

中國近世禪宗道教化趨勢芻議——以清代雲南寫本《臨濟正宗傳教密語》為例

尹 恒

西華師範大學文學院講師

中文摘要

關於禪宗的研究不應該僅僅只關注在經典著疏與高僧行思，也應當將目光投向禪宗在一般民眾生活中的發展。本文透過雲南大理地區發現的清代禪宗傳戒儀式文本《臨濟正宗傳教密語》，揭示此時禪宗在邊疆民族廣布的中國西南地區的傳播情況。從此一儀式文本的內容分析可以發現，禪宗為了在民間獲得充分的發展空間，不斷吸收道教元素以促成自身的地方化，期能更好被民眾所接受。在此同時，這樣的發展也不與禪宗「明心見性」之根本宗旨相違背，可能是禪宗為了在民間社會發展而有意為之的「道教化」策略。

關鍵詞：《臨濟正宗傳教密語》、禪宗、臨濟宗、道教、民間宗教、大理密教

Taoist Elements in Modern Chinese Chan Buddhism: A Case Study of *the Confidential Instructions on the Transmission of Precepts in the Linjizhengzong* 臨濟正宗傳教密語 from Qing Dynasty Yunnan

YIN, Heng

Lecturer, College of Literature, China West Normal University

Abstract

The study of Chan Buddhism should not only focus on its scriptures and eminent monks, but also pay due attention to the development of the Chan Buddhist folk world. The discovery of *the Confidential Instructions on the Transmission of Precepts in the Linjizhengzong* 臨濟正宗傳教密語, a Qing dynasty Chan transmission ritual text found in the Dali area of Yunnan province, sheds light on the spread of Chan Buddhism in the folk society of the southwestern ethnic frontier areas during the Qing dynasty. This ritual text reveals that Chan Buddhism continuously absorbed Taoist elements in order to localize its teachings and gain wider acceptance among the people. This is not contrary to Chan Buddhism's fundamental purpose of "understanding ones' mind and seeing ones' nature" 明心見性, and may rather be a deliberate Taoicization strategy adopted by Chan Buddhism to facilitate its development in Qing civil society.

Keywords: *The Confidential Instructions on the Transmission of Precepts in the Linjizhengzong*, Chan, Linji school, Taoism, popular religion, Dali esoteric Buddhism



禪宗作為亞洲地區影響最大的佛教宗派之一，一直是學術界關注的熱點。對禪宗的研究除了對其正統歷史演進過程的描述再現之外，便是對其引人思辨的禪法進行探究闡發。整體來看，學界對於禪宗的研究主要分為歷史與哲學兩種研究途徑：一種探討其歷史事相，一種探討其思想內涵。近年來，由於各種民間文獻的陸續發掘或是重新被發現，傳統學界所建構的近世禪宗傳法理路，在一定程度上，逐漸被認為與實際發生的情況可能存在著較大差距。除了日常的參話頭與擔柴挑水等參禪事務的文獻考釋外，學界的興趣點多集中在對於祖師大德的語錄、著述及其交往軌跡等內容的闡發與研究，對於禪宗在一般民眾的日常生活世界與實際傳承方式則涉獵不多。明清以來，禪宗不再居於官方佛教世界核心地位，逐漸融合、深入到民間世俗社會，並且進一步充分地方化，而學界目前對此一禪宗傳布形態與變化情況的討論並不太充分。禪宗地方化的表現之一，便是其與地方已經流行的其他信仰教派的交融與互動。本文試圖以一冊雲南地區流傳、清代禪宗的民間傳戒儀式文本為例，探討禪宗在近世以來的實際傳承狀況中道教化的這一發展趨勢。¹

