

宋元道教清微派儀式框架與醫療： 以清微告斗解厄儀為例¹

謝世維

國立政治大學宗教研究所

提要

斗信仰自古有之，是星象與信仰的核心。北斗被視為宇宙秩序，並統轄著人們的本命。這個傳統在道教佔有重要的地位。北斗儀式一直跟人類本命有重大關係。到了宋元時期，道教與法術傳統發展出各種類型的北斗儀式，並在宋代被吸納進入靈寶齋醮儀式當中，其中單獨的告斗法也在江南流行。《正統道藏》當中的《道法會元》保留了許多的告斗儀式。這些科儀當中保留許多地方的北斗儀式特色，並被統一在清微儀式框架之下。這呈現出道教、地方信仰、地方文化等觀念如何互相運作於一個北斗儀式之下，透過這種個人醫療儀式，解除社群中的人們的厄難，並賦予重生的力量。文章集中討論清微的三種告斗科儀，分別是清微玄樞奏告、灌斗五雷奏告、玄靈解厄奏告，透過內容比較，了解其醫療法術脈絡，並探討宋元道教清微派之儀式框架與告斗儀式的關係。

關鍵詞：禮斗、清微、告斗法、解厄儀、道教儀式

投稿時間：2018.09.10；接受刊登：2019.05.10；責任編輯：蘇汝心

¹ 本文所引文本部分內容曾在臺灣道教讀書會當中與成員討論，讀書會成員提供許多寶貴意見，特此感謝。

前言

道教與人本命的連結是什麼？而道教帶給人的療癒為何？民間的醫療法術是如何融入道教的體系？這些宗教與生命的議題在歷史上道教的禮斗、告斗儀式當中有深刻而具體的呈現，並形塑成為近代療癒、轉化身心的道教儀式。透過星斗與本命元辰的崇拜，禮斗儀式開始在唐宋代以後流行，而道教的禮斗儀式也在宋代以後逐漸定型化、普及化，形成近代道教儀式當中重要的類型，深深影響著華人的心靈（謝世維，2018：25-49）。

元明時期各種告斗法也已經廣為流傳，形成一種新的道教法術類型。告斗法是一種以神格化北斗為對象的朝禮科儀，以奏告儀式形態為儀式結構，其特色在於透過召將，由官將叩請九皇降於燈壇，並進行奏告祈福之儀式，其目的為朝禮北斗九皇，因此其本質還是一種禮斗法。值得一提的是，告斗法偏向個人性的醫療儀式，是針對病人而設的斗法，因此儀式目的是「朝告斗極，專為某順禳星度，祈保平安」，這種科儀有法術的特質，與一般的斗科有別。

本文將針對兩個問題進行探討。其一為告斗法作為斗科中的醫療法術型儀式的特質，探討儀式作為醫療的本質。道教學術界過去對醫療法術並不重視，主要受到現代化以後對「迷信」觀念的影響，對法術有偏見，將之視為不科學的宗教實踐。另一方面就是受到西方的醫療體系所主導的醫學觀念影響，成為目前我們對醫療認知的主流，而此概念系統所仰賴的是啟蒙時代以來的科學理性所發展出來的現代生物醫學。在全球化的今日，西方的醫療觀念及其龐大的醫療體系已經在全球占有主導性地位而成為現代醫療的權威。然而，在一九六五年的著作當中，M. Foucault 已經開始重新審思西方醫療權威與人的身體，認為西方醫療是一種專業壟斷的論述，而 Bryan S. Turner 則反省西方醫學權威中專業壟斷與權力關係，從官僚理性來建立西方醫學體系的專業形象（1987: 18-38）。除了社會學者對西方醫療體系的反省之外，人類學界也開始關注醫療。八零年代初的南非人類學家 Jean Comaroff（1981: 367-278），以及以臺灣為研究對象的 Arthur Kleinman（2006）最常被國內學界所引用。前者指出全面性的醫療理論需要將醫療與疾病皆置放在社會文化的脈絡中來做整體性的闡釋。病因的解釋系統與其宇宙觀有著密切的關聯，而疾病與親族、環境、自然、神明等結構成一個系統，當此系統失衡時，就會相應而產生疾病。後者則將疾病的體驗與

行為視為文化建構的一部分，而人對疾病的理解與醫療與其文化有著深層聯繫。而不同的醫療解釋系統也會互相滲透，並折衷而產生出新的解釋方式。這也說明了西方醫學與傳統醫療在當代的種種折衷調適過程。

近年來在西方另類醫療不但成為研究風潮，而宗教醫療或靈性醫療更是逐漸成為研究焦點（L.Barnes & S.Sered, 2005），並開展成為教材（Mark Cobb, 2012），建立這個領域的核心概念與理論（Fraser Watts, 2011: 1-16; Philip Clayton, 2011: 44-63; Charles Bourne and Fraser Watts, 2011: 77-89）。學者開始審視啟蒙時代以前宗教與醫療之關係（J. McClenon, 2001; Mark Cobb, 2012），同時也將醫療從身體層面，擴展到心理、靈性層面（M. Schlitz, T. Amorok, 2005; M. Schlitz, C. Vieten, and T. Amorok, 2008）。九零年代以後華人學術界也開始關注醫療與文化的關聯。其中張珣長期關注宗教醫療的研究，累積的研究成果也頗為豐碩（張珣，1989；2007：1-28；2008：375-418；2009：1-26）。²這些儀式的深入分析對本文有著重要的價值，也是本文展開論述的基礎。

本文特別關注的是儀式醫療，亦即道教儀式當中的醫療法術，其病因解釋系統與治療原則，如何構成一套意義系統。本文將針對宋元告斗醫療文獻進行分析，這類醫療藉由固定的儀式程序，由法師對病人進行一系列的宗教程序，而形成某種程度的醫療行為。不同模式當中不同型態的醫療進行比較與探討，進而重新審視道教醫療的內在邏輯。

其二為告斗法儀式結構上的道法融合，作為宋元以後道教儀式的創新形態。本文以元明之際由清微派編纂而成的道法叢書——《道法會元》以及相關文獻當中所收清微告斗法作為考察的基本文獻，藉以考察元明道教當中的法術傳統如何被包攝在清微的系統當中。這種視角的目的是考察地方法術傳統如何被涵蓋在清微的道法體系之中；這有助於我們理解不同的道教儀式實踐，也促使我們更深入地探討道教、法術傳統以及地方宗教實踐的複雜互動。清微教法於宋末在廣西、福建地區逐漸形成，在這過程中

² 張珣指出所謂的民俗醫療可以界分為廣狹二義。廣義的民俗醫療可以包含宗教醫療與非宗教醫療，而狹義的民俗醫療則僅指非宗教的傳統醫療方式。而其中，張珣對臺灣的宗教醫療有深入的觀察與研究。張珣一系列對祭解儀式的研究深入地剖析了漢人社會的醫療觀，說明民間對於慢性病、不明疾病、重大疾病等會透過民間的「收驚」或是「祭解」儀式來處理或醫療，而這種儀式當中的種種象徵，涉及了漢人的魂魄觀念、星命信仰，也構成漢人疾病解釋系統。

結合宋元的諸種道教傳承並確立其教法權威，其教法傳布於各地知識階層，徒眾遍及浙江、江西、湖北、雲南等地，與此同時也發展出各種地方性的清微法（關慧玲，1992；Lowell Skar，2009：136-154；丁強，2002：100-103、2006：99-101；王馳，2013：133-159；王光德、楊立志，1993；李志鴻，2004、2005：116-125；周德華，2006：18-21；卿希泰，1995：31-34；郭武，2011：77-86；張欽，2003：16-18；張玲，2012；陳敏祥，2014；黃兆漢，1994：273-295；楊立志，2000：6-8；蕭霽虹，2008：141-144）。在這些清微傳統當中，神譜、符圖、文檢的使用與運作是其標準化重要元素。本文希望能夠以告斗法作為案例，探討法術型醫療儀式如何以清微的儀式框架呈現，其中關注的是清微儀式模式的格式化如何套用在告斗儀式之上。本文採用三種告斗儀式案例，分析不同的清微告斗法所呈現的不同程度清微化的法術儀式，從中理解道法結合的各種模式。

告斗儀式很可能在元明時期變成斗科的特色，並迅速成為一種新的道教法術類型。明代朱權曾羅列出告斗法十四階，其內容如下：

告斗法一十四階：清微玄樞奏告、太乙火府奏告、灌斗五雷奏告、玄靈解厄奏告、清微紫光奏告、神霄奔宮奏告、清微祈禱奏告、神霄火鈴奏告、淨明奏告、璇璣九光奏告、允天奏告、孫真人竈告、開雲現斗奏告、擁雲現斗奏告。（朱權〔明〕，《天皇至道太清玉冊》：174）

從朱權的記載可知，在明代告斗法在道教科儀當中，必定具有一定的地位，也許是當時所流行的科儀。朱權用「十四階」來說明這十四種告斗法，是否意味著高下階次的分別，我們不得而知。

除去下文將進行分析的清微玄樞奏告、灌斗五雷奏告、玄靈解厄奏告等三個告斗儀以外，明代朱權所列十四階「告斗法」當中列第二階「太乙火府奏告」應與《正統道藏》當中的《太乙火府奏告祈禳儀》有關連，相關的儀式也被記載在《道法會元》卷 189 與卷 191 當中。值得注意的是，《太乙火府奏告祈禳儀》與上述之〈清微灌斗五雷奏告儀〉有密切關係，兩者在「淨穢」儀節以及燃燈儀節所用咒語在內容上有高度的一致。從太乙火府法的啟請師派來考察，此法出於四川，而清微派祖師從朱洞元、李少微、南畢道等三代祖師都隱居於青城山，因此從地緣上看，太乙火府法與清微派有道法上的關聯（吳瑞明，2015：182-185）

