

宋元清微雷法的道法關係建構

——《清微道法樞紐》旨歸

馮浩揚；侯思澤**

提 要：收錄於道法類書《道法會元》卷一的《清微道法樞紐》是宋元新出道派清微派雷法的綱領性文獻，旨在闡釋道法之玄理。本文以為，《清微道法樞紐》以「道體法用」這一宗旨貫穿全文，構建了內煉為本、外用濟世的道法體系。在「道」論上，《清微道法樞紐》繼承了道教傳統的道體論、一炁論、感應論，並融攝心性論，為道術提供了哲學依據，使其不至於流俗。在「法」論上，《清微道法樞紐》從「道理」出發區分了道中之法與法中之法、道法與術數、先天法與後天法，同時回答了符法、召將、驅邪、煉度等具體道法的行持問題，不僅對其時「重術輕道」現象進行了有力抨擊，而且通過義理新釋為傳統道術保留了一席之地。《清微道法樞紐》作為宋元雷法的一個縮影，不僅可窺見宋元道教之義理，亦為回答道術關係之問題提供了一個思路。

關鍵字：《清微道法樞紐》；道術；道體法用；清微雷法

法國學者索安（Anna Seide）在回顧 1950-1990 年間西方道教學者在道教儀式研究上的成果時，曾言：「用道教的教義來定義道教，即便不無效果，也是困難的，因為該宗教的本質在於其方法、技術，實踐和儀式。」^①索安看似偏激的言論並非毫無道理，道教徒常宣揚「依科演教」之說，法術、儀式一直是道教宗教活動的主幹，以致於存在著將道教視作巫覡雜語的流俗觀點。為了區別於巫術，道教始終致力於道術的義理化闡釋，恰是這種將宗教實踐上升至哲學高度的努力，為今人理解道教義理提供了一種重要途徑。

宋元雷法常被視作道教法術最後的重鎮，這一時期衍生出了天心正法、神霄雷法、清微雷法等新的法派，清微雷法屬於其中晚出的一脈，以「會道歸元」為宗旨而融攝各家之長，可被視作宋元道教的典型縮影。清微派經典《清微道法樞紐》（後文簡稱《樞紐》）現存於《道法會元》卷一，與題為「瓊山道人白玉蟾述」的《道法九要》共合一卷。《樞紐》首題為「清微道法樞紐」，由《法序》《道法樞紐》《清微大道秘旨》三部分結集而成，其中《道法樞紐》在《清微元降大法》卷二十五中存有另一版本，題為「雲山保一真人李少微授」，即偽託為清微派宗師李少微傳授，兩個版本的《道法樞紐》內容基本一致，除了《道法會元》版更強調「師曰」外，僅在句序以及用詞上存在一些出入。被收錄於《道法會元》這一道法類書中的《樞紐》在文本性質上迥異於傳統道學思辨論著，其著眼於具體的道法行持，通過「法-理」互詮的方式，系統闡述了其「道體法用」的宗旨。

** 作者簡介：馮浩揚，男，湖北五峰人，上海師範大學哲學系 2022 級宗教學專業碩士研究生，研究方向為：道教、東正教；侯思澤，江蘇蘇州人，英國利物浦大學數學系博士，研究方向為：道教，人工智慧。

① [法]索安 Anna Seidel 著，呂鵬志、陳平譯：《西方道教研究編年史》，北京：中華書局，2002 年，第 62 頁。

一、道體論：雷法背後的哲學建構

（一）道體論

對化生萬有之「道」的闡釋，關係著道教的立教根本，是道教教義不可回避之問題，《樞紐》這一道法文獻對此雖無過多著墨，但其中一些字句表明了《樞紐》繼承了道教的傳統本體論。在本體的有無問題上，《樞紐》同樣認為道是無極，為先天的虛無之理，《清微大道秘旨》中言：「混元一物本無先，至道虛無理自然。」^①同樣，在其宇宙論中，無極向太極過渡的第一階段「太易」亦被描述為：「陰陽未變，恢漠太虛，無形無象，寂兮寥兮，是曰太易」^②，這便是道的狀態。無極之無是不與有相對立的超越之無，這種無不可言狀，稱其為「道」亦是強名：「師曰：若說先天一也無，道亦強名之耳，何有於法？」^③《道法九要》亦云：「夫老氏之教者，清靜為真宗，長生為大道，悟之於象帝之先，達之於混元之始。不可得而名，強目曰道。」^④道表現為虛寂、杳冥、恍惚：「道中之道者，一念不生，萬物俱寂」；「杳杳冥冥，湛然常寂，清靜法樞。」^⑤道是生發性本體，故而虛寂之道亦具備「通」性，正如莊子所言：「道能通生萬物，故謂道為大通也。」（《莊子·大宗師疏》）道之通性構建了道與物之間的橋樑，人作為萬物中的一種，亦能通達本體大道，修道與得道因此具備了可能性，《樞紐》則以此構建法術之理：「寂然不動，即道之體，感而遂通，即法之用」；「金光妙用，道炁長存。此一點子，無所不通。」同時道亦表現為圓滿狀態：「昏昏默默，無欠無餘，圓同太虛。」^⑥故而宋元雷法常以中空的圓圈象徵道，正是這種道體論的體現，《樞紐》亦言：「今法書符必先畫一圓，象其為造化，便可見矣。內圓外圓，發揮心上工夫。內外混融，與道合真。造此道者，毋親紙上虛文，當究個中玄妙。」^⑦綜上所述，再觀孟安排於《道教義樞》所言，便知《樞紐》之「道」與前賢所述並無二差：「道者，理也。通者，導也。德者，得也，成也，不喪也。言理者，謂理實虛無。《消魔經》云：夫道者，無也。言通者，謂能通生萬法，變通無壅。」^⑧

