

Copyright Undertaking

This thesis is protected by copyright, with all rights reserved.

By reading and using the thesis, the reader understands and agrees to the following terms:

1. The reader will abide by the rules and legal ordinances governing copyright regarding the use of the thesis.
2. The reader will use the thesis for the purpose of research or private study only and not for distribution or further reproduction or any other purpose.
3. The reader agrees to indemnify and hold the University harmless from and against any loss, damage, cost, liability or expenses arising from copyright infringement or unauthorized usage.

IMPORTANT

If you have reasons to believe that any materials in this thesis are deemed not suitable to be distributed in this form, or a copyright owner having difficulty with the material being included in our database, please contact lbsys@polyu.edu.hk providing details. The Library will look into your claim and consider taking remedial action upon receipt of the written requests.

**A STUDY OF WRITTEN PRAYER (ZHAIYI) AND CHANGES
IN DAOIST SALVATION RITUALS
IN THE LATE QING AND REPUBLICAN PERIOD (1800-1950)**

傳誠達愜：道教亡齋意文個案研究（1800—1950）

CHAN KING YEUNG

陳敬陽

PhD

The Hong Kong Polytechnic University

香港理工大學

2025

The Hong Kong Polytechnic University

香港理工大學

Department of Chinese History and Culture

中國歷史及文化學系

A Study of Written Prayer (zhaiyi) and Changes

in Daoist Salvation Rituals

in the Late Qing and Republican Period (1800-1950)

傳誠達愜：道教亡齋意文個案研究（1800—1950）

Chan King Yeung

陳敬陽

A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements

for the degree of Doctor of Philosophy

此論文為哲學博士學位課程之部分要求

August 2024

2024 年 8 月

CERTIFICATE OF ORIGINALITY

I hereby declare that this thesis is my own work and that, to the best of my knowledge and belief, it reproduces no material previously published or written, nor material that has been accepted for the award of any other degree or diploma, except where due acknowledgement has been made in the text.

_____ (signed)

Chan King Yeung (Name of student)

原著聲明

我謹此聲明，此論文為我個人的研究所得。而且據我所知，文中除特別註明引用的出處外，我並沒有抄襲任何已發表或刊出的資料，也沒有抄襲任何其他已獲頒授的學位或文憑的資料。

_____ (簽名)

陳敬陽 (學生簽名)

**A Study of Written Prayer (Zhaiyi) and Changes
in Daoist salvation rituals
in the late qing and republican period (1800-1950)**

Abstract

This research delves into the "Ciyi 詞意" of Daoist rituals. Collectively referred to as "Ciyi," these documents are also known by various names, including Qingci 青詞, Zhaiyi 齋意, Shuyi 疏意, and Yuwen 意文, among others. Traditionally, scholarly inquiry has relegated "Ciyi" to a mere component of ritual documentation. However, this study elevates it to the status of an independent subject of investigation. By meticulously re-evaluating both Daoist and secular sources, this research elucidates the relationship between the ritual reforms at the Taiping Palace 太清宮, instigated by Emperor Xuanzong 玄宗 of the Tang dynasty, and the genesis of these documents. It further traces the evolution and transformation of these texts across the Tang to Qing dynasties, examining their ritual application, stylistic structure, and literary attributes. During the Ming and Qing periods, particular attention is given to the emergence of "Ciyi" template collections. The study references a range of sources, including Qing dynasty publications such as "Xuanmentongshi Yayiji 玄門通事雅宜集," "Lingbao Wenjian 靈寶文檢," and "Xinxin Miaoyu 心香妙語," in addition to two manuscript collections: "Xuantanyaoyi Siliujinshu 玄壇要旨四六金書," housed at Beijing's Baiyun Temple 白雲觀, and "Gangling Xiansong 岡陵獻頌," preserved at Macau's Wuxingyun Daoist Altar 吳慶雲道院.

The central focus of this research lies in the compilation and analysis of over 140 instances of "Ciyi" utilized in Daoist salvation rituals. Originating primarily from the provinces of Hubei, Hunan, Chongqing, Sichuan, and Yunnan, these documents span

the period from 1800 to 1950. Through a comparative analysis of these examples, the study unveils the authentic nature of "Ciyi" during this period. Moreover, the documents provide valuable insights into the identities of Zhengyi 正一 Daoshi and the specifics of salvation rites, shedding light on the societal challenges faced by Daoshi and the adaptive strategies they employed in response.

傳誠達悃：道教亡齋意文個案研究（1800—1950）

摘要

本研究聚焦於道教儀式「讀詞」環節中，用以向神明稟告和祈禱的文書。這篇文書統稱「詞意」，亦稱為青詞、齋意、疏意、意文等。以往研究中，「詞意」通常只被視作儀式文書的一部分，而本研究將其作為獨立主題進行探討。首先，通過重新檢視道教及世俗文獻，分析唐玄宗推行的太清宮禮儀改革，與這類文書起源的關聯。接著，勾勒這類文書自唐代至清代在儀式應用、文體結構和文學風格方面的發展和演變。在明清時期，研究關注新出現的「詞意」範文集現象，引用的資料除了包括清代公開出版的《玄門通事雅宜集》、《靈寶文檢》、《心香妙語》，也包括北京白雲觀藏的《玄壇要旨四六金書》和澳門吳慶雲道院藏的《岡陵獻頌》四冊兩種手抄本。而本研究的核心部分，在於搜集和整理了超過 140 份道教度亡儀式的意文實例。這些儀式文書主要來自 1800 至 1950 年間湖北省、湖南省、重慶市、四川省和雲南省。通過對比道教文獻和這些實例，本研究揭示了「詞意」在該時期的真實面貌。此外，從這些文書中所顯示的正一道士身份及度亡法事內容的信息，可以觀察到地方社會中道士面對的時代挑戰，以及所採取的對變方法。

Acknowledgements

致謝

衷心感謝求學期間朱鴻林教授與陳朗博士的悉心栽培指導；承蒙論文評審委員李豐楙教授與黎志添教授惠賜寶貴意見；學長謝偉傑教授、梁偉基博士、譚家齊教授等諸位師友的提攜扶持；同窗林展博士與王安琪博士一路相伴協助；蓬瀛仙館理事會、道侶及同事長期鼎力支持；道門中梁德華道長、葉長清道長、吳炳銑道長、尹志華教授、李秀文道長、何傑烽道長及眾多道友的無私指教；最後，特別感謝摯親家人始終如一的包容、忍耐與支持。

目錄

第一章、緒言.....	12
第一節、道教儀式中的「亡齋意文」.....	12
第二節、研究回顧.....	14
1. 道教研究的整體趨勢.....	14
2. 與道教儀式文書相關的研究.....	21
3. 與道教度亡儀式相關的研究.....	32
第三節、研究資料.....	34
第四節、研究方法.....	37
第五節、章節結構.....	40
第六節、研究價值與貢獻.....	42
第七節、研究局限.....	45
第二章、「詞意」的定義和各種名稱.....	46
第一節、「詞意」的定義.....	46
第二節、「詞意」的各種名稱.....	52
小結.....	55
第三章、唐宋時期道教儀式中的「詞意」.....	57
第一節、唐玄宗太清宮禮儀改革與「青詞」的出現.....	57
第二節、唐宋文人撰寫的「詞意」.....	66
1. 唐代文人撰寫的太清宮青詞.....	66
2. 唐代文人撰寫的齋醮詞.....	71
3. 宋代文人撰寫的青詞.....	79
第三節、宋代黃籙齋中與「詞意」相關的儀式.....	91
1. 受詞.....	93
2. 膳詞.....	96

3. 宣詞.....	98
4. 焚詞.....	100
第四節、兩宋道士眼中當時「詞意」的流弊.....	102
小結.....	107
第四章、明清時期道教儀式中的「詞意」	109
第一節、明太祖對道教政策對「詞意」的影響.....	111
1. 《大明玄教立成齋醮儀範》所提倡的儀式改革.....	111
2. 明清法律中「禁止拜奏青詞」的條文.....	116
第二節、明清道書所見的「詞意」形式的變化.....	121
1. 明周思得《上清靈寶濟度大成金書》的〈詞疏品〉	121
2. 清雍正年間婁近垣《清微黃籙大齋科儀》	128
第三節、「詞意」範文集的出現.....	131
1. 明萬曆年間任太寧《玄壇教旨四六金書》	133
2. 清中期四川陳復慧和及陳復烜的著述.....	142
3. 20 世紀初廣東周昇真《岡陵獻頌》等四冊手抄本.....	156
小結.....	161
第五章、19 至 20 世紀初的道教亡齋意文個案.....	164
第一節、亡齋意文個案的基本資料.....	167
1. 文書的命名.....	167
2. 個案的時間範圍.....	168
3. 個案的地理範圍.....	169
第二節、亡齋意文的基本判定.....	173
1. 判定文書為亡齋意文.....	173
2. 判定文書的宗教歸屬.....	177
3. 判定文書傳世的原因.....	179
第三節、亡齋意文個案的特點.....	185

1. 物質形態和保存狀況.....	185
2. 內容結構.....	186
3. 個案所見亡齋與喪葬習俗的關係、法事日數和規模.....	214
小結.....	220
第六章、在時代挑戰下適時應世的道士.....	223
第一節、乾隆年間兩個政策對道教的影響.....	224
第二節、亡齋意文個案「稱法位」部分所見地方道士與龍虎山的關係....	230
第三節、從浙江麗水《天師社譜》所見的宗教市場競爭.....	240
第四節、亡齋意文個案道士適時應世的做法.....	247
1. 採用刻版印刷.....	247
2. 加入佛教內容.....	251
3. 倡導填還受生.....	256
4. 著重紙錢糊紙.....	262
小結.....	269
第七章、結語.....	271
圖版.....	279
附錄.....	324
附錄一、本研究搜集宗教文獻清單.....	324
1. 道教亡齋意文.....	324
2. 道教文獻及其他文書.....	332
3. 佛教、儒家和其他宗教的亡齋意文.....	333
附錄二、明任太寧《玄壇教旨四六金書》清晚期抄本目錄.....	334
附錄三、清末民初周昇真《岡陵獻頌》等四冊手抄本目錄.....	341
附錄四、民國時期《天師社譜》.....	351
參考資料.....	354
明《道藏》文獻.....	354

明《道藏》外的道教文獻.....	355
傳統文獻.....	358
專著.....	364
論文集.....	368
期刊論文.....	369
學位論文.....	380
其他資料.....	381

第一章、緒言

第一節、道教儀式中的「亡齋意文」

道教儀式非常講究秩序。道士在儀式中藉由焚香、禮拜、誦經、獻供等等形式，用來向神明表達敬信和皈依，也藉以向上天表達凡世種種的願望。歷代高道為了使儀式的進行顯得神聖莊嚴和井然有序，就把每種儀式中環節的先後次序固定下來，在道教術語中這個形式稱作「立成儀」或「立成儀軌」，儀式只有妥善按照固定的節次來進行才能夠誠通三界，道教儀式這種強調規範的特點，正是它被稱作「科儀」、「科範」、「儀範」或「儀軌」的原因。

在這種規範下道士進行的儀式講求「照本宣科」，不過每一場法事的用意總會有所不同，而這個不同就反映在吟誦「詞意」的節次。以目前通行的儀式為例，法師在唱讚啟壇、敕水禁壇和焚香啟請之後，接下來就會吟誦一段文字，內容是向神明稟告法事的日期、地點、法師的身分、參與者、儀式目的、儀式內容等等。這段文字在文獻中較常稱作「青詞」或「齋意」，兩者可以合稱為「青詞齋意」或「齋意青詞」，又可以簡稱為「詞意」，它的主要作用是向神明表達道眾或齋主如何虔誠奉道，以及這場法事有何所求，起着「傳誠達悃」的作用。¹順理成章，這個由法師吟誦「詞意」的節次稱作「讀詞」、「宣詞」或「宣意」。(圖1)

「詞意」是道教儀式文書其中一種，它有相當多的別稱，在不同時期、地方和儀式傳統中，可以分別稱作詞、齋詞、醮詞、青詞、心詞、齋意、意、意文、意子、口意、疏、疏文等等。這些詞彙中以「齋意」一詞的來歷最為古老。道教史上「科教三師」之一、南朝簡寂先生陸修靜(406-477)在《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》說：

若斯之徒，雖欣修齋，不解齋法，或解齋法，不識齋體，或識齋體，不

¹ 在近代不少科儀本中，當法師吟誦「詞意」後道眾會接着念唱「傳誠達悃天尊」。「傳誠達悃」或「傳誠達信」見於宋元時期的道教文獻，例如《靈寶領教濟度金書》卷一百八：「同寅叶恭，掃祿氣於內外。傳誠達信，襲和氣於幽明。」卷三一三：「即與傳誠達悃，辟斥魔試，成就齋功。」《法海遺珠》卷十五〈奏傳混鍊法式〉：「仰勞汝等功曹將吏，傳誠達悃。」《道法會元》卷二百一十〈丹陽祭煉內旨〉：「關告神威，傳誠達悃。」《道藏》，冊7，頁513；第8，頁739；第26，頁810；冊30，頁319。

達齋義，或達齋義，不得齋意，紛紜錯亂，靡所不為，流宕失宗，永不
自覺。²

這裏齋法、齋體、齋義、齋意四個詞，大致上分別是指齋儀的類型、結構、功能和目的，用齋意一詞來表達法事的用意應該本源於此。

對於熟習中國文學和歷史的人來說，道教儀式中應用的「詞意」是一個既熟悉又陌生的課題。秉承中國傳統宗教中祝詞的傳統，「詞意」的格式多數為駢體文，講究句式、對偶、詞藻、聲律和典故，不少傳世的作品都出自文學名家手筆。由於青詞作品往往具有較高的文學價值，所以一般人常常以青詞作為道教文學的代名詞。³在歷史上，不少大臣以擅寫青詞而博得到皇帝的青睞，例如明代嘉靖年間（1521-1566）夏言（1482-1548）、顧鼎臣（1473-1540）、嚴嵩（1480-1567）、徐階（1503-1583）、袁煒（1508-1565）、嚴訥（1511-1584）、李春芳（1510-1584）、郭朴（1511-1593）等一批首輔，就被史傳譏諷為「青詞宰相」。文人墨客撰寫的「詞意」固然引人注目，但容易為人忽略的事實是，千百年來無數尋常道教儀式的「詞意」都是由道士撰寫。

與文人撰寫的青詞的相比，道士撰寫的「詞意」對於研究道教本身有更高的價值。道士做法事前，會參考範本再就每個法事的事實撰寫一篇專用的「詞意」，這篇文章的內容要準確無誤表達出那次法事的用意和內容。2002 年正一道士曹歲辛（道名鼎璋，1922—2020）在《上海道教》雜誌上投稿勸勉後輩時，就這樣形容撰寫「詞意」如何重要：

意子是法事的依據，不能寫別字，你寫錯，高功念錯，齋主親友提意見，
影響道教聲譽。⁴

換一個角度來看，每篇「詞意」可以說是那場法事可靠的文字記錄，而通過這份記錄可以窺探到儀式活動的面貌。可惜的是，研究者要考察和搜集「詞意」文書

² 陸修靜，《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》。《道藏》，冊 9，頁 822。

³ 例如楊光文、甘紹成，《青詞碧簫：道教文學藝術》（四川：四川人民出版社，1994）。

⁴ 曹歲辛，〈做一個稱職的正一派道士〉，《上海道教》，2002 年第 2 期（2002），頁 47。

都並不容易。道士為便於吟誦和慎防錯漏一般會把「詞意」寫在紙上，它的性質有如一篇「口頭報告」的講稿，理應毋須如同法事中其他儀式文書，要以火化的形式來象徵傳達予神明，不過現實中「詞意」卻多數會連同其他儀式文書或紙製品一併火化，故此在儀式舉行過後便不復存在。

「詞意」的實例是研究這種儀式文書不可多得的材料，而本研究建基於香港蓬瀛仙館和筆者收藏超過 140 份在度亡法事中真實使用過的「意文」。道教儀式根據用途可以分為傳度、祈福、度亡和驅邪四個大類，當中度亡儀式與生命禮俗息息相關，亦是道士最常從事的儀式活動。按照道教傳統，度亡又可以稱作薦亡、超度、超薦等等，旨在祈求神明使亡魂得以超升，這類儀式是齋儀的一種，故此結合儀式用途和類型可以命名為「亡齋」。「亡齋意文」不但可以用來研究「詞意」以至儀式文書，且可以通過它反映當時度亡儀式的實際狀態。

第二節、研究回顧

1. 道教研究的整體趨勢

在中國宗教研究的範疇中，現代學術意義上的道教研究是一個方興未艾的領域。德國裔漢學家石秀娜（Anna Seidel，1938-1991）在《西方道教研究編年史》中形容，道教是中國傳統文化基本元素中，最後一個被西方研究者關注的課題。雖然在 20 世紀初法國漢學家沙畹（Édouard Chavannes，1865-1918）、伯希和（Paul Pelliot，1878-1945）和馬伯樂（Henri Maspero，1883-1945）已經着手研究道教，但西方研究者大約在 1950 年代才開始共同以嚴肅的態度，從道教本身的資料出發去理解道教。石秀娜認為造成這個現象的原因，是 17 世紀以來西方人一直根據來華基督教傳教士提供的資訊，把中國本土宗教看成是低俗的「迷信」。⁵道教在它的故鄉，同樣長期以來得不到研究者的重視。在 20 世紀中國政治和社會環境劇烈的轉變和震蕩中，道教可以說是走上蹇運，它不僅如同其他傳統社會的事物受盡百般批判，甚至乎遭到政府主導的壓抑和破壞。在這個氛圍下只有少數人

⁵ 索安（Anna Seidel）著，呂鵬志、陳平等譯，《西方道教研究編年史》（北京：中華書局，2002），頁 1。

從事道教研究，而其成果集中在文獻考證、歷史描述和哲學思想方面，這個狀況要直到 1980 年代才有明顯的改變。⁶

在過去短短數十年間，道教研究的整體趨勢以研究材料的種類來看，可以劃分為三個主要發展方向。第一，是從運用明代《道藏》到藏外文獻。第二，是從運用道教文獻到非道教文獻。第三，是運用文獻到非文獻。這三個發展方向並行不悖，為整個研究領域交織出很多嶄新的研究成果。

道教研究得以成為一個普及的學術課題，不得不說與明代《道藏》的公開有關。《道藏》是道教經典、論著和文獻的總集，它在歷史上是供道士使用的宗教內部文獻，大多數印刷本被珍藏在道觀內而並非流通的圖書。李豐楙指出，雖然在《道藏》公開刊行前，就有一些人以官僚身分或學者名望從道觀借閱《道藏》，但在取閱不便的情況下都只能作一些雜記或抄錄。⁷直到 1923 年至 1926 年，商務印書館在上海以「涵芬樓」的名義將北京白雲觀所藏《正統道藏》和《萬曆續道藏》影印出版，至此這套文獻才可算是首次「公諸於世」。及後臺灣新文豐出版公司、藝文印書館，以及三間中國大陸出版社均曾經分別印行。⁸這個狀況方使明代《道藏》成為一般研究者能夠普遍接觸的的資料。

對於研究者來說《道藏》以外的道教文獻是另一個寶庫。事實上從明代《道藏》刊行以後到當代的四百年間，道教在地方社會上也曾經編纂過不少文獻，而在道士之間亦流傳大量不對外公開的手抄本。1980 年初在四川省成都市青羊宮住持張元和（1909-2004）的帶領下，原藏於二仙菴的清代《重刊道藏輯要》經板得以重新印刷。⁹從 1990 年代起，不少學者更致力於搜集和整理「藏外」文獻，其出版成果包括了《藏外道書》、《中華續道藏》、《敦煌道藏》、《道書集成》、《中華道藏》等多套大型道教文獻叢書。這狀況使研究者能夠對道教各個方面作更深

⁶ 葛兆光，〈中國宗教史研究的百年回顧〉，《二十一世紀》，第 51 期（1999），頁 41-42。呂鵬志，〈走進西方道教研究的殿堂——石秀娜《西方道教研究編年史（1950—1990）》評介〉，《宗教學研究》，2001 年第 3 期，頁 52。

⁷ 李豐楙，〈當前《道藏》研究的成果及其展望〉，《書目季刊》，第 25 卷第 3 期（1991），頁 3-24。

⁸ 朱越利，〈《道藏》的編纂、研究和整理〉，《中國道教》，1990 年第 2 期，頁 27-35。

⁹ 張元和，〈重印道藏輯要紀實〉，《中國道教》，1987 年第 3 期，頁 60。

人的研究。

無論研究道教哪一個方面，基礎都是以歷史研究方法去探索道教文獻，但採用這個形式往往需要克服一個難題。道教研究權威施舟人（Kristofer Schipper，1934—2021）在一篇有關《老子中經》的研究中指出，大部分道經和道書不僅不說明年代和作者，且它的內容亦沒有提供明確的時間和地理信息。除此以外，道教也不像佛教和儒家完好保留了不同年代編纂的經典目錄。他對這個現象提出一個深刻的看法：

《道藏》的編纂者根本不理會歷史。……總而言之，對於「愛道者」來說，一般的歷史和地理完全不重要，對了解萬物的本質也並不要緊，似乎只有內宇宙的時空才比較重要，比較實在。他們這種固執的態度，千百年來不曾改變。¹⁰

為弄清明代《道藏》收錄 1,400 餘種文獻的年代，以施舟人、傅飛嵐（Franciscus Verellen）為首的研究者以經年累月的研究編寫了《道藏通考》（*The Taoist Canon : A Historical Companion to the Daozang*），¹¹通過考證將各個文獻的按年代歸類，劃分為東周至六朝、隋唐五代和宋元明三個時代。不過，道教文獻複雜多樣的特點亦正為學者提供了大量研究空間。劉苑如、李豐楙在回顧當代道教材料的發現和編纂時，就指出：「面對三教經典的文本、文獻，道教亟需建立其文獻的方法。……相較於儒、釋二家，道教相對弱勢，卻反而彰顯其學術空間的開闊。從文獻學的角度言，其版本的多樣性較諸儒、釋二家而別具特色。」¹²

面對道教文獻沒有歷史和地理信息的缺點，研究者在敘述歷史和人物方面很早就運用到非道教文獻作為幫助，當中較顯著的是對碑刻材料的運用和整理。歷史學家陳垣（1880-1971）於 1941 年發表研究真太一教、真大教、全真教的經典

¹⁰ 施舟人，〈老子中經初探〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第十六輯》（北京：三聯書店，1999），頁 204-216。

¹¹ Kristofer Schipper, Franciscus Verellen eds, *The Taoist Canon : A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

¹² 劉苑如、李豐楙，〈「當前道教教材的發現、編纂及問題」專輯序〉，《中國文哲研究通訊》，第 29 卷 4 期（2019），頁 1-3。

著述《南宋初河北新道教考》，便是參考大量碑刻寫成，而這部作品為後來的研究者起了示範作用。陳垣搜集的道教碑刻，最後由其子媳陳智超、曾慶瑛兩人整理成《道家金石略》¹³。而今通過整理地方文獻，特別是地方志和道觀碑刻，在研究地方道教方面幾乎是一個共識，這方面的重要成果包括《樓觀台道教碑石》、《重陽宮道教碑石》、《福建宗教碑銘彙編》、《巴蜀道教碑文集成》、《茅山道院歷代碑銘》、《北京東嶽廟與北京泰山信仰碑刻輯錄》、《金元全真教石刻新編》、《江南道教碑記資料集》、《山東道教碑刻集》、《廣州府道教廟宇碑刻集釋》、《雲南道教碑刻輯錄》等等。¹⁴

除此以外，不少研究者亦選擇會在材料上另闢蹊徑，例如歷史上不少文學創作都深受到道教影響，於是乎一些研究者嘗試探討這些作品的道教成分，以至解構它們被作者細心隱藏的訊息和創作意圖。李豐楙早年長期關注這個主題，對遊仙詩、遊歷仙境小說、奇傳體小說出版過四部專著，近年又再重新開始對《西遊記》進行研究。¹⁵清人把《西遊記》看作金丹，不乏研究者從這個思路作考證和討論。¹⁶又如梅林寶（Mark Meulenbeld）以章回小說《封神演義》為中心的討論，

¹³ 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》（北京：文物出版社，1988）。

¹⁴ 王信忠，《陝西金石文獻匯集·樓觀台道教碑石》（西安：三秦出版社，1995）；劉兆鶴、王西平、吳鋼，《陝西金石文獻匯集·重陽宮道教碑石》（西安：三秦出版社，1998）；鄭振滿、丁荷生，《福建宗教碑銘彙編（興化府分冊）》（福州：福建人民出版社，1995）；鄭振滿、丁荷生，《福建宗教碑銘彙編（泉州府分冊）》（福州：福建人民出版社，2003）；龍顯昭、黃海德主編，《巴蜀道教碑文集成》（成都：四川大學出版社，1997）；楊世華主編，《茅山道院歷代碑銘》（上海：上海科學技術文獻出版社，2000）；趙世瑜編，《北京東嶽廟與北京泰山信仰碑刻輯錄》（北京：北京民俗博物館，2004）；王宗昱，《金元全真教石刻新編》（北京：北京大學出版社，2005）；吳亞魁，《江南道教碑記資料集》（上海：上海辭書出版社，2007）；趙衛東、莊明軍編，《山東道教碑刻集·青州、昌樂卷》（濟南：齊魯書社，2010）；趙衛東、宮德傑編，《山東道教碑刻集·臨朐卷》（濟南：齊魯書社，2011）；趙衛東、宮德傑編，《山東道教碑刻集·博山卷》（濟南：齊魯書社，2014）；黎志添主編，《廣州府道教廟宇碑刻集釋》（北京、香港：中華書局、三聯書局，2013）；蕭霽虹，《雲南道教碑刻輯錄》（北京：中國社會科學出版社，2013）。

¹⁵ 李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986）；李豐楙，《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：臺灣學生書局，1996）；李豐楙，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1997）；李豐楙，《許遜與薩守堅：鄧志謨小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997）；李豐楙，〈故縱之嫌：《西遊記》的召喚土地與鬼律敘述〉，《人文中國學報》，第23期（2016），頁127-169；李豐楙，〈魔、精把關：《西遊記》的過關敘述及其諷喻〉，《政大中文學報》，第31期（2019），頁77-127；李豐楙，〈監護之眼——《西遊記》中在佛、道護法下的過關〉，《漢學研究》，第37卷第4期（2019），頁115-158。

¹⁶ 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，《清華學報》，第25卷第1期（1995），頁51-86。

認為這部小說是能夠透視明代道教法術「雷法」和雷部天將來歷的稜鏡。¹⁷

雖然如前所述，百多年來道教信仰受到了時代的強烈衝擊，但大量與生命禮俗和地方習俗相關的道教活動，仍然依舊存續於華人社會的日常生活中。這些宗教活動很快吸引了研究者的目光，也使在文獻研究以外，實地採訪和調查成為研究道教的一個重要方法。在二次大戰以後，研究者要對華人社會的宗教展開田野調查殊不容易，他們只能選擇臺灣、香港或者東南亞的華人社區作為考察對象。據石秀娜在這方面的回顧，大淵忍爾（1912-2003）、劉枝萬（1923-2018）、蘇海涵（Michael Saso, 1930-）、施舟人、勞格文（John Lagerwey, 1946-）、丁荷生（Kenneth Dean, 1956-）等人於 1960 年代率先對香港和台灣的道教進行了實地研究。¹⁸這些研究成果為人所熟悉，譬如對臺灣「林厝派」與「劉厝派」的歷史、「烏頭法師」和「紅頭法師」的分別，以及有關「道法二門」現象的敘述。後出轉精，現今的研究者多數會以特定道觀（道壇）、儀式或地方作為研究對象。必須要指出的是，部分研究者調查地方道教，最初其實是為了理解中國宗教或地方習俗，而他們的論述亦往往較為關注宗教的社會功能。

田野調查方法對道教研究有兩方面主要貢獻。第一，它說明了道教並非只有明代《道藏》等文獻所呈現的單一面向，而是在地方上有多元發展。第二，它可以用來印證和檢驗文獻的記載。呂鵬志在《道教儀式叢書》的〈述要〉中直言：「如果沒有觀察和研究現存道教儀式，根本不可能真正讀懂《道藏》和藏外的大量儀式文獻」。¹⁹李豐楙在〈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〉中，則指出田野調查對論證道教歷史發展的價值。他嘗試以河流比喻道教從古至今的歷史發展，形容它的教義和儀式一方面有如沙石沉澱在河床下，一些元素會因外界批評或道士自我意識而被「淘汰」消失，形成「自我淨化」的現象，另一方面又如河流匯集百川又會發展支流，也不斷「容納」新元素

¹⁷ Mark Meulenbeld, *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2015)

¹⁸ 索安著，呂鵬志、陳平等譯，《西方道教研究編年史》，頁 62-67。

¹⁹ 戴禮輝口述，藍松炎、呂鵬志，《道教儀式叢書（一）：江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》（臺北：新文豐出版公司，2014），〈《道教儀式叢書》述要〉，頁 1。

且「流變」。李豐楙指出田野調查可以用來「檢驗道經之河歷經沙汰後自淨的結果」，在文中他就以安營護境、謝土奠安、解釋冤結和解除瘟崇四種儀式為例子，說明道教信仰中哪些元素可以和如何歷經時間的考驗，從而宏觀歸納出「淘汰與自淨」、「容納與流變」的一些基本規律。²⁰

田野調查本身帶來的認識亦是與日俱新。在中國大陸「改革開放」以後，研究者得以對中國大陸各地的道教進行田野調查，隨着調查的廣度和深度同時擴大，研究者開始反思一些來自研究發軔階段的認識。事實上臺灣和香港道教分別根源於福建和廣東，而自古以來兩地因為遠離政治中心和位處中國的邊陲，所以均有着明顯的地方傳統和文化，倘若把早期對兩地道教的調查所得用來代表整個道教的狀況，實在難免以偏概全。以林振源追溯臺灣北部「法教」和「道法二門」的研究為例，他就指出「道」、「法」關係的現實狀況遠比前人的分析複雜，兩者之間並不是在每個地方都有清楚的分野，即使在一個地方其界線也會因為道士的競合與互動而流變，根本不可能得出一個概括的論述。²¹

除了學術論著和論文以外，對道教所做田野調查另一個重要成果，是地方上道觀（道壇）儀式文獻的搜集和出版。1970 年代蘇海涵把臺灣北部的道教儀式文獻整理而成的《莊林續道藏》可以說是當中先河，在此之後較重要的成果有王秋桂主編的《中國傳統科儀本彙編》，而到了 2010 年代成果更越來越豐富，包括李豐楙主編的《道法海涵》、勞格文和呂鵬志主編的《道教儀式叢書》，以及孔令宏主編的《東方道藏：民間道書合集》等等。²²然而，研究者對地方道教儀式文獻

²⁰ 李豐楙，〈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〉，收入康豹、劉淑芬主編，《信仰、實踐與文化調適》，《第四屆國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院，2013），頁 363-402。

²¹ 林振源，〈台灣的道教與法教儀式研究回顧〉，《香港中文大學道教文化研究中心通訊》，第 35 期（2014），頁 1-4。林振源，〈正邪之辨、道法之合：臺灣北部道法二門源流〉，《華人宗教研究》，第 4 期（2014），43-67。

²² 莊陳登雲守傳，蘇海涵（Michael Saso）編，《莊林續道藏》（臺北：成文出版社有限公司，1975）。王秋桂主編，《中國傳統科儀本彙編（14 種）》（臺北：新文豐出版公司，1996-2008）。李豐楙主編，《道法海涵·第一輯（20 冊）》。臺北：新文豐出版公司，2014）。李豐楙主編，《道法海涵·第二輯（18 冊）》。臺北：新文豐出版公司，2017）。戴禮輝口述，藍松炎、呂鵬志，《道教儀式叢書（一）：江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》。呂永昇，《師道合一：湘中梅山楊源張壇的科儀與傳承》（臺北：新文豐出版公司，2015）。葉明生，《閩西南永福閩山教傳度儀式研究》（臺北：新文豐出版公司，2017）。

的興趣也牽涉了學術倫理的問題。陶金便批評研究者公開出版正一道教授籙的「填籙內秘」，對資料提供者和道教教團整體造成損害。²³

值得一提的是，有不少民族音樂學（ethnomusicology）學者亦參與了對道教的實地調查，究成果較為顯著的有曹本冶、劉紅、呂鍾寬、鍾思弟（Stephen Jones）等人。民族音樂學又稱作人類音樂學，主要是運用民族學的實地調查等方式來作音樂學研究。從南北朝開始道教儀式中有豐富的聲樂和器樂元素，而這些儀式音樂不僅在傳統中國民族音樂別樹一幟，且具有相當的地方特色。民族音樂學者在收集和記錄道教儀式音樂時，少不免對道觀（道壇）的歷史和道士的生活有深入的敘述。正如研究華北民間道士的鍾思弟在講座中自述：「或許我不是寫作這本書的最佳人選，但看起來沒有其他人準備做，而這值得去寫！」²⁴這方面的研究成果有曹本冶主編的《中國傳統儀式音樂研究計劃系列》，曹本冶、劉紅合著的《道樂論——道教儀式的信仰、行為、音聲三元理論結構研究》，呂鍾寬的《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化：儀式篇》及《音樂篇》、鍾思弟的《華北民間道士與法事（*In Search of the Folk Daoists of North China*）》等等。²⁵

近年道教研究愈來愈著重實地調查的方法，即使以鑽研文獻為主要的研究者，也傾向結合實地調查的成果。形成這個研究趨勢大概有個原因。首先，不論「藏內」抑或「藏外」的道教文獻作為研究材料都有局限，田野調查可以用來反觀、印證或質疑文獻的記載。其次，既有的田野調查成果證明了傳統所謂「十里不同『道』」的講法，地方上道教傳統之間明顯的差異，進一步引發研究者的好奇心去進一步揭示這種狀況。第三，得益於地方政府、民俗文化界以及研究對象（道觀、道壇、道士）的支援，研究者不僅能近距離觀察儀式活動的開展，更有機會

²³ 陶金，《盟約：道教法籙的精神內涵與授度儀式》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 1271-1277。

²⁴ 鍾思弟著，鍾思弟、吳凡整理，〈華北民間道士與法事〉，《中國音樂學》，2012 年第 1 期，頁 7。本文是 2011 年 4 月 29 日鍾思弟在中國藝術研究院的講座記錄。

²⁵ 曹本冶、袁靜芳、王忠人統籌，《中國傳統儀式音樂研究計劃系列》（臺北：新文豐出版公司，1995-2001）。曹本冶、劉紅，《道樂論——道教儀式的信仰、行為、音聲三元理論結構研究》（北京：宗教文化出版社，2003）。呂鍾寬，《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化：儀式篇／音樂篇》（臺北：行政院文化建設委員會文化資產總管理處籌備處，2009）。Stephen Jones, *In Search of the Folk Daoists of North China* (Farnham, Surrey, UK, and Burlington, VT: Ashgate, 2010).

接觸到以往秘不外傳的文字資料。

2. 與道教儀式文書相關的研究

道教儀式作為道教信仰的最主要和最明顯的活動，一直是道教研究中重要的主題。作為道士應人接物的手段，不論是為了消災祈福的「打醮」，還是為了超幽度亡的「打齋」，儀式廣泛發生於國家、地方社會、村落、宗族、家庭以至個人各個社會層面。對於道士來說，儀式不僅是禮拜神明的形式，也是自我修養以至傳教的方法，正如清代編纂的《太上玄門功課經》〈序〉中所說：

非科教不能弘揚大道，非課誦無以保養元和。經之為經，是前聖之心宗。

咒之為咒，乃古仙之妙法。誦之誠者則經明，行之篤者則法驗。經明則道

契於內，法驗則術彰於外，經明法驗而兩全，內功外行而俱有。²⁶

道士在儀式中藉由唱誦經讚咒語，可以增進自己對信仰的理解，是提升自我修養的「內功」，而通過行法展示信仰的莊嚴和實現儀式的功能，則是濟世度人的「外行」。道士認為修行是一場長年累月的「積功累行」，並以有朝一日達到「功行圓滿」的境界為目標。道教儀式之所以通稱為「功德法事」，正是因為對於道士來說這是貫徹這種修行理念的一大形式。石秀娜對道教的觀察認為，對道士來說掌握儀式比通曉教義更為重要。「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。決定法師等級的並非其教義知識，而是他被傳授以特定教派儀式的程度。」²⁷

儀式文獻占道教文獻絕大多數的比例，亦可以證明儀式在道教中如何重要。以中國道教協會重新編刊的《中華道藏》為例，編纂者根據內容性質把所有文獻重新分為三洞真經、四輔真經、道教論集、道法眾術、道教科儀、仙傳道史、目錄索引七個大類，而當中道法眾術和道教科儀兩類就占去了 49 冊中的 15 冊，相當於全套叢書的百分之三十。至於近代研究者從民間搜集得到的道教文獻，更是絕大多數都與儀式有關。

²⁶ 陳柏勳，《太上玄門功課經譯注》（臺北：新文豐出版公司，2016），頁 5。

²⁷ 索安著，呂鵬志、陳平等譯，《西方道教研究編年史》，頁 62。

可是研究者在研究回顧中卻不約而同指出，相較於道教儀式的重要價值和可供研究的材料，迄今為止這方面的研究成果卻是不成正比。呂鵬志在 2014 年出版《道教儀式叢書》的〈述要〉中指出：

在過去一個多世紀，中外學術界的部分有識之士已充分認識到道教儀式的重要性，並作了若干研究。不過，與道教的其他領域（如歷史、經典、思想等）相比，道教儀式的研究還顯得相當薄弱。

他指出這表現於長期以來只有少數學者涉足道教儀式的研究調查，相關書籍和影音製品還很少，以及許多地方上的傳統仍未被發現和研究，而這正是推動《道教儀式叢書》計劃的學術背景。²⁸謝世維在 2017 年發表的〈道教作為學術學門的反思〉中，認為研究者之所以對道教實踐層面總是興趣缺缺，是因為學界長期受到西方「宗教（religion）」概念影響的結果，導致研究核心側重在經典和教義之上。他指出：

道教實踐上以修煉、儀式、法術最為重要，但是這方面的研究開展一直很有限，直到這二十多年才逐漸受到重視，主要因為過去研究都是以「宗教」作為視鏡，以經典與歷史來探討道教。這導致對實踐層面的忽視與貶低，認為這些元素不夠格成為世界宗教的層次，嚴重者將之貶抑為「迷信」，輕微者則想要將這些實踐技術從其文化脈絡當中切割出來，以「類科學」或「準科學」的方式去解釋這些實踐，試圖從醫學、心理學或人類學的脈絡中尋求合理性的說法。²⁹

然而，筆者的觀察認為，道教儀式本身的特點亦是造成這個現象一大原因。第一，道教儀式在歷史上和地理上的流變複雜多樣；第二，道教儀式的傳授和進行過程中在宗教意義上有秘而不宣的內容；³⁰第三，道教儀式在經典記載與現實操作層

²⁸ 戴禮輝口述，藍松炎、呂鵬志，《道教儀式叢書（一）：江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》，〈《道教儀式叢書》述要〉，頁 2。

²⁹ 謝世維，〈道教作為學術學門的反思〉，《人文研究學報》，第 51 卷第 2 期（2017），頁 46。

³⁰ 《藏外道書》四位主編之一陳耀庭曾經告訴筆者，他編輯《藏外道書》時，他父親正一道教大師陳蓮笙（道名鼎昌，1917-2008）曾經告誡他不能公開出版涉及宗教秘密的內容。

面之間往往存在差別；以及，第四，道教儀式與本土傳統文化（包括方言、習俗）的大幅複合。這些特點都為道教儀式研究架設了較高的入門門檻。

道教文檢是道教儀式研究中很少被關注的一門。概括而言，道教儀式包括了壇場、法師、服飾、法器、科儀本、儀式文書等幾大要素。儀式文書專指道士在儀式中使用的各種「公文」，道教術語把這種文書總稱為「文檢」。³¹道教認為從天界到冥府神明都有官僚組織，道士在儀式中為了達到特定目的，就必須使用合符規格的公文與對應的神明官僚組織溝通，而只有這樣才能夠感通神明。約南宋初年撰成的《靈寶玉鑒》卷一〈道法釋疑門〉中〈奏申關牒文字論〉就說：

齋法之設，必有奏申關牒，悉如陽世之官府者，以事人之道事天地神祇也，所以寓誠也，是假我之有，以感通寂然不動之無也。然後見其洋洋乎，如在其上，如在其左右，以明其不敢以上下神祇為無也。所以盡事人之道，以事天地神祇也。故闡事之先，必請命於上天之主宰，與夫三界分治之真靈，曰府、曰司、曰宮、曰院。凡有關世人死生罪福之所，必一一騰誠以聞，或奏、或申、或關、或牒，又當隨其尊卑等第為之。³²

道教「文檢」種類和名目頗多，根據呈送對象的地位和文書的性質，具體可以分為章、表、奏、啟、申、關、牒、榜等等。³³廣義來說，本研究關注的「詞意」亦屬於「文檢」之一。道教文獻對「文檢」一詞並沒有詳細的解釋，就此問題謝聰輝從字義的角度出發，認為「文」和「檢」分別是指公文的內在和外在部分，當中內在部分即公文的文體、格式、內容、紙張、印信等等，而外在部分即包裝公文的封套、封簽、封署格式。³⁴

「文檢」作為道教儀式不可或缺的部分，在道教儀式通論中往往設有專門的

³¹ 大淵忍爾在《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》中指「文檢」一詞最早見於敦煌本的《太玄真一本際經》，此說法經常被研究者引用，但謝聰輝指出《本際經》原文實為：「使藏經文於玉清玄闕、高上虛皇丹房之裏，素靈玉女三千人，紫房金童三千人，侍衛其文，檢測漏慢。」謝聰輝，《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》（臺北：新文豐出版公司，2018），頁 397。

³² 《靈寶玉鑒》，卷一，〈道法釋疑門〉。《道藏》，冊 10，頁 141。

³³ 張超然，〈文檢〉，全國宗教資訊網，religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=351，2020 年 8 月 3 日。

³⁴ 謝聰輝，《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》，頁 398-400。

章節，例如大淵忍爾《中國人の宗教儀禮 —— 佛教、道教、民間信仰》、陳耀庭《道教禮儀》、張澤洪《道教禮儀學》、盧國龍和汪桂平《道教科儀研究》等等。³⁵不過，歷來專門以此為題的只有施舟人、丸山宏、蔣馥臻、謝聰輝等少數研究者。在此以外，青詞因為在中國歷史和文學上有特別之處，所以有關它的研究也有一個特殊的現象，不少研究者運用文集中官僚和文人撰寫的青詞（文集中也多稱作齋詞、醮詞），作文學、歷史和人物方面的研究，相對來說只有少數研究者採用宗教角度和文獻作討論。

施舟人於 1971 年在研討會上發表的〈道教儀式中的書面備忘（The Written Memorial in Taoist Ceremonies）〉，是較早關注到道教儀式文書的研究，本文後來收入武雅士（Arthur Wolf）主編的論文集《中國社會中的宗教與儀式（Religion and Ritual in Chinese Society）》。本文題目中的「書面備忘（written memorial）」指的是疏文，施舟人形容疏文為一種「祈求文函（written prayer）」，並認為在儀中使用疏文是一個有趣的現象。這篇文章是他 1969 年對高雄縣阿蓮鄉（今高雄市阿蓮區）清和宮醮會田野調查的成果，而全文的討論主要圍繞該次醮會的疏文。通過深入解讀疏文的內容，研究者清楚指出這種儀式文書的功能、內容結構和各段的段旨。雖然本文取材簡單且篇幅不長，但卻對疏文各方面作了明確的學術分析，並從醮會中疏文的撰寫和宣讀過程，說明了道教「公共儀式」的社會功能和道士在地方社會的角色。³⁶

日本學者丸山宏是長期關注「文檢」這個主題的學者。丸山宏在筑波大學人文社會科學研究科的博士論文以〈道教儀禮文書の歴史的研究〉為題，他肄業後隨即把學位論文改寫成同名專著交由汲古書店於 2004 年出版。日本道教研究者

³⁵ 譬如大淵忍爾，《中國人の宗教儀禮 —— 佛教、道教、民間信仰》（東京：福武書店，1983）；陳耀庭，《道教禮儀》（香港：宗教文化出版社，2003），頁 261-278；盧國龍、汪桂平，《道教科儀研究》（北京：方志出版社，2009），頁 290-292。張澤洪，《道教禮儀學》（北京：宗教文化出版社，2012），第六章第三節〈齋醮儀式中的青詞表文〉，頁 145-158。成娟陽，《三界津梁：道教科儀文獻的文學研究》（長沙：中南大學出版社，2015）。

³⁶ Kristofer Schipper, "The Written Memorial in Taoist Ceremonies," In Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society Studies in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1999), pp. 309-324.

習慣使用「儀禮」一詞指稱儀式，³⁷故此題目中的「儀禮文書」即是「文檢」。全書分為〈六朝至唐宋時期天師道的儀禮與儀禮文書——上章儀禮與章的研究〉、〈現代臺南道教的儀禮與儀禮文書——以文檢為中心的歷史研究〉和〈道士的道教儀禮學與道教界的批判〉三個部分共十三章。整體來說，丸山宏研究的宗旨是以「文檢」為切入點去理解道教儀式發展，其特點是大幅結合了歷史研究和田野調查的方法，具體上以 1980 年代起對臺灣南部道教的田野調查為基礎，再廣泛運用六朝到唐宋期間的道教文獻為材料，從而探索儀式的起源與發展。丸山宏的研究不僅取材廣泛、討論深刻，且在研究方法方面起了示範作用。³⁸

與大部分研究不同，蔣馥蓁在國立臺灣大學人類學研究所的碩士論文〈道教儀式中的神聖文書：文檢的使用與意義〉，為道教「文檢」研究提供了另一個視角。蔣馥蓁從人類學的觀點認為，道教向來相當重視經典傳統，「文檢」雖然同樣屬於文字卻並非神聖的經典而是「純然人為」，「文檢」在道教儀式可以說是無所不在，而學習「文檢」寫作亦是道士養成中的一環，故此她提出通過觀察這兩個過程中「文檢」的作用，相信「能夠建構道教道士信仰運作的大致形貌」，並可從中檢視經典究竟對當代臺灣道士是否還有影響。蔣馥蓁在論文中關注的焦點包括「文檢」的使用、道士的訓練、「文檢」的中心關懷，最後再分析「文檢」內容說明道教信仰的一些特點。這個研究中可貴的是對一名臺南林姓道士有關他拜師學藝的訪問，不過誠如研究者自言，整個研究田野調查對象過於零散且分量過於薄弱，對於所欲探索的問題最終只能夠得出一個「模糊的輪廓」。³⁹

謝聰輝則對特定儀式和醮會的「文檢」作了深入的個案研究，他於 2006 至 2009 年先後發表過〈台南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢考源〉、

³⁷ 戴禮輝口述，藍松炎、呂鵬志，《道教儀式叢書（一）：江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》，〈《道教儀式叢書》述要〉，頁 4。

³⁸ 丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004）。這部專著的相關書評參考：山田利明，〈丸山宏著《道教儀禮文書の歴史的研究》〉，《東方宗教》，第 108 號（2006），頁 69-74。高致華，〈評丸山宏著《道教儀禮文書の歴史的研究》〉，《漢學研究》，第 24 卷第 1 期（2006），頁 491-495。有關丸山宏的研究參考易宏，〈日本學者的道教儀式研究〉，《弘道》，第 33 期（2007），頁 9-11。

³⁹ 蔣馥蓁，〈道教儀式中的神聖文書：文檢的使用與意義〉（臺北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2005）。

〈台南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢的仙曹名稱與文體格式考論〉和〈台灣道法二門建醮文檢研究：以基隆廣遠壇乙酉年七朝醮典演法為例〉，及後他將三篇論文改寫為於 2018 年出版的專著《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》第七章和第八章，這兩章的可以說是姐妹之篇。該書第七章〈臺灣地區《無上九幽放赦告下真科》文檢研究〉探討的是臺南地區靈寶道壇二朝以上齋儀演行的一個儀式，研究者通過分析儀式使用的符命、關文、赦書七件文書，指出它們與南宋初興的靈寶派東華法有密切傳承關係。與此同時，研究者闡釋了「文檢」中提到「三天門下」、「泰玄都省」、「風火驛傳」三個詞彙的意涵和來源，以及說明了書寫和使用「文檢」時用印、批朱、花押、平出等等的體例格式。至於第八章〈臺灣道法二門道壇建醮文檢研究〉有關屬於「林厝派」的基隆廣遠壇於乙酉年（2005）為臺北松山慈惠堂所主持的大型清醮，研究者指出該次醮會是他調查該壇所見「文檢」種類與數量的運用最全的一次，藉由論述建醮過程對「文檢」的運用，他深度說明了八種「文檢」文類，包括上行「文檢」中的表、疏、狀、心詞和下行「文檢」中的關、牒、符、榜的特點。⁴⁰

如前所述，有關青詞的研究有一個特殊的情況，是從宗教角度出發和運用道教文獻作材料的成果並不多見。1995 出版胡孚深主編的《中華道教大辭典》內，陳耀庭和伍偉民在第五類〈齋醮科儀及戒律〉和第十三類〈道教文學藝術〉中分別撰寫的青詞條目，可以說是從學術上對青詞的早期論述。綜合來說，兩位研究者關注到青詞的名稱、歷史、功能和特點，他們指出青詞又稱作綠章、綠歌，歷史上這種文體起源於唐天寶年間（742-756）。道士在儀式中用它來稟告神明，其特點是採用駢體，格式類似章奏文書，有特定的文章結構，而書寫時需要使用「青紙」和「朱字」。使用「青紙」正是這種文體稱作青詞的原因。歷代以來不少文

⁴⁰ 謝聰輝，〈台南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢考源〉，《中國學術年刊》，第二十八期（秋季號）（2006），頁 61-95；謝聰輝，〈台南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢的仙曹名稱與文體格式考論〉，《國文學報》，第四十期（2006），頁 75-116；謝聰輝，〈台灣道法二門建醮文檢研究：以基隆廣遠壇乙酉年七朝醮典演法為例〉，《清華學報》，新 39 卷 2 期（2009），頁 181-225。

人也為人代作青詞，既提高了青詞的文學水平，不少名家也留下了青詞作品。⁴¹陳耀庭和伍偉民對青詞的基本說明頗為切要，但從中可以發現許多有待探討的問題，例如若果說青詞是一種祝詞，那麼它與自古以來祭禮使用的祝文究竟有甚麼區別？若果說青詞是給神明的奏章，那麼它與其他道教儀式文書在功能上和體例上，究竟有甚麼異同？

除了道教儀式通論中的章節外，向來期刊上不乏考述青詞的短篇，⁴²但直到目前為止，張澤洪是從道教儀式角度對青詞有最深入討論的研究者。張澤洪在1996至2005年之間先後發表過〈青詞漫談〉、〈論道教祭祀儀式的青詞〉、〈道教齋醮史上的青詞〉三篇文章。這三篇文章以在《漢學研究》發表的〈論道教祭祀儀式的青詞〉最為詳實，全文廣泛採用詩詞、筆記小說、道教文獻等材料，藉以說明青詞的形成、撰寫、書寫投送的科儀格式和禁忌，以及嘗試把青詞的內容當作研究道教齋醮活動的文本材料。張澤洪在文中最後一章明確指出：「青詞是表達齋主意願的文書，每一場法事都要專門擬寫道場青詞，向神靈述說建齋事由及祈請意願。」因此他相信通過青詞的內容可以分析當時齋醮活動的狀況，並從文集引用了一些有關祈雨、禳蝗、禳虎、登第、慶壽的青詞為例。毫無疑問，張澤洪的研究清楚敘述了青詞發展的歷史脈絡，及涵蓋了青詞的方方面面，但筆者認為他在敘述有關青詞儀式時引用道教文獻的方法值得商榷。道教不同傳承系統之間，齋醮程序的細節和用語往往有別，張澤洪在引用蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》、金允中《上清靈寶大法》、呂元素《道門定制》、《靈寶玉鑒》、《清微齋法》、朱權《天皇至道太清玉冊》、周思得《上清靈寶濟度大成金書》等等儀式文獻時，

⁴¹ 胡孚深主編，《中華道教大詞典》（北京：中國社會科學出版社，1995），第五類〈齋醮科儀及戒律〉，頁559；第十三類〈道教文學藝術〉，頁1560。

⁴² 長虹，〈青詞瑣談〉，《中國道教》，1990年第2期，頁43-44；張海鷗、張振謙，〈唐宋青詞的文體形態和文學性〉，《文學遺產》，2009年第2期，頁46-53；查慶、雷曉鵬，〈宋代道教青詞略論〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2009年第4期，頁47-51；楊毅，〈論唐宋道教青詞演變〉，《中國文化研究》，2010年第1期，頁111-117；王雨萌，〈唐代青詞芻議〉，收入樊英峰主編，《乾陵文化研究》（西安：三秦出版社，2014），頁344-348；韓丹，〈宋代青詞研究〉（上海市：華東師範大學中國古代文學碩士論文，2012）。

；谷曙光，〈青詞文體與宋代文人心態〉，《中州學刊》，2015年第5期，頁139-146；王玉霞，〈道教青詞與嘉靖政治研究〉（青島市：青島大學中國古代文學碩士論文，2015）。王琛琛，〈青詞文體演變及其緣由考〉，《文教資料》，2018年35期（2018），231-233。

似乎沒有考慮它們來自不同時代和不同傳承系統，而這種做法難免造成基本的缺陷。與此同時，他在結論中認為「青詞在清代隨着道教的衰落而趨於沉寂，唐宋學士院的青詞撰寫盛況已成歷史煙雲」。這個看法把文人和道士撰寫的青詞混為一談，而忽略了青詞是尋常道教儀式的必需品。⁴³

有關青詞的研究不得不重提丸山宏《道教儀禮文書の歴史的研究》，該書第五章題為〈比較研究宋代與高麗的道教青詞——道教儀禮文書の東亞展開〉。丸山宏在整個研究中撰寫這個篇章的目的，旨在嘗試「一可以概覽中國以外東亞的道教儀式文書，二通過非道士而由文士所撰儀式文書，可以瞭解道教和文士間的交流接觸。」⁴⁴他在這章中比較了南宋名臣、理學家真德秀（1178-1235）和高麗著名詩人、白雲居士李奎報（1168-1241）的青詞作品，指出這些「文人青詞」可以反映到撰寫者身處的環境，尤其可以充分感受到他們祈求的真實和危機感。不過，身為一個儀式研究者他在文中承認只用「文人青詞」來研究儀式十分困難，因為道教儀式使用多種儀式文書，故此僅憑藉青詞來復原儀式程序 and 了解法事內容並不可能。總結而言，丸山宏認為要以高麗時代僅存的青詞來研究當時的道教儀式極為困難。

對個別人物青詞作品的研究，主要集中於唐末五代著名道士廣成先生杜光庭（850-933）和曾經留居唐朝的新羅文學家崔致遠（857-?）身上。此外有一些研究者關注到關唐代李商隱（813-858）、北宋蘇軾（1037-1101）、蘇轍（1039-1112）、南宋史浩（1106-1194）等人的作品。⁴⁵雖然這些研究的焦點並非宗教方面，但部份論述中從文學角度對青詞文體結構和內容的分析，對理解這種文體的發展提供

⁴³ 張澤洪，〈青詞漫談〉，《文史雜誌》，1996年第2期，頁43-44。張澤洪，〈論道教祭祀儀式的青詞〉，《漢學研究》，第21卷第2期，頁173-199。張澤洪，〈道教齋醮史上的青詞〉，《世界宗教研究》，2005年第2期，頁112-122。

⁴⁴ 丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》，頁171-208。本章中譯本見丸山宏著，張澤洪譯，〈宋代與高麗道教青詞比較研究——東亞背景下的道教儀式文書〉，《道學研究》，2007年第1期，134-148。

⁴⁵ 林雪鈴，〈唐代官場道教文化側記：李商隱黃籙齋文撰作時間與對象考述〉，《文學新鑰》，第5期（2007），頁1-20；姜游，〈蘇轍所撰青詞考〉，《北方論叢》，2013年第3期，頁37-42；龔丹，〈蘇軾青詞研究〉，《青年文學家》，2016年第23期，頁59；朱燕青，〈史浩《昌國保壻青詞》和《昌國保壻道場疏》摭談〉，《浙江海洋學院學報（人文科學版）》，2014年第2期，頁52-76。

了相當多有價值的觀點。

杜光庭在道教儀式史上與簡寂先生陸修靜、清都先生張萬福（8 世紀）被譽為「科教三師」。杜光庭在三人之中年代最晚，明代《道藏》收錄他的著述明顯較另外兩人為多，其中他的文集《廣成集》保留了大量為儀式所撰寫的表文、齋詞和醮詞。周西波是杜光庭青詞的主要研究者，他在國立中正大學中國文學系的博士論文以《杜光庭道教儀範之研究》為題，並先後發表〈杜光庭青詞作品初探〉、〈論杜光庭青詞作品之文學價值〉等論文。⁴⁶周西波研究主要目的是評鑑杜光庭青詞的在「美文形式」和「寫作意境之開拓」方面的文學價值，但他在敘述青詞體例時仔細分析了它的文章結構，指出「其體例在於標明時間、主事者、地點、齋醮性質以及神明等，……而從『臣聞』以下，才是說明齋醮的原因或願望等，為青詞的主要內容。」因此之故，文集中保留的青詞往往省略了屬於時地人物等資訊，而只保留了需要「臣聞」至「謹詞」中間這一段需要修詞潤飾的文字。⁴⁷除了周西波以外，研究杜光庭青詞的尚有成娟陽和劉湘蘭〈論杜光庭的齋醮詞〉、吳真〈從杜光庭六篇羅天醮詞看早期羅天大醮〉、吳羽〈杜光庭《廣成集》所載表、醮詞寫作年代叢考〉、韓文濤，〈論杜光庭與青詞的定體及轉型〉等等。⁴⁸

崔致遠是與杜光庭同時代的人物，據史傳所載他出身於新羅京城金城（今大韓民國慶州市），12 歲時入唐留學。崔致遠獲淮南節度使高駢（821-887）聘為從事官時，受命撰寫了大量的公書文牒，其中包括寫於廣明二年（881）著名的檄文〈檄黃巢書〉。崔致遠於中和五年（885）返回新羅，最後成為了朝鮮半島歷史

⁴⁶ 周西波，《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：國立中正大學中國文學系博士論文，2001）；周西波，〈杜光庭青詞作品初探〉，收入鄭志明主編，《第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集（三）：道教的歷史與文學》（嘉義縣大林鎮：南華大學宗教中心，2000），頁 1-25；周西波，〈論杜光庭青詞作品之文學價值〉，《中國典籍與文化論叢》，第 7 卷（2002），頁 140-152。周西波的研究最後結集為著專著。周西波，《杜光庭道教儀範之研究》（台北：新文豐出版公司，2003）。

⁴⁷ 周西波，〈杜光庭青詞作品初探〉，頁 6-7。

⁴⁸ 成娟陽、劉湘蘭，〈論杜光庭的齋醮詞〉，《中國文化研究》，2006 年冬之卷，頁 148-155；吳真，〈從杜光庭六篇羅天醮詞看早期羅天大醮〉，《中國道教》，2008 年第 2 期，頁 19-22；吳羽，〈杜光庭《廣成集》所載表、醮詞寫作年代叢考〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，第 28 輯（2012），頁 243-248；余紅平，〈杜光庭道教文學研究〉（贛州市：贛南師範學院古代文學碩士論文，2013）；闕岱馨，〈杜光庭廣成集青詞研究〉（泉州市：華僑大學宗教學碩士論文，2014）；韓文濤，〈論杜光庭與青詞的定體及轉型〉，收入胡曉明主編，《古代文學理論研究·第五十七輯·秘響潛通的文脈》（上海：華東師範大學出版社，2023），頁 417-436。

上著名的文學家。崔致遠的《桂苑筆耕集》收錄了 15 篇題為上元、中元、下元、黃籙、應天節的齋詞，相信也是受上司高駢指示所撰寫。研究崔致遠青詞的主要有王國彪和曹春茹，他們的研究方法和觀點基本上一致，綜合來說幾篇研究都是從思想、文學、文獻價值等多方面對崔致遠青詞作品作出分析。⁴⁹其中王國彪在〈崔致遠三元、黃籙齋詞研究〉一文中對齋詞文章結構的分析非常扼要且有指引作用。他將齋詞分為「齋義」、「敘齋」、「祈願」、「誓願」四個部分，並逐一指出「齋義」是指齋詞的開頭文字，旨在宣揚道教義理，「敘齋」與「祈願」是主體部分，前者用來敘述修齋緣起和齋儀概況，說明儀式的功能、規模和內容，後者用來表達齋主希望得到神明庇佑的內容，而「誓願」則是最後的部分，是作為向神明表示將誠心修奉、以答玄恩的結束語。⁵⁰這個分析框架應該可以應用大部分青詞一類的儀式文書之上。

在有關「文檢」或「詞意」的研究回顧中，有必要提及有關敦煌文獻中道教齋文的論述。20 世紀初期在敦煌發現的手抄文書中，除了為人熟悉的經典外，也保存了數以千計用於各類佛教齋會的「齋文」和相關範本，有些研究者則稱之為「願文」或「齋願文」。由於這些文書的保存狀況相當散亂，所以直到郝春文於 1990 年發表〈敦煌寫本齋文及其樣式的分類與定名〉以後才廣受重視。⁵¹及後，黃徵和吳偉將相關資料被整理成厚達過千頁的《敦煌願文集》⁵²。黃徵和吳偉對齋文（願文）採取了一個較寬鬆的定義：

這是專就僧徒為人祈願所用之文而言的，實際上願文的用途要廣得多，並

⁴⁹ 王國彪和曹春茹同為中央民族大學少數民族語言文學系博士，並合著《朝鮮詩家論明清詩歌》（北京：中央編譯出版社，2016）一書。王國彪，〈崔致遠三元、黃籙齋詞研究〉，《湘南學院學報》，第 30 卷第 4 期（2009），頁 57-60；王國彪，〈賓唐進士崔致遠《應天節齋詞》研究〉，《華夏文化》，2009 年第 1 期（2009），頁 56-58；曹春茹，〈崔致遠《應天節齋詞》研究〉，《安徽理工大學學報（社會科學版）》，第 11 卷第 2 期（2009），頁 66-76。除了王國彪和曹春茹外，有關研究尚有孫鋼，〈儼陳醺禮，敬荐齋誠——淺談崔致遠《桂苑筆耕集》中的道教齋詞〉，《中國道教》，2011 年第 1 期，頁 24-27、46。樊光春，〈崔致遠《桂苑筆耕集》中的道教情結〉，《中國道教》，2014 年第 3 期，頁 26-29。

⁵⁰ 王國彪，〈崔致遠三元、黃籙齋詞研究〉，頁 57。

⁵¹ 郝春文，〈敦煌寫本齋文及其樣式的分類與定名〉，《中國社會經濟史研究》1990 年第 3 期，頁 91-97 及 20。

⁵² 黃徵、吳偉校注，《敦煌願文集》（長沙：岳麓書社，1995）。

不局限於和尚做法事這個單一場合。和尚可作願文，道士也可作願文，世俗之人也同樣可作願文，做法事時可讀願文，做「俗事」時也可讀願文，做亦法亦俗之事也同樣可讀願文。……總之，用於表達祈福禳災及兼表頌贊的各種文章都是願文。⁵³

縱然一眾研究者就這類文書如何定名和分類有相當大的分歧，但這大批原始的儀式文書在宗教學、文學、史學、民俗學、語言學、文體學、藝術的研究價值，⁵⁴使之它很快便成為探討當時敦煌佛教活動、社會思想、風俗習慣重要材料，而成果也相當豐富。

正如黃征和吳偉提到「道士也可作願文」，敦煌文獻中也殘存了一些與道教信仰和儀式有關的齋文，不過相關文書的數量極少，馬德、吳羽、周西波、張慕華、劉永明都曾經對此作過研究。⁵⁵根據周西波〈敦煌道教齋文的內容與意義〉的介紹已經公布的材料中主要有 P3556V.5〈道士為唐高宗度亡造像文〉、P3562V〈道教齋醮度亡祈願文集〉、P.4053〈道士濟度亡師祈願文〉、BD15423〈慶祝玄元皇帝降生齋文〉及羽 072B〈道士齋儀〉共 5 種。⁵⁶這幾份文書以篇幅最長的 P. 3562V 最為人注，該文書殘存 252 行，近 6,000 字，約可分為二十餘篇。固然敦煌道教齋文反映了當時當地道教活動的狀況，但研究者往往指出，這些文書的抄寫格式與用語與同時同地的佛教齋文頗有類似之處，而這顯然是當地佛教遠較道教盛行的結果。⁵⁷雖然敦煌道教齋文呈現的文化，未必能夠與道教主流傳統對接，但它畢竟是歷史上少數保留至今的道教儀式文書實例。

⁵³ 黃征、吳偉校注，《敦煌願文集》，〈前言〉，頁 1-2。

⁵⁴ 黃征、吳偉校注，《敦煌願文集》，〈前言〉，頁 5-10。

⁵⁵ 馬德，〈敦煌文書〈道家雜齋文範集〉及有關問題述略〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第十三輯》（北京：三聯書店，1998），頁 226-248；吳羽，〈敦煌道經及齋文所見道教事師之禮〉，《敦煌研究》，2005 年第 1 期，頁 26-31；周西波，〈敦煌道教齋文的內容與意義〉，《文學新論》，第 13 期（2011），頁 61-86；張慕華，〈論歸義軍時期敦煌道教齋文的演變〉，《敦煌研究》，2011 年第 2 期，頁 78-83；劉永明，〈P. 3562V 道教齋醮度亡祈願文集與唐代的敦煌道教（一）〉，《敦煌學輯刊》，2013 年第 4 期，頁 10-26；劉永明，〈P. 3562V 道教齋醮度亡祈願文集與唐代的敦煌道教（二）〉，《敦煌學輯刊》，2014 年第 1 期，頁 12-23。

⁵⁶ 周西波，〈敦煌道教齋文的內容與意義〉，頁 64-66。劉永明，〈P. 3562V 道教齋醮度亡祈願文集與唐代的敦煌道教（二）〉，頁 22-23。

⁵⁷ 周西波，〈敦煌道教齋文的內容與意義〉，頁 61-85。

3. 與道教度亡儀式相關的研究

道教度亡儀式的宗旨是讓亡魂得以超升，在南宋以後這類儀式主要由破獄、攝召、天醫調治、施食、煉度、宣戒、授籙等內容組織，具體概念是由法師以道法把亡魂引領到道場內，然後為亡魂治療、沐浴和開導，再施以法食讓亡魂免除饑渴，繼而用「水」和「火」洗滌和陶冶亡魂，最後為亡魂皈依道教信仰使其得以歸向正途。在整套道教度亡儀式中，以施食和煉度兩個部分的作用最為關鍵，故此這類儀式又被稱作施食煉度儀。道士所做的度亡儀式，最常見和最普遍的是應信眾邀請為超度先人所做法事，此外在農曆七月中元節和地方醮會等公共儀式活動中，以度亡儀式「普度」孤魂厲鬼是當中一個重要主題。歷來研究者對道教度亡儀式的討論主要集中在幾個方面：第一，是度亡儀式的形成和構成；第二，是其信仰內涵的根源；第三，是對當代度亡儀式的調查、記錄和分析。

生死是各個宗教都關心的議題，早期道教已經有罪過、地獄、懺悔、救濟等教義，並逐漸發展出拯救亡魂的儀式傳統，並在宋代為黃籙齋融攝之後廣泛普及起來。1980 年代初，松本浩一、Judith Boltz、柳存仁等人率先指出煉度儀在宋代才出現的事實。⁵⁸及後多位研究者深入探討了煉度在宋代如何形成，以及宋元時期不同傳承中各種煉度之法的特點。⁵⁹

研究者探溯度亡儀式展現的信仰內涵時指出多方面的關連。六朝時期的靈寶

⁵⁸ 松本浩一，〈道教と宗教儀禮〉，福井康順等監修，《道教・第1卷・道教とは何か》（東京：平河出版社，1983）；Judith M. Boltz, "Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-Century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls," in Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies* (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983), v. 2, 487-511. 柳存仁，〈五代至南宋時の道教齋醮〉，《明報月刊》，第241、242期（1986），收入氏著，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），頁753-780。

⁵⁹ 陳耀庭，〈以生度死，以己度人——論煉度儀的形成及內容〉，收入《道家思想文化——海峽兩岸道家思想與道教文化研討會論文集》（臺北：宗教哲學出版社，1994），頁239-256。松本浩一，〈宋代の道教と民間信仰〉（東京：汲古書院，2006），頁168-175；橫手裕，〈張宇初の齋法觀とその周邊——南昌派考察序説〉，收入小林正美編，《道教の齋法儀禮の思想史研究》（東京：知泉書館，2006），頁117-135。劉陶，〈宋代道教「水火煉度」研究——以行煉方式為中心的考察〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第10期（2018），頁125-175。

祝逸雯，〈鄭思肖《太極祭煉內法》研究——在法師身中完成的濟度儀式〉，《漢學研究》，第34卷第4期（2016），頁35-62。葉聰霽，〈宋元時期道教「太極煉度」考探〉（臺北：輔仁大學碩士論文，2017），頁89-138。劉陶，〈宋代道教煉度儀研究〉（成都：四川大學博士論文，2017）。

派經典的思想提供了一種經典的基礎。⁶⁰度亡儀式中「普度」理念的形成，與孤魂厲鬼信仰之間有一定關係。⁶¹施食的形成與《太上洞玄靈寶淨供妙經》、《五廚經》等經典，以及漢代「天廚貽食」信仰有關。⁶²煉度的形成則與煉形、尸解等概念有關。⁶³至於道教度亡儀式中有多少佛教的成份，道教對來自佛教的影響究竟是模仿、融會抑或再創造，一直是研究焦點，尤其以中元節與盂蘭盆節的關係、道教施食與佛教焰口的比較，一直是討論的中心。⁶⁴

與生命禮俗息息相關的度亡儀式，是最容易觀察到的道教儀式活動，故此當代的道教度亡儀式不乏研究者的觀察和記錄。當代道士所做的度亡儀式中主要有「太一煉」、「蓬壺煉」、「斗姥煉」、「鐵罐煉」、「先天斛食濟煉」等幾種。⁶⁵因為觀察和記錄之便，在廣東、香港和澳門道教均會使用的「先天斛食濟煉」最早為研究者關注也最為人所討論。⁶⁶在此方面，香港道教學院推動了為《先天斛食濟煉幽科》和相關儀式文本作過完整的注譯及解說。⁶⁷其次為全真道士普遍使用的

⁶⁰ 張超然，〈道教靈寶經派度亡經典的形成：從《元始五老赤書玉篇真文天書經》到《洞玄無量度人上品妙經》〉，《輔仁宗教研究》，第 22 期（2011），頁 29-62；張澤洪，〈敦煌文書所見道教的煉度科儀——以 P.2865 號《太上洞玄靈寶五煉生尸妙經》為例〉，《敦煌學輯刊》，2019 年 1 期，頁 139-148。

⁶¹ 松本浩一，賴思好補譯，〈普度儀式的成立〉，《華人宗教研究》，第 10 期（2017），頁 7-36。

⁶² 劉陶，〈略論唐宋道教《五廚經》之變〉，《弘道》，第 65 期（2015），頁 39-47；劉陶，〈《太上洞玄靈寶淨供妙經》考探〉，《宗教學研究》，2019 年 1 期，頁 19-25。姜生，〈漢代天廚貽食信仰與道教施食煉度科儀之起源〉，《中國道教》，2016 年第 2 期，頁 45-49。

⁶³ 謝世維，〈煉形與鍊度：六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 83 本第 4 分（2012），頁 739-777。劉屹，〈死後成仙：晉唐至宋明道教的「煉度」主題〉，《唐研究》，第 18 卷（2012），頁 225-247。

⁶⁴ 袁瑾，〈佛教道教視野下的焰口施食儀式研究〉（北京：宗教文化出版社，2013）；呂鵬志，〈靈寶三元齋和道教中元節——《太上洞玄靈寶三元品戒經》考論〉，《文史》，2013 年第 1 期（2013），頁 151-174；呂鵬志，〈中國中古時代的佛道混合儀式——道教中元節起源新探〉，《世界宗教研究》，2020 年第 2 期，頁 101-108；劉陶，〈淺談盂蘭盆會對唐代道教中元普度施食的影響——以《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》為例〉，《弘道》，第 71 期，頁 176-187。

⁶⁵ 陳耀庭，〈道教神學概論（修訂本）〉（北京：宗教文化出版社，2016），頁 268。

⁶⁶ 陳耀庭，〈論《先天斛食濟煉幽科》儀的歷史發展及其社會思想內容〉，《世界宗教研究》，1987 年第 1 期（1987），頁 62-70；陳耀庭，〈「先天斛食濟煉幽科」儀的歷史形成和思想內容〉，收入陳耀庭編，《道教儀禮》（香港：青松觀道教學院，2000），頁 244-260；陳耀庭，〈「大三清」與太乙煉、斗姥煉的比較研究——兼論華南道教與江南道教科儀的異同〉，收入黎志添主編，《香港及華南道教研究》（香港：中華書局，2005），頁 294-305。黎志添，〈《先天斛食濟煉幽科》考：一部廣東道教科儀本的文本源流研究〉，《中國文化研究所學報》，第 51 期（2010），頁 117-142。

⁶⁷ 陳耀庭注釋，《關燈散花儀》（香港：青松出版社，2005）；陳耀庭注釋，《玄門破獄科》（香港：青松出版社，2005）；陳耀庭注釋，《攝召真科》（香港：青松出版社，2007）；陳耀庭注釋，《玄門啟師科》（香港：青松出版社，2008）；陳耀庭注釋，《先天斛食濟煉幽科》（香港：青松出版社，2010）。

《薩祖鐵罐施食》，⁶⁸以及江蘇省南通一帶正一道士使用的《蓬壺煉》。⁶⁹由於這些儀式的文本均較易取得，故此也可供研究者對其思想內容作深入分析。⁷⁰此外，不少研究者對個別地區的道教度亡儀式有深入的田野調查及討論，當中也涉及有關儀式的社會功能。⁷¹

第三節、研究資料

要研究「詞意」或其他道教儀式文書，都必須有足夠的實例作為研究材料，而本研究對「詞意」的討論，是以香港蓬瀛仙館和筆者收藏超過 140 份為主要基礎。隨著社會變遷和人口流動，大量宗教經典和儀式文書如同普通書籍流入市場。筆者長年在香港蓬瀛仙館任職並主管道教文化事務，工作職責包括搜集和整理道教資料，從 2011 年起注意到一種不常見的儀式文書。經研究確認為地方社會上度亡法事的意文。這些儀式文書上面有朱筆和法印的痕跡，說明它們並非只是道士抄寫的範本或草稿，而是在儀式中實際被使用過的物品。經過多年對這種文書有意的收集，並經整理後共有道教方面的個案 144 個。這批道教亡齋意文大部分保存良好，時間範圍從清乾隆二十年（1755）至 2010 年，而以 19 世紀下半葉和 20 世紀上半葉（1851 至 1950 年）為主。地理分布包括今日安徽省、福建省、江西省、湖北省、湖南省、重慶市、四川省、雲南省和陝西省。（見附錄一、本研究搜集宗教文獻清單）儀式文書絕大多數在儀式中會被焚化，相當數量的亡

⁶⁸ 周振錫，〈《薩祖鐵罐施食祭煉科範》音樂試析——兼論道教科儀音樂的套曲構成原則〉，《黃鍾》，1991 年第 4 期，頁 52-61；蒲亨強，〈清代《青玄濟煉鐵罐施食》音樂資料研究〉，《中國音樂》，2008 年第 3 期，頁 22-27。

⁶⁹ 有關《蓬壺煉》可參考劉仲宇，〈太乙教的唯一傳世科儀——蓬壺煉度科〉，《宗教學研究》，2013 年第 2 期，頁 15-22。李天揚，〈南通道教《蓬壺煉度科儀》初探——以「三元法食密咒」為切入點之分析〉，《中國道教》，2018 年第 4 期，頁 25-29。

⁷⁰ 黎志添，〈道教施食煉度科儀中的懺悔思想：以當代四種廣東與江浙道教科本作為中心考察〉，《中國文化研究所學報》，第 57 期（2013），頁 277-298。

⁷¹ 張譽薰，〈從高雄地區普度儀式論道教生死關懷〉，《正修通識教育學報》，第 4 期（2007），頁 177-218；楊永俊，〈論贛西北客家佛教道士的度亡醮——以江西萬載高城鄉村佛教道士度亡醮為例〉，《江西社會科學》，2007 年第 12 期，頁 226-226；楊永俊，〈遷徙地客家文化及其本土化趨勢——贛西北萬載民間佛、道度亡醮儀式對比研究〉，《江西社會科學》，2008 年第 10 期，頁 231-235；馮凌燕，〈湘潭市正一道教施食科儀式音樂研究——以湘潭市易家灣鎮正一道教施食科儀為例〉，《民族音樂》，2010 卷 6 期，頁 30-34；巫能昌，〈製造科儀本：以閩西道壇靈應堂的度亡科本為例〉，《道教學刊》，第 2 期（2018），頁 239-264；王家強、郭武，〈川東北守清壇「開五方」度亡儀式研究〉，《宗教學研究》，2019 年第 1 期，頁 68-75。

齋意文被保留下來是一個異數。

在探討「詞意」的問題上，這批材料可以彌補各種傳世文獻的局限。不論是「藏內」抑或「藏外」的道教儀式文獻，當中收錄的「詞意」主要是供道士參考的範本，而文人文集內收錄的「詞意」，往往被「掐頭去尾」，只保留中間一段詞藻優美的文字，而省略時地人物的資訊。相對上，亡齋意文實例是真實而完整。本研究的核心是通過對這批材料的整理和解讀，對「詞意」開展有效和深入的研究，並嘗試通過它們反映道教在其時代發展的特徵。

為了解「詞意」及其相關「宣意」節次的歷史脈絡，並分析經典上的範本與亡齋意文實例之間的差別，本研究會運用唐代至當代大量的道教儀式文獻。當中根據時代和文獻來歷，可以粗略劃分為三個大類。

第一個大類是明代《道藏》收錄的儀式文獻。有關「詞意」的體例和範本普遍見於 9 至 15 世紀道教儀式大師編纂的文獻，這包括唐末五代杜光庭的《太上黃籙齋儀》，南宋以後林靈真的《靈寶領教濟度金書》、蔣叔輿的《無上黃籙大齋立成儀》、王契真的《上清靈寶大法》、金允中的《上清靈寶大法》、呂元素的《道門定制》、呂太和的《道門通教必用集》等等。本研究採用中國大陸文物出版社、上海書店、天津古籍出版社於 1988 年聯合出版的影印本。

第二個大類是「藏外」的道教儀式文獻。由於明代《道藏》收錄的年代的下限和選取的不全面，所以要了解明清時期「詞意」的應用必須運用「藏外」文獻。本研究在明代部分選用了周思得的《上清靈寶濟度大成金書》四十卷。周思得是 15 世紀初期知名的道士，《大成金書》是他於宣德七年（1432）根據靈寶派東華法原有的儀式文獻增補而成，研究者一致認同其價值並遺憾該書為明代《道藏》所失收。⁷²本研究在清代部分首先選用了婁近垣（1689-1776）重編的幾部儀式文

⁷² 《上清靈寶濟度大成金書》有收入《藏外道書》第 17 及 18 冊，不過複印效果不佳，本研究選用美國哈佛大學圖書館藏本。周思得，《上清靈寶濟度大成金書》（美國哈佛大學圖書館藏明宣德七年（1432）刻本）。有關周思得的生平和《上清靈寶濟度大成金書》可參考：丁煌，〈國立中央圖書館藏明宣德八年刊本上清靈寶濟度大成金書四十卷初研——道藏失蒐書系列研究之一（上）〉，《成功大學歷史學報》，第 15 期（1989），頁 221—254；丁煌，〈國立中央圖書館藏明宣

獻。婁近垣是龍虎山正一道士，深受雍正帝（1722-1735 在位）信任，他致力整理了《清微黃籙大齋科儀》、《太極靈寶祭煉科儀》、《大梵先天奏告元科》等書，它們至今部分仍然為江西龍虎山、上海、蘇州等地的正一道士沿用。⁷³清代部分其次選用了 18 世紀後期四川陳復慧和陳復烜的著述。陳復慧和陳復烜都是全真龍門派第十四代弟子，前者編輯了儀式彙編《廣成儀制》和撰寫文集《玄門通事雅宜集》，而後著校輯了《靈寶文檢》和《心香妙語》兩部範文本。⁷⁴

第三個大類是道士保存的「詞意」範文集手抄本。道士日常為做法事需要撰寫「詞意」時，手邊的參考資料不是甚麼名著巨篇，而是師門所傳或自己抄錄的「詞意」範本。這種「詞意」範本是道士準備法事的「工具」，到了今天雖然已經不是秘密，但也並非完全公開的資料。本研究最少運用到兩部「詞意」範本集手抄本。第一部是明萬曆四十二年（1612）全真龍門派第九代弟子任太寧編纂的《玄壇要旨四六金書》。本書共四冊，內容分為十二卷二十四品，是全真儀式所用「詞意」的代表作，現存僅北京白雲觀收藏清代晚期手抄本。⁷⁵第二部是澳門吳慶雲道院收藏民國廣東正一火居道士周昇真（道名昇真）的手抄稿本。這套書共四冊，各冊分別題為《岡陵獻頌》、《幽壘通誠》、《醺果詞意》和《對聯拾遺》，應是周昇真自己撰寫或抄錄。此書是吳慶雲道院吳京意道長收集所得。⁷⁶

除了上述主要者外，本研究在個別章節會運用到不同的文獻。就有關「詞意」

德八年刊本上清靈寶濟度大成金書四十卷初研——道藏失蒐書系列研究之一（下），《道教文化》，第 4 卷第 12 期，頁 12-34；張澤洪，〈周思得與《上清靈寶濟度大成金書》〉，《中國道教》，1998 年第 1 期，頁 26-31、11。

⁷³ 婁近垣，《大梵先天奏告元科》（香港中文大學藏清雍正年間（1723-1735）朱墨黃綠四色套印本）；婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》（清乾隆十五年（1750）刻本），收入《故宮珍本叢刊》（海口市：海口出版社，2000），第 525 冊。婁近垣，《太極靈寶祭煉科儀》（清乾隆三十二年（1767）刻本），收入《藏外道書》（成都市：巴蜀書社據影印，1992），第 17 冊。有關婁近垣的生平可參考：孔祥毓，〈妙正真人婁近垣的生平著作及思想〉，《中國道教》，2006 年第 3 期，頁 52-54。

⁷⁴ 陳復慧，《玄門通事雅宜集》（清代成都二仙庵《重刊道藏輯要》刊本）。陳復烜校輯，《心香妙語》（清代成都二仙庵《重刊道藏輯要》刊本）。《靈寶文檢》（清代成都二仙庵《重刊道藏輯要》刊本）。有關陳復烜、陳復慧的生平可參考：尹志華，〈清代道士陳復慧、陳復烜編纂、校勘的道教科儀書略述〉，《中國道教》，2010 年第 5 期，頁 43-46。

⁷⁵ 任太寧，《玄壇要旨四六金書》（北京白雲觀藏清代手抄本）。筆者收藏此書的影印本是香港青松觀葉長清道長送贈，謹此致謝。

⁷⁶ 周昇真，《卷一·岡陵獻頌》、《卷二·幽壘通誠》、《卷三·醺果詞意》、《卷四·對聯拾遺》（澳門吳慶雲道院藏手抄本）。筆者收藏此書的影印本是澳門道教協會會長、吳慶雲道院第四代傳人吳炳銑道長送贈，謹此致謝。

書寫時的例子會涉及道士及文人文集，例如唐末五代杜光庭的《廣成集》、明代龍虎山第四十三代天師張宇初（1359-1410）的《峴泉集》。⁷⁷在敘述道教的歷史發展時，會廣泛徵引正史、實錄、政書、地方志等文獻。此外，尚會引用到一些筆者搜集到罕見的道教文獻，例如蓬瀛館收藏來自清末民初浙江處州（今麗水市）的《天師社譜》。⁷⁸

第四節、研究方法

本研究採用歷史研究方法為主導，旨在通過對道教文獻和近代亡齋意文實例的深入閱讀，然後通過梳理資料，試圖重塑從 8 世紀到 20 世紀初道教儀式文書「詞意」的發展脈絡，當中包括與其相關的儀式節次、體例、內容方面的變化，並從 19 至 20 世紀的近代亡齋意文實例的內容，盡可能去觀察和了解當時道教的狀況，以及它與社會之間的關係。在此當中對近代亡齋意文實例的整理和分析是研究的重心。如前所述，由於道士每次做法事都要撰寫一篇專用的「詞意」，所以每一篇亡齋意文會被看作是該場法事的記錄。對它們的分析除了需要道教知識外，理解著重修詞的「詞意」亦需要兼通中國歷史和文學文化。這批材料和對其運用並非毫無缺陷，但目前為止在這個課題上亦未見有可借替代的材料。在以上提出的論述基礎上，本研究方法廣泛借鑒了前人對道教儀式的研究，特別是對新發現寫本材料的運用，以及對儀式文本的文本分析。

歷史上道教在傳承和傳播方面一直寫本傳統，它在宗教意義上甚至比刊本更為重要。雖然隨着宋代以後雕版印刷技術的普及，刊本成為書籍和文字的主要傳播媒介，但道教的寫本傳統卻並未受此影響。在宗教意義上，道教寫本的存在體現和維繫了它信仰和儀式傳承過程中的秘密，這種秘密構成了儀式和法術的威信，而此正正是道教教義中「非人不傳」的一個表現。千百年來在道教內文獻都是「刊本系統」和「寫本系統」並行，但向來外人要一睹寫本殊非易事，一來它是道士

⁷⁷ 杜光庭撰，董恩林（點校）：《廣成集》（北京：中華書局，2011）。張宇初，《峴泉集》。《道藏》，冊 33，頁 237-242。

⁷⁸ 《天師社譜》（香港蓬瀛仙館藏民國浙江處州手抄本）。

世代嚴守的秘密，二來即使它用舊之後或道士羽化之後，會被鄭重燒毀以象徵將儀式和法術歸還天界。若非中國大陸政治運動造成的文化浩劫，或時代變遷下道士後代棄守祖業，使道教文物大量流散於社會，以及當代道士心態從保守到開放的轉變，道教的寫本傳統只會一直為研究者所忽略。⁷⁹研究者對寫本傳統的重視，亦是推動多部儀式文獻彙編出版的原因。

寫本比刊本更能夠代表道教的實際狀態，但研究者對於寫本的運用一直保持審慎的態度，此看法直到近年相關材料已經達致可觀數量，以及部分研究得出成果才有所改變。正如李豐楙指出，由於可供研究的寫本往往來歷分散、內容紛雜，所以它常被研究者漠視，被認為只是一些「不符合嚴謹的學術材料。」⁸⁰不過，運用寫本材料所作的研究往往為課題帶來突破。譬如與正一授籙制度相關的《天壇玉格》一直是道士之間秘密，對它的詳細研究得以展開與各地手抄本的發現有關。⁸¹又例如生於臺灣新化道士世家的林孟毅，運用清代湖南地區「削影除標」科儀手抄本，探討這種與雷擊死亡和治療「翳病」的儀式。⁸²事實上寫本材料亦不局限於純粹的宗教文獻，可以利用的亦包括其他文書。譬如陳耀庭運用上海圖書館收藏的《玉笈金箱》手抄本，說明代江南文人的道教信仰，又曾運用清代天師府的照票抄件，揭示當時地方社會上正一道壇授籙的實況。⁸³

每個道教儀式需要有固定的節次，但在歷史上一種儀式的節次先後次序和意義一直在演變，通過比較分析古今或各地同一種類儀式的文本，才可以清晰掌握儀式發展的系統。陳耀庭和黎志添就是通過比較節次的構成，去探討廣東和香港

⁷⁹ 劉苑如、李豐楙，〈「當前道教教材的發現、編纂及問題」專輯序〉，頁2。李豐楙，〈寫本道經：《道法海涵》叢書的編行與運用〉，《中國文哲研究通訊》，第29卷第4期（2019），頁6-10。

⁸⁰ 李豐楙，〈寫本道經：《道法海涵》叢書的編行與運用〉，頁10。

⁸¹ 高萬桑，〈近代中國的天師授籙系統：對《天壇玉格》的初步研究〉，收入黎志編主編：《十九世紀以來中國地方道教變遷》（香港：三聯書店，2013），頁440-456。

⁸² 林孟毅，〈雷擊死亡者之喪儀探究以清代湖南地區道士科儀手抄本為例〉（臺北：國立成功大學碩士論文，2014）。林孟毅，〈道教「削影除標」祕法與「翳病」治療〉，收入成功大學歷史學系、輔仁大學宗教學系，《成大、輔大道教研究生雅敘學術研討會會議論文集》（新北：輔仁大學社會科學院宗教學系，2014）。

⁸³ 陳耀庭，〈明抄本《玉笈金箱》及其主要內容〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究·第四輯》（上海：上海古籍出版社，1994），頁345-354。陳耀庭，〈一件清代道教的重要史料：康熙年間天師府照票抄件在江西崇義縣發現〉，《中國道教》，2002年第4期，頁43-44。

全真龍門派所用《先天斛食濟煉幽科》的來歷。陳耀庭就《濟煉幽科》先後發表過三篇研究，其主要觀點是通過與蘇州正一靈寶派的《太極靈寶祭煉科儀》的比對，論證這個儀式可以溯源到宋代。及後黎志添〈《先天斛食濟煉幽科》考：一部廣東道教科儀本的文本源流研究〉用類似的研究方法，重新提出《先天斛食濟煉幽科》應該是廣州三元宮吸收《太極靈寶祭煉科儀》之餘，選擇性地吸收北方全真派的鐵罐施食科儀而編成，實際上有其獨特之處，而不能只看成是對舊有科儀本的模仿。⁸⁴

張超然對齋儀中「禮師存念」節次的研究，展示了如何深入探討節次背後的意義。他認為相對一再重述儀式的整體內容，更應集中焦點在細部儀節之上，深入考察儀節的功能、其所根據的教義基礎及各儀節如何整合。他在〈唐宋道教齋儀中的「禮師存念」及其源流考論〉指出，「禮師存念」的做法可能受到天師道朝靜儀式中的禮師啟發，但卻具有靈寶傳統自身的神學與社會意義。道士在齋儀中利用這個「節次」，在正式朝禮尊神之前，預先存想、禮拜各自師資，並向他們訴願，祈求彼此與祖先的成道得仙，共且存召仙官靈獸護衛壇場，以為後續儀程預做準備。張超然認為這個安排，與部分早期《靈寶經》的規範和《老君存思圖注訣》中「上座講經」的內容有關。⁸⁵

雖然本研究並沒有對特定道觀（道壇）、道士群體或道教活動進行田野調查，但 2007 年 9 月至今在蓬瀛仙館的工作經驗，為筆者提供了參與和觀察各地道教活動的機會。蓬瀛仙館創立於 1929 年，屬於全真龍門派，道脈傳承自位於今日廣東省廣州市越秀區的三元宮，與齋色園黃大仙祠、青松觀、圓玄學院合被人稱為「香港四大宮觀」。筆者在工作中參與了蓬瀛仙館歷年中元法會、館慶法會、香港道教聯合會合啟建的丁酉年（2007）羅天大醮和丁亥年（2017）羅天大醮等等

⁸⁴ 陳耀庭，〈論《先天斛食濟煉幽科》儀的歷史發展及其社會思想內容〉，頁 62-70；陳耀庭，〈「先天斛食濟煉幽科」儀的歷史形成和思想內容〉，頁 244-260；陳耀庭，〈「大三清」與太乙煉、斗姥煉的比較研究——兼論華南道教與江南道教科儀的異同〉，頁 294-305。黎志添，〈《先天斛食濟煉幽科》考：一部廣東道教科儀本的文本源流研究〉，頁 117-142。

⁸⁵ 張超然，〈唐宋道教齋儀中的「禮師存念」及其源流考論——兼論道教齋壇圖像的運用〉，《清華學報》，第 45 期第 3 卷（2015），頁 381-413。

儀式活動，且多次拜訪過廣東廣州、廣東羅浮山、北京市、上海市、臺北市等地的道觀。蓬瀛仙館於 2014 年成功向國務院文化部將「全真道堂科儀音樂」列入第四批國家級非物質文化遺產，筆者亦參與了整個申請過程。與此同時，筆者曾應邀參與臺灣政治大學華人宗教研究中心執行的「當代中國道教口述歷史(1949-present)」研究計劃，為此對廣州市和羅浮山的全真道士進行過訪問。以上種種經歷，均有助於筆者在本研究中從宗教視角去理解相關的問題。

第五節、章節結構

本研究在第一章〈緒言〉和第七章〈結論〉之間共分為五個章節。

第二章〈「詞意」的定義和各種名稱〉旨在明確界定研究的核心主題「詞意」，並說明論文標題為何使用「亡齋意文」。從唐代到當代，「詞意」在文獻中有各式各樣的稱呼，這種術語的變化多端和交替使用，往往使人造成理解上的困擾。本章首先從儀式流程入手，闡明儀式中「宣詞」環節與「詞意」的對應關係，接著梳理歷代文獻所見「詞意」的多種異稱，包括「詞」、「齋詞」、「齋文」、「醮詞」、「醮文」、「青詞」、「齋主青詞」、「齋主詞文」、「心詞」、「齋主心詞」、「齋官心詞」、「齋意」、「醮意」、「齋意青詞」、「齋意心詞」、「青詞齋意」、「醮意青詞」等等。最後，說明為何根據時代背景和文書自名的原則，選用「意文」來指稱搜集到的儀式文書。

第三、第四章採用歷史研究的角度，深入剖析「詞意」文體的起源與發展歷程。通過剖析這種文體結構和風格的演變脈絡，可以得知「詞意」的典範形態，從而為後續探討亡齋意文對傳統的承襲與變異提供了基礎。

第三章〈唐宋時期道教儀式中的「詞意」〉探討「詞意」的起源及其在唐宋時期的發展。本章首先重新檢視有關青詞起源的文獻，包括《通典》、《大唐郊祀錄》和《唐大詔令集》，釐清唐玄宗改革太清宮禮儀的政策與青詞出現的關聯。然後，從唐宋文集中收錄的太清宮青詞及齋醮詞，分析這種文體在結構和風格方面的發展，並以北宋文豪蘇軾的作品為例，說明當時文人撰寫「詞意」的不同情境。最後，本章的焦點從世俗文獻回到道教文獻，從兩宋黃籙齋相關的文獻，例

如林靈真《靈寶領教濟度金書》、蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》、金允中《上清靈寶大法》、王契真《上清靈寶大法》、《靈寶玉鑒》中，梳理與「詞意」有關的儀式環節，並根據金允中《上清靈寶大法》，探討當時儀式大師對當時「詞意」現狀的批評。

第四章〈明清時期道教儀式中的「詞意」〉旨在探討「詞意」進入明清兩代後，與唐宋時期截然不同的發展。本章先探討明太祖朱元璋（1328—1398）洪武年間下令編纂的《大明玄教立成齋醮儀範》和《大明律》中「拜奏青詞」的條文對「詞意」的影響。接著，以明宣德年間（1426—1435）周思得編的《上清靈寶領教濟度金書》和清雍年間婁近垣編的《太上黃籙齋醮科儀》為例，分析明清時期「詞意」在文體和應用上的演變。最後，介紹這時期新出現的「詞意」範文集，包括明代太寧的《玄壇要旨四六金書》手抄本、清代陳復慧的《雅宜集》、陳復烜的《靈寶文檢》和《心香妙語》，以及近代廣東周貫一的《岡陵獻頌》等四冊手抄本。

第五、第六章聚焦於本研究蒐集的道教亡齋意文個案。通過對這些真實儀式文書的考察，一方面可觀察到它們如何繼承唐代以來「詞意」的傳統框架，同時又產生哪些形式與內容上的變異；另一方面可見規範文獻如何在地方道士的實際運用中轉化為應用文獻。與此同時，這些亡齋意文豐富的文字內容為理解當時道教儀式的發展狀況提供了具體的觀察視窗。

第五章〈19 至 20 世紀初的道教亡齋意文個案〉是本研究的核心，涉及蓬瀛仙館和筆者收藏的 144 個道教亡齋意文個案。本章介紹這些文書的時間範圍和地理分布，解釋如何判斷它們屬於亡齋意文，以及它們在宗教信仰上歸屬於道教，還說明這些文書未被焚燒而保留下來的原因。接著，本章具體分析了這些文書的材料、尺寸、設計及內容結構，從封面套語、法事標題、齋義、序聯、道士、齋主、正薦對象、痛念、法事內容、副薦、祈願、誓誠和結束語、神明名號等十一個部分進行詳細探討。最後，通過亡齋意文個案觀察道教度亡儀式與喪俗的關係，以及法事的日數和人員規模。

第六章〈時代挑戰下適時應世的道士〉旨在分析從亡齋意文個案內容一些特點與時代背景的關係。首先，本章解釋乾隆年間朝廷政策對地方道士造成了甚麼挑戰，然後通過分析亡齋意文個案中「稱法位」部分的資料，了解龍虎山天師府與地方道士的聯繫。接著，依據蓬瀛仙館收藏的一份珍貴文獻《天師社譜》，說明道士在地方社會中面臨的競爭壓力。最後，通過亡齋意文個案中刻板印刷、法事內容的增加，以及「填還受生」和燃燒紙錢等資料，反映道士為適應時代在儀式中所做的調整。

除了正文的七個章節外，研究還附有 46 幅圖版和 4 個附錄。4 個附錄分別為〈附錄一、本研究搜集宗教文獻清單〉、〈附錄二、明任太寧《玄壇教旨四六金書》清晚期抄本目錄〉、〈附錄三、清末民初周昇真《岡陵獻頌》等四冊手抄本目錄〉、以及〈附錄四、民國時期《天師社譜》〉。

第六節、研究價值與貢獻

本研究的價值可以體現於以下幾個方面。

第一，本研究在道教儀式文書研究方面，提供新的材料和知識。道士在儀式中使用的「詞意」，事實上是尋常之物，但儀式實際的操作卻使它們難以保存下來。本研究能夠搜集到一定數量的亡齋意文實例，可以說是純粹的機緣巧合。雖然這批材料在時間和空間分布方面既不一致，也不平均，但它們是目前為止僅知和僅見的同類材料，若果認同每一篇「詞意」猶如每一場法事的記錄，它們整體來說或多或少反映了 19 至 20 世紀初期道教儀式活動的實況。在不能夠穿越時空重回過去儀式現場的狀況下，這批材料的價值不言而喻。本研究對「詞意」的歷史發展和近現代方面的敘述，相信可以為道教儀式文書的研究提供新的知識。與此同時，本研究對材料的發現、編目和整理，可以成為後來研究者探討其他問題的基礎。

第二，本研究填補了對道教儀式史中，對尋常的、私人的亡齋敘述的空白。雖然按照儒家的傳統，上至帝王下至庶民應該通過祭祀紀念祖先，但深受道教和佛教信仰的影響，大部分人相信只有依賴道教和佛教的儀式，方可使祖先的亡魂

得到解脫。明太祖朱元璋在《大明玄教立成齋醮儀範》〈序〉就說：

官民之家，若有喪事，非僧非道，難以殯送。若不用此二家殯送，則父母為子孫者是為不慈，子為父母是為不孝，恥見鄰里。⁸⁶

受到唐代開始流行的《十王經》信仰影響，普羅大眾相信亡魂在死後第七日（一七）、第十四日（二七）、第二十一日（三七）、第二十八日（四七）、第三十五日（五七）、第四十二日（六七）、第四十九日（七七）、第一百日、一年（小祥）和三年（大祥）都會在地獄裏的考驗，故此衍生在發葬前做「倒頭經」、做七、百日、小祥、大祥等等法事。即使在都市生活中這類活動似乎日益減少，但仍然相當活躍，例如時至今日香港大部份人的喪禮都用道教儀式，而上海道觀的亡齋法事在中國大陸恢復宗教政策之後已經完全復興。究其根本，這種為超度死者而進行的儀式，既切合儒家傳統文化中慎終追遠的價值，也符合在生者祈求已逝者靈魂得以安息或超昇的情感。

不過諷刺的是，想要了解或觀察尋常的道教亡齋，在多方面都有着難以克服的障礙。傳統文人普遍並不熱衷於記述度亡儀式，即使有記述也不注重描述當中的內容和細節。例如《金瓶梅》講述西門慶在李瓶兒身後，多次邀請和尚、喇嘛和道士為她進行超度法事，但只著重這些法事的日子和宗教人士的來歷。傳統文人這種傾向，只能夠說是貫徹了傳統中國文化中以儒家為上、釋道為次的文化。如同很多昔日風俗習慣一樣，要了解它們過去的狀況反而要求諸外國人的記錄。譬如法國天主教耶穌會神父祿是道（Henri Doré，1859-1931）撰寫的《中國迷信研究》（*Researches into Chinese Superstition*）中有相關專冊。⁸⁷美國國會圖書館尤丁藏品（Yudin Collection）中有一幅描繪 19 世紀度亡儀式的場景水彩畫。⁸⁸即使

⁸⁶ 宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀》。《道藏》，冊 9，頁 1。

⁸⁷ 祿是道（Henri Doré）著，李信之譯，《中國民間崇拜（第一卷）：婚喪習俗》（上海：上海科學技術文獻出版社，2014）。

⁸⁸ 這張 19 世紀後期的水彩畫描繪了當時度亡儀式的場景。畫面前方是一間安放在木枱上的紙糊模型屋，象徵儀式中受薦先靈的居所。畫面後方的長枱上，放置了 6 種音樂法器，從左至右分別為鼓、鐘、磬、雲鑼、鐃、鈸。Library of Congress, www.loc.gov/resource/ppmsca.07793, 2024 年 8 月 18 日。

在過去百年，華人社會的文化已經發生了很大轉變，亡齋的性質使對它的研究和觀察依然十分困難。社區為消災祈福而啟建醮會是公開的喜慶活動，例如農曆七月舉行的中元普度，很容易被人觀察和記錄，但家庭為亡者舉行的超度儀式是私人活動，研究者礙於人情考量、民俗忌諱、個人私隱等等因素，要取信於喪家並不容易。本研究對亡齋意文實例的運用，在一定程度上補充了對這類儀式的記錄空白。

第三，是填補近代道教史研究的空白。想了解近代道教的狀況並不容易。近年不少道教研究者為更深入了解道教信仰在這時期的狀況，嘗試用檔案、地方文獻、報刊、口述歷史去重構這段時期的道教歷史，但其成果受制於研究資源的匱乏。⁸⁹然而研究者普遍認為，這段時期正是中國宗教發展與變化的一個關鍵時期。在道教成為研究者觀察的對象前，在時代和社會的急劇的轉變下，很多地方社會上的道壇和道士早已消失在時間洪流當中。固然，那些延續至今的儀式活動都具有相當長的歷史和傳統，但儀式活動與生活和文化息息相關，終究會隨着時代而發生變化。究竟在 19 世紀至 20 世紀上半葉這段傳統社會的最後時光中，道教儀式活動的實際狀況是一個怎樣的面貌？本研究相通過這批「詞意」文書，可以為研究這時期的道教史提供一個突破點，為相關研究提供新的資料和視角。

如此同時，研究計劃亦期望通過對「詞意」文書的研究，重新向公眾展示道教儀式在華人社會生命禮俗中的角色。隨着都市化和現代化，道教儀式如同傳統社會其他事物與現代社會越見疏離。這批「詞意」文書的內容將可反映傳統社會中道教儀式對於齋主和家眷如何重要，從而讓今日的大眾思考傳統儀式和習俗價值所在，以及讓道教界審視儀式的現狀和將來的發展。

⁸⁹ 黎志添，〈民國時期廣州市喃嘸道館的歷史考察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 37 卷（2002），頁 1-40。梅莉，〈從民國年間漢口的四次登記看地方政府對火居道士的管理〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 4 期（2014），頁 251-286。黎志添，〈民國時期廣州市正一派火居道士營業道館分佈的空間分析——廟宇、人口與道教儀式〉，《漢學研究》，第 42 卷第 4 期（2014），頁 293-330。陶金、高萬桑，〈道教與蘇州地方社會〉，魏樂博（Robert Weller）、范麗珠主編《江南地區的宗教與公共生活》（上海：上海人民出版社，2015），頁 86-112。李世偉，〈日治時期臺灣的中元普渡〉，王見川、李世偉、劉文星主編，《玄門真宗系列叢書•神明信仰與超度文化論集》（臺北：博揚文化事業有限公司，2015），頁 65-80。

第七節、研究局限

雖然本研究致力於敘述 19 至 20 世紀初期道教儀式史，但完成的終究是一幅殘缺的圖象。這 144 份亡齋意文實例即使有研究價值，但這些材料有明顯的局限。首先，它的數量與歷史上曾經舉行過無數的儀式相比，實屬滄海一粟，更關鍵的是，這些材料乃偶然從二手書市場所得，並非系統採集，在取樣上無法確保時間與空間的均衡分佈。其次，道教儀式種類眾多，亡齋意文不過是單一種儀式類型的產物，本研究試圖用來探討整體「詞意」的狀況，難免存在以偏概全的方法論風險。最後，不論這批材料珍稀與否，是殘磚斷瓦抑或鳳毛麟角，本研究在缺乏旁證的情況下，猶如通過一些拼圖碎片去臆測整幅圖像，非但本質上不可能，更容易過度解讀和評價這些材料的價值。

應該如何為道教定下界線，是把道教作為研究對象時永遠不能夠迴避的問題。在宗教概念和經典記載中，道教的形象是一個傳承有序的宗教，不過事實上道教在歷史上和地理上的複雜多樣，無論如何，根本不可能得出一個簡單且概括的論述。雖然研究者可以為判斷甚麼是道教設立一些標準，例如它的儀式與儒家祭禮相比不用血食，它的信仰基於書寫傳統而民間信仰基於口頭傳統，但事實上大部分人的身分和行為是複合的，譬如一個人可以兼具三教信徒的身份，一個儀式專家能夠兼行釋道法事，結果從哪一個方面去作定義，都注定是徒勞無功。本研究綜合幾個標準來判斷這 144 份亡齋意文歸屬於道教，難免具有爭議。與此同時，由於資料缺乏和時間限制，本研究亦未能就道教和儒家、佛教、民間信仰的相關傳統作出比較和分析。

即使如此，本研究期望從不可避免的局限中，運用一批新材料提供的確實資訊，對相關課題提供一些突破的知識和見解。

第二章、「詞意」的定義和各種名稱

第一節、「詞意」的定義

當今一般人多數把道教儀式總稱為齋醮科儀。只是道教的法事種類繁多，「齋」和「醮」這兩個字本義是指齋儀和醮儀，雖然兩者在道教法事體系中相當重要，但以它們來涵蓋所有道教法事未免表述不全面，也很容易引起誤解。反而從南北朝起，道教就更習慣用科儀、科範或科教來指稱自己的法事。⁹⁰時至今日，道教慣常把一個儀式稱為「某某科」，以被中國文化和旅遊部列入《國家級非物質文化遺產代表性項目名錄》的「香港全真道堂科儀」為例，祈福法事有《清微禮斗科》、《讚星科》、《供諸天科》，而度亡法事有《開位科》、《攝召科》、《破獄科》、《關燈散花科》、《啟師科》、《先天斛食濟煉幽科》等等。⁹¹「科」字的本義是品級、類別，後來引申為準則、法規。⁹²道教以「科」來總稱自己的法事，既是為了強調儀式具有成文的程序，也是在申明法事進行的過程並非雜亂無章。

道教傳統把法事程序得以成文這一件事，歸功於南朝天師道道士陸修靜。在道教歷史上南朝簡寂先生陸修靜、唐代清都先生張萬福（716—805）和唐末五代廣成先生杜光庭（850—933）被尊奉為「科教三師」，其中陸修靜之所以被排列於第一位，是因為他有史以來率先把上天降授的經文擷取、發揮和編成一套儀式，相當於奠定了往後一切道教法事的規範。唐末五代道士閻丘方遠在《太上洞玄靈寶大綱鈔》說：

簡寂陸先生修靜更加增修，立成儀軌，於是靈寶之教大行於世，始於軒轅，

終於簡寂，法教圓通，使後世得睹天儀，傳習者悉無疑慮。⁹³

又南宋金允中在《上清靈寶大法》卷十六〈黃籙次序品〉說：

⁹⁰ 有關科儀、科教、科範的基本解釋，見胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，頁 507-508。

⁹¹ 有關「香港全真道堂科儀」的名目可參考黎志添、游子安、吳真，《香港道堂科儀歷史與傳承》（香港，中華書局，2007），頁 145-170。

⁹² 王力等原編，蔣紹愚等增訂，《古漢語常用字字典（第 4 版）》，頁 192。香港中文大學人文電算研究中心，《漢語多功能字庫》，humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E7%A7%91，2024 年 8 月 9 日。

⁹³ 《太上洞玄靈寶大綱鈔》。《道藏》，冊 6，頁 376。

虛皇之教，起於古初，妙道開光，神文降世，或隨時而化見（現），或因事以付傳。中古以還，典章浩博，至晉宋間簡寂先生陸君始明授受降出之源，別三洞四輔之目，考詳眾典，撰次齋法儀，自是遐邇宣行，齋法昭布，條陳經誥，次序乃成。⁹⁴

從歷代道士對陸修靜的評價所見，道教法事程序得以成文的意義，不僅在於使道士於施行法事時有所依循，更在於使法事在道士之間可以有效傳習，從而「遐邇宣行」，以致代代相傳下去。

道書稱陸修靜這種把法事成文的工作為「成儀」、「立成儀」、「立為成儀」或「立成儀軌」，亦把這個工作的成果同樣稱為「立成儀」。按照這個傳統，明《道藏》中以這命名的道書有唐代張萬福《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》、南宋蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》、明代《大明玄教立成齋醮儀範》等等，⁹⁵又亡佚的道書有《靈寶道士自修盟真齋立成儀》、《三皇齋立成儀》等等。⁹⁶又整部明《道藏》中卷帙最多的道書南宋林靈真編《靈寶領教濟度金書》中，從卷十二至卷二百五十九共 248 卷都是記載各種法事程序的〈科儀立成品〉，即占去了全書 321 卷四分之三的篇幅。⁹⁷歷代道士如此強調法事成文程序的重要意義，於是乎古往今來評鑑一場法事的優劣，主持法事的道士能否謹遵程序，亦即道書經常提到的「依科」、「依科格」、「依科式」或「依科法」就是最基本的標準。⁹⁸相反，

⁹⁴ 金允中，《上清靈寶大法》，卷十六，〈黃籙次序品〉。《道藏》，冊 31，頁 427。

⁹⁵ 有關各書內容參考蕭登福，《新修正統道藏總目提要》（台北：文津出版社，2011），頁 467、497、1180-1181。

⁹⁶ 《靈寶道士自修盟真齋立成儀》一名見蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷十七〈科儀門〉。《道藏》，冊 9，頁 489。《三皇齋立成儀》一名見《無上秘要》卷四十九。周作明點校，《無上秘要》（北京：中華書局，2017），頁 796。

⁹⁷ 林靈真，《靈寶領教濟度金書》，卷十二至卷二百五十九，〈科儀立成品〉。《道藏》，冊 7，頁 100-831；冊 8，頁 1-825。

⁹⁸ 「依科」例子見《太上靈寶諸天內音自然玉字》卷四〈太極平育賈奕天音第八〉：「有至學之士，依科齋信，便言夕諸天。」《道藏》，冊 2，頁 560。《靈寶領教濟度金書》卷八〈朝奏次序品〉〈宿啟次序〉：「宿啟玄壇，依科修奉。」卷一百七十八〈科儀立成品〉〈預修黃籙齋用•傳戒儀〉：「若此今對千真萬聖之前，夷心默念，依科宣演。」《道藏》，冊 7，頁 77、頁 782。

「依科格」例子見杜光庭《太上黃籙齋儀》卷一〈第一日清旦行道儀〉：「按依科格，施壇列纂，法地象天，瀝懇上玄。」《道藏》，冊 9，頁 185。《萬靈燈儀》：「謹依科格，建立壇場。」《道藏》，冊 3，頁 575。王契真《上清靈寶大法》卷二十八〈傳度儀範門〉〈奏玉清〉：「恭依科格，開壇傳度，謹遵師範，付授靈文。」《道藏》，冊 31，頁 910。

倘若道士於傳習和施演法事時「不依科」、「不依科格」、「不依科教」、「不依科儀」不但會被道眾譴責，更是會遭到報應的彌天大罪。⁹⁹

道教法事的成文程序表現在兩個方面，一方面是進行一連串法事時每個法事的次序，另一方面是進行個別法事時每個步驟的次序。道書把這些次序一概稱為「節次」。這些「節次」的規範既嚴謹又複雜，兩宋時期精通靈寶齋的儀式大師在著述中，往往設立專門篇章去仔細講述齋醮的每個程序，例如蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷三十七〈讚道節次門〉、《靈寶玉鑑》卷二至卷三〈修齋節次門〉、金允中《上清靈寶大法》卷十六〈黃籙次序品〉等等。¹⁰⁰蔣叔輿在說明啟建黃籙齋的程序時說：

崇建大齋，施行上法，綱目既眾，修用實繁，務合規矩，方期通感。儻昧節次，率意變更，非惟有誤幽明，抑亦恐貽玄憲。謹詮舊典，立為成儀，自始及終，一如軌範。¹⁰¹

然後他按齋儀先後次序逐一列明關發、揚旛、開經、進章、告符、度詞、立幕、請光分燈、宿啟建壇、破獄、召靈、正齋等等的內容。¹⁰²又金允中《上清靈寶大

「依科式」例子見杜光庭《太上黃籙齋儀》卷十四〈消災中分行道〉：「叨備玄司，恭承明命。輒依科式，虔告真靈。」《道藏》，冊 9，頁 220。金允中，《上清靈寶大法》，卷二十三，〈章詞表牘品〉〈素車白馬章〉：「恭依科式，建立壇場，行道轉經，朝真懺謝。」《道藏》，冊 31，頁 485。杜光庭、仲勵《道門科範大全集》卷九〈消災星曜儀〉〈散壇行道〉：「謹依科式，嚴列詞情，沐浴身心，精誠關奏。」《道藏》，冊 31，頁 780。

