

唐五代道教法術 與道教小說

劉正平

建立在傳統宗教文化基礎上的道教，是中國土生土長的宗教。特別是它在唐代被確立為國教後，獲得了得天獨厚的發展機遇，繁榮空前。它的傳播，將宗教觸角伸向了社會生活的各個角落，進一步刺激了求仙修道的社會風習，文學作品中充斥着大量描寫。關注現世幸福的功利主義態度，使唐代的符籙道派得到了較大的發展，作為其核心宗教觀念和宗教行為的法術體系，衍生出了形形色色的神奇故事，也成為古代小說表現的一大門類。本文以唐五代小說為重點，探討古代小說中的法術描寫和道教思想。

法術是道教宗教實踐活動的核心內容之一，是道派形成與傳承的強有力的紐帶。法術在符籙派形成過程中的地位非常重要，作為法術基本手段的符籙是該派重要的傳法憑證。丹鼎派以變煉金石追求長生不老為主要修行方法，其本為法術之一種，論其方法，強調法天象地，爐鼎尺寸象徵陰陽五行及天象運行之數，均未脫離法術思維。從修行實踐角度講，道教的宗教追求在於改變自己的形質和精神，以求合乎“大道”，乃至白日飛升，至少也屍解成仙，這樣便不能不尋求和借助於各種變化自身的法術^{〔1〕}。所謂“大道”乃道教最高信仰，是化生萬物的終極實體，南宋道士白玉蟾說：“夫老氏之教者，清靜為真宗，長生為大道，悟之於象帝之先，達之於混元之始，不可得而名，強目曰道。自一化生，出法度人。法也者，可以盜天地之機，窮鬼神之理，可以助國安民，濟生度死。本出乎道，道不可離法，法不可離道。道法相符，可以濟世。”^{〔2〕}可見法

由道而生，法是手段，道是本體，道、法相符，融為一體，此已是濟世思想指導下的道法觀念。道教法術的理論原理即在於“道體法用”，《道法會元》卷一《清微大道密旨》開卷即云：“道乃法之體，法乃道之用。”^[3]《雲笈七籤》卷四五《秘要訣法》開篇也闡述了“道”與“術”的關係：

道者，虛無之至真也；術者，變化之玄伎也。道無形，因術以濟人；人有靈，因修而會道。人能學道，則變化自然。道之要者，深簡而易知也；術之秘者，唯符與氣、藥也。符者，三光之靈文，天真之信也。氣者，陰陽之太和，萬物之靈爽也。藥者，五行之華英，天地之精液也。妙於一事，則無不應矣。^[4]

虛無而難以直觀感知、作為至真的道，只有借助變化無窮的法術，纔能夠濟度眾生。行法的主體是人，因此以術來體道，關鍵在人的修道。當人學了道，改造自己的形質，變化的本事便自然具備。

道士修真成仙，一般隱之深山古林，以求隔絕俗世，清靜求道，如此則難免與狼蟲虎豹、山精木魅遭遇同處。在抱朴子葛洪看來，山中遍藏年老成精、幻化人形的木石之怪、山川之精，所以道士入山必有其術，否則會遭致不測：“凡為道合藥，及避亂隱居者，莫不入山。然不知入山法者，多遇禍害。……山無大小，皆有神靈，山大則神大，山小則神小也，入山而無術，必有患害。”^[5]葛洪提供的人山之術有“升山符”、九寸明鏡、《三皇內文》、《五嶽真形圖》、藥、節、印、章、玉策等，乃早期之法術手段。前引《雲笈七籤》指出道教法術的基本手段，即符、氣、藥，體現了宋代以前道教法術的部分法術要件，宋代以後伴隨外丹術的式微，藥的地位降低，對於法術方法更加強調咒、訣、步罡，加上符，成為四個最重要的手段。五代前蜀杜光庭《道教靈驗記》中已見端倪，涉及的法術包括符籙、神咒，訣，法器有劍、印等，沒有藥^[6]。明代的《靈寶無量度人上經大法》云：“夫大法旨要有三局，一則行咒，二則行符，三則行法。咒者，上

天之密語也，群真萬靈隨咒呼召，隨氣下降。符者，上天之合契也，群真隨符攝召下降。法者，主其司局仙曹，自有群真百靈，各效其職。必假符咒，呼之而來，遣之而去，是曰三局。”^[7]可見明代道法尤重符咒。道門施法時，還要借助多種法器，作為壇場布置、指揮神將吏兵等之用，比較重要的有劍、印、權杖、旗幡、鏡、靈圖、法水等，和符籙、咒、訣、步罡、丹藥一起構成了道法體系。通過筆記小說和敦煌道教小說可以一窺唐代道教法術的面貌。

一、符籙

符是用墨汁或調製成的丹砂書寫於紙、帛等上的屈曲作籀篆及星雷之文的神秘符號，道教宣稱符由天地本真的自然之炁結成，是被神靈賦予特殊神力的通靈文字。約成書於隋唐之際的《洞玄靈寶玄門大義》解釋說，神符“即龍章鳳篆之文，靈跡符書之字是也”^[8]。籙是道籙、法籙、寶籙的簡稱，亦屬道教符書，為道徒之人教憑證與行法依據，分為兩種，一種登錄道士名錄，稱登真籙，另一種記載神仙之符圖名籍，上列天曹神仙官屬名諱，常有符圖神像雜寫其中，佩之者可以召遣鬼神，驅邪禳災，護衛己身，一般通稱為符籙。籙的來歷同樣不簡單，《正一修真略儀》云：“神符寶籙，其出自然，故於元始赤明浩劫之初，渾茫之際，空中自結飛玄妙氣，成龍篆之章，乃元始神尊化靈應氣然也。”^[9]符籙實際是道教的通神工具，它的作用被無限誇大，大凡考召驅邪、治病驅瘟、變化外物，乃至護家捉賊，無不靈驗。《太上老君說益算神符妙經》云：“神符神符，泄自太無。生天生地，與道卷舒。佩奉之者，厄難消除，得成真道，身升玄都。”^[10]其文字詭異難識，所以一般掌握在道士手中，懂得書符行符的人就可以召神劾鬼、鎮邪扶正。陸修靜《太上洞玄靈寶素靈真符》：“凡一切符文，皆有文字，但人不解識之，若解讀符字者，可以錄召萬靈，役使百鬼，無所不通也。”^[11]唐代道士比較推重符籙之術，高宗武后朝的著名方士明崇儼，以通符籙之術役召鬼神、