然《樞紐》本質上是一篇道法文獻，正如劉仲宇先生所說的：「它（道法）一開始就是在神靈信仰的背景下形成的。其中儘管保留了從巫術繼承下來的若干觀念和技藝，但在理論上則是由神仙賦予支配一切變化的法力」^⑨，道法本質上是神仙信仰的產物。宋元雷法沿襲的道體論，受到了般若學、重玄學、理學等多種思潮的影響，更注重思辨性，形上之道如何契合法術所依託的神仙道教這一傳統義理問題亟待解決，將道神格化便成了題中應有之義。清微派認為元始即道，生於太極之前：「道在太極之先，何謂也？未有天地，已有大極，其容有先乎？吾聞之經曰：元名天地之始。始也

① 《道法會元》，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第28冊，第676頁。

② 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第676頁。

③ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

④ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第677頁。

⑤ 同上注。

⑥ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第677頁。

⑦ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第676頁。

⑧ （唐）孟安排：《道教義樞》，《道藏》，第24冊，第804頁。

⑨ 劉仲宇著：《道教法術》，上海：上海文化出版社，2009年，第133頁。

者，豈非先天地而有者乎。」^①而其創教神話所上托的元始上帝即神格化的道：「清微道宗元始上帝，至真大道，無形無名，虛無自然，萬化之祖，孰得而言。」^②作為清微派經典的《樞紐》自然認同此理，《清微大道秘旨》云：「清微始祖元始天尊妙道上帝，乃清微法主也。自先天浮黎傳經之後，惟妙行真人得是心傳。乃至十方無極至真大神，無鞅數眾，俱入寶珠之中，同一段光明受用，是謂普殖神靈，萬道之祖。」^③此處明顯吸納了靈寶派《度人經》「黍珠說法」的觀念，倒也符合清微「四派歸一」之說，黍珠亦是道的象徵。如此建構，即表達了清微法以道為本，亦表明清微派傳自於道。

道教具體的宇宙論常體現於對《道德經》中：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之語的詮釋，即認為先天無極大道為宇宙的生髮起點，本體道所生之「一」則為元炁，元炁則又分立陰陽，陰陽沖氣以為和，輕清上屬為天，重濁下凝為地，和氣為人，因而三才肇判，萬物生髮。《樞紐》繼承了道教的傳統宇宙論，並認同於宋代理學中「無極而太極」觀點，認為道生一是無極生太極的過程，而這一過程並非一蹴而就的，要歷經「太易-太初-太始-太素-太極」（先天五太）五個階段。太虛作為道體顯化的第一階段，此時元炁還未出現，展現為「無形無象，寂兮寥兮」之無，其狀態近似於「道」，至太初階段「先天元炁，始見微芒」，元炁由此開始生發，歷經漸有形的太始階段、漸具質的太素階段，最終在混沌的太極階段成為了陰陽未判之前的先天之炁。而後：「太極既變，則混沌開而洪蒙裂。於是清陽之炁，升而為天，陰濁之炁，降而為地。《易》曰：『太極生兩儀，兩儀生三才。』即非清非濁，中和之炁，結成人倫也。是謂道生一，一炁之混沌也，一生二，二儀之清濁也，二生三，三才之人倫也，然後三生萬物。」^④

（二）一炁論與感應論

「五太」可被理解為炁^⑤的生成論，《樞紐》花了較大篇幅去傳達「五太」觀念，或是因為炁在道教本體論和實踐觀中具有樞紐地位。道教常以「炁」釋「道」，這種觀念傳統古已有之，《太上養生胎息氣經》曾將炁等同於道：「夫道為萬氣之主。道者，氣也」^⑥，司馬承禎亦曾說：「夫氣者，道之幾微也」^⑦。究其原因，道作為絕對超越的本體，其本身玄之又玄、不可名狀，而「炁」是「道」的最初顯化，是道化生的次生本體，在一定意義上可視作道之代言。延展到實踐層面，如若停留在道論的玄談，修行和法術皆沒有堅實的立足點，炁論明顯更切合神仙道教的實踐需要。換言之，炁論為道的超越性實現具象化以及技術化提供了可能。自有教以來，道教的終極關懷表現為一種生命關切——追求形或神的不死不滅（長生），為了達成這一目的，道教構建了紛繁的煉養技術。唐宋以降，煉炁成為了主流的修行方式，被視作接近神仙之道的梯航，是故司馬承禎云：「神仙之道以長生為本，長生之道以養氣為先。夫氣受之於天地，和之於陰陽。陰陽神虛謂之心，心主晝夜寤寐，

