

云南民间道教传度奏职仪式研究*

萧霁虹 吕 师

提 要：云南民间道教是早期巫教与五斗米道融合并呈现地域特色的一种区域道教，经历了一个动态发展的过程。“传度”是道教的一种入教仪式，“奏职”异同于“授箓”，均为道士获得宗教神职的一种“教阶制”。云南族群的多样性和自然环境的独特性，以及社会历史条件，孕育了具有区域特色的民间道教，并形成了“传度·奏职”这一宗教的核心仪式。云南民间道教的“传度·奏职”仪式，深刻反映了不同的族群对一种宗教的自觉接收并转化运用的过程，说明了道教的民族性、包容性，彰显了民间道教在中华民族多元一体格局中的纽带作用。

萧霁虹，云南省社会科学院宗教研究所所长、研究员，云南大学宗教学专业特聘导师；吕师，云南省社会科学院宗教研究所《中华续道藏》云南工作站成员。

主题词：民间道教 传度 奏职 瑶族度戒 奏授职帖

一、云南民间道教传度奏职仪式的渊源

(一)“鬼道”初创，道脉入滇

道教是具有社会历史性且动态发展的宗教，道教形成和发展的过程也是随着社会不断发展完善的过程，包括了流传到具体区域被接收转化并运用发展的过程。“还在新石器时期，云南就已经是一个多民族共同杂居区。不同的民族有不同的文化特征，他们既保持自己地区的文化特点，又相互影响、相互吸收。云南境内的这些原始民族群体，有的与西北和中原的群体关系密切；有的与东南沿海的原始民族群体更为亲近（两广的北越）；有的则属于孟高棉系统的部落。”^①所以，在五斗米道入滇之前，云南就已经是多族群聚居且具有自身的文化特征。张陵“顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者，辄出米五斗”^②，在张鲁时代也沿袭了张陵的入教形式就是“箓米”，“沛人张鲁，母有姿色，兼挟鬼道”^③。从其功用上来看，《三国志·张鲁传》中载：“鲁遂居汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。……诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼卒辄病之。”^④《华阳国志·汉中志》亦载：“鲁字公祺，以鬼道见信于益州牧

刘焉。……鲁既至，行宽惠，以鬼道教。立义舍，置义米、义肉其中，行者取之，量腹而已。……学道未信者谓之鬼卒，后乃为祭酒。……其供道限出五斗米，故世谓之米道。”^⑤所以，若以张陵创教为标志的话，道教的早期称谓或他称当是“鬼道”或“米道”。若从其实际功用或社会基础来看，其适宜于民众的心理安慰和生存需求从而得到了一定的发展。从其思想上来看，从“今之道士，始自张陵，乃是鬼道，不关老子”^⑥的记载可在一定层面看出，早期道教更注重的是迎合实际的“生存”问题。

在道脉入滇的问题上，王纯五先生对东汉末年张陵设置的“二十四治”辖区进行逐一考证，认为云南巍宝山属于蒙秦治，是南方丝绸之路上著名的道教胜地，被称为“南诏洞天福地”。并认为“天师道蒙秦治的影响甚为深远，早已及于云南西部南诏发祥之地”^⑦。《云笈七籤·二十四治》关于“蒙秦治”与“稠梗治”的具体辐射范围有详细记载^⑧。除此之外，郭武《道教与云南文化——道教在云南的传播、演变及影响》^⑨以及萧霁虹、董允的《云南道教史》^⑩都对道教初创便传入云南做出了相关考据和论述。较为明确提出道教入滇路线的是张桥贵《道教与中国少数民族关系研究》：“道教创立之后，主要分为西线和东线向外传播，……西线方向由东向西传播的

大体路线是益州蜀郡——犍为郡——滇东北地区
和滇西北地区——滇中、滇南——印度的迦摩缕
波（在此与当地宗教融合为佛教密宗）——中国
内地和西藏、内蒙古、甘肃、青海、四川和云南
的边疆民族地区。”^⑩所以，道教早在创立之初便
传入云南，以此为源头，后续的诸道派和高道的
人滇推进了道教在云南传播发展与转化运用的进
程，在动态中形成了独具云南特色的传统民间道
教。

（二）以道统巫，二元互动

庄躄入滇、秦五尺道和楚道的开通，以及汉
武帝开拓西南夷历史活动，在一定程度上促进了
西南不同族群间的互通互融。“张陵在鹤鸣山学
道，所学的道即是氏羌族的宗教信仰，以此为中
心思想，而缘饰以《老子》之五千文。”^⑪当时
“夷人尚鬼，谓主祭者为鬼主，每岁户出一羊或
一牛，就其家祭之。送鬼迎鬼必有兵，因以复仇
云”^⑫。蒙文通先生认为：“五斗米道原行于西南
少数民族。”^⑬所以，五斗米道的创立，是在以巴
蜀为中心的西南各族群之巫祝文化土壤中产生
的，其借用老子之“道”注入西南各族群之巫祝
文化之中，来收编整合形成一个较为规范的宗教
团体。从其行动上来看，“涂炭斋者，事起张鲁，
氏夷难化，故制斯法。……此法指在边陲，不施
华夏”^⑭。所以，早期的“鬼道”对西南不同族
群的“巫教”是主动收编改造。从其实际效果来
看，在《陆先生道门科略》中记载：

