

虛靖天師傳說研究

——筆記、小說與道經的綜合考察

高振宏

摘要

虛靖天師張繼先為宋元時期深具神異性的宗教人物，被視為龍虎山的中興之祖以及道教權威形成的關鍵。本文在松本浩一、二階堂善弘與王見川等學者的研究基礎上，進一步細讀相關文獻、深化討論，藉此說明其傳說的內涵以及這些傳說所形構出的張天師形象。

張繼先最著名的傳說為解州除蛟之事，其中展現了天師役使天地神祇的能力，與許遜斬蛟形成「天師（高道）——除蛟（平水患）」的原型，加上鹽業為宋代重要的經濟命脈，增加了這則傳說在民間的影響力，加深民眾對張天師驅邪能力的認知。而相關傳說中將「虛靖先生」轉換為「虛靖天師」則是複合了朝封的「虛靖」與宗教的「天師」，具有受皇帝禮遇、法力高強的象徵意義，強化天師在世俗與宗教的權威地位。此外，張繼先在南宋與元代也被視為雷法或元帥法祖師，這與白玉蟾和盧楚兩系的道法有關，前者將虛靖天師納入雷法祖師的譜系，後者則尊其為元帥法的創法之祖，讓祂複合了道與法的雙重性質。尤其是《道法會元》所收的溫瓊、關羽元帥法，內容標榜溫、關二帥曾受天師保奏、符篆亦為天師所傳，其中帶有一種建構「新道教傳統」的企圖：道士藉此除去溫、關元帥民間祠神血食的色彩以進入道教神譜之中，同時也透過天師所傳的篆文符統攝或取代雷法傳統的合形符，以此區別火師汪真君以來的道法傳統，建立自身的

2013/10/04 收稿，2014/05/14 審查通過，2014/09/01 修訂稿收件。

* 高振宏現職為國立政治大學中國文學系專案助理教授。

神聖譜系。而後隨著這些神祇與法術的流播，相當程度又擴大了張天師的影響力，反覆強化其世俗與宗教世界中的神聖權威，形塑了民眾認為天師精通呪法符籙的印象。

關鍵詞：張天師、虛靖天師、道法會元、雷法、元帥法

A Study of Daoist Legend of Heavenly Master XuJing: Comprehensive Survey of Notes, Novels and Daoist Canon

Kao Chen-hung

Abstract

Zhang Jixian, usually known as Heavenly Master XuJing, is a legendary Daoist in the Song and Yuan Dynasties. He can be seen as the key to the formation of authority of Dragon and Tiger Mountain, the sacred mountain of Daoism in Jiangxi Province, as the centre of the heavenly masters. Based on the studies by Koichi Matsumoto, Nikaido Yoshihiro and Wang Jianchuan, this paper aims to examine how the legendary figure of Heavenly Master Zhang is created and the authority of Dragon and Tiger Mountain is established through certain notebooks, stories and Taoist scriptures.

The most renowned story of Master XuJing in Song Dynasty is about how he vanquishes a flood dragon with his powers. The archetypal story shows how a Heavenly Master is able to dispatch the gods and exorcise demons, and thus reinforces his religious influence over the masses. During Song and Yuan Dynasties, Heavenly Master Zhang is also celebrated as the chief ritual master of Thunder Magic and of Marshal Guan's Apotropaic rituals preserved in Daofahuiyuan (道法會元). At the same time, enjoying the honors offered by the imperial court, this legendary figure gradually becomes an embodiment of religious and political authority. As Marshal Guan's rites grow more and more popular, the influence of Master XuJing on the common people grows deeper

* Project Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

and deeper. Thus the hagiography and rites repeatedly reinforced the Master Zhang's images of proficient in magic, and formed the authority of Dragon and Tiger Mountain.

Keywords: Heavenly Master Zhang, Heavenly Master XuJing, Daofahuiyuan,
Tunder Magic, Apotropaic Rituals of Marshal Guan

一、前言

道教正一派自漢末祖天師創教以來，已流傳一千餘年，與魯國孔家並列中國兩大世家。在這六十餘代的傳承中，以祖天師張道陵與三十代天師張繼先最負盛名：張道陵為創教之祖，其重要性自不待言說，而張繼先則在北宋時受徽宗之召入宮，受封「虛靖先生」，多被稱為虛靖天師（或寫為虛靜）或張虛靖，是少數以封號通聞天下的張天師，為北宋到元代期間確立龍虎山道教權威的關鍵人物，可謂龍虎山的中興之祖。¹由於張繼先九歲便承襲真人之教（接任天師之位），僅三十六歲便羽化登仙，這個早慧與早逝的事實便產生了許多想像空間與神話性的解釋，在北宋末、南宋期間開始流傳許多相關傳說：有謂其為尸解，後隱於四川峨嵋山，亦曾在青城山傳授薩守堅道法；其中最著名為《大宋宣和遺事》中所載，張繼先曾役使關羽至解州斬蛟，關羽斬蛟得勝後受封「崇寧真君」，但因驚駭到徽宗皇帝，因此被天師罰下酆都鎮守五百年，為酆都將；而章回小說《忠義水滸傳》仁宗皇帝派人前往龍虎山聘請前往京都除瘟的便是虛靖天師。種種的事蹟與傳說，使他成為深富神異性的傳說人物，頗受研究者關注。

較早開始關注張繼先事蹟的研究者為孫克寬，他認為因為張繼先在徽宗朝求雨、捉妖等種種神異的傳說，大大地提高天師與龍虎山的地位與名聲，加上南宋朝廷仍給予天師相當的尊禮，形成了張繼先在宋末元初南方道教中的偶像地位，且對他的詩文有頗高的評價。²日本學者松本浩一則從道教角度切入，指出道藏正一部的《道法會元》（HY1210）收錄了許多南宋、元代時期的法術經典，其中新神霄派的關鍵人物盧楚便稱其遊青城山時遇虛靖天師，而獲授諸階道法，使虛靖天師同時兼具道教宗師與這些新興道派（法派）的祖師，強化他在南宋時期江南地區道教領袖的形象。³二

¹ 相關考證可參王見川 Wang Jianchuan：〈龍虎山張天師的興起與其在宋代的發展〉“Longhushan Zhangtianshi de xingqi yu qi zai Songdai de fazhan”，收入高致華 Gao Zihua 編《探尋民間諸神與信仰文化》*Tanxun minjian zhushen yu xinyang wenhua*（合肥[Hefei]：黃山書社[Hunagshan sushe]，2006年），頁31-68。

² 孫克寬 Sun Kekuan：《元代道教之發展》*Yuandai daojiao zhi fazhan*（臺中[Taizhong]：東海大學出版社[Donghai daxue chubashe]，1968年），頁33-40。

³ 〔日〕松本浩一 Matsumoto Kouichi，高致華 Gao Zihua 譯：〈張天師與南宋的道教〉“Zhangtianshi yu Nansong de daojiao”，《探尋民間諸神與信仰文化》*Tanxun minjian zhushen yu xinyang wenhua*，頁69-85。這些新興道派即是道教學者所稱的新神霄派，相關資料多

階堂善弘則透過史書、筆記小說與道經等資料勾勒出張虛靖的形象，認為文學中「虛靖先生」的形象是複合了廿四代張正隨、廿五代張乾曜、三十代張繼先等幾位天師的事蹟，而張繼先有雷法、禪、儒等知識，詩文也有相當的造詣，但文學作品多強調他「法力高強」的形象，形成大眾對張天師的一般印象。⁴最新的研究為臺灣學者王見川，他辨審相關材料，較明確地說明龍虎山張天師傳承的譜系與歷代封敕，而他以為張繼先能力主要表現在兩方面：一是傳說他法力高強，曾斬蛇、驅妖猴，其中以平治解池鹽患傳說流傳最廣、影響最大；二是張繼先被民眾認為有窺知天界訊息，預知國家興亡的能力。由於他被視為道法精深、法力高強的神異人物，不只南宋新出現的道派宣稱其道法源自於他所傳授，就連北方的道教界一些重要道觀中的「天心正一法」傳承者也標榜他為祖師。⁵

綜觀上述研究，由於相關史料性質紛雜，既有史書與文人筆記，亦有道教內部的經典與仙傳，所以上述學者多著力於釐清張繼先的生平事蹟與傳說以及龍虎山張天師的傳承譜系，比較是從「史」的角度切入，多少忽略了這些文獻性質的分別和文字中隱藏的訊息，所以雖然能說明張繼先的神異性，但未能完全解釋為何這些傳說的主角選擇的是張繼先而非其他掌教天師（如宋代首受皇室禮遇的廿五代天師張乾曜或是掌三山符籙的卅五代天師張可大）；而張繼先又是如何複合了「道」、「法」的雙重性質，成為新興道派的祖師。由於上述前輩學者已對相關史料做了清楚的釐清，因此本文在此基礎之上，進一步的細讀這些文獻，著力於解釋文獻的背景與意義，深化相關的理解，特別是一般學者較為忽略的道經材料——《道法會

收錄於《道法會元》卷 101 至 268，由於其來自於地方的道教或法術傳統，內容具有強烈的驅邪法術性質，因此有些學者稱為地方道派或就其特質稱為法派。

⁴ (日)二階堂善弘 Nikaido Yoshihiro:〈有關天師張虛靖的形象〉“Youguan tianshi Zhang Xujing de xingxiang”,《臺灣宗教研究通訊》*Taiwan zongjiao yanjiu tongxun* 第 3 期(2002 年 4 月),頁 34-48。

⁵ 王見川 Wang Jianchuan:〈龍虎山張天師的興起與其在宋代的發展〉“Longhushan Zhangtianshi de xingqi yu qi zai Songdai de fazhan”,《探尋民間諸神與信仰文化》*Tanxun minjian zhushen yu xinyang wenhua*, 頁 31-68; 該文為其博士論文的第二章，完整的研究可參氏著:《張天師之研究:以龍虎山一系為考察中心》*Zhangtianshi zhi yanjiu: yi Longhushan yixi wei kaocha zhongxin* (嘉義[Chiayi]: 國立中正大學歷史所博士論文 Guoli Zhongzheng daxue lishisuo boshi lunwen, 2003 年)。

元》，藉此說明祖師張虛靖所代表的新道教傳統。⁶筆者以為，張繼先的神異性除了民間傳說的推衍之外，當時這些道派的流布、推廣也佔有重要的因素，尤其這些道派與當時流行的五雷法、考召法有密切關聯，這相當程度強化了虛靖天師、甚至是龍虎山在民間的影響力。在進入正文前還必須說明一點：傳統研究在方法上多將宗教譜系或聖傳視為真實紀錄，常作為研究的直接證據，但實際上這種宗教譜系多是透過某種拼湊、嫁接或重構，藉此來確立自身的正統與權威，內容具有相當的虛構性，因此目前的研究不再完全以史料的角度看待，而多著重在這些譜系或聖傳所要凸顯的人物與傳承義涵。⁷準此，本文對於道教內部的資料會作更仔細的辨析與運用，避免誤將虛擬的譜系作為解釋的例證。

二、筆記與通俗文學中的張繼先

張繼先，字遵正，號翛然子，生於北宋哲宗元祐7年（1092），九歲承襲真人之教（接任天師之位），於靖康2年（1127）羽化登真。曾於徽宗崇

⁶ 本文刻意分別使用張繼先與張虛靖，係因文學、史傳等文本多直接稱天師張繼先或是虛靖先生，而在道教經典中，因尊崇其祖師地位，多直接稱為虛靖天師，兩種不同的稱謂具有不同的意旨與企圖。又，本文使用的道藏經號係依照翁獨建 Weng Dujian 所編、哈佛燕京出版社的《道藏子目引得》*Daozang zimu yinde*；而為行文清簡，引用道藏原文採用簡註方式（卷數：頁數），斷句則參考張繼禹 Chang Jiyu 主編：《中華道藏》*Zhonghua daozaog*（北京[Beijing]：華夏出版社[Huaxia chubanshe]，2004年），遇有疑義，則由筆者重新斷句、標點，若有問題，概由個人負責。

⁷ 類似的反省多針對佛教禪宗的燈錄，相關研究如伯蘭特·佛爾（Bernard Faure），*The Rhetoric of Immediacy: A Culture Critique of Chan/Zen Buddhism*（Princeton: Princeton University Press, 1991），本書已有中文版，參蔣海怒 Jiang Hainu 譯：《正統性的意欲：北宗禪之批判譜系》*Zhengtongxing de yiyu: Beizhong chan zhi pipan puxi*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2010年），馬克瑞（John R. McRae），*Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*（Berkeley: University of California Press, 2003），龔雋 Gon Jun：《禪史勾沉：以問題為中心的思想史論述》*Chanshi gouchen: yi wenti wei zhongxin de sixiangshi lunshu*（北京[Beijing]：三聯書店[Sanlan shudian]，2006年）；道教部分的研究可參謝世維 Hsieh Shuwei：〈系譜與融合：太極五真人頌〉“Xipu yu ronghe: taiji wu zhenren song”，收入氏著：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》*Tianjie zhiwen: Wei Jin Nanbeichao lingbao jingdian yanjiu*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，2010年），頁167-212、〈宋元時期的「東華派」探討——系譜、聖傳與教法〉“Song Yuan shiqi de ‘Donghuapai’ tantao: xipu shengzhuanyu jiaofa”，《東吳中文學報》*Dongwu zhongwen xuebao* 第23期（2012年5月），頁161-190。