①（南宋）黃舜申：《清微仙譜》，《道藏》，第3冊，第326頁。

②（南宋）黃舜申：《清微仙譜》，《道藏》，第3冊，第327頁。

③《道法會元》，《道藏》，第28冊，第676頁。

④同上注。

⑤筆者注：「炁」與「氣」並非完全同一，前者多指先天生成的元始能量，後者所指為後天呼吸之氣、流空氣等，但是道書中通常不加區別，故而此處本文將二者一概而論。

⑥《太上養生胎息氣經》，《道藏》，第18冊，第401頁。

⑦（唐）司馬承禎：《服氣精義論》，《道藏》，第18冊，第447頁。

謂之魂魄。如此人之身，大率不遠乎神仙之道。」^①可見，司馬承禎是從元炁論和天人感應論的角度來論證養炁不遠神仙之道的。

雷法作為「內丹外法」形式的體道實踐，其玄理建構上亦側重於炁論。《法序》言：「雷霆者，彰天之威，發道之用者也。明其體用而究其動靜，靜也得太極之體，動也得太極之用。」^②《樞紐》此處探究雷法的體用與動靜時皆是立足於太極而非無極，即是因為無極大道之虛無難以把握，而太極作為炁更貼合法術的需要。同樣後文又說：「師曰：一炁之妙，萬道之宗。法靈須要我神靈，我神靈兮法通靈。祛禳禱祈憑神將，神將何曾有正形。道化靈，靈化精，精化炁，炁化神。所謂法行先天大道，將用自己元神。」^③此處不僅將一炁視作萬道之宗，同時亦表達了神靈真形是炁化生的，此外引文文末的「法行先天大道，將用自己元神」在其他道法文本中常寫作「法行先天一炁，將用自己元神」，亦是佐證了在雷法語境下，「道」與「炁」是同一的。而《樞紐》對一炁之妙用，更是做了詳細闡述：

師曰：道貫三才為一炁耳。天以炁而運行，地以炁而發生，陰陽以炁而慘舒，風雷以炁而動盪，人身以炁而呼吸，道法以炁而感通。善行持者，知神由炁，炁由神，外想不入，內想不出，一炁沖和，歸根復命，行住坐臥，綿綿若存。所以養其浩然者，施之於法，則以我之真炁，合天地之造化。故噓為雲雨，嘻為雷霆；用將則元神自靈，制邪則鬼神自伏。通天徹地，出幽入明，千變萬化，何者非我。倘中無所主，炁散神昏，行持之際，徒以符咒為靈，僥倖於萬一，吾見其不得也矣。^④

與司馬承禎相似，《樞紐》亦是從元炁論和感應論的視角闡發炁的作用。正如道書常云：「一炁生萬物，萬物歸一炁」，元炁論認為一炁是化生萬物的基質，天地人三才以及雷法所倚重的雷、雷將皆為一炁所化。感應論則在此基礎上，強調炁的同構性以及貫通性使「天人交感」成為可能。宇宙與人皆是一炁之造化，二者同源同質且同構，王契真《上清靈寶大法》開宗明義地說道：「五則明人身體，法元始造立混沌，而生聖胎法身。父母交精，一點含和，二炁分坼，先生其腎，三炁分肇，而生神府，神府者心也。四炁合併，華蓋成形。五炁開光，如花五葉，即五內備矣。」^⑤身體的生成是對宇宙生成的模擬，因而身內之器官皆可在宇宙中找到比擬之物：「頭像天，足像地，故曰人身一小天地。」^⑥天人交感論將道的超越性內在於自身，使得「至道不遠，近在己身」（《雲笈七籤·諸家氣法》），通過內煉「歸根復命」便具備了理論可能性。除了內修，以炁論言之於雷法，還有「外法」方面的意義，雷法的外用主要表現為役使雷霆、召遣神將、取炁書符等事，在這種意義上，炁更多被視作為一種可以取用的能量，這種能量貫通天人使得內外可以交感，因而雷法看似在控制外

①（唐）司馬承禎：《天隱子》，《道藏》，第21冊，第699頁。

②《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

③同上注。

④《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674-675頁。

⑤（北宋）王契真：《上清靈寶大法》（一），《道藏》，第30冊，第652頁。

⑥（元）陳致虛：《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經批註》，《道藏》，第2冊，第426頁。

