

《上清骨髓靈文鬼律》與天心正法的齋醮儀式¹

李志鴻

摘要

《上清骨髓靈文鬼律》是天心正法的重要經典，不僅規定了天心派的法籙、戒律傳授機制，而且通過齋醮儀式，以「北極驅邪院」為神聖的權威，對兩宋時期興盛的民間祭祀進行了規範。齋醮儀式是兩宋新道派主要的道法實踐，儀式正統性是當時道教的一個基本關懷。《上清骨髓靈文鬼律》促進了道派組織的完善，也完成了民間道派的正統化。在民間祭祀十分活躍的兩宋時期，運用鬼律「批斷鬼神」、「驅邪輔正」，成為新道派通過宗教儀式整合民間祭祀諸神的途徑之一。另一方面，在實際的道法實踐中，新道派往往通過種種不同的方式將部分民間俗神吸納進自身的萬神殿中，拓寬了自身的信仰空間。

關鍵詞：兩宋時期、上清骨髓靈文鬼律、天心正法、齋醮儀式、正統性

李志鴻，中國社科院世界宗教研究所道教與中國民間宗教研究室助理研究員。從事道教與民間宗教研究。博士論文為《天心正法研究》。曾發表〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉、〈宋元新道法與福建的「瑜伽教」〉、〈「教門」考〉等文章。

¹ 感謝本文匿名審稿者提出的寶貴意見！本文是在筆者博士論文《天心正法研究》（北京：中國社科院研究生院世界宗教系博士論文，2007）第三章〈福善與禍淫：「戒律之別」及靈文鬼律在道法中的運用〉的基礎上修改而成。在寫作中，得到導師馬西沙先生，以及王卡、韓秉方、牟鍾鑒、王宗昱、盧國龍、劉仲宇、董曉萍諸位老師的指教，在此一併致謝！

天心正法之創始，託於饒洞天，但現存的文本皆編成於兩宋之際，著錄亦不早於宋徽宗之時。兩宋時期，天心正法派有鄧有功、元妙宗、路時中先後「祖述教法」，編纂經典。宋元時期，天心正法、神霄雷法、清微雷法、混元法、淨明法等新道法紛紛出世，諸派道法相互融攝，在改變六朝隋唐舊有道教傳統的同時，也共同塑造著宋元道教的新局面。

天心正法的研究業已受到國內外學術界的關注。大陸學者對天心正法的研究主要是一些單篇的論文，² 以及道教的通史性、專題性論著。³ 港臺也有相關學者對天心正法展開研究。⁴ 值得注意的是，西方學者與中國學者的不同之處在於，他們將道派置於整個社會的變遷史之中，將新道派稱之為「儀式運動」(ritual movement)，並且認為天心正法派等新的符籙派使南部中國改變了宗教信仰。⁵ 鮑菊隱 (Judith Magee Boltz) 曾指出天心正法淵源於江西華蓋山的地方信仰

² 陳兵：〈元代江南道教〉，《世界宗教研究》1986年第2期，頁65–80；李遠國：〈道教符籙派諸宗概述(三)〉，《中國道教》1999年第1期，頁19–21；卿希泰：〈天心正法派初探〉，《世界宗教研究》1999年第3期，頁19–24；徐祖祥：〈論過山瑤道教的科儀來源和教義特點〉，《貴州民族研究》2003年第2期，頁151–156；劉黎明：〈《夷堅志》與「天心法」〉，《西南民族大學學報》2004年第3期，頁340–342。

³ 卿希泰主編：《中國道教史》(修訂本)(成都：四川人民出版社，1996)；任繼愈主編：《中國道教史》(上海：上海人民出版社，1990)；劉曉明：《中國符咒文化大觀》(南昌：百花洲文藝出版社，1995)；劉仲宇：《道教法術》(上海：上海文化出版社，2002)；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)。

⁴ 羅敬淳：《道教天心正法系統的研究》(香港：香港中文大學宗教系碩士學位論文，1992)；陳永海：〈天心正法的源流及影響初探〉，《華南研究》1994年7月第1期，頁77–94(感謝游子安先生提供該文複印件)。

⁵ 關於西方學者對於兩宋時期「儀式運動」的研究概況可以參看〔法〕索安著，呂鵬志，陳平等譯：《西方道教研究編年史》(北京：中華書局，2002)。而相關研究的具體觀點，詳見下述。

傳統；⁶ 此後，安保羅 (Poul Andersen) 在《道藏通考》中對此有了進一步的研討；⁷ Lowell Skar 在《道教手冊》中也對宋元時期道教的儀式運動進行了論述。⁸ 韓明士 (Robert Hymes) 則指出南宋至元撫州地方精英生活中不斷上升的地方主義是華蓋山三仙信仰興盛的社會背景，三仙信仰的興起表達了地方精英立足鄉里、關注地方的新定位，並借此反對中央權威。⁹ 鮑菊隱還運用豐富的宋代筆記小說，將天心正法、雷法放在兩宋民眾信仰世界的變遷之中，探討了官員與鬼神的鬥爭，以及國家祀典與民間祭祀之關係。¹⁰ 與歐美學者視角新穎、方法獨到有所不同的是，日本學者更加重視文獻的廣泛佔有與細緻的解讀。松本浩一的《宋代の道教と民間信仰》在綜合考察了

⁶ Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, Center of Chinese Studies, 1987), pp. 33–38.

⁷ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 1057–80.

⁸ Livia Kohn, ed., *Daoism Handbook* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2000), pp. 413–463.

⁹ Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 114–146. 當然，應該指出的是韓明士主要著眼於中國民間信仰神靈模式的理論探討，創造性地提出了中國民間信仰存在著兩大神靈模式，即官僚模式 (bureaucratic model) 與個人模式 (personal model)，亦即其書所言之道 (Way) 與旁道 (byway)。此種理論探討固然有助於學界對中國民間信仰的深入研究，然而由於韓氏關注的側重點不同，其對於道教天心正法派的教派流傳，及其道法與儀式在道教整體法術史中的位置卻未曾研究。其所提出的兩個模式對於中國民間信仰世界的解釋力度也有待檢驗。

¹⁰ J. M. Boltz, “Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural,” in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, ed., Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii press, 1993), pp. 241–306.

宋代道教與民間信仰關係的基礎上，也對天心正法派進行了部分的研究。¹¹丸山宏的《道教儀禮文書の歴史的研究》¹²將宋元之後的道教儀式置於唐宋變革的大歷史背景之下進行細緻的解讀，也涉及了天心正法。

顯而易見，關注天心正法與地方傳統的關係，以及天心正法產生的社會背景，使我們注意到：應該從社會變遷這樣一個更高的角度來研究兩宋時期新道派與地方社會、國家政權的關係，進而探討新道派的社會意義。兩宋時期，地方性的民間祭祀十分興盛，天心正法、神霄雷法、清微雷法等道教新符籙派正是在這樣的社會背景下出現的。正統性(Orthodoxy)是這些新道派共同的關注點。為了實現教派的正統化與合法化，新教派製定了本派的法籙、戒律傳授機制。新符籙派的法籙、戒律制度不僅是對早期道教傳統的繼承，也是對兩宋法律、官制等中國古代政治制度的模擬。與兩宋時期官方對民間俗神信仰進行規範化管理相一致，新符籙派往往通過製定鬼律來調整民間諸神。鬼律表達了宗教的倫理道德思想，不僅與儒家倫理思想有著密切的聯繫，¹³更與古代中國的法律系統密不可分。在民間祭祀十分活躍的兩宋時期，運用鬼律「批斷鬼神」、「驅邪輔正」，成為新道派通過宗教儀式整合民間祭祀諸神的途徑之一。另一方面，在實際的道法實踐中，新道派往往通過種種不同的方式將部分民間俗神吸納進自身的萬神殿中，拓寬了自身的信仰空間。

本文擬以天心正法《上清骨髓靈文鬼律》為論述的主體，結合相關史料以及當代田野調查資料，在對天心正法儀式進行細緻解讀的

¹¹ 松本浩一：《宋代的道教と民間信仰》（東京都：汲古書院，2006）。

¹² 丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京都：汲古書院，2004）。

¹³ 參見唐怡：〈道教戒律與儒家禮制〉，《宗教學研究》2006年第1期，頁142-144；丁培仁：〈道教戒律書考要〉，《宗教學研究》2006年第2期，頁4-23；施舟人著，陳傑譯：〈道教生態：內在的轉變——對早期道教戒律的研究〉，《中國道教》2006年第5期，頁38-43。

基礎上，對兩宋新符籙派與民間信仰以及國家政權的關係進行粗淺的探討，以求教於方家。

一、《上清骨髓靈文鬼律》的內容及在道法中的地位

在天心正法的戒律系統中，所謂的「律」指的是《上清骨髓靈文鬼律》（簡稱「靈文鬼律」），是天心正法藉以批斷鬼神，驅邪輔正的「律法」基礎。《上清骨髓靈文鬼律》，原書分上中下三卷，收入《道藏》洞玄部戒律類。原題為：「紫微宮使日直元君饒洞天定正，受上清大洞籙行天心正法鄧有功重編」。前有鄧有功所撰的序文一篇。鄧有功將自己所收集到的五部鬼律，進行校對，重新進行編寫。¹⁴

據考證，鄧有功是北宋末人，《上清天心正法》約編定於北宋真宗大中祥符四年（1011年）至北宋神宗熙寧八年（1075）之間，最遲當不晚於北宋政和六年（1116），且後世有所增改。¹⁵ 據此可知，鄧氏所編《上清骨髓靈文鬼律》當成書於北宋政和六年（1116）之前。

鄧有功所整理的《上清骨髓靈文鬼律》是以洪州西山玉隆觀、江州廬山太平觀、南康軍簡寂觀、舒州靈仙觀的五部《鬼律》為藍本的。《上清骨髓靈文鬼律》在各道觀的流傳，顯示出該鬼律在天心正法法術系統中所處的重要位置。

通考《上清骨髓靈文鬼律》，全書收載上天「驅邪院」法律條文、法官行法規則與科儀一百二十餘條。正直者可以憑此「批斷鬼神罪犯，輔正驅邪，與民為福，為國禦災」。靈文鬼律以「五行之數」、「八卦之象」譬喻生殺之理，在上卷中構造出鬼律五十六條，含法道

¹⁴ 《上清骨髓靈文鬼律序》，《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004），第30冊，頁295-296。

¹⁵ 編定天心正法的鄧有功與南宋末詞人鄧有功有別。關於鄧有功年代的考證，請參考李志鴻：〈撫州華蓋山天心正法考〉，《中國道教》2008年第4期，頁15-19；Robert Hymes, *Way and Byway*, pp. 271-280.

