流散開來的。本文先歸納總結與普庵信仰有直接關係的科儀文本，其次討論它們在科儀和法會儀式中出現的場景，最後對此前的普庵教研究作出回應。

## 一、普庵信仰相關科儀文獻

### （一）既有普庵信仰相關文獻

前賢在介紹和討論普庵教時，已經提到有關普庵信仰的資料。主要包括普庵咒語、普庵符和普庵經。綜述如下：

#### 1、普庵咒語

<sup>10</sup> 黃建興：《福建普庵信仰和普庵教初探》，學愚主編：《出世與入世》，中國社會科學出版社，2010年，第238頁。

<sup>11</sup> 劉勁峰：《贛南宗族社會與道教文化研究》，國際客家學會，2000年。

<sup>12</sup> 楊永俊：《普庵禪師與贛西北萬載客家醮祭民俗》，《宜春學院學報》2005年第1期；《普庵教與萬載客家俗僧壇堂研究》，《宜春學院學報》2008年第5期。

<sup>13</sup> 楊永俊：《普庵信仰的宗教定位及特色》，《宜春學院學報》2013年第5期。

<sup>14</sup> 王水根、楊永俊：《普庵信仰研究述論》，

葉明生將他調查到的相關材料統稱為“普庵咒語”，曾分為6種逐一介紹（由於序號2重出，故只顯示出5種）過。後來與宋永和合作發表文章時，又只歸併為5種。

#### (1) 普庵諱咒

即取普庵為“余氏子”之意的諱字。這個諱字的使用據說主要有兩種情況，一種是用於治緊急性的腹病。使用時附以密咒“吾奉普庵祖師，天靈靈，地靈靈，水靈靈，符靈靈，水裡長生救萬民。普庵祖師救病身。金刀吒，金刀吒，斬發急急如律令救”。另一種是用於書普庵咒時。

#### (2) 普庵神咒

普庵神咒被廣泛使用，但主要用於鎮煞。密咒作：“普庵法水普庵香，不立文字莫商量。一滴才沾凶神起，一炷心香叩上蒼。四大天王常擁護，八大金剛助吉祥。兇神惡煞歸天去，八煞官符不敢當。流財爻退歸天界，大小月建悉潛藏。不論三煞與九良，各請移步上天堂。祖師願力，弟子宣揚，神水一灑，各自歸降。天龍守護，羯帝扶持。龍歸龍位，將歸將方。上不干天罡，下不干地曜。此方不吉，普庵大吉。此方不利，普庵大利。昨日方隅，今朝佛地。兇神惡煞，各自回避。天上天下，普庵第一。”<sup>15</sup>

#### (3) 普庵入房搜煞神咒（入房驅煞咒）

在閩西北民間舉行的治病鎮煞法事，要入房驅煞，法師所念咒語與普庵有關。其文作：

左腳踏門庭，口誦《華嚴經》。手拍五雷令，下界鬼神驚。祖師到來，翻天覆地；神將到來，覆地翻天。十大神將來到此，邪精魍魎化為塵。汝在房中乍臥眠，我入房來退病（身）。我有南泉獨角龍，退此疾病亦如風。疾走，喝退，速退！如若不退，天雷霹靂粉碎。唵，寂感吒，寂感吒，普庵吒，普庵吒。

奉請普庵大菩薩，左披黃法服，右手執淨拂，不捨慈悲身，親臨到病房。邪魔等鬼捉將來，凶神凶煞捉將來，大小月建捉將來，九良星煞捉將來，官符三煞、流才火血、丘公暗曜、五方五鬼捉將來，勒將來，縛將來，即說神咒驅將來。聞吾咒者，頭破腦裂，當（擋）吾咒者，粉碎為塵。

南無普庵祖師菩薩（三合）唵，寂感吒，普庵吒，普庵吒。天靈靈，地靈靈，水靈靈，符靈靈。水裡長生救萬民，普庵祖師救病身。金刀吒，金刀吒，斬發急急如康寧。性心婆娑訶！<sup>16</sup>

#### (4) 普庵鎮靈煞神符咒

在舉行“入棺出柩”法事時，為防“重喪惡煞”對人的侵犯，需要書一靈符貼在棺上，以鎮靈煞。所誦密咒為：“奉請普庵菩薩普庵經，手做生方口念經。念得上方下方都清淨，吾在西方不犁（離）身。遮人身，蓋人身，人人賴賴（你）身，一切災殃化為沉。上化留房青瓦蓋，下化蓮花滿地開。有人念一遍，家神土地得安靈。普庵水，普庵香，普庵做事不商量。不怕將軍配太歲，不怕三煞及九郎（良），普庵清（親）到此，兩榜（般）化為沉（塵）。普庵大聖，急急如律救。年無忌，月無日[無]時無忌，一切兇神惡煞上天堂。”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> 葉明生：《閩西北普庵清微等派調查》，楊彥傑主編《閩西北的民俗宗教與社會》，第444頁；宋永和、葉明生：《普庵信仰在福建民間之文化形態探討》，《閩江學院學報》2010年第6期。

<sup>16</sup> 葉明生：《閩西北普庵清微等派調查》，楊彥傑主編《閩西北的民俗宗教與社會》，第444-445頁。宋永和、葉明生《普庵信仰在福建民間之文化形態探討》只錄有前二段。

<sup>17</sup> 葉明生：《閩西北普庵清微等派調查》，楊彥傑主編《閩西北的民俗宗教與社會》，第445頁。

## (5) 普庵咒

普庵咒在不同地方不同。有一種普庵咒的密咒為：“天沉沉，地沉沉，普庵祖師現真身。十八位尊聖者，五百羅漢總隨身。會教天龍常擁護，八大金剛置安尋。十大元帥統三天，五雷賜我鬼神驚。一道毫光照萬里，千邪歸正禍會因（化為塵）。救得信男男要好，救治信女女安寧。若有兇神惡煞張邪抵封，天雷打死化為塵。哼，普庵救。”<sup>18</sup>

當然，一般情況下的普庵咒，就是《普庵祖師釋談章》。其神咒詞作：“南無佛陀耶。南無達摩耶。南無僧伽耶。南無本師釋迦牟尼佛。南無大悲觀世音菩薩。南無普庵祖師菩薩。南無百萬火首金剛王菩薩。……無數天龍八部，百萬火首金剛。昨日方隅，今日佛地，普庵到此，百無禁忌。”<sup>19</sup>

## (6) [(羨一次)/難]麼喝

是普庵咒的俗稱。主要用於退病及一切“犯煞”。<sup>20</sup>咒語為：“奉請普庵菩薩普庵經，手作生花口念經。念得上方下方都清盡（淨），落在西方不知因。隨吾身，化吾身，一切蓮花立地生。來有經中二十字，便是華嚴大藏經。每日老乃（奶）念幾遍，請神擁護得安寧。普庵水，普庵香，普庵祖師收邪治煞不商量。不怕凶神並惡殺，不怕太歲刀砧及九良。任從修造並動土，兇神惡煞遣他方。普庵、普庵，流傳十分（方），家掃持水盡（淨）災殃。大聖普庵大得（德）禪師，急急如律令敕。病人（用時入病人名）信男（或信女）身中（或肚中）有疾收要收，除要除。一二三四五，金木水火土，病人逢身（肚）中有疾，普庵祖師來救苦。吾奉普庵祖師，急急如律令敕。天殺、地殺、月殺、日殺、時煞，天上一千二百位大殺，地下一千二百位小殺，陰陽殺、災殺、劫殺、太歲部下一百二十四位兇神惡煞，盡皆收起，隨手平安。”<sup>21</sup>

楊永俊沒有詳細列出普庵咒的具體內容，但指出普庵咒在法事中的運用十分廣泛，“普庵弟子很多法事儀式中都有念誦普庵咒的內容。據說，念誦普庵咒，能起到去除蚊蟲、防身護體、祛除邪祟的作用。長期念誦普庵咒，則能百毒不侵，刀槍不遇，神靈守護，一生平安。”<sup>22</sup>

## 2、普庵符

大量使用符法，突出普庵符和普庵咒的作用被認為是普庵教的特點之一。葉明生指出，這些將巫法、道法、佛法三者揉合在一起，用途廣泛的符法，可稱為普庵符。至少有三種用法。首先主要是在端午節使用，被用於避瘟遣煞或遣煞驅瘟的普庵符。其次是被用來驅邪煞、數量眾多的鎮宅木符“普庵攢”。其三是保存在四平戲祭台儀式中，用於修造動土和起煞的普庵符。其咒為：“普庵菩薩普庵經，手作工夫口念經，上方下方無掛礙，□在西方不知音。今日來清淨。上至琉璃為佛殿，下至南海大藏經。普庵水，普庵香，普庵作事不商量，不怕凶神並惡煞，不怕三煞及九良，兇神惡煞退萬里，普庵神咒廣通靈。百煞朝天。吾奉普庵祖師勅，急急如律令。”<sup>23</sup>

<sup>18</sup> 葉明生：《閩西北普庵清微等派調查》，楊彥傑主編《閩西北的民俗宗教與社會》，第445頁。

<sup>19</sup> 宋永和、葉明生《普庵信仰在福建民間之文化形態探討》，《閩江學院學報》2010年第6期。

<sup>20</sup> 葉明生：《閩西北普庵清微等派調查》，楊彥傑主編《閩西北的民俗宗教與社會》，第445頁。

<sup>21</sup> 葉明生：《閩西北普庵清微等派調查》，楊彥傑主編《閩西北的民俗宗教與社會》，第446頁。

<sup>22</sup> 楊永俊：《普庵信仰的宗教定位及特色》，《宜春學院學報》2013年第5期。

<sup>23</sup> 宋永和、葉明生《普庵信仰在福建民間之文化形態探討》，《閩江學院學報》2010年第6期。

楊永俊則指出，普庵教與道教一樣，十分重視符咒的作用。不過普庵教弟子在以符咒來實行法事時，使用的符咒與道教的符咒有所不同，主要是使用普庵符與普庵咒。他說：

在普庵教信仰區域，民眾認為普庵符有十分神奇的功效。正如符上的敕令字型大小所說：普庵符勅，能夠“一勅邪魔散，二勅鬼離身，三勅魂魄至，四勅保安寧”。擁有普庵符在身，則“天無忌，地無忌，年無忌，月無忌，日無忌，時無忌，陰陽無忌。普庵到此，百無禁忌”。普庵符令一旦下達，則“令下急如風火，發號即若雲雷。三界不許稽遲，一切明彰報應”。以普庵符來對治邪祟，其功效神速激烈，有所謂的“開天門，閉地府，留人門，塞鬼路，挖鬼心，剖鬼肺”的作用。故而，在贛西民間，普庵符的運用十分廣泛，大凡小孩生病久治不愈，家境不順，都會請普庵教弟子畫上一道普庵符錄，粘貼在大門或房門的橫樑上；民間建房動土修造，大體都要請普庵弟子舉行安龍補土儀式，普庵弟子把普庵符錄安藏在神龕內；甚至婚嫁喜事，也要在婚轎或婚車上寫上大大的普庵符號“肅”字，形成贛西北頗具特色的“肅”字迎親民俗。<sup>24</sup>

### 3、普庵經

楊永俊提到有《普庵經》。認為“是闡述普庵教的主要經典”<sup>25</sup>。他所見者有兩種，“全稱分別為《普庵祖師濟人妙經》與《普庵祖師救民濟世真經》”。他還認為：“《普庵經》的內容與形式能反映普庵教的宗教追求與特色。”並摘引了部分經文來說明他的觀點。<sup>26</sup>

#### (二) 未受關注普庵信仰相關文獻

事實上，普庵信仰相關材料不僅只出現在閩台、江西、兩廣等地，在全國其他地方同樣大量保存。下面以雲南、貴州等地科儀文獻中保存的為例予以說明。

#### 1、雲南

在雲南昆明、大理、保山等地的科儀文獻中，我們看到不少普庵信仰資料。其中既有前賢所見普庵咒語（普庵祖師釋談章）、普庵符，也有前賢未提及的其他普庵信仰相關文獻。以下幾類在《雲南阿吒力教經典研究》一書中已經列目或作過介紹。

#### (1) 字諱

與念普庵咒配合使用。<sup>27</sup>

#### (2) 普庵咒

普庵咒在科儀文獻中出現較多，至少可以分為三種。第一種被稱為“普庵真妙訣”。<sup>28</sup>第二種指《普庵祖師釋談章》。<sup>29</sup>第三種是出現具體內容，如“普庵寂感祖師急急如律令”。<sup>30</sup>

#### (3) 普庵釋談章

《普庵釋談章》有時被稱普庵咒或普庵神咒。出現的方式有兩種，一種是單獨出

<sup>24</sup> 楊永俊：《普庵信仰的宗教定位及特色》，《宜春學院學報》2013年第5期。

<sup>25</sup> 楊永俊：《普庵信仰的宗教定位及特色》，《宜春學院學報》2013年第5期。

<sup>26</sup> 楊永俊：《普庵信仰的宗教定位及特色》，《宜春學院學報》2013年第5期。

<sup>27</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，中國書籍出版社，2008年，第199頁。

<sup>28</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第39頁。

<sup>29</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第167頁。

<sup>30</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第155頁。

現，名“普庵神咒”<sup>31</sup>或“普庵祖師釋談妙章”。<sup>32</sup>一種是出現在科儀中。如《安龍奠土科》<sup>33</sup>、《安龍奠土科儀》<sup>34</sup>和《奠謝龍土紫宸燈科》<sup>35</sup>中。

(4) 普庵經

《普庵經》有不同所指。一指《普庵祖師濟人妙經》，與楊永俊所說一樣。一指《釋氏普庵經》，實際內容則是《普庵科》或《安龍奠土科》。<sup>36</sup>

(5) 普庵申(狀)

普庵申即普庵狀，主要出現在關申法事中。與普庵狀相關的法事稱“關告普庵”。

37

(6) 普庵科

《普庵科》有不同的內容。一種首題“普庵寂感妙應慈濟真覺照既惠慶大德禪師釋談章儀九宮八卦科”。另一種稱名《普庵經》或《釋氏普庵經》。<sup>38</sup>從內容來看，《普庵科》就是《安龍奠土科》<sup>39</sup>、《安龍奠土科儀》<sup>40</sup>和《奠謝龍土紫宸燈科》<sup>41</sup>。

(7) 普庵蕩穢章

又作《普庵祖師蕩穢靈章》。<sup>42</sup>

(8) 普庵誥

出現在諸佛聖誥中。<sup>43</sup>

(9) 普庵牒

出現在《佛門諸表文儀》中。<sup>44</sup>

(10) 普庵牌

出現在法會《祖師牌》中。<sup>45</sup>

特別值得一提的是，普庵有時也寫作“普唵”<sup>46</sup>。與吳永猛使用“普唵教”、“普唵祖師”的稱謂可互相印證。

由於《雲南阿吒力教經典研究》以敘錄所見佛教科儀文獻為主，未專門對普庵相關材料予以關注，所以還有大量與普庵有關內容未作披揭。另外，在2007年以後在雲南各地搜集到的科儀文獻中，有關普庵的材料還不少。<sup>47</sup>限於篇幅，這裡均不作展開。

<sup>31</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第167頁。

<sup>32</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第200頁。

<sup>33</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第168頁。

<sup>34</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第167頁。

<sup>35</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第167頁。

<sup>36</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第168-169頁。

<sup>37</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第166頁。

<sup>38</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第168-169頁。

<sup>39</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第168頁。

<sup>40</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第167頁。

<sup>41</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第167頁。

<sup>42</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第200頁。

<sup>43</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第221頁。

<sup>44</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第240頁。

<sup>45</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第332頁。

<sup>46</sup> 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》，第169頁。

<sup>47</sup> 如目前保存在雲南省圖書館的原大理鳳儀北湯天董氏宗祠藏佛教科儀文獻中，同樣有關於普庵信仰的資料，其文作：“普庵大神通，旭火滿天轟。婆羅僧揭諦，斷滅鬼神蹤。昨日方偶，今昭佛地。普庵到

上面所揭《雲南阿吒力教經典研究》一書中出現的與普庵信仰相關材料，已經足以說明，普庵信仰相關材料在雲南佛教科儀文獻中同樣大量存在。

## 2、貴州

與雲南一樣，貴州保存有大量的佛教科儀文獻。其中既有《（普庵祖師）釋談章》，也有文本中出現“南泉教主普庵古佛”、“爐中香火起紛紛，香煙渺渺奉南泉，奉請普庵大和尚，領兵下降法壇場”一類文字的《開壇科》，還有未見前賢提及的普庵表和普庵誥。《釋談章》和《開壇科》前賢已經提及，下面只介紹未見介紹的普庵表和普庵誥。

### (1) 普庵科

所見一種。封皮署“釋門傳度科□本”、“新壇弟子”、“十方應用，日時不停”、“甲子二月抄寫”。扉頁署“楊通覺<sup>用</sup>”。內容包括六部分。

第一部分首題“釋門出外存身兼佛科”，無尾題，末行作“眾等繞壇三迎出去”。

第二部分首題“傳度啟請科”，無尾題，末行作“伏願由人”。

第三部分首題“普庵科範”，無尾題，末行作“或功曹、化財，伏願……”。

第四部分首題“傳度大安壇科”，無尾題，末行作“無漏果滿，共成佛道”。

第五部分首題“傳度上壇問科並戒法”，無尾題，末行作“過香水”、“新壇弟子吃”、“破五方門”、“謝聖回壇朝禮”。

第六部分首題“辭聖一段”，無尾題，末行作“南無常擁護菩薩”。

第一部分中有“今奉為大民國”、第三部分中有“大民國”以及封皮署“甲子二月抄寫”等文字，可知為民國甲子（1924）年抄本。

如封皮所說，本冊為“傳度科”，專門用於傳度新壇弟子。除傳度新壇弟子舉行法會所需要的香爐、觀音淨水、出明燈、合口吞空口袋、毗盧花冠、三寶正印、法尺、五雷天蓬號令、三寶諸階護身圍桌、諸品經幟、諸般科儀、三寶諸階符篆、三寶降魔寶劍、召告龍幡、三寶鐸鈴、法樂鼓鏡、銀杖、神笏、防身護命文牒、目連地藏決（訣），以及金剛、灌頂、蓮花、羯磨、毗盧、觀音、降魔、百正決外，還包括普庵正印決。所謂“普庵正印決”，功用在於“但凡有事，起喪救水，隨身擁護”，即使不是雷翔調查報告中所說的“釋談咒章”<sup>48</sup>即普庵祖師悉談章，從其名稱上來說，也是與普庵有密切關係的文字或印訣。

### (2) 普庵表

所見普庵表五種，均與其他表科合抄為一冊。

A、封皮題“□壇表科”。內容包括五部分。有符咒。

第一部分首題“普庵表”，文中稱普庵“南泉教主普庵古佛如來”。無尾題，末行作“祖師靈符到此，處處神驚鬼懼”。

第二部分首題“五皇詞建醮通用”。無尾題，末行作“四方人民樂清平”。

第三部分首題“黑神表”。無尾題，末行作“大地施恩救萬民”、“法事暫止”。後有抄經題記：“大清同治十年歲在辛未抄書金鑲字格醜陋/見者休哂此書言語淺俗略以改正高明者見之乞為/改正。”

此，百無禁忌。”參見侯沖《“白密”何在？——以大理鳳儀北湯天“秘教經儀”為中心》，載寬旭主編《首屆大興善寺唐密文化國際學術研討會論文集》第四編《互補互榮——唐代密宗的交往與傳播》，陝西師範大學出版總社有限公司，2012年，第55頁。

<sup>48</sup> 雷翔：《“佛教道士”的度職儀式——恩施民間宗教信仰活動調查》，《民間文化論壇》，2005年第2期（<http://www.ebaifo.com/fojiao-268278.html>，2016年3月5日）。

第四部分首題“蟲蝗表”（中有“南腔詞”）。無尾題，末行作“運動琳琅，法事暫止”。

第五部分首題“龍王表式”，無尾題，末行作“鏡音大作，法事暫止”。後有函門數個。

B、封皮缺失，扉頁署“請佛表、龍王表、神農表、川主表、山王表、黑神表、靈官表、普庵表”。內容包括八個部分。

第一部分首題“請佛表”。內容與靈山表有重合。無尾題，末行作“惟願……、回向……、是以三寶壇下”。

第二部分首題“龍王表”。內容與龍藏王有關。無尾題，末行作“惟願慈悲降鴻恩 二合 無邊……”。

第三部分首題“神農表”。包括三皇及五穀。無尾題，末行作“惟願……回向……是以三寶座前”。

第四部分首題“川主表”。內容包括十願。末行作“惟願……揖受”、“回向……菩薩”。

第五部分首題“山王表”。三面天子三頭六臂。無尾題，末行作“三寶壇前，法事回向。仰惟……”。

第六部分首題“黑神表”。無尾題，末行作“……三寶壇前……仰惟三寶”。

第七部分首題“靈官表”。無尾題，末行作“三寶座前”、“法事回向”。

第八部分首題“普庵表”。無尾題，末行作“是以三寶座前”、“法事回向”。

後有抄經題記：“光緒二年歲丁丑夏月在毛家山館/內無事騰寫表科儀范成恐字墨/差訛行烈不正見者休哂內壇可/用即令人也看書莫偷書變母豬/拙筆爰祥法諱鴻京識/撰”。

C、封皮署“熒惑、普庵、土主、玉皇疏、八廟僻瘟”。扉頁署“<sup>熒惑</sup>星主表僻瘟詞”。內容同樣包括六部分。

第一部分首題“集錄熒惑表儀範”。無尾題，末行作“建醮保平安，供皆成佛道”。後有“會稽氏夏蘭桂沐手敬書”。

第二部分首題“僻瘟詞儀範”。無尾題，末行作“正所謂……”。後有抄經題記：“光緒四年春王朔日燈下騰寫熒惑表僻瘟詞連內恐字墨不正見/會稽氏法諱海清字元發置”。

第三部分首題“集錄星主表科儀範”。無尾題，末行作“集福會上進表回壇……”。後有抄經題記：“光緒肆年戊寅歲仲秋月朔七日在館中抽空騰寫星主科/儀一壇四八想春沐手字墨不正若有錯落高明先生見者休笑/改政可也”、“興發壇應用”、“會稽氏應綠弟子夏陞堂法諱寂清拙”。

第四部分首題“玉皇疏科儀”。無尾題，末行作“金闕捧闢玉皇門 運動樂音法壇暫止”。有抄經題記：“民國貳拾年辛未七月上旬天水氏號曰寶臣法諱清全抄寫/玉皇疏一壇用書者總要顧息忘恩負義不得昌達。”

第五部分首題“總關捌廟科儀”。尾題“完”。後有抄經題記：“民國貳拾年辛未暑月抄書人趙寶臣法諱清全筆。”

第六部分首題“普庵表科儀”。無尾題，末行作“散周沙界，鼓樂暫止”。後有抄經題記：“民國二十年辛未孟秋月上完抄錄普庵表一壇留傳後世學/悞要顧息勿得亂丟抄錄辛苦法諱清全筆。/後有傳度師炤雲所傳弟子清全/千叫千應，萬叫萬靈，不得□□。”

D、封皮署“蟲蝗表、普庵表、靈官表”。內容包括三個部分。

第一部分首題“蟲蝗表”，無尾題，末行作“除莠觀禾茂祛耗看豐年”。



第二部分首署“普庵表”。無尾題，末行作“手拿龍泉三尺劍，永鎮家門保安寧”。後有“陳香亭筆”。

第三部分首署“靈官表”。無尾題，末行作“無邊。西江月，隨便說。”

末有題記：“光緒戊子年八月內陳秀春在碾房騰靈官表/一部時方應用友靈祈保家門清吉/永為念耳。”

普庵表有完整的儀式文本。通篇提及普庵祖師。並有誥文稱：

南泉教主大德禪師，天生聰明，年方一十七，辭別父母而去出家，方一十八歲，受大戒而續佛慧。奇貌魁才，演大乘而了悟於心；智性巧慧，悟華嚴而萬法歸一。洞徹幽顯，大興佛教。有病患者，摘草為藥而與之即愈；收瘟捍毒，除精滅怪而與之歌頌。咸得十全靈驗，果證無量金身。凡有興修，百無禁忌。享年五十五歲，即滅於七月二十一日，受帝王之勅封，入塔於冬月初一。大凡建設齋筵，有求必應，感而遂通，蕩穢必靈。伏望祖師降道場，主盟符令。

《普師表》呈奏的對象，是“南泉山慈化院普庵惠慶大德降魔祖師”或“南泉教主普庵會（惠）慶降魔祖師”。

E、封皮署“傳度雜牒”。內容包括六部分。

第一部分首題“投爐撥將牒”，無尾題，末行作“南無開教本師釋迦牟尼證盟”。

第二部分首題“傳度表、啟師表”，無尾題，末行作“天運 年 月 日 謹表”。

第三部分首題“玉皇表”，無尾題，末行作“皇上 年 月 日 謹表”。

第四部分首題“普庵表”，無尾題，末行作“天運 年 月 日 謹表”。

第五部分首題“香水牒”，無尾題，末行作“南無南泉教主普庵古佛禪師證盟”。

第六部分首題“發薄序”，無尾題，末行作“募化首”。

在第五部分中，有“大清國貴州鎮遠府天柱縣安樂三圖里”等字樣，可知前五部分為清代貴州天柱縣抄本。第六部分字體與前面不同，其中有“大民國”字樣，可知該部分為民國時期補抄的內容。

除“投爐撥將牒”中有“參傳普庵祖師正教玄壇符法一階，隨身佩授”、“西山正教普庵大德禪師菩薩”、“南無南泉教主普庵祖師菩薩諸大天將”，“香水牒”中有“奉行南泉普庵香水院”、“南無南泉教主普庵古佛禪師證盟”等與普庵有關材料外，還有專門的普庵表。其中有文稱“水流一真，道永千古。南泉起教，在昔久傳乎心印；中國率遵，於今常著為宗風”，表明普庵信仰是普遍存在於中國各地的。

### (3) 普庵誥

普庵誥在貴州水場新場鄉流傳的科儀文獻中又被記作“普庵祖師號”。至少有五個誥。其中一個稱：

祖師普庵，至善弘深，圓通智慧，寂感妙應，慈濟真覺，照貺大德惠慶禪師古佛菩薩。

稱普庵為“普庵”，在雲南和臺灣澎湖均見其例。

此外，在甘肅、兩湖和全國其他地方，有關普庵科儀文獻也較多。在湖南收集到的《寶誥書》中，也收有《普庵祖師誥》。受篇幅限制，這裡不再詳細展開。

可以肯定的是，不論是在前賢介紹過的普庵科儀文獻中，還是我們所知科儀文獻中，普庵主要出現在兩種情況下。一種是作為重要祖師出現在開壇請聖所請佛聖之列。另一種是以符諱或符咒的形式出現，或者單獨被使用，或者被與普庵咒、普庵祖師釋談章和普庵經一同被應用於法會儀式。

這裡有一個問題，即根據上面介紹的普庵信仰相關科儀文獻，我們能得出什麼樣的結論呢？是像前賢一樣認為它們是肯定普庵教作為一種現實存在的證據嗎？結合這些文獻的實際內容，將它們放在儀式具體應用的背景下，我們有與前賢不一樣的結論。

## 二、普庵信仰相關科儀文獻的實際應用

在討論普庵信仰相關科儀文獻的實際應用之前，首先需要對佛教科儀及其實際應用有清楚的認識。那麼，如何理解佛教科儀及其實際應用呢？筆者認為，最好的辦法是將它們放在齋供儀式的背景下展開。

### （一）關於齋供儀式的綱領性說明<sup>49</sup>

所謂齋供儀式，是筆者基於佛教齋僧提出的一個概念。齋僧是施主設齋供僧，在請僧人受齋的同時，又向僧人捨施衣、食、藥、臥具等的宗教活動。出於對施主齋僧的回應，僧人需要向施主咒願，甚至會應施主之請講經說法、為施主授戒、為施主舉行薦亡或賀新房、賀新婚、祈吉、祛病除災等各類儀式。在這個意義上，齋供儀式就是僧人為滿足施主願望而舉行的宗教活動。

齋供儀式必須具備三個最基本的要素。一是設齋請僧人的施主，二是應施主之請應赴的僧人，三是僧人受供或受施時，敘述施主設齋的意願，並向施主表達祝福的咒願。咒願即述齋意是施主和僧人互動的媒介，也是理解齋供儀式的核心和對齋供儀式進行分類的標準。施主、僧人和齋意作為構築齋供儀式的鼎足，缺一不可。

佛教傳播所及之地，都存在齋供儀式。但地區不同，時代不同，施主不同，齋供儀式的表現形式會互不相同。關於這一點義淨《南海寄歸內法傳》卷一記述甚詳，可為確證。就中國佛教齋供儀式來說，早在東晉時代已經有如法如律的實踐。當時的僧人領袖道安“齋講（即受齋講經）不倦”<sup>50</sup>，他制定的僧尼軌範即所謂道安三例中，必然包括對僧人應赴的規定。他的弟子慧遠應邀為施主授八關齋戒時，“每至齋集，輒自升高座，躬為導首，先明三世因果，卻辯一齋大意。後代傳受，遂成永則。”<sup>51</sup>很清楚地證明了這一點。

南北朝時期梁武帝篤信佛教，史載他一生多次舉行過不同形式的無遮大會。無遮大會就是以齋僧為核心元素的大型的捨施會。由於齋僧有功德，可以將齋僧功德回向給施主及其先亡，齋僧天然具備替施主超薦先亡的功能。無遮大會由於捨施無遮，齋僧功德自然也無遮，回向的功德無遮，相應地可以利濟的物件也無無遮，概括地說是可以利濟水陸有情，所以唐代開始有人將無遮大會稱為水陸法會，並推梁武帝是水陸儀和水陸法會的始創者。從梁武帝曾經舉行無遮大會並撰有《東都發願文》，可知梁武帝創水陸儀並非空穴來風。

<sup>49</sup> 本小結主要據侯沖《中國佛教儀式研究——以齋供儀式為中心》（上海師範大學博士學位論文，2009年3月）和近年相關成果綜合而成。

<sup>50</sup> 釋僧祐：《出三藏記集》，蘇晉仁、蕭鍊子點校，中華書局，1995年，第562頁；釋慧皎：《高僧傳》，湯用彤校注，中華書局，1992年，第180頁。

<sup>51</sup> 釋慧皎：《高僧傳》，第521頁。

在唐代開元時期純正密教大規模傳入中國之前，齋僧是最常見的佛教齋供儀式。隨著不空譯《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》等密教經典的傳入，尤其是會昌法難後大量密教經典失傳，《金剛峻經》等一大批中國僧人撰述水陸儀出現並產生重要影響，以施餓鬼食為核心的瑜伽焰口法事逐漸成為唐末五代以降中國佛教齋供儀式的主流。今存近十種唐末五代水陸儀、宋代水陸儀都包括施餓鬼食，正是中國佛教儀式以齋僧為主流向以施餓鬼食為核心元素轉變的證據。水陸法會被後世稱為悲濟會、施餓鬼會，既與密教冥道施食法滲入中國佛教齋供儀式有關，也與施餓鬼食為水陸法會核心元素有關。

與密教滲入佛教齋供儀式，無遮會開始被稱為水陸法會大致同時期，對後世影響較大的《受生經》也悄然出現了。該經宣稱，每個人在托生為人以前，都借過冥司的受生錢；人分貴賤等的原因，在於人們是否記得納還受生錢。不能還錢的人，可以通過轉經來納還受生錢。納還受生錢有種種善報，不納受生錢則有種種惡報。由於只有不差錢才能免受惡報，所以不論是貴是賤，每個人一生中都需要齋僧，通過僧人轉誦一定的佛經來填還受生錢。受生錢在人死後還清，如果是在生前還受生錢，稱為預填還或寄庫，即將填還的受生錢暫先寄存冥司庫房。舉行填還受生儀式時，需要填寫說明填還受生錢情況的陰牒陽憑，陰牒先火化，陽憑待人百年後燒靈時焚化，作為亡靈到冥司搭查對號的憑證。唐末五代以降佛教經懺法事盛行，與《受生經》的影響不無關係。明清《釋門疏式》一類文移往往記人生辰及填還經卷數，正是對《受生經》產生重大影響的詮釋。

宋代是中國歷史上佛教齋供儀式最鼎盛的時期之一。為了滿足舉行齋供儀式的需要，一大批大型佛教齋供儀式文本應運而生。以水陸儀為例，目前有文本存世的楊鏐《水陸儀》、宗賾《水陸儀》、祖覺《水陸齋儀》、《眉山水陸》和志磐《水陸儀》，都是這個時期編纂的。四川僧俗對水陸儀編纂的貢獻最大，除楊鏐《水陸儀》、祖覺《水陸齋儀》、《眉山水陸》等外，祖照編集《楞嚴解冤釋結道場儀》、侯溥編集《圓通三慧大齋道場儀》、思覺編集《孝順設供拔苦報恩道場儀》等大型道場儀，都是可以用來舉行水陸法會的。為了配合在名山勝地舉行水陸法會，四川僧俗還就崖刻石，在各地雕刻出一大批雲紋密佈、代表水陸畫的佛像。大足寶頂山宋代宇文妃詩碑和石壁寺《眾戶豎立水陸三碑》中的相關文字，與諸多水陸儀和石刻造像相互印證，是我們解讀這一時期佛教歷史的重要依據。

明代朱元璋“全依宋制”<sup>52</sup>對佛教的整頓，奠定了明清佛教發展的格局。具體的整理措施主要包括：一、將佛教寺院分為禪、講、教三等。<sup>53</sup>所謂禪，即是禪宗；所謂講，指偏重講說佛教義理的天臺、華嚴、唯識等宗；而所謂教，則是指依科儀安立瑜伽顯密道場，誦念真言密咒行法事的瑜伽教。教僧通過演行瑜伽顯密法事來教化世人，應赴世俗佛事需要，是應赴僧。二、在能仁寺開設應供道場，要求京城內外大小應赴寺院的僧人，都到能仁寺會住看經，學習佛事。三、整理規範科儀，提供行持瑜伽顯密法事儀式的統一科本和諸真言密咒。這個工作始於洪武七年（1374）<sup>54</sup>，到洪武十六年考較穩當成規，“行于天下諸山寺院，永遠遵守，為孝子順孫慎終追遠之道，人民州里之間祈禳伸情之用。”<sup>55</sup>四、要求諸山住持並各處僧官差僧赴京，在內府申領法

<sup>52</sup> 幻輪：《釋鑿稽古略續集》卷二，《大正藏》第49冊，第931頁中。

<sup>53</sup> 葛寅亮：《金陵梵刹志》卷二。

<sup>54</sup> 朱元璋：《御製玄教齋醮儀文序》，載《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第九冊第1頁。

<sup>55</sup> 葛寅亮：《金陵梵刹志》卷二。

事儀式回還習學，三年內考試通過者方許為僧，否則來年再試。對於善於記誦又無度牒者，考試後就當官給與。未過關的則發為民庶。<sup>56</sup>五、頒佈《申明佛教榜冊》規範僧人行為要求，並規定“顯密之教，軌範科儀，務遵洪武十六年頒降格式內。”

有些政策的實施對後世顯然有顯著影響。洪武二十一年，朱元璋下令僧錄司行文書各處僧司去：“但有討度牒的僧，二十已上的，發去烏蠻、曲靖等處，每三十里造一座庵，自耕自食，就化他一境的人。”<sup>57</sup>烏蠻指曲靖以東、以北的雲南貴州交界地帶。這條命令文字不多，但因為這段話而到雲南、貴州等地的僧人卻不在少數。現在雲南、貴州等地保存的《圓通三慧大齋道場儀》、《如來孝順設供拔苦報恩道場儀》、《楞嚴解冤釋結道場儀》和《天宮科》等大量科儀文獻，往往能互相印證甚至內容完全相同，說明它們有共同的源頭。就中國佛教史相關資料來看，只有明初規範過“瑜伽顯密法事儀式及諸真言密咒”，故可推知它們是明初教僧所用經典。<sup>58</sup>朱元璋整頓佛教的影響至今仍然有遺緒。

綜合全國各地遺存科儀文獻來看，朱元璋洪武十六年前後考較穩當成規，用於行持瑜伽顯密法事儀式的統一科本和諸真言密咒，主要包括以下幾個方面的內容：

1、以經懺文本為核心。主要用於孝子順孫慎終追遠，人民州里之間祈禳伸情。利濟幽顯，冥陽兩利。

2、顯密並稱。不論在何處，行持的是瑜伽顯密法事儀式，常常會提及“瑜伽顯密”。從文本構成來說，基本上都包括《瑜伽焰口施食儀範》。從儀式構成來說，包括楞嚴咒、《心經》和十小咒在內的《諸部因緣》往往出現在法事初行階段。

3、包括可以用來舉行大型法會儀式的文本。當然，目前包括教誡、儀文、提綱和密教四個部分的大型科儀文獻，主要在雲南、貴州、甘肅等地發現。它們大部分為宋人編集，現在存世的大都有元人編輯過次第的痕跡。而且大部分儀式文本中都包括《諸部因緣》。

4、除了《諸部因緣》外，普庵信仰、受生信仰也是其共性。這是為什麼我們在全國各地都能看到有填還受生錢的齋供儀式，能看到舉行安龍奠土儀式時誦普庵神咒，奉普庵為“普庵寂感妙應慈濟真覺照既惠慶大德禪師”和“南泉教主普庵大德惠慶禪師”、“南泉山啟教普庵祖師”“普庵古佛如來”等的原因。《傳度雜牒》所錄普庵表中“水流一真，道永千古。南泉起教，在昔久傳乎心印；中國率遵，於今常著為宗風”等文字，說明了普庵信仰在中國各地的普遍性。

5、最初是由僧人使用科儀文獻舉行瑜伽顯密法事儀式，但至少從明代開始，已經有自稱為“善流”、“善家”、“陰陽”等的在家人使用科儀文獻替人舉行法會儀式。由於叢林日衰，至今能使用這類科儀舉行儀式的，主要是在家人。

## （二）普庵相關科儀文獻的實際應用

### 1、前賢對普庵相關科儀文獻的實際應用瞭解欠確

楊永俊對普庵相關科儀文獻的實際應用作過部分介紹。<sup>59</sup>但他的介紹與葉明生一樣，並非結合具體的法會儀式來展開討論，而是先將它們作籠統的命名，稱其為普庵派或客家醮祭儀式，然後在籠統介紹所有科儀文獻、法會種類的基礎上，突出強調其中的普庵信仰，最後將其界定為一種新的佛教派別——普庵教。事實上，如果真正知

<sup>56</sup> 葛寅亮：《金陵梵刹志》卷二。

<sup>57</sup> 葛寅亮：《金陵梵刹志》卷二；釋幻輪：《釋氏稽古略續集》卷二。

<sup>58</sup> 侯沖：《雲南阿叱力教經典及其在中國佛教研究中的價值》，載方廣錫主編《藏外佛教文獻》第六輯，宗教文化出版社，1998年，第395頁。

<sup>59</sup> 楊永俊：《普庵禪師與贛西北萬載客家醮祭民俗》，《宜春學院學報》2005年第1期。

道法會儀式的具體內容，就不會說“祈請儀式是整個醮事的序幕，它可分前後連貫的兩個篇章，恭迎普庵法師為祈請儀式的第一篇章，普請眾神為祈請儀式的第二篇章，整個祈請儀式主要由這兩個篇章組成”，更不可能得出“萬載客家醮祭儀式”“以普庵禪師為中心”<sup>60</sup>的論斷。

上面提到，葉明生和楊永俊提到的普庵相關科儀文獻，主要包括普庵咒語、普庵符和普庵經。在他們的研究中，這是確定存在一個可以稱為普庵教的宗教派別的重要基礎。但他們的結論有欠精確和以點代面之嫌。

首先是未明確普庵相關科儀文獻在他們所見科儀文獻中的比重和權重。前者，是指出在他們調查到的科儀文獻中，有多少與普庵有直接關係，或者提到普庵。沒有提到普庵的文獻，是否也要把它們稱為普庵相關科儀文獻？如果要稱，依據或理由是什麼？後者，是指這些普庵相關科儀文獻在他們所見科儀文獻中，究竟起什麼作用。在數十種甚至上百種科儀文獻中，與普庵直接相關或提到普庵的只有數種，它們與其他科儀文獻的關係是什麼？是否缺少它們，就無法利用其他科儀舉行法會儀式？如果沒有普庵相關科儀文獻，依然能根據其他科儀文獻舉行法會，將它們作為確定存在普庵教的依據，是否能成立？

其次是未明確《普庵經》的真實意義。楊永俊稱“《普庵經》是闡述普庵教的主要經典。《普庵經》有兩種，全稱分別為《普庵祖師濟人妙經》與《普庵祖師救民濟世真經》。《普庵經》的內容與形式能反映普庵教的宗教追求與特色。”<sup>61</sup>但事實並非如他所言。理由有三：一、這兩種經出現的時代不明。如果它們出現在明初之前，尚能用來與明初考較穩當成規的瑜伽顯密法會儀式及諸真言密咒一同討論，如果出現太晚，則稱它們“是闡述普庵教的主要經典”欠安。時間不明，或未確定其出現時間的情況下，如何可以用來作為證據？二、這兩種經的流傳沒有普遍性。葉明生等人在福建等地考察未曾見過，在江西亦僅楊氏提過一次，且《普庵祖師救民濟世真經》是一個殘本。流傳不廣，眾人知之不多的兩冊書，能否稱為“闡述普庵教的主要經典”？三、不能落到實處。殘本《普庵祖師救民濟世真經》因內容不全，且無相關佐證，無法討論。《普庵祖師濟人妙經》在四川等地流傳的科儀文獻中已經發現，但它只是被用來舉行安龍奠土儀式。稱其為“闡述普庵教的主要經典”，未見佐證。總之，使用《普庵經》作為肯定普庵教是現實存在的證據，既欠精確，又有以點代面之嫌。

其三是對普庵相關科儀文獻的實際應用缺乏具體的瞭解。未能將法會儀式與科儀文獻結合起來進行說明。導致有的內容好像說了，但實際上並沒有說明白。

其四是對普庵相關科儀文獻作歷史的辨析。事實上，“普庵寂感妙應慈濟真覺照既惠慶大德禪師”和“南泉教主普庵大德惠慶禪師”，其中“大德”二字在元代才被納入普庵諡號。而明永樂年間的諡號中則有“護國宣教”四字。這兩個時間節點的確定，對於討論普遍存在又有密切關係科儀文獻出現的時間，無疑可以提供直接的參照。在對所見科儀進行討論時，更容易將其放在明初朱元璋整頓佛教的背景下來進行探討。

## 2、普庵相關科儀文獻的實際應用

上文已經提到，在雲南收集到的普庵相關科儀文獻，包括字諱、普庵咒、普庵釋談章、普庵經、普庵申（狀）、普庵科、普庵蕩穢章、普庵誥、普庵牒和普庵牌等。就其文字來說，大都是固定而且與江西等地的內容大同小異。就其實際應用來說，主要有以下幾種情況：

<sup>60</sup> 楊永俊：《普庵禪師與贛西北萬載客家醮祭民俗》，《宜春學院學報》2005年第1期。

<sup>61</sup> 楊永俊：《普庵信仰的宗教定位及特色》，《宜春學院學報》2013年第5期。

(1) 退煞、鎮煞。見於《六類解結等科合冊》、《退送法事》。相近功能見於葉明生在閩西北的調查。他提到普庵咒的功能包括鎮煞、搜煞等。

(2) 祛瘟。見於《釋天門下瘟火二齋申奏肆十式奏》（《祈祿瘟火關申四十二奏》）

(3) 安龍奠土。舉行安龍奠土儀式，大部分情況下都會念誦普庵神咒。在有的傳承中，則是念誦《普庵祖師濟人妙經》。

(4) 蕩穢。舉行法會需要建壇請聖，在請聖前要先潔淨壇場，諸聖才能光臨。於是請聖前就要舉行蕩滌污穢的儀式。楊永俊所說“祈請儀式”的第一個篇章，就是蕩穢儀式。

(5) 慶誕朝賀。奏《普庵表》，宣《普庵誥》。

(6) 過職或傳度新戒弟子。使用文獻同上。

上文提到，明初考校穩當成規的經懺文本，主要用於孝子順孫慎終追遠，人民州里之間祈禳伸情之用，有利濟幽顯，冥陽兩利的功能。從法會儀式的齋意來看，上面幾種情況並不是齋意的全部，或者說只是部分齋意。這意味著就文本來說，普庵相關科儀文獻不是佛教法會儀式文本的全部，而只是其中的一部分；從齋意來說，使用普庵相關科儀文獻舉行的法會，只是諸多法會之一部分。因此，根據普庵相關科儀文獻及其具體應用，我們看不到一個完整的或者說獨立的宗教派別——普庵教。

### 3、南泉教主、普庵祖師的實際意義

楊永俊提到，“普庵弟子承認普庵是其祖師”。<sup>62</sup>為了證明這一點，他還引錄了如下材料：

慈化寺萬法教主普庵古佛祖師門下。（江西萬載縣高村鎮普庵弟子鄧有生科書）

無上醫王普庵師。（江西萬載縣高城鄉普庵弟子沈春發科書）

南泉教主三天佛，靈寶化身以修因。（江西宜春市袁州區慈化鎮普庵祖師家族後裔慈化寺合新法事科書）

萬法教主普庵五雷古佛。（江西銅鼓縣三都鄉普庵第 34 世弟子羅崇顯科本）

南泉教主不倦度人大德普庵慶惠古佛。（湖南瀏陽縣小河鄉普庵弟子唐金友科書）

南泉派下嗣教奉行，普庵如來香火兼管五雷院事。（福建泰寧縣普庵弟子陳以興科書）

靈山三世佛，觀音普庵師。（臺灣苗栗普庵弟子吳盛湧科書）

在他看來，這些材料表明“分佈于江西西北部、湖南東部、閩西、臺灣客家分佈區域從事民間佛教法事的法師都不約而同地把普庵稱作為自己的祖師，或直接稱‘普庵師’，或稱‘普庵祖師’，或稱‘萬法教主’，稱‘南泉教主’。普庵信仰弟子儘管分散于不同的省份，但都有比較明確的宗教教派意識，他們一般情況下都將自己的教門稱作‘南泉派’，正統一點的則自稱‘瑜伽正教’。”<sup>63</sup>

楊永俊引錄的上述材料當然沒有問題。但如何理解這些材料則是需要討論的。因為這類材料不僅只見於江西、湖南、福建和臺灣等地客家法師使用的科儀文本中，同樣見於雲南、貴州、四川等地的佛教科儀文獻中，所以它們不是客家地區獨有的（楊永俊解釋這是客家廣泛遷徙到這些地方的遺存，但未提出什麼根據，所說不能令人信服），自然也不是地域性解釋能回答的問題。另外，對現代宗教研究者來說，“教

<sup>62</sup> 楊永俊：《普庵信仰的宗教定位及特色》，《宜春學院學報》2013年第5期。

<sup>63</sup> 楊永俊：《普庵信仰的宗教定位及特色》，《宜春學院學報》2013年第5期。

主”、“祖師”等詞，似乎已經清楚說明普庵是普庵教的教主，是普庵教信徒的祖師。但是，古代的“教主”是指創教者嗎？“祖師”又是什麼意思呢？

有一點是楊永俊沒有注意到的。唐代地婆訶羅譯《方廣大莊嚴經》卷十一有偈說：“隨應演說法，教化諸群生，能到於彼岸，故名為教主。”<sup>64</sup>表明至少唐代漢譯佛經中，“教主”有指到處教化眾生並引導眾生到彼岸的傳教者這一層意思。不是專指創教者。而《普庵祖師靈驗記》對普庵靈驗故事的記述，不外指普庵是一個到處隨機化導眾生到彼岸的傳道者，說明“教主”一詞的含義，與其說是指創教者，不如說是指傳教者更準確。

至於普庵被尊為祖師，同樣不是他是所謂普庵教始祖的證據。因為沒有人因為達摩等人是禪宗祖師，就根據祖師名字說有不同的宗教派別，這些祖師都是始祖。就普庵相關科儀文獻來看，普庵只是佛教神靈體系中，被列在佛菩薩、阿羅漢之後的聖賢僧之一，並非唯一的祖師。因此，普庵被稱為祖師，不能成為普庵派是一個真實存在教派的證據。

總之，從南泉教主、普庵祖師在科儀文獻具體應用中的意義來看，無法得出普庵派是一個獨立存在宗派的結論。

### 三、總結

有關普庵教研究的歷史迄今不足 50 年。最初關注到普庵信仰這一現象的學者，覺得這是一個值得注意的文化現象，並根據實地調查資料和所見文獻展開研究。這無疑是值得肯定的。但是，普庵教是一個真實存在的教派嗎？答案是否定的。

根據科儀本舉行宗教儀式，使用普庵咒、普庵符<sup>65</sup>，並不是客家地區獨有的歷史文化現象。在少數民族眾多的雲南、貴州等地，同樣存在這一文化現象，那麼，相關研究就需要地域廣泛性的視野；如果普庵咒、普庵符、普庵表、普庵科範、《普庵經》在科儀文獻中占的比例很小，甚至到了可有可無的地步，那麼普庵教的存在同樣如此。隨著科儀文獻的大量發現和研究，可以看出此前被認為是普庵教的科儀文獻，其實是明初朱元璋佛教三分為禪、講、教後，考較穩當成規，用於行持瑜伽顯密法事儀式的統一科本和諸真言密咒。

近年來包括普庵相關科儀文獻等一大批新資料的發現，為中國古代佛教儀式研究提供豐富的資料，幫助我們對中國古代佛教儀式較此前有了更全面深入的認識。新認知幫助我們意識到，繼續宥於地域觀念肯定普庵教的存在，既難得其實，又不能自圓其說。

<sup>64</sup> 《大正藏》，第 3 冊，第 611 頁上。

<sup>65</sup> 黃建興：《福建普庵信仰和普庵教初探》，學愚主編：《出世與入世》，第 255-256 頁。

# 做道和做覘：閩西上杭一帶的道教傳統

巫能昌

復旦大學歷史學系

## 摘要

文章以筆者在閩西上杭一帶的田野考察為基礎，結合科儀本、地方志、族譜、碑刻等文獻，對當地的道教傳統進行系統考察。當地的道教主要由兩個傳統組成。其一為與龍虎山天師府聯繫緊密的“做道”，即正一道士的傳統。其二為以臨水夫人崇拜為特點的“做覘（音 sàng）”，即驅邪法師的傳統。這兩個傳統既相互區隔，又是相互聯繫的。文章將從教派詞彙、儀式、儀式專家、神明崇拜等方面對它們之間的關係進行探討。

## 一、引言

相較於中國東南的其它地區，台灣和福建詔安的現存道教在儀式分類和法派詞彙方面可以說得到了最為系統且深入的研究。這與學界較早關對台灣道教進行考察，並將台北正一派道士的傳統追溯到福建詔安的機緣直接相關。勞格文（John Lagerwey）可以說是這一機緣的促成者<sup>1</sup>。根據林振源等人的後續研究，台灣北部現在使用的「道法二門」詞彙源出福建詔安客家地區。這個詞彙在詔安的原意是指「醮儀」範疇中的道、法傳統：道/天師道/師/天師/龍虎山，法/混元法/聖/北帝/武當山。「道法二門」流傳到臺灣北部之後，長期以來對應當地二大儀式分類範疇，被理解為：道/道場/醮儀/天師門下/正一道，法/法場/驅邪儀式/閩山門下/閩山三奶法<sup>2</sup>。可見，詔安、台灣兩地「道法二門」詞彙的焦點在於「法」的差異。實際上，詔安亦有類似於台灣「道法二門」之「法」的傳統，即當地客家話所稱的「西教」。其儀式專家為「西爺」，相當於閩南話的「師爺」。「西教」對應於台灣北部的傳統就是日常小法事與法場部分，都屬於「法」的儀式類型，相對於「道」（醮儀）。林振源將詔安「道」與「西教」之間最基本的區隔歸納為：道教（天師正教）/道士/醮，對比於西教（西教代天師）/西爺/驅邪儀式<sup>3</sup>。

<sup>1</sup> 參見 John Lagerwey, « Les lignées taoïste du Nord de Taiwan », *Cahiers d'Extrême-Asie* 4, 1988, pp. 127-143（中譯本：《台灣北部正一派道士譜系》，許麗玲譯，載《民俗曲藝》，第 103 期，1996 年，第 31-48 頁）；« Les lignées taoïste du Nord de Taiwan (suite et fin) », *Cahiers d'Extrême-Asie* 5, 1989-1990, pp. 355-368（中譯本：《台灣北部正一派道士譜系（續篇）》，許麗玲譯，載《民俗曲藝》，第 114 期，1998 年，第 83-98 頁）。

<sup>2</sup> 詳參林振源：《民間道教儀式的傳承與變革：臺灣北部與福建詔安的「道法二門」傳統》，收入《第六屆國際青年學者漢學會議論文集：民間文學與漢學研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2008 年，第 347-367 頁；《正邪之辨、道法之合：臺灣北部道法二門源流》，載《華人宗教研究》，第 4 期，2014 年，第 43-67 頁。亦可參見李豐楙：《道法二門：臺灣中、北部的道、法複合》，收入譚偉倫主編：《中國地方宗教儀式論集》，香港：中文大學出版社，2011 年，第 147-179 頁。

<sup>3</sup> 詳參林振源：《福建詔安的道教傳統與儀式分類》，收入譚偉倫主編：《中國地方宗教儀式論集》，香港：中文大學出版社，2011 年，第 307、310-311、314-315 頁。



如此看來，詔安客家地區的道教是由正一教和西教共同組成的。西教的道士稱為「西爺」。「西爺」與發音相近的「覲爺」(sěi-yǎ)相通，區別於發音完全不同的「師爺」。當地的客家道士認為用覲爺來稱呼他們是不禮貌的，甚至認為覲爺(覲教)屬於邪教<sup>4</sup>。在閩西客家地區，「師」的發音才作「sěi」，而「覲」的音則普遍作「sàng」。「覲」字在當地用於指稱與詔安西教和台北日常小法事、法場對應的道教傳統，俗稱「做覲」，相對於正一道的「做道」。做覲的道士一般被稱為師公、師爺或覲公。他們不喜歡別人用「師爺」(sěi-yǎ)稱呼自己，因為「師」和「衰」在當地客家話中的發音相同，而「衰」字的含義是運氣不好。可見，閩西客家地區的道教和詔安道教在結構上有一定的相似之處。那麼，閩西道教在儀式分類和法派詞彙方面是怎麼呈現的呢？它與周邊客家地區的道教有沒有什麼聯繫？勞格文梳理過這些問題<sup>5</sup>，但其田野考察的輻射面比較廣，在涉及具體的縣市時能抓取、分析的道壇數量有限，因此相關的探討還有一定的空間。本文擬在筆者對上杭縣一帶道壇相對集中的田野考察基礎之上，對這些問題展開進一步的討論。

## 二、道教傳統與儀式分類

2008至2011年間，筆者根據之前已經探訪的上杭縣北部南陽鎮道壇靈應堂和福應堂所藏科儀本中請師科文提到的道壇名字，以及靈應堂陳朝寶道士和福應堂曹永才道士提供的線索，對上杭及其周邊的道壇進行考察。最終，除前面兩家道壇外，筆者還探訪了近十五家道壇。它們分佈在地理位置相接的上杭縣中北部、長汀縣東南部、武平縣東部和東北部，以及連城縣西南部。

這些道壇做道科法的法事主要有建醮和度亡，做覲則主要有藏魂煖禁、祈禳解煞(需扎茅人送煞)、急救治病(有時需要贖魂轉竹)等驅邪法事。其中，這些道壇之間的做道建醮科法和做覲科法基本相同。例如，單日醮的程式一般為：(正日前一天晚上)潔壇→(正日早上)發表→早朝(、安禱)→念經→午朝(、揚禱)→念經→放燈→(晚上)秉燭→禁壇或信禮→請聖→度孤出生(、倒禱)→送神。度亡科法方面存在較大的差異，但一般都包含了開冥路、還受生和送神這三個基本的科目。

道士在做道時身穿道袍，頭戴道帽，用笏板、「道經師寶」印等法器，被稱為「先生」，自稱「(……)臣」，在做覲時頭繫紅頭布、戴五嶽冠，有時男扮女裝化身為夫人，用錫角、鈴刀、「太上老君」印等法器，多稱為「師公」、「師爺」、「覲公」或「師傅」，自稱「(……)弟子」、「弟郎」。道士在做道法事的早朝和禁壇、做覲法事的頭壇請神時會較為系統、具體地請歷代祖本宗師。做道的祖師一般稱「先生」。做覲的祖師多稱「師公」、「師爺」、「師(女衰)」(女性)，名字多為「某某郎」、「某某娘」或「法某」。一般來說，法事文狀方面，若是仙醮為「雷霆都司」給出，若是佛醮、度亡、普度為「靈寶大法司」給出，若是做覲則為「太上混元大法司」給出。

<sup>4</sup> 參見林振源：《福建詔安的香花僧》，收入譚偉倫主編：《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007年，第146頁。

<sup>5</sup> 參見勞格文：《福建省南部現存道教初探》，呂錘寬整理，載《東方宗教研究》，新3期，1993年，第147-199頁；勞格文：《福建客家人的道教信仰》，仲紅衛譯，收入羅勇、勞格文主編：《贛南地區的廟會與宗族》(客家傳統社會叢書之3)，香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1997年，第229-258頁。

以上是這些道壇比較相通的地方。下面，我們對這些道壇的歷史，及其在儀式分類和法派詞彙方面的情況進行介紹。

### （一）南陽鎮朱斜村/鎮上覺真觀靈應堂

靈應堂<sup>6</sup>由陳林堂（1894-1959）創辦於1920年代初。陳林堂，道名宏興，今南陽鎮朱斜村人。林堂祖上家境不佳，其祖父還因此年逾半百而未娶。家貧是林堂學道的原因之一。他曾為其庚父吳懷有（目盲，做覲為主，福應堂創始人）引路十個月。後來，在呂華鄉（即今朱斜）請官莊楊屋道士打醮時，從族人的建議轉而師從楊書泉學習正一道，時年十二歲。至十七歲師父楊書泉過世後，林堂改投坪頭邱高章為師，進修超（過火坑）、練（上刀山）、度（坐臺放焰口）三大法事。之後，他還在江西瑞金的一個張姓道士處修習過武科法事。二十七歲時，林堂前往龍虎山上清宮受錄，取道名宏興，後回鄉創立靈應堂。按，道名「宏興」是按照龍虎山「三山滴血派字派」五十字輩分中「高宏鼎大羅」的「宏」字來取的<sup>7</sup>。此後，靈應堂道士中若取道名，亦遵「三山滴血派字派」。由於在兩兄弟中排行第二，林堂常被稱為「小妹先生」。林堂另有一個綽號，叫「矮伯公」。據傳，矮伯公是很有勢力的河田鄉紳，手裡有很多槍，汀州八縣都怕他，政府剿了很久才剿掉<sup>8</sup>。人們用「矮伯公」來借指宏興先生，意寓其功夫之高和名氣之大。林堂成家較晚，且至三十四歲時還沒有生兒子。1928年農曆二月十九，林堂在當地佛庵寶善堂主持建醮間歇之時向觀音求子。或有靈應，其長子陳朝寶（1929-2013，又名觀寶，道名鼎靈）在第二年觀音聖誕那天出生。朝寶六歲開始從父學道，十二歲時就能登壇做法事，十六歲登臺受錄並取道名，還自學過命理、卦理、地理和日課等術。林堂的次子陳朝善（1931-2003，又名細寶，道名鼎應）擅長武科，精於畫工。文革期間，兄弟兩人均改行謀生，直到1980年左右再度從事道教活動，並分別重設師壇於朱斜村和南陽鎮上各自的家中。目前，靈應堂的道士可分為兩班，分別由兩兄弟所授門徒組成。

靈應堂的科法兼有做道和做覲。道士在醮事中多自稱「天師度師清微門下奏受正一盟威經籙奉行主持修醮凡味小兆臣」，亦稱「上清三洞清微門下末道」，做覲時自稱「三天門下恭投奉行主持行營法師弟子」。建醮秉燭科儀本題為「太上正一道建醮秉燭玄科」，亦作「天師門下正一盟威法籙修齋建醮集福保安秉燭玄科」，落款為「江右福地龍虎仙境覺真觀清微法院奏受正一盟威法籙……」。做覲之「覲」，其原字寫作「𪔐」，書寫口訣為「一點一橫長，樓梯探上梁，兩邊絲紐絲。中間一個馬大王，左一長，右一長。一必打倒海龍王。」該壇道士將做道和做覲分別稱為文、武二教或「黑頭教」、「紅頭教」。其中，「文武二教」曾出現在其一個徒弟在1993年拜師時所投的師帖之中。至於「黑頭教」、「紅頭教」這對詞彙，早在1992年勞格文對

<sup>6</sup> 關於靈應堂的情況，亦可參見勞格文：《福建客家人的道教信仰》，第243-246頁。1992年，勞格文在長汀縣涂坊鄉觀看了由該壇道士主持的一場七天八夜的大醮，並對該壇道士進行了訪談。

<sup>7</sup> 關於前往龍虎山受錄道士取法名所據「三山滴血派字派」及其職牒上的受道等級，參見張金濤主編：《中國龍虎山天師道》，南昌：江西人民出版社，第172-173頁。

<sup>8</sup> 另據民國《上杭縣誌》（1938年鉛印本，第1卷，40B-41A），矮伯公實為長汀哥老會會首，光緒廿一年（1895）四、五月間曾至上杭縣，「到處強索肆搶，在城謝某家，縣會營圍南塔寺，反開槍拒捕，知縣賀沅驅逐出境，旋為知府胡庭幹擒獲，置之法。」

該壇道士進行訪談時就注意到了<sup>9</sup>。按，勞格文可以說是最早接觸到當地道士的學者。彼時這些道士對法派的概念和相關詞彙尚未受到學界的影響。因此，這兩對詞彙都應該是當地原有的科法分類詞彙。根據朝寶道士的解釋，「黑頭教」之稱源於道士頭上戴的罩紗。舊時的規矩，道士在戴道帽之前要先繫黑色的罩紗。文革之前，如遇坐臺或其它大型法事都還要先擊罩紗再戴道帽。文革之後，道士常用黑色的頭布來代替罩紗，甚至連黑頭布都不擊了。是以，現在的道士極少有清楚「黑頭教」之稱來歷的。不過，大部分道士都比較清楚「紅頭教」之名是因為道士在做覓法事中要擊紅頭布。

做覓在靈應堂有老君教和夫人教之分。如果是做老君教，道士在法事中不用裝夫人。如果是做夫人教，道士在法事中需男扮女裝，化身為夫人。需要裝夫人的做覓法事也叫花覓。朝寶認為做覓之「覓」實為「聖」字之誤。做道最大的法事是登臺，做覓最大的法事為上刀山和過火坑。做覓的書很少，往往要借做道的書來念。做覓屬於巫教，不過是東巫正教，有別于起童等西巫邪教。該壇藏有一方道印，其正面為「太上老君印」，兩側還分別刻有「無極驅邪」和「仙法萬寶」。此印通用於做道和做覓法事，目前只在安龍的龍符上才使用。朝寶還提到以前當地有一個做普庵教的鄭姓人，自稱是道士，會做度亡等法事。