假神道參與政事見重於高宗，累遷正諫大夫^[12]；著名的好道皇帝唐武宗也在其周圍收羅了許元長、王瓊等符籙之士，還曾鼓動許、王二人與先朝的明崇儼一較高下^[13]。唐僖宗時，藩帥高駢好符籙之術，南蠻寇西川，高駢選驍銳軍士若干，人人背神符一道出戰，據說南蠻見之望風而遁^[14]。

唐五代筆記小說中宣揚符籙制服鬼神精怪，自神其術的故事頗多，一般以符爲多，較少籙。杜光庭《錄異記》卷四關於廣都縣民楊知遇得當地小神盤古三郎護佑引路的故事，是道教的籙在筆記小說中得以反映的一例。故事主要講述盤古三郎在當地作威作福，遠近敬畏，楊知遇曾受正一盟威籙，膽壯過廟門而大喝，神竟奈何不得^[15]。至於神符降怪除妖的故事，數量甚多。如牛肅《紀聞》之“邢和璞”運用符籙起死回生^[16]；段成式《酉陽雜俎》卷八記揚州女道士康紫霞自言少時夢中被召，天符令其攝將軍位巡視南嶽，接受南嶽神的馬前迎拜等^[17]。在戴孚《廣異記》之“趙參軍妻”中，趙州盧參軍罷官回京，其妻於五月五日起市購求續命物，臨出門忽暴心痛而卒，參軍急往哭求正諫大夫明崇儼，明崇儼告訴他此乃泰山三郎所爲，並授符三通，令次第焚之。盧參軍如言累燒三符，其妻遂活，並道出其中原委：原來好色的泰山三郎看中盧妻色美，欲行霸佔，所以無端奪了她的性命。小說從盧妻的視角敘述了她被召至泰山後所看到的情形：執行符令的上利功曹和直符使者先後前來責問泰山三郎，令其速將盧妻送還，三郎的態度雖由先前的強硬惡劣轉爲緩和，但並未絲毫讓步，直至兩使者攜太一直符而至，摧毀了他的老巢，奪回盧妻^[18]。“河東縣尉妻”講述的是河東南縣尉李某之妻王氏被華山府君接取後，行符者先後書墨符和朱符各一通，解救了王氏，這裏朱符的神力強於墨符^[19]。華山神和泰山神的三公子雖是名義上的嶽神，實則可能是巧取豪奪、淫人妻女的唐代土豪官紳的化身，道教通過神符制服豪強這樣的說教，使下層士民在面對險惡的官場和殘酷的社會現實時，仍然能夠寄予善意的期待。同樣的故事在敦煌變文《葉淨能詩》中被敷衍得更加形象生

動：唐玄宗時的著名道士葉淨能，行至華陰縣，有常州無錫縣令張某，偕同夫人，奠祭華嶽神求福，其妻忽被嶽神娶為三夫人，夜半三更而亡。縣令不知，哭天搶地，悲切異常。葉淨能問明原委，知乃嶽神所為，遂擔保助張令奪回其妻。小說寫道：

淨能遂取筆書一道黑符，吹向空中，化為着黑衣神人，疾速如雲，即到嶽神廟前。門人一見，走報嶽神云：“太一使至。”嶽神便屈，使人直入殿前，言：“太一傳語，因何輒娶他生人婦，離他夫婦，失其恩愛？”嶽神啟使人曰：“皆奉天曹匹配，與之作第三夫人，非關太一之事。乃使回，但依此諮報。”使人唱喏，劣時卻回。具依嶽神言語諮說。淨能作色愠然。又取朱筆書符，吹向空中，化作一使人。身着朱衣，頃刻之間使至。嶽神趨走下殿，只對使人。使人曰：“不當取他生人婦為妻，太一極怒。今取張令妻何處？”嶽神啟言使人曰：“豈敢專擅取他生人婦為妻，皆奉天曹匹配，伏惟使者照其諮說，即為恩幸。”使人曰：“莫為此女人損着府君性命，累及天曹！”嶽神曰：“伏維太使，善為分疏，終不敢相負。”使人回至店內見淨能，具傳嶽神言語，云皆奉天曹匹配，為定三夫人，非敢專擅。淨能聞說，作色重容，怒使使人曰：“大不了事！”噉在一邊，又取雄黃及二尺白練絹，畫道符吹向空中，化為一大將軍。身穿金甲，上兜鍪，身長一丈，腰闊數圍。乃拔一劍，大叫如雷，雙目赫然，猶如電掣。輾轉之間，便至嶽神廟前。其時張令妻正拜堂次，使者高聲作色，“咄！這府君，因何取他生人婦為妻，太使極怒，令我取你頭來！”都不容嶽神分疏，拔劍上殿，便擬斬嶽神。嶽神見使者上殿，忙懼不已，莫知為計，劣時便走。諸親向前，哀祈下拜，使但令將張令妻去，親情請回報府君，不用留此女人，致他太一嗔怒。嶽神自趨走下殿，長跪設拜，哀祈使者。劣時卻領張令妻歸衣於店內，不經時向中間，張令妻即再蘇息。報言夫：“我在嶽神前拜堂之次，忽有一將軍，身穿金甲，上兜鍪，拔

劍上殿，擬斬嶽神；嶽神怕他，而乃放妾卻回。”張令見妻所說，喜悅自勝，遂與妻同禮謝淨能，啟言：“尊師救得妻子再活，恩重嶽山，未委將何酬答？”張令遂於籠中取絹廿疋上尊師。張令曰：“唯置得此絹，未免貧自孤遺。令身與妻子，即合永為奴僕，以謝恩私，伏望尊師，特收薄禮。”淨能曰：“道之法門，不將致物為念，不求色欲之心，不貪榮貴，唯救世間人疾病，即是法門。以長官夫婦情深，淨能遂救其性命，但劣赴任，將絹以充前程，無使再三。淨能西到長安，自有財帛。”妻遂拜辭淨能。^[20]

