

# 游移在佛、道、巫間的「法師」 ——以洪邁《夷堅志》為主的考察

高振宏\*

## 摘 要

目前有關宋元宗教的研究指出，宋代之後中國南方區域出現了介於佛、道與巫師傳統之間的「法師」，但相關研究對於法師的實際形象與行法內容卻未多作討論。本文細讀洪邁《夷堅志》中明確指稱「法師」的條目，指出「法師」原義係指僧人或道士，但在書中，「法師」一詞更多用於道士身上，或是通曉道法、能驅邪除祟的方士、僧人、巫師和一般士人，擴大了「法師」的範圍與意義。而這些法師所行持的道法技藝，包括了當時流行的各種道法，或是單純的經咒、符籙等，在「考召」的概念和儀式框架下，法師們可以自由拼組他們所學或是行持有驗的道法，促成了不同宗教傳統和儀式的交涉與互滲，同時也透過這些散落在各村落或是行走江湖的法師，傳播這些道法技藝，使得宋代以後的中國宗教產生了更多元的樣態，「道」與「法」的匯流成為近世中國宗教的主要樣貌與大眾印象。

關鍵詞：夷堅志、法師、法官、考召、童子法

---

\* 國立政治大學中國文學系副教授。

# “Ritual Master” Wandering among Buddhist Monk, Taoist Priest, and Shaman: An Investigation Based on Hong Mai’s *Yijian Zhi*

Kao, Chen-Hung  
Associate Professor, Department of Chinese Literature,  
National Chengchi University

## Abstract

The current research on religion in the Song and Yuan Dynasties pointed out that after the Song Dynasty, a group of “Ritual Master” (法師) between buddhist monks, taoist priests and shamans emerged in southern China. But the relevant studies are not discussed in detail about the actual image and content of the practice of the ritual master group. Therefore, this article exhaustive more than fifty entries in Hong Mai’s *Yijian Zhi*(夷堅志) that clearly refer to “Ritual Master”. The original meaning of “Ritual Master” refers to Buddhist monks or Taoist priests, but it also includes wizards and scholars who are familiar with exorcism rituals, thus expanded the scope and meaning of “Ritual Master”. In the conceptual and ritual framework of summoning for investigation, they can freely combine the various rituals that learned or practiced, which invisibly promotes the negotiation and mutual infiltration of different religious traditions. It is also because the spread of these rituals by them who are active in various places that Chinese religions have a more diverse appearance after the Song Dynasty. The convergence of “Tao” and “Fa” has become the main appearance and public impression of the religion of modern China.

**Keywords:** *Yijian Zhi*, ritual master, rites of summoning for investigation, dicast, child-mediums

# 游移在佛、道、巫間的「法師」 ——以洪邁《夷堅志》為主的考察\*

高振宏

## 一、前言

目前有關宋元宗教的研究指出，宋代之後中國南方區域出現了介於佛、道與巫師傳統之間的「法師」階層，他們介於佛、道與俗巫之間，未必只操持某個宗教傳統的儀式，而是兼採佛教、道教或是地方性巫術，是更為廣布的宗教儀式師，特別是法師與宋代流行的天心正法有密切的關連，對於近世道教與中國宗教有深遠的影響。「法師」具有重要的中介地位，一方面扮演了溝通佛、道教傳統與民間巫術的角色，另一方面也透過具體的實踐經驗，重新組構這些儀式元素，而形塑出新的宗教儀式與傳統，為中國宗教帶出新的風貌，是溝通大小傳統與儀式傳布的重要媒介。不過，目前學界雖指出宋代之後有「法師」階層的出現，甚至認為出現了法師傳統，但相關研究多集中在天心正法上，對法師群體的實際形象與行法內容卻未多作討論。準此，本文擬以洪邁《夷堅志》為主要材料，整理其中的法師資料，比較

---

\* 本文討論基礎係為參加「臺灣道教研究會」的會讀資料（2020年7月-11月），主要為回應祁泰履教授（Terry Kleeman）提出的疑問。過程中得謝聰輝、鄭燦山、謝世維、張超然、李忠達、王崗（Richard R. Wang）、祁泰履（Terry Kleeman）、趙昕毅（Shin-yi Chao）、蔣馥蓁、高麗娟、馮思明（Stephen M. Flanigan）、劉韋廷等學者提供相關意見，同時鼓勵筆者撰寫為文，特誌感謝。文章初稿曾發表於中興大學中文系主辦「第14屆通俗文學與雅正文學：媒材與傳播」學術研討會（2021年10月），得討論人盧秀滿教授提供諸多修訂意見；投稿本刊後，亦得審查委員提供寶貴的修正意見，在此一併誌謝。此外，Terry Kleeman亦撰寫了“On the term Ritual Master as a Source of Perplexity”一文（待刊稿，2023年4月9日輔仁大學宗教學系專題演講，由筆者擔任討論人），其認為法師應是僧人或道士的專稱，能行驅邪法術的俗人或巫的法師只是少數例外，觀點與筆者頗有差異，待刊行後可茲對照。

他們與僧人和道士的差異，以及他們所操持的法術內容，由此更仔細的去描繪法師群體的樣貌與內涵，探究他們在中國宗教所扮演的角色。

在目前有關宋代宗教或法師的研究中，韓森（Valerie Hansen）是較早留意到宋代時期有一群不屬於僧、道，四處漫遊、提供儀式服務的宗教人士，只是她並未明確定義這群人，泛稱占卜、算命、相面及術士等。<sup>1</sup>之後鮑菊隱（Judith M. Boltz）做出開創性的討論，她在討論宋代時期官員與淫祀間的張力時，指出這群行政官僚最初是倚賴政治權威壓制淫祠，而到了南宋時期則是運用新興的雷法、天心正法等法術儀式來對治淫祀、伐廟馘邪，成為新的驅邪武器。這群行政官僚同時掌握了世俗與宗教的兩種權力，為當時新興的宗教神職人員。<sup>2</sup>其後松本浩一在討論宋代雷法與天心正法時，延續了鮑菊隱的觀點和方法，引用了許多《夷堅志》的資料輔助討論，透過經典與實踐的互證，可以更清晰看到這些法術儀式的實踐情況。只是他的討論多集中在儀式面向，對於法師的身分或內涵討論不多。<sup>3</sup>

明確定義宋代存在著「法師」階層、同時進行全面性討論的為戴安德（Edward L. Davis），他受司馬虛（Michel Strickmann）影響，以《夷堅志》為主要材料，討論宋代時期驅邪儀式的操作與變化，特別關注以童子（Child-Mediums）為主的「附身」（Spirit-Possession）儀式，以及當時的宗教儀式專家間的關係。他特別強調介於專業儀式師（道士、僧人）與一般俗巫間的「法師」（法官），指出法師是相當重要的第三類神職人員，扮演了溝通道教與地方宗教的重要角色。<sup>4</sup>戴安

---

<sup>1</sup>〔美〕韓森（Valerie Hansen）著，包偉民譯：《變遷之神：南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999），特別是第二章第二小節〈選擇宗教人士〉，頁 37-44。本書係依 *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990) 所翻譯。

<sup>2</sup> Judith M. Boltz (鮑菊隱), "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, ed. Patricia Buckley Ebrey, and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), 241-305.

<sup>3</sup>〔日〕松本浩一：《宋代之道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006），特別是第四章第一節中的〈民間の呪術者〉，頁 298-302。

<sup>4</sup> Edward L. Davis (戴安德), *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001)，特別是第三章 "New Therapeutic Movements in the Song: Practitioners," 21-44。康豹（Paul R. Katz）對本書做了詳細的書評，可參〔美〕康豹：《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌：康豹自選集》（臺北：博揚文化事業有限公司，2009），頁 339-355。

德在書中清楚地描繪出這些法術儀式在民間施行的情況，以及不同宗教儀式師（佛、道、法師、巫）身分的轉換與互動，在問題意識與研究方法上具有相當啟發性，對近十餘年的近世宗教研究有相當的影響，後續討論天心正法或其他道法的相關研究，大體都接受他的觀點。像韓明士（Robert Hymes）在討論道教天心正法與華蓋山的三仙信仰，也透過《夷堅志》描繪出天心法師如何行法驅邪、與鬼神互動，以及他們與道教和地方信仰間的關係。同時以王文卿為例，提出了中國神靈信仰中的官僚與個人兩種模式。<sup>5</sup>李志鴻則直接肯定「法師」群體，透過道藏資料梳理了天心正法的流派、神譜與儀式內涵，全面性地勾勒出天心正法的輪廓。<sup>6</sup>至於謝世維則關注唐密與道教間的交涉問題，認為這兩者間並非是截然劃分的宗教傳統，而是透過法師這個主要媒介，藉由儀式實踐過程，讓不同的法術傳統交流、競爭、發展、轉化。<sup>7</sup>而張超然則關注天心正法（法）的概念與儀式對道教齋醮儀式和道士身分的影響。<sup>8</sup>康豹（Paul R. Katz）在討論宋代的考召儀式以及這些儀式中的武神時，也指出考召儀式融攝了更多的司法程序，使這些神職人員（法官）就像是司法專家，甚至可能影響到官方司法體系的發展；而法官調遣相關儀式的武神常必須透過立誓、斬雞頭等儀式來建立彼此的關係，從而行使某種合法性的暴力，成為了「司法性的驅邪典範」。<sup>9</sup>這些相關研究雖對法師有不同的討論，但基本上都接受了戴安德對於「法師」的觀點及闡述，黃建興甚至還認為此一法師傳統仍延續到

---

<sup>5</sup> 〔美〕韓明士（Robert Hymes）著，皮慶生譯：《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈儀式》（南京：江蘇人民出版社，2007），特別是第二章「道教天心派」，頁 30-52。

<sup>6</sup> 李志鴻：《道教天心正法研究》（北京：社會科學文獻出版社，2011），特別是第五章「奉行天正法的法師」，頁 160-195。

<sup>7</sup> 謝世維：《道密法圓：道教與密教之文化研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2018）。

<sup>8</sup> 張超然：〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，《臺灣宗教研究》13：2（2014.12），頁 99-139、〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本性差異與複合現象〉，《華人宗教研究》8（2016.12），頁 33-64、〈齋科與經法：宋元黃籙齋法研究〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》11（2019.1），頁 63-105。

<sup>9</sup> 〔美〕康豹：〈「精魂拘閉，誰之過乎？」——道教與中國法律文化初探〉，收入〔美〕田浩（Hoyt C. Tillman）主編：《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009），頁 559-582。蒙康豹教授見賜論文，特誌感謝。

當代，提出了「師教」之說；<sup>10</sup>而馮思明（Stephen M. Flanigan）也贊成類似觀點，以他個人在臺灣南部學習小法的經驗，探討法師在中國宗教傳統所扮演的角色與意義。<sup>11</sup>除此之外，柳立言在討論宋代的巫風時，也留意到巫與法師間的模糊關係，雖然從史料中不易看出法師究竟是僧、道還是巫，但他基本上接受楊倩描、劉黎明之說，認為法師主要是法術精湛的僧、道或方士的雅稱，也是宋代巫風的主要推手。<sup>12</sup>

整體來說，上述研究仍多集中在儀式面（天心正法）的討論，但對於法師身分及其對宗教儀式產生的作用仍未多論，謝世維在討論馬元帥法就留意到密教儀式進入中國宗教脈絡後被重組、轉化的情況，但所據的材料仍以經典文本為主，較難清楚看到在現實生活的實踐面向。<sup>13</sup>所以本文希望以《夷堅志》為主要材料，明確挑出論及「法師」的條目，細究其中「法師」的意義和相關的儀式描述，由此看出法師在當時宗教環境所扮演的角色，以及對後世的可能影響。附帶一提，本文所採用的研究方法乍看之下是傳統的「詞彙索引」，但文章討論並不只是單純透過詞彙檢索出相關條目、整理討論而已，在討論中還參酌了西方史學有關「觀念史」或「概念史」的方法，<sup>14</sup>希望從特定詞彙中理解其語義的生成與變化，以及將此一詞彙放在實際語境中考慮其意義，希望能由此更清楚看出「法師」概念的形成與變化。