受任繼愈主編《中國道教史》的影響，朝寶認為夫人教其實屬於正一派<sup>10</sup>。他還引宗師寶誥中的「清微靈寶及先天，道德混元兼正一」句，認為正一包括清微、靈寶、先天和混元四門，其中的清微即做道，混元即做覓，均屬正一。按，朝寶認為混元即做覓，概因太上老君為做覓傳統的核心神明，而太上老君即道德天尊，且老君有「混元」之號。該壇的另一道士溫仁文（1975-，朝善之徒）則認為不應該將做覓稱為夫人教，因為夫人教是宋朝才出現的，按源流來追更應該稱為「王姥教」或「閭山教」。

靈應堂的道士將法事中所用的樂調分成香花調和禪文調，並指出和尚也有這種分法<sup>11</sup>。香花調一般用於小法事，或者拜《救苦懺》等沒有那麼正規的法事。禪文調一般用於大法事，大悲大願，屬於禪堂，最清靜的地方，大聖大慈，如拜《千尊懺》，比較靜，而且其中有較多同情感的地方，如「嘆孤魂」時帶有悲音。又如，午朝科有午朝獻齋和午朝十獻這兩種做法。其中，前者比較簡單，用的是香花調，後者比較隆重，用的是禪文調。同場法事中，一旦開始做禪文，便不能再做香花了。一般來說，三天正日之內的醮事用香花調。如是七天正日的大醮，前四天為做香花，屬於天地水陽四府醮科<sup>12</sup>，後三天做禪文，具體為第五天拜《千尊懺》、第六天做隨堂科，即大出生、大度孤，加上第七天的坐臺普度。

<sup>9</sup> 參見勞格文：《福建客家人的道教信仰》，第 243 頁。勞格文在文章中特別指出，靈應堂道士提到的「紅頭教」和「黑頭教」是他在台灣以外所見的此類名稱的少數幾次之一。

<sup>10</sup> 1990 年代，陳朝寶先生曾託人從福州購回一本任繼愈主編本《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1990 年），且常翻閱此書。在有機會讀此書之前，他主要通過當地道士中流傳的《三教源流》來了解道教的歷史。《中國道教史》論及夫人教和正一派關係的部分，參見第 644-645 頁。

<sup>11</sup> 2009 年 8 月，筆者曾在上杭縣南陽鎮茶溪村對主持源出香花和尚法事的儀式專家陳梅輝（1948-）進行訪談。陳梅輝提到，他們在法事中用的是香花板，出家人的是叢林板。

<sup>12</sup> 關於天地水陽四府醮科，朝寶道士的解釋是：以天神為主的醮事，為天府醮科；做燈，即度亡為遊冥，是地府醮科；求雨之時要請水國晶仙，為水府醮科；醮事主神為凡間的公王，或由凡人化成的神，則為陽府醮科。

## (二) 南陽鎮曹屋/通賢鄉嶺頭聚雲觀福應堂

該壇科法兼道、覲兩門，不過做覲科法並未在年輕一輩的道士中傳承下來。福應堂的創始人為吳懷有（1866-1952），是今通賢鄉嶺頭村人。他有兩個法名，即做覲的法號法明和做道的道名道德。懷有目盲，師出長汀河田三洲，主要在塗坊、宣城等地做覲和算命為生。他曾居朱斜村境內山中的永仙堂（主祀玄天上帝）。據靈應堂陳朝寶道士，只因懷有目盲，其前期做覲多為口念，打大鑼鼓則是後來向攜子居曹屋的長汀縣坪頭邱高章先生學的。另據永才所述，其父親懷有在三洲某個道壇學做覲，即老君教，後又在官莊楊屋學做道。該壇道統與靈應堂基本相同，南陽老一輩中普遍流傳這兩個道壇之間互相學習做道、做覲功夫的情況。該壇老一輩的道士主要還有吳萬珍和吳茂先。

吳萬珍（1911-2015），又名永才，懷有之子，道名宏淋，出生於呂華永仙堂，故喚名為「永生妹子」，因家貧未入過學堂，九歲開始隨父學道。永才兼祧通賢嶺頭吳姓和南陽曹屋曹姓，是嶺頭吳姓第十三代和曹屋曹姓第二十一代，晚年居住在曹屋。他精通唱、做、打、寫、念五門，八十歲以後主要在家幫人擇日、點卦、算命。他認為「道有茅山法、廬山法、蒙山法和閩山法。其中，閩山法即做覲。紅頭教是巫教、王姥教、老君教，要吹錫角，會上刀山、過火坑。巫教的功夫有藏魂暖禁、迎仙建醮、治病、送煞。其中，藏魂暖禁很老了。醮分為佛醮和仙醮，仙醮又有公王醮、仙師醮和三聖醮之分。覲公也屬於道士，屬老君教。做覲時叫覲公，做道時叫先生。做覲，即老君教的書只有兩部，大家都差不多。做道的書則太多了。江西廣信府傳出三十六觀，每個觀都有一部書，共三十六部。夫人教很嫩，是宋朝才有的。扛仙師就有做夫人教。三夫人和三大仙師是一起的。三大仙師是失教了，後面借夫人教來做。三大仙師是閩山法，未提前告知自己母親，魂魄離開肉身去收蚊子精。結果，蚊子精化成仙師的女婿，騙仙師的母親說仙師已經去世，把仙師的肉身毀掉了。仙師由此失教。三夫人是比三大仙師後一輩。因為後來借夫人教來做，所以扛仙師時要裝身。」<sup>13</sup>他告訴筆者，沒有將做道稱為「黑頭教」的說法。該壇的做覲請神科本題為「太上覲文請神一宗」。對於當地流行的問仙和問菩薩，永才用「偽」字來形容，認為是不正規的東西，屬於西巫邪教，是自己造出來的。「和尚、道士、覲公等是正規的。」吳茂先（1926-2009），又名啟廷，通賢鄉嶺頭村人，十一歲開始學道，道名鼎通，先師從其叔公懷有，後師從永才。他精通打、寫、念三門，唱和做兩項沒有那麼好則是由於音色和身材（太高）的限制。吳茂先晚年主要在家幫人擇日、算命。

## (三) 官莊鄉楊屋覺真觀集福堂

楊屋又名洞口坪。此處楊姓遷自連城縣楊家坊，目前戶數和人口不多。該壇屬於楊姓祖傳做道，目前已經失傳。筆者採訪的是該壇最後一代道士楊福科（1905-1971?）之子楊松興先生（1944-）。楊松興未繼承祖傳的道術，不過在官莊墟上開了一家紙紮店。他向筆者出示過楊福科在民國十一年（1926）前往龍虎山受錄時獲得的職牒。職牒顯示，奏職弟子楊福科的道名為「集福」，當時所授為初級道職「太上三五都功經錄」。這說明即便是前往龍虎山受錄的道士，其道名也未必嚴格按照三山滴血派的字輩來取名，還可能直接借用道士所在道壇的名字。據楊松興所述，其祖父楊

<sup>13</sup> 類似的故事，筆者也聽靈應堂的陳朝寶道士講述過。

書泉，道名弘通，傳有陳林堂（靈應堂創始人）、藍先雲（德興堂創始人，其徒藍樹清，法名法清，創清福堂）等徒。書泉過世得早。他過世後，附近的回龍道士朱洪興入贅楊家，後來帶走了不少楊家祖傳的科儀書和法器。楊松興在展示其父親的職牒時強調，「以前有文憑的才是正規的，沒文憑的是普通的。以前是有指標的。」他認為宗教有「僧道尼巫」，其中的「巫」指做覲，稱為「覲家」。他還提到，「道教的根源，一是湖北武當山，一是江西三清山。江西有天師。這邊屬於天師道。這裡還有普庵教。覲教屬於老君教。」

#### （四）官莊鄉官莊壩翠雲觀福清堂

該壇科法兼有做道和做覲。做道方面的法師主要有建醮和度亡。做覲方面的法事主要有藏魂暖禁和調仙師（黃倬三仙師）。做道的功夫是鐘雲彬（?-1949，法名法科）師自同屬官莊壩郭屋祖傳道壇雲福堂的郭開芹（一說為郭長應）；做覲的功夫屬於祖傳，祖師為被稱為「法顯大伯公」的鐘姓第十四世祖鐘玉鸞（法號法顯）。道士在建醮時自稱「天師清微門下奉行主持修醮凡昧小臣」，在做覲時自稱「三天門下行兵主持法師弟子」。現任壇主鐘清，為鐘姓第二十三代。因今年專注於經營生意，鐘清已經不太出去做道。該壇另有道士藍如珍。該壇與回龍萬福堂<sup>14</sup>關係較為特殊，鐘雲彬與萬福堂朱順鈞道士兩人的孩子是指腹為婚的。兩壇曾進行交流，發現兩壇在做道方面的科儀書基本相同。鐘雲彬先後傳授鐘存光（雲彬之子，法名法源）、藍法章等八個徒弟。除鐘存光與藍法章之外，其餘六徒後來均轉業。藍如珍認為，做覲即太上老君教、閩山法，屬於驅邪法院，是法力驅邪的道教。按，與藍氏所說「驅邪法院」相應的，該壇的做道建醮早朝科本封面上題有「清微院福清堂」等字樣。藍氏還提到，屬於不同「觀」的道士曾到龍虎山比試功夫，其中翠雲觀的道士獲得了第一名，聚雲觀的道士獲得了第二名。

據鐘清所述，做覲之「覲」字，其以前的寫法很複雜，要看了書才會寫；現在則寫作「覲」。該壇的做覲科本合集即題為「覲文科書」，內有投壇請神、敕符、奏狀法事、排兵發糧、煖禁藏魂、贖魂轉竹、入間治病、差兵上將、送神等科目。做覲有文覲、武覲之分。撈油火、過火坑、上刀山都屬於武覲。打符章，即畫符之時需要用到氣功，亦屬於武覲。若按內容來分，做覲包括平安覲、投契安名覲、添糧煖禁覲、急救治病覲（和禳轉竹）等。關於藏魂，以前小孩子出生後都要算命，如果帶了弓箭或較多關煞則請道士藏魂。其祖父雲彬先生的急救治病、和禳轉竹是很出名的。當年曾今因為治好了汀州府知府的夫人/母親，而獲賜一塊金匾，曰「法力光明」。這塊金匾在文革期間被紅衛兵破壞了，被拿去當廁所門，三十多年前還有人看見過。道士在做覲時稱為「覲公師傅」。民國年間，雲彬在上杭縣城西門外做覲，因上刀山而轟動一時，因架刀山一般只用二十四張或三十六張刀，而他當時用了七十二張刀。祖傳有點穴、醫藥、畫符等術，但不輕易示人，更不輕易傳人。例如，祖傳抄本中有專門講述金蠶製法和治法的內容。其中，治法包括符治和藥治。做覲以做為主，有紮茅人、

<sup>14</sup> 官莊鄉回龍翠雲觀萬福堂的科法為做道。其創始人據傳為張應隆，應隆傳張雲飛，雲飛傳朱順鈞（1915?-1995?，道名清宏）。據筆者對朱順鈞之徒、塗坊人塗建橋（1970-）的採訪，該壇道士出師後並未另立壇號。此外，官莊角樹下人藍振芳曾創一道壇，亦名萬福堂。藍道士是靈應堂陳林堂道士關係最好的同門。他生有四子，均得其真傳，功夫了得，人稱「四王爺」，曾居通賢鄉新寨背。該壇業已失傳。

送煞子、演兵祭將、裝奴鬼等科目。調仙師時需要做覓。做道的打醮則醮科為主，一樣醮則用一樣經，以主神為標準，如聖醮要做禁壇，五穀醮要做信禮，佛醮則要做諸天醮科。最後，還值得一提的，福清堂所藏鐘云彬 1936 年手抄《疏意本》的封面上題有「雲福堂應用」字樣。這本《疏意本》中收有專門的「天師醮疏意」。

### （五）羊牯鄉坪頭翠雲觀德靈堂

該壇科法兼有做道和做覓，而以做覓為主。該壇為邱姓祖傳，邱姓遷自上杭來蘇裡中都郵政坑。開基祖為七世祖，現在已經繁衍至廿五代。原來還有一個德清堂，不過已廢。此外，為了回師的方便，邱姓廿三代的邱天生又於二十年前開德顯堂。邱天生特別指出他們有兩座錫角形的祖墳，還帶筆者去參觀了祖堂前面的雷印水碗的地形，並指出得益于風水，邱姓子孫都有做道士的天分。雷壇供奉了陳林李三夫人、救苦天尊等雕刻神像，並有一張神位圖。神圖上有三清上聖十極高真、王姥仙娘、閻山九郎、三官大帝、三大仙師、萬法教主、張大真人、三位夫人、七位真仙、左右兵將、五傷將軍等神，以及前傳後座祖本宗師。

該壇目前有十餘個道士。邱天生告訴筆者，「道士主要打神醮、仙醮，釋家和尚主要做佛醮、開冥路。不過，在和尚做不開的時候，人們也可以請道士開冥路。佛的普庵教有書科，但不太懂得規矩。」他認為，全場法事做得下來就算是正規道士。做覓方面，現在主要是藏魂暖禁，一般從正月開始，做兩個月左右，另外還有裝奴鬼，過火坑等法術則較少。邱天生很清楚「高宏鼎大羅」的字輩，祖父是「高」字輩，法名高勳，父親為「宏」字輩，

宏寶，但到他這一代都未取法名。其祖父輩的高彩曾授道官，不過不太清楚所授為何職稱。

### （六）湘店鄉廊下天師宮和三和村邱姓道壇

據靈應堂的朝寶道士，「凡是道士（按，做道的道士之意）全出自廊下，包括舊縣石院的道士。集福堂的福科先生提過，頭般共產（按，即 1929 至 1933 年的閩西土地革命）的時候，廊下老屋無人居住，無人管理，壁櫥壞了，裡面的藏書自行脫漏出來，被燒掉了，因為被認為是迷信的根源。」2011 年 8 月，筆者前往探訪傳說中的武平廊下天師宮。宮內供奉有一尊高約 75 公分的張天師雕像，以及天地水陽四府和馬元帥等神像。據常到廟裡幫忙看廟的村民邱兆華（時年 63 歲）所述，「天師宮後面是李姓和邱姓雷壇法院的遺址。傳說上代法師不是邱姓，而是李姓，稱為李大法師。李姓所居之地稱為李屋。後來，李屋的對面建了一座厲壇。該厲壇對李屋有妨礙，導致當時李姓的四、五兄弟接連過世，最終只剩一人。李姓在無奈之下便遷到邱姓居住的邱屋來傳宗接代。於是，便有了邱大法師。」他還提到，坪頭的邱姓和廊下的邱姓歷來都比較親。

在邱兆華的指點下，筆者還前往湘店鄉三和村的邱姓道壇，見到了時年已經 91 歲高齡的邱漢有道士（道名玄霖），及其繼承道業的兒子邱善傳。據邱漢有所述，其道名是按照「高玄鼎大羅」的字輩來取的。自己是從坪頭遷到此地居住的。坪頭邱姓從遷至坪頭時就會做覓，即夫人教，已經有二十幾代了，後來又在廊下進師學習做道，至今也已經四、五代了。他指出，做覓要坪頭較老，做道則廊下較老。請師簿裡面的李姓道士全都是廊下人，邱姓則全部來自坪頭，如邱法十郎。邱姓道士是在進天師之後才開始有「先生」的稱呼，並開始按字輩取道名。

該壇有覘、道二教。做覘包括保平安和扛仙師。保平安就是為小孩斬掉/治關煞，為其藏魂煖禁。其程式為：起壇請神、奏狀、點兵發糧、立/煖禁、解煞、送神，有時在藏禁過後還繼續演《夫人傳》。扛仙師的程式和藏魂煖禁相比，去掉藏/煖禁和解煞，再加上祭將即可。因為仙師屬於夫人教，所以扛仙師時要裝夫人，演《夫人傳》，是花覘。做道屬於天師教，主要有打醮和度亡。打醮的一般程式為：頭日潔壇、次日發表、早朝請師、念經、午朝、晚朝、禁壇救水、安方結界、請聖加持、送神。度亡的程式包括頭壇、沐浴、行橋（死者為男性唱《古人》，為女性則唱《懷胎》）、送神和辭靈等。

### （七）中堡鎮悅洋村饒姓道壇和臨城鎮玉女村張姓道壇

饒姓道壇以做覘為主，從族譜來看至少已祖傳八代。族譜中第一個明確記載法名的為饒姓十六世祖元初公，法名玄四郎。他生於萬曆三十六年（1608），卒於順治十六年（1659）。族譜中所載較為詳細的道士為饒氏第廿三代的饒彤才（1915-1984）：「一生以道士為業，他能熟練地掌握打醮、做[𪛗]（鑿）、治病，開冥路、打符等道術，而且掌握了上刀山法術。高強的上刀山法術，令人看了提心吊膽，但又引人入勝。他那道術，名揚周邊武杭遠近一、二百里眾多村落。」<sup>15</sup>目前該壇道士為饒彤才的三個兒子，所做的法事主要有建醮、做覘、度亡、安龍、出煞等。科儀書已基本無存，功夫傳承方面也不容樂觀。做覘方面有抄本《藏魂煖禁調[𪛗]》<sup>16</sup>，是在1995年從該壇外傳弟子那裡轉抄回來的。其中的「三天門下行兵弟子饒泰山承諾奉行」、「民國癸亥歲（1923）……騰抄饒穩香盥手」應是抄本外傳之前的落款。該抄本的封面注明了三夫人聖誕日等資訊，內收頭壇請神、二壇裝身變衣裙取水灑淨救符變現安兵、三壇行罡、勸酒、奏狀、祭將、埋邪、轉竹、造橋、藏魂、送神等科目，又單列「大番法事」，為法事總稱，應該包括以上的大部分或全部，但只列了請神部分，內容與前列頭壇請神相同。其中，造橋部分的科文中有「我在江西道贛州府寧都縣上三鄉八角井邊。我是姓劉，名字劉公八郎」句，反映了該壇科法與江西省寧都縣的劉姓道壇之間直接的淵源關係。該壇還收藏有《三大聖母寶誥》、《午朝晚照燭科文》（佛教色彩很濃，有別於附近道士所用的《午朝科》和《秉燭科》）、《三官法懺三百六十大尊》，以及民國十七年刻本《玉曆至寶鈔勸世》的殘本。

張姓道壇師出悅洋饒氏道壇，為張金長（1932-2015，法名法文）所創，現由其子張志和繼承。饒氏道壇的饒泰山（法名穩香）在玉女村的寶靈寺住了四、五年。寶靈寺是一座佛寺，原來住有很多和尚，後來和尚慢慢沒落，到最後連看寺人都變成了道士，即饒泰山。張金長就是在饒道士住寺期間從其學道的。張姓道壇兼有做道、做覘科法。根據張姓父子，「[𪛗]」字的寫法口訣為「一點一橫長，兩點口來張。右紐絲，左紐絲，右也長，左也長，中間馬大王，一必海龍王，舉起關刀斬蔡陽。」該壇最簡單的度亡程式為安靈、開冥路、還受生、送神。張志和認為，仙家的菩薩都可以吹錫角，佛家的菩薩則不行。該壇建醮所用儀式文本中沒有請師的部分，發表、揚幡、秉燭部分有道教和佛教兩個版本；使用的佛教性質儀式文本還有《開光儀軌》、

<sup>15</sup> 《悅洋饒氏族譜》，武平中堡悅洋饒氏族譜續編委員會，1997年，第112頁。

<sup>16</sup> 勞格文在1989年到臨城鎮考察張姓道壇（該道壇師出饒姓道壇，詳下）時見過該抄本的原本，題為「藏魂經全部」，詳參勞格文：《福建客家人的道教信仰》，第235頁；勞格文：《福建省南部現存道教初探》，第155頁。

《放生儀軌》，醮事中的《諸天醮科》和《請天神》，度亡法事中的《頭壇》、《關魂》、《過十王[游]（幽）地府》等。其中佛教性質的儀式文本可能來自舊時居住在寶靈寺的香花和尚。這些表明饒泰山的祖傳功夫裡面應該沒有做道的建醮和度亡。

#### （八）舊縣鄉石院村祿溪堂

該壇科法為做道。「祿溪堂」之名為福應堂的曹永才道士和靈應堂的陳朝寶道士告知。前者還提到，祿溪堂屬於席湖觀。後者則還提到，「石院李姓出道士的那一房曾立下規矩，規定每一代都要有人做道士，世代傳承。道壇的用器、神像等均屬該房共有。如果需要維修或添置，其費用由族內成員共同承擔。」兩位道士所說的「祿溪堂」或為「綠溪堂」之誤。按，下文將提到的該壇抄本《靈寶開啟請聖玄科》中多處蓋有「李綠溪記」紅色印章。官莊覺真觀集福堂就曾出現過壇名與壇主名字相同的情況（詳參上文）。另據石院村的居民李宜先所述，該壇的第一個道士為上村光海公（李姓第九代）房的李儀伯（音），所學為閩山法，曾與屬於茅山法的南陽鎮射山村洪三宮所祀洪三公王鬥法。

該壇的傳人不太願意接受筆者的採訪，不過還是向筆者出示了該壇的道光十九年（1839）抄本《靈寶開啟請聖玄科》。抄本中道士自稱「臣系天師度師門下奏受上清三洞五雷經錄……凡昧臣李△」，落款為「玄門弟子李宗正」。抄本提到了幾種法事，即迎帝/仙祈恩佑民預禳人口延齡解災保泰醮、祈春安龍迎祥集福預禳人口延齡解災保泰醮、表懺齋素修因集福、表懺天燈迎祥集福、誦經順民芟災等。抄本中的請祖師部分提到了「祖師三天扶教正一顯佑真君」、「祖師漢朝得道六十一代張真人」。按，第六十一代天師為張仁覬（1840-1903）<sup>17</sup>，則祿溪壇道士前往龍虎山受錄可能是十九世紀下半葉的事情。

#### （九）新泉鎮楊姓道壇

新泉鎮的楊氏家族有做道士的傳統，其道法兼有做道和做覓。筆者所訪為其中一支的楊福楨道士（1966-）。該壇所藏道光廿四年（1844）年楊慶芳抄本《發表科文》的末頁有一段按語，曰：「俊今弟子楊法慶傳授天心正教法事香火建醮奏申一部，前代宗師秘傳至今，焚香抄過。凡事依科書做，無差無誤。前行香火至今十代，曆傳授不必洩露天機，或法力靈不靈可矣！」這是筆者首次在閩西發現有道士直接使用「天心正教」一詞來表明自己的道法流派<sup>18</sup>。楊家祖傳有太上老君和真武祖師兩尊神像，以及錫角、五雷令和道印等法器。這些法器有其特殊之處。其中，錫角是木製的。五雷號令是中空的，內有一枚金屬質地的珠子，只要稍一晃動便會發出清脆的響聲，象征雷鳴之聲。道印為正方體，六個面中上下兩面空白，其餘四個面分別刻著「道經師寶」、「閩山法主」、「宗師行營」和「土繡仙姑」。楊福楨的父親楊林炎（1925-1998）繪製過一幅安龍符圖，其落款為「上清三洞五雷經錄天師門下弟子襲傳弟子小臣楊法杰承誥」。

據楊福楨所述，楊姓家族的第一個道士為楊氏祖太，是個女道士，從第二代開始才是男道士，至今已經傳承十五代，目前傳男不傳女。楊姓的祖墳原來是要出十八代

<sup>17</sup> 參見張金濤主編：《中國龍虎山天師道》，第208頁。

<sup>18</sup> 筆者在臨城鎮張姓道壇所藏《三大仙師寶卷》（1992年張金長抄本）中注意到有「天心正法」、「正法天心」等詞。這應該可以被認為是寶卷創作者在直接表述三大仙師、間接表述自己所屬法派。



宰相的，結果因為當時楊姓沒有招待好風水先生，導致被風水先生捉弄，最後變成出十八代道士。建醮被稱為廟會，要穿紅色的道衣。度亡俗稱做燈，道士穿藍色衣服。楊姓道士將做覲的法事有做衰、招兵、做落馬、做替身等法事。其中，道士在小孩不舒服時為其吹錫角招魂，稱為「做衰」。因為需要請人吹錫角做法事的人都是因為運氣不好——「衰」字的含義，故稱為「做衰」。招兵是指某個村不太順利，且被認為是因為公王那邊兵馬不夠強大時，道士便要招兵過來，把住村口村尾，不讓邪神邪鬼進村，保一村平安。做落馬是指舊時每年的農曆三月前後，遊三大仙師神像時，人們用竹筒、臉盆、勺子等等，將水澆到扛菩薩的人身上。道士要沿途跟著，吹號角，間或仙師要落馬，道士做懺。仙師落馬之時不能澆水，起身之時方可澆水，俗以澆的水越多則該處居民會越順利。現在已無此俗。做替身是指為冤鬼纏身的人做個替身，送走邪煞。道士在此法事中亦要吹錫角。

### （十）其它道壇

南陽鎮射山村聚雲觀福春堂。該壇師出福應堂，目前科法以做道為主。該壇道士前幾年做過藏魂煖禁，不過現在已經不做這個法事了。該壇師壇原先供奉的陳林李三夫人神像來自朱斜村永仙堂。後來，應福應堂永才道士的要求，將其中的陳夫人轉移至福應堂供奉。該壇則另塑一尊陳夫人神像。該壇的一枚太上老君印上面除刻有「太上老君印」之外，還刻有「閻山」、「王母」四字。

才溪鎮圓竹山德福堂。該壇為藍德兆（1908-1993）所創。該壇所藏的科儀本除民國九年（1920）藍大明手抄的《闡揚科全本》外，大多來自靈應堂和福應堂。目前該壇的科法主要為做道。該壇的師壇供奉有三大夫人的雕像和畫像。

舊縣鄉全坊村曾姓道壇。據福應堂的曹永才道士，「該壇屬於迎春觀」。該壇兼有做道和做覲科法。筆者曾 2007 年觀察過一場該壇道士主持的兩天正日的醮。醮事主神為玄天上帝和五大真仙。醮事所用道印為「道經師寶」印。第一天正日，道士頭系紅布、戴五嶽冠，白天遊神各處接酒，主要做祭將、發糧，晚上神明在村中一個祠堂落馬之後，有裝身、打碗花、解煞、謝酒等科目。第二天正日，道士身穿八卦道衣，全天做道，「具奏三界之聖賢，表真萬真之降格，全赴醮筵，證明功德。早朝祝白，外豎神籙。于日宣演延生妙經。臨午進拜玉皇硃章一通申列。入夕開壇秉燭，仗道安方結界，晚朝三稔上香，啟玄主盟進詞，依科修建天曹祈福保安佑民清醮一宵。」

舊縣鄉梅溪寨威靈壇。這是筆者在上杭縣發現的唯一不以「堂」，而以「壇」來取名的道壇。該壇的最後一個道士名胡發興（1944-），法名忠玄，原系師從其伯伯學道，不過現在已經不做道了。其向筆者展示的幾本科儀本屬於做道科法，均抄于 1980 年代初。和靈應堂的道士一樣，他將法事中的樂調分成香花調和禪文調。他認為，這兩種調關鍵在於樂器不同。其中，香花調屬於大樂性質，需要用鑼鼓，所奏之樂比較重比較緊湊，比較響比較熱鬧；禪文用和尚用的磬、角彌（木魚）等樂器。如果是兩天正日的醮事，一般第一天做香花，第二天做禪文。

蛟洋鄉黃土畚鎮華堂<sup>19</sup>。該壇兼有做道和做覲科法。現任壇主江兆柏（1936-），法號江傳，據稱屬閻山法主的閻山派正法，有別于茅山老姥的茅山派邪法，也屬於

<sup>19</sup> 關於鎮華堂的情況，筆者主要參考了陳貴明在 2006 年農曆六月古田鎮榮屋村迎四大真仙（黃偉三仙師和騎麟仙）建醮期間對江兆柏道士的訪談。江道士為這次醮事的主持者。詳參陳貴明：《古田·（6）宗教儀式》，調查報告，未刊，第 16-21 頁。

「靈寶大法[司]（師）」，已經傳承至第十六代，既能做衰道也能做道士。按，江道士所說的「衰道」其實就是做覲科法。江兆柏認為，儀式可分為三類。其一為有別于道士、和尚的衰道。他們有五角冠、紅頭巾、錫角、衰刀、五雷令、太上老君印等標誌性法器，主要做陳林李三位夫人和三大真仙的儀式，會做奏狀、排兵發糧、祭將等科目，在法事中自稱「三天門下行兵主持弟子」。其二為道士，其標誌性法器有朝板、道服、道經師寶印等。其三為使用如意、身著袈裟的和尚。他們主要做菩薩慶典和白事。此外，度亡原是和尚做的，後來道士也做，但做法不大一樣。江兆柏提到，他的這些功夫是從江西傳過來的。

古田鎮石筍村李姓道壇。該壇供奉有陳夫人雕刻神像。壇主為李庚盛，並未正式拜過師學道，會做些小法事。據其所述，其科書來自已過世三十多年的同村張庵玉法師。文革期間，張姓法師的法器和科書被抄，本擬燒毀。恰好負責此事的人中有認識李庚盛的，且知道李會做類似的法事，便私下將其截留並轉給李庚盛。法器中有一方法印，其上有「金斬法師」、「南極天驅館印」、「北極驅邪館印」等字樣。科書中有《撈河招魂推關全本》、《花園破蛋斷橋五方神位》、《符書一道請神真言兩道》、《夫人經》、《萬法歸宗》等。

### 三、結語

該區道教儀式主要由做道和做覲科法構成。以科法為標準，道壇大致可以分成三類，第一類只做道，第二類只做覲，第三類為兼有做道與做覲科法。目前，兼有兩種科法的道壇佔了多數。這種道壇中，不少道壇以前是只做道或只做覲的。這說明兼做道覲曾經是該區道教發展的一個趨勢。筆者對這些道壇的科法進行比較之後，發現它們在度亡科法方面相差較大，概是因為度亡原本不是本區道士的專長所在，並未形成一種較為通行的做法。這些道壇的做道建醮和做覲科法則基本相同，可以認為它們擁有相似甚至是相同的傳統。其中，各壇建醮科法的高度相似，應該和這些道壇與龍虎山之間的普遍聯繫有關。此外，擁有做道科法的道壇亦通稱「雷壇」。與閩西的新羅區及永定縣、閩西北和閩南客家地區不同，這些道壇壇名多為「某某堂」，而非「某某壇」。其中不少道壇隸屬於「某某觀」。考慮到福應堂道士提到了「江西廣信府傳出三十六觀」和福清堂道士提到不同「觀」的道士週期性地前往龍虎山比試功夫的傳說，這種隸屬於「某某觀」的道壇命名傳統應該和龍虎山有關係。

道士對做道和做覲科法各自所屬教派有著很清楚的認識。這兩種科法之間最基本的區隔大致可以歸納為：做道/文教/正一教/正一派/黑頭教/道教/天師教/清微法院/天師（/清微）門下/道（士）/建醮和度亡，做覲（/做衰）/武教/閩山教/閩山派/紅頭教/法教（/巫教）/老君教（/王姥教/夫人教）/驅邪法院/三天門下/法師/驅邪儀式。其中，「做道」和「做覲」是最為通行的概念。「衰」字指稱做覲科法的用法只出現在兩個道壇。「衰」（sěi）字含義為運氣不好，正好是請道士做覲的原因，也是有的道士不願意被稱為「師公」（sěi-gong）、「師爺」（sěi-ya）的原因。「黑頭教/紅頭教」看似與台灣道教儀式分類中的「烏/紅」相近，實則不然。「黑頭教」概源於正一道士頭上繫的黑色罩紗，而「烏」則用於指稱度死（喪事）範疇<sup>20</sup>。不過，「紅頭教」之

<sup>20</sup> 台灣道教的儀式分類詞彙「紅/烏」源於「烏頭道士」和「紅頭道士」。關於這兩種道士，參見劉枝萬：《臺北市松山祈安建醮祭典——臺灣祈安醮祭習俗研究之一》，中央研究院民族學研究所專刊之

「紅」與「烏/紅」之「紅」倒是相通的。「文教/武教」與做道、做覲的對應再次印證了文武分野在道教和中國宗教中的普遍性<sup>21</sup>。特別有意思的是，道士將做覲稱為「巫教」的同時，又將自己的巫教和問仙、跳童之巫區隔開來，通過將他們歸為邪教來強調自己是正教。可以看出，當地做道科法既濟生也度死，做覲科法則只做驅邪，旨在濟生。這說明在當地道士那裡，為生者所做的禮儀和為亡者所做的禮儀之間有著較為明確的區分<sup>22</sup>。

還值得特別指出的是上杭一帶做覲科法與周邊地區法師傳統的淵源。我們在上文中已經看到悅洋饒姓道壇做覲科法合集中有「我在江西道贛州府寧都縣上三鄉八角井邊。我是姓劉，名字劉公八郎」句，並由此推出該道壇科法與贛南寧都縣法師傳統的直接淵源。在該合集頭壇請神的請師部分，我們還可以看到江西寧都縣師爺的身影。靈應堂、福應堂、福清堂等道壇的做覲祖師中則不僅有來自贛州府寧都縣（贛南），還有來自漳州府平和縣（閩南）、潮州府饒平縣（粵東）等地的進教師爺。按，進教意為道士在出師之後師從自己師父之外的道士繼續學習，旨在多學和增強功夫，提升自己的法事能力。

那麼，上杭一帶和周邊地區的法師傳統之間是否在做覲科法的詞彙運用方面有共通之處呢？上杭一帶道壇「做覲」之「覲」的原字是一個寫法複雜、有書寫口訣的諱字，寫作「𪛗」，亦作「𪛘」<sup>23</sup>，客家話讀作「sàng」。無獨有偶，贛南石城縣的問山教俗稱「跳sang」，其中之「sang」字很多人都說不清楚，概因其寫法複雜之故。

---

十四，臺北：中央研究院民族學研究所，1967年，第42-44頁；對「烏」字的進一步解釋，參見林振源：《福建詔安的道教傳統與儀式分類》，第301、319頁。

<sup>21</sup> 關於道教和中國宗教中的文武分野，參見Kristofer Schipper, “Vernacular and Classical Ritual in Taoism,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 45, No. 1. 1985, pp. 21-57; 勞格文 (John Lagerwey): “Questions of Vocabulary or How Shall We Talk About Chinese Religion?” 收入黎志添主編《道教與民間宗教研究論集》，香港：學峰文化事業，第165-181頁（中譯本：《詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教？》，譚偉倫譯，收入《法國漢學》，第7輯，宗教史專號，北京：中華書局，2002年，第260-270頁）。

<sup>22</sup> 對這一區分更為深入的分析，參見勞格文：《福建客家人的道教信仰》，第258頁。

<sup>23</sup> 「覲」字原寫法作「𪛗」，其口訣為「一點一橫長，一撇透西洋，兩邊絲扭絲，中間一土塘，一筆[必]打倒海龍王」，參見葉明生、袁洪亮：《福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳》，臺北：施合鄭民俗文化基金會，1996年，第11頁。亦可參見劉遠：《長汀夫人教壇儀式與跳海青》，載《民俗曲藝》，第122、123期（福建民間儀式與戲劇），2000年，第268頁。據劉遠，長汀方言「覲」讀音作 sei。

上杭話濁鼻音重，讀「𪛗」為尚 (shaing)，實與多發舌尖音之長汀話的「覲」音相諧。而據筆者的了解，長汀縣東南部讀「覲」就不作 sei，而作 sàng。與做覲有關且發音為 sei 的字更可能是「師」，如「師公」(sei-gong)、「師爺」(sei-ya)。劉氏認為「𪛗」音 sei，可能是因為混淆了「𪛘」音 sei，「師公」、「師爺」這兩個均可用於指稱做覲之道士的詞。筆者的推論是否準確，有待進一步考證。關於長汀話「師公」的發音，亦可參見勞格文、呂錘寬：《福建南部現存道教初探》，第156頁，標作「Sei-kong」。

據劉勁峰的調查，則此字寫作「𪗇」，與上杭一帶「覘」字的原寫法之一相同。石城老一輩人中還將當地的「跳sang」和福建的「跳suei」相提並論。按，「跳suei」可能與「跳衰（sei）」相通。和靈應堂一樣，石城閩山教有「夫人教派」和「老君教派」之分。此外，石城閩山教傳自寧都直隸州——和上杭一帶的做覘亦有淵源之地——和瑞金縣。在同屬贛南的興國縣，閩山派法師的法事活動俗稱「跳覘」，其中「覘」字亦音「sang」。若將石城和興國的跳覘法事和上杭一帶的做覘法事進行對比，無論是在神明掛像和法器，還是在儀式結構和具體內容方面均基本相通<sup>24</sup>。資料所限，本文還不能對「覘」字在粵東和閩南客家地區法師傳統中的情況作進一步的分析。不過，陳永海在廣東省東中部紫金縣和香港的村落中同樣發現了被稱為「覘」（sang）的客家道士<sup>25</sup>。這提醒我們，「覘」作為客家地區法師儀式傳統核心詞彙之地位而流行的地域應該要比我們想象的要大得多。這個詞彙如何流通於廣闊的地域之中？其背後的文化機制是什麼？這些或許就是我們應該進一步思考的問題。

---

<sup>24</sup> 石城閩山教的情況，參見賴盛庭：《石城的閩山教》，收入羅勇、勞格文主編：《贛南地區的廟會與宗族》，第 174-196 頁。興國閩山教的情況，參見姚榮滔：《興國縣的跳覘風俗》，收入羅勇、林曉平主編：《贛南廟會與民俗》（客家傳統社會叢書之 7），香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1998 年，第 142-158 頁。筆者推定石城「跳 sang」之「sang」字寫作「𪗇」，依據

是石城縣各地道教夫人派道徒在當地稱「𪗇公」，參見劉勁峰：《石城珠坑客家聚居區的形成與發展》，收入氏著：《贛南宗族社會與道教文化研究》（客家傳統社會叢書之 8），香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，2000 年，第 117 頁。

<sup>25</sup> Chan Wing-hoi, "Ordination Names in Hakka Genealogies: A Religious Practice and Its Decline," in David Faure and Helen F. Siu (eds.), *Down to Earth. The Territorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 65-82.

# 河北廣宗縣道教儀式與地方社會<sup>1</sup>

徐天基

香港中文大學文化與宗教研究系

羅丹

香港中文大學中國研究中心

## 摘要

河北省廣宗縣（原屬鉅鹿縣）為東漢末年張角領導的黃巾起義發源地，廣宗歷來素有打醮的傳統，其起始年代，現已不可考。現在，打醮醮期多為一至五天不等，並分為兩種類型：一種為村醮，它是以村落為單位組織的社區集體儀式，週期為隔年；一種為開光醮，是村落在新廟落成後舉行的建醮儀式，連續三年。該地區的道教儀式是筆者於華北地區的田野考察中所能發現的最為完整與傳統的道教科儀，更新了對北方民間道教儀式的認識。

當地的道教科儀以靈寶科儀傳統為主。以結構完整的五旦夕醮場為例，儀式包括：前一天的開經借地、武樂；第一天的禁風、取水、安灶，接城隍土地，發文、監齋、揚幡，請天師，請五老，啟水，焚燈、接三寶、送三寶、安鎮；第二天的請太陽，請天師送三官，接太陰、接救苦，拜北斗；第三天的祝壽，上表，分班、午朝供養，請天師送三官、上北斗座；第四天的信禮，五品上香，請三代，嚙嚙上香，三皈依；第五天的大請十王，拜懺拜表，渡橋，祭冰接赦、送五老，赦醮、進供、大送神、施食座。本文以廣宗縣高莊村於2014年2月舉辦的五天醮場為主要觀察對象，詳細記錄醮場中道士所展現的道教科儀流程，並通過上述廣宗道教科儀的描述與記載，探討華北地區民間道教的發展情況。

## 項目執行計劃

該項研究的田野工作地點在河北省廣宗縣及其附屬村落，亦涉及到對臨近縣村落的考察。項目的前期工作為田野考察，主要才用攝影、攝像、田野訪談等方式對打醮現場進行紀實；中期將收集到的材料彙總、整理、編號歸檔；後期的主要工作是民族志寫作，其成果將以專書形式出版。

本書第一部分將結合地方文獻、道士口述史簡要描述廣宗縣道教源流，其中包括歷史地理環境、道士傳承歷史、打醮組織結構、醮場結構佈局、法器法服以及科儀本情況。第二部分以廣宗縣高莊村於2014年2月舉辦的五天醮場為主要觀察對象，全方位記錄醮場中道士所展現的道教科儀流程，並附道樂曲譜。這部分除了醮場的道教科儀，亦會描述活躍於醮場中的另外一種儀式專家——表功師傅。他們在打醮期間為村民提供各式宗教服務，帶有一定的香頭性質。試圖通過對醮場全面的記載，展現一個立體、鮮活的北方打醮儀式。第三部分記錄道士於村民家演練的度亡科儀（白事）。第四部分，通過上述廣宗道教科儀的描述與記載，探討華北地區民間道教的發展情況，試圖整理出北方道教科儀的演變和現況。

項目執行的具體計劃，請參見下文：

---

<sup>1</sup> 未完成稿，請勿引用

2013年11月，對河北省廣宗縣徐家莊、東召村的打醮進行參與觀察，收集田野數據。

2014年2月，對河北省廣宗縣高莊村的聯村打醮進行考察。

2016年3月，對廣宗縣北蘇村三天醮進行考察。

### 研究對象：建醮科儀

專書以河北省廣宗縣打醮的個案為中心，展開對華北地方道教科儀（本）的綜合研究。該地位於河北省南部，臨近山東及河南省，有三省文化混合的痕跡。該地的打醮有兩種：一種為村醮，它是以村落為單位組織的社區集體儀式，週期為隔年；一種為開光醮，是村落在新廟落成後舉行的建醮儀式，連續三年。一般的村醮按其主神可以劃分為不同的類型，如玉皇醮、王母醮、地畝醮、冰雹龍王醮等；如若按照打醮的規模來分，可分為全壇醮與半壇醮。前者由24個道士組成的道士班於5旦夕完成，請60分位神祇。後者由12個道士組成的道班於3旦夕完成，請36分位神祇。如若依照打醮的村落組織分類，廣宗地區的醮又可分为單村醮與聯村醮。前者的組織單元為單一村落，後者由多個村落聯合舉行。

#### 打醮的村落組織：

在廣宗縣仍然打醮的村落有四十餘個，醮期多集中在農曆十月、正月、三月及夏至日。村落中專門負責籌備打醮事宜的組織名曰醮會。醮會屬全村性組織，由20-40人組成，男女各半，都稱為會首。各醮會有總會首一名，具有事務性工作的最終決定權。醮會內部有著職能分工，如總會首、財務、伺候經、物品發放、伙食、打鼓、招待、拔香、秧歌隊、機動組等。醮會的成員每年基本固定，但總會首須由會首之中重新選出並輪值。

與建醮相關的村落組織還有神明會。據當代的田野考察，它基本由村落的中老年父女構成。每個神明會敬奉的主神不同，也因主神神明會有著不同的名稱，如菩薩會、太陽會、地畝會、佛爺會、王母會等。一個神明會的基本成員由30-40人不等，主要的活動便是於每月農曆初一、十五日聚會，會上一起念誦民間經卷，名曰誦經會；在其主神的神誕日，神明會成員有「演駕」的儀式實踐，即成員在村落吹鼓手的配合下，將手工紮成的小型神像抬於神架，繞村落一圈。神明會成員亦會參加打醮活動，她們會在醮期代表神明會敬神，其形式曰為「跑花兒」。跑花的神明會婦女手持香花或香扇，一邊扭秧歌步一遍唱經（民間經卷）。醮會人員和神明會成員有著重疊的現象。

#### 儀式專家：火居道士

現今活躍於廣宗地區的道士為火居道士。他們自稱為太平道士，追溯其道統至黃巾起義的太平道，但以全真道的道號排輩。筆者跟訪的張玉寶和張玉霄道班以邱祖字輩詩來排輩分：「道德通玄淨，真常受太清。一陰來復本，合教永圓旺。至理宗懷口，熙夷衍自寧。」；邱昊倫、呂增雲道班以孫祖字輩詩排輩：「碧天復明月，守道合自然。性禮通玄德，清微古太之。真淨常有文，宗教福壽長。度云沖霄漢，永遠大吉昌。」；郝祖派無道班，只剩趙雲璽一人。郝祖派的字輩詩如下：「至一無上道，崇教演全真。沖和德正本，仁義禮智信。嘉祥宗泰宇，萬里復元亨。清靜通玄牝，體性悟誠明。」

廣宗的道士分為三個派別：邱祖派、孫祖派和郝祖派。邱祖派與孫祖派在當代廣宗依然活躍，郝祖派已經式微。現存『邱祖』派的道士為該派第20至22輩，『孫祖』

派道士為第 28 至 29 輩，『郝祖』派道士是第 25 輩。尚能演練科儀的道士現有 40 人左右，以道班的形式活動於該地區。

每個道班由 12-30 名道士構成，設一名班首，其他成員為班眾。班首是道班的領隊人，他是所有道眾的師傅；整個道班以師徒關係和師兄弟關係維系。道士皆為男性，亦農亦道，大多來自周圍的鄉村。他們自幼拜師學道，主要學習兩種科儀：醮場科儀和度亡科儀。其儀式與地方音樂、戲劇關係密切，並形成了其獨特的道教音樂，區別於『全真韻』和『正一韻』，自稱為『太平道樂』。『太平道樂』於 2008 年被收錄為國家級非物質文化遺產。

廣宗從事儀式實踐的道班共四個，它們以四個班首的名字命名，分別為：張玉寶、張玉霄、邱昊倫、呂增雲。張玉寶和張玉霄道班的成員主要來自中清村、后平台、前魏村、字魯村；邱昊倫道班的成員主要來自自大平台、磚窑、后平台村；呂增雲班首的成員基本來自磚窑村。廣宗的火居道士在打醮或做白事時，以「半壇」和「全壇」來區分科儀的規模。以建醮為例，半壇指的是十二位道士參與科儀實踐。其中高功一名，二手、三手各一名，其餘九人吹奏道樂。迎請三十六分位神祇，行道三旦夕；全壇指的是二十四位道士參與，迎請六十分位神祇，行道五旦夕。

然而，四個道班行道的科儀屬於靈寶系統。以結構完整的五旦夕醮場為例，儀式包括：前一天的開經借地、武樂；第一天的禁風、取水、安灶，接城隍土地，發文、監齋、揚幡，請天師，請五老，啟水，焚燈、接三寶、送三寶、安鎮；第二天的請太陽，請天師送三官，接太陰、接救苦，拜北斗；第三天的祝壽，上表，分班、午朝供養，請天師送三官、上北斗座；第四天的信禮，五品上香，請三代，嘟嚕上香，三皈依；第五天的大請十王，拜懺拜表，渡橋，祭冰接赦、送五老，赦醮、進供、大送神、施食座；其涉及到的科儀本中也明確提及靈寶傳統，如《靈寶修醮信禮真經》、《靈寶施食真經》、《靈寶修醮閱牒榜》、《靈寶修醮表本》、《靈寶六龍海外駕車來》、《靈寶西江真經》、《靈寶十王懺真經》等。

因此，在華北鄉村存在著這樣一種火居道士，他們遵照全真字輩排輩分，卻踐行著靈寶科儀。他們宣稱其演奏的道樂為太平古樂，是太平道的餘脈。在廣宗的個案中，我們不禁反思嚴格的全真/正一範疇在北方鄉村道教之中的適用性。

#### 表功師傅

另一種活躍於打醮的宗教人士為表功師傅。他們在打醮期間為農民提供各式宗教服務，帶有一定的香頭性質。這些宗教服務主要涉及以下幾個方面：求子、求財、問事、看病、功德的累積與轉換。依照地方術語，這些被表述為「栓娃娃」、「還娃娃」、「看香」、「破祟」、「表功」、「許功」、「還功」。

表功師傅在日常生活中是當地的農民。其養成渠道主要有兩種：一種是因病而萌發仙根，或者是由神在夢中傳授；一種宣稱具有與生俱來的靈力，這類表功師傅的親屬關係中便有表功師傅。表功師傅以中老年女性居多，主要以唱誦經文的方式提供宗教服務。其唱腔類似於河南豫劇，經文內容為口耳相傳習得。

她們事實上有著一整套的經文用以請神、迎神及送神。在醮棚中，她們位於每層殿的八仙桌旁，於醮期為農民提供上述服務。表功師傅的活動範圍是醮棚中除頭殿外的各層大殿，而道士的活動範圍主要集中在頭殿的道壇中，兩種儀式專家在打醮期間各司其職而又並行不悖。

### 村廟、宗祠與神靈崇拜

廣宗縣的大部分村落都有村廟，不存在「廟宇依賴」的現象<sup>2</sup>。這些村廟規模都很小，有的形似神龕，最大的不過三平方米。村廟內多數是掛神軸，而非塑神像。因此，神軸與神牌較之神像更為常見。當地鄉村信奉的神祇主要有以下幾種：關帝、五道將軍、土地、龍王、路神、天地神、電神、麥王娘娘、百花娘娘、全神。一村多廟的現象較為常見，關帝廟、土地廟、五道廟、菩薩廟、全神廟、三官廟幾乎村村皆有。不同的神明會以不同的村廟為聚集點聚會誦經。

即便村村有廟，但在當代卻不是村村有神箱。神箱是木製的，用以寄放打醮用的360幅神軸。平時存於村落主要廟宇的庫房中。神箱的上蓋與箱體間會置放一個饅頭，因此上沿與箱體保持狹長的縫隙。當地農民認為，有了這條縫隙，打醮前的請神才能順利進行。一般而言，經濟條件相對較好的村落才擁有神箱，因此，沒有神箱的村落在打醮前須事前往它村「請神箱」。「請神箱」與擁有神箱的村落有著固定的夥伴關係。一定程度上，神箱的流動體現了村際關係的動態建構，是村落間在宗教生活中相互依附的表現。

除村廟之外，廣宗的一些村落存在宗祠。在筆者調研過的四屯村，便有著四座祠堂，分別為喬氏、郭氏、田氏和鄧氏祠堂。四屯村由四個姓氏構成，分居於村落的不同角頭。宗祠之中置放「家堂」，「家堂」以卷軸的形式存放於捲筒之中，高懸於祠堂的上簷。每年的春節期間，整個宗族的人會前往祠堂，將卷起來的「家堂」展開掛在宗祠正牆，以示敬祖，名曰「擺家堂」。

### 道教科儀本與民間經卷

廣宗的張玉寶道班現存科儀本24卷，主要用於打醮和白事。這些科儀本為手抄本，年代最遠追溯至清光緒年間。這些手抄本為秘傳，師徒之間傳道之時多是口耳相傳，筆者看到的部分科儀本為張玉保道長手抄。文革期間，一些科儀本被毀壞。現今看到的版本是張玉寶私藏的部分。大部分屬於靈寶科儀系統。

廣宗的火居道士有文武場之分。文場指的是高功、二手和二手；武場指的是奏樂。道班中的每個道士都先從武場學起，也就是說，即便是高功、二手和二手一樣懂得演奏道樂。每位道士至少要精通兩樣樂器。學武場要歷經數年，其後少數人可以學文場，文場主要學習經懺和科儀。

現將文場用到的部分科儀本列出：《靈寶修醮開經借地》、《靈寶修醮禁風取水請太陽》、《靈寶修醮請土地城隍科》、《靈寶修醮啟師安監請五老》、《靈寶修醮啟水科》、《靈寶送五老甲啟》、《靈寶修醮焚燈全科》、《靈寶修醮拜表祝壽科》、《靈寶修醮信禮真經》、《靈寶六龍海外駕車來》、《靈寶雙鳳雲中扶輦》、《靈寶修醮關牒榜》、《太平古樂曲本》、《靈寶西江月真經》、《靈寶渡橋全科》、《靈寶沐浴朝參》、《靈寶施食真經》、《靈寶十王懺真經》、《送城全科》。

在廣宗地區收集到的民間文獻包括兩個類別，一為民間寶卷，一為民間經卷，都以手抄本為主。寶卷名目如下：《五子真經》、《十二封歸家書》、《大悲卷》、《大悲寶卷》、《小徒兒探師》、《無極老母傳真言》、《觀音菩薩救八難寶卷》、《八難十二願寶卷》；收集到的民間經卷是神明會及表功師傅所用之經書，由他們憑記憶寫成。這些經書上的內容由表功師傅或神明會成員唱誦，內容涉及表功、請神、

2



送神、賤茶、拜壽等諸多儀式環節，現節錄部分如下：《開門經》、《十上香》、《敬請全神》、《賤茶經》、《拜壽經》、《上壽經》、《轉供經》。

火居道士的科儀本主要用於打醮和白事；而表功師傅的經卷囊括了其他的宗教性服務。兩種地方宗教文獻的對比研究對於瞭解地方宗教的運作很有意義。

## 打醮：道教科儀的部分

### 醮棚及壇場

下文將以 2013 年東召村的地畝醮為例介紹廣宗縣打醮的儀式過程。廣宗的打醮活動在醮棚內進行。醮棚是一次性搭建的道場，於建醮前的一週開始搭建，建醮畢便拆除。它一般位於村子內較寬闊的地帶，其主體以竹、木、鐵管搭建成南北走向的矩形，四維用秸稈和葦子圍住，棚頂以篷布覆蓋。醮棚之內分為五層殿，自北向南分別為三清殿、玉皇殿、南海殿、地藏王殿、前殿。其中，南海殿的東西兩翼分別為送子觀音殿和財神殿；玉皇殿西翼為藥王藥聖殿。醮棚外東南方向十米處懸掛「南方三氣火德星君」軸，村界邊緣正西方設有「鬼王棚」，修醮之中的「揚幡」及幽科在此進行；「天師府」設置在醮棚外 500 米處的院落中，醮儀中的「啟師」、「請師」、「送師」要來此處；醮棚外的西北方向 50 米為「監灶」，供奉「九天雲廚監齋使者」和「東廚司命元皇灶君」。「監齋」科儀在此進行。（醮棚及壇場請參閱附圖一）

除各正殿主神外，五方五老、太陽星君、地公、地母、地畝爺、全神、城隍、土地也是醮儀之中涉及的重要神祇。五方五老分佈於玉皇殿和三清殿之中。東方五老、中方五老及南方五老的神軸依次置於玉皇殿的東、南及西側；北方五老和西方五老依次置於三清殿的東面和西面。太陽星君、地公、地母、地畝爺位於醮棚內的東北角，全神神軸置於西北角；土地和城隍有專門的神臺供奉（均為神軸），城隍和土地對稱的置於醮棚內前殿的東、西兩向。事實上，醮棚的四圍及各殿中掛滿神軸，約有 200 幅，囊括道教、佛教、民間宗教之中的諸多神明。（有關神祇名錄請參見附錄一）。

整個醮棚有老壇（裡壇）和大壇（外壇）之分，兩個壇的分界線便是頭殿。頭殿以北為老壇，頭殿以南為大壇。三清殿、玉皇殿、南海殿、地藏王殿、前殿都屬於老壇部分；大壇屬於醮場的外壇，是高功、提科及表白進行各項科儀的主要場地，也是笙、管、笛、大鈸、大鑼、鑼、鼓等道樂班（「武活」）的所在。大壇的西南角是鼓樂棚，內有四人組成的鼓樂隊，分別為嗩吶（2 人）、小鑼（1 人）和鼓（1 人），當地稱之為「伺候樂工」。大壇與老壇之間有兩條同道，分別位於前殿東西兩側門。整場醮儀的大部分科儀都要求道士在老壇與大壇間穿梭，道士與樂班從西側門入老壇，再順時針從東側門出老壇。

### 科儀程序

東召村地畝醮的醮期為四日（西歷 2013 年 11 月 14-17 日；農曆 10 月 12-15 日，下文以西歷時間敘述）。科儀程序由半壇道士於三旦夕完成，迎送 36 分位神祇。科儀程序如下圖所示：

	旦	早	午	夕
11 月 14 日				「開經借地」和「武樂」

11月15日	「禁風」、「取水」、「安灶」	「接土地」、「接城隍」	「發文」、「監齋」、「揚幡」、「啓師」、「安劍」、「請五老」、「啓水」	「焚燈」、「接三寶」（迎鸞）與「送天師」
11月16日	「請太陽」、「獻梳巾」	「請天師」、「轉供」、「送天師」	「請天師」、「轉經」、「送天師」、「午朝供養」	「請天師」、「拜斗」、「送天師」
11月17日	「祝壽」	「請天師」、「拜懺」、「拜表」、「送天師」	「祭冰」、「接赦」、「送五老」、「施食」、「送神」、「拋架」	

以上是該次地畝醮三旦夕科儀的程序。這套科儀程序被兩種相互競爭的邏輯原則支配著，或者說兩種模式並存於一套科儀程序之中。它們便是韓明士（Robert Hymes）所說的神祇信仰的官僚模式與個人模式。換言之，道士與作為非宗教從業者的普通民眾雖然共享這兩種模式，但各有傾向。前者將已定位為天庭官員，其科儀程序遵循著普遍的、非個人的、中介的和神祇官僚等級的模式；後者遵循的是個人和特定神祇間直接接觸的模式，神祇信仰及儀式實踐在一定程度上被納入情與禮的範疇。然而，兩種模式在一定程度上是相互影響的，他們被所有人共同享有。

因此，對於同一場醮儀，道士、表功師傅、神明會成員、普通民眾有著不同的理解。在一般民眾看來，打醮意味著通過會宴眾神的方式以獲取神靈的庇佑。同樣，民眾日常交往的社會過程似乎也對應著醮儀的儀式結構，即「請神」、「迎神」與「送神」的三層結構。從「開經借地」到「接三寶」，可視作「請神」層次；從「請太陽」到「接赦」，儀式的內涵主要涉及「迎神」，其主導含義是向神明獻祭，祈求賜福赦罪；從「送五老」到「拋架」則屬於「送神」階段。

本文試圖呈現的是村落醮儀的道教內涵，即鄉村火居道士對於修醮科儀的理解與實踐，下文將描述該次醮儀的具體科儀程序：

### 1「開經借地」與「武樂」

這兩場科儀在第一夕進行。「開經借地」的意涵是高功祈求三界高真降臨壇場，並向土公土母借用修醮的土地。分開壇、上壇、念經、化壇、呈祭上表、送表、贊及落壇等幾個程序。文場與武場相互配合，文場由高功、提科及表白負責；武場由道樂班完成，演奏經曲和樂曲。高功所用的科儀本為《靈寶修醮開經借地》，為道士手抄本。「武樂」又稱「烘壇」，是指諸神降臨後，武場演奏道樂以娛諸神。

開壇前，大壇西南角的「伺候樂工」先以唢呐、小鑼、鼓起號。「開壇」時，響三通法鼓，然後擊打法器鈸為開壇鈸；之後是上壇。高功著法衣，入大壇。同時，武場奏「小風韻」或「雙背調」。後高功手持圭簡，拈香三隻於前殿香爐前三拜九叩；「念經」部分。先由提科聖誥，曰「大羅三寶天尊」，法器奏「慢九聲」，經曲為「鈴子腔」，提科韻白：「大道師玄範，開壇誦寶經。預修三洞師，先引萬虛聲……」。提科聖誥「開函演教天尊」，高功白文「今日開經修醮，爐焚妙勤真香。寶鼎浪含廣宣揚，能把妖氣掃蕩……開壇靈符今當告下」；「化壇」時先由高功白文，

念「靈咒」經，「靈寶官屬，守衛神祇。今日吉慶，列官諸天。精滅三惡，斬絕地根……」。後由高功白「三界高真經」，高功韻白「三界高真，賜福無殃眾。醮信虔誠，整備香花供……吉慶迎祥，時時滅萬罪。」

「呈祭上表」部分。提科曰：「跪，恭祝法壇，請稱職位」。高功先「稱職」，後與樂班一同進老壇「后土神祇」前上香。待道班回大壇後，提言曰：「土皇赦罪天尊」，高功念白「請神經」：「瑤壇初建啟，恭迎諸天尊。氤氳垂碧落，土皇降來臨。」後再次「稱職」，韻白三清、三境、三寶天尊等神名。提科白文：「借地表文一案跪讀」。繼而，表白曰：「瑤壇初建啟，恭迎諸天真。氤氳垂碧落，土神降來臨。高功法師命弟子上前跪。讀請喧借地表文」。表白宣「承天效法后土皇靈地祇」表，後跪念隨表關文。

之後是「送表」。「送表」時，道班至老壇「后土神祇」前，武場奏經曲「送表偈」，表白白文曰：「一通美表達上天，仰仗功曹使者傳。表文送到太寧宮，願保合會壽延年」。與此同時，「伺候經」的焚表。之後道班回大壇，武場同時奏樂曲「五臺花」。

提科敲打木魚，念「八神咒」。之後是「大贊」。提科起頭，武場奏經曲「八仙贊」，韻白曰：「贊南極福壽延年，赴醮事鐘離當先，唐朝洞賓身佩劍……」。贊畢，提科與高功輪流白文：「朝脩告罷，禮念將終。龍簾垂放，御戶門封。真經神咒，回謝左右鑒壇雷神」。之後，提科曰：「晚朝事畢，高功去劍。退步辭神，朝上一躬退班」。高功落壇，入老壇脫法衣。

「武樂」由武場演奏樂曲，共 9 人。演奏的曲目有：《套詞》（共 7 節）、《鳳凰三點頭》、《大花園》、《小花園》、《小小花園》。

## 2「禁風」、「取水」、「安灶」

這三場科儀在第一旦進行。「禁風」的意思是祈求風伯、雨師、昌陽大帝在修醮期間停風停雨，卷霧收雲，待修醮完畢再大施甘霖；「取水」是前往「井泉龍王地脈尊神」處取水以向諸神獻水及灑淨壇場；「安灶」在「禁風」、「取水」後進行，意涵是安「九天雲廚監齋使者」、「東廚司命元皇灶君」、「喜王太子」、「堆金積玉增福財神」、「南方火帝真君」之神位於醮棚內外各處。

在這三場科儀中，由道士班和民眾構成的隊列會在醮棚內與取水點及各處壇位（醮棚外）間穿梭。位於這個隊列最前方的是吹鼓隊，他們是獨立於道士班的民間樂師，其所奏之曲目與道士班的經曲、樂曲相異。吹鼓隊的曲子往往在科儀開始前演奏，或在隊列行進中與道士班的樂曲同時吹奏。整個隊列從首至尾的順序如下：吹鼓隊-神案-條盤（內放表文、牒文或取水瓶）-道樂班-高功-神轎（內放神牌）-民眾。

