

《道教天心正法研究》，李志鴻著。北京：社會科學文獻出版社，2011。310頁。人民幣69元。

本文所評論的《道教天心正法研究》是李志鴻在其博士論文的基礎上修改完成的，其主題是關於道教最具代表性的法術之一：天心正法。

天心正法在宋代的出現，是道教歷史上的重要問題，在過去的道教研究之中也受到了高度的重視。僅就最近十多年來的研究而言，幾部有關道教儀式的論著相繼問世，都指出了宋代是道教儀式發展史上的轉折點，其中天心正法等新出現的法術佔據了重要的位置。而且，有關宋代信仰的專題研究也提到了天心正法與同時代出現的雷法等法術，甚至可以說對天心正法的關注已經超出了道教研究的範圍，成為了整個中國宗教史的研究熱點。我們關於天心正法重要性的共識，正是源自這些研究。

儘管學界的關注度如上所述，但迄今還沒有一部研究天心正法的專著出版，所以《道教天心正法研究》一書的出版算是在中國宗教研究史上填補了這一空白。該書涉及的內容非常廣泛，從天心正法的出現到它對當代民間道壇的影響，作者從宏觀的視角進行了多方面研究。

該書第一章到第三章主要記載了天心正法的發展歷史。第一章從宋代天心正法的出現與其「創教神話」開始，記述了天心正法得到了宋朝認可而成為正式的道教法術的過程。第二章對天心正法大師路時中創造的玉堂大法進行了研究，考證他的事蹟，並分析該法術的內容。第三章概述宋代以後道教法術的發展歷史，天心正法出現後，在它普及的同時，雷法等法術陸續登場，這些法術日漸產生了很多支派，作者說明了天心正法的變遷及其與其他道教法術的關係。

第四章到第六章轉向天心正法法術的分析。第四章通過考察天心正法的「鬼律」、神靈系統、其與宋代民間信仰的關係，闡明了天心正法的法術體系、世界觀及其在宋代中國宗教信仰中的位置。第五章的主題是天心正法的傳授制度，作者分析了天心正法經典中有關傳授的制度和筆記資料中的記載，說明天心正法傳授的實行情況。然後，作者指出天心正法的傳授重視師徒關係，從天心正法發展而來的玉堂大法出現了把師徒關係看作虛擬血緣關係的傾向。而且，以後出現的道教法術進一步發展了這種虛擬的血緣關係，將其延伸到每個法術的祖

師，相當於把自己的法統視為一家。第六章，作者的分析圍繞天心正法的冥想法展開。天心正法重視三光（日、月、星）與「三光符」的運用，還進行冥想與符術；其「內修外法」的理念影響到以後出現的其他道教法術，它們的儀式也採納了兼修內丹與符術的方法。在這三章之中，作者指出了天心正法在道教儀式史上的重要性。

第七章論述了當代福建民間道壇所見的天心正法的影響。作者根據當代福建閩山教、瑜伽教的田野調查報告與自己收集的民間道壇法師的科儀書，指出現在的福建民間道壇的科儀中可以看到來源於天心正法的因素。

總而言之，讀者通過作者的考察，可以知道有關天心正法的主要問題，也可以了解天心正法出現以後的道教儀式之變遷。其中，筆者認為該書在以下幾個方面的學術貢獻尤為突出。

其一，關於天心正法法術體系的分析。作者對於天心正法的「驅邪輔正、靈文鬼律、北極驅邪院三位一體」（頁166）的法術體系進行了多方面的研究。使用天心正法的道士（或民間法師）作為天界的機關北極驅邪院的官員，舉行驅邪儀式。他們審判鬼神時，以模仿世俗法律書的《鬼律》為依據，有時會對鬼神施加懲罰。而且，道士（或法師）不僅依靠北極驅邪院的權威與神靈，有時還會向東嶽泰山「借兵」，尋求城隍神、土地神等地方神靈的協助，從而解決各種各樣的問題。雖然過去的研究也注意到了該法術體系的特色，說明了法術體系的概要，但作者在該書中更多地引用了天心正法的經典，進一步具體地展示了天心正法的世界觀、法術體系，以及它跟民間信仰的關係。

值得注意的是，作者通過對天心正法儀式文書的分析，指出初期天心正法法術體系特別重視東嶽泰山。如作者所述，天心正法經典的儀式文書中常常提到向東嶽泰山尋求協助，可知北極驅邪院和東嶽泰山的協助，正是天心正法法術體系的基礎。雖然東嶽泰山信仰有作為國家祭祀的一面，但是東嶽的「陰兵」屬於冥界的神兵，帶有濃厚的民間信仰色彩。一方面，作為國家承認的宗教，天心正法主張自己的正統性；另一方面，它則採納民間信仰的內容。作者由此解明了天心正法在中國宗教中的特殊位置。