「依科法」例子見杜光庭《太上黃籙齋儀》卷二〈第一日中分行道〉：「謹依科法，虔立壇場，然燈燒香，轉經行道。」《道藏》，冊 9，頁 186。《上清天寶齋初夜儀》：「今依科法，說戒遶壇。明日燒香，更申啓奏。」《道藏》，冊 3，頁 602。《靈寶領教濟度金書》卷三十八〈科儀立成品〉〈開度通用•散壇儀〉：「謹依科法，拜表言功。」《道藏》，冊 7，頁 204。

⁹⁹ 《洞真太上素靈洞元大有妙經》：「不依科而傳，罪延七祖，幽魂充役，吞火食鐵，負山運石，以填無極之源，己身抱風刀之罰，身沒形殘，長閉地獄，萬不得仙。」《道藏》，冊 33，頁 416。

《道法會元》卷二百五十〈太上天壇玉格下〉：「……又是不依科教，妄行醮告。已上犯者，急投一大宗師求哀懺悔即止。不然身受毒瘡，三年家破人亡。」《道藏》，冊 30，頁 536。《太上洞淵神咒經》卷十五〈步虛解考品〉：「或有修齋設醮，不依科儀之考。」《道藏》，冊 6，頁 59。《靈寶無量度人上經大法》卷四十四〈運神合景品〉〈章奏科格〉：「若別無科戒，不依科格，自有天條降責。」《道藏》，冊 3，頁 858。

¹⁰⁰ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷三十七，〈讚道節次門〉。《道藏》，冊 9，頁 589-595。《靈寶玉鑑》，卷二至卷三，〈修齋節次門〉。《道藏》，冊 10，頁 146-159。金允中，《上清靈寶大法》，卷十六，〈黃籙次序品〉。《道藏》，冊 31，頁 427-435。又《靈寶玉鑒》全書多處另寫作「資次」，例如卷二〈次建筵郭資次〉、〈建壇資次〉、卷三〈招召拯療資次〉、〈判施法食祭鍊資次〉等等，可能是音訛。《道藏》，冊 10，頁 147-148、152-153。

¹⁰¹ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷三十七，〈讚道節次門〉。《道藏》，冊 9，頁 589。

¹⁰² 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷三十七，〈讚道節次門〉。《道藏》，冊 9，頁 589-595。

法》卷二十九〈奏申文檄品〉說：「謹率同齋之士，共宏無上之科，宜立成規，免違玄範，法事節次，遵此按行。」¹⁰³明洪武年間（1368—1398）太祖下令禮部及道士宋宗真（14世紀）等人編修的《大明立成玄教齋醮儀》雖然嘗試脫離前代黃籙齋的規範，但依然以「節次」為題列出「建度亡醮三日節次目錄」、「建醮一晝夜節次目錄」和「建醮一日節次目錄」。¹⁰⁴一連串法事的次序有需要以通告的形式告示在場的道眾和信眾，這種通告蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》稱為「法事節次榜」、林靈真《靈寶領教濟度金書》稱為「功德節次榜」，而金允中《上清靈寶大法》則稱為「齋壇節次榜」。¹⁰⁵時至今日，這種法會的「節次榜」一般稱為「榜文」。（圖2）至於每個法事的步驟道書中往往稱為「某某節次」，例如前述蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷三十七〈讚道節次門〉逐一列出關發節次、揚旛節次、開經節次等等，又例如其他道書所見的誦經節次、拜章節次、祈雨節次等等。¹⁰⁶

在道教法事具有成文程序的前提下，研究者才可以有效和有系統去理解和分析每個法事和它們每個步驟的特點，包括本研究關注宣讀「詞意」的程序。在目前大部分法事中，法師在完成唱讚啟壇、敕水禁壇和焚香啟請神明之後，接下來便會吟誦一段文字，向神明稟告法事舉行的日期、地點、法師的身分、參與者、儀式種類和日程、儀式目的等等。這段文字在科儀本中或被稱作「詞」，或被稱為「意」，而這個由法師吟誦「詞」、「意」的程序，順理成章稱作「讀詞」、「致詞」、「宣詞」、「宣意」。除此以外，道教傳統也常以「入」字為動詞，把這個程

¹⁰³ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十九，〈奏申文檄品〉、〈齋壇節次榜〉。《道藏》，冊31，頁535。

¹⁰⁴ 《大明立成玄教齋醮儀》。《道藏》，冊9，頁2-3。

¹⁰⁵ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷十三，〈榜牒門〉。《道藏》，冊9，頁452-453。林靈真，《靈寶領教濟度金書》，卷三百零三，〈表榜規制品·開度祈禳通用·功德節次榜〉。《道藏》，冊8，頁641。金允中《上清靈寶大法》二十九〈奏申文檄品〉。《道藏》，冊31，頁535。

¹⁰⁶ 「誦經節次」例子見《道門通教必用集》卷九〈精思篇〉〈誦經靜念訣〉：「按杜天師讚導儀所著誦經節次，至靜念如法，則法師依經存思誦經蘊咒。」《道藏》，冊32，頁50。「拜章節次」例子見《清微齋法》卷上：「拜章節次。遇拜章，隔日召神。符合如儀，致祭焚祝。剋以某日某時行事。」《道藏》，冊4，頁290。「祈雨節次」例子見《法海遺珠》卷二十五〈五雷迭運妙法〉：「祈雨節次。第一日立壇，安雷神位，發申奏牒上，粘合同左券……」。《道藏》，冊26冊，頁867。《道法會元》卷九十七〈上清飛捷五雷祈禱大法〉：「祈雨節次。凡救旱祈禱，乃先錄民詞，奏聞上帝……」。《道藏》，冊29，頁421。

序稱作「入詞」、「入詞文」、「入意」、「入齋意」等等。¹⁰⁷用當今的話語來說，這段文字相當於向神明禱告的祈禱文，其主要功能在於向神明表達道眾或信眾如何虔誠奉道，以及說明這場法事有何所求，即起著「傳誠達悃」或「傳誠達信」的作用。¹⁰⁸

必須注意的是，這段祈禱文自在唐代至清代的道書中即有數十種不同的稱謂，且時至今日各地道教傳承對它仍然無統一的稱呼。就字義而言，本章第二節會深入分析「詞」和「意」兩個字的根本涵義，指出在道教傳統中前者多指一篇獨立完整的祈禱文，而後者則側重指稱「詞」中表達法事意願的部分；從歷史發展來看，唐宋時期的道士較常使用「詞」這個字，但隨著時間推後世則逐漸以「意」為主。鑒於本研究時段橫跨唐代至近代，涉及數量眾多的文獻，為求涵蓋全面，選擇使用「詞意」作為這種祈禱文的總稱。筆者推測「詞意」最初是「青詞齋意」的簡稱，在不少兩宋道書已經有這用法，例如《羅天大醮晚朝科》說：「齋誠既切，詞意庸伸。」¹⁰⁹蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷十六〈科儀門〉說：「今之世師，不明經旨，却於發爐中間，添入詞意，極其醜陋，煩瀆天真。」¹¹⁰王契真《上清靈寶大法》卷十九〈傳度儀範門〉〈神王牒式〉說：「據入詞意，契勘事情。」¹¹¹明初龍虎山第四十三代天師張宇初（1359—1410）在概括道教教義、歷史和規範的著述《道門十規》中第八節〈立觀度人〉裏說：

¹⁰⁷ 「入詞」例子見林靈真《靈寶領教濟度金書》卷三百零三〈表榜規制品〉〈詞•開度祈禱通用〉：「臣伏以。入詞。臣下情無任瞻天望聖，激切屏營之至。」《道藏》，冊 8，頁 645。王契真《上清靈寶大法》卷二十八〈傳度儀範門〉〈奏玉清〉：「臣謹據入詞。」《道藏》，冊 31，頁 910。《太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經》，卷九，〈八字消災品〉：「入淨戶發爐。願念上香。入詞。拜表。設醮。先度神兵。然後分約命信。」《道藏》，冊 34，頁 429。「入詞文」例子見蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷十一〈表詞門〉：「臣伏以。入詞文。臣下情無任瞻天望聖，激切屏營之至。」《道藏》，冊 9，頁 437。「入意」例子見《太上黃籙齋儀》卷十〈太子降誕清旦行道〉：「以今奉為。入意。祈恩玉闕，進拜丹書。」《道藏》，冊 9，頁 319。林靈真《靈寶領教濟度金書》卷二十三〈科儀立成品〉〈開度通用•豎遷神旛儀〉：「今齋主某伏為。入意。崇建某齋，一念激切，五體勤渠。」《道藏》，冊 7，頁 144。「入齋意」例子見《靈寶領教濟度金書》卷八〈朝奏次序品〉〈宿啟次序〉：「臣今奉為入齋意。」

¹⁰⁸ 現今流傳的不少科儀文本中可見法師宣讀「詞意」之後，在場道眾詠讚「傳誠達悃天尊」這個名號。有關這個詞的典籍記載見註 1。

¹⁰⁹ 《羅天大醮晚朝科》。《道藏》，冊 9，頁 52。

¹¹⁰ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷十六，〈科儀門〉。《道藏》，冊 9，頁 472。

¹¹¹ 王契真，《上清靈寶大法》，卷十九，〈傳度儀範門〉〈神王牒式〉。《道藏》，冊 30，頁 826。

既頂冠裳之後，掌籍常加鈐束，房長晨夕訓戒，務守清規，恭敬神明，焚誦經誥。凡係本宗科典經書、齋醮道法、詞意榜語，必當貫熟該通，潛心究竟，出處語默，修習為常。¹¹²

張宇初囑咐新歸依的道士必須嫻熟做法事一切要素至「貫熟該通」的程度，而撰寫「詞意」就是其中一個必須項目。

雖然「詞意」屬於「文檢」的一種，但本研究強調「文檢」門類眾多，而「詞意」在當中有與別不同的地方。從東漢末年天師道的「三官手書」開始，道士在法事中就以各式各樣的文書與神明溝通。唐代編修的《隋書·經籍志》在臚列道教文獻前介紹當時道教法事的種類，就把「章表之儀」與齋儀、醮儀並列。¹¹³歷來以向神明呈遞文書為宗旨的法事就有投簡、上章、拜表等等，而今在全真道士主持的法會中，「拜玉皇大表」是最為隆重的儀式之一（圖3）。¹¹⁴道教傳統把這些文書總稱為「文檢」。¹¹⁵兩宋時期，像金允中這種道教儀式大師往往不厭其煩，在著作中為讀者逐一說明章詞、奏狀、申狀、牒、帖、關、劄、引等等文書的應用對象、應用場合和格式。¹¹⁶「文檢」相當於凡塵俗世裏政府官署的公文。¹¹⁷它的格式、行文用語、封套和遞送方法都有明確的規範，「文檢」中的「檢」字在字面上就是指這些文書的封套。¹¹⁸惟「詞意」雖然與「文檢」有相類的內容格式，但它是法事裏口述的祈禱文。縱使道士為方便宣讀也會把它書寫於紙上，但它原則上並不具備「文檢」那樣作為公文的功能。事實上道士對於儀式所用文書的區分相當仔細，例如金允中的《上清靈寶大法》把文書分為「章詞表牘品」和「奏

¹¹² 張宇初，《道門十規》。《道藏》，冊32，頁151。

¹¹³ 魏徵等，《隋書》（北京：中華書局，1973），頁1091-1093。

¹¹⁴ 閔智亭，《道教全真科儀》（臺北：文津出版社，1998），頁124-132。任宗權，《道教科儀概覽》（北京：宗教文化出版社，2006），頁104、116-124。

¹¹⁵ 日本學者大淵忍爾指「文檢」一詞始見於唐代敦煌寫本《本際經》卷三。見胡孚深，《中華道教大辭典》，頁558。

¹¹⁶ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十七至三十一〈奏申文檄品〉。《道藏》，冊31，頁513-558。

¹¹⁷ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十七〈奏申文檄品〉：「既未能通真達靈，凡有請祈，須仗文檄。然須言辭有理，亦要典格無虧。有如朝廷疏狀，尚有定格。」《道藏》，冊31，頁513。

¹¹⁸ 許慎《說文解字》：「檢，書署也。」清代段玉裁注：「書署，謂表署書函也。」許慎撰，段玉裁注，許惟賢整理，《說文解字注》（南京：鳳凰出版社，2007），頁467。

申文檄品」，¹¹⁹明代周思得的《上清靈寶領教濟度大成金書》把文書分為「文檢立成門」、「章法格式門」和「表箋規則門」。¹²⁰在今日學者對地方儀式進行的田野調查中，仍可以看到道士十分著重區分各類儀式文書，例如香港正一道士陳鈞在與學者廖迪生的對談提到：

……我補充一點。你剛才所講到的「意者」，那個名稱叫「意文」。牒裏面的文章叫「牒文」。奏上天庭的表，稱為「表文」。意文不單只有人名，亦清楚寫出該地清醮法事的緣起、意義及訴求。¹²¹

從這段對話可見，在道士眼中每種儀式文書都有它的專有名稱和功能。

第二節、「詞意」的各種名稱

歷史上「詞意」的別稱相當之多，在不同時期、地方和儀式傳統中它又稱為詞、齋詞（齋文）、醮詞（醮文）、青詞、心詞、齋意、誠意、願意、意、意文、意子、口意、詞疏、疏、疏文等等。

道教以「詞」來指稱這種文字，是強調它是一篇獨立和完整的文字。以「詞」來指稱法事中的祈禱文，在明《道藏》收錄的道書中最早可以在北周時期編纂的道教類書《無上秘要》卷四十九中找到例子。¹²²唐宋時期，文人會按照法事的種類來命名「詞」，把齋儀中用到的「詞」冠名為「齋詞」、「齋文」，把在醮儀中用到的詞冠名為「醮詞」、「醮文」。不過，從「詞」字衍生的眾多詞彙中，最為人熟悉的必定是唐代開始出現的「青詞」，這一方面得益於從當時起文人雅士所撰寫大量優雅的青詞作品，另一方面來自於對這種文字與其相關一些歷史和人物的批評，特別是明世宗朱厚熜（1507—1567）虔信道教與當時官場上「青詞宰相」的現象。本文在第三章會解釋「青詞」這個名稱複雜的起源，尤其是「青」和「清」

¹¹⁹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十三至二十四，〈章詞表牘品〉；卷二十七至三十一，〈奏申文檄品〉。《道藏》，冊 31，頁 485-498、513-558。

¹²⁰ 周思得，《上清靈寶濟度大成金書》（美國哈佛大學圖書館藏明代宣德七年刊本），卷三十四至三十七，〈文檢立成門〉；卷三十八，〈章法格式門〉；卷三十八，〈表箋規則門〉。

¹²¹ 廖迪生、馬健偉編著，《香港民間儀式：與正一道教科儀專家漫談》（香港：香港科技大學華南研究中心，2021），頁 65。

¹²² 《無上秘要》卷四十九〈三皇齋品〉：「臣謹讀辭以聞。入辭。按詞事款詣，情理慊篤。」周作明點校，《無上秘要》，頁 785。

字的含義。

按照靈寶齋的儀式理念，道士是應緣為他人修設齋醮法事。道教傳統把這些法事的發起人或負責人稱為「齋主」，而若果這個法事的負責人是皇帝或朝廷的代表，則稱為「齋官」。在唐宋時期，道士於法事舉行之前會要求齋主把啟建法事的緣由和心願寫成文字，然後以這篇文章為底本，按照特定的格式和用語改寫成法事裏適用的「詞意」。道書為了強調這篇「詞意」是源自齋主，會將它稱為「齋主青詞」、「齋主詞文」，¹²³或為了強調這篇文章用來說明齋主的心意，將它稱為「心詞」、「齋主心詞」、「齋官心詞」。¹²⁴道書又會把特定儀式用到的「詞」稱為「某某心詞」，例如把黃籙齋正齋「三日九朝」中晚朝儀用的「詞」稱為「晚朝心詞」，¹²⁵把正齋結束後散壇儀用的「詞」稱為「啟散心詞」，¹²⁶把齋儀散壇後設醮儀用的「詞」稱為「設醮心詞」。¹²⁷

相對於用「詞」來指稱一篇獨立和完整的祈禱文，道教傳統最早以「意」這個字來專門指稱這篇「詞」中表達法事意願的部分。從歷代道書所見，齋儀用的「意」常被稱為「齋意」，¹²⁸至於醮儀用的「意」雖然也會被稱為「醮意」，但例

¹²³ 「齋主青詞」例子見《上清天寶齋初夜儀》不分卷。《道藏》，冊3，頁601。林靈真《靈寶領教濟度金書》卷三十七〈科儀立成品〉〈開度通用•宿啟儀〉、卷七十六〈科儀立成品〉〈生神齋用•早朝行道儀〉、卷九十〈科儀立成品〉〈青玄齋用•散壇儀〉。《道藏》，冊7，頁202、383、430。

「齋主詞文」例子見《靈寶半景科儀》「齋主詞文，向已宣讀」。《道藏》，冊9，頁796。

¹²⁴ 「心詞」例子見林靈真《靈寶領教濟度金書》卷四十三〈科儀立成品〉〈開度黃籙齋•九朝行道儀〉、卷一百零一〈科儀立成品〉〈明真齋•早朝行道儀〉、卷一百二十五〈科儀立成品〉〈自然齋用•晚朝行道儀〉。《道藏》，冊7，頁224、481、791。杜光庭、仲勵《道門科範大全集》卷十五〈祈求雨雪道場儀〉、卷三十二〈誓火禳災儀〉、卷三十四〈誓火禳災儀〉。《道藏》，冊31，頁793、831、836。「齋主心詞」例子見五代張若海《玄壇刊誤論》〈論齋主心詞第十五〉。《道藏》，冊32，頁627。林靈真《靈寶領教濟度金書》卷一百零八〈科儀立成品〉〈遷拔道場用•宿啟儀〉、卷一百九十二〈科儀立成品〉〈七曜齋用•晚朝行道儀〉。《道藏》，冊7，頁513、825。「齋官心詞」例子見《羅天大醮早朝儀》。《道藏》，冊9，頁47。《羅天大醮設醮儀》。《道藏》，冊9，頁56。林靈真《靈寶領教濟度金書》卷二百二十四〈科儀立成品〉〈傳度道場用•早朝行道儀〉。《道藏》，冊8，頁106。金允中，《上清靈寶大法》，卷二十二〈臨壇符法品〉。《道藏》，冊31，頁483。

¹²⁵ 林靈真《靈寶領教濟度金書》卷一百二十五〈科儀立成品〉〈度星齋用•晚朝行道儀〉：「凡有皈投，敢忘關告。晚朝心詞，謹當跪奏。」《道藏》，冊7，頁574。

¹²⁶ 呂元素《道門定制》卷一〈議詞意〉：「若醮事止用啟散心詞為善。」《道藏》，冊31，頁655。

¹²⁷ 杜光庭、仲勵《道門科範大全集》卷七十八〈上清昇化仙度遷神道場儀〉〈設醮行道〉：「濫司關奏，職在升聞，設醮心詞，謹當宣奏。」《道藏》，冊31，頁943。

¹²⁸ 「齋意」例子不勝枚舉，較早期的例子見有唐代編集的《靈寶半景齋儀》：「須依按科儀，布露壇場，裝嚴象設，具其齋意，關奏上聞。」《道藏》，冊9，頁796。杜光庭、仲勵《道門科範大全集》卷八〈消災道場儀〉〈設醮行道〉：「輒冒天禁，戰悸申聞。齋意詞誠，謹當宣奏。」《道藏》，冊31，頁776。

子相對較少。¹²⁹這可能在儀式組合上先「齋」後「醮」有關。道教傳統對「詞」和「意」這兩個字的理解和運用，沿襲了中國文學的傳統。古人認為「意」是言詞的內蘊。《易經·繫辭上》說：「書不盡言，言不盡意。」¹³⁰又例如唐代文人杜牧（803—852）在〈答莊充書〉講述自己的文學理念時說：

凡為文以意為主，氣為輔，以辭彩章句為之兵衛，……是以意全勝者，辭愈朴而文愈高；意不勝者，辭愈華而文愈鄙。是意能遣辭，辭不能成意，大抵為文之旨如此。¹³¹

大抵上古人以「詞」和「意」分別指稱文字外在和內在的元素，前者指一篇文字的體例和修辭，即杜牧講的「辭彩章句」，而後者指一篇文字的主旨，即「文意」。倘若一個人的修辭不能夠正確表述他的主旨，就會造成所謂「詞不達意」、「言不及意」的狀況。在這個文學傳統下，「意」顯然比「詞」重要。綜觀歷代道書，年代越晚道士更習慣用「意」而非「詞」去指稱法事的祈禱文。之所以呈現這個趨勢，除了受到上述文學傳統的影響，大概是因為「詞」的體例和語句近乎固定，但每次法事的「意」總會有所不同，使道士在傳習和日常撰寫這種文字時花費更多工夫在「意」上。

不過，道士在運用「詞」和「意」這兩個字上始終沒有嚴格的標準，在大多數情況下我們可以把道書中這兩個字當作同義詞。與此同時，道書又會把「詞」、「意」或相關詞彙連用，例如「齋意青詞」、「齋意心詞」、「青詞齋意」、「醮意青詞」等等。¹³²林靈真在《靈寶領教濟度金書》收錄各式各樣法事的〈科儀立成品〉

¹²⁹ 「醮意」例子見金允中《上清靈寶大法》卷十二〈濟生陽德品〉：「具白醮意」。《道藏》，冊 31，頁 513-558。朱權《天皇至道太清玉冊》卷三〈赤文天律章〉：「法官道士進章表醮意，不得過一百七十六字。」《道藏》，冊 36，頁 389。《靈寶玉鑑》卷二〈齋修節次門〉：「宣白齋意。」《道藏》，冊 10，頁 148。

¹³⁰ 王弼注，孔穎達疏，盧光明、李申整理，呂紹綱審定，《周易正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁 342。

¹³¹ 杜牧撰，吳在慶校注，《杜牧集繫年校注》（北京：中華書局，2008），頁 480。

¹³² 「齋意青詞」例子見杜光庭、仲勵《道門科範大全集》卷六十一〈北斗延生道場儀〉〈靜夜行道〉：「況奉詞旨，敢不上聞，齋意青詞，謹當宣奏。」《道藏》，冊 31，頁 900。林靈真《靈寶領教濟度金書》卷九十一〈科儀立成品〉〈青玄齋用•早朝儀〉：「凡有投告，敢不上聞，齋意青詞，謹當敷奏。」《道藏》，冊 7，頁 432。《玉錄大齋第一日早朝儀》：「凡有所啟，敢不以聞。齋意青詞，謹當宣奏。」《道藏》，冊 9，頁 163。「齋意心詞」例子見杜光庭、仲勵《道門科範大全集》

中，在敘述「宣詞」這個「節次」時就沒有統一的用語，而會交替使用「齋主青詞，謹當宣奏。」「今有青詞，謹當敷奏。」「齋意青詞，謹當敷奏。」「具有心詞，謹當敷奏。」「具有詞文，謹當敷露。」等等多種寫法。¹³³明初天師張宇初（1359—1410）文集《峴泉集》卷六題為〈青詞齋意〉，當中就收錄了 15 篇分別以「青詞」、「齋意」和「誠意」為名的作品。¹³⁴

如前所述，歷代道書中對於祈禱文的稱謂繁多，本研究選擇以「意文」來指搜集到的實物個案，主要基於歷史發展與文書自名兩方面的考量。首先，從歷史演變來看，隨著時代推移，道士逐漸以「意」取代「詞」作為此類文書的主要稱謂；其次，就文書本身而言，本研究蒐集的實物上最常見的自稱為「齋意」、「大齋意旨」、「意」、「意文」、「誠意」、「口意」、「齋誠」、「疏意」等，皆以「意」為核心字眼。當中「意文」一詞在字義上可理解為「齋意之文字」，不僅準確反映了此類文書作為傳達法事意旨的功能，同時也指明它以文字為載體的形式。

小結

道教特別強調法事的步驟有嚴格規範，其中口頭宣誦「詞意」這個核心環節，其次序位於唱讚啟壇、敕水禁壇和焚香啟請神明之後，通過道士向神明稟告法事各種資訊和目的，從而發揮「傳誠達愀」的宗教溝通功能。這種祈禱文在道書中的稱謂相當多元，或被稱作「詞」，或被稱為「意」，本研究為求涵蓋全面，採用了兩宋道書中已經出現的「詞意」一詞作為這類文體的總稱。雖然「詞意」被歸

卷十〈靈寶太一祈雨醮〉〈靜夜行道〉：「凡有懇愀，敢不上聞，齋意心詞，謹當宣奏。」《道藏》，冊 31，頁 781。林靈真《靈寶領教濟度金書》卷四十二〈科儀立成品〉〈開度廣籙齋•九朝行道儀〉：「凡有投告，所合關聞，齋意心詞，謹當宣奏。」《道藏》，冊 7，頁 432。「青詞齋意」例子見張宇初，《峴泉集》，卷六。《道藏》，冊 33，頁 237。「醮意青詞」例子見杜光庭《道門科範大全集》卷十一〈靈寶太一祈雨儀〉〈設醮行道〉：「凡有懇愀，敢不奏聞，醮意青詞，謹當宣奏。」《道藏》，冊 31，頁 784。

¹³³ 林靈真，《靈寶領教濟度金書》，卷三十七，〈科儀立成品〉〈開度通用•宿啟儀〉；卷四十三，〈科儀立成品〉〈開度黃籙齋•九朝行道儀〉；卷四十四，〈科儀立成品〉〈開度黃籙齋•九朝行道儀〉；卷九十一，〈科儀立成品〉〈青玄齋用•早朝儀〉；卷一百六十，〈科儀立成品〉〈祈禳通用•謝恩醮儀〉。《道藏》，冊 7，頁 202、224、227、432、706-707。

¹³⁴ 張宇初《峴泉集》卷六收錄了〈己巳年醮醮宿啟青詞〉、〈張氏明薦父青詞〉、〈醮醮早朝青詞〉、〈正醮青詞〉、〈本宮大殿慶成正醮謝恩青詞〉、〈懺紫微臺青詞〉、〈懺臺早朝青詞〉、〈甲申普度醮醮滿散青詞〉、〈己巳醮醮齋意〉、〈本府年經齋意〉、〈圓臺醮醮齋意〉、〈建溥度齋意〉、〈普度早朝薦拔青詞〉、〈甲申普度醮醮齋意〉、〈圓臺建醮誠意〉及 3 篇上梁文。《道藏》，冊 33，頁 237-242。

類為「文檢」的一種，但它作為口述的祈禱文而非傳遞予神明官署的公文，有與別不同的地方。

考察「詞意」歷代各種異名，「詞」與「意」二字各具特殊意涵。「詞」通常指一篇獨立完整的文字，而「意」則專指「詞」中表達法事意願的部分。惟隨著時代發展，道士逐漸傾向使用「意」而非「詞」來稱呼這類祈禱文，此現象既反映了中國文學傳統中著重「意」的觀念，也體現了道士在日常中更注重撰寫「意」的實用取向。不過必須說明的是，道教內部對「詞」、「意」二字的運用從未有嚴格界限，在多數情況下可視為同義詞使用。道書中常見將二者並列或組合的情況，如「青詞齋意」、「齋意心詞」等等複合稱謂。基於研究材料的時代背景與實物自名特徵，本研究最終選用「意文」一詞來指稱所蒐集的具體個案，此選擇既能體現歷史發展的主流趨勢，也符合學術上「器物自名」的習慣。

第三章、唐宋時期道教儀式中的「詞意」

第一節、唐玄宗太清宮禮儀改革與「青詞」的出現

「詞意」在道教法事中開始被倍受重視，與這種文體中名為「青詞」的種類於唐代出現有關。從「青詞」於唐代出現開始，一般人都會指出它之所以用顏色來命名，是因為它最初被規定必須用大紅色的顏料書寫在青色的藤紙上，即所謂「青紙朱字」或「青紙朱書」。唐代晚期元和年間（806—820）官員李肇在《翰林志》中說明翰林學士的職責時，已經指出「凡太清宮道觀薦告詞文，用青藤紙朱字，謂之青詞」。¹³⁵藤紙是唐宋時期紙張中較為光滑、細密、耐用的一種，可染成青、白等色。¹³⁶後來兩宋時期道士在解釋何為「青詞」時亦往往援引這種說法，強調它在顏色上的特點，並引申認為它紙張和文字兩種不同的顏色寓意了儀式參與者的誠心。南宋呂元素在《道門定制》卷一〈議「詞意」〉提到：「青紙朱書，以代披肝瀝血之謂也」。¹³⁷時代相若的金允中在《上清靈寶大法》卷二十四〈章詞表牘品〉亦說：「青詞代剖肝，丹書象瀝血，所以形容齋主之誠切」。¹³⁸道士一方面按照五行學說，以青色是「木」的代表而「木」在五臟中對應肝，另一方面把紅色視作血液，因而把「青紙朱字」比喻為「披肝瀝血」或「剖肝瀝血」，象徵儀式參與者極其誠摯的心意。不過，在文學上以「披肝」、「瀝血」來形容心意一早就熟語，並非道士所發明。¹³⁹唐代中期文學名家韓愈（768—824）五言古詩〈歸彭城〉就有句：「剖肝以為紙，瀝血以書辭。上言陳堯舜，下言引龍夔。」

¹³⁵ 李肇，《翰林志》。《景印文淵閣四庫全書》，冊 595，頁 298。

¹³⁶ 錢存訓，《中國書籍、紙墨及印刷史論文集》（香港：中文大學出版社，1992），59-60。

¹³⁷ 呂元素，《道門定制》，卷一，〈議詞意〉。《道藏》，冊 31，頁 655。

¹³⁸ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 496。

¹³⁹ 早在南北朝時文人已經以披肝瀝血比喻費盡心思，例如南朝梁武帝蕭衍（464-549）《金樓子》〈著書篇十〉引〈忠臣傳諫諍篇序〉：「故瀝血抽誠，披胸見款。」《景印文淵閣四庫全書》，冊 848，頁 858。梁元帝蕭繹（508-555）〈與諸藩令〉：「瀝血叩心，枕戈嘗膽，其何故哉？」收入許敬宗，《文館詞林》，卷六百九十五。《續修四庫全書》，冊 1582，頁 543。披肝又多作披肝膽。《三國志》卷一六〈魏書·杜畿傳〉：「且布衣之交，猶有務信誓而蹈水火，感知己而披肝膽，徇聲名而立節義者。」《三國志》（北京：中華書局，1971），頁 501。《文心雕龍》〈論說十八〉：「披肝膽以獻主，飛文敏以濟辭，此說之本也。」劉勰著，周振甫注，《文心雕龍注釋》（北京：人民文學出版社，1981），頁 202。

言詞多感激，文字少萎蕤。¹⁴⁰」道士以「披肝瀝血」來指「青詞」只不過是挪用了傳統文學的比喻。

然而，當古人把目光聚焦於青詞紙字的用色時，很容易忽略了這種文詞的出現在道教儀式史上真實的意義。早於 1990 年代研究者從李肇《翰林志》提到青詞是供奉太上老君太清宮的「薦告詞文」，然後通過《舊唐書》及《新唐書》記載唐玄宗李隆基（685—762）於天寶二年（743）下詔把西京長安的玄元宮改名太清宮，從而斷定這種文體出現的時間。¹⁴¹可惜的是，歷來學者並沒有對太清宮與青詞兩者的關係作出進一步考察。

青詞的出現應被視為唐玄宗崇道政策中太清宮禮儀改革的一個部分。眾所周知，唐代李姓皇室從立國開始即自稱是先秦道家人物老子李耳的後裔，為此大力推行崇道政策，而唐玄宗於開元晚期到天寶初期相關的舉措特別之多。首先，唐玄宗於開元二十九年（741）下詔在西京長安、東京洛陽和全國各州興建「玄元皇帝廟」和「崇玄學」。¹⁴²其次，為應在盩厔縣（今陝西省周至縣）樓觀獲得老子像及在桃林縣（今河南省靈寶市）「尹喜故宅」獲得「函谷靈符」而將年號改為「天寶」。¹⁴³第三，屢次加封老子的尊號。唐高宗李治（628—683）於乾封元年（666）尊號老子為「玄元皇帝」，之後七十多年幾位帝王都沒有推動再次加尊，而唐玄宗卻於天寶二年（743）、天寶八載（749）和天寶十三載（753）短短十年間依次將老子加尊為「大聖祖玄元皇帝」、「聖祖大道玄元皇帝」和「大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝」。¹⁴⁴

¹⁴⁰ 韓愈撰，魏仲舉集注，郝潤華、王東峰整理，《五百家注韓昌黎集》（北京：中華書局，2019），頁 98。

¹⁴¹ 長虹，〈青詞瑣談〉，《中國道教》1990 年第 2 期，頁 19。胡孚琛主編，《中華道教大詞典》，第五類〈齋醮科儀及戒律·青詞〉，頁 559。第十三類〈道教文學藝術·青詞〉，頁 1560。

¹⁴² 「（開元）二十九年春正月丁丑，制兩京、諸州各置玄元皇帝廟並崇玄學，置生徒，令習老子、莊子、列子、文子，每年准明經例考試。」劉昫等撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷九，〈玄宗本紀〉，頁 213。

¹⁴³ 「甲寅，陳王府參軍田秀上言：『見玄元皇帝於丹鳳門之空中，告以我藏靈符，在尹喜故宅。』上遣使於故函谷關尹喜臺旁求得之。……群臣上表，以「函谷靈符，潛應年號；先天不違，請於尊號加『天寶』字。」司馬光撰，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷二百一十五，〈唐紀〉，頁 6851。

¹⁴⁴ 劉昫等撰，《舊唐書》，卷九，〈玄宗本紀〉，頁 216、223、227。

位於西京長安城內大寧坊西南角的玄元皇帝廟，是唐玄宗在位中期起供奉老子最重要的場所，廟內供奉的老子像是特別命人用太白山（今陝西省眉縣、太白縣和周至縣交界）白石以「王者袞冕之服」形像雕刻而成。¹⁴⁵天寶二年三月，唐玄宗在這裏親自主持了加號老子為「大聖祖玄元皇帝」的儀式，同時下令將場所的名稱更改為太清宮。太清宮得名於太清天。道教信仰認為至高無上的三清天尊之一的太上老君道德天尊位居於太清天，而這位神明在先秦時期在人世間化身為老子。從這時起太清宮在唐代國家祀典中地位超然。《舊唐書》〈禮志〉記載禮院回覆唐穆宗李恆（795—824）郊祀的安排就說：「自天寶已後，凡欲郊祀，必先朝太清宮，次日饗太廟，又次日祀南郊。¹⁴⁶」唐玄宗崇奉老子的舉措並非只有表面工夫，他從天寶二年至四載（745）下令深入改革太清宮的禮儀。這些改革最重要的資料，保留在同時代名臣杜佑（735—812）編纂的《通典》和太常禮院官員王涇（9世紀初）編纂的《大唐郊祀錄》兩部政書，以及北宋學者宋敏求（1019—1079）編集的《唐大詔令集》中。

杜佑《通典》成書於貞元十七年（801），這時距離天寶初年太清宮禮儀改革不過 50 餘年。該書卷五十三〈老君祠〉記載：

天寶元年，親祠玄元廟，又於古今人表昇玄元皇帝為上聖。其時同制莊子號南華真人、文子號通玄真人、列子號沖虛真人、庚桑子號洞靈真人，又以其所著之書並為經。其年九月，改兩京玄元廟為太上玄元皇帝宮。其告饗所奏樂，降神用混成之樂，送神用太一之樂。

（天寶）二載，西京改為太清宮，東京改為太微宮，天下諸郡為紫極宮。三月，敕：「古之制禮，祭用質明，義兼取於尚幽，情實緣於既沒。我聖祖湛然常在，為道之宗，既殊有盡之期，須展事生之禮。自今以後，每聖祖宮有昭告，宜改用卯時以前行禮。」

¹⁴⁵ 「初，太清宮成，命工人於太白山採白石，為玄元聖容，又採白石為玄宗聖容，侍立於玄元之右。皆依王者袞冕之服，繒綵珠玉為之。」劉昫等撰，《舊唐書》，卷二十四，〈禮儀志〉，頁 927。

¹⁴⁶ 劉昫等撰，《舊唐書》，卷二十一，〈禮儀志〉，頁 845。

（天寶）四載四月，敕：「比太清宮行事官皆具冕服，爰及奏樂未易舊名，並告獻之時仍陳冊祝，既非事生之禮，皆從降神之儀，且真俗殊倫，幽明異數，理有非便，亦在從宜。自今以後，每太清宮行禮官，宜改用朝服，兼停祝版，改為清詞於紙上，其告獻辭及所奏樂章，朕當別自修撰，仍令所司，具儀注聞奏。」¹⁴⁷

比對《唐大詔令集》可以發現《通典》節錄了天寶二年和四載敕詔的文字。天寶二年敕詔原稱〈追尊先天太皇德明興聖皇帝等制〉，當中涉及多項崇道政策，《通典》較完好節錄了與太清宮相關的部分。¹⁴⁸至於天寶四載敕詔原稱〈太清宮行禮官改用朝服並停祝版敕〉，《通典》節錄時省略了事情的緣由，據《唐大詔令集》其全文為：

敕：「尊祖奉先，必在于崇敬，辨儀正禮，所貴於緣情。伏以太聖玄元皇帝，御氣升天，長生久視，體重玄而不測，與元化而無窮，真容屢見，寶符仍集，恭惟玄祐，實表常存。比者太清宮行事官皆具冕服，爰及奏樂，未易舊名，並告獻之時，仍陳策祝。既非事生之禮，皆是降神之儀，但真俗殊倫，幽明異數，理有非便，亦在從宜。自今已後，每於太清等宮行禮官宜改用朝服，兼停祝版，其告獻辭及所奏樂章，朕當別自修撰，仍令所司具儀注奏聞。」¹⁴⁹

《通典》在引錄時捨去了「尊祖奉先」至「實表常存」一段。就這條詔敕與「青詞」的關係，貞元九年（793）成書的《大唐郊祀錄》卷九相關記載如下：

其申告薦之文曰青詞。

案開元二十九年，初置太清宮，有司草儀用祝策以行事。天寶四載四月甲辰，詔：「以非事生之禮。」遂停用祝版，而改青詞於青紙上，因名之。

¹⁴⁷ 杜佑撰，王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，2016），卷五十三，〈禮十三·沿革十三·吉禮十二〉，頁1468。

¹⁴⁸ 《唐大詔令集》與《通典》記載天寶二年詔敕的文字只有少許差異。《唐大詔令集》「古人制禮」、「每於聖祖宮昭告」，《通典》則作「古之制禮」、「每聖祖宮有昭告」。宋敏求，《唐大詔令集》，卷七十八，〈典禮〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊426，頁591-592。

¹⁴⁹ 宋敏求，《唐大詔令集》，卷七十五，〈典禮〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊426，頁567-568。

自此以來，為恆式矣。¹⁵⁰

從上述三段關鍵的文獻資料所見，唐玄宗推動的太清宮的禮儀改革涉及行禮的時間、行禮人的服裝、行禮的方式、誦讀的祈禱文和演奏的音樂，而「青詞」就是伴隨這次改革出現的產物。

唐玄宗之所以要對太清宮的禮儀進行大量改革，是因為他認為在太清宮不應因循習慣採用傳統中國宗教祭祀一般天地神鬼的「降神之儀」，而是應該特別採用「事生之禮」。所謂「降神之儀」關乎傳統中國祭禮中犧牲粢盛（簡稱「犧盛」）和祝文這兩個必要的元素。文學批評家劉勰（465—522）在《文心雕龍》中為〈祝盟〉作敘述時，就扼要說明了兩者如何重要。《文心雕龍》〈祝盟〉說：

天地定位，祀遍群神，六宗既禋，三望咸秩，甘雨和風，是生黍稷，兆民所仰，美報興焉！犧盛惟馨，本於明德，祝史陳信，資乎文辭。¹⁵¹

古人為了報答大自然的恩賜，在祭祀中把農牧所得的作物和牲畜分別製作為粢盛和犧牲，藉着它們馨香的氣味來感召天神和地祇，而這個概念同樣適用於祭祀人鬼上。祝文或祭文中經常提到「來格來嘗」、「來格來歆」，其意思即是邀請神明到來享用祭品。不過，古人強調犧盛馨香的氣味之所以能夠感通鬼神，關鍵是因為奉祀人有著崇高顯明的德行。這個概念源自《尚書·君陳》所說：「至治馨香，感於神明。黍稷非馨，明德惟馨。」¹⁵²以上即《文心雕龍》所說的「犧盛惟馨，本於明德」。與此同時，奉祀人的心意亦需要用真切的語言和文字來表達，故此在正確陳設和向神明奉獻犧盛之後，就需要靠「祝史」，即掌理祭祀的人通過恰當的文詞向祭祀對象表達意願。這些由「祝史」朗讀的祈禱文後世通稱「祝文」。祝文作為凡人向神明稟報的文字，明代吳訥（1372—1457）在《文體辨體》指它的行文用語必須「真情實意，溢出言辭之表。」「若夫諛辭巧語，虛文蔓說，固

¹⁵⁰ 王涇，《大唐郊祀錄》，卷九，〈饗禮〉。《續修四庫全書》，冊 821，頁 330。

¹⁵¹ 劉勰著，周振甫注，《文心雕龍注釋》，頁 105。

¹⁵² 孔安國傳，孔穎達疏，廖名春、陳明整理，呂紹綱審定，《尚書正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁 579。

弗足以動神，而亦君子之所厭聽也。」¹⁵³以上即《文心雕龍》所說的「祝史陳信，資乎文辭」。

在供案上精心陳設的犧盛每個人都可以目睹，但只由「祝史」或主祭人在特定環節朗讀的祝文，就很容易被人忽略。在傳統中國文學的體類中，祝文被視作一種獨立的文體。明代徐師曾（16世紀）在《文體明辨》介紹祝文時說：

按祝文者，饗神之詞也。劉勰所謂「祝史陳信，資乎文辭」者是也。昔伊尹始蠟以祭八神，其辭云：「土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。」此祝文之祖也。厥後虞舜祠田，商湯告帝，《周禮》設太祝之職，掌六祝之辭。春秋已降，史辭寢繁，則祝文之來尚矣。考其大旨，實有六焉：一曰告，二曰脩，三曰祈，四曰報，五曰辟，六曰謁，用以饗天地山川社稷宗廟五祀群神，而總謂之祝文。其詞有散文，有韻語，今並採而列之。¹⁵⁴

徐師曾把祝文形容為「饗神之詞」，可以說清楚指出了它與犧盛的關連。祝文多數以「尚享」、「尚饗」或「伏惟尚饗」作全文的結束語。「尚」字作為副詞的意思是祈求。「饗」是「鄉」的後起字，與「享」字相通，表示宴饗、饗獻、饗祀等。¹⁵⁵祈求天地神鬼降臨祭祀場所享用犧盛，正是傳統中國祭禮的宗旨。

祝文在應用上有一個特點，就是它並非書寫於紙張，而是必須書寫於祝冊或祝版（一寫作祝板）上。祝版即寫上祝文的一片木版。在國家祀典使用祝版始於唐代。¹⁵⁶唐代經學家賈公彥（7世紀）疏解《周禮·春官宗伯》說「祝辭，則祝

¹⁵³ 見吳訥《文體辨體》〈內集·祭文〉。按祭神用的「祝文」和祭奠祖先親友用的「祭文」十分相似。吳訥以「祭文」總稱「禱神」和「祭親舊」的文字。徐師曾認為從文體發展來看祭文只是「祝文之變」。徐師曾《文章明辨》〈正編·祭文〉：「按祭文者，祭奠親友之辭也。古之祭祀，止於告饗而已。中世以還，兼讚言行，以寓哀傷之意，蓋祝文之變。」陳懋玲校對，《文體序說三種》（臺北：大安出版社，2016），頁63、182。

¹⁵⁴ 徐師曾《文體明辨》〈正編·祝文〉。吳訥、徐師曾、陳懋仁著，陳懋玲校對，《文體序說三種》，頁183-184。

¹⁵⁵ 王力等原編，蔣紹愚等增訂，《古漢語常用字字典（第4版）》，頁377。

¹⁵⁶ 「周廣順三年冬十月，禮儀使奏：『郊廟祝文，禮例云：古者文字皆書于冊，而有長短之差。魏、晉郊廟祝文書于冊。唐初悉用祝版，惟陵廟用玉冊，玄宗親祭郊廟，用玉為冊。……』」從之。」薛居正等撰，《舊五代史》（北京：中華書局，1976），卷一百四十三，〈禮志〉，頁1910。

版之辭。¹⁵⁷」祝版作為專門用來祭祀神明的器物，歷代朝廷對它的製作和保管都有一些規定，例如北宋《政和五禮新儀》記載「有司常祀用祝版。……祝版以梓楸木為之，長二尺，廣一尺厚六分。¹⁵⁸」指明祝版須要用木材中材質優良的梓木或楸木製作。¹⁵⁹明代《大明集禮》提到「其祝板依唐制長一尺一分廣八寸。¹⁶⁰」清代紫禁城太和門東廡外東南部內閣大堂滿本堂西面是祝板房，為「繕寫大祀祝板之所」¹⁶¹。從清代《雍正帝祭先農壇圖》上卷和乾隆晚期江南道總督李奉翰(?—1799)纂輯《南工廟祠祀典》的插圖，都可以清楚看到祝板的形制和擺放位置。(圖4、圖5)

唐玄宗深明傳統中國祭禮和道教的義理，他在天寶二年和四載的詔敕中提到一般祭祀對象是「既沒」的存在，但身為皇室祖先的老子在道教信仰中是太上老君道德天尊的化身，等同於虛無妙道，是「湛然常在」、「體重玄而不測」、「與元化而無窮」的永恆存在。唐玄宗批評官員為當時新建的西京太清宮制定禮儀時不明所以，只懂得沿用「降神之儀」，即前述以高潔德行和精美犧盛去感通神明降臨享用供品為宗旨的儀式。王涇《大唐郊祀錄》把這事稱為「有司草儀用祝策以行事」。這套祭禮具體的事項包括於「質明（天大亮時）」時行禮、主祀官員身穿祭禮用的冕服、在行禮時使用祝文和祝版，以及演奏「混成之樂」和「太一之樂」等等。唐玄宗認為為了闡明道教信仰尊崇玄元皇帝老子必須「辨儀正禮」，具體的做法就是摒棄「降神之儀」而採用「事生之禮」。傳統祭禮根據《禮記·中庸》原本已有「事死如事生」、「事亡如事存」的理念，¹⁶²不過唐玄宗所提出的「事生

¹⁵⁷ 鄭玄注，賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁568。

¹⁵⁸ 鄭居中，《政和五禮新儀》，卷四〈序例〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊647，頁146。

¹⁵⁹ 有關「梓楸木」可參考王樹芝、趙志軍、馮廣平，〈梓樹、楸樹的考古發現及其文化芻議〉，《農業考古》，2015年第1期，頁218—223。

¹⁶⁰ 徐一夔纂，李時增修，《明集禮》，卷一〈吉禮第一•祝冊〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊649，頁71。

¹⁶¹ 王正功輯，趙輯寧校補，《中書典故彙紀》（民國嘉業堂叢書本），卷六。《續修四庫全書》，冊746，頁243-244。

¹⁶² 「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定，《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），卷五十二，〈中庸〉，頁1681。

之禮」並不是為了「事死」，而是真正為了「事生」，即把永恆的老子看作一位在世的人物。為了達到「事生」的目的，這次改革具體的事項包括改於卯時（今上午5時至7時）以前行禮、主祀官員改穿朝會穿的朝服、在行禮時停用祝版，唐玄宗並宣告自己將親自撰寫儀式所需的「告獻辭」和「樂章」。這種新式的「告獻辭」《大唐郊祀錄》稱作「告薦之文」、《翰林志》稱作「薦告詞文」，兩者作進一步解說時都指向「青詞」，可惜的是傳世文獻沒有留下唐玄宗撰寫的範例。至於新的樂章，《大唐郊祀錄》收錄了唐玄宗創作的〈煌煌之樂〉、〈沖和〉、〈初上香〉、〈再上香〉、〈終上香〉、〈紫極之舞〉、〈入破〉三首、〈撤醺〉和〈真和〉十一首樂章的歌詞。¹⁶³太清宮禮儀經過這番改動，加上宮內老子像是「王者袞冕之服」的形像，主祀官員於行禮時禮拜老子有如在朝會上朝覲皇帝一樣，這即達到唐玄宗心目中「事生之禮」的效果。

從太清宮青詞實例所見，這種文體基本沿用了祝文的格式，兩部書最明顯和關鍵的分別是青詞以「謹詞」取代「尚享」、「尚饗」或「伏惟尚饗」作為全文的結束語。傳統中國祭禮犧盛和祝文兩個元素並重，但太清宮「青詞」改用「謹詞」作結束語，反映了儀式不再以祈求神明降臨享用供品為目的，亦即從中抽離了犧盛這個元素。其實從南北朝開始道教就反覆強調「神不飲食」。¹⁶⁴唐玄宗對太清宮禮儀的改革不但表現了「事生之禮」，也同時試圖將這儀式的核心理念從傳統中國宗教轉移至道教信仰。

細心對比天寶四載〈太清宮行禮官改用朝服並停祝版敕〉、《大唐郊祀錄》和《通典》三者文字的差異，也使人重新審視「青詞」這個名稱的由來。《唐大詔令集》收錄天寶四載的敕詔只提到「兼停祝版」。在太常禮院任職的王涇在《大唐郊祀錄》引錄這篇敕詔「以非事生之禮」一句後，解釋這事的影響是「遂停用祝版，而改青詞於青紙上，因名之。」王涇在敘述中強調「青詞」和「青紙」，

¹⁶³ 王涇，《大唐郊祀錄》卷九。《續修四庫全書》，冊821，頁330-331。

¹⁶⁴ 陸修靜《陸先生道門科略》：「罷諸禁心，清約治民，神不飲食，師不受錢。」《道藏》，冊24，頁779；《三天內解經》：「民不妄淫祀他鬼神，使鬼不飲食。」《道藏》，冊28，頁414。

這比學者較常引用李肇的《翰林志》更早明確指出這種文體得名於它用紙的顏色。

《通典》與《大唐郊祀錄》兩者文字有相當微妙的差異。現存版本的《通典》在引錄天寶四載敕詔說「兼停祝版，改為清詞於紙上。」對照《唐大詔令集》的記載「改為清詞於紙上」一句是衍文，估計這句原本是杜佑對「兼停祝版」的註解，後世於傳抄或刻刊時把小字註解誤作正文。杜佑從天寶十一年（752）以門蔭入仕至貞元十七年編成《通典》時，已經歷仕玄、肅、代、德四朝且曾任禮部尚書，他對當時太清宮禮儀的記述應該相當可信。杜佑的焦點不是這種祈禱文用紙的顏色而是「清詞」的名稱。筆者認為這裏「清」字是用來修飾「詞」字，應是「單純」，也有「高雅」的意思，即相對於禮儀改革前把祈禱文寫在祝版上，於改革後只是「單純」把祈禱文寫於紙上，類似的用法例如清香、清齋、清供等等。有些學者認為「清」是指太清宮，¹⁶⁵或「清詞」是文體的名稱，¹⁶⁶恐失於斷章取義。

《通典》以「清」和《大唐郊祀錄》以「青」說明「兼停祝版」的結果，其實各有側重。筆者綜合這些資料認為，唐玄宗推動太清宮禮儀改革之初，只是下令把祈禱文改為寫於紙上，即《通典》所說的「清詞於紙上」，而當撰寫這種祈禱文成為了翰林學士院的職責後，才逐漸確立了它必須用青紙以至青藤紙書寫的規範，使「青詞」形成了「青紙朱字」這個顯眼的特徵。事實上到了數百年後的南宋，仍有道士大致明白「青詞」的來歷。呂元素在淳熙十五年（1188）成書的《道門定制》卷六〈青詞〉說：

唐天寶四載，敕太清宮行事官皆具冕服，停祝版，改為清詞書於紙上。見

杜佑《通典》。唐奉老君為聖祖，置太清宮，奠謁祠事嚴，故有此敕。逮及宋朝，真宗

皇帝更以青紙謂之青詞，清、青之義各有攸始。¹⁶⁷

雖然呂元素誤以為是宋真宗下令以青紙書寫法事的祈禱文，但他援引杜佑《通典》並卻強調「清、青之義各有攸始」，清楚指出這種文字分別具有「清」和「青」

¹⁶⁵ 張海鷗、張振謙，〈唐宋青詞的文體形態和文學性〉，頁 47；楊毅，〈論唐宋道教青詞演變〉，頁 111。

¹⁶⁶ 王雨萌，〈唐代青詞芻議〉，頁 344。

¹⁶⁷ 呂元素《道門定制》卷六。《道藏》，冊 31，頁 715。

兩個特點。

第二節、唐宋文人撰寫的「詞意」

1. 唐代文人撰寫的太清宮青詞

嚴格來說，青詞只是指太清宮祭禮用的「詞意」。作為唐代國家祀典最重要的一部分，太清宮的事務不僅由禮部和太常院負責，當時皇帝為隆重其事，還特別委任宰相出任太清宮使，¹⁶⁸更指派具文學才華的翰林學士院負責撰寫青詞。李肇在《翰林志》中說明翰林學士的職責包括起草制、詔、批答表疏、太清宮道觀薦告詞文（青詞）、皇陵薦告上表、嘆道文等等。¹⁶⁹南宋官員洪遵（1120-1174）把家藏有關唐代翰林學士的 12 種文獻編輯成《翰苑群書》，其中卷五收入乾寧年間（894—898）翰林學士楊鉅《翰林學士院舊規》中有一篇〈道門青詞例〉，其文為：

維某年月歲次某月朔某日辰，嗣皇帝臣署，謹差某銜威儀某大師賜紫，某處奉依科儀，修建某道場幾日，謹稽首上啟虛無自然元始天尊、太上道君、太上老君、三清眾聖、十極靈仙、天地水三官、五嶽眾官、三十六部眾（尊）經、三界官屬、宮（玄）中大法師，一切眾靈。臣聞云云。尾云：謹詞。¹⁷⁰

這篇「青詞」範例的內容可以分為五個部分。第一部分是「維」字起首的第一句，用以敘述儀式的日期。第二部分從「嗣皇帝臣署」至「修建某道場幾日」，用以敘述儀式是由何人在何地舉行。這篇範例中皇帝在神明面前謙稱自己為「嗣皇帝臣」，以這身分下令某位獲賜號或賜紫色法衣的道士在某處修建道場。第三

¹⁶⁸ 有關太清宮使的職事與歷任人員可參考丁煌，〈唐代道教太清宮制度考（下）〉，《成功大學歷史學報》，第 7 號（1980），頁 182-193。

¹⁶⁹ 李肇，《翰林志》。《景印文淵閣四庫全書》，第 595 冊，頁 297-298。

¹⁷⁰ 洪遵，《翰苑群書》，卷五，〈翰林學士院舊規〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊 595，頁 358-359。按道教儀式崇奉道、經、師三寶之位有專門名稱。金允中，《上清靈寶大法》，卷二十二〈臨壇符法品〉〈齋壇三寶位次〉說：「太上無極大道中，三十六部尊經左，玄中大法師右。右三寶所書牌位，出廣成先生齋科，諸方奉行，元本並只如此，共計壹拾柒字，即無異同，亦不曾別有他字。」《道藏》，冊 31，頁 476。王契真《上清靈寶大法》卷五十四〈齋法宗旨門〉〈明三寶〉說：「宗旨曰：靈寶大法中所尊太上無極大道、三十六部尊經、玄中大法師，是名三寶。出廣成齋科，諸方奉行。」《道藏》，冊 31，頁 199。據此〈翰林學士院舊規〉所錄「眾經」應為「尊經」、「宮中」應為「玄中」之訛。

部分從「謹稽首上啟」至「一切眾靈」，用以啟奏神明。這篇範例中提到的神明以道教信仰中至高無上的三清天尊為首。第四部分是「臣聞云云」，用以敘述法事的緣起和祈願。因為每次法事的緣起和祈願總會有所不同，所以範例中只用「云云」來作表示。這幾句以「臣聞」起首，是對應前面皇帝「嗣皇帝臣」的自稱。第五部分是以「謹詞」為全篇的結束語。如前文所述，青詞用「謹詞」取代「尚饗」作結束語是它的一大特徵。翰林學士若果根據這篇範例撰寫青詞，他在第一至第三部分只須按照格式填入日期、地點和人物姓名，至第四部分才需要按當時情境予以創作，而這部分即「詞意」中的「意」。

唐代太清宮祭禮相當頻繁，但意外地傳世的太清宮「青詞」卻相當之少。《大唐郊祀錄》提到太清宮「每歲四時孟月及臘五薦」，¹⁷¹即於每年農曆正月、四月、七月、十月及十二月分別舉行五次祭典。值得注意的是，這五個月份中正月、七月和十月，恰好是道教三元日上元日、中元日和下元日的月份。按從唐玄宗改元天寶至唐亡之間約 150 年，單是一所太清宮於這段期間舉行的常規祭典數目應高達 700 次以上，而這尚未包括前文提到郊祀前須「先朝太清宮」，以及為了祈晴、祈雨、祈雪、禳災等等特別事項而舉行的祀事。然而，兩宋官修多達一千卷的文學總集《文苑英華》卷四百七十二〈青詞〉部分，僅僅收錄了 5 篇唐代作品，它們以年代排列依次為元和二年（807）白居易（772—846）寫的〈季冬薦獻太清宮青詞〉，會昌年間（841—847）封敖（元和十年（815）進士）寫的〈太清宮祈雪青詞〉和〈祈雨青詞〉，乾寧二年（895）張玄晏（877—931）寫的〈下元金籙道場青詞〉，以及光化四年（901）吳融（850—903）寫的〈上元青詞〉。根據史傳，這 5 篇文章的作者都曾經擔任翰林學士。¹⁷²雖然這幾篇作品只有兩篇以太清

¹⁷¹ 王涇，《大唐郊祀錄》，卷九，〈饗禮〉。《續修四庫全書》，冊 821，頁 330。

¹⁷² 劉昫等撰，《舊唐書》卷一百六十六〈白居易列傳〉：「（貞元）二年十一月，召入翰林為學士。」卷一百六十八〈封敖列傳〉：「會昌初，以員外郎知制誥，召入—翰林為學士，拜中書舍人。」歐陽修、宋祁撰，《新唐書》卷六十〈藝文志·丁部集錄·別集類〉：「《張玄晏集》二卷。字寅節，昭宗翰林學士。」卷一百五十〈文藝列傳·吳融〉：「久之，召為左補闕，以禮部郎中為翰林學士，拜中書舍人。」劉昫等撰，《舊唐書》，頁 4341、4392。歐陽修、宋祁撰，《新唐書》（北京：中華書局，1975），頁 1608、5795。

宮為標題，但文中於啟奏神明時僅列舉了老子「大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝」尊號，故此可以肯定它們都是太清宮青詞。惟必須提出的是，這幾篇文章的標題很可能是宋人編輯《文苑英華》時所擬。雖然《大唐郊祀錄》和《翰林志》已經明確把太清宮薦告詞文稱為青詞，且當時詩歌中也提到青詞，甚至在文學上逐漸衍生出「綠章」、「碧簡」的別稱，¹⁷³但當時的人似乎未習慣把太清宮的薦告詞文直接稱為「某某青詞」。在白居易親自編輯的文集《白氏長慶集》中，〈季冬薦獻太清宮青詞〉的標題為〈季冬薦獻太清宮薦告詞文〉，¹⁷⁴這稱呼與李肇《翰林志》記載相符。

由於傳世的唐代太清宮「青詞」僅有 5 篇，所以以下一一引錄並作深入分析。白居易〈季冬薦獻太清宮青詞〉和吳融〈上元青詞〉是太清宮正月和臘月常規祭禮用的「青詞」。白居易的一篇寫於元和二年，是現存年代最早的「青詞」作品。其文為：

維元和二年歲次丁亥十二月甲寅朔二十六日己卯，嗣皇帝臣稽首大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝，伏以今年司天臺奏正月三祀上帝于南郊，佳氣充塞，四方溫潤，祥風微起，廬州申連理李樹一株，彰義軍節度使進白鳥一，鄭滑觀察使奏瑞麥五科。司天臺奏六月五日夜鎮星見，河陽節度使進白雀一，荊南節度使申連理樹一本，山南西道觀察使申嘉瓜一枚。司天臺奏六月十三日夜老人星見，河南府申芝草兩莖。司天臺奏冬至日佳氣充塞，瑞雪祁寒者。臣嗣承丕圖，肅恭寅畏，祖宗垂慶，嘉瑞荐臻，虔奉禱祥，伏深祇惕。今時惟玄律節及季冬，仰薦明誠，敬率恆典，謹遣攝太尉司徒平章事杜佑薦獻以聞。謹詞。¹⁷⁵

¹⁷³ 韓愈五古〈奉和杜相公太清宮紀事陳誠上李相公十六韻〉：「紫極觀忘倦，青詞奏不嘩。」陸龜蒙（9世紀）七絕〈奉和襲美寄題羅浮軒轅先生所居〉：「暫應青詞為穴鳳，却思丹微伴冥鴻。」李賀七古〈綠章封事〉：「綠章封事諒元父，六街馬蹄浩無主。」李郢（9世紀）七古〈紫極宮上元齋次呈諸道疏〉：「碧簡朝天章奏頻，清宮彷彿降真靈。」有關唐詩所提到的「青詞」，參考丁放、韓文濤，〈論青詞與唐詩〉，《江淮論壇》，2017年第2期，頁18-19。

¹⁷⁴ 白居易，《白氏長慶集》，卷。《景印文淵閣四庫全書》，冊1080，頁409-410。

¹⁷⁵ 李昉等編，《文苑英華》，卷四百七十二。《景印文淵閣四庫全書》，冊1337，頁409-410。

文中提到的「玄律節及季冬」即臘月，白居易在歲末回顧了當年正月三日、六月五日、六月十三日和冬至日的天文或各地進獻的祥瑞，或多或少反映了當時「元和中興」所造就新的政治氣氛。值得注意的是，文末提到負責這次祀事的正是《通典》編纂者、時任宰相兼領太清宮使職銜的杜佑。吳融的一篇寫於唐亡前夕的光化四年，其文為：

維光化四年歲次辛酉正月乙酉朔十五日己亥，皇帝臣稽首大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝。伏以時當獻歲，節及上元，爰命香火道人，煙霞志士，按科儀於金闕，陳齋醮於道場。伏願大鼓真風，潛垂道蔭，俾從反正，永保無虞，四海九州，干戈偃戢，東臯南畝，皆獲豐登，冀與兆人，同臻介福。謹詞。¹⁷⁶

文中提到的「獻歲節」是正月的別稱。這次祭典不但選擇了道教三元日中正月十五日上元日舉行，且延請道士修齋設醮，反映了這時候太清宮祭禮已經融入了相當重的道教儀式。大概白居易和吳融所寫是太清宮常規祭禮的「青詞」，故此文意直白，且沒有向神明提出甚麼明確的祈求。

相對來講，封敖於會元年間寫的〈祈雨青詞〉和〈太清宮祈雪青詞〉就具有明顯目的。〈祈雨青詞〉文為：

維年月日，嗣皇帝臣稽首大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝。臣猥奉顧託，獲臨宇宙，四海之寧晏，萬物之生成，必繫厥躬，敢忘其道是用虔恭大業，寅畏上玄，勵無怠無荒之憂勤，期一風一雨之調順，苟或愆候，常多愧心。今三伏之時，五稼方茂，稍渴膏潤，未為愆陽，而憂勞所牽，念慮已及，恭持丹懇，上瀆玄功，冀弘清淨之源，溥施霑濡之澤，業盛必遂，煩燠可消，將展敬於精誠，俟降靈於霧霤。謹遣吏部侍郎韋湛啟告以聞。謹詞。

文末提到負責這次祀事的是吏部侍郎韋湛。韋湛生平不詳，天寶十五年進士(756)郎士元有一首五律〈送韋湛判官〉，¹⁷⁷所指未知是否同一人。另一篇〈太清宮祈

¹⁷⁶ 李昉等編，《文苑英華》，卷四百七十二。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1337，頁 410。

¹⁷⁷ 《御定全唐詩》，卷二百四十八。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1425，頁 384。

雪青詞〉文為：

維年月日，嗣皇帝臣稽首大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝。伏以百穀實生靈之本，萬姓為國家之基，言念老農，常思薄德。今時雪罕降，宿麥是憂，同雲未施，嘉穀何望。臣祇膺景運，亭育兆人，德不動天，言徒罪己。粢盛慮闕於明薦，災沴恐及於生靈，誠竭齋莊，禮虔夙夜。伏惟玄功不宰，至道無言，垂福祐於群生，假膏濡之德澤。謹遣尚書兵部侍郎高元裕啟告以聞。謹詞。¹⁷⁸

主持這次祭禮的是兵部侍郎高元裕（774—850），他後來官至吏部尚書。¹⁷⁹按照傳統中國宗教「天人感應」的傳統，皇帝在這兩篇「青詞」中為暘旱自責「苟或愆候，常多愧心。」「言念老農，常思薄德。」「德不動天，言徒罪己。」祈求上天為了百姓的農事盡早降雨降雪。封敖在這兩篇文章中說「粢盛必遂」、「粢盛慮闕於明薦」，旨在強調祭品在儀式中的作用，可以說其行文用語並未擺脫傳統祭禮理念和祝文套語的影響，但他在遣詞上用「粢盛」而非「犧盛」，也可說遵循了道教以「蔬果精修」而非「牲牲血食」為供品的理念。¹⁸⁰

張玄晏〈下元金籙道場青詞〉與其他四篇相比有兩個特點。第一，從標題中「下元金籙道場」所見，這次太清宮祭禮根本是一場道教法事，這比吳融〈上元青詞〉反映更強烈的道教儀式成份。金籙齋是靈寶齋其中一個品類，功能是「調和陰陽，救度國正。¹⁸¹」。第二，它的內容與當時唐朝大廈將傾的政治局勢有著密切關係。其文為：

維乾寧二年歲次丙辰十月戊申朔十二日己未，嗣皇帝臣稽首大聖祖上大道金闕玄元天皇大帝。伏以強名曰道，迥出氤氲之表；惟天為大，是生恍惚之中。融和氣以陶蒸，藹真風而煦育。沉黃庭碧落，集列聖之威儀；絳闕丹臺，聚群仙之步武。爰啟祈恩之路，實開請福之門。敢用真誠，陳於下

¹⁷⁸ 李昉等編，《文苑英華》，卷四百七十二。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1337，頁 410-411。

¹⁷⁹ 劉昫等撰，《舊唐書》，卷一百七十一，〈高元裕列傳〉，頁 4452-4453。

¹⁸⁰ 王契真，《上清靈寶大法》，卷五十九〈齋法宗旨門〉。《道藏》，冊 31，頁 253。

¹⁸¹ 陸修靜，《洞玄靈寶五感文》。《道藏》，冊 32，頁 620。

會。今雖物無疵癘，年獲豐登。遠人不倦於梯航，絕塞靡虞於烽燧，而鯨鯢作慝，蛇豕為祲，塗炭黎元，黷亂紀律，宮朝載罹於焚毀，簪裾仍迫於羈離，敢不寤寐思愆，曉夕引咎。由是廣延真侶，重叩玄關，幣帛交陳，香燈備設。伏願堅覆露之德，暢亭毒之恩，使氛祲盡消，萬彙咸泰，復安宗社，大定寰區及臣眇身，同霑弘造。謹詞。¹⁸²

唐朝於撰寫這篇青詞的一年已經瀕臨滅亡。當年五月鳳翔節度使李茂貞（856—924）、邠寧節度使王行瑜（？—895）、鎮國軍節度使韓建（855—912）率兵進入京師長安，擅殺宰相韋昭度（？—895）和李磎（？—895），並一度計劃廢棄昭宗。河東節度使李克用（856—908）隨即起兵討伐李茂貞等人，昭宗為避兵亂從長安出逃一個多月。文中以《左傳》典故「鯨鯢」、「蛇豕」比喻奸黨，¹⁸³指控他們「塗炭黎元」、「黷亂紀律」，導致「宮朝載罹於焚毀」、「簪裾仍迫於羈離」，可以說是對這段歷史的佐證。

綜合來說，《文苑英華》收錄的 5 篇太清宮「青詞」格套和風格頗為一致。它們篇幅較短，最短的吳融〈上元青詞〉只有 116 字，最長的張玄晏〈下元金籙道場青詞〉也不過 239 字。每篇都以「維」字起首和以「謹詞」作結束語，在啟請神明部分只列舉了老子「大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝」尊號，而非如楊鉅〈道門青詞例〉那樣列舉三清天尊和其他神明。〈道門青詞例〉中「臣聞云云」的用法，在這幾篇「青詞」中可找到「臣嗣承丕圖」、「臣猥奉顧託」、「臣祇膺景運」等以「臣」字起首的文句，但以「伏以」、「伏惟」、「伏願」起首的段落也十分常見。在修辭方面，從最早白居易的一篇到唐亡前名張玄晏和吳融的作品，可以看出青詞的文體明顯從散文向駢文發展的趨勢。

2. 唐代文人撰寫的齋醮詞

¹⁸² 李昉等編，《文苑英華》，卷四百七十二。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1337，頁 410。

¹⁸³ 《左傳·宣公十二年》：「古者明王，伐不敬，取其鯨鯢而封之，以為大戮。」「蛇豕」《左傳》原文為「封豕長蛇」。《左傳·定公四年》：「吳為封豕、長蛇，以荐食上國。」左丘明傳，杜預注，孔穎達正義，浦衛忠、龔抗雲、胡遂、于振波、陳咏明點校，楊向奎審定，《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁 753、1793。

基於文獻闕如，太清宮青詞與唐代齋醮詞（以下簡稱齋醮詞）的相互關係難以完全釐清。翰林學士身為當世頂尖的「文學之士」，他們筆下文采優美的太清宮青詞必然在文壇廣為流傳，這些文章的格式和套語隨之被當時的文人模仿，而道教儀式應用的「詞意」也迅速吸收了這些元素。從宏觀角度來看，唐人撰寫的齋醮詞可以看作是太清宮青詞的一個延伸或分支，這亦是大部分學者在探討唐代青詞時，總會把太清宮青詞和齋醮詞一概而論的原因。¹⁸⁴然而，從年代較晚的張玄晏〈下元金籙道場青詞〉、吳融〈上元青詞〉和楊鉅〈道門青詞例〉所見，9世紀後期太清宮祭禮中道教儀式的成份也越來越重，很大可能唐代後期太清宮「青詞」的風格亦反過來受到齋醮詞的影響。

傳世的唐代齋醮詞與太清宮青詞同樣相當之少，這個現象不僅成因相當複雜，也使學者使用量化研究方法時出現重大謬誤。太清宮青詞或齋醮詞作為一種儀式的應用文，即使是精通文墨的翰林學士，也須要依照範例撰寫，這些作品的格套和內容無可避免十分刻板。至於文人為他人代寫的齋醮詞，不但受到同樣的限制，且這些作品很可能是酬酢之作，成品往往必須符合委託人的預期，使創作空間更加狹窄。林雪鈴在研究李商隱的齋文時就認為，「於是如同其他的宗教應用文書一般，多為延續既有的經典，所謂儀範教科書，加以沿襲套用罷了。如此一來，便缺乏將其視為文學作品流傳的前提，於是後代收錄更少。¹⁸⁵」又如張海鷗和張振謙指，這類文字本身是應用文而不是文學作品，不可能具有很高的文學價值，但作者於創作時又要在格式和規條下盡展才學，力求文采，才使文字帶有一定的文學性。¹⁸⁶事實上，傳世文獻中除了道書和道士文集，例如唐末五代廣成先生杜光庭《廣成集》、南宋呂元素《道門定制》、明初龍虎山天師張宇初《峴泉集》等等，往往少有專門輯錄「詞意」。既然歷史上唐代太清宮青詞和齋醮詞百不一存，那麼一些研究利用各種唐代總集統計太清宮青詞和齋醮詞的數量，從而分析這種

¹⁸⁴ 張海鷗、張振謙，〈唐宋青詞的文體形態和文學性〉，頁 46。

¹⁸⁵ 林雪鈴，〈唐代官場道教文化側記：李商隱黃籙齋文撰作時間與對象考述〉，《文學新論》，第 5 期（2007），頁 3。

¹⁸⁶ 張海鷗、張振謙，〈唐宋青詞的文體形態和文學性〉，頁 51-53。

文體的發展趨勢，基於樣本數少和不具代表性，其分析其實不具備任何意義。¹⁸⁷ 尤其在這類統計中，現存 240 餘首唐代太清宮青詞和齋醮詞裏超過 200 首都是杜光庭的作品。與此同時，有研究者甚至提出有所謂「詩體青詞」¹⁸⁸，這種看法完全忽視了青詞在文學體裁上屬「文」而非「詩」。

不過，傳世的唐代文人撰寫的齋醮詞也有一定特點。

第一，這些齋醮詞往往與靈寶齋有關。根據「靈寶經」敷演以成的靈寶齋可以分為金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、三皇齋、太一齋、指教齋等品類，¹⁸⁹在修齋之後，會設醮酬答神明，即所謂先「齋」後「醮」。從文章標題所見，以黃籙齋為題的有李商隱（813—858）的 6 篇〈黃籙齋文〉與崔致遠的〈黃籙齋詞〉；¹⁹⁰與明真齋相關的有沈亞之（781—832）的〈郢州修明真齋詞〉；¹⁹¹與三元齋相關的有崔致遠（857—?）〈上元齋詞〉、〈中元齋詞〉、〈下元齋詞〉；¹⁹²與醮儀相關的有唐僖宗（862—888）的〈靈寶道場設周天醮詞〉和西川節度使陳敬瑄（?—893）的〈青羊宮醮詞〉。¹⁹³

第二，齋醮詞在太清宮「青詞」的基礎上逐漸形成了更加鮮明的結構，例如周西波把它分為贊詞、事由、祈求三部分，¹⁹⁴又王國彪和曹春茹把它分為齋義、

¹⁸⁷ 例如張海鷗、張振謙指「中晚唐以後至宋代，青詞漸漸不限于太清宮專用了。現存唐代青詞中，僅白居易與封敖所撰青詞題目中今太清宮，其他青詞則不限于太清宮使用。觀現存中晚唐青詞，用于太清宮之外者越來越多。現存宋代青詞，已無太清宮專用之意。」張海鷗、張振謙，〈唐宋青詞的文體形態和文學性〉，頁 48。

¹⁸⁸ 筆者認為「詩體青詞」的概念源於對清代著名文人龔自珍（1792—1841）於道光十九年（1839）所寫七絕〈己亥雜詩·其一二五〉的誤解。該詩文為：「九州生氣恃風雷，萬馬齊瘖究可哀。我勸天公重抖擻，不拘一格降人材。」龔自珍在詩中抒發了朝廷抑壓人才和自己懷才不遇的不滿，為後世傳誦。這詩後記說：「過鎮江，見賽玉皇及風神、雷神者，禱詞萬數，道士乞撰青詞。」據此這首詩應是龔自珍路過今浙江省鎮江市時的記事詩，但後人卻誤以為這首詩就是當時「道士乞撰」的「青詞」。古存雲於 1983 年發表的〈中國大百科全書宗教條目徵求意見稿：道教文學〉及長虹於 1990 年發表的〈青詞瑣談〉即引用此詩，至張澤洪於 1996 年發表的〈青詞漫談〉在文章提出「詩體青詞」一詞，而這概念為後來學者廣泛引用。古存雲，〈中國大百科全書宗教條目徵求意見稿：道教文學〉，頁 26；長虹，〈青詞瑣談〉，頁 21；張澤洪，〈青詞漫談〉，頁 43；丁放、韓文濤，〈論青詞與唐詩〉，頁 20。王琛琛，〈青詞文體演變及其緣由考〉，頁 232。

¹⁸⁹ 陸修靜，《洞玄靈寶五感文》。《道藏》，冊 32，頁 620。

¹⁹⁰ 崔致遠著，李時人、詹緒左編校，《崔致遠全集》（上海：上海古籍出版社，2018），頁 350-351。

¹⁹¹ 沈下賢，《沈下賢集》，卷十二。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1079，頁 77-78。

¹⁹² 崔致遠著，李時人、詹緒左編校，《崔致遠全集》，頁 340-348。

¹⁹³ 周紹良主編，《全唐文新編》（長春：吉林文史出版社，2000），頁 1067、10196。

¹⁹⁴ 周西波，〈敦煌道教齋文的內容與意義〉，《文學新論》，第 13 期（2011），頁 82。

敘齋、祈願、誓誠四個部分。¹⁹⁵齋義及誓誠是齋醮詞與太清宮青詞明顯不同之處。所謂贊詞或齋義是齋醮詞開頭敘述年月日後的一段文字，作用是宣說道教義理，作者往往引經據典並輔以精心修辭，有些作品在這部分用上頗長篇幅。成陽娟、劉湘蘭引用宋代曾慥（12 世紀）《高齋漫錄》和謝伋（12 世紀）《四六談塵》稱這段文字為「腦語」、「腦詞」。¹⁹⁶至於誓誠是在結束語「謹詞」前用以表達齋主誠心的數句文字，絕大多數是以「無任」、「不任」起句和「之至」結束的套語，例如「無任懇惻祈恩之至¹⁹⁷」、「不任祈恩救災懇禱虔惕之至¹⁹⁸」。

第三，相較於《文苑英華》收錄「青詞」時較為完整保留了全篇文字，唐代以至後代的文集收錄齋醮詞時，或會將文章「掐頭去尾」，只擷取當中以「伏以」、「伏惟」、「伏聞」、「伏願」等詞起首的核心段落，亦即「意」的部分，而不一定保留文章開首有關時地人的敘述、誓誠和結束語「謹詞」，這個習慣為後代文集所沿襲。之所以有這現象，相信一方面是因為這些套語沒有文學價值，另一方面是因為要節省書刊的篇幅。然而，這個狀況容易使學者對「青詞」的格式產生誤解。¹⁹⁹就這幾個特點以下引用傳世齋醮詞中年代最早的沈亞之，以及作品數目較多的李商隱和崔致遠為例加以說明。

〈郢州修明真齋詞〉是太和五年（831）沈亞之被貶郢州（今湖北鍾祥市）時為上司郢州刺史李詳修建明真齋所寫。這篇是現存有明確紀年的唐代齋醮詞中年代最早的作品。「明真」即「盟真」，明真齋功能是「學士自拔億曾萬祖九幽之魂」²⁰⁰，其文為：

大唐太和五年歲次辛亥十月五日己卯，明真大齋主朝請大夫守郢州刺史李

¹⁹⁵ 王國彪，〈崔致遠三元、黃籙齋詞研究〉，頁 57。王國彪，〈崔致遠三元、黃籙齋詞研究〉，《湘南學院學報》，第 30 卷第 4 期（2009），頁 57；王國彪，〈賓唐進士崔致遠《應天節齋詞》研究〉，《華夏文化》，2009 年第 1 期，頁 56-58；曹春茹，〈崔致遠《應天節齋詞》研究〉，《安徽理工大學學報（社會科學版）》，第 11 卷第 2 期（2009），頁 67。

¹⁹⁶ 成陽娟、劉湘蘭，〈論杜光庭的齋醮詞〉，《中國文化研究》，2006 年冬之卷，頁 152。

¹⁹⁷ 劉學鍇、余恕誠，《李商隱文編年校注》（北京：中華書局，2002），頁 721。

¹⁹⁸ 崔致遠著，李時人、詹緒左編校，《崔致遠全集》，頁 349。

¹⁹⁹ 例如周西波認為杜光庭「青詞」對起首語和結束語的使用有四種方式。王琛琛認為宋代「青詞」省略文首和文末的程式用語是文章呈現形式更加自由的表現。周西波，〈杜光庭青詞作品初探〉，頁 7-8。王琛琛，〈青詞文體演變及其緣由考〉，頁 232。

²⁰⁰ 陸修靜，《洞玄靈寶五感文》。《道藏》，冊 32，頁 620。

詳與謫臣郡客將吏等，仰首稽首，再啟詞於虛無自然元始天尊、無極大道太上老君，群靈眾仙，咸俟畢降。

蕩蕩乎混元始精，泮漓涵奧，薰蒸為氣，形生於聲。眾動既品，隨而有名。清濃薄厚，四氣之營。乃岐乃陌，析其混並。眾動壽量，道居清濃。覆人為大，啟悟為明。拒惡為壅，護善為局。居惡如何，恥燕面黥。居善如何，陽然懷聲。道之所宰，尊無與京。

伏惟皇上保聖，億為壽程。天齊尊高，如天無傾。某官幸職居專城，雖喜從善樂之發，怒因嫉惡而嬰，每覺逾息失次，度刻不寧，是用澆氣於恬，奪性於情，害意之和，傷和於平，疑神誤序，胃血差經。

伏願大道神尊，垂尊澤祐，彫堅老榮，遐眾之齡，使淄垢磨，濁迷醉醒。伏願金借其堅，玉助其貞，今某等之志，戴道之大德，荷道之生成，某等之狀，蓼葦為甘，山岳為輕。伏願災從日銷，福與時迎，某等之虔恭，洗思滌慮。以奉以行。謹辭。²⁰¹

沈亞之這篇齋詞於啟奏神明後分為三段。從「蕩蕩乎混元始精」至「尊無與京」是用來闡釋道教義理，即前文提到的贊詞、齋義或腦詞；「伏惟」起首的一段用以交待修齋的因緣，即前文提到的事由或敘齋；「伏願」起首的一段用以說明祈願的內容。沈亞之以文學見長，他這篇齋詞幾乎全文以四四偶句寫成，在儀式用途以外具有相當濃厚的文學色彩。

李商隱共有 6 篇黃籙齋文傳世，是除了道士杜光庭以外唐代最多齋醮詞傳世的本土文人。林雪鈴詳細考證了其中 5 篇的寫作年份和相關人物，包括會昌三年（843）時為已故戶部尚書馬總（？—823）夫人王氏三元齋所寫的〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉、〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文〉、〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第三文〉；會昌五年（845）為上司桂管防禦觀察使鄭亞（？—851）所寫的〈為滎陽公黃籙齋文〉；大中元年（847）為前宰相李石（786—847）所寫的〈為

²⁰¹ 沈下賢，《沈下賢集》，卷十二。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1079，頁 77-78。

相國隴西公黃籙齋文》。除此以外，另有一篇〈為故鄜坊李尚書夫人王鍊師黃籙齋文〉。林雪鈴據考證所得作進一步分析指出，由於當時上層社會對齋醮詞的講究，所以在修齋時不似一般人沿用標準範文，而是特別委託李商隱這類當世知名的文學家專門撰寫一篇。²⁰² 這 6 篇齋文中最長一篇是〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉，其文為：

唐某年月日朔，上清大洞三境弟子妾某，本命某年若干歲某月日生，屬北斗某星，住河南府河南縣正平坊安國觀內，今謹攜私屬弟子某等，詣京兆府萬年縣永崇坊龍興觀內，奉謁受上法師東岳先生鄧君，奉依科儀於三聖會仙堂內修建黃籙妙齋三日三夜，轉經行道，奉為先受法尊師並道場男女官眾及九元七祖弟子門徒等，懺罪拔苦祈恩。

辭上謁虛無元始自然天尊、太上大道君、太上老君金闕後聖李君、十方靈真、三界官屬、三十六部尊經、元中大法師、天地水三官、北斗尊神、本命星尊神、洞天林谷一切棲隱諸靈仙等。

妾夙值師尊，欽聞教旨。伏以元皇布氣，時播群生，太一傳形，肇流品庶，皆陶無始，成彼自然。及三古已還，九皇秘跡，群妖眾孽，黷亂真元，鬼道尸邪，干迷至正，於是大分治化，廣闢章符，金板玉繩，載演修存之術，河源鄴部，重明考治之科，故得三靈無墊壤之虞，萬物被生成之德。

妾內惟幼駿，晚遂修持，爰在童蒙，被諸僭咎，去元和某年，獲託於故戶部尚書贈左僕射臣馬總，極紛華於少壯，結胎血之因緣，況臣總被沐君恩，久居藩鎮，受專征之寄，擅外閫之權，殄寇下城，所傷者不記，用刑持法，所坐者至多。雖事上之心，誠無顧避，而奉行之際，或爽重輕，故臣總平生之時，許妾以虛無為念，冀因晚節，同結良緣，及臣總捐家，妾終喪紀，婚姻麤畢，門戶如初，故東都某觀道士南岳先生符君，哀妾香火之勤，成妾巾褐之願，爰從披度，驟歷年光，雖積穢行尸，感通莫冀，而三蟲六賊，

²⁰² 林雪鈴，〈唐代官場道教文化側記：李商隱黃籙齋文撰作時間與對象考述〉，頁 1-20。

制伏無虧，流輩之中，吹噓驟至，謂可以奉三洞之尊法，稽七真之異聞，勸請殷勤，推許重疊。妾雖榮從非望，亦念切良時，遂於某年於某處奉詣大洞師東岳先生鄧君，奉受上法，迴車畢道，交帶紫紋，負荷元科，叨忝真位。

妾夙宵感勵，寢食慙惶，於今五年，益勤一志，兼誓除俗累，漸慕清修，休絕已來，志念愈潔。所希稍存真氣，可降眾靈。又按仙記云：師與弟子能相保七年法者當得道。況今國家奉元元之裔，聖上崇清淨之風，妾師奉為君親，廣存濟度，妾又筋骸非病，齒髮未衰，仰佩元恩，實為罔極，是敢重投靈地，再獻微誠，遂有同學男女官某嘉妾至心，勉妾上路，即以今夕再次仙都，慶百生有幸之辰，登三聖會真之室，修崇始畢，朝禮云初，何必銀臺，遠居東海，詎資瑤闕，近到西昆，窺觀而羽翼疑生，先行列而雲霓交暎。欣榮過極，感泣不勝。謹用上按仙儀，旁徵齋法，特延清眾，重請本師。伏乞太上三尊，十方眾聖，曲流元澤，大降鴻私，錄妾一念之清心，赦妾億劫之重罪。

伏願善緣益長，丹慇獲申，君王冀保於千齡，輔弼永綏於百福，五穀豐稔，四方乂寧。先授道師，遷洞天之位；今傳法主，享龜鶴之年。道俗二緣，咸蒙覆露，幽明兩代，並洗愆尤。先魂無冢訟之辜，同志絕干城之患。陰幽滯爽，狴犴窮冤，皆獲遷昇。盡從寬釋，妾誓持女弱，永奉元微，苟負盟文，冀當冥考。妾某無任懇惻祈恩之至。謹辭。²⁰³

林雪玲推斷這篇應是上元日所用的齋文，形容它是李商隱為馬總夫人王氏所寫三篇齋文中體制最為嚴整、文氣氣象最高的作品，²⁰⁴且傳世版本完整保留了開首語、啟奏神明、齋義、敘齋、祈願、誓誠等等部分。李商隱在文章中為王氏回顧了她於丈夫去世後師從道士符契元和鄧延康修行的經過，再交待她與弟子延請鄧延康在東都洛陽政平坊安國觀修齋。李商隱熟悉道教經義，除了以「伏以元皇布氣」

²⁰³ 劉學鍇、余恕誠，《李商隱文編年校注》（北京：中華書局，2002），頁719—721。

²⁰⁴ 林雪鈴，〈唐代官場道教文化側記：李商隱黃籙齋文撰作時間與對象考述〉，頁5。

至「萬物被生成之德」去闡釋道教信仰外，通篇多次用上「三蟲六賊」、「道師」、「洞天」、「法主」等道教術語，至祈願部分期盼「先魂」、「陰幽滯爽」、「狴犴窮冤」獲得「遷昇」和「寬釋」，貫徹了道教陰安陽樂、陰陽兩利的思想。至於在修辭上，全文大量使用四四、四五、四六等不同組合的偶句。

崔致遠是入唐留學的新羅人，在朝鮮半島文學史上有極為崇高的地位。崔致遠於十二歲時入唐留學，少年時中進士，廣明元年（880）起入淮南節度使高駢（821—887）幕府，以〈檄黃巢書〉聞名天下。崔致遠於中和四年（884）啟程返回新羅，其後即把自己的文集《中山覆簣集》和《桂苑筆耕集》進呈新羅憲康王（？—886），其中《桂苑筆耕集》收錄他在淮南幕府時期的作品，包括代上司高駢所寫的十餘篇應天節、黃籙齋和三元齋齋醮詞。²⁰⁵崔致遠個人信仰道教及傳習「還反之學」，在朝鮮半島有「東亞丹學之祖」之譽，他的齋醮詞就展現了深厚的道教素養。²⁰⁶崔致遠齋醮詞的齋義部分嫺熟運用《道德經》章句，例如〈上元黃籙齋詞〉說：「伏以有德不德，無名可名。」脫胎自第一章「名可名，非常名」和第三十八章「上德不德」。〈中元齋詞〉說：「道本強名，固絕琢磨之理；身為大患，深驚寵辱之機。」引用第二十五章「吾不知其名，字之曰道。強為之名曰大。」及第十三章「是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？」〈下元齋詞〉說：「伏以混成至道，本在勤行，眾妙元門，唯資善閉，故曰修之身則其德乃貴，修之國則其德有餘。」當中「眾妙元門」典出第一章「玄之又玄，眾妙之門」，至於最後兩句則化用第五十四章「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。」²⁰⁷又誓誠部分雖然不過十多個字，但崔致遠靈活運用「無任」、「不任」、「虔肅」、「瀝懇」、「懇悃」、「虔惕」、「惶切」、「惶恐」等等詞彙搭配成不同句子，在傳世的十餘篇

²⁰⁵ 崔致遠生平可參考蔡振念，〈來唐新羅詩人崔致遠生平著作交遊考〉，《文與哲》，第23期（2013），頁99-130。

²⁰⁶ 陳康哲，《朝鮮古代青詞研究》（延邊：延邊大學中國古典文獻學碩士論文，2019），頁10-12。

²⁰⁷ 崔致遠著，李時人、詹緒左編校，《崔致遠全集》，頁340、341、349。王卡點校，《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993），〈體道第一〉，頁2-3；〈默恥第十三〉，頁48；〈象元第二十五〉，頁101-102；〈論德第三十八〉，頁147；〈修觀第五十四〉，頁207-208。

若果以沈亞之、李商隱和崔致遠的作品來代表 9 世紀中晚期的齋醮詞，可以發現這種文體在篇幅和風格上都已經擺脫了太清宮青詞。相對於國家祀典的「官樣文章」，文人撰寫的齋醮詞不受篇幅限制，內容花上更多筆墨於讚嘆大道的玄妙，以及表達齋主的個人想法。這時期文學家善於把道教經典和思想融入詞文，毫無疑問與整個唐代崇道的氛圍有關。至於在修辭方面，這時的齋醮詞基本上已經以駢文為體，講求辭藻華美、聲律協調和隸事用典。

兼具道士和文人身分的杜光庭是唐代齋醮詞的集大成者。杜光庭與崔致遠身處同一時代，他是上清派第十二代宗師司馬承禎（647—735）五傳弟子，先後事奉唐僖宗、前蜀高祖王建（847—918）和後主王衍（901—926）的朝廷。他一生制定和編修了大量儀式典籍，且創作了數量相當豐富的青詞和齋醮詞，學者對這些作品已經作了多方面的研究，本文在這裏不再覆述。惟須要強調的是，兩宋書目記載杜光庭文集有五十四卷以至一百卷之說，而現存明《道藏》所收《廣成集》僅殘存十七卷，當中青詞和齋醮詞就已經有二百餘篇。²⁰⁹由此可以估計歷史上杜光庭曾經傳世的青詞和齋醮詞總數應不下千篇，無怪南宋道士呂太古指當時人讚譽他「詞林萬葉，學海千尋，扶宗立教，天下第一」。²¹⁰杜光庭作品對後世道士傳習「詞意」的影響難以估量，既因為他的作品數量龐大足資參考，也由於這些篇章可與他編修的儀式典籍互相參照。南宋道士金允中指「杜君齋科，世間遵用已四五百年。」可以說不無原因。

3. 宋代文人撰寫的青詞

唐代文人參與撰寫太清宮青詞和齋醮詞，不但促進了道教儀式中「詞意」的

²⁰⁸ 崔致遠〈上元黃籙齋詞〉：「無任虔肅禱祠懇悃之至。」〈中元齋詞〉：「無任祈恩謝過度禱懇悃之至。」〈下元齋詞〉：「無任瀝懇投辭虔禱惶切之至。」〈下元齋詞〉：「無任祈恩懺罪虔切惶恐之至。」〈上元齋詞〉：「無任悔過祈恩虔切惶恐之至。」〈中元齋詞〉：「不任祈恩救災懇禱虔惕之至。」〈下元齋詞〉：「無任投辭懇迫虔禱兢越之至。」〈黃籙齋詞〉：「無任悔過祈恩懇迫惶恐之至。」〈禳火齋詞〉：「無任歸罪乞恩虔禱懇迫惶恐之至。」崔致遠著，李時人、詹緒左編校，《崔致遠全集》，頁 340-349。

²⁰⁹ 杜光庭撰，董恩林（點校）：《廣成集》，頁 3-4。

²¹⁰ 呂太古，《道門通教必用集》，卷一，〈歷代宗師略傳·杜光庭〉。《道藏》，冊 32，頁 8。

發展，青詞的獨特文化也對政治、文學、民俗文化等方面產生了一些影響。五代後唐莊宗李存勖（885—926）因為水災和地震責問三司使孔謙，正當孔謙不知所措時，樞密小吏段徊回答：「臣嘗見前朝故事，國有大故，則天子以朱書御札問宰相。水旱，宰相職也。」²¹¹」於是莊宗就按翰林學士擬寫的草稿以「朱筆御札」責成宰相豆盧革（？—927）和韋說（？—927）。南宋程大昌（1123—1195）在雜考《演繁露》引述這事時評注說：

今世上自人主，下至臣庶，用道家科儀奏事于天帝者，皆青藤字紙朱字，名為青詞綠章，即青詞，謂以綠紙為表章也。恐初立此體時，是仿道儀也。²¹²

這事一方面反映了道教儀範如何影響了世俗文化，另一方面程大昌的評註說明了於兩宋時期青詞不再是國家祀典或太清宮「詞意」的專有名詞，而是成為了不論君臣士庶修齋設醮中「詞意」的代名詞。

學者根據對文集的統計認為宋朝是歷史上青詞發展的顛峰。張海鷗、張振謙在〈唐宋青詞的文體形態和文學性〉根據《全宋文》、《文淵閣四庫全書》及散存的宋人別集統計，宋代文人青詞傳世的有 1,400 餘篇，其中篇章數目過百的人有北宋治平年間（1064—1067）杭州知州胡宿（995—1067）、熙寧年間（1068—1077）同中書門下平章事王珪（1019—1085）、南宋淳熙年間（1174—1189）右丞相周必大（1126—1204）和端平年間（1234—1236）參知政事真德秀（1178—1235）四人。此外，為後世熟悉的文學大家歐陽修（1007—1072）、王安石（1021—1086）、蘇軾（1037—1101）、蘇轍（1039—1112）等人傳世的青詞亦數以十計。²¹³

宋代文人撰寫了大量青詞作品有兩個基本原因。

第一，是當時道教信仰和齋醮科儀非常盛行。宋代皇帝中真宗和徽宗以篤信道教著名，但其實其他皇帝在位時對道教法事的投入也相差無幾。宋仁宗趙禎

²¹¹ 歐陽修，《新五代史》（北京：中華書局，1974），卷二十八，〈唐臣傳〉，頁 302。

²¹² 程大昌，《演繁露》，卷九。《景印文淵閣四庫全書》，冊 852，頁 144。

²¹³ 張海鷗、張振謙，〈唐宋青詞的文體形態和文學性〉，頁 46。

(1010—1063) 寶元二年(1038)時，權三司度支判官宋祁(998—1061)上疏陳述朝廷財政存在大有「三冗」、小有「三費」的問題，其中「三費」之一就是道教法事，他指出：

道場齋醮，無有虛日，且百司供億，至不可貲計。彼皆以祝帝壽、奉先烈、祈民福為名，臣愚以為此主者為欺盜之計爾。²¹⁴

上下行效，風氣所及，宋代道教儀式相當盛行，正如明代朱國禎(1557—1632)在筆記《湧幢小品》中說：「科醮之說始自杜光庭，宋世尤重其教，朝廷以至閭巷，所在盛行。²¹⁵」不論官方和民間都投入大量資源修設道教法事，自然產生了大量撰寫青詞的需求。

第二，依循唐代以來官職的慣例，撰寫道教青詞是翰林學士的重要工作之一。當時翰林學士因公撰寫的文章總稱「內制」，相對來說中書舍人、知制誥撰寫的公文則稱為「外制」。南宋趙昇筆記《朝野類要》說：「翰林學士官，謂之內制，掌王言、大制誥、詔令、赦文之類。中書舍人謂之外制，亦掌王言，凡誥詞之類。²¹⁶」北宋初年楊億(974—1020)曾任翰林學士兼史館修撰，其談話錄《楊文公談苑》中〈學士草文〉就提到：「學士之職，所草文辭，名目浸廣。」之後列出繁多的文體名目，其中「道醮曰青詞。²¹⁷」名重一時的歐陽修將自己在翰林學士任內所寫的作品編成《內制集》，²¹⁸他於嘉祐六年(1161)撰寫的〈內制集序〉說：

昔錢思公嘗以謂朝廷之官，雖宰相之重，皆可雜以他才處之，惟翰林學士，非文章不可。思公自言為此語，頗取怒於達官，然亦自負以為至論。今學士所作文書多矣，至於青詞齋文，必用老子、浮圖之說；祈禳祕祝，往往

²¹⁴ 脫脫等，《宋史》(北京：中華書局，1977)，卷二百八十四，〈宋祁列傳〉，頁9595。

²¹⁵ 朱國禎，《湧幢小品》，卷二十九，〈符籙〉。《續修四庫全書》，冊1173，頁412。

²¹⁶ 趙昇，《朝野類要》。《景印文淵閣四庫全書》，冊854，頁111。

²¹⁷ 楊億口述，黃鑑筆錄，宋庠整理，李裕民輯校，《楊文公談苑》(上海：上海古籍出版社，1993)，頁7。

²¹⁸ 歐陽修，《歐陽文忠公集全集》(哈佛大學圖書館藏清乾隆十一年(1746)歐陽安世刊本)，文集卷八十二至八十九。

近於家人里巷之事；而制詔取便於宣讀，常拘以世俗所謂四六之文，其類多如此。然則果可謂之文章者歟？²¹⁹

序中特別提到「青詞齋文」和「祈禳祕祝」，前者分別指道教青詞和佛教齋文，而後者指的是傳統禮儀用到的祭文、祝文、上梁文等等。《歐陽文忠公全集》收入的 8 卷《內制集》共有文章約 400 篇，其中祝文、祭文、上梁文、青詞、密詞、默表、齋文、功德疏等等不同宗教傳統的儀式文字就占過百篇。當時應用青詞的場合相當廣泛，例如《廬山太平興國宮採訪真君事實》記載北宋太平興國(978)三年七月初十日江州奏請為九天採訪使者修設法事，其「青詞朱表，係學士院降到。今本州永為定式。」南宋吳自牧(13 世紀)《夢粱錄》記載祭祀伍員(伍子胥，前 559 年—前 484 年)的吳山(今浙江省杭州市境內)忠清廟時，說：「每歲海潮大溢，衝激州城，春秋醮祭，詔命學士院撰青詞以祈國泰民安。」²²⁰

大抵宋代文人深明「內制」都是應命之作。歐陽修在〈內制集序〉引用前輩大臣錢惟演(諡思，977—1034)「惟翰林學士，非文章不可」的說法，之後慨歎具文學之才的翰林學士所作的文字「果可謂之文章者歟？」前引〈內制集序〉接下來說：

今文士尤以翰林為榮選。予既罷職，院吏取予直草，以日次之，得四百餘篇，因不忍棄。況其上自朝廷，內及宮禁，下暨蠻夷海外，事無不載，而時政記、日歷與起居郎舍人有所略而不記，未必不有取於斯焉。²²¹

歐陽修決定將這些自認算不上「文章」的作品編集，只不過是認同這些「內制」文字可供人參考當時內政、外交以至宮廷的狀況，故此才「不忍棄」。不過諷刺的是，翰林學士的青詞卻備受道門中人青睞。南宋道士呂元素認為歐陽修的青詞「庶可矜式」，在《道門定制》卷六中特意輯錄了〈皇帝本命道場青詞〉、〈皇帝為晉國夫人杜氏建薦拔九幽齋詞〉和〈河南府平陽洞及北海水府投送龍簡詞〉三

²¹⁹ 歐陽修著，洪本健校箋，《歐陽修詩文集校箋》(上海：上海古籍出版社，2009)，卷四十三，頁 1108-1109。

²²⁰ 吳自牧，《夢粱錄》，卷十四，〈祠祀〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊 590，頁 113。

²²¹ 歐陽修著，洪本健校箋，《歐陽修詩文集校箋》，卷四十三，頁 1109。

篇供人參考。這三篇青詞均見於歐陽修《內制集》。²²²以〈皇帝本命道場青詞〉為例，其文為：

維某號某年歲次某甲子某月某朔某日某甲子，嗣天子臣某謹遣某人於某州某宮觀開啟本命道場三晝夜，罷散日設醮一座，謹上啟太上開天執符御曆含真體道玉皇大天帝陛下。伏以寶祚無疆，蒼穹垂佑。吉日式臨於元命，醮科爰舉於舊章。薦誠慙以惟精，延聖真而並集。仰希靈貺，敷錫眇冲。

四時叶序以和平，品彙均休而康泰。無任懇切之至。謹詞。²²³

這篇青詞以「維」字起首和「謹詞」作結，可見宋朝「內制青詞」的格式與晚唐太清宮青詞和齋醮詞變化不大，若要說當中最大的分別，是啟奏對象從唐代的「大聖祖上大道金闕玄元天皇帝」改成了「太上開天執符御曆含真體道玉皇大天帝」。此外，呂元素在同書同卷又輯錄了范仲淹（989—1052）撰寫的黃籙齋的「詞意」，認為他「取九時誦經所為事作九詞，逐時分奏，雅合儀軌」。²²⁴不過這些「詞意」卻未有收錄在范仲淹的文集當中。

意料不及的是宋代文人參與撰寫青詞的風尚，到了清代編修《四庫全書》時卻引來了清高宗弘曆（1711—1799）的強烈不滿。乾隆四十年十一月己丑日高宗上諭說：

四庫全書處總裁將所輯《永樂大典》散篇各書進呈朕詳加披閱，內宋劉跂《學易集》十二卷擬請刊刻，其中有青詞一體，乃道流祈禱之章，非斯文正軌。前因題胡宿集，見其有道院青詞、教坊致語之類，命刪去刊行，而鈔本仍存其舊。今劉跂所作則因服藥交年瑣事，用青詞致告，尤為不經。雖鈔本不妨姑存，刊刻必不可也。蓋青詞跡涉異端，不特周、程、張、朱

²²² 按〈皇帝本命道場青詞〉即《內制集》卷一九月二十日〈皇帝本命兗州會真宮等處開啟道場青詞〉；〈皇帝為晉國夫人杜氏建薦拔九幽齋詞〉即《內制集》卷二〈為秦晉國永壽聖祐夫人林氏身亡於壽星觀修設九幽道場青詞〉；八月二十六日〈河南府平陽洞及北海水府投送龍簡詞〉即《內制集》卷三〈河南府平陽洞河陽濟瀆北海水府投送龍簡青詞〉。歐陽修，《歐陽文忠公集全集》，卷八十二，〈內制集卷一〉，頁 3a-4b；卷八十三，〈內制集卷二〉，頁 17b；卷八十四，〈內制集卷三〉，頁 1a。

²²³ 呂元素《道門定制》卷六。《道藏》，冊 31，頁 715。

²²⁴ 呂元素《道門定制》卷六。《道藏》，冊 31，頁 715。

諸儒所必不肯為，即韓、柳、歐、蘇諸大家，亦正集所未見。若韓愈之〈送窮文〉、柳宗元之〈乞巧文〉，此乃假託神靈，遊戲翰墨，不過借以喻言，並非實有其事。偶一為之，固屬無言。又如時文為舉業所習，自前明以來通人擅長者甚多，然亦只可聽其另集專行，不宜並登文集，況青詞之尤乖典故者乎。再所進書內有擬請鈔錄之王質《雪山集》，內如〈論和戰守疏〉及上宋孝宗書諸篇，詞旨剴切，頗當事理，竟宜付之剞劂，但其中亦有青詞一種，並當一律從刪。所有此二書著交該總裁等重加釐訂，分別削存，用昭評隲之允。至現在纂輯《四庫全書》，部帙計盈數萬，所採詩文別集既多，自不能必其通體完善，或大端可取，原不妨棄瑕錄瑜。如宋穆修集有曹操帳記，語多稱頌，謬於是非，大義在所必刪，而全集或錄存，亦不必因此以廢彼，惟當於提要內闡明其故，使去取之義曉然。諸凡相類者，均可照此辦理。該總裁等務須詳慎決擇，使群言悉歸雅正，副朕鑑古斥邪之意。²²⁵

這篇上諭被錄入《欽定四庫全書總目》卷首〈聖諭〉中。²²⁶乾隆帝閱覽大臣進呈從《永樂大典》輯出的宋人文集，從儒家名教立場點名批評了胡宿《文恭集》、元豐二年（1079年）進士劉跂（11世紀）《學易集》和王質（1135-1189）《雪松集》，認為青詞屬於「非斯文正軌」、「跡涉異端」、「尤乖典故」，指示於刊刻時必須刪去，其餘文集均須照此原則辦理。高宗的上諭對《四庫全書》的編纂有實質指導和規範的作用。²²⁷從《欽定四庫全書總目提要》所見，《四庫全書》館臣忠實執行了高宗的指示。《提要》就劉跂《學易集》說：

今元之舊刻久無傳本，惟《永樂大典》載跂詩文頗多，雖未免有所脫佚，而掇拾排次，尚可得什之六七。謹依類編訂，共錄為十有二卷。今恭承聖訓，於刊刻時削去青詞，以歸雅正。其〈同天節道場疏〉、〈管城縣修獄道

²²⁵ 《高宗純皇帝實錄》，卷九百九十七。《清實錄》（北京：中華書局，1986-1987），冊21，頁331。

²²⁶ 《欽定四庫全書總目》，卷首。《景印文淵閣四庫全書》，冊1，頁5-6。

²²⁷ 黃瓊誼，〈《四庫全書總目》對乾隆旨意依違之例——以集部為考察中心〉，《東海大學圖書館館訊》新121期（2011），頁26-51。

場疏》、〈供給看經疏〉、〈北山塑像疏〉、〈靈泉修告疏〉、〈仁欽陞坐疏〉、〈請崇寧長老疏〉以及為其父母舅氏修齋諸疏，皆蹟涉異端，與青詞相類，亦概為削除，重加編次，釐為八卷，用昭鑑古斥邪之訓，垂萬世立言之準焉。²²⁸

館臣記述原本從《永樂大典》輯出劉跂詩文十二卷，但遵照高宗的上諭刪去青詞和相類文字後只餘八卷，最後更不忘引用上諭中「鑑古斥邪」的指示。根據張海鷗、張振謙的統計結果，目前劉跂這類作品已經全部散佚無存。²²⁹又《提要》就王珪《華陽集》說：

至其中有青詞、密詞、道場文、齋文、樂語之類，雖屬當時沿用之體，而究非文章正軌，不可為訓。今以原集所有，姑附存之，而刊本則概加刪削焉。²³⁰

就南宋初期詞人張元幹（1091—1170）《蘆川歸來集》說：「元幹詩格頗道，雜文多禪家疏文、道家青詞，今從芟削。²³¹」就嘉定年間（1208—1224）參知政事樓鑰（1137—1213）《攻媿集》說：

至第四十八卷、第八十卷、第八十一卷、第八十二卷有青詞、朱表、齋文、疏之類，凡一百六十七篇，均非文章之正軌，謹稟承聖訓，概從刪削。²³²

可以相信大量宋人青詞的亡佚，與清高宗於編纂《四庫全書》時對文集刊刻的干預有一定的關係。

然而，清高宗的批評不但近乎苛刻，且未免有不合理的地方。撰寫青詞是宋代翰林學士的職責之一，後人對於他們的無奈多數予以同情。清初沈德潛（1673—1769）說：「翰林無文章，宋代已然。牽於應用常格，不得不然也。抑揚顧盼，

²²⁸ 四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目（整理本）》（北京：中華書局，1997），〈集部八·別集類八〉，頁 2080。

²²⁹ 張海鷗、張振謙，〈唐宋青詞的文體形態和文學性〉，頁 46。

²³⁰ 四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目（整理本）》，〈集部五·別集類五〉，頁 2046。

²³¹ 四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目（整理本）》，〈集部十一·別集類十一〉，頁 2113。

²³² 四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目（整理本）》，〈集部十二·別集類十二〉，頁 2133。

絕世文情。²³³」又浦起龍（1679—1762）說：「掌制之作，所謂官樣文章也。其按之也，以還體裁；其揚之也，以志遭遇，筆筆迴翔。²³⁴」至於高宗提出兩宋理學家周敦頤（1017—1073）、張載（1020—1077）、程頤（1032—1085）、程灝（1033—1107）、朱熹（1130—1200）「必不肯為」時，卻忽略了幾位大儒學問雖大，但他們在官場經歷上都未曾「掌制」的事實。朱熹再傳弟子真德秀擅長文辭，於端平元年（1234）出任翰林學士知制誥。清初《宋元學案》中就指他「以博學宏辭起家，故辭命為最著。²³⁵」或者正因如此，這位程朱理學的傳人恰恰是整個宋代最多青詞作品傳世的人。對於程朱嫡傳弟子積極投寫撰寫青詞這個矛盾，《宋元學案》就引用同時代理學家李紱（字巨來，號穆堂，1673—1750）的批評說真德秀「沉溺于二氏之學，梵語青辭，連軸接幅，垂老津津不倦，此豈有聞于聖人之道者！」²³⁶又《四庫全書》館臣在《提要》亦痛批真德秀：「集中諸作，吹噓釋、老之焰者，不一而足。²³⁷」，真德秀對儒家和道釋的真相想法為何，是學者持續討論的話題。²³⁸

有關宋代文人撰寫青詞的特點，這裏以在文學史上享負盛名的蘇軾的作品為例加以說明。蘇軾傳世作品中有 21 篇以「青詞」為題，按明代晚期茅維（？—1645）編刊的《蘇文忠公全集》其中 17 篇見於該集卷四十四和六十二，另外 2 篇收錄於清人編的《五百家播芳大全文粹》卷七十一。²³⁹按寫作目的來說，這 19 篇青

²³³ 沈德潛，《唐宋八大家文讀本》，卷一一。魯林華點校，《點注唐宋八大家文讀本》（江蘇人民出版社，2018）。

²³⁴ 浦起龍，《古文眉詮》（巴伐利亞州立東亞數字圖書館靜寄東軒刻本），卷五十九，〈六一文鈔三〉，頁 4a。

²³⁵ 黃宗義原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》（北京：中華書局，2009），卷八十一，〈西山真氏學案〉，頁 2708。

²³⁶ 黃宗義原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，卷八十一，〈西山真氏學案〉，頁 2708。

²³⁷ 四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目（整理本）》（北京：中華書局，1997），〈集部十五·別集類〉，頁 2159。

²³⁸ 小島毅、松本浩一、前川亨等日本學者有較深入的探討，可參考陳曉傑，〈「上帝」到「萬神殿」——以真德秀之青詞禱告為例〉，《儒道研究》，第一輯（2013），頁 203-232。

²³⁹ 《蘇文忠公全集》卷四十四收入(1) 元祐元年二月六日〈集禧觀開啟祈雪道場青詞〉、(2) 元祐二年三月十四日〈景靈宮宣光殿奉安神宗皇帝御容日開啟道場青詞〉、(3) 元祐二年三月二十五日〈集禧觀開啟祈雨道場青詞〉、(4) 〈集禧觀洪福殿等處罷散謝雨道場青詞〉、(5) 元祐二年七月十九日〈太皇太后皇太后皇太妃受冊奏告景靈宮等處青詞〉、(6) 元祐二年九月二十五日〈神

詞可以分為四類。第一類是擔任翰林學士時寫的「內制青詞」；第二類是擔任地方官員時為百姓祈禳所寫的青詞。第三類是受友人委託撰寫的青詞。第四類是為自己修設的法事撰寫的青詞。

蘇軾於元祐元年（1086）起擔任翰林學士時期寫的「內制青詞」，包括《全集》卷四十四收錄的 10 篇和《文粹》收錄的 2 篇。其實《全集》卷四十四總共收錄了青詞、朱表、疏文、齋文、祝文、祭文、導引歌詞等「內制」文字 85 篇，從整體來看可以發現翰林學士會為同一件事撰寫多種儀式文字，例如朝廷於元祐二年（1087）三月十四日在仙源縣（今山東省曲阜市）供奉軒轅黃帝的景靈宮舉行安奉宋神宗「御容」畫像儀式，蘇軾既按儒家傳統寫了〈景靈宮奉安神宗皇帝御容祝文〉，也按道教傳統寫了〈景靈宮安神宗御容日開啟道場青詞〉和〈景靈宮安神宗御容罷散朱表〉，且按佛教傳統寫了〈景靈宮罷散安神宗御容道場功德疏文〉和〈景靈宮安神宗御容日開啟道場齋文〉，前後一共寫了五篇文章。²⁴⁰文集只保留了這些儀式文字的數句腦詞，例如〈開啟道場青詞〉說：

伏以天鑒不遠，誠感則通。方寶構之肇新，宜神游之降格。具嚴法席，高詠靈篇。內安清淨之居，外錫烝黎之福。²⁴¹

這些儀式文字風格詞藻華麗，但內容空洞，加上已經被「掐頭去尾」，若果掩去文章標題的話，與「奉安神宗皇帝御容」五篇儀式文字可以說相差無幾，只能夠勉強靠字裏行間「靈篇」、「琳宮」、「佛」、「淨眾」等不同宗教術語看出端倪。又例如元祐二年三月二十五日〈集禧觀開啟祈雨道場青詞〉：

