

道教法術的儀式框架

——以斗母法術科儀為例

謝 世 維*

摘 要

道教科儀在歷史上透過雙重模式與法術傳統互動、與民間宗教連結，獲得新的生命力。第一個模式是汲取原本在民間廣為存在的地方法術傳統，這種策略讓新興法術傳統得以會通古典道教科儀，一方面將地方法術鑲嵌入道教的科儀當中，重塑了道教科儀的展演形態；二方面賦予地方法術一個儀式框架，形成道教的法術傳統，最典型就是清微法術的標準化法術框架；第三方面是道士在民間與地方傳統法師合作甚至複合，形成各種道、法；文、武的儀式關係，為民間的百姓服務。第二個模式是道教在民間神祠崇拜的祭祀結構上，以「醮典」的儀式，賦予宇宙觀的神譜定位，以及道德性懺罪解冤的救度，以集體性的方式，透過儀式與地方神明連結，為地方進行祈安、普度等等儀式。道教的二重模式動態結構，也是道教科儀延續的動力，道教科儀在這雙重模式的運作之下，不斷的重新適應新的時代。本文同時探討「法」與「儀」的關係，並以斗母法術為案例，來說明在歷史上，法術本身如何透過不同的儀式框架，進而轉化其儀式功能，以適應不同的環境與需求，使法術得以永續發展，不斷開展出新的儀式作用，提供民間乃至官方朝廷運用，作為祈福、禳災、醫療、拔度等儀式型態。

關鍵詞：斗母、儀式框架、道教、法術、清微

* 作者係國立政治大學宗教研究所教授。

一、前言：儀式框架典範

道教與地方宗教之間的複雜關係，形成我們對「道教」理解的觀點。道教是一個高度複雜的宗教傳統，與民間宗教有著複雜交錯的關係，很難以西方「宗教」的觀點去掌握，因為它不是由基本教義所構成，更關鍵的是承繼千年的儀式實踐傳統。¹

我們要如何解釋道教與地方宗教複雜的互動模式？有些學者強調道教提供地方宗教「科儀架構」的整體作用；有些學者則認為，道教對地方宗教的影響不能只從表面來理解。學者對於道士到地方寺廟進行儀式亦說法分歧。另一個相關的議題是法師的地方傳統，法師處理的通常是地方神祇，而學者對他們在道教中的地位有不同的理解。這類道教與法術儀式傳統的關係，其後多被納入「道」與「法」的論述體系之中。南方新興的儀式傳統與古典道教之間存在宗教型態的差異，宋元新道法除了得到王朝青睞，也與古典道教儀式傳統融合，並以此形塑了近代道教的新樣貌。

要理解道教與地方宗教的關係，以及當代儀式框架的須從學者在理解中國宗教的脈絡當中入手。武雅士（Arthur P. Wolf）以象徵的唯實論對中國超自然世界勾劃出神、鬼、祖先三個領域，²並系統性的羅列神、鬼、祖先三個文化範疇當中的超自然內涵，及其所應對的祭祀行為。神明象徵著皇帝及官僚；鬼象徵著異質的陌生人而祖先象徵親屬。夏維明（Meir Shahar）、魏樂博（Robert Weller）所合編的 *Unruly Gods: Divinity and Society in China* 則探討各種非官僚體系的神明為主，也就是說，中國的神明信仰當中有大量的非官僚體系神明，這也修正武雅士的模式。³ 焦大衛（David Jordan）則指出，民間信仰有著雙重面向，教義層面與操作層面，一般百姓對待超自然的態度，在

1 謝世維，〈道教作為學術學門的反思〉，《人文研究學報》51.2(2017.10): 43-56；謝世維，〈「當代道教」研究方法之反思：朝向道教口述歷史的觀點〉，《長庚人文社會學報》11.1(2018.4): 47-73。

2 Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), 105-30.

3 Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), 8-16.

教義層面與操作層面之間存在著某種差距，亦即百姓在實際操作上，神與鬼並不一定有清楚的界限。⁴

桑高仁（Steven Sangren）認為官方透過封賜制度，形成一套與民間宗教巧妙共存的方式，⁵ 民間信仰當中具備兩種向度，一種在由上而下強調的「德」，另一種是民間對於「靈」的強調，這兩個向度既相反又相容的，處於一種特殊平衡關係。桑高仁進一步指出：「在作用上，透過把神明升級放入官方結構中，官僚階層體系間接地承認了地方的社會關係與各種靈蹟的出現，這些靈蹟不斷賦予地方性的神明各種奇特的力量，反過來說，當接受了這種想法，也就是認為這種冊封本身就是一種力量的來源，一個地方也等於是間接接受了其在更大的社會秩序中所賦予的位置。」⁶ 這個觀點頗值得我們思考道教儀式框架在民間宗教當中的角色與意義。

這些研究讓我們思考道教儀式在地方宗教的位置。施舟人（Kristofer Schipper）從道教的觀點指出晚唐道教儀式已融入民間祭祀活動，而民間祭祀採行道教儀式主要是在表達其冀求向上提昇的企圖而已。⁷ 施舟人認為在鄉村醮儀中，民間所信奉的地方神明是從屬於儀式專家之道教的天界神明。⁸ 韓明士（Robert Hymes）注意到中國的神明並非如武雅士所言全是天界官僚，他提出兩種人與神的互動模式，即「官僚階層模式」（Bureaucratic model）與「個人性模式」（Personal model）。⁹ 二者雖相互分離，各有其獨特元素，在實

4 David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village* (Berkeley: University of California Press, 1972).

5 此觀點也參考 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 79–104.

6 Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University, 1987).

7 Kristofer M. Schipper, “Taoist Ritual and the Local Cults of the T’ang Dynasty,” in *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein III*, ed. Michel Strickmann, *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 22 (Brussels: Peeters, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1985), 812–24.

8 Kristofer M. Schipper, “The Written Memorial in Taoist Ceremonies,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), 309–24.

9 Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002); 韓明士著、皮慶生譯，《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》（南京：江蘇人民出版社，2007）。

踐層面卻常常彼此交織。「官僚階層模式」的神明是具有多層級的官僚，人與神明之間的互動，需經過中介，由儀式專家為神明與人間做連結，而神明與特定區域信眾的關係處於暫時性。「個人性模式」當中神與人之間或神明之間，是處於一種雙邊性的（dyadic）的關係，人與神明之間的互動，相對而言較為直接，產生一種個人關係；地方神與區域信眾則是處於一種「內在性」的關係，因此有著持久性的連結。¹⁰ 在這種雙重模式之上，認為在民間的醮儀當中，有這兩套模式在運作，一是廟外的民間祭拜儀式，而疊加其上的是廟內進行的道教儀式，這是一種「道教疊加」（Taoist-on-top）的模式。

丁荷生（Kenneth Dean）指出道教儀式為地方禮儀提供一個「科儀框架」，因此道教為地方儀式提供建構與整合的力量，¹¹ 丁荷生後來改用「多元儀式框架」（multiple liturgical frameworks）來解釋民間宗教的儀式，他也提出「中國宗教的綜合場域」（syncretic field of Chinese religion）來解釋多元儀式框架。勞格文（John Lagerwey）從典型與多樣的角度來看地方宗教儀式的多樣性，他意識到中國民間宗教的重要背景，也觀察到醮儀未必是道教的。然而，醮儀仍然具備基本的道教特性。在這個脈絡之下，譚偉倫指出典型的道教儀式「醮」發展成為中國地方社會的「宗教儀式總匯」。¹²

二、儀式框架之反思

綜觀這些論述，我們可以發現學者盡可能在描述現象，並希望從中看到一個共同模式，但是如果我們意識到，中國宗教的本質是祭祀傳統與神祠信

10 Hymes, *Way and Byway*, 4-5.

11 Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 17. 丁荷生「多元儀式框架」(multiple liturgical frameworks)的概念，見氏著“Local Communal Religion in Southeast China,” in *Religion in China Today*, ed. Daniel L. Overmyer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 341. 他用「中國宗教的綜合場域」(syncretic field of Chinese religion)來解釋多元框架，首見於他的著作 *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

12 譚偉倫，〈中國地方宗教儀式序論〉，收入譚偉倫編，《中國地方宗教儀式論集》（香港：中文大學出版社，2011），頁 1-15。

仰，那我們可以更意識到道教儀式框架對中國宗教的象徵意義。雖然在當代各地的道教儀式型態不一，確實「醮」是地方宗教儀式的一種常見型態。¹³

許多學者觀察到道教儀式在民間的模式，但是立場與觀點常常是在道教菁英的角度，而且其意義與原因，並沒有很多的說明。筆者認為地方宗教的樣態其實是華人心靈的具現，道教所代表的是結構性的宇宙觀，提供的是一個象徵性的模式。再細而論之，我認為可以從象徵、功能、經濟與認同等等面向來思考這個現象。

其一、在象徵層面，道教的天界官僚神譜乃至三清則是集體宗教意識的象徵體系，代表著群眾內在對超越的嚮往，也代表對秩序、權威的確立，這種秩序的表現是透過一種朝廷官僚體系的隱喻。

道教框架是一種縱軸的系譜，是帝王的冊封或者道封之象徵的一種再現，而這種冊封隱喻是一種力量的來源，如果用桑高仁的概念，是地方神明間接接受了其在更大的社會秩序中所賦予的位置。¹⁴ 也就是說，透過一種官僚層級的正統性，神明在龐大的官方權威系統當中獲得一種定向與定位，使神明歸屬在這個神譜系統之中，這是中國宗教系譜歸屬性（Ancestral Affiliation）的特質。儀式的現場是一種連結，是地方靈力與宇宙靈力的整合，與先祖、地方神明、道教神譜共構成爲一個場域，而道教儀式象徵連結

13 當代所見道教的儀式框架遠比我們想像的要複雜，通過田野的考察，所謂的「道教」儀式框架，已不僅限在道教的範疇之內，地方的釋教，或者稱為民間佛教，乃至地方的宗教科儀傳統，諸如阿吒力教、瑤族的科儀、普庵教、瑜伽教等等，皆部分套用這些「道教」儀式框架。譚偉倫觀察到醮典由不同儀式專家主持的現象。例如在福建汀州府永定縣大溪鄉的太平清醮，醮是由和尚來進行，並稱為「佛醮」，參見翁鼎山，〈永定縣大溪鄉的太平清醮〉，收入楊彥杰主編，《汀州府的宗族、廟會與經濟》，勞格文主編，《客家傳統社會叢書》第6冊（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1998），頁31-52。在福建中西部的將樂縣大桃村，醮是由尼姑主持，鍾晉蘭，〈將樂縣古鏞鎮大桃村民俗調查〉，收入楊彥杰主編，《閩西北的民俗、宗教與社會》，勞格文主編，《客家傳統社會叢書》第11冊（香港：國際客家學會，2000），頁273-319。在廣東東北方的紫金縣琴江流域，醮是由儒、道、佛三家一起主持的，參見張杰，〈紫金縣琴江流域民俗〉，收入房學家主編，《梅州河源地區的村落文化》，勞格文主編，《客家傳統社會叢書》第5冊（香港：國際客家學會），頁442-460。贛南瑞金縣的醮也是由佛、道兩家共同主持，參見鍾蔚倫，〈瑞金廟會大觀〉，收入羅勇、林曉萍主編，《贛南廟會與民俗》勞格文主編，《客家傳統社會叢書》第7冊（香港：國際客家學會，1998），頁241-251。

14 Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, 216.