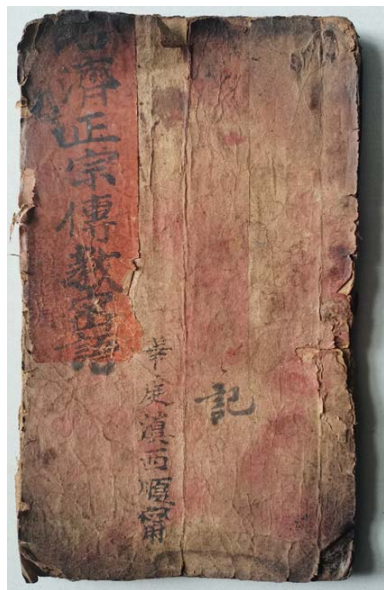


圖1 清寫本《臨濟正宗傳教密語》封面，作者自攝

※ 收稿日期 110.12.5，通過審稿日期 111.2.9。

¹ 《臨濟正宗傳教密語》，晚清寫本，線裝，全幅 25×15 公分，全書不著頁數，共計 24 葉。發現於中國雲南省大理地區，現收藏於雲南博南山館。

一、佛道關係淺說□ 語詞與儀式的互鑑與互滲

佛道關係一直深受學界關注，但其中所涉及的問題繁雜而糾結，欲清理清晰頗不容易。此前中國學術界的研究角度多以佛教影響道教的視角為主，甚少涉及道教影響佛教的部分。尤其是道教的形成問題，一直以「受佛教影響說」為主流，直至近年這一趨勢才略有改觀。近年熊鐵基、李遠國等道教學者將道教產生的時間提前到戰國時期（476-221 BCE），明顯有意避開五斗米道為道教起源及其受到佛教影響後成為道教形成的說法。² 蕭登福一系列專著論證了佛教及密宗大量吸收了道教元素的本土化過程。³ 王承文也多方面論證了佛教進入中國以後大量吸收道教元素，譬如「精舍」等語詞就是源自道教等。⁴ 綜而觀之，佛道的互鑑應該是二教發展的基本趨勢，而且這一趨勢一直持續到清代，未曾間斷。至於二教發展過程中發生激烈的論爭也是事實，但佛道之爭主要發生在高層話語權力圈，民間的佛道二教即使在一些具體情境中存在著一定的利益衝突，但並未存在想像中強大的教義反差與事務衝突。

佛道二教互鑑的情況主要從語詞與儀式兩個層面上來展開：一方面，佛教作為外來宗教，其傳入中土的過程必然面臨本土化的問題。例如，在佛經翻譯的語詞方面，佛教經典在翻譯的過程中必然會大量借鑑中土原有的語詞，其中應包含不少早已為道家經典所使用的語詞，因此佛教借鑑本土道家的語詞來表達其印度佛教的思想是太自然不過的事

■

² 熊鐵基，〈重新研討道教起源和產生問題〉，《宗教學研究》1，2018年，頁1-7；李遠國、李黎鶴，〈道教始於黃老論〉，《宗教學研究》4，2018年，頁26-34。

³ 蕭登福對於道教科儀中的講經制度帶給佛教的影響有詳細的論述，見蕭登福，《道教與佛教》，臺北：東大圖書股份有限公司，1995年，頁2-25。道教與密宗的相互影響，見蕭登福，《道教與密宗》，臺北：新文豐出版公司，1993年。

⁴ 王承文，《晉漢道教儀式與古靈寶經研究》，北京：中國社會科學出版社，2017年，頁67。

情。但在借鑑本土語詞使用的過程中，由於受到本土語詞的原本慣性影響，常會發生一種「錯位現象」；這一「錯位現象」表現為：被佛教借用來表達佛教思想的語詞，其原意並不會完全符合佛經原典中的語義，而是依舊深刻帶著原本語詞的舊有語義；在此同時，該語詞的舊有語義依然會持續地在佛教與非佛教語境中繼續保持其原意而流傳。但在後來實際語詞旅行傳播過程中又不可能像佛教未進來之前那樣完全保持原意，因而就產生了某種語詞意義的「互滲現象」。⁵ 因此，無論是在漢文佛教經典中使用原語詞，還是在原本流傳意義上來使用原語詞，都會面臨著文字意義的交鋒與互滲問題。在語詞層面上，佛教對道教由借鑑到滲入是一個必然的過程。但是日後的語詞流變過程中，並不排除道教又可能重新對已經被佛教熟練運用的佛教化語詞重新進行道教化，因此語詞的旅行可能經過了千山萬水，又回到了其原出發地，看似同一語詞在不同經典中流轉而沒有發生變化，但實際上其意義可能已經面目全非了。

