

道教 科仪研究

THE STUDY OF TAOIST RITUAL

卢国龙 汪桂平 著



方志出版社

本书获中国社会科学院出版基金资助

道教 科仪研究

The Study of Taoist Ritual

卢国龙 汪桂平 著



方志出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

道教科仪研究/卢国龙, 汪桂平著. —北京: 方志出版社, 2009. 11

ISBN 978 - 7 - 80238 - 433 - 0

I. 道… II. ①卢…②汪… III. 道教 - 宗教仪式 - 研究
IV. B955

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 194279 号

道教科仪研究

著 者: 卢国龙 汪桂平

责任编辑: 李 静

出 版 者: 方志出版社

(北京市建国门内大街 5 号中国社会科学院科研大楼 12 层)

邮 编 100732

网 址 <http://www.fzph.org>

发 行: 方志出版社发行部

(010) 85195814 85196281

经 销: 各地新华书店

法律顾问: 北京市大禹律师事务所

排 版: 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷: 北京印刷集团有限责任公司印刷二厂

开 本: 787 × 1092 1/16

印 张: 21.5

字 数: 370 千

版 次: 2009 年 11 月第 1 版 2009 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 80238 - 433 - 0/B · 1

定价: 40.00 元

· 版权所有 翻印必究 ·

前 言

《道教科仪研究》是中国社会科学院世界宗教研究所的卢国龙研究员、汪桂平副研究员新近合作完成的一项重点课题“道教科仪研究”而形成的一部专著。该专著主要分为三个部分：上篇论述道教科仪的历史沿革，中篇论述道教科仪与民俗事象的关系，下篇考察道教仪式传统与当代中国乡土社会的关系。相对于前人的著述来说，本专著表现出如下特色与突破。

第一，对道教科仪历史的研究，不限于知识性的介绍，而是通过历史的叙述，揭示道教科仪发展变化的内在文化机制。道教科仪作为道教特有的外部形式与特征，有着相对独立的发展体系和发展机制。通过对其历史的梳理，我们发现，道教科仪盖因应于民间固有的巫俗信仰及活动，是所谓“随方设教”，其大旨，在于对固有的巫俗信仰及活动进行规范化清整，从而实现文化引导及提升。清整有其内在的文化机制，即一方面因应民间礼俗而出现各种滋生漫延，另一方面又在整合的基础上进行规范化的改革。这样的一种矛盾运动，贯穿于斋醮科仪的古今之变。

第二，本专著的突破之处在于其将道教科仪与民俗研究结合起来，尤其是中篇论述道教科仪与各类民俗事象的关系，这样的一种研究视角和方向，是前人没有系统做过的。道教科仪在其历史的发展过程中，一方面不断地对民俗进行吸收、利用与整合；另一方面，成熟的道教科仪又深刻地影响着民俗。道教作为中国土生土长的宗教，道教科仪作为道教特有的宗教形式和相对独立的文化体系，在给予人生、社会各种宗教关怀的同时，又以其独特的文化魅力影响着社会大众的生活方式和思想信仰。千百年来，民俗作为世代相沿的民间社会风俗习惯，在其形成、流传和变异的过程中，经过道教文化的长期熏陶与渗透，民俗文化中已经积淀了很多道教文化的因子，民俗文化

与道教文化交织在一起，共同构成了多种多样的社会民俗现象。道教的斋醮仪式对于民俗的影响亦是多方位、多层面的，本书主要选取了几个主要方面展开论述，如道教科仪对人生礼俗的影响，道教斋醮对社区祭典的渗透，道教节日与岁时风俗的关系，等等。

第三，本专著突破了传统的文献研究和历史研究的方法，而是将文献资料与调查研究相结合。通过选取某一特定地区作为调查对象，对当代农村社会中道教科仪传统的存在现状及其与民间风俗的关系展开了田野调查，从而形成一份“道教仪式传统与当前农村社会的丧葬礼俗”的调查报告，不仅印证了中篇提出的道教科仪对民俗有深刻影响的观念，而且反映了当代农村社会中道教文化乃至传统文化的深厚积淀。