的權威是一種隱喻式的架構，透過這個框架來建構一個秩序系統。相對於道教神譜這種秩序系統的是從官方至高神到東嶽乃至城隍、土地、里域真官等的官方與地方祭祀系統，因此道教的秩序系統是相對稱於朝廷到地方祭祀系統的「象徵結構」，也是一個以道為主的神明體系層級結構。道教科儀的神譜以及神系在儀式空間的展現，呈現的是宇宙系譜，以先天的三清為主的縱軸層級官僚譜系，是天界到地界神明所構成的宇宙空間。

除了儀式框架之外，許多學者忽略儀式當中誦經、懺悔的核心性。道教是建構宇宙倫理的權威，具備道戒的罪懺與功德觀的特質，代表的是道德性格，也正由於罪懺特性與本質，因而能夠化解、赦除人間罪愆，進行道德上的救贖，達到集體救度的效用。對集體內在的冤結，經由懺悔累世罪愆，加上誦經功德的轉化，達到集體性的道德療癒，因此道教的儀式通常具有群體性、集體性。¹⁵

其二、在功能層面，道教儀式也是一種功德，事實上儀式的功能就是創造功德，作為獻給地方神明的一種禮物。學者也發現地方道壇因應地方神明的崇拜，運用道教醮科的結構與框架，為地方神明設計專屬醮科，以符合地方祠祀的需求。這些地方神明的醮科成為近代道教的區域特色，也是明清道教科儀與民間信仰緊密結合的體現。¹⁶ 在當代的田野當中我們常常可以看到的地方神明透過扶鸞或者是降乩，表達要做醮典的意願，甚至有些地方神明指定道士人選。因而地方上的廟方委員必須圓滿神明的意願，為神明做醮典，來獻給神明，事實上也是廟方委員的力量展現。¹⁷ 在儀式空間當中，地方神明的位置常常被安放在與三清相對的位置，這不僅是宇宙空間有關先天與後天的陰陽對位關係，地方神明也是整個道教科儀的見證者與接受者。

在歷史層面，明代的宗教制度扮演著關鍵性的角色。明代的樂舞生以道士身分擔任各層級祭祀的禮生，道士成為各階層祭祀的儀式專家，從宮廷到

15 謝世維，〈首過與懺悔：中古時期罪感文化之探討〉，《清華學報》40.4(2010): 735-764；張超然，〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉，《華人宗教研究》8(2016): 33-64。

16 張超然，〈專醮酌恩：近代道教為民間信仰所提供的儀式服務〉，收入侯沖主編，《經典、儀式與民間信仰》（上海：上海古籍出版社，2018），頁 259-294。

17 北港武德宮，《財神祖廟百年大醮》（北港：北港武德宮，2018），頁 56-69。

地方的官方祭祀，皆由道士來擔任，其中值得注意的是，在龍虎山統攝三山之後，正一道士在地方扮演極重要的角色，這種祭祀制度的建立與道士作為儀式專家的影響力，很可能是道教儀式框架普及到地方的原因之一。¹⁸

其三、從經濟與認同層面來看，當經濟程度到達一定的水平，地方廟宇就會以集體性儀式來呈現其力量，這也是地方社群集體性的展現。道教儀式象徵著集體的救度，如同法師對個人性的醫療採取的手段是驅除邪祟，道教科儀的集體性安頓在於普渡孤魂，是廟境的秩序重整與安頓，因此道教科儀也是一種集體認同地展現場域與體現模式。道士是社群集體的대표，當道士念誦疏文，表達的是以齋主為首之社群集體的祝願。這種表達也代表了社群集體在宇宙當中的定位與集體認同。

神祠信仰是中國宗教的基礎，民間火居道士所提供道教的儀式框架是為民間宗教服務，因而道教儀式並非只是疊加在上，而是提供一個宇宙空間以供定位，同時是地方集體的認同表達與展現。對道教儀式專家而言，唯有為民間宗教服務才能保持活力與生命力，並與活生生的神祠信仰連繫，在層級系統當中成為其中的一環。

相對於道教儀式框架的縱軸結構，法術框架是橫向或平面式的，涉及的是地方神明的服務、區域邪煞的驅除、空間環境改變、個人醫療等等。道士是道教的儀式專家，而民間宗教的儀式專家就是法師與地方巫者，從歷史的角度來看，法師是更普遍性的存在，與地方的神婆、乩童、靈媒、巫等共構成中國宗教最基礎的儀式專家，擔負醫療、解厄、除煞、祈雨、催生等等服務。¹⁹ 如果說漢人宗教是一個創造神明的機器，²⁰ 神明展現力量，給予信眾保

18 朱元璋於洪武 12 年（1379）創立神樂觀於南京，皇室的祭祀由道士主掌，從祭天儀式到地方的祭祀儀式，李政陽，〈明季神樂觀高道圈考略〉，《學術探索》，2015.6: 14-19；陳熙遠，邱澎生，〈明清法律運作中的權力與文化〉（臺北：聯經出版公司，2009）；朱鴻，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《歷史學報》18(1990): 63-75；Richard G. Wang, *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite* (New York: Oxford University Press, 2012).

19 本文在此所做的是原則性的區分，在各地方的儀式現場，道教儀式框架的縱軸結構與法術框架的橫向結構會在儀式當中混合運用，從宋代開始道教的儀式框架就結合法術的儀式，相關研究可以參考張超然，〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，收入謝世維編，〈經典道教與地方宗教〉（臺北：政大出版社，2014），頁 131-188。

20 John Lagerwey, "Questions of Vocabulary: How Shall We Talk about Chinese Religion?" 收入

佑，但也要求血祭，而這些儀式專家就是這個機器的運作者。雖然法師與地方的宗教密切關連，是為地方宗教服務的儀式專家，但法師並非僅僅是地方的俗巫，這些法師深諳地方宗教禮俗與習慣，對民間的神明與祭祀熟稔，與地方宗教有深刻的連結，共構共享一個宇宙觀與土地空間，是能夠隨時回應群眾與百姓需求的儀式專家。法師的儀式及其背後的象徵體系，其實是建構地方宗教的主體，他們定義了地方宗教的空間與時間，界定了廟境的範圍，並週期性的施行儀式，穩定區域乃至個人的陰陽平衡。

法師擁有法術儀式的駕馭能力，能透過符、咒、訣等召喚鬼神，進行種種的儀式。法術儀式框架對法師而言並不是一個固定的模式，而是一個可以靈活運用的基本架構，其中有很多的空間能夠運用與調配，有時須仰仗占卜與神明的旨意，因此也具有某種程度的「他力」性。正由於法師與百姓在儀式當中共享一個以在地神明為中心的與宇宙觀，當法師與信眾達到深度共享、共振，就獲得儀式的效驗。

宋元以後文人菁英修習法術不乏其人，歷史上許多菁英法師諸如林靈素、鄧有功、王文卿、雷時中、黃舜申、趙宜真等等，透過菁英法師的塑造與整編，讓宋代以來的法術體系化，並導致道教出現結構性的變化。延續自唐代的古典道教傳統與宋元地方新興法術傳統的交涉與結合，使宋代地方新興儀式傳統的出現對傳統「道教」定義的重新界定。這些法術傳統通過皇室的支持，並獲得龍虎山張天師的認可，以新興道教傳統的型態進入明代《道藏》，成為道教史的重要篇章。

這些菁英法師長時間整理法術文獻，進而整編出法術的儀式框架，這種新型態道教與地方宗教傳統之間有積極互動。這類道教儀式框架與新興法術儀式框架，多被納入「道」與「法」的論述體系之中探討。²¹ 在「道」與「法」的體系中，南方新興的儀式傳統與古典道教之間存在部分差異。宋元新道法除了得到士人的青睞，也與古典道教儀式傳統結合，並以此形塑了近代道教的新樣貌。道法結構錯綜複雜的關係，在每個區域的展現有相當的差異，當代的地方道士常常文武兼備，道法並演，或者與法師密切合作，或者

黎志添主編，《道教與民間宗教研究論集》（香港：學峰文化，1999），頁 165-181。

21 謝世維，〈導論〉，收入謝世維編，《經典道教與地方宗教》，頁 1-35。同書林振源，〈正邪之辯，道法之合：臺灣北部道法二門源流〉，頁 359-388。

有限度區隔，每個區域展現樣態殊異，形成豐富的多元型態，無法以特定模式去掌握。

總的來看，道教科儀透過雙重模式與法術傳統互動，與民間宗教連結，獲得新的生命力。

第一個模式是汲取原本在民間廣為存在的地方法術傳統，這種汲取法術的策略，讓新興法術傳統得以會通古典道教科儀。一方面將地方法術鑲嵌入道教的科儀當中，重塑了道教科儀的展演形態，也讓道教科儀獲取新的生命。二方面賦予地方法術一個儀式框架，形成道教的法術傳統，最典型就是清微法術的全面標準化，下文將詳細闡述。第三方面是道士在民間與地方傳統法師合作，或身兼法師，形成各種道、法；文、武關係，為民間的百姓服務。

第二個模式是道教依附在民間神祠崇拜的祭祀框架上，給予「醮典」的儀式，賦予宇宙觀的神譜定位，以及道德性懺罪解冤的救度，以集體性的方式，透過儀式與地方神明連結，為地方進行祈安、普度的儀式。

這是道教的二重模式動態結構，也是道教科儀延續的動力，道教科儀在這雙重模式的運作之下，不斷的重新適應新的時代，並與地方宗教保持密切聯繫，如此才能使道教科儀一方面與地方神明祭祀掛勾，為地方社群做醮典，二方面從新興法術獲取新的儀式框架，或與法術傳統合作甚至相融。在這雙重驅動力之下，透過「法術道教化」、「道教法術化」等與民間宗教維繫動態的聯繫，藉此保持道教的活力，使道教在歷史上不斷獲得生存發展的機會。

三、法術儀式框架：「法」與「儀」

在道與法的儀式模式之下，學者最常討論道教的儀式框架。道教齋醮的儀式框架，從六朝時期由靈寶經首先創立，古靈寶經融攝佛教、天師道和方士傳統而創立靈寶齋。靈寶齋為最早的道教齋儀，儀式程序與結構複雜。²²

22 關於靈寶齋，參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008），頁 129-171。呂鵬志《唐前道教儀式史綱》以及若干相關論文已經論證，靈寶齋是借鑒漢傳佛教齋法，源於印度佛教布薩制度，而又兼融天師道和方士儀式成份的集體儀式。