<sup>10</sup> 黃建興：《師教：中國南方法師儀式傳統比較研究》（北京：中華書局，2018）。

<sup>11</sup> 〔美〕馮思明（Stephen M. Flanigan）：「『法』之運動：在歷史與儀式」，政治大學華人宗教中心專題演講，2019年1月，“Lyric Spells for Immanent Gods: A Historical and Literary Study of the Minor Rite Invocations of Southern Taiwan”，收入謝世維、方韻慈主編：《游真贊道：道教研究的新視域（儀式卷）》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2021），頁207-387。

<sup>12</sup> 柳立言：〈宋代「巫」風製造者尋源——誰是宋代「巫」風的製造者——僧、道、巫、醫、士大夫、其他？〉，收入龔延明主編：《宋學研究》（杭州：浙江大學出版社，2017），頁80-122；另可參柳立言著，〔日〕山口智哉譯：〈『夷堅志』と人間法——宋代靈異の案件〉，收入〔日〕伊原弘、靜永健主編：《南宋の隠れたベストセラ——『夷堅志』の世界》（東京：勉誠出版社，2015），頁91-99。

<sup>13</sup> 謝世維：〈密法與道術——穢跡金剛法與靈官馬元帥中的驅邪法式研究〉，《道密法圓：道教與密教之文化研究》，頁49-90。

<sup>14</sup> 有關觀念史與概念史的相關研究可參方維規：〈「觀念史·概念史·關鍵詞」專題引言〉、〈概念史八論——門顯學的理論與實踐及其爭議與影響〉，《東亞觀念史集刊》4（2013.6），頁90-100、頁101-170。

## 二、「法師」的多重指涉：僧人、道士、巫與法師

「法師」原為佛教用語，指研習佛教經藏、可為俗人說解佛法的僧侶，後來逐漸演變為佛教僧侶的代稱。<sup>15</sup>而後此一用語被道教吸收，能精通經戒、主持齋儀、足堪為範者也稱為法師，更與授籙制度結合，道士受不同的經籙而有不同的法師階位，最上者為大洞或三洞法師。<sup>16</sup>如《太平廣記》中的「劉法師」或「法朗」：

「劉法師」：唐貞觀中，華陰雲臺觀有劉法師者，鍊氣絕粒，迨二十年。每三元設齋，則見一人，衣縫掖，面鰲瘦，來居末坐，齋畢而去。如此者十餘年，而衣服顏色不改。

「法朗」：晉沙門康法朗學于中山。永嘉中，與一比丘西入天竺。……朗等乃悟是得道之士以試人也。病者曰：「隔房比丘，是我和尚，久得道惠，可往禮覲。」法朗等先嫌讀經沙門無慈愛心，聞已，乃作禮悔過。讀經者曰：「諸君誠契並至，同當入道。朗公宿學業淺，此世未得願也。謂朗伴云：惠若植根深，當現世得願，因而雷之。」法朗後還山中，為大法師，道俗宗之。<sup>17</sup>

<sup>15</sup> 「自鳩摩羅什稱為法師後，中國名僧呼法師。《晉書》嘗講經草堂寺，朝臣及大德沙門千餘人觀聽，於時有大德之目。後趙石虎號佛圖澄為大士，後秦姚興謂什羅曰大師。……又《續高僧傳》梁國師惠約，武帝勅曰師德高人。唐中宗賜僧萬迴師，號為法雲公。廣明中，僖宗幸蜀，以知玄賜號悟達、國師僧澈等皆大師。」明·陶宗儀編：《說郛》（上海涵芬樓排印本），卷 10，「僧門師號」條，頁 40。

<sup>16</sup> 有關道教經籙和法位制度的對應關係可參白照杰：〈唐前期（618-755）道教法位制度釐證〉，《宗教學研究》2017：1（2017.3），頁 63-79；宋代的情況可參〔日〕酒井規史：〈南宋時代道士之頭銜——經籙的法位與「道法」的職名〉，收入王卡等主編：《中國本土宗教研究》（北京：社會科學文獻出版社，2018），頁 221-237。而本文中以為道士與法師的差異，主要的分判標準在於是否透過授籙而有道教的法位（就目前研究來說，有學者以為法師可能有所謂的法籙，但這是就清代及當代的資料所作的推論，在宋元筆記中雖有提到法籙，但其所謂的法籙是否就是現今法師的法籙，仍有待進一步的討論，而從筆記資料中也不容易看出這些法師是否受過法籙），或是獲得官方的度牒，當然此點不易在筆記資料中看出。而有關「道」與「法」的根本性差異，張超然有清楚的討論，可參張超然：〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本性差異與複合現象〉，頁 33-64。

<sup>17</sup> 分見宋·李昉編：《太平廣記》第 1 冊（北京：中華書局，1995），卷 18「神仙」，頁 126-127、第 2 冊，卷 89「異僧」，頁 588。

在《太平廣記》中的法師資料又以佛教僧人為多，這也符合「法師」原初的概念。<sup>18</sup> 所以從六朝以至唐代時期，法師多指僧人或道士這類專門的儀式師，少有以俗人為法師的情況。洪邁（1123-1202）另一部與《夷堅志》相近時間完成的《容齋隨筆》中，可見三條法師資料，也都是指僧人，<sup>19</sup>大體上是延續唐代以來「法師」的用語習慣。就此來看，洪邁應是理解「法師」原本的義涵。

相對於上述，宋代以後的「法師」概念卻呈現了一個較為紛雜的情況，戴安德就指出，《夷堅志》中的法師包括了道士、法師、巫與一般俗人，<sup>20</sup>若我們檢索《夷堅志》全文，<sup>21</sup>可發現明確以「法師」為稱者約有 57 條資料（詳參本文附錄），其中明確為僧人者有 5 條、道士者約有 14 條、巫師者約 4 條，其餘 34 條則是身分較為曖昧的「法師」，佔了超過一半以上的數量（34/57）。<sup>22</sup>而進一步分析

<sup>18</sup> 在《太平廣記》中有「盧氏」和「李山龍」兩個例外，記載中的盧氏和李山龍非佛教僧人或道士，而是一般俗人，由於兩人在地府為罪囚誦講《金剛般若波羅密經》和《妙法蓮華經》，因此被尊稱為「法師」。不過這邊的概念基本上仍是依循能說法講經的僧道，與宋代操持法術來驅邪趕鬼的法師，概念有所差別。此二例分見宋·李昉編：《太平廣記》第 3 冊，卷 104，頁 704-705、卷 109，頁 744-745。這部分資料得盧秀滿教授提醒，特誌感謝。

<sup>19</sup> 包括「東坡詩用老字」、「僧官試腳」、「三教論衡」，參見宋·洪邁：《容齋隨筆》（上海：上海古籍出版社，1987），頁 482-483、569、575。

<sup>20</sup> Edward L. Davis (戴安德), "New Therapeutic Movements in the Song: Practitioners," in *Society and the Supernatural in Song China*, 21-44, 其一開始徵引討論的條目有：「熊邦俊病症」、「大梵隱語」、「香屯女子」、「法道變惡鬼」。

<sup>21</sup> 本文所據版本為宋·洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》（北京：中華書局，2006）。為行文清簡，文中徵引《夷堅志》原文，直接於引文下著出卷數和頁碼，不再一一作註。除了本書外，之後陸續有康保成、李裕民、王秀惠等學者進行資料輯佚，李劍國亦輯有其他佚文，並對之前的輯佚成果進行辨證，可參李劍國：《宋代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1997）。此外，近年仍有學者進行相關的輯佚工作，可參趙章超：〈《夷堅志》佚文小輯〉，《文獻》4（2004.10），頁 134-138、〈《夷堅志》佚文拾補〉，《古籍整理研究學刊》3（2007.5），頁 44-51、〈《夷堅志》佚文補正〉，《古典文獻研究》12（2009.7），頁 566-571；許永強、鄧雷：〈咸淳《臨安志》中《夷堅志》佚文輯校〉，《中國地方誌》2016：9（2016.9），頁 36-40。

<sup>22</sup> 此處有兩個方法上的問題需特別說明：其一，《夷堅志》中除了「法師」外，也會以「真官」（7，其中 5 條為路當可）、「法官」（1）、「法者」（5，行法者或善法者）等來稱呼這類儀式師，為求更精準的討論，因此本文僅挑出《夷堅志》中明確指稱「法師」的條目，其餘條目則作為輔助討論資料，像是乙志收錄了多則俗人行天心法的記載，但因未稱法師，本文就暫不列入討論。其二，雖然我們可以從這些資料中明確看出法師是為僧人、道士、巫或是一般俗人，但由於筆記記載較為簡短，許多條目僅提及「法師」，對於其身份未多加說明，因此在分類上僅能列入「法師」，但實際上這些人可能有些為道士、僧人或俗巫，所以這樣的分類或數量不是絕對，而是透過比例表現

資料分布的情況，則發現一個有趣的現象：在甲、乙、丙、丁四志中，法師指稱道士或僧人有 9 條，巫師僅有 1 條、「法師」則有 6 條，僅占二分之一不到（7/19，若不計京師異婦人（王文卿）和李明微，更不到三分之一）；但在支志之後，「法師」則大量出現，超越了道士與僧人（約 27/38 條，包括兩條明確指巫師者），相關情況如以下兩表所示：

身分	條目名稱
僧人（5）	法道變惡鬼、陶彖子、普靜景山三異、真如院塔、解脫真言（2、16、25、41、43）
道士（14）	吳小員外、梅先遇人、馬妾冤、黃法師醮、河北道士、鄭道士、武真人、張四妻、譚真人、胡十承務、江渭逢二仙、寧客陸青、真州病人、錢炎書生（2、4、8、13、14、15、19、20、24、33、38、49、54、56）
巫師（4）	臨川巫、香屯渡小童、張知縣婢崇、胡廿四父子（7、32、39、44）
法師（34）	京師異婦人、宣和宮人、畢令女、女鬼惑仇鐸、九聖奇鬼、李明微、安氏冤、確夢、孫土道、顧端仁、大梵隱語、余尉二婦人、吳法師、三趙失舟、張承事女、潘見鬼理冥、櫻桃園法師、任道元、王法師、蔡京孫婦、黃解元田僕、譚法師、姜店女鬼、永寧街女子、程法師、焦氏見胡一姐、香屯女子、熊邦俊病狀、解七五姐、雍氏女、蔡五十三姐、城隍赴會、懶堂女子、天元鄧將軍

	條目名稱
甲、乙、丙、丁志	僧道（9）：吳小員外、法道變惡鬼、梅先遇人、馬妾冤、黃法師醮、河北道士、鄭道士、陶彖子、武真人 巫師（1）：臨川巫 法師（7）：京師異婦人、宣和宮人、畢令女、女鬼惑仇鐸、九聖奇鬼、李明微、安氏冤
支乙、支景、支丁、支戊、支庚、支癸、三己、三辛、志補	僧道（11）：張四妻、譚真人、普靜景山三異、香屯度小童、胡十承務、江渭逢二仙、真如院塔、解脫真言、寧客陸青、真州病人、錢炎書生 巫師（2）：張知縣婢崇、胡廿四父子 其餘 25 條為「法師」，可逕參上表「顧端仁」以下條目

某一種趨勢。

雖說依洪邁〈夷堅支甲序〉所述，他在記錄時未特意區別內容的差異，<sup>23</sup>但若稍加留意，可發現《夷堅志》整個成書過程，未必都完全來自於洪邁的親訪和紀錄，如〈夷堅乙志序〉和〈夷堅支庚序〉云：

《夷堅》初志成，士大夫或傳之，今鏤板于閩、于蜀、于婺、于臨安。人以予好奇尚異也，每得一說，或千里寄聲，於是五年間又得卷帙多寡與前編等，乃以乙志名之。……乾道二年（1166）十二月十八日，番陽洪邁景廬敘。（第1冊，頁185）

起良月庚午，至臘癸丑，越四十四日，而《夷堅》之書成，凡百三十有五事。……蓋每聞客語，登輒紀錄，或在酒間不暇，則以翼旦追書之，仍亟示其人，必使始末無差戾乃止。既所聞不失常，而信可傳。又從呂德卿得二十說，鄉士吳潦伯秦出其迺公時軒居士習年所著筆記，剽取三之一為三卷，以足此篇，故能捷急如此。聊表篇首，以自詫云。慶元二年（1196）十二月八日序。（第3冊，頁1135）

