

闽东瑜伽教发奏科仪研究

李志鸿

内容提要：本文以历史文献和田野调查资料为主，以发奏科仪为中心，指出民间的“瑜伽教”科仪，融合了佛、道教的仪式传统。发奏科仪，体现出了民间仪式的融合性，以及民间道派独特的祖师信仰。在民众的民俗生活中，正统佛、道教在转化之后，得到了延续。

关键词：瑜伽教 发奏科仪 宋元新道法

作者简介：李志鸿，中国社科院世界宗教研究所助理研究员，从事道教与中国民间宗教研究。

流传于民间的“瑜伽教”，融合了佛、道教的科仪传统。该派法师以云游的方式活跃于乡土社会，为民众提供驱邪、度亡等宗教服务，成为民间社会的“仪式专家”。

自20世纪60年代以来，国际汉学界对宋元新道法以及当代东南部民间道坛进行了研究。学者们发现，“红头”、“乌头”、“大法事”、“小法事”、“吉祥”、“不吉祥”、“佛教”、“释教”、“道教”、“文科”、“武科”等语汇，都无法对复杂而又多样的民间道坛仪式作出合理的分类。事实上，民间科仪具有极强的融合性，这种融合性体现在：民间道坛不仅吸收了传统的佛、道科仪形式，更深受各地民间信仰的影响。因此，要明确的对民间道坛科仪进行分类并非易事。在田野调查的基础上，从具体的科仪类型出发，对民间道坛仪式进行细部的解读，借以揭示民间道坛与佛、道教传统的关联，以及仪式的宗教内涵与社会意义，也许是值得学界尝试的研究路径。本文将以闽东瑜伽教的“发奏”科仪为例，尝试分析这一民间仪式的道教渊源，神灵谱系的融合性，以及民间道派所独特的祖师信仰。

一、道教发奏科仪溯源

发奏科仪，在道经中称为“发奏”或曰“发正奏”，该仪式始于两宋时期的道教天心派。在当代民间道坛，发奏科仪往往又被称为“请神”仪式，其主旨在于命召诸神、祈请祖师、关发文牒，上达天听，以助行法。《道门通教必用集》卷九《精思篇》之《发奏》载：

古仪无关告土地，便外坛宿启。后世增修为文，止是启告。寻置文牒，复有行法而居师位者。又加以印诀符咒，命召土地诸神。盖出于《天心正法》。今遂为成规。既坐，命诸神，皆须如法文，变神掐诀，方可施行用。考详著于篇首云。

关于瑜伽教的先期研究可以参见叶明生：《试论“瑜伽教”之衍变及其世俗化事象》，《佛学研究》，1999年，第256-64页；李志鸿：《宋元新道法与福建的“瑜伽教”》，《民俗研究》，2008年，第2期，第138-152页。

相关讨论参见劳格文（John Lagerwey）《词汇的问题或我们应该如何讨论中国民间宗教》，黎志添编《道教与民间宗教研究论集》，学峰文化事业公司，1999年，第165-181页；中文稿原载《法国汉学》第七辑，中华书局，2002年，第260-270页；又载《客家传统社会》下编，中华书局，2005年12月，第945-956页。

关于道教发奏科仪的探讨请参考李志鸿：《上清骨髓灵文鬼律与天心正法的斋醮仪式》，《道教研究学报：宗教、历史与社会》第一期，中文大学出版社，2009年11月。

显然,先前的道教斋醮仪式并没有“关告土地”的仪节,仅仅是于“外坛宿启”,虽然随后在文辞上也有所增加,但也仅仅是行启告之义而已。宿启,是斋仪在正式举行之前,道士斋洁忏悔,礼拜十方,启告斋事目的的仪式。《灵宝玉鉴》卷一三曰:“宿启者,正斋前一日,取吉时,建坛设席,补职说戒,宣科励众,关闻三界,即是启告之夕,非正斋行道之日也。”然而,自从天心正法出现之后,“关告土地”,“命召土地诸神”也随之登场。所谓“关告土地”即是行法法师居师位,以印诀符咒为手段,置以文牒存召土地申奏官属,用以发引遣表。这一“关告土地”的仪式其具体的程序为:行法法师存变自身如天师,存召土地诸神,存三光正炁令土地诸神申奏上天。