部的雷霆、雷神等，實則是利用身中之炁來感通外界，即引文所言：「以我之真炁，合天地之造化。故噓為雲雨，嘻為雷霆；用將則元神自靈，制邪則鬼神自伏」。而炁作為先天能量寓於萬物之中：「知此說者，物物可以寓炁，泥丸莎草，亦可濟人矣。」^①此語所述之炁「不簡穢賤」，即是莊子所言的無所不在之道，既闡明了道炁的普遍存在，同時也為法與形而下之法器的效驗提供了保證。

可見，作為萬物本根的元炁是貫穿天人之間的介質，外法藉此將本質落於內修之上，這使得道士支配鬼神、控制外物的行為在與巫術區別開來的同時，亦可與心性論聯繫在一起，即《樞紐》云：「師曰：黃帝云：宇宙在乎手，萬化生乎心。知道者，我大天地，天地小我。」^②

（三）心性論

宋代以降，中國社會的文化思潮的漸具內向化趨勢，自省內求成為了各宗思想之旨歸，無論是佛教禪宗，還是儒家心學，亦或是以鍾離權、呂洞賓、張伯端等人為代表的道教內丹術，皆十分重視心性，而雷法同樣表現出了心性論的特徵。《樞紐》序言說道：「……了一心而通萬法，則萬法無不具於一心；返萬法而照一心，則一心無不定於萬法。」^③此語與張繼先天師說的「夫心者，萬法之宗」^④具有一致性。從道體法用的宗旨出發，以心為道法之宗，在一定意義上是認為「道心相即」，二者同出而異名，具有內在同性。因而《樞紐》中的「心」也具有了本體論地位，後文「萬化生乎心」之語更是印證了這一點。繼而在工夫論層面，修心即是修道，道法皆是心法：

師曰：大道無言，可以神會；妙法無傳，可以心受。善行持者，行道不行法；善求師者，師心不師人。又曰：先天而生，生而無形；後天而感，感而有情。寂而感，感而寂。非至人，孰能與於此哉。^⑤

而《樞紐》將修煉的理想境界稱作「念頭未動，體合天心」亦是此理。此外，《樞紐》在心性論中引入了「誠」的概念，文中多次將道法的效驗與「誠」相聯系：「不疾而速，不行而至，不機而中，不神而靈者，誠也。」「師曰：符者，陰陽契合也。唯天下至誠者能用之。誠苟不至，自然不靈矣。」^⑥其中比較系統的表述是：

師曰：法有出於同門，其符同，其訣同，用之輒不驗者，誠不至也。誠不至，則自信不及；自信不及，則疑二之心生；疑二之心生，則中無所主矣。中既無主，何以感通？故

① 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 675 頁。

② 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

③ 同上注。

④ （北宋）張繼先：《三十代天師虛靖真君語錄》，《道藏》，第 32 冊，第 368 頁。

⑤ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

⑥ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 673、674 頁。

曰：法法皆心法，心通法亦通。^①

「誠」的概念出自於儒家，《中庸》中已有至誠可以感通天地的觀念：「至誠之道，可以前知。」在《樞紐》中，誠不僅是自信的根基、人的立身之本，更多了一層宗教信仰意義上的「虔誠」之義。

二、法用論：道法的分類體系與實踐邏輯

（一）法術分類

《樞紐》對道法的定義是建立在對法術的分類以及對非道法的批判之上的。《道法樞紐》開篇說道：

師曰：有道中之道，有道中之法，有法中之法。道中之道者，一念不生，萬物俱寂。道中之法者，靜則交媾龍虎，動則叱吒雷霆。法中之法者，步罡、掐訣、念咒、書符，外此則皆術數。^②

此處所言的「道中之道」仍指虛寂之道體，而法則分為「道中之法」與「法中之法」兩個層次。「道中之法」顧名思義是以道為體的法，具體而言則是內煉先天一炁的反本復靜之法，可表現為動靜兩個維度，「交媾龍虎」指的是內丹修煉，內丹術著眼於個體內在修行，因而被視作為「靜」；而「叱吒雷霆」顯然描述的是雷法驅雷掣電、役使雷霆等外在實踐，因而被視作為「動」，可見此處「動靜」可與「內外」相對應，「道中之法」可表現為「內修外法」。「法中之法」則是步罡、掐訣、念咒、書符這些具體形式的法術，是雷法的常見要素，而這些法術具備一個共性：依附外物。

其次，《樞紐》區分了道法與術數，而其所謂的「術數」有兩層含義。其一，除了上文提及的「法中之法」外皆被視作術數，後文更是具體說明了哪些術為術數：「師曰：附體、開光、降將、折指、照水、封臂、攝亡墜幡，其鬼不神，其事不應，皆術數也，非道法也。」^③此處提及的術數（《清微元降大法》寫作「術法」）大多屬於附體、圓光之類，多源於民間巫流或密教，謝世維先生溯其源流至密教「阿尾奢」法。^④然而《樞紐》所排斥的這些法術還是大量留存於宋元道法之中。以附體之術為例，宋元道法興考召之術，考召鬼祟的前提是設法使鬼祟附著於童子身體，即押祟入體：「指揮關帥，捉到邪鬼，引上童子，附體通傳。」^⑤而攝亡墜幡則是攝召亡魂附著於靈幡之上，靈寶法不僅廣泛使用此法甚至以靈幡是否重墜來判斷亡魂是否到場：「若陰魂來赴，其幡重墜，則竹竿勢曲，與葛身秤重著地。」^⑥其二，《樞紐》保留了術數的本義，將依託陰陽、五行、八卦等數理的方術亦