在〈夷堅支庚序〉中，洪邁清楚表示他記錄的理念，一定會向口述者確認資料的正確性，但是從這兩序中也可明顯看到，書中的某些資料有時是他人的傳譯（千里寄聲、呂德卿之說）或是轉用他人的紀錄（吳時軒居士筆記），而非全然來自他親身的訪談。尤其是《夷堅甲志》初刻後，在當時引起相當的熱潮，為求更迅速地出版，洪邁大量引述或挪用他人的資料，或許我們可就此推想，他為了保留事件的原汁原味（不論是親自記錄或是引述其他資料），所以參入了某些大眾或地方性的詞彙用法，就沒有完全依從「法師」的原義，而讓「法師」的意義開始產生位移，涵括的範圍就在大眾語境中被擴大了。<sup>24</sup>

<sup>23</sup> 〈夷堅支甲序〉：「初，予欲取稚兒請，用十二辰續未來篇幅。又以段科古《雜俎》謂其類相從四支，如支諾皋、支動、支植，體尤崛奇。於是名此制曰支甲，是於前志附庸，故降殺為十卷。紹熙五年（1194）六月一日野處老人序。」（第2冊，頁711）李劍國對《夷堅志》各志撰著情況與時間有詳盡的說明和討論，可參李劍國：《宋代志怪傳奇敘錄》，頁347-351。

<sup>24</sup> 李劍國就指出：洪邁是以一種史家「傳信」意識來紀錄，恪守魏晉舊式，屏棄唐人傳奇刻意幻設、著重文采的寫法，其中保留了不少市井平民的口語俚調。參見李劍國：《宋代志怪傳奇敘錄》，頁351-353。不過值得注意的是，涵括士人與俗人的「法師」似乎較是《夷堅志》特有的用法，在宋代及之後的筆記小說，「法師」仍多依從原義，指道士、僧人或方士，僅有少數以俗人為

有趣的是，雖然法師在《夷堅志》中有不同的指涉，但相對於《容齋隨筆》，《夷堅志》中「法師」一詞更傾向於指稱道教屬性的宗教人士：

「譚法師」：里中譚法師者，俗人也，能行茅山法，雖非道士，而得此稱。  
(支庚志，卷6，頁1180-1181)

「王法師」：臨安湧金門里王法師者，平日奉行天心法，為人主行章醮，戴星冠、披法衣而非道士也。民俗以其比真黃冠，費謝已減三之一，故多用之。每使隣人李生書寫章奏青詞。(支戊志，卷6，頁1101)

引文中的兩條資料，都是目前學界所認為的「法師」，敘述中洪邁特別強調他們「雖非道士」，但卻被稱為「法師」。也就是說，現實中這類未有正式度牒或是授籙，但是可行齋醮或是能驅邪除祟，屬性與道士相近的道流，也被大眾視為「法師」。在歷史上，各朝代或許不乏此類遊走江湖的道流（方士、術士），但在宋代君王極為崇道的態度下，這類道流也能從地方走入中央，改變內道場以宮觀道士為主的局面，並對當時宗教環境產生相當的影響，一個具代表性的例子是著名的雷法祖師王文卿：

「京師異婦人」：……一日召所善友與飲，命婦人侍酒，甚款。後數日，友復來曰：「前夕所見之人，安從得之？」曰：「吾以金買得之。」友曰：「不然。子宜實告。我前夕飲酒時，見每過燭後，色必變，意非人類，不可不察。」士人曰：「相處累月，焉有是事？」友不能強，乃曰：「葆真宮王文卿法師善符籙，試與子謁之。若有祟，渠必能言；不然，亦無傷也。」遂往。……王即朱書二符授之，曰：「公歸，俟其寢，以一寘其首，一寘篋中。」士人歸，婦人已大罵曰：「託身於君許久，不能見信，乃令道士書

---

法師之例，就筆者所得，有較類似用法的是《湖海新聞夷堅續志》，有法誅土偶、法治巫鬼、死婦迷人、瘟鬼拿夫數條（「天師斬竈」和「經不壞身」的法師分指道士和僧人），不過該書也有「法官」的用例，同樣有6條（託生報冤、心詞誑語、論星受譴、法產救母、法官不戒、狐精魅人），參見金·元好問撰，常振國點校，無名氏撰，金心點校：《續夷堅志湖海新聞夷堅續志》（北京：中華書局，2006）。另外，小說《三遂平妖傳》中也有法師（張鸞）和法官的用法。若考慮到下文所提到的，南宋至元代，出現更多規範法師行事的「儀」、「格」、「律」，或許可以說這促使廣布的法師逐漸專業化，反而由此形成一種新的宗教傳統。當然，我們也得考慮元明的宗教政策，可能也影響了這些士人身份的法師。此問題牽涉面向甚多，容他日撰文再論。

符，以鬼待我，何故？」初尚設辭諱。……越二日，開封遣獄吏逮王師下獄曰：「某家婦人瘵疾三年，臨病革，忽大呼曰：『葆真宮王法師殺我。』遂死。家人為之沐浴，見首上及腰間篋中皆有符，乃詣府投牒，云王以妖術取其女。」王具述所以，即追士人并向日坐上諸客，證之皆同，始得免。王師，建昌人。(甲志，卷8，頁65-66)

在此則故事中，論及王文卿時都以法師為稱，包括最後洪邁補充說明王文卿的出身，也是採王法師的簡稱，不過迷惑士人的婦人稱「道士書符」，所以從整個語脈來看，法師應是等同道士，王文卿應為道士無誤。<sup>25</sup>但從歷史文獻來看，王文卿雖然有「太素大夫、凝神殿校籍、視朝請大夫」或「冲虛妙道先生」等與道教有關的封號，<sup>26</sup>但這都是屬於官方的制度，我們見不到他任何關於道教法位的稱號。在《夷堅志》另一則「鄭道士」中也可發現這種模糊狀況：

「鄭道士」：建昌（今江西建昌縣）王文卿，既以道術著名，其徒鄭道士得其五雷法，往來筠、撫諸州（今江西），為人請雨治祟，招呼雷霆，若響若答。紹興初來臨川（今江西撫州市），數客往謁，欲求見所謂雷神者，拒之不克，乃如常時誦咒書符，仗劍叱咤。良久，陰風肅然，煙霧虧蔽，一神人峩冠持斧立於前，請曰：「弟子雷神也。蒙法師招喚，願聞其指。」鄭曰：「以諸人欲奉觀，故遣相召，無它事也。」神恚曰：「弟子每奉命，必奉上天乃敢至，迨事畢而歸，又具以白。今乃以資戲玩，將何辭反命于天，此斧不容虛行，法師宜當之。」即舉斧擊其首，坐者皆失聲驚仆，移時方甦，鄭已死矣。(丙志，卷14，頁487-488)

<sup>25</sup> 在「王文卿相」條中，一開始就直接稱「建昌道士王文卿」(丁志，卷6，頁582-583)。在宋代趙與時的《賓退錄》(《學海類編》本、清曹溶輯陶越增訂六安晁氏排印本)，卷1，頁6b-7a中稱：「明年(政和四年)京師大旱，命靈素祈雨，未應。蔡京奏其妄，上密召靈素，曰：『朕諸事一聽卿，且與祈三日大雨，以塞大臣之謗。』靈素請急召建昌軍南豐道士王文卿，乃神霄甲子之神兼雨部，與之同告上帝。文卿既至，執簡敕水，果得雨三日，上喜，賜文卿亦充凝神殿侍宸。」其中也稱王文卿為道士，但其說是複合了道教六十甲子神的王文卿和現實的王文卿。

<sup>26</sup> 王文卿(1093-1153)，字予道(一說述道)，號冲和子，建昌南豐人(今江西)。《宋史》無傳，據元·趙道一修撰：《歷世真仙體道通鑑》(《正統道藏》，CI296)「王文卿」條所載：王文卿於徽宗宣和年間，渡揚子江時獲異人傳授飛神謁帝之法及嘯命風雷之書。宣和4年(1122)奉召入京，驅邪、祈雨有應，於7年(1125)獲封「冲虛妙道先生」，特授「太素大夫、凝神殿校籍、視朝請大夫」，後又勅「凝神殿侍宸，同管轄九陽總真宮提舉司命府事」。

這裡並未稱王文卿為道士或是法師，只云其徒為「道士」，在對話中雷將則稱鄭道士為「法師」，就很容易產生王文卿也是道士的連結。這樣的連結或許是從宋真宗開始，因為皇室崇道，尤其相信神啟，招募了許多地方聞名的道士或道流羽客前往京城，但這些道流羽客未必都曾授籙或是領有度牒，卻因為皇室尊崇擴展了他們的社會影響力，反而讓大眾混淆了道士與法師間的差異。<sup>27</sup>

除了以僧人為法師、以道士為法師、以巫為法師之外，在宋代時期，最為著名的就是出現一群能操持道法、但卻屬於知識階層（士人）的「法師」，其中最為著名的是天心正法的路當可（路時中、路真官），《夷堅志》或宋人筆記中有不少他行法事蹟的相關記載，<sup>28</sup>此部分學者論述已多，不再贅述。在《夷堅志》中還有另一個著名的例子：

「任道元」：任道元者，福州人，故太常少卿文薦之長子也。少年慕道，從師歐陽文彬受練度，行天心法，甚著效驗。……其後少卿下世，任受官出仕，於奉真香火之敬，浸以疎懈。每旦過神堂，但於外瞻禮，使小童入炷香，家人數勸之，不聽。淳熙十三年（1186）上元之夕，北城居民相率建黃籙大醮於張君者菴內，請任為高功。行道之際，觀者雲集，兩女子丫髻駢立，頗有容色，任顧之曰：「小娘子穩便，裏面看。」兩女拱謝，復諦觀之曰：「提起爾襴裙。」襴裙者，閩俗指言抹胸；提起者，謔媒語也。其一曰：「法師做醮，如何却說這般話。」踰時而去。任與語如初，又為女所譙責。及醮罷，便覺左耳後痒且痛，命僕視之，一瘡如粟粒，而中痛不可忍。次日歸，情緒不樂。越數日，謂（梁）緄曰：「吾得夢極惡，已密書於紙。俟偕商日宣法師來考照。」商至，曰：「是非我所能辨，須聖童至乃可決。」少頃，門外得一村童。纔至，即跳升梁間，作神語曰：「任道元，諸神保護汝許久，而乃不謹香火，貪淫兼行，罪在不赦。」任深悼前非，磕

<sup>27</sup> 此一情況就像「宣和宮人」條所述：「宣和中，有宮人得病，謔語持刃，縱橫不可。制詔寶籙宮法師治之，不效。盡訪京城道術者，皆莫能措手，於是閉之空室，不給食，如是數年。」（夷堅甲志，卷12，頁102）除了寶籙宮法師之外，當時在京城還有一群非屬於神霄道士的「道術者」。

<sup>28</sup> 《夷堅志》中有關路時中行法的紀錄約有〈畢令女〉、〈西江渡子〉、〈陳州雨龍〉、〈路當可〉、〈南京張通判子〉等。在《夷堅志》中行天心正法的「真官」，除了路時中之外，還有喻真官和桂百祥兩位。

頭謝罪。又曰：「汝十五夜所說大段好！」任百拜乞命，願改過自新。神曰：「如今復何所言，吾亦不欠汝一箇奉事，當以為受法弟子之戒，且寬汝二十日期。」言訖，童墮地而醒，懵然了無所知。緹拆所書示商，乃「二十日」三字，是時正月二十六日也。次時，任夢神將持鐵鞭追逐，環繞所居九仙山下，幾一匝。腦後為鞭所擊，悸而寤，自此瘡益大，頭脹如栲栳，每二鼓後，輒叫呼，若被鞭之狀，左右泣拜，小止復作，遍體色皆青黑。二月十二夜，緹還厥居，母不許再往。夜夢神云：「汝到五更初，急詣任氏，看吾撲道元。」緹起坐，伺期而往。任見而泣曰：「相見只此耳。」披衣欲下床，忽仆於席，八僕扶之坐，如有物拽出，撲之地上，就視已死。歐陽師居城北，亦以是日殂，緹自是不敢行法。（支戊志，卷 5，頁 1089-1091）