太上老君以下古委愆，淳浇朴散，三五
失统，人鬼错乱，六天故气，称官上号……
擅行威福，责人庙舍，求人脍祠，扰乱人
民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙
其佑，反受其患，枉死横夭，不可计数。
……太上患其若此，故授天师正一盟威之
道，禁戒律科，检示万民逆顺、福祸功过，
令知好恶。置二十四治，三十六靖庐，内外
道士二千四百人，下《千二百官章文》万
通，诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙，明正
三五，周天匝地，不得复有淫邪之鬼，罢诸
禁心，清约治民，神不饮食，师不受钱，使
民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶
命，……若非五腊吉日而祠先人，非春秋社
日而祭社灶，皆犯淫祠。若疾病之人不胜汤
药针灸，惟服符饮水，及首生年以来所犯罪
过，罪应死者，皆为原赦，积疾困病，莫不
生全，故上德神仙，中德倍寿，下德延年。^⑮

综上可知，五斗米道在迎合了西南各少数民
族“畏鬼而淫祀”的心理基础上，积极地以老子

之“道”来进行宗教改革，废除了一些巫祝祭祀
中消极落后的内容，通过设立教区以生活互助
和符水治病的方法满足当时底层民众最为迫切
的要求，从而把西南各少数民族间的巫教注入其
所宣扬的“太上正一盟威之道”，减轻了民众祭
祀负担，响应民众的实际呼声，从而形成了早期
的“鬼道”。

云南文山蓝靛瑶族流传的《飞章科》开
篇道：

龙虎山中炼大丹，玄天魔魅骨毛寒。自从
跨鹤归玄省，烟雨潇潇玉局坛。不可思议功
德！……恭对省廷，烧香奏请龙虎山前天师教
主、老祖张真人、降魔护道天尊、正一系嗣女
三师、黄赵二真人、金童玉女、侍从使者、天
机院门下引进仙官、传道传法戒度师、某一派
宗师、助道随录官君将佐，恭望师慈垂光下
降。……太上传符策，初真遇鹤驾。积功朝玉
阙，列位侍三清。接引章词奏，并随凡庶情。
修斋当奏请，愿赐登筵情。三洞灵表文，氤氲
本自然。天师来下降，恭望赴临筵。^⑯

《飞章科》主要用于拜表上章，从其内容来
看，正一天师道的元素颇为明显：张道陵承袭了
老子的“正一盟威之道”在龙虎山修道炼丹，以
及携弟子王长、赵升等赴巴蜀整编巫教创立“鬼
道”。

当前，在云南大理巍山的“南诏土主庙”
中，彝族毕摩仍然在其表文上绘制“八卦图”，
加盖“道经师宝”印，用于拜表上章。“二十四
治”中“蒙秦治”的治点就设在今天的四川省凉
山彝族自治州西昌市城关镇东南高枳乡，乃属于
氏羌系统之彝族聚居之地。明朝万历年间巍山
的左氏土司出资刊印过《道藏》^⑰。从历史上来
看，《蛮书》所载之“苍山会盟”也极大地采用
了早期五斗米道的“三官手书”仪式。^⑱所以，
论及以西南少数民族为代表的“巫教”与张陵所
创之五斗米道之关系，乃是一个“二元互动”之
过程，即五斗米道在收编西南各少数民族之原始
巫教的过程中，原始巫教自身也在不断地改革吸
取自身所需的“道教”元素，这是一个“二元互
动”的历史变迁过程，同时也有两个程度之分。
五斗米道根植于原始巫教却又“改革”了原始
巫教，在形成“道教”这样一个宗教团体的格局
下，原始巫教的“道教化”也是一个随着族群互
融交流而动态发展的社会历史过程，其主要发生
了两个程度的走向：

第一个程度就是“巫教”道教化，也就是
说一些地方的原始巫教在发展过程中吸收了五斗米

道，并朝着道教化的方向发展。例如：以个人为代表的明代道士张道裕，剑川北乡永榜村的白族人，“自幼好道潜修，其遇异人授以符箓术，心悟明通，能致风雨。俗传能使役鬼神，号称张天师”^⑧。其 12 代孙张鹤说：“张道裕到天师府学了八年，带回经典、器具，把道教带回剑川，其墓地在永榜村，墓碑上写着‘天仙真人鸿儒仙客享阳七十一寿’。”^⑨又如，以一个族群为代表的云南文山蓝靛瑶的“度戒”仪式，其核心仪式《初真戒度科》和《天师戒度科》，还有其“阴阳牒”（师、道不同），便是瑶族自主吸收正一道之“传度·授箓”文化的一个鲜活例证；^⑩虽赋予了自身民族的一些区域元素，然“道教化”的成分仍是主流。

