

從《廣成儀制》及相關道書看清中期以降川西的佛道交流*

蔣馥蓁**

〔摘要〕

本文討論以中國四川成都平原自清代起流行於當地的道教科儀傳統——《廣成儀制》傳統為對象，整理其中相關道教科本、文檢中直接與佛教相關部分，觀察道教對佛教神明、傳說、用典的意見或詮釋，並指出如何轉換落實到科儀儀式、僧道互動。從道教實踐的角度，設問為什麼要使用某些儀式，使用情境與考量何在，藉由實例討論佛教是否在道教信仰活動哪些環節起到積極，特別是主動的角色，促成影響。根據文本內容將分為四種情形來探問：官方（或外力）促成的合作、科儀本造作時的添加、配合科儀撰寫的文檢中的真實反映、信仰者因為儀式的互動。

關鍵詞：廣成儀制、川西道教、道教儀式、佛道交流

* 本文初稿曾發表於「2019 中央研究院明清研究國際學術研討會」（2019年08月28-30日），受同組（互評）發表人李忠達、高振宏、余佳韻教授諸多討論啟發，及「史語所文化思想史室『新力初聲』系列」工作坊（2022年01月12日），得與談人康豹教授宏觀又細緻的建議，並感謝三位匿名審稿人的意見，受惠良多。能力未竟之處由作者自負文責。

** 國立政治大學華人宗教研究中心客座助理研究員。

一、前言

道教與佛教向來不是壁壘分明的關係。事實上，在同一方土地上提供著不同的信仰及服務，兩教之間各個方面都存在豐富的交流學習，也有許多相似之處。道士與僧人間也常見友好往來，甚至互相學習。兩教各自擁有悠久傳統與發展，本身已具足知識教誨，復經過競爭融合，各自發展愈趨成熟，彼此間壁壘愈顯得分明，互動愈不常見。

從道教各種儀式的實踐上可以更清楚地看出，不論是宮觀內的日常功課或法事科儀，因為強調師徒傳授的實踐，在表現上就會有差異。另者，在教內的傳授講學裡，本教的精神要義才是傳授的重點，比較向來不是重要的討論議題；或再加以以儀式傳承的身體操作慣習之後，逐漸降低敏感度，久而久之，與其他宗教彼此間的存在，常只是個印象模糊的粗識概念。當然僧人與道人仍有交流、相互合作的需要。特別在儀式實踐上，兩相搭配或是撿取某些元素的利用，因為是實際需求的設計運用，能很強反映社會現實，便成為一個很好的罅口，窺探到一種平時不常見，在例外邊緣的不同風景。此或有助於我們了解道士本身是如何學習、理解並妥適使用其儀式知識。本文以一批道教科儀書及相關文本，指出當中的佛教元素，其可能是吸納、援用或簡單的合作，指出此一傳統一地區的道士在實際儀式需要上，如何面對、詮釋關於佛教的元素。本文撰寫重點並不意在過度強調這些交流互動的重要，畢竟教內的認同及學習才是僧道之所以各自投入其信仰的原因。對彼教保持友好態度，與實際友善交往也不是一概而論的。

本文就中國四川成都平原為區域，以清中葉起流行於當地的道教科儀傳統——《廣成儀制》（陳復慧 1994）傳統為對象，整理其中道教科儀本、文檢中直接與佛教相關的部分，觀察道教對佛教神明、傳說、用典的意見或詮釋，如何轉換落實到儀式；如設問為什麼要使用某些儀式，使用情境與考量何在等。也希望反過來討論，佛教是否在哪些環節起到積極，特別是主動的角色，是否造成／促成什麼影響。根據文本內容依次分為四種層面作探問，官方（或外力）促成的合作、科儀本的造作、配合科儀所撰寫文檢中的反映、兩造信仰者因為儀式造成的互動。由大至細在規模與情境上，逐步討論道士對此的態度。

本文的思考脈絡，在從不同層次中看到的道教、道人與佛教的交流之下，探問身為道士是否有，且如何有意識地拿捏對禮敬佛教的態度。在從各節析分出的佛教元素，詢問道士刻意主動加入、接受了哪些成分？又如何解釋／詮釋之？並

且，特別從僧人會重視、依賴的法事項目，看作為道教被認同、肯定的可能因素。從提出的簡短的事實中，嘗試來區分（起碼在川西）佛道在互相深入了解的過程中，什麼或已經是習以為常的範圍了。本文還只是初步的嘗試。

本文認為，清代民國時期川地的道士與僧人多有互動，根據各種形式交際往來表現出多樣的關係。表現在儀式行持上，則愈是主旨實際、私人的需求請託，道士在儀式的配合與變形上則愈細緻，其中顯露的佛教色彩、區辨也會愈切題、清晰。本文肯定佛道互動的多樣與重要性，文中使用明確範疇的資料，站在行持科儀道士的角度，意在生動呈現一時一地的宗教現象。使用的例子屬教內資料為多，以實際發生的例子而非教義來討論行為之決策與考量，凸顯此前較少見的道士的觀點。樂觀相信是可以作為後續研究與問題提出的基礎，有助於豐富了解道教法事安排的因素。¹

¹ 佛道間的互動／競爭／融攝等研究，近年頗得到關注、開展，各地豐富的成果不僅提供了清楚案例，當中複雜的傳承差異，可以看到多組關係彼此間長期又不定的聚散競合，都做了有意義的析分，有助於研究者超越一時一地，得到更多生動的印象；試舉數例如李豐楙：〈制度與擴散：戰後台灣火居道教的兩個宗教面向——以台灣中部的道壇道士為例〉，《臺灣宗教研究》第2卷第1期（2002年12月），頁109-144；林振源：〈地方道教研究：以閩南與臺灣道法二門為中心〉，《臺灣宗教研究》第16卷第2期（2017年12月），頁123-154；巫能昌：〈做道和做現：閩西上杭一帶的道教傳統〉，《華人宗教研究》第8期（2016年12月），頁107-134；羅丹、徐天基：〈華北地方道教儀式：以當代河北廣宗縣三旦夕村醮為例〉，《華人宗教研究》第9期（2017年1月），頁133-211；Vincent Goossaert, "Is There a North China Religion? A Review Essay," *Journal of Chinese Religions* 39.1 (Jul. 2011): 83-93 等。並且，除了教義、儀式互相影響，前人優秀的研究也提醒我們注意口語、詞彙的採借挪用造成的隱流影響，見李豐楙：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期（2005年9月），頁11-55；謝世維：〈宋元道教清微法與地方密教傳統〉，《華人宗教研究》第9期（2017年1月），頁7-44、〈道教抄本文化：近代道壇抄本之特質及其復興〉，《東華漢學》第31期（2020年6月），頁173-200；Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao* 66.2, Livr. 1/3 (1980): 84-147; Judith M Boltz, "In Homage to T'ien-fei," *Journal of the American Oriental Society* 106.2, Sinological Studies, dedicated to Edward H. Schafer (Jan.-Mar., 1986): 211-232. 等。近年來地方道教研究漸受重視，其重要有趣之處不僅在支持整體道教史的建立，還能推進道教與地方宗教在整體社會面的研究。特別是後者能跳脫儀式研究本身，探問儀式服務如何回應地方需求、儀式實踐在其中的變與不變等，將宗教研究不囿於研究宗教，呼應更大視野的地方結構，是本文欲達致的嘗試。

二、研究對象與背景

本文以清代以來中國川西地區的道教為主要討論對象。就相應的文史資料、教內經典、文獻，搭配田野所見作合併討論。清時的川西係指四川盆地的西側，大約是今天的成都平原，以成都為中心的數個縣份，歷來都是中國西南政治與生活環境優秀的重要發展地區，文化高度發展。

在這個相形很清楚的時空範疇下，我的研究對象也很明確。巴蜀地區雖然向以道教的發源地聞名，但如同其他發展，一旦遇上了天災人禍便是重新來過的洗牌局面。簡單地說，經歷了明末清初一連串天災人禍，直到清政府的人口與綏靖政策，四川迎來幾乎是整個中國的諸省移民。²雍乾時起四川漸趨穩定，同樣的，道教的儀式活動——不論是本地餘息或移民攜入，也漸開始有復甦活躍之勢，經歷競合統整，發展出以《廣成儀制》科儀傳統為主的共同合作方式。簡單來說，川西地區的道教活動漸形成以同一種儀式傳統的行事，使不同道派、傳承的道士們能夠在行儀式上共同合作。此現象使川西地方道士在科儀方面形成的合作，超越了一系一脈認同，不問道派為全真、正一或其他，俱以屬地主義式的本山認同。也就是說，在川西地境之內（為主，略有向外輻散），凡道士能操四川官話，能使用基本共通道樂唱韻（十方韻與廣成韻），經師父認可、教授了基礎入門的廣成科儀內容，便可以共同登台演法。³因此對這套科儀傳統的研究，將可以對清代川地的道教活動有一個完整的基本圖像。