「禁風」前，先在大壇開壇。開壇時，法鼓響「三通鼓」，鉞打「咬叉鉞」。高功在老壇穿法衣，準備入大壇。高功持圭簡和香枝隨隊列前往取水點。取水點有一口老井，事先用「靈寶大法司」封印。神轎被抬至井口另一側，內置「風伯雨師昌陽大帝」和「井泉龍王地脈尊神」的神牌。道樂班奏經曲「香焚寶鼎」，高功贊曰：「香焚寶鼎燭影銀臺，箕宿卑星降臨來。香花赴金階，雨師風伯，聖駕降臨來」。提科聖誥「玄風遠振天尊」。高功白文：「無影無蹤透人懷，四季能吹萬物開。平地攝趕紅葉去，玉山摧去白雲來。滿六合遍九垓。迎請風伯下瑤階，播土揚塵臨法會。吾人致供酒三臺，醮信虔誠茶酒上獻」。提科韻白：「黃河樓歌舞，散花林，遊魚江上還，香滿道場，風伯前供養」。高功曰：「上呈一獻二獻三獻完滿，酒不重斟，禮不

再煩，禁風牒文出班宣讀」。提科宣「禁風牒」牒文。宣畢，高功言：「真經神咒，送牒歸空」。後「伺候經」<sup>3</sup>的在神轎前化牒與黃紙。（民眾此時跪地號佛三聲）

緊隨其後的是「取水」。「禁風」後須將神轎和神案調轉至井口的北側。道樂班奏經曲「江河淮濟」，高功贊曰：「江河淮濟，四瀆龍神，甘露一注潤乾坤，寸木盡霑恩，灑蕩妖氛，賜福勉災存」。提科曰：「法雨流潤天尊」。高功曰：「未法公文先吟寶偈」。吟畢，高功曰：「伏以三光之神水，蕩八區之妖氛。百和之真香，薰九重之天界。臣恭炷真香虔誠上啟，井泉龍王地脈尊神，四海九江八河十淵，潭洞水池，注水使者華持真僊……」。提科唱：「洋子江心清靜水，散花林；蒙山頂上采仙茶，香滿道場，高真前供養」。高功曰：「上呈一獻二獻三獻完滿，酒不重斟，禮不再煩，取水牒文，出班宣讀」。提科宣「取水牒」牒文。宣畢，高功言：「真經神咒，送牒歸空」。後「伺候經」的在神轎前化牒與黃紙。（民眾此時跪地號佛三聲）。化牒文時，提科念「龍王咒」。同時，醮會成員在井邊取水。之後，取水隊列回棚。

高功登壇，提科聖誥「高登靈寶天尊」。醮眾跪於醮棚南端，前置供桌，上有十盞淨水。高功白文：「伏以天河下降，地湧上騰，澤潤交河成就汪洋之大海，請到壇前，普獻諸天之神明，供水有偈，同聲應和」。提科與高功合唱「獻水韻」：「一盞清水供三清，三清三境三寶尊。大羅三寶尊，鶴駕來附壇庭，登寶座普上玉京山。……」（共八段）。高功在唱八段「獻水韻」時，另有兩名武場道士依次在三清、太乙救苦天尊、南海觀音、地藏王、土地和城隍等神軸前獻水。

安炷部分。獻水畢，高功白文：「伏以清靜之水，日月花蓋，中藏北斗，內隱三臺，神水灑蕩祈福消災……」提科曰「中山神咒」後，高功手持柳葉淨水灑淨醮場。灑淨畢，高功與提科、表白安「喜王太子之神位」（黃紙）於醮場內西南角。之後出醮棚，先在「監齋」處、安「九天雲廚監齋使者」、「東廚司命元皇灶君」、「福水善火天尊」；再到庫房處，安「堆金積玉增福財神」神位；最後到火帝真君處安「南方火帝真君」神位。

待回到大壇後，提科言：「一灑瑤壇堯清靜，二灑萬聖降瑤壇，三灑三官齊降鑒，四灑四聖滅罪愆，五灑五龍蕩妖氛，六灑六甲赴醮筵，七灑七星光瑯照，八灑八節保安然，九灑九幽悉排隊，十灑合會保平安」。與此同時，高功踏罡灑淨，畢，高功退至老壇脫法衣落壇。

### 3「接土地」、「接城隍」

「接土地」、「接城隍」在修醮的第二日早晨進行，其科儀本名為「靈寶修醮請土地城隍科」。科儀的意涵是高功及醮信迎請「當境土地里域正神」及「本縣城隍福民尊神」蒞臨醮場。高功會在修醮村落的土地廟迎請土地正神，再於村口幹道迎請城隍。其間，主要用到的文書有「土地貼」和「城隍牒」。

由高功和醮信組成的隊列出棚前往該村土地廟請土地（隊列與禁風、取水同）。路上奏樂曲「小開門」或「二板開門」、「揚州開門」。至土地廟前，高功拈香，武場奏經曲「誦經韻」，高功贊：「當境土地里域正神，權衡黎虛免災屯萬禍以無侵，掃蕩妖氛，傳誠達悃尊」。提科聖誥：「傳誠達悃天尊」。高功白文：「當境土地貌堂堂，正直無私鎮一鄉。兩鬢白發銀珠玉，紫羅袍服似雪霜。傳報一方吉凶事，能與合會滅災殃。善心虔誠來哀告，特請尊神降道場。安土地貼文，出班宣讀」。表白宣

3

讀「土地貼」，摘錄如下：「靈寶大法司本司以會恭依道典啟建醮筵仰仗神威安鎮壇場須至公文者右貼上當境土地里域正神請仰為神功明事理，恭迎上聖以來臨，俯達帝真降鑒，陪列仙班。同歆菲禮。謹牒。」表白白文：「貼文一到，土地神前即刻奉行」。宣畢，高功言：「真經神咒，送貼歸空」。同時，醮信化貼，提科念「八神咒。土地有感」送貼。

「接城隍」在村口主幹道進行。由土地廟前往主幹道過程中奏樂曲「小開門」，到達後奏經曲「三寶贊」、「小卷簾」。高功面朝神轎，贊曰：「九州社令渡城隍，楊元帥名無量，禮拜稱讚揚，承駕祥雲降道場，啟建醮合會消災筵壽降吉祥……」。提科聖誥：「來臨法會天尊」。高功白文：「伏以聰明正直，聖德照章，發善意而會，增醮虔心以神在。臣恭炷真香虔誠上啟，本縣城隍福民尊神，兩祠吏職真宰……」。後，表白（提科兼任）宣「城隍牒」：「靈寶大法司……本縣城隍，福民尊神，請。神馭下臨，鑒精格之虔誠，宥昔今之過咎，壽令延永，門宇興隆，除無妄之實，常迓中孚之吉……又靈寶大法司，今據奏為，河北省廣宗縣東召村，村中居住奉道修醮，信人統請一會人等……」。宣畢，表白白文：「牒文一到，城隍神前即刻奉行」。高功言：「真經神咒，送貼歸空」。醮信化牒，高功念「八神咒。道有心學」送牒。

送牒後，吹鼓隊嗩吶響起。高功曰：「高真赴會，神轎先行」。醮信將神轎（神轎中放有土地和城隍的神牌位。）抬至隊列的前端，回棚。整個隊列從首至尾的順序如下：吹鼓隊-神轎-神案-條盤（內放表文、牒文或取水瓶）-道樂班-高功-民眾。

回到大壇後，高功安座土地和城隍神牌。先後向城隍和土地進香，再在前殿進香。提科曰：「安座有偈，而獻誦曰」。道樂奏「十供養韻」。提科言：「安座城隍莫能量，威靈無私鎮一鄉。糾察善惡而有應，免得眾生受災殃。一十二案分左右，兩位判官列兩旁。高登寶禮太上，玄之又玄顯威光。高登寶座天尊，不可思議功德。」（每句言罷，法器鈸響四聲）。後，提科言：「請神以畢，高功去籙，退步辭神，朝上一拜」。法器鈸打「落壇」，高功退至老壇去袍落壇。

#### 4「發文」

「發文」的意涵是高功知會三界仙真啟建修醮道場，並迎請諸位仙真蒞臨醮場。該儀式中主要涉及三種文書：「蕩穢牒」、「三界牒」及「東岳天齊表」，其中「蕩穢牒」部分有淨化壇場的意涵。它由高功於第二日下午在大壇中進行。

高功著法衣入大壇。道樂奏「三點頭」（1-3節），高功於大壇前持圭簡禮十方，上香，三拜九叩。提科言：「行溢三千數，時定四萬年。丹臺開寶笈，金口永流傳」。聖誥：「五龍蕩穢天尊」。高功一邊手持甘露碗灑淨大壇，一邊韻白：「一點寒泉清此地，散花林，千般厭穢去他方，香滿道場，高真前供養」。提科聖誥：「揚幡赦召天尊」。高功白文香偈：「伏以道炁述秘，必貫通之有術，神人異去，可盛照於五方，故取精密。將達誠於霄漢，伏香者飛雲結磚，明德為馨。陽氣上升，丹頂運元神之火，回鳳混合，玄關靄太表之煙，非草木真味之議論，迎天地神祇之來格，獻香有偈寶號稱揚」。提科聖誥：「香雲達信天尊」。高功再白文香偈：「伏以僊境難通，以香為信，塵凡易濁非水不清……」。

提科聖誥：「法雨流潤天尊」。高功白文水偈：「太初太乙無象無形，極主北方壬癸水，天地東開復長庚，上通天河下徹江海，楊柳垂頭一滴，浮雲宮內散香花，以今請聖降赴瑤壇，憑此法雨而滌垢」。提科聖誥：「法雨流潤天尊」。高功白文：

「伏以太虛無體雜穢皆空，往交一聲，塵埃驚起，既非真境，即是魔宮。先須蕩穢牒文，出班宣讀」。

表白（提科兼任）宣讀「蕩穢牒」，摘錄如下：「本司以會，恭依道典，啟建醮筵，慮厭穢以千侵，恐難格而高真……九鳳玉華司、破穢大將軍，請降五龍之法水，天無氛穢，地絕妖塵，散百合之清香，四氣朗清，萬真降鑒……」。表白念咒送牒。會首號佛。高功白文：「以今靈寶大法司，當壇焚香，飛符告照九鳳玉華司，謹請東方解穢軍、天德軍、地德軍、日德軍、月德軍、時德軍、清河夫人、浣濁玉女、乾羅答、洞罡太玄使者、銅頭鐵面、氣吏吞魔、食鬼將軍……降真氣入吾水中，放靈光在吾壇內，天無氛穢地絕妖塵……」。高功再次持甘露碗灑淨大壇，與此同時白文：「淨天淨地淨八方神咒伏魔靈章眾等持誦」。提科曰：「中山神咒」。高功手持圭簡開始踏八卦罡。

踏罡至八卦的中位時，高功改持法印，並在香爐上過火。後一手持法印，一手持甘露碗，繼續踏罡。高功持法印在罡丹上畫符。提科在罡丹外化「總召符」。高功禮十方後，手持甘露碗往老壇灑淨後再回到大壇。

提科聖誥：「雄穢消散道氣常存，常清常淨天尊」。高功言：「吾為北極主，天先氣所生，掌吾風雷令，驅度百萬兵，吾剛所到處，風火雷光生，掩一擊天門開，二擊地戶烈，三擊萬神降，掩轟轟。諸神聽令……發鼓三通，叩天官，閉地戶，召萬神，速至壇亭，諸有萬靈總召真符，今當告下。」提科唱：「玉清始清玉符告命，告命三天，統攝萬靈……」（共六段）。提科聖誥「修香奉請」：「修香奉請，天神帥將、玉女靈官、三界四直、功曹使者、太歲城隍土地等神，請降臨壇所。來臨法會天尊」。高功白文：「以今召到天神帥將、玉女靈官、三界四直、功曹使者、太歲城隍土地等神，既蒙號令以來臨，各請分班而就位，如在左，如在右，後有三獻，略表雲程，茶酒上獻。」提科吟韻腔：「燦燦黃瑞，散花林，炤炤白玉影，香滿道場，高真前供養」。高功用水盞獻水。高功言：「上呈一獻二獻三獻完滿，酒不重斟，禮不再煩。三界普請牒文，出班宣讀」。

提科宣「三界牒」：「靈寶大法司。本司德此陳已，依科修奉，外今則齋壇已備，妙範初宣，切慮地府，函深真詞查貌，凡昧陳情難護感通，須至牒者，右牒上。北魁玄範府地獄攝魂司請。神虎、何橋二大元帥照念。」高功言：「真經神咒，送牒歸空」。提科念咒，化牒。

提科聖誥：「威權自在天尊」，言「恭叩法壇，請稱職位」。高功唱：「東岳香案下，傳言奏善功。群真來赴會，醮罷返瑤宮。一念瑤天五體投地，臣係山東登州府棲霞縣龍門僊洞長春老祖邱大人門下弟子，參受太上三五都公，經錄一科奉行科範，以今發虔進表小兆事。臣同壇下修醮一會眾善人等，各職無任，誠惶誠恐稽首頓首，爐焚真香，虔誠上祈。」接著，高功唱「玉京山經」，其中主要涉及三清、三境、三寶等眾神。唱罷「玉京山經」，高功言：「道謝天地旦，臣干胄聖威下情無任激切併營之至。表文一佞跪讀。」表白跪宣「東岳申表」：「宸霆宮上言臣聞帝德好生，位隆於岱岳，為萬物始生之區，天心仁愛，道典於滄海，流五岳宗崇之首，資生化育，仰荷洪功。臣表奏為河北省廣宗縣各社甲人民同現在東召村中居住地畝大醮三旦夕三十六分位。東岳天齊仁聖大帝玉階下呈進……」之後，提科宣讀隨表關文。表文和關文由「伺候經」的盛在條盤中，在高功、提科及表白和樂班的帶領下至「玉皇殿」的「天齊大帝」處化掉。

## 5「監齋」

「監齋」緊隨「發文」進行，是高功在廚房處向「九天雲廚監齋使者」和「東廚司命元皇灶君」發牒文的儀式。其意涵是高功請監齋使者下臨廚所，監督齋肴，並察人物之不恭；再請東廚司命護衛家居，肅清內外，掃除妖氛。「監齋」與「發文」一樣，都有淨化壇場的意涵。

「監齋」所用到的文書依次有「監齋牒」和「灶君牒」。現抄錄「監齋牒」：「靈寶大法司本司以會恭依道典初陳醮禮營備齋饌仰仗神威監督廚所須至牒者右牒上九天雲廚監齋使者請神馭下臨監督齋饌察人物之不恭格天真而歆享謹牒年月日」。

抄錄「灶君牒」：「靈寶大法司本司以今恭依道典啟建醮筵惟恐宅宇不淨難格高真東廚司命元皇灶君請肅清內外掃除妖氛祈迎上帝以降臨護佑家居安妥善功成就謹牒」。

## 6「揚幡」、「啟師」、「安監」

「揚幡」緊隨「監齋」進行，高功在「鬼王棚」前送「揚幡牒」。「揚幡牒」的大致內容是請幡桿禁總守護神員持幡開道，昭告陰陽各界啟建醮事。「啟師」是高功等到「天師府」迎請玄中教主靜老天尊降臨壇場以鎮壇。「安監」意為迎請雷霆官將、監壇真宰蒞臨壇場以監壇。

揚幡部分。首先是揚幡讚。高功先至「鬼王棚」處，武場奏經曲《六句贊》，法器隨聲擊節，高功唱誦《揚幡讚》：「虔誠捲起，黃素大幡，召真萬聖眾群仙，今乘赴醮筵，黃渡無邊，消災滅罪愆。」

掛幡。醮信將黃幡掛於鬼王棚旗桿。黃幡上寫有「幡桿禁總守護神員冥府內酆都大帝」幾個字。

宣牒。木魚聖誥：「揚幡設召天尊」。高功宣「揚幡牒」：「靈寶大法司本司以今懸立寶幡召集真聖仰仗神威監臨醮事須至公文者右牒上幡桿禁總守護神員請持幡開道迎千真而降鑒守幡報幢建醮事以完全故牒年月日」。化牒，揚幡畢。

啟師部分。高功等從「鬼王棚」行至「天師府」後，即開始「啟師」。高功焚香，道樂奏經曲「六句贊」，高功唱：「玄真教主大法真師，隨方設教，度群迷。紫氣貫紅霓，清靜無為。天地悉皆歸。」木魚聖誥：「玉堂傳教天尊」。

高功稱職。高功白文：「八卦仙衣耀師明，七星寶劍誅魔精。六甲靈文安天下，五雷號令鬼神驚。」木魚四言：「龍虎山前煉大丹，六天磨魅骨魔寒。自從跨鶴歸玄妙，清明風月滿師壇。」木魚：「大法師當壇皆跪，功叩法壇，請稱職位。」高功稱職，白文：「一念瑤天吾體投地，臣係江西虎光福地勅奉龍虎僊山天師教主張大真人門下弟子，參受太上三五都公，經籙以科，奉行科範，以今焚灯進表小兆事，（臣）同壇下修醮以會眾善人等，各職無任惶誠恐稽首頓首。玄中教主靜老天尊，祖師三天扶教大法真師，靈寶上古經籍，度三師真君，左右侍臣王趙二大真人，玉堂仙眾，一切高真，恭望洪慈，俯垂洞鑒。」

茶酒上獻。高功跪地白文：「臣聞靈寶開祖炁，靈羅於萬意，玄元演妙道，神赫於三千，請聖運誠，茶酒上獻。」木魚：「為朝大羅三千主，散花林。先叩人間一位師，香滿道場。師真前供養。」木魚聖誥「來臨法會天尊」。

脩香奉請。高功跪地白文：「伏以，心通歷悃，投誠於師。造教演師，闡造濟當叩於重玄，用恢大教以光揚，九赴下情之懇禱，師駕光臨，在會玄流，脩香奉請。」木魚：「脩香奉請，玄中教主靜老天尊，請降壇所。」木魚聖誥：「來臨法會天尊。」

宣啟師箋文。高功白文：「伏以，師文空露，原迎照回府從丹鑄，幸降於人間。伏奏帝煉陳法，澤於天地，醮事周隆不忘大德。臣干胄聖師，威下情無任激切併營之至。啟師箋文，謹當宣讀。」表白跪宣「啟師箋」：

「上言臣聞天粵穹窿雖有聽畢之鑒師壇當嚴啟告之誠仰異洪仁俯從悵悃奏為玄中教主靜老天尊 啟慶宮 位下呈進 位尊五極 道演三天 按筆芒授真詮而開昭內外垂文示信傳道教以度濟陽陰 伏以海涵. . . . .」

高功言：「隨表關文，今當宣讀。」表白跪宣隨表關文。高功言：「真經神咒，送表歸空。」表白化表文與關文，迎請「玄中教主靜老天尊」神牌入神轎。啟師科畢。

高功等回到大壇後，即進行「安監」部分。高功先將「玄中教主靜老天尊」神牌恭迎至前殿神臺，上香。再與二手、三手作揖後，高功持圭簡於大壇與老壇間的東側門佇立，二手和三手前往老壇各殿進香；該過程於西側門再重複一次。之後，二手、三手先後向大壇的城隍、土地進香。

上香畢，提科聖誥：「琳瑯振響天尊領眾昇壇恭行典式安監壇高登寶天尊」。高功白文：「伏以瑤壇將通，請命至誠，御律森嚴，須伏監臨之帥，仰祈來格，廣福修崇。以今焚香，上請馬趙溫劉四大元帥監壇、真宰效職神員監經，真醮香官典者，雲龍鳳馬，少駐景以停驂，鐵鉞金戈為除邪而扶正.....」

提科：「行獻茶禮，音樂動鳴。」高功及二手、三手在東側門相互作揖，二手持壺向三手杯中斟茶水，三手於東側門前獻茶（以茶澆禮）；該過程在西側門重複一次；三人在城隍、土地神臺前重複上述獻茶禮。待高功、二手及三手回到大壇中央，高功言：「伏以接玉方寸掃地臨壇，望金闕之九重，仰帥將之威力，洋洋乎，如在其上照照乎，足以來臨。伏願赫厥聲而濯厥靈，藏揚妙化雍在宮廷，在廟，來立端門，用商神威酒行初獻。」

提科：「行初獻酒禮，音樂動鳴。」初獻酒禮方式與獻茶禮一致，不贅述。獻酒禮有三個環節，分別為初獻酒禮、亞獻酒禮與終獻酒禮，又名為「一獻」、「二獻」與「三獻」。三個獻酒禮之間有高功不同的白文。「二獻」之前，高功白文：「伏以上帝臨軒，監冀翼之小心，神兵護門，闡巍巍之大範。惡者降其殃，善者降其祥。伏願察色觀行必使六根而肅靜，除邪扶正，令無濁以喧囂，用商神威酒行亞獻。」

提科：「行亞獻酒禮，音樂動鳴。」高功進行亞獻酒禮。之後是「三獻」，高功白文：「伏以昌閣開黃道，鎮守虎關，衣冠拜紫宸，班排鸞序。伏願清筆轉來務要正心而肅靜，丹御之至以待，秉肅以鞠躬，用賞武威酒行終獻。」

提科：「行終獻酒禮，音樂動鳴。」高功進行終獻酒禮。禮畢，高功言：「上呈一獻二獻三獻完，酒不重斟，禮不再煩，監壇牒文出班宣讀。」表白跪讀「監壇牒」：「靈寶大法司本司以今玄壇肇啟寶範初宣仰仗神威鑒降須至公文者右牒上雷霆官將、監壇真宰請效職雷神威靈下赴玄壇年月日」。表白言：「牒文一到，即刻奉行。」高功：「真經神咒，送牒歸空。」表白化牒，同時念「真經神咒」。

提科聖誥：「玉符上達天尊」，白文：「今晨法言開，迎請聖駕降臨來，雲擁幡幢禮御生，風吹僊佩下瑤階。」安監禮畢，高功落壇。



## 7「請五老」、「啟水」

「請五老」是高功迎請五靈五老天尊入壇場的科儀。當地稱呼五老為「五方五帝」，分別是：東方甲乙木（青）、南方丙丁火（紅）、西方庚辛金（白）、北方壬癸水（黑）及中央戊己土（黃）。「五老五帝」用「五色斗」象徵，每個斗中內置筆墨、紙幡、算盤、秤，每個斗中的幡對應上述五色，故名「五色斗」。高功在醮場外的五方陣中迎請「五色斗」回壇，並相應地將其置於「五老」神軸前。「啟水」在「請五老」之後進行，它所用到的科儀本為《靈寶修醮啟水科》，主要的儀式意涵是以五龍神水、七星神劍及劍水淨化壇場，並迎請四靈及五龍蕩穢天尊等鎮守壇場，最後實施「結界」。其中，五龍神水用以蕩濁流清，七星神劍用以斬除妖魅，劍水用以使天地安靜。「結界」便是高功最後對壇場「開天門、閉地戶、留人門、塞鬼路」。

「請五老」部分。高功與二手、三手及樂班出棚，至請五老處。法器打「河西鉞」。請五老處位於醮棚外的「五方陣」，該陣由置於東南西北中五個方位的「五色斗」構成。高功以東南西北中的次序插香於五色斗中。

之後，高功面斗念「請五老經」，以東南西北中為序。高功面東方青斗，白文：「東方安保花林青靈始老蒼帝九炁天君，靈童與東方，東方諸天、諸地、諸水、諸山，名山靈洞、水府泉宮、上聖高真、高真聖眾、一切威靈……稽首東方九炁君靈寶無量光青靈老降道場，願與合會保安康來臨。」

高功面南方紅斗，白文：「南方焚寶昌陽丹靈真老赤帝三炁天君，靈童與南方，南方諸天諸地諸水、諸山，名山靈洞、水府泉宮、上聖高真、高真聖眾、一切威靈……稽首南方三炁君、靈寶尊無量光丹靈真老降道場，願與合會保安康來臨。」

高功面西方白斗，白文：「西方七寶金門浩靈素老白帝七炁天君，靈童與西方，西方諸天、諸地、諸水、諸山，名山靈洞、水府泉宮、上聖高真、高真聖眾、一切威靈……稽首西方七炁君靈寶尊無量光浩靈素老降道場，願與合會保安康來臨。」

高功面向北方黑斗，白文：「北方洞陰所丹烏靈玄老黑而五炁天君，靈童與北方，北方諸天、諸地、諸水、諸山，名山靈洞、水府泉宮、上聖高真、高真聖眾、一切威靈……稽首北方五炁君靈寶尊無量光烏靈玄老降道場，願與合會保安康來臨。」

高功面向中央黃斗，白文：「中央寶宿洞清元靈黃老黃帝一炁天君，靈童與中央，諸天、諸地、諸水、諸山，名山靈洞、水府泉宮、上聖高真、高真聖眾、一切威靈……稽首中央一炁君靈寶尊無量光元靈黃老降道場，願與合會保安康來臨。」

樂曲「小花園」起，高功引醮信順時針繞五老陣一圈，以東方為起點、中央為終點，五個醮信順勢捧五色斗跟隨高功入大壇。之後，高功引醮信將五色斗歸位，即將其分別置放於五老神軸前。高功白文：「請聖事畢，壇管去東，退步此身，往上一躬，禮畢退班。」法器打落壇鉞，「請五老」禮畢。

「啟水」部分。高功於大壇中央上香，持圭簡面神壇行三拜九叩禮。在樂曲「小二番」的伴奏下，灑淨大壇。提科唱：「寶座臨金殿，霞光照玉軒，萬神朝帝所，非神赦雲端。」提科聖誥：「降魔護道天尊。九鳳真罡能蕩穢，散花林，五龍法水灑瑤壇，香滿道場，高真前供養。」聖誥：「五龍蕩穢天尊」。高功白文：「光明滿月象，三界獨稱尊，降伏眾妖魔，諸真皆稽首。」

提科言：「跪，恭叩法壇，請稱職位。」高功稱職，白文：「皇皇上帝赫赫雷神，無還佛界，有感必通。臣係江西虎光福地勅奉龍虎僊山天師教主張大真人門下弟子，參受太上三五都公，經錄以科，奉行科範，以今啟水淨壇小兆事。臣同壇下修醮會眾

善人等，各職無任，誠惶誠恐稽首頓首恭炷真香，虔誠上祈。三清六御十極高真，真名大聖九天應元雷聲普化天尊……醮信香火干系六神，瑤壇誠眾三界威靈，恭望洪慈俯垂洞鑒。」

高功起身，接過法劍，白文：「吾之劍，非凡劍，久煉七星之神劍。」再接過水盞，白文：「吾之水，非凡水，五龍真氣之神水。五龍蕩穢七星華芒足攝北方跨距魁罡天乙生水，周流萬方清，無遇水濁無過殃，一清蕩濁，以水解穢天尊律令勅。」

「結界」部分。高功持劍入老壇，二手將燒熱的秤砣間斷性地沾於水盞，緊隨其後。高功依東南西北中五方次序在五老前結界。結界時，高功須白文，並持法劍隔空畫符。

於「東方甲乙丙木」前，高功白文：「吾今結界至於東，分甲乙蒼應（音尤）歲星承木德，破穢召青龍雲靄靄滿長空，精其烈墜扶桑宮，手執寶劍居震位，寅邪鬼路不相通。吾從東方結界至於東南方隅，一切厭穢無動無作，急準東方九炁天君律令勅。」高功一手持淨水盞，一手持法劍隔空畫符。

於「南方丙丁火」前，高功白文：「吾今結界至於南，丙丁火榮或間，芒角森（音尤）鳳殺鬼艷山，神威猛烈，往其往還，端門於步立，邪魔心膽寒，手執寶劍駕火輪，鎮守不難乙五間，吾從南方結界至於西南方隅，一切厭穢無動無作，急準南方三炁天君律令勅。」高功一手持淨水盞，一手持法劍隔空畫符。

於「西方庚辛金」前，高功白文：「吾今結界至於西，白虎將，金晶威，太白靈霄漢，金光耀紫微，刀劍如雨，大將雄威，白旗長擁護殺氣，貫紅霓，頃銀河洗兵甲，駐著庚辛萬動移，吾從西方結界至於西北方隅，一切厭穢無動無作，急準西方七炁天君律令勅。」高功一手持淨水盞，一手持法劍隔空畫符。

於「北方壬癸水」前，高功白文：「吾今結界至於北，玄武將，龜蛇隨，妙哉伏五炁佩受伏魔路，黑氣騰騰，兵戈正宿，三臺護吾身魁罡分七星，立起玄天皂毒旗，掃蕩北方神鬼哭，吾從北方結界至於東北方隅，一切厭穢無動無作，急準北方五炁天君律令勅。」高功一手持淨水盞，一手持法劍隔空畫符。

於「中央戊己土」前，高功白文：「吾今結界於中央，嚙法水，鎮四方高穹，伏戊己邪魔，入地藏黃頭大將，持衛我傍，中山有神咒，一誦天地光，厭穢肅清無障礙，諸引兵馬赴玄壇，吾從中央結界至於上方，上方結界至於下方，下方結界至於醮壇隅，一切厭穢無動無作急準中央一炁天君律令勅。」高功一手持淨水盞，一手持法劍隔空畫符。

五方結界畢，高功回到大壇，白文：「吾今結界已周完，再到皇壇遶一旋，吾旋洞中太乙君，頭戴七星步四靈，手執寶劍震上立，內外不得停妖氛，地戶巽宮須結界，旋難巡里鎮至坤，兌步鼎罡向乾亥，直望天門謁帝君，坎曾恒山子上過，直至艮宮封鬼門。敢有不順無道者，勅來劍下化煙塵，劍掃（音尤）龍蛇口，靈光射斗牛，金將封鬼戶，邪魔無處走，開天門，閉地戶，留人門，塞鬼路，穿鬼心，破鬼肚，天勅皇皇，地勅正方，無動無作，入地萬丈，苦滅惡根天尊律令勅。」高功白文上段時，持淨水盞與法劍繞老壇一圈，至三清殿東北向的「北方五老」前用法劍在地上「畫牢」（井字型）。

「畫牢」後，高功返回大壇中央，白文：「啟水淨壇功德，上奉合壇高真，下保合會均安等，因伏願三界魔王投地戶，凶穢消散千軍載，一聲聞雷下天宮，道炁常存萬年春，為上良緣志心念，降魔護道天尊。」提科：「啟水以畢，高功去劍，退步辭神，朝上躬禮畢，退班。」高功落壇，至老壇脫法衣。

## 8「焚燈」（分燈）與「接三寶」

「焚燈」與「接三寶」屬於第二日晚上的科儀節次。「焚燈」實應為「分燈」，因地方科儀本及道士慣將「分」寫作「焚」，本文尊重地方道教術語，遂沿用「焚燈」一詞。「焚燈」乃屬燈儀，意為憑三境之光輝明大地，普度幽明，繼而普照大千之界。高功行此燈儀時依次向玉清聖境元始天尊、上清真境靈寶天尊、太清仙境道德天尊分燈（共9盞，三清各3盞），再向醮場內諸神分燈（其餘的36盞）。分燈所用之燈取自「周天燈圖」，共45支燭。「接三寶」又名「迎鸞」，是高功恭迎三寶天尊降臨壇場的儀式。兩場科儀屬同一節次，所用科儀本名為《靈寶修醮焚燈全科》。

「焚燈」部分。高功與文場道士一同擺「週天燈圖」。武場奏曲牌「萬年花」，高功著法袍執圭簡入大壇，上香，三拜九叩。提科唱：「大道師玄範，開壇誦寶經。預修三洞師，先引萬虛聲……」提科聖誥：「開明三境天尊」

提科言：「恭叩法壇，請稱職位。」高功跪於神臺前稱職：「（臣）系山东登州府栖霞县，龙门仙派，长春老祖邱大真人门下，（弟）子参受太上三五都功，经轅一科奉行科范。以今焚灯进表小兆事，（臣）同坛下修醮以会众善人等，各职无任隍诚诚恐稽首顿首炉焚真香虔诚上启。」武場奏「慢九聲」。

提科聖誥：「三羅三寶天尊。」提科言：「高功法師醮信一並移步三寶宮，上香」。高功在三清殿上香後，回頭殿上香，再三叩首。提科聖誥：「開明三境天尊。」

高功稱職。提科：「請稱職位。」高功韻白：「香云赴宝盖，竹影下瑶阶，莫道天宫远，诚心福自来。一念瑶天吾体投地，臣係江西虎光福地勅奉龍虎僊山天師教主張大真人門下弟子，參受太上三五都公，經籙以科，奉行科範，以今焚灯进表小兆事，（臣）同坛下修醮以会众善人等，各职无任隍诚诚恐稽首顿首炉焚真香虔诚上启。」

高功跪於壇前，唱：「玉清聖境元始天尊，上清真境灵宝天尊，太清仙境道德天尊，三清三境三寶天尊。昊天金闕玉皇上帝，南極鈞辰天皇大帝，北極星斗紫微大帝，玉清真長聖大帝。上清日宫天子太阳星君，月府素耀太阴星君。天罡大聖万真接渡梓童帝君，周天纏渡合漠群真，恭望洪慈俯垂洞监。（臣）闻三境辉华，合碧连珠而有象，周天分渡施斗立墓亦无差，今则亦科阐师法象舒坛，凡隸甄陶俱蒙覆护。伏原望降元始之祖，化阴阳而九地，回春灿三辰之光辉，东阳光而象生，都曰晴天即耀，大地辉明含識蒙恩，幽冥普度但，（臣）干冒聖威下请无任激切屏营之至。」（用玉京山腔）

高功言：「辉光神咒，谨当宣扬。」提科起勢，之後與高功一同韻白靈咒：「九阳至真，三天道明，日月神化，星光合明。三宝华辉，混合群真，三宝发化，合光发神。长降飞云，下烛幽冥，辉光一照，遍彻十方。三塗罷对，五苦停伦，火烧思言，水消雪住。刀山玉树，剑变寒林，铁城摧回，魂升玉清，一十二原，稽首奉行，焚灯散回，照彻寒停。」

高功用玉京山腔韻白：「太上慈悲，开万灵而救物，高真演化，数众法以齐人，玉书厄虔垂之科今见著然灯之法，上照九天下回九地。三光增辉，万类蒙体，利乃家邦，恩功沾宇（臣）今奏为，万天至聖三境，高真大沾洪仁，恭望洪慈俯垂洞监。从今开启法事，延降高真谨从玄范建五灵坛，仰憑三境之光，普照大千之界，谨以分辉同称赞扬。」

提科聖誥：「玉清聖境元始天尊。」提科言：「高功法師一並眾下人等移步玉清宮進燈。」高功等一行眾人前往老壇的三清殿處，向玉清獻燈 3 盞。（每次進老壇均為武場先行，高功等緊隨其後，民眾在道士的指令下跟進）

高功及提科回至大壇前，韻白「靈咒」：「元始一炁，純化數光，空洞混合，幽寥延康。輝通九地，秉辰翁陽，惡根應化，合精桃康。萬真順諾，生氣汪洋，（臣）等歸命興道合真。」之後，高功用玉京山腔韻白：（臣）聞道生炁，一粒生三，一元始之寶光，永玉清之威命，無幽不燭，有感必應，將滅燈光普萬方，伏原生氣旁資，威光下聘十方。」高功白文：「三界一切眾生，咸波天恩，均陶之化法，眾虔誠稱陽聖號。」

提科聖誥：「上清真境靈寶天尊。」提科言：「高功法師一並眾下人等移步上清宮進燈。」高功等一行眾人前往老壇的三清殿處，向上清獻燈 3 盞。

高功及提科回至大壇前，韻白「靈咒」：「元始分炁，演總三云。陽堂大地，子曰靈君。飛玄冥范，常保神形。泥丸地席，景布具真。」之後，高功用玉京山腔韻白：「（臣）聞三聲萬物，總祖炁之虛皇普觀十方，群迷之開化師資光度，有感必應，法立照彰，云幽不燭，清分耀于三界現尊眾于十方。」高功白文：「稽首虔恭人天歡悅法眾虔誠稱揚聖號。」

提科聖誥：「太清僊境道德天尊。」提科言：「高功法師一並眾下人等移步太清宮進燈。」高功等一行眾人前往老壇的三清殿處，向太清獻燈 3 盞。

高功等回至大壇處，跪於神案前韻白靈咒：「道生一炁，一炁生三，三生萬物，普照幽沉。災衰洗滌，福壽延康（臣）等皈命與道合真。」之後，高功用玉京山腔韻白：「臣聞巍巍師寶貫三界之尊，崇萬天赫赫威光，歸萬天之信仰，提攜品類，度脫有塵，祝此燈光，仰祈聖監，伏原師恩下聘生氣上界俱承不宰之功，進沒無私之澤，虔誠皈命分布燈光。」

提科聖誥：「燈光普照天尊」。提科言：「高功法師一並眾下人等移步各層神殿進燈。」高功等一行眾人前往老壇的各殿處，進餘下的 36 盞燈。

「接三寶」。

提科言：「高功法師一並眾下人等移步三寶宮請大駕。」在高功的指領下，三名男性醮會會首將三清殿的三寶神牌抱於胸前，面南而立。高功持圭簡面北拜。高功等一並回至大壇，高功將三寶神牌請至「三寶臺」。「三寶臺」由角桌上搭椅子而成，面北，位於大壇神案之南。道士面南，向「三寶臺」上香，三拜九叩。醮會成員也跟隨高功向「三寶臺」叩拜。道樂奏經曲《三寶贊》和《小卷簾》，兩首經曲有詞，連在一起，高功和提科齊唱：「光明滿月天人相，道經師寶明無量，禮拜稱贊揚。黍米之中演洞章，演洞章，啟建與合會，與合會，增福延壽降吉祥，降吉祥。龍章鳳轉……今辰啟建法言，法言開……不可思議功德。」

之後是經曲《迎鸞接三寶》，高功並提科唱：「臣聞寶座森嚴，移玉金樓於天上。琳瑯振響，下瓊輪羽，蓋於霄耀，瞻輅輦以遙聞，擁紅雲之三朵，修醮行道，請福延生。濟濟朝班，皆一念而奏請，森森翊衛，擁三寶以來臨，賜福交慶，馨其躅諧，遙望大羅，肅恭奉請。慈悲普度，應感照章，六言無罪，正盟修奉，來臨法會，來臨法會天尊。」

提科唱：「聞寶座森嚴，移玉殿金樓於天上，琳琅振響下輪，羽蓋於霄衢瞻輦之遙聞擁紅之三朵修醮行道請福延生，濟濟朝班皆一誠而奏請。森森翎擁三寶一來臨，俯賜法階馨其火階遙聞天門，肅恭奏請大羅三寶天尊。」

之後的唱詞的意涵是迎請三清三境天尊降臨壇場並以真香供養。首先是元始天尊，提科唱：「一運真香虔誠奏啓供養，供養生天生地，亙古亙今，香香大羅天上，皇皇金闕供養，供養玉清聖境元始天尊，太上無稽大道金容玉象天尊，請降臨壇所。」表白將「三寶臺」中元始天尊神牌請下，讓一名醮信捧於胸前。（醮信面南跪於高功之後）

提科唱：「二運真香虔誠奏啓供養，供養知色不色，觀空赤空，余余天上七寶林中。供養供養上清真境靈寶天尊，三十六部真經龍章鳳篆天尊，請降臨壇所。」表白將「三寶臺」中靈寶天尊神牌請下，讓一名醮信捧於胸前。（醮信面南跪於高功之後）

提科唱：「三運真香虔誠奏啓供養，供養道非常道，明不可明，大赤天上白玉境中。供養供養太清仙境道德天尊，玄中大法真師隨方設教天尊，請降臨壇所。」表白將「三寶臺」中元始道德神牌請下，讓一名醮信捧於胸前。（醮信面南跪於高功之後）

提科聖誥：「來臨法會天尊」。高功起身轉身，面北（北向有三位醮信捧三寶牌位面南）三叩首。高功贊：「無極大道，元始法王，教主一律坐中央，說法放祥光，六言無罣，萬昇禮虛皇。」提科言：「高功法師一並眾下人等移步三清宮送駕復位。」高功等至老壇將三寶神牌歸位於三清殿，此時奏樂曲「小花園」。

高功回至大壇，跪聽提科宣「三寶宮」表文。提科：「隨表關文一並宣讀。」表白宣隨表關文。宣畢，高功於三清殿化表、牒。「接三寶」禮畢。

### 9「請太陽」、「獻梳巾」

「請太陽」及「獻梳巾」屬於同一科儀節次，在第三日的清晨進行。其儀式意涵是迎請日宮太子太陽星君降臨壇場，並敬獻木梳、臉盆、手巾、扇子、鏡子等十樣器物以供臨壇諸神沐浴。

法鼓三通，以示開壇，鈸打開壇鈸。道樂奏「大開門」，高功在老壇穿法衣，從老壇入大壇。提科言：「出壇三寶大乘經，贊揚無窮盡，靈音道場，滅罪消愆。出壇文偈，同聲應和。」高功引領醮信抬著神轎前往村落的東邊。

神轎被放置於東面，坐東向西，轎內置「日宮天子太陽星君」神牌。高功手持圭簡，位西面東。提科聖誥：「琳琅振響天尊。」道樂奏經曲「太陽經」，高功用黃應韻唱：「日出扶桑迎海紅，瑤壇初起#東風。金真演教設玄妙，大道分明在此中。」提科起聲，高功唱經曲「小卷簾」：「今晨啟建法言開，迎請聖駕降臨來。雲擁幡幢禮御座，風吹仙佩下瑤階。不可思議功德。」（用鈴子腔）

高功伏地面東，韻白：「以今將相會雲咒，命真層掛紫雲浮，徹開三把黃金鎖，日宮天子，降鸞輿。臣壇官醮信人等，誠惶誠恐，稽首頓首，爐焚真香，虔誠上啟，日宮天子太陽星君，諸降壇所，慈悲普度，應感照章，言無剛正明修奉。來臨法會天尊。」高功白文：太陽表文，出班宣讀。

提科唱：「日出扶桑迎海紅，瑤壇初起#東風。金真演教設玄妙，大道分明在此中。高功法師一併，跪讀宣听太陽祭文。」提科跪宣「太陽表」表文。宣畢，高功白文：「隨表關文，接此宣讀。」表白宣讀隨表關文。宣畢，高功言：「真經神咒，送表歸空。」化表同時，提科念《八神咒祝香咒》。

回壇，途中奏樂曲《小開門》。待至老壇後，高功於太陽星君神軸下安「日宮天子太陽星君」神牌。高功鞠躬，上香，回到大壇後，持笏板行三拜九叩禮。

木魚聖誥：「來臨法會天尊」，唱：「上壇齊舉不虛聲，祝國寧家皆存成。當日表文金闕下，今晨香煙於爐中。皇圖鞏固山河壯，帝道暇昌日月明。萬民歌舞堯天德，歲穩年豐樂太平。」木魚贊（換腔）：「太極分高厚，敬請上數天。人能修志道，身乃作真仙。行意三千數，時丁四萬年，當壇開寶笈，金口永流傳。」

木魚聖誥：「流傳演教天尊」。高功白文：「白玉飛符下紫庭，花幡三舉招群靈，蟠桃主將恐情瑞，五體金光設日星。化壇真符今當告下。」木魚韻白：「靈寶官疏，壽為神祇，今日吉慶，列官諸天，精滅三惡，斬絕地根，非度無苦，明列太玄。魔王保主，吾主天門，萬神朝禮，列官諸天。群魔梳首，鬼精自亡，琳琅振響，十方肅靜。一如告命，風火釋傳，中華人民共和國……」

「獻梳巾」部分。大壇的供桌上事先已經準備好十件物品：木梳、水盆、手巾、小木梳、牙刷、扇子、鏡子、茶葉、檀香、酒。醮會會首跪於供桌的南向。高功及木魚、鈴子在大壇正中。

木魚聖誥：「玉符上達天尊」。高功白文：「伏以六宮清靜，一夜庚然，天邊鬥轉星移，巖上燈燭盡，花鼓敬開赴世夢，金鐘振散天上星，玉兔方才沉海底，金烏不叫上扶桑，街前朝馬動，架上更雞鳴，是諸神起裝之即，乃眾灌疏之時，朝禮合壇之列聖，整備獻醮之高真，一會壇下修醮人等整備梳巾，敬朝獻階。」

先是一獻木梳。木魚聖誥：「嚴裝冠帶天尊」。高功用笏板托住梳盤（梳盤中有木梳），與另外兩名道士並排（手中各持水盆和手巾），和聲與木魚唱：「一丈象牙梳，黃楊烏木，能工巧匠，用工夫，三寶壇前來進獻，合會獲福。」此後，一名道士將梳盤交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧梳盤）。

二獻水盆。高功用笏板托住水盆，與另兩名道士並排（手中各持手巾和小木梳），和聲與木魚唱：「清靜水一盆，洗滌垢塵，九龍吐水在木，金龍能淨五濁並六玉，大地霑恩。」此後，一名道士將水盆交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧水盆）。

三獻手巾。高功用笏板托住手巾盤，與另兩名道士並排（手中各持小木梳和牙刷），和聲與木魚唱：「一方西洋彩龍織成，飛鳳盤龍巾上成，呈就一方能進獻，大地霑恩。」此後，一名道士將手巾交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧手巾）。

四獻小木梳。高功用笏板托住小木梳，與另兩名道士並排（手中各持扇子和牙刷），和聲與木魚唱：「沉香攏一張，紫竹檀香，醮信虔誠獻虛皇，虛皇壇前來進獻，萬代榮康。」此後，一名道士將小木梳交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧小木梳）。

五獻牙刷。高功用笏板托住牙刷，與另兩名道士並排（手中各持扇子和鏡子），和聲與木魚唱：「灌角一根，出在西秦，能工巧匠做的真，西角象牙錯磨就，大地霑恩。」此後，一名道士將牙刷交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧牙刷）。

六獻鏡子。高功用笏板托住鏡子，與另兩名道士並排（手中各持扇子和茶葉），和聲與木魚唱：「一面古銅鏡，巧匠聚成，獻與上帝照全容，光照滿月天人象，合會光明。」此後，一名道士將鏡子交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧鏡子）。

七獻扇子。高功用笏板托住扇子，與另兩名道士並排（手中各持酒和茶葉），和聲與木魚唱：「清涼扇一把，紫竹象牙獻與上帝遮塵沙，搖動清風陣陣，起滅罪恒沙。」此後，一名道士將扇子交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧扇子）。

八獻茶葉。高功用笏板托住茶葉，與另兩名道士並排，和聲與木魚唱：「淨口茶一杯，穀雨清明，仙童採來獻神明，一杯清茶能淨口，言念真經。」此後，一名道士將茶葉交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧茶葉）。

九獻酒。高功用笏板托住酒盅，與另兩名道士並排，和聲與木魚唱：「杜康酒一盅，神仙造就，三杯醉倒岳陽樓，酒飲一杯和萬事，滅罪千秋。」此後，一名道士將酒盅交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧酒盅）。

十獻檀香。高功用笏板托住檀香盤，與另兩名道士並排，和聲與木魚唱：「久品自然香，妙動真香，醮信虔誠獻虛皇。虛皇壇前來進獻，萬代榮昌。」此後，一名道士將檀香交接給醮會的會首（跪於壇外，手捧檀香）。

大壇十獻畢，轉向老壇內諸神祇敬獻。高功與木魚於大壇唱：「金烏堤下海洋動，扶桑宮內放光明，三清四帝臨法會，五老三官在壇中，金鐘響（與此同時，武場敲鐘）、玉磬鳴（與此同時，武場擊磬）正是上帝照金容，合會端定金盆水，各位神前獻普同。」

木魚聖誥：「普同供養天尊」。木魚言：「高功法師一併虔誠，引領壇下修醮一會眾善人等，以到各神前獻梳濁水，獻西洋寶巾，沉香灌角瓶，古銅鏡，清涼扇，淨口茶，杜康酒，九品自然香。」武場先行轉至老壇，高功隨後，醮信緊隨入老壇。由三清殿開始敬獻，其後移至各層殿，再至棚外火神處。敬獻時，木魚言：「高功法師，朝上一躬，醮信叩首，平身行道。」待各層殿敬獻後，回大壇，高功登壇。木魚言：「朝事已畢，高功去箋，朝上一躬，謝拜。」高功落壇。

## 10「轉經」

第三日上午不設固定的科儀節次，以供醮信敬神轉供。「轉經」在第三日下午一請天師後進行。「轉經」的意涵是憑藉經書赦罪的功能，向玉皇上表赦免醮信的罪過。在科儀形式上表現為道班引領醮信攜經文大繞皇壇，分五次進行。五次轉經後要進五通表文，故轉經又名轉表。這五通表文先後送達清微宮、清靈宮、通明宮、高處宮和安居宮。

首先是化壇。化壇唱《大卷簾》，配合贊詠。先是聖誥神鬼元驚天尊，再卷簾贊詠；再聖誥玉符上達天尊，卷簾後贊詠。高功於皇壇上香。木魚聖誥金鐘玉磬天尊，高功於正壇四叩首，白文：「玉律垂科，功告完範，迷來演教，敢招十方。先當並見以行持，敢不熏香而謁帝，一聲讚詠，登座如法。」木魚言：「寶座臨金殿。」眾高功朝上一躬，陪科、二高功登座（二高功前往「香林說法天尊」臺），高功接香後前往二高功處上香。

一轉經部分。木魚言《西江月》：「道德天下上帝傳，高真駕鶴下瑤天。扶持社稷千秋歲，上祝當今壽萬年。」二高功化身香林說法天尊，先唱「六句贊」：「無極大道元始法王，教主一律坐中央，說法放祥光，六言無罣，萬昇禮虛皇。」再言《西江月》，「一炷真香本自然，皇庭爐內起祥煙。空中結就浮雲緣，上祝當今壽萬年。」二高功言：「壇上高功打開寶經，送經入棚。」

木魚聖誥：「常轉法界天尊。」木魚與高功對答（奇句為木魚，偶句為高功）：「奈河千層浪，苦海萬丈深。愆免合會苦，道眾轉天尊。一口同吟，轉玉皇爺的寶號。」陪科執花幡，引武場及高功、道眾（手捧經文）入棚。高功全程反復念「玉皇卸罪大天尊，救苦救難觀世音」，法器隨聲擊節。繞棚的順序是從西側門入皇壇，徑

直到三清殿，再依次按從北至南到達各層殿，最後由東側門返回大壇。繞棚之時，除執花幡陪科和高功外，隊列中的每人都要與其前後互轉位置交相前進。

回至大壇，木魚先言一段西江月：「高捲珠簾獻御曲，午朝門外整仙衣。閉目存神三進禮，手托呀遂叩舟祈。」，再言：「太上高功領開寶經。」二手高功於香林說法天尊處講經。

送表入棚化表。木魚至大壇的供桌前取表文，同時唱一段西江月：「玉帝起次九重天。玉母蟠桃會群仙。金童對對捧壽酒。玉女雙雙做詩篇。」木魚讀一轉表的表文，表文送達地為「昊天金闕玉皇上帝清微宮」。念完一轉表表文，再念闕文。木魚言：「送表入棚，音樂動起。」武場及文場一併入玉皇殿化表。化表時，木魚念咒，民眾號佛三聲。至此一轉經畢。

高功回大壇後，繼續轉表。二轉表-五轉表的儀式結構與一轉表類同。先是香林說法天尊說法，後攜經文入棚繞棚，再聽香林說法天尊講經，最後宣表化表。每次轉表的表文送達地不同，先後送達清微宮、清靈宮、通明宮、高處宮和安居宮，闕文內容一樣。五次轉表之時，香林說法天尊所唱之經曲和韻白不同，帶有一定的隨機性。其中韻白內容多從《西江月》或《靈咒》中擷取。而在攜經本入棚轉經前木魚與高功的對白是固定的，即「奈河千層浪，苦海萬丈深。愆免合會苦，道眾轉天尊。一口同吟，轉玉皇爺的寶號。」

## 11「花米經」

「花米經」是在轉經之後，高功法師前往鬼王棚處灑花米（由花生和饅頭屑構成），意為安撫無主孤魂消除惡業，並助醮信宗親早昇仙界。

這一節次的科儀很短，緊隨轉經之後進行。五轉表結束後，高功於大壇韻白：「白水沼沼似海清，九天鸞輿駕碧空。宗親若得昇仙界，道眾齊舉花米經。」木魚聖誥「寶花圓滿天尊」，武場打銅器前往鬼王棚。在「花米經」這一節次，高功須換下法袍（紅色）改穿經衣（深色）。

鬼王讚。至鬼王棚，武場奏「六句贊」，高功應聲唱誦《鬼王讚》：「仰啟鬼王，幽冥放光，開幽孤魂赴道場，同來飲斛漿，聞聽金章，脫化赴仙鄉。」

灑花米。高功白文：「孤魂眾等，無主無倚，皆因前世不修持，道法來聞知，今遇名師，惡業盡消除。」木魚聖誥：「清涼灑甘露天尊。」高功用花米洒五方，口中念到：「一灑東方甲乙木，靈魂不墮風雷獄；二灑南方丙丁火，靈魂不墮火床獄；三洒西方庚辛金，靈魂不墮金剛獄；四洒北方壬癸水，靈魂不墮并冷獄；五洒中央戊己土，靈魂不墮寒冰獄。施食台上灑甘露，靈魂不墮十八獄。」

酆都咒。武場奏經曲《酆都咒》，高功念：「酆都中，重重金剛山，靈寶無量光，東照言起凡，七祖諸幽魂，身隨香雲禳定輝青蓮花上昇亡魂安。」其意乃是將亡魂送回幽明，關閉鬼門。至此，花米經禮畢，高功一併人等回醮棚。

## 12「轉供」及「午朝供養」

「轉供」並非廣宗地區三天醮儀的固定節次，由道士在正醮日（即修醮第三日）視醮信上供情況為醮信進行。轉供一般發生在正醮日「請太陽」之後和下午「轉經」前的時段，一天有數場。「轉供」之意涵就是由道士充當仲介將醮信獻供的「十供養」轉至神靈處。



十供養指的是：香、花、燈、水、果、茶、食、寶、珠、衣十樣供品。轉供由 9-13 個道士共同完成（其中一名高功，其餘都是武場），有著一些固定的樂器編製及隊形。武場所用到的樂器有：管子（2人）、笙（2人）、笛子（2人）、法鈴（1人）、木魚（1人）、小鑾（1人）、鐺子（1人）、大鈸（1人）、大鏡（1人）。以 12 人的轉供隊列而言，以上諸種樂器均會使用，其中吹奏樂器是必備的，其他的法器如法鈴、木魚、小鑾在 9 人隊列中不會使用。轉供之時，武場演奏經曲「十供養」。

轉供開始前，銅器（打擊樂）和笙管樂分列兩班，高功於隊列中間，手持十供養之中的一個（以香為例），唱到：「若說香，香盤香座沉檀香，無比過供養，寶香一炷，禮拜獻上大羅。」之後依次向神獻供十供中其他九種。經曲都是「十供養」，只是在唱詞上做相應地替換。如獻花時，高功唱到：「若說花，花盤花座牡丹花，無比過供養，鮮花一朵，禮拜獻上大羅。」

轉供時共有 11 種隊形，它們是指道士依據一定隊列在大壇前跑動的軌跡。道士跑動時，以笙為先，鏡在後，高功每次將一種供品由供桌呈至大壇神臺。這些對形分別為：橫八字式、雙八字式、法圈式、三盞燈式、三八字式、四門鬥式（1、2、3）、十字梅花式（1、2、3）。

「午朝供養」屬於三天醮儀中的固定節次，它在第三日下午轉經之後進行。「午朝供養」在儀式形式上與「轉供」類似，兩者的區別在於「午朝供養」是道士為修醮主村的醮會集體轉供，而轉供是為一般的醮信而做。午朝供養在形式上除具一般轉供的 11 種隊形外，還要有高功手持紅旗與武場共同完成繞壇。也就是說，「午朝供養」中道士跑動的軌跡涉及到第一層殿地藏王殿和大壇，上述 11 種隊形如轉供一樣待回至大壇後完成。

### 13「北斗座」、「演燈」

「北斗座」及「演燈」屬於同一科儀節次，在第三日晚上進行。「北斗座」的意涵是高功法師在「勅令北斗罡」燈圖前登座誦讀北斗經，啟祝北斗、三官五帝、九府四司賜福消災。「演燈」在「北斗座」之後，高功法師引領醮信將燈圖之十二炷燈分獻給八個月的八位神靈：一月玉皇、二月菩薩、三月王母、四月天仙、五月瘟神、六月龍王、七月地官、八月月亮。

「北斗座」。（卷簾、化壇部分省略）高功在武場的伴奏下入老壇通明宮上香。高功回至大壇，頭戴五老冠，登壇。高功面南，正對北斗罡燈圖，唱《三寶贊》（反復兩遍）：「光明滿月天人象，道經師寶明無量，禮拜稱讚揚。黍米之中演洞章，演洞章，啟建與合會，與合會，增福延壽降吉祥，降吉祥。」後接《小卷簾》：「今晨啟建法言開，迎請聖駕降臨來。云擁經幢禮玉座，風吹仙輦下瑤壇。不可思議功德。」高功白文：「普天星斗降人間，二十八宿赴醮筵，三官大帝齊降鑒，四聖真君立殿前。五斗金章救民苦，六司重添不左年。七元真君解諸厄，八殿神仙降臨軒。旗幢寶蓋赴蓬萊，欲歸琅函此地排。弟子登壇蒙恩命，飛身之上說法台。」

高功登座，面北坐於燈圖南端，念誦八神咒之「淨心神咒」、「淨口神咒」、「淨身神咒」、「土地神咒」、「天地神咒」、「祝香神咒」、「玄蘊神咒」、和「金光神咒」。

八位武場道士列坐兩邊，面向東西向。高功誦完以上四個神咒後，武場奏經曲《遍地花》，高功唱：「寂寂至無宗，虛峙劫初阿。豁落洞玄文，誰測此幽遐。一入大乘路，孰計年劫多。不生亦不滅，愆生因蓮華。」

高功起身一躬，後再入座白文北斗經第一部分（天界）：「太上老君以永壽元年正月七日，在太清境上太極宮中，觀見眾生，意劫漂沉，週迴生死或居人道，生在中華或生夷狄之中，或生蠻戎之內，或富或寒，或賤或貧……念此大聖北斗七元真君名號，當得罪業消除，災哀洗蕩，福壽資命，善果臻身，凡有急難，可以焚香誦經，剋期安泰，於是說，大聖北斗解厄應驗曰。」武場奏經曲《大聖北斗經》，高功應聲唱誦：「大聖北斗七元君能解三災厄……三元神共護，萬聖眼同明。無災亦無障，永保道心寧。」

高功白文北斗經第二部分（地界）：「北辰垂像，而眾星拱之，為造化之樞極，作人神之主宰，宣威三界，統御萬靈，判人間善惡之期，司陰府是非之明……凡見北斗真形頂禮恭敬。」武場奏經曲《北斗九辰》，高功應聲唱誦：「北斗第一陽明貪狼太星君，子生人屬之。北斗第二陰精巨門元星君，丑亥生人屬之……」每誦完九皇神號一次高功便要起身一躬（共九次）。誦畢經曲《北斗九辰》，高功白文：「上臺虛精開德星君，中臺六淳司空星君，下臺曲生司祿星君。」（作三躬）。

高功白文北斗經第三部分（人界）：「如是真君名號，不可得聞，凡有見聞，能持念者皆道心深重，宿有善緣……常持誦七元真君所屬尊號，善功圓滿，亦降吉祥。既說北斗咒曰」武場奏經曲《北斗九辰》，高功應聲唱誦：「北斗九辰，中天大神，上朝金闕，下赴昆侖。調理綱紀，統制乾坤……尊帝急急如律令。」

高功白文北斗經第四部分：「老君曰：凡人性命五體，悉屬本命星官之所主掌，本命神將本宿星官，常垂陰佑，主持人命，使保天年……」念至「縱知本命無力修崇，能酌水獻花，冥心望北極，虔誠稽首獻禮。」一段時高功起身一拜；念至「我當於十戒仙官所在擁護，於是再拜」之時，高功起身二拜。

高功白文北斗經第五部分：「老君而說讚曰」。武場奏經曲《家有北斗經》，高功唱誦：「家有北斗經，本命降真靈。（玉清聖境元始天尊）家有北斗經，宅舍得安寧。家有北斗經，父母保長生。（上清真境靈寶天尊）家有北斗經，諸厭化為塵，家有北斗經，萬邪自歸正。（太清仙境道德天尊）……」

高功白文北斗經第六部分：「老君曰：善哉，善哉，汝可宣揚，正教福利無邊，普及眾生，永霑聖善。」北斗座畢。

「演燈」部分。高功、陪科及武場回至大壇前，列兩隊，高功面南，武場面東西兩向。高功與木魚交錯白文：「香焚金爐渺渺，緊遵滿盤葡萄。頭戴一頂瑞雲飄，海外群僊來駕到。先獻丹砂壹粒，後獻王母蟠桃。年年慶賀在今朝，慶賀長生不老。演燈文偈同聲應和。」

武場奏經曲《江二水》，高功手持兩盞燭燈與武場走轉供所用陣型。高功唱誦《江二水》：「江二水來在一個正月裏。有個初九日，玉皇慶壽誕來，在中央殿朝天子。後獻一個江二水，二月十九日，菩薩慶壽誕，楊柳枝。三月初三日，王母娘娘慶壽，小桃紅。四月十八日，天仙慶壽誕，麥黃花。五月旦五日，瘟神慶壽誕，粉紅蓮。六月十三日，龍王慶壽誕，困江龍。七月十五日，地官慶壽誕，楚江秋。八月十五日，月亮慶壽誕，月兒圓。」

木魚：「音樂前導，送燈入法。」武場及高功引領十位醮信持燈入老壇，武場奏樂曲「慢亂彈」，高功引領醮信獻燈（將燈燭置於神軸前）。

回至大壇後，高功跪於大壇，韻白《玉京山》經。後陪科宣《星主表》，該表呈給北極星主紫微大帝：「……星辰由是，眾信恭就，醮筵備列，菲供迎請尊神下赴，保萬民樂業，一境均安……」。隨後陪科宣隨表關文。木魚：「送表入法，音樂動

起。」高功送《星主表》入老壇「星漢宮」，念送表偈，化表。木魚聖誥：「飛雲捧送仙官，不可思議功德。」眾人回大壇。

待送天師後，高功回壇後落壇，封壇。

#### 14「祝壽」

「祝壽」這一節次科儀在第四日清晨進行，其儀式意涵是為玉皇上帝慶壽，其間涉及諸多獻禮，如獻茶禮、獻花禮、獻香禮、獻果禮、獻面禮及獻酒禮。高功引醮信恭祝上帝萬萬歲，以保一境平安。行「祝壽」儀時，高功法師的法壇位於頭殿南向，頭殿與高功法壇之間的地面上畫「御輅」圖案。

開壇。武場擂鼓三聲「三通鼓」，法器打「開壇鈸」。高功法師在老壇穿法衣，入大壇，武場奏樂曲「小開門」。高功持手爐登壇，與陪科（木魚及鈴子）行禮。

木魚聖誥「行溢三千數，時定四萬年。丹臺開寶笈，金口永流傳。」高功在法壇前上香，焚香，行四叩禮。聖誥：「流傳演教天尊」。法器奏「三錘」。木魚聖誥：「一點寒泉清此地，散花林。千般污穢去他方，香滿道場。高真前供養。」

