

早期斗姆摩利支天文本探討： 以《先天雷晶隱書》為中心

謝世維*

摘 要

摩利支天源於印度，傳播於印度不同宗教傳統，並傳遞到中亞、中國、西藏、韓國、日本、東南亞等地，形成不同的形象與信仰，是泛亞洲跨文化的信仰現象。摩利支天是跨東亞的信仰母題，在每個區域都有地方化或結合地方傳統的現象。本文探討摩利支天文本的流傳，包括佛教漢譯的摩利支天經典群，並將討論焦點集中在斗姆的摩利支天的文本分析。文中檢視斗姆摩利支天的相關文本，然後以《先天雷晶隱書》作為核心的考察對象。本文認為《先天雷晶隱書》屬於神霄的新整合系統，其中整合了宋代以來不同的宗教傳統文本，這種整合在元代中、末時期完成。《先天雷晶隱書》是在既有的神祇系統中，去整合神霄的傳統，試圖建立一個以斗姆摩利支天為主神的宗教法術系統。這些內容包含了呈現密教、道教、雷法、內丹，並消泯了以上這些範疇的界限，形成相融的新宗教文本範式。

關鍵詞：斗姆、摩利支天、先天雷晶隱書、白玉蟾、佛道交涉

* 國立政治大學宗教研究所副教授。

An Analysis on Daoist Texts of Dipper Mother Marici: “Hidden Scripture of Anterior Heaven Thunder Crystal”

Hsieh Shu-Wei

Associate Professor, Graduate Institute of Religious Studies,
National Chengchi University

Abstract

This paper examined the often-disregarded relationship between Buddhism and Daoism through a detailed investigation of the evolution of goddess Marici. The origin of goddess Marici cult was around the Indian subcontinent from fifth century and spread throughout central Asia, south Asia, China, Tibet, Korea, and Japan. In this paper, a number of comparisons concerning Marici’s attributes and functions between Buddhism and Daoism were made. The article mainly inspected the analysis of the Daoist text “Hidden Scripture of Anterior Heaven Thunder Crystal”, the assimilation process of Daoism cult, and lastly the development of Divine Tenuity of Daoism. In summary, the author explored the nature of the cult of Dipper Mother within the larger framework of Esoteric Buddhism, Daoist inner alchemy and Thunder magic.

Keywords: Dipper Mother, Marici, *Hidden Scripture of Previous Heaven Thunder Crystal*, BaiYuchan, Buddho-Daoism

早期斗姆摩利支天文本探討： 以《先天雷晶隱書》為中心

謝世維

前 言

摩利支天源於印度，原為古印度民間崇拜之神，後來傳播於印度不同宗教傳統，並透過佛教傳遞到中亞、中國、西藏、韓國、日本、東南亞等地，形成不同的形象與信仰，是泛亞洲跨文化的信仰現象。摩利支天，梵名 Marici。又作摩里支天、末利支天。意譯威光天、陽陷天。或稱末利支提婆（梵 Marici-deva）、摩利支天菩薩。摩利支天的特質是擁有大神通自在力，擅於隱身，能為人消除障礙，增進利益。以摩利支天為本尊之修法，稱「摩利支天法」，有護身、隱身、得財、諍論勝利等功德。摩利支天也被視為戰神。由唐朝傳入日本後，被稱為陽炎女神，日本的武士相信摩利支天能夠給他們帶來武運，戰無不勝。日本忍者由於經常進行密教修練，也將摩利支天作為自己的守護本尊。更重要的是因為摩利支天能夠隱形，連天界的眾多神明也看不到她的身影，所以修行隱身術的忍者都使用密教中的「摩利支天咒」和「摩利支天隱形印」。¹摩利支天之形象，有《末利支提婆華鬘經》所說之天女形，及《大摩里支菩薩經》卷 1 所說三面六臂乘豬像等多種形象，今日印度還遺存摩利支天的雕像。摩利支天的信仰於唐代開始在中國流傳，至元代開始與道教斗姆信仰產生結

¹ 相關研究參 David Avalon Hall, "Marishiten: Buddhism and Warrior Goddess," Ph.D. dissertation, Berkeley: University of California, 1990. David Avalon Hall, "Martial Aspects of the Buddhist Mārīcī in Six Century China," *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism* No. 13 (1991), pp.182-199. David Avalon Hall, "Marishiten: Buddhist Influences on Combative Behavior," in Diane Skoss ed., *Koryu Bujutsu: Classical Warrior Traditions of Japan* (Warren: Koryu Books, 1997), pp. 87-119.

合現象，形成斗姆摩利支天的形態，並發展出一系列經典文本，而在這系列文本中，《先天雷晶隱書》是相對較早而且具有完整系統的文本，因此本文將以《先天雷晶隱書》為主要研究材料，一方面探討該文本的文獻層累結構，二方面討論斗姆摩利支天在該文本的角色與形象。

一、漢譯摩利支天經典

摩利支天的經典很可能在梁代已經譯為中文，並在漢地流傳，到了唐代，相關經典陸續被譯出。現存摩利支天經典大都被保存在佛教經藏當中，相關經典有：

失譯，附梁錄，《佛說摩利支天陀羅尼咒經》(T1256)

阿地瞿多譯，《陀羅尼集經》卷 10 (T901)

不空譯，《末利支提婆華鬘經》(T1254)

不空譯，《佛說摩利支菩薩陀羅尼經》(T1255a)

不空譯，《佛說摩利支天經》(T1255b)

不空譯，《摩利支菩薩略念誦法》(T1258)

失譯，《摩利支天一印法》(T1259)

天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》(T1257)²

其他相關記載與圖像可見於《阿娑縛抄》卷 145；《真俗佛事編》卷 1。《摩利支天經》在《大正藏》中主要有五種異本：第一種失譯人名，附梁錄，《佛說摩利支天陀羅尼咒經》(T1256)。第二種收在《陀羅尼經》卷 10 中，為唐天竺三藏阿地瞿多譯。第三種、第四種據說都是唐不空所譯，但《高麗藏》本與《嘉興藏》本區別較大，所以《大正藏》把它們一併收入。另外不空還譯有《摩利支菩薩略念誦法》主要記載印法與真言；失譯人名的《摩利支天一印法》也是以印法為主。最後第五種是宋代天息災的譯本，共七卷，與上述文本不同。此外，日本大阪天野山金剛寺也有一件

² 本文佛教經藏皆出自大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 21 冊（臺北：新文豐出版社，1983）。下文再次徵引，一皆從省。

《摩利支天經》，據方廣錫考察，此本與上述前四種異本基本內容雖然相同，但行文差異很大，形成一種新的異本。方廣錫認為，從行文看，金剛寺本應該是由失譯本及不空譯本摘抄改編而成。³這可以看出當時摩利支天信仰的普遍。

敦煌遺書當中也有摩利支天的寫本。其中特別值得注意的是 S.2059 號《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》，這個寫本有一篇序文，序文作者為張侏。序文雖然文字有殘缺，但仍能夠掌握文本大意：張侏曾經兩次奉命出使，由於書寫並隨身攜帶《摩利支天經》的緣故，得到摩利支天的護佑，兩次在路途得免大難：一次免於冰凌陷身，一次免於盜賊殺害。其後多次出使，「往返賊路前後三、二十出」，都平安無事。所以對這部經典虔心信仰，特意再次抄寫此經，並撰寫序言，希望這部經典能夠廣為流傳。類似的文本還有 S.5391。⁴這些資料顯示摩利支天信仰在唐代有某種程度的流傳。

此外，《續夷堅志》記載一則故事：

忻州劉軍判，貞祐初，聞朔方人馬動，家誦摩利支天呪。及州陷，二十五口俱免兵禍。獨一奴不信，迫圍城，始誦之，被虜四五日，亦逃歸。南渡後，居永寧，即施此呪。文士薛曼卿記其事。⁵

貞祐為金宣宗年號，相當於 1213 年左右。足見金元期間摩利支天呪仍流傳民間，可以推知當時摩利支天信仰仍流行於北方山西一帶，而這些難民南渡之後，仍然信仰摩利支天。