與《廣異記》“趙參軍妻”和“河東縣尉妻”相較，《葉淨能詩》無論故事情節的生動性、人物描寫的形象性、語言的個性化均勝出幾籌。淨能所行三道符，一為黑符，化為黑衣神人；次為朱符，化為朱衣神人；第三符最為神威，用雄黃及二尺白練絹書就，化為身長一丈、腰闊數圍、手持法劍的金甲大將軍，終於制服了嶽神，這裏的雄黃和法劍在道教法術體系中是很重要的施法手段。敦煌變文是用來講唱的，《葉淨能詩》敷衍出這樣一個神符戰勝嶽神的故事，顯示了唐人對道教符籙神力的迷信。值得注意的是，《葉淨能詩》的神仙救世思想較為突出，葉淨能說“唯救世間人疾病，即是法門”，顯然受到了佛教的影響。在唐人小說中，作惡多端的嶽神及其眷屬，有時也是符籙召請的重要神將，如《廣異記》“長孫無忌”，無忌的美人被狐所魅，相州崔參軍書符一道，召來五嶽神，制服妖狐^[21]。這種自相矛盾的現象，實則揭示了不同宗教文化的對立與融合。作為惡神形象的嶽神及其眷屬，本為宗法傳統宗教和民間信仰的神靈，道教為自神其術，自然要拿它們來試驗符籙的威力；而作為神將被符籙驅遣的五嶽神，則是進入道教神系得五嶽帝君，這是兩者的不同之處。另一方面，這說明《廣異記》中的故事，可能出自不同講述者之口，不是戴孚個人的創作。

二、咒術

咒又稱神咒、秘咒、神祝，是用來對付敵害，護身辟邪的神秘語言，也是通靈致神的手段。咒源於原始巫術，並在其中佔據重要地位，我國先秦典籍中就有施行咒語的記載，如傳說出自堯時伊耆氏的蠟辭：“土反其宅，水歸其壑。昆蟲毋作，草木歸其澤。”^[22] 祝是咒的早期形式，《尚書·無逸》周公曰：“民否則厥心違怨，否則厥口詛祝。”孔穎達疏：“詛祝，謂告神明令加殃咎也。以言告神謂之祝，請神加殃謂之詛。”^[23] 可見咒語可分為娛神的祝詞和害人的詛詞。後來用“祝”指稱祭祀時的祭主，《說文》：“祝，祭主，贊辭者。”詛即我們後世所言的咒語。

咒術並不是道教所特有的現象，原始宗教、佛教尤其是密宗，乃至宗法性傳統宗教均有咒術內容，所不同者在於咒法在本教法修持中的地位。宗法傳統宗教建立以後，咒術主要用於治病和祭祀儀式，地位、作用有所下降，性質有所變化，但其影響依然存在。在王朝的正式官制中，有掌咒禁祓除的咒禁博士，隸太醫署。《新唐書·百官志三》：“太醫署……咒禁博士一人，從九品下。掌教咒禁祓除爲厲者，齋戒以受焉。”^[24] 可見宗法傳統宗教的咒禁遠不如道教那麼應用廣泛。

咒語的威力，被道徒誇大到無以復加的地步。如《太上正一咒鬼經》：“吾含天地炁，咒毒殺鬼方，咒金金自銷，咒木木自折，咒水水自竭，咒火火自滅，咒山山自崩，咒石石自裂，咒神神自縛，咒鬼鬼自殺，咒禱禱自斷，咒癰癰自決，咒毒毒自散，咒詛詛自滅。”^[25] 在這裏咒語幾乎成爲無所不能、戰無不勝的利器，除能驅神殺鬼、斷金折木、消弭水火、治病療疾外，還有破除旨在加害於人的詛咒的能耐，即以咒破咒。《弘明集》卷八《辨惑論》所引一則流行於南北朝的道教咒語，則反映了咒語的另一種功能：“咒曰：天道畢，三五成，日月明，出窈窕，入冥冥，氣入真，氣通神，氣布道。氣行奸邪

鬼賊皆消亡，視我者盲，聽我者聾。敢有謀圖我者，反受其殃，我吉而彼凶。……”^[26]這則咒語的施行和行氣相結合，所以又叫禁咒、氣禁，用來反治加害者，其基本原理是“接觸法則”，念起咒來，敵人的加害法反諸其身，有點黑巫術的味道。咒術在道教法術體系中，不及符籙應用廣泛，但仍是道教法術中不可或缺的要件，和符、訣、步罡、法器的使用緊密結合，共同完成法術的施行。唐末道士杜光庭《神仙感遇傳》中一則故事，講述太上道君（即太上老君）授《神化》、《神咒》二經於西晉末道士王纂，令其拯救萬民，濟困除厄，纂按經品齋，科行於江表，疫毒鎮弭，生靈久康^[27]。唐裴鏞《傳奇》之“鄧甲”，鄧甲師從茅山道士峭岩學得禁天地蛇術，歸途中適遇會稽宰遭毒蛇螫足，遂於桑林之中結壇禁蛇，飛符召十里之內蛇幾萬條而至，“甲乃跣足攀緣上其蛇堆之上，以青笮敲四大蛇腦曰：‘遭汝作五主，掌界內之蛇，焉得使毒害人？是者即住，非者即去’”。眾蛇崩退，余一尺餘長土色小蛇，鄧甲叱其收毒，只見“如有物促之，只可長數寸耳，有膏流出其背”，小蛇不得已張口向瘡吸之，會稽宰痊癒，小蛇皮裂化為水^[28]。鄧甲到底念了什麼咒語，不得而知，根據流傳下來的道書看，咒語一般是詩體語言，末尾以“如律令”、“急急如律令”、“太上老君急急如律令”等收尾，試觀戴孚《廣異記》“薛義”故事：