《廣成儀制》（以下簡稱《廣成》）是一套成於清中期的道經科儀書總集。傳統研究上多認為是屬於全真的齋醮科儀傳統；事實上在整個川西地區，全真、正一等多種道派背景的道士們都有使用。目前版本很見流通，但來源頗為單一，

² 清代四川戰亂、移民、人口等相關問題，可參考王笛：《茶館：成都的公共生活和微觀世界 1900-1950》（北京：社會科學文獻出版社，2010年）；曹樹基：《中國移民史·第六卷清明國時期》（福建：福建人民出版社，1997年）；謝桃坊：《成都東山的客家人》（四川：巴蜀書社，2004年）等研究。

³ 蔣馥蓁：〈誰可以登壇行道？——試論四川「廣成道士」的身分認同〉，收入丁仁傑主編：《道教復興與當代社會生活：劉枝萬先生紀念論文集》（台北：中研院民族所，2019年），頁243-266；Chiang Fu-Chen, “Models in Taoist liturgical texts: Typology, Transmission and Usage—A case study of the Guangcheng Yizhi and the Guangcheng tradition in modern Sichuan” (Ph. D. diss., EPHE, Paris, 2016).

即「二仙菴刊本」（指在清末民初〔約 1907-1917〕由成都知名宮觀二仙菴發起收集刊刻的集叢）。⁴此外，網路資源與道士間的授受鈔傳一直存在。此套書作為科儀本的集叢，提供道士登壇行法使用，固定以每一個單科為單位獨立裝幀。目前還可見的超過 315 科留存。自上世紀九〇年代改革開放後，估計已有過三分之一的科目，又已開始重新使用或恢復。

《廣成儀制》每科之卷首多識有「武陽雲峰羽客陳仲遠校輯」，對這位編校了有清一代道教重要科儀叢集的陳仲遠，我們對他的了解很少，主要來自幾條教內說法和方志。總的來說：陳仲遠，道名復慧，⁵又自號「雲峰羽客」，是四川省新津縣江家沱人（今武陽區），生於雍正十二年（1735），嘉慶七年（1802）羽化，年六十九歲。陳因為父早亡又家貧無依，入道很早，幼年即拜入漢州老君觀毛道士門下，年輕時有過長時間在外雲遊訪道的經歷，在其間得到多個傳承，並有較廣的交遊歷練。到了壯年時他成為溫江蟠龍寺的住持，在這時修編、校輯「廣成」科儀，將科儀演法形塑成一個定型的範式。他本身就是一位極負盛名的高功（道教儀式中站位居中，直接面神啟事，負責決策、操行主要法事環節，領導班眾者），主責過多次重要的地方大型法會，相傳也得到過帝王的讚譽。

本文除了對《廣成》中數部科儀書進行討論，也大量引用行《廣成》時需要搭配使用的文檢。⁶主要用到的兩部專用文檢集為《雅宜集》（陳復慧 1906）與《心香妙語》（陳復烜 1906），也同樣曾由清末二仙菴刊刻發行。

《玄宗通事雅宜集》是陳仲遠唯一傳世的文檢集。以類型分卷：序記與榜意、表疏、雜文與事文、敘聯，計文書 158 通、敘聯及匾 30 類。根據〈序言〉（撰於乾隆四十四年〔1779〕）與內文，可知本集在陳氏有生之時便曾刻版發行過（該

⁴ 清代的二仙菴位在成都府通惠門外，是西南重要宮觀與十方叢林，舊時與之比牆而建的是譽為川西第一道觀的青羊宮（其名典出老子與尹喜再遇於青羊肆，自唐代起屢經修建）。兩者向來宮務獨立，直到 1950 年代（生產合併）與 1980 年代（落實宗教政策）合併為「青羊宮」，本文中將根據時序、對象使用稱呼。今日青羊宮仍以此舊雕版，印刷製作少量的手工線裝形式的道經，它首次以現代出版型態發行出版於 1986 年《藏外道書》第 13-15 冊。

⁵ 「復」字輩表示為全真龍門派第十四代，根據該派系譜，他屬於四川本地唯一的龍門支派「丹台碧洞宗」的弟子。

⁶ 行諸般齋醮科儀需使用的文書類稱。體例、設定與帝制下的公文系統相似，針對不同行文對象、目的而有不同要求。文檢作品彙集成書，有作為高道文集之形式，也有作為參照摹寫的如應用文式範本。

版不存)。因為就是科儀本的編作者，本集可謂是最契合專用於廣成科儀的文檢集，其編排擘畫的本意，亦當最與廣成相合。從文檢的詳細陳述，有助了解更多儀式施行或準備的細節，特別是主要節次，與對供物、誦經等的設定。文中反映了不少陳氏行齋醮與宗教活動的軌跡，並反映當時社會信仰、經濟復甦等情狀，了解當時四川人民生活。

《心香妙語》署為「綿竹退隱陳復烜含樸校輯」。陳復烜其生平不詳，可能是嘉慶間綿竹真武觀道士。根據序言，陳復烜的校輯版本在清道光二十年（1840，六十八歲）時初版。陳氏並非本文作者，而是搜得《心香妙語》（原作者姓名時代皆不詳）殘卷，苦心修補脫漏而成。二仙菴重刊版分為四卷，471通。本集所行所有科事皆設定在廟宇之外，由地方善信或家戶請齋，不是專為宮廟內使用的文書，因此所收民生相關項目更細而較難統整。《心香妙語》中人、時、地等處被留白處理，內文則重點精簡，兼具提示性，容易使用者代換套用。數量較大，惟各文之間往往沒有關係，加上對象多屬家戶內私人請事，不易對事件作深入的討論，規模上較諸宮觀用來說是小而簡單的——科數（甚至天數）與用度皆是。

本文將討論的對象，是行持《廣成儀制》科儀傳統的道士們——不論他們是全真、正一或其他道派的道士，出家住觀或是火居⁷——重要的是他們有拜師、有傳承，這是相當關鍵的識別。他們當然可能在其他情境時，改／又使用其他傳承，如此即脫離了行廣成傳統的立場，便不在本文討論脈絡之中。本文雖說是一個偏窄面向的討論，因其變化多元仍顯得獨特重要。蜀人好巫，一直是對當地常見的評價，整個四川宗教活動向來多樣蓬勃，難以道盡，必須好好限定討論的對象。即便是狹隘意義下的道士，表現型態也是紛呈複雜的。

三、佛道法事在公共事務上的合作——以祈雨為例

僧道合作一直不是罕事，特別是從官方與民間來看，對「佛、道」、「三教」等區分向來不很仔細，亦往往不囿於單一信仰教化。地方公眾事的兼善角度來說，

⁷ 關於四川道士的分類頗多，如「巴縣羽流居道觀者，以正一龍門二派為最多。正一出於天師，龍門出於邱真人。」參王鑑清等：《民國·巴縣志》（台北：學生書局，1967〔1939〕年），卷5，頁62b；「（成都）無室家者曰淨居道士，有家室者曰伙居道士。」參傅崇矩：《成都通覽》（成都：成都時代，2006〔1909〕年），頁194。其使用看法多樣不能化約。

常出現佛道合作的情形，大約是希望集合更多福佑，解決地方上重大的危急，此時有所見。橫向糾集較複雜，規模也較大，為求名正言順，大多由政府官員與地方鄉紳耆老出面統籌，而非宗教領袖。⁸川地水旱不時情況並不少，本節以 1937 年川地大旱的事蹟為例。

民國二十六年（1937）四川遭逢號稱百年之最的嚴重旱災，當時旱情持續又嚴重，各地莫不紛紛出現各種祈雨作為，競設「祈雨法筵」。有的由佛教主持，有道教主持的，也有由佛道教聯合辦理的。⁹從地方行政作為來看，當進入了苦旱求雨的程度，各式求雨活動應運而出。僧道方面，知縣會視需要傳喚各廟寺僧、陰陽學、僧會司、道會司等，令其隨帶經卷、設壇誦經。¹⁰也就是說，指派、抽調僧道人員參加、支援地方公共的祈雨活動，已近乎是專屬義務了。