儀式也可能發生同樣的情形。儀式本是人類最為原始的神聖化表達方式，無論是佛教還是道教，各自有其獨立的儀式發展路徑。但當二者相遇時，也必然產生一種互相的抵觸與互鑑。唐以前道教自有其儀式的發展之路，其間也有吸收佛教的部分，但總體來看是具有自身獨立發展的道路。⁶ 佛教儀式在隋唐以前的相關記錄不多，能夠被普遍認可與流傳的儀式有限。隋唐密宗佛教的興起，佛教儀式才登上了巔峰，而且其中並不缺乏廣泛吸收道教儀式者。另一方面，密教中的手印影響到了道

■

⁵ 日本學者辛嶋靜志藉由梵、漢佛典的語言的分析與研究，認為：「在翻譯佛典時，譯者也相應使用了當時的漢與口語表達。」因此，本土的漢語語詞也隨之進入翻譯的佛典之中。見辛嶋靜志著，裘雲青等譯，《佛典語言及傳承》，上海：中西書局，2016年，頁67。

⁶ 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局，2008年，頁9。

教的手訣的興起，⁷ 並且影響到了道教的儀式法術。⁸

在語詞與儀式互鑑的影響下，佛道二教依然保持著各自的獨立身份，這也是讓人感到頗有意思的事情□ 什麼東西讓佛教依舊是佛教，道教依舊是道教□ 這可能就是二教的本質性區別。除了外在服飾、身體四肢的姿勢及內在基本教義、教理的差異外，二教還存在著哪些更為重要的差異呢？譬如在鄉村裡各個不同寺觀供奉的神祇造像、儀式上的不同側重、各自的社會生活及戒律要求、對宇宙的看法，以及各自追求的最終目標等等。但是需要注意的是，在廣泛的民間信仰模糊地帶，有時候這種差異並不是那麼嚴格。民間世界信仰的需求性、變通性與適應性更勝於高層精英宗教，他們更看重可以協助他們處理實際生活所需與日常效用的信仰。因此，民間世界中存在的佛教信仰及儀式，更為偏重從信仰主持者與信仰需求者的世俗欲求來吸收各類信仰元素。在脫離了執著於修仙或成佛的宗教生命追求目標後，世俗佛道在互鑑方面走得更遠。再加之民間其他信仰宗派的興起，譬如普庵教等，宗教間互鑑活動變得更為複雜與豐富。⁹

在宗教互鑑的過程中，互滲現象不可避免。中國佛教本身就與印度佛教不可能劃上等號□ 佛教進入到中國社會的過程就吸收了很多中國文化的元素，這些元素中有一些甚至成為中國漢傳佛教的重要標識。比如魏晉時期的佛經翻譯常會使用道家、老莊思想中的語詞來比擬佛教

■

⁷ Mitamura Keiko, *Daoist Hand Signs and Buddhist Mudras*, □ *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, ed. Livia Kohn and Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 235-255.

⁸ Michel Strickmann, *The Seal of the Laozi: A Ritual Implement and the Origins of Printing*, □ *Asia Major* 6, 2(1993): 1-84.

⁹ 普庵教信仰在福建地區流傳的相關研究參見譚偉倫，〈佛教驅邪鎮煞祖師普庵（1115-1169）的一個歷史詮釋〉，《歷史人類學學刊》19：1，2021年，頁3-5。

經典中的語詞，如僧肇（384-414）的般若理論（《肇論》）便是佛教中國化的典型。¹⁰ 反之，道教對佛教的吸收與轉化就更為明顯，在任繼愈主編的《道藏提要》中言之甚多。¹¹ 在佛道二教的互滲現象過程中，佛道有可能共用某一些名相的表達，但具體上卻又由於各自的思想脈絡中各有所闡發而凸顯出各自的差異。

總之，佛道在中國歷史發展過程中的互鑑與互滲現象是比較常見的狀態，佛道二教的高層精英領袖會有意識地區隔出各自教派的差異與界限，但在民間世界中二教的民間精英卻並沒有這麼強烈的宗派意識，更多是在具體日常情境及場域中靈活處理二教的互鑑、互滲問題。本文關於近世禪宗道教化問題的探討就是在民間世界這一大背景中來展開。