目 录

上篇 道教科仪的历史沿革

第一章 道教科仪概说	(3)
第一节 斋醮科仪释义	(3)
第二节 道教科仪的类别	(8)
一 文献资料的分类	(8)
二 斋法的种类	(11)
三 醮仪的划分	(16)
四 道教的传度仪式	(19)
五 道教宫观的日常仪轨	(27)
第二章 道教科仪的历史沿革	(33)
第一节 天师道对巫俗信仰的清楚	(33)
一 道教斋法的渊源——太平道和五斗米道	(33)
二 新天师道对巫俗信仰的清楚	(43)
第二节 上清斋法的文化内涵	(47)
一 上清斋法的来源——从道家到黄老养生术	(47)
二 上清斋法的文化内涵	(52)
第三节 灵宝斋法的形成	(56)
一 灵宝斋法的渊源	(56)
二 陆修静对灵宝斋法的贡献	(62)
第四节 隋唐时期道教科仪的规范化重建	(70)

一	南北方道教：从分歧到融合	(70)
二	唐代初期道教大师整理斋醮科仪	(74)
三	唐末杜光庭整理斋醮科仪	(85)
第五节	五代两宋时期的科仪演衍与变革	(90)
一	《玄坛刊误论》之争	(90)
二	北宋时期道教科仪的整理与增衍	(94)
三	两宋之际新道派科仪	(102)
四	南宋时期围绕科仪传统的纷争	(110)
第六节	金元全真道科仪	(119)
一	全真道的创立与兴盛	(119)
二	全真道教制的特点	(121)
第七节	明清时期道教科仪之嬗变	(124)
一	明朝的统一模式	(124)
二	科仪松弛与整合	(132)

中篇 道教科仪与民俗

第三章	道教科仪与人生礼俗	(142)
第一节	道教仪式与诞生仪礼	(142)
一	求子仪式与道教	(143)
二	小儿成长仪式与道教	(157)
第二节	道教仪式与成年仪礼	(166)
第三节	道教仪式与祝寿礼俗	(169)
一	祝寿礼俗的形成	(169)
二	祝寿礼俗与道教	(170)
第四节	道教仪式与丧葬礼俗	(177)
一	道教斋醮与度亡	(178)
二	丧葬仪节中的道教法事活动	(185)
第四章	道教仪式与社区祭典	(207)
第一节	迎神赛会	(207)
一	迎神赛会风俗的流行	(207)
二	迎神赛会与道教斋醮	(225)

第二节 平安清醮·····	(234)
一 平安清醮之流行与特点·····	(234)
二 平安清醮与雉仪·····	(244)
第五章 道教节日与岁时民俗 ·····	(253)
第一节 传统岁时节日与道教影响·····	(253)
一 道教斋会对岁时民俗的顺应·····	(253)
二 岁时节日中的道教情调·····	(254)
第二节 神仙圣诞与民俗节日·····	(261)

下篇 道教科仪与当代农村社会

第六章 道教仪式传统与当前农村地区的丧葬礼俗 ——以湖北省花湖乡为中心的考察·····	(275)
第一节 考察地湖北省花湖乡之概况·····	(277)
一 市镇概况·····	(277)
二 传统丧俗·····	(278)
三 信仰现状·····	(281)
第二节 丧葬礼俗的纪实性描述·····	(282)
第三节 超度道场的纪实性描述·····	(288)
一 道士团·····	(288)
二 文书准备·····	(290)
三 坛场布置·····	(293)
四 主要仪式仪节·····	(297)
第四节 传统丧俗的复兴与道教仪式传统的继承变化·····	(309)
附 录 鄂东地区民间道士所用度亡科书的研究 ·····	(315)
后 记 ·····	(332)