另外，摩利支天信仰當中最有名的莫過於鄭和。永樂元年（1403）八月二十三日，鄭和施財刊刻《佛說摩利支天經》，延請明成祖國師姚廣孝撰寫題記，鄭和自己也題了跋。其中提到李瑄、宋代隆祐皆因稱名奉像而免災得福。其中也提到雖然天息災譯本咒法最全，但是不空譯本仍是流傳最廣。最後也期許從士大夫到庶民都能奉此簡易而靈驗的法門。⁶由此可見自唐到明，不同區域、階層的人都有信奉摩利支

³ 見方廣錫：〈敦煌遺書與奈良平安寫經〉，《敦煌研究》6（2006.12），頁 143-145。

⁴ 見方廣錫：〈敦煌遺書與奈良平安寫經〉，頁 143-145。

⁵ 元·元好問撰：《續夷堅志》（北京：中華書局，2010），頁 34。

⁶ 相關研究參見陳玉女：〈鄭和刊刻《佛說摩利支天菩薩經》之意義淺探〉，《鄭和研究與活動簡訊》2

天的記錄。整體來看，摩利支天信仰在中國並不算普遍，其信仰形態主要是抄經、誦咒等，而功能則是護佑、免災等。

二、斗姆與摩利支天

摩利支天是跨東亞的信仰母題，在每個區域似乎都有地方化或結合地方傳統的現象。在漢地摩利支天與斗姆結合為斗姆摩利支天的形象化就是一個典型的例子。學者對斗姆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、鄭昭等。⁷其中最重要的是蕭登福與蕭進銘的研究。⁸

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，斗姆信仰與密教的摩利支天結合，出現斗姆即摩利支天的形象。

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

（2001.12），頁 5-7。

⁷ 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（1999.9），頁 54-55。王琛發：《從北斗真君到九皇大帝》（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〉，發表於「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（埔里：天帝教主辦，1997.12.25）。Monica Esposito, "Doumu, Mother of the Dipper," in Fabrizio Pregadio ed., *The Encyclopedia of Taoism* (London and New York: Routledge, 2008), p. 382. 鄭昭：〈道教斗母對密教摩利支天形象的借用〉，《美術史研究集刊》36（2014.3），頁 59-108。

⁸ 蕭登福：〈試論北斗九皇、斗姆與摩利支天之關係〉，《國立臺中技術學院人文社會學報》3（2004.12），頁 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〉，收入臺北保安宮編：《道教神祇學術研討會論文集》IV（臺北：臺北保安宮，2011），頁 5-28。

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，顯見與密教已有關連。

至於斗姆與摩利支天結合的時間，蕭進銘也提出不同看法。他從兩部斗姆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，因此推斷將斗姆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。而在斗姆的形象上，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。

以上的研究都陷入一個研究既有的框架，也就是「道教」與「密教」是兩個學術的既定範疇，因此學者在思考上難以跳脫這兩個範疇，從更大的宗教場域來思考這種嫁接的發生。例如法師的傳統，很可能正是這種現象的主要傳遞媒介。法師是執行儀式的主要角色，同時也是在宗教市場當中不斷吸收新元素的第一線人物。近來宋元法師傳統的研究讓我們理解地方的法術傳統透過不同管道進入到道教傳統之中，這些地方的法術有強烈的密法特質以及地方信仰的特色。⁹因此地方的法術傳統是各種密術交流、競爭、發展、轉化、晉升的場域。

斗姆與摩利支天的研究有幾個疑點尚待探究：首先，斗姆摩利支天的現象是「道教」援用「密教」？還是經由文化與實踐而形成的現象？亦即此傳統事實上是一種民間化後的密教法術傳統，在實踐的基礎上交流的結果，並不完全是被主體化、概念化的「道教」與「密教」之間的關係。

⁹ 參見〔日〕酒井規史：〈地方における雷法の形成：邵陽火車五雷大法を中心に〉，《東方宗教》119（2012.5），頁 22-38。〔日〕酒井規史：〈道法の形成と派生：上清天籙伏魔大法と紫宸玄書を中心に〉，《東方宗教》112（2008.11），頁 26-44。〔日〕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〔日〕田中文雄、Terry Kleeman 編：《道教と共生思想》（東京：大河書房，2009），頁 116-135。〔日〕酒井規史：〈地方的雷法與《道法會元》：以《洞玄玉樞雷霆大法》為中心〉，《華人宗教研究》3（2014.5），頁 27-49。高振宏：〈溫瓊神話與道教道統：從劉玉到黃公瑾的「地祇法」〉，《華人宗教研究》3（2014.5），頁 51-104。

再者，過去認為「道教」、「密教」是兩個傳統，而「雷法」與「內丹」也被視為宋代所興起的兩個傳統。但是，《先天雷晶隱書》則消泯了以上這些範疇的界限，呈現道、密、雷法、內丹相融的新模式。然而為何會有這種新型代的宗教模式產生？很可能反映的是具有強烈密教色彩的法術傳統影響力擴張。也就是說，這些具有密教色彩的法術在宗教市場中取得優勢，因此其他的傳統開始援用其模式。法術取決於靈驗性，具有靈驗力量的新模式可能就具有主導性的優勢，這是本土傳統援引外來傳統或方法的肇因。至於這種融合的過程如何發生，筆者認為這需要對社會史以及個別經典進行更細膩的考察與研究。

筆者認為《先天雷晶隱書》是以神霄為基礎的新整合法術系統。這種整合可能在元代中、末時期才完成，而斗姆摩利支天也是在此背景下，於元代中期才出現。之所以會以斗姆摩利支天為主神來整合這些神霄系統，是因為斗姆摩利支天已經是一個被接受的信仰神祇，很可能已經在法術當中被運用，因此推斷斗姆摩利支天在元代中期已經流傳。換言之，《先天雷晶隱書》並非在創造新的神祇，而是在既有的神祇系統與實踐當中，去整合神霄的傳統，試圖建立一個以斗姆摩利支天為主神的宗教法術系統。有鑒於《先天雷晶隱書》標誌著斗姆與摩利支天結合的重要文獻依據，筆者認為有必要仔細分析這個文本的內容。

三、《先天雷晶隱書》結構

本文在《先天雷晶隱書》的分析上採取文獻分析法，尤其是宗教文本的層累分析。學術界對此有豐富的研究，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。¹⁰這種類型的研究近來學者

¹⁰ Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), pp. 216-258. Terry Kleeman, "Reconstructing China's Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History," *Journal of Chinese Religions* 32 (2004), p. 43. 有關經典書寫者如何重整過去文獻之理論性研究，參見 Pierre Bourdieu, "The Field of

開始運用在道教經典當中。

康若柏（Robert Campany）是系統性探討道教文獻文本脈絡的學者之一，他認為中古時期神仙傳記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文本進行有意識地修改、拼組、重構、再造與再敘事，是一種「傳記改造過程」（hagiographic reshaping process），對此過程的分析，足以彰顯傳記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。¹¹裴玄錚（Jonathan Pettit）也發現過去以文獻學方法簡化文本分析，只是二元判別真偽經典，卻乎略文本當中新舊不同「文本層」（textual layers）並置，這些新舊雜陳的文本是讓我們了解後世讀者為了適應新的宗教環境與需求，如何修訂、校正過去文本的文獻素材。¹²如果以這樣的概念重新考慮經典作為宗教教材的這一個特殊性質，那麼這些後來讀者所進行的修訂與改變，便能令我們進一步考察這些文本究竟在師徒傳承的過程中，可能面對著什麼樣新的環境與挑戰、概念與想法，而必須重新安排與解說其中所承傳的教法。

《先天雷晶隱書》收於《道法會元》（CT1220）卷 83 至 87，相傳為王文卿作品。《歷世真仙體道通鑑》（CT296）〈莫月鼎〉一條提到：「侍宸王真君九天雷晶隱書。」這段記載顯示《先天雷晶隱書》被視為是王文卿的傳世經典。今本的《先天雷晶隱書》雖然有一小部分署名為王文卿，但是大部分顯然是後世所增添。因此推測今本的一部分被視為是王文卿的作品流傳著，但隨著時間的推移，文本不斷增累，最後匯聚不同時期的文本而被置放在《先天雷晶隱書》的標題下保留下來。這種現象也顯示這些文本最終的權威歸屬在王文卿。

Cultural Production, Or: The Economic World Reversed," *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Ed. Randal Johnson (Cambridge: Polity Press, 1993), pp. 29–32. Lawrence Conrad, "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues," *JAOS* 113 (1993), p. 258. André Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame* (London: Routledge, 1992), pp. 9, 15–23. Christopher Leigh Connery, *The Empire of the Text: Writing and Authority in Early Imperial China* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998), p. 46.