該年四月，成都市仕紳耆善士延請佛道教聯合辦理祈雨法會，最為盛大。根據記載，道教部分是由時二仙菴退隱方丈王伏陽擔任法師，設壇於北門，共作了三天法事。因應規模，道士團人員需求大，可以想見是調來不同宮廟經班人員；就如前面對廣成科儀經師共壇的說明，因為能行持一樣的廣成科儀傳統，所以不限於二仙菴或其他宮觀，道士們可以一起合作。佛教方面則在數日前開壇，成員亦是由四川省佛教會暨各大叢林僧眾組成，臨街設壇，開壇之後主要活動是令僧人在文殊院內不斷誦經。這裡所謂兩教的聯合，明顯是名義上的合作，行動內容、地點其實是各行其是。這個模式在公眾請願裡其實是最常見的，講求的展現一境內的人事合和、眾志成城。

根據紀錄，該次的聯合祈雨活動，佛、道教之內各有集結的組成合作。佛教由四川省佛教協會領頭，約集各叢林、佛社設壇念經；道教部分是由二仙菴前方丈主持，而經班組成就當時川內道教情勢，當是以二仙菴、青城山等為主要成員。根據描述，他們在成都北門內設的兩壇有三丈六尺高，上豎神旛，再入進還設有水壇、皇壇、主壇等。光是「取水」一節便安排了到城外三處（灌縣寶瓶口、外北萬福橋、新西門孝懷慈善會），可以想見規模講究宏大。該次法會的科目節次安排沒有被留下，由於主法高功是二仙菴的法師，內容遵照廣成科儀應是無庸置

⁸ 如民國 23 年（1934），六十三代天師張恩溥與佛教太虛大師等，於江南共同合作「全國祈雨消災大會」，就是在國民政府行政院秘書長名義及襄助下舉行。

⁹ 周開慶：〈四川的求雨風俗〉，《蜀事叢談》（台北：四川文獻，1976 年），頁 32-33。

¹⁰ 吳佩林、曹婷：〈《清代南部縣衙檔案》中的祈雨文獻研究〉，《民俗研究》2017 年第 5 期，頁 70。

疑的。此依照廣成的傳統行事，作了三天的冥陽兩利法事。該年的旱災飢荒事件是如此嚴重，相關的行事不只於成都。如彭縣（今彭州市，在成都西北約 36 公里）在四月分也有行祈雨法事，並且不只一次。月初的首次法事失敗後，彭縣縣長更於下旬再設雨壇，此次就由佛、道「共同作法」，並且慎重地禁屠、閉南門，縣長等還徒步至城外請水。¹¹ ¹²

然而即便法事節次安排適切高明，於主醮的官紳代表或一般民眾而言並不重要，法事往往只作為主題、關鍵字被理解接受。祈雨的共同心願之外，參與其中的關懷心思各不相同。從教外或一般信仰者的眼光來看，該次法事作了哪些科，安排朝覲、供養了哪些神祇，其實不是那麼重要。重點反而可能在於登壇的主事高功（當然也包括其宮觀知名度）是誰，行道能力是否得到推崇、名望地位是否足夠崇高？當然，這點在佛教組織方面也是如此。並且，還要細數政府長官、地方頭人的參與支持程度，地方上有哪些名士賢達曾具名請願、到場親自捻香參加、撰寫疏文或詩文，等等。即如曹成建（1969-）所評論，是更看重社會支持或政治局制穩定。參與本身可能更有意義。¹³這類情形下的佛道合作，其實主要因素就是順應民情，顯得被動；同時，在官紳來說，可能也只是安撫民心的權宜。不能說沒有，然此種情境中佛道意識的區辨不能浮現。

此外，在川西私人法事中也可見佛道儀式共存。富庶的齋主若是想展現經濟實力，或是其本身信仰多元，便會出現佛教與道教法師都請的情況。普遍而言，較常發生在白事道場。這樣的情況下，佛、道教的班子仍然是在各自劃分的區域中各自行事，在儀式執行本身與教義內容上，是沒有互動的。¹⁴不過在現場的實作

¹¹ 曹成建：〈「俯順輿情」重於「消除迷信」——1936-1937 年四川害災中政府對拜神祈雨的態度〉，《民國研究》2009 年第 1 期，頁 27。以上幾項都是四川祈雨常採取的避忌事項，取意展現懺悔與功德，以及抑制陽氣。其他如拔旱魃／魃、耍水龍、曬城隍／龍王／川主、全縣齋戒、抬狗等等，甚至還有搗毀旗桿（取音「齊乾」），作法極多。

¹² 當然觀諸文檢、史料，由道士（或和尚）承接這類法事的例子就非常多。並且除了因為災異特地祈晴祈雨，四川各地在每年春或秋多有例行的清醮會。

¹³ 曹成建：〈「俯順輿情」重於「消除迷信」——1936-1937 年四川害災中政府對拜神祈雨的態度〉，頁 27。佛道二教之外，尚有「四聖祠的天主教、老皇城西側的伊斯蘭教，祈禱聲聲連日不絕」，鄭光路：〈1936 年的四川大饑荒〉，《炎黃春秋》2001 年第 6 期，頁 59。

¹⁴ 當地一些法事服務是佛、道教都有提供，並且在科本內容上亦不少相似。如「供天／齋天」、「寄庫／作生齋」、「放生」等。因為內容和功能相似，佛道教在這類法事提供的態度上，比較是競爭的關係。

上，則常可能因為主家的程序安排，出現同時間行事、彼此拚場，或是協調時間交錯行事。

四、科儀文本裡的佛教元素

本節討論《廣成儀制》中的三部科儀，指出它們在主神、經典內容上，與佛教在某些方面各有深厚關係。透過羅列出科本中對神明讚頌、呼求的文句，以及請神啟聖環節，討論道教科儀如何吸納佛教神明，從哪些角度切入，著重哪些特點，且如何與本身道教精神做結合。本節將主要從科本文字上的讚頌，以及啟師請聖環節中述及的文句來分析。

〈觀音正朝全集〉¹⁵顧名思義即是專對觀音¹⁶的朝科。在《廣成》的編纂設計裡出現許多名為「正朝」的科儀，顧名思義就是對某位神祇作專門的朝覲禮敬，其用意與功能大都是賀壽或朝覲啟事，屬於清吉的法事。對觀音的崇信在川地非常熱烈，信眾會在她的生日（農曆 2 月 19 日）與成道日（6 月 19 日）兩個日子都舉行法會，而不像多數的神明只慶祝壽誕。除一般討論中博愛慈悲的女性溫柔特質，觀音在本地受祈求的職能範圍也很豐富。〈觀音正朝〉除必然使用在上面兩個日子裡舉行的法會之外，在其它廣泛可能的清吉醮事也可以看到，目前仍見使用。固然是眾所皆知，觀音也有一個道教的名字身分——「慈航道人」，川內道廟的觀音塑像也以此名之；但總的來說其普及程度並不及觀音，歲時法事或口語上「觀音會」或「慈航會」都被使用，區辨不甚嚴謹。在科本裡較少提到慈航道人，而多以觀音稱之，並且以她在佛教的地位與傳說作為主要敷衍。雖然適時融

¹⁵ 簡稱〈觀音正朝〉，收於《藏外道書》第 14 冊（十四-11，No. 131。科目編號為筆者自作，表示冊數、科／篇數，以下依式）。頁尾題示「宣統三年（1911）辛亥。成都二仙菴藏板」。全八面（每面兩頁）。

¹⁶ 觀世音菩薩（Avalokitasvara）是受崇敬、信仰流傳極廣的菩薩，傳說、造像變化繁多。祂不只在佛教有多樣面貌，在道教、漢人各地民間信仰、一貫道、齋教、越南高台教等也各有崇拜。近年重要或具有啟發性的專作如 Yu, Chun-Fang, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University Press, 2000)；Sangren Steven, *Filial Obsessions: Chinese Patriline and Its Discontent* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan; 1st ed., 2017)；李世偉：〈以觀音為師——觀音與媽祖、陳夫人、玄天上帝之信仰互動〉，《宗教哲學》第 87 期（2019 年 3 月），頁 107-123；丁仁傑：〈女神拯救父權社會？！女性成神歷程中的性別對話與靈驗展現〉，《華人宗教研究》第 17 期（2021 年 1 月），頁 27-81 等。