洞淵龍王，水府聖眾。饑饉之患，民流者期年；籲嗟之求，詞窮於是日。

宗皇帝御容進發前一日奏告諸宮觀等處青詞〉、(7) 元祐二年〈隆祐宮設慶宮醮青詞〉、(8) 元祐三年七月十三日〈西嶽廟開啟祈雨道場青詞〉、(9) 〈中太一宮真室殿開啟天皇九曜消災集福道場青詞〉、(10) 〈皇太妃宮閣慶落成開啟道場青詞〉；卷六十二收入(1) 〈醮上帝青詞〉、(2) 〈醮上帝青詞•代子駿〉、(3) 〈醮上帝青詞•代陸和叔〉、(4) 〈醮北嶽青詞〉、(5) 〈鳳翔醮土火星青詞〉、(6) 〈徐州祈雨青詞〉、(7) 〈諸宮觀等處祈雨青詞〉。蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986），卷四十四，頁 1271-1273；卷六十二，頁 1901-1904。《五百家播芳大全文粹》卷七十二收入(1) 〈還御容道場青詞〉、(2) 〈景靈宮啟建仁宗忌辰黃籙道場青詞〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1353，頁 310-311、312。

²⁴⁰ 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷四十四，頁 1271、1274、1278、1281、1284。

²⁴¹ 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，頁 1271。

乃眷陰靈之宅，實為雲雨之司。涵濡之功，俄頃而辦。罔吝天澤，以答民瞻。²⁴²

除了「洞淵龍王」、「水府聖眾」是道教齋醮常見的神明聖位外，文字表達與一般祈雨文並無太大分別。以上青詞不但表現了「內制」文字刻板的風格，且說明了翰林學士須要為一個儀式撰寫多篇相類的文字，這正正印證為何歐陽修會慨嘆翰林學士的作品「果可謂之文章者歟」。

雖然蘇軾在地方官任上寫的青詞同樣是「官樣文章」，但行文用語相對上較為活潑。蘇軾於嘉佑六年（1061年）制科合格後，獲授大理評事、除簽書鳳翔（今陝西省寶雞市）判官，²⁴³他於任內寫了〈鳳翔醮土火星青詞〉。文中提到當地官民為了「十旬弗雨」已經「走於山川鬼神」，但未有感應後，之後聯想到古代天文中「分野」的概念，提出「維熒惑鎮星次於井，秦民其亦應受多罪。」即認為這次旱災是火星（熒惑）和土星（鎮星）躔度於二十八宿中的井宿所引起，故此按道教儀範修設了「醮土火星」的法事。²⁴⁴又蘇軾於熙寧十年（1077）知徐州，²⁴⁵任內寫了〈徐州祈雨青詞〉，文中陳述了當地「水未落而旱已成，冬無雪而春不雨。」導致「麥已過期」、「禾未入土」的慘況。²⁴⁶這兩篇青詞在敘事上明顯較「內制青詞」充實，也可以視作按道教規範撰寫的祈雨文。

蘇軾文集收錄三篇〈醮上帝青詞〉中兩篇分別註明為「代鮮于子駿」和「代陸和叔」，是受友人委託撰寫的作品。鮮于子駿即鮮于侁（字子駿，1018—1087），與蘇軾關係匪淺。鮮于侁不但曾經舉薦蘇軾，且在蘇軾身陷烏台詩案「親朋皆絕交」時仍然不離不棄，可以說份屬贊友。²⁴⁷蘇軾代他寫的青詞文為：

²⁴² 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，頁1271。

²⁴³ 孔凡禮，《蘇軾年譜》（北京：中華書局，1998），頁91-93。

²⁴⁴ 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，頁1902-1903。

²⁴⁵ 孔凡禮，《蘇軾年譜》，頁351。

²⁴⁶ 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，頁1904。

²⁴⁷ 「侁曰：『吾有薦舉之權，而所列非賢，恥也。』故凡所薦如劉摯、李常、蘇軾、蘇轍、劉攽、范祖禹，皆守道背時之士。元豐二年……蘇軾自湖州赴獄，親朋皆絕交。道揚，侁往見，臺吏不許通。或曰：『公與軾相知久，其所往來書文，宜焚之勿留，不然，且獲罪。』侁曰：『欺君負友，吾不忍為，以忠義分譴，則所願也。』」脫脫等，《宋史》，卷三百四十四，〈鮮于侁傳〉，10937-10938。

切以洪覆至神，固不期於報謝，群生多故，實有賴於祈禳。切輸悃悃之私，仰瀆高明之聽。伏念某遭逢盛際，蒙被餘恩，賦形宇宙之中，殆將四紀，竊祿江淮之上，幾及二年，身雖曲盡於勤勞，事豈舉無於過誤，慮愆尤之浸廣，恐譴責之陰加，粵自先朝，當聿修於醺事，及茲歲暮，輒謹按於科文，祇建壇場，肅陳香火。伏願上真保佑，列聖扶持，宦路亨通，無謗傷之橫至，私門安燕，絕災釁之潛生，福建親闈，慶延子舍。²⁴⁸

這篇青詞以「切以」、「伏念」和「伏願」三個部分組成，可以對應齋義、敘事和祈願的結構。《宋史》本傳形容鮮于侁「性莊重，力學。」²⁴⁹「刻意經術」²⁴⁹不過在蘇軾筆下他也如同平常人一樣向神明祈求官運亨通、家宅平安、子孫昌盛。「陸和叔」即嘉祐六年（1061）進士陳陸（字和叔）。²⁵⁰蘇軾代他寫的青詞在祈願時說：「伏望上帝垂慈，列聖降祐，延偏親之壽考，茂合族之禧祥，三考書成，祈有更代之慶，百神來相，俾無災滯之虞。」²⁵¹即向神明祈求母親長壽、家族繁盛、無災無病，亦是平常人的一般欲求。正如前文提到唐代李商隱為馬總夫人王氏所寫的〈黃籙齋文〉，用今天的說話來講這種由名家代筆的「詞意」屬於「度身訂造」，文中詳述了齋主生平種種，例如蘇軾在文中提到鮮于侁已經年近 48 歲（「殆將四紀」）和在「江淮」任職已經「幾及二年」。這種為祈求個人福祉所寫的青詞，旨在於在神明前坦白自己的一切，不論內容和情感都比「官樣文章」真摯。

不過若論文章內容真摯的程度，蘇軾為自己所寫的〈醺北嶽青詞〉和〈醺上帝青詞〉必然更勝於受友人委託的作品。蘇軾與道教淵源頗深，他八歲時在家鄉拜眉山道士張易簡為師，²⁵²一生又酷愛金丹和煉養之術，曾作〈大還丹訣〉、〈龍虎鉛汞論〉、〈養生訣〉等文，²⁵³而他晚年所寫的兩篇青詞或多或少反映了他的道

²⁴⁸ 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷六十二，頁 1901-1902。

²⁴⁹ 脫脫等，《宋史》，卷三百四十四，〈鮮于侁傳〉，頁 10936、10938。

²⁵⁰ 蘇軾有詩〈送陳睦知譚州〉，施元之（12 世紀）註：「陳睦，字和叔，嘉祐六年第二名進士。」蘇軾著，王文誥輯註，孔凡禮點校，《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1982），頁 1427。

²⁵¹ 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷六十二，頁 1902。

²⁵² 孔凡禮，《蘇軾年譜》，頁 12。

²⁵³ 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，頁 2328、2331、2335-2336。

教信仰。元祐八年（1093）一直支持蘇軾的太皇太后高氏病逝，蘇軾隨即於九月被外放為知定州（今河北省定州市），至明年閏四月再被貶謫嶺南。²⁵⁴定州轄下曲陽縣（今河北省曲陽縣）北嶽廟是朝廷祭祀北嶽恆山之神的處所，〈醺北嶽青詞〉應寫於這時期。其文為：

少年出仕，本有志於救人；晚節倦遊，了無心於交物。蠢冥多罪，憂患再罹。飄然流行，靡所歸宿。仰止高真之馭，降於喬嶽之陽。稽首投誠，齋心悔過。庶一念之清淨，洗千劫之塵勞。妙用無方，先解纏身之網；靈光所燭，幸逢出世之師。誓此餘生，永依至道。²⁵⁵

元祐八年時蘇軾已經 58 歲，他於文中自能無奈說「晚節倦遊」。蘇軾未料他的命運自此急轉直下，次年紹聖元年（1094）被貶謫至嶺南，〈醺上帝青詞〉是他身在嶺南時的作品，其文為：

臣聞報應如響，天無妄降之災；恐懼自修，人有可延之壽。敢傾微悃，仰瀆大鈞。臣兩遇禍災，皆由滿溢。早竊人間之美仕，多收天下之虛名。濫取三科，叨臨八郡。少年多欲，沉湎以自殘；褊性不容，剛愎而好勝。積為咎厲，邁此艱屯。臣今稽首投誠，洗心歸命。誓除驕慢，永斷貪嗔。幸不死於嶺南，得退歸於林下。少駐桑榆之暮景，庶幾松柏之後凋。²⁵⁶

文中提到「兩遇禍災」應是指元豐二年（1079）烏臺詩案和這次貶謫。蘇軾的文學作品予人生性放達的印象，但在這兩篇青詞中卻見他懺悔自己「蠢冥多罪」，承認目前遭遇都是自己「滿溢」、「多欲」、「剛愎」、「好勝」等性格所致，至此僅期望上天接納自己「齋心悔過」、「洗心歸命」，以換取「不死於嶺南」。蘇軾弟弟蘇轍於紹聖元年被謫後撰寫了多篇青詞，同樣直抒了自己命途多舛、誠心懺悔向道、對獲赦北歸盼望等等情感。²⁵⁷

²⁵⁴ 孔凡禮，《蘇軾年譜》，頁 1100、1146。

²⁵⁵ 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷六十二，頁 1902。

²⁵⁶ 蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，卷六十二，頁 1901。

²⁵⁷ 姜游，〈蘇轍所撰青詞考〉，《北方論叢》，2013 年第 3 期，頁 37-42。劉幗超，〈蘇轍青詞的道教意蘊與個人抒寫〉，收入王水照、朱剛主編《新宋學·第五輯》（上海：復旦大學出版社，2016），頁 196-205。

綜觀宋代文人撰寫的青詞，「內制青詞」沿襲唐代太清宮青詞的風格，套用清人對翰林學士「內制」文章的評語就是「牽於應用常格」的「官樣文章」，從其他人的角度免予人形同虛文的感覺。不過，其他為公、為友或為己的青詞，總體上可以說是多姿多采，一方面可以補證人物生平，另一方面可以從中窺探人物的內心世界。另外值得一提的是，宋代文人青詞中的「上帝」並非儒家思想或傳統中國宗教中主宰「天命」的上帝、天帝，而是宋代皇權推動下在道教神仙體系中確立的「太上開天執符御曆含真體道玉皇大天帝」。陳曉傑研究真德秀青詞認為，真德秀是把儒家之上帝、天與道教最高神明不加區別而混用。²⁵⁸馮志宏研究蘇軾詩文則注意到，蘇軾為道教法事撰寫青詞予上帝時「不認為須嚴守儒家嚴分祭祀者與受祭者階級對應的規範」，即使是個人也有資格直接向上帝祈求，且祈求毋須為了國家大事，而可以為了個人及身利益。²⁵⁹

第三節、宋代黃籙齋中與「詞意」相關的儀式

從唐代到宋代是道教儀式發展的一個關鍵時期，其中一個現象是道士越來越重視黃籙齋。靈寶齋原本有金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、三皇齋、太一齋、指教齋等品類，分別有不同的功能，但隨著「科教三師」之一廣成先生杜光庭對齋醮儀式的整理，齋法逐漸形成以黃籙齋為主流。兩宋道士強調黃籙齋優點是不但功能廣泛和強大，且人人可以修設。《靈寶玉鑒》卷一〈道法釋義門・設醮辯〉說：

下元黃籙，星宿錯度，日月失昏，雨暘愆期，寒燠失序，兵戈不息，疫癘盛行，饑饉荐臻，死亡無告，孤魂流落，新鬼煩冤，若能依式修崇，即可消弭災變，生靈蒙福，幽壤沾恩。自天子至於庶人，皆可建也。其有孝子順孫，義夫節婦，報親追遠，錫類推恩，倘竭一誠，如谷答響，故申之以三日正齋，九時朝奏。²⁶⁰

²⁵⁸ 陳曉傑，〈「上帝」到「萬神殿」——以真德秀之青詞禱告為例〉，頁 229。

²⁵⁹ 馮志宏，〈詩化的主宰：蘇軾詩中的上帝、天公、造物——兼論其頌美與怪奇書寫〉，《文史哲》，第 41 期（2022），頁 215。

²⁶⁰ 《靈寶玉鑒》卷一〈道法釋義門〉。《道藏》，冊 10，頁 145。

南宋道士金允中《上清靈寶大法》中指：

古科二十四品之齋，廣成之論，黃籙兼總生死，人天同福，上至邦國，下及庶人，皆得修奉，隸於下元宮中，統攝萬靈，並關九府，功德深重，利祐存亡。²⁶¹

按兩宋時期有把靈寶齋分為金籙、玉籙和黃籙三等，金籙齋和玉籙齋分別只供皇帝和諸王公候修設，從現實考量，黃籙齋自然比另外兩者更易普及，²⁶²故此可以理解為何兩宋道士誇讚黃籙齋。例如金允中說：「廣成立科，以黃籙為重。靈寶舊法，亦皆黃籙科品云。²⁶³」王契真說：「開度七祖，救拔三塗，黃籙大齋最為第一。²⁶⁴」一般認為，直至今天道教儀式大部分是從黃籙齋發展而成。²⁶⁵

然而，雖然宋代不少道士都視自己是杜光庭「廣成科儀」的忠實繼承者，但事實上當他們提到「廣成科」、「古式齋醮」、「舊儀」、「古典」、「古科」時，往往會提到「古」、「今」的分別，而這些分別不單只是法事適時演變的結果，其實也包含他們之間從「廣成科儀」已經分化出不同的儀式傳統，在明《道藏》中相關文獻就有林靈真《靈寶領教濟度金書》、蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》、金允中《上清靈寶大法》、王契真《上清靈寶大法》、佚名的《靈寶玉鑒》等等。正如謝世維研究的結論所指：「宋元時期的靈寶法在南方的傳佈是呈現分散、多點、多元同時發展的競爭關係。」²⁶⁶以金允中和王契真同樣自稱「上清靈寶大法」為例，金允中的傳統來自中原並與龍虎山正一宗關係密切，而王契真則傳承著浙江東部地區的傳統並頗受「天心正法」的影響。²⁶⁷這些儀式傳統之間的分別，既有關法事的理念，也有關法事的細節編排。

²⁶¹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷十六，〈黃籙次序品〉。《道藏》，冊 31，頁 427。

²⁶² 《靈寶玉鑒》卷一〈道法釋義門〉：「上元金籙……皆天子事，非有朝旨，不可為也。」「中元玉籙……非庶人所可為也。」《道藏》，冊 10，頁 145。

²⁶³ 金允中，《上清靈寶大法》，卷十六〈黃籙次序品〉。《道藏》，冊 31，頁 428。

²⁶⁴ 王契真，《上清靈寶大法》，卷五十四，〈齋法宗旨門〉。《道藏》，冊 31，頁 201。

²⁶⁵ 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，頁 512。

²⁶⁶ 謝世維，〈宋元時期的「東華派」探討——系譜、聖傳與教法〉，《東吳中文學報》，第 23 期（2012），頁 183。

²⁶⁷ 張超然，〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，《臺灣宗教研究》，第 13 卷第 2 期（2014），頁 137。

縱然兩宋時期不同道書呈現的黃籙齋「同中有異」，但從上述儀式文獻中仍然可以大致歸納出一場黃籙齋中與「詞意」相關主要有四件事，即投詞（受詞）、謄詞、宣詞和焚詞。

1. 受詞

在兩宋科儀大師心目中，「詞意」可以說是一場法事的緣起。如前文所述，道士以「詞意」是用來說明齋主的心意而稱之為「心詞」，而齋主這份心意是道士在法事中一切行事的依據。金允中在《上清靈寶大法》卷二十四〈章詞表牘品〉就說：

允中稽考古式齋醮，自始及終皆備詞，關申是高功措辭者，獨青詞乃齋主之情旨，高功之所據憑科，所謂謄詞者也。青詞代剖肝，丹書象瀝血，所以形容齋主之誠切。²⁶⁸

金允中認為道士在法事中不斷以文詞與神明溝通，但當中所有「文檢」都是以法師的身分發言，而唯獨「詞意」是完完全全代表齋主。故此，金允中和王契真稱「詞意」的作用是「以露齋官心懷也」。²⁶⁹這篇表達齋主心意的文字理應是由齋主親自撰寫，例如前文提到蘇軾親自撰寫〈醮北嶽青詞〉和〈醮上帝青詞〉，但一般人畢竟學識和文采有限，多數需要委託文人撰寫，這即金允中所說：「常俗齋官，或非自己撰述詞文，率多委之他人。²⁷⁰」而這正是為何兩宋文人參與撰寫大量「詞意」的主要原因。

齋主須要以「詞意」為憑據邀請道士修齋，這個環節從齋主角度稱為「投詞」，相反從道士角度則稱為「受詞」。在早期黃籙齋中，齋主不止投詞一次。《太上黃籙齋儀》卷一〈第一日清旦行道儀〉在卷首標題下以小字註明：

舊儀令齋主每日投詞，如告齋之法。既初建齋時已投詞祈告，若每日重疊，

²⁶⁸ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 496。

²⁶⁹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十二，〈臨壇符法品〉。《道藏》，冊 31，頁 483。王契真《上清靈寶大法》，卷五十七，〈齋法宗旨門〉。《道藏》，冊 31，頁 229。

²⁷⁰ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 498。

即於禮為繁。今止一度，餘個並停。²⁷¹

金允中《上清靈寶大法》也提到：「舊儀臨壇投詞三請。²⁷²」即於三日「正齋」期間齋主每日一早都要投詞。這個規定顯然過分繁瑣且意義不大，故此到了兩宋時期已經被大幅簡化。道士接受了齋主投詞代表一整場黃籙齋的開始。《靈寶領教濟度金書》卷二〈修奉節目品・開度黃籙齋五日節目〉說：

諸建開度黃籙大齋，宜於百日前齋主具詞詣法師，請建齋開度先亡。法師受詞，騰奏三天門下省、泰玄樞機三省。法師擇日，飛神金闕，面奏取旨。如未得俞旨，越數日又面奏，懇切控告。凡三次不允，則其人不當得度，法師宜辭齋主，以投詞還之。²⁷³

《無上黃籙大齋立成儀》卷一〈儀範門・建齋總式第二〉說：

齋主營辦齋中法信訖，攜詣師門投拜請師受狀。畢，即引齋官詣道前取信香焚以啟奏。既承投詞，嚴命同學同志，同學謂上道伺壇伺師之友。同志謂同志，普為幽明者。苟非其人，和氣不生，有墮功果。共建齋功。受詞之後，師與齋官弟子，冥心一意，專以開度為念，修文修事，悉令具足，不使臨用有闕。²⁷⁴

王契真《上清靈寶大法》卷五十四〈齋法宗旨門〉：

應欲開度，先承齋主投詞，便審其人，孝慈忠直，誠實懇切，皈依信向，在於科法，堪為宣行，方可領詞。²⁷⁵

《靈寶無量度人上經大法》五十五〈普度符誥品〉說：

建齋之法，先承投詞，即是承大齋弟子詞旨孝意，忠直懇切。若果無私，方許允度。²⁷⁶

同書卷七十一〈修齋投詞品〉說：

²⁷¹ 杜光庭，《太上黃籙齋儀》，卷一，〈第一日清旦行道儀〉。《道藏》，冊9，頁181。

²⁷² 金允中，《上清靈寶大法》，卷十六，〈黃籙次序品〉。《道藏》，冊31，頁428。

²⁷³ 林靈真，《靈寶領教濟度金書》，卷二，〈壇信經例品〉。《道藏》，冊7，頁33。

²⁷⁴ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷一，〈儀範門〉。《道藏》，冊9，頁380。

²⁷⁵ 王契真，《上清靈寶大法》，卷五十四，〈齋法宗旨門〉。《道藏》，冊31，頁201。

²⁷⁶ 《靈寶無量度人上經大法》，卷五十五，〈普度符誥品〉。《道藏》，冊3，頁925。

凡欲修齋致薦，濟存拔亡，當歲事之初，必先推尋清高勤行之士，或棲真觀宇，或隱迹山林，道價崇高，玄門宗仰，僉議惟允，卜筮協從。後齋沐身心，蠲諛吉日，削心詞而皈命，瀝齋款以依投。儻或未副精祈，必再申誠控告，志宜純一，禮止于三，必獲允俞，始當營建。²⁷⁷

從以上文獻所見，各派道士對於是否接受齋主投詞，即所謂承詞，辦法不一，既有取決於道士以道法「飛神金闕」時能否「取旨」，也有視乎道士是否認可齋主個人的品格，亦有僅需要焚香向神明啟稟。

部分道書強調，投詞儀式中齋主須「三請」而道士則須「辭而後受」。金允中《上清靈寶大法》卷十六〈黃籙次序品〉說：

齋官修寫投詞，詣法師門下，備禮服進謁，上香致辭，法師辭遜。齋官致辭，捧狀再詣，法師再答。齋官致辭三請，法師允答受詞。法師望天門設香案，或有設象處，於上帝再上香。法師以投詞置簡上，三拜，齋官上香再拜，高功法師具事情口奏，三拜而退，齋官再拜，各復位。²⁷⁸

書中〈修齋投詞品〉詳列這個儀式用到的〈齋官初詞式〉、〈齋官執詞上香口白法師〉、〈法師答〉、〈再請〉、〈法師再答〉、〈三請〉、〈法師允答〉、〈法師口奏〉等 8 篇文字範例。金允中在〈修齋投詞品〉最後說：

嘗見前輩臨事謹重，不務苟簡。受狀之際，法師三辭，然後口奏。此先經師高君之式也。齋官精誠專篤，則一念之頃，有神物司之，況黃籙之功，顯幽共濟，法師其可不重其事耶？遜避而後受詞，禮也，豈無昭昭之鑑。²⁷⁹

金允中強調「三辭然後口奏」是他太師父高景修（12 世紀）所傳的做法。前引《靈寶無量度人上經大法》中提到「禮止于三」，相信就與這種「三請」的傳統有關。不過從其他道書所見，當其時這種形式大概已非主流，以至於金允中補充

²⁷⁷ 《靈寶無量度人上經大法》，卷七十一，〈修齋受詞品〉。《道藏》，冊 3，頁 1046。

²⁷⁸ 金允中，《上清靈寶大法》，卷十六，〈黃籙次序品〉。《道藏》，冊 31，頁 429。

²⁷⁹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷十六，〈修齋投詞品〉。《道藏》，冊 31，頁 433-435。

說：「或諸方不能從此者，自隨時簡易可也。²⁸⁰」

2. 謄詞

對於道士來說，齋主於投詞時提供的「詞意」只是一篇草稿，不可以直接抄錄在法事中應用，他們需要先審定這篇「詞意」的行文用語，再按照儀式要求的格式抄寫，然後才可以真正在法事中使用。大概由於這件事猶如道士謄清抄寫齋主的文字，所以道書把這個程序稱為「謄詞」。這個用語也突顯「詞意」表達的是齋主的心意，而道士不過是代表齋主發言。

謄詞與投詞、讀詞和焚詞不同，它在黃籙齋中不是一個有明確程序的環節，因此道書中沒有專門篇章記述。然而，道士念誦的詞章中卻經常提到謄詞。例如《靈寶領教濟度金書》卷三十八〈散壇儀〉：「自今月某日為始，為齋主某人崇建某齋幾晝夜。謄詞達悃，降真召靈。²⁸¹」《無上黃籙大齋立成儀》卷二〈儀範門·請師第六〉說：「蓋以皇天厚土，幽府重泉，十方無極之鄉，三界難量之際，非得至人，謄詞啟告，依式關宣，則何以和同天人，蒙福幽顯。²⁸²」金允中卷十九〈登齋科範品〉說：「是以三清十極，悉當按格以謄詞；三界十方，可以依儀而移檄。²⁸³」至於道書中用謄奏、謄啟、謄進、申謄來形容讀詞，顯然源自謄詞這個規範。

金允中在討論「詞意」時反覆指明高功法師於謄詞時有重大責任，認為道士應該以不偏不倚的態度，按照道教經典、義理和儀範審訂齋主提供的「詞意」草稿。他在《上清靈寶大法》卷二十四〈章詞表牘品〉說：

古今印行青詞，極其浩博。文章偉麗者甚多，體合科格者至少。前輩主行之士，皆預取青詞，逐字參訂，不違科格，始為申謄。允中諸師尊，多通古今，剛介不奪。雖大貴人請行齋醮，亦將青詞契勘，未嘗順俗錄奏，豈畏齋主之誚也。士大夫高上之人，其文有違道家典式者，自可以理商議。

²⁸⁰ 金允中，《上清靈寶大法》，卷十六，〈修齋投詞品〉。《道藏》，冊 31，頁 435。

²⁸¹ 林靈真，《靈寶領教濟度金書》，卷三十八，〈散壇儀〉。《道藏》，冊 7，頁 204。

²⁸² 蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》，卷二，〈儀範門·請師第六〉。《道藏》，冊 9，頁 387。

²⁸³ 金允中，《上清靈寶大法》，卷十九，〈登齋科範品〉。《道藏》，冊 31，頁 457。

或世俗無知之輩，輒陳猥陋之旨，又豈當為其拜詞哉。邇來世態澆漓已甚，主行之士曲意趨時，廉耻道盡，惟恐齋主之不見用也，何論詞旨之當否。其間未諳科教，不通義理，冒昧行科者，固不足責。此等闡奏未必上達，而天真亦應原其無知。春秋責備賢者，鍊達典章之士，心知其非，乃敢徇情順意，不畏考罰，拱手聽命於俗輩，錄其俚語而上奏，其罪當如何哉。²⁸⁴

同卷後文續說：

此事全在高功，該貫古今，精考科典，謄奏之時，嚴加詳酌。儻有違戾，則齋官不為無罪，而高功罰倍餘人，可不戒哉，可不謹之。允中每廁跡齋壇，備員首職，既當主行，則青詞不應自撰，所承詞旨，縱有毫髮違礙，必白齋官，削易以用，而士夫亦未嘗而不見聽也。全不合典格者，決不謄奏。允中之窮達，悉歸之分定，何須諂佞施士，以苟求微利。此實師尊之訓，而允中賦性，尤不敢諛齋士而瀆上帝也。²⁸⁵

同卷後文再說：

此外不識避忌者尚眾，至於違戾道典格者皆是也。不知考究而但欲主行齋事，高功之職豈易為哉？無知者既不足責，有識者又不敢言。貪施利而媚齋官，順俗情而罔造物，良可驚也。章詞之用，所係不輕。高功若不自加參究廣覽，求其至當，而臨事略無去取，咎將誰歸。²⁸⁶

文中金允中一方面指出謄詞的標準，另一方面批評了當時一些道士為了奉承齋主而忘卻了身為高功法師的責任，於謄詞時「曲意趨時」、「惟恐齋主之不見用」、「諂佞施士」、「媚齋官」、「苟求微利」、「貪施利」的不良現象。

道士把參訂的「詞意」謄寫到紙上時，在用紙、用墨、字體、格式、字數、行數等等方面都有一定的要求。《無上黃籙大齋立成儀》卷十一〈表詞門·書詞

²⁸⁴ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 497。

²⁸⁵ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 498。

²⁸⁶ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 499。

格式〉提到：

應青詞須用上等青紙，勿令稍有點污穿破。如紙薄，即將兩幅背之，高一尺二寸。只許用一幅，通前後不過一十七行，行密不妨，當令後空紙半幅。自「維」字起平頭寫之，上空八分，下通走蟻。逐行不拘字數，但真謹小楷為妙。……「臣」字不得在行頭，行內不得拆破人姓名。此為書詞之格，或稍有違，不惟不達，反招釁爾。……黃（皇）壇節目頗多，文亦難省，添數行蓋亦無妨，但要行密行紙多爾。²⁸⁷

由此可見所謂「書詞之格」有著頗多細節，亦這是為何齋主的投詞必須由道士謄寫的原因。惟對照其他道書，這些要求其實套用了「書章法則」。²⁸⁸

因為謄詞合格如否的責任全在道士，所以道書強調參訂謄詞若有過失會遭到報應。前文引《上清靈寶大法》就提到謄詞的失誤會遭到「考罰」，又例如《道法會元》卷三十收錄的《紫極玄樞奏告大法》說：「伏念臣某穢濁凡軀，戒德未備，存念不正，書篆失真，謄詞錯誤，文理乖疏，褻瀆上真，實深恐怖。²⁸⁹」

3. 宣詞

道書中有關宣讀「詞意」的敘述並不統一，例如《太上黃籙齋儀》稱作「讀詞」，《無上黃籙大齋立成儀》、《靈寶領教濟度金書》和《道門科範大全集》稱作「宣詞」。

黃籙齋以三日「正齋」為核心，三日「正齋」每日都須要分別於清旦、中分和落景行道，這三次行道通稱早朝、午朝和晚朝，總括三日「正齋」的法事即所謂「正齋行道，三日九朝。²⁹⁰」「三日正齋，九時行道。²⁹¹」「三日正齋，九時朝奏。²⁹²」每次行道時道士都需要宣讀「詞意」，在不同儀式傳統裏這個步驟在行

²⁸⁷ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷十一，〈表詞門〉。《道藏》，冊 9，頁 437-438。

²⁸⁸ 《靈寶玉鑒》、金允中《上清靈寶大法》、《道門定制》都有相類的文字。《靈寶玉鑒》，卷十八〈飛神謁帝門·書青詞式〉。《道藏》，冊 10，頁 277。金允中，《上清靈寶大法》，卷二十三，〈章詞表牘品·書章〉。《道藏》，冊 31，頁 489-490。呂元素，《道門定制》，卷一，〈書章法〉。《道藏》，冊 31，頁 657-658。

²⁸⁹ 《道法會元》，卷三十，《紫極玄樞奏告大法》。《道藏》，冊 31，頁 457。

²⁹⁰ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷五，〈正奏門〉。《道藏》，冊 9，頁 398。

²⁹¹ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷三十七，〈讚導節次門〉。《道藏》，冊 9，頁 593。

²⁹² 王契真，《上清靈寶大法》卷六十二，〈正奏門·奏上清〉。《道藏》，冊 31，頁 275。

道中的次序大同小異。《無上黃籙大齋立成儀》卷三十七〈讚導節次門・正齋節次〉的記載，宣詞在出官、各稱法位、獻茶、引亡靈幡至壇下朝謁、高功上啟之後，高功三上十方香、十方懺之前。其中宣詞時特別註明需要「齋官跪爐」。²⁹³

《靈寶領教濟度金書》卷八十九〈科儀立成品・早朝儀〉的記載，宣詞在鳴法鼓、請稱法位之後，三捻上香之前。²⁹⁴金允中和王契真兩部《上清靈寶大法》的記載相同，在「行朝之序」中宣青詞在高功上香、發爐、各稱法位、同誡上啟之後，三捻上香、禮十方天尊之前。²⁹⁵

三日「正齋」之後是「散壇」和「設醮」，兩者當中都有宣詞這個步驟。正因如此，有些道書提到「詞意」時會闡明「齋詞」和「醮詞」各自的特點，例如金允中《上清靈寶大法》卷三十一〈章詞表牘品〉說：

齋中青詞，則求哀請宥，述建齋之所禱也。至於醮謝青詞，則敘齋修有關，祈請蒙恩陳謝之辭也。如曰：「齋事慶成，懼典儀之違謬；亡靈獲度，沐恩造之宏深。」此乃謝恩醮中青「詞意」也。²⁹⁶

王契真《上清靈寶大法》卷五十四〈齋法宗旨門〉說：「至夜就道場中設醮，依科行事，拜謝恩青詞。」²⁹⁷《道法會元》卷二百五十〈太上天壇玉格〉說：「奏醮青詞，只許謝過，不許祈福。」²⁹⁸幾種道書之所以指明「醮詞」與謝恩、謝過有關，是因為這篇文章應該與設醮的儀式目的相符。所謂：

詳醮之設，蓋以修齋之內，召命神靈，營衛壇場，宣通關告，往來勞役，所以設此醮筵，用此酬賞。²⁹⁹

既然設醮的目的是為了酬答修齋時迎請臨壇的神明，那麼齋事已經完畢，就不宜再在這段法事中再作任何祈求。

²⁹³ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷三十七，〈讚導節次門〉。《道藏》，冊 9，頁 592。

²⁹⁴ 林靈真，《靈寶領教濟度金書》，卷九十一，〈科儀立成品・早朝儀〉。《道藏》，冊 7，頁 434-435。

²⁹⁵ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十二，〈臨壇符法品〉。《道藏》，冊 31，頁 483。

²⁹⁶ 金允中，《上清靈寶大法》，卷三十一，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 497。

²⁹⁷ 王契真，《上清靈寶大法》，卷五十四，〈齋法宗旨門〉。《道藏》，冊 31，頁 204。

²⁹⁸ 《道法會元》，卷二百五十，〈太上天壇玉格下〉。《道藏》，冊 30，頁 535。

²⁹⁹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷十六，〈黃籙次序品〉。《道藏》，冊 31，頁 429。

4. 焚詞

宋代以前的道書未有明確記述何為焚詞，至兩宋道書則多數提到黃籙齋在「散壇」時有焚詞這個步驟。道士在「散壇」時拜言功朱表，然後將三日「正齋」的青詞和「散壇」的言功朱表一併焚化。《無上黃籙大齋立成儀》卷三十七〈讚導節次門〉提到「散壇」時，於重稱法位、高功上香、宣詞之後，道士就言功朱表進行拜表、宣表、露表、遣表、封表，接下來迎表下壇，「焚表及青詞真文天門上」，然後高功伏表、唱「表詞以聞」。³⁰⁰金允中記錄了「全係廣成科法」的散壇做法：

眾官詣靖室，引高功出至六幕上香，玄師前序立，唱道〈華夏〉引登壇。

高功先入壇，如式上十方香舉，各禮師宣〈衛靈咒〉，舉鳴法鼓。高功發爐，行靈寶自然朝，禮十方懺悔，三啟三禮，收真文各於本方案上熏。眾官同聲宣真文，總執真文香上熏之。宣詞表，拜言功朱表，遣表，封表。

道眾捧青詞朱表，於天門焚之。表白宣關，高功伏表伏起，眾舉「表詞以聞」。³⁰¹

這套步驟與《無上黃籙大齋立成儀》的記載相類。「散壇」是於「正齋」第三日完結後的當晚舉行，為此道書提醒道士焚詞必須於同一日內完成。《道法會元》卷二百五十〈太上天壇玉格〉說：「燒奏青詞須於二更內，若至三更，即時日不同，亦不達上天矣。」³⁰²二更和三更分別指十二時辰中的亥時（晚上 9 時至 11 時）和子時（晚上 11 時至翌日凌晨 1 時），若到了三更才焚詞，過了夜半的話寫上日期的青詞便會「過期」，造成「時日不同」的問題。

隨著時代發展，有關焚詞的規定有越來越複雜的趨勢。《無上黃籙大齋立成儀》提到〈發詞關〉、〈青詞關子〉及金允中《上清靈寶大法》卷二十九〈奏申文檄品〉收錄的〈青詞關〉都應該與焚詞有關。《無上黃籙大齋立成儀》的〈發詞

³⁰⁰ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷三十七〈讚導節次門〉。《道藏》，冊 9，頁 595。

³⁰¹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷十六〈黃籙次序品〉。《道藏》，冊 31，頁 432。

³⁰² 《道法會元》卷二百五十〈太上天壇玉格下〉。《道藏》，冊 30，頁 535。

關〉說：「崇建無上黃籙大齋，所有進拜青詞一通，已對太上御前宣讀訖。本壇用重封印全，須至關發者。³⁰³」金允中《上清靈寶大法》〈青詞關〉文中提到：「所有齋官青詞，合行騰進。除望闕宣奏訖，今逐一用方函封印全，須至關發者。³⁰⁴」這些關文是用來祈請當值的功曹使者、上界值符使者將青詞遞進三天門內。這時期「詞意」不但於書寫時套用書章格式，還講求以公文方式呈送予神明，它與「文檢」的分別可以說變得相當模糊。

除了「散壇」時有焚詞外，從道書所見在設醮時亦有焚詞。《海瓊白真人語錄》記述南宋白玉蟾說：

一壇之醮重於上詞。若主行之人，有通真達靈之道，則奏無不達矣。故迎真之始即宣詞，送真之後即焚詞。³⁰⁵

白玉蟾把宣詞和焚詞看作一對互相呼應的程序，其中焚詞大有表示整個法事告一段落的意思。就這個儀式概念，記載全真教七真之一、玉陽子王處一（1142—1217）仙迹的《體玄真人顯異錄》中恰好有一則名為〈太上雲端〉的事例。有一年王處一為人在德州（今山東省德州市）主持一場黃籙大齋，於第四日夜晚設醮時太上老君顯現。

眾忽見太上老君乘五色明霞見於壇上，方奏青詞，師乃俯伏，眾又見一童子僅及尺餘，容貌奇絕，衣服特異，從師手爐起詣太上前，如有稟覆之事。焚詞畢，方隱不復見矣。³⁰⁶

太上老君在王處一宣讀青詞時顯現，直到焚詞之後消失，這正吻合南宋白玉蟾所講「迎真之始即宣詞，送真之後即焚詞。」

兩宋時人對焚詞的重視，從洪邁（1123—1202）志怪小說《夷堅丙志》卷五名為〈李明微〉的故事可見一斑。這則故事提到福州有一名戒行精嚴的法師李明微，他「為人拜章伏詞，報應甚著。」紹興五年（1135）時他與天慶觀葉道士一

³⁰³ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷十一〈表詞門〉。《道藏》，冊9，頁437。

³⁰⁴ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十九〈奏申文檄品〉。《道藏》，冊31，頁531。

³⁰⁵ 《海瓊白真人語錄》卷二。《道藏》，冊33，頁121。

³⁰⁶ 《體玄真人顯異錄》。《道藏》，冊11，頁12。

同為人拜奏青詞，完事後向葉道士表示自己神魂到達三天門下時，見到同郡張道士拜奏的青詞因為「函封極草率」、「又已破碎」而被退回。後來葉道士假裝不知情向張道士詢問近況，張道士回答剛剛為人作醮時，當地居民提供的「青詞紙絕不佳」，且焚詞時發生了一個小意外，「架復傾側，詞墜於地。吾急施手板承之，賴以不甚損。」葉道士即知道李明微所言非虛，明白所謂「草率」和「破碎」是紙張差劣和焚詞時的意外所造成，於是立即向張道士說出了真相，為此張道士急忙即日設醮向神明謝罪。³⁰⁷

第四節、兩宋道士眼中當時「詞意」的流弊

兩宋道書提到「詞意」的要求，不外乎與簡、真、樸這三點有關。《無上黃籙大齋立成儀》〈書詞格式〉說：「當真述其事，務在簡而不華，實而不蕪，切不見眩文，瞻飾繁藻，惟質樸為上。³⁰⁸」呂元素《道門定制》說：「且詞先入願意，欲直具事因，不可以對偶聯屬。雖云宣讀之便，不知詞文又有對偶，事意重複，不嚴簡爾。³⁰⁹」金允中《上清靈寶大法》說：「其辭貴簡而不尚繁，貴質而不尚麗，傾心露膽，求哀於上帝也。³¹⁰」「其文切在簡當，一念萌於胸次，萬靈鑒於空中，但不可不致辭，以伸懇禱而已，又何待繁文盈牘，而後動天乎。³¹¹」簡而言之，所謂簡，即篇幅不能夠長篇累牘；所謂真，即陳述需要真實和真誠，不能夠妄言妄語；所謂樸，即文句不能夠意義隱晦，詞藻不能夠過度修辭。然而要達到這個標準殊不容易，即使編纂道書的金允中為也自言：

尋常齋醮不預主行之時，每承士友委撰青詞，僭易應命者頗多。第一末學之文，不應傳遠，故不欲收聚入法中。³¹²

承認自己撰寫的「詞意」也難免有「僭易應命」的作品，故此堅持不把任何一篇自己撰寫的「詞意」收入《上清靈寶大法》中。

³⁰⁷ 洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》（北京：中華書局，1981），〈夷堅丙支〉，卷五，頁401。

³⁰⁸ 蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷十一，〈表詞門〉。《道藏》，冊9，頁437-438。

³⁰⁹ 呂元素，《道門定制》，卷一，〈議詞意〉。《道藏》，冊31，頁655。

³¹⁰ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊31，頁496。

³¹¹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊31，頁498。

³¹² 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊31，頁498。

從晚唐到南宋三、四百年間，「詞意」於不斷大量撰寫的過程中，它的格式和風格必然會發生一些變化，而在科儀大師眼中部分變化其實是一些流弊。金允中在《上清靈寶大法》卷二十四〈章詞表牘品〉最後部分提出了大量批評，並臚列了相當多的實例。這些流弊的成因一部分與道教本身有關，另一部分源自於文人撰寫「詞意」時態度的不同。

金允中部分對當時「詞意」流弊的批評，或多或少關乎道教發展中傳承紛紜所造成。例如他提到五代時割據一方的吳越錢氏下令人抄錄道經，為了「一時欲應限數」，胡亂抄寫，以致「其間顛倒錯謬，不可勝記，有脫字漏句全不可讀，有言辭鄙俚昭然偽撰者。」結果幾百年間造成「經籍失正」、「經教混淆」的亂象，當時不少人撰寫「詞意」時會不慎引用了「雜經」，「如應世諸雜經中，人多取其全句入章詞中，絕有礙理者。」故此提醒人「若用道家經典，切宜詳審《道藏》所蓄經文。近來真偽混雜，未易分別。」³¹³又例如從唐代太清宮青詞起「詞意」已經用「維」字起首，前文所引唐代齋醮詞以至北宋歐陽修撰寫的「內制青詞」均遵循此例，但當時竟然有一派認為「維」字觸犯了「諸天之諱」，因而提倡以「時」字取代「維」字。就此金允中一方面根據「時」字的意義提出反駁，他說：

夫「時」字之義，乃題梁、書壁、記序中之格，謂書此之時年月，使後人讀之，知其為當時之事故也。今青詞書於壇中即時焚奏，又非隔年異代而後行用，卻書「時」字於其首，是誠何義也。

另一方面他從教義角度指出「諸天之名，列真之諱，於大道至尊之前，不應回避。」即使有這個諱名亦毋需避忌，何況自己考查經典自從隋唐以來已經沿用「維」字，「何獨近來上天方有此諱？」³¹⁴再例如有一派提出以天帝為對象的青詞用青紙，以星宮斗府神明為對象的青詞則用白紙或黃紙。金允中重申青詞的「青素丹書」是取「剖肝瀝血」之義，不可能改用其他顏色的紙張，繼而指出面對不同神明的「詞意」關鍵是要有不同措辭，例如應該行文中應用「進」、「奏」抑或「申」、

³¹³ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 496-497。

³¹⁴ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 497。

「上」，以至「詞中言辭，大宜斟酌，不得與天同等。」而不是把焦點放在「於紙中分別高下」。³¹⁵呂元素在《道門定制》亦提到：「又有以黃紙書詞者，尤為未安，豈有臣子之詞而以黃紙書。」³¹⁶

不過金允中提出大部分當時「詞意」的流弊，可以說源自道士與文人之間於寫作這種文字的矛盾。當時道教儀範要求齋主向道士提供「詞意」，一般沒有才學的人面對這個要求，只能夠委託文人撰寫，這是唐宋時期普遍的現象，正如金允中所說：「常俗齋官，或非自己撰述詞文，率多委之他人。」³¹⁷惟通曉道教信仰和儀式的文人畢竟少之又少，他們寫出來的「詞意」必然難以完全符合道教儀範，結果有學識的道士於謄詞時就會察覺當中存有很多毛病。這個狀況難免引起科儀大師的抱怨。這些毛病中有一些可應該以理解，例如文人不明白齋、醮的分別，寫出來的齋詞和醮詞內容重複。

士人用力於功名，未免專心舉業，又不復辭以不能。往往齋中青詞祈一次，醮中青詞又請祈一次。間有善於作文者，不過形容齋之與醮而已，彼又安知道家齋後設醮之本旨。³¹⁸

不過最大問題，是文人撰寫「詞意」時側重了文學成分。金允中指出：「近世能文之士則專肆浮華，強記之人則多引故事。」³¹⁹「治經之人於詞中而狀其事，多類經義破題。治詞賦之人，則又多似世人之啟劄。」³²⁰若然道士要求「詞意」應該簡、真、樸，文人筆下的「詞意」往往是適得其反。第一，就「詞意」篇幅的長短，像前文所引早於唐代李商隱〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉正是「繁文盈牘」的實例。第二，文人撰寫的「詞意」近於俗世人情時就不夠真誠坦率，金允中指出：

³¹⁵ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉：「有妄人誑世，稱青詞止上於天帝，而斗星或用白紙，或用黃紙。青詞能於紙中分別高下，卻稱『奏』與上天一同，何其謬哉。夫豈知青素丹書，乃剖肝瀝血之義爾。在天則稱『進』稱『奏』，在列真則曰『申』曰『上』而已。詞中言辭，大宜斟酌，不得與天同等。」《道藏》，冊31，頁497-498。

³¹⁶ 呂元素，《道門定制》，卷一，〈議詞意〉。《道藏》，冊31，頁655。

³¹⁷ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊31，頁498。

³¹⁸ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊31，頁498。

³¹⁹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊31，頁496-498。

³²⁰ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊31，頁496-498。

俗人之見，每於薦度，則力稱亡者之德行，備述生前之勤勞，豈是告天請宥之意耶。人子孰不愛其親，若欲稱其行義，當求大手文筆以為墓誌、行狀及祭文、挽章之類，可詳書之。此詞非此例也。矜耀死者之所長，以誇於天下乎？謂亡者而天不知乎？禱病禳災之詞，亦不能悔愆引咎，反行怨天尤人。或取經史中語，以為請福之辭。或希求爵祿，或僥望壽祉，極口形容，不識退遜，彼以天為何物耶。³²¹

以道士的標準「詞意」僅能用來向神明「求哀請宥」、「祈請蒙恩」，較佳的作品應如前文提到蘇軾為自己撰寫的青詞一樣，在上天前表達無比謙遜的態度，但一般人撰寫的青詞卻往往誇大齋主或亡者的品行，或對神明提出過分的欲求。金允中就提到一篇度亡法事的「詞意」提到「玉京金闕，步八景之雲霞；圓嶠方壺，住三山之樓觀。」說亡魂得道成仙住於天宮或仙島，金允中便指這種要求「上帝可以施行乎？」³²²志怪小說中不乏有世人撰寫「詞意」失實而遭到報應的故事，例如《續夷堅志》提到劉慎為「平生有穢行」的里人劉六撰寫青詞，結果神明附身於他的學生身上斥責他：「汝於誰處敢妄語耶？」劉慎懼怕遭到報應，「自後更不敢復作青詞」。³²³又如《湖海新聞夷堅續志》提到方蒙仲（1214—1261）為患病危殆的弟弟方清孫撰寫青詞，雖然文中「敘悔過之意，語極懇切」，但被作祟的亡魂指出「此非由衷之辭，蓋出他人之筆。」最終方清孫一病不起。³²⁴第三，文人習慣以隸事用典和用大量修辭技巧去展示自己的才學文采，但這種做法在「詞意」中就變成不夠直接。金允中一方面指出不適宜用人世間的故事去說服天上的神明。

儒家程文，尚不得引史以證經，況於混元未判，大道先天，而史傳記載，乃世間塵進，豈應取以質證於先天上帝之前。³²⁵

³²¹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷三十一，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 497。

³²² 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 498。

³²³ 元好問，《續夷堅志》，卷三。《續修四庫全書》，冊 1266，頁 491。

³²⁴ 《湖海新聞夷堅續志》，後集卷二，〈道教門〉。《續修四庫全書》，冊 1266，頁 208-209。

³²⁵ 金允中《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 496。

另一方面他指出賣弄藏頭、歇後、隱語、雙關等等修辭技巧，在神明前不過是「兒戲」。

近代詞賦多愛斷章用事，而於青詞置謎語，有同兒戲，亦敢為謄奏，良可哀也。

蘇東坡有戲語詩曰：「聖善方當而立歲，乃翁已及者稀年。」上句以三十而立，言其母三十歲也。下句以俗諺有七十者稀，言其父已七十歲，是乃藏頭也。用其句而去下二字，或一字，謂之歇後。有人作石詩曰：「天漢支機罷，仙人捧膊餘。」蓋有天漢支機石、仙人捧膊石。又東坡有詞曰：「斷送一生惟有，破除萬事無過。」蓋他人有全句：「斷送一生惟有酒，破除萬事無過酒。」東坡各去一字而取為詞，正歇後體。唐末有鄭榮，多為此等諧語，當時號作「歇後鄭五」是也。狀其事而不言其名，則謂之隱語。如近代有詩曰：「蕭蕭出屋千尋玉，靄靄當空一炷雲。」乃上句言竹也，下句言香也，即隱語體也。用其句之義在此，而寄意於彼，謂之雙關。東坡有詞曰：「日出西山雨，無晴又有晴。」此本晴雨之晴，而暗用作無情中有情，此即雙關格也。

此等皆詩詞雜文之體，至於書啟則用於平交勢均位等之人可也，或上大貴人及朝廷表牋，已不可用，而近時有青詞用藏頭、隱語者甚多，求哀請命於天，乃用變格異體，以肆褻瀆，於心安乎？³²⁶

金允中就隱語在篇中舉出一句度亡法事的「詞意」為「遽染河魚之疾，旋興隙駟之嗟。」批評是「以河魚而作瀉痢之隱語，以隙駟為人死之謎言。」³²⁷這兩句其實是形容薦度對象是因為腹瀉而身亡。因為魚類先從腹部開始腐爛，所以用「河魚之疾」借喻腹瀉。「隙駟」則化用出自《莊子·知北遊》的成語「白駒過隙」。金允中認為問題的根本在於文人沒有意識到「詞意」是呈交予神明的儀式文字，而把齋主的委託當作是尋常撰寫「詞賦」、「詩詞雜文」。

³²⁶ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 496-499。

³²⁷ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 498。

文人與道士對「詞意」的取態是存在明顯落差，文人見到青詞文句絕妙往往大加讚嘆。南宋初年王楙(1151—1213)雜考《野客叢書》卷九提到紹興八年(1138)進士、唯室先生陳長方為弟弟度亡法事所寫的青詞。

唯室先生作追薦弟青詞，有曰：「氣分父母，孰如兄弟之親；痛切肺肝，無甚死生之隔。」人以此四句為切當於理。僕觀白樂天〈祭弟文〉有曰：

「親莫愛於弟兄，別莫痛於死生。」唯室此言，蓋樂天意耳。³²⁸

一般人認為陳長方「氣分父母」四句是佳作，這亦是王楙記錄這事和以加評註的原因。不過，若果按照金允中的標準，文中以「痛切肺肝」來形容自己失去弟弟的哀慟情感，只適宜見於「墓誌、行狀及祭文、挽章之類」。以「痛切肺肝」為比喻，在神明面前也屬於不實。又例如南宋陳鵠在《耆舊續聞》提到：

古人作文多為伐山語，蓋取諸書句要入之文字中，貴其簡嚴。杜子美詩云：「配極元都。」取「是謂配天之極也」。又嘗見宋宣獻青詞用「淵宗」二字，取「淵兮似萬物之宗也」。此類甚多，而「配極」、「淵宗」二語特妙。³²⁹

所謂「伐山語」是指寫駢文時從文獻自創新的詞彙，陳鵠讚賞有人寫青詞時把《道德經》第四章「淵兮似萬物之宗也」縮略為「淵宗」二字是「特妙」。

小結

道教儀式中「詞意」的興起，與唐代「青詞」這一文體的發展密不可分。關於「青詞」得名的由來，傳統觀點多歸因於其書寫於青紙這一形式特徵，但本研究通過考辨《通典》、《大唐郊祀錄》及《唐大詔令集》，提出新的見解：青詞實質上是唐玄宗太清宮禮儀改革的產物。玄宗基於對太上老君的特別崇奉，主張太清宮祭祀應當採用「事生之禮」而非傳統的「降神之儀」，這一變革導致祈禱文從原本書寫於祝版改為直接書寫在紙上。此後，這種文字進一步演變為使用青藤紙書寫，最終形成「青紙朱字」的鮮明特徵。

³²⁸ 王楙，《野客叢書》，卷九。《景印文淵閣四庫全書》，冊 852，頁 624。

³²⁹ 陳鵠，《耆舊續聞》。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1039，頁 607。

在唐代「青詞」專用於太清宮祭禮，作為國家祀典的重要組成部分，其撰寫工作由翰林學士院專門負責。這些文學造詣精湛的學士所創作的青詞作品廣為流傳，不僅其格式與套語被文人羣體競相模仿，更對同時代道教儀式中「詞意」的書寫產生了深遠影響。至唐代晚期，「詞意」文體的結構已趨於定型，逐漸形成包含齋義、敘齋、祈願、誓誠與結語等要素的固定範式。

進入兩宋時期，「青詞」的使用範圍顯著擴大，不再局限於國家祀典和皇室儀式，而成為各階層人士齋醮儀式中「詞意」的通用名稱。現存宋代文集中保存的大量「青詞」作品，正是這一文體發展鼎盛時期的見證。這一現象的形成，一方面得益於道教信仰的廣泛普及和科儀制度的規範化，另一方面則繼承了唐代以來的官制傳統，即由翰林學士負責撰寫青詞的慣例。以文學大家蘇軾的傳世作品為例，其中既包括他任職翰林學士時撰寫的「內制青詞」，也有在地方任官時為民眾祈禳而作，以及為個人和親友舉辦法事所創作的篇章。

唐代至宋代是道教儀式發展的關鍵時期。經過唐末五代杜光庭的系統整理，黃籙齋逐漸成為齋法的主流。雖然宋代道士在「廣成科儀」的基礎上發展出不同的儀式傳統，但其中涉及「詞意」的環節仍可歸納為投詞、謄詞、宣詞與焚詞四個基本程序。

值得注意的是，宋代儀式大師特別強調「詞意」應當簡潔真摯，反對過度修飾的文風。金允中在《上清靈寶大法》中就曾嚴厲批評世俗人士所撰「詞意」在義理闡述和文字表達上的不足。這些批評實際上反映了道士與文人在「詞意」書寫理念上的根本差異：由於齋主多委託文人代筆，而文人往往缺乏深入的道教知識卻又注重文學表現，導致作品難以完全符合科儀的規範要求。這種創作主體之間的張力，正正是唐宋時期「詞意」發展過程中最為顯著的特徵之一。

第四章、明清時期道教儀式中的「詞意」

本文第三章敘述了道教「詞意」從唐代天寶年間起的蓬勃發展，而從當時至元朝覆亡的約六百年間，道教和世俗文獻中關於「詞意」的記錄都相當豐富。然而，入明以後文獻中有關「詞意」的敘述和記錄顯示出明顯的變化。於這時期道士在儀式中宣讀的「詞意」雖然有時仍被稱為「青詞」，但更常被稱為詞、「詞意」、齋意、詞疏、意疏等等。這個現象是幾個不同方面的原因造成。

「青詞」在明清文獻中的逐步「退場」，表面的原因是文人看待道教「詞意」的態度明顯與前代不同。唐宋文人為公或為私撰寫「詞意」均十分平常，但到了明清時期，大多數文人本著以儒家為正統而佛道為異端的立場，對於撰寫兩教儀式文字抱持非常不屑的態度。本文第三章第二節就提到清人在《宋元學案》及《四庫全書》如何抨擊南宋名臣真德秀「吹噓釋、老之焰者」，以及清高宗對青詞的全盤否定，直指這種文字「非斯文正軌」，並命令大臣於編修前代文集時必須將它刪去。此外，明嘉靖年間的政治環境也深化了文人對「青詞」的敵意。當時夏言、顧鼎臣、嚴嵩、徐階、袁煒、嚴訥、李春芳、郭朴等一批大臣以善寫青詞，而博得篤信道教的明世宗朱厚熜的青睞，從而在官場上步步高陞以至晉身內閣。³³⁰這些被戲稱「青詞宰相」的人物受到當時和後世的譏諷。相反，那些不參與撰寫「青詞」的人每每被人讚許氣節高尚，例如禮部尚書高耀（生卒不詳）自愧不能如後輩陳以勤（1511—1586）不參與撰寫青詞，³³¹還有徐學謨（1522—1594）進士及第後不久在吏部稽勳司主事任職時，對人直言：「新進少年無可為，而為

³³⁰ 《明史》卷一九三〈列傳第八十一〉：「（顧）鼎臣進步虛詞七章，且列上壇中應行事。帝優詔褒答，悉從之。詞臣以青詞結主知，由鼎臣倡也。」「自嘉靖中年，帝專事焚修，詞臣率供奉青詞。工者立超擢，卒至入閣。時謂李春芳、嚴訥、郭朴及（袁）煒為青詞宰相。」卷一九六〈列傳第八十四〉：「（夏）言進青詞往往失帝旨，（嚴）嵩聞益精治其事。」卷二百一十三〈列傳第一百一〉：「帝察（徐）階勤，又所撰青詞獨稱旨，召直無逸殿。」張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1974），頁5115、5118、5197、5632。

³³¹ 陸光祖〈陳文端公傳〉：「時高文端公為大宗伯，入直撰鉉儀諸文，次且及公，高戲語曰：『公向不肯作青詞，今何如？』公曰：『安知我不能力辭？』迄不與事。高公終以此致人言，拊髀曰：『吾愧陳公多矣！』」收入杜應芳（1584—？）《補續全蜀藝文志》卷三十五。《續修四庫全書》，冊1677，頁395。

人作青詞乎？³³²」。在這個氛圍下，相比於前代世俗文獻尤其文集就很少收錄「青詞」作品。

然而，很少有人注意到道教「詞意」的變化與明太祖朱元璋的宗教政策之間存在著密切關係。明太祖精心為自己建立的皇朝規劃一整套全新的典章制度，其中包括了對道教的政策。洪武十年（1377），朝廷通過編定《大明玄教立成齋醮儀範》打破了唐末五代以來確立的靈寶齋儀規範，而到了洪武三十年（1397），新制定的《大明律》中史無前例在法律中定立了關於限制「拜奏青詞」的條文。在這些政策的干預下，道教儀式中「詞意」的編排和作用無可避免發生了變化。由於道教宗派和儀式傳統紛紜，所以有關明清兩代「詞意」的發展，本章僅嘗試以明宣德年間周思得（1359—1451）《上清靈寶領教濟度金書》和清雍正年間婁近垣（1689—1776）《太上黃籙齋醮科儀》兩部明《道藏》以外的文獻作為例子說明。

明清時期道教「詞意」的另一個新現象，是「詞意」範文集的出現。本文第三章第四節提到道士、齋主和文人三方在撰寫「詞意」上的複雜關係，儀式大師認為「詞意」理應是由齋主親自撰寫或起稿，但一般人才學有限，大多數只好委託文人代筆，可是儀式大師卻批評文人撰寫的「詞意」在義理、詞句、修辭技巧等等方面都不合格。大抵南宋道士呂元素為了提升「詞意」的創作水平，就在《道門定制》卷六特別收錄了兩位名臣兼文學大家歐陽修和范仲淹撰寫的「詞意」並註明典故的出處，作為範文供人參考。³³³事實上，道士必須具備一定才學和豐富經驗，才能夠為每次法事創作一篇「詞意」。結果明清兩代道士就通過編纂《玄壇要旨四六金書》、《雅宜集》、《靈寶文檢》、《心香妙語》等等「詞意」範文集，用來打破這一個困境。這些範文集按照各種儀式分門別類收錄相關「詞意」的範文，道士只需要選要適當的範文，然後填入齋主和法事資料即可直接使用。這種

³³² 郭正域（1554—1612）《合併黃離草》卷二十六〈少保資政大夫禮部尚書徐公墓表〉：「後二日李公罪去，而武選郎江某江右人私賀公，曰：『政府知公，且以青詞相屬。』公拂衣曰：『新進少年無可為，而為人作青詞乎？』」《四庫禁燬書叢刊》（四庫禁燬書叢刊），集部，冊14，頁421。

³³³ 呂元素，《道門定制》，卷六。《道藏》，冊31，頁715-717。

務實的做法反映了當時道士對「詞意」創作與前代截然不同的思維。

第一節、明太祖對道教政策對「詞意」的影響

1. 《大明玄教立成齋醮儀範》所提倡的儀式改革

前人研究已經表明，明太祖主要從政治利益角度處理朝廷與佛道兩教的關係。他在統治初期優渥名僧和高道，是為了籠絡信奉佛道兩教的王公大臣和江南文士。同時，明太祖相信佛道兩教具有鞏固政權和穩定社會的功能，例如他在〈三教論〉中說「佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是吉。³³⁴」又在《資世通訓》中說僧人和道士「益王綱而利良善，凶頑是化。³³⁵」不過，明太祖為了確保宗教勢力不會凌駕政治勢力，他在官制內從中央到地方都設立了僧道衙門，名正言順管制佛道兩教發展。而到了統治後期天下大定，他則通過「清理釋道二教」等詔敕和法律來抑制兩教勢力的膨脹。³³⁶

明《道藏》洞玄部威儀類收錄的《大明玄教立成齋醮儀範》（以下簡稱《齋醮儀範》），正體現了明太祖對宗教獨特的態度和政策。《齋醮儀範》是明太祖下令禮部和道士編定的道教儀式規範，張超然形容它是一個「度亡齋醮儀式的改革方案」。³³⁷這次改革的緣起，詳細記錄於《齋醮儀範》卷首明太祖於洪武七年（1374）十一月撰寫的〈御製玄教齋醮儀文序〉。

朕觀釋道之教，各有二徒。僧有禪，有教；道有正一，有全真。禪與全真，務以修身養性，獨為自己而已。教與正一，專以超脫，特為孝子慈親之設，益人倫，厚風俗，其功大矣哉。雖孔子之教明國家之法，嚴旌有德而責不善，則尚有不聽者。縱有聽者，行不合理又多少。其釋道兩家，絕無繩愆糾繆之為，世人從而不異者甚廣。官民之家，若有喪事，非僧非道，難以

³³⁴ 朱元璋撰，姚士觀、沈鈇編校，《明太祖文集》，卷十。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1223，頁 108。

³³⁵ 朱元璋，《御製資世通訓》，〈僧道章〉。《續修四庫全書》，冊 935，頁 266。

³³⁶ 朱鴻，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《國立師範大學歷史學報》，第 18 期（1990），頁 63-75。

³³⁷ 張超然，〈規模與取舍：近世黃籙齋儀變遷與明初儀式改革〉，《華人宗教研究》，第 14 期（2019），頁 132。

殯送。若不用此二家殯送，則父母為子孫者是為不慈，子為父母是為不孝，恥見鄰里。此所以孔子云：「西方有大聖人，不教而治。」即此是也。

今之教僧教道，非理妄為，廣設科儀，於理且不通，人情不近。其愚民無知者，妄從科儀，是有三、五、七日夜誦誦經文。經乃釋道化人為善，戒人為惡之言，猶國家之有律令，若誦經而使鬼魂聽之，以發揮其善念則可，若誦經而欲為死者免罪，如犯刑憲而讀律令，欲免其罪，是為不可。蓋糜費家資，僧道蠢蠢之徒，將以為儀範之美，致使精神疲倦。觀其儀範之設，於中文訛字否，達者遂譏毀之。所以譏毀者，佛未請、三清未至，輒便望壁啟聞齋主之事，僧甚至日三遍對佛宣揚，道乃日三朝而數奏，以此觀之，釋迦與老子非重聽而瞽目，故煩之於再三，若不如此，果何理耶？

勅禮部會僧道，定擬釋道科儀格式，遍行諸處，使釋道遵守。庶不糜費貧民，亦全僧道之精靈，豈不美哉。³³⁸

明太祖在序中指出，延請僧人道士為親人作度亡法事，已經成為牢不可破的民風習俗，而他從倫理角度，認同這種行為是孝慈之道的表現，且在社會上對「益人倫，厚風俗」有一定的作用。不過，明太祖猛烈批評當時佛道兩教主張一連多日為亡者「日夜誦誦經文」，不但「理且不通」且「人情不近」。他指出以「誦經」來為死者祈求「免罪」不合乎邏輯，而僧道引導無知的百姓舉行一連多日的法事，不但為他們帶來經濟負擔，也只會使參與的人「精神疲倦」，此外，佛道法事中「日三遍」和「日三朝」的形式更可以說是繁瑣不堪。因此，明太祖認為惠民的做法，是官方主導佛道兩教重新設計一套既簡約又合乎宗教儀軌的儀式，然後經由朝廷頒令在全國推行，那麼平民百姓都可以在經濟能力範圍內為亡故的親人一盡孝慈之道。

在道教方面，這個宗教儀式改革的任務交由與朝廷關係友好的正一道士負責。

〈大明玄教立成齋醮儀範序略〉說：

³³⁸ 宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀》。《道藏》，冊9，頁1。

洪武七年十一月二十三日，臣宋宗真、趙允中、傅同虛、鄧仲修、周玄真等欽奉聖旨，編定道門科儀，去繁就簡，立成定規進奏。³³⁹

又當時文臣之首宋濂（1310—1381）在〈傅同虛感遇詩序〉亦記述了這事。

洪武七年十一月二十三日，皇上御東皇閣，以靈寶齋科失於文繁，詔朝天宮道士提點宋真宗等纂修，以適厥中，而傅同虛與焉。上既面受以芟撫之要，復賜之坐，設筵以宴享之。³⁴⁰

根據這兩段資料，參與編定《齋醮儀範》的道士以朝天宮提點宋宗真（號浩然）為首，還有趙允中、傅若霖（號同虛）、鄧仲修（號雲林）、周玄真（號鶴林）四人。五人中除了趙允中生平不詳，而周玄真主要傳承神霄法脈外，其餘三人都與江西龍虎山正一派有關。按元正二十年或龍鳳六年（1360），時為吳國公的朱元璋頒發〈招聘榜文〉命令江西官員訪求龍虎山張天師，第四十二代天師張正常（？—1377）迅即決定歸附朱元璋，自此朱元璋對張正常一直禮遇甚隆。³⁴¹ 宋宗真於洪武五年（1372）由張正常推薦出任首都應天府最重要的官方道觀朝天宮住持，³⁴²而傅若霖和鄧仲修都是江西臨川（今江西省撫州市臨川區）人，他們同樣在龍虎山學道，於洪武初年隨張正常入覲之後留在應天府供職。³⁴³

明太祖意欲改變的是唐末五代以來道教奉為典範的靈寶齋儀。〈傅同虛感遇詩序〉引述明太祖對宋真宗等人說「靈寶齋科失於文繁」，而明太祖在〈御製道教齋醮儀文序〉中所說的「道乃日三朝而敷奏」，指的就是靈寶齋「一日三朝」的形式。明太祖的說法一定程度上代表了長期以來道教和世俗看待齋醮科儀的矛

³³⁹ 宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀》。《道藏》，冊9，頁1。

³⁴⁰ 宋濂著，《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，2012），《芝園後集》卷一，頁1673。

³⁴¹ 《明太祖實錄》卷三十四：「初上帥師取江西，（張）正常即遣人來見，自後屢覲京師。」《明實錄》（南港：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968），頁602。《皇明恩命世錄》，卷二，〈招聘榜文〉。《道藏》，冊34，頁789。《漢天師世家》：「辛丑，我大明太祖高皇帝，發御榜，命有司訪求招聘，而天師始遊。遣使者上棧，陳天運有歸之符，上以手書賜答，有勉澄心定性，以凝道功之語。」。《道藏》，冊34，頁834。

³⁴² 宋濂〈贈浩然子敘引〉：「嗣天師知其賢，號為體玄妙道純素法師提點觀事，會朝天宮虛席，中書以為言，上召見奉天殿，命太官賜饌，俾之住持，時洪武五年秋七月也。」宋濂著，《宋濂全集》，《朝京稿》卷五，頁1948。

³⁴³ 宋濂〈同虛山房記〉：「（傅）若霖恬淡而好讀書，皦霞外，誠韻勝之士也，屢隨嗣天師朝京師。」宋濂〈贈雲林道士鄧君序〉：「洪武四年秋八月，上召嗣天師沖虛真人至京，（鄧）仲修實輔行。」宋濂著，《宋濂全集》，《鑾坡後集》，卷十，頁927、937。

盾。歷史上道士往往認為齋醮科儀的各個環節都不可以缺失，例如作者不詳的道書《齋戒錄》羅列齋儀的名目後提到：

已上諸齋，自古及今，登壇告盟，啟誓玄聖，或三日、七日、九日、十五日，皆晝夜六時行道，轉經禮懺，儀格甚重。除上清絕羣獨宴、靜氣遺形、心齋之外，自餘皆是為國王民人、學真道士，拔度先祖，已躬謝過，禳災致福之齋。此時移代同異，不無詳略，於靈寶齋中為半景之齋，既無宿請，亦無言功，唯只一時或兩時懺悔，亦不三時上香，步虛、禮經並闕。或小小齋中，三禮歎願，隨時去取，逐（遂）便制儀，既非大集，心達而已。³⁴⁴

書中認為相對於一連多日「儀格甚重」的齋儀，那些「半景之齋」、「一時或兩時懺悔」和「小小齋」僅僅只有「心達而已」的效果。不過，明太祖正正指出道士認為的「儀範之美」，對於參與的俗人來說卻只是「致使精神疲倦」，而這亦似乎是不能無駁的事實。元代許有壬（1287—1364）歷仕仁宗至順帝七朝，官至集賢殿大學士、中書左丞，應有多次代表朝廷參與道教齋醮的經驗，他就曾經寫下一首五言古詩〈拜醮疲甚有感〉抒發對道教法事繁瑣的感受。

代祀踐真境，愜心遠囂塵。神仙足官府，乃與人間均。
陟降堂復陞，拜伏昏達晨。熏焚竟三日，疲痛叢一身。
嘗聞古有訓，至誠能感神。我身苟先憊，我誠何由伸。
玄門守恆式，損益誰為陳。君恩大如天，欲報嗟無因。
微勞敢有辭，丕應庶可臻。封香侑玄纁，肅肅來紫宸。
堅心自格天，真機寧假人。協氣回洪鈞，時雍變黎民。
萬物遂生生，萬拜甘踐踐。³⁴⁵

從許有壬的文集《至正集》所見，他與不少道士都有密切的交往，³⁴⁶但他在這首

³⁴⁴ 《齋戒錄》。《道藏》，冊6，頁1003。「此時移代同異」中「同」字疑為衍文。

³⁴⁵ 許有壬，《至正集》，卷三，〈古詩〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊1211，頁22-23。

³⁴⁶ 《至正集》中與道士有關的詩文有卷六〈謝吳閒閒大宗師寄鶴氅衣〉、卷二十二〈題山陰丁煉

詩中卻毫不諱言形容靈寶齋的「一日三朝」是「拜伏昏達晨」，「三日正齋」則是「熏焚竟三日」，抱怨這些形式使人身心疲憊不堪，根本無法在儀式中保持虔敬的心。

根據《明太祖實錄》，《齋醮儀範》與《御註道德經》於洪武八年（1375）四月二日便正式頒行。³⁴⁷這時距離明太祖下令的洪武七年十一月僅僅四個多月。宋宗真等五人之所以可以在短時間內完成這項任務，大抵因為正如〈傳同虛感遇詩序〉記載，明太祖最初與他們見面時已經「面受以芟撫之要」。從《齋醮儀範》的內容來看，明太祖所謂「芟撫之要」就是要求將傳統來黃籙齋的日程壓縮和程序簡化。宋真宗等人在〈大明玄教立成齋醮儀範序略〉中似乎就在回應明太祖的指示，說：「唱讚繁，則質實之弗專；晝夜多，則精誠之必懈。³⁴⁸」最終《齋醮儀範》編定了「建度亡醮三日節次」、「建醮一晝夜節次」和「建醮一日節次」。這三套儀式除了將法事的日程壓縮，也刪除了「一日三朝」的形式，而把法事重心改放在誦經、禮懺和祭煉上。至於三套儀式的主要差異，在於誦經、禮懺和祭煉的次數。³⁴⁹

明太祖制定的《齋醮儀範》和其他規定，對當時道士具有相當約束和指導作用，龍虎山第四十三代天師張宇初在《道門十規》中說：

如三籙之設，金籙惟帝王可建。玉籙惟后妃可建，黃籙則士庶可建，大小各依分數，不可僭亂定規，一遵太祖皇帝立成儀範，恪守為則。³⁵⁰

張超然分析宣德年間刊行的周思得《上清靈寶濟度大成金書》和約正統年間成書的寧王朱權（1378—1448）《天皇至道太清玉冊》，認為《齋醮儀範》具有一定程度的影響。³⁵¹

師陽明樓迨和閒閒宗師韻〉、〈送張困亮煉師〉、卷二十七〈題鄒煉師古齋〉等等，其中吳閒閒即指元代著名正一道士吳全節（1269—1346）。許有壬，《至正集》，卷六，〈古詩〉；卷二十二，〈律詩〉；卷二十七，〈絕句〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1211，頁 47、162、165、196。

³⁴⁷ 《明太祖實錄》卷九十九：「辛卯，頒《御註道德經》及《玄教儀》。」《明實錄》，頁 1679。

³⁴⁸ 宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀》。《道藏》，冊 9，頁 1。

³⁴⁹ 張超然，〈規模與取捨：近世黃籙齋儀變遷與明初儀式改革〉，頁 125。

³⁵⁰ 張宇初，《道門十規》。《道藏》，冊 32，頁 151。

³⁵¹ 張超然，〈規模與取捨：近世黃籙齋儀變遷與明初儀式改革〉，頁 126-132。

在《齋醮儀範》引領的儀式改革中，間接使「詞意」的性質起了變化。回顧唐宋黃籙齋的儀式結構以朝儀為中心，當時的儀式大師十分重視於「三日九朝」宣讀的每篇「詞意」。南宋呂元素在《道門定制》卷一〈議「詞意」〉說：

又舊有逐時行道，狀景作詞，從虛文也。今於黃籙，則以九時誦經所為事各奏一詞，庶幾行道誦經，意旨相合，亦以見齋主願力之普也，亦雅合為國為家、為存為亡、為龍神土地、為沙界含情之本意焉。³⁵²

呂元素提出「三日九朝」每一「朝」的「詞意」宗旨應該有所變化，藉以展示黃籙齋功效和齋主祈願的浩大，故此他在同書卷六當時人「黃籙詞文三奏九奏，皆不能該及家國幽明、鬼神六趣。」而讚許范仲淹撰寫的齋詞「取九時誦經所為事作九詞，逐時分奏，雅合儀軌。³⁵³」然而，在《齋醮儀範》壓縮的日程中，三套儀式中都只保留了一個「降神通意」的節次。³⁵⁴換而言之，從昔日追求「九時誦經所為事各奏一詞」變成了而今只須宣讀一次「詞意」。這個變化不但會使道士撰寫「詞意」的次數減少，也使它的內容無可避免趨向單一。與此同時，《齋醮儀範》三套儀式最後幾個節次都固定為「獻供」、「祭酒」、「讀疏」、「送神」、「化財」、「滿散」，其中「讀疏」這個環節也是向神明宣白儀式文書。「意」和「疏」的性質和功能十分相似，兩者同時頻繁使用逐漸使它們混淆不清，形成日後「詞疏」、「意疏」並稱的現象。

2. 明清法律中「禁止拜奏青詞」的條文

明太祖於統治初期對佛教和道教有較多支持和贊助，但於統治晚期對於兩教的態度轉變。他於洪武二十四年（1391）六月初二日就頒下「清理釋道二教」的詔敕。《明太祖實錄》記載：

命禮部清理釋道二教。敕曰：「佛本中國異教也，自漢明帝夜有金人入夢，其法始自西域而至。當是時，民皆崇敬，其後有去鬚髮出家者，有以兒童

³⁵² 呂元素，《道門定制》，卷一。《道藏》，冊 31，頁 655。

³⁵³ 呂元素，《道門定制》，卷六。《道藏》，冊 31，頁 715。

³⁵⁴ 宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀》。《道藏》，冊 9，頁 2-3。

出家者，其所修行，則去色相，絕嗜慾，潔身以為善。道教始於老子，以至漢張道陵能以異術役召鬼神，禦災捍患，其道益彰。故二教歷世久不磨滅者以此。今之學佛者，曰禪、曰講、曰瑜珈，學道者曰正一、曰全真，皆不循本俗，污教敗行，為害甚大。自今天下僧道，凡各府州縣寺觀雖多，但存其寬大可容眾者一所，併而居之，毋雜處于外，與民相混，違者治以重罪。親故相隱者流，願還俗者聽。其佛經番譯已定者，不許增減詞語。道士設齋，亦不許拜奏青詞。為孝子慈孫演誦經典，報祖父母者，各遵頒降科儀，毋妄立條章，多索民財。及民有徼瑜珈教稱為善友，假張真人名私造符籙者，皆治以重罪。³⁵⁵

明太祖在說明兩教宗旨後，批評當時兩教各宗派均「不循本俗，污教敗行，為害甚大。」因此，他下令各府州縣省併寺觀，而僧人和道士只許住於寺觀內，不許與百姓混雜居住。對於佛教他命令佛經只可使用既有的漢譯本，而相對來說，對於道教他命令則多達四項。第一，不容許道士拜奏青詞。第二，道士為人做度亡法事必須「各遵頒降科儀」。這處所講的「科儀」應即《大明玄教立成齋醮儀範》。第三，百姓不得以「善友」名義結社。第四，任何人不得冒充龍虎山張天師製造符籙。從歷史脈絡來看，第二至第四項旨在管制道士和百姓以宗教名義非法取財和結社，可是第一項有關限制「拜奏青詞」卻難以理解。

不久之後，明太祖有關限制「拜奏青詞」詔敕進一步被制定為法律條文。在洪武三十年頒行的《大明律》中〈禮律·祭祀〉有一條「褻瀆神明」條文，而這項條文後來為《大清律》沿襲。「褻瀆神明」條文具體上包括前後兩段，前段是有關限制「告天拜斗」和「拜奏青詞表文及祈禳火災」，而後段是有關「妻女於寺觀神廟燒香」。《大明律》「褻瀆神明」條文前段為：

凡私家告天拜斗，焚燒夜香，燃點天燈七燈，褻瀆神明者，杖八十。婦女有犯，罪坐家長。若僧道修齋設醮，而拜奏青詞表文及祈禳火災者，同罪。

³⁵⁵ 《明太祖實錄》，卷二百零九。《明實錄》，頁 3109-3110。

還俗。³⁵⁶

《大清律》的條文完全相同，但在字裏行間加入了小注，其條文前段為：

凡私家告天拜斗，焚燒夜香，燃點天燈告天、七燈拜斗，褻瀆神明者，杖八十。婦女有犯，罪坐家長。若僧道修齋設醮，而拜奏青詞表文及祈禳火災者，同罪。還俗。重在拜奏，若止修齋祈禳而不拜奏青詞表文者不禁。³⁵⁷

晚清律學家薛允升（1820—1901）在《讀例存疑》說：「此仍明律，順治三年添入小注。³⁵⁸」通過明清律學家就這項條文的詳細解釋，可以深入了解為何「拜奏青詞」會牽涉到「褻瀆神明」。明中葉任職刑部山東清吏司郎中的雷夢麟（1514—？）在《讀律瑣言》說：

告天拜斗，焚燒夜香，燃點天燈及七星燈。七燈乃七曜燈，布日月五星之象者，疏議謂北斗七星之燈，非是燃點七星之燈，即上所謂拜斗是也。是數者，皆以敬禮天帝之神。而曰褻瀆之者，庶民之分既微，私家之地不潔，雖所以敬禮之，實所以褻瀆之也，杖八十。若僧道修齋設醮而拜進青詞表文，青詞，用青紙者；表文，用黃紙者，皆所以達於上帝之神，及用以祈禳火災。雖其迫切之情，然皆以微言而瀆天聽，亦杖八十，僧道還俗。³⁵⁹

清初律學家沈之奇（活躍於 17 世紀末至 18 世紀初）在《大清律輯註》說：

先天拜斗焚香點燈，皆敬禮天神之事。祀典各有其分，私家所得祭者，祖先之外，惟里社五祀，若上及天神，則僭越矣。僭越則褻瀆，故杖八十。……青詞表文，所以告天地，若僧道為人修齋設醮，而行告天之禮，拜奏青詞表文，及用以祈禳火災者，亦因僭越而褻瀆也，故與告天等項同罪，勒令還俗。³⁶⁰

綜合上述資料，事實上「褻瀆神明」條文中的關鍵詞是「私家」，所謂「私家」

³⁵⁶ 懷效鋒點校，《大明律》（北京：法律出版社，1998），卷十，〈禮律〉，頁 89。

³⁵⁷ 沈之奇撰，懷效鋒、李俊點校，《大清律輯註》（北京：法律出版社，2000），卷十，〈禮律〉，頁 388。

³⁵⁸ 薛允升著，王慶西等編寫，《讀例存疑點注》（北京：中國人民公安大學出版社，1994），頁 297。

³⁵⁹ 雷夢麟撰，懷效鋒、李俊點校，《讀律瑣言》（北京：法律出版社，2000），頁 212-213。

³⁶⁰ 沈之奇撰，懷效鋒、李俊點校，《大清律輯註》，卷十，〈禮律〉，頁 388-389。

泛指一般人。不論「告天拜斗」還是「拜奏青詞表文」儀式的對象都是「天帝之神」，但在傳統國家和社會理念中，一般人並沒有祭天的權利。換而言之，一般人祭天是屬於踰越禮制、不合本分的行為，因此雷夢麟說這是「庶民之分既微」、「微言而瀆天聽」，沈之奇則說是「祀典各有其分」，集中解釋身分和名位的尊卑如何構成了「僭越」的罪名。沈之奇在另一節文字更直白地表示：「褻瀆之罪，實即僭越之罪也。³⁶¹」

《大明律》之所以出現限制「拜奏青詞」的條文，從根本上來說是因為儒家思想和道教信仰對「天」理解的矛盾。雖然歷代儒家學者對天、上帝、天帝等等概念的定義有爭論，³⁶²例如對於在國家祀典郊祀中祭天和祭地應該是「合祀」還是「分祀」，歷代都是一個重要討論。³⁶³惟毫無疑問儒家思想信仰中「天」是一切的主宰，而只有「受命於天」的皇帝才擁有祭天的權力。正如清代官員秦蕙田（1702—1764）在《五禮通考》說：「禮莫重於祭，祭莫大於天，天為百神之君，天子為百姓之主，故惟天子歲一祭天。³⁶⁴」然而，道教信仰以《老子》提出「道」是「先天地生」，³⁶⁵因而並不以「天」為至高信仰，且在道教宇宙觀念中不只一個「天」，道經道書中所講的「上界」包括三清天、九天、三十六天等「天」，並各有主宰。在唐宋黃籙齋中「青詞」就主要用來稟告三清天尊和四御上帝等最高品位神明，其中就包括代表「天」的玉皇上帝。³⁶⁶按照《大明律》的理念，平民百姓或道士把「青詞」呈奏予玉皇上帝或其他天神，是觸犯了國家或皇帝溝通天人的專有權。不過，由於使用儀式文書是道教儀式的一個特點，所以為免誤解，

³⁶¹ 沈之奇撰，懷效鋒、李俊點校，《大清律輯註》，卷十，〈禮律〉，頁 388-389。

³⁶² 胡吉勛，〈明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察〉，《中國文化研究所學報》，第 44 期（2004），頁 112-113。馮志宏，〈詩化的主宰：蘇軾詩中的上帝、天公、造物——兼論其頌美與怪奇書寫〉，頁 202、208。

³⁶³ 胡吉勛，〈明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察〉，頁 105-141。

³⁶⁴ 秦蕙田，《五禮通考》，卷一。《景印文淵閣四庫全書》，冊 135，頁 131。

³⁶⁵ 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，〈象元第二十五〉，頁 101。

³⁶⁶ 「三清天尊」即元始天尊、靈寶天尊、道德天尊，是大道最初化生的三位神明。「四御上帝」即玉皇上帝、勾陳大帝、紫微大帝、后土皇地祇，分別是天、星宿和地的主宰。金允中《上清靈寶大法》：「黃籙大齋專位拜詞，則合用七通。曰玉清，上清，太清，此三通，則大道也。次則昊天，北極，天皇，此則上應三炁，乃天中之主也。地祇，則昊天之配也。至尊至上，盡於此矣。若齋醮事體稍小，不專位拜詞，則從章格，書大道階也。此外黃籙齋醮，有南極大帝、救苦天尊，皆拜詞者，各有所見。」

《大清律》才特別加入了小註表明「重在拜奏，若止修齋祈禳而不拜奏青詞表文者不禁」。其實，儒家和道教有關「天」概念的矛盾，早於洪武元年有關制定龍虎山張天師名號上已經引起衝突。龍虎山當代天師於兩宋時期獲朝廷賜號「某某先生」，到了元代獲朝廷改賜號「某某真人」或「某某大真人」，而元朝官方也似乎默認「嗣漢天師」的稱號。前文提到朱元璋於元末時發佈招攬張天師的〈招聘榜文〉，亦稱張正常為「信州龍虎山正一教主天師大真人」。³⁶⁷不過，洪武元年（1368）八月，明太祖卻突然下令把張正常的名號從「天師」改為「真人」。《明太祖實錄》記載：

以張正常為真人，去其舊稱天師之號。上謂群臣曰：「至尊惟天，豈有師也，以此為號，褻瀆甚矣。」遂命去其「正一教主天師」之稱，改天師印為真人印，秩正二品，其僚佐曰贊教，曰掌書。³⁶⁸

從歷代道書所見，「天師」一詞原意是指精通天道或以天為師的人，³⁶⁹但明太祖卻將這兩個字解釋為「天」的「師」。由於「天」是至高無上的存在，那麼人自稱為「天」的「師」就是一種褻瀆行為。這與日後在《大明律》中「褻瀆神明」條文的邏輯完全一致。張超然指出《大明玄教立成齋醮儀範》刪去了昔日齋儀中朝奏玉帝和進呈章表的環節，也是為了控制祭天的權利。³⁷⁰

從另一角度來看，《大明律》其實是規定只有國家和皇帝的道教儀式才可「拜奏青詞」。這個規定猶如把「青詞」的性質恢復到唐代天寶年間，即「青詞」只是與國家相關道教儀式專用的文字。為了適應《大明律》，一般的齋醮科儀宣讀的「詞意」就不可能稱為「青詞」，只可以使用其他名稱替代，而從道教文獻來看最常見的便是改用齋意、意。龍虎山第四十三代天師張宇初文集《峴泉集》卷

³⁶⁷ 《皇明恩命世錄》，卷二，〈招聘榜文〉。《道藏》，冊 34，頁 789。

³⁶⁸ 《明太祖實錄》，卷三十四。《明實錄》，頁 601。

³⁶⁹ 龍虎山五十四代天師張繼宗（1666—1715）《崆峒問答》說：「三十五問：天師二字出於何典？答曰：《素問》云：『能和六炁是為天地之醫師。』又《南華經》云：『以天為師。』即是此也。」近代正一道士李叔還（1903—1994）把「天師」解釋為「天生人師」、「天授為人道之師」和「以天為師」。李叔還，《道教大辭典》（台北：巨流圖書股份有限公司，2003），頁 225。又一般認為「天師」二字典出《莊子·徐無鬼》，文中說黃帝去「具茨之山」拜見神明「大隗」，途中佩服牧馬童子的學問而尊稱他為「天師」。陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：中華書局 1983），頁 634。

³⁷⁰ 張超然，〈規模與取捨：近世黃籙齋儀變遷與明初儀式改革〉，頁 133。

六〈青詞齋意〉，便反映了這條法律的具體影響。張宇初身為當時的道教領袖，他撰寫的「詞意」文字時便有意分別以「青詞」和「齋意」為題。雖然該卷收錄的篇章都被「掐頭去尾」而資料不全，但從標題和僅存的内容來看，以「青詞」為題的文字明顯與祈求「皇圖介福」、「皇猷鼎固」、「皇圖天廣」有關，³⁷¹至於以「齋意」為題的文字相對上與國家和皇帝的關係較不明顯，例如為他自己「大真人府」祈福的〈本府年經濟意〉，以及普度亡魂的〈建溥度齋意〉和〈甲申普度酬醮齋意〉。³⁷²

第二節、明清道書所見的「詞意」形式的變化

1. 明周思得《上清靈寶濟度大成金書》的〈詞疏品〉

周思得是歷仕明永樂至景泰年間五朝的正一道士。周養真，字思得（又作思德）、素庵，世以字行，浙江錢塘（今浙江省杭州市）人，師從杭州宗陽宮提點丘月菴。根據一些稗官野史的記載，周思得扈從明成祖遠征漠北時，以能預知禍福而獲得極大信任。永樂十八年（1420），朝廷專門為他在紫禁城之西新建天將廟（後改稱大德觀、顯靈宮）。根據習經（1388—1452）為他寫的墓誌，周思得官至道錄司兼朝天宮、大德觀住持，獲賜號履和養素崇教高士，他的身分相當於道教領袖。在道教史上周思得有兩大貢獻。第一，他顯揚了護法神將王靈官信仰。弘治年間吏部尚書的倪岳（1444—1501）在一篇奏議說：「薩真人之法，因王靈官而行；王靈官之法，因周思得而顯。³⁷³」今天不少道觀都在護法殿供奉王靈官。第二，他於宣德年間編纂了《上清靈寶濟度大成金書》。根據周思得〈前序〉及北京神樂觀提點楊震宗〈後序〉，周思得根據當時題為林靈真編纂的《濟度之書》三十四卷本，「竊附己意，補其散失，訂其訛謬，參以簡錄，佐以符章。」最終

³⁷¹ 張宇初《峴泉集》卷六〈己巳年酬醮宿啟青詞〉：「皇圖介福，回陽候以時雍。」〈正醮青詞〉：「伏願皇猷鼎固，教脈珍符。」〈本宮大殿慶成正醮謝恩青詞〉：「伏願皇圖天廣，教範春暉。」《道藏》，冊 33，頁 237-238。

³⁷² 張宇初，《峴泉集》，卷六，〈本府年經濟意〉、〈建溥度齋意〉、〈甲申普度酬醮齋意〉。《道藏》，冊 33，頁 239-240。

³⁷³ 倪岳，《青谿漫稿》，卷十一。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1251，頁 126。

重編為四十卷並取名《上清靈寶濟度大成金書》。³⁷⁴龍虎山第四十五代天師張懋丞（1388—1417）在〈序〉中讚譽這部書：「乃乾坤之橐籥，造化之樞機。微言奧旨，不可輕傳後人，有志於道者，宜寶而敬之，奉而行之。」³⁷⁵然而，周思得是當時道教領袖且極享盛名，但未知何故這部書未有收入明《道藏》，且後世傳本稀少，目前所知只有上海圖書館、臺北國家圖書館和美國普林斯頓大學圖書館收藏的三部。³⁷⁶

《上清靈寶濟度大成金書》篇幅雖然浩大，但內容編排十分清晰。全書四十卷按十天干分為十「集」，每「集」分若干「門」，每「門」下又分若干「品」，全書總共分為十集、二十門和八十七品。二十門依次為〈玄教祝頌門〉、〈贊唱應用門〉、〈謄詞啟建門〉、〈朝真謁帝門〉、〈升壇轉經門〉、〈贊祝燈儀門〉、〈召魂浴食門〉、〈受煉更生門〉、〈流傳利濟門〉、〈禮成醮謝門〉、〈登壇宗旨門〉、〈仙儀法制門〉、〈合契符章門〉、〈頒告符簡門〉、〈靈旛寶蓋門〉、〈文檢立成門〉、〈章法格式門〉、〈表箋規制門〉、〈聖真班位門〉、〈齋醮須知門〉。值得注意的是，全書四十卷中有三十二卷卷端題為「制授履和養素崇教高士周思得重修」，而其餘八卷卷端則題為「制授履和養素崇教高士周思得修集」，這個細節顯示題名「修集」的八卷應該是周思得新增的內容。

標明「周思得修集」的八卷中就包括卷三十四至三十七王集〈文檢立成門〉，這四卷的內容應是反映了當時儀式文書最新的狀況。〈文檢立成門〉四卷依次為〈開度品〉、〈榜語品〉、〈詞疏品〉和〈祈禳品〉，從文體上可以把它們分為三個種類。第一種是〈祈禳品〉和〈開度品〉收錄的是祈福和度亡法事用的奏、啟、申、牒、劄等等「文檢」；第二種是〈榜語品〉收錄的是榜文；第三種是〈詞疏

³⁷⁴ 周思得，《上清靈寶濟度大成金書》，〈前序〉，頁 7a-8b；〈後序〉，頁 1b。

³⁷⁵ 周思得，《上清靈寶濟度大成金書》，〈前序〉，頁 2a。

³⁷⁶ 有關周思得生平及《上清靈寶濟度大成金書》，見丁煌，〈國立中央圖書館藏明宣德八年刊本上清靈寶濟度大成金書四十卷初研——道藏失蒐書系列研究之一（上）〉，《成功大學歷史學報》，第 15 期（1989），頁 221—254；丁煌，〈國立中央圖書館藏明宣德八年刊本上清靈寶濟度大成金書四十卷初研——道藏失蒐書系列研究之一（下）〉，《道教文化》，第 4 卷第 12 期，頁 12-34；胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，頁 417；張澤洪，〈周思得與《上清靈寶濟度大成金書》〉，頁 11、26-31；張澤洪：〈明代道士周思得與靈官法〉，《中國道教》，2006 年第 3 期，頁 18-22。

品〉收錄的是詞、疏，即本研究關注的「詞意」。

雖然〈詞疏品〉以「詞疏」為名，但在「詞」方面只收錄了一種〈青詞式〉（附〈可漏式〉和〈方函式〉），而在「疏」方面則收錄了〈亡齋都疏〉、〈三界清醮都疏〉、〈玉皇疏〉、〈星府醮都疏〉、〈斗府醮都疏〉、〈九天雷尊醮都疏〉、〈玄帝醮都疏〉、〈三官醮都疏〉、〈天師醮都疏〉、〈火神疏〉、〈土神疏〉、〈東嶽疏〉、〈玄壇醮疏〉和〈瘟司疏〉共 14 種。這個狀況反映了本章第一節提到《大明律》的影響。「青詞」從《大明律》頒佈起，應該只有關乎國家和皇帝的道教儀式才可使用。〈青詞式〉全文為：

段落	文字
A	維大明宣德某年歲次某月日某朔某甲子，鄉貫云云。奉道弟子某人即日投誠。
B	伏為云云。
C	臣誠惶誠恐稽首頓首，齋沐奉詞，百拜上奏太上無形無名虛無自然至真大道無上元尊金闕七真玉陛下。
D	臣伏以云云。隨人新作。
E	臣下情無任，瞻天望聖激切屏營之至。

這篇青詞的結構與唐宋時期相同，從 A 至 E 段分別是引子、齋義、敘齋、祈願和誓誠，其中齋義和祈願註為「云云」及「隨人新作」，即需要填入「意」。在〈青詞式〉之後周思得對「青詞」的含義、規範和禁忌有說明：

青色東方之色，始生之炁，紙所以用青也。以言者尚其詞，詞所以揀中心之所欲也。朱者，至陽之精，書以朱，以類而感格。文用四六，音律相協，或十二句或十六句，修撰者務在實樸，言減意深，不可繁華多語。紙用一張，取陽數也，不用二幅，蓋偶數也。紙高一尺二寸，密行書寫，行闕不指，上空八分，下通走蟻，前留二寸，後空半張，以待太上判命，書法與

書章並同，切在志誠，不可減裂，戒之慎之。³⁷⁷

以上這些說法，總體上可以追溯回兩宋時期《上清靈寶大法》和《道門定制》的記載。

「疏」在兩宋時期原本是「文檢」的一種，但周思得在《上清靈寶濟度大成金書》卻把它歸入「詞意」類，應是《大明玄教立成齋醮儀範》造成的一個影響。在該書制定的三套儀式中，除了都有「降神通意」的環節，在儀式接近尾聲的部分，也都有「讀疏」的環節。³⁷⁸排列在最前的兩篇「疏」是〈亡齋都疏〉和〈三界清醮都疏〉，這裏的「都」字大意是總括的意思，即兩篇文字分別是祈禳和開度法事疏文的通用底稿。以下將〈亡齋都疏〉和〈三界清醮都疏〉分段並列作一比較。

段落	文字	
A	亡齋都疏	三界清醮都疏 保佑之事隨人更改
B	大明國某鄉貫云云居住奉道弟子某人與家眷等，謹露丹誠，上干慈造。	大明國某處云云居住奉道某人暨家眷等，謹露丹誠，上干洪造。
C	情旨伏為某親某人存日享年己（幾）歲，原命某甲子某月某日某時受生，大限於某年月日時在某處身亡，爰從傾逝，未卜生方。	情旨伏為 入事意云云。
D	某月某日居于某忌日之辰云云，就某處祇建某大齋己（幾）晝夜，滿散修設三界冥陽淨醮若干分位，延奉帝真，仰祈恩命。	□取今月某日請道士就某處祇建某道場若干晝夜，滿修設三界眾真清醮若干分位，延奉高真，恭祈景貺。
E	昇度某人靈魂往生仙界，附薦某氏門中先遠宗親，同登道岸，下資五	保佑家居道泰，人眷平安，運用亨通，諸緣迪吉，凡在時中，永依道

³⁷⁷ 周思得，《上清靈寶濟度大成金書》，卷三十五，〈詞意品〉，頁 44b-45a。

³⁷⁸ 宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀》。《道藏》，冊 9，頁 2-3。

段落	文字	
	道四生孤魂滯魄等眾，均證生方，仍祈道妙，保泰方來。具列于後。	廕。具列于後。
F	看誦《太上老君說常清靜經》、《太上靈寶昇玄消災護命妙經》、《靈寶天尊說禳災度厄真經》、《元始靈書中篇》、《玉皇上帝皇誥》。備陳醮禮之儀，化貢金錢雲馬。	看誦《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》、《九天應緣雷聲普化天尊玉樞寶經》、《太上玄靈北斗本命延生真經》、《太上老君說常清靜經》、《太上靈寶昇玄消災護命妙經》、《靈寶天尊說禳災度厄真經》、《元始靈書中篇》、《玉皇上帝皇誥》云云，將已誦過經咒品目遂一開列。宣禮某懺云云。關祝某□云。備陳□禮之儀，化貢金錢雲馬。
G	右謹具疏，百拜獻上虛無自然至真妙道三清三境天尊、太上昊天金闕至尊玉皇上帝、勾陳內座紫微上宮天皇大帝、瑤天星主紫微中天北極大帝、承天效法厚德光大后土皇地祇、東極宮中太一救苦天尊青玄上帝、九幽拔罪天尊十方救苦天尊、黃華蕩形天尊、火鍊丹界天尊、大慈大悲救苦救度諸大真人、三寶九華真人救苦會中無鞅仙聖、監真五老上帝十方十極天君、九天生神上帝、三十二天帝君、諸天上帝諸天	右謹具疏，百拜獻上虛無自然至真妙道三清三境天尊、太上昊天金闕至尊玉皇上帝、勾陳內座紫微上宮天皇大帝、瑤天星主紫微中天北極大帝、承天効法厚德光大后土皇地祇、高上神靈九宸上帝、十方無極太上自然靈寶天尊、五方五老上帝十方十極天君、九天生神上帝三十二天帝君、諸天上帝諸天元后瓊闕高真、五福十神真君福祿壽星真君、天地人皇三下君三垣帝座星君、上清日帝月皇五星四曜星君、

段落	文字
	元后瓊闕高真、五福十神真君、三垣帝座星君、上清日帝月皇五星四曜星君、南斗陶魂星君、北斗鑄魄星君、三台華蓋星君、二十八宿星君、十二宮辰星君、周天躔度星真、三元三官大帝、北極四聖真君、靈寶五師真君、太極仙翁真君、泰玄列相真君、歷代師尊聖眾、靈寶法中上聖、南昌受煉真靈、諸真符命使者、神虎追攝官君、雷霆諸司官將、法部列職吏兵、五嶽五天聖帝、五嶽五帝真君、十山佐命真君、司命三茅真君、天下名山洞府靖廬福地治化仙官、岱嶽諸司曹案、朝班合屬真靈、水府扶桑大帝洞淵暘谷神主、三河四海九江水帝、四瀆源王、五湖大神、十二溪真、河海聖眾、水鄉校錄浪花真仙、百靈聖眾、北陰酆都大帝、地府十王真君、地府顯應崔府君、五道大將軍、嶽地水府掌亡人功德託生案主者、九幽都司主者諸獄考校冥宮、天犬追魂者、地六攝魄將軍、冥關幽路泰山土地干繫等神、太歲至德尊神、九 南斗六司道君、北斗九皇道君、東西中斗星君、三台華蓋星君、二十八宿星君、十二官辰星君、周天躔度森羅萬象河漢星真、三元三官大帝、北極四聖真君、靈寶五師真君、泰玄列相真君、清微靈寶歷代度人師尊聖眾、九天玉輔上宰、四協侍宸真君、九天高明大使真君、朝元諸司真宰、天曹太皇萬福定名玉曆真君、天曹掌醮降聖司列班諸司聖眾、三元道化護正定志三真君、三天門下上章詞表靈官典者、靈寶法中諸司上聖帥將吏兵、雷霆諸省府院司官君將吏、上清諸階符法籙中仙靈君吏、某法靖所隸諸司官君將吏、某甲子建生本命元辰星君、五嶽五天聖帝五嶽五帝真君、十山佐命真君司命三茅真君、天下名山洞府靖廬福地治化仙官、嶽岱諸司曹案朝班合屬真靈、水府扶桑大帝洞淵暘谷神王、三河四海九江水帝、四瀆源王、五湖大神、十二溪真、河泊聖眾、水鄉校錄真仙、潮潤百靈聖眾、太歲至德尊神、九州社令

段落	文字	
	州社令大种、本府城隍之神、祀典諸廟神祇、三界符吏、四直功曹、土地正神、□奉香火高真、司命土地六神、監醮香官使者、證醮土地真官、監壇諸司真宰、效職一切威靈、三界與醮真靈、十方無鞅聖眾。	大神、本府城隍之神、祀典諸廟神祇、瘟司火部土府歲下百靈聖眾、三界符使、四直功曹、土地真官、家堂香火真靈、土地司命六神、監醮香官使者、證醮土地真官、監壇諸司真宰、効職一切威靈、三界與願高真、十方無鞅聖眾。
H	伏惟聖慈，俯賜鑒納。	伏惟聖慈，俯賜鑒納。
I	謹疏。	謹疏。
J	某年某歲某月日奉道弟子某人疏。 379	__年某月日奉道弟子某人疏。 ³⁸⁰

以上把兩篇「疏」的標題和全文分成 A 至 J 共 10 段，可見兩者的結構完全一致。

《上清靈寶濟度大成金書》這種「疏」可以說是在「詞意」的基本結構上擴充而成。B 段至 E 段 4 段即昔日「詞意」的引子、齋義、敘齋和祈願，而 F 段至 I 段是擴充部分。F 段是將整場法事中「已誦過經咒品目逐一開列」。宋代儀式大師認為「詞意」務求簡潔，故此不建議在「詞意」中逐一列出法事的具體內容，以避免篇幅冗贅。呂元素在《道門定制》卷一便說：

又願意中，不必具壇中所行法事，自有功德疏開具。止云以某日某時啟事，取某日某時設醮滿散，大概如此。蓋逐時宣讀功德，言語陳爛，亦倦人聽也。³⁸¹

呂元素指有關法事的具體內容應該另外列於名為「功德疏」的文書。³⁸²《上清靈

³⁷⁹ 周思得，《上清靈寶濟度大成金書》，卷三十五，〈詞意品〉，頁 45b-48b。

³⁸⁰ 周思得，《上清靈寶濟度大成金書》，卷三十五，〈詞意品〉，頁 48b-51b。

³⁸¹ 呂元素，《道門定制》，卷一，〈議詞意〉。《道藏》，冊 31，頁 655。

³⁸² 「功德疏」例子見蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷十二，〈疏牘門〉。《道藏》，冊 9，頁 446。王契真，《上清靈寶大法》，卷六十六，〈文移雜用門〉。《道藏》，冊 31，頁 339-340。

寶濟度大成金書》中「疏」的形式可以說是將「詞意」和「功德疏」合二為一。G段是這篇「疏」所啟奏的神明名單，兩篇都從品位最高的「虛無自然至真妙道三清三境天尊」開始羅列，但每種法事都有不同的啟奏神明名單。H段「伏惟聖慈，俯賜鑒納」兩句是套語，用來祈求G段提到的神明接納信善的祈求賜福消災。I段「謹疏」是結束語，相當於昔日「詞意」的「謹詞」、「謹意」。J段是整篇文字的下款和日期。雖然這時期「疏」已經歸入「詞意」一類，但它仍然具有「文檢」的性質而保留了這兩個元素。從〈詞疏品〉篇章的編排推斷，周思得的構思應是〈玉皇疏〉至〈瘟司疏〉12篇都採用〈三界清醮都疏〉的格式，因而只列出G段各有不同的啟奏神明名單，其中數篇更在篇末註為「云云同前」。

2. 清雍正年間婁近垣《清微黃籙大齋科儀》

婁近垣可以說是整個清代最受皇帝信任、權位最高，且影響最大的正一道士。婁近垣字朗齋、三臣，號上清外史，江蘇松江府婁縣楓涇鎮（今屬上海市金山區）人，年少時在家鄉仁濟道院入道，後來前往龍虎山，拜上清宮提點周大經為師。周大經羽化後，婁近垣繼承了他的職位。雍正五年（1726），婁近垣陪同第五十五代天師張錫麟（？—1727）依例入京覲見，但張錫麟在途經杭州時病篤，臨終遺言婁近垣要「善事天子」。婁近垣入京後，他作為龍虎山留京值季的法官為皇室住持法事。雍正八年（1729），他以禮斗之法為自覺被邪祟騷擾而身體不適的清世宗胤禛（1678—1735）驅邪治病，大有應驗，一夕之間成為皇帝最信任的道士。從這時起，婁近垣陸續被任命為龍虎山提點、紫禁城欽安殿住持、京師大光明殿住持、東嶽廟住持等等，更獲賜號妙正真人。婁近垣直到乾隆四十一年（1776）羽化時，都一直受到朝廷的禮重。他在道教的崇高地位維持了近半個世紀，這段期間他的聲望可以說凌駕於龍虎山張天師之上。在道教史上婁近垣有兩個重要的影響。首先，他為了解決長期以來龍虎山各派輩分混亂的問題，制定了一首四十個字的「字派詩」，後世稱這個宗派為正乙派。其次，他先後編著了《龍虎山志》、《清微黃籙大齋科儀》、《大梵先天奏告元科》、《太極靈寶祭煉科儀》等重要著作，

尤其幾部儀式文獻是同一時期少數同類作品，極具研究價值。³⁸³

《清微黃籙大齋科儀》是婁近垣編定的一套革新的黃籙齋儀。根據乾隆十五年（1750）婁近垣的自序，他在北京見到「舊版散失，亥豕多訛」的「齋醮科儀一帙」，於是發心重編，於是「不揣荒陋，勉為參考，略加增刪，刊成十卷。」最終在和碩和親王弘晝（1712—1770）的資助下刻板印刷。³⁸⁴婁近垣自言這個新版本力求周全和細緻，他在〈序〉中說：

自啟建以及告圓，威儀品目，燦若列星，進止周施，瞭如指掌，不待芟繁潤簡，直將點礦為金，洵後學之津梁，元科之楷式。³⁸⁵

全書共十二卷，前十卷為儀式程序，包括〈發奏科儀〉、〈建壇科儀〉、〈宿啟科儀〉、〈拜表科儀〉、〈早朝科儀〉、〈午朝科儀〉、〈晚朝科儀〉、〈解壇科儀〉、〈設醮科儀〉和〈總聖位科〉，每個「科儀」下分成若干「法事」。婁近垣對每個程序、每段念唱文字和每個動作的描述都十分仔細。後兩卷是對應前十卷儀式程序，包括〈通用文檢〉、〈符秘手訣〉、〈壇圖印式〉、〈步虛散花〉、〈樂譜讚文〉。《清微黃籙大齋科儀》是歷來體例最完備和內容最完整的儀式道書之一。

若果說明洪武年間的《大明玄教立成齋醮儀範》是一場改革，那麼《清微黃籙大齋科儀》展示的是一個「復古」的做法。《清微黃籙大齋科儀》採用了唐宋黃籙齋「先齋後醮」及「一日三朝」的結構。就「詞」方面〈建壇法事〉、〈宿啟法事〉、〈早朝科儀〉、〈午朝科儀〉和〈晚朝科儀〉都有道士宣讀「詞意」的環節。卷二〈建壇科儀〉：

「臣俯抽丹思，上瀆清顏。尺幅溪藤，筆非秋而垂露；數行金汁，文異木而湧泉。具有心詞，謹當宣奏。」表白宣〈三寶詞〉。畢，法師興身，淨尺一下，直念：「關文披宣，符使祇領。」表白宣詞關。畢，法師立朗念：

³⁸³ 有關婁近垣生平的考證頗多，本文主要參考羅文華，〈清代高道婁近垣事跡考述〉，收入沈衛榮、謝繼勝主編，《賢者新宴——王堯先生八秩華誕藏學論文集》（北京：中國藏學出版社，2010），頁 307-313。高麗娟，〈清朝宮廷道士婁近垣的交遊網絡〉，《國立政治大學歷史學報》，第 58 期（2022），頁 37-77。

³⁸⁴ 婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》，〈序〉。《故宮珍本叢刊》，子部，冊 525，頁 67。

³⁸⁵ 婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》，〈序〉。《故宮珍本叢刊》，子部，冊 525，頁 67。

「誠惓上聞高真洞鑒。」³⁸⁶

卷三〈宿啟科儀〉：

「……幸得叫通天耳，曷辭塵穢。聖聰丹忱披露，渾樸無華。具有心詞，謹當宣奏。」表白宣〈十方詞〉，法師俯伏。俟宣詞畢，法師興身，下淨尺直念：「關文披宣，符使祇領。」表白宣詞關。畢，法師立朗念：「按如詞旨，具陳惓福。」³⁸⁷

卷五〈早朝科儀〉：

「……臣不勝惶悚，禱切之至，具有心詞，謹當宣奏。」表白宣〈南斗詞〉。法師俯伏。俟宣畢，興身下淨尺，直念：「關文披宣，符使祇領。」表白宣詞關。畢，知磬舉「按人各恭敬。」³⁸⁸

卷六〈午朝科儀〉：

「……由是宏宣誓願，載欽河嶽之崇深；大啟皈投，期效涓埃之禪。補謄詞章於青璽，露惓曲於丹毫，虎拜殷勤，蟻忱激越，心詞宣奏，天耳遙聞。表白宣〈元天詞〉，法師俯伏。俟宣畢，興身下淨尺，直念：「關文披宣，符使祇領。」表白宣詞關。畢，法師作聲念：「按如詞旨，備切翹勤。」³⁸⁹

卷七〈晚朝科儀〉：

「……凡有皈投，敢忘關告，心詞宣奏，天聽遙聞。」表白宣〈北斗詞〉，法師俯伏。俟宣畢，興身下淨尺，直念：「關文披宣，符使祇領。」表白宣詞關。畢，知磬舉：「按人各恭敬。」³⁹⁰

《清微黃籙大齋科儀》這幾段科儀文字的用語頗具唐宋黃籙齋的風格，尤其用上「心詞」、「謄詞」等詞彙。不過，《清微黃籙大齋科儀》對「詞意」的應用在形式上也作了相當大的改變。首先，唐宋黃籙齋沒有指明「一日三朝」祈求的對象，

³⁸⁶ 婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》，卷二，頁 36a-36b。《故宮珍本叢刊》，子部，冊 525，頁 117。

³⁸⁷ 婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》，卷三，頁 27b-28a。《故宮珍本叢刊》，子部，冊 525，頁 133。

³⁸⁸ 婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》，卷五，頁 8a-8b。《故宮珍本叢刊》，子部，冊 525，頁 152。

³⁸⁹ 婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》，卷六，頁 8b-9a。《故宮珍本叢刊》，子部，冊 525，頁 163-164。

³⁹⁰ 婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》，卷七，頁 7b-8a。《故宮珍本叢刊》，子部，冊 525，頁 176-177。

但《清微黃籙大齋科儀》的「一日三朝」指定道士分別宣讀〈南斗詞〉、〈元天詞〉和〈北斗詞〉，向南斗六司星君、祖師萬法教主玉虛師相元天上帝和北斗九皇星君祈求。³⁹¹「元天上帝」即「玄天上帝」，清人避清聖祖玄燁諱把「玄」字改為「元」字。一日三朝中的午朝選擇向「玄天上帝」禱告，很可能與婁近垣負責主持紫禁城內供奉欽安殿有關。其次，詞文的段落結構雖然採用唐宋規範，但仍摻入了明代以來的習慣，以〈早朝科儀〉的〈南斗詞〉為例：

維某年某月某日黃道宜良，具職臣某俯拜奏為……入齋意……。至依教奉行，以今朝真行道，祇迓恩光，謹具心詞上聞者。臣誠惶誠恐，稽首頓首，端拜上奏南斗六司延壽星君闕下，恭望星慈，俯垂省覽，以臣下情無任之至。謹詞。

這篇詞中以「維」字起首，「入齋意」應包含齋義、敘齋、祈願，誓誠的文字「臣下情無任之至」，以及結束語「謹詞」，都屬是唐宋「詞意」的規範。從「至依教奉行」到「俯垂省覽」，則與周思得《上清靈寶濟度大成金書》〈詞疏品〉中「疏」最後部分相類。此外，《清微黃籙大齋科儀》中道士應用「詞」時是採用「文檢」的形式，道士需要宣讀〈齋詞關〉請「符使」將「詞」呈送到相關神明的辦事機構，例如〈南斗詞關〉是呈「符使」將「心詞」呈進「南斗上生宮」。³⁹²

第三節、「詞意」範文集的出現

龍虎山第四十三代天師張宇初在《道門十規》中囑咐新歸依的道士「必當貫熟該通」的項目之一是「詞意榜語」。³⁹³然而，回顧南宋道士對的批評，不論道士抑或文人要掌握撰寫一篇合格的「詞意」並不容易，除了要精通道教義理外，還要熟悉典故、詞藻、聲律。為此，道士需要具備良好的學問，但被後人奉為科儀大師的南宋金允中也認為自己撰寫的「詞意」是「末學之文，不應傳遠」。³⁹⁴

³⁹¹ 婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》，卷十一，〈南斗詞〉、〈元天詞〉、〈北斗詞〉，頁 44a-50a。《故宮珍本叢刊》，子部，冊 525，頁 239。