¹¹ Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), pp. 11, 217.

¹² 〔美〕裴玄錚（Jonathan Pettit）：〈理想的地點——《裴君傳》的空間實踐〉，收入臺北保安宮編：《道教神祇學術研討會論文集》III（臺北：臺北保安宮，2010），頁 7。亦參見張超然：〈傳授與教材——《清靈真人裴君傳》中的五靈法〉，《華人宗教研究》1（2013.5），頁 111–113。

《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》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。

《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、啟聖、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，並以斗姆摩利支天為主神。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，判斷是相對年代較早的文本，其中幾乎沒有提到斗姆。

卷 85 是內煉的理論性文本，許多以斗姆摩利支天為主神，體現出較複雜的內煉

技巧與心法，其中部分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、啟聖、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。〈木郎咒〉是一個古老的咒，此咒被收錄在《先天雷晶隱書》最後，主要還是因為此版本的〈木郎咒〉附有白玉蟾的註解，因而也被視為祖師手稿而保存在《先天雷晶隱書》之中。

《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¹³，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。《先天雷晶隱書》當中的「師派」相當於傳承的體系，值得注意，其中包括：祖師青華帝君李諱亞¹⁴、祖師雷霆啟教火師白洞靈安真君汪諱守真¹⁵、祖師金闕侍宸靈惠沖虛通妙真君王文卿¹⁶、宗師高明

¹³ 見《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》(CT15)：「當知昔在劫初，玉清神母元君是浮黎元始天尊之后，長子為玉清无始天尊，其第九子位為高上神霄玉清真王長生大帝，專制九霄三十六天。三十六天尊為大帝，統領元象，主握陰陽，以故雷霆之政咸隸焉。」本文道教經藏皆出自明·白雲齋編撰：《正統道藏》(臺北：新文豐出版社，1985)。下文再次徵引，一皆從省。

¹⁴ 此派祖師，見《道法會元》(CT1220)卷 88：「青華帝君歷代祖師前。」

¹⁵ 《歷世真仙體道通鑑》(CT296)卷 5：火師汪真君：「真君姓汪，名子華，字時美。唐玄宗二年甲寅生于蔡州汝陽縣，年四十而三舉不第，嘆曰：『年逾不惑不登仕，何面目見朋友乎？吾將學黃老之學，而臣於帝鄉矣。』遂與顏真卿同師白雲先生張約，再師赤城先生司馬承禎，遇祿山之亂棄家雲遊，經南嶽祝融峯下，修道九年不下山，真卿為盧杞所陷使淮西為李希烈縊死，師再遇紫虛元君親率南嶽授以至道，再修二十八年，丹成道備。貞元五年庚午正月七日奉詔白日昇天。」其作品《道法會元》(CT1220)卷 76《汪火師雷霆奧旨》，白玉蟾序。

¹⁶ 王文卿(1093-1153)一名俊，字述道，號「沖和子」，又被稱為「王侍宸」，江右建昌人，被視為北宋神霄派主要人物之一。據《臨川府志》，王自稱「紅塵富貴無心戀，紫府真仙有志攀」，有慕道之志，常雲遊靈勝境地。宣和間(1119)，王文卿渡江，遇火師汪真君，授以「飛章謁帝之法及嘯命風雷之書」，習得召風雷之術。《歷世真仙體道通鑑，王文卿傳》謂王文卿「每克辰飛章，默朝上帝，召雷祈雨，叱吒風雲」。宋徽宗授太素大夫、凝神殿校籍、視朝請大夫、沖虛通妙先生。現存《道藏》當中有許多著作都歸在王文卿的名下，如《沖虛通妙侍宸王先生家語》、《王侍宸祈禱八段

君洞明白真人諱玉蟾號海瓊¹⁷、顛嵩道者雲中散仙金真人諱達字志達、學仙童子方舟道者陳，諱困濟，字仲濟，號方舟道者、寅窗玉隆先生趙，諱玉隆，字子寅，號寅窗先生、鐵心道人閔，諱霽，字子文，號鐵心子。其中白玉蟾以下的金達、陳困濟、趙玉隆、閔霽等不見於《道藏》及史料記載。

《先天雷晶隱書》中的將班也相當獨特。包括欵火律令大神炎帝天君鄧燮¹⁸、雷霆都督鐵筆注律大神青帝天君辛州、先天一炁飛捷報應使者陽谷神君張珏、雷霆傳音捷疾使者嘯命風雷神君張雲、雷霆發號都督使者太乙鐵甲神君張亞，基本上是神霄雷霆三帥加上張元帥的兩位副將。此外還有陽雷五大蠻雷使者¹⁹、陰雷五大蠻雷使者²⁰、雷公江赫沖、電母秀文英、風伯方道彰、雨師陳華夫、雲吏郭土秀。其中最重要的是張珏，也是法術中主要召喚的官將。

《先天雷晶隱書》是由多種不同文本組合而成，在傳承與作者上，白玉蟾占有很重要的位置。這部分可以從卷 84 當中所保存的文本當中看出來。卷 84 是《先天雷晶隱書》重要的理論集成。其中《諸師玄秘》是密咒，而《道妙》的第一部分是王文卿秘傳，後半部闡述，其中提及此法由王文卿傳至上官真人、鄒鐵壁、白玉蟾。

綿》被視為是王文卿與弟子討論雷法至秘的記錄。此外《玄珠歌》、《上清五府五雷大法玉樞靈文》、《先天雷晶隱書》、《侍宸詩訣》、《上清雷霆火車五雷大法》、《中皇總制飛星活曜天罡大法》、《高上神霄玉樞斬勘五雷大法》、《雷說》也被視為是王文卿的作品。

¹⁷ 白玉蟾（1194-1229？），字如晦、紫清，號海瓊子、武夷散人。南宋時期人，福建閩清人，生於瓊州瓊山。道教金丹派南宗五祖一。一般認為白玉蟾組織了金丹南宗的教團組織，為南宗的實際建立者。道教神霄派也奉他為本派祖師之一。白玉蟾撰有多種雷法著作。《道法會元》收錄有陳楠、白玉蟾所傳神霄派譜系。白玉蟾主張以內煉為基礎，實行雷法與內丹術相結合。認為雷法、符咒的靈驗與否，須靠行法者之內煉工夫。相關研究見蓋建民：《道教金丹派南宗考論》（北京：社會科學文獻出版社，2013）。

¹⁸ 有關鄧天君的傳記與形象，參考《太上說朝天謝雷真經》（CT17）、《道法會元》（CT1220）卷 56《上清玉府五雷大法玉樞靈文》、《道法會元》卷 57《上清玉樞五雷真文》、《道法會元》卷 80《欵火律令鄧天君大法》。

¹⁹ 五方蠻雷使者為馬鬱林、郭元京、方仲高、鄧拱辰、田元宗。《玉樞經》（CT16）：「天尊言：『九天雷公將軍、五方雷公將軍、八方雲雷將軍、五方蠻雷使者、雷部總兵使者莫賺判官，發號施令，疾如風火，有廟可伐，有壇可擊，有妖可除，有祟可遣，季世末法，多諸巫覡，邪法流行，陰肆魘禱，是故上清乃有天延禁鬼錄姦之庭，帝由東妖考邪之房，能誦此經，其應如響。』」此五位相當於《道法會元》卷 82〈先天一炁火雷張使者祈禱大法〉當中的五方蠻雷使者名諱。