寧4年6月受召入闕，獲賜「虛靖先生」，之後在政和、宣和年間又曾數次受召，得受官職與經書。不過，張繼先並不是當時最受徽宗重視的道士，其榮寵、地位遠不如茅山的劉混康或是王老志、徐神翁、王文卿、林靈素等道士，因此《宋史》並未立傳，僅在〈徽宗本紀〉崇寧4年條提到：「(5月)壬子，遣林摠報聘于遼。賜張繼先號虛靖先生。」⁸張繼先在之後多被稱為虛靖天師(或寫為虛靜)或張虛靖，是少數以封號通聞天下的張天師，被視為北宋到元代期間確立龍虎山道教權威的關鍵人物，可謂龍虎山的中興之祖。⁹由於張繼先九歲承襲真人之教，僅三十六歲便羽化登仙，這個早慧與早逝的事實便產生了许多想像空間與神話性的解釋，在北宋末、南宋期間開始流傳許多相關傳說。就虛靖天師傳說的文本鏈來看，《道法會元》卷259〈地祇馘魔關元帥秘法〉最後陳希微所撰的〈事實〉是在正史之外最早的記載：

昔三十代天師虛靖真君於崇寧年間奉詔，旨云：「萬里召卿，因鹽池被蛟作孽，卿能與朕圖之乎？」於是真君即篆符文，行香至東嶽廊下，見關羽像，問左右：「此是何神？」有弟子答曰：「是漢將關羽，此神忠義之神。」師曰：「何不就用之。」於是就作，用關字內加六丁，書鐵符投之池內。即時風雲四起，雷電交轟，斬蛟首於池上。師覆奏曰：「斬蛟已竟。」帝曰：「何神？」師曰：「漢將關羽。」帝曰：「可見乎？」師曰：「惟恐上驚。」帝命召之，師遂叩令三下，將乃現形於殿下，拽大刀、執蛟首，於前不退。帝擲崇寧錢，就封之為崇寧真君。師責之，要君非禮，罰下酆都五百年，故為酆都將。此法乃斬蛟龍馘魔祖法始也，故書其首末以示後之嗣法之士。陳希微謹誌。(259:17a-18a)

陳希微為北宋末期之人，時間比張繼先稍晚，據《茅山志》載：「陳希微，初名伯雄，字彥真，吳人。元祐中得疾，飲符水愈，遂棄家為道士。徽宗

⁸〔元〕Yuan 脫脫 Tuo Tuo 等撰：《宋史》*Songshi*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1983年），卷20，〈徽宗本紀〉崇寧4年條，頁373。

⁹相關考證可參王見川 Wang Jianchuan：〈龍虎山張天師的興起與其在宋代的發展〉“Longhushan Zhangtianshi de xingqi yu qi zai Songdai de fazhan”，《探尋民間諸神與信仰文化》*Tanxun minjian zhushen yu xinyang wenhua*，頁31-68。

聞其名，乃以所居柳汧泉為抱元觀，賜號洞微法師。」¹⁰不過，這則〈事實〉可能是在教內流傳，所以收在約元末明初編成的《道法會元》，反而被以為較晚的記載，而少被引述討論。類似的傳說在南宋時期也可以見到，王禹錫的《海陵三仙傳》載：

（崇寧）四年八月賜敕書，令發運使胡師文禮遣（徐神翁）赴闕。既至，會解（一作澥）州水溢，詔問之，對曰：「業龍為害，惟天師可治。」召繼先至，投以鐵符，龍震死，而鹽復。¹¹

到南宋末元初的說書評話《大宋宣和遺事·元集》則敷衍為：

崇寧五年夏，解州有蛟在鹽池作祟，布氣十餘里，人畜在氣中者，輒皆嚼嚙，傷人甚眾。詔命嗣漢三十代天師張繼先治之。不旬日間，蛟祟已平。繼先入見，帝撫勞再三，且問曰：「卿此翦除，是何妖魅？」繼先答曰：「昔軒轅斬蚩尤，後人立祠於池側以祀焉。今其祠宇頓敝，故變為蛟，以妖是境，欲求祀典。臣賴聖威，幸已除滅。」帝曰：「卿用何神？願獲一見，少勞神麻。」繼先曰：「神即當起居聖駕。」忽有二神現於殿庭：一神絳衣金甲、青巾美鬚髯；一神乃介冑之士。繼先指示金甲者：「此即蜀將關羽也。」又指介冑者曰：「此乃信上自鳴山神石氏也。」言迄不見。帝遂褒加封贈，仍賜張繼先為視秩大夫虛靖真人。¹²

這則傳說相當著名，在之後的《漢天師世家》以及關羽信仰的《關帝聖迹圖志》等作品等皆有收錄，即後代「關公大戰蚩尤」的原型。¹³從〈事實〉、《海陵三仙傳》與《大宋宣和遺事》等記載，大概可推測虛靖天師役使關羽除蛟這個說法應從北宋末、南宋初就開始廣泛流傳。在這三則記載中都

¹⁰ 見昌彼得 Chang Bide 等編：《宋人傳記資料索引》*Songren zhuanji ziliao suoyin*（臺北 [Taipei]：鼎文出版社[Dingwen chubanshe]，2001年），頁2580。

¹¹ 本文所用的《海陵三仙傳》為東京大學東洋文化研究所的漢籍善本全文影像資料庫，版本為雙紅堂文庫《舊小說》*Jiu xiaoshuo*，丁集，頁36上。

¹² 古本小說集成編委會 Guben xiaoshao jicheng bianweihui：《大宋宣和遺事》*Dasong Xuanhe yishi*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，1990年），頁281-282。

¹³ 相關研究可參王見川 Wang Jianchuan：〈「關公大戰蚩尤」傳說之考察〉“Guangong dazhan Chiyou’ chuanshuo zhi kaocha”，《漢人宗教、民間信仰與預言書的探索：王見川自選集》*Hanren zongjiao minjian xinyang yu yuyanshu de tansuo: Wang Jianchuan zixuanji*（臺北 [Taipei]：博揚文化出版社[Boyang wenhua chubanshe]，2008年），頁395-410。

有共同的除蛟情節，而《道法會元》、《海陵三仙傳》這類道經仙傳側重「投符」的情節，是透過一種儀式性行為來為民解除災厄。相較之下，《宣和遺事》則著重在張繼先役使的關羽、自鳴山神兩位神祇，強調張天師驅遣神祇的能力與這些神祇為民除災的事件。綜合來看，有幾點值得注意：

其一，故事中的投符之法可能與道教的「投龍簡」傳統有關，但投龍簡主要的意義是在敬告天地水三官、祈求消除罪過，目前有唐代出土、上刻金文的玉簡，可見中古時期仍有進行相關儀式。¹⁴不過，到了宋代之後，部分投龍簡儀式被轉化在祈雨儀式中，如《高上神霄玉清真王紫書大法》（HY1209）中的「祈雨投龍簡式」：「凡祈雨，須擇潭洞靈跡聖地投符。起龍用法中，鐵符書于鐵版，潭洞前先步九跡，至九位龍跡罡，百發百中，從一交腳至九，敕水投簡，立有風雨至矣。」（11:7a-b）即是將符文書寫於木板或鐵板上、投於川澤之中，是將符呪「物質化」的一種表現，而在當時最流行的「天蓬法」或是視張繼先為祖師的盧楚一系（詳下節）所傳的「金火天丁法」裡面也有提到鐵符的作法，但主要作用是去災消厄，功能上略有差別。¹⁵由於道藏中未具體署名哪些是龍虎山一系的道法資料，甚至可能未收錄相關資料，而龍虎山內部也一直未曾公開，因此難以具體得知此處張繼先所用的投符之法究竟為何。

若就文學的角度來看，投符除蛟（龍）的情節結構與唐代葉天師傳說頗為相近，在《太平廣記·葉法善傳》中提到：

錢塘江有巨蜃，時為人害，淪溺舟楫，行旅苦之。（葉天師）投符江中，使神人斬之。除害殄凶，玄功遐被，各具本傳。¹⁶

¹⁴ 參見周西波 Zhou Xipo:〈敦煌寫卷 P.2854 與唐代道教投龍活動〉“Dunhuang xiejuan P. 2854 yu Tangdai Daojiao toulong huodong”，《敦煌學》*Dunhuangxue* 第 22 輯（1999 年），頁 91-109；黎志添 Li Chitian:〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉“Tiandishui sangan xinyang yu zaoqi tianshidao zhibing jiezui yishi”，《臺灣宗教研究》*Taiwan zhongjiao yanjiu* 第 2 卷第 1 期（2002 年），頁 1-30。

¹⁵ 有關道教符呪物質化的討論可參謝世維 Hsieh Shuwei:〈天書與聖物：道教儀式中天書之物質化〉“Tianshu yu shengwu: Daojiao yishi zhong tianshu zhi wuzhihua”，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》*Tianjie zhiwen: Wei Jin Nanbeichao lingbao jingdian yanjiu*，頁 253-293。盧楚所傳的鐵符之法可參《道法會元·神霄金火天丁大法》中的「玉帥寸金籙（匚+籙）蓋品」（198:23b-25b）。

¹⁶ 〔宋〕Song 李昉 Li Fang 編：《太平廣記》*Taiping guanji*（北京[Beijing]:中華書局[Zhonghua shuju]，2003 年），卷 26，〈葉法善傳〉“Ye Fashan chuan”相關的敘事到了南宋《唐鴻臚

從情節單元來看，有可能是承襲葉天師的傳說，不過故事剪除的對象有一轉移與變化，在《海陵三仙傳》中是由於蛟龍造成江水滿溢而影響製鹽，而《道法會元》、《宣和遺事》則是鹽池中有由蚩尤所化的蛟龍作祟。田海（Barend ter Haar）指出這個情節在當時具有重要的意義：由於鹽業收入為宋代國家經濟的重要來源，在北宋時期最重要的重鎮就是解州鹽場，南遷之後則以杭州鹽場為重，使得這則傳說在民間產生相當的影響力，強化了民眾對張天師與關羽驅邪能力的認知。¹⁷這也讓此則傳說超越了葉天師傳說，成為之後天師解除水患故事的典範，讓具獨特性的「投符除蛟」成為與許遜斬蛟有別的定位化故事情節，開展出新的文學敘事，如《湖海新聞夷堅續志·道教門》：

（元）大德戊戌年（二年，1298），鹽官州州南瀕古塘，塘距海三十里，地橫互皆斥鹵，比年潮汐衝齧，鹽場陷焉。海勢侵逼州治，州以事聞於省府，復加修築塘岸二百餘丈，不三日復圯，皆謂水怪為害，非人力能復。省咨都省聞奏，欽奉玉音，禮請卅八代天師（張與材）馳驛詣杭州。時合省官僚，以五月朔就佑聖觀建醮五晝夜。醮畢，天師遣法師乘船，投鐵符于江。初則鐵符跳躍浪中，食頃方沉，風雷電霧旋繚于中。明日視之，沙漲日增，堤岸復舊，江心突起。沙汰中有異物，為雷殛死于上，廣二丈長許，狀如龜，有殼。省府聞奏于朝，崇錫旌賞。《天師斬鼃》¹⁸

卿越國公靈虛見素真人傳》（HY778）進一步敷衍為：「錢塘江有巨蜃，淪溺舟航，經涉者苦之。清沙鎮長沈愈躬自來迎真人，由是往焉，候潮信至，以鐵符丹篆鎮之，至今絕其患。又以劍勒『道靜』二字於巖上，各方三丈許，真跡尚存，即三教門山是也。」（12a）相較之下，它與張天師傳說較為不同，非是投符斬蛟而是書符鎮蛟，反而接近許遜斬蛟、再鎮以鐵樹的故事情節。不過，這則故事在葉法善崇拜中並未特別被凸顯，可能因為在他之前已有斬蛟聞名的許遜真君。

¹⁷ [荷蘭] 田海（Barend J. ter Haar），“King Guan’s Huizong Miracle”，佛光大學社會學研究所 Foguang daxue shehuixue yanjiusuo 主辦：「宗教對話：華人民間信仰學術研討會」‘Zhongjiao duihua: Huaren mingjian xinyang xueshu yantaohui’會議論文（2006年10月）；另可參胡小偉 Hu Xiaowei：〈「關帝斬蚩尤」考——道教與宋代關羽崇拜〉“Guandi zhan Chiyou” kao: Daojiao yu Songdai Guan Yu chongbei”，收入氏著：《伽藍天尊——佛道兩教與關羽崇拜》*Qielang tianzun: Fo Dao liangjiao yu Guan Yu chongbei*（香港[Hong Kong]：科華圖書出版社[Kehua tushu chubanshe]，2005年），頁315-456。

¹⁸ [金] Jin 元好問 Yuan Haowen 撰，常振國 Chang Zhenguo 點校；無名氏 Wumingshi 撰，金心 Jing Xin 點校：《續夷堅志 湖海新聞夷堅續志》*Xuyijian zhi Huhai xinwen yijian*