灑淨。木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」高功白文：「伏以先天稟一，仗壬癸以通靈，太極函三，資坎離而濟用，滌塵凡之忘醫，肅壇陞之森嚴，蕩穢靈章，眾等持誦。」木魚聖誥：「中山神咒。」高功先後持手爐、法令、淨水碗，踏八卦罡，應方位批符（批符前法令須在焚香爐前過爐）。高功掐真武訣，用法令批四靈符，召請四靈。木魚在四個方位（東西南北依次）化四靈符，化符時，高功面符用袖遮面避諱。高功持淨水碗用柳枝灑淨壇場。

稱職。木魚聖誥：「兇穢消散道炁常存，常清常淨天尊。」高功唱靈咒：「元始一炁，混合自然。開天劈地，萬炁齊仙。．．．．．永天永命，福壽綿綿。」高功白文：「臣等皈命與道合真。」木魚聖誥：「恭叩瑤壇，請稱職位。」高功跪唱《玉京山經》。

迎鸞接駕。木魚聖誥：「天開黃道天尊。」「高功法師意秉虔誠，一併臣下修醮眾善人等移至處所著水覲見」。高功及陪科前往法壇西南處水盆，儀式性地清潔身體。（武場奏樂曲，木魚，鈴子，高功依次）回至法壇。高功白文：「臣恭依天開黃道羅紫氣於微壇，地湧金蓮佈祥光於壺液，閭闔擁龍鸞之輿，瑤池匝環佩之聲，壽星端拱於宸宮，景運光照於寶座，臣等致恭遙望天闕，祈迎大駕。」木魚聖誥：「迎鸞接駕天尊。」（鈴子搖法鈴）木魚白文：「高功法師意秉虔誠，引領壇下修醮人等移步至皇壇迎請大駕。」鈴鐺：「音樂動鳴」（武場奏樂曲）。高功及陪科面北躬，持手爐隨武場至老壇玉皇殿接玉皇神牌回大壇（醮信抱龍牌）。高功及陪科踏御輅三躬，將玉皇神牌安放於大壇神臺上的交椅上。（內有玉爐）高功面北上香後回法壇。

獻茶。木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」高功白文：「伏茶者，芽綻仲春，造化於巧，分於雀舌，時當白露靈枝，香發於龍團，摘來和露帶香煎，虛拂煙滾滾，可以風生雨液，可以味占百魁。臣等致恭清茶進獻。」陪科韻白：「茗獻合蒙山香，散花林。茶稱瑞苑魁，香滿道場。景命前供養。」木魚：「茶禮進獻」。鈴子：「音樂頭行。」武場奏樂。高功及陪科踏御輅至龍牌前，獻茶。木魚唱《四聲經》：「五色彩雲紫色尤，迎請鸞駕下崆峒。仙童早日呈丹籙，為報長康過九重。」木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」

獻香。木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」高功白文：「伏香者，沉壇降速，騰以發於金爐，唵乳雲芽，散百合於寶鼎，龍膏出自仙品，鳳髓產於靈嶠，傳誠達悃此能通。

臣等致恭壽香進獻。」陪科韻白：「玉爐合煙不息，散花林。寶笈火常存，香滿道場。高真前供養。」木魚：「壽香進獻」。鈴子：「音樂頭行。」武場奏樂。高功及陪科踏御輅至龍牌前，獻香。木魚唱《四聲經》：「一炷真香本自然，黃庭爐內起祥煙。空中結就浮雲緣，上祝當今壽萬年。」木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」

獻花。木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」高功白文：「伏花者，瑞含玉露，香吐金風，栽培上仙苑，開發於聖境，一枝挺秀，幾朵出奇。臣等致恭花禮進獻。」陪科韻白：「碧花合和露種，散花林。紅杏倚雲栽，香滿道場。景命前供養。」木魚：「壽花進獻。」鈴子：「音樂頭行。」武場奏樂。高功及陪科踏御輅至龍牌前，獻壽花。木魚唱《四聲經》：「一枝牡丹遍天紅，數朵飛舞下瓊宮。福源似海祥雲獻，壽比南山不老鬆。」木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」

獻桃。木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」高功白文：「伏桃者，生於浪苑，長於丹山，開花放蕊，三千年以長春醉日迎風，八百歲而競秀，東方朔昔曾竊食，西王母今獻御前。臣等致恭壽桃進獻。」陪科韻白：「瑤池曾宴會，散花林。金闕薦新奇，香滿道場。景命前供養。」木魚：「壽桃進獻。」鈴子：「音樂頭行。」武場奏樂。高功及陪科踏御輅至龍牌前，獻壽桃。木魚唱《四聲經》：「仁壽宮花獻當朝，福星光照德星高。桃花洞裏群仙至，蓬萊仙境舞白鶴。」木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」

獻面。木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」高功白文：「伏面者，嚴冬培植，長夏成熟，捧來過白煉，如雪似霜，磨出賽瓊脂，似銀似玉，離別火製成，個個香齋營潔，金刀切出，絲絲壽帶綿長，臣等致恭壽面進獻。」陪科韻白：「玉碗堆瓊面，散花林。長生繫彩帛，香滿道場。景命前供養。」木魚：「壽面進獻。」鈴子：「音樂頭行。」武場奏樂。高功及陪科踏御輅至龍牌前，獻壽面。木魚唱《四聲經》：「壽面過練似雪霜，金刀切出如綿長。五色玉碗來進獻，九霞雙進獻帝王。」木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」

獻酒。木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」高功白文：「伏酒者，樂奏雲門金闕高，秋風乏酒如葡萄。玉皇勅召神仙降，金闕承恩萬國朝。三斗汝陽方見地，九重春色醉仙桃。流觴曲水蘭亭事，今效華封酒三醪。臣等致恭壽酒進獻。」陪科韻白：「僊山三島路，散花林。聖壽萬年長，香滿道場。景命前供養。」木魚：「壽酒進獻。」鈴子：「音樂頭行。」武場奏樂。高功及陪科踏御輅至龍牌前，獻壽酒。木魚唱《四聲經》：「今晨進酒以周完，香茶鮮花供御前。桃麵壽酒臣慶賀，壽同天地不老仙。」木魚聖誥：「玄都萬壽天尊。」

稱職。木魚：「功叩瑤壇，請稱職位。」高功持手爐，韻白（用玉京山腔）：「臣誠惶誠恐，稽首頓足，臣聞萬聖宮中，當今皇帝景命星君，御座照臨太平護國天尊，上祝當今皇帝萬歲萬萬歲，御階下恭望洪慈府垂洞鑒。」

上祝壽表文。高功白文：「伏以望九重，拜九階，陳葵霍寅恭之禮，拈三炷，進三酌，獻宣花懇祝之誠，神祈格恩壽之稱也，壇有祝壽表文，謹當宣讀。」木魚先唱，「道德天下上帝傳，高真駕鶴下瑤天。扶持社稷千秋歲，上祝當今壽萬年。」後跪宣《祝壽表》：「萬壽宮上善臣聞闔閭開黃道，觀天顏咫尺之威，表冠拜紫宸，祝聖皇萬年之壽。臣表奏為河北省廣宗縣高家莊村玉皇大醮五旦夕入意恭望龍樓鞏固，鳳閣常清，一炷真香永祝南山之壽，三聲萬歲齊騰北極之暮，八方稱有道君，四清樂元虞之化，旦，臣干。」後，鈴子宣讀隨表闕文。

獻樂。木魚白文：「春至牡丹本色紅，夏有荷花捶金鈴。秋菊金色光明獻，冬雪寒梅不老鬆。大法師朝上一躬，退金階以左，向右立，醮信皆興。大法師與醮儀各一

躬，大法師整衣，揮塵，衣嗽，閉目。」高功與三位醮信對立於法壇南側，高功位東面西，三位醮信位西面東，閉目。

1 先是播鼓。木魚白文：「太上說法為教主，拔度醮儀出憂苦。臣今端立無門外，專聽三通鳴法鼓。」醮棚內鳴鼓三通。

2 再是奏大樂。木魚白文：「發鼓三通後，琳瑯振十方。嚴肅修醮典，說法賀中央。棚外奏大樂。」棚外吹鼓隊奏樂曲。

3 再是獻書歌。木魚白文：「九重天外琳瑯響，五色雲中進玉堂。不覺片雲生足下，隨我仙長到騫林。兩廊獻書歌。」武場奏樂器。

4 再是鳴金鐘。木魚白文：「雞鳴紫陌曙光寒，鶯轉黃丹春色藍。金闕曉鐘開萬戶，玉階仙府擁仙官。」棚內左廊鳴金鐘九聲。

5 再是鳴玉磬。木魚白文：「花影劍佩星初落，柳拂旌旗露未乾。獨有鳳凰池中客，陽春一曲和皆難。」棚內右廊鳴玉磬六韻。

木魚：「金鐘玉磬連連敲，正是皇土設早朝。九龍口內三進禮，文武兩班叩丹霄。大法師開目，醮儀亦開目，大法師出笏，淨笏，按冠整衣，揮塵、頓足、咳嗽、上御輅，醮儀退金階梯。」高功與醮信如是行事。木魚：「玉帝勅司九重天，王母蟠桃會群仙。金童對對捧壽酒，玉女雙雙作詩篇。大法師朝上一躬，跪，行三跪九叩之禮。」武場奏樂，高功於法壇前面北行三跪九叩禮。木魚：「一個童子身穿青，懷中抱著兩部經。一部真經通天去，留下一步渡眾生。大法師朝上一躬，虛一躬，仰塵舞躄，三舞躄，跪，俯伏，望天祝壽。」高功如是行事。醮會會首高呼：「三呼萬歲三呼萬歲三三呼萬萬歲。」全體醮信跪地應節呼「萬歲」祝壽。

送祝壽表文。木魚：「三聲萬歲齊瞻北極之尊，一柱真香永祝南山之壽。祝壽事畢，禮當設拜，廊下奏樂，四叩禮。」高功行四叩禮。高功與陪科在武場的引領下由東華門入皇壇通明宮，送表歸空。醮信捧玉皇龍牌送神牌歸位。祝壽科畢。

## 15「拜懺」

「拜懺」屬於懺科，於打醮第四日早上進行。主要內容是高功引導醮信向玉皇大天尊玄穹高上帝和諸仙懺過，並禮謝無上至真三寶（太上十方道寶、太上十方經寶、太上十方師寶）。「拜懺」科進行時，醮信分列壇場東西兩向，以別男女醮信，由兩名道士任高功，木魚和鈴子陪科。醮信跟隨高功拜朝玉皇謝罪，並分十次將 100 炷香進獻於通明宮的香斗中，其餘三炷香由「拜表」科的高功進獻，拜懺一科共為玉皇進 103 炷香。

開壇、卷簾。武場播鼓三通以示開壇。拜懺高功（兩名道士）及陪科登壇，高功以白文念「靈咒」，經曲奏《大卷簾》，高功唱：「瑤壇設像玉京山，玉京山，對月金容咫尺見，見寶珠空懸，展日表，展日表，竹簾高卷現天顏，現天顏，不可思議功德。」高功到老壇通明宮前上三炷香後，返回大壇。

化壇。高功白文：「玉爐垂科，功高萬範。虛迷演教，甘照十方。先當並建以行持，千步馨香而謁帝，一聲讚誦，登座如法。」木魚聖誥：「高昇平座天尊。」法器奏「天下同」，打四聲鈸。

拜懺。木魚和鈴子交錯唱誦《八神咒之彌羅誥》，將彌羅誥之每句後面加上「玉皇謝罪經」：「太上彌羅無上天，玉皇謝罪經。妙有玄真經，玉皇謝罪經。妙妙紫金闕，玉皇謝罪經。太微玉清宮，玉皇謝罪經。無極無上昇，玉皇謝罪經。廓落放光明，玉皇謝罪經。寂寂至無宗，玉皇謝罪經。玄範統十方，玉皇謝罪經。湛祭真常道，玉

皇謝罪經。(卍厭)(卍莫)大神通，玉皇謝罪經。玉皇大天尊，玄穹高高上帝。」每次唱誦到「玉皇謝罪經」處，高功便領眾醮信分上、下兩班交替向北跪拜。(兩個高功分上、下二班，上班居東，下班居西。醮信隨高功亦分為上、下兩班，上班居東為男醮信，下班居西為女醮信。)之後，醮信進老壇入玉皇殿在斗中上香。上述過程重復十次，每次有十名醮信上香(男女各5名)。

念懺經。醮信在老壇中上香時，大壇高功念誦《太上正一百拜朝天謝罪寶懺》之中的經文。主要意涵是高功向玉皇大天尊玄穹高上帝謝罪並皈依身、神、明。念懺經共十段，經文內容在結構上類似，具體罪過不同，現摘錄第一段經文：「臣某等，志心皈依身、神、命，百拜朝天一誠懺過(重復一次)，臣某受從夙世，逮及今生，三毒業深，十惡障重，身業大罪，第一日殺生，性稟兇殘，恣行殺戮或酷形虐政，害物傷生或仰射飛禽，俯遂走獸或傾巢發蟄，湯潑火焚，或損子傷胎，傷胎破卵，資給口腹，誣祭邪神，謀殺、教殺、誤殺、故殺，輾轉輪迴互相殺害，從今懺悔並冀赦願，願於一切眾生，俱入慈濟門，永斷殺生業，先靈受度，免倒懸屠割之緣，蒙恩得久視長生之福果，形神俱妙，與道合真，今故歸依，志心朝禮。先一拜，禮念全號，次九拜，九禮祇念玉皇大天尊玄穹高上帝。」

待醮信從老壇上香回棚後，開始第二節的拜懺、念懺經、醮信上香，此環節共計重復十次，第十次醮信上香後，高功入老壇上香(3支)。拜懺禮畢。

## 16「拜表」

「拜表」在「拜懺」之後進行，兩者應屬同一個大的科儀節次。「拜表」之意乃是高功身披護身符咒並召請四靈，出官、出神後踏罡步斗將「拜玉皇表」送達至通明宮玉皇上帝。

開壇、稱職。武場奏樂曲《小開門》，高功著法衣入大壇，上香。木魚聖誥：「玉皇赦罪天尊」，「功叩法壇，請稱職位。」高功韻白：「玉帝功德大，玄理極佑深。生於浩劫前，運化於古今。臣係江西虎光府地勅奉龍虎僊山天師教主張大真人門下弟子，參受太上三五都功經籙一科，奉行科範，以今早朝拜表，(以下用玉京山腔)弟子今同壇下修醮一會眾善人等，各職無任，誠惶誠恐，稽首頓首，爐焚真香，虔誠上祈。」

請神及宣表。高功跪唱《玉京山經》。武場奏《慢九聲》、《緊九聲》。鈴子：「玉帝表文，今當宣讀。」木魚韻白：「淡月疏星繞建章，仙風吹下玉爐香。侍臣皓五通明殿，一朵紅雲捧玉皇」後，跪宣《玉帝表文》。

別符、熏表。與此同時，幾名道士為高功法師「別符」於背部及頭部。所用之符有十二道，位於背部八方的為八卦符，背部中央為護身符，左右兩肩各一符，道冠背別一昇真符。木魚宣畢表文，將其置於紅色的表函中，木魚與高功對白：「表詞未進，黃道先開。金童玉女，捧過函來。熏表文偈，同聲應和。」

高功手捧表函，在法壇前踏罡熏表(於香爐前過香)，同時唱：「五色之煙，熏表達天。」高功托表函面西北天門處，高功與木魚應和：「勅己午二神，風火元君，巽風忽動，離火炎明，風火風火，電吉星奔，急急拜表，律令勅。」

高功手捧表函，在法壇前踏罡熏表(於香爐前過香)，同時唱：「五色之炁，薰表達地。」高功托表函面向西北天門處，高功與木魚應和：「昇真散霞，五雷必明，前行開導，掃穢除氛，唵唻火炎，光通天靈，急急拜表，律令勅。」

高功手捧表函，在法壇前踏罡熏表（於香爐前過香），同時唱：「上朝金闕，下赴昆侖。」高功托表函面向東北處，高功與木魚應和：「太微祖炁，備為神文，飛奏三天，昭答玄恩，急急拜表，律令勅。」

高功托表踏罡，召集功曹送表，唱：「承差官將，不得有違，功曹使者，報奏三天，進表金童，捧函玉女，下官故炁，不得忘干，一如告命，風火馭傳。」

高功出官，召集体內身神和功曹官將護身，并祈求上帝寬恕表文中可能出現的紕漏。高功與木魚聖誥：「薰表達御天尊。」高功白文：「謹遣臣身中三十九真，三叩八景，五體真官，小吏書佐，功曹使者，神吏眾官，顯服嚴裝，正其威儀，為臣護持，玉帝墨表一通，上至通明宮，御陛下，曹冶請進。臣懸繆添忝，冶錄目耳，閉塞檢校不聽，所上表文，恐有錯誤，行列不端，文字不正，脫列顛倒，音句不熟，將前為後，以左為右，任陰陽神訣吏，傳言書佐，習事小吏，隨表進對，龍頭鳳刀，尋文削冶，長毫玄筆，二正定，勿令上官曹典者有所遺卻，閉氣昇表，表敬於通明宮。御陛下，左關歷關，右關歷炁，請官軍將吏，一次分別開啟當今。臣請者下，所召者到，所奏者達，所濟者渡，如有下官故炁邀截臣表文，使不上達者，即請法中官將吏，流金火令大將軍，錄符天乙北獄，依律治罪。臣俯伏案前，恭候玄恩，以待報應疾，以待報應疾。」

勅劍驅邪。高功接過法劍，白文：「上帝賜我除邪劍，離火練就剛白蓮。出霞森森霜雪旺，玉手晃晃星斗現。壇前一擊吼飛龍，六天魔王無形蹤。吾今直上魁罡立，萬怪千妖無蹤跡。上帝賜劍急急為。」木魚聖誥：「降魔護道天尊律令勅」。高功於法壇前揮舞法劍以驅邪。

勅水蕩妖。高功一手持法劍，一手接過法水，白文：「水乃各功在井泉，恭勸立意廣無邊。大帝仗持千萬載，龍君引上九重天。真人一灑為甘露，上帝濟之為自然。吾今勅水蕩妖氣，千妖萬怪火速奔，上帝賜水急急為淨壇律令勅」。木魚聖誥：「常清常淨天尊」。

聽宣關文。高功白文：「吾奉上帝勅，守招眾妖魔，所有吏兵官將，即速護吾身，文武即速至，於吾招即臨，敢有違慢者，天理永長存。謹當日功曹上表仙官急速到壇，聽宣關文」。鈴子宣讀關文（關子）。

劍挑關文。關文宣畢，高功白文：「向神闕文，宣白雲周，雷神聰明，諒能承受，仗三尺太峩之劍，軒滅群妖，躋九龍飛步之罡，遊行三界，將吏擁旌旗於左右，官兵持斧召於前後，伏以登金門，上玉堂，自是如此破罡風，絕灑氣，則為爾功，勅叱風雷，飛騰霄漢，吾奉三洞五雷天師口中訣急急為，金闕飛騰天尊律令勅」。高功用法劍挑關子，遂轉身往高臺罡丹，罡丹下置一椅子。

登金臺，開天門。高功手持法劍和法水，登上椅子，面南。高功白文：「出我萬神，驂駕雲程，罡風灑氣，取過雲程，流金交織，奔飛頭星，真陽上沖，勅開天門，夜啟玉扇，盡造金城，青雲紫霧，虎佩龍旌，金光下赴，昇入五行，急準，雲開黃道天尊律令勅。」

罡丹召四靈（第一次上罡丹）。高功踏上罡丹（高臺之上），召喚四靈護身。高功面東，首先是召東方青龍。白文：「謹召東方青龍，角亢之精，吐雲御氣，喊雷發聲，飛翔八極，周遊四方，來居吾左。」

其次召請西方白虎，高功面西，白文：「謹召西方白虎，上應觜參，英英宿治，蘭蘭清變，威攝眾獸，嘯動山林，來侍吾右。」

再次召請南方朱雀，高功面南，白文：「謹召南方朱雀，眾禽之長，丹血化生，碧霄流響，炁彩五色，神依六相，來至吾前。」

再次召請北方玄武，高功面北，白文：「謹召北方玄武，太陰化生，虛危表致，龜蛇合行，盤有九（炁蜀氣），統攝萬靈，來至吾後。」

四靈鎮守。高功面北，持法劍和法水，白文：「青龍猛章居我左，白虎監兵侍吾右。朱雀靈光到吾前，玄武執旺從吾後。急準」木魚在罡丹下重復上述每句的後三個字，如「居我左」。木魚聖誥：「四靈鎮守天尊律令勅。」

勅門神。高功下罡丹，踏於金臺之上（椅子），執法劍和法水，面北白文：「謹勅左門神右護字，是吾神者居其旁，非吾神者遠他鄉，若有邪魔并妖怪，勅來劍下水中亡，產婦孝子速離壇場，急準」木魚聖誥：「門神擁護仙官律令勅。」

勅雷神。高功行至西華門前，勅令雷神鎮守壇場，白文：「都天大雷公，霹靂振虛空，刀兵三千萬，延降紫洞中，邪魔並妖怪，嚴令卻不容，攝伏魁罡下，化為清靜風，急準。」木魚聖誥：「雷神顯化天尊律令勅。」

勅開天門、閉地戶、留人門、塞鬼路。高功由西側門入皇壇玉皇殿，面北持法劍和法水，白文：「謹啟天門之神（高功言），開天門（木魚言），地戶之神（高功言），閉地戶（木魚言），人門之神（高功言），留人門（木魚言），鬼路之神（高功言），塞鬼路（木魚言）。」高功持法劍在地上畫地為四方（華現，一種古銅器），同時白文：「伏以開天門，閉地戶，留人門，塞鬼路，教有靈章，華現請舉。」木魚聖誥：「唵啞哩（口牛）」。

批四靈符、拜火筆。高功持法水回至大壇，踏八卦罡，批四靈符，掐真武訣。木魚以香挑東方青龍符，位東面西，高功位西面東。木魚以火燭化青龍符，高功掩面迴避（凡人不能直視四靈符）。之後依西、南、北向分別化白虎符、朱雀符和玄武符。化畢四靈符，木魚和鈴子東西向跪於法壇前，兩人共舉一火筆，高功拜之，其意涵是迎請神賜之筆。

批表。木魚和鈴子東西向跪於法壇前，兩人共舉表函，高功南向以火筆在空中批「勅令」二字，之後將其封於表函的六個橫截面。該過程分六次完成，表函的六個橫截面最後都以「勅令」封印。

化四靈符（第二次上罡丹）。高功執火筆，踏上罡丹（高臺）。高功面東，木魚面西（與高功同時在罡丹之上），木魚舉青龍符，高功執火筆化青龍符；高功面西，木魚面東，木魚舉白虎符，高功執火筆化白虎符；高功面南，木魚面北，木魚舉朱雀符，高功執火筆化朱雀符；高功面北，木魚面南，木魚舉玄武符，高功執火筆化玄武符。每次化符後，高功用火筆在空中發號「勅令」。化四靈符畢，高功下罡丹。

開天門（第三次上罡丹）。高功雙手捧表函（表函用黑色布蓋上），與木魚及鈴子面北三拜，每拜一次退一步。高功雙手捧表函上罡丹（木魚與鈴子一同在罡丹之上）。木魚持火筆，依次面東南、東北、西南、西北向於罡丹上發「勅令」。與此同時，高功捧表函，領首低眉，與木魚呈對角站立並移動。對應著木魚方位，高功依次立於西北、西南、東南及東北四向。其意涵是以火筆開天門、留人門、閉地戶、塞鬼路（此方位概念以道士面南為基準，與絕對方位東西南北對調）。木魚下罡丹，立於金臺，以火筆再發「勅令」，後白文：「表詞未進黃道開，進表金童捧函來。兩廊仙師奏仙樂，高功雲步上罡臺。送表入法，音樂動鳴。」武場奏乐曲《花園》及《扯不斷》，高功開始踏罡。



罡丹分三圈，以後天八卦為框架共計 64 個單位（每個單位用黃紙寫一字象徵）。最外圈為 28 星宿，即以其首字角、亢、氏、房來表示；中圈為 21 個單位，這二十一字分別為：驅、絕、滅、混、合、百、神、戶、神、速、出、下、中、上、施、行、步、斗、躡、雲、罡；內圈為八卦及五行，共計 15 字，分別為：乾、坎、艮、震、巽、離、坤、兌、金、木、水、火、土、中央。

踏罡拜表。高功手捧表函，開始踏罡，外圈從東南方始，依東北、西北、西南向逆時針踏二十八星宿（28 字），回至東南方位；之後踏中圈（21 字），以東南方始，依西南、西北、東北次順時針最後回至東南位。最後踏八卦內圈，順序為坎、坤、震、巽、乾、兌、艮、離、中央。（按後天八卦和後天術踏）踏罡畢。

接表。高功於罡丹之上北面，醮會會首一人跪於金臺下（面南），以條盤接高功表函。高功下罡丹之後，民眾按習俗哄搶高功所披之護身符。接到表函的醮會會首頭頂條盤（內有表函）前往皇壇繞一週後，回至大壇。

送表。高功於大壇白文：「謹遣玉女靈官、天神帥將、功曹使者、傳遞等神，再近前來，聽吾號令，當職欽承帝命，掌握印符，傳雷霆號令之權，察鬼神功過之事，今下疾如風火，三界不許遲延，吾有破罡風神咒，助汝雲程，唵（口牛）（口牛）（口巨）嘢（口魔）呢（口秋）（口元），（口牛）雷掣電，振動三天，疾疾速速，力便幽泉，混混元元，結成寶篇，上天混合，五嶽三川，立吾左右，聽吾令傳，符文一起，沖透九天，表文經遠玉帝殿前，火速前去，不許遲延，一如開道律令勅。」木魚：「拜拜表文以週完，兩郎御史站兩邊。送表如法，音樂頭行。」

高功入皇壇通明宮送表歸空。化表時，木魚唱《送表偈》：「香花送使者早登城，使者早登城，送表去，佐使若叮嚀，上達天庭龍霄殿，表文送到了太寧宮，使者早登城，飛雲捧送，飛雲捧送天尊。」木魚白文：「醮信點茶酒，使者早登程。今日開大吉，號佛連三聲。」木魚聖誥：「飛雲捧送天尊」。

拜表禮畢，出大壇送天師。回至大壇後，高功落壇，道士祭灶。

### 17「祭冰」、「接赦」

「祭冰」及「接赦」屬於同一科儀節次，於修醮最後一日下午進行。「祭冰」之意乃是祈求冰雹龍王化狂風為細雨，息冰雹以降甘霖，以佑農事。「接赦」緊隨「祭冰」之後，兩者均在醮棚外的露天舉行。「接赦」乃是從玉皇大帝處迎請赦書（赦條），以掃除醮信所犯之萬種罪過。高功接赦書回大壇後，由一高功於高臺上宣讀赦書，二高功跪於臺下與醮信一同聽宣，這亦稱作「放赦」。

開壇。高功登壇，白文：「我探馬報三次，一曰風調雨順，二曰國泰民安，三曰聖駕來到。」木魚聖誥：「迎鸞接駕天尊。」武場奏樂《隨聲》，高功與武場出醮棚前往村中空地。

獻「面三牲」。全村民眾隨同道士抵達空地後，便由一醮信用鐵鍬在地方挖坑。醮信攜供品面東跪地，高功面東引領醮信向冰雹龍王獻「面三牲」。「面三牲」是用面做成的面豬、面羊及面魚。武場奏經曲《冰雹龍王六句贊》，高功唱經：「香焚寶鼎，燭映銀臺，啟宿貝宿降臨來。冰雹龍神，香花赴金階，聖駕降臨來。」與此同時，民眾將合會的「面三牲」放入坑中。其他醮信跪在自己的供品前，雙手合十。

宣《祭冰牒》。高功白文：「上呈一獻二獻三獻圓滿，酒不重斟，禮不再煩，祭冰牒文出班宣讀。」表白宣《祭冰牒》：「靈寶大法司謹牒本司以今醮功出成，法事

將終，恐現歲粗風雷雨，願善因奠，安龍神，合行移文者右牒上霜雪氣候冰雹龍王施顯應大顯靈通化狂風為細雨，息冰雹以降甘霖。萬姓樂業不忘大德。謹牒」醮信掩埋面三牲，民眾將供品聚堆化掉，號佛三聲。「祭冰」畢。

迎鸞。「接赦」亦在村口空地進行。「接赦」時，神轎於北村口坐北朝南，高功和醮信位南面北。兩名男童立於神轎東西兩側，面南，手上分別端赦書和玉璽。高功面神轎上香，武場奏經曲《三寶贊》、《小捲簾》、《迎鸞偈》。高功與木魚同聲唱和。先是《三寶贊》：「光明滿月天人相，道經師寶明無量，禮拜稱贊揚。黍米之中演洞章，演洞章，啟建與合會，與合會，增福延壽降吉祥，降吉祥。龍章鳳轉……」再唱《小捲簾》：「今晨啟建法言開，迎請聖駕降臨來。雲擁幡幢禮御座，風吹仙佩下瑤階。不可思議功德。」最後唱《迎鸞偈》：「以今將相會，雲咒明真，層掛紫雲浮。徹開三把黃金鎖，昊天金闕玉皇上帝降鸞來。臣壇官醮信人等，誠惶誠恐，稽首頓首，爐焚真香，虔誠上啟。昊天金闕玉皇上帝請降臨壇所。慈悲普度應感昭彰。來臨法會天尊。」

醮信在神轎前化佛表紙。木魚：「敬請大駕。」武場奏樂曲《隨聲》，醮信抬神轎回醮棚。回至醮棚後，高功於法壇上香、叩拜。高功白文：「報報報，赦書已到。」木魚：「九陽玄恩赦以封，為何報帖不相同？」高功：「昨日午時神文到，啟奏皇王玉帝宮。」木魚：「果然自己難通報，請君下馬壽祿增。」高功：「到處不必行此禮，未曾參拜老高功。」木魚：「眾問欽差大人從何而來，向何而去。」高功：「玉皇殿前奉欽差，乘鸞跨鶴水上來。萬里福炁飛駿馬。赦書付於高功開。」木魚：「音樂動鳴。」武場奏樂曲。高功將赦書托舉給老高功，老高功於高臺上說赦。

放赦。說赦者於法壇前的高臺位東面西，高功面東行叩拜禮。說赦者白文：「接把赦書少時開，兩傍醮儀跪金階。兩廊仙師奏仙樂，高功赦拜跪塵埃。」高功面東伏地。木魚：「赦拜如法，音樂動鳴。」武場奏樂曲，高功行四叩禮。說赦者宣赦罪榜文：

「祈恩行道畢，醮事已週完。洪恩流傳世，恩下九重天。昊天金闕玉皇寬恩御赦奉（青氣）救命，玉帝曰勅曰：金雞放赦九（青氣）垂雨露之恩，寶鴨噴香十（蜀氣）免風雷之苦。已結證而未結證，即與停囚；已托生而未托生，悉今宥罪。欽承救命，感與維新。今據奏為中華人民共和國河北省□□□縣各社甲人民，同現在□□村居住奉道修醮保安信人□□□，通領合會在醮人等，即日誠心叩干聖造意者。伏為合會各（之西）年庚不同，俱係斗真，注照言念眾人等，得生慶世，久（蜀慕）真風，切思宿積過，更慮今生罪咎，愆求解洗，夙佩赦書，今憑醮果，代香遠叩。福（蜀氣）龍虎僊山，正乙玄垣，天師教主張大真人門下弟子，拜授無上玄元寬恩御赦，俯身佩奉。伏祈釋千過（溢蜀）消萬罪所有。上帝宥罪條章於後：不敬（青氣）（蜀氣）、不禮三光、不忠君王、酷刑雪法、不敬父母、不遵伯叔、不友兄弟、不成夫婦、不敬三寶、不敬神明、拋灑五穀、大斗小秤、出入不平、損人利己、呵風罵雨、怒天恨地、怒暑嫌寒、赤身裸體、不肯佈施、毀理謗道、明瞞（目吾）騙、不恤己身、輕入神廟、呼喚鬼神、橫言典語、白口呪嘴、相天立誓、口是心非、叫咬詞訟、改換官典、不通來往、攔截腰路、放火縱山、傷害蟲蟻、宿世今生、故改誤為。以上條歟二解洗，應係善信有生以來，並休天恩到月成赦除之尊，依赦宥陞封。弟子九（青氣）金闕玉府上卿為壬，仍差雷兵十員，匡扶一如，伏以（玉皇御赦符）全村人等執照故跋。」

說赦者白文：「赦書新頒出寶堂，殿開風佛墨花香。有緣善信親捲佩，萬罪千過一掃光。赦拜如法，音樂動鳴。」武場奏樂曲，高功向高臺拜赦書行四叩禮。高功接過赦書，將其置於神臺，再行四叩首禮後，高功落壇。接赦禮畢。

## 18「送五老」

「送五老」在第四日的下午進行。「送五老」的儀式意涵乃是祈求五老為合會免除災殃，增福延壽，最終以「跑五方」開天門的方式送五老歸位。「跑五方」須先迎請二十八星宿，道士依東南西北中五方順時針繞五色斗繞，象徵開天門以歡天喜地的形式送別五老歸位。「送五老」可視作「請五老」的對稱節次單元。

安置五老。高功登壇。武場奏樂，以花幡為引，高功領醮信入皇壇取五老斗。由道士引領五名醮信手捧五色斗來到村口的十字路口（跑五方須在十字路口進行）。五名道士在前，五名醮信隨後，共十人，依東南西北中順時針繞「五老陣」（由五個供桌所搭建的五方方位）圍行。五名道士中，兩名持大鐮的開道，後面兩人分別持鏡和鈸，最後一人持花幡，後隨的五名醮信每人端一五色斗。圍行過程中，道士引領醮信將五色斗置於相應的供桌上。

讚頌五老陣列。高功在圍行五老陣時，念誦「送五老經」第一段。內容大抵是贊賦送五老陣列之恢宏盛大。其白文：「五方降真氣，萬福自來並。長生超八難，皆由奉七星。打開槍刀庫，眾將領使物。一把大砍刀，兩刃純鋼劍，三股脫光釵，四楞方天戟，五樣皮楞威，六辰毛角槍，七岔寶吊弓，八輪玄子柳，九樣宣花斧，十把打將鞭。短劍三尺，毛鏈月斧。旗擺五十八層，依次是一龍旗、二鳳旗、三虎旗、四豹旗、五方旗、六甲旗、七星旗、八卦旗、九耀星官旗、十面埋伏旗、十二面金都旗、二十四面群仙旗、三十六面天罡旗、七十二面地煞旗、一百二十四面軍政旗、三百六十面領子旗。這才是七色旗，遮天映日。花下鼓，日咚咚響，振動了龍神。左青龍，傳鐵牌，如風似箭；右白虎，在陣前，不住摧兵。滿世界，飛沙走石，單打鬼怪妖精，奉請神君來下降，與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

仰啟五老。高功在行進中仰啟五方、日德星君、月德星君及二十八星宿。首先是東方木德星君和相應星宿，高功白文：「仰啟東方甲乙木，木德星君。角木蛟一轉，鄧雨井水犴一轉，姚其奎木狼一轉，馬武鬥木獬一轉，宋佑四大天君來下降，與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

其次是南方火帝星君及相應星宿，高功白文：「仰啟南方丙丁火，火帝星君。尾火虎一轉，陳朋翼火蛇一轉，配同嘴火猴一轉，伏俊室火車一轉，耿蜃四大神君來下降，與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

再次是西方金帝星君及相應星宿，高功白文：「仰啟西方庚辛金，金帝星君。亢金龍一轉，武漢牛金牛一轉，蔡尊婁金狗一轉，劉龍鬼金羊一轉，王霸四大神君來下降，與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

再次是北方水帝星君及相應星宿，高功白文：「仰啟北方壬癸水，水帝星君。箕水豹一轉，馮義必水魚一轉，倉公參水元一轉，杜茂軫水引一轉，劉直四大神君來下降，與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

之後是中央土帝星君及相應星宿，高功白文：「仰啟中央戊己土，土帝星君。地土狷一轉，賈浦女土幅一轉，景丹劉土章一轉，任廣胃土雉一轉，馬成四大神君來下降，與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

之後是上方日德星君及相應星宿，高功白文：「仰啟上方日德星君，四宿星君，房日兔一轉，耿彥鼠異虛一轉，葛晏昂日雞一轉，王良星日馬一轉，李忠四大天君來下降，與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

之後是下方月德星君及相應星宿，高功白文：「仰啟下方月德星君，四宿星君，畢月烏一轉，陳異張月鹿一轉，葛脩危月燕一轉，堅隨心月狐一轉，冠巡四大天君來降臨，與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

五點五老。高功一點東方甲乙木，白文：「一點東方甲乙木，刀馬銀槍真使物，手使三股托天釵，短槍擺列前引路。東方教主，木帝星君大元帥。這個爺，頭戴倫冠銀耳墜，帝甲龍袍世間稀，生就的凹達臉，長就的掃帚眉，馳一匹躡山跳澗馬。這匹馬是好馬，頭上有角，肚下有鱗，按一按，走一萬，搬一搬，走一千，逢海就過，逢山就躡，跨東方。青人青馬青旗號，打一把青傘來下降。與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

二點南方丙丁火，白文：「二點南方丙丁火，紅人紅馬駕紅櫻，（才瓜）過人頭劈粉（石翠），馬帶紅櫻似血盆。南方教主，火帝星君大元帥。這個爺，頭戴代金冠，誰不怕，身穿一領大江袍，鎖子連環甲，前後護心鏡。馬帶金鈴三千個，個個都有八百斤，騎一匹赤金玉色馬，賽過蛟龍，跨南方丙丁火。紅人紅馬紅旗號，打一把紅傘來下降。與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

三點西方庚辛金，白文：「三點西方庚辛金，素羅袍下灑寒兵，手使銀槍白玉柱，短劍出霞耀眼明。西方教主，白帝星君大元帥，這個爺，頭戴一頂亮銀盔，雙鳳翅，珍珠穿成寶吊弓，力大超世，狼牙箭，百步穿魂，跨西方。銀河馬，木白龍，白人，白馬，白旗號，打一把白傘來下降。與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

四點北方壬癸水，白文：「四點北方壬癸水，悶棍都是黑油漆，銅錘鐵棍幾千層，燕翅擺開方天戟，北方教主，黑帝星君大元帥。這個爺，頭戴一頂烏金冠，烏櫻單頂，門婁頭，窩樓眼，胡須砗磲，生鐵臉，凹耳凹達，左手拿著狼牙棒，右手托著黑鐵塔，身穿鎧甲，龍鱗砌皂羅袍上萬朵花，跨北方壬癸水。黑人、黑馬、黑旗號，打一把黑傘來下降。與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

五點中央戊己土，白文：「五點中央戊己土，腳下靠定黃花杖，手使一根無情棍，肩膀擔著宣化斧，中央坐著老壽星。中央教主，黃帝星君大元帥。這個爺，頭戴五龍紫金盔，身穿砌就黃金甲，學會了呼風喚雨，習成了灑豆成兵，托定了四十八兩黃金印，杏黃旗下兩國爭，跨中央戊己土。黃人、黃馬、黃旗號，打一把傘來下降。與合會免災殃，增福延壽，降吉祥。」

迎請二十八星宿。五點五老之後，高功在圈行中迎請二十八星宿以開天門。高功白文：「高山登臺好仙莊，二十八宿按陰陽。擋門全憑氏土貉，翼火蛇上振四方。參水猿敲鑼打著鼓，井水犴擔水牽著羊。房裏房外虛日鼠，張月鹿祇在路兩傍。室火豬園中軒夕鬧，女土蝠不住念金剛。草邊驚起房日兔，牛金牛也有幾百隻。做官全憑軫水蚓，空中又過亢金龍。上山咬著尾火虎，下山代領奎木狼。雷火猴又來獻鮮果，婁金狗仍然守家鄉。路邊走的是壁水綸，箕水豹也來下山崗。鬼金羊可喜無其數，心月狐也來降道場。領兵掛帥鬥木獬，旁邊喜壞柳土獐。報傳全憑星日馬，卯日雞飛到山頂上。胃土雉山頂呱呱叫，畢月烏施恩兩翅膀。仁義道德危月燕，角木蛟本是宿中王。二十八宿全請到，打開天門跑五方。」

跑五方。一道士手執花幡，加速繞五老陣跑，後面的醮信追逐奪其花幡。跑五方後，民眾號佛無聲。跑五方畢。

## 19「施食座」

施食科在修醮的第四日於鬼王棚前進行，其所用科儀本為《靈寶施食真經》。其意涵是拔薦醮信的三代宗親脫化苦厄并早等仙界。施食伊始，高功捲簾迎請太乙救苦天尊登座并仰啟三寶，再奉請五老真符迎請五方五老師和十方十老師登座。高功在稱職後，伏真香以聚魂，以五供養和黃籙齋筵救度眾生。之後香花召請各家三代宗親說法和受甘露。最後是十傷祭。

捲簾請聖。武場奏經曲《六句贊》，高功唱：「青華教主太乙慈尊，玉清應華現金身。大天甘露門接引，亡靈永出奈何津。」高功白文：「光明滿月天人像，道寶命無量，禮拜成讚揚，虛秘之中降道場，啟建舉眾生增福延壽降吉祥。」武場奏經曲《捲簾》，高功唱：「今晨啟建法言開，迎請聖駕降臨來。雲擁旌幢禮於座，風吹仙佩下瑤鑿。不可思議功德。」

高功登座。高功本文：「太上說法為教主，普渡人間出群迷。臣今站立法壇下，轉聽三通鳴發鼓。」武場播法鼓三通。木魚：「高功昇座如法。」高功著法袍登座。木魚：「發鼓三通號，琳瑯振十方。今日脩經典，說法渡眾亡。」武場奏樂曲《四聲》，高功面鬼王棚以法印批五供養。木魚：「長樂天宮不夜春，普施法界濟群生。竭自塵埃歸正道，大眾鳳誦五處經。」木魚聖誥：「高登寶座天尊。」

三炷香（讚禮三寶）。高功白文：「伏以天夕夜淨，人士便懺，金烏西墜入西山，玉兔將昇於東海。銀河更更乃分晝夜之期，寶篆颺颺侍伴鬼魂之際。一聲聖號，車開三墜之地獄，三柱真香奉啟九泉之上聖。讚禮三寶文偈，寶號稱揚。」武場奏經曲《三清讚》，高功掐三清訣，分別讚禮玉清、上清、太清三寶。每至一寶，以訣拈香，最後維持三清訣拈三隻香。高功所唱三清贊的經文為：「焚香仰啟法中王，清微天宮為聖主。生天生地生萬物，無上玉清元始天尊，禮拜登寶座說法大天尊；焚香仰啟法中王，禹餘天宮為聖主。傳經傳籙傳科教，無上上清靈寶天尊，禮拜登寶說法大天尊；焚香仰啟法中王，大赤天宮為聖主。度生度死度有請，無上太清道德天尊，禮拜登寶座說法大天尊。」

高功用法印批五供養。木魚：「此座此座非此座，救苦真人曾說過。我今說法度亡魂，一切免得災害禍。」與此同時，高功（面南）面鬼王棚灑花米。木魚聖誥：「豐都赦罪天尊。」

奉請五老。高功落座，振法印，白文：「燦爛五星冠，颺颺九重天。願欲我頂戴，牲相得安然。唵嘛唎嚩娑婆河，唵嘛唎嚩娑婆河。奉請五老真符今當告下。」武場奏經曲《請五老》，高功用法印批五老冠上的每一方。先請東方青師，高功和經曲唱：「奉請東方青老師，禮拜唵嘛唎嚩娑婆河，稽首青師降來臨。禮拜唵嘛唎嚩娑婆河。」再依次奉請南方紅師、西方白師、北方黑師、中央黃師和十方十師。高功戴五老冠。

灑五方。武場奏樂曲《四聲》，高功再次以法印批花米，并灑花米。其意涵是是亡魂不墮入地獄。木魚：「一灑東方甲乙木，靈魂不墮風雷獄；二灑南方丙丁火，靈魂不墮火床獄；三灑西方庚辛金，靈魂不墮金剛獄；四灑北方壬癸水，靈魂不墮冰冷獄；五灑中央戊己土，靈魂不墮寒冰獄。施食臺上灑甘露，靈魂不墮十八獄。」高功應節灑花米。後稱職、聚魂、五供養及黃籙齋筵略。

高功白文：「道德天下上帝傳，高真鶴駕下瑤天。扶持社稷千秋歲，上祝當今壽萬年。」木魚：「欽祝。」高功白文：「當今皇帝萬歲萬歲萬萬歲。」木魚：「御陞

下。」高功白文：「乾坤鞏固日月同明，常居萬壽之宮，永座黃金之殿，文武群臣座登祿位，太平護國。」木魚：「護國太平。」武場奏經曲《大卷簾》，高功唱和。

香花召請（請三代）。武場奏經曲《鈴子腔 召請》，高功以笏板拖香花，唱和：「香花召請，飄飄影像冉冉來臨。府賜香花分明現顯，金童對對，玉女雙雙。金童對對引魂來，玉女雙雙朝仙界。禮拜志一心，香花召請。以今奉道脩經修醮全體會首即領闔家人等各人追薦各家門中先遠三代宗親眾等靈魂。孤魂、祖父、祖母、伯父、伯母、叔父、嬸母、姑姨、表弟、六門親眷、大小男女、孤魂眾等，惟願承三寶。三寶慈悲，此夜今時來臨法會。或在山林樹下，或在枉死城中，或在神堂古廟，或在自己的墳塋，或在路途以遙遠，或在宅舍傍邊。一炷道香通信去，五方童子引魂來。」一道士宣黃榜，上有村中醮會會首名字，意為拔薦會首宗親三代。

十傷祭。高功白文：「已召到全村男女會首三代宗親，聽令一聲。男魂者向前，女魂者退後。男魂居左，女魂居右。不許頂名冒領，不許以強壓弱，下有十傷妙偈，同聲應和。」武場奏經曲《十傷》，高功應和十段經曲，同時施食。第一段為：「施食斛筵，太極仙翁起。救苦天尊，救破豐都獄。聖誥宣揚，視見焦面鬼。放赦亡魂，來受甘露。」

第二段為：「南征北戰，為國家爭社稷。信炮一聲，旗號庶天日，三剪兩刀，嚇得心膽碎。陣亡死鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第三段為：「生在人間，有壽無有衣食，私債官錢，每日來催，逼怕王法，自己懸樑上吊。上吊死的鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第四段為：「水手漁翁，把櫓搖船起，湖海江流，涌浪風波起。投河落井，千年該你死。水淹死的鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第五段為：「十月懷胎，哺乳三年苦。分娩之時，性命全不顧。說死昏迷，（半）散歸陰路。產女死的鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第六段為：「時疫瘟癘，勞病生瘡疾。痘疹風寒醫藥難調治，服毒攻心皆是救不得你。重病死的鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第七段為：「好兒好女，與人家為奴婢。朝暮啟勤，衣食不遮體。時冬寒來，凍死閨市街。苦餓死的鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第八段為：「買賣客商，雲遊天下去貪寶愛財，死在外鄉地，家拋爺娘，六親不得見，外鄉死的鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第九段為：「富貴貧賤，又無兒女。魑魅邪精迷失纏繞死。寒時冬來，誰與你燒錢紙。絕戶頭鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第十段為：「倚強壓弱，忤逆十惡輩。不怕王法，拿在牢獄內，笞杖徒殺，刀割粉身碎骨，犯法死的鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第十一段為：「無性幽魂，虎咬蛇傷體，猛火燒身，車軋馬踏死，飛禽走獸欠財責儀，傳等死鬼魂來受甘露味。」高功施食。

第十二段為：「大慈仁者，廣發無邊誓，觀見亡魂個個俱受罪，奈河浪裏造下船一只，來不到叫不到的鬼魂來受甘露味。」高功施食。

木魚：「汝等孤魂眾，吾今施食供一粒便十方，六道鬼神用。」武場奏《緊搖鐮》，高功應節施食（饅頭屑）。木魚言：「施食功德莫能量，能與亡魂滅災殃。志心朝禮三清界，稽首宣揚十閻王。解子免愆消災障，慈悲道場度眾亡。亡魂承此功德力，脫化逍遙快樂方。脫化快樂方，能救三途苦。地獄化成蓮，聞經昇仙界。脫化早

昇仙，脫化早昇仙。」木魚聖誥：「清涼灑甘露天尊。」木魚：「落座如法，音樂動鳴。」

酆都咒（2次）。武場奏經曲《酆都咒》，高功應節唱和，其意涵乃是將亡魂召回地府並關閉鬼門。摘錄其咒曰：「茫茫酆都中，重重金剛山。靈寶無量光，洞炎池煩。七祖諸幽魂，身隨香雲禱。定慧青蓮花，上昇亡魂安。」

## 20 送神

修醮事畢，高功於醮棚內送諸神歸位，名曰送神。

高功白文：「金鐘玉磬連連敲，正是黃昏月色交。觀見門欄閉了戶，海外漁翁掛桿高。」木魚聖誥：「南斗欄山北斗移，散花林；眾聖虔誠月光會，香滿道場。送神前供養。」高功持香花朝法壇面北躬身。

送神一炷香。木魚：「功叩瑤壇，送神職位。」高功持香花韻白（木魚應聲敲）：「祈恩行醮事，醮事已周完。洪恩流傳世，恩下九重天。一炷真香虔誠送神供養，修醮事畢，仰合玄恩。稽首拜送，合壇高真。」木魚與鈴子和聲：「一炷真香送神供養。」高功法壇前上第一炷香。

送神二炷香。高功起身，韻白：「二炷真香虔誠送神供養，朝脩告罷，禮念將終，辭三寶以正盟，如意奉送。」木魚與鈴子和聲：「二炷真香送神供養。」高功法壇前上第二炷香。

送神三炷香。高功起身，韻白：「三炷真香虔誠送神供養，雲留不住，聖駕難留，再有修行，定當奉請。」木魚與鈴子和聲：「三炷真香送神供養。」高功法壇前上第三炷香。

高功稱職。高功韻白：「一念堯天五體投地。臣係湖北武當山榔梅仙派，北極真武玄天上帝金闕化身蕩魔天尊，勅封三界伏魔大帝神威遠振天尊，真武門下二十九代後學，弟子參授太上三五都功，經輅玉科，奉行科範。以今晚朝送神小召時辰，臣同壇下修醮合會眾善人等，各職無任，誠惶誠恐，稽首頓首。爐焚寶香，香花奉送」

香花拜送。高功跪於法壇前換玉京山腔（持香花）：「臣聞香花拜送，玉清聖境元始天尊；香花拜送，上清真境靈寶天尊；香花拜送，太清僊境混元老君道德天尊。三清三境三寶天尊。臣聞香花拜送，昊天金闕玉皇上帝；香花拜送，南極鉤辰天皇大帝；香花拜送，北極星主紫微大帝；香花拜送，玉清真皇長生大帝；香花拜送，太寧宮承天效法后土皇靈地祇、瑤宮二后、瑞闕元君……」

一獻酒。高功伏地吟唱（用玉京山腔）：「伏以，國有籍茅之禮，道稱祭酒之階，才得可以通神明，臨時所以禮尊霄，禮儀精格，誠乃專虔，法眾歸依，酒行的初，酒行初獻。」高功起身，行初獻酒禮，木魚與之同時吟唱：「雙鳳雲中扶輦下，散花林。六龍海外駕車來，香滿道場。」木魚：「送神前供養。」

二獻酒。高功伏地吟唱（用玉京山腔）：「伏以，師祝不悅，於遵祖，乃職當然，身心亦罄，於齋莊，禮儀精格，豈比邦尺三返殿，應如玉女三飛飛，法眾皈依，酒行亞獻。」高功起身，行亞獻酒禮，木魚與之同時吟唱：「逍遙洞中千秋草，散花林。玉京山上萬年桃，香滿道場。」木魚：「送神前供養。」

三獻酒。高功伏地吟唱（用玉京山腔）：「伏以，樽酒三獻，賓主百拜，乃是先賢節制之禮，也是後人謹守之規，而能灌爵合義，敬神如在，願賜感通之應，克期召格之恩，法眾皈依，酒行的終，酒行的終獻。」高功起身，行終獻酒禮，木魚與之同

時吟唱：「三杯醉倒蓬萊客，散花林。來跨白鶴上九天，香滿道場。」木魚：「送神前供養。」

高功伏地吟唱：「伏以，上帝回鸞，虛迷九光之殿，群真事畢。殿進螻蟻之誠，進三界虛空之列聖，設十方五央之高真。殿進彩品之供，眾聖返駕之即，醮儀虔誠茶酒上獻。」木魚與之同時吟唱：「三杯醉倒蓬萊客，散花林。來跨白鶴上九天，香滿道場。」木魚：「送神前供養。」

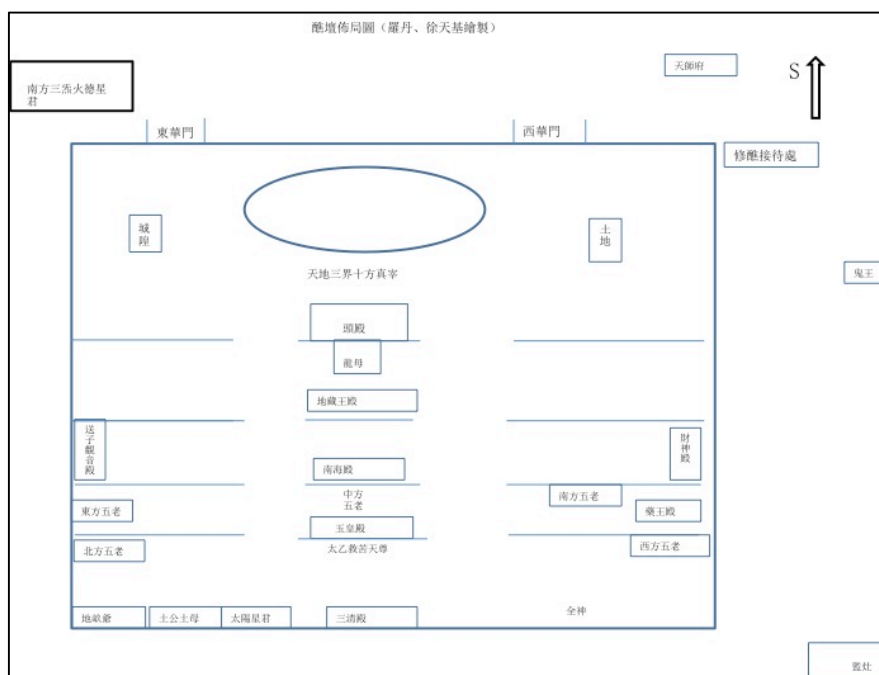
回鸞返駕。木魚聖誥：「回鸞返駕天尊。」高功、木魚、鈴子同時吟唱：「送罷了眾神聖，諸神退位。再有脩醮典來赴壇中，若有那粗心大意或送不到，眾神聖切莫責怪，駕雲騰空。」

高功持香一躬，木魚聖誥：「傾光迴鸞天尊。」鈴子示意醮信面南跪。木魚與高功交錯白文：「金烏西墜歸瑤池，玉兔東昇散壇席。使臣莫忘歸華表，道眾齊舉白鶴詞。」醮信與高功皆面南跪，高功與木魚吟唱：「胎化靈禽啖九天，雪毛丹頂兩相宣。世人莫忘歸華表，未端昇平億萬年。」高功起身，兩手各持一香捆，360度垂直於地面旋轉，依南、西、北、東、南向躬身作揖，同時白文：「回並五雷雨（面南），騰駕九章歌（面西）。守護神仙遠（面東），瑤壇響起多（面東）。玄恩迷於咒（面西），福祿便山河（面西）。面向神仙路，逍遙上大羅。面向神仙路，逍遙上大羅。（面北）」木魚聖誥：「迴鸞返駕天尊。」

高功落壇。四名道士（應籙的節奏）由西華門進皇壇各層殿，轉香，後由東華門出，以示送神。

誦經功德。醮信將醮棚之中的神軸重新送回神箱時，高功須念誦《誦經功德》：「誦經功德，不可思議。諸天諸地轉龍溪。皇王壽夭齊，禮拜大道悲慈，萬花若龍計，禮拜志心妙，延奉誦太上經。」高功白文：「脩醮事畢，仰合玄恩，稽首拜送，合壇高真。雲留不住，聖駕難留。再有脩行，定當奉請。」送神科畢。

附圖一：醮棚及壇場





## 附錄一：醮棚內神軸名錄

1 玉清 2 太乙救苦天尊 3 玉皇大帝 4 中方五老 5 关帝圣君 6 燃灯上古佛 7 南海菩萨 8 大悲菩萨  
9 地藏王菩萨 10 上清 11 太清 12 地皇 13 圣聖先师 14 天皇 15 释迦牟尼如来佛 16 皇天大帝 17 太上老君  
18 土公 19 全神 20 土母 21 元始天尊 22 太阳星君 23 混元老祖 24 周公 25 太阴星君 26 上古圣帝成汤  
27 上古圣帝唐尧 28 上古圣帝禹王 29 上古圣帝虞舜 30 西方五老 31 二十八宿 32 二十八宿 33 二十八宿  
34 二十八宿 35 送子观音 36 十二元辰 37 药圣 38 药王 39 南方五老 40 十二圆觉菩萨 41 十二圆觉菩萨  
42 上古帝禹舜 43 东海龙君 44 南海龙君 45 西海龙君 46 十大香花 47 十二圆觉菩萨 48 眼光圣母 49 顺风耳  
50 十二元辰 51 十二元辰 52 十二圆觉菩萨 53 十二元辰 54 十二元辰 55 十二圆觉菩萨 56 十二圆觉菩萨  
57 十二圆觉菩萨 58 十大香花 59 十二圆觉菩萨 60 十二元辰 61 十大灵宝天尊 62 十二圆觉菩萨  
63 十二元辰 64 闪将 65 月值功曹 66 布雾郎君 67 王灵官 68 时值功曹 69 韦陀 70 天门元帅 71 天门苟元帅  
72 天门毕元帅 73 护法伽蓝 74 推云童子 75 千里眼 76 日值功曹 77 天门鹿元帅 78 持国天王 79 多闻天王  
80 王元帅 81 天门张元帅 82 西释山门护法守将 83 雷门秦天君 84 年值功曹 85 十二元辰 86 十二圆觉菩萨  
87 上天天官 88 七大真人 89 中元地官 90 下元地官 91 十大香花 92 东方五老 93 灵宝四圣太元帅  
94 风婆婆 95 树龙王 96 井龙王 97 八蜡神 98 龙母 99 北海龙君 100 十二圆觉菩萨 101 二十八宿 102 二十八宿  
103 十大灵宝天尊 104 二十八宿 105 二十八宿 106 二十八宿 107 二十八宿 108 财神 109 宝藏 110 二十八宿  
111 北方五老 112 后土神祇 113 天地三界十方万灵真宰之神位 114 青龙星君 115 白虎星君 116 温元帅  
117 玄武大帝 118 赵元帅 119 里谷神殷汉 120 马元帅 121 顺风耳 122 刘元帅 123 杨元帅 124 雨师陈天君  
125 南释山门护法守将 126 风神章天君 127 雷公 128 六殿卞城王 129 五殿阎罗王 130 八殿都市王  
131 七殿泰山王 132 十殿转轮王 133 九殿平等王 134 二殿楚江王 135 一殿秦广王 136 四殿忤官王  
137 三殿宋帝王 138 天妃娘娘 139 灯光圣母 140 大势至菩萨 141 碧霞元君 142 文殊菩萨 143 普贤菩萨  
144 花王 145 无生老母 146 女娲圣母 147 麦王 148 月光菩萨 149 日光菩萨 150 十大香花 151 西池王母  
152 十二圆觉菩萨 153 白衣菩萨 154 十大香花 155 十大香花 156 十大香花 157 十大香花 158 十八罗汉  
159 十大香花 160 十八罗汉 161 十二元辰 162 关平 163 十八罗汉 164 弥勒佛 165 周仓 166 十八罗汉  
167 十八罗汉 168 十八罗汉 169 十八罗汉 170 十大灵宝天尊 171 十二元辰 172 十大灵宝天尊 173 十大香花  
174 二十八宿 175 十二元辰 176 十大灵宝天尊 177 十大灵宝天尊 178 文昌神帝君 179 十大灵宝天尊  
180 文曲星君 181 南岳清华大帝 182 太白李金星 183 二师星圣 184 东华大帝君 185 武曲星君 186 二十八宿  
187 十大灵宝天尊 188 二十八宿 189 托塔李天王 190 增长天王 191 十大灵宝天尊 192 南无阿弥陀佛  
193 二十八宿 194 广目天王 195 十大灵宝天尊 196 人皇 197 里域正神 198 城隍

# 多元交融的田公信仰文化 ——基于宗教人类学的考察<sup>1</sup>

黄建兴

福建师范大学社会历史学院

## 摘要

田公元帅是闽台两岸著名的戏神、武术神、道坛神及村落保护神。对其进行宗教人类学的田野考察，有助于探讨田公信仰文化的多元化内涵、社会意义及其神格功能形成和演变的历史过程，并借此管窥历史上民间信仰与道教、戏剧及其他文化的深度互动。

**关键词：**田公 道坛 戏神 武术神

在闽台社会，田公元帅被公认为是最具影响力的戏剧和音乐行业神。2013年“田公元帅信俗”被福建省人民政府列入“福建省第四批非物质文化遗产代表性项目名录”，成为中华民族优秀的文化遗产。然而在广大的乡村社会，田公元帅却依然被视为灵验的境社保护神。节日时节，田公元帅庙宇挤满了前来烧香拜拜、许愿还愿和祈福禳灾的虔诚信众。毫无疑问，田公信仰文化具有多元化的特征，对不同的阶层具有不同的社会文化意义。近年来，学术界对田公元帅信仰文化作了一些探讨，于2001年在莆田召开了“莆田田公（雷海青）信仰文化学术讨论会”，2010年在福州举办了“田公元帅暨唐乐府《教坊记》学术研讨会”，并结集了三本相关文集。<sup>2</sup>由此可见，现今学界多将田公视为戏神和音乐神来加以研究，关注该信仰文化与传统戏曲和音乐的关系。然而，倘若仅仅局限于“戏神”的视角来审视多元化的田公信仰文化，无疑过于单一和片面。基于这个考虑，笔者认为很有必要从其他的角度来看田公信仰文化，以拓展它的研究。本文拟采用宗教人类学的方法，对流传于民间社会中的田公信仰文化现象和文献史料进行考察，探讨田公多元神格功能的形成、发展演变及其相互之间的内在关系。