門、太甲門、太戊門、¹⁶ 正一門、亡崇門、國祀門、飛奏門，合計七門，皆為用以約束神兵將吏、城隍社令、龍神樹神，亡魂妖崇等鬼神之法律條文。凡有徇私失職、傳奏誤時、危害人民者，皆按律處罰。卷中載「玉格」十六條，乃上天驅邪院法官受職、行法、傳付之規則。以上兩卷對犯罪鬼神、不法法官的處罰有笞刑、杖刑、徒刑、流刑、死刑五種。其中死刑一項對於鬼神又有「處死」與「滅形」之區別。卷下載「儀」三十五條，¹⁷ 乃行天心正法之威儀；「式」十三條，¹⁸ 乃上天驅邪院行法所用之各種款式，如印式、步罡咒訣式、誓神將文、正法榜式、補驅邪院官告式等等。靈文鬼律的出現，避免了道士行法時出現「只以符水治病，多致誑惑」的狀況，為道士行使「正法」提供了可以依託的條文。

在天心派的另外一部經典，元妙宗所編的《太上助國救民總真祕要》卷六中也載有《上清隱書骨髓靈文鬼律玉格儀式》，合計一百一十五條。其中，鬼律五十六條，含道法門、太甲門、太戊門、正一門、亡崇門、國祀門、飛奏門。「玉格正條」十六條。「儀」三十五條。「式」八條。其主體仍然與鄧有功所編的《上清骨髓靈文鬼律》大體相同，只是在某些條文的敘述上，略有差別而已。

二、《上清骨髓靈文鬼律》與兩宋法律制度及道教鬼律傳統

兩宋新道派大多以「代天行化，伐廟除邪」自譽。他們以鬼律為依託，驅邪輔正，將自己扮演成神靈世界秩序的維護者。¹⁹ 兩宋法律鮮明地將傳習「妖術」、「妖教」、「妖言惑眾」等定為刑法打擊的對

¹⁶ 《上清骨髓靈文鬼律》卷上載「太戊門」為「一十七條」，實際應為「一十條」。

¹⁷ 同上註，卷下載「儀」為「三十六條」，實際應為「三十五條」。

¹⁸ 同上註，卷下載「式」為「十二條」，實際應為「十三條」。

¹⁹ 參見松本浩一：〈張天師與南宋的道教〉，高致華編：《探尋民間諸神與信仰文化》（合肥：黃山書社，2006），頁69-86。

象。《宋史·刑法志》載：「凡傳習妖教，夜聚曉散，與夫殺人祭祀之類，皆著於法，訶察甚嚴」。國家對民間宗教、祭祀體系進行了秩序化的調整。新道派也順應了世俗政權的整體趨勢，效仿國家法律製定了《上清骨髓靈文鬼律》以規範民間的神靈世界。據《上清骨髓靈文鬼律序》載：

即效以國家法律，參校深得輕重之意，而定其刑罰之例。²⁰

將《上清骨髓靈文鬼律》中的諸律法條文與宋代的刑法書《宋刑統》進行比較，我們不難發現，前者多有模擬後者的成份。首先，《上清骨髓靈文鬼律》在編纂的體例上仿效了《宋刑統》的刑法統類。《宋刑統》在編製體例上的最大特點在於「分門別類，准此一門」。《宋刑統》一改《唐律》只有篇、條的體例，在每一篇之下再分門別類編定律條和有關刑名的敕、令、格、式。例如，其中的「名例律」分二十四門，「衛禁律」分十四門，「職制律」分二十二門。²¹ 據《宋史·刑法志》載：「法出於道，人能體道，則立法足以盡事。『禁於已然之謂敕，禁於未然之謂令，設於此以待彼之謂格，使彼效之之謂式，修書者要當識此』」。《上清骨髓靈文鬼律》也採用了分門別類的方式，其鬼律共五十六條，含道法門、太甲門、太戊門、正一門、亡崇門、國祀門、飛奏門。「玉格正條」十六條，「儀」三十五條，「式」八條。南宋的金允中也認為《上清骨髓靈文鬼律》有取法於世俗法律體系的跡象：

三洞之品，自漢天師宏正一之宗，而《天心正法》出焉。當其受印劍於玉局，蕩妖異於寰區，法之濟時，厥勳盛矣。天心眷牘，歷魏晉之變遷，經南北之分治，散失淪墮，幾不可考。五季之後，有譚先生、饒先生相繼祖述而成書。雖曰「三符二印」為宗，而其名稱、職位、體格、言詞，悉非漢制。及其天條《鬼律》遂有「徒三年，杖一百」之刑。

²⁰ 《上清骨髓靈文鬼律序》，《中華道藏》，第30冊，頁295-296。

²¹ 周密：《宋代刑法史》（北京：法律出版社，2002），頁25-28。

按徒、杖之名，乃定於後周顯德之間，亦非漢天師本文。漢之刑曰：「笞三百、笞二百」之類，與今不同也。²²

依金允中所言，雖然天心正法將自身的道法淵源上溯至漢代的天師道，然而其法已經借鑒了宋代的法律體系，與早期天師道取法漢代法律而製定「鬼律」不同。中國封建社會的法律注重刑法，以刑法對民事行為加以調整。²³從刑名的發展史來看，漢代有「笞」之刑名，而《上清骨髓靈文鬼律》中的「徒」、「杖」之刑名非出於漢制，乃是後周顯德年間的產物。宋初沿用唐和五代的法律。建隆四年（乾德元年，963）二月，對後周《顯德刑統》進行修訂，八月，修訂成《宋刑統》三十卷。宋代的這些法律特徵也在道教鬼律系統中得到體現，這是天心正法仿效世俗法律製定自身鬼律體系的力證。

天心正法不僅從國家法律體系中找到了鬼律條例的範例與模版，更以道教的根本信仰「道」來統合鬼律。這與早期道教律法諸如《鄴都律》、《女青鬼律》、《九地律》、《玄都律》等一致。天心正法以輔正驅邪為指歸，以「上清骨髓靈文鬼律」為斷治鬼神、祛除邪魅的準繩。因此，在這個意義上，「律為法之用」。然而，由於道教的最高追求乃是體道、證道，所以「靈文鬼律」的存在在於彰顯天道。天心正法認為，以道御使天下，能使世人與鬼神兩不相傷，進而臻於盛治之極致。²⁴「百神受職，庶民安土」是治世出現的關鍵，也是統治者「馭之有道」的體現。因此，作為法之用的鬼律成為實現「道化」的有力保障。²⁵

²² 金允中：《上清靈寶大法》卷之四十三「傳度對齋品」之「終獻法事」，《中華道藏》，第34冊，頁306。

²³ [美]D·布迪、C·莫里斯著，朱勇譯：《中華帝國的法律》（南京：江蘇人民出版社，1995），頁2。

²⁴ 《上清骨髓靈文鬼律序》，《中華道藏》，第30冊，頁295-296。

²⁵ 《上清骨髓靈文鬼律序》云：「伏惟皇帝陛下操至權而獨運幹萬化於不測，百神受職，庶民安土者，則馭之者固自有道矣。臣且區區以進此者，非特欲乞頒行四方，以廣其傳，庶幾天下法師皆得完本，依此行持，使遐邦僻邑、祇

總體而言，《上清骨髓靈文鬼律》是對世俗法律制度的一種模擬。行法道士通過靈文鬼律來行使天曹權威，批斷一切鬼神，並借此建立起了一套極富宗教特色的救度儀式來彰顯「大道」。²⁶ 天心正法所確立的「律為法用」傳統在後世的道派中仍然得以延續。《道法會元》卷二百六十七《泰玄酆都黑律儀格》，《道法會元》卷二百五十《太上天壇玉格》都倡導以律法為依託的驅邪道法，律法的名目雖異而實質則一。

三、北極驅邪院的教階制度與兩宋官制

天心正法以輔正驅邪為宗旨，「靈文鬼律」是實現這一宗旨的有效律法保障，北極驅邪院則是實施鬼律的神聖機構。在天心正法的道法系統中，驅邪輔正、靈文鬼律、北極驅邪院三位一體，不可分離。按照《上清骨髓靈文鬼律》的記載，天心正法所倚仗的「靈文鬼律」有三部分，分別是：《鬼律》、《玉格》以及《行法儀式》。《鬼律》乃是「天曹割判入驅邪院，北帝主而行之」；《玉格》並《行法儀式》則是「玉帝特賜驅邪院以掌判」。²⁷ 由此可見，在天心正法的道法系統中，「北極驅邪院」乃是一個至為重要的職司。這一神聖機構的設

邪靈怪皆不得以傷人，是亦少禪陛下道化之萬一也」，《中華道藏》，第30冊，頁296。

²⁶ 黎志添〈女青鬼律與早期天師道地下世界的官僚化問題〉通過對《女青鬼律》的研究指出，《女青鬼律》僅是以「通達鬼名」的方式來消除鬼怪的力量，同時也作為早期天師道信徒「天民」的宗教生活的「道律禁忌」，並未試圖探尋一個由天帝統領的囊括所有鬼怪的官僚管理體系。只是到了四至五世紀期間，由於受到江南道教上清、靈寶救度亡魂傳統的影響，道教的鬼律發生了變化，依託於超自然的官僚管理系統不僅強調對生者的保護也重視對亡魂的濟度。見黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003），頁2-36。