对于“发奏”仪式,在金允中《上清灵宝大法》中也有所记载。在金允中看来,在杜光庭原有的斋科法式中并无发奏(或曰发正奏)仪节,其法乃是当时世法所新出,且已经广泛流传开来。金允中所记载的“关发正奏文字”、“请牒”都与前述《道门通教必用集》卷九《精思篇》之《发奏》内容相同。可以肯定,两宋以后,天心正法的发奏仪式业已成为道教斋醮仪式的主流。《道法会元》卷二百六十八《泰玄酆都黑律仪格》载《发奏律格》,指出行发奏仪式必须心怀虔诚,除却杂念,且须规范文字。清代雍正年间,山西介休县下站村玉虚宫传的科仪书,其发奏仪式甚至分为清醮发奏科仪和亡醮发奏科仪两大类。可见,发奏仪式在元、明清时代影响颇大。

二、闽东瑜伽教“顺利法坛”发奏科仪

闽东Z县法师分文武两科,武科为闾山派,在家设坛供奉闾山法主,俗称“武科法师”、“厝司”,在民间从事镇惊、招魂、赶鬼、驱邪的活动,做法事时,头系灵冠贴,身穿褐色灵裙,赤脚,口吹“龙角”,手挥“灵针”。文科为广福寺蔡法敦法师在柘洋传授四处道士坛,秉“释迦如来遗教”,在民间被邀举行诵经建醮科事,为祈福许愿及超度亡魂等活动,俗称“瑜伽教”、“瑜伽师”、“文科道士”、“道师”。

闽东瑜伽教“顺利法坛”,其发奏仪式所用文书篇幅巨大。2004年8月3日笔者参与了闽东Z县瑜伽教“顺利法坛”在城关马仙庙举行的迎仙发奏仪式。仪式于晚上21点开始。据“顺利法坛”嘉庆十四年抄本《迎仙疏沿途歌》载:“首夜发奏,次日大疏”。显然,夜晚举行发奏仪式有着久远的历史。发奏仪式前需布置道场,设置神坛。“顺利法坛”在马仙庙所设神坛为四重结构。神坛分“内坛”、“外坛”。内坛最里层为佛界,张挂如来、观音、弥勒神像;中层供奉马氏真仙;外层为法师法坛,供奉祖师像、雷令等。外坛为奏章台,张挂符使神图。此与金允中所说大体一致:“发正奏:斋期以届,则舒坛立纂,铺列道场,敷陈六幕,内外整备,关发正奏文字,诣师幕序立,暂设像列位

《上清灵宝大法》卷十六《黄篆次序品》之《发正奏》:“发正奏:斋期以届,则舒坛立纂,铺列道场,敷陈六幕,内外整备,关发正奏文字,诣师幕序立,暂设像列位耳。斋官上香拜,高功上香,知磬举法事,高功拜跪,白斋意,请牒。(余如預告式)已上并不系广成先生斋科内式,乃今世所通行之仪。”又见《上清灵宝大法》卷之十九《登斋科范品》之《发奏仪》:“发奏仪:先立玄中大法师、正一天师位。若已舒六幕,则就玄师前将所发文檄悉用净箱盛置,列于师前。高功斋官各上香设拜。次高功长跪致词、请牒。此式诸方多,独温台二郡不用之。居其所者,自己从习俗。此书乃通行之文,不专为一隅设也。(祝香如式)”

(清)高常庆撰:《太上正乙法事科仪》(上册),广文书局有限公司,1989年。

中国人民政治协商会议福建省Z县委员会文史资料委员会:《Z县文史》第七辑《道教篇》,2002年1月,第13页。

本文所载科仪书为笔者与陈文龙、陈金亮于2004年8月在福建Z县调查所得。

嘉庆十四年抄本《迎仙疏沿途歌》,第2页。

耳。”

发奏仪式举行之前，法师必须依据本次醮仪的天数来拟定文疏的内容，该文疏的拟定十分慎重，往往必须经过斋主的认可。大型醮仪上的发奏仪式，俗称“大发奏”，所用文疏有“七函八牒”和“九函十二牒”之分。两相比较，“九函十二牒”比“七函八牒”所请神灵更为繁复，仪式亦更为隆重。2004年8月3日晚举行的发奏仪式所用文书为“九函十二牒”。仪式开始后，法师需净坛，发奏，念疏文，请符使，发符使状。此后，法师在奏章台前变神召请符使递传文书，法师诵经，以禹步行走绕坛，领福首敬香、茶、果等。礼毕，将“九函十二牒”文书在庙外焚化。此程序，与前引金允中之说又大体相当。