任道元其父為著名的朝臣任文薦，<sup>29</sup>而他為士人，非具道士或僧人的宗教儀式師身分，但因曾學過天心法，而能為人主行齋醮。任道元在父親過往後出仕，不再謹守香火，<sup>30</sup>甚至在主持齋醮過程中未守法度，與女子調笑而遭神遣。此則故事相當有名，還成為《初刻拍案驚奇》中〈西山觀設籙度亡魂 開封府備棺追活命〉的入話。故事中任道元的妻姪梁緹也是一位好法者，跟他之後請來的商日宣法師看來也都非是道士或僧人，在另一則「張知縣婢祟」亦有提到此二人行考召驅邪之事：

侯官（今福建福州侯官縣）張德隆知縣家，有婢五人。其一為祟所憑擾，雖不為大害，然觸事可憎，舉室厭苦。招里巫文法師視之。文生開酒壚，既至，婢掩面而笑曰：「一身帶糟酵氣，如何奈得我？」文慙而退。又招林特起，林乃張之婦兄，蓋嘗為祛逐一怪矣。事載支壬中。林背微僂，婢復

<sup>29</sup> 「任文薦，字遠流，閩縣人。紹興五年進士，歷監察御史，浙江提刑，王十朋嘗稱其直道立朝。著有《六經章句》。」昌彼得等編：《宋人傳記資料索引》（臺北：鼎文出版社，1974），頁 656。

<sup>30</sup> 依文章所述，任道元從歐陽文彬受練度，行天心法，又可擔任主持齋醮的高功，看似道法兼修、應該是具有道士資格。但依「王法師」之例，行天心法的法師亦可主持齋醮，且能行練度儀的也未必就是道士，如「王嬖薦橋宅」中的方士宋安國就能主持黃籙大醮（志補，卷 17，頁 1710-1711）。此外，奉行天心正法的法師，因領有天界與東嶽差派的兵馬，所以需立壇固定祭祀，否則行法時兵馬不行，則法不靈驗。《上清骨髓靈文鬼律》（CT461）云：「諸應神將吏兵為東嶽差到者，明受報應迄，以酒食錢馬稿，設常守本職，准備驅用，不得私使。」（卷下，頁 1b）有關天心正法的傳度儀式可參張超然：〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，頁 99-139。而為求行文清簡，本文徵引道藏原文採簡註方式，直接於原文下註出「卷數，頁碼」。

言：「一片芭蕉葉耳！我不怕它。」於是祟愈橫肆，張邀商日宣法師，同梁緄治之。梁先行，詰問曰：「汝曾在誰人家作過？」謝曰：「固有之，只是過公宅門不得，有穢跡神兵一千萬數，羅列遮護，豈敢正眼覷著。」蓋梁氏素事此神甚嚴敬也。梁叱之曰：「汝是什麼精魅？分明告我。若不直說，當拘繫北酆無間獄中。」良久始云：「是南門外石獅子，願慈悲恕罪，自當屏迹。」梁亦與商共議，具狀其故，移牒東嶽收管，婢即時頓醒。石獅者，不記何年所立，形模穢惡，兩目睜睜然，近臨官路。是夜其處風雷歛起，明旦遂失之，不知所在。商日宣者，頃為任道元考照，亦載支戎中。（支癸志，卷4，頁1252-1253）

張德隆招募前來驅邪先是里巫文法師，而後找來林特起，林特起為張德隆的大舅子，應與商日宣相近，為非具僧道身分的驅邪法師，甚至可能也是士人，但或許林特起法力不足或是聲名未如商日宣，所以最後才找來梁緄與商日宣行法驅離。而從文字來看，商日宣所行為天心正法，梁緄則為穢跡法，但可能也兼行天心正法，所以最後才能與商日宣商議，向東嶽<sup>31</sup>稟報石獅的作祟情事。不過就目前所見的天心正法資料，其法主要是透過變神召將、立獄考召來驅邪，但在《上清天心正法》（CT566）、《上清北極天心正法》（CT567）、《太上助國救民總真秘要》（CT1227）或是《無上三天玄元玉堂大法》（CT220）等代表性典籍中都未提到故事中的童子法，這部分有可能是複合了其他儀式，此點下節再論。從這些資料來看，當時有不少對於道法有興趣的士人，也都會學習相關的技藝，<sup>32</sup>只要願意行法、行持有效而有相當聲名者，就能成為大眾認知中的「法師」。除此之外，這則記載也側面反映了宋人的宗教世界，他們未必堅守某一種宗教傳統，而是因應現實狀況有不同的考量，其中一個很直接也很現實的理由可能就是——價錢。從上引「王法師」資料可

<sup>31</sup> 在天心正法儀式中，天界權威為北極驅邪院，但追捕到作祟的邪鬼後多需交由東嶽或城隍來進行審判，此概念後來為其他道法儀式所繼承，成為宋代以來新興道法的一大特色。相關說明可參李志鴻：《道教天心正法研究》，頁152-159。

<sup>32</sup> 又如「三趙失舟」中的趙法師、「天元鄧將軍」的趙善蹈，其中趙善蹈還因宗室之故，而擔任過將仕郎（最低階的文散官）一職。而在乙志中亦有多則士人學習天心法的記載，如〈趙七使〉的趙舉之、〈魅與法鬪〉的趙伯兀（趙舉之之子）、〈天心法〉的李士美、〈秦奴花精〉的劉緯等等，他志中亦有多例，茲不一一列舉。

知，天心法師為人主持齋醮，費用少了道士的三分之一（應也比寺院僧人便宜），所以禮請法師驅邪費用應也是如此，合理推想，尋找里巫應又較法師更為便宜，所以我們在《夷堅志》中可見到許多同時禮請巫師、法師、僧人或道士等不同宗教師驅邪之例。<sup>33</sup>

總上討論，正如戴安德所述，宋代社會的宗教儀式師除了僧人、道士和散佈的民間社會的巫師之外，還存在著一龐大以驅邪趕鬼為主的法師群體。不過此一群體並不能視為一同質性的階層，其中包括了兼行法術的僧人、道士與巫師，未有授籙或度牒的道流或遊方僧人，曾習法的士人或俗人，在相關的道法中又以天心正法有最大的影響力。這群法師與僧人、道士和巫師並非是截然劃分，而是相互有交集，又有不同的屬性，也因為如此，才會促成不同宗教傳統的儀式相互交流、互滲和轉化。特別是士人群體的加入，或許為了強化「法師」身分的認知與界定，所以他們更透過各式「玉格」、「儀」、「律」進行規範，提升為有別一般法師的「法官」（詳最後一節討論）。會出現此一現象，約略有三種可能：第一，如上所述，宋代君王極為崇道，重用許多來自各地的道流，像是張守真、王仔昔、徐神翁、林靈素等，改變內道場以宮觀道士為主的局面，這些道流帶入了他們所屬的地方儀式傳統，相當程度影響社會對於宗教儀式的期待和認知。且由於唐代禁讖緯，導致道教原本用來驅邪、召制鬼神的三皇文傳統中斷，因此有更多容受不同法術儀式的可能，讓這些操持不同儀式傳統的「法師」有更多發揮空間。第二，如洪邁〈夷堅乙志〉中所述，因宋代出版業非常興盛，除了這些志怪類書籍之外，也還包括了大量的術數類宗教書籍。<sup>34</sup>道教經典和法本或許因秘傳性質，所以未大量刊刻出版，但這不表示傳布不普遍，天心正法的鄧有功在《上清骨髓靈文鬼律·序》（CT461）中就提

<sup>33</sup> 類似的例子甚多，如文章徵引的「張知縣婢祟」，而「雍氏女」是先請道士、僧人來治，未成，後才由道人楊高尚解決；「朱巨川」則是禮請里巫、道士處理，最後由喻真官找出原因；「櫻桃園法師」則是請師巫無效，後找了五雷陳法師；「張承事女」則是醫巫不能治，才找道流煞先生前來處理。而柳立言也討論了《夷堅志》中同時找僧、道、方士或巫處理的案例，認為巫在當時具有相當的市場和優先性，可參柳立言：〈宋代「巫」風製造者尋源〉，頁 87-104。

<sup>34</sup> 劉祥光：《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》（臺北：政大出版社，2013），特別是第一章「算命文化的轉折」與第三章「卜算書籍的流通」，頁 15-82、149-190。

到：

臣夙緣幸會，上覲真科，遭遇名師，得以傳授。十數年間，嘗於洪州西山玉隆觀、江州廬山太平觀、南康軍簡寂觀、舒州靈仙觀，博求妙本，前後所收「上清鬼律」共五部。校對訛舛，一依舊本，排定編次。……臣且區區以進此者，非特欲乞頒行四方，以廣其傳。庶幾天下法師皆得完本，依此行持，使遐邦僻邑、祛邪靈怪皆不得以傷人，是亦少裨陛下道化之萬一也。臣謹拜手稽首而為之序。(2a-3a)

就鄧有功自身所見，四個道觀中就有五個鬼律的本子，而且看來還是較為完整的版本，那麼在江湖間傳布的缺本可能更多。這類法本流傳通行的情況也見於南宋以至元代的其他道法。<sup>35</sup>換句話說，這些道法的傳布雖然不是透過刊印，但法本傳抄流布的情況或許不再像六朝或唐代一樣隱密，宗教知識的普及也促成這類「法師」的出現。第三，《夷堅志》撰寫的時間甚長，從甲志出版（1162）的三壬志的慶元 4 年（1198）跨越了將近四十年，整個政經重心更偏向南方，或許也反映了這段時間天心正法和南方道法儀式更為廣播、流行的盛況，促成了更多非屬道士和僧人的「法師」。

### 三、法師之持法與行法：道法儀式的參合

有關法師所操持的各種道法，目前相關研究多集中在天心正法，特別是著名的路當可（路時中）身上，但仔細閱讀《夷堅志》則會發現，法師所操持的道法技藝，未必全然皆為天心正法，還雜揉其他道法儀式。就目前有關天心正法的研究指出，天心正法係仿擬宋代的官僚制度，以北極驅邪院作為天界權威和權力來源，其儀式內容以三光和正法三符（三光符、天罡符、黑煞符）為主要核心，透過變神召

<sup>35</sup> 在宋元時期道教的地祇法與月孛法也可見到多種法本在江湖流行，相關討論可參高振宏：〈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、〈道教月孛法研究——道經和通俗文學的綜合考察〉，《政大中文學報》31（2019.6），頁 129-170。

將、立獄考召來確認作祟的邪鬼性質，進而經由商議、審判來決定處治方式，而達成驅邪的目的。<sup>36</sup>依道經所載，有時較難想像此依儀式施行的情況，《夷堅志》所載的「九聖奇鬼」正好相當程度展示了全幅天心正法的考召儀式，同時也表現正法與邪巫間的對立情況。永嘉薛季宣原本派遣了其子薛沄與何家外甥去探問鄰人沈氏母病情，卻意外引了邪巫沈安之入其家，招致了魑鬼的侵擾，只好再聘請道士來處理：

薛氏（薛季宣）<sup>37</sup>議呼道士行正法，魑曆指其短，惟不及張彥華。偶隨請而至，魑詐稱舊僕陳德，華叱令吐實。曰：「我西廟五通九聖也。沈安之所事，皆吾魑屬。此郡人事我謹，唯薛氏不然，故因沈巫以給之，欲害其子。今手足俱露，請從此別。」（1）華去之明日，妖復作，攻沄益甚，華始命考召。沄見神人散髮飛空，乘鐵火輪，魑以藥瓢迎拒之，人輪皆喪。九聖者自稱神將，著紗帽赭服，與道士並步置噴水，略無忌憚。（2）華歸，焚章上奏，掃室為獄，置灰焉。（3）明旦，閱灰跡，一鬼一婦人就繫，獄吏朱衣在傍立。空中鬼反呼正神為賊將，言曰：「勿得以戈搯我，我為王邦佐，鐵心石腸人也。汝何能為？趣修我廟乃已。」宣不復問，領僕毀其廟，悉斷土偶首。初，沄夢為羣猴舁入穴，青色鬼牽虎斷斷然，於是□其像。廟既壞，邦佐方引咎請於沄。（4）宣還家，續又七人至，其一自名蕭邦貢，沄呼曰：「神將胡不擒此？」即有大星出中庭，雲烝其下，三魑扶搖而上，旋致于灰室，其四脫走。火輪石斧交涌雲際，凡俘鬼二十一，皆斬首。其十五尸印火文于背，曰：「山魑不道，天命誅之。」其六尸印文稱：「古埋伏尸，不著墳墓害及平人者，竿梟其首以徇。」是夕啟獄，灰迹從橫凌亂，而繫者才五輩，將上送北鄆。（丙志，卷1，頁367-368）