元始舊經《上元金籙簡文》記載的靈寶齋儀分三個階段，第一階段是宿啓建齋，第二階段是正齋行道，第三階段是散壇言功。其後的道教齋儀非常靈活自由地挪用靈寶齋儀三個階段的節次，南朝以後的道教齋儀、章儀、醮儀、朝儀等，都模仿靈寶齋的儀式程序，靈寶科儀成為道教儀式的範式。²³這是南朝以降道教儀式的發展趨向。南朝劉宋道士陸修靜（406-477）與中唐道士張萬福（712 年在世）、晚唐五代道士杜光庭（850-933）並稱為「科教三師」，逐步展開道教儀式的結構與影響。陸修靜對東晉末劉宋初古靈寶經倡行的靈寶科儀做了許多整理加工的工作，²⁴在道教儀式史上產生了深遠的影響；到了杜光庭之時，已經列有齋醮科儀服務地方神明聖誕的案例，而到林靈真編的《靈寶領教濟度金書》之時，其內容已經有具體的分類並提供給各種地方儀式框架。²⁵道教的齋儀已經成為民間普遍的道教醮典儀式框架。

在此時法術的儀式框架也在宋代成形，宋代這些新發展的法術儀式傳統，諸如天心、神霄、清微等，逐漸被納入道教，進一步整合與混融，成為道教當中的新道法。但是仍有特定的法術傳統不被包攝在道教體系之內，最明顯的是被白玉蟾批判為「巫法」的閩山法以及瑜珈法。當代實地調查研究發現，當時不被正統道教接受的閩山法、瑜珈法等等，至少在明代以來已經是許多地方的主要儀式傳統。²⁶這些地方法術傳統在歷史上也與元明以來代表「正統」道教的正一派，有著不同形式的互動與競合關係。

儘管如此，許多新興儀式傳統還是與古典道教儀式複合，甚至「法」的結構在南宋道士經籙法位，乃至道教的天壇玉格當中已經被納入道教體系，可以看出明代以後，特定的法術傳統已經被道教所吸收，發展出對後世道教儀式影響極大的道教科儀結構。²⁷

學術界對道教齋醮科儀的演變有許多的探討，但是對於法術的儀式討論

23 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 247-263。

24 關於古靈寶經倡行的靈寶科儀，參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 122-173。

25 宋·寧全真授、元·林靈真編，《靈寶領教濟度金書》，收入《正統道藏》第 12 冊（臺北：新文豐出版公司，1995）。

26 謝聰輝，《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》（臺北：新文豐出版公司，2018）。

27 酒井規史，〈南宋時代道士之頭銜：經籙的法位與道士的職名〉，《中國本土宗教研究》1(2018): 221-237。

的相對較少，本文即要討論法術儀式架構。法術文獻常常記錄下「法」，所謂的「法」就是法術使用的神明、符、咒、訣等等，而這很可能原來法術文獻的雛形。學者已經發現，驅邪法術形成所記載的文獻，往往只有幾道符文與役使官將等等極簡要的法術而已。這些文獻其主要核心為主法的祖師、召遣的官將帥班、召遣的符文以及咒語、口訣等等。²⁸ 我們參考《清微元降大法》，大部分只記載「法」，也就是上述的這些訊息，而缺少「儀」的部分，也就是缺乏法術儀式程序的敘述，這似乎證明早期的法術文獻只有法的部分；而「儀」則是後來儀式專家爲了標準化這些法術，所建構的儀式標準程序，讓法師能夠依循而進行法術儀式的實踐，這也就是本文所指出的「法術儀式框架」。如果我們仔細觀察《清微元降大法》，就可以發現絕大部分是以帥班、符文、咒訣的形式排列編輯，可以發現這是從各地方的法術傳統蒐集而來的驅邪法術。但是在《道法會元》當中，明顯的就已經經過儀式的標準化。

《道法會元》卷 18 當中的「清微發遣儀」是清微法術儀式的標準程序，筆者判斷，這是趙宜真所制定下的一套標準化「法術儀式框架」，可以套用在任何的法術儀式之上。於是，在「法」的基礎上，可以開展出不同的「儀」；而不同的「法」，可以套用在類似的「儀」的框架之上。最典型的法術儀框架就是清微法，而「清微發遣儀」就是清微法術儀式的標準框架。在這種儀式框架的套用上，我們就可以在《道法會元》當中，發現在各種傳統的「法」之下，儀式程序被編排，形成一套儀式程序。「清微發遣儀」的儀式流程如下：淨壇—化壇—啓師—召將—三獻—宣詞—宣關牒—發遣—祝謝。²⁹ 另外一個值得關注的文獻是《藏外道書》卷 29 當中所收錄的文獻，其中〈召將儀文〉也是一套清微法術儀式的標準程序，這份文獻可能是武當山清微派的法術文獻，其中的法事儀式程序爲：淨壇—啓師—變神—召將—三獻—宣詞—宣關—發遣—祝謝。³⁰ 這兩種文獻所呈現的儀式結構幾乎如出一轍。

松本浩一曾仔細分析過「考召法」，「考召法」是法術儀式框架的一個部

28 酒井規史，〈地方的雷法與道法會元〉，收入謝世維編，《經典道教與地方宗教》（臺北：政大出版社，2014），頁 105-127。

29 《道法會元》卷 18。

30 參見《藏外道書》卷 29，頁 77-78。

分，他引用《金鎖流珠引》法術程序爲：建壇－設獄－步罡－召將－發遣－治鬼祟。天心法的考召法術程序是：投書－下罩－奏城隍－變神－默朝－下罩－召將－治祟－犒兵。天蓬法的法術程序則是：發文－下遠罩－變神－下近罩－遣將－附體－考召－火獄。³¹ 透過這些考召法儀式程序的比較，我們可以看到基本的考召法術儀式框架沒有太大的差異，基本上也是遵循法術儀式框架，只是在功能上以考召、治祟爲主。

由此，我們可以得知，法儀經過標準化的過程，形成一種標準的法術儀式程序，而這種標準儀式程序進而形成法術儀式框架，建立幾種法術儀式的典型。下文即以斗母爲核心，以「告斗法」爲儀式框架進行說明。

四、法術框架與功能轉化

本節將以斗母法術爲案例，來說明在歷史上，法術本身如何透過不同的儀式框架，進而轉化其儀式功能，以適應不同的環境與需求，使法術得以永續發展，不斷開展出新的儀式作用，提供民間乃至官方朝廷運用，作爲祈福、禳災、醫療、拔度等儀式型態。斗母儀式在元代末期以雷法爲主，而在明代末期轉爲告斗儀，在清代告斗儀擴大爲大型斗科，而在清中葉以後轉爲告亡斗的拔度儀式。

學術界對於北斗科儀與相關經典有許多的研究。包括 Herbert Franke, Henrik Sørensen, Christine Mollier 等等。³² 這些學者相當關切道教北斗經與佛教北斗經的關係與傳佈，北斗相關經典與信仰傳布極廣，學者尤其關注其在韓國、日本、西藏、蒙古、新疆等地的流傳。³³ 北斗信仰所衍生出來的另一個信仰系統就是斗母信仰，斗母信仰在結合密教摩利支天信仰後，逐漸從

31 松本浩一，〈宋代考召法的構成〉，收入謝世維編，《經典道教與地方宗教》，頁 71-104。

32 Herbert Franke, "The Taoist Elements in the Buddhist Great Bear Sutra," *Asia Major* 3, no. 1 (1990): 75-111; Henrik Sørensen, "The Worship of the Great Dipper in Korean Buddhism," in *Religions in Traditional Korea*, ed. Henrik Sørensen (Copenhagen: Seminar for Buddhist Studies, 1995), 75-150; Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 134-73.

33 見《佛說北斗七星延命經》、《北斗七星護摩儀軌》、《太上玄靈北斗本命延生真經》。

北斗信仰中分化出來，形成一套獨立的神祇系統。至於摩利支天，自梁代傳譯，到唐代不空大量翻譯，以及宋代的譯本，都是獨自發展，到了元末，斗母信仰與密教的摩利支天結合，出現斗母即摩利支天的形象，從此成為斗母的標準形制。斗母與摩利支天結合的時間，學者有不同看法。包括筆者的著作在內，相關的研究已經非常豐富。³⁴ 從兩部斗母與摩利支天密切聯繫的經典《先天雷晶隱書》與《先天斗母奏告玄科》當中的傳承人物可以論證其時代在元中末葉，最早可推至元初或宋末。同時，這兩部經典都屬神霄系，因此推斷將斗母與摩利支天結合的正是神霄派。再從《先天雷晶隱書》的師派來看，此經應該是白玉蟾法裔所傳承，此法系並結合南宗丹法、神霄雷法以及密法。此經稱為梵炁法主斗母紫光天后摩利支天大聖。斗母信仰在元代以後有陸續發展擴張的狀況，成為北斗科儀另一支發展，到了明清時期，斗母信仰已經延伸到各個領域。從現存在正統道藏之外的各類經典看來，斗母經典的主題包含禮斗、延生、雷法、內丹、鍊度、懺法、寶卷等層面。³⁵

34 相關研究參考 Monica Esposito, “Doumu, Mother of the Dipper,” in *The Encyclopedia of Taoism*, ed. Fabrizio Pregadio (London and New York: Routledge, 2008), 382; Florian Reiter, “Daoist Thunder Magic: Some Aspects of Its Schemes, Historical Position and Development,” in *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*, ed. Florian C. Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), 27–46; Lowell Skar, “Administering Thunder: A Thirteenth-Century Memorial Deliberating the Thunder Magic,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 9 (1996–1997): 159–202; 蕭登福，〈試論北斗九皇、斗姆與摩利支天之關係〉，《國立台中技術學院人文社會學報》3(2004): 5–22；蕭進銘，〈從星斗之母到慈悲救度女神：斗姆信仰源流考察〉，收入臺北保安宮出版之《2010 保生文化祭：道教神祇學術研討會論文集道教與民間信仰叢刊》(IV) (臺北：臺北保安宮，2011)，頁 5–28；David Avalon Hall, “Martial Aspects of the Buddhist Mārīcī in Sixth Century China,” *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism* 13 (1991): 182–99. David Avalon Hall, “Marishiten: Buddhism and Warrior Goddess,” PhD diss. (University of California, Berkeley, 1990)；張興發、陶金，〈江南道教正一派告斗科儀的道法初探——兼談斗姥奏告法的形成〉，《道教與星斗信仰》(濟南：齊魯書社，2014)，頁 480–515；陶金，〈蘇州、上海告斗科儀中啟師節次初探〉，《中國道教》2(2012): 34–41；陶金，〈蘇州《先天拔亡奏告科儀》初探〉，收入呂鵬志、勞格文主編，《地方道教儀式實地調查比較研究》(臺北：新文豐出版公司，2013)，頁 503–524；謝世維，〈早期斗姆摩利支天文本探討：以《先天雷晶隱書》為中心〉，《成大中文學報》47(2014): 209–240；呂芳員，〈摩利支天、斗母信仰流變與廟宇分布研究〉(新北：花木蘭文化出版社，2014)。

