

※「當前道教材料的發現、編纂及問題」專輯※

寫本道經：《道法海涵》叢書 的編行與運用

李豐楙*

百年來學界道教研究的突破，始於《道藏》公開刊行後，不再只是名山經藏或圖書館珍藏；其次就是數位化的普及化，連「道教考古」的材料也盡錄其中，但在道教史還有一段亟待補實，就是明中葉以後迄今的四百餘年。這段歷史雖不能說盡屬空白，卻也存在許多的欠缺，有待學界拾遺補闕，這就有賴失收的刊本及寫本。從《道藏》到《道藏輯要》，此四百年間，尤其近當代，常被論斷為停滯、僵化，原因就是文獻不足徵，此乃激發晚近續修《中華續藏》的主因。歷來修藏常被視為盛世大業，因其資料龐雜、卷帙浩繁，故常須由官方主導其事，委由道教領袖凝聚一時人才，方足以承擔修藏大業。當前進入現代社會後形勢丕變，修藏工程則可由學界與教界相與配合，問題就在寫本與珍本取得之難。由於久未纂修，近代又遭逢世變，尤其五四百年飽受科學、民主的衝擊，政治處境歷經劫厄，當前又面臨社會多元化，諸多困局均亟待突破。由於時間較近、派別亦多，其資料既多且雜，此一文化工程並非一蹴可幾，亟需整合多方資源；其配套之一即商業機制，民間出版社有能力的，即可紮下厚實的基礎，而後等待時機修成新藏。當前所能動員的人力既多，在廣搜匯整後即可集其大成，如此新舊俱有、公私兼顧，既有刊本，亦多寫本，此即修藏的一大契機。

當前所面臨的重寫明清及近代道教史，取得這些基本資料並非易事，其來源四面多方，近年來學界既已陸續展開調查，發現宋元以來道派猶存。以往在官方支持下正一派曾經整合，新法如神霄、天心正法、東華、清微及西河諸派，在地方道壇中卻能兼顧、各有取捨，其複雜的變化俱保存於寫本中。緣於未曾入藏，反能保存

* 李豐楙，中央研究院中國文哲研究所兼任研究員。

其真實樣態，此一工程既需勤求諸野，亦可從公私收藏補足其缺。《道法海涵》的編纂出版，即是補成全藏的基礎工程。這些寫本雖曾歷經文革浩劫，至今仍殘存於地方道壇中，有些則流入文物市場，其價值可與敦煌寶藏媲美。幸而為收藏家所收藏，若能將其匯聚於一輯中，即可補足明清以來的一段歷史。這些道法寫本既久經變化而能倖存，其學術價值有待今人的發現，主要在能反映地方道教與經典道教的關係，即可據以重建道教史的實態。故《道法海涵》乃將零散匯整於一，此一叢刊陸續問世之後，將有助於盛世修藏的大業。

一、寫本：中國書籍史的道教傳布方式

寫本與道教的寫經傳統密不可分，在中國書籍史上作為傳播機制，寫本系統與刊本系統並立，宋元以來縱使刊本成為書籍傳播的媒介，唯此一寫本傳統並未中斷，在地方道壇中沿用不絕，並未受到刊本系統的影響。故非屬刊刻媒介的物質條件，而關聯韌性的宗教傳統旨意。在學術文化史上曾經出現「敦煌寶藏」，當時抄寫道經被視為功德，但為何刊本技術發達後，道壇仍然維繫抄寫經訣的傳統？關鍵就在秘傳制的宗教意涵，才會形成寫本的固有傳統，這種秘傳性講究盟約乃授，才會形成寫本系統。龍虎山曾被定位為傳度受籙的中心，既匯集名山乃至各派珍藏，也經由受籙制而傳布道壇，其中既採用雕版技術，也維持經藏的抄寫傳統。如此一納一出就形成文化百寶箱效應，借此建立經典、法訣的威信，故從經典道教到地方道教，其傳布方式雖間有刊本，而無妨於寫本傳統。可見並非雕版技術的問題，而是道法傳承的秘傳性，故其形式、意義均逾於敦煌寫經。然則晚近為何出現寫本流通現象，從文物市場到網站購買俱有。發生這種變化的原因，就在大陸歷經文革浩劫後，導致道壇寫本隨道教文物而流出，從中國大陸到海外俱有，任其流散而有分散、流失之虞！在這種情況下倖經搜集者，即可彌補最近明清的一段歷史，其珍貴價值不亞於敦煌藏經洞的發現，故可視為《道藏》編修史的一件大事。

對照敦煌寫本，即可反映當時的道教實態，這批地方道壇寫本的時間較近，主要集中於明清、民國時期，故可視為道教活生生的文化遺產。如何確定其學術價值？亟需像當年搶救敦煌寶藏一樣，將這些公私收藏整理出版，故可視為學術界、道教界的珍寶。在明清道教史中的地方道壇，既與龍虎山天師府維持依存關係，也與宋、元、明、清法派、儒釋二教以及民間信仰交流，這些互動的痕跡都遺留在抄

本中。故明清道教史所呈現的空白／缺，均有賴於寫本及珍稀刊本。學術界與出版界如何共同努力，將這些流散的道法遺珍匯集出版，方可彌補明代中葉以後未曾修藏的缺憾，由此補足明清迄今道教史的罅漏。《中華道藏》既已修藏於前，宗教文獻系列叢書繼踵其後，主要都是倚賴圖書館所藏刊本；而《道法海涵》則另闢蹊徑，從雜多的寫本中甄別道法，而後按照類別選擇精要，得以補足此一學術工程。