闽东瑜伽教“顺利法坛”发奏科仪抄本概况

序号	发奏科仪类型	科仪本名称	抄写年代（以科仪本所载为准）
1	求仙发奏（大发奏）	《求仙保安青词》	2002年
2	求仙发奏（大发奏）	《求仙文书》	康熙四十五年
3	迎仙发奏	《瑜伽科范》	2000年
4	接仙发奏	《接仙秘密》	不详
5	求雨、接仙、遣风发奏	《求雨接仙遣风疏》	嘉庆十四年
6	求仙发奏	《法术秘密》	1986年
7	接仙发奏	《仙洞供科》	不详
8	定风发奏	《定风疏式》	康熙三十年
9	迎仙发奏	《迎仙秘诀》	乾隆八年
10	上家书发奏	《家书式》	康熙四十年
11	迎仙发奏	《迎仙疏沿途歌》	嘉庆十四年
12	地主庆诞发奏	《地主庆诞疏式》	乾隆二十六年



发奏科仪抄本



发奏科仪展演



“九函十二牒”

三、闽东瑜伽教发奏科仪的神灵谱

正是通过发奏仪式，瑜伽教法师完成了上、中、下“三界”神灵的召请。正如金允中所云：“典仪将肃，斋事届期，敢凭奏申之文移，用告阴阳之主宰，上闻斋悃，普达哀衷，恭望曲赐，矜怜俯垂。”同时，法师也以象征的方式实现了对民间祭祀诸神的吸纳。以发奏科仪所发文书“九函十二牒”为例，其所塑造的神灵谱系，融合佛、道、民间诸神，颇具融合性。

《上清灵宝大法》卷十六《黄箓次序品》之《发正奏》。
《上清灵宝大法》卷之十九《登斋科范品》之《发奏仪》。

其中，九函为：奏昊天金阙宫，昊天金阙至尊玉皇高上帝玉陛前；奏兜率陀天宫，大圣灵山教主释迦牟尼文佛金莲座下；奏三清上圣宫，大圣元始灵宝道德三位大天尊莲座；奏圆通水月宫，大圣香山教主灵感观世音文佛金莲座下；奏三元桡较宫，玉封太上三元三品三官大帝玉陛下；奏灵岩宝洞宫，敕封广惠灵泽懿正感应马氏大德天仙菩萨几前；奏徐龙洞主宫，徐龙洞主徐八宫徐九公徐十五公使者几前；奏药师教主宫，药师教主几前；奏武当山上宫。

十二牒为：申侯繆真人宫，石柱山中侯繆二位真人几前；申卢马相公宫，灵通舍人左右牙前卢马二位相公几前；申叶大元帅宫，东海乘云叶大都帅几前；申五海龙王宫，五海龙王行雨仙宫；牒五坛教主前，徽州金阙殿天下正神上安宫五显灵官大帝；牒宁都城皇前，显佑伯尊神牒通天圣母宫，奶娘宫（临水宫）陈靖姑夫人；牒紫荆山上宫，东峰境亭坪显圣侯王前；牒辅元开化宫，东峰境新厝下文昌司禄帝君，魁星君；牒本庙随仙土地郑渺师公前；牒本庙东厨司命前；牒当境地主前：（牒）各家（法师）奉祀前。

此神灵谱系融佛、道、民间信仰诸神为一。显然，进入民俗生活的民间道教、民间宗教具有很强的融合性。在民间的信仰世界中，民间道教、佛教和儒家思想有差异但不矛盾，其原因在于三者没有根本的利益冲突。在民众日常生活中，这种差异不仅是被允许的，而且是可以被再生产。“差异可以面对社会差异的现实；差异也可以激励不同的宗教派别的发展，但不妨碍他们的彼此融合。”

四、发奏科仪与祖师信仰

无论是历史还是现实中的发奏仪式，其核心部分是存思变神之道，该法始于天心正法。在这一仪式的行使中，存变自身为“本师”，勾召本法的神将吏兵以及功曹土地诸神，用以“发引遣表”乃是核心：