而在《春渚紀聞》也有類似的記載，但主角轉換為佛教高僧：

錢塘楊村法輪寺僧淨元，年三十通經，祝髮即為禪比丘，遍參明目。得法之後，歸隱舊廬，人不之異也。政和癸巳，海岸崩毀，浸壞民居。自仁之和之白石，至鹽官上管，百有餘里。朝廷遣道士鎮以鐵符，及大築堤防，且建神祠以禳禦之，毀益不支。至紹興癸丑，師忽謂眾曰：「我釋迦文佛，歷劫以來，救護有情，捐棄軀命，初無少靳，而吾何敢愛此微塵幻妄，坐視眾苦而不赴救。」即起禪定，振履經行，視海毀最甚處，至于蜀山，時六月五日也，從而觀者數百人，而海風激濤，噴湧山立，師將褰衣而前，眾爭挽引，且請偈言，以示後來。……頌畢舉手謝眾，躄身沉海。眾視驚呼，至有頓足涕流者，謂即葬魚腹矣。移時風止，海波如鏡。遙見師端坐海面，如有物拱戴者，順流而來，直抵崩岸，爭前挽掖而上，視師衣履不濡也。逮視岸側，有數大鯉叩首，久之沉波而去。即揚聲謂眾曰：「自此海毀無患也。」不旬日，大風漲沙，悉還故地。蜀山之民深德之，即其地共營庵居留事之。（〈僧淨元救海毀〉）¹⁹

在此，除了看到鐵符鎮水患的記載外，更可發現它以佛教教義轉化相關的情節單元——投符變為高僧捨身、除蛟則轉為精怪聞道受化，形成佛教式的「投符治蛟」。這類投符平害的記載與許遜斬蛟等傳說共同形成了「天師（高道）——治蛟（水中精怪）」的類型，持續開拓這項文學主題。

xuzhi (北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghua shuju], 2006年), 頁163。類似故事還有〈天師退潮〉:「宋嘉熙庚子(4年, 1240), 杭州潮水不退, 趙與權尹京, 奏乞召張天師議治。暨至, 連日作法, 水如故。遂考照, 云有蛟三條為祟: 一是濟王, 因史相廢其為太子, 以理宗代之, 怨望致死; 一是華岳, 乃武學生, 因作詩負罪; 一是一宮人, 因不肯裸體下蓮池捉木刻金龍, 遭鐘覆, 火煨而死。理宗云:『奈何?』天師奏乞設黃籙大齋以薦拔之方可。於是潔大內崇修。方移文水府, 而潮即退。」(頁161-162) 該條資料可再參照後集卷二「精怪門」的〈猿為廟神〉:「宋理宗朝召三十五代天師赴京, 退潮, 道經六和塔側, ……」(頁253) 可知主角為卅五天師張可大。

¹⁹ [宋] Song 何蘊 He Yuan 撰, 張明華 Zhang Minghua 點校:《春渚紀聞》 Chunzhu jiwén (北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghua shuju], 1983年), 頁59-60。



初名關羽連降疾疫

存用
 曠日用劍訣虛書庵叶吐利四字存於一
 星之中以劍訣劈開見帥紅袍金甲綠靴
 玉帶束火雲自南方來吸入中宮混合嘍
 出壇前任意遣之

圖一



圖二

其次，投符的「鐵符」在陳希微的〈事實〉具體為東嶽屬神關羽，之後還添入關羽現形，徽宗擲崇寧錢、封為崇寧真君，但因現形不退、要求封賞，因此天師罰下酆都。《宣和遺事》則未提到投符，但明確表示天師是役使關羽和自鳴山神石氏除蛟。相較之下，陳希微的〈事實〉，因是闡述關元帥法的起源，為教內聖傳，因此特別強調天師創作符文、發展成新的驅邪法術（馘魔法）這項情節，而未提及蚩尤與自鳴山神。虛靖天師所傳的「用關字內加六丁」符式，即如〈事實〉前所列的存用符式（圖一）及同卷的「六丁恙鬼雷符」（圖二）。而這裡將關羽稱為酆都將是暗示著其敗軍死將、血食之神的特質，但在這則神話中祂透過積功累德而獲得「朝封」（崇寧真君）與天師創造真形符，改變其「血食」（民間祠祀）的色彩，得以進入道教的神譜系統。（詳下節討論）此外，王見川指出《宣和遺事》中增加了關羽與自鳴山神角色的登場，代表了張繼先借得這兩位神祇的力量除去鹽池的蛟害。這意味著民間對張天師角色認知的轉變，即百姓相信張繼先天師不止能驅妖殺鬼，還可以役使神明。²⁰王說有其見地，不過此處張繼先除了可以役使神祇之外，還能將關羽罰下酆都五百年，顯示天師除了溝通天人之外，還兼及賞罰神祇的職能。且這裡役使神明的能力並非是指天師便可上天下地役使各類神祇，依照「祭不越望」（祭祀不跨越自身的郡

²⁰ 王見川 Wang Jianchuan：〈龍虎山張天師的興起與其在宋代的發展〉“Longhushan Zhangtianshi de xingqi yu qi zai Songdai de fazhan”，《探尋民間諸神與信仰文化》*Tanxun minjian zhushen yu xinyang wenhua*，頁 31-68。

國、轄界)的傳統,此處的關羽並非是「普遍性的關羽神」,而應是解州當地神祇,自鳴山神則為信州地區山神。在《古今圖書集成·神異典》有引《解州志》:「關聖廟在城西門外,宋真宗大中祥符年間敕修」;而《宋會要輯稿·禮廿·諸神祠》載:「自鳴山神祠:自鳴山神石敬純祠,在信州貴溪縣。哲宗元符三年十二月賜廟額『孚惠』。徽宗崇寧四月(應改為年)九月封廣利侯。」²¹時間都與這則傳說相近,所以天師應是役使當地地域以及他轄界內的神祇協助處理這項事務,就如同下文討論〈同州白蛇〉中所載的內外諸神與城隍。但一般大眾或許不會細究這層意義上的差異,加上南宋時期因商業的發達逐漸打破「祭不越望」的傳統,地方性神祇逐步發展為跨地域的信仰(普遍性神祇),²²所以到了明代小說《三寶太監西洋記》,則進一步成為天師可役召天地神祇(大多是地方神或元帥神)、甚至還有封神的能力,拓延了天師原有的職能。²³

其三,在《海陵三仙傳》與《宣和遺事》中的事件時間有一年的差距,這當然可以理解為天師應詔赴闕、需要路程的時間,因此差了一年。不過到了明代《漢天師世家》(HY1451)則改為崇寧2年。以此來看,不論上述資料的崇寧2年、4年或5年,都是發生在崇寧年間之事,也就是張繼先受召入闕的前後數年,依《宣和遺事》最後所述,似乎隱隱暗含著張繼先是因弭平解州鹽患而受封「虛靖真人」,元代張天雨所集的《玄品錄》(HY780)即認為:

崇寧四年再召,命弭解州鹽池怪事,甚神異,賜號虛靖先生。政
和中大內災,命禳之,因奏紅羊赤馬之厄,其語秘。(5:22b)

更直接將獲封「虛靖先生」與解州除蛟事相連結。就此來看,這則傳說主要的目的在解釋為何張繼先能獲得封敕,具有神話的「推原」與「解釋」功能。換言之,對民眾而言,張繼先並非無故受封,是因為展現特殊的神

²¹ 胡小偉認為自鳴山神為江蘇地區的祠神石固,所據不知為何?但從相關資料來看,恐怕有誤。相關討論可參〈「關帝斬蚩尤」考——道教與宋代關羽崇拜〉“Guandi zhan Chiyou” kao: Daojiao yu Songdai Guan Yu chongbe, 頁319。

²² 有關宋代時期「祭不越望」傳統的轉變,可參〔美〕韓森(Valerie Hansen),包偉民 Bao Weiming 譯:《變遷之神:南宋時期的民間信仰》*Bianqian zhishen: NanSong shiqi de mingjian xinyang* (杭州[Hangzhou]:浙江人民出版社[Zhejiang renming chubanshe],1999年)。

²³ 王見川 Wang Jianchuan:《張天師之研究》*Zhangtianshi zhi yanjiu*,特別是第五章第二節〈小說中的張天師形象〉“xiaoshuo zhong de Zhangtianshi xingxiang”,頁113-123。

異能力為民眾除禍禦災，而這個功績是符合國家祀典中「能御大災，能捍大患」²⁴的封敕標準，所以才能得此封號，「虛靖」便有著「朝封」的靈力象徵。不過「虛靖」這個名號並非三十代天師張繼先所獨有，南宋時已出現錯置為其他代天師的情況，如陸游在《老學庵筆記》中提到：

信州龍虎山漢天師張道陵後世，襲虛靜先生號、蠲賦役，自二十五世孫乾曜始，時天聖八年也。今黃冠輩謂始於三十二代，非也。又獨謂三十二代為張虛靜，亦非也。²⁵

他認為「虛靜先生」（應為「虛靖」）是龍虎山自廿五代天師張乾曜開始的世襲封號，而非當時所認為的卅二代天師。日本學者二階堂善弘支持這項看法，指出《龍虎山志》曾引述這條資料，且《續資治通鑑》也說：「（仁宗）甲寅，賜信州龍虎山張道陵二十五世孫乾曜號虛靖先生，以其孫見素為試將作監主簿，仍令世襲先生號，蠲其租課。」²⁶不過，由於《龍虎山志》與《續資治通鑑》都為清代作品，證據較為薄弱，說服力稍嫌不足，因此王見川駁斥上述說法，指出《宋會要》中已載：「（仁宗）至和元年（1054）八月十二日賜信州貴溪縣龍虎山上清觀張嗣宗（廿六代天師）為冲靜先生」，可見「虛靖先生」非是世襲的封號。此外，南宋李燾的《續資治通鑑長編》中也提到：「（張乾曜）宋仁宗聞其有道，天聖八年（1030）五月赴闕，賜澄素先生之號。」且元初趙道一《歷世真仙體道通鑑》中也引《宋會要》：「（真宗）大中祥符八年（1015）召信州道士張乾曜於京師上清宮置壇傳籙度人。」由此可見，不同世代的天師曾獲賜不同封號，張乾曜是首位受到北宋皇帝優遇的龍虎山天師，但所受封之號為澄素先生而非虛靖，而虛靖先生也非龍虎山世襲的封號。²⁷不過，陸游所述的情況似乎反映

²⁴ 《禮記·祭法》：「夫聖王之制祀也，法施于民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。非是族也，不在祀典。」這段文字雖然主要是指朝廷對先聖先賢的封敕標準，但也可推及一般的祠神，具相當的代表性，多為學者徵引。由於這個緣故，因此民間多認為這些神祇是展現了超卓的能力禦災捍患才能得封（多是由地方官員、仕紳上奏，再由禮部核定），所以朝廷的封敕就具有著「靈力」的象徵意義。

²⁵ 〔宋〕Song 陸游 Lu You, 李劍雄 Li Jianxiong、劉德權 Liu Dequan 點校：《老學庵筆記》*Laoxuean biji*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1979年），卷5，頁70。

²⁶ 〔日〕二階堂善弘 Nikaido Yoshihiro：〈有關天師張虛靖的形象〉“*Youguan tianshi Zhang Xujing de xingxiang*”，頁34-48。

²⁷ 王見川 Wang Jianchuan：〈龍虎山張天師的興起與其在宋代的发展〉“*Longhushan*

了當時的某些民眾的看法，具有一定的普遍性，在元雜劇《關雲長大破蚩尤》中便稱役使關公退蚩尤的虛靖天師為張乾曜：

貧道姓張，名乾曜（按：應為乾曜），道號澄素。我祖傳道法，戒律精嚴。三十二代，輩輩留傳。貧道在這信州龍虎山居住，每日修行辦道。……小官天朝使命是也。今奉聖人的命，著小官直至信州龍虎山，請虛靜天師。²⁸

此處認為虛靖天師是卅二代天師張乾曜，即是陸遊所駁斥的觀點，不過時間倒是符合張乾曜活動的仁宗皇帝時期，但卻將他受封的「澄素先生」改為道號。而明代的搜神類書《三教源流搜神大全》則認為解州除蛟發生在真宗大中祥符7年（1014），此時即是由廿五代天師張乾曜掌教。²⁹類似的情況也見於章回小說《忠義水滸傳》，第一回〈楔子〉中仁宗皇帝派遣洪太尉至龍虎山禮聘到京都的張天師即為虛靖天師，小說中天師為道童的形象也是比較接近張繼先（因九歲襲教），但小說所述的仁宗嘉祐3年（1058），龍虎山則應由廿六代天師張嗣宗掌教。由此來看，當時多將虛靖天師視為張乾曜或張繼先，時間或形象上有相互重疊之處。

從上述說明來看，如果我們不是從考實的角度來考辨「虛靖」之稱號究竟是張乾曜還是張繼先所有，而是從文學象徵的角度觀察：對通俗文學作者或一般民眾而言，由於「虛靖」這個封號連結著解州除蛟之事，其神話意義遠大於「澄素」，具有一種法力高強的「靈力」象徵，³⁰所以雜劇《關

Zhangtianshi de xingqi yu qi zai Songdai de fazhan”，頁31-68。據相關資料來看，張乾曜在真宗大中祥符8年（1015）間至京傳籙度人，而廿六代天師張嗣宗在仁宗至和元年（1054）獲封，因此張乾曜的掌教時間約莫就是這段時間前後。此外，在李燾的《續資治通鑑長編》除了文中所引資料外，亦記載「（張繼先）宋徽宗崇寧以來，凡四召至闕，賜號虛靖先生」。

²⁸ 見關名 Queming：《關雲長大破蚩尤》*Guan Yunchang dapo Chiyou*，收入〔元〕Yuan 王實甫 Wang Shifu 等撰：《孤本元明雜劇》*Guben Yuan Ming zaju*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1977年），第8冊，頁2b-3a。

²⁹ 參見〔明〕Ming 無名氏 Wumingshi 輯：《三教源流聖帝佛祖搜神大全》*Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2012年），「義勇武安王」條，頁105-107。