明代朱權所列十四階「告斗法」當中排列第九種「璇璣九光奏告」應與《法海遺珠》卷十二當中的〈璇璣建壇祈告次序〉有關，這份文獻並未有清楚的儀節，但附有咒訣與符文，從這些咒符可以推測其儀式程序大約是：蕩穢－入戶－誦章－立壇－請光－燃符－點燈－請斗－水盆占－朝斗－解厄－出戶。金允中見證宣和年間，出現了璇璣之法，其中有璇璣之籙、璇璣之府，很可能在此儀式流行下發展出此璇璣九光奏告；到了元明時代顯然是璇璣科儀法的流行時代。許多元明時期的道教科儀書都提到「璇璣法」或「璇璣齋」，而明代蘭州玄妙觀更有「璇璣會」(Richard G. Wang, 2012: 169-171)。而宋寧全真《靈寶領教濟度金書》「璇璣齋」、「玄靈經懺道場」以及明代周思得《上清靈寶濟度大成金書》「璇璣齋三朝科範」、「玄靈轉經三朝儀」、「璇璣九轉北斗經懺」等可能都是此璇璣奏告儀的來源或相關科儀。

朱權所列十四階「告斗法」當中排列第五種「清微紫光奏告」與《道法會元》卷 28〈紫光奏告符法〉有關。此文獻只存符文，以及幾分章牒格式，無儀式程序或內容。但是從這些符的內容，可以約略推測，其儀式程序大約為：入戶－淨壇－召將－發燈－燃燈－請降九皇－獻酒－宣章－熏章－水盆占驗－解厄－禮謝。

十四階「告斗法」當中排列第七種「清微祈禱奏告」與《道法會元》卷 29〈清微祈禱奏告道法〉有關。但是〈清微祈禱奏告道法〉雖有列有主法魏華存、將班陳榮臣、副將石圓的名諱，但是文獻只存符訣與章檄格式，無法判斷其儀式程序。

十四階「告斗法」當中排列第十二的「孫真人竈告」，在《道法會元》卷 216 有《九天玄女竈告祕法》、《法海遺珠》卷 13 有《玄靈默告祕文》。在序言部分有交代來源：「祖師孫真人飛神謁帝，忽遇九天玄女授以默告捷要之文」，因此推測這兩個與「孫真人竈告」應有關連。孫真人應即是孫思邈。

此外，《法海遺珠》卷 42 有〈太上禳告心奏祕文〉，詳列告斗法儀式細節，自稱為出自西蜀之〈肘後告斗法〉，又稱為〈司命祈禳大法〉，其法與竈告亦有關聯。

本文試著分析此十四階當中的清微玄樞奏告、灌斗五雷奏告、玄靈解厄奏告等三種被收在《道法會元》當中的奏告儀，而此三種皆被歸類為清微法，因此本文同時將討論這些法術性文獻如何被編輯在清微的儀式架構

當中。

貳、清微玄樞奏告法

朱權將《清微玄樞奏告》列為十四階「告斗法」的第一位，我們可以《清微玄樞奏告》為對象作一點考察。所謂的「玄樞」指的就是北斗。現存《正統道藏》當中有一部《清微玄樞奏告儀》，推斷應為元代（1279-1368）作品，其啟告的譜系止於葉雲萊（1251-?），因此推斷與葉雲萊傳承有關，也與武當山的清微派有密切關係。³

《清微玄樞奏告儀》以及收錄於《道法會元》卷 30 的〈紫極玄樞奏告儀〉，則為相近清微告斗作品，〈紫極玄樞奏告儀〉當中的「啟師」儀節所列清微譜系最後止於黃舜申（1224-ca.1286，丹山雷淵黃真人），推測《紫極玄樞奏告儀》為十四世紀初期的清微經典。值得我們關切的是，〈紫極玄樞奏告儀〉被收錄在《道法會元》當中，而《清微玄樞奏告儀》並沒有，這意味著《紫極玄樞奏告儀》應屬於黃舜申在南方，尤其是福建一帶傳承的清微派所使用。另外，《道法會元》卷 30 同時保存了〈紫極玄樞奏告大法〉以及〈紫極玄樞奏告儀〉，前者完整錄有官將符訣；後者則載有儀式程序細節，兩者構成一套完整的儀式內容，足以一窺奏告儀之全貌，同時也讓學者參證「法」與「儀」之關係。

《清微玄樞奏告》是一個以朝禮中天大聖北斗九皇道君為核心，祈求

³ 《清微玄樞奏告儀》兩次關啟時所列十七名祖師：1.祖師清微真元妙化天帝、2.清微紫宸大華天帝、3.清微太初天君、4.祖師玄天仁威上帝（真武玄天上帝，武當山主神）5.祖師高元清真紫虛元君（魏華存）6.祖師玉華通惠元君 7.祖師泰玄上相正一真君（張道陵）8.祖師天機內相神功妙濟真君（許遜）9.祖師金闕昭凝妙道保仙元君（祖舒）10.祖師龍光道明元君（姚莊）11.祖師紫英玉惠元君（高爽）12.祖師西華清虛真君（華英）13.祖師青城通惠朱真人（朱洞元）14.雲山保一李真人（李少微）15.眉山混隱南真人（南畢道）16.丹山雷淵黃真人（黃舜申）17.宗師雲萊葉真人（葉雲萊）。與此師派有關的是《清微神烈秘法》卷上，其〈師派〉為：1. 祖師清微教主高元宸照紫虛太初元君臣魏華存 2. 祖師萬變九真玉仙聖母太素元君臣莊旭 3. 祖師三天聖師泰玄王相真君臣張道陵 4. 祖師高明大使天機內相真君臣許遜 5. 清微元上侍宸金闕昭凝洞清通化妙道元君臣祖舒 6. 三天侍經龍光道明元君臣姚莊 7. 三天侍御紫英玉惠元君臣高爽 8. 洞陽上宰清虛西華真人臣華英 9. 神霄玉樞使青城通惠真人臣朱洞元 10. 雲山保一真人臣李少微 11. 眉山混隱真人臣南畢道 12. 碧水雷淵真人臣黃舜申 13. 清微冲道使臣葉雲萊 14. 清微冲和使臣張道貴 15. 冲元雷使臣張守清 16. 紫玄散吏臣張中。魏華存以下基本上一致，只是《清微神烈秘法》在葉雲萊之後多三位祖師。

消災降福之清微告斗儀式。另一個與此文本有關的告斗儀式文本是收錄於《道法會元》卷 30 的〈紫極玄樞奏告儀〉。⁴這是一部與《清微玄樞奏告》相近的清微經典，但是在朱權所列的告斗法當中，並無《紫極玄樞奏告儀》，推測這是一部與《清微玄樞奏告儀》密切關聯的，屬於同一系統的經典，因此可能被歸為同一類。這一點也可以從《清微玄樞奏告儀》中「通章」儀節裡提到「今恭依元降，謹請某將，進拜紫極玄樞急告心章，上聞宸極」一詞獲得印證，顯示這兩者同屬「紫極玄樞奏告」的儀式。

這兩部經典以燃燈科儀為核心形式，請降北斗九真的告斗儀式。《清微玄樞奏告儀》之儀節如下：入壇—淨壇—啟請—獻茶—重啟—召將—禮師—衛靈—發爐—然燈—請降九皇—獻茶—投符作占—通章（宣章）—熏章—焚章、焚符（焚化於香爐）—默朝（三禮）—謝恩（焚〈謝恩符〉）—發願—復爐。《紫極玄樞奏告儀》之儀節如下：步虛—淨壇—存變、召將—遣將請斗—運香供養、口章啟師—發燈—請降斗真—進茶—請三真衛壇、召方使者—讀章—熏章、遣發—占驗—解厄—請神丹、服神丹—占驗—叩謝斗真—謝師—退出。比較兩者科儀節次，可以發現極為相似，只有少數儀節在次序略有差異，這可以推測這兩者有高度的關聯。其中最關鍵的差異在於《清微玄樞奏告》當中有禮師—衛靈—發爐—發願—復爐等正一派的上章儀節，這很可能是設計給武當山受正一法籙的道士所用，以符合正一道士的儀節需求。

《清微元降大法》卷 22 當中亦有〈紫極玄樞奏告大法〉，其中並未有儀式細節的描述，但是提供部分的符文內容，以及使用方法，按其符文順序來看，其儀節相較於〈紫極玄樞奏告儀〉簡略不少，推測這是一個相對簡要，或甚至是不完整的儀式材料，提供的是「法」，但缺少「儀」。其中最重要的是有水盆符，其中有符之用法，水盆周圍書二十四向，隨著符所指的方位，來斷定吉凶。其後有「水盆報應法」，清楚列出二十四方位的吉凶占詩，內容多與民間信仰或習俗之冲犯剋煞有關。而水盆之形制與符訣則可參照《道法會元》卷 30〈紫極玄樞奏告大法〉當中的「天輪水鏡圖」。此法可再配合《道法會元》卷 30〈紫極玄樞玉訣秘旨〉當中之〈建水盆〉。