敘述中可知道士張彥華最先只是召喚魑鬼前來、確認作祟原因，魑鬼假稱已被張彥華看出本形、將會離開薛家，但隔日卻毀棄承諾、再次攻擊薛沄，因此張彥華才正式行考召之法。張彥華行法的前四個程序為：（1）召將驅邪，（2）上章立獄，（3）

<sup>36</sup> 有關天心正法的儀式與道法內涵，可參前引李志鴻：《道教天心正法研究》。

<sup>37</sup> 薛季宣（1134-1173），字士龍，號良齋，永嘉人（今浙江溫州），南宋哲學家，曾任岳飛參謀官。為學反對空談義理，開永嘉事功學派之先河，著有《古文周易》、《書古文訓》、《浪語集》等。詳細的事蹟可參昌彼得等編：《宋人傳記資料索引》，頁4195。

驗（灰）跡，確認鬼崇身分及進行相應作為（一婦人就繫；薛季宣率僕毀其廟（淫祠）），（4）召將斬邪、再次驗跡。若將這個過程對照《上清天心正法》所載，基本上都可見到相應的程序，只是無法看到張彥華如何「變神」召將？實際所召喚的官將為何？而透過建立天獄、以灰跡確認鬼崇身分是相當典型的天心正法作法，這與道教相似，保留了行法者的主體性。這裡雖然透過神聖與世俗力量的配合來驅逐這些魑鬼。但作祟的魑鬼勢力太過龐大，且怙惡不悛，所以張彥華祈請天界、賦予他更強大的權力：

（5）金甲神持黃紙符勅示云，上為列星九，中畫黑殺符；下云：「大小鬼神邪道者並誅之。」云錄示華，華喜曰：「上帝有命矣。」（6）質明，詣獄問吏，吏白：「制勅已定，行刑可也。……」一吏捧策書至，曰：「已有特旨，無庸以律令從事。」先列罪於漆板，易以朱榜，金填之，立大旗，書太清天樞院，下揭牌曰：「奉勅某神將行刑。」吏以引示云曰：「有勅，諸魑并其所偶，一切案誅之。」五雷判官者進曰：「元惡斃以陰雷，皆三生三死，次十五人支解，餘陰雷擊之。」……（7）武吏持天樞院牒致宣曰：「山魑之戮，非本院敢違天律，為據臣僚奏請，專勅施行，牒請照會。」初，郡人事九聖淫祠，久為民患，及是，光響訖熄。自沈巫治從女病，以十月七日迨二十八日，乃畢事，首尾踰再旬。……宣恨其始以輕信召禍，自為文曰《志過》，記本末尤詳。予採取其大概著諸此。<sup>38</sup>云時方十四、五歲。（丙志，卷1，頁368-369。括弧號碼為筆者所加，以便對照。）<sup>39</sup>

後半部分包括：（5）得黑煞符及上帝敕命，可誅除全部妖祟，（6）立衙（天樞院）

<sup>38</sup> 《志過》一文不見於薛季宣的《浪語集》，僅節存於《夷堅志》，下文所引的〈黃法師醮〉，來自魏良臣（1094-1162）的〈黃法師醮記〉，但也已亡佚，節存於本書。相關說明可參李劍國：《宋代志怪傳奇敘錄》，頁302-304、274-276。

<sup>39</sup> 日本學者福田知可志依本篇內容，整理了每日發生之事，可參〔日〕福田知可志：『薛季宣物怪錄』——『夷堅志』「九聖奇鬼」を讀む，收入〔日〕伊原弘、靜永健主編：《南宋の隠れたベストセラ——『夷堅志』の世界》，頁16-25。而《夷堅志》中也還提到薛家的後續情況：「薛士隆季宣家既遭九聖之異，其後稱神物降其居者，尚連年不絕。乾道癸巳歲，自吳興守解印歸永嘉，得痔疾，為庸醫以毒藥攻之，遂熏蒸至斃。死之數日，其子云病中聞若有誦禪氏所謂偈者，其語云：『議著即差，擬著即錯，挑起杖頭，將錯就錯。魚鳥飛沉，各由至樂，要知樂處，無夢無覺。』吁，亦異矣。士隆學無所不通，見地尤高明淵粹，剛正而有識，方向用於時，年財（才）四十而至此極，善類咸嗟惜焉。官止通直郎，待常州闕，不及赴。」（丁志，卷12，頁641）

審判、處刑（因魑鬼作祟太過，無需按律，全然處決），（7）持天樞院牒文以示遵奉天命執行，並非張彥華非執法太過。<sup>40</sup>在確認鬼祟身分後法師投狀至天樞院，天樞院為天界中受文與授權組織，所以張彥華得到救命之後，才開始執行相關的審判。相對上節「張知縣婢祟」中的石獅，或許是這群魑鬼所為過度跋扈，因此天界直接授予張彥華審判、行刑之責，不再移送東嶽。上已提及，薛季宣家之所以會招惹到這群魑鬼，主要是誤請了侍奉九聖的邪巫沈安之，在故事一開始提到：

永嘉（今浙江溫州永嘉縣）薛季宣，字士隆，左司郎中徽言之子也。隆興二年秋（1164），比鄰沈氏母病，宣遣子沄與何氏二甥問之，其家方命巫沈安之治鬼，沄與二甥，皆見神將，著戎服，長數寸，見於茶托上，飲食言語，與人不殊。得沈氏亡妾，挾與偕去，追沈母之魂，頃刻而至。形如生，身化為流光，入母頂，疾為稍間。沄歸，夸語薛族，神其事。時從女之夫家苦魑怪，女積抱心恙，邀安之視之。執二魑焉，狀類猴而手足不具。神將白：「其三遠遁，請得追迹。」……數日，女疾如故，安之復領神將來，曰：「女魂又為鬼所奪矣。」於是解髮禹步，仗劍呵祝，每俘獲必囚之，何甥自是無所睹。沄見神將形漸長大如人，揖季宣就席，與論鬼神之事，……。（丙志，卷1，頁364-365）

原本薛季宣派遣了薛沄與何家外甥前去探問沈氏母的病情，見到沈安之行法的神奇樣態，因此禮請沈安之前來處理姪女夫家受魑怪所擾之事，才讓沈安之踏入薛家，有了後續一大段的紛擾。一開始薛沄與何家外甥都可以看到沈安之所驅遣的神將執法的樣態（沈安之到薛家後，只剩薛沄可見），類似儀式在《夷堅志》中頗為常見，被稱為附童法或童子法，<sup>41</sup>嚴格來說，稱為附童法不太精準，因為薛沄或何家

<sup>40</sup> 依照天心正法的規範，法師並非可以任意行法，否則會受天界譴責。在《上清骨髓靈文鬼律》中提到：「諸應治事，量其輕重，行持不得妄動神將吏兵。如接押辭狀畫時行遣，勿得妄入鬼神之罪。」（下：5b）若妄入鬼神罪者，也會受罰；「諸民人有事告訴行法官，受接不行，雖行而苟簡，及妄入鬼神罪目者，杖一百。不候告，而別指事故行遣者非。」（上：3a）

<sup>41</sup> 「附體法」或「附生童法」是宋元時期新興道法儀式的一大特色，Michel Strickmann 認為是受到唐代密教儀式的影響，可參 Michel Strickmann (司馬虛), Bernard Faure (田海), ed., *Chinese Magical Medicine* (California: Stanford University Press, 2002)。此觀點後由 Edward L. Davis (戴安德) 進一步繼承、發揮，可參前引 *Society and the Supernatural in Song China*。而謝世維作了更細緻的分判與討論，他指出道教的附童法與密教不同，密教是透過童子諦觀三世之事，但道教的附童法則是

二甥並未被鬼神附體，如依道教教內經典，或許稱為「圓光」或「照水」更為合適。<sup>42</sup>「圓光」或「照水」係由道士或法師施法，運用桌子、鏡子、刀劍等具反射性的物質，或是將油脂塗於物品上，請童子觀看，得以查知作祟的邪鬼為何，也因為此一特色，「考召」（召喚神將或鬼祟）有時也被寫作「考照」（照視情事），反應了此法不同的面向。在《夷堅志》中不乏藉由童子來執行考召，如以下二例：

「江渭逢二仙」：紹興七年（1137）上元夜，建康士人江渭元亮偕一友出觀，游歷巷陌。……二士自此不茹煙火，唯飡水果，殊喜為得際上仙。三月，往茅山，與道士劉法師語，自詫奇遇。劉曰：「以吾觀之，二君精神索漠，有妖氣。若遇真仙，當不如此。我能奉為去之。」始猶不可，劉開諭以死生之異，豁然而寤曰：「唯先生之命是聽。」劉命具香案，擇童子三四人立於傍，結印噓呵，令童視案面，曰：「一團光影如日月。」曰：「是已。」令細窺光內，曰：「有吏兵。」劉敕吏追土地至，遣擒元夕杜家園祟物。才食頃，童云：「兩婦人脫去冠帔，伏地待罪。又有數婢側立。」劉勅通姓名，一云「張麗華」，一曰「孔貴嬪」，盡述向者本末。劉曰：「本合科罪，念其嘗列妃媛，生時遭刑，而於二君不致深害，祇責狀而釋之足矣。」二士謝去，復能飲饌如初。（支庚志，卷8，頁1198-1199）

「潘見鬼理冥」：慶喜貓報，已載支景中。<sup>43</sup>既死二十二年，當紹熙壬子

---

由官將擒祟、將之押入生童身中，再進行拷問，而非神祇、官將附體。詳參謝世維：〈密法與道術〉，《道密法圓：道教與密教之文化研究》，頁49-90。高振宏亦以道教地祇法為例，指出在儀式實踐中，有童子諦觀、官將押祟附於童子、官將或神祇附於童子、官將或神祇附於法師等多種的樣態，可參高振宏：〈溫瓊神話與道教道統——從劉玉到黃公瑾的「地祇法」〉，頁51-104。此處不一贅舉相關例證。

<sup>42</sup> 明代四十三代天師張宇初（1359-1410）在《道門十規》（CT1232）中論及：「高行之士，惟務致虛守靜，一念不生，萬緣俱寂，性天道法，心地雷霆，不落萬緣之窩臼。惟究向上之真宗，斯為上士也。又等圓光附體、降將附箕、持鸞照水，諸項邪說，行持正法之士所不宜道，亦不得蔽惑邪言，誘眾害道。」（12a）張宇初為劉淵然（1351-1432）之徒，有清微派的傳承，此說應承自《清微）道法樞紐》：「附體開光、降將報指、照水封臂、攝亡墜旛，其鬼不神，其事不應，皆術數也，非道法也。知此者可明神道設教耳，知道者不為是也。」（《清微元降大法》25：7b）有關圓光、附體、攝亡、照水等儀式的說明，可參高振宏：〈溫瓊神話與道教道統〉，頁51-104。

<sup>43</sup> 「慶喜貓報」：「呂德卿親戚家一庖婢曰慶喜，置兔腊於厨，為貓竊食，而遭主母責罵，不勝憤憤，擒貓擲於積薪之上。適有木叉，與腹值，簽刺洞，腸胃流出，叫呼彌一晝夜而絕。後一歲，此婢因暴衣，失腳仆地，為銛竹片所傷，小腹穿破，洒血被體，次日即亡，殊似貓死時景象，蓋