发奏，于天门设土地等神座，法师于东南隅设座。法师入座，先存己身如天师，戴鱼尾冠，批鱼鬣，衣朱履，便掐变神诀：左手小指从四指后入中指根，四指曲，掐掌心，用中指勾定小指，用大指掐中指中节。弹了大指，却掐第二指根。此乃本师印诀。存六甲六丁，四天门王，青龙、白虎、朱雀、玄武罗列围绕。次存土地申奏官属在天门听命，一一分明。然后宣召，入意，指挥讫，发引遣表，法师左手掐印诀，二指升文，右手仗三昧火剑，四指根节，诵剑水咒，喂水讫，卓剑于座右，卓剑诀：右手中指根节，弹向剑处。次焚香，仍掐前变神诀，想三台星在大指背，名七星诀，念文宣牒讫，遣牒，诵咒，存太阳赤炁、太阴白炁、三台七星真炁，流注水中，执剑取炁。喂水，讫，法师以舌主上颚，化为金桥，令土地申奏，从桥上径达天门。事讫，还神回向。（出《天心正法》）

考之天心正法经典，其变神诀为“左手小指从四指后入中指根，四指曲，掐掌心，用中指勾定小指，用大指掐中指中节。”“本师印诀”为“弹了大指，却掐第二指根。”据《太上助国救民总真秘要》所载，变神诀为“以小指从四指背入，用中指勾定，再以大指掐中指中节，直二指，从胸前来面上。”本师诀为“大指掐二指根，勾神将吏兵并功曹土地等用。”卓剑诀为“（右手）大指掐四指根，遣发功曹用。”在这里，所谓的“勾”，乃是“勾召”、“召遣”之义。召遣诸神的前提，是法师存变为“本师”。

董晓萍：《田野民俗志》，北京师范大学出版社，2003年，第578页。

《道门通教必用集》卷九《精思篇》之《发奏》。

《太上助国救民总真秘要》卷八《太上正法禹步斗纲（罡）掌目诀法图文》之《禁治掌目诀图》。

在道教天心正法的仪式中，“度师”亦称为“本师”。《太上助国救民总真秘要》卷二《书符诀》即指出“本师”为“传度之师”亦即“度师”：

凡书符行法，先静其心，更勿杂想。坐建向破，可存本师在前（传度之师），祖师在后……

在仪式实践中，本师的重要性不可忽视。在召请神灵的仪式中，本师不仅须先行召请，而且具备赋予弟子作法的灵力。《无上玄元三天玉堂大法》卷二“真师戒律品第二”之“升堂科禁”，即强调传度仪式中要礼敬传授道法之师——即“度师”：

非投词纳信不传，非盟天告地不度。妄传及妄度则三官纠非，四司督过。受法教当崇敬度师，古礼待之如父。今世以利售法，度师仆妾之不若也。今学真当念汉天师在甚远，不可得见，传天师之教者，度师也。宜加敬之，勿慢勿轻。

在这里，天心正法将“度师”视为汉天师之法教的传承者，并强调受度弟子必须以度师为尊，方能嗣传道法。对度师的崇敬，必须以古礼相待，且当“待之如父”。

两宋时期的新符箓派，以法术见长，法术最重师传。以天心正法为例，“天心初祖”饶洞天的创教，元妙宗的“祖述成法”，路时中的“玉堂大教”，虽然都推崇天心正法的“三光之说”，都重视“三符两印”，但是却建立起了各自的传承系统。清微派亦同，《道法会元》和《清微神烈秘法》的清微雷法科仪中，已经有了“师派”的记载，这是有别于《清微元降大法》的。如《道法会元》卷十五“玉宸炼度符法”中“具位”一式所列的师派依次为：“赵宜真、鲁贵宽、熊道辉、黄舜申、南毕道、李少微、朱洞元、华英、高爽、姚庄、傅育、郭玉隆。”又如《清微神烈秘法》卷上，其所载师派始于“祖师清微教主高元宸照紫虚太初元君魏华存”以下依次为：“庄旭、张道陵、许逊、祖舒、姚庄、高爽、华英、朱洞元、李少微、南毕道、黄舜申、叶云莱、张道贵、张守清、张守一”。显而易见，不同的雷法之间，有了不同的“师派”，这是清微派道法出现内部分野的标志。