³⁹² 婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》，卷十一，〈南斗詞關〉，頁 44a-50a。《故宮珍本叢刊》，子部，冊 525，頁 239。

³⁹³ 張宇初，《道門十規》。《道藏》，冊 32，頁 151。

³⁹⁴ 金允中，《上清靈寶大法》，卷二十四，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 498。

那麼一般道士相信要相當長時間才能夠掌握這門學問。然而，在「文檢」方面兩宋時期的道教儀式文獻已經向道士提供範本，例如王契真《上清靈寶大法》〈齋法章奏門〉、金允中上《清靈寶大法》〈奏申文檄品〉和呂元素《道門定制》等等，那麼道士在「詞意」方面撰寫提供範本亦不出為奇。事實上呂元素在《道門定制》卷六就向讀者提供了歐陽修和范仲淹的黃籙齋詞供讀者參考。可是，大抵兩宋道士仍然強調必須按每個法事的特點撰寫「詞意」，故此並未有公開編集「詞意」範文集。

本研究提出「詞意」範文集的概念，是指供道士為做法事的「詞意」作準備時參考的工具書。這種工具書篇章的編排具有目的，使道士可按法事目的或類型檢索到適合的範文，然後以範文為底稿填入齋主和法事資料，即可以信手拈來直接使用。雖然，道士文集也會收錄「詞意」，但它成書目的與「詞意」範文集完全不同。由於文獻闕如，目前無法肯定歷史上道教何時出現了這些「詞意」範文集。正統年間閣老楊士奇（1365—1444）編的《文淵閣書目》記錄紫禁城藏書籍中有《靈濟醮願文》一種、《心香妙語》兩種、《心香新語》兩種和《心香選粹》，從名目來看這幾部書應該都是「詞意」範文集，³⁹⁵但可惜查考文獻並沒有任何其他相關資料。清中期四川道士陳復烜重刊了《靈寶文檢》和《心香妙語》兩部「詞意」範文集時，指前者是根據明洪武永樂年間金體原（又名金法銘）作品改編，而後者是根據該書明正德年間的一個版本重修。不過，以上的說法都沒有任何其他文獻可以佐證。從時間上推測，「詞意」範文集有可能是明初道教儀式改革的其中一個影響，儀式的日程壓縮和程序簡化事實上也是標準化，而隨著黃籙齋傳統不被重視，唐宋道士對「詞意」創作獨特性的追求亦有可能放寬。

「詞意」範文集主要在道士之間流傳，公開印行只是少數。本節列舉了明清兩代五種「詞意」範文集：北京白雲觀藏明萬曆年間全真道士任太寧的《玄壇要旨四六金書》、清四川全真道士陳復慧《雅宜集》、四川全真道士陳復烜

³⁹⁵ 楊士奇，《文淵閣書目》，卷四，〈張字號一廚書目・道書〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊 675，頁 203。

《靈寶文檢》和《心香妙語》，以及澳門吳慶雲道院藏清末民初廣東正一道士周昇真的《岡陵獻頌》等四冊手抄本。這五部「詞意」範文集各具特點，具有一定的代表性。從時間上來說，從明中期至清代末期；從地域上來說，分別來自北京、四川和廣東（澳門）；從宗派來說，《四六金書》、《雅宜集》、《靈寶文檢》和《心香妙語》出自全真道士，而《岡陵獻頌》等四冊出自正一道士；以及從流傳形式來，《四六金書》和《岡陵獻頌》等四冊是道士之間流傳的手抄本，而《雅宜集》、《靈寶文檢》和《心香妙語》是刊刻本。

總體上「詞意」範文集有幾個特點。第一，編集者往往明確「詞意」是「文檢」中一個種類。第二，集內多數把篇章按法事目的歸類，較常見的為慶賀神誕、祈福法事和度亡法事。第三，編集者會提到意文、疏文、榜文篇章核心可以相同，即幾種文體的段落結構出現趨同現象。

1. 明萬曆年間任太寧《玄壇教旨四六金書》

明萬曆年間全真道士任太寧編著的《玄壇教旨四六金書》（以下簡稱《四六金書》）是現存年代較早，規模較完備，且原貌保存較好的道教「詞意」範文集。

《四六金書》長久以來只在道士之間流傳，一般人對它所知甚少，檢索明清文獻並未找到有關這本書或其作者任太寧的任何記載。目前所知，這部道書只有一部孤本傳世，收藏於全真三大祖庭之一的北京白雲觀。1990年，中國道教協會官方刊物《中國道教》副主編長虹在該刊發表的〈青詞瑣談〉一文中，首次披露了這部文獻的存在。³⁹⁶不過，之後這部文獻一直未曾對教外公開。1992至1994年間巴蜀書社編纂出版的《藏外道書》就未有收錄此書。雖然於2000年前後，河北省道教協會曾經印行一部署名「空無子校」的簡化字橫行排印本，但這個版本不屬於正式出版品，封面左上角就特別標明為「各地宮觀，內部流通」，流傳有限。

（圖6）此外，這個排印本不但沒有句讀，且排版時所選用的字體不佳，難於辨識。³⁹⁷基於種種原因，至今只有少數學者例如張澤洪、羅爭鳴在研究中曾經提及

³⁹⁶ 長虹，〈青詞瑣談〉，《中國道教》，頁16、22。

³⁹⁷ 空無子校，《玄門要旨四六金書》（石家莊：河北省道教協會，不著年份）。

過這部道書。³⁹⁸筆者有幸得到香港青松觀弟子葉長清（道名澤寧，1961—2023）饋贈《四六金書》的影印本，得以閱覽到這部書手抄本的原貌。這個影印本的底本，是 1990 年代北京白雲觀常住道士、高功法師康信祈（號一陽子）贈送予香港知名的道教領袖、青松觀觀主侯寶垣（俗名貴華，1914—1999）（圖 7），及後侯寶垣將該本翻印予門人葉長清。

《四六金書》卷一卷端題「涿鹿猶龍嗣士任太寧撰」，又卷八第十五品〈經壇諸事品〉〈讚經記〉亦提到「古涿猶龍嗣士任太寧沐手揮毫」。³⁹⁹任太寧未見於任何其他文獻，目前就他的生平只能夠根據《四六金書》的內容整理出以下幾點。第一，任太寧是今日河北省涿鹿縣人。「涿鹿」即相傳黃帝大戰蚩尤的涿鹿山，該地於秦漢時以山名置縣，直到元、明、清三代改稱保安州，這時期轄境大小多次變化，到了民國三年（1914）才重新命名為涿鹿縣。因此，明代人任太寧自稱來自「古涿」。「猶龍」典出《史記》〈老子列傳〉，孔子用來形容老子學問高深莫測猶如飛龍，⁴⁰⁰後世就以此代指老子。「猶龍嗣士」可以看作道士的雅稱。第二，任太寧活躍於明萬曆年間晚期。書中〈序〉、〈讚經記〉、〈弔奠業師祭文・儒門用〉、〈祭涅槃禪師履空上人祭文・釋門用・代作〉和〈弔奠羽化仙師祭文・玄門十方用〉五篇，都明確表示寫於萬曆四十三年（1615）。⁴⁰¹又第一品〈報祝君道品〉其中兩篇與明神宗朱翊鈞（1563—1620）長女榮昌公主（1582—1647）和七女壽寧公主（1592—1634）有關。⁴⁰²第三，任太寧是全真龍門派道士。書中多次提到「全真小臣某」、「太上混元門下嗣全真教弟子」、「全真道士」、「全真道眾」、「全

³⁹⁸ 張澤洪，〈青詞漫談〉，頁 44。張澤洪，〈論道教祭祀儀式的青詞〉，頁 181。羅爭鳴，〈論醮聯及其宗教文學意義〉，《宗教學研究》，2011 年第 2 期，頁 28。

³⁹⁹ 任太寧，《玄門要旨四六金書》，卷一；卷八，〈經壇諸事品第十五〉，〈讚經記〉。由於《四六金書》版心沒有寫上頁碼，所以在註釋只能列明卷數、品名和篇名，謹此說明。

⁴⁰⁰ 司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1959），卷六十三，〈老子韓非列傳〉，頁 2140。

⁴⁰¹ 《四六金書》〈序〉：「時萬曆甲寅中秋既望。」〈讚經記〉：「時萬曆甲寅上元既望。」〈弔奠業師祭文・儒門用〉：「維萬曆四十三年歲次乙卯四月丁丑朔旬有五日辛卯。」〈祭涅槃禪師履空上人祭文・釋門用・代作〉：「維萬曆四十三年歲次乙卯四月丁丑朔越十有八日甲午。」〈弔奠羽化仙師祭文・玄門十方用〉：「維萬曆四十三年。」另〈弔奠羽化先師祭文・親師獨用〉表示寫於「萬曆某年月日。」任太寧，《玄門要旨四六金書》，卷首，〈報祝君道品第一〉；卷九，〈弔奠祭章品第十八〉。

⁴⁰² 任太寧，《玄門要旨四六金書》，卷一，〈報祝君道品第一〉，〈大明榮昌公主慶賀元旦疏〉、〈大明壽寧公主餞臘迎春意〉。

真道流」。⁴⁰³從任太寧的名字推斷，他應是全真龍門派第九代「太」字輩弟子。第四，任太寧與明皇室關係非淺。書中第一品〈報祝君道品〉收錄的是為明神宗、皇后王氏（1564—1620）、太子朱常洛（1582—1620）、榮昌公主和壽齡公主祈福的「詞意」，其中幾篇的標題後特別註明該文是「奉令旨」、「奉淑旨」而作。⁴⁰⁴

任太寧在〈序〉中首先清楚解釋了「齋意」一詞的含義，隨後說明了他編著《四六金書》的最大動機，是為了彌補南宋林靈真所編《上清靈寶大成金書》在「齋意」方面的不足之處。〈序〉說：

具齋誠者，齋欲齋其心，誠欲誠其意，故名齋意。蓋慶神報國，懺謝祈禳，薦祭奠安類也，各以一事命意，首立齋題，次其□，勿令□□□將慶神字樣，冠於題端，輒用報國事而嗣之，復以集祉迎祥，貫珠而下，謾由法也。……宋領教法師林靈真，常陳內壇醮典，凡拜章表，伏之於臺，存心金闕，飛神玉京，所識諸天宮聖跡源流，目之於世，以廣其傳，使厥來者效而行之，遂撰《上清靈寶大成金書》一帙並序目錄四十一本，止有祈禳、開度、朝科、燈儀表箋式活套存焉，具神真聖誕，指實之說未嘗有也。余以一神一事所司方向氣數潤色其文，謹尊其神部轄天庭事體，俱標於聖位下，取其用事之寔，悉猶□啟諸式之作，其文字法則，效《滕王閣序》四六章句，一脈流通。獨夫入事間文，鮮有遺粘，其外無舛。乃術於老聃者必道，業於宣尼者必文，欲明醮壇法旨，定應契孔參玄，窮達釋典，然後精研造語，於詞旨其若難耶。……是書之源，發於逸興，謹遵《玉匣記》諸神聖誕，各具其作，及其天神地祇、祈禳開度意疏、表文、科範、燈儀

⁴⁰³ 任太寧，《玄門要旨四六金書》，卷一，〈報祝君道品第一〉，〈祝延聖壽意〉、〈大明中宮萬萬歲娘娘令節報本修醮意〉；卷二，〈慶賀元辰品第二〉，〈道中年疏〉；卷三，〈祈謝文移品第五〉，〈祈嗣榜文〉、〈祈雨榜文〉、〈祈晴意〉；卷三，〈禳災奠安品第六〉，〈禳災意〉、〈禳瘟意〉、〈禳水災意〉；卷五，〈慶誕諸神品第八〉，〈四月二十八日慶賀藥王聖誕榜〉、〈七月十九日直年殷太歲聖誕意〉；卷八，〈經壇諸事品第十五〉，〈諷誦皇經意〉；〈祝壽修齡品第十六〉，〈延生疏〉；卷九，〈薦拔往生品第十七〉，〈薦亡修醮意〉；卷九，〈飛神表奏品第十九〉，〈祈雨表祈晴表〉。

⁴⁰⁴ 第一品〈報祝君道品〉包括〈祝延聖壽意〉、〈頒曆意〉、〈大明中宮萬萬歲娘娘餞臘迎春意〉、〈大明東宮皇太子慶賀元辰意〉、〈大明東宮皇太子令節報恩修醮意〉、〈大明中宮萬萬歲娘娘令節報本修醮意〉、〈大明榮昌公主慶賀元旦疏〉和〈大明壽寧公主餞臘迎春意〉8篇，其中〈大明東宮皇太子慶賀元辰意〉標題下註明為「奉令旨」，而〈大明榮昌公主慶賀元旦疏〉和〈大明壽寧公主餞臘迎春意〉兩篇標題下註明為「奉淑旨」。

之匯合，而名之曰《玄壇要旨四六金書》。⁴⁰⁵

按明《道藏》所收錄林靈真《靈寶領教濟度金書》共有三百二十卷，任太寧在〈序〉中提到的「《上清靈寶大成金書》一帙並序目錄四十一本」，應該是指本章第二節提到明宣德年間周思得重編的《上清靈寶濟度大成金書》四十一卷。然而，不論任太寧所指的是哪一部書，他指出《金書》只有「祈禳、開度、朝科、燈儀」的「表箋式活套」，即可簡易套用的「文檢」範本，但卻缺乏慶賀「神真聖誕」儀式所需的「齋意」或「疏意」。於是任太寧發心按照《玉匣記》所記載的神明誕辰，逐一撰寫相應的「齋意」，同時也為其他儀式進行了類似的創作。任太寧認為「齋意」這種文字是「明醮壇法旨」的關鍵，從這句話可以理解他為何將這書命名為「玄壇要旨」。

《四六金書》原書分為十二卷，分為四冊。任太寧在〈序〉中表明這書的冊數、卷數和品數的編排都具有特別的含意。〈序〉說：「修為一秩，以象一年；釐為四冊，以象四時；部為十二卷，以象十二月；析為二十四品，以象二十四炁。⁴⁰⁶」即一書、四冊、十二卷、二十四品是象徵一年、四季、十二月、二十四節氣。在道教信仰裏以天象和曆數命名事物十分常見，後來清人編修的《道藏輯要》就以二十八星宿命名該書的二十八函。白雲觀手抄本保留了原書分裝為四冊的特點，四冊版式基本一致，四周雙欄，每半頁 9 行，每行 20 個字，版心單魚尾，上方寫「玄壇要旨」，下方沒有寫頁碼。又根據第二冊卷四卷端題「亨部卷之四」及卷首目錄中第三冊〈奠安五嶽品第十一〉下寫的「利部」，⁴⁰⁷可以推測這書四冊原本是以《易經》乾卦卦辭「元亨利貞」四字來命名。

《四六金書》各冊的卷數和品數、各品的篇數並不平均。第一冊「元」部包括三卷五品；第二冊「亨」部包括兩卷五品；第三冊「利」部包括四卷九品；第四冊「貞」部包括兩卷四品。綜合卷首的〈序〉、〈目錄〉和正文內容，全書的詳

⁴⁰⁵ 任太寧，《玄門要旨四六金書》，卷首，〈序〉。

⁴⁰⁶ 任太寧，《玄門要旨四六金書》，卷首，〈序〉。

⁴⁰⁷ 任太寧，《玄門要旨四六金書》，卷首，〈目錄〉；卷四。

細編排如下：

冊名	卷名	品名	內容
第一冊「元」部	卷一	報祝君道品第一	9 篇
	卷二	慶賀元辰品第二	5 篇
		祭禮星儀品第三	6 篇
		禳祭九星品第四	9 篇
	卷三	祈謝文移品第五	13 篇
第二冊「享」部	卷四	禳災奠安品第六	6 篇
		饑愆介福品第七	3 篇
	卷五	慶誕諸神品第八	37 篇
	卷六	恭慶三元品第九	3 篇
		恭慶五臘品第十	5 篇
第三冊「利」部	卷七	奠安五嶽品第十一	5 篇
		奠安四瀆品第十二	4 篇
	卷八	進貢香儀品第十三	5 篇
		迎真餞聖品第十四	3 篇
		經壇諸事品第十五	4 篇
		祝壽修齡品第十六	5 篇
	卷九	薦拔往生品第十七	13 篇
		弔奠祭章品第十八	7 篇
	卷十	飛神表奏品第十九	16 篇
第四冊「貞」部	卷十一	關祝燈儀品第二十	2 種科儀
		安置燈圖品第二十一	11 種燈圖
	卷十二	開度散花品第二十二	2 組七言詩
		諸神詩弔品第二十三	32 首七言律詩

冊名	卷名	品名	內容
		道範聯珠品第二十四	6 類對聯

概括來說，第一至第十七品以儀式目的分類，收錄以意、疏、榜為名的文字，第十八品〈弔奠祭章品〉收錄祭文，第十九品〈飛神表奏品〉收錄表文，第二十二品〈關祝燈儀品〉收錄了〈金籙大齋祝延聖壽五斗燈科〉和〈玉皇普度北陰三十六獄神燈科〉兩種燈儀的科儀本。第二十一品〈安置燈圖品〉收錄了燈圖。第二十二品〈開度散花品〉收錄了兩組度亡法事用七言散花詩。第二十三品〈諸神詩弔品〉收錄了以各個神明為題的七言律詩。最後一品第二十四品〈道範聯珠品〉收錄了六類共 130 多副對聯。⁴⁰⁸（《四六金書》詳細目錄詳見附錄二）

全書二十四品中，篇幅最長且篇數最多的是第八品〈慶誕諸神品〉。該品按一年中時間的先後次序收錄慶賀神明誕辰儀式的「齋意」，依次包括〈正月初九日慶賀玉帝聖誕意〉、〈正月十九日慶賀丘祖仙壽意〉、〈二月初二日慶賀土地正神聖誕意〉等等，占去了第二冊約三分之二的頁數。第八品之後的〈恭慶三元品〉和〈恭慶五臘品〉，則與慶祝道教節日三元（上元、中元和下元）和五臘（天臘、地臘、道德臘、民歲臘和王侯臘）有關。這三品的內容正符合任太寧在〈序〉中所說，他編著這部書的動機是為了填補前人著述在「神真聖誕」「詞意」方面的空白。

必須指出的是，「詞意」範文集作為道士準備法事時的工具書，往往包含許多非「詞意」的內容。《四六金書》第四冊就全完由非「詞意」的燈儀科儀本、燈圖、詩歌和對聯組成。其中〈道範聯珠品〉收錄了「諸神壇墀」、「景命壇墀」、「祈謝壇墀」、「拔亡壇墀」、「蓬壺苑囿」和「慶誕諸神」六類對聯，占去了第四冊近三分之一的頁數。羅爭鳴分析認為，道教早期儀式在建壇時就設有不同朝向的門，並以牌額、幢幡、寶旗、符文等裝飾，隨著對聯文化於宋代成熟和明清兩

⁴⁰⁸ 羅爭鳴替指《四六金書》〈道範聯珠品〉收錄 60 餘副對聯，應屬誤記。見羅爭鳴，〈論醮聯及其宗教文學意義〉，頁 28。

代盛行，道士以對聯佈置壇場、裝嚴氣氛是與時俱進的做法。⁴⁰⁹

從白雲觀手抄本對原書內容的細微改動，可以判斷該本應是清代晚期手抄本。道士於抄寫前代儀式本時，有時候為了方便日後應用，會將原書裏的國號改為抄寫時的國號，例如南宋道書《無上黃籙大齋立成儀》、《靈寶領教濟度金書》、《道門定制》，在明《道藏》收錄的版本中都可找到「大明國」三字。⁴¹⁰至於明人編著的《四六金書》，在白雲觀手抄本中則可找到「大清國」三字。⁴¹¹此外，書中一篇後來增抄的文字，進一步將手抄本的年代指向清晚期。這篇增抄的文字位於第二冊最後一頁，即卷六第十品〈恭慶五臘品〉最後一篇〈慶賀王侯臘意〉之後，名為〈光緒甲辰年六月十九日與皇太后皇上聖念皇經疏底〉，其文為：

謹據大清國京都白雲觀奉道祈福誦經，弟子高明峒率合觀道眾，恭祝萬壽，並祈天下承平。即日沐手焚香，拜上聖鑒。言念弟子幸逢盛世，恭虔中華，頂戴眾聖之匡扶，感荷諸神之擁護，愧無片善，答報四恩。今于六月十九日，開壇安位之期，虔備金錢雲馬香信之儀，上奉高真，恭祈景賜，專為保聖壽于萬年，祝澄清于四海，履八節納禎祥之慶，式九圍蒙樂利之休。星辰順度，中外人安。萬福攸同，四方來賀。凡于未兆，悉賴憐憫。須至具疏上奉祖師聖前，侍奉香火，三教明神，雲空過往，糾察真靈。恭望聖慈，俯垂洞鑒。謹疏。__年__月__日謹呈。⁴¹²

這篇文章是光緒三十年（1904）六月十九日北京白雲觀方丈高仁峒（法名明峒，1841—1907）率領道眾，為慈禧太后和當朝皇帝念誦《高上玉皇本行集經》法事所寫的疏文。這次法事很可能是為了當月二十八日生日的清德宗載湉（1871—1908）而修設。高仁峒是山東濟寧州任城縣（今山東省濟寧市任城區）人、全真

⁴⁰⁹ 羅爭鳴，〈論醮聯及其宗教文學意義〉，《宗教學研究》，2011年第2期，頁26-27。

⁴¹⁰ 例如蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷十〈表詞門〉：「〈青詞〉：『維大明國某年歲次甲子某月某朔某甲子。』」《道藏》，冊9，頁436。林靈真《靈寶領教濟度金書》卷五十五〈科儀立成品〉〈投山簡儀〉：「〈讀山簡文〉：『大明國某州某縣某鄉某里某。』」。《道藏》，冊7，頁267。呂元素《道門定制》卷十〈更籍道場申東嶽狀〉：「右某據大明國鄉貫奉道某。」《道藏》，冊31，頁755。

⁴¹¹ 任太寧，《玄門要旨四六金書》，卷三，〈祈謝文移品第五〉，〈祈雪意〉；卷八，〈迎真錢聖品第十四〉，〈迎鑾接駕疏〉；卷八，〈經壇諸事品第十五〉，〈諷誦皇經意〉；卷九，〈薦拔往生品第十七〉，〈修齋薦亡疏〉。

⁴¹² 任太寧，《玄門要旨四六金書》，第二冊最後一頁。

龍門派第二十傳弟子。他於光緒七年（1881）接任白雲觀方丈，人脈廣闊，與高官、宮廷太監、慈禧太后等人有密切關係。⁴¹³據傳北京白雲觀玉皇殿現存的紅緞百壽寶幢，就是該觀為慈禧太后慶壽時所獲賜。⁴¹⁴這篇疏文可以說佐證了晚清時白雲觀與宮廷關係密切的事實。大抵張澤洪根據這篇〈疏底〉，推斷白雲觀手抄本是高仁峒「補充整理」。⁴¹⁵不過，筆者認為這個說法值得商榷。《四六金書》卷首目錄並沒有列出這篇〈疏底〉，且若果閱覽原書，可以發現這篇文字的字迹與每行字數與全書其他部分不同（圖8）。就這情況最合理的解釋，是光緒三十年或之後的某天，白雲觀道士見第二冊最後有一頁空白，而順便將這篇〈疏底〉抄入。因此，若果說整部手抄本是由高仁峒「補充整理」證據並不充份。

任太寧在〈序〉中分別把「詞意」既稱作「齋意」，也稱作「疏意」，綜觀全書對「意」和「疏」兩種文體的區別相當微妙。「意」以「具職弟子某」為起首語，以「壇司得此，依教奉行」作結束語，而「疏」則以「某鄉貫某」為起首語，以「須至疏聞者」作結束語，然後再寫「右疏上奉」某某神明，最後署以「某年某月某日具疏」。字面上「意」是以「具職弟子」，即有法職的道士的身分發言，而「疏」則是以信眾的身分發言。雖然「意」和「疏」在格式和套語上有所不同，但篇章的核心內容結構基本一致，以第三品〈祭禮星儀品〉的〈祭星意〉和〈祭星疏〉為例：

段落	文字	
A	祭星意 通用	祭星疏 斗降日用
B	具職弟子某，謹奏為奉道叩天燃燈祭星誦經禮懺集慶迎祥。信即日秉誠，叩千星鑒。	某鄉貫某，謹奏為奉道禮斗順星延禧集慶消災保安。信 謹露丹誠，叩千星鑒。
C	伏以輝煌寶炬，光燃白鳳之膏；	伏以高明天闕，下照人寰，幹造化於

⁴¹³ 高仁峒事迹見尹志華，〈清末北京白雲觀方丈高仁峒行實〉，《弘道》，第48期（2010），頁45-49；尹志華，《清代全真道歷史新探》（香港：香港中文大學出版社，2014），頁283-287。

⁴¹⁴ 王宜峨，《法錄威儀：道教法器法物的藝術與宗教內涵》（香港：蓬瀛仙館，2022），頁52。

⁴¹⁵ 張澤洪，〈論道教祭祀儀式的青詞〉，頁181。

	煥爛銀缸，影動丹螭之甲，簇點星而耀夜，延寸火以如年，遙通百里之鄉，高燭九霄之際，金蓮結綵，玉草芬葩。	七政之間，運樞紐於三台之上，凡夫稟受，悉憑南斗監生，聖道巍峨，總是北辰掌算，森羅有象，炳煥無窮。
D	切念某生投一介，命係三天。徒知七政之照臨，誤示五形之裸露。虛心祭謝，選地懺陳。謹擇某月日，仗憑某處道眾，於就某殿立壇，恭陳萬星寶燈，端拜九皇聖位。口稱法號，心慕瑤天。	切念某希恩懺舊，悔過自新。時維某年月日，恭逢斗降之辰，靖奏燈儀，列陳香品，皈心紫府，獻款微垣。
E	伏願斗真錫佑，仙聖垂休，轉旋樞紐，挽回福祿之權；幹運罡杓，指引吉祥之路。慶彌身位，喜溢門闌，動靜云為，咸沾光霽。	伏願斗真降鑒，仙聖垂慈，消穰積釁，積愆，蠲除累非累過，五星燦爛，回五福之駢臻，二曜皇華，挽二難之並遂，衍螽斯之振振，暢瓜瓞之綿綿，凡處云為，均沾盛善。
F	壇司得此，依教奉行。⁴¹⁶	須至疏聞者。⁴¹⁷

〈祭星意〉和〈祭星疏〉的 C 至 E 段都以「伏以」、「切念」、「伏願」為起首語，這個寫法明顯沿習自唐宋時期「詞意」齋義、敘齋、祈願的結構。事實上《四六金書》中「意」、「疏」和「榜」幾種文體並非壁壘分明。在卷首目錄中，第十七品〈薦拔往生品〉最後一篇題為〈薦拔昇遷意〉，但在正文部分這篇則題為〈修齋薦亡疏〉。此外，第五品〈祈謝文移品〉〈祈嗣榜文〉標題後註明「或作齋意不用榜尾」，這意味著只需刪除結尾的套語，這篇文章就可作為齋意使用。換句話來說，道士只需要熟諳這幾種文體的格式和套語，根據儀式的實際需要，按照《四六金書》中的一篇範文就可變化適用的文字。

⁴¹⁶ 任太寧，《玄門要旨四六金書》，〈祭禮星儀品第三〉，〈祭星意〉。

⁴¹⁷ 任太寧，《玄門要旨四六金書》，〈祭禮星儀品第三〉，〈祭星疏〉。

《四六金書》為每類法事提供的範文可以說相當全面。第十七品〈薦拔往生品〉收錄了〈薦父意〉、〈薦母意〉、〈父薦子意〉、〈母薦子意〉、〈妻薦夫意〉、〈夫薦妻意〉、〈弟薦兄意〉、〈兄薦弟意〉、〈薦義兄弟意〉、〈薦妻父意〉、〈薦妻母意〉、〈薦拔往生疏意〉和〈薦拔昇遷意〉，涵蓋了親子、夫妻、兄弟、岳婿、乾親等常見的人倫關係。同時，在第二十四品〈道範聯珠品〉的「拔亡壇墀」部分，可以找到用於佈置這些度亡法事壇場的對聯。⁴¹⁸這一現象一方面證明了道教法事的繁盛和普及，但另一方面從「供求關係」的角度來看，也反映了一般道士未必具備良好的文學修養，於準備法事的儀式文字時十分依賴「詞意」範文集的內容。

2. 清中期四川陳復慧和及陳復烜的著述

《雅宜集》、《靈寶文檢》與《心香妙語》是三部有關連的道書。這三部著作都是清中期四川全真龍門派著名道士的作品，其中《雅宜集》是乾隆年間（1736—1796）陳復慧（1735—1802）的文集，而《靈寶文檢》與《心香妙語》是道光年間（1821—1850）陳復烜（約 1773—?）根據前人著述改編而成。這三部道書早期版本大部分已經失傳，目前通行的是光緒年間四川成都二仙菴的刻本。⁴¹⁹事緣光緒二十六年（1900），二仙菴住持閻永和（號離離子）發起重刊《道藏輯要》的計劃，而主事人有意在這次重刊中增補一些與四川相關的文獻。根據《重刊道藏輯要》的〈續編子目〉，二仙菴原本打算將《雅宜集》、《靈寶文檢》與《心香妙語》增入該套書的第二十六函《張集》。因此，這三部道書的通行本於刻板時都採用了與《重刊道藏輯要》相同的版式，卷端都標明「重刊道藏輯要」，且版心上方都寫上「道藏輯要」四字。然而，最終未知甚麼原因，這三部道書都未有

⁴¹⁸ 〈子薦父〉、〈子薦母〉、〈父薦子〉、〈母薦子〉、〈妻薦夫〉、〈夫薦妻〉、〈弟薦兄〉、〈兄薦弟〉、〈兄弟互薦〉、〈薦妻父〉、〈薦妻母〉、度幽通用。任太寧，《玄門要旨四六金書》，卷十二，〈道範聯珠品第二十四〉，不分頁。

⁴¹⁹ 一些學者提到《靈寶文檢》和《心香妙語》除了二仙菴刻本外，仍有一些版本傳世。森由利亞指出，臺北進源書局於 2001 年出版大泉普濟壇陳虞崙的《靈寶文檢》手抄本，認為它可能源自道光五年的刻本。見黎志添編，《道藏輯要提要》（香港：中文大學出版社，2021），頁 1667-1668。胡劼辰在私人收藏家處見過疑似道光年間在貴州出版的《靈寶文檢》及《心香妙語》。見胡劼辰，〈清末川黔地區科儀文本的交涉：以《重刊道藏輯要續編子目》所收部分道書為例〉，《道教研究學報》，第 14 期（2022），頁 111-112。

實際收入《重刊道藏輯要》而是獨立發行。⁴²⁰

陳復慧《雅宜集》

《雅宜集》各卷卷端均題「玄宗通事雅宜集」和「武陽雲峰羽客陳復慧仲遠著」。陳復慧以編纂科儀本合集《廣成儀制》而聞名，該套叢書自面世以來持續影響四川道教科儀逾二百多年，然而過去道教和研究者對這位科儀大師的生平所知不深。直至近年，多位學者根據光緒三十三年（1907）成都二仙庵刊印《廣成儀制目錄》中的〈原序〉、青城山天師洞藏《龍門正宗碧洞堂上支譜》，以及灌縣（今四川省都江堰市）和溫江縣（今四川省成都市溫江區）的地方志，才較完整重建了他的生平。簡而言之，陳寬仁法名復慧，號仲遠、雲峰羽客，後世玄裔尊號為蘭台真人。他是新江縣（今四川省開江縣）人，幼失怙恃，孩提時在漢州（今四川省廣漢市）老君觀拜全真龍門派道士毛來玉（生卒不詳）為師，「復慧」是該派第十四代「復」字輩法名。同時，他又跟隨當地一名陳姓貢生學文。毛來玉羽化之後，陳復慧移居溫江縣，後來住持該縣龍蟠寺。他生平的一件重要事迹，是乾隆四十三年（1778）時應四川總督文綬（？—1784）邀請在灌縣（今四川省都江堰市）啟建超度第二次金川之役陣亡者的「水陸鴻齋」。⁴²¹大抵陳復慧除了學道，也曾從儒習文，故此不但博學，而且長於著述，〈廣成儀制原序〉稱讚他：「博覽群書，熟知典籍，著文制錄，《璉珠》、《雅宜》二集，《廣成儀制》齋醮科本，裕國裕民，無不應驗。⁴²²」他著作中《廣成儀制》和《雅宜集》廣為流傳，至於《璉珠集》則已經亡佚。《璉珠集》在民國《溫江縣志》卷四〈風教〉中稱

⁴²⁰ 有關《重刊道藏輯要》、《雅宜集》、《靈寶文檢》、《心香妙語》的出版歷史，參考黎志添編，《道藏輯要提要》，頁 132-138；頁 1667-1672。

⁴²¹ 尹志華，〈清代道士陳復慧、陳復烜編纂、校勘的道教科儀書略述〉，《中國道教》，2010 年第 5 期，頁 43-45。尹志華，《清代全真道歷史新探》，頁 43-45。郭武，〈陳復慧與蘭台派——兼談清代四川全真道與地方社會之關係〉，收入趙衛東主編，《全真道研究·第四輯》（濟南：齊魯書社，2015），頁 145-154；蔣馥蓁，〈從文檢集《雅宜集》管窺高道陳復慧（1735—1802）的奉道軌跡〉，道教儀式與中國社會國際學術研討會，cscr.swjtu.edu.cn/information/detail?sort_id=39&id=203。

⁴²² 《廣成儀制目錄》（清光緒四川成都二仙庵刻本）不分卷，不分頁。筆者閱覽的是尹志華博士提供的電子掃描本。

作《連珠集》。⁴²³按「連珠」於今天的解釋是修辭手法「頂真」的別稱，但於古代則是指駢文的一種。明代徐師曾《文體明辨》的解釋：「連之為言貫也，貫穿情理，如珠之在貫也。」⁴²⁴「其體展轉，或二，或三，皆駢偶而有韻，故工於此者，必使義明而詞淨，事圓而音澤，磊落自轉，乃可稱珠。」⁴²⁴《玄壇要旨四六金書》〈序〉就有說：「貫珠而下」。陳復慧把文集取名為「連珠」，可見他對自己的駢文十分自信。

從陳復慧的〈募刊《雅宜集》敘引〉和他友人張銑為《雅宜集》寫的序，可以了解到他編印《雅宜集》的特殊動機。〈募刊《雅宜集》敘引〉以《靈寶經》的傳說為引子說：

夫自經教有傳，闢真源於一字；梵書有授，開理學於五篇。悉本乎至誠致感，而歸道妙者也。迨乎中古，師尊代出，發明精粹，分析品儀，始序文字。而章表詞箋，啟申疏牒，遂有定式，其間清簡切約，固為萬世法。而臨事措辭，達人意念，則未之及也。於戲！修崇既異，事理相殊，若執一定之辭，則失之者豈淺鮮哉。予自幼叨依元教，受事經科，留意於斯者二十餘年，所積疏稿，約計百有餘條，俱因事立言，雖詞語未工，而循真究實，幸免虛浮之弊。不慙鄙俚，欲付棗梨，但捉膝見肘，力有未能。爰持小引，敬募同人。倘克圓功，亦可為壇門之一助。勿以管窺相責，則予之幸也已。⁴²⁵

如同《四六金書》的作者任太寧指《金書》「文檢」「活套存焉」但「詞意」「未嘗有也」，陳復慧指歷代道書中「章表詞箋，啟申疏牒，遂有定式」，但相對上「達人意念」的「臨事措辭」卻有不足。陳復慧之所以把「詞意」稱為「臨事措辭」，是因為他強調這種文字不能夠「執一定之辭」，即每次法事不應重覆使用同一篇

⁴²³ 「陳復慧，字仲遠，新津縣人。少時即好黃老學，從漢州老君觀道士毛來至，受玄門奧旨，後來溫江住龍蟠寺羽化。著有《廣成儀制》、《連珠集》等書。」〔民國〕《溫江縣志》，卷四，〈風教〉。

⁴²⁴ 徐師曾《文體明辨》〈正編·連珠〉。吳訥、徐師曾、陳懋仁著，陳懋玲校對，《文體序說三種》，頁162。

⁴²⁵ 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷一，〈募刊《雅宜集》敘引〉，頁18b-19a。

文字，而是必須按照每次「修崇」的「事理」創作。陳復慧自詡自己依科演教二十餘年來寫下的「疏稿」，至少達到「因事立言」、「循真究實」的標準，故此希望有人能夠資助他把文稿結集出版，以供同道作為參考。換而言之，陳復慧想編印的並非一本展示自己文采的文集，而是一部可供人參考的範文集。這個理念使《雅宜集》的形式與其他「詞意」範文集略有不同。張銑在〈序〉中說陳復慧與他是摯友，明白他編印《雅宜集》的本意，是為了防止修設齋醮的人不知言詞的禁忌。〈序〉說：

與予交最厚，視其所以，觀其所由，察其所安，始知乃效法古仙，而救世之心，惓惓於懷。特恐人之祈禳，不知禁忌，尤慮世之邀福及受災愆。故擇日必趨吉避凶，建醮克祈天永命。著作《雅宜集》行於世。澆淨渣滓，不捨唾餘。揭出心裁，玄通上下。集載疏式、序聯、詩偈，酌古準今，按時寫景。揮毫勁畱追先達，吐句風流邁寫間。不流於迂腐，不入于祟邪。⁴²⁶

〈序〉中所講的「揭出心裁，玄通上下」，應即《玄門通事雅宜集》中「玄門通事」四字隱含的意思。又陳復慧把《雅宜集》四卷依次以「靈機暢達」四字來命名，也是想藉以寓意「通」，即只要文字表達得當，人的意願就可以暢通無阻傳達給神明。

雖然陳復慧在〈敘引〉表示《雅宜集》是一部「疏底」的結集，但其實張銑在〈序〉中已經指出這書「集載疏式、序聯、詩偈」。事實上，這《雅宜集》收錄的文體類別非常多樣。陳復慧把全書文章分為序記、榜意、表疏、雜文、事文、敘聯六類。卷一「靈集」〈序記類〉收錄各種記敘文 31 篇，例如〈為灌邑武廟請建水陸稟敘〉、〈長生觀鑄鐘記〉、〈募塑五星疏引〉等等；〈榜意類〉收錄與「水陸大齋」相關的「意」和「榜」，包括形式複雜的〈天門地戶日月十方一十四榜〉；卷二「機集」〈表疏類〉除了第一篇〈上九日代長生觀羽人慶祝玉帝壽表〉之外，

⁴²⁶ 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷一，〈雅宜集序〉，頁 1a-1b。

其餘 55 篇都以「疏」為名，例如〈久雨祈晴疏〉、〈清醮通用疏〉、〈為柳繼郢夫婦預修疏〉等等；卷三「暢集」〈雜文類〉收錄「申」、「狀」、「牒」等等「文檢」36 篇；〈事文類〉收錄「意」和「榜」共 14 篇，例如〈清醮都意〉、〈都江堰興工建醮意〉和〈上元天燈榜〉；卷四「達集」〈敘聯類〉收錄敘語、偈和對聯共 11 組。由於陳復慧主張「俱因事立言」，故此不少篇章都有明確的寫作背景，而其中一些法事的緣起可以說十分特別，例如為彗星墜宅、夜夢金甲神人、差役已獲正犯欲追捕從犯、行商為遺失金錢立誓等等。⁴²⁷

《雅宜集》的「詞意」見於卷三〈事文類〉，包括〈清醮都意〉、〈為雙溪寺柳姓寄庫都意〉、〈為長生觀修建顯英會都意〉、〈為上元宮建齋薦祖附度猶師意〉、〈興利場文武夫子開光榜〉、〈為古長生觀修建顯英王壽會都意〉、〈都江堰興工建醮意〉、〈軒轅會事榜〉、〈上元天燈榜〉兩種、〈靈巖會朝丹景山榜〉、〈楠木園鎮江王壽會榜〉、〈楠木園上元天官會兼醮事榜〉、〈五月被火謝焚榜〉、〈為龍潭寺僧人圓寂建齋意〉共 15 篇。雖然這些文章有題作「意」，也有題作「榜」，但從當中「如疏內語式」、「意同式」等小註，可見「意」、「疏」、「榜」通用。⁴²⁸

相對於其他「詞意」範文集，《雅宜集》保留了全篇文字的結構和內容，而並非只抄錄了「意」的部分。以〈清醮都意〉為例：

段落	文字
A	清醮都意 為調平歲運以靖方境事
B	維時序當槐夏，氣應麥秋。偃蓋池蓮初鑄色，仙掌高擎；沿溪蒲劍已垂青，靈鋒可運。竹搖翠羽，榴綻錦容。雲淡風輕，四氣朗清開泰象；山青木綠，千林翠秀映晴嵐。景色因良時而益美，醮緣從吉日以宏宜。乃爾投詞象教，授事羽衣；壇舒淨界，儀展舊章。望碧落以迎真，向

⁴²⁷ 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷二，〈表疏類〉，〈彗星墜宅憂火祈安疏〉，頁 23b-24a；〈為郭姓夫婦疾厄夢金甲神人復夢紅輪墜宅二厄痊平發心供燈疏〉，頁 29b-30a；〈已獲正犯更祈佑捕從犯疏〉，頁 35a-36a；〈同夥失銀明心立誓疏〉，頁 40a-41a。

⁴²⁸ 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷三，〈事文類〉，〈為雙溪寺柳姓寄庫都意〉，頁 28a；〈靈巖會朝丹景山榜〉，頁 38a。

	蒼穹而請命。丐沐元仁，克垂妙化。
C	凡情未述，法職先稱。嗣△真門下云……。具職臣_____，誠惶誠恐，稽首頓首，上言無極大道金闕元皇高真闕下。
D	臣聞道闡先天，五篇秘旨開真教；芒垂太古，三洞靈書挾妙機。皇人按筆，歷百世以流通；杜祖傳宗，即萬年而欽奉。 伏念臣猥以庸才，叨參大教；咎積在躬，濫列簪裳弟子；功無及物，虛充經籙微員。中懷有素，欲濟世以利人；上理未精，謬登壇而闡事。總仗慈悲，不遺草莽；廣開視聽，曲徇懇陳。據鄉貫云：金闕龍樓上聖，道經師三寶元尊；玉京鳳閣高真，天地水萬靈仙哲。瘟司憲府，威班行化神祇；離部星垣，象緯歷旋主宰。願舒慧目，洞盼凡情。 右臣伏以元始開圖，五篇從龍漢而宣演；赤明闡教，三藏啟鳳篆以流傳。經天制運，洵在於箇中；阜物安民，端由乎斯內。人天仰賴，今古遵行。意者切念眾等，三界庸愚，千生慶幸。家鄉非一，萍聚維方。鋪戶相連，雁排中市。居之云安，均仰乾坤覆載；平則為福，全叨神聖帡幪。是以歲有醮修，用酬巨庇；年陳善果，致事預禳。
E	茲者____屆律，適應良時。爰備法信凡儀，卜取__日甲子__刻良吉為始，延仗羽人_____等，於就__處立壇，修設河圖內篇日月三辰消災清醮__晝__宵，匝至__日告竣。壇中諷誦經懺云。琅函開處，祈字字以消愆；寶號稱時，冀行行而滅罪。進奏表詞，懇祈恩澤。消災賜福，廣大德於生生；錫慶延祥，恢殊庥於在在。燁獻云：藉此微儀，虔申寸念。長依覆育，永介平康。奠告五方消災雲篆，關宣十一大曜星燈。順正星躔，調平歲運。統三辰而効吉，集百福以常新。申聞當年行瘟天子__王大帝，牒移天符憲府統瘟都天金容大元帥，咨告威員，體回善念。將天殃而盡弭，使人世以肅清。剗下各家司命，掃蕩氛嵐。另備龍舟一隻，旌旗儀仗，派撥水夫__十__名，具設雄雞花鴨，三牲祭

	醴，餞送當年行化王神，起離斯境，其掩旆以旋師；回轉洛陽，可觀山而玩景。外壇判放鐵罐斛食一筵，傳度戒帖三百六十分。普濟水陸兩途孤魂白子，旁超艷幽九夜滯魄寒林。陰翳澄清，陽垣靖泰。
F	伏乞恩滋雨露，德溥乾坤。和氣介祥，大地皆春臺壽域；善門集慶，吾人樂麗水提山。
G	臣冒千天威云。 ⁴²⁹

D段「臣聞道闡先天」即齋義；E段「茲者____屈律」即敘齋，所謂「屈律」是以中國傳統音律中黃鐘、大呂、太簇等十二律代指十二個月；⁴³⁰F段「伏乞恩滋雨露」即祈願；G段「臣冒千天威云」即誓誠。這句參考同卷另一篇〈為雙溪寺柳姓寄庫都意〉全句文字應為「臣冒千天威，下情無任激切虔祈之至。謹意。⁴³¹」

《雅宜集》「詞意」其中一個特點是全文開端以當時的月令和節日為題作為引子，即〈清醮都意〉B段「維時序當槐夏」。這段提到的槐樹開花、收割麥子、菖蒲等等，都是農曆五月的景物。這段文字張銑在〈序〉中稱為「序聯」、「按時寫景」，⁴³²而在卷四目錄則稱為「敘聯」。⁴³³「序」和「敘」是同義字，都表達這段偶句位於全文開端部分。道士若要寫作「序聯」需要的並非道教而是文學知識，故此《雅宜集》卷四〈敘聯類〉輯錄了〈歲時敘語〉和〈月令敘語〉供人使用。〈歲時敘語〉按時序輯錄了立春、人日、元宵、中和、花朝、社日、寒食、清明、端午、天貺、伏日、七夕、中元、中秋、重陽、下元、冬至、臘日、除夕十九種，⁴³⁴而〈月令敘語〉則按時序輯錄了正月至十二月，以及閏月的十三種。⁴³⁵雖然「序聯」可使「詞意」的內容更富文學色彩，但無疑也加長了全文的篇幅。

⁴²⁹ 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷三，〈事文類〉，頁 24a-26b。

⁴³⁰ 根據《禮記》〈月令〉，古人以十二律太簇、夾鐘、姑洗、仲呂、蕤賓、林鐘、夷則、南呂、無射、應鐘、黃鐘、大呂依次代指農曆正月至十二月，例如：「孟春之月……律中大簇。」鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定，《禮記正義》，卷十四，〈月令〉，頁 517-524。

⁴³¹ 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷三，〈事文類〉，頁 29b。

⁴³² 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷一，〈雅宜集序〉，頁 1b。

⁴³³ 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷四，〈敘聯類〉，頁 1b。

⁴³⁴ 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷四，〈敘聯類〉，頁 3a-8a。

⁴³⁵ 陳復慧，《玄宗通事雅宜集》，卷四，〈敘聯類〉，頁 8a-11b。

陳復烜《靈寶文檢》和《心香妙語》

《靈寶文檢》和《心香妙語》卷端分別題為「晉熙後學陳復烜含樸重校」和「綿竹退隱陳復烜含樸校輯」。陳復烜，字含樸，四川綿竹人，自號晉熙後學、綿竹退隱，他與陳復慧都是全真龍門派第十四代「復」字輩道士。陳復烜從小出家入道，很可能師事出生地綿竹縣城以西真武觀的全真龍門派道士李來儀，而他大半生似乎都在該觀裏度過。⁴³⁶根據陳復烜為兩部道書所寫的自序，他致力於搜集和重刊前代文檢詞意類的道書。《靈寶文檢》〈序〉提到：「烜每欲得二書（筆者按：《靈寶文檢》及《道門定制》）之全璧，而參酌訂為一是，輒嘆無由。⁴³⁷」《心香妙語》〈序〉說：「予自童年參習經教，聞有《心香妙語》，心實慕之。⁴³⁸」陳復烜為校刊這兩部書前後用上差不多四十年。陳復烜早年已經得到《靈寶文檢》及《道門定制》舊本，但「奈阻於力所不能，鬱鬱者幾二十餘年矣。⁴³⁹」直到道光五年（1825）時，陳復烜在眾人資助下才首次重新出版《靈寶文檢》和《心香妙語》。不過，當陳復烜於道光十六年（1836）收到新繁（今四川省彭州市）人譚道遠贈送一部《心香妙語》明正德年間刻本的殘本後，如獲至寶，決定把該書重新校輯一次，最後於道光二十年（1840）再出版了另一個版本。這時他已經他68歲。⁴⁴⁰

用今天的話來說，陳復烜重編的《靈寶文檢》和《心香妙語》屬於姐妹篇。雖然這兩部書的內容相近，但前者集中於「表奏牒札」，後者則著重於「疏」，⁴⁴¹起著互補有無的作用。它們從道光五年首次重新出版起時，很可能便以合刊形式

⁴³⁶ 尹志華，〈清代道士陳復慧、陳復烜編纂、校勘的道教科儀書略述〉，頁45。

⁴³⁷ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，〈序〉，頁2a。

⁴³⁸ 陳復烜校輯，《心香妙語》，序，頁1b。

⁴³⁹ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，〈序〉，頁2a。

⁴⁴⁰ 〈序〉：「丙申夏，新繁譚子道遠送來殘書一帙，予捧誦之，斯為正真之《心香妙語》。……時大清道光二十年端月，綿竹退隱陳復烜含樸，時年六十有八，題於真武觀之芥子山房。」陳復烜校輯，《心香妙語》，序，頁1b。

⁴⁴¹ 陳復烜〈靈寶文檢序〉說：「道門有《靈寶文檢》一書，傳自金、甯二真人手著，原為宣演道法者利世之津梁也。繼經金體原先師編述，表奏牒札，分門別類，條例詳明，而酬世益，不患其無具。」陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，序，頁2a。陳復烜〈心香妙語序〉說：「前明金、甯二真人著《靈寶文檢》，呂樸菴先生著《道門定制》，其中符簡兼施，表奏互用，而疏之一款，未必全美。陳復烜校輯，《心香妙語》，序，頁1b。

發行。胡劼辰表示曾在私人收藏家處見過一套封面上註明「道光乙酉重鐫」的《靈寶文檢》和《心香妙語》，兩部書所有序跋都被編排於《靈寶文檢》開頭。他猜測這個版本是貴州儒壇所出版或使用，且可能是光緒年間二仙菴重刻這兩部書時參考的底本。⁴⁴²筆者認為，這個猜想或許可用來解釋《靈寶文檢》通行本序跋部分編排混亂的問題。《靈寶文檢》〈總目錄〉只列出〈自序〉和〈原序〉，但它通行本卷一開頭卻依次收錄道光二十年春曦氏〈序〉、道光五年陳復烜〈序〉、道光二十年維雲裳〈跋〉、道光二十年戴鳴珂〈序〉、道光二十年楊本興〈序〉和佚名〈原序〉六篇序跋。⁴⁴³事實上根據各篇序跋的內容，《靈寶文檢》〈總目錄〉列出的〈自序〉和〈原序〉分別是指陳復烜〈序〉和佚名〈原序〉，至於另外四篇筆者認為其實是《心香妙語》的序跋。⁴⁴⁴這個奇怪的狀況，應該是二仙菴把兩書合刊本分拆為單行本時疏忽所造成。

《靈寶文檢》和《心香妙語》的來歷都可以說相當複雜。

根據《靈寶文檢》佚名〈原序〉，該書前身是明初道士金法銘根據「甯靈寶」和「金靈寶」著述撮要而成的《道要筌蹄》。目前研究一致認為，金法銘即該書陳復烜〈序〉及卷端提到的「靈寶中盟祕錄南曹執法真士金體原」，他是「金華洞天寶婺觀」道士，於洪武年間奉詔至太常寺供職，前後長達三十年。森由利亞根據〈原序〉中「永也復何從而擬之哉」一句，提出這篇未有署名的文字作者「永」應該是金法銘在太常寺時的同僚，江西吉水人、奉禮郎彭永年。⁴⁴⁵彭永年在〈序〉中說起該書的由來：

按洞玄靈寶本章，首言混洞赤文，再言五文開廓，則又曰無文。不立不成，

不度不生，文乎文乎，大矣乎，文之時義也。蓋文者，貫道之器，苟不明

⁴⁴² 胡劼辰，〈清末川黔地區科儀文本的交涉：以《重刊道藏輯要續編子目》所收部分道書為例〉，頁 112。

⁴⁴³ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，頁 1a-8b。

⁴⁴⁴ 春曦氏〈序〉說：「辨『香』有在，實切『心』印之持；法『語』宏通，頻添『妙』諦之悟。」戴鳴珂〈序〉說：「今見陳公所纂錄之《心香妙語》一書。」維雲裳〈跋〉說：「適見陳公纂錄《心香妙語》一書。」楊本興〈序〉沒有明確提到《心香妙語》，但它寫於《心香妙語》修訂本出版的道光二十年。陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，頁 3a-6b。

⁴⁴⁵ 彭永年，江西吉水人，事迹僅見解縉〈送蕭典祠序〉和胡廣〈重修崇道觀記〉。

斯道之體，而又能致文之用者，未之見也。是以齋醮之設，不離乎文字語言之間，然其各擅專門，而師宗之。是故甯靈寶倡其道於西蜀，金靈寶初之於東吳，世皆以宗師稱而不明（名），尊之至也。二宗師學之造詣優劣，林水南先生所著論備之也。所謂明體致用之道，載在方冊誠不可誣。而今之學者，自趨向不同，或取甯而舍金，否則便於金必不便甯，二者之遇皆非也。有能會其同而撮其要，斯為盡善之道而已矣。⁴⁴⁶

彭永年提到當時道教公認歷史上有「甯靈寶」和「金靈寶」兩位「以宗師稱而不明（名）」的科儀大師，學者一致認為這兩人即宋代道士甯全真和金允中。彭永年進一步指出甯、金代表的兩派各自擁有支持者，但鮮少人能像金法銘一樣將兩派精華「會同」和「撮要」。金法銘從太常寺退休後，就把兩派儀式文字彙編為《道要筌蹄》一書。書名裡「筌蹄」一詞語本《莊子·外物》，「筌（又寫作荃）」是捕魚器而「蹄」是捕兔器，後世用來比喻用來達到目的所使用的工具。⁴⁴⁷彭永年接下來在〈原序〉高度評價金法銘。他說：

今人世間，復見有一金靈寶矣。……使同志之士，不誤入於他歧，率專舉此而用之。是則譬猶按圖索駿，會當忘其所謂筌蹄者矣。⁴⁴⁸

然而，除了〈原序〉外，至今學者尚未在其他文獻中找到有關金法銘和《道要筌蹄》的其他記載。⁴⁴⁹且令人困惑的是，這部書在流程過程中似乎被改名為《靈寶文檢》。這可能是因為《靈寶文檢》這個名稱更通俗易懂，又或者正如陳復烜在〈序〉中強調這部書「傳自金、甯二真人手著」，而金法銘只不過是負責「編述」，稱為《靈寶文檢》更能突顯它與自古以來靈寶齋傳統的關係。

然而，陳復烜的意圖並非把《道要筌蹄》的舊本重刻，而是考慮到當時道教

⁴⁴⁶ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，〈序〉，頁 7a。

⁴⁴⁷ 《莊子·外物》：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。」陳鼓應，《莊子今注今譯》，頁 725。

⁴⁴⁸ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，〈序〉，頁 8a。

⁴⁴⁹ 有關金法銘線索不多，據太常寺、浙江金華（宋元兩代稱婺州）寶婺觀、彭永年等等這些關鍵詞檢索也沒有發現，例如洪武五年時宋濂寫了一篇〈重建寶婺觀碑〉，但文中只提到當時的「主觀道士」是楊道可（字南峰，號崇真明遠宏道法師）。見宋濂著，《宋濂全集》，《芝園後集》卷十，頁 1665-1668。

儀式的實況，以實用為上的原則對原書進行了改編和修訂。這些編輯工作可概括為幾個方面。第一，陳復烜深知《道要筌蹄》部分內容取材自呂元素《道門定制》，故此特別著重以《道門定制》來校勘。他在〈序〉說：「幸獲《文檢》真跡，急將《定制集》合為考校，別偽存真，於焉均成善本。⁴⁵⁰」又〈凡例〉說：「餘不足者，以《定制集》中採入，合為一書，兩不遺棄，足備世用。⁴⁵¹」第二，他刪除了原書中質量欠佳的内容，例如「無關科奏」的「符簡」、「過於簡捷」的「疏意」。⁴⁵²第三，他增補了許多當時道士做法事所需參考的内容，例如根據「各處善本」增加了卷四的金籙受生齋；根據〈下元黃籙臣庶通修羅天大醮分位〉編寫了卷八的〈陰陽醮品分位〉；根據《玉皇經註》增加了卷九的雲篆真文；此外，順應俗情加入了卷八的「月令對聯」和卷十的「痛念」。⁴⁵³最終，經過陳復烜「重校」，十五卷的《道要筌蹄》成為了十卷的《靈寶文檢》。

相較於《靈寶文檢》，目前研究對於《心香妙語》原作者或原著年代可以說是一無所知。根據從教外文獻發現的資料，可以得知明代時以「心香」為名的書籍相當流行。前文提文提到正統年間楊士奇編輯的《文淵閣書目》記錄了紫禁城所藏的書籍中有《心香妙語》兩部、《心香新語》兩部和《心香選粹》一部。⁴⁵⁴嘉靖三十三年（1553）《建陽縣志》卷五記載〈書坊書目〉中有《心香妙語》。⁴⁵⁵晁瑬（1507—1560）《寶文堂書目》卷中〈四六〉記錄了《心香妙語》及《心香新語》各一部，而卷下〈道藏〉又記錄了《心香妙語》一部。⁴⁵⁶從《寶文堂書目》把這些書列入「四六」類別來看，當時讀書人是把這些書當作駢體文文集，重視

⁴⁵⁰ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，〈序〉，頁 2a。

⁴⁵¹ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，〈凡例〉，頁 10b。

⁴⁵² 〈凡例〉：「原書內疏意過於簡捷，恐不能盡於人意，一概刪去。」「簡符不全錄者，皆由無科關奏，故不繁刻。」陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，〈凡例〉，頁 10b。

⁴⁵³ 〈凡例〉：「原書中本無陰陽醮品分位，今依下元黃籙臣庶通修羅天大醮分位，考實揀明，分設成集」「原集本無雲篆真文，今依皇經集註赤文校正刊入。」「原書本無月令對聯，今採於雅俗，刊入備用。」「原書本少痛念，今採雅俗以及陳公仲遠作述，刊入備用。」陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，〈凡例〉，頁 10a-11a。

⁴⁵⁴ 楊士奇，《文淵閣書目》，卷四，〈張字號一廚書目·道書〉。《景印文淵閣四庫全書》，冊 675，頁 203。

⁴⁵⁵ 嘉靖《建陽縣志》（上海：上海古籍出版社，1982），卷五，〈學校志·圖書·書坊書目·雜書〉，頁 31a。

⁴⁵⁶ 晁瑬，《寶文堂書目》，卷中，〈四六〉；卷下，〈四六〉。《續修四庫全書》，冊 919，頁 71、100。

它們在文學方面的價值。《心香妙語》通行本卷三卷端和卷末就別題作「併儷心香妙語」，⁴⁵⁷強調這部書的內容以「併儷（正寫應作駢儷或駢麗）」為主。然而，就上述書目所提到的《心香妙語》是否同一部書，存在著疑問。陳復烜強調從譚道遠所得到的正德年間殘本才是「正真之《心香妙語》」，似乎意味他於兩次重刊時所依據的《心香妙語》版本完全不同，這進一步使人猜想《心香妙語》在坊間其實流傳著許多不同的版本。

如同《靈寶文檢》一樣，陳復烜在《心香妙語》花費的工夫絕不止於名義上的「校輯」。然而，《心香妙語》不像《靈寶文檢》在卷首設有〈凡例〉，因此無法清楚陳復烜對原書進行了哪一些具體的改動。筆者認為，二仙菴本四卷中卷一至卷三大致上依據正德年間刊本。陳復烜在自序中讚賞正德年間刊本說：「展卷細閱，其中疏意分門別類，詢屬鴻才，果非尋常手筆，實為濟世金燈。」所謂「分門別類」，體現於卷一至卷三差不多四百篇文字，按照儀式目的依次分為慶祝、平安、星辰、工役、祈禳、商賈、獄訟、水火、疾病、薦悼十類，其中除了慶祝和工役外，各類又再細分為榜文和疏語。不過，面對飽經風霜的殘本，陳復烜必須憑自己的學識對文字進行補正。他在自序中就說：

書出自明之正德元年，歷今三百餘歲，蠹蛀蟲傷，篇殘紙缺，而著作之名已失。……予竊何幸，得見此書，獨恨得之晚景，雖有志行，而力不逮也。

但不忍遺棄，謹按原書，親手抄錄，脫略者補之，錯謬者正之。⁴⁵⁸

陳復烜在「補」方面應該新增了不少內容。卷一〈慶祝類〉收錄了署名梅信天寫的〈為爭渡溺死施食〉兩篇及〈祈雨告文〉。⁴⁵⁹梅信天即明代萬曆至崇禎時期麻城（今湖北省麻城市）出生的官員梅之煥（1575—1641，號信天居士）。⁴⁶⁰按照常理，他的文章不可能出現在正德年間刊本，而只可能是陳復烜新編入。此外，

⁴⁵⁷ 陳復烜校輯，《心香妙語》，卷三，頁 1a、39b。

⁴⁵⁸ 陳復烜校輯，《心香妙語》，序，頁 1b-2a。

⁴⁵⁹ 陳復烜校輯，《心香妙語》，卷一，〈為爭渡溺死施食·其一〉，頁 14b-15a；〈為爭渡溺死施食·其二〉，頁 15a-16b；〈祈雨告文〉，頁 15b-16a。

⁴⁶⁰ 有關梅之煥和他的家族麻城梅氏的宗教信仰，可參考賴玉芹，〈傾心佛教與堅守禮教——以明清黃州士紳為例〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第 65 卷第 3 期（2012），頁 84。

與四川當地神明相關的內容，例如慶祝農曆六月二十四「川主惠明崇應大帝」的文字，亦很可能是陳復烜新編入。⁴⁶¹至於卷四卷端和卷末別題作「增補併儷心香妙語」，⁴⁶²它的編排與其他卷一至卷三並不連貫，整卷篇章的編排不但沒有分門別類，許多文章也都有署名。根據零星的片段推斷，其中署名最多的彭賓很可能是乾隆四十八年（1783）黃安縣（今湖北省紅安縣）貢生。⁴⁶³筆者認為陳復烜的門人應該大幅參與了卷四的編輯，當中重要人物可能是只在卷四卷端「參閱」人員名單中出現的彭韜。⁴⁶⁴卷四收錄了三篇彭韜所寫的文章，這難以說是巧合。⁴⁶⁵

陳復烜編集的兩部「詞意」範文集中仍保留了一些樣式較古老的「詞意」，例如《靈寶文檢》卷八〈狀詞類〉的〈迎駕詞〉：

維皇清道光五年歲次乙酉月建某朔日，某詞曰：某良吉嗣教小臣某，惶恐俯伏直詞，奏據鄉貫奉道修某某信卜取良吉，仗道修建靈寶某道場一座，用消厄運/薦亡魂。今則嚴肅蘭場，祇迎帝駕，虔錄誠詞，上呈御覽。臣謹上啟太上無形無名虛無自然至真妙道無上元尊大羅七寶寥陽上帝金闕玉陛瓊宮下，恭望天慈，俯垂御覽。右臣伏以金闕覃恩，玉虛散景，九清輦駕遙從霄漢而來，群仙驥轅逕自太空而下，駐蹕法筵，印盟修奉。臣千冒天威，下情無任激切俟恩之至。謹詞。⁴⁶⁶

這篇詞從結構上看，雖然以「維」字起首且最尾有「誓誠」、和以「謹詞」作結語，但中間已經缺少了「齋意」部分，相當簡化。

相對來說，度亡法事的「詞意」相當豐富。例如《靈寶文檢》卷十〈痛念類〉的〈薦父〉：

⁴⁶¹ 陳復烜校輯，《心香妙語》，卷一，〈慶祝類〉，〈川主〉，頁 17b-18a。

⁴⁶² 陳復烜校輯，《心香妙語》，卷四目錄，頁 1a；卷四，頁 60a。

⁴⁶³ 《心香妙語》署名彭賓的文章包括〈三月奠宅〉、〈建醮脫耳環〉、〈婦人朝五腦山〉、〈商歸慶王爺〉、〈朝沙府東嶽〉、〈請經伸冤後懺悔謝神〉、〈生子酬願〉，查「五腦山」和「沙府」是麻城境內地名，其中五腦山今設有國家森林公園。檢索黃州府所轄麻城縣與其他屬縣地方志，僅黃安縣貢生名單中有一人名彭賓。見〔同治〕《黃安縣志》，卷七〈選舉·歲貢〉，頁 26a。

⁴⁶⁴ 陳復烜校輯，《心香妙語》，卷四，頁 1a。

⁴⁶⁵ 陳復烜校輯，《心香妙語》，卷四，〈得雨酬神〉，頁 15b-16a；〈漢鎮謝火掛紅〉，頁 18a-18b；〈瘞枯骨〉，頁 18b-19b。

⁴⁶⁶ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷八，〈狀詞類〉，頁 12b-13a。

伏以慈門廣闢，大施接引之功；苦海無涯，願仗津梁之法。爰抒哀悃，仰藉悲光。伏念先考心懷耿介，氣宇和平。式家門有禮讓之風，居林泉多瀟灑之度。推真誠則人服其義氣，布惠澤而僉沐其恩波。潤屋事成，遺安計就。雙雛未壯，驚堂上之椿什；百藥無靈，惜南山之橋殞。子子孤兒，曰永庭趨誰訓禮；呱呱弱子，夜深猿聽斷柔腸。相殘燈燼，滿目悽傷；子小妻孀，一家孤苦。念生前經法之寡聞，慮沒後輪迴之難遑。儻或沉淪，安能解脫。痛春暉之景促，未報劬勞；冀慧日之光融，特伸薦悼。

云云。伏願金幢引路，寶筏臨流。拔業識于苦海之中，度逝魄于幽都之內。蓮花品上，願生清淨之身；騫樹林中，得證逍遙之果。長辭惡道，永脫苦輪。⁴⁶⁷

這篇〈薦父〉「詞意」中以「伏以」、「云云」、「伏願」開頭的三段，分別即齋義、敘齋和祈願。「云云」那一個部分是需要按法事實況填入資料。追溯唐宋時期「詞意」的規範，齋義主要是引用道經道書讚揚大道奧妙和神明慈悲，然而像〈薦父〉這篇，大多數內容卻是讚頌亡者之詞。至於《心香妙語》多數只保留「齋義」部分，這裏以主題與《靈寶文檢》〈薦父〉相同，卷三〈薦度類疏語〉中〈薦父通用〉為例：

〈薦父通用〉 九幽黃籙諸類皆可以通

父有鞠我之恩，豈堪傾逝；聖無棄人之理，普與超昇。謹焚三界淨香，敬啟九霄御座。切念先考某陡棄紅塵之世，俄居黃壤之間。身歷黑幽，孰是超生之所；眼看白壁，曷勝忍死之情。爰按玄科，用超碧漢。拜通明之殿，仰瞻捧宸之紅雲；排閭闔之門，俯奏羽章之丹篆。伏願先考脫其凡骨，直入蓬萊道山之巔；陟彼仙蹤，徑入長樂法宮之域。⁴⁶⁸

正如這篇「疏語」標註為「通用」、「九幽、黃籙諸類皆可以通」，道士於為法事

⁴⁶⁷ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷十，〈痛念類〉，頁 14b-15a。「慮沒後輪迴之難遑」中「遑」字原文作[遑]，據文意應為「遑」字。

⁴⁶⁸ 陳復烜校輯，《心香妙語》，卷三，〈薦度類〉，頁 45a-45b。

做準備時可以非常簡單直接採用，但原本旨在表達齋主意念的「詞意」，難免成為了虛文。此外，這時期度亡法事「詞意」的內容，難免如同第三章第四節提到六百年前南宋金允中所批評：「俗人之見，每於薦度，則力稱亡者之德行，備述生前之勤勞，豈是告天請宥之意耶？」⁴⁶⁹

惟不論如何，度亡法事相關文字已經成為「詞意」一個大類，甚至一般人說起「疏」想到的就是薦度之詞。清代王之績在《鐵立文起》便說：

王懋公曰：疏之為用不一，大抵募、薦二者居多。募或建剎，或儲經，薦或家人師友，或陣亡將士。薦多用四六，募或散文，或四六。又有募疏四六文後系之以四偈語者，亦不可不知。⁴⁷⁰

由此可見，清代文人已經把「疏」看成宗教文書，其中以四六駢文寫的多是薦度用途。

如前文提到，陳復烜自己表示順應世俗所需在《靈寶文檢》卷八加入了「月令對聯」，這種「對聯」即陳復慧《雅宜集》提到的「序聯」、「敘聯」。該卷「月令對聯」不像《雅宜集》分為歲時和月令，而是按一年次序列出立春、正月、元日、元宵、二月、寒食、三月、清明、上巳、四月、五月、端午、六月、七月、七夕、中元、八月、中秋、九月、重陽、十月、下元、十一月、冬至、十二月、除夕、閏月共 27 類。⁴⁷¹陳復烜表明有關文字是「彙刪補高峰語錄」，這即佛教宋元之際「六祖院住持小師」釋如瑛編錄的《高峰龍泉院因師集賢語錄》，有關句語來自卷一〈入壇敘時景門〉。⁴⁷²

3. 20 世紀初廣東周昇真《岡陵獻頌》等四冊手抄本

澳門正一道士的吳慶雲道院藏有一套前輩道士周昇真(貫一)編集的「詞意」範文集手抄本。這套「詞意」手抄本沒有對外公開，過去僅在該道院第四傳傳人

⁴⁶⁹ 金允中，《上清靈寶大法》，卷三十一，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 497。

⁴⁷⁰ 王之績，《鐵立文起》，〈前編〉，卷四。《續修四庫全書》，冊 1714，頁 300-301。

⁴⁷¹ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷八，〈時景類〉，頁 14a-23b。

⁴⁷² 《高峰龍泉院因師集賢語錄卷》，卷一，〈入壇敘時景門〉。法鼓文理學院，《CBETA 數位研究平台》，cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X1277，2024 年 8 月 11 日。

吳炳鈺（道名大鈺）和黎志添的文章中有所提及。⁴⁷³2019 年時吳炳鈺送贈了這四冊書完整的影印本予筆者作研究用途。周昇真，自號貫一道人，廣東香山縣（今廣東省中山市）人，⁴⁷⁴是活躍於澳門和香山縣一帶的正一道士。吳慶雲道院另藏有一部他於民國二年（1912）抄寫的度亡科儀本《玉山煉度科》。⁴⁷⁵這套「詞意」手抄本一共四冊，沒有總名，每冊封面分別題為「《岡陵獻頌》卷一」、「《幽壘通誠》卷二」、「《醮果詞意》卷三」和「《對聯拾遺》卷四」。全套手抄本皆用小楷工整抄寫，每半頁 10 行，每行 30 字。雖然各冊都沒有目錄，但編排清晰，每篇都有標題，卷一至卷三標題多數作「某某榜文」、「某某榜頭」，文旨與前一篇相同者則作「又榜文」、「又榜頭」，而卷四標題多數作「某某聯」、「某某長聯」、「某某七言聯」、「某某春聯」。（圖 9）（《岡陵獻頌》等四冊詳細目錄詳見附錄三）

由於這套「詞意」範文集沒有任何序跋，所以目前只能夠根據書的內容推測它成書的時間和緣由。這四冊書有紀年的篇章中，最早的是卷一同治十二年（1873）〈澳門祖師廟伙入崇陞恭賀祭祀祝文〉，最晚的是同卷光緒二十九年（1903）的〈太上老君誕祝文・其一〉。⁴⁷⁶因此，這四冊較大可能於 20 世紀初抄寫而成。筆者認為，這套手抄本是周昇真多年來在「詞意」方面創作及搜集師友作品的成果。書中大部分篇章相信是他本人的作品，例如光緒二十四年寫的〈子薦母因時疫亡榜文〉就自註是為了「吾母沈氏」而作，⁴⁷⁷而少部分篇章標題下則註明為「某某作」，相關的人物有劉光鏞、梁叔雅、陳紹文、林冠山、黃宸槐、黃玉書、容柏軒、張眉山、田心傳等等。這些人中可考者不少都是珠江口西岸人士，例如梁

⁴⁷³ 吳炳鈺，〈澳門的道教科儀〉，《中國道教》，2004 年第 5 期，頁 27—31。黎志添，〈廣東道教歷史要求——以正一派、全真教及呂祖道壇為中心，兼論三者之間的互動關係〉，《全真道研究·第一輯》（濟南：齊魯書社，2011），頁 105。

⁴⁷⁴ 有關周昇真的籍貫參考黎志添，〈廣東道教歷史要求——以正一派、全真教及呂祖道壇為中心，兼論三者之間的互動關係〉，頁 105。

⁴⁷⁵ 《玉山煉度科》（澳門吳慶雲道院藏民國二年周昇真抄本）。

⁴⁷⁶ 從〈澳門祖師廟伙入崇陞恭賀祭祀祝文〉所見該事發生於「同治十二年八月十八日寅時」，而從〈太上老君誕祝文・其一〉所見事文發生於「光緒二十九年歲次癸卯仲春既望祀日庚子」。周昇真，《岡陵獻頌》（澳門吳慶雲道院藏本），不分頁。

⁴⁷⁷ 〈子薦母因時疫亡榜文〉：「因光緒戊戌年疫症流行，吾母沈氏於二月染疫告終，旬日之間，二弟二婢相繼而亡，故於三虞賃舫結壇營齋超薦，特擬此榜文以薦之。」周昇真，《幽壘通誠》（澳門吳慶雲道院藏本），不分頁。

叔雅和黃玉書是順德縣（今廣東省佛山市順德區）人、黃宸槐是香山（今廣東省中山市）人。⁴⁷⁸地方上道士做法事與居民生活和風土民情息息相關，因而「詞意」亦往往富有地方色彩。周昇真這套「詞意」手抄本就提到法事緣起於沿海地方才會發生的風災、海難、海盜等等，例如「因泛洋貿易遇風溺水亡」、「因泛洋貿易遇賊斬傷溺水亡」、「因打風態水亡」、「從水軍被炮箭傷亡」、「拖船因遇風平安」、「遇石撞穿平安」、「遇石撞穿船底平安」、「海面貿易遇賊平安」等等。⁴⁷⁹此外，文中也提到當地人於做法事時有「賃船結壇營齋」的習慣。⁴⁸⁰大量富有地方色彩的篇章，也解釋了為何地方上的道士每每需要編集自己的「詞意」範文集。

從這四冊手抄本的命名和內容編排，可以相信周昇真有意將它出版，而並非只把它作為一份私人記錄。首先，它各冊的取名頗有深意。卷一標題中的「岡陵」二字脫胎自《詩經·小雅·天保》句「如岡如陵」，⁴⁸¹自古以來是祝壽之詞，卷內收錄的文字是慶祝神誕儀式所用。卷二標題中的「幽壘」即「九幽九壘」，道書用來代指陰曹地府，⁴⁸²卷內收錄的文字是度亡法事所用。卷三標題中的「醺果」二字是廣東珠三角地區「打醺」一個常用語，例如香港吉澳打醺稱為「吉澳鄉醺果功德法事」、⁴⁸³1978年香港粉嶺丙崗村建醺的一份儀式文書標題中寫「醺果功

⁴⁷⁸ 澳門蓮峰廟客堂大門對聯「慈雲密繞蓮花地，皓月長留貝葉天」為「鳳城梁叔雅書」。鳳城是順德區大良街道的古稱。見鄧景濱、葉錦添主編，《澳門名勝楹聯輯注》（澳門：澳門楹聯學會，1998），頁13。黃玉堂是香山縣鐵城（今中山市石岐街道）人，同治十三年（1874）進士，官至山西提學使。《岡陵獻頌》〈中元超幽榜文〉，小註指「植三黃宸槐舉人為道光十一年辛卯科香山縣舉人」。周昇真，《岡陵獻頌》，〈中元超幽榜文〉，不分頁。

⁴⁷⁹ 周昇真，《幽壘通誠》，〈子薦父因泛洋貿易遇風溺水亡榜文〉、〈子薦父因泛洋貿易遇賊斬傷溺水亡榜文〉、〈子薦父因打風態水亡榜文〉、〈子薦父因從征陣亡榜文·切從水軍被炮箭傷亡從水軍被炮箭傷亡〉，不分頁；《醺果詞意》，〈拖船因遇風平安酬天醺榜文〉、〈遇石撞穿平安酬恩建醺榜文〉、〈遇石撞穿船底平安酬恩建醺榜文〉、〈海面貿易遇賊平安酬恩建醺榜文〉，不分頁。

⁴⁸⁰ 周昇真，《幽壘通誠》，〈子薦母因時疫亡榜文〉，不分頁。

⁴⁸¹ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，龔抗雲、李傳書、胡漸達、尚永明、夏先培整理，劉家和審定，《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁683。

⁴⁸² 在道教文獻中「九幽」、「九壘」和「九獄」是近義詞，都解作人死後靈魂受苦的地方，經常連用。在林靈真《靈寶領教濟度金書》中就可同時找到「九壘九幽」和「九幽九壘」兩個用法。《靈寶領教濟度金書》卷五十二〈科儀立成品〉〈頒玉清大赦儀〉：「上清靈寶玄壇，恭奉道旨，頒行玉清大赦，……，九幽九壘，……，各宜恭肅，拱聽宣布。」卷五十三〈科儀立成品〉〈六上轉經儀開度黃籙齋〉：「以茲功德，上獻……羅酆鬱絕，泉曲河源，九壘九幽，……。」見《道藏》，冊7，頁253、260。

⁴⁸³ 蔡志祥，〈模作他者：以香港新界東北吉澳島的節日、儀式和族群為中心〉，《歷史人類學學刊》，第9卷第2期（2011），頁85。

德一晝兩宵」，⁴⁸⁴又 2016 年香港屯門忠義堂十年一屆太平清醮有一副醮聯「永賴保庶民，三日連宵隆醮黑；安平居閭里，十年一舉報神功。」卷內收錄的文字是醮會所用。卷四標題謙稱為「拾遺」，收錄的是道觀和壇場所用的對聯。其次，它在編排上的特徵與本章提到明清時期的「詞意」範文集相同，例如將對聯附於「詞意」之後，各類文章以月令或人倫來排列，以及著重「詞意」開端的對聯等等。可惜的是，從書中有些篇章只有標題但沒有內文，以及有些對聯未對出下聯或有缺字（圖 10、11）所見，這個手抄本很大可能是一個未完成的手稿。

前文提到明清道士有把意文、疏文和榜文摻雜使用的傾向，這現象在周昇真這套手抄本更加明顯。《幽壘通誠》和《醮果詞意》清楚表示這套手抄本收錄的是文字是「誠意」、「詞意」，但卷一至卷三的標題絕大多數題作「榜文」，而只記錄「榜文」最前幾句或前半部分的則題作「榜頭」。然而，這裏講的「榜文」採用的卻是唐宋以來「詞意」的基本結構，以《幽壘通誠》中梁叔雅〈子薦父因泛洋貿易遇賊斬傷溺水亡榜文〉為例：

段落	文字
A	子薦父因泛洋貿易遇賊斬傷溺水亡榜文
B	伏以瑤草琪葩，無在非證真之地；花晨月夕，有緣皆悟道之秋。又況壺中之日月倍靈，丹成九轉；袖裏之乾坤絕大，藥貯長春。果其殢魄痛沈淪，應端藉松壇妙諦；矧復先魂遭磨折，尤當資芝宇真經。
C	茲據大清國____至生終命。哀維先魂嶺南望族，粵嶠名宗，秉性慈祥，立身勤檢。半生貿易，備歷辛勞；四海遨遊，頗饒儲蓄。本冀百齡克享，扶鳩杖以優游；五福咸臻，慶龜疇而愉快。詎料天乎不吊，命也何如。纔離梓里以懋遷，未睹蠅頭之利；竟遇萑苻之慘害，忽嗟馬鬣之封。觸景增愁，百身莫贖；痛心疾首，一逝難留。是向令月__日立壇超度，爰延羽客以雪沉冤，大演壺公之妙法。

⁴⁸⁴ 蔡志祥、韋錦新，《延續與變革：香港社區建醮傳統的民族誌》（香港：中文大學出版社，2014），頁 87。

D	伏望慈尊而超長恨，端資姤女之神通。總祈化雨覃敷，立拯九幽魂魄； 更願慈雲普蔭，咸欣百世榮昌。
E	謹榜以聞。

B段「伏以瑤草琪葩」為齋義；C段「茲據大清國」為敘齋；D段「伏望慈尊而超長恨」為祈願。這篇文章最後部分缺乏誓誠，而以E段「謹榜以聞」作結束語。根據筆者多年來在穗港澳道教的見聞，道士只要將「謹榜以聞」改為「謹意以聞」或「謹疏以聞」，便可以把整篇文字作為「意文」或「疏文」使用。梁叔雅在這篇「詞意」遵從駢體文多用典故的特點，其中「鳩杖」、「龜疇」、「萑苻」、「馬鬣」皆典出經史，⁴⁸⁵可見他的學問具有相當水平。在《岡陵獻頌》等四冊所收錄有署名的篇章中，便以梁叔雅作品數目最多，這或多或少表明了周昇真對學問優秀的前輩道士的尊重和推崇。

先前提到《靈寶文檢》和《心香妙語》非常重視「詞意」開端以歲時和月令為題的敘語（敘聯、序聯），而周昇真編集的這套「詞意」範文集也有相同的特點。周昇真把「詞意」開端的聯句稱為「榜頭」，他在卷二《幽壘通誠》中抄錄了「春令建齋榜頭」、「夏令建齋榜頭」、「秋令建齋榜頭」、「冬令建齋榜頭」和「四季通用榜頭」五篇，每篇各收錄了多副「榜頭」，而且他更特別註明一些「榜頭」適用的月份和情境，例如「夏令建齋榜頭」其中三個「榜頭」為：

(1)柳風送暖，九天開方便之門；

麥浪迎和，三界徹步虛之韻。喪父母通用。切四月。

(2)瑤草奇花，無在非證真之地；

荷風梅雨，有緣符悟道之秋。切五月。

(3)炎帝乘權，愁雲暗處悲泉壤；

⁴⁸⁵ 「鳩杖」即杖端刻有鳩形的手，相傳鳩不會被食物噎到，故以鳩杖賜年高之人以扶老。「龜疇」即《尚書》「洪範九疇」。「萑苻」是古代河南省中牟縣一處生滿蘆葦的沼澤，盜匪藏匿其中殺人越貨，《左傳·昭公二十年》記載鄭國子太叔平定萑苻之亂。後世用「萑苻」借代盜匪藏聚的地方。「馬鬣」比喻墳地，古人以墳地上的封土形狀有如馬頸上的長毛。

慈尊救苦，甘露施來脫火坑。切六月。⁴⁸⁶

它們的文字特別提到夏季和相關月份的景物，故此這三副「榜頭」僅適用於農曆四月、五月和六月。又「秋令建齋榜頭」其中一個「榜頭」為：

秋風有限，楓葉陡增東院之悲；

暮景無多，萱草又灑北堂之淚。喪母。⁴⁸⁷

「楓葉」是秋天景色，而在傳統文學中常用「萱草」、「北堂」借代母親，故此這副「榜頭」只應用於秋季喪母。卷三《醮果詞意》也抄有「春令榜頭」、「秋令榜頭」和「冬令榜頭」三篇。不過，實際上「春令榜頭」只有標題而沒有內容。周昇真大抵也想齊備相應每個季節醮會的「榜頭」，但傳統社會習慣上只在秋冬農閒時期打醮，因而使他沒法搜集到春夏兩季的相關資料。此外，周昇真在許多篇章的標題下會註明為該篇「切某令」、「切某月」、「切某月用」，也是表明該篇「榜頭」僅應用於那個月份或季節，例如〈因病愈酹恩建醮榜文·其二〉註為「切冬令」，它的「榜頭」為：

菊綻黃金，喜見杯映黃金之色；

梅呈白玉，正是環啣白玉之時。⁴⁸⁸

這兩句以寫菊花和梅花兩種冬季開花的植物作為全篇「詞意」的引子。雖然《岡陵獻頌》等四冊只是芸芸地方道士編集的「詞意」範文集之一，但它或多或少反映了當時道士寫「詞意」時在文學審美方面的追求。

小結

自唐代天寶年間至元末的六百年間，道教與世俗文獻中關於「詞意」的記載均頗為豐富。然而到了明代，這類記述卻顯著減少。「青詞」在明清文獻中的式微，表面上看源於文人對道教「詞意」態度的轉變。相較於唐宋時期文人無論在公在私途普遍參與「詞意」創作，明清文人基於儒家正統觀念，往往對為佛道二

⁴⁸⁶ 周昇真，《幽壘通誠》，〈夏令建齋榜頭〉，不分頁。

⁴⁸⁷ 周昇真，《幽壘通誠》，〈夏令建齋榜頭〉，不分頁。

⁴⁸⁸ 周昇真，《醮果詞意》，〈因病愈酹恩建醮榜文·其二〉，不分頁。

教撰寫儀式文字持鄙夷態度。

本研究進一步揭示，道教「詞意」的演變實際上深受明太祖朱元璋兩項宗教政策的影響，其一是洪武十年朝廷主導編纂的《大明玄教立成齋醮儀範》，其二是洪武三十年《大明律》中限制「拜奏青詞」條款。《齋醮儀範》打破了唐宋靈寶齋傳統，在簡化儀式流程的同時減少了「詞意」宣讀次數，並促使「意」與「疏」逐漸混同。《大明律》對「青詞」的禁令源於儒家與道教在「天」概念認知上的衝突，平民或道士向玉皇上帝等天神呈遞「青詞」，意味僭越了皇帝身為天子溝通天地的特權。在這一背景下，道教科儀所用文字不得不放棄「青詞」之名，而改稱「齋意」、「意」等等。從明宣德年間周思得的《上清靈寶濟度大成金書》與清雍正年間婁近垣的《太上黃籙齋醮科儀》所錄「詞意」，可窺見這文體從唐宋到明清的傳承與變異。

值得注意的是，唐宋時期儀式大師強調每場法事都應有專屬「詞意」，而明清道教卻出現了「詞意」範文集的編纂。究其原因，撰寫合格的「詞意」並非易事，既需要深諳道教義理，又必須精通典故、辭藻與聲律。為解決這一難題，明清道士編纂範文集作為工具書。這類文集按照法事目的系統編排，道士只需根據範文填入齋主和法事資訊即可使用，這反映了與昔日截然不同的實用主義傾向。從時間上推斷，「詞意」範文集可能是明初官方道教儀式改革的副產品。儀式流程的壓縮與程式的簡化實際上推動了標準化進程，加之黃籙齋傳統式微，對「詞意」創作獨特性的要求也就自然放寬。

現存「詞意」範文集大多屬於道門內部流通，鮮有公開刊行。本研究考證了五部代表性範文集，時間跨度從明中葉至清末，地域涵蓋北京、四川與廣東，宗派兼及全真與正一，包括：北京白雲觀藏明萬曆全真道士任太寧的《玄壇要旨四六金書》、清四川全真道士陳復慧的《雅宜集》與陳復烜的《靈寶文檢》、《心香妙語》，以及澳門吳慶雲道院藏清末民初廣東正一道士周昇真的《岡陵獻頌》手抄本四冊。這五部範文集共同呈現出三大特徵：首先，編者將「詞意」視為「文檢」一個相對獨立的種類；其次，大多按照慶賀神誕、祈福、度亡等法事類型進

行分類；第三，強調意文、疏文與榜文的核心結構可以相互參照，顯示出文體格式趨同的態勢。

第五章、19 至 20 世紀初的道教亡齋意文個案

本研究的第三章和第四章對唐代至清代道教「詞意」發展的論述，主要取材自流傳下來的道教文獻。然而，無論是儀式典籍、道士文集，還是「詞意」範文集，這些資料大多出自菁英道士之手。不論是道教史上享負盛名的金允中、周思得、婁近垣，抑或是名不經傳的金法銘、任太寧、周昇真，無疑都是道士中的有識之士。他們都希望通過著述為同門道侶提供一套規範，同時藉以指正一般道士積習成常的謬誤。換言之，傳世道教文獻所展示的只是菁英道士眼中儀式的理想做法。那麼，地方社會上道教法事「詞意」的實況究竟如何？古往今來那些菁英道士就「詞意」提出的規範有否得到了落實？兩者之間存在甚麼差異和變化？這些都是值得深入研究的問題。

然而，要研究地方社會上道教法事的「詞意」殊非易事。如果把道教法事的「詞意」視作祈禱詞，這類儀式文書在整個中國宗教裏相當普遍，但一直以來卻只有少數學者專門探討這個課題。侯沖於 2019 年發表的〈中國宗教儀式文獻中的齋意類文獻——以佛教為核心〉一文概括了這個研究範疇的現狀。侯沖在文中把中國宗教儀式文書分為「道場儀」和「道場文」，並指出一直以來研究者對「道場文」的關注較少。於是，他嘗試以佛教為例對「道場文」中的「齋意類文獻」進行分類和說明。雖然侯沖從佛教角度提出的觀點不少都有待商榷，但本文提醒了研究者「齋意類文獻」具有重要研究價值，並在結論中指出這類文獻雖然在民間流傳並遺存較多，但由於它們少有圖書館收藏和整理出版，所以導致「資料獲取存在困難」而使研究目前陷入了瓶頸。⁴⁸⁹

事實上，這類儀式文書「資料獲取存在困難」的根本原因，在於它們在法事

⁴⁸⁹ 侯沖文中多個觀點都值得商榷，例如他以佛教角度立論認為「佛教齋供儀式以施主（齋主）、僧人與齋意這三個核心元素為基本組合結構。這個組合結構影響了漢代以後的中國宗教儀式及其儀式文獻。」強調佛教齋意對中國宗教造成的影響，但這觀點未有考慮到古代中國「祝文」和道教「詞意」的傳統。又例如他以佛教「齋供」來定義「齋意」，說「道場文中的齋文願文疏文等表達儀式功德和目的的文字，從齋供儀式的角度，可以稱為齋意類文獻。」不過他在說明「齋意」一詞來歷時即使在註釋中有徵引南朝道士陸修靜的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，但卻不清晰指出這個詞最早出於道教。以上兩點正反映目前對這個主題基礎研究的不足。侯沖，〈中國宗教儀式文獻中的齋意類文獻——以佛教為核心〉，《世界宗教文化》，2019 年第 5 期，頁 26-32。

進行時已經被有意焚燒而消失，遑論被研究者收集或收藏。中國宗教儀式傳統相信，焚燒意、疏、榜、表等等儀式文書，能夠把這些文書從凡塵俗世傳遞到神鬼世界，藉此使它們承載的祈願和訊息得以向神明表達。在道教研究方面，學者在田野調查的成果中就有不少相關描述，例如廖迪生談到香港道教喃嘸先生主持的太平清醮時說：

儀式完結後，所有這些記錄都會焚化，象徵人類世界的訊息轉化往超自然界。這個習俗卻把研究者認為重要的材料消滅，因為文字紀錄是明白和分析社會的重要材料，所以我們要在它們消失前，抄也好，拍照也好，千方百計將之記錄下來。⁴⁹⁰

此外，道士在法事尾聲把儀式文書連同其他紙製祭品一併焚燒，也是整場法事圓滿結束的象徵。⁴⁹¹這使對於「局外人」來說，如何接觸到儀式文書已經是一個難題。田野調查提到少數例外的情況，例如鄉村舉辦的醮會部分儀式文字可能會被道士或主事者保留。1960年代施舟人對台灣高雄縣阿蓮鄉（今高雄市阿蓮區）醮會調查說指出，醮會的疏文不像個人或其他儀式中的儀式文書一樣被焚燒，而是在醮會結束後被高功法師收藏在家中，作為紀念品及供日後參考。⁴⁹²又香港喃嘸道士陳鈞在訪談中提到：

意者及意文在酬神儀式完成後火化，象徵打醮活動完結。有些鄉村會保留底稿，不會化掉，這由他們村民自理。⁴⁹³

醮會儀式的「意文」於法事結束後可以被保留。鄉村舉辦的醮會畢竟是公開活動，且鄉村居民對地方儀式能夠引起「局外人」尤其是研究者的關注，往往表示歡迎，這態度為研究者對儀式文書的觀察和記錄帶來了便利。相對上，一個家庭邀請道士舉行法事則屬於私人場合，加上這些「私人法事」不少是為了新近逝去的家庭

⁴⁹⁰ 廖迪生、馬健偉編著，《香港民間儀式：與正一道教科儀專家漫談》，頁 60。

⁴⁹¹ 廖迪生、馬健偉編著，《香港民間儀式：與正一道教科儀專家漫談》，頁 213。

⁴⁹² Kristofer Schipper, "The Written Memorial in Taoist Ceremonies", p.322.

⁴⁹³ 「意者」是指醮事用到的一個紙紮的亭和意文簿。廖迪生、馬健偉編著，《香港民間儀式：與正一道教科儀專家漫談》，頁 213。

成員修設的度亡法事，喪家的哀傷情緒、習俗上的禁忌和人情細故的考量，都為研究者的觀察和訪談帶來了障礙。

從 2011 年起，筆者為任職機構蓬瀛仙館搜集道教文獻時，偶爾注意到二手書市場上有一種不常見的儀式文書。這種儀式文書既不是經文，亦不是科儀本，也不是「文檢」或「詞意」範文集，而是一些法事的記錄。從宗教信仰或文獻研究角度來看，這種儀式文書既無源流，且性質不明，並沒有很高的收藏和研究價值，故此在市場上往往少人問津。筆者反覆審視這種儀式文書的格式和內容，最終判定它們是地方社會上度亡法事的意文。筆者從市場上陸續收集這類文書，經整理後判定當中 144 份較明確屬於道教度亡法事（亡齋）的意文（詳見附錄一第一部分）。這批道教亡齋意文大部分保存良好，年代早至清乾隆二十年，而以 19 世紀上半葉和 20 世紀上半葉（1801 至 1950 年）為主。本章將會說明這批儀式文書的基本資料、內容性質、宗教歸屬、傳世原因，以及概述它們的特點。

本研究將通過對比道教文獻和這批亡齋意文，去審視地方社會上道教法事「詞意」的實況。縱然研究資料的稀缺是一個不爭的事實，但僅運用亡齋而非更多種類的意文去探討這個問題，毫無疑問存在一個相當大的局限。不過，數以百年來，亡齋可能是地方社會上最尋常的道教儀式，正如明太祖朱元璋在《大明玄教立成齋醮儀範》〈序〉說：「官民之家，若有喪事，非僧非道，難以殯送。⁴⁹⁴」然而，明清地方志對百姓在喪葬時不只用或不用《朱子家禮》，而延請僧道做法事的現象，批評從未停止，例如說：「今鄉俗多用僧道越七追薦，極為非禮，所宜痛革。⁴⁹⁵」「葬用僧道諷經禮懺，家富者或五、七日、半月不等，謂之破獄。……此皆陋俗，不可為訓。⁴⁹⁶」「世俗之人益信僧道之誑誘，波馳而蟻附，皆以作佛事為孝也。嗚呼！是真惑之甚者也。⁴⁹⁷」不過，現實正如清嘉慶年間上海地方鄉鎮志《珠里小志》所說：

⁴⁹⁴ 宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀》。《道藏》，冊 9，頁 1。

⁴⁹⁵ 〔嘉靖〕《太平縣志》（上海：上海古籍出版社，1963），卷五，頁 3a。

⁴⁹⁶ 〔咸豐〕《重修棗陽縣志》（北京：國家圖書館出版社，2011），卷二，〈風俗〉，頁 22a 至 22b。

⁴⁹⁷ 〔同治〕《雲和縣志》（臺北：成文出版社，1970），卷十五，〈風俗〉頁 846。

里中喪禮，存禮之意者三，失禮之意者七。誦經禮懺，昔賢論之詳矣，然悖於禮，亦無害于情。治喪雖多繁費，然不欲儉其親，猶是仁人孝子之意也。⁴⁹⁸

又如本研究搜集的個案 A127《清光緒十九年范世槐薦義祖葉洪春法事意文》文中說：「送死垂箴，儒家豈離道教；慎終駐訓，今人當學古人。」儒家思想提倡以慎重辦理父母喪事來實踐孝道，而對於百姓來說，這離不開延請僧道修設亡齋來超度先人。亡齋是道士的日常工作之一，本文第四章第三節提到的幾種「詞意」範文集中都專門為度亡法事設立專門篇章，便是一個有力的證明。

第一節、亡齋意文個案的基本資料

1. 文書的命名

研究者為新發現的文獻命名時，一般先會依據該文獻封面或內頁開頭的文字。然而，本研究過程中搜集得到的亡齋意文，大部分封面不是沒有文字，就是主要寫上概括法事的四字套語，例如「永言孝思」、「早登仙界」、「福緣善慶」、「慶流子孫」等等，而內頁開頭的標題，則多數寫上「某某某某司」、「某某某某壇」、「某某某某所」等等與該法事所行持的道法有關名號。若果採用這些文字來為亡齋意文命名，並不能讓人有效辨識。

因此，本研究為確保資料名稱的清晰和統一，選擇以年份、齋主姓名、親屬關係、薦度對象四個元素來為亡齋意文個案命名，即形式為《某某年某甲薦父某乙法事意文》。第一，在年份方面，意文原文一般用年號或干支紀年。本研究在為意文命名時，統一把清代的個案標為「清某某年號某某年」，1912 至 1949 年民國時期的個案標為「民國某某年」，至於 1950 年起的個案則直接採用公曆紀年。第二，在齋主姓名方面，意文原文會臚列出亡者親屬（專稱為「孝眷」）的名單。本研究為簡便起見，在為意文命名時以名單上首名孝眷為代表。第三，在親屬關係方面，本研究在為意文命名時採用首名孝眷和亡者的親屬關係，例如祖、祖母、

⁴⁹⁸ 周郁濱，《珠里小志》，卷三，〈風俗〉。上海市地方志辦公室編，《上海鄉鎮舊志叢書》（上海：上海社會科學院出版社，2005），第 7 冊，頁 32。

父、母、兄、弟等等。意文原文按照傳統文化把已故的父母分別專稱為「考」和「妣」，但本研究為了便於辨識不加沿用，而只採用「父」、「母」作稱謂。第四，在薦度對象方面，意文原文中多數把已婚男子亡者稱為「某公某某大人」、「某公某某老大人」，把已婚女子亡者稱為「某門某老孺人」、「某母某老孺人」、「某母氏某老安人」、「某母某老太君」等等。本研究在為意文命名時，若果亡者有明確的姓名則直接採用，至於名字不詳的已婚女子，則以夫姓和本姓合稱作「某某氏」。若果一場法事的薦度對象較多，為免名稱過長會以「某某某、某某某等幾人」形式作出省略。

按上述《某某年某甲薦父某乙法事意文》這個形式，以下為各年代亡齋意文個案的命名的例子：

- (1) 個案 A016 《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》；
- (2) 個案 A017 《清江承隆薦祖父母江之才、江蕭氏、弟江承盛等七人法事意文》；
- (3) 個案 A018 《清道光八年江先成薦父母江承熊、江陳氏法事意文》；
- (4) 個案 A125 《清咸豐三年陳恪修薦父陳經合法事意文》；
- (5) 個案 A019 《清同治五年江啟義薦妻江程氏法事意文》；
- (6) 個案 A028 《清光緒十八年彭于鵠薦兄彭于鵬法事意文》
- (7) 個案 A039 《民國六年王篤忠薦母王彭氏法事意文》；
- (8) 個案 A002 《民國二十七年曾其來薦祖父母曾傳紅、曾林氏等五人法事意文》；
- (9) 個案 A116 《1953 年鄔宗興薦父鄔澤福法事意文》。

此外，雖然本研究搜集的意文絕大部分都有清晰的地理資訊，但在命名時為免名稱過長而沒選擇加入該訊息。有關訊息詳細記錄於附錄一內，而在文中討論有需要時才會加以說明。

2. 個案的時間範圍

本研究所搜集的 144 份亡齋意文個案均清晰的年份記錄，其中最早的是 A016

《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》，而最晚的是 A124《2010 年蔣建華薦父蔣立俊法事意文》，兩者的年份前後相差 255 年。若果以朝代劃分，所有個案中清代共 46 份，占總體約 31.9%；民國時間（1912—1949）共 84 份，占總體約 58.3%；1950 年起共 14 份，占總體約 9.7%。

表 1、亡齋齋文個案的時間分佈（按朝代）

朝代		數量（份）		百份比
清	乾隆年間（1755—1795）	1	46	31.9%
	嘉慶年間（1796—1820）	2		
	道光年間（1821—1850）	1		
	咸豐年間（1851-1861）	3		
	同治年間（1862—1874）	4		
	光緒年間（1875—1908）	33		
	宣統年間（1909—1911）	2		
民國時期（1912—1949）		84	58.3%	
1950 年至今		14	9.7%	
總數		144	100%	

若以半世紀為單位劃分，則所有個案中 18 世紀下半葉份共 2 份，占總體約 1.4%；19 世紀上半葉份共 2 份，占總體約 1.4%；19 世紀下半葉份共 31 份，占總體約 21.5%；20 世紀上半葉份共 96 份，占總體約 66.7%；20 世紀下半葉份共 9 份，占總體約 6.3%；21 世紀上半葉份共 4 份，占總體約 2.8%。換而言之，從 1801 至 1950 年這個時段已經涵蓋了 129，即約 89.6%的個案。

表 2、亡齋齋文個案的時間分佈（以半個世紀為單位）

年代		數量（份）	百份比
18 世紀	下半葉（1751—1800）	2	1.4%
19 世紀	上半葉（1801—1850）	2	1.4%
	下半葉（1851—1900）	31	21.5%
20 世紀	上半葉（1901—1950）	96	66.7%
	下半葉（1951—2000）	9	6.3%
21 世紀	上半葉（2001 至今）	4	2.8%
總數		144	100%

3. 個案的地理範圍

本研究所搜集的 144 份亡齋意文個案中，有 141 份都有清晰的地理訊息。由

於這些個案的年份從乾隆二十年至 2010 年，時間跨越了 255 年，這段期間中國行政區劃有發生了相當大的變化，所以本研究選擇以當今中國行政區劃為標準作描述。

以省級行政區劃分，各地方的個案數量分布如下：安徽省 1 份，來自歙縣，占總體約 0.7%；福建省 1 份，來自德化縣，占總體約 0.7%；江西省 13 份，分別來自進賢縣、吉安縣、吉水縣、泰和縣、銅鼓縣、南城縣、鉛山縣，占總體約 9.3%；湖北省 8 份，分別來自長陽土族自治縣、宜都市、羅田縣、麻城市、建始縣，占總體約 5.7%；湖南省 25 份，分別來自長沙市、瀏陽市、醴陵市、湘潭縣、湘鄉市、邵陽市、邵陽縣、湘陰縣、平江縣、常德市、桃源縣、石門縣、沅江市、祁陽縣，占總體約 17.9%；重慶市 76 份，分別來自萬州區、綦江區、巴南區、江津區、銅梁區、開州區、梁平區、豐都縣、雲陽縣、巫溪縣，占總體約 54.3%；四川省 14 份，包括瀘縣、中江縣、劍閣縣、蓬溪縣、內江市、犍為縣、營山縣、眉山市、達州市、樂至縣，占總體約 10.0%；雲南省 2 份，分別來自騰衝市和楚雄市，占整體約 1.4%；陝西省 1 份，來自平利縣，占總體約 0.7%；3 份地區不詳，占整體約 2.1%。

表 3、亡齋齋文個案的地理分佈

地區			數量（份）		百分比	
華東	安徽省	歙縣	1	1	0.7%	0.7%
	福建省	德化縣	1	1	0.7%	0.7%
	江西省	進賢縣	1	13	0.7%	9.3%
		吉安縣	1		0.7%	
		吉水縣	1		0.7%	
		泰和縣	1		0.7%	
		銅鼓縣	1		0.7%	
		南城縣	7		5.0%	
		鉛山縣	1		0.7%	
中南	湖北省	長陽土族自治縣	1	8	0.7%	5.7%
		宜都市	1		0.7%	
		羅田縣	4		2.9%	
		麻城市	1		0.7%	

地區			數量（份）		百份比	
	湖南省	建始縣	1		0.7%	
		長沙市	1	25	0.7%	17.9%
		瀏陽市	2		1.4%	
		醴陵市	1		0.7%	
		湘潭縣	1		0.7%	
		湘鄉市	2		1.4%	
		邵陽市	2		1.4%	
		邵陽縣	2		1.4%	
		湘陰縣	1		0.7%	
		平江縣	1		0.7%	
		常德市	1		0.7%	
		桃源縣	7		5.0%	
		石門縣	2		1.4%	
		沅江市	1		0.7%	
		祁陽縣	1		0.7%	
西南	重慶市	萬州區	48	76	34.3%	54.3%
		綦江區	6		4.3%	
		巴南區	1		0.7%	
		江津區	6		4.3%	
		銅梁區	4		2.9%	
		開州區	4		2.9%	
		梁平區	1		0.7%	
		豐都縣	2		1.4%	
		雲陽縣	3		2.1%	
		巫溪縣	1		0.7%	
	四川省	瀘縣	1	14	0.7%	10.0%
		中江縣	2		1.4%	
		劍閣縣	1		0.7%	
		蓬溪縣	1		0.7%	
		內江市	1		0.7%	
		犍為縣	1		0.7%	
		營山縣	1		0.7%	
		眉山市	1		0.7%	
		達州市	1		0.7%	
		樂至縣	4		2.9%	
	雲南省	騰衝市	1	2	0.7%	1.4%

地區			數量（份）		百分比	
		楚雄市	1		0.7%	
西北	陝西省	平利縣	1	1	1.4%	1.4%
不詳			3		2.1%	
總計			140		100%	

在地理分佈上，本研究搜集到的亡齋意文個案並非來自全國各地，而是主要集中在中國南部長江流域的地區，特別是西南地區的重慶市、四川省和雲南省。這 3 個省級行政區總共計 90 個案，占總體 65.7%。

上述亡齋意文個案在地理分佈方面不均衡的現象，並非本研究在規劃和進行時可以預料得到。道教亡齋意文作為一種罕見的儀式文書，本研究於搜集過程中沒法預料能夠獲得哪一個地區的資料，情況正如俗語所說「可遇而不可求」。

亡齋意文個案地理分佈的懸殊背後，可能與當代事件有關。個案中 48 例即總體 34.3% 來自重慶市萬州區。萬州區古稱萬州、萬縣，以「萬川畢匯」而得名，自古以來是長江水道的交通樞紐，清代縣志便說：「萬控夔巫之上游，作涪忠之屏障，地居扼要，彌資金湯。⁴⁹⁹」特別強調它地理位置如何重要。筆者認為，本研究之所以從這片地區搜集到大量個案，不是因為這裏有獨特的宗教文化或地方傳統，而是因為當地深受「長江三峽水利樞紐工程」引起的「大移民」影響。在三峽工程規劃中，庫區腹地內像萬州這種沿江而建的老城會被淹沒，而受此影響，過百萬的人口被政府安排遷離原居地。萬縣老城（當地人俗稱「下半城」）就隨著三峽工程於 2003 年 6 月 1 日下閘蓄水，到 6 月 10 日在短短時間內永遠沉沒在「高峽平湖」之下。⁵⁰⁰根據重慶市民政局網站，萬州區是重慶市「移民任務最重、管理單元最多的區縣」，累計搬遷安置 26.3 萬人。⁵⁰¹全國第一座為「三峽百萬大移民」修建的紀念館「重慶三峽移民紀念館」，就座落於該區的南濱路。筆者推測，當地居民世代保存的儀式文書，或許就是隨者他們遷離原居地，而大量

⁴⁹⁹ [同治]《增修萬縣志》（台北：成文出版社，1976），卷五，〈地理志〉，頁 201。

⁵⁰⁰ 郭虎，〈萬州老城淹沒記〉，《重慶晨報》（重慶），2023 年 6 月 28 日，第 9 版。

⁵⁰¹ 重慶市民政局，〈新重慶·老地名：萬州區 —— 一座古城的前世今生〉，mzj.cq.gov.cn/sy_218/bmdt/gzdt/202401/t20240116_12824526.html，2024 年 8 月 18 日。

流入二手書市場。

第二節、亡齋意文的基本判定

1. 判定文書為亡齋意文

與一般傳世文獻不同，本研究進行時所搜集的儀式文書既沒有名稱，也沒有目錄，這使得本研究只能夠透過對這批儀式文書內容的分析，來判斷它們的類型和功能。

本文在第四章中指出，入明以後，道教儀式中的「詞意」經常被稱為詞、「詞意」、齋意、詞疏、意疏等等。從這批儀式文書中出現齋意、大齋意旨、意、意文、誠意、口意、齋誠、疏意等等字詞，可以確認它們屬於「詞意」的範疇。例如個案 A016《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》開頭標題為「無上清微靈寶預修禮懺圓經填錢除輒追拔兩利大齋意旨」。A126《清同治九年唐秋元薦母唐陳氏法事意文》開頭標題為「靈寶大法師意為隨程薦母情悃事」。A011《民國三十三年吳國昌薦父吳先熹法事意文》文中提到：「凡悃上瀆慈顏，際斯美景，特見良因，具申冥造，意者言念。」A002《民國二十七年曾其來薦祖父母曾傳紅、曾林氏等五人法事意文》結尾寫「拔度意文」。A030《清光緒三十一年陶應福薦弟陶應昌法事意文》封面寫「為弟應昌誠意」。A027《清光緒十五年陳聲信薦父陳才連法事意文》結尾寫「三寶證盟，一誠慎意」。A091《民國十六年王興海薦母王謝氏、王冉氏法事意文》正文前其中一頁寫上「以教口意」（圖 12）。A005《清宣統三年甯長庚薦祖父甯雲鳳法事意文》結尾寫「凡言未盡，謹意齋誠」。A139《民國三十二年竇國應薦竇維保等人法事意文》開頭標題為「靈寶大法司為冥程追修疏意」。這些儀式文書中更常見的例子，是結尾寫「謹意」、「謹意以聞」（圖 13、14）。

在結構和行文用語方面，本研究所搜集的這批儀式文書具有唐宋以來「詞意」的明顯特徵。首先，整篇儀式文書基本上仍然是據齋義、敘齋、祈願、誓願四個部分擴充而成。其次，文中每個段落常見以「伏以」、「伏願」、「伏祈」、「伏冀」開頭。同時，唐宋時期的「詞意」在結尾的誓願常常採用「無任……之至」的句

式，部分個案仍然採用了這種寫法，例如個案 A016《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》寫「下情無任不勝冰戰之至。」A125《清咸豐三年陳恪修薦父陳經含法事意文》寫「下情無任激切屏營之至。」A055《清同治九年曾紹衡薦父曾奇德法事意文》寫「下情不勝惶悚之至。」A040《民國八年曾慶龍薦曾丁氏法事意文》結尾寫「無任虔切拱俟恩命之至」。此外，本文在第二章第三節提到，唐宋時期道士把「詞意」形容為「齋主之情旨」，而形容自己不過是把齋主的投詞加以謄寫，故此道教文獻把這程序稱為「謄奏」、「謄詞」。與此傳統相關，個案 A045《民國三十四年郭興元薦叔郭啟周法事意文》封面寫上「羽士代述」（圖 15）、A046《1959 年郭學賢薦父郭興香法事意文》封面寫上「黃冠代宣」（圖 16）。又 A045 最後部分的道士名單中，稱一名道士為「謄錄法士」。A038《民國二年張和珍薦母張楊氏法事意文》文中提到：「主奏法士黃清一叨參正教，矢志救濟，既奉命之維殷，宜款以謄詞。」這裏「謄詞」顯然是「謄詞」的音訛，這不禁使人認為執筆人未必理解「謄詞」一詞的真正含義，也或多或少反映了儀式規範在長時間的流傳過程中，往往容易只餘下形式。

透過梳理這批意文個案的內容，可以判定它們是亡齋意文。亡齋意文與其他法事的意文在內容上的一個重大區別，是內文除了敘述法事的日期、地點、道士信息、齋主信息和法事內容外，也會記載孝眷和亡者的信息。以個案 A125《清咸豐三年陳恪修薦父陳經含法事意文》為例，從整份文書可以得知法事的薦度對象是陳經含，他是四川省資州內江縣（今內江市）東鄉大通里人，生於乾隆四十九年八月二十二日辰時，終於咸豐三年正月初九日卯時。陳經含去世當年十一月，以他兩個兒子陳恪珍、陳慎修為首的親眷為了替陳經含進行喪葬儀式中「安葬徹席」的環節，特別請來陳一玄、陳一元、陳一心等 11 名道士修設一場度亡法事。為首的陳一玄是一名正一道士，法職為：

欽秉江西福地龍虎山，嗣世襲漢留侯正一掌管天下道教事當今五十九代天師，欽賜敕建大真人府張真人門下，參求佩授太上三五都功丁甲籙、掌管雷霆諸司兼北極驅邪院、奉行便宜科事。

這場法事為期「五晝四宵」，具體安排為十一月二十一日「鋪舒金像、請水淨壇、懸幡掛榜、迎師安位」；二十二日「正啟申文、奏達九清、頒詔放赦、破獄迎亡」；二十三日「詞呈救苦、疏進清微、諷誦琅函、避投東嶽」；二十四日「表投十王、疏祝天君、頂禮懺文、利幽生化」；二十五日「表呈愈藥、詞貢諸天、薰給文憑、餞亡往生」。這份意文後半部分臚列了法事中燃燭、獻饌、諷經、禮懺等等的細項，以及隨壇副薦早已亡故親友的姓名。

根據筆者對道教儀式的觀察和認識，道士在法事進行時會在儀式文書的重要語句上用硃筆圈、點或打鉤，或者鈐上法印，作為行法的象徵。本研究所搜集的意文中許多都有硃筆的痕跡，不少也有鈐上法印（圖 17），說明它們是於儀式中真實使用過的文書，而並非是文字的範本或草稿。道教法印種類和款式頗多，個案中最常見和容易辨識的法印是九疊篆或篆書的「道經師寶印」（圖 18、19），而較少見的則有「雷霆都司之印」（圖 20）、「上清天樞院印」（圖 21）。⁵⁰²

雖然，本研究所搜集的亡齋意文本身沒有名稱，但少數個案顯示它們自名為「經章」、「經簿」、「經譜」。例如個案 A038 湖南省石門縣《民國二年張和珍薦母張楊氏法事意文》封面左上角寫上「□□經章」，它內文開頭寫：