²⁷ 《上清骨髓靈文鬼律序》，《中華道藏》，第30冊，頁295。

置，源於天心正法對唐宋世俗政權宰輔制度——樞密院制度的模擬。²⁸ 陸游在《老學庵筆記》中對這種類比現象進行了評價：

祖宗時，有「知樞密院及同知簽署」之類。治平後，避諱改曰：「簽書」。政和以後，宦者用事輒改「內侍省都知」曰「知內侍省事都知」，曰「同知內侍省事」，押班曰「簽書內侍省事」。蓋僭視密院也。建炎中，始復舊。近有道士之行天心法者，自結銜曰：「知天樞院事」，亦有稱「同知簽書者」，又可一笑也。²⁹

如陸游所言，天心正法道士以「知天樞院事」及「同知簽書者」來署自身的道法階位，雖然可笑，但卻是以世俗世界的官僚機制為範本的。宋朝繼承了唐五代的中央官制，設置了專管武事的樞密院這一機構和樞密使這一職官，樞密院與中書對稱「二府」。³⁰ 按照道教的理論，宮、府、司、院諸神聖機構的設置是「以事人之道事天地神祇」的需要：

齋法之設，必有奏申關牒，悉如陽世之官府者，以事人之道事天地神祇也。所以寓誠也。是假我之有，以感通寂然不動之無也。然後見其洋洋乎如在其上，如在其左右，以明其不敢以上下神祇為無也。所以盡事人之道以事天地神祇也。故闡事之先，必請命於上天之主宰，與

²⁸ 索安認為道教的超自然官僚機構具有社會性與道德性。所謂的社會性指的是超自然的官僚機構與世俗官僚政治有著相互類比的關係（索安甚至提出中國超自然的官僚機構不是社會的摹本，恰好相反，漢代統治結構本身就奠基於先在的宗教模式之上）；而道德性則指的是超自然機構對人的行為所作的紀錄與定期檢查，並借「地獄」諸觀念來定人生死，賞罰世人。參見索安著，呂鵬志、陳平等譯：《西方道教研究編年史》，頁46-51。

²⁹ 《老學庵筆記》卷十，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986），第865冊，頁84。

³⁰ 關於宋代樞密院制度的研究請參見諸葛憶兵：《宋代宰輔制度研究》（北京：中國社會科學出版社，2000）；王超：《中國歷代中央官制史》（上海：上海人民出版社，2005）。

夫三界分治之真靈，曰「府」，曰「司」，曰「宮」，曰「院」，凡有關世人生死罪福之所，必一一騰誠以聞，或奏或申或關或牒，又當隨其尊卑等第為之。³¹

道教的神靈信仰是道教造作齋醮儀式的基礎，而齋醮儀式的出現又使神靈的信仰得以實現。在道教的神真世界中，神靈分治三界，各有所主。正因為有了神靈的主宰，方才有日月星辰之分佈，晝夜寒暑之推遷，這是道教神靈信仰的基礎。道教齋醮儀式的主旨在於祭祀三界神真，而祭祀禮儀的形成首要的是以真靈的尊卑等第為準則，以世俗即「陽世」官府的奏申關牒為參照，構築起一套完整的儀軌。正是在這個層面上，道教模仿世俗世界而成的宮、府、司、院諸神聖機構具有了交通神靈、神道設教的意味，亦即所謂借此可以「明其不敢以上下神祇為無也」。

天心正法的《上清骨髓靈文鬼律》不僅確立了「北極驅邪院」這一神聖超自然官僚機構的權威，而且規範了「北極驅邪院」徵召神將吏兵的文書以及儀軌，也製訂了「驅邪院行法官」的道位、品階及其升遷的依據。³² 在該儀軌中，「驅邪院行法官」共被劃分為四個等級，即「都天統攝三界邪魔事」，「都天大法主同判院事」，「紫微宮使日直元君」，「三元仙官」。同時，每一個等級之內還可以細分為若干次一級的階位元，且每一等級的遷升必須要以一定的行法資歷為依據。其主體意思可以圖示如下：

³¹ 《靈寶玉鑑》卷一「奏申關牒文字論」，《中華道藏》，第35冊，頁452。

³² 《上清骨髓靈文鬼律》卷下「儀」，《中華道藏》，第30冊，頁302-303。

「驅邪院行法官」之法職階位及其升遷依據

法職階位	升遷階次	升遷資歷	所授法錄
都天統攝三界邪魔事	都天統攝三界邪魔事		
	都天統攝三界邪魔事北極驅邪院右判官同管勾院事		
	都天統攝三界邪魔事北極驅邪院右大判官同管勾院事		
	都天統攝三界邪魔事北極驅邪院左判官同管勾院事		
	都天統攝三界邪魔事北極驅邪院左大判官同管勾院事		
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		
	都天大法主同判北極驅邪院事九天金闕大夫	一年內救民及二十人，凶歲旱澇枯槁，刻日應禱升補	
	都天大法主同判北極驅邪院事水部尚書	歲救數過二十人	
	都天大法主同判北極驅邪院事木部尚書	歲救數過二十人	
	都天大法主同判北極驅邪院事土部尚書	歲救數過二十人	
	都天大法主同判北極驅邪院事金部尚書	歲救數過二十人	
紫微宮使日直元君	都天大法主同判北極驅邪院事火部尚書	歲救數過二十人	
	紫微宮使日直元君	歲終助國除災，安寧境土，遣鬼兵陰助帝祚太平者	授上清九等大錄
	紫微宮使日直元君九天金闕御史	一年內能驅滅分野蝗蟲災怪，持法除去者	授上清九等大錄
	紫微宮使日直元君金闕上仙侍中	一年可發志願自於名山建立壇場，投詞獻章，上祝人君萬壽，實有驗應者	授上清九等大錄
	紫微宮使日直元君紫府上相	一年自了性理出於物外，提拔群迷出離五苦，親詣南曹添注主聖臣賢九族升天，萬物受恩者	授上清九等大錄
	紫微宮使日直元君玄都大相		授上清九等大錄

法職階位	升遷階次	升遷資歷	所授法籙
紫微宮使日直元君	紫微宮使日直元君太玄上相		授上清九等大籙
	紫微宮使日直元君太極上相		授上清九等大籙
	紫微宮使日直元君金闕上相		授上清九等大籙
	紫微宮使日直元君無極上相	一年通證大道無窮，不執文字，指喝有驗，能治江湖河海蛟龍作害、山崩派決，實有利國濟民滅除大孽之功者	授上清九等大籙
三元仙官	下元一品仙官		有功行果業
	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		

宋代有著自身獨特的文官體制：「官人受授之別，則有官、有職、有差遣。官以寓祿秩，敘位著；職以待文學之選；而別以差遣以治內外之事」。³³ 宋朝的地方官均以中央官吏派出任「知某某事」、高級官吏則稱「判某某事」。這一職官體制也體現於道官道階與道職體制之中。道官指的是道士充任而有實際職掌的專門職位。道階是道士的一種品級，比附文官階位享受某種政治待遇而無實際職掌。道職則是道冠學術水準的標誌，亦仿文官館閣之職而定。在宋代，道官只是享受待遇的一種階官，並無實際職掌。實際職掌則以差遣的形式來授予，即皇帝、尚書省、州軍政府直接遣派某人到某處去掌握實際權力，處理具體事務。道官有實際職掌者，官稱前後都帶「知」、「同知」、「簽書」、「同簽書」、「管勾」、「同管勾」、「領」、「管

³³ 《宋史》卷一六一「職官志」一，《景印文淵閣四庫全書》，第282冊，頁813-814。

轄」、「提舉」、「提點」等字眼，兼職則帶「兼」，臨時差遣則帶「權」。³⁴天心正法「都天大法主同判北極驅邪院事」、「知北極驅邪院使中元一品仙官判北極驅邪院」、「同管勾院事」諸職，完全契合於宋代的道官制度。天心正法「驅邪院行法官」的法職又有著不同的升遷階次，各階次因不同的行法資歷而有所差異，這與宋代道官由世俗當權者授予有所不同。在天心正法的道法體系中，行法資歷成為法職升遷的標準，傳授「上清九等大籙」成為高階道法的象徵。這不僅是天心正法推崇上清法籙的體現，也是世俗官僚機構升遷機制與道教特有法籙傳授機制的完美結合。

天心正法的驅邪院階位升遷制度對後世道法產生了深巨的影響，成為諸道法構建自身教階體制的有效方式。《道法會元》卷二四九《太上天壇玉格》之《論遷轉功勞格式》對北極驅邪院也有詳盡的官階升遷制度。³⁵天心正法對神霄雷法派、金丹派南宗的影響十分明顯。白玉蟾的金丹派南宗亦有多位弟子傳授「北極驅邪院」法職。³⁶

天心正法北極驅邪院的神聖權威在民間亦得到了認同，乃至於民間有巫師「張妖巫」者也創造自己的「法院」，打著行天心正法的名

³⁴ 唐代劍：《宋代道教管理制度研究》（北京：線裝書局，2003），頁158-167。

³⁵ 其文曰：「初階一年救度十人已上，自右判官遷右大判官；又一年救度十人，遷左判官；又十人以上遷左大判官；又一年救度二十人以上，遷八品；又一年救度二十人以上，遷七品；又一年救度二十人以上，遷六品；又二年救度三十人以上，遷五品；又二年救度百人以上，遷四品；又三年救度一百二十人，遷三品；又五年積十二功，遷二品；又十年積百二十功，升一品。自三品以上，系極品，非可輕受，自是功高位級，天詔降臨，非品格所可具述」，《中華道藏》，第38冊，頁395。