(1192) 夏，其主母得水蠱疾，日就危困。幹僕王富云：「嘗聞天井巷開茶店錢君用二郎說，艮山門外潘先生善理幽冥間事，俗呼為『潘見鬼』，試往禱之。」王遂拉錢造其居。潘焚蕪楮鏹，施手帕於所事神像前，燈上正見一婦人，一貓對立。潘云：「俱有冤枉，吾亦不解其由。」二人持帕歸，為主母道所以。母大驚曰：「往歲實怒責此婢，然其死也，自因損傷，非我隕厥命，何緣作祟如此？」復使往見。潘乃命童子附體考召，即作婦人聲曰：「我名慶喜，以死於非命，到今未得託生，固非主母殺我，但却自渠而發。向者其福未衰，故等守多年耳。」潘許以齋醮經卷，皆不應。而作貓叫數聲，童即昏睡。及覺，不能略省。潘牒城隍，令收置鄴都宮，且呪棗治水與病者服，似覺小愈。才數日，復沉篤，竟不起。錢往弔喪，是夕夢婦人來曰：「我自報冤，何預爾事，顧令潘法師囚我於獄？非屈君來地下作證不可。」旋抱熱疾，少日亦亡。噫！冥途業報茫茫，理難致詰。慶喜之死，自緣貓故，乃貽禍主母及錢生，則為太濫矣。豈非數相值，偶然若是乎？（支丁志，卷5，頁1002）

在「江渭逢二仙」，茅山道士劉法師就是以香案作為照視對象，結印嘯呵後令童子觀看，香案就如鏡像效應般，童子先見到劉法師所召喚的吏兵，這些吏兵再透過土地的協助追捕到作祟的二女，經審判後因二女生前曾列妃媛、慘遭刑殺，也未對江渭及其友深加危害，因此劉法師只有宣述其罪狀、斥責其行便釋放二女。這種考召方式，主要是透過童子而了解作祟的鬼怪為何以及照現相關追捕、審判過程的「考照」。相對來說，「潘見鬼理冥」則參用了兩種方式，他先施帕、透過燈火見到貓與婢女，了解作怪之鬼祟為何（考照）。但僅以此術，潘見鬼只能得知貓與婢女俱有冤枉，他無法完全掌握此事因由。後因主母堅持婢女之死為貓所報復，非其所害，質疑婢女報復的合理性，所以潘見鬼才又使用「童子附體」——召喚鬼祟附於童子之身，來確認真實因由（考召）。該婢女透過童子之口表示，雖非因主母而死，但她的死因卻來自主母之責，雖然潘見鬼希望透過齋醮或法會的功德來超渡，<sup>44</sup>但婢

冤報也。此卷亦呂德卿說。」（支景志，卷4，頁913-914）

<sup>44</sup> 在《夷堅志》中，法師行法並非一味地驅治鬼神，尤其是針對冤鬼索報時，更多是透過與鬼商議或是投狀東嶽，以經咒、齋醮或水陸法會的功德來超渡冤鬼，化消災患。

女不受，且從「貓叫數聲」來看，當初被刺死之貓也不願意領受，成為連綿式的冤報。由於婢女所述之理不通，所以潘見鬼判決婢女與貓無理，發文牒請城隍將兩者收入酆都地獄，可是婢女與貓怨念甚深，仍堅決報復，不只主母數日後病亡，連當初介紹潘見冥給主家的錢二郎也受牽連而死。所以洪邁才在最後評議，以為此冤報太不合理，但地府卻能夠接受，或許是剛好恰逢某個神秘的定數吧！

從此則故事，可看到考召不只一種方式，可以使用童子照視，也可以擒捉鬼祟、附於童子之身，除此之外，也還有神祇附於童子的情況，如上述「任道元」，商日宣以村童考召，神祇即附於童子之身，說明任道元所犯之過，類似情況也如著名的「譚真人」：

衡州道士趙祖堅，初行天心法，時與鄉人治祟，既止復作，不勝怒，攝附體者責問之，對曰：「非敢擅來，乃法院神將受某賂，是故敢然。今去矣。」趙默自念：「吾所以生持正法降伏魑魅者，賴神為用也。茲乃公受賄託，吾將何所倚仗哉！」欲狀其罪申東岳。……趙曰：「吾不忍言汝罪，只云不願行此法，使汝自回耳。」其人拜謝而退。趙竟上章反術，議改習五雷，而無其師，但焚香於譚真人像前，冀獲警悟。越數年，復為人考召，方使童子照視，忽躍然而起被髮跣足，仗劍厲聲曰：「吾即譚真人也。憐汝精勤，故教汝法。汝曾有所得否？」對曰：「止得四符，乃真武傳於世者。」神曰：「吾五雷符，當有七十二道。此才十八分之一，如何可以攝服邪妖？宜取百幅紙置几上，當為汝傳。」即插劍於地曰：「仰五雷判官速傳七十二符，限只今畢。」初不見有所作為，僅一食頃曰：「符已足。」命趙取之。揭示其紙，凡六十八幅，每幅畫一符，天篆粲然，非世間書也。趙驚喜捧用，拜起，童子亦悟，自是符驗通靈。（支乙志，卷5，頁831-832）

在此則故事中，趙祖堅一開始所習為天心正法，他雖然也採用召將驅邪方式，但確認邪祟身分則非採張彥華所用的立獄驗跡，而是使用童子來配合。由於轄下神將陳鐵鞭受賄，導致其法不驗、邪祟又再度作怪。趙祖堅再行附體考召，得知原因後，於是上章、棄返所學的天心法，由於未有五雷法的師承，只能焚香啟告祖師譚真人（紫霄），冀望神啟。沒想到幾年後行考召時，原用於照視的童子竟被譚紫霄附

體，傳授他未得的六十八道五雷符，此後符法竟較之先前更為靈驗。此則故事不只可見到神祇附身於童子的情況，也看到不同道法（天心法、五雷法）如何在道士的現實實踐中交融。<sup>45</sup>

值得注意的是，「童子法」不是只能跟考召法配合，也能跟其他儀式結合，像是在「黃法師醮」中就結合了「攝亡」儀式：

魏道弼參政夫人趙氏，紹興二十一年（1151）十月十六日以病亡。至四七日，女壻胡長文延洞真法師黃在中設九幽醮，影響所接，報應殊偉，魏公敬異之。及五七日，復命主黃籙醮。先三日，招魂入浴。幼子叔介，<sup>46</sup>年十二歲，以念母之切，願自入室持幡伺視。既入，慟哭，云：「母自白幡下，坐椅上，垂足入浴盆，左右挂所著衣。正舉首相顧，忽焉不見，所以哀泣。」已而迎魂至東偏靈位。黃師見夫人在坐，叔介至前，即仆地曰：「媽媽在此，家婢小奴先因病腫死，亦從而至。」語言甚久。黃慮鬼氣傷兒神，乃布氣吹其面，取湯一杯令飲，即醒，云：「適往市門下看迎仙女，見數十人衣金錦袍，擁一轎，四角皆金鳳，口銜金絲毬，二仙童行前，捧金香爐、唾壺，到吾家門，仙女出轎，見先生再拜請符。才得符，收寘袖間，却乘金毛羚羊，二童導而去，遂覺。」蓋所見者，乃是夕壇上所供神虎堂追召魂魄者也。……揖別而行，望其家已近，母在一室塗澤畢，令引至壇，對曰：「黃先生不許孝子登壇。」母乃獨登之，徧禮列位，詣黃君幕前，焚香拜曰：「謝救苦黃法師。」便冉冉翔空，回首言：「宿世冤家皆得解脫，汝勿復悲惱。」令從者取盂水嚙叔介面，仍叱之，遂寤。（丙志，卷10，頁448-451）

<sup>45</sup> 天心正法係以北極紫微大帝掌理的北極驅邪院為最高權力機構，其法主要以變神召將、立獄考召為主；而雷法的譜系較為混亂，大體來說，是以神霄玉清真王或雷聲普化天尊所掌理的神霄雷部為最高機構，其法主要用於祈雨召雷，進而將雷的摧毀性力量延伸至驅邪除祟。相對於天心正法，雷法較少使用立獄、審判等法律制度，因此也就不將邪祟移送城隍或東嶽。相關討論可參〔日〕松本浩一：《宋代の道教と民間信仰》。而此則故事較為特別的是，趙祖堅雖然棄返了天心法，但他以五雷符行法，仍然還是需要童子配合，是神霄雷法中較少見到的面向。

<sup>46</sup> 「魏叔介（1140-1177），字端直，宣城（今安徽宣州）人，良臣子。以蔭監南嶽廟，歷主管臨安府城南左廂公事，官終軍器監成，孝宗淳熙四年卒，年三十八，有《定齋耘稿》，已佚。」見昌彼得等編：《宋人傳記資料索引》，頁4248。

此則故事乍看之下與「潘見鬼理冥」類似，所召攝的都是亡者魂魄，但「潘見鬼理冥」中的婢女算是作怪的鬼祟，而此則所召攝則是魏叔介之母趙氏，目的並非查考作祟之因，而是引魂來到醮壇領受功德，經過鍊度之後而能得昇生天，較類似宋元道經中所說的「攝亡墜幡」。<sup>47</sup>雖然兩者都是召攝亡魂，實際上召攝的動機與目的都有差別。從此例便可發現，「童子法」未必一定得與考召法連結，也是可與其他儀式結合。換句話說，相當程度來說，宋代的道法儀式像是一個一個組件，即使組件原本的性質不盡相同，但還是可以相互串接，以達成最後的儀式目的。就本節的討論，我們就可見到「考召+童子照視」（也有法師照視）、「考召+童子附體」（附體可為鬼祟，也可為神將）、「攝亡+童子照視」等不同類型。

從上述兩節所舉之例可知，宋代法師所採行的宗教儀式並非是一規範化、不可變異的體系，齋醮可以獨立行使，也可與其他儀式複合，同樣邏輯，天心正法、童子法、攝亡法亦可獨立行使、亦可相互結合。如果說天心正法是從北宋以來一種最強勢的大眾法術傳統，其所強調「考召」也許就成為了一種普遍的概念與儀式框架，不同的宗教儀式師可在此一框架下複合其他的道法儀式，即使是僧人驅邪，也會採用類似的方式，如「陶象子」：

嘉興令陶象有子得疾，甚異形色，語笑非復平日，象患之，聘謁巫祝，厭勝百方，終莫能治。會天竺辯才法師元淨，適以事至秀淨傳天台教，特善呪水，疾病者飲之輒愈，吳人尊事之。象素聞其名，即詣謁具狀，告曰：「兒始得疾時，一女子自外來相調笑，久之，俱去。……自是屢來，且言曰：『仲冬之月，二七之間、月盈之夕，車馬來迎。』今去妖期逼矣，未知所處，願賜哀憐。」淨許諾，杖策從至其家，除地為壇，設觀世音菩薩像，取楊枝露水洒而呪之，三繞壇而去。<sup>48</sup>是夜，兒寢安然。明日淨結跏趺

<sup>47</sup> 攝亡墜幡之法在《靈寶無量度人上品妙經大法》（CT219）、《法海遺珠》（CT1166）、《道法會元》（CT1220）等宋元道法經典都可見到，是由法官或道士召喚夜光玉女或五帝大魔，開破獄門攝召亡魂，以幡為引，來與生者見面，或是憑附童子通傳言語。如《法海遺珠·太清總錄院秘法·召五帝大魔呪》「俺住盧般加陀耶」下云：「存肺中白炁，化為金甲將軍，手執五色寶幡，直指獄門，引亡魂出獄。右法誦金光咒，布為金橋，接亡人至。吸布幡上，或附童體，如意行事。」（39：20b-21a）

<sup>48</sup> 此處立壇，設觀世音菩薩像，咒水供養，很容易讓人想到唐宋以來流行的十一面觀音或是大悲觀

坐，引兒問曰：「……。」淨曰：「汝無始以來，迷已逐物，為物所縛，溺於淫邪。流浪千劫，不自解脫，入魔趣中，橫生災害，延及亡辜。汝今當知魔即非魔，魔即法界，我今為汝宣說『首楞嚴祕密神呪』，汝當諦聽，痛自悔恨，訟既往過愆，返本來清淨，覺性於是號。」泣不復有云。是夜謂兒曰：「辯才之功、汝父之虔無以加，吾將去矣。」……遂去不復見。秦少游記此事（丙志，卷16，頁498-499）