此一叢刊與以往出版的道教文獻有何異同？《道藏》代表道教一切經，從徵集、校正以至刊行，此一龐大的文化工程被稱為「盛世修藏」，乃帝制王朝作為文治武功的文化標誌，就像清修《四庫全書》的護文之舉；同時也隱藏著帝制王朝的企圖，即借此進行宗教管理，故經典化所象徵的正統化，將政治正確施加於宗教／信仰正確，凡入藏者即表示官方認可。在一納一出間進行規範，建立道教經典的標準化，既借此保存許多經典，也趁機刪除一些道法材料；就像白玉蟾批判民間法派及巫法，只要比較《夷堅志》所載的，即可見當時地方道法的紛陳現象，而未能輯入《道法會元》的就可能流失。一般道教史撰寫者即取諸經藏，就難免受限於材料，難免存在許多先天限制。故「正典化」過程被刪除的巫法、瑜珈教，即因不符正統而失去收錄機會，也限制理解正一派如何與法派並存，地方道派如何與地方信仰共存。這種競合關係既不見於道教史，可證標準化即是一種淨化，因而失去真實的全貌。大清立朝後曾在盛世大修《四庫》，卻未趁此國力方盛之際亦修《道藏》。而這段時間正是道法紛紜之局，致使後來治史者所利用的資料大受限制，才會有僵化、停滯之說，故可說資料不全導致道教史的空缺。

有鑑於此，道教學界亟欲補足這一頁歷史，期望與近當代前後銜接，從唐宋轉型期之後，明清社會的變化即反映於道經，即以三官信仰為例，在南北朝末期確定了三元品戒系：《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》、《太上大道三元品誠謝罪上法》及《太上太玄女青三元品誠拔罪妙經》等¹；此乃三官信仰的經典基礎，但在民間產生影響力的卻是宋元明期。新出的凡有《太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經》與《元始天尊說三官寶號經》，這兩部都收錄於《正統道藏》中，在民間作為寫經的功德，就像波士頓美術館所藏的明成化六年(1470)泥金寫本，以及北京

¹ 詳參李豐楙：〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，鍾彩鈞主編：《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年），頁53-110。

圖書館所藏的康熙刊本，乃至多種刊本及寫本²。這些民間文物一旦進入圖書館後，始為學界所關注，其實仍有許多遺存於地方道壇，在田野調查中即可發現；有些則因故流入文物市場，從大陸到港澳、臺都有，雖難免失去其社會脈絡，卻仍可據以溯及當時應用的情況。其中既有刊本，而多數則是寫本，其時間常在清中葉迄今，空間則遍及大江南北各地。從寫本形成的時空狀態，即可印證「道經之河」越近當代，越能匯聚眾流，仍然持續展現其創造活力³。

元明以來龍虎山天師府統領三山符籙，其中茅山、閣皂山均沿著長江流域，此外還存在許多道派，其分布甚廣深入民間；天師府既職掌受籙制，而明清禮部亦以道會司職司管理，地方道壇在地方上活動，既須配合這種傳統體制，也因應地方社會需求，故經常兼融各派而擁有複雜的文化資源，其道法傳承雖有主從，也形成兼融並存的狀態；就像丹道一派融攝南北及諸宗，地方道壇在經訣、儀式也呈現兼融現象，證明明清道教史自有其特色。若能妥善運用這些材料，既可補益當前的修藏大業，也論證道教史將有嶄新的明清一章，並非停滯、僵化，而是相互交流。宋元時期曾經出現許多新法派，《道藏》僅錄存早期存在的狀況，真正的發展、衍變則在明清以後。這些證據就存在於田野調查中，只要匯集地方道壇所遺存的，即可知其兼攝各派道、法的情況，既維持其法脈傳統，也兼融多派而形成新道法風格。這些都遺存於寫本中，諸如文檢及啟請聖班，經常並存諸派：天心正法、雷法及清微、西河派等，表明曾到龍虎山受籙，因而增多職銜、階位。可見地方道法共享其文化資源，像雷法、天心正法等常被活用，甚至標誌於壇名而稱某「雷壇」之類。這種兼融現象既異於宋、元、明時期，如《道法會元》既吸收密教咒法，但明清時期地方道壇的變化較大，所融攝的既多且雜，故可概稱為「道法海涵」，這才是真實的歷史。從清代至今遺存的寫本，這批珍貴的資料中呈現的道教文化，即可據以重新思索明清道教史的課題。

《道法海涵》叢刊所匯總的資料雖多，也只是近代道法寶庫的一小部分。目前坊間已經面世的材料，其編輯形式不盡相同，卻有同一構想，就是作為建構歷史的

² 詳參李豐楙：〈三官考校與出巡圖：一個道教的「謝罪與功德」觀〉，正修科技大學「2019 宗教生命關懷國際學術研究會」主題演講（2019年10月25-26日）。

³ 李豐楙：〈道經之河：從四個道教實例發現容納與流變、淘汰與自淨現象〉，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年），頁363-402。