秘省校書河東薛義，其妹夫崔秘者，為桐廬尉。義與叔母韋氏為客在秘家。久之，遇疴疾，數月，綿輟幾死。韋氏深憂，夜夢神人白衣冠袿單衣。韋氏因合掌致敬，求理義病。神人曰：“此久不治，便成勃瘧，則不可治矣。”因以二符兼咒授韋氏，咒曰：“勃瘧勃瘧，四山之神，使我來縛，六丁使者，五道將軍，收汝精氣，攝汝神魂。速去速去，免逢此人，急急如律令。”但疾發即誦之，及持符，其疾便愈。是時，韋氏少女年七歲，亦患疴疾，旁見一物，狀如黑犬而蚝毛。神云：“此正病汝者，可急擒殺之，汝疾必愈。不爾，汝家二小婢亦當患瘧。”韋氏夢中

殺犬。及覺，傳咒於義，義至心持之，疾遂愈。^[29]

韋氏神咒爲神人夢中所授，是爲了強調其來歷不凡，使用四言詩體語言便於記誦並能創造一種神秘氣氛。“如律令”是漢代詔書和檄文的格式用語，意指按法令嚴格執行，無可容貸，後被民間巫師吸收，用來行法，脫胎於巫覡的道教自然繼承了這一形式^[30]。存想通靈是道教法術行持的基本原理，法師通過存思想象與其所召喚、皈依的神靈達到人神合一的境界，就道士而言這種宗教體驗是真切的，神仙世界也是真實的，這是一種獨特的宗教心理現象。所謂的六丁使者和五道將軍是道教召請和役使的神將^[31]，是想象中執行法術的神靈，他們的對手也是具有邪術和破壞力的各種醜惡的精怪形象，如上述故事中的疴疾被想象成了長蚝毛的黑犬樣的動物。離開存想，道術只餘一副空殼，其神秘性也不復存在^[32]。

值得注意的是，道教的咒禁之術並非神驗無比，屢試不爽，唐代小說中道士行法無驗的故事亦不少。《廣異記》“長孫甲”：

唐坊州中部縣令長孫甲者，其家篤信佛道。異日齋次，舉家見文殊菩薩，乘五色雲從日邊下。須臾，至齋所簷際，凝然不動，闔家敬禮懇至，久之乃下。其家前後供養數十日，唯其子心疑之，入京求道士為設禁，遂擊殺狐。令家奉馬一匹，錢五十千。後數十日，復有菩薩乘雲來到，家人敬禮如故，其子復延道士，禁咒如前。盡十餘日，菩薩問道士：“法術如何？”答曰：“已盡。”菩薩云：“當決一頓。”因問道士：“汝讀道經，知有狐剛子否？”答云：“知之。”菩薩云：“狐剛子者，即我是也。我得仙來，已三萬歲。汝為道士，當修清淨，何事殺生？且我子孫，為汝所殺，寧宜活汝耶？”因杖道士一百畢，謂令曰：“子孫無狀，至相勞擾，慚愧何言！當令君永無災橫，以此相報。”顧謂道士：“可即還他馬及錢也。”言訖飛去。^[33]

狐剛子顯然是一個義狐，對以禁咒之術殺害同類的道士進行了戲劇性的調弄和羞辱，揭穿了道士以法術騙取財物的行爲，頗有俠義色彩。同類故事還有《廣異記》“韋明府”、《仙傳拾遺》之“張殖”等^[34]。

道教法術可用穢物破解，杜光庭《道教靈驗記》卷一〇“王道珂天篷咒驗”云：唐僖宗時成都雙流人王道珂，常以卜筮符咒爲業，善誦天篷咒，其城郭東門外白馬將軍廟，有妖狐作怪，浸成淫祀，道珂每次醉酒，均乘酒興入廟誦天篷咒一通，妖怪寂然。一日，道珂隨一擔蒜村人赴市，路過廟門，忽然倒地，被數頭野狐拖進廟堂一番羞辱。原來蒜是穢物，神兵遠之，不能護衛道珂之身，故遇此厄^[35]。穢物破解法術的觀念無疑來源於巫術思維，已見前述。

三、步罡踏斗

道教的步罡踏斗指道士在行法中施行的一種似行似舞的步伐，又稱步罡躡紀。步即禹步，據說是大禹的發明^[36]；罡指魁罡，是河魁與天罡兩星的合稱，斗指北斗，均爲星名，所以踏罡步斗是禹步與星斗崇拜相融合的產物。道家法術的施行，有一套自成體系的宇宙論以及在此基礎上構造的宇宙模型爲背景，踏罡步斗時，法師將九重之天凝想在鋪設了罡圖的十尺見方土地上，腳穿雲鞋，隨着道曲，按斗宿之象、九宮八卦之圖步之，以爲這樣就可以擺脫五行相生相剋的制約，神飛九天，上章天庭，獲得禁制鬼神，破地召雷的神力^[37]。其基本原理正是“模擬法則”，步罡飛步九天，重在模擬天象，認爲濃縮了的天庭圖景與真實的天庭無有不同，所以步罡驅邪制鬼是以獲得了天庭神威的宗教心理爲支撐的。據《洞神八帝元變經》，踏罡步斗在法術的行持中非常重要，乃“萬術之根源，玄機之要旨”^[38]。道法系統中複雜的步罡之法在唐五代小說中雖有涉及，但極爲簡略，往往配合其他法術使用。五代道教小說《女仙傳》之“樊夫人”故事中，樊夫人道術高超，升仙後降臨人間，