〈紫極玄樞奏告大法〉所列斗中將吏包括玄樞飛捷急奏報應使者方

⁴ 參見《道法會元》卷 30〈紫極玄樞奏告大法〉、〈紫極玄樞奏告儀〉；《道法會元》卷 31〈玄樞玉訣秘旨〉。

中、翊輔玄斗太一天君王志、璇璣靈應總真天君龔洪、保元昭烈樞靈天君劉潛等。此四者與〈紫極玄樞奏告儀〉所列的斗中仙吏相近。此外還有斗中擎羊上仙使者楊汝明、斗中陀羅大仙使者耿妙真、平樞上相真君、斗機通事舍人。足見此二者源出於同一個傳統。〈紫極玄樞玉訣秘旨〉當中詳細說明默朝上帝之法，揭示「法官」在靜定之中，觀想丹田之元命真人，並召方元帥，持心章至天界，與二仙吏進奏皇君之詳細過程。

〈紫極玄樞奏告儀〉本是告斗儀，其醫療的特質相當顯著，除了告斗儀的基本節次，尤其是占驗、解厄以外，本儀式特別有「請神丹」、「服神丹」的儀節，並祝念：「特降真光正炁，灌注臣靈液之中，化為玉液瓊漿，變作醴泉甘露。病者服之，沈痾頓愈。昧者服之，智慧立生。安者服之，在世長年，百禍潛消，元亨利貞。」⁵然後法官捧神丹在香烟上，念兩個梵咒，接著存真光道炁流入水中，令患者服之。這種明顯將藥物放入儀式當中的情況在道教科儀當中頗為罕見，也是醫療法術的特質之一。

〈紫極玄樞玉訣秘旨〉當中保留有極為詳盡的占卜之法，其中占燈之法有相當詳細的說明，可視為道教燈儀的法術占卜百科，此外還有占物聲、占家宅占身、占水盆符、占心章等等，顯示告斗法當中的占卜神髓。從〈紫極玄樞玉訣秘旨〉當中有關占卜的編排來看，筆者推斷這是廣泛蒐集各種占驗材料的結果，並非由一位作者統一書寫而成，這也顯示告斗法的占卜本質以及與民間多元的占卜文化之密切關係，而此占卜也與醫療儀是有著很深的聯繫。六朝的天師道的戒律文本極力的反對占卜文化（Rolf A. Stein, 1979: 53-81），⁶但是宋元以後的道教法術科儀占卜卻是整個儀式的核心，從這種轉變我們可以看出道教在宋元以後與民間法術傳統的交涉，而告斗法正可以呈現這種相融的軌跡。

從現存的玄樞奏告文獻來看，我們可以推斷此告斗法為南方與北方的清微派所共同採用的告斗法，其淵源可能可以推至黃舜申，因此推測是清

⁵ 《道法會元》卷 30〈紫極玄樞奏告儀〉。

⁶ 《陸先生道門科略》云：「盟威法：師不受錢，神不飲食，謂之清約。治病不針灸湯藥，唯服符飲水，首罪改行，章奏而已。居宅安冢，移徙動止，百事不卜日問時，任心而行，無所避就，謂約。千精萬靈，一切神祇，皆所廢棄，臨奉老君三師，謂之正教。」「書是圖占、冢宅、地基、堪輿、凶咎之屬，須上章驅除。乃復有歷，揀日擇時，愚僻轉甚，正科所明，永不肯從，法之所禁，而競尊用，背真向偽，謂之倒也。」

微派較早的告斗法，約可推至十三世紀，其儀式結構呈現完整的清微告斗，足以做為清微告斗法的代表典型。

此外，此儀式有強烈的倫理特質，〈紫極玄樞奏告儀〉云：「凡陰陽之有沴，皆俯仰之懷慚，致外邪客氣之交攻，而醫藥禱祈之未效。輒忘三瀆，庸首多愆。」⁷「向來奉為某人，投丐奏告斗真，請光度厄，除已依式修崇外，以今闡事周圓，都伸表懺。當願某自此修禳之後，承今懺悔之因，上度五星六曜之災，下消四衝八殺之厄。……全希慈造曲賜寬原，令臣道業日新，宿愆冰釋，法籙將吏悉獲崇遷，祖禰師資均諧超度。」⁷強調著懺悔的重要性。學者曾以懺悔等倫理特質標誌「道」的特色，而以驅邪醫療標誌「法」的法術本質（張超然，2016：33-64），而〈紫極玄樞奏告儀〉的儀式構成正顯示著「道」與「法」的融合。

參、清微灌斗五雷大法

〈清微灌斗五雷大法〉推測為元明之際的作品，從這份文獻在《道法會元》當中位置的安排，筆者判斷其為趙宜真（?-1382年）所傳承的告斗法，目的為朝禮大聖北斗七元君，以求消災請福之清微告斗儀式。〈清微灌斗五雷奏告儀〉在明代朱權所列十四階「告斗法」當中排列第三，其內容可能與現存《道法會元》卷 24〈清微灌斗五雷大法〉、《道法會元》卷 25〈清微灌斗五雷奏告儀〉相仿。〈清微灌斗五雷大法〉與〈清微灌斗五雷奏告儀〉形成一套「法」與「儀」相互搭配的完整儀式。

灌斗法為清微法重要法術，《道法會元》卷 25〈清微灌斗五雷奏告儀〉云：「惟灌斗循環之法，即清微妙道之機，自非混合百神而返本還元，安得直以片言而通真達聖。賴太上發其旨趣，荷師尊流此真科。亘古亘今，廣示皈崇之路；有災有患，俾知解謝之門。」筆者認為，這段文字顯示灌斗法為趙宜真所特重的告斗法，為南方告斗儀之特色，行此告斗科儀之功能：「特為某檢會宿生今世應犯重罪深愆，及未來身命運限，有無陽九百六之災，二十四厄，或值逆伏遲留之運，乃至痒痲疾痛之虞，或起處失宜、營修犯禁，年災月禍，星厄命妖，三世冤憎，七生凶會，鬼毒注射，魔魅陷殃，有死有生，有已有不己、祿馬衰困，壽算盡窮，種種不祥，一一解

⁷ 《道法會元》卷 30〈紫極玄樞奏告儀〉。

釋。」

〈清微灌斗五雷大法〉當中的師派、符法用於〈清微灌斗五雷奏告儀〉各儀節之中，而告斗用法包括了書符要訣、急奏要訣、沈符訣則屬於「要訣」，其後包羅了幾種占卜法。最重要的一種是「投盆符作占」，沈符訣當中描述投盆符作占的程序以及二十四向占驗歌。

其程序是先書「水盆符」同時念「朗元朗元益希」書畢，在中間位置書寫上病患的本命與所患的病症，然後在上面疊書上「曲延曲生明彰報應」八個字。心中念誦斗諱，一邊塗寫，出筆朝向下。到了要投符時，法師先捧符說：「臣謹依元降，奉行報應，符命投水盆中，伏望星天垂憫，俯賜昭報。」之後左手持符，右手持劍訣，攪水，同時念北斗七星呪。其後手停下來，等水平靜後，投下水盆符。用病患的衣服或者是淨袱蓋之。奏章後，看水盆符朝下方的方向指那個方位。

從二十四向占驗歌的內容來看，占卜的結果大多為凶，每個方位的第二段會提供一個解決的儀式，例如賽願解冤、追修、作福、祭遣飛符、醮謝、禳謝、遣瘟、酬謝等等。這些多是民間流行的一些法術，由此也可以得知，此告斗法也可以與其他的解釋除厄法術配套使用。⁸告斗儀的占驗只是儀式程序判斷依據，儀式的關鍵還是在解厄法的使用，下文將說明。

驗章之法是在告斗儀式當中焚遣心章，當心章焚後倒下時，驗其所倒的方位。其方位是以八卦的方位吉凶來斷定。⁹此奏告儀式須設壇場，或稱「燈壇」，本法特重燈的作用，並從燈的種種現象開展出一套占卜與醫療的法術。驗燈之法須先設燈壇，依照經典所提供的線索，可以推測在壇場設一個七星加上輔星的八燈壇，八燈分別是本命燈、壽燈、祿燈、驛馬燈、月分燈、醫藥燈、子息燈以及輔星燈。依照每個人年本命，其所屬的燈位就不同，子生屬貪狼、丑亥生屬巨門、寅戌生屬祿存、卯酉生屬文曲、辰申生屬廉貞、巳未生屬武曲、午生屬破軍。而其他的燈位也會跟著變動，

⁸ 類似的程序可見於《道法會元》卷 31〈玄樞玉訣秘旨〉「建水盆法」。同時，《清微元降大法》卷 22〈紫極玄樞奏告大法〉有水盆符，其中有符之用法，水盆周圍書二十四向，來斷定吉凶。有水盆報應法，列出二十四方位的吉凶占詩。而水盆之形制與符訣則可以參考被保留在《道法會元》卷 30〈紫極玄樞奏告大法〉當中。

⁹ 類似的占卜法可以見於《道法會元》卷 31〈玄樞玉訣秘旨〉當中驗心章倒方法，斷心章指方詩，其具體內容雖然不同，對方位的吉凶認定大體有相關。

在占卜上，可以觀察各種燈的燈焰色澤、長短、結花毬的形狀、是否花落等來判斷吉凶。¹⁰焚解厄符牒占驗法的程序是先準備好水碗，上面放新的筷子一雙，在上面放置解厄符牒，將之焚燒，焚化後看符牒倒向那個方位，進而進行占驗。¹¹這些豐富的占卜材料皆可與〈紫極玄樞玉訣秘旨〉當中保留詳盡的占卜之法進行比較。