²⁰ 陰雷為蔣剛輪、畢機、華文通、雷壓、陳石。此相當於《道法會元》卷 82〈先天一炁火雷張使者祈禱大法〉當中的五方天雷使者名諱。

推測此為白玉蟾之徒所記載的文獻。

接下去的〈金書秘〉聲稱是電母授火師之秘，推測也可能是從王文卿所得的傳承密咒。第四篇作品是〈火雷序〉，其文末署名：「宋代凝神殿太素大夫侍宸王文卿序」²¹可知是一篇聲稱是王文卿署名的序文。第五篇〈道法玄微〉闡釋的是靜坐內煉要旨，作者不明。第六篇的〈雷法說〉闡釋的是道法關係。其中論述之時不斷引用王文卿之說，並聲稱王文卿自汪火師授得雷霆秘旨，而王文卿過世五、六十年後，流傳至今。此意味本文著作於王氏死後約六十年。王文卿歿於 1153 年，六十年後即為 1213 年，此正與白玉蟾（1194-1229）活動時期相符，依照《先天雷晶隱書》所附的傳承，本文由白玉蟾所著的可能性是存在的。第七篇〈玉皇心印〉是結合內煉與外法的要義，仍是以道與法的兩面向論述。第八篇〈一炁雷機〉談的是平日行持的內煉之要，以及召天雷地將之法，是一種結合內煉與雷法的論述。第九篇〈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。第九篇〈雷霆體用〉，以圖像配合文字明雷法體用之理。第十篇〈歸一密語〉，為此篇作者收其師、玄師與宗師的口訣，口訣包括「玄關一竅」、「陰陽二象」、「五行」、「嬰兒」、「刀圭」、「子母」、「萬法歸一」、「龍虎」、「和合四象」第十一篇〈瓊山紫清真人答隱芝書〉，白玉蟾字紫清，生於瓊州瓊山，因此這是白玉蟾的一封信，作者被視為白玉蟾，其中多處引用張伯端之說，闡釋內丹要義。

總的來看，卷 84 是雷法理論、密咒的集成，其中部分被視為王文卿所撰、所傳，部分被認為白玉蟾所書、還有一部分為白玉蟾所傳，其徒弟所記錄，而這位記錄者很可能就是傳承系譜中的金達，或是陳困濟。總之，這一卷收錄的都是較早的文獻，顯示王文卿一系傳承的特色，內容相對於卷 85 也較為質樸，沒有複雜的內煉變神技巧，更重要的是，全卷文獻完全未提及斗姆摩利支天。這也可以推斷，將雷法與斗姆摩利支天結合的，應該是此譜系在白玉蟾以後幾代的傳人，如趙玉隆、閔霖等所造構出來的新法術。這一點從卷 85 可以看得更清楚。

²¹ 《道法會元》(CT1220)，卷 84，頁 7b。

從卷 84 的文獻可以看出王文卿到白玉蟾一系的完整雷法傳承，這可以看出編輯者合理化卷 83「師派」的企圖。從現存道教經典當中大致可以勾勒出白玉蟾的兩系雷法系統，一個來自陳楠，另一個來自王文卿。後者在白玉蟾在世之時並未被清楚建立，而是在其傳承弟子的建立下所構成，而《先天雷晶隱書》所企圖強調的就是王文卿這一系的雷法傳承。有關這一點卷 86「祈禱行持」當中的「啟聖」儀節有更清楚的呈現。

在《先天雷晶隱書》當中王文卿則是其雷法系譜的根源。白玉蟾曾為王文卿之弟子薩守堅立傳，白氏在其詩作中盛讚王文卿的宗教功績。白玉蟾可能透過王文卿姪子上官真人而傳承其系譜，同時蒐集、研究王文卿的教法並註釋〈玄珠歌〉。基於這個緣由《先天雷晶隱書》建立了王文卿一系的譜系，這應該是元代傳承此教法的弟子所建構出來的譜系傳承。

卷 85 所集結是另一種更複雜的內煉系統，而這套系統與斗姆摩利支天有聯繫關係。卷 85 首先第一篇為〈先天一炁論〉，闡釋性命之法。其次為〈雷府六事〉，包括真符、真咒、真炁、真罡、真訣、真機。再其次是最核心的是〈內秘用法〉，其中包含蒸山煮海、鞭龍掛斗、君臣朝謁、母子交姤、祈雨法訣、大造機要、蔽日月、止回風、動掌心雷、赤鴉咒等。這些法術與斗姆摩利支天母有關。此一系密法之後，有一段後跋，其中說到：「此之一法至祕至玄，世所罕見。若非金公得傳神仙之奧，則後必泯絕，豈能致是哉。然金公至喻之時，以青天風雲掌心雷雨為相見之儀，自此廣傳弟子。然人皆但得一千銅錢之法，此祕並未付他人，止與吾師無為長老同氣，故盤桓於山間，日久遂盡得其不傳之祕，今霽天假因緣，得其密受，祝之再三，幸勿輕泄。今切恐其久而忘失，又慮後學無傳，故筆之於書。」最後有「鐵心道人白」的題記。²²從這段文字我們可以推測，這是傳承系譜當中最後一位閔霽所作的後跋，依據閔霽的說法，這套秘法為金達得自於神仙，其間經過傳承，可能即是陳困濟與趙玉隆，而傳至閔霽。這套祕法當中提及默念「天母心咒」，也就是斗姆摩利支天的心咒，其後又有「唵嘛哩嗟（口芒）娑訶」之咒，正是摩利支天的心咒，可以判斷

²² 《道法會元》(CT1220)，卷 85，頁 14a。

這是與斗姆摩利支天相關的秘法。其後的〈天母默朝急告〉亦是以斗姆摩利支天為主神。換言之，依照閔霖的建構，與斗姆相關的這套秘法可以將傳承推至金達。這或許可以解釋為何卷 85 當中與白玉蟾相關的法術並未提及斗姆，因為斗姆相關的秘法是在白玉蟾之後才被發展。整體來看，卷 85 所蒐羅的是各種內煉法術的訣要，從內容與方法來看，相較於卷 84 的內容來得複雜，推測是比較後期發展的法術，這也與留下後跋的閔霖時代相符。整個卷 85 以「天母默朝急告」作結尾，足見編輯者有意識以斗姆內煉法術來統攝各種內煉之法。

《先天雷晶隱書》卷 86〈祈禱行持〉當中的「啟聖」儀節，包含了一個相當龐大而複雜的神譜體系，其中不但反映了此派的傳承，也反應了該派的宇宙觀。這個譜系相當值得玩味。除了仙真高聖的傳承，人間的傳承如下：

玄門傳道華陽（施肩吾）、正陽（鐘離權）、純陽帝君（呂洞賓）、海蟾（劉玄英）、紫陽（張伯端）、杏林真人（石泰）、紫賢（薛道光）、泥丸（陳楠）、海瓊真人（白玉蟾）；雷霆啟教火師白洞靈安真君（汪守真），金闕侍宸靈惠沖虛通妙真君（王文卿），三十代天師虛靖玄通弘悟真君（張虛靖），先天風雷雨部尚書一元無上真人（薩守堅），祖師上宮二三弘道先生（上官真人），祖師高明君洞明大法師（白玉蟾），宗師雲中散仙顛嵩真人（金達），諸階道法古今傳道授業歷代宗祖經籍度師列位真人。²³

其中最值得關注的是白玉蟾在這個譜系當中竟然出現兩次，一次是「海瓊真人」，一次是「高明君洞明大法師」，兩者都是指白玉蟾，這顯然違反大部分線性譜系傳承的共同律則。筆者認為這種譜系呈現顯示白玉蟾是融合內丹與雷法兩大傳承的祖師，然後傳到金達的譜系。同時，從現存道教經典當中也可以勾勒出白玉蟾的兩系雷法系統，一個來自陳楠，另一個來自王文卿。後者在白玉蟾在世之時可能並未被清楚建立，而是在其傳承弟子的建立下所構成。根據白玉蟾〈翠虛陳真人得法記〉，其雷法（都天大雷法）傳承系譜如下：玉清真王—汪真人—辛漢臣（忠義）—陳楠—白玉蟾—留元長、彭耜。這一系的雷法傳承著錄甚多，在元代有其權威性。²⁴而依據

²³ 《道法會元》(CT1220)，卷 86，頁 4a-b。

²⁴ 有關白玉蟾譜系的考察可以參見 Wang Li, "A Daoist Way of Transcendence: BaiYuchan's Inner

《先天雷晶隱書》白玉蟾的另一個傳承起自汪守貞，傳到王文卿。王文卿之後有張虛靖、薩守堅與上官真人，然後傳至白玉蟾，隨後緊接金達。

與《先天雷晶隱書》卷 83 的「師派」相比，這個譜系多了張虛靖、薩守堅與上官真人，卻少了金達之後的三位。筆者推斷，「啟聖」當中是一個相對較早較完整的系譜，強調的是內丹南宗與兩種雷法傳承的融合以及與龍虎山的道脈聯繫；而「師派」則是刻意強調王文卿與白玉蟾之間直接聯繫關係，同時強化白玉蟾、金達之後的傳承者，即陳困濟、趙玉隆與閔霽。因此，「師派」是一個簡化早期傳承、強化後期傳承，由閔霽或其弟子所造構出來的譜系，為的是區隔彭耜的傳承，並建立這套祕法的正統性，其形成的時間可能是較晚的，大概就是現存《先天雷晶隱書》編纂的時間。整體看來，卷 83 是一個以新譜系來統括整合全體教法、科儀、內煉等體系，而卷 86 是以儀式為主，標舉的是內丹南宗與兩種雷法傳承的融合以及與龍虎山的道脈聯繫。

