任宗权道长讲道系列之二

道教章表符印文化研究

DAOJIAO ZHANGBIAO FUYIN WENHUA YANJIU

《道教章表符印文化研究》是一部独出心裁的道书。作者将道教在漫长历史长河中形成的斋醮科仪的神秘内容和盘托出，对青词、符箓、印篆、章函等道教文化追述其来历，考察其演变发展过程，剖析其形式与内容的特征，揭示同其它传统文化的内在联系，使人们对道教法事有细致的了解。

任宗权◎著

宗教文化出版社

道教章表符印文化研究

这是继《道教手印研究》之后的又一部探索道教文化的新著，二者可称姊妹篇。作者通过十余年的搜集访问，收集了由清末至当代《道藏》、《道教辑要》及《藏外道书》未收录的道教章表符箓文化。书中从道教章表文化、符箓文化、印篆文化三个方面研究道教文化以及其与传统文化之间的相互影响，见解颇新。

上架建议 宗教 道教

ISBN 978-7-80254-495-6

9 787802 544956 >

定价：58.00元

道教章表符印文化研究

DAOJIAO
ZHANGBIAO FUYIN WENHUA YANJIU

任宗权◎著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教章表符印文化研究/任宗权著. -2版. -北京:宗教文化出版社,2012.3

ISBN 978-7-80254-495-6

Ⅰ.①道… Ⅱ.①任… Ⅲ.①道教-宗教文化-研究-中国Ⅳ.①B958

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第022700号

道教章表符印文化研究

任宗权 著

出版发行: 宗教文化出版社

地　　址: 北京市西城区后海北沿44号 (100009)

电　　话: 64095215(发行部) 64095265(编辑部)

责任编辑: 孟金霞

版式设计: 陶　静

印　　刷: 北京人卫印刷厂

版本记录: 787×1092毫米 16开本 23.25印张 320千字

2005年5月第1版 2012年3月第2版第1次印刷

书　　号: ISBN 978-7-80254-495-6

定　　价: 58.00



与全国政协常委、中国道教协会会长、陕西省道教协会会长任法融道长在一起



全国政协委员、中国道教协会副会长、河北道教协会会长黄信阳道长为本书题辞



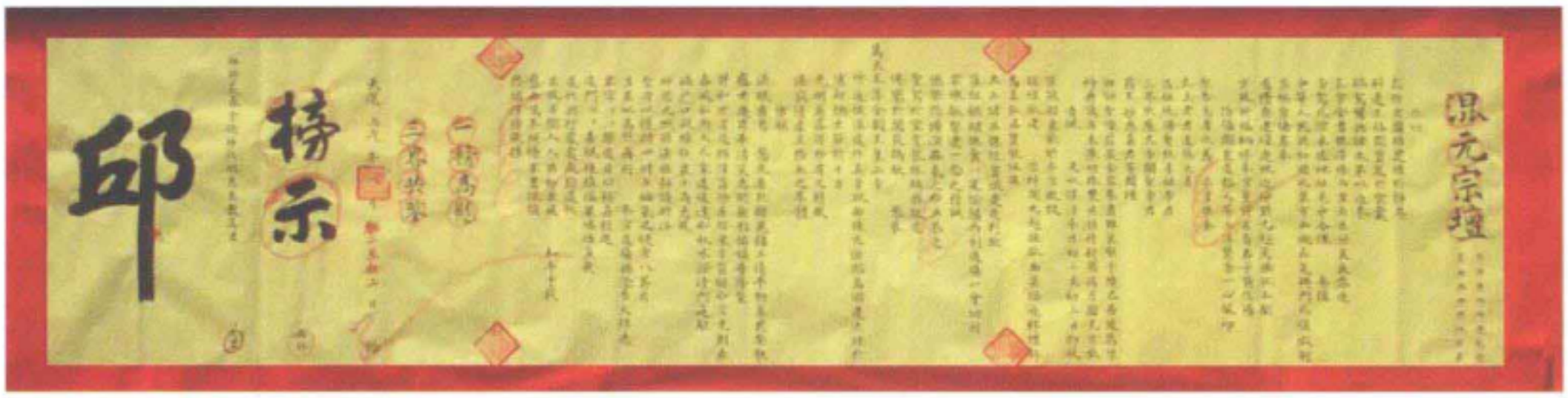
与道教著名的章表符箓专家魏至仁（中）、道教学者冯崇岩（左）在一起



访问中国道教协会顾问、上海市道协会长陈莲笙道长



玉皇大表宣读开天符仪式



榜 文



广东罗浮山所用《护身符》



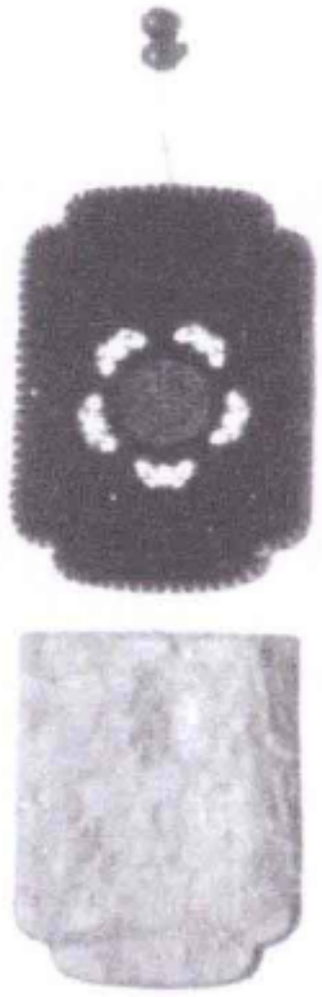
民间所传天师镇宅符



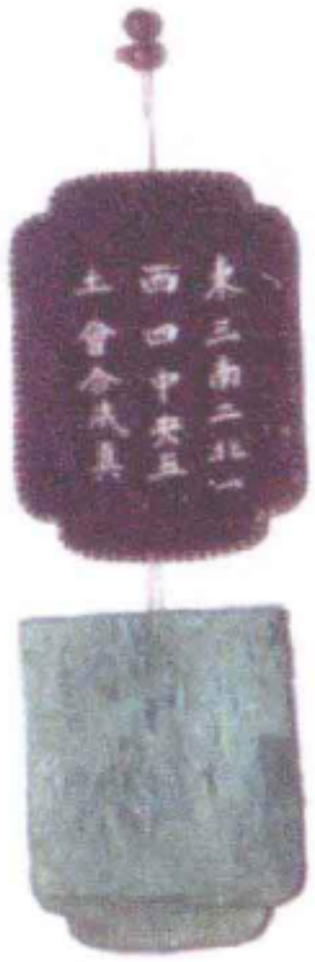
流传于四川道教的《十伤符》



戒牒、戒经、圭、钵



王嗣林道长装派单牒文之布袋（正面）



王嗣林道长装派单牒文之布袋（反面）



道教全真派所用的道经师宝



暗八仙子母符印鸟瞰图



分离的母印图



分离的子印图

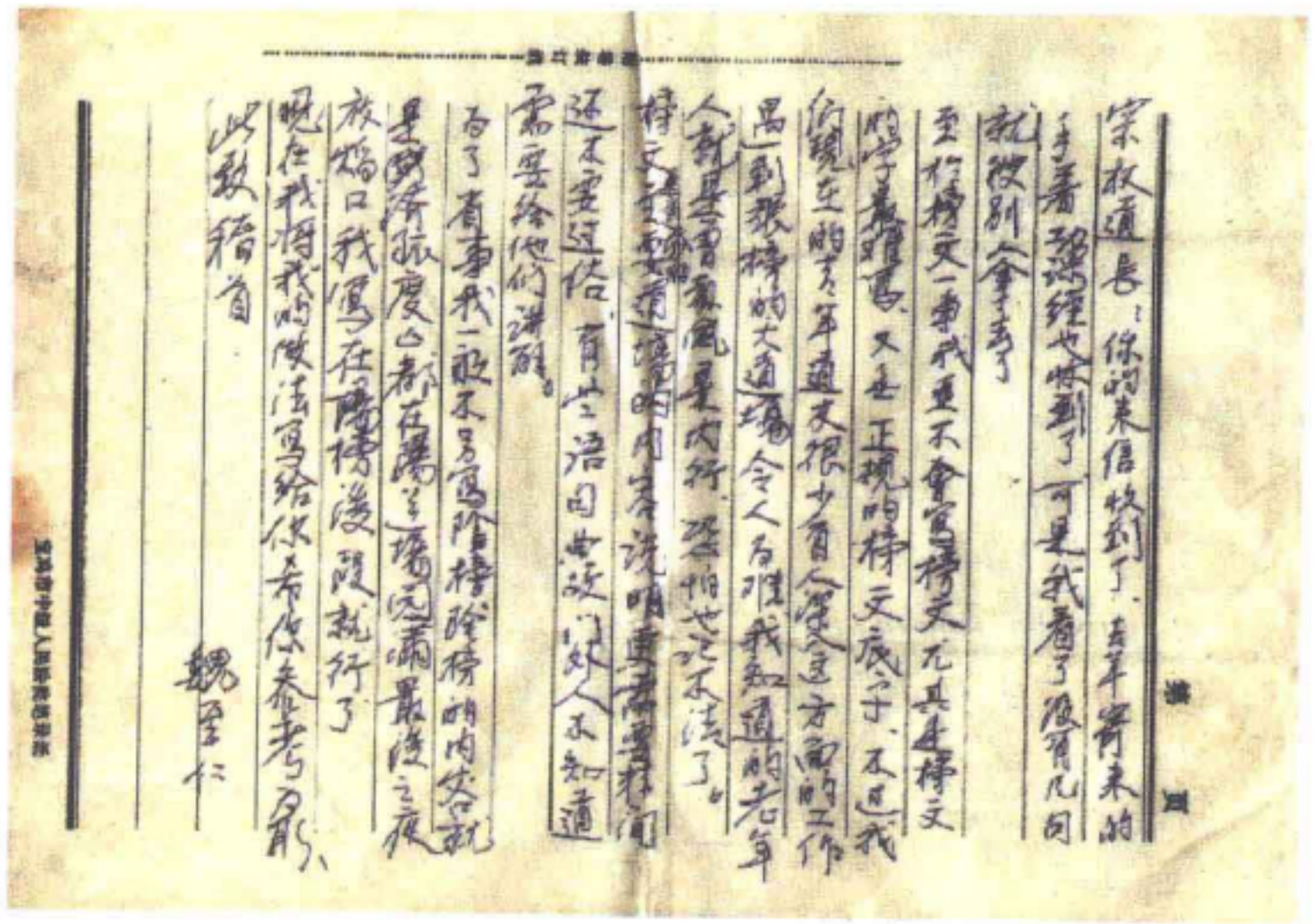




天师印



道教全真派玄都律坛所用的印篆
（辽宁千山五龙宫玄都律坛）



魏至仁道长关于章函文化来函



著名高功、符箓专家王嗣林道长所遗留之龙门派单牒文

内容提要

这是继《道教手印研究》之后的又一部探索道教文化的新著，二者可称姊妹篇。作者通过十余年的搜集访问，在著名哲学家唐明邦教授(武汉大学哲学系)指导下完成这一新课题。书中从道教章表文化、符箓文化、印篆文化三个方面研究道教神秘文化以及其与传统文化之间的相互影响，见解颇新。

道教章表文化是道教斋醮文化中的瑰宝。作者从原始宗教信仰、原始祭祀风尚、道教科仪等多方面加以探讨，为人们展示了道教章表文化的多姿风采。

道教符箓文化的形成与发展受到传统文化艺术的多途径、多形式影响。其中也蕴含着道教贵生重生，向往太平、热爱和平，崇尚医学保健等思想；道教符箓文化中的书法与绘画皆有独到的艺术魅力及理论思想；更甚者，道教符箓文化的起源可远及汉字的形成。对此，作者皆作了深入的论证。受道教符箓文化正面影响的印篆文化，更是绚丽多彩，观此书定能一饱眼福。

作者近十余年寻访了许多高道，收集了由清末至当代《道藏》、《道教辑要》及《藏外道书》未收录的道教章表符箓文化。许多为老道长们秘而不传的绝世孤本，面临严重失传绝迹的危险。作者经过多方耐心调查、搜集、整理，抢救了这一宝贵文化遗产，为研究由清末至当代一百五十多年间道教章表符箓文化提供了宝贵的第一手资料。从中我们可以了解这个历史阶段道教斋醮科仪、道教文化传播方式、道教文学以及道人们的文化素养、精神面貌。其意义与价值是不言而喻的。

序　一

大道也者，乃天地玄宗，万气本根。而三界内外，唯道独尊。赋诸于人，在内为灵性，为神魂；在外为德行。其灵性灵明虚静，万类皆鉴。其神魂，刚健纯贞，无所不克，其德行素朴真诚，可威镇江山，统御群生。其性神因后天情欲所扰，不能全其功，其德行因外物所触，不得体其用。而上古有离尘去欲，而体其功用者有之。如《庄子·逍遥游》曾有这样的记载："藐姑射之山，有神人居焉……其神凝，使物不疵疠，而年谷熟……之人也，物莫之伤。大浸稽天，而不溺。大旱金石流，土山焦，而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也。"既此，人们将后天的情欲荡涤干净，再不被物象干扰，保持本来的天然德行，其神功妙用，不可言诘，不可意索，其文字更不得尽其理。能使鬼妖丧胆，精怪忘形，斩妖缚魔，保命护身。既此，如何将人的这些功能集聚调动发挥呢？故我教先祖，智慧高洁，洞观物碍，入众妙门，通神达灵，将人身潜藏的神功妙用，缔造出的"符"、"咒"、"诀"三者，可以起到此作用。故书不尽言，言不尽意，然则这种神奇之功用，用文字及言语是表达不尽的。任宗权道长通过多年虔心修持，为了进一步发掘这一文化之精神，寻师访友，加之在典经籍的科仪中搜集，先后两次撰著成书，不但能丕振玄风，且将我先祖遗留下的这一神妙珍贵的遗产在今世发扬光大，今草为序，以待来哲。

任法融

2003年7月27日于楼观台

（作者系全国政协常委、中国道教协会会长、陕西省道协会长）

序　二

打开《道教章表符印文化研究》,眼前为之一亮,惊奇地发现又一玄门奇书,它无疑是《道教手印研究》的姊妹篇。此书揭示了道教文化的另一神秘领域,把读者引入绚丽多姿、神奇幽幻的道教文化百花园,令人惊异不已。

道教文化在中华大地上繁荣成长近两千年,其宗教思想、神仙品位、养生方术、宫观建筑,日益为大众所了解,唯有道教斋醮科仪文化,尚属神秘领域,少人问津。其实斋醮科仪正是道教进行人神交感的特殊渠道。通过这一特殊仪式,人与神灵沟通信息,传达感情,满足信众宗教愿望,平衡信众心理,净化信众心灵。其宗教文化特色最为浓郁深厚。

斋醮,是道教祭祷神灵的特定方式。斋的特点在洁净身心,向神灵表示忏悔,以自我悔过方式,祈求神灵拯救;醮的特点在敬奉香花供果,虔诚祷告神灵,求其赐福消灾。二者共同之处,在于都要心怀虔诚,身心洁净,不染俗尘,清心寡欲,诵经化符,祷告神灵。斋醮沿袭先秦两汉皇家礼乐祭祀,而作了适于宗教仪式的改变,其共通仪式,有建神坛、立神位、设供品,焚香、诵经、念咒、化符、上章、赞颂。整个过程动用各式法器,伴奏美妙音乐,踏罡步斗,大显威仪。其中设坛、立神位、供品、焚香并不神秘,唯有所吟之咒作何解,所画之符如何画,赞颂之词内容若何,所上章函有何格式,向来鲜为人知。道教通过斋醮仪式进行人神交感,十分神秘,其文化内涵,一般不予外传,讳莫如深。任宗权道长身作高功,长期从事道教斋醮法事,对斋醮科仪甚为精详。他遍访高道明师,亲身广作调查,阅

读多种道书,全面积累资料,苦心钻研十多年,完成此一巨著。将斋醮科仪中广泛应用的青词、符箓、印篆、章函等内容,一一如实展示,让人们对道教神秘文化有一清晰了解。此书揭示的是道教斋醮文化之秘,亦乃东方神秘文化的秘中之秘。

斋醮科仪少不了赞颂神灵功德的高尚,法力的威严,心地的仁慈,赏罚的分明,为此创作各式赞颂辞章,形成道教特有的文学形态。青词是道教科仪中特有的赞颂文体。它深受汉赋和六朝骈文的影响,语词雅丽,韵律整齐,施于音诵,伴以音乐,异常肃穆庄严。斋醮赞颂之词,常以特殊腔调加以讽诵,谓之音诵。其声调有如众仙在虚空中缥缈步行欢歌之声,谓之"步虚声"。青词的作者多为历代学识渊博的高道,他们运生花之笔,描述神灵的法力和功德,并把世俗的愿望、心灵的祈求,以四六韵语形式表述出来,引发人神交感的肃穆境界。如《真武朝科》写道:"天网恢恢,疏而不漏;人心戚戚,作善降祥。忽焉在前,瞻之在上……赫赫威灵,护国佑民;凛凛尊严,道法无穷。威镇北镇,伏魔而靖世;道成南岩,法沛于人民。伏被清泉,披绀发以宁真;五龙捧圣,升天永镇武当。"言辞典雅,音韵铿锵,听之令人神往。青词在传统诗词中独树一帜,不少封建帝王和文人雅士如唐玄宗、宋真宗、李白、李贺、白居易、苏东坡等都乐于撰写,汇成中华文坛别具韵味的雅文化。刘师培曾评论宋真宗、徽宗所写青词道:"虽是道场所讽,然辞藻雅丽,于宋诗尚称佳什。"近代学者所作青词,当推龚自珍的杰作:"九州生气恃风雷,万马齐喑究可哀,我劝天公重抖擞,不拘一格降人才。"是向神灵的祈求,也是对世人的号召,旨在振奋民族精神,拯救祖国危亡。虽用于宗教仪式,实不异政治檄文。

斋醮科仪必化符。符箓是道教科仪中人神交感的载体。符乃似字非字、笔画屈曲的神秘图式,据说乃天神意旨显现于云端,由天真摹绘而来,是代表玉帝神仙的权力与神通的信物。箓乃天曹官属佐吏的名录,有相应的神像与符字错杂其间,为道士入道升迁的证书,招神役鬼的凭证。符箓脱胎于上古图腾崇拜与巫术,成为道教信众心理投射的神秘手段,虽然形式诡秘,但可由道人操作绘制,谓之龙章凤文,云篆天书。它是掌握

道法的锁钥，向来由道人师徒授受，形象诡秘，含义隐晦，常人难以辨识。符箓成为道教崇拜的超自然力量的神圣载体，往往同咒语、镜、剑、手印、经忏、章表同时运用，发挥整体综合效应。画符时，道人必须静心存想，注真炁于笔端，不假思索，信笔疾书，神气自然。符箓具有召请神灵，修炼得道，降妖伏魔，护国安民等功用。既可焚化，亦可张贴，还可佩带在身。其基本效应在鼓舞信众的精神，焕发其虔诚信念，唤起对博大精深的道体的感悟，激发信众对自我力量的坚定信心。凡受符箓者，不问其身份的贵贱、地位的高低，一律心诚则灵。符箓文化源远流长，重要文献保存于《道藏·神符类》。它是人类心理的历史产物，富有民族文化特质，堪称道教文化精髓。符箓充分体现东方神秘文化风范，曾经使人为之倾倒，为之疯狂。历史上多有封建帝王入道观亲受符箓的记载。

斋醮科仪还要多处用印。道教的印，沿用世俗。世俗印玺标志身份，显示权力。道教的印，乃重要法器，传达诸神旨意，富有神威。如“太上老君敕令”神印，即显示老君神威，可召诸神及天兵天将，佑助持印道人召神镇邪。持印入山可避虎狼之害，《抱朴子·登涉》云：“古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥着所住之四方各百步，则虎狼不敢进其内地也。”有的印上刻符。佩印即佩符。《抱朴子》云：“此符是老君所戴百鬼及蛇蝮虎狼神印也，以枣心木方二寸刻之，再拜而带之，甚有神效。”印同镜、剑等法器，从不同角度补充人同神界交感的手段，强化符箓、咒语的神秘功能。印的种类甚多，有通灵印、摄鬼印、召神印等。用印时，要吟《用印诀》，文曰：“元始开图，必自乎震。九炁帝君，庄此神印。赤书玉字，天地安镇，隐音内名，鬼神符信。我佩印章，摄行天命，护身济人，伏魔皈正。无往不通，有感皆应。”

斋醮仪式必焚章表。章表是道教徒用文字表述的人神交感的文书。信众向神灵禀告姓名及时间、举行斋醮的缘由，祈求神灵庇佑的具体事项，如求雨、止雨、驱旱、除蝗、消灾、延寿等。章函的格式有疏文、牒文、关文、符文、告文、榜文、檄文等。此种文书的功用在于降真致圣，浸透着阴阳、五行、八卦思想和天人感应思想。

为了烘托斋醮坛场的宗教气氛,强化庄严气象,要用不同的对联。每副对联紧扣斋醮法事的具体内容。斋醮对联注重典雅,文笔清爽,语意恳切,平仄和谐,言简意赅,表达信众降真致圣的愿望。在中华联语中别具一格。

《道教章表符印文化研究》是一部独出心裁的道书,为《道藏》典籍所罕见。作者将道教在漫长历史长河中形成的斋醮科仪的神秘内容和盘托出,使人们对道教法事有细致的了解。对青词、符箓、印篆、章函等道教文化追述其来历,考察其演变发展过程,剖析其形式与内容的特征,揭示同其它传统文化的内在联系,力图说明道教文化虽有特殊气质,但仍属中华文化根系,乃中华文化百花园中绚丽多姿的一丛奇葩,同外来文化大异奇趣。道教斋醮文化扎根于中华文化土壤之中,尽管只在宗教场合流传,惟有道士才能深入领会,但它们却早已深入群众,对中国诗词、书法、文学、艺术有着潜移默化的影响。本书以相当详尽的篇幅论述了各方面的影响,令人心服。

此书的贡献之一,在于认真收集整理道教斋醮科仪文化中的一些难度较大的内容,经过深入研究,考其源流,论其演变,明其形式,定其内涵,集腋成裘,洋洋大观,这对于提高道教人士的宗教文化素质,深化其归属感,坚定其思想信仰,大有启迪作用。

贡献之二,将莫测高深的道教神秘文化同中华传统文化加以比较,溯其渊源,观其流变,论其相互影响,增加了人们的文化知识,了解了道教神秘文化之底蕴,将世俗文化同宗教文化做了有益的沟通,二者相互引导,彼此借鉴,对于当今创造新文化可发挥一定的促进作用。

贡献之三,此书剖析道教斋醮神秘文化的同时,无形中将其更好地传播于民间,促使人们对道教文化有深层次的理解。宗教文化同非宗教文化,从来都是多元发生,多元并存,相互渗透,彼此促进,竞长争高的。可以预言,此书必将为读者所欢迎。

尤为可喜者,此书作者在新的文化思潮启示下,采取了历史主义和比较哲学的研究方法,借鉴了文化人类学思想,对每个问题都力图放在

不同历史条件下加以分析，处处同传统文化的相关内容作比较，梳理异同，别其分殊。书中史料翔实，条理清晰，分析透彻，语言流畅，每个章节都在读者面前展现了新的文化视野。如此玄门新著的出版，实为可喜可贺。任宗权道长征序于愚，却之不恭，不避浅陋，聊抒鄙见以就正于高道大德。

唐明邦

2003年7月20日于云鹤书房

（作者系武汉大学哲学系教授、中国周易学术研究会原会长
湖北省道教学术研究会会长）

序　三

今天的社会更加文明现代，许多人热衷于更加开放的时尚，传统文化内容在一些人的认识中则越来越趋边缘而被疏远淡忘，道教就面临着这样的现实。儒、释、道是中华民族传统文化的三大支柱，当代出现淡化传统文化的现象，除了历史的原因，则主要是忽视了客观准确地宣传介绍传统文化形式、内容的结果。尤其道教是我国土生土长的宗教形式，其独特而传统的文化形式、活动方式，更容易被简单地视为另类。我们有责任准确宣传正教的内容和精神，真实地揭示道教教义内容和文化形式内蕴的精神，将其优秀的文化内涵用现代的传媒方式、现代的文化展示形式，通俗易懂地介绍给读者、介绍给社会，使人们易于理解。客观明晰准确的界定，使道教丰富的文化内容和有益社会文明进步的哲理精神为人民所接纳、为社会所承认，从而使之利益社会、服务人群。愚以为宗权道友著述是书之目的也在于此吧。

宗权道友曾出版有《道教手印研究》一书，在我为该书所作序言中就曾赞扬他身为一名道者，所拥有的这种“勤于学习、钻研、笔耕、进取向上的精神”。《道教章表符印文化研究》是他又一部介绍道教内容的著作，是以道教的章表、符箓、印篆三种常见的内容形式为主题，发掘教义内涵、探讨文化精神。他在其中所作的有些阐述，使人更易于理解道教作为传统文化载体，所富有的魅力内涵。发表的有些见解也较为独特，使人耳目一新。唐、宋两代的皇帝喜好举办大型斋醮科仪活动，史实多见于《茅山志》、《龙虎山志》等史料之中，所以他依据史料说：道教“章醮之法出于老子，由天师张道陵而阐化”，唐代高道如杜光庭、张万福等“阐扬道教斋醮”，演练“编撰新的道教斋醮仪式”。在介绍章函文式内容时，有关于“择

吉”方术的描述性评价,作者说:“它(择吉)是道教通行的方法”,“在民间具有深远而广泛的影响”。所谓“择吉”就是在宗教活动中或遇到具体行为时,考虑地域、空间、时差等等因素,选择适当时间和方位的方法,“其目的在于趋吉避凶,祈福禳祸”。“择吉”有复杂、神秘、奇特的方法,既是道教的方法,但又与其它的知识内容相互穿插渗透。“择吉思想是道教‘天人合一’思想的体现”。日常我们都知道“择吉”这种方式被社会中许多江湖骗子用作诈骗钱财的手段,但经作者揭示之后,读者就会明白:作为道教的一种方术,反映着道教“以人为本”的思想,是道教将人的行为放在时空、宇宙大范围进行综合思索、考虑,体现着“天人合一”、“天人一体”的宏观理念,蕴含着我们中华民族传统的文化思辨方式和文化思想精神。如果就道教信众而言,我认为:方术只是术人祈禳的工具,人心却有善恶之分,这其中术人的意识尤为关键:即是在“正”与“邪”之间也没有绝对的壁垒和界线,真理往前多走一步就跨入了谬误,我们道教界人士应该清醒地认识到这一点。

愚以为撰书给人看,要在于对所阐述的事物真获心得,并觉悟着墨之使命,于是索其本源、明其旨趣、揭发奥妙、破除迷幻、语辞通俗、化繁为简,使人易于明白和理解,使阅读者由此而拓宽知识面,于书中吸取有用的养分。该著的阐述旁征博引,可知著作是书作者资料涉猎甚为广泛。全书立足道教“章表符印文化”的主题,探源溯流,得心应手,此也可见年轻一代高功道士的道教素养和文化素质。这部著作对道教界无疑是难得的、易于读懂、帮助理解教义的书籍;而对研究道教的学者,这本书则是由信徒提供直揭教义奥秘的宝贵资料;对社会中有意了解道教活动形式的一般读者,此书也是介绍道教文化的通俗读物。因与宗权道友同宗道教,函电催促写一些话,故序。

袁志鸿

2003 年夏于北京

(作者系全国青联委员、中国道教协会副秘书长、教务处主任)

目 录 | CONTENTS

序一　任法融 / 001

序二　唐明邦 / 002

序三　袁志鸿 / 007

绪论　道教斋醮科仪之文化内涵

第一节　上古祭礼礼乐与道教斋醮科仪 / 002

一、原始祭祀文化来自原始自然崇拜与灵魂信仰 / 002

二、夏商频繁的祭祀活动是西周礼乐文化形成的基础 / 006

三、先秦祭祀遗风与礼乐思想 / 007

第二节　道教斋醮科仪的形成与历史发展 / 014

一、早期道教斋醮科仪的形成 / 014

二、唐宋元明时期道教斋醮走向兴盛 / 017

第一章　道教青词文化

第一节　青词与古代祭歌 / 038

第二节　青词与骈文 / 043

一、早期骈文与道教的纂经运动 / 043

二、唐宋骈文与道教青词的形成 / 056

三、元明清骈文与道教青词 / 071

第三节　道教青词的文学特色 / 090
一、青词受道教经典中骈文风格的影响 / 090
二、道教斋醮科仪中的骈文特色是青词文风的方向 / 093
三、道教青词及青词诗的文学特色 / 100

第二章　道教符箓文化

第一节　从符文化谈汉字的起源 / 118
一、文字是语言表达能力的延伸 / 118
二、从思维、符号与文化谈符与文字的渊源 / 119
三、道经中关于符文化起源之说 / 122
第二节　符文化中的图腾崇拜痕迹 / 129
第三节　符文化中的原始灵魂信仰 / 136
一、用红色书符是原始灵魂不死信仰的遗传 / 136
二、道符的摄魂招魂度魂功能 / 140
第四节　道教符文化的宗教内涵 / 144
第五节　道教斋醮中的符文化 / 154
一、道教斋醮科仪中关于书符的各种行持 / 154
二、道教斋醮科仪中关于坛场用符的规定 / 159
三、道教醮坛法物用符 / 162
四、道教符法的各种功能 / 182
第六节　道教符文化与书画艺术 / 194
一、道教符文化与书法艺术 / 194
二、道教符文化与绘画艺术 / 198

第三章　道教咒语文化

第一节　咒语的形成及其驱使性 / 206
一、早期咒语的形成 / 206
二、道教咒语的驱使性 / 208

第二节　咒与道教斋醮文化 / 211
一、道教斋醮法事用咒 / 211
二、道教法物修持与咒语 / 212
第三节　道教持戒与内修持咒 / 217
一、道教持戒与咒语 / 217
二、道教持咒与存想 / 218
第四节　道教符箓与咒语 / 222
第五节　道教持咒的四种形式 / 226

第四章　道教篆印文化

第一节　道教篆印探源 / 231
第二节　道教篆印的功能 / 236
一、佩带印篆之功用 / 237
二、章函用印的作用 / 239
第三节　关于道教造印的几个问题 / 242
第四节　形色各异的道教印篆 / 246

第五章　道教章函文化

第一节　道教醮仪降真致圣思想 / 258
第二节　道教章函理论 / 262
一、书章的功能与具体操作 / 262
二、关于道教章函的其它规则 / 267
第三节　道教章函的各种文式 / 272
第四节　现通行全真章函文式 / 281
一、全真章函文化中的天象与阴阳五行思想 / 281
二、全真章函规则 / 290
三、全真章函《诸真宫阙》/ 298

第六章　道教斋醮坛场用联

第一节　道教斋醮用联的重要功能 / 316

第二节　道教坛场常用联选录 / 318

一、庙门用联 / 318

二、道院用联 / 318

三、殿堂用联 / 319

四、荐亡用联 / 322

五、清醮通用联 / 332

附　录　清末至当代著名道教青词章表专家 / 343

参考书目 / 348

后　记 / 354



绪论

道教斋醮科仪之文化内涵

大凡谈到道教斋醮文化,就必然谈到中国原始宗教的祭祀活动。要研究其文化内涵,就不得不从上古祭祀文化里“刨根问底”。

道教斋醮文化,孕育生长于中华祭祀文化的沃土,汲取了中国古代原始宗教、先秦宗法宗教及民间巫术的祭祀营养。[1]“道教是中国社会历史发展和道家自身衍变的产物,是黄老思潮结合神仙思想、阴阳数术、鬼神观念,并吸取宗天神学、谶纬神学等而以‘道’统率的庞杂的思想体系”。[2]

第一节 上古祭礼礼乐与道教斋醮科仪

一、原始祭祀文化来自原始自然崇拜与灵魂信仰

祭祀文化是原始人类自然崇拜与灵魂信仰的必然结果,早在公元前4500年,巴达里文化就已有了灵魂观念[3],他们埋葬尸体,供奉食品和用具,以供死者之用,但墓葬的规模和殉葬物品没有显著差别。

华夏民族早在黄帝时就有关于巫与史的记载,巫就是上古祭祀活动的主祭者。前苏联宗教学者约·阿·克雷维列夫曾将祭祀仪式单独提出来,作为宗教的五大要素之一。[4]宗教祭祀是人与神交通的重要方式,是向神灵的祷告和祈

求,宗教祭祀的本质是神灵信仰。

中国原始宗教观念,早在夏商周以前就已萌芽了。据考古发现,远在二万五千年至五万年前的山顶洞人已有灵魂信仰。在仰韶文化时期,自然崇拜、祖先崇拜、灵魂崇拜、图腾崇拜观念已十分盛行。在五帝时期,即以龙山文化为代表的父系氏族公社时期,随着华夏文化的产生,天神上帝、日月星辰、山川风云、四方百物、氏族英雄,都受到华夏先民的信仰和崇祀。[5]

根据中国原始文化考古发现,旧石器时代晚期的山顶洞人,原始宗教意识就已萌芽,“山顶洞人的墓葬有了一定的规矩,以燧石、石器、石珠、穿孔兽牙等随葬,并在死者身旁撒有红色铁矿粉粒。据古人类学家分析,红色是血和生命的代表,由此推想,红色粉粒大概也能保护死者,使之免受侵害。于是红色逐渐成了崇拜对象……山顶洞人的墓葬表明人们有了灵魂不死的观念,这正是原始宗教的信仰”。[6]陈烈先生在《中国祭天文化》中认为这很重要,“它是万物有灵的根基,也正是旧石器时期原始宗教观念的主要内容”。[7]这种红色崇拜表示人类对生命的渴望与珍爱。中国土生土长的道教宗教活动中,红色崇拜也占有很大的范围。“根据万物有灵论的理论,灵魂的概念一方面产生自然精灵的观念与崇拜,另一方面产生祖先亡灵的崇拜”。[8]

女娲与山顶洞人属同一个历史阶段。《说文》解:“娲,古之神圣女,化万物者也。”是说女娲的功德在于繁衍华夏子孙,被尊为“高媒神”或“皋禖神”。《绎史》卷三引《风俗通义》说:“女娲祷祠神,祈而为女媒,因置婚姻。”陈烈先生说,“祷祠神”是女娲在寺庙里祷告祈求天神允许她为天下男女做媒,让她们婚配成夫妻生育后代。“祷祠神”实为“祭”的原始宗教活动。可见女娲也是长于祭祀活动的部落首领。在祭祀活动里主要是向天祷告祈福。说明早期的祷词只是通过心灵的虔诚而以口头表达出来。如果说青词文化来自远古原始宗教祭祀活动的祈祷词,而女娲则是有文字记载的最早祭祀活动中作祈祷词者。

“在临潼姜寨发现的母系氏族村落基址上,有五片住房,每片中心有

一个方形大房屋,是供氏族进行宗教活动的场所。”[9]这大概就是上面所说的原始寺庙。陈烈先生认为“女娲祠神”亦可印证这一点,也有“食鬼神之所”之说。“在大汶口文化莒县陵阳河出土的用于祭祀的礼器——陶尊,上面刻有反映日出的意符号,可能是用来祭日出以求丰收的。”[10]这种刻在陶尊上的意符号,很可能是早期祈祷词。

在黄河上游的甘肃和青海东北部,新石器时代文化遗存极为丰富,这也是早期人类祭祀活动盛行的有力佐证。这些文化可谓是戎羌各族的史前文化。在马家窑[11]早期的墓葬中还没发现随葬品多少不均的现象,说明早期人类祭祀风尚是朴素的,没有等级观念。发展到晚期则墓葬的形制有大有小,随葬品也有多有少,私有财富的多寡有所不同,说明祭祀风尚已出现了阶级及地位之不等。从古代的祭祀风尚中,我们能发现古人类的发展进程。如柳湾[12]发现的一座墓葬,除随葬品中的石器、绿松石之外,还有 91 件完整的陶器。发展到齐家文化阶段,墓葬随葬品的种类有陶、石、骨器、铜器、玉器、猪的下颚骨和卜骨等,数量的增长也十分明显。说明阶层分化日益明显。原始人类对祭祀活动十分重视,人类生活已逐渐稳定和富裕起来。又例如一座墓有 83 件玉石璧,另一座墓有 68 件猪的下颚骨。特别是齐家文化的墓葬中发现多起成年男女合葬墓,有的是一男一女,反映当时的一夫一妻制已经确立。有的是一男二女,男的仰身居中,二女侧身屈躯分置左右,表现出其依附和屈从的形象。这表明早期祭祀活动已逐渐形成定制,祭祀风尚也影响着人际关系及政治社会。这二女侧身屈躯之姿势其实就证明女子处于从属的地位,当时社会已发展到父权制阶段。

近年在余杭反山和瑶山发现祭坛和墓葬[13],出土的“玉琮王”、玉钺、玉冠状饰、玉三义形器、玉龙首圆牌饰和玉鸟、鱼龟、蝉等均为罕见的精品,上面多雕琢有神人兽面像。可见原始祭祀活动已非常周密仔细,尤其是发现的神人兽面像,与商、周青铜器上的饕餮纹相仿,这可能是良渚部族崇拜的“神徽”,也可能是良渚部族祭祀活动的“标记”。

近年来在长江中游的相传为三苗部落集团活动地域的江汉地区,发

现当地的祭祀风尚尤为特别,在他们的随葬品里,除以上随葬外,还有的将随葬陶器的底部穿洞或打碎,置于死者的身上或头部两侧,另有几座墓是把鱼放在死者身上或垫在两臂之下,或衔口中,这大概是怕亡者在阴间受饥饿或贫穷。这与现在祭祀活动中的祭食较为相近。1982 年在辽宁省喀左县东山咀发现祭坛、陶塑女像和带足小陶杯。更重要的是 1983 年在辽宁中河梁发现“女神庙”和积石冢群。这大概是史前文化中发现最早的“神庙”。说明祭祀活动不单纯为亡人之丧礼。

此时已有正规的祭坛、灵台,说明祭祀活动已有一定的规模且有一定的规范。

祭祀已具有礼仪雏形。据《史记·封禅书》转引管仲的话说:“古者封泰山禅梁父者七十二家,而夷吾所记者十有二焉。昔无怀氏封泰山,禅云云;伏羲氏封泰山,禅云云;神农氏封泰山,禅云云;炎帝封泰山,禅云云;……尧封泰山,禅云云;舜封泰山,禅云云;禹封泰山,禅会稽;汤封泰山,禅云云;周成王封泰山,禅社首。”[14]这说明祭祀活动与原始部落政权禅让制密切联系起来,而且政权首领也个个长于祭祀活动。“禅”意为封土做祭坛而祭山;“云云”即是祭祀活动的主要内容,其中也包括对天祈祷的内容。可见此时的祭祀祷词也有一定的规范。其中包括祭祀向天神、祖先报功谢恩,可见现在的青词内容与古祭祀祷词内容也较为相似。

《国语·鲁语下》说颛顼“洪渊以有谋;疏通而知事;养材以任地;履时以象天,依鬼神以制伐;治气以教民,洁诚以祭祀。乘龙而至四海”,可见颛顼也是一位沟通人神意识神通广大的大巫师。此时祭祀盛行,各种名目繁多的祭祀无度。政治的力量也促使祭祀文化大步发展。《尚书·尧典》曰:“乃命羲和钦若昊天,历象日月星辰,敬授民时,分命羲仲,宅嵎夷,曰旸谷,寅宾日出,平秩东作,日中星岛,以殷仲春,厥民析,鸟兽孳尾。申命羲叔,宅南交,平秩南讹,日永星火,以正仲夏,厥民因,鸟兽稀革。分命和仲,宅西曰昧谷,寅饯纳日,平秩西成,宵中星虚,以殷仲秋,厥民夷,鸟兽毛毨。申命和叔,宅朔方,曰幽都,平在朔易,日短星昴,以正仲冬,厥民隩,鸟兽氄毛。”这说明祭祀活动对观天象、物候,测日月运行规律、推算历

法、四时变化、安排生产生活都有了影响。

据《史记·五帝本纪》载，黄帝之曾孙帝喾也“生而神灵，自言其名，普施利物，不于其身。聪以知远，明以察微。顺天之义，知民之急”。“取地之材而节用之，抚教万民而利诲之。历日月而迎送之，明鬼神而敬事之。”《国语·鲁语上》说他“能序三辰以固民”。说明帝喾继承祖制，将祭祀与治理民事相结合而治理天下。《尚书·舜典》也说，五月，帝舜南巡至南岳，所行之礼与泰山封禅相同，帝舜所行每一件政要之事都必祭祀天神。神权与政权相结合，祭祀已成国之大事，进而产生了以天道人道为核心的理论学说。

二、夏商频繁的祭祀活动是西周礼乐文化形成的基础

“夏传子，家天下”。史家认为阶级社会的开始，夏朝崇信天命，也是祭祀风备受崇尚的缘故。《尚书·甘誓》是禹（一说启）西伐有扈氏时在甘地（今陕西户县）所发布的动员令。文中说：“有扈氏威侮五行，怠弃三正。天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。”在崇信“天命”的同时，夏朝还继承了原始的先祖神灵和社神的信仰。禹在《甘誓》中对参战的六军将领和战士们说：“（汝）用命，赏于祖；弗用命，戮于社。”禹利用这种“天命观”，实际是由于顺应社会生产的发展，取得人民的支持，终于获得了胜利，巩固了夏朝在河洛地域建立的政权。夏、商、周都把嵩山当作天神，作为崇拜的对象，常做隆重祭祀活动。三代都建都洛阳，很自然地就把嵩山看作中国的中心。司马迁在《史记》里说：“昔三代之居，皆在河洛之间，故嵩山为中岳，而四岳各如其方。”[15]把嵩山看作神灵之所钟，也是天神居住的地方，因此叫“天室”。中国国家产生后的第一代君主夏启，据说就是嵩山降灵所生的。生出夏启的一块大石，现在还在嵩山脚下，叫“启母石”。这个故事起源很早，初见《淮南子》，后见《汉书·武帝纪》，而且汉武帝登嵩山时还亲自去看过，上面还有汉代人的题记，东汉人在附近建有“启母阙”。“天室”这个名字，在古代史书中和周初的铜器铭文中都有记载。

商朝人不仅继承了夏朝的“天命”宗教观，而且还信奉“上帝”。《尚书·

汤誓》记载汤在“鸣条之野”颁布了伐夏的战争动员令,令中说:“格尔众庶,悉听朕言,非台小子敢行称乱,有夏多罪,天命殛之。”汤为了建立自己的统治地位,用“天命”“上帝”的思想,动员群众发动了这次讨伐夏桀的战争。助汤伐夏的有功之臣为伊挚,被封于尹,故又称伊尹,伊尹佐汤伐夏是假借“皇天”,《尚书·君奭》记载周公忠告召公时说:“或汤既受命,时则有若伊尹,格于皇。”“格于皇”,即代天言事。伊尹是商朝神道设教“率民事神”的宗教大师,是个主持祭祀活动的能手。商代时期巫师盛行,相传除了有可以交通鬼神的技能外,还可用卜筮来决疑惑、断吉凶。

夏商周时期,对天神上帝的信仰和祭祀,已达到了痴狂的地步。出土的殷墟卜辞,反映了天神祭祀的频繁举行。以对天神上帝的信仰和祭祀为核心,夏商周统治者已将原始宗教改造为国家的宗法宗教,天神上帝作为其王权的象征。“王权神授”已成为统治者维护社会秩序的工具。这就是恩格斯所说的“人间力量采取了超人间的力量的形式”[16],孔子曾说:“殷人尊神,率民以事神。”[17]说的就是如伊尹这种利用超人间的力量,达到巩固统治的目的。祭祀在为统治者利用的活动中逐渐走向理论化。

三、先秦祭祀遗风与礼乐思想

中华民族有着悠久的祭祀传统,先秦时期“国之大事,在祀与戎”[18],祭祀已成为国家政治生活的头等大事。祭祀的功能已由对自然崇拜、灵魂信仰转变为治国安邦之国策大计。《国语·楚语》说:“祀所以昭孝息民,抚国家,定百姓也,不可已。”[19]墨子在其著《墨子》中论到祭祀之功用说:“古者圣王,明鬼之所憎,一求兴天下之害(利)。是以率天下之万民,齐(斋)戒沐浴,洁为酒醴粢盛,以祭祀天鬼……是故上者天鬼有厚乎,其为政长也,下者万民有便利乎,其政长也。”[20]

《礼记》是先秦祭祀文化的理论柱基,《礼记》并非一时一地而作,更非出于一人之手,《礼记》内容比较零乱芜杂,各篇思想的主题是礼治,涉及范围非常广泛,几乎囊括了先秦儒家思想的全部内容,它是远古祭祀

文化的延续与理论化。

1.《礼记》的核心内容是使原始祭祀文化走向伦理化,进而达到礼治的目的。

中国的礼有多重含义,礼貌之仪,仪节之仪,伦常制度之礼等。礼治,即通过这种礼义规范来达到治理天下的目的。《左传·昭公五年》(公元前537年)引用叔齐的话说:“是仪也,不可谓礼。礼,所以守其国、行其政令、无失其民者也。”是说真正的礼是守国治政,无失民心的治国大计。《礼记·郊特牲》言:“礼之所尊,尊其义也。失其义,陈其数,祝史之事也,故其数可陈也。”可见祭祀的巫已成为一种祭祀活动的职掌礼者,而礼之所尊崇的,是它内在的义理。故接下来又说:“其义难知也。知其义而敬守之,天子之所以治天下也。”是说如果失去内在的义理,徒具形式,只是按大小多少去陈列礼器,那是祭祀活动祝所掌之事,而至于升降之礼,礼器的排列之中蕴涵的意义,就难为一般人所了解。深知礼的义理而恭敬地保护它,这就是天子统治天下的奥秘所在。

礼,本作“醴”,原指祭神的器物和仪式,它源于远古社会的祭祀活动。王国维在《观堂集林·释记》曾说:“盛玉以奉神人之器谓之若丰,推之而奉神人之器。酒醴亦谓之醴,又推之,而奉神之事通谓之礼。”郭沫若先生也推断:“礼是后来的字,在金文里面我们偶尔看见有用豐字的,从字的结构上来说,是在一个器皿里面盛两个串玉贝以奉事于神。《盘庚篇》里面所说的‘具乃贝玉’,就是这个意思。大概礼起源于祀神,故其字后来从示,其后扩展而为对人,更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉的各种仪制。”[21]《礼运》也说:“夫礼之初,始诸饮食……犹若可以致敬于鬼神。”

古人认为,天地鬼神是令人敬畏的力量,因而要祭神,最初的礼仪即由祭神的仪式演化而来。

《礼记·曾子问》中记载了孔子师道家思想的创始者李聃助葬于巷党的事实:

> 曾子问:“葬引至于恒,日有食之,则有变乎,且不乎?”孔子

曰:“昔者吾从老聃,助葬于巷党,及恒,日有食之。老聃曰:‘丘,止柩就道右,止哭以听变。即明反,而后行,曰礼也’,反葬,而丘问之。”

这里的“恒”,是墓地的道路,“巷党”为地名。《论语·子罕篇》曰:“子罕言利,与命与仁,达。”巷党人曰:“大哉孔子,博学而无所成名。”可见早期的道家与儒家对祭祀活动都十分重视,并把日月天地之变化也介入到祭祀理论中去了,认为对祭祀活动之了解“博学而无所成名”,评价十分高。

《说苑·敬慎篇》载:“孔子之周,观于太庙右陛之前,有金人焉,三缄其口,而铭其背曰:‘古之慎言人也。戒之哉,戒之哉!’……孔子顾谓弟子曰:‘记之此言虽鄙而中事情,《诗》曰:战战兢兢,如临深渊,如履薄冰。行身如此,岂以口遇祸。’”这是说孔子入周问礼时,在周室太庙里看到“金人”的事。孔子作为儒学之开创者,对先王祭祀之礼也战战兢兢,可见祭祀文化对中国传统文化影响之深,祭祀文化经儒道二家的理论化,走向了成熟阶段。

又《孔子家语·观周篇》言孔子至周:“问礼于老聃,访乐于苌弘,历效社之所,考明堂之侧,察庙朝之度……孔子观乎明堂,睹四门,墉有尧舜之容,桀纣之像与兴废之诫焉……又周公相成王,抱之负斧,南面以诸侯之图焉。孔子徘徊望之,谓从者曰:‘吾今乃知周公之圣,与周所以王也。’”这是孔子适周之目的。

据史载,《礼》、《乐》乃周公旦所制。其实周公旦只是把周以前的祭祀文化与治理天下之理相融合,才产生了礼乐文化。而礼乐文化之广大却是通过孔子的儒家思想,孔子适周“观先王之遗制”即是对周公的礼乐思想崇重备至。孔子所提倡的礼,即是礼的精神实质,也就是它所体现的等级名分制度。范文澜先生在《群经概要》中说:“礼仪合言。皆名为礼,分言之则礼为体,仪为履。体者立国经常之大法,所谓守其国,行其政令,无失其民者是也。履者各官治事之细目,揖让周旋之节文。”可见祭祀对礼的贡献是祭祀活动中的等级分配及敬天尊祖的思想,并说礼是靠揖让周旋的具体仪节来表现的。因此《礼记》在强调礼之精神实质的同时,并不忽

略祭祀活动中礼的形式。

先秦的祭祀风尚在发展成礼乐思想的同时，使祭祀的活动更加庄重，场面更加宏大，思想范围也随之扩大了。如祭祀活动中的以祭祀议国事发展成为《礼记》五礼的“宾(朝聘过从礼)、军(行师动众礼)、嘉(宴饮婚冠礼)”以及“吉(祭祀礼)、凶(丧葬凶荒礼)”。《祭统》对祭的定义也增加了精神含义：“祭者，教之本也。”“君子之教也，必由其本”。将祭礼与教化民众相结合起来，并说君子的教化也应当由这个根本入手。

孔子《仲尼燕居》说：“礼也者，理也。”《乐记》也说：“礼也者，理之不可易者也。”这里的“理”，自然指事物的必然性和道理，这就将礼提高到了一个前所未有的新高度。

礼的形成，反映了人类文明的发展与进步。人们希望建立一种和睦的人伦关系，一种稳定的社会秩序，它体现了人类管理社会的愿望与能力。这也是祭祀活动在部落文明时期的初衷，只是那时的人类还没有那么多的理论基础。

法家的主张与儒家向来不同，但法家著作中除《商君书》某些篇章对礼有所批判外，一般也把礼看作治国的基本手段之一。法家的代表人物之一慎到就把礼与法并提，认为礼与法的本质都是“立公义”。[22]道家曾痛斥礼是杀人的罪魁与刀刃，老子说：“夫礼者，忠信之薄而乱之首也。”[23]庄子也说：“礼者，道之华而乱之首也。”[24]而在《庄子》的《在宥》、《天道》等篇，还是给礼留下了一席之地。老子认为礼是发自内心的自然流露，不是人为的装饰掩盖。《墨子·非儒下》十分反对的是儒家的繁文缛节而不是礼的本身：“繁饰礼乐以淫人。”

2.礼的教化精神是祭祀活动敬天尊祖思想的延伸。

子产曾说：“夫礼，天之经，地之义也，民之行也。天地之经而民实则之。”[25]即认为天经地义，人类自然应顺从天地规律，恪守礼制。

《礼记》说：“礼与天地同节。”

《礼运》说：“夫礼必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时。”

《乐论》说:“天尊地卑,君臣定矣。卑高已陈,贵贱定矣。动静有常,大小殊矣。方以类聚,物以群分,则性命不同矣。在天成象,在地成形,如此,则礼者天地之别也。”这即是中国古代的“天人合一”思想。《左传》中论述“礼,经国家,定社稷,序民人,和后嗣者也”。[26]“夫礼所以整(整齐)民也”。[27]《荀子·强国篇》提出:“人之命在天,国之命在礼”;“礼之于正国家也,如权衡之于轻重也,如绳墨之于曲直也。故人无礼不古,事无礼不成,国无礼不宁。”[28]“礼者,治辨之极也,强国之本也,威行之道也,功名之总也”。礼有如此巨大的功能,因此,“天下从之者治,不从者乱;从之者安,不从者危;从之者存,不从者亡”[29],“礼之于正国也,犹衡之于轻重也,绳墨之于曲直也,规矩之于方圆也”。[30]

《经解》说:“礼之教化也微,其止邪也未形,使人日徙善远罪而不自知也,是以先王隆之也。”礼的教化是潜移默化的过程,它能在邪恶的事情还没有形成时就加以制止,它可以让人每天在不知不觉中远离罪恶而走向善良,因此先王都重视礼。

但儒教的礼教也千百年来禁锢着中国知识分子的思想,在近代历史上曾起过一定的消极作用。

礼在敬天的同时,也继承着祭祀活动中的尊祖思想。

《礼记》认为,祭祖之中包含着很多意义:“祭有十伦焉,见事鬼神之道焉,见亲君臣之义焉,见父子之伦焉,见贵贱之等焉,见亲疏之杀焉,见爵赏之施焉,见夫妇之别焉,见政事之均焉,见长幼之序焉,见上下之际焉。”这是将原始祭祀中的灵魂不死信仰加以引申且改造了。这不能不说是礼的治国教人思想的完备与深入。

祭祀时要设一几案,供神灵倚靠。专事鬼神的祝先在室内告神,又到室外告神,这是表明交接祖宗神明,以沟通神与人的心灵,此交神之道也。从这里我们还能看出早期祭祀的祷词是口头的,以后才发展为书写,最后才变为带有韵律的诗赋形式。

《祭统》言:“庙中者,竟(境)内之象也。”[31]宗庙祭祀的场面实际是宏阔社会生活的缩影。因而,“祭者,教之本也”,祭祖是教化人民的根本。

注 释

〔1〕张泽洪著《道教斋醮符咒仪式》,巴蜀书社。

〔2〕卿希泰主编《中国道教史》第一卷第 84 页,四川人民出版社,1988 年。

〔3〕齐涛主编《世界通史教程》第 33 页,山东大学出版社。

〔4〕〔前苏联〕约·阿·克雷维列夫《宗教史》中译本,第 2 页,中国社会科学出版社,1984 年。

〔5〕《道教斋醮符咒仪式》第 2 页。

〔6〕李福泉著《先秦文化史》,岳麓书社,1996 年。

〔7〕陈烈著《中国祭天文化》第 4 页,宗教文化出版社,2000 年。

〔8〕施密特著《原始宗教与神话》,上海文艺出版社,1987 年。

〔9〕李福泉著《先秦文化史》,岳麓书社,1996 年。

〔10〕见《文物》,1978 年第 9 期。

〔11〕《河洛文化论丛》,赵芝荃《史前文化多元论与黄河流域文化摇篮说》第 3 页,河南大学出版社。

〔12〕同上。

〔13〕同上,第 5 页。

〔14〕司马迁著《史记》,中州古籍出版社,1994 年。

〔15〕《史记·封禅书》。

〔16〕《马克思恩格斯选集·反杜林论》,中文版第 3 卷第354 页,人民出版社,1972 年。

〔17〕《十三经疏》下册《礼记正义·袁记》第 1642 页。中华书局,1980 年。

〔18〕《左传·成公十三年》,《春秋左传正义》卷 27,《十三经注疏》下册第 1911 页。

〔19〕《国语》下册第 567 页,上海古籍出版社,1978 年。

〔20〕《墨子·尚同中》第十二,《百子全书》第 5 册,浙江人民出版社,1984 年。

〔21〕《十批判书·孔墨的批判》。

〔22〕《威德》。

〔23〕《老子》。

〔24〕《庄子·知北游》。

〔25〕《左传·昭公二十五年》。

〔26〕《左传·隐公十一年》。

〔27〕《左传·隐公二十三年》。

〔28〕《荀子·强国篇》。

〔29〕《荀子大略》。

〔30〕《论语》。

〔31〕《礼记·祭统》。

第二节　道教斋醮科仪的形成与历史发展

综上所述，根植于中华传统文化土壤的道教斋醮，从先秦祭祀文化中汲取营养，这是道教主要特色之一。先秦宗法宗教的祭祀理论和观念，遂为道教斋醮所继承。宋吕元素《道门定制·序》说："道门斋醮简牍之设，古者止符篆朱章而已，其它表状文移之属，皆后世以人间礼兼考合经教增益者。"[1]这里的"人间礼"就是《礼记·礼运》所说的"夫礼，必本于天，淆(效)于地，列于鬼神"[2]，也就是《周礼》与《仪礼》所提倡的"礼"，《礼记》奉之为圭臬的国家祭祀仪礼。宋吕太古《道门通教必用集·序》说得更清楚："古者天子祀天地，格神明，皆具牺牲之礼，洁粢盛，备衣服，先散斋而后致斋，以成其祭……天师因经立教，而易祭祀为斋醮之科。"[3]这都揭示了道教斋醮源于中华传统祭祀文化的事实。

一、早期道教斋醮科仪的形成

《说文解字》释"醮"有二义：一指古代冠、娶之礼；一指祭。战国宋玉《高唐赋》说："有方之士，羡门高溪，上成郁林，公乐巨谷。进纯牺，祷璇宫，醮诸神，礼太一。"[4]《正一威仪经》释"醮"说："醮者，祈天地神灵之享也。"[5]张泽洪先生说："醮是备香花灯烛，果酒茶汤，降天地，致万神，禳灾祷福，兼利天下。"[6]《周书》卷七说周宣帝"幸道会苑大醮"，这是史籍中关于醮的最早记载。早期道教设坛斋醮，见于《灵宝斋经》，据北周道经《无上秘要》卷三十八载："授洞神三皇仪，要设立宿露坛"，即露天立坛。坛的大小规模，根据人数多少而定，可纵十三丈二尺，亦可二丈四尺。坛开三门，天皇门在子，地皇门在甲，人皇门在寅，斋者从人皇门出入。

《竹书纪年》记载：黄帝游于洛水之上，见大鱼，杀五牲以醮之。《汉书·效

祀志》说:“宣帝时,有方士言益州有金马碧鸡之神”,“可醮祭而致”。可见醮早期并不为道教所专用,醮来自远古之祭祀。唐杜光庭《黄箓散坛醮仪》言:“牲牲血食谓之祭,蔬果精修谓之醮。醮者,祭之别名也。”[7]

醮仪作为道教之专用活动,是道教创始人张道陵的功绩。《三国志》卷八《张鲁传》载五斗米道最早的醮仪——服罪请祷法:

> 书病者姓名,说服罪之意,作三通,其一上之天,着山上;其一埋之地;其一沉之水,谓之三官手书。

闵智亭道长在《道教仪范》里也说:“道教斋醮仪式,如若追根,可直溯到祖天师的‘三官手书’和寇天师的‘云中音诵新科之诫’,到了南朝宋时的陆修静演成为大型分类斋仪。陶弘景又因斋设醮,制定出醮仪。”[8]张泽洪先生在《道教斋醮符咒仪式》中也认为,“道教之醮,起源于张道陵时期,道经有‘灵宝立斋而正一有醮’之说,道教的礼斗、上章,即是早期正一道行用的醮法”。[9]并以“汉代张渤居横山学道,礼拜北斗,后来终于得道,就在山巅建北斗殿”为例证明之。道教礼斗之法源自上古时期的天地崇拜。《国语·楚语下》说:“古者先王日祭、月享、时类、岁祀”[10],对日月星辰的崇拜,在尧舜时代已盛行,先秦时期已被载入国家祀典。《礼记·祭法》说:“王宫,祭日也,夜明,祭月也,幽宗,祭星也。”[11]《三国志》中就记载道士诸葛亮祭星拜斗以求延寿的事。《三国志》又载吴国大将吕蒙病危,孙权命道士于星辰之下为之请命。自天师道以来,道教斋醮已成雏形。

魏晋是五斗米教由民间走向官方的最盛时期,《三国志·吴书》中《孙策传》注引《江表传》略云:“时有道士琅琊于吉,先寓居东方,往来吴会,立精舍,烧香,读道书,制作符水治病,吴会人多事之,策尝于郡城门楼上集会诸将宾客,吉趋度门下。诸将宾客三分之二下楼迎拜之,掌宾者禁呵不能止。”徐州的琅琊、宫崇的本土,实为天师道的发源地。天师道已在民众心中成为了频繁战乱中的救星,故而天师道之醮仪为广大民众所接受、所称颂。

南北朝时期的高道陆修静是早期道教斋醮仪式的编撰者。陆修静《洞玄灵宝五感文》说:“道以斋戒为立法之根本,寻真之门户。”《太上虚皇天尊四十九章经》说:“斋戒者,道之根本,法之津梁。子欲学道,清斋奉戒,念念正真,邪妄自泯。”[12]斋已成修道持戒之重大法门。

陆修静(406—477),字符德,吴兴东迁人。三国吴丞相陆凯后裔,家世为南朝高门著姓。陆修静以士族身份皈依道门,精研道书,穷究奥旨,道风远播。他是民间道教官方化的关键人物。

陆修静注重的是斋仪,他制定的百余卷斋仪,其内容可分为“九斋十二法,包括灵宝斋九法,上清斋二法和三元涂炭斋法”。《无上秘要》卷四十七《斋戒品》称:“道家所先,莫近乎斋,斋法甚多,大同小异。其功德重者,唯太上灵宝斋。”[13]陆修静很看重灵宝斋:“斋法之大者,莫先太上灵宝斋。”[14]《洞玄灵宝五感文》中把灵宝斋分为:金箓斋、黄箓斋、明真斋、三元斋、八书斋、自然斋、洞神斋、太一斋、指教斋。北周道经《无上秘要》卷四十八至卷五十七,收录南北朝道教行用的各种斋法,应均本陆修静之斋醮。

寇谦之对道教斋醮科仪之贡献可谓是史无可比。他改直诵为乐诵,使道教斋醮威仪肃然,教戒森严。《魏书》一一四《释老志》略云:

> 世祖时,道士寇谦之,字辅真,南雍州刺史赞之弟,自云寇恂之十三世孙,早好仙道,有绝俗之心。少修张鲁之术……

可见寇谦之也出身贵族,这为道教义理向官方发展奠定了较好的基础。《北史》二七《寇赞传》略云:

> 寇赞,字奉国,上谷人也。因难徙冯翊万年。父修之,字延期,苻坚东莱太守。赞弟谦……姚泓灭……秦、雍人来奔河南、荥阳、河内者,户至万数。拜赞南雍州刺史、轵县侯,于洛阳立雍州之郡县以抚之。

从这里看,寇氏家族是有一定地位势力的大族豪家。《魏书》一一四《释老志》略云:“(寇谦之)服食饵药,历年无效。幽诚上达,有仙人成公兴,

不知何许人……谦之叹伏,不测兴之深浅,请师事之。共入华山,令谦居一石室,自出采药。还与谦之食药,不复饥,乃将谦之入嵩山。”这说明寇谦之开始信服的是天师道的服食饵药之法,对于科仪的信奉却是“清整三张伪法”之后。《魏书》一一四《释老志》云:

谦之守志嵩岳,精专不懈。以神瑞二年十月乙卯,忽遇大神,称太上老君,谓谦之曰:往辛亥年,嵩岳镇灵集仙宫主表曹称:自天师张陵去世已来,地上旷诚,修善之人,无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之,立身直理,行合自然,才任轨范,首处师位,吾故来观汝,授天师之位,赐汝《云中音诵新科之诫》十二卷,号曰并进。言:

吾此经诫,自天地开辟以来,不传于世,今运数应出。汝宣吾《新科》,清整道教,除去三张伪法,租米钱税及男女合气之术。大道清虚,岂有斯事?专以礼度为首,而加之以服食闭练。

泰常八年十月戊戌,有木土上师李谱文来临嵩岳,云:“地上生民,末劫垂及,其中行教甚难。但令男女立坛宇,朝夕礼拜,若家有严君,功及上世。”

这段史料记载了寇谦之得太上老君之道,以《云中音诵新科之诫》清整道教,革去三张租米税及男女合气之法,专以礼度为首,这是“中国道教发展史上的一个里程碑”。[15]

两晋天师道徒属于大夫阶层的固然不少,但大多数仍是庶民,士族儒家的礼法,自不可能见于当时的天师教中。寇谦之清整天师道,将先秦之礼教思想融合到斋醮科仪中,使道教的斋醮活动更适应于当时的社会,也算是与时俱进了。

二、唐宋元明时期道教斋醮走向兴盛

唐宋元明是封建社会生产力发展最快的时期,也是道教发展兴盛的时期。自然道教斋醮随着国力的增强与道教的兴盛,也走向了辉煌。

1.隋唐封建政权与道教斋醮关系密切。

隋代时,道教斋醮科仪已有章表之仪。《隋书·经籍志》释"醮":

> 夜中于星辰之下,陈设酒脯、饼饵、币物,历祀天皇、太一,祀五星列宿,为书如上章表之仪以奏之,名之为醮。

这时的醮仪已仿封建朝廷上章表之仪,祭祀天地神祇也开始使用章表之法。这是道教青词文化最早的文字记载,这时章表的书写功能已在醮仪上被重视起来。

隋朝仍然延续了先秦祭祀封禅思想,《资治通鉴》有载:

> 晋王广帅百官抗表,固请封禅。帝令牛弘创定仪注。既成,帝视之曰:"兹事体大,朕何德以堪之!但当东巡,因致祭泰山耳。"十二月,乙未,车驾东巡。[16]

此时对泰山之崇拜仍十分盛行,封禅风尚也备受政权重视。据史载,隋高祖晚年尤信鬼神:"帝晚年深信佛道鬼神,辛巳,始诏","有盗毁佛天尊、岳、镇、海、渎神者,以不道论;沙门毁佛像,道士毁天尊像者,以恶逆论。"[17]又据《资治通鉴》记载:"帝待诸王恩薄,多所猜忌;腾王纶、卫王集内自忧惧,呼术者问吉凶及章醮求福。"[18]这都说明章醮已在士大夫中十分普及。

唐代尊奉道教教主老子(李聃)为李氏皇室远祖,道教遂成为唐朝之国教,道教在唐朝兴盛起来。更重要的是唐皇室崇信道教斋醮祈福禳灾的功效。道教斋醮法承袭魏晋真法,并提出"斋法出于灵宝",[19]甚至认为"非灵宝不可以度人"。[20]上古的祭法讲口传心授,秘不外传。道教斋醮也讲究传承问题,道教认为灵宝之教最初也是秘而不传,在道门中口口相授,一直到唐宋"著敷斋威仪之诀,陆天师复加撰次,立为成仪"。[21]至唐时,对道教斋醮不但以正统继承,唐朝高道如杜光庭、张万福等大力阐扬道教斋醮,而且花费很大的精力编撰新的道教斋醮仪式。唐代称章醮之法出于老子,由天师张道陵而阐化。《唐六典》卷四云:

而禳谢复三事：其一曰章，其二曰醮。其三曰理沙。李林甫注称：其法出于老子……至后汉，张道陵号天师，阐扬其化，周于四海者，以显其德。

唐蒋叔与在《无上黄箓大斋立成仪》卷十五也说："自汉天师流传醮法，以福群有，今见于《道藏》者，其目尤繁。"[22]可见道俗皆认为醮仪源于正一章醮之法，始于张道陵时期。唐杜光庭对道教斋醮进行考证，"又参以陆仪为准"。[23]

更重要的是《唐会要》卷五十《杂记》载开元二十二年(734)十月十三日，唐玄宗下诏：

> 道家三元，诚有科戒，朕尝精意久矣，而物未蒙福。今月十五日是下元斋日，禁都城内屠宰，自今以后，及天下诸州，每年正月、七月、十月三元日，十三日至十五日，并宜禁屠宰。

这是唐王朝对道教斋醮活动十分尊敬且重视的例证，唐朝帝王崇信斋醮，为求自身的福寿和国家的太平，对斋醮活动颇为重视，常常建醮祈福求寿。唐玄宗即位之初，即敕命著名道士李含光建茅山坛宇，为国斋醮。贞观九年(635)，唐太宗敕文遣太史令薛颋、校书郎张道本、太子左内率长史桓法嗣等赴茅山"送香油镇彩，金龙玉璧于观所为国祈恩"。[24]唐太宗多次派中使赴茅山坛场，巡视斋醮，常赐茅山修斋道士，令"依河图内篇，奉修斋谢"，[25]使得唐代茅山名扬天下。唐玄宗更为尊崇道教，亲受茅山上清法箓，隶籍道门，对斋醮犹感兴趣，竭力提倡斋醮法事。《旧唐书·礼仪志》称：

> 玄宗御极多年，尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山令道士、中官合炼醮祭，相继于路。

唐代京城长安有道观四十三座，洛阳有道观十二座，唐政府设崇玄

署,“掌京都诸观之名数,道士之帐籍,与其斋醮之事”。[26]开元十年(722),唐玄宗诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所,每年依道法斋醮,天宝初更改庙名,长安为太清宫,洛阳为太微宫,诸州为紫极宫。长安太清宫设御斋院和公卿斋院,成为国家斋醮的重要法坛。唐代皇帝诞辰、忌日及诸节日,要专门举行斋醮法事,敬修功德,为皇帝祈祷。唐玄宗不但崇信道教斋醮,而且经常自己编写道曲。

唐代著名道士张万福,生卒不详,活动于唐中宗、睿宗、玄宗时期,参与编撰《道藏》工作,也是一个整理编撰斋醮科仪的重要人物。所撰科书,或题“三洞弟子京太清观道士张万福编录”,或题“京三洞弟子清都观张万福”。

《正统道藏》中收录张万福编撰经文科仪有:《传授三洞经戒法箓略说》、《三洞众戒文》、《太上洞玄灵宝三洞经诫法箓择日历》、《醮三洞真文五法正一盟威箓成仪》、《黄箓仪》、《灵宝五炼生尸斋》等科仪。

唐末五代著名道教学者杜光庭上承张万福斋醮法,也编撰道教斋醮科仪。杜光庭(850—933),字宾至(一说圣宾,号东瀛子),处州缙云(今属浙江)人。唐懿宗咸通(860—873)中入道,师承天台道士应夷节。僖宗朝入长安,为崇玄馆学士,后被封为光禄大夫尚书户部侍郎上柱国蔡国公,赐号广成先生。晚年隐居青城山白云溪,84岁羽化,葬于青城山清都观后。

《正统道藏》收录杜光庭编撰的斋醮科仪有:《太上黄箓斋仪》、《无上黄箓大斋立成仪》、《太上正一阅箓仪》、《太上三五正一盟威阅箓醮仪》、《太上洞渊传授道德经紫虚箓拜表仪》、《太上灵宝玉匮明真斋忏方仪》、《太上洞渊三味神咒斋十方忏仪》、《太上洞渊三味神咒斋清旦行道仪》、《金箓斋启坛仪》、《金箓斋忏方仪》、《洞神三皇七十二君斋方忏仪》、《道门科范大全集》。此外,《道门科范大全集》还提到杜光庭撰有《河图九曜醮仪》、《北帝斋仪》。杜光庭修订的斋醮科仪近二百卷,成为唐代以后斋醮活动的范本,影响最为深远,后世言斋醮者,必谈广成先生科仪。

后世尊陆修静、张万福、杜光庭为科教三师,《无上黄箓大斋立成仪》卷

三十八《圣真班次门》立有“静默堂师位”,即简寂先生陆真人、清都先生张真人、广成先生杜真人。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷三十六《文检立成门》称三人为“申科教三师”。其科仪思想“前后盖一辙也”。[27]

2.宋元明道教斋醮趋于大成。

宋元明道教斋醮活动的盛行,与宋元明帝王的崇祀颇有关系。加之南宋全真教、太一教的兴起,道教教制日臻完善,道教斋醮趋于大成。

(1)北宋帝王崇信道教斋醮

赵宋帝王对道教斋醮尤为崇信。据《宋史》、《续资治通鉴长编》、《谈苑》、《湘山野录》均记载:宋太祖赵匡胤病,召道士张守真入宫,设黄箓醮降神,醮坛上女神降言:“天上宫阙已成,玉镘开,晋王有仁心。”[28]这大概与赵匡胤黄袍加身有一定的渊源。宋太祖赵匡胤以众将黄袍加身代替后周柴氏王朝,心中有愧,便请道士以神降黄袍言,自己为上天所使,君权乃神所授,以稳定民心。

宋孟元老《东京梦华录》卷十记北宋皇帝驾诣郊坛行国家祭祀大礼,祭坛上“有登歌道士十余人,列钟磬二架,余歌色及琴瑟之类”。

宋代帝王举办“罗天大醮”成癖。北宋真、徽二宗笃信天师道,对天师张氏后裔更是青睐。据载:宋大中祥符五年(1012)真宗改龙虎山“真仙观”为“上清观”,自此,上清之名在龙虎山始出。大中祥符八年(1015)还召见第二十四代天师张正随,赐封“真静先生”。真宗还恩准王钦若的题奏,在京为张天师立授箓院,并赐帑在龙虎山扩建“上清观”,蠲其田租,准其世袭,故宋代嗣任天师均袭封“先生”号。宋徽宗期间,曾召第三十代天师张继先,赐号“虚静先生”,宋理宗赐封三十五代天师张可大“妙观先生”,敕其提举三山(龙虎山、阁皂山、茅山)符箓,并兼御前诸道观教门公事,主领龙翔宫。宋王常遣天师进京建醮,罗天醮、黄箓醮、普天醮、祈恩醮等层出不穷。天师道的道经、修炼方法等方面在道教中产生了深刻的影响。

宋真宗在王钦若上罗天科仪奏状的批答中,敕命:“颁天下在京宫观,并天下名山福地,以备朝廷修奉,或大臣为国亦许修设,庶人不许修奉。”[29]北宋都城开封,成为北宋道教中心,斋醮法事,以宋真宗、宋徽宗时最盛。宋

真宗曾亲制斋醮敬神乐章,在玉清昭应宫、景灵宫醮坛使用。宋代宫廷专设演奏道乐的法曲部。政和四年(1114),宋徽宗诏诸路监司,每路挑选宫观道士十人,遣发上京,赴左右街道箓院讲习科道声赞规仪,待习熟遣还本处。这次全国性的科仪大培训,产生了最早的道乐范本——《玉音法事》。但其使用的是曲线记谱法,至今无人破译,这在中国音乐史上仍是一大憾事。

宋王朝学习唐王朝,也在道教诸神中寻找一赵姓神将,为宋赵之远祖。据传说,大中祥符五年(1012),宋真宗先后梦神人传达玉皇之命,天尊之言,说赵玄朗奉玉帝之命下降,总制下方,主赵氏之族。宋真宗在延恩殿设道场,果然见九天司命保生天尊赵玄朗下降。宋真宗布告天下,又封九天司命保生天尊号为"圣祖上灵高道九天司命保生天尊上帝",简称"圣祖天尊大帝"。大中祥符八年(1015)十二月,至天兴殿奉上圣天尊大帝册宝、仙衣,举行斋仪荐献,同时"命诸州设罗天大醮,先建道场二十七日"。[30]宋真宗时,国家一年建醮达四十九次。宋徽宗更是笃信道教,他竟传位给儿子赵桓,自己当上了太上皇,自号"道君太上皇帝"。

⑵宋代斋醮科仪的编撰

宋代对斋醮科仪的编撰也颇丰。宋东京道士宁全真道学深厚,名震京师,多次主典朝廷醮礼。由他同林灵真编撰《灵宝领教济度金书》计三百二十卷,分二十品集录斋醮科仪。其实宋熙宁六年(1073)曾命绎"奉旨编修《道场斋醮式》二十卷"[31],大中祥符年间(1008—1016),由王钦若编修《罗天大醮仪》十卷,其中包括罗天圣位九卷,罗天科仪集一卷。林灵真更是"尽三洞领教诸科及历代祖天师所著内文秘典,准绳正一教法,撰辑为篇目,为济度之书一十卷,符章奥旨二卷"[32]。还有南宋道士王契真根据宁全真之传授,编成《上清灵宝大法》六十六卷。"该书共分二十七门,第二十至二十七为斋法科仪格式的内容,即斋法坛图门、神虎玄范门、斋法符箓门、斋法宗旨门、斋法章奏门、杂用牒帖关门、文移杂用门等,共计二十六卷。"[33]南宋道士金允中编《上清灵宝大法》四十四卷,共附目录一卷,该书题为"洞玄灵宝法师南曹执法典者权童初府右翊治金允中编",

“全书分为五十五品，卷十六至四十四皆为科仪，计有黄箓次序品、修斋受词品、扬幡科式品、镇言威仪品、坛图幕式品、玉文真箓品、登斋科范品、临坛符法品、章词表牒品、开度符诰品、受持策杖品、燃灯破狱品、神虎摄召品、水火炼度品、施食普度品、散坛设醮品、投龙送简品、传度对斋品等。”[34]金允中以维护中原旧法为己任，“宗承杜光庭科仪理论，驳斥所谓‘邪说异论’，以矫正乱败科典之风”。[35]南宋道士留用光搜集黄箓斋仪，传授其徒蒋叔与，编成《无上黄箓大斋立成仪》五十六卷，是有文字记载以来最有影响的黄箓科仪范本。据高文虎撰《宋冲靖先生留君传》，留用光父曾受龙虎山法箓，留用光少年入道，受法上清正一道士蔡元久。他潜心于科教，凡金简玉字、琼篆琅函、三洞要诀、三皇内文，能尽究旨归，别为条绪。“其法术主宗正一法，玉府五雷法，曾任龙虎山上清正一宫管辖”。[36]留用光之精于科仪辞章，撰写“章词表疏牒檄戒誓之文，累数百纸无一差。江浙间黄箓大斋会者万计，肹蠁咸应，登载充册”。[37]

宋代道教斋醮科仪之编撰，多偏重于道乐及章词，并且宋代青词文化是灿烂耀眼的一页。宋代文疏章词的书词十分规范，对明清以至于近代道教都影响十分深远。北京神乐观提点杨震宗撰《上清灵宝济度大成金书·后序》称林灵真：“准绳正一教法，辑撰为《济度之书》、《符章奥旨》三十四卷，流行于世以资施用。”[38]

据史料，宋王朝曾几次大规模地搜集道书，编纂《道藏》，这对斋醮科仪的流传起了很大的作用。以文献记载来看，北宋编修《道藏》，始于太宗在位时。《文献通考》卷二三四引《宋三朝国史志》，太宗访求道经，得7000余卷，命徐铉等校正，删去重复，得3737卷。至真宗时，又进一步进行了《道藏》的纂修。《混元圣纪》卷九载：“大中祥符二年巳酉(1009)，诏左右街道士十人校定《道藏》经典。至三年(1010)，又于崇文院集馆阁僚详校，命宰臣王钦若总领之”；“钦若沿旧三洞四辅经目增补，凡四千三百五十九卷。撰成篇目上进，赐名《宝文统录》。帝亲制序”。

徽宗时期，是北宋官方最后一次大规模的编纂《道藏》。彭耜在《道德真经集注杂说》卷上说：“我朝崇宁(1102—1106)中再校定《道藏》经典。”[39]徽

宗在政和中曾两次下诏搜访道书,一次是政和三年(1114)十月,一次是在政和四年(1115)八月。所刊《道藏》称《政和万寿道藏》或《万寿道藏》,共分540函。陈国符先生在《道藏源流考》上册推说有5481卷。加之张君房之《云笈七签》的编撰,都对道教斋醮文化的保存起了很大的作用。

(3)宋元明全真道教与斋醮活动

"金人铁骑南下,山河易主,北方汉民族饱受国破家亡、民族压迫之苦,人们心灵上的创伤痛苦,只能深埋在心底。虽有一些志士仁人起来抗金,但由于自身力量薄弱,而又得不到国家军事上的支持,抗击不了金人的强大兵力,更加之南宋的腐败,只求讲和,根本没有收复国土的志向。"[40]全真派创始人王重阳在此时期创立了全真教。

王重阳生于宋徽宗政和二年(1112),青年时代正当宋、金交兵于陕西。建炎四年(1130),金人屡破陕府长驱入关,败宋将张浚于富平,金兵入凤翔,王重阳家乡咸阳被金兵占领。王重阳避地终南,放旷自适,似疯似癫,人呼"害风"。于正隆四年(1159)六月十五日,在甘河桥酒肆偶遇二道者,与之语,皆出世语。授其道妙,更名嚞,字知明,号重阳子。在终南刘蒋一带结庵穴墓,彻悟道妙,创立全真教派。全真教派经其弟子马丹阳、谭长真、邱处机、王玉阳、郝广宁、孙不二等发扬光大。深受苦难的汉民族知识分子借此为精神慰藉。当时太一道、大道教也风靡于北方,全真教出现最晚,但全真教力量最强,教团骨干人物的文化素养最高,著述颇丰,史料也最为丰富。元好问《紫微观记》言:"南际淮,北至朔漠,西向秦,东向海,山林城市,庐舍相望,什佰为偶,甲乙授受,牢不可破。"[41]

全真教中主要骨干如邱处机、王处一、刘处玄等个个长于建醮,深受南宋、金廷、元帝所赏识。金章宗不仅经常请道士设醮,对醮仪法事内容也非常关心,亲自撰写青词。金元之际的全真宗师,道妙法高,其为国主持的斋醮法事,镌刻金石,名垂青史。金大定二十八年(1188),金世宗指名召邱处机"主万春节醮,职高功,蒙赐巾袍"。翌年,世宗又召王处一进京,王抵京时世宗已死,继位的章宗命王处一设醮,为世宗求冥福。明昌元年(1190)二月,章宗又敕命王处一在京十方大天长观,为国设普天大醮七昼

夜,章宗驾幸斋坛,拈香礼拜,亲书普天大醮青词一通。泰和元年(1201)、三年(1203),章宗又两次召王处一在亳州太清宫举行普天大醮。元时邱处机弟子李志常也两次奉朝命在长春宫建普天大醮、金箓大斋。元宪宗四年(1254),宪宗特敕命全真掌教李志常主醮,作大济度师,挑选全国高道,于春三月在长春宫设黄箓普天大醮三千六百分位,醮期七昼夜。宪宗亲署密词九通,玉简三面,名卿士大夫皆有赞咏,佳声和气,倾动京城。

元世祖中统元年(1260)冬,忽必烈诏全真掌教宋德方主持罗天清醮。元世祖中统五年(1264),全真道人张诚明奉敕在长春宫设金箓周天大醮七昼夜,并赴济渎报龙简。元世宗延祐二年(1315)冬十月,玄教大师张留孙、全真掌教宋德方受命在长春宫建金箓普天大醮九昼夜。泰定二年(1325)二月,第三十九代天师张嗣成,全真掌教宋覆道、玄教大宗师吴全节,率南北道士千人,在长春宫建黄箓普度大醮七日,出黄箓百简万通。

明以后,天师道受明诸帝重视,国家建醮,多命龙虎山张天师主持,全真教建醮很少,但全真教在士族民间建醮却长盛不衰。

(4)宋元明正一教与斋醮活动

宋元明是道教继唐朝之后继续兴盛发展的时期,也是国家斋醮最盛的时候。虽然明时全真道教不受帝王重视,为国祈醮的机会也十分少,但正一天师道却继续受帝王的尊崇,道教斋醮活动并没受多大影响,道教斋醮之风乃遍行天下,斋醮活动由民间走向宫廷,仪式规模也愈益宏大。

以张天师江西龙虎山为宗的正一道继续受宋明帝王青睐。《汉天师世家》说:“宋大中祥符八年乙卯(1015)诏至,吏部尚书王钦若为奏立授箓院,并奉敕改真仙观为上清观。”[42]与北宋统治者关系密切的应属张继先。张继先,字遵正,号“悠然子”。徽宗于崇宁(1102—1106)以来,四次召其入京,以治盐池妖及内道场设醮,赐号“虚靖先生”,视秩中散大夫,并赐昆玉所刻“阳平治都功印”。此外如吴真阳、王道坚都受到统治者的优待、赏识。

茅山宗的势力仍居各道派首位,高道层出不穷,与统治者的关切最

为密切,在政治上享有种种特权。从二十代宗师至二十七代宗师均受皇封,茅山宗第二十六代宗师笪净之,在元祐年间(1086—1094)受哲宗召请,入京师住持上清储祥宫,以“九幽、黄箓久废,世罕道者,先生发明之,二科仪式方大显时”。[43]《正统道藏》收录有《黄箓九幽醮无碍夜斋次第仪》一卷,是宋代科仪经本,不署撰人,当与笪净之有很大的关系。