³⁰ 這點還涉及到封敕中的「朝封」、「道封」、「民封」等問題。就目前一般認知，「朝封」為朝廷正式封敕，而有被載入祀典；而「道封」則是在道教仙傳中記載了該神祇接受上天（玉皇）封敕；「民封」則是祀典無載，民間所加之封號。這三種有複雜而密切的互動關係，「民封」多以靈力作為判準，可能因為顯應屢著，所以由地方仕紳奏請朝廷加封（朝

雲長大破蚩尤》才將原本張乾曜所受朝封的澄素先生改為道號，而代以虛靖天師之號（內容未說明是道號還是朝封）。就此來看，「虛靖天師」這個名號就類似一個符碼（code），民眾所在意的不是他到底是誰，而是這個符碼所象徵的意義——受皇帝榮寵、有著高強法力的張天師，具有世俗與宗教上的權威性，所以廣被接受，通行於各類型文學作品之中，也成為唯一一位以封號通聞天下的張天師。而這也能說明何以他們將原初敕封的「虛靖先生」改為「虛靖天師」，這個名號正是複合了朝封「虛靖」與宗教「天師」（天地神師）的義涵，這樣的結合進一步強化了龍虎山道教權威的形象。至於通俗文學或仙傳中的「虛靖先生」多指張乾曜或張繼先，而不是廿六到廿九代的張嗣宗、張象中、張敦復、張景端等人，肇因這幾位天師未特別受到北宋皇帝的器重，因此較不具靈力的象徵意義；而三十代天師張繼先之所以較廿五代天師張乾曜更為著名，便在於他曾被徽宗四召至闕，所受的榮寵遠超越真宗皇帝對張乾曜的禮遇，而且他也是真正受封為「虛靖先生」的張天師，在龍虎山地位轉昇過程中扮演了關鍵性的意義。

除此之外，成書於南宋初期的洪邁《夷堅志》也記載了兩則相關傳說，其一為〈同州白蛇〉：

同州自元符以後，常有妖怪出為人害，皆言白蛇之精。官民多禍，至于郡守，亦時殞于怪中。知之者無敢以作牧為請。政和間，宰相之婿某必欲得之，蓋貪俸入優厚之故。……其家走騎報于相君，相君白于徽宗，召虛靖張天師往治，至則婿不知所之矣。到郡才十日，張召內外諸神，問蛇所在，皆莫到。繼呼城隍扣之，亦辭曰：「不知」。張怒責甚峻，敕陰兵行箠鞭，楚毒備極，訴云：「彼物之靈，上與天通，言出于口，大禍立至。」張曰：「吾之法力，誅之有餘，今但欲得其窟穴。汝若不告，當先戮。」于是神俛首密白其處，張擇日詣之。去穴三里，結壇五層，其廣數十丈。壇成，悉集一城吏民，使居于其上，而領眾道士作法。初飛一白符，寂然無聞。次飛赤符，繼以黃符。良久，風雲勃興，雷

封)，其後更可能因這些機緣進入道教系統，而出現「道封」。其中主要原因在於中國的宗教世界一直無法與世俗社會脫鉤，成為獨立的宗教王國，因此才有如此複雜的糾葛。而以張天師之例來看，由於張乾曜、張繼先曾受皇帝禮遇、獲得封賞，這份封賞就象徵著一種經過朝廷認證的超卓能力（靈力），所以更具有權威性。

電四起，青氣黑煙，蔽滿山谷，見者危懼。少頃煙散，張持法如初，俄白氣滄于天際，或黃或紫，如是者四五變。壇上人盡顛仆怖哭，立待吞噬。張使人人口銜土一塊，以御邪沴。遣取州印置前，語眾曰：「白蛇之神盡于是矣，必將自出。如越過五壇，雖吾亦不復有生理。苟不吾敵，則止於三層，邪不勝正，此邦當無憂也。」已而烈火從穴中發，漸及壇畔。大蛇呀然張口，勢欲吞壇，矯首素空，高出望表，迤邐且近，引其身透下層四五匝。張左手執州印，右手執玉印，端坐對之。蛇縮恧挫沮，進退不可，軀幹漸低摧，似若為一山所壓，衝第三級而止，即飛劍殺之。……虛靖為漢天師三十代孫，平生不娶，京師將亂，潛出城還鄉。尸解，復隱于峨嵋山，蜀人時或見之。天師嫡派遂絕，今以族人紹厥後云。³¹

就故事情節來看，這則傳說也與唐代葉法善天師傳說有某種相似性，特別是「飛符」這個情節。³²在敦煌〈葉淨能詩〉中，葉天師飛符是要禁劾嶽神放回張令之妻，而此處張繼先也是飛符禁劾邪崇，目的相近。而故事中葉天師連催三符，分別為「黑符、朱筆書符、取雄黃及二尺白練絹，畫道符吹向空中」，³³與這則故事的白符、朱符、黃符頗能相應，在〈葉淨能詩〉

³¹〔宋〕Song 洪邁 Hung Mai：《夷堅志》*Yijiang zhi*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1981年），〈支戊〉“Zhiwu”卷9，第3冊，頁1120。有關張天師的傳說亦可參劉守華 Liu Shouhua 主編：《張天師傳說匯考》*Zhantianshi chuanshuo huikao*（武漢[Wuhan]：華中師範大學出版社[Huazhong shifandaxue chubanshe]，2009年）。

³²吳真指出「飛符」是唐代以來道士故事模式化的固定情節，反映當時對道士形象的想像，但是故事的主人翁未必一定要葉天師，也可以是其他神奇道士。相關討論可參吳真 Wu Zhen：《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》*Wei shenxing jiazhu: Tang Song Ye Fashan chongbai de zaochengshi*（北京[Beijing]：中國社會科學出版社[Zhongguo shehuikexue chubanshe]，2012年），特別是第四章〈類型化的故事與神性化的角色〉“Leixinghua de gushi yu shenxinghua de jiaose”，頁82-109。不過，筆者以為這項論點需作修正，就禁劾嶽神這項能力而言，似乎僅屬於「天師」的能力身上，仍保有著天師作為人神中介者的古義，但禁劾鬼魅、精怪則可以各個神奇道士。此外，吳真也未討論這些不同顏色的飛符有何象徵意義。

³³黃征 Hunag Zheng、張涌泉 Zhang Yongquan 校注：《敦煌變文校注》*Dunhuang Bianwen jiaozhu*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1997年），頁334。類似的故事還可見唐代的《玄怪錄》卷3（曾慥《類說》卷11引為「胡僧咒海水」），故事中葉天師分別命令青衣使持墨符、黃衣使持朱符、朱衣使持黃符阻止胡僧喝海、吸乾海水。

中這些飛符還會轉化為黑衣使人、朱衣使者與金甲將軍，以更形象的方式來表現符的作用，當然這也符合道教符文可驅遣或化現為兵帥將吏的傳統。這些不同的顏色的飛符可能代表著以黑墨、硃砂、雄黃來書符，顯示兩位天師是透過不同的外力來強化符文力量，尤其硃砂、雄黃在古代中國是具有藥效，同時也是道教煉丹的重要元素，以此書符更能增強符文的神力以達禁劾的目的，具有相當的象徵義涵，讓這段敘事有更豐富的層次性。

相對於〈葉淨能詩〉，這則傳說則增添了「召內外諸神與城隍」與「持印伏妖」等兩項主要情節。前者與宋代新興的儀式傳統有關：宋代進行驅邪儀式時常必須行文通報當地的土地、城隍，才能順利驅遣官將搜捕邪祟或行使相關的能力，而擒得的邪祟確定犯案後則會押送至城隍、東嶽處治，明確的展現地方性的概念。³⁴而在後者的情節中，若從符號象徵來看，州印可能帶著國家權力的象徵意義，而玉印指的可能就是昆玉所刻的陽平治都功印，即是俗稱的天師印，也就是說張繼先同時透過國家（世俗）與宗教（神聖）權力壓制邪精。進一步來說，白蛇精怪象徵著一種邪惡的「非常性」存在，而張繼先則是結合了雙重的「非常性」力量來鎮壓邪祟，若再加上他本身的修為，這裡除了是一種以「非常」制服「非常」的思維，更可說是以「超常」壓制「非常」的表現。³⁵而另一則〈蔡京孫婦〉則是以香花茶果設壇行法，而猴精以指、眼、體出火燒灼，但張繼先不受影響，後猴精技窮而被天師收捕、譴罰至海外。³⁶相對於〈同州白蛇〉，本則故事

³⁴ 相關討論可參 (Judith M. Boltz), "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural", in Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), pp.241-305; [日] 松本浩一 Matsumoto Kouichi:《宋代的道教と民間信仰》Sōdai no dōkyō to minkan shinkō(東京[Tokyo]:汲古書院 Kyuko syoin, 2006年);李志鴻 Li Zhihong:《道教天心正法研究》*Daojiao tianxin zhengfa yanjiu* (北京[Beijing]:社會科學文獻出版社[Shehui kexuewenxian chubanshe], 2011年)。

³⁵ 有關「常與非常」的思維，李豐楙先生有深入的討論，可參李豐楙 Li Fengmao:《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》*Shenhua yu bianyi: yige "chang yu feichang" de wenhua siwei* (北京[Beijing]:中華書局[Zhonghua shuju], 2010年)。另感謝謝聰輝教授提供相關的詮釋意見。

³⁶ 「蔡京孫婦」的原文如下：「宣和二年，太師蔡京府有奇祟染著。其孫婦每以黃昏時艷妝盛服，端坐戶外，若有所待；已則入房昵呢與人語，歡笑徹旦；然後昏困熟睡，視骨肉如胡越然，飲食盡費。蔡甚憂患，招寶籙宮道士治之，及京城名術道流，前後數十輩，皆痛遭折辱，狼狽乞命而退。時張虛靖在京師，密奏召之。才入堂上，鬼嘯於梁。張曰：

偏向猴精以奇技試驗天師，在過程中天師展示的個人不受影響的道法修為，較未展現特出的神奇法術。整體來說，這兩則故事都是透過設壇祈禳來驅除邪祟，較符合六朝以來道士的形象與傳統，與宋代之後道士或法師行持法術或呪語來行走天下、輔正驅邪的形象略有差別。

此外，在本則最後提到張繼先尸解、隱於四川峨嵋山的說法，多少表現了南宋初期民間流傳的說法。而洪邁以為張繼先的嫡派遂絕，由族人接續天師之位。明代沈德符就此認為「蓋其嫡派自北宋已絕。宜其法之無傳也。」³⁷以為張繼先之法已斷，沒有後續的傳承者。不過，就目前所見資料，可知張繼先曾傳徒吳真陽，在《四明洞天丹山圖詠集》(HY605)的〈序〉提到：³⁸

……一名白水宮（白水觀）。宋龍虎山三華院吳君真陽，號混朴子，從虛靜張天師學，游歷至此止焉。徽宗以凝神殿校籍召，不起。政和六年詔大其觀建玉皇殿，書其榜而門曰：「丹山赤水洞天」。封劉綱昇玄明義真君、樊氏昇真妙化元君，而混朴子授丹林郎，禁樵採、蠲租賦。高宗丞相張魏公知其徒（朱）孔容，因

『此妖怪力絕大，蓋升於混沌初分之際，恐未易遽除。容兩日密行法，若不能去，絕非同輩所能施功，吾亦未如之何矣。』蔡問所欲何物，但令辦香花茶果，他一切弗用。三日後，詣蔡府，坐未定，有大飛石自梁而墜，幾敗張面。俄梁上一物如猿獠，笑謂張曰：『都下法師無數，並出手不得。汝何等小鬼，趕來抗拒？』張弗顧，但焚香作法。獠忽自左手第一指出火下燒灼之，張凝然不動，就火中加持良久而滅之。自第二指出火如初，五指既遍，復用右手豎兩眼；最後舉體發烈焰，滿堂熾然，不可嚮邇。張略無所傷，喜曰：『崇技止此爾。』叱之使下，縮粟震懾，張納諸袖中。將起，蔡曰：『可使見形大乎？』曰：『大則首在空中，慮不無驚怖。』蔡固欲驗之，乃出而再叱，聲未絕口，已高數十丈。蔡懼，請救（敕）收之，遂復故形。蔡諭使誅之，不可，曰：『此妖上通於天，殺之將有大禍。今竄之海外，如人間沙門島，永無還期，譴罰如是足矣。』遂捨去。孫婦即日平愈。時此老七十四歲。稔惡誤國家，禍將及，以故變異如是。』〔宋〕Song 洪邁 Hung Mai：《夷堅志》Yijian zhi，〈支戊〉“Zhiwu”卷9，第3冊，頁1120-1121。

³⁷ [明] Ming 沈德符 Shen Defu：《萬曆野獲編·補遺》Wanli yuhoobian, buyi (北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1997年三刷)，卷4，「張天師之始」條，頁918。不過，這裡沈德符似乎有點誤讀。洪邁的意思應是指張繼先直系血緣的嫡嗣斷絕，但沈德符的語意則偏向張繼先道法傳承斷絕。不過，兩位之說都有些許的問題，依目前所知的龍虎山傳位原則，天師傳位未必就是父傳子，也可以是血緣相近的族嗣（如叔姪）接位；而龍虎山的道法傳承雖然一直未向外公開，但可知天師身旁的大法官會協助傳法，所以應不會因為天師過往而導致道法傳衍中斷。