託名為湘媼救疾於閭裏，多有神驗。一日洞庭湖上有一巨船遇風暴觸島損毀，舉船之人於島上避難之時殺食一巨型白鼉，次日有城如雪，圍繞島上，並且逐漸縮小，百餘人即將化為齏粉，情急之中前來救難的湘媼趕到，“攘劍步罡，噴水飛劍而刺之，白城一聲如霹靂，城遂崩。乃一大白鼉，長十餘丈，蜿蜒而斃，劍立其胸。遂救百餘人之性命”^[39]。段成式《酉陽雜俎》卷二《玉格》載，晉時江東毒蛇成災，道士吳猛欲除之，經過考驗，他選擇了弟子許謹陽與他一同行事，“及遇巨蛇，吳年衰，力不能制，許遂禹步救劍，登其首斬之”^[40]。小說對步罡的描寫很簡略，具體情形只能從道書之中窺其一二。不過，這也說明在道教盛行的唐代，步罡作為常見法術，已融合於唐人的社會生活中，在詩歌中也有反映，如唐元稹《開元觀閒居酬吳士矩侍御三十韻》：“禹步星綱動，焚符竈鬼詹。”^[41]這是步罡與符籙結合的例子。

同樣，行踏罡步斗之術而不驗的事件也經常發生，《太平廣記》卷二八九引陸長源《辨疑志》：

李長源常服氣導引，並學禹步方術之事，凡數十年。自謂得靈精妙，而道已成，遠近輩親敬師者甚多。洪州晝日火發，風猛焰烈，從北來。家人等狼狽，欲拆屋倒籬，以斷其勢。長源止之，遂上屋禹步禁咒。俄然火來轉盛，長源高聲誦咒，遂有迸火飛焰，先着長源身，遂墮於屋下。所居之室，燒蕩盡。器用服玩，無復孑遺。其餘圖籙持咒之具，悉為灰燼。《李長源》^[42]

李長源仗着數十餘年的“道行”，自以為法力無邊，足可滅火，卻落得如此狼狽，實在有趣，其對法術的“神力”狂熱到執迷不悟的地步。

在道教法術的行持中，與步罡踏斗同樣屬於形體動作的法術還有掐訣，又稱握訣、撚訣、手訣、神訣等，簡稱為訣，指在手掌和手

指上掐某些部位或手指間結合成某些固定姿勢，起到通幽洞微、召御鬼神的作用。訣目各有名稱，大多稱某某訣，如本師訣、玉清訣，也有稱手印或印的，少數稱局，如雷局。從訣目的性質來看，它是依據“交感原理”構造的象徵體系，每種訣目都有相應的象徵意義，如北帝訣象徵北極紫微大帝降臨，金橋訣象徵接引亡魂升天的金橋，雷局象徵天雷，被象徵物對鬼神外物具有強大的感應強制功能，從而達到控制驅遣的目的。掐訣和步罡是道教行法時的形體動作，往往與發符、念咒等配合使用，共同構成完整的行法過程。據劉仲宇先生研究，訣法與步罡踏斗一樣古老^[43]，但在唐代筆記小說中的表現非常有限，個中緣由蓋與其不及符咒應用廣泛有關。

四、藥

藥也是道教重要的法術手段，有草木藥和金石藥，與由金石煉製的金丹統稱為丹藥。段成式《酉陽雜俎》提到的仙藥有鐘山白膠、滄浪青錢、火棗交梨等幾十種^[44]。採藥與合藥是道士追求長生成仙的重要修行方式，也是古代文學作品描寫的重要主題。《山海經》中就有“不死之藥”的記載，表明遠古時人們已開始相信世間存在能令人長生不死的藥物。戰國秦漢時燕齊一代的方士宣揚東海中有蓬萊、方丈、瀛洲三神山，“諸仙人及不死之藥皆在焉”，成為齊威王、宣王、燕昭王、秦始皇、漢武帝等多次派人入海採藥的直接動因^[45]。

道教服藥，是爲了斷除人體因服食五穀而浸潤的混濁之氣，頤神保命，駐壽延年，乃至返老還童，長生不老，甚或飛步仙庭。《洞神八帝元變經》云：

藥之為用，廣矣大矣，然則含靈通識，莫不資之，所以存身。故還丹玉液，神仙之秘道，異草靈芝，養生之要路。故藥者，可謂流形之命，聖達之心，語其功也，或能興雲致雨，愈疾

通神，威虎辟兵，攘災厭盜；或明人耳目，或移人性靈。故金朱增年，銀屑益壽，石膏發汗，大戟必瀉，麻黃見鬼，莨菪拾針，此乃藥性殊能，無所不致。斯則與覆載侔功，四時齊變，功庸無盡，難得而稱焉。^[46]

可見，藥除養生功能外，還可治病驅邪、消災遠禍，無所不能，與符籙和咒語比較，功能稍次，但其法術功能的發揮，同樣是建立在神靈信仰的基礎上的。唐代煉製丹藥，頗成風氣，一些道士亦以“點石成金”、善合長生之藥等秘術見貴於豪門，如太宗時的張道鶴、高宗時的劉道和、玄宗時的張果、憲宗時的柳泌、武宗時的趙歸真等，均是著名的例子。張讀《宣室志》卷五載，蘭陵蕭逸人舉進士不第，遂隱居學神仙之道。起初行辟穀服氣之術，冀延其壽。然積十年餘，發盡白，色枯而背偻，齒有墮者，逸人大怒：“吾棄聲利，隱身田野間，絕食吸氣，冀得長生。今亦衰瘠如是，豈我之心哉？”遂棄仙從商。後修葺園屋，掘地得一物，肥潤微紅，逸人大恐，以為太歲，遂烹而食之。自是耳聰目明，齒發重生，神氣清悟。後得一道士相告，所食乃靈芝，食者可與龜鶴齊壽，神仙可致。蕭逸人放棄服氣長生的修煉，最後卻因服食仙藥而返老還童，這正是唐代道教的特點，即不再堅持六朝道教的服食辟穀以求長生的理論。又《宣室志》卷八，好神仙的吳郡蔣生有眼不識真仙，錯過向章全素學習燒煉金丹仙術的機會，則是宣揚餌金石藥可長生的例子^[47]。

五、法器

道教法術的行持，常使用種類繁多的法器，主要的有劍、鏡、杖、印、權杖、天篷尺、鈴、鐘及各種靈圖^[48]。法器上面往往刻繪有各種神秘符文，取法天地，象徵神力，這是法器被認為具有靈性的重要原因。杜光庭《道教靈驗記》提到的靈驗法器有天師劍、黃神越章印、天篷印等。約成書於北宋天聖五年（1019）的《雲笈七籤》，