上篇
SHANG PIAN

道教科仪的历史沿革

第一章 道教科仪概说

第一节 斋醮科仪释义

科仪是道教习用的术语，常常与斋醮联用，称为斋醮科仪，用来笼统地指称道教的宗教形式。但若分开来看，则斋与醮不同，斋醮与科仪又有区别。在历史上，科仪比斋醮的含义更宽泛，是对道教的经诰、戒律、规范、礼仪等多方面事相的统称。站在了解或研究道教的角度看，道教之成其为道教，不但有其系统的教理教义和信仰，而且有其特定的从教规范，所谓“科仪”，即是对其从教规范各个方面的概括。与科仪意义相同或相近的，还有科教、科范、科戒、科律、仪轨、仪范等。比较而言，科仪更能概括相应的教法内容，所以我们取用这个名称。

科仪名称的形成，有一个历史过程。科与仪连用，虽然也出现得很早，但二者在含义和用法上又有区别。

科，原意为品类、等级、法令、条律等，在早期道书中，科用来指称道教的各种科律教法。如果我们按照道教的传统说法，将道教分为理与教两个层面，则科为教之别名，都可以用来指称道教的各种教法。早期道书有《九真明科》《四极明科》《太真科》《千真科》等，都是涉及道教的经诰、信仰、戒律、规范等诸多方面的科律教典。北魏时寇谦之改革天师道，革除旧教法，制立新教法，造作道书以推行新教，书题为《云中音诵新科之诫》，托称受太上老君之命，“宣吾《新科》，清整道教”^①。“新科”即新教法，也即新道教，不但指教规、教阶、组织制度等方面的科律教条，也包括从教的修持法度，

^① 《魏书·释老志》。

诸如废除男女合气之术，提倡建斋、诵经等。南朝刘宋时，陆修静整顿天师道的经戒科律，书题作《道门科略》，也涉及教规制度的各个方面，并有注文称：“非师老科教而妄作忌讳，谓之诬书。”这里所谓“科教”，意思其实与“道教”相类似。道教是相对于其他宗教而言，示其区别，科教则是站在道教内部概括她的教法内容。北周武帝时，编修有大型道教类书《无上秘要》，将此前出世的道书按义类品例摘录成帙，构成完整而博大的教理体系，其体例结构则“义类品例四十九科”^①，此所谓四十九科，是对道教经教体系的重新分类和建构，将不同的道派融合为一体，也是对道教的全面统合，“科”的外延依然很广。大约成书于隋唐之际的《三洞奉道科戒营始》，开始以“科戒”综括除教理之外，有关制度化、规范化建设的各类教法，诸如写经、造像、建观、法服、斋醮等。而自唐宋以来，科遂主要指斋醮法式。如金允中《上清灵宝大法》卷二十一说：“杜君斋科，世间遵用已四五百年。”这里的“杜君斋科”指的是唐末杜光庭整理编撰的斋醮科仪范式。又如《道门科范大全集》一书凡八十七卷，所谓“科范”，其主要内容就是各类斋醮仪轨。

仪，意思就是礼仪、仪式，在字义上与日常所言没有差别，只不过道教自成一套礼仪规范、仪式准则，内容与常俗仪范有所不同，道士的行持坐卧符合这些仪规，便构成了道教的外部特征。在斋醮类道书中，常有“法式如仪”“法事如仪”等说法，指斋醮坛场布置及登坛、上表等规范化的仪式。在修持类道书中，则常有“存想如仪”的说法，意谓想象神人、真人的形象风姿，意思与日常所说的“仪态”相同。结合于道教的教法来说，“仪”的内容主要有两种。一种是传度仪或称授度仪，包括传经、授箓、传戒、度人出家等方面的法式规范，这类道书，《道藏》中多有，如南朝刘宋时道士陆修静的《洞玄灵宝授度仪》、唐道士杜光庭的《正一阅箓仪》、宋道士贾善翔的《出家传度仪》等。另一种是坛仪，如坛场布置、登坛位次、法具安置、作法仪轨等，这类仪式主要用于斋醮。《道藏》中这类道书更多，如《金篆大斋启盟仪》《无上黄箓大斋立成仪》等。