## 一、民间社会中的田公信仰文化

为了进一步了解田公信仰在民间社会中的表现形态，笔者以福建福州五区八县的田公元帅信仰为个案，对其开展了实地考察工作，期间共访问了82座田公法坛和庙宇，收集了各类相关田公信仰的文献。福州五区八县的田公元帅庙宇众多，本次调查所涉及到的庙宇数量应该只能算是其中的一小部分。各地田公元帅庙宇的规模大小不一：建筑面积从几百平方米到几十平方米不等；始建年代也不同：有明初始建的庙宇，亦有近几十年兴建的庙；影响范围也各异：有仅限于一村一社崇拜的村落小庙，亦有影响范围广大且拥有众多分灵宫庙的祖殿。但不管怎样，从类型上看，田公元帅庙宇大致可以分为三类：田公法坛、田公主祀庙、田公陪祀庙。田公法坛指的是供奉在私人

<sup>1</sup> 本文为国家社科基金项目“道教闾山派与闽台传统社会研究”的阶段性成果，项目编号：15CZJ018。

<sup>2</sup> 叶明生主编、杨榕副主编：《福建戏曲行业神信仰研究》，福建莆田，2001年，未出版；林胜利、李辉良主编：《戏神雷海青信仰研究》，中国广播电视出版社，2002年；叶明生、杨榕主编：《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年。

家中的、主祀田公元帅的法坛。在家中设坛供奉田公的多是从事宗教活动的神职人员，分别有道士、闾山教师公、傀儡师和童乩。田公主祀庙指的是以供奉田公元帅为主神的庙宇。田公陪祀庙指的是以田公为陪祀神的庙宇。

福州五区八县的田公元帅庙宇虽然形态各异，但却呈现出一些共同的特征。首先，无论是主祀庙还是陪祀庙，大多数田公元帅庙宇是村落的境社庙，民众视田公为村落保护神。虽然有些田公元帅法坛供奉于私人家中，但是它们并非纯属“私人法坛”，多数法坛也为当地民众提供宗教咨询和服务，应该也可以视为所属村落的公共宗教场所。基于这个属性，福州田公元帅庙除了称为“探花府”、“元帅庙”和“九天府”，还有不少庙就直接用境社的名称来命名。如福州市区的马鞍留德正境、长兴境、云应正境、益凤程田正境、东埔境、斗门正上大王境、黄田福胜境、藕埔西境、湖厝境、茶峰胜境、玉封龙溪境后门庙；闽侯县的滑溪境、登龙境龙头境、福清的吉岚境等。田公元帅庙宇的年例重大宗教活动一般包括正月的闹元宵和八月二十三的田公圣诞；仪式活动由村落或社区百姓自己组织，形式以巡境游神和演戏酬神为主；庙宇日常活动也是以烧香拜拜、许愿还愿、过关拜斗等为主。这些均与一般的民间境社庙宇无异。

第二，各地田公元帅的塑像特征大致相同。多数田公塑像为少年形象，红脸，额上或嘴上画一只螃蟹；两手呈剑诀状，指天划地；一脚站立，另一脚翘起。在田公的脚下或是神座之前通常还有一只灵狗，称为灵狗大将军。有些庙宇还将灵狗人格化，呈狗头人身状。庙宇中田公元帅的这个塑像特征非常明显，让人一眼便能识别出来。

第三，田公元帅庙宇与童乩（“宝马”）<sup>3</sup>的关系密切。多数庙宇通常有一个或者数个童乩，其中有一些庙宇的庙祝本身就是童乩。这些童乩会定时或者不定时地来到庙宇，通过附体为民众提供种宗教服务和咨询。而在庙宇重大宗教活动或田公圣诞时，童乩甚至会附体“表演”坐刀轿、爬刀梯、走火炭等，成为当地传统民俗活动中的一个亮点。

第四，田公元帅庙宇通常供奉的不只是田公元帅一个神灵，而是众神济济。福州地区的田公元帅多与临水夫人、五显大帝、白马大王和齐天大圣供奉在一座庙宇之中。而在庙宇的探花府或九天府之下，田公有专属于自己的神班，除了灵狗大将军之外，常见的还有郑二伯和郑二姆、乌哥和白弟，金花和银花等。

上述福州田公元帅庙宇的四个特征非常突出。除了第四个特征之外<sup>4</sup>，前三个特征也为其他地方的田公庙宇所共享。田公的境社保护神身份在各地都相当明显。福州鼓楼区元帅祖殿的影响很大，但是该庙在当地应该也是被视为境社庙的。据叶明生和杨榕的调查，当地民间铺境划分严格，在元帅庙及周边地区范围内，有临河境（也称为大王境）、五福境、钟山镜和达明境。<sup>5</sup>福建闽南地区与莆田一带的田公元帅庙宇数

<sup>3</sup> 福州地区民众习惯称被神灵附体的神职人员称为“宝马”。

<sup>4</sup> 这应该与田公元帅信仰的地域化或在地化有关，田公在不同的地区有不同的神班系统。

<sup>5</sup> 叶明生、杨榕：《福州元帅庙田公信仰与民俗仪式调查》，载《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年，页41。

量不亚于福州。据粗略统计，仅泉州南安坑口宫祖庙就拥有二百多个分灵宫庙。<sup>6</sup>坑口宫祖庙的主祀神田元帅在当地被视为“挡境神”。但这并非当地独有的现象，在坑口宫的众多分灵宫庙中，有不少是以境社名字来命名。泉州一带多称田公为“铺境神”、“境主”、“境主公”之类的。莆田瑞云祖庙是莆田地区供奉田公的祖庙，有众多的分灵宫庙，但它亦是城厢区域南拱辰村的村落保护神，在田公元帅诞辰之际，当地信众会组织规模浩大的巡境游神仪式活动。闽西上杭县白砂镇水竹洋田公堂所供奉的田公被闽西客家各县及闽南漳州、台湾客家之高腔及乱弹提线傀儡戏艺人视为行业神，但是田公堂在形成之初亦是本地村落和家族的保护神。<sup>7</sup>台湾地区的田公元帅的主祀庙（馆）虽然不多，总共只有46家（不含金门与马祖的田公庙），其中有一半以上是属于村落级境庙和聚落级的角头庙。<sup>8</sup>田公元帅庙宇的这一特征说明，在民间社会田公不仅仅是被视为戏神、音乐神，更是一位保护村落平安的境社保护神。

田公元帅的塑像特征则说明了田公信仰的悠久历史。<sup>9</sup>据民间世代相传，田公塑像额上或嘴上所画的螃蟹与他的出生有关。相传田公的母亲因为吃稻谷怀孕生下田公。由于是未婚生子，小田公一生下来就被外公遗弃在稻田。但数日之后，小田公却并没有饿死，这是因为有一只田里的螃蟹爬到田公的嘴上，用唾沫喂滋养他。<sup>10</sup>这种未婚先孕，生子为动物所救的故事是我国早期神话和少数民族族群图腾神话传说的常见主题。田公座下常见的灵狗塑像亦显示了该信仰与原始渔猎社会的密切关系。会被神灵附体的童乩是我国早于道士与和尚的神职人员，在早期社会当中扮演了极其重要的角色，田公信仰与童乩的密切关系进一步印证了上述的论点。所有的一切都显示了田公信仰的古老特征。田公信仰是我国南方社会（特别是福建区域）的一个古老崇拜。同其他神灵信仰一样，田公信仰在形成的早期阶段扮演区域社会保护神的角色。随着田公信仰的不断传播及其影响的扩大，逐渐引起了道教的注意，并被纳入道教信仰神体系，成为道坛神。

## 二、田公信仰与道教的交融

田公信仰与道教的结合较早，至迟在明初田公就被纳入到道教信仰神体系。据《道法会书》载：“玄坛部下千将万兵官众，冲天风火院昭烈侯（田大太尉），昭信侯二田太尉，副将郭太尉、窦判官，金花小娘、银花小娘”。<sup>11</sup>可见在道教系统里面，田公两兄弟是作为玄坛神赵公明的部将，并初步形成了自身的神班体系。不久之后，田公由两兄弟发展成三兄弟。据《三教源流搜神大全》载：

<sup>6</sup> 黄廷琪：《坑口宫祖庙分炉概况》，载林胜利、李辉良主编：《戏神雷海青信仰研究》，中国广播电视出版社，2002年，页234—237。

<sup>7</sup> 叶明生：《福建北南两路田公戏神信仰述考》，载《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年，页181。

<sup>8</sup> 谢国兴：《台湾田都元帅信仰与宋江阵仪式传统》，《民俗曲艺》第175期，2012年。

<sup>9</sup> 关于各地田公塑像的特征亦可参见（日）田仲一成：《田都元帅考——其神格及其形象》，载《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年。

<sup>10</sup> 黄锡钧：《泉州提线木偶戏神相公爷》，载泉州地方戏曲研究社：《泉州地方戏曲》第一期，1986年内部版。

<sup>11</sup> 《道法会元》卷二百三十三，三十册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年3月版，第455页。

帅兄弟三人，孟田苟留，仲田洪义，季田智彪。父讳鏖，母姓刁讳春喜，乃太平国人士。唐玄宗善音律，开元时，帅承诏乐师典音律，尤善于歌舞，鼓一击而桃李甲，笛一弄而响遏流云，韵一唱而红梅破绽，蕤一调而遮明风起。以教玉奴、花奴、尽善歌舞。后待御宴以酣，帝墨涂其面，令其歌舞，大悦帝颜而去，不知所出。复缘帝母感恙，瞑目间，则帅三人翩然歌舞，鞞笳交竞，琶弦索手，已而神爽形怡，汗焉而醒，其疴起矣。帝悦，有海棠春醒高烛照红之句，而封之侯爵。至汉天师因治龙宫海藏疫鬼，徜徉作法，治之不得，乃请教于帅。帅作神舟，统百万儿郎为鼓竞夺锦之戏，京中谗噪，疫鬼出现，助天师法断而送之，疫患尽销，至今正月有遗俗焉。天师见其神异，故立法差以佐玄坛，敕和合二仙助显道法，无合以不和，无颐恙不解。天师保奏，唐明皇封冲天风火院田太尉昭烈侯，田二尉昭佑侯，田三尉昭宁侯。”<sup>12</sup>

在该则文献中，田公的形象和传说比之前的更充实和饱满。田公有名有姓，有父有母。生前善于音律和歌舞，深得唐明皇的喜爱。成神之后又显灵治愈了唐明皇母亲的疾病，并帮助张天师驱除宫中的疫鬼。田公也因此被张天师封为玄坛的部将。这些传说故事奠定了田公元帅在道教中的地位。从此之后，田公神职功能也逐渐得以定形，在宗教仪式起到驱瘟除疫的作用。莆田江口镇凤来宫保存的《探花府忠烈元帅田谕》古碑对此有非常形象的记载：

为示期出戒开坛拜斗、举社行雉，巡游锡福，与民同乐事。照得：朝服阼阶，圣贤不以古礼为近戏，熊皮索室，方相犹循故事，以奉行此戒，神人必尊。……涓兹本月初六日，卜寅时吉辰，法门之开兮祥云北拱，宝坛之出兮紫气东来。手贯银针以演法，手穿花炮而炼真。礼五方而拜斗，运八卦而行罢；再卜午时，良辰昌期，法示豹旅扶轮，谕命虎贲扶辇，执戈扬盾，举社行雉，巡游锡福，与民同乐。<sup>13</sup>

该则文献实则描述了莆田江口民众祭祀田公以驱除邪鬼、保地方平安的宗教仪式。所谓的“出戒开坛拜斗”指的是当地道士（师公）训练神童（童乩）的“关戒仪式”。这个传统的宗教仪式至今在莆田江口地区仍然可以看到。丁荷生与郑振满在“Group Initiation and Exorcistic Dance in the Xinghua Region”一文中详细描述了仪式。通过关戒仪式，一群青少年被培训成了神童。他们会被神灵附身，会唱咒和跳驱邪的雉舞。关戒仪式包括三个阶段的仪式，要在数月或三年之内完成。每次仪式持续的时间为五到十一天。在仪式的最后一个阶段，神童会去爬刀梯。爬完刀梯就标志着关戒仪式的结束。关戒成功神童的名字会被刻在庙中一个历代神坛的石碑上，他们要当一辈子的神童。丁郑二人所观察的是神童关戒仪式的第三个阶段。该仪式在包含中村庄的年例祭仪之中，<sup>14</sup>当道士对神童们喷洒了符水之后，神童们立马就进入了昏迷状态，

<sup>12</sup> 《三教搜神大全》，引自《绘图三教源流搜神大全》（外二种），上海古籍出版社，1990年，页242。

<sup>13</sup> 《探花府忠烈元帅田谕》，转引自叶明生《福建北南两路田公戏神信仰述考》，载《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年，页192。叶明生界定该碑的撰写时间为明末清初。

<sup>14</sup> 据丁荷生和郑振满介绍，莆田江口的道士是属于正一派的，他们曾到龙虎山受箓。但是根据道士们在仪式中法器（牛角）、科仪符箓及其与神童的关系，他们显然受到了闾山教的影响。

奉坛（神童助手）当即把他们扶住，老一辈的神童则给他们穿上了神灵的服装。接着他们把神童们扶进庙宇，把庙宇的大门关上，并在门上贴上“庐山大法院”的封条。神童们开始了为期九天的关戒。在关戒期间，老一辈的神童对他们宣布戒条、进行培训。神童训练主要包括如何进入附体状态，如何唱咒行雉等。此外，神童们还被授予了行法之各类法器物件，包括法衣、鼓、法铃、剑、绳索、神像、扶鸾基、香炉、筭杯、法印、法水、符、法针、法棒、和阴兵阴将等。但是最重要的还是受箒。神童们把受箒当作一种再生的象征，从此以后他们便受到了神的保护，不会被鬼邪侵袭了。到了仪式第九天的凌晨，神童们冲出庙宇，他们大喊大叫、颂念咒语，并到村庄游行。之后他们回到家里，接受亲友们的恭贺和宴席。到了下午又回到庙前做行雉仪式。受戒成功的神童就可以为民众做法事了。其法事主要包括三类：一是村庄元宵的祭仪，在仪式中做“采花”等仪式表演（神童袒胸近距离接受焰火筒的喷射，这亦是神童显示其神威的一个方式）；二是日常为民众做一些驱邪治病的小法事；三是在其他法场仪式中充当助手。<sup>15</sup>

国外不少宗教人类学家把这种道士（师公）训练童乩的“关戒仪式”看成是道教改造原始童乩（巫）传统的一种仪式和手段。此说不无道理，在这类仪式当中，童乩经过师公的训练学会了画符念咒，并接受师公的戒条和箒。会附体的童乩也逐渐被师公所操控，成为道坛仪式中的得力助手。诸如此的“关戒仪式”在福建各地依然可以看到。谢宝燊在《戏神与祈保平安之神——田相公》一文中为我们描述了莆田仙游地区的“起僮”和“度僮”仪式。“当道场将至午夜之际，在紧锣密鼓声中必定有人突然跳起神来（俗称为“起僮”，跳神者俗称僮子）。僮子浑身发抖，手舞足蹈，其神态与神龛中的田相公相似，右手两指（食指、中指）呈剑指式，悬起左脚，右脚着地跳动不停。当即由师公奉香至僮子面前求神指点，并派几位年轻力壮的男子扶僮，在锣鼓声中奔向村外各路口去封“昏鬼”，以驱除邪魔恶煞……”<sup>16</sup>而“度僮”指的师公诵念田公咒语协助童乩进入附体状态。其咒语为：

焚香奉请，香起沉沉应乾坤，引到杭州铁板桥头祖殿门。拜请桥亭田元帅，卫军走马护驾临。玉皇天帝亲敕令，人间顺利救万民。灵牙将军随左右，风火二童护身边。拜请桥亭田元帅，万家随请万家灵。弟子炉前奉咒请，拜请兴显坛田相公，灵牙大将、风火二童，正身隐身请出殿，度僮开口说分明。<sup>17</sup>

2015年元宵笔者在莆田涵江白塘镇前村灵顺庙也观察到了类似的师公“起僮”仪式。巡境游神之际，师公诵念咒语，其中包括田公元帅咒语：

敬请九天田元帅，显赫威灵镇乾坤。元始玉皇三帝子，亲身下降度人间。风火儿童随左右，连芽（灵牙）大将护身边。前向丹墀三及第，宫花御酒醉芹烟。宫妃彩笔画颜容，活纱流池宫造化。高堂无雨棠和唱，风火院中第一仙。头戴七星云头显，七星宝剑斩妖

<sup>15</sup> Kenneth Dean and Zheng Zhenman, “Group Initiation and Exorcistic Dance in the Xinghua Region”, 王秋桂总编：《民俗曲艺》第85期（1993），页105-195。

<sup>16</sup> 谢宝燊：《戏神与祈保平安之神——田相公》，载叶明生主编、杨榕副主编：《福建戏曲行业神信仰研究》，福建莆田，2001年，未出版，页142。

<sup>17</sup> 同上，页143。

精。符令功劳显令通，行云致雨点世界。飞符成化脱其身，敕赐符水救万民。弟子焚香虔拜请，田公元帅降来临。

在师公持续的咒语之下，先后有八位童乩接连续为神灵所附体。附体之后，童乩们手持宝剑，开始不断地跳跃。之后不久，他们坐上一台刀刀向上的刀轿之上，由众人抬着，随着游神队伍在村庄巡绕。一路上他们不时地“展演”神技，把手中一个尖锐的铁刺球不断地往自己的后背敲打，直至鲜血直流，血肉模糊……

闽东福安的童乩数量较多。在这里，男的童乩称为僮身，女的称为马奴，而田公是他们的的主要附体神。当地一个人若想成为童乩，充当神灵的代言人，通常要拜闾山教师公为师，请师公为其做“降僮仪式”和“开坛仪式”（在家里开设神坛）。在“降僮仪式”中，师公一般要经过烧符念咒来促使童乩进入附体的状态，咒语主要是“田公咒”：

咒灵咒灵送起田公舍人，送到浙江杭州府铁板桥头。神日间天宫去游会，夜间武将游乐神。千处有求行处应，送回天宫去安身。左手指天归宝殿，右手指地退僮身。左手化作清风镜，右手化作镜清明。清明镜，镜明清，照得僮身魂归魄定。自在身前照良魂共七魄，后照七魄共良魂。良魂七魄归身上，清风宝剑斩邪魔。吾奉太上老君所勅，急急如律令！”<sup>18</sup>

在一个童乩的法坛上，笔者观察到五个马奴在师公的引导下先后进入了附体状态。她们在附体跳动之后，有三个坐在凳子上对唱起神歌来，有一个仍在不停地跳跃，第五个则旁若无人的跳起舞来。接下来又有两三个僮身也加入对唱的行列中。于是一场非常戏剧性的仪式开始了。据师公介绍，童乩们唱的基本上是神灵的身世，类似于师公法坛中的神灵咒语。由于有好几个童乩是被田公所附体，其中有老年田公，中年田公和青年田公，也即不同年龄段的田公居然可以坐在同一张桌子对唱！现代电影的“穿越剧”是否萌芽于中国童乩的降神仪式？！在该场仪式之中，坛场音乐（敲鼓伴奏）和童乩们被附体之后的歌舞虽然略陈原始和简单，但是戏剧的因素已经萌芽。

除了上述所引用的来自莆田和福安的田公咒语，近年来笔者在其他地方也搜集到了不少类似的“田公咒”和“田公诀”，总共 12 首，其中莆田地区的 3 首，福州地区 6 首，福安 2 首，永安 1 首。只要对这些田公元帅咒作一个简单的比较，便不难发现它们之间的异同点。由于地域的差异，不同地区的田公咒内容都各具特色。比如福州地区田公咒内描述了好几个田公元帅的部下神，包括：灵狗大将、郑二伯、风火二将、金花、银花、乌哥白弟；莆田地区田公咒涉及的田公部将比较少，只有灵牙大将和风火二童；福安地区的田公咒最为简单，内容只涉及田公元帅（郑一、郑二和郑三）。但是这些咒语其实也包含了不少共同点。其一，咒语的功能都一致，均是用来降僮附体的。其二，咒语的结构很相似，其主要内容大多涉及田公的身世、容貌、部将及田公的神职功能。关于田公的身世，咒语提到他本是玉皇三太子，下凡除妖，家住杭州铁板桥头，能歌善舞，精通乐器；容貌方面，均强调田公脸上的螃蟹和头上的鸡羽；田公法力无边，其主要神职功能在于驱赶邪鬼，保平安。

上述历史文献和田野调查均显示了田公信仰与道教的密切关系。在道教历史文献里，田公被视为玄坛的部将，身居冲天风火院，并形成了自身的一套神班。在民间道

<sup>18</sup> 福安灵通法坛：《咒语》，乾隆柒年壬戌太岁柒月抄。

坛中，田公被视为道坛神，主要起驱赶邪鬼和保地方平安的功能。在田公的宗教仪式中，师公与童乩合作密切：师公烧符念咒，童乩降神附体。田公咒语中的田公多是玉皇三太子，其身世故事与后世田公为雷海青的传说不一样，这说明田公的道坛神身份应该在其戏神身份之前。然而此时，田公的宗教仪式已经初显戏剧的萌芽，童乩为田公所附体之后所显现的跳、唱和原始音乐是否可以视为最原初的戏剧？不过田公成为戏神还为时尚早。田公对于戏剧的影响首先体现道坛田公信仰对民间傀儡（木偶）班的影响上。

### 三、田公信仰与戏剧文化的交融

泉州木偶戏历史悠久，以技艺高超而闻名。传统上，泉州木偶艺人在演出木偶戏之前要戏神田相公做“踏棚”，又称为“大出苏”<sup>19</sup>。翻阅《大出苏》脚本，发现“大出苏”有着一整套完整的演出程序。艺人们在开鼓之后，牵出傀儡田公出场“踏棚”，并唱请神咒请田公下凡。

奉请拜请乐府玉音大王，九天风火院田都元帅府，大舍，二舍，引调判官，吹箫童子，来富舍人，舞灿将军，三十六官将诸神到坛。酒当初献、再献，三献，拜请棚前土地公，一帖纸钱烧起满棚红……相公本姓苏，本姓苏。厝住杭州铁板桥头，离城（有此）三里路，三里路。唐王见我甚风骚，甚风骚，赐我游遍天下，游遍天下。为人解冤释结，为人晒愿叩天曹。忽听风，忽听见，彩屏内（有此）好大鼓，好大鼓。又听见，彩屏内（有此）好小鼓，好小鼓。小鼓邀大鼓，打得叮当响，叮当响。我平生，我平生专爱舞，专爱舞。舞出雁字舞，雁字舞。再来踏，踏得好脚步，好脚步。唱出太平歌。连哩啲，连哩啲……<sup>20</sup>

请神之后是上疏，疏文内容如下：

今为

福建省泉州府××县××都××境居住蚁民×××焚香诚虔拜于，鸿造所早意者，恭闻。

天高九重因诚而格，神居三尺，由善而彰，普资至化，大沛恩光，言念蝼蚁×××主命丙

寅年×月×日×时瑞生，偕家眷等，命属

北斗九皇星君主照。荷

天地覆载深恩，感三光照临厚德，有自知皈，报答末由。言念灯主×××前年有叩良愿，

果蒙有应，今日虔备灯金，糖猪、草羊，提演线戏，演唱梨园叩谢，虑恐家中男女，前后有叩良愿，时思弗忆，并诸善信，丐愿减餐，虔备灯金，一齐洗谢。

涓吉今日，修设灯坛，演儡陈氏。

上贡天真，中酬神惠，下谢当境，喜还良愿，茂集祯祥，躬祈福庇，再保平安，伏望垂慈，赐九王康宁之景福；万灵同鉴，注百千绵远之寿龄。

有求有谢，将安将乐，灯事完周，门庭沮瑞，宅舍光辉，丁添财进，大振家声，五福齐登，三多并应，四时无灾，八节有庆，瓜瓞绵绵，百世其昌，谨具疏

<sup>19</sup> 在泉州傀儡戏班中，田公被称为苏相公，相传田公的母亲是杭州铁板桥头苏员外的女儿，她因吃稻谷未婚先孕，生下田公，因此田公原本姓苏。后来由于它被外公遗弃在田埂上，才改姓田。

<sup>20</sup> 蔡俊抄，陈天保记录：《大出苏》，泉州提线木偶戏传统剧本。



以闻

天去××年×月××日<sup>21</sup>

上疏之后是献供，木偶艺人边唱边献上香、花、灯、烛。戏演完之后，还要做“辞神”仪式。

拜辞三界高真，上界归天庭，中界归中庭，下界归地府。拜辞神归宫，佛归庙，五营兵马归本营，小苏归本真。手执供炉火，三杯和万事，有事焚香再请，无事不敢乱请。小苏恐辞不尽，拜托本处土地公再辞。请了！<sup>22</sup>

从“大出苏”的演出来看，与其说它是一出戏剧，不如说是一场道场仪式。“大出苏”的场次环节与道坛科仪的程序简直如出一辙，遵循“请神”——“上疏”——“献供”——“辞神”（退神）的坛场次序。剧中傀儡田公出场踏棚所唱的“请神咒”与上节所讨论的用于降神童乩的田公咒语的内容和结构也大致相同，只是“大出苏”在演出期间增加了不少“连哩嘞”的伴奏。从剧中所上奏的疏文来看，演出“大出苏”的目的与宗教仪式也无异，均是为了还愿保平安。在传统社会，无论是傀儡班艺人，还是信众，也均将该剧看成是神圣的宗教仪式。据说传统傀儡艺人在练习“大出苏”时，须在门首贴一张“告白”红纸，上面写着：“教传弟子，日夜学习咒语及歌曲音乐，伏望诸神勿听”。原来艺人们害怕在练习请神咒时，真的把神请下凡，从而惊动神灵。<sup>23</sup>

著名学者施舟人（Kristofer Schipper）在其著作 *The Taoist Body* 一书中将台湾的童乩与民间傀儡坛班中的傀儡作了比较。他认为坛班傀儡师与傀儡的关系就如同法师与童乩的一样：仪式中，法师利用附体的童乩来驱邪赶鬼，傀儡法事中傀儡师通过操控手中被注入灵性的傀儡来达到同样的目的。在这里，傀儡代替了童乩在仪式中所扮演的角色。<sup>24</sup>中国传统傀儡戏与宗教的密切关系已为学者所关注。自汉代起，“丧家乐”之傀儡就被用于丧葬宗教仪式中。据宋朱熹《劝家文》载：“约束城市乡村，不得以禳灾祈福为名，敛掠钱物，装弄傀儡。”<sup>25</sup>从中可见宋代傀儡戏在城乡的兴盛局面及其宗教功能。很显然泉州传统傀儡戏即是古代这种宗教傀儡的遗传。其实，从某种程度上讲，传统傀儡戏艺人大多也是宗教神职人员，他们同民间道坛师公、道士一样要取法名，在家设坛供奉道坛神和戏神，他们所演绎的傀儡戏具有浓厚的宗教色彩，主要用于祈福禳灾、祈愿还愿。

泉州傀儡仪式剧“大出苏”演绎的田公故事情节还相对比较简单，随着田公道坛仪式在民间社会的广泛流行和不断发展，田公的传说故事情节也越来越丰富，各地傀儡班艺人对其进行加工创作，并将其搬上舞台，用以法事演出。闽东四平傀儡戏《双罗帕》演绎的是田公收妖除魔的故事。田公原是天上玉帝的三太子，后来下凡田家，取名田九灵，先后收伏了郑二、九使、独脚魔王等凶神。后来因为帮助郭子仪收复长

<sup>21</sup> 同上。

<sup>22</sup> 同上。

<sup>23</sup> 黄锡钧：《泉州提线木偶戏神相公爷》，载泉州地方戏曲研究社：《泉州地方戏曲》第一期，1986年内部版。

<sup>24</sup> Schipper, Kristofer, *The Taoist body*. Berkeley: University of California Press, 1993.

<sup>25</sup> 清乾隆三年《龙岩州志》，卷之十三《艺文志一》，第428页。

安，而被封为“冲天风火院田公元帅”。<sup>26</sup> 莆田傀儡班艺人利用田公的故事创作了傀儡《愿》剧。《愿》剧又名《田智彪》、《田公出世》或《田公下凡》。田公原是玉皇三太子，因思慕人间梨园演艺，被玉皇贬落凡间。田公下凡之后收伏了灵牙精和风火二将，并将其收为部将。后来田公应试中探花，并帮助皇帝治愈了太后的病。在一次宫廷宴席中，田公喝醉，被公主用彩笔画脸。由于容颜改变，田公难以返回天庭，遂留在凡间，封为忠烈大元帅，掌管天下梨园事业。<sup>27</sup> 福清、平潭等地的词明傀儡班也有相关田公的剧目，称为《田元帅》。该剧故事情节与莆田的《愿》剧有些相似，只不过情节更加丰富。加入了田公母亲吃稻浆受孕，小田公被抛弃田间及田公施法灭火等故事情节。田公在灭火之后，黄帝怕他多才多艺、聪明过人，不能长寿，在喝醉的田公脸上写下“八十”二字，希望他能长命百岁。不料公主将“八十”看成“十八”，于是用红笔将其修饰成一只螃蟹。田公虽然功成正果，但是因为容貌改变不能回天庭，只好留在人间为神，封为九天风火院照烈侯，掌管人间梨园事务。<sup>28</sup> 需要强调的是，上述的这三出田公傀儡戏剧与泉州的《大出苏》相似，主要用于民间道场法事，傀儡演出时亦伴随着民众的还愿和过关等宗教仪式。然而经过民间道场法事及傀儡仪式剧的渲染，田公掌管人间梨园事务的传说逐渐为戏班艺人、道坛师公、童乩和民众所接受。各地傀儡班艺人最早视田公为戏神，在家设坛供奉田相公。泉州木偶戏著名艺人黄奕缺回忆，艺人在学艺期间每天起床的第一件事就是在相公爷神像前点香，并敬上清茶，然后再练音学艺。<sup>29</sup> 闽东地区的传统宗教傀儡戏也相当旺盛，在当地还形成了一个宗教派别，称为“閩山梨园教”，其特色亦是用提线傀儡来行使宗教仪式，傀儡班艺人主要拜閩山法主、奶娘夫人和田公元帅等神。永安傀儡戏艺人将戏神坛设于大堂正厅，供奉田公元帅神像。闽西上杭高腔傀儡班主要供奉“陈林李三大夫人”和田公元帅。<sup>30</sup>

随着田公在民间傀儡班中戏神地位的稳固，各地傀儡班内逐渐形成了一套祭祀田公的信仰习俗。这一信仰习俗后来也逐渐影响到人戏。人戏受偶戏的影响很明显，莆仙戏的科步表演至今仍然保存部分傀儡戏动作的痕迹，莆仙戏艺人亲切地称木偶为“戏兄”。民间各地亦相传当人戏演员遇到傀儡班搭台演出，应当让偶戏先开台。随着明清各地戏剧的繁荣，于是便有了“习梨园者，共构相公庙，自閩人始”的说法。<sup>31</sup> 由于学界对各地傀儡班及戏班崇拜戏神田公信仰习俗已多有论述，在此就不再展开。

田公戏神的身份和崇拜应从民间傀儡戏班始，而田公信仰与雷海青信仰的结合则进一步促进了戏神传说的发展及其信仰习俗的流传。清乾隆《仙游县志》载：“元帅庙在宝幢山，祀田公。原注：神司音乐，即雷海青也，今世人不曰雷而曰田，其言颇

<sup>26</sup> 叶明生：《福建北南两路田公戏神信仰述考》，载《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年，页188。

<sup>27</sup> 杨榕：《莆仙地区戏神田公探述——兼谈莆仙古剧〈愿〉》，载《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年，页223。

<sup>28</sup> (美)陈李凡平：《田公元帅渊源的史料及田野考证》，未出版。

<sup>29</sup> 黄奕缺：《相公爷是艺人崇拜的行业神》，载林胜利、李辉良主编：《戏神雷海青信仰研究》，中国广播电视出版社，2002年，页40。

<sup>30</sup> 叶明生：《福建傀儡戏史论》，北京：中国戏剧出版社，2004年

<sup>31</sup> 清·俞樾《茶香室丛钞》卷十五，《福建戏史录》编载，《福建戏史录编载》，福建人民出版社，1983年。

幻。幢山之神，能显威御寇，乡人感之。至今香火不断。”<sup>32</sup> 该则材料应该是最早记载田公与雷海青关系的文献。县志的编者对于当时民间百姓只称田公的说法感到疑惑，称“其言颇幻”。莆田江口凤来宫《探花府忠烈元帅田谕》古碑中所描述的田元帅形象与雷海青有关。“本帅风流慷慨，传阳春于后世，文武全才，夺秋闱之及第。宫花插两鬓，御酒饮三杯。安史作乱，忧国忧民；为安社稷，尽职尽责。掷琵琶以刺叛国贼，著忠烈而壮唐代也。以身殉国，自足千古，功成劫满，白日飞升，超凡入圣，上天为神。”碑中舍生取义，以琵琶怒掷安禄山的田元帅显然指的是唐代乐师雷海青。由此可知，田公信仰与雷海青信仰的结合至迟在清乾隆年间就已经流行了。但是为何“雷海青”会改姓田？对于这一现象，民间各地有着不同的说法，其中较为流行的是“去雨存田”的传说故事。“福王南逃闽中海上遇难时，雷海青率领天兵天将，前来救驾。一时风平浪静。福王生神稍定时，见云里有队天兵，围着一位天将，帅旗上的‘雷’被云雾遮了一半，只露出了‘田’字。福王误认为是姓田的将军在护驾。于是颁旨天下，塑像供奉，并赐名‘田公元帅’，香火祭祀。莆田头亭的庙宇，借这个故事，叫‘瑞云祖庙’。”<sup>33</sup> 而在泉州，故事的主人公不是福王，而是唐代大将郭子仪。相传郭子仪在收复长安时，雷海青显灵出兵相助，但是战旗上的“雷”字因被烟雾遮挡，仅现“田”字。<sup>34</sup> 这些故事当然只是地方老百姓对于该现象的解释，不是历史的真实。叶明生认为田公变雷海青的故事是明末清初文人的附会，反映当时文人想借助雷海青的民族气节及民间田公信仰的广泛影响来推动反清复明的运动。<sup>35</sup> 此说有一定的道理，田公变雷海青确实是历史传统的再创。但不管怎样，雷海青作为唐代著名的乐师、琵琶能手，又有舍生取义精神，其信仰与田公信仰的结合从客观上大大促进了田公信仰的流传及田公戏神地位的提高。至今福州、泉州、漳州及莆田等地的田公信仰仍保存雷海青信仰的影子。清中叶之后，田公戏神地位逐渐稳固，其影响也越来越大，田公也因此被其他相关行业视为保护神。福州民间传统“斗堂”、音乐吹打班、曲艺班及泉州南音等供奉田公为其行业神。

#### 四、田公信仰与武术神信仰的交融

闽台民间相传田公会打拳，亦是武术行业神。在福州田公元帅的田野调查中，确实也听到不少武馆、拳师供奉田公元帅为祖师的事实。长乐县潭头镇福星村探花府主供田公元帅，陪祀神有金花、银花、雪花、杏花、施克灿、郑二伯、郑二母，黑将军、白将军等。其中施克灿相传是当地一位已经去世的著名“宝马”。相传他在世时武功高强，特别是在被附体之后。他还教授了很多弟子，在当地颇有名气，故其去世后被奉为神。据当地一位姓刘的宝马介绍，田公分为文武，“宝马”亦分文武。“文宝马”附体时会扶鸾，为信众提供宗教咨询服务，界时会有信众前来问事，主要为治病、出国、上庭等事。“武宝马”附体时会打拳，有猴拳，蛇拳，金丝罗汉拳等。刘先生虽然

<sup>32</sup> 清·《仙游县志》，卷十二《建置志·坛庙》。

<sup>33</sup> 李庆爵、黄秀峰：《田公元帅》，莆田县民间文学集成编委会编：《中国民间故事集成 莆田县分卷》，1991年。

<sup>34</sup> 郑焕章：《相公墓·坑口宫·田都元帅信仰》，载林胜利、李辉良主编：《戏神雷海青信仰研究》，中国广播电视出版社，2002年，页8。

<sup>35</sup> 叶明生：《福建北南两路田公戏神信仰述考》，载《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年，页202。

已经年迈，但是几年前在神灵附体的状态下，他会跳跃过两张累叠的八仙桌。刘先生的门生有几十个之多，在学会附体之后均会打武术。在以前，此类的门生训练需要一个多月的时间，期间还要向田公元帅烧香，然后集体附体练武。<sup>36</sup>现在仪式大为简化，只要两三天即可。福星村习武之风流行，曾设立武馆，今废。福清市南岭镇吉岚村探花府是当地拳师和木偶戏班供奉行业神的宫庙。据当地拳师介绍，田元帅兄弟三人皆会弹琴、唱戏和拳术。俗语云：“兄弟有三人，个个出贤能”。探花府左侧墙壁上绘有田元帅传说壁画54幅，其中有一幅描绘的就是田公小时候练武、开弓射箭的图像。

田公武术神的神职功能不是现代才发展出来的，在清末就已经流行于社会。“一说田元帅为天上翼宿星君，故其神头插双鸡羽，像翼之两羽，田姓像翼之腹，共字像两手两足，故其神擅技击。”<sup>37</sup>民国版的《福建通志》已经关注到了田公的武术神功能，并对其进行了解释，这说明它并不是一个单独的现象。福州地区亦有“会乐宗师取少年，打拳唱戏各精专”<sup>38</sup>的说法。将田公的武术神功能与其戏神功能相提并论，可见福州地区田公武术神的神职功能已经得到了民众的认可，并具有一定的影响。那么田公的武术神功能是如何发展出来的呢？笔者认为这与田公的宗教仪式有着密切的关系。上述福清“宝马”附体练武的方式说明田公的这个神职功能与童乩附体有着直接的关系。福建不少地区的童乩在被田公附体时会表现的很“凶”，浑身颤抖，不停的蹦跳，极具活力，甚至“表演”爬刀梯、走火炭、坐刀轿、舞刀弄枪等高难度和危险的行为动作，甚为精彩。关于这一点，亦可从台湾宋江阵拜田公为祖师来讨论。

台湾的宋江阵起源于福建闽南地区。据谢国兴的研究，宋江阵是一种兼含宗教仪式与武术表演的大型“阵头”。台湾南部的宋江阵多视田都元帅为保护神，成员们在操练时要先请田都元帅“入馆”。宋江阵在庙会活动中并非仅仅只是“热闹阵”，而是具有浓厚的宗教色彩和目的。宋江阵出阵的时机多是在庙宇举行“请神”、“进香”、“绕境”、“旧庙整修或新庙落成”、“神明安座、开光”、“民家净宅镇煞”等仪式之际。也就是说，宋江阵主要用于法事表演。宋江阵的阵法较多，其中最具有镇邪除煞的作用是“开斧”和“踏八卦”。开斧由单人表演，充满杀气；八卦阵由32或36人共同完成，“表演”诸神与邪魔战斗的过程，很有气势。因此，宋江阵实则是一业余的巫术团体，以言语、行为、符篆与器械为方来达到其驱邪镇煞的目的。<sup>39</sup>如果说现代的宋江阵是业余的巫体团体，那么专业的“巫术团体”则与童乩有关。其实庙会当中最早的“武阵斗”是由童乩来充当的，主要起到驱邪赶鬼的作用，到后来随着宗教的世俗化才慢慢被“业余团体”所取代。<sup>40</sup>

福建田公武术神的神格功能在清代还传到了琉球（现冲绳）。琉球顺道馆（武馆）所供奉的武神就是“九天风火院三田都元帅”。练武弟子是练武前要先向元帅神行

<sup>36</sup> 习武者集体附体练武的方式不由让我们联想19世纪末起义和团运动，可见通过附体来练武亦是一个较为普遍的现象。

<sup>37</sup> 《福建通志·坛庙志》，民国三十七年版，第14页。

<sup>38</sup> 郑丽生：《福州风土诗·元帅诞》，转引自杨榕：《地方文献中的戏神资料辑考——以福州地区戏神为例》，载《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年，页237。

<sup>39</sup> 谢国兴：《台湾田都元帅信仰与宋江阵仪式传统》，未出版。

<sup>40</sup> 关于童乩在庙会中的角色及演变详见黄建兴：《中国南方法师仪式传统比较研究》，香港中文大学博士论文，2013年。

跪拜礼。武馆拳师练的鹤拳，应该起源于今福州长乐、闽侯和福清一带的“飞鹤拳”。

《冲绳传武备志》一书中描绘有“九天风火院三田都元帅”的图像，“郑二伯”、“郑二母”、“黑舍人”、“白舍人”四个部将练武的图像，其中郑二伯练的是铁沙手法，郑二母是白猿手法，黑舍人是黑虎手法，白舍人是白鹤手法。从图像神灵的外形特征及神灵体系均可以看出琉球的武神三田都元帅起源于福州地区。<sup>41</sup>

利用田野作业与历史文献相互比对的方法，可以发现田公信仰文化很明显是一个多元并存的文化。正如文化人类学家劳格文（John Lagerwey）所说：“人类学家在田野上所看到一切的都是历史传统累层叠加的产物，是流淌不息历史长河中的某一特殊呈现。”<sup>42</sup>作为一支古老的信仰，田公信仰文化原始而神秘。田公塑像特征明显，它那少年模样的妆扮，额上（或嘴角）的螃蟹，脚下的灵狗，让人一眼便能识别，然而它也引发了无限的猜想及无数的传说故事。田公信仰是否起源于人类社会最原始的图腾文化？在广大的乡村社会，田公是保护一方平安的境社保护神，童乩在其中扮演着沟通神人之间的媒介。随着田公信仰影响的扩大，它引起了道教的关注和吸收，民间的童乩传统也慢慢地被道教文化所改造，田公也变成道坛神，在宗教仪式中主要起着驱瘟逐疫的功能。与此同时，民间宗教傀儡戏也吸收田公信仰，傀儡班艺人借助田公道坛法力以驱赶邪鬼，利用田公传说故事以搬演神剧。民间宗教傀儡戏在田公戏神格功能的发展过程中扮演了先锋的角色。而雷海青信仰在明清戏剧异常繁荣之际的“加盟”则大大稳固了田公在闽台两地的戏神地位。田公的武术行业神的神格功能亦是从民间宗教仪式当中发展而出，巡境游神队伍中童乩的技艺展演原初是为了显示神威，驱赶邪鬼，经世俗化之后才逐渐演变成娱人娱神的阵头表演和强身健体的武术操练。的确，田公信仰文化是历史传统累层叠加的产物和综合体，田公也成了一个集多种神格功能于一体的神灵。田公信仰文化在历史上不断变化发展，在现代社会也没有停止前进的步伐。当前田公信仰文化正在经历一场前所未有的转型，其中特别是它与“非遗”的结合。2013年“田公元帅信俗”成功列入“福建省有第四批非物质文化遗产代表性项目名录。”如今社会各界人士正在共同努力，企图把该信俗申请为国家级非物质文化遗产名录。国家政府看重的是田公信俗中所蕴含的中华民族优秀传统文化；地方政府欲借此机会宣扬地方文化，发挥它在闽台两岸交流当中的作用及发展地方旅游经济；戏剧艺术界人士强调雷海青高超的技艺，以借此推进当前戏曲艺术的发展；庙方则想借此良机合法化及正统化田公信仰，并扩大它的影响；学者则注重该信俗对于文化研究的意义。田公信仰文化在现代社会被赋予了新的社会文化意义。

---

<sup>41</sup> 卢姜威《琉球武神——九天风火院三田都元帅》，载《福州田公信俗文化史料与研究》，福建人民出版社，2015年。

<sup>42</sup> John Lagerwey, *China: a Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), p. 172.

## 禮斗、告斗與近代抄本中的斗科

謝世維

國立政治大學宗教研究所

### 摘要

本文從斗醮與告斗法來探討歷史中的道教斗科，而兩者宗教實踐的核心在設醮啟祝北斗。文章先討論宋代逐漸形成北斗醮的基本形式，接著討論元明時期興起的「告斗法」。告斗法是一種以神格化北斗為對象的朝禮科儀，以章奏儀式形態為儀式結構，其目的為朝禮北斗九皇，因此本質是一種禮斗法。文章最後討論近代江南抄本當中的幾種禮斗科儀書。本文主旨在分析北斗科事，因此將以三種北斗儀式抄本作為分析重點。本文分析科儀書為《破曹北斗燈科》、《北斗延生醮科》與《地司告斗玄科》。此三種正代表北斗醮儀與告斗法的民間實踐，具有地方特色與近世道教的特質。

**關鍵字：**禮斗、醮儀、告斗法、道教儀式

### 一、前言

宋代時期的禮斗科儀可以見之於傳統靈寶法，同時各種獨立的禮斗科儀也開始流傳。金允中(fl. 1205-1225)見證了宣和年間(1119-1125)璇璣法的流行。他對斗醮有一套觀點：

如醮告斗，以伸祈禳，則靈寶大法中之一事也。在二十四等之中，只名北斗除災醮而已。天台之行靈寶者，欲別立門戶，以傳於人。因見宣和間有璇璣之錄，故集諸家之說，以為璇璣之法，別立玄靈璇璣府印，編末卻歷言所本。如《北斗經》傍通圖諸書，皆列其後。雖法中言辭出於眾書，而立為此印，又誰為之耶？銜位稱主管璇璣府事，子生人則稱太上宮察訪使，是何說也。使有璇璣之府，亦斗星之宮爾，人而主管之，已與斗星同列矣。察訪之官，漢魏尚未有之，後世朝廷，廉使之任，非道法之階。殊不知受正一之錄，行天心正法，則通達誠祈，騰詞醮斗，有何不可。以致遷入洞玄法錄，則北斗醮，乃法中之一事，又待別立一銜，方可主行哉！<sup>1</sup>

在金允中的認知當中，北斗醮是靈寶大法中的一事，屬於二十四等中，其名稱是「北斗除災醮」。但是在浙東天台的靈寶法，卻常常將這些法獨立出來，另立其府，加入錄、符、印等。金允中見證宣和年間，出現了璇璣之法，其中有璇璣之錄、璇璣之府，甚至還有太上宮察訪使的職位，把《北斗經》都列入其中。因此金允中認為，只要有正一錄，就能夠進行斗醮，而且斗醮本來就是靈寶法中的一事，又何必另立一個頭銜？這說明北斗醮不但在十三世紀已經是靈寶大法當中的一環，而且斗醮已經開

<sup>1</sup> 金允中，《上清靈寶大法》，總序 6b-7a。

始出現獨立流傳的現象，「玄靈璇璣法」就是一個案例，這可能也開啟後來各種告斗法獨立流傳。

《靈寶領教濟度金書》當中有「玄靈璇璣妙齋」的科儀內容，分為早朝、午朝、晚朝；亦可單朝行科。以單朝為例，其儀節大略為：禮師存念—衛靈—發爐—法位—宣詞—禮方—懺方—命魔—三啟—三禮—重稱法位—發願—存神—出堂—謝師。璇璣齋還有立壇儀、散壇儀、設醮開啟祝幕儀、轉經儀等。<sup>2</sup>《靈寶領教濟度金書》卷二一八起則是「玄靈經懺道場」，其「宿啟儀」儀節與璇璣齋單朝相差不大。另有早、午、晚陞壇轉經行道儀，其核心為轉誦《北斗經》，此外亦有「設醮儀」，其儀節為禮師存念—衛靈—發爐—稱法位—請聖—初獻—宣詞—亞獻—終獻—解厄—三獻酒—宣疏—送駕。這些科儀文獻可以看作是「玄靈璇璣齋法」的內容。<sup>3</sup>同樣的，明代周思得《上清靈寶濟度大成金書》卷六有「璇璣齋三朝科範」、「玄靈轉經三朝儀」。內容與《靈寶領教濟度金書》差異不大。<sup>4</sup>《上清靈寶濟度大成金書》卷十則有「璇璣九轉北斗經懺」，此科儀以九皇分列於九宮，儀式分別進行誦經、宣懺、宣表、奏告等。到了元明之際，禮斗科儀已經相當普及，在藩王中更是流行，例如明代周藩當中就設有七星臺，每月七日進行獨立的禮斗科儀。<sup>5</sup>

## 二、告斗法

元明時期各種告斗法也已經廣為流傳。告斗法是一種以神格化北斗為對象的朝禮科儀，以奏告儀式形態為儀式結構，其特色在於透過召將，由官將叩請九皇降於燈壇，並進行奏告祈福之儀式，其目的為朝禮北斗九皇，因此其本質還是一種禮斗法。值得一提的是，告斗法偏向個人性的醫療儀式，是針對患人而設的斗法，因此儀式目的是「朝告斗極，專為某順禳星度，祈保平安」，這種科儀有法術的特質，與上述的斗科有別。告斗儀式很可能在元明時期變成斗科的特色。明代朱權列出告斗法十四種，將《清微玄樞奏告》列為十四階「告斗法」第一個。

告斗法一十四階：清微玄樞奏告、太乙火府奏告、灌斗五雷奏告、玄靈解厄奏告、清微紫光奏告、神霄奔宮奏告、清微祈禱奏告、神霄火鈴奏告、淨明奏告、璇璣九光奏告、允天奏告、孫真人竈告、開雲現斗奏告、擁雲現斗奏告。<sup>6</sup>

從朱權的記載可知，在明代告斗法在道教科儀當中，必定具有一定的地位，也許是當時所流行的科儀。朱權用「十四階」來說明這十四種告斗法，是否意味著高下階次的分別，我們不得而知。朱權將《清微玄樞奏告》列為十四階「告斗法」的第一位，

<sup>2</sup> 寧全真，《靈寶領教濟度金書》卷 210-217。

<sup>3</sup> 寧全真，《靈寶領教濟度金書》卷 218-223。

<sup>4</sup> 周思得，《上清靈寶濟度大成金書》卷 6. 36a-43b。

<sup>5</sup> Richard G. Wang, *The Ming Prince and Daoism* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 55.

<sup>6</sup> 參見朱權《天皇至道太清玉冊·天心玄秘章》。

我們可以《清微玄樞奏告》為對象作一點考察。所謂的「玄樞」指的就是北斗。現存《正統道藏》當中有一部《清微玄樞奏告儀》，推斷應為元代（1279-1368）作品，其啟告的譜系止於葉雲萊（1251-?），因此推斷與葉雲來傳承有關，也與武當山的清微派有密切關係。《清微玄樞奏告》是一個以朝禮中天大聖北斗九皇道君為核心，祈求消災降福之清微告斗儀式。另一個與此文本有關的告斗儀式文本是收錄於《道法會元》卷三十的《紫極玄樞奏告儀》。<sup>7</sup>這是一部與《清微玄樞奏告》相近的清微經典，但是在朱權所列的告斗法當中，並無《紫極玄樞奏告儀》，推測這是一部與《清微玄樞奏告儀》密切關聯的，屬於同一系統的經典，因此可能被歸為同一類。這一點也可以從《清微玄樞奏告儀》中「通章」儀節裡提到「今恭依元降，謹請某將，進拜紫極玄樞急告心章，上聞宸極」一詞獲得印證，顯示這兩者同屬「紫極玄樞奏告」的儀式。

《紫極玄樞奏告儀》當中的「啟師」儀節所列清微譜系最後止於黃舜申（1224-ca.1286，丹山雷淵黃真人），推測《紫極玄樞奏告儀》為十四世紀初期的清微經典。值得我們關切的是，《紫極玄樞奏告儀》被收錄在《道法會元》當中，而《清微玄樞奏告儀》並沒有，這意味著《紫極玄樞奏告儀》應屬於黃舜申在南方，尤其是福建一帶傳承的清微派所使用。另外，《道法會元》卷30同時保存了〈紫極玄樞奏告大法〉以及〈紫極玄樞奏告儀〉，前者完整錄有官將符訣；後者則載有儀式程序細節，兩者構成一套完整的儀式內容，足以一窺奏告儀之全貌，同時也讓學者參證「法」與「儀」之關係。

這兩部經典以燃燈科儀為核心形式，請降北斗九真的告斗儀式。《清微玄樞奏告儀》之儀節如下：入壇—淨壇—啟請—獻茶—重啟—召將—禮師—衛靈—發爐—然燈—請降九皇—獻茶—投符作占—通章（宣章）—熏章、焚章、焚符（焚化於香爐）—默朝（三禮）—謝恩（焚〈謝恩符〉）—發願—復爐。《紫極玄樞奏告儀》之儀節如下：步虛—淨壇—存變、召將—遣將請斗—運香供養、口章啟師—發燈—請降斗真—進茶—請三真衛壇、召方使者—讀章—熏章、遣發—占驗—解厄—請神丹、服神丹—占驗—叩謝斗真—謝師—退出。比較兩者科儀節次，可以發現極為相似，只有少數儀節在次序略有差異，這可以推測這兩者有高度的關聯。其中最關鍵的差異在於《清微玄樞奏告》當中有禮師—衛靈—發爐—發願—復爐等正一派的上章儀節，這很可能是設計給武當山受正一法籙的道士所用，以符合正一道士的儀節需求。

《清微元降大法》卷二十二當中亦有《紫極玄樞奏告大法》，其中並未有儀式細節的描述，但是提供部分的符文內容，以及使用方法，按其符文順序來看，其儀節相較於《紫極玄樞奏告儀》簡略不少，推測這是一個相對簡要，或甚至是不完整的儀式材料。其中最重要的是有水盆符，其中有符之用法，水盆周圍書二十四向，隨著符所指的方位，來斷定吉凶。其後有「水盆報應法」，清楚列出二十四方位的吉凶占詩，內容多與民間信仰或習俗之冲犯剋煞有關。而水盆之形制與符訣則可參照《道法會元》卷30〈紫極玄樞奏告大法〉當中的「天輪水鏡圖」。

<sup>7</sup> 參見《道法會元》卷30〈紫極玄樞奏告大法〉、〈紫極玄樞奏告儀〉；《道法會元》卷31〈玄樞玉訣秘旨〉。



〈清微灌斗五雷奏告儀〉在明代朱權所列十四階「告斗法」當中排列第三，其內容可能與《道法會元》卷 24〈清微灌斗五雷符法〉《道法會元》卷 25〈清微灌斗五雷奏告儀〉相仿。其儀節如下：淨壇—啟請—獻茶—步虛—重啟—召將—宣牒—禮請—燃燈—投符作占—請降斗真—獻茶—陳章（宣章）—焚符—焚章—宣解厄牒—誦解厄咒—禮謝—還神—下壇—設醮—步虛—啟請—三獻—誦經—宣疏—禮謝—拜送。此儀節前半部與《紫極玄樞奏告儀》相仿，但是後半部加入醮祭儀式。

從整個儀式結構來看，燃燈—請降九皇—獻茶—宣章—熏章、焚章、焚符等是整個儀式的核心結構，其中會加入占驗的儀節，或在宣章之前，或在焚章之後。儀式以燃燈為九皇之象徵，〈清微灌斗五雷奏告儀〉當中提到：「以燈法星，以火炳靈。」在請降九皇之後，進行獻供儀式，然後宣讀章文，之後焚化章文，因此燃燈是一個象徵，用以象九皇，而宣章也就是「告斗」的核心，用來宣達己意，祈願求福，消災解厄。此奏告斗真儀式的壇場，通常稱之為「星壇」或「燈壇」。此星壇排列有象徵九皇的燈座。這種以燃燈象九皇在宋以前即已存在，並與唐代的星祭星供有關。<sup>8</sup>

此告斗儀與之前斗科儀式另一個不同之處，在於告斗法有「召將」，所召對像為斗中仙吏，包括玄樞飛捷急奏報應使者方央中；翊輔玄斗太一天君王志、璇璣靈應總真天君龔洪、保元昭烈樞靈天君劉潛。此四者與《紫極玄樞奏告儀》所列的斗中仙吏相近。此外還有斗中擎羊上仙使者楊汝明、斗中陀羅大仙使者耿妙真、平樞上相真君、斗機通事舍人。儀式當中「重啟」的啟告項目之一在於請求差撥將兵。三部經典最重要的儀式環節是請降「九皇」：請降中天大聖北斗九皇、北斗九皇夫人。《清微玄樞奏告儀》當中的九皇名號為北斗網極宮太尉貪狼星皇君、北斗靈關宮上宰巨門星皇君、北斗紫極宮司空祿存星皇君、北斗運天宮遊擊文曲星皇君、北斗帝席宮斗君廉貞星皇君、北斗上尊宮大常武曲星皇君、北斗關會宮上帝破軍星皇君、洞陽宮玉帝外輔星皇君、隱元宮帝真內弼星皇君。而《紫極玄樞奏告儀》的北斗九皇為：北斗天樞宮貪狼陽明真皇君、北斗天璇宮巨門陰精真皇君、北斗天璣宮祿存真人真皇君、北斗天權宮文曲玄冥真皇君、北斗天衡宮廉貞丹元真皇君、北斗闔陽宮武曲北極真皇君、北斗瑤光宮破軍天關真皇君、北斗洞明宮外輔真皇君、北斗隱元宮內弼真皇君。〈清微灌斗五雷奏告儀〉的九皇名號為：紫極昭冲勳令天英貪狼太星君，紫極英明集華天任巨門元星君，紫極通玄須變天柱祿存真星君，紫極總承符允天心文曲紐星君，紫極執慶剛昱天禽廉貞綱星君，紫極宗益樞京天輔武曲紀星君，紫極凝華好化天衝破軍關星君，紫極陽琮孚慶天內洞明輔星君，紫極天襲大衍天蓬隱光弼星君。九皇名號略有不同但是《清微玄樞奏告儀》與《紫極玄樞奏告儀》的名號顯然較為接近，這再度證明這兩者的關係較為密切，可能被朱權視為同一種告斗法。行此告斗科儀之單位為「一炁都督雷府分司」。

明代朱權所列十四階「告斗法」當中列第二階「太乙火府奏告」應與《正統道藏》當中的《太乙火府奏告祈禳儀》有關連，相關的儀式也被記載在《道法會元》卷一八九與卷一九一當中。值得注意的是，《太乙火府奏告祈禳儀》與上述之〈清微灌斗五

<sup>8</sup> 見余欣，〈天命與星神〉，《唐研究》18，頁 478。

雷奏告儀〉有密切關係，兩者在「淨穢」儀節以及燃燈儀節所用咒語在內容上有高度的一致。從太乙火府法的啟請師派來考察，此法出於四川，而清微派祖師從朱洞元、李少微、南畢道等三代祖師都隱居於青城山，因此從地緣上來看，太乙火府法與清微派有道法上的關聯。<sup>9</sup>

明代朱權所列十四階「告斗法」當中排列第九種「璇璣九光奏告」應與《法海儀珠》卷十二當中的〈璇璣建壇祈告次序〉有關，這份文獻並未有清楚的儀節，但附有咒訣與符文，從這些咒符可以推測其儀式程序大約是：蕩穢—入戶—誦章—立壇—請光—燃符—點燈—請斗—水盆占—朝斗—解厄—出戶。金允中見證宣和年間，出現了璇璣之法，其中有璇璣之錄、璇璣之府，很可能在此儀式流行下發展出此璇璣九光奏告；到了元明代顯然是璇璣科儀法的流行時代。許多元明時期的道教科儀書都提到「璇璣法」或「璇璣齋」，而明代蘭州玄妙觀更有「璇璣會」。<sup>10</sup>而宋寧全真《靈寶領教濟度金書》「璇璣齋」、「玄靈經懺道場」以及明代周思得《上清靈寶濟度大成金書》「璇璣齋三朝科範」、「玄靈轉經三朝儀」、「璇璣九轉北斗經懺」等可能都是此璇璣奏告儀的來源或相關科儀。

朱權所列十四階「告斗法」當中排列第四種「玄靈解厄奏告」則與《道法會元》卷 26〈玄靈解厄秘法〉、〈玄靈解厄儀〉、《道法會元》卷 27〈玄靈解厄文檢〉等一系列與玄靈解厄法有關的告斗法有關。從〈玄靈解厄儀〉來看，其儀式程序大約為：入壇—淨口、淨身—九鳳破穢—啟告—召將—請降—默告—置解厄牒—焚解厄符—禮謝—送真。行玄靈解厄儀的單位則是「元始—炁萬神雷司」，而在啟師的系譜後，以列舉式提到「清微、靈寶、道德、正一、混元雷霆諸派啟教歷代師真」。其系譜以清微為主，在黃舜申之後是熊真人、彭真人、曾真人、趙真人。

朱權所列十四階「告斗法」當中排列第五種「清微紫光奏告」與《道法會元》卷 28〈紫光奏告符法〉有關。此文獻只存符文，以及幾分章牒格式，無儀式程序或內容。但是從這些符的內容，可以約略推測，其儀式程序大約為：入戶—淨壇—召將—發燈—燃燈—請降九皇—獻酒—宣章—熏章—水盆占驗—解厄—禮謝。

十四階「告斗法」當中排列第七種「清微祈禱奏告」與《道法會元》卷 29〈清微祈禱奏告道法〉有關。但是〈清微祈禱奏告道法〉雖有列有主法魏華存、將班陳榮臣、副將石圓的名諱，但是文獻只存符訣與章檄格式，無法判斷其儀式程序。

十四階「告斗法」當中排列第十二的「孫真人竈告」，在《道法會元》卷 216 有《九天玄女竈告秘法》、《法海遺珠》卷 13 有《玄靈默告秘文》。在序言部分有交代來源：「祖師孫真人飛神謁帝，忽遇九天玄女授以默告捷要之文」，因此推測這兩個與「孫真人竈告」應有關連。孫真人有可能即是孫思邈。

此外，《法海遺珠》卷 42 有〈太上禳告心奏秘文〉，詳列告斗法儀式細節，自稱為出自西蜀之〈肘後告斗法〉，又稱為〈司命祈禳大法〉，其法與竈告亦有關聯。

<sup>9</sup> 吳瑞明，〈宋元道教太乙火府法略考〉，《第十七屆宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：高雄道德院，2015），頁 182-185。

<sup>10</sup> Richard G. Wang, *The Ming Prince and Daoism* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 169-171.