35 相關經典見《太上玄靈北斗本命長生妙經》、《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》、《太上

斗母在唐以前不見記載，到了宋代才出現斗母的觀念，其中又以《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》（簡稱《北斗本生真經》）以及《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》（簡稱《斗姆心經》）為主。《北斗本生真經》與《斗姆心經》不完全相同，二經有許多差異。從內容來看《北斗本生真經》側重在齋醮，而《斗姆心經》則有內丹修練色彩，這兩部經典標誌了北斗與斗母的關係，也是斗母信仰的經典化。本文以斗母科儀文本為主，以下是有關斗母的相關研究。學者對斗母與摩利支天之間關係的研究已經有一些的成果，包括莫尼卡（Monica Esposito）、馬書田、劉仲宇、王琛發、李顯光等。³⁶ 其中較重要的是蕭登福、蕭進銘與陶金的研究。³⁷

蕭登福對斗母的考察基本上是線性的歷史研究，他認為中國自古即有北斗崇拜，到了宋代才出現斗母的觀念，其中又以《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》（簡稱《北斗本生真經》）以及《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》（簡稱《斗姆心經》）為主，兩經基本相同，且無佛教影響。至於摩利支天，自梁代傳譯，到唐代不空大量翻譯，以及宋代的譯本，都是獨自發展，到了元末，斗母信仰與密教的摩利支天結合，出現斗母即摩利支天的形象。

蕭進銘在蕭登福的基礎上繼續討論重要的議題，首先論證《北斗本生真經》與《斗姆心經》不完全相同，二經有許多差異。從內容來看《北斗本生真經》側重在齋醮，而《斗姆心經》則有強烈的內丹修練色彩。而且，這兩部經典無論是名號或內容，都與密教有關。其中，《北斗本生真經》當中所推崇的《九光真經》，將元始天尊與密教毘盧遮那佛等同，顯見與密教已有

玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》、《道法會元》卷之 214《玉音乾元丹天雷法》、《先天斗母奏告玄科》、《斗母元尊九皇真經》、《斗姥大法語》、《太上玄靈保命延生大梵斗姥心懺》、《九皇斗姥戒殺延生真經》、《九皇新經註》、《先天斗帝敕演無上玄功靈妙真經》、《九皇朝元醮品一夕全集》、《梵音斗科》。

36 馬書田，《中國道教諸神》（北京：團結出版社，1996），頁 68-72；劉仲宇，〈眾星拱伏的斗姥神〉，《世界宗教文化》3(1999): 54-55；王琛發，〈從北斗真君到九皇大帝——永不沒落的民族意象〉（吉隆坡：道教組織聯合總會宗教文化研究中心，2002）；李顯光，〈從摩利支天大聖先天斗姥元君看佛道的相互融合〉（「涵靜老人證道三週年紀念：新世紀的宗教與文化」學術研討會論文，1997 年 12 月）；Esposito, “Doumu, Mother of the Dipper,” 382.

37 蕭登福，〈試論北斗九皇、斗姆與摩利支天之關係〉，頁 5-22；蕭進銘，〈從星斗之母到慈悲救度女神——斗母信仰源流考察〉，頁 5-28。

關連。

至於斗母與摩利支天結合的時間，蕭進銘也提出不同看法。他從兩部斗母與摩利支天密切聯繫的經典《先天雷晶隱書》與《先天斗母奏告玄科》當中的傳承人物論證其時代在元中葉，最早可推至元初或宋末。同時，這兩部經典都屬神霄系，因此推斷將斗母與摩利支天結合的正是神霄派。再從《先天雷晶隱書》的師派來看，此經應該是白玉蟾法裔所傳承，此法系並結合南宗丹法、神霄雷法以及密法。而在斗母的形象上，不但與摩利支天的形象類似，而且在神格特質上，也結合了觀世音菩薩或地藏王菩薩的敘述，因此不但有雷神特質，也有救度眾生的慈悲願力，形成神格職能擴充的現象。

與本論文相關的尚有陶金的三篇論文，該兩篇論文關注的是近代斗母科儀文本包括《先天大梵奏告金科》、《先天拔亡奏告科儀》。其中〈蘇州、上海《誥斗科儀》中啟師節次初探——道教與密教，江南與北京〉一文所關注的是蘇州與其地域文化與道教斗母科儀書。該文嘗試從蘇、滬兩地《誥斗科儀》中的「啟師」節次入手作一初探，進而梳理出它背後的斗母信仰與道法的密教源流以及奉行此科儀的清代江南正一派道教與北京宮廷道教的種種關聯。³⁸ 第二篇〈蘇州《先天拔亡奏告科儀》初探〉，也是針對蘇州斗母告斗科儀文本進行探究。³⁹ 另一篇論文〈江南道教正一派告斗科儀的道法初探——兼談斗姥奏告法的形成〉以斗母奏告法為核心，試圖從科儀及道法的角度，探討此法的源流，從「飛神謁帝法」、「紫光派密咒法」以及神霄雷法等來看法術的融合方式。⁴⁰ 此文雖與本文有關，很值得參考，但是關懷點並不同，且所集中討論的文本也有差異。

本文以相關研究成果，並採用文獻學方法整理相關文獻，對文獻進行鑒別、分類，並考察文獻形成發展的歷史。本文所涉及的文獻以道教經典為主，以《正統道藏》、《續道藏》、《藏外道書》、《故宮珍本叢刊》以及民間抄本為主，所收相關的經典包括：

《清微玄樞奏告儀》1279-1368 年（儀）

38 陶金，〈蘇州、上海《誥斗科儀》中啟師節次初探——道教與密教，江南與北京〉，《中國道教》2(2012): 34-41。

39 陶金，〈蘇州《先天拔亡奏告科儀》初探〉，頁 503-524。

40 陶金，〈江南道教正一派告斗科儀的道法初探——兼談斗姥奏告法的形成〉，頁 480-515。

《清微元降大法》卷 22《紫極玄樞奏告大法》1279-1368 年（法）
 《道法會元》卷 30《紫極玄樞奏告儀》1279-1368 年（儀）
 《道法會元》卷 24〈清微灌斗五雷符法〉1382 年左右（法）
 《道法會元》卷 25〈清微灌斗五雷奏告儀〉1382 年左右（儀）
 《道法會元》卷 83 至 87《先天雷晶隱書》1353 年左右（法+儀）
 《道法會元》卷 214《玉音乾元丹天雷法》1353-1445？年（法）
 《續道藏》所收之《先天斗母奏告玄科》1445-1587 年（儀）
 《藏外道書》第 29 冊，《斗母急告心章》1353-1587？年（章）
 《故宮珍本叢刊》，所收之《梵音斗科》1733 年（法+儀）
 《亡斗節次》，南邑沔溪鎮之抄本 1924 年（儀）

本文將分別介紹其儀式流程與框架，從中分析其變化。儀式框架的不斷變換，可以滿足不同時期、不同階層、不同區域的需求。從這個案例，我們也可以看出，儀式專家如何改造儀式框架，以活化法術儀式，為之賦予不同的功能。同時，我們也可以看到，法術透過標準化，將法術程序規範化，在標準化的框架之下，不同時期、不同區域、不同階層，可以再進行改造，使儀式呈現不同的功能。以下以元明清時期斗母告斗法的形成為研究核心。主要從幾部斗母摩利支天密切聯繫的經典，考察斗母法術儀式的形成與變化。

首先，《先天雷晶隱書》是一部結構非常複雜的經典，這部「經典」實際上是各種不同宗教文類的集結，其中時代複雜，參合了南宋至元代，不同時期的宗教文獻，形成不同年代的「文本層」並列的現象。⁴¹ 從《先天雷晶隱書》當中的傳承人物可以論證其時代在元中葉，其中文獻中出現最晚的年代應該是元晚期，卷 84 第 9 篇〈諸師口號〉收錄內煉召雷七言口訣，其中提及「始自侍宸傳口訣，兩百餘年猶未泄。」如果是在王文卿之後兩百年，則時間大概在 1353 年，已經是元代晚期，也是這篇文獻出現最晚的時間點。同時，從《先天雷晶隱書》的師派來看，此經應該是白玉蟾法裔所傳承，此

41 《先天雷晶隱書》不是一件孤立的文本，與《先天雷晶隱書》相關的經典還有《道法會元》（CT1220）卷 88〈雷晶使者祈禱行檢〉；《道法會元》（CT1220）卷 89〈九天雷晶元章〉；《法海遺珠》（CT1166）卷 7〈九天雷晶使者梵炁隱書機法〉；《法海遺珠》卷 21〈雷晶梵氣坐功〉；《法海遺珠》卷 26〈雷晶秘隱〉；《法海遺珠》卷 40〈先天一炁火雷使者祕法〉等。必須放在同一個脈絡當中去進行考察。《先天雷晶隱書》主法為高上神霄玉清真王長生大帝與梵炁法主斗母紫光天后摩利支天大聖。前者為神霄派主神，具有神學上的象徵意義，但是在此經當中並無重要地位；後者則是這部經典實質的主法神祇。

法系並結合南宗丹法、神霄雷法以及密法。

《先天雷晶隱書》被收於《道法會元》卷 83-87 共五卷。五卷結構大致如下卷 83 包含〈主法〉、〈師派〉、〈將班〉、〈天母聖像專將〉、〈副將服色〉、〈召合玄機〉、〈心咒〉、〈鍊法〉、〈使者符〉、〈書符口訣〉、〈三帥符〉、〈妙用〉、〈檄式〉、〈祈雨上汪祖師家書〉、〈天母心章〉。卷 84 包含〈請師玄秘〉、〈道妙〉、〈金書秘〉、〈火雷序〉、〈道法玄微〉、〈雷法說〉、〈玉皇心印〉、〈一炁雷機〉、〈諸師口號〉、〈雷霆體用〉、〈歸一密語〉、〈瓊山紫清真人答隱芝書〉。卷 85 包括〈先天一炁論〉、〈雷府六事〉、〈內秘用法〉、〈大造機要〉、〈天母默朝急告〉。卷 86 包括〈祈禱行持〉、壇場結構。這是一套完整的儀式程序，包括洒淨、告召、宣意、啓聖、安座、獻茶、變神、召將、獻酒、誦經、宣檄牒、發遣、九宮作用、禮謝、退壇復神。卷 87 包括〈步罡變神咒〉、〈都天雷公咒〉、〈木郎咒〉、〈三十六雷名〉等。

從結構看來，這種編輯並不是全無章法的湊合。編輯者顯然有一定的內在邏輯，將這些不同來源的文獻整合在一個框架之中。卷 83 是整個道法的總括性內涵，並以斗母摩利支天為主神。筆者判斷是本派弟子整合文獻後的架構設計，年代相對較晚。