与“仪”相关联，道教又有所谓“威仪”。《道藏》三洞各分作十二部，其中第七部即“威仪”。据南朝梁陈时道士宋文明的解释，“威仪”是“玄

^① 敦煌 P. 2861 号《无上秘要目录》。

圣所述法宪仪序、荐谢品格”^①，具体内容即明真斋等六种斋法。这个解释由祖述陆修静而来，可见以“威仪”指称斋坛仪轨颇有源流。《道藏》中又有《正一威仪经》，所述威仪凡三十种，即受道、法服、入靖、启奏、读经、讲经、事师、奉斋、受戒、忏悔、礼拜、烧香、燃灯、鸣钟、鸣磬、章奏、醮请、法具、食器、器用、居处、卧具、屐履、井泉、用水、饮食、动止、游行、住观、死亡。这三十种威仪，囊括了入道奉教及道士日常生活的衣食住行等各个方面，是对各种教规的综括。

“科仪”联称，在现存道书中，最早见于《洞玄灵宝道学科仪》，该书大约是东晋南朝灵宝派的作品，内容包括言语、讲习、禁酒、忌荤辛、制法服、巾冠、山居、斋、醮、燃灯、奏章等，各立品目，反映了道士修道生活和建斋设醮的各种行为规则。唐代有道士朱法满作《要修科仪戒律钞》，内容也包括传度仪范、奉道仪轨、各种斋法、戒律、殿堂造设等许多方面。大约从宋代起，科仪联用开始作为道教仪式的总称。又因为道教仪式以斋醮为核心，所以科仪又常常与斋醮联用，称为斋醮科仪。科仪的指意不像唐以前那样宽泛，而主要指斋醮的门类与仪式。

斋醮是道教特有的一个名词，是道教祭祀仪式的总称。其具体名称与种类都非常多，如有金篆斋、黄篆斋、明真斋等二十七种斋法，三皇醮、五岳醮、罗天醮等四十二等醮仪。宋代以后，斋醮习惯地联用，来指称道教的仪式活动。但在历史上，斋和醮的含义是大不相同的。

斋，原意为禁戒、洁净。《说文解字》释曰：“斋，戒洁也。”指的是古人举行祭祀活动之前，必须沐浴更衣，戒慎行为，不饮酒食肉，不行房事，使身心洁净，表示对神灵的虔敬，从而达到祭祀目的。古人祭祀鬼神必先斋，故《礼记·典礼上》说：“斋戒以告鬼神。”因此，斋就是祭祀前的一种戒洁身心的行为。道教继承了先秦斋为戒洁之说，并总结规范出一套系统化的斋法仪式。《太上太真科》释曰：“斋者，齐也，洁也，净也。”《云笈七签》卷三十七《斋直》说：

夫为学道，莫先乎斋。外则不染尘垢，内则五藏清虚，降真致神，与道合居。^②

^① 敦煌 P. 2256 号《灵宝经义疏》。

^② 《道藏》第 22 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年，第 259 页。

杜光庭《道门科范大全集》卷七十九说：

斋者，所以斋洁心神，清涤思虑，专致其精而求交神明也。^①

因此，道教所谓的斋也是一种与神明沟通之前的斋洁身心的行为。《玄门大论》提出了九种斋法：粗食、蔬食、节食、服精、服牙、服光、服气、服元、胎食。这些都是从饮食上以节制自己，从而保持五脏清虚，达到降真致神、与道合真之目的。道教设斋降神，有其宗教之功能，或为祷祠祈福，或为忏悔谢罪，或为消灾救病等，不同的祈祷事相就有不同的斋法形式，因而道教的斋法种类众多。斋的意义也不限于斋洁身心，而是发展为的一套程式化、规范化的道教仪式系统，成为道教的宗教形式或外部特征。

在道教早期，五斗米道就有旨教斋、涂炭斋等简单古朴的斋法形式。随着道教的发展和不同道派的出现，道教的斋法也日渐繁多。南北朝时期，陆修静整理编撰斋法，建立了九等斋十二法的斋醮体系，斋法的主要类型都已具备，而且斋法的主要程式结构都奠定了基本范型，对后世影响深远。唐宋时期，又经过科教大师张万福、杜光庭等人的补充、整理，道教斋法更加完善，其仪式结构基本定型。宋代斋法仍有发展，蒋叔舆、宁全真、王契真、金允中等著名高道都曾整理斋仪，编著了卷帙浩繁的斋法仪范书籍。但宋代斋法已渐衰，而与之并行的醮法兴盛。此后，斋法与醮仪逐渐合流，斋醮联称，泛指道教的宗教仪式。