灌斗五雷奏告儀其儀節如下：淨壇—化壇—啟師—獻茶—步虛—重啟—召將—宣牒—禮請—燃燈—投符作占—請降斗真—獻茶—奏心章—焚符—焚章—宣解厄牒—誦解厄咒—禮謝—還神—下壇—（設醮）—步虛—啟請—三獻—誦經—宣疏—禮謝—拜送。此儀節前半部與《紫極玄樞奏告儀》相仿，但是後半部加入醮祭儀式。從儀式結構來看，召將—燃燈—請降斗真—獻茶—宣章—熏章、焚章、焚符等是整個儀式的核心結構，也是告斗法的基本結構。所謂「斗真」包括大羅天上太虛宮中瑤天星主萬法祖師北極紫微太皇上帝，玉斗左宮高上玉皇尊星太靈八景元君，玉斗右宮北極玄卿帝星太素七晨元君、九皇及諸星曜君，¹²而宣解厄牒與告解厄符則是儀式醫療的部份，儀式中會加入占驗的儀節，或在宣章之前，或在焚章之後。

整體來看本告斗儀已經具備朝儀的架構，有啟師、步虛、朝奏等儀節，採用清微標準儀式程序的架構，其中啟師所列的譜系可以看出其清微法脈的傳承。¹³儀式具有淨壇、化壇、啟師、步虛、啟告、召將、宣牒、奏心章、

¹⁰ 驗燈之法也可以在《道法會元》卷 31〈玄樞玉訣秘旨〉當中「占燈」找到類似方法，只是後者較前者複雜許多。

¹¹ 此法與《道法會元》卷 26〈玄靈解厄品〉當中「占吉凶八門圖」的方位圖一致。而占卜的詩訣也幾乎一致，僅有少數用字不同而已。

¹² 包括紫極昭冲勳令天英貪狼太星君，紫極英明集華天任巨門元星君，紫極通玄須變天柱祿存真星君，紫極總承符允天心文曲紐星君，紫極執慶剛昱天禽廉貞綱星君，紫極宗益樞京天輔武曲紀星君，紫極凝華好化天衝破軍關星君，紫極陽琮孚慶天內洞明輔星君，紫極天襲大衍天蓬隱光弼星君，九皇夫人妃嬪姆女仙眷，天罡大聖節度星君，上清主命十一大曜星君，周天萬象拱仰星君，天輪宮主照某本命建元辰星君，當生行年二運三限旁臨正照一切神煞官眾，斗中感降證盟千真萬聖。

¹³ 師派：1. 清微宗主真元妙化上帝，2. 太初天君紫宸太華天帝，3. 祖師三天扶教輔元大法師正一靜應顯佑真君，4. 金闕上保高元宸照法王清真紫虛元君，5. 太上玉京太極左宮仙公冲應孚佑真君，6. 九州都仙太史高明大使神功妙濟真君，7. 清微三氣九霄符章經道雷帝天君，8. 清微元上侍宸金闕昭凝妙道保仙元君，9. 瓊室洞清郭元君，10. 福和耀真傳元君，11. 三天侍經龍光道明姚元君，12. 三天侍御紫英玉惠高元君，13. 洞陽上宰清虛華真人，14. 神霄玉樞使青城山通慧真人，15. 五

焚章、禮謝等程序，這是「清微發遣」的標準程序，在《道法會元》卷 18〈清微發遣儀〉當中有標準流程的儀程敘述，而這個標準程序筆者認為是趙宜真所確立的清微儀式基本架構，而灌斗五雷奏告儀正是在這個標準程序上所建立的告斗儀式。

告斗儀與宋代禮斗科儀主要不同之處，在於告斗法有「召將」的儀節，透過紫微大帝的命令，於請求差撥將兵，所召對象首先為斗中將吏，包括斗中神君、三真、二使，即北極循璿霹靂灌斗陽谷神君張靈、斗中掌急奏事太乙王天君，樞靈劉大神，總真龔使者，擎羊楊使者，陀羅耿使者。其次還包含斗府官屬，包括延生保命度厄益筭消災散禍扶衰七元神君、斗中通事舍人、玉部翻解冤結顯使者、解二十四厄靈官、七元直燈掌課神吏、八門警策報應等神。其三則是本佩法籙仙靈官衆將佐吏兵；其四為法師本壇當中助道香火龍神；其五為本坊土主社令正神，也就是患者所居區域的社令、土地之神；其六為患者本家當中的司命與土地主。請這些官將諸神，各領其隊仗，聚集在壇場之中。¹⁴

召將後法師宣說這些帥、真、使的作用，令他們「駐筭行壇，各揚厥職」。準備迎接九皇下降，負責傳奏，同時「化萬騎以監衛壇場，攝三光而發明燈焰」，也就是扮演守衛壇場與發燈燃燈的作用。並需「顯否泰於銀缸明晦之上，報休咎於符水警策之中」¹⁵前者指將帥也必須於燈焰當中顯現吉凶；後者則是指將帥必須負責於水盆占驗法中呈現報應。此二者為此告斗法關鍵的兩個占驗法，也是法術行儀式的特色，由所召請的官將負責。同時法師並叮嚀官將必須稟承符命，不要三心二意，善盡消災解厄、輔正除邪的職責。

召將後即開始發燈，在壇場擺設八座燈臺，其形式與位置為北斗七星加上輔星，燈內安設鎮燈符八道，燈符以小片黃紙朱書。¹⁶法師攝三光取五炁，收攝星光混合入燈光，告發燈符，此時儀式以燃燈的燈座象徵九皇的樓殿，〈清微灌斗五雷奏告儀〉當中提到：「以燈法星，以火炳靈。」（余

雷院使雲山保一李真人，16.斗中六通掌水使者眉山混隱南真人，17.清微察訪便丹山雷函黃真人，18.洞真大夫清微廣明使西山真息熊真人，19.清微採訪使泰智沖和彭真人，20.清微採訪使洞淵塵外曾真人，21.清微總章上卿凌儀原陽趙先生。

¹⁴ 《道法會元》25.5b。

¹⁵ 《道法會元》25.6b。

¹⁶ 符式參見《道法會元》卷 24。

欣，2012：478）¹⁷同時作燈占。之後進行水盆占驗。隨即正式啟請九皇，斗中星君，以及本命元辰星君等。在請降九皇之後，進行獻茶，然後奏告心章，祈求紫微大帝、斗中星君頒降解厄符命，之後焚化章文，因此燃燈是一個象徵，用以象九皇，而奏心章也就是「告斗」的核心，用來宣達己意，祈願求福，再透過解厄符牒，消災解厄。

但是本儀式仍保留著醫療的主要功能，其關鍵在於「宣解厄牒」與「告解厄符」。從儀式內容來看，此告斗所界定的病因大致可以分為七類，其一，「宿生今世應犯重罪深愆」；其二，「未來身命運限有無陽九百六之災、二十四厄」；三、值逆伏遲留之運，乃致痒痲疾痛之虞」；四、「起處失宜、營修犯禁」；五、「年災月禍、星厄命妖」；六、「三世冤憎、七生凶會」；七、「鬼毒注射、魔魁陷殃」這些病因會導致患者的祿星、驛馬星衰困，壽筭盡窮，導致種種不祥。

儀式治病之法是先請天京星闕、地府水宮、憲府雷霆、陽間祠祀、五嶽四瀆、太歲城隍、里社瘟司等天地官曹，將患者的災厄解除，並在黑籍上將患者除名，在長生的青篇著上患者姓名，使患者不受干支遭逢的厄運所侵擾傷害。並令凶星退舍、惡煞潛藏，卑使患者吉星臨照、運限興昌。接著布降「元皇正炁」、「天一真精」，下注在患者的五臟六腑之中、四肢百骸之內。同時辟除妖惡，蕩滌凶殃。使患者內安真性，外伏魔精，身體康強，家門昌盛。¹⁸隨後法師告「解厄符」，道眾念誦「解厄呪」，此呪出自於《北斗經》。隨即法師焚化解厄符，念密呪「完鈞首明宏」即完成解厄儀節。從病因與解除治療的關係來看，解厄與治病之間有種內在聯繫，宋元時期漢人認定生活上的災厄與生理或心理上的疾病即具相同屬性，歸在同一醫療範疇之中，下文會有進一步的討論。

肆、清微玄靈解厄儀

明代朱權所列告斗法十四階當中，「玄靈解厄奏告」排列第四階。「玄靈解厄奏告」可能與《道法會元》卷 26〈玄靈解厄秘法〉、〈玄靈解厄儀〉、《道法會元》卷 27〈玄靈解厄文檢〉等部份解厄文檢有關。值得注

¹⁷ 此奏告斗真儀式的壇場，通常稱之為「星壇」或「燈壇」。此星壇排列有象徵九皇的燈座。這種以燃燈象九皇在宋以前即已存在，並與唐代的星祭星供有關。

¹⁸ 《道法會元》25. 11b。

意的是，此二卷之題名，《道法會元》目錄與卷首題名不同。卷 26 的目錄題為〈玄靈解厄秘法〉；卷首則題為〈清微道法·玄靈解厄品〉。卷 27 的目錄題為〈玄靈解厄文檢〉；卷首則題為〈清微解厄文檢〉。筆者認為卷首的題名較為合理，下文將加以詳述。

《道法會元》卷 26 包括兩個部份，其一為〈玄靈解厄品〉，其次為〈玄靈解厄儀〉。前者包括主法、帥班、符式、默告要訣、占驗歌、告解厄符上本命式等，屬於法的符、訣、文檢等，後者則是玄靈解厄儀的儀式程序描述。因此，兩者分屬「法」與「儀」，相互可以吻合參照，構成法術文本的基本完整結構。

從〈玄靈解厄儀〉來看，其儀式程序大約為：入壇—淨口、淨身—九鳳破穢—啟師—召將—請降—默告—置解厄牒—焚解厄符—禮謝—送真。但是此儀節與其他告斗法略有不同，是一個相當簡化的解厄儀式。其中缺乏一般告斗法所有的發燈、降壇、三獻、水盆占驗等重要儀式環節。如此我們可以視〈玄靈解厄儀〉為一個告斗法嗎？