³⁸ 同書的〈白水觀記〉或清代黃宗義輯的《四明山志》都有類似的記載。《四明洞天丹山圖詠集》題為曾堅編，實際上是他與同鄉的危素共同合編，所據的資料是由曾在此地曾修宮廟的元代道士毛永貞提供，由其弟子薛毅夫交與他們的。

表混朴子為真人，許歲度道士一人，以甲乙傳次。」(2a-b)

這位混朴子吳真陽也是出自龍虎山，之後隱居在四明山、傳徒朱孔容，延續張繼先的道法，只是傳授的內容與後續的傳承仍不明確。

從以上討論來看，對比〈事實〉、《海陵三仙傳》與《大宋宣和遺事》紀錄的解州除蛟之事，雖然都是張繼先投符、役使神祇除蛟，但《宣和遺事》著重在張繼先役使的關羽、自鳴山神兩位神祇，而《道法會元》、《海陵三仙傳》這類道教仙傳雖然也是由符文化現為神祇除蛟，但更側重「投符」這項儀式性行為，展現屬於「道教」概念的敘事。而這則神話的廣泛傳播，一方面讓關羽進入道教，擴大其在民間的影響力，另一方面，則是強化龍虎山張天師的形象。在道教內部，天師本具有相當的宗教權威，再加上其能力獲得皇帝認可、加以敕封，奠定了世俗權威的地位，而能力也伴隨著這樣的提昇而成為可以役使天地間的各式神祇，甚至還掌握了封懲神祇的能力。若再配合《夷堅志》中的相關記載，都可發現印、飛符等道教式的象徵不斷地出現，在在強調天師超卓的能力，這種種形象不斷複合在「天師」這個箭垛式概念，集中在虛靖天師張繼先身上，使之成為眾所皆知的張天師，也使龍虎山張天師系統逐步超越葛玄、許遜、薩守堅等天師，成為民眾心目中道教權威的代表。

三、宋、元道法經典中的祖師張虛靖

(一) 虛靖天師與雷法、元帥法

上引《夷堅志》最後的記載已表示當時民眾認為張繼先並未去世，而是尸解成仙，所以在元初趙道一的《歷世真仙體道通鑑續編》(HY297)便提到張繼先尸解後傳授道法與薩守堅：

薩真人名守堅，南華人也，一云西河人，自云汾陽薩客。少有濟人利物之心，嘗學醫，誤用藥殺人，遂棄醫。聞江南三十代天師虛靜（按：應為虛靖）先生及林、王二侍宸道法之高，欲求學法，出蜀至陝，行囊已盡，方坐石間。忽見三道人來，薩問：「此去信州遠近？」道人問所欲。薩云：「欲訪虛靜天師參學道法。」道人曰：「天師羽化矣。」薩方悵悵，一道人云：「今天師道法亦高，吾與之有舊，當為作字，可往訪之。吾有一法相授，日間可以自給。」遂授以呪棗之術。曰：「呪一棗可取七文，一日但呪

十棗、得七十文，則有一日之資矣。」一道人云：「吾亦有一法相授。」與之棕扇一柄，曰：「有病者則搗之，即愈。」一道人云：「吾亦有一法相授，乃雷法也。」薩拜而受之，用之皆驗。……及到信州見天師投信，舉家慟哭，乃三十代天師親筆也。信中言吾與林侍宸、王侍宸遇薩某各以一法授之矣，可授以未盡之文，薩由是道法大顯。(4:1a-3a)

在這段記載中，張繼先傳授薩守堅為呪棗之術，該法早在六朝《抱朴子》就有記載，可呪棗服食以得長生，是頗為流行的服食術，非是特別罕見的仙術。³⁹但在元雜劇《薩真人夜斷碧桃花》則改為由張繼先傳授呪棗之術、神霄青符及五雷祕法，到了明代鄧志謨所編的小說《呪棗記》則又變為三法由葛仙翁、張虛靖、王方平三仙傳授：

於是薩守堅往投葛仙翁、張虛靖、王方平，欲拜他們為師。三仙師感其誠，化身中途接引。葛仙教以呪棗之法，念動呪語，袖中有棗，日食三棗則不飢；王仙授棕扇一柄，可以治人疾病，且可使促使之人還魂；張仙教以五雷之法，可驅邪攝祟。張仙翁並作書一封，令薩守堅帶至廣信府貴溪龍虎山張天師處。⁴⁰

這個轉變顯示當時的通俗文學作者或是民眾的認知中，張繼先逐漸成為神霄法、五雷法的代表。若就目前道藏資料來看，顯示張繼先與雷法有關的線索有三：最直接的證據為署名虛靖張真君所作的《明真破妄章頌》(HY977)，該作品被收錄於洞神部的讚頌類，亦以《虛靖天師破妄章》之名被收於《道法會元》卷 71，二階堂善弘引其中的「元精元氣與元神，三者无形亦有形，運用得傳真可見，光明无極是分明」與「雷乃先天炁化成，諸天仙聖總同真，我身一炁相關召，同祖同宗貼骨親」兩頌，認為這代表張繼先強調鍊氣召雷，表現了他與雷法的密切關係。⁴¹但這個說法說服力稍

³⁹ 參見李豐楙 Li Fengmao：《不死的探求：抱朴子》*Busi de tanqiu: Baopuzhi* (臺北[Taipei]：時報文化出版社[Shibao wenhua chubanshe]，1981 年)。

⁴⁰ 〔明〕Ming 鄧志謨 Deng Zhimo：《呪棗記》*Zhouzao ji* (上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，1990 年)，第 131 冊；相關研究可參李豐楙 Li Fengmao：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》*Xu Xun yu Sa Shoujian: Deng Zhimo Daojiao xiaoshuo yanjiu* (臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，1997 年)。

⁴¹ 〔日〕二階堂善弘 Nikaido Yoshihiro：〈有關天師張虛靖的形象〉“*Youguan tianshi Zhang Xujing*

嫌不足，以往論及雷法多以林靈素、王文卿為祖師，較少以虛靖天師為雷法祖師。從道藏資料來看，一個較直接的內證是張宇初所編的《三十代天師虛靖真君語錄》（HY1239）未見到這部作品，該部語錄收集了張繼先的詩文、書信，包括了著名的〈心說〉與〈大道歌〉，而編者張宇初是接續龍虎山傳承的四十三代天師，曾奉詔編纂道藏，具有相當的學養，應不至於忽略《明真破妄章頌》如此重要的作品，這也許暗示著龍虎山內部未接受這部作品。⁴²

若仔細觀察《虛靖天師破妄章》的前後數卷結構，卷 67 有張善淵、薩守堅與王文卿所述的《雷霆玄論》、卷 68 為未著撰者的《雷霆三司祈禱祕訣》（應為王文卿所述）、卷 69 為《王侍宸祈禱八段錦》、卷 70 為王文卿撰、白玉蟾註的《玄珠歌》；卷 72 為未著撰者的《雷霆默朝內旨》、卷 73 至 75 為《天書雷篆》（卷 75 包括《雷霆謝過設醮儀》），題為太極冲應仙翁葛玄傳集，篇首的序為唐天師鄭思遠所述，而卷 76 為白玉蟾作序、王文卿傳、朱執中註的《汪火師雷霆奧旨》。整體來看，這數卷是以王文卿為主的雷法系統，多尊火師汪真君為祖師，即蘇海涵（Michael Saso, 1930-。有譯為薩梭）、松本浩一所稱的「火師派」。若《虛靖天師破妄章》真為張繼先所作，此處突然插入這部作品，結構上似乎不太符合，顯得有點奇怪。有可能因為張繼先與林靈素、王文卿等同徽徽宗時期入朝的道士，因此並列於此。只是，實際上張繼先僅與神霄道士林靈素較有往來，與王文卿、徐神翁等人並未有特別的交往。不過，類似的篇章結構模式也見於正乙部席字號，該號並列《三十代天師虛靖真君語錄》、《冲虛通妙侍宸王先生家語》（HY1240）、《虛靖冲和先生徐神翁語錄》（HY1241）、《靜餘玄問》（HY1242）、《道法心傳》（HY1243，這兩部應為白玉蟾作品）、《雷法議玄篇》（HY1244，作者疑為萬鼎新（五雷）），此處的

de xingxiang”，頁 34-48。

⁴² 不過，張宇初討論當時重要道派時卻又將張繼先列入雷法譜系中，在《峴泉集》（HY1300）中提到：「神霄則雷霆諸派，始於玉清真王，而火師汪真君闡之，次而侍宸王君（文卿）、虛靜真君（張繼先）、西河薩君（守堅）、伏魔李君（清叔）、樞相許君（志高）」（1:19a）雖然他認為張繼先有關揚雷法之功，但道藏中卻未收相關資料，且這裡也誤稱張繼先為「虛靜」，其想法與嚴謹度頗令人費疑。從相關資料來看，張繼先未留下與雷法直接相關的資料，而目前所知龍虎山的道法也少見與雷法有關的法術，也許張宇初是為了強化、擴展龍虎山的權威地位，而將張繼先納入當時流行的雷法譜系之中。

編排除了是因張、王、徐曾同朝外，經典內容也都與雷法有關，所以編者才會將其並列。就資料內容來看，這數卷有的為白玉蟾作品，有的由其作註，應為南宋時期整理或收錄的資料，應為白玉蟾一系雷法道士託名的作品。可能此時虛靖天師的傳說已較廣泛流傳，這一系的道士有意託名來增加影響力，相對來說，這無形中也擴大虛靖天師的影響力，所以之後張宇初才在《峴泉集》將其列入雷法譜系中。⁴³

其次則為《道法會元》(HY1210) 卷 195、196 的《混元一炁八卦洞神天醫五雷大法》。該法最後有署名張繼先的〈洞神後序〉：

吾家大法，上可以動天地，下可以撼山河，明可以伏龍虎，晦可以伏鬼神，大可以助國家，小可以驅災患。此靈驗難量，亘古亘今以來，雖出斯文，未嘗有人得繼先之顯著者，今子既得斯文，切宜珍惜之。苟或妄授非人，輕泄漏慢，自有八卦大神日夜隨身抄錄功過，子宜敬之。……嗣漢三十代天師虛靖先生張繼先後序。(196:14a-b)

該法雖名為「天醫五雷大法」，但實際的內容和召雷祈雨沒有直接的關係，從其中九天捉鬼、丙字蕩穢、建壇附體等符法與儀式來看，整體內容比較是透過內鍊運雷而進行的驅邪儀式。據〈後序〉所述，似乎龍虎山也有傳承這套五雷大法，但如同前述，目前缺少龍虎山具體的資料，因此無法確認張繼先是否真有行持這套法術。但不論這篇序文是真實抑或偽託，從篇首的〈八卦洞神玄妙序〉所說的：

吁！此八卦內景之法，古今所未易聞也。自西蜀張公真人（張元真）授受之，故其證驗之效，只在片餉。續其法派劉君致清，所行者加進修持，則應驗無虛妄矣。(195:3a-b)

可知此法亦是源自於蜀地。在前述《夷堅志》中提到張繼先尸解後隱遁於峨嵋山，而他傳法薩守堅有遇於峨嵋山，亦有遇於青城山，皆屬四川地界。

⁴³ 相對於早期以著錄、校勘為主的道藏研究，近年學界對道藏資料有更多的反省，除了蒐羅未入藏或民間的資料（如敦煌寫本、藏外道書、田野抄本等）相互對照之外，也更多細緻的考慮道藏編纂過程中刪削、改寫以及背後的意識形態等問題。近年政治大學華人宗教研究中心舉辦的「經典道教與地方宗教」國際學術研討會，其中就有多篇論文針對此問題進行討論，可參謝世維 Hsieh Shuwei 主編：《經典道教與地方宗教》Jingdian Daojiao yu difan zhongjiao（臺北[Taipei]：政治大學出版社[Chengchi daxue chubanshe]，2014 年）。

由此來看，南宋時期有一些由四川地區傳衍而出的新出道法都會託名虛靖天師所傳，值得注意。蜀地與張天師頗有淵源，祖天師張道陵便是在青城山獲得老君傳授，之後子孫才移居信州龍虎山，或許便是因此地緣關係而託名天師，借此強化該法的正統性。

其三，松本浩一曾指出南宋與元初的一些新興道派（新神霄派）多尊張繼先為祖師，特別是與盧堃一系相關的道法。盧堃行持多種道法，⁴⁴與神霄雷法最為相關的是「神霄金火天丁大法」，其師承譜系可依據《道法會元》卷 198 劉玉所撰的〈金火天丁大法後序〉梳理出基本面貌：⁴⁵

故宗師秘其道。火師傳與玉真教主林侍宸，林傳與張如晦，後傳陳道一，下付薛洞真、盧君也，次以神霄派脉付徐必大，徐亦不得其文。盧君化於劍江，將解而枕中出其書以付玉。法傳盧君，而派繼徐君。在前所傳此法，與人未嘗盡授，得之者只天丁一符。
(198:26b)

由此梳理出「火師汪真君→林靈素→張如晦→陳道一→薛洞真、盧堃→徐必大→劉玉」這個譜系，不過，依劉玉之說，徐必大雖然承接神霄法脈，

⁴⁴ 就《正統道藏》與《藏外道書》資料，盧堃採持的道法包括「神霄金火天丁大法」、「太一火犀雷府朱將軍考附大法」、「地祇法」、「酆都法」等。這樣的情況在宋元時期的道士、法官不算罕見，在《夷堅志》的記載中，當時許多道士、法官常會兼行不同派別的法門，而有的法官未必要會全套的道法，只要能操持某一法門，便可行走江湖、伐廟誅邪。相關研究可參 Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001)、〔美〕韓明士 (Robert Hymes) 著，皮慶生 Pi Qingsheng 譯：《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》*Dao yu shudao: Songdai yilei de Daojiao, minjian xinyang he shenling moshi* (南京[Nanjing]: 江蘇人民出版社[Jiangsu renming chubanshe], 2007 年)。