入了道教元素，關於事蹟、用典上面仍來自佛教。

科本中對觀音最周全的尊稱為「南海岸上大慈大悲救苦救難觀音大士圓通教主慈航普度天尊」（2b），這是個佛道混合的創作，結合了觀音最常見且最代表性的稱號：「大慈大悲」、「救苦救難」、「圓通教主」，以及道教意味的「慈航」、「天尊」。此外，經中描述「十二大願」（1a）、「普陀岩邊座」（2a）、「舌吐青蓮傳佛法」（8a）等無不是觀音傳說裡很具標誌性的符碼。¹⁷至於到了「啟聖」的環節，更是直接帶出一連串佛教神祇。比較值得注意的是，請聖的序列中其實是包含三教的：以道教的三清、玉皇為首，儒家「孔聖先師興儒治世天尊」居次，之後才是佛教的「西方佛祖慈悲救苦天尊」與「南海岸上慈航普度天尊」等等，其後位份道佛神祇交錯，有過三十餘位，其中當然包含了「善財童子」與「龍女真人」。¹⁸

本科的科事安排與多數廣成科儀無大差異，節次的行進架構大抵相類。在開壇迎神到圓滿餞駕之間的正文，依次有上香、咒水蕩穢、發燭、秉職、啟聖、上供、宣化疏文、回向等節次，由於算是偏靜態文雅的朝禮，架構上相對簡單，對祕法要求較少，多數步驟是基本、固定的，所以壇上演法常予人重複、變化少的印象。

從儀式結構的步驟來分析，在屬於規制性的動作環節上，幾乎保持了道教（廣成）科儀的原狀，特別若是與法、咒等相關者幾無有變化，比如破穢、咒水、持咒、宣化疏等等內容。到了說文、讚頌、請神上面便一改玄風，代以佛教經典裡的文字描述。或許可以形容為這個道教科儀的骨架子上，長出了飽含佛教意味的血肉。此科儀的撰作者，嫻熟於道教科儀之外，對佛教信仰也很有了解。換言之我認為他很清楚地知道，他是在用道教的科儀，朝禮供養一位（主要定位為）佛教的神明。即是作者在安排這個科儀上，是作為一個道士的身分，設想他能如何恭謹地款待一位佛教（他教）的神明。並且他並沒有嘗試將觀音與其它受歆諸佛，過度拉進道教譜系之中。

雖然在近代道教又特別是全真的教誨中，三教融合由來已久，在請神之中，禮請佛教與儒家／教的情形不是常態。在這個例子裡，不論造作者對非道教神明

¹⁷ 關於觀音慈悲特質與代表性符碼的討論，請參見鮑菊隱細密又富想像力的經典討論 Judith M. Boltz, "In Homage to T'ien-fei," pp.211-232.

¹⁸ 本科所列諸神除了尊號難稽，排列與選擇上也不易指出其脈絡。此現象是《廣成》與地方抄本研究上很大的難題，亟待更大量系統地比對追溯。

所給的尊稱是否正確（或來歷為何），或是祂們的位階排序是否得宜，他確實主要站在敬禮佛教的角度上完成這個設計。

〈祀供蓋華正朝全集〉¹⁹是祀供明代佛教高僧蓋華祖師的專科。祖師其人生平不詳，根據四川當地相關傳說，蓋華祖師為明洪武年間江蘇向陽僧人明本禪師，於正統年間入主今德陽市什邡市的老蓋華寺；又有一說是直接在此出家（此說則原籍未詳），於此地成道坐化，在萬曆年受追封為「明本祖師」。當地崇奉明本祖師，很早就形成了大範圍有組織的朝山壽會。朝山祈福的活動在（農曆）六月六日為最盛，呼之「蓋華會」。²⁰此外，有些地方有以六月十三圓寂日為會期。在當地，蓋華寺、崇拜明本祖師的廟宇不少，明清時來此朝拜的信眾絡繹不絕，據載從入山起到主峰要經過四十八道堂口，都是由僧人主持，可見此地的信仰與道場建置已很成熟。

根據《民國·新繁縣志》（1947），直到民國時期，每到六月初六，仍「以是日為『蓋華祖師誕』，縣之河屯場舊有『蓋華會』，演劇為神壽。復有諸商麇集，鄉村男女均往觀焉。」²¹另約是十九世紀初的竹枝詞描述有：「畫幡珠傘總堪憐，孝義成規助喪錢。更說朝山興善會，蓋華峨頂去多年。」²²底下注解提到，成都城北興善寺香會是最老的朝山會。可見往蓋華山朝山是重要的信仰活動，遠在八十多公里外的成都居民也是絡繹不絕，甚至已有規模到組建專門香會的方式自發動員，年年固定參與。當然蓋華會與多數的迎神賽會差別不大，給神明慶賀之餘，就是遠近民眾聚集遊戲的好時機，娛樂購物活動蓬勃，甚至非信仰者亦懷著不同目的熱烈參與。在這個嘉年華式的角度看來，賽會就不可能只有佛教或道教的活動，還可能看到教匪、袍哥者流，藉機以端公儼儀、戲曲從事符籙、幻術等

¹⁹ 簡稱〈祀供蓋華〉，收於「白雲深處人家」網站，版本第 141 科（RJ-141），網址：<http://www.homeinmists.com/index.htm>（檢索日期：2022 年 6 月 23 日）。頁尾題識「大漢中華民國三年（1914）刊刻。四川成都二仙菴藏板」。全六面（每面兩頁）。

²⁰ 據說「蓋華會」於明天順（1457-1464）初年即已有之，2005 年德陽市政府將蓋華會列為德陽市非物質文化遺產，但並不強調儀式；目前成都已無供奉蓋華祖師的寺廟，作會或賀壽也無由恢復。

²¹ 丁世良、趙放主編：《中國地方志民俗資料彙編·西南卷》（北京：北京圖書館出版社，1991 年），頁 70。

²² 林孔翼輯錄：《成都竹枝詞》（四川：四川人民出版社，1982 年），頁 49。該詩作者楊燮，字對山，成都人，嘉慶六年（1801）舉人，作有「錦城竹枝詞百首」等。

活動。²³參與者在賽會現場，恐怕不見得能感受到濃厚的宗教氣氛。

當然，蓋華信仰在清代四川必然有足夠規模或普遍性，才有撰寫科本的價值／需要。昔日的老蓋華山如上所述，全山沿途已以朝山為規劃有良好的建置發展，至於川內其他地方也有不少蓋華寺，如青城山有「蓋華廟」由道人主持，²⁴灌縣「小蓋華廟」有虔誠居士得道成仙的傳說，²⁵遠在號稱六百里外的崇慶縣「小蓋華」，自乾隆中期儼然已是地方朝聖、信仰中心，²⁶看來其崇拜不限於佛寺、道觀或民間信仰，且蓋華祖師信仰不但有持續的中心聖地，還向外傳播深化。不能知道源起，但如此崇拜盛況是可能出現專門儀式的呼聲。應運而生的新科儀在賀壽之外，又是否可以運用在其他哪些情境以及規模，是否所有的蓋華會都聘請道士行〈祀供蓋華〉，雖然有科本留下，關於它實際的使用還沒有充分的了解。同時，寺院僧人必然也會為這位佛教祖師舉行佛式法會，兩者間的關係與搭配方式，聘請道士的來源等等，是下一步可以探索的。

不同於觀音作為一位具有全國性知名度的佛教神明，蓋華祖師的崇拜侷限在地方。因與地方信眾有直接的靈驗信任關係，形成很常見的信仰——許願——朝山還願的模式，然後被固定下來，並沒有太多佛教教義上的特質，或是明本自身的教誨被凸顯。對祖師的來歷，科本也僅簡單提到：「道本西蜀，亦何情於中夏；師來蓋山，乃憫濟於僧流。」（3a-b）在信眾的崇奉實踐面向，固然蓋華祖師是本地知名高僧，方志或文學不多的記述多關於神會或朝山活動，許願及虔誠信仰的靈驗故事，並沒有發展出與祖師傳說結合的法術傳統，或特殊神能取向的崇拜方式。²⁷

²³ 規模大的宗教活動，很自然因為人潮聚集而複合各種非宗教性的活動。在成都，如直到晚清民國，青羊宮為其主神之一太上老君賀壽的「老君會」（二月十五），有很多趁此人潮舉辦的各類其他活動，如花會、勸業會（招商）、打金章（擂台賽）等。

²⁴ 青城山古常道觀輯：《青城指南》，收入《中國道觀志叢刊》第8冊（江蘇：江蘇古籍出版社，2000年），頁23ab。

²⁵ 徐昱等纂輯：《灌縣鄉土志》下冊（北京：國立北平圖書館藏1907年刻本），卷之2，頁16a。

²⁶ 謝汝霈修：《崇慶縣志》（北京：中國國家圖書館藏1926年刻本），卷9，宗教，頁8ab。

²⁷ 相對於本地蓋華崇拜的樸素，佛教僧人與地方信仰結合的形式在如閩南就有很豐富的變化，如同樣都是原為佛教僧侶而成為道教神祇的普庵法師、張聖君，他們都在結合當地法術後積極地進入道教與民間信仰，是相當值得進一步比較的對象。此現象並非孤例，在各地都有不同的發展，甚至同一位神祇也會出現不同面貌。見如譚偉倫：〈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年10月），頁131-156；譚偉倫：〈從贛西北佛、道