其二，關於玉堂大法之法術的分析。該書也考察了天心正法所衍生出來的玉堂大法，論述了其法術的內容。其中，第二章詳細地考察

了「玉堂齋法」，可以說該部分的內容尤為精彩。天心正法本以驅邪為目的，但玉堂大法大膽地導入了靈寶齋法，科儀本中有很多濟度儀式的記載。玉堂大法不僅導入了靈寶齋法，還改編了儀式，創造出具有玉堂大法特色的齋法，如它改編了靈寶齋法的鍊度儀式(頁75-79)。

正如作者在該書第三章的說明，天心正法出現以後，雷法等新法術陸續登場，它們互相涉及，出現了各種法術融合的局面。玉堂大法是原型形成於南宋時期的法術，可以說是之後諸多法術相互融合的開端之一。¹通過「玉堂齋法」的分析，作者展示了諸法融合的具體過程，他指出：「在實際的道法實踐上，道教的三洞經教體系往往邊界模糊，上清法、靈寶法、正一法往往相互借鑒，互相融攝。路時中的『玉堂齋法』就是這一轉變的體現。」(頁266)

其三，關於天心正法之傳授的問題。過去的研究已經注意到了天心正法已普及到民間的法師和官僚等道士以外的群體，該書也把《夷堅志》中的實例整理成了一覽表(頁176-178)；但是過去的研究沒有詳細地分析天心正法經典之中有關傳授的規定。根據天心正法的經典，使用天心正法的道士(或法師)作為北極驅邪院的一員建立功績，晉升位階。這個位階制度很可能是以宋代官僚制度為範本的，也體現了天心正法的世界觀。該書第五章對於天心正法的傳授儀式進行了考察，填補了以前研究的不足之處，為我們展現了該儀式的全貌。

作者還指出天心正法等新道教法術出現以後，在唐代以前的道教傳授儀式之中被重視的「籙」的傳授日漸被忽視，只傳授「法」(表示法術)的方式變得越來越普遍。同時，天心正法等道教法術分出了很多流派，各種各樣的「法」開始登場。隨著道教法術分派的發展，每個「法」的傳授過程當中，出現了道士(或法師)對每個「法」的祖師加深信仰的趨勢。因為每個祖師是每個「法」的法力來源，道士(或法師)靠祖師的恩惠才能運用道教法術。其帶來的結果是，有些道教法術的傳授儀式之中，「將本師視為有血緣關係的親屬，重視『本師』在道法中的重要性的觀念」不斷發展(頁181)，從而形成了信仰的共同體，出現了「家書」科儀。

¹ 酒井規史：〈「道法」における道術の交流—童初正法と玉堂大法を中心に—〉，收入田中文雄、Terry Kleeman 合編：《道教と共生思想》(東京：大河書房，2009)，頁116-135。

所謂「家書」科儀，就是向每個「法」的祖師奏上名為「家書」的文書，祈求祖師的保佑。雖然天心正法的經典裏沒有記載這種「家書」科儀，但是天心正法的傳授儀式中已經存在尊重自己的法統的觀念，「家書」科儀也可以說是從這個觀念發展出來的儀式。過去的道教研究之中，對於宋代以後出現的道教法術傳授儀式的研究比較薄弱，所以作者對「家書」科儀的研究開拓了新領域。

其四，關於天心正法與當代福建民間道壇的關係。作者結合過去的研究與他親自進行的田野調查的成果，在書中多處言及天心正法與當代福建民間道壇的關係。通過這些記載，我們可以知道當代民間宗教也受到了天心正法的影響。

首先，作者指出，與天心正法中向北極驅邪院上奏文書類似，瑜伽教也具備發送給「瑜伽大法司」的文書（頁141）。該「瑜伽大法司」相當於天心正法的「北極驅邪院」，瑜伽教的法師也是借助瑜伽大法司來發揮法力的，說明天心正法對天界機關的重視影響到了瑜伽教。第六章揭示了閩山教與瑜伽教的「變竅」儀式來源於天心正法、雷法等道教法術（頁210-212）。第七章通過對閩西民間道壇「借兵科儀」的分析，作者說明天心正法的「借兵」之說影響到後來出現的各種法術（頁233-240）。而且，同章指出閩東瑜伽教採納了來自天心正法的「發奏」科儀，根據作者收集到的科儀書，介紹了閩東瑜伽教「發奏」科儀的文書與作為其發奏對象的神靈，給我們提供了新資料（頁260-264）。

近年來，隨著中國大陸民間宗教的田野調查之進行，我們得以看到各地民間道壇儀式的調查報告與其使用的科儀書，但關於這些民間宗教的科儀書和宋代之後的道教法術經典的對比研究並不多。雖然該書的考察比較簡潔，但在這個新的研究領域立了先驅之功。

當然，該書有幾點內容還需要進一步探討，而且，這也是我們所共同面對的問題。以下想指出筆者所關注的兩個問題，並嘗試提出一些個人見解。

其一，關於教派的觀點。該書建議用「派」與「法」的概念來把握道教法術的歷史發展，但這個嘗試似乎還需要深化。作者的觀點如下：「所謂『派』，即是對教派的釐清，從歷時性的角度縱向描繪歷史上教團的傳承、衍化；所謂『法』，即對教法，也就是法術系統的探討……進而從共時性的角度橫向比較同時期不同派別法術體系的異同。」（頁