從來經之有簿，猶族之有譜也。經無簿，年遠而親疏莫辨；族無譜，世久而子孫或忘。然則經之簿不與族之譜，均為人子所重哉。⁵⁰³

而這份意文結尾又寫「右經章給付慈子賢孫永遠存照。」其他例子包括個案 A076 《清光緒三十三年譚家謨薦母譚何氏及弟譚家壽法事意文》，開頭標題寫：「靈寶大法司。本司為頒請道旨祝讚慈王參楚江崑薦顯妣連度胞弟請祀前亡賞滲孤爽指南昇仙總錄經譜事。」A084 《民國十二年張耀鳳薦母張譚氏法事意文》，開頭標題寫：「忠孝雷壇。本壇為遵依教典，謹按玄式，度亡登真，書錄經譜，傳裕後昆，以便考詳事。」A042 《民國廿三年周宏仁薦父周錫珍法事意文》，開頭標題

⁵⁰² 有關道教法印的研究和圖鑒，本研究參考王育成，《道教法印令牌探奧》（北京：宗教文化出版社，2000）。李遠國、盧崑永，《道教法印秘藏》（彰化：靈寶出版社，2002）。

⁵⁰³ 「猶族之有譜也」原文作「族猶之有譜也」，據文意改。

寫：「修設無上洞玄靈寶往生良因一堂，為劬勞經譜事。」A107《民國三十年余時盛薦繼母余李氏法事意文》，開頭標題寫：「靈寶大法司。本司為孝眷乞頒恩命，超度繼妣，高登上品，總錄經譜，永遺後昆，以便考察事。」A067《民國三十三年宋明照薦父宋光藜法事意文》，開頭標題寫「靈寶大法司。本司為乞頒恩命，超度顯孝，化箱往生，填還受生，代祀前亡，總錄經譜，傳之後代事。」A111《民國三十五年張元甫薦母張毛氏法事意文》，開頭標題寫：「靈寶大法司。本司為頒請道旨，祇建玄壇，超度萱親，請祀眾亡，總錄經譜，永垂後代事。」「經章」、「經簿」、「經譜」字面上的意思應是「唸經的記錄」。惟由於以上個案除了 A038 和 A042 分別來自湖南省石門縣和湘陰縣，其餘 5 個個案都來自重慶市萬州區，所以難以判斷「經章」、「經簿」、「經譜」是否在各地通用的名稱。

此外，亡齋意文亦有可能稱為「孝悃」。本研究收集個案 A112 重慶市雲陽縣《民國三十六年吳乾春薦母吳朱氏法事意文》，同時發現了一張記錄吳朱氏的「曉諭七期事」的文書（圖 22），當中提到「亡人生死年月日時俱錄孝悃之內。」意思是吳朱氏的出生和死亡日期已經別外寫入名為「孝悃」的文書之內。道教常指「詞意」的功能是「傳誠達悃」，故此在修辭上這裏「悃」字是用來借代「詞意」。「孝悃」字面上即表達孝眷誠悃的「詞意」。查考個案中有關「悃」字亦有類似的用法，例如 A126《清同治九年唐秋元薦母唐陳氏法事意文》開頭標題寫「靈寶大法師意為隨程薦母情悃事」、A073《清光緒十七年譚明新薦父譚德盛法事意文》文中寫「情悃未敘」、A078《清光緒二十四年譚正安薦父譚德印法事意文》開頭標題寫「靈寶大法司本壇欽遵為二亡禪禮超度道場錄意情悃事」等等。

本研究進行時亦搜集到少量祈福法事意文，例如 B005《清光緒三十四年雲龍州楊檢槽頭各村居民祈福法事意文》記載光緒三十四年時雲南省大理府雲龍州（今雲龍縣）師里下約下堡檢槽頭（今檢槽鄉）雞翼曲、石坡登、東村、豐登邑、梅茨坪、山尾嶺各村以楊鱣為首的村民，邀請正一道士羅陽盛於當年十月二十四至二十七日修設「修醮酬盟保境祈福消災保安」法事。（圖 23）B002《1962 年永豐縣中村堡祈福法事意文》記載 1962 年時江西省吉安府永豐縣明德鄉三十八都

棲賢里沙溪鎮中村堡居民，邀請道士於當年七月七日修設「投文壽表一道頒恩殄獸除害清寧境土太平」法事。相對於祈福法事意文，亡齋意文往往篇幅較長，且有關齋主和法事的信息也較詳盡。這情況一來可能是在傳統中華文化「慎終」的觀念下，孝眷比較看重喪事，二來度亡法事關乎亡者能否得到安息，亦使孝眷和道士對於儀式抱有更加謹慎的態度。

2. 判定文書的宗教歸屬

在中國宗教研究範疇，如何判定一部經典、一個教派、一個團體、一個人，以至一場儀式的宗教歸屬，是一個極大的難題。在歷史上儒釋道三教長期交涉下，從經典文獻到民間文書，所見到的常態是思想的複合和詞彙的共用。一個事物在起源至發展的不同時期和不同地方，可以有完全不同的特徵。在個人層面，上至帝王，下至百姓，大多數人是從功利角度關心神鬼和儀式是否「靈驗」，而非其真實歷史和文化底蘊。同時，一個人對自己宗教信仰和經驗的自述，也未必與有識之士根據經典所作出的判斷相符。簡言之，中國宗教及它的實踐行為包羅萬象，既不可採用非此即彼的標準，也並非三言兩語就可以說明。

即使如此，對於本研究來說也必須明確採用甚麼準則去判定亡齋意文個案是屬於道教法事。為此，本研究主要根據亡齋意文內容四個部分作出綜合判斷。

第一，是意文開頭的標題。道教亡齋意文開頭的標題多以「靈寶」起首，除了最常見的「靈寶大法司」外，較常見的是稱為「靈寶某某壇」，例如「靈寶資度齋壇」、「靈寶玄壇」、「靈寶資度人齋壇」、「靈寶度亡齋壇」、「靈寶度亡清靜齋壇」等等，當中較少見如「玉皇寶壇」、「玉皇寶壇所」。相對上，佛教亡齋意文開頭的標題常見的以「覺皇」或「瑜珈」起首，例如「覺皇寶壇」、「覺皇金仙寶壇」等等。又本研究搜集到的個案 C001、C002、C003 和 C004 是同治九年至光緒二十七年間福建省尤溪縣四份黃姓家族的亡齋意文，它們開頭都以「釋雄調御司」為標題。所謂「釋雄」和「調御」都是佛陀釋迦牟尼的名號。⁵⁰⁴此外，從這

⁵⁰⁴ 「釋雄」的「雄」即「大雄」，是形容釋迦牟尼是世間偉大英雄，而「調御」即「調御丈夫」，

一部分也可以辨別出一些少見的民間教派，例如個案中來自重慶市萬州局的 C008《民國三十六年向德福薦叔向承品法事意文》、C009《民國三十七年向全信薦父向德祿法事意文》和 C010《1950 年向全信薦父向德祿法事意文》3 份意文，開頭的標題分別為「紫霞勝教」、「紫霞勝壇」、「紫霞醺壇」，內容非佛非道，很可能屬於日後被列為「反動會道門」的紫霞教。

第二，是意文中法師對自己身分的敘述。譚偉倫通過對中國東南部十場鄉村醺儀的觀察，把地方社會上的醺儀分為佛中有道、道中有佛、佛道分壇、佛道分工四個形態，而他判別法師身分的主要標準，就是他們在儀式文書中所表示的自我身份認同。⁵⁰⁵向來道士十分著重自己的法脈、法職、法位等等身分，尤其在儀式中即「具職」、「具法位」，故此他們在「詞意」中往往不厭其煩把自己身分詳細寫出，例如在前引個案 A125《清咸豐三年陳恪修薦父陳經含法事意文》中，主法的道士陳一玄總共用了 77 個字敘述自己是獲江西龍虎山張天師授予籙職的正一道士。

第三，是意文是結尾部分常有數行文字表示法事由某位或某幾位神明「主度」或「主盟（俗寫作主文）」。⁵⁰⁶所謂「主度」或「主盟」的大意是監督、監察。在道教亡齋意文結尾常見寫太乙救苦天尊（又號青玄上帝、九陽上帝等等），或者正一道祖天師張道陵。相對上，佛教亡齋意文寫的是佛或菩薩名號。例如個案 C005 湖南省寧鄉縣《光緒二十六年杜孝日薦父杜忠彬法事意文》寫「無量壽佛主盟」，C007 湖南省湘鄉市《民國二十年周埏薦父周月初法事意文》寫「南無功德莊王菩薩主盟」。

第四，是意文上鈐有甚麼法印。如前所述，法印是行法的象徵之一。一般來說，道教多用「道經師寶」印，佛教多用「佛法僧寶」印，而儒教多用「儒書賢寶」印。雖然這些法印的字體款式眾多，但並不難辨認。

是釋迦牟尼十大名號之一。釋慈怡主編，《佛光大辭典》（台北：佛光文化事業有限公司，1988），頁 867、6166。

⁵⁰⁵ 譚偉倫，〈中國東南部醺儀之四種形態〉，《歷史人類學學刊》，第 3 卷第 2 期（2005），頁 153。

除此以外，少部分以上四項資訊都不完整的個案，則依靠對意文內容的具體分析。例如個案 C006 湖南省長沙縣《清光緒二十八年鄒而壽薦鄒光輝法事意文》文中說：

千聖相傳，道莫尊乎儒教；百王所尚，禮更達於幽冥。故養生送死之文，最為詳盡；而化楮焚珍之事，豈乏師承。無如曲學矜奇，世人好怪。登天破獄，未免太說荒唐；禮懺誦經，安得盡循法戒。

從這段文字對儒家的推崇及對道教和佛教的批評，加上意文在法事內容細項裏首先列出「告《文公禮》」，可以判定這份意文是屬於儒教度亡法事。

由於地方社會上宗教及它的實踐行為複雜和多樣，所以在個案中上述幾點之間無可避免會有一些矛盾的情況。例如與湖北省桃源縣陶氏家族有關的 5 個個案道教和佛教信仰嚴重摻雜，以 A031《民國五年陶希敦薦祖母陶呂氏法事意文》是為例，它一方面開頭標題寫「覺皇寶壇。本壇奉祖傳釋氏遺教。」而結尾寫「南無釋迦牟尼文佛主盟」。另一方面扉頁上寫「臨邛道士署」，而主法的毛體範以道士自居，自稱是「上清三洞五雷經錄，九天金闕洞陽上宰翊御仙卿，兼理南北二院，掌管雷霆諸司，糾察便宜事。」又例如 C008《民國二十九年張善寶薦祖父母張天達、張蔣氏等四人意文》標題以「覺皇金仙寶壇」開頭，內容佛教成份相當明顯，但它結尾部分卻寫「主將焄火都天鄧、黃門太保溫元帥、南無道場教主釋迦文佛在壇證盟」(圖 24)。這裏所列出三位神明中，前兩位是道教雷部重要的護法神將鄧元帥和溫元帥。再例如 A130《民國十三年吳紹先薦父吳正通法事意文》內容屬於道教，但封面既鈐上「道經師寶」印，又鈐上了「佛法僧寶」印。本文若提及以上這類情況的個案時，會特別加以說明。

3. 判定文書傳世的原因

本研究所搜集到的個案來自不同時期和地區，顯示它們被流傳下來並非是一時一地獨特現象。雖然，本章開頭引述的田野調查成果提到，鄉村醮會的「詞意」可能被保存，但道教亡齋意文在法事中未被焚燒而保存下來，在過去的田野調查中未被曾明確觀察和描述。特別是在世俗文化中，與死亡和喪葬相關的事物通常

被視為不潔或不吉利。⁵⁰⁶為何本研究搜集到的個案不但沒有被焚燒，且被刻意保存，繼而流傳了數十年甚至百年以上，這是一個需要釐清的重要問題。

筆者認為本研究所搜集到的亡齋意文個案，是道士於抄寫時就有意交予齋主保存和收藏，而對於齋主來說，這些文書是作為一種憑據或紀念物而被保留下來。為免含糊，也就是說它們並非偶而被遺忘焚燒而流傳下來。這個看法主要來看三項證據。第一，意文封面寫上「傳之後代」，例子包括個案 A064《清光緒元年宋正理薦母宋王氏法事意文》（圖 25）、A060《民國五年曾學賢薦父曾道熙法事意文》（圖 26）、A099《民國二十七年張仕倬薦父張志壽法事意文》3 個例子（圖 27）。第二，是意文開頭的標題寫明法事其中一個目的，是把這份「經譜」留給後代，共有 4 個例子，包括 A084《民國十二年張耀鳳薦母張譚氏法事意文》寫「書錄經譜，傳裕後昆，以便考詳事。」A107《民國三十年余時盛薦繼母余李氏法事意文》寫「總錄經譜，永遺後昆，以便考察事。」A067《民國三十三年宋明照薦父宋光藜法事意文》寫「總錄經譜，傳之後代事。」A111《民國三十五年張元甫薦母張毛氏法事意文》寫「總錄經譜，永垂後代事。」第三，是湖南省長沙市《清光緒十八年彭于鵠薦兄彭于鵬法事意文》最尾說「因職今據此恪為奉行，茲則恭錄全情轉與信人收執，永垂勿替矣。」

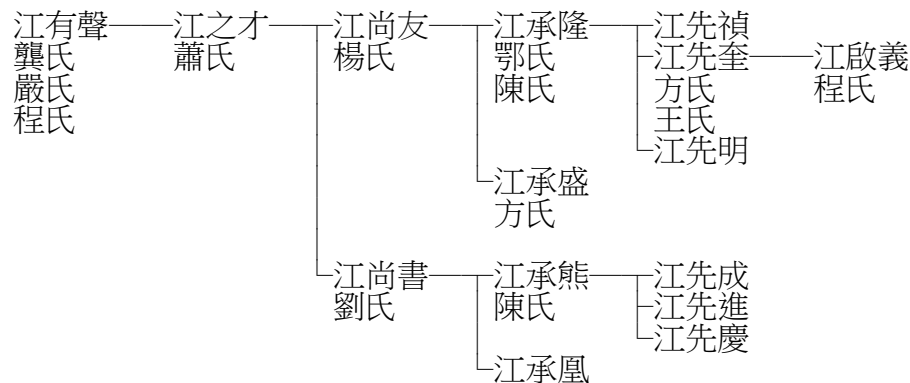
在本研究所搜集到的亡齋意文個案中，可以發現不少家庭或家族妥善履行了文書中提到「傳裕後昆」、「永遺後昆」的責任，把薦度家族成員法事的意文代代相傳，其中最明顯的四組例子：湖北省羅田縣舊屬平湖鄉的江氏家族、四川省萬州區舊屬大周里（約今重慶市萬州區大周鎮）十甲的李氏家族、四川省萬州區舊屬大周里六甲的曾氏家族，以及湖北省桃源縣舊屬上鄉的陶氏家族。

與湖北羅田縣平湖鄉江氏家族相關的亡齋意文共 4 份，包括 A016《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》、A017《清嘉慶二年江承隆薦祖父母江之才、

⁵⁰⁶ 有關傳統社會對「死亡污染」的看法，可參考華琛於 1960 至 70 年代對香港新界田野調查的成果。華琛、華若璧著，張婉麗、盛思維譯，《鄉土香港——新界的政治、性別及禮儀》（香港，中文大學出版社，2011），頁 293-346。

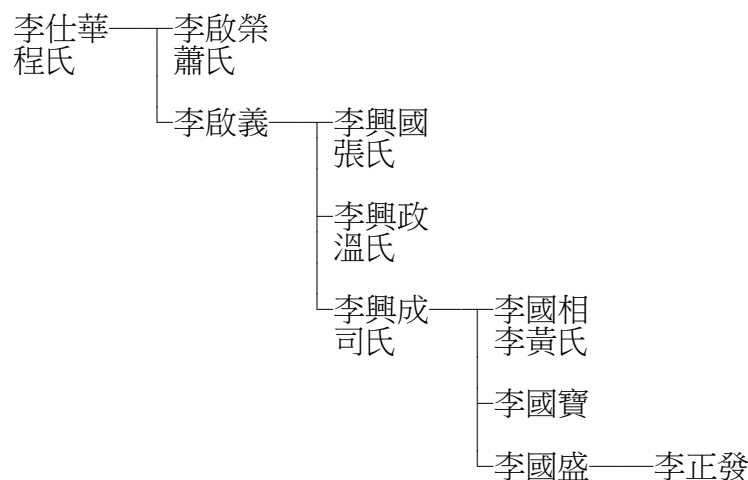
江蕭氏、弟江承盛等七人法事意文》、A018《清道光八年江先成薦父母江承熊、江陳氏法事意文》，以及 A019《清同治三年江啟義薦妻江程氏法事意文》。這些意文的年代從乾隆二十年至同治三跨越了 109 年，涵蓋了該家族從江有聲至江啟義 6 代人。值得注意的是，這 4 場法事都由與齋主同姓的道士主法。

表 4、湖北省羅田縣平湖鄉江氏家族世系



與四川萬縣大周里十甲的李氏家族相關的亡齋意文共 6 份，包括 A049《清同治四年李啟榮薦母李程氏法事意文》、A050《清光緒八年李興國薦母李何氏法事意文》、A051《清光緒十三年李興國薦父李啟義法事意文》、A052《清光緒十八年李興政薦父李啟義法事意文》、A053《清民國二年李國相薦父李興成法事意文》，以及 A054《清民國七年李正發薦孀李黃氏法事意文》。這些意文的年代從同治四年至民國七年跨越了 53 年，涵蓋了該家族從李仕華妻子李程氏至李正發 5 代人。

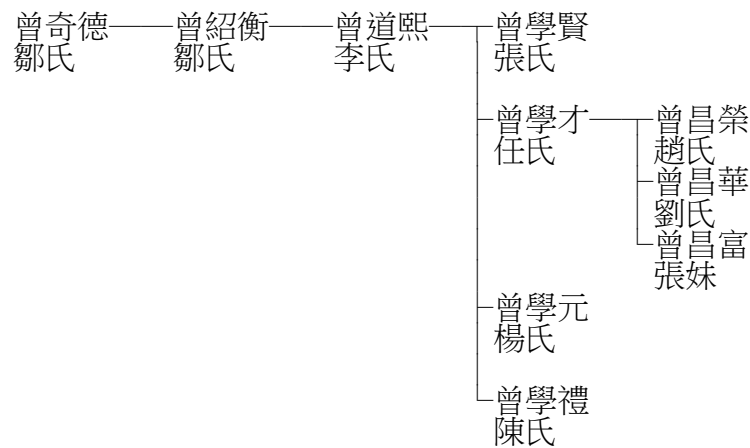
表 5、四川萬縣大周里十甲李氏家族世系



與四川萬縣大周里曾氏家族相關的亡齋意文共 9 份，包括 A055《清同治九

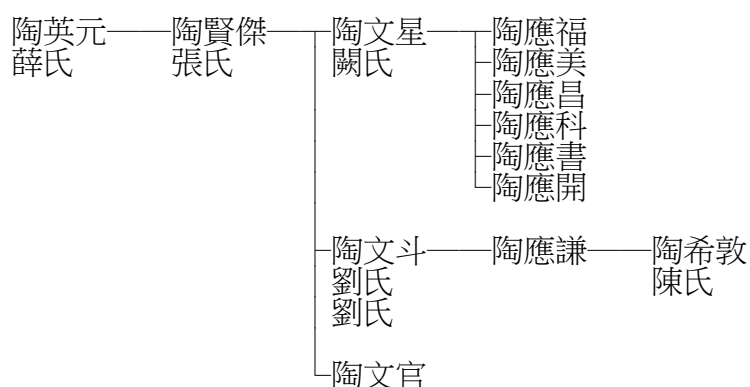
年曾紹衡薦父曾奇德法事意文》、A056《清光緒元年曾道熙薦父曾紹衡法事意文》、A057《清光緒四年曾紹全薦母曾鄒氏法事意文》、A058《清光緒三十四年曾道熙薦母薦曾鄒氏法事意文》、A059《清宣統三年曾道熙薦母曾鄒氏法事意文》、A060《民國五年曾學賢薦父曾道熙法事意文》、A061《民國十六年曾學賢薦母曾李氏法事意文》、A062《民國十七年曾學賢薦母曾李氏法事意文》，以及 A063《民國三十年曾昌榮薦母曾任氏法事意文》。這些意文的年代從同治九年至民國三十年跨越了 71 年，涵蓋了該家族從曾奇德至曾昌榮 5 代人。其中 A056 和 A057 的主法道士都是劉守仁，而 A058、A059、A060 和 A061 的主法道士都是陽一銘。

表 6、四川省萬縣大周里六甲曾氏家族關係世系



與湖北桃源縣上鄉陶氏家族相關的亡齋意文共 5 部，包括 A029《清光緒十九年陶文星薦母陶張氏法事意文》、A030《清光緒三十一年陶應福薦弟陶應昌法事意文》、A031《民國五年陶希敦薦祖母陶呂氏法事意文》、A032《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏法事意文》、A033《民國廿二年陶希敦薦祖父陶文斗法事意文》。這些意文的年代從光緒十九年至民國廿二年跨越了 40 年，涵蓋了該家族從陶張氏至陶希敦 4 代人。其中 A031、A032 及 A033 的扉頁分別寫上「陶氏家藏」和「五柳宅藏」(圖 28、29)，表明書寫它們的目的是供齋主家族收藏。負責這 5 場法事是來自同一個法壇的道士毛傳道和毛體範，如前文提到他們主持的法事佛教和道教成份嚴重摻雜。

表 7、湖南省桃源縣歸鶴鄉陶氏家族世系



然而，對於齋主和他的後代來說，亡齋意文除了作為憑據或紀念物外，是否具有甚麼實際的用途？前引個案 A038《民國二年張和珍薦母張楊氏法事意文》開頭一段寫：「經無簿，年遠而親疏莫辨；族無譜，世久而子孫或忘。」為這問題提供了一個思考方向。在中國傳統父系社會中，世家大族編修的族譜旨在只記錄一名男性祖先繁衍的所有男性後代。過去地方社會「做醮」的法事意文，也只會寫上成年男子的姓名。亡齋意文卻有所不同，它文中的孝眷和副薦名單，經常同時記錄了亡者和齋主的父族、母族和妻族親屬。特別需要指出，孝眷名單中包括了一般不會被記錄在族譜裏的女性後代，例如亡者的女兒（不論是否已經成年或出嫁）、女婿、外孫等等。傳統社會中女子並非沒有名字，不過她們的本名於出嫁後便不再使用，也不會寫在族譜和法律文書上。⁵⁰⁷亡齋意文之所以會寫上女子名字，大概是因為這類法事屬於「私人儀式」。即使孝眷名單裏的女子名字大多數沒有個性，例如表達同輩之間年齡大小的「大妹、二妹、幺妹、小妹」，（圖 30）或者是父母寄望生男孩的「引娣、西娣、轉娣」，但這都代表了她們在儀式中有一定的角色。因此，齋主和他的後代通過翻閱亡齋意文或「經簿」，便可以全面了解父族、母族和妻族的親屬關係，故此即使法事過了若干年後，也不會「年遠而親

⁵⁰⁷ 有關傳統社會裏性別與名字的關係可參考華若璧 (Rubie S. Watson) 的研究。華琛、華若璧著，張婉麗、盛思維譯，《鄉土香港——新界的政治、性別及禮儀》（香港，中文大學出版社，2011），〈有名與無名——中國社會的性別與個人〉，頁 163-180。有關傳統會中女子婚前婚後姓名的變化，亡齋意文個案中來自湖南省常德市王氏家族的 A043《民國二十八年王遵榮薦母王覃氏法事意文》和 A044《民國三十八年王晉義薦母王覃氏法事意文》便有一個例子。從個案 A043 的孝眷名單所見，王晉義與剛過世的妻子覃氏育有一子兩女，一子名為王遵榮，兩女分為名為王寅春和王申秀。10 年後個案 A044 時王晉義喪母，這時他的長女王寅春已經出嫁，故此在的孝眷名單中王寅春已經沒有了名字，而是成為了孫婿閻先甲下的「王氏」。

疏莫辨」。同時，部分亡齋意文會記錄了每名親屬在法事裏奉獻的紙祭品數目，或他們在法事舉行時輔助了甚麼工作，這些記錄也是親屬之間交際往來，也即是「人情」的證明。

有關亡齋意文傳世原因，王熙遠對自己出生地廣西西部田林縣民間信仰的田野調查，意外提供了一些可供參照的資料。王熙遠將對該地區田野調查的成果寫成《桂西民間秘密宗教》，提到當地有一種揉和儒釋道三教的「魔公教」的法事有兩種「道場記錄簿」：

一種叫火灌簿，一種叫義簿，兩者內容完全一樣，都是記錄何人何時誰做道場，魔公先生及打雜人是誰，孝家及族人何人參與，念了哪些經懺等等。道場記錄簿一般由筆師或掌壇師書寫，或由兩人一人寫一樣。火灌簿在寫好後隨表、申、冥財等物焚化寄給亡人；義簿保留下來，實是記錄簿副本，也稱《黃冠代宣》。⁵⁰⁸

書中第三部分〈魔公教經卷〉記錄了一份 1985 年 9 月的《田林浪平毛拜陀楊氏義簿》。⁵⁰⁹及後，王熙遠又把相關資料寫成《中國民間秘密宗教辭典》多個條目，當中提到：

道場結束，還要把整個事情的經過寫在道場記錄簿上，一式兩份，……一分隨冥禮火化，叫火灌簿，一分留給孝家保留，叫「義簿」或「義支簿」。⁵¹⁰

惟侯冲審視王熙遠描述，認為「魔公教」實際上不是「民間秘密宗教」，所謂唱「那魔」的「魔公先生」，其實即華南地區通稱的喃嘸先生和香花和尚，而「義簿」、「義支簿」應是「意簿」、「意旨簿」聽音記字之誤。⁵¹¹王熙遠對廣西西部民間信仰「意旨簿」的描述，證明了中國某些地方確有法師專門抄寫意文予齋主保

⁵⁰⁸ 王熙遠，《桂西民間宗教信仰》（桂林：廣西師範大學出版社，1994），頁 196。

⁵⁰⁹ 王熙遠，《桂西民間宗教信仰》，頁 372-380。

⁵¹⁰ 濮文起主編，《中國民間秘密宗教辭典》（成都：四川辭書出版社，1996），頁 112-113、202、380。

⁵¹¹ 侯冲，〈桂西佛教齋供儀式文本稽鉤——以「桂西民間秘密宗教」為中心〉，收入汪寧生主編，《民族學報·第十一輯》，（昆明：雲南人民出版社，2015），頁 96。

留的做法。同時，他提到「黃冠代宣」這詞也恰巧可聯繫到個案 A046《1959 年郭學賢薦父郭興香法事意文》封面的文字。不過，儘管王熙遠的描述提供了許多寶貴的資訊，但根據本研究對亡齋意文個案的分析，他對「火灌簿」和「意簿」的描述也有不少模糊的地方，例如這些文書時「道場結束」才書寫？若果可以仔細分辨一式兩份的文書是否分別即道教傳統的「文檢」和「詞意」？「意簿」是否應看作「火灌簿」的副本？

第三節、亡齋意文個案的特點

1. 物質形態和保存狀況

本研究所搜集的亡齋意文個案的形態，以線裝紙簿為主。在文章先前提到一些個案中出現「經簿」這個名稱，大抵便是基於這種外觀形態。這些線裝紙簿通常只是白紙簿，內頁既沒有行格，也沒有印花，且紙質十分普通，而封面則選用比內頁略厚的粗紙。它們尺寸大小不一，大部分闊約 14 至 20 公分，高約 20 至 30 公分。有些封面上會寫上概括法事的四字套語，這些文字多數直接寫在封皮上，少數寫在題簽上。內頁一般用工整秀麗的楷書抄寫。部分個案中，道士會以硃筆書寫部分文字，或者為文字圈、點或打鉤。

在這些線裝紙簿中，有少數的內頁是用雕版印刷製作，這包括兩種情況。第一種情況是只印製了邊框，道士仍需要以毛筆把意文抄寫上去，例如 A031《民國五年陶希敦薦祖母陶呂氏意文》、A032《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏意文》及 A033《民國廿二年陶希敦薦祖父陶文斗法事意文》（圖 28、29）。第二種情況是印製了意文大部分文字，道士到在做法事時，只需要在留空的位置填入日期、地點、孝眷、亡者等等關鍵信息，包括個案 A142《清光緒三十二年呂忠滄薦母呂呂氏法事意文》、A043《民國二十八年王遵榮薦母王覃氏法事意文》、A044《民國三十八年王晉義薦母王覃氏法事意文》、A047《民國三十八年李傳寬薦母李蕭氏法事意文》。

在整體個案中，還有一些明顯較特別的情況，例如尺寸特別大，或者封皮較為精美，特別採用了顏色鮮艷或有印花的紙來製作。尺寸特別大的個案，例如

A004《清光緒十三年邱榮韶薦父邱文江法事意文》，闊 27.0 公分、長 51.2 公分；
A009《民國三十一年鄧祥高薦母鄧饒氏法事意文》，闊 24.0 公分、長 52.5 公分；
A010《民國三十二年鄧二光薦父鄧祥高法事意文》，闊 22.0 公分、長 52.0 公分；
A011《民國三十三年吳國昌薦父吳先熹法事意文》，闊 16.0 公分、長 55.0 公分；
以及《民國十一年杜相國薦父母杜德彰、杜虞氏等七人法事意文》，闊 12.0 公分、
長 48.0 公分。封皮精美的個案，例如 A005《清宣統三年寧長庚薦祖父甯雲鳳法
事意文》，橘紅色的封皮上印滿八瓣花和六角形圖案（圖 31）；A061《民國十六
年曾學賢薦母曾李氏法事意文》，深紫色的封皮上印紅色形似金錢的圓形圖案（圖
32）；C009《民國三十七年向全信薦父向德祿法事意文》，在原色封皮上，以紅綠
兩色印上寓意「多子」的石榴、諧音「耄」寓意「多壽」的蝴蝶、菊花，以及壽
字紋圖案。（圖 33）此外，本研究搜集到一組福建省的佛教亡齋意文，封皮的配
色和文字排版更明顯有經過用心設計（圖 34）。

意文的尺寸或美術設計，實際上與它在儀式方面的功能沒有任何關係。從僅
有的個案估計，意文這方面的特徵較可能與地方以至法壇的傳統有關。上述尺寸
特別大的個案中，A004、A009、A010 和 A011 均來自江西省的進賢縣和南城縣。
在個案中同一法壇或道士主持的法事，意文的外觀大致相同。事實上，道士在法
事中拿著長度 50 公分的意文來宣讀並不方便。意文用上特大的尺寸和精美的封
皮，可能僅為了美觀，又從信眾的角度來看，增加了道士宣讀這些文書時的「戲
劇效果」。

本研究搜集的亡齋意文，整體保存狀況良好，但它們畢竟是在法事中使用過
的物品，加上於流傳過程中相信也不曾有過甚麼特別保護，因此常見紙質文物黃
化、變色、裂損、破洞、蟲蛀、髒污等等問題。不過，即使意文一些頁面有缺損，
但總體上對閱讀和理解只有輕微的影響。當然，也有一些個案保存狀況較差，可
能丟失了封面或最初幾頁，或者遺失了最後幾頁和封底，甚至兩者皆是，而這幾
處正是文書記錄標題、道士法職等訊息的位置，情況則較不如理想。

2. 內容結構

在內容結構上，本研究所搜集到亡齋意文基本保持了源自唐宋時期的齋意、敘齋、祈願、誓誠的結構，但已經發生了相當大的變化。這些意文的文字，可以從封面套語、正文開頭、中段、結尾四個部分去分析。正文開頭由標題、齋義、序聯、道士信息、齋主（孝眷）信息等部分組成，用來交待法事的緣起；中段即舊日的敘齋，包括正薦亡者、法事內容、副薦亡者幾大段落，簡言之即甚麼人得到甚麼儀式薦度。結尾部分一般篇幅不長，包括祈願、誓誠、結束語、日期，以及「主度」或「主盟」的神明名號。

2.1 封面套語

本研究中的約三分之一個案，其封面上書有概括法事內容的四字套語。少數個案中這些四字套語也會寫在內頁正文前的頁面上。根據這些套語的意涵，可把它們粗略分為三大類。

第一類是用來表達法事的作用。這一類套語中，一部分強調法事超度亡者的主要作用，例如「早登仙界」、「西極同登」、「彼岸同登」、「拔度生方」、「度品南宮」、「高登道岸」、「高登蟠桃」、「速登西極」、「超凡入聖」、「超父度母」、「寶筏雙渡」等等。另一部分則以「陰安陽樂」、「陰超陽泰」的理念為本，強調法事同樣有益於陽世子孫，除了「存歿沾恩」、「冥陽兩泰」外，還有寓意吉祥的「子肖孫賢」、「世代昌榮」、「世代榮昌」、「長發其祥」、「富貴綿長」、「福緣善慶」、「螽斯衍慶」、「慶流子孫」、「福蔭後裔」、「德垂後裔」等等。

第二類與修設亡齋時的喪葬階段相關，例如與下葬有關的「伴棺度化」、「薦母登山」、「登山超度」，以及與「除靈」有關的「灼位紀念」。

第三類是表達孝眷對亡者的思念和感恩，例如哀悼父親的「南極星沉」、「報答父恩」，悼念母親的「無母何恃」、「母氏聖善」，哀思雙親的「椿萱同登」、「椿樹凋殘」，以及其他如「大德難忘」、「永言孝思」、「佑啟後人」、「昊天罔極」、「祀事孔明」、「保艾爾後」、「陟彼岵兮」、「慎終追遠」、「親恩罔極」、「流芳百世」、「源遠流長」等等。

值得注意的是，以上四字套語不一定來自道經道書，反而多數是常見的喪葬

套語，其中「螽斯衍慶」、「母氏勝善」、「保艾爾後」、「陟彼岵兮」、「祀事孔明」等等更是典出《詩經》的古老用語。⁵¹²

2.2 正文開頭部分之一：法事標題

意文正文開頭常以稍大的字體寫「某某某某司」、「某某某某壇」、「某某某某所」作為標題，代表道士行持哪一種道法來做甚麼法事。在「某某某某司/壇/所」之後，又經常會接續寫「某某某某事」或「某某某某道場」，用來說明法事目的或內容。各個個案這處文字看似類似，但整句文字甚少完全重覆，例如：

- (1) A125《清咸豐三年陳恪修薦父陳經合法事意文》：「靈寶大法司。壇下本壇欽遵道旨，修建青玄救苦、無量度人、安葬徹席二利道場。」
- (2) A055《清同治九年曾紹衡薦父曾奇德法事意文》：「靈寶大法司。為大祥繳靈超度父魂早登極樂事。」
- (3) A073《清光緒十七年譚明新薦父譚德盛法事意文》：「靈寶大法司。本司為亡請恩修齋、畢七除薦、利殁福存事。」
- (4) A064《清光緒元年宋正理薦母宋王氏法事意文》：「玉皇寶壇所。本壇為頒恩請旨、超度顯妣、除禪化箱、請薦先亡、外施孤幽冥陽二利事。」
- (5) A137《1962 年向振富薦母向王氏法事意文》：「虛皇寶壇所。代為淑德顯妣向母王氏老孺人正魂下追修除靈、並悼宗親、焚珍給色道場。」
- (6) A127《清光緒十九年范世槐薦義祖葉洪春法事意文》：「泰玄都省行壇。為薦義祖超度事。」

這處文字另一種寫法是把法事目的或內容結合進去，例如：

- (1) A018《清道光八年江先成薦父母江承熊、江陳氏法事意文》：「無上清微靈寶濟度生天大齋壇。」
- (2) A034《清光緒十九年譚安富薦父譚聲異法事意文》：「老祖遺教靈寶垂科

⁵¹² 「螽斯衍慶」典出《周南·螽斯》；「母氏聖善」典出《邶風·凱風》；「陟彼岵兮」典出《魏風·陟岵》；「保艾爾後」典出《小雅·南山有臺》；「祀事孔明」典出《小雅·楚茨》。見龔抗雲等整理，劉家和審定，《毛詩正義》，頁 51-54、158、430、719、950。

濟幽利顯賑施齋壇所。」

(3) A039《民國六年王篤忠薦母王彭氏法事意文》：「先天玄宗正教三殿薦母齋壇。」

(4) A011《民國三十三年吳國昌薦父吳先熹法事意文》：「靈寶九幽資度祈棺薦祖大法齋壇。」

總體上標題所概括的宗派歸屬和法事重點，仍需要加以意文的內容來印證。

2.3 正文開頭部分之二：齋義

道教「詞意」發展之初，「齋義」原本是指宣揚道教義理的文字，唐宋道士十分看重這一部分。本文第四章第四節，就敘述了南宋道士金允中論述道士應如何慎重引用道經去撰寫這種文字。不過，隨著時間推移，從個案所見這一部分已經不如以往那樣受到重視，常見的是只用簡單一組偶句來表達，例如個案 A049《清同治四年李啟榮薦母李程氏法事意文》說：「恭聞青牛紫氣，函關垂道德之傳；鳳輦下彤，東土演虛皇之奧。」A069《清光緒十六年張天明薦父母張文學、張文氏法事意文》說：「恭聞太上為萬法之宗，天師乃啟科之祖。亙古亙今，利生利物。」A035《清光緒三十年唐錫喜薦母唐周氏法事意文》說：「恭聞道包天地，函關老子始宣言；法貫古今，龍虎天師方演教。」A137《1962 年向振富薦母向王氏法事意文》中說：「伏以自蓄愆尤，仗經功而脫化；冥司律令，憑道法以超昇。」文句稍長也不過三、四句，例如個案 A026《清光緒四年劉正教薦父劉修億法事意文》說：

臣聞漫漫長夜，念苦魂何日起生；渺渺幽都，嗟滯魄幾時得脫。三途難返，一念有差。荷太上之慈尊，立玄科而拔濟。至今億劫，普渡無窮。

又 A042《民國二十三年周宏仁薦父周錫珍法事意文》說：

伏以道日增輝，普照無之世界；天花散彩，遙瞻有相之祥光。真光遍照於大千，惠力提攜乎億兆。

以上例子大多只概括描述道教的歷史或神明的救度，未有如唐宋道士和文人般引用道經來發揮道教信仰和經義。

反而，在個案中這一部分不乏說明儒家思想中孝道的文字，例如個案 A083《民國五年高光義薦父高仕賴法事意文》說：

蓋聞五倫首重乎親，百行莫大於孝。孔孟與曾參問答，著為《孝經》；上至天子，下及庶人，皆生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。全此三禮，可謂孝矣。

A131《民國二十年黃同清薦父黃均厚法事意文》說：

蓋聞笙歌忝，餘慶洽於蘭陔；詩廢蓼莪，遺恨深於蒿里。念貽經之宛在，痛也云何；傷陟岵之靡瞻，情烏能已。況當報本，敢懈孺思。

A136《民國三十八年鄭有培薦父母鄭天錫、鄭李氏法事意文》說：

蓋聞報本追修，先王之道；養生送死，人子之誼。《詩》詠孝思之章，《書》稱祇載之文。肆我道之慈悲，有追資之靈文，有薦拔之密語。久在東土，常度人間。

固然，這種情況可以用「三教合一」來解釋，但其實正如本章開頭曾引用一篇意文所說：「送死垂箴，儒家豈離道教。」在現實裏尋常百姓家為亡者舉行的喪葬儀式，多數同時包括儒家和道佛的儀式，例如 A015《民國八年王槐桃薦父王昇遠法事意文》標題為「修建靈寶讀禮度亡齋壇」，文中提到「是晚請儒敦行家奠」，故此在道教亡齋意文中強調孝道，其實不出為奇。

2.4 正文開頭部分之三：序聯

本文第四章第三節提到，幾種清代道士編修的「詞意」範文集都十分著重以歲時和月令為主題「序聯」。在個案中「序聯」較常出現在意文開頭部分，正如 A089《民國十四年向全信薦母向黃氏法事意文》說：「凡情未敘，美景先題。」這段文字以「時也」、「是月也」、「斯時也」、「邇時」等等開頭，一般以描繪景物來表達修設法事時的月份或季節。綜合來看「序聯」無疑豐富了意文的文學色彩，也是全文中較多變化的部分。不過，對於儀式來說這段文字並沒有實質作用，故此也並非意文一個必要的部分。有些個案中沒有序聯，當中有些更在文中特別強調這點，例如 A075《清光緒二十年譚家謨薦父譚奠進法事意文》說：「……親乃

一身之主，孝為百行之原，亙古亙今，是遵是奉。時景不錄，御號當稱。」此外，也有一些個案是把「序聯」編排在中段部分。從以上幾點所見，「序聯」仍未成為意文中一個固定的部分。

清代「詞意」範文集收錄的「序聯」都是四六駢文，故此才以「聯」來命名。在個案中可以看到這個傳統的延續，例如 A089《民國十四年向全信薦母向黃氏法事意文》說：

凡情後敘，美景先題。斯時也，遙山翠減，老圃秋深。採二徑之落英，糧真是飯；凝一叢之輕露，氣亡成珠。黍稷既馨，堪釀延齡之酒；霜林帶醉，還同剪綵之花。

這場法事發生的農曆九月，傳統曆法中是秋季最後一個月，故此文中說是「秋深」。又例如 A106《民國二十九年彭應模薦父彭際銀法事意文》說：

凡情始錄，景貺初陳。時也：歲月云終，天運周而欲復；韶華漸畢，日月去而難留。地既闢以鴻禧，皇功可報；天光開以黃道，帝聽宜酬。時景既述，法職先陳。

這場法事發生在農曆十一月底至十二月初，一年將盡，故此文中說「歲月云終」。上述這兩個個案的「序聯」不但句式規範，用詞精煉，且都不以直接描寫景物來點明時令，反映出較高的文學水準。

大抵要寫出為人賞識的「序聯」並不容易，故此一般道士寫這一部分時，較大可能是參考「詞意」範文集。本研究就發現部分個案的「序聯」與先前章節提到的典籍有關。陳復烜《靈寶文檢》卷八記載一段農曆十月用的「序聯」：

霜梨薦實，雪稻炊香。橘綠橙黃，占斷一年好景。菊殘荷盡，催回十月寒威。晚風吹水雁行斜，夜雨滴階蛩韻切。當玄英之肇始，宜法會之崇修。⁵¹³

當中「橘綠橙黃」、「菊殘荷盡」幾句脫胎自蘇軾七絕〈贈劉景文〉，該詩文為：

⁵¹³ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷八，〈時景類〉，頁 21b。

「荷盡已無擎雨蓋，菊殘猶有傲霜枝；一年好景君須記，最是橙黃橘綠時。」其中「橙黃橘綠」意思秋冬之交橙子黃熟，但柑橘還綠。個案中就有兩份意文的「序聯」與此大致相同，A045《民國三十四年郭興元薦叔郭啟周法事意文》說：

伏以橘綠橙黃，占斷一年之美景。荷殘花盡，催回十月之寒威。睹景生悲，
哀天命。

又 C009《民國三十七年向全信薦父向德祿法事意文》說：

際斯時也，梅開庾嶺，楓落吳江。橘綠橙黃，占斷一年好景。菊殘荷盡，
催回十月寒威。因此竭誠，敢申請命。

不過，除了上述這個例子，在眾多個案中未有發現與常見「詞意」範文集內容相類的文字。

事實上，各個地方的道士似乎都有自己的「序聯」範本。民國五年至二十二年間，湖南桃源縣人陶希敦曾經三次延請道士毛體範為親人修設亡齋，法事意文分是個案 A031、A032 和 A033。這三場法事剛好分別於農曆六月、九月和十月發生，故此毛體範為三份意文準備的「序聯」就有所不同。首先，A031《民國五年陶希敦薦祖母陶呂氏法事意文》說：

當斯時也。畢竟西湖六月中，風光不與時四同；接天蓮葉無窮碧，映日荷
花別樣紅。睹景陳情，鞠躬皈命。

農曆六月別稱荷月，這段序聯描繪了月西湖荷花盛開的美景。「畢竟西湖六月中」四句取自南宋楊萬里（1127—1206）七絕〈曉出淨慈寺送林子方〉。其次，A032《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏法事意文》說：

時維九月，序屬季秋。漁舟唱晚，響窮彭蠡之濱；雁陣驚寒，聲斷衡陽之
浦。撫景傷懷，鞠躬皈命。

傳統曆法把農曆九月稱為季秋，而「漁舟唱晚」四句取用了唐王勃（649—676）的文學名篇〈秋日登洪府滕王閣餞別序〉，其中「雁陣驚寒」是指大雁於天氣轉涼時，便成群結隊從北方飛往南方過冬。第三，A033《民國二十二年陶希敦薦祖父陶文斗法事意文》說：

舍哀時也。點點梅花，和天花而亂墜；紛紛霜葉，共貝葉以爭翻。睹景陳情，鞠躬皈命。

這段「序聯」中不但描繪了農曆十月臘梅開花和楓葉經霜變紅的景象，且以「花」和「葉」兩字引出「天花亂墜」和「貝葉」兩個佛教典故。這三段「序聯」引經據典，文辭優美，可以說都是上佳之作。

相比於重新創作，道士似乎樂意引用古人詩文詞句作為「序聯」，其中 3 個來自重慶市梁平區和萬州區的個案就用上一組四季迴文詩。萬曆二十二年(1594)舉人蔣一葵編著的《長安客話》卷一〈皇都雜記〉記載，明世宗和大臣合寫了一組四首以四季為題的「連理迴文詩」。這四首詩均從十二個字化成，從春至冬依次是「鶯啼岸柳弄春晴曉日明」、「香蓮碧水動風涼夏日長」、「秋江楚雁宿沙洲淺水流」、「紅鑪獸炭積寒冬遇雪風。」⁵¹⁴，以描寫春天景色的「鶯啼岸柳弄春晴曉日明」為例，十二字化為七言詩即是：「鶯啼岸柳弄春晴，柳弄春晴曉日明；明日曉晴春弄柳，晴春弄柳岸啼鶯。」A078《清光緒二十四年譚正安薦父譚德印法事意文》的「序聯」正確引用了夏季那一首：

當斯時也，香蓮碧水動風涼，水動風涼夏日長；長日夏涼風動水，涼風動水碧蓮香。

又 A058《清光緒三十四年曾道熙薦母薦曾鄒氏法事意文》的「序聯」則引用了冬季那一首：

期時也，紅鑪獸炭積寒冬，炭積寒冬慰雪風，風雪慰冬寒積炭，冬寒積炭獸爐紅。

不過當中卻把原文的「遇」訛為「慰」。《民國二十七年張仕倬薦父張志壽法事意文》的「序聯」同樣引用了冬季那首：

邇時。紅雲黑炭濟寒冬，炭滲寒冬遇雪風，風雪遇冬寒濟炭，冬寒濟炭黑

⁵¹⁴ 蔣一葵《長安客話》卷一〈皇都雜記〉：「連理迴文詩。春夏秋冬各一首，但十字成四韻。迴文詩順讀連下四字，逆讀連上四字，故成四韻。其春詩是世廟首倡御製，蓋是宮體，而夏秋冬則嚴、夏、李三相以次應制者也。春詩曰：『鶯啼岸柳弄春晴曉日明。』夏詩曰：『香蓮碧水動風涼夏日長。』秋詩曰：『秋江楚雁宿沙洲淺水流。』冬詩曰：『紅鑪獸炭積寒冬遇雪風。』」按文中提到嚴、夏、李，分別指嚴嵩、夏言和李春芳。蔣一葵，《長安客話》（北京：北京古籍出版社，1982），卷一，頁9。

雲紅。

當中訛錯可是十分嚴重，把原文的「爐」、「獸」、「積」、「遇」訛為「雲」、「黑」、「濟」、「滲」、「慰」，結果近乎文意不通。以上個案反映了儀式在長期流傳中如何形成差錯，以及地方社會上道士文學水平的參差。

四季迴文詩也證明同一地區的道士共用一套「序聯」範文，相類的情況也有不少。來自重慶市萬州區的 A057《清光緒四年曾紹全薦母曾鄒氏法事意文》「序聯」為：

斯時也：冬來雪擁透寒窗，梅逞英雄鬪一場。白者白，香者香，庭前鐵馬響叮噹，萬物秀麗皆春色，惟有蒼松不改常。

同一地區 A065《清光緒二十四年宋大鴻薦母宋張氏法事意文》的「序聯」除了改為以「是月也」開頭，其餘文字完全相同。又例如來自重慶市萬州區的 A084《民國十四年向延吉薦母向何氏法事意文》的「序聯」為：

夏風清，夏景明，芙蓉香過楚江城。蒲柳滿眼南風細，畫永簾垂小扇輕，人唱採蓮聲。

同一地區 A117《1950 年張世銀薦父母張元喜及張羅氏、弟張世金法事意文》的「序聯」為：

時也，得秋風，和秋風，楚江秋色動芙蓉。嫦娥早把丹心放，只說兒郎上九重，爭羨廣寒宮。

同一地區 A117《民國三十五年張元甫薦母張毛氏法事意文》的「序聯」為：

當斯時也，際此景矣：冬景寒，冬雪殘，梅花飛舞玉欄杆。鵲噪上林枯枝苑，人倚紅爐抱膝歡，有客上長安。

以上三段「序聯」分別寫夏景、秋景和冬景，同樣都用上「三三七、七七五」的句式，應該並非巧合而是來自同一套「序聯」範本。

綜觀個案中的「序聯」，這時期的道士在這一部分相比用四六駢文，似乎更偏向採用詩句甚至詞曲的形式。用七言詩例如個案 A066《民國二十七年宋明照薦父宋光藜法事意文》說：

當斯時也，東風解動正三陽，百草排芽遍地香，去臘梅鈿猶挺翠，四春柳眼正芬芳，三勳設供酌恩德，一意修齋薦父親，報本功勳今已畢，願祈合眷保安康。

採用「七七、三三七、七七」句式例如 A098《民國二十四年張仕倬薦父張志壽法事意文》說：

是月也。春來萬物色更新，江山秀麗動人情。綠者綠，青者青，夢裏常懷杜鵑聲。紅杏出牆關不住，方知一刻值千金。

A095《民國二十年程其龍薦祖父母程先義、程李氏、父程德喜法事意文》：

斯時也。秋色金風漸漸涼，許多燕子空排行。鳴者鳴，翔者翔，廣寒宮裡桂花香。欲折一枝難下手，君王留與狀元郎。

也用採用疑為詞牌《西江月》的「六六七六、六六七六」句式，例如《清光緒十八年馮廣文薦母馮苟氏法事意文》：

時維：螺髻梅花露白，虎牙木葉飄黃。六合韶光運小陽，霜降還加雪降。
子谷雉雌入水，寅階蟋蟀在床。事竟農人已滌場，正好修因供養。
時也敘畢，法籙先充。

從以上這些例子所見，意文中「序聯」這一部分在地方社會上有從駢文轉向詩詞韻文的趨勢。

2.5 正文開頭部分之四：道士信息

道士在儀式表達自己宗教身分的程序「稱法位」、「具法位」、「稱法職」、「具法職」。道教各個宗派在這方面各有傳統。近世以來，正一道士所稱法職為在「授籙」制度中從江西龍虎山「萬法宗壇」所得到的「籙位」，若果以目前中國道教協會制定的規定，「籙位」從低至高分為「太上三五都功經籙」、「正一盟威經籙」、「上清三洞五雷經籙」、「上清大洞經籙」、「三清三洞經籙」五階，其中最後一階只授予張天師。全真道士不授籙，以現今全真龍門派道士為例，稱法職時稱：「太上無極大道，玉清金笥寶籙，混元紫府，選仙上品，秉東華演教，龍門正宗，大羅天仙狀元，丘大真人門下第某代弟子」。

意文個案中常見在「法職先充」、「法職首稱」、「法職先陳」等文字後，列出法事主科道士的法職和姓名。本研究搜集到的意文個案，大多數是來自正一道士所做的法事，故此在這一部分可以見到各階法籙。提到「太上三五都功經籙」的例子有來自湖北省羅田縣的 A017《清嘉慶二年江承隆薦祖父母江之才、江蕭氏、弟江承盛等七人法事意文》，其中道士江道彰自稱：

臣係漢祖五十八代天師大教主張真人府下，佩受太上三五都功經籙，神霄玉府執法仙官，行諸階科法事。

來自雲南省楚雄市的 A139《民國三十二年竇國應薦竇維保等人法事意文》，其中道士楊真明自稱：

臣系三天金闕門下，九宸玉陛臺前，福地龍虎仙山上清萬壽宮，嗣漢祖當朝屬天師府張大真人門下，澆經籍度三師保舉，參傳奏授上太三五都功經籙，九天應化主令仙官。

提到「正一盟威經籙」有來自重慶市萬州區的 A056《清光緒元年曾道熙薦父曾紹衡法事意文》，其中道士劉守仁自稱：

職係江西福地，龍虎仙山，當代天師張大真人幕下，移文奏授正一盟威經籙，金闕玄都少宰，三界伏魔御史，應化真人，通行便宜事。

來自湖南省長沙市的 A028《清光緒十八年彭于鵠薦兄彭于鵬法事意文》，其中道士劉玄靖自稱：

本壇系出福地龍虎仙山，當朝現任六十代天師張真人府下，請授正一盟威經籙，九天金闕侍御大夫，知雷霆諸司院府事，為任承行度亡法職。

提到「上清三洞五雷經籙」的有來自江福建省德化縣的 A002《民國二十七年曾其來薦祖父母曾傳紅、曾林氏等五人法事意文》，其中道士劉傳法自稱「上清三洞五雷經籙九天金闕文林郎」。來自湖南省瀏陽市的 A039《民國六年王篤忠薦母王彭氏法事意文》，文中道士劉貞玄自稱：

臣系泰元都省門下，福地洞陽龍虎山鶴鳴金殿萬派宗壇，襲封留侯嗣漢祖六十二代護國天師張公真人府下，參授上清三洞五雷伏魔都功正一盟威經

籙弟子，奉命遺教，叨行掌冥福拔亡科事。

來自重慶市江津區的 A091《民國十六年王興海薦母王謝氏、王冉氏法事意文》，其中道士謝達元自稱：

代香遙叩，小臣原係江西省廣信府貴溪縣明遠堂三清街，當代天師教主張大真人門下，請參求授上清三洞五雷經籙，九天金闕火部尚書執法仙官，掌雷霆驅邪伏魔使，奉行先天便宜朝參度亡科事。

提到「上清大洞經籙」較少，例如來自江西省銅鼓縣的 A015《民國八年王槐桃薦父王昇遠法事意文》，文中道士王宏鈴自稱：

正一嗣叩天師張大真人府下，旌受上清五雷都功盟威經籙，連受上清大洞經籙，銜充金闕侍宸掌演教一炁真人。

從上述資料所見，道士在稱法職時會首先特別強調「江西省廣信府貴溪縣」、「龍虎山」、「天師」、「張真人」等資訊，用意似乎是說明「籙職」的正當來歷。

此外，除了上述從「太上三五都功經籙」至「上清大洞經籙」四階經籙外，個案中也可以看到「靈寶中盟經籙」。清順治十五年第五十三代天師張洪任序的《正乙天壇玉格》下卷之後的職狀提到：「奏授太上三五都功、正一盟威、上清、三洞、靈寶中盟等籙各一宗，皈身佩奉。」即清初龍虎山授籙制度中仍有「靈寶中盟經籙」，但是未知甚麼原因後來不再被列入。⁵¹⁵意文個中就有提到「靈寶中盟經籙」，例如來自重慶市萬州區 A069《清光緒十六年張天明薦父母張文學、張文氏法事意文》，文中道士孫常安自稱：

欽稟天師老祖幕下，奏授上清靈寶中盟經籙，九天金闕翊衛仙卿，中順大夫，濟幽利顯，應化真人，協判雷霆都司省，三界宣科法事。

同樣來自萬州區的個案 A082《民國二年郭澤富薦父郭俊禮法事意文》的道士劉

⁵¹⁵ 有關龍虎山授籙制度沒有了「靈寶中盟籙」，見劉仲宇，《道教授籙制度研究》（北京：中國社會科學出版社，2014），頁 146-165。惟「靈寶中盟籙」並非失傳，在江西省修水縣道士周裕光（生卒不詳）便藏有《靈寶中盟經籙全宗》。見陳雅嵐，〈修水縣道教正一派經籙文本略說〉，《弘道》，第 66 期（2006），頁 69。有關「靈寶中盟籙」現狀，可參考現任（2024）江西省道教協會會長、閭皂山大萬壽崇真宮住持李紹華的文章。見李紹華、李滔祥，〈赤符丹篆，永鎮靈根——靈寶中盟籙的挖掘與整理〉，《正一道教研究第六輯》（北京：宗教文化出版社，2018），頁 229-259。

陽泰和 A100《民國二十九年張仕倬薦母張曾氏法事意文》的道士吳靜心也表示自己是授「靈寶中盟經籙」。

本研究發現少量個案中，道士在稱法職時既提到正一法籙，又提到自己是全真道士。這些個案一部分來自湖南省，例如來自邵陽縣的 A025《清咸豐八年陳榮祥薦父陳代見法事意文》，其中道士劉運晨自稱：

大清朝上湖南等處長沙省承宣布政按察二司所隸寶慶府道紀司，教自吳西廣信府貴溪縣上仙朝元殿萬法宗堂，得符出籙，宗師正一當代顯應爵封留侯護國公，迄今六十一代宏化天張翁培元大真人，掌權天下道教宗總事，治國安邦，輔正除邪，肇自通行而來，係我派祖落寶郡城西紫極宮北宸觀，開創邵東玉京山金龍觀，派演古蹟龍虎山太平觀，迎傳旗峰紫雲山金鳳觀，鼎建福地鳳儀山七星觀全真修煉道士，秉先天清微老氏大教，恭投天師府下，受太上正一盟威修真祭酒經籙，充九天貝闕三島蓬宮玉堂演教仙卿九炁真人，判北極天樞院，奉行主持拔亡追修事。

來自邵陽縣的 A048《民國三十八年尹祚義薦母尹楊氏法事意文》，其中道士王希暹自稱：

臣係太上流傳京都敕建白雲觀，開派湖北長春觀，交分邵東顯跡宮、中明亭移粟堂上西湖觀、純陽山明應觀、揭名山大星觀、復店石壁山朝陽觀全真修煉羽士，職受正一盟威修真五雷經籙，奏充九天金闕侍郎大夫，知上清黃籙院幹南昌受煉司，判三界萬靈功果，代天宣化，濟物利人，叨行為冶鍊超擢事。

來自湘鄉縣的 A027《清光緒十五年陳聲信薦父陳才連法事意文》，其中道士彭學鳳自稱：

恭奉道旨，欽尊御製，敕詔江西廣信府貴溪縣，福地龍虎仙山上清宮太微殿，正一嗣漢歷代萬法顯宗壇，傳符出籙，襲封留侯護國公六十二代弘化天師大真人，掌令天下道教事張公銘，修建經科，次第頒行京省湖南等處承宣布政按察二使司，長沙府正印道紀司，湘鄉縣道正道會司。我教來自

湘城金華山顯真觀、古蹟松華山龍興觀全真羽士，奉太上老君玄元皇帝遺教，在泰玄都正一平氣嗣天師門下，奏受上清三洞五雷、盟威、都功經籙三宗，職任神霄都府總部仙官，判陰陽功過，知南昌黃籙二院，叨行靈寶拔度法事。

以上三個例子提到邵陽縣的北宸觀、太平觀、金鳳觀、顯迹宮、朝陽觀，以及湘鄉縣的顯真觀、龍興觀在地方志中皆有迹可尋，⁵¹⁶而「京都敕建白雲觀」和「湖北長春觀」即今日講的北京白雲觀和武漢長春觀，是全國重要的全真道觀。這幾個個案反映在江西當地有著「全真羽士」授籙的傳統。另一個例子，是來自重慶市雲陽縣的 A116《1953 年鄔宗興薦父鄔澤福法事意文》，道士吳陽善自稱：

臣係太上無極大道，混元紫冊，金闕選仙，龍門天仙狀元邱祖太慈真人教下遺派，轉奉襲封留侯太子少保正一嗣教六十二代天師張大真人門下遺教，陞授神霄玉府效籍北極祛邪仙官，領雷霆都司院考察三界不正鬼神，行先天便宜司，為任叨宣祈恩度亡法事。

上文中「太上無極大道」至「真人」一段與目前全真道士稱法職類似，但由於資料所限，所以當中「遺派」與「轉奏」的含義未明。

此外，個案這一部分亦有一些道士沒有表明自己的宗派身分和法職，例如來自江西進賢縣的 A011《民國三十三年吳國昌薦父吳先熹法事意文》中，道士何星遠自稱：「臣秉老氏青尼聖教，主持度人科範朝儀法事，凡昧下土小臣」。所謂「老氏青尼」源自把儒釋道三教教主分別尊稱為「仲尼」、「牟尼」和「青尼」並合稱「三尼」的說法。⁵¹⁷

2.6 正文開頭部分之五：齋主（孝眷）信息

⁵¹⁶ 北宸觀見〔康熙〕《寶慶府志》（北京：書目文獻出版社，1998），卷十六，〈秩祀志〉，頁 22a；太平觀、金鳳觀、顯迹宮、朝陽觀見〔道光〕《寶慶府志》（臺北：成文出版社，1975），卷六十二，〈疆里記二〉，頁 24a；卷六十七，〈疆里記七〉，頁 18b、19a、33b。顯真觀、龍興觀見〔同治〕《湘鄉縣志》，卷二十三，〈方外志〉，頁 2b、19a。

⁵¹⁷ 《玉清贊化九天演政心印集經》：「粵越三百劫塵，當得八十一化。青尼致中，仲尼時中，牟尼空中。三尼師師，文尼翼司。三尼克傳，文尼斯贊。」〈道藏續編第一集提要〉：「三尼者，孔子仲尼，釋迦牟尼，老子青也尼。」閔一得，《道藏續編》（清道光十四年印本），〈道藏續編第一集提要〉，頁 2a。

在道士信息之後，亡齋意文接下來一般敘述道士是受到居住在某地的齋主委託修設法事。這一部分通常以「今據」、「據」、「領為」等詞語開頭，首先指明齋主的居住地，然後寫出一份通稱「孝眷」的亡者親人名單。這些齋主信息往往極為詳盡。在居住地方面，文中會清楚標示出各級行政區劃，從省、府、州、縣，以至縣以下的鄉、都、里、甲等地名，當中許多縣以下的地名，在現今的地圖中仍然能夠準確查到。至於孝眷名單方面，文中一般按照傳統文化，從亡者的兒子開始，按照血緣關係的親疏，逐一系列每名親人與亡者的關係和姓名。有時在每個人名下更會寫上該人的生辰八字，以加強個人身份信息。這份名單數少則幾人，多則幾十人。

在這一部分最常見的是子薦父或子薦母。子薦父的例如 A131《民國二十年黃同清薦父黃均厚法事意文》，文中說：

今據中華民國四川省嘉陵道樂至縣崇仁鄉五甲，地名朱家溝居住，奉道修供焚香炳燭，首七薦父初終，化財拔亡，報恩孝男黃同清、喻氏、孝女昭秀、孝孫……、孫女……、胞弟……、孝侄……、侄孫女……、內弟……、堂侄……、堂弟……、孝婿……、侄婿……、侄女……、外侄……、外侄女……、外侄婿……、外孫婿……、外孫……，右及合孝人等，因此竭誠，敢伸請命。

文中提到的朱家溝，在今日行政區劃上屬於樂至縣東南部的迴瀾鎮。子薦母的例如 A039《民國六年王篤忠薦母王彭氏法事意文》，文中說：

奏述民國湖南長沙府瀏陽縣北鄉三十七都七甲祀清水堡城隍桂花礮福主祠土地宇下修因儼命哀子篤忠、媳劉氏、期服孫……、期服侄……、大孫女……、二孫女……、三孫女……、四孫女……、五孫女……、侄女……、外侄孫……、仗期生(甥)……、堂三孀弟婦……、堂四弟……、堂妹……、堂四妹……、堂滿(五)妹……、胞弟彭拔萃……、內侄彭光華……，右暨合家人等。

文中提到的桂花礮，應即今日瀏陽市西北部沙市鎮的桂花橋村。從以上兩個例子

可以發現孝眷名單的寫法和詳略不一，上述兩個個案中 A039 就比較詳細，一方面列出了同輩排行，另一方面也包括了亡者王彭氏娘家的親人。此外，A039 也用上儒家喪服制度中「期服」、「杖期」等用語。在個案中同類的寫法也不是少見，很多意文都會用上「五服孝眷」這個詞總稱亡者的親人，甚至如 A141《清光緒三十二年呂忠滄薦母呂氏法事意文》寫「右暨大、小功、斬、齊衰、緦麻孝服人等」，詳細寫出了「五服」的名稱。

除了最為常見的子薦父母外，孝眷與亡者之間的親屬關係可以說林林總總，不勝枚舉。以孫薦祖的例如 A017《清嘉慶二年江承隆薦祖父母江之才、江蕭氏、弟江承盛等七人法事意文》，文中說：

貫係一泗天下，南瞻部洲，大清國土，翼軫躔列，荊州分野，湖廣分省，湖北黃德武昌等處地方，承宣布政使司所隸黃州府統轄羅田縣，奏充平湖鄉分里三十都建立金家園社居，奉道籲天請恩修齋誦經禮懺除幃生天事。承重孫江承隆、孝子尚書、孝孫……、孝孫媳……、孝孫女……、孝曾孫……、孝曾孫女……、孝堂侄……、孝堂侄媳……、孝內侄……、孝外孫……、孝孫婿……、孝曾外孫……，右及孝眷人等，即日齋沐身心，百拜皈命。

這篇意文在敘述齋主住址時頗為特別，既用上佛教地理詞彙「南瞻部洲」，又用上古代星學中二十八星宿分野概念「翼軫躔列，荊州分野」。由於這場法事主薦對象江之才和江蕭氏的長子江尚友已經亡故，所以排在孝眷名單第一位的是江尚友的長子江承隆，按傳統禮俗稱為「承重孫」。以弟薦兄的有 A028《清光緒十八年彭于鵠薦兄彭于鵬法事意文》，文中說：

領為大清國湖南長沙府善化縣長樂鄉營塘里于董大王團山墳土地宇下修因胞弟彭于鵠丁卯八月二十六未時、哀妻文氏庚申五月初七午時、弟婦……、妹……反念父……、母……、祖母……，領及制眷等。

由於亡者彭于鵬沒有子嗣，所以排在孝眷名單第一位的是他弟弟彭于鵠，而名單最後才列出比亡者輩份高的父母和祖母。這份意文在孝眷姓名後，還寫出了其人的生辰八字。以夫薦妻的例如 A032《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏法事意文》，文

中說：

今據中華民國湖南省辰沅道桃源縣歸鶴鄉珠溪中保九如坪土地治下，孝夫主陶希敦、孝胞弟陳啟炤、宗堂弟……、返念父陳大桂、母唐氏、叔……、祖翁文斗、堂妹……，右洎五服外孝姻眷屬。

根據後文陶陳氏生於光緒二十四年，於民國八年意外「命溺塘池」身故時不過二十二歲。陶希敦與陶陳氏未有子嗣，這份意文中就較罕見由陶希敦以「夫主」身分排在孝眷名單第一位。此外，孝眷名單不只有陶陳氏夫家的親屬，也有她娘家的親人。在眾多個案中，頗為罕見的是 A127《清光緒十九年范世槐薦義祖葉洪春法事意文》，文中齋主是「庚侄孫」范世槐，而薦度對象「庚祖」葉洪春是范世槐祖父范嵩城的義兄弟。

意文中這一部分齋主居住地的地理信息，可以說相當緊貼時代的變遷，例如本節先前引錄 A032《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏法事意文》文字提到的「辰沅道」，只是民國三年至九年間短暫出現過的行政區劃，⁵¹⁸又如 A046《1959 年郭學賢薦父郭興香法事意文》說：

今據中華人民共和國湖南省桃源縣剪市公社喜雨大隊沙蘿姜家塆壩家永鎮坊土地社下居，奉道四七修齋，薦亡悼祖，焚楮灼簣，報本孝男郭學賢、媳蕭氏、孝女……、孝養女……、孝孫……、孝孫女……、孝侄男……、孝侄女……、孝從堂侄……、孝從堂侄孀媳……、孝從堂侄女……、孝從堂侄孫……、孝從堂侄孫女……、孝外孫……、孝外孫女……、孝胞弟孀媳……、孝從堂弟……、孝外孫……、孝姪外孫……、孝外甥……、孝外孫女……、孝外孫……、孝外甥……、孝外甥女……、孝外孫……、孝門生……、孝內姪……、孝內姪孫……、孝內姪孫女，右及五服孝眷人等。

文中「剪市公社」這個地名只是短暫出現過三年。1958 年 8 月中國在全國推行人民公社制度，當時桃源縣即設立了剪市公社。1961 年，剪市公社被析分為喜雨

⁵¹⁸ 傅林祥、鄭寶恒，《中國行政區劃通史·中華民國卷》（上海，復旦大學出版社，2007），頁 210-211。

和和平兩個公社。到了改革開放以後，那一帶設立了剪市鄉，至 1996 從鄉升級為鎮，一直至今。這個個案也反映了在當時熱烈的社會主義政治活動，仍然無阻人民根據傳統邀請道士薦度親人。

同時，以上幾個意文個案中在舉出齋主居住地時最後寫「土地宇下」、「土地治下」或「土地社下」，所謂「土地」是指俗稱「土地公」的社神，其意思是該地是屬於該處社神管理的範圍。研究者已提出，傳統中國社會把不同地方或村落歸屬於不同寺廟，其中勞格文認為「宋以後中國地方社會以廟宇為中心」，而譚偉倫根據自己多年對中國東南部田野調查的經驗表示認同。⁵¹⁹意文個案這種寫法，為這種現象提供了更多證據。

2.7 正文中段部分之一：正薦對象信息

意文開頭部分用來交待法事的緣起，而中段部分則用來敘述法事的核心。這裏首先寫的是正薦亡者的信息，敘述亡者於何年何月何時出生，於何年何月何時身故。一般來說，正薦亡者多數是一人或者是一對夫婦，但也有一些追薦法事正薦亡者人數眾多，例如個案 A017《清嘉慶二年江承隆薦祖父母江之才、江蕭氏、弟江承盛等七人法事意文》的薦度對象包括了齋主江承隆的祖父江之才、祖母蕭氏、弟江承盛、弟媳方氏、兩名堂兄弟江承麟和江承鑿、侄女江二女共七人。這一部分有些個案中寫法也較為詳細，會提到正薦亡者出生和亡故的地點，以及亡故的原因。

這裏以較為詳盡和特別的個案 A091《民國十六年王興海薦母王謝氏、王冉氏法事意文》為例。這份意文有關民國十六年時，齋主王興海延請道士謝達元修設亡齋追薦早已亡故的兩名母親王謝氏和王冉氏。因此，意文內頁正文前的一頁就寫上「同度二亡」。文中說：

伏為亡人新逝顯妣王母謝氏老孺人，神魂陽命生於上皇光緒九年癸未歲九月初四日巳時，元係四川東道重慶府江津縣杜里二都八甲地名大草埧生長

⁵¹⁹ 譚偉倫，〈從湘中「應教」一個歷史人類學研究看民間佛教〉，《玄奘佛學研究》，第 38 期（2002），頁 28-29。

人氏。陽光卅五歲止矣。蓋謂遙逍登紫府，快樂寶蓮台。一旦終于民國七年戊午宮六月初十日辰時，仍歸本川省本府縣本里本都元甲地名龍門溝屋基，因恙身故。

再念亡人新逝顯妣王母冉老孺人，正性陽命生於皇清光緒九年癸未歲六月初三日，于時育於南川縣所居地名生長人氏。在陽四十三歲止矣。蓋正紅粉鏡中辭女相，白蓮台上轉男身。黃粱一夢，千秋永別。大限歿於民國十三年乙丑歲八月十五日巳時，仍在四川省重慶府江津縣杜里二都八甲地名藍家沱碼頭上，水溺因恙身故。

這段提到了兩名正薦亡者的出生日期、出生地、死亡日期、死亡地和死因。文中的大草壩和龍門溝，應即今日重慶市江津區德感街道草壩社區和龍華鎮龍門社區，至於王冉氏「水溺」的藍家沱至今仍是重慶市的重要港口。

2.8 正文中段部分之二：痛念

在明清兩代的「詞意」範文集中，有專門收錄度亡法事用的「詞意」，例如《四六金書》第十七品〈薦拔往生品〉、《靈寶文檢》卷十〈痛念〉，以及《心香妙語》卷四〈薦度類〉。這些範文按照父子、母子、夫妻、兄弟等等人倫關係而創作，字裏行間多有哀悼和頌讚亡者的思意。這種寫法原本不被提倡，南宋金允中就曾批評：「俗人之見，每於薦度，則力稱亡者之德行，備述生前之勤勞，豈是告天請宥之意耶？」⁵²⁰不過，正如陳復烜在《靈寶文檢》〈凡例〉提到：「原書本少痛念，今採雅俗以及陳公仲遠作述，刊入備用。」⁵²¹到了清代道士似乎已經接受了這種哀悼和頌讚亡者的文字。

從本研究搜集到的個案所見，一些意文在交待正薦亡者信息後便會以「痛」或「慟」字開頭哀悼和頌讚亡者，文字款式頗多。這段文字從主題來看，無疑源自明清兩代的「詞意」範文集中的傳統，但文字的風格上已經變得以通俗為主。子薦父的例如 A016《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》說：

⁵²⁰ 金允中，《上清靈寶大法》，卷三十一，〈章詞表牘品〉。《道藏》，冊 31，頁 497。

⁵²¹ 陳復烜重校，《靈寶文檢》，卷一，〈凡例〉，頁 10a-11a。

痛惟父逝，慘矣兒哀。訓子課孫，耕讀每至兩忙；奮勤失儉，辛苦常經百致。上棟下宇，處處皆留手跡；且此阡彼陌，在在均屬心謀。准擬百年上壽，承歡尚有餘日。豈知一旦拋塵，撫宇已隔三秋。論罔極之恩，何忍割捨靈幃；據輪迴之說，又恐羈留幻影。爰竭微忱，用祈脫化。

光緒三十一年張地靈薦父張天明法事意文

顯孝正宜公平，處世勤儉，樸素居家，願同彭祖福無涯，忽然撒手泉下，莫非神托箕尾，想是魂返仙槎，合值除靈，資薦拔度父魂脫化。

A082《民國五年高光義薦父高仕類法事意文》說：

慟念吾父，立身處世，常懷披星戴月之苦；守業營為，常依千古齊家之模，宗親稱其孝，鄉黨讚其仁。只翼天年永固，誰知一日登仙。真是樹欲靜而風不停，子欲養而親不存。

這幾段文字都是先讚頌父親一生辛勞，原本盼望父親安享晚年，怎料忽然撒手人寰。子薦母的例如 A064《清光緒元年宋正理薦母宋王氏法事意文》說：

痛念吾母逢超升，欲報母恩，難報母恩。年未三十失薰礪，行守天真，坐守天真。兒等齟齬識匪深，欲把冤伸，誰把冤伸。長兄跌足旋喪身，根既凋零，枝亦凋零。幸而從此奮精神，朝也克勤，夕也克勤。撿柴菌以撫零丁，鞠育恩深，顧復恩深。燃松節而代殘燈，紡績艱辛，費用艱辛。口積牙固漸豐盈，名重鄉鄰，望重鄉鄰。骨肉寓處共三人，雖非一庭，何啻一庭。無奈分派本恆情，各自勤耕，誰敢輟耕。創業制產事匪輕，蘭也昌榮，桂也昌榮。正好坐食享安甯，南海開樽，北海開樽。孰意不疾歸黃泉，仙鄉早登，陽台早登。於今三年隔幽冥，遐思德音，莫聆德音。巾幘堪把英雄稱，彤管足珍，芳徽足珍。詠柏舟兮振家聲，永矢冰心，永知雪心。旌表節孝到如今，霜皚仙岑，梅讓仙岑。卜此良辰除母靈，稍慰親心，略表子心。齋戒沐浴具菲忱，惠然來臨，欣然來臨。竊冀慈母回天庭，默佑兒孫，永佑兒孫。⁵²²

⁵²² 「欣然來臨」原文作「欣竊然來臨」，據文意刪「竊」字。

A065《清光緒二十四年宋大鴻薦母宋張氏法事意文》說：

痛念吾母賦性幽貞，親族仰其淑德，鄰里頌其慈仁。佐父理家，受盡萬苦千辛。主中饋，起五更，夜非紡綿，即補衣襟。克儉克勤，不昔閒耍一刻。不昔錯用一文。但願多置田業，大顯門庭，子子孫孫不受貧，而且生男育女，功德直比海樣深。十月懷胎實勞苦，三年提攜甚殷勤。擇門婚配，事事更費母精神。今幸子孫蟄蟄，子孫純純，願吾母壽比南山，不騫不崩。不肖等長依膝下，亦足稍達微忱。無何昊天不吊，陡然一夢入天庭。吾母萬壽，臻八旬有零。不肖等缺少奉養晨昏，到而今，骨肉離分，幽明永隔倍痛心。

這兩段文字在鋪排方面與「子薦父」相類，著墨於母親如何養兒育女和持家有道。在行文方面，雖然「神托箕尾」、「藁礎」，「彤管」、「中饋」等等個別詞彙亦有典故，⁵²³但整體上一般人也通俗易懂。

與序聯一樣，從個案所見痛念的文字也有採用詞曲的傾向。較為簡單例如 A024《清咸豐四年李永喜薦父母李述質、吳晉娘法事意文》在這一段採用四言韻句，文中說：

痛念父母，泣涕漣漣。生我鞠我，恩並昊天。方謂天眷，壽享長年。庚辰厄歲，吾父登仙。何期辛丑，母命難延。今仗道力，灼簣焚錢，佑啟我後，瓜瓞綿綿。

又有在一這段疑採用了詞牌《浪淘沙》「五四七七四、五四七七四」的句式，例如個案 A057《清光緒四年曾紹全薦母曾鄒氏法事意文》說：

痛念：吾母駕仙遊，忍將兒丟，一天風雨實堪愁，幽明兩隔難相會，淚眼雙流。聚散各悠悠，劬勞未酬，今建法筵把神求，吾母有靈承薦拔，早步瀛洲。

⁵²³ 「神托箕尾」即升天，傳說商代傳說死後昇天跨身於二十八宿中箕、尾二星之上。「藁礎」即「藁砧」，是妻子稱呼丈夫的隱語。古代農村鋤草需要「鈇（鋤刀）」和「砧（砧板）」兩種工具，提到「藁砧」會聯想到「鈇」，而「鈇」與「夫」同意。「彤管」是古代皇宮內的女史記錄后妃的事蹟用的筆。「中饋」指家中廚房之事。

又 A075《清光緒二十年譚家謨薦父譚奠進法事意文》說：

痛念：顯考入冥邦，無任悽愴。蓼莪讀罷空慘傷，生前教養恩難訴，德配彼蒼。春露與秋霜，抱恨綿長。略伸子道竭哀腸。延仗黃冠垂妙法，薦往天堂。

又 A090《民國十七年向德祿薦父母向承川、向黃氏法事意文》薦父一段說：

慟念：吾父駕仙遊，忍將兒丟，一天劬勞恩未酬。至今三年不相會，淚眼雙流。聚散兩悠悠，報答無由，慮父在世有愆尤。不假經功申薦拔，恐墮幽囚。

有些寫法語句的通俗程度甚至近乎戲文，例如個案 A056《清光緒元年曾道熙薦父曾紹衡法事意文》說：

痛念，吾父五八年幾，芳華正相宜。胡為一旦弗瘳絕疾，忽着心兒。將我母子丟棄，更將祖母別離。這也是生死有命，非人所料的到。而今母寡子幼，孤孤悽悽，教兒處處嘆路岐。噫！庭前幾陣催花雨，不及孤兒滴。白髮老祖悲悲切，黃口幼弟呱呱泣也。真堪痛惜哉！實可惜！

亡者曾紹衡於道光十五年出生，於光緒元年身故，剛好四十歲，故此文中稱為「五八年幾」。這段文字描述了母親失去兒子、妻子失去丈夫、兒子失去父親的傷痛，惟查 A060《民國五年曾學賢薦父曾道熙法事意文》，齋主曾道熙於咸豐元年出生，於這時其實已經二十餘歲，文中說是「母寡子幼」頗不恰當，而這或許是道士套用範文的結果。

2.9 正文中段部分之三：法事內容

意文中段篇幅較長的部分，是會逐一列出道士做法事的每個項目。這一部分的寫法各地差異頗大。

這一部分最常見的寫法，是列出諷誦「某某某經」幾部、禮拜「某某某懺」幾部，例如個案 A028《清光緒十八年彭于鵠薦兄彭于鵬法事意文》說：

遴邀羽士，潔治凡居，鳴鑪清誦《太上八大神咒》、《老君清靜經》、《昇玄消災經》、《禳災度厄經》、《天童護命經》、《三光注齡經》、《玉皇心印經》、

《三官赦罪經》、《雷祖玉樞經》、《東嶽誥咒經》、《玉文生神章》、《度人上品經》、《救苦生天經》、《道君解冤經》、《功德法食經》、《九幽甘靈經》、《十王免難經》、《五廚惠命咒。志心禮拜冥府十王大懺》、《東嶽翻冤法懺》、《救苦洪文寶懺》、《三元滅罪水懺》、《觀音十二品願》。以上經懺，均列四部，誦拜完隆，一並交卸，惟冀經消萬罪，懺滌千愆，地獄不經，天堂早上。

按照每個地方法事傳統的不同，除了寫唸了甚麼經和懺外，也會寫燃燒了甚麼香燭，呈遞了甚麼儀式文書，焚燒了紙錢和紙製供品等等。

較不常見的寫法例如個案 A021《清光緒二十三年李祥柏薦母李劉氏法事意文》，這份意文在這一部分沒有逐一開列唸了甚麼經懺，而是「逐一開陳」演經、禮懺、進貢、代還、建醮、煉籠、追遠七個環節，其間著重敘述各環節的理念和利益，以下僅節錄頭三段：

……倏爾首七屆臨，面參地府泰素妙廣真君案下，審詳功過，判化超昇。
今將歲事，逐一開陳。

一呈演經，竊思玉板金繩，乘參最上。瓊文寶笈，果證辟支。欲求意蕊之放開，須假心經而覺悟。爰窺妙典，聲徹幽冥。伏願宣秘要於琅函，全消烈焰；擁恩光於玉闕，廣被慈雲。

一呈禮懺，竊思庚申未守，狀告三彭。甲子停形，侵虞六鑿。雖太上門開悔過，容囊中念切懺非。爰禮慈尊，庶蒙寬宥。伏願豁免陽愆夙孽，受福有基；包涵故作誤為，步雲得路。

一呈進貢，竊思賦政九州，夏家定制。物陳列國，周室成規。奉王既有所輸將，超亡宜殷於芹獻。爰抒諸司，聊伸片念。伏願龍顏悅我暴忱，紅雲煥彩；鳳表垂茲暉吉，月華流恩。

一呈代還……。

一呈建醮……。

一呈煉籠……。

一呈追遠……。

於內禳星辰於斗府，奠方位於龍神。總抒情悃，冒干宸聰。由是上取二月廿四為始，仗道修建表青玄開度大齋一供四天，功果至式十六日住散。以此丐頌天恩，專祈幽顯普擢，存眷均沾等情。

這種寫法無疑文字較為優美，且顯示出道士對信仰認識和理解的程度較高，不過從研究角度來看就沒法得悉具體的項目。

個案 A021 提到的「代還」和「煉籠」，在一些個案中會占頗長篇幅。所謂「代還」與《受生經》信仰有關，指人在投胎為人前在天京或地府借貸金錢若干，故此必須還款，稱為「填還」，在個案中相關的儀式部分就稱為「代還」、「代填受生」、「代還官錢」、「填錢」、「填還受生」、「填還冥債」、「填繳官錢」、「貸填受生」、「貸填曹庫」、「了除受生」等等。「煉籠」即焚化紙錢給亡者，在個案中相關的儀式部分也是名目眾多，一般以「化」、「灼」、「焚」、「煉」等字開頭，搭配「包」、「財」、「箱」、「簣」、「錢」等字，例如「化簣」、「化寄財簣」、「化箱寄錢」、「化箱煉錢」、「化箱煉簣」、「化箱煨錢」、「灼包」、「灼財」、「灼化珍財」、「灼財化箱」、「送化寄財」、「寄財化箱」、「寄財化簣」、「焚帛化箱」、「焚楮灼簣」、「焚錢」、「焚錢化箱」、「焚簣化財」、「焚簣灼箱」、「給簣化財」、「煉簣」、「煉箱化包」、「薦亡化箱」等等。有關「代還」和「煉籠」的特點，留待第六章闡述。

2.10 正文中段部分之四：副薦宗姻與孤魂

道教度亡法事為了貫徹「普度」的理念，儀式對象除了正薦的亡者外，也包括副薦（或寫作附薦）的亡者。在本研究搜集的個案中，意文中段部分一般都有這一部分，當中副薦對象又可分為已故親屬和孤魂兩類，這即個案 A036《民國元年尹慶普薦母尹楊氏法事意文》所說：「副嘆宗支孤爽。」A105《民國二十九年彭應模薦父彭際銀法事意文》所說：「副悼宗姻，施戒利幽。」A047《民國三十八年尹祚義薦母尹楊氏法事意文》所說：「於中開荐宗親，賑超孤幽。」A056《清光緒元年曾道熙薦父曾紹衡法事意文》所說：「追宗利幽，致敬報本。」

在意文中副薦已故親屬稱為「代拔宗親」、「代祀宗支」、「代請宗祖」、「代薦

宗親」、「追宗悼祖」、「請祀前亡」、「請祀先亡」、「請祀宗親」等等。副薦已故親屬並不限於父族，也包括母族和妻族，正如《清光緒十七年譚明新薦父譚德盛法事意文》說：「請薦宗祖，同度親姻。」上述文字中「宗親」便常見寫為「宗姻」，個案中「姻」字也常見寫作異體「婣」。若果主薦新逝的亡者是「慎終」，那麼副薦已故親屬則是「遠追」，故此這一部分也是齋主盡孝道的一個重要表現，正如 A055《清同治九年曾紹衡薦父曾奇德法事意文》在開列已故親屬名單前說：

齋主切思物本乎天，人本乎祖，既有薦父之心，豈無追宗之意，今就壇中，
列名代度。

同樣，A141《清光緒三十二年呂忠滄薦母呂呂氏法事意文》也說：「飲泉思脈，摘果尋枝，慎終追遠，右方請薦。」副薦已故親屬的人數可以相當多，有些個案會把名單改附在意文最尾或另紙書寫，例如 A016《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》（圖 35）。

道教信仰認為一些亡者的靈魂在陽世滯留，道書中經常稱為孤魂、孤魂由子。這些無人祭祀的亡魂相當人沒有衣食，長期挨餓受凍，意文個案中 A060《民國五年曾學賢薦父曾道熙法事意文》便有說：「外憫孤魂無主又無依，行也悲悽，坐也悲悽，天寒地冷受孤悽，朝也啼饑，暮也啼饑。」道士在度亡儀式發展過程中，一直強調儀式中應有普薦孤魂的理念，南宋道士金允中便說：

切詳黃籙諸齋，濟度為本。顯則祝君康時，普福羣生；幽則拔鬼度魂，廣資萬類。庶幾遍及，以成善功。或超薦先靈，亡者受福。或禳解災厄，則生人蒙休。儻切切於一己，而旁無濟度之心，則不足以為齋矣。⁵²⁴

在意文個案中副薦孤魂稱為「賑孤」、「賑拔孤爽」、「賑幽」、「賑幽利孤」、「賑施孤幽」、「賑超孤幽」、「濟孤利由」等等，就離不開「賑」和「濟」這兩個字。雖然意文中多數只以數句或一小段文字交待，但這是整場法事中不可或缺的部分，例如個案 A026《清光緒四年劉正教薦父劉修億法事意文》說：

⁵²⁴ 金允中，《上清靈寶大法》，卷四十四，〈傳度對齋品〉。《道藏》，冊 31，頁 652。

上資本支列代宗先長少男女戚姻列魂，外備散□浮衣法食，下賑此境界內六道四生有主無祀孤幽仙子。水陸品彙，同承一善之功，共入三島之境。

又 A021《清光緒二十三年李祥柏薦母李劉氏法事意文》說：

一呈追遠。竊思李華哀死，淚墮戰場；西伯好仁，澤及枯骨。念彼無依之孤魂，自動有意之悲憐。爰就經壇，大伸普賑。伏願蔭慈雲於十類，不饑不寒；耀惠日於五音，無災無害。

這兩段話大意都是祈求儀式使孤魂隨同正薦對象一同得到神明的救度。

2.11 正文結尾部分之一：祈願

從本研究所搜集的個案所見，意文結尾部分的「祈願」與開頭部分的「齋義」狀況相似。「祈願」是意文的基本結構之一，但從篇幅來說已經不如以往那樣受到重視，有簡單短短數句，例如個案 A047《民國三十八年尹祚義薦母尹楊氏法事意文》說：「祈玄恩覃地府，願福祿遍孝門。」又有把整段文字略去，例如個案 A024《清咸豐四年李永喜薦父母李述質、吳晉娘法事意文》：「伏願三寶證盟，十王洞鑒，經壇值此，良利不宣。」

不過，多數個案中仍然保留了這一段以「伏願」二字開頭的文字，而從內容性質來看，這一部分的文字可以分為兩類。

第一類主要祈願亡者得到超度，早出生天，例如個案 A069《清光緒三十一年張地靈薦父張天明法事意文》說：

伏願仁恩遍施，釋罪花而成福果；慈光普照，變孽海以作蓮池。亡者受度，孝門獲福。

A082《民國五年高光義薦父高仕賴法事意文》說：

伏願青華開教，涼映四生；白玉毫舒，慈憫六趣。當薦亡者以注生，附薦宗親而脫化。齋信利有餘之福，門蘭演瓜瓞之芳。

A039《民國六年王篤忠薦母王彭氏法事意文》說：

復（伏）願東風生故里，西月掛瑤池。即離凸暗宮中，早脫沉淪世界。亡者承功脫化，宗親領果升生。門迎靄靄禎祥，戶納綿綿瑞氣。次冀修因已

往，福自天申。不盡禱祈，拔亡告畢。

A041《民國十七年周芳遠薦父周先聲法事意文》說：

伏願仁風廣佈，拔亡魂於愉快之場；道路宏開，超逝魂於逍遙之境。滿門集瑞，合室凝祥。

A099《民國三十三年張仕倬薦母張曾氏法事意文》說：

伏願天大將軍，駕法船而早渡；血湖苦海，憑懺謝以枯乾。一去一來，無罣無礙。

A044《民國三十四年郭興元薦叔郭啟周法事意文》說：

伏願三寶證盟，萬靈洞鑒。鑒四晝之齋因，步九蓮而脫化。正薦亡人生淨土，副度宗親更超昇。

A087《民國三十八年向承寬薦父向長國法事意文》說：

伏願天宮十二玉樓台，以遨以遊；樂國三金世界，爰居爰處。上品上生，無罣無礙。

以上幾個例子的文字都保留了四六駢文的風格，但用詞直白，也少有用典故。

第二類雖然也表達法事對亡者的作用，但更著力說明其對齋主的利益，所講離不開多福多壽、多子多孫之類，可以說是著重「陽樂」多於「陰安」。例如個案 A042《民國二十三年周宏仁薦父周錫珍法事意文》說：

伏願修齋向後，福自天申。門叶張公之慶，家傳石氏之風，詩書繼世，禮樂傳家，子孫蕃衍，百世其昌，蘭桂騰芳，富貴綿長，長發其祥，萬代榮昌，求名求利，如願如心，四時叶吉，八節咸亨。凡祈未盡，均沐照臨。

A107《民國三十一年倪代明薦祖父母倪隆誠、倪楊氏、父倪世安法事意文》說：

復（伏）願上項良因錄畢，前頭善果書周，專資逝者步瀛洲，更望陰靈默佑。讀者才盈八斗，耕者穗滿千垆，諸般吉利自無憂，萬種營謀並就，但臣頓首聞。

值得留意個案 A107 疑似用詞牌《西江月》「六六七六、六六七六」句式，反映這一部分也與前文提到的「序聯」和「痛念」一樣，文體形式出現從散文轉向詩歌詞曲的傾向。

2.12 正文結尾部分之二：誓誠、結束語和日期

從文章結構的角度來說，誓誠、結束語和日期應是意文最後的部分。誓誠是指源自唐宋時期「不任……之至」、「無任……之至」等表達齋主惶恐和誠切的套語。結束語是從「謹詞」演變而來的「謹意」、「謹意以聞」或相類的寫法。在結束語之後，一般會寫上主法道士宣讀意文的日期。

「誓誠」和結束語較為標準的寫法，見個案 A016《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》：「臣信千冒天威，下情無任不勝冰戰之至。以聞謹誠。」A125《清咸豐三年陳恪修薦父陳經合法事意文》：「臣領孝信等千冒天威，下情無任激切屏營之至。謹錄齋悃，謹意以聞。」A095《民國二十年程其龍薦祖父母程先義、程李氏、父程德喜法事意文》：「但臣千冒聖威，下情不勝屏祝之至。謹意以聞。」此外，在本章第二節中也舉出了不少例子，故此在這裏不作重覆。

必須說明的是，誓誠和結束語的寫法十分多樣，例如 A042《民國二十三年周宏仁薦父周錫珍法事意文》沒有誓誠而結束語，只寫「是為意」三個字，也有如 A058《清光緒三十四年曾道熙薦母薦曾鄒氏法事意文》完全沒有誓誠和結束語，在「祈願」之後便寫日期。

2.13 正文結尾部分之三：主度或主盟的神明名號

本研究搜集到的亡齋意文個案中，許多都在最後寫上由某某神明「主盟」或「主度」，其大意是整場法事是在某位神明監督下進行。「盟」字的本義就與儀式有關，指在神前盟誓歃血、立誓締約。⁵²⁵在道教文獻中不難找到「主盟」這個用法，例如《金籙十迴度人晚朝開收儀》說「仰依無上三寶慈尊十方諸天大聖，慈悲願力，主盟經功。」《無上黃籙大齋立成儀》中有「恭請師尊，主盟法事。」《朝真發願懺悔文》說：「向來禮念諸功德，全賴慈悲為主盟。」⁵²⁶個案中「主

⁵²⁵ 王力等原編，蔣紹愚等增訂，《古漢語常用字字典（第4版）》（北京：商務印書館，2011），頁235。香港中文大學人文電算研究中心，《漢語多功能字庫》，humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E7%9B%9F，2024年8月9日。

⁵²⁶ 《金籙十迴度人晚朝開收儀》。《道藏》，冊9，頁119。蔣叔輿，《無上黃籙大齋立成儀》，卷四十六，〈白語次第門〉。《道藏》，冊9，頁642。《朝真發願懺悔文》。《道藏》，冊34，頁772。

盟」二字有時候會寫成合文（圖 36），又常見訛寫為「主文」。至於「主度」應是主持薦度法事、主持超度法事的意思。

個案中這一部分的寫法常見有四類。

第一類寫道教信仰中專責薦度亡魂的神明，個案所見最主要的是太乙救苦天尊，其名號包括東宮太乙救苦天尊、東極太乙救苦天尊、太乙救苦天尊、聖師東宮說法太一救苦天尊、青玄九陽上帝、青玄上帝、九陽上帝、大乙真人等等。此外，個案中也可見到與太乙救苦天尊神功相類的名號，例如九幽赦罪天尊、大聖朱陵度命天尊、大聖度人無量天尊、生天得道天尊、朱陵度命天尊、超昇離苦天尊、慈悲寶相真人、隨願往生天尊等等。

第二類寫正一創始人、東漢末年人「祖天師」張道陵，這與本研究所搜集到大部分意文均來自正一法事有關，個案所見其名號包括三天扶教大法師正一真君、大法天師、襲封天師、天樞上相正一真君、泰玄上相真君、靜應顯佑真君、護國真人、張公真人等等。

第三類寫至高無上的三清天尊和四御天尊（合稱七寶、七御）名號，例如三寶天尊、大羅三寶天尊、大羅七品九鍊天尊、大羅七寶九宸上帝、大羅金闕七寶九宸上帝。

第四類是概括寫「三寶證盟，萬靈洞鑒」，或類似的「三寶證盟，四京洞鑒」、「三寶證盟，萬真洞格」。當中「三寶」指的是至高神明三清天尊，而「四京」又稱「四府」，指的是「天地水陽」。

意文結尾有同時寫幾名神明主盟的個案，例如 A038《張和珍薦母張楊氏法事意文》，文中寫：「大羅金闕七寶主盟，東宮太乙救苦天尊拔度。」又例如 A044《民國三十八年王晉義薦母王覃氏法事意文》，文中寫「天樞上相正一真君掌教，東極太乙救苦天尊拔度，大羅七寶九宸上帝主盟。」

3. 個案所見亡齋與喪葬習俗的關係、法事日數和規模

傳統中國的喪葬文化深受《佛說十王經》的影響，經中提到亡者的靈魂會於死後「首七」（第 7 日）、「二七」（第 14 日）、「三七」（第 21 日）、「四七」（第 28

日)、「五七」(即第 35 日)、「六七」(第 42 日)、「七七」(第 49 日)、「百日」、「小祥」(第 1 週年)和「大祥」(第 3 週年)，依次到達地府第一殿至第十殿，接受每個殿閻王審判其在世時的善惡功過。為此，信士會在上述日期延請僧道諷經禮懺，以求先人的亡魂能夠得到救贖，稱為「做七」、「作七」、「燒七」。⁵²⁷這種喪葬文化由來已久，於明清通俗小說中可見一斑。比如《金瓶梅》寫李瓶兒病故後，丈夫西門慶為她於「首七」、「二七」、「三七」、「四七」、「五七」、「七七」分別延請僧尼、道士、喇嘛做法事，而即使於「六七」沒做法事，也安排了「燒座庫兒」。⁵²⁸又如《紅樓夢》寫賈蓉妻子秦可卿死後，賈府安排如何「停靈於會芳園中，靈前另外五十眾高僧，五十位高道，對壇按七作好事」。⁵²⁹從這兩段小說的情節不僅可以看到世家大族如何隆重「做七」，也可以看到他們沒有偏向選擇某個宗教的儀式。此外，地方志對這個風俗也有不少描述，例如道光《遵義府志》說：「始死，七日一奠，為燒七。至七七畢，中或親友來奠，皆焚楮錢，用僧道行事」。⁵³⁰咸豐《袁州府志》說：「每七日用巫救苦，子婦、女子、子女、兄弟以次主之，曰助薦」。⁵³¹

由於對「做七」的著重，所以一般人在親人死後，會先請道士或陰陽先生計算亡者的「七期」和回魂（接煞）日子，然後張貼出來。光緒《歸安縣志》便提到：「人始死，即令道家以六輪經辨生肖所忌，謂之『批書』」。⁵³²《珠里小志》：「用道士批書，斜貼于戶」。⁵³³本研究在搜集資料時便發現兩份應為「批書」的文書。一份是本章先前已提到與 A112《民國三十六年吳乾春薦母吳朱氏法事意

⁵²⁷ 有關十王信仰和「做七」的研究可參考彭美玲，〈試由民俗異變及儒者之排拒重勘漢地佛教「七七」〉，《臺大中文學報》，第 64 期（2019），頁 1-54。張總，《十王經信仰：經本成變、圖畫像雕與東亞葬俗》（上海：上海書店出版社，2024）。

⁵²⁸ 《金瓶梅》中西門慶為李瓶兒做法事的情節發生在第 63 至 68 回，其中做「初七」見第 63 回、「二七」、「三七」、「四七」、「五七」見第 65 回，「六七」見第 67 回，做「七七」見第 68 回。劉輝、吳敢輯校，《會評會校金瓶梅·修訂本》（香港：天地圖書有限公司，2010），頁 1267-1398。

⁵²⁹ 《紅樓夢》中賈家為秦可卿做法事的情節發生在第 13 至 14 回。曹雪芹著，王蒙點評，《紅樓夢》（香港：三聯書局，2004），頁 139-147。

⁵³⁰ [道光]《遵義府志》（臺北：成文出版社，1968），卷二十，〈風俗〉，頁 4b。

⁵³¹ [咸豐]《袁州府志》（南京：江蘇古籍出版社，1996），卷八，〈風俗〉，頁 4a。

⁵³² [光緒]《歸安縣志》（臺北：成文出版社，1970），卷十二，〈風俗〉，頁 5a。

⁵³³ 周郁濱，《珠里小志》，卷三，〈風俗〉。見上海市地方志辦公室編，《上海鄉鎮舊志叢書》，第 7 冊，頁 30。

文》有關，道士柯陽春為吳朱氏填寫的「曉諭七期事」（圖 22），文書上寫：

亡人生死年月日時俱錄孝悃之內，今將過案七期開列於後。……七期開在前，先日化冥錢，亡人生天界，孝門福祿綿。……天運民國丁亥年正月十五日張掛孝堂。

一份是民國三十二年標題為「慎終追遠」的文書，上面列出了亡者張邦營的「七期」（圖 37），文中提到：

今將「七期」逐一開具於後：計開「首七」本月廿四日，「次七」十一月初一日，「三七」初八日，「四七」十五日，「五七」廿二日，「六七」廿九日，「七七」十二月初七日。七期限滿，百事如意。

另外，個案 A143《清光緒三十二年鄭鴻義薦母鄭徐氏法事意文》現存最後一頁寫上「七期列後」和計算出的「七期」（圖 38）。

在「做七」、「百日」、「小祥」和「大祥」做法事的習俗，從意文個案可以充份反映得到。有些意文開頭部分的標題或文字，會指出該場法事是在喪葬哪一個階段舉行。「首七」如個案 A021《清光緒二十三年李祥柏薦母李劉氏法事意文》文中說：「奉道設供，首七建齋，主祭報本，薦揚資冥。」「三七」個案如 A049《清同治四年李啟榮薦母李程氏法事意文》標題：「本司為請頒道旨，三七超度顯妣，拔苦道場。」「四七」個案如 A046《1959 年郭學賢薦父郭興香法事意文》文中：「四七修齋，薦亡悼祖，焚楮灼簣。」A019《清同治三年江啟義薦妻江程氏法事意文》文中說：「奉道請恩，五七修齋，演經禮懺，宴會上章，資冥超渡事。」「五七」個案如 A068《清光緒十年楊高謨薦父楊文宗法事意文》文中說：「為孝祖五七申靈撤位。」「七七」個案如 A026《清光緒四年劉正教薦父劉修億法事意文》文中說：「圓七修因。」A073《清光緒十七年譚明新薦父譚德盛法事意文》標題說：「本司為亡請恩修齋畢七除薦利歿福存事。」「小祥」如 A082《民國二年郭澤富薦父郭俊禮法事意文》文中說：「奉道修因，焚香炳燭，為亡小祥，代拔宗親，施孤濟幽，灼簣給憑，投忱送終。」「大祥」如 A055《清同治九年曾紹衡薦父曾奇德法事意文》：「奉道設供修因，焚香炳燭，誦經禮懺，寄財化簣，

超度大祥，並薦先亡，外食孤幽。」一些意文的文字也會強調法事與「十王」的關係，籠統的如「皈依十王」、「酬謝十王」、「申謝十王」，描述得較仔細的如個案如 A034《清光緒十九年譚安富薦父譚聲異法事意文》文中說：「參呈王案，跪拜十王經懺。」A080《清光緒三十四年余紹春薦父余光貴法事意文》文中說「朝王過案」。A060《民國五年曾學賢薦父曾道熙法事意文》標題說：「為民超拔顯考，首七還山，朝參冥府一殿秦廣大王，錄陳通奏事。」

從意文個案所見，亡齋也常常與喪事中「除靈」儀式相關。「除靈」也稱為「徹席」，又常常寫為「撤席」。所謂「除靈」，是相對於為亡者在死後不久「設靈」而言，即撤去在家中為亡者設立的靈位。這個儀式意味喪期的結束，它的性質與儒家禮制中脫除孝服的祭禮「禫祭」類似。受儒家「守孝三年」說法的影響，故此文獻多強調應於「三年喪期」結束時才「除靈」。在這時候，百姓多會邀請僧道來誦經禮懺。道光《遵義府志》說：「三年中，擇吉日，請僧道誦經上章，盛造明器，薦死者，焚始設靈位，曰除靈。⁵³⁴」咸豐《袁州府志》說：「三年服闋，延僧巫建醮，焚紙馬靈床，曰除靈。⁵³⁵」光緒《歸安縣志》說：「二十七月，徹几筵，謂之除靈，亦謂之徹席。⁵³⁶」意文個案中可發現恪守「三年」喪期後才「除靈」傳統的例子，例如 A016《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》所見，江之才在父親江有聲於乾隆十七年過世三年後的乾隆二十年，請道士為父親進行了一場「無上清微靈寶預修禮懺圓經填錢除輶追拔兩利大齋意旨」法事。所謂「輶」是指喪車，「除輶」相當於「除靈」；又從 A074《清光緒二十年譚明新薦母譚張氏法事意文》所見，譚明新在母親張氏於光緒十七年過世三年後的光緒二十年十二月，才請道士做「徹席禫靈」的法事。

不過，在現實中一般百姓往往沒有等到「三年」喪期結束便為先人舉行「除靈」儀式，正如道光《遵義府志》說：「或七七中，即除靈。⁵³⁷」對這狀況例如

⁵³⁴ [道光]《遵義府志》，卷二十，〈風俗〉，頁 4b。

⁵³⁵ [咸豐]《袁州府志》，卷八，〈風俗〉，頁 4a。

⁵³⁶ [光緒]《歸安縣志》，卷十二，〈風俗〉，頁 6a。

⁵³⁷ [道光]《遵義府志》，卷二十，〈風俗〉，頁 4b-5a。

康熙《諸羅縣志》便大加批評：

靈座宜除於大祥之後，今五旬或七旬而除之，非也。又或於旬盡更縮四五日，云為「兒孫作采」，則更非矣。且未及百日而卒哭，人子之心，其能安乎？⁵³⁸

從意文個案所見，上述這種情況確實很常見，在「七七」之內「除靈」的例如從 A041《民國十七年周芳遠薦父周先聲法事意文》所見，薦度對象周先聲於十一月下旬亡故，十二月上旬便進行了「闋靈徹席」法事；又如 A097《民國二十年譚德玉薦父譚朝金法事意文》所見，薦度對象譚朝金於七月上旬亡故，到八月中旬便舉行了「薦考除靈」法事。此外，個案也常見親人於亡者過世後約一年便做「除靈」儀式，例如 A004《清光緒十三年邱榮韶薦父邱文江法事意文》、A005《清宣統三年甯長庚薦祖父甯雲鳳法事意文》、A110《民國三十五年馮廣文薦母馮苟氏法事意文》等等。

此外，意文個案亦可以看到親人多年一直多次「追薦」先人的傳統。正如康熙《重慶府涪州志》所說：「近則謂之薦七，遠則謂之超薦。⁵³⁹」如光緒《歸安縣志》：「自七七、百日、期年、再期、清明、冬至、時節、七月十五，每召僧道作佛事，謂之超度，又謂之追薦。」個案中 A098 至 A102《民國二十四年張仕倬薦張志壽法事意文》、《民國二十七年張仕倬薦父張志壽法事意文》、《民國二十九年張仕倬薦母張曾氏法事意文》、《民國三十三年張仕倬薦母張曾氏法事意文》、《民國三十六年張仕倬薦父母張志壽、張曾氏法事意文》5 份意文便充分反映了「追薦」的文化。重慶市萬州區內舊名三正里七甲石子嶺人張仕倬，父母張志壽和曾氏分別亡於民國二十三年和二十九年。他於父親過世一年和三年後請道士駱常懷做過「除靈」和「追薦」法事，於母親過世當年和四年後請道士吳靜心做過「五七」和「追薦」法事，以及於民國三十六年同樣請道士吳靜心做一場意文標題所說的「為頒請道旨，超度雙親，代薦先亡，施戒利孤，總錄經忱，以便考查，

⁵³⁸ 〔康熙〕《諸羅縣志》（上海：上海書店出版社，1999），卷八，〈風俗〉，頁 14a。

⁵³⁹ 〔康熙〕《重慶府涪州志》，卷一，〈風俗〉，頁 47a。

垂裕後昆事。」在這幾場法事中，民國二十四年那場便與農曆七月十五日中元節有關，該份意文的標題寫：「中元地官府。本府為頒請道旨，祇建瑤壇，慶祝中元，敝設盂蘭，週年化箱，追薦椿庭，普請宗親，錄忱通奉事。」宗教和禮俗在修設追薦法事的次數方面並沒有規定，一個家庭可以為持續多年為先人修設追薦法事，而是否這樣做大抵與家庭的經濟有關。在一些意文個案中，可以看到做法事時已經距離亡者逝世十多年以至數十年，例如個案 A006《民國十五年甯自芬薦祖父甯雲鳳、父母甯儒珍及甯劉氏法事意文》，三名薦度對象於宣統元年至二年逝世，至做法事時已經距離十五、六年；A106《民國二十九年彭應模薦父彭際銀法事意文》，薦度對象於民國六年逝世，至做法事時已經距離二十三年；A092《民國十七年張志福薦父母張大成、張羅氏法事意文》所見，兩名薦度對象於光緒十年和二十二年逝世，至做法事時已經距離長達三十多年。

從意文個案所見，不論是喪葬那一階段所舉辦的法事，大多數法事的日數落在 2 至 4 日之間。需要注意的是，相比歷史上曾經發生過的儀式，本研究所搜集到的意文個案數量其實微不足道，因此這些數字充其量僅能提供非常粗略的觀察。本文第四章第一節提到，明太祖推動編定《大明玄教立成齋醮儀範》，旨在縮減法事的程序和日數，而《儀範》就提供了「建度亡醮三日節次」、「建醮一晝夜節次」和「建醮一日節次」三套儀式流程。惟官方這種理念，在現實中始終難以動搖道教在地方社會上悠久的儀式傳統，法事日數並未有被固定下來。在意文個案中，法事日數長達 5 日或以上只屬於少數，例如來自四川省內江市的《清咸豐三年陳恪修薦父陳經含法事意文》，這場法事從當年十一月廿一日至廿五日一連五天，文中形容為「五晝四宵，萬緣胥慶。」另一個例子是來自江西省進賢縣的 A011《民國三十三年吳國昌薦父吳先熹法事意文》，是法事日數最長的個案，從當年正月十一至十八日一連八天。

在亡齋意文最後部分，有些會列出所有參與法事道士的姓名，也有些會一併列出其他在儀式中協助和準備物料的人，這些姓名可以看作是整場儀式的工作人員名單。例如 A029《清光緒十九年陶文星薦母陶張氏法事意文》列出了 24 個崗

位共 27 人，包括看點藏經、證盟功德、執事都管、侍俸香燈、廚房點作、營辦齋饌、點茗獻供、磨推豆腐、運薪汲水、揚幡掛榜、遞送公文、搥茶掃地、巡更守夜、打造楮錢、織造箱簣、裝封簣菴、誦經禮懺、讚佐法士、都講法士、表白法士、奏樂法士、顯密法士、賑濟法士、度亡法士等等。A131《民國二十年黃同清薦父黃均厚法事意文》列出了 10 個崗位等 14 人，包括修齋、總管、買辦、點作、清書、造錢、運水、香燈、證盟、皇官羽士等等。A045《民國三十四年郭興元薦叔郭啟周法事意文》列出了 22 個崗位等 28 人，包括內外都管、侍奉香燈、廚司點作、打造楮財、舂齋磨腐、擔菜抹桌、挑柴運水、裝菸搥茶、捻香入揖、裁剪冥衣、裝嚴壇席、織箱扎簣、煮飯煨酒、書封文函、誦經法士、禮懺法士、掌印法士、謄錄法士、鳴鑊法士、代行法士、都講法士、掌教法士等等。這些名單中的人名有些是孝眷或他們的族人，例如對比 A131《民國二十年黃同清薦父黃均厚法事意文》中的孝眷和工作人員名單，可以發現協助法事的有薦度對象黃均厚的堂弟黃均上，堂侄黃同銀和黃同應，以及黃同清、黃同興、黃同堂、黃同珍等 4 名「同」字輩族人。這份名單一方面代表了各人的「功德」，正如《1984 年陳永均薦母陳余壽法事意文》中有一句：「以上有名執事人等，各宜洗心滌滌，神恩護佑，獲福無量。」另一方面如本章先前有提到，親屬之間互相協助辦理喪葬事務也是「人情」的一個表現，而這份名單便是一份憑證。

小結

現存道教文獻主要呈現的是菁英道士對儀式規範的理想建構。無論是科儀典籍、道士著作，還是「詞意」範文集，這些文本大多由學識宏深的道士編纂，其目的既是為同門道侶確立標準範式，也試圖糾正基層道士常犯的錯誤。然而，這些規範在地方社會實際法事中的落實情況，由於文獻和調查的不足，長期以來難以深入研究。

2011 年，筆者在學術調研時發現，二手書市場上流通著一類鮮少被學界關注的儀式文書。經過反覆考證其格式與內容，確認是地方社會度亡法事使用的意文，隨即展開系統收集整理，其中 144 件道教亡齋意文個案構成了本研究的基礎。這

些文書大部分保存完好且年代明確，最早可追溯至乾隆二十年，最晚至 2010 年，89.6%的個案集中在 19 世紀上半葉至 20 世紀上半葉。從地域分佈看，主要集中於中國南部的長江流域，尤以西南地區的重慶市、四川省和雲南省最為突出，三地合計 90 例，佔總量的 65.7%。

與傳世文獻不同，這批儀式文書既無標題，也無目錄。在研究過程中需要進行兩個判斷。首先，確認其亡齋意文的屬性，判斷的標準包括：文中使用「齋意」、「意」、「誠意」、「疏意」等特定稱謂；行文結構延續唐宋以來「詞意」傳統；包含亡者與孝眷信息；留有朱筆批註與法印鈐記，證明其在法事中實際使用，而非範本或草稿。其次辨別其宗教歸屬，判斷的標準包括：標題含有道教術語、法師宗教身份自述、結尾提到道教神明名號，以及道教法印。

儀式文書多在法事後焚化，以往田野調查也未見亡齋意文被刻意保存的明確記載。但本研究收集的文書跨越不同時期與地域，證明它們的傳世並非出於偶然。筆者認為，這些文書是道士在謄抄時，就有意交給齋主保存。對齋主而言，它們既是法事憑證，也是紀念物品，更擔負著記錄親屬關係的功能。個案中一些家族有意識將歷代度亡法事的意文作為文獻傳承。除了宗教功能外，這些意文詳細記載了亡者或齋主父族、母族與妻族親屬信息，使其兼具家族檔案與人情憑證的雙重價值。

從物質形態來看，所收集的亡齋意文以線裝紙簿為主，多為素面白紙裝訂，紙質普通，僅封面使用略厚的粗紙。少數個案內頁採用雕版印刷，個別意文尺寸較大或裝幀精美，但這些特徵與儀式的功能無關，推測可能關乎地方傳統或法壇特色。

在內容結構方面，這些亡齋意文雖大體保留了唐宋以來齋意、敘齋、祈願、誓誡的基本框架，但已發生顯著變化。全文可分為封面套語、正文開頭、中段和結尾四部分。正文開頭包括標題、齋義、序聯、道士與孝眷信息，闡明法事緣起；正文中段即傳統的敘齋部分，包含正薦亡者、法事內容、副薦亡者等要素；正文結尾則有祈願、誓誡、結束語、日期及主度神明名號。若以唐宋時期崇尚簡樸真

摯的標準來衡量，這些文書的修辭風格已經相去甚遠。齋義與祈願部分大幅壓縮，而敘齋部分則極度擴展，且個別段落如序聯、痛念等的行文呈現出從駢文向詩詞韻文演變的趨勢。

個案顯示度亡法事與喪俗中的「做七」、「百日」、「小祥」、「大祥」、「除靈」等儀節密切相關，也可見「追薦」先人的傳統。部分案例中，法事舉行時間距離亡者逝世已逾十年甚至數十年，充分體現了道教儀式與民間習俗的深度融合，以及道教度亡儀式的廣泛傳播。

第六章、在時代挑戰下適時應世的道士

道教史普遍形容明清時期是道教發展的衰落期，例如卿希泰（1927—2017）主編的《中國道教史》在章節標題中指明道教從明隆慶年間至清乾隆、嘉慶年間「走向衰微」，而從鴉片戰爭以後至民國時期「進一步衰落」，其他道教通史基本都抱持類似的說法。⁵⁴⁰這一觀點很大程度是以帝王和朝廷對道教的優渥程度為標準，故此朝廷在政策上持續貶抑龍虎山張天師和限制正一道教的活動，便被認為是道教衰弱的重要證據。研究者對於道教如何在近代遭受打擊已經有不少綜合的論述，幾百年間道教各派和在各地的興衰，當然不可以簡單用幾句話來概括。⁵⁴¹然而，從宏觀角度來看，自 18 世紀晚期開始中國傳統宗教便遇上陷入長期低迷的局面，是一個不爭的事實，而道教衰弱只不過是這個現象的一部分。

有關傳統宗教在近代面對的問題，由於佛教中人於清末民初已經開始反思當時教門困境的成因，所以民國時期高僧的看法頗為值得參考。釋印順（1906—2005）在 1940 年代撰寫的《佛教史地考論》第十章〈變〉便說：

乾、嘉以來，佛法在激變中。初以雍正之抑三峰，禪宗乃又以一棒為了當；廢度牒而僧制大濫。佛教精華在南方，太平天國之亂，損失獨多。自行新政、興學校，僧寺教產多被提占。傳統佛教以禪宗為骨髓，而禪者已面目盡失。台、賢沉寂，律制久廢，乃唯以禮懺、念佛、持咒為佛法。昔日文化之為友為敵，唯儒與道；今則文化之新友新敵，將加入西方之宗教、哲學、科學。處非常之變，而晚唐來之傳統佛教者，一仍舊貫，無動於心，真難乎為繼矣！⁵⁴²

在釋印順看來，過去中百多年來佛教面對的「變」是「激變」、「非常之變」，當

⁵⁴⁰ 卿希泰、唐大潮，《道教史》（北京：中國社會科學出版社，1994），第七章〈清代民國道教〉，第一節〈衰落期的道教〉，322-330。卿希泰，《中國道教史·第四卷》（成都：四川人民出版社，1996），頁 1-13、209-211。劉精誠，《中國道教史》（臺北：文津出版社，1993），第六章〈明清道教的衰落〉，頁 271-316。

⁵⁴¹ 卿希泰主編，《中國道教史·第四卷》，頁 1-13、209-211。施舟人，〈道教在近代中國的變遷〉，收入氏講演《湯用彤學術講座之三：中國文化基因庫》（北京：北京大學出版社，2002），頁 146-157。

⁵⁴² 釋印順，《佛教史地考論》（北京：中華書局，2011），頁 61。

中教門內在面對的是禪風和律制的廢弛，僧伽只顧為人做法事的問題，而外在則面對朝廷廢除度牒、太平天國之亂，以及西方文化傳入的衝擊。同一時期，道教道教整體所面對的大環境，其實與釋印順以上的總結並無二致。

本研究搜集到的亡齋意文個案，大多數與正一道教傳統有關。從清乾隆年間開始，正一道教就深受朝廷禁止龍虎山天師府派人外出「傳度」及廢除度牒制度的影響。本章通過對亡齋意文個案內容細節的分析，從一個微觀角度探討相對於道教原有的傳統，地方社會上的道士為了適應時代發展和衝擊，在做法事中作出了甚麼變化。

第一節、乾隆年間兩個政策對道教的影響

雖然明清兩代朝廷依照元代以來的舊例，策封龍虎山天師「正一真人」名號、授予朝廷品位，以及承認龍虎山作為「萬法宗壇」在授籙方面的專利，但朝堂上文官從未停止從儒家正統立場彈劾龍虎山天師，結果五百幾年間張天師從朝廷得到的名號、品位和朝覲待遇一直浮沉不定。例如明成化五年（1469）第四十六代天師張元吉（1431—1472）被揭發作惡多端而被下獄，最終於次年被發配充軍。隆慶至萬曆年間，第五十代天師張國祥（?-1611）襲位時，朝廷一度革去「正一真人」名號而只讓他擔任上清宮提點。清代順治至雍正年間朝廷與道教關係相對平穩，但到了乾隆年間，對儒家理學推崇備至的清高宗，就曾經規定天師入覲時不得隨朝班行禮，以及下令降低「正一真人」的品位。最後，朝廷於道光年間終於下令龍虎山天師以後毋需再入京朝覲。⁵⁴³然而，對於正一道教以至整個道教傳統來說，朝廷在政治層面以各種方法貶抑張天師的影響始終有限，而更大的影響，應該來自乾隆年間禁止龍虎山派員外出「傳度」和廢除度牒兩個政策。

根據正一道教的教義和傳統，道士需要通過取得「法籙」和「法職」才能主

⁵⁴³ 有關明清正一道教的歷史，可參考見黃兆漢，〈明代的張天師〉，收入氏著《道教研究論文集》（香港：香港中文大學出版社，1988），頁 9-38；鄭永華，〈清代乾隆初年道教史事兩則考訂〉，《宗教學研究》，2009 年第 3 期，頁 43-48；王卡，〈清代天師道概述〉，收入《正一道教研究·第四輯》（北京：宗教文化出版社，2014），頁 2-31。Vincent Goossaert, *Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2021).