卷 84 則是雷法理論性文本，其中署名王文卿、白玉蟾以及白玉蟾弟子的著作，筆者判斷是相對年代較早的文本，其中幾乎沒有提到斗母。

卷 85 是內鍊的理論性文本，許多以斗母摩利支天為主神，體現出較複雜的內鍊技巧與心法，其中部份的修法為儀式當中使用。

卷 86 是一個核心的儀式「祈禱行持」程序敘述，其程序為洒淨、告召、宣意、啓聖、安座、獻茶、變神、召將、獻酒、誦經、宣檄牒、發遣、九宮作用、禮謝、退壇復神。

卷 87 為咒法的集結，這些咒法主要為「祈禱行持」當中所使用的咒法。收有〈步罡變神咒〉、〈都天雷公咒〉、〈擊剝咒〉、〈木郎咒〉。從內容可以看出來，〈都天雷公咒〉、〈擊剝咒〉是雷法所使用的咒，也是在步罡變神最後階段配合〈步罡變神咒〉使用。

卷 86 的儀式「祈禱行持」即是「儀」的基本儀式程序結構，而卷 83 為「法」的基本要素，乃至卷 84 的內鍊要旨，以及卷 87 的咒法的集結，都是「法」的範圍。

《先天斗母奏告玄科》是告斗法的一種，要理解告斗科儀，有必要先探討告斗科儀的結構。⁴²元明時期各種告斗法也已經廣為流傳，告斗法是一種以神格化北斗為對象的朝禮科儀，以奏告儀式形態為儀式結構，其特色在於透過召將，由官將叩請九皇降於燈壇，並進行奏告祈福之儀式，其目的為朝禮北斗九皇，因此其本質還是一種禮斗法。值得一提的是，告斗法偏向個人性的醫療儀式，是針對患人而設的斗法，因此儀式目的是「朝告斗極，專為某順懷星度，祈保平安」，這種科儀有法術的特質，與上述的斗科有別。告斗儀式很可能在元明時期變成斗科的特色，形成各具特色的醫療型斗法。告斗法儀式結構上的道法融合，作為宋元以後道教儀式的創新形態。明代朱權列出告斗法十四種：

告斗法一十四階：清微玄樞奏告、太乙火府奏告、灌斗五雷奏告、玄靈解厄奏告、清微紫光奏告、神霄奔宮奏告、清微祈禱奏告、神霄火鈴奏告、淨明奏告、璇璣九光奏告、允天奏告、孫真人竈告、開雲現斗奏告、擁雲現斗奏告。⁴³

朱權將《清微玄樞奏告》列為十四階「告斗法」的第一位，我們可以《清微玄樞奏告》為對象作一點考察。所謂的「玄樞」指的就是北斗。現存《正統道藏》當中有一部《清微玄樞奏告儀》，推斷應為元代（1279-1368）作品，其啓告的譜系止於葉雲萊（1251-?），因此推斷與葉雲萊傳承有關，也與武當山的清微派有密切關係。

《清微玄樞奏告儀》以及收錄於《道法會元》卷30的《紫極玄樞奏告儀》，則為相近清微告斗作品，《紫極玄樞奏告儀》當中的「啓師」儀節所列清微譜系最後止於黃舜申（1224-ca.1286，丹山雷淵黃真人），推測《紫極玄樞奏告儀》為十四世紀初期的清微經典。值得我們關切的是，《紫極玄樞奏告儀》被收錄在《道法會元》當中，而《清微玄樞奏告儀》並沒有，這意味著

42 北斗信仰自古有之，但是對於北斗儀式，從歷史當中的發展，可以看出從唐代民間的禮斗法，逐漸發展形成斗醮科儀，並在宋代被吸納進入靈寶齋醮儀式當中，與此同時，單獨的告斗法也在江南流行，而從禮斗信仰與儀式分出的斗母科儀以及九皇醮也各自發展，禮斗科儀逐漸形成多元、豐富而且普及的儀式。告斗法相關研究參考謝世維，〈七元散輝，冥慧洞耀——禮斗法的歷史與近〉，《中國本土宗教研究》1(2018): 25-49。

43 參見朱權，《天皇至道太清玉冊·天心玄秘章》，收入《正統道藏》卷60，臺北：新文豐出版公司，1995。

《紫極玄樞奏告儀》應屬於黃舜申在南方，尤其是福建一帶傳承的清微派所使用。另外，《道法會元》卷 30 同時保存了〈紫極玄樞奏告大法〉以及〈紫極玄樞奏告儀〉，前者完整錄有官將符訣，也就是「法」；後者則載有儀式程序細節，也就是「儀」，兩者構成一套完整的儀式內容，足以一窺奏告儀之全貌，同時也讓學者參證「法」與「儀」之關係。

《清微玄樞奏告》是一個以朝禮中天大聖北斗九皇道君為核心，祈求消災降福之清微告斗儀式。另一個與此文本有關的告斗儀式文本是收錄於《道法會元》卷 30 的《紫極玄樞奏告儀》。⁴⁴這是一部與《清微玄樞奏告》相近的清微經典，但是在朱權所列的告斗法當中，並無《紫極玄樞奏告儀》，推測這是一部與《清微玄樞奏告儀》密切關聯的，屬於同一系統的經典，因此可能被歸為同一類。這一點也可以從《清微玄樞奏告儀》中「通章」儀節裡提到「今恭依元降，謹請某將，進拜紫極玄樞急告心章，上聞宸極」一詞獲得印證，顯示這兩者同屬「紫極玄樞奏告」的儀式。

《清微元降大法》卷 22 當中亦有《紫極玄樞奏告大法》，其中並未有儀式細節的描述，但是提供部分的符文內容，以及使用方法，亦即是「法」的內容。按其符文順序來看，其儀節相較於《紫極玄樞奏告儀》簡略不少，推測這是一個相對簡要，或甚至是不完整的儀式材料，提供的是「法」，但缺少「儀」。其中最重要的是有水盆符，其中有符之用法，水盆周圍書二十四向，隨著符所指的方位，來斷定吉凶。其後有「水盆報應法」，清楚列出二十四方位的吉凶占詩，內容多與民間信仰或習俗之冲犯剋煞有關。而水盆之形制與符訣則可參照《道法會元》卷 30 〈紫極玄樞奏告大法〉當中的「天輪水鏡圖」。

這兩部經典以燃燈科儀為核心形式，請降北斗九真的告斗儀式。《清微玄樞奏告儀》之儀節如下：入壇—淨壇—啓請—獻茶—重啓—召將—禮師—衛靈—發爐—然燈—請降九皇—獻茶—投符作占—通章（宣章）—熏章、焚章、焚符（焚化於香爐）—默朝（三禮）—謝恩（焚〈謝恩符〉）—發願—復爐。《紫極玄樞奏告儀》之儀節如下：步虛—淨壇—存變、召將—遣將請斗—

44 參見《道法會元》卷 30 〈紫極玄樞奏告大法〉、〈紫極玄樞奏告儀〉；《道法會元》卷 31 〈玄樞玉訣秘旨〉。

運香供養、口章啓師—發燈—請降斗真—進茶—請三真衛壇、召方使者—讀章—熏章、遣發—占驗—解厄—請神丹、服神丹—占驗—叩謝斗真—謝師—退出。比較兩者科儀節次，可以發現極為相似，只有少數儀節在次序略有差異，這可以推測這兩者有高度的關聯。其中最關鍵的差異在於《清微玄樞奏告儀》當中有禮師—衛靈—發爐—發願—復爐等正一派的上章儀節，這很可能是設計給武當山受正一法籙的道士所用，以符合正一道士的儀節需求。

從整個儀式結構來看，燃燈—請降九皇—獻茶—宣章—熏章、焚章、焚符等是整個儀式的核心結構，其中會加入「占驗」的儀節，或在宣章之前，或在焚章之後。儀式以燃燈為九皇之象徵，《清微灌斗五雷奏告儀》當中提到：「以燈法星，以火炳靈。」在請降九皇之後，進行獻供儀式，然後宣讀章文，之後焚化章文，因此燃燈是一個象徵，用以象九皇，而宣章也就是「告斗」的核心，用來宣達己意，祈願求福，消災解厄。此奏告斗真儀式的壇場，通常稱之為「星壇」或「燈壇」。此星壇排列有象徵九皇的燈座。這種以燃燈象九皇在宋以前即已存在，並與唐代的星祭星供有關。⁴⁵

〈清微灌斗五雷大法〉推測為元明之際的作品，為趙宜真（?-1382 年）所傳承的告斗法，目的為朝禮大聖北斗七元君，以求消災請福之清微告斗儀式。〈清微灌斗五雷奏告儀〉在明代朱權所列十四階「告斗法」當中排列第三，其內容可能與現存《道法會元》卷 24 〈清微灌斗五雷大法〉、《道法會元》卷 25 〈清微灌斗五雷奏告儀〉相仿。〈清微灌斗五雷大法〉與〈清微灌斗五雷奏告儀〉形成一套「法」與「儀」相互搭配的完整儀式。〈清微灌斗五雷大法〉當中的師派、符法用於〈清微灌斗五雷奏告儀〉各儀節之中，而告斗用法包括了書符要訣、急奏要訣、沈符訣則屬於要訣，其後包羅了幾種占卜法。最重要的一種是「投盆符作占」，沈符訣當中描述投盆符作占的程序以及二十四向占驗歌。

總的來看，從清微告斗法的儀式文本《清微玄樞奏告儀》、《紫極玄樞奏告大法》〈清微灌斗五雷大法〉三者來分析，告斗法目的為朝禮大聖北斗七元君，以求消災請福之清微告斗儀式。從三個儀式文本綜合來看，告斗法基本結構為：入壇—淨壇—啓請—獻茶—存變、召將—遣將請斗—燃燈—請降九

45 相關研究見余欣，〈天命與星神〉，《唐研究》18(2012): 478。

皇—獻茶—投符作占—宣章—焚章—禮謝—送神。從基本結構來看，是基本的法術框架的延伸與變化。

接下來本文從《正統道藏》所收《玉音乾元丹天雷法》以及《續道藏》當中所收的《先天斗母奏告玄科》考察將斗母儀式轉為告斗法的過程，以告斗法的框架，建立新的斗母儀式，並對日後的斗母奏告形成重大影響，進而發展成清代的《故宮珍本叢刊》所收的《梵音斗科》。