第二个程度是“巫教”民族化，这是指其本民族原始巫教虽接受了道教的文化元素，但是在历史的变迁中也接受了其它文化元素，且以本民族实际需求为特色，形成了具有自身风格的少数民族信仰，例如大理白族的“本主信仰”，就是一个具有地域化和动态性的白族民间信仰，其承袭了“社稷”文化以及“万物有灵”思想，与城隍信仰渊源颇深，同时又具有民族地域特色，此为“巫教”民族化。所以，道教的创立是吸收了西南少数民族原始巫教的元素，道教具有民族性和包容性，是维系中华民族多元一体格局的重要纽带，“以道统巫，二元互动”，此为云南传统民间道教的历史渊源。

二、云南民间道教传度奏职仪式的比较

《上清灵宝大成金书》卷 24 载：“夫箓者，始于正一，演于洞神，贯于灵宝，极于上清。上清大洞箓者，匿景韬光，精思上道，志期轻举，全不涉俗。进道之士先受三五都功正一盟威，修持有渐，方可进受灵宝中盟，转加上清大洞。若不耳者，有违太真之格。”^⑪《正一修真略仪》亦载：“真经解云：‘箓，录也。’修真之士，既神室明正然，摄天地灵祇，制魔伏鬼，随其功业，列品仙阶。出有入无，长生度世，与道玄合，故能济度死厄，救拔生灵。巍巍功德，莫不由修奉三洞真经、金书宝箓为之津要也。”^⑫所以，“传度”是正一道教的“入教”仪式，而“奏职”异同于“授箓”，是云南民间道教的一种“教阶制”，是正一道教的一种“核心”仪式。云南民间道教的特色在于“传度”的同时就“奏职”，所以，统称为“传度奏职”仪式。

正一道的“授箓”和“奏职”有其历史沿革，不同的历史时期、不同地域或不同族群以及

宗派对其“奏职”和“授箓”的接收与转化是不同的，具有差异性和动态性。从词源上来看，“授”指的是“由上而下的一个过程”，而“奏”主要是侧重于“下级对上级”，有“呈奏”“奏告”之意。“箓”侧重两层含义，一为“记录”，二为“仙籍”；而“奏职”中的“职”，顾名思义指的就是道士行法之前所需要获得的“神职”。综上，“授箓”和“奏职”都是道教获得“神职”或“仙籍”的一种“宗教途径”，但是却分属于两个不同的系统。“授箓”主要是指以传统符箓三山和四大宗坛为代表的“官方道教系统”；而“奏职”则主要是指以一些地域为代表的“民间道教系统”；从关系上来看，二者互为补充、相辅相成。当“官方道教系统”强盛时，“民间道教系统”在自身传承的基础上主动通过“传度·授箓”的形式，来获得一种“现实的合法性”。当“官方道教系统”逐渐势微时，“民间道教系统”就在传承自身“传度·奏职”的基础上，“涵养”了道教生存与发展的民间社会土壤，同时保存了“官方道教系统”的内在宗教“元素”，为其复兴提供了“社会条件”“群众基础”和“宗教传承”。从当前田野调查来看，云南滇东北、滇西、滇西北、滇中等地的民间道教通过“传度·奏职”的宗教仪式来“世代传教”，同时，在“官方授箓制度”恢复以后，又主动地按程序进行“授箓”来实现一种有效的“补充与互动”。（以四川金堂县为代表的正一天师道神职人员在“官方授箓”之前，常规以自身传承进行“奏职”为补充）所以，“授箓”与“奏职”既有区别又有联系，同属于道教系统中的两个互补性的“子系统”。

（一）云南曲靖道教传度奏职科仪程式

云南曲靖位于滇东北地区，自古以来便是进入云南的陆地要塞，史称“入滇锁钥”“云南之咽喉”，早期道教辐射之地，其下辖宣威市之松鹤寺便属于魏晋时代早期道教之遗址。

云南曲靖的传度奏职仪式主要集中在宣威一带，宣威市乃曲靖民间道教之主要聚居地之一。据田野考察来看，云南的“传度奏职”仪式古已有之，据目前收集的较早的手抄秘本《先天演教传度科仪》来看，为明朝天启年间大理巍山一带所传抄使用。而宣威一带的《太上正一演教传度宝科》为清代咸丰年间手抄秘本，以家族内部形式传承。当前曲靖宣威一带的“传度奏职”科仪，主要是从 20 世纪 80 年代以后才逐渐恢复。

从曲靖民间道教传度奏职仪式来看，首先是严格考察、明确师承，于祖师会（农历五月十八

日)集体认可,拟定职帖;其次是布置坛场,在此过程中,具有特色和关键的一环在于在“法坛”之室内地板铺上新鲜的“青松针”,其作用在于“洁净”以示“庄诚”;接下来是“设供”,