⁴⁵ 有關盧堃一系的神霄譜系相關研究甚多，可參〔法〕司馬虛 (Michel Strickmaan)，〔日〕安信道子 Abe Michiko 譯：〈宋代の雷儀——神霄運動と道家南宗についての略説〉“Sōdao no raigi: Shinshō undō to dōka nanshū ni tsuite no ryaku setsu”，《東方宗教》*Tōhō shūkyō* 第 46 期 (1975 年)，頁 15-28、〔日〕松本浩一 Matsumoto Koichi：〈宋代の雷法〉“Sōdai no raihō”，《社會文化史學》*Shakai bunka shigaku* 第 17 期 (1979 年)，頁 45-65、李豐楙 Li Fengmao：〈宋元道教神霄派的形成與發展〉“Song Yuan Daojiao shenxiaopai de xingcheng yu fazhan”，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》*Xu Xun yu Sa Shoujian: Deng Zhimo Daojiao xiaoshuo yanjiu*，頁 171-206；較近期的有李麗涼 Li Liliang：《北宋神霄道士林靈素與神霄運動》*Beisong shenxiao daoshi Lin Lingsu yu shenxiao yundong* (香港[Hong Kong]: 香港中文大學哲學博士論文[Xianggang Zhongwen daxue zhexue boshi lunwen]，2006 年)，頁 167-217。

但是他似乎未完全學得盧堃的法門，在卷 253 黃公瑾所撰的〈劉清卿事實〉有清楚地交代這段緣由：

清卿姓劉氏名世，仍法諱玉。世為河朔人，中興勳臣玠之孫也。……後因養浩盧君伯善來江西，以諸法付度於徐洪季，洪季以所得授清卿。清卿得法，方從盧遊。伯善歿於洪季家，炁雖絕，體甚溫，無敢封殮。三日，忽甦，視諸弟子，惟清卿在焉，語之曰：「我以三事當入酆都。一母死不奔喪；二邪淫敗真，輕慢道法；三改摘呪訣，傳授非人。汝法欲何階，吾於汝當無隱，卻須率諸法友箋天救我，免入酆都。」清卿以神霄中獨體金火天丁一階為請，盧悉以心章、隱諱、內鍊、秘訣傾困付之。筆錄才竟，諸弟子輻輳，則盧復瞑目化去。(10a-11b)

依此來看，盧堃似乎有偷改呪訣、未全然地將行持之法傳授給徐必大，而後因故還陽才將這套法門傳給了劉玉，但劉玉也只有學得「獨體金火天丁」一法，未習得全部的法門，所以他是有意跳過徐必大，認為自己才是承接了盧堃的神霄金火天丁大法。⁴⁶

盧堃除了神霄金火天丁大法外，亦奉持「太上火犀雷府朱將軍考附大法」與「地祇法」，前者明確表示為虛靖天師傳授，在篇首〈雷輿序〉云：

上世宗師保而敬之，不肯輕傳，江湖嗣法者者罕知其玄。昨因六陰洞微仙卿盧先生字伯善，遊青城山，遇虛靖天師，傳諸階之法，自婺州來至洪州，寓于豐城清都白鶴觀，往來居止。盧名堃，號養浩，行六陰洞微諸階之法，無不靈驗，凡符法一至，立時而愈。蓋虛靖天師一流人耳。(《道法會元》227:1a、2a-b)

盧堃、劉玉活動約為南宋高宗到理宗期間（約 1127 至 1258 前後），⁴⁷依時間來看，盧堃的活動時間與張繼先可能有所重疊，但他宣稱得天師傳法的

⁴⁶ 筆者曾仔細討論過劉玉、黃公瑾兩人道法系統的傳法譜系，詳參拙撰：〈溫瓊神話與道教道統——從劉玉到黃公瑾的「地祇法」〉“Wenqiong shenhua yu Daojiao daotong: cong Liu Yu dao Huang Gongjin de ‘diqifa’”，《華人宗教研究》*Huaren zhongjiao yanjiu* 第 3 期（2014 年 5 月），頁 51-104。

⁴⁷ 盧堃曾帶領其徒徐必大親面拜見其師鄭知微，據孫觀〈靜素法師鄭君祠堂記〉所載，鄭知微在建炎 4 年（1130）登真（見《鴻慶居士集》*Hungcing jushi ji*，影印文淵閣四庫全書第 1135 冊，頁 238-239），而劉玉口述〈地祇法〉的時間為南宋理宗寶佑 6 年（1258）。

青城山與張繼先的活動區域卻不太相符，這個說法可能較偏於建構教內的傳法神話，具有神聖化的意義。而劉玉傳徒黃公瑾，但黃公瑾少談神霄金火天丁大法，卻大力推行地祇法，且尊虛靖天師為地祇法的祖師，在〈地祇緒餘論〉中提到：

有源思流，行法須明派，派不真則將不正。……地祇一司之法，實起教於虛靖天師，次顯化於天寶洞主王宗敬真官，青城吳道顯靈官、青州柳伯奇仙官、果州威惠鍾明真人，相繼而為宗師，其後如江浙閩蜀湖廣，嗣法者何限姓名，昭皆寧幾人。（《道法會元》253:5b-6a）

在其校正的《地祇上將溫太保傳》中也提到「虛靖天師→王宗敬→吳道顯」這套相近的譜系，主要差別在於吳道顯曾傳度弟子 532 人，得其傳靈驗者百餘人，最後得道成真為 106 人，但「自後太保及十地祇之書散流天下，崇其法甚多」，其後提到鍾明真人或是《溫太保傳補遺》中的盧堃都只是奉持地祇法最有感應者，但未直接列出師承，有可能是來自於秘傳，而非直承的譜系。⁴⁸由上說明可知：盧堃、劉玉、黃公瑾等是兼行「神霄金火天丁大法」（黃公瑾不明）以及「太一火犀雷府朱將軍考附大法」、「地祇法」等道法，他們又特別在後兩種道法中標榜虛靖天師的祖師地位，或許因為這個緣故，讓教外人士也認為虛靖天師與神霄雷法有所關聯，甚至認為他就是雷法祖師，相當程度地讓虛靖天師複合了道與法的形象與性質。

此外，松本浩一、王見川兩位學者也認為因符籙齋醮在道藏中屬於正一傳統，加上南宋時期張天師的權威上升，因此許多地方道派便託名為虛靖天師所傳，藉以合法化、正統化該派的地位與法術。此說有其解釋效力，但除此之外，筆者以為這也與當時「道體法用」的思潮有關。南宋時期的金丹南宗祖師白玉蟾已有道體法用之說，其意在於以內丹為體，而以雷法為用，在《道法九要·序》中就提出「（法）本出乎道。道不可離法，法不可離道，道法相符，可以濟世。」（《道法會元》1:12b）而當時的新興道派

而因此可推測，盧堃、徐必大、劉玉等人主要的活動時間大概是這段期間。

⁴⁸ 《道法會元》收錄的許多道經多以「秘法」為名，其意義可能有二：一為該法門可能得之於神啟或是來自地方傳統，因此稱之為秘；另一則可能為這些道法的傳授未經過公開授度，而是採用秘傳的方式，或是因某些機緣而得授，所以師承譜系較為隱晦而不明確，故稱為秘。

也會援引這樣的說法來確立自身在宗教傳統中的位置，雖說都宣稱以道為體、以法為用，但「道」、「法」的實際意義不盡相同，⁴⁹如約南宋到元之間成書的《靈寶玉鑑》(HY547)便以此解釋炁與符篆的關係：

道一變而為法，蓋法為道之用也。然道為法之體者，亦無在而不在也，乃日用而不知耳！……宣行之士宜靜虛守一，注念凝神，洞徹幽明，混融內外，則我之法性元神即是本來真身元始，其一點一畫，悉是道炁金光，誠如是，則无所不通、无所不度者矣。道法體用，豈有他哉。(22:1b)

而更值得注意的是《道法會元》中的《正一玄壇趙元帥秘法》以及《清微馬趙溫關四帥大法·神捷勒馬玄壇大法》，他們是則用天師、元帥來詮釋體用關係：

按元帥乃皓庭霄度，天慧覺昏，梵炁化生。其位在乾，金合水炁之象也；其服色頭戴鐵冠、手執鐵鞭者，金遘水炁也。面色黑而鬚鬚者，北炁也；跨虎者，金象也，故比水中金之義。體則為道，用則為法，法則非雷霆無以彰其威。(232:1b)

元帥姓趙字公明，終南山人也。……漢祖天師修鍊大丹，元帥奉玉音授正一玄壇元帥。正則萬邪不干，一則純一不二，其職尤重，斯其槩耳。夫體則為道，用則為法，故清微法中，有神捷勒馬之稱，此繪像是也。(36:10a)

⁴⁹ 除了以哲學的體用關係討論道法問題外，張超然也提出另一種的觀察，他指出道體法用不只是內丹與法術的問題，還涉及當時傳度受籙的問題。受到新興地方儀式傳統（天心正法）的影響，南宋道教的經教法位產生了些許的變異，道士的階位是涵括了道與法，如洞神部受正一盟威籙與天心正法、五雷諸法等，在此意義下的道體法用，「道」指的是「籙」，指使用資格；「法」則是法職、法術，代表使用方法，而隨著道階的昇轉也會傳授不同法階。其說甚有見地，值得參考。詳參張超然 Chang Chaoran：〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉“Yuanfa rudao: Nansong lingbao chuandu keyi yanjiu”，《臺灣宗教研究》*Taiwan zhongjiao yanjiu* 第13卷第2期（2014年12月）。不過，在實踐中似乎未必就是如此整齊的對應關係，在《夷堅志·丙志·卷七》「大儀古驛」條協助驅邪的供奉官孫古是「受上清籙，持天心法甚驗。」而在卷5的「江安世」條則可見到道法分離的情況：「江安世，蘭溪人，好道士說，受籙於龍虎山張靜應天師，受法於南嶽黃必美先生。所居曰元潭村，於堂側建小室，為奉事之所。」，分見第2冊，頁419；第1冊，頁406。

雷法或元帥法本身法術性格較為濃厚，偏向一種儀式操作，易流於一種技術展示，所以他們認為必須以內鍊的道為本體，外顯的雷霆則是道所化生或發用，達到「進技於道」的理想；而後更擴大詮釋範圍，援引了祖天師與趙元帥之例，以主法或祖師為體、驅遣的元帥神為用，形成一種特別的「體（道、主法）用（雷、元帥）」關係，由此確立元帥神的合法性或必要地位。這樣的說法有效縮合了道法間的歧異，所以這些地方道派或法術系統便可藉此堂而皇之進入道教經典中，擴大了「道教」的概念與影響範圍。⁵⁰而這也拉近了龍虎山傳統與雷法、法派的關係，所以《漢天師世家》（HY1451）中便出現了張繼先傳授徽宗雷法的記載：

五月召見，賜坐，問道法同異？對曰：「道本無為而無不為，體即道也，用即法也，體用同源，本無同異。若一者不立，二者強名，何同異之有？」上曰：「然若有同異，便與言為三矣。」因進天心盪凶諸雷法，上親祀之。（3:2b）

可見到了明代，龍虎山內部已認為張繼先也有操持天心正法與雷法等法術，具體地表現這項思潮融攝後的結果。這一方面當然可能受到上述的南宋與元代說法的影響，另一方面，也有可能因為張繼先受召入闕，曾與王文卿、徐神翁同朝，又與林靈素有較密切的往來，因此也將當時流行的天心、神霄等法術吸納進龍虎山的道法系統。不過，由於資料所限，我們無法確實得知張繼先或是龍虎山是否有行持雷法的傳統，但如果《明真破妄章頌》真為張繼先所作，便可看到從原本「雷乃先天炁化成，諸天仙聖總同真，我身一炁相關召，同祖同宗貼骨親」這種透過「先天炁、後天氣」相互感召的關係，進一步以「道體法用」系統將其理論化、系統化。換言之，除了白玉蟾、盧楚系統所建構出的祖師張虛靖之外，在南宋時期興起的道體法用思潮也提供了另一個連結天師與法派的管道，相當程度也拉攏了天師與雷法、元帥法間的關係，擴大了龍虎山道法的影響力，強化其宗教中心與權威的形象。

⁵⁰ 李豐楙 Li Fengmao:〈道經之河——從四個道教實例發現容納與流變、淘汰與自淨的現象〉“Daojing zhihe: cong sigе Daojiao shili faxian rongna yu liubian, taotai yu zijing de xianxiang”, 收入〔美〕康豹 Paul Katz、劉淑芬 Liu Shufen 主編：《第四屆國際漢學會議論文集：信仰、實踐與文化調適》*Disi jie guoji hanxue huiyi lunwenji: xinyang, shijian yu wenhua tiaoshi* (臺北[Taipei]: 中央研究院[Zhongyang yanjiu yuan], 2013 年), 頁 363-401。

(二) 溫、關元帥法中的虛靖天師⁵¹

前文提到，盧楚一系的道士都有行以溫瓊元帥為主的地祇法，也尊虛靖天師為祖師。原本在劉玉所述的〈地祇法〉中只有引虛靖天師之語：「法中至靈，無如溫瓊。上世宗師不授於人，恐其易感通而輕泄怠慢也。」(253:3b)但黃公瑾在《地祇上將溫太保傳》(HY779)則進一步確立虛靖天師的祖師地位，仙傳中有詳盡的發揮與闡述：