《道法會元》卷之 214《玉音乾元丹天雷法》的主法為教主梵炁天皇天父天帝、法主帝釋阿伽地皇天母大帝、法主九天雷祖大帝斗母紫光金尊聖德天后圓明道母天尊。將班有玉梵尊天嘍嘰王、妙梵尊天伽嘍王，及雷部鄧、辛、張三帥。三帥外都是密教神祇，本法中嘍嘰王、伽羅王被稱為「西番人相」，有學者認為是指西藏密教。而且經中的咒多為密咒，章式中也多為密教真言。法中有關斗母的密咒在後來斗母告斗儀式中還被運用，因此本法與密教相關。本法中斗母雖未被稱為摩利支天，但在章奏還是有摩利支的稱號。其咒中又稱「急急奉元始上帝昆盧遮那大聖主敕」，是將元始天尊與密教所奉昆盧遮那佛即大日如來合而為一，可知為密教與道教相涉。《玉音乾元丹天雷法》基本上還是以雷法為主，行持上仰賴存煉。修持者需觀想斗母形像，手擎日月之像，凝神定息，存想左有太陽，右有太陰；吸日精月華之炁咽下直至中宮，與自己祖炁混合為一，再以意提起，自雙關直至泥丸，從左目出陽神，從右日出陰神。誦秘咒，握斗印，召空中之神與自己元神混合。斗母法中所描述斗母與摩利支天接近，其形象為三頭六臂、兩手擎日月、兩手持弓、箭、兩手持降魔鈴杵、有金色烏豬七個御輦等，明清斗母造像大體以此為藍圖，這方面學者已經開始關注。⁴⁶ 斗母形象不但與摩利支天的形象類似，而且在神格特質上，也結合了觀世音菩薩或地藏王菩薩的敘述，因此不但有雷神特質，也有救度眾生的慈悲願力，形成神格職能擴充的現象。⁴⁷ 《玉

46 參見李玉珉，〈唐宋摩利支天菩薩信仰與圖像考〉，《故宮學術季刊》31.4(2014): 1-46；鄧昭，〈道教斗母對密教摩利支天形象的借用〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》36(2014): 59-100。

47 《藏外道書》第 29 冊《斗母急告心章》其中包含幾個文檢與符咒，文檢包含〈斗母急告心章〉、〈玄天北極洞章〉、〈告北極狼星章〉、〈祈禱檄式〉，而咒符有〈十大威神召咒〉以及〈紫光玄篆玉文〉等符。這些文檢多與斗母相關的雷法與告斗法有關。

音乾元丹天雷法》保存了「法」的諸多元素，但是沒有「儀」。

從朱權的記載可知，在明代告斗法在道教科儀當中，必定具有一定的地位，也許是當時所流行的科儀。朱權用「十四階」來說明這十四種告斗法，是否意味著高下階次的分別，我們不得而知。從朱權十四階的告斗法當中，並未有「斗母告斗」，因此，筆者推斷，在朱權的時代，斗母告斗法尚未流行。但是《續道藏》當中已收有《先天斗母奏告玄科》，《正統道藏》編於明正統 10 年（1445），而萬曆 15 年（1587）編成《萬曆續道藏》，朱權生活於 1378 年至 1448 年，因此可以推斷，斗母告斗法的形成可能在 15 世紀，介於 1445-1587 之間。

《先天斗母奏告玄科》之儀式程序為：步虛—入壇—淨壇—化壇—上香—啓師—獻茶—上香—默啓—變神召將—結壇—告二梵斗真降壇—口章啓師—發燈—上香—請降斗母—存想—禮誥—獻茶—三獻—重啓—懺悔—宣章—召將遣章—宣牒—發遣—言功。從儀式的結構可以看出，《先天斗母奏告玄科》基本上依循的是告斗法的結構，只是告斗法一般是請降九皇至壇場，而斗母奏告玄科是請降斗母至壇場。其中較特殊的是加上「懺悔」的儀節，這個轉變可以看做是倫理特質的強調，而這也是一般法術儀式框架所沒有的。

此外，比較《先天斗母奏告玄科》的內容文字可以發現與《清微玄樞奏告儀》、〈清微灌斗五雷大法〉多所重疊，這也可以說明《先天斗母奏告玄科》基本上依循的是清微告斗法的內容與結構。從本文的探究，可以初步的看出《先天斗母奏告玄科》是一部綜合多種傳統而形成的斗母告斗法。首先，《先天斗母奏告玄科》與《先天雷晶隱書》有部分文字上的相同，這可以說明《先天斗母奏告玄科》承襲神霄的斗母法的內容，但是轉化雷法儀式為告斗法。其次，《先天斗母奏告玄科》的神譜、咒文、符法、存鍊承襲自《玉音乾元丹天雷法》，後者並無儀式程序，只保留「法」，缺乏「儀」，有可能是斗母告斗法的雛型。其三，比較《先天斗母奏告玄科》的內容文字可以發現與《清微玄樞奏告儀》、〈清微灌斗五雷大法〉多所重疊，這也可以說明《先天斗母奏告玄科》基本上依循的是清微告斗法的內容與形式。同時，從《清微玄樞奏告儀》、〈清微灌斗五雷大法〉等儀式程序的分析，我們大致可以綜理出清微告斗法的基本儀式結構。《先天斗母奏告玄科》的儀式程序與結構基本上與告斗法的儀式結構一致，因此我們可以推斷《先天斗母奏告玄科》屬

於清微告斗法的一種形式。通過這些分析，我們大體可以看出《先天斗母奏告玄科》的基本形成模式。

清代婁近垣所編輯的《梵音斗科》基本上脫胎於《先天斗母奏告玄科》，其儀式如下：三淨咒—步虛—淨壇—上香—啓師—獻茶—上香—宣齋意—變神—步罡召將—宣牒—結壇—告二梵斗真降壇—宣牒—發燈—奏啓—請降迎鑾—存想—禮誥—三皈命—獻茶—獻棗湯—三獻—宣章—懺悔—宣奏—投符水盆—宣關/牒—召將遣章—焚心章—朝斗進心章—宣解厄牒—九皇解厄—祝願—伸謝—禮誥奉送—禮誥皈命—言功—回駕—下壇。整體看來，是《先天斗母奏告玄科》儀式結構的繁複化，比較儀式框架的節次，可以清楚看到這兩個儀式的密切關係。⁴⁸

《梵音斗科》本質上還是個告斗儀式，而且具有醫療性格，從歷史文獻上來看，婁近垣在雍正朝進行過數次斗母告斗的儀式，雍正 8 年（1730 年），婁近垣為清世宗禮斗禳病，因而獲得皇帝信任，並封婁近垣為欽安殿住持，在宮內數處設立斗壇，並定期舉行禮斗儀式。⁴⁹而目前仍有道教科儀網的道士群在湖北省宜昌市遠安縣鳳鳴山的永聖宮有系統的傳授「梵音斗科科儀全宗」，此即是梵音斗科的傳承教授。⁵⁰

民國 13 年（1924 年）南邑沔溪鎮之《亡斗節次》抄本其儀式程序如下：步罡—入壇—淨壇—化壇—上香—啓師—獻茶—默啓—變神召將—宣幽冥牒—發燈—請降九皇—上香—放簡—迎鑾—存想—禮誥—執簡禮拜—獻茶酒—宣章—焚章—禮誥稱念聖號—下壇。該儀式的變神，在陽日變太乙真人，陰日變斗母慈尊，此告亡斗科儀的特色是以北斗來赦罪，並超拔亡爽，透過北斗金光照耀，提攝亡魂，接引至天界。《亡斗節次》的儀式結構與《先天斗母奏告玄科》相去不大，最大的特色是透過類似的法術儀式框架，而運用在拔亡儀式之中。而這種救度儀式一直到當代仍在浙江一帶流傳，並有著

48 本文相關告斗儀的儀式程序比較請參考附錄表格。

49 觀靖，〈誠祈感應——欽安殿道場〉，《紫禁城》244(2015): 83-102。

50 「道教科儀網」是由江蘇、浙江、上海、江西、湖北、湖南等地道教正一派多位高道、聯合中青年道友一起發起，成立的道教公益性網站。旨在弘揚傳統道教經籙法科，傳承宋元明清以來道教的內容，保存道教音樂、科儀、古籍，恢復道教內外並修的老傳統。亦參見伍虎勇，《無錫道教音樂的歷史考察初研——文獻、人物、傳承脈絡》。

嚴密而系統的傳承，是一個仍具活力的儀式傳統。⁵¹

兩宋時期主流的齋醮科儀法術為「靈寶大法」。新興法術傳統以古典道教度亡儀式黃籙齋儀為基礎，配合儀法技巧，發展為新的救度儀式。告亡斗救度科儀，並非採行主流的「靈寶大法」作為行儀法術，而是以斗母告斗法為基本儀式框架，所形成的亡者救度儀式。

從這些分析我們可以看到法術儀式的轉變，雖然奠基於一個基本的法術儀式框架，但是可以很靈活的運用此儀式框架，使之為不同的功能所服務，進而能夠完成不同的服務。包括雷法行持、告斗醫療、拔亡救渡等等，「法」的本質性元素諸如符、咒、內鍊密訣等在斗母儀式當中，變化並不多，但是從斗母儀式的發展來看，我們可以觀察到「儀」的框架可以加以變化、彈性發展，並且可以擴大延伸，變換儀式功能。正是這種彈性、變換與創新，給予法術儀式很大的空間，使法術能夠不斷注入新的生命，重新演繹「法」的內涵，賦予法術全新的框架，由此可見「法」是在特定的知識與文本脈絡中所產生的；這種過程是對當時存在的儀式文本進行有意識地修改、拼組、重構與再造，是一種「改造過程」(reshaping process)，對此過程的分析，足以彰顯儀式文本作者與時代的觀念與實踐磋商琢磨而進行文本再造的過程。⁵²以這樣的概念重新考慮儀式文本的特殊性質，這些後來所進行的發展與改變，能令我們進一步考察這些文本在傳承的過程中，可能面對著什麼樣新的環境與挑戰、概念與想法，而必須重新發展出新的儀式模式。⁵³

51 陶金，〈蘇州、上海《誥斗科儀》中啟師節次初探——道教與密教，江南與北京〉《中國道教》2(2012): 34-41。

52 Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), 11, 217. 裴玄錚 (Jonathan Pettit) 也發現過去以文獻學方法簡化文本分析，乎略文本發展脈絡問題。裴玄錚 (Jonathan Pettit)，〈理想的地點——《裴君傳》的空間實踐〉，《2009 保生文化祭：道教神祇學術研討會論文集道教與民間信仰叢刊》(Ⅲ) (臺北：臺北保安宮，2010)，頁 7。

53 學術界對文本研究有豐富的成果，尤其是在基督教的聖經學分析，從文本脈絡來分析文本在歷史過程當中層累、刪節、增添、複合等現象。Campany, *Making Transcendents*, 216-58.