此處元淨法師也是透過立壇誦咒來進行驅邪，立壇隔日引陶彖子前來詢問。由於女鬼非是因仇怨而附於陶彖子身上致使他生病，所以元淨法師引她前來，詢問作祟緣由，後以佛理開解女鬼、不要執迷淫邪，並宣說「首楞嚴祕密神呪」以助她解脫。故事中雖未出現「考召」之名，但立壇、召鬼、詰問緣由、超度解脫等元素，都符合所謂「考召」的概念，就此而言，不論是佛教、道教或是法師，都可在此架構下自由選擇本身擅長或是具有效驗的儀式。換句話說，「考召」就像是一種儀式框架，不同的宗教傳統都可在此框架下實踐、交流、相互碰撞。若以韓森（Valerie Hansen）所說的，從信仰者的角度來看，宋代或中國的民眾是「唯靈是信」，依此邏輯推衍，從儀式實踐者的角度來說，這些法師則是「唯驗是用」，只要行持有驗，任何儀式傳統都可在此付諸實踐，未必有不同宗教傳統的分判。在《夷堅志》中除了這些法術外，我們還可看到茅山正法（譚法師、程法師<sup>49</sup>）、三壇正法（余尉二婦人），或是單純行持經咒（穢跡咒、孔雀經）、符籙（解七五姐）等，只是相關描述較為簡略，如果有更多文獻清楚記載這些道法儀式施行的情況，或許可以更清楚勾勒出法師如何透過實踐，融攝這些不同的宗教傳統。

音。

<sup>49</sup> 「程法師」是相當值得留意的一則資料，一方面故事中提及他所行的是「茅山正法」，而夜行碰上石精時，所持為「那吒火毬咒」，我們在唐密經典只見毗沙門天王的儀軌，目前未見到那吒太子的儀軌，但從此則資料來看，當時應有流傳那吒太子的儀軌或密咒，而且可能已經是後世常見的形象。可惜資料不足，否則可以由此拼湊出更多當時宗教儀式的樣態。

#### 四、餘論：作為媒介的「法師」與規範化的「法官」

本文整理《夷堅志》中五十餘條明確指稱「法師」的條目，並參酌其他相關文獻，以為「法師」原義係指僧人或道士，洪邁本身也通曉此義，但在《夷堅志》中，「法師」一詞更多用於道士身上，或是通曉道法、能驅邪除祟，可是未授錄或擁有度牒的道流，不過，或許是洪邁為保留資料的原有語脈，所以書中的「法師」還包括了僧人、巫師，通曉道法、行持有驗的士人或俗人。也就因此之故，「法師」的意義與範圍被擴大，其概念與意義也產生了位移，不再只限於僧道，更寬泛地指稱各種能操持道法技藝、降妖驅邪的儀式師。而《夷堅志》中的「法師」不單只是指天心正法的法師，也還涵括幾個不同屬性的宗教和世俗人士，所以或可稱為法師群體，但未必有一專屬的法師階層。尤其從他們所行持的道法技藝來看，未必全然都是天心正法或是五雷法，還包括童子法、攝亡法，或是單純的經咒、符籙等，而在「考召」的概念或儀式框架下，法師可以自由拼組他們所學習或是行持有驗的各種道法，這無形中促成了不同宗教傳統、不同道法的交涉與互滲，其中又以童子法最具代表性。同時也因為這些散落在各個村落，或是行走江湖的法師，傳播這些道法技藝，使得宋代以後的中國宗教產生了更多元的樣態，「道」與「法」的匯流成為近世中國宗教的主要樣貌與大眾印象。

相對於《夷堅志》，若我們考察道教經典，反而發現在道經中對這些法師反而多以「法官」為稱，特別是天心正法。如果說宋代時期特別有一群學習這些道法的知識階層，他們也介入這些道法的傳衍，那麼筆者以為，在這些新興道法儀式中的「律」就是一種自我身分的象徵，透過律、儀、格等類官方性的規範，區隔一般性的法師，將法師身分提升為「法官」。鄧有功在《上清骨髓靈文鬼律·序》中提到：<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> 吳真認為鄧有功編著的《上清骨髓靈文鬼律》應即是託名葉靜能的三卷本《北帝靈文》，這些資料後又為元妙宗所承續，改為唐葉法善天師所傳。相關討論可參吳真：《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》（北京：中國社會科學出版社，2012），第六章「宋代道法傳統的發明與道經的托名」，頁142-179。

乃若邪怪之鬼物，為祟為厲、為祆為孽、擾民害物者，莫不有以治之，則其為患可勝計耶。此《上清骨髓靈文》所以俾付正直者，使之以奉行也。其目有三：曰「鬼律」，曰「玉格」，曰「行法儀式」。合而言之，通謂之《骨髓靈文》也。「鬼律」者，天曹割判，入驅邪院，北帝主而行之；「玉格」并「行法儀式」者，玉帝特賜驅邪院以掌判也。其要皆所以批斷鬼神罪犯，輔正驅邪，與民為福，為國禦災者焉。(1a-b)

他指出《骨髓靈文》包括了「鬼律」、「玉格」、「行法儀式」三部分，所以該書卷上為規範神鬼、法官的律文，包括「法道門」、「太戊門」、「正一門」、「亡崇門」、「國祀門」、「飛奏門」；卷中、卷下為「玉格正條」(16條)、「儀」與「式」(包括〈誓神將文〉、〈正法榜式〉)，宣說了法官的職責、個人修養以及持法遣將有關的規範。<sup>51</sup>如果我們認為「法」是較屬於大眾的宗教傳統，重視的是效驗，儀式未必那麼具有規範性，甚至還能自由性的組合，那麼這些天心法師導入這些律、儀、格就是要提升法師的主體修養，而非只講求法的效驗，同時也帶入官僚體制的文書傳統，以及現實的司法審查程序，<sup>52</sup>無形中就區隔了只會持咒、畫符、行儀，卻無文字涵養的一般法師。所以在天心正法之後，我們可以看到不同的道法傳統也仿擬這樣的方式，提出不同的律格，諸如《鄂都黑律靈書》(包括《鄂都黑律儀格》)、《天壇玉格》、《天皇至道太清玉冊·赤文天律章》(CT1483)等，<sup>53</sup>明確訂出法官的品位階次、權力執掌，以及該遵守的各種規範，以成為更具權威性、正統性的「法官」；同時也仿擬道教的授籙，製作法籙，法籙相需而形成真正的法師傳統。這種具規範性的法官反而超越了法師，更常在明清筆記、話本或小說中出現，諸如《子不

<sup>51</sup> 天心正法的「律」、「格」、「令」、「式」應是承自唐宋公文書傳統，在唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典·職官》(北京：中華書局，1992)，卷6，頁180中提到：「郎中、員外郎掌貳尚書、侍郎，舉其典憲而辨其輕重。凡文法之名有四：一曰律，二曰令，三曰格，四曰式。凡律一十有二章：……，而大凡五百條焉。」

<sup>52</sup> 有關宋元道法與傳統司法程序間的關係，康豹作了詳細的討論，可參康豹：〈「精魂拘閉，誰之過乎？」——道教與中國法律文化初探〉，頁559-582。

<sup>53</sup> 有關鄂都黑律的研究可參高振宏：〈從小法到大法：鄂都法研究〉，《宋、元、明道教鄂岳法研究——道經與通俗文學的綜合考察》(臺北：政治大學中國文學系博士論文，2014)，頁107-142。至於《天壇玉格》相關研究則可參張超然：〈道法整合的藍圖：《太上天壇玉格》研究〉，《華人宗教研究》20(2022.7)，頁1-37，得張超然教授惠賜稿件，特誌感謝。

語》、《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恆言》、《型世言》、《西遊記》、《韓湘子全傳》、《三遂平妖傳》、《金瓶梅詞話》、《綠野仙蹤》、《紅樓夢》等等，<sup>54</sup>形塑了目前大眾認知中的「法師」。

---

<sup>54</sup> 若以袁枚（1716-1797）的《子不語》為例（包括《續子不語》），其中稱法師者有 7 則，稱法官者則 11 條，其中多與龍虎山張天師有關。而在馮夢龍（1574-1646）的三言中，稱法師者僅有〈假神仙大鬧華光廟〉，但法官則分見三言的〈楊思溫燕山逢故人〉、〈崔衙內白鶴招妖〉、〈勘皮靴單證二郎神〉，其中〈楊思溫燕山逢故人〉的部分題材來源承自《夷堅志》，〈勘皮靴單證二郎神〉的背景也在宋代，尋來對付假二郎神的王法官，稱為靈濟宮林真人之徒，若擺在宋、明的道教語境中，作者可能用這位不濟事的法官來諷刺宋代的林靈素和明代靈濟宮道士。

## 附錄：《夷堅志》中的「法師」條目與相關敘述

	條目名稱	卷次	行法者	行法內容
1	吳小員外	甲志卷 4	皇甫法師	結壇行法，授劍誅鬼
2	法道變惡鬼	甲志第 7	道法師（疑為僧人）	誦呪解釋
3	京師異婦人	甲志卷 8	葆真宮王文卿法師	王文卿書朱符二道授之
4	梅先遇人	甲志卷 11		元祐中劉法師所受法籙也
5	宣和宮人	甲志卷 12	寶籙宮法師 龍虎山程道士	以刀劃地為獄，四角書火字
6	畢令女	乙志卷 7	前後迎道人、法師治之路時中	
7	臨川巫	乙志卷 15	臨川巫（得法師救護）	逐補鬼魅
8	馬妾冤	乙志卷 15	天慶觀道士徐仲時（法師雖尊，奈我理直何）	呪治，且飲以法水 敕神將追捕之
9	女鬼惑仇鐸	乙志卷 17	法師	
10	九聖奇鬼	丙志卷 1	張彥華（薛氏議呼道士行正法，魑曆指其短，惟不及張彥華）	考召 焚章上奏，掃室為獄 火輪、石斧誅鬼、立獄審判等 天樞院
11	李明微	丙志卷 5	李明微法師	拜醮
12	安氏冤	丙志卷 7	道士治之（法師太不恕） 李訪諸姻舊，擇善法者拯之	驅邪院法，斬其首 憑附 九幽醮
13	黃法師醮	丙志卷 10	洞真法師黃在中	九幽醮 攝亡墜幡
14	河北道士	丙志卷 12	宋法師（宋善長，後為道士）	五雷法
15	鄭道士	丙志卷 14	鄭道士（王文卿之徒）	召將 五雷法
16	陶象子	丙志卷 16	天竺辯才法師元淨	傳天台教，特善呪水 除地為壇，設觀世音菩薩像，取楊枝霑水而呪之，三繞壇而去
17	確夢	丙志卷 16	趙子舉（延宗室兵馬監押子舉主醮事。立於法師之後）	作黃籙醮
18	孫士道	丁志卷 2	孫士道（法師幸勿多言）	常遇異人，授符法治病 齋戒七日，冠帶焚香，具狀投天樞院

19	武真人	丁志卷 14	大洞法師	
20	張四妻	支乙志卷 1	道士混元法師董中甫	依科作法，發符（大鷹啣擲巨白鼠於前）
21	顧端仁	支乙志卷 1	閉門黃法師	書符（共五道符）
22	大梵隱語	支乙志卷 2	法師陳國潛	攝亡（悉見亡靈出現，與陳對席）
23	余尉二婦人	支乙志卷 3	族子（洪）泰亨 彭法師	行符法 三壇正法（篆符噴水，步罡誦呪）
24	譚真人	支乙志卷 5	道士趙祖堅（法師部下神將）	出行天心法，改習五雷法考召，童子照視
25	普靜景山三異	支乙志卷 9	京師三藏道法師奉陳，留闡教寺	
26	吳法師	支景志卷 4	吳法師	符水極精，令（小兒）附語
27	三趙失舟	支丁志卷 1	趙法師（皇室宗室）	制神鬼術，相為考召
28	張承事女	支丁志卷 2	道流煞先生（法師賜鑒可也）	攝制鬼魅，仗劍噴水、金橋訣
29	潘見鬼理冥	支丁志卷 5	潘法師	圓光（施手帕於所事神像前，燈上正見……） 童子附體考召
30	櫻桃園法師	支丁志卷 10	迎師巫考治，皆不效 五雷陳法師	
31	任道元	支戊志卷 5	商日宣法師	附體考照：村童
32	香屯渡小童	支戊志卷 6	里巫程法師	禁蛇
33	胡十承務	支戊志卷 6	將呼道士施法（聞遇招法師見治）	
34	王法師	支戊志卷 6	王法師	天心法，行齋醮
35	蔡京孫婦	支戊志卷 9	招寶籙宮道士治之，及京城名術道流（都下法師無數）	
36	黃解元田僕	支庚志卷 1	道士（到黃宅門撞著法師）	設醮
37	譚法師	支庚志卷 6	譚法師（俗人也）	茅山法（持呪捧杯水）
38	江渭逢二仙	支庚志卷 8	茅山劉法師	圓光（具香案，擇童子三四人立於傍，結印噓呵，令童視案面）
39	張知縣婢崇	支癸志卷 4	里巫文法師 林特起 商日宣、梁緝	穢跡神兵；具狀，牒東嶽收管