7)筆者也同意這兩個概念在我們考察道教法術歷史時是很重要的，但不能說它們能有效地說明道士的法統與道教法術傳授的實際情況。

在該書大部分內容之中，作者所用的「天心正法派」、「靈寶派」、「神霄派」、「清微派」等「派」的概念，跟過去研究中的用法一樣，僅僅籠統地表示了教派分類。使用這樣傳統的教派概念有時梳理不了有些道士的法統，比如，該書屢次提到的白玉蟾就是一個例子。作者認為白玉蟾是「金丹派南宗」的道士(頁174、275)，但眾所周知，白玉蟾傳承了神霄系統的雷法，也可以說他是「神霄雷法派」的道士(頁174)。這樣的記載表明了作者對教派的把握還不夠。

而且，作者用所謂的「法」的觀念來表示某道士(或法師)的法統，還不足以讓人了解法術傳授的實際情況。南宋時代以後，隨著天心正法、雷法等道教法術在中國社會的普及，我們可以看到一個道士(或法師)得傳數種「法」的例子。比如，作者所提到的白玉蟾的〈傳度謝恩表文〉記載了其弟子的稱號，通過這些稱號，我們可以知道存在一個道士(或法師)兼修兩三種道教法術的情況。²其中，一位名為胡士簡的道士的稱號就是「太上三五都功法籙弟子、奉行天心正法驅邪院判官、兼幹五雷使院事」。這個稱號由三個部分構成：第一部分的「太上三五都功法籙弟子」表示胡士簡曾受傳「三五都功籙」；第二部分「奉行天心正法驅邪院判官」是他在北極驅邪院的職名，我們由此很容易看出來他是使用天心正法的道士；最後部分「兼幹五雷使院事」意味著他兼任五雷使院的工作。這個五雷使院是雷法的天界機關，相當於天心正法的北極驅邪院。換言之，胡士簡得受法籙、天心正法和雷法。〈傳度謝恩表文〉中還記載了同樣被傳授數種法術的道士的稱號。據此，在南宋時代，同一位道士傳承數種法術的情況很普遍。那麼，胡士簡等道士到底屬於甚麼「派」呢？而且，以「法」為標準也無法整理習得兩種法術的胡士簡之法統。

總而言之，我們應該根據道教法術的實際傳授情況，突破傳統研究中道教教派觀念的限制，所以，可以說這種梳理教派的方法有需要

² 關於南宋時代的道士稱號，請參看拙稿：〈南宋時代の道士の稱號—經籙の法位と「道法」の職名—〉，《東洋の思想と宗教》，第25號(2008)，頁115-134。

修改的餘地。關於天心正法的傳授儀式，作者提出師和弟子形成「法術共同體」（頁180），筆者認為這個「法術共同體」的概念相比傳統的教派概念，更符合法術傳授的真實情況。當然也有道士從數名師傅得受數種法術的可能，這樣的話，每個法術都存在各自的「法術共同體」，所以歸納不出道士的教派意識，問題還是不能完全解決。雖然筆者自己也沒有找到答案，但是南宋以降法術的傳授系統越來越複雜，我們有必要意識到道士法統中的多樣性。

其二，關於天心正法與當代民間道壇的關係。如上所述，該書之中反覆提到天心正法與當代福建民間道壇的關係。對於天心正法、雷法等道教法術與當代民間道壇的關係，我們還應該繼續深入探討。但可能因篇幅的關係，書中僅指出兩者科儀的共同構成因素而已。我們應該進一步考察如下問題：中國大陸當代民間道壇是怎樣吸納天心正法等道教法術的呢？它們是僅僅借用了道教法術的文書形式，還是將道教法術作為儀式的重要組成部分呢？從總體上看某一個民間道壇科儀的話，來源於道教法術的儀式究竟有什麼功能呢？我們在考慮道教法術對當代中國大陸民間道壇的影響之際，應該著眼於民間道壇科儀總體的基礎上，進而考察兩者的關係。

還有，很遺憾的是，雖然作者利用在福建田野調查收集的閩東瑜伽教的科儀本進行研究，但是科儀本的入手地點與情報提供者（瑜伽教的法師）的姓名沒有被公開。缺少關於科儀本來源的基本情況，我們不能判斷其研究是否妥當。根據該書附錄〈閩東瑜伽教科儀本提要〉（頁291–293），作者還收集有幾部瑜伽教科儀本，因此可以認為書中介紹的科儀文書是作者手裏科儀本的一部分。按照序文（頁15），作者希望在研讀這些科儀本的基礎上繼續當代福建民間宗教的研究。筆者也希望可以早日目睹作者更深入的研究成果。

如上所述，該書還存在一些有待商榷的部分，可是作者「從天心正法來審視中國道教」（頁266）的嘗試基本是成功的，道教研究者（特別是道教儀式方面的研究者）一定會受到啟發。而且，不限於道教研究者，《道教天心正法研究》也值得其他中國宗教史研究者一讀。

酒井規史
日本早稻田大學