其卷四八《秘要訣法》記載的道教法器主要有寶鏡、神杖、神枕、明燈等。

不同的法器在道教的發展歷程中是陸續出現的，在各個時代的重要程度亦有差別。大致而言，權杖創自北宋末以後，劍、印等在東漢正一盟威道時已經使用，在唐代道法中的地位依然重要，但其威力稍遜於鏡。鏡的起源較早，商代已經出現了中國最早的銅鏡，其作為道教法器，大約東漢時已開始使用，葛洪《抱朴子·登涉》云：“古之人入山道士，皆以明鏡徑九寸以上，懸於背後，則老魅不敢近人。”^{〔49〕}鏡的主要功能在於能使精魅現出真形，葛洪說：

萬物之老者，其精悉能假託人形，或眩惑人目而常試人，唯不能於鏡中易其真形耳。……或有來試人者，則當顧視鏡中，其是仙人及山中好神者，顧鏡中故如人形。若是鳥獸邪魅，則其形貌皆見鏡中矣。又老魅若來，其去必卻行，行可轉鏡對之，其後而視之，若是老魅者，必無踵也，其有踵者，則山神也。^{〔50〕}

“物老成精”是《抱朴子內篇》的重要思想，千奇百怪的精怪鬼魅是道教法術對治的主要對象。當然，葛洪所言幾種鬼魅現形的情形均為無稽之談，但對文學作品的影響卻是現實存在的。後世的神怪小說如《西遊記》、《封神演義》中“照妖鏡”即起源於此，清曹雪芹《紅樓夢》的中的風月寶鑑也是道教法器鏡的一種。李商隱詩云：“我聞照妖鏡，及與神劍鋒。寓身會有地，不為凡物蒙。”^{〔51〕}說明詩人們對“照妖鏡”的威力和傳說還是瞭解的。李商隱說照妖鏡的威力比得上神劍，實際上在唐代小說中法鏡的威力大於神劍。初唐王度傳奇《古鏡記》以自敘體講述了一枚古鏡降妖除魔的傳奇經歷：王度從隋汾陽侯生處得一寶鏡，其友人薛俠亦獲一神劍，兩人相約一較法力，將劍、鏡同置一室，結果寶鏡吐光明照一室，而神劍卻無復光彩，於是俠歎曰：“天下神物，亦有相伏之理也。”^{〔52〕}隋唐

五代道教法鏡較之葛洪的時代，不僅可以使精魅現形，而且賦予了直接擊殺的神威。《古鏡記》中經寶鏡臨照的侍婢鸚鵡、芮城蛇妖、嵩山山公、毛生均現出原形受創而死。

道教的法器常常與其他法器及符咒步罡等法術配合使用，如劍與咒語配合形成所謂的劍咒，《道法會元》卷一五四“敕劍咒”曰：“日間劍光照吾體，夜間劍光照吾身。天神聞之低頭入，地神聞之鞠躬行。應是天魔外道，邪鬼神祇，妖孽怪物之類，急速潛藏，頭破腦裂，急急如混元上帝律令！”^[53]

六、煉養術

煉養術亦屬於法術，道教的煉養術非常繁雜，較為人所熟知的除上文提到的服食方藥，還有辟穀、房中術、內丹及各類氣法，是唐五代小說描寫的一大門類。辟穀即在一定時間內乃至長期不食蔬穀和煙火食，往往與“食氣”相結合；房中術則將性生活引入修行，認為可以去穢存真，長生成仙。後者因為違背儒家倫理規範，常為正統觀念所攻擊^[54]。內丹是將外丹原理轉入體內修行，不再借助於金石丹藥，而是強調以精氣神為“藥物”，以身體為“爐鼎”的修煉方法。

煉氣（炁）是道教重要的煉養方法，通過存想、導引之法，積累精氣神以養壽成真。《雲笈七籤》引天臺白雲撰《服氣精義論序》云：“夫氣者，道之幾微也。幾而動之，微而用之，乃生一焉！……登仙之法，所學多途，至妙之旨，其歸一揆。……若乃為之速效，專之克成，與虛無合其道，與神靈合其德者，豈唯氣乎！”《雲笈七籤》引《太清導引養生經》還有一個“神氣養形說”，認為氣為神之母，神為氣之子，神氣雙修、守中抱一可以養形，主張“心遊於恬澹，飲漱於玄泉，胎息於無味，則神光內照，五氣生靈，自然有紫煙上浮，五彩交映”，這纔是所謂的“真仙之術”^[55]。法術中煉氣的目的不是改造自己的身體，而是以之招致神將，或達到與神合一的境地。因為符籙、咒語

等法術的執行要由神將來完成，神將主要通過存想行氣招致，所以氣是法師法力的源泉，沒有以行氣為基礎的法術，是不成功的。如唐末祖舒創立的清微派的“清微丹法”，即強調內煉與符籙融合，創立於北宋末的神霄派，所傳“神霄雷法”也主張以內煉為本，外用符籙為末，該派宗師王文卿論及行氣與道法的關係時說：“道貫三才，為一氣耳。……道法以氣而感通……倘中無所主，氣散神昏，行持之際，徒以符咒為靈，僥倖於萬一，吾見其不得也矣。”^[56]

道教還從自然界的龜、蛤蟆、鰲等動物的形體和生活習性中接受啟發，創造了所謂的“蝦蟆龜鰲等氣法”^[57]。蝦蟆是蛙和蟾蜍的統稱，與龜、鰲等均為水陸兩栖，大概道教徒認為這些動物不食五穀血肉，呼吸天地日月之精氣，能夠長生不死，故而模倣他們的形態創立了相應的煉氣之法，龜因為壽命較長，還被當成道教靈物。魏晉六朝流行的說法是“食草者善走而愚，食肉者多力而悍，食穀者智而不壽，食氣者神明不死”。葛洪主張辟穀食氣應該在特殊情況下，配合其他方法使用，反對急斷，所以認為這種說法是“一家之偏說”^[58]。儘管如此，這種說法作為一種普遍認識，依然比較流行，亦是小說描寫的重要題材。魏晉六朝以服氣養生為題材的小說尤多，也形成了固定的故事模式：墮坑(墓)——被救生還——追述坑中經歷(曾做某物服氣)——驗證是龜(蛤蟆等)。如南朝宋劉義慶《幽明錄》故事一則：