宣和年間，虛靖遊東嶽，炳靈公郊迎。虛靖至嶽府問帝曰：「嶽府諸神，誰冠群靈？」帝曰：「近王祀保明，溫瓊可任。」虛靖曰：「昨者考校仙官，過我籍中，有溫瓊者，不求血食，降雨溫州，不以國封為榮，志欲扶持，宗教為先。虛靖之來，正為是爾。莫非此人乎？」……虛靖曰：「向者溫州百姓保奏汝於天廷，云有救旱之功，不以廟食國封為榮，而有歸依正道、扶持宗師之志。吾面對嶽帝，為汝作地祇一司正法符篆咒訣，謂瓊曰：『汝化於三月十五日寅時，此為木老火初之節，故木生火，火旺於丙丁，鬼為萬物之靈者，故只此篆為汝真形足矣。』虛靖作其符為丙丁生鬼四字，以應其時，而成真篆，然後又以雲篆而書畫諸符。」地祇一司之法蓋始於此。虛靖教主曰：「地祇之神，奉命玉清，是為靈寶侍衛送迎之官，故《度人經》中有勅制地祇，侍衛送迎之語。」又謂：「法部至神，無出溫瓊。」(3b-4b)

之後溫瓊又在青城山為虛靖天師斬除祖天師未完全除滅的魔鬼餘黨——靈祐普利廣德博濟王，所以獲虛靖保奏為「助法翊靈昭武大使太保」(5a-b)，並以豐都肅殺馬、黑馬三千人交付統領、以聽驅使。虛靖天師在這則仙傳

⁵¹ 有關溫元帥的研究可參〔美〕康豹 (Paul R. Katz):〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個案〉“Daojiao yu difan xinyang: yi Wenyuanshuai xinyang wei ge'an”，收入《探尋民間諸神與信仰文化》Tanxun minjian zhushen yu xinyang wenhua，頁 116-148；另可參《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌：康豹自選集》*Cong diyu dao xianjin: hanren mingjian xinyang de duoyuan mianmo: Kangbao zixuan ji* (臺北[Taipei]: 博揚文化出版社 [Boyang wenhua chubanshe], 2009 年)，頁 19-50。筆者曾仔細比較劉玉與黃公瑾兩篇資料的差異，以為黃公瑾在劉玉的基礎上進一步建構以溫元帥為主的「獨體地祇法」，同時將溫元帥塑造為一位超越國封(血食)與(民間)佛教的道教神祇，詳參拙撰，〈溫瓊神話與道教道統——從劉玉到黃公瑾的「地祇法」〉“Wenqiong shenhua yu Daojiao daotong: cong Liu Yu dao Huang Gongjin de ‘diqifa’”，頁 51-104。

扮演了兩個最重要的角色：一為察校神祇功過，保奏或授予職位，另一為元帥符篆的創造者與傳授者。前者代表天師是天帝與祠神間的中介者，為原本為天地間人神中介者的天地神師添入了世俗性意義，讓「天師」的稱號有更豐富的指涉。這多少反應了天師在人間地位的變遷，卅五代張可大、卅八代張與材、卅九代張嗣成等天師都取得主管三山符籙，甚至掌江南道教事的權力，這與察校、保奏的職能是相應的。此處聖傳所強化天師神聖權威的形象，正可與通俗文學中的世俗面向相互發明，互為表裡。後者具有建構「新道教道統」的企圖，對這些新興道派具有積極的意義，在前引《地祇馘魔關元帥秘法》中陳希微所撰的〈事實〉也可見到同樣的模式，是由虛靖天師創造了「關字內加六丁」的關元帥法，以此強化該法的神聖來源。故事中的酆都將暗示著關元帥的特殊來源：在宋朝時關羽的封敕並非如現今的關聖帝君，僅是壯繆侯或（義勇）武安王而已，為中祀之神，在故事中更僅是東嶽的配祀神將。東嶽仁聖大帝掌管地下世界的秩序，因此這裡的關元帥雖已轉升為神，但仍帶有著「敗軍死將」的色彩，職能應是協助東嶽大帝管轄地下世界的陰兵陰將，最後被天師罰下酆都五百年，更明確表明其出身與職能具有陰間世界的特質。在宋代的道教世界中，認為民間奉祀的祠神所驅遣的多為陰兵陰將，甚至祠神本身就是由所謂的敗軍死將轉升而成，在〈太上天壇玉格〉有云：

諸行法官不得關借嶽兵，稍不祭祀，反為禍端，於鄰近或見怪異，皆嶽兵也。古之得道宗師，未常有請嶽兵者，當奏請天將、靈官，輔正除邪。若用嶽兵，將來法官命終，流入鬼道。（《道法會元》250:5b）

由於這些新興道派多來自各地的地方傳統，所驅遣的元帥神多為民間祠神，當他們要從地方進入傳統或國家的宗教系統時，就必須調整自身的位置與性質，像溫瓊和關羽原先都屬於一般民眾祀奉的祠神，屬於國家祀典系統而非道教中的諸神，如依早期天師道所提出的「神不血食」原則，⁵²祂們是無法進入道教神譜之中，但在此祂們可以透過積功累德與天師保奏，

⁵² 相關討論可參〔荷蘭〕施舟人（Kristofer Schipper）：〈道教的清約〉“Daojiao de qingyue”，《法國漢學》*Faguo hanxue* 第7輯「宗教史專號」“zhongjiaoshi zhuanhao”（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2002年），頁149-167；前揭康豹論文也有論及相關的問題。

除去「血食」(民間祠祀)的色彩,進入道教的神譜系統之中。而天師所傳授的符篆更表現著這些道派試圖建構一種新道統的企圖:道教原有所謂「道、經、師」三寶的傳統,六朝時期道經出世的模式多會強調由道化現為符篆、文字的過程,因此經典具有某種神聖性,⁵³而《道法會元》所收錄的經典較類似法術、儀式的操作手冊,且這些法術多來自某種神啟或秘傳,因此相對於「道」與「經」,他們更重視「師」的部分,多透過某種虛擬的神聖譜系來強化自身的正統性。若以當時的宗教市場來看,以林靈素、王文卿為主的雷法系統已標榜火師汪真君以來的傳法譜系,相對於此,這些新出的元帥法不再擇取唐代道士為宗師,而是選擇新的道教權威——龍虎山張天師,以此作出區別。而這不止是一種單純的擇取與虛構而已,他們所特意標榜天師所傳的主法符篆也暗示著某種法術系統的轉變——在這些元帥法中雖然可見雷法常用的合形符,但配合聖傳敘述的主法符文則是篆文符,有著以此區別舊傳統的競爭意味,藉此建構屬於出他們的神聖傳統。在同時期或稍晚的清微派更進一步將原本各自獨立的馬、趙、溫、關四位元帥神集結成組,即後代所稱道教四大元帥,在〈清微馬趙溫關四帥大法〉(《道法會元》卷 36)的符文也以篆文符為主,由此可見符文系統轉變的趨勢。⁵⁴且四大元帥中的趙公明、溫瓊、關羽都與龍虎山張天師有直接關聯,而馬元帥的法術系統中有陳、馬、朱三帥大法,⁵⁵其中的朱元帥即是盧楚所傳的朱將軍考附大法中的主法元帥(《道法會元》卷 227),其法亦稱為虛

⁵³ 謝世維對此有深入的討論,詳參《天界之文:魏晉南北朝靈寶經典研究》*Tianjie zhiwen: Wei Jin Nanbeichao lingbao jingdian yanjiu*,頁 25-124;〈宋元時期的「東華派」探討——系譜、聖傳與教法〉“Song Yuan shiqi de ‘Donghuapai’ tantao: xipu shengzhuanyu jiaofa”,頁 161-190。

⁵⁴ 筆者曾對〈清微馬趙溫關四帥大法〉及四大元帥在元明的衍異進行過初步討論,參見拙撰:〈道教馬趙溫關四大元帥探考〉“Daojiao Ma Zhao Wen Guan sida yuanshuai tankao”,收入《第十四屆「宗教與心靈改革研討會」論文集》*Dishisijie ‘zhongjiao yu xingling gaige yantaohui’ lunwenji* (高雄[Kaohsiung]:高雄道德院[Kaohsiung Daodeyuan],2012年),頁 214-236。

⁵⁵ 有關靈官馬元帥的相關研究可參謝世維 Hsieh Shuwei, “Exorcism in Buddho-Daoist Context: A Study of Exorcism in the Method of Ucchusma and Luminous Agent Marshal Ma”, *Exorcism and Religious Daoism* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011), pp.257-276、〈密法、道術與童子:穢跡金剛法與靈官馬元帥秘法中的驅邪法式研究〉“Mifa, daoshu yu tongzi: huiji jingang fa yu lingguan Mayuanshuai mifa zhong de quxie fashi yangjiu”,《國文學報》*Guowen xuebao* 第 51 期 (2012 年 6 月),頁 1-36。

靖天師所傳，可見祖師張虛靖在當時所具的權威象徵。而這種種情況多少顯示，南宋以至元代，張天師——特別是虛靖天師逐漸成為最具代表性的道教祖師，精通著各式道法，而龍虎山則成為新的宗教中心，世俗權力與宗教聖傳反覆強化其權威性，擴大影響力。

此外，《地祇馘魔關元帥秘法》中提到「天師斬蛟得勝用之，加賜四將天符牒」，其符式後云：

右符遣清源妙道真君陳昱，崇寧真君關羽，禁將趙旻、關平。如役緊用，方可用之。傳法之士，以忠義為心，其應如響。」(259:7b)

胡小偉指出崇寧真君的名號多流傳於江南地區，而清源妙道真君即是所謂的二郎神，對於其身分有多種不同的說法，如李冰父子、趙昱、關平等，⁵⁶這裡的陳昱應為趙昱（亦有稱趙昊者），在《三教源流聖帝佛祖搜神大全》中有錄其傳說：

清源妙道真君，姓趙，名昱。從道士李珣隱青城山。隋煬帝知其賢，起為嘉州太守。郡左右有冷源二河，內有犍為老蛟，春夏為害，其水汎漲，漂滄傷民。昱大怒，時五月間設舟船七百艘，率甲士千餘人、民萬餘人，夾江鼓噪，聲振天地。昱持刀入水，有頃，其水赤，石崖奔吼如雷。昱右手持刀，左手持蛟首，奮波而出。時有佐昱入水者七人，即七聖也。時年二十六歲。隋末天下大亂，棄官隱去，不知所終。後因嘉州江水漲溢，蜀人見青霧中乘白馬，引數人，鷹犬彈弓獵者，波面而過，乃昱也。民感其德，立廟於灌江口奉祀焉，俗曰灌口二郎。(唐)太宗封神勇大將軍；明皇幸蜀，加封赤城王。宋真宗朝，益州大亂，帝遣張乖崖入蜀治之，公詣祠下求助於神，果克之。奏請于朝，追尊聖號曰「清源妙道真君」。⁵⁷

趙昱亦是一以斬蛟聞名的祠神，在當時他與關羽常會合祀於東嶽行宮：⁵⁸

⁵⁶ 相關研究可參考胡小偉 Hu Xiaowei：〈宋代的「二郎神」崇拜〉“Songdai de ‘erlangshen’chongbai”，《伽藍天尊——佛道兩教與關羽崇拜》*Qielang tianzun: Fo Dao liangjiao yu Guan Yu chongbei*，頁 167-198。

⁵⁷ 參見〔明〕Ming 無名氏 Wumingshi 輯：《三教源流聖帝佛祖搜神大全》*Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan*，頁 109。

⁵⁸ 分見〔宋〕Song 潛說友 Qian Shuoyou 纂：《咸淳臨安志》*Xianchun Linan zhi*，卷 73，「土

「土俗諸祠：……清元真君、義勇武安王廟：在西溪法華山。」
（《咸淳臨安志》卷73）

「土俗祠：……義勇武安王廟及清源真君廟，在西溪法華山，一
在半道紅街。外郡行祠：東嶽行宮有五：曰吳山、曰西溪法華山、
曰臨平景星觀，曰湯鎮順濟宮，曰楊村山曇山梵剎，俱奉東嶽天
齊仁聖帝香火。」（《西湖老人繁勝錄》卷20）

西溪法華山的東嶽行宮有同祀義勇武安王、清源真君的情況，這個區域也
是與東嶽系統有密切關係的溫瓊元帥法主要的流行區域。而這樣的情況似
乎不只在江南地區，元代的山東奉高縣與明清時期的北京也有相關的記
載：⁵⁹

〈神誕樂人〉：（山東）奉高縣東嶽廟甚嚴，年例以三月二十八日，
市民慶賀嶽帝壽辰。舊例酌獻帝四盞，例是樂奏《萬年歡》。至
元戊寅，樂人萬壽心思是年荒歉，既無人主事，又無祇待，遂只
奏小曲。後萬壽夢被黃衣吏攝至岳廟清源真君殿下，真君問曰：
「前日嶽帝生日酌獻，你如何第四盞只奏小曲。」

〈（北京）弘慈廣濟寺碑銘〉：丁亥夏後，建伽藍殿，中塑給孤長
者、清源妙道、崇寧寶德二真君像。（另《敕建弘慈廣濟寺新志》
亦載：東伽藍殿，三楹。供伏魔大帝、給孤長者、清源妙道真君。）