五、結 論

祭祀傳統與神祠信仰是中國宗教的基礎，是最蓬勃最富生命力的場域與泉源，透過以廟宇為中心、以祭祀為實踐的多層級網絡系統，在歷朝歷代民間的信仰維持一種穩定而豐沛的創造力，儘管歷朝以祀典政策與淫祀禁毀試圖控制，但是神祠信仰是「製造神明的機器」，很快能夠恢復活力，再創祭祀盛景。

道教在魏晉以後逐漸失去道治，而唐代的官方控制，導向宮觀道教體系的發展，當毀道政策或戰禍頻仍之時，以戒律、授籙與諸種修行、儀式實踐組織而成的道教宮觀體系便很容易遭到毀壞，道教不免逐漸失去生命力。史卡（Lowell Skar）早就指出唐代道教過度官方化、精緻化的發展結果，與民衆生活有所脫節。⁵⁴ 唐代所建立的道教體系逐漸崩壞，而道教科儀體系也因為唐宋之際戰禍頻仍而受波及，筆者認為，唐宋以後的道教透過雙重的模式與多元策略，不斷保持其生命力。

第一個模式是汲取原本在民間廣為存在的地方方法術傳統，南方新興的士紳階層汲取並援用原本既已存在於地方社會之中的儀式專家的傳統，這些儀式專家提供各式生活或社區所需的儀式服務。這些地方方法術具有長期的傳統，同時具備豐富的地方知識，使得他們得以在地方處於優占地位。這種汲取法術的策略，讓新興法術傳統得以會通古典道教科儀。一方面將地方方法術鑲嵌入道教的科儀當中，重塑了道教科儀的展演形態，也讓道教科儀獲取新的生命。因此，道教齋醮科儀雖然源起於南朝，整備於唐末五代，卻在兩宋之際受到諸種新興地方方法術傳統的影響，形成一種由古典儀式齋科與新興法術與文書模式結合而成的新的科儀結構。⁵⁵ 二方面道教菁英賦予地方方法術一個儀式框架，形成道教的法術傳統，最典型就是清微法術的全面標準化，這也是本文第二部分所闡述的「法」與「儀」的構成與運用。第三方面，即便是在民間，火居道士也與地方傳統法師合作，形成各種道、法；文、武關係，為民間的百姓服務，使得道教儀式在民間可以廣為實踐。

54 參見 Lowell Skar, "Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times," in *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Leiden: Brill, 2000), 413–63.

55 張超然，〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，頁 131–188。

第二個模式是道教依附在民間神祠崇拜的祭祀框架上，給予「醮典」的儀式，賦予宇宙觀的神譜定位，以及道德性懺罪解冤的救度，以集體性的方式，透過儀式與地方神明連結，為地方進行祈安、普度的儀式。

在這雙重驅動力之下，透過「法術道教化」、「道教法術化」等與民間宗教維繫動態的聯繫，藉此保持道教的活力，使道教在歷史上不斷獲得生存發展的機會。

本文第二部分以《道藏》文獻及抄本資料為基礎，但是在考察上，以「法術」的儀式型態為基礎。法術基本上是一種靈活的形式，菁英法師試圖賦予法術一個儀式框架，在宋元以後，其中最重要的就是清微法的儀式框架。不可否認，清微派在法術道教化當中扮演著重要的角色，清微法術以驅邪、治病、祈雨、催生等地方社會所需儀式服務為主體，但同時與古典道教傳統之間有深刻的連繫，清微傳統的奠基者自始便有意吸納、重構古典道教傳統，將道教遺產納入清微體系，因而積極介入古典齋醮科儀的演行詮釋，是一種「道教化」的法術傳統。然而，清微派並不是一個完整而一貫體系的宗派，是系統複雜而多重體系的代稱。清微派標準化策略背後的儀式框架，藉以形塑多元清微法之共同框架。清微教法於宋末在廣西、福建地區逐漸形成，除了統合了當時與先前的諸種道教傳承並確立其教法權威，也廣泛傳布於各地知識階層，其徒眾遍及浙江、江西、湖北、雲南等地，但也同時發展出各種地方性的清微法。在這些清微傳統當中，儀式框架與運作是其標準化重要元素，也影響明代以後清微儀式的使用。本文透過道教文獻探討道教的儀式框架的使用，希望通過文獻的比較研究，考察宋明時期清微傳統如何以其所建構的神學體系與儀式技術，吸納斗母法術傳統，從而套用清微的科儀框架。

本文考察斗母儀式文本為案例，尤其是收於《續道藏》之《先天斗母奏告玄科》以及收於《故宮珍本叢刊》的《梵音斗科》等。從兩部斗母與摩利支天密切聯繫的經典《先天雷晶隱書》與《先天斗母奏告玄科》當中的傳承人物可以論證其時代在元中葉，最早可推至元初或宋末。同時，這兩部經典都屬神霄系，因此推斷將斗母與摩利支天結合的正是神霄的傳統。再從《先天雷晶隱書》的師派來看，此經應該是白玉蟾法裔所傳承，此法系並結合南宗丹法、神霄雷法以及密法。今日江南正一派之斗科與《先天斗母奏告玄

科》以及收於《故宮珍本叢刊》的《梵音斗科》傳統則明顯的具備清微儀式框架，因此釐清斗母告斗法的歷史淵源格外具有意義。

《先天雷晶隱書》的雷法科儀本身是一種公共儀式的實踐，這使斗母科儀能夠開始發展，並展現其生命力。後來發展成為透過召將，祈請斗母降於燈壇，並進行奏告祈福的《先天斗母奏告玄科》，則較偏向個人性的醫療儀式，是針對患人而設的斗法，具有法術的特質。筆者認為斗母告斗科在明代以後能夠大為流行，並且開始多元發展，主要是這種儀式在獨立發展後，能滿足個人本命信仰，具有為個人消災度厄，延生祈福的功能。而在宮廷道教儀式中，斗母奏告展現道教靈活的創造力，發展出多元燦爛的《梵音斗科》科儀，並進一步形成近代豐富的斗母科儀文化，形成清季以後的斗母拔度儀式。從這個研究我們可以看到斗母儀式框架的發展軌跡，延續至近代，傳承到今日。

此案例讓我們理解法術儀式框架的基本原型，以及其開展的多元面向。而儀式框架極具彈性，可以運用在各種功能上，在結構上，此框架可以延伸與發展，成為一個龐大的大型儀式。道教儀式包攝著華人文化對宇宙以及自身的整體認知，透過身體的體驗及靈性感知，足以反映華人的精神訴求與社會意識。從儀式框架的視角來解讀道教法術，有助於更準確地把握道教的本質，理解傳統中國歷史和社會。透過法術、地方神祠信仰服務獲得活力，這是宋元道教不斷開展新的面向的基礎，也讓我們見證道教強韌的生命力與廣闊深邃的科儀文化。

附 錄

經典文獻	儀式程序
《先天雷晶隱書》 1353 年左右	洒淨、告召、宣意、啓聖、安座、獻茶、變神、召將、獻酒、誦經、宣檄牒、發遣、九宮作用、禮謝、退壇復神
《清微玄樞奏告儀》 1279-1368 年	入壇—淨壇—啓請—獻茶—重啓—召將—禮師—衛靈—發爐—燃燈—請降九皇—獻茶—投符作占—通章（宣章）—熏章、焚章、焚符（焚化於香爐）—默朝（三禮）—謝恩（焚〈謝恩符〉）—發願—復爐
《紫極玄樞奏告儀》 1279-1368 年	步虛—淨壇—存變、召將—遣將請斗—運香供養、口章啓師—發燈—請降斗真—進茶—請三真衛壇、召方使者—讀章—熏章、遣發—占驗—解厄—請神丹、服神丹—占驗—叩謝斗真—謝師—退出
《清微灌斗五雷大法》 1382 年左右	淨壇—化壇—啓師—獻茶—步虛—重啓—召將—宣牒—禮請—燃燈—投符作占—請降斗真—獻茶—奏心章—焚符—焚章—宣解厄牒—誦解厄咒—禮謝—還神—下壇—（設醮）—步虛—啓請—三獻—誦經—宣疏—禮謝—拜送
《先天斗母奏告玄科》 1445-1587 年	步虛—入壇—淨壇—化壇—上香—啓師—獻茶—上香—默啓—變神召將—結壇—告二梵斗真降壇—口章啓師—發燈—上香—請降斗母—存想—禮誥—獻茶—三獻—重啓—懺悔—宣章—召將遣章—宣牒—發遣—言功
《梵音斗科》1733 年	三淨咒—步虛—淨壇—上香—啓師—獻茶—上香—宣齋意—變神—步罡召將—宣牒—結壇—告二梵斗真降壇—宣牒—發燈—奏啓—請降迎鑾—存想—禮誥—三皈命—獻茶—獻棗湯—三獻—宣章—懺悔—宣奏—投符水盆—宣關/牒—召將遣章—焚心章—朝斗進心章—宣解厄牒—九皇解厄—祝願—伸謝—禮誥奉送—禮誥皈命—言功—回駕—下壇
《亡斗節次》1924 年	步罡—入壇—淨壇—化壇—上香—啓師—獻茶—默啓—變神召將—宣幽冥牒—發燈—請降九皇—上香—放簡—迎鑾—存想—禮誥—執簡禮拜—獻茶酒—宣章—焚章—禮誥稱念聖號—下壇

引用書目

一、傳統文獻

- 不著撰人，《九皇斗姥戒殺延生真經》，收入《道藏輯要》，臺北：新文豐出版公司，1986。
- 不著撰人，《九皇朝元醮品一夕全集》，《藏外道書》第13冊，成都：巴蜀書社，1992。
- 不著撰人，《太上玄靈北斗本命延生真經》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 不著撰人，《太上玄靈保命延生大梵斗姥心懺》，收入《道藏輯要》，臺北：新文豐出版公司，1986。
- 不著撰人，《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 不著撰人，《斗母元尊九皇真經》，收入《道藏輯要》，臺北：新文豐出版公司，1986。
- 不著撰人，《斗姥大法語》，收入《道藏輯要》，臺北：新文豐出版公司，1986。
- 不著撰人，《北斗七星護摩儀軌》，收入《大正藏》，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 不著撰人，《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 不著撰人，《先天斗母奏告玄科》，收入《續道藏》，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 不著撰人，《先天斗帝敕演無上玄功靈妙真經》，收入《道藏輯要》，臺北：新文豐出版公司，1986。
- 不著撰人，《道法會元》，卷214《玉音乾元丹天雷法》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 不著撰人，《道法會元》，卷30〈紫極玄樞奏告大法〉、〈紫極玄樞奏告儀〉，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 不著撰人，《道法會元》，卷31〈玄樞玉訣秘旨〉，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 不著撰人，《佛說北斗七星延命經》，收入《大正藏》，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 不著撰人，《藏外道書》，卷29《斗母急告心章》，成都：巴蜀書社，1992。
- 朱 權，《天皇至道太清玉冊·天心玄秘章》，收入《正統道藏》卷60，臺北：新文豐出版公司，1995。

宋·寧全真授、元·林靈真編，《靈寶領教濟度金書》，收入《正統道藏》第12冊，臺北：新文豐出版公司，1995。

清·婁近垣，《梵音斗科》，收入《故宮珍本叢刊》第525冊，海口：海南出版社，2001。

二、近人論著

王琛發 2002 《從北斗真君到九皇大帝——永不沒落的民族意象》，吉隆坡：道教組織聯合總會宗教文化研究中心。

朱 鴻 1990 〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《歷史學報》18 (1990): 63-75。