即前茶后酒、斋花果品。主坛“五斋五供”,土地“一斋一供”。法会从五月十六日开始持续到五月十八日,其日程安排如表1所示。

表1 云南曲靖(宣威)正一道传度奏职仪式程序一览表

时间(农历)	五月十六日	五月十七日	五月十八日
早上 (8:00—11:00)	1. 布坛:中间设“罗天诸神”挂图,左方设老君神位,右边设祖天师张陵神位,下方设土地神位,门外设“四大元帅”护法神位,摆设五花五供; 2. 净坛、扬幡、挂榜; 3. 行《设醮科》。	1. 三师带领大众行《清微请圣科》; 2. 三师带领大众行《灵宝开坛献斋科》; 3. 三师带领大众行《雷霆三十六解结科》。	三师带领传度弟子行《太上度宝科》。传度法事关键环节:(1)三师演法传度启告历代师真;(2)三师率众过法桥,意为登上正道,步入仙途;(3)由资格最老的传度法师为众度生授“十大戒”;由三师带领众度生发“八大愿”;(4)用公鸡斩根盟誓来救水、酬神、谢将;(5)赐法;赐印;赐令;赐道袍;赐玉水;赐伏魔剑;赐令旗;赐符箓;赐道铃;发放职帖;赐天蓬尺;赐拷鬼杖。
中午 (14:00—17:00)	1. 三师带领大众行《灵宝启坛偈》《灵宝申请请圣科》; 2. 度生持颂“八大神咒”,以《清净经》收尾; 4人持颂“传奏经”(《土地经》《城隍经》《灶王经》《阴阳二度》)。	1. 诵《玉皇心印妙经》两卷后,演法《请圣科仪》,诵《皇经》第3卷终; 2. “申发科仪”;献斋,十供养,诵《三官北斗雷经》《天师经》。	奏职:发牒幡告诸司——焚化阴阳文凭(生前预缴)——打券立契——三师赐“奏授职帖”。
晚上 (19:00—21:00)	三师带领行“出食”科仪:施食科仪,《津济科》出食,期间包括回向等。	三师和诸道坛议定,根据《天坛品格》所对应的奏职者八字编撰“奏授职帖”。	1. 主法三师率众行“星灯科”,《送圣科》;功德圆满,群星照耀,赐福延生; 2. 谢将法事、鸣炮、聚餐,传度奏职仪式结束; 3. 在落杆之前,酬神谢将,在鸣炮的时候,焚化诸表牒文。

这三天的仪式过程,三师和奏职者均需斋戒,但在五月十八日“传度奏职”法事完毕之后,聚餐时可以食荤。在职帖的绘制中,其“奏授职帖”是“红纸墨书”,其间依据《天坛品格》上书“天师门下”和“三师的箓职”(为三山滴血字辈)以及“奏职者”的“坛、靖、治、炁、箓职、心印、花押、将帅”等。在“职帖”末尾书上“奏职日期·中华人民共和国某某年五月十八日·门下受持弟子某某”;加盖“灵宝大法司印”“阳平治都功印”或“道经师宝”印等,值得强调的是盖法印的位置,法印必须盖在“中华人民共和国”之下,这深刻体现了在道教思想意识中,“国家利益高于一切”且教权服从、服务于政权的一面。

曲靖(宣威)地区的箓阶分为四阶:太上三五都功经箓;太上正一盟威经箓;上清三洞五雷经箓;上清大洞经箓。主要为父子相传,一般不

允许自己家给自己家奏职,需要在祖师会的时候,集体认可奏授;升授之时,一般只有嗣子奏授了“太上三五都功经箓”之时,由其嗣子来推崇,诸道坛认可,然后可奏授“正一盟威经箓”,依此类推。其“奏授职帖”分为两种,一般“传度奏职”法会所授“职帖”可以师徒间外授;而在家族内部内授和秘授的另有一份,全称叫做“正一嗣汉流传清微五雷金门请职奏名牒”,百年登真后,职帖用火焚化随身,故古代之“职牒”少有流传。正如《正一威仪经》所载:“正一死亡威仪,正一符箓券契环剑布裹盛之,随身入土。正一死亡威仪,书七十二符安佩尸形如法拜戊己章棺殓章如法随身。”^⑧所以,曲靖(宣威)地区民间道教较为传统和完整地保存了正一天师道的传教核心。

(二)云南大理、丽江与曲靖三地奏职对比考察

云南大理、丽江一带位于滇西和滇西北,曲

靖则位于滇东北地区，乃早期五斗米道主要辐射地区且为道教文化遗产之富矿区。以南诏、大理国时期为代表的历史证明了云南是早期道教遗产涵养的重要土壤。曲靖在爨氏统治时期的“爨宝子碑”以及“爨龙颜碑”也从另一个侧面反映了道教在爨氏统治中心的曲靖地区之兴盛，在刘宋时期的《宋故龙骧将军护镇蛮校尉宁州刺史邛都县侯爨使君之碑》（爨龙颜碑）中说道：“其先世则少昊颡顛之玄胄，才子祝融之渺胤也。……霸王郢楚，子文诏德于春秋，斑朗绍纵于季叶，阳九运否，蝉蜕河东，逍遥中原。”^⑧从墓碑的制式上来看，额上部是青龙、白虎、朱雀浮雕。下部正中中有穿，左右是日月浮雕，日中有金乌，月中