³⁶ 《海瓊白真人語錄》卷二「傳度謝恩表文」：「太上三五都功法籙弟子奉行天心正法驅邪院判官兼幹五雷使院事臣胡士簡，太上正一盟威法師行上清混元天心五雷大法差充主管驅邪院事兼雷霆都司事臣羅致大，太上三五都功紫虛陽光秘籙弟子行上清北極天心正法金闕內台煉度典者驅邪院石判官臣陳守默」，《中華道藏》，第19冊，頁551。

義，借機斂錢肥私。³⁷更有處於幽冥的下鬼亦知天心正法「北極驅邪院」的靈力，³⁸且有冒稱「知北極驅邪院事」之法職，以「解擒提天下鬼神」自況，以騙取世間人的敬重。³⁹

四、「正」、「邪」之間：北極驅邪院對民間祭祀的調整與規範

兩宋時期，傳統的國家祭祀體系已經無法滿足民眾的信仰需求。民間的祀神信仰十分興盛，以法術見長的民間宗教家非常活躍。官方往往將不具備合法性的民間俗神稱為「淫祀」。賜封是官方承認民間俗神的主要途徑。⁴⁰通過對民間俗神頒發賜額、封號，朝廷重新建立了秩序化的國家祭祀體系。運用鬼律對民間諸神進行重新調整，規範各自的等級階次，進而懲惡揚善，成為道士整合民間祭祀諸神的有效手段。

作為天心正法神聖機構的北極驅邪院，其最高權威的確立，不僅有賴於「北極驅邪院印」在法術儀式中的使用，有賴於「驅邪院行法官」的法職階位及其升遷依據的製定，更有賴於法術儀式中可供召遣的北極驅邪院神將系統的存在。天心正法歷來重視北極驅邪院神將系統在法術中的作用。路時中《無上玄元三天玉堂大法》卷二十一《役使將吏品》所載神將為：太清玉陛千二百官君，三天玉堂萬二千官君，日宮陽光官吏千二百人，月宮玉輝童君千二百人，三元將軍三千萬眾，北斗七王宮三千六萬眾，北帝黑衣兵馬二十萬眾，在天每日隨身神將三人，每日直日侍靖玉女二十四人，每日直靖功曹

³⁷ 《夷堅支丁志》卷第四「張妖巫」（北京：中華書局，2006），頁995。

³⁸ 《夷堅志補卷》第十五「奉化三堂神」（北京：中華書局，2006），頁1693-1694。

³⁹ 《夷堅支丁志》卷第十「櫻桃園法師」（北京：中華書局，2006），頁1044。

⁴⁰ 關於宋代國家對民間信仰的賜封問題，請參考〔美〕韓森著，包偉民譯：《變遷之神》（杭州：浙江人民出版社，1999）。

三十六人，每日直使天吏二十四人。而《無上玄元三天玉堂大法》卷二十八《役召將兵品》中，亦載有供玉堂大法「初階小兆」隨符役使的「新頒驅邪院將吏」二十四員。《上清天心正法》卷二載有「統軍」二員，「副帥」三十六員。《上清北極天心正法》則載有「天心法部將吏」一十三員。這些將吏均「並屬北極」，亦即乃是「北極驅邪院」的神將吏兵。⁴¹在天心正法的道法理論中，行法所役使的神將吏兵，乃是修道者本身的精氣所化，迥異於「陰幽鬼神」：

師曰：兵將者所以示殺伐之意，官將者所以主領其職也。總而歸之，則謂之神。神者非陰幽鬼神也。蓋嗣教者修持不怠，骨像合仙，塵勞兩盡。玉堂金殿，莫不生神。隨心所運，莫非將吏。故曰：天地合我，我合天地，神人輔我，我輔神人，精氣雙合，速衛我真，此之謂也。夫欲知吾身之神，則收神靜坐。天宇既定，人欲不擾。於斯時也，真將現前。故聖師之上仙上靈云者，蓋吾身二氣之運化也。⁴²

可以說北極驅邪院的神將系統乃是「上玄」之將，確實與「陰幽鬼神」不同。在天心正法的戒律系統中，亦屢屢強調「陰幽鬼神」、民間「淫祀」之神之不正。《無上玄元三天玉堂大法》卷二「真師戒律品第二」之「玉堂通戒二十四條」指出傳道之士不可非禮神祠：「二十二戒不得裸露星辰及非禮神祠。」「升堂科禁」則反對雜事民間諸神：「不得雜事神祇。蓋身為人天之師，地下鬼神盡服役使。苟私香火，三官糾罪。常當端坐虛室，燒香默運，則四司下降，五帝臨軒，仙真相接。當常研味沖玄，誦念教法，令其真靈降身，則天魔

⁴¹ 驅邪院的將吏觀念亦被當時的士人所接受，南宋理學家、福清人陳藻（字元潔，號樂軒）詩曰：「先生一去三十年，蘋藻聊修諱日虔。雌劍忽尋雄劍逝，恰恰歲暮吾無錢。乃知毫髮有造化，此禮終與吾毋緣。人生損益固常理，韓門仍被流俗牽。鳳毛辭采非不美，再拜焚香符水前。驅邪院中諸將吏，或書或畫縱橫縣。網山有靈應大笑，安得師友尚流傳？」陳藻：《樂軒集》卷一「網山先生諱日寄綺伯」，《景印文淵閣四庫全書》，第1152冊，頁33-34。

⁴² 《無上玄元三天玉堂大法》卷二十一「役使將吏品」，《中華道藏》，第30冊，頁460。

供奉，呼為真官。過去不為地司所拘，徑上南昌上宮，身為三界師，不得入廟遊玩，有故，不得諂祭妖神，當冥心禮謝三界，自然獲福佑。違者，三官書過。」《無上玄元三天玉堂大法》卷二十六「師旨直指品」指出即使是嗣行初品玉堂大法者亦不可在召請的將吏中役用血食之神：「夫行初品宗旨，當以正念役使天神將吏，不得稍用血食以雜靈氣，違者三官罰罪。」

正是本著這一理念，天心正法旗幟鮮明地以驅逐諸血食之神、「淫祀」之神，為捍衛「正法」之宗旨。所謂的正，乃是「不邪」之謂，不必「曲事鬼神」。⁴³ 在天心正法的考召法中，更是主張以建立「天獄」、「九泉獄」、「五獄」等方式對諸邪神進行懲治。其中，以玉堂大法的「九泉獄」最為系統。所謂的「九泉獄」乃是玉堂大法「幽獄追攝品」之一法，倘若「欲人道安寧」就必須對「經劫山魃，歷年水怪，天魔外道，血食神祇，木下五通，刑亡惡鬼」等「妖神強橫」施行此法。⁴⁴ 其「九泉獄」各有所主，均屬於「北都羅酆幽泉惡獄」。⁴⁵ 由此可知，在對民間祭祀諸神進行「正」、「邪」之分時，道教與國家祭祀觀念有共同之處。

⁴³ 《無上玄元三天玉堂大法》卷八「驅邪輔正品第十」曰：「師曰：正則不邪，故破邪者，正法也，不必曲事鬼神，惟在法師存心三境，進服三光，內行既充，外邪自伏。」見《中華道藏》，第30冊，頁412。

⁴⁴ 《無上玄元三天玉堂大法》卷九「幽獄追攝品」，《中華道藏》，第30冊，頁414。

⁴⁵ 《無上玄元三天玉堂大法》卷九「幽獄追攝品第十一」：「師曰：九泉者，北都羅酆幽泉惡獄也。事系天庭，不可輕行，故酆都為天下鬼神之府，專檢制魔妖之權，行令宣威，莫大於此。凡獄有九，一曰酆泉號令之獄；二曰重泉斬馘之獄；三曰黃泉追魂之獄；四曰寒泉毒害之獄；五曰陰泉寒夜之獄；六曰幽泉煞伐之獄；七曰下泉長夜之獄；八曰苦泉屠戮之獄；九曰溟泉考焚之獄。凡九獄，各有所主。第一獄主攝天魔；第二獄主攝不職典祠；第三獄主攝山魃精魅；第四獄主攝江湖水怪；第五獄主攝血食邪神；第六獄主攝山林木客；第七獄主攝古墓伏屍；第八獄主攝師巫逆鬼；第九獄主攝刑亡橫死。」見《中華道藏》，第30冊，頁414。

儀式是兩宋新道派主要的道法實踐，儀式正統性是當時道教的一個基本關懷。靈文鬼律規範了天心正法的教階制度，促進了道派組織的完善，也完成了民間道派的正統化。在道法實踐中，天心正法以「北極驅邪院」為神聖的權威，對民間諸神進行了必要的整理與規範。

《太上助國救民總真祕要》卷十《上清北極驅邪院行遣公文式》，載有以北極驅邪院為名義發遣的各類文書，因事而行文，堪為行法之準式。按照天心正法的儀式觀念，傳法行道、施法驅邪都應該有相應的「北極驅邪院」的公文，而各類公文又必須得法：

按法科，凡有事端，關牒靈祇、申奏神真最為綱要。文式典則不可不備。今以應系合用行遣之式，修定開列，貴無闕悞云耳。⁴⁶

道教儀式正是通過這些「文式典則」來「關牒靈祇、申奏神真」，從而實現神道設教的目的的。該《上清北極驅邪院行遣公文式》涵括北極驅邪院的文書如下：傳法人投狀式，諸應弟子求保舉師狀式，諸應弟子投師傳法辭式，法師為弟子啟表狀式，奏表關引式，申泰山狀式，凡申泰山狀發引式，凡奏表申天樞院狀式，祈雨奏狀式，治伏屍邪魅所擾筭子式，治時瘟疫厲筭子式，斷絕傳屍勞鬼所式，轉牒行往逐處經由道路式，帖土地等神拘管鬼邪式，牒城隍救治式，牒送邪祟赴城隍式，牒城隍及鄰近神祠假借神將吏兵式，鑿蓋奏狀式，申北斗七王宮狀式，申泰山請神將來防護鑿蓋狀式，開鑿發遣神將牒式，替統兵助法神將兵眾式，設祭吏兵曉示狀，諸神司合用牒帖引筭目。⁴⁷