### 三、清末民初民間北斗科儀

中國後帝制時期至近代的民間宗教抄本流佈十分廣泛，是地方宗教傳承的主要媒介。近年來大陸科儀本經過系統性編輯，並逐步出版，最早有王秋桂等推動田野調查計畫所蒐羅的科儀本，最近有王見川、王卡、勞格文、丁荷生等，陸續編輯出版了地方科儀本的彙編。這些資料一方面彌補道藏的不足，另一方面也建立了抄本系統的獨特文本傳統，成為探究近代道教與地方宗教的珍貴材料。面對這些多元性、多域性的文本，我們除了必須具備地方宗教的知識，還必須重新思考道教、佛教、儒教、法教乃至民間宗教等宗教類別的界線。

抄本研究有助學者正視抄本傳統的秘傳知識系統，並重新建構清末近世的宗教生活圖景。宗教抄本傳統保有著珍貴的地域性知識，是一種介於口傳與刊刻經典之間的宗教媒介，抄本也具有高度隱密性，屬於家族或師徒傳授的私密性知識系統，有別於公眾性的流通經典或善書傳統。這種知識系統一直在民間有著極大的影響力，主導著區域節慶喜喪儀式的進行，是民間宗教生活不可或缺的一大環節。

本文將以《道法海涵》當中所蒐集的斗科文本作為考察。《道法海涵》中的抄本多來自地方的道壇、法壇，區域上遍及江西、湖南、湖北等江南各省。這類的抄本可以為我們建構近代「道教經典」。若配合上區域研究，可以補足火居道法的地方史料，從而建立多元的宗教文化史，進而書寫多元化的近代道教史。<sup>11</sup>

本文在斗科的儀式脈絡下，來看地方抄本當中的禮斗科儀書，並分析這類地方抄本當中的斗科，與歷史上被保留在經典當中的儀式文獻，有何不同，又如何體現出地方道教的特質。《道法海涵》當中有關斗科的祈禳與解厄科儀以星斗的禳星科事為主，其中以南、北斗最為常見，科儀目的是消災解厄，南斗科事包括《正一燃燈南斗延壽科》、《破曹南斗延生燈科》、《南斗五朝科》、《南斗六朝科》；北斗科事包括《破曹北斗燈科》、《北斗延生醮科》、《洞玄拜斗金科》、《地司告斗玄科》等。值得注意的是，民間斗科當中有許多與南斗有關，這是因為在明清之際，南斗延生的觀念深植民間，也導致南斗科儀逐漸普遍。本文主旨在分析北斗科事，因此將以三個北斗儀式作為分析重點。本文將分析《北斗延生醮科》、《破曹北斗燈科》與《地司告斗玄科》。

《北斗延生醮科》為相當簡短的醮科，屬於簡易的醮科。從啟請的神真的譜系來看，這應該屬於清微靈寶傳統。<sup>12</sup>此本經過兩人手跡書寫，但是內容上則有連貫性。此醮科的儀式程序為散花林、香水文、衛靈章、宣章、稱法位、上啟、三獻、重稱上

<sup>11</sup> 部分抄本中保存比較完整資訊，如地點、抄寫、使用者及年代，但是大部分皆有所缺遺，需仰賴田野調查進行比對。這些抄本累積為資料庫，具有一定的學術價值。根據大量的抄本就能比較不同地區的道、法，在內容的同異，同時能夠理解地方社會對於各種儀式的需求，同時可以體察道、法各壇之間彼此交流的情形。對於帝制後期所衍生的地區道派，如清微派、西河派等，並非目前道藏史料所能提供，而這些道壇寫本某種程度保存了譜系，有助學者理解江南民間存在道壇科儀的情況。

<sup>12</sup> 《道法海涵》第20冊，頁317-332。

啟、獻香、花、燈、塗、菓、茶、食、寶、珠、衣。其科儀結構十分簡要，科儀主要是讓善信通過三獻，再藉由獻香、花、燈、塗、菓、茶、食、寶、珠、衣等十項妙供，來達到祈求福祐延生的願望。

此科儀的主要對象為中天大聖北斗九皇上道延生解厄星君，對上真北斗延生星君設醮席，進行醮祭。這一點值得我們特別注意，與早期北斗醮相比，早期北斗與本命元神的概念已經不存在，甚至破軍、武曲、廉貞、文曲、祿存、巨門、貪狼、紫微、玉皇的個別性並不清晰，而本命的概念更是在此醮科當中並未出現，整體變成中天大聖北斗九皇上道延生解厄星君一個整體概念，透過祈求、獻供中天大聖北斗九皇上道延生解厄星君，即可以獲致庇佑。基本上，這是民間醮科發達的情況下所發展出來的現象。

另外，這本《北斗延生醮科》被收錄在《觀音經醮科》當中，其後還附有《太上玄靈北斗延生保命妙經》其內容即為現今道藏本《太上玄靈北斗本命延生真經》。此經很可能是在醮科當中被念誦，如同我們在《靈寶領教濟度金書》〈玄靈經懺道場〉當中所見。<sup>13</sup>但是抄本中的《太上玄靈北斗延生保命妙經》並不完整，大約只有《太上玄靈北斗延生保命真經》的一半。

這種主神化的醮科是明清以來的普遍現象，即設醮科。在周思得的《上清靈寶濟度大成金書》卷二二，當中即有〈玄靈設醮科〉，屬於北斗醮。而民間獨立醮科更是在湖北、湖南、江西、浙江等地普遍流行。<sup>14</sup>民間獨立醮科普遍化，使得北斗九皇個別性與本命信仰特質削弱，而以北斗九皇上道延生解厄星君的神格加以取代，形成向神明獻供醮祭以祈求平安福祐的模式。同時，醮祭儀式也大幅簡化，形成以三獻與十供為主體的醮祭禮。

第二個文本為《破曹北斗燈科》。<sup>15</sup>本儀式明顯需建立一個燈壇，亦即前文所說的「星壇」。抄本當中說：「然點北斗解厄延生星燈，法旋極以舒壇，布銀缸而建斗。」可以想像此科儀必須在壇場當中點燃星燈，來象徵北斗。而其斗燈佈列於壇場的方式是效法天界星辰旋繞北極的典式，其方法是用銀缸作為斗燈，依方位排列於星壇。抄本當中還提到：「布日月星辰之象，備香花燈燭之儀，供養星君，皈命度府。」可以看出星壇的總體構設是為了象徵星辰，而儀式的主旨就是以香、花、燈、燭等供養北斗星君，同時皈命於各斗府星君。再從儀式的結構來看，本科儀略為啟請—奏告—皈依—供養—祈願—讚詠，依此結構對九方進行。其九皇是按照方位排列，樞宮大聖陽明貪狼星君位於東方、璇宮大聖陰精巨門星君位於東南方、璣宮大聖北斗祿存真君位於南方、權宮大聖玄冥文曲星君位於西南方、衡宮大聖丹元廉貞星君位於西方、闔陽宮大聖北斗武曲星君位於西北、瑤光宮大聖天關破軍星君位於北方、洞明宮大聖左輔星君位於東北方、隱元宮大聖右弼星君位於中央。

<sup>13</sup> 《靈寶領教濟度金書》，卷 219。

<sup>14</sup> 參見《道法海涵》第 15、16、17 冊。

<sup>15</sup> 《道法海涵》第 20 冊，頁 187-214。

從方位來看，九皇從貪狼星君作為起始，從東方開始，作順時針的旋轉，依照九個方位，依次皈依禮敬，最後回到中央。這是模擬天地運度的形制。除了方位以外，從每個方位的啟祝內容，也暗示了不同星君有著不同的功能。從抄本的內文看來，貪狼星君有延生的功能，巨門星君則是有度厄的功能，祿存真君有保命的功能，文曲星君則有益算的功能，廉貞星君有消災的功能，武曲星君有散禍的功能，破軍星君則有扶衰的功能。七星君的功能雖然相近，卻又有些微的差異，展示了九皇的個別特性。

《破曹北斗燈科》當中的九皇與《紫極玄樞奏告儀》的北斗九皇名號幾乎一致，《紫極玄樞奏告儀》九皇名稱分別為：北斗天樞宮貪狼陽明真皇君、北斗天璇宮巨門陰精真皇君、北斗天璣宮祿存真人真皇君、北斗天權宮文曲玄冥真皇君、北斗天衡宮廉貞丹元真皇君、北斗閩陽宮武曲北極真皇君、北斗瑤光宮破軍天關真皇君、北斗洞明宮外輔真皇君、北斗隱元宮內弼真皇君。而《破曹北斗燈科》的九皇名稱則為樞宮大聖陽明貪狼星君、璇宮大聖陰精巨門星君、璣宮大聖北斗祿存真君、權宮大聖玄冥文曲星君、衡宮大聖丹元廉貞星君、閩陽宮大聖北斗武曲星君、瑤光宮大聖天關破軍星君、洞明宮大聖左輔星君、隱元宮大聖右弼星君。從上文的分析我們可以得知九皇名號在各種告斗法當中有不同的呈現。因此《破曹北斗燈科》當中的九皇與《紫極玄樞奏告儀》北斗九皇名號的相似，格外具有意義。

《破曹北斗燈科》的結構與《靈寶領教濟度金書》卷十「璇璣九轉北斗經儀」有相似之處，值得我們進一步探究。「璇璣九轉北斗經儀」以進拜表文，告行符命為主，九皇依照河圖九宮所隸，祈求削落一切災厄，科儀依照九皇不同方位進行宣表奏告，此九宮的配置法與行儀模式類似《破曹北斗燈科》，但其中九皇稱謂與所在方位並不相同。科儀從南位開始，分別為太尉府天英貪狼玉晨君居南位、上宰府天任巨門玉晨君為東北位、司空府天柱祿存玉晨君是西位、游擊府天心文曲玉晨君是西北位、斗君府天禽廉貞玉晨君是中位、太常府天輔武曲玉晨君是東南位、上帝府天衝破軍玉晨君是東位、玉帝府天內左輔玉晨君是西南位、太帝府天蓬右弼玉晨君為北位。另外，「璇璣九轉北斗經儀」強調的是於本命之日，修齋設醮，啟祝北斗三官五帝九府四司，薦福消災。此觀念與《葛仙公禮斗法》相符，此科儀並強調轉誦《北斗經》，其目的是消除罪業。因此，「璇璣九轉北斗經儀」以經懺為主，而《破曹北斗燈科》以燈儀為主，是兩者不同之處。

另外，《破曹北斗燈科》與前述《北斗延生醮科》不同之處在於，《破曹北斗燈科》基本上是一個禮北斗的儀式。這種禮北斗儀式保有著過去對北斗九辰的禮拜儀式的形式，也就是以北斗九辰個別性的保留，並個別皈依、禮敬。更特別的是，以北斗九辰分列為九個方位，而此方位的排列是以九宮位序，將九辰分列於九宮各位。這種星壇形制顯示地方燈科的特色，也標誌了北斗九星君的個別位序與性格。相對於《北斗延生醮科》則是以中天大聖北斗九皇上道延生解厄星君為主，祈求九皇解厄星君的庇佑。兩者對北斗神格的理解略有不同。

第三個抄本為《地司告斗玄科》，此抄本被收錄在《雷霆法教退煞告斗禳星玄科》當中。<sup>16</sup>《地司告斗玄科》屬於上文所述的告斗法傳統，其儀式程序符合告斗法之程序，並以地司為主帥。所謂的地司即地司猛吏統煞解犯破紂雷王都天太歲至德尊神殷元帥。有關殷元帥的研究，目前已經有學者開始關注，本文特別注重與《地司告斗玄科》之關聯。<sup>17</sup>

此法與《道法會元》卷二百四十六《天心地司大法》有直接的關係。《道法會元》卷二百四十六《天心地司大法》屬於天心正法之支派，其傳承來自於廖守真。而《地司告斗玄科》當中安水占有一段文字：「啟請祖師大教主，金鼎妙化申真人，西蜀山上慕修行，九轉金丹成正覺，親授廖師傳法旨，代天宣化濟生民，乘鸞跨鶴謁青霄。」這實際上正是申霞真人傳法給廖守真的譜系傳承，這與《天心地司大法》當中的傳承譜系一致。

除了《靈寶領教濟度金書》，與地司殷元帥相關的文獻還有《道法會元》卷二百四十七〈北帝地司殷元帥秘法〉、《道法會元》卷三十七〈上清武春烈雷大法〉、《法海遺珠》卷四十四〈糾察地司殷元帥大法〉、《法海遺珠》卷三十五〈太歲武春雷法〉、《法海遺珠》卷三十〈太歲秘法〉。據《道法會元》卷二百四十六《天心地司大法》，南宋末期有廖守真傳行天心正法。而依據彭元泰所作〈法序〉當中所說：「昔宗師廖真人修大洞法，誦《度人經》，常見其趺坐，則冥冥中有天花亂墜，真人自不為惑。於是北帝敕法主仙卿下降，特遣殷侍御殷郊，護助真人修煉大丹，所到則瘟疫消滅，神煞潛藏，行無擇日，用不選時，如意指使，悉順真人之意焉。」<sup>18</sup>這標誌著天心正法與殷元帥法連結的傳說根據。

另外，〈法序〉中提到：「真人今為南昌仙伯，昔授蕭君安國，即余之度師之父也。余昔受度師蕭君道一先生，凡十有五年。」後署年咸淳甲戌（1274），菊節星沙彭元泰稽首。據下列師派所記，此師派源自金鼎妙化真人申霞，傳給南昌仙伯廖真人，名守真，蜀人。這份文獻又有陳一中所撰的〈後序〉，提到：「前件密法，僕昔得之于文亨費先生，先生得之于白雲史先生，史公得之于彭真人。蓋師師口授心傳。」其後又稱：「僕近在思江小軒曾學士第中會竹窗傳道判，謂得之于姑蘇張湖山，湖山亦出於沖陽真人之門，猶藏沖陽之文序始末。」後署「延齡丙辰（1316）下元日龍沙後學陳一中頓首謹書。」沖陽真人，即彭元泰，曾被元朝封為沖陽普惠誠正真人，此文獻所載〈後序〉亦出自彭元泰，最後署有「至元庚寅（1290）臘月沖陽普惠誠正真人彭元泰稽首書于集賢院」。依據以上的記錄，我們可以得知此一派的天心正法傳承自廖守真，其傳承如下：廖守真—蕭安國—蕭道—彭元泰—史白雲—費文亨—陳中—張湖山—傳道判。從這幾篇序文所署之年份來看，這是傳承於南宋末期至元代延齡年間的一個天心正法支派。從其傳成譜系當中的籍貫來看，廖守真為四川人，彭元泰則是

<sup>16</sup> 《道法海涵》第20冊，頁385-468。

<sup>17</sup> 參見陳峻誌，〈太歲信仰溯源與祭祀空間：以臺灣為主的討論〉，國立中興大學博士論文，2014。高振宏，〈宋、元、明道教酆岳法研究：道經與通俗文學的綜合考察〉，國立政治大學博士論文，2014。

<sup>18</sup> 《道法會元》卷二百四十六《天心地司大法》1a-b。

星沙人，也就是湖南長沙，陳一中也是長沙人，張湖山則是姑蘇人，屬江蘇省。因此，這一系的天心正法在流傳上是從四川到湖南、江蘇，其中湖南是一中心，同時，彭元泰〈後序〉中提到，「湖湘有三部文者」，亦證明其流傳是在湖南地區。

值得我們關注的是，《地司告斗玄科》的啟聖儀節也列出了該派的譜系，其譜系在虛靖天師之後是金鼎妙化申真人、西河救苦薩真人、經籍度三師，其後有二十九位傳法先生，大部分是姓項、余、彭、呂、屈、鮑、丁等。應該是此法的傳承法師，最後終於全法丁先生。而此抄本鈐有丁桂齋之印，應是本抄本之抄寫者，可能就是全法丁先生之徒。譜系雖未提到廖守真，但是抄本內文有申霞傳承廖守真的一段文字。這些證據可說明《地司告斗玄科》確實屬於《天心地司大法》的傳統，可能是此傳統的民間實踐。

《地司告斗玄科》必須設燈壇，燃點地司神燈，高功對燈壇啟請、上獻、發牒、遣煞。此儀式的程序為頌散花林、水香文、衛靈咒，對燈壇請稱法位、啟聖、獻香、獻茶、宣心章、召將、燃燈發牒、啟請、三獻、命將發地司牒、安水占、告十二地支符、化符、衛靈咒、再稱錄位、啟聖、命將發解厄牒、焚牒、命將發起煞牒、焚牒、宣詔章遣煞、功白。其中與告斗法相關的為召將、燃燈、啟請、三獻、水占等。不過，值得我們思考的是，《地司告斗玄科》的儀軌雖然稱之為「告斗玄科」，在儀式架構上，確實是採用了告斗法的儀式模式，也設有燈壇，並有水占，但是儀式啟告的對象，並不是北斗七元或者是九皇，而是地司殷元帥。這也是在道藏當中的告斗法所未見的，可以說是地方的殷元帥法，卻以告斗法的儀節來構成。這可以看作是區域的元帥法與告斗法兩種儀式的結合，形成一種新形態的儀式。

此科儀的重心之一，即在告十二地支符，啟請太歲殷君，謹代人，承符解煞。由代人承替十二月之災，其各宮所屬月份、生肖、二十八宿、元帥各如下：

子宮，十一月，屬鼠，女、虛、危三宿，侯彪元帥  
丑宮，十二月，屬牛，斗、牛二宿，張全元帥  
寅宮，正月，屬虎，尾、箕二宿，余文元帥  
卯宮，二月，屬兔，氏、房、心三宿，耿通元帥  
辰宮，三月，屬龍，角、亢二宿，薛溫元帥  
巳宮，四月，屬蛇，翼、軫二宿，吳友元帥  
午宮，五月，屬馬，柳、星、張三宿，趙玉元帥，  
未宮，六月，屬羊，井、鬼二宿，何冲元帥  
申宮，七月，屬猴，觜、參二宿，封丘元帥  
酉宮，八月，屬雞，胃、昂、畢三宿，譚超元帥  
戌宮，九月，屬犬，奎、婁二宿，盧德元帥  
亥宮，十月，屬豬，室、壁二宿，羅文元帥

值得一提的是，此十二元帥名諱與《法海遺珠》卷四十四糾察地司殷帥大法中十二員將符名稱幾乎一樣。儀式宣讀完各宮的啟告，即將告符化於水中，然後念誦衛靈

咒。其重點在請太歲尊神、土司神煞，俯降燈壇，證盟禳禳，目的在於「上解天星，下禳地煞」並以燈醮謝太歲。從儀式意涵來看，此科儀主要目的還是在度厄延生，符合告斗的主旨。儀式藉由保度十二宮，各宮之厄，使信士皈依二十八星宿，透過符命，除去災煞，然後以燈光醮謝，祈求長生。其概念是太歲行十二個月，由代人替承災厄，也度過特定生肖之厄。在形式上本儀式還是有十二宮特定宮位以及生肖的本命概念，透過儀式來禳災度厄，祈願長生。筆者認為，這還是與本命元神有關的概念，與敦煌文書 S. 2404 當中本命元神相當。而太歲與本命元神本就有其關聯，S. 612 有一處題寫「今年新添換太歲并十二元神真形各注吉凶圖」，在圖像表現上，是太歲居正中，而十二元神微繞在四周，前文也提到，十二元神概念本與七星有關。只是過去的本命日醮祭供養本命元神的實踐，在此處轉化為請太歲殷君謹代人，承符解煞，請該年太歲尊神，度該宮之厄。因此，在此科儀當中，雖然延續告斗法的儀式結構，但未提及北斗七元，卻有十二地支年太歲尊神降臨燈壇，為信士禳禳除災的意涵。

#### 四、小結

北斗信仰自古有之，但是對於斗醮儀式，從歷史當中的發展，可以看出從唐代民間的禮斗法，與道教的斗醮科儀，並存並多元發展，在宋代被吸納進入靈寶齋醮儀式當中，與此同時，單獨的告斗法也在江南流行，而從禮斗信仰與儀式分出的斗母科儀以及九皇醮也各自發展，禮斗科儀逐漸形成多元、豐富而且普及的儀式。本文的初步考察顯示，北斗的信仰與禮斗的儀式，從一開始就不是單一線性的發展，而是在不同區域、不同時期，多元交錯地開展，並在各地形成斗科的特色。

而斗醮在民間的發展，因應各地區的不同需求。從這些抄本當中，我們可以理解地方道派具有靈活的改造能力，按照各地不同的狀況，發展不同的禮斗科儀，除了大量的南斗延壽科外，最值得探討的就是斗醮與告斗法。本文透過《破曹北斗燈科》、《北斗延生醮科》與《地司告斗玄科》的分析，看到近世區域道教的形態，與道藏當中所呈現的斗醮與告斗法有所不同。

從這些抄本我們可以看見，民間獨立醮科普遍化，使得北斗九皇個別性與本命信仰特質削弱，信士不再對自己本命屬北斗七星當中的某星有所認知，轉而形成一種模糊的本命觀念，轉而強調延生解厄，並以北斗九皇上道延生解厄星君的神格加以取代，形成向神明獻供醮祭以祈求平安福祐的模式。同時，醮祭儀式也大幅簡化，形成以獻供為主體的醮祭儀禮。

大型科儀經典《上清靈寶濟度大成金書》與《靈寶領教濟度金書》當中各種「璇璣齋」、「玄靈經懺」以及各式告斗法的流行標誌著獨立斗科的多元化發展，這些斗科並且與官將以及占驗結合，在此同時，汲取並融合不少地方性傳統，在各地形成不同的斗科。《地司告斗玄科》是一個以告斗架構，完全轉化為地方性地司法的案例，其中雖然還保有本命觀念，但是更強調在禳災度厄的觀念上，並且轉化為太歲信仰，透過殷元帥來解煞度厄，有別於傳統告斗法的形制，充分表現後世地方的創意與實踐，也開啟、擴展我們對斗科的理解範疇。



斗科中的本命觀念是個人關懷範疇，但是科儀本身是一種公共儀式的實踐，這兩者的協調使斗科能延續發展，並展現其生命力。從歷史發展來看《葛仙公禮斗法》偏向一種個人性的儀式，強調個人在本命日進行簡易的祭祀儀，但是從《太上玄靈北斗本命延生真經》開始，設醮啟祝北斗、念誦北斗七元君名號、轉真經、懺罪消災，其醮祭儀式逐漸形成為一種道教科儀。而傳統齋醮儀式也納入禮斗儀節，金允中即提到設醮告斗，來祈福禳災，是靈寶大法其中的一事，屬於二十四等之中，稱之為「北斗除災醮」。這類型的斗醮趨向公開科儀，而科儀經典《上清靈寶濟度大成金書》與《靈寶領教濟度金書》當中各種「璇璣齋」、「玄靈經懺」等俱屬於公開科儀。與此同時，透過召將，叩請九皇降於燈壇，並進行奏告祈福的告斗法則是偏向個人性的醫療儀式，是針對患人而設的斗法，具有法術的特質。筆者認為斗科在宋元以後能夠大為流行，並且開始多元發展，主要是這種儀式在獨立發展後，不但有公開道教儀式的莊嚴形式，同時能滿足個人本命信仰，具有為個人消災度厄，延生祈福的功能。而在地方道教儀式中，斗科更能順應各地區的不同需求，展現地方道派靈活的創造力，按照各地不同的狀況，發展出多元燦爛的禮斗科儀，形成今日豐富的禮斗文化。

#### 參考書目：

- 《大正新脩大藏經》，台北：新文豐出版社，1983。
- 《正統道藏》，台北：新文豐出版社，1985。
- 《道法海涵》，台北：新文豐出版社，2014。
- 《藏外道書》，成都：巴蜀書社，1994。
- 吳羽，〈杜光庭寓蜀時期的玉局化北帝院與星斗信仰〉，《道教與星斗信仰》（濟南：齊魯書社，2014），頁220-243。
- 余欣：〈天命與星神〉，《唐研究》18，2010，頁461-482。
- 李玉珉：〈摩利支天菩薩信仰與圖像考〉，《宗教學研究》31.4，2014，頁1-46。
- 李翎：〈摩利支天信仰與圖像〉，《佛教與圖像論稿續編》，北京：文物出版社，2013，頁33-61。
- 李顯光：〈從摩利支天大聖先天斗姥元君看佛道的相互融合〉，「涵靜老人證道三週年紀念：新世紀的宗教與文化」學術研討會，1997年12月。
- 吳瑞明：〈宋元道教太乙火府法略考〉，《第十七屆宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：高雄道德院，2015），頁182-185。
- 高振宏：〈宋、元、明道教酆岳法研究：道經與通俗文學的綜合考察〉，國立政治大學博士論文，2014。
- 張興發、陶金：〈江南道教正一派告斗科儀的道法初探—兼談斗姥奏告法的形成〉，《道教與星斗信仰》，濟南：齊魯書社，2014，頁480-515。

- 陳于注，張福慧：〈敦煌具注曆日見載「本命元神」考辨〉，《敦煌學輯刊》第四期，2010，頁84-88。
- 陳峻誌：〈太歲信仰溯源與祭祀空間：以臺灣為主的討論〉，國立中興大學博士論文，2014。
- 陶金：〈蘇州、上海告斗科儀中啟師節次初探〉，《中國道教》第2期，2012，頁34-41。
- 陶金：〈蘇州《先天拔亡奏告科儀》初探〉，呂鵬志、勞格文主編，《地方道教儀式實地調查比較研究》，台北：新文豐出版公司，2013，頁503-524。
- 劉永明：〈敦煌占卜文書中的鬼神信仰研究〉，高田時雄主編，《敦煌研究年報》第五號，2011，頁37-38。
- 鄧昭：〈道教斗姆對密教摩利支天形象的借用〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》36期，2014，頁59-100。
- 羅焱英：〈道教星神司命考述〉，《道教與星斗信仰》，濟南：齊魯書社，2014，頁872-890。
- 蕭登福：〈試論北斗九皇、斗姆與摩利支天之關係〉，《國立台中技術學院人文社會學報》第三期，2004，頁5-22。
- 蕭進銘：〈從星斗之母到慈悲救度女神——斗姆信仰源流考察〉，收入台北保安宮出版之《道教神祇學術研討會論文集》IV，台北：台北保安宮，2011，頁5~28。
- Campany, Robert Ford. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009).
- Esposito, Monica. "Doumu, Mother of the Dipper," in Fabrizio Pregadio ed., *The Encyclopedia of Taoism*. London and New York: Routledge, 2008, p. 382.
- Hall, David Avalon. "Marishiten: Buddhism and Warrior Goddess," Ph.D. dissertation, Berkeley: University of California, 1990.
- Hall, David Avalon. "Martial Aspects of the Buddhist Mārīcī in Six Century China" *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism* No. 13, 1991, pp. 182-199.
- Herbert Franke, "The Taoist Elements in the Buddhist Great Bear Sutra," *Asia Major* 3/1, 1990, pp. 75-111.
- Mollier, Christine. *Buddhism and Taoism Face to Face* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008).
- Reiter, Florian. "Daoist Thunder Magic, Some Aspects of its Schemes, Historical Position and Development," in Florian C. Reiter ed., *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 27-46.
- Skar, Lowell. "Administering Thunder: A Thirteenth Century Memorial Deliberating the Thunder Magic." *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1996-1997, pp. 159-202.
- Sørensen, Henrik. "The Worship of the Great Dipper in Korean Buddhism," in Henrik Sørensen ed., *Religions in Traditional Korea*, Copenhagen: Seminar for Buddhist Studies, pp. 75-150.
- Wang, Richard G. *The Ming Prince and Daoism* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

# 由法而道：從鄴都法、地司法看宋明時期 地方法術系統的轉化與分判

高振宏

(臺灣) 政治大學中文系

## 摘要

本文整理《道法會元》中鄴都法、地司法的相關資料，嘗試由此勾勒宋明時期鄴都法、地司法的內容、傳布與道法互動情況。現存的鄴都法資料主要有《法海遺珠·太清總錄院秘法》和《道法會元·鄴都考召大法》，前者內容大體以攝亡墜禱、附童考勘為主，較具民間巫性性質，而後者則由鄭知微、徐必大、盧筮等建構出一系列的「法格」、「律格」、「黑律書」等，表現他們精緻化地方法術的企圖，進而形成具系統性、規範性的道派，來和當時流行的道法系統競爭。而地司法資料亦有多種，其法可能與行鄴都法的法官有關，在《道法會元·天心地司大法》的〈法序〉、〈後序〉中，彭元泰對當時流行的地司法作了一番辨證，是有意清整教法、釐清地司法的特質，其中可見當時的高道法官分判的想法與準則。本文即希望由此二例觀察當時的道士或法師是如何如何分判、添構、改造原有的法術，以此區隔地方性的法（巫）術，而形成更具系統性的道法系統，藉此豐富宋明時期道法互動與宗教環境的認識與理解。

**關鍵詞：**鄴都法、地司法、法海遺珠、道法會元、法師

## 一、前言

就道教發展史來看，南宋金元時期是魏晉南北朝之後的第二次「宗教大突破」時代，<sup>1</sup>各種新興的道法及經典出世因應世變而創立，諸如神霄雷法、靈寶大法、元帥法、內丹學、飛鸞開化等，對傳統的「道教」概念產生一定的衝擊，<sup>2</sup>而道士與行使各式法術的法師也形成有趣的互滲關係，與近世的宗教文化有密切的關聯，深受目前道教學界重視。<sup>3</sup>這些新興道派的資料多見於《法海遺珠》（CT1166）和《道法會元》

<sup>1</sup> 李豐楙先生認為魏晉南北朝是第一次宗教大突破，而宋元時期則為第二次大突破，參見〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉，收入衣若芬、劉苑如主編：《世變與創化：漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》（台北：中央研究院文哲所，2000），頁 1-57；另可參謝聰輝，〈南宋中期以前傳統道經出世的類型與特質〉，收入氏著：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》（台北：臺灣商務印書館，2013），頁 79-96。

<sup>2</sup> 李豐楙先生即嘗試用「道經之河」的概念來說明道教在歷史發展過程中的汰選與融攝，相關討論可參〈道經之河——從四個道教實例發現容納與流變、淘汰與自淨的現象〉，收入康豹、劉淑芬主編：《第四屆國際漢學會議論文集：信仰、實踐與文化調適》（臺北：中央研究院，2013年），頁 363-401。

<sup>3</sup> 相關研究有 Judith M. Boltz(鮑菊隱), *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1987), 較近期的有 Edward L. Davis(戴安德), *Society and the Supernatural in*

(CT1220)，雖然兩書收有不少相同主神或主帥的法術系統，但可能因兩書編纂的時間與立場略有差異，<sup>4</sup>或是來自不同區域的法本，所以這些法術看似相近但其中又有不小的區別，如康豹在溫元帥的相關研究中曾以此思考「道教儀式統一性」的問題，認為除了統一性之外更需注意道教內部的歧異性，而在道藏中溫元帥的形象與經典有不少的差異，彼此間雖可能各自發展但也不斷互相影響，形成一「回響(reverberation)」的過程，形構成溫元帥的多元樣貌。<sup>5</sup>筆者回應其說，以連續性觀

---

*Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001)、李遠國《神霄雷法：道教神霄派沿革與思想》(成都：四川人民，2003)、松本浩一《宋代の道教と民間信仰》(東京：汲古書院，2006(平成十八年))、二階堂善弘《道教・民間信仰における元帥神の變容》(吹田：關西大學出版部，2006)、Florian C. Reiter(常志靜), *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007)、Mark Meulenbeld(梅林寶), *Civilized Demons: Ming Thunder Gods From Ritual to Literature* (Princeton: Princeton University Ph.D. thesis, 2007)、李志鴻《道教天心正法研究》(北京：社會科學文獻，2011)。單篇論文則有酒井規史，〈道法の形成と派生：上清天蓬伏魔大法と紫宸玄書を中心に〉，《東方宗教》第112號(2008)，頁26-44、〈「道法」における道術の交流——童初正法と玉堂大法を中心に〉，收入田中文雄、Terry F. Kleeman 編《道教と共生思想——第3回日米道教研究會議論文集》(東京：大河書房，2009)，頁116-135、〈地方における雷法の形成：邵陽火車五雷大法を中心に〉，《東方宗教》第119號(2012)，頁22-38；Shu-wei Hsieh(謝世維)，“Exorcism in Buddho-Daoist Context: A Study of Exorcism in the Method of Ucchusma and Luminous Agent Marshal Ma”，*Exorcism and Religious Daoism*(Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011), pp.257-276、〈密法、道術與童子：穢跡金剛法與靈官馬元帥祕法中的驅邪法式研究〉，《國文學報》第51期(2012年6月)，頁1-36。

<sup>4</sup> 《法海遺珠》有章舜烈在至元甲申(1344)所作的序，而《道法會元》書中提到元末卅九代天師張嗣成，又有王玄真、張雨等在至正丙申(1356)的序文，因此目前學界大抵認為是元末明初編成，而《道法會元》應略晚於《法海遺珠》。而施舟人在 *The Daoist Canon* (《道藏通考》) 中認為《法海遺珠》屬於神霄派作品，《道法會元》則歸為清微派；日本學者松本浩一認為可分為清微、神霄派、新神霄派(卷100之後)，二階堂善弘則認為可分為清微、神霄系，以及神霄系衍派兩個系統。對比兩部經典中相同主神的法術，《法海遺珠》確實有較強烈的雷法特質，因此筆者較贊同施舟人的觀點。相關討論分見任繼愈《道藏提要(第三次修訂)》(北京：中國社會科學出版社，2001)，頁563-564、頁588-589；Kristofer Schipper(施舟人) and Franciscus Verellen(傅飛嵐) ed., *The Daoist Canon: A Historical Companion to the Daozeng* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004), pp.1081-1113；松本浩一、二階堂善弘前引書。

<sup>5</sup> 康豹(Paul R. Katz), *Demon hordes and burning boats: the cult of Marshal Wen in late Imperial Chekiang*(Albany: State University of New York Press, 1995)，特別是第三章“The Hagiography of Marshal Wen”的討論；另可參氏著、趙昕毅譯，〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個案〉，收入高致華編，《探尋民間諸神與信仰文化》(合肥：黃山書社，2006)，頁116-148；同文亦見《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌：康豹自選集》(台北：博揚文化，2009)，頁19-50；〈「精魂拘閉，誰之過乎？」——道教與中國法律文化初探〉，收入《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶

點比較《法海遺珠》與《道法會元》中有關「酆都法」的記載，認為若《法海遺珠》的記載保留較多酆都法的原始樣貌，則《道法會元》中的資料明顯可看到宋代道士或法師受到當時新興的天心正法影響，將以攝亡墜籙為主的法術轉向附童考勘，這樣的轉向與修正讓酆都法更具系統性與合法性地位。<sup>6</sup>本文則延續相關研究，以《道法會元》卷 260 至 268 所收的「酆都法」資料，觀察鄭知微、盧堃、徐必大等道士或法師是如何參酌、借出道教的文書與科律，將較具民間巫術性質的法術內容精緻化、體系化，使之符合道教的官僚系統特質，讓酆都法術由小法往大法之路前進。

## 二、酆都法概況

### (一) 酆都法譜系

目前《法海遺珠》、《道法會元》所收的酆都法資料如下：

卷次	篇名	主法	主帥
道法會元卷 260	酆都朗靈關元帥秘法	虛靖真君	酆都朗靈關元帥
卷 261	酆都車夏二帥秘法（又一派） 酆都內臺考召秘旨	北陰酆都玄天大帝 守正鄭真官鐵庵	酆都追魂大將車資 酆都攝魂大將夏壺 酆都追攝元帥孟鏐
卷 262	酆都考召大法		提點通訪大使戴遠 九醜大魔王韓儀
卷 263	酆都考召大法（與卷 262 為同套法門）		
卷 264	北陰酆都太玄制魔黑律收攝邪巫法（盧堃編，徐必大註）		
卷 265	北陰酆都太玄制魔黑律靈書（魏伯賢修，鄭知微序次） 正令法格（杜光庭編行，盧堃註釋） 造令式（鄭知微增修，盧堃編行，徐必大註） 用將條格（魏伯賢條示）		
卷 266	北陰酆都制魔黑律靈書 連天鐵障法（盧堃註）		

論文集》（台北：聯經出版社，2009），頁 559-582。蒙康豹老師見賜論文，特誌感謝。筆者曾針對其說進行補充與回應，可參拙撰，〈溫瓊神話與道教道統——從劉玉到黃公瑾的「地祇法」〉，收入謝世維主編《經典道教與地方宗教》（台北：政大出版社，2014），頁 189-249。

<sup>6</sup>參見拙撰，〈《法海遺珠》與《道法會元》中的酆都法術比較研究〉，論文提交於四川酆都縣人民政府主辦：「多學科視野下的鬼神文化研究」學術研討會，2016 年 4 月 7 日-8 日。

卷 267	泰玄鄴都黑律儀格（鄭知微編，盧堃註）		
卷 268	泰玄鄴都黑律儀格 發奏律格（含「鄴都奏格」、「發天蓬狀格式」、「紫微奏格」、「北帝儀格」。鄭知微錄；另有左力行聞度師丁君所述發奏紙函用法，書於卷末為戒）		
法海遺珠卷 39	鄴都西臺朗靈馱魔關元帥祕法		鄴都大威德統天御地煞鬼馱魔關元帥
	太清鄴都總錄院祕法（又一派）		眇莽九醜大聖魏伯賢
卷 43	太玄煞鬼關帥大法		北帝鄴都馱魔提刑上將太煞鬼關羽

由上表資料可知，鄴都法的相關資料主要是由鄭知微、盧堃、徐必大師徒所整理，鄭知微（？-1130）為徽宗朝的宮廷道士，據孫觀〈靜素法師鄭君祠堂記〉所載：

君字先覺，處州遂昌縣人，鄭姓，知微其名也。自童幼時端默寡言，已有出世間意。當是時妙靜先生項舉之以法籙符水治疾，病人趨歸之，君曰：「是吾師也。」遂從之不去。大觀初，皆舉之被召至京師。<sup>7</sup>

這裡提到鄭知微在徽宗大觀年間（三年，1110）同其師項舉之受召入京，項舉之也是一位受徽宗寵愛的著名道士，在〈妙靜項先生墓誌銘〉云：

初先生七歲，投紫極觀劉應真尊師，十五歲試經，奇敏有聞於東南。大觀庚寅（三年，1110）遂以旨往東京九成宮會詔，先生符召池中龍，挺劍結步，池水沸溢，巨魚七浮，池上如星斗之次，雨隨沾足。徽宗歎異，詔先生留符禁中，未幾，以父老乞歸。……先生既歸，政和丁酉（七年，1117），御筆令兩浙漕臣劉既寄敦遣赴闕，遂除紫虛大夫、葆光殿校籍，品秩視朝散大夫。……宣和丁丑二月（疑為辛丑，三年，1121），委形於壽光宮，年七十一。<sup>8</sup>

同文又云：

<sup>7</sup> 宋·孫觀，〈靜素法師鄭君祠堂記〉，《鴻慶居士集》（台北：臺灣商務印書館，1983，影印文淵閣四庫叢書，第1135冊），卷23，頁238-239。同文亦見清·鄒柏森撰，劉世珩校刊：《括蒼金石志補遺》（台北：藝文印書館，1970，叢書集成續編，聚學軒叢書1），卷2，頁9-11。後者較前者略有闕文，但有該碑刻詳細尺寸、文字及考辨。

<sup>8</sup> 宋·李石，〈妙靜項先生墓誌銘〉，收入《括蒼金石志補遺》，卷2，頁11-13。

先生弟子百餘人，靜素法師鄭知微得其道法，常侍入內殿，徽宗亦擢紫虛大夫、藥（蓋）珠殿校籍、列九宮事、兼簽書右御道錄院事。至宗亨為三世被遇矣。……先生名舉之，字彥升、處之，遂昌人。父禮，以先生賜宣教郎；母吳氏宜人。鄭知微於先生之法之世為子，宗亨為孫，今為左街副道錄，主管全國公事。

由此這些資料可知，鄭知微的師承、傳法譜系應為「劉應真→項舉之→鄭知微→劉宗亨」，都是常駐於道觀或是與朝廷關係密切的宮廷道士，鄭知微與劉宗亨甚至還擔任掌管全國道教事務的道錄。不過，有趣的是，這些資料都未提到鄭知微與朱熙明、盧堃間的關係，而劉宗亨也沒有提到可能為同門的盧堃，這兩系可能代表官方與民間兩條不同的傳承系統。而在前引孫觀〈靜素法師鄭君祠堂記〉中提到：

政和八年（1118）有旨，平江府以處士王兌之故宅建崇真壽聖，公命道士沖和靜素法師鄭君知微居之。宮之未成者十五，會靖康（建炎元年，1127）召毀天下神霄宮，與凡園室、仙佛塔廟、土木營造之工皆罷。建炎三年（1129），余（孫觀）守平江，出餞使客，還過其處，入門而斧斤丁丁然……明年（四年），大盜入境，州人奔散，弟子亦襍被請行，君堅坐不動，言笑如平日。是夕，解衣冠就榻，晏然而逝。

可知鄭知微在建炎四年（1130）過往。

盧堃，字伯善，號養浩，自稱六陰洞微仙卿，據《道法會元》卷 265《北陰酆都制魔黑律靈書》（以下簡稱《黑律靈書》）中所載，其「造令式」為鄭知微增修、盧堃編行、徐必大註，其中徐必大的註文提到：

必大罪如山海，莫能言也。先師盧某得法於鄭某，及面受朱某、譚某之妙。語人皆言酆都黑法黑律，存乎黑而用乎黑，死後必入地獄為鬼官而無明焉。必大親同先師盧某詣鄭某，祝香而禮請此事。（265:11b）

而最末的註又提到：

註云：昔鄭某參酆都祕法玄妙經五十餘師，不得正令。得遇朱君，令具狀露之，舉奏北帝。次日觀之，見投詞紙如墨黑，其字卻白。後有御史判云：「面奏北帝，詳檢鄭某三世以來，不遵妖教，無破體傷髮紋身之過，在律令行掌佩正令，部轄魔靈，濟世去邪，安民保國，請朱制使保奏付度，仍先關會合同司聽旨。」（265:14a）

可知徐必大所學的酆都法為鄭知微、盧堃所傳，而鄭知微之法來自朱某（制史）與譚某，朱某、譚某未詳姓字，依張宇初所列的酆岳法譜系，朱某可能為朱熙明。而就目前所見資料，徐必大的生卒年、活動不詳，其曾跟隨盧堃向鄭知微請教道法，活動時間約可上溯到高宗（1127-1162）時期，甚至有可能到欽宗（1125）、徽宗（1100-1125）後期。此外，鄭知微在《道法會元》卷 265《北陰酆都太玄制魔黑律靈書》所

署的道號為「上清大洞法師觀明端靖沖妙真人」，由於他擁有「上清大洞法師」的高道位階，應曾受大洞真經三十九章，所以其徒盧堃「六陰洞微」的名號有可能來自「上清大洞寶經」中的《六陰洞微仙經》，但因缺少盧堃受籙或在官方活動的相關資料，因此這個名號也有可能偏向「法」的傳承，與他善行的「六陰洞微諸階之法」有關。在道藏中有《秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》（CT857），為北宋初期的所出的道經，<sup>9</sup>據〈序文〉所述，這部經是源自《太上玉女六經洞微經法》，主法為北極鎮天真武靈應真君，主神為丁卯、丁丑、丁亥、丁酉、丁未、丁巳等六丁玉女為主，內容包括驅邪、治瘟、除病等法術，與宋代常見的驅邪法術相近，大抵也與目前所見盧堃的行法特色有所關連，因此「六陰洞微」這個名號也有可能源於此經或相關的道法。徐必大曾傳徒劉玉，劉玉以「金火天丁大法」和「地祇法」聞名，傳徒黃公瑾，據劉玉的〈金火天丁大法·後序〉和黃公瑾的〈劉清卿事實〉，其「金火天丁法」是盧堃將歿之時親傳，由此來看，盧堃的年代可能橫跨了徽宗、高宗、孝宗（1162-1189），甚至可能到光宗或寧宗初期，應是一位相當長壽的道士。此外，劉玉、黃公瑾在追溯相關傳法譜系時常跳過徐必大而認為直承盧堃，形成很奇特的論調，若依盧堃歿前還陽所述，他似乎有偷改呪訣、未全然地將行持之法傳授給徐必大，因還陽才將這套法門傳給了劉玉，可能因此他們認為徐必大非是正確的道法傳承。而〈劉清卿事實〉還提到：「（劉玉）初行小四直符水，靈官、酆都、地祇考附」，但後文未述及酆都法部分，不知從何學得，亦可知當時酆都法非是單一派別的傳承。<sup>10</sup>

除了鄭知微等師徒外，其他可能行酆都法的法師約有汪酆都、左力行、洪一庵三位：在卷 268 的「發奏律格」中還有提到，「昔宗師汪酆都治康王時，命劉府教授書奏」（3b）可知在朱熹之前應有位被稱為汪酆都的宗師，推測時間活動時間應是北宋中後期。而這裡的「康王」指的應是康應，亦屬嶽府的太保，在《太保傳》中有溫瓊責罰康應行瘟太過之事（13a-15a），而《道法會元》卷 38 收有《靈佑忠烈大法》，主法的元帥為「靈佑滅殛忠烈元帥康應 保裔」（38:4b）。康王也是一位具功烈神祇性質的人間地祇，就目前文獻所見，有關康王信仰的資料多在南宋時期的南方地區，如黃公瑾的《太保傳》提到的果州（今四川南川）、歐陽守道（1209-?）的〈靈佑廟記〉所提到「廬陵屬邑，皆有王之別廟」（今江西吉安地區），<sup>11</sup>由此來看，汪酆都

<sup>9</sup> 該經收有〈宋尚書右僕射趙普進經表〉（9a-11a），為開寶四年（971）七月所進。據其中內容所述，該經為羅浮山隱士劉罕謁所傳出，曾為陳平、鄧禹、諸葛亮、郭子儀、李靖等五位名臣獲得，具有開業、護國的功效。

<sup>10</sup> 據黃公瑾〈劉清卿事實〉所述：「（劉清卿）年未弱冠，棄官從事道法，遍歷江湖，捐貲無所靳，參禮名師。初行小四直符水，繼行靈官、酆都、地祇考附，悉有靈著。後因養浩盧君伯善來江西，以諸法付度于徐洪季，洪季以所得授清卿，清卿得法，方從盧遊。」（253:10a-b）可見劉玉的酆都考附是在盧堃之前所習得，因此當時江湖可能也流傳不同的酆都法。有關此段複雜的傳法情況，筆者曾仔細疏理，可參拙撰，〈溫瓊神話與道教道統〉，《經典道教與地方宗教》，頁 189-249。

<sup>11</sup> 宋·歐陽守道，〈靈佑廟記〉，《巽齋文集》（台北：臺灣商務印書館，未明出版年，影印四庫全書珍本，第 313 冊），卷 16，頁 1-5，本篇廟記反映當時江西地區康王信仰的情況。



所治的康王也許會是南方的祠廟。此外，在鄭知微所錄的「北帝儀格」後有左力行的補充：

力行嘗聞度師丁君云：「盧君平日發奏，用黃紙為函，今人多用白紙，譬如人間往來書函。然未漆尚不敢用，況乎奏帝而可用白函者乎？」所說甚當理，故書以為後人戒。上清大洞法師左力行書（268:14b-15a）

這位左力行雖稱上清大洞法師，屬道教傳統中洞真部的道階，已是相當高的籙位，應是具有相當身分的高道，但會在這裡作補充，可能是兼行酆都法，也許即是張宇初所說「倡其宗者，左鄭潘李」中的「左」。而黃公瑾的《溫太保傳補遺》在盧桎行考附後有提到洪一庵「行內臺酆都得名」，這位洪一庵應也是當時著名的酆都法師。另外，酆都法與驅遣功烈神祇的地祇法有先後大小之關係，在上引徐必大的註文接續提到：

鄭某曰：「六令當以黑律之令為真也。……若得黑律正文，則酆都事畢矣，又何須參考運令式法乎？」如必大知其言未察其心，察其心未知行者，不傳酆都法也。先將地祇付之。若傳酆都，不傳黑律令，則有誤持鍊之功，法官得無過乎？（265:12a-b）

可見在鄭知微、盧桎一系是同時兼行酆都與地祇法，但相對而言，酆都法屬較高階的道法，殺伐較重，因此不輕易傳授，盧桎在這條註文的本文提到：「然黑律正格者，利害甚多，如初受法者，桎不傳與之。待觀其行、察其心、知其人，方始結罪保盟，重奏北帝而付度焉。」（265:11a-b）

由以上說明可知酆都法基本的傳承譜系應為：

神話傳承：玄中大法師（太上老君？）→張天師→杜光庭

實際傳承：汪酆都（？）→朱熙明、（譚某）→鄭知微→盧桎→

徐必大 劉玉 → ?

善行者：洪一庵、丁君（左力行度師）、左力行（？）

## （二）酆都法內涵<sup>12</sup>

依前節表格所列，酆都法可分為考召大法與獨將兩種系統，《法海遺珠》與《道法會元》各錄一種涵括全部酆都院將吏的考召大法。白玉蟾在《海瓊白真人語錄》（CT1307）中提到：「真師曰：古無酆都法，唐末有大圓吳先生始傳此法於世，以考召鬼神。其法中只有八將、三符、四呪及有酆都總錄院印，後人增益，不勝繁絮，似此之類，安有正法！」（1:3b）若以其說的「八將、三符、四呪」為參照點，則《法

<sup>12</sup> 本節內容主要節錄先前研究成果，詳細討論可參拙撰，〈《法海遺珠》與《道法會元》中的酆都法術比較研究〉，「多學科視野下的鬼神文化研究」學術研討會，2016年4月7日-8日。

海遺珠》的《太清總錄院秘法》有韋劉王孟車夏劣桑八將，總錄符、總符、甲馬號令符等三符（另有遇童子不蒙附所加的八字符與相關呪語）；至於呪語部分，若不考慮與符配合的呪語，則有召呪、密呪、召夜光玉女呪、召五帝大魔呪等四種，雖未見到鄴都總錄院印，但整體內容是較符合白玉蟾的說法，應相當程度可反應其所述的鄴都法情況。若我們比較兩種考召大法的內容，則可以發現《道法會元·鄴都考召大法》在原本的九醜大聖、左右禁司、八將等基礎上，擴增為一全面而完備的地獄系統。其新增的組織將吏與《上清天心正法》中的「北極驅邪院將吏姓名」有將近三分之一以上是可以對應的，就此來看，這些新增的大將、力士、使者等可能是仿擬天心正法而建構的官將。換言之，相對於較接近唐末形態的《總錄院秘法》，《考召大法》所新增的將吏可能是在北宋新興的北極驅邪院諸司將吏的基礎上，再配合鄴都地獄的特點創構而成。而這點也表現在法術內容上，在《總錄院秘法》主要是附童考勘與攝亡，<sup>13</sup>在「行持次第」與「攝亡罡」、「召五帝大魔呪」云：

**凡行持，先用符一道，關召迷意，遣將去畢。**次以紙錢三貼，散開安於香爐水盂邊，北面紙錢，打坐如法，大定作用，拂入紙錢中，令童子捧立壇前作用。**次將黑水一嚙，濛倒童子。**次喝令，放下紙錢，念役將咒，**喝將吏押祟入體，拷勘迷意行事。**如遲，可將甲馬令符重書總符上，催督事畢。**押祟入瓶獄，或備牒發去。**（39:19b-20a）

「攝亡罡」：……役夜光玉女、五帝大魔持幡破獄，存亡魂出獄。

「召五帝大魔呪」：唵住盧般加陀耶

存肺中白炁，化為金甲將軍，手執五色寶幡，直指獄門，**引亡魂出獄。**

**右法誦金光咒，布為金橋，接亡人至。吸布幡上，或附童體，如意行事。**（39:20b-21a）

前者法術程序包括了（捉魂）、遣將、存思、濛童、押祟入體拷勘、決獄遣祟、（醒魂），在之前雖有拷勘、纏麻拷、破肚拷、踢綳拷、毒蜂拷、鉤舌拷、折腰拷等呪語，但還未像《考召大法》發展出一系列的捉祟、羅鞫、冰戰縛考緝弔等具刑罰意義的考祟法，以及具內丹意義的「碧月（心、火）寒潭（腎、水）」。而後者為開破地獄開破獄門召攝亡魂、附於幡上或是附童通傳言語，就類似現今民間的「觀落陰」。但在《考召大法》中僅有「鄴都攝亡墜幡符」，卻不列負責破獄引魂的五帝大

<sup>13</sup> 「附體法」或「附生童法」是宋元之際元帥法的一個特色，司馬虛(Michel Strickmann)認為是受到唐代密教法術的影響，而此觀點後由戴安德(Edward L. Davis)進一步繼承、發揮；而謝世維進一步指出道教的附童法與密教則有不同，密教是透過童子諦觀三世之事，但道教的附童法則是由官將擒祟、將之押入生童身中，再進行拷問，而非神祇、官將附體。相關研究可參司馬虛(Michel Strickmann); *Chinese Magical Medicine*; 戴安德(Edward L. Davis), *Society and the Supernatural in Song China*; 謝世維, 〈密法、道術與童子：穢跡金剛法與靈官馬元帥秘法中的驅邪法式研究〉, 《國文學報》第 51 期, 頁 1-36。

魔，整個儀式重點擺在考勘陰鬼、邪祟，若再參照卷 264、盧堃編《北陰酆都太玄制魔黑律收攝邪巫法》，可見《道法會元》所收的酆都法較強調考召鬼神、收攝邪巫等功能，相當程度吸納了北宋時期的法術系統——特別是天心正法，所以法術內容更強化考召而簡化攝亡，反應了當時的時代的風潮與趨勢。<sup>14</sup>下節將更進一步觀察酆都法是如何向具正當性、系統性的天心正法或是道教齋儀看齊，規範出一系列的品秩階位、發奏律格、黑律正令等，使之符合道教的官僚系統特質，讓酆都法由小法往大法之路前進。

### 三、嚴重律：酆都黑律與天心正法《上清骨髓靈文鬼律》

在上述已有提及，酆都法的組織系統部分是參酌天心正法的「北極驅邪院將吏」，而從《黑律靈書》來看，更可發現酆都法是有意的與天心正法進行對話：

「北帝制伏群魔，行九泉號令符、糾察鬼神印及制黑律，命御史魏伯賢掌之，領酆都官將。北帝即紫微大帝之分化也。故上清天條玉真天壇玉格、女青鬼律、天蓬律、九天大法等文，刑律嚴重，莫如酆都黑律也。……此後四聖行新律，天樞行上清律，同驅邪院律。神霄玉格，可稱慈仁律；酆都黑律可稱嚴重律。夫律皆不可犯，行正法者當謹畏守持，先正己而後可以責伏鬼神，勿令累及九玄，斯可進秩仙班。」平章事趙真君修。  
(265:1b-3a)

就整個語境來看，這位趙真君認為天樞院所行的是上清律，這裡認為上清律同驅邪院律，應是指天心正法的《上清骨髓靈文鬼律》。而神霄玉格則為較仁慈的律法，如《天壇玉格》所說的：「諸行法官，斷遣鬼神，並合依女青天律，務在從輕。」(250:1a)；而最苛刻嚴格的為酆都黑律，所以接續的「北帝黑書律」也提到：

一、 諸鬼神犯罪重，上清律及玉格不能盡其罪，然後檢黑律。(3a-b)

就此來看，作者顯然認為黑律可以補足上清律、玉格兩種律法的闕漏。且以文獻序列來看，驅邪院律、神霄玉格似乎是在酆都黑律之前，而這些律法都應統歸北極驅邪院紫微大帝掌理。安置在整個語境來看，黑律可說是針對上清律與神霄玉格而發，也就是魏伯賢、鄭知微有意在北極驅邪院這個最高權力單位的共同認知下另行發展出一套屬於酆都的律法，甚至以這套更為嚴格的律法來取代上清律和玉格。不過，據鄧有功《靈文鬼律·序》所述，在《靈文鬼律》之前就已有一套所謂的「酆都律」：

<sup>14</sup> 張超然在討論南宋時期靈寶傳度科儀的形成與發展時，也注意到天心正法對靈寶傳度科儀（包括道士身分）的影響，諸如差撥兵將、駐劄壇靖後的祭將、拜奏心章等等，參見〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，收入謝世維主編：《經典道教與地方宗教》，頁 131-189。由此可見，宋元時期的道法常非是一種獨立的存在，在流播、發展過程中常會與當時流行的道法系統——如天心正法、神霄雷法、天蓬大法等互動，配合實際的需求，改動或增添各式元素而形構成新的道法樣貌。

祖仙（饒）洞天以謂：「天人雖異，理則一致。」即倣以國家法律參校，深得輕重之意，而定其刑罰之例。然則鬼神有影響，而不可執著，無所施其鞭扑，有罪犯則苦役之。故《鄴都律》言：「鬼以負山之勞，龍以穿池之役，則若是之，有徒役也。」《女青鬼律》云：「當天圓三帀，則若世之有流竄也。」《九地律》云：「無上減形，則若世之處置也。」《玄都律》云：「分形散影，即若世之法外也。」以此行於世間，斷治鬼神，最為詳密。（2b-3a）

這裡所引的律文未見於道藏資料中，不過從語意來看，應是饒洞天參校這四種律法的準則來制定鬼律。而其所述，《鄴都律》內容是描述邪鬼須擔負的勞役，應是可依邪鬼的罪責，判入鄴都地獄受服勞役，因此鬼律的刑罰中有「勞役」一項。其他三律則分別代表「流遣」、「減形」、「散影」的刑罰。簡單來說，即是鬼律參酌先出的四種律法，訂出了這四種的刑罰處置。相較之下，《鄴都律》反而是最輕的責罰，這似乎與上述所強調的嚴重律有所差別。依前述說明，應可推測，始於唐末的鄴都法也有一套相應的《鄴都律》，而目前《道法會元》所見的《黑律靈書》是在《鄴都律》的基礎上增修而成，但同樣的，它也吸納或回應北宋時期流行的道法系統，反而更強調這個律法的嚴格與絕對性。

而鄧有功在《靈文鬼律·序》中提到：<sup>15</sup>

乃若邪怪之鬼物，為祟為厲、為祆為孽、擾民害物者，莫不有以治之，則其為患可勝計耶。此《上清骨髓靈文》所以俾付正直者，使之以奉行也。其目有三：曰「鬼律」，曰「玉格」，曰「行法儀式」。合而言之，通謂之《骨髓靈文》也。「鬼律」者，天曹割判，入驅邪院，北帝主而行之；「玉格」并「行法儀式」者，玉帝特賜驅邪院以掌判也。其要皆所以批斷鬼神罪犯，輔正驅邪，與民為福，為國禦災者焉。（1a-b）

他認為《骨髓靈文》包括了「鬼律」、「玉格」、「行法儀式」三部分，所以該書卷上為規範神鬼、法官的律文，包括「法道門」、「太戊門」、「正一門」、「亡祟門」、「國祀門」、「飛奏門」；卷中、卷下為「玉格正條」（16條）、「儀」與「式」（包括〈誓神將文〉、〈正法榜式〉），都是與法官個人修養以及持法遣將有關的規範。<sup>16</sup>而《道法會元》卷265、266的《黑律靈書》與卷267、268的《泰玄鄴都黑律儀格》（以下簡稱《黑律儀格》）也可發現類似的內容，以下依結構表列如下：

<sup>15</sup> 吳真認為鄧有功編著的《骨髓靈文》應即是託名葉靜能的三卷本《北帝靈文》，這些資料後又為元妙宗所承續，改為唐葉法善天師所傳。相關討論可參氏著：《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》（北京：中國社會科學出版社，2012），第六章〈宋代道法傳統的發明與道經的托名〉，頁142-179。

<sup>16</sup> 前文提到饒洞天是「倣以國家法律參校，而定其刑罰之例」，就此來看，天心正法或鄴都法中的「律」、「格」、「令」、「式」應是承自唐宋公文書傳統，在《唐六典·職官》中提到：「郎中、

《骨髓靈文》	《道法會元》卷 265 至卷 268
鬼律：「法道門」、「太戊門」、「正一門」、「亡崇門」、「國祀門」、「飛奏門」	「遊魂品」、「魔神品」、「邪精品」、「肅殺律令重憲總品」（卷 267）
「玉格正條」 「儀」與「式」	「北帝黑書律」 「正令法格」：杜光庭編行，盧堃註釋 「造令式」、「變令作用」：鄭知微增修，盧堃編行，徐必大註 「用將條格」：魏伯賢條示（以上卷 265） 「三階九品」、「諸將功過條品」（卷 267） 「發奏律格」：包括「鄴都奏格」、「發天蓬狀格式」、「紫微奏格」 「北帝儀格」，鄭知微錄；另有左力行書於卷末為戒的發奏紙函用法（卷 268）。 「召將變神訣法」、「連天鐵障法」（盧堃註）（卷 266）

雖然《黑律靈書》、《黑律儀格》篇章結構未能與《靈文鬼律》完全相應，但除了卷 266 的「召將變神訣法」和「連天鐵障法」，內容則是可以對應，彼此間應存在著某種繼承與競爭關係，以下分從品秩階位、「式」、「令」與儀格、律文等面向進行討論。

#### 四、品錄與黑律：鄴都黑律靈書與黑律儀格

##### （一）品秩階位

李志鴻指出完善的戒律傳授與法錄傳授機制是一個道派走向成熟的重要標誌。在天心正法和金允中《上清靈寶大法》都有強調法與錄不可分離的概念，<sup>17</sup>鄭知微、盧堃在《黑律儀格》中也強調這樣的觀念：

法官並要法職相宜，與錄同體，方可以制服鬼神。（267:3a）

但對於法錄對應關係的討論較少，主要見於「三階九品」，如下表所列：

員外郎掌貳尚書、侍郎，舉其典憲而辨其輕重。凡文法之名有四：一曰律，二曰令，三曰格，四曰式。凡律一十有二章：……，而大凡五百條焉。」（卷 6，頁 180）此點得謝聰輝教授提醒，特誌感謝。

<sup>17</sup> 李志鴻：《道教天心正法研究》，特別是第五章〈奉行天正法的法師〉的討論，頁 160-195。前引張超然論文也指出：受到天心正法等新興地方儀式傳統的影響，南宋道教的經教法位產生了些許的變異，道士的階位是涵括了道與法，如洞神部受正一盟威錄與天心正法、五雷諸法等。就此來看，所謂的「道體法用」不只是內丹與法術，在此意義下的「道」便是指「錄」，是使用資格；「法」則是法職、法術，代表使用方法，而隨著道階的昇轉也會傳授不同法階。參見〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，《經典道教與地方宗教》，頁 131-188。

《上清靈文鬼律》「儀」	《黑律儀格》「三階九品」
都天統攝三界邪魔右判官 都天統攝三界邪魔右大判官 都天統攝三界邪魔左判官 都天統攝三界邪魔左大判官，已上並同管勾院事 （昇入仙班）都天大法主同判北極驅邪院事 都天大法主同判北極驅邪院事九天金闕大夫 都天大法主同判北極驅邪院事水部尚書 都天大法主同判北極驅邪院事木部尚書 都天大法主同判北極驅邪院事土部尚書 都天大法主同判北極驅邪院事金部尚書 都天大法主同判北極驅邪院事火部尚書	「初階」：太上三五斬邪初真秘錄，酆都總錄院 酆都總錄院右判官，都轄六天宮鬼神公事 酆都總錄院左判官，參議六天宮鬼神公事 太玄錄事，都大判官，通判北陰酆都總錄院鬼神公事
受上清九等大錄，紫微宮 紫微宮使日直元君 紫微宮使日直元君九天金闕御史 紫微宮使日直元君金闕上仙侍中 紫微宮使日直元君紫府上相 紫微宮使日直元君玄都大相 紫微宮使日直元君太玄上相 紫微宮使日直元君太極上相 紫微宮使日直元君金闕上相 紫微宮使日直元君無極上相	「中階」：北極玄天秘錄，昇入佑聖府 天一真慶宮典者，佑聖府執法大判官，主管北陰酆都鬼神公事 元和遷較（校）府職法真官，提舉酆都六天魔靈刑獄公事 北極玄天五炁法師，靈應輔教真卿，同知酆都總錄院鬼神刑獄公事
下品一元仙官 知北極驅邪院使，中元一品仙官，判北極驅邪院 上元一品仙官，判酆都使	「上階」：北帝黑錄五炁府輔教真卿，紫微執法司命，提舉酆都六洞刑獄公事 北極伏魔執法大師，玄都輔教真卿，紫微執法副使，提點酆都九獄鬼神公事 北帝伏魔察訪大使，玄都上德真卿，紫微執法糾察大使，總管酆都魔靈鬼神，節制六洞兵馬事