有蟾蜍。所以，综合其碑刻内容中的关键词和墓碑的纹饰可知道教对爨氏的影响是深入骨髓的。“奏职授帖”是云南民间道教获得“神职”的阳凭，因不同的地方其历史沿革以及具体地理区位、自然环境和族群等的不同，道教的影响程度以及其对道教的接受改造情况不一，是故各地的科仪符箓以及“传度奏职”仪式也不尽相同。

对云南滇东北以曲靖（宣威）正一道为代表的“奏职授帖”、滇西北以丽江九河乡白族杨氏道士家族为代表的“三天太上权授官兵敕牒”以及大理巍山之岷岷图山为代表的“神霄西河派职牒”进行比较，如下表所示。

表 2 云南大理、丽江、曲靖三地民间道教“奏职授牒”对比表

大理巍山岷岷图山张虚智“神霄西河派奏职牒”（清朝残存版本）	丽江九河乡杨氏白族正一道士家族“三天太上权授官兵敕牒”（1925 年版）	曲靖（宣威）正一天师道王氏道士家族“奏职授帖”（1998 年版）
<p>■ ■ ■ ■ ■ 五雷经箓九天金阙大夫都指挥神霄使 ■ ■ ■ ■ 臣张虚智奉道供醮和禳、祈丰保境信士等，下情言念：众等恩沾四大，德愧五常。幸值运方新，同忧祈祝，共庆人事伊始，一志和禳。惟冀天慈保安 ■ ■ 国，由是延道，恭就仙宫，修建玉光酬天祝国、禳灾和疫，■ 丰保境松花章醮一供，陈设清醮百二十分位，上奉高真，是太平事等因，预奏一，借地一，琼书一，奏一，笈一，申一，■ ■ 一，迎驾、践驾二，启玄、谢玄二，火德、粮疫二，济炼表一，请恩表一，玉光九、五省词、章文、雷霆三，延生一，观音一，文昌一，关圣一，三官一，通共文书有三十二道。……琼书上写西河嗣派正宗第四十四代玄孙张某某。</p>	<p>三天太上权授官兵敕牒·恭准太上老君敕旨；……北斗武曲星君主照；太玄都正一品炁玉局治左监察炁应；中岳皇帝一炁丈人玄德先生；六十二代天师大人门下恭授正一盟威经箓九天敷奏少卿金阙伏魔太尉辅玄演教真官；……播将分兵延降（略）；计开：一宣说三皈依（略）；一传授九真妙戒（略）；灵宝十愿（略）；灵宝十善（略）；灵宝十誓（略）；灵宝五戒（略）；一拟议，奏授正一盟威经箓宸宵六奏大夫主阶良院副使灵宝执法仙官行便宜事为任；一奏建坛靖兵马（略）；一奏呈心印花押（略）；一奏立法名扬复根（略）；一奏颁印令（九法印）；一奏颁法器（剑印令旗笏等）；一传授（十四大法）；一奏持颂：诸品大成经忏；一奏授官兵将帅（王、温、殷、赵）；……三师箓职及花押；天台品格；正一嗣教天师大真人府泰玄都省。</p>	<p>天台品格；祖师门下度监保三师；度监保三师箓职法名（略）；由是谨取中华人民共和国戊寅年一九九八年五月十八日恭逢张天师华诞之辰，玄门弟子王某某守诚恭演道旨，授予箓职心印代天宣演。雷坛治炁；玄妙光辉雷坛通真慧光法靖主部治主都领炁太始一炁君属中岳黄帝一炁真人太源先生门下，奏授太上三五都功经箓清微宗教灵宝执法仙官雷霆斩坎使南昌风火院纠察三界炼度典者便宜事臣王罗轩；心印·近冬日暖，梅花孕育，罗轩请职，神降福多。主将：三五火车铁面灵官王天君；副将：赵天君；（下书奏职者八字）中华人民共和国戊寅年一九九八年五月十八日门下受持弟子王罗轩。</p>
	<p>行坛恭准……天台品格恭授：正一盟威经箓宸宵六召大夫主阶良院副使灵宝执法仙官行便宜事；奏授品炁（略）；奏建坛靖（略）；计开应付（略）；右答复杨某某执照，乙丑年九月初十日给；留限登真后缴。</p>	

从内容上看，大理岷岷图山神霄西河派之清朝年间遗存的职牒，首先标明了其所奏授的“箓阶”为“■ ■ ■ ■ ■（上清三洞）五雷经箓九天金阙大夫都指挥神霄使 ■ ■ ■ ■”；其次，如法如仪地注明了当时举办此仪式的科仪类别，以及所发的文书；最后，注明了自己所属宗派为“西河嗣派正宗”。丽江九河乡杨氏正一道士家族“三天太上权授官兵敕牒”内容更加丰富，不仅包

括了三师箓职、心印、花押、坛、靖、治、炁之固有模式，还包括了所颁奏的“剑、印、令、旗、官兵将帅（每位将帅上贴有半道符箓）、坛靖兵马以及俸禄”等，注明了第六十二代天师张元旭的法讳和所奏授的“正一盟威经箓”以及奏职的时间、地点等。对比曲靖（宣威）正一天师道王氏道士家族“奏职授帖”，丽江九河乡杨氏正一道士家族“三天太上权授官兵敕牒”，其间