若仔細看儀式程序，可以知道整個儀式最關鍵的是採用本命解厄符，玄靈解厄儀文中云：「恭依大法，奉行符命，解冤釋結，度厄消災。」所謂的符命就是解厄符牒、本命解厄真符。本命解厄符的選擇必須透過生屬年，這是相當古老的星命法。¹⁹而與解厄符配套的有幾種文書，分別是〈告解厄符上本命式〉、〈本命解厄真符〉告文、〈遞關〉、〈解厄符牒式〉。後三者被收錄在《道法會元》卷 27 的文檢當中。這些文書的對象都是「當生所屬本命元辰大道君」，可知這是一個透過本命符，以及文書進行赦罪解冤除厄的儀式。

因此，從儀式結構的核心上來看，這是一個朝禮本命元辰，祈請本命元辰消災解厄的儀式，本質上較接近禮斗法，對象是神格化的本命元辰，與告斗法以七元君或九皇為對象，進行燃燈、請降、敬獻的模式不同。再者，〈玄靈解厄儀〉採取了一個清微儀式的標準結構，但是相對其他清微告斗法是較為精簡的。包括入壇、啟師、召將、默告等，而在啟師的系譜

¹⁹ 參見《太上玄靈北斗本命延生真經》北斗第一陽明貪狼太星君，子生人屬之。北斗第二陰精巨門元星君，丑、亥生人屬之。北斗第三真人祿存真星君，寅、戌生人屬之。北斗第四玄文曲紐星君，卯、酉生人屬之。北斗第五丹元廉貞綱星君，辰、申生人屬之。北斗第六北極武曲紀星君，巳、未生人屬之。北斗第七天關破軍關星君，午生人屬之。

後，以列舉式提到「清微、靈寶、道德、正一、混元雷霆諸派啟教歷代師真」。其系譜以清微為主，在黃舜申之後是熊真人、彭真人、曾真人、趙真人。可推斷此儀式為趙宜真弟子所整理的清微解厄法。

《道法會元》卷 27 收錄十四種解厄文檢。這些文檢究竟與〈玄靈解厄儀〉是甚麼關係？從現存文獻上來看並不清楚，可以比較確定的是，如上文所述，〈本命解厄真符〉告文、〈遞關〉、〈解厄符牒式〉三件文檢確實與〈玄靈解厄儀〉相關，文書的對象都與「當生所屬本命元辰大道君」有關，與〈玄靈解厄儀〉一致，但是格式顯然經過改造。其他十一種文檢與〈玄靈解厄儀〉關係並不大。

筆者認為，有兩個線索可以看出這些文檢實際上是經過蒐集被編輯在一起，與〈玄靈解厄儀〉並無直接關係。第一個線索是《道法會元》卷 27 的標題是〈清微解厄文檢〉而不是〈玄靈解厄文檢〉，說明這是各種解厄文檢被放在「清微」的類別當中。第二個線索是在《道法會元》卷 26 當中〈解厄符牒式〉下方以小體字書寫「見保病檢內」，可以得知這個文檢是被收在「保病檢」當中。從這個標題可以得知是將各種解厄治病保健的文檢蒐集在一起的文檢集成。推測當初編輯這些法術文獻的人將各種醫療文檢放在「保病檢」當中。從現存〈清微解厄文檢〉可以探討當時所運用的各種醫療法術，經由文檢內容的進一步分析，可以看出不同的病理、病因觀念，以及醫療的原理。

此外，清微解厄文檢所收錄的十四種文檢清單，筆者認為是經過蒐集並加以系統性整編，這種統一化的過程試圖將各種地方的醫療法術收納在一個清微系統之下，以不同文檢的形態，但是統一都以「元始一炁萬神雷司」作為司額，也就是發文單位。²⁰在統一的天界官僚體系之下，各種地方的醫療法術被編排在一起。這些解厄文檢的形式主要有四種，第一種為「牒」，其對象為法中官將以及解厄官屬。第二種為「筭」，其對象主要是司命竈君。第三種為「關」，其對象為通奏官將。第四種為「家書」，其對象為宗師金闕昭凝妙道保仙元君，也就是清微祖師祖舒。²¹

²⁰ 「萬神雷司」應是清微宗主真元妙化天帝所在之「元始萬神宮」。十四種文檢當中只有家書、符誥因文檢性質無需司額。

²¹ 文書中牒、筭均用「圓封」，家書用可漏與角封、符誥用可漏與方函，封文形式各有不同。《靈寶玉鑑》卷 18〈封章式〉：「存畢，填『陛下』二字。於香上緊捲，套以圓封。圓封用全幅紙為之，併腦子內方函。次入木函，以青絲三節繫之。」

十四份解厄文檢中第一份為「張神君牒式」。發文者為「元始一炁萬神雷司」，受文者為灌斗暘谷張神君。這份文牒是依「清微大法」，來奉行解釋災厄，牒請齋持符命，徑詣患者的本命真司，導達情愫，並請求其消災解厄，同時告示患者家中的司命六神，肅清家中內外，掃蕩妖祟。從文檢來看，病由為妖祟與行年冲剋，醫療方式主要是仰仗清微大法的權威，透過本命真司，協同諸司官將，關集法籙諸將、解厄神員，來消災度厄，治療患家。

第二份為「筭司命」。發文者為「元始一炁萬神雷司」，受文者為患家的司命主者、五祀六神。司命神掌管人的過錯，檢校人平時所犯一切重罪深愆。進而司人之禍福。其治病的方法為先照驗符命、寬宥患者所犯罪愆；並善達天上司命，賜降福祐；迎同萬神雷司所差天將，肅清患者家宅內外，掃蕩妖氛，祇降仙真；然後照驗解除患者休咎年庚；最後安鎮患者家庭，匡扶人眷，使所患的疾病頓時康復。

第三份家書「啟告師真」，為許多驅治行持之前必須先行的儀法，即拜發家書。發文者為宗門子孫「門下小孫」；受文者為「宗師」金闕昭凝妙道保仙元君，也就是祖舒。從此文檢的內容可推定疾病的原因在於罪愆，由於罪過而導致災厄。儀式治療方法為請求宗師垂憐，轉聞清微歷代師尊，咸加照應；其次行下攸司，開宥自身之罪，轉凶作吉；最後申命玄曹解厄官君、法籙諸將，下降壇所，輔佐行持，來解消厄難，救濟患者。

第四分為「遞書」、「告會牒」。發文者為元始一炁萬神雷司。受文者為暘谷張神君張靈。本文檢所認知的疾病因由為外在妖邪、過犯冤結、申命運限。其治療之法須先傳達家書；會同解穢將吏神官、五龍神君、司命主者、里社正神等，掃蕩妖氛，並會同解厄官屬、天醫治病官吏，一同降臨，協助行持。祈請降下元皇正炁，運化妙藥靈丹，來治癒患者。

第五份為「本命符（誥）」、「遞關式」。發文者為道門官吏「小兆臣某」。受文者為患者的本命元辰大道君。目的是由張神君進呈符命即〈元降度厄真符〉，上告患者所屬本命元辰大道君。本文檢認定病因為患者前世、今生的罪業，以及祖先塚訟，與冤憎親友的冤結，運勢導致的災躔、冲剋刑衝

同卷亦有〈章函案封皮等式〉，圖示「圓封式」。《道法會元》卷 15〈玉宸煉度符法〉：「〈東極青書〉：用白七尺札，或匹帛，前空五寸朱篆符，後墨書字，內圓封，外木函。」《道法會元》卷 180〈上清五元玉冊九靈飛步章奏祕法〉：「封章式：圓封：用全紙一幅，今紙周三重為則，上用黃簽。」

的災厄等。其治病之法為告下三界、斗府、星垣、本命玄曹、太歲煞局等相關考校單位，令其為患者消除前世、今生之祖先塚訟與宿世冤憎親友；隨後降下道炁，流注於患者身軀；最後申命天醫仙靈，攻除疾證，使患者康復。其中所附的〈遞關式〉為呈遞符誥所需關文。

第六份為「解厄符牒」。發文者為元始一炁萬神雷司；受文者為闔陽神王楊使者、啟陰神王耿使者、翻解冤結顯使者等解厄官屬。目的為令其遍聞十方三界陰掾陽曹合屬攸司，令其照應，解除患者前生今世之罪業，並依符命，解釋患者所有災厄冤仇。

第七份「保病遣煞牒」，是一個標準的治療儀式，採用的是「殷元帥法」，值得注意的是，文檢內清楚說明此法僅按「玄元禳災之法」、遵行「太清解厄之科」，顯然是此法術的依據，證明這是一種地方禳災解厄法術。明顯與「玄靈解厄秘法」之間沒有必然的關聯。或為當時清微法師與「玄靈解厄」合併使用之殷元帥解厄法。此法發文者為「元始一炁萬神雷司」；受文者為都天太歲地司猛吏殷元帥。目的是牒請、祝遣殷元帥禳解諸煞。此法所認知的病因來自於過去不慎的行為，遭到鬼責神誅；或者因修整土地房舍，沖犯到天星地煞；或是受到宗族親戚的伏連；或是因結冤而遭受詛咒；因流年刑命沖煞，導致祿星、驛馬星衰困；因時運遭逢各種災厄等。這些天地年月日時災劫諸煞之神俱是病因；治療疾病之法是命「管領北司，承領代人」，以令患者祛病度厄。儀式的目的主要是由「代形」幫信徒擔去各式劫難，使信徒順利通過上述的各種災厄，免除鬼煞侵犯。上述儀式殷元帥可以認為是法力的來源，而此法壇設有「儀像」以供陳，推測也是以都天太歲地司猛吏殷元帥為主法神，說明透過殷元帥來消災改厄，並藉由神將的力量來治病。此處體現的是漢人社會的神煞觀念，借助神明的力量，能夠將負面的煞氣給驅除。