本科在內容上也顯得簡單，篇幅、耗時都短，是很標準的朝科。啟師部分除了頭兩位「蓋華鍊道明本祖師」、「蓋華得道九華真人²⁸」，之後所開列的皆為道教神明，列入了較多川地地方神明可能是一個特色，如十二金仙、川主、土主、藥王（以上合稱三聖）、梓潼等，然在位階次第上頗有商討的空間。在內容中對蓋華祖師其人的生平或神蹟也沒有具體敘明，較相關的僅有「山上鍊道法，普度世上人。願消身業罪，宏開方便門」（1b），這樣的慈善宏業確實足堪成為地方崇拜、開一脈之山，此正朝科儀的問世就是為了一個大型神會，滿足地方眾望所歸的崇奉，而缺乏對這位祖師本身與佛教信仰的突顯。

本節最後一個例子是「放生」。廣成科儀裡的放生科並不複雜，施行上較特殊的地方是需要到江流河口處，放生的對象分作禽鳥羽類（若純為此類可以在山林中作）、魚龜水族兩類。作法上大約是啟稟本境河伯龍王等神靈，說明放生情志，寅具香燭信儀上供，最後誦經放生，祈求福佑。與前述例子不同，「放生科」已沒有刻本留存，也未見於清季留下的幾件《廣成》目錄中。據信完整的本子在上世紀就已散逸，民間還保有零散不全的抄件（完整程度不能確認）。然而本科在改革開放之後漸次恢復的道教活動中，算是早的，約在 1990 年代就又重新舉行。近年各處作放生科有越多的情勢。使用科本則較多元，有的是以舊手本為底本補充完善（一說其實有完整的手本留存，但沒有公開），也有聽聞高功重新編寫。在方志文獻等教外資料中，它在出現頻率與縣份紀錄上都是很高的一科。可見即便缺乏流通科本，本科的復興必然是因為對信眾來說是很必要的。

從觀念與文辭上來說，放生不是道教或佛教所獨有，作法亦相當多樣。²⁹本地放生的特殊之處是傳統上四川道士要在農曆四月初八，即佛誕日來作。佛誕日又稱「浴佛節」，佛寺中要作佛會，此時兼作放生，這很常見的；但本地佛教並沒有強調或限定在佛誕日來行放生儀式，十月初八的「大涅槃日」可能獲得更多的

度亡儀式看二教共通儀式結構》，《華人宗教研究》第 8 期（2016 年 12 月），頁 65-105；謝聰輝：〈閩中瑜伽法教官將的來源與特質考論〉，《輔仁宗教研究》第 40 期（2020 年春季號），頁 71-98 等。感謝審查人的建議。

²⁸ 九華真人未詳。

²⁹ 關於放生的討論頗多，其中如段玉明指出於四月初八之期，在宋時起因與祝聖壽結合在一起，很快推廣開來，成為全國的現象，參段玉明：〈佛誕放生的來龍去脈〉，《中國宗教》2012 年第 2 期，頁 40-42；筆者以為這是有說服力的推論，然是否此觀念約定俗成或實際擴展到該時四川佛教影響，此例裡不能看到。

重視。從各種民俗活動記載來看，在佛誕日從事放生，甚至是組織「放生會」——沒有指定是佛教或道教，很早已經出現；³⁰也就是其中也包含著行使廣成放生科儀的情況。

在民間來說，信眾或許有較偏向佛教的想像，如「四月八日，『釋迦佛誕辰』。人家市鯪鱖魚鱉，盈挑盈擔，以鑼鼓香燭放舟送之江中，謂之『放生』。」³¹不過也出現過記載：「四月初八日。游雷神祠觀放生會」，³²例行在道廟中來舉辦，可見本日由道士主持作放生科、在道教宮觀行事亦所在多有。然而對信眾來說時間（是否與佛教背景有關）或地點（佛寺或道廟）的區辨之處，應該沒有被特別意識到。

雖然缺乏科本，我們看到廣成的專用文檢《心香妙語》「放生疏」（四-73）當中指出要體恤「上帝廣好生之德」，所以應當有放生之念，如此才能「贖物放生迎祥」（58a），其實通篇我們看不出放生科需要在佛誕來作的原因或歷史背景，而讓四月初八的放生與道教緊密扣連，³³卻是來自田野中多位廣成道長對此慣例的肯定。

在這個例子來說，放生受到道教信徒普遍接受，原因已很難追尋。或許是興盛之時佛教勢力較大或已太普遍約定成俗，使廣成傳統沿襲了（配合？）在四月初八來作放生科。科儀實作本身，並沒有受到佛教影響，內容上也沒有添加與佛教相關的語彙、精神。現在的道士們態度上則像是習慣／默認了信徒若在作放生時與佛教產生聯想，保持不置可否的中性態度，仍維持傳統在這天作儀式。我認為這裡重要的是，可以說道士是明白此道教背景下，也了解可能被產生的誤會，仍保持傳統，不作說明糾正。

³⁰ 昔日在四川的相關記載很多，如傅崇矩：《成都通覽》，頁 37、244；王笛：《茶館：成都的公共生活和微觀世界 1900-1950》，頁 81，與竹枝詞等；或如陳法駕、葉大鏞等修：《華陽縣志》：「延僧道就船念放生經咒。」（民國二十三年〔1934〕刻本），卷 5，頁 10a。

³¹ 《重修成都縣志》（1873）「歲時民俗」，轉引自丁世良、趙放主編：《中國地方志民俗資料彙編·西南卷上》，頁 2。

³² 「成都之有期遊覽所」，傅崇矩：《成都通覽》，頁 37。

³³ 當然放生並沒有限定在四月初八才作，一些陰法事在功德環節也會加入，如〈廣成儀制·漂放蓮燈〉。

五、科儀文檢中的佛教敘述

上節討論到從留存的科儀本可知，廣成科儀在編纂時，確實有參酌吸收佛教要義，以及對佛教神明呼求祈福的需要。科儀文本的造作，我們看到的是編纂者如何看待、描述佛教神明，比如關於眾神的位階、各神的成聖傳說、職能功效，並且身為道士立場如何認識、引述、詮釋佛經或傳說中佛教神明的特質。科儀本通常被視為主體架構、劇本般的存在，是固定不易的部分。如果說它是在意義傳達上，最節制、最去蕪存菁的展現；那麼文檢就可以視之為繼承其要義，但針對專門、設定靈活的書寫。

這裡提到的文檢集與廣成科儀都是相搭配的，很能作為彼此作法的互相應證。文檢材料的優點是，不論當初撰寫是為了某場法事專用，或意在流通為泛用公本，它有一個特定的使用背景為考量，較能反映當時社會的（某些面向的）實狀，一個程度上可視為發生過的史實／事件。文檢的可貴在於它留下了一些事實內容，特點是專注滿足齋主特定的請求，來建構以此訴求為中心的儀式架構設計，而不只是與某個科儀或神明會相關。

除了上述直接與佛教神明有關的幾套科儀，廣成傳統在作道場時也會加入佛教的元素。然不論是例外或是常見，這個現象幾乎不可能從科儀本看出來，這時就只能從相關的文檢集中看到可貴的痕跡——雖然也相當侷限。

在陳復慧所撰寫搭配廣成科儀使用的《雅宜集》中，留下了幾則不同情境與使用方式的文書。〈為龍溪廣福寺鑄報鐘記〉（一-19）是一則面向民眾募款的告示文，該寺自戰後蕭條中重新修建，向信眾募資專款來修復報鐘與佛磬。根據本文，廣福寺是一座由南海來的僧人寶圓，在明弘治八年（1495）開建的佛寺，³⁴歷經兵燹，於清康熙甲午（1774）重招僧人住持。文中鼓勵「宗門法子」、此邑善人捐貲，並承諾將作嘉名記以留存後世。

在《雅宜集》中有多則為了為修復寺廟公開募款的文告，為佛教的應只有這一通。³⁵廣福寺從開山到翻新重修，都是座由僧人主持的佛教寺院，沒有與道人駐錫、進行道教活動的事蹟。文中更寫到「選佛有場，每應地靈而建」、「奉之梵