元代长春全真宗师,及太一道、玄教、正一道宗师多奉敕为国合坛举行大型斋醮。元世祖至元十七年(1280),遣中使持香币,至江南龙虎山、阁皂山、茅山访求高士,举行斋醮。元仁宗延祐元年(1314),正一道真人刘尚平,玄教嗣师真人夏文泳,率法师道士几千人,在大都崇真万寿宫建金箓周天大醮七昼夜并赴济渎投尤简。

泰定二年(1325)二月,第三十九代天师张嗣成及全真、玄教等宗师率南北道士上千人,在长春宫建黄箓普度大醮七日,出黄箓白简万通。

明初,太祖朱元璋即敕命礼部定拟斋醮科仪格式,于洪武七年(1374)颁行《大明御制玄教立成斋醮仪》。明正一道兴盛,张天师受明诸帝重视,国家斋醮多诏龙虎山张天师主持。从洪武至永乐年间,第四十三代天师张宇初为国建玉箓大斋、荐扬玉箓大斋、传延禧法箓、祷雨,遣弟子分祭群岳。第四十四代天师张宇清为国建金箓大斋、祈谢金箓大斋、玉箓大斋、祈谢大斋、普度醮、保安醮、金箓报恩延禧普度罗天大醮等。“据《皇明恩命世录》、《汉天师世家》、《大岳太和山志》、《徐仙真录》、《龙虎山志》、《明季北略》、《崇祯实录》、《淡然轩集》等书记载统计,明代张天师共为国斋醮八十四次。”[44]

明成祖永乐五年(1408),张宇初在朝天宫举行玉箓大斋,为刚死去的徐皇后超度,这次大斋长达百日,是历史上时间最长的一次斋醮法会。永乐十七年(1419),张宇清在福建洪恩灵宫建斋七日,集浙江、湖广、江西、福建正一道士七千余人参加法会,创下了历史上斋醮人数最多的纪录。

明世宗嘉靖年间,是正一天师道斋醮最多的时期,“不斋则醮,月无虚日”。[45]《明史·邵元节传》言:“世宗嗣位,惑内侍崔文等言,好鬼神事,

日事斋醮”。虽然“谏官屡以为言”,均拒而“不纳”。明世宗对斋醮祈祷之嗜好日盛一日,甚至发展到“经年不视朝”,深居西苑,日久以斋醮为事。使得奸臣为之迎合奉承,“严嵩,以虔奉焚修”,遂“蒙异眷者二十年”,[46]以致朝廷奸臣当道,残害忠良,海瑞谓:“陛下之误多矣,大端在修醮。”明世宗如此崇道信醮,甚至为其父母和本人加封道号。据《明史·陶仲文传》载:嘉靖三十五年(1556)上皇考封道号“三天金阙无上玉堂都仙法王玄元道德哲慧圣尊开真仁化大帝”,皇妣号“三天金阙无上玉堂都仙法王玄元道德哲慧圣母天后掌仙妙化元君”,自号“灵霄上清统雷元阳妙一飞玄真君”,又加号“九天弘教普济生灵掌阴阳功过大道思仁紫极仙翁一阳真人元虚圆应开化伏魔忠孝帝君”,再号“太上大罗天仙紫极长生圣智昭灵统元证应玉虚总掌五雷大真人玄都境万寿帝君”,俨然成了“道教皇帝”。比宋徽宗这一“道君皇帝”不知痴迷了多少倍。

(5)金元明道教斋醮科仪的编撰

金元明道教斋醮科仪的编撰主要在明朝,明代皇室崇道抑佛,是道教斋醮编撰的主要原因。

明代道士周思得所编《上清灵宝济度大成金书》,是明代重要的科仪经典。周思得“浙江钱塘人,字养真,一字素庵野人,又曾署名思德。生于元至正十九年(1359)正月十八日,少颖悟,从月庵丘公学道,其师洪武初任杭州道纪司都纪兼宗阳宫提点。又从四十三代天师张宇初读道家书。明成祖时,周思得以灵官法名显京师,后住京师大德观、朝天宫”,[47]主持编撰《上清灵宝济度大成金书》。

林灵素所撰斋醮科仪十二卷:《济度之书》一十卷,《符章奥旨》二卷。至明宣统时,增补三十四卷。灵虚田宗师撰《上清灵宝济度大成金书》四十卷。该书编撰,取法宋代科书《灵宝玉鉴》、《灵宝领教济度金书》、《上清灵宝大法》,为道教科仪中体例最完善者。四十五代天师张懋丞在《序》中赞曰:“予尝披阅诸品经科,未有若是其明且尽者也!”[48]

明洪武七年(1374),明太祖敕礼部会同道箓司,定拟斋醮科仪格式,编成《大明玄教立成斋醮仪》。

3.道教斋醮科仪的文化内涵概述。

道教斋醮理论是远古祭祀礼仪的变迁。《说文解字》释“醮”有二义：一指古代冠、娶之礼；一指祭，《礼义》载古代冠礼要行一醮、再醮、三醮。战国宋玉《高唐赋》说：“有方之士，羡门高溪，上成郁林，公乐巨谷。进纯牺，祷璇室，醮诸神，礼太一。”[49]古时斋醮分之为二，作用本不相同。

道教斋文化源自远古祭祀之清洁身心，戒慎行为，以达到祭祀的感应。“周初斋和祭祀已在密切关联。武王病，周公祓斋祷告，武王得以病愈。”(《史记·周本纪》)到了春秋战国时期，在祭祀前整洁身心之身，称为斋，即斋戒。孔子曾告诫弟子们：对斋、战、疾三事，要慎重对待，不可轻忽。孔子对斋非常重视，《论语·乡党》说：孔子“斋必变食，居必迁坐”。[50]

“斋是对鬼神表敬意之举，其形式有沐浴、不食荤、酒等，还要服洁净衣服。这种外在形式的斋戒，仅只是祭祀之斋。而更重要的是‘心斋’，心斋要人清心寡欲，超凡脱俗”。[51]

“斋，据《说文》，谓戒洁也。《祭统》曰：‘斋之为言齐也，齐不齐以致齐也’。《易·系辞》上‘圣人以此斋戒’。韩康伯注云‘洗心曰斋，防患曰戒’。《礼记·曲礼》‘齐戒以告鬼神’。《孟子·离娄下》‘虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝’。斋者，湛然纯一也。戒者，肃然警惕也，古人在祭祀前或举行祷祝典礼前的‘清心洁身’叫斋，用以表示庄敬”。[52]

道教斋文化理论是从祖天师制《三官手书》和《天官章法》开始的。《三国志》卷八《张鲁传》载五斗米道的请祷之法：

> 书病者姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，着山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书。

至南北朝时，五斗米道的三官手书请祷法已有变通，刘宋道经《太真科》说：民间是将服罪章表“应烧者烧，不烧者缄封箱阁，卷束积多……自某年月日时，至今年月日时，合如千通，今于某处靖坛净处，火化烟通”。[53]

陆修静的斋理论更完善，是道教斋文化向前发展的主要理论基础。他在《洞玄灵宝五感文》说：“道以斋戒为立法之根本，寻真之门户。”这对

以后道教提倡食素不杀生埋下了伏笔。《太上虚皇天皇四十九章经》说："斋戒者，道之根本，法之津梁。子欲学道，清斋奉斋，念念正真，邪妄自泯。"[54]陆修静的斋理论是把斋看作修真悟道的最根本、最必须具备的条件之一。他在《洞玄灵宝五感文》中说："斋各有法，凡十二法。一曰洞真上清之斋，有二法，其一法绝群离偶，无为为上。寂胃虚中，眠神静炁，遗形忘体，天与道合；其二曰孤影夷豁。二曰洞玄灵宝之斋，有九法，以有为为宗。"[55]陆修静在南北朝时就提出了以斋戒而清修的思想。绝群离偶，显然向老天师道提出了挑战。很明显，他继承了北魏寇谦之天师的"除三张伪法"的理论思想，对男女合气术之病进行理论革新，找出了新的修道方向。这是对寇谦之的"吾《诵诫》断改黄赤，更修清异之法，与道同功"[56]之思想的延伸再发展。寇谦之的《老君音诵诫经》20卷，主要就是讲戒律。寇谦之"专以礼度为首"外，也提倡斋醮，他认为单修其它方术只"可得除病寿终，攘却毒气，瘟疫不能中伤。毕一世之年"[57]，不能得长生之道。他所增订的道教斋仪，大约有：道官受箓斋仪；道官道民求愿斋仪；道民犯律解度斋仪；为人治病斋仪；为亡人超度斋仪；为祖先亡灵解危斋仪等。而陆修静的斋理论更明了、更具体。在《洞玄灵宝五感文》中将"洞玄灵宝之斋"分九法曰："其一法金箓斋，调和阴阳，救度国王；其二法黄箓斋，为同法拔九祖罪根；其三法明真斋，学士自拔亿曾万祖九幽之魂；其四法三元斋，学士一年三过自谢涉学犯戒之罪；其五法八节斋，学士一年八过谢七玄及己身宿世今生之罪；其六法自然之斋，普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜；其七法洞神三皇之斋，以精简为上，单己为偶。绝尘期灵，沐浴玄云之水，烧皇上之香，燃玄液之烛，服上元香丸；其八法太一之斋，以恭肃为首；其九法指教之斋，以清素为贵。"[58]陆修静更提倡积修功行，他的《三元涂炭斋》曰："以苦节为功，上解亿曾万祖，无数劫来宗亲门族及己家门无鞅数罪，拯救忧苦，济人危厄，其功至重；不可称量。"[59]这显然同南宋全真教提倡的"积功累行"同出一辙。看来全真教之教理教义同陆修静之斋文化理论有着一脉相承的关系。北周道经《无上秘要卷》卷四十七就对陆修静之灵宝斋评价甚高："斋法甚多，大同小异，

其功德重者,唯太上灵宝斋。”[60]唐以后更认为“斋法出于灵宝”[61],更甚者认为“非灵宝不可以度人”[62]。

陆修静《三元涂炭斋》法乃为祖天师三官手书之流承。祖天师三官手书以病者忏悔为主,而《三元涂炭斋》说:

> 涂炭斋法者,由群生咎障既深,非大功不释,宿对根密,非涂炭不解。[63]

流传至今的《太上三元妙经》就强调“天官赐福,地官赦罪,水官解厄”。不难看出,二者之间有一定的渊源关系。

“陆修静斋仪到梁陶弘景,又因斋设醮。制定出醮仪。”[64]北齐颜之推《颜氏家训·治家》中说:“符书章醮,亦无祈焉。”这时醮的概念在道俗中已十分普及。隋费长房《历代三宝记》卷二称张道陵“作道书……论章醮之法,道士章醮之法起此”。其实,费长房受南北朝以后道教斋醮文化之影响,才说出如是成熟的话来,而三国两晋的文献记载均无如此之说。

闵智亭道长说:“斋与醮本为二义,隋唐后合而为一,称‘斋醮’或直称作醮。”[65]虽然如此,但唐时斋法理论内容还在继续发展。唐代道经《斋戒录》引《道门大论》说:上清斋有三法,一者绝群独宴,静气遗形;二者清坛肃侣,依太真仪格;三者心斋,谓疏沦其心,澡雪精神。

显然,“绝群独宴,静气遗形”与陆修静《洞玄灵宝五感文》中提倡的“绝群离偶,无为为上。寂胃虚中,眠神静炁,遗形忘体,天与道合”说法是一致的。这显然是继承了陆修静的思想,但后面所提出的“心斋”却是一种新思想、新理论。宋代即继续发扬这种思想,陈椿英《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》将“心斋”放首要地位,说明其对“心斋”理论的重视:“斋者有四:一曰心斋,二曰常斋,三曰清净斋,四曰长斋。”[66]唐代杜光庭的解释更通俗易懂,他在《道门科范大全集》卷九十七说:“斋者,所以斋洁心神,清涤思虑,专致其精而求交神明也。”[67]宋陈椿荣《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》说:“斋者,内斋其心,外斋其形;斋者,内戒其志,外持其形。”[68]宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》说:“清心谓之斋,克己谓

之斋。”[69]《云笈七签·戒叙论》就首先引用庄子的“心斋”说法，对道教斋法作深入的议论：

> 诸经斋法，略有三种：一者设供斋，以积德解愆。二者节食斋，可以和神保寿，谓祭祀斋，中士所行也。三者心斋，谓疏瀹其心，除嗜欲也；澡雪精神，取秽累也；掊击其智，绝思虑也。夫无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道，既心无二想，故曰一志焉，盖上士所行也。[70]

《金箓大斋启盟仪》将斋分为内外之论：“斋法之说，有内有外，请备论之。内斋者，恬澹寂寞，与道翱翔，昔孔子以心斋之法告颜渊，盖此类也。”[71]

看来儒家与道家都很讲究心斋之法。

闵智亭道长说：“五斗米道的‘厨会’，相当于现在一些信众的吃‘斋’。‘厨会’规定：上斋七日，中斋三日，下斋一日，皆要断房事、五辛、生菜、肉食，一日只吃米三升。把这种素食斋戒，称谓‘修厨会之具’。”[72]正一斋法有《指教斋》，即是以清素为食。

斋法与醮仪，都是祭祀仪式，仅功用不同而已。蒋叔与在《无上黄箓大斋立成仪》卷十六说：“烧香行道，忏罪谢愆，则谓之斋；诞真降圣，祈恩请福，则谓之醮。斋醮仪轨，不得而同。”[73]“斋心以谢咎，醮以度厄”。[74]隋唐斋醮合一之后，宋代讲究先斋后醮，这种思想一直影响到现在。有“灵宝立斋而正一有醮”[75]的说法，但金允中在《上清灵宝大法·总序》上极力反对这种说法：倘每一等斋则易一职，一口醮则更一衔，如此则古科二十七品之斋，四十二等之醮，当补数十等职位，乃可奉行，那斋醮仪式将纷乱不成体统。

中唐以后醮仪渐居主流。唐末杜光庭寓居巴蜀，其时蜀中斋醮法会，已见醮仪居多。故宋蒋叔与《无上黄箓大斋立成仪》卷一说：“今世醮法遍区宇，而斋法几于影灭”。[76]宋代醮已确分阳醮阴醮。此时“斋醮”基本合一，《周书》卷七说周宣帝“幸会道苑大醮”，即史籍中所见专醮最早的记载。[77]

醮作为古代的一种祷神祭祀,《竹书纪年》上即载:“黄帝游于洛水之上,见大鱼杀五牲以醮之。”《文选》卷十九战国宋玉《高唐赋》说:“有方之士,羡门高奚谷,上成郁林,公乐巨谷,进纯牺,祷璇宫,醮诸神,礼太一”[78],《仪礼》讲古代冠礼要行一醮、再醮、三醮。《正一威仪经》说:“醮者,祈天地神灵之享也。”[79]唐杜光庭删定《黄箓散坛醮仪》说:“牲牷血食谓之祭,蔬果精修谓之醮,醮者,祭之别名也。”[80]唐张万福《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》说:“凡醮者,所以荐诚于天地,祈富于冥灵。”《隋书·经籍志》释醮说:夜于星辰之下,陈设酒脯、饼饵、币物,历祀太皇、太一,祀五星列宿,为书如上章之仪以奏之,名之为醮。宋马端临《文献通考》卷二百二十四亦说:“有拜章之仪,名曰醮。”宋蒋叔与《无上黄箓大斋立成仪》卷十五《醮说》称:“有酬酢曰献,无酬酢曰醮。醮者,用酒于位,敬以成礼也。延真降灵,而以醮名。”[81]宋宁全真《上清灵宝大法·古序》说醮仪乃元始天尊所传:“乃出三五章仪,河图醮法,拜表上章之诀。”[82]

张泽洪先生认为,“醮是备香花灯烛,果酒茶汤,降天地,致万神,禳灾祷福,兼利天下”。[83]宋宁全真授林灵真编《灵宝领教济度金书》卷三第一十九条《设醮》说得最完全:

> 自古建斋无设醮之仪,只于散坛拜表后,铺设祭奠果肴,或五样,或九样或十四样,或二十四样,或三十六样,备以茶酒,列于坛心。自三宝而下,至于三界真司、将吏神祇,无不召请,三献花宣疏,盖酬其圆成斋福,翊卫坛场,辟斥魔灵,宣通命令故也……后世安排醮筵,陈列圣位,其小者惟二十有四,其多者至三千六百,每位各设茶酒果食,立牌位供养。[84]

道教斋醮,历代高道无不重视,并称之“非科教无以弘扬大道”[85]。闵智亭道长说:“道教继承民族文化,在群众信仰和民俗的基础上发展演绎的斋醮仪式,形成了道教多用途的斋醮科仪,大则为国祝禧、禳解灾疫、祈晴祷雨;小则安宅镇土、禳灾解厄、祈福祝寿、度亡生方等等,大凡人所希求的事多有用斋醮祈祷之法。”[86]

注 释

〔1〕《道藏》第 31 册第 653 页，文物出版社，上海书店，天津古籍出版社联合出版，1988 年，下同。

〔2〕《十三经注疏》下册第 1415 页。

〔3〕《道藏》第 32 册第 1 页。

〔4〕《文选》上册卷 19，第 267 页。

〔5〕《道藏》第 18 册第 257 页。

〔6〕《道教斋醮符咒仪式》第 17 页。

〔7〕《无上黄箓大斋立成仪》卷 15，《道藏》第 9 册第 46 页。

〔8〕闵智亭著《道教仪范》第 10 页，中国道教学院。

〔9〕《道教斋醮符咒仪式》第 17 页。

〔10〕《国语·楚语下》下册第 567 页。

〔11〕《十三经注疏》下册第 1588 页。

〔12〕《道藏》第 1 册第 768 页。

〔13〕《道藏》第 25 册第 166 页。

〔14〕《道藏》第 9 册第 824 页。

〔15〕万绳楠整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》第 356 页，黄山书社。

〔16〕司马光撰《资治通鉴》第 1058 页，台海出版社。

〔17〕同上，第 1068 页。

〔18〕《资治通鉴》卷 100《隋纪》第 1073 页。

〔19〕《道藏》第 30 册第 649 页。

〔20〕《藏外道书》第 17 册第 1 页。

〔21〕《道藏》第 9 册《无上黄箓大斋立成仪》卷 1 第 378 页。

〔22〕同上，第 464 页。

〔23〕《道藏》第 31 册第 475 页。

〔24〕江昊《唐国师升真先生王法注真人立观碑》，《全唐文》卷 923。

〔25〕《全唐文》卷 927。

〔26〕《唐六典》卷 16。

〔27〕《无上黄箓大斋立成仪》卷 12，《道藏》第 9 册第 378 页。

〔28〕《续资治通鉴长编》。

〔29〕《道藏》第 31 册第 676 页。

〔30〕《宋史·礼志七》总第 8 册第 2543 页。

〔31〕《续资治通鉴长编》卷 245。

〔32〕《道藏》第 7 册第 19 页。

〔33〕《道教斋醮符咒仪式》第 48 页、49 页。

〔34〕同上。

〔35〕同上。

〔36〕《道教斋醮符咒仪式》第 49 页。

〔37〕《道藏》第 9 册第 729 页。

〔38〕《道藏》第 12 册第 625 页。

〔39〕《道藏》第 13 册第 256 页。

〔40〕闵智亭著《道教杂讲随笔》第 33 页、34 页。

〔41〕《文渊阁四库全书》第 1191 册第 408 页。

〔42〕《道藏》第 32 册第 825 页。

〔43〕《茅山志》卷 26,《冲隐先生墓志铭》,《道藏》第 5 册第 670 页。

〔44〕《道教斋醮符咒仪式》第 73 页。

〔45〕《明通鉴》卷 50 页。

〔46〕《明史》卷 209 页。

〔47〕《道教斋醮符咒仪式》第 51 页。

〔48〕《藏外道书》第 16 册第 1 页。

〔49〕《文选》19 卷第 267 页。

〔50〕闵智亭著《道教杂讲随笔》第 67 页,北京白云观印。

〔51〕《道教杂讲随笔》第 67 页。

〔52〕同上,第 67 页、68 页。

〔53〕《道藏》第 6 册第 978 页,《要修科仪戒律抄》卷 11。

〔54〕《道藏》第 1 册第 768 页。

〔55〕《道藏》第 32 册第 620 页。

〔56〕《道藏》第 18 册第 216 页。

〔57〕同上,第 215 页。

〔58〕《道藏》第 31 册第 428 页。

〔59〕同上。

〔60〕《道藏》第 25 册第 166 页。

〔61〕《道藏》30 册第 649 页。

〔62〕《藏外道书》第 17 册第 1 页。

〔63〕《道藏》第 32 册第 125 页《正论》。

〔64〕《道教杂讲随笔》第 72 页。

〔65〕同上,第 73 页。

〔66〕《道藏》第 2 册第 477 页。

〔67〕《道藏》第 31 册第 940 页。

〔68〕《道藏》第 2 册第 477 页。

〔69〕《道藏》第 4 册第 1 页。

〔70〕《道藏》第 7 册第 261 页。

〔71〕《道藏》第 9 册第 73 页。

〔72〕《道教杂讲随笔》第 69 页。

〔73〕《道藏》第 9 册第 478 页。

〔74〕《道藏》第 19 册第 720 页。

〔75〕《道藏》第 31 册第 253 页,《上清灵宝大法》卷宗 59。

〔76〕《道藏》第 9 册第 318 页。

〔77〕《道教斋醮符咒仪式》第 21 页。

〔78〕《文选》卷十九,上册第 267 页。

〔79〕《道藏》第 18 册第 257 页。

〔80〕《道藏》第 28 册第 492 页。

〔81〕同上。

〔82〕《道藏》第 30 册第 649 页。

〔83〕《道教斋醮符咒仪式》第 17 页。

〔84〕《道藏》第 8 册第 809 页。

〔85〕《玄门早晚功课经序》。

〔86〕《道教杂讲随笔》第 75 页。



第一章

道教青词文化

青词文化的形成原因是多方面的。它是中国古代诗赋文化发展到骈文时的一种文学现象,是道教斋醮书写文化与当时文化阶段性碰击而成的文化形态;更重要的,它是上古祭祀活动中祭歌祭词文化演化而来的独特文化产物。研究道教青词文化现象,离不开中国文学史。

第一节 青词与古代祭歌

《礼记·祭法》言:“铺筵,设同几,为依神也。诏祝于室,而出于祊,此交神明之道也。”是讲祭祀时,铺设筵席,摆设一个几案,是为让神有所凭依。祝在室内向神祝告,又到门外进行祊祭,这就是与鬼神交通的方法。

这种向神的祝告与祊祭,多是通过祷祝来进行的。其实在女娲时,便有这种活动,《说文》解:“娲,古之神圣女,化万物者也。”女娲的功德在于繁衍华夏子孙,被尊为“高媒神”或“皋禖神”,《绎史》卷三引《风俗通义》说:“女娲祷祠神,祈而为女媒,因置婚姻。”陈烈先生说“祷祠神”是女娲在寺庙里祷告祈求天神允许她为天下的男女做媒,让她们配成夫妻生育后代。“祷祠神”实为“祭”的原始宗教活

动。可见早期的祷词只是通过祭祀者用口头表达出来的，如果说青词来自远古的原始宗教祭祀活动中的祈祷祠，而女娲则是有文字记载以来最早主持这种活动的人。

“在大汶口文化莒县陵阳河出土的用于祭祀的礼器——陶尊，上面刻有反映日出的意符号，可能是用来祭日出以求丰收的。”[1]这种刻在陶尊上的意符号，很可能是早期祈祷中用的祷词。祭歌与祭词当时应是文化传播的一种方式，也是最常见最流行的文化形式。西周被称为文学的“雅颂时代”，《周颂》则是周人的祭歌与舞歌。如《周颂》里的《丰年》：

丰年多黍多稌，亦有高廪，万亿及秭，为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼，降福孔皆。

如此工整的诗歌性祭歌，实为青词文风的形成埋下了伏笔。有些祭歌被刻在铜器上作为铭文，也即所谓金文。有些好的祭歌便变成了民歌流传活跃在城隅里巷中，与后来的汉乐府同出于“街陌讴谣”。

屈原是写祭歌的能手。屈原的《九歌》是别具风味的诗集，它是在楚地民间祭神娱乐歌的基础上创作而成的。楚地巫风很盛，杂祭各种神祇，祭神的时候，由巫以歌舞降神和娱神，《九歌》就是巫祭中所唱的歌辞，屈原吸收这些歌辞而予以再创造。《九歌》的题名是乐曲名，《离骚》中就说：“奏《九歌》而舞《韶》兮。”

《九歌》中的《山鬼》是祭山神的。篇中有一句说：“采三秀兮于山间。”古代“于”与“巫”同音，于山就是巫山。楚地很早就有关于巫山神女的传说，不过这个神话传说的内容流传下来很少。巫山神女乃是天帝之小女，没出嫁便死去，葬于巫山。《山鬼》所祭，是巫山神女。篇名不称“神”而称“鬼”，也许与神女的早死而葬此山有关，实质上山鬼就是山神。《山鬼》在描写与抒情上同《离骚》一样达到很高的艺术水平。此外，还有几点值得说明。第一，《九歌》中的各篇祭歌，有的是描写神的形象和威力，如《东君》之写日神；有的则掺杂进人神间仰慕的内容，如《少司命》写主宰生命的神，《河伯》写黄河之神，都有神与巫之间亲密关系的描写。这实际上与这

些祭祀活动中娱乐歌表演的形式有关。既有扮神的巫,又有代表人与神交通的巫,既然是颂神、祈神佑护,表现出亲密关系是很自然的。

第二,《九歌》的祭神乐歌大都由巫扮演所祭之神来演习。《山鬼》即是由巫扮作山鬼,代山鬼抒情的。从这一方面说,全篇应该全部作第一人称的倾诉;但由于巫毕竟是假扮的山鬼,并不是山鬼本身,而且既然为祭歌,又难免要有对所祭之神的颂扬,所以篇中又往往夹杂近似第三人称的句子。

汉乐府中有许多民歌也是祭歌。如西汉时期的《饶歌》,通过对无谓牺牲的战死者的哀悼,控诉了穷兵黩武战争的罪恶。全诗分为四段,有层次地写出战场的凄惨景象和歌者心中的怨怒与哀思。

从篇首到"腐肉安能去子逃"为第一段,首先摆出一幅令人怵目惊心的野战而死的凄惨画面。"水声激激"四句为第二段,描写战后战场的荒凉寂寞景象。"梁筑室"以下五句为第三段,控诉战争徭役破坏了生产和人民生活。末句为第四段,伤已死者。这首诗在构思上奇特,出人意料;章法上腾挪变化,转折不平;描写上情景逼真,气氛浓郁,表现了以祭歌为形式的民歌对生活的熟悉和艺术表现上的富于创造性。

自两晋建安之后,正始文学在文学史上占有一定地位,被后人称为"正始之音"或"正始风力"。正始是魏废帝齐王曹芳的年号(240—249),从此以后,魏国进入后期。但正始之后,诗歌与现实关系日渐疏远。除左思外,大都趋于讲求艺术技巧,内容都很单薄。但两晋时期的民间祭歌却来自民间劳苦大众的声音,朴实无华,对两晋民歌起着很大的影响。

《神弦歌》就是两晋民间的祭歌,《古今乐录》云:"《神弦歌》十一曲;一曰《宿阿》,二曰《道君》,三曰《圣郎》,四曰《娇女》,五曰《白石郎》,六曰《青溪小姑》,七曰《湖就姑》,八曰《姑恩》,九曰《采菱童》,十曰《明下童》,十一曰《童生》。"所祭大约为酒神、水神、花神、女神等,已不甚可晓。其中《青溪小姑曲》、《青溪小姑歌》所祭祀的是秣陵尉蒋子文之第三妹女姑。其歌最美:

开门白水,侧近桥梁。小姑所居,独处无郎。日暮风吹,叶落依枝,丹心寸意,愁君未知!

这显然为诗坛平添了无限的声色。这样的祭歌晋、宋以后不久便又流入宫廷,为当时的帝王及贵族们所模拟。这些文学作品慢慢地同两晋道教斋醮相撞击、相融合,自然形成另一种风格。

这种以四言韵文为祭歌的形式来自上古醮礼中念颂的醮辞。《礼记》中的斋醮醮辞也是四言韵文:“旨酒即湑,嘉荐伊脯。乃申尔服,礼仪有序。祭此嘉爵,承天之祜。”[2]

祭文的历史也很久远,道教济孤度亡的青词多与上古之祭文有关系。祭文到了魏晋时,也受到文人们的钟爱与发挥。最有趣的是著名的诗人陶渊明为自己所写的祭文,文笔曲折,很是感人:

岁惟丁卯,律中无射。天寒夜长,风气萧索。陶子将辞,逆旅之馆。永归于本宅。故人凄其相悲,同祖行于今夕。羞旅以嘉蔬,荐以清酌,候颜已冥。聆音愈漠,呜呼哀哉。茫茫大块,悠悠高昊。是生万物,余得为人。自余为人,逢运之贫。箪瓢屡罄,绨绤冬陈。含欢谷汲,行歌负薪。翳翳柴门,事我宵晨。春秋代谢,有务中园。载耘载耔,乃育乃繁。欣以素牖,和以七弦。冬曝其日,夏濯其泉。劝靡余劳,心有常闲。乐天委分,以致百年。惟此百年,夫人爱之。惧彼无成,日婳惜时。存为世珍,没亦见思。嗟我独迈,曾是异兹。宠非己荣。涅岂吾缁。捽兀穷庐,酣饮赋诗。识运知命,畴能罔眷。余今斯化,可以无恨。寿涉百龄,身慕肥遁。从老得终,奚所复恋。寒暑逾迈,亡既异存。外姻晨来,良友宵奔。葬之中野,以安其魂。窅窅我行,萧萧墓门。奢耻宋臣,俭笑王孙。廓兮已灭,慨然已遐。不封不树,日月遂过。匪贵前誉,孰重后歌。人生实难,死如之何!呜呼哀哉![3]

祭歌发展到魏晋就逐渐消失,但魏晋道教的兴盛急需大量编撰道

经,祭歌便自然为其所用。唯有祭词却一直被保留了下来。道教经典中的四言句式,多为魏晋四言祭歌之遗存。如《太上玄门日诵晚坛功课经》中的《中堂赞》,即是祭祀太一救苦天尊的祭歌或祭词:

> 青华妙严,慈相亿千。身居常乐,安座金莲。慧光无碍,照诸幽泉。甘露流润,遍洒空玄。枯骸朽骨,咸得光显……。[4]

道教斋醮度亡常与民间祭祀活动频繁"聚会",相互影响也在情理之中。如道教斋醮济孤中的《三奠茶》、《三奠酒》等都来自古代祭祀活动,说明其与祭祀活动中的祭歌祭词有很大的关系。

注 释

〔1〕《文物》,1978 年第 9 期。

〔2〕《十三经注疏》上册第 957 页。

〔3〕《陶彭泽集》卷五。

〔4〕《太上玄门日诵晚坛功课经》,中国道教协会 1988 年重印版。

第二节　青词与骈文

由汉到唐这一段文学最昌明的时期,骈文甚为昌盛。而这时正是道教形成与兴盛的时期,道教斋醮也正在这时走向成熟。骈文对道教斋醮影响是十分深远的。

一、早期骈文与道教的纂经运动

1.骈文的形成与发展。

其实,战国时代一些文字已有骈化倾向,如《荀子》、《韩非子》,汉初贾谊、邹阳等人的文章也不例外。到了西汉末叶的文风,已渐渐有了骈体的格局了,匡衡的《奏疏》说:“情欲之感,无介于仪,宴私之意,不形于动静。”王褒的《圣主得贤臣颂》说:“荷旃被毳者,难与道纯绵之丽密;羹藜含糗者,不足与论太牢之滋味。”文字是何等均齐,瞿兑之先生:“置之唐人的文集中,也不易辨别罢! 到了东汉,一般的应用文字,尤其具此特色。”[1]瞿兑之先生称“纯乎以骈文立格者,却自蔡邕为始,他的《郭有道碑》是一篇纯骈性文章”:

> 先生诞应天衷,聪睿明哲。孝友温恭,仁笃慈惠。夫其器量宏深,姿度广大,浩浩焉,汪汪焉,奥乎不可测已。若乃砥节厉行,直道正辞。贞固足以干事,隐括足以矫时,遂考览《六经》,探综《图纬》。周流华夏,随集帝学。收文武之将坠,拯微言之未绝。于时缨绥之徒,绅佩之士,望形表而景附,聆嘉声而响和者,犹百川之归巨海,鳞介之宗龟龙也。尔乃潜隐衡门,收朋勤诲。童蒙赖焉,用祛其蔽。州郡闻德,虚己备礼,莫之能致。群公休之,遂辟司徒

掾,又举有道,皆以疾辞。将蹈洪涯之遐迹,绍巢许之绝轨。翔区外以舒翼,超天衢以高峙。[2]

像这种渊雅、肃穆、典重、茂密的风度,是东汉人的特色,在蔡氏的碑文中尤其表现无遗。

骈文之美在于它的对偶与用典。《说文》说:"骈,驾二马也。"道家思想理论家庄子说:"骈母枝指,出乎性哉,而树于德。"引申之,遂为骈俪之俪,所以骈文亦称骈骊之文。惟古代骈文,不必四字一句,六字之句,相间而用,始于南北朝之末季,而确定此名称者,则为唐代李商隐诸人。由魏晋以至初唐,凡是庙堂文学,均以骈文为贵、为正统。

建安时阮籍的《大人先生传》是一篇抨击礼教的战斗檄文,读起来慷慨激昂,令人振奋,但又是一篇绝好的骈文:

> 诵周、孔之遗训,叹唐虞之道德。惟法是修,惟礼是克。手执圭璧,足履绳墨。行欲为目前检,言欲为无穷则。少称乡闾,长闻帮国。上欲图三公,下不失九州牧……且汝独不见夫虱之于褌中,逃乎深缝,匿乎坏絮,自以为吉宅也。行不敢离缝际,动不敢出褌裆,自以为得绳墨也。饥则啮人,自以为无穷食也。然炎邱火流,焦邑灭都,群虱死于褌中而不能出,汝君子之处区内,亦何以异夫虱之处褌中乎?

阮籍说礼教复活的真正意义,乃是为了一批"饥则啮人"的家伙们好维持其"无穷食",换句话说也是维持其无穷的剥削。《大人先生传》正是对于礼教复活、统治加紧时代的尖锐讽刺。"自献帝播迁,文学蓬转",曹氏父子及建安七子"并下笔琳琅,体貌英逸"[3],陈琳之檄,王粲之赋,曹植之论表,曹丕、吴质之往还书札,均为绝妙骈文。魏晋六朝,尤重骈偶,当时并无骈文之称,刘申叔云:"六朝之世,悉以有韵偶行者为文……若以笔为文,则与古代文字之训相背矣。"这是说当时只名之为文,其它则谓之笔。

六朝时,四六句渐多使用:“谓连珠以辞赋之支流,为四六文之滥觞”。琢字炼句,过于前人;而绮思藻合,清丽芊绵,亦于此时称极盛焉。但好的骈文应称魏晋之陆机。瞿兑之先生说:“骈文到了陆氏方才整垒完备。骈文家奉他为祖师,也不算太过的。”[4]

陆机是将门之子,据说他“身长七尺,其声如雷”,可是他的诗却反而比较精致。当时的人如张华、葛洪都非常推崇他。他写作用心,体验丰富。其《文赋》是《典论·论文》之后一篇更为缜密的文学理论长篇。他用诗一样的文字,把创作中的问题系统地分析说明。他说:“收百世之阙文,采千载之遗韵,谢朝华于已披,启夕秀于未振”,是说要广泛占有古今的材料,而目的则在于创造。他说:“虽枨轴于予怀, 怵他人之我先。苟伤廉而愈义,亦虽爱而必揖。”也正要求创作是不可因袭剽窃的。他描写创作时的情况说:“其始也,皆收视反听,耽思傍讯。精骛八极,心游万仞。其致也,情曈昽而弥鲜,物昭晰而互进。倾群言之沥液,漱六艺之芳润,浮天渊以安流,濯下泉而潜浸。于是沉辞怫悦,若游鱼衔钩而出重渊之深,浮藻联翩,若翰鸟缨缴而坠层云之峻。”又说:“若夫应感之会,通塞之纪,来不可遏,去不可止。藏若景灭,行犹响起。方天机之骏利,夫何纷而不理?思风发于胸臆,言泉流于唇齿,纷葳蕤以驭沓,唯素毫之所拟。文徽徽以溢目,音泠泠而盈耳。及其六情底滞,志往神留,兀若枯木,豁若涸流。揽营魂以探赜,顿精爽而自求,理翳翳而愈伏,思轧轧其若抽。是以或竭情而多悔,或率意而寡尤。虽兹物之在我,非余力之所勠。故时抚空怀而自惋,吾未识夫开塞之所由”。这些写作上具体的感性经验,都分析得具体细致。林庚先生说:“《文赋》因此标志着建安以来文学已经又在理论上获得发展,并得到可喜的认识与成就。”

陆机如此之才华,但他的遭遇,十分令人同情。陆机字士衡,西晋吴郡人,吴大司马抗之子也,少有异才,文章冠世,为牙门将。太安初,战于苑,机军大败而亡。而他的文学造诣,实在超乎许多骈文作家之上,他不但擅长于一体,而且众体无不兼长,他的文学见解很有些老庄思想:

其始也皆收视反听，耽思旁讯，精骛八极，心游万仞……浮天渊以安流，濯下泉而潜浸……罄澄心以凝思，眇众虑而为言。笼天地于形内，挫万物于笔端。

这显然是受黄老思想内修之学的影响。那时魏伯阳已提出了“收视反听”的修道方法，这无疑也影响着魏晋文坛。

陆机之文，最长于说理。“其绵密精透，无他人能及。每叙一题必将他的反面正面如剥茧抽丝一般，用恰切的譬喻，精整的句调，传达出来”。[5]这在文学史上占很伟大的地位。如《演连珠》，文笔最为精彩：

臣闻寻烟染芬，熏息犹芳。徵音录响，操终则绝。何则？垂于世者可继，止乎身者难结。是以玄晏之风恒存，动神之化已灭。[6]

句调之精整，句子之凝炼，实为难得。与陆机同时齐名的，自然是潘岳。潘岳名篇有《西征赋》、《闲居赋》、《秋兴赋》、《马汧督诔》等。“他的文境不及陆氏之精深，文体亦不全一致”。[7]但他写的《寡妇赋》[8]却用骈文，写得十分悲切：

静阖门以穷居兮，块茕独而靡依。易锦茵以苫席兮，代罗帱以素帷。命阿保而就列兮，览巾箑以舒悲。口呜咽以失声兮，泪横迸而沾衣。悉烦冤其谁告兮，提孤孩于坐侧。时曖曖而向昏兮，日杳杳而西匿。雀群飞而赴楹兮，鸡登栖而敛翼。归空馆而自怜兮，抚衾枕以叹息。思缠绵以瞀乱兮，以摧伤以怆恻。曜灵晔而遄迈兮，四节运而推移。无凝露以降霜兮，木落叶而陨枝。仰神宇之寥寥兮，瞻灵衣之披披。退幽悲于堂隅兮，进独拜于床垂。耳倾想于畴昔兮，目仿佛乎平素。虽冥冥而罔觉兮，犹依依以凭附。痛存亡之殊制兮，将迁神而安厝。龙辅俨其星驾兮，飞旒翩以启路。轮按轨以徐进兮，马悲鸣而局顾。潜灵邈其不反兮，殷忧结而靡诉。晞形影于几筵兮，驰精爽于丘墓。自仲秋而在疚兮，逾履霜以践冰。雪霏霏而骤落兮，风浏浏而夙兴。霜泠泠以夜下兮，水瀌瀌以微

凝。意忽怳以迁越兮，神一夕而九升。庶浸远而哀降兮，情恻恻而弥甚。愿假梦以通灵兮，目炯炯而不寝。夜漫漫以悠悠兮，寒凄凄以凛凛。气愤薄而乘胸兮，涕交横而流枕。亡魂逝而永远兮，时岁忽其道尽。容貌儡以顿悴兮，左右凄其相敏。感三良之殉秦兮，甘捐生而自引。鞠稚子于怀抱兮，羌低回而不忍。独指景而心誓兮，虽形存而志陨。

这篇言哀之作，将新丧之寡妇一片思前想后痛彻心扉之心理，抒写无遗，令人为之掬一把同情之泪。

又如曹植的《洛神赋》、《求通亲亲表》、《与杨德祖书》，均为绝好骈文，钟嵘《诗品》称其“骨气奇高，词彩华茂；情兼雅怨，体被文质；粲溢气古，卓尔不群”。“虽评其诗，文亦应尔，要之骈文至曹子建，方可奠万世不拔之基也”。[9]

2.道教思想对魏晋文坛的冲击。

自魏晋以来，清谈风盛，道教玄学风靡士林，一些异闻奇谈，流传人口，渐渐地便汇集成书。晋裴启的《语林》，晋宋间刘义庆的《世说》，便是当时清谈的实录。《语林》今佚，遗文见《太平广记》及《太平御览》。《世说》八卷，临川王刘义庆召集文士而编成，梁刘孝标注为十卷，今存三卷，曰《世说新语》，凡三十八篇。所见多为魏晋间名士佚闻。例如《世说新语·任诞》：

> 刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形在屋中，人见讥之，伶曰：“我以天地为栋宇，屋室为裈衣，诸君何为入我裈中！”[10]

这与《庄子》吊妻之典故颇有些相似，魏晋政治严酷，使得许多文人不得不在老庄哲理中寻消遣。《语林》、《世说》之外有汉魏间邯郸淳《笑林》，亦已佚，今存轶事二十余则，则更近于寓言故事。显然受先秦庄子的影响，例如：

> 鲁有执长竿入门者，初竖执之不可入，横执之又不可入，许无所出，俄有老父至，曰：“吾非圣人，但见事多矣，何不以锯中截

而入！”遂依而截之。[11]

魏晋道教盛行，人多好丹药及方士巫术，便有了很多与此有关的奇闻杂说，伪题为东方朔的《神异经》、《十洲记》、班固的《汉武故事》，郭宪的《汉武洞冥记》等都是此类作品。又有《列异传》题魏文帝撰，今佚，佚见《太平御览》，其“宗伯夜行逢鬼”一则并见于《法苑珠林》。之外则有张华之《博物志》，王浮的《神异记》、《十洲记》等。这些片段笔记，正是唐人笔记小说的滥觞。这说明道教玄学思想以及道教神鬼思想已深深地影响着魏晋文坛及民俗。一些引人入胜的故事，往往都有寓言成分，林庚先生即有此看法。如晋干宝有《搜神记》二十卷，为笔记小说最重要的书籍。

阮瞻字千里，素执无鬼论，物莫能难，每自谓足以辨正幽明。忽有客通名诣瞻，寒温毕，聊谈名理，客甚有才辨，瞻与之言良久，及鬼神之事，反复甚苦，客遂屈。乃作色曰“鬼神古今圣贤所共传，君所得独言无，即仆便是鬼！”于是变为异形，须臾消灭，瞻默然，意色大恶，岁余病卒。[12]

这便是清谈而近于寓言的写法。晋代的小说还有荀氏《灵鬼志》，也已佚，偶见于《法苑珠林》及《太平御览》：

太元十二年，有道人外国来，能吞刀吐火，吐珠玉金银，自说其所受师，即白衣，非沙门也。

太康时代，一方面是文学以诗歌为中心的全面展开，就是赋和骈文也都环绕着诗歌大量出现；而一方面内容空洞的倾向也就随着发生，特别由于平吴之后，江南的财富集中于北方，一时享乐太平，思想上不免松了一口气，诗歌内容也就相应地有些平弱，杰出的作品也比较少。

郭璞为正统的正一道教徒，长于赋文，以《游仙诗》名重当世。《诗品》评价他：“始变永嘉平淡之体，故称中兴第一”，《文心雕龙》也说：“景纯仙篇，挺拔而俊矣。”他的《游仙诗》更多的是象征性的浪漫想象。他受道教

清高隐者之思想影响,根本看不起那些豪门世族以至帝王将相们,说他们是“燕昭无灵气,汉武非仙才!”至于他的挺拔艳逸,则是由于他把神话中的想象用具体丰富的形象写了出来。例如:

青溪千余仞,中有一道士。云生梁栋间,风出窗户里。借问此何谁?云是鬼谷子。

……

阊阖西南来,潜波涣鳞起。灵妃顾我笑,粲然启玉齿。蹇修时不存,要之将谁使!

……

赤松临上游,驾鸿乘紫烟。左挹浮邱袖,右拍洪崖肩。

这些生动而鲜明的表现,使我们如入神仙世界中。可谓是游仙诗中首屈一指的杰作。东晋时期,由于清谈玄理的风气侵入文坛,“因谈余气,流成文体”,玄言诗又兴起,有孙绰、许询等作家。诗歌内容成为玄理的疏说,艺术上则“理过其辞,淡乎寡味”,成就都不甚高。到了晋末,出现了陶渊明,因为他受道家思想的影响,憎恶现实的污浊,批评现实的“伪”,《感士不遇赋序》说:“自真风告逝,大伪斯兴”;在社会观上,以道家的“淳”对抗现实的“薄”,《桃花源诗》说:“淳薄既异源,旋复还幽蔽。”他以道家的自然主义否定名教社会的等级压迫,有其积极的一面。他以这种方式消解黑暗现实激发的内心矛盾,形成一种超脱的精神,一种独特的胸怀气质,渗透到创作中,对浑成意境的形成,起着不可忽视的作用。

陶渊明(365—427),字元亮,曾更名潜,浔阳柴桑(今江西九江西南)人。祖父、父亲做过太守、县令一类的官,但他年幼便失去父亲,家道中落。陶渊明为贫穷所迫,从29岁到41岁这13年间,做过祭酒、参军、县令一类低微的官职。置身在这样充满篡夺、倾轧的官场中,他只感到“志意多所耻”,便于41岁那年从彭泽令任上毅然弃官归田了。

陶渊明早年受时代思想和风气影响,早已对自然有所爱好:“少无适俗韵,性本爱丘山”;同时也有“大济于苍生”的想法,“猛志逸四海,骞翮思

远翥”。他是田园诗的开山者,作品独具风格。

陶渊明诗歌是他一生生活和思想感情的真实反映。诗人大部分时光生活在田园中,诗的田园色彩十分浓厚。他的田园诗往往不是单纯地描写田园风物,而是把田园作为与污浊现实对立的生活天地来描写,其中闪烁着理想的光辉,隐含对现实批判的锋芒,所以其中寓有一种高境,是后来单纯写田园风物的田园诗所不可及的。如《归园田居》,此诗写于他41岁归田后的次年,经过十三年断断断续续的出仕,他对官场和现实政治状况有了深切的体验与认识,官场中那种“妙算者谓迷,直道者云妄”的是非颠倒,“雷同共誉毁”的朋比为奸,“世俗久相欺”的欺诈倾轧,他无不看在眼里,憎在心上。如今终于离开那可憎的世界,回到纯净的田园里来了,不免怀着由衷的喜悦写下了这首诗。

诗的后半部分是描写美好的田园风光和田园生活气象。十多亩宅地,八九间草屋,堂前栽有桃李,房后种有榆柳,方宅草屋,绿荫环护,一所农家宅院跃然纸上了。暮色苍茫中远处的村落,依稀可辨的缕缕炊烟,阵阵传来的深巷的犬吠和树头的鸡鸣,这又是多么安谧淳朴的环境!《老子》中描写古代思想社会说,人们“甘其食,美其服,安其居,乐其俗。邻国相望,鸡犬之声相闻”。《桃花源诗》也说:“荒路暧交通。鸡犬互鸣吠”,这里所写很像老子的理想社会。诗人是“户庭无尘杂,虚室有余闲”,“无尘杂”就是没有达官贵人高车大马的搅扰,抛开了心劳力拙穷于应付的世俗,自然心安地安静而有余闲了。从“尘网”中摆脱出来,走进这个天地里,意味着什么呢?这就是从樊笼的官场中回到“自然”的天地中来了。

这里所说的“自然”,不仅仅是大自然之意,还含有老庄思想的自然主义内涵。老庄认为万物都顺应自然,适性发展,也就是任真自得。《老子》说:“人法地、地法天、天法道、道法自然”,圣人的作用在于“辅万物之自然”,而不是以有为干扰其性。陶渊明吸取了这些思想原则,与现实社会的污浊相对立。他认为官场是“樊笼”,扭曲了人性,灭真丧淳,成为罪恶的渊薮,只有田园这种返真返淳的自由生活天地,才是符合人性的自然的。这是万物各得其所,它与上层社会的官场是两个世界、两种天地。

可以说这里所谓的“自然”,具体描绘出来的田园生活情景,就是一个现实的雏形的桃花源。

《庄子·渔父》说:“真者所以受于天也,自然不可易也。故圣人法天贵真,不拘于俗。”陶渊明在《连雨独饮》中说:“任真无所先”,在《始作镇军参军》中说:“真想初在襟”,在《赴假还江陵》中说:“养真衡门下”,都是讲的这个“真”字。归“真”似乎只是使诗人陶醉在一种精神境界里,实际又不如此简单。诗人是把人性归真与社会还淳联系在一起的,这“真”里又含有对理想社会的憧憬。

陶渊明隐士生活中所反映的民主理想在他的《桃花源》文中得到了集中的体现。他说:“春蚕收长丝,秋熟靡王税。”这就是农民的乌托邦。这种乌托邦思想主要的并不是小国寡民的思想, 而是一种要求无剥削、无等级的平等思想。这样的乌托邦虽然是空想的,不能实现的,但是这种“落地为兄弟,何必骨肉亲”的平等观念,“秋收靡王税”的取消剥削的理想,仍然是高贵的,它典型地反映了农民在封建社会中所能产生的素朴天真的愿望。

晋代的阮籍“终身履薄冰,谁知我心焦”的曲折,从表面上看来,仿佛只是一个愤世嫉俗否定一切的隐者,他的八十二首咏怀诗,往往使人感到扑朔迷离。我们不妨说那正是一种打掩护的方法——使得他的心中思想不至于太明显地暴露在敌人的面前,因此在那时期也只有阮籍因为掌握了这个写诗的技巧,而能够写出有血有泪的诗来,正像他的《大人先生传》,仿佛他真是一本正经地讲老庄的玄理似的,这就可以让那尖锐骂人的话蒙混过去了。

嵇康也是受老庄思想影响很重的人。他同庄子一样,别人请他为官,他则辞之不去。而更甚者,山涛推举他去做官,他就写绝交信。他是真正的“冰清玉洁”。嵇康的《与山巨源绝交书》,讽刺托身礼教屈体求仕的人,这无疑都打击了当时统治阶级的威势。这就是其诗文所以为人所传诵的缘故。

3.南北朝骈文与道教造经运动。

骈文发展,汉魏奠其基,六朝登其极。晋宋始臻绮靡,齐梁始洽宫商。(永明体)至徐庾而造极峰。后之作者,变化权奇,终莫之逮也。

阮籍颇受道家庄子思想影响,如他的《达庄论》:

天地生于自然,万物生于天地。自然者无外,故天地名焉。天地者有内,故万物生焉。当其无外,谁谓异乎?当其有内,谁谓殊乎?

又如其《养生论》:

知名位之伤德,故忽而不营,非欲而强禁也。识厚味之害性,故弃而弗顾,非贪而后抑也。

又如他的《与山巨源绝交书》:“机务缠其心,世故繁其虑。”骈文到此时,已极成熟。刘申叔云:嵇阮之文,艳逸壮丽,大抵相同。若施以区别,则嵇文近汉孔融,析理绵密,阮所不逮。阮文近汉祢衡,托体高健,嵇所不及。此其相异之点也。

但陆机更精于骈文,文字十分考究,钟嵘评陆机之诗曰:“尚规矩,不贵绮错,有直致之奇。然咀嚼英华,厌饫膏泽,文章之渊泉也”。又引孙绰云:“陆文如披沙简金,往往见宝,均不免嫌其过于博丽。”如《文赋》中的“被金石而德广,流管弦而日新”。又如他的《演连珠五十首》:“倾耳求音;眡优听苦。澄心徇物;形逸神劳。”

如左思,字太冲。齐国临淄人,家世儒学,貌寝口讷,而辞藻壮丽。不好交游,惟以闲居为事。造《三都赋》,十年乃成,人争观之,洛阳为之纸贵。沈约《谢灵运传》曰:在晋中兴,玄风独扇,遒丽之辞,无闻焉耳。东晋作家,要推刘琨郭璞。[13]而郭璞实为一天师道道徒,按《道藏·历世真仙体道通鉴》言:郭璞,字景纯,河东人也,好经术,学有高才而讷于言论辞赋,为晋中兴之冠。好古文奇字,妙于阴阳算历,有郭公者客居于河东精于卜筮。璞从之受业,公以青囊中书九卷与之,由是遂洞五行天文卜筮之术,禳灾转祸通

致无方,虽京房管辂不能过也[14]。

郭长于骈文辞赋,又是一位有名的道士,自然会大力纂写道教经典。《道藏》中郭璞之著作也不少,如《穆天子传》郭为之作,《穆天子传序》云:

> 古文穆天子传者,太康二年,汲县民不准盗发古塚所得书也。皆竹简素丝编,以臣勖前所考定古尺,度其简长,二尺四寸,以墨书,一简四十字。汲者,战国时魏地也。案所得纪年,盖魏惠成王子令王之塚也,于《世本》,盖襄王也。案《史记》六国年表,自令王二十一年至秦始皇三十四年燔书之岁,八十六年。及至太康二年初得此书,凡五百七十九年。其书言周穆王游行之事,《春秋左氏传》曰:"穆王欲肆其心,周行于天下,将皆使有车辙马迹焉。"此书所载,则其事也。[15]

《穆天子传》乃古书,而郭璞为之作注,骈文虽不算十分工整,但文采风逸,不失为一篇绝好佳作。

其实汉魏时的魏伯阳所著《周易参同契》已是绝好的骈文作品,如《周易参同契·大丹赋》:

> 天地之雄雌兮,徘徊子与午;寅申阴阳之祖兮,出入终复始。循斗而招摇兮,执衡定元纪。

又如:

> 阴阳得其配兮,淡薄而相守。青龙处房六兮,春华震东卯;白虎在昴七兮,秋芒兑西酉;朱乌在张六兮,正阳离南午。

再如《五相类》:

> 龙呼于虎,虎吸其精;两相吞食,俱相贪荣。
>
> ……
>
> 玄武龟蛇,蟠虬相扶;以明牝牡,竟当相须……飞龟舞蛇,终不可得。

葛洪被称为葛仙翁葛玄之孙,他编著《抱朴子》用时达三十余年,他"作文章每一更字辄自传胜",足见用文辞的严肃。他的《抱朴子》在道教史上享有很高的地位,奠定了神仙道教的理论基础。他像葛玄一样,被尊称为"仙翁"。他的文章清丽,雕章琢句,务为新颖,于声偶之中,发挥奇趣,为士流景慕,不失为上等好骈文。如葛洪的《抱朴子外篇·汉过》:

> 历览前载,逮乎近代,道微俗弊,莫剧汉末也。当途端右阉官之徒,操弄神器,秉国之钧,废正兴邪,残仁害义……于是明哲色斯而幽遁,高俊括囊而佯愚,疏贱者奋飞以择木,絷制者曲从而朝隐。

如《任命》中,葛洪详细阐述仕与隐的关系,文辞忠贞,教化施兴,文采洋溢:

> 盖君子藏器以有待也,畜德以有为也。非其时不见也,非其君不事也。穷达任所值,出处无所系。其静也,则为逸民之宗;其动也,则为元凯之表。或运思于立言,或铭勋乎国器,殊途同归,其致一焉。

当然以上几人只能表明骈文已被早期道教徒作为纂经之工具,但寇谦之、陆修静、陶弘景等人大规模之纂经运动,才是南北朝骈丽文体在道经中的广泛运用。

自葛洪的《抱朴子》之后,将近半个世纪,东晋兴宁二年(364)道士杨羲(330—380)声言南岳魏夫人与众仙真下降,授《上清经》三十一卷,以及诸真传记、修行杂事等,用隶书写出,传与句容许谧(305—376)、许翙(341—370)父子。东晋末,由道士王灵期加以增饰,遂广泛流传,信奉者日多。这一道派在开创之初,与天师道有密切的关系,如被尊为第一代祖师的魏华存(252—334),起初即信奉天师道,为天师道女祭酒。

上清派的开创人物均为高门士族出身,受到良好的封建教育,文化修养都较高。早期上清派所奉主要经典为《大洞真经》,一名《三天龙书》,

一名《九天太真道经》,又称《上清大洞真经》。又因其分为三十九章,故又名为《三十九章经》。茅山上清派二十三代宗师观妙先生朱自英《上清大洞真经序》言:

> 夫道生于无潜,众灵而莫测;神疑于虚妙,万变而无方。杳冥有精而泰定,发光太玄无际而致虚;守静是之谓大洞者欤,及其敛精聚神,御祖炁以徊旋……[16]

《上清大洞真经》骈文功力深厚,笔法新颖,声调上口,如《开经玄蕴咒》:

> 微微玄宗门,焕朗彻空洞。至道由静默,当见三素宫。大道于此成,骖景策云龙。左右侍经真,玉女及玉童。身济不死津,解罗顺灵风。七祖返胎生,世为神仙宗。[17]

乍一看同太康文坛的五言诗颇相似,反过来再看陶渊明:“种豆南山下,草盛豆苗稀。晨兴理荒秽,带月荷锄归”,便觉得句调有同工之妙。

这样的五言诗歌在那个时代比比皆是。诗体华美,工稳精到,说明五言诗在当时发展得更为成熟,道教文学已走到了当时文坛的前列。又如陆机的《赴洛道中作》:

> 远游越山川,山川修且广。振策陟崇丘,案辔遵平莽。夕息抱影寐,朝徂衔思往。顿辔倚嵩岩,侧听悲风响。清露坠素辉,明月一何朗。抚枕不能寐,振衣独长想。

那时的上清派另一重要经典《黄庭经》,不但为古代医学专著,而且是七言诗最早应用者之一,为晋魏文化开创了新风尚,为盛唐诗国兴起埋下了伏笔。

这时道教灵宝派的《五篇真文》、《元始无量度人上品妙经》已纂写出来,它强调“言无华绮,口无恶声,齐同慈爱,异骨成亲,国安民丰,欣乐太平”[18]的思想。经文用骈文加散文的写法,文笔十分优美,似乎画家的白

描带轻微的工笔,《元始无量度人上品妙经》曰:

元始洞玄灵宝本章上品妙音,十回度人,百魔隐韵。离合自然,混洞赤文。无无上真,元始祖劫。化生诸天,开明三景。是为天根,上无复祖。唯道为身,五丈开廓。普殖神灵,无文不光。无文不明,无文不立。无文不成,无文不度。无文不生,是为大梵。天中之天,玉罗萧台。玉山上京,上极无上。大罗玉清,渺渺劫仞。若亡若存……[19]

寇谦之的《云中音诵诫经》,陆修静的《三洞经书目录》,无不文笔精炼,诗意横生。如陆修静撰的《空洞步虚章》:

稽首礼太上,烧香归虚无。流明随我回,法轮亦三周。玄愿四大兴,灵庆及王侯。七祖生天堂,煌煌耀景敷。啸歌观太漠,天乐适我娱。齐馨无上德,下仙不与俦。妙想朗玄觉,诜诜巡虚游。[20]

此步虚词最早见于刘宋道经《洞玄灵宝玉京山步虚经》,该经传说是太极真人传左仙公,其词是高仙上圣朝玄都玉京飞巡虚空所讽咏,故称步虚。步虚音乐舒缓悠扬,缥缈优美,为南北朝五言诗体。

二、唐宋骈文与道教青词的形成

1.唐代骈文的革新与道教青词文化的出现。

唐代亦为骈文发达时期,偏重格律,四六因而大盛。古代自然朴雅之气,遂复难睹。此亦骈文变化之关键也。正其体制,首推李义山;究其变化,莫过陆敬舆。

唐朝到中宗、元宗时代,文章的风尚更为一变。以往的纤丽之风渐渐为人所废弃,而出之以雍容宽博之风。在大一统的朝代,高文典册,自然应当趋于这条路径。柳宗元是古文家,与韩愈齐名,他所作出的骈文极少,而偶或一篇,竟非凡的奇挺,另成一种风格。如他的《睢阳庙碑》:

急病让夷,义之先;图国忘死,贞之大。利合而动,乃市贾之相求;恩加而感,则报施之常道。睢阳所以不阶王命,横绝凶威,超千祀而挺生,奋百代而特立者也……

这是何等的伟绝议论,从空而降,又是何等横恣的笔力。这种风格多为时人仿效。

又如吕温的《三受降城碑铭》:

夏后氏遏洪水,驱龙蛇,能御大菑以活黔首。周文王城朔方逐猃狁,能捍大患以安中区。若非高岸峻防,重门击柝,虽有盛德,曷观成功?然则持璇玑而驰张万象,昊穹之妙用;扼胜势以擒纵八极,王者之宏图。道虽无外,权则有备;变乎消息,存乎其人。

就是文起八代之衰的韩愈,虽然极不以骈文为然,而像《进学解》那种文章,何曾不带骈文的余习。犹他虽作《南山》那样古奥的诗,又何尝不也作"银烛半销窗送曙,金钗欲醉座添春"的句子呢?

韩愈的风格在于出奇制胜,骈文重在偶句,古文重在奇句。重在奇句,所以处处是变化的、突出的。皇甫湜《韩文公墓志铭》说他:"毫曲快字,凌纸怪发,鲸铿春丽,惊耀天下。"李翱《祭吏部韩侍郎文》也说:"开阁怪骇,驱涛涌云。"他有名的《送孟东野序》:

大凡物不得平则鸣:草木之无声,风挠之鸣;水之无声,风荡之鸣。其跃也,或激之;其趋也,其梗之;其沸也,或炙之。金石之无声,或击之鸣,人之于言也亦然。有不得已而后言,其歌也有思,其哭也有怀。凡出乎品而为声音,其皆有弗平者乎?……周之衰,孔子之徒鸣之,其声大而远,传曰:"天将以夫子为木铎",其弗信矣乎?

这样的文章,遇见了就不得不看下去,因为它的文字生动明快。他最善于用较短的字句,因为这样的字句最精悍有力,像"游于山,美可茹;钓

于水,鲜可食”。而短句与短句之间的变化,短句与长句之间的错杂,又需要能够一气呵成、首尾贯注,这就是古文家所说的气势。韩愈真可谓真正掌握了这种语势自然规律,确是无往而不可以写出好文章来。又如《徐泗濠三州节度掌书记厅石记》:

> 南阳公文章称天下,其所辟实所谓闳辨通敏兼人之才者也;后之人苟未知南阳公之文章,吾请观于三君子,苟未知三君子之文章,吾请观于南阳公可知矣。蔚乎其相彰,炳乎其相辉,志同而气合,鱼川泳而鸟云飞也。

这里举个例子,说唐德宗时,有名的文人陆贽为德宗心腹,所有的文书均由贽一手起草。他所擅长的,是一种入情入理的娓娓动听的文字,而以极妙的骈体行之。他的《兴元大赦制》的文章,据说传到山东,许多武人悍卒,读了都为之感动下泪:

> 门下。(唐朝制诏,由门下省行之,所以开口先呼门下。)致理兴化,必在推诚;忘己济人,不吝改过。联嗣守丕构,君临万方,失守宗祧,越在草莽。不念率德,诚莫追于既往;永言思咎,期有复于将来。明征厥初,以示天下。惟我烈祖,迈德庇人,致俗化于和平,拯生灵于涂炭。重熙积庆,垂二百年。伊尔卿尹庶官,洎亿兆之众。代受亭育,以迄于今;功存于人,泽垂于后。肆予小子,获缵鸿业。惧德不嗣,罔敢怠荒。然以长于深宫之中,暗于经国之务。积习易溺,居安忘危。不知稼穑之艰难,不察征戍之劳苦。泽靡下究,情不上通。事既壅隔,人怀疑阻……

此篇诏书中“长于深宫”之数语,不独痛自呵责,不是当时代言人所敢撰拟。陆贽替唐德宗撰此诏书,深授异常,绝无凡响。说到“天遣于上而众不悟,人怨于下而朕不知”,真可谓垂涕而道。骈文到了陆氏,也可以说又进一步被解放。《四库提要》说:“真意笃挚,反复曲畅,不复见排偶之迹”,陆氏并不是专门的文人,而是一个政治家,他的文章几乎全然是制

诰奏议一类。可是他的文格在文学史上极占地位。

李商隐的文章,与他的诗一样,以事精博色泽浓丽见长。所以无形中便像了两个古人徐陵与庾信。无论什么复杂的情事,难言的衷曲,一到他手里,便加上一种灵动的笔法,拿古事古语来比拟得十分确切,十分灵动,叫读人娓娓忘倦。李商隐最善于叙宛转之情,虽取骈体之形式,而气机音节,都非常疏宕,绝无板滞之弊,比陆贽的庄严,又更添一番流走之美。试看他《为濮阳公(王茂公)与刘稹书》一篇之笔法:

> 前以肺肝,布诸简素,仰承复命,犹事复命,犹事枝辞,夫岂告者之不忠,抑乃听之而未审。择福莫若重,择祸莫若轻;一去不回者良时,失不复者机事。噫嘻执事,谁与为谋?延首北风,心焉如灼!……

李氏以富于情绪之故,尤其善述哀思,这一种文章,开当时之风气。

其实文章到了唐代,不能不说起了一重大变化。就是厌恶骈文的人增多了,骈文的用途渐渐减少了。自魏晋以来,写信用骈文,记事用骈文。吊祭碑文用骈文,乃至著书立说,也用骈文。而朝廷发号施令的典重文字,更无不用骈文。骈文逐渐增加,以至于北周,遂生一种大反动:苏绰一班人,想把骈文一拳打倒,可是终于失败。而骈文又苟延残喘若干年,直至唐代诸贤,方才逐步解放,韩愈便是将骈文桎梏完全解脱的最后一人。从此,写信不用骈文,记事不用骈文,吊祭碑文不用骈文,著书立说更不用骈文了,仅仅剩下庙堂文字仍然不能不用骈文,骈文形成一种官式的标准文体。这给唐青词的出现创造了条件。

李肇是唐宪宗元和年间的翰林学士,《翰林志》成书于元和十四年(819)。长安太清宫建成于天宝初年,内供奉玄元皇帝(老子)和唐高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝,是唐皇室的家庙。天宝四年(745),唐玄宗敕命太清宫行事官皆具冕服,停祝版奏事,改为青词荐告。从此太清宫举行斋醮,专用青藤纸写词文,时称为青词,这就是道教青词的来历。此后青词流传于世,概指斋醮时为斋主上奏的词文,则无论是否用青藤纸书写。

李肇在《翰林志》言:“凡太清宫道观荐告词文,用青藤纸朱字,谓之青词。”青词也随之成为一种文体。

李贺(790—816),字长吉,福昌(今河南宜阳)人,族望陇西,为唐宗室之后。家居昌谷(在宜阳),后世也称他李昌谷。他才华横溢,15岁左右已有诗名,也有雄心与追求,曾说:“少年心事当拿云。”但因父名晋肃,“晋”与进士的“进”同音,犯讳,不能应进士考试,阻塞了科名道路,心境凄苦,“我当二十不得意,一心愁谢如枯兰”。后来做了奉礼郎,是管宗庙祭祀赞礼的小官,“臣妾气态间”,跟仆妾差不多。诗人不能不愤呼“天眼何时开,古剑庸一吼”,可是天眼并未睁开,古剑也终没得一吼,任职不到三年,只好带着多病的身体告病归乡。后又到潞州,谋事无成,死于家中。

这个中唐诗人,常与作醮的道士打交道,其许多诗带有道家仙韵。他在艺术上是能独树一帜的。他的《金铜仙人辞汉歌》取汉神明台上捧承盘的铜铸仙人被魏明帝搬迁的故事,写金铜仙人出宫的依恋哀伤感情,将金铜仙人写得栩栩如生。苏小小是钱塘名妓,死后咏者甚多,诗人的作品则非一般吊墓之作,而描画凄风苦雨中的苏小小的鬼魂及其心境,角度境界自是不同。在描写造境上,运思深曲,形象意境奇诡超常。写箜篌声响震碧空云:“女娲炼石补天处,石破天惊逗秋雨”,不只天破,而且与女娲的故事连在一起。《天上谣》说:“天河夜转漂回星,银浦流云学水声。”银河中漂浮万点繁星,似流云浮荡,而且可以听到潺潺水声。从真景到幻视又转为幻听,构思极曲极深。在遣词用字上,追求不经人道语。他的诗善于设色,瑰丽异常。艺术上的独创确实有“石破天惊”之妙,达到了“笔补造化天无功”的境地。李贺因熟于祭祀,故而对道坛法事自然精通,为吴道士夜醮作一诗体青词,题名为《绿章封事》:[21]

青霓扣额呼宫神,鸿龙玉狗开天门。
石榴花发满溪津,溪女洗花染白云。
绿章封事谮元父,六街马蹄浩无主。
虚空风气不清冷,短衣小冠作尘土。

金家香巷千轮鸣，扬雄秋室无俗声。

愿携汉戟招书鬼，休令恨骨填蒿里。

这大概是传世的最早的一首青词。

白居易(772—846)，字乐天，祖籍太原，后迁下邽(今陕西渭南)。晚年居洛阳香山，自号香山居士，又曾为太子少傅，所以人们亦称为白香山，白太傅，或简称白傅。曾先后为翰林学士、左拾遗等官。在任翰林学士时，曾代唐宪宗撰《季冬荐献太清宫词文》，即是一首青词。翰学士吴融作为官方撰写青词的高手，常代朝廷书写青词，他代唐昭宗撰的《上元青词》[22]，词文为：

维光化四年(901)，岁次辛酉，正月乙酉朔十五日己亥。皇帝臣稽首大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝，伏以时当献岁，节及上元，爰命香火道人，烟霞志士，按科仪于金阙，陈斋醮于道场。伏愿大鼓真风，潜垂道荫。俾从反正，永保无虞。四海九州，干戈偃戢；东皋南亩，皆获丰登。冀与兆人，同臻介福。谨词。

杜光庭在巴蜀期间，王公大臣，信徒道众多慕其声名，请为斋醮活动撰写青词，今本《广成集》十七卷中，收为斋词三十一通，醮词一百八十六通。其斋词有金箓、黄箓、明真、报恩、三元、受箓；醮词有北帝、南斗、北斗、九曜、周天、本命、庚申、安宅、三皇、八节、太一、还愿等。这些斋醮章词的内容，都是为帝王、大臣、信徒、道众选时择日，修斋设醮，上章陈词，启奏天曹诸真众圣，祈福禳灾，保生度死。如《赵球司徒疾病修醮拜章词》说：

近以灾殃所迫，疾瘵斯婴。轸圣虑以慰安，降名医而抚视。未蒙痊减，信用兢惶。伏念臣迹处尘环，素昧修禀。立身履行，宁免愆违。或害物杀生，曾无恻悯；或摧锋御敌，轻赐诛锄。总戎乖申令之宜，为政有赏刑之失；幽夜致冤仇之诉，微躬成滞疾之危。又恐往世积生，尚萦衅咎，五行七曜，兼值灾蒙。或兴修有犯触之非，或土木有侵伤之所。扪心省过，惟切忏祈。是敢拜奏宝章，崇

修大醮。告虔下土,请命诸天。伏惟,大道垂慈,至真鉴佑。敕灵司而解灾度厄,流神贶而祛疾延生。落死箓于阴曹,定仙名于阳简。故伤误杀,冤债和宁。新罪宿瑕,元慈荡涤。誓期励节,永答道恩。[23]

杜光庭不愧是著名道教学者,其文词章典雅,堪为道书之上乘。杜光庭的斋醮章词,成为后世道教章表书写的最早范本。南宋道士吕太吉《道门通教必用集·杜天师传》言:"词林万叶,学海千寻,扶宗立教,天下第一。"[24]

2.宋四六骈文与道教青词的辉煌。

宋代骈文出现四六体并形成文坛风尚,文人莫不仿之。道教青词也随之追流,道俗文化此时可谓"混而为一"矣。宋初文学是以李商隐为圭臬的,杨亿、刘筠、钱惟演一班人,主持庙堂文学,步武唐贤春容大雅。吕祖谦所选的《宋文鉴》不选骈文,独有杨亿的表启却被选入。他的杰作,如《驾幸河北起居表》:

> 毳幕稽诛,銮舆顺动;羽卫方离于象魏,天威已震于龙荒;慰边旰侯后之心,增壮士平戎之气。

这就是被人们称为的"西昆体",十分平凡。所以宋朝一班讲古文的人,遇着作制诰笺表,不能不用骈体的时候,便又开辟出一种新的文体来。这种新文化是不用典的骈文,是以古文作法来作的骈文,也可以说是白描的骈文,仿佛画家从青绿山水解放到水墨山水一样。这也为道教青词从唐代骈文的极古性中解放了出来。

杨亿,字大年,建州浦城人。7岁能文,年十一,太宗闻其名,送阙下对试赋,授秘书省正字。淳化中,赐进士第。天禧二年,拜工部侍郎,四年,为翰林学士。卒时57岁。杨亿与刘筠、钱惟演更相唱和,宗法义山。名其集曰《西昆酬唱集》,因此有"西昆体"之称。《古今诗话》及《四库全书目录》,谓其宗法李商隐,而精警不及。要其春容典雅,不失为治世之音也。这种

风气,从欧阳修开始,一时善为古文者,亦无不能作这种骈文,如欧阳修《谢复龙图阁直学士表》:“苟临危效命,尚当不顾以奋身;矧为善无伤。何惮竭忠而报国?”又《蔡州乞致仁第二表》:“披裘散发,逍遥垂尽之年;凿井耕田,歌咏太平之乐。”

宋初的文坛,沿袭晚唐五代文风。韩柳的古文传统中断,文人多写作求对偶、辞藻、声律和用典的骈体文。“昆体”跟倾向浅近通俗的“白体”(即学白居易)不同。特别注重艺术技巧,尤其以“雕章丽句”为特色。《西昆酬唱集》在宋真宗大中祥符元年(1008)编定而风靡天下达数十年之久。反西昆体最激烈的是石介(1005—1045)。他是一位道学家,主要是从维护道统的角度反对西昆的。强调道统,以致重道而轻文,产生流弊,对宋代散文的发展产生消极的影响。

真正使北宋文学革命运动形成高潮,取得决定性胜利的是范仲淹(989—1052)、梅尧臣(1002—1060)、欧阳修(1007—1072)等人。

欧阳修,字永叔,号醉翁,晚年又号六一居士,庐陵(今江西吉安)人。他4岁丧父,家境贫寒,母亲郑氏教他以荻画地学书。他刻苦好学,于仁宗天圣八年(1030)以优异成绩进士及第。以后就先后在中央和地方做官。他对当时的政治有比较清醒的认识,在“庆历新政”的时期,坚决支持范仲淹的革新而反对保守派吕夷简,并因此而被贬官。他曾担任馆阁校勘和翰林学士,奉命修《唐书》(即新唐书),又自撰《五代史记》(即新五代史)。后来官至枢密副使和参知政事,政治立场转向保守,反对王安石变法,死后谥号文忠,世称欧阳文忠公。

王志坚曰:“四六与诗相似,皆着不得议论。宋人长于议论。故此二事皆逊唐人。”[25]孙梅友:“宋初诸公骈体,精敏工切,不失唐人矩矱,至欧公倡为古文,而骈体亦一变。始以排奡古雅,争胜古人,而枵腹空笥者,亦复以优孟之似,藉口学步,于是六朝三唐格调,浸远不可不辨。”其实宋人四六,以古文之气势行之,乃文学发展之自然规则。唐代已有四六体骈文,但其体较典正,有时实缺乏创造性。到欧阳修一流以四六推广,其价值可想而见。所以北宋四六体,自以欧阳修为最胜。如欧阳修《蔡州乞致仕第

二表》之佳句:“披裘散发,逍遥垂尽之年;凿井耕田,歌咏太平之乐。”

看到这里,便知宋四六者不过如此。但自此以后,宋人对四六体算讲究了,如谢伋《四六谈尘》:

> 四六之工在于剪裁,若全句对全句,亦何以见工。四六经语对经语,史语对史语,诗语对诗语,方妥帖。太祖郊祀,陶谷作赦文,不以笾豆有楚对黍稷非馨,而曰“笾豆陈有楚之仪,黍稷奉惟馨之荐”。近世王初寮在翰苑作《宝箓宫青词》云:“上天之载无声,下民之虐匪降。”时人许其剪裁。

看来道教青词文化在北宋的流行,已经影响了宋文学的发展,青词文化在宋文学起着重要的作用。当然宋人对四六文学还有另一种说法。如王铚《四六丛话》:

> 文章有彼此相资之事,有彼此相须之对,有彼此相须而曾不及当时事,此所以助发意思也。唐人方有此格,谓之互换格,然语犹拙,至后人袭用讲论而意益妙。如杨汝士《陪晋公东洛夜宴诗》曰:“昔日兰亭无艳质,此时金谷有高人”,止于此而已。至《永叔和杜岐公诗》曰:“元刘事业时无取,姚宋篇章世不知,二美惟公所兼有,后生何者欲攀追。”其后苏明允代人贺永叔作枢密启曰:“在汉之贾谊,谈论俊美,止于诸侯相,而陈平之属实为三公;唐之韩愈,词气磊落,终于京兆尹,面裴度之伦实在相府。然陈平、裴度,未免谓之不文,而韩愈、贾生,亦尝悲于不遇。盖人之于世,美恶必自有伦,而天下之于人,赋予亦莫能奋。”此又何啻出蓝更青,研朱益丹也。后至荆公《贺韩魏公罢相启》略云:“国无危疑,人以静一。周勃、霍公之于汉,能定策而终以致疑;姚崇、宋璟之于唐,善致理而未尝遭变。记在旧史,号为元功。固未有独运庙堂,再安社稷,弼亮三世,救宁四方,崛起在诸公之先,焕乎如今日之懿。若夫进退之当于义,出入之适其时,以彼相方,又为特

美。”此又妙矣。

四六有伐山语,有伐材语。伐材语者,如已成之柱桷,略加绳削而已。伐山语者,则搜山开荒,自我取之。伐材谓熟事也,伐山谓生事也,生事必对熟事,熟事必对生事,若两联皆生事,则伤于奥涩,若两联皆熟事,则无功。盖生事必用熟事对出也。如夏英公《辞奉使表》略云:“顷岁先人,没于行陈。春初母氏,始弃孤遗。义不戴天,难下单于之拜;哀深陟岵,忍闻禁侏之音。”不拜单于用郑公事,而公羊谓夷氏曰禁侏。此生事对熟事格也。后永叔作《归田录》改云:“义不戴天,难下穹庐之拜;情深陟岵,忍闻夷乐之声。”夏英公《免起复奉使表》,世以为工。然其间一联云:“王姬筑馆,接仇之礼既嫌;曾子回车,胜母之游遂辍”,此联亦不减前一联也。

宋四六的好处,自然是清空质直而疏快,“但是宋人只有一两联精警的句子,而没有整篇出色的大文章,像《哀江南赋》、《滕王阁序》之类。所以在文学史上,不能说有很大的造诣”。[26]

苏轼(1037—1101),字子瞻,号东坡居士,眉州(今四川眉山)人。他出身于一个有良好文化教养的中小地主家庭。父亲苏洵和弟弟苏辙,在当时都极负文名,史称“三苏”。母亲程氏也是一位有文化素养的妇女。苏轼10岁就随母亲读《后汉书·范滂传》。少年时即刻苦读书,涉猎极广。嘉祐二年(1057),21岁的苏轼进士及第,得到主考官欧阳修的热情赞赏。苏轼是开拓了宋文学新的境界,赋予了宋诗新的生命的一位诗人,是宋诗最杰出的代表。严羽《沧浪诗话》说:“至东坡山谷,始自出己意以为诗,唐人之风变矣。”他学唐诗,但不单纯地模仿,而是经过熔铸创造,写出了自己的特色。这也是他受欧阳修赏识原因之一。他对欧阳修提倡之四六体也极为熟悉应手。如苏轼的《上陆宣公奏议札子》:

> 窃谓人臣之纳忠,譬如医者之用药,药虽进于医手,方多传于古人;若已经效于世间,不必皆从于已出。

又如《谢量移汝州表》:“疾病连年,人皆相传为已死;饥寒并日,臣亦

自厌其余生！”又如《吕惠卿责授建宁军节度副使本州安置制》:“始以帝尧之仁,姑试伯鲧;终焉孔之圣,不信宰予。”又如《到昌化军谢表》:“子孙恸哭于江边,已为死别;魑魅逢迎于海上,宁许生还?”

苏东坡自谓“行文如行云流水,初无定质,但当行于所当行,止于所不可不止,虽嬉笑怒骂之辞,皆可书而诵之”。所以苏东坡之骈文只讲流利骈偶,不甚讲句子长短。此乃四六之自然超逸也。

苏轼一生经历了仁宗、英宗、神宗、哲宗、徽宗五朝,升降浮沉,一生坎坷。对人民的生活和思想感情有较多的体察和感受。后期接受佛教和道教思想,放情山水,随缘自适,曾经代道士作青词一首,名为《集禧观开启祈雪道场青词》:

伏以,麦将覆块,雪未掩尘。嗣岁之忧,下民安诉,具严法令,祗款闷宫。仰冀同云,溥滋新腊。[27]

苏轼忧国忧民,在写青词之时,仍关心人民之疾苦。苏轼此段青词,也并不十分讲究对称。道教朝科中流传一首苏轼的青词诗,极富诗意,也广为流传,诗曰:

稽首天中天,祥光照大千,
八风吹不动,端坐紫金莲。

宋代青词之风已十分盛行。宋程大昌《演繁露》说:

今世上自人主,下至臣庶,用道家科仪奏事于天帝者,皆青藤纸朱字,名为青词绿章,即青词,谓以绿纸为表章也。

宋代文士有青词传世,胡宿是宋仁宗翰林学士,是个撰写青词的好手,他为皇室撰写的御用青词,典雅瞻丽,具有浓郁的宫廷韵味。如他的《内中保安中外设罗天大醮青词》:

伏以,聪惟上天,重则神器。顾循寡味,获守成盈。每念为君之南,弗念恭己之慎。居常抑畏,曷敢怠息。然而德有所未烛,瞻

言灵鉴,载惕冲怀。是用虔即禁庭,钦依道范,大陈醮席,广迓真舆。伏冀,三清博临,万灵洞照;愿回飚驭,俯降瑞坛。赐察斋衷,垂歆菲荐。[28]

又如胡宿《五岳渎等处祈雨青词》:

伏以,春物思育,农事待兴;雨若有愆,耕者未发。兹用徼福,干以纯诚。冀蒙霈然,诞济群品。[29]

宋代青词的盛行,是因为宋帝王个个好斋醮祭祀,使得民间斋醮之风也十分兴盛。明朱国祯《涌幢小品》说宋世斋醮之盛:"朝廷以至闾巷,所在盛行"。[30]宋王室重视斋醮科仪,宋太宗、宋真宗、宋徽宗并亲自为皇室的金箓斋撰写青词,得以流传后世。《正统道藏》收录的《金箓斋三洞赞咏仪》三卷,卷上是宋太宗撰写的步虚词、白鹤赞、太清乐共四十首,卷中是宋真宗撰写的步虚词、玉清乐、白鹤赞、散花词共六十首,卷下是宋徽宗撰写的玉清乐、上清乐、太清乐、步虚词等共六十首。陆游《家事旧闻》卷下记宋徽宗尊崇道教,"每斋醮,上必亲札辞表"。[31]宋代的学士院,有为国家斋醮专门撰写青词之责,在宋人文集中,保存有文人们为国家斋醮撰写的供奉青词,如苏轼青词十七首,王安石撰青词二十六首,夏竦撰青词二十七首,王圭撰青词一百四十一首,胡宿撰青词一百二十五首,张孝祥撰青词十三首,洪适撰青词四十二首,周必大撰青词九十首。明沈德符《万历野获编》评价宋人青词说:"其组织之功,引用之巧,令人击节起舞"。[32]文人们还为民间斋醮撰写了大量青词,涉及十分广泛。

另外,宋骈文大受青词热潮之影响,使宋骈文在夹议夹述之基础上,也出现了青词之中委婉动人的习气。如汪藻所作的《代隆佑太后诏书》,就是一个很好的例子。隆佑乃哲宗之废后,早已出宫,张邦昌僭位之后,不为人心所归,便想迎立康王,而又不便自己出面,于是请出这个无用的太后借用一下,用她的名义下诏劝进,这是极复杂的情势。看他用何等精警的结构,细密的针缕,将这曲折的事情,宣达得宛转合情:

比以敌国兴师,都城失守。祲缠宫阙,既二帝之蒙尘;祸及宗祊,谓三灵之改卜。众恐中原之主,姑令旧弼以临朝。虽以形于色,而以死为辞;然事迫于危,而非权莫济。内以拯黔首将亡之命,外以纾邻国见逼之威。遂成九庙之安,坐免一城之酷。乃以衰癃之质,起于闲废之中。迎宫闱,进加位号。举钦圣已还之典,成靖康欲复之心。永言运数之屯,坐视邦家之覆。抚躬独在,流涕何从?缅惟艺祖之开基,实自高穹之眷命。历年二百,人不知兵。传序九君,世无失德。虽举族有北辕之衅,而敷天同左祖之心。乃眷贤王,越居近服。已徇群情之请,俾膺神器之归。繇康邸之旧藩,嗣宋朝之大统。汉家之厄十世,宜光武之中兴;献公之子九人,唯重耳之尚在。兹惟天意,夫岂人谋?尚期中外之协心,同定安危之至计。庶臻小愒,渐底丕平。有敷告于多方,其深明于吾意!