二、略述明初朱元璋對佛教的三分後的禪宗

明太祖朱元璋（1328-1398）洪武十五（1382）年將佛教寺廟按照禪、講、教分為三類，即所謂「佛寺之設，歷代分為三等，曰禪，曰講，曰教。」¹² 但其實其所劃分的並非僅是寺院，天下漢傳佛教僧人也隨其所居之寺的主要功能而被分為禪僧、講僧、教僧。明初從寺院屬性到僧人屬性，皆確定為禪、講、教三類。¹³ 如果這樣的話，禪宗是否可以和

¹⁰ 李養正條列出十數條《肇論》中使用的語詞與詮釋方式，與《老》、《莊》進行比對，並認為「在他的論著中，道家的思想與道家常用的概念、用語比比皆是。」詳見李養正，〈試論支遁、僧肇與道家（道教）重玄思想的關係〉，《宗教學研究》2，1997年，頁64-73，引文見頁67。

¹¹ 任繼愈在序文中提到：「佛、道兩教相互吸收，道教吸收佛教的東西更多於佛教吸收道教的東西。」見任繼愈、鍾肇鵬編，《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1991年，序文頁9。

¹² 明·葛寅亮，《金陵梵剎志》，臺北：新文豐出版社，1987年，頁53-54。

¹³ 陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，氏著《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011年，頁258。

禪僧劃上等號呢？教僧又是否與禪宗毫無關係呢？

首先討論一下禪宗與禪僧的關係：禪宗是一個佛教信仰傳承宗派的稱呼，此概念是在佛教信仰層面上來命名，而非是外在政治權力的強加；而「禪僧」則是在朱元璋三分佛寺政策下對僧人的政治性稱謂，並強制規定禪僧的服色要求，以及所需要完成的宗教任務即「其禪不立文字，必見性者方是本宗」。¹⁴ 在官方看來，既然「禪僧」的任務在於「見性」，則在「見性」之外的事務就不得隨意染指。從佛教發展情況來看，方廣錫指出「以『會昌廢佛』為界，中國佛教的面貌開始發生巨變。晚唐五代以下，特別是宋以下，佛教逐漸形成兩大主流：一大主流是『禪淨合一』，屬於佛教的義理層面；還有一大主流就是以水陸法會為代表的儀軌佛教，屬於佛教的信仰層面。」¹⁵ 進一步言之，宋代以後，禪宗與淨土宗合流已經是一種大趨勢，因而禪宗僧人同時可以兼修淨土法門，淨土法門也可以兼修禪宗，二者的區別或許依然存在，但基本的修持方式都發生了比較大的交融。就上述方廣錫所謂的擅長於水陸法會的「儀軌佛教」而言，在明朝之前的禪宗僧人並非不擅長□ 根據美國學者羅伯特·沙夫（Robert H. Sharf）的論證，早在唐代密教與禪宗就已經發生比較充分的交融。¹⁶ 唐密重要代表人物，如釋一行（685-727）承接了禪門北宗神秀（605-706）的法脈，是北宗七祖普寂（651-739）

■

¹⁴ 明·葛寅亮，《金陵梵剎志》，頁 54。

¹⁵ 方廣錫，〈《中國佛教儀式研究》序〉，收入侯沖，《中國佛教儀式研究□ 以齋供儀式為中心》，上海：上海古籍出版社，2018 年，序文頁 2。

¹⁶ 羅伯特·沙夫（Robert H. Sharf）著，張凌暉譯，〈論漢傳密教〉，收入沈衛榮編《何謂密教□ 關於密教的定義、修習、符號和歷史的詮釋與爭論》，北京：中國藏學出版社，2013 年，頁 121-123；並參 Kenneth W. Eastman, Mah āyoga Texts at Tun-huang, □ *Bulletin of the Institute of Cultural Studies at Ryukoku University* 22 (1983): 42-66.