北港武德宮 2018 《財神祖廟百年大醮》，北港：北港武德宮。

余 欣 2012 〈天命與星神〉，《唐研究》18 (2012): 478。

李天綱 2017 《金澤：江南民家祭祀探源》，上海：三聯書店。

李政陽 2015 〈明季神樂觀高道圈考略〉，《學術探索》2015.6: 14-19。

李顯光 1997 〈從摩利支天大聖先天斗姥元君看佛道的相互融合〉，「涵靜老人證道三週年紀念：新世紀的宗教與文化」學術研討會論文，1997年12月。

李玉珉 2014 〈唐宋摩利支天菩薩信仰與圖像考〉，《故宮學術季刊》31.4 (2014): 1-46。

呂鵬志 2008 《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局。

呂芳員 2014 《摩利支天、斗母信仰流變與廟宇分布研究》，新北：花木蘭文化出版社。

林振源 2014 〈正邪之辯，道法之合：臺灣北部道法二門源流〉，收入謝世維編，《經典道教與地方宗教》，臺北：政大出版社，頁359-388。

松本浩一 2014 〈宋代考召法的構成〉，收於謝世維編，《經典道教與地方宗教》，臺北：政大出版社，頁71-104。

酒井規史 2018 〈南宋時代道士之頭銜：經籙的法位與道士的職名〉，《中國本土宗教研究》第1輯，頁221-237。

酒井規史 2014 〈地方的雷法與道法會元〉，收入謝世維編，《經典道教與地方宗教》，臺北：政大出版社，頁105-127。

馬書田 1996 《中國道教諸神》，北京：團結出版社，頁68-72。

宮川尚志 1983 《中國宗教史研究·第一》，京都：同朋舍。

高萬桑 (Vincent Goossaert) 2010 〈清代江南地區的城隍廟、張天師及道教官僚體系〉，《清史研究》1 (2010): 1-11。

- 翁鼎山 1998 〈永定縣大溪鄉的太平清醮〉，收入楊彥杰主編，《汀州府的宗族、廟會與經濟》，勞格文主編，《客家傳統社會叢書》第6冊，香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，頁31-52。
- 張超然 2014 〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，收於謝世維編，《經典道教與地方宗教》，臺北：政大出版社，頁131-188。
- 張超然 2016 〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉，《華人宗教研究》8(2016): 33-64。
- 張超然 2018 〈專醮酬恩：近代道教為民間信仰所提供的儀式服務〉，侯沖主編，《經典、儀式與民間信仰》，上海：上海古籍出版社，頁259-294。
- 張興發、陶金 2014 〈江南道教正一派告斗科儀的道法初探——兼談斗姥奏告法的形成〉，《道教與星斗信仰》，濟南：齊魯書社，頁480-515。
- 張杰 1997 〈紫金縣琴江流域民俗〉，收入房學家主編，《梅州河源地區的村落文化》，勞格文主編，《客家傳統社會叢書》第5冊，香港：國際客家學會，頁442-460。
- 陶金 2012 〈蘇州、上海《誥斗科儀》中啟師節次初探——道教與密教，江南與北京〉，《中國道教》2(2012): 34-41。
- 陶金 2013 〈蘇州《先天拔亡奏告科儀》初探〉，呂鵬志、勞格文主編，《地方道教儀式實地調查比較研究》，臺北：新文豐出版公司，頁503-524。
- 陶金、張興發 2014 〈江南道教正一派告斗科儀的道法初探——兼談斗姥奏告法的形成〉，《道教與星斗信仰》，濟南：齊魯書社，頁480-515。
- 陳熙遠、邱澎生 2009 《明清法律運作中的權力與文化》，臺北：聯經出版公司。
- 鄧昭 2014 〈道教斗姆對密教摩利支天形象的借用〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》36(2014): 59-100。
- 劉仲宇 1999 〈眾星拱伏的斗姥神〉，《世界宗教文化》3(1999): 54-55。
- 裴玄錚(Jonathan Pettit) 2010 〈理想的地點——《裴君傳》的空間實踐〉，《2009保生文化祭：道教神祇學術研討會論文集道教與民間信仰叢刊》(Ⅲ)，臺北：臺北保安宮。
- 謝世維 2010 〈首過與懺悔：中古時期罪感文化之探討〉，《清華學報》40.4(2010): 735-764。
- 謝世維 2014 〈早期斗姆摩利支天文本探討：以《先天雷晶隱書》為中心〉，《成大中文學報》47(2014): 209-240。
- 謝世維 2014 〈導論〉，謝世維編，《經典道教與地方宗教》，臺北：政大出版社，頁1-35。

- 謝世維 2017 〈道教作為學術學門的反思〉，《人文研究學報》51.2(2017): 43-56。
- 謝世維 2018 〈「當代道教」研究方法之反思：朝向道教口述歷史的觀點〉，《長庚人文社會學報》11.1 (2018): 47-73。
- 謝世維 2018 〈七元散輝，冥慧洞耀——禮斗法的歷史與近代抄本中的斗科〉，《中國本土宗教研究》1(2018): 25-49。
- 謝聰輝 2018 《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》，臺北：新文豐出版公司。
- 蕭登福 2004 〈試論北斗九皇、斗姆與摩利支天之關係〉，《國立台中技術學院人文社會學報》3 (2004): 5-22。
- 蕭進銘 2011 〈從星斗之母到慈悲救度女神：斗姆信仰源流考察〉，收入臺北保安宮出版，《2010 保生文化祭：道教神祇學術研討會論文集道教與民間信仰叢刊》(IV)，臺北：臺北保安宮，頁 5-28。
- 鍾晉蘭 2000 〈將樂縣古鑄鎮大桃村民俗調查〉，收入楊彥杰主編，《閩西北的民俗、宗教與社會》，勞格文主編，《客家傳統社會叢書》第 11 冊，香港：國際客家學會，頁 273-319。
- 鍾蔚倫 1998 〈瑞金廟會大觀〉，收入羅勇、林曉萍主編，《贛南廟會與民俗》，勞格文主編，《客家傳統社會叢書》第 7 冊，香港：國際客家學會，頁 241-251。
- 韓明士著、皮慶生譯 2007 《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》，南京：江蘇人民出版社。
- 譚偉倫 2011 〈中國地方宗教儀式序論〉，譚偉倫編，《中國地方宗教儀式論集》，香港：中文大學出版社，頁 1-15。
- 觀 靖 2015 〈誠祈感應——欽安殿道場〉，《紫禁城》244 (2015): 83-102。
- Campany, Robert Ford. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- Dean, Kenneth. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- . *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- . "Local Communal Religion in Contemporary South-east China." In *Religion in China Today*, edited by Daniel Overmyer, 32-52. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Esposito, Monica. "Doumu, Mother of the Dipper." In *The Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, 382-83. London and New York: Routledge, 2008.

- Franke, Herbert. "The Taoist Elements in the Buddhist Great Bear Sutra." *Asia Major* 3. no. 1 (1990): 75–111.
- Hall, David Avalon. "Marishiten: Buddhism and Warrior Goddess." PhD diss. University of California, Berkeley, 1990.
- . "Martial Aspects of the Buddhist Mārīcī in Sixth Century China." *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism* 13 (1991): 182–199.
- Hansen, Valerie. *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Hymes, Robert. *Way and Byway: Taoism, Local Religion and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Jordan, David. *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religions of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Lagerwey, John. "Questions of Vocabulary: How Shall We Talk about Chinese Religion?" 黎志添主編，《道教與民間宗教研究論集》，香港：學峰文化，1999，頁 165–181。
- Mollier, Christine. *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Reiter, Florian. "Daoist Thunder Magic, Some Aspects of its Schemes, Historical Position and Development." In *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*, edited by Florian C. Reiter, 27–46. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.
- Sangren, Steven. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University, 1987.
- Schipper, Kristofer M. "The Written Memorial in Taoist Ceremonies." In *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, 309–324. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- . "Taoist Ritual and the Local Cults of the T'ang Dynasty." In *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein III*, edited by Michel Strickmann, 812–24. *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 22. Brussels: Peeters, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1985.
- Shahar, Meir and Robert P. Weller, eds. *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.
- Skar, Lowell. "Administering Thunder: A Thirteenth-Century Memorial Deliberating the Thunder Magic." *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1996-1997): 159–202.

- . “Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times.” In *Daoism Handbook*, edited by Livia Kohn, 413–63. Leiden: Brill, 2000.
- Sørensen, Henrik. “The Worship of the Great Dipper in Korean Buddhism.” In *Religions in Traditional Korea*, edited by Henrik Sørensen, 75–150. Copenhagen: Seminar for Buddhist Studies, 1995.
- Wang, Richard G. *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Wolf, Arthur P. “Gods, Ghosts and Ancestors” In *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, 105–30. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Daoist Ritual Frameworks: A Study on the Dipper Mother Ritual

Hsieh Shu-wei*

Abstract

Through two modes, primarily the interactions with *fashu* 法術 (rituals and arts) traditions and the ties with folk religions, Daoist rituals have historically found a source of new vitality. The first draws on an originally widespread existence of local *fashu* traditions, a strategy which has enabled an emerging tradition to syncretize with classical Daoist rituals and practices. In one respect, it has embedded local *fashu* into Daoist rituals, reshaping the form and performance of Daoism. Moreover, this first mode provides local practices with ritual frameworks that have formed Daoist *fashu* traditions, the most representative of which is the framework which has standardized Qingwei Daoism 清微 (Pure Tenuity *or* Pristine Simplicity). A final aspect of the first mode is Daoist priests working in concert with folk and local *fashi* 法師 (ritual masters), to the extent that they have formed various syncretic forms of *dao* and *fa*. Both the civil and military rituals are used to serve common people. Established on the structures of folk worship and sacrificial rituals, the second mode uses the “jiaodian” 醮典 (sacrificial standards) ritual to provide a worldview concerning the positioning of the pantheon of deities as well as acting as moral salvation. By utilizing a collective manner and linking Daoist ritual and local deities, this second mode has performed the praying for peace 祈安, universal salvation 普度, and other rituals for the locality. The dynamic makeup of

* Hsieh Shu-wei, Professor, Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University.

these two Daoist modes is also the impetus for the continuation of Daoist rituals and practices, and while operating under these modes, Daoist rites have been able to incessantly readapt to new eras. This paper also explores the relationship between *fa* 法 (rituals) and *yi* 儀 (liturgies), and using the Dipper Mother 斗母 ritual as a case study, illustrates how *fashu* throughout history has transformed the functions of its rituals and has adapted to different environments and needs through ritual frameworks. This has allowed *fashu* to perpetually evolve, continuously develop new ritual functions, be employed on both the local and official or imperial levels, and perform a number of rituals including prayers for blessings, sacrifices to avoid disasters, medical treatment, and salvation.

Keywords: the Dipper Mother, ritual frameworks, Daoism, *fashu*, methods and arts