这时候金人之余威尚在,邦昌是以金人之意旨而即帝位的,所以开头几句,极力替金人留余地。词气之间,极其平妥。而宋人又很不以邦昌称帝为然,所以又必须极力为邦昌洗刷,所以有义形于色的几句。而隆佑太后在局外来发诏命,又必须有几句斡旋的话。到"永言运数之屯"以下,方才慷慨激昂流涕而道。"汉家之厄十世",比喻既极其精切,神情尤为悲壮。通共不到三百字,其中何等曲折,何等庄严,何等妥帖,这不能不说是宋人四六中的杰作了,显然是受道家青词委婉习气的影响。当然,这也是宋文人的一个悲哀!

宋代文人频频出现于道教斋醮道场,青词之风自受影响。以北宋文人秦观为例。

秦观(1049—1100),字少游,又字太虚,自号淮海居士,扬州高邮(今江苏高邮)人。《宋史·文苑传》说他"少豪隽慷慨,溢于文词"。他的文学才能得到苏轼的赏识,并由苏轼推荐,入朝任秘书省正字,兼国史院编修官等职。后被贬官处州、郴州、横州、雷州等地。后死于秦州。秦观一生穷愁潦倒,是一个生活凄苦的失意文人。他兼工诗词,以词最为出色,在当时颇负盛誉。

他的青词也算得上风流倜傥,全文不甚计较四六句,间隔四六句也是恰到其位,令人击掌称快。如他的《淮海集》卷三十一《登第后青词》:

窃以,天运至神,固不期于报效;群生多故,实在赖于祈禳。敢伸悃愊之私,仰渎高明之鉴。伏念,臣生而固陋,长更屯齐。奔走道途常数千里,淹留场屋几二十年。既利欲之未忘,在过愆而奚免;深惧风霆之遣,窃萌豺獭之心。乃与母亲戚氏,爰自往年,愿修斋直。今则猥尘科第,叨预仕途。岂微躯之克堪?皆造物之冥赐。辄取甲寅之岁,祗就海陵之宫。依按灵科,酬还素志。伏愿,上真昭答,列圣顾怀。增寿考于慈亲,除祸殃于眇质。私门安燕,无疾病之潜生;官路亨通,绝谤伤之横至。[33]

很明显,这是秦观在甲寅之岁中第后,在海陵之宫与母亲戚氏请道士作醮所作的一首青词。文笔含蓄秀丽。但也看出了秦观登第后对以后仕途之担心,既要"绝谤伤之横至",又想"官路亨通"。自己中第,不忘"奔走道途常数千里,淹留场屋几二十年"。而且儒教之"既利欲之未忘",表明己身"在过愆而奚免"。如此"猥尘科第,叨预仕途",非"微躯之克堪","皆造物之冥赐"。北宋软弱政权之不抵抗政策,外族势力的不断干扰,这都对文人内心世界产生惊惧心理,这也不能不使北宋文风受到很大影响。

北宋灭亡后,南宋的苟安,使国难成为社会的主要矛盾,尖锐的民族矛盾重新激发了文人阶层昂奋的精神。所以南宋以来的文学,忧国忧民的思想感情遂成为优秀诗歌词赋的中心主题,也是宋诗人摆脱老化的新动力。

南渡之际,国破家亡的巨大震动打破了文坛的"死声活气"的局面。一些热爱祖国山河,同仇敌忾的作品层出不穷。如吕本中的《兵乱后杂诗》言:

万事多翻覆,萧兰不辨真。汝为误国贼,我作破家人!求饱粪无糁,浇愁爵有尘。往来梁上燕,相顾却情亲。

这显然同汪藻代张邦昌所作的《代隆佑太后诏书》大不相同。作者一点也不避嫌，将这些误国殃民的奸臣贼子昏君及马屁精们一同骂了，骂得狗血淋头。

陆游正是这个时期的爱国主义诗人的代表。他字务观，号放翁。在他出生的第二年，金兵便强渡黄河，汴京沦陷。父母携他从中原逃归故乡山阴。“儿是万死避胡兵”，就是回忆他儿时的兵荒马乱。当他成人时，金与南宋之间的对峙局面已逐渐稳定。南宋小朝廷控制着半壁江山，却“只把杭州当汴州”，醉生梦死，只求苟安，对外一味屈辱求和。陆游受父辈的影响，年轻时便立下了从军报国的大志。陆游几次积极抗战而被免职，但陆游的恢复之志总未泯灭，他在 45 岁时入蜀，先后到汉中、成都、蜀州等地供职，曾戍守过大散关，并在范成大幕中任参议官。宋孝宗计划从汉中出兵中原时，他立刻上书大力支持：“经略中原，必自长安始，取长安，必自陇右始。当积粟练兵，有衅则攻，无则守。”[34]此后他在福建、江西、浙江等地任地方官，仍始终不忘“为国戍玉关”的心事。我们就将他在江西任官期间为民祈雨的青词一同欣赏，了解一下这位爱国诗人之伟大情怀。

宋陆游《渭南文集》卷二十三《江西祈雨青词》：

天惟至仁，久宽水旱之遣；吏实有罪，仰累阴阳之和。既闵雨之历时，敢叩阍而请命。伏念，臣滥膺上指，出使近畿。深惟冥顽固陋之资，莫副恻怛丁宁之训。徒积勤于夙夜，冀无负于幽明。然而，风采不足以惊服豪强，惠爱不足以抚绥鳏寡。政媮惕日，田畴旷陂降泽之修；讼积淹时，囹圄困桁杨之系。务均力役，而或弊于所见；思广赈恤，而或缘于为奸。既莫致于善祥，惧卒罹于饥馑。是用谨辰之吉，稽首以陈。伏望，推善待之慈，霈曲成之惠。虽有司旷职，宣伏雷霆之诛；然比屋何辜，流为沟壑之瘠。若复未回于洪造，遂将绝望于有秋。敢殚皇哀迫之诚，冒贡恳恳吁嗟之祷。庶格九霄之泽，少纾一道之忧。稼穑顺成，倘又蒙于中熟；里闾疾苦，誓靡壅于上闻。[35]

写这首青词的时候,作者正在江西赈济灾民,天下大旱,陆游在隆兴府(今江西南昌)通判任职,正在积极支持张浚抗金。大旱无雨,民不聊生,陆游心急如火,写下如是青词而祈雨。骈文之文笔自是不消说,正如刘克庄所说“记问足以贯通,力量足以驱使,才思足以发越,气魄足以陵暴”。“南渡而后,故当为一文宗”。[36]文中拳拳爱国忧民之心也令人感慨万分,开首一句“吏实有罪”曾令多少文人志士几欲落泪。又以“风采不足以惊服豪强”,立刻让人斗志昂扬,几欲乘骑长驱,收复失地。“惠爱不足以抚绥鳏寡”,又使人想起大旱之后,多少人流离失所,作者如何不“惧卒罹于饥馑”而心急如焚,故而“冒贡恳恳吁嗟之祷”乎?“里闾疾苦,誓靡壅于上闻”者,天能佑否?青词到了这个时候,简直能与屈原的《天问》媲美。这种笔法书写青词,显然同那些文人们称赞颂扬的言辞大相径庭。一种忧天下、爱民如子之爱国主义情操活泼泼跃然纸上,使人情不自禁地想起那首临终绝句:

死去元知万事空,但悲不见九州同。
王师北进中原日,家祭无忘告乃翁。

三、元明清骈文与道教青词

与宋并存的辽、金王朝以及蒙古族所建立的元朝,都是少数民族统治集团控制下的封建政权。契丹族在五代时所建立的辽国,与北宋相峙一百六十余年,最后为女真族的金国所灭。金灭北宋以后,与南宋南北对峙又一百多年,最后乃由元蒙入主中原。在长期的战争中,民族矛盾成为最主要的矛盾。

随着蒙古的铁蹄南下,相继灭掉金、宋建立元朝后,道教在金、宋宗派纷衍的基础上又有新的发展和演变,与唐宋相较,新旧诸道派除在理论创新上略逊外,在组织上的发展却是另一番兴盛景象,各道派更加兴盛并渐渐合流,从而形成道教史上全真道与正一道南北平分秋色的局面。此两大派的形成,影响深远,直到明清,两派之间的界线才逐渐消失。

元明时,骈文开始走向衰弱。因为元朝把全国人分为四等,即蒙古、色目、汉人、南人。文人藉以进身的唯一出路——科举也被废弃,于是大批士人失去了凭藉正统诗文谋取仕宦的机会,沦落到社会的最底层。当时有所谓的“七匠、八娼、九儒、十丐”之说,文人比乞丐略高一等。加之元曾笼络一批金朝的汉族士大夫,这些人与女真族、蒙古族一样,往往直接做大官,享有政治、经济特权,不学无术,不通文墨。使得元代文人多数混于匠人、艺人之中,擅长歌舞吹弹、插科打诨等市民文艺。地位的低下,也促使他们更靠拢市民阶层,许多有骨气的读书人,不愿做元廷之降臣顺民,便归隐到道教里,这便又促使了道教文化的繁荣。所以说,元代是市民文化与道教文化迅速发展的时期。

1.金元骈文的衰弱与道教青词繁盛。

金元以来,文坛已是故事的天下,元人“大概多模往局,少创新规。视宋人藻绘有余,古淡不足”(见《诗薮》),规循前人的结果,只是增加了程序化的倾向而已。又因蒙古建立的元朝,所作一些碑记、圣旨、诏诰等多是蒙汉两文兼用,蒙文多为音译过来的口语,这对讲究对偶讲律用典的骈俪文是很大的障碍,元帝王有时干脆不用骈文书写圣旨诏告,直接用蒙文口语。但唯独在对道教真人的封号及诰文上却都用骈体文,这是特殊的一面。其实这些诰文多为道教文人自己的作品,只是以皇帝的名义诏告天下罢了。正是因为元初对全真教的重视与扶持,才使骈文这一文化现象在道教文化的这块疆土里得以保存与延续。如元至元己巳正月对“全真七子”褒赐的《七真诰》:

道先一炁,世显七真。悟五行不到之言,得九转还丹之诀。甘泉润物,变朽回春。金骨仙姿,得四言而契道;卫州变化,坐十载以成真。壁间墨迹之非凡,雪竹月松之姿异。三井有多生之计,一时著显化之功。潘溪六年,龙门七载。道功备而名闻时主,丹符锡而掌握神仙。石上谈玄,空中飞盖。元主屡宣而问道,甘霖克日以济民。早穷易道之言,晚造神仙之诀。卦图斯演,至道大成。清静

散人,探玄得道。蓬莱仙路,亿劫独持。慈悲济苦,全真祖师。丹阳抱一无为普化真君,长真凝神玄静蕴德真君,长生辅化宗玄明德真君,长春全德神化明应主教真君,玉阳体玄广慈普度真君,太古广宁通玄妙极真君,清净渊真玄虚顺化元君,七真演化天尊。[37]

这种把六朝、三唐的风格一齐糅入的骈文,在元朝是十分少的了。也足见元代全真诸道在骈文修养方面之沉博,炼字、声容并茂,使骈文在道教这一汉统疆土里精丽夺目,不同流俗。

金元时期的文人元好问是值得一提的人物,金亡前后,他作了大量丧乱诗。后又北上觐见忽必烈,归顺元蒙,并给忽必烈奉上"儒教大宗师"的尊号。《金史》本称其诗文"奇崛而绝雕刿,巧缛而谢绮丽,五言高古沉郁,七言乐府不用古题,特出新意"。[38]

元好问字裕之,号遗山。金亡后,山西诗人在元好问周围结成河汾诗派,对当时文坛影响颇大。《梅磵诗话》录其《摸鱼儿》一首,注云:"乙丑岁赴并州,道逢捕雁者,云'今旦获一雁,杀之矣。其脱网者悲鸣不能去,竟自投于地而死'。予因买得之,葬之汾水之上,累石为识,号曰雁丘。时同行者多为赋诗,予亦有《雁丘辞》。"词云:

问人间情是何物,直教生死相许?天南地北双飞客,老翅几回寒暑!欢乐趣,离别苦,是中更有痴儿女。君应有语:渺万里层云,千山暮景,只影为谁去!横汾路,寂寞当年箫鼓,荒烟依旧平楚。招魂楚些何嗟及,山鬼自啼风雨。天也妒,未信与,莺儿燕子俱是黄土。千秋万古,为留待骚人,狂歌痛饮,来访雁丘处。

这哪是在称扬"雁丘"之贞烈,分明是在哭江山破碎,义臣无处归,以雁喻人,沉郁凄楚,不失为一代大家。《艺概》称"金元遗山诗兼杜、韩、苏、黄之胜,俨有集大成之意。以词而论,疏快之中,自饶深婉,亦可谓集两宋之大成者矣"。元好问自宋、金沦之后,多游于山水,交于道教诸观。他写

的青词也很多,但存留下来的只有三篇。从元好问的《遗山集》中我们会发现:元好问大量诗文多为游山玩水于道教名山,结交全真高道。道教文化对元好问《遗山集》影响很深,《遗山集》中有为道观题写的碑记六通,全为骈俪文体,文笔风流,曲婉优美。有《朝元观记》、《清真观记》、《忻州天庆观重建功德记》、《太古观记》、《通仙观记》等。如《太古观记》:

全真师郝太古,初自宁海来赵州,坐州南石梁下六年。姪壻郭长清为真定少尹,过州问知师处,率家人致谒,师瞑目不为答,长清夫妇流涕而去,州人始知敬之。请师住真定之太古观,不之许长值赴召,乃往居之,师燕坐既久,心光内映大易之学,恍惚有神受之其教,督严挥斥,公人以为玄门之临,济间一二言休咎,如期而验。[39]

这是很难得的道教史料,元好问四处游于道观诸山,自然被道教文化所影响。他书写的道教青词,也是很难得的文学作品,如他写的《太夫人五七青词》:

恩重托身生成之义等,礼名犹子嗣续之道存。痛卵翼之未终,忍桮棬之永弃。敢伸悃愊,仰诉昊苍,中谢伏念,臣母张妇,德成家母仪范,世俭必求中,礼严不至于失慈,所以命臣者道,公拊臣者其勤。尽三釜得檫荣之禄,百身无可赎之年;消埃之愿莫施,风树之悲曷已。惟幽诚之有假,或冥之奇徼。敬叩玄科,窃依真阴。土灰有望,当沾再造之仁;草木何知,永戴曲全之赐。[40]

又如他的《刘宣抚设醮青词》:

威然后惩,恒情之必至;救而不弃,大道之曲成。惟缵同万化之归,故幽显非一诚之间。敢殚悃愊,仰叩希夷。中谢伏念臣等某,尘劫赋形,昏衢失步。偶会崩离之遇,妄从角逐之余。出入两州,因循十稔。微劳之可录,徒多罪之与俱果;令暮景之桑榆,寻陷畏途之荆棘。忧虞甫集,丧病踵来。暴贵非祥,固退藏之已晚;

孤根易桡,在推折以何堪?悔莫自臣,蘖将安逭。眷深衷之有假,尚后福之可徼。载举玄科,窃依阴。恭惟,至公立德,弘济为仁。悯其翻飞蠕动之愚。重以气化形生之赐。土灰有望,当沾善贷之私;沟壑未填,举是自新日。

再如他的《张喜千户青词》:

暴贵无渐,一归自召之菑;大德曰生,万有必从之欲。敢殚悃愊,仰叩希夷。臣某腐朽,编斋庶品。非时绿之幸际,抚气质以奚堪。户封已迫于通侯,子婿继朕于鼎族。满盈之极,负乘是忧。果惧痊夭之殃,危失保家之长。尚赖至仁之弘济,庶几大道曲成。恭按玄科,窃依真阴。自同草木,固所谢之。莫知未即灰钉,惟改新之永誓。[41]

元好问作为金元时期影响较大的文人,对道教青词之熟练运用,自然对金元文坛颇有影响。加之元好问在诗词赋方面的修养,对道教青词以及金元文化都有极深刻融合互补的意义。从元好问的许多道观碑记,不难看出,元代全真道教兴盛时期大修宫观,注重教制建设,充实文化队伍,元代全真道第七代掌门李志常"除新修宫观外,十分重视对流亡士大夫的收容"。[42]元代道教兴盛除统治者支持外,也同全真几代首领及道众的努力分不开。

青词作为一种文学体裁出现后,成为历代文人乐为引用的工具。自唐以来,许多文人都喜欢用这种体裁形式来抒发情怀。元代文人也不乏其人,元代的李俊民就写了三百一十七篇,这大概是由于元代文人的地位低下,弄文作章一时无用武之地,在道教兴盛之时,道教斋醮频繁用于民间祭祀活动,故而为道士作青词以发情怀,也就成了元代文人的一种风尚。我们现在选录元代写青词最多的文人李俊民的几首青词,以瞻元代青词之大观。如《郡守彦卿禳蝗青词》:

民犹艰食,幸逢多稼之秋;物或为妖,欲作稚田之害。敢披丹

款,仰叩洪私。臣某诚惶诚恐,顿首顿首。伏念,时雨既沾,嘉苗未实。虑失垂诚之望,夙坚恳祷之诚。爰建灵坛,虔修法醮。伏冀,圣慈眷佑,玄鉴照临。亮是精衷,锡之休应。遗殃悉殄,并无入境之忧;和气潜回,永纳降康之佑。臣无任祈天请圣,激切屏营之至。谨词。[43]

又如《段正卿祭孤魂青词》:

民不聊生,岂亦自求之祸;天无私应,盖由所感之诚。沥丹悰,仰干洪造。诚惶诚恐,稽首顿首。伏念,臣某,立身根险,涉世忧危。偶叨五马之荣,承令三刀之寄。欲便化沾远迩,惠及存亡可堪。暴露之余,犹在照临之下;念就死之,地以无罪而隐焉。恐不善之殃,所由来者渐矣。冀悉宿愆之殄,必须大道之依。是用精建灵坛,虔修法供。肃廷羽侣,妙泽真科。伏望,上圣降临,众真孚佑。曲加哀悯,开济冥途。出彼黄泉,咸赋融融之乐;见夫白日,能形梦之嗟。[44]

李俊民《壮靖集》中骈文很多,有《设醮祭孤魂文》、《显真观重修三门疏》、《汤庙上梁文》等几十篇。足见其文学素养极深,也可看出这道教文化在元文人中流传极广。也证明元大统一下,全真教之兴,深得汉文人之心。全真道徒广交名士文人,这也是全真教在元代之所以兴盛的主要原因之一,如此之多的文人大写青词,也使道教青词文化得以发扬光大。其实金时章宗十分信仰道教,为了给皇太后祈福,他曾亲自撰写青词,当时的国史编修官朱澜在《十方大天长观普天大醮瑞应记》中就详细记述了这篇青词的写作过程。当时是金明昌元年(1190)二月,章宗敕命全真宗师王处一在京师十方大天长观为国设普天大醮七昼夜,并亲书普天大醮青词一通:

嗣天子臣,谨上启三清四帝二后,伏以,祇应丕绪,仰戴慈围。惟日奉承,方备九州之养;赖天孚佑,克开万寿之祥。偶失时

和,遽成徽恙。爰款殊庭之邃,聿严秘醮之科。所翼孝成,俯回真驭。垂至神而洞鉴,锡景命之延洪。嘉与群生,永依大庇。臣无任恳祷之至,谨词。[45]

金代对汉文人及道教信仰是比较宽容,故而汉文人写青词也比较普遍。元代汉文人地位低下,汉文人投靠道教以保气节,同时也对道教全真派之大兴起了积极的作用。

金元时代较短,却是道教全真派最兴盛的时期,全真派频繁被封建帝王诏请,并频繁为帝王建醮,也促使道教全真派斋醮及青词文风逐渐成熟。

2.明骈文之没落与道教青词的泛滥。

骈文到了明代,几乎已无人再写了。明文人的集子里,很难找出几篇像样的骈文了。明朝人只有笺启上用四六,现在偶然看到的一些,都粗劣不堪。直到清初,仍是此种风气。李渔有一部《四六初征》,大约就是专为当时书启师爷用的,瞿兑之先生说:"看他所选的,简直令人作呕。"[46]如:

> 柏叶萃钟峰,喜挹迁莺之雅度;芹香凝泮水,欣瞻并马之清辉……江渚芦花,十道霏霏吹彩仗;淮楼夜月,一轮皎皎伴闲堂。霜澄秋水入龙门,人争逐浪;露染春林趋鹤禁,士羡扳云。

显然同魏晋六朝之丽藻、同唐宋之典雅充实不能相比。内容空疏弇陋,气势疏宕而不能凝重,色泽能妍艳而不能浓厚。明骈文真的走到了绝境。

使明骈文走向没落的,应归罪于科举之八股取士。"其文略仿宋经义,然代古人语气为之,体用排偶"[47],考试专以四书五经命题。从形式上看,八股的起兴,实由于律体的排比,顾炎武说:"经义文流,俗谓之八股,盖始于成化以后。股者,对偶之名。"[48]明成化二十三年,会试《乐天者保天下》文,起讲先提三句,即讲乐天四股,中间过接四句,复讲保天下四股,复收四句,再作大结。每四股之中,一反一正,一虚一实,一浅一深。其两扇立

格,则每扇之中,各有四股,其次第之法,亦复如之。故今人相传谓之“八股”。

《制义丛话》说:俞桐川谓制义创自王安石。方望溪则谓制义昉于吴才叔。王荆公《浴乎沂》题文中有“牛山陨泪,朝邑回车”语。杨诚斋《至于治国家》题文中有“日转棠阴,风清榆塞”语。可见宋朝的制义,已经有这种四六套头。

王安石本是把宋诗引向程序化的第一人。他喜集前人的诗句,又是黄山谷换骨脱胎论的先驱。所谓“不易其意”、“规模其意”岂非正是引申古人之意?所谓“以有限之才追无穷之意,虽渊明少陵不得工也”。岂非正是不要发表自己的意见。所以从此文学只有一条路,那便是:“引经据典,务取陈言。”这因袭模仿的精神,遂成为一切人的规范,这便是八股的世界。清毛奇龄的《西河集》言:

> 唐制试士,改汉魏散诗而限于比语,有破题,有承题,有领比,有颈比,有腹比,有后比,而后结以收之。六韵之首尾即起结也,其中四韵八比也,然则试文之八比视此矣。[49]

按元代科举,沿用经义,体式有“冒题”、“原题”、“讲题”、“结题”等。明代八股遂成为钦定的文章。八股的格式有 “破题”、“承题”、“起讲”、“提股”、“虚股”、“后股”、“大结”八股。承题开始点出题目,亦即“原题”之意。起讲之后,往往又须点出题目,谓之领题;起股之后,亦须点出题目,谓之出题;这两段大约即“讲题”之意。“破题”、“承题”、“起讲”、“提股”为由散文引入排比步骤,又因为一再点睛(点出题目)所在,故格律谨严,亦为作者最可因难见巧之处。引入排比后,则全看平时对仗工夫,大约散文取其巧捷,而排比方是正式做文章,所以篇幅也较长。排比之后,文章已经做完。大结往往不过一句而已。[50]

八股文将文人的思想限制在程朱理学之内,以善拟古人立意为上,已经成为应付考试猎取功名的工具,完全失去了创作的意义,文坛于是开始有了反感。我们找一个八股文看看。

洪武十八年会试,题目是“天下有道则礼乐征伐自天子出”,第一名为黄子澄,这一篇虽然格律还没有像后来那样严格,却已大体具备:

治道隆于一世,政柄统于一人(破题;不过后来破题收尾每用一虚字)。夫政之所在治之所在也,礼乐征伐皆统于天子,非天下有道之世而何哉?(承题)昔圣人通论天下之势,首举其盛为言。若曰:天下大政,则非一端;天子至尊,实无二上。是故民安物丰,群黎乐四海之无虞;天开日朗,万国仰一人之有庆。主圣而明,臣贤而良,朝廷有穆皇之美也;治隆于上,俗美于下,海宇皆熙皞之休也。非天下有道之时乎?(起讲带领题,不过通常起讲多用散文而不尚骈文)当斯时也,语明则一人所独居也,语乾纲则一人抽独断也(提股与虚股合并,而无出题)一制度,一声容,议之者天子,不闻以诸侯而变之也;一生杀,一予夺,制之者天子,不闻以大夫而擅之也。(中股)皇灵丕振,而尧封之内,威慑圣主之威严;王纲独握,而禹甸之中,皆仰一王之制度。(后股)信乎,非天下有道之世,孰能为此哉!

因为题目大体是出自四书上的,所以作八股非特思想一定,格式一定,而且引经据典也只能限于四书五经。以至于一般学子不过熟读几部死书,善学古人语气,巧于应会格式而已。于是本已趋于空洞无聊的文坛,就更空洞,更无聊。因而明以后骈文从此没落。明骈文对青词文化也并没多大影响,相反,道教青词却以魏晋唐骈丽的正统继续延续着,并且走向辉煌。

明初朱元璋对道教采取了扬正一而抑全真的态度,使正一道在明初到中叶以前取得了很高的地位。明太祖朱元璋认为:“禅与全真,务以修身养性,独为自己而已。教与正一,专以超脱,特为孝子慈亲之设,益人伦,厚风俗,其功大矣哉!虽孔子之教明,国家之法严,旌有德而责不善,则尚有不听者,纵有听者,行不合理又多少。其释道两家,绝无绳愆纠缪之为,世人从而不异者甚广,官民之间,若有丧事,非僧道难以殡送。”[51]

明皇权看中以斋醮祈禳为职事,擅长于符箓法术的正一道,它更适合被明王朝利用为政治服务的需要。正一派斋醮走向官方。而因不受皇权看中,全真派斋醮走向了民间。自然明代帝王崇用之青词多为正一派之青词,而全真派青词只在民间盛行。

正一道天师在明朝受到了统治者非同一般的优待。明洪武五年(1372)制御诰,命天师张正常"掌天下道教事",正一天师从此由一派之首领而跃升为整个道教的统领,取得了前所未有的尊贵地位。至张宇初天师时,对斋醮法事要求也严格了起来,他特别规诫道士不得于传统道术斋法外,行圆光附体,降将抚乩,抚鸾照水等"诸项邪说","凡行符水之士,务以利济存心,以丹砂药术兼济,不得妄受资财,反与神鬼构怨,以至法术不验"。[52]他在《道门十规》中特别规诫正一道士"凡系本宗科典经书,斋醮道法,词意榜语,必当贯熟该通,潜心究竟,出处语默,修习为常。行有余力,若儒之性理,释之禅宗,更能融通一贯,犹为上士"。[53]张宇初让正一道士精于科经及章表词意,重于修习。故而正一道之青词在明代十分灿烂。

相反,全真道在元代备受统治者的重视,在政治上有极高地位,发展也极为迅猛。然而,至元代后期,全真道因长期的贵盛,已呈现外盛内衰之象,主要是没有像样的有影响的高道。入明以后,几乎是销声匿迹,其政治地位一落千丈,不仅明中叶以前全真道士荣贵者甚少,终明之世也几乎是寂然无闻,但因明皇室注重南方正一派符箓斋醮,使得明代全真教从南方开始也重视符箓斋醮,一直蔓延到北方,而明代的正一各派也在积极吸收全真内炼之学。张宇初在一定时期也设法保护全真教,明代的道教是相对融合中之团结,全真正一两派相对产生了凝聚力。这使全真派在青词方面的欠缺得到了积极的充实。

尤其是明世宗竟以奉道教为首务,使政治与宗教信仰相结合,而以宗教信仰为其治理朝政的中心,特别是自嘉靖中叶以来,更是以崇道奉玄为施政之中心。明世宗不但自己信仰道教,而且要全体臣僚都要崇道。"四十一年(1562)五月初七,辽东大捷,败边外属夷,上以将吏用命归功

上玄”。世宗在用人上以崇道修玄为标准,使道教在明代初、中叶的贵盛达到了高潮,这自然也影响到了明代的文坛。

明代过于崇尚建醮,《明史·邵元节传》说:“世宗嗣位……好鬼神事,日事斋醮。”闻道士邵元节特别擅长于斋醮祈禳之术,故征其入京,以“专司祷祀”。明世宗对斋醮祈祷的嗜好日盛一日,深居西苑“经年不视朝”,日夕以斋为事,故而使青词在明朝廷广为流传习用,“简文武大臣及词臣入直西苑,供奉青词”,以致中国历史上第一次出现了以青词写得好而擢升为朝廷高官重臣的现象。不少文人士大夫争相习写青词。世宗朝以擅写青词而获高位者,是从顾鼎臣开始的。《明史·顾鼎臣传》说:“词臣以青词主知,由鼎臣倡也。”《万历野获编》中《道士入直内庭》讲了一个故事:

> 道士龚中佩者,幼入昆山县之猛将庙……因入真人陶促文名下,得交撰青词诸人……迁为太常博士,驯至太常少卿,上命入内庭,教习诸宫人科仪……[54]

一个不知名的道士,通过结识为皇上撰写青词的达官贵人,竟直升为太常少卿,并入皇宫教习诸宫人科仪。这样的事只能在崇道之甚的明朝才能发生。自嘉靖十七年(1538)后,朝廷内阁的十四位辅臣中,就有九人是以青词起家的,他们是:顾鼎臣、夏言、严嵩、徐阶、袁炜、严讷、李春芳、郭朴、高拱。而十四辅臣中的其余五人翟銮、许赞、张壁、张治、李本,则因不能以青词取得世宗欢心,皆被旋起旋罢。《万历野获编》“嘉靖青词条”言:

> 世庙居西,内事斋醮,一时诗臣以青词得宠眷者甚众。而最工巧最称上意者,无如袁文荣炜董尚书份。然皆谀妄不典之言。如世所传对联云:洛水玄龟初献瑞,阴数九、阳数九,九九八十一数,数通乎玄,道合元始天尊,一诚有感;岐山丹凤两呈祥,雄鸣六、雌鸣六,六六三十六声,声闻于天,天生嘉靖皇帝,万寿无疆。此袁所撰,最为时所脍炙,他文可知矣。[55]

足见明代青词之泛滥,青词文风粗烂不堪。明青词风之泛滥使许多

正经文人对之反感。明代青词大多千律一篇,歌功颂德。袁炜其实也算"才思敏捷",但其全用在拍皇帝的马屁上。据说,明世宗养一爱猫死,命儒臣撰青词以设醮祭祀,袁炜所作青词有"化狮作龙"语,博世宗喜悦,赏赐丰厚。

明编《无上黄箓大斋立成仪》卷十一载有一首作为范文的青词,我们摘录下来,以睹明代青词之文风:

> 维大明国某年,岁次甲子某月某朔某甲子,府州县具官位臣姓名。谨罄丹诚,上干天听。谨赍法信,投灵宝大法司。乞请道士一坛,就某处宫观。取某月日为始,开建无上黄箓大斋三日三夜。九时行道,预依次第。宣演真科,拜奏宝章。颁行符命,迁拔罪爽;开赦幽沉,燃灯续明。请光破狱,普施无碍斛食。摄召预荐;亡魂沐浴更衣,朝真听法。传符授戒,炼度超生。满散拜表言功。投龙进简,祇设清醮三百六十分位。上谢洪恩,诚惶诚恐,稽首顿首,再拜,上启太上无极大道,至真无上三十六部尊经、真文宝符、太上三尊、十方众圣、玄中大法师。臣下情无任,瞻天望圣,激切屏营之至,谨词。[56]

3.清骈文之复兴与道教青词文化的没落。

清初文坛,因为社会动乱,加之民族矛盾的冲突,一些由明入清之遗民文人,由于经历了明代的大变动,对现实生活有较深的体验,写出了不少较有现实意义的作品。如顾炎武、归庄、吴嘉纪、王夫之、屈大均等,他们大多学习杜甫,反映现实,表现民族思想,在艺术风格上又各具特色。

这个时期的骈文以陈其年、毛奇龄一些人的文章最为宏富,汪琬说"开宝以来七百年无此文"。在宋、明以后,看见这种文字,诚然不能不有此感想。其实骈文至元明,了无足观,中兴者,惟厥清代。如陈其年的名作《与芝麓先生书》:

> 于是操弦泣下,搦管悲来。北渡萧综,时闻落叶;南归符朗,

每见江流。客自佣奴,鲜击堂前之筑;人非太子,能吹天上之笙。固已箭泣长杨,岂但坷悲酸枣。

他的文章,气势能疏宕而不能凝重,色泽能妍艳而不能浓厚,虽算当时之佼佼者,而终不能成独到的作家。乾隆以后的作家有胡天游,他的文章就进了一步,因为读书的风气渐开,所以可以运用的资料益加丰富,骈文家利用这一点,便可以作沉博绝丽的文章。我们试看一下胡天游的《一统志序》:

继天测灵,厚德载物;含运元化,庞作堪舆。高七制而叙五期,式九围以洞三极。寒暑节气,均调八纮;鲲鲸慧涛,晏静夏海。草木合向而拱附,牛马依律而内首。日月之所出入,风雨之所往来。青羌攒树之郊,丹粟拂水之野。莫不荐版环幅,同朔共采。过神农之表,穷桑孰知其几旬;带昆仑以还,提封何较于三万。

瞿兑之先生评价说:"这是何等不宜于骈文的题目!然而他作出来,便精丽夺目,好像七宝装成一样。"[57]并说:"他的文章,如《玉清宫碑》、《禹陵碑铭》之类,都不愧沉博绝丽四字,至少可以骖靳唐人。姑无论创造的功夫怎样,在当时总是特立独行,不同流俗的。"[58]

清康、雍、乾三朝大兴文字狱,迫使一部分学者钻到故纸堆里,汉学遂一变而为考据学,这也对清骈文影响较大。例如清人的骈文,除了尖新以外,用典却不太讲究。如袁枚《贺傅经略启》:"殷武伐荆蛮,谁能深入?岳侯讨杨太,除是飞来。"瞿兑之先生说:"他所用的两个典故,时代未免相差太甚,轻重也不伦。"[59]二是炼字太过,如刘嗣绾《与王秋塍书》:"棠阴益繁,阶草方绿;牍下如水,琴鸣有风。"令人费解。

《骈文概论》说:"清代骈文之正宗,还应当推纪昀一派。"[60]纪昀曾主编《文渊阁四库全书》,是清代较有名气的文学家。其文不拘于摹古,色泽鲜明,句调齐整,气势清劲,用事精切,都能融贯容纳。

纪昀(1724—1805),字晓岚,一字春帆,晚号白云。河北献县人。乾隆

十九年进士,历官至协办大学士,是乾隆时期官方学术领导人之一。他学识渊博,以汉学为时人所重,清代汉学家在评论汉学诸家时誉纪昀“于书无所不通”[61],值得学人注意的是,纪昀对道教学问却知之甚微,《四库全书》在“不收《道藏》经目”时说:“《道藏》杂而多端”,故不入《四库》。这也是一种历史性的偏见,主要是清人信藏传佛教,对汉族道教不感兴趣所致。但纪昀却给自己起了个道名曰观奕道人、孤石老人,颇有些喜剧性。

《四库全书》的编撰,最初是有一定的政治目的的。清朝帝王禁锢反满思想,笼络人才,“凡万历以后,不利于清朝统治之言论以及遗老们含有民族思想的著述,都在销毁之列”。使许多有价值的书籍几乎都遭到厄运。但也是一件好事,它将零散的书籍汇成集,辑存了许多也极其有价值的古籍。纪昀的骈文很有时代性,我们以《圣驾东巡恭谒宜陵赋》为例:

> 臣闻,祭不欲数,所以深致其尊严;祭不欲疏,所以时通其亲爱。祖功宗德,必申报以精烟;春禘秋尝,皆合符于天道。圣人制礼,其义祥矣。[62]

一看便知,是极工整的四六句,功底极其深厚。到了清朝季年,又有一种回复到六朝文体的运动,以湘潭王闿运为领袖。他的名作《嘲哈密瓜赋》与《吊朱先生》,最是出神入化。如《嘲哈密瓜赋》:

> 役死者数死,得瓜一石,橐佗负载,千里一息。至于御前,蒂尚未黑。水若浮匏,刀若画雪。香散四坐,味已入咽。甜若嚼霜,爽而无屑。寒若照胆,肝肺沥沥。烦懑氛静,其品第一。

《吊朱先生文》则笔下带有深锐的情感:

> 嗟余六载,再旅于京,今逢朱子,昔吊唐生。惟子之里,乃余旧乡,后先同举,齿辈齐行。生不相识,死不相伤。何心邂逅,相见道旁。见子云何?惟仆惟马。二骡负棺,摇摇于野……回此旷怀,潸然涕下。

矍兑之先生说:骈文的正宗到了王氏,可云绝响了。再者清代的“八股文”,也成了骈文的“支流余裔”[63]。

《制义丛话》说:“今日应制格式,奏议体裁,以及官文书文字,若非以制义之法行之,鲜有能文从字顺各职其职者。”

这就是所谓的八股的流毒了。“八股文在有学问的人手里还可以,到了庸人手里,那就滥劣不堪了,因为只讲格调而不顾内容的缘故”。[64]《制义丛话》中有一段笑话,说有人作八股文章,来形容那些空疏庸滥的墨卷:

> 天地乃宇宙之乾坤,吾心实中怀之在抱。久矣夫千百年来已非一日……元后即帝王之天子,苍生乃百姓之黎元。庶矣哉亿兆民中已非一人矣。思入时而用世,曷弗瞻黼座而登廊庙之朝廷。

自爱新觉罗氏于1644年进入北京,从此中国的命运即掌握其手中。清政府信仰的是萨满教及黄教,入关后又接受了佛教,对汉族之道教缺乏信仰。但为了实现对大汉族的统治,对本土之宗教不可能置之不理。最初利用其作为统治的工具,后便对之采取了严格防范和限制。顺治十三年(1656),在敕谕礼部时说:“儒、释、道三教并垂,皆是人为善去恶,反邪归正,遵王法而免祸患。”[65]故此对道教的活动给予了一定的支持,清初王常月大律师即借此机使全真教复兴。康熙二十二年(1683),谕吏部:“一切僧道,原不可过于优崇。若一时崇,日后渐加纵肆,或别致妄为,尔等识之。”[66]到乾隆时,乾隆对道教却另有看法:“道法自然,为天地根,老氏之学,能养其真。流而成弊,刑名放荡,长生久视,语益惝恍。况神仙之杳渺,气历劫而难聚,纵白日兮飞升,于世道乎奚补?慨秦汉之往事,求方药而何愚!用清静而获效,宁化美于皇初,养身寿八,儒者有道,保合太和,何取黄老?”[67]既有此种认识,道教自不会受重用。清人黄钧宰说:“我朝于此二者(即道释二教),不废其教,亦不用其言,听其自生自息(于)天地之间。”[68]这便是道教在清朝一蹶不振的原因。

清代皇室没有像唐宋元明那样大规模地做斋醮活动,故而道教青词

在上层社会从此断绝了。但清朝道教青词受明代之影响,加之骈文的复兴,在民间仍继续流行,道教内部也再不乏擅写之家。全真派有名的《玄坛要旨四六金书》青词版本,原撰者是明万历年部涿鹿犹龙嗣士任太宁,清光绪年间白云观二十代方丈高明峒补充整理,并放置北京白云观珍藏。这部全真道青词,修为一帙,以象一年;厘为四册,以象四时;部为十二卷,以象十二月;析为二十四品,以象二十四炁。清代四川二仙庵整理的《灵宝文鉴》也是一部全真教青词。清代的文人书写青词常常以抒发激情,清代初期,同元代一样,许多不愿做清朝降民的遗老潜入道教,他们也介入全真醮坛,在一定程度上对王常月之中兴全真起了很大的作用,许多人的青词文笔也很好,如《玄门日诵早坛功课经》的双吊卦:

上坛齐举步虚声,祝国迎祥竭寸诚。
当日陈情金阙内,今日香霭玉炉焚。
皇图巩固山河壮,帝道遐昌日月明。
万民瞻仰尧舜日,岁稔丰登乐太平。[69]

这是王常月第一次开坛传戒时,一位天子号戒子所作的考偈律诗。道教传戒自王常月起即有考偈这一传统,是对全真道士文化素养的一次摸底考评。这首七言八句的律诗是首藏头诗,合之即为"上祝当今皇帝万岁"。这首诗即是以青词诗的形式书写的。

我们知道清代的著名诗人龚自珍是一位渴望变革、追求理想的文人,也是一位作青词的好手。

龚自珍,字瑟人,号定庵,仁和(今浙江杭州)人。出身于官僚文士家庭,外祖父段玉裁为一代汉学大家。他通晓文字训诂之学,对古文经学和今文经学都颇有研究,力主"通经致用"。龚自珍热情支持林则徐禁鸦片,建议加强对英国的战备,是近代改良主义最早的启蒙者。著有《定庵全集》。他考史论经,提倡"尊史",认为诗的目的也应是记史:"安得上言依汉制,诗成侍史佐评文。"(《夜直》)因此他的诗文能深刻地反映当时严重的社会问题和民族危机。他38岁中进士,担任过内阁中书、礼部主客司主

事等小官。因政治抱负不得实现,48 岁辞官归里,年仅 50 岁去世,一生很不得志。

1839 年,年近半百的龚自珍辞官回江南老家,心情十分忧愤。一天他到江苏镇江,正遇道教法会"过镇江,见赛玉皇及风神者,祷词万数,道士乞撰青词"[70],龚自珍被人认出,主持道士知其为文化名人,即请其书写青词一首。龚自珍挥手即就,这便是流传至今的千古名句:

九州生气恃风雷,万马齐喑究可哀!
我劝天公重抖擞,不拘一格降人才。[71]

因为是玉皇、风神及雷神的法会,按照道教青词的规则,文中必须有"天公"(玉皇)、风神雷神之名,故而此诗中即有"天公"、"风雷"之词。显然,这首诗并不是写给神灵的祝词,而是面对人间变革现实的呼喊。在诗里,诗人对清政府统治下社会上一片死气沉沉和因讲资格而限制埋没人才的状况,表示了强烈的不满,热烈地呼唤风雷变幻的改革到来,期待着社会上出现一种生机勃勃的新景象。全诗风格豪迈,激情洋溢,在理想的追求中寄寓着对现实的强烈不满和极深的感慨。这是道教几千年来最好的青词诗了。如果没有道教青词文化,这首千古绝唱也许就永远不会产生。

注 释

〔1〕《骈文概论》第 22 页。

〔2〕同上,第 23 页。

〔3〕《文心雕龙》。

〔4〕陈钟凡著《汉魏六朝文学》。

〔5〕《骈文概论》第 27 页。

〔6〕《文选》55。

〔7〕《骈文概论》第 30 页。

〔8〕《文选》16。

〔9〕《骈文概论》第 63 页。

〔10〕《中国文学简史》第 148 页。

〔11〕同上,第 148 页。

〔12〕同上,第 150 页。

〔13〕参见《文心雕龙》时序篇。

〔14〕《道藏》第 8 册第 554 页。

〔15〕同上,第 206、207 页。

〔16〕《道藏》第 1 册第 786 页。

〔17〕同上,第 788 页。

〔18〕同上,第 5 页。

〔19〕同上,第 4 页。

〔20〕《道藏》第 9 册第 579—580 页,《无上黄箓大斋上成仪》卷 34。

〔21〕《全唐诗》卷 390

〔22〕《全唐文》卷 820。

〔23〕《道藏》第 11 册第 300 页。

〔24〕《道藏》第 32 册第 8 页。

〔25〕《四六法海》卷 2 第 80 页。

〔26〕《骈文概论》第 119 页。

〔27〕《苏轼文集》卷 44。

〔28〕《全宋文》卷 470。

〔29〕《全宋文》卷 471。

〔30〕朱国祯著《涌幢小品》卷 29 第 694 页,中华书局,1959 年。

〔31〕陆游著《家世旧闻》总第 219 页,中华书局,1993 年。

〔32〕《万历野获编》卷 10 总第 270 页,中华书局,1959 年。

〔33〕《文渊阁四库全书》第 1115 册第 594 页。

〔34〕《宋史·陆游传》。

〔35〕《陆游集》第 5 册第 219 页,中华书局,1976 年。

〔36〕《后村诗话》。

〔37〕《玄门日诵早坛功课经》第 58、59、60、61 页,北京白云观,2001 年。

〔38〕《中国文学简史》第 450 页。

〔39〕《文渊阁四库全书》第 119 册第 408 页。

〔40〕同上,第 119 册第 462 页。

〔41〕《文渊阁四库全书》第 119 册第 462 页。

〔42〕《中国道教简史》第 227 页。

〔43〕李俊民《郡守彦卿禳蝗青词》,《钦定四库全书》1190 册第 660 页。《壮靖集》卷 9。

〔44〕《钦定四库全书》第 1190 册 661 页《壮靖集》卷 10。

〔45〕陈垣《道家金石录》第 1043 页。

〔46〕《骈文概论》第 123 页。

〔47〕同上,第 123 页。

〔48〕《日知录》。

〔49〕《中国文学简史》第 515、516 页。

〔50〕同上,516 页。

〔51〕《御制斋醮仪序》。

〔52〕《道藏》32 册第 150 页。

〔53〕同上,第 151 页。

〔54〕《笔记小说大观》15 编第 6 册,《万历野获编》第 59 页。

〔55〕同上。

〔56〕《道藏》第 9 册第 436 页。

〔57〕《骈文概论》第 124 页。

〔58〕同上,第 125 页。

〔59〕同上,第 125 页。

〔60〕同上,第 128 页。

〔61〕《国朝汉学师承记》

〔62〕《纪晓岚文集》第 1 册第 1 页。河北教育出版社,1991 年第 1 版。

〔63〕《骈文概论》133 页。

〔64〕同上,第 142 页。

〔65〕《清世祖实录》卷 104。

〔66〕《热河志》卷 1。

〔67〕《清世祖实录》卷 111。

〔68〕《中国野史集成》第 49 册第 536 页。巴蜀书社,1993 年。

〔69〕《玄门日诵早坛功课经》。

〔70〕《龚自珍全集·乙亥杂诗》第 125 页,1839 年。

〔71〕同上。

第三节　道教青词的文学特色

我们知道骈文的发展在三国以后，其过程也和诗有点相像。西晋潘岳、陆机和曹植等人相似，文笔华美，对仗工整，也好用典。到了东晋，玄谈盛行，用骈文来表达深奥的哲理，毕竟不大方便，所以文学一度趋向平淡。骈文的真正成熟，应该是和诗歌中“永明体“的出现同步的。这些骈文大多是应用文，其中谢朓的《拜中军记室辞随王笺》、孔稚珪的《北山移文》和丘迟的《与陈伯之书》最为脍炙人口。任昉是骈文大家，他的《奏弹曹景宗》应该是其代表作。齐梁骈文中，用华美的骈文阐释玄学已形成风气，这都为唐宋青词文化的形成奠定了良好的基础。

一、青词受道教经典中骈文风格的影响

我们知道斋醮中流传至今最早的经典应是关于北斗信仰之经典了。按《道藏·历世真仙体道通鉴》及《太上玄灵北斗本命延生真经》记载：

> 太上老君，以永寿元年，正月七日，在太清境上，太极宫中。观见众生，亿劫漂沉，周回生死。或居人道，生在中华；或生夷狄之中，或生蛮戎之内。或富或贵，或贱或贫，暂假因缘，堕于地狱……乃以哀悯之心，分身教化，化身下降，至于蜀地，地神涌出，扶一玉局，而作高座。于是，老君升玉局座，授于天师《北斗本命延生经诀》。

故而《太上玄灵北斗本命延生真经》当是东汉末道教经典。我们将此

经摘录几段，一同观之，以了解早期道教骈文之风貌。如《大梵延生斗仪·太上玄灵北斗本命延生真经》：

> 于是七元君，大圣善通灵。济度诸厄难，超出苦众生。若有急告者，持诵保安平。尽凭生百福，咸契于五行。三魂得安健，邪魅不能停。五方降真炁，万福自来并。长生超八难，皆由奉七星。生生身自在，世世保神清。善似光中影，应如谷裹声。三元神共护，万圣眼同明。无灾亦无障，永保道心宁。[1]

这显然与汉乐府形式的五言诗有一定的关系。汉人喜以此种形式抒发情怀，况且骈文到了三国以后又颇与诗相似，这也是受道教造经活动中的外界环境影响。经文中五言诗从散诗起韵，到第四句便立刻入韵对偶，但全诗中散诗不少，这也说明，当时的道教造经活动注意到信教群众的文化素养，多以浅淡明显的句子出现，这也为汉以后的骈文起了个好头。但此经往后，又入汉魏骈文艰涩浓色的特点：

> 北辰垂象，而众星拱之。为造化之枢机，作人神之主宰。宣威三界，统御万灵。判人间善恶之期，司阴府是非之目。五行共禀，七政同科，有回死注生之功，有消灾度厄之力……[2]

这样的句子，在此经中很多。又如：

> 伏以，中天圣号，北极灵章。诵之则可以御患捍灾，礼之则可以延年集福。于是，香篆云雯，烛凝瑞露。谨遵太上之垂音，丕阐天师之示教。五腊三元而忏罪，庚申甲子以祈恩。[3]

又如早期经典《灵宝无量度人上品妙经》中的骈文也留有这种痕迹：

> 神化恢张，吉庆万亨。邪道灭兮，嘉祥来臻。天道昭昭，息绝妖氛。[4]

这是一组四言诗歌，这种被道教称为偈的韵诗，一定是来自汉代乐

府四五言诗歌。只是道教以浅显的语言,往往要说明一个深远的哲理,一般说理色彩比较浓厚。又如:

仁善归至道,奸凶造恶根。贪爱忘真守,天经错谬行。勿使成华愆,当今保太平。恶魔乐残败,伤困劳生灵。扰我清净境,怨毒苦相仍。高上玉清王,赐我灵宝章。摄制绵长劫,常应无上功。真风既荡荡,世祚日兴隆。[5]

这样看来,早期道教经典中的骈文朝着两个方向发展,一个是带诗歌性的骈文,一个是带魏晋南北朝正宗,讲色泽艳丽、滋味浓厚的骈文。又如《大梵斗仪》中的:

臣闻,万星教主,巍巍独显于中天;七曜玄尊,渺渺环拱于宸极。为三界之宗师,作群伦之父母。乞鉴披陈,恳恩聪听……[6]

我们选一段魏晋骈文作比较:

臣闻,钻燧吐火,以续汤谷之晷;挥翮生风,而继飞廉之功。是以物有微而毗着,事有琐而助洪。[7]

这种脉络型的格式,在道教经典中比比皆是。这种文体被称为连珠体,其特点是词句连续,互相发明,辞义前后贯注。辞丽言约,假物达旨,不直接指陈事物。这种文体始于杨雄,陆机则推陈出新,演述旧义而加以扩充,形成演连珠。刘勰从文体演变的角度对陆机的《演连珠》加以评价:"唯士衡运思,理新文敏,而裁置章句,广于旧篇。"[8]这种文体对骈文的发展有积极影响。这种文体以后多以疏表形式被运用到朝廷庙堂之上,形成一种应用文体。道教经典常以天尊说教时下属神仙阐发道章教义所用的辞句体。又如《大梵斗仪》中的:

伏以,酌水献花,格星真而降鉴;投诚皈命,荷斗极以临光。照释三毒之业根,覆庇一心之诵礼。谨依科教,披露襟怀……[9]

其实,道教经典中最工整,最规矩,最讲色泽浓丽,最讲用典、炼字的应是众真之宝诰。如《文昌宝诰》:

桂香宝殿,文昌上宫。九十六生种善果于诗书之圃,百千万化培桂根于阴隙之田。自雷杼炳灵于凤山,至如意储祥于鳌岫。升人心必本于笃亲之孝,寿国脉必先于致主之忠。应梦保生,垂慈悯苦。不骄帝境,玉真庆宫。现九十八化之行藏,显亿千万劫之神异。飞鸾开化,在在建坛。助国救民,人人被德。功存乎儒道释教,职尽乎天地水官。威灵不可度量,功德果难思议。至仁至孝,不乐不骄。大圣大慈,大悲大愿。神文圣武,孝德忠仁……[10]

这种长短句的参差、用韵的参差、造句的参差、色泽的参差等等,极尽参错之致,读起来不但琅琅上口,而且使人耳目为之一新。这种文风来自齐梁体。道教诰章骈文注重长短句之变化,尤善于长句,有的长句竟达十几字以上,有时读起来,一句之间还需停顿。又如《斗姆诰》:

西天竺国,大智光中。真空妙相法王师,无上玄元天母主。金光烁处,日月潜辉。宝杵宣时,鬼神失色。显灵从于尘世,卫圣驾于阎浮。众生有难若称名,大士寻声来救苦。大悲大愿,大圣大慈。圣德巨光天后,摩利支天大圣。圆明斗姆天尊。[11]

这种文体结束时多用“大慈”、“大悲”、“大圣”、“大愿”的词语,以表示诰章将要结束时,对神圣的称赞与信奉者之祝祷,形成道教独特的文体。

道教经典中骈文的发展,对唐宋道教青词出现以及青词文风自然会产生一种较深远的影响。

二、道教斋醮科仪中的骈文特色是青词文风的方向

道教斋醮科仪中的骈文,其形式多样化。主要分为伏文、香文、臣闻、恭闻(连珠体)原文、俯文等多样。如《接驾科仪》中:

伏以，侍立通明，曾睹红云一朵；驭神金阙，仰瞻宝盖三重。将迎上帝以临轩，先凭真香而达信。焚香有偈，宝号称扬。[12]

这就是伏文，一般以“伏以”助词开头，这样的骈文很讲究炼字与用韵，因为这样读起来抑扬顿挫，很有气势。又如：

伏以，帝驾降临，神风静默。岂容妖魔，敢尔常存。当资法水之神，以解坛扬之秽。八方扫荡，五路澄辉。使碧落谒九霄之正气，净瑶坛接三界之灵光。邀上帝之鸾舆，迎高真之鹤驾。仰祈洪贶，普福民生，坛有清静灵章，众当持诵。[13]

我们一看便知，这种仿照官方檄诰文体形成的祈词骈文，大多不甚讲究对偶，但十分讲究炼字与用韵。综上所述，用韵是很重要的，因为斋醮之祈祷词，多为通神运法的高功所持诵，要有一定的气势与威力。这样的骈文多以第三人称的口气出现，内容多为赞美神之功德及威力，后面多加些祈祷的词句。

香文，一般是称赞香云之功用，并以香为信，径达上天，以表臣民之意。故而道教每个朝事科仪中都有香文，有时甚至多次。香文一般多用在《三宝香》、《三宝词》及祝香咒前面。香文很讲究炼字，很讲究韵味及色泽之浓厚。如《三元朝科》：

夫香者，九阳回妙气，三景产元英。灵风舞炉烟，普现无边之圣；碧霭浮云篆，飞升好善之家。是乃祖本之天根，亦曰三元之妙气。一炉即腾，三官洞鉴。传香有偈，圣号宣扬。[14]

又如《天地科仪》：

伏以，道香德香无为香，无为清静自然香，妙洞真香，灵宝慧香，超三界香，香云缭绕，腾空供养，供养上界云府高真，中界岳渎威灵，下界水府仙官，三界众圣，香运达信，传香有偈，宝号称扬。[15]

道教根据神灵的不同,称赞香文也不同。又如《祝寿科仪》:

夫香者,香通三界,烟透九天。信香缭绕,仰瞻万圣以临轩;宝香氤氲,俯陈微言而上达。巽风吹满结龙章,瑞气凌空成凤篆。一炉既腾,诸真洞鉴。传香有偈,宝号称扬。[16]

这种文章,让人一读便会感觉到香云缭绕,香气扑鼻,沁人心脾。这种文章也只能在道教这种特殊的土壤里才得以生成。

有的伏文可以同香文连用。这种文风很有趣,文采也很好。如《庆贺科仪》:

伏以,兰林上品,海穹灵根。其立本也,则至大至刚;其为用也,则有情有性。一炷才拈,群真共鉴。藉此灵烟,端伸供养。[17]

这种以庙堂文体形成的香文,很多是用拟人的手法写出来,寓意真香精通人性,带有灵气。这样的香文才可以供奉在神灵前面。

斋醮科仪中常用的"臣文",一般以"臣闻"二字开篇,为魏晋"连珠"体的遗迹。道教科仪自从吸入儒教的礼教思想以后,这种以臣子向帝王陈述表奏的形式一直存留在高功变身后向天神大帝启奏的恭敬文式中,这种文式形式多样,最讲究雍贵典雅,充满珠光宝气。自魏晋以至初唐,凡是庙堂文学,大概无不追宗此派。这种渊雅、肃穆、典重、茂密的风度是东汉人的特长。道教自东汉末至魏晋南北朝大规模的造经运动中,已将这种风格全部继承下来,并且形成了一种神圣的文字模式。道教用这种文式,多以说理谈道,教化道民。其绵密精秀,如剥茧抽丝一般,用恰切的譬喻,精整的句调,传达出一种玄学中的清心说教文化。而且这种文体,最容易模拟,如《玉皇朝科》:

臣闻,阊阖门开,黍珠光现。花迎佩剑,俨然冠带以来临;仰拂旌旗,肃焉鸾车以并集。若天界、地界、水界之圣,分龙虎以齐朝班;礼玉清、上清、太清之天,听鸾凤以合具奏。今则钟鼓重鸣,

香花散彩,对越高真,宣行妙范。兹当朝奏,必假香传。[18]

又如《祝寿科仪》:

臣闻,阊阖开皇道,八维通玄珠之驾;衣冠拜紫宸,七径腾碧玉之伦。兹当朝奏,必假香传。[19]

道教斋醮科仪中的这种文体一般多用在高功朝奏的前奏,朝奏是高功向天神的陈述。但这种臣文也多坠以香文,如《三清朝科》中:

臣闻,元精混沌,生天地以权舆;至道杳冥,立阴阳而主宰。凝化则停毒万有,运行则周流六尘。兹当朝奏,必假香传。夫香者,九天之上,则有反生;大海之中,岂无沉瑞。是以祈祷乎天地,迎请众真以初腾,秉丹衷以达天,乘飘渺至玉京。顷刻三十三天,不知几千万里。传香有偈,圣号宣扬。[20]

这种文章的后边,多为称扬的圣号。一般高功说完,即由提科来举扬。又如《三清朝科》中的:

臣闻,高高碧落,凭百合真香以传香;杳杳寥阳,申一念丹衷而上叩。兹当朝奏,必假香传。夫香者,生居海岛,长在灵山。烈火方焚,清风相送。吹入黄金殿内,万神遥闻;飘至白玉阶前,众圣悉知。一炉既腾,万真洞鉴。传香有偈,圣号宣扬。[21]

这样不失典雅,讲究炼字与音韵的缥缈文章,也只有那些清心寡欲,文学修养很深厚的高道才能书写出来,一般凡夫俗根的文人是写不出来的。这种文章,多为历代道教斋醮高手所模仿,且加以发挥。有些伏文后面也后坠香文,如《九皇朝科》:

伏以,天高听卑,仰灵光于咫尺;人微意迫,祈妙应于斯须。矧璇玑七政之权,总祸福群生之禄。慈悲救物,圣德难量。欲申丹悃,必假香传。夫此香者,根盘净土,质毓灵台。禀乾坤之正气,五

叶含芬;合子午之元英,三华萃香。焚向炉中,端生供养。[22]

但有些臣文及伏文不坠香文,只用一种相似的文字带过,但读起来也香气扑鼻。如《真武朝科》中:

臣闻,天网恢恢,疏而不漏;人心戚戚,作善降祥。忽焉在前,瞻之在上。兹当庆贺,必假香传。恭维,赫赫威灵,护国佑民;凛凛尊言,道法无穷。威镇无极,伏魔而靖世;道成南岩,法沛于人灵。伏被清泉,披绀发以宁真;五龙捧圣,升天永镇于武当。无诚不格,有感皆通。恭祝真香,虔诚上启。[23]

又如:

臣闻,天道昭彰,惟不言而善应;人心翼翼,谅有道以能通。兹当朝奏,必假香传。恭惟,默而守,柔而用,灵光直射于太虚;视无形,听无声,呼吸替伏于席座。无诚不格,有感皆通。恭炷真香,虔诚供养。[24]

恭文、原文是一种近似臣文的连珠体骈文,一般区别性不大。恭文一般以“恭闻”二字开头,而原文一般以“原夫”二字开头。我们各举一例说明,如《接驾科仪》中:

恭闻,宝座森严,移玉殿金炉于法界;琳琅振响,降琼轮羽盖于霄衢。瞻龙舆以来临,望凤辇而拥侍。青都严虎豹,非凡悃以能通;黄道拥龙鸾,惟志诚而可格。香花灯烛,结为悬日之光华;宝殿瑶坛,权作弥罗之境界。今则天开皇道,地发祥烟。上帝鉴观于下土,高真巡察于凡间。校甚神人之功过,俯赐群迷之嘉祥。清众齐集,各整朝班。竭一诚而奉请,连万圣以来临。众等转步天阶,恭迎帝驾。

大概“恭闻”要比“臣闻”更恭敬些。“恭闻”是以第三人称的口气来陈述,其意主要广泛些。而“臣闻”是以高功第一人称的口气来陈述,故而其

意虽显亲切，但又要狭义得多。原文也是以第三人称的口气来陈述，如《玉皇朝科》中的：

原夫，化身弥罗，位尊无上。妙相冠于诸天，慈光烛乎三界。玉京赞难名之号，宝笈演琼章之文。臣皈依心教，稽首金阙。遥瞻万宝之祥光，缅想九霞之流景。兹当朝奏，必假香传。伏愿，演清静解脱之道，济沉迷幽苦之途。上祈天恩，下付凡情。法众慈悲，称扬圣号。[25]

又如《三元午朝科》中：

原夫，昔在延康，气未分于清浊。肇判太极，行乃正于方圆。一生二，二生三，三生万物；地法天，天法道，道法自然。上罗星斗，下列山川。三清为众圣之尊，四圣总万灵之职。于是，天尊演教，济物利生；太上垂科，随机赴感。人天以之而交会，凡圣由是而混融。然人心必贯于精诚，故神力克彰于感应。以今午朝斋主某某(姓名)，特修净供，祈奉高真，灭罪消愆。仰赖道经师三宝，考功校录；岂离天地水官？用事投诚。特伸悃告。伏望，云车霭霭，离碧汉以降临；玉旆珊珊，法清光而下照。法众皈依，称扬宝号。[26]

这样的文词多以四六体及四四、四五体参差出现，不算极工整的骈文。但读起来一样抑扬顿挫，琅琅上口，算得上是上好的骈文。

俯文可以说是一种特殊骈文，它不但讲究词句的对偶、用典、音韵及炼字，更重要的是它要以音乐的形式表达出来。它的读法同章表文体的读法是相同的，所以说，俯文同青词文化应有一定的脉络关系。这还需我们进一步研究。我们这里先谈俯文。

俯文是主持法事的高功，俯伏在地，默运元神，用高功的作用将表文上达帝庭时的韵文。如《真武朝科》高功俯伏朗念：

臣闻，太初太易，无象无名。一气分形，化百灵而昭列；五文开

启，普万汇以生成。垂象于在，祥咎于地。仰凭上圣之恩麻，原宥多生之罪障。凡在光中，一切获庆。具有庆贺疏文，恭对敷宣。[27]

这时高功要全身俯伏在地，执鼓师要发长阵鼓，在鼓声的伴奏下，高功默用真元，朝参真圣，进表启章。这时高功有作用，高功要发炉启圣。《全真秘旨》中《高功发炉秘旨》说：

唵吽吽吽，无上三天，玄元始三炁，太上五灵老君。召出臣身中三五功曹，左右香官使者，左右捧香驿龙骑吏，侍香金童，传言玉女，五帝真符，值日香官，火官典者，合三十六人出，出者严装显服冠带重缨，各整威仪，罗列左右关启此间，朝元土地，里域真官正神。臣今正尔升坛行道，其诸情悃俱在青词，显得十方，真正生炁、旺炁、道炁降流入臣等身中，清荡三宫，和平六府，俾令一妄不存，万缘顿息，所奉事理速达经御。太上无极大道，三清上圣，昊天金阙帝君至尊玉皇上帝陛下。

有的俯文则将祈祷之词略加说明，如《诸真朝科》：

伏望一气凝精，混沌未判；两仪赋象，清浊乃分。遂培植于神灵，总范围于造化。五文开廓，分天地之灵司；三界朗明，立日月之主宰。凡赋形于区宇，悉受命于化均。今臣皈依大道，进呈天尊赦罪之章，虚演五品忏谢之典。披幡蕊芰，式按芒图。朝诸天感应之尊，礼十方虚无之圣。凡禀声于素烟，必申锡于洪禧。臣等职在宣行，理宜瞻奏。谅蒙鉴听，俯赐矜怜。具有某某(圣号)疏文，恭对敷宣。[28]

有的俯文则很精短，如《三元午朝科》：

坛场肃静，钟鼓停音，具有午朝疏文，恭对敷宣。[29]

道教还有一种伏文，也是用散板式的音乐吟咏出来的，如《祝将科仪》：

伏以赫赫威灵,相玄天而降魔护道。昭昭感格,辅北极以祝国佑民。臣,谨祝真香,虔诚上启。[30]

又如《祝寿科》:

伏以阊阖开皇道,睹天颜咫尺之威,衣冠拜紫宸,祝圣真万年之寿,臣恭祝真香,虔诚上启[31]

又如《大回向文》:

伏以龙章凤篆,已惮歌咏之诚;鹤驾銮舆,重冀鉴观之惠,臣谨炷真香,虔诚上启……[32]

正是这样丰富多彩的骈文文化,才是道教青词健康成长的沃土。

三、道教青词及青词诗的文学特色

我们知道,道教青词文化是早期祭歌与诗赋文化发展到一定时期的历史性文化产物。青词分为骈文性的青词与诗歌性青词诗。青词多用骈文体书写,一般以四六句构成,讲究对偶、炼字、音韵及文辞之华丽。青词之名,始于唐初。唐李肇《翰林志》说:"凡太清宫道观,荐告词文,皆用青藤纸朱字,谓之青词。"宋程大昌在《演繁露》中说:"今世上自人主,下至臣庶,用道家科仪奏事于天帝者,皆青藤纸朱字,名为青词绿章,即青词,谓以绿纸为表章也。"由此可见青词因书写于青藤纸上而得名。

道教青词是道教章表文化的一个方面。道教奏章几乎与道教同时产生,《三国志》卷八《张鲁传》载五斗米道最早的醮仪——服罪祈祷法:

书病者姓名,说服罪之意,作三通,其一上之天,着山上;其一埋之地;其一沉之水,谓三官手书。

这是最早的章表谢罪形式,它不焚化,而是着山下,埋地下,沉水中。至于道教为何要焚化,我们这里不研究它。道教在祭祀天地鬼神时,要向他们进献奏章,就如同人间的臣子向帝王进献奏章那样,以说明自己举

行祭祀的目的和请求。按《道藏·道书援神契》言章表：

古者祭祀有祝版，后世用纸也。书曰，史乃册祝。周礼，大宗伯掌其祝号，盛奏方函代版匣也。殷浩寄书，误达空函，是木匣也。

《道藏·道门定制》卷一还解释了青词要用青纸朱写的原因：

青词，上三清玉帝，或专上玉帝为善……盖青纸朱写以代披肝沥血之谓也。

道教以肝脏为青色，《上清黄庭内景经·肝神章第十一》言："肝部之中翠重里，下有青童神公子……。"青纸代表肝，而朱书代表血，合之为"披肝沥血"。表示对神的赤胆忠心以至于诚惶诚恐的崇敬。撰写青词用朱写，是以之代表忠心和诚恳的体现。故而后人用其意，以血代朱，更是表示真心之至。故有君王危难之时撰写血诏，以励臣民克服困境；臣以血写谏，以示忠心；民间有冤者以血写状，以示深冤；也有以血写表祀神，以求神佑，伸冤平仇者也。

青词文化产生于南北朝骈文之后的唐朝。青词文化也沿用了作为官方表章诏诰的骈文体。青词的文体中有骈有散，比较灵活，其上写明祝祷者的名字(称臣某，多写明其人道阶或官位)，尊称所祈祷神祇的尊号。叙述其事由，末节多用"以闻"、"谨词"之类表示谦卑祈祷的文辞。唐代的道士杜光庭最早对青词格式作了规定，他是一个撰写青词的专家能手。《四库全书提要》说他"骈偶之文，词多瞻丽"。他在《无上黄箓大斋立成仪》卷十一中说：

应青词须用上等青纸，勿令稍有点污穿破。如纸薄即将两幅背之，高一尺二寸，只许用一幅，通前后不过十七行，行密无妨，当令后空纸半幅，自维字之后平头写之，上空八分，下通走蚁，行不拘字数，当直指其事。务在简而不华，实而不芜。切不可眩文瞻

饰繁藻,惟质朴为上。仍不得令衣袖等物沾拂词文。凡书词之时,当入静室,几案敷净巾,朱笔朱盏,勿用曾腌秽之物,口含妙香,闭气书之。不得以口气冲文,写末乖不得落笔及与他人言语,仍不许隔日书下,臣字不得在行头,行内不得拆破人姓名,此为书词之格。

唐宋是道教斋醮兴盛之时,许多官吏,文人结交道人,出入斋坛,或奉皇帝命,亲作青词,青词文化普及于文士之中。宋陆游有"绿章夜奏通明殿,乞借春阴护海棠"之句。足见当时青词风气之盛。

青词文体是纯粹的骈文,其文学价值也很高。如唐代翰林学士吴融代唐昭宗所撰的《上元青词》:

维光化四年,岁次辛酉,正月乙酉朔十五日己亥。皇帝臣稽首,大圣祖高上大道金阙玄元皇帝。伏以,时当献岁,节及上元。爰命香火道人,烟霞志士。按科仪于金阙,陈斋醮于道场。伏愿,大鼓真风,潜垂道荫。俾从反正,永保无虞。四海九州,干戈偃戢;东皋南亩,皆获丰登。冀与兆人,同臻介福。谨词。[33]

青词前边几句多为较散的骈文,后边才是讲究对偶、炼字、音韵十足的正统骈文。又如杜光庭的《赵球司徒疾病修醮拜章词》:

臣自惟福运,荣奉昌期。自参扈卫之班,遂陟烟霞之路。功轻任重,效寡恩深。常切竞忧,难酬究擢。近以灾殃所迫,疾瘵斯婴。轸圣虑以慰安,降名医而抚视。未蒙痊减,倍用兢惶。伏念臣迹处尘环,表昧修禀,立身履行,宁免愆违。或害物杀生,曾无恻悯;或摧锋御敌,轻赐诛锄。总戎乖申令之宜,为政有赏刑之失。幽夜致冤仇之诉,微躬成滞疾之危。又恐往世积生,尚萦衅咎。五行九曜,兼值灾蒙。或兴修有犯触之非,或土木有侵浸之所。扪心省过,惟切忏祈。是敢拜奏宝章,崇修大醮。告虔下土,请命诸天。伏惟大道垂慈,至真鉴佑。敕灵师而解灾度厄,流神贶而祛疾延生。

落死箓于阴曹,定仙名于阳简。故伤误杀,冤债和宁;新罪宿瑕,元慈荡涤。誓期励节,永答道恩。[34]

这样一看,道教青词的文式是先述其职,次述事由,再述祷词,后加感激谢恩答报之词。这段青词可以说是正统骈文,句句讲究对偶、炼字及用韵。

青词作为一种祭告词文,既可以作为个体向天神表奏,也可以群体而表奏之。如杜光庭的《众修本命醮》:

伏闻,大道垂光,三灵资始。人天设位,万化互分。禀气有清浊之殊,赋运有吉凶之异。昏明既判,罪福亦彰。于是太上宏慈,元尊愍护。南极辟延生之府,北都陈铨善之科。两曜列星,布无私而照烛;三官五帝,开大宥以君临。盖欲使共治无为,俱臻清静。闻元儒之妙旨,履仁义之康衢。坐挹尧樽,行歌睿德。揣躬省己,荣朴实深。但虑往劫此生,立身举措;动成违戾,率忏幽明。六情之爱染难祛,三业之愆非易积;文昌简上,未纪善名;丰都宫中,已标罪身。又恐行年灾咎,宿曜加临。或土木兴功,犯干禁忌;或故伤误杀,结聚冤尤。遂使暗夺年龄,潜消福禄;非凭胜会,难写深诚。今属白露凝神,清秋届节。是忏罪祈真之日,乃延恩致福之期。辄率慕同诚,归依至道。斋持法信,稽首圣坛。遍天府以披心,望星宫而注想。伏冀三元上圣,十界众尊;南极威神,北台察辅。念其虔恳,降以光灵。流福祚于存之,息灾凶于永远。使臣等九元七祖,咸得生天;五族六亲,并蒙安泰,罪瑕除荡,禄寿延长。门宇清宁,运求谐遂。五行三命,永无刑克之灾;私室公庭,长荷利贞之福。不任。[35]

用自然的辞藻来叙事,而不偏重于描写景物,这是唐代道教青词所辟创的境界。这虽然不能同王勃的《滕王阁序》相比,但也不失一篇绵丽高华的好骈文。这时的道教青词文风都倾向于采用流丽的句法,以装点

成高华的气象,又不失六朝骈文的疏凝之美。用如此优美的语句讲道劝善止恶,这种表现手法则体现在诸如树木的再生等方面。

自魏晋以来,骈文虽然定了型,然而道教青词在文人手里十分灵活多变,不为形式所拘束。这篇文章也可以说是行云流水了。虽然两句、三句之间皆非对偶不可,文气的缓急,声调的平仄,都没有受骈文的严格束缚。他们多半以道法中之精警之句立意,叙述深刻,确实达到了劝善止恶,宣传教义的目的。这篇青词表达了作者对人生的看法,世态人情的冷热以及对仕途的忐忑心理,表达得非常细致。

宋代青词的书写已是十分严格了,加之宋人四六之论调颇兴,对青词之要求简直细入牛角尖了。谢伋《四六谈尘》说:近世王初寮在翰苑作《宝箓宫青词》云:"上天之载无声,下民之虐匪降",时人许其剪裁。

宋人青词讲究全篇之中只有一两联精警的句子。又如陆游的《保安青词》:

> 道垂光而下济,罔不兴慈;情至敬则无文,惟当直诉。臣少多罪垢,晚乏功能。寓形寝迫于九龄,定著遂阶于四品。先世被迫荣之典,已冠三孤;诸儿荷延赏之恩,例恩寸禄。首坐满之人,自挺灾寡之来时,涉夏秋疾生,经络有药必诚靡不祈,呻吟之声晨暮不绝。惟归诚于洪造,或少逭于往愆。么然微衷,及以自例。伏望,曲回聪听,俯佑残躯。俾耄及之余生,获奠居于故社……[36]

这篇骈文词意凄恻,深婉缠绵,语言明畅精炼而意蕴丰厚。反复咏之方能体会出文字之外的神韵,强烈的艺术感染力得以尽意发挥。

又如北宋哲宗时代宰相苏颂为皇帝代笔的《西太宫开启神宗忌辰青词》:

> 谨上启元始天尊,太上道君、太上老君、混元上德皇帝,伏以先皇厌世,垂盛烈于无穷;大道案科,荐洪禧于罔极。式临讳日,预叩真乘。庶冯(凭)斋祷之功,永助仙游之邈。无任恳祷之至,谨词。[37]

这首青词是官方所用的青词，是用以祭祀神宗皇帝的，在内容上反映了封建王朝祖先崇拜与道教信仰的合一，而在遣词造句方面则颇费苦心。显然为制诰笺表的文句组合，起头结尾都十分严谨，措辞也十分恰当。孙梅友曾评价："宋初诸公骈体，精敏工切，不失唐人矩矱，争胜古人，而枵腹空笥者，亦复以优孟之似，藉口学步，于是六朝三唐格调，浸远不可不辨。"[38]

陈其年《四六金箴》里，将青词列为分目之第二，称："青词朱表功德疏致语上梁文宝瓶文属之。"这是现存典籍中唯一将道教青词单独列出的骈文集。

青词除作为庙堂文化在上层士属中流通外，在民间也十分流行。民间请道工打醮，同时也请文人作青词助筵兴。

如宋周紫芝《太仓稊兴集》卷六十二《为太守设禳火设醮青词》：

> 民罹凶死，至于疾痛以呼天；吏莫抚循，唯在祈禳而集福。敢倾微恳，上格高真。伏念臣某，祗服国恩，偶当郡寄。速兹大罚，皆自己愆。始由一爝之遗，驯致燎原之祸。烟埃变灭，千里之皆空；积累而成，百年有所不足。惊魂未集，烈焰犹温。登埤无及于救灾，奠玉尚期于请命。式陈净醮，虔按真科。冀下悯于冥顽，用潜消于灾沴。循五星之轨度，伏见以时。清四海之风尘，忧虞永殄。[39]

此是火灾之后祈禳的青词。这首青词用半散的骈文。此是火灾未发生前的祈禳，预先祈求禳除火灾，以防患于未然。以四六句形容火灾之害："烟埃变灭，千里为之皆空；积累而成，百年有所不足。"宋四六体的定格，使骈文文风也有了定式。此首青词炼字、音韵、对仗都功夫了得。说明宋时道教青词在民间也已出神入化了。如文中形容火灾来临，闾里张皇，惊乡动村，栋宇毁灭。故而号召人们祈祷神灵，使灾星退舍，荧曜沉光，人荒断炎冈之虞，四极绝燎原之患。道教青词已与民风融为一体，这也是青词之生命力所在。

元代时青词更为文人们所喜爱，青词在文人中更流行。如元代著名

文学家虞集有青词云：

治平之运，仰荷洪庥。疾灾之生，敢忘忱祷。爰命羽衣之士，敬敷宝笈之科。伏愿五帝储华，三光协德。身康强而逢吉，有永寿祺；国清净以无为，均蒙福愿。[40]

这是一首为自己身体有疾而书写的青词。是纯粹的四六句骈文。里面将道士称为羽士，请他们按道经科仪向神启奏，愿五帝和日月星都来保佑我们健康长寿。并祈求国家太平安宁，人人得福。看来人们在为自己健康书写青词时，还没忘记国家。

青词诗是由早期的祭歌受天道思想影响转变为游仙诗，由游仙诗进入道教斋醮活动中而再生的道教斋醮诗体。

我们知道有文字记载的最早的祭歌应是《伊耆氏蜡辞》了。这是远古时代人们举行蜡祭时的祝辞。相传伊耆氏是古代一个部族的首领。年终祭祀百神为“蜡”(zha，音乍)。远古时代，生产力极为低下；先民的生存条件也极为恶劣，为了生存，他寄希望于百神保佑平安，保佑农作物丰收和捕获更多的野兽。因此，每年的年终都搞祭祀活动，感谢各种神灵的佑助和祈祷来年的丰收。这首祭歌反映了远古人们对自然界的信仰，因此也透露出征服自然的强烈愿望：

土反其宅，水归其壑。昆虫毋作，草木归其泽。[41]

“土反其宅，水归其壑”。这两句的意思是说，土返回它的原地，水流向它的洼地。这是希望水土不要流失和水流不泛滥成灾。关于“土反其宅”，还有一说为堤防要巩固。“土”，指堤防；“反”同“返”，归于的意思。“宅”，安，巩固。

“昆虫勿作，草木归其泽”。这两句是说，虫害不要发生，野草归于沼泽地带。“昆虫”这里指那些危害农作物的害虫；“草木”，是指那些危害庄稼的野草和灌木丛等。这是希冀不要发生虫灾，庄稼五谷丰登。

这首祭歌简洁、明快。歌中所祈愿的事物与农业生产密切相关，反映

了古代劳动人民和大自然作斗争的强烈愿望。也表明上古人们已有环保意识,这一点到现在还具有普遍的教育意义。

又如《凯风》也属于祭歌,是女儿悼念亡母,赞颂母亲恩德并诚恳自责的诗:

> 凯风自南,吹彼棘心。棘心夭夭,母氏劬劳。凯风自南,吹彼棘薪。母氏圣善,我无令人。爰有寒泉,在浚之下。有子七人,母氏劳苦。睍睆黄鸟,载好其音。有子七人,莫慰母心。[42]

这篇祭歌,共分四章,各章开头均用比兴,而又不尽相同。前两章采用普通之比:“凯风自南,吹彼棘心”;“凯风自南,吹彼棘薪。”诗人以“凯风”喻母。“棘”,酸枣树。“棘心”,指未长成的小棘。“棘薪”,长成可做柴荆的棘。诗人以“棘心”、“棘薪”自喻。这是借初夏之南风起兴,以赞咏母亲抚育子女的恩惠,并发自肺腑地表白:母亲抚养之恩重于高山,爱子之情深于大海,而他们却辜负了母亲的教养,在母亲生前未能尽到子女的孝心,未能报答母亲的恩情于分毫。全诗感情十分凄切、沉痛而悲伤,颇似声泪俱下的追悔哭诉,十分动人。

游仙诗是抒写神仙漫游之情的诗歌。它对道教青词在祭祀中向往神仙,祈求神人帮助的情感内容影响颇深。游仙诗多为五言,诗句有十句、十二句、十四句和十六句不等。游仙诗的特点是“皆所以滓秽尘网,锱铢缨绂,餐霞倒影,饵玉玄都”。[43]多是描写摆脱尘凡一心向道的情怀和神仙生活的。

仙游是上古祭歌在天神信仰上的历史变革的产物,源于汉以前的秦代。早在《楚辞》中就有关于乘龙驭凤,凌空飞升,交游神人的描写,这种写法孕育了后世的游仙诗。

屈原的作品最早用文学的笔触,描写了在凡人心目中无限神秘而又美好的神仙景象,描写了白日升空去与神仙交游的浪漫旅行,这就为后世垂示了一个永恒的范例,成为游仙诗之祖。《离骚》中描写有:

为余驾飞龙兮,杂瑶象以为车。

又描写:

驾八龙之婉婉兮,载云旗之委蛇。

这种驾飞龙、载云旗的空中遨游,是以前的文学作品从来未有过的;而这种遨游场面之盛大、声势之显赫、空间之广阔、情节之奇幻,又都是常人难以想象的。尤其是神人同登仙山,共游仙境,更是令人羡慕不已。《涉江》中描写:

驾青虬兮骖白螭,
吾与重华游兮瑶之圃。
登昆仑兮食玉英,
与天地兮同寿,与日月兮齐光!