基本材料：諸如施合鄭民俗藝術基金會叢書、新文豐出版公司的科儀本彙編，以及法國遠東學院的《客家傳統社會叢書》，大體針對地區性道壇所做的調查研究。其中必然會使用許多寫本，也觸及兩個系統：刊本與寫本，主要的還是地方道壇的寫本，故可突破道藏刊本的限制；有些寫本雖來自道觀藏本，但多數屬於世代相傳的傳抄本，表現地方道教的活動實態。目前所搜集的寫本，其中既多且雜的現象，正是地方道法之間競合的結果，道壇既可兼融法派，法派也常吸納道教，有些甚至會到龍虎山天師府受籙。這四百餘年中新法派持續活躍，清微派、西河派等新出的科儀書，在明代中葉修藏時尚未及入藏；或地方法派未被接受的，其實大多兼融道法別具一格，如晚近倍受矚目的元皇教，傳布於湖南新化、安化一帶，即彰顯道、法間的相互融攝。這些道法壇各有傳授譜系，即可印證三、四百年來從未中斷。緣於新修《道藏》仍不及收錄，透過田野調查或取諸文物市場，這些珍貴資料即可輔助刊本系統，建構明清迄今道教史的傳法譜系，彌補歷史的空缺。

從「道經之河」觀察明清道教史，僅能依賴各地遺存的道法資料，發現大陸各地各有儀式傳統，其地區分布頗為廣泛。從道教大歷史觀察下的道法傳承，確信只有適應地方社會需求的，才能長久存在於地方底層，故寫本即記錄其道法變化之跡。以往道教一切經未及收錄的，迄今仍能遺存於地方道壇中，顯示其仍有創新的活力，從而呈現合流、混流現象。省思其中為何兼融諸派，其成因既因兼學以便經營；相對的也顯示《道藏》所收過於單純化，寫本的數量既多、性質又雜，就是實質提示一個鮮明的證據。所以在《道法海涵》之名下，既會取法傳統的分類，也要兼顧寫本的創新特性，如此主流與支流交錯競流，方可重寫明清道教史。此乃編輯此一系列叢刊的原初構想，既須顧其本也要通其變，期望續修新藏者能留意這些材料。

二、分類新目：新藏的體例問題

目前道教學所開拓的新方向之一，就是重視田野調查中所發現的，地方道壇所使用的經訣，經常有逸出《正統道藏》所收錄的。王國維曾經提出二重證據：經典文獻、考古文物，此外還有三重、四重證據，諸如田野調查、文物收集等，常會發現意想不到的材料，也就會激發新研究方法，才有機會突破以往的限制。近代人類學特別重視實地調查，將其使用於明清道教研究，其材料及方法異於早期的道經

文本研究。但宋元以來道法一變，從經籍目錄與田野調查即可發現其衍變之跡，前者如龍彼得 (Piet van der Loon)，後者則像施舟人 (Kristofer Schipper)，先後開啟新研究方向；其後陸續展開調查計畫的，如王秋桂、勞格文 (John Lagerwey)、丁荷生 (Kenneth Dean) 等為其著例；日本則有吉岡義豐、大淵忍爾，新世代繼起的，如丸山宏等。其地域由海外而回溯中國大陸，施合鄭民俗藝術基金會、法國遠東學院等先後出版其成果，而新文豐出版公司續有科儀本匯編，均屬《中華道藏》前後的開山之作。類此地區性調查所提供的個案，開拓了道法研究的新領域，早期大陸將道教科儀掛在儺戲、儺文化等名目下，在四大集成中先搶救音樂、戲劇，突破了經藏範圍的限制。由於道法分布的地區遼闊，學者所能做的調查範圍難免受限，故須長期累積後才能繪出完整的道教文化地圖。從這種研究背景理解寫本，到底只是廢棄物抑或寶貝？先前主要得諸文物市場，晚近則上網徵集即可獲得。寫本的來源雖未能完全明白，其性質也因分散而顯得紛雜，學界難免會懷疑其價值！但其數量龐大，匯聚到一定數目後，即可彌補明清迄今的歷史空缺。

問題是，寫本即來自文物市場，常與圖像、法器及諸物件一起，並不限於一地一壇；這些資料常被忽視，學界亦漠視其價值，認為範圍既廣、資料亦雜，並不符合嚴謹的學術材料！這種資料分散有其歷史緣由，漢學家早期在臺灣，既能見諸田野調查，在文物市場頗為罕見，縱有也僅有少數雜廁於民俗文物中。此乃緣於道法的文化傳統，經書、法訣盟誓乃授，世代傳承，用舊之後均遵古例鄭重焚化，表示歸宮歸府。然則，為何一時之間流通於市場或上網拍賣，乃因大陸在文革浩劫後，隨著改革開放，而由道壇流出，才會脫離其社會脈絡。緣於數量可觀、分散各地，亟宜搜尋後善加整理；這種搜尋動作常由民間出手，反而圖書館界並不多見，遑論學術單位進行計畫性搜集！基於這種情況，始有熟知其價值者介入，等匯集一定數量後加以整理，這種行動即民間版的編修工作。所面臨的問題即需考慮分類，由於形勢所致無法實地訪察，其程序就是先匯整所有文獻後，再就經典文本的不同性質，釐清初步的分門別類；這種考辨結果雖非傳統的三洞分類，卻切合道壇所用抄本的特性。這些秘本公開刊行後，即公諸於世而吸引有興趣者，即可據此實地查核，從而復原現地的存在狀態。

在經過長期搜集後，乃與歷來修藏互有同異，當時纂修同樣是匯聚八方，卻罕見註明其資料來源，導致時地不明，後來使用者也無從考掘；但此次寫本匯集後，雖然取諸八方卻有跡可循：諸如文檢、啓師等在細究後，均可理清其時地。這