³⁴ 根據文中提到了「吾汶」，筆者推測是指汶川的龍溪鄉。方志無記載。

³⁵ 尹志華以為還有一通〈為永續菴募洪鐘小引〉（一-24）。因筆者於該通文書沒有辨析出佛教的意味，也未審知永續菴背景資訊，先列入不討論。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44。

宮，嗚呼焚獻，如斯不愧宗門法子」，可見作者為文為該寺募款，很清楚地定位廣福寺就是一座佛教寺廟。可惜關於陳與該寺的互動因緣種種，文中都沒有提到。尹志華認為佛教寺院請陳復慧撰文，可能是推崇他的文采（2010：44），考慮到陳氏的豐富閱歷與當時道人有應制詩文的風尚，僧道在日常間互動是很可能的。

〈為古長生觀六月會事〉（四-10）留有 12 對聯句與 3 個匾文，這是作為法會期間張貼在不同地點的專用聯文與匾文。從文句可知，這是為了灌縣古長生觀（伏龍觀）的六月壽會（即顯英王的壽會）事前準備之文書。³⁶顯英王就是戰國時代著名的治水專家李冰，因其治水福澤巴蜀，故川地人民又尊稱他為「川主」。賀壽法事的主科自然是〈川主正朝〉（十五-36），川主作為護佑川境各種民生的重要神祇，宏大的壽會活動在灌縣都江堰一帶極熱鬧由來已久。

廣成科儀中已將川主納入道教神明譜系，同時也是在道廟中舉辦的慶賀法事，各方面來說都與佛教無關。並且，就同事件的另一則文檢〈為長生觀修建顯英會都意〉³⁷中所辨識出法事的科目，也明顯全是廣成儀式與佛教無涉。有趣的是在其中三個聯句裡，出現很明顯的佛教意味：

「佛堂。一念通天培淨果，千聲禮佛迓純禧。」

「小門。菩提有種原從善，功德無涯祇（祇）在修。」

「小門。萬福門頭由善入，三生福果自修來。」

大型法事期間開設經堂／經壇是固定設施，讓經師、信眾居士有專門的清靜地方誦經。特別闢設佛堂便非常值得注意，這表示著在道廟伏龍觀中為此臨時設置了誦念佛教經典的場所。大型法會期間信眾虔誠參與並不罕見，廟方也很鼓勵參加者一同誦經、「隨堂參拜」來多獲福佑功德。一般經驗而論，誦佛經的活動不會與道教科儀（或專門誦唸道經的經壇）有互動，設置佛堂也不是常態。是誰要求／作主在其中設置佛堂、想在這五天的法事中來誦念佛經、安排了哪些佛經目前已不可考，很大的可能是領銜主事的官員會首大功德主中，有人提出的要求，這是實際活動中容易遇到的要求與變通。這個做法在主辦方來說就是置之別院，畢竟

³⁶ 根據其他文檢「顯英會」例在農曆 6 月 20 日至 24 日，舉行五天。一些地方有以「川主會」行之，往往伴隨墟市演劇，成為地方盛會。

³⁷ 《雅宜集》3-39。能夠確知的其他科事有：川主正朝、玉帝正朝、禮斗、供天、鐵罐斛食、漂放河燈，都是《廣成儀制》的科儀內容。

對法事進行不造成負面妨礙。

同樣也是聯句，文檢集中還收有廣泛創作給一般情境泛用的〈諸神〉（四-15）一項，給道士有類似需求時挑選使用。收有 8 對聯句與 1 個匾文，其中一個是對韋馱：

「護法著神靈，豈止釋門方供奉；
鎮山稱保障，亦從吾教默昭真。」

點出雖然韋馱身為佛教的護法神，在川西道教亦承認，或想拉攏祂使亦為道教所用。四川道教宮觀中是否供奉韋馱，或在法事中請任護法（兼請，或取代王靈官？）的情形並沒有被強調過，需要更多調查。

陳復烜校輯《心香妙語》有 6 通關於佛教神祇的文檢，分別是對「釋迦佛」（2 通）、「阿彌陀佛」（1 通）、「觀音」（2 通）、「定光佛」（1 通）。³⁸

在這些標題的下方都有小號字標註日期，很明顯地向這些佛教神明上表文或作儀式，是有特定的時間點（疑平時可能不會作，或就不請道士作？）而且大概都是聖誕日：釋迦佛四月初八、阿彌陀佛十二月十七日、³⁹觀音六月十九日（成道日，非聖誕；這裡可以呼應上節提到川地更重視慶祝觀音成道日的傳統）；定光佛正月初六。底下各就疏文稍作摘句：

「香焚金鼎，結寶蓋於鷲頭峰上；燈燦銀台，放華光於雞足山⁴⁰中。」（釋迦佛其一）

「吼聞獅子之聲，行顯龍翔之步。」（釋迦佛其一）

「麥秀兩歧，正炎帝承離之月；螢敷八莢，適釋迦降誕之辰」（釋迦佛其二）

「願力弘深，神通廣博。種菩提子於娑婆境上，駕般若船於寂滅海中。」（阿彌陀佛）

³⁸ 在目次上依次為：一-6~11。

³⁹ 一般咸作十一月十七日。是《心香》刻版有誤或川地特殊傳統，尚不能確定。

⁴⁰ 雞足山位於雲南大理，是佛教名山道場。於道教來說他也是龍門支派「西竺心宗」開創者雞足道人黃守中（月支人，原名野恆婆闍，生卒年不詳，極有神通，據傳活躍在清初至中兩三百年）最初的修練之地。西竺心宗精長斗法，向來被認為與川西一些廣成傳統的祕法有關係。

「興大悲心，垂正覺眼」（觀音菩薩其一）

「南方催赤帝之歸，素秋在即；西海慶白衣之降，諸夏咸欣。」（觀音菩薩其二）

「吉郡傳衣，顯著鳳州之跡；臨汀飛錫，驅除蟻寇之鋒。」（定光佛）

文句仍維持道教擅長的文疏寫作模式，以及用詞排句，在複合了道教精義下，展現對兩教併立、尊重的態度。陳復烜在編纂《心香》裡常在文句底下以小號字標註典故出處，如在「釋迦佛其一」中就標註採用了《緣覺經》與《傳燈錄》，不論其理解得當與否，可見陳氏對佛教見解的刻意與落力頗深。

六、科儀文檢中所見的僧人、居士請事

道教宮觀內舉行的法事其實頗為固定，大約是跟著一年的歲時節慶在走，這類日期天數等安排上變異小，其餘就是額外事項。所以整個川內法事數量蓬勃、變化繽紛，主要還是來自外出赴招或私人請事。私人請事在道教法事中佔的數量比例很高，內容背景也差異很大。可惜事實紀錄很少，目前的宗教活動也流於低潮，限制了我們的了解與想像。

《雅宜集》留下了四通與佛教非常有關係的私人法事紀錄，這四通分別呈現了四種很不相同都極有意思的情境，先以齋主是和尚或信士，分為兩類來介紹。

〈為覺乘寺僧人禳星疏〉（二-28）是一通因星躔不順投拜北斗求解禳的文疏。由覺乘寺禪林、信奉三寶的釋子○，並合寺法派人等請事，於該寺之中建壇行「太上消災延生醮事」一中。根據陳言，法事是為了其師某——詳述了本命受生時辰，以及所屬之北斗星君照下，因自某月以來疾病纏綿久未能癒，認為是犯了凶星，所以需要崇玄禮斗，以禳星祈恩、消災保泰。簡單來說，除卻了齋主與病人都是釋門中人，又舉行的場所在佛寺之中，這完全就是一場常見的因為疾病所打、夜間行事的拜斗法事。

並且，除了上述有清楚描寫僧人、寺廟的句子之外，整通文檢來說，也就是篇很正常的道教禳星疏文。需要具明個人生辰八字，根據很標準的道教拜斗思維：「寄形於三教，稟命於七元。災祥所隸，懇禱是陳。」、「（伏乞……）正星度於躔間，回凶作吉；錫元麻於梵宇，解厄消災。」最後還是強調了作為僧人的身分特質，請禱能「克保僧躬痊泰，法智圓明，了無翳障之侵」。

雖然俗話說「和尚不拜斗，道士不放焰口」，但其實川內有些地方的道士是會作「焰口」的（一說只是迎合信眾的口語，實際上作的還是「鐵罐〔施食科之一種，川地常用的拔度科事〕」），而釋門中也有會行禳星法事。目前對請事僧人和覺乘寺都沒有進一步的資訊，我們不清楚該僧人聘請高功陳復慧前去拜斗，是因為哪些考量。比如是陳氏的好友舊識，或是即便身在佛門也很深信拜斗禳星的功用。另一個值得注意的點是法事在佛寺中舉行，非常可惜此事件沒有相關文檢留下，對於有哪些因地制宜的設定或禁忌等，不能知道。這是道教科儀安排上能展現彈性與高配合度的重要例子。