据说秦时,秦始皇好神仙之说,曾"使博士为《仙真人诗》,及行所游天下,传令乐人歌弦之"。[44]

魏晋的游仙诗,几乎都继承了《楚辞》的这种思路。曹植之《游仙诗》言:

人生不满百,戚戚少欢娱。
意欲奋六翮,排雾陵紫虚。
蝉蜕同松乔,翻迹登鼎湖。
翱翔九天上,骋辔远行游。
东观扶桑曜,西临弱水流。
北极登玄渚,南翔陟丹丘。

诗中描写主人飞升,得以翱翔太空。他们脱去凡骨(蝉蜕)后,餐琼蕊,饮朝霞,与仙人松乔一起游玩。

郭璞的《游仙诗》在中国文学诗上影响很大,郭璞是个名副其实的道士,《道藏·历世体道神仙通鉴》中有专条介绍。加之我们在第三章第三节将作介绍,此处不作详述。

游仙诗对祭祀的影响颇大,汉乐府中郊庙祭祀歌中就有畅游太空的描写。我国第一部文学作品选集《文选》列“游仙”为文体之一。刘勰在《文心雕龙·明诗篇》中称游仙诗:“仙诗缓歌,雅有新声。”杨光文、甘绍成所编撰的《青词碧箫——道教文学艺术》一书中称:游仙诗的繁荣是与道教活动的逐步深入密切相关的,随着道教教派的形成,道教活动范围更加广泛,影响更为扩大。[45]

道教中人首先创作游仙诗的当推葛玄。赵道一《历世真仙体道通鉴》卷二十三《葛仙公传》载其游仙诗三首。系其晚年之作。

游仙诗在唐代尤显繁多,首推应说李太白。如李太白《古风》第四首:

> 风飞九千仞,五章备彩珍。衔书且虚归,空入周与秦。横绝历四海,所居未得邻。吾营紫河车,千载落风尘。药物秘海岳,采铅青溪滨。时登大楼山,举首望仙真。羽驾灭去影,飙车绝四轮……唯应清都境,长与韩众亲。[46]

又如第七首:

> 五鹤西北来,飞飞凌太清。仙人绿云上,自道安期名。两两白玉童,双吹紫鸾笙。去影忽不见,回风送天声。[47]

李白是举世公认的盛唐时期诗坛的伟人。他号称谪仙人,这不仅出自道教徒的赞誉,而且也是其自许。后人称他为诗仙,除了因他飘逸出俗的诗风,很大程度上是因为他思想中的道教信仰。李白是个彻头彻尾的道士。天宝三年,在齐州受箓于紫极宫。从他的“五岳求仙不辞远,一生好入名山游”,足见他向往神仙之极。

游仙诗在唐朝盛行,加之道教信仰又走进了李唐王朝的宫廷,青词文化又从李唐宫廷里走了出来,青词诗自然会受唐代游仙诗的影响。

必须提到的是祭歌到唐时已十分规正,唐代的祭歌多有神仙描述。如《全唐诗·郊庙歌辞》中有《白郊迎神》:

序移玉律，节应金商。天严杀气，吹警秋方。槱燎即积，稷黍并芳。乐以迎奏，庶降神光。[48]

这样的祭歌堂而皇之走进了道教宫观。《唐书·礼仪志》曰：明皇开元二十年正月，诏两京诸州置玄元庙。天宝二年三月，以西京玄元庙为太清宫。其乐章，降仙圣奏煌煌，登歌、发炉送仙圣奏真和。《会要》曰：太清宫荐献圣祖玄元皇帝，奏混成紫极之舞。《全唐诗·郊庙歌辞》中有《太清宫乐章》。如《太清宫乐章·煌煌》：

煌煌道宫，肃肃太清。礼光尊祖，乐备充庭。馨竭诚至，希夷降灵。云凝翠盖，风焰红旌。众真以从，九奏初迎。永惟休祜，是锡和平。[49]

如《太清宫乐·紫极舞》则为五言游仙诗：

至道生元气，重圆法混成。无为观大象，冲用体常名。仙乐临丹阙，云车出玉京。灵符百代应，瑞节九贞迎。宝运开皇极，天临映太清。长垂一德庆，永庇万方宁。[50]

在唐代郊庙歌辞中最先出现近似青词诗的诗体。加之一些唐文人最长于写步虚词，又出了一种诗体称为步虚引，即是近似青词之诗作。如陈陶的《步虚引》：

小隐山十人洲客，莓苔为衣双耳白。
青编为我忽降书，暮雨虹霓一千尺。
赤城门闭六丁直，晓日已烧东海色。
朝天半夜闻玉鸡，星斗离离碍龙翼。[51]

又如魏征的《大明舞舒和》：

圣敬通神光七庙，灵心荐祚和万方。
严烟克配鸿基远，明德惟馨凤历昌。[52]

唐代是诗风大兴的朝代，道教文化又受到李唐皇帝的重视，频繁的宫廷斋醮、祭祀，都为青词诗的出现准备了充分的条件。唐代卢照邻的《登封大酺歌四首》皆为祭祀封禅中所作的青词诗：

明君封禅日重光，天子垂衣历数长。
九州四海常无事，万岁千秋乐未央。
日观仙云随凤辇，天门瑞雪照龙衣。
繁弦绮席方终夜，妙舞清歌欢未归。
翠凤逶迤登介丘，仙鹤裴回天上游。
借问乾封何所乐，人皆寿命得千秋。
千年圣主应昌期，万国淳风王化基。
请比上古无为代，何如今日太平时。[53]

又如白居易的《卧听法曲霓裳》也为青词，是白居易听道教乐曲时即兴所作：

金罄玉笙调已久，牙床角枕睡常迟。
朦胧闲梦初成后，宛转柔声入破时。
乐可理心应不谬，酒能陶性信无疑。
起尝残酌听余曲，斜背银缸半下帷。[54]

又如杨嗣复的《丁巳岁八月祭武侯祠堂，因题临淮公旧碑》、牛僧孺《享太庙乐章》等均为五言青词。牟融的《寄羽士》、《送羽衣之京》、孟简的《享惠昭太子庙东章》等为七言青词诗。包佶的《祀风师乐章·送神》及《祀雨师乐章·送神》也是七言青词诗。徐铉在题仙观参加醮筵时即兴作青词一首：

瑶坛醮罢晚云开，羽客分飞俗士回。
为报移文不须勒，未曾游处待重来。[55]

王昌龄在开元中，自吴抵京，舟行至马当山。先有祷神备，属风便不

能驻。命使赍献于庙,遂作青词诗一首《上马当山神》:

青骢一匹昆仑牵,奏上大王不敢钱。

直为猛风波滚骤,莫怪昌龄不下船。[56]

这种抒怀的青词在唐诗中颇多。

王翰诗在《全唐诗》中唯存一首,却是龙兴观金箓建醮时所作之青词诗。这是一首文风很纯的青词诗,惜乎后缺三字:

泰山岩岩兮凌紫氛,

中有群仙兮乘白云。

陈金存壁兮□□□。[57]

这是仿照屈原《离骚》的语气所写的青词。

唐代道士也都是写青词的好手,如吕岩的《徽宗斋会》:

高谈阔论若天人,可惜明君不遇真。

陛下问臣来日事,请看午未丙丁春。[58]

吕岩的青词诗同吕岩的人品一样,不拘泥格式与言语,全然一个神仙洒脱。

吴涵虚是唐代有名的道士,字含灵,江西人。出家后居南岳,俗呼为吴猱。好睡,经旬不饮食。常言:"人若要闲,即须懒;好勤,即不闲也。"清泰年羽化,宋乾祐中,有人于嵩山见之。他的《上升歌》是彻头彻尾的道教青词诗:

玉皇有诏登仙职,龙吐云兮凤着力。

眼前蓦地见楼台,异草奇花不可识。

我向大罗观世界,世界即如指掌大。

当时不为上升忙,一时提向瀛洲卖。[59]

唐诗中还有专为神书写的青词诗,如为后土夫人所作之青词诗,为

无名氏所作：

偶引群仙到世间，薰风殿里醉华筵。

等闲贪赏不归去，愁杀韦郎一觉眠。[60]

道教全真派的《四六金书》第四册中《诸神诗第品二十二》皆为玄坛之青词诗。如《太上坛》青词诗：

函谷关前紫炁盈，乘牛西度羽衣轻。

神光洞彻名仙境，道妙幽微号太清。

八十化中分庶教，五千言内贯群经。

自从留得丹书后，白鹤青鸾日夜鸣。[61]

又如《玉皇坛》青词诗：

上帝筵开梵景荣，彼兹凡圣入融明。

光连沟涧皆平正，香散乾坤尽肃清。

云盖飞华驱魔魅，霓幡舒彩荡魔精。

大哉功满三千界，始信高居白玉京。[62]

全真派现流传的青词中，有的前边为四句青词诗，后边为青词文。如《三元表》：

伏以，稽首皈依天地水，三官大帝慈悲主。神功妙德不思议，谨运一心皈命礼。

今据

中华人民共和国某省某县某地方居住 奉

道设供诵经虔伸表文，恭叩

帝恩，消灾解厄，祈福迎祥，保安事信士弟子某

即日拈香秉诚叩干

大造意者，言念弟子。三才末品，万物灵光。日往月来屡荷照临之德，寒来暑谢少伸答报之忱。

虑过愆之莫释,祈宏造以忏禳兹值……

此种青词被称为疏文,以青词诗开头,中间为散文,叙述事由,后边为骈文体青词。

注 释

〔1〕《大梵斗仪》第 138 页、139 页、140 页。

〔2〕同上,第 141 页。

〔3〕同上第 171、172 页。

〔4〕《道藏》第 1 册第 38 页.

〔5〕同上。

〔6〕《大梵斗仪》第 183 页。

〔7〕《汉魏六朝辞赋与骈文精品·演连珠》第 561 页。

〔8〕《文心雕龙·杂文》。

〔9〕《大梵斗仪》第 199 页。

〔10〕《道藏》第 1 册《太上无极总真文昌大洞仙经》卷 2,第 772 页。以下《道藏》版本以台湾新文丰出版公司发行 1977 年 10 月初版为准。

〔11〕《大梵斗仪》第 63、64 页。

〔12〕《道教仪范》第 129 页。

〔13〕同上 128 页。

〔14〕《道教仪范》第 123 页。

〔15〕同上,第 105 页。

〔16〕同上第 111 页。

〔17〕同上第 113 页。

〔18〕《道教仪范》116 页。

〔19〕同上第 111 页。

〔20〕《道教仪范》第 121 页

〔21〕同上。

〔22〕《道教仪范》第 125 页。

〔23〕同上,第 135 页。

〔24〕《道教仪范》第 135 页。

〔25〕同上,第 116 页。

〔26〕同上,第 149、150 页。

〔27〕同上,第 137 页。

〔28〕同上,第 139 页。

〔29〕同上,第 151 页。

〔30〕同上,第 107 页。

〔31〕同上,第 111 页。

〔32〕同上,第 180 页。

〔33〕《全唐文》卷 820。

〔34〕同上,卷 942。

〔35〕同上,卷 940。

〔36〕《文渊阁四库全书》第 1163 册第 486 页。

〔37〕《苏魏公文集》卷 27。

〔38〕《四六法海》卷 2 第 80 页。

〔39〕《文渊阁四库全书》第 1141 册第 443 页。

〔40〕《道园学古录》卷 26。

〔41〕李文禄、王巍主编《中国古代民歌鉴赏辞典》第 4 页,辽宁教育出版社,1999 年 6 月。

〔42〕同上,第 38 页。

〔43〕萧统《文选》卷 21。

〔44〕《史记·秦始皇本纪》。

〔45〕杨光文、甘绍成著《青词碧箫——道教文学艺术》第 46 页,四川人民出版社,1994 年。

〔46〕《全唐诗》上册第 907、908 页,中古出版社。

〔47〕同上。

〔48〕同上。

〔49〕同上,第 79 页。

〔50〕同上,第 79 页。

〔51〕同上,第 242 页。

〔52〕同上,第 249 页。

〔53〕同上,第 299 页。

〔54〕《全唐诗》上册第 2776 页，中古出版社。

〔55〕同上，第 4650 页。

〔56〕同上，第 5311 页。

〔57〕同上，第 5379 页。

〔58〕同上，第 5225 页。

〔59〕同上，第 5244 页。

〔60〕同上，第 5267 页。

〔61〕《四六金书》第 4 册第 66 页，浙江省苍南县城灵山道观印。

〔62〕同上，第四册 67 页。



第二章

道教符箓文化

符箓文化是道教文化中最独特的文化之一，其历史渊源可追至人类文字的起源。

第一节 从符文化谈汉字的起源

汉字的产生，是人类由蒙昧进入文明时代的标志。汉字是用于记录汉语，进行书面交流，传承民族文化的书写符号系统。它的产生标志着中国的历史由传说时代进入信史时代。

汉字的产生和发展，同汉族人民的社会和文化史是密切相关的，从某种意义上讲，探讨汉字的起源是探求中国古代文明的缘起。其价值意义是不言而喻的。

一、文字是语言表达能力的延伸

许多科学家都承认，语言要比文字产生早得多。在猿还未进化为人时，猿人已经有自己的语言结构了，只是那种语言结构十分简单。但那时的语言也因为群体的不同，各自有各自的语言。群体之间的相互交往与沟通，也促使语言的广泛性加强。

原始社会的早期和中期，人类社会生活简单，交际范围有限。作为社会组织的氏族公社，地理的空间，不过几十

平方公里,氏族成员的生息、劳动、分配、消费,主要在这狭小的天地内,很少和外界接触。氏族组成的胞族、部落规模也有限,所谓“小国寡民,鸡犬之声相闻,老死不相往来”。有声语言基本上能够满足这种社会条件的人们交际的需要。

语言的交流也有其优点:可以借助手势语言和面部表情,可以用重音、弱音或高声、低声来显示其丰富多彩的表达能力。但是,它也有局限性:它所传播的距离受语言的声音大小所约束,即使现在有了扩音器,也无法完全克服这个约束。语言在古代时没法保留,这也是文字必须出现的主要历史原因。于是创造文字的工作就开始了。

清代学者陈澧说:“盖天下事物之象,人目见之,则心有意,意欲达之,则口有声。意者,象乎事物而构之者也;声者,象乎意而宣之者也。声不能传于异地,留于异时,于是乎书之为文字。文字者,所以为意与声之迹也。”[1]

二、从思维、符号与文化谈符与文字的渊源

符与文字都是一种符号。我们现在谈汉字源于符文化,是不符合客观实际的,因为汉字与符文化是两种不同性质的符号系统。说它们毫不相关,这又不符合现实,因为象形与会意文字又与符有渊源久远的关系。许慎《说文解字·叙》中论汉字的起源说:

> 古者庖牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作易八卦,以垂宪象。及神农氏,结绳为治,而统其事,庶业其繁,饰伪萌生。黄帝史官仓颉,见鸟兽蹄远之迹,知分理可相别也,初造书契,百工以乂,万品以察,盖取诸夬。

以许慎的说法,庖牺氏(即伏羲)创作八卦符号用来表示“宪象”,即反映客观世界。其后有神农氏结绳记事,由于不能适应日益繁多的事物,巧饰作伪的事也逐渐萌生了。黄帝的史官仓颉创造了书契文学,百官由

此得到治理,万民由此得到督察,这大约是从易卦中的夬卦得到的启示。

八卦是古代占筮记事的一种符号,即:乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑。



这样说的话,最早的文字应与巫有很大的关系。古代的巫具有集团性和世袭性,司马迁的《史记·太史公自序》云:

> 昔在颛顼,命南北重以司天,北正黎以司地。唐虞之际,绍重黎之后,使复典之,至于夏商,故重黎氏世序天地。[2]

巫是在最初从物质劳动中分裂出来的"精神劳动者"。马克思、恩格斯在《德意志意识形态》一书中言道:

> 分工起初只是性行为方面的分工,后来是由于天赋(例如体力)需要,偶然性等等而自发地或"自然地产生的"分工。分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。[3]

巫觋被作为精神劳动者,精神垄断或精神统治者从劳动中分离出来。这种巫觋的专业化、职业化、集团化、宗派化、封闭化也给巫创造文字提供了必要的条件。

伏羲仰观天文,俯察地理,说明伏羲是具有原始科学性质的部落大巫。如果说伏羲仰观天文,俯察地理只发明了八卦符号,这恐怕不符合实际情况。可以这样断言,伏羲时,人类已会根据自然创造一些象形符号了。如八卦中的—与– –符号大概只是一种自然现象的象形。有的科学家认为– –为下雨时水冲刷地面时留下的痕迹,而—为晴天时的平坦地面。这就是阴爻与阳爻的最初关系。

这样推断,那么道教所宣讲的"云篆字书"也就是早期人类观察云雾变化而记录下的早期象形文字符号。这些大概都是巫史的杰作了。典籍

上往往“巫史”或“史巫”连称或合称为一个词，最明显的如《周易·巽卦》九二：“巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎”。唐孔颖达疏“史谓祝史，巫谓巫觋”，其实二者本不分开，所以他又说他们“并是接事思神之人也”。高亨说：“古史巫之职不分，故《易》史巫并言；用史巫纷若者，谓用史巫衅之”。[4]李镜池先生也说：“祝史司祭，巫以降神，祓除不祥。《周礼·春官》有司巫、男巫、史巫等，巫属下有史。”[5]

鲁迅先生把“巫”和“史”的连带、递嬗传袭关系讲得非常清楚：“连属文字，亦谓之文。而其兴盛，盖亦由巫史乎？巫以记神事，更进则史记以记人事也，然尚以上告于天”。[6]他又说：

> 原始社会里，大约先前只有巫，待到渐次进化，事情繁复了，有些事情，如祭祀、狩猎、战争……之类，渐有记住的必要，巫就只好在那本职的“降神”之外，一面也想法子来记事，这就是“史”的开头。况且，“升中于天”，他在本职上，也是将记载酋长和他的治下的大事册子，烧给上帝看，因此一样的要做文章——虽然这大约是后起的事。再后来，职掌分得更清楚了，于是乎就有专门记事的史官。[7]

这虽然是在说明史来自巫，但更说明了巫与文字的最初关系。早期的巫在文字出现之前，也只能作一些简单的象形符号，在祭祀天地、上帝、祖先之时，将这些简单的符号烧了，这同现在道教斋醮中召将遣鬼时烧符的习惯是相同的。

有些人认为刻契为约的办法，产生于原始时代发明文字之前，那时候的人们在木块上刻划一些简单的纹路或缺口以帮助记忆。木契上的简单刻划，只能起帮助记忆的作用，当然不能算是文字，只是一种符号。古人利用这种形式把一些数字符号或象形符号刻划在陶器或竹木片上，用以传递某种信息。这有可能逐渐演化成类似青铜器上的族徽文或者是竹简木牍之类的文字。

原始社会的巫为了同神交流，向神请求，代神下达命令，都是要通过

一种人所不能懂的语言或书写的符号来交流，这大概是符文化的起源，也可能是文字的起源。而唯有巫才具备这种能力，巫所创造的这些图符很可能成为部落的崇拜图像或驱邪的圣物，这些图符都具有语言的作用，只是这些语言唯天神同巫所专有，一般人都不大了解其意。

巫觋所画的符号，起初大概多凭象形和意念而画的，但久而久之，便有了一定的系统性和规则性了，所能记事的符号便成了文字，而继续为祭祀产生效应的一些难解的符号，具有召神作法的神力，便成为了符文化的前身。

传说中汉字是仓颉造的，这仅是后人对创造文字的先民的追称。其实汉字是由千百万个“仓颉”创造的。正如鲁迅先生所说：“要之汉字成就，所当绵历岁时，且由众手，全群共喻，乃得流行，谁为作者，殊难确指，功归一圣，亦凭臆之说也”。

据说仓颉是黄帝的史官，他有四只眼睛，看东西非常清楚，这显然是一个巫的形象。又说他抬头看见天上的月亮有时圆有时弯，低头看见地上鸟兽的脚印各式各样，从中得到了启发，创造了汉字。这个行动惊动了天地鬼神，上帝感动地投下了大米白面，鬼神惊吓得夜里哭叫。这是说仓颉所创造的字同道教的符具有同样的功能。仓颉创造的是字还是符，这都是需要进一步研究的。

许慎的《说文解字·叙》里说：“及神农氏结绳为治而统其事，庶业其繁，饰伪萌生。黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄远之迹，知分理之可相别异也，初造字书契”。又说：“仓颉之初作书，盖依类象形”。有的学者认为，由古音看，契与颉音近，“仓颉”也许是“创契”的意思，这就与“刻契”文化有关。道教早期的符还有刻在木或石、金属上的，这应与“刻契”文化有关。

三、道经中关于符文化起源之说

道教《玄门日诵早坛功课经》中的《开经玄蕴咒》里言：

云篆太虚，浩劫之初。乍遐乍迩，或沉或浮。五方徘徊，一丈

之余。天真皇人,按笔乃书。以演洞章,次书灵符。元始下降,真文诞敷。昭昭其有,冥冥其无。[8]

玄蕴咒是道教法事中常用的“八大神咒”之一。“玄蕴”即经中蕴藏之玄妙义理。这段经文的意思是说:在混沌浩劫之初,太空中有云形篆字。忽近忽远,或上可下。在五方之处徘徊,每字有一丈之余。天真皇人这时即执笔记录之,来演示元始无量之洞章,然后书写成灵符。这时元始天尊下降说法,真经之文即诞生了。这段经文的说法来自《灵宝无量度人上品妙经》,按《道藏·灵宝无量度人上品妙经》中言:

道言,此诸天中,大梵隐语,无量之音。旧文秘在九天玉阙之内,应运降世。消禳下土诸国境域灾疠。字皆广长一丈,天真皇人昔书其文,以为正音。有知其音能斋而诵之者,诸天皆遣,灵飞使者,下观其身,书其功勤,上奏诸天,万神朝礼,地祇侍门,四极真王,保举上升……此音无所不辟,无所不禳,无所不度,无所不成,天真自然之音也。故诵之致飞天下观。上帝遥唱。万神朝礼,三界侍轩。群妖束首,鬼精自亡。琳琅振响,十方肃静。河海静默,山岳吞烟。万灵振伏,招集群仙。天无氛秽,地无妖尘。冥慧洞清,大量玄玄。[9]

这是道教关于符字的最早记载,也是道教对符字之来历的早期解释。道教认为,在混沌浩劫之初,元始天尊下降,讲授大梵隐语,乃无量之音。这时天中之云便成篆字,每字有一丈之长,天真皇人便记录了这些文字,并说此字“无所不辟,无所不禳,无所不度,无所不成,天真自然之音也”。经后还附有“太上五方真文及国君王侯所佩消禳灾祥符”如图 1-1、1-2、1-3。

《太上灵宝五符序卷下》言:

夫天书焕妙,幽畅微著。至音希声,陈而不烦。是以昔吾之刃,虽十寸而割玉流星之金,虽纤介而彻视徒才。大者用偏有物,细



图 1-1

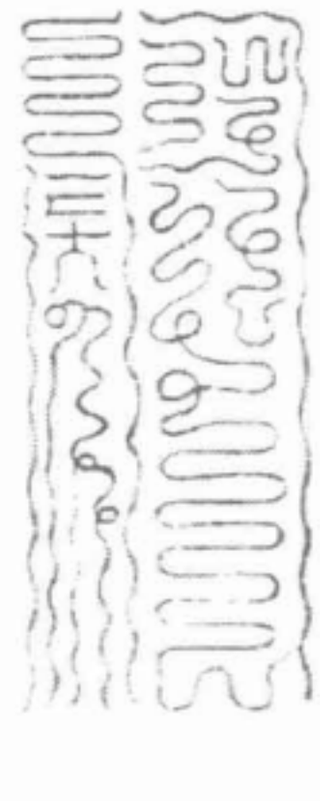


图 1-2



图 1-3[10]

者用备，非灵宝五符，其由是乎？圣人演天地之文而敷言，数万葩龙凤之形畅。动物者，百篇发山林八会之迹，为日用之务，成渊分之名，草木和仙，通神悟性。命之无期……而仰其文矣。昔庖羲判八象于玄石，画甚亦少矣。至夏为连山，殷为归藏。逮周易之兴，犹未该其根。所以然者，卦有屯蒙困否不通之象明，道妙者难著，理妙者叵寻。实由经代纷纭，动数十万言。况乎九天之灵书，三天之宝图。上导太和元精之气，下备群生始然之会尔。乃至寂之音，希解于世。故帝喾祭天帝君于北阿之坛，藏于钟山之峰，欲令众庶有绝尘之歌耳。夏禹晚撰其波，未戢其上，真犹封于石硕以待大劫。仙贤幽乎洞室，须期乃宣灵符之妙，实由高圣所宗，上哲之所佩，真人之所贵，灵仙之赞味，玄澹而朗其采色，天神而校其对也。[11]

我们抛开经中的神秘色彩后，能找出一线脉络。道教早期经典已将符的产生与八卦之起源紧紧结合在一起。道教早期赋予了符神秘的力

量,如《太上灵宝五符经序卷下第十六》言:

昔在黄帝轩辕,鲁省《天皇真一经》而不解。三一真气之要,是以周流四方,求其释解尔。乃命驾出而远游昌宇,骖乘方明,为御力牧从马。东到青丘,过风山见紫府先生,受三皇内文,天文大字,以刻召万神,役使群灵……华西见中黄子,受九茄之方。过崆峒上,从广成子,受自然之经。[12]

"太上洞玄灵宝五岳神符"又提供了一个脉络性的传承:

老子曰:尧以祭法授舜,舜以正月甲午于历山下祭图玄符。到四月神使骑白鹿言:西王母以白环献舜。元年二月舜以授禹,其年六月,景云三见祭法,鼓吹大鼓,召直符,一直符二鼓音,二直符二鼓音,千二百直符到,然后请变化玉女,次请五行山精玉女,然后请上皇神耳,三日奉戒立坛,即香火三果,实追四时。中坛按上下五色为藉,勿妄传泄。[13]

在谈五镇符时,又言:

尧凤凰元年正月甲子,师巫咸受尧天子,王有天下,五岳四渎,山川常禁司神,天有厌镇以威四海,服八夷,兵寇不起,疾病自除……祭法用三牲物,牛角五寸,羊角七寸,猪百二十斤,清酒五斛,黄粱米饭果实十二,香火每面三枚,坛面二十八丈,白茅为席,长二尺二寸,亦用粱米五斗千二百……清人、公子、内臣临祭,三日受戒,元年三月祭受福气,见三月令平气,见三年天下太平。[14]

在谈五将军符时言:

范蠡五将军主军事,以符破敌,厌众万人,不敢当向此符者。范蠡后来败吴以季庚之日,醮此符于南山之上,越王遂霸……[15]

我们不管此符是否有如此大的威力,但从上古到秦汉符法之流行却是千真万确的事实。

《上清金母求仙上法》里,将道经中五篇真文符诀的传承也作了叙述:

王母请问太上道君曰:不审灵宝经中,符图则有文字。其文秘隐,未蒙训授。夙夜祗仰,难触灵彦。妾诚猥陋,任居总真。未审符诀,可得便授。开悟未闻,如蒙晓究。则遭启拔,运遇自然。道君曰:夫灵宝之文,生乎龙汉,至于今日。累经劫运,有若尘沙之数。符图宝秘,文字幽昧。昔元始火炼,真文莹发光芒。文字既显,吾得晓焉。元始天尊,登命五老。辅卫五篇,真文符诀。幽藏金阙之内,非得道成真,莫得知究。昔元始天王,于金格玉台之上,赐授众符音诀。听传有道之人……

五篇真文是元始天尊所授,《元始无量度人上品妙经》言:

元始天尊,悬一宝珠,大如黍米,在空玄之中,去地五丈。元始登引,天真大神,上圣高尊,妙行真人,十方无极,至真大神,无鞅数众,俱入宝珠之中,天人仰看,唯见勃勃,从珠口中入,既入珠口,不知所在……元始即于宝珠之内说经。

元始天尊所授之经即《元始五篇真文》。《元始无量度人上品妙经》称赞其文,说元始天尊其经宣说之时:

日月星宿,璇玑玉衡,一时停轮,神风静默,山海藏云,天无浮翳,四气朗清,一国土地,山川林木,缅平一等,无复高下,土皆作碧玉,无有异色。

元始天尊所宣讲的五篇真文,是道教宣称最早的道教符文所撰写的真经。按《上清金母求仙上法》卷二十二称:

庐山崇玄馆北岳游玄先生、辽东李玄真敬白:同法先生道

士,相与天义,共崇至业,接济三恶,开津五道,导世降福,陶钧万物。夫三宝御运,起乎龙汉大国,幽藏不备,显行灵宝,一乘符图旨诀,未悉出世。

庐山的李玄真在崇玄馆所研究的真法即为元始天尊所授的五篇真文符诀。他说此符诀起乎龙汉大国,幽藏不备。“龙汉”是道经中宣称为元始天尊治世时的元始年号,故而李玄真对此经文传授也十分严格,《上清金母求仙上法》中一再宣称:

> 天尊宝贵,不可空招,人有本行,事出心志,勿逼劝诱,适人愿也,慎之秘之。

道教之所以对符箓传授保密,是因为道教认为符箓灵文,始自赤明开图,结空成梵,梵炁氤氲,形成云篆字书,龙章凤篆,自此始出。八角垂芒,日月停宿,天真皇人,按笔乃书,始传之于世。其符有无穷之法力,上可以安镇国祚,保天长存;下可以拯拔幽阴,利安人品。凡求仙受道,羽化飞升,禳制星辰,牢制河流,摧伏诸魔,蠲消水害。符在道教神仙信仰上占有极其重要的地位。《洞神八帝元变经·服符见鬼第五》说:

> 符者,盖是天仙召役之神文,学者灵章之秘宝。然则符文于术,无所不宗,故云玄文垂象。王者当有盛衰,坤文兆灵。百姓所以存亡,变怪见征,室家必有善恶,龟策星文。筮者岂无臧否?符文已彰,鬼神何能隐伏?故道家以灵文太版、真文大字及都箓鬼符,并是役神之秘书,阶仙之典诰。真人隐要,莫不因符能效。诸符之力也,或致天神地祇,或辟精魅,或服之长生不死,或佩之致位显达,若备言功劾,则书而莫尽。

注 释

〔1〕李梵编著《汉字的故事》第 27 页，中国档案出版社，2001 年。

〔2〕《史记》第 10 卷，第 3285 页。

〔3〕《马克思恩格斯全集》第 3 卷第 34 页。《选集》第 1 集，第 162 页。

〔4〕高亨《周易古经今注》(重订本)，第 330 页，中华书局，1984 年。

〔5〕李镜池《周易通认》第 114 页，曹础基整理，中华书局，1981 年。

〔6〕《汉文学史纲要》，《鲁迅先生三十年集》第 2 页，单行本。

〔7〕鲁迅《且介亭杂文·门外文谈》，《鲁迅全集》第 7 卷第 81 页，人民文学出版社，1984 年。

〔8〕《玄门日诵早坛功课经》第 15 页、16 页。

〔9〕《道藏》第 1 册第 50 页。

〔10〕《道藏》第 1 册第 50 页。

〔11〕《道藏》第 10 册第 752 页。

〔12〕同上，第 760 页。

〔13〕同上，第 10 册第 796 页。

〔14〕《道藏》第 10 册第 798 页。

〔15〕同上，第 800 页。

第二节　符文化中的图腾崇拜痕迹

从某种意义上讲，符文化来自原始社会的图腾崇拜的前身——原始绘画。原始绘画的发展程序大概是："主要是以粗略的轮廓表现的动物，以及女性和男性生殖器，还有一些抽象的符号。稍晚，图像变得比较细致了，用描绘阴影的笔法表现肌肉和发毛，符号的数量和复杂程度也增加了；再往后，图像发展成彩画"。[1]易中天在《艺术人类学》一书中称："人类绘画艺术似乎也起步于石头上——目前发现的所有原始画珍品，几乎都是绘制在岩壁上的。这就是赫赫有名的欧洲史前洞穴壁画、非洲岩画和中国岩画"。[2]诚然，"我们可以肯定，人类是到处画画的，并且在各种东西上——画在石头表面的，天长日久褪了色；画在木头上的，风吹雨打腐朽了"。[3]我们可以肯定，原始早期图画多具备原始宗教崇拜内容。

令人奇怪的是，我们在许多岩石画图片中看到，人类首先不是把自己画得更"像"人，而是把自己画得像某种动物。人类在上古时就力图产生一种居高临下、唯我独尊、役使万物的"万物之灵"的意识，这都是原始宗教信仰所产生的效应。《淮南子·原道训》说："九疑之南，陆事寡而水事众，于是民人断发文身以像鳞虫"。我们现在能看到许多画将伏羲及女娲画为半人半兽的形象。

的确，模拟某一动物并与之在心理上加以认同，这种文化特征是图腾信仰的前奏。所谓"图腾"(totem)，本是北美杰瓦人(ojibwas)[4]的语言，意为"他的亲族"，它们无一例外地是非人的自然物，而且主要是动物；无一例外地都与某一氏族有着极为奇特的神秘关系，是氏族的祖先和守护神，而氏族成员则对它有种种义务、禁忌和崇拜仪式，其中包括把自己装

扮成图腾物的模样,或者用“黥墨”(tattooed)的方式将其形象画在身上,以及用图腾的名称形象作氏族和自己的名字、标志、旗帜等。所以,实行图腾崇拜的原始人那里,图腾与他自己是同一的。[5]

人类的绘画与图腾崇拜哪个出现得更早,这是一个需要研讨的问题。但原始图腾文化的出现推动了绘画文化的发展,这是无可非议的。原始人类为了进行图腾崇拜,把自己装扮成图腾物的模样,这就产生了人体装饰;把图腾的形象描绘在旗帜上或身体上,这就产生了绘画。中国的十二属相就是原始部落中每个部落的图腾物,这些图像在道教符中都能找到痕迹,如《道教全真秘旨》中有“神虎追魂现形符”与“神虎现形符”,即与原始部落中的老虎崇拜有渊源关系。如图 2。道教认为神虎为天神之使者,其能追摄鬼魂,协助天尊度亡生方。《史记》中就有关于黄帝驯服虎、熊等动物同炎帝打仗取胜的故事。原始人类对自然界的一切反应不能深刻了解的时候,便也会产生崇拜心理,如打雷闪电,云雨霜雹,原始人类可以将它们以人格化,用图腾的形象表现出来。道教中的雷公便是被人格化的神,这即是原始部落图腾信仰的遗留。中国古人认为人做了坏事,会遭雷公报应而劈死,故而自然界的雷便成为原始部落信仰崇拜的神,将雷这一自然现象人格化。这也是原始信仰常有的事。道教符文化中的雷公为兽面人身的形象,如图 3。中国人认为雷在天上,故而将雷公

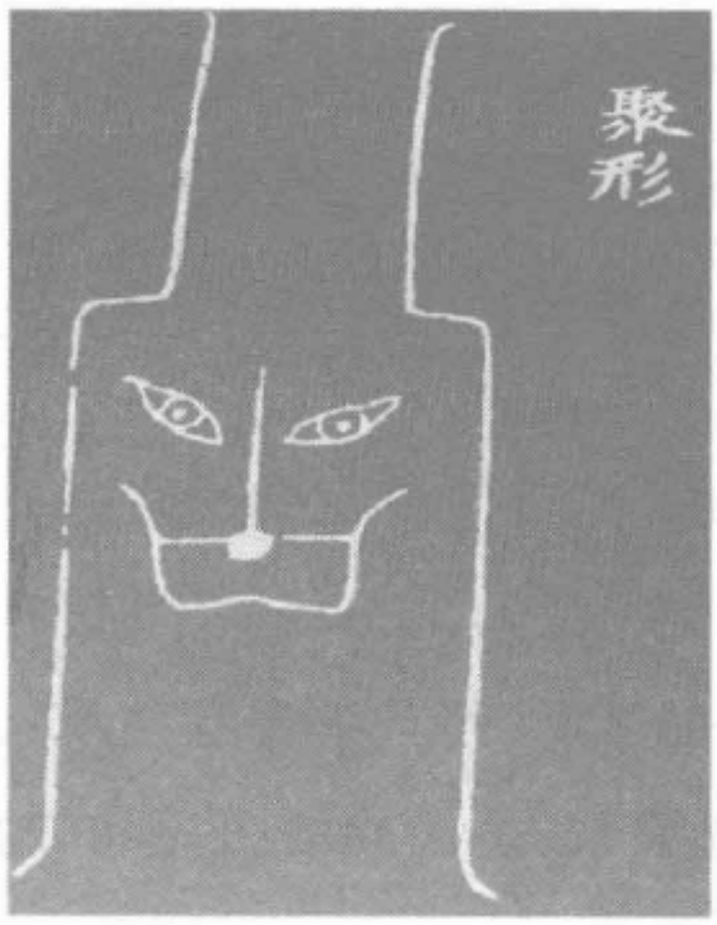


图 2[6]



图 3

画成鸟类的形象,这就是人们所说的雷公嘴。这在道教符文化里都能找到痕迹,如图 4。

但鸟类的头毕竟没有人的头更有亲切感，故而雷公的形象逐渐转化为人的头像,这在道教符文化里也能得到证实,如图 5。在道教的符文化里,还有以鸟形来描绘雷公的形象的。如图 6。

道符中雷的形象有很多种,又如图 7 是个执火的天将,威风凛凛。图



图 4[7]



图 5[8]

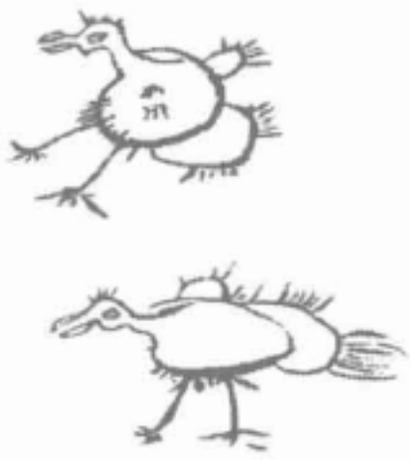


图 6[9]



图 7[10]

腾制度(totemism 又译图腾主义、图腾原则),是不是人类童年的普遍性文化现象？或者说现今人类各民族在其原始时期,是不是都经历了一个图腾文化的阶段,并以其作为自己从野蛮状态向文明状态过渡的必经环节和必由之路？关于这一点,人类学界尚无定论。但是,就考古学和人种学的发现而言,图腾制确实不是某个民族或部族所独有的偶然现象,它具有相当的普遍性。中国在原始社会时期是个多部落多图腾信仰的国度,图腾文化十分灿烂。德国心理学家威廉·冯特(wundt,1832—1920)曾说:“在某一历史时期中,图腾文化在许多地方都为文明的进化开辟了道路。它标志着原始人的时代向半人半神的英雄时代和神的时代之间所作的推移”。[11]我国古代的伏羲与女娲便是如此,如图 8。

在汉代墓画像石上,往往可以看到人首蛇身的伏羲、女娲手里高高举着太阳和月亮,特别是四川出土的伏羲、女娲像。[12]有的学者因此指认伏羲、女娲兼为日神和月神。[13]伏羲、女娲是“原夫妻”,以男、女而分掌



图 8



图 9

日、月,实际上就是创造原物的阴阳神。前苏联学者李福清说:在四川的画像上,以及在别的地方的绝大多数的石刻上,伏羲手里拿着太阳盘,在女娲手里拿着月亮盘。众所周知,太阳在中国经常跟阳相连,也就是男性的起源,而月亮跟阴有关,也就是女性的起源。[14]

道教所信奉的西王母,原是母系氏族的女酋长,早期时被人们尊祀为太阳神、月亮神(或所谓"暮日女神"和"月母"之神),是所谓"大母神",而更与古老的图腾崇拜相联系。谈起道教神仙信仰,不谈到西王母是讲不通的。道教的许多重要经典及符咒托言皆由西王母所授。见图 9。

传说中黄帝为二子所杀,"他俩平分了天下,因此有秩序的世界便产生了"。[15]这时黄帝便变成了没有头的"混敦神"。非常奇怪的是,这位"无面目"的"混敦神"又转化为"猛志固常在"的刑天:

> 刑天与帝至此争神,帝断其首,葬之常羊之山,乃以乳为目,以脐为口,操干戚以舞。

"刑"是刑杀,"天"是头顶颠,"刑天"的意思是"砍头的",他因为敢于与"中央之帝"争夺"霸权"而牺牲,但是虽死犹生,他还操着盾牌和战斧反抗正统的天神,得到鲁迅先生的赞扬。《老子的文化解读》一书中还谈

到一个例子:西方的文献也见过类似的无头神(见图 10),弗洛伊德曾介绍雷纳克(S·Reinach)的《祭礼·神话及宗教》一书里所描绘的希腊鲍博神(Baubo)的形象,与“混沌—刑天”极为相似。[16]

这些半人半神的形象都是原始图腾崇拜的产物,刑天很可能是某部落一部首,在战争中被敌人杀害割去了头部,部落的子民们便在其尸体上画上面部形象。他便成为这个部落的图腾崇拜物。

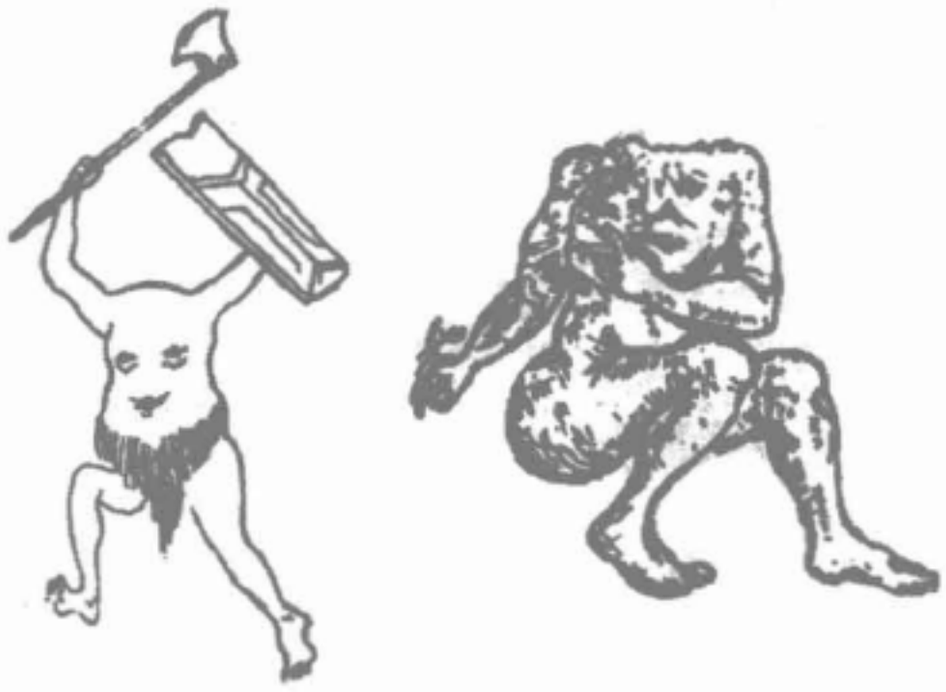


图 10

李梵在《汉字的故事》一书里说:

> 考古学发现,中国古文化有两大系统:源于渭河的仰韶文化,有枝叶蕾冠很像玫瑰的标志,实即花图腾。甲文有“帝”字,至高无上,神圣得很,但考其形,也不过是一朵花而已,潜奠着一个熟视无睹的意义,即在中国有过对花的崇拜,它的子子孙孙无疑就是花的传人,“中华(花)民族”是也。这是花系统。源于辽宁大凌河的红山文化,以龙或龙鳞为其标志。说穿了,所谓龙的传人,不过是渔猎民族的图腾遗迹,鱼虾龟蛇等水族为人群奉献着食物,引起他们的感激,于是以龙为图腾表征,形成古中国的又一文化大系。这两个发生极早的图腾群落随着民族融合而交汇于大约五千年前。红山文化后期的神庙、冢群、祭坛的图案,已会合“龙”“花”为一体。当花抽象为“帝”后,龙图腾就独为一尊了。[17]

这时我们回来看伏羲与女娲的“人首蛇身”应是受这样的图腾崇拜所影响而来的。中国古史记述的共工、骧兜、三苗、鲧、禹等在《山海经》中均作兽形,实乃图腾标志。野蛮时代中期,由图腾衍化为灵物崇拜,我国传统的几种瑞物,龙、凤、麒麟、龟等,作为氏族保护神的象征,冥冥中护佑着每个崇拜它的氏族成员——先民们都这么看。

例如龟,甲文作  ,写侧面,突出其甲壳。古人占卜,习用龟甲。古人

认为“河出图,洛出书”。洛书是以龟裂而发明的图像文化,许多学者都认为这与文字的起源有极深的渊源。原始巫风,以火灼龟壳以卜问。这方面大量的信息集见于甲骨卜辞本身,数千年后,十几万片龟甲兽骨还“健在”,其上的契刻文字尚“安好”,这个惊心动魄的事实本身就说明了一切。

吕叔湘说:“语言和文字曾是人们崇拜的对象”,这应与巫书符画图通神有关。自古文字就为特权者所用(那就是巫史们),从而具有尊严、神秘、灵异的意味。巫师们将字画等神秘语言书于龟甲上,这就成了圣物。(龟是上古书写材具,与文字有关)。龟本身为长寿者之标志,自然被视为灵物,受先民们崇拜,当毫无疑问。《庄子》中有“曳尾泥涂”的故事,自由的活龟鄙薄神龟,虽居庙堂之高,虽受虔敬礼拜,却了无生气自由,十分可悲。后来龟成了避凶趋吉的护身偶像和永命长寿的象征瑞物。



图 11[18]

道教称龟为“玄武”。《汉书·天文志》言:“北宫玄武”,《后汉书》言:“北方玄武之神”,龟又成了北方之神。我们现在看到的“玄武”一般为龟蛇合体的一种灵物,这应是上古两个部落联姻联盟后将两个图腾物合而为一的表现。

道教的玄武神为北极玄武大帝,龟蛇成为玄武大帝的护法大将。《道教全真秘旨》中关于玄武的神符即是赤发仗剑的真武大帝,赤足下踩龟蛇的形象。(如图 11)

这都是原始图腾崇拜信仰转移到道教信仰中来了的证明。

注 释

〔1〕朱狄《艺术的起源》第 35 页。

〔2〕易中天《艺术人类学》第 380 页,上海文艺出版社,2001 年第 2 版。

〔3〕《麦克米伦艺术百科词典》第 19 页,人民美术出版社。

〔4〕奥杰瓦(又译奥季布瓦人)是阿尔冈金人(Algknquins)的一支,阿尔冈金(又译阿耳冈昆)则是北美印第安人的一支。奥杰瓦人保存有母系氏族特征,信萨满教,崇拜图腾,从事渔猎,采集野稻,并有简单的图画文字。

〔5〕《艺术人类学》,第 59、60 页。

〔6〕见《道教全真秘旨》。

〔7〕同上。

〔8〕同上。

〔9〕同上。

〔10〕同上。

〔11〕冯特《民族心理学的要素》第 139 页,纽约和伦敦 1916 年版。转引自朱狄《原始文化研究》第 78 页。

〔12〕萧兵《楚辞与神话·女娲考》第 382 页,江苏古籍出版社,1980 年;邓少琴《巴蜀史迹探索·巴史三探·蜀中传说人首蛇身之伏羲女娲》第 119—120 页,四川人民出版社,1983 年。

〔13〕同上。

〔14〕〔前苏联〕李福清:《人类始祖伏羲女娲的肖像描绘》,李少雍等译,马昌仪入编《中国神话故事论集》第 54 页,中国民间文艺出版社,1988 年。

〔15〕〔日本〕山田庆儿《空间·分类·范畴》,刘相安、沈扬译,辛冠洁等编《日本学者论中国哲学史》第 49—50 页,中华书局,1986 年。

〔16〕萧兵、叶舒宪著《老子的文化解读》第 768 页、769 页,湖北人民出版社,1994 年 5 月第 1 版。

〔17〕《汉字的故事》,第 297 页。

〔18〕见《道教全真秘旨》。

第三节　符文化中的原始灵魂信仰

原始灵魂信仰是原始宗教观念的萌芽。远在二万五千年以前的旧石器时代晚期的山顶洞人就形成了灵魂信仰。符文化中原始灵魂信仰表现的方式有很多种,其中包括颜色、画符用料、画符地点、时间、内容等方面。主要功用为招魂、抓魂、摄魂、超度等。

一、用红色书符是原始灵魂不死信仰的遗传

山顶洞人的墓葬里,在死者的身旁撒有红色铁矿粉粒。据人类学家分析,红色是血和生命的代表,由此推想,红色粉粒大概也能保护死者、使之免受侵害,于是红色也逐渐成为了崇拜物,李福泉的《先秦文化史》称:“山顶洞人的墓葬表明人们有了灵魂不死的观念,这正是原始宗教的信仰”。[1]

在原始洞穴壁画及岩画里,多数颜色都是红色。“原始艺术中,处处都表现出‘原始艺术家’们对生命的真切体验。由于这个原因,红色成了原始艺术中最重要的色彩”。[2]山顶洞人的“装饰品”也多是染过的红色。“洛塞尔的维纳斯”也曾被涂过红色;匈牙利塔塔(Tata)出土的距今约四万二千年的莫斯特期(mousterian)[3]的长毛象牙断片,就是一面涂了红赭石的雕有符号的饰板;西班牙北部的宾达尔洞穴中也有一头红色轮廓的长毛象,而巴西加洞穴中大部分绘画的轮廓都是红色的。至于人体装饰中的红色,就更不待言,如布须曼人就“全用红色矿土涂抹他们的颜面”,而“澳洲的代厄人为要重振他们红色材料的供给,曾作过好几星期之久

的远征”。总之,“在无论什么时候的装饰上,尤其是男性的装饰上,红色总占着极重要的地位”。[4]

原始人类为何如此崇拜红色,是因为原始人类处处看见的都是流血的场面:婴儿的诞生,亲人的故去,野兽的毙命,部落间的格斗等等,都要流出血液或消失血色。又如自然界的鲜红的鲜花表示生命力的旺盛,火红的太阳会带来光明和温暖,连原始人类最离不开的火也发出红色的光焰。格罗塞说:

> 许多兽类对于红色的布会引起异常兴奋的感情,每一个小孩都知道牝牛和火鸡看见了红色的布会引起异常兴奋的感情,每一个动物学者,从热情的狒狒的臀部红色硬皮,雄鸡的红冠,雄性蝾螈在交尾期间负在背上的橙红色冠等事实,都能观到动物用红色来表示第二性征的显然的例子。[5]

红色最容易表现人类的一种原始冲动。之所以说这种冲动是“原始”的,不仅因为它可能是最早的,而且因为其中可能有着某种动物性本能的成分。

原始人类将血、生命和红色这三者联系在一起。而最早的红颜料,大概不会是别的,就是血本身——自己的或别人的、亲人的或敌人的、人的或动物的血,以后才是红色的泥浆和矿粉。用血涂身是为了通过这与生命相关的象征物的占有来获得生命力。山顶洞人用赤铁矿粉撒在死者周围或澳洲土人用红赭石涂抹尸体,我们汉族在婴儿降生时吃红蛋等习俗,都无不体现着这种观念——即体现着人对生命活力的热烈追求和真实写照,因此它们在千万年后,仍然给我们以心灵的震撼,并使我们感到其勃勃生机。[6]

最困扰原始人类的是“人是否有灵魂、人死了以后灵魂到哪去了”这一类纯属精神领域的问题,是原始思维中由巫术来实践的思维。唯有用巫术才能付之于行为,才能在实践中通过行为来解决。死亡是防不胜防的,原始社会的生产条件、医保条件、防御条件等等都是十分差的,各种

灾害都会导致死亡。尤其是对于原始部落中有杰出贡献的部落首领,每个部落首领都会成为一个氏族社会阶段性的凝聚力和号召力,部落首领的杰出贡献往往会成为部落子民的骄傲和崇拜因素。部落首领的突然死亡或为氏族的牺牲,都会给部落造成暂时的恐惧与混乱。故而灵魂不死,以牺牲个体生命来祭祀族魂的行为就会产生。但能使灵魂永在的唯有亡人的骨及血液,用部落首领的血画成族旗图案或各种象征符号来号召族民,稳定氏族的暂时混乱,新当选的氏族首领以巫的形式在族旗或其它以血画成的符号图案前祭魂而继承事业,这在许多部落的氏族习惯上基本是一致的。

对生命的坚定有力肯定和对死亡的执着顽强否定的最早行为主要表现在巫术和葬礼上。[7]最早的墓葬散见于旧石器中期的早期智人——尼安德特人(Neanderthalman)遗址,如法国境内的圣沙贝(La Chanpelleax Saints)、莫斯特(Le Mousetier)、拉甫勒西(La Ferrassie)等。英国人类学家柴尔德描述说:“法国发现一打以上的尼安德特人遗骸,都依仪式葬在他们那一群人所住的洞里。一般都想了办法来保护那个身体”。“不仅死人被小小心心地埋葬着,即使他们的墓,也都安置在家庭的近旁,好像要安慰墓中人一样,此外,死者还被供奉了好些工具和大块的肉”。[8]中国祭祀中供奉食物以及大量焚烧纸钱都是认为亡魂不死的原始灵魂崇拜遗留。尼人之后,属于旧石器晚期的晚期智人——我国北京山顶洞人(距今一万八千年)遗骸周围已撒有含赤铁矿的红色粉末,并有各种随葬品。无独有偶,“苏联莫斯科东北部逊戈发现的两万多年前的男人和儿童的遗骸,身上也撒有红色赭石粉,而且也有随葬品”。[9]

易中天认为:在原始人看来,生命与火的红色和温暖,是有着某种内在联系的。也有人认为,“在死者周围撒上红粉,乃是出于红色与血色之间的表面联系。”[10]因为“血是生命的来源和灵魂寄身之所”。[11]因而原始人确信:死亡绝不是人的最后归宿。故去的人将生活在另一个世界里,而且他们随时都可能回来。因此马林诺夫斯基和恩斯特·卡西尔都认为,最原始的宗教启示是来自死亡和对死亡的观念,它们是“原始宗教的一个

真正普遍的、一个不可再还原的最根本的特征”。[12]

中国原始社会的旗帜是用血染的,或用人血(自己的、敌人的),也可以用动物的血。用血染旗是众人盟誓的最早体现。按《左传·僖公二十五年》:“宵坎血加书,伪与子仪、子边盟者。”晋杜预注:“掘地为坎,以理(埋)盟之余血,加盟书其下。”[13]族旗的号召力不但是族人,也有先祖之灵魂,希望这些能保佑他们,这已具有符的功能了。用牲血,据说还有一种警诫和威慑的作用。唐孔颖达疏说:“凡盟礼,杀牲歃血,告誓神明,若有背违,欲令神加殃咎,使如此牲也。”这就有些像民间的赌咒发誓,也常用生命做保证,“血”只是其象征。《左传》中,诸侯同盟于亳,其“载书”便以诅咒巫术为背景,那真是指天誓日,有血有肉:

> 凡我同盟,毋蕴华,毋保奸,毋留慝,救灾患,恤祸乱,同好恶,奖王室。或间兹命,司慎、司盟、名山、名川、群神、群祀、先王、先公,七姓十二国之祖,明神殛之,俾失其民,队(坠)命亡氏,踣其国家![14]

《史记·平原君列传》写毛遂抓住楚王答应“合从”的时机,大叫:“取鸡狗马之血来!”接着“奉铜盘而跪进之楚王曰:‘王当歃血而定从,次者吾者,次者遂’”。

掘地为坎,加牲其上,歃血而盟,这是向土神或社神盟誓;有的则面向天空,对着光明——日月之神赌咒发誓。《周礼·秋官·司盟》:“掌盟载之法,凡邦国有疑,会同,则掌其盟约之载,及其礼仪。北面诏明神,既盟则贰之”。[15]郑注:“明神,神之明察者,谓日、月、山、川也”。《觐礼》:“加方明于坛上,所以依之也。”所谓“方明”,大致上是一种四方形的六面体,有如“黄帝四面”那样象征四射的神光,代表天或天之神。这才是真正的盟神,才是“盟”字的本义。《说文》卷五四部“四字”读“若猛”而近于盟。同卷囧部:

正作皿中有血的形象。解曰:“祭所荐牲血也——象血形”。而卷四囧部“盟”字篆文、古文如下:


(从 从血) (篆文从明) (古文从明)

殷墟卜辞里有“血”祭的字,如:  

叶玉森先生说:

《公羊》隐元年传:“盟者杀生,歃血诅命相誓以盟,约束也”。盟必歃血,  正象皿中有牲血形……孙释“益室”罗释“血室”,实乃盟室,即告祭盟俘之之室,非《左氏传》之“盟府”也。[16]

李孝定也说:“卜辞每言‘血室’殆即太庙中血祭之室”。[17]

这种祭血之举在太庙中举行,是在先祖的灵魂前祈祷盟誓,鲜红的血已成为沟通灵魂的工具。我们到现在还没发现用鲜血所画的符,但原始岩画的各种不解的红色符号以及巫觋张开双臂向着无限的天空的图像却是十分之多。不难发现,这些难解的符号已具备符通神摄魂的作用了。

《说文》卷七“盟”字条解曰:“《周礼》曰:国有疑则盟,诸侯再相与会,十二岁一盟,北面诏天之司慎、司命、盟,杀牲歃血,朱盘、玉敦,以立牛耳,从囧从血”。萧兵说:“这盛血的皿(或朱盘、玉敦)应该是朝着天空,朝着日月,朝着光明”[18],如盟字所见,四射的阳光最能明察最黑暗的人心和行为。所以古人要指天盟日,有如《诗·王风·大车》所说:“谓予不信,有如皦日!”而《左传·僖公二十八年》盟誓之辞也是:“有渝此盟,以相及也。明神、先君,是纠是殛!”《左传·襄公十一年》所载的誓词也有:“明神殛之!”

这是血的象征性——号召力被政治所利用的事实,血本身具有一定的凝聚力,古人结义也用血盟誓,以求神佑和天地作证。

因为血是原始人类对灵魂以及祖先崇拜的最早依附物之一,血染成的族旗是族魂及族威的象征,到了一定时候也成了权力的象征。我们现在用的公章及私章的印泥均为红色,便是原始血崇拜的遗痕。所以,道教书符用红色,是原始社会灵魂不死信仰的继承与延续。

二、道符的摄魂招魂度魂功能

“招魂”,是古代丧礼中一项必备的仪式。古人认为人之死亡是因为魂魄离散,如果能够召唤亡魂归来,人就能再度复活,《楚辞》里的《招魂》

就是源本于这种习俗,这种习俗在当今山野乡村乃存在:如有人病重不省人事、有人摔一跤而昏迷,人们便认为魂已离身,便去门外唤其名而招魂回来。

《道教全真秘旨》中便有招魂之符(如图 12),其词曰:

太上抓魂符命

讨魂弟子某年方某岁某相生于某年某月某日某时,身得遣魂之患,奉告于雷部。

雷公将军法下准此雷令

天运某年某月某日发抓魂符命[19]



图 12

这是以雷公之法令来抓魂回身的。但道教符的功用更重要的是摄魂、抓魂而度亡生方,往生天堂之境。如《道教全真秘旨·元始追魂符命》,其词曰:

元始符命,追摄亡魂。出离地府,来赶道场。不得拘留,一如诰命,风火驿传。[20]

《全真青玄济炼铁鐝施食全集》中有五方符,以表示五方世界,即东、南、西、北、中央五方。用五方符来表示五方世界,所召请而来的是五方地狱之鬼魂(其符如图 13),其召请词曰:

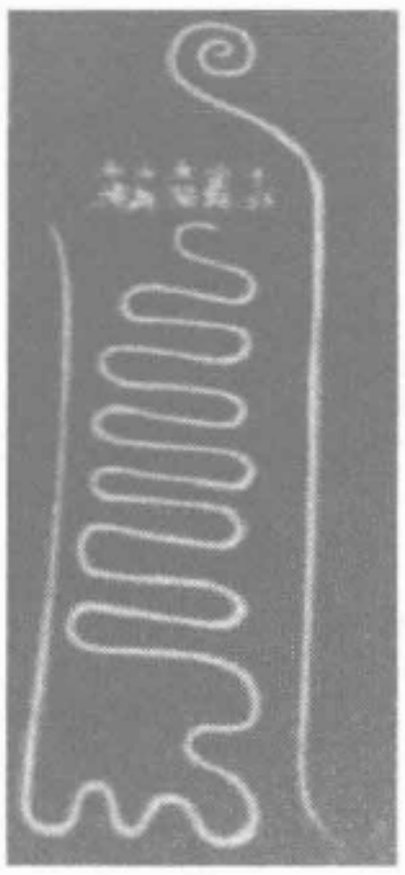


图 13

东(南、西、北、中央)方世界,青(红、白、黑、黄)衣童子下瑶阶,手执青(红、白、黑、黄)幡来接引,引将魂来,引将魂来。[21]

这是将符的作用托付幡上,用灵幡来招请亡魂。道符还有打开亡魂咽喉的功用,使之能餐食享

供,享用天尊之甘露味。道教认为人死之后,咽喉闭塞,饮食难通。喉内生火,常生饥渴之念,唯有仰仗道力符力,宣扬秘密咒语,才能打开亡魂之咽喉,故《全真青玄济炼铁鐀施食全集》中还有食符及水符(如图 14、15)。

据说,作法的高功此时还需凝神定息良久,忽见空中出金光一团,吸入华池,咽下祖宫,升降三次,存己身为救苦像在师座上现紫金相百亿光,存水盂化成莲池又令饭化作高山,存五方无数孤魂俱赴莲池中,沐浴顶礼受度,左手三山诀右手执令牌书水食二符,再念追魂咒三十六遍。

这是用高功的法依附在符上,使亡魂之饭食如山之高,让五方之孤魂俱赴莲池之中沐浴后而顶拜。其实具有摄魂法力的还有追魂咒:唵毕班急金急金金急金革来临来临速来临降来临急来临来临来临降飞来魂摄来临法会(除唵字其余皆省口旁)。



图 14　　图 15

道符还有解赦亡魂一切冤孽伤残的功用。如《灵宝净明解释一切杀伤符命》(符如图 16),其词曰:

> 灵宝净明,解释一切杀伤符命。右符告下:三界十方应管六道四生,十类孤魂滞魄,冥司去处,解释一切杀伤孤魂,尊承符命,咸登道岸。伏愿,命刀断利,宝剑摧锋,永消残害之灾,各随逍遥之乐。出离苦趣,来享玄功,一如诰命,风火驿传。[22]

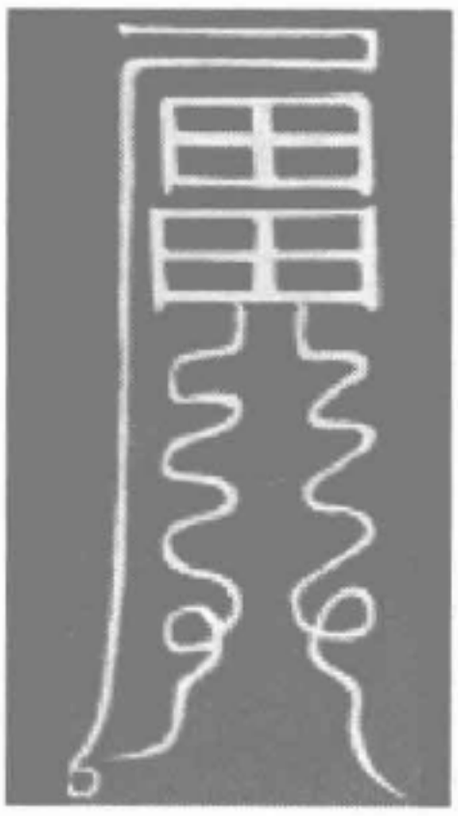


图 16

道教符文化中的这些内容,都是原始灵魂信仰不死的具体表现,也是道教独有的文化现象。

注 释

〔1〕《先秦文化史》,岳麓书社,1996年。

〔2〕《艺术人类学》第123页。

〔3〕莫斯特文化是欧洲旧石器时代中期文化。典型遗物为尖状器和刮削器。共生动物有猛玛、披毛犀和驯鹿等。其年代在公元前46000至前27000年之间。

〔4〕格罗塞《艺术的起源》第48页。

〔5〕同上。

〔6〕《艺术人类学》第125页。

〔7〕毫无疑问,葬仪中已蕴含有巫术的因素,即含有起死回生的因素,因此葬仪也可以广义地看作一种巫术或"前巫术"。

〔8〕柴尔德《远古文化史》第49页,群联出版社,1954年。

〔9〕《艺术人类学》第172页。

〔10〕同上。

〔11〕林耀华《原始社会史》第394页。

〔12〕卡西尔《人论》第110页。马林诺夫斯基也说宗教的一切源泉之中以死亡为最重要,见《巫术科学宗教与神话》第29页。

〔13〕萧兵《四方和十字——兼论黄帝四面、方相四目以及方明、明堂、甲胄等的象征符号功能》,《活页文史丛刊》第66–69页,1990年,中州古籍出版社。

〔14〕《周礼·仪礼》第67页,辽宁教育出版社。

〔15〕中国文化的人类学破译之六《中庸的文化省察——一个字的思想史》第66页、67页,萧兵著,湖北人民出版社。

〔16〕叶玉森《殷墟书契前编集释》第4卷第47页,大东书局,1934年。

〔17〕李孝定《甲骨文字集释》第5册第1729页,"历史语言研究所专刊之五十",1961年,台北南港。

〔18〕《中庸的文化省察》第68页。

〔19〕《道教全真秘旨》第38页。

〔20〕同上。

〔21〕《全真青玄济炼铁鍮施食全集》第80页、81页。

〔22〕同上,第117页。

第四节　道教符文化的宗教内涵

按《三洞神符》载，道教符文的种类有：云篆、八体、六书、六文、符字、八显、玉字诀、皇文帝书、天书、龙章、凤文、玉牒金书、石字、题素、玉字、文生东、玉篆、玉篇、玉札、丹书墨篆、玉策、福连之书、琅蚪琼文、白银之编、赤书、火炼真文、金壶墨汁字、琼虬、紫字、自然之字、四会成字、琅简蕊书、石篆等。该经说神符的功用有三种：一是主召九天上帝，校神仙图箓、求仙致真之法；二是主召天宿星宫、正天分度、保国宁民之道；三是敕命水帝、制召龙鸟。符箓之术本为巫觋之专术，后才流传到道教，并得到道士们的创造与发挥，符箓文化从此更为绚丽多彩。

早期道符理论及传承

前章我们已谈过，早在黄帝时期，原始人类就已有立坛、求神、祀祖、授符等巫咒风俗。至先秦时，巫术始有符箓连用出现，符箓之术来自原始社会时的桃符。《典术》云："桃乃西方之木，五木之精，仙木也，味辛气恶，故能厌伏邪气，制百鬼，令人门上用桃符以止。"《烛宝典》云："户上着桃板辟邪，取《山海经》神荼玉垒居东海蟠桃树下，生领众鬼之义。许慎云：羿死于桃树，杖也，故鬼畏桃，而今人用桃梗作杙橛以辟鬼也。"《礼记》云："王吊则巫祝以桃茢前引。以辟不祥，茢者，桃枝作帚也。"《博物志》云："桃根为印可以召鬼。"《甄异传》云："但畏东南枝尔，据此诸说。"

至汉代，符箓已十分盛行，长沙马王堆西汉墓出土文物中，即有西汉时期的符箓，《续汉书·礼仪志》记汉代用符习俗说："以桃印长六寸，方三

寸,五色书文如法,以施门户。”

汉代习俗以桃印止恶气,因为汉代人乃承袭原始部落习惯,认为鬼畏桃,于是就用直径约一寸,长七八寸的桃梗,剖分为二,来书写祈福禳灾之辞,当时即称为桃符或篆符。桃符一般用于新春之时,故汉时又称春符,这也是春联的前身。《说文》说:“符,信也,汉制以竹,长六寸,分而相合,从竹付声。”这是说符原指发兵过关用的凭证。《释名·释书契》言:“符,付也。书所敕命于上,付使传行之也。亦言赴也,执以赴君命也。”《史记·孝文本纪》言:“初与郡国守相为铜虎符,竹使符《索隐》谓:汉旧仪,铜虎符发兵,长六寸,竹使符出入征发。”故“符”原本是帝王下达旨令的凭证,它具有无上的权威。

符的形制是将写有文字的竹片、木板或其它物品一分为二,国君与臣属,官府与个人各持一片(符)。将领调用军队,一般人过关卡,只有自己所持的符与国君、官府保存的另一片符相合时才会得到批准,这就是许慎所说的“分而相合”的验符方法。验符合符制度从战国时期已盛行起来,那时有的国君已用铜虎符作为传达命令、调兵遣将的凭证,又称为“兵符”,竹符即后人所说的“令箭”。

神符即神所确信的凭证。道教兴起之初,便沿用巫祝符术,为人治病解厄,以取人信。《抱朴子内篇·登涉》说:

> 将符字丹书于桃木板,钉板于门或梁柱下,则鬼魅不敢近;佩戴符箓入山,可以辟百鬼猛兽。

说明东晋时道教通行用桃符驱邪,此习俗即源于《山海经》:

> 沧海之中,有度朔之山,山有大桃木,蟠屈三千里,桃枝间东北叫鬼门,是万鬼出入之处。鬼门上有二神人,一叫神荼,一叫郁垒,主领阅万鬼。凡恶害之鬼,二神人就以苇索捆缚喂虎。

相传早在黄帝时为驱鬼邪,就已有立大桃人,门户画神荼、郁垒与虎,悬苇索以御的习俗。张泽洪《道教斋醮符咒仪式》一书中谈到陕西户

县汉墓出土的曹氏符,就是现在所知有明确纪年的最早的道符。户县曹氏符画在朱书解除瓶上,由两个画符组成,符旁写有朱书解除文,十五行九十七字,有五字已剥落不清,解除文的内容是:

> 阴嘉二年八月,己巳朔,六日甲戌徐。天帝使者,谨为曹伯鲁之家移殃去咎,远之千里,咎□大桃不得留,□□至文鬼所,徐□□,生人得九,死人得五,生死异路,相去万里。从今以长保孙子,寿如金石,终无凶。何以为信,神药厌填,封黄神越章之印。如律令。

据此文,知户县曹氏符书于东汉顺帝阳嘉二年(133)。据王育成先生考释,第一符分别由𠂤(时)、日(三个)、人月、尾、鬼五字组成,该符的含义是:

> 万物的生死是由时节制的,不能违反,活人属于日所代表的阳世,死人归于月所代表的阴间,尾宿保佑曹家多子多福,鬼宿管理死人祠祀之事。[1]

第二符由两个图形和一段相连的文字组成,图形是太一、天一组成的星符和绳索,第二符的含义是:

> 绑缚恶鬼的法物绳索在此,具有逐鬼驱邪职守的太一、天一星神也在持节以待。[2]

很显然,这两个符的书写者是东汉时期的道士。张泽洪先生说:"此道符一是申明天帝神意,二是表现御鬼的力量。"

道教认为:一切万物,莫不以精气为用,神符是以道之精气,布之简墨,会物之精气,以却邪伪,辅助正真,召会群灵,制御生死、保持劫运,安镇五方。故而后世道教亦宣称符是天神所降,精气所成,有治病、镇邪、驱鬼、召神的功效。《道法会元》言:

> 符者,天地之真信,人皆假之以朱墨纸笔,吾独谓一点灵光,

通天彻地,精神所寓。何者非符,可虚空,可水火,可瓦砾,可草木,可饮食,可有可无,可通可变,夫是谓之道法。

又言:

> 符者,阴阳契合也,唯天下至诚者能用之。诚苟不至,自然不灵矣。故曰:以我之精,合天地万物之精;以我之神,合天地万物之神。精精相附,神神相依。所以假尺寸之纸,号召鬼神,鬼神不得不对。

《云笈七签》卷四十五说:符者,三元之灵文,天真之信也。符是天真凭证之信,这是道教符箓的主要目的。《汉天师世家》言张陵天师,教民信奉黄老之道,常以符咒治病,有病者使饮符水即愈,甚有效验,从者甚众。《道法会元》素微真人曰:

> 符命有九,一、三光符,二、真武符,三、天罡大圣符,四、三官搜鬼符,五、铁扇符,六、九岳符,七、安胎符,八、崔生符,九、斩邪符。各有其符行用之法,罡咒不谬者,其灵极验。

道教认为符法是道法之一。《灵宝无量度人上经大法》卷三十五说:

> 夫大法旨要有三局:一则行咒,二则行符,三则行法。咒者,上天之密语也。群真万灵,随咒呼召,随炁下降。符者,上天之合契也,群真随符摄召下降。法者,主其司局仙曹,自有群真百灵,各效职,必假符咒,呼之而来,遣之而去,是曰三局。[3]

《太平经·庚部》卷一百零五中共列符文530个,主要是向君王喻示治国之术。卷一百零九《四言四凶诀》称为续命符、知命符,为南朝道士所崇重备至。这时道教的道符概念才被确定,但那时的道符注重的是生命之延续,这也是原始宗教灵魂不死信仰的延伸。《四吉四凶诀第一百七十八》言:

请问何故正名续命之符？……然所以续命符者，举士得入，乃危更安，乱更理，败更成，凶更吉，死更生。上至于度世，中得理于平，下得竟其天年，全其身形。

何故名是为短命之符哉？……然治当长，反为其短；年当多，反为其少。举事逢凶，无益于身。天地不悦，除算减年。故天上名为短命之符也……

并称赞之：

右天地手策，贡士四吉四凶短命符续命符、安国得天地心、群神喜谶。[4]

《太平经》关于道符的理论已渐成熟，它强调顺天地阴阳四时五行，由默施仁善而积厚德，由积厚德而得真道，由得真道而蒙鬼神佑助，趋吉避凶，直到“长寿身不败”。这是早期道符理论的主要内容之一。其主要宣扬的是“善气”，让人“行善止恶”，“尚德修道”。

道教的创始人张道陵是创造道符的主要人物之一。《道藏·历世真仙体道通鉴》称其：七岁读道德二篇而达其旨，于天文地理河洛图讳之书皆极其妙通……三年有白虎御符文置座傍，朝廷就征为博士，称疾不起……又得秘书文制，命山岳、檄召万灵。[5]

是说张天师因符出名而受朝廷注重，但天师不为所惑，不为名利，称疾不去。以后张天师的符箓不断增多扩大：

时顺帝汉安元年壬午岁正月十五日，午夜月明，真人在鹤鸣山，寝方酣熟，老君驾飞云绿軿，驻山东南，顾谓众真曰：道陵修行困苦，吾感其志，将授以治身秘箓，飞腾长生之道……[6]

说明张天师的早期道符也是以治身修道，求长生久视为其主要宗旨。也说明其承续的是《太平经》之精神。这次天师所得之秘符更多：

玉童捧一玉函，贮箓一品，皆玉札金文及都功版券职箓，以授

真人曰:与卿千日为期,后会阆苑。老君复以三清众经,九百三十卷,符丹宅秘诀,七十二卷,二千二百官章,雌雄二剑。[7]

天师大量制造符箓以扩大道经经目,《道藏》还记载了天师用符之法术:

真人以法召之不出,遂书一符,化为金翅凤。[8]

赵道一在《历世真仙体道通鉴》中称赞之:

鬼神变化,从古以之;人鬼混淆,道将违矣。张天师乃禀符箓之教,通天地之情,分隶阴阳,区别人鬼。[9]

以后道教将张天师之道派称为符箓派,言其以符箓见长也。《历世真仙体道通鉴》称张陵之子:

系师张鲁,字公期,嗣师长子也,好道守真人之法。仕汉历典农校尉安民中郎将,汉中南郑二郡太守,后隐身学道,以符治病……[10]

以后天师之符箓体系多变为治病驱邪了。至两晋南北朝时,道符的理论便更细致周到了。《太上灵宝无量度人上品妙经》称其为上天隐秘之文:

天真皇人,梵炁玄辽天宫,自然八合之音,主治世会、地垒洪泽,变灾厄难……神朱写文,服佩验之于至学,不宣于下俗也。[11]

这是道经中首次提出符用神朱书写以及服佩用符的记载。早期道教符文理论依托神仙传授的比较多,对符文的形成的记述也多神秘隐晦。如《太上灵宝无量度人上品妙经》称:

道言:此上清天中,玉宸大道君之隐文,玉帝所秘,无量之音,旧文书太空华盖,紫微垣上,境绿字蟠,屈广长一丈,天真皇人,昔书其文,以正天音……[12]

这时的符文宣称为天真皇人传授下来。其符多有安镇天地之作用：

元始洞玄灵宝本章上品妙音，安镇度人，天地八维，八威隐韵，凝篆自然，八神赤文，祖劫元真，元始妙气，化生诸天，开阐八维，辅立天根，天地神真，分气结身……[13]

有时又称：符字为紫字，用以救护世厄：

元始上帝和合三炁，天地八维，安镇国祚之法，秘于东华宝室，威禁至重。八维真符，皆自然灵章，飞玄之华，九凤之气，以成紫字，用以救护世厄。[14]

《太上灵宝无量度人上品妙经》称诸天帝之隐讳、诸天隐名也是以符字出现：

三十二天、三十二帝，诸天隐讳，诸天隐名，太一空洞，自然灵章，太一隐韵，太一之讳，太一之灵，九官十方，变化上清，无量之奥，深不可详，敷落神真……[15]

据《历世真仙体道通鉴》言，韩众为天真皇人的弟子：

韩众，汉州德阳县，秦中学道，天真皇人，授以金书玉字，行往得驾紫烟，白日升天。《楚辞·离骚》经云：奇传说之托，星辰为美，韩众之得一，形穆以寝远兮，离群人而退逸。[16]

《历世真仙体道通鉴》中载，符法十分兴盛，代有传承。如“沈文泰”条言：

沈文泰，九疑人也，得红泉神，丹法土符，延年益命之道，服之有效……曰土符却不去，服药行道无益也……[17]

符法已成为布道之根本了。又如“蔡琼”条言：

蔡琼，字伯瑶，师老子，受太玄阳生符还丹方，合服得道，白

日升天,常以阳生符活已死之人,但骸骨存者,以符投之即起。[18]

这将道符之神妙说得真是玄之又玄了。《续仙传》中还谈到更远的符法传承,如"箓图子"条言:

箓图子,在帝喾时降于江湄说黄庭经,教以清和之道,又命九天真王、三天真皇,执八光之节,景云之符,下牧德台,授帝喾以九天真灵、三天宝符,上以奉天,使二仪无遗,下以营人,使年无坠。帝乃祭天于北河之坛,藏符于钟山之峰,后升天为玄宫真人……[19]

又如"真行子"条言:

真行子,一号宁真子,在夏禹时降于商山,教以勤俭之道,授九畴书。又命宛委之神,玄麦使者,授禹玉书,灵宝五符,治水真文及罡步,劾召鬼神之法……[20]

有些道经记载,古人或得符于山洞鱼腹之处,此乃天降而传授也,如"续仙传·涓子"条言:

涓子,齐人,好饵术,接食其精,至三百年乃见于齐,著天地人经四十八篇,后钓于河泽得鲤,腹中有符,隐于宕山,能制风雨……[21]

这些将符的传承愈说愈远,目的在于宣扬符法之正统性。《续仙传》中还有关于符与汉字的有关记载,如"王次仲"条:

王次仲者,古之神仙也,当周末战国之时,合从连衡之祭(疑通际),隐居范阳大夏小夏之山,以为仓颉篆文,工多用寡,难以速就,四海之事,笔札为先,乃变篆籀之体始为隶书。[22]

这个线索说明隶书本来自符法之笔法,后经秦时才逐步成为一种字体。纵观道教有关符文化的记载,天真皇人是极其重要的人物。《续仙传》

卷四有“天真皇人”条：

天真皇人，不知其得道之始，然是前劫修真极遵之人。身长九尺，玄毛被体皆长尺余。黄帝时在峨眉绝阴之下，苍玉为屋，黄金为座，张华罗幡，燃百合香。侍者、仙童、玉女座宾三人皆称泰清仙王。黄帝再拜问道授以五牙、三一之文，又在峨眉山，以太上灵宝度人经授黄帝，又授帝喾于牧德之台。一云蜀岷山江北有慈母山，天真皇人修炼之所，山有龙池，中有金银铜铁鱼，各从其色。得食者，味同干姜，服之可以长生，谓之肉芝。龙池一在山中，一在空中，澄洁如镜，纤芥不污，或干涤槁叶飞堕其上。即有五色凡鹙口衔去。[23]

我们抛开文中一切宗教渲染之辞，可以得出一个结论，天真皇人很可能是黄帝之前对汉字创造有很大贡献的人物，此人承袭了伏羲象形会意之法，并将其发扬光大。此人对中国早期文字的形成，功劳可谓大矣。实值得我们以后的学者们深入考证和研究。

注 释

〔1〕《道教斋醮符咒仪式》第 105 页。

〔2〕王育成《东汉道符释例》,《考古学报》1991 年第 1 期。

〔3〕《道藏》第 3 册第 807 页。

〔4〕罗炽主编《太平经注译》第 861、862 页,西南师范大学出版社。

〔5〕《道藏》第 8 册第 460 页。

〔6〕同上。

〔7〕《同上。

〔8〕同上。

〔9〕同上。

〔10〕同上,第 473 页。

〔11〕《道藏》第 1 册第 10 页。

〔12〕同上,第 21 页。

〔13〕同上,第 24 页。

〔14〕同上,第 26 页。

〔15〕同上,第 60 页。

〔16〕《道藏》第 8 册第 351 页。

〔17〕同上,第 356 页。

〔18〕同上,第 382 页。

〔19〕《道藏·续仙传》第 8 册第 326 页。

〔20〕同上,第 327 页。

〔21〕同上,第 334 页。

〔22〕同上,第 351 页。

〔23〕同上,第 349 页。

第五节　道教斋醮中的符文化

符在道教法术中占有重要地位，道教法术大多都离不开符，斋醮科仪中更是如此。今略列几条以述之。

一、道教斋醮科仪中关于书符的各种行持

道教斋醮科仪关于符法之行持很是严格，《上清灵宝大法卷之三十九》中《斋法符篆门》言：

> 师曰：凡书符篆，合用符命，须依法入靖，存思室中，列三境帝师、天真皇人、黄箓真宰、符箓中典、符箓灵官等，香花几案。笔砚朱墨一备，具当先行内炼之法。[1]

这是说，凡书符之士，必须要有一定的内功，才可书符行法。《上清灵宝大法》中有《洞阳内炼飞神八景》内炼之法：

> 法曰：取六阳时，入室端坐，叩齿三通，闭息静默，存下丹田，火如弹丸，左九转升上降宫，渐升十二楼，登玉房泥丸中，端坐左执日，右执月，号大洞。太一尊帝咒曰：
>
> 魂神登正，万炁长存。不经苦恼，身有光明。三界持卫，五帝司迎。万神朝礼，名书上清。功满德就，飞升上清。
>
> 右咒念三通，引火三口咽之，又咒曰：
>
> 金液炼形，与道合真。开明三景，是谓天根。无幽无极，无始无终。元皇九丑，灵魂降宫。紫云飞天，身乘六龙。水上火

下,流入三宫。神归阳明,大道自通。

右咒三遍,咽液三过。良久,顶生圆象,光映十方:无上玄元太上道君,当出臣身中三炁正神,司命司箓、司功、司杀君、桃康、精延二君,臣今内炼真元,光映九天,豁荡阳精,洞映九门,即使死魂受炼,反胎更生(若自炼只改日)形神俱妙,与道合真。

引火炁九咽,凡书符并先行之,久久神光自现。[2]

这种内炼法以丹道内修为主,说明此时的符文化已受道教内养工夫的影响,其理论也在不断变化。更重要的是这种内炼法,已融入了咒法行持,其中也包括存想守一之法。说明符文化的理论日渐规范,同时也受各种道法理论的影响,融合了各种思想,这是道符的主要特色之一。

《太上灵宝大法》还规定了书符式:

法曰:凡书符,设香几,望天门。陈合用法器于前,存朱砚水盂为日月,纸为版,笔为青龙,香烟为白云符,吏在其上,符法中官将童女,并分列左右,讫手结斗印,存五斗缠身,步豁落斗,掐上帝诀,存身入三台、北斗,双手剔斗,端简三拜,上香叩齿,跪奏曰:

具位臣姓某焚香奏启

太上无极大道,金阙七宝至尊,东极慈父,寻声赴感,太乙救苦天尊……臣所受诸法箓中真宰。伏望道慈,俯垂洞鉴。臣蝼蚁贱品,草介微生。夙有善于缘,叨行大教,深期济物,觊立微功,即奉来词,……大道妙光,十方正炁,流注臣身心,毫窍之中,朱墨器用之内,使结节解释,胎根肃清,存念感通,克彰嘉应。俾契上玄之妙,以全济度之功。臣干冒天威,无任激切俟命之至。谨言。[3]