的“颂奏”一类主要在仪式中念诵完成，不在职牒之中出现，但是在曲靖（宣威）“正一嗣汉流传清微五雷金门请职奏名牒”已经做了系统收录。从制式上看，大理巍山图山的职牒与曲靖正一天师道的职牒均为“红纸墨书”，而丽江九河乡杨氏道士家族“三天太上权授官兵敕牒”为“白纸墨书”外加朱批、朱印、花押。从所属宗派来看，大理巍山图山主要属于神霄西河嗣派，丽江九河乡杨氏正一道家族主要属于正一道（职牒遵“天坛品格”，但未落“三山滴血字辈”而是落家族字辈），曲靖王氏正一道士家族当属正一天师道。所以，就三个时代、三个地域、三个道士世家对比来看，其形式大同小异、殊途同归。

（三）云南民间道教奏职与瑶传道教度戒的对比

道教是多民族共同信仰的宗教，是中华民族多元一体格局中的重要纽带。一个民族的核心仪式是一个民族灵魂之所在，不同民族和道派之核心仪式对比，可以看出“你中有我，我中有你；美美与共，和而不同”的多元一体风格。将上述丽江九河乡杨氏白族正一道士家族“三天太上权授官兵敕牒”和曲靖（宣威）正一天师道王氏道士家族“奏职授帖”与云南文山蓝靛瑶“度戒”仪式之“阴阳牒”做对比。

表3 云南文山蓝靛瑶族道公与师公度戒“阴阳牒”对比一览表

道公用“阴阳牒”	师公用“阴阳牒”
<p>参受天师门下，修真法职弟子为任奉行掌醮，士臣保举师当坛置阴阳道牒一道，给付弟子某某，阴化阳留，千年收照。……参受天师门下，正一教中，秉承信誉，退心欲无贪色，虔诚澄心雪正，是盖以玉帝割度学道，积众生净品戒语。三皈依；九真妙戒；颂奏法物；……有阳牒给付弟子某某，待后百年收照，并作修斋修醮超亡度爽、去灾星、祈求雨泽感应华池，治病斩鬼，保国康泰，家宅光显达十方，应供兴旺。师真至牒者，玉师有真神护。太岁年月日·谨牒；参受天师门下，修真法职为任奉行戒度、监度、保举、坛院、证见、保见、画字；士臣弟子某某。^⑥</p>	<p>参受三元门下，修真法职为任奉行掌醮，……挂上三台明灯，依师演教，押上刀山云台之上，沙堂大戒，飞符咒水，迷音川光催生，分兵发将，写给阴阳二牒，阴化阳留，付给新恩弟子某某在阳永远执照，请祖师、三元坛主、师祇、帅将坐台证盟，保见传度十戒。奉印依筒，法职分明，祝当授戒，传度法言之律。十度；十戒；十愿；十问；……为民救患保安、求花祈嗣、济渴释关，……仰凭师圣雪罪愆，勉愆缠存主家身体，复度经日升生快乐天，故牒。天运太岁年月日·牒者；参受三元门下，修真法职为任奉行正戒、引教、保举、同坛、证见、保见、画字；士臣弟子某某。^⑥</p>

参照仪式中的《初真戒度科》，其间主要环节有：“净坛关告、步虚、仰九帝，请两班圣目、散花林、弟子拜四方天地、弟子拜宗师、弟子拜三祖、弟子拜父亲、弟子拜母亲、弟子拜都官、弟子拜都讲、弟子拜公婆、弟子拜祖舅、弟子拜叔伯、弟子拜兄弟、弟子拜师傅、长跪道前度师祝玄句”等等。^⑥而《天师戒度科》也主要记载了：“鸣鼓二十四通、宣投师状、弟子三拜祖先、弟子四拜父母、弟子四拜堂上叔伯兄弟、弟子四拜保举师、弟子四拜监度师、弟子四拜戒度师……送圣文、初真弟子结发。”^⑦毫无疑问，云南文山蓝靛瑶的“度戒”乃是在原有族群仪式基础上对正一天师道的接收与改进以符合实际的需要，所以，道教具有在多民族中传播发展和运用的特性。从文山瑶族度戒仪式可以看出，其承袭了正一天师道的科仪精华，也积极进行改进以符合族群的生产生活之发展需要。一般而言，“度戒”是瑶族成人礼的重要标志，是维系族群伦理秩序以及核心凝聚力的关键，度戒的人在去世后便能进入“家仙单”，接受后代子孙的供奉。在古代封建制度之下，“游耕”的生产方式必然需要“度戒”这样一种具有“神圣性”的道德规范来进行约束以及管理。“瑶传道教”元素是在实际的需求中自主选择的一个结果；道教诞生于中华民族的沃土中，不同的民族“道教元素”的凸显，也是理之必然，是道教包容性与不同族群“二元互动”的一种社会历史现象。