的剃度弟子。¹⁷ 但一行禪師也曾經與義福（661-736）同受唐密重要傳法者善無畏（637-735）的灌頂。¹⁸ 可以推測，在明代之前的禪宗僧人之中，存在不少能夠兼顧舉辦佛教儀軌能力者，而且也正是因為明代之前的禪宗與其他宗派互相交涉過多，在民間呈現難於區分的狀況，才有朱元璋分天下僧寺為三的強制性佛教管理政策。整體來看，「禪宗」所含攝與包容的內容要遠遠大於「禪僧」，「禪僧」僅僅是朱明王朝宗教治理政策的產物，在政府強制推動、施行下，試圖將僧人的事業劃分清晰以便管理。當然，明代佛教僧團的實際運作情況並沒完全按照朱元璋的規劃而發展。

禪宗與重視儀軌的密教早在唐代已經發生融合，這一趨勢在唐以後也並未衰減。北宋中期以後，漢傳密教在中原迅速衰退，但其許多儀軌卻被其他佛教宗派所吸收，並形成了法會佛事與日常佛事。宋代水陸法會儀式及諸多民間儀式的興起，一定程度上是繼承了唐代漢傳密教的部分知識。¹⁹ 同時，宋代以後道教諸多法派興起也受到了密教影響。漢傳密教雖然在宋以後逐漸衰微，但是其部分儀軌及其相關知識也被佛教諸宗、道教及民間教派所吸收，因而宋元間禪宗及天台宗體現出對佛教法事儀式的興趣。²⁰ 北宋禪宗雲門一系的佛印（1032-1098）、宗蹟（生卒不詳）等僧人相繼完成了金山水陸儀軌與《水陸儀文》四卷的編撰，宋

II

¹⁷ 《宋高僧傳》卷5，CBETA, T50, no. 2061, p. 732, c10-13。

¹⁸ 羅伯特·沙夫（Robert H. Sharf）著，張凌暉譯，〈論漢傳密教〉，頁121-122。

¹⁹ 宋代漢傳佛教興起的儀式化趨勢，學界多以為和天台宗懺悔法門有關，但如果考慮到宋代道教眾多道派在民間的興起這一大背景，就可以發現宋代佛教漢傳儀式的興起應該受到了道教的儀式與法術興起的刺激。而道教這一興起也與其吸收漢傳密教的儀式與知識有關。參見謝世維，〈道密法圓〇 道教與密教之文化研究〉，臺北：新文豐出版社，2018年，頁91-93。綜合觀之，宋代佛道儀式的興起與漢傳密教存在著千絲萬縷的關係。

²⁰ 嚴耀中，〈漢傳密教〉，上海：學林出版社，1999年，頁62。

元之際的天台宗僧志磐（生卒不詳）根據舊本校訂了《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》。²¹ 可以肯定，此一時期的禪宗及天台宗的僧人已然發現佛教儀式在傳播宗門思想時所具有的積極意義。元代官方將漢傳諸宗分為教、禪、律三大宗，但是元代之「教」乃是指佛教名相之學，與明代所謂的「教僧」之「教」迥異。因此，宋濂（1310-1381）在〈釋氏護教編後記〉中專門辨析「教」與「禪」之別，強調二者本是同源而殊途，而在元代「《瑜伽》久亡，南山亦僅存其盛，行於今者，唯天台、慈恩、賢首而已，此世之所謂教者也。」²² 據此可知，在宋濂所處的元末時期，已經沒有人能講清楚《瑜伽師地論》，只有天台、慈恩、賢首諸宗還有僧人在堅持傳承這一脈所謂的「教」。因此元代劃分僧眾之「教」乃是「宗門教下」之「教」，其日常乃是研習講授佛教名相之理，實與明代所謂之「講僧」相類。元延祐三年（1316），仁宗「設水陸大會於金山，命江南教、禪、律三宗諸師說法。」²³ 在這一場盛大佛教儀式中，三宗皆有參與，可見當時教、禪、律皆有涉足水陸儀式者。另外，元代藏傳佛教的興起也進一步影響到了禪宗儀軌法事的深化，而清代以來禪宗擅長的瑜伽焰口法事很可能是來自藏傳密教。²⁴ 總之，宋元時期禪與