这种行持多为祈祷神降给法力,书符者也须心根清静。如此咒毕还有存想:

存念在天宝台中,真仙森列,帝命侍真,颁降符箓,下降又见,

十方天尊,放大光明,浮空下临。童女捧宝匣,在百宝光中,赴兆案前启匣,宜付与所篆者,合而为一,光明夺目。变身作青玄,左右二真人,童女侍卫。方入室东向,叩齿三十二通,上闻三十二天,心拜三十二过,闭目静思,身坐青黄白三色云炁之中。内外蓊冥,有青龙白虎、朱雀玄武、罗列四围,日月洞焕室内,项上生九色圆象,光映十方。次祝曰:无上玄元太上道君,召出臣身中三五功曹,左右官使者,侍香玉童传言,玉女五帝真答符,直日香官各三十二人,关启所言:今日吉庆,奉为某崇建大斋,追度某书篆符箓,拔济幽魂。愿所启上彻径师,无上三十二天,元始上帝至尊几前。[4]

此种存想夹杂着道教内功的修炼,是极其复杂的。但这以后,还须咒笔,其咒曰:

溟泽大梵,寥廓无光。赤明开图,运度自然。元始安镇,敷落五篇。赤书玉字,八威龙文。保制劫运,使天长存。急急如元始无量度人律令。[5]

并还须:

玉清诀天门炁一口,又东南炁一口,旺炁一口念"合明天帝日",卓笔三下。[6]

此外还有敕墨咒:

梵炁弥罗,万范开张。元纲流演,三十二天。轮转无色,周回十方。旋斗历箕,回度五常。三十五分,总炁上元。八景冥合,炁入玄玄。急急如元始无量度人律令。[7]

此外还有手诀作用:

掐子丑顺至亥入中指丑上为诀。

此外还有《玉清大咒》、《受炼押字咒》、《度魂敕印咒》、《总符总祝遗

咒》等。最后书符毕还要启奏,完毕三拜收符藏匣中。

《灵宝玉鉴》也是道教斋醮科仪的主要经典之一,其对符法的行持也很严格。这两部相隔甚远年代的经籍,对于符法之行持却有许多相似之处。

《灵宝玉鉴卷之二十二》中《告给符箓门》中言:

符者,以合其妙;箓者,以纪其功;简者,格其言;诰者,以出其令。是皆法元始之祖炁,合灵宝之妙光以会神。著灵于竹帛、金玉、朱墨、楮札之间。而微显阐幽,开光长夜,执符把箓,鉴真度生。亦体夫自然神化玄通之妙也,宜行之士,宜静虚守一,注念凝神,洞彻幽明,混融内外。则我之法,元神即是本来真身元始,其一点一画,悉是道炁金光。诚如是,则无所不通,无所不变者矣。道法体用岂有他哉?[8]

故而,《灵宝玉鉴》也提倡书符启奏存用之法。如《请降诸符启奏》言:

具仕臣恭焚宝香,重诚上奏:三清大道,十极高真,启教宗师,三界官属。伏望道慈俯垂洞鉴。伏以,开坛阐事,聿严灵宝之科章;济苦度亡,须假玄元之光炁。臣退惭蒙昧,未造精微。然书箓恐未合于玄规,故施用当力祈于真命。伏望,敕侍仙而启蕴,付小兆以承宣,普召万方,俾遵行而无滞;开度群品,即时刻以升迁。臣干冒天威,下情无任,激切俟命之至,稽首再拜。谨言。[9]

其在《书符行持存用》中也同《上清灵宝大法》之存用同为一线之脉络。显然是有一定的传承:

凡书符箓诸品,须依法入靖,香灯纸札笔砚之属,一一备具,先行内炼十转回灵之道。法师静座调息神息,澄虚存下丹田渊泉宫。灵宝先天祖炁自中而历二十四节,直透泥丸顶门,又复降下元宫,复升周回十过,毕次存三田中,有三尊乘三色云气,上升端

坐泥丸之中。次有天上三色云气中三尊,降自泥丸,混合为一,如此分明自己丹元君上朝心奏所陈之事,须臾慈颜允奏,敕命左右侍真,金童玉女,捧函玉笈在百宝光中,降付容臣。奉行即密谢毕,自己真人顶出宝光,混合神炁,内外洞明,凤篆龙章,徘徊于几案之上,叩齿十二通。[10]

其咒笔也是以右手玉诀天门炁布之念"合明天帝日"三遍,同《上清灵宝大法》也很相同,而《执笔咒》同《上清灵宝大法》一字不差,唯独《敕朱墨》字句不同,但意思相近。其《敕朱墨》咒曰:

> 玉音摄炁,灵风聚烟。紫虚玉秀,辅翼万仙。千合万合,自然成真。

其手诀作用同《上清灵宝大法》也颇相似:

> 右掐子丑顺至亥归中吸巽炁旺炁布其上。[11]

其也有《玉清大梵咒》、《押字咒》、《敕印咒》等。道教经籍中关于符法之行持者也很多,但多有一定的渊源及传承。这是需要深入研究的。道教符法的行持也无外乎这些了。这里的行持包括符法、符咒、掐诀等。符法,即符命之法也。《道法会元》中素微真人曰:

> 符命有九:一、三光符,二、真武符,三、天罡大圣符,四、三官搜鬼符,五、铁扇符,六、九岳符,七、安胎符,八、催生符,九、斩邪符,各有其符行用之法,罡咒不谬,其灵极验。[12]

符咒,即符命咒语之法,也称符祝。《三国志·张鲁传》称:太平道者,师持九节杖,为符祝,教病人叩头思过,因以水饮之疗病。[13]

掐诀,即道教所持之手印(见拙著《道教手印研究》)。《太清玉册》:掐诀者,所以通真制邪,役将治事各不一。罡诀有七百余目,今所用者不多。四维八方,自四指根遂节数共十二,按十二辰分出:八卦、七星、九宫、三台,各主其所行之事也。

这种像云物星辰之势,似文非文,似图非图的道符,是沟通人神的凭信,陆修静言:

> 凡一切符文,皆有文字,但人不解识之。若解读符字者,可以箓召万灵,役使百鬼,无所不通也。[14]

《道法会元》卷六十七谈符的功能及书符诀窍说:

> 符是阴阳赞合之物,只有天下至诚者,方能使用。若诚心不至,符自然不灵。因此,书符要以我之精,合天地万物之精;以我之神,合天地万物之神。要求做到精神相符,神神相依。以我之炁,合彼之炁,精以御神,神以御炁,炁以御符,符以御灵,此作而彼应,此感而彼灵。所以供尺寸之纸,号召鬼神,鬼神不得不对。

《道法会元》卷之一百九十五言:

> 夫行法者,行先天之大道也。遣将者用自己之阳神也……所谓行法者,亦有三,不过乎神炁精而已,即先天之大道也……当以精水神火意土者,以根合之。关尹子曰:精水神火意土三者本不交,人以根合之于岁月之中,而神自动,举止之间,而神自应。[15]

故而,书符者引炁存神,倾"精"、"神"于笔端,如此书成的道符,方有役使鬼神之灵力,符之所降无所不通,无所不度,这就是书符之诀窍[16]所在。因此《道法会元》说得好:

> 画符不知窍,反惹鬼神笑。
>
> 画符若知窍,惊得鬼神叫。[17]

二、道教斋醮科仪中关于坛场用符的规定

关于醮坛之上用符,与醮仪用符不一样,醮坛用符一般多为护坛、召魂之用。而醮仪用符是在举行科仪之中,为科仪内容服务的符。醮坛

的符一般多为坛四维及八门、坛门等处所需用之符，且各种坛符根据科仪内容的不同而更换。以《上清灵宝大法》为例，此经中对坛场的布置十分严格细致，如《建阴阳二坛式》：

> 师曰：凡建大斋，于艮户卜一室，立神虎之堂，向南设官将几案，香花一一具备。次以净土就堂中，立阳耀通关坛于左畔，立阴灵摄魂坛于右畔，各方圆三尺六寸，打令平正，各立坛牌，及左右监狱使者之牌。一室周回，并以白素作幕，使不染尘埃之色，当先如法祭混元玉札，次方立坛，备茶酒果蔬，祭设神虎官将，依式变神，步罡关召；次第行持，以剑就土上画之，安雄左印于阳坛之心，雌右印于阴坛之心，中间几案止燃一炬明灯，并安监引童子符及神虎诸符；又以二器盛水，浸神虎追魂符各一道，亦安坛心牌下祝官将，一面追魂赴坛现形；次以现形符三道，内一道同关牒冥财数分烧之，一道沉水中，一道法师自服之，将符水左手托定，右手仗剑念天一北祚咒七次，吸鬼门炁入水中，噀洒二坛；来至期召魂，方卷廉幕，将幡安于二坛之左右，仍用通现幽释，通语、通目等符焚水中洒之，及童子身上；次令童子指其端，良久髣髴窥其从，若孝子忠孝慈义，意切必睹形神可交言语，历历可知，如生人悲泣，惊魂飞扬即远矣；若生人欢喜，尽现其形，尤忌嗔恕，莫私心妄召，余无所戒也。[18]

《上清灵宝大法》的《建八门召魂坛式》中要求：

> 八门共用黄纸牌书各高一尺，下以白牌书八门之号及篆八门符，分布八门。[19]

其八门用黄纸牌书各高一尺四寸，亡人沾此符乃魂魄入坛，人人皆可见现迹也。其《铁迹台光宝章》中也要求：

> 以黄绢三寸，用丹砂书，仍以伏苓、伏神、天门冬、人参、地黄

各一分煎汤,用盆浸符安八门坛中,召魂讫以水洒坛十方,黄者生形全魄,视影现形乃鬼神之宝也。又以青素朱书,长七寸,阔二寸四分,召无间罪魂。[20]

《灵宝玉鉴》卷七《申牒头连门》要求:

夫灵宝度人上经大法,凡肇修斋祀关行之初,必以灵宝妙光,元始符命,托诸毫楮间,连粘于申牒之前。先行普告三界,无极神乡,开化九幽,垂光长夜,亦法像于人天,合契于幽冥也。苟非明自本之本,开天之天者,其孰能混融无间,洞彻幽深也哉。[21]

《灵宝玉鉴》卷九之《神虎追摄门》中要求:

凡建神虎坛,须用敷落五篇,五方乃上帝大浮黎土之图,立于中召之,立至如无此文,则神真无合契之光,不能到矣。行持当诵魔王三章,并焚赤书玉字、八威龙文二章于内。其神非天元祖炁、真文玉字不能召之,其章乃玄都至禁文也。[22]

这里不管是"大浮黎土之图",还是"赤书玉字、八威龙文",皆道符也。称其为"玄都至禁文"者乃言其符之尊贵也。《灵宝文鉴》对坛场的书符者也提出要求:

玄师曰:其法当择庚子之日,天色晴爽,备香案,朝天门双手掐上帝诀,变神为真人之状。先步五行超脱罡,用黄罗以雌雄黄和朱砂研书符,入于冠履之内。并书沐浴解秽,吞服诸符。书符执笔,叩齿存玄元始炁降笔中,书毕置于靖室中,并章印皆供设于圣前,临事依法用之。须先书画章图,遂日焚香诵咒,依朝元法,存想念熟。[23]

其三天门皆有印契,第一天门天洞灵符契,第二天门玉光符契,第三天门冲神符契。[24]

并要求:此三天契当以刊而佩之,王者金石为之[25],道士木为之。

在《上章沐浴法》中还要求道士：

沐浴七日服五神符，诵五神咒。七日，服太平符，七日，服通神符。[26]

在《飞神谒帝门·九灵章奏拜坛式》中要求：

坛式当法三级之义，内一级或以中黄，内篆符之，其二级以八卦书之，其三级即以青龙白虎朱雀玄武列于四方。临祭坛时更度罡符加于下……[27]

《飞神谒帝门·九灵章奏拜坛式》中的《章函四则上符》是对章表用符的规定，此规定至今仍在全真、正一教派中沿用。

道教斋醮坛场从大到小，无不用符，就连封章也用符法：

高功封章之时，函上书符所得传，谓之开天门符。历考之非也，符出六甲箓中，谓之阴阳符，如甲子属阳符则卓剑，乙丑属阴符……[28]

《道法会元·上清玉枢五雷真文》中对坛场书符也作了规定：

夫书符须于坛殿，或净室轩庭之所。加天罡所在，望空设案，备纸笔墨砚朱砂，净水合用之。具以烈火焚香，令烟馥郁，却开旗卓剑出印，依法变神，从天门步入中星，握固法诀念咒，左手大指掐丑上一节，名众魂目，仰面看天，却向支干方吸炁，存三台顶上，克星目前住立，书符罡图。[29]

坛场用符是道教斋醮符法主要内容之一。

三、道教醮坛法物用符

1.幡符

《道藏·灵宝玉鉴卷四》有《灵幡宝盖门》，对幡用符作了说明：

夫盟天告地,招真召灵,耀景命魔。九光十绝,皆所以按仪立像,具体肖形,傑立虚空,耀灵法界,开通冥漠,化度天人者也。以至载云飏锦,展绮明霞,策景乘虚,凝神合炁。故得诸天遥唱,万圣临轩,长夜开光,九幽罢对,功赤宏矣。故我灵宝大法,幡节幡盖,具有成仪九当。运祖炁而合神光,尽精微而致广大。随机变现,应念感通。作生死之津共,具显幽之标准。及其结空成梵,云篆太虚,化形十方,超神八极,普资有识,广度沉沦。实道法之指归,斋修之仪矩也。洋洋在上,其可忽诣。[30]

最后几句才是宝幡用符之宗旨及功能。其主要目的是“化形十方,普资有识,广度沉沦”。这才是“道法之指归,斋修之仪矩也”。

其对灵幡应用者有一定的内功作用要求,在《灵宝玉鉴卷之四·存用》言道:

凡立幡盖,当凝神存此方,如大海水府,银波湛天,了无翳碍。化所立之幡为绛节霓旌,芝幢宝盖,日月星光,映明其上。祥风鼓舞,影泛金莲。梵炁弥罗,势崇台阁。次存自己,元宫一炁,混接内外,玄同天宝,乘百宝光,引照十方,普济诸有,天真大圣,三十二天,上圣高尊。俱来庆会,此乃崇德建功,招真召灵之实效也。[31]

其中对“四境幡”、“告盟幡”、“建坛幡”、“回耀幡式”、“大慈幡式”等都作了详尽的说明及规格的要求。如《九天宝盖》中对幡的要求:

以九色彩幡,九首各长九尺,肚中篆九炁符各一道,背面书九天帝号,手足句书各天生神章,八角垂八首,中央悬一首宝盖,中层间垂九色彩带九条,以像九炁。登斋之始,立于坛左。[32]

在幡中九炁符中言,此符九色灯牌,并炼度九天幡通用。九炁符确实能体现道符的“云篆”神韵。(如下图)



图 17



图 18



图 19



图 20



图 21



图 22

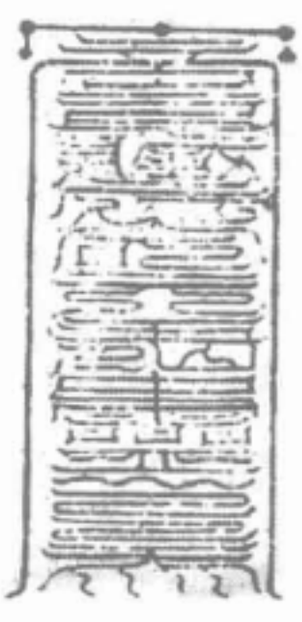


图 23



图 24



图 25

最后又加以说明：

九符掐九天诀，合九天炁，用九天生神章祝之。九天宝盖者，三天开化，九炁生神，万圣瞻依，百神敬仰，故可慎终追远，崇德建功。关启之初，依科悬立，精诚不怠，感应自然。大斋中不可缺此。[33]

最后“大斋中不可缺此”之句，足见此符之重要。

《青玄宝盖式》中对幡肚所用之九龙符也有严格的要求（如图 26、27）。

幡用碧彩制之，大幡一首用白粉篆九龙于幡肚中，符下篆太乙号，手足或书斋意，主写符诰上以宝盖十角，每垂角卦。小幡一



图 26



图 27



图 28

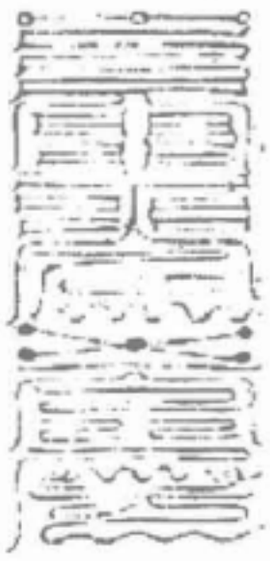


图 29



图 30

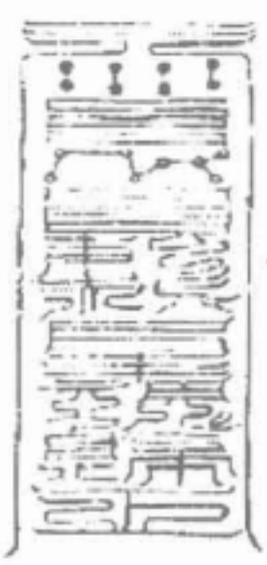


图 31

首,各长四尺,并用碧彩为之。中间大幡长二丈四尺。[34]

又如在《回耀幡式》中,对幡正反两面皆有要求(如图 28、29、30、31)。并说:

> 幡用绛彩四十九尺制之,以朱砂雄黄合色书篆,于开启时立于坛前,故能回景曜于重昏,度神魂于霄极。闻见之者,俱沐善恩。[35]

又如《大慈宝幡式》(如图 32、33)。

其幡肚中之译文为:

> 太一大慈命开度长夜魂。[36]

并说幡左手书：

茫茫丰都中，重重金刚山。灵宝无量光，洞照炎池烦。七祖诸幽魂，身随香云幡。定慧生莲花，上生神永安。[37]



图 32



图 33

幡右手书：

功德金色光，晖晖开幽暗。华池流真香，莲盖随云浮。千灵重元和，常居十二楼。急宣灵宝旨，自在天堂游。[38]

幡左脚书：

元始符命，时刻升迁。北斗寒池，部卫形魂。[39]

幡右脚书：

制魔保举，度品南宫。死魂受炼，仙化成人。[40]

其中之幡左右手书内容同现通行于全真教之《青玄铁锣施食科仪》中之《丰都咒》内部相同。很可能二者之间有一定的渊源，这也是研究全真施食科仪源流的主要佐证之一。又如《太乙救苦灵幡式》(如图 34、35)，其幡肚中的篆书译文为：

东极宫中大慈仁者寻声赴感太乙救苦天尊青玄九阳上帝。[41]

幡两足书：

大慈大悲救苦真人。大慈大悲救度真人。大慈大悲大惠真人。大慈大悲妙行真人。

并要求：用青缯四十九尺变之。[42]

还强调：



图 34



图 35



图 36



图 37

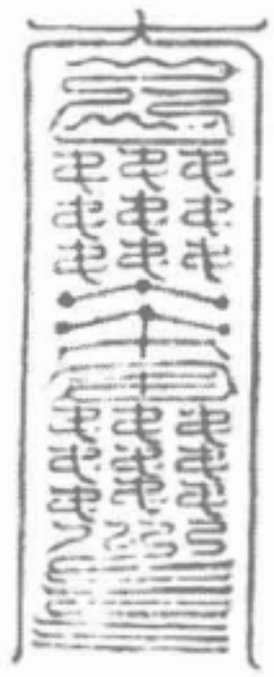


图 38

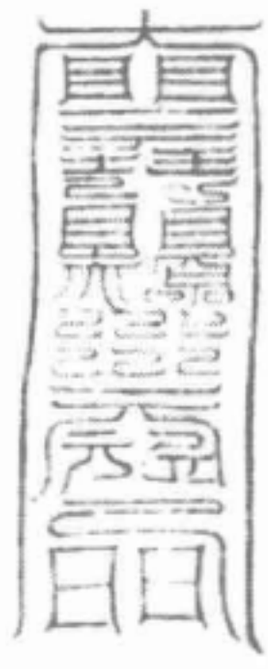


图 39



图 40



图 41

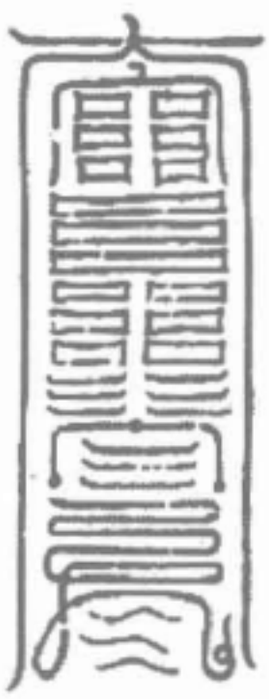


图 42

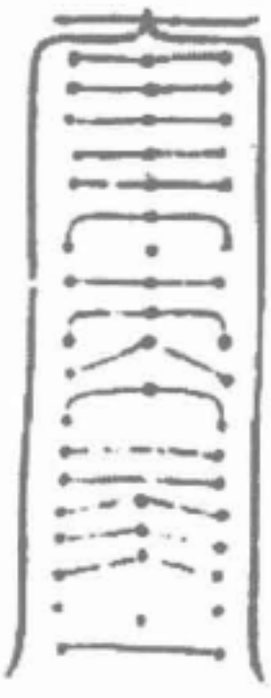


图 43

此幡乃三天自然内音，金阙梵行玉字。随方救苦，应念垂慈，开化南宫，迁神北府。幡形指处，幽滞俱起，度品之功。莫先于此。[43]

又如“茭郭八门幡符”(如图 36、37、38、39、40、41、42、43)。并说：

以上八门报应灵符，并用和释罪魂，上生仙境。[44]

并要求：

存神掐太上升天普度诀，祖炁灵书篆之，卯午酉子中剔上出。

又有“甘露幡符”、“宝浆符”(如图 44、45)，并要求念《甘露通真咒》祝之。要求此二幡：

用黄绢各长六尺造之，篆符中立于斛前。[45]



图 44



图 45

道教幡多用于普度亡魂之醮坛，又如“九炼天尊幡符”。(图 46、47、48、49、50、51、52、53、54)并咒之曰：

九炁炼神，三景



图 46



图 47

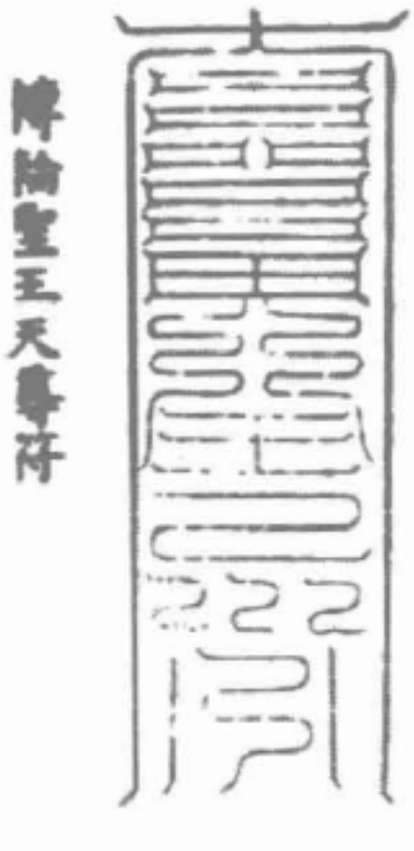


图 48



图 49



图 50

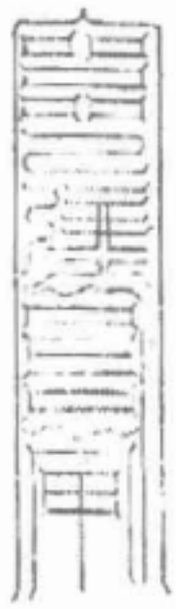


图 51

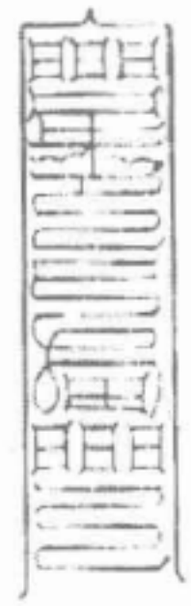


图 52



图 53

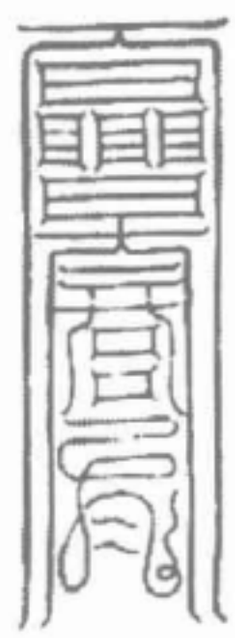


图 54

合成。生神火炼,返复归真。急急奉玉清敕。[46]

并要求:

九幡用黄绢制之,篆符于中一面。书天尊号于炼度坛上列之。

五方五灵童子幡在《青玄铁锣施食》中有全真斋醮用符之式,而《灵宝玉鉴》中所用的却与之不同。

《灵宝玉鉴》中要求此五幡:

用黄绢制五首书各方符于肚中,符下书各方童子[47]。(如图 55、56、57、58、59、60)

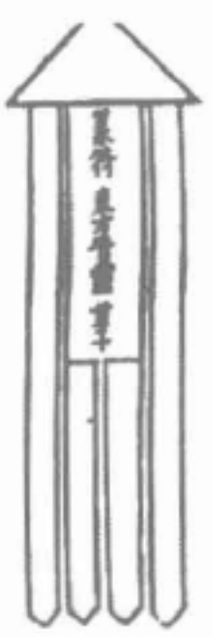


图 55



图 56



图 57

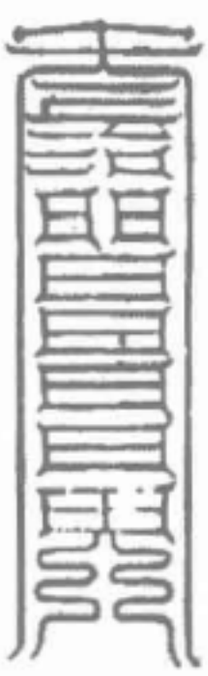


图 58



图 59



图 60

在《灵宝玉鉴卷之六》有“血湖灯幡符”(如图 61–63),中有敕符咒:

梵炁弥罗,散秀幽牢。灯光所临,上圣祥华。血湖摧毁,地狱停休。苦魂受庆,脱离冥途。急急如律令。[48]

破十八层地狱是道教度亡活动中的主要斋醮活动之一。但《灵宝玉鉴》中却有“破二十四狱之幡符”。(见图 64 至 70)



图61



图 62



图 63



图 64

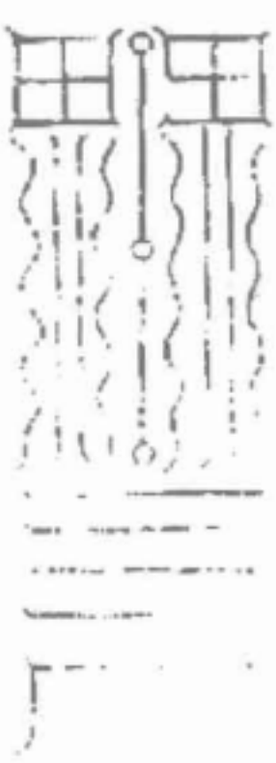


图 65



图 66



图 67



图 68

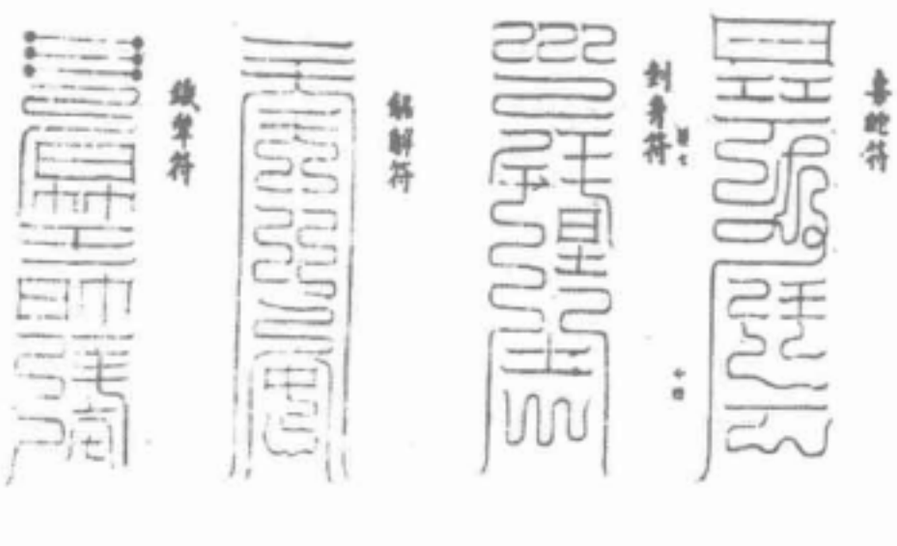


图 69

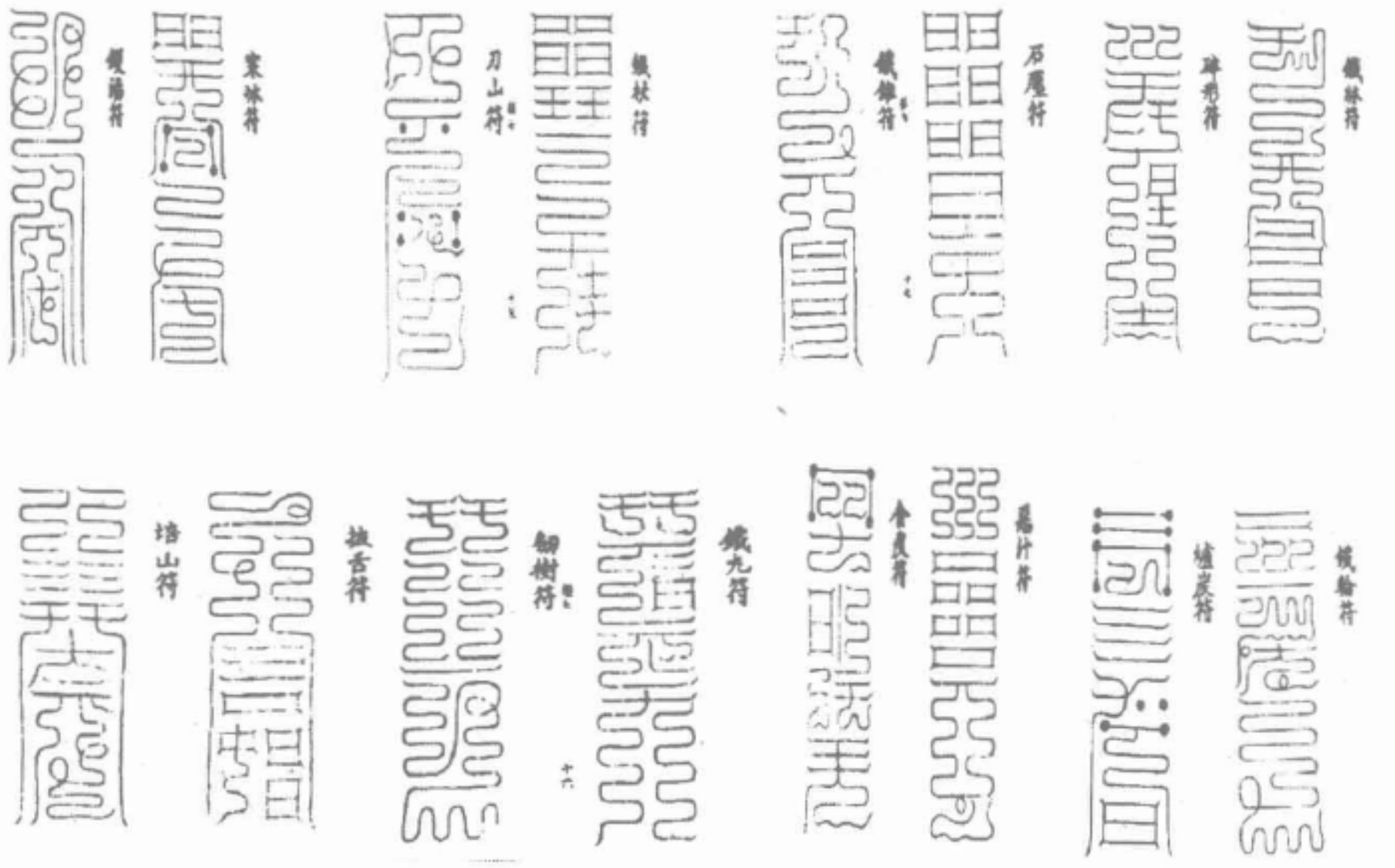


图 70

对书此二十四符,《灵宝玉鉴》又有要求:先念救苦天尊八十一声,取东方青炁入笔书符,普用玉诀祖炁,符下书二十四天尊圣号。[49]

2.帝钟符

按《道藏·道法会元卷一百五十六第二十》有“元帅帝钟”条:

> 昔皓首仙翁付五岳大神,能驱山镇海,移动宅舍。治崖石之精,以五月五日及九月九日用铜铸,四面篆文铸讫,撼振九通。[50]

其帝钟符(如图 71、72):

钟符有咒:皓首仙翁,五帝大神。火铃帝钟,法通天真。天蓬元帅,撼动玉宸。护钟神吏,鼓钟将军。齐钟造化,无所不闻。万魔灭迹,

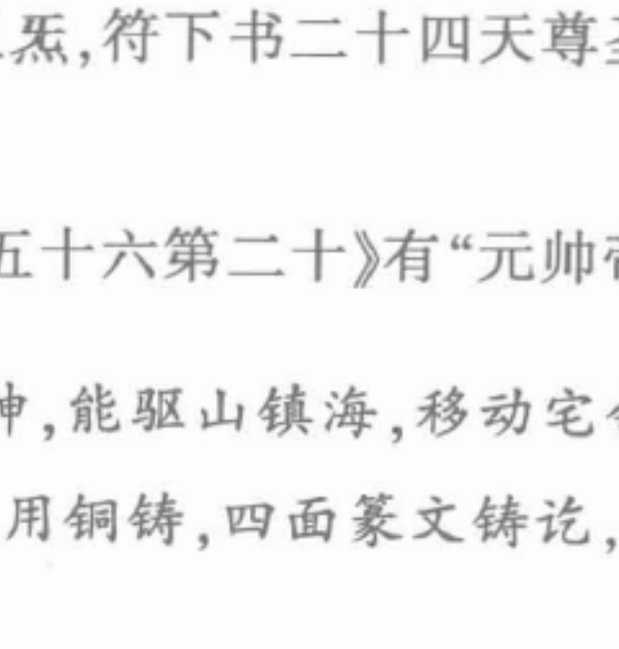


图 71

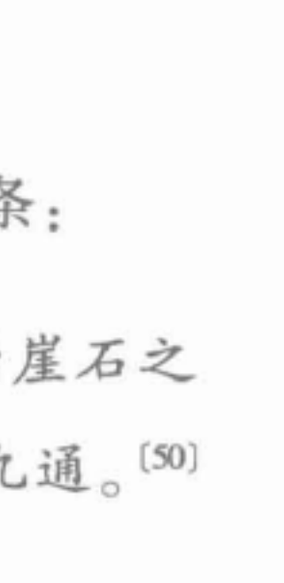


图 72

百川沸腾。上闻紫极,下及幽冥。何神不服,何鬼敢听。千千截首,万万剪形。魔无干犯,鬼无妖精。一如诰命,风火无停。急急如北极大帝律令。[51]

其《敕咒》曰:

山川百灵,五岳四溟。闻我神钟,万鬼咸惊。浩劫大道,照察天精。日月永固,百神拥护。山岳随我,江河沈去。灵官卫钟,天神卫钟。地神卫钟,北帝保钟。天蓬持钟,火铃旨听。神钟、神钟,何鬼敢当。撼动一声,万邪灭亡。急急如北极大帝律令敕。[52]

其《帝钟咒》曰:

山川百灵,闻我须惊。洁劫大道,照天之精。日月永固。百魅石神,山岳随我,江河拱迎。急急如律令。[53]

其书帝钟符须存想作用:

凡书钟符,取罡炁化身为元帅,严驾夔龙,领三十六将,左右侍卫,六丁六甲,火云驰空,三十万兵围绕。念大咒见元帅持火铃,左手结童子印,右手摧魔印,再发三十万兵围定鬼门。步十二辰罡,至鬼门存元帅领兵遍满世界。其夔龙口吐火焰,吞咽鬼神,元帅以左手敲龙角三下,龙大吼,鬼皆伏地。以元帅诀遣兵围绕九重,然后具事上言。却书钟符取龙口中,火急吸入符中盖之。此符大治颠崇、生熟、妖精起、灾殃凶魅,当存天蓬使者,四目老翁,执剑部领天兵,鬼神无敢当者。[54]

其又有《护身咒》:

灵官卫我,天魔助我。山神送我,天蓬佑我。北帝保我,虎狼避我。恶人远我,贵人敬我,急急如律令敕。[55]

3.神尺符

《道法会元》卷一百五十七之《上清天蓬伏魔大法》中有《神尺秘旨》:

夫检精捕非,守之合微。造尺之法,用福地桃木或雷震枣木为之,择甲子日造。准淮尺长一尺二寸,厚八方,阔一寸二分。正面三台七星罡,星指下书元帅。有令赐尺,度人随心,所指山岳摧倾,急急如律令。背上刊七星隐讳,三台北斗,星下元帅有令,赐尺度人,受持不怠,与尺同升。急急如律令。左侧太乙力士,右侧二十四神,雕造毕,写天蓬咒用水调,朱填篆以绛纱囊盛,早晚诵咒,烧香存召掌尺将吏,凡有无名下鬼,恼乱生人,持安面前,结五岳印,丁立其邪鬼,见皆灭形,凡人能思空洞,游神淡漠,受持不怠,德业自允,不须符水行遣,咒诀祈祷也。但尺之指,指山山裂,指海海竭。久久护持,神功无利矣。此尺驱瘟伏邪,天蓬门下,常有千兵万将,备卫神尺也。[56]

其对神尺之寓意又加以说明:

按《元应册》,天蓬法尺则长一尺二寸,以应一年十二月,阔八分取八节,厚四分则四时。上罗星斗,正玑衡之政,下曲敕字,以受事之凭。是以四始入靖,八节存真,岁旦除日,思存诵咒,请炁潜入灵光,玄妙神验。镇百邪于欲界,超形神于上清。法旨须用师传,妙道惟在心受,无忽无泄,敬之慎之。[57]

大法中又有一试神尺灵验之法,符式如图 73。

欲知神尺灵验之法,当以活龟一枚,阳转顺持咒则生,阴转逆持咒则煞也。神尺受持年久,功行即全,随心所用,无不验矣。[58]

4.印章符

《灵宝玉鉴》中有“印章符”(如图 74)[59],此印章符原是在章函上用印时所用之符。

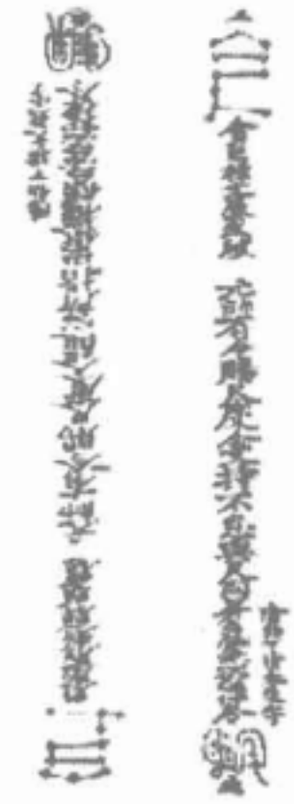


图 73

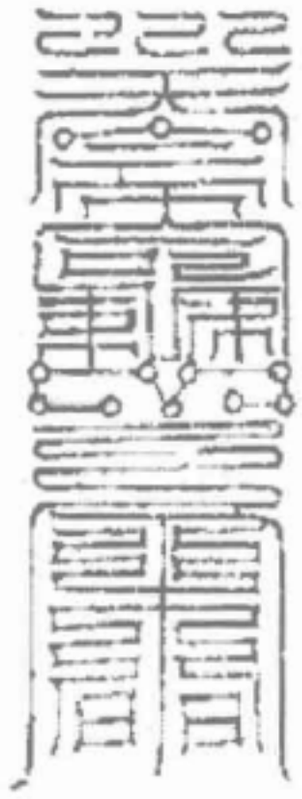


图 74

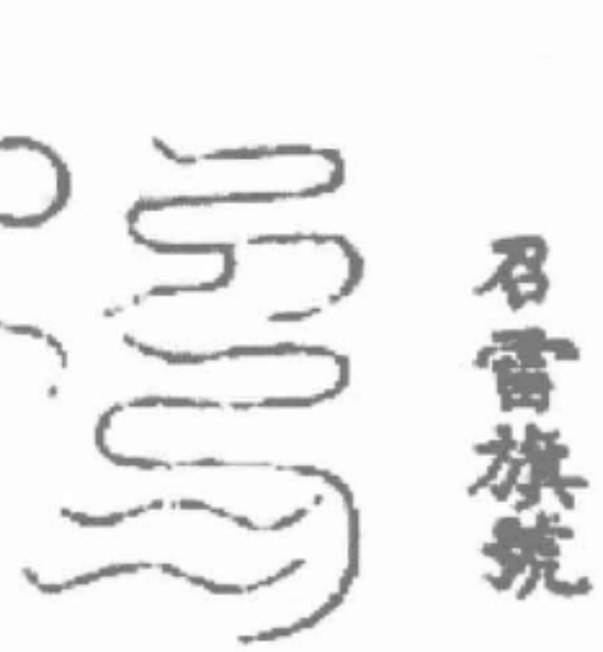


图 75

也有人章符等。

5.雷旗符

《道法会元》卷四十六第十六有“召雷旗号”之符,如图 75。[60]

6.桥符

《灵宝玉鉴》卷十五第十五中有“引魂度桥符”,乃用于魂车之上的符,其秘用为:

左手掐三指根,右手执幡立桥前引魂度桥。咒曰:

> 朱陵朱陵,流火神庭。天吏奉命,执符而行。接引魂魄,上升南庭。超凌三界,逍遥上清。急急如律令。[64]

其符如图 76。

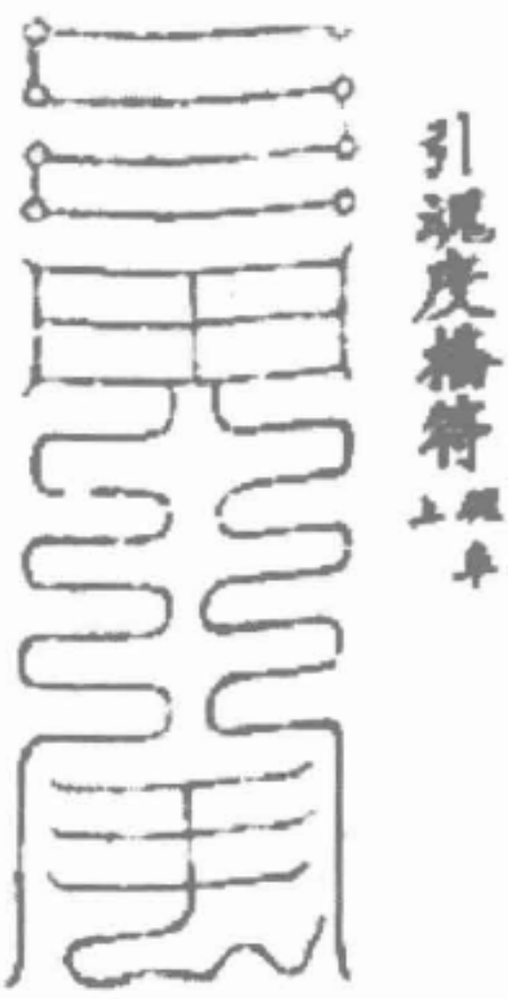


图 76

7.打潭砖符

《道法会元》卷四十六第十六有“打潭砖符”。其规格及作用为:

> 用砖石一片,高九寸,阔五寸,厚三寸,正面书符,背批诰文,投下潭中,驱龙行雨,却以翻海铁札共此砖符,用黄纱袋

子盛之,仍系之以绳,待报应后提出为妙,如不系之以绳,但得应后,以符安谢亦可,不宜轻易用之。[61]

其符如图 77、图 78。

8.铁札符

《道法会元》卷四十六第十六有《五方蛮雷翻海铁札》。其言:

以火日火时打铁板一片,长五寸,阔三寸,以朱砂书符毕,(符如图 78)背书耀灵真符(图 79、图 80)上列元始隐梵,霹雳铁札八字,下批写咒语八句。[62]

并且要求,书完诸符,"次用风云雷雨电号令人内"。[63]



图 77

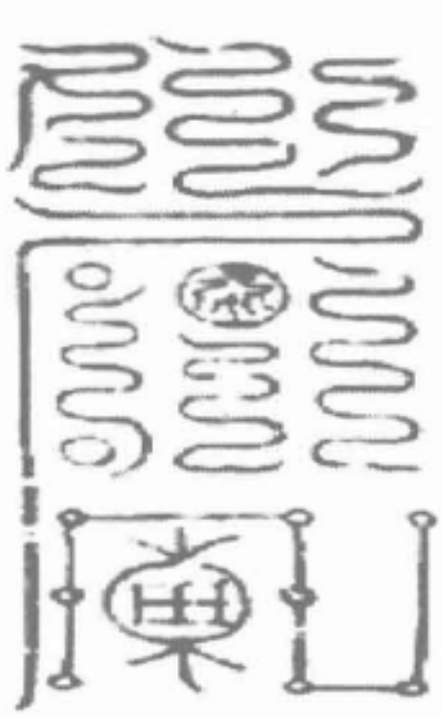


图 78



图 79

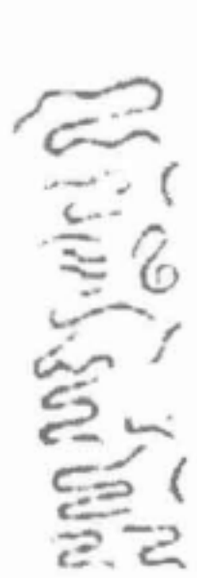


图 80

9.生天台符

《灵宝玉鉴》卷十五有"生天台符",其符有咒曰:

萧台合神,宴虚凝真,光澄八极,妙达三晨。

登升自然,万炁回春。身登大霞,超迹无垠。急急如律令。[65]

其符如图 81。

10.剑符

《道教全真秘旨》中有剑符,一般多为高功荡秽时敕四隅之用。上大

表时,高功还要仗剑追关。在《大梵斗仪》中,高功用剑点火掷火流星而祭灯。(符如图 82)

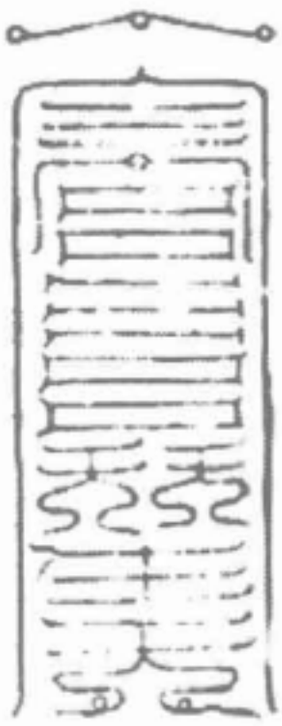


图 81



图 82

11.灯符

灯,是道教斋醮中频繁使用的法器。在斋醮坛场上,燃灯与烧香同样重要。杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十六说:凡修斋行道,以烧香燃灯最为急务。香者,传心达信,上感真灵;灯者,破暗烛幽,下开泉夜。[66]

道教斋醮用灯,源于古代祭祀中的火祭。《周礼·夏官司马》说:"凡祭祀,则祭爟。"《周礼》有司爟一职,掌行火之政令。秦汉皇宫中有青玉五枝灯、百华树灯、芳苣灯,说明秦汉时火与祭祀已结下不解之缘,灯已被用于宫廷祭祀。汉代有祀太乙之俗,在宫中燃太乙灯,通宵祭祀。

道教灯仪的形成,应始于刘宋时期。刘宋道士陆修静制订斋醮科仪时,已制订燃灯礼祝仪传世。《无上黄箓大斋立成仪》中有《燃灯祝威仪》,陆修静称赞法烛说:

> 烛者,有光之物,佐月辅日,开昏朗暗,用其明得有所见也。邪曲无法,则无以自正,用法无明,则莫见得失,欲正不可无法,用法不可无明。[67]

道教赋予法灯以道的灵力,可以洞开幽冥世界,照彻漫漫长夜中的罪魂。《道藏·灵宝玉鉴》卷六第五中有"八难灯幡符",卷五第十四有"开通五路灯幡符"。(如图 83、84、85、86、87)

同时还要求在符箓幡上下截书天尊圣号为:

> 大慈接引天尊,开通道路天尊,灵光普化天尊。
> 神威广摄天尊,随方救苦天尊。[68]



图 83　图 84　图 85　图 86　图 87

全真斋醮在朝斗科仪中用灯寓北斗诸星，以祈福延生。《全真秘旨》中有“镇灯真符”、“度火真符”(如图 88)。

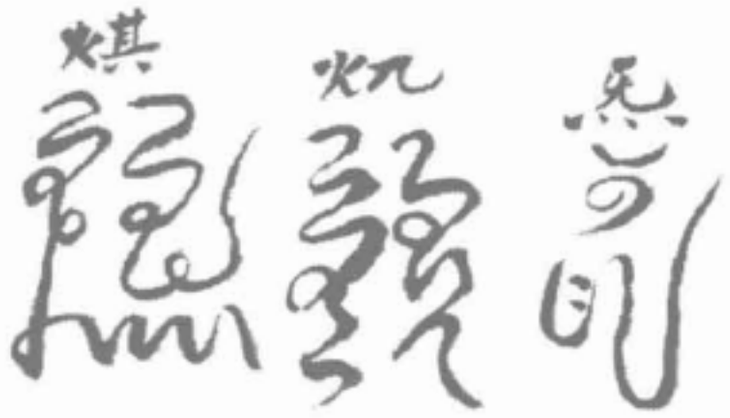


图 88

12.章函符

《灵宝玉鉴》卷十九第六有“飞神谒帝门”条，其中有关于高功拜章进表，朝谒玉帝的作用记载。此作用在今全真、正一两教派《玉皇大表》中仍旧流通(符如图 89)。书符有咒曰：

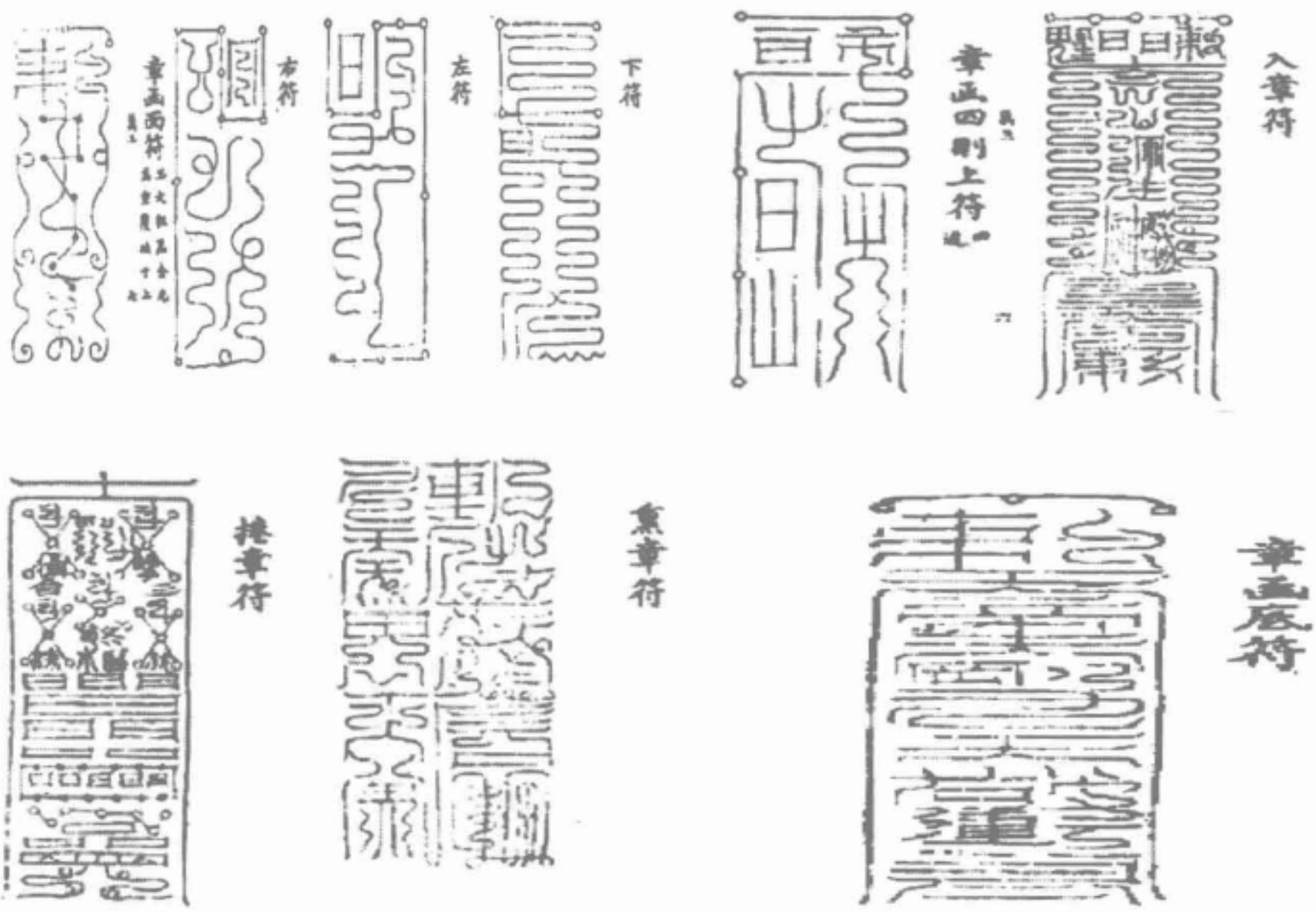


图 89

三台流辉，斗星真炁。上开八门，混沌阳光。结炁成形，通炁万化。三宫朝元，二妙回合。轮转成真，玄罡合璧。透彻三天，玄元始敕。[69]

又有“章函底符”，其书符也有咒曰：

三炁阳光，洞焕真星。玉清有敕，卫破阴罡。天真天令，回度五常。九转九炁，束制中央。天元天元，雷神雷神。魁罡激指，风迅雷庭。九阳交图，玄感三辰。炁应天运，三景通真。卫破罡风，浩气无停，神霄炁卫，回反杓衡。运通中急，魔王保迎。[70]

13.坛符

《灵宝玉鉴》卷十九《飞神谒帝门》有《九灵章奏拜坛式》。其坛有符，符如图 90。



图 90

《灵宝玉鉴》言：

此坛式当法三级之义，内一级或以中黄内篆符之；其二级以八卦书之；其三级即以青龙白虎朱雀玄武列于四方。临祭坛时更以度罡风符加于下想之，天地造化合运于中于上，拜伏无不感应者也。[71]

《上清灵宝大法》卷三五有《阳耀通开坛图》与《阴灵摄魂坛图》。其符如图 91。

此二符图皆为摄病死横夭自伤被杀囚禁系滞久沉冥司一切九幽鬼识。《上清灵宝大法》中还有“八门召魂坛”用符，符如图 92。

《上清灵宝大法》中要求：如召到魂魄，开鬼门于人门入闭之。



图 91



图 92

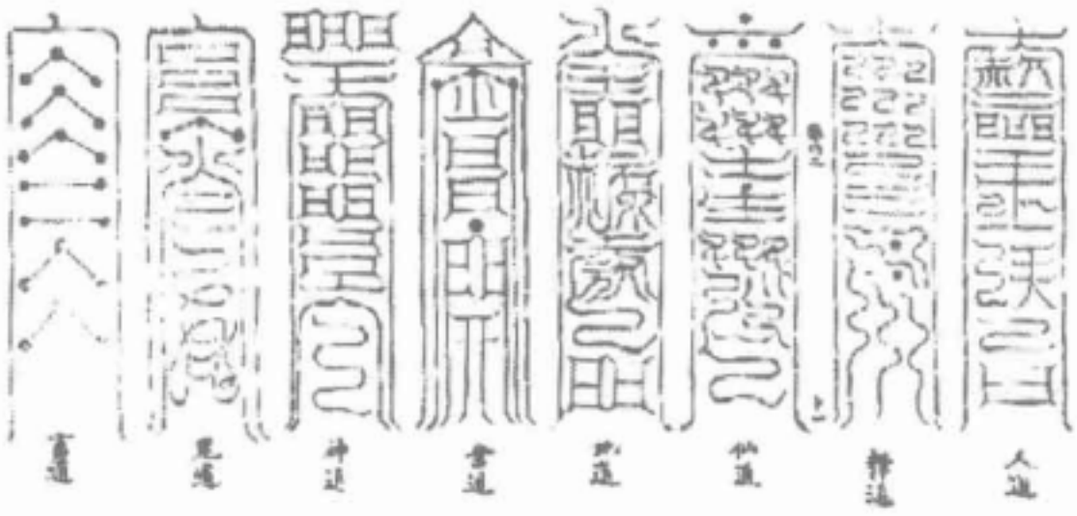


图 93

14.门牌符

《道藏·上清灵宝大法》卷三五中有“八门牌符”,如图 93。

此八门以人道、释道、仙道、地道、业道、神道、鬼道、畜道为名,与轮回观念有很大的关系。其符要求:以黄纸版书,各高一尺四寸,亡人沾此符乃魂魄入坛,人人皆可见现迹也。

《上清灵宝大法》对此符的秘用都有十分严格的规定,且有一定的效应,其有《铁迹台光宝章》(如图 94),要求:

符以黄绢三寸用丹砂书,仍以伏苓、伏神、天门冬、人参、地黄各一分煎汤用盆浸,符安八门坛中,召魂讫,以水洒坛十方,黄者生形全魄,视影现形,乃鬼神之宝也,又云



图 94

以青素朱书，长七寸，阔二寸四分，召无间罪魂。

15.铁锢符

道教《全真青玄济炼铁锢施食全集》中有《铁锢图式》，其图式上有符，故我们称为铁锢符，道教施食中以铁锢装米，通过高功的作用，将铁锢内的米祭炼成琼浆，进而饱食众幽魂。其锢上还须贴上封锢符，据说怕众饥饿之鬼来抢食。如图 95。



图 95

16.简符

道教根据作法内容的不同，所用简符也不同，如“救苦简正面符”[72]、“长生简正面符”[73]、“九幽玉简”[74]、“神霄金简”[75]（如图 96），其书符皆有咒，如“神霄金简”书符咒曰：



图 96

明梵玄景，开度穷魂。阴阳交象，火炼成人。大帝阳堂，号人灵君。魂生摄炁，九转成仙。元炁归身，混合百神。九门禄道，胎炁上玄。得澄无为。身腾紫云。[76]

其简文皆有告文，如《九幽玉简》中《告文》曰：

太上玉简，九幽符命告下。罗丰九垒，五岳重幽。据吏考官，冥司典吏。牛头狱卒，监牢大神。拔度某神魂，永辞长夜。出离九幽，得睹慈光。心神明了，证品仙阶。冤仇和释，上生大有之天，一如诰命。年岁次某月某日时告下。[77]

17.圭符

《道藏·灵宝玉鉴》卷十九第四有“圭上朝真符”(如图 97),为高功朝真谒帝时圭上所用符。其符有咒曰:

元始祖炁,真灵下降。升度罡风,截除魔试。准令奉行,勿犯吾制。急急如元皇律令。[78]



图 97

全真教在《玉皇大表科仪》中高功变身谒帝时用此圭符。

18.冠符

《灵宝玉鉴》卷十九第四有“冠内升真符”,为高功章表谒帝时冠内所用符。其符有咒曰:

三天允赐, 立玄顶冠。九玄七祖,保度忻颜。名达玉京,神相金光。急急如律令。[79]

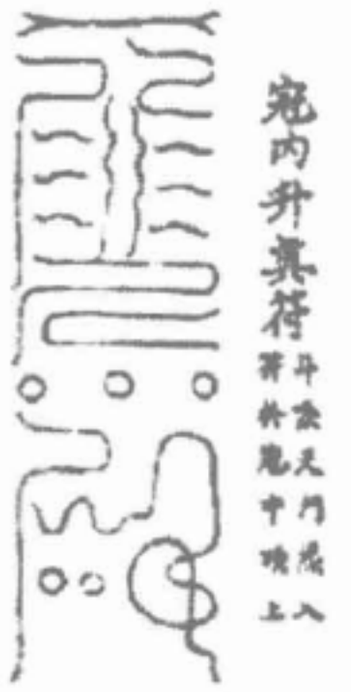


图 98

全真道教斋醮《玉皇大表》科仪中高功变身后起罡风拜表则佩此符。(如图 98)

19.车符

《道藏·灵宝玉鉴》卷十五第十五有“度魂车符”, 其车符专为拔度亡故渡桥之用。(车符如图 99)

《灵宝玉鉴》谓此符:运白炁自双关而升透顶出化。[80]这分明是道教内丹道功夫。其文下注“口授”二字,足见此符内作用还须师承秘传。其有咒曰:

祖炁化生,运动帝车。三关直透,万炁咸虚。魔王保举,天门无拘。丹举绿辇,自

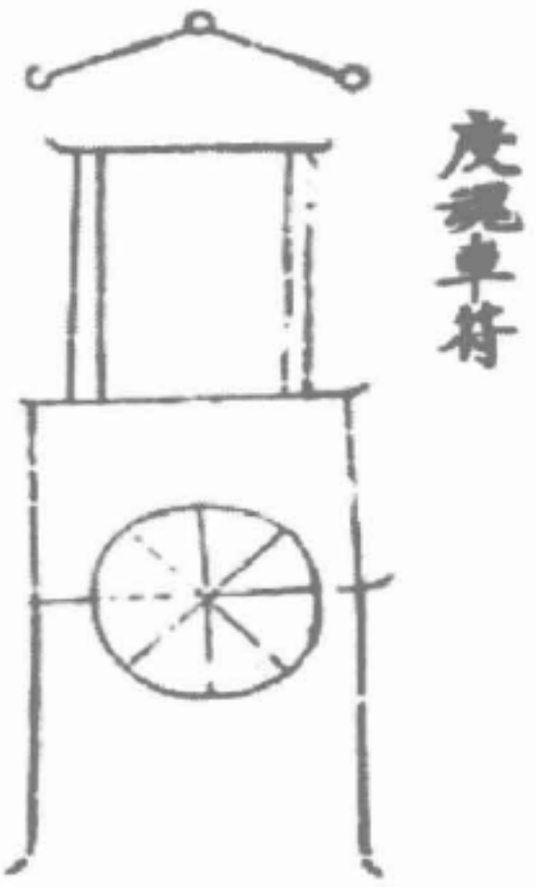


图 99

有入无。急急如律令。[81]

道教醮坛法物用符很多，符文化贯穿在道教醮坛法事的各个方面，此处不再罗列详述。

四、道教符法的各种功能

通过对道教符法的各种功能的介绍，我们对道教内在的精神面貌以及内在信仰有较深入的了解。

1.保国平安

保国平安是道教出世、入世思想的真实体现。道教热爱生命，向往和平，希望国土完整、国泰民安。古来道教都以“没有不忠不孝的神仙”为修身进道的人生准则。历史上许多高道都为保国平安，置个人生死于不顾，出良谋、献神策。因而保国平安的思想会自然而然地体现在道教的符文化里。如《道藏·灵宝无量度人上品妙经》卷三十中就有“太平护国天尊保世真符”(符如图 100)，并要求此符应：



图 100

延年却灾度厄，丹书赤纸如科。[82]

并称之：

此三界之上，飞空之中，真魔谣咏之音。音参洞章，受之永延劫运，帝祚克昌。诵之百遍，消却时灾，诵之千遍，魔王卫灵……臣民康乐，超脱祸难。[83]

以金铜铸安阙门殿庑之上，大吉学道者佩服，《道藏·灵宝玉鉴》卷十八第二十四条有太平符(如图 101)，其符要求：



图 101

以灯心枣汤化服，想丹元君，宴坐绛宫，默念三天隐讳泓澄明八十一遍，乘三素云上升玉堂，玉帝诀呵气于身，次调息咽津九过。

2.安镇山岳

《道藏·灵宝无量度人上品妙经》中有许多关于安镇山岳、四维的符，其多以护世长生、护世旺福、护世禳兵、护世保祚、护世伏魔、护世通玄、护世宝皇、护世镇国等为目的。[84]如图102之符。

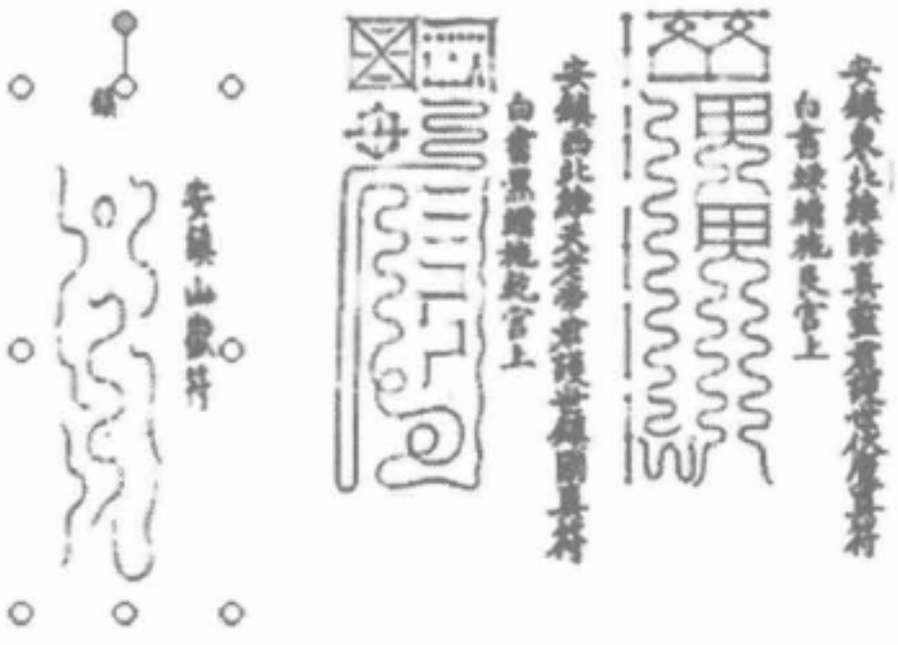


图 102

在《道藏·道法会元》卷二十九第二条中有“安镇山岳符”，如图102。[85]

3.治人疾病

在《道藏·太上洞玄灵宝素灵真符》中有治“百病符”、“瘟疫符”、“伤寒符”、“寒热符”、“头痛符”五种，让人：

每日存五灵周市己身之上，常念此咒曰：某左青龙孟章甲寅，右白虎监兵甲申，头上朱雀陵光甲午，足下玄武执明甲子。脾为贵子入中宫甲辰甲戌。此祝常诵合熟，勿令声出唇，勿令傍人闻，若公私口舌、四方兴兵之气，军阵险危之处及入他邦异国未习水土，天时疫疠，晨昏数数存诵之。若吊丧临尸，入诸祠庙及恐惧之处，凶祸之家，入其门，禹步诵之则六甲之神，四灵卫已身也。[86]



图 103

其治百病符如图103。

其经还言：

凡一切符文皆有文字,但人不解识之。若解读符字者可以箓召万灵,役使百鬼,无所不通也。[87]

下列录几道治病之符(如图 104)以观大概:



图 104

《上清灵宝大法卷四十二第二十六》中关于医病功能的符很多,如:“南极天医招真降药符”、“分娩符”、“监生符”、“断胞根崔生符”、“召天医符”、“麒麟降药符”、“接足符”、“接手符”、“治肿毒虚浮符”、“偃水符”、“治遭刑自刎定痛止血符”、“全形具体符”、“全血符”、“生成五脏符”等,应有尽有。通行民间的《祝由科》,又称《轩辕黄帝祝由科》,言黄帝“尝百草以治病、岐伯因病以制方。黄帝深原五行,详察五藏,内因外因之感,人邪己邪之触,虑病者一时不得其药医者;又示能详乎脉理,以致病因药深;又或贫不能辨参苓;更虑学道者不能广修药品以救沉疴,因观天文,俯地理,告于羲农立为此法”。[88]这是以轩辕黄帝命名的缘由。这部书《道藏》中未收录,想来不为正统道教之法,但从其叙中看,其极力称为“学道者”

以救沉疴。此书法以“尚字为将、食字为兵、各字为先锋,施之百病,无不应手立愈,此咒百病之所由也,故曰祝由科”。[89]此书中专以治百病为目的,五花八门,男女大小诸般疾病“凡医药针灸所不及者,以此佐治,无不投之立效”。其包括“大乡脉”、“诸风科”、“胎产科”、“眼目科”等十三科。其称“太上诚语言:不诚不敬者不治、毁谤天医者不治,疑信不决者不治、重财轻命者不治、符咒不全者不治”。

4.召将

符法具有召将之功能,这在斋醮符法中占很大的内容。斋醮章表上祈上帝,中令神将,下度亡魂。高功通过这三个身份的变化,在坛场上才能度人脱亡。《道藏·灵宝玉鉴》中有“召内台诸将总符”,符如图 105,其符有咒曰:

> 唵鸟轮屠义将流,光彻混冥,三魂同七魄,合聚见全形。唵鸟轮屠义摄,急急如内台天省律令。[90]

5.摄魂、追魂、驱魂等

在《道藏·灵宝玉鉴》卷七第七条中有“净血湖追魂符”、“追魂符”、“摄魂符”、“引魂符”、“聚魂符”、“驱魂符”等,又有“召魂附幡符”。卷十第十六有“太上神虎追魂符”、“太一摄魂合符”、“引魂童子符”等。

道教斋醮符法度亡功用足见一斑。(如图 106)

其书符皆有咒,如“净血湖追魂符”咒曰:

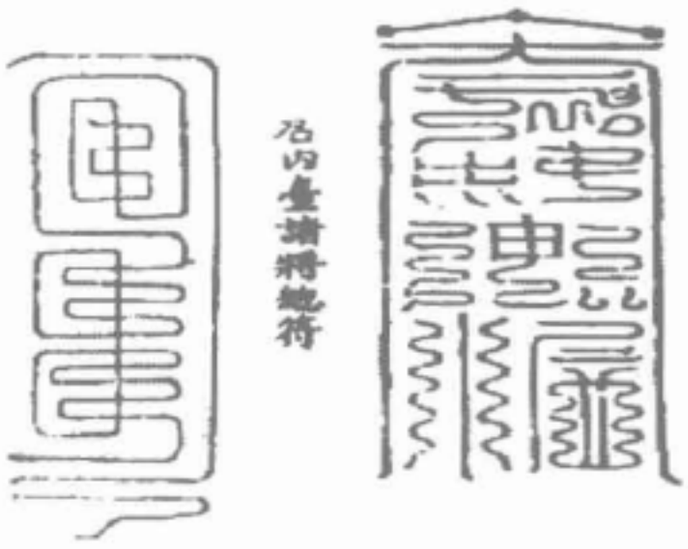


图 105



图 106

谛谎谛谎,法水洗荡。圄楼有将,摄赴坛前。急急如产苦、护证真常急急如律令。[91]

6.开天

在《道教仪范·上大表科仪》中有开天符,其符主要功能是帮助高功开天门拜章谒帝。《道藏·灵宝玉鉴》卷十九中有"飞神谒帝门"条,其"驱使罡风符"铺于拜坛下乘空步虚,朝谒帝君。又以灵宝祖炁及玉清诀秘用三天玉契符四道(如图 107)。

7.运雷打祟

《道藏·道法会元》卷五十六第二十二条中有"运雷打祟符"(符如图 108)。按《道法会元》言,此符为许真君传其弟子之妙法,乃雷法中之术也。

8.起龙致雨、祈雨

《道藏·道法会元》卷五十六第二十条中有"起龙致雨符"(符如图 109),其敕咒曰:

黑云瑞腾,太乙抚朝。玉霞洞灵,落阴从龙,铁札一投,雷师扶车,太上浩翁急急奉元始律令。[92]



图 107



图 108



图 109

9.佩带

道教符法有佩带功能的很多,《道法会元》卷一百七十七第九条中有"玉缨神变真符"为佩带之符。(其符如图 110)

全真道教斋醮《上大表科仪》中高功拜章谒帝时即有佩带之符,称为

“通真符”。道教符法有佩带功能其来源极久，这同上古桃符信仰有关，前章已有说明，故此章不再过多啰嗦。

10.断虫蝗、虫毒

《道法会元》卷六十第五条有“六神灵符”中有“断虫毒金精”、“断虫蝗”二符(如图111)。其为“六神灵符”之一，要求“每月斗中神将下降日祭之书符”[93]，其日期如下：

> 正月七日，二月八日，三月三日，四月六日，五月一日，六月九日，七月二日，八月五日，九月四日，十月二日，十一月十日，十二月十九日。[94]

并要求：以上斗中，神将下降日，法师备酒果祭之，然后书符。

11.催生

《道法会元》卷十六第五之“六神灵符”有“催生符”(如图112)，其敕咒曰：

> 监生大神，掌生之灵。催魂童子，七魄郎君。上帝有敕，敕度身形。邪精斩首，急速降生。急急如律令。

12.解秽

《道藏》中关于解秽之符很多，如《灵宝玉鉴》卷七第三中有“九凤破秽真符”(如图



图 110



图 111



图 112

113),其符有咒曰:

九凤真官,破秽凤凰。朱衣仗剑,立于上方。九首吐火,当空飞行,炎炎市地,万丈火光。[95]



图 113

13.沐浴

《道藏·灵宝玉鉴》卷十八第二十二条有《上章沐浴法》。其言:凡为国为民上章拜表,非一日一时所可行之事,须于日前调运身心,令神炁泰定,沐浴七日,服五神符,诵五神咒,七日服太平符,七日服通神符。遇立夏日伐枣木造丹元君,一身如真人状,长三寸,广七分,同沐浴入室,行持四十九日,次服心章符,庶通达诚意。上合天心,元气自升矣。[96]

其有沐浴解秽符(符如图 114),用此符:

念前沐浴,允想天浆。下注兆身,幽沫澡炼。体生金光,朱书太阴炁。



图 114

14.罩鬼

《道藏·道法会元》卷一百五十四第三十条有“罩鬼符”(符如图 115),其符笔笔有咒,既有宗教色彩,又糅合了书法与绘画之写意,十分绝妙。其有《摄罩咒》曰:

天罩、地罩、年罩、日罩、时罩。

普天罩下,一切无道邪鬼,不正妖



图 115

邪。无祀瘟疾,邪巫野魅,无动无作,不得逃形,急急如律令。[97]

15.解冤

道教《青玄铁锞施食》中有解释符命之“十伤符”,其中就有“解释一切冤家债主”孤魂之符命。《道藏·道法会元》卷一百五十四第三十五条中有“解冤符”(如图116),其敕咒曰:



图 116

太上令人生,司命不得止。胞胎既已成,不生何以止。谨请速生君,速生吏,催生神,催生将,速尊符命,催下生来,急急如好生度命天尊律令。[98]

且要求念此咒“一书成符”。[99]

16.辟非

《道藏·灵宝玉鉴》卷七第五有“辟非符”(符如图117),其符无咒,原为“建坛符”之扶助符。

17.禁坛符

符如图118。

18.判斛符

斛即斛食,乃道教度亡所用之物。一般多指铁锞内所装之米,但全真道教以面做鬼头一个、左手一只,右脚一只,称之为斛食。《道藏·灵宝玉鉴》卷七第九存“神虎六神内篆判斛符”六通。(符如图119)



图 117



图 118

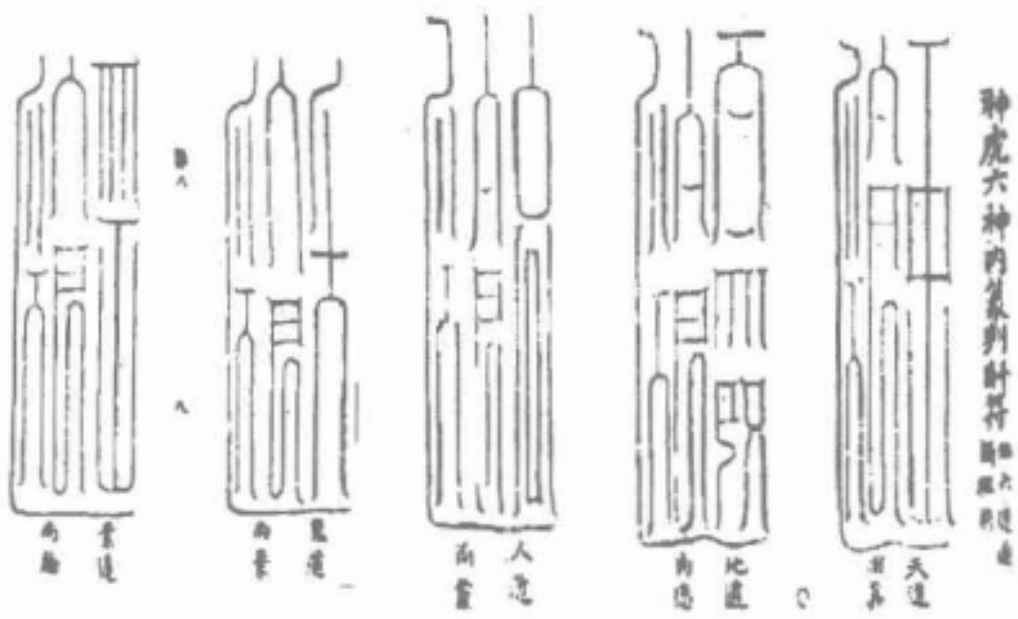


图 119

19.敕雷

道教诸派中以雷法出名的当属正一派,《道法会元》里有许多皆以雷法名。《道法会元》卷一百五十四第三十一有“敕雷符”(符如图 120)。按《道法会元》言,此种雷法为铁师所传,后萨守坚得其妙旨。此符笔法洒脱,集道符与草书书法为一体,堪称绝品。

20.通神

通神功能是高功在作法时的一种道法。通神是要通过各种秘用进而达到与道合一的一种存想状态。符作为道法一种,故而也有通神的作用。《道藏·灵宝玉鉴》卷十八第二十六条有“通神符”。其符要求以朱书(符如图 121)。

值得我们注意的是此符用法中,既有手诀、存想,又有内丹道功夫。这也表明斋醮中高功的通神功,必须要具备一定的内丹功夫才能行持此种法术。

21.退水祈晴

《道藏·道法会元》卷二十九第二有“退水符”、“祈晴符”。这种符法一般能体现道教中所包含的治国安邦思想(退水符如图 122)。

道教符法的功能还很多,但以此二十一种最普遍,故录之以观大概。



图 120

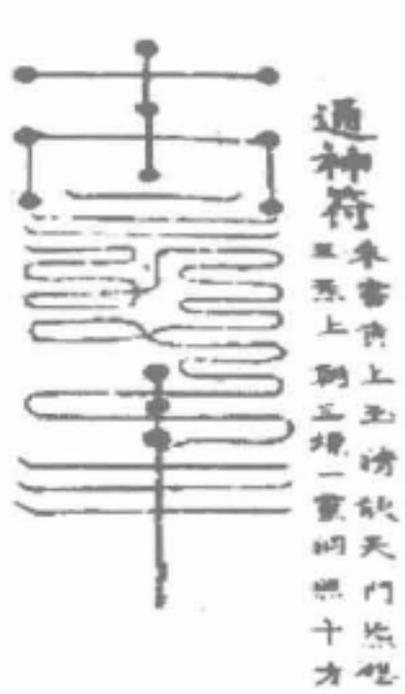


图 121



图 122

注释

〔1〕《道藏》第 31 册第 37 页。

〔2〕同上,第 38 页。

〔3〕同上。

〔4〕同上,第 38、39 页。

〔5〕同上。

〔6〕同上。

〔7〕同上,第 10 页。

〔8〕《道藏》第 17 册第 271 页。

〔9〕同上。

〔10〕同上,第 272 页。

〔11〕《道藏》第 12 册第 272 页。

〔12〕《道藏》第 31 册第 39 页。

〔13〕同上。

〔14〕《道藏》第 6 册第 344 页,《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上。

〔15〕《道藏》第 50 册第 784 页。

〔16〕《道教斋醮符咒仪式》第 112 页。

〔17〕《道藏》第 53 册第 487 页。《道法会元》卷 1《清微道法枢纽》。

〔18〕《道藏》第 31 册第 9 页、10 页。

〔19〕同上。

〔20〕同上。

〔21〕《道藏》第 17 册第 86 页。

〔22〕同上,第 109 页。

〔23〕同上,第 235 页。

〔24〕同上。

〔25〕同上。

〔26〕同上,第 237 页。

〔27〕同上,第 240 页。

〔28〕《道藏》第 53 册第 487 页。

〔29〕《道藏》第 49 册第 153 页。

〔30〕《道藏》17 册第 47 页。

〔31〕同上,第 48 页。

〔32〕同上,第 49、50 页。

〔33〕同上,第 50 页。

〔34〕同上,第 50 页。

〔35〕同上,第 51 页。

〔36〕同上,第 52 页。

〔37〕〔38〕〔39〕〔40〕〔41〕同上。

〔42〕同上,第 53 页。

〔43〕同上。

〔44〕同上,第 54、55 页。

〔45〕同上。

〔46〕同上,第 68 页。

〔47〕同上。

〔48〕《道藏》第 17 册第 75 页。

〔49〕同上,第 84 页。

〔50〕《道藏》第 50 册第 385 页。

〔51〕同上,第 385 页。

〔52〕同上,385、386 页。

〔53〕同上,385 页。

〔54〕同上,386 页。

〔55〕同上。

〔56〕《道藏》第 50 册第 387 页。

〔57〕同上。

〔58〕同上。

〔59〕《道藏》第 17 册第 243 页。

〔60〕《道藏》49 册第 9 页。

〔61〕〔62〕〔63〕同上。

〔64〕《道藏》第 17 册第 198 页。

〔65〕同上。

〔66〕《道藏·太上黄箓斋仪》,此文引《道教斋醮符咒仪式》第 195 页。

〔67〕引自《道教斋醮符咒仪式》197 页。

〔68〕《道藏》第 17 册第 68、69 页。

〔69〕《道藏》第 17 册第 244 页。

〔70〕同上。

〔71〕同上,第 240 页。

〔72〕同上,第 272 页。

〔73〕同上,第 274 页。

〔74〕〔75〕〔76〕〔77〕同上,第 292 页。

〔78〕同上,第 242 页。

〔79〕同上。

〔80〕《道藏》第 17 册第 198 页。

〔81〕同上。

〔82〕《道藏》第 1 册第 39 页。

〔83〕同上。

〔84〕同上,第 28 页。

〔85〕《道藏》第 53 册第 740 页。

〔86〕《道藏》第 10 册第 766 页。

〔87〕同上。

〔88〕《轩辕黄帝祝由科叙》第 1 页。

〔89〕同上。

〔90〕《道藏》第 17 册第 120 页。

〔91〕同上,第 89 页。

〔92〕《道藏》第 49 册,第 131 页。

〔93〕同上,第 165 页。

〔94〕〔95〕同上。

〔96〕《道藏》第 17 册第 238 页。

〔97〕《道藏》第 50 册第 359 页。

〔98〕同上,第 361 页。

〔99〕同上。

第六节　道教符文化与书画艺术

道教符文化的形成与发展受到传统文化艺术的多种途径、形式的影响，但对道教符文化影响尤为深重的应数书法艺术与绘画艺术，故而我们下面就从这两个角度来论述。

一、道教符文化与书法艺术

中国的书法源远流长，如从彩陶文字算起，历殷商甲骨、秦篆汉分、正行草体，距今已有五、六千年历史。书法艺术遗产丰富，取之不尽，用之不竭。

早期的道符受秦篆隶影响较深，道经上常言的“云篆字书”大概就说明了这个问题。道符的书写要有云风之飘逸感，方现出风采。

如《道藏·灵宝无量度人上品妙经》是早期道符形成时的作品，其势如云流，自然而成（如图 123），符内的点画相连，寓意天中之星罡。

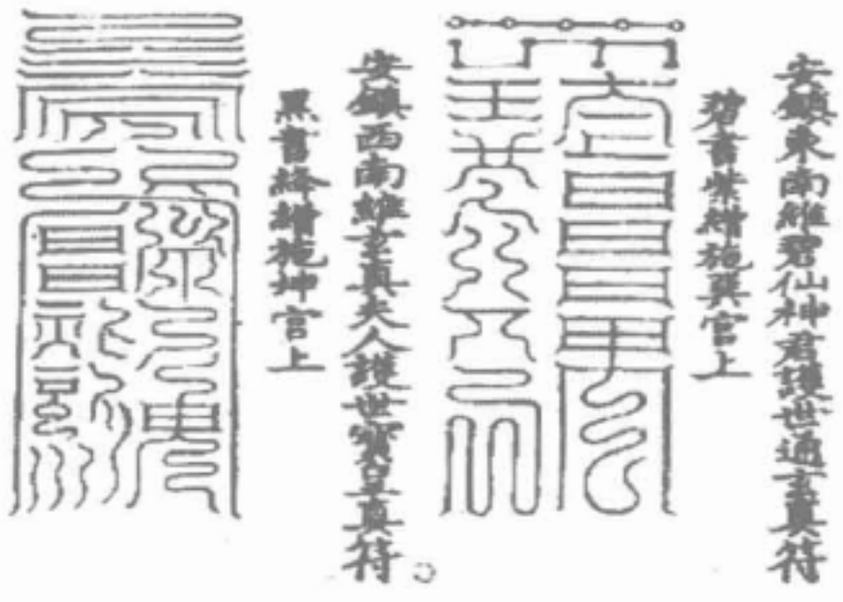


图 123

道教符篆文字隐晦，使人难以解读。道教符篆文字，在道教界内多为口授心传，他们有自己的读法与写法，如《道藏·灵宝玉鉴》中的《斛前救苦幡》符文。符文如图 124，其译文为：