些材料既是海涵地負，經時歷久後聚集所得，一旦數量夠多，既可參照經藏分類，也勢必正視地方道法的地區性。如此，就可整理出新體例，從而妥善分門別類，提供研究者作為參考，各依所需在田野中自行覆按，此即編行《道法海涵》叢刊的大方向。每一輯都按照類別，分批挑選出可以發現地方道法的特性，較諸《道藏》必然互有同異。在十二部中首列「本文、神符、玉訣」三類，道壇所用的仍以經懺居多，重要的仍取之於此；使用較多的是「威儀」類，原本僅排在第七。此外，排在最後的兩類即「讚頌」與「章表」，在程序中常散於儀式中，可見地方道教並未違反十二部，只是宋元以來新法紛出，雖則按照性質分別編入，其實原本三十六部予以調整後始敷所用。

三洞十二部象徵「道、經、師」體系，代表六朝時期的總架構，唐宋轉型期後道派紛出，新出道經、法訣雖有新法，唯神學架構卻未改變。明清迄今地方道壇既多且繁，其經訣寶籙愈加紛雜，從寫本中調整出可用的體例，方能協調適合今用。根據壇場所見的儀式架構，整體程序的儀式主體，經、懺類取諸明清時期的比例偏高，其中新出的僅占小部分，都是適應地方所需的信仰。即以創教期既已出世的《度人經》為例，至今沿用於齋醮中，此即冥陽俱度所維續的濟度之意，可證經者仍為不變的聖典。但隨著三官信仰稱盛後，南北朝末既有三元品誡系；宋元明期新出《三元妙經》與《三官寶經》，作為寫／印經功德而普遍化。而施用於齋醮科儀，則有晚出的經懺配合：《三官經》與《三元懺》，基本延續「首過」的懺悔古意。其他懺類晚出的數種中，切於實用而迄今沿用的，諸如大懺都在宋元明期陸續出現，如《朝天懺》、《九幽懺》之類，都在齋醮日數漸多之後，作為大型科教的标准／標誌，維持道教注重「本文」的傳統，確立其作為民族宗教的主體性。可見道經的出世時間雖有早晚，課誦所用仍取諸《道藏》，即此可以定位道教的文化主體性。

地方道壇新編儀注乃因應當地所需，須靈活變通而迭有新創，其實地方道教的經義仍然取諸經典道教，卻又能表現地區特色而有在地性。在湖南地區的道壇寫本中，既有解除雷擊死亡諸科，在喪儀程序中出現削影除標法，如稱為「金盆削影法」；唯這種雷醮的經義所在，仍然本諸雷部而產生，所編修的新儀雖非直接取自經藏，卻仍然符合其神譜體系，在地方道法中契合實際所需⁴。這種例證所在多有，

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》（臺南：國立成功大

即可印證一個事實，明清以來地方道壇仍然不斷出現新儀，且能回應經藏的主要教義，此即《道法海涵》後所呈現的地方道教。故標以《道法海涵》之名下，始能兼括道法於一藏，此一情況將來續修《中華新藏》必然面對。在所有收集的大量抄本中，除了與道教經藏相重者不收外，對新出道法即採取開放態度。如此叢刊的分類，必能反映事實；雖然參考十二部分類法，卻容納地方道法的實際運用，既不遠離三十六部的教旨，也不規避地方道壇的新法。故叢刊中未收錄的經懺，其實在儀式程序中仍占有多數時間，雖歷經千百年變化，道教仍有經典教、文字教特性，經懺本文仍然維繫其核心教義，此一面向即為「制度化宗教」的性格。

《道法海涵》分類項目所使用的名稱，並未援用傳統分類及諸目，但三洞體例仍作為基本框架。為了契合唐宋轉型期後新法派並出，諸如淨明忠孝道、全真道，乃至南北京宗，尤其宋元新法，如天心正法、清微派等，雖仍與正一、靈寶諸派有關，卻已突破古儀舊制而迭出新法。故在此適度調整六朝舊制，回應以往學界既有的檢討聲音，在編纂體例上《中華道藏》既已新編，而《道法海涵》的標的即為地方道壇現存者，都能實際運用於道法科事中。因此，將寫本依其適用性重做分類，既照顧經典道教的神學架構，也反映地方道教的儀式實踐，才能表現正一科教의 明清特色。即以明代遺存的科範類書為例，周思得曾統領一批有經驗的道士補修《靈寶領教濟度金書》，原本《道藏》收錄的南宋寧全真(1101-1181)、元林靈真(1239-1302)編修本，將卷十二至卷二五九題為「科儀立成品」，其數達兩百餘卷卻未分細目，故數量豐富而不便使用。

周思得(1359-1451)增修之本乃集眾人之力，每卷之下分列門品，即先列某門、次為分品：卷一「讚唱應用門」下列法事品，第二卷「謄詞啓建門」下細分六品：發緘品、揚幡品、神幕品、神虎玉劄儀品、茆廓寒林品及掩棺品，卷末即題「門弟子王道安書」。可見分由諸人編次而成，故卷帙雖然大增卻類別明確，既反映宋元以後諸派並出的新舊科事，也適度接納地方道壇的行科所需；其著例如「天妃醮科」或「天妃燈科」類，即增補以符地方神祇的信仰需求。主要區為醮科與幽科兩大類，其中也註明「清幽兩用」，雖僅從儀式程序中摘錄部分，仍然可見元明時期地方齋醮增多後，並非宋元齋醮類別所能範圍，故擇錄新類而不為古制所限。