■

²¹ 參見《施食通覽》，CBETA, X57, no. 961, pp. 114, b13-115, a22；《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》卷6，CBETA, X74, no. 1497, p. 823, a4-21。在普林斯頓大學圖書館中藏有志磐所輯作之《水陸大齋儀軌》六卷本，見 <https://catalog.princeton.edu/catalog/SCSB-4634037>，2023/07/06。

²² 宋濂著，黃靈庚點校，〈釋氏護教編後記〉，《宋濂全集》1，北京：人民文學出版社，2014年，頁78。

²³ 《佛祖統紀》卷48，CBETA, T49, no. 2035, p. 435, c28-29。

²⁴ 北京德寶國際拍賣有限公司2014年11月23日舉行古籍拍賣會的第69號拍品為西夏文刻本殘葉，其中一葉屬於瑜伽焰口內容，學者高山杉認為這可能就是元大德十年（1306）印施的西夏文《焰口施食儀軌》。據此可以推測，明以後漢地所流行的瑜伽焰口儀軌也可能來自西夏佛教，而這一傳承可能源自藏傳密教。參見高山杉，〈關於韋力先生拍到的西夏文殘經〉，《澎湃新聞·上海書評》，2017年

天台二宗皆有倚重佛教儀式以發展宗門這一趨勢。明初洪武十五年明太祖推行三分天下佛寺政策之後，出現了專門從事瑜伽法事之「教僧」，

這既是繼承元代佛教儀式已經流行於僧伽階層這一現狀，也存在著朱元璋有意推重佛教瑜伽儀式的個人偏好與政治實踐，²⁵ 從而使得後來三分政策執行效果不佳而瑜伽教逐漸一家獨大。陳玉女〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉一文通過對明代瑜伽教僧與禪僧、講僧的對比考察後認為：明代「由於社會的高度需求，瑜伽教僧的收入隨之豐厚，頗為世人垂涎欣羨，甚至連本應從事禪修、研究經論的禪講僧，欲分沾經懺之利者亦大有人在。」²⁶ 可以確定在政治層面上，明初禪、講、教三分的宗教管理政策在實施時並未能完全落實，社會上不少禪僧在大趨勢下也會從事教僧的儀軌佛事活動。

另外需要補充的是，明代禪、講、教三分政策的具體實施是落實在寺廟，其初衷在於以寺廟作為宗教活動場所的功能劃分，進而據此管理僧人；禪僧、講僧、教僧本是根據所居寺廟之功能所定，各宗門下弟子在具體寺廟中可以從事符合寺廟功能之佛教活動，因此禪僧也可能居住在以佛教法事為主的「教寺」內、學習與從事法事活動而成為教僧。但如此一來，又存在僧人身份難以管理的情況，因此明朝中央政府中所成立的「僧綱司」可能發揮著更為直接的管理作用。²⁷ 目前看來，明季各

■

10月25日，參見 https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1836384，2023/04/28。

²⁵ 張德偉，〈明代佛教政策研究〉，《世界宗教研究》5，2018年，頁59-68。

²⁶ 陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，頁282。

²⁷ 明政府在雲南單獨設立「阿吒力僧綱司」來管理雲南邊疆的密教僧人，可見其更看重僧綱司在實際具體管理中的效果，而非僅僅依靠寺廟三分政策來治理僧眾。據載《實錄》記載，洪武二十六（1393）年三月立「西寧僧綱司」，管理西寧地區的佛教事務，見中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄·太祖》卷226，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966年，頁3307。

宗僧人在禪、講、教寺廟劃分政策下的傳承譜系、具體流動與活動細節並不清晰，尚有待進一步考察。

三、道教對禪宗儀式的影響

道教對禪宗儀式的影響，至少可以追溯到唐代。唐代「純密」興起，密教儀式在唐玄宗（685-762）及稍後的肅宗（711-762）、代宗（726-779）的這一段時間之中，成為佛教的重要符號。道教對唐代「純密」的影響而言，在蕭登福、謝世維著述中論之甚多。²⁸ 而漢傳密教在宋以後逐漸散入到佛教諸宗法事儀式之中，同時也持續在吸收道教元素，譬如陳玉女討論到了宋代的民間佛教結社促使佛教在瑜伽儀式中吸收道教元素。²⁹ 宋代以來，部分佛教儀式確實存在一定程度上□ 或是間接或是直接□ 吸收部分道教元素的情況。