四、《先天雷晶隱書》中的雷法儀式程序

今本《先天雷晶隱書》當中占有核心位置的是卷 86 的〈祈禱行持〉儀式程序，從結構來看，其他卷的文本只是以此儀式為核心而環繞的附加文本。卷 83 是此儀式的主法、師派、將班等架構，卷 84 為理論基礎、卷 85 是預備內煉修法、卷 87 是咒訣。松本浩一先生曾對《先天雷晶隱書》的儀式儀節作過討論，試圖說明雷法的基本步驟，但是還是稍微簡略。²⁵筆者在此基礎上，對《先天雷晶隱書》當中〈祈禱行持〉的儀節進行更細膩的分析，同時筆者認為，《先天雷晶隱書》當中的記載只是眾多雷法當中的一種。不可諱言的是《先天雷晶隱書》當中雷法儀程相當完整有序，

Alchemical Thought and Practice," Ph.D. dissertation (University of Iowa, 2004).及蓋建民：《道教金丹派南宗考論》。

²⁵〔日〕松本浩一：〈《道法會元》上登載的雷法實際上怎樣實行〉演講稿（臺北：國立臺灣師範大學文學院七樓會議廳，2010.8.5）。

自成體系，但是這套儀式並不能被視為是具有普遍性的儀式規範。以下將〈祈禱行持〉的程序作分判，並簡要說明：

1. 投詞：或稱為「投狀」，這是儀式委託的文書，顧主投狀給法師，請求執行儀式以遂行其祈願。《道法會元》卷 88〈雷晶使者祈禱行檢〉當中有〈投狀式〉，具體呈現信徒要委託法師的文書格式與內容。

2. 默朝急告心章：卷 85〈天母默朝急告〉具體敘述默朝的步驟，在執行儀式之前，法師進入靜室，焚香凝神，書寫心章一道，心章的格式包括內容、封皮、背皮、捧章符批等皆有嚴格規定，可見之於卷 83〈天母心章〉。然後將章安置壇上，在二更時分，法師持心咒，燃斗燈，存想一炁梵天宮中的天母，然後禮念聖號，焚章之時，存想使者接章上天母前投進，同時法師投水符，步罡，並結跏趺坐，透過內煉存元神出泥丸，至梵天宮門下，使者引至天母前，上奏心章，待天母允諾，即拜謝，元神回歸於丹田，然後下座。至於天母心章誓符以及封章斧符的形式，可以見之於卷 83。

3. 建壇：祈禱壇式分為兩種，一種是三層壇式；另一種是陰包陽壇式。其形式可以參見卷 86。前者是三層壇，下層南方為信人的位置，西北方設有堅旂；中層為法眾站立處；上層壇四周以後天八卦為象徵，中央設有洞案，洞案右方有香茶、印；左方有花果、水，法師立於洞案前。²⁶至於陰包陽式屬於簡化的壇式，是信士財務比較不豐厚，或者儀式規模較小的時候所構築的壇式。此壇式的結構是外方內圓，信人在方壇南方禮拜，方壇內四方分別設立旂、符、路、劍。圓壇中央設洞案，法師立於洞案前。

4. 洒淨：儀式開始前需要將壇場淨化。透過眾法師念誦淨口咒、淨身咒、淨天地咒、中山神咒等，念到中山神咒時，法師手書「元始玉文」在水中，隨後進行洒淨。法師取天門金光炁罩壇，存想當中有一字金書，然後召請功曹。

5. 告召：法師焚香告召雷司直日奏事功曹、使者、直日傳香奏事神員、當境土地、里域正神，召請諸神降臨壇場。

²⁶ 三層雷壇式樣亦可參見《道法會元》卷 56、57。

6. 宣意：法師表達內心至誠，並宣達此次儀式的主旨。

7. 啟聖：法師啟奏帝真師尊。啟奏對象包括三清、四御、神霄眾神、雷霆諸司、內丹南宗祖師、雷法祖師、雷部使者、各部雷神、六大官將、山川河瀆諸神、城隍社令、功曹騎吏、無量聖賢等，皆能俯垂降鑒。

8. 安座：啟奏眾神之後，需要安設寶座，並請諸神蒞臨。

9. 獻茶：行三獻香茶禮。

10. 宣奏：法師宣說儀式祈願，表示該境乾旱已久，稻田乾涸，民眾憂惶，因此投詞法師，擇地建壇，祈求召雷降雨，委命先天一炁五雷使者，承傳號令，施行雷法。

11. 變神：法師變神，同時步罡，眾法師念誦「金光咒」。其變神之法，被記載在卷 83〈召合玄機〉，法師依法存想在壇場巽戶有北辰光輝，光射入法師雙目，然後見金字成為金光，法師一邊念天母咒，一邊存想自己為天母，其形象如前所述。此時念誦的天母咒即為摩利支天的梵咒音譯。此外，卷 87 有〈步罡變神咒〉，即變神時所念誦的咒與存想將帥雷神的步驟。

12. 召將：法師開始飛符號召先天一炁五雷使者、五方蠻雷使者、五方斬勘使者、雷公、電母、風伯、雨師、神霄三十六雷神、地祇三十六院雷神、六大官將、城隍里社、山川溪源潭洞龍神等，皆降臨壇前。

13. 獻酒：此處行獻供酒五次，五次分別念誦不同的讚辭。

14. 誦經咒：眾法師誦誦經咒，推測此處所念誦的是與神霄派有關的經咒，諸如《玉樞經》之類的經典。

15. 宣檄牒：法師宣檄牒。檄式有多種形式，依據卷 83 所載，至少就有六種形式，前三種檄式分別是針對雷霆使者張珏、張雲、張亞興風致雨檄文；第四種是催檄，也就是其他檄文無效時，再頒符章，重行檄文催請之用。第五種是殺伐檄式，用以殺伐鬼祟；第六種是祈晴檄式，用以停止風雨、掃蕩陰霾。此外，書檄有特定方法，存想黑炁充塞天地，念誦十六字咒與淨法界咒，運雷局，書檄時將金光咒、十六字咒、淨法界咒秘塗檄中，運用四字，然後發雷霆。隨後從騎錢科隨著檄文配合念誦化財真咒一起燒化以為獻供。

16. 發遣：法師步發遣罡，然後巽水，雙手打雷局，運出祖炁，形成黑雲，法師存想雷神使者轟雷擊電，駕乘風雲，佈雨滿天，然後飛去。然後念誦天母心咒，之後念：「使者奉天母敕，速來速去，明彰報應。疾！」

17. 九宮作用：儀式壇場內部周邊以後天八卦為，加上中位，合為九個方位，法師在九個方位中作用，取其中一個方位。每個方位有不同的方法起雷興雲致雨，在《先天雷晶隱書》卷 86 當中有一個九宮圖，每一個宮位寫有秘法要訣，指示用何種咒符訣法來興雷祈雨，法師依法施行法術。這儀節是實際執行雷法法術。

18. 禮謝：取得報應，並依之施法後，法師焚香禮謝眾神，祝曰：「臣上來請頒恩命，告行符章，策役雷神，祈求雨澤，幸圓法事，仰荷主盟，輒具謝衷，竚希感應。伏願誕以帝德，作之君師。俯原冒瀆之愆，即賜感通之惠。雲行雨施，滋品物以咸亨；將聖符靈，俾功勳而克就。瞻梵炁，無來而無去；賴聖人，有始以有終。專俟周隆，當伸夤賤。志心稽首，稱念雷聲普化天尊，金庭宥過天尊，法緣常濟天尊，不可思議功德。」