妙戒怡五灵，金书惊万神，察命定箓籍，灵符度苦魂。[1]



图 124



图 125

又如《灵宝玉鉴》中的“反根咒符”(如图 125),其译文为:明梵飞玄景,开度长夜游魂。爽赴期归,炁返故根。[2]

这两篇符篆,笔法相当流利,如掷火流星,光彩照人。如第一篇符文中的“妙戒怡”三字,隐隐能辨,“妙”字写法出奇,“戒”字却端庄异常。

如第二篇符篆中的“明”字,如月中有物,火光四射,月光溢水中。而“飞”字却上下翻飞,似有飞舞之意。

又如《道藏·道法会元》卷一百一十第一的《混沌玄书大法》中有“五符”文[3],其符篆文即“风云雷雨电”五字的书写方法。其构思之巧妙,线条之逸彩,十分耐人寻味。(如图 126)

对道教符篆影响较大的还有书法中的草书。草书,赵壹谓起于秦末,卫恒称始于汉代,此所谓“草”者,实乃草率、草稿之意,用之趋疾速,示简易耳。《史记·屈原传》“屈平属草稿未定”者当即是。故而张格言:“草书不必近代有之,必自笔札以来便有之,但写得不谨,便成草书”。(见《南轩集》)据此,草书即上推至甲骨文亦无不可。以“不谨”衡之,卜辞、鼎铭、诏版、刻面中岂不随处有“草”,其实道士在画符时即有“不谨”之处。作为文字之“草”,确因趋势疾速。示简易而生,然作为一书体,则非仅

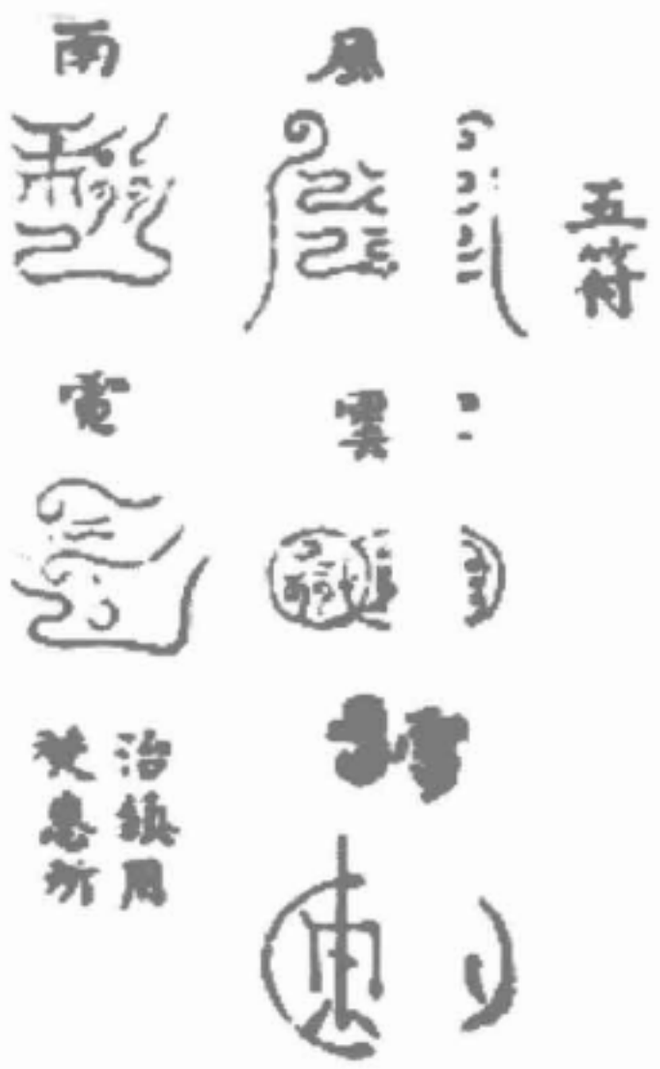


图 126

此。其基本特征为趋急势而对结构作省减替化,因而需重新约定一类形式符号,使书写更应顺生理节律以便趋急,因此而在点划关系及形态之牵连顾盼,提按转折。

草书始于秦汉间,已为近年天水放马滩秦简及江陵凤凰山木牍所证。其解散隶法,省简勾连,已显章草端倪。此后日臻完善,"章帝令杜度草书上事"(见张怀欢《书断》)之时已朝野通行。降及汉魏,更是盛行,名重当时者有史游、杜度、崔瑗、张芝、张昶、韦诞、卫觊、皇象等,惜书多不传。《道藏·道法会元》卷一百五十四第二十条中有"飞天铁帽符"即为草书书符法,其笔法飞逸,一气呵成,确为符中之上品。(符如图127)



图 127

又如《道法会元》有"三天敕令符"[4],其符也以草法完成,符中"令"字下一点看似很拙,但细品之却为巧妙之笔(其符如图 128)。道教书符有"默想其形","意先笔后"的传统,但又求巧若天成。如宋代苏辙在书法审美观上就讲"巧而不拙,其巧必劳,物自然,虽拙而巧"。



图 128

道符一般已成定式,书符者要以一定的方式书符,如"三天敕令符",每笔皆有咒,目的是使书符者清心静虑,思想专一。又如"飞帽符"[5](如图 129—1)。其每笔皆有咒,其分解如图 129—2。

道符以草法书写者应兴于宋代,因宋代草书十分兴盛且趋于成熟,宋书法者们崇尚"天然",即天真自然。虽分明为人所为,却如自然天成,讲究"粗不为重,细不为



图 129–1



图 129–2

轻,缩不觉短,伸不觉长”,一画不可移。道符在这个时期很有创造性。其“从复有不端正者,亦爽爽有一种风气”。这才进入了“天然”,这才能显示符的传神风采。



图 130

书法是因应实用而生的,符却为信仰而形成,但二者的审美观却是相同的,二者笔力都讲功夫。符到了宋代也受宋时的宫廷书法流派“瘦金体”之影响,其符笔力深厚,线条圆润细腻,回旋之中又显刚劲。如《道法会元》卷一百五十四第三十五条中之“催生符”[6](符如图 130),道符最主要的是表现一种神气,使人产生一种敬仰的心情,进而达到艺术的宗教性,古来道符同书法一样,皆“非口传心授,不得其精”。早期的道符以庄重为主,中间经过了以妩媚为主的过程,但时间很短,以后道符即讲究流利明快,神采飞溢。道教符法讲究“符法即心法”,这与书法中“书法即心法”同出一辙。二者有一定的间接影响关系。符法是否对书法艺术有所影响,我们不敢断言,但有时符法的书写形式中的创新往往走在书法的前边,足见古代书符的高道们也在不断地与时俱进,创新出奇。如《上清天枢院回车毕道正法》中有“上清朱明神符”[7](符如

图 131),此符显然是受宋"瘦金体"影响,进而加以创新,看似当今之钢笔书写。这不能不说是符文化之革新与进步。



图 131

总之,道符在一定程度上受到书法艺术的影响,使道符作为艺术创造,一代高出一代。当然,技巧功夫会影响书写效果,不同的情性、修养、志趣、喜好都会影响符法的艺术色彩。因此说道符的历史,也是道教书法的艺术史、道教书法的审美史。正如《道藏·真诰》中紫云林诸真所称天章云篆:"三元八会,灵篆明光之章,神灵符书之字,绝去人间尸秽俗体,而知书法本乎玄宰"。此称确为至理。

二、道教符文化与绘画艺术

唐代河东张彦远爱宾撰《历代名画记》卷一"叙画之源流"言:

> 夫画者,成教化,助人伦,穷神变,测幽微,与六籍同功,四时并运。发于天然,非繇述作……奎有芒角,下主辞章,颉有四目,仰观垂象,因俪鸟龟之迹,遂定书字之形。造化不能藏其秘,故天雨粟;灵怪不能遁其形,故鬼夜哭。是时也,书画同体而未分,象制肇创而犹略。无以传其意,故有书;无以见其形,故有画。[8]

书画原本是一体,图画之妙,"爰自秦汉,可得而记。降于魏晋,代不乏贤。洎乎南北,哲匠间出"。[9]道符正是此时产生,图画影响道符,这也是情理中的事。如《道藏·道法会元》卷五十六第二十中有"龙符"[10],其符由较简单的图画组成(如图 132)。图画线条虽然简单,但构思很巧妙。《道法会元》卷中的"飞剑捉龙符"[11],图画则逐渐复杂起来(如图 133)。龙作为道符中的图像物,在《道藏》中也很多。道教认为龙有好龙有坏龙,好龙能替天道行法,致云行雨,坏龙则会坑害百姓。道符中的人物图画也很多,多以写意形成,如《灵宝玉鉴》卷七第七条中之"圖楼使者符"[12](符如图 134),其



图132



图 133



图 134



图 135

图虚实其间,黑白对比,又加圆润细线装饰,不失为一幅好画。又如《灵宝玉鉴》卷十第十六条中的“太上神虎追魂符”[13](符如图 135)中的“聚形符”,其画法独特,也以虚实黑白对比法构成,以细线相绕表示神光,也为道符中的珍品。

道符中也有许多图画让人难以看懂,似乎表示一种内在的抽象图画,如《灵宝玉鉴》卷四十一第十七条中的“生肾符”、“生目符”、“生心符”、“生舌符”、“生肝符”、“生血符”[14],这些同《五岳真形图》一样,都是一种带有寓意的抽象图画(如图 136、137)。道符中的人物图一般多为神将,道符神将多以勇猛形象出现,如《道法会元》中的“天蓬元帅符”[15]、“第三催符”[16](如图 138),这二位神将威猛异常,行如疾风,真实体现了道符咒中的“急急如律令”和“一如诰命、风火驿传”。道符对动物的绘画也是十



图 136



图 137



图 138

分独特的,如“道法会元”卷六十第五条的“青龙符”[17](符如图139),以及《道法会元》卷一百五十五第三十条中的“白蛇符”[18](符如图 140),这两幅图画虽是以会意画出来的写意画,但笔法苍劲有力,线条优美,点画相照,前后呼应,确实出奇的传神。



图139



图 140

关于道符绘画功能的理论,《道藏》中不乏其说。如《道法会元》卷四第一《先天行持内旨》即言:

> 先焚香静默,潜心对越,聚气凝神,心念三五之类,然后书篆,详轻重,一符、二章、三经、四书、五道。
>
> 凡书符篆,先凝神定虑,物我两忘,倏忽间便见天真,举笔书符,便分清浊,见点点画画皆金光灿灿,举念一见,神既往矣,何必持祝而行。
>
> 抹笔之法,须分水火,如祈雨雪云雾,打潭驱龙,水炼治诸阳疾,并用水笔,如祈晴祛瘟扫蝗,起雷动雷,火炼、镇帖、佩带,治诸阴病并用。[19]

看来道符绘画讲究“聚气凝神”、“物我两忘”,更注重“倏然间便见天真”的灵感,还要举笔之间“便分清浊”,“详轻重”。这与画家作画别无他样。

在《道法会元卷四第十一条》有《书符笔法》:

> 师曰:符者,合也,信也。以我之神,合彼之神,以我之气,合彼之气,神气无形而形于符。此作而彼应,此感而彼灵,非于符乎?天以龙汉开图结成符,人以精神到处下笔成符,天人乎?合同此理也,书符之法,不过发先天之妙用,运一气以成符。祖师所谓:眼书天篆,心悟雷玄。初无存想,无作用。灵者自灵,不必问其

《上清灵宝大法卷四十二第二十六》中关于医病功能的符很多,如:“南极天医招真降药符”、“分娩符”、“监生符”、“断胞根崔生符”、“召天医符”、“麒麟降药符”、“接足符”、“接手符”、“治肿毒虚浮符”、“偃水符”、“治遭刑自刎定痛止血符”、“全形具体符”、“全血符”、“生成五脏符”等,应有尽有。通行民间的《祝由科》,又称《轩辕黄帝祝由科》,言黄帝“尝百草以治病、岐伯因病以制方。黄帝深原五行,详察五藏,内因外因之感,人邪己邪之触,虑病者一时不得其药医者;又示能详乎脉理,以致病因药深;又或贫不能辨参苓;更虑学道者不能广修药品以救沉疴,因观天文,俯地理,告于羲农立为此法”。[88]这是以轩辕黄帝命名的原由。这部书《道藏》中未收录,想来不为正统道教之法,但从其叙中看,其极力称为“学道者”以救沉疴。此书法以“尚字为将、食字为兵、各字为先锋,施之百病,无不应手立愈,此咒百病之所由也,故曰祝由科”。[89]此书中专以治百病为目的,五花八门,男女大小诸般疾病“凡医药针灸所不及者,以此佐治,无不投之立效”。其包括“大乡脉”、“诸风科”、“胎产科”、“眼目科”等十三科。其称“太上诚语言:不诚不敬者不治、毁谤天医者不治,疑信不决者不治、重财轻命者不治、符咒不全者不治”。

4、召将

符法具有召将之功能,这在斋醮符法中占很大的内容。斋醮章表上祈上帝,中令神将,下度亡魂。高功通过这三个身份的变化,在坛场上才能度人脱亡。《道藏·灵宝玉鉴》中有《召内台诸将总符》,符如图 105,其符有咒曰:

唵鸟轮屠义将流,光彻混冥,三魂同七魄,合聚见全形。唵鸟轮屠义摄,急急如内台天省律令。[90]



图 105　　图 106

5、摄魂、追魂、驱魂等

在《道藏·灵宝玉鉴》卷七第七条中有“净血湖追魂符”、“追魂符”、“摄魂符”、“引魂符”、“聚魂符”、“驱魂符”等，又有“召魂附幡符”。卷十第十六有 “太上神虎追魂符”、“太一摄魂合符”、“引魂童子符”等。

道教斋醮符法度亡功用足见一斑。(如图 106)

其书符皆有咒，如《净血湖追魂符》咒曰：

> 谛谈谛谈，法水洗荡。囹楼有将，摄赴坛前。急急如产苦、护证真常急急如律令。[91]

6、开天

在《道教仪范·上大表科仪》中有开天符，其符主要功能是帮助高功开天门拜章谒帝。《道藏·灵宝玉鉴》卷十九中有《飞神谒



图 107　　图 108　　图 109

帝门》条，其《驱使罡风符》铺于拜坛下乘空步虚，朝谒帝君。又以灵宝祖炁及玉清诀秘用三天玉契符四道(如图 107)。

7、起龙致雨、祈雨

《道藏·道法会元》卷五十六第二十条中有《起龙致雨符》(符如图 109)，其敕咒曰：

> 黑云瑞腾，太乙抚朝。玉霞洞灵，落阴从龙，铁札一投，雷师扶车，太上浩翁急急奉元始律令。[92]

8、运雷打祟

《道藏·道法会元》卷五十六第二十二条中有《运雷打祟符》(符如图 108)。按《道法会元》言，此符为许真君传其弟子之妙法，乃雷法中之术也。

9、佩带

道教符法有佩带功能的很多，《道法会元》卷一百七十七第九条中有《玉缨神变真符》为佩带之符。(其符如图 110)

全真道教斋醮《上大表科仪》中高功拜章谒帝时即有佩带之符，称为《通真符》。道教符法有佩带功能其来源极久，这同上古桃符信仰有关，前章已有说明，故此章不再过多啰嗦。



图 110　　图 111　　图 112

10、断虫蝗、虫毒

《道法会元》卷六十第五条有《六神灵符》中有“断虫毒金精”、“断虫蝗”二符(如图 111)。其为《六神灵符》之一,要求“每月斗中神将下降日祭之书符”[93],其日期如下:

> 正月七日,二月八日,三月三日,四月六日,五月一日,六月九日,七月二日,八月五日,九月四日,十月二日,十一月十日,十二月十九日。[94]

并要求:以上斗中,神将下降日,法师备酒果祭之,然后书符。

11、催生

《道法会元》卷十六第五之《六神灵符》有《催生符》(如图 112),其敕咒曰:

> 监生大神,掌生之灵。催魂童子,七魄郎君。上帝有敕,敕度身形。邪精斩首,急速降生。急急如律令。

12、解秽

《道藏》中关于解秽之符很多,如《灵宝玉鉴》卷七第三中有



图 113



图 114



图 115

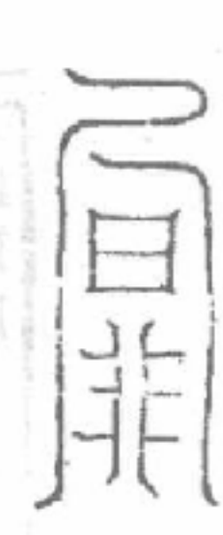


图 116

《九凤破秽真符》(如图 113),其符有咒曰:

九凤真官,破秽凤凰。朱衣仗剑,立于上方。九首吐火,当空飞行,炎炎市地,万丈火光。[95]

13、沐浴

《道藏·灵宝玉鉴》卷十八第二十二条有《上章沐浴法》。其言:

凡为国为民上章拜表,非一日一时所可行之事,须于日前调运身心,令神炁泰定,沐浴七日,服五神符,诵五神咒,七日服太平符,七日服通神符。遇立夏日伐枣木造丹元君,一身如真人状,长三寸,广七分,同沐浴入室,行持四十九日,次服心章符,庶通达诚意。上合天心,元气自升矣。[96]

其有沐浴解秽符(符如图 114),用此符:

念前沐浴,允想天浆。下注兆身,幽沫澡炼。体生金光,朱书太阴炁。

14、罩鬼

《道藏·道法会元》卷一百五十四第三十条有《罩鬼符》,(符如图 115),其符笔笔有咒,既有宗教色彩,又揉和了书法与绘画之写意,十分绝妙。其有《摄罩咒》曰:

天罩、地罩、年罩、日罩、时罩。普天罩下,一切无道邪鬼,不正妖邪。无祀瘟疾,邪巫野魅,无动无作,不得逃形,急急如律令。[97]

15、解冤

道教《青玄铁锢施食》中有解释符命之"十伤符",其中就有"解释一切冤家债主"孤魂之符命。《道藏·道法会元》卷一百五十

四第三十五条中有《解冤符》(如图 116),其敕咒曰:

太上令人生,司命不得止。胞胎既已成,不生何以止。谨请速生君,速生吏,催生神,催生将,速尊符命,催下生来,急急如好生度命天尊律令。[98]

且要求念此咒"一书成符"。[99]

16、辟非

《道藏·灵宝玉鉴》卷七第五有《辟非符》(符如图 117),其符无咒,原为《建坛符》之扶助符。

17、禁坛符

符如图 118。



图 117

图 118

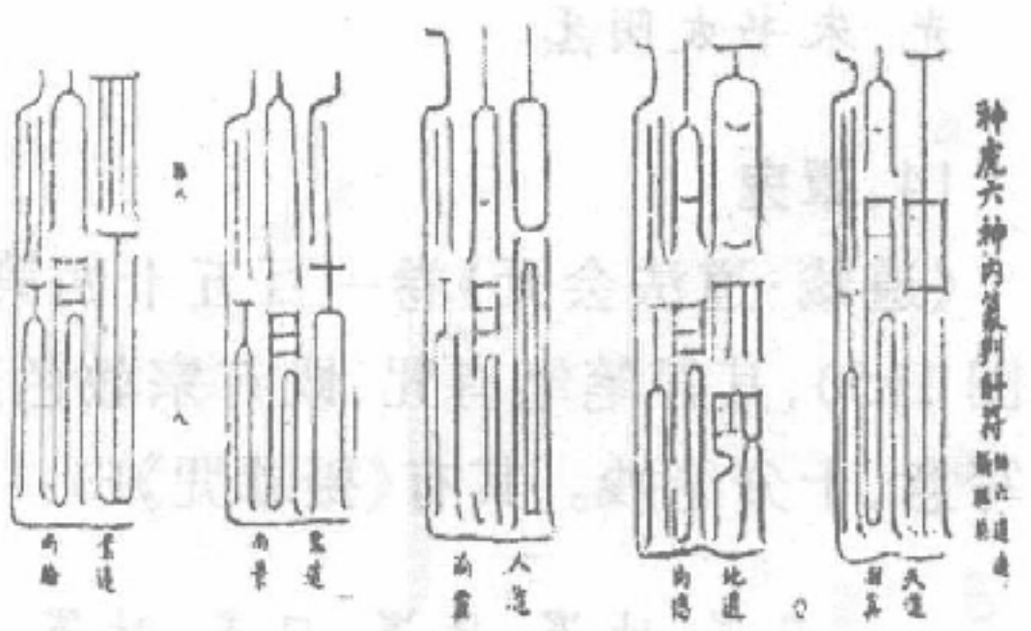


图 119

18、判斛符

斛即斛食,乃道教度亡所用之物。一般多指铁锢内所装之米,但全真道教以面做鬼头一个、左手一只,右脚一只,称之为斛食。《道藏·灵宝玉鉴》卷七第九存《神虎六神内篆判斛符》六通。(符如图 119)

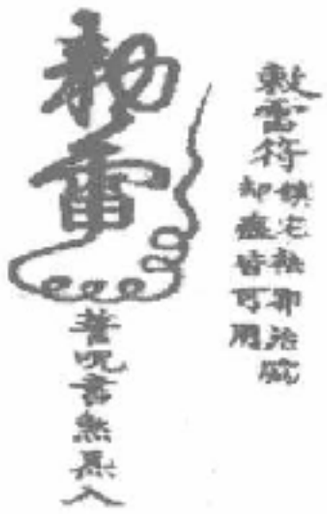

敕雷符 镇宅驱邪治病 如意皆可用
普呪書無悪人

图 120

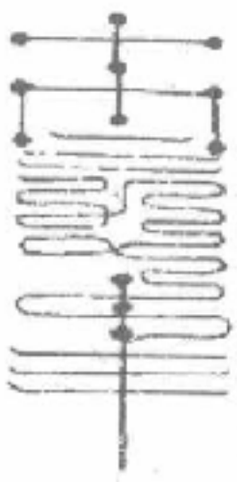

通神符 承書奉上玉清狀天門出 五上 到三境一萬四千

图 121


退水符

图 122

19、敕雷

道教诸派中以雷法出名的当属正一派,《道法会元》里有许多皆以雷法名。《道法会元》卷一百五十四第三十一有《敕雷符》(符如图 120)。按《道法会元》言,此种雷法为铁师所传,后萨守坚得其妙旨。此符笔法洒脱,集道符与草书书法为一体,堪称绝品。

20、通神

通神功能是高功在作法时的一种道法。通神是要通过各种秘用进而达到与道合一的一种存想状态。符作为道法一种,故而也有通神的作用。《道藏·灵宝玉鉴》卷十八第二十六条有《通神符》。其符要求以朱书。(符如图 121)

值得我们注意的是此符用法中,既有手诀、存想,而且有内丹道功夫。这也表明斋醮中的高功的通神功必须要具备一定的内丹功夫才能行持此种法术。

21、退水祈晴

《道藏·道法会元》卷二十九第二有《退水符》、《祈晴符》。这种符法一般能体现道教中所包含的治国安邦思想。(退水符如图 122)

道教符法的功能还很多,但以此二十一种最普遍,故录之以

观大概。

注释:

〔1〕《道藏》第 31 册第 37 页。

〔2〕同上,第 38 页。

〔3〕同上。

〔4〕同上,第 38、39 页。

〔5〕同上。

〔6〕同上。

〔7〕同上,第 10 页。

〔8〕《道藏》第 17 册第 271 页。

〔9〕同上。

〔10〕同上,第 272 页。

〔11〕《道藏》第 12 册第 272 页。

〔12〕《道藏》第 31 册第 39 页。

〔13〕同上。

〔14〕《道藏》第 6 册第 344 页,《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上。

〔15〕《道藏》第 50 册第 784 页。

〔16〕《道教斋醮符咒仪式》第 112 页。

〔17〕《道藏》第 53 册第 487 页。《道法会元》卷 1《清微道法枢纽》

〔18〕《道藏》第 31 册第 9 页、10 页。

〔19〕同上。

〔20〕同上。

〔21〕《道藏》第 17 册第 86 页。

〔22〕同上,第 109 页。

〔23〕同上,第 235 页。

〔24〕同上。

〔25〕同上。

〔26〕同上,第 237 页。

〔27〕同上,第 240 页。

〔28〕《道藏》第 53 册第 487 页。

〔29〕《道藏》第 49 册第 153 页。

〔30〕《道藏》17 册第 47 页。

〔31〕同上，第 48 页。

〔32〕同上，第 49、50 页。

〔33〕同上，第 50 页。

〔34〕同上，第 50 页。

〔35〕同上，第 51 页。

〔36〕同上，第 52 页。

〔37〕〔38〕〔39〕〔40〕〔41〕同上。

〔42〕同上，第 53 页。

〔43〕同上。

〔44〕同上，第 54、55 页。

〔45〕同上。

〔46〕同上，第 68 页。

〔47〕同上。

〔48〕《道藏》第 17 册第 75 页。

〔49〕同上，第 84 页。

〔50〕《道藏》第 50 册第 385 页。

〔51〕同上，第 385 页。

〔52〕同上 385、386 页。

〔53〕同上，385 页。

〔54〕同上，386 页。

〔55〕同上。

〔56〕《道藏》第 50 册第 387 页。

〔57〕同上。

〔58〕同上。

〔59〕《道藏》第 17 册第 243 页。

〔60〕《道藏》49 册第 9 页。

〔61〕〔62〕〔63〕同上。

〔64〕《道藏》第 17 册第 198 页。

〔65〕同上。

〔66〕《道藏·太上黄箓斋仪》,此文引《道教斋醮符咒仪式》第 195 页。
〔67〕引自《道教斋醮符咒仪式》197 页。
〔68〕《道藏》第 17 册第 68、69 页。
〔69〕《道藏》第 17 册第 244 页。
〔70〕同上。
〔71〕同上,第 240 页。
〔72〕同上,第 272 页。
〔73〕同上,第 274 页。
〔74〕〔75〕〔76〕〔77〕同上,第 292 页。
〔78〕同上,第 242 页。
〔79〕同上。
〔80〕《道藏》第 17 册第 198 页。
〔81〕同上。
〔82〕《道藏》第 1 册第 39 页。
〔83〕同上。
〔84〕同上,第 28 页。
〔85〕《道藏》第 53 册第 740 页。
〔86〕《道藏》第 10 册第 766 页。
〔87〕同上。
〔88〕《轩辕黄帝祝由科叙》第 1 页。
〔89〕同上。
〔90〕《道藏》第 17 册第 120 页。
〔91〕同上,第 89 页。
〔92〕《道藏》第 49 册,第 131 页。
〔93〕同上,第 165 页。
〔94〕〔95〕同上。
〔96〕《道藏》第 17 册第 238 页。
〔97〕《道藏》第 50 册第 359 页。
〔98〕同上,第 361 页。
〔99〕同上。

第六节　道教符文化与书画艺术

道教符文化的形成与发展受到传统文化艺术的多种途径、形式的影响，但对道教符文化影响尤为深重的应数书法艺术与绘画艺术，故而我们下面就从这两个角度来论述。

一、道教符文化与书法艺术

中国的书法源远流长，如从彩陶文字算起，历殷商甲骨、秦篆汉分、正行草体，距今已有五、六千年历史。书法艺术遗产丰富，取之不尽，用之不竭。

早期的道符受秦篆隶影响较深，道经上常言的“云篆字书”大概就说明了这个问题。道符的书写要有云风之飘逸感，方现出风采。

如《道藏·灵宝无量度人上品妙经》是早期道符形成时的作品，其势如云流，自然而成（如图 123），符内的点画相连，寓意天中之星罡。

道教符篆文字隐晦，使人难以解读。道教符篆文字，在道教界内多为口授心传，他们有自己的读法与写法，如《道藏·灵宝玉鉴》中的《斛前救苦幡》符文。符文如图 124，其译文为：

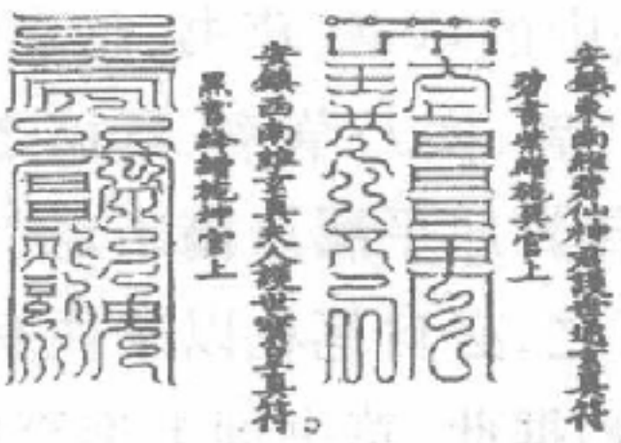


图 123



图 124

妙戒怡五灵，金书惊万神，察命定箓籍，灵符度苦魂。[1]

又如《灵宝玉鉴》中的《反根咒符》(如图 125)，其译文为：明梵飞玄景，开度长夜游魂。爽赴期归，炁返故根。[2]

这两篇符箓，笔法相当流利，如掷火流星，光彩照人。如第一篇符文中的“妙戒怡”三字，隐隐能辨，“妙”字写法出奇，“戒”字却端庄异常。

如第二篇符箓中的“明”字，如月中有物，火光四射，月光溢水中。而“飞”字却上下翻飞，似有飞舞之意。

又如《道藏·道法会元》卷一百一十第一的《混沌玄书大法》中有“五符”文[3]，其符箓文即“风云雷雨电”五字的书写方法。其构思之巧妙，线条之逸彩，十分耐人寻味。(如图 126)

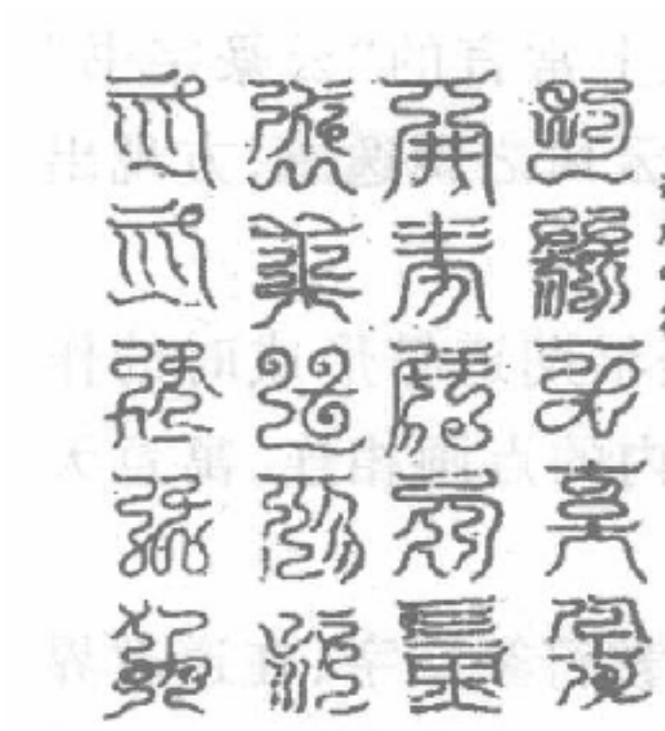


图 125



图 126



图 127

对道教符箓影响较大的还有书法中的草书。草书，赵壹谓起于秦末，卫恒称始于汉代，此所谓“草”者，实乃草率、草稿之意，用之趋急速，示简易耳。《史记·屈原传》“屈平属草稿未定”者当即是。故而张格言：“草书不必近代有之，必自笔札以来便有之，但写得不谨，便成草书”。(见《南轩集》)据此，草书即上推至甲骨文亦无不可。以“不谨”衡之，卜辞、鼎铭、诏版、刻面中岂不随处

有“草”,其实道士在画符时即有“不谨”之处。作为文字之“草”,确因趋势急速。示简易而生,然作为一书体,则非仅此。其基本特征为趋急势而对结构作省减替化,因而需重新约定一类形式符号,使书写更应顺生理节律以便趋急,因此而在点划关系及形态之牵连顾盼,提按转折。

草书始于秦汉间,已为近年天水放马滩秦简及江陵凤凰山木牍所证。其解散隶法,省简勾连,已显章草端倪。此后日臻完善,“章帝令杜度草书上事”(见张怀欢《书断》)之时已朝野通行。降及汉魏,更是盛行,名重当时者有史游、杜度、崔瑗、张芝、张昶、韦诞、卫觊、皇象等,惜书多不传。《道藏·道法会元》卷一百五十四第二十条中有《飞天铁帽符》即为草书书符法,其笔法飞逸,一气呵成,确为符中之上品。(符如图 127)

又如《道法会元》有《三天敕令符》[4],其符也以草法完成,符中“令”字下一点看似很拙,但细品之却为巧妙之笔。(其符如图128)道教书符有“默想其形”,“意先笔后”的传统,但又求巧若天成。如宋代苏辙在书法审美观上就讲“巧而不拙,其巧必劳,物自然,虽拙而巧”。



图 128



图 129-1



图 129-2

道符一般已成定式,书符者要以一定的方式书符,如《三天敕令符》,每笔皆有咒,目的是使书符者清心静虑,思想专一。又如

《飞帽符》[5](如图 129—1)。其每笔皆有咒,其分解如图 129—2。

道符以草法书写者应兴于宋代,因宋代草书十分兴盛且趋于成熟,宋书法者们崇尚"天然",即天真自然。虽分明为人所为,却如自然天成,讲究"粗不为重,细不为轻,缩不觉短,伸不觉长",一画不可移。道符在这个时期很有创造性。其"从复有不端正者,亦爽爽有一种风气"。这才进入了"天然",这才能显示符的传神风采。

书法是因应实用而生的,符却为信仰而形成,但二者的审美观却是相同的,二者笔力都讲功夫。符到了宋代也受宋时的宫廷书法流派"瘦金体"之影响,其符笔力深厚,线条圆润细腻,回旋之中又显刚劲。如《道法会元》卷一百五十四第三十五条中之《催生符》[6](符如图 130),道符最主要的是表现一种神气,使人产生一种敬仰的心情,进而达到艺术的宗教性,古来道符同书法一样,皆"非口传心授,不得其精"。早期的道符以庄重为主,中间经过了以妩媚为主的过程,但时间很短,以后道符即讲究流丽明快,神采飞溢。道教符法讲究"符法即心法",这与书法中"书法即心法"同出一辙。二者有一定的间接影响关系。符法是否对书法艺术有所影响,我们不敢断言,但有时符法的书写形式中的创新往往走在书法的前边,足见古代书符的高道们也在不断地与时俱进,创新出奇。如《上清天枢院回车毕道正法》中有《上清朱明神符》[7](符如图 131),此符显然是受宋"瘦金体"影响,进而加以创新,看似当今之钢笔书写。这不能不说是符文化之革新与进步。

总之,道符在一定程度上受到书法艺术的影响,使道符作为艺术创造,一代高出一代。当然,技巧功夫会影响书写效果,不同的情性、修养、志趣、喜好都会影响符法的艺术色彩。因此说道符的历史,也是道教书法的艺术史、道教书法的审美史。正如《道藏·真诰》中紫云林诸真所称天章云篆:三元八会,灵篆明光之章,神灵符书之字,绝去人间尸秽俗体,而知书法本乎玄宰。此称确为至理。





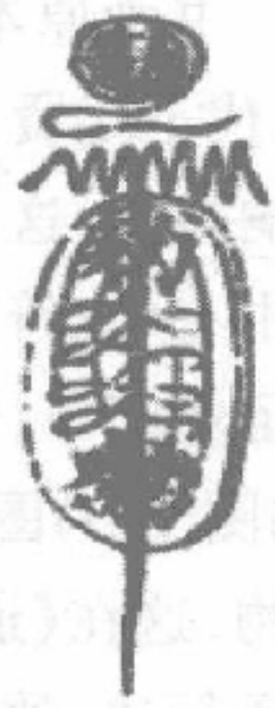


图 130　　图 131

二、道教符文化与绘画艺术

唐代河东张彦远爱宾撰《历代名画记卷一·叙画之源流》言：

> 夫画者，成教化，助人伦，穷神变，测幽微，与六籍同功，四时并运。发于天然，非繇述作……奎有芒角，下主辞章，颉有四目，仰观垂象，因俪鸟龟之迹，遂定书字之形。造化不能藏其秘，故天雨粟；灵怪不能遁其形，故鬼夜哭。是时也，书画同体而未分，象制肇创而犹略。无以传其意，故有书；无以见其形，故有画。[8]









图 132　　图 133　　图 134　　图 135



书画原本是一体，图画之妙，“爰自秦汉，可得而记。降于魏晋，代不乏贤。洎乎南北，哲匠间出”。[9]道符正是此时产生，图画影响道符，这也是情理中的事。如《道藏·道法会元》卷五十六第二十中有《龙符》[10]，其符由较简单的图画组成。（如图 132）图画线条虽然简单，但构思很巧妙。《道法会元》卷中的《飞剑捉龙符》[11]（如图 133）图画则逐渐复杂起来。（如图 133）龙作为道符中的图像物，这在《道藏》中也很多。道教认为龙有好龙有坏龙，龙能替天道行法，致云行雨，坏龙则会坑害百姓。道符中的人物图画也很多，多以写意形成，如《灵宝玉鉴》卷七第七条中之《圊楼使者符》[12]（符如图 134），其图虚实其间，黑白对比，又加圆润细线装饰，不失为一幅好画。又如《灵宝玉鉴》卷十第十六条中的《太上神虎追魂符》[13]（符如图 135）中的《聚形》符。其画法独特，也以虚实黑白对比法构成，以细线相绕表示神光，也为道符中的珍品。

道符中也有许多图画让人难以看懂，似乎表示一种内在的抽象图画，如《灵宝玉鉴》卷四十一第十七条中的《生肾符》、《生目符》、《生心符》、《生舌符》、《生肝符》、《生血符》[14]，这些同《五岳真形图》一样，都是一种带有寓意的抽象图画。（如图 136、137）道符中的人物图一般多为神将，道符神将多以勇猛形象出现，如《道法会元》中的《天蓬元帅符》[15]、《第三催符》[16]（如图 138），这二位神将威猛异常，行如疾风，真实体现了道符咒中的“急急如律令”和“一如诰命、风火驿传”。道符对动物的绘画也是十分独特的，如《道法会元》卷六十第五条的《青龙符》[17]（符如图 139），和《道法会元》卷一百五十五第三十条中的《白蛇符》[18]（符如图 140），这两幅图画虽以会意画出来的写意画，但笔法苍劲有力，线条优美，点画相照，前后呼应，确实出奇的传神。

关于道符绘画功能的理论，《道藏》中不乏其说。如《道法会元》卷四第一《先天行持内旨》即言：



图 136　　图 137　　图 138

先焚香静默，潜心对越，聚气凝神，心念三五之类，然后书篆，详轻重，一符、二章、三经、四书、五道。

凡书符篆，先凝神定虑，物我两忘，倏忽间便见天真，举笔书符，便分清浊，见点点画画皆金光灿灿，举念一见，神既往矣，何必持祝而行。

抹笔之法，须分水火，如祈雨雪云雾，打潭驱龙，水炼治诸阳疾，并用水笔，如祈晴祛瘟扫蝗，起雷动雷，火炼、镇帖、佩带，治诸阴病并用。[19]

看来道符绘画讲究“聚气凝神”、“物我两忘”，更注重“倏然间便见天真”的灵感。还要举笔之间“便分清浊”，“详轻重”。这与画家作画别无他样。

在《道法会元卷四第十一条》有《书符笔法》：

师曰：符者，合也，信也。以我之神，合彼之神，以我之气，合彼之气，神气无形而形于符。此作而彼应，此感而彼灵，非于符乎？天以龙汉开图结成符，人以精神到处下笔成符，天人乎？合同此理也，书符之法，不过发先天之妙用，运一气以成符。祖师所谓：眼书天篆，心悟雷玄。初无存想，无作用。灵者自灵，不必问其所以灵；应

者自应，不必问其所以应。人但知其神之神，不知不神之所以神也。近世学法之士，不知无为为真动，自然为上道。自知不明，自信不及，欲穷究何者？为符窍何者？为笔法兹不得已，略陈其要，实为记念。初非真诠，其诀曰：

先澄澄湛湛，绝虑凝神。使其心识，洞然八荒，皆在我闼，则神归气，复元神现前，方可执笔。以眼瞪视笔端，思吾身神光自两规中出，合乎眉心，为一粒黍珠在面前，即成金线一条，光注毫端，便以法书篆。心悟雷篇，思金光渐渐广大，充塞天地心，念三五讳。如召将书符则用本法。召咒或叠书诸号，皆随意运用。虽然如是，一点灵光，辉天朗地。未曾下笔，已自分明，妙于行持者，尤当于朱墨外用工夫。[20]



图 139



图 140



图 141

《动静玄机》为符法绘画的笔画理论(如图 141)，其“未会下笔，已自分明”即是绘画中之“胸中有物”也。郑板桥画竹，天下闻名，其曰“吾胸中有竹也”。再后一句“妙用行持者，尤当于朱墨外用工夫”，这与作画理论相通，即谓行持妙者，全在笔墨间，在工用之真功夫，此种功夫，其之实即在朱墨之间耳，妙哉？妙矣。在《动静玄机》中言：

师：曰静中之动，动中之静，乃阴阳极处，为用极则必变，易之道也。凡祈祷大事，不应方可加之，谓之互相阴阳，燮调造化，此内法也。邵子曰：一动一静之间，天地人之至妙者欤，学者尤当究竟。[21]

其中还对点画有心法相传。（如图 142 所示）

《点画心法》[22]分明是一部讲道法的示意图。足见道教的道符绘画理论在宋代时已趋成熟。道符的绘画成果，也在不同层次

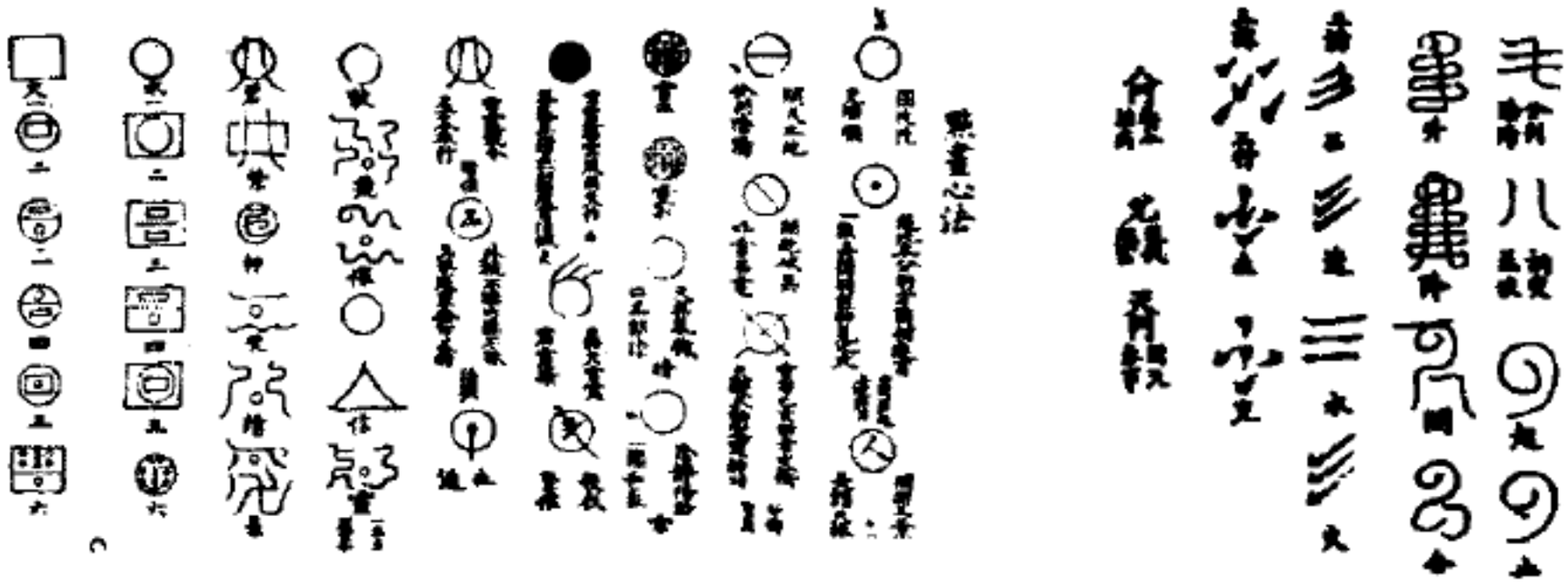


图 142

上表现道教的审美观，道教向往和平，故而符画中的多数神将是为和平铺平道路的驱邪捉妖的开路先锋，有些符具有驱邪治病的功能，则体现了道教贵生、重生的思想。从这里看，道教的符文化确是中国传统文化中了不起的独特的一部分。

注释：

〔1〕《道藏》第 17 册第 65 页。

〔2〕同上，第 68 页。

〔3〕《道藏》第 49 册第 664 页。

〔4〕同上，第 664 页。

〔5〕同上，第 360 页。

〔6〕同上，第 361 页。

〔7〕《道藏》第 17 册第 537 页,《上清天枢院回车毕道正法》卷上第四。

〔8〕《历代名画记》,唐·张彦远撰,周晓薇校点,辽宁教育出版社 2001 年 2 月第 1 版,第 1 页。

〔9〕同上,第 2 页。

〔10〕《道藏》第 49 册第 131 页。

〔11〕同上。

〔12〕《道藏》第 17 册第 29 页。

〔13〕同上,第 132 页。

〔14〕同上,第 454、455 页。

〔15〕《道藏》第 50 册第 480 页。

〔16〕同上,第 481 页。

〔17〕《道藏》第 49 册第 165 页。

〔18〕《道藏》第 53 册第 509 页。

〔19〕《道藏》第 50 册第 370 页。

〔20〕《道藏》第 53 册第 514 页。

〔21〕同上,第 515 页。

〔22〕同上。

第三章　道教咒语文化

咒，是一种语言趋向行为的表现，先秦秦汉时，咒诅行为一般多用“祝”或“贶”字表示。《释名·释言玉器》说：“祝，属也，以善恶之间相属著也。”大概从西汉时，人们才开始用咒代替祝。

人类的语言文明其实也是一种能动性的符号系统，它除了反映外部世界，表达情感，传递和交流各种信息等功能以外，还可以直接引起外部世界的变化。用语言控制驯化牲畜就是一个典型的例子，婴儿学语是一个鲜明的道理。道教咒语的形成，来自上古原始宗教巫觋们为了与天直接交流感情进而召唤神灵号令神灵，是巫觋行为逐渐规范化的一个标志，也是巫觋们通神降神娱神的过程。《素问·移精变气论》言：“惟移精变气，可祝由而已”，咒语行为是修道者们为了清静身心、炼精化气、炼气化神、炼神还虚的一种特别修持。其目的是使修炼者们排除杂念断绝嗜欲，从而达到身心清静。

第一节　咒语的形成及其驱使性

一、早期咒语的形成

咒语的韵律性应源于古代先民的祀神活动。就韵文的种类

来说，中国古代有古歌谣、诗经、楚辞、乐府、赋、律诗、绝句、联句、集句、盟、誓、箴、规、戒、铭、连珠、颂赞、哀辞、诔、祭文、弗文、祝文、嘏辞、玉牒文、上梁文、儿郎伟等。其中多与早期咒语应用及祭祀活动有关。

道教的咒语源于巫祝祭祀的乐歌，我们现在应用的许多咒语，几乎还能找见古乐歌的痕迹，如《全真救苦科仪》中的《卫灵咒》：

青华妙严，慈相亿千。
身居长乐，安座金莲。
慧光无疑，照诸幽泉。[1]

古代的《周颂》、《商颂》、《鲁颂》，就是《诗经》收集的宗庙祭祀乐歌。早期道教科仪正是采撷了古代祭祀歌诗，加以改造，丰富发展，形成具有道教思想特色的咒语文体。

咒语是颂神制邪、镇岳、驱怪之文，道教使用最为广泛。可以说无处不存在。道教认为其具有神通法力，能度箓仙、制星、制魔、制水、镇五方、济法界，故又称为神咒。

其实，早期的咒语并不规范，东汉时咒语才趋于定式。道教创立后，道教徒在吸收民间巫文化中的咒语的同时又进一步将其规范加工，这就无形中加速了咒语的传播与发展。道教创始人张道陵就是制造咒语的高手，在《道藏·历世真仙体道通鉴》卷十八中称其："又得秘书文制命山岳檄召万灵……感其志将授以治身秘箓……"[2]

这个时候善于符咒的道教法术之士很多，记载也颇丰。所以说汉代是咒语形式成熟之期，它不仅沿用了祭祀赞颂之韵章，还开始渐渐规范化。最能反映咒语规范化的是凡咒后边皆有"急急如律令"，或"急急如某天尊律令"。这便是从东汉时期流传下来的。"急急如律令"是要求神灵或鬼祟赶紧按神灵和法事的法令

去办理，不得拖延。

“急急如律令”，这是汉代政府文告中常常见到的术语，汉武帝时发布的文书中已提到“如律令”这个术语：“(元狩)六年四月戊寅癸卯，御史大夫汤下丞相，丞相下中十千石，二千石下郡太守，诸侯相，丞书从事下当用者，如律令！”比比皆是。这是指政府机关在执行法令时一定要按有关律令从速办理，相当于今公文中的“务必遵照执行”等督促语言。

宋人李济翁在《资暇录》对此有不同的解释：“符咒之类，末句‘急急如律令’者，人皆以为如饮酒之律令，速去不得滞也。一说汉朝每下文书，皆云‘如律令’，言非律非令之文，书行下当亦如律令，故符咒之类末句有‘如律令’之言”。李济翁认为此两种说法皆不正确。他说：“律令之令宜平声，读为零[3]，律令是雷边捷鬼，学者岂不知之？此鬼善走，与雷相疾速。故云如此鬼之疾走也”。查道教有关资料，雷部神名中果有“律令”者。[4]

“如律令”置咒语句末，在道教典籍上被广泛应用，如《道教全真青玄萨祖济炼斛食·吾今悲叹》中的《小追魂咒》：“唵发吒发吒唵普摄众幽魂(发普摄众省口旁)，急急如律令”。《太上玄门日诵早晚功课经》中的《八神咒》后皆有“急急如律令”。

东汉以后，道教的咒语在形式上尤为规整且押韵。三言、四言、五言、七言等句式不等。句子匀称，韵脚整齐，文字水平也很高，念起来也朗朗上口，铿锵有力，形成一种咒语文学。

二、道教咒语的驱使性

这是咒语的主要特征之一。道教咒语的驱使性很强，多用于遣将、发神、调鬼、制魔等。这在《道藏·太平经丙部·神祝文诀》中有记载：

天上有常神圣要语，时下授以言，用使神吏应气而往来也。

人民得之，谓为神祝也。祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文，传经辞也。

它将咒语称为是天上神圣之要语，自然能“用使神吏应气而往来也”。在《太上玄门功课经序》中言：

> 咒之为咒，乃古仙之妙法，诵之诚者则经明，行之笃者则法验。[5]

正因为这样，咒语才有派神兵遣神将的功用。如《玉女咒》：

> 能使六丁，出幽入冥。无所不畏，无所不惊。千年不动，万年不倾。天地同体，万劫长生。急急如律令摄。[6]

又如《人天门咒》：

> 天门泰开，六甲扶持。金锁玉钥，速正莫违。扫荡邪秽，恶鬼祛之。急急如律令。[7]

在《道藏·鬼罡六锁秘法》中有《六丁咒曰》：

> 六丁急降，六甲齐临。神通大阐，与吾回风。急急如帝君律令敕。[8]

此经中还说咒语可使虎狼伏藏：

> 虎狼禽虫之术，乃可卓庵修道，初第未达真理之时，哀哉！万类阴魂鬼毒虫子相魔灭，至使志人不达真理，岂不容哉？如要虎狼伏藏，先持念禁山咒一万遍，然后群虫虎狼顺如家畜，乃可安心进道，日以功成，乃是术家大要也。

禁山咒曰：

吾是天丁，摄统山神。辟除虎狼，千里之行。吾奉太上律令敕煞摄。[9]

《道藏·道法会元》卷一百五十八第七中有《约束将吏行持诀》曰：

师仗剑或持神尺，至患家厅上，焚香存想神卫，即宣投词讫，存天将神兵满前，以伸约束，想金鼓齐鸣，声震天地。次烧纸并公文，令患家洒扫卧房，烧香点烛，掐诀持咒入房行持念咒曰：

吾用法尺，震动乾坤，立正去邪，杀鬼安人，六丁大神，手执火轮，五丁之神，驾电吒云，北辰天罡，灵根振八方，破鬼伏魅，断妖止殃，今按剑足踏魁罡，是神必避，是鬼潜藏，无知小鬼，犯吾必亡，急急如律令敕。[10]

《道法会元》中的《水火索咒》最具有驱使性：

谨请水索神、火索神，将九天巡察追魂使者，徐守中江，巨元翟世，宁赵子玉，天蓬黑煞，洞渊三十万兵，依准北帝，律令收缚邪精，急急摄。[11]

道教咒语的摄鬼功用也是其驱使特征之一。如《道藏·太上玄天真武无上将军箓》中的《摄鬼神咒》：

乾元大将军，头戴三辰，披发元象，真炁威灵，辅助大道。龟蛇合形，鼻如山岳，努目光明，牙如剑树，手把七星，天魔外道，鬼魅妖精，……[12]

道教济炼度亡脱化的咒语，多数也具有驱使性质。如《全真青玄济炼铁锣施食全集》中《五厨经》中的咒语之一，《奉请南方丹老咒》：

奉请南方丹灵真老赤帝三炁天君，速降真炁，入吾食中，清凉甘露，赈济饥灵。[13]

诸如此类，美不胜收。

注释：

〔1〕《道教仪范》第 190 页。

〔2〕《道藏》第 8 册第 460 页。

〔3〕李氏注，音若《毛诗》"户令令"之令。若人姓令孤之令也。

〔4〕《道藏》第 60 册第 279 页。《搜神记·律令》条有：雷部健儿，善走与雷相疾速，故符咒云，急急如律令谓此。

〔5〕《太上玄门功课经》第 2 页。

〔6〕《道藏》第 18 册第 174 页。

〔7〕同上，第 182 页。

〔8〕同上，第 144 页。

〔9〕同上。

〔10〕同上，第 403 页。

〔11〕同上，第 481 页。

〔12〕《道藏》第 48 册第 217 页。

〔13〕《全真青玄济炼铁鐧施食全集》，第 233 页。

第二节　咒与道教斋醮文化

一、道教斋醮法事用咒

道教斋醮用咒，是持咒最多的部分。凡斋醮敬神、请圣、下降、通神、变身等一切行为皆须严格持咒。如《太上玄门日诵早晚功课经》中有《祝香咒》：

道由心学，心假香传，香焚玉炉，心存帝前，真灵下盼，仙旆临轩，令臣关告，径达三天。

通神是斋醮做法者常为行持之法术之一，咒语在其中也起着很大的作用。如《道藏·道法会元》中的《化身为元帅咒》：

北极有将，六臂三头，常乘黑炁，卫塞斗牛，眼如闪电，身佩黔鏊，出封神将，入为公候，声如霹雳，手执戈矛，是邪断蛟，是鬼斩头，不顺大道，火急擒收，寸斩无赦，不得停留。急急如上帝律令。[1]

在《道教全真秘旨》中《赞台秘旨》里有《变神咒》曰：

唵吾存自己顶灵光，唵五色且现正额，唵救苦天尊垂宝相，唵莲花九品法中王，唵手执杨柳洒甘露，唵普照地狱化天堂，唵身中快乐受清凉，唵金光灼破幽冥狱，唵逍遥快乐喜无量。[2](除唵字，其它字皆省口旁)

《道藏·灵宝玉鉴》卷七第十七也有关于变神咒的记载：

师冥目存虚寂于一呼一吸之中，水火升降交媾黄庭一炁混合为婴儿，倏然长大，念所化四灵森列。默咒：

青帝护魂，白帝侍魄。赤帝养炁，黑帝通血。黄帝中生，万神无越。急急如元始上帝敕。[3]

步罡在斋醮活动中也频繁出现，多数罡皆有咒。如《道法会元》卷五十八第一中的《上清玉枢五雷真文》中有步咒曰：

一步天星回，二步禁恶伏，三步水逆流，四步凶邪灭，五步雷公鸣，六步六丁神，七步青龙加，大庆乙剔起，雷火发万里。[4]

又如《道藏·道法会元》卷九十五第二中的《九州罡咒》：

分孔元圭对灵炎景华(省口旁)。[5]

在《道教全真秘旨》中也有这方面的记载，如《南斗罡》：

离宫照耀，旨宿可权。火星炜炜，天地照燃。君居南极，胜旨无边。急急如南极长生大帝律令。[6]

道教斋醮开坛诵经则用《开经玄蕴咒》：

玄元始无分，清华开洞神。灵风回太和，玉音摄流精。至哉本自然，谁识此幽文。坚刚明一悟，倏忽超三乘，寂寂无色根，永劫奚漂沉，胡能精修持，究竟登玉清。[7]

道教斋醮行持手印被称为道教舞蹈，但伴随手印秘用得最多的却是咒语。如《玉清诀》：功左手中指及大指拈香，香在右手简上从下向上轻画一下，默运：

初炷真香经诣玉清宫供养元始天尊。[8]

二、道教法物修持与咒语

所谓法物，即道人在持法时所用的道具。道教法物很多，一般持用咒语也多。如《帝钟咒》：

山川百灵，闻我须惊。浩劫大道，照天之精。日月永固，百魅万神。山岳随我，江河拱迎，急急如律令。[9]

水作为法物，一般多为荡除厌秽时用之。如《咒水行持诀》：

择吉辰取水以净器盛之，入朱砂乳香少许，次布斗

罡执水冥目叩齿三通念咒曰：

太上神符，太上神水，神水散酒，万秽灭亡。自知非真，莫当吾真，神水噀处，邪秽俱除。急急如律令。[10]

按道教说法，萨守坚得枣咒之术于铁师，从此萨祖以咒枣术济危救苦，造福生灵。《道藏》中有《咒枣诀》曰：

左右手斗印丁罡，左手心盛枣，右手斗印指之，面东叩齿存元帅念："天蓬敕斩鬼摄。"取青炁吹再取罡炁三口布枣上念："含元太虚天蓬敕。魑存元帅领青衣黑衣将吏吸黑炁入枣次念："魁魄魑魁魄魁魄魁魁"。

面北存七元星像，念七遍取炁七口吹入枣中与患者头边，至夜自有报应，次日早以金钱同枣核当门焚之。[11]

印篆作为道教之法物，乃神仙之凭信。故用印也有咒，如《道藏》中有《神霄宝印用印咒》：

神霄宝印，统摄百灵。敕令所行，受命天丁。神印一下，寿命无穷。万魔拱手，千邪灭形。急急如高上神霄玉清真王律令。[12]

道教章表用印是道教章表文化的主要特色之一，章表用印也有咒。从选料到制作、启用、祭印等皆有持咒。如《通章印咒》曰：

上天秘授，使者宣传。云篆焕赫，玄之又玄。密缄章奏，祥烟卫起。不致稽延。诣玉几，敕命告下神霄仙旨。急急如律令。[13]

镜作为道教之法物，被认为有镇妖的威力。"百鬼老怪，虽能

变形而不能使镜中影变也。见其形物镜中，则便消亡退去，不敢为害也”。[14]镜可辟众邪，使老怪现原形，而不敢为害。《道藏·太上登真三矫灵应经》第五有《持镜咒》：

> 九天九地，入吾镜中。照之立现，乘骑太空，炼吾一体。与道合真，急急如律令。[15]

道教法物——宝镜还具有度亡脱化的功能，这在《全真青玄济炼铁锣施食全集》中有记载，其咒曰：

> 大哉至道，无宗上真。上度诸天，下度幽魂。上无师祖，为道为身。丹台紫府，金阙玉京。秘此妙法，普福含灵。灭我万罪，增我遐龄。万神朝礼，魔王保迎。功德昌盛，黄箓书名。渺渺意劫，使我常存。急急如律令。[16]

道教的幡种类繁多，但主要分为阳幡与阴幡。道教斋醮科仪中有《扬幡科仪》，其为阳幡，主招群灵万圣。其扬幡时有《敕幡咒》曰：

> 赫赫扬扬，幡挂中央。万神列队，护卫经堂。千妖灭爽，万秽消亡。宝幡所指，兴利除殃。稍有违误，玉律施张。急急如玉皇律令。[17]

又有《落幡咒》曰：

> 幡悬宝号，普利无边。诸神卫护，灭罪消愆。经完幡落，云旆回天。各遵法旨，不得稽延。急急如玉皇上帝律令。[18]

《道藏·灵宝玉鉴》中的《灵幡宝盖门》称：

> 夫盟天告地，招真召灵。耀景命魔，九光十绝。皆所

以按仪立像，具体肖形，傑立虚空，耀灵法界，开通冥漠，化度天人者也。以至裁云扬锦，展绮明霞，策景乘虚。凝神合炁，故得诸天遥唱，万圣临轩。长夜开光，九幽罢对，功赤宏矣。故吾灵宝大法幡节幢盖，且有成仪九当。运祖炁而合神光，尽精微而致广大，随机变现，应念感通。作生死之津梁，共具显幽之标准，及其结空成梵，云篆太虚，化形十方，超神八极，普资有识，广度沉沦。实道法之指归，斋修之仪矩也。洋洋在上，其可忽诣。[19]

其中的“普资有识，广度沉沦”则指阴幡。如《度桥阳晖幡》有符咒曰：

明哉太阳晖，神光洞三清。炁散玄漠，内灵烟生。紫庭控御，乘风霞飘，飘凌无形。[20]

《全真青玄济炼铁锏施食全集》中还记载有《铁锏咒》、《藜杖咒》、《降魔杵咒》、《铁扇咒》等，皆为度亡之法物用咒。如《藜杖咒》曰：

太乙真人，显迹分形。藜杖一现，幽夜光明。[21]

又如《降魔杵咒》曰：

千斤宝杵，降伏魔精。敢有干犯，化作微尘。[22]

令尺作为道教之法物，主要是命神遣将的。所以咒语在其作用中十分重要，如《全真秘旨》里《大荡秽秘旨》中的《持令咒》曰：

•玉帝所赐，敕召万神。敢有违令，化作微尘。道香一炷，十方肃静。法鼓三通，万神咸听。诸神将帅，速现真

形。急急如紫微大帝律令。[23]

《道藏·道法会元》卷一五十八第五中有《握神尺伏邪行持法式》曰：

凡治凶邪，须启请元帅，赴坛奏白，关布神将，次变神为元帅，叩齿七通，步七星罡，次左手掐子午斗弹去咒曰：

离支哆异茄默。[24]

道教法物很多，所以咒语也很多，特列以上为例。

注释：

〔1〕《道藏》第 50 册第 401 页。

〔2〕《全真秘旨》第 26 页。

〔3〕《道藏》第 17 册第 94 页。

〔4〕《道藏》第 49 册第 153 页。

〔5〕同上，第 531 页。

〔6〕《道教全真秘旨》第 32 页。

〔7〕同上，第 66 页。

〔8〕见拙著《道教手印研究》第 54 页。

〔9〕《道藏》第 50 册第 385 页。

〔10〕同上，第 396 页。

〔11〕《道藏》第 50 册第 398 页。

〔12〕《道藏》第 48 册第 398 页。

〔13〕同上。

〔14〕《道藏》第 47 册第 3806 页。

〔15〕《道藏》第 8 册第 154 页。

〔16〕《全真青玄济炼铁鍮施食全集》第 106 页。

〔17〕《道教仪范》第 178 页。

〔18〕同上。

〔19〕《道藏》第 17 册第 47 页。

〔20〕同上,第 66 页。

〔21〕《全真青玄济炼铁鐷施食全集》第 125 页。

〔22〕同上,第 126 页。

〔23〕《道教全真秘旨》第 51 页。

〔24〕《道藏》第 50 册第 402 页。

第三节　道教持戒与内修持咒

一、道教持戒与咒语

道教持戒在祖天师时已经有了。陆修静在《道门科略》中为祖天师“盟威清约之正教”作注时言道:

> 盟威法,师不受钱,神不饮食,谓之清约。治病不针灸汤药,惟服符首罪,改行章奏而已。居宅安冢,移徙动止,百事不卜日问时,任心而行,无所避就,谓之约。

这就是早期的戒文,但还不十分完善。张鲁治汉中时,在原五斗米道基础上增加了起义舍、修路、春夏禁杀、禁酒等教戒。“学道之士莫不持戒精虔以积功累行”。〔1〕

道教古时传戒为秘密传授,乃“非人勿示”之真法也,自清初王常月复开坛演戒删繁就简,传初真、中极、天仙三坛大戒若干条,定为律坛楷模,简而明,备而赅,是故三百余年来,一直为道教徒修真持身之规范。

道教持戒持咒到全真律坛时更为完备。全真《初真戒》中有

《持受诸咒品》，特录几条，以观大概。

睡醒咒：

当愿众生，以迷入觉，一旦豁然。

闻钟声咒：

大音希声，能悟登真。

下单时咒：

化恶反善，上书三光，使我长生，乘景驾云。

洗手面咒：

除垢神延，凝真不散。

漱口咒：

太阳和气，开春发柳，折取一枝，能净身口，学道修真，原度三有。

簪冠咒：

当愿众生，头容常正，首出万类。

着衣咒：

检束威仪，服应善法。[2]

其实道教持咒用咒的目的在于排除杂念，聚气凝真，清静身心。用咒语常常提醒自己，有时确能惊醒梦中之人、迷悟之辈。实乃祖师之心宗也。

二、道教持咒与存想

存想的功能是道教秘法中的主要部分，其形式也多样。在道教内丹术、斋醮、天文、地理、法术等方面都较通行。是道教精神世界深处的文化现象。但伴随这些行为最多的还要算是咒语了。

在内丹修炼法中，存想又称存思、存神。即内聚精神，不使外游。《天隐子》曰："存谓存我之神，想谓想我之身"。存想在内丹法中多存想身中诸关窍、内腑诸神灵。这在《黄庭经》中很多，如《黄庭经·至道章》言：

> 至道不烦诀存真，泥丸百节皆有神，发神苍华字太元，脑神精根字泥丸……。

《道藏·镇神养生内思飞仙上法》更具体地体现了咒语与存想方术的相互融合：

> 每以平旦，东向平坐，临目内存，形色朗然，呼其正讳，还镇本宫。叩齿三十六通，乃存发神，名苍华字太元，形第二寸一分；脑神，名精根，字泥丸，开长一寸二分；眼神，名明上字英玄，形长三寸……

在道教早期经典《太平经》中将存想喻之为"悬象还神法"。意思是在静室悬立并思念五脏神的精美画像，追回出游在人体之外的元神。其经云：

> 夫神生于内，春童子十；夏赤童子十；秋白童子十；冬黑童子十；四季，黄童子十二。此男子藏神也，女神亦如此数……画使好，令人爱之，不能乐禁，即魂神速还。

早期道教内丹功夫中存想所用的咒语一般多为呼唤身中诸窍内腑神之名号，到后来才成为咒语。

道教存想持咒用得最多的还应数斋醮。如《道藏·高上神霄玉清紫书大法》卷八第一中的《大护身战鬼伏魔法》：

> 师曰：正月一日，己前立于密室面向北，朝元君四拜。元君乃元始开天之主，亦号道祖……叩齿三通，阴思五星岁星在左手中，色如青玉；太白在右手中，色如白玉；荧惑在顶上，色如火珠；镇星在心中，色如黄金；辰星在足下，色如黑宝；皆在神光，动照一身。阴思咒曰：
>
> 五星镇彩，光照玄冥；千神万圣，护我真灵。巨天猛兽，制伏五兵；五天魔鬼，亡身灭形。所在之处，万神奏迎。急急如律令。[3]

又如：

> 两手扶三台星为华盖，存上台星官在右手中指，中台星官在右手中，下台星官在两膝下，咒曰：
>
> 吾头戴华盖，足履魁罡；地网八极，天罗四张。北斗落死，除邪灭殃；南斗上生，寿命延长。祈求如愿，所在吉昌，中外殃祸，动即尽亡。急急如律令。[4]

道教印篆文化中的存想思想也很多，如《道藏·灵宝玉鉴》卷二十二第三中的《敕印咒》：

> 亿曾万祖，幽魂苦爽，皆即受度，上升南宫。
>
> 存太一天尊、三十二天上帝、三光大圣，并降金光道炁，灌注无穷。次取日精之光，合东方生炁九息，布于笔砚之上，右执笔调

朱，右掐震文咒曰：

玉诞长桑，百空度仙；丹华曜木，度魂升天；炁映晚白简，金光自然；永劫长存，安镇寒泉；幽魂开度，长保劫年。[5]

道教济炼科仪是道教普度亡过之内法。按元朝至正七年丁亥夏四月张逊序言：

太极祭炼内法者，葛仙公祭鬼之法也，人死魂升魄降，是其常也。其变也，则有魂魄不能升降而沦滞于昏冥之中，其饥渴之欲，幽暗之识，茫茫长夜，无有已时。是以仙翁悯之，在法中有祭炼之道。所谓祭者，设饮食以破其饥渴也。所谓炼者，以精神而开其幽暗也。[6]

道教济炼之法重于炼，其“以精神而开其幽暗者”，则为作法高功存想之秘用功夫也。如《全真青玄萨祖济炼斛食全部》中的《太上敕赦生天宝箓》中高功《敕宝箓》咒曰：

火铃炎炽(子)，成变八方(未)，速送众魂(巳)，上生天堂(寅、丑、玉午出)。

两手莲花诀存孤魂在中宫水火二炁，九炼成真，升上泥丸，直出一线脱化，迳上南宫，见存获福。[7]

注释：

〔1〕《道教仪范》第65页。

〔2〕以上见《初真戒》第35、36页。

〔3〕《道藏》第53册第395页。

〔4〕同上，第396页。

〔5〕《道藏》第17册第272页。

〔6〕同上，第 484 页。

〔7〕《全真青玄萨祖济炼斛食全部》第 323 页。

第四节　道教符箓与咒语

道教符箓与咒语简直就像是孪生姊妹，一时不可分开，故而被合称为“符咒”。早期道教天师道就是以符咒救人，让人悔过，治人疾病。符咒文化是道教别于其他宗教的独有文化体系。

如《道藏·灵宝玉鉴》卷十九第二中的《谒帝变神符》中的咒语：

> 吾乃元皇之子，太上之孙；玄通无上，妙达三清；五藏神君，百神万灵；九灵之炁，三天之精；玄真极应，万象咸成；太玄神符，分明上京；豁落流铃，冥冥澄澄；往来金阙，出入芝英。急急如律令。〔1〕

严格地说，咒本是符箓文化之一部分，但咒语的发展，使咒这种形式逐渐脱离了符箓，独自与许多道教法术相结合，形成庞大的咒语文化体系。但符箓文化简直不能离开咒语，我们现在从所有的资料里发现，凡符箓文化里皆有咒语文化的痕迹。如《灵宝玉鉴》卷》十九第四中的《左右肩通真符》，二符皆有咒：

> 兜祁伊侄呼噜罗只史尤吼耶摩哪僧伽劣呵呵罗耶备拔须留拔拔须摄留须吸吸摄急急如太上老君律令。〔2〕

此符《全真上大表科仪》中还在应用，但咒语却没有记载，我们却在《道藏》内找到了。说明全真醮法与正乙醮法有一定渊源关系。《道藏·道法会元》卷一百五十八《上清天蓬伏魔大法》中有

书符法式，从中能看到符咒一体的文化现象。如《敕纸咒》：

阴阳结成，无秒无浊；传奏章符，百灵所诺；准上帝律令敕。[3]

又如《敕墨咒》：

神墨灵灵，六甲六丁；五老真炁，北方化生；玄元道炁，诛斩妖精；人神清静，鬼妖断形；行符遣牒，奉命敢行。急急如律令敕。[4]

又如《敕笔咒》：

神笔灵灵，仰望三清；吾笔书符，鬼惧神惊。一指天开，二指地裂，三指人长生，四指万鬼灭。吾奉天蓬元师律令。[5]

再如《敕朱砚咒》：

阳精耀灵，阴鬼当哀；神朱赫赫，光露太微；七炁成斗，三炁成台；百邪皆灭，万鬼伏摧。急急如律令敕。[6]

还如《敕朱笔咒》：

神笔最灵，天蓬与我；大仙卫形，辟除恶鬼；使人长生，民得安宁；何鬼敢当，鬼魅摧落；吾笔最灵，削除凶恶；邪鬼伏吾。魁罡之下，无动无作。急急如律令敕。[7]

咒语又被称为口诀，因为咒语乃“上天之秘语也。群真万灵，随咒呼召，随气上下”。[8]

“咒或祝，是指一些被认为对神灵、鬼邪有神秘感应或禁令作用的词句。咒亦出自神灵秘授，具有无限神力”。[9]同符箓结

合，能发挥特殊的宗教效果。“常言道，符无天罡，如白纸，诀无天罡似空拳”。[10]

所谓天罡即天机。此处即谓直泻天机之神灵所传上天之秘语——咒语也。

道符有焚化、佩带、张贴及服用四种方式的应用。但每个方式皆有咒，如《道藏·上清灵宝大法》卷三十九第二十七中有《焚符咒》：乾坤定位，二仪合形；左使李昂，拨开天门；右使吴昉，达道通真；金门玉阁，与吾取奔；微尘界内，方圆达名；照我心胆，会我精灵；赤子上升，万神咸听。急急如上帝律令。[11]

吞服符也有咒，如《道藏·上清天心正法》卷三第五中的《囡符吞符咒》：

> 今日太阳，符服吾神；符落西方，病得安康；神符入腹，疾除百殃；五藏之中，鬼炁消亡。急急如律令。[12]

符咒文化往往又同手诀等宗教形式相结合。如《道藏·上清天心正法》卷三第三：

> 取三光炁吹符中掐斗诀面太阳咒曰：
>
> 日出东方，赤阿堂堂；某人服符，符卫四方；神符入腹，搜胃荡肠；百病除愈，骨体康强；千鬼万神，无有敢当；和符为神，知道为真。急急如律令敕。

符咒合用有召兵遣将的功能，如《道藏·上清天心正法》卷第五中的《遣将符咒》：

> 天雷隐隐，龙虎交横；日月罗列，照我分明；今日功曹，主将吏兵；执符而行，急急如律令。[13]

箓，即“记录”，有法箓、道箓、经箓、戒箓。道教的箓有两种：

一种是道士进道修炼阶次的戒箓和法箓；一种是记载天神名讳、职能的法箓。

法箓对道士来说是应持之要典，修道之阶梯。如《洞玄灵宝课中法》言：

> 箓者，戒录性情，止塞愆非，判断恶根，发生道业，从凡入圣，自始及终，先从戒箓，然始登真。[14]

从张天师的正一盟威箓二十四阶品到全真派三坛大戒的《登真箓》，均为道士修道进阶的法箓。

道教炼法之士以及斋醮之高功皆须熟习天神之法箓，了解天神之名讳、职能、性情。斋醮及用法时才知召唤哪些神将，遣往何方，执行何职，才能为斋醮法事服务。如《道藏·太上北极伏魔神咒杀鬼箓》称：

> 北极妙箓，乃北极所秘，上圣所宗，佩受之士，当设北极真像，具供养仪……每旦清心诵诸神咒，凡满万遍，可准成功。[15]

其箓用咒中有《北极天丁神咒》：

> 大道有神，名曰天丁；奉承九天，受事三清；下游于世，斩灭妖精；神王一怒，五岳摧倾。征束群魔，豁落鬼兵；千千截首，万万剪形；罗丰敢狱，北都共营；凶凶者戮，善善者生；六天沉魂，一一录名；违道者死。顺道者生；飞游灾杀，敢变幽冥。急急如律令。[16]

注释：

〔1〕《道藏》第 17 册第 241 页。

〔2〕同上，第 242 页。

〔3〕《道藏》第 50 册第 400 页。
〔4〕同上。
〔5〕《道藏》第 50 册第 400 页。
〔6〕同上。
〔7〕同上，第 400、401 页。
〔8〕《法海遗珠》卷 3。
〔9〕《道教手印研究序二》。
〔10〕《道教手印研究序一》。
〔11〕《道藏》第 52 册第 307 页。
〔12〕《道藏》第 17 册第 756 页。
〔13〕同上。
〔14〕《道藏》第 32 册第 229 页。
〔15〕《道藏》第 53 册第 257 页。
〔16〕同上。

第五节　道教持咒的四个形式

道教持咒，从现有资料来看，大体上有四种：

(1)吟咒

此种用咒是用音乐来吟唱的，可一人或多人同吟。如《全真三元午朝科》中的《祝香咒》：

道由心学，心假香传；香焚玉炉，心存帝前；真灵下盼，仙旆临轩；令臣关告，迳达三(六九)天。[1]

此咒用于道教斋醮道场中，由高功起韵，开始及结束二句经师接，中间部分由高功独立完成。在《全真荡秽朝科》中的《净天地神咒》则是由众经师合唱，而由高功作荡秽秘用：

天地自然，秽气分散；洞中玄虚，晃朗太元。八方威神，使我自然；灵宝符命，普告九天。乾罗答那，洞罡太玄。斩妖缚邪，赦鬼万千；中山神咒，元始玉文，持诵一遍，却病延年；按行五岳，八海知闻。魔王束首，侍卫我轩；凶秽消散，道炁常存。急急如律令。[2]

(2)诵咒

诵咒可由一人或多人完成，全真教在作早晚坛功课时，经前的《八神咒》及经后的《灵官咒》都是由众人持诵。诵咒的快慢及旋律是由主经者的木鱼决定的，一般是一鱼二字，如《八神咒·净心神咒》：

太上台星，应变无停；驱邪缚魅，保命护身。智慧明净，心神安宁；三魂永久，魄无丧倾。急急如律令。[3]

(3)微咒

微咒即微微出声的意思，以能听见为准。一般多由一人完成，凡修上乘之炼士多用此种咒语。如《沐浴咒》：

天地开朗，四大方常；玄水解秽，辟除不祥。双童守护，七灵安房；云津练濯，万炁混康。内外利贞，保兹黄裳。[4]

一般受过三坛大戒的道士在行持咒时也多用微咒的方法，如《托钵咒》：

唵敕身中，三部八景，三十九神，一万六千，护身之神。唵哪叶哪嘲三波嚧绡月罗斜。[5]

醮坛高功在用法时也多用微咒的方法，如在《全真祭孤科》表白宣宝箓时，高功微咒《往生咒》：



太上敕令，超汝孤魂；鬼魅一切，四生沾思。有头者超，无头者生；枪诛刀杀，跳水悬绳。明死暗死，冤屈曲亡；冤家债主，讨命儿郎。跪吾台前，八卦放光；站坎而出，超升他方。为男为女，自身承当；富贵贫贱，由汝自召。敕救等众，急急超升。吾奉太上老君律令敕。[6]

(4)默咒

默咒即在心中不言而咒之，即不出声，这在斋醮坛场高功作法时常常用到，如《全真青玄济炼铁锏施食全部·敕幡秘旨》中高功咒曰：

阳魂返汝残，阴魂赴我幡；北斗天蓬尺，玄武开幽关，三魂无散失，七魄莫倾残。承此金符力，摄汝赴灵幡。[7]

如《道藏》中的《护身咒》：

灵官卫我，天魔助我；山神送我，天蓬佑我。北帝保我，虎狼避我；恶人远我，贵人敬我。急急如律令敕。[8]

又如《太乙元君布冲和神咒》：

三清上境，太乙元真；布和法炁，开化度人。炼魂日宫，校鬼月轮；天官总炁，地官飞尘。千二百灵。万千神圣合，为仙宅，立为真身。真身之中，七政九宫心光朗耀，照立明堂。明堂大神，和炁心真……急急如律令敕。

道教咒语文化是原始宗教祷告形式的遗存，原始人类向天神祷告时，也有多种形式。或大声呼喊，或默默祈祷，或如泣如诉的歌唱，都对道教咒语文化的形成创造了条件。咒语文化是我们研究原始人类、原始宗教文化的有利途径，是不可多得的活化石。

注释:

〔1〕《道教仪范》第 144 页。

〔2〕同上,第 205 页。

〔3〕见《玄门日诵早晚功课经》。

〔4〕《初真戒》第 39 页。

〔5〕同上,第 38 页。

〔6〕《道教仪范》第 128 页。

〔7〕《全真青玄济炼铁鐶施食全集》第 77 页。

〔8〕《道藏》第 50 册第 386 页。

第四章　道教篆印文化

篆刻为我国特有艺术之一，并延流至日本、朝鲜及东南亚诸国，近百年来称誉环宇，虽似小道而学极深邃。其学包融美学、绘画、文字、史学、文学，于小小天地中抒情寄意，独创诗境，别具风雅，引人入胜。

印学源远流长。黄宾虹先生说：远古无印，文字诞生，书契随之问世，迨至周朝，王公、巨卿、富商显示权威，树立信誉，杜绝作为，门关始用符节，货贿有玺节，世称“玺书”，多刻正文，印成反字。雕铜镂玉，纽用龟螭，用者日众。其字峭拔浑涵，具原始拙稚之美，类似陶器古币及兵器上字形，与甲骨钟鼎古籀异。秦统一天下后，印文删繁就简，正文已极罕见，天子曰“玺”，臣民曰“印”，金石之外，亦用泥封，尊卑井然，不可逾越。汉印分三阶段：西汉简明淳朴，王莽时多欹斜草率，东汉略加整饰而古意荡然，泥封亦渐少见。六朝隋唐，印学不倡。武则天临朝，改称“玺”为“宝”，官印方数寸，文多屈曲，私印尚朱文，鄙陋无创新可言。宋仁宗赵祯，命太常摹印为图，徽宗赵佶，集为《宣和印普》。一时收集古印成风。明隆庆间，有顾氏三世好古，搜罗古玉印百五十余方，铜印千六百余方，拓成《集古印谱》廿册，印文古气森然，后经火灾，印多毁坏。