以上諸式公文，涉及天心正法的傳度儀式、祈禳儀式、驅邪儀

⁴⁶ 《太上助國救民總真祕要》卷十「上清北極驅邪院行遣公文式」，《中華道藏》，第30冊，頁379。

⁴⁷ 同上註，頁379-386。

式、濟度儀式、醮祭儀式等等。公文之發遣，憑借北極驅邪院的權威，保證了民間諸神的階層化、秩序化。我們試舉數例：

申泰山狀式

都天統攝邪鬼歸正具全銜姓名

當院今月某日據某州縣坊郭弟子某乞齋心信投告當院，乞傳授《北極天心正法》，輔正驅邪，佐天行化，救民疾苦，斷絕鬼祟，志願行持者，右某已先具錄事狀聞奏上帝，並收補某乙充某官，仍給付符文訣目，及驅邪院印式，依格傳度行去訖。謹具申東嶽天齊仁聖帝，伏乞聖聰俯賜指揮，遍行告示三界內城隍大王，並所隸正法，曾用官典按分，及五嶽四瀆，名山大川，宮觀裏社，山川靈澤，一切神明，豫令知委某乙授法領職，後來為人治病除邪，切須佐助道法，收捕鬼祟，無從慢易，並乞依例抽差神通廣大威猛神將二員，神兵一千人，發遣往新授法職某乙院內統轄助法指使，其某乙合用《都天大法主印》及本人親書花押，某已給付行便去訖，今頭連印文一本在前，伏乞照會其印文，即不與諸處符印相同，修其文篆一歸真道，此去某人應有申報狀牒文字，伏望驗認印文施行，所貴不致偽冒，謹狀

某年 月 日具位姓 名 狀

凡申泰山狀發引式

北極驅邪院

今月某日時發實封申狀一紙角，往東嶽天齊仁聖帝御前通落者，右出引付泰山沿路土地速疾齋前件文字遞相轉送，前去通落，不得稍有住滯，揩擦損汗，踈虞如違，罪有所歸，必定根究，施行的無輕恕

某年月 日時引

設祭吏兵曉示式

北極驅邪院

當院取今月日時賞設嶽下差來統兵助法神將神兵一千（或當替者，或新差來）酒食錢馬（如為人行事，即具施主名云齋菇者）齋設者。右具如前事須曉示前項神將兵眾，各令知委，至時齊集，無令有失規儀

某年月日

具半銜⁴⁸

所謂「當院」即「北極驅邪院」，而「伏望驗認印文施行，所貴不致偽冒」，「施行的無輕恕」，「各令知委，至時齊集，無令有失規儀」數語，皆顯示出在道教儀式中「北極驅邪院」「代天行化」的神聖權威。兩宋時期的新道法皆構建了規範鬼神、「代天行化」的神聖超自然機構，如神霄派的「雷霆都司」，清微派的「先天一炁萬雷神司」等。現今在福建一帶流傳的「瑜伽教」，在儀式中往往以「瑜伽大法司」為神聖機構，以「奏、申、關、牒」的形式，徵召鬼神，建立起一套秩序化、階層化的神譜體系。



福建「瑜伽教」的「瑜伽大法司」科儀文書



福建「瑜伽教」的「瑜伽大法司」科儀文書

北極驅邪院的神聖權威還體現在「北極驅邪院印」在儀式中的使用。道教的法印是道教法術的重要組成部分，有其內在的演變邏輯與規律，對其的研究頗值得注意。⁴⁹ 在道教的法印之中，「北極驅邪院印」極具代表性，近年來，四川等地多有發現。雖然現在已發現的北極驅邪院印多為明清之物，但是該法印之源頭當上溯至唐宋之際

⁴⁸ 同上註。

⁴⁹ 參見王育成：《道教法印令牌探奧》（北京：宗教文化出版社，2000）；〈道教法印考實〉，《中國社會科學院歷史研究所學刊》第一集（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁455—458。

的北帝派與天心正法派。在宋明道書中，共收錄「北極驅邪院印」九枚。⁵⁰

在道教儀式中，「北極驅邪院印」往往與「雷令」、「雷尺」相配合。通過「北極驅邪院印」、「雷令」、「雷尺」的使用，北極驅邪院完成了神將吏兵的徵召。北極驅邪院印的使用，各類《上清北極驅邪院行遣公文式》的傳行於世，都凸現著北極驅邪院這一神聖機構在天心正法道法系統中的最高權威，也使得「驅邪輔正」這一宗旨得以實現。



福建「瑜伽教」法師所收的「北極驅邪院印」



福建「瑜伽教」法師加蓋「北極驅邪院印」

使用法印驅除「邪神」，「代天行化」，成為諸多新道派共有的傳統。神霄派以為：「諸行法官所至，許帶符印隨行，在處稱行司。」⁵¹又稱：「諸行法官要差使天兵將吏，與嶽兵不同。須帶《神霄驅兵印》，一曰《天蓬印》，其兵方去。天樞、北極二院，上清、雷部等法，靈寶法亦然。」⁵²新道法對儀式規範化的重視與國家對民間祭祀禮儀的強調是同調的。兩宋時期，國家對民眾宗教活動中的儀仗問題有嚴格的規定。政和八年下詔，禁止民間宗教活動中，用「紅黃羅威繖扇」，並禁止民間社火時「造紅黃傘扇及彩繪以為祀神之物」，因

⁵⁰ 參見李遠國：〈道教北極驅邪院考辯〉，《道學研究》2003年第1期，頁89–103。

⁵¹ 《道法會元》卷二百五十「太上天壇玉格下」，《中華道藏》，第38冊，頁398。

⁵² 同上註，頁398–399。

為這些都是對皇權的僭越。⁵³ 可以說，在對宗教禮儀進行規範化整理是國家與道教的共同追求。



福建Z縣Y法師道壇雷法令牌之一



福建Z縣Y法師道壇雷法令牌之二



福建Z縣Y法師道壇雷法令牌之三



福建Z縣Y法師道壇雷法令牌之四

⁵³ 《宋會要輯稿》第7冊刑法二之七一（北京：中華書局，1987），頁6531。

五、「發奏」與「借兵」：天心正法對民間俗神的吸納

如前所述，兩宋時期的新符籙派在構築自身的教階制度以及神譜時，模擬了兩宋法律、官制等中國古代政治制度，在道法實踐中也力求對民間的宗教世界進行秩序化的管理。可見，在清理民間信仰世界這一問題上，道教與國家政權的立場有其一致性。當然，道教也有自己對民間祭祀諸神的獨特看法，往往以獨特的方式將部分民間俗神吸納入其神譜之中。

在傳統的儒家祭祀觀念，與「祀典」之神相對立的、不受政權賜封與認可的民間「淫祀」之神，往往沒有祭祀的合理性。⁵⁴ 而道教則與儒家不同，雖然道教也指出民間祭祀之神之「不正」、之「邪」，但卻往往以種種不同的方式將這些民間信仰之神吸納進自身的萬神殿中。⁵⁵ 玉堂大法的戒律、傳度儀式都反對道士奉事下鬼，但其又往

⁵⁴ 當然應該注意的是宋代祠神信仰十分活躍，宋人對「正祀」與「淫祀」的認識亦更為複雜。在大部分宋人心中，正祀與淫祀之間存在一個廣闊的「中間地帶」，並非僅僅是正、淫祀對立二分。參見皮慶生：〈宋人的正祀、淫祀觀〉，《東嶽論叢》2005年第4期，頁25-35；韓森著，包偉民譯：《變遷之神》，頁156-157。

⁵⁵ 石泰安 (Rolf A. Stein) 認為道教與民間信仰領域之間存在著辯證關係，二者之間的相互影響可以看作是一種變化無定的辯證運動，從來未曾停頓過。一些道教的精英如葛洪等人總是在俗禱與道教祠祀之間動搖不定，所謂純化的道教「正派」與備受非議的「淫祀」之間並非界限分明。索安 (Anna Seidel) 則指出努力界定與民間或民俗宗教相對立的道教和描述兩種教派之間的交流是西方漢學界的一大研究取向。參見石泰安 (Rolf A. Stein) 著，呂鵬志譯：〈二至七世紀的道教和民間宗教〉，《法國漢學》第七輯《宗教史專號》(北京：中華書局，2002)，頁39-67；此外探討道教與民間信仰之關係的還有索安著，呂鵬志、陳平等譯：《西方道教研究編年史》(北京：中華書局，2002)，頁28-33，頁88-92；王宗昱：《道教的「六天」說》，《道家文化研究》第十六輯(北京：北京大學出版社，1998)，頁22-49；John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Macmillan, 1987)；康豹 (Paul R.

往改造「下鬼邪神」，收編入道法的神將系統之內。玉堂大法「斷瘟法」即秉承「祖師收六天鬼王、五部鬼帥」而歸正之說，使得「五部之瘟鬼」歸心正道，不復為妖，成為總攝五部之瘟司：

師曰：神鬼之說，蓋始於祖師收六天鬼王、五部鬼帥，乃吹妖散毒之邪，人非陰魄之鬼也。今祖師以收其五部而歸正，故總攝瘟司也。但五部之鬼，自受祖師誓約之後，歸心正道之久，故張元伯以忠信位雷府直符，趙公明以威直充玄壇大將，餘皆為酆都醜獄之首長，皆不復為妖也。⁵⁶

不僅如此，民間祠神倘若不為害民人，且能興福於民，即可享受祭祀，並依據各自功績大小，奏聞上天以推恩封賞。⁵⁷ 倘若無故興人疾疫，借機求民禱祀，則受「徒三年」之罰，傷人命「流三千里」，傷十人命且死十人以上者，則給與「減形」。⁵⁸ 在天心正法看來，民間祭祀之祠神往往又稱曰「私有香煙之祠」，這些神靈雖並非國家祀典之神，但是倘若「有福德及一方之民」，即可申奏上天「乞賜

Katz)：〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為例〉，《臺灣宗教研究通訊》第四期（臺北：蘭台出版社，2002），頁1-31，英文版為“*Daoism and Local Cults: A Case Study of the Cult of Marshal Wen*,” in *Heterodoxy in the Late Imperial China*, edited by Kwang-Ching Liu and Richard Shek (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), pp. 172-208.