由上來看，《靈文鬼律》將法職階位分為四級，初行法官只具有「都天統攝三界邪魔」的權力，還未能掌理天界機構，要等到昇入仙班之後，才能同判北極驅邪院之事，但《黑律儀格》則認為初階法官受法職之後則已可管轄酆都總錄院之事。在中階、上階部分，兩者似乎不能對應，而《靈文鬼律》所列的御史、上相、仙官等職位，似乎較真卿為高。不過，若參照其他收於《道法會元》的律文，在《太上天壇玉格》的「論遷轉功勞格式」中提到，要能管理嶽瀆、城隍兵馬者必須是五品以上的法官才具有資格：

五品帶節制藏隍兵馬。四品帶都督藏瀆兵馬。(250:12b)

諸法官職列真人(四品以上)，許奏鄴都使。違者准前律(徙九年，甚至除名減身，殃三代)。(《太上混洞赤文女青詔書天律》252:17a-b)

合而觀之，可見在鄴都法的規劃中，該法的法官已比一般法官高出四品、五品以上，依《天壇玉格》的設計，從初階到九品、以至五品，至少要花六年、救度一百二十人以上。這也可回應鄭知微所說的「鄴都法不傳初受法者」，可見他們是有意藉此提昇自身的道法位階。此外，在「北帝黑書律」還提到：

- 一、諸法官奏名天府，名籍仙階，不得誦念佛書魔教及宣虛偽不祥之文。禮釋敬僧，祀神禱鬼，扇惑良民，令國中四民失業、迷惑邪風，犯者天帝牒下所司，去職落名，死入鄴都，墮為獨鬼，永失人身。
- 二、諸法官奉命北帝，受職太玄，與真武佑聖真君隨班朝帝，其權甚重，常有魔王敬畏鬼吏參隨。凡出入則城隍、社令並皆迎送，不得妄言人鬼喜怒，陰陽神吏必察法官喜怒顏色，不令而行。(265:4a-b)

他們一方面認為鄴都法官已具仙階，甚至可與佑聖真君一同朝帝，而所在區域的城隍、社令皆來迎送，但只要法官犯錯，在「北帝黑書律」中幾乎都是去職落名，永入鄴都地獄受苦，並沒有所謂的通融情份或中間地帶。由此可看出鄴都法的宗師是如何透過刻意提昇與嚴格懲處來確立這些鄴都法師在宗教世界中的最高位置。

## (二) 式、令與律格

「印」是承襲六朝道教以來的傳統，源自於漢代官方文書系統，係透過印信行使各式文書，後延伸為一種身分象徵，到宋代的驅邪法術多以印鎮邪驅祟，天心正法就相當強調「驅邪院印」與「都天法主印」。而依白玉蟾所述，唐末時期的鄴都法有「鄴都總錄院印」，是該法的核心，但在《道法會元》中卻未見該印的記載，反而強調「鄴都號令」或「九泉號令」，在《黑律靈書》中除了前引已提到的，北帝行九泉號令符、糾察鬼神印、黑律制伏群魔這項神聖來源外，在「正令法格」也就實踐面向進行討論：

楚嘗炷香拜誦《紫微黑律》，寒生毛髮。嘗於鄭公知微處，所持鄴都正令，其運令格式、呪語、行用大段不同，於是炷香叩問鄭公，先生曰：「黑律乃法之條例也。本法者，乃法之儀格也。故鄴都一法數宗，不同常法。然諸將遵行者，黑律為正也。楚須兩存之。得黑律者，不傳運令式法；無運令式法，非北帝之真妙，當以黑律運令為全法焉。」(265:6b-7a)

此處盧瑩提到鄭知微所行酆都令法與當世流傳的多有不同，鄭知微則告誡，真正的北帝酆都法是包括黑律與運令式法，<sup>18</sup>這與《黑律靈書》提到北帝傳魏伯賢令、印、律的神話是可以相應的，所以同卷收有「正令法格」、「造令式」、「變令作用」、「用將條格」（驅遣令中官將方法）。而酆都法與其他道法以法印號召官將的方式不同，他是將酆都官將安置在九泉號令中，在「變令作用」仔細描述這個過程：

法官凡造令畢，惟帝諱二字不敢刊。法官同師詣壇，禮奏啟白畢，謝罪，再拜出壇。用紙包令牌，未敢入袋。先備淨酒果茗，列於上帝前；及備牲醴血臟飯食等物，列於官將前。請延帝真帥將，如法行三獻畢，法官啟奏造令誓意。卻行請，閉獄門，只開其穴。存見天蓬大帥駕龍，領六宮大魔、神兵億萬從穴而入。法官上香入拜，拜請黑律禁書，祭令。祕咒，雙手子文，存北方昏黑晦冥之炁入令，聞穴中有聲，如摧城之聲。法官叩齒五通，舉令入袋，念「集神歸宮呪」，想北方有聲，如萬魚擲水裡，氣象昏蒙，肅然幽冷。魔首元帥統領眾神入壇，令亦入袋中。縛袋時，存見鐵罩罩令，念「黑風大罩呪」。呪畢，將正令同糾察印懸於旗上。（265:14b-15b）

由於盧瑩自陳「酆都官曹乃是上古帝王、忠臣義士，其將兵乃操惡兇狂之鬼」（267:1a），因此造令後須以血食祭祀。而後由天蓬元帥率六宮大魔、神兵等來入令中，所以「正令法格」中才會提到法官召請酆都功曹、猛將可直接扣令呼召，官將未有回應則會遭受懲處。由於這個正令具有關鍵意義，因此造令與傳授也就格外謹慎，在「造令式」中提到：

法官造令取癸亥日及諸亥日、十惡大敗日、受死日等，造令極妙。

瑩初行法時便參酆都滿天下，令有六式，皆酆都令也。然「黑律正格」者，利害甚多。如初受法者，瑩不傳與之。待觀其行、察其心、知其人，方始結罪保盟，重奏北帝而付度焉。（265:11a-12b）

由上可見酆都法官造令選日多與其他傳統不同，而盧瑩之說則可反應當時酆都法流傳廣泛的情況，且不傳初受法者，這也可以回應上述酆都法官擁有較高的品階。而「造令式」最後則簡易記載了傳度儀式以及徐必大所錄的具體事例：

<sup>18</sup> 若對照後文徐必大的註解，則鄭知微之說又相互牴觸。「必大炷香啟問六令不同之說。鄭某曰：『六令當以黑律之令為真也。次則運令式中之令，所增些小，亦其真也。餘外之令只有九泉號令一符者，其偽節也，乃傳師祕其真耳。若得黑律正文，則酆都事畢矣，又何須參考運令式法乎？』（265:12a）會出現這種矛盾原因可能有二：前述鄭知微提到，要以黑律為正，因此雖然兩存，但黑律正文才是酆都法的精神所在；其次，筆者在前文曾提到，盧瑩在傳徐必大時可能減摘呪文，而劉玉追溯法脈時又刻意跳過他，因此他們可能不認同徐必大的行持方法，所以這段註解未必就能代表鄭知微或盧瑩的意見。



法官欲奏傳正令付與弟子，須先將弟子投詞向北設壇，焚香啟告，以投詞露一宿，或有神判無點，方許傳之。

註云：昔鄭某參鄴都祕法玄妙經五十餘師，不得正令。得遇朱君，令具狀露之，舉奏北帝，次日觀之，見投詞紙如墨黑，其字卻白，後有御史判云：「……請朱制使保奏付度，仍先關會，合司聽旨。」又建寧陳法清，具詞投朱某，欲受正令，露奏，其夕三更聞有哭泣冤聲。次日觀之，見詞紙皆黑，字亦黑，而黑文與黑地不同，黑地如漆而微光，其字則灰黑色。後判云：「陳法清兩世為僧，背逆大道，為殺為淫，不忠不孝，又妄自冒禁干天，欲傳正令，免死去職，師不得傳。」方知奉鄴都法者職掌天曹大權重任，須得其人始可付度。（265:13b-14b）

這裡鄴都法也繼承了六朝道教靈寶傳度投詞露宿的傳統，註文則提到該法的文書皆為黑簡黑籍，功籍為黑編白字，過籍則黑編玄字，而以陳法清之例以示後人。值得注意的是，鄴都法的相關律文對僧人存著強烈的批判與對抗意識，若以黃公瑾在《地祇上將溫太保傳》中所述，當時閩地相當流行三壇僧伽之道，所以可能就成為鄴都、地祇法首要的對治對象。

此外，在鄴都法最後有「發奏律格」，強調關奏天界不能失儀，所列包括鄴都、天蓬、紫微三處，除了關式、申狀式、奏狀式、貼黃式等規範外，他們還特別強調必須有官將守護：

楚聞鄴都之奏，罪報至重，感應非常，與他法不同。必須差四將守壇，呵禁嚴衛，然後發將捧奏，差兵防衛，往達鄴都，不可與天京章奏同發。蓋升天入地二界文字，別有典式，在「遣符發奏品」中，嗣師宜仔細參詳，不可率然，如或失節，則罪報隨之。

（268:7b）

由此可見鄴都法極重視這些文書，甚至還有「遣符發奏品」。而鄭知微在「北帝儀格」也特別解釋：

知微嘗聞先師曰：「……天師開教，必專差將吏捧持，正如人間太尉節制兵官，專差軍校傳遞文字，其捷可知。且如紫微帝闕是萬象星辰之主也，人間禳奏，盡屬其司，文字章奏，極為繁夥。兼主管鄴都刑獄，則刑獄文字，尤為浩繁。若使發直符傳達，又豈能速詣玄都也。是故當用元帥府四目老翁，其神通備足，捷疾無雙，徑度罡風，魔無干犯，關令捧奏，即達星樞。」今特具錄于此。（268:14a-b）

這裡提到由於紫微帝闕章奏繁複，為求迅捷，因此發紫微奏狀需用天蓬元帥轄下的四目老翁，而在《黑律靈書》中四目老翁負責的也包括天蓬奏狀：

凡發紫微、天蓬奏狀，則用四目老翁齋捧。如發鄴都北帝則用九醜大聖赤髮魔王韓儀齋捧。如嶽府申狀，乃屬人間，則用溫帥，必要隨事發遣可也。

如發東嶽文字，亦如前法。只召韋、岳、姚、孟四太保，領兵把守四方，存嘉應侯（張巡）在上，康王在下，溫公捧奏。只召溫都巡至壇受事亦可。（266:18b-19b）

除了卷 268 所提到鄴都、紫微、天蓬外，這裡還包括嶽府，所驅遣的官將就是嶽府太保，尤其位列首席的溫瓊太保，這裡亦可見到鄴都與嶽府間的從屬與上下關係。

### （三）律文

在前文已提到，「法官行地祇正法者，並有提舉城隍之職。如行鄴都法者，則督視城隍之任。」在鄴都法的律文中，這些鄴都法官除了擁有糾舉、管差權責之外，還要負責維持地方香火，在《黑律儀格》「魔神品」云：

凡州縣村市鄉坊，有大道上真香火去處，而屋宇隳壞，香火冷落者，法官即行糾察文字牒問城隍，立限要尋正直神通威猛神一員充真官，主持香火。城隍受文坐視者，就行對移，充本所真官土地。拒逆不從者，奏裁。法官坐視，則罪歸法官。（267:10a）

在鄴都法的規劃中，包括城隍以下的社令、寺宇伽藍、里域土神等皆歸鄴都法官管理，當上真香火零落，就必須差令城隍尋求正神前來主持，若城隍蔑視命令，則可將其降職為里域真官或土地，違逆者甚至可請上天裁罰。而鄴都法官的權責也還涵括到各式瘟疫、邪精，但法官必須明判其中成因來作出適切的對應，如瘟疫可分五種：

法官領職持令，並可誅瘟攝毒。應瘟有五等。天瘟者乃令過惡，不信大道，背逆靈書，及不忠不孝，不仁不義。訕謗良善，輕賤孤貧，害物利己者，城隍奏上天官，差天帝使者檢察善惡，報應止乎七日。魔瘟者，乃鄴都六宮魔王檢察善惡也。地瘟者，乃東嶽使者檢察善惡，其神猛烈非常。土瘟者，乃人家修造犯土府神祇，為其檢察也。及有廟瘟者，乃一方兇惡神祇，布威令以伏人，而行檢察也。鬼瘟者，乃世間兇惡之人，死後而英靈不散，結聚為黨，邀求祭祀而為害於民也，然不係五瘟之數。蓋天瘟屬天符元帥所掌，魔瘟屬六臂魔王所掌，地瘟屬康張二神所掌，土瘟屬隨分年王所掌。此四瘟者，係正瘟也，其瘟無私，行病止於七日之內。若七日之外，非是正瘟，乃廟瘟及鬼瘟也，如經七日後，若留住人家求謀祭奉，雖正瘟，法官亦行斷治。如為害至重，敢有逆令者，先斬後奏。（267:12a-b）

其中清楚的劃分瘟疫的種類及行瘟時日，由語意來看，若在七日之內，則法官不可隨意斷治，要等待七日後才能行治。除了這五（六）種瘟疫的解釋外，更值得注意的是「邪精品」中對於驅邪法術所對治的邪祟的理解：

諸禽獸蛇龍魚蜃，年久歲深，亦能變化人形，興妖作怪者，至大者立廟，無元姓之神，有立功修德，福佑生民，人心歸向者，則城隍社令舉保嶽府進補，充一方本祭香火福神。至於功德重者，可為奏聞帝闕，或加敕封之號；有過者，法官行糾察正令，許得便

宜施行，重者奏裁。又可飛奏上帝，除其香火、對移之屬。(267:13b)

諸攝捉鬼神，收尋不見，或有近便鬼神知情，能訴詞於所差將吏，前引防追捉得實者，法官當行保奏，特與超擢有香火去處。如有功升為坊主都土地，再有功升為社令，又能修持、不迷邪道，遷為宮觀真官。又能護持正道，興旺宮觀靖治，化人歸崇有功者，與升城隍之位。 (14a-b)

前者以物久成精，甚至能立廟奉祀，可說就是當時廣布的民間淫祀，但相對於《天壇玉格》面對邪神與精怪施以處斬、分形，酆都法卻給予向上提昇的機會，只要這些精怪廟神可福祐百姓，則可保奏嶽府、進補香火福神，甚至還可加受敕封。後者也具有類似思維，肯定這些向善的鬼神、精怪，經由法官保奏則可以享有人間香火，若持續修持、精進，還可擢升至城隍，我們可從地祇法的溫瓊、關羽之例具體看到這些高道法官如何操演這套論點。<sup>19</sup>此外，也有論及當時流行的五通神與民間祠神：

諸五通，乃魔鬼至靈。其上部五通，乃金木水火土之氣結成。其中部五通，乃華光山川五嶽之氣結成。假佛威光，以號為神首。中部靈官，為神至靈，號為仙聖。其下部五通，乃草木之氣結成，有木下之稱，即依草附木而成祠宇，其神飛禍與人，而求血食也。世有三雄通神，乃乾坤至靈者，曰：「雄威、華光、那吒也。」其神雖受命於神霄玉帝，而於人不能為害，但其性難定也。世有大精，為精至靈，威德備足而至神者，祠山也。世有水鬼，為鬼至靈曰魔者，公安二聖也。此為水部之至聖耳。其神皆畏奉北帝，敬仰正令不敢犯也。犯則有酆都魏某（魏伯賢）、鄧某（鄧光遠）行伐，重則奏裁。夫如此等，乃鬼神之通為聖者，法官可遠而不可敬。(14b-15b)

這裡將華光、那吒、五通、張大帝等祠神統視為「鬼神之通為聖者」，甚至還將祠山張大帝解釋為大精至靈者、公安二聖（青葉髻、婁至德如來）為水魔至聖者。不過因這些祠神具有至靈、威德備足、畏奉北帝、於人不能為害的條件，所以法官宜遠而不宜犯，相當程度是肯定這些祠神的存在意義。換個角度來說，這個說法也就成為祠神在道教神譜合法化的理論依據。類似的論點也表現在對山魑的說明與討論：

諸魑鬼各有等降。能為禍於民，迷惑婦女，運財寶於空室，能使貧而富、富而貧，皆魑鬼也。至大者曰「氣魑」，乃山川精秀之氣結成。故聚則為形，散則為氣，不可得而攝捉。惟有天蓬位下橫身飲風大將左忠信能捉之，其鬼不能逃隱。……又有「山魑鬼」，乃古怪岩石兇惡山神所化。其知符使一至，即化本形，宜飛奏三天，北帝命雷電以去之。又曰「木魑」，乃昔宗師諸葛孔明助成漢業，以木人為運糧卒，後木人入山，曾經至人所役，而足於神通，故為木魑，又為木容，正此祟也。嘗有一魑鬼聞羽人遊山，誦《神霄翠笈羽書》，乃能禮敬神霄，歸依正道，而有神靈，然畏大道天條，不敢入干正道，乃稱神聖，入於外教為神，大洪山之類，而不為害。……又有

<sup>19</sup> 詳參拙撰，〈溫瓊神話與道教道統〉，《經典道教與地方宗教》，頁189-249。

「遊魂魑」，及兇狂死亡之鬼，及五魑攝去人魂，淪入鬼趣，久而通神者。又有「水魑」，是魚龍龜蛇之精，亦能變化人形少男少女，為人之大害。（15b-16b）

他們將魑鬼分為氣魑、山魑鬼、木魑、遊魂魑、水魑五類，而有一位山魑鬼因聞經而歸依正道、禮敬神霄，屢有神靈顯應，但畏大道天條而未入教，因此只能成為民間祠祀、享有香火。若進一步詮釋，可以說這條律文認為民間祠祀本質多為精怪邪鬼，特點是非常靈應神聖，雖能歸依正道，但與道教神祇最大的差別在於缺少律文的規範。這也清楚表現民間祠祀所強調的靈應和道教所重視的律法（規範自我、守戒修真，以匯入大道流行）在本質上的差別。換言之，只要是歸依正道的祠神，若無為惡為害之事，鄴都法官雖不禮敬，但也無須討伐，為這些祠神找到教義根據，留存了進入道教的空間，只要他們願意遵守鬼律，便有機會進入道教神譜。但這似乎不是件容易的事，接續在「邪精品」之後就是「肅殺律令重憲總品」，盧瑩就說：

瑩嗣神霄好生之法，無如鄴都三十二斬、十二減形，共四十四條。殺令之嚴，凜然可畏，北帝御史修此法令，正為攝伏奸雄強邪惡鬼。且今之世人心好偽，鬼邪布兇，故用此制御魔靈也。（267:18a-b）

又表現出這些鬼律的嚴格與殺伐之重。簡單來說，鄴都黑律便是透過鼓勵與殺伐（紅蘿蔔與棍子）兩種手段來面對這些精怪、祠神，期許他們除了福祐百姓外，更能修真守戒，成為更具道德修養的神祇；另一方面，則是運用極端的斬、減形來嚇阻他們為惡，所以這些祠神是否肯入教守律，可就要好好地仔細思量啊。相對於此，《太上天壇玉格》則認為：

諸行法官，不得兼祀巫鬼、五通等神，喫菜事魔，未受法前，先事邪神，限一月日自首。（250:2b）

諸行法官不得關借嶽兵，稍不祭祀，反為禍端。於鄰近或見怪異，皆嶽兵也。古之得道宗師，未常有請嶽兵者，當奏請天將、靈官輔正除邪。若用嶽兵，將來法官命終，流入鬼道。（250:5b）

採取的是與民間祠神絕對性的隔絕，甚至連（享血食的）東嶽兵馬都要予以斷絕。無怪乎徐必大會提到：「人皆言鄴都黑法黑律，存乎黑而用乎黑，死後必入地獄為鬼官而無明焉。」（265:11b）這多少顯示了當時民眾對於鄴都法術的不了解與負面看法。

## 五、餘論：地司法的分判

整體來看，若我們認為《法海遺珠·太清總錄院秘法》保留了鄴都法較原初的形態，主要內容為攝亡墜籓、附體考勘，到鄭知微、盧瑩、徐必大之時則增加了一系列的品秩階位、發奏律格、黑律正令等，明顯參酌與借用許多道教的文書、科律，逐步向具正當性、系統性的天心正法或是道教齋儀看齊。而鄭知微、盧瑩的這些作法也具

有強烈的道派競爭意識，他們嘗試透過酆都重刑、法官的三階九品、以九泉號令為重的北帝真妙，以此凌駕或取代天心正法受法四階、酆都總錄院印的意味。不過，也許因為酆都法缺少類似路時中這樣行遍江南、隨處救療的知名真官，所以少見於宋元筆記的記載，就無法更具體了解他們在民間實踐的情況。至於律文部分則顯示一個重要的變化，各式精怪廟神只有願意向善、歸依正道、不再為惡為害，便可透過法官保奏而任土地城隍，享受人間血食與香火。這和六朝以來的道教傳統有別，相當程度肯定這些民間祠神的合法性，甚至為他們保留了進入道教的空間，若他們肯遵守道教的鬼律，那就有機會可以進入道教神譜，向上提昇為天界仙真或官將。換言之，《黑律靈書》「邪精品」的敘述為這些祠神架構一套系統，讓他們有進入道教的途徑，在酆都法這個理論基礎底下，系統、內涵相近的地祇法太保——特別是溫瓊由功烈神祇轉變為道教官將，就是具體演示了這項的理論系統。由此來看，酆都法（地祇法）可說是有別於宋元其他道法系統，肯定這些民間祠神的存在意義，並提供一套能進入道教的理論系統，使道教與民間宗教有更緊密的連結，彼此交互融攝而形塑出新的宗教世界。

20

除此之外，在《道法會元·天心地司大法》的〈法序〉與〈後序〉所提到的「三部文者」也可能與酆都法官有關：<sup>21</sup>

是法也，呼召策役，自有至理，文不盈握，正謂要妙。嘗見有法書三部，亦曰地司法也。其間混雜兇惡之鬼，至於九頭馬面、蛇頭火伯等，悉有符篆，不知其來歷、自誰降傳。……又謂召元帥自九地之下、九皇之前，見元帥自此來者；又謂自直年太歲方召者，皆不得師傳，妄釋其說，何可得而至感。愚作至德，蓋欲除邪輔正，以契知音，若有三部文者，見而捨之、焚之，免招譴責，流入鬼趣，少副區區，體太上好生之德。

(246:1a-1b)

此帥在天品位最高，難為統轄，非有德有福之人，孰敢奉行。湖湘有三部文者，皆是酆都種子所撰，區區已焚數本，將來有見者，切勿因而動念，見而可知矣。(246:10b)

這裡的「酆都種子」可能是指行持酆都法的法官，所以這裡的九頭馬面、蛇頭火伯也許就是指酆都法的九醜大聖與牛頭馬面。如前文所述，酆都法、地祇法的官將多為民間祠神、職掌瘟疫，那麼酆都種子會造構與殷郊元帥相關的法術，可能也與殷元帥部分職能與瘟部有關，在〈法序〉中提到：

夫地司者，乃天心地司。上曰九天，下曰九地。天地相合，陰陽交感，陽升陰降，所謂

<sup>20</sup> 必須說明的是，雖然道教在理論面上是反對血食、不認同民間祠祀，但實際上道士與民間祠廟多有合作關係，而酆都法、地祇法則有別其他道法系統，明確地提出了相關理論，同時也具體展示了一個地方祠神是如何透過淨化、保奏而轉昇為道教官將的歷程，是該法最具特色之處。

<sup>21</sup> 彭元泰〈法序〉與黃公瑾〈後跋〉同作於 1274 年，且文中所述的湖湘，與盧瑩可能活動江浙地區相差也不遠，因此這兩批法官可能有相互接觸交流。

神九至陽，鬼九至陰。鬼神，二炁之靈者。九天雷神乃至陽之炁，居於坤土之下，一陽來復，自乎坎位。乃知陽炁潛施，發生萬物，以成四時，鈴轄煞神，降伏瘟部。……余昔受度師蕭君道一先生凡十有五年，目擊所行，暨終，分付玄奧。外有報犯起土符命，自道一先生指示，無不靈驗。是法之玄妙，皆師師口傳，實上天之寶，人所罕知。余得此文靈驗，莫可盡述。至於降瘟疫，伐壇邪，斬滅妖怪、祈禱雨暘，通幽達冥，委之無誤，用之必應。(246:1a-2b)

由彭元泰所述，殷郊元帥應是掌理瘟部，專治土煞，後延伸到祈雨、斬妖伐邪各方面，而這是符合《黑律靈書》「魔神品」所提到：「土瘟者，乃人家修造犯土府神祇，為其檢察也。……土瘟屬隨分年王所掌。」這個治土煞與掌土瘟的職能應就是殷郊被視為太歲星君的由來。但是，彭元泰似乎不完全認同這樣的觀點，所以接續又說：

又謂召元帥自九地之下九皇之前、見元帥自此來者，又謂自直年太歲方召者，皆不得師傳，妄釋其說，何可得而至感。(246:3a)

他認為殷元帥隸屬北帝，也是雷神之屬，雖然居於坤土之下、能治土煞，但非是由地下九皇或是直年太歲之處呼召官將。彭元泰顯然是有意提昇此法官將的位階，也有意區別當時流行的地司法，具有清整教法的意義。但從宋代筆記與明代搜神類書來看，當時民眾仍有將殷元帥視為太歲星君的情況，如《夷堅志》「張子智毀廟」條載：

張子智貴謨知常州。慶元乙卯春夏間，疫氣大作，民病者十室而九。張多治善藥，分諸坊曲散給，而求者絕少，頗以為疑。詢於郡士，皆云：「此邦東岳行宮後有一殿，士人奉祀瘟神，四巫執其柄。凡有疾者，必使來致禱，戒令不得服藥，故雖府中給施而不敢請。」……張指其中像袞冕者，問為何神，巫對曰：「太歲靈君也。」又指左右數驅，或擊足，或怒目，或戟手，曰：「此何佛？」曰：「瘟司神也。」張曰：「人神一也，貴賤高卑，當有禮度。今既以太歲為尊，冠冕正坐，而侍其側者，顧失禮如此，於義安在？」即拘四巫還府，而選二十健卒，飲以酒，始往擊碎諸像，以供器分諸剝。<sup>22</sup>

就記載來看，是符合彭元泰之說，太歲也具有掌瘟的職能，因此有瘟司神陪祀，而這裡將太歲靈君祀奉東嶽行宮後殿，顯然就認為是歸屬東嶽管轄，所以約末元代成書的元代成書的《東嶽大生寶懺》(CT541)在東嶽神祇系統中就有「今年太歲神君、歲分行瘟主火聖眾」，代表當時道教的認知。此外，殷郊元帥具有三頭六臂的特異造

<sup>22</sup> 宋·洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》（北京：中華書局，2006 二刷），〈支戊〉卷 3，第 3 冊，頁 1074-1075。

型，二階堂善弘已指出殷元帥是轉化密教中的大威德明王，<sup>23</sup>不過大威德明王是如何中國化，其密教性質又如何表現在道教法術中則非目前學力所及，只能留待他日再論。

---

<sup>23</sup> 二階堂善弘，〈太歲殷元帥考〉，氏著：《明清期における武神と神仙の發展》（吹田：關西大學出版部，2009(平成21年)），頁79-99。

# 宋元道教法派鍊度儀式文獻研究

祝逸雯

上海宗教文化研究中心

## 摘要

在宋元興起的鍊度儀式傳統中，除了最為人關注的靈寶鍊度以外，其他宋元法派也有各自独具特色的鍊度儀式。本文將介紹《道藏》中所收錄的其他宋元法派的鍊度文獻，包括由天心正法發展而來的玉堂大法中的三光鍊度，新神霄派的金火天丁鍊度，以及在所有法派中最晚出現，且號稱匯總了道教所有派別傳統的清微法中的多種鍊度文獻。

## 一、玉堂大法的三光鍊度<sup>1</sup>

宋元諸多法派中，天心正法是學界較早且多為關注的一個法派傳統。其文本中所表現出的驅邪運動，體現了與民眾生活的貼合之處，而眾多筆記小說中對遊走於四方，從事驅邪、治療活動的天心法師的記載更證實了這一點。<sup>2</sup>與天心正法創立或發展有關的幾位人物，如福建泉州人譚紫霄（活動於936-976年）、江西撫州人饒洞天（活動於994年）、鄧有功（北宋末）、元妙宗（活動於徽宗時期）、路時中（活動於12世紀上半葉），以及天心正法與江西華蓋山、張天師之間的關係，多位學者已給出了詳盡的分析，其中最有爭議的是鄧有功的年代。<sup>3</sup>有關《道藏》中所留存的天心正法文獻，

<sup>1</sup> 李志鴻在其研究中，已將之名為「三光鍊度」，因為玉堂大法繼承了天心正法以「三光」（日、月、天罡）為主的特色，其鍊度之法也請悉於三光，且明·朱權《天皇至道太清玉冊》卷三中提到鍊度法七階，其中有一為「三光煉度法」，見氏著：《道教天心正法研究》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁75。在本文中，我也暫且以「三光鍊度」名之，但玉堂大法中從未自稱為「三光鍊度」，並且它也不同於《靈寶無量度人上經大法》卷59和王契真《上清靈寶大法》卷49中提到的三光鍊。

<sup>2</sup> 關於筆記小說中對於天心法師活動的記載，可參見Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley Calif.: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, Center for Chinese Studies, 1987), 266, n. 68-69; “Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural,” in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, ed. Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), 241-305; 松本浩一：〈道教呪術「天心法」の起源と性格：特に「雷法」との比較を通じて〉，《國情大研報》20.2（2001），頁39-40; Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), 21-44。

<sup>3</sup> 有關饒洞天、譚紫霄的創教神話，鄧有功活動年代的辨別，可參見Poul Andersen, “Taoist Talismans and the History of the Tianxin Tradition,” *Acta Orientalia* 57 (1996): 141-152。安保羅在這篇書評中，駁斥了鮑菊隱在著作中對鄧有功活動年代的推定，他認為鄧有功生活於北宋末，而非鮑菊隱所推論的13世紀；並指出鮑菊隱隻字未提譚紫霄，祇強調天心正法與華蓋山地方信仰之間的聯繫，卻忽略了饒洞天、譚紫霄創教神話中所表現出的天心正法與張天師之間的關係。鮑菊隱的推論可見於 *A Survey of Taoist Literature*, 265-266, 註65。松本浩一也敏銳地指出，在天心正法的道教文獻中，雖然多有提及譚紫霄，但都沒有將他作為祖師，見其論文：〈道教呪術「天心法」の起源と性格：特に「雷法」との比較を通じて〉，頁28-30。韓明士（Robert Hymes）在其著作的附錄：〈鄧有功與《天心正法》和《鬼律》〉中，利用其他資料支持了安保羅的觀點，他還將天心正法作為道教官僚主義傳統的代表，探討了它與代表地方傳統的華蓋山三仙信仰之間的關係，指出了兩者各自的特色及其之間的互動。可見韓明士著，皮慶生譯：《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》（南京：江蘇人民出版社，2007）。李



《道藏通考》已對它們進行了細緻解讀，主要包括：饒洞天定正、鄧有功重編《上清骨髓靈文鬼律》（成書於1116年前）、鄧有功編撰《上清天心正法》（1075年前的序，文本則經改動，最後成書不早於12世紀中葉）、元妙宗編《太上助國救民總真祕要》（1116年序）、路時中編《無上玄元三天玉堂大法》（1158年後成書）、（佚名）《上清北極天心正法》（約南宋）、（佚名）《無上三天玉堂正宗高奔內景玉書》等等。<sup>4</sup>

「三光鍊度」的文獻資料收錄在路時中編《無上玄元三天玉堂大法》（以下簡稱《玉堂大法》）卷18〈仙化成人品第十九〉中。同屬天心正法一系列的《玉堂大法》不僅繼承了天心正法的驅邪傳統與諸多符命，更加入了黃籙齋的內容，金允中在《上清靈寶大法》中對之有所批評：「路真官時中立玉堂醮法，以正一法籙銜位而行洞玄科品，乃越一階，而文移行用，以天師與上帝同，其輕重是其大失也。」（10.19b）此外，《玉堂大法》還創制了二十四品教階制度，在修行方面重視個人的存思內鍊以及高奔日月、升斗奔辰之法。<sup>5</sup> 對於「玉堂齋法」<sup>6</sup>的儀式程序，文獻中並沒有提供清晰的資料，但其鍊度儀式的程序與符命卻足資研究，現以下表展示：

	程序	存思作用行持	符命
1	運煉度官將	以陽神分形官將，先存吾身中腎間一點光明，如豆大，良久長成，飛出水波，波間官將，皆衣玄衣；存心間一丸如橘大，良久，迸出真火，火間官將赤衣。 <sup>7</sup>	

志鴻也認為鄧有功是北宋末人，另外他也對饒洞天、宋齊丘、譚紫霄、陳守元、「掘地得書」的創教神話進行了分析，見其有關天心正法的研究專著：《道教天心正法研究》，頁17-33。

<sup>4</sup> Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 1056-1081。除了以上經典外，《道藏通考》還介紹了與天心正法相關的其他六部經典：《天心正法修真道場設醮儀》、《上清天樞院回車畢道正法》、《太上三元飛星冠禁金書玉籙圖》、《貫斗忠孝五雷武侯祕法》、《金鎖流珠引》、《道法宗旨圖衍義》。另外，吳真在其對唐天師葉法善的研究中，指出了宋代道經的託名現象，其中包括天心正法經典對葉法善的「神性加注」，《上清骨髓靈文》很可能就是宋初圖書目錄中所記錄的託名葉靜能的《北帝靈文》，而在《太上助國救民總真祕要》中，元妙宗又將《骨髓靈文》的傳承歸還於葉法善身上。見其著作：《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁142-159。

<sup>5</sup> 相關介紹，可見 *The Taoist Canon*, 1070-1073；李志鴻：《道教天心正法研究》，頁36-64。

<sup>6</sup> 李志鴻對「玉堂齋法」給予了很高的評價，他在著作中稱：「天心正法對靈寶齋法的改變，成為推動道教齋醮儀式棄舊從新，建立新傳統的契機」（頁73），「『發奏』儀式的出現，『破獄』儀式與分燈儀式相連續，醮法的興盛，這些道教儀式的新變化都與天心正法的影響緊密相關。與金允中等人力圖維護靈寶齋法的儀式傳統不同，路時中的玉堂齋法則在維持『正一之宗』這一宗派屬性不變的基礎上，大膽吸取其他道派的齋法，最終構築了屬於本派特色的儀式傳統，即『玉堂齋法』。」（頁75）首先，發奏儀式並不起於天心正法，後者只是在前人止於啓告的基礎上，加以印訣符咒，召土地諸神而已；其次，他將發奏（僅僅關告土地）等同於「發正奏」（頁147），隨即認為黃籙齋中的發正奏起於天心法，事實上後者的規模要遠遠大於前者；第三，分燈與破獄是兩種完全不同的科目，與破獄相連的應是「關燈」。

<sup>7</sup> 玉堂大法中的召將表現出明顯的內鍊特色，以平日服食三光之炁的修煉為基礎。如《上清北極天心正法》之〈天心三光總論〉記載：「須臾，存肝中太陽炁如日，肺中太陰炁如月，心中罡炁如橘彈丸，俱出

	程序	存思作用行持	符命
2	變真水、真火	存水池為月，火沼為日，乘光入吾身，混合吾身之水火，俱入池中。 <sup>8</sup>	素華真玄玉光黃誥（變真水） 元陽自然鍊魂赤籙（變真火）
3	水鍊（月芒煉尸）	沐浴魂神於清冷水中，浴魂于月華光中，但見魂成嬰兒，乘白炁出水。	<u>純陰真水結璘素華洞陰玉符</u> <u>月華回真玉符</u> （十道）
4	火鍊	冶煉魂神於日精光中，嬰兒乘日金火光出。	<u>純離真火鬱儀赤明洞陽玉符</u> <u>日晶煉魂生神得一玉符</u> （九道）
5	交鍊	存日月交光，引魂立其中。	<u>水火既濟合煉成真玉符</u> 全真備道返陽合體大符 <u>混合全形符</u>
6	九天仙煉		<u>九陽符</u>
7	返胎易形 <sup>9</sup>	存九鳳噴火炎炎，九龍吐水汪洋，二炁交通我炁中，循環九轉，嬰兒出現，圖象隨身，金光輝煌。	真水煉胞育質之符 真火煉胎反形之符
8	昇度	給付亡魂太上長生度命金籙 <sup>10</sup> 。	

從以上列表可以看出三光鍊度的主要節次包括：水鍊、火鍊、交鍊及九天仙煉，這些在表面上與靈寶鍊度相似的儀式程序，其中的符命卻是大相徑庭。<sup>11</sup> 如水鍊中的兩道符命，「純陰真水結璘素華洞陰玉符」（下圖左）、「月華回真玉符」（下圖右）：

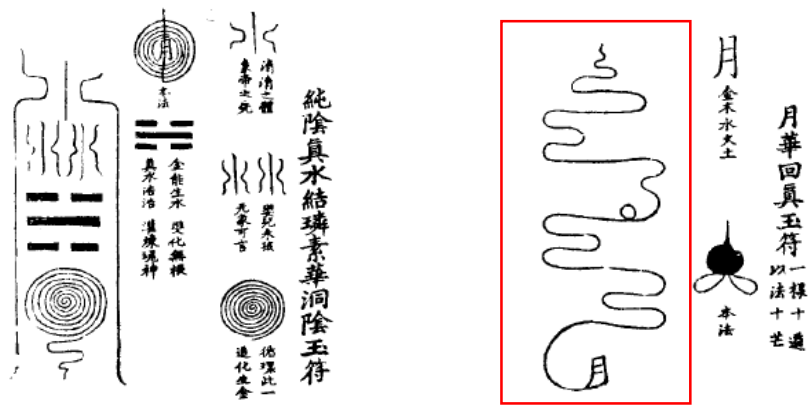
至黃庭宮，混合為一，下入丹田。想入下關，自夾脊雙關，歷中關，撞入泥丸宮。自明堂入玉池，以舌柱上腭，乘接真炁咽之，存入丹田藏之，形若彈丸，色同朱橘。凡行住坐臥，念念常思丹田中真炁，光明燦燦。」《道藏》，第10冊，頁655上。關於召役神將的研究，可參考劉仲宇：〈召役神將的教義基礎——從神將系統看道教信仰的獨特性〉，收入於氏著：《攀援集》（成都：巴蜀書社，2011），頁246-252。

<sup>8</sup> 路時中在解釋「真水」、「真火」時，表現出了極大的自信：「蓋日晶、月華，是謂真水、真火，故大教以三光為主，是以水火之妙，我先得之，何難度亡。雖靈寶南昌煉度，此水火自吾之日月中出。要知本壇為萬法之祖，況煉度乎？」（18.1b）與此相反，金允中卻認為：「如路真官玉堂齋法，只請炁於太陽太陰，其說雖若淺近，而未至礙理。」（37.2b）以木公金母為陰陽二炁之宗的金允中只是勉強認可了路時中玉堂齋法的請炁之法。

<sup>9</sup> 九天仙煉之法後，並無「返胎易形」的單獨標題，但其所用之水火二符與九天仙煉並無聯繫，因此專列一節。

<sup>10</sup> 此金籙以「無上通天自然法橋」為主，與靈寶鍊度中給付亡魂的金籙（黃籙）很不相同。

<sup>11</sup> 對於天心正法的符命，有專門研究：Monica Drexler, *Daoistische Schriftmagie. Interpretationen zu den Schriftamuletten Fu im Daozang* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994)。由於該書為德文著作，筆者無力援引其中的研究成果。關於該書，有兩篇書評可參考：Poul Andersen, "Taoist Talismans and the History of



「洞陰玉符」的散形以水為主，加入坎卦，與靈寶鍊度中的水鍊符命完全不同，而「月華回真玉符」與另一部玉堂大法經典：《無上三天玉堂正宗高奔內景玉書》中的高奔日月符命的線條極其相似（下圖左）。<sup>12</sup>除以上符命外，玉堂大法還繪出了法師存想中的「嬰兒出水圖」（下圖右），別具新意：

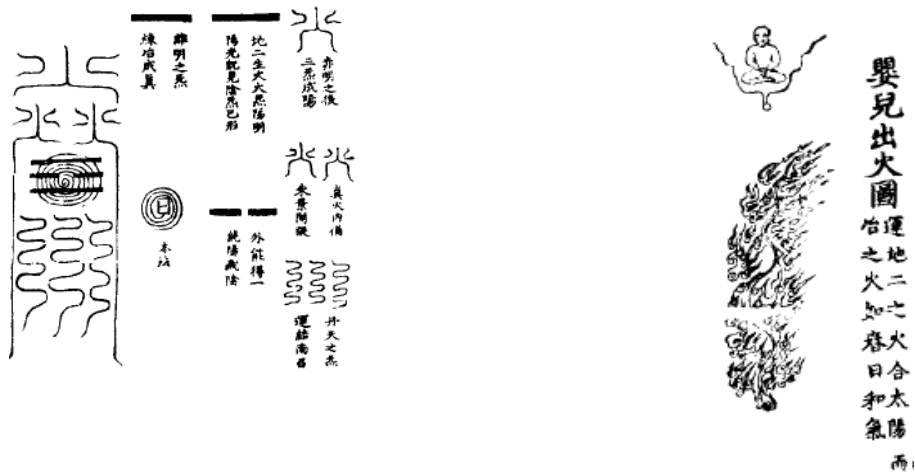


與水鍊所用之符相應，火鍊中的符命：「純離真火鬱儀赤明洞陽玉符」（下圖左）、「日晶煉魂生神得一玉符」具有相同特徵，前者散形以火為主，加入離卦。並且也有

the Tianxin Tradition”; Livia Kohn, “Book Review for *Daoistische Schriftmagi*,” *Asian Folklore Studies* 54.2(1995): 335-39.

<sup>12</sup> 但在《玉堂大法》卷4〈高奔內境品第四〉中，並沒有出現這些符命。

一幅「嬰兒出火圖」（下圖右），重生的亡魂以嬰兒的形式出現，但嬰兒出水時為站立姿態，出火時則為跌坐姿態：



交煉之法的目的在於既濟陰陽，使得陰消陽長，自然成真，「水火既濟<sup>13</sup>合煉成真玉符」（見下圖左）表現了這一點，我們可以看到原來「洞陰玉符」中的坎卦、「洞陽玉符」中的離卦，經過二爻的升降變化後，成為了乾卦，象徵著純陽的產生：



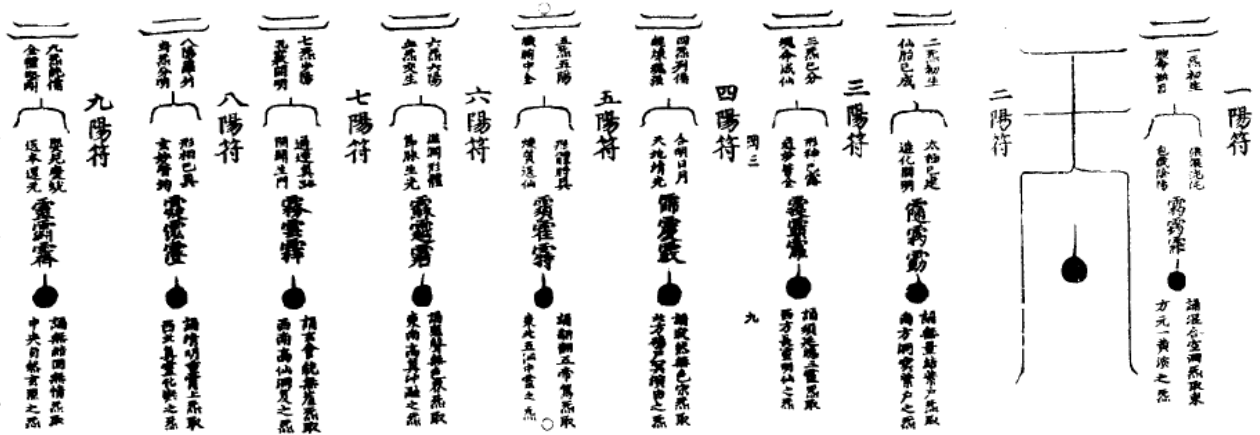
還值得注意的是，「洞陰玉符」中以月為主，「洞陽玉符」以日為主，而「成真玉符」以天罡為主，再一次凸顯出玉堂大法鍊度以三光為主的特色，原來作為修道的三光修煉之法，同樣適用於冶鍊亡魂。

作為水火鍊的最後一道符命：「混合全形符」（見上圖右）看似頗像神霄「鍊身符」，但符中篆字為「甲庚合魂，戊己生形，丙壬煉神」，並非單純的十天干字，這

<sup>13</sup> 《上清北極天心正法》中記有一種「水火既濟本法」，是運三光過關的修煉之法。《道藏》，第 10 冊，頁 655 中-下。

又與該符的部分咒語<sup>14</sup>相對應：「甲水護魂保千齡，庚金制魄成無英。丙壬水火陽中精，三天結就天寶瓶。」(18.9a)

玉堂大法也強調九炁對於人身造化的重要性，尤其是「九炁之陽」，修之則成仙，失之則為鬼，因此在煉度中，要假借符篆，以陽炁度陰魄。「九天仙煉之法」使用了九道陽符，但是與靈寶鍊度中的任何一套九天符命都不相同：



這九道陽符所對應的仍是靈寶傳統中的九天，在符命之後，還有對九天之炁的解釋，並稱：「九天造化，皆學士修身通仙之法，故備以功，用以度亡也。」(18.12b-13a) 在對亡魂灌入九陽之炁後，「真水煉胞育質之符」與「真火煉胎反形之符」<sup>15</sup>為亡魂的受化更生劃上了句號：

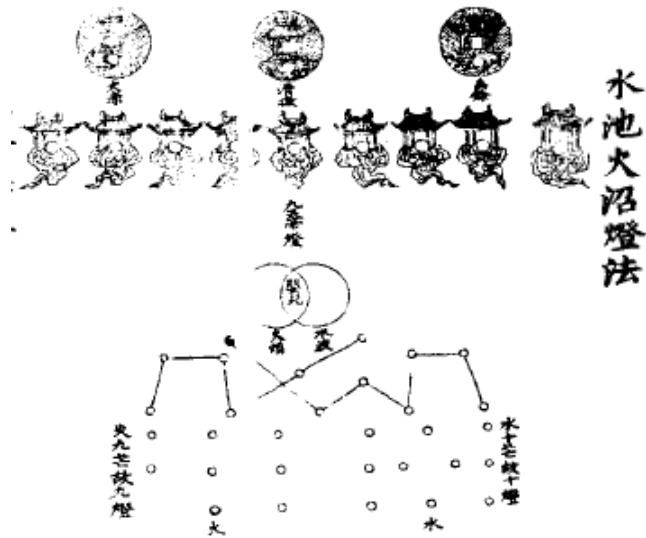


最後，路時中還補充到，無需在鍊度儀中加入度三塗五苦的節次，所謂的「永度三塗五苦八難，超凌三界」，是為生人所說的道理。<sup>16</sup> 亡魂生天，也無需生天大券，僅持長生籙即可。文末的「煉度宗旨」則描繪了法師存想的具體內容。三光鍊度的壇場以鋪燈為特色，稱為「水池火沼燈法」，設有「九天帝燈」、「北斗燈」、「南斗燈」、「水十芒燈」、「火九芒燈」：

<sup>14</sup> 該咒語實在「全真備道返陽合體大符」之後，但根據其意，筆者認為它與「全形符」相關。

<sup>15</sup> 這兩道符命並非篆字組成，似乎來自更古老的符命傳統，目前仍未能確定其來源。

<sup>16</sup> 《玉堂大法》卷20「生身受度品第二十一」記錄了為生人所設的預修齋儀，其中使用了度五苦符命，採用了先度，後水火鍊的儀式程序。



玉堂大法三光鍊度的程式不出靈寶鍊度程式的範圍，<sup>17</sup>但其所用符命則完全是另一個系統，自成一體。由此可見符命在鍊度儀式研究中的重要作用，它們或許可以擔當各個法派的身份標誌。

## 二、神霄金火天丁鍊度儀

神霄傳統對靈寶鍊度符命曾產生過一定的影響，而其文獻中也記載有自己的神霄鍊度儀式，如《高上神霄玉清真王紫書大法》卷 11：

火煉法，用卓子十八隻，作一行排，每一卓上用香爐一箇，烈火焚香，自腦煉至命符一十八道，搯玉清訣，每道隨符念呪，焚之於烈火香爐內。

水鍊法，用水池九寸或九尺，皆要九九之數。金石木磚，皆可用之。用水九數，四角用香爐，烈火焚香，翳霧罩水池。法師祝文，投「煉身符」於內，令齋主見所薦亡魂。如未見，再行用催呪見。如煉得不成人形，或成畜類，成從火煉。如煉成人形，即隨齋法行用，依式度法橋，至生天臺，隨事行用也。<sup>18</sup>

該鍊度法中所運用的「十八大洞玉符」、「煉身符」為多部靈寶鍊度文獻所吸收，但其本身的儀式程序及壇場佈置則獨具特色。首先，火煉並非一定要舉行的節次，若水煉足以將亡魂煉成人形，即可直接升度；其次，可讓齋主看見並確認鍊形完畢後的亡魂的狀態。<sup>19</sup>但是，這段儀式文本對法師的內鍊行持卻無描寫。

<sup>17</sup> 根據筆者的研究，宋元靈寶鍊度，尤其是大型黃籙齋中的鍊度儀式，大概包括了水鍊、火鍊、五芽鍊和九炁生神鍊等環節，另外還有混元化形鍊法，其中的符命有繼承自古靈寶或上清傳統者，也有吸收自神霄傳統者。

<sup>18</sup> 《道藏》，第 28 冊，頁 654 下-655 上。

<sup>19</sup> 在靈寶大法的黃籙齋文獻中，通常是在攝召環節，使亡者現形，這與靈寶大法中的洞視之道有關。可參考淺野春二：〈洞視法と神虎法——南宋期の靈寶齋の儀式書に見える修行法と召魂法とについて〉，《東方宗教》，第 116 號（2010），頁 47-72。

另一部神霄派鍊度的文獻見於《道法會元》卷 198-206 的「神霄金火天丁大法」之中。<sup>20</sup> 北宋末的神霄運動並未因林靈素的失勢及宋廷的南遷而銷聲匿跡，它以一種新神霄派的形象繼續活躍在民間社會，並逐步與雷法相結合，《道法會元》中仍然保留了多部與神霄相關的宋元法派經典。<sup>21</sup> 根據劉玉為金火天丁大法撰寫的後序（198.26a-27a）稱，該法由火師汪子華傳予玉真教主林靈素<sup>22</sup>，之後的傳承譜系為張如晦<sup>23</sup>→陳道一→盧堃<sup>24</sup>→劉玉<sup>25</sup>。

陳道一在序言中解釋，「金火天丁」是張宿之炁所化，因此姓張，名忠，居於火鈴宮左院，玉清真王神霄大帝主鍊之司。並且，「其神可以修身，可以鍊魂，可以自附，可以堪精，可以瓶捉，可以衛生，可以斷怪，可以除瘟，可以致雨，可以祈晴，可以斷泉脈，可以破廟庭；神鏡有照惡之妙，寶印能度形飛昇，保胎安孕，解結催生」（198.2a-b），集萬法於一身。與此段相應，卷 198 收錄了十二種保身、安家宅、治鬼神、逐邪怪的方法；卷 199 收錄了金火天丁法的內秘修持訣法，包括內鍊、心中造化、用符玄變等內容，而開篇收錄的《火鈴歌》託名「金門羽客玉真嗣教弟子普化天師林靈素」<sup>26</sup>，其中有一句話揭示了卷 200-206 的內容：「中有告斗及鍊度」（199.2b）。卷 200-201 記載了告斗的符命，分別以「鳳炁紫書」和「解關雲篆」命名，但沒有儀式程序。卷 202-206 則是度亡儀式的內容，包括告符、攝召、施食、起靈、鍊度、召孤儀式。其中，鍊度儀式收錄在卷 205〈金火天丁陽芒鍊度儀〉之中，其儀式程序如下：

1. 建壇：法師步南斗火鈴罡，至火冶，劃離卦，存變；步北斗玄樞罡，至水池，劃坎卦，存變。
2. 法師召將，登座祝香。

<sup>20</sup> 包括卷 198〈神霄金火天丁大法〉、卷 199〈金火天丁神霄三炁火鈴歌〉、卷 200〈金火天丁鳳炁紫書〉、卷 201〈金火天丁玉神解關雲篆〉、卷 202〈神霄金火天丁大法〉、卷 203〈金火天丁攝召儀〉、卷 204〈金火天丁起靈受鍊儀〉、卷 205〈金火天丁陽芒鍊度儀〉和卷 206〈金火天丁召孤儀〉。

<sup>21</sup> 有關神霄派在宋元的發展及其影響，可參考李豐楙：〈宋元道教神霄派的形成與發展〉，收入氏著：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：學生書局，1997），頁 171-206；松本浩一：〈宋代の雷法〉，收入氏著：《宋代の道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006），頁 297-332；李麗涼：〈北宋神霄道士林靈素與神霄運動〉（香港：中文大學文化及宗教研究系博士論文，2006），頁 200-217；李遠國：《神霄雷法：道教神霄派沿革與思想》（成都：四川人民出版社，2003）。

<sup>22</sup> 林靈素與汪火師具有傳承關係的說法，或許是受到王文卿受法於汪火師傳說的影響。李麗涼：〈北宋神霄道士林靈素與神霄運動〉，頁 207。

<sup>23</sup> 有關林靈素的弟子，皇城使張如晦，可參看李麗涼：〈北宋神霄道士林靈素與神霄運動〉，頁 205-206。

<sup>24</sup> 除了盧堃以外，陳道一還將該法傳予了薛洞真，神霄法脈付於徐必大，但徐必大並未傳得該法。

<sup>25</sup> 有關劉玉，可參看 Judith Boltz, *A Survey of Taoist Literature*, 264-265, n.59。

<sup>26</sup> 〈火鈴歌〉可能是後人根據林靈素之說再整理增補而成的，仍然反映出神霄說的前史與茅山經典的緊密聯繫，並強調火鈴法的獨妙之處在於注重「丹體不離先天金」和「外發英華由內積」這種個人內在的鍊養。可參看李麗涼：〈北宋神霄道士林靈素與神霄運動〉，頁 171-172。

3. 請降真火、真水：焚召天丁符，飛南斗入火冶，焚真火符二道<sup>27</sup>，化火冶，吸太陽、南斗之光，下左玄宮，運上心腑，呵出，入火冶之中，存火光萬丈；焚召天丁符，飛北斗入水池，焚真水符二道，化水池，吸太陰、北斗之光，下右玄宮，入腎臟，吹出，存澄波浩蕩。
4. 解冤釋結：焚「五雷混天霹靂正符」<sup>28</sup>，為亡魂破迷歸正；焚「太上解冤釋結真符」。
5. 醫治亡魂<sup>29</sup>：給以九色神膏，降以五芽真炁，灌注眾魂，焚諸「拯濟符」<sup>30</sup>。
6. 火鍊：速運日華真火之炁，南斗離陽之精，徑入火沼，焚「陽芒符」、「九芒符」，化火池。<sup>31</sup>
7. 水鍊：焚「陽芒符」、「九芒符」，化水沼。焚「天丁本身符」<sup>32</sup>。
8. 法師行鍊度之法，眾諷《洞玄靈寶自然九天生神章經》，焚九章符。
9. 昇度：皈依、受戒、傳授符籙。

神霄金火天丁鍊度程序包括了火鍊、水鍊，為眾魂冶鍊形軀，蕩滌邪穢，再進行九天鍊，為亡魂配合陰陽，混融坎離，使得他們精氣完明，形神通貫。可惜的是，法師在九天鍊中所行的混融坎離內鍊之法並未錄入儀式書裏。《道法會元》卷 245〈鍊度訣〉中記有神霄行持作用：「以水火置於乾巽之方，想九霄之炁在心腎肺肝五臟之間。三焦碧炁為神霄之炁，肺中素炁為玉霄之炁，心中赤炁為丹霄之炁，肝中青炁為青霄之炁，膽中綠炁為碧霄之炁，胃中黃炁為紫霄之炁，大小腸紅炁為琅霄之炁，膀胱紫炁為太霄之炁，腎中黑炁為景霄之炁。各有所主，此神霄鍊度之用也。」（245.29b-30a）這或許能幫助我們想像此處秘而不宣的內秘行持。

<sup>27</sup> 卷 202 中收錄了兩道「降真火符」，兩道「降真水符」（202.2a-b）。但還有「真火合同符」、「真水合同符」各一道，未標識用途，而這兩道符與《立成儀》、金允中《上清靈寶大法》中的同名符命一致。另外，在「降真水符」之後，還錄有一道「玉神主鍊符」，似乎也與請降真水、真火有關。

<sup>28</sup> 該符見於 202.22b-23a，明顯融攝了雷法修持。

<sup>29</sup> 在黃籙齋儀中，解冤釋結與醫治亡魂的節次通常與沐浴、施食相連。

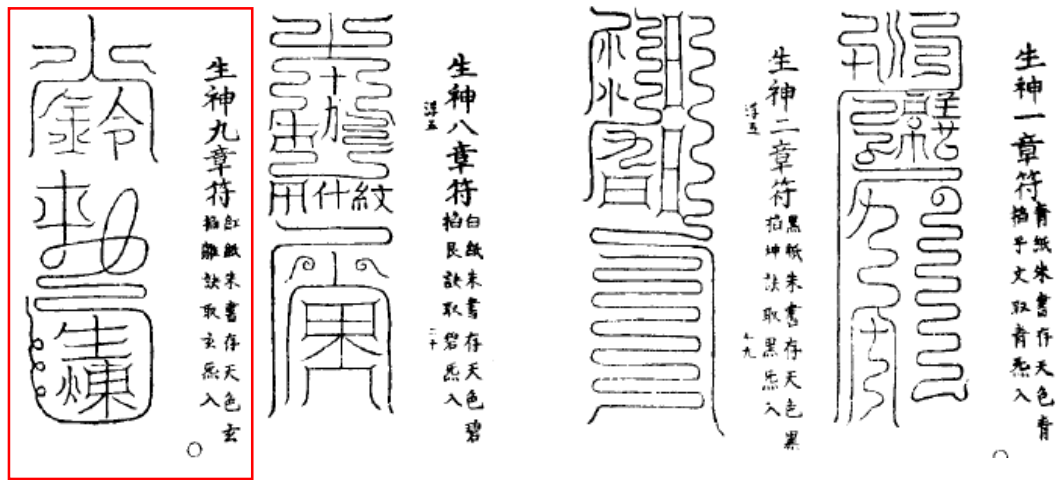
<sup>30</sup> 拯濟諸項真符共有 62 道，部分可見於《靈寶玉鑑》卷 35〈敷化解釋門〉。

<sup>31</sup> 卷 202 中只收錄了「火鈴金光九芒符」一道，並無「陽芒符」。

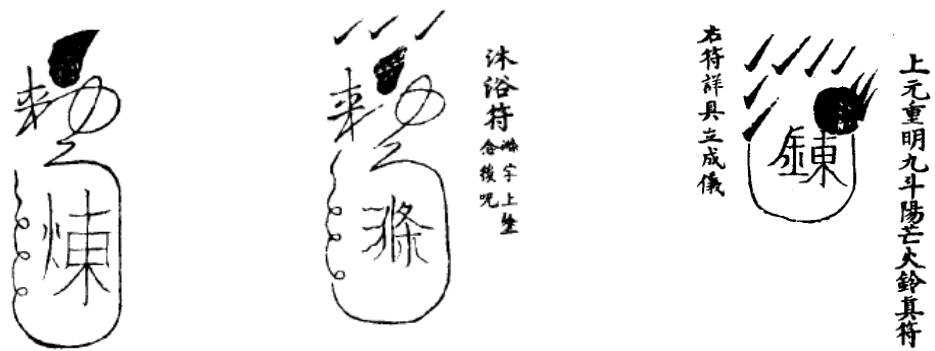
<sup>32</sup> 即「玉神主鍊符」，二符的書符存想也是一致的，可比對 202.3b 與 205.10a。



其九章符（202.23b-25b）與靈寶大法鍊度儀式中的任何一套九天符都不相同，也不見於《紫書大法》等其他神霄經典：



從符下小字中，我們可以看到法師書符時，存想的是神霄九天之色，取入符中的也是九霄之炁。第九章符上「火鈴救生煉」的文字，體現了金火天丁鍊度法的特色，以火鈴為主。該法水火鍊中的「火鈴金光九芒符」（下圖左）與其法中的其他符命具有相似的原型，即以「勅」字為符首，內有與儀式相應的一字，如同卷所載的「沐浴符」（下圖中），《上經大法》中號稱出自《立成儀》的火鈴符與該符也有點相似（下圖右）：



神霄金火天丁大法中，法師分別飛南斗、北斗，入火沼、水池，變化壇場，又取太陽、南斗之光，太陰、北斗之光，分別下入左腎、右腎，前者運上心宮，成真火，後者入腎臟，成真水。其真水火的來源與《道法會元》卷 245〈鍊度訣〉中所描繪的神霄祖炁近似：神霄鍊，「祖於三師、日、月，請炁上表，捨神霄日月不可也」。（245.29b）

以上是對兩種神霄鍊度文獻的介紹，我們也可以從中推測，即使在神霄法內部，也可能存在不同的鍊度方法，<sup>33</sup> 其符命也自成一體。

<sup>33</sup> 《道法會元》卷 245 中還提到了「神霄六陽九陽鍊」（245.29b）。

### 三、清微鍊度文獻

在宋代蓬勃發展起來的儀式運動中，清微法是最后出現的一個派別，它自稱綜合了道教史上所有的道派，包括上清、靈寶、道德、正一，同時也自詡為神霄雷法的繼承人，其影響甚至延續到了明代，仍持續不衰。<sup>34</sup> 在明皇室成員朱權（1378-1448）所編寫的《天皇至道太清玉冊》卷3中所列出的「道法三十九階」裏，「清微元降大法」及「清微神烈大法」僅次於「靈寶度人上經大法」及「無上三天玉堂大法」，<sup>35</sup> 另在「告斗法一十四階」（3.28a）中，至少有三種奏告儀屬於清微派。<sup>36</sup> 鮑菊隱認為，使得清微法長存的最重要因素或許即是天師對這個新興儀式傳統的認可。<sup>37</sup>

清微法十分重視仙譜的編寫，其特色在於將羽化的派系傳人編入仙譜，加入清微儀式的啓告名單中，這使得其儀式在文本化的過程中充滿了靈活性，也為我們推定各個儀式文本的成書時間提供了依據。<sup>38</sup> 一般認為，福建出身的黃舜申（1224~?）才是將清微法編輯成書並使之廣為流傳的關鍵人物。<sup>39</sup> 其弟子陳采在《清微仙譜》序言中有如是描寫：「（混隱真人南公）晚見雷因黃先生，奇之，悉以其書傳焉。先生覃思著述，闡揚宗旨，而其書始大備。」<sup>40</sup> 另在《歷世真仙體道通鑑續編》卷五中有〈黃雷淵〉條，<sup>41</sup> 我們從中知曉了黃舜申之后的部分傳法情況，即熊真息—彭汝勵—曾塵外—趙元陽（趙宜真），主要活動於江西一帶。根據其他資料，另一支傳張貴寬、葉雲萊等人，又傳之張守清，活躍於武當山一帶。<sup>42</sup> 由此，我們可以對清微科本進行更細致的分派，如《清微玄樞奏告儀》可歸為葉雲萊一派，<sup>43</sup> 《道法會元》前55卷大部分可歸為趙宜真一派。<sup>44</sup>

<sup>34</sup> 相關介紹可見 *The Taoist Canon*, 1095-1115. Judith Boltz, *A Survey of Taoist Literature*, 38-41.