漢末大亂，潁川有人將避地他郡。有女七八歲，不能涉遠，勢不兩全。道邊有古塚穿敗，以繩繫女下之。經年餘還，於塚尋覓，欲更殯葬。忽見女尚存，父大驚，問女得活意，女云：“塚中有一物，於晨暮徐輒伸頭翕氣，為試效之，果覺不復飢渴。”家人於塚尋索此物，乃是大龜。^[59]

此類描寫在魏晉六朝筆記小說中比比皆是，其目的在於為道教的服氣辟穀之術張目，並將其作用誇大，實則是葛洪所批評的“偏說”，但卻是

六朝道教養生術的實際狀況。逮至隋唐，外丹術重要性凸現，服藥煉丹之風轉盛，效龜鰲之服氣法澹出。唐代小說中通過服氣成仙的例子很少，這與唐代神仙觀念的變化不無關係。前文所引張讀《宣室志》卷五蕭逸人對服氣的懷疑，說明了這一問題。至五代修仙觀念發生演變，內外丹兼修，反映在小說中的煉養觀念亦有所變化。前蜀杜光庭《仙傳拾遺》“盧殖”假道士姜玄辨之口云：

術之與道，相須而行。道非術無以自致，術非道無以延長。若得術而不得道，亦如欲適萬里而足不行也。術者雖萬端隱見，未除死籙。固當棲心妙域，注念丹華，立功以助其外，煉魄以存其內，內外齊一，然後可適道，可以長存也。^[60]

“立功以助其外，煉魄以存其內”即內外丹兼修。這段話可看作道教道法理論的精要，準確概括了“大道”與“法術”、“法術”與“長生成仙”的關係。道、法關係前文有述，杜光庭的創新在於主張要達到修仙成真、長生不死的境界，必須內煉心神，外修法術，這也是實現道教終極追求——大道的必由之路。

小結

道教法術論其要旨，可以分為控制自身變化的修仙、通靈術和控制鬼神外物變化的驅鬼役神術兩大類。法術的行持，是爲了賦予修道者以超自然的神力，解決現實世界與人生理想的矛盾和衝突，彌補現實的缺陷，滿足人類征服自然、控制乃至改變生老病死、生死流轉進程的心理渴求。道教將法術的神力極度拔高，涉及問題的範圍，也幾乎涵蓋了現實生活的方方面面，這與佛教主要主張通過造像寫經、供僧禮佛等獲得無量福報有着顯著的區別。檢討古代小說，作爲道教法術要件的符籙、咒術、丹藥、法器和煉養術，在古人生活中竟然產生了如此重要的影響。這些在今天看來枯燥

乏味、宗教說教色彩濃厚的小說作品，對於瞭解古人的宗教文化生活，卻是必不可少的。

注釋：

〔1〕劉仲宇《道教法術》，上海文化出版社，2002年版，第16頁。本文有關法術的論述，參考了此書。

〔2〕白玉蟾《道法九要序》，《道法會元》卷一，《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年版，第28冊，第677頁。