可能因趙昱與關羽在當時都以斬蛟聞名，且常有合祀情況，所以創法者將
兩神合用，成為新道法的主法元帥。類似的情況也見於溫瓊、張巡等元帥，
東嶽系統——特別在江南地區，也就成為祠神進入道教神譜的一個重要的
渠道。這些祠神與法術多與地下世界有關、標榜虛靖天師為祖師，為四十

俗諸祠」條；〔宋〕Song 西湖老人 Xihulauren：《西湖老人繁勝錄》*Xihu laoren fanshenglu*，
卷20，「土俗祠」條。筆者在〈溫瓊神話與道教道統〉中列舉了數則張巡、康保裔、關
羽等神祇同祀或鄰祀於東嶽行宮之例，參見前引論文。

⁵⁹ 分見無名氏 Wumingshi 撰，金心 Jing Xin 點校：《湖海新聞夷堅續志》*Huhai xinwen yijian xuzhi*，頁224-225；〔明〕Ming 萬安大學士 Wan An Daxueshi：〈弘慈廣濟寺碑銘〉“Hungci guanji si beiming”，收入〔清〕Qing 釋湛祐 Shi Zhanyou 遺藁，釋然叢 Shi Rancong 編輯，余賓碩 Yu Binshuo 校訂：《敕建弘慈廣濟寺新志》*Ch jian hungci guanji xinshi*（清康熙43年大悲壇藏板），頁10b、3a。

三代天師張宇初在《峴泉集》中所說的「豐岳法」，值得進一步的追索與討論。⁶⁰

四、結語

本文在松本浩一、二階堂善弘與王見川等學者的研究基礎上，細讀相關文獻、深化討論，藉此說明其傳說的內涵及形構出的張天師形象。在《道法會元》、《海陵三仙傳》與《大宋宣和遺事》可見到相近的解州除蛟之事，這則傳說的情節單元可能承自唐代葉法善天師傳說，但故事中張天師多了役使神祇的能力，本僅是役使當地與其轄屬的神祇，可是後代小說則發揮這項能力，成為張天師可役使天地之間的土地城隍、元帥等諸神祇。由於鹽業為宋代重要的經濟命脈，更增加這則傳說的流播與影響力，強化張繼先精通法術、專擅驅邪的高道形象，這也讓此項事蹟超越葉天師治蛟，與許遜斬蛟並列為「天師（高道）——除蛟（水中精怪）」的典型，在筆記《春渚紀聞》、《湖海異聞夷堅志》都可看到類似的記載。而「虛靖」之號有時被視為是廿五代天師張乾曜，且部分記載認為解州除蛟或相關傳說為張乾曜之功，筆者以為「虛靖」之號就類似一種符碼（code）——象徵著受皇帝禮遇、法力高強的張天師，民眾所著重的在於符號的象徵意義，而非實質的人物，由於在北宋首位受皇帝禮遇的為廿五代天師張乾曜，其次為三十代天師張繼先，因此文學作品多以這兩人為虛靖天師。而張繼先之所以較張乾曜更為著名，便在於他曾被徽宗四召至闕，所受的榮寵遠超越真宗皇帝對張乾曜的禮遇，而且他也是真正受封為「虛靖先生」的張天師，在龍虎山地位轉昇過程中扮演了關鍵性的意義。

⁶⁰ 這些祠神是透過東嶽系統進入道教神譜，筆者曾作過初步討論，可參〈溫瓊神話與道教道統——從劉玉到黃公瑾的「地祇法」〉“Wenqiong shenhua yu Daojiao daotong: cong Liu Yu dao Huang Gongjin de ‘diqifa’”，頁 51-104。有關張巡元帥的研究參見范純武 Fan Chunwu：《雙忠崇祀與中國民間信仰》*Shuangzhong chongsi yu zhongguo minjian xinyang*（臺北 [Taipei]：臺灣師範大學歷史所博士論文 [Taiwan shifang daxue lishisuo boshi lunwen, 2003 年]，第二章〈宋代以後道教的發展與雙忠信仰〉“Songdai yihou Daojiao de fazhan yu shuangzhong xinyang”，頁 69-98；以及〈道教對民間俗神的編納——以地祇法和張巡信仰關係為例〉“Daojiao dui minjian sushen de bianna: yi diqifa he Zhang Xun xinyang guanxi weil”，收入黎志添 Li Chitian 主編：《香港及華南道教研究》*Xianggang ji huanan daojiao yanjiu*（香港 [Hong Kong]：中華書局 [Zhonghua shuju]，2005 年），頁 405-433。

張繼先在元明時期又被視為雷法祖師，這與白玉蟾和盧摯兩系的道士有關，前者強化虛靖天師雷法祖師的面向，後者則尊其為元帥法的祖師，讓他複合了道與法的雙重性質，再加上當時的道體法用思潮以及祖天師與趙元帥的例證，也進一步拉近了龍虎山張天師與這些道派的關係。尤其在溫瓊、關羽兩位元帥法中特別標榜曾受他們受虛靖天師保奏，而符篆亦為天師所傳，其意義在於道士藉此除去溫、關元帥民間血食的祠神色彩以進入道教神譜之中。而天師所傳的符篆則帶有一種建構「新道教傳統」的義涵：他們試圖有別火師汪真君以來的雷法系統，在譜系上選擇新的道教權威——龍虎山張天師作為宗師，藉以建立自身的道教傳統；所以在符文系統上，雖然仍可見雷法常用的合形符，但主法則以天師所傳的篆文符為核心，開始轉向新的符文系統，有以此區別雷法傳統的競爭意味。隨著這些元帥法的擴散、普及，也相當程度推動張天師在民間的影響力，特別是被道教稱為四大元帥的馬、趙、溫、關，其中關羽、溫瓊、趙公明都與龍虎山張天師系統有直接的關係，這些聖傳與法術反覆強化張天師世俗與宗教中的神聖權威，形塑了民眾認為天師精通呪法符籙的印象。

更深刻的來說，唐宋以來民眾對於「道士」（天師）的形象著重在飛符除祟、禁劾鬼神的職能上，相較來說，天師或是祖師則更具備了召喚、役使天地神祇的能力。在道教聖傳中，他們更能創造、傳授真形符篆，為神祇保奏上天，這除了是人神中介的天地神師外，更擴大為天神與地祇（祠神）間的中介者，代表著道士（修真者）在宗教世界中地位的提升。這一方面是繼承天心正法的傳統，以為法官具有代天行道、輔正驅邪的職能，另一方面也可能與龍虎山張天師在世俗世界地位的提昇有關。而這些飛符、投符、役神、保奏、祈禳等各式道士形象的情節單元也就逐步集中在高道，特別是所謂的天師身上，「天師」就成為某種箭垛式的高道。隨著南宋之後龍虎山張天師地位的提升，這類形象也就逐步往龍虎山系統傾斜，張天師逐漸超越葛玄、許遜、薩守堅等天師，兼有著驅邪治療、投符救災、役使神祇、封懲鬼神等各式職能，具有世俗界與宗教界的權威地位，特別複合在龍虎山中興之祖三十代天師張繼先的身上。換言之，「天師」這個稱號一方面廣義化，既能上天下地、役使各式神祇，又能以符法禁劾鬼神、降妖除祟，還能轉譯、創造新的符篆，複合各式的道法能力；另一方面也狹義化，由於龍虎山一系的張天師興起，長期掌握了世俗的宗教權力，使得民眾對天師的認知便直接投射為「張天師」，歷代的著名天師也就逐漸被

窄化為「張天師」，張天師也就成為中國道教最具代表性的符號，持續影響至今。

【責任編校：黃璿璋、王睿含】

主要參考書目

專著

- 〔宋〕何遠 He Yuan 撰，張明華 Zhang Minghua 點校：《春渚紀聞》*Chunzhu jiwen*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1983 年。
- 〔宋〕洪邁 Hung Mai：《夷堅志》*Yijiang zhi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1981 年。
- 〔金〕元好問 Yuan Haowen 撰，常振國 Chang Zhenguo 點校；無名氏 Wumingshi 撰，金心 Jing Xin 點校：《續夷堅志 湖海新聞夷堅續志》*Xuyijian zhi Huhai xinwen yijian xuzhi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006 年。
- 〔明〕張宇初 Zhang Yuchu 奉纂：《正統道藏》*Zhengtong daoze*，臺北 Taipei：新文豐出版社 Xinwenfeng chubanshe，1988 年。
- 〔明〕無名氏 Wumingshi 輯：《三教源流聖帝佛祖搜神大全》*Sanjiao yuanliu shengdi fozu soushen daquan*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2012 年。
- 王見川 Wang Jianchuan：《漢人宗教、民間信仰與預言書的探索：王見川自選集》*Hanren zongjiao, minjian xinyang yu yuyanshu de tansuo: Wang Jianchuan zixuanji*，臺北 Taipei：博揚文化出版社 Baoyang wenhua chubanshe，2008 年。
- 古本小說集成編委會 Gubenxiaoshaojicheng bianweihui：《大宋宣和遺事》*Dasong Xuanhe yishi*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1990 年。
- 李豐楙 Li Fengmao：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》*Shenhua yu bianyi: yige "chang yu feichang" de wenhua siwei*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010 年。

- ：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》*Xu Xun yu Sa Shoujian: Deng Zhimo Daojiao xiaoshuo yanjiu*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1997年。
- 吳真 Wu Zhen：《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》*Wei shenxing jiazhu: Tang Song Ye Fashan chongbai de zaochengshi*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehuikexue chubanshe，2012年。
- 昌彼得 Chang Bide 等編：《宋人傳記資料索引》*Songren zhuanji ziliao suoyin*，臺北 Taipei：鼎文出版社 Dingwen chubanshe，2001年。
- 胡小偉 Hu Xiaowei：《伽藍天尊——佛道兩教與關羽崇拜》*Qielang tianzun: Fo Dao liangjiao yu Guan Yu chongbei*，香港 Hong Kong：科華圖書出版社 Kehua tushu chubanshe，2005年。
- 高致華 Gao Zihua 編：《探尋民間諸神與信仰文化》*Tanxun minjian zhushen yu xinyang wenhua*，合肥 Hefei：黃山書社 Hunagshan sushe，2006年。
- 謝世維 Hsieh Shuwei：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》*Tianjiezhiwen: Wei Jin Nanbeichao lingbao jingdian yanjiu*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan Shangwu yinshuguan，2010年。
- 劉守華 Liu Shouhua 主編：《張天師傳說匯考》*Zhantianshi chuanshuo huikao*，武漢 Wuhan：華中師範大學出版社 Huazhong shifandaxue chubanshe，2009年。
- 〔日〕松本浩一 Matsumoto Kouichi：《宋代の道教と民間信仰》*Sōdai no dōkyō to minkan shinkō*，東京 Tokyo：汲古書院 Kyuko syoin，2006年。
- 〔美〕Davis, Edward L., *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- 〔美〕Hymes, Robert (韓明士) 著，皮慶生 Pi Qingsheng 譯：《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》*Dao yu shudao: Songdai yilei de Daojiao, minjian xinyang he shenling moshi*，南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu renming chubanshe，2007年。

期刊論文

- 謝世維 Hsieh Shuwei：〈宋元時期的「東華派」探討——系譜、聖傳與教法〉
“Song Yuan shiqi de ‘donghuapai’ tantao: xipu, shengzhuan yu jiaofa”，

《東吳中文學報》*Dongwu zhongwen xuebao* 第23期，2012年5月，頁161-190。

〔日〕二階堂善弘 Nikaido Yoshihiro：〈有關天師張虛靖的形象〉“*Youguan tianshi Zhang Xujing de xingxiang*”，《臺灣宗教研究通訊》*Taiwan zongjiao yanjiu tongxun* 第3期，2002年4月，頁34-48。

會議論文

〔荷蘭〕Haar, Barend J. ter (田海)，“King Guan’s Huizong miracle”，佛光大學社會學研究所 *Foguang daxue shehuixue yanjiusuo* 主辦：「宗教對話：華人民間信仰學術研討會」“*Zhongjiao duihua: huaren mingjian xinyang xueshu yantaohui*”會議論文，2006年10月。

學位論文

王見川 Wang Jianchuan：《張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心》*Zhangtianshi zhi yanjiu: yi Longhushan yixi wei kaocha zhongxin*，嘉義 Chiayi：國立中正大學歷史所博士論文 *Guoli Zhongzheng daxue lishisuo boshi lunwen*，2003年。

審查意見摘要

第一位審查人：

- 一、此論文是一篇很有創發性的優秀論文，不論從選題角度、論證的提出、問題的辨析與論點的突破上，皆能條理分明，深入有據，是非常值得推薦的一篇文章。
- 二、從論文中對前人研究的熟悉，可知其用功頗深；而又能在其基礎之上評判不足與缺失，進一步提出清晰的問題意識，並精彩地運用史料文獻多方辯證與討論，凸顯出自己的觀點與殊勝處，值得嘉許。
- 三、此論文以三十代天師傳說與道法權威的建立為核心，運用筆記、小說與道經的文本資料深入考察，具顯其對此一研究問題的長期耕耘與留意；特別是對道教經典中道派、道法傳承與演變的掌握精準，亦見其用心精微之處，故能突破前人的論點而有所令人信服的立論。

第二位審查人：

經由資料的蒐集與論證，對於盧靖天師的傳說有相當深入的考證，且能根據法術科儀的文本，探討盧靖天師傳說與法術關係，是極為不易，有學術上的貢獻。