⁵⁶ 《無上玄元三天玉堂大法》卷二十四「延生度厄品」，《中華道藏》，第30冊，頁475。

⁵⁷ 《上清骨髓靈文鬼律》卷上「太甲門」載：「諸林木散大為人，欽仰立祠、祈禱無福報者，並除之。因立祠而不為害、善能興福於人，聽以有無功績奏聞，違者杖一百」。見《中華道藏》，第30冊，頁298。

⁵⁸ 《上清骨髓靈文鬼律》卷上「國祀門」載：「諸鬼神雖不載祠典而能福及於民者，當考功績以聞推恩。若自矜其功捷，便妄以妖異，於人興疾疫，須求禱祀而不退者，徒三年。至傷人命者，流三千里。及十人者，死十人以上，減形。」見《中華道藏》，第30冊，頁299。

遷賞」，並且「許令重立祠廟，令人承奉」。⁵⁹ 必須指出，隨著造神運動的高漲，宋代的祠神信仰十分興盛，幾至氾濫之地步。這些神祠往往又升格為道觀。⁶⁰ 如潭州攸縣陽升觀於北宋政和間由司空真人祠升為道觀；⁶¹ 泉州金粟觀乃是嘉定間由宣德真人祠升格為觀的。⁶² 道教與民間祠神信仰之間的聯繫由此可見一斑。

在實際的法術儀式中，天心正法往往以最高機構北極驅邪院的名義，以「申東嶽」、「牒城隍」的形式，借得「陰兵」，以助行法。而「發奏」與「借兵」即天心正法吸納民間祭祀諸神的重要儀式。

（一）、發奏、發正奏：命召諸神關發文牒

所謂「發奏」或曰「發正奏」儀式，其主旨在於命召諸神關發文牒，上達天庭，以助行法。《道門通教必用集》曰：

古儀無關告土地，便外壇宿啟。後世增修為文，止是啟告。尋置文牒，複有行法而居師位者，又加以印訣符咒，命召土地諸神，蓋出於《天心正法》。今遂為成規。既坐，命諸神，皆須如法文，變神掐訣，方可施行用。⁶³

以上記載出於《道門通教必用集》卷九《精思篇》之《發奏》。從該記載中，我們可以發現，先前的道教齋醮儀式並沒有「關告土地」之儀節，僅僅是於「外壇宿啟」，雖然隨後在文辭上也有所增加，但也

⁵⁹ 《太上助國救民總真祕要》卷一「驅邪院請治行用格」，《中華道藏》，第30冊，頁316。

⁶⁰ 參見唐代劍：《宋代道教管理制度研究》，頁146-147。

⁶¹ 《八瓊室金石補正》卷一一一「陽升觀記」，《續修四庫全書》第898冊，（上海：上海古籍出版社，2002），頁351-354。

⁶² 《鶴山集》卷四三「泉州紫帽山金粟觀記」，《景印文淵閣四庫全書》，第1172冊，頁493-494。

⁶³ 《道門通教必用集》卷九「發奏」，《中華道藏》，第42冊，頁528。

僅僅是行啟告之義而已。宿啟乃是齋儀在正式舉行之前，道士齋潔懺悔，禮拜十方，啟告齋事目的的儀式。《靈寶玉鑑》卷一三曰：「宿啟者，正齋前一日，取吉時，建壇設席，補職說戒，宣科勵眾，關聞三界，即是啟告之夕，非正齋行道之日也。」然而自從天心正法出現之後，「關告土地」、「命召土地諸神」也隨之登場。所謂「關告土地」即是行法法師居師位，以印訣符咒為手段，置以文牒存召土地申奏官屬，用以發引遣表，申奏上天。這可以說是道教齋醮儀式上的一大變化。「關告土地」儀式具體的程式為：行法法師存變自身如天師，存召土地諸神，存三光正炁令土地諸神申奏上天。關於「發奏」儀式，在金允中的《上清靈寶大法》中也有所記載：

發正奏：齋期以屆，則舒壇立纂，鋪列道場，敷陳六幕，內外整備，關發正奏文字，詣師幕序立，暫設像列位耳。齋官上香拜，高功上香，知磬舉法事，高功拜跪，白齋意，請牒。(餘如預告式)已上並不系廣成先生齋科內式，乃今世所通行之儀。⁶⁴

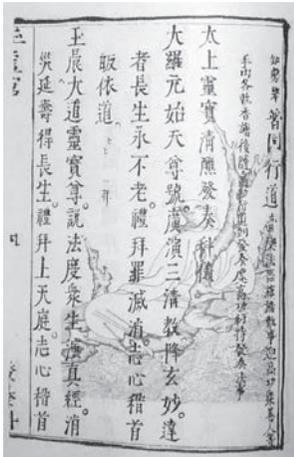
很明顯，在金允中看來，在杜光庭原有的齋科法式中並無發奏(或曰發正奏)儀節，其法乃是當時世法所新出，且已經廣泛流傳開來。金允中所記載的「關發正奏文字」、「請牒」都與前述《道門通教必用集》卷九《精思篇》之《發奏》內容相同。故而可以肯定，發奏、發正奏儀式的出現乃是道教齋醮儀式吸納天心正法的結果。《道法會元》卷二百六十八《泰玄酆都黑律儀格》載《發奏律格》，指出行發奏儀式必須心懷虔誠，除卻雜念，且須規範文字：

夫酆都之法並屬紫微大帝、酆都大帝、天蓬元帥之所掌。凡有行持，

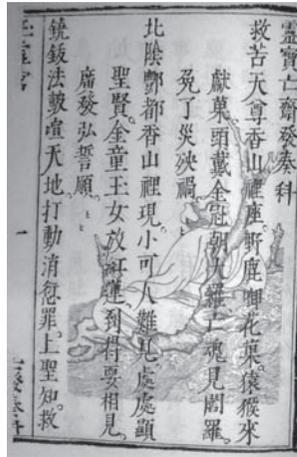
⁶⁴ 《上清靈寶大法》卷十六「發正奏」，又《上清靈寶大法》卷之十九之「發奏儀」，其曰：「發奏儀：先立玄中大法師、正一天師位。若已舒六幕，則就玄師前將所發文檄悉用淨箱盛置，列於師前。高功齋官各上香設拜。次高功長跪致詞、請牒。此式諸方多，獨溫台二郡不用之。居其所者，自己從習俗。此書乃通行之文，不專為一隅設也。(祝香如式)」見《中華道藏》，第34冊，頁88、115。

必須關奏。倘有失儀，報應極速。刑憲嚴重，與諸司不同。凡發奏法官，存神念道，致齋謹畏，然後可免罪愆。昔宗師汪鄂都治康王時，命劉府教授書奏，時在湘潭，其教授臨書時，有一女子經過，情動於中。後奏畢，帝判康王科罪不合，奏詞有脂粉炷。帝判絕祿，乃大魔所殺。後人發奏，切宜點對字畫語言，必須合格。庶可免冒瀆不恭之罪也。

從中也可以看出天心正法的發奏儀式在元、明時代影響之大。清代雍正年間，山西介休縣下站村玉虛宮傳世的科儀書，其發奏儀式甚至分為清醮發奏科儀和亡齋發奏科儀兩大類⁶⁵（見下圖）。



玉虛宮樓聖堂清醮發奏科儀



玉虛宮樓聖堂亡齋發奏科儀

福建民間的「瑜伽教」道壇，其「發奏」儀式所用文書更是篇幅巨大。「發奏」儀式往往在外壇舉行。舉行之前，法師必須依據本次醮儀的天數來擬定文疏的內容，該文疏的擬定十分慎重，往往必須經

⁶⁵ [清]高常慶撰：《太上正乙法事科儀》(上冊)，(臺北：廣文書局有限公司，1989)。

過齋主的認可。福建Z縣瑜伽教Y法師的發奏儀式所用文疏有「七函八牒」和「九函十二牒」之分。兩相比較，「九函十二牒」比「七函八牒」所請神靈更為繁複，適用於大型醮儀的發奏儀式。

無論是歷史還是現實中的發奏儀式，其核心部分乃是始於天心正法的存思變神之道。在這一儀式的行使中，存神、服炁、掐訣、念咒乃是關鍵。考之天心正法經典，其存思變神之法確實源於天心正法而略有差異而已。其變神訣為：「左手小指從四指後入中指根，四指曲，掐掌心，用中指勾定小指，用大指掐中指中節。」「本師印訣」為：「彈了大指，卻掐第二指根。」據《太上助國救民總真祕要》所載，變神訣為：「以小指從四指背入，用中指勾定，再以大指掐中指中節，直二指，從胸前來面上。」本師訣為：「大指掐二指根，勾神將吏兵並功曹土地等用。」卓劍訣為：「(右手)大指掐四指根，遣發功曹用。」⁶⁶ 在這裏，所謂的「勾」，乃是「勾召」、「召遣」之義。可見，發奏儀式的目的在於存變自身為本師，勾召本法的神將吏兵以及功曹土地諸神，用以「發引遣表」。