① 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

② 同上注。

③ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第675頁。

④ 謝世維：《道密法圓——道教與密教之文化研究》，臺北：新文豐出版公司，2018年，第95-105頁。

⑤ 《道法會元》，見《道藏》，第30冊，第592頁。

⑥ （北宋）王契真：《上清靈寶大法》（一），《道藏》，第30冊，第963頁。

視作術數。《樞紐》云：「彼泥於術數者，凡書符時，以某事作用某竅，如是而按造化，如是而應生克，如此起筆，如此沖發，鬼神之機我得之矣。然不知太極未判之先，孰為陰陽？孰為三才？孰為五行？孰為五方？孰為八卦？故有道之士，撒手行持、不拘符篆。」^①此處批判的現象在道法文獻中亦有痕跡，同書第八十一卷的《負風猛吏辛天君大法》在書「本帥火車符」時便根據不同事意而出筆不同：「起風雷巽上出筆，殺伐兌出，起電未出，祈雨坎出，祈晴向午出。」^②巽卦屬風因而用以起風雷，坎卦屬水則用以祈雨，明顯是對八卦理論的利用，因而也屬於術數。《樞紐》認為這種術數僅得「鬼神之機」而未得道，因為道先天而生，此時太極未判，尚不存在陰陽、五行、八卦等範疇，因而道法與術數存在著雲泥之別。

再次，《樞紐》還將法分為先天法與後天法，動念與否是劃分二者的標準：

或問：法有先天後天之說者，何耶？師曰：若說先天一也無。道亦強名之耳，何有於法？況一念才動，便屬後天，符圖咒訣，抑又末耳。^③

先天法，顧名思義，是復歸先天之法。在宇宙論中，先天即太極未判之前的虛無混沌狀態，於人身中求之，則是復歸父母未生之前的真性，亦即先天一炁。據斥身體、意念這些後天生成之「有」是逆返先天的題中應有之義：「先天大道須是致虛極，守靜篤，不可以一毫思慮加乎其間。」^④《清微大道秘旨》在論及一炁之妙用時亦云：「前人有云：念頭未動，體合天心。意氣才萌，便當下筆。是則是矣，玄之又玄。當知未生以前，未有此形，未有此念，當作麼生？寶珠懸處，無所不容，無所不通，說經十遍，眾真監度，以授於我。當此之時，是誰下筆？予敢嘆曰：混元一物本無先，至道虛無理自然。若向未生前見得，阿誰不是大羅仙。」^⑤而先天一炁的修持皆以一念不生、物我兩忘為工夫：「故道家宗旨，以空洞無涯為元竅，以知而不守為法則，以一念不起為工夫。檢盡丹經，總不出此。」^⑥因而內丹與以內修為本的雷法皆可歸為先天法，先天法與道中之法是同一的。在這種分類標準下，「法中之法」屬於後天法中的末技。道教的步罡，相傳源流於大禹而被稱做禹步，種類繁多，其或象徵天上星斗，或象徵地上九州，或步河洛之數，或躡九宮八卦，手訣亦常利用九宮八卦、天干地支等後天之理，更不用說建立在語言文字上的符與咒。

此外，《樞紐》還將存想、造作、叱喝、祝贊視作偽、妖、狂、巫：「師曰：法無存想，存想非真；法無造作，造作為妖；法無叱喝，叱喝為狂；法無祝贊，祝贊為巫。」^⑦

（二）具體法術之玄理

1. 符法

① 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

② 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 316 頁。

③ 同上注。

④ （元）俞琰：《周易參同契發揮》，《道藏》，第 20 冊，第 227 頁。

⑤ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 676 頁。

⑥ 《長生詮經》，《道藏》，第 35 冊，第 399 頁。

⑦ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

《樞紐》一方面將符法貶為道法中的末技，一方面又花了很大的篇幅為書符闡釋「道」理。《樞紐》認為畫符的關鍵不在於紙上功夫，而在於知曉「符竅」，符竅不在紙上而在身中：「今之行持者，不明道法之根源，妄於紙上作用，以為符竅。殊不知此竅非凡竅，乾坤共合成。名為神炁穴，內有坎離精。當於身中而求，不可求於他也。」^①坎離即腎水心火，為人身中天地，此處的「神炁穴」便是化生身中天地的先天一炁所在之處，即「玄關一竅」，亦被稱作「玄牝」、「規中」、「黃庭」「祖宮」等。除了異名繁多，各家丹法對其位置亦各執一詞，而《樞紐》則強調此竅不著於任何外物：