學歷史系碩士論文，2013年）；又見筆者即將在第三輯《道法海涵》中，也有多種寫本所寫的提要。

從這種競相發展的歷史趨勢，可證明清道教並未停滯、僵化，地方道教反能兼容諸派，乃競出新科以應所需。故參酌周思得所編的科儀架構，即可重新分類、別立項目，以期符合地方道教的真實型態。

《道法海涵》所分類目從第一輯開始，以後諸輯再視情況微調。這種框架方便反映道法衍變大勢，在續修當代新藏之前，此一基礎工程不可或缺。其實各種門類細目都難於完整，乃因受限於資料搜集，如此嘗試雖無法解決全部的難題，卻是將來續藏纂修必會面臨的。目前所見既有公私收藏的刊本系統，其刊刻過程既曾面對篩檢的程序；寫本系統亦然，既要原樣呈現，也難免會篩選，故雖訂下類目作為標準，但僅能作為初步架構。設法協調《道藏》古例與道壇今用，此事既非一時一地即可解決，在實踐過程中盡量累積經驗，其成其敗均有用處。

以下所做的分門別類，可以視為初步架構並非定型，但這種類目來自實際操作，至少切於實用，故初分七類如下：

1. 經懺類：明清時期道法人士所傳承的經懺，多有未及收錄於《道藏》者，雖則晚出，卻表現地方道教自有其地域特色；其中有的仍有扶乩的降筆性質，顯示明清時期道法仍有活力並未僵化。星部如《天曹九皇懺》；雷部有《雷祖真經》；而回應地方信仰需求的，則如《楊孝仙寶經》；也有屬法派性質的《混元三寶普度大懺》。其時間早晚不一，均銘刻著不同時空的歷史標誌，既是尚未入藏，也就仍然未被正典化，故值得重新審視這批新經、新懺。

2. 科書類：在行科演法中所用的科書，其數量既多、類別亦複雜，均由各地道法中人所編纂，彰顯不同時地的社會需求。這些新科書常題某科，其一為神譜各部：如星部常見《北斗科》、《南斗科》；土部謝土事如《安龍補土科》，辟除火煞如《太上正一消災禳火科》、《殄火保棟科》等，還有《遣送白虎科》的送白虎煞，均屬解除法術。其二為程式化科事，如《啓請科》、《發奏科》及《奉送科》，按照清事、幽事而分，且分列左右聖班。其三則是大小科事，如《取水科》、《滌穢科》、《捲簾科》等，表現地方道法與在地信仰的合作關係，故可作為宗教史、文化史的史料。

3. 符咒類：在儀式實踐中最為秘重，均須配合各派的祖師、主法，分別行使所需的符咒秘法，既用於催送傳達，也可以驅邪除祟。這些秘本既因派別而標名的，如西河派《西河一片玉》、雷法《五雷顯道金旛符法》、清微派《清微預告符命》，乃至《先天靈寶符篆式》的靈寶類，均按性質抄寫成冊方便攜帶。這類符本

既不可或缺，其來源既有抄自道觀，也與地方法派相互交流。

4. 文檢類：明清時期所衍生的齋醮頗為多樣化，其來源與宋元時期新法有關，乃仿用新官僚制以符齋醮之需，導致文書樣式愈趨繁複。早期既已仿用漢官儀，其後歷朝公文運用日繁，道壇所用的文檢也愈多，故編為類書方便翻檢，如《意文全集》，至於《申奏》、《榜文式》則屬專用。也有針對某一科事的，如《九幽拆簡行移並告簡移》；至於具派別性質的，如《清微明幽齋醮奏申文移》即為清微派所衍生使用，其中所透露的人、事、時、地，均有助於考出抄寫的訊息，可知適用於某地。

5. 諸神醮類：地方道壇因應各地信仰的實況，常為地方香火廟編造諸神醮科，即稱為某「醮科」而不用「法會」，乃挪用道教的醮科觀念，如《九皇賀壽》、《東嶽賀壽》之類。其中與神仙壽誕有關的，既有道教仙聖，如老君、玄女；也用於小神，如太歲、龍神、門神之類。主要即適用於地方神祇，從全國性神祇的關帝到各種地方神，如楊泗、化主及土主、蠶女等。可見道教神譜即在道封制下，也因應地方道壇而新造，這種諸神醮雖然罕見於正統、萬曆《道藏》，卻保存道士與民眾的合作關係。

6. 術法類：道法既重術法，也配合內丹而講究煉氣修煉，尤其廣泛使用諸般術數。道壇因應實際所需，兼取民間常用的術法，將其綜合運用於科事中，此即兼顧道法、修煉及術數於一。這些秘傳知識每壇俱有，顯示其實際運用的實態，不拘於《道藏》所錄的少數術數，而是隨時代而累增其類。

7. 禮俗類：明清基層社會中的儀式專家、道法人士雖稱專業，其實並存著儒、佛、巫等，彼此之間形成競合關係，均須各自滿足鄉民的需求。致使道壇出現類似「萬寶全書」的地方寫本，方便地方人士諮詢之用。其容納量頗大，其中難免參雜禮俗；即以幽科為例，如與十殿冥王有關的，既有《迎王》、《齋獻》及《餞送》等，或針對藥王而設禮請的科書、文移；除了原本既衍生的《祭煉科》，在與佛教競爭中也列出《破血湖科》。甚至還有回應禮俗的《掩棺科》，尤其表現濟度精神的諸般賑濟科，均稱為《陰陽濟幽科》，都是各地方針對喪葬諸事所編的寫本。