〔3〕《道法會元》卷一，《道藏》第28冊，674頁上。

〔4〕張君房編、李永晟點校《雲笈七籤》卷四五，中華書局，2003年版，第2冊，第1005頁。

〔5〕王明《抱朴子內篇校釋》，中華書局，1985年版，第299頁。

〔6〕收錄於《道藏》第10冊。《道教靈驗記》未有丹藥應驗的故事，但有仙草靈驗的記載。

〔7〕《靈寶無量度人上經大法》卷三六，《道藏》第3冊，第807頁中。

〔8〕《洞玄靈寶玄門大義》“釋名第二”，《道藏》第24冊，第734頁中。按，原書二十卷，今僅存殘本一卷。

〔9〕《正一修真略儀》，《道藏》第32冊，第175頁中。

〔10〕《太上老君說益算神符妙經》，《道藏》第11冊，第643頁下。

〔11〕陸修靜《太上洞玄靈寶素靈真符》，《道藏》第6冊，第344頁上。

〔12〕《舊唐書》卷一九一《明崇儼傳》，中華書局，1975年版，第5097頁。

〔13〕《列仙譚錄·唐武宗朝術士》，《太平廣記》卷七四引，中華書局，1961年版，第2冊，第466—477頁。

〔14〕孫光憲《北夢瑣言》“高太尉駢請留蠻宰相事”，賈二強點校，中華書局，2002年版，第235頁。《太平廣記》卷一九〇引題作“南蠻”，第4冊，第1422頁。

〔15〕杜光庭《錄異記》卷四，《唐五代筆記小說大觀》，上海古籍出版社，2000年版，第1527頁。

〔16〕《太平廣記》卷二六，第1冊，第174—175頁。

〔17〕段成式《酉陽雜俎》卷八，《唐五代筆記小說大觀》，第618頁。

〔18〕戴孚《廣異記》，方詩銘輯校《冥報記》、《廣異記》合刊，中華書局，1992年版，第47—48頁。

〔19〕同上，第49頁。

〔20〕王重民等編《敦煌變文集》，人民文學出版社，1957年版，第216—218頁。此處係據編者校訂成果直錄。

〔21〕戴孚《廣異記》，方詩銘輯校《冥報記》、《廣異記》合刊，第195—196頁。

〔22〕見《禮記正義》卷二六《郊特牲》，《十三經注疏》，上海古籍出版社，1997年版，第1454頁上。

〔23〕《尚書正義》卷一六，《十三經注疏》，第222頁下。

〔24〕《新唐書》卷四八，中華書局，1975年版，第1245頁。

〔25〕《太上正一咒鬼經》，《道藏》第28冊，第368頁上。

〔26〕釋玄光《辨惑論》，梁·僧祐《弘明集》卷八，上海古籍出版社1991年影印合刊《弘明集》、《廣弘明集》，第49頁下。

〔27〕《太平廣記》卷一五引，第1冊，第103—104頁。

〔28〕裴鏞《傳奇》，《唐五代筆記小說大觀》，第1148頁。

〔29〕戴孚《廣異記》，方詩銘輯校《冥報記》、《廣異記》合刊，第39—40頁。

〔30〕劉仲宇《道教法術》，第179頁。

〔31〕賈二強先生考證，五道將軍本是佛教尊神，隸屬閻羅王掌管生死，參賈二強《唐宋民間信仰》，福建人民出版社，2002年版，第339—346頁。

〔32〕《太平廣記》卷二八九引陸長源《辨疑志》一則故事形象說明了存想在道教法術中的重要性：“華山道士明思遠，勤修道籙三十餘年。常教人‘金水分形之法’，並閉氣存思，師事甚眾。永泰中，華州虎暴。思遠告人云：‘虎不足畏，但閉氣存思，令十指頭各出一獅子，但使向前，虎即去。’思遠兼與人同行，欲暮，於谷口行逢虎。其伴驚懼散去，唯思遠端然，閉氣存思，俄然為虎所食。其徒明日於谷口相尋，但見松蘿及雙履耳。”（《明思遠》）陸長源撰《辨疑志》三卷，其意在於“辨世俗流傳之謬”（《中興館閣書目》語）這個故事雖在揭露道士存思的愚妄，但從側面說明，道教法術的基本原理即是存思通神。

〔33〕戴孚《廣異記》，方詩銘輯校《冥報記》、《廣異記》合刊，第214—215頁。

〔34〕“韋明府”，戴孚《廣異記》，方詩銘輯校《冥報記》、《廣異記》合刊，206—207頁。“張殖”，見《太平廣記》卷二四，第1冊，第161—162頁。

〔35〕杜光庭《道教靈驗記》卷一〇，《道藏》，第10冊，第835頁。

〔36〕《荀子》說：“今羽士作法，步魁罡，即謂禹步也。”《洞神八帝元變經·禹步致靈》記載禹步來源說：相傳大禹治水時，至南海之濱，見有鳥禁咒，能令大石翻動，而鳥禁咒時必踩出奇異步伐，大禹遂模倣之，運用於治水之方術。由於此術很靈驗，又是大禹模倣創作，人們就稱之為禹步。《道藏》第28冊，第398頁上。葛洪《抱朴子·登涉》所言道士入山所行“三五之法”即是踏罡步斗。

〔37〕參見劉仲宇《道教法術》，第49—50頁。

〔38〕《洞神八帝元變經·禹步致靈》，《道藏》第28冊，第398頁上。

〔39〕《太平廣記》卷六〇引，第2冊，第372—374頁。

〔40〕段成式《酉陽雜俎》卷二，《唐五代筆記小說大觀》，第572頁。

〔41〕《全唐詩》卷四〇五，中華書局，1960年版，第12冊，第4518頁。

- [42]《太平廣記》卷二八九引《辨疑志》，第6冊，第2298—2299頁。
- [43]劉仲宇《道教法術》，第191頁。
- [44]段成式《酉陽雜俎》卷二，《唐五代筆記小說大觀》，第568頁。
- [45]《史記》卷二八《封禪書》，中華書局，1959年版，第1369—1370頁。
- [46]《洞神八帝元變經》“餌藥通神第六”，《道藏》第28冊，第399頁下一400頁上。
- [47]張讀《宣室志》卷五、卷八，《唐五代筆記小說大觀》，第1021—1022頁、第1054—1055頁。
- [48]關於法劍，參張澤洪《道教的法劍》，載《中國道教》，2002年第3期。
- [49]王充《論衡·訂鬼》已有“物老成精”的思想：“鬼者老物精也。夫物之老者，其精為人；亦有未老，性能變化，象人之形。”黃暉《論衡校釋》卷二二，中華書局，1990年，第934—935頁。
- [50]王明《抱朴子內篇校釋》卷一七，第300頁。
- [51]《李肱所遺畫松詩書兩紙得四十韻》，劉學鍇、余恕誠《李商隱詩歌集解》，1998年，第1冊，第144頁。
- [52]汪辟疆《唐人小說》，上海古典文學出版社，1955年版，第4—5頁。這篇作品歷來作為唐代小說的優秀作品看待，實際上就是道教的輔教小說，藝術水準也不甚高。
- [53]《道藏》，第29冊，第809頁下。
- [54]道教經過寇謙之、張萬福等人的清整後，房中術被剔除出道法體系，而且房中術的再興與內丹道有密切關係，所以在尚重外丹的唐代，小說中表現出的相關內容較少。《太平廣記》卷二八五引牛肅《紀聞》之“北山道者”、引鄭紫《開天傳信記》之“東明觀道士”、卷二八七引五代王仁裕《王氏見聞集》之“青城道士”等即是不多的幾例。
- [55]分別參見張君房編、李永晟點校《雲笈七籤》，卷五七“諸家氣法”，第1243—1244頁；卷三四“雜修攝”，第771—772頁。
- [56]《道法會元》卷一，《道藏》第28冊，第675頁上。
- [57]《雲笈七籤》卷三四“雜修攝”引《太清導引養生經》，第752—758頁。如龜鰲行氣法：以衣覆口鼻，不息九通，正臥，微微鼻出內氣，愈鼻塞不通。反兩手據膝上，仰頭像鰲取氣，致元氣至丹田，治腰脊不知痛。手大拇指急擦鼻孔不息，即氣上行至泥丸腦中，令陰陽從數至不倦。以左手急捉發，右手還項中，所謂血脈氣各流其根。閉巨陽之氣，使陰不溢信明，皆利陰陽之道也。
- [58]葛洪《抱朴子·雜應》引，王明《抱朴子內篇校釋》卷一五，第266頁。
- [59]劉義慶《幽明錄》，《漢魏六朝筆記小說大觀》，第699頁。
- [60]《太平廣記》卷二四，第1冊，第162頁。

作者單位：杭州師範學院綜合研究所