師曰：規中者，如一規之中，不在中間，不在內外也，不著物也，不泥象也。在身中之中，意中之中，如大圓鏡中之一我。但正心誠意，為中心柱子。當萬慮俱泯之時，真人出現，如魚居深淵，浮游守規中矣。紫陽翁曰：身中一竅，名曰玄牝。此竅非心非腎，非口非鼻，非肝肺脾胃，非臍輪、尾閭，非膀胱、穀道，非兩腎中間一點，非臍下一寸三分，非明堂泥丸，非關元氣海。能知此竅，則冬至在此矣，藥物、火候、脫胎俱在此矣。蓋此竅亦無邊傍，更無內外。乃神炁之根，虛無之谷，造化之源。只在身中而求，不可求於他也。前真云：此竅非凡竅，中中復一中。萬神從此出，真炁與天通。此即雷霆之竅，得之，則雷霆樞機不必外求矣。至人用之，所以沖舉。^②

知曉了符竅，實則就是明白了符的本質是炁^③，即道書常謂：「一點靈光便是符，時人錯認墨和朱。」作為萬物本根的炁可著於萬物，朱墨筆紙只是其中一種：「吾獨謂：一點靈光，通天徹地，精神所寓，何者非符？可虛空，可水火，可瓦礫，可草木，可飲食，可有可無，可通可變。」^④著於萬物實則是強調其無著，道炁所寓者皆可為符，《樞紐》認可的符法在心性論轉向的背景下亦有排斥外物的傾向，因而拘泥於紙墨等外物或後天之理的符法便是妄法。同理，修持符法過分糾結其效驗也是一種執著，應自然而然，《樞紐》開篇引用了一個偈言：「故偈云：莫問靈不靈，莫問驗不驗，信筆掃將去，莫起一切念。」^⑤《道法會元》卷四的《清微宗旨》亦云：「不可拘泥，亦不可念及驗與不驗，又成執著。大抵清微道法出乎自然而然，所以神妙。故祖師云：莫問靈不靈，莫問驗不驗，信筆掃將去，莫起一切念，是也。」^⑥

2. 召將

召將即召役神將，是宋元道教在儀式上的創新，大多數雷法皆表現為道士以主法之名或化身為主法而召遣下屬神將去行使章奏、驅邪、祈晴禱雨等事，即《樞紐》所云：「祛禳禱祈憑神將」。

① 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

② 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第677頁。

③ 傳統道教（尤其是靈寶派）通常認為符篆是炁凝結而成的，因而是先天的，可見《樞紐》此處亦是對傳統符法理論的繼承。

④ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

⑤ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第673頁。

⑥ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第691頁。

《樞紐》曾引據《關尹子》來說明召將法門萬殊，但心誠為本：「有誦咒者，有事神者，有朱墨者，有變神者，皆可以役神馭炁，變化萬物。惟不誠之人，難以自信，而易於信物，故假此為之。苟知盡誠，有不期然而然者。」^①而宋元道法主流的召將流程為：變神—召將—遣將。第五十五代天師張繼宗在《崆峒問答》中解釋道：「何謂變神？答曰：變神有二說，凡胎肉質未敢呼召天神，當變為元命真人，始可策役；一者奉行大法役使萬神，恐己德薄，必請上帝威光，變成聖像，乃可指揮奉道。」^②變神使道士跨越了聖俗的鴻溝而得以召役神靈，故而變神是召將的前置儀軌。關於「變神」，《樞紐》解釋為與元始同一：元始祖劫，一炁分真，我即元始，元始即我，此即謂之變神。」^③此處的「元始」可做兩種解釋，其一是指清微雷法尊奉的至高主神「元始上帝」，其二則是「元始一炁」。前者變神為主法神召將是元帥法的常見形式，突出了神仙道教的特色；而對於後者來說，則又是將道法行持與內煉相聯繫，

召將的具體儀軌，《樞紐》並未過多涉及，僅批判了一種流於形式的存思方式：

師曰：世有閉目存想某神自某方來，有按摩搐縮運內炁與外炁合者。噫！皆妄矣。若得神靈將、將靈神之說，則平居暇日，養神以靜，而神自靈。沖炁以和，而炁自真。用之行持，自然神合乎神，炁合乎炁，一舉目，一動念，則將吏洋洋在左右矣。^④

這種形式道法同樣較為常見，例如《元皇月孛秘法》：「存見陽雷五使者自天門而降，陰雷五使者自地戶而來，亦以自己神炁合之，師用目光同鼻引口吸，引天罡太乙炁入中宮，混合片時，吹出於前。」^⑤《樞紐》將其貶為妄法，或是因為這種道法具有較強的意向性，容易泥於具體形式，不符合道的自然之理。關於遣將，《樞紐》則認為雷神不會長時間駐留俗世，因而要快速遣用：「師曰：雷神往來，倏如飛電。世俗紛舉，難以久淹。召至疾遣，毋事虛文。」^⑥