持法事，而各地正一道士心中自然希望親身到龍虎山天師府「授籙」和「奏職」。不過，現實中大江南北的道士和信眾要專程前往江西省東部的龍虎山「受籙」並不容易，於是天師府便有派「法官」外出「傳度」的傳統，而這個方法在一段長時期應該是道士與信眾「受籙」的重要方式。惟乾隆四年時，朝廷卻突然下令龍虎山不得再派「法官」外出「傳度」。《清朝續文獻通考》記載：

（乾隆）四年議奏：嗣後真人差委法員往各省開壇傳度，一概永行禁止。

如有法員潛往各省考選道士受籙傳徒者，一經發覺，將法員治罪，該真人一併議處。⁵⁴⁴

鄭永華詳細考證了朝廷制定這項政策的具體經過。他指出禁令的起因，是該年三月天師府知事余紹周到達貴州東南部施秉縣「傳度」時，與該縣道紀全真龍門派道士李本仁發生了衝突。由於地方官員未知如何處理，故此層層上報，最後引發朝廷制定了這項禁令。這則禁令字面上只是禁止了天師府派代表外出「開壇傳度」，但鄭永華綜合各種資料指出禁令的範圍其實是包括開壇、考選、傳度、授籙、給散職貼、奏職、挑選道童等一切事項。⁵⁴⁵

這個禁令對龍虎山天師府、地方道士，以及兩者之間的關係都產生了深入影響。在龍虎山天師府方面，不論在信仰還是經濟上都只設法掙扎求存，其中一個後果是「賣籙」的行為變得更加公開。正一道士張興發（道名大善）便指「在這一系列的窘況下，天師只能授意或默許上清宮法官、法員改頭換面，易以籙客的名義輾轉民間外出各地賣籙、授籙以延續道脈。⁵⁴⁶」張興發提到的「籙客」，應即謝聰輝通過大量田野調查資料討論的「化士」，也就是替龍虎山天師府辦理授籙的中介人。⁵⁴⁷授籙的商業化行為，無疑損害了天師府和授籙制度的神聖權威。

⁵⁴⁴ 劉錦藻，《清朝續文獻通考》（北京：中華書局，1991），卷八十九，〈選舉考六〉，頁 8494。

⁵⁴⁵ 鄭永華，〈論乾隆四年龍虎山法員外出傳度禁令的出台及其影響〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 11 期（2019），頁 135-171。

⁵⁴⁶ 張興發，〈道教法籙的神學基礎及其傳授史論略〉，《中國本土宗教研究》，2015 年第 3 期，頁 121。

⁵⁴⁷ 謝聰輝，〈道教「化士」的意涵、來源及其在明清授籙中的職能研究——兼論佛教的相關問題〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 14 期（2022），頁 37-82。

在地方道士方面，在無法有效連繫到龍虎山而又有實際信仰和儀式需要下，便逐漸演變出自行「傳度」的狀況。這個變化加劇了正一道教的民間化和地方化。⁵⁴⁸龍虎山天師和地方道士之間的關係，隨著授籙形式發生的改變，變得越來越疏離。

相對於禁止龍虎山派員外出「傳度」，清乾隆三十九年（1774）廢止「度牒」並非一個倉促的決定。「度牒」制度始於唐代，宋、元、明、清各朝均有沿用，是歷代朝廷控制佛教和道教的主要手段。簡而言之，「度牒」是官方給予僧人和道士的身份證明文件，只有領有「度牒」的僧人和道士方是合法的修行者，可以在戶籍制度中免除賦稅和徭役。從朝廷治理的角度，理論上通過控制「度牒」的發放和其數量，可以限制僧人和道士的人數，從而有兩個主要作用，一是控制佛教和道教的發展規模，二是避免百姓以各種原因遁入空門，脫離生產或逃避賦役。從《清實錄》等文獻所見，清高宗於雍正十三年（1735）八月繼位，翌月就開始關注這個問題，之後陸陸續續為此推出過不同的政策，最終於乾隆三十九年下令廢止這個制度。《清實錄》記載：

山西道御史戈源奏：近據禮部奏請，自乾隆四年以後，僧、道未給度牒者，交地方官通查補給，以備僧綱、道紀等官之選。查乾隆元年至四年，僧、道之無度牒者，已有三十四萬餘人。自四年迄今，其私自簪剃者，恐不下數百萬眾。若紛紛查補，必多滋擾，請嗣後永停通頒。如遇選充僧、道等官，著地方官查其實在戒行嚴明者，具給咨部，給照充補。

得旨：所奏是。僧、道度牒本屬無關緊要，而查辦適以滋擾。所有禮部奏請給發度牒之處，著永遠停止。其選充僧、道官，今地方官查明，具給辦理，亦如該御史所請行。該部知道。⁵⁴⁹

有關廢止「度牒」的真正動機，過去一般認為與「攤丁入畝」的賦役制度改革有關。這個觀點源自學者俞正燮（1775—1840）所說：「蓋以丁歸地，則不須報牒免役也。」即既然沒有了丁稅，那麼僧道也毋需憑藉度牒來免除賦役。而楊健從

⁵⁴⁸ 鄭永華，〈論乾隆四年龍虎山法員外出傳度禁令的出台及其影響〉，頁 163-166。

⁵⁴⁹ 《高宗純皇帝實錄》，卷九百六十。《清實錄》，冊 20，頁 1017。

佛教角度分析，則認為這亦與「僧人」、「僧籍」和「度牒」三者之間本質上的矛盾有關。⁵⁵⁰實行了過千年的僧道度牒制度廢除之後，一定程度上代表了人人都有為僧為道，即以宗教身分為職業的自由。

頗為諷刺的是，從即位不久即關心度牒制度的清高宗，與大臣討論四十年後得出的結論竟然是「僧、道度牒本屬無關緊要」，但這或許是他最終接受現實的表現。度牒制度的宗旨是通過控制僧道人數，來保護社會的生產力，減少遊民，並維護儒家的社會和家庭倫理秩序，但 18 世紀晚期社會上已經存在有大量無度牒但以僧道為業的人，其中山西道監察御史戈源（1738—1800）在上奏中誇張估計「其私自簪剃者，恐不下數百萬眾。」當時度牒制度已經完全脫離現實，任何補救辦法恐怕都是徒勞無功。事實上，地方社會上以宗教為業的人形形色色，官方冀望用登記註冊的方法來管理宗教人士，時至今日仍然是非常困難。江西省道教協會秘書長陳雅嵐在報告中提到有關該省修水縣道教的調查，指當地有「民間道士」600 多人和「非僧非道」1,000 多人，兩者合共 1,600 多人，而當中「經過組織身份認定」的只有 325 人。⁵⁵¹換而言之，以道士為業的人數，近乎是官方認可道士人數的 5 倍。

或者對於高坐朝堂的清高宗和大臣來說，他們真的很難理解 18 世紀晚期地方社會裏百姓以宗教身分謀生的情況。《清實錄》和內閣大庫檔案記錄乾隆四十八年有一宗「混元邪教案」，可以作為這一方面的例子。事緣乾隆年間，君臣一直致力打擊所謂「混元邪教」，其中於乾隆四十八年六月，官府就在廣西龍勝縣（今龍勝各族自治縣）城外查獲四名持有「混元派牒文」的人。⁵⁵²這四人中許明德供出自己的牒文是來自廣東翁源縣道士湯鼎學，於是官府又迅即在廣西緝拿了湯鼎學歸案。同年七月，廣東巡撫巴延三（？—1795）向朝廷奏覆審訊湯鼎學的結果。

⁵⁵⁰ 楊健，〈乾隆朝廢除度牒的原因新論〉，《世界宗教研究》，2008 第 2 期，頁 17-28。

⁵⁵¹ 陳雅嵐，〈修水縣道教正一派經籙文本略說〉，頁 66。

⁵⁵² 《高宗純皇帝實錄》，卷一千一百八十三。《清實錄》，冊 15，頁 845。

續拏獲湯鼎學，訊其牒文。向有熟識之火居道士何書生，託名羅浮山十三代宗派，自熬膏藥，往各處擺賣。湯鼎學亦欲擺賣膏藥，隨拜何書生為師，鈔給牒文一張，填寫十四代湯鼎學字樣，並蓋用何書生做道場用的木戳。後至粵西荔浦縣，遇鄉親許明德，見其帶有道牒，向伊詢問，伊將託名羅浮山道士緣由告知。許明德隨拜伊為師，轉託店主照鈔牒文一張，填寫十五代許明德字樣。今據該犯堅供，實係賣藥營生，並非邪教惑眾。但係一面之詞，尚須解赴廣西歸案辦理。⁵⁵³

巴延三認為，何書生、湯鼎學、許明德只不過是冒充羅浮山全真道士來販賣膏藥，而並非朝廷想緝拿的「混元邪教」成員。後來，刑部雖然認同巴延三的判斷，但指出：

湯鼎學等抄傳混元宗派牒文，妄稱龍門派十三、四、五代孫，每遇圩（墟）場熱鬧處所，輒將牒文鋪放地面，哄動愚民，希圖銷售膏藥，即與左道惑眾無異。湯鼎學應照例擬絞監候秋決。⁵⁵⁴

大抵由於這時朝廷已經廢除了度牒，而且三人也沒有涉及其他作奸犯科的行為，故此刑部在建議判決時，根據律文認定他們是「哄動愚民」的「左道」。⁵⁵⁵這宗案件在歷史上明顯無關緊要，但卻清楚記錄了一名火居道士和兩名廣東翁源縣的普通百姓，如何有計劃地偽造羅浮山全真道士的身分，然後遊走到鄰省廣西荔蒲、龍勝等地賣藥。他們三人之所以選擇偽冒為羅浮山道士，大概是因為該山是廣東知名的「洞天藥市」，⁵⁵⁶塑造這個身分有助於膏藥的行銷。若果他們沒有碰巧被官府揭穿，很可能就一直以宗教身分來謀生。朝廷早前廢除度牒制度，很可能就

⁵⁵³ 《高宗純皇帝實錄》，卷一千一百八十四。《清實錄》，冊 15，頁 862。

⁵⁵⁴ 〈乾隆四十八年十月四日·刑部為拿獲混元邪教案犯事〉，《內閣大庫檔案》，new.archive.ihp.sinica.edu.tw/mcttpc/mctwebtp?ID=34&SECU=1612121860&PAGE=2nd&VIEWREC=mctmetakm:0@@@307354377，2024 年 8 月 15 日。

⁵⁵⁵ 《大清律》中〈禮律·禁止師巫邪術〉條文指：「一應左道異端之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，伴修善事，煽惑人民，為首者，絞監候。」懷效鋒點校，《大清律輯註》，卷十，〈禮律〉，頁 390。

⁵⁵⁶ 清屈大均（1630—1696）《廣東新語》記載：「粵東有四市，一曰藥市，在羅浮山沖虛觀左，亦曰洞天藥市。有搗藥禽，其聲玎璫如鐵杵臼相擊。一名紅翠，山中人視其飛集之所，知有靈藥，羅浮故多靈藥，而以紅翠為導，故亦稱藥師。」屈大均，《廣東新語》（北京：中華書局，1985），卷二，〈地語〉，頁 48。

助長了這宗案件中幾人肆意偽造道士牒文的行為，而這宗案件也說明了地方社會上一般人如何輕易就可獲得宗教身分。

在廢除度牒制度之後，人人隨意可以選擇成為道士和尚引起相當多的問題。民國時期佛教高僧一般認為，度牒制度的崩潰導致出家人的泛濫，是佛教發展衰敗原因之一。本章開頭引述釋印順說：「廢度牒而僧制大濫。」又如釋印光（1862—1940）在《論現代僧伽制度》中說：「從茲日趨日下，一代不如一代，致今僧雖不少，識字者十不得一。安望其宏揚大教，普利群生耶？」釋芝峯（石鳴珂，1901—1971）說「自度牒制度廢，戒壇隨處開建。不良份子不能容身於社會者，率皆遁集佛門。」⁵⁵⁷幾位高僧關注的重點，一方面是僧伽水平的嚴重下滑，另一方面是社會上大量不良分子乘機混入佛門。根據這個觀點，乾隆四十八年「混元邪教案」犯人湯鼎學等三人就可以說是乘機混入道門的不良分子。

惟僧道人數激增，更直接的影響是俗語所說「僧多粥少」的問題。度牒制度的實施限制了僧道的人數，其實同時也保障了他們一定的生存空間，但當度牒制度廢除，人人皆可以自由投身宗教行業，也就等同於宗教經濟市場的開放。在這個新的宗教經濟市場環境中如何生存，是僧道需要面對的現實問題。清末佛教經懺佛事的盛行，禪宗叢林也需要依靠為人做經懺焰口、水陸法會作為主要收入，即使宗風純正的揚州高旻寺也不例外，以致形成所謂「內則禪講律靜，外則經懺齋焰」的情形。⁵⁵⁸佛教中人猛烈批評這種以超度死人為業的狀況，但這方面的討論其實也要深入思考僧人如何營生，以及宗教市場的供需和競爭。在道教方面，丘麗娟研究紅陽教與一炷香教時，發現不少道士參與了這些民間秘密宗教的活動，當中既有出家道士，也有火居道士。她認為之所以有大量道士投身參與這些教派，就是因為道士人數過多，謀生愈來愈不易，而這情況在度牒制度廢除以後更是變本加厲。這篇研究指出當時不少生活艱難的道士四處流浪，生活或靠暫時掛單，

⁵⁵⁷ 紀華傳，《世界佛教通史·第六卷：中國漢傳佛教（西元 19 世紀中葉至 20 世紀）》（北京，中國社會科學出版社，2015），頁 50-51

⁵⁵⁸ 紀華傳，《世界佛教通史·第六卷：中國漢傳佛教（西元 19 世紀中葉至 20 世紀）》，頁 36。

或靠演唱道情乞食。紅陽教與一炷香教在民間藉由為人送喪、治病來傳播，做法貼近基層社會的民情，故此信徒眾多，而這兩個教派的性質與道教十分類似，結果不少熟習法事的道士便紛紛參與兩個教派，以謀求更好的生計。⁵⁵⁹

乾隆年間禁止龍虎山派員外出傳度和廢除僧道度牒為道教帶來了深遠的影響，前者打破了正一道教在授籙方面長期的傳統，而後者使人可以自由投身僧道，這不但對道教和佛教發展造成衝擊，更重要的是改變了整個宗教經濟市場。本研究搜集的亡齋意文個案的時間範圍，正正是受這兩項政策影響的時期。

第二節、亡齋意文個案「稱法位」部分所見地方道士與龍虎山的關係

雖然明清兩代朝廷在政治層面一直打壓張天師，但龍虎山天師府作為「萬法宗壇」的地位，並非一朝一夕，地方社會的道士和信眾仍然視江西龍虎山為天下道教的中心。王見川描述了 1900 年前後台灣北部信眾前往龍虎山「朝聖」的例子，又謝聰輝根據從福建省泰寧縣、南平縣的道壇抄本，記述了這兩地道士如何親身前往天師府請籙。⁵⁶⁰除了道士和信眾外，近年研究也指出地方廟宇或信眾為提升地方神明的地位，會致力為神明請求龍虎山張天師授籙、奏職和旌封，例如源自福建省同安縣的醫藥神明吳本封號從「真人」晉封為「保生大帝」，以及台灣新竹縣城隍於光緒年間晉封為「都城隍」。⁵⁶¹

從亡齋意文個案中所見，地方道士明顯視龍虎山天師府為道教的中心。在「稱法位」的部分，道士在交待法籙和法職前往往會提到「江西福地」、「龍虎仙山」、「天師」、「張大真人」、「上清宮」、「萬法宗壇」。例如個案 A027 湖南省湘鄉市《清光緒十五年陳聲信薦父陳才連法事意文》說：「江西廣信府貴溪縣福地龍虎仙山，上清宮太微殿，正一嗣漢歷代萬法顯宗壇。」A036《民國元年尹慶普薦母尹楊氏法事意文》說：「江西廣信府貴溪縣福地龍虎仙山，上清宮太微殿，正一

⁵⁵⁹ 邱麗娟，〈清代民間秘密宗教中的道士——以紅陽教與一炷香教為例〉，《南大學報》，第 38 卷第二期人文與社會類（2004），頁 1-20。

⁵⁶⁰ 謝聰輝，〈道教「化士」的意涵、來源及其在明清授籙中的職能研究〉，頁 58-62。

⁵⁶¹ 王見川，〈清末日據初新竹的道士與張天師：兼談其時台灣北部宗教人物的「龍虎山朝聖」〉，收入黎志編主編，《十九世紀以來中國地方道教變遷》（香港：三聯書店，2013），頁 142-145。李豐楙，〈「保生大帝」的封號之謎〉，《華人宗教研究》，第 16 期（2020），頁 1-28。

當朝顯應靈堂。」A142《清光緒三十二年呂忠滄薦母呂呂氏法事意文》說：「江右福地，龍虎仙山，御敕護國天師張真人府。」A039《民國六年王篤忠薦母王彭氏法事意文》說：「福地洞陽龍虎山，鶴鳴金殿，萬派宗壇。」A108《民國三十一年倪代明薦祖父母倪隆誠、倪楊氏、父倪世安法事意文》說：「江西省廣信府貴溪縣福地，龍虎仙山，萬聖朝元宮。」道士用這麼冗長的句子去敘述龍虎山天師府不外乎兩個目的，一方面在宗教信仰上表明強調自己的法籙和法職淵源有自，自己是一個合資格道士，另一方面意文最後會交予齋主家庭收藏，故此講出為人熟知的龍虎山和張天師，相信也有自我標榜的意思。

然而，亡齋意文在「稱法位」的部分接下法籙和法職的內容，卻顯示了當時正一道教授籙種種問題，以及反映了地方道士與龍虎山天師府聯繫的程度。

劉仲宇在《道教授籙制度研究》形容，清中期至民國時期正一道教授籙處於一種「不正常情形」。⁵⁶²這個說法的前提，是認為在以龍虎山為中心的「萬法宗壇」制度定立以後，道士的授籙和奏職應該在張天師或其代表監督下進行。惟當朝廷禁止龍虎山天師府派員到外地傳度時，地方道士應該如何有效去授籙和奏職，儼然成為各方面都需要面對的一大難題。當中有人仍然堅持不遠千里親赴天師府，亦有人通過天師府認可的中介人「籙客」、「化士」代為請籙、填籙，然後進行「代香遙叩」的儀式。⁵⁶³惟當授籙涉及大量金錢利益，使問題變得更加複雜。

授籙與現世利益一直息息相關。朝廷的宗教政策不僅協助張天師樹立了權威，也為龍虎山提供了授籙的專利。根據明《道藏》收錄的《皇明恩命世錄》記載，明代朝廷於洪武至弘治年間多次頒佈詔敕強調符籙是由張天師「專出」，其他人不得「私出」、「假造」、「偽造」，以「惑民取財」。⁵⁶⁴然而，天師府「專出」的符籙其實也是需要向人「取財」，而從明初開始授籙專利便一直是天師府非常重要的收入來源。天師府的「籙」價格不菲，出身台灣新竹西門林家的林汝梅（1834-

⁵⁶² 劉仲宇，《道教授籙制度研究》，頁 181-185。

⁵⁶³ 謝聰輝，〈道教「化士」的意涵、來源及其在明清授籙中的職能研究〉，頁 62-69。

⁵⁶⁴ 劉仲宇，《道教授籙制度研究》，頁 152-153。

1894)一直嚮往龍虎山，他於光緒十二年親身到龍虎山拜謁第六十一代天師張仁晟，「購買經卷靈符並取得二品授職，總共花了二千銀元。」⁵⁶⁵曾龍生以世襲特權家族來研究明代張天師世家，認為授籙專利的龐大利益，是引發天師世家兩次「爭襲」和其家族內部分裂的主要原因。⁵⁶⁶即使從乾隆四年起，朝廷禁止龍虎山派法員外出傳度，但這並不影響天師府依靠「賣籙」來維持收入。在現任(2024)中國道教協會副會長暨江西龍虎山嗣漢天師府主持張金濤在早年主編的《中國龍虎山天師道》中，就講述了民國時期天師府制籙局如何與上清鎮的制「籙」店合作，首先由制「籙」店印「籙」，然後再交制籙局加蓋「陽平治都功印」，然後便可對外出售，並說當時大部分「籙」是運到蘇州和上海，而在當地也有專門銷售的人或店鋪。⁵⁶⁷由於「籙」上面必須蓋上天師法印，所以可以理解清代江蘇陽湖縣文人惲敬(1757—1817)為何會說「夫真人府所以惑人者印也」。⁵⁶⁸

時至今日，正一道教依然深受「賣籙」文化的困擾。以近年研究者聚焦的江西省西北部的修水縣為例，該省道教協會秘書長陳雅嵐曾經撰文表示：

尤其是修水縣個別道長借助這種亂象，天南海北地到處授籙謀利，這不僅違背授籙的本身意義，更擾亂了道教事業發展的基本秩序。⁵⁶⁹

使人意想不的是，該縣普濟道院負責人戴祥柳(道名宣道)曾經被官方人士稱讚為「精心保護天師經籙」、「護持經籙」有功，然而於2016年5月該省道教協會在公告中指控他與兒子戴林生「多次組織非法授籙活動，收取高額費用，欺騙信眾。」「借教斂財。」因而解除了兩人的教職人員身分並收回「道士證」。⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ 王見川，〈清末日據初新竹的道士與張天師：兼談其時台灣北部宗教人物的「龍虎山朝聖」〉，頁140。

⁵⁶⁶ 曾龍生：〈道法與宗法—明代正一道張天師家族的演變〉，《中研院史語所集刊》，第89本，第4分冊(2018)，頁725-730。

⁵⁶⁷ 張金濤，《中國龍虎山天師道》(南昌：江西人民出版社，2000)，頁102。互聯網上曾經有一篇上清鎮製籙店李德記的傳人李水太訪問記錄，名為〈上清鎮天師經籙製作人李水太先生採訪記〉，可惜原文已經無法搜尋得到，部分採訪內容見戴禮輝口述、藍松炎、呂鵬志編著，《江西省銅鼓縣槓坪鎮顯應雷壇道教科儀》(臺北：新文豐，2014)，上冊，頁337-338。

⁵⁶⁸ 惲敬，《大雲山房文稿》，初集卷一，〈真人府印說〉，《續修四庫全書》，冊1482，頁93。

⁵⁶⁹ 陳雅嵐，〈修水縣道教正一派經籙文本略說〉，頁72。

⁵⁷⁰ 有關江西省修水縣普濟道院簡介見蘇清六，《天師與經籙初探》(臺北：文國書局，2015)，頁338-345。〈江西省道協解除戴祥柳、戴林生道教教職身份〉，《道教之音》，www.daoisms.com.cn/article/sort028/info-23250.html，2024年8月18日。

在天師府依靠「賣籙」營生的同時，地方上道士則已經演變出自己一套授籙和奏職的方法。目前（2024）中國道教協會副會長暨北京東嶽廟袁志鴻在文章中介紹近代的授籙情況時，就婉委地說「各方還是有許多努力和變通的做法」。他引用中國道教協會教務處於1992年11月內部刊物《道協動態》中的〈湖南省湘潭市散居正一派道士情況調查〉，指湘潭地區道士「授籙」主要有二個途徑，其一是從江西龍虎山天師府購買「籙」回來授給道士，其二是請當地知名度較高的道士擔任傳度、保舉、監度三法師，在道觀中舉辦授籙或奏職法會，過程中「不給具體的籙」，而只是「按《天壇玉格》查對『壇靖治炁』，取職名、上奏章，書寫『陰陽文憑』，吞服『香水牒文』。」人稱為「加持道士」。⁵⁷¹以上第一種方法即向龍虎山天師府「買籙」，而第二種「不給具體的籙」而靠查《天壇玉格》的方法進行傳度的方法，整個過程中沒有任何龍虎山天師府參與的作成分。值得注意的是，湖南湘潭與江西龍虎山處於相鄰的省份，並非位處天南地北，但已經出現這種狀況。張興發亦提到這個情況，他指出：「正因為無籙可授，師徒之間的傳授只能依靠檢閱《天壇玉格》來撥出相當於該籙的法職，形成了授職等同授籙的局面。⁵⁷²」而謝聰輝就台灣的情況亦指出：「目前台灣道教傳統奏職儀式調查與道壇老抄本所見，並沒有實質正一經籙的傳授，而是採用其他籙牒或三元閣山公牒代替。⁵⁷³」

《天壇玉格》有很多不同版本，高萬桑形容它為「為授籙儀式的預備提供各種必要的資訊手冊」。⁵⁷⁴這種文本除了在地方上的道觀、道壇、道士家族代代相傳外，筆者認為也可能掌握在地方道官手中。蓬瀛仙館藏書中便有一冊《先天傳度天壇玉格》，上面鈐有一方「枝江縣道會周元妙鈐記」，即該部冊子原為清代湖北省荊州府枝江縣道會司道士周元妙的物品。冊中較後部分收錄的〈先天傳度文

⁵⁷¹ 袁志鴻，《凝牟雲水》（香港，中華兒女出版社，2006），頁154-155。

⁵⁷² 張興發：〈道教法籙體系和奏職體系考辨〉，《宗教學研究》，第4期（2019），頁55。

⁵⁷³ 謝聰輝，〈關於撰述當代《台灣道教史》的詮釋建構試探——兼論台灣本土世業道壇與道法傳承譜系的相關研究突破問題〉，《世界宗教文化》，第4期（2013），頁17。

⁵⁷⁴ 高萬桑：〈近代中國的天師授籙系統：對《天壇玉格》的初步研究〉，頁438-456。

檢〉便提到：

……虔請萬法宗壇具嗣拜投度師△靖下，謹案《天壇玉格》，查△相生人，當立△壇△靖，係△都△治△州縣祭酒，應△嶽△炁真人先生門下，奏授上清△法職，為任預取△月△日，請命度師於壇，啟奏師真作證，報聞雷府……（筆者按：△為原文的符號。）

這段文字沒有提到授籙，而只提到《天壇玉格》和奏職，應與袁志鴻提到的第二種做法有關。龍虎山天師府的授籙專利一部分建基於法籙的「專給」，然而當地方道士在複雜的歷史環境下發展出變通的方法，龍虎山與他們之間的連繫只會變得越來越薄弱。

亡齋意文個案中道士在「稱法位」部分大多數都有寫出自己的法籙和法職，這些資料對照上述的狀況，有四個值得一提的現象。

第一個現象是明確有大量「代香遙叩」的證據。例如個案 A081《清光緒三十二年田慶昭薦父母田宗璋、田黎氏法事意文》中道士楊道禎自稱：

三清觀內，焚香遙叩江西廣信府貴溪縣所屬福地龍虎仙山，老祖天師張大真人門下，參授上清三洞五雷經籙，九天金闕上宰，神霄玉樞伏魔同判雷霆諸司使，嗣玉音大梵事。

A091《民國十六年王興海薦母王謝氏、王冉氏法事意文》中道士謝達元自稱：

代香遙叩，小臣原係江西省廣信府貴溪縣明遠堂三清街當代天師教主張大真人門下，請參求授上清三洞五雷經籙，九天金闕火部尚書執法仙官，掌雷霆驅邪伏魔使，奉行先天便宜朝參度亡科事。

A104《民國二十七年王如海薦父王時興法事意文》中道士謝通神自稱：

小臣原係，代香遙叩江西省廣信府貴溪縣龍虎山漢代祖天師府張大真人門下，參授上清三洞五雷經籙，九天金闕土部尚書，掌雷部天章執法仙官先天使更值行事。

A110《民國三十五年馮廣文薦母馮苟氏法事意文》道士王清元自稱：

金闕龍門正派，玉音大梵天書，代香遙叩龍虎山天師張大真人門下，參授

上清三洞五雷經籙，九天金闕上宰，神霄驅邪輔化泰玄真人，判雷霆諸司使，嗣玉音大梵事。

以上四個例子中個案 A081 提到「三清觀內，焚香遙叩」，應是指在三清觀中進行「代香遙叩」的儀式。這個案來自重慶市綦江區，但查地方志該縣歷史上並沒有三清觀，所謂三清觀應該是用來象徵至高神明三清天尊。筆者認為個案中這一部分提到的「移文」，其意思都與「遙叩」類似。「移文」可能是指僅以儀式文書的形式，來完成授籙和奏職的程序，明確的個案有 A051、A056、A075、A076、A077、A082、A084、A092、A093、A100、A121、A133 和 A136，寫法眾多，包括「移文叨授」、「移文請職」、「移文奏授」、「移文參授」等等。個案 A051《清光緒十三年李興國薦父李啟義法事意文》中道士熊明廷自稱：

欽稟天師老祖張大真人俯（府）下請職，移文叨授玉清三洞經籙，九天金闕侍中，掌判泰玄省府兼理樞機內外事。

A077《民國十一年譚邦興薦父譚家福法事意文》中道士施通能自稱：

臣係三天金闕門下，移文請職，授玉清三洞經籙，九天金闕御史，玄門演教真人，掌判冥陽省府通知天樞少宰，三界宣科法事。

A133《民國二十八年房建榮薦母房張氏法事意文》中道士劉陽光自稱：

江西省廣信府貴溪縣龍虎山，漢代御敕天師府大教張真人幕下，出給保領，移文奏授，正乙盟威經籙九天金闕上宰，清微一炁真人，天樞都督史雷霆院事。

A136《民國三十八年鄭有培薦父母鄭天錫、鄭李氏法事意文》中道士李教惠自稱：

欽奉江西龍虎山嗣漢祖天師張大真人門下，金闕初封，移文參授，太上三五都功高玄法師，混元火卿掌籍，九天金闕上仙，天樞院上清玄都大夫領雷霆都司事。

以上文字中的「欽稟」、「欽奉」，以及其他個案所見的「欽秉」、「供奉」等等，字面上都是尊敬遵從的意思，而這或多或少也意味發言的人與這個尊敬遵從的對象有一定的距離。由於資料的局限，所以難以得知「遙叩」和「移文」是何人主

持或如何進行。

第二個現象是有關《天壇玉格》和奏職。上文提到主持授籙或奏職的人需要為受籙者查《天壇玉格》以定他的「壇靖治炁」，以及法職職名和職品。意文個案中有兩個例子在「稱法職」時特別提到《天壇玉格》。個案 A142《清光緒三十二年呂忠滄薦母呂氏法事意文》中主法道士自稱：

清微復真法靖，先天集真雷壇，秉叩江右福地，龍虎仙山，御敕護國天師張真人府下，謹依《玉格》，詳文奏授上清三洞五雷經籙，九天金闕，凡昧叨科。

A108《民國三十一年倪代明薦祖父母倪隆誠、倪楊氏、父倪世安法事意文》中道士楊維自稱：

臣係江西省廣信府貴溪縣福地龍虎仙山萬聖朝元宮，歷代漢祖天師張大真人府下，請憑《天臺玉格》，依品奏授太上都功經籙，九天金闕上卿，神霄玉府輔法仙官，判領雷都司便宜事。

道士在法籙法職前先寫「謹依《玉格》」或「請憑《天臺玉格》」，也是旨在加強自己在宗教信仰上身份認同，強調自己的法籙和法職名稱具有來源。不過奇怪的是，《天壇玉格》其中一主要功能是用來查法職名稱，而未知甚麼原因個案 A142 在法職名稱只寫了「九天金闕」四字，並不完整，不禁使人懷疑所謂「謹依《玉格》」是否只是一句虛文。與此同時，先前提到有些地方發展出不授籙而只奏職的形式，而個案中就有極少數在「稱法位」時沒報「籙」而只報「職」的例子。例如個案 A093《民國十八年王方元薦母王馬氏法事意文》中道士楊守林自稱：

江西福地，龍虎仙山，漢代老祖，世襲一品張公真人，移文請職，叨恩奏授上清玄都御史，九天金闕土部尚書，考察天下不正鬼神功過事。

又例如 A116《1953 年鄔宗興薦父鄔澤福法事意文》中道士楊真吉自稱：

臣係太上無極大道，混元紫冊，金闕選仙，龍門天僊狀元邱祖太慈真人教下遺派，轉奉襲封留侯太子少保，正一嗣教六十二代天師，張大真人門下遺教，陞授神霄玉府效籍，北極祛邪仙官，領雷霆都司院，考察三界不正

鬼神，行先天便宜司，為任叨宣祈恩度亡法事。

以上法職在通行版本的《天壇玉格》中都可以找到類似名目，不過由於沒有其他證據，所以也不能妄下判斷說這些道士只奏職而沒授籙。尤其個案 A116 中楊真吉自認是全真龍門派道士，可能因此不重視報出正一法籙，這個案有可能是一個特殊情況。

第三個現象是有道士在「稱法位」時提到的法籙，竟然不是專門授予道士而是一般授予信眾的法籙。本文第五章提到「太上三五都功經籙」、「正一盟威經籙」、「上清三洞五雷經籙」、「上清大洞經籙」和「三清三洞經籙」五階法籙都是專門授予道士，可以理解為道士行法的身分和憑據，但除此以外，正一道教傳統另有一些法籙，是用來授予信眾作為祈福消災之用。雖然兩者的性質截然不同，但龍虎山天師府於過去並沒有特別強調兩者的區別，例如第五十四代天師張繼宗在著作《崆峒問答》中，就把所有法籙總稱為三十三階「寶籙」。⁵⁷⁵惟目前教內外為了強調兩者是分別授予道士（目前中國道教一般稱為「教職人員」）和信眾，則通常有特別說明，但對兩者沒有統一的叫法，其中天師府主持張金濤分別稱為「符籙」和「經籙」，台灣道士蘇清六（道名大道）分別稱為「職籙」和「祈福籙」，江西省道教協會秘書長陳雅嵐分別稱為「正籙」和「外籙」，又學者謝聰輝稱為「職籙」和「信士籙」。⁵⁷⁶授予信眾的法籙名目繁多，例如文昌籙、祈嗣籙、血湖籙、觀音籙、大黃籙等等，為研究者熟知的是 1947 年中元節臺灣商人許進林在上海從龍虎山第六十三代天師張恩溥（1904-1969）請授了《正一大黃預修延壽經籙》。⁵⁷⁷本研究搜集的意文個案中有兩名道士在「稱法位」時，並沒有提到授

⁵⁷⁵ 《崆峒問答》：「四十二問：如今寶籙有多少？答曰：三十三階。」「四十三問：三十三階何名？答曰：都功、盟威、五雷、大洞、中盟、三洞、預修、拔亡、延生、伏魔、文昌、祈嗣、保童、血湖、三官、北斗、真武、玄壇、趙侯、玄女、華蓋、咒詛、九牛、二十八宿、紫微、自然、神霄諸籙。」張繼宗著、曾念櫻整理：《崆峒問答》，《上海道教》，1994 年第 3 期，頁 21-23；1995 年第 2 期，頁 13-17。

⁵⁷⁶ 張金濤，《中國龍虎山天師道》，頁 101-102。蘇清六，《天師與經籙初探》，頁 67。陳雅嵐，〈修水縣道教正一派經籙文本略說〉，頁 70-72。謝聰輝，〈道教「化士」的意涵、來源及其在明清授籙中的職能研究〉，頁 39。

⁵⁷⁷ 有關此件大黃籙的研究見丁煌，〈正一大黃預修延壽經籙初研〉，《道教學探索》，第 8 號（1994），頁 373-340；第 9 號（1995），頁 199-380；第 10 號（1997），頁 342-362。

予道士的「籙」，而只提到本應只授予信眾的「妙戒小黃經籙」。個案 A070《清光緒三十一年張地靈薦父張天明法事意文》中道士任守慎自稱：

欽稟天師老祖張公真人府下，叨授妙戒小黃經籙，九天金闕上宰，神霄玉府北極伏魔御史，西嶽白帝七炁真人，同知天樞內省事。

又 A066《民國二十七年宋明照薦父宋光黎法事意文》中道士宋清益自稱：

欽秉天師老祖張公真人幕下，叨授妙戒小黃經籙，九天金闕中順大夫，東岳九炁真人，同行天樞院事。

根據江西省修水縣普濟道院祖傳戴竹平抄寫的《經籙亨衢》，「妙戒小黃經籙」應即該冊提到的《太上九真妙戒小黃經籙》，又簡稱《妙戒籙》。⁵⁷⁸蘇清六拜普濟道院道士戴祥柳為師，在他根據該院所傳資料編著的《天師與經籙初探》中《妙戒籙》稱為《太上正一洞元靈寶金籙度九真妙戒秘籙》，其介紹說：「此籙男女皆可受。佩受九真妙戒，是修行之基礎，是入道之開端。」⁵⁷⁹即使根據近年廣泛流傳的道壇資料中，目前研究者對這種經籙所知不多。至於究竟為何出現這種現象，有待研究。

第四個現象，是道士在「稱法位」時顯示對當時龍虎山張天師世代和姓名所知的錯誤。正一道士出於對張天師的崇奉，在儀式文書中經常會記錄歷代張天師的姓名。高萬桑提到上海《天壇玉格》手抄本中，有以「流芳籙祖」為題抄寫了從張道陵到第六十三代天師張恩溥的所有天師名單。⁵⁸⁰謝聰輝表示福建省尤溪縣宣傳靖道士鄭新堯家藏乾隆二十七年（1762）蕭元略抄的《填籙科》中記有第五十二代至五十六代天師姓名。⁵⁸¹在意文個案中，一些道士在「稱法位」時會特別註明當時龍虎山是某代天師在位，例如個案 A017《清嘉慶二年江承隆薦祖父母

⁵⁷⁸ 《經籙亨衢》（清光緒年間戴竹平抄本）。筆者閱覽的是蓬瀛仙館弟子何傑烽（道名惟灝）提供的電子掃描版本。

⁵⁷⁹ 蘇清六，《天師與經籙初探》，頁 331-337。

⁵⁸⁰ 高萬桑：〈近代中國的天師授籙系統：對《天壇玉格》的初步研究〉，頁 453。上海《天壇玉格》歷代張天師的信息見朱建明、談敬德編著，《上海南匯縣正一派道壇與東嶽廟科儀本彙編》（臺北：新文豐，2006），頁 684。

⁵⁸¹ 謝聰輝，〈道教「化士」的意涵、來源及其在明清授籙中的職能研究〉，頁 69。

江之才、江蕭氏、弟江承盛等七人法事意文》中道士江道彰自稱：

臣係漢祖五十八代天師大教主張真人府下，佩受太上三五都功經籙，神霄玉府執法仙官，行諸階科法事。

當中正確提到乾隆四十四年至嘉慶四年在位的第五十八代天師張起隆。又如 A018《江先成薦父母江承熊、江陳氏法事意文》中道士江全興自稱：

漢臣係漢祖五十九代天師張真人門下，奏受太上三五都功經籙，玉堂演教仙官，判不正鬼神事。

當中正確提到嘉慶四年至道光八年在位的第五十九代天師張鈺。道士在稱法位時這種做法，最大作用也是出於加強自己對法脈和法位的認同。

然而，在意文個案中這一部分卻可發現道士有只稱「六十餘代天師」或「當代天師」的寫法。例如個案 A021《清光緒二十三年李祥柏薦母李劉氏法事意文》中說：「嗣漢掌教六十餘代天師張大真人。」A109《民國三十二年倪隆城薦母倪王氏法事意文》中說：「六十餘代漢祖天師張大真人。」A068《清光緒十年楊高謨薦父楊文宗法事意文》中說：「漢祖留侯當代天師府張大真人。」A130《民國十三年吳紹先薦父吳正通法事意文》中說：「漢龍虎仙山當代老祖天師。」相比於個案 A107 和 A108 能夠正確指出當時是那一代天師在位，以上幾個例子模糊的表達方式自然顯得強差人意。這種寫法相信是一種替代形式，而原因顯然是道士無法得知或肯定當時龍虎山是那一代天師在位。

地方社會的道士對現任龍虎山那代天師資訊掌握不足，更反映在一些意文個案中道士在「稱法位」提到當時張天師的資訊錯漏百出。例如個案 A028《清光緒十八年彭于鵠薦兄彭于鵬法事意文》說：「當朝現任六十代天師張真人。」A036《民國元年尹慶普薦母尹楊氏法事意文》說：「爵封留侯護國公迄今六十四代天師張公元旭大真人。」在這兩份意文的年份，在位的應是第六十二代天師張元旭（1862-1925）。又如個案 A001《民國十八年洪坐言薦祖母洪方氏、母洪吳氏法事意文》說：「迄今六十五代天師。」A037《民國十八年尹慶晉薦母尹陳氏及兄尹國珍法事意文》說：「迄今第六十四代嗣漢天師張公元旭大真人。」A046《民國

三十八年李傳寬薦母李蕭氏法事意文》說：「六十四代當今天師張公元旭老大真人」。在這三份意文的年份，在位的應是第六十三代天師張恩溥。

從亡齋意文個案「稱法位」部分所見，地方道士仍然欽奉張天師的神聖地位，但在法籙、法職、龍虎山天師信息上的奇怪現象，反映他們與龍虎山張天師聯繫的薄弱。

第三節、從浙江麗水《天師社譜》所見的宗教市場競爭

宗教研究往往常著重於傳世的宗教文獻，因而焦點多集中對宗教經典、歷史、人物、教義、儀式等等的整理和分析，而大半世紀以來，學者在田野調查上的努力，或多或少彌補了宗教文獻記載的不足。儘管如此，從文獻還是田野調查很難接觸到一個主題，就是宗教的經濟與宗教人士的營生問題。宗教與金錢之間的關係無疑是一個敏感的話題。大部分宗教傾向於強調非現實和非現世的益處，然而現實中，宗教人士不但需要解決衣食問題，也需要為求弘教，營造宗教場所、置辦法器法物、編印經典。龍虎山第四十二代天師張宇初在著作《道門十規》講述了道士應當認識的十個議題，其中他就特別談到「金穀田糧」，仔細說明要注意出納、租課、金穀、簿書、庫堂、賦稅科差等等事項，只有辦好這些今天所說的「財務工作」，才能確保「上下雍睦，香火悠久，公私無窘逼之憂，宮觀無興替之患。」⁵⁸²然而，對於道觀和道士如何維持生計的問題，由於研究資料的不足，相關研究往往難以深入展開。吳真根據大量碑刻，講述了河南省濬縣的全真華山派道士如何在三百幾年間悉心經營幾所廟觀的香火，並同時使自己的法派得到賡續，是一個較為深入的研究。⁵⁸³

本章先前提到乾隆三十九年朝廷廢除度牒的一個直接影響，使得任何人都可以投身宗教作為職業，從另一角度來看即是宗教經濟市場的開放。宗教人士面對的競爭來自四方八面，以為亡者做法事為例，《金瓶梅》講述西門慶分別安排和

⁵⁸² 張宇初，《道門十規》。《道藏》，冊 32，頁 151-152。

⁵⁸³ 吳真，〈華北地方社會中的全真道士：以華山法派賡續與公共廟宇經營為中〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第二期（2010），頁 185-229。

尚、尼姑、喇嘛、道士為李瓶兒「做七」，這些宗教人士在這事上不是合作夥伴，而是市場上的競爭對手。來自重慶市萬州區舊名三正里向氏家族的 5 份亡齋意文，可以作為一個真實例子。這組個案中年份較早的 A089《民國十四年向全信薦母向黃氏法事意文》和 A090《民國十七年向德祿薦父母向承川、向黃氏法事意文》主法的是正一道士黃太安和黃守信，而其餘的 C008《民國三十六年向德福薦叔向承品法事意文》、C009《民國三十七年向全信薦父向德祿法事意文》和 C010《1950 年向全信薦父向德祿法事意文》主法的人自稱為「欽稟三教聖人門下遺教彙仙房沐恩主科度亡生員」，而從扉面文字估他們計可能屬於「紫霞教」。這個家族在為家人做亡齋時，從邀請道士轉向邀請其他人主持，究竟他們考慮的是宗教信仰、法事水平和價格，還是其他因素？除此以外，這組個案也反映了普通人想做法事時未必固定選擇某一個宗教。

就本研究時間範圍內道士在宗教市場上面對怎樣的競爭，本節將引用蓬瀛仙館收藏的一部孤本《天師社譜》加以說明。這部冊子文件目前未見有任何圖書館或博物館著錄。冊子標題中的「天師」可以指東漢張道陵或龍虎山張天師，在這裏則借代張天師開創的正一宗派，而所謂「天師社」便是指正一道士的組織。從內容所見，天師社是民國初年浙江處州碧湖（今麗水市蓮都區碧湖鎮）一帶道士成立的一個行會，目的是規範地區內同業之間在做法事時的競爭行為。「社譜」兩個字連用並不常見，⁵⁸⁴「譜」的意思是記錄，而這部名為「社譜」的冊子記錄的是「天師社」的緣起、組織規條和社員名單。

《天師社譜》沒有任何年份記錄，但從同一批搜集回來的文獻推斷，這部文獻估計屬於 20 世紀初年。在明清時代，朝廷為管理道教從中央到各級地方行政單位設立了道錄司、道紀司、道正司、道會司等道官機構，名義上道士隸屬於這

⁵⁸⁴ 通過互聯網搜尋以「社譜」為名的文獻甚少，其中位於美國猶他州鹽湖城的猶他家譜學會的圖書館，藏有一份宣統三年《興文社譜》的微縮膠卷（2277337 Item 4）。該館目錄備註其原件是太原市尋源姓氏文化研究中心收藏，並說興文社是清乾隆四年時江西省遂川縣鍾、彭、廖、張、古、李六個姓氏十九名同學為獎勵後進而創立。FamilySearch, www.familysearch.org/search/catalog/1500841, 2024 年 8 月 18 日。

些道官機構，而他們的行為也這些機構的約束。不過，隨着傳統時代的結束，道士之間是否需要組織？應該如何組織？這些都是當時道士需要面對的問題。1912年，北京白雲觀方丈陳毓坤主持成立了以全真派為主的「中央道教會」，同年秋天第六十二代天師張元旭在上海成立了以正一派為主的「中華民國道教總會」，旋復成立「上海正一道教公會」，其後全國各地又陸續成立了不少道教組織，但道教史一般認為，這些組織都沒有重要的作用和實質的影響。⁵⁸⁵《天師社譜》的獨特之處在於，這份文獻記錄了一個小範圍地方上道士行會，而從它社員人數的增加，可以相信這個組織有效運作了一段長時間。從天師社的組織規條，可以探討到這批正一道士當時面對的問題，以及他們自發組織行會的原因。

蓬瀛仙館入藏的《天師社譜》十分完整。封面、封底俱存，內頁共 10 頁 20 面，首尾 2 頁 4 面沒版框，其餘 8 頁 16 面為刻版印刷，版式為雙欄，版心上寫「天師社譜」，單魚尾，每半頁 6 行，每行 16 字。封面沒有刊印書名，而是手寫「天師社譜」、「邱培富錄」。(圖 39) 內頁第一頁同樣手寫「天師社譜」、「邱培富」。正文內容可分為三個部分。第一部分為〈序〉。第二部分為 14 條「議列」，即「天師社」的組織規條。第三部分為「同社姓名」169 人的姓名，這些人名即天師社的「社員」，當中前面 90 個人名為版刻，後面 71 個人名為後來手寫。這後面 71 個抄上去的人名，應該是這部冊子刻印好才加入的新社員。(圖 40) 每個或每幾個「社員」姓名前面都有標注他們所屬的地區，例如最開首的 16 人都來自碧湖，之後的人來自山峰、周巷、寶定、上概頭等等。前面 90 個人名是按地名一組組列出，而後面 71 個人名由於是後來一個一個人加入，所以當中的地名會出現重覆，前後大概有 90 多個地名。從中便可以找到封面上的邱培富是來自「張庄」。從現今的地圖和資訊，不難確認碧湖即今日麗水市蓮都區的碧湖鎮，又山峰、周巷、寶定、上概頭，即該鎮轄下的三峰村、周巷村、保定村、概頭村。

有關天師社的起緣見於《天師社譜》的〈序〉。這篇不到三百字〈序〉條理

⁵⁸⁵ 卿希泰主編，《中國道教史·第四卷》，頁 425-435。

清晰，作者先交待了道教源統和派別，之後不諱言當地道士是以做法事營生，而再眾人之所以要成立「天師社」，是因為要調解道士之間行業競爭的問題。這篇〈序〉全文為：

粵自老子西出函關，著《道德經》五千言，為萬世道教之宗，故道家者流，與儒釋並列為三教也。逮乎漢唐以後，張天師出，其派為化居道，呂祖師出，其派為清居道，其派雖分，其道則一，皆以濟世救民為務，不以財帛計也。近來道教浸衰，名山修煉，曠代所希，清居一派，不必論矣。而吾化居一派，有薦拔祈禳之事，有消災解厄之科。凡人相請，薦親禳病，多以財帛酬勞，而我輩業此者，亦以此為生理焉。

然愛財有道，不宜妄求，慨自世風不古，奈有不顧理義，而僭規越矩，自相爭奪者，是誠壞吾道之藩籬矣。

爰集同人於天師聖誕之辰，虔備牲醴，拈香拜祝，非為饜飫計也，亦欲各敦和氣，恪守先型已耳。因附議列，凡我同人尚其懷之毋忽。⁵⁸⁶

〈序〉文按照明代以來的習慣把道教分為兩派，即以張道陵（張天師）為宗的「化居道」和以呂洞賓（呂祖師）為宗的「清居道」。「化居道」和「清居道」兩詞鮮見於其他文獻。「化居道」應是「火居道」一音之轉。明清以來以「火居道士」指稱有家室的道士，序的作者或當地道士選擇以「化」字取代「火」字，除了較為文雅，也可能隱含「教化」、「化育」、「隨方變化」等等意思。至於「清居」應是根據「火居」創作出來的一個反義詞，指出家住觀的道士。〈序〉強調不論是「化居道」還是「清居道」，本質上都是以「濟世救民為務，不以財帛計也。」不過時移世易，當時「清居道」已經式微，而「化居道」則專門為人做法事，而信徒則以「財帛」作為「酬勞」。長久發展下來，「化居道」一派的人也就以此營生。接下來〈序〉的作者筆鋒一轉，批評當時有人「不顧理義，而僭規越矩，自相爭奪。」用今天的話來說，當時市場上出現了惡性競爭。於是乎同道中人就以

⁵⁸⁶ 《天師社譜》（蓬瀛仙館藏原邱培富藏民國初年刻本），頁 1a-2b。

張天師誕辰為契機，推動成立天師社，目的是「各敦和氣，恪守先型。」繼而定立了 14 條社員應該遵守的「議列」。天師社成立時專門把這個社的緣起、規例和創社的 90 名社員名單刻板付印，訂裝成冊，由此可見社員在成立天師社時相當具有決心。

簡言之，天師社的運作是以一年為一個周期，每年農曆正月十五日祖天師張道陵寶誕時，社員必須聚集舉行祭祀天師的儀式。祭祀儀式和日常事務由 8 名「司事」負責，不過「議列」沒有提及推舉「司事」的具體辦法。「司事」的職責估計就是負責執行 14 條「議列」及其罰則。這些罰則基本上都是針對〈序〉文提到「僭規越矩」、「自相爭奪」的狀況。對此天師社的主要辦法，是設立入會制度來限制從業者的人數，從而限制和減少競爭，其中 3 條「議列」說：

一、凡收門徒，必須通知，記名在譜，設席謝師之日，兼請本年司事。束

金洋肆元，外加洋一元入社公用。年限聽憑師徒自斷，如私自帶者，
罰錢一千文，入社公用。⁵⁸⁷

一、譜內無名，亦未投師，不許承包經懺道場。包頭亦不許相請外行輔唸，
如違者罰錢一千文公用。⁵⁸⁸

一、近有俗中朋友，攙越自包唸經懺會還願鈎疏等者，罰錢一千文入社
公用。⁵⁸⁹

以上「議列」提到社員新收徒弟後，必須為他「記名在譜」及繳交入社費，才可以正式參與做法事。「議列」特別告誡社員不可以假借收徒來充當人手，一旦被發現沒有登記「私自帶（徒）」的話會被罰款。「譜內無名」的人不能從業，社員也不能僱用這些「外行」在法事中擔任「輔唸」。以上最後一條，直接提到當地的「俗中朋友」組織為人唸經禮懺，這反映在當地為人做法事明顯有利可圖，而這也使道士在法事市場面對更大競爭。不過「議列」沒有解釋天師社有甚麼權力，

⁵⁸⁷ 《天師社譜》，頁 2b。

⁵⁸⁸ 《天師社譜》，頁 3a-3b。

⁵⁸⁹ 《天師社譜》，頁 4a。

可以向社會上的「俗中朋友」罰款。

不過，正如〈序〉文中提到當地道士面對的問題並非來自教外，而是來自教內同道之間的「自相爭奪」，用今天的話來說，即同業之間為搶生意而惡性競爭。其中 3 條「議列」便與這方面有關。：

一、凡許有大小願款，務須原手酬還。如師沒徒還，徒沒師還，外人不得攙越。師徒俱沒，歸於本派酬還。⁵⁹⁰

一、開喪、過七、入殮、起馬、雜務如若三年之內，薦拔道場，不許在行眾爭包經懺。過四年大祥以外，任他另請。如違者罰錢一千文以充公用。⁵⁹¹

一、如有私行放價爭生意者，罰錢一千文入社公用。⁵⁹²

根據當地道士的傳統，齋主為同一件事情先後做的法事，按道理應該由同一名道士包辦。具體來說，祈福法事即從「祈福許願」到「酬神還願」，度亡法事即從開喪（新亡法事）、過七、入殮、起馬（即祭起馬，出殯時其中一個環節）、小祥至大祥，即與十王信仰有關的整個祭祀期。然而，當地道士之間卻出現了「爭包」和「放價」的行為，這兩個詞用今天俗語來說即搶客人和減價，文中更已出現「爭生意」這個詞。這幾條「議列」不但嚴禁這些行為，甚至仔細規定到假如一名道士過世，他承辦法事的權利由其師父或徒弟繼承。

為了減省不必要的競爭和衝突，「議列」就明文定下了一些行規，尤其是參與法事人員的酬勞標準。現實中做法事需要由一組人來完成，道士之間（甚至僧道之間）多是互相幫忙，故此定立一個統一的酬勞標準，實際上有利於整個行業的運作，也減少了同業之間在利益交往上的磨擦，相關的「議列」有 3 條：

一、道場腳色，每堂一晝二夜，洋五角。二晝三夜，洋九角。全堂，七洋三角。唸經過七，一角。開喪，洋八分。⁵⁹³

⁵⁹⁰ 《天師社譜》，頁 3a。

⁵⁹¹ 《天師社譜》，頁 3b。

⁵⁹² 《天師社譜》，頁 4b。

⁵⁹³ 《天師社譜》，頁 3b-4a。

一、諸天腳色，一夜，洋三角。一晝夜，洋六角。一晝二夜，洋九角。延生生功德，洋一元。紅包均分。⁵⁹⁴

一、請僧主法者，帖進先，不准後。附僧腳色，一晝二夜，工金洋六角。二晝三夜工金洋一元。主法工金加倍。外派一應在內，用僧法担加米一斗。⁵⁹⁵

這裏的「洋」即「銀洋」，是「銀圓」的俗稱。從文理推斷，上述幾條中「道場」應是指度亡法事，而「諸天」則是指祈福法事。與此同時，「議列」也規定人員答應赴會後必須出席，否則會予以罰款：

一、輔唸腳色，如收帖後屆期不到，以致誤事者，罰錢五百文入社公用。⁵⁹⁶

這個條款對提升道士的紀律應有一定的幫助。稍為令人不解的是，未知為何整份「議列」中有關收費均以銀元（洋）計算，而有關罰則卻以銅錢（文）計算。

「議列」並非完全關心道士營生方面的問題，當中也有從信仰角度整肅當時行業一些亂象。其中一條「議列」說：

一、亡懺向無獻天之例。如代還獻天者，叨工金錢六百文，腳色均分。另外破血湖者，叨工金錢四百文，腳色均分。如有亡懺獻天者，腳色全罰錢一千文。⁵⁹⁷

「獻天」應是指向天獻貢的祈福儀式，當地道教傳統大抵認為，不應同時為紅白二事做法事，若果社員違背傳統在做「亡懺」時「獻天」，便要罰款。天師社訂立這條「議列」正正反映當時有道士為人做「亡懺」時「獻天」，道士這樣做既可能是順應俗情，也可能是為求生意而「僭規越矩」。又另一條「議列」說：

一、懺會庫牒肉（內），理宜填寫功德主姓名，不准各寫自名，如若各寫

⁵⁹⁴ 《天師社譜》，頁 4a。

⁵⁹⁵ 《天師社譜》，頁 5a。

⁵⁹⁶ 《天師社譜》，頁 3a。

⁵⁹⁷ 《天師社譜》，頁 4b。

自名壞規者，罰錢一千文。⁵⁹⁸

所謂「庫牒」應即「文檢」。道士在「文檢」內沒有填寫齋主而是填寫自己的名字，做法當然是極不恰當，而「議列」也因此訂立了罰則。

用今天的眼光來看，《天師社譜》除了緣起和用語外，它的條文不像是一部宗教文獻，而更像是一份行業內部如何瓜分市場、反競爭的協議。這個組織的運作，應該得到當地道士廣泛的認同和參與。天師社社員從創立時的 90 人，逐漸增加到 161 人，且社員來自的地方越來越多，當中這部冊子的原主人邱培富，也是後來才入社，排在他之後的還有 24 人。由此可見這個社的「議列」真的有效解決了「僭規越矩，自相爭奪」的狀況，使「業此者」的「生理」得到保障。惟天師社運作的成功，卻正反映地方社會上道士在營生方面面對的競爭和壓力。可惜的是，目前無法找到任何其他有關天師社的資料，說明這個組織運作了多長的時間。

第四節、亡齋意文個案道士適時應世的做法

朝廷廢除度牒制度的影響和《天師社譜》都指出了宗教市場的競爭，而從亡齋意文個案的一些特點，很大可能就是地方道士為求迎合市場、順應俗情，而作出適時應世的做法，當中包括將意文雕版印刷，為法事加入更多的項目，以及宣導「填還受生」和糊紙祭品的作用等等。在宗教信仰上，這些做法與傳統存在一定的矛盾，但亡齋意文個案正反映這是當時現實。

1. 採用刻版印刷

本文第五章第三節已經提到，本研究所搜集到的亡齋意文個案中，有少數是以雕板形式印製了意文大部分文字，而留空了日期、地點、孝眷、亡者等等關鍵信息的位置，有待道士在做法事時填入，這情況包括個案 A142《清光緒三十二年呂忠滄薦母呂氏法事意文》、A043《民國二十八年王遵榮薦母王覃氏法事意文》、A044《民國三十八年王晉義薦母王覃氏法事意文》，以及 A047《民國三十

⁵⁹⁸ 《天師社譜》，頁 4b-5a。

八年李傳寬薦母李蕭氏法事意文》共 4 個例子。

根據常理分析，道士之所以選擇印刷意文，是因為其道壇長期以來都能夠承接到一定數量的法事，故此為了減省抄寫意文的時間，便把常用的意文製板印刷，之後當預備做法事時，只需要把齋主提供的資料一一填入其中留空的位置。道士採用這個做法的唯一目的，是為了追求更高的工作效率和效益，而具體上這辦法既節省了預備意文的時間，也減少了抄寫不佳和錯誤的問題。即使在現代以前，道教將儀式用品付之印刷其實並不罕見。清末至民國時期四川省成都二仙菴設有「道藏經流通處」，有印經出售，該流通處於宣統三年重刊的《廣成儀制諸品仙經目錄》其實是一份印刷品目錄，從中可以看到當時供人請購的除了有《廣成儀制科書》、《諸品仙經》、《諸品法懺》等經懺科本外，還有各種「疏符簡牒關」，更仔細列明那些是「上表用」、「斗醮用」、「資亡用」、「祛瘟用」、「謝火用」和「血湖齋用」。⁵⁹⁹

個案 A043《民國二十八年王遵榮薦母王覃氏法事意文》和 A044《民國三十八年王晉義薦母王覃氏法事意文》可以說相當特別，它們既同樣來自湖南省石門縣舊名所市鄉（今所街鄉）的王氏家族，而兩場法事也同樣由「清微寧家法靖」、「先天保國雷壇」道士覃一真主法。這兩份意文雖然在時間上相差了十年，但道士覃一真採用的印刷意文完全一模一樣。版式方面都是四邊雙欄，設有行線，版心三魚尾，下方刻「恆生堂」，每半頁 5 行，每行 11 個字，內容方面同樣依次為標題、齋義、道士信息、孝眷居住地和名單、亡者信息、法事節目（包括奠簡、代還、進貢、演經、跪懺、寄簣、資薦、賑度八段）、祈願（包括伏願、更祈、次祈三段）、結束語、糊紙祭品和紙錢清單、副薦親姻名單、意文日期、道士名單和神明名號。

這種印刷意文的編排是經過精心設計。以個案 A043 為例當中留空的位置例如：「今孝子思母魂而長逝，繪音容以難忘。」（圖 41）「奉玄元無極大道，設供

⁵⁹⁹ 《廣成儀制諸品仙經目錄》（成都：四川省成都二仙菴道藏經流通處，1911），頁 12b-17a。筆者閱覽的是尹志華博士提供的電子掃描本。

大祥修齋，請旨超**母**。」(圖 42)道士可以填入孝眷與薦度對象的關係(子、母)和法事階段(大祥)，而其中設計最為明顯的莫過於亡者信息部分。

應薦故**顯妣王門覃氏**老**孺**人，正魂係**清**皇**乙巳**年**六**月**初六**日**酉**時，屬**偏山**土地下生長人氏。存年**三十四**歲。忽於**民**帝**戊寅**年**六**月**十三**日**辰**時，壽終**內**寢。(筆者按：灰色底色、加粗和加底線標示的文字，原本是空白位置，是後來用毛筆填寫。下同。)(圖 43)

當中「民帝」這個寫法可以說不倫不類，大抵這份印刷意文最初設計時，這個位置預計是填寫成「清帝」或「清某某帝」，例如「清光緒帝」、「清宣統帝」。這或許說明了這個這款式其實早在清代設計，但於清亡之後仍然沿用了幾十年也不曾改版。這種印刷意文也需要處理沒有印刷的部分，包括加入每次法事長度不一的孝眷和副薦名單。就此，個案 A043 用了兩個辦法，其一是把這些名單另外書寫在白紙上，之後插入印刷部分中的適當位置，再穿線成冊。其二是把副薦名單挪到意文中較後的位置，而不選擇列在法事節目「資薦」的部分。

相對於個案 A043 和 A044，A142《清光緒三十二年呂忠滄薦母呂呂氏法事意文》另有幾個獨特的地方。該冊四邊雙欄，版心單魚尾，下方刻「清虛堂」，每半頁 5 行，每行 11 個字。這份意文留空的位置例如開頭部分：

皇上光緒御極之**三十二**年。歲官**丙午**，月建**乙未**，朔日**丙寅**，望日**庚辰**。
越齋期，律仲**林鍾**。首擇**初三**日**戊辰**；次卜**初四**日**己巳**；三占**初五**日**庚午**；
四選**初六**日**辛未**；五揀**初七**日**壬申**。紫微下降，黃道上吉。虔請**清微**復真
法靖，先天**集真**雷壇，秉叩江右福地，龍虎仙山，御敕護國天師張真人府
下，謹依《玉格》，詳文奏授上清三洞五雷經籙，九天金闕，凡昧叨科。
(圖 44)

從以上留空的位置可以看到，這個刻板已經印好「皇上光緒御極之……年」，亦即只是在光緒年間使用。同時，印刷意文已經把法事日期的長度固定為 5 天，而從後文所見這 5 天法事的節目固定為頒告、演經、禮懺、代還、洗產、進貢、正薦、追薦、賑度、證果。有關洗產文中說：

一洗產。伏以產嬰育妊，濯幟滌裳。羶氣侵流溪井，腥聞觸犯天章。匪憑洗滌，曷得清明。是以敬具赤籠六車，上呈血湖善政院大將軍、山海盆池湖、五嶽冥官各位下呈進。伏願頓超赤海，翻上丹艘。魂託星精坦蕩，魄升月窟翱翔。回骸易質，化柔成剛。

在道教信仰中洗產與較為人熟知的血湖，都與女性生育有關。道教認為死於產難的女性亡魂會進入地獄中的血湖獄，故此設有相關度亡儀式，而洗產則指女性生兒育女時難免要清洗血污，以致觸犯天地鬼神。在這份意文中就提到需要供獻「赤籠六車」予「血湖善政院」、「山海盆池湖」和「五嶽」的冥官，以求免罪。換言之，這份意文是專為女性亡者而編印。按照常理估計，這個道壇大概也有一份專為男性亡者編印的意文。

個案 A142 在印刷部分以外，手抄的部分篇幅相當之長，包括了孝眷名單 9 頁 18 面、痛念文字 2 頁 4 面，以及正薦、副薦及玄門羽化師名單 4 頁 8 面，合共 15 頁 30 面，占了全冊 26 頁 52 面一半以上。以上三者中，在孝眷名單和敘述法事項目之間的痛念文字頗為特色，其文為：

（筆者按：疑脫「撒」字）手而西歸也，嗚呼哀哉！

今日者雞豚逮存，甘旨供矣，不見兒母朝饗而夕餐也！痛何如也！

兄弟追憶，瞻仰切矣，不見兒母朝勉而夕誨也！痛何如也！

樹欲靜而風不息，子欲奉而親不在。兒等一出入，不見兒母依閭也！

孫等一哭泣，不見兒母襁褓也！

家務一切事，不見兒母叮嚀囑咐也！

掇其泣矣，何嗟及矣。茲值歸空之期，特修追薦之典，能不將兒母之辛苦勤勞，喜樂悲哀，向靈前而哭訴其大概爾。兒母有知，佑啟後人，門戶昌隆，是則兒等所厚望也夫。

嗚呼哀哉！伏惟尚饗。

以上文字前面大半部分是半文半白，淺白通俗，但結尾卻忽然加上祭文的套語「伏惟尚饗」，整體上與整份意文的典雅的文字風格格格不入，而這亦反映印刷意文

的編撰者和使用者之間文學水平的分別。

個案 A142 的頁面和內容無疑也是經過精心編排，不過它為求填寫的簡單和方面，在幾個部分都作了省略，包括沒有預留填寫主法道士的姓名、齋主居住地，以及正薦對像的信息位置。亡者「故顯妣呂母呂老孺人」的名稱唯一出現的地方，竟然是意文結束語「謹意以聞」之後，全份意文最尾的正薦、副薦及玄門羽化師名單。（圖 45）在本研究搜集的亡齋意文個案中，本個案一方面屬於文字規範和優美之作，但另一方面卻是當中少數道士、齋主和亡者信息都不完整的例子，甚至因而無法確認這份意文的地理位置。

道士採用這種印刷意文無疑可以加快工作進度，但長期使用這種內容標準化、模板化、表格化的意文，難免會使道士在這一個環節逐漸變得因循。A047《民國三十八年李傳寬薦母李蕭氏法事意文》的印刷質量就十分之差，版框線條和文字筆畫鬆散模糊，且最後一頁左下角的法印竟然直接用印刷來代替，（圖 46）但使用這份意文的道士大抵毫不在意。同時，當道士在預備意文時毋需一筆一畫抄寫，而只需要在留空的位置填寫少量文字，久而久之，必然會降低使用者對意文文本的熟習和理解程度。更遑論當意文不單使用範文，且沒有了抄寫的過程，是否還可以連繫到唐宋時期「詞意」發展之初謄詞、謄奏的傳統。

2. 加入佛教內容

從當代學者進行的田野調查所見，地方社會上以宗教為業的人，並非一成不變只會恪守祖輩流傳下來的方法。蘇海涵觀察台灣北部的道士，指出當地道士往往盡可能從不同來源學習更多種類的儀式，而之所以有這個現象，是因為一個懂得更多儀式的道士，不但可以賺取到更多的收入，也能夠在同行之間得到更高的聲望和地位。⁶⁰⁰又例如譚偉倫在對中國東南部地方社會醮會的調查中，主持儀式的法師「非常清楚自己的身份認同」，但在做法事時卻會按照儀式的需要，選取相應的佛教或道教法門。⁶⁰¹

⁶⁰⁰ Michael Saso, "Orthodoxy and Heterodoxy in Taoist Ritual," in Wolf, Arthur P. edited. *Religion and Ritual in Chinese Society*, p.327.

⁶⁰¹ 譚偉倫，〈中國東南部醮儀之四種形態〉，頁 154-155。

在本研究所搜集到的亡齋儀式個案中，固然有整場度亡法事所做的內容全屬道教信仰的例子，但也不難發現當中有些道士在法事中，也會唸誦佛教的經懺。

個案 A126《清同治九年唐秋元薦母唐陳氏法事意文》中敘述法事節目的部分說：

是上本月初五日仗道於家，具文修建無上慈悲救苦拔亡血湖道場二晝三宵，於內恭迎大道三教高真、十方上聖光降道場，修奉皇壇，唸誦《度人上品妙經》一部三卷、《冥府十王尊經》一部三卷、《太上三官尊經》一部三卷、《靈寶血湖尊經》一部三卷、《洗產血盆尊經》一部三卷、《慈悲地藏尊經》一部三卷、《慈悲觀音尊經》一部三卷、《三生解冤妙經》一部三卷、《五斗受生妙經》一部九卷、《慈悲救苦妙經》一部十卷、《拔罪閻王妙經》一部六卷、《酆都黑暗尊經》一部六卷、《太上老君尊經》一部四卷、《文昌梓潼尊經》一部三卷、《大乘金剛尊經》一部三卷、《老君清靜尊經》一部六卷、《老君消災尊經》一部六卷、《三生報恩尊經》一部三卷。

又 A091《民國十六年王興海薦母王謝氏、王冉氏法事意文》中敘述法事節目的部分說：

由是諏今全月初四日於就家庭，仗道冰心，修建靈寶東極青玄救苦同行東皇資度拔亡往生道場一供。……仗臣虔誦《地藏本願佛經》卅卷、《血河度母仙經》卅卷、《血盆大藏妙經》廿卷、《血池玉籙真經》廿卷、《尋聲救苦真經》廿卷、《度人上品真經》廿卷、《九天神霄妙經》廿卷、《冥王感應真經》廿卷、《九幽心印妙經》卅卷、《酆都黑暗真經》卅卷、《生天得道真經》卅卷、《十煉救苦仙經》卅卷、《六字彌陀佛經》卅卷、《觀音沙妙真經》卅卷、《三官度亡妙經》卅卷、《解冤釋結真經》卅卷、《東皇玄範真經》卅卷、《報答恩義重經》卅卷。

代亡拜禮《地藏本願佛懺》乙單、《血河度母法懺》乙單、《血盆目連法懺》乙單、《觀音慈航法懺》乙單、《太乙尋聲法懺》乙單、《報答四恩法懺》乙單、《觀音十二法懺》乙單、《蓮花修行大懺》乙單、《度人上品法懺》乙單、《生神煉度法懺》乙單、《閻羅五更法懺》乙單、《十王感應法懺》

乙單、《酆都元天法懺》乙單、《東皇玄範法懺》乙單。

又 A063《民國三十年曾昌榮薦母曾任氏法事意文》中敘述法事節目的部分說：

爰卜良誕，敬設法筵，自今冬月廿五日令旦，止於廿七日芳辰。

呈然光明天燭一堂，列聖九品全席。

跪誦《高上玉祖皇經》二卷、《地藏孝經》二卷、《大乘孝經》十四卷、《金剛密經》十四卷、《生神玉章》四過、《度人品經》四迴、《十王真經》四部、《三元妙經》四部、《報恩孝經》四卷、《受生真經》四卷、《九幽戒經》四部、《東岳誥經》四卷、《南岳理經》八部、《北都洞經》八卷、《城隍憲經》八卷、《太乙玄經》八卷、《生天典經》八卷、《解冤厄經》八卷、《黑暗明經》八卷、《愈藥妙經》八卷、《大士蓮經》八卷、《司命善經》八部、《土地祇經》八部、《閻羅妙經》八部、《往生仙經》八部、《心印妙經》十二部、《血盆佛經》十二部、《血河妙經》十二部。

志心宣演《昊天錫福寶懺》□部、《昇度法懺》四部、《十王朝懺》四部、《三元鴻懺》四部、《報恩力懺》四部、《北都洞懺》四部、《城隍福懺》四部、《太乙玄懺》四部、《生天法懺》□部、《司命善懺》□部、《土地祇懺》□部、《血湖妙懺》四部、《血盆佛懺》四部、《血河法懺》四部。經消萬罪，懺雪千愆。

上述 3 個個案中為了文字排列的美觀，對經懺名目都作了縮寫，但基本可以肯定經本中的《冥府十王尊經》、《慈悲地藏尊經》、《慈悲觀音尊經》、《大乘金剛尊經》、《地藏本願佛經》、《血盆大藏妙經》、《六字彌陀佛經》、《觀音沙妙真經》、《地藏孝經》、《大乘孝經》和《金剛密經》，以及懺本中的《地藏本願佛懺》、《血盆目連法懺》、《觀音慈航法懺》、《觀音十二法懺》、《蓮花修行大懺》、《大士蓮經》、《血盆佛經》和《血盆佛懺》，都屬於與佛教信仰有關文本。

「以道唸佛」或「以佛唸道」的現象，與法師兼習兩教甚至兼具兩教身分有一定關連。從亡齋意文所見，地方社會上一些法師的宗教身分十分複雜。例如來自湖南省寧鄉縣的個案 C005《清光緒二十六年杜孝日薦父杜忠彬法事意文》，

毫無疑問是一份佛教的亡齋意文，它開首標題寫的是「修設釋雄大教，水陸儀文，幽顯二利清靜經壇」，這場法事中唸的是全屬佛教的《金剛密經》、《阿彌陀經》和《觀音品經》，而結尾寫的亦是「無量壽佛主盟」。不過，這場法事的法師梁泉溢卻自稱是：

寧鄉縣大西城內，福地白雞觀，玉金山玄天宮道會司，奏立文昌法院，頒科流派，顯應雷壇靖下職，稟如來門下，依教人天，奉命叨行加持掌度亡法事弟子。

當中雖然沒有提到道教的法籙和法職，但卻提到「道會司」、「文昌法院」、「壇」、「靖」等等道教術語。

又意文個案中，湖南省桃源縣陶氏家族的一組個案是道教和佛教信仰摻雜最極端的例子。這組個案包括 A029《清光緒十九年陶文星薦母陶張氏法事意文》、A030《清光緒三十一年陶應福薦弟陶應昌法事意文》、A031《民國五年陶希敦薦祖母陶呂氏法事意文》、A032《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏法事意文》和 A033《民國二十二年陶希敦薦祖父陶文斗法事意文》，相關的五場法事，前兩次是由毛傳道主法，後三次是由毛體範主法，他們兩人來自同一個法壇，兩人可能是父子或師徒關係。

從意文用紙、設計、書法等等所見，這個法壇應該具有深厚傳統和規模。首先，這些意文被抄寫在該法壇專門印製的紙簿上，內頁是雙欄板框，版心上下分別刻「先誠其意」和「西河堂」。從意文有印刷需要和印刷質素估計，這個道壇應緣承接到一定數量的法事。其次，除了個案 A030 丟失了封面和扉頁外，其餘 4 份意文正文前都有一版設計精美的扉頁。扉頁的文字使用了大量典故，例如用《爾雅·釋天》把癸巳年稱為「昭陽大荒落」。⁶⁰²「臨邛道士署」、「鴻都客著」出自白居易名篇〈長恨歌〉中的一句「臨邛道士鴻都客，能以精誠致魂魄。」這兩句恰好是講唐玄宗找道士召魂。「西河氏撰」中「西河」是毛姓的郡望。扉頁

⁶⁰² 李傳書整理，徐朝華審定，《爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 187。

中間的大字「母氏勝（聖）善」、「孝孫有慶」出自《詩經》⁶⁰³。題寫「孝孫有慶」的意文是陶希敦以「孝孫」身分薦度祖母所用。「悲歌鼓盆」脫胎自《莊子·至樂》中莊子喪妻「鼓盆而歌」故事，⁶⁰⁴而該份意文正是陶希敦薦度妻子所用；「文光射斗」四字則可連繫到薦度對象陶文斗的名字。「五柳宅藏」則以東晉文人陶淵明（約 365—427）自號五柳先生，藉以指齋主姓陶。

毛傳道和毛體範兩人的宗教身份認同相當複雜。扉頁上「臨邛道士」和「鴻都客」都是道士的代名詞，而毛傳道和毛體範在意文中「稱法位」時表示自己是授正一「上清三洞五雷經籙」的道士。毛傳道在個案 A029 自稱為：

職係中天大聖，牟尼如來門下遺教弟子，請授上清三洞五雷經籙，玄都玉府掌法仙卿，行瑜珈顯密，雷霆諸司拷判便宜事。

至於毛體範在個案 A032 自稱為：

覺皇寶壇。本壇奉祖傳釋門遺教，請授上清三洞五雷經籙，九天金闕洞陽上宰翊御仙卿，兼理南北二院，掌管雷霆諸司，糾察便宜事。

兩人除了舉出了自己的法籙，也報出了與籙位相關的法職。不過，兩人在「稱法位」時都先強調自己屬於「如來門下遺教」和「祖傳釋門遺教」。據此猜測，這個法壇原本代代相傳民間佛教儀式，但到了毛傳道和毛體道這兩代卻逐漸趨向道教，特別是毛傳道稱在「稱法位」時仍提到「瑜珈顯密」，但到了毛體範稱法位時已經完全使用道教法位。然而，即使兩人自認是正一道士，但從整份意文來看他們在行法時仍然主要奉行「瑜珈顯密」儀式，意文開頭都以「覺皇」二字為標題，鈐的是「佛法僧寶」印，而最尾亦是請佛教神明「主盟」，例如 A029 便寫「南無靈山教主釋迦文佛、南無西方接引阿彌陀佛主盟」。

毛傳道和毛體道主持的法事可以說先佛後道、佛多道少。以個案 A032《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏法事意文》為例，毛體道在稱法位時自認是正一道士，

⁶⁰³ 「母氏聖善」典出《邶風·凱風》；「孝孫有慶」典出《小雅·楚茨》。龔抗雲等整理，劉家和審定，《毛詩正義》，頁 158、950。

⁶⁰⁴ 陳鼓應，《莊子今注今譯》，頁 450-452。

但文中他又自稱「釋門子弟」、「瑜伽正教」。從農曆九月初三至初七日五天的法事中，初四日「開壇」時「仗四大天王坐鎮，雅結五方壇界」，迎請佛教護法神明四大天王鎮守壇場，而接下來初五日「午朝兜率」、初六日「朝登彌陀界」和「設蒙山夜齋」、初七日「誦本行之集經」從用語來看都是佛教儀式。惟初七日進行的「填還受生」的環節，是根據道教《靈寶天尊說祿庫受生經》進行（詳後文），而同日呈進表文和文疏的對象也多半是道教神明。其文說：

一具色簀十三隻內貯金銀銅幣衣冠履等儀，並表文一緘、伴狀十二角、文十四道，列呈北陰酆都府、冥京十王宮、左輔右弼司、東岳嘉寧宮、南岳配生宮、冥府追修院、四京騰錄院、南海普陀宮、九華鐵圍山、本縣城隍廟、當坊九如廟、鑒生檀樹社、羽化證盟師各宮莞納。

而儀式稍後部分將各類紙錢和糊紙祭品，是「關委地祇上將溫公元帥督統隍司差來車夫、力士、駝馬、神員運詣冥府追修院。」當中的「溫公元帥」即道教雷部護法神明溫瓊。

若果從宗教信仰的角度來看，儀式中摻入了其他信仰的成分，通常會被看作是宗派傳承薄弱和發展衰微的表現，尤其是代表修行者沒法正確掌握和充分理解自己信仰的教義和內容。不過，從法師或信眾的角度來看，這些信仰成分複合的項目卻可能是法事內容「豐富」的表現。

3. 倡導填還受生

「受生」是指「受生錢」，是長久以來道教和佛教共有的一個概念，大體上是指每個人在投胎為人時，曾經向地府的祿庫借款，因此一個人在生時就應該向天曹地府「填還」這筆欠款，否則便會遭逢厄運。《靈寶天尊說祿庫受生經》說：

天尊言：十方一切眾生，命屬天曹，身繫地府，當得人身之日，曾於地府所屬冥司，借貸祿庫受生錢財。方以祿簿注財，為人富貴。其有貧賤者，為從劫至劫負欠，冥司奪祿，在世窮乏，皆冥官所剋，陽祿填於陰債。是

使貴賤貧富，苦樂不同，汝當省知。⁶⁰⁵

以上經文提到，若果人沒有向地府還款，便要用陽世的福祿去補償陰間的債項，招致貧窮災殃。人向地府還款的方法，便是委託法師做法事。《靈寶天尊說祿庫受生經》又說：

修齋設醮，準備所欠受生錢數，及許元辰之財，一一明具，合同疏牒，燒還本屬庫分者，即得見世獲福，榮貴果報，來生永無苦難。⁶⁰⁶

做這種法事先要根據經典，用自己出生年份的天干地支查出所欠「受生錢」的數目，以及應該把欠款還款給地府那一個「曹」或「庫」，之後在儀式中焚燒對應數量的紙錢，藉以保障現世和來世的福報。這種儀式後來一般稱為「還受生」、「填還受生」。

雖然「填還受生」信仰於古代已經為人詬病，但一直以來在民間都十分流行，故此研究者對這個主題已經有相當之多的討論。道教方面，相關的經本有明《道藏》洞玄部本文類的《靈寶天尊說祿庫受生經》（以下簡稱《祿庫受生經》）和洞神部本文類的《太上老君說五斗金章受生經》（以下簡稱《五斗金章受生經》），又清代四川地區科儀叢書《廣成儀制》中收有《受生填還全集》、《正奏金籙受生全集》、《受生鴻齋迎庫官全集》等等。佛教方面至少有三種版本的《壽生經》，分別是俄羅斯藏黑水城文獻中金代抄本《佛說壽生經》，《嘉興大藏經》著錄的《諸經日誦集要》卷中《佛說壽生經》，以及《已續藏經》收錄的《佛說壽生經》。此外，在民間亦流行有《受生寶卷》。就對這些文本，研究者討論的焦點包括「受生」觀念的來源、佛道文本孰先孰後、填還與寄庫的關係，以及民間故事的相關情節等等。⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ 《靈寶天尊說祿庫受生經》。《道藏》，冊5，頁915。

⁶⁰⁶ 《靈寶天尊說祿庫受生經》。《道藏》，冊5，頁916。

⁶⁰⁷ 有關受生信仰的研究，可參考蕭登福，〈由道佛兩教受生經看民間紙錢寄庫思想〉，《宗教哲學》，第三卷第1期（1997），頁93-101。蕭登福，《道教與民俗》（臺北：文津出版社，2002），頁73-108。張賢明，〈融合與吸收：從佛道《受生經》看中國樹形象演變〉，《貴州師範學院學報》，第31卷第4期（2015），頁8-12。蔣馥蓁，〈道教的「受生填還」儀式：以四川《廣成儀制》為中心的考察〉，《民俗曲藝》，第194期（2016），頁113-154。姜守誠，〈佛道《受生經》的比較研究

不論是佛道還是民間信仰的「受生」經典，都強調人要在今生把生前的借貸「填還」，以求今生和來世的福報。相關的法事又稱為「預修寄庫」，在道教範疇中屬於「預修」齋醮的一種。⁶⁰⁸然而，由於受生信仰廣為流行，所以過去社會的人已經想到若果一個人在生時未有辦好「填還」，是否可以在死後補辦的問題。民間流傳的《受生寶卷》中有一段取材自「唐太宗遊地府」故事，便明確提到了這一點。

（唐）太宗曰：「假若幼小之時，命短而亡，如何酬還？」

國師答曰：「有幼而亡，或老而死，故失誤還，或五七、百日、週年、除服、齋會之期，替他貸還。」⁶⁰⁹

為亡人補辦「填還」畢竟只是一種變通做法。蔣馥蓁在研究中指出《廣成儀制》收錄的四種科書都沒有為亡人做「填還」的儀文，但《靈寶文檢》卷二有一種〈薦亡庫官牒〉，當中提到「生前未及填納，歿後子當完璧。」又在她的採訪中，當代廣成道士雖然認可亡人可在「七七」之內補辦「填還」，但會強調：「理論上還可以，但晚了吧。因為經中也強調了現世的福報了啊。」⁶¹⁰該研究又整理了各地有關「填還」儀式資料，不過這些記錄大部分十分零碎，惟由於臺灣地區田野調查資料豐富，所以可以清楚得知當地的儀式傳統向來不會為生人，而只會為亡人做相關法事，但只是整場度亡法事中的一環。⁶¹¹

惟在本研究搜集到的亡齋意文個案中，有約三分之一都有與「填還受生」相關的內容，這個狀況清楚反映了當時度亡儀式融入了「填還受生」的內容。個案

（上），《老子學刊》，第9輯（2017），頁3-20。姜守誠，〈佛道《受生經》的比較研究（下）〉，《老子學刊》，第10輯（2017），頁33-60。宋坤，〈填還陰債與預寄珍財——古代「受生」「寄庫」觀念考辨〉，《敦煌研究》，2017年第3期，頁121-131。邢飛，〈搖錢樹與道教「祿庫受生」思想〉，《老子學刊》，第15輯（2020），頁72-79。徐漢傑，〈寄庫信仰之淵源再探——兼論「寄庫」與「受生」信仰之關係〉，《宗教學研究》，2022年第3期，頁251-254。伍小劼，〈「還受生錢」習俗源流考論〉，《宗教學研究》，2023年第2期，頁217-223。

⁶⁰⁸ 蔣馥蓁：〈道教的「受生填還」儀式：以四川《廣成儀制》為中心的考察〉，頁119。伍小劼，〈「還受生錢」習俗源流考論〉，頁217。

⁶⁰⁹ 侯沖整理的四種《受生寶卷》都有類似的文字。侯沖整理，〈受生寶卷〉，收入《藏外佛教文獻·第二編·總第十四輯》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁239、255、285、305。

⁶¹⁰ 蔣馥蓁：〈道教的「受生填還」儀式：以四川《廣成儀制》為中心的考察〉，頁127。

⁶¹¹ 蔣馥蓁：〈道教的「受生填還」儀式：以四川《廣成儀制》為中心的考察〉，頁139-143。

中形容「填還受生」的文字形式頗多，但離不開「填」、「還」、「繳」、「納」四個字，在意文開頭的標題或敘述法事節目的文字中，所見的字眼就有「填還」、「填錢」、「填受生」、「填還受生」、「填還元貸」、「填還冥債」、「填繳官錢」、「填納官錢」、「填錢繳庫」、「貸填受生」、「貸填曹庫」、「還天冥」、「還天冥二京受生錢」、「還官錢」、「納受生元辰」等等。與此同時，大概道士由於清楚明白「填還受生」本應是人在生時親自參者的儀式，所以在意文中強調度亡儀式相關的環節為「代填」、「代還」、「代納」，即由主法道士代替亡者補辦的意思。

一些意文個案對「填還受生」的觀念頗為清晰，能夠說明在度亡儀式才做這個程序不過是一個補救辦法。個案 A024《清咸豐四年李永喜薦父母李述質、吳晉娘法事意文》說：

且父母當生陽世，必假陰貲，寅封元辰受生信簣，各扛與父母二亡，拜還天曹地司兩院當庚辰、辛巳生人真曹庫下交卸，永無負欠，再產中華。

又 A094《民國十九年李功德薦祖母李黃氏法事意文》說：

又念亡人未生陽道，借貸陰貲，今已云亡，孝等代納。虔具金錢大包繳納受生恩錢，前後借貸一齊完鈎消，永無逋欠。

又 A108《民國三十一年倪代明薦祖父母倪隆誠、倪楊氏、父倪世安法事意文》說：

再念三亡昔生陽道，必借陰貲，生前未能填還，歿後理宜了納。是日虔備財包廿封，上酬天京元辰司、地府受生院、東南二嶽府、冥京十王官、左右兩丞相、玉籙血湖案、本縣城隍主、當方土地前，填訖天曹地府，了納嶽帝王官，亡魂無礙，早躋僊鄉。

綜合以上三個例子，它們都提到薦度對象在出生時借了「陰貲」，但今生未有償還便已經離世，而今在儀式中藉由孝眷向天曹地府代為繳納，冀望一筆勾銷，為薦度對象祈求冥福。

從亡齋意文個案的例子，可以看到道士是怎樣實際運用《祿庫受生經》和《五斗金章受生經》，以下舉出三個例子。首先，個案 A142《清光緒三十二年呂忠滄

薦母呂呂氏法事意文》說：

一代還。伏以陽興庫廩，陰儲廩倉。受命先需借貸，得生皆自遺忘。匪憑填償，曷得坦行。是以虔備大籠二面，上呈天京元辰司掌坤相甲生人第七位張紀曹官，地府受生院掌女相午生人第七位許先發院官。伏願帑司納幣，曹吏歆觴，寶樹東枝捷射，琪花上谷繁香。璧完天府，券毀冥疆。

以上把《祿庫受生經》中提到的「元辰」和「冥曹庫」分別稱為「天京元辰司」和「地府受生院」。這份意文薦度的對象呂呂氏生於道光十四年（甲午年）。《祿庫受生經》記載：「午生人，欠錢二十六萬貫，屬第七庫，曹官姓許。」⁶¹²「午生人，本命元辰張巳，當得人身，許錢九千貫。」⁶¹²清代《廣成儀制·預修正啟五老全集》中「張巳」作「午宮本命元辰仙官張紀」。⁶¹³因此呂呂氏「填還受生」的對象是「張紀曹官」和「許先發院官」。又文中提到「寶樹東枝捷射」與《祿庫受生經》的內容有關。《祿庫受生經》說靈寶天尊賜了一株寶樹予酆都北帝在地府種植，又同時設置了「聖箭」和「神弓」，若果「得生人身」的人能夠「將此弓箭望寶樹而射，射得東枝，得官爵長命身。」⁶¹⁴

其次，是湖南省桃源縣毛體範主法陶氏家族的個案 A031《民國五年陶希敦薦祖母陶呂氏法事意文》、A032《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏法事意文》，以及 A033《民國二十二年陶希敦薦祖父陶文斗法事意文》。這三場法事都有「填還受生」的環節，且意文中相關文字只有一兩個字的分別。篇幅所限僅以個案 A031 為例，其文為：

一具楮籠二推，內藏《五斗福報真經》香幡牌錠等儀，仗天丁仙鶴捧一至天京元辰院第三位祿存星君垣下呈進，仗地道夫丁運一詣地府受生院第一曹雷大曹官帑下呈進。

文中提到的《五斗福報真經》亦即《五斗金章受生經》。這段文字交待儀式分別

⁶¹² 《靈寶天尊說祿庫受生經》。《道藏》，冊 5，頁 915-916。

⁶¹³ 《廣成儀制預修正啟五老全集》。《藏外道書》，冊 13，頁 634。

⁶¹⁴ 《靈寶天尊說祿庫受生經》。《道藏》，冊 5，頁 915。

準備了兩套《五斗金章受生經》與「香幡牌錠」作為供品分別呈遞到天曹地府。這個案與 A142 同樣把天曹地府分別稱為「天京元辰司」和「地府受生院」。有趣的是，雖然這段一開頭舉出了《五斗金章受生經》，但道士毛體範卻是用《祿庫受生經》和受生信仰以外的《太上玄靈北斗本命延生真經》（以下簡稱《北斗經》）來查陶呂氏「填還受生」的對象。陶呂氏生於同治五年（丙寅年）。按《北斗經》記載：「北斗第三真人祿存貞星君。寅戌生人屬之。」⁶¹⁵因此陶呂氏在天曹還款的對象是「祿存星君」。又《祿庫受生經》記載：「寅生人，欠錢八萬貫，屬第三庫，曹官姓雷。」⁶¹⁶因此陶呂氏在地府還款的對象是「雷大曹官」。不過，毛體範卻把「雷大曹官」的曹庫排名從「第三」改為「第一」，這個改變可能是以曆法中「寅」代表一年之始的正月有關。以此類推，個案 A032 薦度對象陶陳氏生於光緒二十四年（戊戌年），故此「填還受生」的對象是「祿存星君」和「第九庫成曹仙官」；個案 A033 薦度對象陶文斗生於咸豐七年（丁巳年），故此「填還受生」的對象是「武曲星君」和「第四庫紀大曹官」。⁶¹⁷

以上兩個例子與經典的記載大抵吻合，第三個個案 A073 《清光緒十七年譚明新薦父譚德盛法事意文》卻又有所不同。其說：

正薦已過，代還官錢。一具修齋為父代還官錢。孝男譚明新、譚明聲、譚明順、譚明開、譚明和，伏為顯孝諱德威老大人魂下未生陽道之時，曾在天京掌寅命生人屬元辰鍾元名下欠過受生天錢六千貫文，地府掌辛卯生相第四庫柳曹官案下借欠受生金白銀錢十二萬貫文，該太上受生真經十二卷，贖出人身，得享中華，生前未能填還，沒後子當代納，於是畢七冥路壇申，命匠裝束金銀錢貫，仗玄投納，伏乞天京地府，原庫曹官，註實收明，永

⁶¹⁵ 《太上玄靈北斗本命延生真經》。《道藏》，冊 11，頁 347。

⁶¹⁶ 陶陳氏生於光緒二十四年（戊戌年），《北斗經》：「北斗第三真人祿存貞星君。寅戌生人屬之。」《祿庫受生經》：「戌生人，欠錢二萬五千貫，屬第十一庫，曹官姓成。」陶文斗生於咸豐七年（丁巳年），《北斗經》：「北斗第六北極武曲紀星君。巳未生人屬之。」《祿庫受生經》：「巳生人，欠錢七萬貫，屬第六庫，曹官姓紀。」《太上玄靈北斗本命延生真經》。《道藏》，冊 11，頁 347。《靈寶天尊說祿庫受生經》。《道藏》，冊 5，頁 915。

⁶¹⁷ 《太上玄靈北斗本命延生真經》。《道藏》，冊 11，頁 347。《靈寶天尊說祿庫受生經》。《道藏》，冊 5，頁 915。

無再欠，超度亡人譚德威老大人魂下，求生善道，脫化人天。

譚德盛生於道光十一年（辛卯年）。《祿庫受生經》記載：「卯生人，欠錢八萬貫，屬第四庫，曹官姓柳。」⁶¹⁸因此譚德盛在地府還款的對象是「地府掌辛卯生相第四庫柳曹官」惟按《祿庫受生經》記載卯年出生的譚德盛，在天京還款的對象理應是「卯生人本命元辰郝元」而不是文中提的「寅生人本命元辰鍾元」。之所以發生這個狀況，是因為主法道士張一清並非用譚德盛的生年，而是用他的生時「寅時」來查元辰。

由於受生信仰的流傳本身十分複雜，所以亡齋意文個案中有關的敘述，並非每一段都可以如同上述三個個案一一解釋清楚。同時，有些亡齋意文有關敘述只是聊聊數筆帶過，甚至不會寫下亡者在天曹地府還款的對象，例如這節開頭提到的個案 A094《民國十九年李功德薦祖母李黃氏法事意文》和 A108《民國三十一年倪代明薦祖父母倪隆誠、倪楊氏、父倪世安法事意文》。

第五章第三節提到，一般人在親人過世後會請道士或陰陽先生推算一份「批書」，內容包括亡者的七期、百日、回魂（接煞）日子，以及「六輪經辨生肖所忌」。對於一般人來說，這些推算需要依靠具有宗教知識的專業人士，而對於道士或陰陽先生來說，懂得如何推算正正是他們的謀生技能。同一道理，在接受生信仰進行「填還」、「寄庫」時，齋主必須依靠法師查閱經典定出填還「受生錢」的對象和數量，而這個過程為這個儀式賦予了神聖和神秘的元素。從亡齋意文的字裏行間所見，道士明白為那些「今已云亡」、「生前未能填還」的亡人做「填還受生」，或多或少偏離了經義，但這個項目在當時顯然受到齋主的歡迎，結果在強烈的供需關係下，也就逐漸融入了度亡儀式當中。

4. 著重紙錢糊紙

在傳統中國社會中，在祭祀時燃燒紙錢和糊紙祭品是一個獨特的風俗。清代晚期，許多來華的基督教傳教士都觀察到了這種習俗，例如天主教耶穌會神父祿

⁶¹⁸ 《靈寶天尊說祿庫受生經》。《道藏》，冊 5，頁 915。

是適在《中國迷信研究》(Researches into Chinese Superstition)中描述了當時喪禮上為亡人焚化紙製品、紙錢和紙房子的習俗。⁶¹⁹長期以來，許多研究者對「燒紙」這一習俗表現出極大的興趣。⁶²⁰

道教對於是否應為亡人「燒紙」，態度可以說十分矛盾。根據道教教義，亡魂既然已經失去了「人身」，便不應如同有「人身」一樣才會感到饑寒溫飽。可是若果一個人在生前沒有開悟，那麼他在死後便可能仍對「衣食」存有欲望。《靈寶玉鑒》便試圖解釋為何度亡儀式中設有為亡魂「沐浴更衣」的環節。該書卷一〈為亡魂沐浴更衣加持法食論〉中寫道：

衣食之計，皆由有身。飢寒迫身，則衣食是念。身既不能有生，衣食又將焉用。教之有此者，蓋恐死者存日業想，障其良知，不能自悟，猶忪忪然衣食是求。故首之以黃華神水滌其舊染之污，次則以冥衣法食消其飢渴之害，然後使之聞經聽法，受鍊更生。凡所謂沐浴更衣，加持法食，乃為死者妄念設也。⁶²¹

《靈寶玉鑒》的作者一方面認為對亡魂來說「衣食又將焉用」，但同時也認為滿足亡魂的「妄念」而為他們「沐浴更衣」。如今，道教在普度法會中便十方強調儀式有為孤魂「分衣施食」的作用。事實上，道教對於在儀式中為亡人提供「冥衣」、「冥財」，一早已經作了妥協。《大明玄教立成齋醮儀範》編定的「建度亡醮三日節次」、「建醮一晝夜節次」和「建醮一日節次」三套儀式中，便都包括了「化財」這個環節。⁶²²

在亡齋意文個案中，幾乎都會提到燃燒紙錢和糊紙祭品。在本文第五章第三節已經提到，這個環節名目眾多，例如「化寄財簣」、「化箱寄錢」、「化箱煉錢」、「灼財化箱」、「寄財化簣」、「焚帛化箱」、「焚楮灼簣」、「焚錢化箱」、「焚簣化財」、

⁶¹⁹ Henri Doré, *Researches into Chinese Superstition*. (Shanghai: Túsewei Printing Press, 1914-1938), Vol. 1, pp. 63-66, 117-123, 128-129.

⁶²⁰ 近年研究可參考，C. Fred Blake, *Burning Money: The Material Spirit of the Chinese Lifeworld* (Hawaii: University of Hawaii Press, 2011).