19. 退壇復神：法師依據儀節法度，退下壇，並請神復位，到此儀式圓滿結束。

從以上儀式程序的解析，可以進一步發現幾點值得探討的特色。其一，整個《先天雷晶隱書》是以此〈祈禱行持〉為核心發展而成，換言之，整個五卷的內容其實是以這個儀式為主的不同層面運用。概括來看，卷 83 是儀式當中會運用到的神將、符法、檄式、家書、心章等。包含主法、師派、將班、天母聖像、咒法、口訣、檄式、祈雨上汪祖師家書、天母心章等。卷 84 是理論層面的文獻，包含〈道妙〉、〈道法玄微〉、〈雷法說〉、〈玉皇心印〉、〈一炁雷機〉、〈雷霆體用〉等。卷 85 則是儀式內煉功夫的理論與要訣，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 〈祈禱行持〉儀式程序、壇場結構。卷 87 是儀式當中的咒法說明，包括〈步罡變神咒〉、〈都天雷公咒〉、〈木郎咒〉、〈三十六雷名〉等。除了卷 84 理論性文獻作為儀式的理論基礎與權威來源與儀式較無直接關係外，其他卷的文獻都與儀式有直接、間接關係。從儀式的觀點我們也可以比較清楚地看出編纂者的篇章安排與編輯邏輯。

其二，在儀式當中啟請的神譜當中主要分為兩大群組，一組是聖神高真；另一

組是官將使者。前者又可分為幾個群組，但是主要是以神霄系統的神真為主。前者主要是鑿臨壇場，作為啓奏的對象。後者以先天一炁五雷飛捷報應使者張珏，副帥張雲、張亞為主，加上雷部使者與諸司官將，主要功能是執行命令。

其三，對於兩組不同的神系，儀式上有所區分。神真以香茶作為獻供，官將則以酒作為獻供，與神真作為區隔。在儀式當中，以茶作為獻供，在宋代以前並未出現於道教文獻中，除了製茶技術與品茗風氣在宋代以後的普及外，與清微科儀當中普遍採用茶作為獻供有關。從這個科儀當中可以發現元代發展出獻茶與獻酒分別象徵不同層次的神祇。

其四、本儀式是在雷法儀式的基本步驟上，使用更複雜的儀式文書，進而形成一套繁複的儀式。這些文書形式與清微法有關。基本上雷法儀式基本結構為變神、召將、遣將、發牒、復神、設醮、謝將、散壇等步驟。而〈祈禱行持〉是在這個基本結構之上，附加大量的文書，這些文書包括心章、檄文、奏、牒、家書等，形成一套複雜的儀式程序，但是與傳統道教的齋儀程序又有所不同，而形成另一套道教儀禮傳統。儀式文書當中有多種不同的檄式，這些檄式的權威來自太上元降符敕，而封皮上有「元降盟言心章」字樣，捧章符批上有「梵炁元降誓章」等字樣。「元降」本為清微法重要概念，清微有《清微元降大法》流傳，是清微派核心經典之一。而清微派文檢常會使用「元降道旨」、「元降詔命」等象徵最高權威的命令。²⁷再者，比對本法當中卷 83 所集的檄式、家書、心章等文檢的形式與《道法會元》卷 39 至 45 的清微文檢有諸多相符之處。由此可知本法的文檢無論是形式或權威來源都是以清微文檢為基礎。

其五，本法以斗姆為主法神，依據卷 83 〈天母聖像〉，斗姆的形象為「三頭八臂，手擎日、月、弓、矢、金槍、金鈴、箭牌、寶劍，著天青衣，駕火輦，輦前有七白豬引車，使者立前聽令，現大圓光內。」²⁸此形象與摩利支天女形象相似度極

²⁷ 這種情況也發生在〈洞玄玉樞雷霆大法〉，參見〔日〕酒井規史：〈地方的雷法與《道法會元》：以《洞玄玉樞雷霆大法》為中心〉，頁 27-49。

²⁸ 《道法會元》(CT1220)，卷 83，頁 2b。

高²⁹，尤其在民間流傳的圖像上兩者差異不大。日後此形象也成為斗姆固定的形象。在儀式當中進行天母默朝急告之時，必須念誦「天母聖號」，其內容為：

志心朝禮：一炁梵天，三光聖母。駕遊日月二宮前，敕賜雷霆大法主。威光赫奕，妙相圓明。接引眾生，超離諸苦。大悲大願，大聖大慈，北陰乾元聖母日月登明慶華紫光聖德天后救苦護生摩利支天大聖。³⁰

以上天母聖號當中彰顯摩利支天的幾項特質，如遊行日月之前，散發紫光、大悲大慈，接引眾生，救苦護生等。³¹更重要的是，這段文字並未提到斗姆，也不見與北斗相關的意象，而稱號是「摩利支天大聖」。綜觀《先天雷晶隱書》五卷，對於斗姆的稱號長短不一，並不一致，唯一較為統一的是「天母」這個簡稱。但是從上述鄭和所刻印《佛說摩利支天經》當中，鄭和的跋有「吾見天母之能大濟於人也」³²一語可知，「天母」本是摩利支天的稱號。由此可知斗姆摩利支天的稱號在此經中並不穩定，同時許多地方保留了原來摩利支天的名號與神格，顯示斗姆與摩利支天的結合還在初始的階段。

其六，本經召合玄機當中有變神之法，法師必須依法存想，在壇場巽戶有北辰光輝，光射入法師雙目，然後見金字成為金光，法師一邊念天母咒，一邊存想自己為天母，其形象如前所述。這種存想之法與密教觀想法有諸多類似之處，《佛說大摩里支菩薩經》卷 2 記載了許多觀想之法，先觀月輪上之種子字，然後觀自身成摩利支天菩薩，形象為三面六臂乘豬車，隨後念誦真言。³³另外，召合玄機當中所念誦的咒其實就是摩利支天的梵咒音譯，分為長咒與短咒，前者為本咒；後者為心咒，比較之下與不空所譯的《佛說摩利支天經》當中的本咒與心咒幾乎一致。

其七，本法將班以神霄三帥鄧、辛、張中的張元帥為主³⁴，其中張元帥本為張

²⁹ 見《佛說大摩里支菩薩經》(T1257)，頁 268b。

³⁰ 《道法會元》(CT1220)，卷 85，頁 14b-15a。

³¹ 見《佛說大摩里支菩薩經》(T1257)，頁 262a-b。

³² 明·姚廣孝：《佛說摩利支天經·題記》，收入鄭鶴聲、鄭一鈞編：《鄭和下西洋資料匯編》上冊（濟南：齊魯書社，1980），頁 34。

³³ 見《佛說大摩里支菩薩經》(T1257)，頁 268b。

³⁴ 《道法會元》卷 82 當中有〈雷霆三帥心錄〉記載雷霆三帥的神話。

元伯，在本法當中則發展成三位張使者：先天一炁飛捷報應使者暘谷神君張珏、雷霆傳音捷疾使者嘯命風雷神君張雲、雷霆發號都督使者太乙鐵甲神君張亞等三位，第一位是主將，後二位為副將。《道法會元》、《法海遺珠》當中有許多與張元帥相關的法術。趙宜真在《道法會元》的序文當中提到：「諸階雷奧，止取三元、神捷、天雷、酆嶽、諸將之法，見於贊化，顯於當時者，各存其要。」³⁵其中的神捷之法與張元帥大法有關。