3. 驅邪

《樞紐》認為「正以治邪」，並以狄仁傑為例：「或問：制邪之道如何？師曰：但修己以正，立可制矣。子不聞花月之妖不敢見狄梁公乎？正人君子，鬼神猶且知懼，況有道之士哉。」^⑦此處所說的「正」更多是指倫理意義上的正直、正義，明顯是對儒家思想的吸納。值得注意的是，儒家的理想人格「正人君子」在此是低於道教的「有道之士」的，《樞紐》此說除了強調自身立場的優越性外，更多地是將儒家道德標準視作修道的基礎性倫理準則。同卷《道法九要》將「立身」「守分」「持戒」等事置於「明道」「守一」之前，在「行法」一節中亦云：「驅邪之道，先立正己之心，

① 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 675 頁。

② 張繼宗著，曾念櫻整理：《崆峒問答》，《上海道教》1994 年第 3 期，第 21-23 頁。

③ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 675 頁。

④ 同上注。

⑤ 《道法會元》，《道藏》，第 30 冊，第 338 頁。

⑥ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 675 頁。

⑦ 《道法會元》，《道藏》，第 28 冊，第 674 頁。

毋生妄想，審究真偽。古云：若要降魔鬼，先降自己邪。」^①應是相同旨趣。此後，王惟一更是將此處的「正」與持守戒律相聯系：「保一真人曰：有問制邪之道如何？答曰：修己以正……余《心傳錄》云：先持戒行為根本，次守天條莫妄為，要得雷神來拱伏，雷轟電掣剖心窺。」^②

正如諸多道教廟宇楹聯所寫：「道高龍虎伏，德重鬼神欽。」道教「有道之士」的理想人格須兼具道與德，不僅能與正人君子一般德正而外邪不幹，亦能通過修煉而行法驅邪，即如前引談及一炁之外用時所說的：「所以養其浩然者……制邪則鬼神自伏」。

4.煉度

煉度法常被視作靈寶齋法的延續，但按金允中的觀點，煉度亦是到雷法時代才興盛的：「煉度之儀，古法來立。雖盛於近世，然自古經誥之中，修真之士莫不服符請炁，內煉身神。」^③因而煉度法與雷法關聯密切，《樞紐》對煉度的解讀為：

或問：煉度之說如何？師曰：煉亡者，先須自煉；度亡者，先須自度，斯煉度之說矣。夫人一性圓明，與天地一般長久，因貪因著，有死有生。及其四大分離，無形可戀，猶執妄心，不知解悟，故輪回於六道，出沒於三途。而我太上憫之，故垂教法，俾有道之士，以我之真，覺彼之妄；以我之陽，煉彼之陰；以我之神，生彼之神；以我之炁，返彼之炁；以我之賢，化彼之愚。惟在乎澄心定慮，專志行持。一念有差，不成究竟。若夫符篆誥命，特科教之設耳。其文在是，其實不在是。^④

可見，與佛教相近，《樞紐》認為亡魂輪回生死、墮落三途的原因是「執著」。人先天是圓滿的，因而煉度亡魂與內煉具有相同旨歸，皆是煉反先天。而亡魂由於貪著不能自悟自煉，需要有道之士以自身內煉來煉化亡魂，體現在具體儀式中即是「水火煉度」，而煉度中的水火並非現實的物質，而是身中之水火，即如鄭所南所述：「予曰水煉之曰水者，非水也，吾精之澤也，煉吾之精，而生彼之精，故化之為水，而煉之焉。火煉之曰火者，非火也，吾神之光也，煉吾之神，而生彼之神也，故化之為火，而煉之焉。」^⑤故而《樞紐》強調內煉的實質不在科教所立的符篆誥命，而在於專志行持。

三、道體法用論的現實旨歸

《道法會元》收集的是不同法派、不同時間的道法文獻，但趙宜真法裔將《樞紐》置於首位，實乃通過文本位階的抬升，彰顯編者對《樞紐》核心義理的認同及其綱領性地位的標舉。然而正如

① 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第678-679頁。

② （元）王惟一：《道法心傳》，《道藏》，第32冊，第420頁。

③ （南宋）金允中：《上清靈寶大法》（二），《道藏》，第31冊，第582頁。

④ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第675頁。

⑤ （南宋）鄭思肖：《太極祭煉內法》，《道藏》，第10冊，第455-466頁。

上文所考辨的，其吊詭之處在於《樞紐》所批判的「拘泥形式」的術法在《道法會元》乃至同期雷法文獻中卻廣泛存續與流布，這種觀念與現實不一的矛盾引出了宋元雷法理論建構中亟待解決的兩個核心問題。其一，傳統道術的出路何在？如若按照《樞紐》對術數的定義，步罡、掐訣、念咒、書符這些傳統道術皆有術數之嫌，而存想、祝贊亦是道教常用的法術形式，卻被《樞紐》斥為「偽法」、「巫法」，傳統道術似乎喪失了立足之地。其二，新興道術如何取得合法性？宋元時期是道教與民間信仰交涉史上又一個高潮，大量民間祠神以及巫祝方技被納入雷法系統成為了新道法，前文提及的附體考召法便是一例，依照《樞紐》之觀點，這種術法似乎亦不能位列道法之中。