道教篆印，来自神仙之传，汉巫厌灾，恒多沿袭。尧时有方回者，隐于五柞山，以泥作印，掩封其户，终不可开。啸堂《集古录》载：“夏禹一印，实系汉篆，用渡水佩禹字法”。事与《抱朴子》所

云:“古人之入山者,佩黄神越章,往之四方,能避虎豹”,其说相类。因此,研究道教篆印文化是研究道教教义、思想、神仙学说等方面的主要途径之一,其意义同价值不言而喻。

第一节　道教篆印探源

欲探道教篆印之源,必先究古印之始。《宣和集古印史官印序》一文言:

> 印有史乎?夫印何为者?同文合符、传信妨奸之物也。在帝王则为国玺,在官师缙绅则为国印,在民间则为私印。率用六书,遵古篆、鸟迹、蝌蚪、虫鱼、龙凤、钟鼎、玉柱、倒薤诸体,是结绳之变,而仓颉之遗也。程邈变为小篆,李斯又变为八分,八分又变为隶,隶者谓其可通于奴隶。[1]

印来自刻契时代,受早期符文化影响,印的发展同汉字的演变一样也在变化。道教印文,常常隐秘难测。其有言曰:“玄夷苍水龙威灵文,往往藏之名山,秘之洞府,而知书法之神”。[2]道教《真诰》中紫微云林诸真,所称天章云篆三元八会,灵篆明光之章,神灵符书之字,绝去人间尸秽俗体,而知书法本乎玄宰。

古人谓:仓颉作书,而天雨粟,鬼夜哭,谓其为泄玄宰之秘,自颉始也。道教符文,召神将,命鬼魂,度亡灵,解厄难,即与之同源同说也。

《道藏·上清灵宝大法卷之十》有《本法印篆品》,其对道教印史以及用史之原由作了简要说明:

> 印者,信也,因也。封物相付,亦执政者所持信也。



> 汉《官仪》云：王侯曰玺，列候至中二千石曰章，其余皆曰印，此阳世之典格也。隆古盛时，人鬼各安其所，阴阳不杂其伦，故道之用唯见于修真炼本，以致轻举飞升；中古以降，慢真日益，正道日晦，邪伪交驰，上下返复，于是出法以救其弊，表章以达其忱。付降印篆以为信志，故用印之义，近同世俗，亦道运因时损益者也。但名称近似世之官府者。不可用，字画兼取。世之凡篆者不当用曹治僭及天上真司者，不应用本职之外，而繁杂者不必用。灵宝大法古来止用三天门下南曹印，近世既缺真篆，而三天门下四字不应用。于世人除去四字，又为印不成，故依本法，止用灵宝大法司印。[3]

文中虽然多谈及“灵宝大法司印”，但其用印之目的及意义却是相同的。文中谈到汉《官仪》之印制，这与其它文献记载是相同的。《黄宾虹金石篆印丛编·古代玺印之制》言：

> 秦始皇并六国，得赵氏蓝田玉，命李斯篆，玉人孙寿刻之。后有向巨源、蔡仲平摹，文虽小异，大概可推方四寸。……《玉玺谱》云：“慕容永称蕃奉玺，方六寸，厚三寸”。[4]

> 印在秦汉，为佩之章，不施奏牍，六朝因之。唐则龟鱼代印，而作大印。宋因唐制，诸司皆铜印，自二寸一分，至一寸六分，以印之大小，为级之崇卑。士庶及寺观，皆有私印。[5]

这是记载寺观用印的文字，唐代时，文人逸士好称道号，以之作印始于宋代，如称某道人，某居士，某山长。缀于表字道号之下者，曰“自笺”，曰“启事”，用于书谏；曰“珍赏”，曰“审定”，用于收藏。

汉扬子云称印篆:“雕虫小技,壮夫不为”。晋魏六朝,钟繇、李邕之属,或自锈碑,而制印者恒不一著其姓氏。有的鞴炭鼓铸,追凿成文,多出自工匠之手。

有称玺印之原始者:

> 黄帝得龙图,中有玺书。禹治水,黄龙曳尾于前,玄龟负青泥于后,龟颔下有印文,皆古文,作九州山水之字。汤克夏,取玺书置座右。《周礼》:“职金物揭而玺之”,郑注“玺,印也”。[6]

其实,古代印不分尊卑,皆通称玺,而其制俱不传,传自秦始皇。天子玉玺六,诸侯王黄金玺。玺印文或作鈢,列候印,丞相将军章,厥后惟天子称玺,臣下称章,又曰图记,曰图章。或谓长官曰印,僚属曰记。朱记之制,见于金史,以前人印泥有用墨者,称朱以别之。

从秦代至今,印制经过了三个阶段。

其一是铜玉印之时代。秦汉用印,均以白文,博袤方寸,以金银铜玉为之。秦取赵氏璧,刻为国宝,一作龙文,文曰:“受天之命,皇帝寿昌”;一作鸟篆,曰:“受命于天,既寿永昌”,其文玄妙淳古,是为摹印之祖。道教所谓“凤篆龙章”,似与此有渊源。宋绍圣末年,朝廷得玉玺,李公麟言:“秦玉玺用蓝田玉,今玉色,正青,以龙蚴鱼鸟为文,玉质坚甚,非昆吾刀蟾肪不可治,雕法中绝,真秦李斯所为,议由是定”。韦绩云:“刻符书鸟头云脚体,秦李斯、赵高皆善之,用题印玺”。道教用印,多仿刻之。

其二是杂品印之时代。乃从南北朝始,间用朱文,杂篆混淆,细如发丝,虽精致,圆匀秀劲,明粲可观,然专狃时趋,古法渐废,良可浩叹。这时文人骚客,斋堂馆阁,多用砗磲、玛瑙、象牙、犀角、水晶、瓷料、黄杨、竹根之属。贞观之连珠,宣和之瓢印,钜逾六寸,纤或一钉,变格标新,奏技益巧。



其三是刻石印之时代。元代自会稽王冕，始以花乳石刻印，于是宇内尽崇处州镫明石，莹洁可爱，灿若澄辉。福州、寿山尚为晚出，产田中最佳，大河为亚。

古之铜印之制，有铸，有凿，有刻，其文最为壮健。和而光者，金印也；柔而无锋者，银印也。刻金银印皆腻刀；玉用碾，亦用刻，其文温润有神，体格流畅。

用玉作印，来自祭祀。古人重玉者，由其玉质温润莹洁，君子所以比德也。古之于玉，用为祭祀天地祼献之礼。《周礼》以五色之玉，分作玉器；以苍璧礼天、黄琮礼地、青圭礼东方、赤璋礼南方、白琥礼西方、玄璜礼北方。自唐虞班瑞于群后，成周分玉于伯叔，于是君臣上下等威之辩，冠冕佩服刀剑之饰，以及聘贽殓琀，莫不取资于玉矣。

北宋徽宗赵佶所集之《宣和印谱》中有：

> 柱下藏宝，道家蓬莱，京郡功曹，籍隶兰台。摹史印第十八。[7]
>
> 长乐史藏，内宫外府，羽林秘书，度支庾釜，摹府印第三十四。[8]

此二章皆列举道家之印篆。惜乎焚于兵火，难窥其究竟。所幸《道藏》中有宋道士金允中所编撰的《上清灵宝大法》中能以睹宋道家之印篆。其印文用“灵宝大法司印”，并称其文：

> 其文则天章云篆也，六字之中，虽近字体而不可皆识。天台虽置此印于不用之地，亦编入法中，乃大其样制。如灵字、宝字悉排此字画，使令端停多类。凡篆行其教者，印文与中元正派亦不同。今既进品洞玄，佩中盟箓，行灵宝法，则职位已重。[9]

并说明此印之作用及用处：

除拜章外，上而奏牍，下而关中牒帖，行移告文，符箓三界十方之曹局，九州四海之冥司，九地重阴，洞天仙治，幽显所隶，并用灵宝大法司印，实本职执法之信记也。其可杂以他印耶？申奏状方函，并上下一体，施用惟章，并章函通用章印而已，遣章关牒亦用本职印。[10]

汉天师以“阳平治都功”一印而至飞升，许旌阳授铜符铁券金丹宝经，孝道明王之教灵宝之道，亦印多也，以致拔宅升举，位列高穹。道教向来十分重视印篆，《上清灵宝大法》称天师之印：

天师刻玉为印，亦止称“阳平治都功印”，竟古及今未有，于印文内自言，玉印者也。[11]

并称道印：

有混洞赤文印、灵书中篇印、八威龙文印、元始符命印、自然灵章印、敕制地祇印、历观诸天印、招集群仙印、普告三界印。[12]

在《道法会元》卷一百二十三第十四中有《邵阳雷公法印》称为“雷霆都司符玺”，并称：

雷霆火师曰：元始上帝付授三洞飞仙，五岳丈人，其符玺皆为玉为之。黄帝得之佩印登天，雷公风后二君得之相继仙去……

可见道教对印篆是十分重视并付以道法的。



注释：

〔1〕《黄宾虹金石篆印丛编》，赵志钧编，人民美术出版社，1998年版第55页。

〔2〕同上。

〔3〕《道藏》第53册第1页。

〔4〕《黄宾虹金石篆印丛编》第12页。

〔5〕同上，第13页。

〔6〕同上，第3、4页。

〔7〕同上，第57页。

〔8〕同上，第58页。

〔9〕《道藏》第53册第1、2页。

〔10〕同上，第4页。

〔11〕同上。

〔12〕同上。

第二节　道教篆印的功能

上古以玉为信，人执之以相见，因谓之瑞玉，引伸之为祥瑞，谓感召若符节然。许慎《说文》段注："瑞为圭璧璋琮之总称，自天子而下，以为祭祀朝聘之用"。许慎《说文》曰："瑞以玉为信也"；又曰："古㫃节字，瑞，信也"；又曰"印，执政所持信也"。段注谓有官府者，皆曰执政。《周礼·掌节》云："货贿用玺节"；郑注："主通货贿之官，谓司市也"。凡在官所持之节信曰印。古上下通曰玺。许慎《说文》曰："玺所以主土"。今古印玺，秦汉以前作钵，作钵，从土从金，木而省文，钵亦省作木。曰瑞、曰节、曰印，意本相通。

所以说印之名称，施用不同，而要为行者所执之信，可无疑义。周秦之先，玺印文字，镌摹古籀，间用正书，拓出观之，成为反

文。初非为合泥封之用，犹是执以取信之物而已。或持或执，或又言佩，《史记》曰："苏秦佩六国相印"。高诱注《淮南子·说林训》云："龟纽之玺，贵者以为佩"，注："衣印也"，印而称衣，乃常佩以为饰之意。汉代涂金官印，文甚纤细，至不可拓，可疑乃佩印。《后汉·舆服志》曰："佩双印，长二分，方六分，文曰'正月刚卯'云云，凡六十六字，是刚卯，亦可称印。取以为佩也"。

书简用泥封之以为信，名曰封书，其来已久。《国语》注："玺，印也；玺书，封书也"。《玉海》引《世本》云："鲁昭公作玺"，襄公在昭公以前，印已有之。诸侯用于其国中，公卿大夫用于其采邑，盖以简册书之；而寓书于远，必用布帛，检之以玺，取泥抑之。《淮南·齐俗训》曰："若玺之抑植，正与之正，倾与之倾"。玺之抑植，即今俗称之印泥也。蔡邕在《独断》里说："皇帝六玺，玉螭虎纽，皆以武都紫泥封之"。官私玺印亦有用青泥者，后世代之以蜡。至元明拓印，有朱记、墨记之分。

早期的道教印篆受秦汉印篆之影响，也多为佩戴，以及为上天奏章书函之封书。但其作用多与俗用不同，今略论述。

一、佩戴印篆之功用

《道藏·道法会元》称《雷霆都司符玺》：

> 雷霆火师曰：元始上帝付授三洞飞仙、五岳丈人，其符玺皆玉为之。黄帝得之佩印登天，雷公风后二君得之相继仙去，许都有仙得之，同吴猛丁义统领邵阳雷公。以此符玺照其毒龙，是时毒龙两目迸血，方始斩之。[1]

在《魁台宝玺式》中言：

> 斯印在处，将吏护持，久久行持，鬼神不敢正视，凡



所遇山川社祇神庙，城隍社令悉来迎拜，宜佩受之，以求灵焉。[2]

《道法会元》卷一百七十七第九《元秦元辉府印》条说：右符每祝三光出神时佩之。[3]

在《道法会元》卷五十七第二条言：

紫光丹天之文，可奏上帝、诸仙，刊系肘，男左女右，除身中秽毒，令人聪明可见；国王大臣得之生喜；采药物求仙学道，保命护身，诸患无侵，名系仙籍。若印符神异无比，非世间印也。乃五天真文，篆而成印。佩戴印物，理在天心。此符乃上帝赐茅君，佩而升天。后因模得弟子，司命君降言，三印之名，乃知灵异，世人得之，惜之秘之，勿示非人。[4]

其又言：氐阳云，紫光丹天之文，可印符箓牒状，亦可佩戴破庙驱邪。[5]

《道藏·太上北极伏魔神咒杀鬼箓》中《北极天蓬印·天丁印》条言：

二印一曰北极天蓬印，制伏阴魔，救治疾病，一曰天丁神印，天鬼祟，治疾病，佩之大吉。[6]

《北极监杀神印帝君印》条言：

二印一曰北极杀神印，摄管诸神魔鬼。一曰帝君印，佩之前人礼敬，魔鬼不干。[7]

在《太微帝君印》及《天帝神印》条言：

二印一曰太微帝君印，佩之能使一切畏伏，摄召神

灵。一曰天帝神印，佩之则身得长生，仙人护卫。[8]

在《北极大将军印·治病使者印》条言：

一印曰北极大将军印，佩之能伏强虫战斗。一曰治病使者印，佩之辟诸病，治百疾祇病，吞之即愈。[9]

《道藏·上清天枢院回车毕道正法卷上》称上清九老仙都之印：

夫上清九老仙都印，佩之入山，狼虎精怪自伏，遇过江河风雨顺济，可管天下洞府。仙官若佩其印，兵不能害，虎狼不能伤，水不能溺，临大危难必有善生；常人佩之寿命延长，伏诸邪鬼，百恶不侵，及治小儿夜啼、惊风及大人诸般疾患。[10]

并称此印："此印佩之安胎，妇人无子佩之有孕。"[11]在《治都总摄之印》条言：

夫治都总摄之印者，为之兵印。此印能管天下三界鬼神仙官，分野城隍社庙吏兵，皆得差使，不论高下，此印佩之，如上天帝命，凶恶鬼神皆伏。若行法职官不得此印者难用鬼兵，印行兵将行，印住兵将住，动印如动兵。若用此印，兵将不行，不论高下，并皆处斩。自有神直之云：斩了便了。可具状奏闻上帝，故兵随印转，将随令行，违命之罪，皆须重焉。[12]

在《都天大法主印》中讲：

夫都天大法主印者，管天下邪精，六洞魔王。凡有精邪作孽，龙蜃兴妖，与民为患，所行符箓皆须此印，及

人有冤枉咒咀，宿世冤灵，负命欠财，一切疾苦，佩此印，冤灵不能近，恶业不能侵，及除夜梦，和合万事。[13]

道教佩戴篆印是将秦汉佩印予以宗教化，是将印从装饰物转向了宗教法物。其实印在古代民俗中已有祈祷吉祥语出现，《贤豪孙处刘昌名垂史传》中有“盖古之官印，曰‘龙蛇辟兵’，曰‘长乐未央’”等吉祥语。古印有称傩者，《说文》言“行有节也”。《诗·竹竿》云：“佩玉之傩”。《传》云：“行有节度”。古印文有傩，《论语》言：“乡人傩”之“傩”字，孔注：“驱逐疫鬼也”。《吕鉴·季冬》“命有司大傩”。注曰：“今人腊岁前一日，击鼓驱疾，谓之逐除”。看来上古印已有驱疾恶降祥福的含义了。

二、章函用印的作用

道教章函用印来自上古书简用泥封之以为信的传统，即所谓的封书。但道教章函用印却有道教的宗教内涵及功用，试论之。

《道藏·道元会法》卷五十七第二中称费长房尝受浮丘老人神印三道，有驱邪斩鬼之用，其印文有三：

一曰紫光丹天之文，其：

可奏上帝……氐阳云：紫光丹天之文可印符篆牒状。

二曰雷光火文之书，可印篆牒，下五岳城隍社令……

氐阳云：雷光火文之书可印符篆牒，投江河潭中，起龙发雨。印牒请风，能使舟航快急，发雷电，请晴雨雪，照百千殃出。

三曰玉神洞灵之篆，可印符篆，去三尸九虫……但

是符文、牒状请雨祈晴，感动天地神明，此篆最灵，能致风伯雷神。[14]

《道法会元》卷一百二十三第十六《都天大雷火印》条言：

雷霆火师曰：此印上帝专降，雷霆都司，役使风雨，驱除神怪，诛斩妖魅，祈雨祈晴。祈风祈雨，应干行移符牒，宜以此印。印之凡人，一切疾病以印印之立愈，或有汤火所伤，以印印之自凉，或风肿毒炁印之消散。昔邵阳雷公鲁受此印，行持有功，即迁邵阳雷公三五火车大将军。故此印，神鬼见之畏惧，水怪见之灭形。[15]

又有《雷部通真达灵金玉之章》曰：

祖师曰：此印专为申奏而设，乃天门雷门识认之私，其印文方圆各有法则。印文乃雷霆都司之印……凡召雷部将吏及邵阳雷公，皆以此印符牒，谓之暗号，大有报应。昔邵阳得遇六波天君密付此印，同雷部辛天君于海南，授与陈泥丸真人，传流至此。[16]

《道法会元》中上章之印很多，有《九天上章灵官印》、《飞玄三炁玉章印》、《三天内讳印》、《三天太上印》、《阳精合同印》、《洞华合同印》、《正阳合同印契》等。

在《太上灵宝净明法印式》中有言：

凡得净明法者，雕印二颗，各二寸四分。一曰太上净明之印，一曰净明法主之印。净明之印奏牍即用之，法主之印，即遣呼召鬼神等用之，又有职称者印雕职印。[17]

《上清灵宝大法》称：



印者信也，因也，封物相付……表章以达其忧，付降印篆以为信志，故用印之义，近同世俗[18]。

这是道教章函用印的初衷。但道教印篆本身带有一定法力，章表不用印则如同白纸。

注释：

〔1〕《道藏》第 50 册第 18 页。

〔2〕同上，第 20 页。

〔3〕同上，第 635 页。

〔4〕《道藏》第 49 册第 143 页。

〔5〕同上。

〔6〕《道藏》第 48 册第 256 页。

〔7〕同上。

〔8〕同上。

〔9〕同上。

〔10〕《道藏》第 17 册第 535 页。

〔11〕同上。

〔12〕同上，第 536 页。

〔13〕同上，第 537 页。

〔14〕《道藏》第 49 册第 143 页。

〔15〕《道藏》第 50 册第 19 页。

〔16〕同上。

〔17〕《道藏》第 17 册，第 618 页。

〔18〕《道藏》第 53 册，第 1 页。

第三节　关于道教造印的几个问题

汉魏的古印为后人所崇拜并以之为模楷。李阳冰曰：

> 于天地山水，得方圆流峙之形；于日月星辰，得经纬昭回之度；于云霞草木，得霏布滋蔓之容；于衣冠文物，得揖让周旋之体；于须眉口鼻，得喜怒纾惨之分；于禽鱼鸟兽，得屈伸飞动之理。乃知夏云随风，担夫争道，观荡桨、听江声、见斗蛇，皆进于书法。[1]

古人制篆印，即如是也。考古之印，悬印有钩，承印有绶，伏印胡笥，盛印有囊。汉旧仪，天子玺以玉，螭虎钮；诸侯黄金玺，橐佗钮；列侯太尉二公将军，黄金印；二千石，银印，龟纽；千石至二百石，铜印，鼻钮。余有辟邪之用，即狻猊、狮、伏熊、豺马、羊、兔则取诸兽类；有鸳鸯、鹰、凫，则取诸禽类；有鱼、虺、蝤蛑，则取诸鳞甲昆虫类。

其实，三代古印，文字较简略，分朱布白，率多象形。自黄帝采首山之铜以铸鼎，又有仓颉沮诵，创造书契。其时文字雕镂，必有器物，年代荒渺，不得而详。商同铭词，载于传经。古代文字，赖有彝器以传，钟鼎槃匜而外，瑞玉金符，封泥节玺，官私印章，子母穿带之属。龚自珍《咏得汉凤纽白玉印诗四首》之一曰："人手消魂极，源流且莫宣。姓疑钩弋是，人在丽华先。暗寓拼飞势，休寻德象篇。定淮通小学，或者史游镌"。并自注云："孝武钩弋夫人亦姓赵氏，而此印末一字为鸟篆之啄三，鸟之趾之二，故知隐寓其号矣"。

道教对于造印是十分讲究的。以《高上神霄玉清真王紫书大法》印篆为例，在《高上神霄玉清真王紫书大法》卷八第三有《造



印式》言：

法曰：凡造印于甲子、庚申，面向东南，以辰、巳二时，于净密室中，先焚香默祈求所事，取神霄真炁吹入木中，然后命工，一时刻成，勿令断续，刻以清玉石或赤枣心，依法祭之。[2]

其《祭印式》言：

法曰：凡祭印以三九日或甲子，当于人定时，就密室中设一案，缯帛铺之。用蒸饼三碟，汤三盏，香一柱，又设三十六，分列左右，香烛三上香，酌酒于案，西北上立面南拜。具位臣某好乐长生，修崇大道，以今吉夜，备香灯供养之仪，以祈灵祝；臣某上启长生大帝君，青华大帝君，好生韩君丈人真君，曜华玉宝，天真皇人，神霄玉阙，上真元君，左右真妃，上相仙伯，左华右极，真宰仙圣，仙官灵官，通章印中圣众，玉文琼玺，急催追捉，斩邪断瘟，电火大将军，掌印、敬印圣众，值坛土地，一切真灵；臣某身好清洁，佩持宝印，愿内无疾病，外断诸妖，佐天行化，助国救民，断绝妖邪，驱逐鬼祟。昨于某年某月某日某时诣某处，随籙传授，神霄玉文琼玺通章宝符，雷火斩邪、急捉等印，谨于吉日于某处净室祭献。臣所受宝印，已于某年某月某日呈印样，飞奏三师帝君，伏乞敕命颁降行下所属，合干去处，遇臣行移，看验辨认施行，仍乞颁降天仙圣众护印，神王雷霆猛吏直符使者，守卫玉文，通章符印，百千万种，道炁流布，入臣印中，令臣行用，召摄神将，总呼吏兵，收捉邪精，诛戮神鬼，拯济王民，立获感效；次愿臣某祈求自然，契合长生，高奔玉府，面礼上帝，与道合同，臣某无任瞻天望

圣，激切屏营之至，稽首再拜。[3]

上香、酌酒、散花后再拜贶曰：

青华大帝君、神霄玉文宝印，秘于九霄，八万余劫，是令契贤昌运，乃仙民欲行持，先祭之，方获灵验……[4]

其还有《呈印取炁咒》，功掐辰文咒曰：

南极长生，解厄化生。三台伏毕，万善咸臻。急急如高上神霄玉清真王律令。[5]

其开印时也有咒曰：

神霄上帝，赐印通灵。韩君降祐，无愿不成，邪妖皈正。道炁潜营，急急如高上神霄玉清真王律令。[6]

其用印也有咒：

神霄宝印，统摄百灵。敕令所行，受命天丁。神印一下，寿命无穷。万魔拱手，千邪灭形。急急如高上神霄真王律令。[7]

在《道法会元》卷七十五第六条中有《论造印》：三元之日及春分夏至之日，庚申丁卯日用桃木为上，雷枣亦可。令匠人素食，焚香精虔开之，勿令人见。

氐阳云：宜用坚实桃木，向东者为上，雷劈枣为次，常枣木又次之。若得墓中桃木，尤为神异。更能以法选吉日，命匠氏斋洁身心，志诚刊刻，仍不令僧尼、小儿、妇女及六畜猫犬见之。刊毕乃具香烛素饼、酒果，志心启告祖师雷神。祭祝外以木匣乘之于法靖中，如遇施用，灵验无比。[8]

其在《祭印》中言：



取六丙，乃雷会之日，或庚申、丁卯，春分冬夏，二至夜露天。望天罡列斗，中枢相通事，舍人都水，左右使者，紫光童子，五雷下奏事，直符直日功曹，开逐印真玉篆仙君。用时果净茶钱马疏状焚青木再拜祝前项，神明愿赐慈悲，受油供养。某昨日传授五雷大法，所受宝印，未敢自擅行使，今特伸醮祭，伏乞将帅神明，贯注真光正炁入诸印中，庶俾某动使俱灵鬼神钦，翼上香三献酒后，左手掐辰默默曰：

天辅丙木，灵光生化，枢中降灵，篆开八卦，祭之神灵，收灭邪精，震动五岳，九州皆惊，水部束首，火怪灭形，愿降妙炁，流布九清，急急如律令。[9]

道教造印，有一定的师承传授，各种法派用印不同，其所传授也有不同之处。此处不一一列举。

注释：

〔1〕原载1907年（丁未）《国粹学报》第三年第七册第三十、三十三期，1908年（戊申）第四年第七册第三十八、三十九期，署名黄质。原题《宾虹羼抹·叙摹印》。

〔2〕《道藏》第53册第396页。

〔3〕同上，第396、397页。

〔4〕同上。

〔5〕同上，第398页。

〔6〕同上。

〔7〕同上。

〔8〕《道藏》第49册第145、146页。

〔9〕同上，第146、147页。

第四节　形色各异的道教印篆

道教印篆可谓丰富多彩，形色各异，有玺、印两种，其有金为之，银为之，玉为之，枣木为之，桃木为之，黄杨木为之，雷击木为之等等。文有图、画、篆、符、龙书、凤文等。

道教十分信崇“凤篆龙章”之文。凤，《说文》言：神鸟也，古文朋，凤象形，凤飞，群鸟从以万数，故以为朋党字。注曰：“此假借说也”。鹏亦古文凤。《庄子》曰：“书，化而为鸟，其名曰鹏”。雀云古凤字，古者五贝为朋。古象形凤字，大体相近。凤鸟所集，群鸟从之，后人假借为凤鸟之凤，形象小讹，固其宜矣。宋玉引用庄子，若鸟之有凤，而鱼之有鲲。可见朋凤同字已久。

殷契文卜辞有：“遘大凤，屡有所见”。汉碑刻凤凰形，高冠长尾，类似孔雀。或许凤鸟上古之世，人所习见，周代已罕。后其鸟绝迹，形状莫为人知，惟以类似孔雀当之。《山海经》云：“丹穴山鸟状如鹤，五采而文，名曰凤”。《广雅》云：“凤凰鸡头燕颔，蛇颈鸿身鱼尾，骈翼五色，首文曰德，翼文曰顺，背文义，腹文佶，膺文仁，雄鸣曰即即，雌鸣曰足足，昏鸣曰固常，晨鸣曰发明，昼鸣曰保长，举鸣曰上翔，集曰归昌，谓为神鸟，不亦可乎”。《韩诗外传》曰：“惟凤为能，通天祉，应地灵，律五音，览九德，黄帝庚申，凤凰翔于东郊，河出龙图，洛出龟书，赤文篆字，以授轩辕”。宋《符瑞志》言：“皇帝时，凤鸟至，而文字音乐，衣冠典章，均已大备。历夏商周，至于孔子，叹凤鸟之不至，已为衰德”。《左传》郯子曰：“我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师，而鸟名”，商周书契，比较渐明，古籀之先，原始图画。六书象形，当证古玺。递蜕之迹，犹存仿佛。

近年常有双龙朱文古玺出土，宋宣和时有玉印双龙朱文圆



玺，铜质坛纽，色泽鲜润，兼水银光，为三代之物，龙文古朴，一升一降，气韵生动，曲折肥瘦，无非自然。足见书画同源也。

《说文》："龙，鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能短能长，春分登天，秋分而渊"。《广雅》言："有鳞曰蛟龙，有翼曰应龙，有角曰虬龙，无角曰螭龙，未升天曰蟠龙"。郑康成《周礼注》云："诸侯画交龙，一象其升朝，一象其下复也。"《仪礼会通图》云："绘龙，天子之龙，一升一降；上公，但有降龙无升龙"。《后汉书舆服志注》云："画飞轮，左苍龙右白虎"。今所见汉印，往往有青龙、白虎、朱雀、玄武四神，刻于私印姓名上下四旁，雕镂工致，龙首卷然，已开后代画龙之象。然非专一画龙，而且蜿蜒蟠屈，迥此古拙也。吴赤乌元年，曹弗兴画溪侧坐赤龙、盘赤龙图二卷，龙头样四卷四头。

《管子》曰："龙被五色而游，故神欲小则如蠶蠋，欲大则藏涵天地，欲上则凌于云气，欲下则伏于深泉。"玺文龙首甚小，无颔角鬐髯，作一虫形，正如蚕蠶，上升下降，尤合凌云伏泉之意。人所谓龙生九子，皆不成龙，各有所好，着于器物，今犹习见。

道教所倡崇之"凤篆龙章"，似与这些文化有一定的关系。这与上古图画同源有深远的关系。唐河东张彦远爱宾《叙画之源流》一书言：

> 按字学之部，其体有六：一、古字，二、奇字，三、篆书，四、佐书，五、缪篆，六、鸟书。在幡信上书端象鸟头者，则画之流也。[1]

其中缪篆即摹印玺也。鸟书，即幡信上作虫鸟形状。早期道教的"云篆字书"都受到这些文化的影响。道教印篆中的印文是丰富多彩的，有图、画、篆、符、罡等图形，实是印篆文化之一大成者。

道教印篆的取料也不受限制，其印形制大小而各自为派。

《上清灵宝大法》答《灵宝大法司印》：

> 自周秦至本朝，尺非一等，有周尺、有秦尺、有汉官尺、有后周尺，至本朝有布帛尺、有省尺，江淮有淮尺。长短互有不同，今本职执法之印，合径二寸五分，周尺往往。
>
> 《法书》言：印径几寸几分，多不辨尺之长短。后有师古之士并从周尺可也。周尺比宋浙尺，止八寸三分为周一尺。[2]

后经改朝换代，用尺更不相同，故此处无法分类相论。今只将各印摹列举，以见其大概。



北極天蓬印天丁神印各長三寸半



右二印一曰北極天蓬印制伏除鬼救治衆病一曰天丁神印役鬼召集治疾病保之大吉

北極黑殺神印各長二寸



右二印一曰北極黑殺神印捕作諸神鬼鬼一曰帝官印佩之前人捉敕鬼鬼不敢

太微帝君印各長二寸



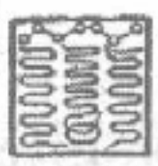
已上諸印並宜當齋潔木心刻之以甲子日或正月五日夏中丙午日三祭畢而後用之

北極殺鬼印縣都名鬼神印各長三寸四分



右二印一曰北極殺鬼印治一切疾病一曰北極縣都名鬼神印若世人被惡鬼山魈古怪所加使人狂言或入水火者以印印病者心上病人悉能言為惡之鬼其病立差







鄉天大帝大印

夫治天下山川仙官鬼神分野城隍廟社吏兵皆可差使能伏百邪不得此印見神無以役使神壇廟社皆盡用此印印之不可與他印雜用印式如左

六丁玉女印各長二寸

此印凡祭事者皆不可缺

仙靈感應印各長二寸







授兵五雷司印各長二寸

斬邪斷魔印各長二寸

急催追捉印各長二寸

大帝神印各長二寸



右二印一曰太微帝君印佩之能使一切長伏一曰名神童一曰天帝神印佩之則身得長生仙人護衛

北極大將軍印各長二寸



右一印一曰北極大將軍印佩之能伏強敵戰鬪一曰治病使者印佩之辟諸病治百疾銷病吞之即愈

天皇印太玄天帝神印各長二寸





右二印一曰天皇印以甲乙日印泥蠟上於病人本命地中埋之即差一曰太玄天帝神印一切疾病之事用之能治萬病印篇當以上玉泰

雷風捉本印各長二寸



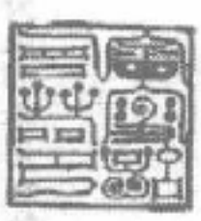
五雷火車印各長二寸



雷火大將印各長二寸



雷霆都司印各長二寸

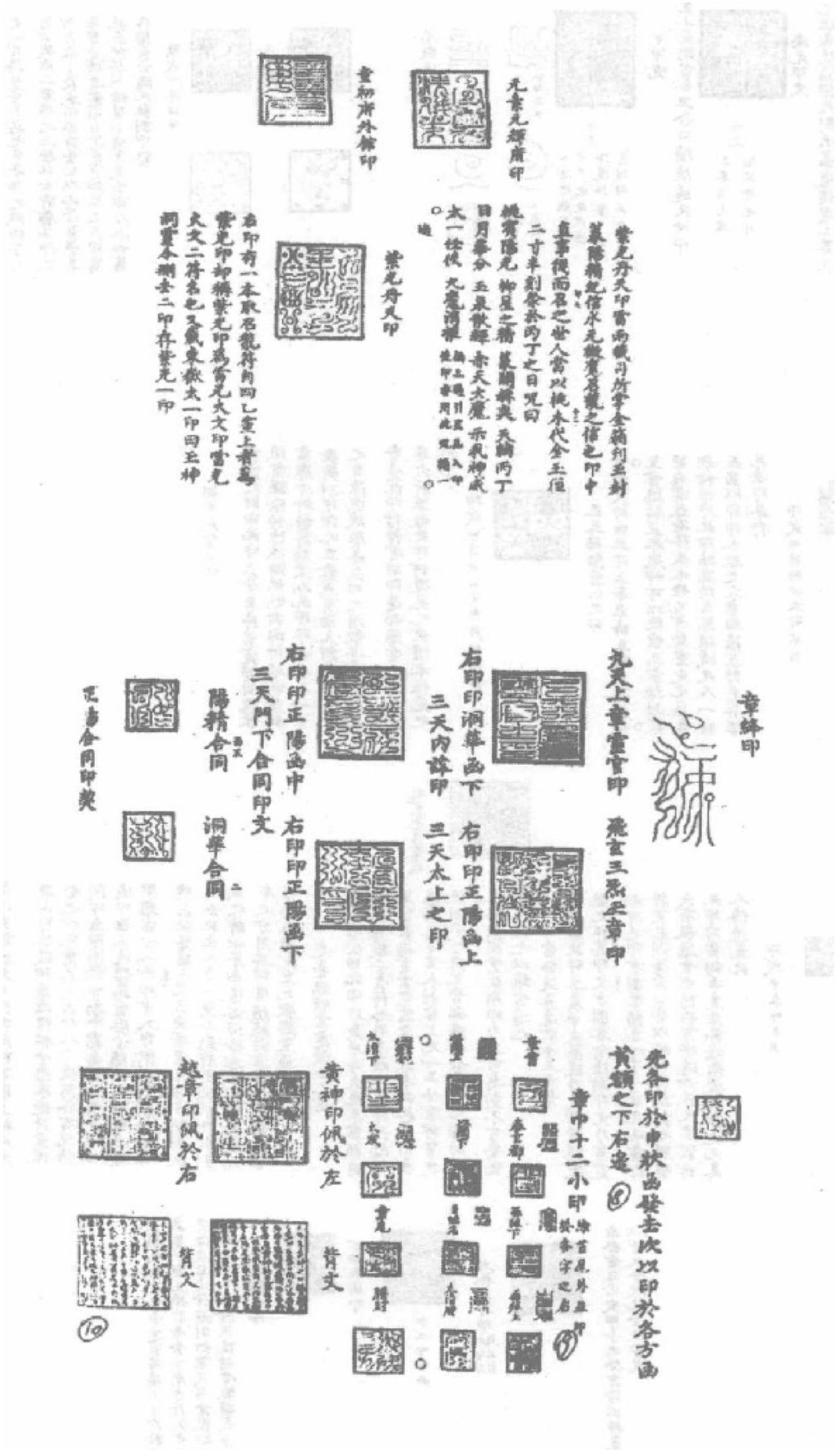


馬步雷光火雷大敕印各長二寸



五雷使院印各長二寸




元皇元辅庸印
童初庸外傅印
紫元舟天印
紫元舟天印當兩儀司所掌金精刻玉封
其篆精乾信水元敏寶君籙之信之印中
直事使而召之世人當以桃木代金玉僅
二寸半刻參於丙丁之日咒曰
純陽陽元 神星之精 某關將吳 天關丙丁
日月參分 五景散靈 赤天大魔 赤乳神威
太一佐使 九魔消滅 急急如律令 右印
紫元舟天印
右印有一本取名籙符用四七重上書為
紫元印却將紫元印為紫元大文印當九
天文二符名也又籙束撮太一印四五神
調當本調去二印存紫元一印
章綬印
九天上章雲官印 飛玄三景天章印
右印印洞華西下 三天內萍印
右印印正陽西上 三天太上之印
右印印正陽西下 三天門下合同印文
陽精合同 洞華合同
元各印於申狀西發去次以印於各方面
黃額之下右邊
章中十二小印
黃神印佩於左
越章印佩於右
背文
背文

三天門下曰告檄府呈追訶章上表神將李
檢青劾書罰罪童子會景華引進阮子卿
掌上帝符令通事表過有功一勞劫一階
第一天門天關雲符契

第二天門玉光符契

第三天門神符契

此三天契會以判而佩之至者金石爲之道
士木爲之以威鈴雲版之紫於左肘後并印
表第之上通士正一則威行令籙第子或拜
章祈禳國土並皆佩三天符契預當存想若
五神符并百靈陽沐浴入室東向誦空寶上
清咒於七日前申狀三天請神將官吏迎表
上章庶令門得入三天門下至期伏章方獲
報應

治鬼總攝之印

夫治鬼總攝之印者爲之兵印有此印者能
管天下三界鬼神仙官分野城隍社廟吏兵
官將並使不論高下此印佩之如
上天帝命出巡鬼神皆伏若行法職官不得
此印者難用鬼兵印行兵將行印住兵將住
動印如動兵若用此印兵將不行不論高下
並皆奉斬自有鬼神直之亦斬了便可具狀
奏聞
上奉敕兵隨印轉於途令行道命之罪皆須
重請印開二寸二分方正厚八分印文分六
字作二行疊篆

上清九老仙都之印

夫上清九老仙都印者傳之入山狼虎精怪
自伏過江河風雨順清可借天下洞府仙
官若佩其印兵不能害虎不能傷水不能溺
賊大鬼靡必有善生常人佩之壽命延長伏
諸罪鬼百惡不使及治小兒夜啼驚風及大
人諸般疾患並宜用乳香湯調下立効仰
生下死胎此印佩之安胎婦人無子帶之有
孕及解咒咀覓拉令人聰明用之皆應印開
二寸二分方正厚八分印文分八字作二行
疊篆

提舉城隍司印

夫提舉城隍司印者受提舉城隍之職代天
行化凡受此職者須得此印無此印不行天
下城隍神所行去處陰官白報皆有鬼神迎
接造赤是助法兵吏所在經過山林廟宇
或渡江河海次日夜常有本屬兵吏侍右凡
遇城隍只用此印即時報應或城隍兵不至
爲之不從便可具狀開奏
上帝依法移居并位印開二寸二分方正厚
八分印文分六字作二行疊天文篆

御天大雷火印

夫御天大雷火印者治天下山川林木廟宇
神壇龍屋並皆起之印動雷動此印不可與
他印相淆使用只是求甘雨於有龍處用纔
經一面開紙封上押字用此印印之令人送
於水中龍神立起如水有怪林木爲妖古廟
興災皆行文於內押字開此印印之其水內
有怪自死廟宇自壞林木自拔或被天火雷
電所擊即開二寸二分方正厚八分印文分
六字作二行疊天文篆



都天大法主印



夫都天大法主印者管天下邪精六洞魔王凡有精邪作孽能屢無秩與民為患所行符籙皆須此印及人有冤枉呪咀宿世冤愆仲父財一切疾苦佩此印冤愆不能近感不能侵及除夜參和合鄉事皆服陰宿與人延壽不患蠱毒不生九族及下死胎惟生並皆洗及衣服印闊一寸八分長一寸九分

印文分六字作二行歷篆



元景丹天府印

右元景府印可驅克怪之所凡人家有一切怪死可先具已施行法主姓名判押印送其祖聖罪院根究外即毋本家別是狀請符投下即遣將直主者速捉批送恒河本院如未驅遣即行告下丹天外府青華雷若不依次用之其惡非細其下鎮之法以黃金鐵石新磚楓柏棘東之木皆隨事長短文符並丹書告五行為文先則合氣錄本填之告付地界黃上朱書皆須以印印之

上清天福院印



夫上清天福院印者為上清三天門下造東之司凡於人世為民行法申奏天曹關啓中界下界見神之事皆須此印除天界

上帝可其奴奏閻中界五嶽名山大川下至酆都之神不論高下並用關啓及佩之除鄭服之治病有此印隨行天下鬼神皆伏所行之處鬼神侍右印闊一寸八分長一寸九分

印文分六字作二行篆











道章印說

洞真之品玉清之道出於晉永和間三茅二許授降七真傳降元靈寶之格洞玄之道靈寶之教自三皇之世赤明之劫其教已出元有常奏之格出五錄生尸經五老○本行經玉晨乃元始之弟子故以此印通攝祖師也非此法錄不得借用若行洞玄章法則章之前後各控紙急依式書符却不用正一章十二小印止於年月日上用過章印而已其印文只三天合洞真神霄籙亦有之世人罔見錄中載此印遂摘此印謂子玉清屬洞真部殊不知神霄之教未興而洞玄章法自五代以前並用此印也乃靈寶升天大券之文但去其下文耳生人用之以為升章入天廷之質諸也洞玄章用道章印則是靈寶本科且升天大券自古屬洞玄部如給付亡人則於九玄使者字下加召亡者字生人用之則去其下文且可使以為屬洞真部神霄乃天壇萬法皆總是以靈寶有三符亦編入籙中以備用亦未嘗指此印謂不係洞玄品也至於剃度道士玉升卿靈編靈寶大法亦依古法敕陳請安多通用之其印元始周尺二寸四分若執法之印用周尺則此印亦用周尺如用布帛尺則亦用布帛尺當從古尺可也若應用而易以他印豈○受不於三官矣



九老仙都印說

太清正一之道乃玄元後聖付正一天師有拜章之儀用九老仙都印者以太清同生八老尊是太上為師故弟子上關於師以九老仙都印自章首再拜至太歲章尾却用十二小印其小印有一家元治却符式有一家有治却印式



十二小印式



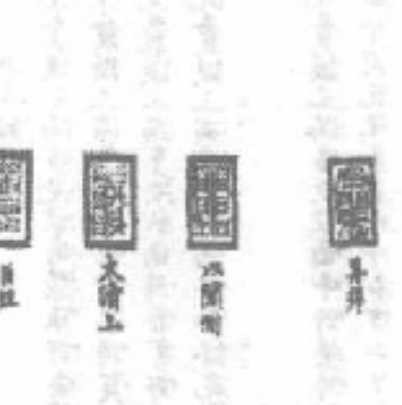
右十二印並長一寸二分闊八分厚不拘

黃神越章印說

正一音要所載乃以一印總名黃神越章而經圖稱大用於布氣法前之圖而已本格式經一寸八分周尺依古文用二印乃心章緊切告祈奏格上帝不拜正章者用之



右印乃傳道受教請命祖師章奏用之



右用三印印符籙奏保陛職並通用之



右印敷宣真文佩鎮山川地水用之

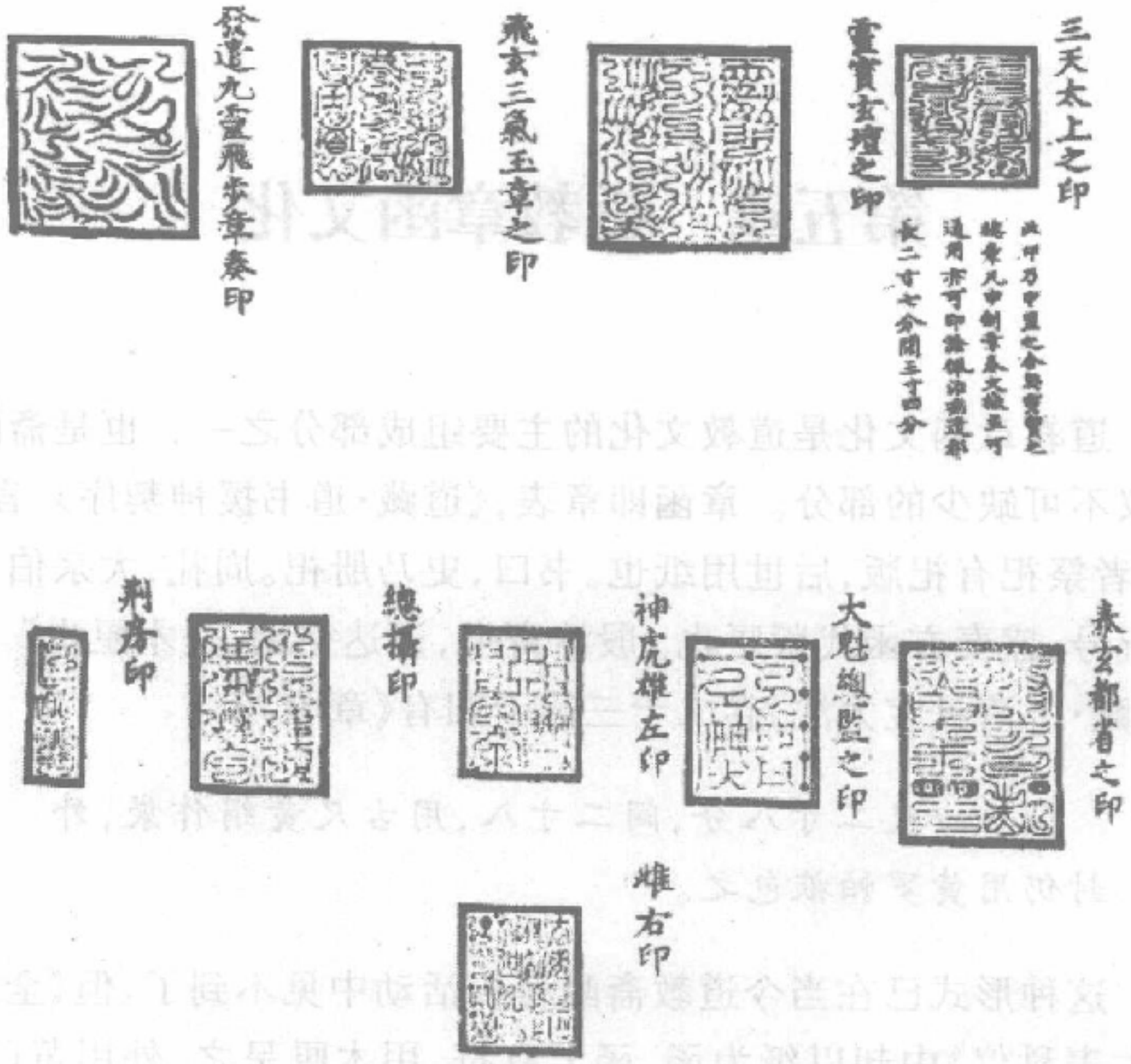


右印黃籙白簡元始符命用之



赤書玉字印





（以上印选自《道藏》第 53 册、48 册、17 册、49 册、50 册、18 册、8 册、52 册。）

注释：

〔1〕《历代名画记》第 1 页。

〔2〕《道藏》第 53 册第 2 页。

第五章　道教章函文化

道教章函文化是道教文化的主要组成部分之一，也是斋醮科仪不可缺少的部分。章函即章表，《道藏·道书援神契序》言："古者祭祀有祀版，后世用纸也。书曰，史乃册祀。周礼，大宗伯掌其祝号，盛奏方函代版匣也。殷浩寄书，误达空函，是木匣也"。[1]《道藏·上清灵宝大法》卷二十三第十四有《章函》条：

> 长一尺二寸八分，阔二寸八，用古尺黄绢作袋，外封仍用黄罗帕袱包之。[2]

这种形式已在当今道教斋醮科仪活动中见不到了。但《全真上大表科仪》中却以纸为函，函上有符，用木匣呈之，外用黄（或红）绢盖之。形式与《上清灵宝大法》之章函相同，但却要简单多了。在《上清灵宝大法·章凡》条中言：如香案状，脚曲用黄罗卓衣覆之四围。[3]

这种形式也已没有了。其对书章之环境、书章意图等思想要求也很复杂。

第一节　道教醮仪降真致圣思想

道教斋醮来自上古祭祀活动。宋吕太古《道门通教必用集·序》言："天师因经立教，而易祭祀为斋醮之科"。故而道教斋醮也

沿袭了祭祀降真致圣的功能。《墨子》论祭祀之功用说：

古者圣王，明天鬼之所憎，一求兴天下之害(利)。是以率天下之万民，斋戒沐浴，洁为酒澧粢盛，以祭祀天鬼……是故上者，天鬼有厚乎其为政长也，下者万民有便利乎其政长也。[4]

《国语·楚语下》说：

祀所以昭孝息民，抚国家，定百姓也，不可已。[5]

正因为这样，祭祀成为国家政治生活的头等大事。道教延续了祭祀的这种功能，使之更朴实通俗化，深契普通老百姓心理需要。道教斋醮常有神佑，灵验异常，《道藏·道教灵验记》中有《斋醮拜章灵验》章，为唐广成先生杜光庭所撰，其中记载了许多降真致圣的灵验事迹。如《陈武帝黄箓斋验》言：

陈武帝禅位之初，江南大旱，稼穑皆伤，虽赦宥狴牢减膳，避殿放宫人，解鸟兽赈恤穷之祷祝名山……御史曹千龄奏曰：衡岳道士葛伯云，年数百岁常持阴符经，山神虎狼出入侍卫，必有非常之术，可付陛下之求。即命使徵伯云至都下，帝设礼加敬问致雨之术。答曰：但修黄箓道场，拜告天地，自当有应。遂于正殿置坛，虔诚修奉。至第三日，果降大雨，三日三夜，远近均足，苗稼再苏，岁乃大稔。[6]

又如《玄宗拜黄素文验》条言：

开元天宝间，四海升平，三十余载，神仙赞助，贤良在朝，而冥心大道，忧勤庶政。天宝四载，乙酉正月甲子，帝自制自书黄素文，为生灵祈福，炷香拜表，将焚奏

于上玄，其表自飞，入空玄中，杳不复见，紫气盘宇，复于御筵香案之上，空中有神人言曰：圣寿延长。群官表贺，编于史馆。[7]

玄宗甚崇斋醮，故而灵验之事频频发生。又如《玄宗昭成观斋验》曰：

> 玄宗命天下道门，陵萧邈监造昭成观既毕，于观为昭成太后追福；修明真道场七日，至第二日，祥云覆坛，天乐奏于殿上，夜有介金神兵三十余人，立侍坛侧。空中言曰：孝德动天，皆具以上。闻载其事于萧玄裕传及碑文中焉。[8]

叶法善是唐时有名的道士，被唐王封为“天师”，他善于斋醮，常有灵验：

> 天师叶法善，括州人也，三世为道士，皆有神术，摄养登真之事，法善尤能效鬼神，显庆中高宗征入内道场，恩礼尤异，时驾幸东都，法善于陵空观作火坛，设大醮，城中士女咸往观之，俄有数十人奔投火中，众皆大惊，救之而免，亦无伤损，法善曰：此人皆有魅病，为吾法所摄。及问之，其然尽为劾之，其病皆愈。法善自高宗、中宗、则天，睿宗、玄宗五朝来往名山，累召入内。[9]

道教章函致真降圣思想主要表现在科仪仪式上，《道藏·道门定制》中有《议设醮降真》条，其言：

> 大内道场及东南醮事，止是设醮一时酌献，仍处所降上真位数，治具于降真时，点茶三献，礼毕，辞圣献汤，要在详缓，益加至诚，于义极当。盖启坛，乃是告斋，

> 逐时行道，乃斋心存诚，行持忏悔矣。积善累功，行道事竟，然后凭此善力，延降上真。[10]

这是将道教降真致圣的条件进行罗列，首要是“斋心存诚，行持忏悔”，还要“积善累功”，凭借此善果之功力，才能使圣真感动，遂有下降人间，赐福无量。章表是降圣致真活动的核心内容，它用以表达致圣者之虔诚心。《道门定制》中对于书章要求繁多，如《议书奏》、《议字体》、《议章后宫曹》，还要在黄道吉日方能上表，对书表之格式更是要求严格，这都是“斋心存诚”之举。高功的行持道行才是“延降上真”的主要因素，有道行的高道经过长期自我修炼，“积功累行”，“三千功满，八万行圆”才能行此大法。

注释：

〔1〕《道教仪范》第 50 页。

〔2〕《道藏》第 53 册第 140 页。

〔3〕同上。

〔4〕《墨子·尚同中》第十二，《百子全书》第 5 册，浙江人民出版社，1984 年。

〔5〕《国语》下册第 567 页，上海古籍出版社，1978 年。

〔6〕《道藏》第 18 册第 289 页。

〔7〕同上，第 291 页。

〔8〕同上。

〔9〕同上，第 293 页。

〔10〕《道藏》第 53 册第 397 页。

第二节　道教章函理论

道教章函理论是极其庞杂的道教思想体系，是为达到降真致圣目的的具体科仪形式之主体。研究它，对于我们了解道教斋醮之功能有极大的益处。

一、书章的功能与具体操作

《道门定制》在《议书奏》中谈到了书章的功能：

> 奏牍版行，意在满修，设者事天之愿，而不枉散财。行科者，无奏文件缪之负道，童执笔者，视之便能通达事理。详正字画，契合凡圣，可以进望簪褐之阶。[1]

故其对书章之字体也十分讲究，《议字体》言：

> 书字，有前贤从笔及常俗所便者，点画增减不同位，不同于奏文。只用蜀本元表。正常俗所讹缪者，具列集内意亦美矣。然又间用古字，世所罕用，劳引散漫，卒难寻择，俗字亦多参错，在内亦未为善。今将先儒校定字体编写，此书自首至尾，务皆正体，集内俗字，并已削去，字义亦为之订正。使执笔誊写者，刻奏诸天，申闻三界真司，开卷瞭然，明白易见。举无古字隐晦，俗书乖谬之失，可谓善美两尽矣。[2]

是说一般人写字，点画增减不同位，不能用于奏文。又如古字，世人识别少者，也不需用之。更不能自相造字。及俗字，应“开

卷瞭然，明白易见”，方为上者。

在《释太清衔上真并戊戌、戊辰》条内言，以玄都律、赤松子章历并戒律钞登真隐诀等所载：戊戌、戊辰，其日太上丈人，诣太上老君，对校天下男女应生者，并言：

> 此日闭天门，塞地户，外事一断不得关启。[3]

这是章奏之大忌日，又云：

> 其日或遇三元三会、八节本命，亦于上章不忌，谓此日正许人忏谢。[4]

在《玄都律所载章忌》也言道：

> 戊辰、戊戌日不可上章，戌为天门，辰为地户，戌将狗，辰将龙。遇戊中宫土神，其日天上诸君、丈人对校天下男女生死善恶，龙游五岳，狗行河梁，中黄大神备守天门，犯者大神摄人魂魄。若戊辰、戊戌，卒有灾杀，欲祈告者，但正心端坐，思过悔责，上天悬知，当为宽停，候吉日上章表，无不如愿。[5]

高功上章：“伏章之时，存念官曹玉女在前通进章文。”[6] 并说：

> 醮无大小，所重奏章，幽明倚为莫大之利益。[7]

在《书章法》条言：

> 凡书章，北向施案，笔砚悉异，不可使杂用者，闭炁书写，不得与人言。字未竟，不得放笔。黄素勿令破损，飞落床席地上剪裁，令幅广一尺二寸，行阔一寸二分，行列一十七字，上空八分，下不通走蚁。臣字不得居头，

鬼字不得为首，不得垂生露死，抽破人姓名。以闻去再拜一寸二分，臣姓去以闻三行，太清衔去臣姓三行，太岁去太清衔三行。写讫，焚香三复，点检置于净所，所以候行，事违者夺算。[8]

在《议书章》条中言：

切见书章多拘当日，或宫观居屋宇，宽敞有幽闲之地，可令当日，清心为之，不然则必为钟鼓音声，内外来往，溃乱于前，心境不清，何由无错误漏忘之失？往往至于大谬，事既逼迫，不容更易，醮主大有不漏之意，殊为大害。若章文非他隐密事，可预日事静时，令修写点检、密封、留太清细字，当日书实庶无错误。亦为允当，虽稍庶科文事，从权远胜缪柱而大缪也。[9]

其书章后用封章符，封章符同全真派《上大表科仪》中之封章符相似，全真派《上大表科仪》很可能是沿袭了这种思想。《道门定制·封章符》言：

高功封章之时，函上书符所传谓之开天门符，历考



图 144



图 145

之非也。符出六甲篆中，谓之阴阳符。如甲子属阳符，则卓剑乙丑，属阴符下，三画又出真武。三阵法书所载，亦分阴阳，又有散形咒。今所书三画乃阴符章函，既达天当用阳符，不或不辨，今著于篇，与众共晓。[10]

符如图(图 144)，其符书时有秘用，其在画符时起笔落笔皆有咒语(如图 145)，在《灵宝玉鉴》中有关于正一派封章法的内容，其言：

科曰：凡拜章，主人当束带请章，一如正一条令。法师临坛拜章出官毕，书朝上帝，取龙刀开函舒章于案。宣章毕，展露太清阶对上帝正中，以龙刀安太清陛下，以金鱼玉腐置太清左右，以新笔朱墨砚等置于前，置毕，存灵官书，佐考校章文，存毕填陛下二字于香上，紧卷套以圆封，封用全幅纸为之，并脑子内函，次入木函，以青丝三节系之，杭丝亘于池内，以蜡滴池中，用纸印掩之，印乃九老仙都印，或不用蜡用糊亦得。外以青纸函重封。黄罗袋，袋上之上方角大书封字，次用黄罗袱裹章于案上，拜讫焚于章炉中，临坛拜伏，行持节次具拜章科。[11]

道教对拜章表之法有严格的传承授法，《灵宝玉鉴·书符式》条言：

玄师曰：夫拜章之法，乃明皇道君受灵宝天尊秘法，默朝三天口奏所告之文，非凡人之所闻。得遇之者，

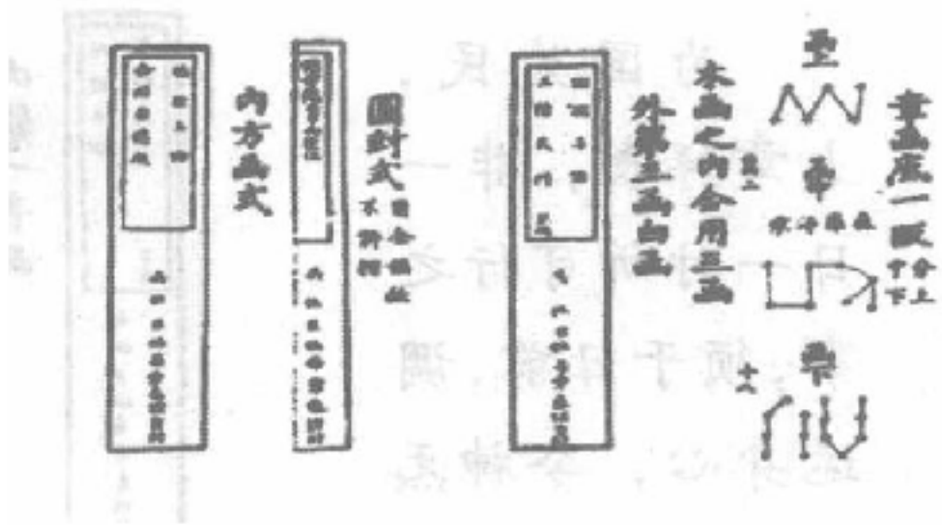


图 146–1　　图 146–2

皆三天有名，真人之位，出入金阙，非一品仙官不得行灵宝大法，皆不能拜伏章表。其罡风世界，非灵宝真慧之光，不能破之。[12]

其对拜章之书符要求极复杂极严格，《书符式》详尽地述道：其法当择庚子之日，天色晴爽，备香案朝天门，双手掐上帝诀变神为真人之状。先步五行超脱罡，用黄罗以雌雄黄和朱砂研，书符入冠履之内，并书沐浴解秽吞服诸符。书符执笔叩齿存玄元始炁降笔中，书毕置于靖室中，并书章印皆供设于圣前，临事依法用之，须先书画章图，逐日焚香诵咒，依朝元法存想令熟。[13]其对书章案及封皮等皆有严格规式，其式用全幅纸不许摺，如图146-2，内方函式如图146-1。

其木函要求“用柏木或梓木，长一尺二寸，阔四寸，闰年加一寸。用法师中指节为度，不可用胶，函下开函。”[14](如图147-2)。

其有专用之章案，在《章案式》条中言道：

章案用柏木或梓木，高一尺二寸，长一尺八寸，阔一尺二寸，每边用足六双，共十二双，闰月加一足，案上开北斗七星窍。[15]

如图(147-1)，其对上章之严格还在于《上章沐浴法》。其法言道：

为国为民，上章拜表，非一日一时所可行之事，须于日前，调运身心，令神炁泰定，沐浴七日，服五神符，诵五

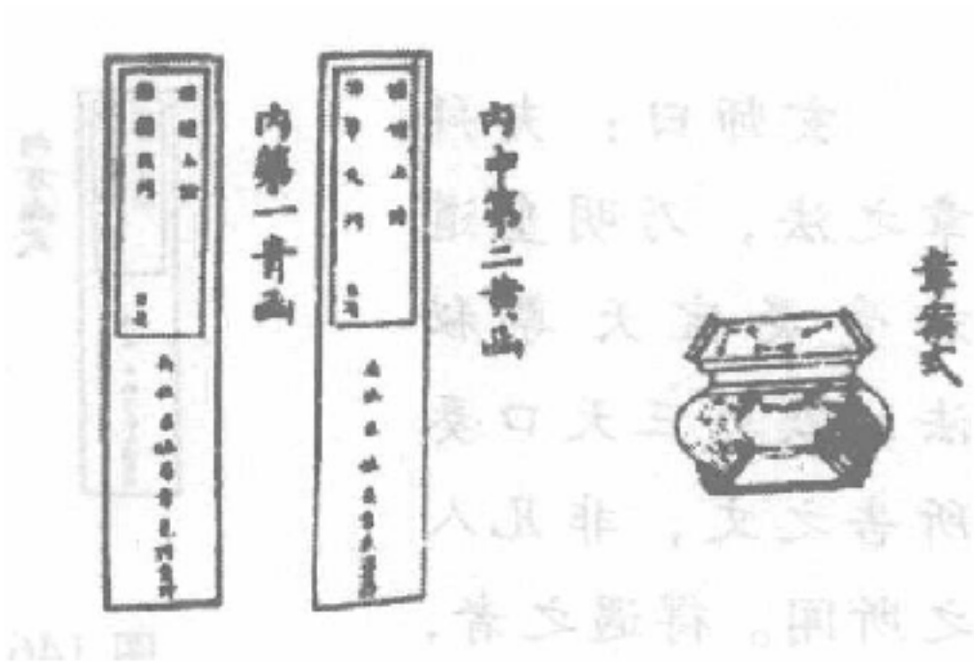


图 147-1

图 147-2

神咒，七日，服太平符，七日，服通神符。遇立夏日代枣木造丹元君一身，如真人状，长三寸广七分，沐浴入室行持四十九日。次服心章符，庶通达诚意，上合天心，元气自升矣。[16]

其有《煎浴汤》方：

桃皮八两，乳香一两，竹叶一两，茅香一两，柏香四两，木香一两，安息香五钱。[17]

其作法为：

右坐细以新水五斗五升，日日午时吞五神符一道，化沐浴净秽符一道于汤内，想太玄玉女乘龙吐水，入室沐浴。[18]

其咒曰：

天地开朗，四大为常。玄水澡秽，辟除不祥。双童守门，七真卫房。灵津炼濯，万炁混康。内外利贞，保真上皇。[19]

此咒同全真教三坛大戒中所载相同，足见全真派也承袭有灵宝派之大法。上章沐浴之法真实体现了道教神灵信仰中的诚信程度，也表明此时道教章表文化已经成熟，是祭祀活动在道教斋醮活动中逐渐转化的表现。

二、关于道教章函的其它规则

除以上之外，道教对章函还有其它方面的要求，首先是章函用印，《灵宝玉鉴》在这方面著述颇多。如《天师仪注》条有：

科曰：书章正一科法有用十二小印，印于太岁年辰，章中首尾称为合用，绿其章草本于年终或季冬用都章，缴天曹方下此十二印。[20]

《正一章用印式》中言：

科曰：太清正一之道，乃玄元后圣付正一天师，有拜章之仪，用九老仙都印。以太清同生八老尊，是太上为师，故弟子上闻于师，故用九老仙都印。又用十二印，自太玄都至太岁后背皆印之，有一家有沿如印式，有一家不用浴如符式，所当推考。[21]

其又有《洞玄章用印式》的记载：

科曰：洞玄之道，灵宝之教，自三皇之世，其教已出。元有章奏之格出，《五炼生尸经》、《五老本行经》与正章法不同。若行洞玄之科，则章中前后皆空纸，悉依式书符，只于年月日上用通章印而已。[22]

并作了深一步的解释：

以玉晨为元始天尊，弟子故以此印通诚祖师也，非法箓不得替用，此印文神霄箓亦有之，或者谓此印隶玉清属洞真部。殊不知神霄教未兴，而洞玄章法自五代以前并用此印也。故通章印乃升天大券，但去取下文耳。生人用之以为升章，入天廷之质证也。如付亡魂，则下召魂等事，惧升天大券。自古及今照然，属洞玄部，岂隶得于洞真。今洞玄章法用通章印，是灵宝本科或应用而易以他印，并考于三官矣。[23]

最值得注意的是，道教章函中有一种叫做心章，《灵宝玉鉴·

书心章式》言：

科曰：凡心章止许奏启事，不得繁语，务有词达正奏，虚无自然玉阙，法以黄素，长一尺二寸，高三寸六分，研朱密字细书，上约控三分，下控一分，行数不拘。章前虚纸用黄神印，后用越章印，以可漏封之，不用方函。拜时存用依朝元法，第一次奏有章欲拜；第二次捧章口述内意；第三次存天尊处分章意事。焚时以灵宝心咒烧大香炉中。此章急切奏告，不及一时，立有玄报，非功之士，不可拜奏。[24]

在《书心章法式》中言：

科曰：心章皆依太清章式，长五寸六分，高三寸二分。此以阴阳，中指中节一行一十七字，一张不得一十二行；玉清、上清并黄素朱书，惟太清以墨书；急速朱书其事，并以三等。玉清用飞玄三炁玉章印，上清用太上三天印、九灵飞步奏印，太清印、黄神越章印，不以是何急速，但实封不用方函。其上章片时，立有玄报。[25]

在书章拜表仪式中最重要的是挑选合适的日子，即黄道大吉日。《道藏》中关于此种记载颇多，无论全真正一，皆崇其信仰。如《道藏·灵宝玉鉴》就有《七星章奏日》、《醮章日》、《上章用天罡加临日》、《上章吉日》等。

如《上章吉日》为：

甲午、甲戌、甲申、乙未、乙亥、丙午、丁丑、丁巳、戊子、己亥、己未、庚午、庚子、庚辰、庚戌、庚申、辛巳、辛卯、壬午、壬子、壬辰、癸卯、癸未、癸丑。[26]

又如《上章用天罡加临时》：

正月庚，二月坤，三月丁，四月丙，五月巽，六月乙，七月辛，八月艮，九月癸，十月乾，十一月甲，十二月辛[27]。

又如《六甲旬天门开日》言：

甲子旬辰时，甲戌旬寅时，甲申旬辰时，甲午旬戌时，甲辰旬申时，甲寅旬巳时。[28]

道教对有些日干时辰还忌讳，除上节之戊戌、戊辰外，还有诸如《六甲支干忌法》、《斗击时》、《四时凶日》、《道父等忌日》等等。如《六甲支干忌法》言：

甲乙日忌寅卯时，丙丁日忌辰巳时，戊巳日忌午未时，庚辛日忌申酉时，壬癸日忌戌亥时。[29]

其主要是上章及病人家所忌之时。又如《斗击时》言：

建日忌申，除日忌酉，满日忌戌，平日忌亥，定日忌子，执日忌丑，破日忌寅，危日忌卯，成日忌辰，收日忌巳，开日忌午，闭日忌未。以上不可上章治病。[30]

又如《四时凶日》条言：

春二月酉日，夏三月午日，秋三月亥日，冬三月子日。以上不可上章害师。[31]

又有《道父等忌日》要求：

丙寅丁卯日，道父忌；丙申丁酉道母忌，戊辰戊戌日南帝忌；壬辰壬戌日北帝忌。以上不可奏章害师犯咎。[32]

道教章表仪式不但忌日，还忌方位。《道藏·灵宝玉鉴》中有《每月凶方》条，其言：

> 正月庚寅，二月辛酉，三月庚戌，四月癸亥，五月壬子，六月乙巳，七月甲寅，八月乙卯，九月甲申，十月丁巳，十一月壬子，十二月丁未。[33]

并警告到：以上不可拜章妨师不利。很值得我们注意的是，道教章函文化中存在原始宗教中的诚信思想。如《灵宝玉鉴》卷八十第十条中有《章信论》，其主要思想是奏章之人对神灵之诚心及信仰质量。在《章信论》中有这种言论：

> 科曰：凡奏章先须备信冀质诚心，若无信则神功不纳，责子有悭鄙不舍之心，又曰章无的信，富贵者增之，贫者添之。富贵之家，心希功德而悭惜财物，只效贫者出信，如此无益于事。贫寒之士，求请章醮，师为代出，法信旧章，虽合所用，大抵有之。天子、王公、庶人，尊卑不同，品名各异，不得混乱，而无分别。科云：章信之物，散施贫穷，宜行阴德，不可全十分，为奉师可用三分，而天条严峻可不谨之。[34]

这是给那些求章奏之效，而吝惜财物，总以贫穷者出财为标准的富豪者以批评，告诉他们诚信对神，宜行阴德，散施贫穷，其章奏效果将更为显著。

注释：

〔1〕《道藏》第 53 册第 397 页。

〔2〕同上，第 397、398 页。

〔3〕同上，第 398 页。

〔4〕同上。

〔5〕同上，第 402 页。

〔6〕同上，第 398 页。

〔7〕同上，第 398 页。

〔8〕同上，第 399、400 页。

〔9〕同上。

〔10〕同上，第 487 页。

〔11〕《道藏》第 17 册第 234、235 页。

〔12〕同上，第 235 页。

〔13〕同上。

〔14〕同上，第 237 页。

〔15〕同上。

〔16〕同上，第 237、238 页。

〔17〕同上。

〔18〕同上。

〔19〕同上。

〔20〕同上，第 218 页。

〔21〕同上，第 230 页。

〔22〕同上。

〔23〕同上。

〔24〕同上，第 229 页。

〔25〕同上。

〔26〕同上，第 220 页。

〔27〕同上。

〔28〕同上。

〔29〕同上。

〔30〕同上，第 221 页。

〔31〕同上。

〔32〕同上。

〔33〕同上。

〔34〕同上，第 231 页。

第三节　道教章函的各种文式

道教章函文式内容十分丰富，大多数均仿照朝堂官府行文规格，早期道教吸人这些思想用以敬奉神圣及遣差神将。道教青词文式我们在前面已谈过，此处不再罗列，我们就对《道藏》中所记载的其它文式分类说明。

1、表文

《道门定制》卷之一有《议表状》，其言：

> 九皇请表，每位专奏一通，入事言启事。以某日取某日某时设醮降真，以致望幸之意，不必全入愿意。其他众真申请状并土地三界等牒皆然。盖俟登坛行道，自有章词致祷尔。[1]

表文是早期章表文化的主要文式之一，表文到了唐宋时尤为兴盛。宋徽宗即是一位擅长写表文的皇帝，《道藏》中有其表文，如《谢瑞表一道》，其为玉皇表文，其文式为：

> 嗣天子臣某，诚感诚庆，稽首顿首，再拜上言，臣比者朝真之礼。虽徇于僕来告属之心，实虞于凉薄，愿惟福坏遽显，祥徵俾彼，膏田再生，嘉穗睹灵休之协契，知天意之眷怀。私荷降真，益恩自励，臣无任感幸，激切之至，谨表称谢。以闻，臣某诚感诚庆，顿首顿首，谨言。[2]

看来其书写形式同青词较相似。

2、牒文

《道藏·道门定制》中有《议文牒》条言：

> 汉天师主教，并领天枢都省进奏事，凡所章奏上九皇者，必陈乞天枢院，凡所文移必称泰玄都省。行坛后，必尊天师衔，次列高功衔施行。盖天师遗教，贻诸后人，必使遵行，以达幽显，实古法也。近皆削去行坛字后，专署天师衔以为文牒，果自天上降下，牒后又作高功文跋奉行，可谓不典，莫若从古法为宜。[3]

如《道门定制》中关于给亡过的戒牒，称为《太上金箓度命九真妙戒坛牒》[4]，如图 148。


太上金籙度命九真妙戒壇牒
謹按
元始天尊九幽拔罪經云世人命過應入九幽黑簿書名無由解脫若有夫妻男女門人同學奉為亡者建立道場請按九真妙戒奏告金籙靈符告下地司除黑簿俾諸亡者應時解脫得升南宮因緣輪轉得為九宮真人今謹有奉
道奉
事道場請為所薦亡者得按九真妙戒奏告金籙白簡救苦長生靈符赦宜捨罪解冤念在心當來託生人中得為身實稠時元始天尊告宣戒言各具于後
一者敬順尊長養父母
二者克勤忠於君主
三者不殺慈救衆生
四者不淫正身處物
五者不盜推義損己
六者不瞋兇怒淩人
七者不許論賊害善
八者不騎傲忽至真
九者不二奉戒專一
牒具如前
妙戒靈符威儀至重奉依
科出給戒牒付亡過者佩受之後如法修行自有宴命童子護戒威神隨念擁護受戒之者宜堅正念永斷惡根精善累功以期超證
謹牒
年 月 日 出給
得度師高功衔

图 148

其戒牒及皮面、皮背皆又有定式，如下图(149-1)。

又如《道藏·高上神霄玉清真王紫书大法卷二十第二十八》中有《城隍牒》[5]，如图(149-2)。

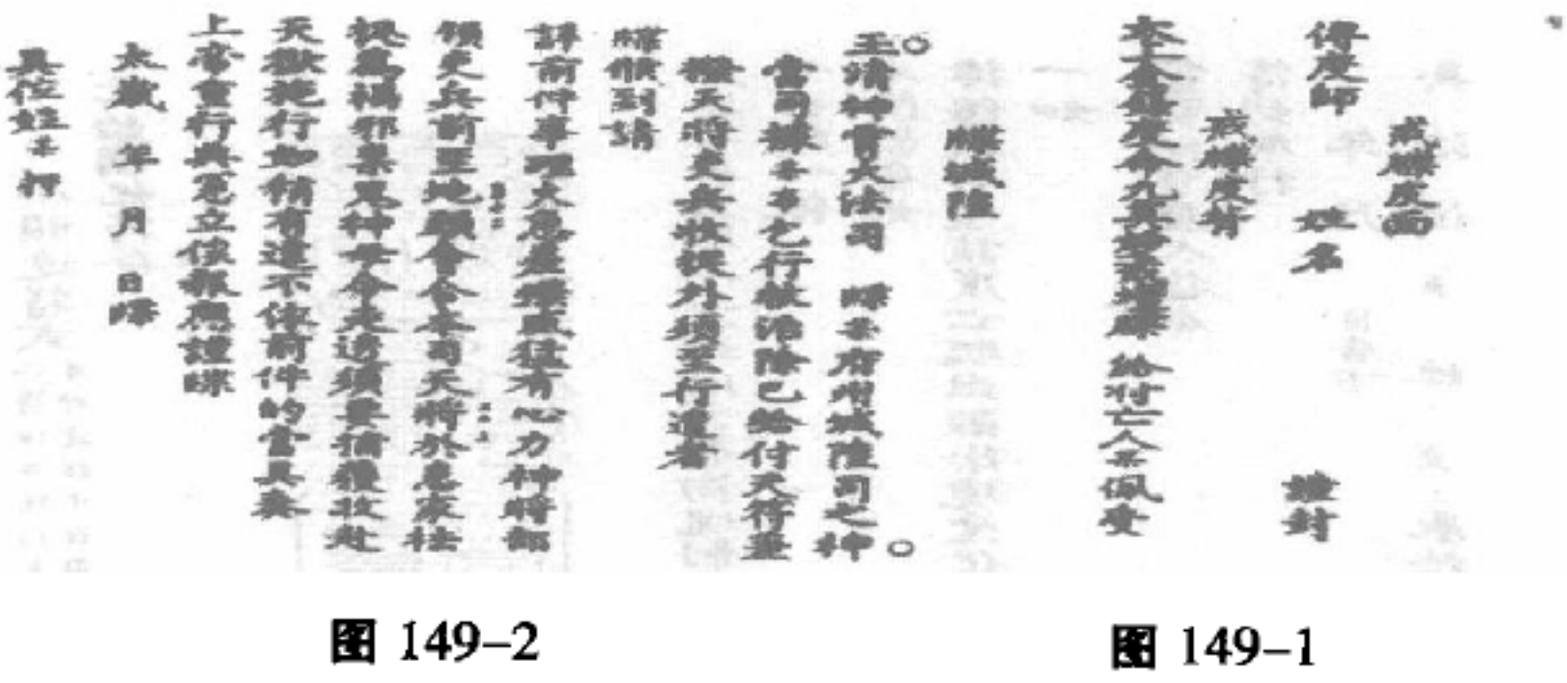


图 149–2　　图 149–1

3、关文



图 150

关文是携带过关的一种文凭,《道藏·高上神霄玉清真王紫书大法》卷二十第二十九条有关于关文的文式。[6](如图 150)

4、符文

道教关于符文的文式很多,各文式多不相同。如《道藏·灵宝玉鉴》卷七第三条中关于《小头连符式·元始开化符命》[7]中的文式。(如图 151)

符者,暗合也,符文也是一种凭文。《元始开化符命》为拔度亡人的一种符文。符文抬头直书符命,中书符图,符图后多为“右符告下”或“右符普告”,后一句多为“一如诰命”或“一如律令”等



图 151

句，后为年月日，及“承诰奉行”、“符到奉行”等。

又如《道藏·道门定制》有《沐浴符·太上沐浴度魂真符》[8]，符后有高功衔。文式同上差不多。（如图 152）

道符本是一种单一的符号，它的神秘性是道符文化的主要特征。符与文相结合的文式，是道教独有的文化，故而研究它有独有的意义。



图 152

5、札文

札是相当于信件的一种文式，《道藏》中有铁札及玉札的记载。《道藏·道法会元》卷四十六第十条中有《五方蛮雷翻海铁札》，其札作法：

以火日火时，打铁板一片，长五寸，阔三寸，以朱砂书符毕，

背书耀灵真符，上列元始隐讳霹雳铁札八字，下批写咒语八句。[9]《道藏·灵宝玉鉴》有《神虎玉札》其文言：

> 玄师曰：夫混元玉札，乃玉清神虎之合契，三皇召灵之秘，有回骸起死度人之道。凡告下阴曹，以白素缯长三尺六寸或七尺，高一尺二寸，以白纸表裱，朱书玉札于简前，墨书告文于后，仍以墨书亡人姓名[10]。



图 153

不难看出，此文是度亡魂所用之札文，且在投龙玉简时一同投之。古人认为人死后魂魄游于山林大岳，泰山即管鬼魂之所也。

6、檄文

檄文即是一种激励意志的官方文式，带有极强烈的针对性。是古代用于征召或声讨的专用文书。《道藏·道法会元》卷六十二第十四条中有《五星檄》[11]，是以玉帝之号令敕召雷部众神到帝乡的檄文，其文式中有符，如图 153。《道法会元》第九十五第二条中有《使者檄式》[12]，此檄是为天旱稼焦，人民愁叹而以檄请天将聚雨布云。其文式模仿封建官府檄文式样，檄文后有符（如图 154）。





图 154

7、告文

告文相当于今之告示文，是用以让神人均晓知的公开文式，

《道藏·高上神霄玉清真王紫书大法》卷二十第三十条中有《召吏兵告文》[13]，其告文有符，是以高上神霄玉清王之令敕召某处神兵，来赴某处灵坛，为某事急来的告文。其文式如图 155。这是一个十分正规的告文文式。《道藏·灵宝玉鉴》中《灵幡宝盖门·命魔灵幡》上在命魔幡两手有告文，其告文内容为：

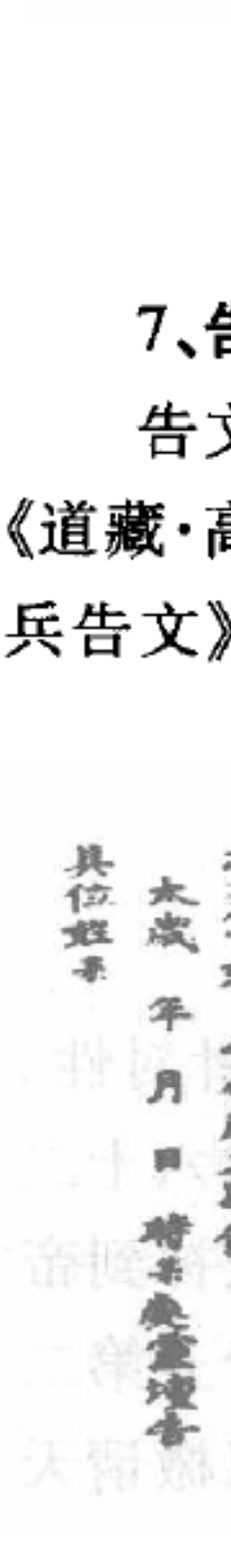


图 155

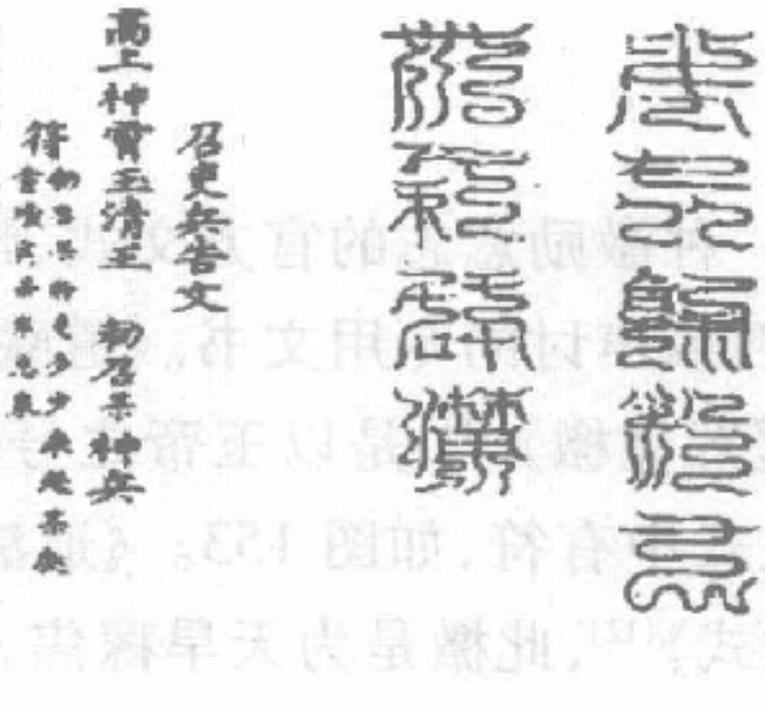


图 156

元始玉敕，真符命魔。奔火前道，通开合虚。三皇钦

从，威制群魔。[14]

其用彩制幡长七尺立于坛中，遇命魔之时，令一童子执幡引导，法师旋绕行道，或有宝幢相对，以全幡幢导引之义也。故其告文用篆文，其篆文如图 156。

8、箓文

箓文本是道人佩带的凭文，如《太上北极伏魔神咒杀鬼箓》所言：

> 北极妙箓，乃北玄所秘，上圣所宗，佩受之士，当设北极真像，具供养仪，每年以龙行三日，马住五日，猴所七日，戌建九日，及甲子庚申之日祭之。每旦清心诵诸神咒，凡满万遍，可准成功，所施即应，实在精专。微声诵之，声高即恐惊神祇也。忌生死秽浊，即须解涤，学士敬之。[15]