但是張元帥的面貌非常多元，《先天雷晶隱書》中的主法官將是張珏，與張珏使者相關的道法還有《道法會元》卷 88〈雷晶使者祈禱行檢〉；卷 89〈九天雷晶元章〉；卷 90〈先天一炁雷法〉；卷 91〈雷霆六乙天喜使者祈禱大法〉；卷 92〈先天六一天喜使者大法〉；卷 93〈雷霆三要一炁火雷使者大法〉；卷 94〈雷霆炁火張使者秘法〉；卷 95〈雷霆飛捷使者大法〉；卷 97〈上清飛捷五雷祈禱大法〉等。³⁶其他與張元帥相關的法術主法神將並非張珏，如《道法會元》卷 82 的〈先天一炁火雷張使者祈禱大法〉當中的先天一炁火雷飛捷報應使者為張燔、卷 96〈太乙捷疾使者大法〉當中的太乙捷疾直符使者為張元伯；《法海遺珠》卷 40，〈六一飛捷秘法〉、〈先天一炁火雷使者秘法〉亦是張元伯；卷 46〈上清神烈飛捷五雷大法〉當中的雷霆飛捷報應使者暘谷神君為張亞³⁷，而卷 47、48〈神捷五雷祈禱檢〉當中的雷霆行令催督大使暘谷神君亦為張亞。³⁸類此皆為雷霆張使者相關的法術。筆者認為，張元帥本為神霄雷霆三帥之一，但是張元帥單獨發展出各種法術形態，因而張元帥的名諱也各異，形成神捷之法。《先天雷晶隱書》中的將班基本上仍是標舉神霄的雷霆三帥鄧、辛、張元帥，只是在儀式上以張珏為主法官將，因此是神霄官將的系統當中的新發展，另配斗姆摩利支天為主法，形成新的法術。此外，本法的輔佐使者陽雷、陰雷五大使者與《道法會元》卷 82〈先天一炁火雷張使者祈禱大法〉當中的五方天雷使者、五方蠻雷使者一致。足見在官將系統上，這兩套法術上有密切的關連。

³⁵ 《道法會元》(CT1220) 卷 5，頁 37b。

³⁶ 有關張珏使者的研究可參見 Florian Reiter, *Man, Nature and the Infinite: The Scope of Taoist Thunder Magic Rituals* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013), pp. 32-131.

³⁷ 《道法會元》(CT1220) 卷 46。

³⁸ 《道法會元》(CT1220) 卷 47、48。

其八，九宮作用儀式類似密法的占驗法，但是以中國本土的九宮結構為基礎。此法是在壇場上劃分九宮，三層壇是以最上層為主，周圍為後天八卦，加上中位，合為九個方位，於九個方位中加以作用，看是取那個方位，取得報應。每個方位有不同的方法起雷興雲致雨，在《先天雷晶隱書》卷 86 當中有一個九宮圖，每一個宮位寫有秘法要訣，指示用何種咒符訣法來興雷祈雨，這也是在雷法儀式中很少見的新發展。

其九，《先天雷晶隱書》除了採用摩利支天的咒之外，也採用許多雷法傳統的咒法，其中〈步罡變神咒〉也被稱為〈雷霆梵號咒〉，鄒鐵壁對此咒曾作過註解，被收在《道法會元》卷 77 〈雷霆妙契〉之中。《先天雷晶隱書》所收的〈步罡變神咒〉其每一句咒語之後書有訣要，這種要訣不是解釋咒語的註解，而是配合念咒的內煉功法，指示儀式存想、咒訣、內煉的步驟，其實是一套完整的內煉功法。《法海遺珠》卷 21 〈混合五雷內修〉當中也有一套「坐功」其中該咒的口訣雖然用詞用語與〈步罡變神咒〉有異，但是其敘述的功訣內容卻相當類似〈步罡變神咒〉，顯示這兩個咒訣出自相同的傳統。至於〈木郎咒〉，是一個相當古老而普遍的咒，在雷法當中運用很廣，《道法會元》收有不同版本的〈木郎咒〉。³⁹筆者認為〈木郎咒〉與《先天雷晶隱書》的儀式並無直接關連，之所以在最後一卷末附上〈木郎咒〉，主要是該咒附有白玉蟾的註解，此註解是否真出於白玉蟾固然值得探討，但是其目的是聯繫本傳承的權威來源，也就是白玉蟾的雷法與內丹傳承。

結論

由《先天雷晶隱書》的分析當中，可以看出幾種宗教面向。其一，譜系的建立者將宗教文化元素視為工具箱或資料庫（*repertoires of resources*）。以這些元素來建構自己的意義。如何使用資料庫？在何種情況下使用？為何使用這個資料庫？都與

³⁹ 《道法會元》（CT1220），卷 62。

時空情狀有關，因而資料庫的使用是依據情境而異，不同情境可以運用不同資料庫，在不安定的情況下，會用比較多的文化元素建立其意義。

《先天雷晶隱書》當中的斗姆摩利支天是佛教當中的摩利支天與道教當中的斗姆，這兩種神格的結合，成為新的神格，而這種結合是在法術傳統當中所形成。《先天雷晶隱書》的內文則是多種文本的層累，現本《先天雷晶隱書》的集結者搜羅了以白玉蟾為主的文獻，以王文卿為雷法權威，作為雷法的理論基礎，在神譜上以神霄的神系為主，然後添加上以斗姆摩利支天為主法神，在官將上以神霄的張元帥為主法官將，同時以清微的儀式與文檢作為包裝，並結合各種傳統咒法，拼組而成一套法術儀式文本。這當中有不同時期文獻的層累，也有不同種類宗教文本的組合，形成複合文本的結構，但是編輯者將之統合在一個儀式結構之中，從而合理化這些來自不同傳統的文本元素。

其二，這種統合的主要元素，就是以斗姆摩利支天為主法，架構出一個新的法術傳統。雖然斗姆摩利支天出現的頻率在五卷當中並不是特別高，但是卻貫穿在整個《先天雷晶隱書》當中，至少，當作一個法術系統，本書一開始就標舉「主法」是「梵炁法主斗母紫光天后摩利支天大聖」，再次也陳述「天母聖像」，接著觀想變神之法也是以斗姆為對象，而整個法術的主咒、役咒都是摩利支天的咒語，法師平時觀修鍊法也是以斗姆為對象。在儀式運用的檄式、心章當中也以斗姆、張使者等為主。因此，這可以看出編輯者雖然雜揉複合各類文本，但是在整體設計上還是以斗姆來主法，貫穿、統攝整個法術系統。

其三，以斗姆摩利支天為主神的神霄傳統，透過系譜的建立，所形成並不是一個實體的宗教教派，而是一個「被想像的社群」(imagined community)，此社群是以虛構的血脈連結，來建構其權威，其根源來自王文卿的法術傳統，這些譜系的承繼者或歸屬者，在理論上承繼王文卿與白玉蟾的道法體系，在法術與儀式上則有更高形象上的認同，而這個認同的基礎就是斗姆摩利支天，也就是這個法的主神。在這種模式之下，透過儀式、經典、譜系，想像、建構其團體。

其四，《先天雷晶隱書》當中的天母只是各種斗姆摩利支天形態的一種，以現有的文獻資料來看，也是斗姆與摩利支天兩種神格結合相對較初始的形態，這可以從

幾個跡象來看：首先，《先天雷晶隱書》一開始就標舉主法為「梵炁法主斗母紫光天后摩利支天大聖」，這可以看出是由「斗母紫光天后」與「摩利支天大聖」兩種神格的結合。二，斗姆摩利支天聖像與佛教摩利支天的法相一致，同時其長咒與短咒也完全沿用佛教摩利支天的本咒與心咒。三，在本法「天母默朝急告」當中念誦「天母聖號」的內容當中彰顯摩利支天的幾項特質，包括遊行日月之前，散發紫光、大悲大慈，接引眾生，救苦護生等。四，綜觀《先天雷晶隱書》五卷，斗姆摩利支天的稱號不一，其中〈天母聖號〉「北陰乾元聖母日月登明慶華紫光聖德天后救苦護生摩利支天大聖」，聖號當中並未提到斗姆，也不見與北斗相關的意象，而稱號是「摩利支天大聖」，完整保留摩利支天的名號。而唯一較統一的稱號「天母」實際上也本是摩利支天的稱號。這可以推斷斗姆摩利支天的神格與稱號在《先天雷晶隱書》當中尚不穩定，與摩利支天仍有很大的聯繫性，故可以推斷斗姆與摩利支天的神格結合還在初始階段，而這與《先天雷晶隱書》的成書時代也大致相符，即元代中後期。這種神格的結合對後世有很大的影響，而以《先天雷晶隱書》為主的法術傳統也形成一群經典群，其間的文本關係值得我們作進一步的研究。