無論是傳統道術的義理重構還是新興道法的正統性建構，二者面臨著相同的兩大困境：其一，道術與巫覡文化處於既剝離又依存的矛盾狀態；其二，內丹學轉向對法術傳統的消解。就前者而言，道法科儀與巫覡方技往往表現為道中有巫，巫中有道。正如劉仲宇先生所述，符咒罡訣等傳統道術本身就具有巫覡文化底色：「比如咒語、靈符、掐訣、步罡是道法中最重要的手段和方法，然而其來歷，都源自巫術。」^①而白玉蟾在批判瑜伽教時曾說：「今之邪師雜諸道法之辭，而又步罡撚訣，高聲大叫，胡跳漢舞，搖鈴撼鐸，鞭麻蛇，打桃棒，而於古教甚失其真。」^②可見，踏罡步斗等術式本身屬於道巫共用的儀式語言，這導致道教法術始終難以在實踐層面與巫覡傳統建立明晰的邊界。道教在義理建構中須要通過「祛巫」來標榜自己的正統性，然而如若對巫覡要素實施徹底排斥，則又會動搖道教法術體系的存續根基，這使得道教義理發展進退維谷。就後者之言，心性論的內在化轉向勢必會對依附外物的法術產生詭難。

《樞紐》則將道與巫、內修與外法的矛盾歸攝為道與法的矛盾，試圖以「道體法用」的義理框架消解二者的對立，所謂「道體法用」即：「道者，靈通之至真；法者，變化之玄微。道因法以濟人，人因法以會道，則變化無窮矣。……如是，當知道乃法之體，法乃道之用。」^③雖然道教自創立之初就強調道為法本，但在實際發展中，二者存在一定割裂，有滯於玄伎而不究道理的法術行持者，亦有耽於思辨而輕視術法的義理建構者。前者這種「重術輕道」現象在宋元道教中尤為常見，例如白玉蟾曾說：

祖師曰：漢天師有云：人能六根清淨，方寸澄徹，久而行之，可以坐役鬼神，呼召雷雨。今之學法之士，不本乎道，不祖乎心，人自為師，家自為學，以開光附體為奇，以影跡夢想為妙，其所召之將吏，則千百姓名，其所補之法職，則真人使相。或以師巫之訣而雜正法，或以鬼仙降筆而謂秘傳，問之則答為依科，別之則執為真授，嘻！邪師過謬，非眾生咎，一盲引眾，迷以傳迷。哀哉！^④

《樞紐》主要批駁的亦是這種現象：「今之行持者，不明道法之根源」，同卷的《道法九要》亦云：

① 劉仲宇著：《道教法術》，上海：上海文藝出版社，2009年，第43頁。

② （南宋）白玉蟾：《海瓊白真人語錄》，《道藏》，第33冊，第114頁。

③ 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

④ （南宋）白玉蟾：《海瓊白真人語錄》，《道藏》，第33冊，第114頁。

「近世學法之人，不究道源，只參符咒，茲不得已」。就後者而言，《道教義樞》以前的重玄學便有此等宗趣。究其原因，則是因為道教常受到佛教等文化系統有關義理缺乏、近似巫術等問題的非難，為了進行有力回應，道教義學的發展往往表現為構建經教體系、注解老莊經典並試圖建立精英宗教，而輕視了道術傳統及其對道教大乘化的積極推動作用。而「道體法用」則以體用不二的觀念彌合了道與法之間的裂隙，二者不可分割、相互依存。法以道為體使得法術有理可依而區別於巫術，道以法為用使得道體不落於空談並使行法度人成為可能。同時，以道為體亦是將法術的根基立於內修之上，既順應了心性論轉向的思潮，亦通過將外法置於從生地位為其保留了一席之地。

由此可見，《樞紐》批判的對象並非符、罡、咒、訣、存思等傳統法術形式本身，而是執著於形式並與道體割裂的法術。因而《樞紐》表現出明顯的重心輕物傾向，並在批判中也常用「泥」「拘」等字眼，其所說：「故有道之士，撒手行持，不拘符篆」^①便是此理。其所批判的存思術亦非存思術本身，而是指有意向性地為了存思而存思的妄想。雖然《樞紐》自身未對新興巫術進行吸納，但其理論為後世吸納巫術留存了潛在道路，無論何種形式的術法，只要能被道理闡釋並以道為體，皆存在被吸納進道法體系的可能性。

綜上，《樞紐》以「道體法用」為綱，既承襲道教傳統本體論，又為宋元雷法提供了哲學辯護，展現了道教義理應對「重術輕道」困境的突破性嘗試。《樞紐》所面對的問題，如今亦有出現，其理論對當代道教義理建構仍具方法論啟示^②。

① 《道法會元》，《道藏》，第28冊，第674頁。

② 礙於篇幅，此處另文詳述。