综上，可以看出云南民间道教的“传度奏职”仪式，甚至是文山蓝靛瑶的“度戒”仪式都主要传达了以下三个方面的价值和意义：

第一，确立了“师承法脉，认祖归宗”的宗教伦理。其以法脉字辈为纽带，维系了民间道教的宗教伦理与内部的和谐稳定，以一种“契约”的形式成为了道众自我约束、自我管理、自我监督、自我提升的一种宗教伦理体系；而文山蓝靛瑶的“度戒”仪式，也是这样一种模式，只是主体由“宗教人员”转换为了一个“族群”，核心当是一种“制度”而非仅仅局限于“鬼神”。

第二，制定了“依科演教，宗教契约”的宗教道德。“聚会·法会”“契约·神职”合二为一，揭示了民间道教宗教团体之间有分有合、和而不同，在保持自身相对独立性的同时，又促进了彼此的交流与共享，以家族为单位，“耕作与道业”相结合，以血缘地缘关系为纽带，其核心在于“敬天地而悟人生”“尚鬼神而明人本”“法祖宗而重实际”。从以上瑶族“度戒”的科仪环节和阴阳牒来看也是大同小异。

第三,其弘扬“道为统属,民族和谐”的维稳功能。首先,道教的传教仪式具有民族性,有维系多民族和谐稳定的重要纽带作用。其次,道教的传教形式又具有多样性,不同族群不同道派对正一天师道的接纳和改造程度不尽相同,在庞大的“彼岸世界”之下,实际是一种“现实构建”。最后,道教的传教仪式具有凝聚力,对一个族群、家族和宗派具有一定的凝聚力和整合力。所以,不管是“传度奏职”还是“度戒”乃至“授箓”,都是通过一种仪式来构造、传达和落实一种“制度”,这种“制度”维系了一个宗教团体和一个族群的利益和生产生活需要。

三、云南民间道教传度奏职仪式的思考

(一) 云南民间道教传度奏职仪式的成因

云南是道教的早期辐射区,出现“传度奏职”的区域道教特色,其形成原因是综合性的。主要包括了四个方面的因素:

一是地理环境因素。云南独特的地理环境,呈现出自然环境多样性。首先是地势、地貌的多样性。地势自西北向东南倾斜,大致呈阶梯状递降形式,海拔高度相差大,由之便孕育了坝子、高原、山地等地貌;其次是山脉河流纵横交错,造成了群山逶迤、江河奔腾的山水环境。西部高黎贡山、怒山、云岭诸山由高至低向南、西南方向缓降,东部山脉五莲峰、乌蒙山、梁王山、拱王山均自东北向西南方向展布;最后是立体的气候。云南与四川毗邻,尤其是今云南昭通、曲靖的滇东北一带与今四川凉山(早期“蒙秦治”)交界,这一区位特点为早期五斗米道传入云南的天然地缘条件。

二是交通区位因素。首先,传统的正一“三山符箓”,龙虎山“万法宗坛”和阁皂山“灵宝宗坛”都位于今江西地区,而茅山的“上清宗坛”位于今江苏地区。就地处西南边疆的云南来说,其联系逐渐淡化没有了早期的地缘优势,特别是在南诏中晚期和大理国时期由于行政等因素也在一定程度上促进了本土宗教在区域发展过程中的独特性与多样性的呈现。

三是生产生活方式。云南自然环境的多样性,立体气候明显,“山间坝子”是较早开发和聚集之地。传统的“小农经济”的生产方式决定了其不可能脱离传统耕作模式而有充裕的时间和财力去符箓三山“授箓”,同时“信息的封闭与滞后”也是一个重要的影响因素;这种传统的“小农经济”也在一定程度上影响了思想观念,“实际需求”为导向的信仰接收模式,也促成了

云南深层次“三教合一”大背景下不同地区、不同族群的信仰模式。

四是行政管理因素。在明朝宣德年间被贬谪到云南的净明派第六代嗣师刘渊然“奏请立云南、大理、金齿三道纪司以植其教”^⑧,在云南设立了“道纪司”“道正司”“道会司”分级道教管理机构,在一定层度上促进了道教管理的在地化与层级化,同时也促使了“传度奏职”这样一种“传教仪式”的地域特色的呈现。

(二) 云南民间道教传度奏职仪式的传承发展

在中华民族多元一体格局中,族群多样性是客观事实,民族的认定与形成是一个社会历史过程,而宗教更多是充当了维系一个族群内部的相对稳定以及不同民族间交流互通的一个重要纽带。所以,对云南民间道教的“传度奏职”仪式文化在当代的传承与发展,可从以下几个方面来思考:

一是少数民族道教的“民俗化”。各民族以及宗教之间是一个你中有我、我中有你的过程,是一定社会历史的产物,在民族与宗教的具体事务管理过程中,当重视“宗教和民族感情”,深刻领会和贯彻党的宗教信仰自由政策,“民族和宗教”工作是“一体两面”,两面是“民族和宗教”,“一体”的核心还是“群众工作”。“民俗化”当是一个主要的发展方向。

二是云南民间道教的“规范化”。民间道教是道教发生发展过程中的一个作为社会历史性的客观存在。通过政府主导下的“传度奏职”可以在一定程度上处理好“传统”与“现实”的关系,保持本地文化多样性的“文化资源”,对发挥宗教的社会维稳功能、民族团结以及和谐稳定具有一定的价值。