引用書目

一、原典文獻

- 失譯，附梁錄：《佛說摩利支天陀羅尼咒經》(T1256)，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版社，1983。
- 唐·阿地瞿多譯：《陀羅尼集經》卷 10 (T901)，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版社，1983。
- 唐·不空譯：《末利支提婆華鬘經》(T1254)，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版社，1983。
- 唐·不空譯：《佛說摩利支菩薩陀羅尼經》(T1255a)，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版社，1983。
- 唐·不空譯：《佛說摩利支天經》(T1255b)，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版社，1983。
- 唐·不空譯：《摩利支菩薩略念誦法》(T1258)，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版社，1983。
- 失譯：《摩利支天一印法》(T1259) 收，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版社，1983。
- 宋·天息災譯：《佛說大摩里支菩薩經》(T1257)，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 21 冊，臺北：新文豐出版社，1983。
- 《太上說朝天謝雷真經》(CT17)，收入明·白雲霽編撰：《正統道藏》第 2 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 《玉樞經》(CT16)，收入明·白雲霽編撰：《正統道藏》21 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 《道法會元》(CT1220)，收入明·白雲霽編撰：《正統道藏》21 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 《歷世真仙體道通鑑》(CT296)，收入明·白雲霽編撰：《正統道藏》第 8 冊，臺北：新文豐出版社，1985。

《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》(CT15)，收入明·白雲齋編撰：《正統道藏》第2冊，臺北：新文豐出版社，1985。

元·元好問撰：《續夷堅志》，北京：中華書局，2010。

二、近人論著

* 方廣錫：〈敦煌遺書與奈良平安寫經〉，《敦煌研究》6（2006.12），頁139-145。

* 王琛發：《從北斗真君到九皇大帝》，馬來西亞：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〉，發表於「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，埔里：天帝教主辦，1997.12.25。

* 馬書田：《中國道教諸神》，北京：團結出版社，1996。

* 高振宏：〈溫瓊神話與道教道統：從劉玉到黃公瑾的「地祇法」〉，《華人宗教研究》3（2014.5），頁51-104。

* 張超然：〈傳授與教材——《清靈真人裴君傳》中的五靈法〉，《華人宗教研究》1（2013.12），頁111-113。

陳玉女：〈鄭和刊刻《佛說摩利支天菩薩經》之意義淺探〉，《鄭和研究與活動簡訊》2（2001.12），頁5-7。

鄧昭：〈道教斗母對密教摩利支天形象的借用〉，《美術史研究集刊》36（2014.3），頁59-108。

鄭鶴聲、鄭一鈞編：《鄭和下西洋資料匯編》上冊，濟南：齊魯書社，1980。

* 蓋建民：《道教金丹派南宗考論》，北京：社會科學文獻出版社，2013。

* 劉仲宇：〈眾星拱伏的斗姥神〉，《世界宗教文化》3（1999.9），頁54-55。

* 蕭登福：〈試論北斗九皇、斗姆與摩利支天之關係〉，《國立臺中技術學院人文社會學報》3（2004.12），頁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：《道教神祇學術研討會論文集》IV，臺北：臺北保安宮，2011，頁5-28。

- 〔日〕松本浩一：〈《道法會元》上登載的雷法實際上怎樣實行〉演講稿，臺北：國立臺灣師範大學文學院七樓會議廳，2010.8.5。
- 〔日〕酒井規史：〈道法の形成と派生：上清天籙伏魔大法と紫宸玄書を中心に〉，《東方宗教》112（2008.11），頁26-44。
- 〔日〕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〔日〕田中文雄、Terry Kleeman 編：《道教と共生思想》，東京：大河書房，2009，頁116-135。
- 〔日〕酒井規史：〈地方における雷法の形成：邵陽火車五雷大法を中心に〉，《東方宗教》119（2012.5），頁22-38。
- * 〔日〕酒井規史：〈地方的雷法與《道法會元》：以《洞玄玉樞雷霆大法》為中心〉，《華人宗教研究》3（2014.5），頁27-49。
- 〔美〕裴玄錚：〈理想的地點——《裴君傳》的空間實踐〉，收入臺北保安宮出版：《道教神祇學術研討會論文集》III，臺北：臺北保安宮，2010，頁7-31。
- Bourdieu, Pierre. "The Field of Cultural Production, Or: The Economic World Reversed", in *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Ed. Randal Johnson. Cambridge: Polity Press, 1993.
- Campany, Robert Ford. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- Connery, Christopher Leigh. *The Empire of the Text: Writing and Authority in Early Imperial China*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- Conrad, Lawrence. "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues." *JAOS* 113 (1993), pp. 258-63.
- Esposito, Monica. "Doumu, Mother of the Dipper," in Fabrizio Pregadio ed., *The Encyclopedia of Taoism*. (London and New York: Routledge, 2008), p. 382.
- Hall, David Avalon. "Marishiten: Buddhism and Warrior Goddess," Ph.D. dissertation, Berkeley: University of California, 1990.
- Hall, David Avalon. "Marishiten: Buddhist Influences on Combative Behavior," in Diane Skoss ed., *Koryu Bujutsu: Classical Warrior Traditions of Japan*. (Warren: Koryu Books, 1997), pp. 87-119.

Hall, David Avalon. “Martial Aspects of the Buddhist Mārīcī in Six Century China,” *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism* No. 13 (1991), pp. 182-199.

Kleeman, Terry. “Reconstructing China’s Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History.” *Journal of Chinese Religions* 32 (2004), pp. 29-45.

Lefevere, André. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge, 1992.

Florian Reiter, *Man, Nature and the Infinite: The Scope of Taoist Thunder Magic Rituals*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.

Wang Li, “A Daoist Way of Transcendence: BaiYuchan’s Inner Alchemical Thought and Practice,” Ph.D. dissertation, University of Iowa, 2004.

(說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Chang, Chao-Jan, “Chuan Shou yu Jiao Cai: Chi Ling Zhen Ren Pei Jun zhuan zhong de Wu Ling Fa” (Teaching and Curriculum: The Method for Five Numina in the “Hagiography of Lord Pei, Perfected Being of Pure Numen”), *Studies in Chinese Religion* No. 1(2013), pp. 111-113.
- Fang, Guang-Chang, “Dun Huang Yi Shu yu Nai Liang Ping An Xie Jing (Dun Huang Manuscripts and Nara Scriptures Writing in Heian period).” *Dunhang Studies* No. 6(2006), pp. 139-145.
- Gai, Jian-Ming, *Dao Jiao Jing Dan Pai Nan Zong Kao Lun* (A Study of Daoist Golden Elixir Alchemy of Southern School), (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2013)
- Kao, Chen-Hung, “Wen Qiong Shen Hua yu Dao Jiao Dao Tong: Cong Liu Yu dao Huang Gong Jin de Di Qi Fa” (The Myth of Wen Qiong and Daoist Orthodoxy: A Comparison Between Liu Yu and Huang Gong-Jin’s Earth Spirit Ritual), *Studies in Chinese Religion* No. 3(2014), pp. 51-104.
- Liu, Zhong-Yu, “Zhong Xin Gong Fu de Dou Lao Shen” (The Dipper Mother who Worshipped by All Stars), *The Religious Cultures In The World* 3(1999), pp. 54-55.
- Ma, Shu-Tian, *Zhong Guo Dao Jiao Zhu Shen* (Chinese Daoist Deities), (Beijing: Unity Press, 1996)
- Sakai Norifumi, “Di Fang de Lei Fa yu Dao Fa Hui Yuan: Yi Dong Xuan Yu Shu Lei Ting Da Fa wei Zhong Xin” (Local Thunder Rite and Daofahuiyuan: A Study of the Dongxuan yushu leiting dafa), *Studies in Chinese Religion* No. 3(2014), pp. 27-49.
- Wang, Chen-Fa, *Cong Bei Dou Zhen Jun dao Jiu Huang Da Di* (From Perfect Lord of North Dipper to Great Emperor of Nine Emperors), (Malaysia: Federation of Taoist Associations Malaysia, 2002)
- Xiao, Den-Fu. “Shi Lun Bei Dou Jiu Huang Dou Mu yu Mo Li Zhi Tian zhi Guan Xi” (The Relationship between Nine Emperors of Northern Dipper, Dipper Mother and Marici), *The Journal of Humanity and Social Science of National Taichung*

University of Science and Technology No. 3(2004), pp. 5-22.

Xiao, Jin-Ming, “Cong Xing Dou zhi Mu dao Ci Bei Jiu Du Nv Shen: Dou Mu Xin Yang Yuan Liu Kao Cha” (From Mother of Dipper to Mercy Salvation Goddess: A Study of the Belief of Dipper Mother), in *Essays in Conference on Daoist Studies* 4 (Taipei: Taipei Baoan Temple, 2011), pp. 5-28.