當然，以上發奏儀式並未載有咒語內容，《太上助國救民總真祕要》中所載的《發功曹法咒》和《發土地咒》為我們提供了發奏儀式所使用咒語的清晰樣本。其《發功曹法咒》內容為：「敕某日當值功曹使者諦聽吾言，吾奉上天敕命，佐天行化，助國救民，治病除妖，剪邪立正，使汝上天為吾徑赴天曹，使汝入地為吾直往地府，使汝入水為吾徑入水府。三界之內，應有邪祟鬼神，不問高下，速就逐處收捉。吾今治病除妖，更莫住滯，明承牒命，無輒故違，稟敕奉行，急急吾在壇前卓劍相待(右手掐四指根，如拋劍在目前)。」其《發土地咒》為：「天靈地靈，天地交並，承帖土地，不得留停，速去速來，吾在壇前卓劍相待。」正是通過發奏儀式，法師完成了上、中、下「三界」神靈的召請，同時，法師也以象徵的方式實現了對民間諸神的吸納。

⁶⁶ 《太上助國救民總真祕要》卷八，《中華道藏》，第30冊，頁368-369。

(二)、申東嶽與牒城隍：借得陰兵以供差遣

天心正法的「借兵」傳統可以上溯至天心初祖饒洞天時期，譚紫霄即是從泰山天齊仁聖帝處借得「陰兵」，傳得道法的：「大士者，饒公處士也，名洞天，雖獲祕文，然未識訣目玉格行用之由，復遇神人，指令師於譚先生，名紫霄，授得其道。紫霄又令往見泰山天齊仁聖帝，得盡其妙。王又奏請助以陰兵。」⁶⁷

顯然，只有當饒洞天從「泰山天齊仁聖帝」亦即東嶽大帝請得了「陰兵」，其方才盡得天心正法之精髓。此處顯然隱喻著天心正法與東嶽信仰之間天然的密切關係。這種密切關係，鮮明地體現為天心正法法術儀式中的「借兵」之說。在《太上助國救民總真祕要》卷二《識法中聖像》已經將北極驅邪院的神將吏兵與「東嶽差來補充神將」、「助法神將」等「嶽下神兵」一併召請。而在《上清天心正法》中，這一「借兵」助法的現象，更是隨處可見。其「治伏癩邪」法須「具申嶽府，備牒城隍，書寫文字，務在秘密，差神將監臨於靖室，書之不可令人見，各乞選差將兵，前往監逐某住址、山林、社廟家，先司命五道、土地、內外所事等神，立定時候，勒令盡抵，四散緝捉患人家」；⁶⁸「治瘟斷疫」法須「申東嶽，牒城隍，與患人首罪。或只牒當境社祠及猛烈廟神驅遣」；⁶⁹「追治山魃」則須「令投狀來，具狀內情由，密申東嶽，牒城隍，借兵相助訖」。⁷⁰

⁶⁷ 《上清天心正法序》，《中華道藏》，第30冊，頁245。

⁶⁸ 《上清天心正法》卷四「治伏癩邪」，《中華道藏》，第30冊，頁261；及《太上助國救民總真祕要》卷一「驅邪院請治行用格」，《中華道藏》，第30冊，頁314-316。

⁶⁹ 《上清天心正法》卷四「治瘟斷疫」，《中華道藏》，第30冊，頁263；及《太上助國救民總真祕要》卷一「驅邪院請治行用格」，《中華道藏》，第30冊，頁314-316。

⁷⁰ 《上清天心正法》卷五「追治山魃」，《中華道藏》，第30冊，頁267；及《太上助國救民總真祕要》卷一「驅邪院請治行用格」，《中華道藏》，第30冊，頁314-316。

必須明確的是，東嶽泰山是中國歷史上最為重要的民間諸神之一，隨著歷史的發展，泰山信仰又與冥府信仰相關聯，在民間信仰體系中日益重要。⁷¹ 唐宋之際，是泰山信仰發展的重要時期，當朝統治者多次賜封東嶽，唐武后垂拱二年（686）封東嶽為「神岳天中王」；萬歲通天元年（696）又尊封為「天齊君」。唐開元十三年（725）玄宗皇帝加封泰山神為「天齊王」。宋真宗大中祥符元年（1007）詔封為「東嶽天齊仁聖王」。祥符四年（1011）加封尊號為「東嶽天齊仁聖帝」。大中祥符九年（1016）張君房所編的《雲笈七籤》亦將泰山列為三十六小洞天之一。此後，各州縣亦建有東嶽廟，崇祀東嶽，並以東嶽行宮的形式完成東嶽信仰的「在地化」。⁷² 宋代東嶽信仰興盛，不僅源於其與冥府信仰、城隍信仰的結合，更由於宋代道教的推動。宋代的道士，在各地不僅推動著東嶽觀、東嶽行宮的興建，更創造出以東嶽諸神將（即「嶽下神兵」）為「主法」（主神）的諸道法，用以驅邪輔正。這無疑可以看成是道教對民間諸神的吸納。天心正法法術儀式中的「申東嶽」、「牒城隍」，以「借兵」助法，無疑是以「召遣」的方式吸納民間信仰的神靈。⁷³

《太上助國救民總真祕要》卷十《上清北極驅邪院行遣公文式》所

⁷¹ 關於東嶽泰山信仰的先期研究可以參看（東漢）應劭：《風俗通義》卷十「東嶽」（天津：天津人民出版社，1980）；呂宗力、欒保群：《中國民間諸神》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁233-235；小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001），頁475-485；劉錫誠主編：《妙峰山：世紀之交的中國民俗流變》（北京：中國城市出版社，1996）；劉慧：《泰山宗教研究》（北京：文物出版社，1994）；范純武：《雙忠崇祀與中國民間信仰》，臺灣師範大學歷史學系博士論文，第二章「宋代以後道教的發展與雙忠信仰」，2003年6月，頁81-102。

⁷² 范純武：《雙忠崇祀與中國民間信仰》，第二章「宋代以後道教的發展與雙忠信仰」，頁81-102。

⁷³ 劉仲宇：〈道教對民間信仰的收容和改造〉，《宗教學研究》2000年第4期，頁41-43。劉先生認為，道教吸納、改造民間信仰有多種的方式，包括：接管型、受管型、請進宮觀型、召遣型、編製神譜型、編寫仙傳或經書型。

載的《牒城隍及鄰近神祠假借神將吏兵式》、《替統兵助法神將兵眾式》，將天心正法儀式中的「借兵」觀念體現得淋漓盡致：

牒城隍及鄰近神祠假借神將吏兵式

北極驅邪院 牒 某廟靈祠

當院據某州縣鄉裏某人投狀稱有某事，當院今看詳得，狀內事理，次第顯現，鬼神如此動作（具述狀內子納事理），今當院合用下項兵吏等，須至專行假借神將某員神兵某千，須至公牒者，牒具如前。除當院具耿飛奏乞降勅命指揮外，事須牒某處靈相侯到，請詳前項。牒內事由徑差大將管押神兵某千赴某方上建壇之所，會集收捉妖怪，仍叮嚀指揮，差來神將，依例管押，前來赴當所究氣搜捉邪精鬼賊，伺候了日，別具公文開坐申奏推行賞秘諱牒

太歲 年 月 日 時牒

下朱批

具法位

替統兵助法神將兵眾式

北極驅邪院

當院先於某年月日具狀申

貴嶽抽選到統兵助法二員神將部轄神兵一千前來輔佐，行持道法，助國救民，治病除妖，剿邪立正，今已一年當滿，須至專行替換者，右具如前。當院今檢會神將二員、神兵一千，在當院指使，並無闕事，謹具狀申東嶽泰山天齊仁聖帝，伏乞指揮，選差足神通有威力神將二員，一員充助法神將，神兵一千前來當院對替元差來神兵，乞賜先取下神將結罪事狀入案，後乞指揮，日後專切隨逐當院，出入輔佐，行持道法，一一稟聽指揮使喚。凡是收擒邪祟剿截民禍之際，各仰大逞威力，顯現神通，收擒兇惡，如王民疾患速令平復，即不得時暫輒離左右，無令神兵怠慢，候年滿日，別行替換，並仰神將到日，分明影響報應，以憑拘管，無令有失規儀，謹錄狀，上謹狀

太歲年月日全銜姓某⁷⁴

⁷⁴ 《中華道藏》，第43冊，頁404。

如引文中所示，所謂儀式中的「借兵」之說，其所借之「嶽兵」包括城隍、諸祠神等東嶽之下之民間神靈，而其方式即「申東嶽」、「牒城隍及鄰近神祠」。《上清隱書骨髓靈文鬼律玉格儀式下》之《道法門》認為：「遇有急關許於近便神祠差借，共不得過五百人，幹辦訖，犒賞推恩，申奏所屬錄功。」《上清隱書骨髓靈文鬼律玉格儀式下》之《道法門》又載：「諸應管東嶽差到神將吏兵，三年一替（一年一替者聽），並具勞績過犯，報本嶽考察賞罰。仍於去替一月前預差替兵，願留再任者關本嶽，應替不替，不應替而替者，杖一百。有故者勿論。」天心正法儀式的這一「借兵」現象，在道教法術儀式史上，頗具影響。

其一，隨著天心正法「借兵」儀式的不斷展演，「申東嶽」這一儀式關目已經訂製。按照路時中的說法，天心正法早期的儀式，皆以公侯之禮待五嶽，故儀式之中，五嶽當「奏」不當「申」。宋時，由於東嶽加封帝號，五嶽則改為「申狀」。⁷⁵可見，「申東嶽」始於宋代天心正法的驅邪儀式，是隨著天心正法儀式的深入民間而上升為道教儀式的新傳統的。

其二，天心正法的借兵之說，受到了其他教派的批判。《道法會元》卷二百五十《太上天壇玉格下》認為，儀式中所役使的將吏應該是「天兵將吏」，與嶽兵不同，用嶽兵行法，將流入「鬼道」，成為邪法。在神霄派看來，諸行法官不得關借嶽兵，因為所借嶽兵「稍不祭祀」則「反為禍端」。⁷⁶金允中則指出，天心正法儀式中的「嶽下將