40	姜店女鬼	三己志卷 2	程三客（屢經術士、法師攝治，只是大咲暫隱）	持穢跡呪有功
41	真如院塔	三己志卷 7	南法師者，募緣興建（僧人）	
42	永寧街女子	三辛志卷 2	法師	用符攝治，遣我出外
43	解脫真言	三辛志卷 5	西天三藏法師金總持釋迦往生三真言	
44	胡廿四父子	三辛志卷 6	里巫（願法師勸世人）	
45	程法師	三辛志卷 6	張村程法師	行茅山正法，治病驅邪誦呪步罡，那吒火毬呪
46	焦氏見胡一姐	三辛志卷 9	天心法師	驅囚，赴岳下治罪
47	香屯女子	三辛志卷 9	張法師（張蓋能醫，又工於法籙）	過予法院，當予符水服之，以符批異物
48	熊邦俊病狀	三辛志卷 9	龍法師	授以法印
49	寧客陸青	三辛志卷 10	張道士（乞法師勸和寧客）	用正法行持
50	解七五姐	三壬志卷 10	招法師來考治	書符（靈官捉鬼符）
51	雍氏女	志補卷 15	道士 僧人 道人楊高尚	行法逐治 誦穢跡呪 通天網
52	蔡五十三姐	志補卷 16	道人何法師	書符（磨朱砂，濡筆書一符，又以水精珠照太陽取火焚符）
53	城隍赴會	志補卷 16	法師張成乙	考召牒城隍司收管
54	真州病人	志補卷 18	天慶觀一法師	考召，投天樞院狀附語
55	懶堂女子	志補卷 22	小溪朱彥誠法師	召將：焚符檄數通召將吏，彈訣噴水
56	錢炎書生	志補卷 22	正一宮法師劉守真	太上天心五雷正法急索盆水，施符術照之
57	天元鄧將軍	志補卷 23	趙善蹈（遇九華周先生傳靈寶大法，其法師奏之上帝）	圓光（令董家子弟於香煙乞處熟識物象） 拜章

## 徵引文獻

### 一、原典文獻

- 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，北京：中華書局，1992。
- 宋·李昉編：《太平廣記》，北京：中華書局，1995。
- 宋·洪邁：《容齋隨筆》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 宋·洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》，北京：中華書局，2006。
- 宋·趙與時：《賓退錄》，《學海類編》本、清曹溶輯陶越增訂六安晁氏排印本。
- 金·元好問撰，常振國點校，無名氏撰，金心點校：《續夷堅志湖海新聞夷堅續志》，北京：中華書局，2006。
- 明·陶宗儀編：《說郛》，上海涵芬樓排印本。
- 《靈寶無量度人上品妙經大法》（《正統道藏》，CT219）。
- 《無上三天玄元玉堂大法》（《正統道藏》，CT220）。
- 《清微元降大法》（《正統道藏》，CT223）。
- 《歷世真仙體道通鑑》（《正統道藏》，CT296）。
- 《上清骨髓靈文鬼律》（《正統道藏》，CT461）。
- 《上清天心正法》（《正統道藏》，CT566）。
- 《上清北極天心正法》（《正統道藏》，CT567）。
- 《法海遺珠》（《正統道藏》，CT1166）。
- 《道法會元》（《正統道藏》，CT1220）。
- 《太上助國救民總真秘要》（《正統道藏》，CT1227）。
- 《道門十規》（《正統道藏》，CT1232）。
- 《天皇至道太清玉冊》（《正統道藏》，CT1483）。

### 二、近人論著

- 方維規：〈「觀念史·概念史·關鍵詞」專題引言〉，《東亞觀念史集刊》4（2013.6），頁90-100。

- 方維規：〈概念史八論——一門顯學的理論與實踐及其爭議與影響〉，《東亞觀念史集刊》4（2013.6），頁 101-170。
- 白照杰：〈唐前期（618-755）道教法位制度釐證〉，《宗教學研究》2017：1（2017.3），頁 63-79。
- 吳真：《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》，北京：中國社會科學出版社，2012。
- \* 李志鴻：《道教天心正法研究》，北京：社會科學文獻出版社，2011。
- \* 李劍國：《宋代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1997。
- 昌彼得等編：《宋人傳記資料索引》，臺北：鼎文出版社，1974。
- 柳立言著，〔日〕山口智哉譯：〈『夷堅志』と人間法——宋代靈異の案件〉，收入〔日〕伊原弘、靜永健主編：《南宋の隠れたベストセラ——『夷堅志』の世界》，東京：勉誠出版社，2015，頁 91-99。
- \* 柳立言：〈宋代「巫」風製造者尋源——誰是宋代「巫」風的製造者——僧、道、巫、醫、士大夫、其他？〉，收入龔延明主編：《宋學研究》，杭州：浙江大學出版社，2017，頁 80-122。
- 高振宏：《宋、元、明道教酆岳法研究——道經與通俗文學的綜合考察》，臺北：政治大學中國文學系博士論文，2014。
- 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。
- 高振宏：〈道教月孛法研究——道經和通俗文學的綜合考察〉，《政大中文學報》31（2019.6），頁 129-170。
- 張超然：〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，《臺灣宗教研究》13：2（2014.12），頁 99-139。
- \* 張超然：〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本性差異與複合現象〉，《華人宗教研究》8（2016.12），頁 33-64。
- 張超然：〈齋科與經法：宋元黃籙齋法研究〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社

會》11 (2019.1), 頁 63-105。

\* 張超然：〈道法整合的藍圖：《太上天壇玉格》研究〉，《華人宗教研究》20 (2022.7), 頁 1-37。

許永強、鄧雷：〈咸淳《臨安志》中《夷堅志》佚文輯校〉，《中國地方誌》2016 : 9 (2016.9), 頁 36-40。

\* 黃建興：《師教：中國南方法師儀式傳統比較研究》，北京：中華書局，2018。

趙章超：〈《夷堅志》佚文小輯〉，《文獻》4 (2004.10), 頁 134-138。

趙章超：〈《夷堅志》佚文拾補〉，《古籍整理研究學刊》3 (2007.5), 頁 44-51。

趙章超：〈《夷堅志》佚文補正〉，《古典文獻研究》12 (2009.7), 頁 566-571。

\* 劉祥光：《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》，臺北：政大出版社，2013。

\* 謝世維：《道密法圓：道教與密教之文化研究》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2018。

〔日〕松本浩一：《宋代の道教と民間信仰》，東京：汲古書院，2006。

\* 〔日〕酒井規史：〈南宋時代道士之頭銜——經籙的法位與「道法」的職名〉，收入王卡等主編：《中國本土宗教研究》，北京：社會科學文獻出版社，2018，頁 221-237。

〔日〕福田知可志：〈『薛季宣物怪錄』——『夷堅志』「九聖奇鬼」を讀む〉，收入〔日〕伊原弘、靜永健主編：《南宋の隠れたベストセラ——『夷堅志』の世界》，東京：勉誠出版社，2015，頁 16-25。

\* 〔美〕康豹 (Paul R. Katz)：〈「精魂拘閉，誰之過乎？」——道教與中國法律文化初探〉，收入〔美〕田浩 (Hoyt C. Tillman) 主編：《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009，頁 559-582。

〔美〕康豹 (Paul R. Katz)：《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌：康豹自選集》，臺北：博揚文化事業有限公司，2009。

〔美〕馮思明 (Stephen M. Flanigan)：「『法』之運動：在歷史與儀式」，臺北：

政治大學華人宗教中心專題演講，2019年1月。

〔美〕馮思明 (Stephen M. Flanigan) : “Lyric Spells for Immanent Gods: A Historical and Literary Study of the Minor Rite Invocations of Southern Taiwan”, 收入謝世維、方韻慈主編:《游真贊道: 道教研究的新視域 (儀式卷)》, 臺北: 新文豐出版股份有限公司, 2021, 頁 207-387。

〔美〕韓明士 (Robert Hymes) 著, 皮慶生譯:《道與庶道: 宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》, 南京: 江蘇人民出版社, 2007。

〔美〕韓森 (Valerie Hansen) 著, 包偉民譯:《變遷之神: 南宋時期的民間信仰》, 杭州: 浙江人民出版社, 1999。

Boltz, Judith M. (鮑菊隱). “Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural.” In *Religion and Society in T'ang and Sung China*, edited by Patricia Buckley Ebrey, and Peter N. Gregory, 241-305. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Davis, Edward L. (戴安德). *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Kleeman, Terry (祁泰履). “On the term Ritual Master as a Source of Perplexity.” 輔仁大學宗教學系專題演講, April 9, 2023.

Strickmann, Michel (司馬虛), Bernard Faure (田海), ed. *Chinese Magical Medicine*. California: Stanford University Press, 2002.

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

## Selected Bibliography

- Chang Chao Jan, "Self-Identity, Ethical Character, and Social Symbolism: Fundamental Differences and Composite Appearances of Dao and Fa Traditions," *Studies in Chinese Religion* 8 (Dec. 2016), pp. 33-64.
- Chang Chao Jan, "A Blueprint for the Integration of *Dao* and *Fa*: A Study of the *Jade Protocols of the Celestial Altar of the Most High*," *Studies in Chinese Religion* 20 (Jul. 2022), pp. 1-37.
- Hsieh Shu Wei, *Dao Mi Fa Yuan: Dao Jiao Yu Mi Jiao Zhi Wen Hua Yan Jiu* [Syncretic Traditions of Daoism and Esoteric Buddhism: A Study on Daoist and Esoteric Buddhist Cultures] (Taipei: Xin Wen Feng Publishing. Co., Ltd., 2018).
- Huang Jian Xing, *Shi Jiao: Zhong Guo Nan Fang Fa Shi Yi Shi Chuan Tong Bi Jiao Yan Jiu* [The Tradition of Master: A Comparative Study of Master Ritual Traditions in Southern China] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2018).
- Li Jian Guo, *Song Dai Zhi Guai Chuan Qi Xu Lu* [Narrative Records of Legends of Zhi Guai in the Song Dynasty] (Tianjin: Nankai University Press, 1997).
- Li Zhi Hong, *Dao Jiao Tian Xin Zheng Fa Yan Jiu* [A Study on Taoism Tianxin Zhengfa] (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2014).
- Liu Li Yan, "Looking for the Source of the Creators of the 'Witch' Customs in the Song Dynasty— Who were the Creators of the 'Witch' Customs in the Song Dynasty- Monks, Taoists, Witches, Doctors, Scholar-bureaucrats and Others?" *The Study on Song Dynasty* 1 (April 2017), pp. 80-122.
- Liu Xiang Guang, *Song Dai Ri Chang Sheng Huo Zhong De Bo Suan Yu Gui Guai* [Divination and Ghosts in Daily Life in the Song Dynasty] (Taipei: Chengchi University Press, 2013).
- Paul R. Katz, "His Soul will be Imprisoned and His Doings in Life Questioned— Taoism and the Development of the Chinese Punitive Underworld," in Hoyt C. Tillman eds., *Wen Hua Yu Li Shi De Zhui Suo— YuYing Shi Jiao Shou Ba Zhi Shou Qing Lun Wen Ji* [The Tracing of Culture and History - Collection of Professor Yu Ying

Shi's 80th Birthday] (Taipei: Linking Publishing Company, 2009), pp. 559-582.

SaKai Norifumi, "The Titles of Taoist Priests in the Southern Song Dynasty—The Legal Position of Scriptures and the Title of 'Tao and Fa'," *The Study on Chinese Indigenous Religions* 1 (Jan. 2018), pp. 221-237.