⁶²¹ 《靈寶玉鑒》，卷一，〈道法釋疑門〉。《道藏》，冊 10，頁 144-145。

⁶²² 宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀》。《道藏》，冊 9，頁 2-3。

「煉箱化包」等等，其中「簍」、「箱」、「包」都是貯放紙錢容器的量詞。在有些亡齋意文個案在最後部分列出的「工作人員名單」中，會提到製造紙錢和竹簍（即竹籠）的人，例如 A029《清光緒十九年陶文星薦母陶張氏法事意文》中提到負責「打造楮錢」的葛大福、「織造箱簍」的戴可立、「裝封簍菴」的周榮華。A131《民國二十年黃同清薦父黃均厚法事意文》中提到負責「造錢」的黃同堂。A045《民國三十四年郭興元薦叔郭啟周法事意文》中提到負責「打造楮財」的文萬春和郭有富、「織箱扎簍」的郭耀榮。又個案 A095《民國二十年程其龍薦祖父母程先義、程李氏、父程德喜法事意文》最後部分，甚至把齋主吳其龍、吳其鳳便被稱為「化財孝信」，可以看到對「化財」這一部分的重視。

有些意文會加以解釋「燒紙」的意義，例如個案 A021《清光緒二十三年李祥柏薦母李劉氏法事意文》說：

一呈煉籠。竊思泉布攸賴，今古相同，內好叶宜，幽冥匪異。在昔既頒於白選，而今應足夫紫紺。爰焚籠財，用資冥費。伏乞獲收三品之利，聚賽鴻都；久思七福之言，藏勝蝶苑。

這段說話肯定了亡魂在地府如同在陽間一樣，有花費金錢的需要。文中巧妙用到了「白選」和「紫紺」兩個典故，兩者分別是指漢武帝時用銀錫鑄造的「白金」，以及用赤銅鑄造的五銖錢，⁶²³而兩者的顏色恰好應對紙錢常用金銀兩色。

意文個案中有關「燒紙」的描述，有些頗為強調這些「冥財」是由誰人供給，以及交待予正薦和那些副薦對象。例如 A019《清同治五年江啟義薦妻江程氏法事意文》說：

一據孝夫主江啟義、孝夫弟啟禮，恭對九清壇下，灼化冥錢、信簍、袂束，端伸上薦當資故室人江門程氏真情形魂、故先孝江公諱先奎大人形魂、故先妣江海方、王二老孺人形魂、……。

⁶²³ 《史記》〈平準書〉：「又造銀錫為白金。以為天用莫如龍，地用莫如馬，人用莫如龜，故白金三品：其一曰重八兩，圓之，其文龍，名曰『白選』」。又《集解》中說「如淳曰：『以赤銅為其郭也。』」「《漢書音義》曰：『俗所謂紫紺錢也。』」司馬遷，《史記》，卷三十，〈平準書〉，頁 1427、1434。

以上這種寫法較為簡單，以薦亡對象的丈夫江啟義和丈夫的弟弟江啟禮兩人作為所有孝眷代表。相對上複雜的寫法，是會說明某名或某幾名孝眷向亡者提供了多少「冥財」，個案 A073《清光緒十七年譚明新薦父譚德盛法事意文》可以說是一個最繁複的例子，其文為：

填還已竟，寄簣連伸。

一具修齋寄簣孝孫譚涇、譚治、譚淦、孫女譚鳳姑、譚昭姑、姪孫譚泮半庫、譚湏半庫、譚溢一庫半，言念吾祖，孫等愚魯，生前未俸，沒後何補，修建齋筵，寄化簣庫，吾祖領受，早登仙府。仗臣奉誦《老君清淨仙經》二部，叩宣《王官赦罪法懺》一單，虔具大簣拾五箱，折時簣共九十捆，奉上皇清仙逝祖考、伯叔祖考譚公諱德威老大人冥中收執，脫化天宮。

一具經懺寄簣孝胞弟譚德賢半庫、譚德源一庫、譚德奎一庫，堂弟譚德樹一庫、譚德揚一庫、譚德明半庫、譚永茂半庫、譚永開半庫、譚永興半庫，言念吾兄逝矣，情切慘傷，隔居寫遠，愧無以漿。今就齋筵，虔具簣箱，惟冀收存，快樂仙鄉。仗臣奉誦《青玄救苦仙經》二部，叩宣《天堂拔罪法懺》一單，虔具大簣拾三箱，折時簣共七十八捆，奉上仙逝胞堂兄譚德威老大人冥中收執，早上南宮。

一具經懺寄簣孝胞侄譚明萬半庫、譚明洪半庫、譚明樹半庫、譚明林一庫，譚明森半庫、譚明馨半庫，堂侄譚明江半庫、譚明政半庫、譚明哲半庫、譚明銀半庫、譚遠芳一庫、程有林半庫，言念伯孝叔孝音容已杳，待我姪等，言詞甚好，修建齋筵，報答多少。伏乞神恩，道岸及早，仗誦《九幽心印經》二部，叩宣《太乙救苦法懺》一單，虔具大簣拾五箱，折時簣共九十捆，奉上仙逝伯叔考譚公諱德威老大人冥中收執，早上丹天。

一具經懺寄簣孝外孫吳代元一庫、吳代祥一庫，外孫婿周永圖半庫，言念外祖考最愛我外孫，年節登潭府，喜笑本乎心，就壇寄簣捆，脫化早仙昇。仗臣奉誦《酆都普濟妙經》二部，叩宣《度人上品法懺》一單，裝封大簣五箱，折時簣共參拾捆，奉上仙逝外祖考譚公諱德威老大人冥中收執，早

上南丹。

一具經懺寄簣孝妹弟甘永麟一庫，堂妹弟袁汝綱一庫，外甥王祖海一庫袁如蘭一庫，聶鈞佃半庫，外侄孫袁肇明半庫，言念內兄舅爺秉性溫良，待弟待甥，至周至詳，誨人不倦，訓以義方，今就齋筵，虔具簣箱，惟冀收存，快樂仙鄉。仗臣奉誦《閻王洪恩真經》二部，叩宣《九天生神法懺》一單，虔具大簣拾箱，折時簣陸拾捌，奉上仙逝內兄舅爺譚府諱德威老大人冥中收執，早上朱陵。

一具經懺寄簣孝姪婿徐權半庫、漆玉成半庫、馬正瀚一庫、田承榮半庫、堂侄婿張廷綱半庫、張基馥半庫、鄒坤定一庫，內弟張基恆一庫、張基印一庫、張基華一庫、張基芳一庫、張基茂一庫、張基冀一庫、張基安半庫、張基敏半庫、張基達半庫、張基貴一庫，內侄張鍾和一庫、張鍾亭一庫、張鍾恆一庫、張鍾池一庫、張鍾鼎一庫、張鍾祿一庫、張鍾樹半庫，襟弟周輝泰一庫、王瑄半庫，表弟吳德華半庫、彭元芳半庫、刁先半庫，姻弟吳章權一庫、王厚興半庫、王厚元半庫、陳甫廷半庫、李洪順一庫，姻兄李朝富一庫，姨侄吳世品一庫、羅開鎔半庫、蕭正榮半庫，表姪汪大楷半庫，姻侄吳世江一庫、李宗發半庫、李宗炳一庫、李義三一庫、寇有才半庫、曹基隆半庫，寄男楊新有半庫，徒孫張文杉半庫，堂嫂譚任氏半庫，戚侄徐聚源半庫、傅靜安半庫、黃廣發半庫、李鑫和半庫、廖興順半庫、藍尚清半庫、洪炳榮半庫、歐利森半庫、何忠心半庫、曾貴發半庫、郭長發半庫、李洪順一庫、文興順半庫、廖榮發半庫。言念大人威德無不週，屢蒙訓誨實難酬，我等有情毫末報，化焚簣扛及通幽，諸聖有靈行方便，接引亡人上瀛州。仗臣奉誦《生天得道真經》二部，叩宣《九天生神法懺》一單，虔具大簣捌拾二箱，折時簣共肆百捌拾二捌，奉上當薦故尊靈譚府諱德威老大人冥中收執，早登仙鄉。

以上分別六段，講述正薦對象譚德盛的孫輩、胞弟及堂弟、胞侄及堂侄、外孫和外孫婿、胞妹和堂妹關係的姻親、妻族姻親和其他人士，在儀式中向譚德盛奉獻

了多少冥財。這份名單合共 100 人，每個人名下都標註了「某庫」，即該人向譚德盛奉獻冥財的數，當中最少的是「半庫」，最多的是「一庫半」。這份意文內頁一共 53 頁 106 面，以上內容占了約 18 頁 36 面，即約全份意文三分之一的篇幅。亡齋意文中這種書寫方式，不但反映了燃燒「冥財」這一個環節在儀式中如何重要，也反映了孝眷是通過奉獻「冥財」的形式來參與儀式。

意文個案中除了提到冥財，也會提到各式各樣的糊紙祭品。這些糊紙祭品中排在首位的通常是供亡人居住的「冥屋」。A030《清光緒三十一年陶應福薦弟陶應昌法事意文》提到：

器宇需殷，念亡者陶應昌遽辭陽世，乍入陰司，室如罄懸，地鮮錐立，赤手空拳，何以免鴻嗷而慶鳩安，爰命工作，巧製棲身冥屋全向，實儲楮籠壹拾貳拾，東倉西庫聯間，零用包財二十束，隨身行菴一擔，適體色服全套，珍藏衣箱一口，靈便火婦一名，並亡馬冥衣等件，俱各鈐印封號，標記分明，給付正薦亡者陶應昌正魂親領受用。

當中特別強調需要為亡魂替供一間「冥屋」作為棲身之所，也提到衣服、衣箱、火婦（伙婦）等等。即使儒教度亡法事中也有提到為亡人準備「冥屋」，個案 C006《清光緒二十八年鄒而壽薦鄒光輝法事意文》中便說：

命哲匠紮造冥屋一所，人夫什物全，並鎚造紙錢裝封並金銀大簣列扛、中簣列扛、金銀簣八扛、衣箱壹口，以供顯考鄒公光輝大人冥中受用，順死者之孝心。

亡齋意文個案對冥屋和其他糊紙祭品的描述，篇幅有長有短，提到的物件也隨地方習慣而有所不同，例如個案 A033《民國二十二年陶希敦薦祖父陶文斗法事意文》提到陰屋、糧倉、寶庫、花轎、衣箱、身章、火婦、買辦、錢籠、金籠、銀籠、行菴、伴財、器冊、畜類等等。有如 A097《民國二十年譚德玉薦父譚朝金法事意文》提到幽居靈房、昇升亡轎、營抬夫丁、高頭駿馬、侍轡馬夫、金銀衣箱、冥錢加包、冥錢大櫃、珍珠大傘、洋行撐傘、朱紅彩傘、壺瓶碗盞、桌几燈綵床帳、童男僕女、雞犬貓兒、路費青蚨、迎送旗幡、衣鞋鎖匙、使用器冊等等。

這些糊紙祭品總體上與日常生活的衣食住行相關，體現了所謂「視死與生」的觀念。根據筆者參與香港喪葬儀式的經驗，有些亡齋意文個案之所以會如此細明列出冥財、冥屋和其他糊紙祭品，是因為孝眷在製作這些祭品的開銷不少，而承辦法事的人在儀式中會盡責與孝眷一一點算清楚。

大抵隨著「燒紙」習俗的流行，道教儀式中也發展出稱為「關夫」的環節，即由道士差遣冥夫將紙錢和糊紙押運至地府，供亡人認領。例如個案 A026《清光緒四年劉正教薦父劉修億法事意文》說：「焚化箱簀包袱，委差力夫搬運送上。」A028《清光緒十八年彭于鵠薦兄彭于鵬法事意文》說：「以上珍財，差夫役搬運解至東嶽注生司，呈繳候亡抱憑領訖。」有些個案會詳細列明這些冥夫的人數，例如 A018《清道光八年江先成薦父母江承熊、江陳氏法事意文》說：「一關借本邑城隍司、本境社令祠差來運錢車夫廿名、力使廿名。」A091《民國十六年謝達元薦母王謝氏、王冉氏法事意文》說：「一關取冥府運錢車夫八〇名夫頭、十六員行軒力士，是期到壇廣行搬運。隨亡所至交御（卸）分明，繳引還鄉。」A139《民國三十二年竇國應薦竇維保等人法事意文》說：「一關借夫丁捌佰名來壇搬運。」這種差遣冥夫搬運冥財的觀念，明顯是將陽世社會的習慣投射到地府。這種觀念廣泛見於清代中晚期時道教儀式當中，例如《廣成儀制》中便有一本《祭享神吏夫丁集》，儀文有關酬謝搬運「寄財」的「神吏夫丁」、「力士」、「車夫」、「散夫」。⁶²⁴目前全真道教亦有《發車夫科》。⁶²⁵

值得注意的是，從意文個案所見，為確保亡人可以妥善收到陽世孝眷奉獻的冥財，有些儀式特別提到這一環節請來雷法中酆都法派的神將、號為「地祇上將」的溫元帥溫瓊監督。個案 A032《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏法事意文》說：

一具冥屋一向、糧倉一架、……，並亡馬冥衣等件，俱各鈐印封號標記分明，請給三寶誥文一本，關委地祇上將溫公元帥督統隍司差來車夫力士、駝馬神員，運詣冥府追修院，由院官查明生沒里社，姓字音容，面交正薦

⁶²⁴ 《祭享神吏夫丁集》。《藏外道書》，冊 14，頁 359-360。

⁶²⁵ 任宗權，《道教科儀概覽》，頁 389-391。

亡者陶母陳氏孺人正魂，親領受用。一具大簣十六隻、小簣十四隻、楮包三封，亦各鈐印封完署名，上奉附薦亡者陶氏堂上故高祖陶英元、薛氏各一簣，……列列靈魂，俱各照名領受。

又如 A109《民國三十二年倪隆城薦母倪王氏法事意文》說：

於日皇壇命工打造度人財包四□□□□封，……，委請地祇太保溫天君麾下管押夫役搬運，亡人財包等件徑詣東嶽生天火府案，交卸分明，逐一支給，發付當齋亡人倪王氏魂下，分分全獲，件件親收，願承道力，早登樂邦。

從只差遣冥夫到祈求道法中的雷部神將來監督，應該是這種儀式觀念進一步的發展。而道士在這環節之所以祈請溫元帥，大抵是因為在溫元帥在道法中稱為東嶽太保，而東嶽是道教死後世界觀其中一部分。

道教度亡儀式是以為亡魂「煉度更生」作為最終目的，而非為保障亡魂在地府的生活。亡齋意文個案中對燃燒紙錢和糊紙祭品的詳述敘述，反映齋主對儀式中這一部分的看重，也代表了道士順應世俗的要求。

小結

道教史研究普遍將明清時期視為道教發展的衰落階段，其中乾隆年間頒布的兩項政策最具深遠影響。乾隆四年禁止龍虎山天師府派員外出「傳度」，實質上禁止了它對外的一切核心教務活動。龍虎山天師府為求生存，「賣籙」行為日趨公開化，這種商業化運作嚴重損害了宗教神聖。與此同時，地方道士為了維持傳承，逐漸發展出自主「傳度」體系，導致與天師府的聯繫日益鬆動。乾隆三十九年廢除度牒制度，則徹底改變了宗教經濟市場的生態。度牒雖然是朝廷管控宗教的手段，但限制僧道數量同時也保障了以宗教為業者的生存空間。該制度廢除後，宗教市場的全面開放，為宗教人士帶來了在社會上的生存壓力。

本研究選取的亡齋意文個案正涵蓋這一段關鍵時期。通過分析這批文書中「稱法位」的部分，可以發現地方道士雖然仍然尊奉龍虎山為正統，但其報稱的法籙與法職信息，卻反映出授籙制度的諸多問題，這主要表現在四個方面：其一，

採用「代香遙叩」作為變通做法；其二，法職信息不完整；其三，部分道士未受正籙而僅受外籙；其四，對當時在位龍虎山天師的認知存在明顯偏差。

為考察地方道士面臨的宗教市場競爭，本研究特別運用了蓬瀛仙館所藏的稀有文獻《天師社譜》，這份清末民初浙江麗水碧湖鎮正一道士行會的組織章程，詳細記載了當地道士通過建立入會資格、酬勞分配及違規懲處等制度，來管控「爭包」、「攙越」、「放價」等惡性競爭的情況，充分反映出當時道士面臨的嚴峻生存壓力。

透過亡齋意文個案的內容分析，可見地方道士為適應競爭愈來愈激烈的宗教市場，採取了多種調適策略：採用雕版印刷製作意文底本加快工作效率；兼容佛教項目以擴大服務範圍；倡導「填還受生」觀念及焚燒紙錢祭品以迎合信眾需求。從正統信仰角度而言，這些做法明顯不符教義和傳統，但卻真實反映了道士如何對現實作出的妥協。這種「神聖」與「世俗」之間的張力，正是明清時期道教發展最顯著的時代特徵。

第七章、結語

在道教的儀式中，道士會吟誦一段文字，向神明稟告法事舉行的日期、地點、法師的身分、參與者、儀式種類和日程、儀式目的等等信息。這段文字相當於向神明禱告的祈禱文，它的主要功能是向神明表達道眾或信眾的虔誠，以及這場法事的祈求，具有「傳誠達悃」的作用。自古以來，這個程序稱作「讀詞」、「致詞」、「宣詞」、「宣意」，而這篇文章則稱作「詞」、「青詞」、「齋意」、「詞意」等等，是道教儀式中不可或缺的一個部分。研究者通常將歸納為儀式文書的一種來研究，而本研究把「詞意」作為一個獨立的主題，根據教內外的文獻，重新審視它在唐代的起源，以及直至清代的發展，並運用蓬瀛仙館和筆者收藏 19 至 20 世紀為主的 140 多份亡齋意文手抄本，去對照文獻與現實之間的差異，並藉由這些真實個案去探討道士在當時面臨的營生問題。

「詞意」在道教法事中開始受到重視，與這種文體中名為「青詞」的種類於唐代出現密切相關。一般認為「青詞」得名於其書寫在青紙上，但本研究重新分析了《通典》、《大唐郊祀錄》和《唐大詔令集》的記載，認為青詞應被視為唐玄宗崇道政策中太清宮禮儀改革的一個部分。唐玄宗對太清宮的禮儀進行大量改革，是因為他認為供奉太上老君的太清宮不應因循習慣採用傳統中國宗教祭祀天地神鬼的「降神之儀」，而是應該特別採用「事生之禮」。這次改革具體的措施，包括在行禮時停用祝版和祝文，改為將祈禱文寫於紙上，即《通典》所說的「清詞於紙上」。隨著這一規定的建立之後，才逐漸演變為必須用青紙甚至青藤紙書寫，最終形成了青詞「青紙朱字」的特徵。

嚴格來說，青詞在唐代是僅用於太清宮祭禮的「詞意」。太清宮祭禮作為唐代國家祀典的重要組成部分，皇帝委派具有文學才華的翰林學士院負責撰寫青詞。翰林學士身作為當時頂尖的「文學之士」，他們的作品自然廣為流傳，而這些文章的格式和套語也被當時的文人模仿，同時道教儀式應用的「詞意」也迅速吸收了這些元素。因此，大部分學者在探討唐代青詞時，總會把太清宮青詞和齋醮詞一概而論。唐代文人參與撰寫太清宮青詞和齋醮詞，促進了「詞意」的發展，逐

漸形成了從齋義、敘齋、祈願、誓誠到結語的鮮明結構。

在兩宋時期，青詞不再是國家祀典或太清宮「詞意」的專有名詞，而是成為了君臣士庶修齋設醮中「詞意」的通用詞。兩宋文集中保留了大量青詞作品，標誌著青詞發展的高峰期。這一現象的出現，一方面是因為當時道教信仰的興盛以及齋醮科儀的普及，另一方面則是因為按照唐代以來的官職傳統，撰寫道教青詞是翰林學士的主要職責之一。本研究以文學大家蘇軾為例，說明當時的文人有在擔任翰林學士時寫國家和皇室撰寫「內制青詞」，有在擔任地方官員時為百姓祈禳所寫的青詞，也有為友人和自己修設的法事撰寫的青詞。

從唐代到宋代，是道教儀式發展的一個關鍵時期。唐末五代杜光庭整理齋醮儀式之後，齋法逐漸形成以黃籙齋為主流。兩宋道士根據杜光庭的「廣成科儀」發展出不同的儀式傳統。即使兩宋時期的道書中黃籙齋的儀式「同中有異」，但從這些儀式文獻中，可以概括出黃籙齋中與「詞意」相關的主要環節有投詞（受詞）、謄詞、宣詞和焚詞。

兩宋道教儀式大師強調「詞意」應該要簡潔、真摯、樸實，避免篇幅冗長和過度修辭。金允中在《上清靈寶大法》中表達了對一般道士或世俗人士撰寫「詞意」的不滿，批評他們的作品在義理、詞句和修辭上都不合格。不過，儀式大師對「詞意」流弊的批評，其實反映了道士與文人在撰寫這種文字時的矛盾。當時，儀式要求齋主向道士提供「詞意」，而沒有文學素養的人，通常會委託文人撰寫，這是唐宋時期普遍的現象。因為通曉道教信仰和儀式的文人畢竟不多，他們寫出來的「詞意」自然難以完全符合道教規範。此外，文人在撰寫「詞意」時往往偏重文學表達，追求修辭的絕妙。

從唐代天寶年間至元朝覆亡的約六百年間，道教和世俗文獻中關於「詞意」的記錄都相當豐富。然而，進入明代後，文獻中關於「詞意」的敘述和記錄都明顯減少。「青詞」在明清文獻中的逐步淡出，表面原因是文人看待道教「詞意」的態度明顯轉變。唐宋時期文人撰寫「詞意」無論為公為私都很普遍，但到了明清時期，多數文人本著以儒家為正統而佛道為異端的立場，對於替兩教撰寫儀式

文字抱持非常不屑的態度。

然而，本研究指出道教「詞意」的變化是受到明太祖朱元璋兩個宗教政策的影響。這包括洪武十年在朝廷指導下為道教儀式編定了《大明玄教立成齋醮儀範》，以及洪武三十年頒布的《大明律》中定立了關於限制「拜奏青詞」的條文。《齋醮儀範》打破了唐宋靈寶齋的傳統，在壓縮的儀式日程中，宣讀「詞意」的次數減少，也為「意」和「疏」日後的趨同埋下伏筆。《大明律》限制「拜奏青詞」，則是基於儒家思想和道教信仰對「天」理解的矛盾。按照《大明律》的理念，平民百姓或道士將「青詞」呈給玉皇上帝或其他天神，是觸犯了國家或皇帝溝通天人的專有權。結果為了適應《大明律》的規定，一般的齋醮科儀宣讀的「詞意」就不可再稱為「青詞」，只能使用齋意、意等其他名稱來替代。從明宣德年間周思得的《上清靈寶濟度大成金書》和清雍正年間婁近垣的《太上黃籙齋醮科儀》收錄的「詞意」所見，可以看到唐宋與明清時期這種文字的繼承與變化。

在唐宋時期，儀式大師強調每場法事的「詞意」應該獨特，但在明清時期道教卻出現了「詞意」範文集。事實上，不論道士抑或文人，要寫出一篇合格的「詞意」並不容易，除了要精通道教義理外，還需要熟悉典故、詞藻和聲律。最終，明清兩代道士通過編纂「詞意」範文集來解決這一個困境。「詞意」範文集是道士準備法事時的參考工具書，篇章的編排具有目的，讓道士可按法事目的或類型檢索範文，然後以範文為底稿填入齋主和法事資料，即可用於法事。這種務實的方法反映了當時道士對「詞意」創作與前代截然不同的思維。從時間上推測，「詞意」範文集可能是明初道教儀式改革的影響之一。儀式的日程壓縮和程序簡化事實上也是標準化，而隨著黃籙齋傳統不再受到重視，對「詞意」創作獨特性的追求亦有所放寬。

「詞意」範文集主要在道士之間流傳，公開印行的很少。本研究整理了明清兩代的五種「詞意」範文集，包括北京白雲觀藏明萬曆年間全真道士任太寧的《玄壇要旨四六金書》、清四川全真道士陳復慧的《雅宜集》、陳復烜的《靈寶文檢》和《心香妙語》，以及澳門吳慶雲道院藏清末民初廣東正一道士周昇真的《岡陵

獻頌》等四冊手抄本。這五部「詞意」範文集，從時間上講從明中期至清代末期，地域上來自北京、四川和廣東，宗派上既有全真也有正一，具有一定的代表性。其中《四六金書》和《岡陵獻頌》是道士之間流傳的手抄本，是未公開發行的道教文獻。總體上，「詞意」範文集有幾個特點。首先，編者明確區分「文檢」和「詞意」是兩類不同的文字。其次，範文集多數將篇章按法事目的分類，常見的有慶賀神誕、祈福法事和度亡法事。最後，編集者會提到意文、疏文和榜文的核心可相同，即幾種文體的段落結構出現趨同現象。

傳世道教文獻所展示的，是菁英道士眼中儀式的理想做法。無論是儀式典籍、道士文集，還是「詞意」範文集，這些資料大多出自菁英道士之手，他們希望通過著述，為同門道侶提供一套規範，同時藉以指正一般道士積習成常的謬誤。然而，這些規範是否落實到地方社會上的道教法事，由於資料的缺乏一直是難以深入研究的問題。

從 2011 年起，筆者在公在私，開始注意到二手書市場上有一種少人問津的儀式文書，反覆研究它們的格式和內容後，認為是地方社會上度亡法事的意文，從而開始有系統的搜集和整理。這批儀式文書，成為了本研究一個的重要材料。本研究集中於 144 份道教亡齋意文個案，這些個案大部分保存完好，且有清晰的年份記錄，最早的一本可追溯至乾隆二十年，最晚的一本來自 2010 年，而當中 129 份，即約 89.6% 的個案都來自以 19 世紀上半葉和 20 世紀上半葉（1801 至 1950 年）。從地理分佈上看，這些個案主要集中在中國南部的長江流域，特別是西南地區的重慶市、四川省和雲南省，這三個省級行政區總共計 90 個案，占總體 65.7%。

與一般傳世文獻不同，這些儀式文書既無名稱，也無目錄。本研究過程中，首先要判斷它們屬於亡齋意文，其次要判斷它們在宗教信仰上歸屬於道教。判斷這批儀式文書屬於亡齋意文的標準，包括它們文中的用詞（齋意、意、誠意、疏意等），在結構和行文用語方面沿襲了唐宋以來「詞意」的特徵，以及文書中提到亡者和孝眷的信息。許多意文中都有硃筆的痕跡，以及鈐上法印，顯示它們是

真實使用過的儀式文書，而並非範本或草稿。至於判斷這批儀式文書是否屬於道教，主要基於四個標準，包括開頭的標題是否含有道教術語、法師對自己宗教身分的敘述、意文是結尾是否提到道教神明名號，以及是否鈐上道教法印。

一般而言，儀式文書在法事中會被焚燒，過去研究者作的田野調查也未被曾明確觀察和描述過亡齋意文會在儀式之後保留下來。然而，本研究所搜集到的這批儀式文書來自不同時期和地區，顯示它們被流傳下來並非偶然的現象。本研究認為這批亡齋意文，是道士於抄寫時就有意交給齋主保存和收藏，而於齋主來說，這些文書是作為一種憑據或紀念物而被保留下來，也就是說它們並非偶然被遺忘而未被焚燒。從研究中發現的亡齋意文個案中，湖北省羅田縣江氏家族、四川省萬州區李氏家族、四川省萬州區曾氏家族，以及湖北省桃源縣陶氏家族，便有意識把薦度家族成員法事的意文代代相傳。本研究亦提出，亡齋意文在孝眷部分詳細記錄了父族、母族和妻族的親屬姓名和關係，對齋主來說，這些文書不僅作為憑據或紀念物，也是後人了解親屬關係的資料，同時也是親屬之間交際往來的人情證明。

從形態上，本研究所搜集的亡齋意文以線裝紙簿為主。少數個案中「經簿」這個名稱大抵便是基於這種外觀形態。這些線裝紙簿通常為白紙簿，內頁既無行格也無印花，紙質普通，而封面也不過用稍厚的粗紙製作。在這些線裝紙簿中有，有少數個案的內頁是用雕版印刷製作。有些意文尺寸特別大，或封皮特別精美，但其實意文的尺寸或美術設計，與它在儀式中的功能無關。從僅有的個案推測，意文這方面的特徵較可能與地方或法壇傳統有關。

在內容結構上，本研究所搜集到的亡齋意文大體保持了源自唐宋時期的齋意、敘齋、祈願、誓誡的基本結構，但已經發生了相當大的變化。這些意文的文字，可分為封面套語、正文開頭、中段和結尾四個部分來分析。正文開頭由標題、齋義、序聯、道士信息、齋主（孝眷）信息等部分組成，用來交待法事的緣起；中段即舊日的敘齋，包括正薦亡者、法事內容、副薦亡者幾大段落，簡言之即甚麼人得到甚麼儀式薦度。結尾部分通常篇幅不長，包括祈願、誓誡、結束語、日期，

以及「主度」或「主盟」的神明名號。雖然這些亡齋意文大體保持了源自唐宋時期的基本結構，但若果以唐宋時期講求簡短、真摯和樸實的標準來審視，難免相去甚遠。講述教義的「齋義」和作出祈求的「祈願」篇幅甚短，而「敘齋」則篇幅極長。又當中序聯、痛念、祈願的寫法，有從駢文轉向詩詞韻文的趨勢。

從亡齋意文個案的內容，可以看出度亡法事與喪俗中「做七」、「百日」、「小祥」、「大祥」和「除靈」的關係，同時也可以看到「追薦」先人的傳統。在一些意文案例中，法事舉行時距亡者逝世已十多年甚至數十年。這些例子顯示出道教儀式與民俗的融合，以及道教度亡儀式的流行。

道教史普遍認為明清時期是道教發展的衰落期，而其中一個關鍵的轉變，應是受乾隆四年禁止龍虎山派員外出「傳度」，以及乾隆三十九年廢除度牒兩項政策的影響。禁止龍虎山天師府派員外出「傳度」，事實上是禁止了開壇、考選、傳度、授籙、給散職貼、奏職、挑選道童等一切行為。這個禁令對龍虎山天師府、地方道士，以及兩者之間的關係都產生了深遠影響。龍虎山天師府「賣籙」的行為變得更加公開，這種近乎商業的形式，損害了天師府和授籙制度的神聖權威。在與龍虎山天師府關係中斷之後，地方道士也逐漸演變出自行「傳度」的狀況。兩者之間的關係變得越來越疏離。朝廷定立度牒制度其實是控制宗教發展的手段，但限制僧道人數，其實也保障了他們的生存空間，但當度牒制度廢除，人人皆可自由投入宗教行業，這等同於宗教經濟市場的開放，改變了整個宗教經濟市場的生態。乾隆四十八年的「混元邪教案」，便記錄了一名火居道士和兩名百姓如何偽造羅浮山全真道士的身分來營生。而生計困難的道士甚至投身民間秘密宗教。

本研究所搜集的亡齋意文個案的時間範圍，正正是受這兩項政策影響的時期。從亡齋意文個案中「稱法位」的部分可以看出，雖然地方道士明顯視龍虎山天師府為道教的中心，但當仔細分析他們的法籙和法職的信息時，卻印證了當時正一道教授籙的種種問題。這些發現包括「代香遙叩」的證據、《天壇玉格》和奏職的資料、在「稱法位」時提到只應專門授予信眾的法籙「小黃妙戒經籙」，以及

對當時龍虎山張天師世代和姓名所知的錯誤。

在探討地方社會中道士面對的宗教市場競爭時，本研究運用了蓬瀛仙館收藏的一份珍貴文獻《天師社譜》。在清末民國時期，浙江省麗水市碧湖鎮的正一道士成立了一個名為「天師社」的行會組織，其目的是規範區域內同業在舉行法事時的競爭行為，而《天師社譜》則記錄了這個組織的章程和成員名單。《天師社譜》中列出了天師社的 14 條「議列」，定立了社員入會、酬勞標準和罰款制度，以解決當時同業之間「爭包」、「攬越」、「放價」等等「爭生意」的行為。它的條文更像是一份行業內部如何瓜分市場、反競爭的協議，而非宗教文獻。從這部冊子最後部分後抄上去的社員人名所見，這個組織的運作得了當地道士的廣泛認同和參與，顯示這個社的「議列」真有效解決了惡性競爭的狀況，從而保障了社員的生計。惟天師社的成功運作，也正正反映出道士在地方社會中面臨的競爭壓力。

從亡齋意文個案的一些特點，可以觀察到地方道士為了迎合市場和順應俗情，採取了一些適時應世的做法，比如將意文雕版印刷，增加法事項目，以及提倡「填還受生」、紙錢和糊紙祭品的作用等等。然而，使用雕版印刷的方式，使道士在預備意文時只需在印好的意文上填入關鍵資料，長此以往，使用者對文本的熟悉和理解程度必然下降，更難體會到「詞意」本身的內涵。「以道念佛」現象可能與法師同時修習兩種教派甚至兼具雙重身份有關。在宗教信仰的角度上看，儀式中中摻入其他信仰的元素，會被視為修行者對本身信仰掌握不夠精確，但也能被看作是法事內容豐富多樣的表現。「受生錢」信仰強調人要在今生把生前的借貸「填還」，為亡者補辦「填還」原本只是一種變通之舉。然而，約三分之一亡齋意文個案都有與「填還受生」的內容。從亡齋意文內容顯示，道士大抵也明白為亡人做「填還受生」偏離經義，但這個項目顯然受到當時齋主的歡迎，並已經融入了亡齋儀式之中。道教度亡儀式以為亡魂「煉度更生」作為最終目的，理論上不讚成為亡人提供「衣食」。雖然道教在儀式早已妥協，為亡人提供「冥衣」、「冥財」，但亡齋意文個案中對燃燒紙錢和糊紙祭品冗長的敘述，反映齋主對這部分儀式的重視，也顯示了道士順應世俗需求的做法。

本研究把道教「詞意」作為一個獨立主題，重新審視這種道教儀式中不可或缺的文書的如何重要，並追溯了它的起源和發展軌迹。尤其是通過大量來自 19 世紀上半葉至 20 世紀上半葉地方社會的亡齋意文手抄本，展示了這段時期這種文書的真實面貌，以及它所反映的儀式活動的實況。本研究對「詞意」從唐代至近代演變的客觀敘述，並非在批評道教儀式傳統的失落和失序。當南朝陸修靜倡導儀式秩序要「立成儀範」，那麼「詞意」範文集的出現何嘗不是為「詞意」定立標準和規範。「詞意」範文集究竟應該視為這個傳統的僵化，還是成熟的表現？在漫長的歷史進程中，事物的「變」與「不變」都與該時代的社會需求息息相關。道教「詞意」在千百年來的演變，也是在說明道教及其儀式的不斷發展。與此同時，道教研究資料的種類和數量，一直限制了研究發展的方向。本研究對亡齋意文手抄本的發現和整理，希望能夠為如何運用來自地方社會的宗教文獻和記錄提供了一個示範。



圖 1、蓬瀛仙館禮斗祈福法事中高功法師宣讀意文

蓬瀛仙館每個農曆月會固定舉行一次禮斗祈福法事，圖中高功法師顏美霞（惟妙）正在宣讀寫在紅紙上的意文。



圖 2、2009 年 11 月湖北省武漢市長春觀吳誠真方丈昇座儀式張掛的榜文
榜文寫上農曆九月二十一日至二十九日的法事節目。照片為筆者拍攝。



圖 3、2019 年 12 月香港蓬瀛仙館館慶法會北京白雲觀施演《玉皇大表》

照片為筆者拍攝。

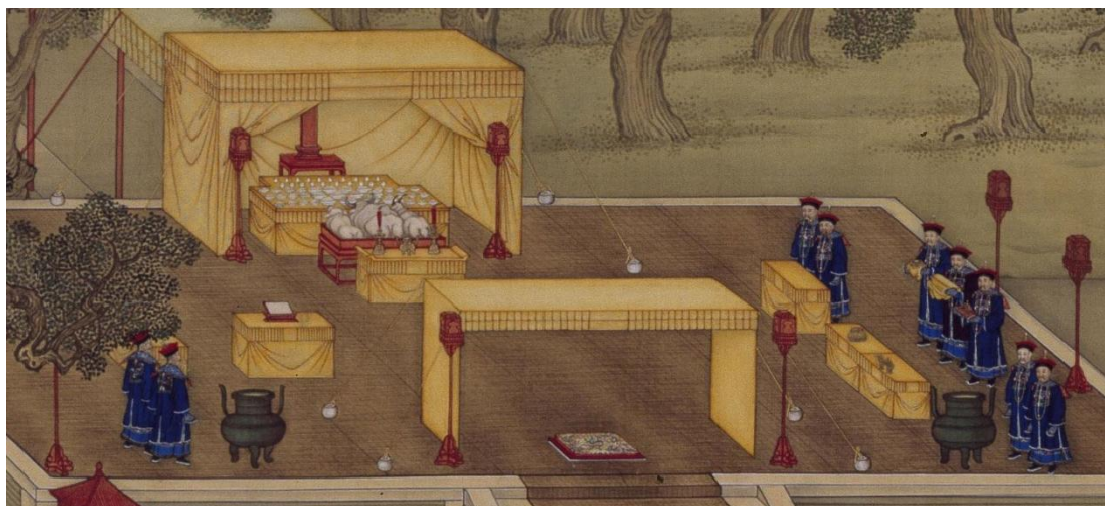


圖 4、清代先農壇祭禮的陳設

北京故宮博物院收藏的《雍正帝祭先農壇圖上卷》描繪了先農壇祭禮的陳設，圖中「祝版」獨立陳設在供案右前方一張几案上。

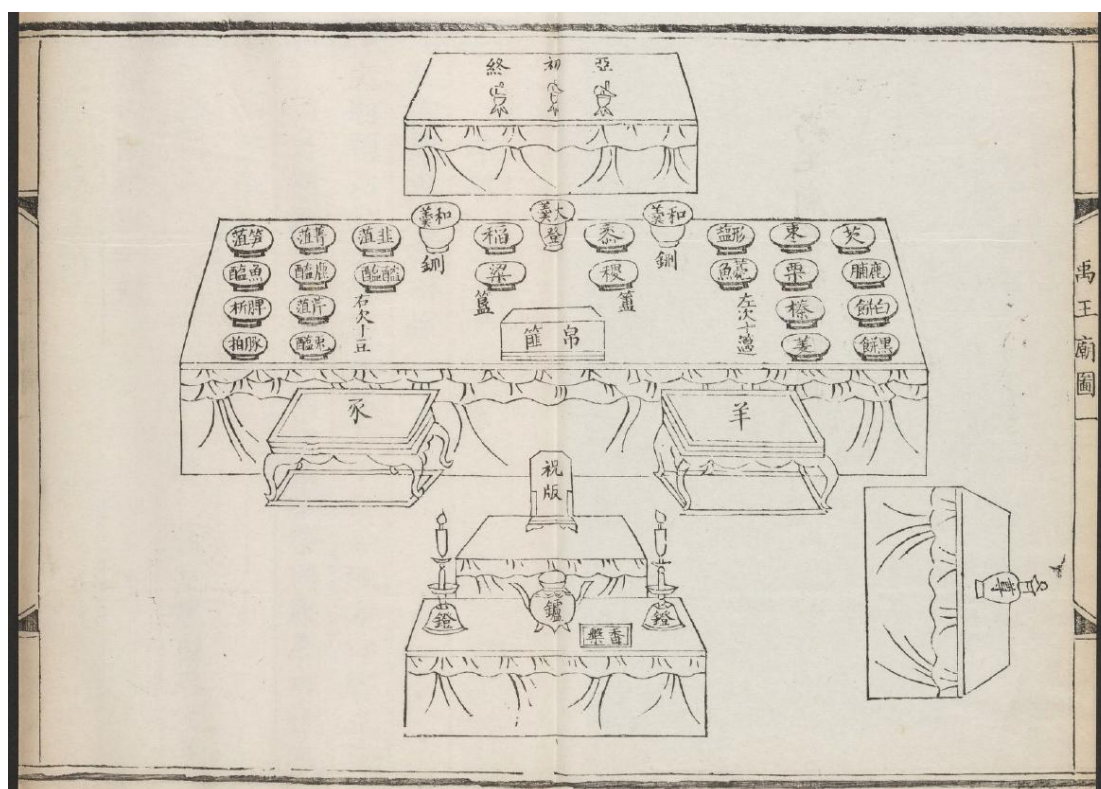


圖 5、清代禹王廟祭禮陳設圖

哈佛大學哈佛燕京圖書館收藏李奉翰纂輯的《南工廟祠祀典》（清乾隆四十四年刻本）中描繪了「祀典」場所的祭禮陳設，其中「祝版」獨立陳設在供案前方的几案上。



圖 6、蓬瀛仙館藏河北省道教協會編印的《玄壇四旨四六金書》封面
這個版本不屬於正式出版品，封面左上角特別標明為「各地宮觀，內部流通」，
流傳有限。

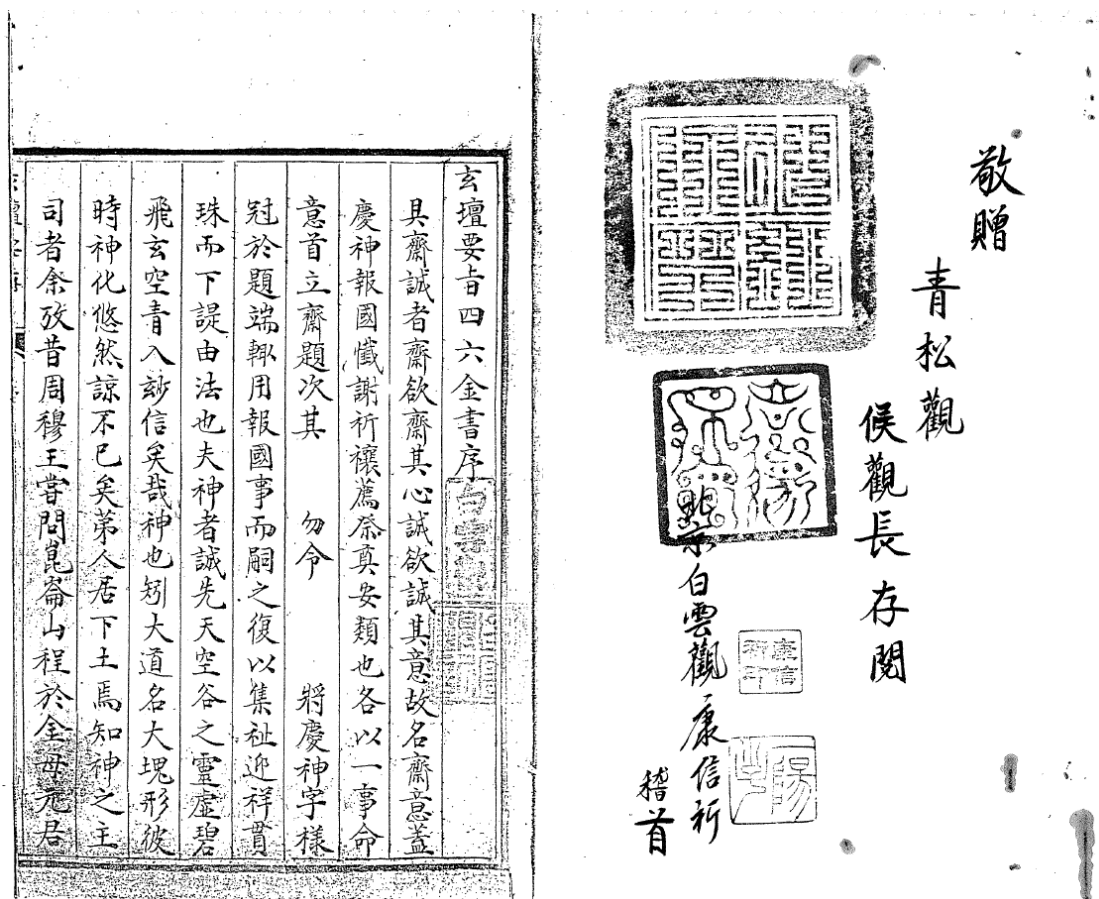


圖 7、《玄壇要旨四六金書》影印本第一冊第一頁頁面

影印本第一頁寫上「敬贈青松觀候觀長存閱。」「北京白雲觀康信祈稽首。」從上至下鈐朱文九疊篆「道經師寶」、朱文雲篆「道經師寶」、朱文楷書「康信祈印」、朱文篆書「一陽子」。

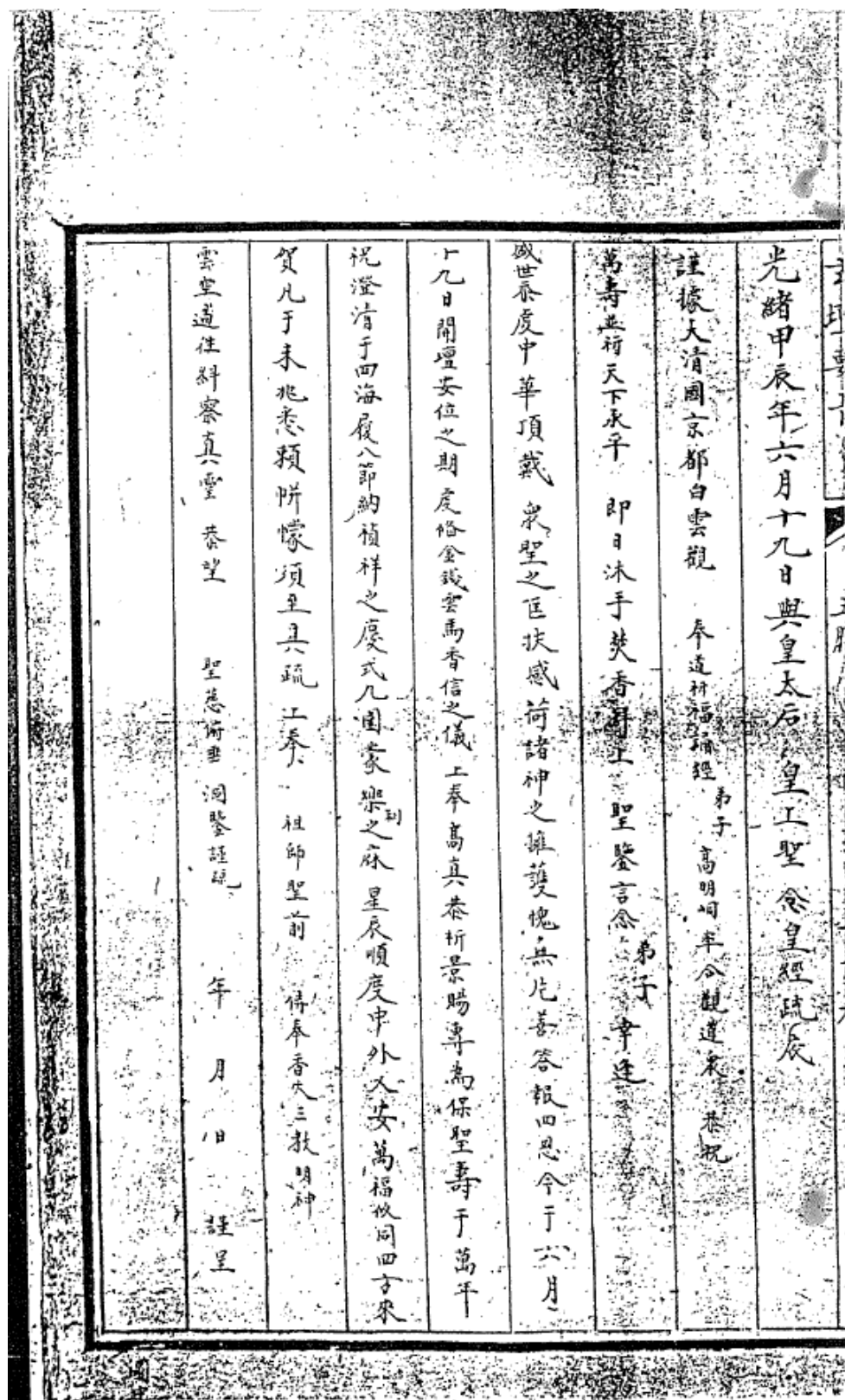


圖 8、《玄壇要旨四六金書》影印本第二冊最後一頁頁面

第二冊最後一頁為〈光緒甲辰年六月十九日與皇太后皇上聖念皇經疏底〉，字迹與每行字數與全書其他部分不同，據此估計應是原書抄好後再增抄。

附薦榜文

凡修齋必有附薦榜近因貪便是以正薦附薦同歸一榜

伏以

先王教典明水木之本源

上聖垂文示箕裘之祚業謹按玄科恭陳丹悃茲據

大清國

至右領合眷人等叩干

聽聽投誠令月廿七日延道修建功德已盡連宵並及附薦

先某

本門堂上歷代內外昭穆宗親如上神魂早登仙界伏願

東極木公放祥光而接引

西池金母指雲路以超昇慶留後裔福及陽存謹榜

吳慶雲道院

圖9、周昇真《幽壘通誠》〈附薦榜文〉頁面

本頁左下角鈐有朱文楷書「吳慶雲道院」印。

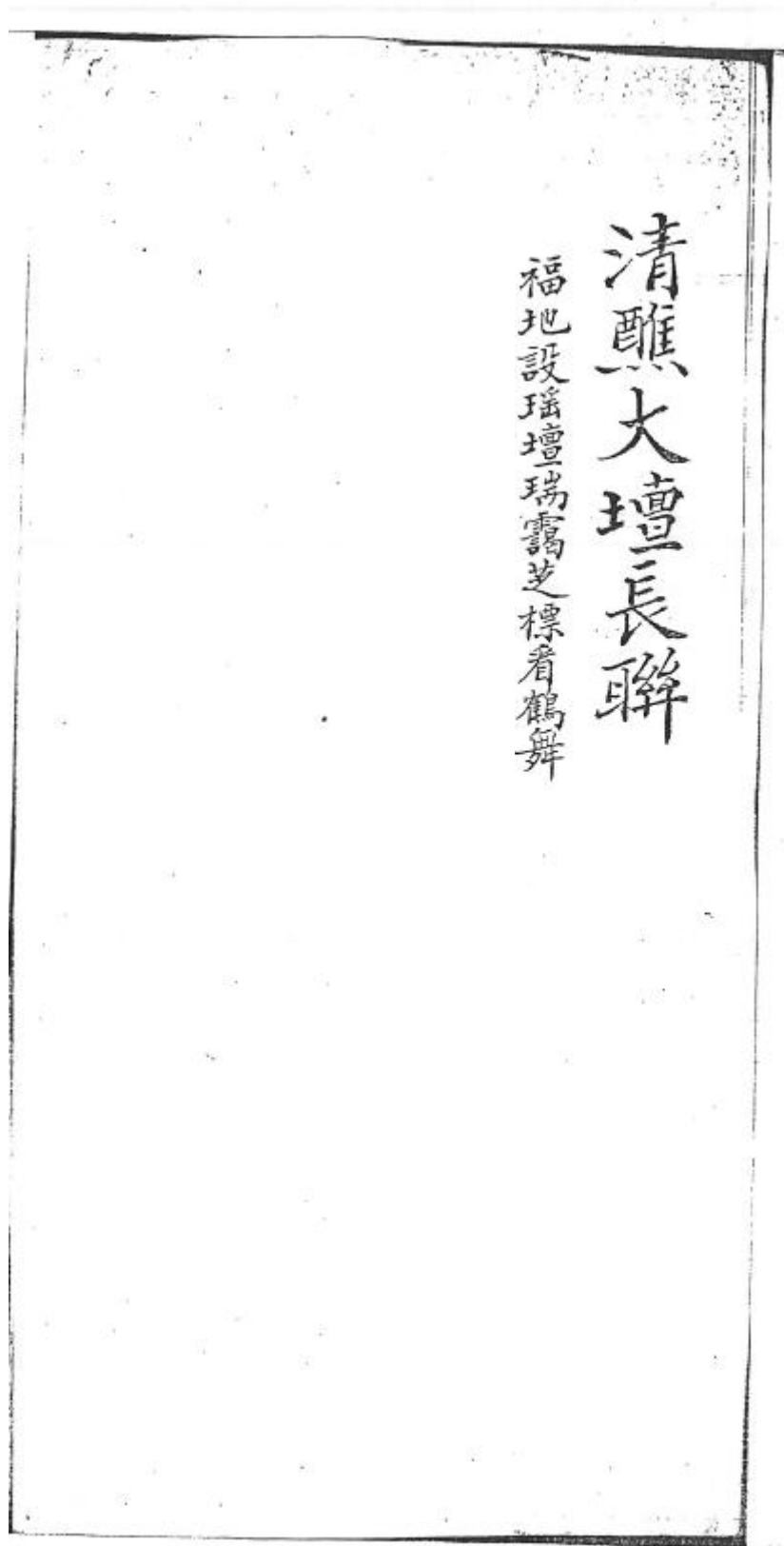


圖 10、周昇真《醮果詞意》〈清醮大壇長聯〉頁面

上聯為「福地設瑤壇，瑞靄芝標看鶴舞。」下聯沒有對出。

堂聯

智欲圓而行欲方
膽欲大而心欲小
正其誼不謀其利
明其道不計其功
忠信之禮無繁
仁義之財不匱

其智則厚
昭明其道乃尊

瑞獻椒花
聲奏鼓鐘
開曉日

祥凝翠柏
光浮庭檻
拂春風

圖 11、周昇真《對聯拾遺》〈堂聯〉頁面

本頁所寫的第二副對聯，上聯為「忠信之禮無繁，仁義之財不匱。」共 12 個字。

下聯沒有對出頭 2 個字，只有「其智則厚，昭明其道乃尊」10 個字。

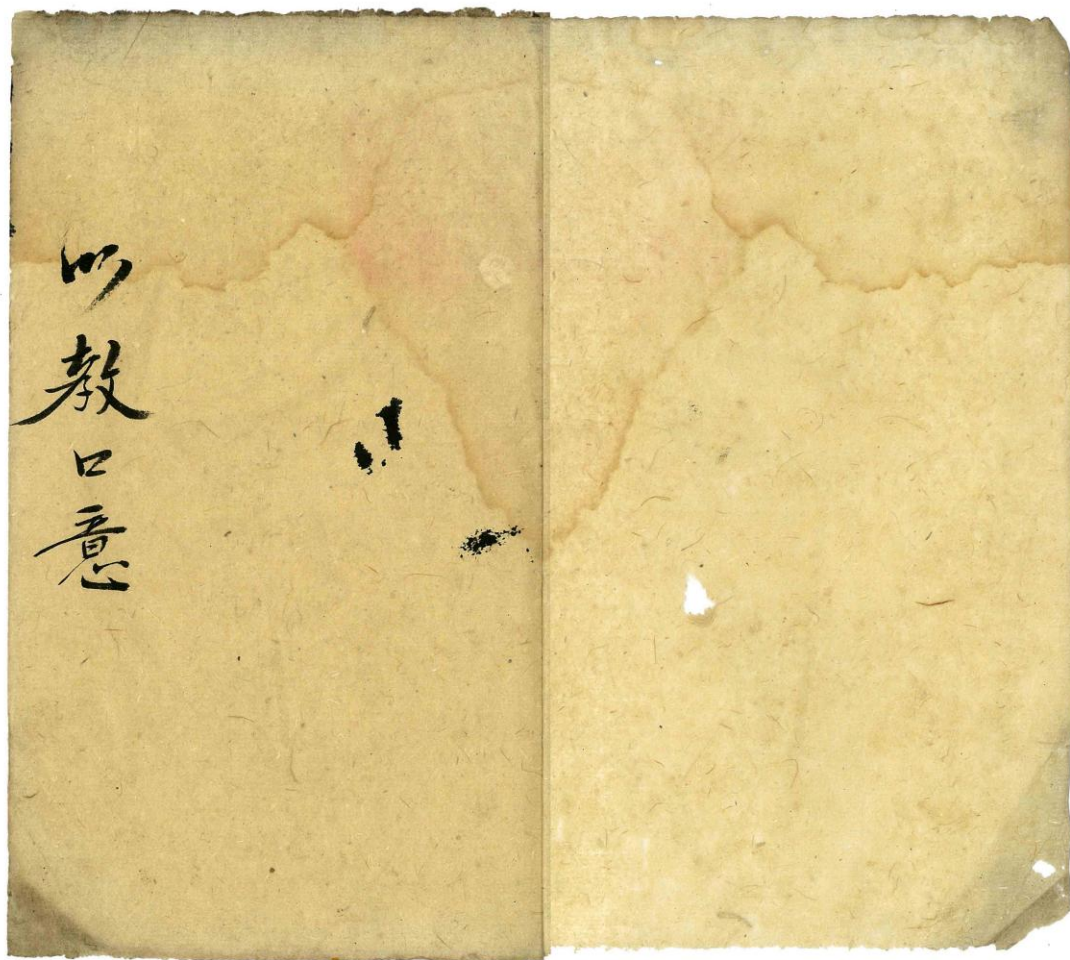


圖 12、A091《民國十六年王興海薦母王謝氏、王冉氏法事意文》頁面

這份意文正文前其中一頁寫上「以教口意」。

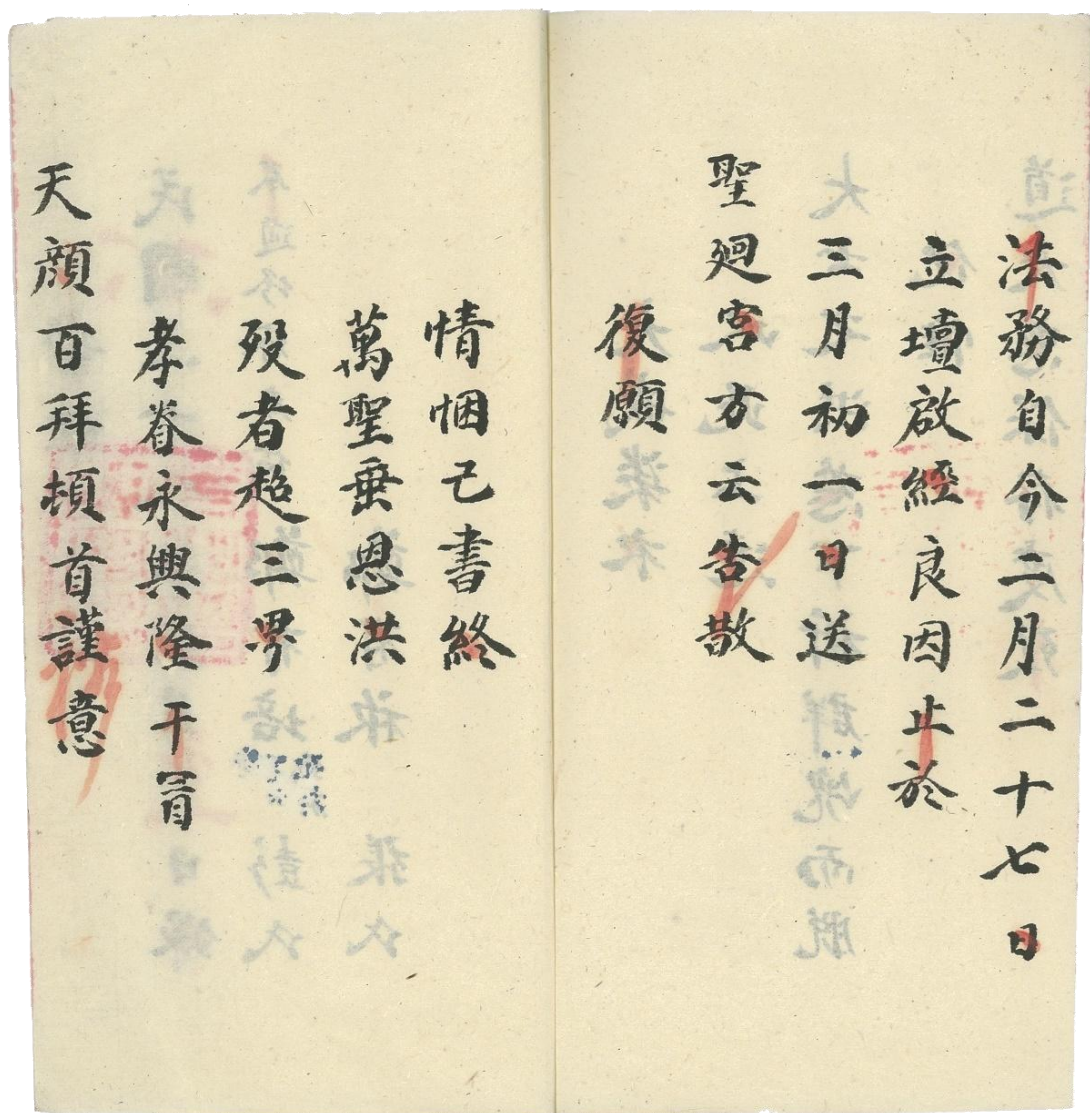


圖 13、A136《民國三十八年鄭有培薦父母鄭天錫、鄭李氏法事意文》頁面
這份意文結尾部分寫「……情悃已書終，萬聖垂恩洪。歿者超三界，孝眷永興隆。
干冒天顏，百拜頓首。謹意。」

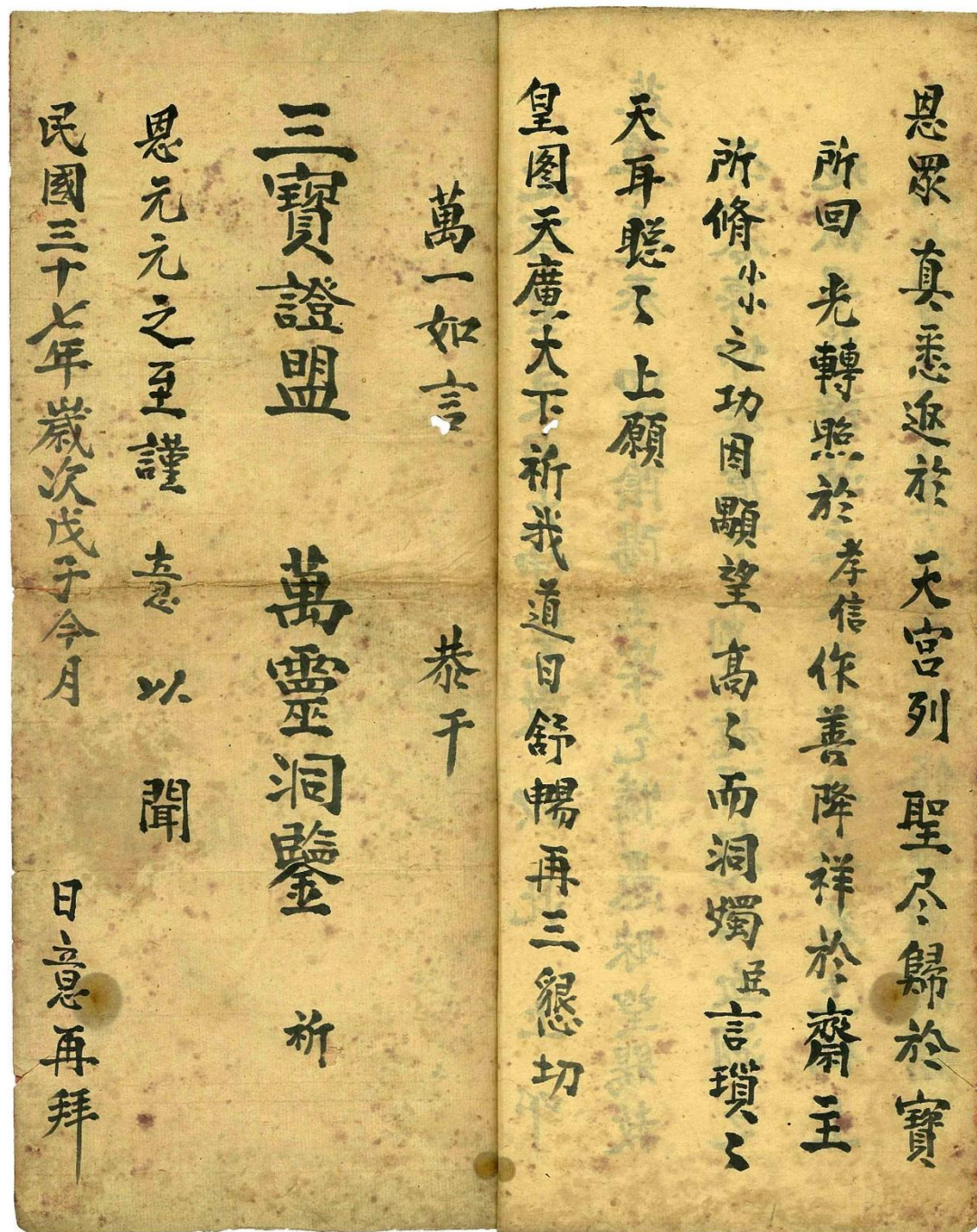


圖 14、A013 《民國三十七年李文本薦母李劉氏法事意文》頁面

這份意文結尾部分寫「……再三懇切，萬一如言。恭干三寶證盟，萬靈洞鑒。祈恩元元之至。謹意以聞。」

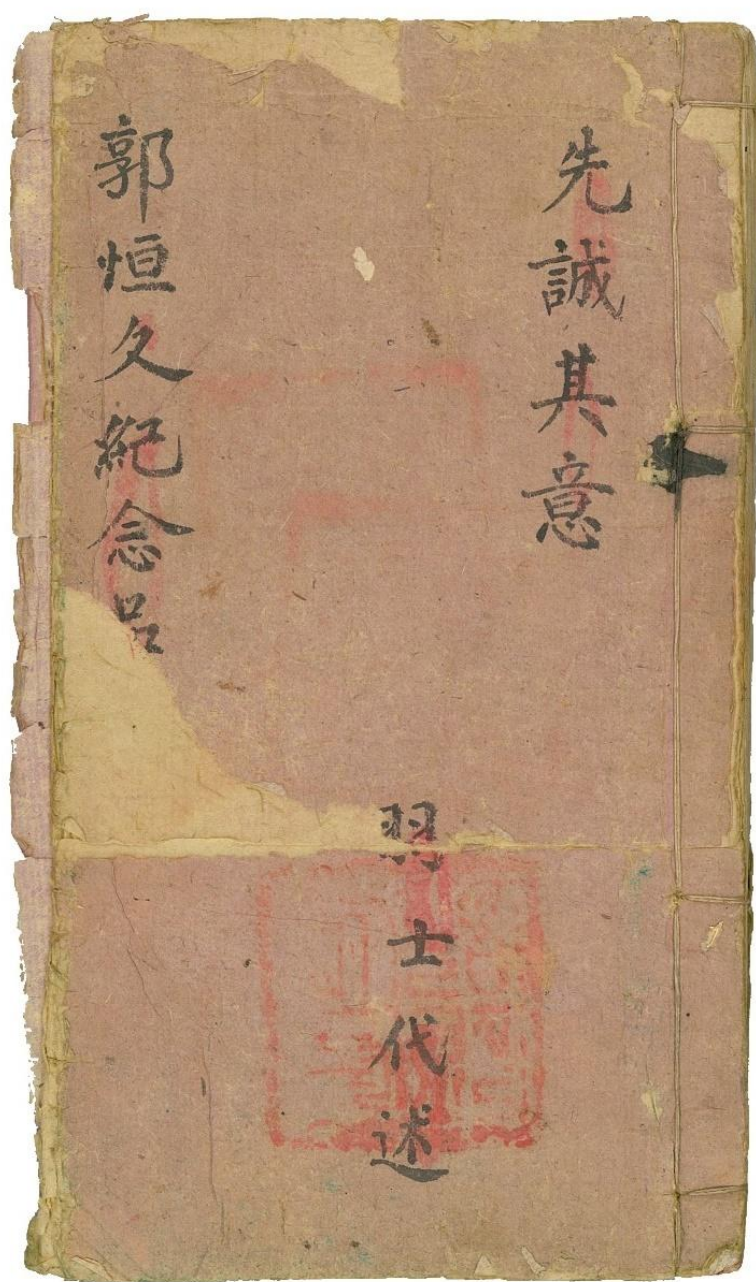


圖 15、A045《民國三十四年郭興元薦叔郭啟周法事意文》封面

這份意文封面從右至左寫「先誠其意」、「羽士代述」、「郭恆久紀念品」。「羽士代述」四個字上鈐的朱文法印模糊，未能辨識。

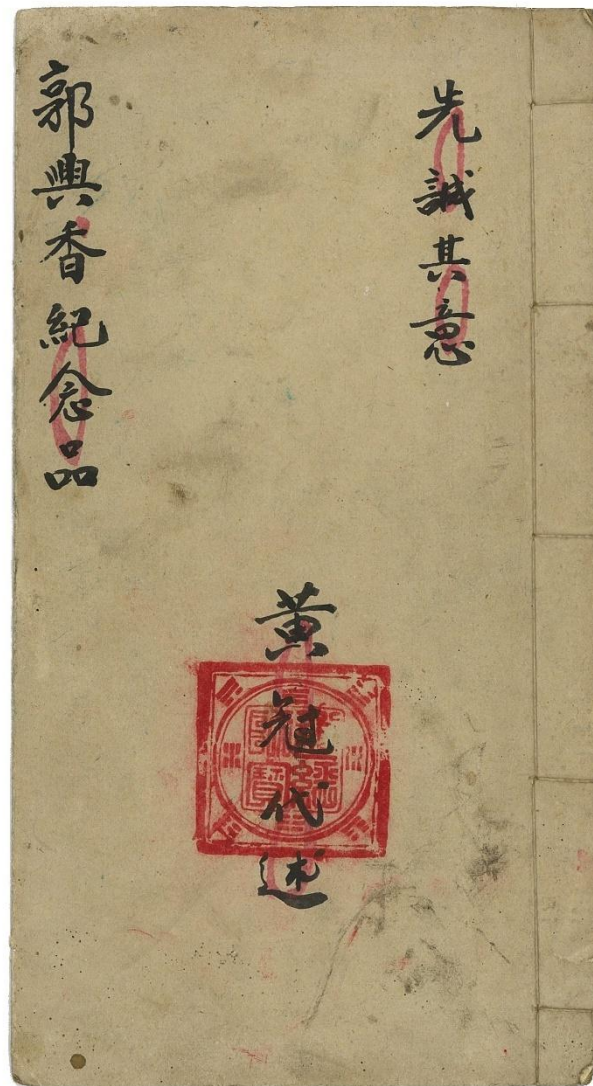


圖 16、A046 《1959 郭學賢薦父郭興香法事意文》封面

這份意文封面從右至左寫「先誠其意」、「黃冠代述」、「郭興香紀念品」。「黃冠代述」四個字上鈐了一個朱文九疊篆「道經師寶」八卦圖法印。

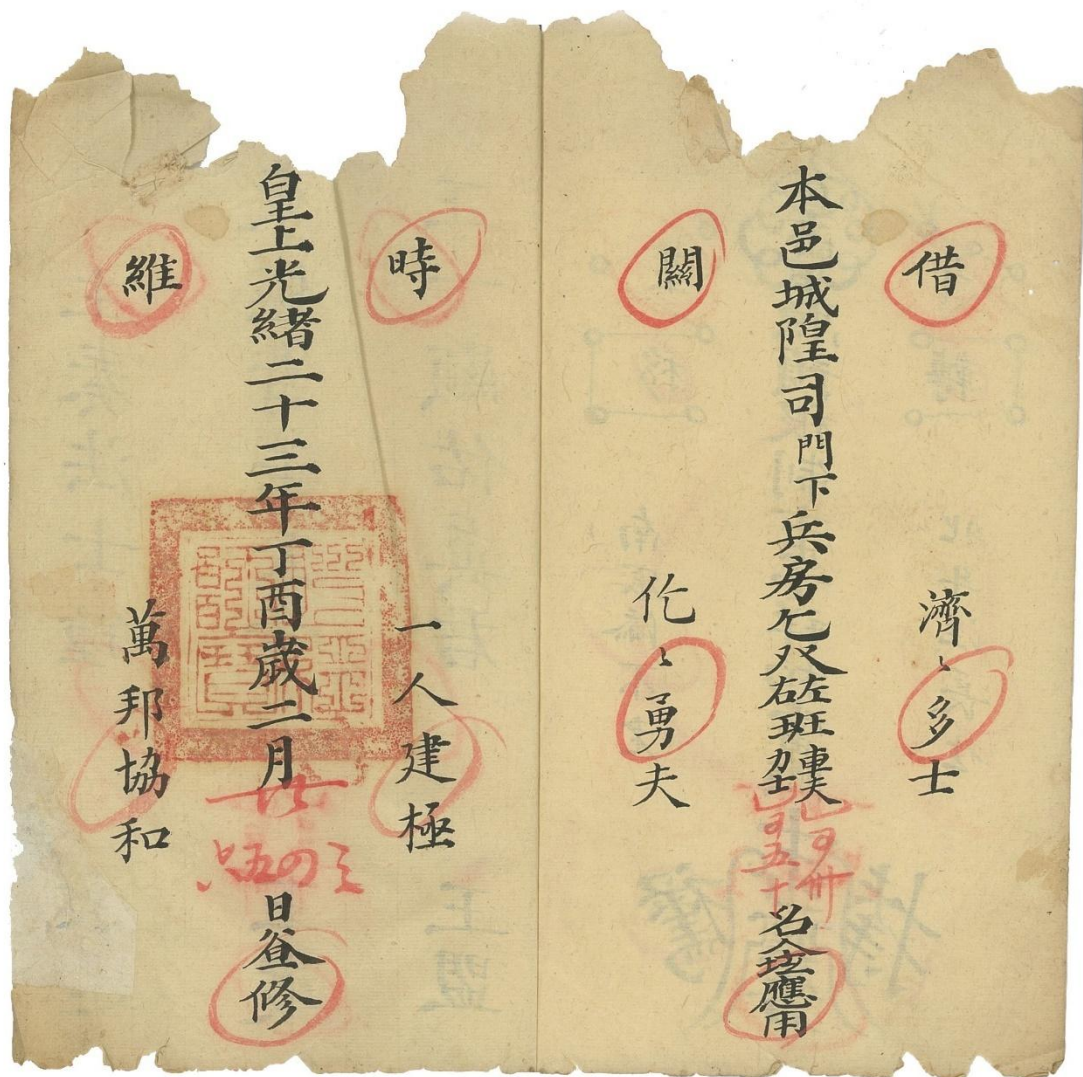


圖 17、A021 《清光緒二十三年李祥柏薦母李劉氏法事意文》頁面

這份意文最後兩頁以硃筆寫日期「廿三、四、五、六」、在個別文字畫圈，以及鈐上朱文九疊篆「道經師寶」法印，這些痕迹證明它是於法事中使用過的物品。

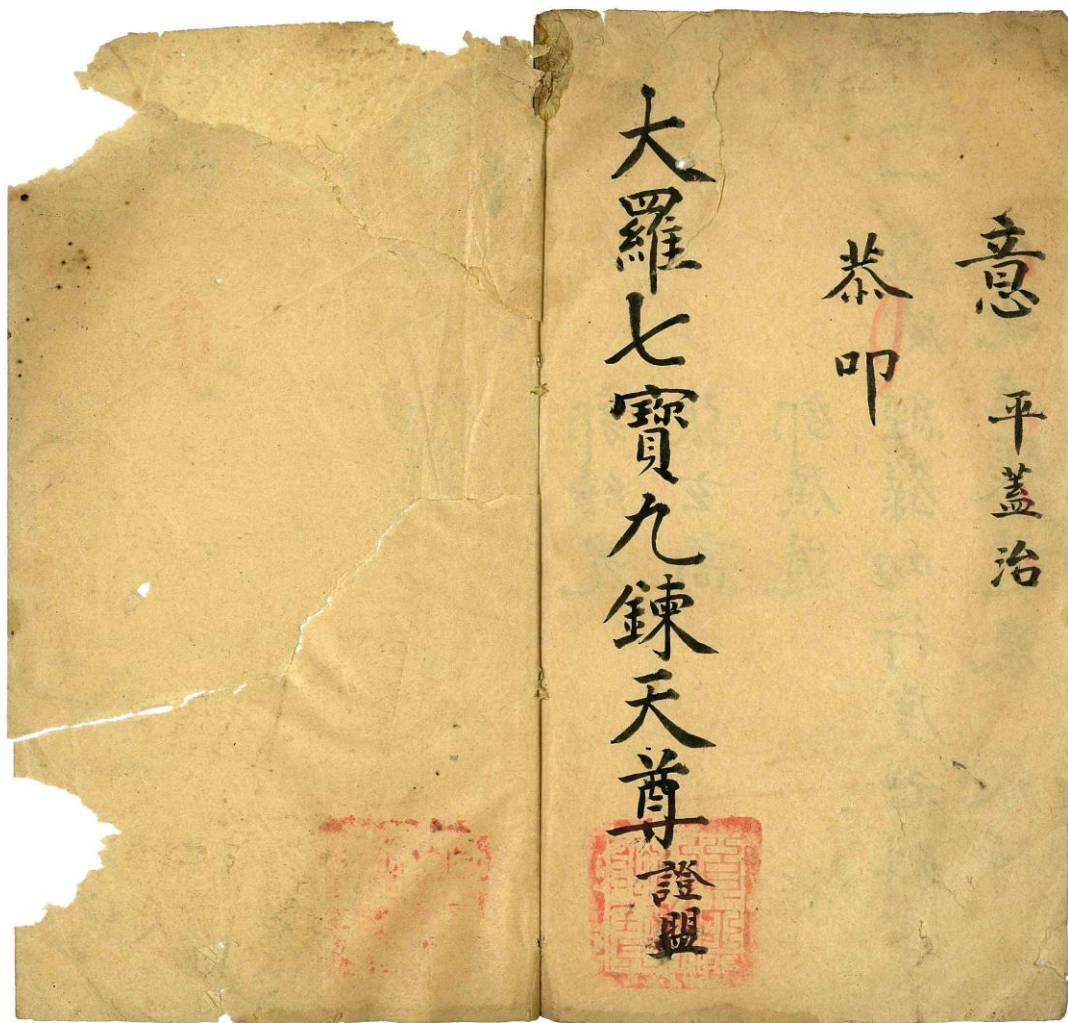


圖 18、A131 《民國二十年黃同清薦父黃均厚法事意文》頁面

這份意文最尾寫「大羅七寶九鍊天尊證盟」。在「證盟」二字上鈐有朱文九疊篆「道經師寶」法印。



圖 19、A064《清光緒元年宋正理薦母宋王氏法事意文》頁面

這份意文第一頁「玉皇寶壇所」五個大字上，鈐有三個印文相同的朱文篆書「道經師寶」法印。



圖 20、A136《民國三十八年鄭有培薦父母鄭天錫、鄭李氏法事意文》頁面
這份意文第一頁中間以大字寫「靈寶皇壇」，兩側分別以小字寫「時值春景」、「教
典嘗行」。在「靈寶皇壇」四個字上鈐有三個印文相同的符圖化「雷霆都司之印」
法印。

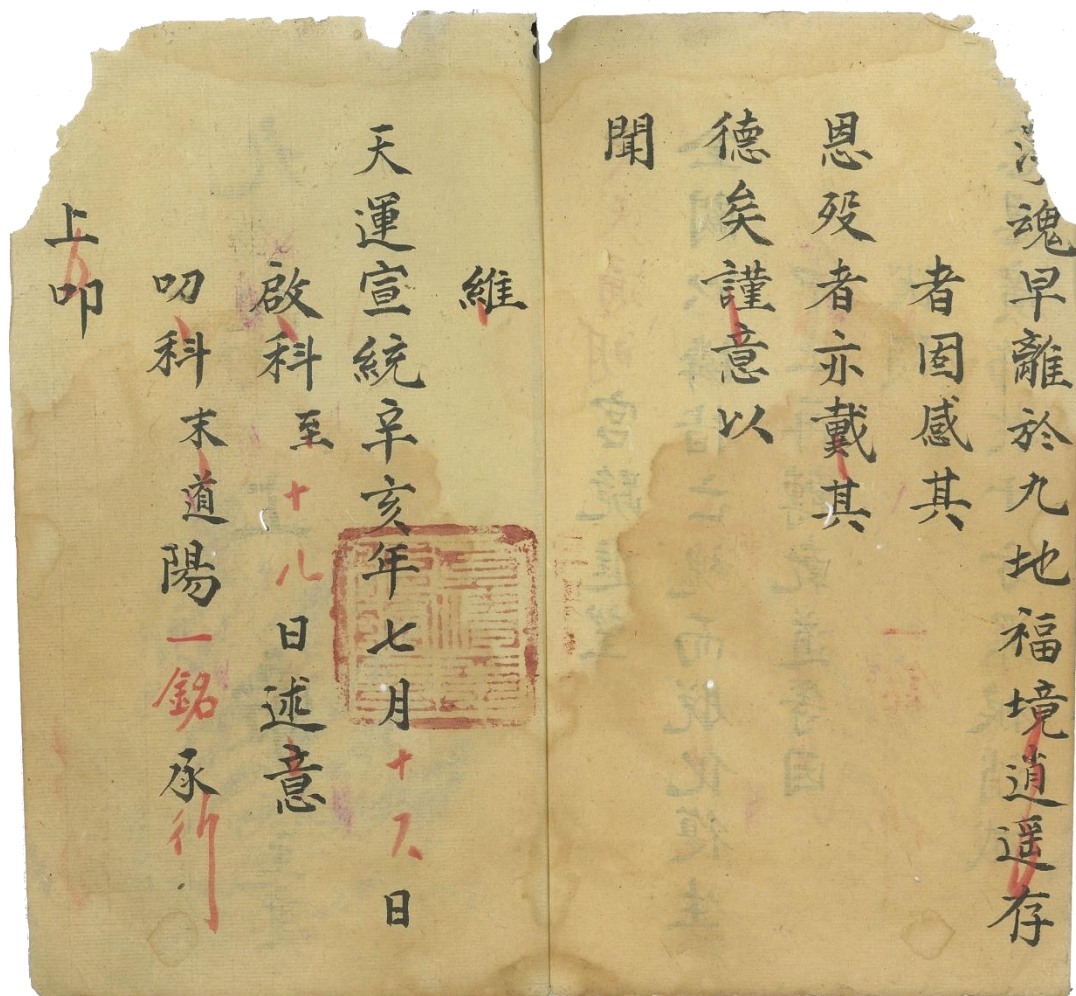


圖 21、A059《清宣統三年曾道熙薦母曾鄒氏法事意文》頁面

這份意文結尾部分寫「……謹意以聞。維天運宣統辛亥七月十六日啟科至十八日述意。」在日期位置上鈐有朱文九疊篆「上清天樞院印」法印。

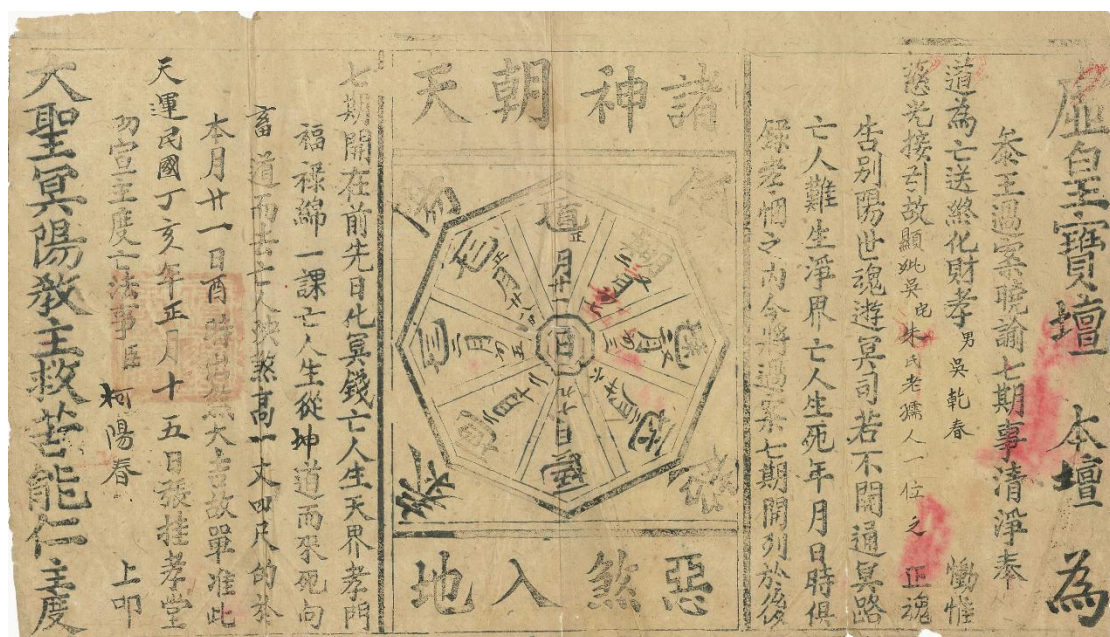


圖 22、B004 《民國三十六年吳乾春薦母吳朱氏曉諭七期事》

這張表格是用雕版印刷製作。道士柯陽春根據吳朱氏的死亡日期，計算出她的七期、百日和出煞的日子，然後以毛筆填寫在表格中留空的位置。這份表格設計獨特，中央部分上下分別印有「諸神朝天」和「惡煞入地」，中間部分四角順時針印「陰超陽泰」而中央則是一個分成八格的八角形圖案，每個格子內分別印有「首七」、「二七」、「三七」、「四七」、「五七」、「六七」、「七七」、「百期」的合字。

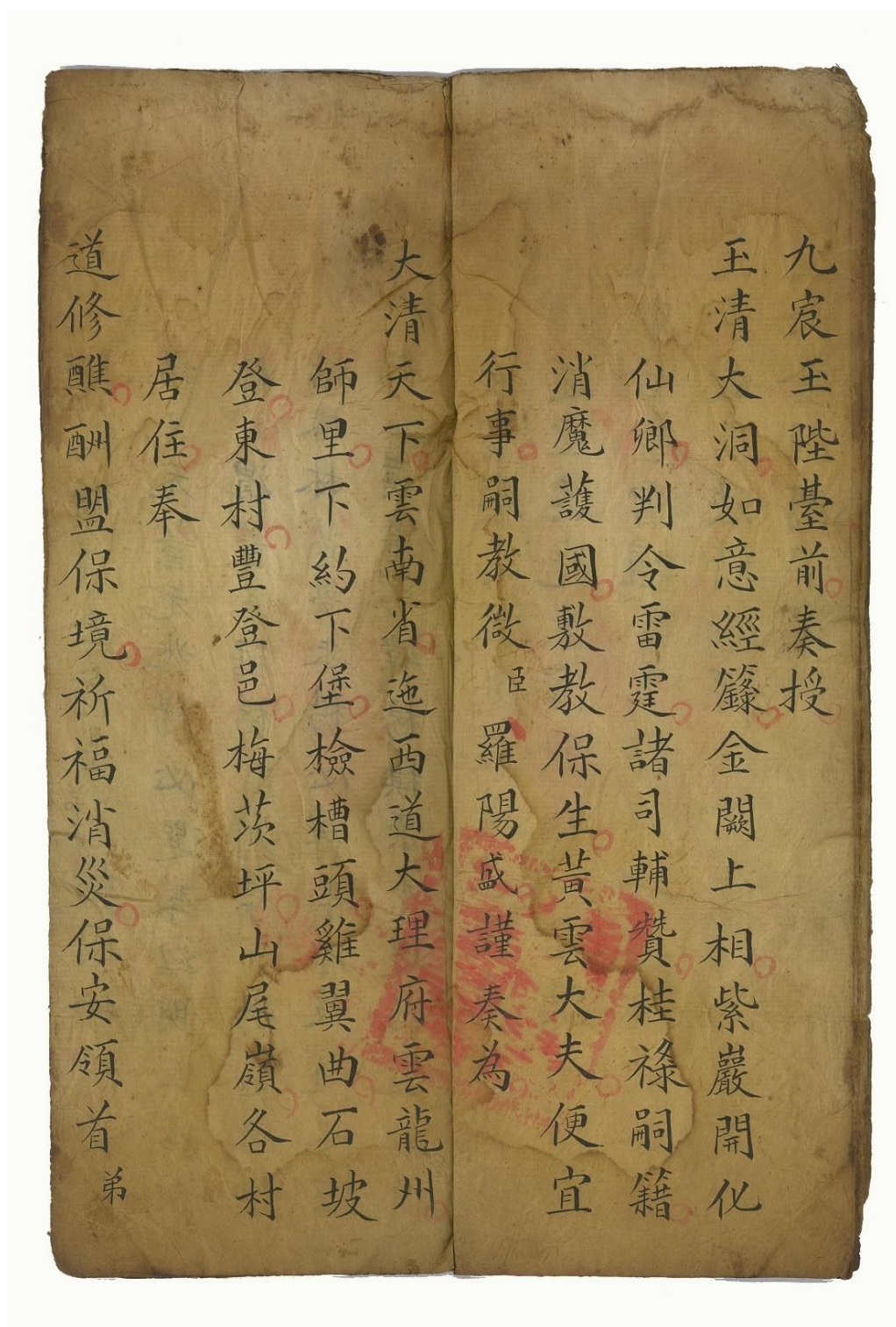


圖 23、B005《清光緒三十四年雲龍州楊檢槽頭各村居民祈福法事意文》頁面

這兩頁的文字記錄了道士姓名、籙職、法事舉行的地點和目的。

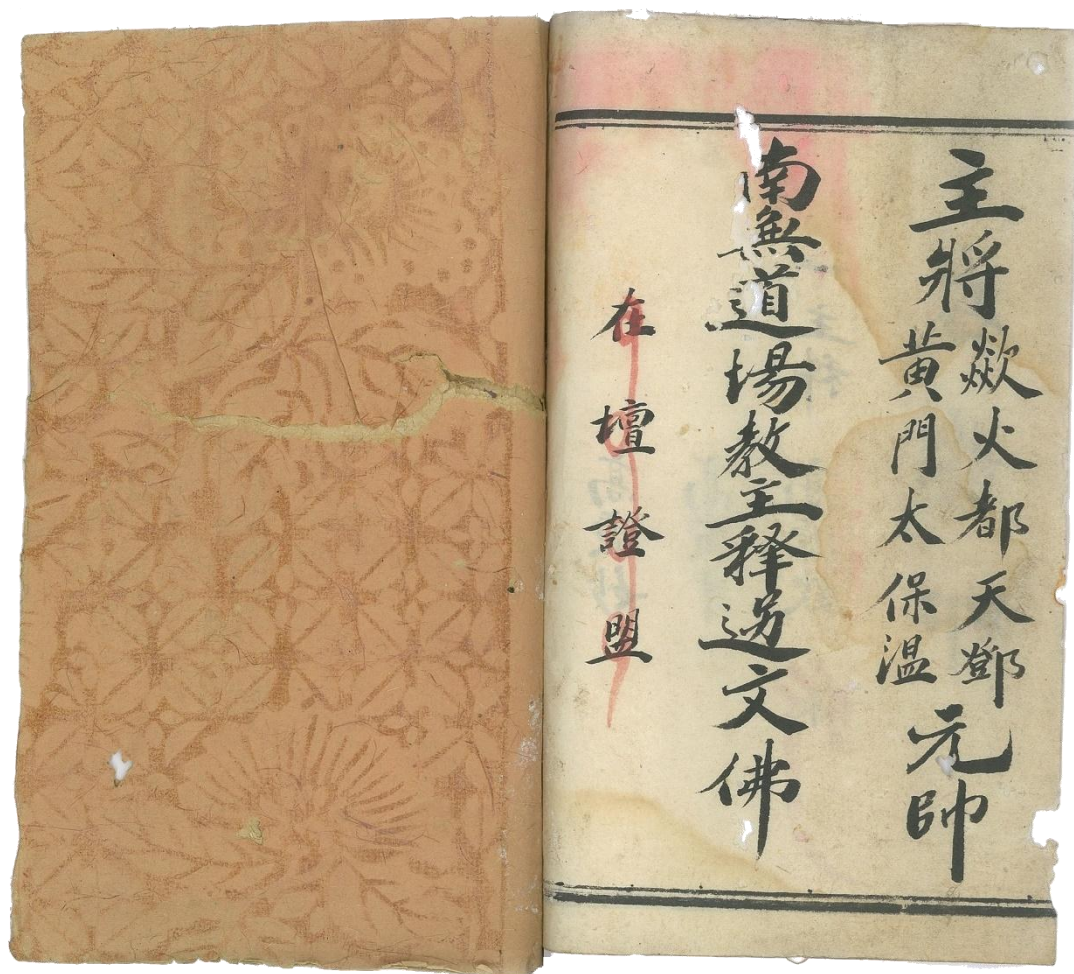


圖 24、C008《民國二十九年張善寶薦祖父母張天達及張蔣氏、父母張福霖及張唐氏法事意文》

這份意文最尾寫「主將歟火都天鄧、黃門太保溫元帥、南無道場教主釋迦文佛在壇證盟」。按「黃門」應「皇門」為音訛，根據《廣成儀制·安奉監壇將帥集》，「黃門太保」是道教雷部護法神將康元帥其中一個名號。

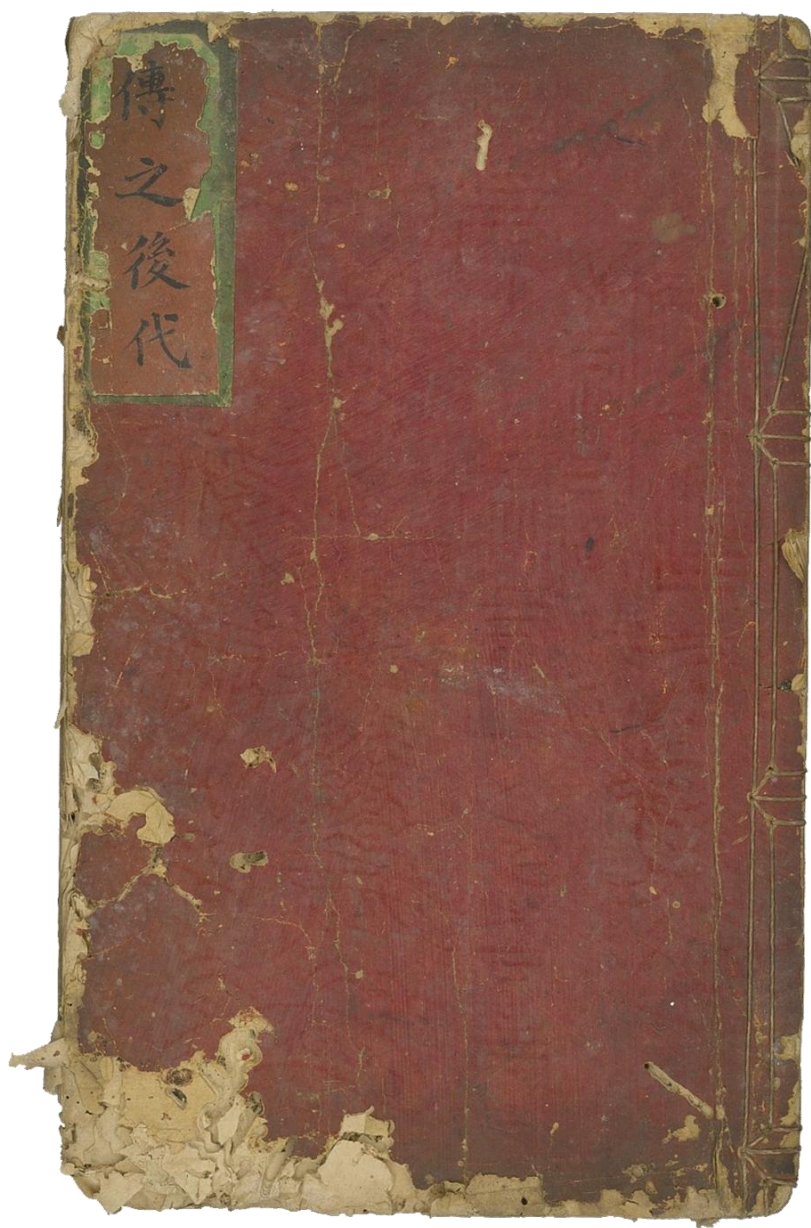


圖 25、A064 《清光緒元年宋正理薦母宋王氏法事意文》

這份意文封面左上角的題簽寫「傳之後代」。



圖 26、A060 《民國五年曾學賢薦父曾道熙法事意文》

這份意文封面左上角的題簽寫「傳之後代」。



圖 27、A099《民國二十七年張仕倬薦父張志壽法事意文》

這份意文封面左上角的題簽寫「傳之後代」。



圖 28、A031 《民國五年陶希敦薦祖母陶呂氏法事意文》

這份意文扉頁和內頁的邊框是用雕板印刷製作。扉頁寫上「民國丙辰夏」、「臨邛道士署」、「孝孫有慮」、「陶氏家藏」。內頁標題寫「覺皇寶壇」及鈐上「佛法僧寶」印。個案 A029、A030、A031、A032、A033 都屬於陶氏家族，這組個案是道教和佛教成份摻雜不清的明顯例子。



圖 29、A032 《民國八年陶希敦薦妻陶陳氏法事意文》

這份意文扉頁和內頁的邊框是用雕板印刷製作。扉頁寫上「民國己未秋」、「鴻都客署」、「悲歌鼓盆」、「五柳宅藏」。內頁標題寫「覺皇寶壇」及鈐上「佛法僧寶」印。

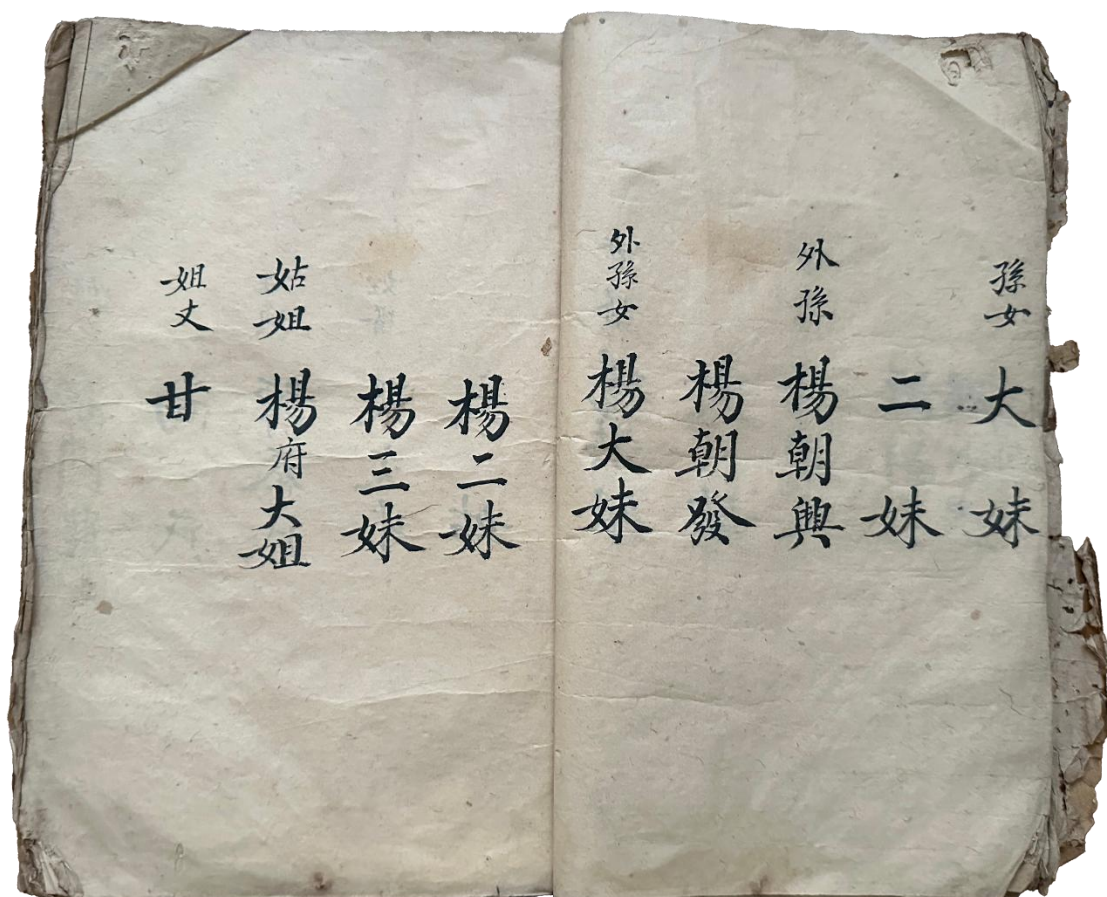


圖 30、A096《民國元年譚國珊薦父母譚治海、譚秦氏法事意文》頁面
這份意文的孝眷名單寫上了譚治海與秦氏兩名孫女大妹和二妹，以及三名外孫女
楊大妹、楊二妹和楊三妹的名字。

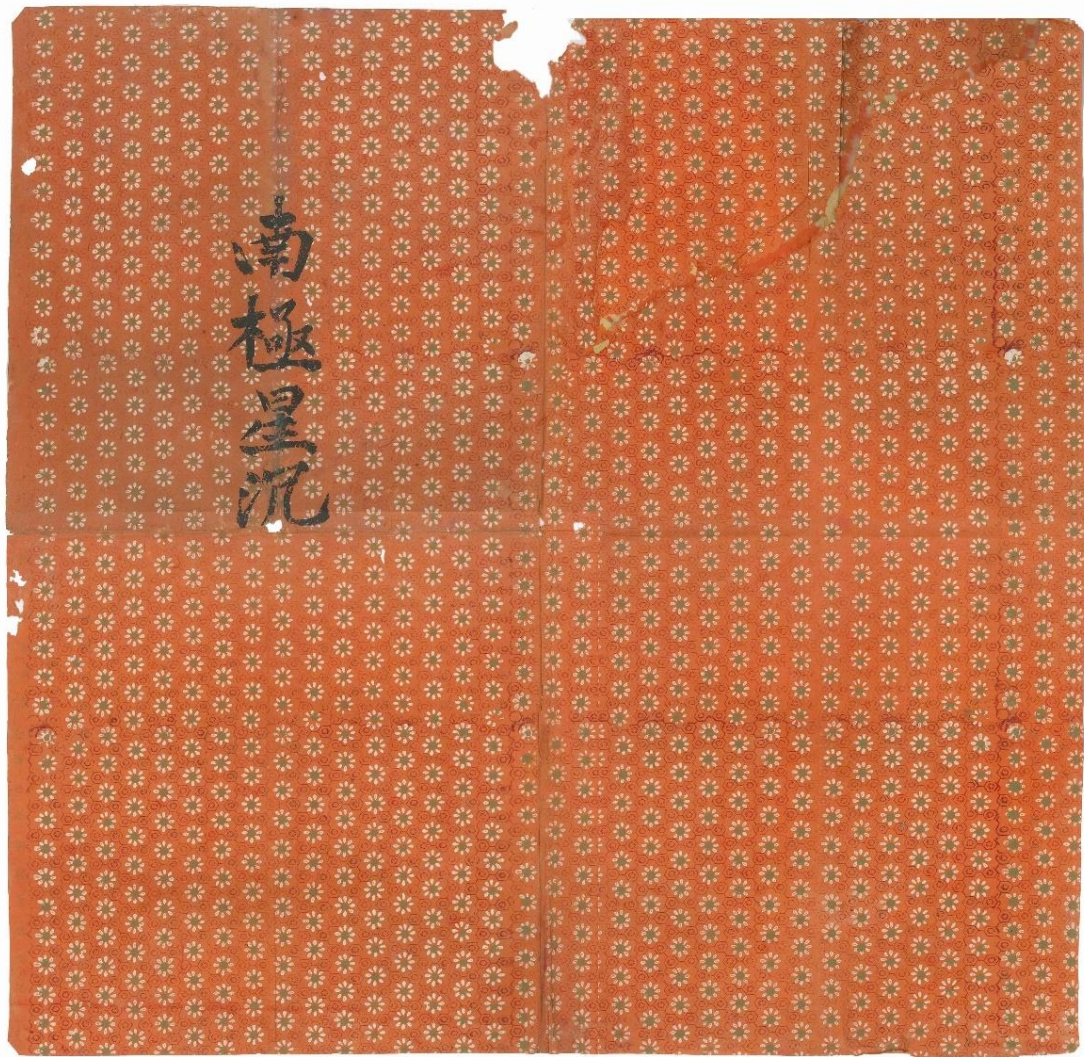


圖 31、A005《清宣統三年寧長庚薦祖父甯雲鳳法事意文》封面

這份意文橘紅色的封皮上印滿八瓣花和六角形圖案。

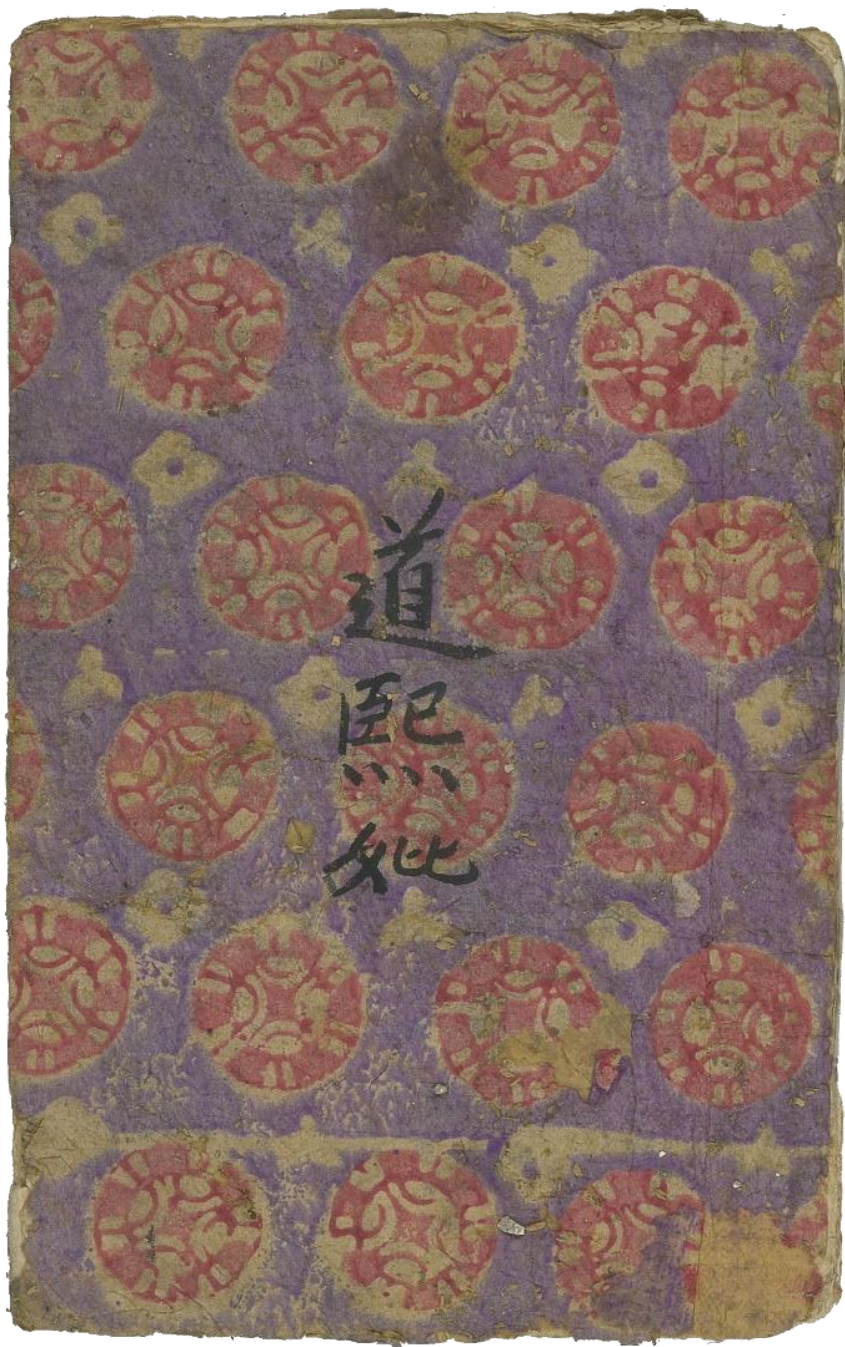


圖 32、A061《民國十六年曾學賢薦母曾李氏法事意文》封面

這份意文深紫色的封皮上印紅色形似金錢的圓形圖案。



圖 33、C009 《民國三十七年向全信薦父向德祿法事意文》

這份意文的原色封皮上，以紅綠兩色印上寓意「多子」的石榴、諧音「耄」寓意「多壽」的蝴蝶、菊花，以及壽字紋圖案。



圖 34、C003 《清同治九年黃金滿薦母黃張氏法事意文》

這份意文的封面用了兩種顏色對比強烈的印花紙製成，中間寫上「百代流芳」。

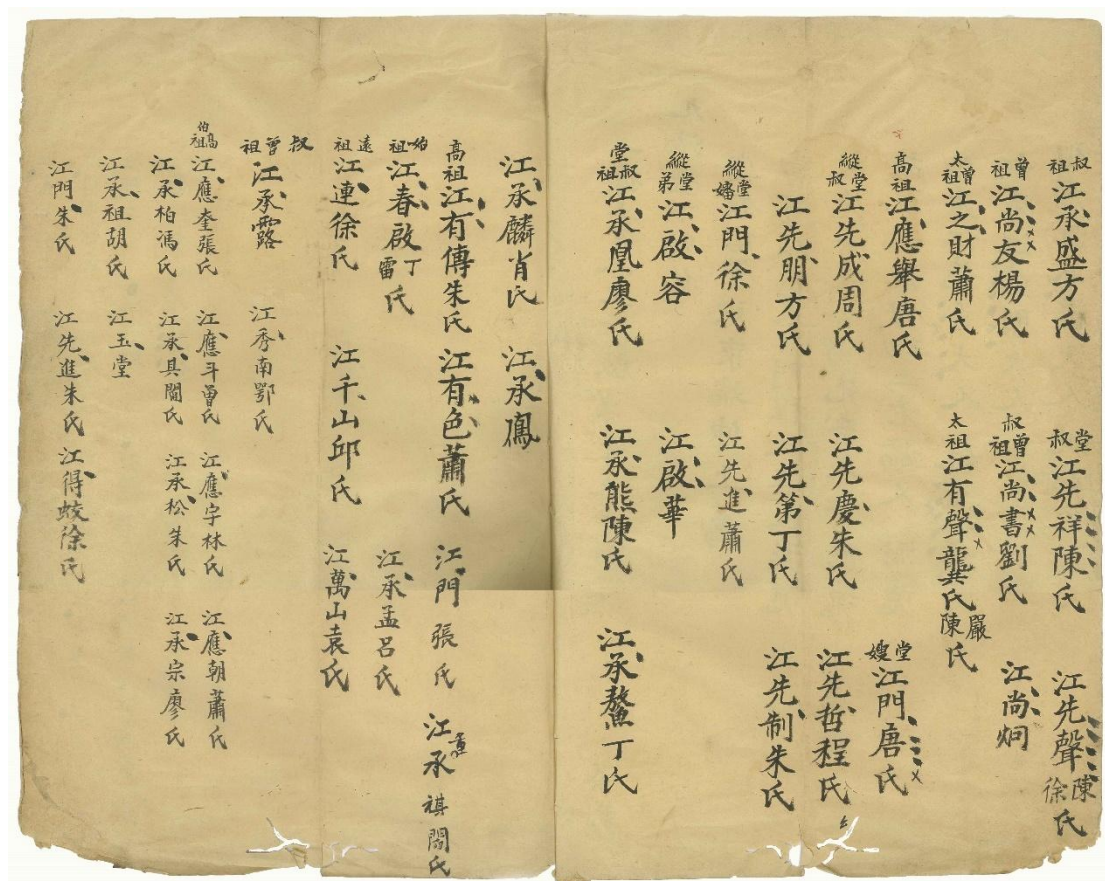


圖 35、A016《清乾隆二十年江之才薦父江有聲法事意文》頁面

這份意文結尾用了 6 頁來書寫副薦已故親屬的名單，人數超過 180 人。

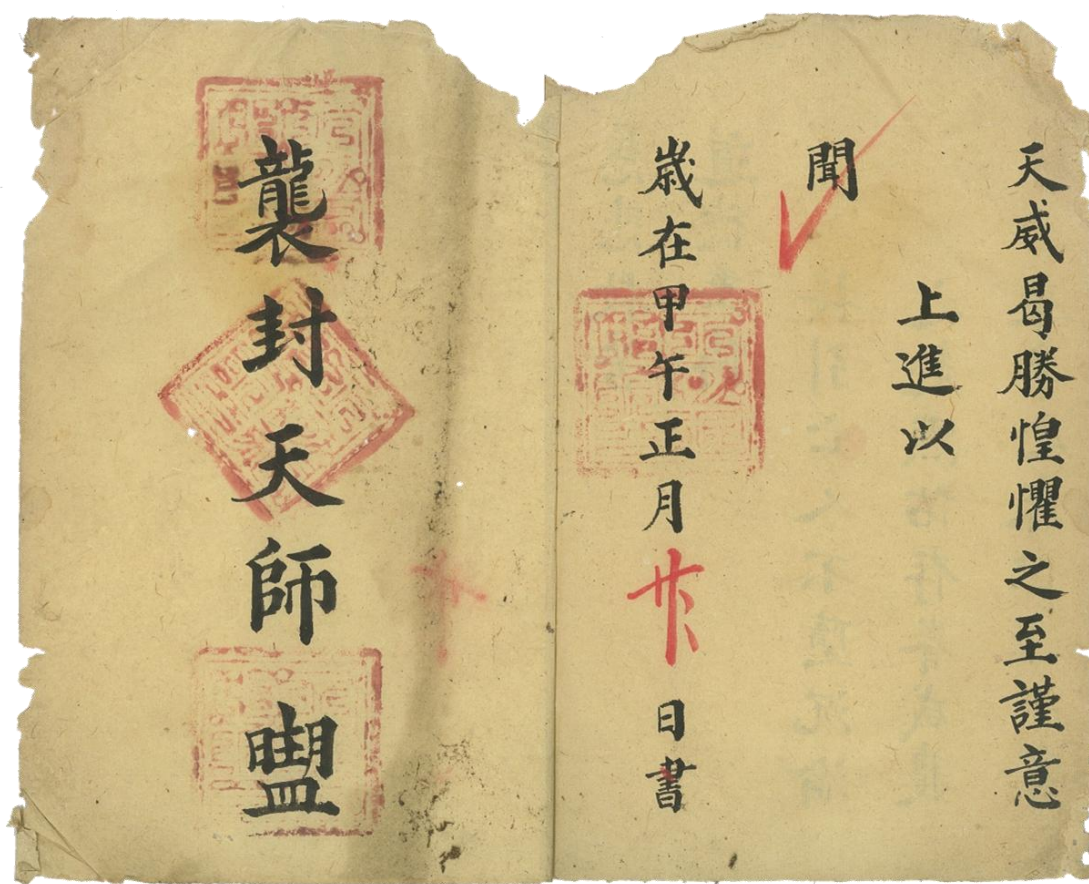


圖 36、A074《清光緒二十年譚家謨薦父譚奠進法事意文》頁面

這份意文結尾寫「襲封天師主盟」，其中「主盟」二字寫成合文。

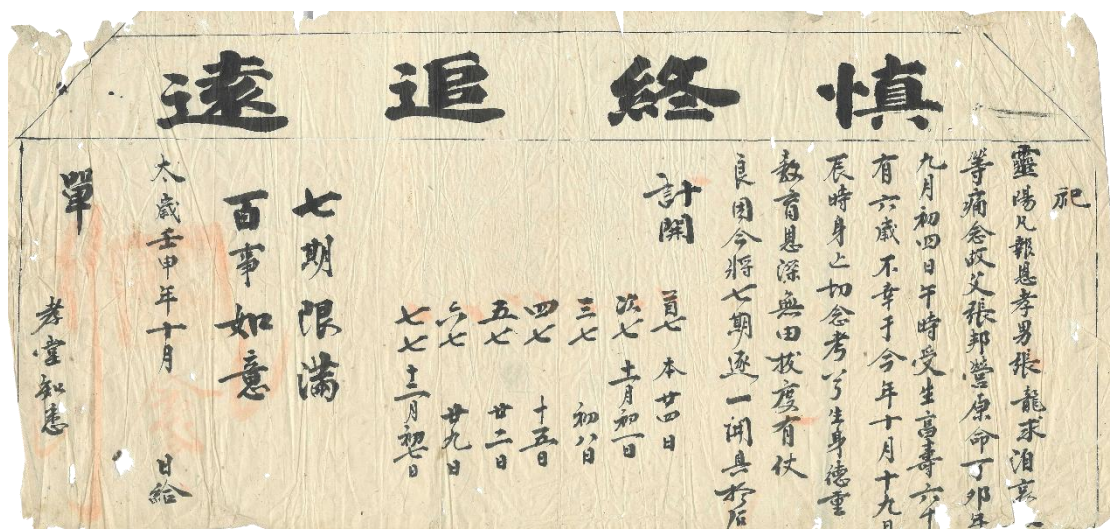


圖 37、B003 《民國二十一年張邦堂七期批書》

這份批書記錄了張龍請人為父親張邦堂計算「七期」，分別是「首七」十月廿四日，「次七」十一月初一日，「三七」初八日，「四七」十五日，「五七」廿二日，「六七」廿九日和「七七」十二月初七日，並附以八個字的吉祥語「七期限滿，百事如意。」

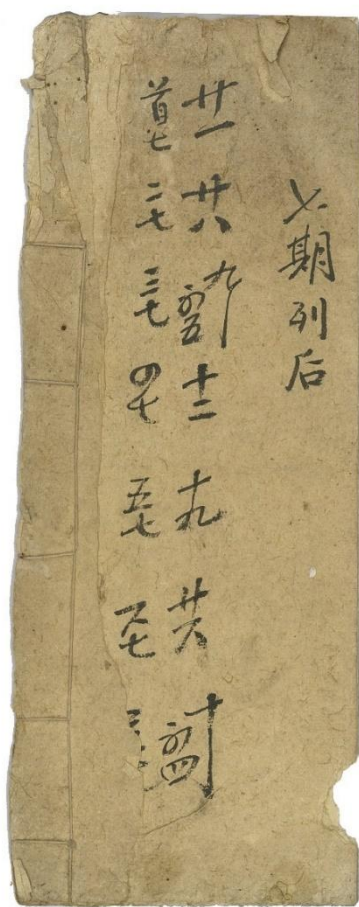


圖 38、A143 《清光緒三十二年鄭鴻義薦母鄭徐氏法事意文》頁面

這份意文結尾寫上了亡者鄭徐氏的「七期」，分別是「首七」八月廿一日、「二七」廿八日、「三七」九月初五日、「四七」九月十二日、「五七」九月十九日、「六七」九月廿六日和「尾(?)七」十月初四日。

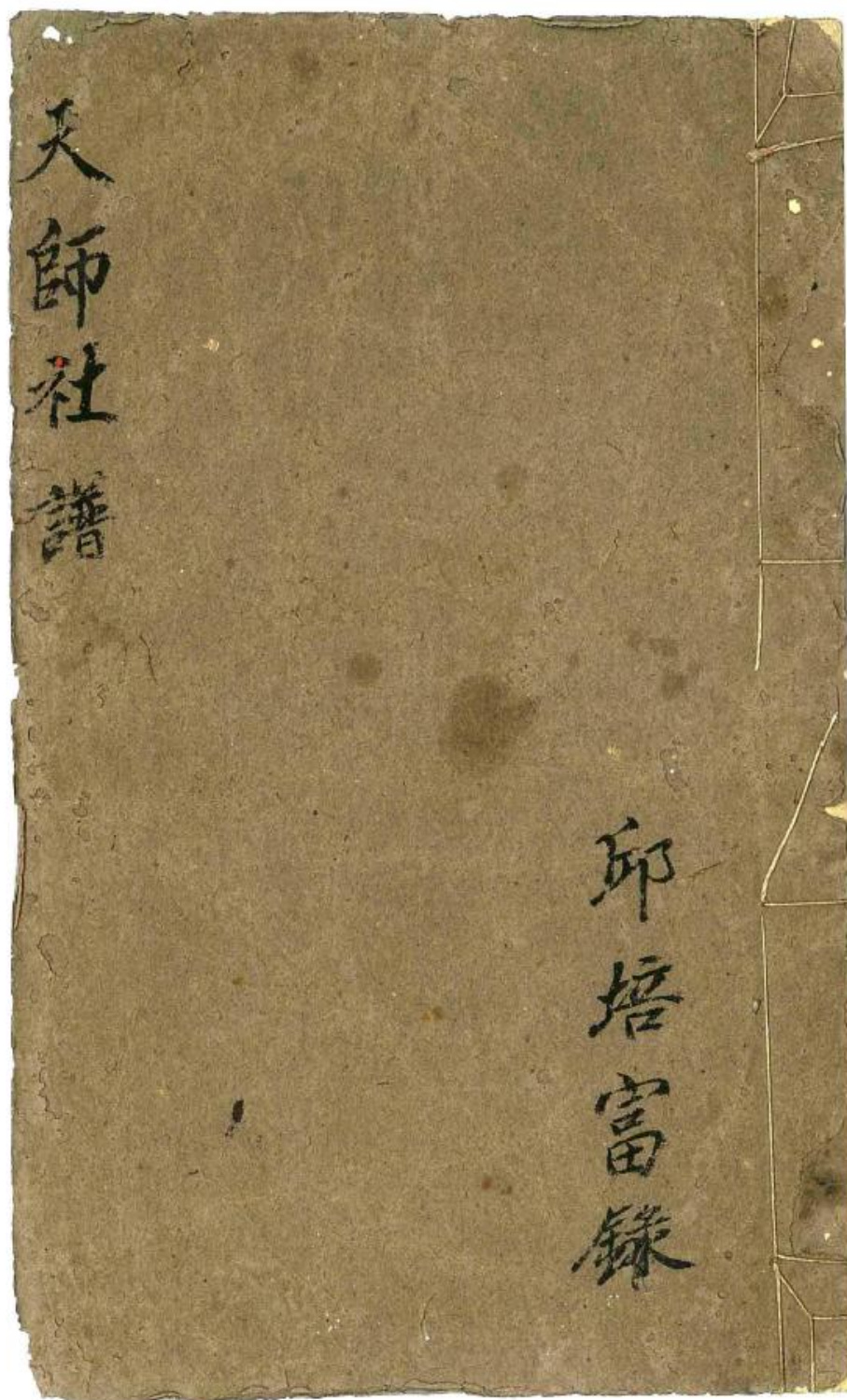


圖 39、B001 《天師社譜》封面

《天師社譜》封面沒有刊印書名，而是手寫「天師社譜」、「邱培富錄」。根據這份資料最後部分的「同社姓名」，邱培富是來自「張莊」的社員。據此這部冊子原本應是邱培富持有。