⁷⁵ 《道法會元》卷二百五十「太上天壇玉格下」曰：「諸稱泰山東嶽是二所，不想於今多稱泰山東嶽為一局，靈官功曹不敢領去。凡奏五嶽五帝，法官當依式書奏。經云：在天為五帝，在地為五嶽。正義曰：此正指言五方帝。按今岳帝皇，宋方進帝號，恐非古五帝。又按路真官儀或云：天心正法舊儀，五嶽皆以公侯。自宋朝加封帝號之後，法官相承改用申狀。則五嶽不奏，古已有文，當俟高識之士詳考。」見《中華道藏》，第38冊，頁400。

⁷⁶ 《道法會元》卷二百五十「太上天壇玉格下」曰：「諸行法官要差使天兵將吏，與嶽兵不同。須帶神霄驅兵印，一曰天蓬印，其兵方去。天樞、北極二院，

兵」，乃是「臨事請降」，可以交撥者。這種將兵，出於考召法，與靈寶法的「上玄」之將迥然不同。行靈寶齋法不宜混用天心正法的「嶽下將兵」。⁷⁷ 蔣叔輿雖然亦力圖恢復靈寶齋法的典範與準式，但卻並不拒斥盛行於世的天心正法的「嶽兵」系統。其《無上黃籙大齋立成儀》所載的「東嶽回兵狀」即認為法師在行儀式時，可以視是否行天心正法而酌情召請「統兵助法將兵」。⁷⁸

上清、雷部等法，靈寶法亦然。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。古之得道宗師未嘗有請嶽兵者，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」。《中華道藏》，第38冊，頁398-399。然而，《道法會元》卷二百五十「太上天壇玉格下」其後又載：「神將遇有急缺，許於遠近神祠借兵差使，不得過五百人。幹畢犒賞奏功，發回。」見《中華道藏》，第38冊，頁400。由此可見，天心正法的「借兵」儀式已經在道教的儀式中有著廣泛的影響，其他道派欲堅守儀式的傳統與典式並非易事。

⁷⁷ 金允中：《上清靈寶大法》卷之四十三「傳度對齋品」曰：「法中將吏，皆屬上玄，非天心正法用嶽下將兵，乃考召諸法，可以交撥。此乃臨事請降者也。天臺法中，破壞經句以為將吏司局之名。盡出附會臆說。已詳論於三界宮曹品。次不可襲非蹈妄而用之。帖中略具本法合召將吏，以備典儀。非交撥之例，皆舊例也。仿效朝廷私作告敕，決不可行。識者所當深戒。天心正法久已混淆，靈寶神文，豈宜隨俗？」見《中華道藏》，第34冊，頁307。

⁷⁸ 《無上黃籙大齋立成儀》卷之十四「禮成奏謝門」載曰：

東嶽回兵狀

具法位姓某

先據某鄉貫（同三官考功狀，至齋醮圓成）所有元申請差到守衛靈壇神將吏兵，並嶽府元差在本院統兵助法二大將精兵等。（若不曾行《天心正法》，不用統兵助法將兵等語，後同）並各在壇，委是效勤。本職除已具朱表聞奏三天，乞降敕命施行，及具申三官大帝府，與依格考校，計功推賞外，須至申聞者。

右前件將吏，除元差在本院二大將精兵等，仍舊在院外（非行《天心正法》人，除自「將吏」至「院外」十九字，云：右前件昨來申請云）所有昨來申請差到守衛靈壇神將吏兵隨狀見到。謹具狀申東嶽天齊仁聖帝（聖前）。伏乞指揮所屬收管，依舊著役，聽候天庭，指揮施行。謹具狀申聞。謹狀。

道派之間關於「借兵」儀式的種種差異性觀點，透露出的是道教內部對於東嶽、城隍、民間神祠等俗神的立場、態度的不同。⁷⁹ 金允中等人，以維護道教靈寶齋法的傳統為己任，將天心正法的「借兵」之說劃入「隨俗」的行列，其鄙夷之心宛然可見。然而，隨著天心正法「申東嶽」、「牒城隍」儀式的不斷展演，道教已經不同程度地接受了東嶽、城隍、民間祠神等民間信仰的神靈進入自身的神系。道教神明系統本身極強的包容性也由此可見一斑。

對於載之於國家祀典之神明，道教亦對之有賞罰的權力：「諸祀典福神有害於人間者，具所犯，奏取敕裁。」⁸⁰ 對民間祠神的吸納，對國家祀典諸神的賞罰，都折射出道教與儒家祭祀理念的不同之處。也正是如此，在神明信仰的層面上，道教比儒家更貼合於民眾的信仰需求。正是在這個意義上，我們可以說在信仰層面上道教填補了儒家的罅漏⁸¹。畢竟，在廣大民眾的信仰世界中，只有民間諸神關心他們的實際生活。在他們看來，「佛是善神，不管閒事」⁸²，道教神真，「名雖清崇，而退處散地，其於人間萬事，未嘗過而問焉」⁸³，只有土地等民間信仰的神靈與他們朝夕相伴，堪為其信仰之依託。順此思路，天心正法通過「申東嶽」、「牒城隍」等形式借「陰兵」以助法，乃是吸納民間諸神，藉以契入民間信仰世界，延展道教信仰空間的有效方式。

年 月 日具法位姓某狀 可漏 方函(如常式)

見《中華道藏》，第43冊，頁404。

⁷⁹ 長久以來，道教尊神與民間信仰神明之間的關係是一個值得研究的有趣課題。二者之間的相互影響與相互型塑不僅能夠反映著道教、民間社會的神靈觀之不同，而且也能夠折射出傳統的儒家祭祀觀念與道教祭祀觀念之不同。

⁸⁰ 《上清骨髓靈文鬼律》卷上「國祀門」，《中華道藏》，第30冊，頁299。

⁸¹ 參見馬西沙：〈孔老的社會關懷〉，載於《原道》第一輯；〈論全真道的民間性〉，載於《全真道傳承與開創國際學術研討會2003年論文集》（香港，2003），頁91-96。

⁸² 《夷堅乙志》卷第八「秀州司錄廳」，頁250-251。

⁸³ 《夷堅丙志》卷一十七「靈顯真人」，頁508-509。

結語

天心正法的崛起與兩宋時期民間信仰的興盛有著密切的關聯。天心正法「創教神話」的塑造顯然帶有江西、福建地方信仰傳統的印記。⁸⁴ 天心正法、神霄雷法、清微雷法等新符籙派興起於民間，製定法籙、戒律制度是實現其正統化、合法化的途徑。新符籙派運用這些制度也對民間祀神進行了調整，規範了各自的等級階次。然而，進入正統道教之列後的天心正法，其法術實踐仍然無法脫離民間的信仰世界。天心正法通過「發奏」、「借兵」儀式，實現了對「東嶽」、「城隍」以及民間「祠神」等民間信仰諸神真的吸納。所有這些都顯示：作為正統宗教的道教，其與民間信仰不是簡單的平行發展，二者既相互影響又相互分離，有著有趣的重疊與動態的互動。⁸⁵

兩宋時期，伴隨著民間造神浪潮的高漲，國家為尋求信仰世界的秩序化，對民間祭祀進行了調整。與此相適應的是，新符籙派也

⁸⁴ 應當說，天心正法的崛起確實與江西的地方傳統有關，但是也與福建的神明傳說緊密相連。饒洞天「掘地得書」是天心正法的創教神話，譚紫霄是創教神話的重要人物。饒氏在譚紫霄引領下謁見東嶽大帝得其所授之寶印、陰兵，方曉天心正法之秘。作為五代時期閩中著名的符籙派道士，譚紫霄曾經受到閩王的禮遇、賜封，與閩中高道陳守元友善，被後世尊稱為天心正法之祖師。譚紫霄曾從陳守元處獲鬪地所得的「木笏數十」，進而盡得張道陵「劾鬼魅治疾病」之符籙祖法。陳守元乃王氏主閩時的高道，除歐陽修《新五代史》有載守元事之外，清吳任臣《十國春秋》梁章《退庵隨筆》均有所描述。陳守元不僅曾先後被閩王賜封為「洞真先生」，被尊稱為「天師」，而且乃是八閩地方女神陳靖姑的堂兄。形成於兩宋之際的福建張聖君信仰，也與天心正法關聯甚深。以張聖君信仰為核心的福建「法主教」，教內盛傳張聖君曾傳得「五雷天心法」，或「功行瑜伽天心法」。這些都值得進一步的關注。

⁸⁵ 關於精英文化與民間文化，精英宗教與民間宗教、民間信仰之間動態關係的探討，參見金澤：〈民間信仰的聚散現象初探〉，《西北民族研究》2002年第2期，頁146-157；〔美〕本傑明·史華茲（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯，劉東校：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004），頁407-425；康豹（Paul R. Katz）：〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為例〉。

以「代天行化，伐廟除邪」自譽。並且，在繼承早期道教經律傳統的前提下，效仿國家法律制度製定了新道法的鬼律體系，進而以鬼律為依託，驅邪輔正，以神靈世界秩序維護者自居。然而，在對待民間信仰問題上，以天心正法為代表的新符籙派卻有著與國家政權、儒家以及其他宗教截然不同的面目：不僅能吸納民間祭祀諸神進入自身的萬神殿；對國家祀典之神明亦有賞罰的權力。顯然，這種祭祀觀念有其獨特性與靈活性。這就是道教之所以為道教，其教法體系能夠傳衍至今的根本。

***Shangqing gusui lingwen guilü* and the Ritual of Tianxin Zhengfa**

Li Zhi-hong

Abstract

As an important text, the *Shangqing gusui lingwen guilü* established initiation grades and titles. It promulgated the code of punishment applied in the exorcistic ritual of the Tianxin zhengfa. Although persistently struggling against the practice of folk cults, Daoism shows evidence of confluence with the folk cults and their ritual tradition. Daoism and folk cults shaped each other.

Keywords: Song dynasty, *Shangqing gusui lingwen guilü*, Tianxin zhengfa, Ritual, Orthodoxy