此箓佩带之功用，其经言：

> 正一真人曰：世间善信男女，佩受北极妙箓依按修行，可以摧灭精邪，摄伏魔蜮，代天行化，助国济民。功满之日，克得度世长年，名书仙籍，七祖超升，位登天人。[16]

并强调此箓：轻慢秘文，殃延祖考，学真之士，宜勉之焉。[17]凡佩受此箓者，都须起誓盟愿。其誓盟为：

> 弟子某即日斋持法信，恭诣天师真人门下，拜受太上北极伏魔神咒杀鬼箓一阶，佩受之后，誓遵科约，一旦有违，甘当……。

《太上玄天真武无上将军箓》[18]文式如图 157。



图 157

9、帖文

帖文也是一种仿照官府文凭差拨神将的文式。《道藏·太上净明院补奏职局太玄都省须知》[19] 第十七条中有帖式，如下图158。

10、疏文

道教早期疏文也是仿照封建宫廷臣子向帝王奏章的模式，只是道教是用在斋醮时向天神上疏恳祷，以求护佑。宋陆游在满

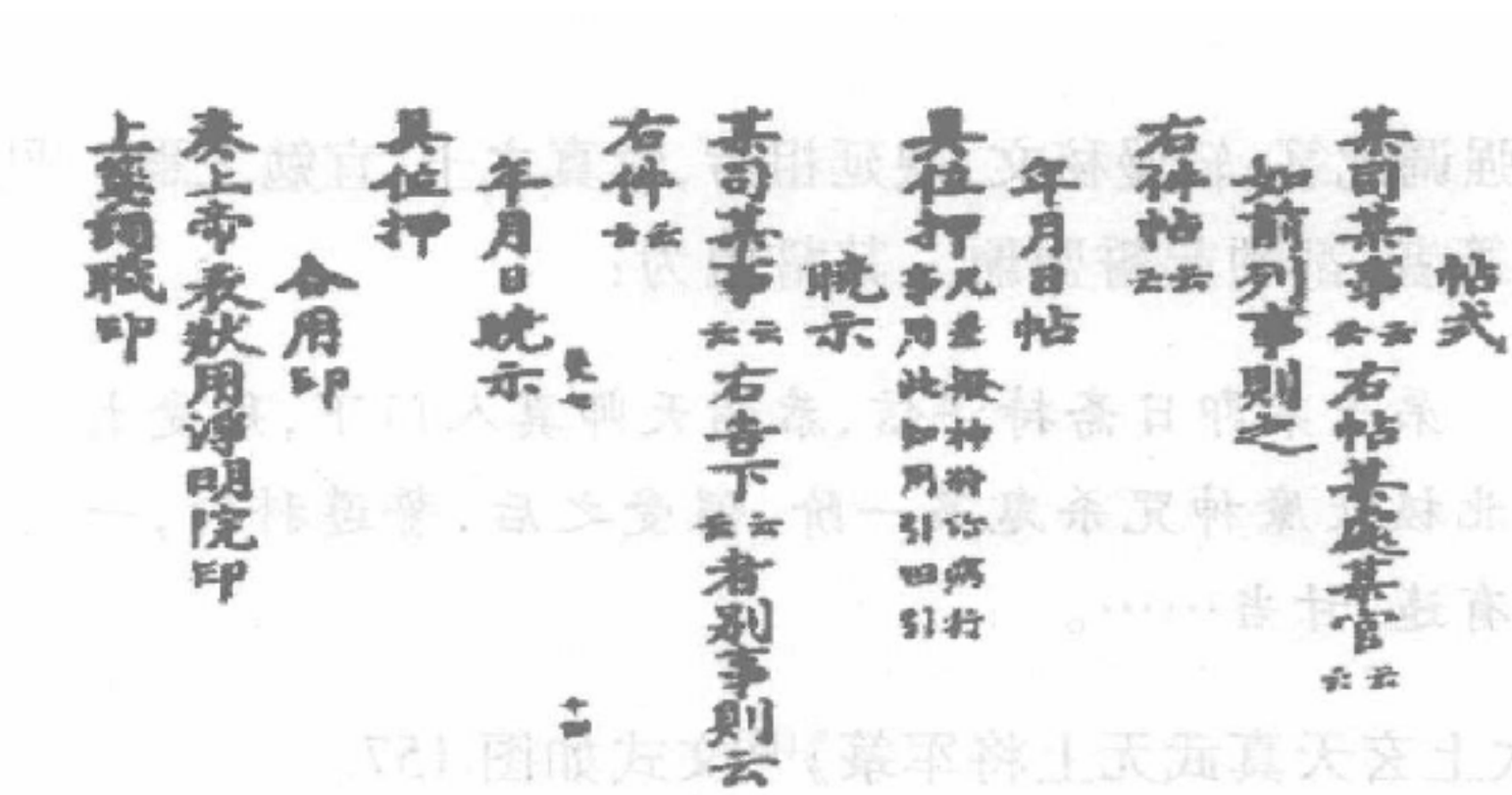


图 158

散道场时书疏文一道，从中可观早期疏文之文式：

惟天其申命，休诞御无疆之历，有德者必得其寿，共输归美之诚，敢叩梵宫，仰申善颂，光尧寿圣，太上皇帝陛下。伏愿，颐神物布泽环中，福禄万年；丕介庞鸿之祉，本支百世。永奉诒燕之谋。[20]

我们知道，金元李俊民擅长写青词，其写疏文自然也十分老练。《壮靖集》有其为显真观重修三门所书写之疏文，我们不妨录之：

昔年楼观之居，几成而坏；今日烟霞之侣，既往复来。相与合谋，共圆起废。今则度材计费，鸠役募工。尚虞经始之难，须借赞成之力。敢希信士，同结胜缘。[21]

11、文

被称为文的一种文式，其作用较广泛，比其它文式较自由。这在民间道教也尤为普遍，如《祭魂文》、《上梁文》、《祈雨文》等等。如《梅溪后集》卷二十八，北宋王朋所作的《韩魏公祠祈雨文》：

惟公生为我宋之元勋，死为紫府之真人。育于泉南，必念斯民。泉人爱公，祠象一新。愿以嘉祐治平之霖雨，沛然一洗千里旱晒之尘。[22]

又如段正卿《壮靖集》中的《设醮祭孤魂文》：

嗟呼！汝魂生何不辰？惟此多难，道边丧生，轻时危命，赋寿天所系。将军一战，同为枯骨；游魂之变，可哀可孤。可吊可哆，蚯蚓钻额，鸟鸢啄面。月苦霜白，风悲

露泣，伤心哉，时邪？命邪？何不幸邪？蜂虿之毒邪，鲮鲮之戮邪，彼气之竭，旗之靡邪；彼血之流，戈之倒邪；泰山之哭，虎之猛邪；桓山之悲，鸟之别邪；爱人之宫，鬼之朴邪；为人之役，鬼之伎邪；枕者之尸，谁其封邪；……虽皆人祸，亦乃天厄，所栖者魂，有兆有域，所享者德，有黍有积，魂兮不昧，宜其来格。[23]

又如其所写之《汤庙上梁文》：

礼莫重于祭神，所依者人；享以克诚，思戴商者久矣。放而不祀，肯为葛为邻哉……听春雷起惊世间，翘首望云霓抛梁南，四面山光滴翠岚，惟有新域嘉润地。休功美利与天参，抛梁北宅土，芒芒咸仰德，惨舒一气，两仪间无物不资……伏愿，上梁之后，俗化衣冠，人离涂炭。泽被九围之远，礼还三代之初。精意感通，栗栗桑林之事；劝声歌诵，洋洋那首之诗。[24]

注释：

〔1〕《道藏》第 53 册第 394 页。

〔2〕《道藏》第 17 册第 742 页。

〔3〕同上，第 394 页。

〔4〕同上。

〔5〕《道藏》第 48 册第 476 页。

〔6〕同上。

〔7〕《道藏》第 17 册第 87 页。

〔8〕《道藏》第 53 册第 473 页。

〔9〕《道藏》第 49 册第 9 页。

〔10〕《道藏》第 17 册第 120 页。

〔11〕《道藏》第 49 册第 184 页。

〔12〕同上，第 531 页。

〔13〕《道藏》第 48 册第 476、477 页。

〔14〕《道藏》第 17 册第 62 页。

〔15〕《道藏》第 48 册第 257 页。

〔16〕同上。

〔17〕同上。

〔18〕同上，第 217 页。

〔19〕《道藏》第 17 册第 742 页。

〔20〕《文渊四库全书》第 1163 册第 486 页。

〔21〕同上，第 1190 册第 662 页。

〔22〕同上，第 1151 册第 614 页。

〔23〕同上，第 1190 册第 661 页。

〔24〕同上，第 667 页。

第四节　现通行全真章函文式

现在通行于全真教斋醮中的章函文式，在《道藏》及有关文献中均无记载。而原撰于明万历年间涿鹿犹龙嗣士任太守，并由光绪年间白云观二十代方丈高明峒补充整理的《玄坛要旨四六金书》，当今全真道士只作参考之用。许多全真文函只是手抄孤本，在许多章函醮坛高手们手里珍藏，轻易不示他人。许多章函则是历代全真高道所作，文辞极其优美。本人以十余年时间搜集全真章函，旨在抢救，使其不致失传也。

一、全真章函文化中的天象与阴阳五行思想

在道教斋醮章函文化体系中，包含着许多古代天象与阴阳五行思想，最明显的是择吉习俗。

择吉，雅称“择日”、“涓吉”，俗称“看日子”、“拣日子”。它是道教通行的方术，这种方术源远流长，深入人心，在民间具有深远而广泛的影响。其选择对象是时间（年月日时）和空间（方向或方位），以时间为主；其价值取向是吉祥——有利无害；其目的在于趋吉避凶，祈福禳祸。

择吉有一套复杂、精致而又神秘、奇特的方法，这套方法既与其它方术相互渗透又自成体系。其具体是以干支历法为基础，附以八卦、九星、二十八宿、十二直、六曜、天干、地支、五行，并根据年月日时各系统的神煞流传进行推算。说穿了，就是对道教斋醮上章奏找一个适宜的时空点。这是道教独特的体系，通行道教的《玉匣记》则是道教流行的择吉书籍。道教择吉思想是道教“天人合一”、“天人一体”思想的体现，也就是我们所说的“天人之际”哲学观。道教追求天人和谐，并试图从中获得某种力量或帮助，以适应外在的生存环境，这也是道教贵生重生思想的体现。

1、十二属相掌诀图

道教将十二属相排列于左手掌上，即子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌狗、亥猪。

2、十二月建

要谈十二月建，必须从汉代道教易学家魏伯阳的月体纳甲法谈起。魏伯阳将之传于其同乡虞翻，至清代仍盛行。其应从十二消息卦（也称十二月卦）说起：

从复卦至乾卦表示一年之内阳长阴消过程。从复卦至坤卦表示一年之内阴长阳消的过程。复卦乃一阳来复，阳气来也。临

复卦(䷗)一阳息阴	建子	十一月
临卦(䷒)二阳息阴	建丑	十二月
泰卦(䷊)三阳息阴	建寅	正月
大壮卦(䷡)四阳息阴	建卯	二月
夬卦(䷪)五阳息阴	建辰	三月
乾卦(䷀)六阳息阴	建巳	四月
姤卦(䷫)一阴息阳	建午	五月
遁卦(䷠)二阴息阳	建未	六月
否卦(䷋)三阴息阳	建申	七月
观卦(䷓)四阴息阳	建酉	八月
剥卦(䷖)五阴息阳	建戌	九月
坤卦(䷁)六阴息阳	建亥	十月

卦即阳气来临，阳气增加，故复卦为子，临卦为丑。泰卦有三阳，即三阳开泰，正月之兆，按夏正历推法，以泰卦为正月，故其建寅。正月是明显的气候转暖，但从十一月开始已经一阳来复，十二月阳气已临境了，故三阳开泰应为正月。这就是西汉孟喜创立的卦气学说。十二消息卦，以四正卦为春分、夏至、秋分、冬至。故而我们所说的正月建寅即来自这个原理。道教所说的十二月建为：

正月建寅，二月建卯，三月建辰，四月建巳，五月建午，六月建未，七月建申，八月建酉，九月建戌，十月建亥，十一月建子，十二月建丑。

3、年上起月

年上起月是一种由年的干支推算月的干支的方法。假如甲巳年，用甲己之上丙作首，正月走丙寅，二月丁卯，三月戊辰，顺数法。其口诀为：

甲己之年丙作首，乙庚之岁戊为头。

丙辛便从庚寅起，丁壬壬寅顺流行。

戊癸年从何处起，甲寅之上好追求。

我们将六十甲子分类归纳成一表格，便更加明了。

例如一九九二年壬申年六月，这一年天干(指年干)为壬，首

月份 / 月份	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
甲己	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉	甲戌	乙亥	丙子	丁丑
乙庚	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未	甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑
丙辛	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳	甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑
丁壬	壬寅	癸卯	甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑
戊癸	甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥	甲子	乙丑

先在表头的竖栏第五格找到壬，然后在表头的横栏里找到六月，在横相交处读到月建为丁未，便知壬申年六月为未月。

4、日上起时

如甲己日，用“甲己还加甲”之句，子时上甲子，丑时乙丑，顺数而下。日上起时，即是由日的干支推算时的干支的方法。其口诀为：

甲己还加甲，乙庚丙作初。

丙辛生戊子，丁壬庚子头。

戊癸推壬子，时元定不虚。

我们知道，纪月的办法是每个月份的地支是固定的，天干却不固定，要经过一定的推算才能排出。一天十二个时辰用干支表示，地支虽是固定的，干支却没有固定，在日上找时辰上的干支，就用上面的口诀，如果我们做成表格，那就更明显了。

根据上面的表格，我们查一九四一年辛巳年三月十一日酉时的天干，从万年历中查得该日为乙酉日，再从上表里找出酉时

十二时辰	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
俗称	夜半	鸡鸣	平旦	日出	食时	隅	中日	日跌	晡时	日入	黄昏	人定
现代钟点	23-24	1-2	3-4	5-6	7-8	9-10	11-12	13-14	15-16	17-18	19-20	21-22
时支/时辰干/日干	子时	丑时	寅时	卯时	辰时	巳时	午时	未时	申时	酉时	戌时	亥时
甲己	甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉	甲戌	乙亥
乙庚	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未	甲申	乙酉	丙戌	丁亥
丙辛	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳	甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥
丁壬	庚子	辛丑	壬寅	癸卯	甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥
戊癸	壬子	癸丑	甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥

那一格，从表头竖栏找出乙所有那一格，乙与酉横竖相交处的乙酉，便知该日酉时的干支了。

5、定寅时歌诀

古人将一昼时间等分为十二个时段，并用十二地支代表十二个时段，称作时辰，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。古人以猫眼定时辰，称为《猫眼定时辰歌诀》，其歌曰：

子午卯酉一条线，寅申巳亥圆如镜。

辰戌丑未枣核形，十二时辰如决定。

这首歌诀讲的是通过观察猫瞳的形状判断时辰的方法，子午卯酉一条线就是说子时、午时、卯时、酉时猫的瞳孔像一条线。也就是说，猫的瞳孔像一条线的时候，是子时、午时、卯时、酉时，其它以此类推，这是道教《玉匣记》中的思想。

其实我国民间很早就把一昼夜化分十二个等分，计为十二个时辰，以十二地支子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥来表示十二个



时辰，又将每时辰分为八刻，区分为上四刻和下四刻。现在国际通用的分法是将一昼夜划分为二十四等份，每等份为一小时，共二十四小时。一个小时恰好等于一个时辰的一半。每小时分为四刻，又可分为六十分，每分六十秒，再细分下去，可计至十分之一秒。钟表上仅有十二小时，只合一昼夜的二分之一，于是区分为上午十二个小时和下午十二个小时加以辨别。二十四小时制时以夜十二时正为零时，夜一时为一时，以正午十二时为十二时，下午一时为十三时，下午六时为十八时，晚上十一时为二十三时。

一昼夜的起始时间，我国民间的时辰制以子时为首，由小时制夜晚十一时起至夜一时为子时，在夜十一时以前为一日，夜十一时以后为次日，与现代的夏时制相同。而小时制则是从零时起算，即从夜十二时起算，在夜十二时以前为一日，夜十二时以后为次日。现在时辰与小时排列比较如下：

子时，下午十一时至夜一时。丑时，夜一时至三时。

寅时，夜三时至晨五时。卯时，晨五时至七时。

辰时，上午七时至九时。巳时，上午九时至十一时。

午时，上午十一时至下午一时。未时，下午一时至三时。

申时，下午三时至五时。酉时，下午五时至七时。

戌时，下午七时至九时。亥时，下午九时至十一时。

古人对寅时的准确时间也做了研究。因为古人认为，寅时为太阳出现之时，古时有“寅宾”之句，即从此处而来。值得说明的是，古人将夜时分为五更，把黄昏到拂晓一夜间分为五个更次，每更相隔两小时，叫做五更，又叫五夜和五鼓。一更指晚上八时左右，二更指夜间十时左右，三更指夜间十二时（零时）左右即夜半时分。四更指二时左右，五更指四时左右，拂晓时分。故而《定寅时歌诀》曰：

正九五更二点彻，二八五更四点歌；

三七平光是寅时，四六日出寅无别。

五月日高三丈地，十月二十四更二；

仲冬才到四更初，便是寅时须记切。

其中的点是古时将一更分为三点或五点。唐代每更皆分为五点，二十四分钟。宋代则一更、五更各为三点，每点四十分钟，二、三、四各为五点，每点二十四分钟，一夜为五更，二十一点。明、清两代沿宋制。又，句中的“正九”即正月九月以下类此。仲冬即十一月。

6、十二建星

十二建星，又称十二直，建除十二客、十二辰、十二神。有一定次序，即建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭。以十二星主一定的吉凶，十二直按排与破军星所指的方向有关。破军即摇光星，为北斗七星斗柄之头星，建除以二月节初昏破军星前端所指的卯酉方向，把二月卯日的十二直定为“建”。接正月十二直按排次序，则卯日的十二直为“除”。又经每月节气那天的十二直，重复其前日的十一直。过十二节气即一年后，十一支和十二直一致。正月寅日的十二值仍复为“建”。我们这里谈到的月是古星命学家所说的月，以节气起算。

如子年，子上起建，丑为除，顺数而去；丑年，丑上起建，寅为除。建为岁君，为元神，为众吉众凶之主帅可坐不可向，在山上方，叠吉星则大吉，叠凶星则大凶。

建，为太岁，可吉可凶。

除，为四利之太阳，小凶。

满，为天富，小吉；为土瘟，又为四利之丧门，凶；又为飞廉，大凶。

平，为三合，又为土曲，大吉。

定，为岁三合，为魁罡显星，吉；又为地官、符畜官，凶。

执，为四利之死符；又为小耗，净润煞，凶。

破，为岁破，又为大耗，凶。

危，为极富星，为谷将星，又为四利之龙德，大吉。

成，为三合，为天喜，大吉；为飞廉，又为四利之白虎，小凶。

开，为青、大阴、为生气、华盖，为宫国星，上吉，又为四利之吊客，小凶。

闭，为病符，凶。

以上为十二星，为选择之大纲。以平、成、开、危最吉；定、除次吉；破，大凶，其祸最久。

7、福神方位歌

《玉匣记》有《福神方位歌》曰：

甲乙东南是福神，丙丁正是东堪宜。

戊北己南庚辛坤，壬在乾方癸在西。

“甲乙东南是福神”是说在甲、乙当间的干支日，福神在东南方。“丙丁正是东堪宜”是说丙丁当间的干支日，福神在东方。以下类此。

8、喜神方位

道教对喜神方位极其讲究，道教迎神开光即要知喜神方位，以喜神方位设香案，案上供奉牌位，上书“鹤驾来临天尊”，高功领众法师行“请圣科仪”。

喜神，即又称吉神。《协纪辩方书》载有“喜神方”。可以定喜神历值方位。其《喜神方位歌》曰：

甲己在艮乙庚乾，丙辛坤位喜神安。

丁壬只在离宫坐，(戊)癸游来在巽间。

是说，甲己在艮方，即东北方，寅时；乙庚日在乾方，即西北方，戌时。丙辛在坤方，即西南方，申时。丁壬日在离方，即南方，

午时。戊癸日在巽方，即东南方，辰时。这说明喜神值于正南、东南、东北、西北、南五个方位。每日一方，如正月初一为西北，初二为西南，初三为正南，初四为东南，初五为东北，如此周而复始，喜神在之方均为吉时。

如何求喜神方位，道教是先将八卦方位装于手掌之中（如图159），再下来将十天干装在手中，如图160。



图 159

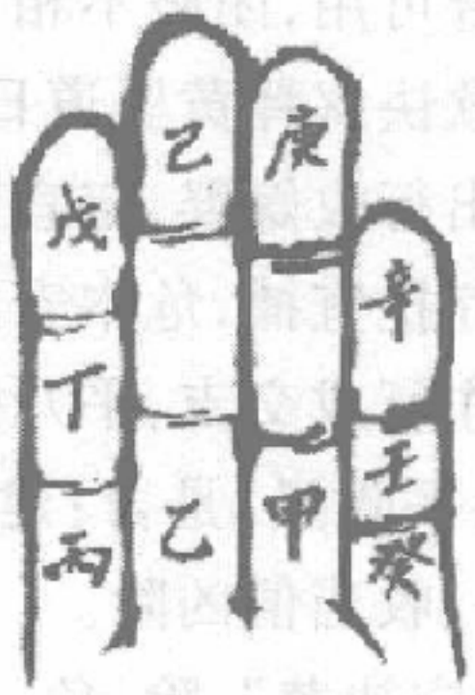


图 160

按戊为财神，而丙为喜神。如何用之，口诀云："甲子还加甲，乙庚丙在前，丙辛从戊起，戊癸推壬子，丁壬走庚子。"

例 1.甲子日，求喜神方位及时辰，

解：从甲子还加甲知：

甲子日丙在艮方。

即由甲日起甲子、乙丑、丙寅，知丙地喜神为寅时。

例 2.求丙辛日喜神方位：

解：由丙辛从戊起得：

由乾起甲至巽为戊（顺时针）

由巽顺时针以数：

甲、乙、丙得坤，

故丙辛日喜神在坤方，时辰为未时。

9、黑黄道用事

黑黄道即指黄道日和黑道日。这种思想是道教章表仪式中的主要思想之一，后逐渐流入民间。民间嫁娶、择选之日皆用黄道之日称为吉日，故有“黄道大吉之日”之称。黑道日，民间嫁娶让新人穿黄鞋以破解之。其口诀为：

建满平收黑，除危定执黄。

成开皆可用，闭破不相当。

又有歌诀解释黄黑道日当用之事：

建宜出行收嫁娶，定宜冠带满修仓；

破除疗执宜捕，危本安床开葬良；

成开作所成交吉，平乃作事总平常。

“建满平收黑”是言：建满、平收乃建除十二客中星煞，这句是说建、平、收当值凶险。

“除危定执黄”，除、危、定、执，乃建除十二客中星煞，这句是说除、危、定、执当值吉祥。

“成开皆可用”，成、开，乃建除十二客中星煞，这句是说成、开当值吉祥，是可用之日子。

“闭破不相当”，闭破乃建除十二客中星煞，这句是说闭、破乃不吉之日，不可用也。

如何选好黄道大吉的日子，是一个好高功必须具备的条件之一。

我们知道选黄道日用十二建星，即“建除满平定执破成收开闭”（有用壁字）十二字。

凡选黄黑道日，须从月上起建，正月建寅，二月建卯，三月建辰，四月建巳，五月建午，六月建未，七月建申，八月建酉，九月建戌，十月建亥，



图 161

十一月建子，十二月建丑。凡一年二十四个节气，每月第一个节气重。如正月正春首重一天，似此类之。

由上可知，在“建除满平定执破危成收开闭”十二字中，其中建、满、平、破、收、闭六者为黑道；其中“除、定、执、危、成、开”六者为黄道。我们根据以上理论做个例题。

例：由黄历知九五年正月初一日壬戌日，求，

九五年正月二十六日是黄道还是黑道。

解：因为：九五年正月初一是壬戌日

所以：九五年正月二十一是壬午日

故：九五年正月二十六日为丁亥日。

由寅指顺时针起：建除满平定破危

成收开闭得：丁亥日为收

故正月二十六日为黑道日。

道教有《十二黄道日歌》曰：

子午临申地，丑未戌上寻。寅申居子位，

卯酉却加寅。辰戌龙位上，己亥午中行。

即：一青龙黄，二明堂黄，三天刑黑，四朱雀黑，五金匮黄，六天德黄，七白虎黑，八玉堂黄，九天牢黑，十玄武黑，十一司命黄，十二勾陈黑。

道教还有最简便的句子为：

道远几时通达，路遥何日还乡。

凡走字旁者为黄道，余皆为黑道。

二、全真章函规则

全真道教章函沿袭了许多早期天师道思想，又有特别的一

方面。全真道教尚清修，故其对章函之规定也不是太复杂。

1、表文与疏文的规则

全真派表文与疏文的规则大致相同，只是表文又分大表与普表。而表文与疏文所用之表简是相同的，都是用黄纸长方筒式，上部齐上封边，贴红纸印有“龙头签”，签中框内写某某宫阙，“龙头签”下沿，下齐表筒下封边，以小三角红纸齐边压着纸条。如“斗姥疏”，“龙头签”中写“大梵天宫呈进”，“呈进”二字小写靠右。红纸条上写“道宗门下”四字，红三角上写“谨封”二字。

表文分大表及小表，故大表筒同小表筒做法也有区别。表文用毛笔正楷，字越小越好。按《道教仪范》言：

升表上疏，乃陈情之章奏，不可粗心大意，书写不可错讹脱落。最后圣号一定要落在“黄道”上，如落“黑道”，求功不着反为过。其数黑黄道法为：“道远几时通达，路遥何日还乡。”从表文第一行起一行一字（或一行只有一字，也要按一行算），数到圣号行。如圣号赶不到“黄道”，就得用“抬头起行法”增减行数。[1]

全真道教上大表表文用朱砂书写，表筒用章函四侧符。高功要佩带冠内符，左右通真符，背用护身符。削表之剑贴有剑符，高功要敕四隅、荡秽、发护表关文、追关、开天符、起罡风、步二十八宿罡拜表、向黄道进表、退罡风等等。

2、牒文

全真派所用的牒文，本是长方筒形皮子，但现在通行用如信封式之封皮，封皮正中书写“混元宗坛”，下书“谨封”，右书“内乙件”，左书“右牒上”，如给某神发牒，则用某神号，如“发城隍牒”，左书“本境城隍土地里域正神”，下小写“准此”。封皮背书“天运某年某月某日发”。

所谓牒，《说文》言：札也。《广韵》言：书板曰牒。《右传昭公十

五年》言：右师不敢对，受牒而退。《疏》言：牒，札也。《战国策》言“孟尝君取所怨五百牒，削之不敢以为言”。《增韵》言：官府移文谓之牒。《韵会》言：讼辞曰牒。

道教全真派传戒给发戒牒，根据受戒不同即得法位也不同。初真戒者称妙行师，中极戒者称妙德师，受天仙戒者称妙道师。道教全真传戒仪典隆重，也是务道之士精进修持、修真入道之重要阶梯，历来为道门所珍重。全真传戒给发之“净戒牒”，传法经三期进行，第一坛于大殿，宣示要目，第二坛为密坛，夜阑人静时宣示之，不令外人知之，过此坛后，戒子方成为正式道士，发予戒牒及戒衣、规、简、钵等法物；最后宣示戒律等，是为第三坛。传戒由十方丛林的方丈传法，称“传戒律师”或“传戒本师”。《道藏辑要·初真戒律序》云：律者，正也，所以正不正也。即如作乐有律以节气候之不齐，出师有律以禁步武之不整也。《初真戒·三师原说》称：“传戒本师乃太上继宗演教，接化大德之师。不受天仙戒者，不得传戒。”故律师的选择非常严格，必须是受过三坛大戒，戒行精严，德高望重的方丈。律师之下，还设证盟师（专门为戒子解说经义，回答戒子疑问的大师）、监戒师（专门负责监督戒坛威仪，禁止戒子违犯戒规的大师）、保举师（专门负责保单、保戒、保香的大师，该师由开坛传戒丛林的监院担任）、演礼师（专门负责教授戒子登规行礼及戒坛有关礼仪的大师）、纠仪师（专门负责纠正戒子仪规的大师）、提科师（专门负责诵经拜忏及经堂事务的大师）、登箓师（以神名义为戒子取道号，填写《登真箓》的大师），引请师（专门负责主持大型道场，担任高功的大师），是称“律坛八大师”。

正一授箓自太上以降、祖天师张道陵以来，即成为正一之传统。传箓由传度大师、监度大师、保举大师来主持，其对传箓三师的选择有严格的规定。此法一直沿袭至第六十三代天师张恩溥。道士受箓后，颁发给职券牒文，以证其所得之法职，各所录之神

界，以通达神灵。今简称为“职牒”。

3、符文

符文即带有符命的告文，符文是不要外皮封的。凡符多以“太上”之号，故均需抬头，然后书符，用朱砂书写，符左必言“右符告下”，四字下二格，后方是符命内容。后必有“一如诰命，风火驿传”。

道教符命思想来自《道法会元》中《信符》的思想，即以符为太上之信凭而号令众神。《信符》言：

> 太极神篆，虚皇灵符也，可以致真召篆，禳辟万凶。[2]

按《上清灵宝大法卷之四十》中《斋法符篆门·四驿章》言，道教建坛有建四驿者为传递符命檄文之驿站：

> 师曰：凡建玄坛，当建四驿庭，专一承受传递符檄，亦由阳间邮亭之象也，所谓四驿者，蛟龙驿、金龙驿、风火驿、金马驿是也。每驿者，各有神吏主之，状如力士。持黄令旗听候差使。须当依式书符召之，方能感降也。……所谓蛟龙吏属阴，若遣役当地道功曹，可往五岳、九幽、水府、雷司、瘟司、城隍社令、牢槛等处救拔亡魂。其金龙吏属阳，若遣役役，当同黄箓院、功曹符吏，可往三官天牢、五斗、天一、北岳及罗丰重牢、幽槛铁围、无间地狱等处救拔亡魂。盖阴阳当从其类也。四驿各有所属，其蛟龙、金龙吏所出已具在长生救苦符之后。[3]

在道教符命中多有“风火驿传”之句，即来自《风火驿》之说：

师曰：风火驿者，有一院号曰火院，有一判官主之。院辖左右风驿火驿，左者专一传递南院符命赦书文檄，右者专一传递北院符敕文檄。所谓判官，即主管南北二院文书。风火院判官马胜，青面三目，簇金罗帽，朱袍金甲，绿靴赤发仗剑，或变身三头九目。管下两驿之中，各有判官十员，驿吏三百人，应所告赦书符箓简章，皆经由主者，逐一检授，或有讹件，皆积在止驿，不得上达，各付所属狱罪也。凡建斋必先具公文申告，乞为改正，仍以此符，差驿吏即为传达，必获彰感，今符法后众称"风火驿传"，正谓此也。[4]

按《上清灵宝大法·斋法符篆门》中《四驿章》中所称，召风火驿吏有专用之符，如图 163。

其《召风火驿吏符》言：



图 163

右符黄纸朱书，玉诀西北炁书。用役咒可召驿中判官一员，检校符檄，即差本驿符吏一员，如有讹件，即改正飞行传达也。[5]

其《金马驿》：

师曰：金马驿有主者，管下驿吏一百二十人，皆云冠朱衣朱履，驰飞马风，有紧急符命檄文，所经三官五师、九府四司、丰都北府、三界万神、考录鬼营去处、普告三界。即无容隐，时刻颁命，神通威力，勿有阻遏，符命到处，万神咸听也。[6]

其召金马驿吏也有专用符(如图 164)。



其《召金马驿吏符》言：右符黄纸朱书，玉诀西北炁书之，可役驿吏，粘符于关前，差一人遍历三界十方，传达符檄，升度幽冥，最为急速，斯须可到。[7]



召金馬驛吏符

图 164

4、箓文

按《上清灵宝大法·斋法符箓门》中《玉清宝箓破地狱真符》称：

> 玉清宝箓，乃元始之威章，出九光紫阳之册，实灵宝普度灵文，作阴曹之合契，为冥官之合同也。[8]

道教崇信符箓思想应从天师张道陵说起，道教宣称法箓乃太上老君传授，天师张道陵得法箓以救度世人：

> 时顺帝汉安元年壬午岁正月十五日午夜月明，真人在鹤鸣山寝方酣熟，老君驾飞云绿軿驻山东南雇谓众真曰："道陵修行困苦，吾感其志，将授以治身秘箓，飞腾长生之道"。[9]

道经称赞曰：

> 法箓全成，受盟威品而结磷诀。[10]

其"盟威品"即《太上三五正一盟威箓》，天师传正一之法箓从此便开始，影响颇深，为正一道士做法官之凭证。按第三十代天师张继先言：

> 吾家法箓，上可以动天地，下可以撼山川；明可以役龙虎，幽可以摄鬼神；功可以超朽骸，修可以脱生

死；大可以镇邦家，小可以却灾祸。然得之在修，失之在堕。[11]

正一派弟子受箓才可得法位为人章表。就连北魏太武帝拓跋焘也至天师道坛受箓，开帝王受箓皈依道教之先河。唐王朝更是信仰符箓，多次迎司马承祯、茅山高道李含光入京为诸帝受箓。宋代称“三山符箓”，即茅山、龙虎山、阁皂山。

箓，即记录之意，《太上救苦生天宝箓》即记录通过经边脱化超生亡魂的名册。还有一种“箓”是指戒箓，即道教所谓登真箓，即奉道人的名册；全真派传戒后，所有戒子即上登真箓，由登箓大师以神名义给戒子们起戒号。还有一种则是记箓天神的名册，据《云笈七签》卷四十五《明正一箓第三》说：

箓者，太上神直之灵文，九天众真之秘言，将以检劾三界官属，御运元元，编握群品，鉴鹭罪福，考明功过，善恶轻重，纪于简籍……又当诏令天地万灵，随功役使，分别仙品官吏兵，亿乘万骑，仙童玉女，列职主事，驱策给策之数目。

也就是说，依照天神的旨令，检劾三界官属之功过，同时也按他们的职责去役使他们，因此，符箓连用，统称“符箓”。《隋书·经籍志》说：

其受道之法，初受五千文箓，次授三洞箓，次受洞玄箓，次授上清箓。箓皆素书，纪诸天曹官属左吏之名有多少，又有诸符镇其间，文章诡怪，世所不识。

这些符箓有佩带作用，可防鬼妖邪怪、虎狼蛇豹。

“符”与“箓”总起来说，即依天神所授仪符，按诸神名册所定之职责，命令某神去执行，故掌握了符箓，便有了天神役使三界

官属之权威。

道教有以宝箓有"生天"之功用，故有称"生天宝箓"者，按《上清灵宝大法》卷之四十六《斋法符篆门·玉清宝箓破地狱真符》言，宝箓有两种作法：

> 法用梓柏木作简长七寸三分半，阔三寸六六分，厚三分。面书符，背书告文，作四行，年辰法位二行，共六行。外用青纸作封套，以朱题之，以法告行；又法以黄纸高九寸，或一尺，长二尺四寸。或一尺八寸，用朱书符，墨写告文，外以黄纸作。可漏黑书，更以青纸作函，朱书其面，于破九狱时请降宣告焚之。[12]

全真派度亡生方用《太上救苦生天宝箓》，其作法用《玉清宝箓破地狱真符》第二种，也是以黄纸作封，用朱书符，墨写告文。全真派宝箓外封与内文皆有严格规定，《上清灵宝大法》卷三十九称"度简用黄箓白简削死上生"。全真道教《太上救苦生天宝箓》中的南斗秘讳在《道藏·上清灵宝大法》卷四四中的《无上玄元太上敕赦生天宝箓》中早已应用。这就是道教所讲的"南昌受炼"的轮回思想，道教认为人死之后，诵经超拔可使"南昌上籍，即得返魂"。书南斗诸讳其秘用也极其复杂，《上清灵宝大法·斋法符箓门》中《赦拔亡魂章》条中言：

次左手掐南斗诀



（子、丑、中、四中、四上、中上午出），存六星如日轮初出之状，自南而下，光明无极，剔诀

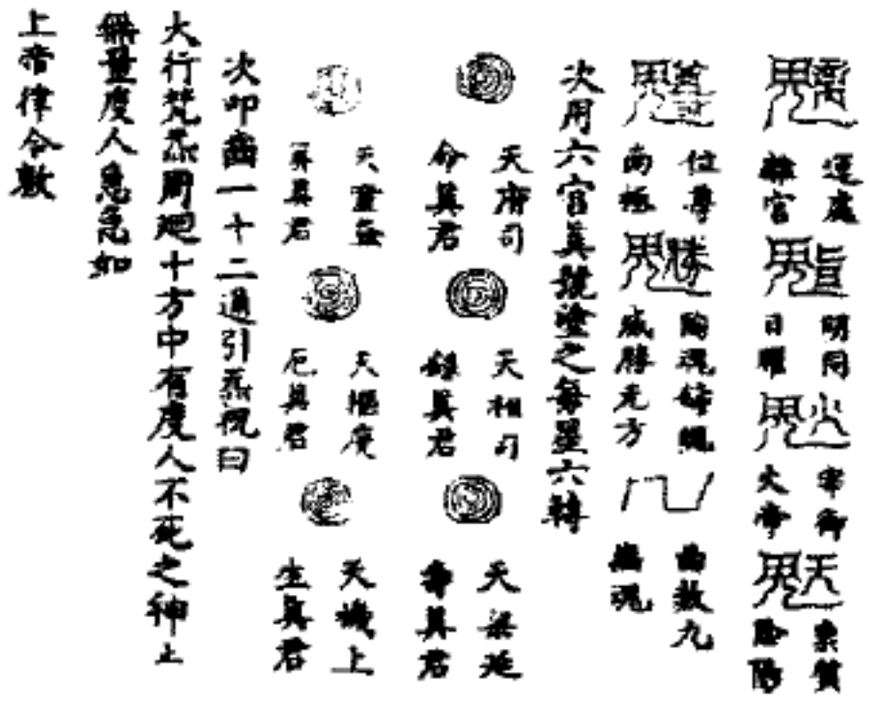


图 165

入箓，中存六星光芒透入箓中，与箓之六星合而为一，透底有光，次左手掐离文取其光入笔，先书六星讳。[13]

其书法如图 165。

其还要求以笔书星罡，笔尽咒尽吹炁剔诀，次书四字“唵吽吒唎”九遍，掐中文存天门金光如长虹入箓透底光明，次下笔书“唵吽吒唎”每字四转涂之共一十六转，剔笔上出。后面还有十分复杂的作用，此处不一一罗列。

全真道教之宝箓在《全真青玄济炼铁锁施食全集·太上敕赦生天宝箓》中也有秘用，见拙著《道教手印研究》一书。

5、榜文

全真榜文分阳榜、阴榜及阴阳两利榜，根据法事的不同，所用榜文也不同。全真榜文已有十分规范的定式，但许多法事内容的文章多由善于作文的高功法师或文书先生所作，许多文章也可以称为“与时俱进”的好文章。

阳榜及阴阳两利榜，皆用“混元宗坛”，榜前高功师要称其法职，然后是一段文辞庄重的赞美神圣的青词，多以“臣闻”或“伏闻”开头，后才以“谨榜奏为”而言明地方、斋主、祈祷内容、所诵经典及法事日程安排。最后以“伏愿”为祈祷词之开头，称诵功德。阳榜及阴阳二利的榜文，是为人及过往神圣所写的大型告文，故榜内用“神人均知”或“神人通知”、“神人均鉴”的句子。此二榜皆用黄纸加红绿边做成。

阴榜，是为处于阴曹地狱的亡人及管理阴曹的将吏官卒神员们所书写的大型告文，多用白纸书写。文首以大楷称用“北魁玄范府”。一般张挂于“寒林所”旁，也有以左阳右阴分之于坛场左右。

阴榜前边以“伏以”开首，书写一段文辞庄重的骈文青词，是

用以称赞救苦天尊“历浩劫以度人，遍十方而救苦”的功德的。然后以救苦敕令遍诣“三界十方，无极神乡，天牢地狱，北都罗丰”，而敕令幽冥十王告谕“曹僚大开之九幽之地狱”而赦放“久沉之亡魂”，后边关于“十类之孤魂”的词句多为法师们所作，一般根据时间、地点、人物的不同而作，文辞好的，定会得到一片称赞之声。后边以“幽冥通知”大书而结束，在天运年月日后，还会以自由体写“限定即夜戌时到坛受度”的警句。

全真道教科仪，一般三天以上道场则会“扬幡挂榜”，一般扬“玉皇”、“三元”、“救苦”三幡，挂阴榜、阳榜，称为“三幡两榜”。在度桥科仪中，一般还有《金桥榜》和《银桥榜》。按《全真度桥科》称金桥：

> 夫金桥者，红光缭绕，紫雾缤纷。七真砌就密栏杆，八宝装成平道路。行善者，仙童接引金桥路；作恶者，夜叉推入奈河中。[14]

其称银桥：

> 在上行者，尽是三生为善之人；在下往者，无非十恶不良之辈。滚滚洪波，遭者谁能不苦；滔滔巨浪，看者个个心酸。铜蛇铁狗无情，夜叉河神有限……[15]

正是这样，故悬金桥、银桥榜文以召告神虎何桥、冥阳开路五道将军、桥头土地、桥尾使者、桥梁大将、把桥神祇、引魂童子、奈河主者、铜蛇铁狗、牛头马面等护桥诸灵，协助法师度亡生方。

6、关文

关文是道教书写最有特色的文书，其文字不多，干净利落，充满着召将请神的气氛。关文是仿照官府公文口气对管理关卡

的鬼神们所传达的文凭，要求其依凭照据过关放行。其文凭可役使功曹，在道教斋醮科仪中用处很多，如全真《上大表科仪》中的《护表关文》，《施食科仪》中的《护送关文》，又如《满散关文》、《十字路上文》等等。

关文的封皮也仿照官府所用之信封，封皮后有行文日期。

三、全真章函《诸真宫阙》

三清：

玉清圣境元始天尊　　玉几下　　清微天宫

上清真境灵宝天尊　　玉几下　　禹馀天宫

太清仙境道德天尊　　玉几下　　大赤天宫

混元先天道祖太上老君道德天尊　　玉几下　　太清太极宫

三清总号：

虚无自然大罗三清三境三宝天尊　　玉几下　　三宝景阳宫　三清兜率宫

玉皇：

昊天金阙至尊玉皇上帝　　御陛下　　昊天通明宫　　太微玉清宫

天皇：

百灵之宗天皇大帝　　御陛下

万雷之主天皇大帝　　御陛下　　勾陈上宫

天皇慈父天尊　　御陛下

紫微：

万灵之主紫微大帝　　玉几下

万星之主紫微大帝　　玉陛下　　星汉天宫

紫微元皇天尊　　玉几下

后土：

万灵之主后土皇帝祇　琼阙下　九华玉阙

后土掌劫天尊　琼阙下　九华玉阙

南极：

南极长生大帝统天元圣天尊　御陛下　金阙高上神霄府

玉清真王南极长生大帝　御陛下　南极长生宫　南极寿老宫

祖师南极法主大献神执灵福真君丹天上帝　法幕下　南极天猷府

（清用）：玉清真王南极长生大帝统天元圣天尊　御陛下　凝神焕照宫

（幽用）：祖师南昌太父炼品高真南极朱陵度命天尊　玉阙下　南极朱陵宫

四御总号：

大罗玉京金阙四御四皇上帝　御陛下　四御宫　四御帝宫　金阙四御宫

三皇：

天地人甲三皇上帝　御陛下　三皇帝阙

开明祖劫天尊　御陛下　天地八甲宫　子会天宫

五老：

东方青灵始老苍帝九炁天君　阙下　青灵始老宫

南方丹灵真老赤帝三炁天君　阙下　丹灵真老宫

西方皓灵皇老白帝七炁天君　阙下　皓灵皇老宫

北方五灵玄老黑帝五炁天君　阙下　五灵玄老宫

中央元灵元老黄帝一炁天君　阙下　黄灵元老君

五老总号：

天地始祖五老上帝　阙下　五老帝阙　元应太皇府

五灵：

五灵五老五极神仙总司伏人梵炁天君　阙下　五灵梵度宫

王母：

万仙至尊玉池宏德碧霞元君　　懿前　　瑶池仙宫

斗姆：

圣德巨光天后摩利攴天大圣先天斗姥元君　　獬座下　　大梵天宫

中天梵炁紫光金母圣德巨光天后圆明斗姥元君　獬座下　　一炁梵天宫

九皇：

天英：

北斗第一阳明贪狼太星君　　垣下　　天元宫　　太上宫　　子生本命

天任：

北斗第二阴精巨门元星君　垣下　地元宫　中元宫　　寅戌本命

天柱：

北斗第三真人禄存贞星君

天禽：

北斗第五丹玄廉贞罡星君　垣下　　江元宫　　纲神宫　　辰甲本命

天辅：

北斗第六北极武曲纪星君　垣下　河元宫　景阳宫垣下　日元宫　真元宫　　丑亥本命

天心：

北斗第四玄冥文曲纽星君　　垣下　月元宫　纽幽宫　　卯酉本命巳未本命

天冲：

北斗第七天关破军关星君　　垣下　　海元宫　　关会宫　　午生本命

天芮：

北斗第八洞明外辅星君　垣下　帝座宫　帝度宫

天蓬：

北斗第九隐光内弼星君　垣下　上尊宫

九皇总号：

中天大圣北斗九皇九真延生解厄上道星君　玉垣下　北斗九皇宫

七星：

中天大圣北斗七元延生星君　垣下　北斗旋玑宫

五斗：

五方五宿五斗星君　垣下　五极星宫

五星：

金木水火土五镇星君五行应运天尊　星垣下　造化利生宫

生神：

九天自然生神上帝　阙下　九天生神玉京宫

无量：

三十二天上帝度人无量天尊　御陛下　无量太华宫　无量度人宫　度人无量宫

真武：

玉虚师相玄天上帝金阙化身荡魔天尊　御陛下　北极真武宫

玄天上帝金阙化身荡魔天尊　金阙下　金阙都堂院

天真皇人：

校经主宰大仙天皇真人　法幕下　画一天宫

校经主宰自然大仙天真皇人　法幕下　画一天宫

广成：

太玄元父广成天师金亭序事赞化祖师真君法箓常中天尊法幕下　青城洞天宫

木公：

东华木公青童道君　阙下　东极紫府

金母：

西极金母宏慈大妙元君　琼阙下 西灵无上宫　波仪天宫

太阳：

日宫郁仪帝君慈辉朱日天尊　　垣下　　郁仪扶桑宫

日宫太阳郁仪帝君威光布德如来慈辉朱日天尊　垣下郁仪宫　扶桑宫

太阴：

月府结遴皇君妙果素月天尊　垣下　　素曜天宫

月府太阴结遴皇后元君宝光幽照如来妙果素月天尊 垣下结遴宫　广寒宫

三星：

紫微龙德福禄寿三星真君宏德广应天尊　星垣下　天德福幕宫

魁星：

文衡大帝南极斗口魁神星君广播帝教天尊　星垣下奎光保运府

九天宣化扶文启运魁斗星君　垣下　保运府

喜神：

瑶宫普洁如意常在重合阴阳大化成乐天尊　　喜座下喜乐宫

三元：

上元一品赐福天官紫微大帝　　圣前　上元覃恩府

中元二品赦罪地官清虚大帝　　圣前　中元覃宥府

下元三品解厄水官洞阴大帝　　圣前　下元都会府

天官：

上元九气赐福天官曜灵元阳大帝紫微帝君总真应见天尊宝阙下　上元覃恩府

地官：

中元七气赦罪地官洞灵青虚大帝青帝君平等应善天尊　宝阙下　中元覃宥府

水官：

下元五气解厄水官金灵洞大帝暘谷帝君法流远洽天尊　宝阙下　下元通济宫

火官：

赤元上品三气火官炎帝真君洞阳大帝南丹纪寿天尊　宝阙下　荧惑宫

乾元四品考校火官洞阳大帝　圣前　荧惑宫

三官总号：

玉清天地水府三元三品三官大帝　阙下　三元妙纬宫　三元总圣宫　三元都会府

雷神：

高上神霄九天应元雷声普化天尊神霄光明大帝　法陛下　九天应元府

九天应元雷声普化天尊　麟座下　九天应元府

雷祖：

高上玉霄九天雷祖大帝除灾利物天尊　法陛下　禹极雷霆宫

救苦：

太乙救苦天尊青玄九阳上帝　狮座下　东极妙严宫

高上碧霄东极青华大帝太乙天尊　御前　高上碧霄府

张天师：

祖师三天扶教辅元体道雷霆玄省天机内相冲应孚佑真君法幕下

天机府祖师三十代天师虚静宏悟张真君　法幕下　显法肇成宫

祖师太玄都省三师保裕真君　法幕下　太玄都省府

灵宝三师：

灵宝经度三师真君　　师幕下　　玉堂大教府

灵宝五师：

祖师灵宝启教五师真君　　师幕下　　灵宝五师宫

葛天师：

太极左宫仙翁雷霆玄省天机内相冲应孚佑真君　法幕下　天机府

许天师：

九州都仙史雷霆都省天枢伏魔上真神功妙济真君　法幕下　天机府

萨天师：

祖师先天教主掌风云雷雨尚书一元无上萨翁真君　法幕下　天机府

四真人：

金阙玉神广慈普度四大真君　　法幕下　四大真人府

王天君：

先天一炁威灵显化天尊　　麾下　都天豁落府

马天君：

正一监经灵官马天君　　麾下　六天火府

赵元帅：

金轮如意赵大元帅万类克成天尊　　麾下　神霄玉府

温天君：

地祇太保铁甲飞雄上将翊灵昭武温天君　麾下　光天琼华府

四灵官：

玄帝御前护卫三境四灵四圣王马赵温四大元帅　麾下　丹天风火院

中极马赵温岳：

祖师中极人天圣主广济高真开元普化救苦天尊　御前

中极太玄宫

四极：

金阙都堂主宰天蓬天猷翌圣佑圣四真君　　法陛下　金阙都堂院

八仙：

吕祖：

纯阳演正警化孚佑帝君兴行妙道天尊　　演正天宫

曹祖：

黄华洞天帝主超凡入圣天尊　　黄华洞天

蓝祖：

万华洞天帝主流光耀采天尊　　万华洞天

张祖：

中条洞天帝主通玄应变天尊　　中条洞天

李祖：

西华洞天帝主超登莲花天尊　　西华洞天

韩祖：

瑶华洞天帝主圆通早觉天尊　　瑶华洞天

何祖：

清霞洞天仙姑宏慈妙法元君　　青霞洞天

钟祖：

终南洞天帝主飞行救劫天尊　　威烈猛义府

海蟾：

启南兴教天尊　　蓬莱宫

重阳：

辅玄度物天尊　　全真演教宫

东华：

东华紫府辅元立极大道帝君　　东华紫府

邱祖：

长春全德神化明应主教真君　　紫府清和宫

刘祖：

崇修蕴德天尊　　七真演化宫

谭祖：

玄德崇敬天尊　　七真演化宫

马祖：

无为普化天尊　　七真演化宫

郝祖：

太古澄悟天尊　　广宁天宫

孙祖：

玄虚顺化元君　　全真开化府

王祖：

广慈普度天尊　　全真开化府

东岳：

东岳天齐大生仁元圣帝　　陛下　蓬玄天宫　蓬仙天宫　东岳泰岱宫

西岳：

西岳金天利顺上帝　　陛下　素元天宫　太华宫　灏灵天宫　景元天宫

南岳：

南岳司天大化召圣上帝　　陛下　衡霍宫　　南岳宸霆宫

北岳：

北岳安天大贞元圣上帝　　陛　洞渊天宫　　垣庐宫

中岳：

中岳中天大宁崇圣大帝　　陛下　大光天宫　　嵩阳宫

幽用北岳：

祖师北岳教主龙德上德上真玉眸炼质天尊　　陛下　北岳上宫



五岳总号：

五岳名山大帝威灵垣赫天尊　　陛下　　天蓬元景大府

五岳丈人：

灵枢毓秀五岳丈人大元解惠天尊　圣前　　五岳灵妙宫

南岳魏夫人：

云霞玉女大法教主南岳夫人魏元君开玄道济天尊　　法幕下　云霞大法院

十方灵宝：

十方太上灵宝天尊　　位下　　十方灵宝宫

诸神总号：

天地三界十方万灵真宰神光普照天尊　位前　三界总圣宫

孔子：

大成至圣先师孔子宣王兴儒盛世天尊　　几下　　大成殿

文昌：

谈经演教消劫行化更生永命天尊　　圣前　　玉真庆宫

九天开化七曲文昌梓橦帝君　　圣前　　玉真庆宫

关帝：

敕封三界伏魔大帝忠义神武关圣帝君神威远镇天尊　圣前　丹天伏魔宫

关圣帝君伏魔大帝真元显应昭明翊汉神威远镇天尊　圣前　丹天伏魔宫

黄石公：

玉京开化真君　　金华洞天

留侯：

校经主宰天枢上相法主道君天尊　　天枢院

药王：

九天采访三界药王天医大圣开元普度天尊　圣前　　药王妙济宫　　天医采访院

孙思邈：

敕封药王孙大真人应感普救天尊　　圣前　九天保莲宫

阜真人：

和瘟教主阜真人　　位前　三味云宫

九天采访使：

高上景霄九天采访使者应元保运妙化天尊　九天保运宫

六波：

高上紫霄六波天主帝君普施法润天尊　御前　六波天主宫

子牙：

太公宏元庆天尊　　圣前　　霄汉宫　　云汉宫

毕干：

金阙碧仙万宝总御毕公真君宏德广化天尊　法座下　碧弛天宫

范蠡：

九天都仙鸱夷陶朱真君崇德普施天尊　法座下　天笠宫

太白：

太白太素小阳白皇上真帝君　　圣下　　太白太素宫

太皓太白皇都御史长庚星君　　垣下　　太福景元宫

水神：

水府扶桑丹霞大帝　圣前　　水晶宫

龙王：

天衣玄皇辰极灵威壬癸龙王伺辰真君甘露流润天尊　　圣前　天一紫皇宫　水晶宫

杨四将军：

九水天灵大元帅紫云统法真君水国镇龙安渊王灵源通济天尊　圣前　紫云台上

水国镇龙安渊王灵源通济天尊　　圣前　　紫云台上

金龙大王：

敕封洞庭群主金龙大王柳真君　　宫下　洞庭郡主天宫

靖江大王：

敕封水府三舍人龙虎将军靖江大王　圣前　靖江大王府

萧公：

九天涵泻大司马天泗皇君泛航海济真人　圣前　水府天泗宫

宴公：

海源主宰宴公丈人持衡稳载天尊　圣前　奠安玉宇府

李公：

灵源主宰李公神师观风镇浪海真君　圣前　平波府

李公仙师风镇浪靖海真君　圣前　平波府

刘公：

刘猛将军威灵感应善德天尊　麾下　猛烈府

瘟神：

天符宪府统瘟都天都总管金容大帝　麾下　都天宪府

收瘟降福天尊　麾下　三昧云宫

虫蝗：

万灵法主治化生民驱灭螟蝗主宰十方八腊护国彰灵王　圣前　罗天八腊殿

山神：

敕封护国佑民猛烈将军威灵感应普德天尊　麾下　猛烈帅府

财神：

正一福禄财神真君　位前　福禄宫

仓神：

岁洽丰稔天尊　位前　乌丰稔浩宫

马王：

青城柏山马王尊神　马司宫

天驷主者午宿星群护国马王　逝岁林中

牛王：

青城桐山牛王尊神　　牛司宫

天龙太史丑宿星君助力牛王　　金牛斗宿宫

圣母：

三仙圣母碧霞元君　　懿前　　天妃宫

三仙送子娘娘慈懿育慧元君　　座下　　太乙广生宫

多儿多女九天卫房圣母元君　　懿前　　圣女逍遥宫

痘母：

九天行化种痘散疹天花圣母元君　　宫下　　逍遥洞天

张仙：

抱阳辅阴张大仙　　育婴宫

土地：

中央镇位真官土地大道神　　位前　　戊已宫　福德宫

灶君：

九天东厨司命太乙元皇定福奏善天尊　位前　　奏善宫

文佛：

通天彻地中天教主释迦牟尼文佛　　灵鹫宝山

观音：

广大灵感观世音菩萨圆通自在天尊莲　座下　　洛迦山

九幽：

圣师慈悲教主九幽拔罪天尊　　御前　　九德靖幽宫

城隍：

辅德大王威灵感应天尊　　圣前　　福德殿　　威灵宫

敕封天都城隍辅德大王威灵感应天尊　圣前　　辅德宫

丰都：

北阴丰都天子地府玄卿大帝　北阴丰都宫

鬼王：

沃焦山下幽冥教主冥司面然鬼王大士　　麾下　　田孑宫

幽冥教主冥司面然之鬼王佃孑大帝　　麾下　佃孑宫

十王：

冥京十王慈仁真君金定玄通天尊　　案下　冥京十王宫

一殿秦广大王泰素妙广真君　　金案下　玄明宫

二殿楚江大王阴德定体真君　　金案下　普明宫

三殿宋帝大王洞明善静真君　　金案下　纣绝宫

四殿五宫大王玄德灵真真君　　金案下　太和宫

五殿阎罗天子最胜耀灵真君　　金案下　纣伦宫

六殿卞成大王宝肃昭成真君　　金案下　明辰宫

七殿泰山大王神变万灵真君　　金案下　神化宫

八殿平等大王无上证度真君　　金案下　七非宫

九殿都市大王飞魔演庆真君　　金案下　碧真宫

十殿转轮大王武化威灵真君　　金案下　肃英宫

三元诸司：

三元总局考校百二十曹大权真宰　　各圣前　三元曹局

三元统御唐葛周三大将军　　麾下　三元帅府

三元总箓三百六十应感天尊　　各圣前　三元总籙院

三元考较女青真人　　圣前　女青天律府

传诚达悃天尊　　中央戊已宫　中黄九垒宫

宏仁济苦天尊　　妙济宫

金轮如意天尊　　金轮妙意宫

当今皇帝万寿天尊　　玄都万寿宫

太皇太后：

感应储祥无极元天大慈显佑宣德太皇太后土元君　　琼阙下　慈懿天宫

斗父：

斗父龙汉祖劫国御国王天尊　　大梵天宫

山神土地：

本境山神土地里域等神　　位前　　玉琳宫　显应宫

三茅：

九天司命上卿三茅应化保生大帝　　法幕下　华阳洞天

六皇：

大罗玉京金阙六御六皇上帝　　玉陛下　六御帝阙

七宝：

虚无自然至真妙道无上元尊大罗七宝上帝　陛下　大罗七宝宫　七宝寥阳宫

九清：

虚无自然至真妙道无上元尊大罗九清上帝　陛下 九清玉虚宫

雷部四君：

邓天君：

元始祖劫焱火律令元帅太乙雷神真君 法幕下 雷祖律令府

韦天君：

祖师玉文主宰总监天径大神阐清广劫天尊　　法幕下　天丈广法院

张天君：

玉府飞提疾神王雷声应化真君　　暘谷青华府

陶天君：

九霄掌法匡主令元帅雷声应化真君　　龙虎天医院

经筵诸神：

昊天上帝：

光明会大权真宰经筵启问昊天上帝　法幕下　冲霄广汉宫

玉虚上帝：

光明会大权真宰经筵赞化玉虚上帝　法幕下　大有玉衡宫

广惠灵源慈真祖师劫妙慈妙行真人　法幕下　慈悲妙行宫

高虚清明天主大帝　　阙下　清明天宫



清微天上玉光境内夜光玉女元君　　圣前　　夜光境界
清微天上玉光境内灵妃金仙玉女元君　圣前　金仙阁
大罗真境十二台阁金仙　　宫下　　大罗真境宫

圣父：

光严妙乐国王圣父天尊　　玉辇下　　弥罗上宫

圣母：

宝月光皇后圣母元君　　玉辇下　　弥罗内宫

二十四分位宫阙：

九霄神霄宫　九气天宫　东华上相宫　七政星宫　灵宝五师宫　九天司命宫　上清真境宫　度人注生宫　三元妙纬宫　诸天琼阙宫　天曹景命宫　北极紫微宫　天景上圣宫　三界总圣宫　经箓众真宫　水府扶桑宫　岳帝蓬玄宫　冥京十王宫　绝阴天宫　香火琳宫　阳界祀典宫　都天大雷宫　家堂福德宫　威灵宝殿　三界通神宫

注释：

〔1〕《道教仪范》第 44 页。
〔2〕《道藏》第 50 册第 627 页。
〔3〕《道藏》第 52 册第 311 页。
〔4〕同上。
〔5〕同上，第 311、312 页。
〔6〕同上。
〔7〕同上。
〔8〕同上，第 421 页。
〔9〕《道藏》第 8 册第 460 页。
〔10〕《玄门日诵早晚功课经》第 70 页，中国道教协会印。
〔11〕《道藏·三十代天师虚靖真君语录》。
〔12〕《道藏》第 52 册第 421 页。

〔13〕同上，第 390 页。

〔14〕见《度桥科仪》。

〔15〕见《度桥科仪》。

〔16〕《全真正韵谱集》，闵智亭传谱，中国道教学院印，武汉音乐学院道教音乐研究室编。

第六章　道教斋醮坛场用联

道教斋醮用联与民俗用联一样，皆来自上古时期的桃符信仰。

早在黄帝时就有立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御鬼驱邪的习俗。这在《山海经》里就有记载：

> 沧海之中，有度朔之山，山有大桃木，蟠屈三千里，桃枝间东北叫鬼门，是万鬼出入之处。鬼门上有二神人，一叫神荼，一叫郁垒，主领阅万鬼。凡恶害之鬼，二神人就以苇索捆缚喂虎。

桃符信仰又受玺印之影响。按古书说黄帝得龙图，中有玺书。禹治水，黄龙曳尾于前，玄龟负青泥于后，龟颔下有印文皆古文，作九州山水字，汤克夏，取玺书置座右。这是说明早期的印上刻有符字，人置座右以祈吉祥。加之古人又认为桃有制鬼驱邪之作用，故又有以桃木刻印而佩带之，印文用符字，这便成了桃符。这在《续汉书·礼仪志》中就有记载：

> 以桃印长六寸，方三寸，五色书文如法，以施门户。

这是汉代沿袭了鬼畏桃之说。道教对桃木也推崇备至，在《道法会元》卷七十五第六条中有《论造印》：

> 三元之日及春分、夏至之日，庚申、丁卯日用桃木为上……氏阳云：宜用坚实桃木，向东者为上……若得

墓中桃木，尤为神异……如遇施用，灵验无比。

用符字书桃梗上置门户上，以驱鬼制邪，这在《道藏·抱朴子内篇·登涉》中有记载：

> 将符字丹书于桃板上，钉板于门或梁柱下，则鬼魅不敢近：佩戴符箓入山，可以辟百鬼猛兽。

到了汉代时，人们便用直径约一寸，长七八寸的桃梗，剖分为二，改符字书写为祈福禳灾之辞，这便成了早期的对联。

道教醮坛用联形式多样，风格也各异。有门联、坛联、吊联等，其中吊联也称吊挂，是挂于坛上方下吊之联语，一般多为七言八句律诗，这种形式也影响了道教音乐的形式，在《全真正韵谱集》里有《双吊挂》与《单吊挂》韵，即来自吊联的联语形式。

第一节　道教斋教用联有几种重要功能

首先是传达降真致圣的思想。道教用联可根据法事的不同，所请的神圣也不同，用联自然也不同。但祈请神仙下降赐福的思想却是相同的。用联可以围绕着法事的主题，书写祈请主要神仙赞颂辞章。如《道藏辑要·玄坛要旨四六金书》中的《道范联珠品第二十四》中的太上联：

> 敕青帝之青龙化青羊于蜀都，
> 居紫微之紫府现紫气于秦关。

这便是围绕太上老君之仙迹为主题书写的联语，文词工整、语言恳切，确实达到了降真致圣的目的。又如皇坛用联：

云盖霓旌忽落辉煌之影，琅舆碧辇乍惊鞅轧之声。

将玉皇下降人间描写得活灵活现，十分逼真。

其次是斋醮用联的宣教及教化之功能。如有人为城隍殿书写的联句：

世间多假局任尔放开胆做，天理自昭彰看能绕过谁人。

用城隍爷之口，告诫人们：诸恶莫作，众善奉行，以达到教化信众的目的。又如：

观心、省心、不生心、何等放心，
知事、忍事、不生事、自然无事。

将道教博大之胸怀写得多么的真切。其教化信众时也在宣教，如：

论福贵全无半点，说清闲倒有几分。

将道士之生活描写得可谓入木三分。

当然，斋醮联语，赞颂天尊之功德还是占主流。如为玉皇书写的顶真格吊挂：

稽首虔诚拜昊天，昊天今日赴经筵。
经筵里边金光现，光现空中宝珠悬。
珠悬碧落朝元始，元始说法度群仙。
群仙踊跃礼太上，太上弥罗无上天。

如三清坛称赞三清之功德：

八极九霄尽入宝珠之内，千真万圣都来黍米之中。

其实，斋醮联语最终目的是为烘托醮坛气氛服务的。一个好的联语往往给一个坛场争色不少。有些联语多是醮坛高手们临场发挥，如杜帷宏道长在青峰山建坛时所书写的联语，就是临场发挥的佳作。当时山对面有佛教建坛，山这面有道教建坛，信众们进佛院烧香又来道院烧香，和尚道士又互不来往。于是便书联语曰：

你教、你团、你派，大道通天各走一边，
是精、是气、是神，意土为圭自成一团。

杜帷宏道长写联语在道教界是出了名的高手，如在楼观台灵官坛所书联句：

赤身正大，见吾不拜有何妨。
存心邪鄙，任尔烧香无点益。

他在建醮时为太上坛书联句曰：

无论科学技术文化，尽从吾人脑里无中生有而来。
管汝活佛上帝鬼神，还得万法归一回入吾道里去。

简直写得颇具哲理，十分精彩。当时佛道教人士皆拍手称好。

道教斋醮联语是中华联语之一部分，但又别具一格，代表一部分人的思想感情和信仰。我们特录一些，一同欣赏。

第二节　道教坛场常用联选录

一、庙门用联

山门烟锁明月照开新露色

道院灵横清风吹动桂花香

出户莫带家音
入门休问宾主

山人气象采得黄芽连根煮
道士家风捡来青松带叶烧

门前绿水开明镜
窗外青山列画屏

鸟语花香　何处更求阆苑
山明水秀　此间便是蓬莱

和光同尘　上德若谷
致虚守静　众妙之门

道院无尘清风扫　不色不空清静地
山门不锁白云封　非有非无门里天

道教清微犹如云挂山头　行到山头云更远
玄宗奥妙恰似月浮水面　拨开水面月还深

二、道院用联

祖述尧舜遗风　献颂致祝应知神即圣也
师法仙神正教　讽经礼忏岂敢忘而诞乎

天下第一件要事还是修真　大道无为清净身心即黄老
世上几千年名教无非立德　任天而动逍遥尘世亦神仙

云中神仙府　何处寻洞天到此洗心是篷岛

山上道人家　哪里觅胜境咫尺涤虑即仙都

多看经书开智慧　世外人法无定法然后知非法法也
少谈是非养精神　天下事了犹未了何妨以不了了之

眼前无俗障坐静生一点道心　到此地静坐片刻已觉脱俗
足下起祥云到此带几分仙气　与道人言谈半晌就是神仙

静坐玄堂云作伴　蒲团得静坐半成隐士半成仙
逍遥道院月为灯　福地证因缘谁是主人谁是客

东土圣人曾向吾门求至道
西方佛子还来我国悟真空

三、殿堂用联

三清：

道本先天粉碎虚空归一气
清根元始打破混沌不二家

三教同源太极原从无极起
万缘一善众生须及有生修

老君：

发景宫善念虔诚　荧星退舍大慈悲度一切苦厄
阐老子玄科奥妙　黎庶沾恩空色相著五千真文

卅六洞天仙世界　道生一、一生二、二生三、三生万物
五千道德古文章　人法地、地法天、天法道、道法自然

玉皇：

紫金金阙浩劫至尊十号圆满万天帝主
白玉玉京无量功德流焕法轮诸佛圣师

龙章三卷讽诵皇经感动群真普天降吉祥
凤篆五品拜礼玉典大赐诸仙满地呈献瑞

三官：

天官地官水官只在心官不昧
求福赐福护福还须积福为先

随处有三官欲呵获多灵只在心官不昧
何人行百善非祷祈即应须知首善为先

极是道宗太极还从无极起
元为善首三元总自一元分

三皇：

黄帝垂恩疾病痊安乃康健
紫堂锡佑灾星退舍降祯祥

北斗：

斗府鉴诚默运斡旋大化　治病功曹锡金丹而永寿
患驱蒙庇早谐勿药神功　当生本命开玉历以延年

迎寿星进来无灾不解　鹤舞青霄帝降中黄大道
驱病魔也去何福不臻　凤啣丹诏恩垂太紫长垣

南极祥开青鸟金仙注寿　道著玉衡量阴功而赐福
北辰辉映丹台王母书年　德昭金斗随善念以呈祥

虚皇：

关伯收威炎上灾危永息
虚皇设教玄中妙道宏敷

救苦：

座莲台青华府金瑞象　魂度朱陵证无去无来之果
居长乐东极宫玉慈容　神仙紫府悟不生不灭之因

百亿光中现妙相　八景洞明照彻北都幽暗府
十方化号度群生　九阳宣达游来东极妙严宫

狮座光临接引亡魂登极乐　九色莲花拂拂香风资九地
鸾舆降鉴资超净魄赴仙都　一枝杨柳泠泠甘露润重泉

狮座浮空下东极妙严境界
龙光照烛赦北都幽壤灵魂

真武：

逞披发仗剑威风仙佛焉而已
有降龙伏虎手段龟蛇云乎哉

一剑镇乾坤盛德广庥赤子
四门怜烦恼宏恩大度苍生

三三降诞皇宫院
九九飞升武当山

关公：

阐言寿祝千秋不忘当年辅汉兴刘杀退魏吴立正统
刀起灾消五劫尤企此日民安物阜收回魔障享清平

手执青龙巡察世界恶徒
身骑赤兔拯救中外善人

单行推鲁肃借欢把袂心存计
刀举斩华雄立续返辕酒热光

少壮英雄保汉保刘保社稷
帝王寿考如日如月如罔陵

介炎汉三分未了生平志愿
佐大清一统只完当日精忠

观音：

身修白雀寺自古升上天宫
道成紫竹林于今得登九品

紫竹散清风吹开霞雾天真露
玉瓶注法雨遍洒乾坤物已新

司命：

九阙有司称太乙
天家传命庆生辰

二仙：

梅松二友同耐岁寒迥乎群林一切
仙佛两尊大救劫难重在四方前行

灵官：

鞭策风云护持戒律　手持金鞭法眼神威驱妖孽
轮驰雷电驱逐妖魔　身披铠甲忠心赤胆护玄门

心怀邪鄙任尔烧香无点益
赤身正大见吾不拜有何妨

地母：

坤范协宇宙慈育群苍称地母
圣德垂千古广度众生瞻皇恩

药王：

灵丹不要多一粒可以济世
妙药何须大半片即能活人

虎守药炉丹炼就
龙吟霜匣剑飞还

法相三尊画卦兴医明道妙
神灵万古观天察地立人伦

客堂：

一念存真金可化　知事忍事不生事自然无事
三心未了水难消　存心养心莫欺心何等放心

云厨：

杓水共饮蓬莱苑　一粒米一文钱世人之血汗
粒米同餐羽士家　十方来十方去道教永传统

四、荐亡用联

拜救苦经忏：

救苦真经可灭恒沙罪障　洗涤千妄升碧落虚无境界
慈尊睿号能消亿劫愆尤　圆明一性登青华长乐天宫

泉路茫茫欲渡迷津惟妙道　狮座浮空露洒杨枝来接引
清魂杳杳期超仙域赖灵文　霓旌结篆光舒莲叶照幽沉

道岸岂难登总为孽风翻浪　丹简覃恩慧日照明长夜
天堂原有路良因性海无波　玄文演妙宝珠璀璨灵台

听法闻经愿恳仙神离北府　符命遥颁九地慈悲登厚泽
执符把箓克诣度品上南宫　纶音宠锡三天覃赦沐宏麻

仗此经功一洗生前业垢　离苦登真快乐九霄常自在
承兹忏力诞资殁后津梁　超凡入圣逍遥三境罢轮回

东极颁恩上帝高升狮座　太乙垂怜魂度青华长乐界
南宫度命慈尊速降龙辇　慈尊哀悯魄升东极妙严宫

血亡拜血湖忏：

瀚海平波帝驾乘狮垂济度
骞林开爽冥灵化鹤任翩跹

荐友：

下民如有诚感在荐扬之际　泪洒西风泣故人采频致荐
丈夫非无泪洒于死别之间　符颁北府超清魂御气飞腾

道月常明皈洁夜光赞夙世
秋云易散飘叶仙迹脱尘凡

荐僧：

威鹤赋新归西去丹山涤赤乌　觉性真空更悟虚无妙理
神龙惊怛化东来紫气失青牛　本来寂灭还从玄化生神

荐岳父母：

诚格青宫申半子追修典礼　半子追修有忝东床孝道
魂辞黑壤登五灵快乐仙乡　处亲承荐祈登西极仙乡

醮格诸天聊臻一忱祷祝　征善士认成真忽奉三天诏旨
财临五七庸申半子哀情　叩慈尊而度苦聊申半子情怀

太岳倾颓半子感恩思报荐　大道垂慈资妻母昔时寄库
宏仁济度九莲载魄愿升迁　小祥斯由荐岳翁今日升天

梅漏南枝堪应小春节气　泰山其颓将尽门楣报本
诚通东极徒申半子哀情　青峰在望持修道典超灵

花谢水流岳府台前超岳父
冰清玉润东庭文下准东床

荐师六十冥寿：

师范常存花甲甫登归冥箓　貂荐主魂三岛仙游在朔望
心丧已毕感怀欲报到泉台　仰延玄驭九泉慈迹应澄清

荐内姥内妣：

孝女衔哀对椿庭而洒泪　烟锁柳堤实切冰清悲恸
馆男致敬叩莲陛以陈情　云依蓬岛荐登泰狱尊灵

狮座浮空七七追思情未尽

鸽原悲切重重急难意何忘

荐亡(荐父终七)：

严范升天七七丧期今日已
孝思恸地绵绵抱痛几时修

荐贞母：

贞女辞尘表忠节馨香留万古
嗣男谒力书褒章炳耀显中吴

六月荐父母醮联：

椿树俄倾蝉抱高枝哀叶底
萱枝犹茂鹿衔瑞草献堂前

七中：

血泪滴黄泉达新颜儿七晨昏思深风木
丹忱通紫极瞻慈容百千化现接引迷津

百日：

沉四月悲思鹤梦已随风阵散
抱三年哭听鸟声空带月光寒

事死如生事亡如存我念我亲只要心常如在
无父何怙无母何恃人为人予须知身待重来

三月七终：

七有终而痛无终白李红桃俱境伤感
生无待而死有待金科玉典顿豁冥愆

除灵：

先母周年报劬劳而申孝　悟影凄凉目接已兴悲母念
中秋八月修功德以除灵　秋声惨切耳聆更动忆亲心

十一月生忌：

莫报亲恩五十年依然孺慕　北堂萱草谢三秋失慈母兮何如
诚通帝德三千界倏尔阳回　东极莲花开九品知孝子也有怀

七内：

东极垂慈愿洒大千甘露　哀彻终天子欲养亲亲不在
北堂倾逝俄经七之良辰　痛伤罔极儿当奉母母何存

三七：

诚格九重天东极云开方济渡
时逢三七日北堂梦断永悲伤

七月半：

会建兰盆度北堂而登月殿
诚修芹献延东极以下云衢

孝子家齐天：

大孝显荆楚报亲终养　蕊阙云开庸致荐修盛典
一诚达上界祀帝祈恩　萱兰风惨难酬罔极深恩

东极云开庸致籲天诚恳
北堂风冷永怀陟岂悲哀

中元：

父殁子念勿值中元节令
人为意切仰瞻东极慈容

大殓：

孝道在庭中尽哀致礼
亲棺殓堂上事死如生

首七：

首七方临玉案初逢秦广
一灵长逝亲恩罔答劬劳

二七：

二七追修抚爱恩酬万一
十王慈悯超升路开三千

除服：

极目白云除服报亲当尽孝
举头红日抒诚事帝少倾心

秋五七：

金菊飘香广布九秋瑞气
玉炉腾雾虔修五七冥斋

丹桂临风香满蟾宫当八月　时值中秋月有圆时人有缺
灵椿萎露魂随鹤驾御三天　修斋四七功无量数德无边

失怙已将一月念灵识以何依　百年椿树殒秋霜山川失色
抱痛罔极终身祈慈悲之冥护　八月桂花含暮雨庭砌生寒

80.《语林》,〔晋〕裴启。
81.《世说新语》,〔晋〕刘义庆,〔梁〕刘孝标注。
82.《太平御览》,〔宋〕李昉等,中华书局,1985 年 10 月第 3 次印刷。
83.《抱朴子》,〔晋〕葛洪。
84.《翰林志》,〔唐〕李肇。
85.《四六谈尘》,〔宋〕谢伋。
86.《沧浪诗话》,〔宋〕严羽。
87.《演繁露》,〔宋〕程大昌。
88.《西山文集》,〔宋〕真德秀。
89.《盘洲文集》,〔宋〕洪适。
90.《华阳集》,〔宋〕张纲。
91.《野客丛书》,〔宋〕王懋。
92.《淮海集》,〔宋〕秦观。
93.《艺概》,〔清〕刘熙载。
94.《遗山集》,〔元〕元好问。
95.《壮靖集》,〔元〕李俊民。
96.《日知录》,〔清〕顾炎武。
97.《御制斋醮仪序》,宋徽宗。
98.《笔记小说大观》,江苏广陵古籍出版社,1983 年。
99.《国朝汉学师承记》,〔清〕江藩之,中华书局,1983 年。
100.《纪晓岚文集》,〔清〕纪晓岚,河北教育出版,1991 年。
101.《清世祖实录》,柯邵等,中华书局,1977 年。
102.《中国野史集成》,巴蜀书社,1993 年。
103.《龚自珍全集》,〔清〕龚自珍。
104.《辞学指南》,王应麟。
105.《骈文学》,张仁青,中国台湾文史哲出版社,1984 年 3 月。
106.《汉魏六朝辞赋与骈文》,曹道衡,时代文艺出版社。
107.《四六丛话》,〔北宋〕王铚。
108.《西轩客谈》,〔明〕无名氏。

109.《南齐书》,〔梁〕萧子显。
110.《大梵斗仪》,四川二仙庵版。
111.《王临川全集》,王临川。
112.《中国古代民歌鉴赏辞典》,李文禄等,辽宁教育出版社,1999 年。
113.《青词碧箫——道教文化艺术》,杨文光等,四川人民出版,1994 年。
114.《词章之祖·楚辞与中国文化》,李中华,河南大学出版社,1998 年。
115.《四六金书》,浙江灵山道观版。
116.《汉字的故事》,李梵,中国档案出版社,2001 年。
117.《周易古经今注》,李亨,中华书局,1984 年。
118.《周易通义》,曹础基,中华书局,1981 年。
119.《鲁迅全集》,鲁迅,人民文学出版社,1984 年。
120.《南轩集》,〔宋〕张栻。
121.《书断》,〔宋〕张怀欢。
122.《淮南子》,高诱。
123.《后汉书》,〔宋〕范晔。
124.《管子》,管子。
125.《艺术的起源》,朱狄。
126.《艺术人类学》,易中天,上海文艺出版社,2001 年。
127.《麦克米伦艺术百科词典》,人民美术出版社。
128.《道教全真秘旨》, 龙门洞版本。
129.《民族心理学的要素》,冯特,1916 年。
130.《原始文化研究》,朱狄。
131.《楚辞与神话》,萧兵,江苏古籍出版社,1980 年。
132.《巴蜀史迹探索》,邓少琴,四川人民出版,1983 年
133.《中国神话故事论集》,马昌仪,中国民间文艺出版社,1988 年。
134.《日本学者论中国哲学史》,辛冠洁等,中华书局,1986 年。
135.《空间·分类·范畴》,〔日〕本山田庆,中华书局,1986 年。
136.《老子的文化解读》,萧兵等,湖北人民出版社,1994 年。
137.《远古文化史》,柴尔德,群联出版社,1954 年。

138.《原始社会史》,林耀华。
139.《人论》,卡西尔。
140.《巫术科学宗教与神话》,马林诺夫斯基。
141.《活页文史丛刊》,中州古籍出版社,1990 年。
142.《中庸的文化省察》,萧兵,湖北人民出版社。
143.《殷墟书契前编集释》, 大东书局,1934 年。
144.《甲骨文字集释》,李孝定,中国台北南港,1961 年。
145.《全真青玄济炼铁锣施食全集》,二仙庵版。
146.《考古学报》,王育成,1991 年 1 期。
147.《太平经注译》,罗炽,西南师范大学出版社。
148.《历代名画记》,〔唐〕张彦远, 辽宁教育出版社,2001 年。
149.《黄宾虹金石篆印丛编》,赵志钧,人民美术出版社,1998 年。
150.《国粹学报》,黄质,1908 年。
151.《度桥科仪》,龙门洞道观手抄本《全真秘旨》。
152.《四六初征》,〔清〕李渔。
153.《素问》,轩辕黄帝。
154.《资暇录》,〔宋〕李济翁。
155.《道藏辑要》,〔清〕四川二仙庵版。
156.《黄庭经》,〔晋〕魏华存。
157.《西河集》,〔清〕毛奇龄。
158.《贺傅经略启》〔清〕袁枚。

后　记

在长期的教学过程中，每遇到章表符箓教程时皆苦于没有理论性教材，总感到“老虎吃天，无处下抓”，不知从何说起。赶快写一部教材及阅读书籍，这种念头在我初学高功时已经产生。从清光绪以后，道教章表符箓文化的流传几已中断，有些流传于少数老道长手中，这无疑是道教文化的一大危机。

2000年，我在编写《道教手印研究》一书时，唐明邦教授即提出“道教符印文化研究”这一选题，于是，我在唐明邦教授的辅导下完成该作业。期间又拜访了许多专家，大家各执一词，观点不一。拜访闵智亭道长(已故)时，这位道教斋醮权威是这样说的：“这种文化很复杂，道教各派传承又各不相同。写得不好又易于误导人，故而书中应弃去道教传授部分，只从文化角度评介道教章表符箓文化。”于是，我大量地删去了这部分内容。

在我编写道教章表符箓文化时才发现道教斋醮文化中的印箓文化，我认为它应与章表符箓是一体的，不应分开，故而也编写进去了。

此书的编写过程中应感谢：全国政协常委、中国道教协会会长、陕西省道教协会会长任法融道长，全国政协委员、中国道教协会副会长、河北省道教协会会长黄信阳道长，中国道教协会副秘书长、教务处主任袁志鸿道长，中国道教协会常务理事、湖北省政协委员、湖北省道教协会副会长、武汉市道教协会会长吴诚真道长。感谢湖北省道教协会副会长、武汉市道教协会副会长王平先生在百忙中阅稿审定，学生田师帅，徒弟刘诚

玄，俗徒段善平、唐克石，武汉市道协任伟等校稿、打字、摄制图片，还有对此书关心帮助的学者、专家，在此都表示衷心的感谢。

道教章表符箓文化内涵丰富多彩，延流广远悠久，要准确、全面、深刻地记录、搜集与研究，并非一件轻而易举的工作。书中错漏之处在所难免，恳求各位专家、学者及广大读者批评指正。

任宗权

二〇〇四年孟秋于武昌蛇山长春观来成楼

后记