第八份「遣白虎牒」。此儀式與〈保病遣煞牒〉同一系列，屬於都天太歲地司猛吏殷元帥，同樣與「玄靈解厄」無關。發文者為「元始一炁萬神雷司」；受文者為都天太歲地司猛吏殷元帥。本文檢所認定的疾病原因來自於為禍的白虎神以及內外的神煞，治病之法為牒請殷元帥督勒「本家司命主者、五祀六神」，管束「五方為禍白虎之神、內外干係一切神煞」，令其赴壇受祀，後遠離患者家宅，歸回空界。

第九份「牒將保病」。發文者為「元始一炁萬神雷司」；受文者為以官

將為主，但不限於某官將。本文件認知的病因有「逢運限連遭」、「由宿業招感」、「犯天星地煞」、「故氣流殃」、「外邪剋害」等，於是導致疾病纏綿。儀式治病之法為牒請某將，令其會同天醫官將注付真炁於患者身中，治病延年；若有需要，則協助解除造成疾病的所有原因。值得注意的是，文檢當中提到，需會同「混元」天醫官將，布降「混元」先天一炁等，顯示此法與「混元」之法有關，也說明此本來為地方的醫療法術派別。

第十份「祈謝牒將掃蕩」。發文者為「元始一炁萬神雷司」，受文者為開放的受文對象，但以官將為限。儀式的病因為患者(字顏色不同)染帶妖氛故氣，有可能患者方隅修理，觸犯地煞天星，沒有行奠安，導致產生災咎。治病之法是牒請某將，令部領將兵，監同本家司命土地六神、當坊里域社令主者，下赴患家，掃蕩妖氛，安龍蘇土。

第十一份「安謝竈籙」。發文者為「元始一炁萬神雷司」，受文者為高上「玄靈」正竈司命定福府君。儀式目的為告行元降玉符，²²牒請正竈司命府君，關會患者家宅內外相關神祇包括禁將龍神、五祀六神，並派下竈壇考校神官，檢赦患家罪咎，奠安龍神。

第十二份「解冤結牒」。發文者為「元始一炁萬神雷司」，受文者則為神霄玉部翻解咒詛冤結顯使者。此儀式的疾病原因來源主要是「冤結」與「詛咒」兩方面。依照此文檢，「冤結」形成的原因來自過去世以來因為殺生、背信忘恩、負債欺騙、與人爭鬥訴訟等，累積這些仇恨而積累成冤仇，由於這些病因，而導致疾病。詛咒來自於百姓師巫在神明進行呪術，導致疾病連綿。其治病方法就是透過此儀式牒請顯使者，遍歷三界十方各處考校去處，宣布符命，並令解釋，消除這些病因。

第十三份為「牒將收魂贛蓋」這是一種將患者的魂命加以隱藏，使魂命不受邪災、魔魅所侵擾的醫療型法術。發文者為元始一炁萬神雷司。受文者以官將為主，但不受限那位官將。其法術會先將本命錢分配給病患，隨身收攝，隨後牒某官將會同神府移星分度主宰、北斗七元星官、玄靈童子等，來降行壇，攝變「沙壇」，轉化為星府而成為壇場；然後遍行各處，包括患身、星宮、天曹、地府、太歲煞局、本命玄曹、洞天福地、里社神壇等，去收攝患者魂命，來赴沙壇。患者擲上本命錢，作為魂命的憑依，然後加以贛蓋。這種贛蓋的原理是以斗光以及華蓋來覆蓋患者的三百六十

²² 〈安鎮司命符〉151c。

骨節與一萬兩千精光，使患者魂命不會受到邪祟災害的干擾、塚訟冤家的執對、邪巫魔魅的侵犯。此法術的原理認為病因來自魂神受外邪或冤對的侵擾，而導致疾病，而治病的方法則是請北斗仙官以及三台華蓋宮上官典者等諸神，以斗光覆蓋，華蓋藏其魂命，並同時請神將神兵將妖邪禁錮，透過此來解除殃災，達到治療的效果。

這個法術必須配合第十四份文檢，「牒將守蓋」。發文者為「元始一炁萬神雷司」，受文者以官將為主，但不限制特定官將。該文目的是牒將會同前述神府移星分度主宰、靈官、金童、玉女、城隍、社令、土地等神，隨贛駐筭守護，確保患者魂神澄正，家眷安寧。

從以上十四份文檢的分析可知，所謂的「清微解厄文檢」實為各種醫療法術以文檢形式重組，並且統一以「元始一炁萬神雷司」為司額來發文，形成在天界官僚體系上總攝於一個最高官署的文檢清單，編輯者進一步將這些醫療法術傳統歸屬到清微的傳統當中。筆者認為這些文檢並無統一的發文順序，只是提供一個大致的程序，並依照實際需要加以組合運用。因此這與其他法術儀式的文檢編輯模式不同，所蒐集的文檢並非全部必須安插運用在每個儀節之中。

以上十四種文檢所呈現的法術都是經由儀式從事醫療的行為。這種儀式治療必須被放置在儀式象徵與語言的脈絡當中進行考察，而我們也必須從文化象徵體系當中去理解這種儀式治療的病理學。換言之，儀式醫療所解決的是一種文化症候群，這種文化症候有一定的症狀現象、症狀根源與醫療模式，是架構在一套文化價值體系之中。從整體文化價值系統來考察，可以解釋為何儀式有力量進行治療。

首先，儀式的整體象徵結構必須符合文化價值系統，從儀式空間的布置，儀式的行為與表演，都必須鑲嵌在文化價值系統所認可的語彙之中。儀式的主要邏輯之一是星命信仰、神煞觀，這架構在漢人所共同認同的星命系統，這套系統相信個人的本命是個人生命本源，而在宇宙循環的時序當中，會遭逢到象徵負面的太歲、惡星與神煞，這套系統交織成一套文化價值系統與宇宙觀，而疾病與不平安的產生與本命遭逢太歲、凶星或神煞有相當的關連，因此「文化症候群」的病理在於的本命與宇宙循環相衝突或遭逢負面能量，而疾病的解除就必須化解這種沖犯，這其中也含有信眾

自身或祖先的過犯，累世的冤結，累積而形成病痛。此即形成一套病理與醫療的論述。

儀式象徵體系必須與社會結構與人群關係有聯繫。以上幾個儀式都是為信眾進行儀式服務，一方面具有區域社群的特質，另一方面具有私人性。亦即法師是被聘請至患者家中進行的儀式，也是法師為信眾所提供的個人醫療服務。儀式專家的展演與行為必須在文化象徵體系中具有醫療效驗。法師在儀式當中的儀式行為，具有著醫療上的意義，透過解厄符牒、禮謝本命、敕代形替難、遣送白虎、解冤釋結、收藏魂神等方式為信徒消災解厄，治癒疾病。

總體來看，以上幾種元素鋪陳交織出一套意義網絡，這套結構符合民間的宇宙觀與身心認識，而其儀式程序所象徵的意義能夠有效的解消信仰人所面臨模糊的「文化症候群」，而使信仰者往身心整全的方向前進。

伍、結論

本文以清微告斗為基礎，探討宗教醫療模式，並比較其間的關係。從本文的案例來看，不同種類的宗教醫療常常又跨越到民間醫療、占卜、道教醫療體系上，因此並沒有清楚的分野，其間常有互相滲透，援用，轉化的現象。這種滲透現象是很自然的，因為這些醫療模式都共享一個宇宙觀與文化價值系統。本文推測這些醫療文書被並置在清微解厄文檢之下，意味著這些醫療儀式是可以並用、連續使用或者是有效驗上的前後關係。

儀式醫療是透過種種儀式程序，由儀式的象徵來完成醫療的目的。這些象徵連結的是漢人的宇宙身體觀，及其價值系統，亦即疾病或身體不適，與其他的不順遂，都與運勢與過去冤結有關，這也是個人的本命元辰遭逢不同的煞氣，或者是祿星與驛馬星的困衰的緣故，而透過一連串的儀節，象徵著煞氣的驅除，壞的運勢隨著替身而退去，新運勢的到來，從而將疾病祛除。

因此，儀式醫療可以說是建立在一套象徵體系之上，從醫療人類學的觀點來看，生病的經驗與行為與文化建構有著密切的關聯，換言之，所謂的「患者」，他個人對疾病的認知，對症狀的判斷與描述，乃至對醫療方式的選擇，都與該患者的生活世界與文化脈絡息息相關，這些都是文化所形塑而來。而儀式醫療正是從文化面向進行療癒，透過一層層的象徵系統，

使「患者」在文化的情感或靈性層面得到更新與療癒，然後進而影響其心理與身體。

如果說一套醫療體系之所以具有「療效」是其論述系統有關，那漢文化當中的宗教醫療即是建立在漢文化的價值系統與宇宙觀之中所形成的一套論述，這種醫療體系與其療效乃是鑲嵌於當地社會文化脈絡中，並涵蓋了個人經驗、社會秩序與歷史。儀式醫療都是在宗教文化的基礎上所開展出來的不同模式，提供給「患者」在宗教醫療的上的選擇。在民間漢文化強固的根基之下，法術醫療在帝制中國有其關鍵的角色。