從為數眾多的寫本中挑選出來，難免會有脫離原社會脈絡之虞，只能在解題中盡量解讀。其訊息諸如封皮、首葉及篇卷末葉，間或出現於篇卷內頁，尤多見於文檢或與符書並存的題記。其中多少會殘留壇靖法號、師承譜系等，這些訊息累積既多，即可據以釐清其來龍去脈：諸如寫本使用時地及其派別，方便確定其時空座

標，使道法傳承的時空有據。在經懺文本與聖班師派中，既有高階仙聖的聖班，也會啓請師派的祖師、本師，由遠及近而依序遍請；從隣境而至本境的祠廟眾神，即可從使用地域標誌其時空座標，有些新造的經懺即表明其信仰區域。由此可見，道法諸派與區域信仰的結合，都會保存明清道教在地方社會的實態。此一部分遺跡即保留於諸多醮科中，乃地方道壇因應地區需求，編造醮科以便醮祭諸神。在公、私儀式中常行的齋醮科事，其文檢中經常標明清、亡或清亡兼用，即指祈福性的吉祥醮科，也有拔度性的幽科。此一部分的多樣化，顯示明清以來基層社會的喪祭諸事愈加繁複，故地方道壇的寫本、私儀式分別清楚。可見道壇中人既被定位為儀式專家，從生命禮儀到歲時行事均須承擔，如此道教史與民俗史、文化史相互重疊，在日用行事中道教與社區生活疊合為一體，此即所謂「文化根柢」之意。

三、寫本運用實例：《玉格》與《天律》 的受籙制問題

明代中葉以後地方道壇的這些寫本，道教學界、道教界到底應該如何面對？其運用之妙存乎一心，緣於時代在變，道教是否也會順應其變？在當前兩岸恢復受籙制之後，即可以此作為例證，考察龍虎山嗣漢天師府與地方道壇的關係；此事關聯正一祖庭面對民間道壇，在「朝封制」下如何另開「道封制」？對於道法人士乃至地方祠廟諸神，形成一種輔助機制，這些訊息除了《道藏》史料，主要即隱藏於寫本中。此一制度夙為道教學界所關懷，卻因兩岸政治形勢混沌未明，曾經中斷一段時間。六十三代天師張恩溥(1894-1969)駐臺期間，僅舉行奏職頒受「萬法宗壇」，並未恢復完整的受籙制；其駐臺辦事處雖然保有《天壇玉格》，惟此一制度關聯甚廣，包括官方、政黨的態度，以及地方道壇與社會反應。故拖延了一段時間，直到晚近兩岸才陸續恢復受籙制，希望得以重建。而學界掌握此一研究方向，劉仲宇、高萬桑(M. Vincent Goossaert)等先後使用《道藏》史料，尤其不同寫本、刊本的《天壇玉格》，得以重建王權統治下的受籙制⁵；在此則提出另一種論據，將

⁵ 相關研究可參劉仲宇：《道教授籙制度研究》（北京：中國社會科學出版社，2014年）；此外高萬桑最近擬據所收不同刊本與寫本的《天壇玉格》，在單篇論文的基礎上撰為專書，均為晚近論述上的新突破。

此種《玉格》聯結律法後合併觀察，其關鍵的寫本就是《女青天律》，由此對照《道法會元》所收兩種早期刊本：卷二五〇《太上天壇玉格》、卷二五一、二五二《女青天律》。此兩種刊本時間既早，論據效果甚佳，惟均未明確交付其來源。在此則有賴地方道壇寫本，試圖證實天師府與宋元法派的關係，如何形成文化百寶箱的收納效應，在一納一出的機制中，建立明清以來正一祖庭的宗教威信。

在盟約乃授的傳統下，地方道壇才有機會請得秘本，這種寫本較諸《道法會元》所收錄的，即可證其歷經節略、調動，而非完本，此事雖則懷疑，卻缺少資料可證！晚近寫本大量流出後始有證據。在經眼諸多寫本後，《天壇玉格》即選取「譚清高誌」本，而《女青天律》則使用「宋元簡序」本，關鍵就是保存的序文，兩種寫本均透露早期編行的原委⁶。前者全題《天壇玉格品式五祖七真道派全套》，首錄王玠（道淵）序及時間：「大明洪武庚午年七月十一日南昌修江混然子序」；抄寫地點在湖北宜昌，見於〈報將牒〉與〈繳憑文牒〉；派別在〈報將牒〉中表明「清微啓教諸品宗師」。由於標明「洪武庚午」即二十三年（1390），時間接近〈太上天壇玉格〉，序文敘及鍊太素、楊空及王玠（道淵）諸人均於史有徵；而王玠序提及「清微傳度」、「清微的派」，故確定與清微派有關。

鍊太素為武當道士，曾棲居龍虎山上清宮洞觀院達二十餘年，深獲張正常與張宇初器重⁷；也正值龍虎山整編《正一天壇玉格》，其人既居龍虎山甚久，彼此之間曾否交流《玉格》之事，雖未有直接的史料可資考索，但可用於與《道法會元》本互證，乃因寫本中保留許多品式，收入類書中曾被刪略⁸。此二本均早於清順治施道淵刊本，即可彼此對照其中品式，並據此推知有明一朝迭有增補，故為《玉格》本的兩個里程碑⁹。而相與配合的《女青天律》與《鄂都黑律》，後者尚未發現寫本，僅能根據《道法會元》本；前者全稱為《太上混洞赤文女青詔書天律》，在元代既