三是宗派师承的“合理化”。在宗教的传承过程中当避免宗教管理的复杂化,如何处理好不同地域之间“传度·奏职”或“授箓”的关系,协调和统一宗教教职人员的认定与管理,以及正视客观存在的宗教现象,实现宗教管理对象和目标的精确化,以及宗教管理队伍的专业化将是一个有待重新审视和急需解决的问题。

四是“授箓”和“奏职”概念的“明确化”。通过对道教“奏职”与“授箓”等核心概念的明确,有助于转变宗教发展和管理思路,处理历史与现实不同地域、不同宗派的生存、发展与管理问题。

总之,云南民间道教“传度奏职”仪式在中华民族多元一体格局中起到纽带作用,并且,在

云南从一个地方政权多民族聚居地转换到中央政权的管理中起到“潜移默化”的作用，对维护云南民族宗教团结和谐起到了积极作用，同时本土宗教“在不同区域不同族群间发展、转化和运用”的发展模式对我国宗教中国化进程中的宗教管理也有借鉴意义。

附录：



图1 大理巍山岷岷图山张虚智“神霄西河派奏授职牒”（清朝残存版本）



图2 丽江杨氏正一道士家族“三天太上权授官兵敕牒”局部（1925年版）



图3 曲靖·宣威正一天师道王氏道士家族“奏职授帖”（1998年版）

（责任编辑：心思）

* 本文为国家社会科学基金项目“云南道教经典的搜集与研究”（12BZJ033）、中国（昆明）南亚东南亚研究院、云南省社会科学院2018年度“云南与南亚东南亚宗教文化交流研究创新团队”阶段性成果。

① 尤中著：《云南民族史》，昆明：云南大学出版社，1994年，第5页。

②③ 《后汉书》卷75《刘焉袁术吕布列传》，[南朝宋]范曄撰：《后汉书》，北京：中华书局，1959年，第7册第2436、2436页。

④ 《三国志》卷8《张鲁传》，[晋]陈寿撰：《三国志》，北京：中华书局，1971年，第1册第263页。

⑤ [东晋]常璩撰：《华阳国志》卷2《汉中志》，清嘉庆十九年（1814）刊成，光绪四年（1878）二酉山房重刊本，第4页。

⑥ [唐]释道宣撰：《广弘明集》卷8《二教论十二篇·服法非老九》，《四库全书》，台北：台湾商务印书馆影印文渊阁版，1986年，第1048册第329页。

⑦ 王纯五著：《天师道二十四治考》，成都：四川大学出版社，1996年，第214页。

⑧ [宋]张君房撰：《云笈七籤》卷28《二十四治》，《四库全书》第1060册第319、320页。

⑨ 郭武著：《道教与云南文化——道教在云南的传播、演变及影响》，昆明：云南人民出版社，2011年，第286页。

⑩⑪ 萧霖虹、董允著：《云南道教史》，昆明：云南大学出版社，2007年，第10—16、112页。

⑫ 张桥贵著：《道教与中国少数民族关系研究》，昆明：云南大学出版社，2011年。

⑬ 向达：《南诏史略论》，向达著：《唐代长安与西域文明》，北京：三联书店，1957年，第175页。

⑭ 《新唐书》卷222下《南蛮·两爨蛮》，[宋]欧阳修撰：《新唐书》，北京：中华书局，1975年，第20册第6315页。

⑮ 蒙文通著：《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》，成都：巴蜀书社，1987年，第316页。

⑯ [南北朝]释僧祐撰：《弘明集》卷8《辨惑论·制民课输欺巧之极二》，《四库全书》第1048册第112页。

⑰ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年，第24册第779—780页。

⑱ 文山瑶族文献古籍典藏：《道科书》，昆明：云南人民出版社，2011年，上册第531、532页。

⑲ 王丽珠：《道教在巍宝山》，《中国道教》2001年第1期。

⑳ 方国瑜主编：《云南史料丛刊·蛮书》第2卷，昆明：云南大学出版社，2001年，第89页。

㉑ [清]王世贵修，张伦纂：[康熙]《剑川州志》卷16《方外》，清康熙五十一年（1713）刻本，第2页；[清]鄂尔泰修，靖谟等纂：[雍正]《云南通志》卷25《仙释》，清乾隆元年（1737）刻本，第20页。

㉒⑳㉑㉒⑳ 文山瑶族文献古籍典藏：《道科书》，上册第444—530、509—515、503—509、444—476、477—502页。

㉓ 《藏外道书》，成都：巴蜀书社，1994年，第17册第55页。

㉔ 《正一修真略仪》，《道藏》第32册第175页。

㉕ 《正一威仪经》，《道藏》第18册第258页。

㉖ 方国瑜主编：《云南史料丛刊》，昆明：云南人民出版社，1990年，第1卷第406页。

㉗ [明]陈循撰：《龙泉观长春真人祠记》，萧霖虹主编：《云南道教碑刻辑录》，北京：中国社会科学出版社，2013年，第36页。