〈為龍潭寺僧人圓寂建齋意〉（三-51）是為臨濟宗⁴¹某代宗師圓寂，為卜吉入龕，「煉性還真，遐升樂園」，所行多日道場。時維十月初冬，臨濟宗龍潭寺祀奉三寶的合寺孝派人等，「投詞玄教，授意羽流」，於剎中建壇設啟「靈寶九鍊大齋玄釋廣度道場○晝宵」。多日法事中「齋意」文書會在較開頭的科目使用，啟請高階神明說明本意，所以宣讀這通文書的科儀需要有高功具職，並共同上言於：

「無極大道金闕元皇上真大聖元始天尊 几下
西方極樂世界調御教主釋迦牟尼文佛 蓮下」

文中書明，行道場目的在「薦師遷神，度品報恩」，看到不論是薦拔、接引、靈寶齋等都是道教科儀的概念；雖然沒有節次留下來，但應是合於靈寶齋規制的陰齋拔度道場。關於誦經與凡儀稍有描述，展現了佛門弟子的面貌，壇內將誦誦佛教的《妙法蓮華經》及其它經、懺，進「靈山佛都表文」；同時也會宣演道教《度人經》義、供蘭膏淨供、蓮炬，行九煉鴻儀。最後燒化冥財、傳給公據與大戒。⁴²

一般來說祈冥福是佛教法事的強項，又況乎在佛教寺院中為一宗之宗師行多日薦拔法事，是本例非常值得開展討論的重點。很可惜這個孤例還沒有進一步關於節次、籌備上的文書紀錄留下來。此外，如純佛教的超薦道場應該也有舉行，未確知是同時或先後；本文中雖也祝禱願能魂歸淨土、上品蓮鄉，然作法與操作

⁴¹ 禪宗南宗的五大流派之一。是川地的重要宗派，如據張開文等纂修：《合江縣志》（民國十八年〔1929〕刊本），該縣僧人屬臨濟宗者約十之八九（餘概為曹洞宗）。

⁴² 這裡所指不明。若以廣成傳統來說，此處當給「太上敕赦生天寶籙」與「九真妙戒」。

意義上佛道兩教的差異（或就齋主和尚來說優缺點何在），都很值得析分；若能找到其他例子，都可能接著開展討論。此前研究者雖然已注意到了此例中與佛教之互動，然尹志華先生僅指出「僧人去世，請道士建齋超渡，可能是鑒於陳復慧乃科儀名家」（2010：44），此說固然在理，可惜未再深入。

〈為張姓母病許誦藥師經卷母亡就齋悔願疏〉（二-46）是為一位張姓孝子投詞，昔日他在母親重病時許願要敬持《藥師經》，冀望能獲得感應，得佛力而維靈，以增延母壽。然終究慈親遽逝，所以延請道士建齋上疏，其一請註銷昔日許諾誦經之願，再則乞母親能早證樂邦福海，生者家宅安康。

就陳詞與祈願來說，這是相當符合道教科儀邏輯的。特別是為了某事向神祇發願許諾，不論是完成（與否）或因故取消，信人都需要上疏請神明作主勾銷，這是為了不使咎責累積。觀本文所許的誦經是「藥師上品，釋教名經」，也就是《藥師經》與其他解釋疾病為主的佛經，卻又要透過道教法師乞「佛慈洞鑒」，實踐的細節上留下相當多想像的空間。

〈初登懺堂悔罪乞恩疏〉（二-53）是為一位為家庭子女辛苦劬勞的年長女性，想在後半生發心入法門，藉修省力行，欽崇三寶，跳脫輪迴。這位毓形坤道的信女初入法門、初登懺堂，需要先請道士為之禮懺謝過，方能祈求後福。從陳詞可知，這個儀式是「禮佛禮真，即兩門而並奉；受經受戒，合眾善而同歸。」推測這位中老年的婦女，是同時皈依了佛與道，受一定程度的戒，成為出家淨修或晉身更資深的居士。當中的「登堂禮懺」推測或許可能與當地善堂活動有關，大概不是嚴謹的全真宮觀。在這個例子很清楚是位常年在俗家奉修的虔誠居士，當皈依禮敬佛與道時，她優先選擇了以道教儀式進行。

最後，《心香》中與佛教相關的文書，僅以篇目上有標註有「僧」者計算，就有 46 則。簡單歸類可見：常規與多時平安（平安醮）8 通、禳星（生病或預禳）6 通、保安（亦星辰類）2 通、修造（寺院、居家延僧）2 通；⁴³四時祈雨 4 通、四時祈晴 4、祈雪 4、看經禳蝗蟲 8（前四通有目錄無內文）、順水 6、禳火 6。⁴⁴

從標題與內文推測，當中可能多數其實不是由道士行事的，而有可能是作者（道士）受託為僧人撰寫的通用範例文疏。可惜作者沒有對文書中的這些部分留

⁴³ 皆收錄在〔清〕陳復烜：《心香妙語》（成都：青羊宮印經院，1906年，現代手工印刷），卷1，依次為頁34-7、51-4、59-60、65-7、70、72、77、83-4。

⁴⁴ 同前註，卷2，頁8-9、34-5、17-8、43-4、21-2、47-8、56-9、121-3、128、136-7、156-8。

下說明，不能確定其撰寫的原因、目的、對象究竟如何。有文采的高道為人捉刀代筆大概不讓人意外，將這些文句留在文檢集中的意圖較值得探討（如此，則此文檢集作為後學道士參考的功能性便減低，個人文集的色彩則較濃了）。如底下一些引文：

「援命釋迦弟子，聿修梁武齋儀。」（上元平安，僧）

「伏願，觀世音菩薩敷呈妙音梵音海潮音，消災障如來俾脫業障罪障煩惱障。」（常規平安，僧）

「星辰有吉有凶，禳之貴早；佛法無邊無量，感而遂通。」（預禳，僧）

「謹按阿羅遺教，聿修梁武齋儀。」（見患禳星，僧）

「伏願，熾盛光吉祥之善果，自此圓成，生老病死苦之涅槃，從茲解脫。」（僧見患禳星）

「遂梵天之感應。」（水後酬天，僧）

「伏願，借功德池涓滴之恩，消滅煩惱；現清涼山圓明之照，垂知慧觀。」（禳謝火厄，僧）

「欲借東海觀音之法雨，冀消南方熒惑之飛煙。」（火後酬謝，僧）

「昔喜目連敬設盂蘭盆之會，今皈焦面聿修伊蒲供之儀。」（中元平安，僧）

法事道場同時敦請僧道來主持，在民間富戶所見常是為了排場炫富；當然也不乏一種重複保險的心態。因為佛、道法在儀式功能上本就各占勝場，所以並治一堂、截長補短，不能說不是一個理想的做法。如此進一步想，雖然僧人來向道士請託作法事實在罕見，倒也不是沒有可能。本節所舉例子都是私人請事，這些例子可進一步認為齋主——特別是僧人，肯定了道教某些法事是深具效果且必須的，意義較大。

七、小結

本文以川西一地道教科儀《廣成儀制》傳統的教誨與實踐為例，說明從中看到與佛教在儀式中互動的多個層次。依次可以分作佛道在法事上（特別是公眾議題上）的合作、從道教科儀書文本看到的佛教、道教科儀使用文書看到的佛教，

以及科儀文書中實際事例中表現出的對佛教的態度與應用。從這幾個層次逐漸可以看到，隨著關懷事項愈清晰細緻，佛道間的互動才愈明顯地實際起來，此更能夠展現道士安排上的考量或巧妙之處，貼切地給予信士在科儀的說服力。

固然，道士與和尚交往唱和歷來不乏故事，道士與僧人在科儀儀軌，甚至是術法上的交流亦所在多有。然而兩教的各自發展在諸方面愈趨成熟，則交流學習或常相訊問的對象，便愈侷限在教內，我們也就更不易關注到這些故事。筆者在田野中亦有同樣的感受，這是與道士或同事閒聊時很意外才會迸出的小例子（甚或是八卦），不是日常會被關注、談論的話題。將這個面向稍加聚焦彙整，引起比較交流，可能是這篇的重要貢獻。本文並非在疾呼佛道交涉研究的重要性，而是在所整理的道教教內事蹟中，從有相形明確的時間地點資料，以一個雖然較窄但特殊的觀看角度，即當道士——受過深厚道教教義與儀式訓練的專門者，當需要與佛門互動，他們真實的反應與做法，其間的變化與多樣，實非理論所能想像。礙於資料，本文尚停留在文字整理與疑問爬梳，在新材料還不夠充分，提供一些歷史面向，希望促進了解清代民國川地佛道發展，曾真實發生過的狀況。