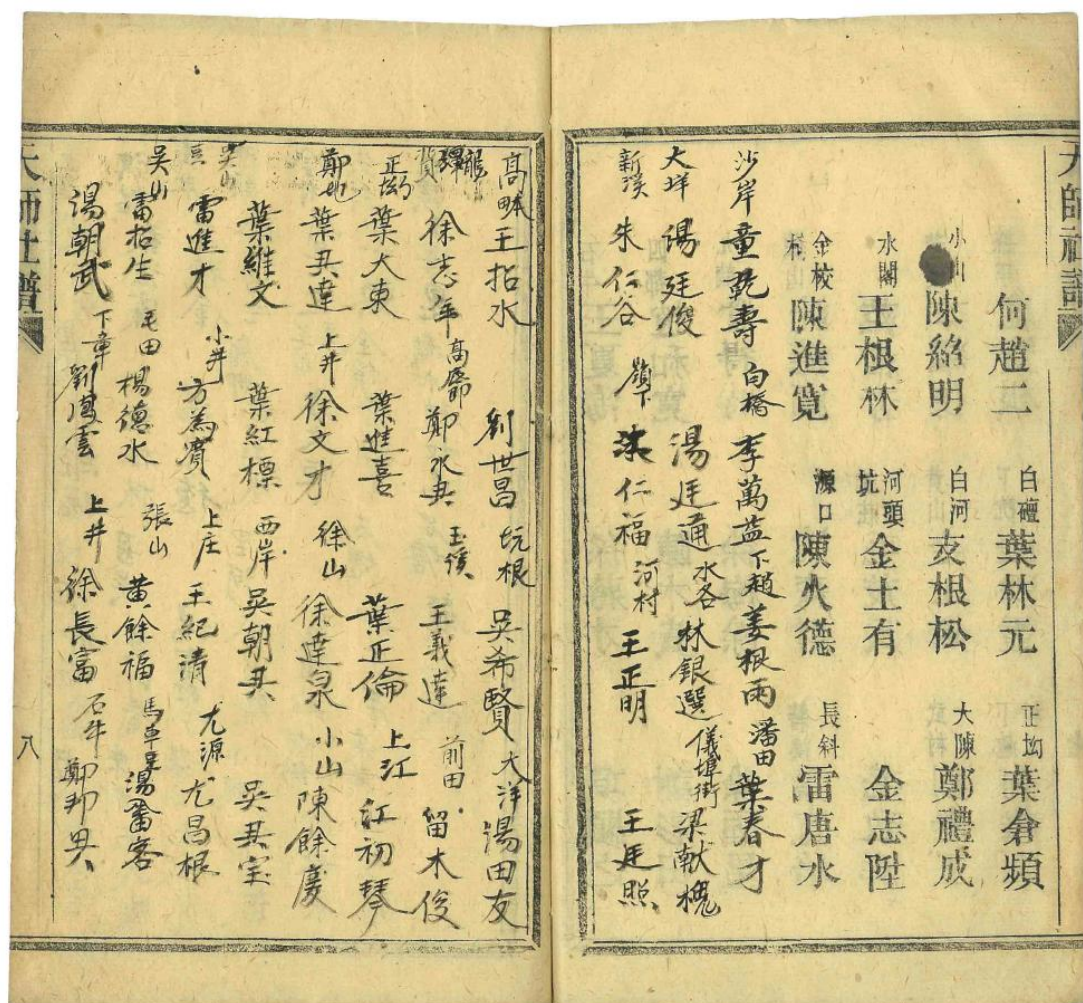


圖 40、B001《天師社譜》頁面

《天師社譜》最後部分的「同社姓名」中，前面 90 的個人名為版刻，「長斜雷唐水」後，「沙岸童乾壽」起的 71 個人名為後來手寫。這 71 個抄上去的人名，應該是這部冊子刻印好才加入天師社的社員。

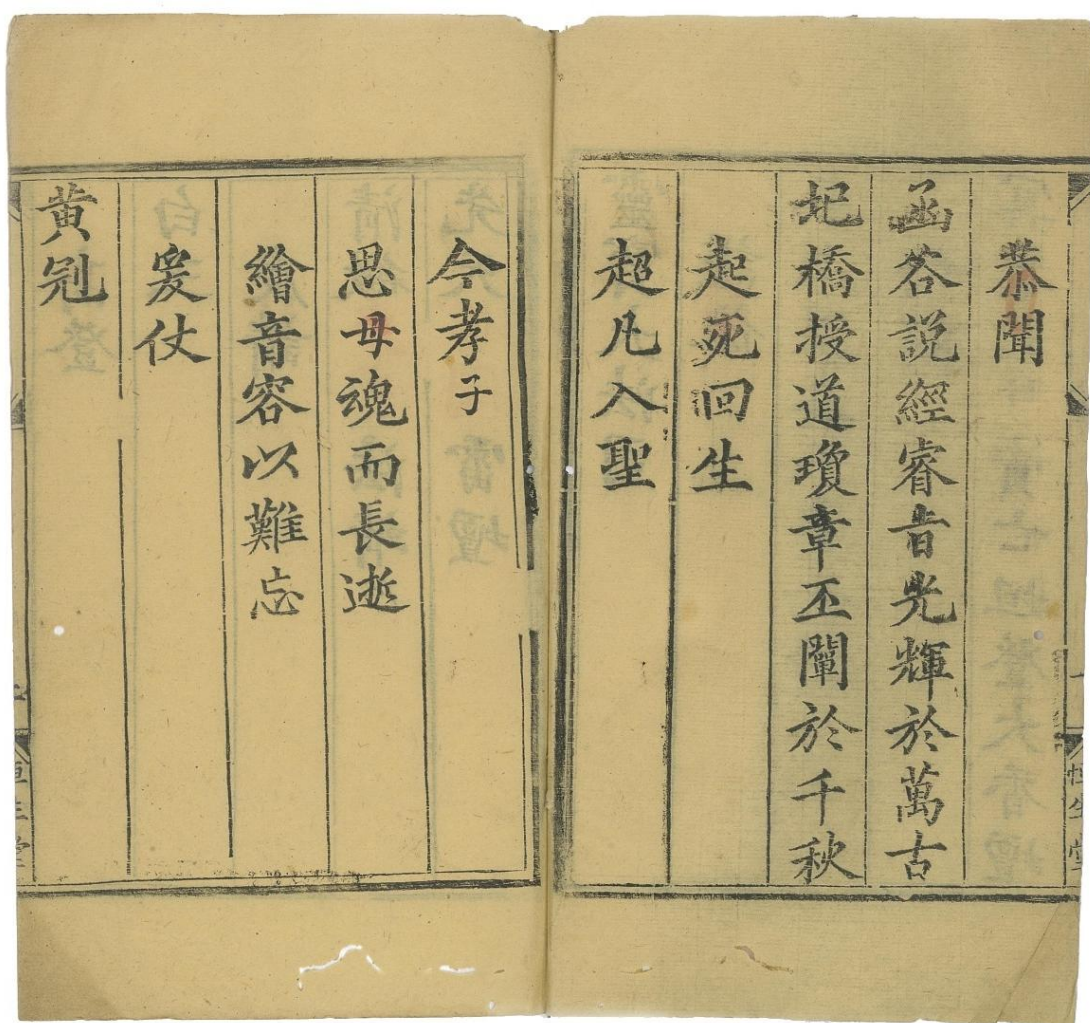


圖 41、A041 《民國二十八年王遵榮薦母王覃氏法事意文》頁面

道士在這份雕板形式印製的意文上，填寫了「子」和「母」兩個資料，指明了齋主和亡者的關係。

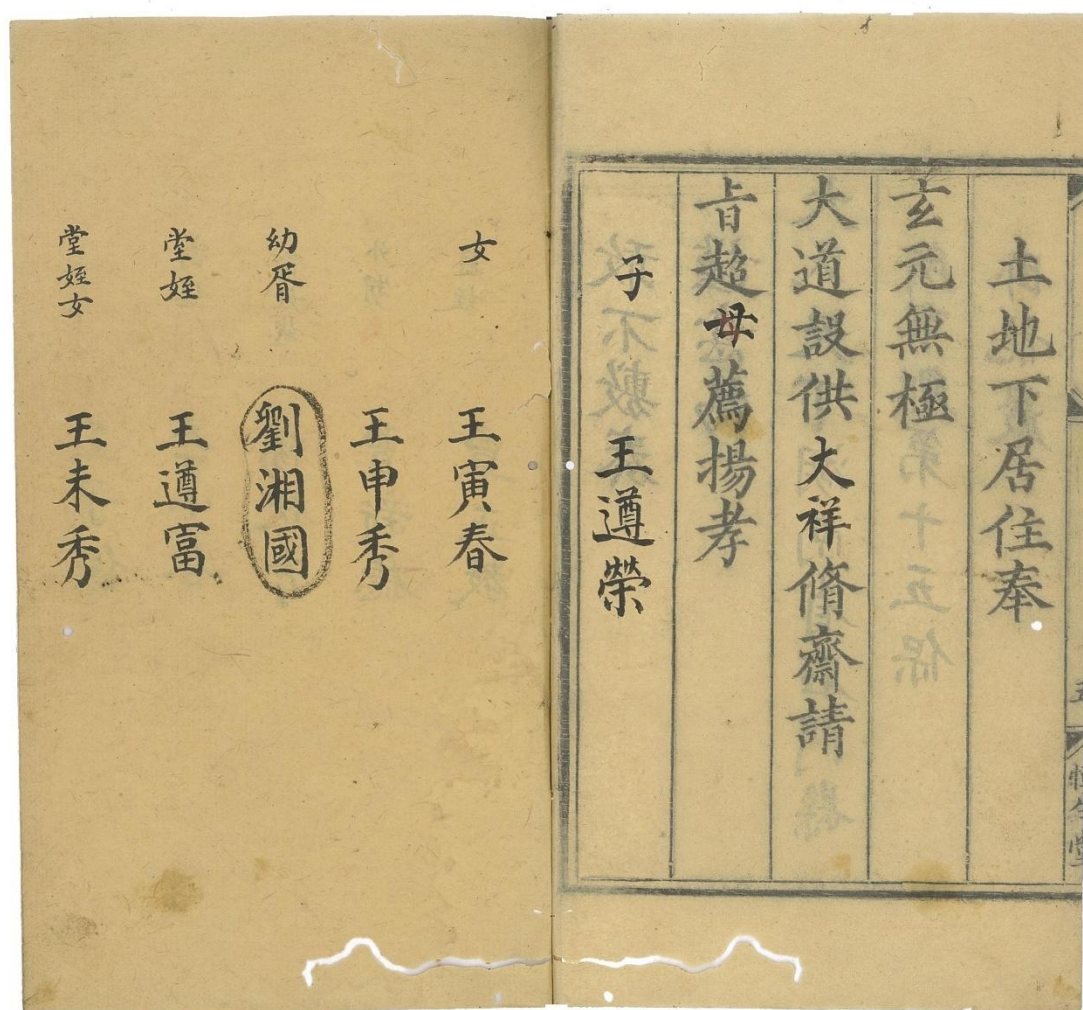


圖 42、A043《民國二十八年王遵榮薦母王覃氏法事意文》頁面
道士在這份雕板形式印製的意文上，填寫了「大祥」和「母」兩個資料。

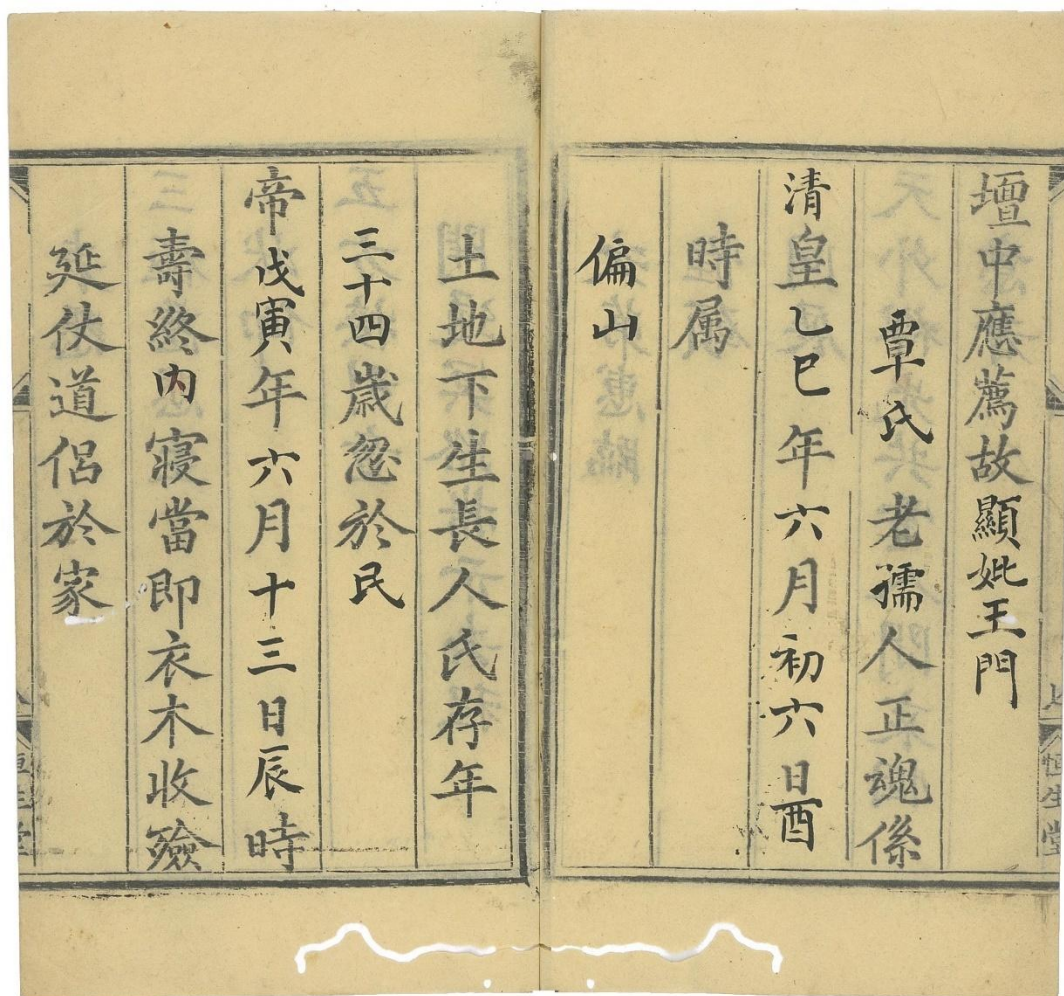


圖 43、A043《民國二十八年王遵榮薦母王覃氏法事意文》頁面

道士在這份雕板形式印製的意文上，填寫了「顯妣王門覃氏」、「孺」、「清」、「乙巳」、「六」、「初六」、「酉」、「偏山」、「三十四」、「民」、「戊寅」、「六」、「十三」、「辰」、「內」等資料。



圖 44、A142 《清光緒三十二年呂忠滄薦母呂呂氏法事意文》頁面
 道士在這份雕板形式印製的意文上，用硃筆填寫法事日期和道壇的資料。

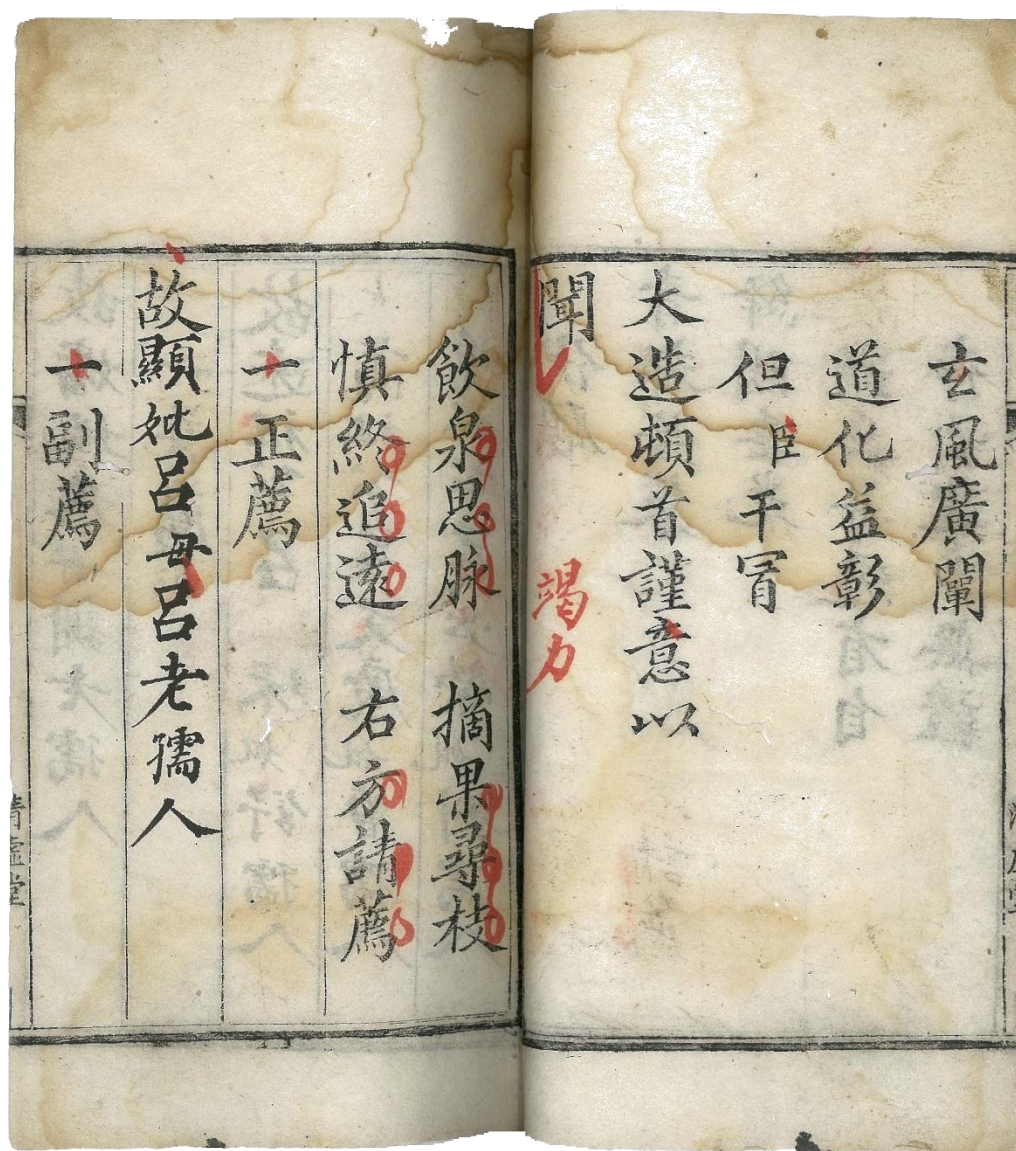


圖 45、A142 《清光緒三十二年呂忠滄薦母呂氏法事意文》頁面
這份意文中亡者「故顯妣呂母呂老孺人」名稱唯一出現的地方，竟然是結束語「謹意以聞」之後，全份意文最尾的正薦、副薦及玄門羽化師名單中。



圖 46、A047《民國三十八年李傳寬薦母李蕭氏法事意文》頁面

這份意文的印刷質量十分之差，版框和文字鬆散模糊，且最後一頁左下角的法印竟然直接用印刷來代替。

附錄

附錄一、本研究搜集宗教文獻清單

說明

- 一、本清單列出本研究搜集到的宗教文獻，分別(1) 道教亡齋意文、(2) 道教文獻及其他文書，以及 (3)佛教、儒家和其他宗教的亡齋意文。
- 二、本清單每部分文獻的次序，是先以目前中國一級行政區（省級行政區）排列，再以文獻的年份排列。
- 三、假如兩部或以上的文獻有所關連，例如來自同一家族的亡齋意文，則在第一部以後隨即列出其餘各本，例如 A005《清宣統三年寧長庚薦祖父甯雲鳳法事意文》之後，即列出 A006《民國十五年寧自芬薦祖父甯雲鳳、父母甯儒珍及甯劉氏法事意文》

1. 道教亡齋意文

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
	安徽省					
A001	歙縣	民國十八年	洪坐言薦祖母洪方氏、母洪吳氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
	福建省					
A002	德化縣	民國二十七年	曾其來薦祖父母曾傳紅、曾林氏等五人法事意文	線裝	良好	陳敬陽
	江西省					
A003	吉安縣	清嘉慶二十四年	蕭文城薦父蕭仁快法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
A004	南城縣	清光緒十三年	邱榮韶薦父邱文江法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A005	南城縣	清宣統三年	甯長庚薦祖父甯雲鳳法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A006	南城縣	民國十五年	甯自芬薦祖父甯雲鳳、父母甯儒珍及甯劉氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A007	南城縣	民國八年	章景華薦父章樹基法事意文	紙	良好	蓬瀛仙館
A008	南城縣	民國十二年	夏福官薦孀夏符氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A009	南城縣	民國三十一年	鄧祥高薦母鄧饒氏法事意文	紙	良好	蓬瀛仙館
A010	南城縣	民國三十二年	鄧二光薦父鄧祥高法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A011	進賢縣	民國三十三年	吳國昌薦父吳先熹法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A012	泰和縣	民國三十六年	劉訓祐薦母劉蕭氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A013	吉水縣	民國三十七年	李文本薦母李劉氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A014	鉛山縣	1988 年	奚坤才薦母奚詹氏法事意文	線裝	良好	陳敬陽
A015	銅鼓縣	民國八年	王槐桃薦父王昇遠法事意文	線裝	良好	陳敬陽
	湖北省					
A016	羅田縣	清乾隆二十年	江之才薦父江有聲法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A017	羅田縣	清嘉慶二年	江承隆薦祖父母江之才、江蕭氏、弟江承盛等七人法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A018	羅田縣	清道光八年	江先成薦父母江承熊、江陳氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A019	羅田縣	清同治五年	江啟義薦妻江程氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A020	麻城市	清光緒十三年	盧正楚薦父母盧德海、盧鮑氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A021	建始縣	清光緒二十三年	李祥柏薦母李劉氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A022	長陽土家	民國四年	覃忠騰薦父覃元存法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
	族自治縣					
A023	宜都市	民國九年	劉立俊薦父劉宗貴法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
	湖南省					
A024	平江縣	清咸豐四年	李永喜薦父母李述質、吳晉娘法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A025	邵陽縣	清咸豐八年	陳榮祥薦父陳代見法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A026	醴陵市	清光緒四年	劉正教薦父劉修億法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A027	湘鄉市	清光緒十五年	陳聲信薦父陳才連法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A028	長沙市	清光緒十八年	彭于鵠薦兄彭于鵬法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A029	桃源縣	清光緒十九年	陶文星薦母陶張氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A030	桃源縣	清光緒三十一年	陶應福薦弟陶應昌法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A031	桃源縣	民國五年	陶希敦薦祖母陶呂氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A032	桃源縣	民國八年	陶希敦薦妻陶陳氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A033	桃源縣	民國二十二年	陶希敦薦祖父陶文斗法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A034	湘鄉市	清光緒十九年	譚安富薦父譚聲異法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A035	瀏陽市	清光緒三十年	唐錫喜薦母唐周氏法事意文	線裝	良好	陳敬陽
A036	邵陽縣	民國元年	尹慶普薦母尹楊氏法事意文	線裝	首殘	蓬瀛仙館
A037	邵陽市	民國十八年	尹慶晉薦母尹陳氏及兄尹國珍法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A038	石門縣	民國二年	張和珍薦母張楊氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A039	瀏陽市	民國六年	王篤忠薦母王彭氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A040	沅江市	民國八年	曾慶龍薦曾丁氏法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A041	湘潭縣	民國十七年	周芳遠薦父周先聲法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
A042	湘陰縣	民國二十三年	周宏仁薦父周錫珍法事意文	線裝	首殘	蓬瀛仙館
A043	石門縣	民國二十八年	王遵榮薦母王覃氏法事意文	線裝	尾殘	蓬瀛仙館
A044	常德市	民國三十八年	王晉義薦母王覃氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A045	桃源縣	民國三十四年	郭興元薦叔郭啟周法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A046	桃源縣	1959 年	郭學賢薦父郭興香法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A047	祁陽縣	民國三十八年	李傳寬薦母李蕭氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A048	邵陽市	民國三十八年	尹祚義薦母尹楊氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
	重慶市					
A049	萬州區	清同治四年	李啟榮薦母李程氏法事意文	線裝	尾殘	蓬瀛仙館
A050	萬州區	清光緒八年	李興國薦母李何氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A051	萬州區	清光緒十三年	李興國薦父李啟義法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A052	萬州區	清光緒十八年	李興政薦父李啟義法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A053	萬州區	民國二年	李國相薦父李興成法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A054	萬州區	民國七年	李正發薦孀李黃氏法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A055	萬州區	清同治九年	曾紹衡薦父曾奇德法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A056	萬州區	清光緒元年	曾道熙薦父曾紹衡法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A057	萬州區	清光緒四年	曾紹全薦母曾鄒氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A058	萬州區	清光緒三十四年	曾道熙薦母薦曾鄒氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A059	萬州區	清宣統三年	曾道熙薦母曾鄒氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A060	萬州區	民國五年	曾學賢薦父曾道熙法事意文	線裝	尾殘	蓬瀛仙館
A061	萬州區	民國十六年	曾學賢薦母曾李氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
A062	萬州區	民國十七年	曾學賢薦母曾李氏法事意文	線裝	首殘	蓬瀛仙館
A063	萬州區	民國三十年	曾昌榮薦母曾任氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A064	萬州區	清光緒元年	宋正理薦母宋王氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A065	萬州區	清光緒二十四年	宋大鴻薦母宋張氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A066	萬州區	民國二十七年	宋明照薦父宋光黎法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A067	萬州區	民國三十三年	宋明照薦父宋光黎法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A068	綦江區	清光緒十年	楊高謨薦父楊文宗法事意文	線裝	良好	陳敬陽
A069	萬州區	清光緒十六年	張天明薦父母張文學、張文氏法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A070	萬州區	清光緒三十一年	張地靈薦父張天明法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A071	萬州區	民國六年	張永桑薦父張地靈法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A072	萬州區	民國三十六年	張永桑薦母張傳氏法事意文	線裝	首殘	蓬瀛仙館
A073	江津區	清光緒十七年	譚明新薦父譚德盛法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A074	江津區	清光緒二十年	譚明新薦母譚張氏法事意文	線裝	尾殘	蓬瀛仙館
A075	萬州區	清光緒二十年	譚家謨薦父譚奠進法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A076	萬州區	清光緒三十三年	譚家謨薦母譚何氏及弟譚家壽法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A077	萬州區	民國十一年	譚邦興薦父譚家福法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A078	梁平區	清光緒二十四年	譚正安薦父譚德印法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A079	銅梁區	清光緒二十六年	余光貴薦母余趙氏法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A080	銅梁區	清光緒三十四年	余紹春薦父余光貴法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A081	綦江區	清光緒三十二年	田慶昭薦父母田宗璋、田黎氏法事意文	線裝	良好	陳敬陽
A082	萬州區	民國二年	郭澤富薦父郭俊禮法事意文	線裝	首、尾殘	陳敬陽

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
A083	銅梁區	民國五年	高光義薦父高仕賴法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A084	萬州區	民國十二年	張耀鳳薦母張譚氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A085	萬州區	民國十四年	向延吉薦母向何氏法事意文	線裝	首殘	蓬瀛仙館
A086	萬州區	民國十八年	向延吉薦父向澤隆法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A087	萬州區	民國二十四年	向長福薦母向何氏法事意文	線裝	尾殘	蓬瀛仙館
A088	萬州區	民國三十八年	向承寬薦父向長國法事意文	線裝	首殘	蓬瀛仙館
A089	萬州區	民國十四年	向全信薦母向黃氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A090	萬州區	民國十七年	向德祿薦父母向承川、向黃氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A091	江津區	民國十六年	王興海薦母王謝氏、王冉氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A092	萬州區	民國十七年	張志福薦父母張大成、張羅氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A093	萬州區	民國十八年	王方元薦母王馬氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A094	雲陽縣	民國十九年	李功德薦祖母李黃氏法事意文	線裝	首殘	蓬瀛仙館
A095	萬州區	民國二十年	程其龍薦祖父母程先義、程李氏、父程德喜法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A096	豐都縣	民國元年	譚國珊薦父母譚治海、譚秦氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A097	豐都縣	民國二十年	譚德玉薦父譚朝金法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A098	萬州區	民國二十四年	張仕倬薦父張志壽法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A099	萬州區	民國二十七年	張仕倬薦父張志壽法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A100	萬州區	民國二十九年	張仕倬薦母張曾氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A101	萬州區	民國三十三年	張仕倬薦母張曾氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A102	萬州區	民國三十六年	張士倬薦父母張志壽、張曾氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A103	巫溪縣	民國二十五年	劉祖富薦祖母劉李氏法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
A104	江津區	民國二十七年	王如海薦父王時興法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A105	綦江區	民國二十九年	張紹元薦父張大志法事意文	線裝	良好	陳敬陽
A106	綦江區	民國二十九年	彭應模薦父彭際銀法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A107	萬州區	民國三十年	余時盛薦繼母余李氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A108	開州區	民國三十一年	倪代明薦祖父母倪隆誠、倪楊氏、父倪世安法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A109	開州區	民國三十二年	倪隆城薦母倪王氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A110	巴南區	民國三十五年	馮廣文薦母馮苟氏法事意文	線裝	首、尾殘	陳敬陽
A111	萬州區	民國三十五年	張元甫薦母張毛氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A112	雲陽縣	民國三十六年	吳乾春薦母吳朱氏法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A113	銅梁區	民國三十六年	劉永鎮薦父母劉元義劉陶氏法事意文	線裝	首殘	蓬瀛仙館
A114	萬州區	民國三十七年	趙清榮薦母趙程氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A115	萬州區	民國三十七年	陳顯武薦父陳自維法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A116	雲陽縣	1953 年	鄔宗興薦父鄔澤福法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A117	萬州區	1950 年	張世銀薦父母張元喜及張羅氏、弟張世金法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A118	萬州區	1982 年	宋光舉薦母宋冉隆珍法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A119	綦江區	1985 年	陳有貴薦父陳明書法事意文	線裝	良好	陳敬陽
A120	江津區	1998 年	鄧官松薦父鄧昌林法事意文	線裝	良好	陳敬陽
A121	開州區	2001 年	張立兵薦母梁猶貞法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A122	綦江區	2003 年	張洪德薦父張文林法事意文	線裝	良好	陳敬陽
A123	江津區	2008 年	劉紅薦文劉永富法事意文	線裝	良好	陳敬陽
A124	開州區	2010 年	蔣建華薦父蔣立俊法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
	四川省					
A125	內江市	清咸豐三年	陳恪修薦父陳經含法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A126	樂至縣	清同治九年	唐秋元薦母唐陳氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A127	犍為縣	清光緒十九年	范世槐薦義祖葉洪春法事意文	線裝	尾殘	蓬瀛仙館
A128	眉山市	清光緒二十五年	郭現成薦母郭袁氏法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A129	樂至縣	民國元年	歐永壽薦父歐昌來法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A130	劍閣縣	民國十三年	吳紹先薦父吳正通法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A131	樂至縣	民國二十年	黃同清薦父黃均厚法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A132	中江縣	民國二十一年	戴禮安薦父母戴盛武、戴郭氏法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A133	中江縣	民國二十八年	房建榮薦母房張氏法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A134	蓬溪縣	民國三十一年	楊立國薦父楊卓榮法事意文	線裝	首、尾殘	蓬瀛仙館
A135	營山縣	民國三十七年	陳維坤薦母陳鄭氏法事意文	線裝	首、尾殘	陳敬陽
A136	達州市	民國三十八年	鄭有培薦父母鄭天錫、鄭李氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A137	瀘縣	1962 年	向振富薦母向王氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A138	樂至縣	1984 年	陳永均薦母陳余壽法事意文	線裝	良好	陳敬陽
	雲南省					
A139	楚雄市	民國三十二年	竇國應薦竇維保等人法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A140	騰衝市	民國十一年	杜相國薦父母杜德彰、杜虞氏等七人法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
	陝西省					
A141	平利縣	民國十八年	夏世啟薦母夏胡氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
	不詳					

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
A142	不詳	清光緒三十二年	呂忠滄薦母呂呂氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A143	不詳	清光緒三十二年	鄭鴻義薦母鄭徐氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
A144	不詳	1959 年	薦母朱葉氏法事意文	紙	良好	蓬瀛仙館

2. 道教文獻及其他文書

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
	浙江省					
B001	麗水市	#N/A	天師社譜	線裝	良好	蓬瀛仙館
	江西省					
B002	永豐縣	1962 年	永豐縣中村堡祈福法事意文	紙	良好	蓬瀛仙館
	湖南省					
B003	長沙縣	民國二十一年	張邦堂七期批書	紙	良好	蓬瀛仙館
	重慶市					
B004	雲陽縣	民國三十六年	吳乾春薦母吳朱氏曉諭七期事	紙	良好	蓬瀛仙館
	雲南省					
B005	大理白族自治州	清光緒三十四年	雲龍州楊檢槽頭各村居民祈福法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館

3. 佛教、儒家和其他宗教的亡齋意文

編號	地區	年份	名稱	形式	保存狀況	收藏者
	福建省					
C001	尤溪縣	清光緒二十七年	黃英江薦父黃恆威法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
C002	尤溪縣	清光緒三十年	黃英江薦母黃曾氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
C003	尤溪縣	清同治九年	黃金滿薦母黃張氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
C004	尤溪縣	清同治十年	黃金滿薦父黃應珍法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
	湖南省					
C005	寧鄉縣	清光緒二十六年	杜孝日薦父杜忠彬法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
C006	長沙縣	清光緒二十八年	鄒而壽薦鄒光輝法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
C007	湘鄉市	民國二十年	周埏薦父周月初法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
	重慶市					
C008	合川區	民國二十九年	張善寶薦祖父母張天達及張蔣氏、父母張福霖及張唐氏法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
C008	萬州區	民國三十六年	向德福薦叔向承品法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
C009	萬州區	民國三十七年	向全信薦父向德祿法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館
C010	萬州區	1950 年	向全信薦父向德祿法事意文	線裝	良好	蓬瀛仙館

附錄二、明任太寧《玄壇教旨四六金書》清晚期抄本目錄

說明

《玄壇要旨四六金書》十二卷四冊。卷首有萬曆萬曆四十三年（1615）任太寧〈序〉。目前所知僅一部孤本藏於北京白雲觀。1990年代，北京白雲觀道士康信祈將此書影印本贈予香港青松觀觀長侯寶垣。及後，侯寶垣將影印本再翻印送贈予門人葉長清。2013年，葉長清又將影印本再翻印送贈予筆者。

《玄壇教旨四六金書》目錄

卷首	13. 慶賀元辰疏（通用）
1. 玄壇要旨四六金書序	14. 慶賀元辰疏（內府用）
2. 玄壇要旨四六金書修訖謝過表	15. 慶賀元辰疏（宦家用）
3. 玄壇要旨四六金書目錄	16. 道中年疏
卷一	祭禮星儀品第三
報祝君道品第一	17. 道中祭星疏
4. 祝延聖壽意	18. 祭星禮斗意通用
5. 聖節祝延萬壽意	19. 祭星禮斗意報本用
6. 頒曆意道中報本	20. 祭星意通用
7. 大明中宮萬萬歲娘娘餞臘迎春意	21. 祭星疏斗降日用
道中報本	22. 中秋祭月疏
8. 大明東宮皇太子慶賀元辰意奉令	禳祭九星品第四
旨	23. 祭羅隆星君疏
9. 大明中宮萬萬歲娘娘令節報本修	24. 祭土德星君疏
醺意道中報本	25. 祭水德星君疏
10. 大明榮昌公主慶賀元旦疏奉淑旨	26. 祭金德星君疏
11. 大明壽甯公主餞臘迎春意奉淑旨	27. 祭太陽星君疏
慶賀元辰品第二	28. 祭火德星君疏
12. 慶賀元辰疏（通用）	29. 祭計都星君疏

30. 祭太陰星君疏

31. 祭木德星君疏

卷三

祈謝文移品第五

32. 祈嗣榜文或作齋意不用榜尾

33. 祈雨榜文

34. 祈雨意

35. 祈晴意

36. 祈雪意

37. 謝雨疏

38. 謝晴疏

39. 又謝晴疏

40. 謝雪疏

41. 謝土疏

42. 春祈意

43. 秋報意

44. 祭倉神疏

卷四

禳災奠安品第六

45. 禳災意

46. 禳瘟災意

47. 禳水災意

48. 禳蝗意

49. 救護日蝕疏

50. 救護月蝕疏

懺愆介福品第七

51. 懺愆意

52. 隆恩真君聖前發願疏

卷五

慶誕諸神品第八

53. 正月初九日慶賀玉帝聖誕意

54. 正月十九日慶賀丘祖仙壽意

55. 二月初二日慶賀土地正神聖誕意

56. 二月初三日慶賀文昌梓潼帝君聖誕意

57. 二月十五日慶賀太上老君聖誕意

58. 三月初三日玄天上帝聖誕意

59. 三月十五日慶賀趙元帥聖誕意

60. 三月十八日后土嬪娘聖誕印地祇

61. 四月十八日慶賀紫微大帝聖誕意

62. 四月二十八日慶賀藥王聖誕榜

63. 五月十一日慶賀城皇聖誕疏

64. 六月十三日慶賀龍王聖誕意

65. 六月二十三日慶賀火神聖誕意

66. 六月二十三日慶賀馬明王聖誕意

67. 六月二十四日慶賀雷祖聖誕意

68. 六月二十六日慶賀清源妙道真君疏

69. 七月十八日慶賀西王母聖誕意

70. 七月十九日值年殷太歲聖誕意

71. 八月初三日慶賀灶君聖誕疏

72. 九月初三日慶賀五瘟聖誕意

73. 九月初九慶賀葛仙翁聖誕疏	奠安五嶽第十一
74. 九月十七日慶賀增福財神聖誕意	94. 慶賀東嶽意
75. 九月十七日洪恩真君饒王聖誕與	95. 慶賀南嶽意
76. 七月十五日慶靈濟真君江王聖誕 意同	96. 慶賀中嶽意
77. 九月十七日慶賀孔聖人聖誕意	97. 慶賀西嶽意
78. 九月二十三日慶賀薩公真人聖誕 意	98. 慶賀北嶽意
79. 九月二十八日慶賀五顯靈官聖誕	奠安四瀆品第十二
80. 十一月十一日慶賀救苦天尊聖誕 意	99. 祭奠江瀆疏
81. 十一月十九日慶賀日光天子聖誕 意	100. 祭奠河瀆疏
82. 玄壇要旨四六金書卷之六	101. 祭奠淮瀆疏
83. 恭慶三元品第九	102. 祭奠濟瀆疏
84. 慶賀上元天官意	卷八
85. 慶賀中元地官聖誕意	進貢香儀品第十三
86. 慶賀下元水官聖誕意	103. 武當山進貢疏
87. 恭慶五臘品第十	104. 武當山進貢修醮疏
88. 慶賀天臘意	105. 泰山進香疏報恩用
89. 慶賀地臘意	106. 泰山進香疏
90. 慶賀道德臘意	107. 各名山進香疏
91. 慶賀民歲臘意	迎真餞聖品第十四
92. 慶賀王侯臘意	108. 迎鑾接駕疏
93. 三月二十日子孫娘娘聖誕	109. 奉接灶君疏
卷七	110. 奉餞灶神疏
	經壇諸事品第十五
	111. 贊經榜
	112. 贊經記
	113. 諷誦皇經意

114. 眾于就何殿陳設香燈朝諷
115. 三辛逢初六報恩諷誦樞寶意
祝壽修齡品第十六
116. 延生意通用
117. 延生意內外通用
118. 延生寄庫意
119. 投師寄名疏
卷九
薦拔往生品第十七
120. 薦父意
121. 薦母意
122. 父薦子意
123. 母薦子意
124. 妻薦夫意
125. 夫薦妻意
126. 啟延
127. 弟薦兄意
128. 兄薦弟意
129. 薦妻父意
130. 薦亡修醮意
131. 修齋薦亡疏
吊奠祭章品第十八
132. 吊奠業師祭文
133. 吊奠業師祭文儒門用
134. 祭涅槃師履空上人祭文釋門用代
作
135. 吊奠羽化先師祭文親師獨用
136. 吊奠羽化仙師祭文玄門十方用
137. 青玄咒食往生祭文
138. 客中吊姐文
卷十
飛神表奏品和第十九
139. 祈雨表
140. 祈晴表
141. 謝雨表
142. 謝晴表
143. 祈雪表
144. 謝雷表
145. 祈嗣表
146. 謝土表
147. 禳蝗表
148. 禳災表
149. 禳水災表
150. 禳瘟表
151. 祖師丘真人聖誕修齋表
152. 救苦表
卷十一
關祝燈儀品第二十
153. 金籙大齋祝延聖壽五斗燈科
卷十一
關祝燈儀品第二十
154. 金籙大齋祝延聖壽五斗燈科

155. 玉皇普度北陰三十六獄神燈科
卷十二
開度散花品第二十二
156. 十方度人散花
諸神詩吊品第二十三
157. 玄都壇詩
158. 太上壇
159. 玉皇壇
160. 皇壇
161. 后土壇
162. 南極壇
163. 東極壇
164. 聖主景命壇
165. 中宮萬歲娘娘景命壇
166. 東宮千歲景命壇
167. 九天雷祖壇
168. 文昌壇
169. 三元壇
170. 玄帝壇
171. 薩祖壇
172. 王天君壇
173. 關帝君壇
174. 火帝壇
175. 斗母壇
176. 北斗壇
177. 南斗壇
178. 玄壇通用
179. 龍王壇
180. 蟲王壇
181. 藥王壇
182. 祈雨壇
183. 謝雨壇
184. 祈晴壇
185. 謝晴壇
186. 又
187. 土地壇
188. 孤魂壇
189. 道範聯珠品第二十四
190. 三清壇
191. 太上聯
192. 皇壇
193. 三官聯
194. 四聖聯
195. 南極聯
196. 東嶽
197. 星壇聯
198. 北斗聯
199. 南斗聯
200. 文昌帝君聯
201. 餞臘迎春聯
202. 玄帝聯
203. 關聖聯

204. 隆恩真君聯	230. 薦妻母
205. 左壇聯	231. 度幽通用
206. 右壇聯	232. 蓬壺苑囿聯
207. 都城隍聯	233. 靜室
208. 土地聯	234. 道院
209. 景命壇聯	235. 慶誕諸神聯
210. 千秋景命壇	236. 玉帝
211. 中宮萬歲孃孃景命壇聯	237. 丘祖
212. 祈謝壇聯	238. 土地真官
213. 求雨	239. 梓潼帝君
214. 謝雨	240. 太上
215. 祈晴	241. 玄帝
216. 謝晴	242. 趙元帥
217. 祈雪	243. 祖天師
218. 謝雪	244. 后土
219. 拔亡壇聯	245. 子孫娘娘
220. 子薦父	246. 東嶽
221. 子薦母	247. 紫微帝君
222. 父薦子	248. 泰山聖母
223. 母薦子	249. 藥王真君
224. 妻薦夫	250. 溫元帥
225. 夫薦妻	251. 都城隍
226. 弟薦兄	252. 龍王
227. 兄薦弟	253. 火神
228. 兄弟互薦	254. 王天君
229. 薦妻父	255. 馬明王

256. 雷尊	271. 三茅真君
257. 雷祖	272. 救苦天尊
258. 關帝	273. 日光天子
259. 二郎	274. 岳元帥
260. 靈濟真君	275. 閻王聖誕聯
261. 西王母	276. 一殿
262. 太歲	277. 二殿
263. 灶君	278. 三殿
264. 五瘟	279. 四殿
265. 葛仙翁	280. 五殿
266. 至聖先師	281. 六殿
267. 財神	282. 七殿
268. 薩祖	283. 八殿
269. 馬元帥	284. 九殿
270. 五顯靈官	285. 十殿

附錄三、清末民初周昇真《岡陵獻頌》等四冊手抄本目錄

說明

此抄本為澳門吳慶雲道院所藏，全四卷，沒有總名，每卷封面各有標題，分別為卷一《岡陵獻頌》、卷二《幽壘通誠》、卷三《醮果詞意》和卷四《對聯拾遺》。卷一《岡陵獻頌》抄錄神誕、中元和下元用的文疏。卷二《幽壘通誠》抄錄開度法事用的文疏。卷三《醮果詞意》抄錄開度法事用的文疏。卷四《對聯拾遺》抄錄了神廟、壇場、民俗活動等等用的對聯。2019年，澳門道教協會會長、吳慶雲道院第四代傳人吳炳銑（道名大銑）將影印本贈予筆者。

抄本目錄和各篇標題為筆者所擬。

《岡陵獻頌》等四冊目錄

卷一《岡陵獻頌》

1. 龍王寶誕祝文
2. 神誕通用榜文
3. 同治十二年澳門祖師廟伙入崇陞恭賀祭祀祝文
4. 光緒二十九年歲二月十五太上老君誕祝文
5. 光緒某年七月初一太上老君誕祝文 道紀司劉光鏞
6. 武帝祝文（康帥亦合用、新廟崇陞合用）
7. 二月十五太上道祖誕榜文（一）
8. 二月十五太上道祖誕榜文（二） 梁叔雅
9. 二月十五太上道祖誕門聯 梁叔雅
10. 二月十五太上道祖誕榜文（三）
11. 二月十五太上道祖誕榜文（四）
12. 七月初一太上道祖誕榜文（一） 陳紹文
13. 七月初一太上道祖誕榜文（二） 林冠山
14. 三月十五天師誕榜文
15. 九月初九重陽王帝君誕並秋祭超幽榜文 梁叔雅

16. 九月初九重陽王帝君誕並秋祭超幽壇聯 梁叔雅
17. 福壽星君誕榜文
18. 九月廿八華光大帝誕榜文
19. 五月初八龍母元君誕榜文
20. 七月廿四城隍主宰誕榜文之（一）
21. 七月廿四城隍主宰誕榜文之（二）
22. 二月初六又三月念七東嶽大帝誕榜文（一）
23. 二月初六又三月念七東嶽大帝誕榜文（二）
24. 二月初六又三月念七東嶽大帝誕榜文（三）
25. 四月初八洪山三聖公誕榜文（一）
26. 四月初八洪山三聖公誕榜文（二）
27. 四月十七金花夫人誕榜文
28. 禾穀夫人誕榜文
29. 武侯誕榜文
30. 二月十九觀音菩薩誕榜文
31. 三月初三玄天上帝誕榜文（一）
32. 三月初三玄天上帝誕榜文（二）
33. 九月初九北帝飛昇誕榜文
34. 三月十五玄壇誕榜文
35. 五月十三武帝誕榜文（一）
36. 五月十三武帝誕榜文（二）
37. 七月初七康真君誕榜文（一）
38. 七月初七康真君誕榜文（二）
39. 七月初七康真君誕榜文（三）
40. 七月七夕會七仙誕榜文
41. 三月念三天后誕榜文（一）

42. 三月念三天后誕榜文（二）
43. 三月念三天后誕榜文（三）
44. 伶倫誕榜文
45. 七月十五中元榜文（一） 林冠山
46. 七月十五中元天榜文
47. 七月十五中元天地合榜文
48. 七月十五中元超幽榜文 黃宸槐
49. 七月十五中元榜文（二）
50. 七月十五中元榜文（三） 黃玉書
51. 七月十五中元榜文（四）
52. 七月十五中元榜文（五）
53. 十月十五下元誕寒衣榜文（一） 梁叔雅
54. 十月十五下元誕寒衣榜文（二）
55. 十月十五下元誕寒衣榜文（三）
56. 十月十五下元誕寒衣榜文（四）
57. 十月十五下元誕寒衣榜頭

卷二《幽壘通誠》

58. 春令建齋榜頭
59. 夏令建齋榜頭
60. 秋令建齋榜頭
61. 冬令建齋榜頭
62. 四季通用榜頭
63. 道門子薦父追祝六秩開一冥壽榜文（一）附位前聯（兩則） 梁叔雅
64. 道門子薦父追祝六秩開一冥壽榜文（二）
65. 子薦父七十一冥壽榜文（一） 容柏軒
66. 子薦父八十一冥壽榜文（二）

67. 子薦父冥壽榜文
68. 子薦母冥壽榜文 容柏軒
69. 子薦母六十冥壽榜文（一） 容柏軒
70. 子薦母六十冥壽榜文（二）
71. 子薦母六十冥壽榜文（三）
72. 子薦父三年滿服榜文
73. 對年榜心
74. 子薦父因泛洋貿易遇風溺水亡榜文
75. 子薦父因泛洋貿易遇賊斬傷溺水亡榜文 梁叔雅
76. 子薦父因打風態水亡榜文
77. 子薦父因從征陣亡榜文（切從水軍被炮箭傷亡）
78. 子薦父榜文（一） 張眉山
79. 子薦父榜文（二）
80. 子薦父榜文（三）
81. 子薦父榜文（四）
82. 無題
83. 子薦母榜文（一） 張眉山
84. 子薦母榜文（二）
85. 子薦母榜文（三）
86. 子薦母榜文（四）（切十二月用）
87. 子薦母因時疫亡榜文（因光緒戊戌年疫症流行，吾母沈氏於二月染疫告終，旬日之間，二弟二婢相繼而亡，故於三虞⁶²⁶賃舫結壇營齋超薦，特擬此榜文以薦之。）
88. 庶子薦生母榜文（榜頭五月用）

⁶²⁶ 「三虞」典出《儀禮•士虞禮》，原意是指孝子於葬禮當日及之後數日內連續為父或母舉行的三次虞祭。後來這詞在信仰習俗中引伸為「做七」中的「三七」之期。

89. 養子薦養母榜文（榜頭切秋令用）（其母乃未出嫁之靜女，取螟蛉子以承宗
祧合用）
90. 子薦父母榜文（榜頭春令用）
91. 父薦子榜文（榜頭切九月用）
92. 道門父薦子榜文
93. 父薦子因從征陣亡榜文（切從水師）
94. 夫薦妻榜文（一）
95. 夫薦妻榜文（二）
96. 夫薦妻榜文（三）
97. 夫薦妻因難亡榜文（一） 梁叔雅
98. 夫薦妻因難亡榜文（二） 田心傳
99. 妻薦夫榜文 梁叔雅
100. 孫薦祖榜文（榜頭七月用）
101. 姪子孫薦伯叔榜文（本身無子以姪承嗣合用）
102. 姪子孫薦伯叔榜頭
103. 薦兄弟榜文
104. 附薦榜文（凡修齋必有附薦榜，近因貪便是以正薦附薦同歸一榜）
- 卷三《醺果詞意》
105. 清醺大壇長聯（一則）
106. 春令榜頭（僅有標題）
107. 秋令榜頭
108. 冬令榜頭
109. 酌恩榜頭（一）
110. 酌恩榜頭（二）
111. 祝壽榜頭
112. 超幽榜頭

- 113. 開光通用榜文
- 114. 廟宇奠土榜文
- 115. 新廟奠土榜文
- 116. 新廟奠土榜頭
- 117. 新屋奠土榜文（切冬令用）
- 118. 舊屋奠土榜文
- 119. 因風告許天醮開光榜文
- 120. 因病告許天醮開光榜文
- 121. 因風水平安合境結萬緣善會榜文（切十月用）
- 122. 因風水平安酌天醮超幽榜文
- 123. 拖船因遇風平安酌天醮榜文
- 124. 因風水超沉溺榜文（一）（切道門設供）
- 125. 因風水超沉溺榜文（二）
- 126. 因風水超沉溺榜文（三） 張眉山
- 127. 因疫禬平安結萬緣善會酌恩榜文
- 128. 因疫禬平安酌恩建醮榜文
- 129. 禳疫保境醮榜文（一）
- 130. 禳疫保境醮榜文（二）
- 131. 遇石撞穿平安酌恩建醮榜文
- 132. 遇石撞穿船底平安酌恩建醮榜文
- 133. 海面貿易遇賊平安酌恩建醮榜文
- 134. 因病愈酌恩建醮榜文（一）
- 135. 因病愈酌恩建醮榜文（二）（切冬令）
- 136. 合坊太平醮榜文（一）（切正月初四起建）
- 137. 合坊太平醮榜文（二）（切正月）
- 138. 合坊太平醮榜文（三）（切正月）

139. 合坊太平醮榜文（四）（切正月）
140. 合坊太平醮榜文（五）（切正月）
141. 合坊太平醮榜文（六）（切十月）
142. 合坊太平醮榜文（七）（切十二月）
143. 人家平安醮榜文（一）（切二月）
144. 人家平安醮榜文（二）（切冬令）
145. 母保女長大酌天醮榜文（切春令）
146. 酌天醮並祝壽榜文
147. 巫道祝壽榜文（切冬令）
148. 祝五十一大壽榜文
149. 祝九十一女壽榜文（兼見五代同堂）（切春令）
150. 祈雨榜文
151. 回祿酌恩榜文
152. 捐功名榜文
153. 超幽榜文（一）
154. 超幽榜文（二）
155. 超幽榜文（三）
156. 重陽節超幽大壇聯（一則）
157. 秋令榜頭
- 卷四《對聯拾遺》
158. 清醮大壇長聯（九則）
159. 清醮大壇七言聯（三十三則）
160. 黃齋大壇長聯（九則）
161. 黃醮大壇七言聯（十六則）
162. 清黃醮榜聯（四則）
163. 清黃醮七言聯（十三則）

164. 黃齋真容附薦聯（十三則）
165. 喪父靈筵聯（十三則）
166. 喪母靈筵聯（七則）
167. 父母俱喪靈聯（五則）
168. 喪夫靈筵聯（僅有標題）
169. 喪妻靈筵聯（十四則）
170. 各款靈聯（八則）
171. 門山輓醫師聯（一則） 梁叔雅
172. 學生輓牧師聯（一則） 梁叔雅
173. 中元超幽醮壇長聯（二則）
174. 中元超幽大壇七言聯（十二則）
175. 中元醮神廟聯（十則）
176. 中元醮各款楹聯（十七則）
177. 建醮社壇聯（二十四則）
178. 井神聯（十二則）
179. 竈司聯（五則）
180. 街道聯（新春門對亦合）（二十四則）
181. 重陽節超幽大壇聯（二則）
182. 九皇璇璣會建醮大壇聯（四則）
183. 寒衣醮大壇聯（一則）
184. 太上老君聯（十九則）
185. 張天師聯（十四則）
186. 道壇祖師聯（三則）
187. 大士聯（十二則）
188. 幡神聯（五則）
189. 風火院驛官聯（四則）

190. 將軍聯（一則）
191. 天后聯（二則）
192. 紫微聯（一則）
193. 關帝聯（三則）
194. 財帛星君聯（一則）
195. 諸葛武侯聯（一則）
196. 魁星聯（四則）
197. 張仙聯（二則）
198. 魯班先師聯（二則）
199. 大神聯（四則）
200. 門官土地聯（七則）
201. 天神聯（二則）
202. 地主聯（一則）
203. 土地聯（四則）
204. 華光聯（二則）
205. 大王聯（二則）
206. 先鋒聯（二則）
207. 城隍聯（三則）
208. 祖先聯（八則）
209. 祝壽聯（五則）
210. 祝冥壽聯（十二則）
211. 道君春聯長聯（二則）
212. 道居七言春聯（十則）
213. 道居春聯（六則）
214. 本館春聯（十三則）
215. 雜用聯婚嫁用（二十七則）

- 216. 雜款聯（十七則）
- 217. 堂聯（十三則）
- 218. 書房聯（三十則）
- 219. 新居聯（七則）
- 220. 新祠聯（二則）
- 221. 祠堂聯（三則）
- 222. 祠堂柱聯（三則）
- 223. 青樓春聯（十三則）
- 224. 無題（三則）

附錄四、民國時期《天師社譜》

說明

此本為香港蓬瀛仙館所藏，全一冊，為民國時期浙江省麗水市正一道士組織天師社的組織章程和社員名單。封面、封底俱存。封面沒有刊印書名，手寫「天師社譜」、「邱培富錄」。內頁共 10 頁 20 面，首尾 2 頁 4 面為白頁，其餘 8 頁 16 面，版式為四邊雙欄，版心上寫「天師社譜」，單魚尾，每半頁 6 行，每行 16 字。

這部冊子原文之後，另手抄了新社員的姓名，但部分十分字迹潦草，頗難辨識。以下僅錄原文部分。

《天師社譜》全文

〈序〉

粵自老子西出函關，著《道德經》五千言，為萬世道教之宗。故道家者流，與儒釋並列為三教也。逮乎漢唐以後，張天師出，其派為化居道，呂祖師出，其派為清居道，其派雖分，其道則一，皆以濟世救民為務，不以財帛計也。近來道教浸衰，名山修煉，曠代所希，清居一派，不必論矣。而吾化居一派，有薦拔祈禳之事，有消災解厄之科，凡人相請，薦親禳病，多以財帛酬勞，而我輩業此者，亦以此為生理焉。然愛財有道，不宜妄求，慨自世風不古，奈有不顧理義而徇規越矩，自相爭奪者，是誠壞吾道之藩籬矣。爰集同人於天師聖誕之辰，虔備牲禮，拈香拜祝，非為饜飫計也，亦欲各敦和氣，恪守先型已耳，因附議列，凡我同人，尚其懷之毋忽。

一、天師五月十八日聖誕，每年司事八人於初旬先行發帖抖錢。如有事不到者，出香錢一百文，即交放帖之人帶歸公用。司事者不得懈怠，如不到者罰錢一千文公用。於十八日早晨（晨），虔備牲醴，拈香慶祝，午刻散餽，各出分金大錢一百文，交與司事歸收，不得遲延。

一、凡收門徒，必須通知，記名在譜。設席謝師之日，兼請本年司事。束金洋肆元，外加洋一元，入社公用。年限聽憑師徒自斷。如私自帶者，罰錢一千文，入社公用。

一、凡許有大小願款，務須原手酬還，如師沒徒還，徒沒師還，外人不得攙越。師徒俱沒，歸於本派酬還。

一、輔唸腳色，如收帖後屆期不到以致誤事者，罰錢五百文，入社公用。

一、譜內無名，亦未投師，不許承包經懺道場。包頭亦不許相請外行輔唸。如違者，罰錢一千文公用。

一、開喪、過七、入殮、起馬、雜務，如若三年之內，薦拔道場不許在行眾爭包經懺。過四年大祥以外，任他另請。如違者罰錢一千文，以充公用。

一、道場腳色。每堂一晝二夜，洋五角，二晝三夜。洋九角。全堂，七洋三角。唸經過七，一角。開喪，洋八分。

一、諸天腳色。一夜洋三角。一晝夜洋六角。一晝二夜洋九角。延生功德，洋一元。紅包均分。

一、近有俗中朋友攙越，自包唸經、懺會、還願、鈎疏等者，罰錢一千文，入社公用。

一、如有私行放價爭生意者，罰錢一千文，入社公用。

一、亡懺向無獻天之例。如代還獻天者，叨工金錢六百文，腳色均分。另外破血湖者，叨工金錢四百文，腳色均分。如有亡懺獻天者，腳色同罰錢一千文。

一、懺會庫牒肉（內），理宜填寫功德主姓名，不准各寫自名。如若各寫自名壞規者，罰錢一千文。

一、巫行諸佛，工金未楚者，不准接請。接請者，理宜問楚前手。

一、請僧主法者，帖進先不准後。附僧腳色。一晝二夜，工金洋六角。二晝三夜，工金洋一元。主法工金加倍。外派一應在內。用僧法担，加米一斗。

同社姓名列後。

碧湖：呂智魁、呂信才、呂信琪、呂碧謙、楊吉祥、吳餘兒、湯信鈞、楊餘隆、葉生旺、徐世得、張芝滿、王禮海、葉仁寬、葉紹系、吳永火、張晚兒。山

峰：梁禮坤、梁文友。周巷：徐初球、徐尠球、徐永生。寶定：呂長宜、呂彥生、陳何章。上概頭：林永順。河邊：呂詩仁、葉貞年。圳頭：張楚俊。大林：雷土元。魏村：葉火茂。岑口：齊春生。高溪：紀得有、李文生。灣竹：鄭昌燭。高斜：平叶順。西坑嶺：葉進土。楓樹崗：王春貴。尖山：詹金標。趙村：趙昌時、趙昌珪、趙尠燭、金仁壽。上閣：紀良寶。下河：何得尠。資福：陳貞吉。上黃：王寶琴。樟塘：陳良珠、何得餘。蒲塘：楊履謙。朱村：任永煥。白橋：任陳順、任陳玉、孫得芳。里河：吳士寶。前庄：徐有得。白口：張仁康。任村：任獻和。石牛：王夏海、孫蔣才、項顯之。四都：趙和寬、陳木貴、謝彩田。九龍：官得時、徐梅餘、徐福星。陳山：沈德福、沈森財。箬溪：葉寬培、范世芳。黃莊：毛茂辰、毛致祥。黃寮：李耀俊。黃山：金王鑑。武村：劉老五。蘇埠：應寶根。下沈：張雲履。下趙村：何維西、何趙二。白礪：葉林元。正坳：葉倉頻。小山：陳紹明。白河：支根松。大陳：鄭禮成。水閣：王根林。河頭坑：金土有、金志陞。金校村：陳進寬。源口：陳火德。長斜：雷唐水。

參考資料

明《道藏》文獻

以下明《道藏》文獻取用「三家本」。《道藏》。北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。

1. 〔南朝〕陸修靜，《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》。《道藏》，冊 9。
2. 〔南朝〕陸修靜，《洞玄靈寶五感文》。《道藏》，冊 32。
3. 〔南朝〕陸修靜，《陸先生道門科略》。《道藏》，冊 24。
4. 〔五代〕杜光庭，《太上黃籙齋儀》。《道藏》，冊 9。
5. 〔五代〕杜光庭刪定、仲勵編修《道門科範大全集》。冊 31。
6. 〔五代〕張若海，《玄壇刊誤論》。明《道藏》刊本弔字號。《道藏》，冊 6。
7. 〔南宋〕呂元素集成、胡湘龍編校，《道門定制》。《道藏》，冊 42。
8. 〔南宋〕呂太古，《道門通教必用集》。《道藏》，冊 32。
9. 〔南宋〕金允中編，《上清靈寶大法》。《道藏》，冊 31。
10. 〔南宋〕蔣叔輿編次，《無上黃籙大齋立成儀》。《道藏》，冊 9。
11. 〔南宋〕甯全真授，王契真纂，《上清靈寶大法》。《道藏》，冊 30-31。
12. 〔南宋〕甯全真授，林靈真編，《靈寶領教濟度金書》。《道藏》，冊 7-8。
13. 〔明〕《皇明恩命世錄》。《道藏》，冊 34。
14. 〔明〕《漢天師世家》。《道藏》，冊 34。
15. 〔明〕宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀》。《道藏》，冊 9。
16. 〔明〕張宇初，《峴泉集》。《道藏》，冊 26。
17. 〔明〕張宇初，《道門十規》。《道藏》，第冊 32。
18. 〔明〕朱權，《天皇至道太清玉冊》。《道藏》，冊 36。
19. 《三天內解經》。《道藏》，冊 28。
20. 《上清天寶齋初夜儀》。《道藏》，冊 3。
21. 《太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經》。《道藏》，冊 34。
22. 《太上玄靈北斗本命延生真經》。《道藏》，冊 11。

23. 《太上洞玄靈寶大綱鈔》。《道藏》，冊 6。
24. 《太上洞淵神咒經》。《道藏》，冊 6。
25. 《太上黃籙齋儀》。《道藏》，冊 9。
26. 《太上靈寶諸天內音自然玉字》。《道藏》，冊 2。
27. 《玉籙大齋第一日早朝儀》。《道藏》，冊 9。
28. 《法海遺珠》。《道藏》，冊 26。
29. 《金籙十迴度人晚朝開收儀》。《道藏》，冊 9。
30. 《洞真太上素靈洞元大有妙經》。《道藏》，冊 33。
31. 《海瓊白真人語錄》。《道藏》，冊 33。
32. 《清微齋法》。《道藏》，冊 4。
33. 《萬靈燈儀》。《道藏》，冊 3。
34. 《道法會元》。《道藏》，冊 30。
35. 《齋戒籙》。《道藏》，冊 6。
36. 《羅天大醮晚朝科》。《道藏》，冊 9。
37. 《體玄真人顯異錄》。《道藏》，冊 11。
38. 《靈寶天尊說祿庫受生經》。《道藏》，冊 5。
39. 《靈寶半景科儀》。《道藏》，冊 9。
40. 《靈寶玉鑑》。《道藏》，冊 10。
41. 《靈寶無量度人上經大法》。《道藏》，冊 3。

明《道藏》外的道教文獻

1. 〔北朝〕周作明點校，《無上秘要》。北京：中華書局，2017。
2. 〔五代〕杜光庭撰，董恩林（點校）：《廣成集》。北京：中華書局，2011。
3. 〔明〕任太寧，《玄壇教旨四六金書》。北京白雲觀藏清晚期抄本。
4. 〔明〕任太寧著，空無子校，《玄門要旨四六金書》。石家莊：河北省道教協會，不著年份。
5. 〔明〕周思得，《上清靈寶濟度大成金書》。美國哈佛大學圖書館藏明代宣德

七年刊本。

6. 〔清〕《玉山煉度科》。澳門吳慶雲道院藏民國二年周昇真抄本。
7. 〔清〕《經籙亨衢》。清光緒年間戴竹平抄本。
8. 〔清〕《廣成儀制目錄》。清光緒四川成都二仙庵刻本。
9. 〔清〕《廣成儀制預修正啟五老全集》。《藏外道書》，冊 13。
10. 〔清〕《廣成儀制諸品仙經目錄》。成都：四川省成都二仙庵道藏經流通處，1911。
11. 〔清〕婁近垣，《大梵先天奏告元科》。香港中文大學藏清雍正年間（1723-1735）朱墨黃綠四色套印本。
12. 〔清〕婁近垣，《太極靈寶祭煉科儀》。《藏外道書》。成都市：巴蜀書社據影印，1992。冊 17。
13. 〔清〕婁近垣，《清微黃籙大齋科儀》。《故宮珍本叢刊》。海口市：海口出版社，2000。子部，冊 525。
14. 〔清〕陳復慧，《玄宗通事雅宜集》。清光緒年間四川成都二仙庵刻本。
15. 〔清〕陳復烜，《心香妙語》。清光緒年間四川成都二仙庵刻本。
16. 〔清〕陳復烜，《靈寶文檢》。清光緒年間四川成都二仙庵刻本。
17. 〔清〕閔一得，《道藏續編》。清道光十四年印本。
18. 〔民國〕《天師社譜》。蓬瀛仙館藏原邱培富藏民國時期刻本。
19. 〔民國〕周昇真，《岡陵獻頌·幽壘通誠·醯果詞意·對聯拾遺》。澳門吳慶雲道院藏清末民初手抄本。
20. 王宗昱，《金元全真教石刻新編》。北京：北京大學出版社，2005。
21. 王信忠，《陝西金石文獻匯集·樓觀台道教碑石》。西安：三秦出版社，1995。
22. 王秋桂主編，《中國傳統科儀本彙編（14 種）》。臺北：新文豐出版公司，1996-2008。
23. 朱建明、談敬德編著，《上海南匯縣正一派道壇與東嶽廟科儀本彙編》。臺北：新文豐，2006。

24. 吳亞魁，《江南道教碑記資料集》。上海：上海辭書出版社，2007。
25. 李豐楙主編，《道法海涵·第一輯（20冊）》。臺北：新文豐出版公司，2014。
26. 李豐楙主編，《道法海涵·第二輯（18冊）》。臺北：新文豐出版公司，2017。
27. 莊陳登雲守傳，蘇海涵（Michael Saso）編，《莊林續道藏》。臺北：成文出版社有限公司，1975。
28. 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》。北京：文物出版社，1988。
29. 陳柏勳，《太上玄門功課經譯注》。臺北：新文豐出版公司，2016。
30. 陳耀庭注釋，《玄門破獄科》。香港：青松出版社，2005。
31. 陳耀庭注釋，《玄門啟師科》。香港：青松出版社，2008。
32. 陳耀庭注釋，《先天斛食濟煉幽科》。香港：青松出版社，2010。
33. 陳耀庭注釋，《關燈散花儀》。香港：青松出版社，2005。
34. 陳耀庭注釋，《攝召真科》。香港：青松出版社，2007。
35. 楊世華主編，《茅山道院歷代碑銘》。上海：上海科學技術文獻出版社，2000。
36. 趙世瑜編，《北京東嶽廟與北京泰山信仰碑刻輯錄》。北京：北京民俗博物館，2004。
37. 趙衛東、宮德傑編，《山東道教碑刻集·博山卷》。濟南：齊魯書社，2014。
38. 趙衛東、宮德傑編，《山東道教碑刻集·臨朐卷》。濟南：齊魯書社，2011。
39. 趙衛東、莊明軍編，《山東道教碑刻集·青州、昌樂卷》。濟南：齊魯書社，2010。
40. 劉兆鶴、王西平、吳鋼，《陝西金石文獻匯集·重陽宮道教碑石》。西安：三秦出版社，1998。
41. 鄭振滿、丁荷生，《福建宗教碑銘彙編（泉州府分冊）》。福州：福建人民出版社，2003。
42. 鄭振滿、丁荷生，《福建宗教碑銘彙編（興化府分冊）》。福州：福建人民出版社，1995。
43. 黎志添主編，《廣州府道教廟宇碑刻集釋》。北京、香港：中華書局、三聯書

局，2013。

44. 蕭霽虹，《雲南道教碑刻輯錄》。北京：中國社會科學出版社，2013。
45. 龍顯昭、黃海德主編，《巴蜀道教碑文集成》。成都：四川大學出版社，1997。

傳統文獻

1. 〔先秦〕王卡點校，《老子道德經河上公章句》。北京：中華書局，1993。
2. 〔先秦〕陳鼓應，《莊子今注今譯》。北京：中華書局 1983。
3. 〔先秦〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義，浦衛忠、龔抗雲、胡遂、于振波、陳咏明點校，楊向奎審定，《春秋左傳正義》。北京：北京大學出版社，2000。
4. 〔西漢〕孔安國 傳，〔唐〕孔穎達 疏，廖名春、陳明整理，呂紹綱 審定，《尚書正義》。北京：北京大學出版社，2000。
5. 〔西漢〕司馬遷，《史記》。北京：中華書局，1959。
6. 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，許惟賢整理，《說文解字注》。南京：鳳凰出版社，2007。
7. 〔東漢〕毛亨傳，〔東漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲、李傳書、胡漸達、肖永明、夏先培整理，劉家和審定，《毛詩正義》。北京：北京大學出版社，2000。
8. 〔東漢〕鄭玄 注，〔唐〕孔穎達 疏，龔抗雲 整理，王文錦 審定，《禮記正義》。北京：北京大學出版社，2000。
9. 〔東漢〕鄭玄 注，〔唐〕賈公彥 疏，趙伯雄 整理，王文錦 審定，《周禮注疏》。北京：北京大學出版社，2000。
10. 〔魏〕王弼 注，〔唐〕孔穎達 疏，盧光明、李申 整理，呂紹綱審定，《周易正義》。北京：北京大學出版社，2000。
11. 〔西晉〕陳壽《三國志》。北京：中華書局，1971。
12. 〔東晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺疏，李傳書整理，徐朝華審定，《爾雅注疏》。北京：北京大學出版社，2000。

13. 〔南朝〕劉勰著，周振甫注，《文心雕龍注釋》。北京：人民文學出版社，1981。
14. 〔南朝〕蕭衍，《金樓子》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 848。
15. 〔唐〕王涇，《大唐郊祀錄》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。冊 821。
16. 〔唐〕白居易，《白氏長慶集》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 108。
17. 〔唐〕李肇，《翰林志》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 595。
18. 〔唐〕杜佑撰，王文錦等點校，《通典》。北京：中華書局，2016。
19. 〔唐〕杜牧撰，吳在慶校注，《杜牧集繫年校注》。北京：中華書局，2008。
20. 〔唐〕沈下賢，《沈下賢集》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 1079。
21. 〔唐〕崔致遠著，李時人、詹緒左編校，《崔致遠全集》。上海：上海古籍出版社，2018。
22. 〔唐〕許敬宗，《文館詞林》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。冊 1582。
23. 〔唐〕韓愈撰，魏仲舉集注，郝潤華、王東峰整理，《五百家注韓昌黎集》。北京：中華書局，2019。
24. 〔唐〕魏徵等，《隋書》。北京：中華書局，1973。
25. 〔五代〕劉昫等撰，《舊唐書》。北京：中華書局，1975。
26. 〔北宋〕司馬光撰，《資治通鑑》。北京：中華書局，1956。
27. 〔北宋〕宋敏求，《唐大詔令集》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 426。
28. 〔北宋〕李昉等編，《文苑英華》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 1337。

29. 〔北宋〕程大昌，《演繁露》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 852。
30. 〔北宋〕楊億口述，黃鑑筆錄，宋庠整理，李裕民輯校，《楊文公談苑》。上海：上海古籍出版社，1993。
31. 〔北宋〕歐陽修，《新五代史》。北京：中華書局，1974。
32. 〔北宋〕歐陽修，《歐陽文忠公集全集》。哈佛大學圖書館藏清乾隆十一年（1746）歐陽安世刊本。
33. 〔北宋〕歐陽修、宋祁撰，《新唐書》。北京：中華書局，1975。
34. 〔北宋〕歐陽修著，洪本健校箋，《歐陽修詩文集校箋》。上海：上海古籍出版社，2009。
35. 〔北宋〕鄭居中，《政和五禮新儀》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 647。
36. 〔北宋〕薛居正等，《舊五代史》。北京：中華書局，1976。
37. 〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》。北京：中華書局，1986。
38. 〔北宋〕蘇軾著，王文誥輯註，孔凡禮點校，《蘇軾詩集》。北京：中華書局，1982。
39. 〔南宋〕王楙，《野客叢書》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 852。
40. 〔南宋〕吳自牧，《夢梁錄》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 590。
41. 〔南宋〕洪遵，《翰苑群書》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 595。
42. 〔南宋〕洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》。北京：中華書局，1981。
43. 〔南宋〕陳鵠，《耆舊續聞》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 1039。
44. 〔南宋〕趙昇，《朝野類要》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，

1983-1986。冊 854。

45. 〔元〕《湖海新聞夷堅續志》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。
冊 1266。
46. 〔元〕元好問，《續夷堅志》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。
冊 1266。
47. 〔元〕佚名，《湖海新聞夷堅續志》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。冊 1266 冊。
48. 〔元〕脫脫等，《宋史》。北京：中華書局，1977。
49. 〔元〕許有壬，《至正集》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 1211。
50. 〔明〕《明實錄》。臺北南港：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968。
51. 〔明〕朱元璋，《御製資世通訓》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。冊 935。
52. 〔明〕朱元璋撰，姚士觀、沈鈇編校，《明太祖文集》。《景印文淵閣四庫全書》，冊 1223。
53. 〔明〕朱國禎，《湧幢小品》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。
冊 1173。
54. 〔明〕吳訥、〔明〕徐師曾、〔明〕陳懋仁著，陳懋玲校對，《文體序說三種》。
臺北：大安出版社，2016。
55. 〔明〕宋濂著，《宋濂全集》。杭州：浙江古籍出版社，2012。
56. 〔明〕杜應芳，《補續全蜀藝文志》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。冊 1677。
57. 〔明〕倪岳，《青谿漫稿》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 1251。
58. 〔明〕徐一夔纂、李時增修，《明集禮》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 649。

59. 〔明〕晁瑬，《寶文堂書目》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。
冊 919。
60. 〔明〕郭正域，《合併黃離草》。《四庫禁燬書叢刊》。北京：北京出版社，2000。
集部，冊 14。
61. 〔明〕楊士奇，《文淵閣書目》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，
1983-1986。冊 675。
62. 〔明〕雷夢麟撰，懷效鋒、李俊點校，《讀律瑣言》。北京：法律出版社，1998。
63. 〔明〕蔣一葵，《長安客話》。北京：北京古籍出版社，1982。
64. 〔明〕懷效鋒點校，《大明律》。北京：法律出版社，1998。
65. 〔明·嘉靖〕《太平縣志》。《天一閣藏明代方志選刊》。上海：上海古籍出版
社，1963。
66. 〔明·嘉靖〕《建陽縣志》。《天一閣藏明代方志選刊》。上海：上海古籍出版
社，1982。
67. 〔明〕蘭陵笑笑生著，劉輝、吳敢輯校，《會評會校金瓶梅·修訂本》（香港：
天地圖書有限公司，2010）。
68. 〔清〕《五百家播芳大全文粹》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，
1983-1986。冊 1353。
69. 〔清〕《御定全唐詩》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-
1986。冊 1425。
70. 〔清〕《清實錄》。北京：中華書局，1986-1987。
71. 〔清〕《欽定四庫全書總目》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，
1983-1986。冊 1。
72. 〔清〕王之績，《鐵立文起》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。
冊 1714。
73. 〔清〕王正功輯，趙輯寧校補，《中書典故彙紀》。《續修四庫全書》。上海：
上海古籍出版社，2002。第 746 冊。

74. 〔清〕四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目（整理本）》。北京：中華書局，1997。
75. 〔清〕李奉翰纂輯，《南工廟祠祀典》。哈佛大學哈佛燕京圖書館藏清乾隆四十四年序刻本。
76. 〔清〕沈之奇撰，懷效鋒、李俊點校，《大清律輯註》。北京：法律出版社，2000。
77. 〔清〕屈大均，《廣東新語》。北京：中華書局，1985。
78. 〔清〕浦起龍，《古文眉詮》。巴伐利亞州立東亞數字圖書館靜寄東軒刻本。
79. 〔清〕秦蕙田，《五禮通考》。《景印文淵閣四庫全書》。臺北：商務印書館，1983-1986。冊 135。
80. 〔清〕張廷玉等撰，《明史》。北京：中華書局，1975。
81. 〔清〕曹雪芹著，王蒙點評，《紅樓夢》。香港：三聯書局，2004。
82. 〔清〕黃宗義原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》。北京：中華書局，2009。
83. 〔清〕劉錦藻，《清朝續文獻通考》。北京：中華書局，1991。
84. 〔清〕薛允升著，王慶西、鄧又天、李鳴、陳懋菊、胡星橋、高炤先編寫，《讀例存疑點注》。北京：中國人民公安大學出版社，1994。
85. 〔清〕惲敬，《大雲山房文稿》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。冊 1482。
86. 〔清·康熙〕《重慶府涪州志》。《中國地方志集成·重慶府縣志輯·16》。成都：巴蜀書社，2017。
87. 〔清·康熙〕《諸羅縣志》。《中國地方志集成·臺灣府縣志輯》。上海：上海書店出版社，1999。
88. 〔清·康熙〕《寶慶府志》。北京圖書館古籍出版社編輯組，《北京圖書館古籍珍本叢刊》。北京：書目文獻出版社，1998。
89. 〔清·嘉慶〕周郁濱，《珠里小志》。上海市地方志辦公室編，《上海鄉鎮舊

志叢書》。上海：上海社會科學院出版社，2005。

90. 〔清・道光〕《遵義府志》。《中國方志叢書》華南地方第 152 號。臺北：成文出版社，1968。
91. 〔清・道光〕《寶慶府志》。《中國方志叢書》華中地方第 302 號。臺北：成文出版社，1975。
92. 〔清・咸豐〕《重修棗陽縣志》。上海圖書館編，《上海圖書館藏稀見方志叢刊》。北京：國家圖書館出版社，2011。
93. 〔清・咸豐〕《袁州府志》。《中國地方志集成江西府縣志輯》。南京：江蘇古籍出版社，1996。
94. 〔清・同治〕《雲和縣志》。《中國方志叢書》華中地方第 71 號。臺北：成文出版社，1970。
95. 〔清・同治〕《增修萬縣志》。《中國方志叢書》華中地方第 379 號。臺北：成文出版社，1976。
96. 〔清・光緒〕《歸安縣志》。《中國方志叢書》華中地方第 83 號。臺北：成文出版社，1970。
97. 〔民國〕《溫江縣志》。
98. 《藏外佛教文獻・第二編・總第十四輯》。北京：中國人民大學出版社，2010。
99. 周紹良主編，《全唐文新編》。長春：吉林文史出版社，2000。
100. 黃徵、吳偉校注，《敦煌願文集》。長沙：岳麓書社，1995。
101. 劉學鍇、余恕誠，《李商隱文編年校注》。北京：中華書局，2002。
102. 魯林華點校，《點注唐宋八大家文讀本》。江蘇人民出版社，2018。

專著

1. Blake, C. Fred, *Burning Money: The Material Spirit of the Chinese Lifeworld*. By C. Fred Blake. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.
2. Goossaert, Vincent, *Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2021.

3. Jones, Stephen. *In Search of Folk Daoists of North China*. London: Routledge, 2010.
4. Meulenbeld, Mark, *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2015.
5. Schipper, Kristofer, *The Taoist Canon*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
6. Doré, Henri, *Researches into Chinese Superstition*. (Shanghai: Túsewei Printing Press, 1914-1938.
7. 丸山宏,《道教儀禮文書の歴史的研究》。東京：汲古書院，2004。
8. 大淵忍爾,《中國人の宗教儀禮 —— 佛教、道教、民間信仰》。東京：福武書店，1983
9. 小林正美編,《道教の齋法儀禮の思想史研究》。東京：知泉書館，2006。
10. 尹志華,《清代全真道歷史新探》。香港：中文大學出版社，2014。
11. 孔凡禮,《蘇軾年譜》。北京：中華書局，1998。
12. 王力等原編,蔣紹愚等增訂,《古漢語常用字字典（第4版）》。北京：商務印書館，2011。
13. 王育成,《道教法印令牌探奧》。北京：宗教文化出版社，2000。
14. 王宜峨,《法籙威儀：道教法器法物的藝術與宗教內涵》。香港：蓬瀛仙館，2022。
15. 王熙遠,《桂西民間宗教信仰》。桂林：廣西師範大學出版社，1994。
16. 任宗權,《道教科儀概覽》。北京：宗教文化出版社，2006。
17. 成娟陽,《三界津梁：道教科儀文獻的文學研究》。長沙：中南大學出版社，2015。
18. 呂永昇,《師道合一：湘中梅山楊源張壇的科儀與傳承》。臺北：新文豐出版公司，2015)。
19. 呂鍾寬,《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化・音樂篇》。臺北：行政院文化

- 建設委員會文化資產總管理局籌備處出版，2009。
20. 呂鍾寬，《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化・儀式篇》。臺北：行政院文化建設委員會文化資產總管理局籌備處出版，2009。
 21. 李叔還，《道教大辭典》。台北：巨流圖書股份有限公司，2003。
 22. 李遠國、盧崑永，《道教法印秘藏》。彰化：靈寶出版社，2002。
 23. 李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》。臺北：臺灣學生書局，1986。
 24. 李豐楙，《許遜與薩守堅：鄧志謨小說研究》。臺北：臺灣學生書局，1997。
 25. 李豐楙，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》。臺北：臺灣學生書局，1997。
 26. 李豐楙，《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》。臺北：臺灣學生書局，1996。
 27. 周西波，《杜光庭道教儀範之研究》。台北：新文豐出版公司，2003。
 28. 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》。東京：汲古書院，2006。
 29. 施舟人，《湯用彤學術講座之三：中國文化基因庫》。北京：北京大學出版社，2002。
 30. 柳存仁，《和風堂文集》。上海：上海古籍出版社，1991。
 31. 紀華傳，《世界佛教通史・第六卷：中國漢傳佛教（西元 19 世紀中葉至 20 世紀）》。北京，中國社會科學出版社，2015。
 32. 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》。北京：中國社會科學出版，1995。
 33. 卿希泰、唐大潮，《道教史》。北京：中國社會科學出版社，1994。
 34. 卿希泰主編，《中國道教史》。成都：四川人民出版社，1992。
 35. 袁志鴻，《凝牟雲水》。香港，中華兒女出版社，2006。
 36. 袁瑾，《佛教道教視野下的焰口施食儀式研究》。北京：宗教文化出版社，2013。
 37. 張金濤，《中國龍虎山天師道》。南昌：江西人民出版社，2000。
 38. 張澤洪，《道教禮儀學》。北京：宗教文化出版社，2012。
 39. 張總，《十王經信仰：經本成變、圖畫像雕與東亞葬俗》。上海：上海書店出版社，2024。
 40. 曹本冶、袁靜芳、王忠人統籌，《中國傳統儀式音樂研究計劃系列》。臺北：

新文豐出版公司，1995-2001。

41. 曹本冶、劉紅，《道樂論 —— 道教儀式的信仰、行為、音聲三元理論結構研究》。北京：宗教文化出版社，2003。
42. 陳耀庭，《道教神學概論（修訂本）》。北京：宗教文化出版社，2016。
43. 陳耀庭，《道教禮儀》。北京：宗教文化出版社，2003。
44. 陳耀庭編，《道教儀禮》。香港：青松觀香港道教學院，2000。
45. 陶金，《盟約：道教法籙的精神內涵與授度儀式》。上海：上海古籍出版社，2013。
46. 傅林祥、鄭寶恆，《中國行政區劃通史·中華民國卷》。上海，復旦大學出版社，2007。
47. 華琛、華若璧著，張婉麗、盛思維譯，《鄉土香港 —— 新界的政治、性別及禮儀》。香港，中文大學出版社，2011。
48. 閔智亭，《道教全真科儀》。臺北：文津出版社，1998。
49. 黃兆漢，《道教研究論文集》。香港：中文大學出版社，1988。
50. 楊光文、甘紹成，《青詞碧簫：道教文學藝術》。四川：四川人民出版社，1994。
51. 祿是遒（Henri Doré）著，李信之譯，《中國民間崇拜（第一卷）：婚喪習俗》。上海：上海科學技術文獻出版社，2014）。
52. 葉明生，《閩西南永福閩山教傳度儀式研究》。臺北：新文豐出版公司，2017。
53. 廖迪生、馬健偉編著，《香港民間儀式：與正一道教科儀專家漫談》。香港：香港科技大學華南研究中心，2021。
54. 福井康順等監修，《道教・第1卷・道教とは何か》。東京：平河出版社，1983。
55. 劉仲宇，《道教授籙制度研究》。北京：中國社會科學出版社，2014。
56. 劉精誠，《中國道教史》。臺北：文津出版社，1993。
57. 蔡志祥、韋錦新，《延續與變革：香港社區建醮傳統的民族誌》。香港：中文大學出版社，2014。
58. 鄧景濱、葉錦添主編，《澳門名勝楹聯輯注》。澳門：澳門楹聯學會，1998。

59. 黎志添、游子安、吳真，《香港道堂科儀歷史與傳承》。香港，中華書局，2007。
60. 黎志添編，《道藏輯要提要》。香港：中文大學出版社，2021。
61. 盧國龍、汪桂平，《道教科儀研究》。北京：方志出版社，2009。
62. 蕭登福，《新修正統道藏總目提要》。臺北：文津出版社，2011。
63. 蕭登福，《道教與民俗》。臺北：文津出版社，2002。
64. 錢存訓，《中國書籍、紙墨及印刷史論文集》。香港：中文大學出版社，1992。
65. 戴禮輝口述、藍松炎、呂鵬志編著，《江西省銅鼓縣槓坪鎮顯應雷壇道教科儀》。臺北：新文豐，2014。
66. 濮文起主編，《中國民間秘密宗教辭典》。成都：四川辭書出版社，1996。
67. 謝聰輝，《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》。臺北：新文豐出版公司，2018。
68. 蘇清六，《天師與經籙初探》。臺北：文國書局，2015。
69. 釋印順，《佛教史地考論》。北京：中華書局，2011。
70. 釋慈怡主編，《佛光大辭典》。台北：佛光文化事業有限公司，1988。

論文集

1. Strickmann, Michel, ed., *Tantric and Taoist Studies*. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983.
2. Wolf, Arthur P. edited. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.
3. 《道家思想文化 —— 海峽兩岸道家思想與道教文化研討會論文集》。臺北：宗教哲學出版社，1994。
4. 王水照、朱剛主編，《新宋學·第五輯》。上海：復旦大學出版社，2016。
5. 王見川、李世偉、劉文星主編，《玄門真宗系列叢書·神明信仰與超度文化論集》。臺北：博揚文化事業有限公司，2015。
6. 成功大學歷史學系、輔仁大學宗教學系，《成大、輔大道教研究生雅敘學術研討會會議論文集》。新北：輔仁大學社會科學院宗教學系，2014。

7. 沈衛榮、謝繼勝主編，《賢者新宴——王堯先生八秩華誕藏學論文集》。北京：中國藏學出版社，2010。
8. 汪寧生主編，《民族學報·第十一輯》。昆明：雲南人民出版社，2015。
9. 胡曉明主編，《古代文學理論研究·第五十七輯·秘響潛通的文脈》。上海：華東師範大學出版社，2023。
10. 康豹（Paul R. Katz）、劉淑芬主編，《第四屆國際漢學會議論文集：信仰、實踐與文化調適（上、下冊）》。臺北：中央研究院歷史語言研究所，2013。
11. 晨曦主編，《道家思想文化——海峽兩岸道家思想與道教文化研討會論文集》（臺北：宗教哲學出版社，1994）。
12. 陳鼓應主編，《道家文化研究·第四輯》。上海：上海古籍出版社，1994。
13. 陳鼓應主編，《道家文化研究·第十三輯》。北京：三聯書店，1998。
14. 陳鼓應主編，《道家文化研究·第十六輯》。北京：三聯書店，1999。
15. 趙衛東主編，《全真道研究·第一輯》。濟南：齊魯書社，2011。
16. 趙衛東主編，《全真道研究·第四輯》。濟南：齊魯書社，2015。
17. 劉仲宇、吉宏忠主編，《正一道教研究·第六輯》。北京：宗教文化出版社，2018。
18. 劉仲宇、吉宏忠主編，《正一道教研究·第四輯》。北京：宗教文化出版社，2014年。
19. 樊英峰主編，《乾陵文化研究·八》。西安：三秦出版社，2014。
20. 鄭志明主編，《第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集（三）：道教的歷史與文學》。嘉義縣大林鎮：南華大學宗教中心，2000。
21. 黎志添主編，《香港及華南道教研究》。香港：中華書局，2005年。
22. 黎志添主編，《十九世紀以來中國地方道教變遷》。香港：三聯書店，2013。
23. 魏樂博（Robert P. Weller）、范麗珠主編，《江南地區的宗教與公共生活》。上海：上海人民出版社，2015。

期刊論文

1. Seidel, Anna. “Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950-1990” , *Cashier de Extreme-Asie* 5 (1989-1990) : 223-347.
[中譯本] 索安著，呂鵬志、陳平等譯，《西方道教研究編年史》。北京：中華書局，2002。
2. 丁放、韓文濤，〈論青詞與唐詩〉，《江淮論壇》，2017 年第 2 期，頁 18-19。
3. 丁煌，〈正一大黃預修延壽經籙初研〉，《道教學探索》，第 8 號（1994），頁 373-340；第 9 號（1995），頁 199-380；第 10 號（1997），頁 342-362。
4. 丁煌，〈唐代道教太清宮制度考（下）〉，《成功大學歷史學報》第 7 號（1980），頁 182-193。
5. 丁煌，〈國立中央圖書館藏明宣德八年刊本上清靈寶濟度大成金書四十卷初研 —— 道藏失蒐書系列研究之一（上）〉，《成功大學歷史學報》，第 15 期（1989），頁 221—254。
6. 丁煌，〈國立中央圖書館藏明宣德八年刊本上清靈寶濟度大成金書四十卷初研 —— 道藏失蒐書系列研究之一（下）〉，《道教文化》，第 4 卷第 12 期，頁 12-34。
7. 丸山宏著，張澤洪譯，〈宋代與高麗道教青詞比較研究 —— 東亞背景下的道教儀式文書〉，《道學研究》，2007 年第 1 期，134-148。
8. 山田利明，〈丸山宏著《道教儀禮文書の歴史的研究》〉，《東方宗教》，第 108 號（2006），頁 69-74。
9. 孔祥毓，〈妙正真人婁近垣的生平著作及思想〉，《中國道教》，2006 年第 3 期（2006）頁 52-54。
10. 尹志華，〈清代道士陳復慧、陳復烜編纂、校勘的道教科儀書略述〉，《中國道教》，2010 年第 5 期，頁 43-46。
11. 尹志華，〈清末北京白雲觀方丈高仁峒行實〉，《弘道》，第 48 期（2010），頁 45-49。
12. 王家強、郭武，〈川東北守清壇「開五方」度亡儀式研究〉，《宗教學研究》，

2019 年第 1 期，頁 68-75。

13. 王國彪，〈崔致遠三元、黃籙齋詞研究〉，《湘南學院學報》第 30 卷第 4 期（2009），頁 57-60。
14. 王國彪，〈賓唐進士崔致遠《應天節齋詞》研究〉，《華夏文化》，2009 年第 1 期，頁 56-58
15. 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修練過程〉，《清華學報》，第 25 卷第 1 期（1995），頁 51-86。
16. 王琛琛，〈青詞文體演變及其緣由考〉，《文教資料》，2018 年 35 期，頁 231-233。
17. 王樹芝、趙志軍、馮廣平，〈梓樹、楸樹的考古發現及其文化芻議〉，《農業考古》，2015 年第 1 期，頁 218-223。
18. 古存雲，〈中國大百科全書宗教條目徵求意見稿：道教文學〉，頁 26；長虹，〈青詞瑣談〉，頁 21；
19. 伍小劼，〈「還受生錢」習俗源流考論〉，《宗教學研究》，2023 年第 2 期，頁 217-223。
20. 成娟陽、劉湘蘭，〈論杜光庭的齋醮詞〉，《中國文化研究》，2006 年冬之卷，頁 148-155。
21. 朱越利，〈《道藏》的編纂、研究和整理〉，《中國道教》，1990 年第 2 期，頁 27-35。
22. 朱燕青，〈史浩《昌國保榴青詞》和《昌國保榴道場疏》摭談〉，《浙江海洋學院學報（人文科學版）》，2014 年第 2 期，頁 52-76。
23. 朱鴻，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《歷史學報》第 18 期（1990），頁 63-75。
24. 吳羽，〈杜光庭《廣成集》所載表、醮詞寫作年代叢考〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》第 27 輯（2012），頁 243-248。
25. 吳羽，〈敦煌道經及齋文所見道教事師之禮〉，《敦煌研究》，2005 年第 1 期，

頁 26-31。

26. 吳炳鈺，〈澳門的道教科儀〉，《中國道教》，2004 年第 5 期，頁 27-31。
27. 吳真，〈從杜光庭六篇羅天醮詞看早期羅天大醮〉，《中國道教》，2008 年第 2 期，頁 19-22。
28. 吳真，〈華北地方社會中的全真道士：以華山法派賡續與公共廟宇經營為中心〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 2 期（2010），頁 185-229。
29. 呂鵬志，〈中國中古時代的佛道混合儀式 —— 道教中元節起源新探〉，《世界宗教研究》，2020 年第 2 期，頁 101-108
30. 呂鵬志，〈走進西方道教研究的殿堂 —— 石秀娜《西方道教研究編年史（1950-1990）》評介〉，《宗教學研究》，2001 年第 3 期，頁 52-57。
31. 呂鵬志，〈走進西方道教研究的殿堂 —— 石秀娜《西方道教研究編年史（1950—1990）》評介〉，《宗教學研究》，2001 年第 3 期，頁 52。
32. 呂鵬志，〈靈寶三元齋和道教中元節 —— 《太上洞玄靈寶三元品戒經》考論〉，《文史》，2013 年第 1 期（2013），頁 151-174。
33. 宋坤，〈填還陰債與預寄珍財 —— 古代「受生」「寄庫」觀念考辨〉，《敦煌研究》，2017 年第 3 期，頁 121-131。
34. 巫能昌，〈製造科儀本：以閩西道壇靈應堂的度亡科本為例〉，《道教學刊》，第 2 期（2018），頁 239-264；
35. 李天揚，〈南通道教《蓬壺煉度科儀》初探 —— 以「三元法食密咒」為切入點之分析〉，《中國道教》，2018 年第 4 期，頁 25-29。
36. 李豐楙，〈「保生大帝」的封號之謎〉，《華人宗教研究》，第 16 期（2020），頁 1-28。
37. 李豐楙，〈故縱之嫌：《西遊記》的召喚土地與鬼律敘述〉，《人文中國學報》，第 23 期（2016），頁 127-169。
38. 李豐楙，〈當前《道藏》研究的成果及其展望〉，《書目季刊》，第 25 卷第 3 期（1991），頁 3-24。

39. 李豐楙,〈監護之眼——《西遊記》中在佛、道護法下的過關〉,《漢學研究》,第 37 卷第 4 期(2019),頁 115-158。
40. 李豐楙,〈寫本道經:《道法海涵》叢書的編行與運用〉,《中國文哲研究通訊》,第 29 卷第 4 期(2019),頁 6-10。
41. 李豐楙,〈魔、精把關:《西遊記》的過關敘述及其諷喻〉,《政大中文學報》,第 31 期(2019),頁 77-127;
42. 谷曙光,〈青詞文體與宋代文人心態〉,《中州學刊》,2015 年第 05 期,頁 139-146。
43. 邢飛,〈搖錢樹與道教「祿庫受生」思想〉,《老子學刊》,第 15 輯(2020),頁 72-79。
44. 周西波,〈敦煌道教齋文的內容與意義〉,《文學新鑰》,第 13 期(2011),頁 61-86。
45. 周西波,〈論杜光庭青詞作品之文學價值〉,《中國典籍與文化論叢》,第 7 卷(2002),頁 140-152。
46. 周振錫,〈《薩祖鐵罐施食祭煉科範》音樂試析——兼論道教科儀音樂的套曲構成原則〉,《黃鍾》,1991 年第 4 期,頁 52-61;
47. 易宏,〈日本學者的道教儀式研究〉,《弘道》,第 33 期(2007),頁 9-11。
48. 林振源,〈台灣的道教與法教儀式研究回顧〉,《香港中文大學道教文化研究中心通訊》第 35 期(2014),頁 1-4。
49. 林振源,〈正邪之辨、道法之合:臺灣北部道法二門源流〉,《華人宗教研究》,第 4 期(2014),43-67。
50. 林雪鈴,〈唐代官場道教文化側記:李商隱黃籙齋文撰作時間與對象考述〉,《文學新鑰》,第 5 期(2007),頁 1-20。
51. 松本浩一,賴思好補譯,〈普度儀式的成立〉,《華人宗教研究》,第 10 期(2017),頁 7-36。
52. 邱麗娟,〈清代民間秘密宗教中的道士——以紅陽教與一炷香教為例〉,《國

- 立台南大學南大學報》，第 38 卷第 2 期（2004），頁 1-21。
53. 長虹，〈青詞瑣談〉，《中國道教》1990 年第 2 期，頁 43-44。
54. 侯沖，〈中國宗教儀式文獻中的齋意類文獻 —— 以佛教為核心〉，《世界宗教文化》，2019 年第 5 期，頁 26-32。
55. 姜生，〈漢代天廚貽食信仰與道教施食煉度科儀之起源〉，《中國道教》，2016 年第 2 期，（2016），頁 45-49。
56. 姜守誠，〈佛道《受生經》的比較研究（下）〉，《老子學刊》，第 10 輯（2017），頁 33-60。
57. 姜守誠，〈佛道《受生經》的比較研究（上）〉，《老子學刊》，第 9 輯（2017），頁 3-20。
58. 姜游，〈蘇轍所撰青詞考〉，《北方論叢》，2013 年第 3 期，頁 37-42。
59. 查慶、雷曉鵬，〈宋代道教青詞略論〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2009 年第 4 期，頁 47-51。
60. 胡吉勛，〈明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察〉，《中國文化研究所學報》，第 44 期（2004），頁 105-141。
61. 胡劭辰，〈清末川黔地區科儀文本的交涉：以《重刊道藏輯要續編子目》所收部分道書為例〉，《道教研究學報》，第 14 期（2022），頁 83-116。
62. 孫鋼，〈儼陳醮禮，敬荐齋誠 —— 淺談崔致遠《桂苑筆耕集》中的道教齋詞〉，《中國道教》，2011 年第 1 期，頁 24-27、46。
63. 徐漢傑，〈寄庫信仰之淵源再探——兼論「寄庫」與「受生」信仰之關係〉，《宗教學研究》，2022 年第 3 期，頁 251-254。
64. 祝逸雯，〈鄭思肖《太極祭鍊內法》研究 —— 在法師身中完成的濟度儀式〉，《漢學研究》，第 34 期第 4 卷（2016），頁 35-62。
65. 郝春文，〈敦煌寫本齋文及其樣式的分類與定名〉，《中國社會經濟史研究》1990 年第 3 期，頁 91—97、20。
66. 高致華，〈評丸山宏著《道教儀禮文書の歴史的研究》〉，《漢學研究》，第 24

卷第 1 期（2006），頁 491-495。

67. 高麗娟，〈清朝宮廷道士婁近垣的交遊網絡〉，《國立政治大學歷史學報》，第 58 期（2022），頁 37-77。
68. 張元和，〈重印道藏輯要紀實〉，《中國道教》1987 年第 3 期（1987），頁 60。
69. 張海鷗、張振謙，〈唐宋青詞的文體形態和文學性〉，《文學遺產》，2009 年第 2 期，頁 46-53。
70. 張超然，〈唐宋道教齋儀中的「禮師存念」及其源流考論 —— 兼論道教齋壇圖像的運用〉，《清華學報》，第 45 期第 3 卷（2015），頁 381-413。
71. 張超然，〈規模與取舍：近世黃籙齋儀變遷與明初儀式改革〉，《華人宗教研究》，第 14 期（2019），頁 111-146。
72. 張超然，〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，《臺灣宗教研究》，第 13 卷第 2 期（2014），頁 99-140。
73. 張超然，〈道教靈寶經派度亡經典的形成：從《元始五老赤書玉篇真文天書經》到《洞玄無量度人上品妙經》〉，《輔仁宗教研究》，第 22 期（2011），頁 29-62。
74. 張慕華，〈論歸義軍時期敦煌道教齋文的演變〉，《敦煌研究》，2011 年第 2 期，頁 78-83。
75. 張賢明，〈融合與吸收：從佛道《受生經》看中國樹形象演變〉，《貴州師範學院學報》，第 31 卷第 4 期（2015），頁 8-12。
76. 張澤洪，〈周思得與《上清靈寶濟度大成金書》〉，《中國道教》，1998 年第 1 期，頁 26-31、11。
77. 張澤洪，〈青詞漫談〉，《文史雜誌》1996 年第 2 期，頁 43-44。
78. 張澤洪，〈敦煌文書所見道教的煉度科儀 —— 以 P.2865 號《太上洞玄靈寶五煉生尸妙經》為例〉，《敦煌學輯刊》，2019 年 1 期（2019），頁 139-148。
79. 張澤洪，〈道教齋醮史上的青詞〉，《世界宗教研究》，2005 年第 2 期，頁 112-122。

80. 張澤洪，〈論道教祭祀儀式的青詞〉，《漢學研究》，21:2（2003），頁 173-199。
81. 張澤洪：〈明代道士周思得與靈官法〉，《中國道教》，2006 年第 3 期，頁 18-22。
82. 張興發，〈道教法籙的神學基礎及其傳授史論略〉，《中國本土宗教研究》，2015 年第 3 期，頁 105-123。
83. 張興發：〈道教法籙體系和奏職體系考辨〉，《宗教學研究》，第 4 期（2019），頁 51-61。
84. 張繼宗著、曾念櫻整理：《崆峒問答》，《上海道教》，1994 年第 3 期，頁 21-23；1995 年第 2 期，頁 13-17。
85. 張譽薰，〈從高雄地區普度儀式論道教生死關懷〉，《正修通識教育學報》，第 4 期（2007），頁 177-218。
86. 曹春茹，〈崔致遠《應天節齋詞》研究〉，《安徽理工大學學報（社會科學版）》，第 11 卷第 2 期（2009），頁 66-76。
87. 曹歲辛，〈做一個稱職的正一派道士〉，《上海道教》，2002 年第 2 期，頁 47。
88. 梅莉，〈從民國年間漢口的四次登記看地方政府對火居道士的管理〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第 4 期（2014），頁 251-286。
89. 陳雅嵐，〈修水縣道教正一派經籙文本略說〉，《弘道》，第 66 期（2006），頁 60-72。
90. 陳曉傑，〈「上帝」到「萬神殿」——以真德秀之青詞禱告為例〉，《儒道研究》，第一輯（2013），頁 203-232。
91. 陳耀庭，〈一件清代道教的重要史料：康熙年間天師府照票抄件在江西崇義縣發現〉，《中國道教》，2002 年第 4 期，頁 43-44。
92. 陳耀庭，〈論《先天斛食濟煉幽科》儀的歷史發展及其社會思想內容〉，《世界宗教研究》，1987 年第 1 期（1987），頁 62-70。
93. 彭美玲，〈試由民俗異變及儒者之排拒重勘漢地佛教「七七」〉，《臺大中文學報》，第 64 期（2019），頁 1-54。

94. 曾龍生：〈道法與宗法 —— 明代正一道張天師家族的演變〉，《中研院史語所集刊》，第 89 本，第 4 分冊（2018），頁 711-753。
95. 馮志宏：〈詩化的主宰：蘇軾詩中的上帝、天公、造物 —— 兼論其頌美與怪奇書寫〉，《文史哲》，第 41 期（2022），頁 201-254。
96. 馮凌燕：〈湘潭市正一道教施食科儀式音樂研究 —— 以湘潭市易家灣鎮正一道教施食科儀為例〉，《民族音樂》，2010 卷 6 期，頁 30-34；
97. 黃瓊誼：〈《四庫全書總目》對乾隆旨意依違之例 —— 以集部為考察中心〉，《東海大學圖書館館訊》新 121 期（2011），頁 26-51。
98. 楊永俊：〈論贛西北客家佛教道士的度亡醮 —— 以江西萬載高城鄉村佛教道士度亡醮為例〉，《江西社會科學》，2007 年第 12 期，頁 226-226；
99. 楊永俊：〈遷徙地客家文化及其本土化趨勢 —— 贛西北萬載民間佛、道度亡醮儀式對比研究〉，《江西社會科學》，2008 年第 10 期，頁 231-235；
100. 楊健：〈乾隆朝廢除度牒的原因新論〉，《世界宗教研究》，2008 第 2 期，頁 17-158。
101. 楊毅：〈論唐宋道教青詞演變〉，《中國文化研究》，2010 年第 1 期，頁 111-117。
102. 葛兆光：〈中國宗教史研究的百年回顧〉，《二十一世紀》第 51 期（1999），41-48。
103. 蒲亨強：〈清代《青玄濟煉鐵罐施食》音樂資料研究〉，《中國音樂》，2008 年第 3 期，頁 22-27。
104. 劉永明：〈P. 3562V 道教齋醮度亡祈願文集與唐代的敦煌道教（一）〉，《敦煌學輯刊》，2013 年第 4 期，頁 10-26。
105. 劉永明：〈P. 3562V 道教齋醮度亡祈願文集與唐代的敦煌道教（二）〉，《敦煌學輯刊》，2014 年第 1 期，頁 12-23。
106. 劉仲宇：〈太乙教的唯一傳世科儀 —— 蓬壺煉度科〉，《宗教學研究》，2013 年第 2 期，頁 15-22。

107. 劉屹，〈死後成仙：晉唐至宋明道教的「煉度」主題〉，《唐研究》，第 18 卷（2012），頁 225-247。
108. 劉苑如、李豐楙，〈「當前道教教材的發現、編纂及問題」專輯序〉，《中國文哲研究通訊》，第 29 卷 4 期（2019），頁 1-3。
109. 劉陶，〈《太上洞玄靈寶淨供妙經》考探〉，《宗教學研究》，2019 年 1 期（2019），頁 19-25。
110. 劉陶，〈宋代道教「水火煉度」研究 —— 以行煉方式為中心的考察〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 10 期（2018），頁 125 -175。
111. 劉陶，〈淺談孟蘭盆會對唐代道教中元普度施食的影響 —— 以《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》為例〉，《弘道》，第 71 期（2017），頁 176-187。
112. 劉陶，〈略論唐宋道教《五廚經》之變〉，《弘道》，第 65 期（2015），頁 39-47。
113. 樊光春，〈崔致遠《桂苑筆耕集》中的道教情結〉，《中國道教》，2014 年第 3 期，頁 26-29。
114. 蔣馥蓁，〈道教的「受生填還」儀式：以四川《廣成儀制》為中心的考察〉，《民俗曲藝》，第 194 期（2016），頁 113-154。
115. 蔡志祥，〈模作他者：以香港新界東北吉澳島的節日、儀式和族群為中心〉，《歷史人類學學刊》，第 9 卷第 2 期（2011），頁 65-88。
116. 蔡振念，〈來唐新羅詩人崔致遠生平著作交遊考〉，《文與哲》，第 23 期（2013），頁 99-130。
117. 蔡振念，〈來唐新羅詩人崔致遠生平著作交遊考〉，《文與哲》第 23 期（2013），頁 99-130。
118. 鄭永華，〈清代乾隆初年道教史事兩則考訂〉，《宗教學研究》，2009 年第 3 期，頁 43-48。
119. 鄭永華，〈論乾隆四年龍虎山法員外出傳度禁令的出台及其影響〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 11 期（2019），頁 135-171。

120. 黎志添，〈《先天斛食濟煉幽科》考：一部廣東道教科儀本的文本源流研究〉，《中國文化研究所學報》，第 51 期（2010），頁 117-142。
121. 黎志添，〈民國時期廣州市正一派火居道士營業道館分佈的空間分析 —— 廟宇、人口與道教儀式〉，《漢學研究》，第 42 卷第 4 期（2014），頁 293-330。
122. 黎志添，〈民國時期廣州市喃嘸道館的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 37 卷（2002），頁 1-40。
123. 黎志添，〈道教施食煉度科儀中的懺悔思想：以當代四種廣東與江浙道教科本作為中心考察〉，《中國文化研究所學報》，第 57 期（2013），頁 277-298。
124. 蕭登福，〈由道佛兩教受生經看民間紙錢寄庫思想〉，《宗教哲學》，第三卷第 1 期（1997），頁 93-101。
125. 賴玉芹，〈傾心佛教與堅守禮教 —— 以明清黃州士紳為例〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第 65 卷第 3 期，頁 84。
126. 賴玉芹，〈傾心佛教與堅守禮教 —— 以明清黃州士紳為例〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第 65 卷第 3 期（2012），頁 83-89。
127. 謝世維，〈宋元時期的「東華派」探討 —— 系譜、聖傳與教法〉，《東吳中文學報》第 23 期（2012），頁 161-190。
128. 謝世維，〈道教作為學術學門的反思〉，《人文研究學報》，第 51 卷第 2 期（2017），頁 43-56。
129. 謝世維，〈練形與鍊度：六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 83 本第 4 分（2012），頁 739-777。
130. 謝聰輝，〈台南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢考源〉，《中國學術年刊》，第二十八期（秋季號）（2006），頁 61-95。
131. 謝聰輝，〈台南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢的仙曹名稱與文體格式考論〉，《國文學報》，第四十期（2006），頁 75-116。
132. 謝聰輝，〈道教「化士」的意涵、來源及其在明清授籙中的職能研究 —— 兼

- 論佛教的相關問題》，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 14 期（2022），頁 37-82。
133. 謝聰輝，〈臺灣道法二門道壇建醮文檢研究：以基隆廣遠壇乙酉年松山慈惠堂七朝醮典演法為例〉，《清華學報》，新 39 卷第 2 期（2009），頁 181-225。
134. 謝聰輝，〈關於撰述當代《台灣道教史》的詮釋建構試探 —— 兼論台灣本土世業道壇與道法傳承譜系的相關研究突破問題〉，《世界宗教文化》，第 4 期（2013），頁 15-19。
135. 鍾思弟著，鍾思弟、吳凡整理，〈華北民間道士與法事〉，《中國音樂學》，2012 年第 1 期，頁 5-13。
136. 羅爭鳴，〈論醮聯及其宗教文學意義〉，《宗教學研究》，2011 年第 2 期，頁 26-27。
137. 譚偉倫，〈中國東南部醮儀之四種形態〉，《歷史人類學學刊》，第 3 卷第 2 期（2005），頁 131-156。
138. 譚偉倫，〈從湘中「應教」一個歷史人類學研究看民間佛教〉，《玄奘佛學研究》，第 38 期（2002），頁 1-38。
139. 龔丹，〈蘇軾青詞研究〉，《青年文學家》，2016 年第 23 期，頁 59。

學位論文

1. 王玉霞，〈道教青詞與嘉靖政治研究〉。青島市：青島大學中國古代文學碩士論文，2015。
2. 余紅平，〈杜光庭道教文學研究 —— 以道教詩詞為考察對象〉。贛州：贛南師範學院碩士學位論文，2013。
3. 周西波，〈杜光庭道教儀範之研究〉。臺北：中正大學中國文學系博士論文，2001。
4. 林孟毅，〈雷擊死亡者之喪儀探究以清代湖南地區道士科儀手抄本為例〉。國立成功大學碩士論文，2014。
5. 陳康哲，〈朝鮮古代青詞研究〉。延邊：延邊大學中國古典文獻學碩士論文，

2019。

6. 葉聰霽，〈宋元時期道教「太極煉度」考探〉。臺北：輔仁大學碩士論文，2017。
7. 劉陶，〈宋代道教煉度儀研究〉。成都：四川大學博士論文，2017。
8. 蔣馥蓁，〈道教儀式中的神聖文書：文檢的使用與意義〉。臺北：臺灣大學人類學研究所碩士論文，2004。
9. 韓丹，〈宋代青詞研究〉。上海：華東師範大學碩士論文，2012。
10. 闕岱馨，〈杜光庭《廣成集》青詞研究〉。泉州：華僑大學碩士論文，2014。

其他資料

1. 〈江西省道協解除戴祥柳、戴林生道教教職身份〉，《道教之音》，www.daoisms.com.cn/article/sort028/info-23250.html，2024年8月18日。
2. 香港中文大學人文電算研究中心，《漢語多功能字庫》，humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/，2024年8月18日。
3. 郭虎，〈萬州老城淹沒記〉，《重慶晨報》。重慶，2023年6月28日，第9版。
4. 蔣馥蓁，〈從文檢集《雅宜集》管窺高道陳復慧（1735—1802）的奉道軌跡〉，道教儀式與中國社會國際學術研討會，道教儀式與中國社會國際學術研討會，cscr.swjtu.edu.cn/information/detail?，2024年8月18日。
5. 重慶市民政局，〈新重慶·老地名：萬州區——一座古城的前世今生〉，mzj.cq.gov.cn/，2024年8月18日。
6. 《內閣大庫檔案》，newarchive.ihp.sinica.edu.tw/mcttp/，2024年8月18日。