道教仪式中“传度仪”的出现，即是重视师传的体现。通过传度仪式，法师与弟子在道教法术这一层面上，建立起了不可相互违背的“盟约”关系。这种关系可以说是一种“法术共同体”。在天心正法的传度仪式中，传法弟子必须向法师奉上丹砂七两以代歃血，必须盟誓、受戒，且须领受天心正法符券。在师徒之间举行的歃血仪式，其根本目的在于使师徒二人“各坚其心”：“歃血重盟，以丹代血，各坚其心。饮此丹华，通真达冥。中理五气，混合百神。十转回灵，万气齐仙。”歃血为盟，有着悠久的历史。而在道教的传度仪式中，只取歃血之义，而以丹砂代替鲜血。神霄雷法太乙派的创教神话也有着“歃血为盟”的印记，该派祖师杨披云将所得伏魔真人道法秘印悉数传与黄云庄时，杨披云“鲜血自右鼻流出”，黄云庄“遂起，以水盂贮之，和丹与酒，以誓将打印”。杨披云曰：“人皆以牲歃血，吾今取诸身，以表血脉相传之义”。“以丹代血”，成为维系师徒二人道法“共同体”的见证。在法术实践中，这种“共同体”显然具有虚拟血缘制的倾向。

闽东瑜伽教的“发奏”仪式中，法师要存变三师：“祖师”、“本师”、“仙师”，更要迎请“前传后教”的历代师公。三师与历代师公这些有着虚拟血缘关系的神明，成为道法奏效的神圣保障。

关于道教“度师”、“本师”观念，可参李志鸿：《道教法术“家书式”考》，《中国道教》，2009年，第五期，第40-45页。

金允中：《上清灵宝大法》卷之四十三。

《道法会元》卷一百八十八。

《道法会元》卷一百八十八。



瑜伽教召请“祖师”、“本师”、“仙师”



瑜伽教召请前传后教历代师公

在历史上,各道派还通过制定一系列的戒律,强调“度师”的重要性。《太上坛玉格》载:“诸法官须要度师一位香火,如度师亡过,三年岁节,依法炼度,彩绘度师供养,三官奏降福祥。”《太上混洞赤文女青诏书天律》载:“诸法官、弟子骂度师者,减寿半纪,知而故犯者,加一等。”又载“诸传法,见度师纯怀精粹,不以师礼相待者,徒三年,知而故犯者,加一等。”《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》载:“诸法官当尊敬度师如敬父母,生当恭敬,死后当奉灵于本院,师前诵经超度,违者三尸奏恶,名书行籍。”随着法术的代代相传,仪式的不断展演,这种将“本师”视为有血缘关系的亲属,重视“本师”在道法中的重要性的观念,无疑将加深道法门派的自我认同意识。

以血缘“亲人”或“亲属”关系取代师徒关系,这显然是天心派等道派组织虚拟血缘制的体现。家庭、宗族观念,在中国的传统社会中有着重要的位置。在传统中国社会,虚拟血缘制是在实际的家族制度之外用以组织、联系人群的另一种有效方式。通过以上论述,我们发现,这一制度在中国传统宗教中也同样存在,成为教阶制度的有益补充。

结 语

发奏科仪,是作为正统宗教的道教与民间道坛共同享有的一种重要仪式,在仪式的展演中,神灵谱系的融合性,以及法术的祖师信仰都得以展现。“瑜伽教”虽然以“释迦之遗教”自居,奉释迦佛为教主,但是在实际的道法实践中,却与宋元以来的道教法术新传统多有交涉。“瑜伽教”既“奉佛”又“奉仙”,在仪式展演中,将正统的佛教、道教与民间信仰、地方仪式传统融为一体。可见,正统宗教与民间信仰有着有趣的重叠与动态的互动,二者既相互影响又相互分离。从民俗的角度来研究“瑜伽教”等民间宗教、民间道教,我们发现,在民众的民俗生活中,正统的佛、道教在转化之后,得到了延续。

(责任编辑 郑 开)

《道法会元》卷二百五十。

《道法会元》卷二百五十二。

《道法会元》卷二百五十二。

《道法会元》卷二百六十五。

“虚拟血缘制”,或称“拟制血缘制”,是国内外学者在研究中国宗族的联宗问题所运用的一个概念。相关研究可参见田仲一成著,钱杭等译:《中国的宗族与戏剧》,上海古籍出版社,1992年;钱杭:《血缘与地缘之间:中国历史上的联宗与联宗组织》,上海社会科学院出版社,2001年。

金泽:《民间信仰的聚散现象初探》,《西北民族研究》2002年第2期,第146-157页;(美)本杰明·史华兹(Benjamin I. Schwartz)著,程钢译,刘东校:《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2004年,第407-425页。