⁶ 這些寫本中既有筆者所藏，亦蒙許蔚印證，有關《女青天律》他擬以諸本作為校正，計劃出版專著；在此僅用於參證筆者所藏本，特此說明並誌謝忱。

⁷ 有關鍊太素、楊空及王玠等，現在仍有多種資料足資證實其人其事，將留待論文中詳述。這些資料承張超然查獲，特此致謝。

⁸ 筆者正據此二本撰寫〈玉格與天律：從寫本看龍虎山天師府與地方道壇的關係〉，在此僅簡短敘述，特此說明。

⁹ 此本藏於北京大學圖書館，承蒙許蔚贈送，特此致謝。

被正一祖庭所收納，並有刻本¹⁰。地方道壇保有版式相同的寫本，即靜德堂、真字壇抄本，卷前標明「無上三洞法師大洞高玄真人 臣孫綱刪定」，所刪者比對蘇德真錄本，即可知刪除「無極紫府上相勅差（充）玄都御史檢法紫府宮下平章事宋元簡序」，宋元簡其人猶待查證，推測應是道門中人¹¹。除了長序，對照諸本即可知《道法會元》本的條文次序前後被變動，惟內容則文字小異；既由龍虎山傳出於地方道壇，有全本也會節抄部分，可證正一祖庭在一納一出間具有文化百寶箱效應¹²。

在《道法會元》的《玉格》下卷，開章即表明合依《女青天律》，《天律》後接地祇法、酆都法，後者即卷二六〇〈酆都朗靈關元帥秘法〉、卷二六一〈酆都車夏二帥秘法〉、卷二六二、二六三〈酆都考召大法〉；其次標明酆都「黑律」的，卷二六四、二六五、二六六〈北陰酆都太玄制魔黑律收攝邪巫法〉，卷二六七、二六八鄭知微編、盧楚註〈泰玄酆都黑律儀格〉；後五卷即屬酆都《黑律》¹³。可證《玉格》合依《天律》與《黑律》，其動機與目的即借格與律，建立籙與法的行法威信；對照湖北宜昌譚氏寫本，在後半部中所出給的就有「女青天律、酆都黑律」，故可返證為何宣稱「合依」二字。此外也可參證宋元律文，如北宋饒洞天定、北宋末鄧有功編《上清骨髓靈文鬼律》，乃天心正法仿宋代刑律，借此批斷鬼神輔正驅邪，為國為民禦災。可證宋元時期新法的《鬼律》、《天律》或《黑律》，均被龍虎山收納於百寶箱，在受籙制中配合職銜、職能，建立行法的精神：先格後律、先籙後法，形成一種體用關係，一指籙職有法，二者行法有據。此一構想使龍虎山在民間道教建立其律法威信，足以批斷正／邪諸神，使道封之權介入朝封體制。

《道法會元》本對照龍虎山本及地方寫本，其規範始於法官，次及生民、神吏、仙官、正神、土地，末則是諸多小神。《道法會元》本則將前後次序對調，並標小目，末附閱律需知、五雷使院律。原本將法官置於前，其用意強調受籙後始具法官身分，死後得為仙官、土地。可證道教「道封制」在儒家官僚體制下，其行

¹⁰ 此二本藏於甘肅圖書館的殘本書影，北圖亦有一本相關訊息，謝謝許蔚所提供，特此註明。

¹¹ 此一寫本對照甘肅圖書館，即知其封面乃仿龍虎山元刊本，封面亦註明「據龍虎山本」。此本為李豐楙藏本。

¹² 謝聰輝提供福建泉州所見的清初張承東《玄教道機》及對照其他閩本，乃屬節抄本，可以證明其流行各地。此本蒙謝聰輝提供，特此致謝。

¹³ 相關研究可參學棣高振宏：《宋、元、明道教酆岳法研究——道經與通俗文學的綜合考察》（臺北：國立政治大學中文所博士論文，2013年），在此不再贅述。

法傳承了另一套神道邏輯，而地方道壇傳抄此一律本，其行法依據才能兼具神聖與神秘性。最近發現一批江西地區寫本，題名《先天勦邪契勦伐廟黑律致語》，配合《起程契勦玄科》、《勦邪伐廟科》，還有《玄帝芟邪科》、《正一芟邪治病啓城隍科》、《司命府君科》等，屬於江西地方道壇作為伐壇破廟之用。此一《黑律致語》的抄寫者鄧真元為通玄會真壇、傳神妙通玄壇，抄錄於光緒八年(1882)，其條目首為神吏符使十三條、次為正神三條、土地五條、灶神一條、門丞戶尉四條、雷神一條，乃屬摘錄性質，可見作為伐廟、勦邪之用。顯示地方道壇重視行法，反映民眾亟需解除其心理焦慮，原則如下：

1. 鬼神既受勦命，聽法官差遣；若不聽命，即被處罰（斬、杖、流……）。
2. 鬼神受牒及聽法官指揮，祛邪治病；否則即被處罰。
3. 鬼神與邪鬼通，同作惡者，即被嚴處（處斬或杖）。