本文的思考脈絡，在從不同層次中看到的佛道交流之下，探問身為道士是否有，且如何有意識地拿捏對佛教的態度。從各四個小節分別出現的情境，官方（或外力）促成的合作、科儀本的造作、配合科儀所撰寫文檢中的反映、兩造信仰者因為儀式造成的互動，基於文字資料呈現的簡短的事實中，嘗試建立在川西佛道互相了解過程中的真實面貌。這是初步的嘗試。

其次我以為，雖然相關資料留下的很少，文檢中對有佛教面向的需求所作的彈性變化，相當有討論意義。本來，科儀書的制定是立下道門內的典範，使道士能依科闡事，濟世度人。當實際面對到問題，如何貼切溫厚地配合，使請願圓滿達成，深深考驗著道士對科儀、對教義的體悟；展現在實踐上，便是自問：最圓滿的做法何在，施行上的分寸又何在。這些問題在道士們協助處理佛教相關問題時很好地浮現了。雖然因為資訊的缺乏還不足以充分回答，仍幫助我們設問了更多的可能。這些例子生動地擴張了我們的想像。

本文從道教的觀點出發，嘗試探問道教道士在科儀的角度如何看待、想像佛教。認為在愈實際、個人性的需要底下，僧道間的互動將顯得愈真實且生動。這是完全站在道教立場看到的情況，不免失之偏頗、不夠深入，期待接下來繼續處理反之亦然之疑惑，窺看在佛教與僧人的心中，如何對道教科儀作定位與評價。

徵引書目

〔傳統文獻〕

〔清〕陳復烜：《心香妙語》，成都：青羊宮印經院，1906年，現代手工印刷。

〔清〕陳復慧：《雅宜集》，成都：青羊宮印經院，1906年，現代手工印刷。

_____：《廣成儀制》，「白雲深處人家」網站，網址：
<http://www.homeinmists.com/index.htm>（檢索日期：2022年6月23日）。

_____：《廣成儀制》，收入胡道靜等主編：《藏外道書》第13-15冊，成都：巴蜀書社，1994年。

〔近人論著〕

丁世良、趙放主編：《中國地方志民俗資料彙編·西南卷》，北京：北京圖書館出版社，1991年。

丁仁傑：〈女神拯救父權社會？！女性成神歷程中的性別對話與靈驗展現〉，《華人宗教研究》第17期，2021年1月，頁27-81。

王笛：《茶館：成都的公共生活和微觀世界1900-1950》，北京：社會科學文獻出版社，2010年。

王鑑清等：《民國·巴縣志》，台北：學生書局，1967（1939）年。

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。

巫能昌：〈做道和做覲：閩西上杭一帶的道教傳統〉，《華人宗教研究》第8期，2016年12月，頁107-134。

李世偉：〈以觀音為師——觀音與媽祖、陳夫人、玄天上帝之信仰互動〉，《宗教哲學》第87期，2019年3月，頁107-123。

李豐楙：〈制度與擴散：戰後台灣火居道教的兩個宗教面向——以台灣中部的道壇道士為例〉，《臺灣宗教研究》第2卷第1期，2002年12月，頁109-144。

_____：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期，2005年09月，頁11-55。

吳佩林、曹婷：〈《清代南部縣衙檔案》中的祈雨文獻研究〉，《民俗研究》2017

年第 5 期，頁 66-78。

林孔翼輯錄：《成都竹枝詞》，四川：四川人民出版社，1982 年。

林振源：〈地方道教研究：以閩南與臺灣道法二門為中心〉，《臺灣宗教研究》第 16 卷第 2 期，2017 年 12 月，頁 123-154。

青城山古常道觀輯：《青城指南》，收入《中國道觀志叢刊》第 8 冊，江蘇：江蘇古籍出版社，2000 年。

周開慶：〈四川的求雨風俗〉，《蜀事叢談》，台北：四川文獻，1976 年。

段玉明：〈佛誕放生的來龍去脈〉，《中國宗教》2012 年第 2 期，頁 40-42。

徐昱等纂輯：《灌縣鄉土志》，北京：國立北平圖書館藏 1907 年刻本。

陳法駕、葉大鏞等修：《華陽縣志》，民國二十三年（1934）刊本。

張開文等纂修：《合江縣志》，民國十八年（1929）刊本。

曹成建：〈「俯順輿情」重於「消除迷信」——1936-1937 年四川害災中政府對拜神祈雨的態度〉，《民國研究》2009 年第 1 期，頁 24-37。

曹樹基：《中國移民史·第六卷清明國時期》，福建：福建人民出版社，1997 年。

傅崇矩：《成都通覽》，成都：成都時代，2006（1909）年。

鄭光路：〈1936 年的四川大饑荒〉，《炎黃春秋》2001 年第 6 期，頁 55-59。

蔣馥蓁：〈誰可以登壇行道？——試論四川「廣成道士」的身分認同〉，收入丁仁傑主編：《道教復興與當代社會生活：劉枝萬先生紀念論文集》，台北：中研院民族所，頁 243-266。

謝世維：〈宋元道教清微法與地方密教傳統〉，《華人宗教研究》第 9 期，2017 年 1 月，頁 7-44。

_____：〈道教抄本文化：近代道壇抄本之特質及其復興〉，《東華漢學》第 31 期，2020 年 06 月，頁 173-200。

謝汝霽修：《崇慶縣志》，北京：中國國家圖書館藏 1926 年刻本。

謝桃坊：《成都東山的客家人》，四川：巴蜀書社，2004 年。

謝聰輝：〈閩中瑜珈法教官將的來源與特質考論〉，《輔仁宗教研究》第 40 期，2020 年春季號，頁 71-98。

羅丹、徐天基：〈華北地方道教儀式：以當代河北廣宗縣三旦夕村醮為例〉，《華人宗教研究》第 9 期，2017 年 1 月，頁 133-211。

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 年 10 月，頁 131-156。

- _____：〈從贛西北佛、道度亡儀式看二教共通儀式結構〉，《華人宗教研究》第8期，2016年12月，頁65-105。
- Boltz, Judith M. “In Homage to T’ ien-fei.” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No.2, Sinological Studies, dedicated to Edward H. Schafer (Jan.-Mar., 1986): 211-232.
- Chiang, Fu-Chen. *Models in Taoist liturgical texts: Typology, Transmission and Usage. —A case study of the Guangcheng Yizhi and the Guangcheng tradition in modern Sichuan*. Ph. D. diss., École pratique des hautes études, Paris, 2016.
- Goossaert, Vincent. “Is There a North China Religion? A Review Essay.” *Journal of Chinese Religions* 39.1(Jul. 2011): 83-93.
- Sangren, Steven. *Filial Obsessions: Chinese Patriline and Its Discontent*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan; 1st ed., 2017.
- Yu, Chun-Fang. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Zürcher, Erik. “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence.” *T'oung Pao* 66.2, Livr. 1/3 (1980): 84-147.

Daoist and Buddhist Interactions in West Sichuan since the mid-Qing Dynasty from the Perspective of the *Guangcheng Yizhi* Tradition and Related Ritual Documents

Chiang, Fu-Chen*

[Abstract]

This discussion will focus on the *Guangcheng Yizhi* tradition, a Daoist ritual tradition that has been popular in the Chengdu Plain in Sichuan since the mid-Qing Dynasty. Through the analysis of relevant Daoist texts and ritual documents (*wenjian*) directly linked to Buddhism, I examine the Daoist perceptions or interpretations on Buddhist gods, legends, and allusions, and how they were transformed in rituals and interactions between Buddhists monks and daoists. From the perspective of Daoist practice, I explore why certain rituals are used, the contexts and considerations for their use, and hope to discuss in turn the influence and the active role of Buddhists in their elaboration. Based on the content of the text, the inquiry is divided into four aspects: cooperation organized by official (or external) force, additions to the ritual text, direct traces of the cooperation in the ritual document, and interactions of the believers through the ritual.

Keywords: *Guangcheng Yizhi*, Daoism in West Sichuan, Daoist ritual, interaction between Buddhism and Daoism

* Visiting Assistant Research Fellow, Center for the study of Chinese Religions, National Chengchi University.