醮，据东汉许慎《说文》释，原意有二：一指古代士人加冠和婚娶时的仪礼，二指祭祀。其祭祀之义来源于民间礼俗，这种礼俗起源于南方的楚和吴。如宋玉《高唐赋》说：“有方之士，羨门高溪，上成郁林，公乐巨谷。进纯牺，祷璇室，醮诸神，礼太一。”^② 宋玉是战国末楚国的诗人，说明楚国有关祀太一诸神的旧俗。道教继承了醮祭的民间旧俗，并形成自己的醮法仪式。《正一威仪经》称：“醮者，祈天地神灵之享也，亦有多种。”南北朝时，醮祭开始流行，如法琳《辩正论》卷二说：“从汉末张陵以鬼道行化，遂有道士祭醮。爰及梁陈，盛行于世。”^③ 据载，陶弘景曾撰有《众醮仪》十

① 《道藏》第31册，第945页。

② [梁]萧统编：《文选》上册卷十九，中华书局，1977年，第266页。

③ 《大藏经》第五十二册，东京大正新修大藏经刊行会，1961年，第500页。

卷，从天地山川，星辰岳渎，及安宅谢墓，呼召魂神，均有醮法。醮祭的仪式也逐渐规范化，据《隋书·经籍志》载：

夜中，于星辰之下，陈设酒脯面饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。^①

就是说，在星辰下陈设酒果等物以祭神，是道教醮祭的基本法式。但道教之醮与一般的祭祀，在供品上有差别。如宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五说：

有酬酢曰献，无酬酢曰醮。醮者，用酒于位，敬以成礼也。……杜广成先生删定《黄箓散坛醮仪》，以为牲脔血食谓之祭，蔬果精珍谓之醮。醮者，祭之别名也。^②

据此，道教的醮虽然也是祭祀神明，但在所献供品上有牲脔与蔬果的差异。

醮与斋一样都是道教仪式的大类，但二者在早期有不同的含义与用法。斋以洁净禁戒为主，醮以祭神为义。宋蒋叔舆说：“烧香行道，忏罪谢愆，则谓之斋。延真降圣，乞恩请福，则谓之醮。斋醮仪轨，不得而同。”^③但二者也并非完全不相干，斋法中临近尾声，须设醮散坛，醮法之先，亦必斋戒。唐末杜光庭整理道教科仪，在黄箓斋法后加入谢恩醮的仪节，使得先斋后醮的仪式程序，立为成仪，成为后世道法的准式。此后的科仪文书，都是自告斋始事，至醮谢散坛。建斋设醮，成为道教常行的科仪。

唐五代以前，斋法居主流地位，醮与之并存，或作为斋仪中的一个环节出现。宋代，醮法兴盛，有压倒斋法之势，宋蒋叔舆称：“今世醮法遍区宇，而斋法几于影灭迹绝。”^④但是醮法多仿效斋法，在仪式程序上与斋法也逐渐相近以至混同。唐张万福整理醮仪，使得醮祭仪式逐渐形成规范化的准式，所述醮仪如设坛座位、入户咒、发炉、出灵官、请官启事、送神真、敕小吏等十三项，大体与斋仪相似，差别在于醮坛依神位而设，颇复杂，不像斋法

① 《隋书》卷三十五，中华书局，1973年，第1093页。

② 《道藏》第9册，第464页。

③ 《无上黄箓大斋立成仪》卷十六，见《道藏》第9册，第478页。

④ 《无上黄箓大斋立成仪》卷一，见《道藏》第9册，第378页。

设三层坛，又比斋仪少了宣戒、发愿、转经等内容。唐代的醮仪是建斋之后附属的谢神活动，所醮者并非主神，而是服务劳役的杂神。至宋代，醮仪进一步升格，除转经一项外，醮与斋已略无区别，所醮的对象也不再是各种杂神，而是三清、玉皇等尊神。醮法不仅运用斋法的仪式程序，而且仿效斋法的名称建制，如斋有三篆之名，醮法亦取以为名，斋坛执事有高功、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯等，醮坛执事名称亦同。