地方道壇行法所用的語言、格式，即道壇將《天律》用於民眾生活中，所職掌的即是「酆岳派」，在帝師、祖師中凡有薩守堅、張虛靖及王真人、譚紫霄、申春、鄭知微及朱熙明等；經籍度三師為其師承宋和真、吳道清等。張宇初〈玄問〉云：「酆岳則朱熙明、鄭知微、盧養浩、葉法善，倡其宗者左、鄭、潘、李，而派益衍矣！」（《峴泉集》，卷1，頁19b）元帥群則從雷霆鄧、辛、張三大雷神到殷元帥凡十一組，酆都系有四位（魏、關、楊、裴）、玄冥院有二組（韓、艾、應與曾、焦元帥）及苟、畢、田、孫等。均與「黑律」有關，即如《太上三洞神呪》卷十〈召焦曾二真君呪〉：「北方黑帝，酆都之尊。統領酆都，上掌天星。賜吾黑律，掌管魔群。左右司禁，殺伐二神。降魔伏怪，滅禍收神。手提山嶽，打碎魔精。金睛鐵面，黑甲玄身。玄裳黑服，黑甲將軍。吸雲大朗朗，吐氣黑沉沉。魔兵皆伏匿，鬼魅敢逃形。穿山入火通天地，入水隨風攝鬼魂。正聲叩聲如霹靂，二神急降急來臨。有一不從吾命者，如逆玄都黑帝文，急急如律令！」（頁14b）其部從同樣有三十六雷鼓、七十二靈煞大將等，可證施行雷法方可伐廟祛邪。

在三獻儀中特尊薩祖，職司代天宣化、濟物利人，形象則是「右手執五明降鬼扇，百病消除；身披百衲伏魔衣，諸邪隱伏」。〈契勘家書〉中有薩祖，主將也以王善居首。〈契勘牒〉也表明是薩祖派下，兼請天心正法諸師。這部《黑律致語》既明言伐廟，可以元妙宗所載〈破不正符廟〉條為證，乃法官配合官方毀諸淫祠：「破諸不正神廟，謂非國朝祀典之神，依草附木或盤涓泉池之中，野怪山精侵入害物、橫求血食、興作疾病、一切不祥之事」，先申東嶽，飛奏上天，「差天兵收擒

詐亂邪神、及焚毀祠宇，按律治罪」（卷 1，頁 6a-b）。故此律稱「鬼律」實為「天律」，即重在芟邪、治病及啓請司命府君等，故符合譚本《玉格》所言，撥付新任弟子所行諸法：「治病、芟邪、催生保產、伐壇破廟、行喪掃蕩、殄煞餞送，一應大小行持更新。」

從道教受籙制觀察，《天律》與《鬼律》、《黑律》置於《玉格》後，諸律之間有相似處，也容易混同，故合《玉格》與《天律》才能使法與籙合一。龍虎山天師府建立此一規制，法官即按格依律而行法，故可知格與律、法與籙相與配合，才能行法有據。這些《道藏》所載的，若能證以寫本，才能推知其年代、運用方式，二者並用即可證明在民間的威信，故能沿用至清末、民國時期。道教與民間對於道法的信仰態度，其實不因五四的民主、科學潮流即中斷，張天師的社會地位容或有些變化，地方道壇所受的衝擊仍然有限，才能持續保存其寫本。其後在文革紛亂後流出，致使經訣流散四方，學界始得知悉其秘。故從明清到民國時期的寫本遺存，表示民眾認同道教，共享冥律下的一種鬼神世界，而與封建王朝的刑律，冥陽有異，各行其律。故可說，神道者始終操於道教之手，在三教三分大局的情況下，道教確實具有文化根柢的底蘊。

四、結語

從文革末期迄今已逾五十年，在改革開放後劇烈的社會變遷中，道教學者必須面對道法寫本流出的問題。既然不宜棄之如敝履，卻又流落在大陸、臺灣及港澳的文物市場，甚或在網路上任意拍賣；就更有待有心人的慧眼識寶，發現雜廁其中的經訣法寶。寫本原為道法中人所用，按照古例均視同珍寶，在傳抄時禁忌特重，如今時移境遷後淪為文物，既可視為道教的文化浩劫；反之，亦可視為如同「敦煌寶藏」的另一轉機。在歷史變故後得以公諸於世，這些原僅秘傳的道壇秘本，既不像刊本一樣方便使用，就只能仰賴田野調查的尋寶，發現這些資料就像探測到寶石礦脈一樣，亟待挖掘後妥加運用。這些資料既非圖書館或博物館所藏，時間並不古老，抄寫者亦非名家，在重建明清道教史時卻不可或缺，捨此即無從一窺其秘。故題名《道法海涵》者，表示匯聚八方、道法兼融之旨也，既可反映一段空白的歷史，從而彌補《道藏》之不足，又可自此切入民眾的社會生活，其實是神道與人道並存。

道法人士既活動於基層社會，因靈活變通而得以留存至今。從人群學言，將其視為特殊的小群體，「這一群」所掌握的知識、技藝，因其神秘性似與民眾有些間隔。其實，既名「火／伙居」，就始終存在於基層社會，彼此都有同一文化認同：宇宙觀、鬼神觀及生命觀。故透過此一媒介而共享資源，道教方能發揮文化根柢的效用。這種知識傳承習於採用抄寫方式，而不接受商業機制，才能長期保存／守其世傳之秘，其傳承也未曾中斷，而彰顯寫本文化的價值。此中自有不可磨滅的文化意義，雖似另類，卻因隱秘而得以傳播。若將其比擬為今之「敦煌寶藏」，則道法秘寶有待有心人的發掘與運用。在這次公諸於世後能夠善加利用，而能彰顯其真正的歷史價值。當代既面臨著時代鉅變，既是危機也是轉機，若能掌握此一契機，無疑的必會衝激道教研究，重建明清道教史。故說明此一系列叢刊的出版原委，等待修藏大業能圓滿達成。