本文第二個關注重點在於清微的儀式結構與告斗儀的關係。一般道教史將清微派視為一個獨立而完整的道教宗派，認為這是南宋興起，在明清流行的道教主要派別。但是仔細分析目前保留的清微文獻，就不難發現，清微派並不是一個完整而具體系的宗派，所謂的「清微」是一個系統複雜的多重體系傳統之代稱。清微派明顯的包攝各種地方的法術傳統，並且賦予這些法術傳統一個道教的傳承系譜，儘管這些法術傳統已經「道教化」，但是不少法術仍保有其地方特質，其中不乏有地方的法術傳統。

現存清微派文獻當中可以看出不同傳統的特色，其中以《正統道藏》所收《道法會元》資料較為完整，標誌著從黃舜申至趙宜真整編的角度，從《道法會元》的結構來看，前三十三卷與南方清微派有密切關係，而前五卷更是一種統綱式的說明，卷一、卷二是理論架構，卷四是修練內旨與口訣；卷五是「符」、「章」、「經」、「道」的呈現，這些對清微理論與體系的整理從內文當中可以確知與趙宜真有密切的關係（蓋建民、陳龍，2009：56-63；陳龍，2008）趙宜真面對當時清微教法的多元現象，尋訪不同區域的道法，蒐集、考訂地方法術的文獻，並進一步去建構一套體系。²³這套系統包羅譜系、道樞、經符、文檢、雷法、召將、齋儀、鍊度、章奏等不同範疇的體系，是不同面向的重構布局。這一結構成為日後重編清微法典的主要依據，而趙宜真的系統建構是建立在其對「道法」的理解。

本文所分析的〈清微灌斗五雷大法〉、〈玄靈解厄儀〉、〈紫極玄樞奏告儀〉分占《道法會元》卷 24 至 30，是趙宜真所建構清微體系的後半部分，足見在清微法當中的分量，值得學者關注，並思考清微框架的建立與模式。

²³ 趙宜真云：「輒將師傳四派歸一宗譜、道樞、元降祕文列於篇首。其符章經道、簡策詔令，取其切於用者，各以類聚。」

這三份告斗文獻最重要的儀式環節是請降「九皇」：請降中天大聖北斗九皇、北斗九皇夫人。《清微玄樞奏告儀》當中的九皇名號為北斗綱極宮太尉貪狼星皇君、北斗靈關宮上宰巨門星皇君、北斗紫極宮司空祿存星皇君、北斗運天宮遊擊文曲星皇君、北斗帝席宮斗君廉貞星皇君、北斗上尊宮大常武曲星皇君、北斗關會宮上帝破軍星皇君、洞陽宮玉帝外輔星皇君、隱元宮帝眞內弼星皇君。而《紫極玄樞奏告儀》的北斗九皇為：北斗天樞宮貪狼陽明眞皇君、北斗天璇宮巨門陰精眞皇君、北斗天璣宮祿存眞人眞皇君、北斗天權宮文曲玄冥眞皇君、北斗天衡宮廉貞丹元眞皇君、北斗闔陽宮武曲北極眞皇君、北斗瑤光宮破軍天關眞皇君、北斗洞明宮外輔眞皇君、北斗隱元宮內弼眞皇君。〈清微灌斗五雷奏告儀〉的九皇名號為：紫極昭冲勳令天英貪狼太星君，紫極英明集華天任巨門元星君，紫極通玄須變天柱祿存眞星君，紫極總承符允天心文曲紐星君，紫極執慶剛昱天禽廉貞綱星君，紫極宗益樞京天輔武曲紀星君，紫極凝華好化天衝破軍關星君，紫極陽琮孚慶天內洞明輔星君，紫極天襲大衍天蓬隱光弼星君。九皇名號略有不同，但是《清微玄樞奏告儀》與《紫極玄樞奏告儀》的名號顯然較為接近，這再度證明這兩者的關係較為密切，可能被朱權視為同一種告斗法。行此告斗科儀之單位為「一炁都督雷府分司」。

但是在這個框架之下，我們還可以看到許多不同以及多元的「異質」元素。首先，這三套儀式的繁簡有所不同，〈玄靈解厄儀〉最為簡略，〈玄樞告斗法〉則是最為完整。其次，這三套儀式都包含了許多屬於地方法術的實踐，其中包括各種醫療法術與占卜，這是在其他道教儀式當中很少見的，保留強烈的法術性格，而三種告斗儀式各有不同的占卜特色。其三、〈玄靈解厄儀〉包羅各種醫療儀式文檢，是一種以「解厄儀」總括多元地方醫療儀式的集結，也是清微派對醫療儀式的彙編，可以見證道教與地方的儀式融合。

從這三個案例也可以看出清微派所行的是一個整編工程，將地方傳統納編在一個清微的架構當中。清微告斗法的編輯工程當中，有幾個固定的模式，可以從以上的案例中歸納。其一是以清微宗主真元妙化天帝最為主法神，並採用清微的啟師系譜，但是系譜各區域有些微差異，證明在清微化的過程當中，仍可以看得出來區域性的差別，也說明清微的蒐集、整理、統一地方法術的過程並非完全的單一化，仍留有不同區域的差別。其二是

採用清微派的符式，包括淨壇符、信香符、役將符等，這些符式必須配合著儀式的節次。《道法會元》卷 5「清微符章經道」當中有一些標準的清微符式。三、採用清微派的儀式程序，《道法會元》卷 18 的「清微發遣儀」即是一個清微標準的儀式程序。四、採用清微書符之法。其書符之法配合許多內鍊之法，多根基於「清微大道秘旨」、「先天行持內旨」等。五、採用清微默告之法，其法基於「日月煉真習定」、「先天行持內旨」等。六、文檢格式的統一化，以「元始一炁萬神雷司」為司額，固定使用清微奏申式、牒式、家書、瓊書、關式等。

本文在分析清微派整編過程中，也考慮不同區域清微派別在整編上的不同，以突顯清微派的多元化現象。同時也思考區域清微派與龍虎山正一派之間的關係。從這些整編當中，我們可以看到清微儀式架構如何重構地方傳統，將區域法術醫療統合進一個完整的神明系譜之中，並配合清微法術特有的內鍊方式，結合符圖、文書，構成完整的法術體式。本文從三種不同的清微法告斗科儀類型考察出清微派吸收地方宗教與法術的過程與痕跡。這種歷史痕跡顯示法術體系化的過程，「清微法」作為道教法術體系，在明代與龍虎山有密切的聯繫，也逐漸成為道教法術的代表。但是，即便在《道法會元》當中也同時保留不同型態的告斗法，這意味著在將地方傳統納編在一個清微的架構當中，仍適度保留著各種告斗法的獨特性，而正是這些獨特性保留醫療法術的特色，也保存漢文化身心與宇宙的綿密思維體系的多元觀點。

最後，我們應該思考宋元新道法的創造如何帶來道教儀式的結構性變化，其後的清微派如何進行承先啟後的整編。宋代延續自晉唐道教傳統與地方新興法術傳統的交涉結合，與地方法術傳統積極互動，道教出現結構性的變化。重要標誌即是宋代地方新興儀式傳統的出現對傳統道教型態的轉化。一方面是因為宋元時期道教已經擺脫宮觀或貴族階層的範圍，擴展至地方社會，汲取地方的法術傳統。二方面，這些南方新興的儀式傳統與古典道教之間產生各種調和。不但得到朝廷支持，也形塑了近代道教的新型態（丸山宏，2004：413-63；Lowell Skar，2000：413-63）。告斗法本身是一種醫療性法術，帶有占卜特質，但是在標準化過程當中，形塑出不同的樣態，呈現多元的法術面貌。清微告斗法的儀式程序以燃燈—請降九皇—獻茶—宣章—熏章、焚章、焚符為儀式的核心結構，而宣解厄牒與告解

厄符則是儀式醫療的主要作用。這種儀式套用清微的架構，但是在不同程度上，使用傳統道教的科儀結構，形構出一種融合性的法術儀式，帶有強烈的道教架構的法術特質。其方式為套用「清微發遣」的標準程序，儀式程序為淨壇、化壇、啟師、步虛、啟告、召將、宣牒、奏心章、焚章、禮謝等，也是《道法會元》卷 18〈清微發遣儀〉當中的標準儀式流程。其中，《清微玄樞奏告》當中有禮師－衛靈－發爐－發願－復爐等正一派的上章儀節，這很可能是設計給武當山受正一法籙的道士所用，以符合正一道士的儀節需求。而《灌斗五雷奏告儀》其儀節後半則有設醮－步虛－啟請－三獻－誦經－宣疏－禮謝－拜送，等醮典祭儀式，結合為告斗後醮謝的結構。此外，我們從《紫極玄樞奏告》的分析當中看到強烈的懺悔儀式內容，標誌著倫理性格的重要性，學者曾以懺悔等倫理特質標誌「道」的特色，而以驅邪醫療標誌「法」的法術本質，告斗的儀式構成正顯示著「道」與「法」的融合，這些儀式的組合，可以進而思考多樣性的地方道教型態在標準化與在地化的交互作用下如何被形塑，形構多元豐富的告斗文化。

輔仁
宗教研究

參考文獻

(一) 古籍

陸修靜〔劉宋〕。《陸先生道門科略》。收於《正統道藏》第四十一冊。

台北：新文豐出版社。

朱權〔明〕。《天皇至道太清玉冊》。收於《正統道藏》第六十冊。台北：

新文豐出版社。

《太上玄靈北斗本命延生真經》。收於《正統道藏》第十九冊。台北：新文豐出版社。

《清微玄樞奏告儀》。收於《正統道藏》第五冊。台北：新文豐出版社。

〈紫極玄樞奏告大法〉。收於《道法會元》卷30。《正統道藏》第四十八冊。台北：新文豐出版社。

〈紫極玄樞奏告儀〉。收於《道法會元》卷30。《正統道藏》第四十八冊。台北：新文豐出版社。

〈玄樞玉訣秘旨〉。收於《道法會元》卷31。《正統道藏》第四十八冊。台北：新文豐出版社。

〈清微灌斗五雷大法〉。收於《道法會元》卷 24。《正統道藏》第四十八冊。台北：新文豐出版社。

〈清微灌斗五雷奏告儀〉。收於《道法會元》卷 25。《正統道藏》第四十八冊。台北：新文豐出版社。

〈玄靈解厄秘法〉。收於《道法會元》卷 26。《正統道藏》第四十八冊。台北：新文豐出版社。

〈玄靈解厄儀〉。收於《道法會元》卷 26。《正統道藏》第四十八冊。台北：新文豐出版社。

〈玄靈解厄文檢〉。收於《道法會元》卷 27。《正統道藏》第四十八冊。台北：新文豐出版社。

〈紫極玄樞奏告大法〉。收於《清微元降大法》卷 22。《正統道藏》第六冊。台北：新文豐出版社。

(二) 專書

Kleinman, A. (2006). *What Really Matters: Living a Moral Life Amidst Uncertainty and Danger*. London. Oxford University Press.