由于斋法与醮仪逐渐混同，斋与醮的区分也不再严格，斋醮时常联用，泛指道教的祭祀仪式。宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷八有“修斋醮三百六十分位”之语，《灵宝玉鉴》卷一也有“灵宝斋醮”之说。明代官修的道书《大明玄教立成斋醮仪范》，在道教科仪书籍中，正式将斋醮并称，作为道教仪式的总称。斋、醮合用，难分彼此，以至时人都很难将它们区分。明张萱《疑耀》说“斋与醮，义异而事同，羽衣家鲜能辨之。”至此，斋醮合二为一，成为道教祭祀仪式的特有名称。

第二节 道教科仪的类别

一 文献资料的分类

道教科仪涵盖的教法内容很宽泛，又因为吸收了大量的民俗、民间信仰乃至巫覡法术，内容芜杂，要进行分类就有一些困难，也因此为教外学者所诟病。元马端临说：

按道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清净一说也，炼养一说也，服食一说也，符篆一说也，经典科教又一说也……至杜光庭而下，以及近世黄冠师之徒，则专言经典科教。所谓符篆者，特其教中一事。^①

所谓“杂而多端”，常见作为一种概括性的判断被予以引述。而实际上，这个说法只是对道教具有某些知识而形成的一种印象，并未将道教作为一个相对独立的文化体系，深入研究其内部结构。不作深入研究，理解和叙述上便

^① 《文献通考·经籍五十二》。

都难免肤隔。就其科仪教法而言，涉及道教的经箓传授、教阶规范、斋醮仪轨等问题，同时还与道教的经籍分类问题密切相关。而道教的经籍分类，又贯穿着她所特有的教理教义，并不单纯是一个如何对图书进行学科分类的问题。古代儒家学者谓道教“杂而多端”，大概是以儒书经史子集的体例结构作为参照系，从而形成的一种印象。佛教学者也同样以其三藏经教作为参照，指责道教“都无统绪”。这种因经教体系的差异以及对道教教理缺乏深入理解所引起的隔阂，通常是难免的。而道教的七部经教体系形成于南北朝时，就南北朝隋唐道教而言，七部经教体系不但提出了入教修道的阶次，由浅入深，循序渐进，而且将不同的道派整合成一个有机的文化统一体，对于道教的规范化以及作为统一宗教的发展，发挥了极大的作用。但是自宋以后，出现了许多新道派，造作出各种类型的新道书，道教的教理教义、修持方法乃至信仰体系，都有了很大的变化发展，而七部经教体制相沿弗革，则经教体制在反映教法的实际内容方面，便必然出现许多不相适宜的情况，并在结构上造成章理不明的问题。这是对道教进行系统的阐述时，首先会遇到的一些困难。至于道教科仪的分类和结构，则是克服这些困难之前应当予以考察的问题。

下面我们根据《道藏》的文献资料，提出一个科仪的分类结构表（图1），然后再简要说明这样分类的理由。

图1将科仪分为四类，都是《道藏》旧有分类题目，由陆修静创例。陆修静编撰《三洞经书目》，建立了“三洞四辅十二部”的经教分类体系，就是将道书分为“三洞四辅”七大部类，其中“三洞”各部又细分为十二小类。这十二类的名目为：本文类、神符类、玉诀类、灵图类、谱录类、戒律类、威仪类、方法类、众术类、记传类、玄章类、表奏类。其中戒律、威仪、玄章、表奏四部都属科仪内容。据宋文明《灵宝经义疏》的载述，此四部义旨如下：

第六戒律：玄圣所述罪福科目。

第七威仪：玄圣所述法宪仪序、斋谢品格。凡六条（按即金箓斋、明真斋等六种斋法）。

第十一玄章：赞诵众圣之辞。

第十二表奏：玄圣所述传授经文、登坛告盟之仪。^①

① 敦煌 P. 2256 号。