<sup>35</sup> 朱權在永樂帝（1403-1424 在位）遷都北京后，移居江西南昌，因此，可以推測朱權的道法三十九階可能是根據江西地區道法流傳的情況而作的總結。 *The Taoist Canon*, 947-948. 其中，清微元降大法與清微神烈大法在《道藏》中都有單獨收入的相關科儀本，即《清微元降大法》和《清微神烈秘法》。三十九階道法中還有一種「梵炁雷法」并無冠以清微二字，但在《道法會元》卷9收錄〈清微梵炁雷法〉。

<sup>36</sup> 包括「清微玄樞奏告」、「灌斗五雷奏告」、「清微紫光奏告」和「清微祈禱奏告」。其中，清微玄樞奏告在《道藏》中有單獨收入的科儀本，即《清微玄樞奏告儀》；灌斗五雷奏告并無冠有清微二字，但在《道法會元》卷25有〈清微灌斗五雷奏告儀〉；至於清微紫光奏告、清微祈禱奏告，可參《道法會元》卷28〈紫光奏告符法〉、卷29〈清微祈禱奏告大法〉。

<sup>37</sup> Judith Boltz, *A Survey of Taoist Literature*, 39.

<sup>38</sup> Kristofer. M. Schipper, "Master Chao I-chen 趙宜真 (? ~1382) and the Ch'ing-wei 清微 School of Taoism", 收入秋月觀暎主編：《道教と宗教文化》（東京：平河出版社，1987），頁715-734。ロ－ウエル・スカ－著，橫手裕譯：〈清微仙譜、雷法、神靈そして道原——中世の中国東南部における宗教の統合について〉，收入田中文雄、テリ－クリーマン編：《道教と共生思想》（東京：大河書房，2009），頁136-154。關慧玲：〈道教清微派系統的研究〉（香港：中文大學研究院哲學碩士論文，1992）。

<sup>39</sup> 卿希泰主編：《中國道教史》（成都：四川人民出版社，1999），第三卷，頁137-138。Fabrizio Pregadio ed., *The Encyclopedia of Taoism* (London; New York: Routledge, 2008), 804.

<sup>40</sup> 《道藏》，第3冊，頁326下-327上。

<sup>41</sup> 《道藏》，第5冊，頁446中。

<sup>42</sup> 卿希泰主編：《中國道教史》，第三卷，頁339-341。關慧玲：〈道教清微派系統的研究〉，頁26-27。

<sup>43</sup> *The Taoist Canon*, 1102.

<sup>44</sup> *The Taoist Canon*, 1106.

朱權在《天皇至道太清玉冊》卷3中還曾提到：「鍊度法七階：清微煉度法，太極祭鍊內法，玉陽祭煉法，淨明一暘煉度法，靈寶鍊度法，玉宸經煉法，三光煉度法。」（3.27b-28a）清微煉度法的說法很模糊，而玉宸經煉法收錄於《道法會元》卷15-23中，屬於清微鍊度法中的一種。鄭所南也在《太極祭鍊內法》裏提及：「清微法中，有紫陽祭鍊，玉陽祭鍊等法。其丹陽符、變食呪、水火鍊度呪、五行炁并諸符，與正一諸本祭鍊法，絕不相同。」（3.21b）目前，尚未在清微法經典中找到紫陽祭鍊、玉陽祭鍊的文本。<sup>45</sup>此外，《道法會元》卷32-35還收錄了名為「龍天通明」的清微鍊度大法，其中卷34-35的「清微龍天通明內鍊祕旨」<sup>46</sup>，屬於祭鍊法。<sup>47</sup>下文將介紹上述兩種有明確歸屬的清微鍊度之法：玉宸經鍊與龍天通明鍊度大法，以及另一種單獨收錄於《續道藏》的「紫皇鍊度」。

### 1. 玉宸經鍊法

最後編輯成書於明代的《道法會元》與明《正統道藏》的編輯工作息息相關，<sup>48</sup>前55卷中所收錄的清微經典顯示了清微弟子，尤其是趙宜真一系在《道法會元》編輯中的作用。<sup>49</sup>玉宸經鍊的相關文本中，卷16〈玉宸鍊度符法〉的師派止於黃舜申，可能屬於早期文本，卷17〈玉宸鍊度內旨並序〉、卷18〈清微發遣儀〉出自趙宜真之手，卷15〈玉宸鍊度符法〉、卷19〈玉宸鍊度請符簡儀〉、卷20〈玉宸經法鍊度儀〉、卷21〈玉宸經鍊返魂儀并分胎破穢儀〉、卷23〈清微玉宸鍊度符誥文檢品〉則為趙宜真的弟子所編，且年代不會相差太遠。<sup>50</sup>

趙宜真對清微法的一大貢獻，即是整理了以鍊度、登齋、章法為主的「玉宸齋法」，並「將平日所聞師授鍊度口訣，又間摭諸家論議之長者，而皆證之以神仙返還之道，發明其理，仍分鍊度之事，凡一十六條」（17.6b），匯集成《鍊度內旨》，包括：書符籙法、入壇行持、存神啓告、召將密呪、建火池、建水池、混合水火、通幽攝魂、解釋、醫治、分生、沐浴化衣、降甘露呪食、火鍊、水鍊、混鍊超度等。這些內旨分別相對應玉宸齋法中的各個儀式環節，具體的登壇行道則散見於卷18-21中。以

<sup>45</sup> 鄭思肖另外提到一本玉陽宮祭鍊刊本，可能與《道法會元》卷208〈太極玉陽神鍊大法〉、卷209〈玉陽祭鍊文檢品〉有關，屬薩真人一派。

<sup>46</sup> 張宇初曾在《太極祭鍊內法》序言中提過：「世傳則有丹陽、洞陽、通明、玉陽、陽晶諸派，而莫要於仙公丹陽者也。」（1b）其中的「通明」或即指此科。

<sup>47</sup> 這裏的祭鍊法是指可以脫離黃籙齋的語境，由法師獨自行持，達到普度目的的鍊度儀式，可以一次完成破獄、沐浴、施食、鍊度、生天等環節。

<sup>48</sup> 梅林寶（Mark Meulenbeld）推斷《道法會元》中的清微經典於1419年已集成完畢，之後為了收集其他私藏儀式文本，而推遲了整部《正統道藏》的刊刻。可參看其博士論文：“Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature” (Ph.D. Dissertation, Department of East Asian Studies, Princeton University, 2007), 227, 244-250。

<sup>49</sup> *The Taoist Canon*, 1106. Mark Meulenbeld, “Civilized Demons,” 223-228, 244-250.

<sup>50</sup> 有關這55卷清微作品的年代分期，可參考Mark Meulenbeld, “Civilized Demons,” 246；ローウェル・スカ一著，橫手裕譯：〈清微仙譜、雷法、神靈そして道原——中世の中国東南部における宗教的統合について〉，頁151-152。但其中獨獨遺漏了卷22，或許是因為其中的文檢沒有師派的列舉，以致難以分辨。

下，我將以收錄於卷 20<玉宸經法鍊度儀>中記載的儀式程序，卷 17 中所記載的相應內旨，以及卷 16 中所收錄的相應符命為主，集中分析清微玉宸經鍊的特點：

	程序	存思作用行持	所用符命
1	淨壇	師存神化壇	淨壇符
2	啟聖	法師存天上大道高真、十方梵炁、日月星宿照耀空中，師飛三臺蓋上，水火兩司將吏等萬聖千真，羅列左右前后。	
3	召將	師存神念密呪	召苟畢二神符、召水火二將符、召主鍊眾神符、召烏塗二神符
4	建火池	眾念「亶婁阿蒼呪」。師存星光下合燈光，南昌火府鍊度高真等神降臨，并取太陽炁合己真火，呵布火池。	建火池符、真火符
	建水池	眾念「刀利禪猷呪」。師存星光下合燈光，玄冥水府鍊度高真等神降臨，并取太陰炁合己真水，吹出水池。	建水池符、真水符
	混合水火	眾諷「大梵隱語」。師結印，迎降三境慧光，諸天梵炁，日晶月華，照耀水火；內視定息，身心合一，表裏洞徹。	
5	受戒皈依	引靈朝參，聞經聽法，受戒皈依。	宣符籙、功德牒
6	宣演經法 <sup>51</sup>	眾誦《度人經》道君前序；師行醫治法；師行沐浴法。	歷關諸天符、天醫符、飛魂符、監度符、浴魂符
7	火鍊	眾誦《度人經》的正經部分：「元始洞玄靈寶本章」。師行火鍊法：密運坎中真炁，如日輪，上升南宮，發炎流光之火，自天目而出，呵布成大火，存眾魂欣悅，在其中育鍊形魄。	火鍊符、普告三界符、元始保舉符、四方八天符（東南西北共四張）、三景保生符、沖和育魄符、太玄飛生符
8	水鍊	眾諷《度人經》正經部分：「元洞玉曆寶章」。師行水鍊法：密運離中真液，如月輪，流降玉池，為洋溢黃華	水鍊符、大梵金光玉符、九五中形符、欲界符、色界符、無色界符、洞章

<sup>51</sup> 此處宣演《度人經》前序之時，並未進入火鍊，但其中所施行的醫治法、沐浴法，在玉宸齋法中，另有詳細的儀式科本，與破獄、解冤、施食合為卷 21<玉宸經鍊返魂儀>，這裡恐怕是為了配合諷誦經典而加上去的象徵性節次。

	程序	存思作用行持	所用符命
		之水，即以赤龍攪水，吹布成淨靈，存眾魂欣悅，在其中澡育精魄。	
9	混鍊	眾誦《度人經》道君中序部分。師行混鍊超脫法，攢簇五行，交媾水火。	
10	送亡生天	師運自己火鈴上入泥丸，透出頂門，烜赫如日，一一眾魂乘火鈴光，冉冉騰空上升。	長生簡、護送關，金龍符、火鈴符
11	化財迴向		

從以上所列的儀式程序來看，有兩點值得注意，一是亡魂先受戒皈依，再受鍊度。對此異於他本的做法，趙宜真特地在〈鍊度內旨〉中作了如下解釋：

唯諸家以傳戒給籙，或在受鍊之後，不同耳。夫受鍊之後，宛如成道之人，至超昇之際，方纔受戒受籙，則成罣礙。今先說戒給籙者，喻如初真學道之人，必先持奉戒科，請受符籙。既能持戒受籙，則戒行精專，方可聞道，依訣修行，則成道登真矣。鍊度亡者，亦取此義，而先傳戒給籙，然後行鍊。受鍊既畢，萬法皆空，一真獨露，即超凌三界，逍遙上清矣。<sup>52</sup>

趙宜真以修道之人先持戒受籙，後聞道修行作比，認為亡魂也應按此次序，先持戒，後受鍊。還需要留意的一點是，玉宸經鍊正如其名所顯示的那樣，整個鍊度的過程伴以《度人經》的念誦，趙宜真對此法頗為讚賞：「玉宸經鍊，繁衍悉除，唯務真實。外而諷揚經法，開悟幽冥，內而涵育精神，攝鍊魂魄。體用兼備，詳略得宜。」  
 (17.3a) 清微派還用其獨特的雲篆樣式的符命重新撰寫了《度人經》，稱為：《雲篆度人妙經》，<sup>53</sup>這樣的符命特色也見於鍊度文獻中：

<sup>52</sup> 《道藏》，第28冊，頁776下-777上。

<sup>53</sup> 另一部清微經典：《清微元降大法》收錄了清微法的諸多符命，勞格文（John Lagerwey）認為，其名字中的「降」字或許透露出與降筆有關。The Taoist Canon, 1102. 另外，Lowell Skar也認為清微經典與扶乩降筆有關，見其前揭論文：〈清微仙譜、雷法、神靈そして道原——中世の中国東南部における宗教的統合について〉。

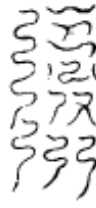
咒曰  
呬嚩明味嚩嚩囉



火鍊符  
池用紅紙書  
法命符引魂入火

王師錄寶通胎史生  
臣某承誌奉行

咒曰  
呬嚩明味嚩嚩囉



水鍊符  
師用青紙書  
法命符引魂入水池

王師錄寶通胎史生  
臣某承誌奉行

此外，就內鍊而言，趙宜真以坎離解釋真水、真火，具有更為成熟的內丹特徵：「惟用心火腎水，離火坎水，皆指後天之水火，非先天之真水真火」，「真火者，坎中之陽也；真水者，離中之陰也」，「真火取於坎，其用卻在離；真水取於離，其用卻在坎；坎離互用，水火相須」（17.4a-5b）。相較而言，靈寶大法在解釋真水、真火及取真水火的方法時，仍較多取象於太陰、東井、黃華等傳統意象，如王契真《上清靈寶大法》卷 59「明真水」：「黃華，乃太陰之真精，此為真水，流入天河」（59.16a-b），而取真水的方法則是在月內井宿之日，看井宿在何方，便於本方上取之（59.16b-17a）。

## 2. 上清龍天通明鍊度大法

收錄於《道法會元》卷 32-33 的「上清龍天通明鍊度大法」與玉宸經鍊一樣，其鍊度儀式文本中包括了：淨壇、啓聖、召將、破獄、攝召、和釋冤對、醫治、沐浴、化衣、開咽喉、化食、散食、建火池、建水池、混合水火、皈依受戒、水火鍊度、亡魂生天、回向等程序。

該儀也是由趙宜真一系的弟子所編集，不僅因其所列宗派止於趙宜真，它也繼承了我們在上文所敘述的玉宸經鍊的兩個特點：先持戒，後受鍊；整個水火鍊的過程伴以經典誦讀。不同的是，《度人經》被置換成了《九天生神章》：「師存九天委炁護度眾魂」，「諷《生神章》，告水火正鍊諸符」（33.15b-16a）。其水火鍊諸符也是重新編集的，與玉宸經鍊不同：



王師錄寶通胎史生  
臣某承誌奉行

王師錄寶通胎史生  
臣某承誌奉行

文陰派輝攝炁生神  
臣某承誌奉行

水鍊真符  
青紙書  
法命符

王師錄寶通胎史生  
臣某承誌奉行

王師錄寶通胎史生  
臣某承誌奉行

王師錄寶通胎史生  
臣某承誌奉行

王師錄寶通胎史生  
臣某承誌奉行

火鍊真符  
紅紙書  
法命符

相較玉宸經鍊，龍天通明鍊度的文獻過於簡略，無任何序言，也無任何內旨抄出。目前，筆者只能猜測它是趙宜真的弟子仿照玉宸經鍊而作出的另一種鍊度儀式。

### 3. 紫皇鍊度玄科

以上兩種鍊度儀式文獻的歸屬非常明確，而這部收錄於《續道藏》的《紫皇鍊度玄科》卻頗具疑點。「紫皇」指玄天上帝，經中有提到「祖師教主玄天紫皇上帝」（2a）。在清微法的其他經典中，也有玄天上帝的名號，《道法會元》卷39〈清微傳度文檢〉中的「箋玄帝」：「上啓法主紫皇天一天君玉虛師相玄天上帝」（39.11a），卷48〈神捷五雷祈禱文檢〉中的「箋元和遷校符」：「再拜上啓法主，玉虛師相紫皇玄天上帝」（48.10a）。<sup>54</sup>若考慮到玄天上帝在明代的盛極一時，<sup>55</sup>以及清微法與武當山的聯繫，清微法吸收它為教主也是完全有可能的。另外，法師上啓的名單中還包括了：「祖師西河救苦薩真人，清微靈寶紫庭鄴都東嶽諸法傳派師真」（3a），這也是比較特別的。但像這樣隻字未提清微派所看重的本派師真的名諱，與其他清微經典存在明顯差異。

就儀式程序而言，《紫皇鍊度玄科》包括：具職啓聖、召將、建火沼水池、<sup>56</sup>高功升座祝香、醫治亡魂、解救產魂、火鍊、水鍊、交鍊法（混元十二炁生十二經絡）、行五府事、解冤釋解、化衣、皈依受戒、生天。無論是在黃籙齋儀，還是在這一章所研究的清微鍊度中，亡魂受鍊完畢後才進行解冤釋解、化衣的儀式程序，堪稱特別。<sup>57</sup>勞格文還指出了它的另外三個別致之處：將班的大量使用，法師升座的表現形式，以及用崑崙、星辰等比喻亡魂重生後的身體。<sup>58</sup>由於該經不載存想內秘，也沒有符籙收錄，因此很難與其他鍊度文獻作進一步有效的比較。<sup>59</sup>

## 四、結語

本文所關注的玉堂（天心）三光鍊度、神霄金火天丁鍊度、清微玉宸經鍊、上清龍天通明鍊度及紫皇鍊度，仍然以水鍊、火鍊為鍊度至要，但它們富有特色的符命系統表現出了其各自的傳承。其中，玉堂三光鍊度又和其他已與雷法、內丹互相融攝的後進法派明顯有別，前者與中古道教傳統的聯繫更為緊密，這一點與靈寶鍊度一樣。

<sup>54</sup> 在神霄金火天丁大法中，也能找到「紫皇教主玄天上帝」的名號。《紫皇鍊度玄科》中還有「遵紫皇教法」的說法（7b）。

<sup>55</sup> 有關玄天上帝信仰在宋元明的發展，可參見 Shin-yi Chao, *Daoist Ritual, State Religion, and Popular Practice: Zhenwu Worship from Song to Ming (960-1644)* (London and New York: Routledge, 2011)。

<sup>56</sup> 也有水火混合的存想內鍊。該處有小字：「提魂訣存秘旨內」（5a），其內秘應另有科本。

<sup>57</sup> 梅林寶卻從「鍊將」的角度解讀這部度亡文獻，不知以何為據。Mark Meulenbeld, "Civilized Demons," 310-312.

<sup>58</sup> *The Taoist Canon*, 1105. 原經文為：「以首為崑崙，髮為星辰，眉為華蓋，眼為日月，鼻為天柱，為天窗，口為天門，面為天鏡，……。」（24b）

<sup>59</sup> 目前蘇州的正一道士仍在施行紫皇鍊度，而他們也一貫稱玄天上帝為「祖師」，可惜筆者還沒有見到該科本。此外，《紫皇鍊度玄科》也被收錄在清嘉慶年間的《道藏輯要》中。

以神霄雷法、清微雷法等為背景的鍊度儀式文獻，則表現出對雷法將吏的依賴，對自身先天一炁的依賴，如《清微丹訣》〈泰珠造化〉中所言：

玄關一竅，乃先天一炁，此乃萬法英華，金丹之樞紐，在于靈寶謂之玄珠，在于神霄謂之真王，在于雷法謂之雷祖，在于煉度謂之水火，在于南極謂之圓光，在于老君謂之法主，在于符水謂之靈光。此是真一之炁，變化無量大神，可降伏六天魔鬼，可追九地精靈，煉度亡靈以生天，解釋多生罪咎。此道法之至祕，不宜輕泄，即招天譴罪，非輕也。<sup>60</sup>

就儀式文獻的編寫方式來看，靈寶鍊度都是大型黃籙齋儀中的一部分，鍊度儀式文本本身與其他節次，如破獄、沐浴、施食、化衣，甚至傳符受戒的文本分開記載。而在法派鍊度文獻，尤其是上述神霄、清微的文獻中，所有的儀式環節都集中於一部文本中。隨著大型齋儀手冊編輯的減少，越來越多的鍊度文獻內容趨向於包攬所有度亡環節，這是否也是因應民間對度亡儀式的需求而發生的呢？例如，原本分幾夜完成的度亡儀式，由於財力、時間等限制，而壓縮為一夜完成，儀式文本的編排也因此而調整。

---

<sup>60</sup> 《道藏》，第4冊，頁964中。



# 廣州道教科儀源考

李滔祥

天師科派散居道士

## 摘要

當代廣州道教雖以全真道的面貌流傳，其科儀却呈現出明显的正一道特點。我們通過整理廣州現存的科儀脈絡發現，廣州三元宮的道教傳統實際上是經廣州玄妙觀所接受的蘇州玄妙觀正一道傳統。

**關鍵詞：**廣州道教、玄妙觀、正一道、正一道士、三元宮、廣東全真派。

## 一、前言

玄妙觀（古稱天慶觀）是帝制下的國家道教機構，內設道紀司的廣州玄妙觀亦不例外。廣州玄妙觀明永樂年間舉行過金籙齋儀并有投龍簡的記錄，金籙齋作為國醮儀式并不輕易舉辦，這條材料引起了我們關注，能夠承辦金籙齋的廣州玄妙觀處在政治中的角色？

黎志添教授對廣東道教的研究著作甚豐，整理了廣東道教的歷史，對我們有很好的啟發。但仍有幾個問題尚需進行進一步的探討。其一，廣州道教的道統來源，黎教授並未觸及，而這是在討論廣州道教時必須面對的問題。其次，提及廣州、香港等地常用“全真道科儀”，是否真如其名，由全真道士創作？因此，對這個課題還有進一步討論的空間。我們選取同在廣州分別代表正一道和全真道的兩個道觀“玄妙觀”、“三元宮”的科儀作為樣本，以歷史文檔配以田野資料，嘗試對上述的疑問找尋答案。

## 二、廣州玄妙觀的科儀

據《舊唐書·禮儀志》卷二十四記載，開元二十六年（738），玄宗詔每州以“開元”為額，建開元觀與開元寺。宋真宗大中祥符二年，各州的開元觀改賜名為天慶觀。

北宋元豐二年薛唐的《廣州重修天慶觀記》記述熙寧三年（1070）至元符三年（1100）先後有羅盈之、何德順主持天慶觀。北宋天慶觀是由京師道錄院選派道流一人任主持。而地方道正司（地方分路、州和县三級）一般都設立在各地方的天慶觀內，以京都的天慶觀為中樞，各級天慶觀延伸成自上而下，構成道教的分層網路。黎志添教授認為，這是由官方製造和認可的在全國州郡縣都建立起來的一個屬於宗教與經濟結合的地方性組織<sup>1</sup>。我們認為換一個說法形容天慶觀的角色更為恰當——道教管理的神經網路，將權力通過一個精心設計的網路，從中央層層下達，直至每個末梢。元朝元貞二年黜前朝天慶之號改稱元妙觀，至明代又稱玄妙觀，清代為避玄字之諱復稱元妙觀。

明永樂十年（1412）禮部員外郎滕宵及道錄司左至靈袁上安奉明成祖朱棣之命率領道眾在玄妙觀三清殿崇建三晝夜的“普度大齋”并設醮一千二百分位，最後依科奠簡，即分別投天地水三簡告盟三官。

這次國醮記錄在《[成化]廣州志》中：

<sup>1</sup> 黎志添，《廣東地方道教研究》，第30頁。

永樂十年九月，欽惟皇上特命禮部員外郎滕宵，道錄司左至靈袁上安，率領道眾於本觀三清殿，崇建普度大齋三晝夜，設醮一千二百分，依科奠簡者，三簡俱用石，於上鐫刻醮意符篆，山簡則奠於羅浮山，水簡則投於南海，土簡則奠於三清殿內。<sup>2</sup>

按照陸修靜《太上洞玄靈寶眾簡文》記，投簡必以金龍驛傳，此法乃靈寶經中傳法的中盟、大盟立信誓之儀：“靈寶真文十部妙經，以金龍三枚，投水府靈山所住宅合三處，為學仙之信，……此科是登壇大盟，……當以金龍三枚……投山水宅三處，告盟三官。”<sup>3</sup>唐宋以來隨著道教教團受到政治介入，道教的形式發生了從個體向集體的轉變，服務對象亦從民間庶眾轉變成朝野君臣。投龍簡從道士的告誓法之儀演變為專為帝王削罪祈福之式。如唐末五代的高道杜光庭就稱：“國家保安宗社，金籌籍文，設羅天之醮，投金龍玉簡於天下名山洞府。”<sup>4</sup>這次設立一千二百分位的普度大齋按為國祈祥的性質應於金籙齋的羅天大醮。按北宋王欽編集的結壇之儀稱，壇分九等，上三壇多至三千六百分位，少則一千二百分位，而中三壇則修黃籙齋壇，醮位多則六百四十，少則三百六十。此次普度齋設位一千二百分是國家齋醮的末等，而作為臣庶上為帝王修齋的最高等。<sup>5</sup>此次普度大齋由禮部員外郎（從五品）主持，由道錄司左至靈（從八品）率領道眾舉行，已是廣州可考的最高級別國醮。

明初主理道教的機構為玄教院，洪武年十五年（1382）改稱道錄司，衙門在南京\北京朝天宮。洪武五年（1372），明太祖任命南京高道、報恩觀住持宋宗真擔任朝天宮提點，具體負責該宮的日常運作。初期主要用於大臣們演習祭祀、朝賀儀典（《大明會典》卷二百二十六）。後來朝天宮成為一座超越教派歸屬的國家宮觀，與神樂觀共同承擔國家祭祀大典，屬於國家政制的重要組成部分。<sup>6</sup>在外道士：府屬道紀司、州屬道正司、縣屬道會司管領，皆統于道錄司。廣州府道紀司亦於洪武十五年設於廣州玄妙觀，成為監管廣州府道士的重要機關。《[成化]廣州志》保存的永樂十年廣州玄妙觀設國醮投龍的主持道士乃由兩京朝天宮派遣的道官，非廣州本地正一道士所任，體現這次齋醮是具備“國醮”之性質。既是“國醮”定必使用由朝天宮制定的道範。由此推測晚至明代永樂十年，廣州玄妙觀採用的科儀應是道教中央機構（宋代京都天慶觀、明代兩京朝天宮）制定的道範。

### 三、廣州道教現存儀式

三元宮原是東晉高道葛洪及其妻鮑姑之舊宅越崗院，後曾更名三元殿、斗姆宮，最後乾隆時期才定名為廣州府民眾普遍接受的廣州三元宮。三元宮道士在清末民初非

<sup>2</sup> 明，吳中、王文鳳纂修《[成化]廣州志》。卷二十四，第1056頁。

<sup>3</sup> 陸修靜，《太上洞玄靈寶眾簡文》，道藏第6冊，第563頁。

<sup>4</sup> 杜光庭，《天壇玉屋山聖跡敘》，道藏第19冊，第702頁。

<sup>5</sup> 《云笈七籤》卷一百三。道藏第22冊，第695頁。“結壇之法有九。上三壇則為國家設之。其上曰順天興國壇，凡星位三千六百，為普天大醮，……其中曰延祚保生壇，凡星位二千四百，為周天大醮，法物儀範，降上壇一等，其下曰祈穀福時壇，凡星位一千二百，為羅天大醮，法物儀範，降中壇一等。……中三壇則為臣寮設之，其上曰黃籙延壽壇，凡星位六百四十；其中曰黃籙臻慶壇，凡星位四百九十；其下曰黃籙去邪壇，凡星位三百六十。……如臣庶上為帝王祈祐，當作祈穀福時壇，凡一千二百位。”

<sup>6</sup> 張廣保，《明代的國家宮觀與國家祭典》，《全真道研究》2011.02，第8-32頁

常活躍，并深遠影響廣州周邊地區及香港、澳門等地的道教科儀。黎志添教授對廣東地方道教的研究記錄羅恩錫道長的口述記憶：“西樵山雲泉仙館和南海茶山慶雲洞的道長，最初都是與三元宮道士一起施演法事儀式時，向後者“偷師”而學會演習《先天斛食濟煉幽科》的。現任澳門道教協會會長吳炳鈺（吳天燊之子，吳慶雲道院第四代傳人）稱：“澳門伏居道教音樂的特色是除了俗樂外，大部份吸收了廣州三元宮的宮觀音樂。”<sup>7</sup>

三元宮於乾隆七年（1742）至嘉慶十六年（1811）之間三元宮道眾募化刊刻了一批科儀經本，首位來華的西方基督新教傳教士馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）曾於1807至1823年間在廣州省城居留，期間大量搜購書坊刻印的書籍。搜集到由三元宮刊刻的就有以下六種：（1）《元始天尊說三官消災滅罪懺》三卷，清乾隆七年（1742）刻本；（2）《太上玄靈北斗本命延生真經》一卷，清乾隆三十七年（1772）郁教寧刻本；（3）《玉皇宥罪錫福寶懺》一卷，清乾隆五十九年（1794）刻本；（4）《高上玉皇本行集經》三卷，清嘉慶三年（1798）刻本；（5）《玉清天雷上相純陽孚佑帝君度世證真心懺》三卷，清嘉慶三年（1798）刻本；（6）《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》一卷，清嘉慶十六年（1811）刻本。澳門吳慶雲道院現仍藏有同治元年《濟煉全科》的木印板，以及《高上玉皇錫福寶懺》（1862）、《東嶽往生證真法懺》（1862）、《三官消災滅罪懺》（1863）《太上玄門早堂功課經》（1865）、《太上玄門晚堂功課經》（1865）等三元宮藏板的科儀經本<sup>8</sup>。

這些經本大多為道士日常修誦的經典及懺儀，以誦經禮懺替代複雜的科法行儀，這種模式與三元宮的全真道背景相符。

乾隆五十年（1785）蕭雲漢所撰《重修斗姥殿碑記》中，碑云：“夫道與釋分途，其潛修淨土一而已。面壁觀心，釋之教也；煉氣歸神，道之要也。”所謂潛修，即全真道的基本教法，即環堵修道之法。環堵指修道者自我關閉在環堵裏，即所謂閉關，在限定的時間內靜坐苦行修煉。這種方法模仿教祖王重陽與“活死人墓”環堵的行跡，籍著靜坐內修經歷“練精化氣”、“練氣化神”、“練神還虛”、最後練虛合道，這種修煉的方式即碑文所言“煉氣歸神，道之要也”。

三元宮壇場設在主殿三元殿，壇場的佈置稱為“五老壇”，用五張方几擺成梅花形，几上放置神像畫供屏，高功行法時跪立於中央，經師分別序列四方。這種壇場的佈置深刻影響整個廣東地區的道觀壇場佈置，成為廣東道教壇場佈置的標識。

三元宮現存兩部特色科儀，一為清事道場的《上供朝禮科》。一為亡齋道場的《先天斛食濟煉幽科》。前者為上世紀八十年代在恢復宗教活動的初期，三元宮原有科儀經幾十年政治動蕩毀蕩無存，老道士憑記憶中的幾首唱贊，以早課的格式重新編排出來，并參考三元懺的啟懺更易唱詞，并形容此科內容原為“朝供”科儀的部分，但說不清楚何為朝供。一般科本在經咒前後間以高功白文說明節次及內涵，此科則純粹以經贊序列而成。後者作為廣東地區通行的大部頭科儀，陳耀庭、黎志添二位教授分別作出了豐富的論述，我們對《先天斛食濟煉幽科》不復敷述。我們通過分析科儀的節次和淵源，嘗試釐清其本來面貌。

<sup>7</sup> 黎志添，《先天斛食濟煉幽科》考：一部廣東道教科儀本的文本源流研究，《中國文化研究所學報》，Journal of Chinese Studies No. 51 - July 2010，第121頁。

<sup>8</sup> 同前注7，第122-123頁。

### 1 上供朝禮科的節次結構及科儀內容<sup>9</sup>

上供朝禮科節次科儀分為1.步虛；2.舉天尊；3.吊掛；4.香偈；5.灑淨；6.稱職；7.請聖；8.宣疏；9.土地咒；10.轉天尊；11.仙家樂；12.五供養；13.寶誥；14.完經贊。從整體結構來看，（1）-（4），（9），（12）-（14）等項與玄門早課的編排完全一致。

#### 1. 步虛

高功法師在鼓樂聲中登壇，跪伏，三上香，眾以步虛韻和唱祝香咒，詞為：“道由心學，心假香傳，香薰玉爐，心存帝前”云云。

#### 2. 舉天尊

高功法師舉唱“消災延壽天尊”，眾和聖號。

#### 3. 吊掛

都講起唱“酌水獻花滿瑤池，供養天地水三官。五色祥雲臨凡世，九炁清風降人間。卷卷句句消災障，字字行行滅罪愆。惟願南宸增福壽，叩祇北斗賜長生。”

#### 4. 香偈

都講吟誦：“一炷真香本自然，黃庭爐內起祥煙”。表白接誦：“空中結就浮雲篆，齊樂長生萬萬年。”

#### 5. 灑淨

高功法師左手持水盂，右手劍訣於上虛書淨符默念淨咒：“天一生水，地六成之……”，然後沾水撒淨，眾和淨天地咒：“天地自然，穢氣分散，洞中玄虛，晃朗太玄”云云。

#### 6. 稱職

高功跪伏，對聖具職：“臣係太上混元道德門下。清靜真一、不二法門。嗣派全真演教。叨行科范事，焚修弟子么么。誠惶誠恐稽首頓首。百拜上請”

#### 7. 請聖

高功獨唱，跪請三清上聖，十極高真：“大羅三清三境三寶天尊，昊天至尊玉皇上帝，勾陳上宮天皇大帝，中天紫微北極大帝，承天效法後土皇地祇，十方自然靈寶天尊，南極長生大帝，統天元聖天尊，摩利支天大聖圓明斗姆天尊，五靈五老帝君，三十二天帝君，五福十神太乙真君，三垣帝座星君，日月九曜星君，南宸北斗星君，三台華蓋星君，二十八宿星君，十二宮辰星君，當生本命元神星君，六十甲子星君，周天纏度河漢萬眾群真，三元三品三官大帝，三百六十感應天尊，傳經演教師尊，太乙女青真人，九天天曹諸司聖眾，三元三宮九府左右都司考效司命司籙主執仙官，左右仙班聖眾，四值功曹使者，傳誡引奏仙官，值年太歲星君，城隍里域正神，醮居香火司命六神，雲空過往糾察真宰。”其中分別在“五福十神太乙真君”、“三元三品三官大帝”、最後的“悉仗真香，普同供養”三段時，高功俯拜，眾和聖號。

若將此諸聖位與《元始天尊說三官消災滅罪懺》的啟懺文比較，懺文中的“上元一品賜福天官，曜靈元陽大帝。中元二品赦罪地官，洞靈清虛大帝。下元三品解厄水官，金靈洞陰大帝”在朝供科中採用總號“三元三品三官大帝”替代，並刪去了“上元飛天遊奕飛仙聖眾；中元五嶽名山洞天福地靖廬治化仙官；下元水府河海淵泉聖眾；三元飛仙神王、十直真人。天帝真仙使者；三元三宮九府左右都司百二十司仙官；三元孝校司命

<sup>9</sup> 《上供朝禮科》為2004年筆者於三元宮抄錄。

司祿主執仙官；三元掌齋願功德仙官”等繁複的聖位，括以“三元三宮九府、左右都司、考效、司命、司籙主執仙官，左右仙班聖眾”。

#### 8. 宣疏

表白宣讀疏文，向神真啟告修設意願。

#### 9. 土地咒

高功及眾等轉向天階，喃唱土地咒，詞為：“此間土地，神之最靈，升天達地，出入幽冥”云云。

#### 10. 轉天尊

道眾出壇，圍繞大殿三週，反復念唱“上元賜福天尊”。此似為古靈寶經中詠唱三啟誦贊禮天尊，旋繞三層法壇之遺存。

#### 11. 仙家樂

仙家樂平日舉行法會時并不唱誦，在遇到節日、神誕時才唱誦，其詞高亢激昂，充滿喜慶的氣氛：“仙家樂，壽旦時逢太極天；仙家樂，壽星高掛斗牛邊；仙家樂，壽香馥鬱金爐內；仙家樂，壽燭光明在案前；仙家樂，壽山高聳千千歲；仙家樂，壽海宏深萬萬年；仙家樂，壽誕慶賀天尊壽；仙家樂，壽域宏增不老仙；仙家樂，大有仙家樂。”

《仙家樂》在《全真正韻》中亦有同名經韻，但唱詞除了格式相仿並同以“大有仙家樂”結尾外，並無相似之處：“仙人仙家壽命長，仙家樂。白鶴初生羽未齊，仙家樂。玉皇恩養五靈機，仙家樂。一朝飛上通明殿，仙家樂。萬里煙霞路不迷，大有仙家樂。”<sup>10</sup>

#### 12. 五供養

高功法師或醮主分別向神明供獻：“香”、“花”、“燈”、“水”、“果”之五供，祈求福祉。詞為“志心奉獻玉爐香，百和氤氳滋味長，香，騰騰達上蒼，虔奉獻，供養法中王；志心奉獻上林花，百艸那容先發芽，花，姚黃魏紫家，虔奉獻，香風瑞氣佳；志心奉獻玉盞燈，一朵紅蓮火裏生，燈，天階徹夜明，虔奉獻，四時垂惠恩；志心奉獻瑤池水，曾與天地一色居，水，魚龍爭戲珠，虔奉獻，熱腦盡消除；志心奉獻五色果，花蕊結來成顆顆，果，萬民均安樂，虔奉獻，福壽臻善果。”

#### 13. 寶誥

道眾用木魚喃誦《三官寶誥》：“唯三聖人，乃一太極。普受浩劫家之命，鼎膺無量品之褒……”。近年多改易為重複淨天地咒之部分語句：“中山神咒，元始玉文，持誦一遍，卻病延年”云云，是取其持咒功德獲取福祉。

#### 14. 完經贊

道眾和唱“贊星功德，不可思議……”，禮謝眾真，然後下壇。

整個科儀中與玄門早課、三元懺形式皆不關涉的只有《仙家樂》及《五供養》兩部分。仙家樂源自全真正韻，傳入廣州後潤色填詞而成。環觀在廣州周邊地區仍存五供養儀式的科儀，香港有《玄門供諸天科》<sup>11</sup>及澳門道有《午朝供諸天科儀》<sup>12</sup>，雖然不能斷定這些文本細節是否有經過人為的改動或構造，內容大致相同：同樣在請降玉

<sup>10</sup> 《全真正韻》電子版，第 38 頁。<http://www.doc88.com/p-697186160781.html>

<sup>11</sup> 《玄門供諸天科》，本文參考中山善玄壇電腦打印本。

<sup>12</sup> 吳炳鈺、王忠人，《澳門道教科儀音樂續篇》，（澳門道教協會）第 85-94 頁。

帝、三十二天帝及諸神明、祖師以後，供獻“香、花、燈、水、果、茶、食、寶、珠、衣”十供祈求福祉。《玄門供諸天科》與《午朝供諸天科儀》的最大差別在《玄門供諸天科》在降聖三清、玉帝、三十二天上帝之後增加了與供天內容毫不關涉的全真五祖七真以標榜全真道的屬征。

若我們在廣州及其周邊區域無法找到答案，那麼嘗試將視野脫出嶺南道教的局限，將視野放遠江南，會驚喜地發現蘇州玄妙觀道士，以施行“天功”科儀著名，不止在歷史上，今天仍然如此。天功科儀由三部分組成：“恭遞三界發文遷將傳奏各衙門公文”、“清微朝元供天行道科儀”、“運神會道清微進表科儀”，道門內部簡稱為“發符”、“供天”、“進表”。<sup>13</sup>在“供天”、“進表”兩科儀中都有獻“十供”的環節。只是在演法過程中分為總獻十供和分獻十供兩種。所獻的十供即為“香、花、燈、水、果、茶、酒、衣、寶、齋”十供祈求福祉。十供的文辭與廣東流行的科儀極為相似。而且發現了比廣東現存供天科儀存在更早的證據：“供天”的儀式，可上溯到明代宣德七年（1433）刊刻的《上清靈寶濟度大成金書》，在卷二十二之禮成醮謝門《祈禳諸真醮儀品》中，有《靈寶祈福大齋供天儀》一卷，這卷供天儀同樣是延降三清、玉帝、聖父母、三十二天上帝後，向神明散花并獻齋食、茶酒，說明這種獻禮供天的儀式不晚於宣德七年已經出現<sup>14</sup>。

從古代三皇五帝以來，古人對神的稱呼，最普遍的就是“天”，直到今天這個名詞依然通行。道教素有三天、九天、三十二天、三十六天之崇拜，在北宋宋真宗上冊玉皇之後，普遍以玉皇的神格總括原有對三天、九天、三十二天、三十六之崇拜。這種做法調和了儒、道間對天之定義不同的矛盾。靖康之變後金兵南下，南宋高宗趙構領臣民遷往江南，并為江南一帶注入新的玉皇信仰。南宋編集的靈寶東華派道範《靈寶領教濟度金書》并未見供天儀，而其後繼道範《上清靈寶濟度大成金書》新增入的供天儀可以推測，此儀在南宋以後至明初這一時期玉皇信仰非常活躍并具備特定用途，否則不會選入官方道範之中。供天儀是對周禮“祭天”之儀的降格，由道官機構即遍佈各府州道紀司、道正司所在的各地玄妙觀，以供獻之儀對至高無上天帝進行祭禮，目的使上帝之子——帝主獲福，得以保護家國的和平。這亦符合自宋而始設立玄妙觀（天慶觀）的目的，即實行由上而下的一套國家道教管理，欲以道力維持國家之大定。明永樂十年在廣州玄妙觀舉行的國家級別齋醮“普度大齋”會不會採用了“供天”之儀，雖然缺失史料的記載，但從《大成金書》《靈寶祈福大齋供天儀》之後，即接《開度黃籙投山簡儀》、《開度黃籙投水簡儀》、《開度黃籙投土簡儀》以及《祈禳投山簡儀》、《祈禳投水簡儀》、《祈禳投土簡儀》、《預修投山簡儀》、《預修投水簡儀》、《預修投土簡儀》等幾種投簡的儀式節次來看，完全符合永樂十年廣州玄妙觀修普度齋後，往羅浮山投山簡、往南海投水簡、土簡奠於三清殿內的記載。另及廣州現存科儀中，存在“供天儀”的殘片“五供養”這一線索來看，當時在廣州玄妙觀舉行的國醮之中，採用了“供天”之儀的可能性非常之高。換個角度說明，明代玄妙觀應用的科範極有可能即《濟度金書》、《大成金書》或其節錄本儀範。這亦有助於釐清三元宮老道士所謂“朝供”原非指對三官大帝的朝拜供獻，應是特指對玉皇上帝的供獻之儀。

<sup>13</sup> 劉紅，《蘇州道教科儀音樂研究——以“天功”科儀為例展開的研究》，（文化藝術出版社，2010,11）

<sup>14</sup> 明。周思德，《靈寶領教濟度大成金書》，已集後，卷二十二，禮成醮謝門，（原藏欽安殿，現台北故宮藏本）電子圖書。已集 P445-482。

附表：廣東地區（含港、澳）三種獻供與蘇州之獻供儀式比對

三元宮上供科	玄門供諸天科	午朝供諸天科儀	清微朝元供天科儀
志心奉獻玉爐香，百和氤氳滋味長，香，騰騰達上蒼，虔奉獻，供養法中王	志心奉獻玉爐香，百和氤氳滋味長，香供養，騰騰達上蒼，虔奉獻，供養法中王	志心奉獻玉爐香，百和氤氳滋味長，香，騰騰達上蒼，虔奉獻，供養法中王	沉檀世界，爐蕪芬芳。祥烟五彩，接穹蒼稽首禮虛皇。仰沐恩光，帝降白雲鄉。香供養。
志心奉獻上林花，百艸那容先發芽，花，姚黃魏紫家，虔奉獻，香風瑞氣佳	志心奉獻上林花，百卉那容先發芽，花供養，姚黃魏紫家，虔奉獻，香風瑞氣佳	志心奉獻上林花，百艸那容先發芽，花，姚黃魏紫家，虔奉獻，香風瑞氣佳	志心奉獻上林花，彩鳳紅蓮妖艷葩，上林花，姚黃魏紫佳。齋主虔誠，奉獻春風瑞炁佳。花供養。
志心奉獻玉盞燈，一朵紅連火裏生，燈，天階徹夜明，虔奉獻，四時垂惠恩	志心奉獻玉盞燈，一朵紅連火裏生，燈供養，天階徹夜明，虔奉獻，四時垂惠恩	志心奉獻玉盞燈，一朵紅連火裏生，燈，天階徹夜明，虔奉獻，四時垂惠恩	銀缸照處，一室照然。光明洞徹映瑤天。燦爛簇金蓮。耿耿無烟，奉獻帝真前。燈供養。
志心奉獻瑤池水，曾與天地一色居，水，魚龍爭戲珠，虔奉獻，熱惱盡消除	志心奉獻瑤池水，曾與天地一色居，水供養，魚龍爭戲珠，虔奉獻，熱惱盡消除	志心奉獻瑤池水，曾與天地一色居，水，魚龍爭戲珠，虔奉獻，熱惱盡消除	志心奉獻華池水，曾與天地一色舉。華池水，魚龍爭驪珠。齋主虔誠，奉獻熱惱皆散除。水供養。
志心奉獻五色果，花蕊結來成顆顆，果，萬民均安樂，虔奉獻，福壽臻善果。	志心奉獻五色果，花蕊結來成顆顆，果供養，萬民均安樂，虔奉獻，福壽臻善果。	志心奉獻五色果，花蕊結來成顆顆，果，萬民均安樂，虔奉獻，福壽臻善果。	交梨火棗，海上曾傳，蟠桃一熟几千年。梅實更新鮮。其色猶妍，摘取獻真仙。果供養。
缺	志心奉獻潔茗茶，一滴甘露佈撒，茶供養，解渴善信家，虔奉獻，賜福壽齡嘉。	志心奉獻仙巖茶，白雪黃芽泛靈葩，茶，玉液滿霞盃，虔奉獻，賜福壽齡嘉。	志心奉獻潮洲茶，百草那容先發芽。潮洲茶，神仙提挈他，齋主虔誠，奉獻大羅七寶家。茶供養。
缺	志心奉獻濟眾食，普施飽滿永	志心奉獻天廚品，酥醃美饌獻	志心奉獻自然齋。道以為先

	賴籍，食供養，濟飢拯沉溺，虔奉獻，咸沾鴻恩施。	瓊臺，食，蘋繁涓潔供，虔奉獻，上供眾真慈。	齋，善哉自然齋。香厨妙供開，齋主虔誠，奉獻五福自天來。齋供養。
缺	志心奉獻瓊瑤寶，同堂弟子賴庇呵，寶供養，萬方息干戈，虔奉獻，齊唱大有歌。	志心奉獻瓊瑤寶，奇珍百寶妙莊嚴，寶，閃爍靈光現，虔奉獻，福降壽綿長。	金砂寶甸，湧出蓬萊。土成碧玉黍珠開。光彩映三台，萬聖齊來，瑞現鬱羅臺。寶供養。
缺	志心奉獻辟塵珠，智積菩薩問文殊，珠供養，無垢證真如，虔奉獻，得果證須臾。	志心奉獻玉明珠，合浦凝光徹夜明，珠，浮黎懸黍珠，虔奉獻，珠寶奉高真。	金杯玉斝，酒泛瓊葩。殷勤奉獻玉皇家，香氣映流霞，真好奢華，宛味紫河車。酒供養。
缺	志心奉獻福田衣，正法眼藏徹玄機，衣供養，傳授悟玄機，虔奉獻，奉獻福田衣。	志心奉獻霓裳衣，團龍飛鳳織迴衣，衣，蜀錦與吳綾，虔奉獻，諸真同洞鑿。	志心奉獻綺羅衣，楚練吳綃世上稀。綺羅衣，寒暑兩相宜。齋主虔誠奉獻，雲錦莫能欺。衣供養。

## 2 五老壇

在釐清了廣州現存科儀的與玉皇信仰的關係之後，我們再來看廣州現存五老壇之佈置。五方崇拜源於古靈寶經信仰。據《太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》所載，靈寶真文乃由天尊口出五色光明所化，五老帝君各受一通，此真經妙訣，安鎮五方。其安鎮功德甚大：“國土福德所充，致以男女壽命長遠，無有天傷，皆得年命，不見憂患，不遭諸苦，不履八難，形無衰老，國無悲聲，……國之歡樂，劫劫相承”。此真文即度人經所言“元始安鎮，敷落五篇”。此五篇真文即《元始五老赤書玉字真文經》的五方赤書玉字。

杜光庭在《太上黃籙齋儀卷》鎮壇真文玉訣章提到：“赤書玉字，八威龍文。保制劫運，使天長存。此靈寶五篇、真文之妙用也。故能正天分度，調和陰陽。開度飛爽，保衛帝王。拯淪濟溺，通幽達明。和冤釋咎，却死延生。生死之苦，無不救之。當建齋之時，以真文玉字，安鎮五方。”<sup>15</sup>可見唐代已流行在齋壇五方鎮以五方真文玉字祈求禱祥。

宋真宗為了調和儒家“昊天上帝”與道教“玉皇上帝”之間的矛盾，創造出融合二者的“昊天玉皇上帝”新神格，並於祥符八年（1015）恭上尊號為“太上開天執符御曆含真體道玉皇大帝”，而後《玉皇經》應運出世，該五篇赤書玉字以“大光明完滿大神咒”之名編入《皇經》卷中重行於世。由於昊天玉皇上帝在北宋被塑造成為天之父，故持

<sup>15</sup> 杜廣庭。《太上黃籙齋儀》卷之五十四。道藏第9冊，第352頁。



誦《玉皇經》即藉神力權保護天之子在人間的絕對統治權。《玉皇經》云，“世間眾生，曾聞是經，心常渴仰，能於家中擇清淨處，畫帝尊像，日夜虔虔，晨昏濟濟，香花燈果，尊重供養，稱名瞻禮，是人當得三十種上妙功德”。將香、花、燈、水、果對應土、木、火、水、金的五行之氣，以五氣供五方，似乎是道士據《玉皇經》所發明。法師通過向神明供集五方之氣，能發揮“天地得之以安鎮，日月得之以光明。鬼神得之以開度，人民得之以長生”之經德，祈禱“致國太平、保天長存”之大治景象。

正一道科儀中在建壇之初，以五方真文分置壇場五方，謂之五方安鎮。由此而論，廣州道教所奉五老壇本即杜氏所言“真文玉字，安鎮五方”之遺存，真文玉字應指《玉皇經》卷中之大光明圓滿神咒的五篇云篆符字。廣州三元宮清代刊有《高上玉皇本行集經》、《高上玉皇錫福寶懺》，並且在同治四年刊刻的《玄門早堂功課經》加入《玉皇經》卷末的斷障文及補闕大贊，異於其他地區的功課經，可見三元宮儀典受到《玉皇經》信仰之影響。另一可能是三元宮曾直接採納廣州玄妙觀流傳的正一道科儀，以真文玉字安鎮五方，因《玉皇經》中所言元始天尊授予五老上帝《元始靈寶赤書玉篇真文》，故稱五老壇。今人望文生義，以五面五張方几上供奉插屏“東方青靈始老君、南方丹靈真老君、西方五靈元老君、北方皓靈皇老君，中央混元黃老君”已非其法，失本意矣。

### 3 《先天斛食濟度幽科》與江南道教《太極靈寶祭煉科儀》

清代蘇州正一高道施道淵，字亮生，號鐵竹，法名道淵，道名金經。早期隨龍虎山要人徐演真習五雷法，與五十三代天師張應京及其子五十四代天師張洪任私交甚密。張應京順治十五年為其奏請封號“養元抱一宣教演化法師”。康熙元年（1662）成為蘇州玄妙觀方丈，主持道觀的重建事宜。隨後幾年中，他被地方官請去住持齋醮科儀，不僅在整個江南，而且康熙十年（1671）直到廣州和福建。<sup>16</sup>鑒於道官制度的特殊性，我們認為施道淵作為蘇州玄妙觀方丈被邀請至廣州主持齋醮的場所可能就是廣州玄妙觀。施道淵在康熙十六年（1677）刊刻《太極靈寶祭煉玄科》，此書為折紙本，上部描繪存想之圖，下部為科文，並且秘訣盡載其中，異常精美<sup>17</sup>。

清代另外一位正一高道婁近垣，字朗齋，法名科軫，出生于淞江，自幼侍師楊純一于淞江府楓溪仁濟觀，後入龍虎山侍師吳士行之徒、上清宮三華院法官周大經金邦。為雍正帝拜斗有功，雍正八年拔擢為“四品龍虎山提點，欽安殿住持”。又為其諭建大光明殿，道眾從江南、江西選任，此後蘇州玄妙觀方丈多為其法嗣。乾隆三十二年（1767）獲和碩和親王助刊《太極靈寶祭煉科儀》。

《太極靈寶祭煉科儀》作為《太極靈寶祭煉玄科》的刪節本流行。這些兩部科本刊行後應是通過各地玄妙觀流通。這樣才能夠充分解釋廣州亡齋科儀《先天斛食濟度幽科》的前身《濟練全科》與江南流傳的《靈寶濟練科儀》相似程度之高，也許《濟練全科》乃是經廣州玄妙觀所受蘇州玄妙觀《太極靈寶祭煉科儀》的再造版本。

三元宮木刻刊版《濟練全科》於同治十年已加入《青玄濟煉鐵罐施食全集》的若干段落，《青玄濟煉鐵罐施食全集》傳自北京白雲觀，雖然鐵罐一法源自正一道的西河派，因為傳出的背景北京白雲觀是全真道的重要祖庭之一，該科儀理應被視作十足的全真道色彩。三元宮道士在構造《濟練全科》時，為了消弱其正一道色彩，首先採

<sup>16</sup> 高万桑著，張安琪譯，《清初蘇州的道教與民間信仰——穹窿山施道淵的個案》，（清史研究，2015年2月第1期），第30頁。

<sup>17</sup> 筆者曾於古籍拍賣網站得睹《太極靈寶祭煉玄科》木刻本展示圖。

取的是增刪段落和調整儀式次序的方法，靈寶祭煉中原須建水池火沼，日魂符、月魄符等大量符籙配合水火練度亡魂，在《濟練全科》中悉被刪去，目的是削弱善用符籙的正一道色彩；其次由於全真道並無授籙的傳統，按“未受籙不得稱臣”之說，將全科中的臣字皆盡去；再而為凸顯出其全真道色彩，引入《青玄濟煉鐵罐施食全集》的吊掛、嘆骷髏等段落，這是三元宮道士對接受的科儀再造出對自身教派認同的重要體現。

黎志添教授認為《先天斛食濟度幽科》為“三元宮道士造構之作”，而我們認為，此科只是三元宮道士在原有《太極靈寶祭煉科儀》基礎上作出調整的改造，非其構造。

#### 四、清代廣州全真道科儀

黎志添教授認為在清代以前，未見全真道在廣東省境內傳播，因此可以說，明代廣東道觀道士和在家道士皆屬正一派的傳統。<sup>18</sup>此說在學界及道內應無異議，即認同全真道在廣州開展應始於康熙年間。

全真道士以清淨為宗，不尚符籙齋醮。明代全真道士熱衷環堵修煉，高萬桑（Vincent Goossaert）對環堵作了最為詳盡的研究。環堵雖然並非是全真教祖創造的新修行法，金元時代全真道第二代掌教馬鈺對環堵修行進行儀式化和制度化的改造。此後，環堵修行法成為全真教制的一個重要方面和全真道的一個重要特點。王崗教授通過研究發現環堵修行在明代依然流行，世人視之為全真道的標誌之一<sup>19</sup>。

全真道本無齋醮符籙，精於齋醮符籙的全真道士多稱兼行清微法或正一某法，因此事實上是否存在純粹意義上的“全真道科儀”不禁令人懷疑。全真道吸收正一道的齋醮禮儀，做功德法事，其主要原因就是道侶“給養之資，別無挹注，只靠香火醮務以度生活”。<sup>20</sup>

我們提供一個其他地區的例子作為他山之石：清雍正元年至二年（1723-1724）成秩的《太上正一法事科儀》是山西省綿山介休北響下站村玉虛宮全真道士高常慶，弟子侯守一（歸俗更名守邦），至京都天師府受職并習學法訣後回鄉集錄成書，共十六冊一秩。侯守一在其序稱，“嘗聞，全真者，乃全神、全氣、全精，此三者全，所謂全真。全真修真養性，性命雙修，獨利己而已。惟正一之教，專以超脫，特為孝子慈父之設，益人倫，厚風俗，其功大矣。”又於跋中載：“……余童子時忝列玄門，師者，全真也。四代相傳，俱苦行修行而已。”介休當地有三年一次的朝武當勝會，回程之後在玉虛宮延托道流陳設醮事，侯守一苦惱前輩大多仙去，道眾皆青春年少，恐失其規範，或有行持訛謬，蒙師高常慶之命，錄書科儀，并指出，“若有志心之士，疑其訛桀，須到京都天師府授職，法官相傳，自然真正，規範訣點。”<sup>21</sup>該書後附的《太上靈寶法事科（儀）行持默咒罡訣》章中錄有《天師府改正文》一篇，對科儀中的各種細節進行指導，應是至北京天師府向法官求學正一道科儀時的批註。<sup>22</sup>按侯守一上溯四輩，即在明末清初之際，全真道傳授的仍是環堵苦修之法，仍未有齋醮科儀之設，否則亦不需要遠至京都大真人府向法官授職求受正規。

<sup>18</sup> 黎志添，《廣東地方道教研究》，第107頁。

<sup>19</sup> 王崗，《明代江南士紳精英與茅山全真道的興起》，《全真道研究2011.02》第45頁。

<sup>20</sup> 夏志前，《嶺南“新全真道”的歷史衍變與當代境遇》，《宗教學研究》2012.02。第14頁。

<sup>21</sup> 高常慶，《太上正一法事科儀》。（台北廣文書局，中華民國七十八年十二月初版）

<sup>22</sup> 京都大真人府，該府康熙四十六年（1707）賜建於京師正陽門外，雍正九年（1731）易建於地安門外。

清光緒五年（1879）陳銘珪在《長春道教源流》中言及，“全真之教不言符籙，重陽、長春及諸真皆然。而其徒隨俗為襪履，兼通正一，蓋所不免。若張志玄亦其一也。及元之諸帝命張宗演、張留孫、吳全節輩設醮于長春宮，自是全真家通正一者漸從，而張守清得先天之道為元武宗仁宗所尊寵，故武當全真一派正一著者尤多，特仍守本宗修性之者耳”。<sup>23</sup>清咸豐十年（1860），西方傳教士曾到博羅等地傳道，偶至羅浮山遊玩，夜宿白鶴觀跟幾個道士談道，其中有道士說：“僧道之徒，皆賴菩薩以得衣食，若從耶穌教，是自絕其衣食之路也。”在傳教士的眼中，當時的廣東道士也只是為衣食謀而入教，並非真正的信教而修道<sup>24</sup>。一方面，全真道本無科儀，另一方面清末全真道士難以堅持清修苦行，須靠香火醮務以度生活。這些科儀應是全真道士為謀生活“兼通”正一所致，說明全真科儀實際上就是正一道科儀。

## 五、結語

清乾隆一代，皇帝崇信密教，貶斥釋道二教，乾隆元年（1736）清政府全面清查登記全國地方道士，並將道士分成三類：1、出家全真道士；2、清微靈寶道士；3、在家火居道士。清查的目的在於抑制以張天師為精神領袖的正一道在傳統中國地方上的權利和地位。乾隆四年（1739）以後，禁止了天師為各地正一道士開壇傳度及頒發度牒、執照的權限。乾隆五年（1740年）禁止天師上京朝謁，乾隆十七年（1752年）將天師由正一品降至五品，並禁止龍虎山派遣法員外出傳度，廢除了龍虎山作為統領三山傳度授籙的宗主身份。由此作為道官機構代表的正一道玄妙觀亦遊離於政治的邊緣。道教在歷史進程中自宋代起就失去獨立性，聽命於帝主而非教主，尤其是道君皇帝的產生，標誌著自宋代起已經高度政教合一。道教只是朝廷用作教化的工具。因此說玄妙觀實則是自上而下設立的一個組織嚴密、政教合一的政治機關。乾隆後失去政治庇護下的玄妙觀勢力逐步瓦解，雖有重修亦難挽其頹勢。進入民國後地位形更低落，直至民國十一年（1922）元妙觀遭廣州市政廳改為市立第一兒童院，觀內道士被迫遣散四方，幾年後被拆平。這個遭遇表明自乾隆後，正一道士的身份和地位隨著清政府壓制張天師的政策執行而一落千丈，至民國時期更是成為國民政府積極取締的對象。全真道士以其“素稱正式”倍獲好感。在國民政府移風易俗破除迷信的運動中，市社會局調查時三元宮道士稱：“本宮道士，為龍門派之全真道士，純為宗教信仰，修身煉道。先經“簪冠”儀式（即耶教之洗禮，網教之受戒），由常住發給道牒，易服蓄發，遵守清規。對外亦有承接法事，並非視為正業，乃與人持修耳，且以本宮名義對外接洽，從無一人或一網之行動。至所得香油費，悉歸全宮收入，非同個人營業，歸於私囊，以贍其綱。”<sup>25</sup>認定三元宮之留長髮道士，符合正式（規）宗教徒的標準，如果他們代人誦經禮懺修齋建醮，不違犯《關於辦理破除迷信案》所禁止各事，廣州市社會局認為應該允許其執業，而廣州本地的正一道士被認定是落後的迷信分子而取締。在這種偏見政策的執行下，廣州本地正一道越發式微，漸漸退出大眾視野。

早在20世紀80年代，陳大燦教授在《同一道曲在各地流傳中的變化——廣州全真派和上海、蘇州正一派的道曲對比》一文中，對步虛韻在不同地區流傳時因地域、道

<sup>23</sup> 陳教友：《長春道教源流》卷一，《藏外道書》第31冊，成都：巴蜀書社，1996年，第87頁。

<sup>24</sup> 同前注20。

<sup>25</sup> “廣州市社會局長劉石心致廣東省會警察局長李潔之”（1936年10月19日），廣州市檔案館，全宗號：10，目錄號：4，案卷號：728，第114-115頁。

派的不同而發生的形態變化作了比較，發現了廣州流傳的全真道經韻與江南正一道之間的異同，對我們而言亦是一個重要的啓發。<sup>26</sup>以此為基石，我們通過研究科儀文本以及歷史資料，發現廣州全真道與上海、蘇州的正一道科儀之間確實存在密切的聯繫。

---

<sup>26</sup> 陳大燦，載曾本冶、羅炳良編輯《國際道教科儀及音樂研討會論文集》，香港民族音樂研究會1989年（內部發行），第166-180頁。