Mollier, C. (2008). *Buddhism and Taoism Face to Face*. Honolulu. University of

Hawaii Press.

McClenon, J. (2001). *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution and the Origin of Religion*. DeKalb, northern Illinois University Press.

Barnes, L. & Sered, S. (2005). *Religion and Healing in America*. Oxford University Press.

Cobb, M. (2012). Christina Puchalski, Bruce Rumbold ed. *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. Oxford. Oxford University Press.

Cobb, M. (2012). Christina Puchalski, Bruce Rumbold ed. *Spirituality in Healthcare*. Oxford. Oxford University Press.

Schlitz, M. & Amorok, T. (2005). *Consciousness and Healing: Integral Approaches to Mind Body Medicine*. MO. Elsevier Churchill Livingstone.

Schlitz, M., Vieten, C. & Amorok, T. (2008). *Living Deeply: The Art and Science of Transformation*. Berkeley. New Harbinger.

Wang, Richard G. (2012). *The Ming Prince and Daoism*. Oxford: Oxford University Press.

丸山宏（2004）。《道教儀禮文書の歴史的研究》。東京：汲古書店。

王光德、楊立志（1993年）。《武當道教史略》。北京：華文出版社。

張珣（1989）。《疾病與文化》。臺北：稻鄉出版社。

黃兆漢（1994）。《道教與文學》。臺北：學生書局。

（三）期刊論文

Franke, H. (1990). The Taoist Elements in the Buddhist Great Bear Sutra. *Asia Major* 3/1: 75-111.

Comaroff, J. (1981). Healing and Cultural Transformation: The Tswana of Southern Africa. *Social Science and Medicine* 15.3: 367-378.

丁強（2002）。〈《清微道法樞紐》簡析〉，《宗教學研究》第2期：頁100-103。

丁強（2006）。「書符籙法」所體現的象徵義蘊：以清微派「玉宸經法」煉度科儀為例〉，《雲南民族大學學報（哲學社會科學版）》第23卷第2期：頁99-101。

王馳（2013）。〈武當清微派雷法探奧：以《清微神烈秘法》為中心〉，《正

- 一道教研究》第2輯：頁133-159。
- 李志鴻（2005）。〈試論清微派的「會道」與「歸元」〉，《世界宗教研究》第3期：頁116-125。
- 余欣（2012）。〈天命與星神〉，《唐研究》18：頁478。
- 周德華（2006）。〈劉淵然與贛南客家道教〉，《中國道教》第1期：頁18-21。
- 卿希泰（1995）。〈武當清微派與武當全真道的問題〉，《社會科學研究》第6期：頁31-34、70。
- 張珣（2007）。〈民間寺廟的醫療儀式與象徵資源：以臺北市保安宮為例〉，《新世紀宗教研究》6.1：頁1-28。
- 張珣（2009）。〈改框或改信？民俗宗教醫療的療效機制〉，《臺灣宗教研究》8.2：頁1-26。
- 張珣（2008）。〈道教「祭解」儀式中的懺悔與「替身」：一個文化心理學的探討〉，《本土心理與文化療癒：倫理化的可能探問論文集》。臺北：民族所專刊：375-418頁。
- 張欽（2003）。〈論清微派法術與內丹功相結合的內煉思想〉，《宗教學研究》第4期：頁16-18。
- 張超然（2016）。〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉，《華人宗教研究》8：頁33-64。
- 郭武（2011）。〈趙宜真、劉淵然與明清淨明道〉，《世界宗教研究》第1期：頁77-86。
- 楊立志（2000）。〈三山滴血派與武當清微派〉，《鄖陽師範高等專科學校學報》第20卷第5期：頁6-8。
- 楊世泉（2005）。〈元代道人張守清與武當山〉，《鄖陽師範高等專科學校學報》第25卷第1期：年：頁6-8。
- 蓋建民、陳龍（2009）。〈趙宜真道脈與著述文獻新考〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》第5期：頁56-63。
- 謝世維（2018）。〈七元散輝，冥慧洞耀—禮斗法的歷史與近代抄本中的斗科〉，《中國本土宗教研究》第2期，頁25-49。
- 蕭霽虹（2008）。〈劉淵然與雲南道教〉，《雲南社會科學》第4期：頁141-144。

（四）研討會論文

- Turner, Bryan S. (1987). Religion and Medicine: From Sin to Sickness. in Bryan Turner(Eds.). *Medical Power and Social Knowledge* (pp. 18-38). London.
- Bourne, C. & Watts, F. (2011). Conceptualizations of spiritual healing: Christian and secular. Fraser Watts(Eds.). *Spiritual Healing: Scientific, and Religious Perspectives* (pp.7789). Cambridge.Cambridge U Press.
- Watts, F. (2011). Conceptual issues in spiritual healing.in Fraser Watts (Eds). *Spiritual Healing: Scientific and Religious Perspective*(pp.1-16) Cambridge. Cambridge U Press.
- Sørensen, H. (1995). The Worship of the Great Dipper in Korean Buddhism. In Henrik Sørensen (Eds.) *Religions in Traditional Korea*, Copenhagen(pp.75-150). Seminar for Buddhist Studies.
- Skar, L.著、橫手裕 譯（2009）。〈清微仙譜、雷法、神靈そして道原：中世の中國東南部における宗教的統合について〉，田中文雄、Terry F. Kleeman 編，〈道教と共生思想：第3回日米道教研究會議論文集〉。大河書房：頁 136-154。
- Skar, L. (2000). Ritual Movements, Deity Cults, and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times. in *Daoism Handbook*. (pp. 413-63). Leiden. Brill.
- Clayton, P. (2011). The Theology of Spiritual Healing. Fraser Watts(Eds.) *Spiritual Healing: Scientific and Religious Perspectives*(pp.44-63).Cambridge. Cambridge U Press.
- Stein, Rolf A. (1979). Religious Taoism and popular religion from the second to the seventh centuries. in Anna Seidel and Holmes Welch(eds). *Facets of Taoism. Essays in Chinese religion*. (pp. 53-81) . New Haven. Yale University Press
- 吳瑞明（2015）。〈宋元道教太乙火府法略考〉，《第十七屆宗教與心靈改革研討會論文集》高雄：高雄道德院：頁 182-185。
- 陳敏祥（2014.12.12）。〈道因法與濟人：道教清微派雷法與庶民生活〉，2014 宗教生命關懷學術研討會：宗教經典內蘊之生命關懷」。高雄：高雄道德院、正修科技大學。

（五）學位論文

丁強（2003）。《清微派研究》，成都：四川大學道教與宗教文化研究所碩士論文。

李志鴻（2004）。〈雷神、雷法與清微道派研究〉，福州：福建師範大學哲學碩士論文。

陳龍（2008）。〈趙宜真道教思想研究〉，廈門大學宗教學碩士論文。

張玲（2012）。〈武當清微派研究〉，武漢：華中師範大學歷史學碩士論文。

關慧玲（1992）。〈道教清微派系統的研究〉，香港中文大學碩士論文。

輔仁
宗教研究

The Healing Functions and Ritual Framework of the Qingwei School in the Song and Yuan Dynasties: A Study on the Qingwei Announcing to the Dipper Ritual

HSIEH Shu-wei

Professor, Graduate Institute of Religious Studies,
National Chengchi University

Abstract

From early times, the constellation of the Northern Dipper (Beidou 北斗) has occupied a major place in Chinese astrology and religious belief. The Beidou stars, which were considered as universal regulators of cosmic events and of human destiny, were particularly important in the Daoist tradition. The cult is related to the cult of the Original Spirit of personal destiny (*benming* 本命). The During Song and Yuan dynasties, Daoist adepts and ritual masters elaborated numerous rituals placed under the governance of the Northern Dipper. Among the most important ritual practices were Announcing to the Dipper 告斗法. In the Ming Daoist Canon *Daofa huiyuan*, many versions of this “Dipper Ritual” have been preserved. They provide conspicuous descriptive representations of the traditional local divinities of the Northern Dipper ritual. My project compares various rituals of the “Announcing to the Dipper” in the Ming Daoist Canon. It reveals that the application of Daoist ritual of reproduction served as an effective vein to popularize its Daoist framework. It elucidates how Daoism, local belief, and Chinese cultural concepts simultaneously interact in this dipper ritual to expel evil power and rejuvenate members of the local community. By examining three versions of “Announcing to the Dipper” ritual, this article explores the relation between the Qingwei ritual framework and “Announcing to the Dipper.”

Keywords: Dipper ritual, Qingwei, Announcing to the Dipper, Release from disasters, Daoist ritual