如上所言，明代的禪宗也存在儀式化的趨勢。需要指出的是，當時由於禪僧從事佛事活動的頻繁，明代中晚期出現專門滿足禪僧從事法事活動的儀式文獻彙集文獻□ 《禪門佛事要略》。³⁰ 此書在中國南北皆有流傳，在邊疆雲南也發現了此書。可以大膽猜測，存在一種可能：到了明末社會，教僧逐漸融合併入到禪僧之列，教僧這一身份逐漸不再存在，而教僧的佛教儀軌法事職能由禪宗及部分禪僧來承擔。

清代禪宗的發展歷史全貌，目前還並不是太清楚，除了一些明末清

□

²⁸ 謝世維，《道密法圓□ 道教與密教之文化研究》，頁 12-25；蕭登福，《道教術儀與密教典籍》，臺北：新文豐出版公司，1994 年，序言頁 1-4。

²⁹ 陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，頁 251-253。

³⁰ 《禪門佛事要略》，明刻本，不全，藏北京收藏家李勁風先生處。另外尚有《高峰語錄佛事要略全集》明刻本與清抄本傳世，內容與《禪門佛事要略》相類。參見中國嘉德 2010 年秋季拍賣會·古籍善本專場，第 4495 號拍品；山西省圖書館編，《山西省圖書館普通線裝書目錄》，太原：北嶽文藝出版社，1998 年，頁 468。

初的禪僧、畫僧及逃禪者受到比較多的關注外，民間禪宗的發展情況似乎並沒有引起學界太多的重視。但根據目前所能找到、清代存留的佛教文本來看，存世量最大、最為豐富的無疑是民間科儀寫本。³¹ 但是其差異之處並未受到應有的關注。雖然不少科儀寫本的書名並沒有冠以禪門、禪宗的名號，但其實際宗派傳承上則多以禪宗自居。可以知道清代佛教儀式的傳播比明代更加多元化與地方化，遠遠超出了《禪門佛事要略》所涉及的範圍。

讓人更感興趣的是，清代的民間道教頻繁舉行各種儀式，舉行次數則更勝過佛教，且道教發展出更為包容儒釋道及各類地方神祇信仰的法術儀式。比如在清代貴州地區民間道教還發展出了有關「旱魃」神的地方經懺儀式；同時，地方儒教的出現更推動了三教合一在民間發展的趨勢。四川地區也出現了專門從事儀式活動的諸多以儒教自居的教派，比如出現了信奉劉沅（1767-1855）的三教思想與宗教實踐的「劉門」，還有明清時期以儒教自居、活動在四川梁平縣一帶的「紫霞醮」儀式等。³² 清代禪宗民間法事儀式的興盛很可能是受到了道教及儒教儀式在民間興盛的刺激。因此，在地方儀式活動中，固然還有佛道各自門戶井然的傳承法脈，但也出現佛道法事都能安排的地方「居家僧」。³³ 清代以來

³¹ 目前尚無學者對清代佛教科儀寫本進行總體統計，但根據侯沖先生在 2018 年公布的統計，至少已經搜集到 2000 多冊的儀式文本，因此總體漢文佛教儀式寫本的數量應該會遠遠大於這個數字。參見侯沖，《中國佛教儀式研究——以齋供儀式為中心》，頁 9。

³² 林彥廷，〈民國以來劉沅與劉門之研究概況〉，《中國文哲通訊》29：1，2019 年，頁 55-72；胡劫辰，〈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：宗教、歷史與社會》14，2022 年，頁 83-116。

³³ 「居家僧」、「香花僧」等居家佛教法事職業活動家的實際情況比較複雜，其起源可能非常早，當不晚於南宋普庵信仰興起之時，與密教及正一道都存在著聯繫，

在雲南大理地區的阿吒力僧就是既有禪宗佛事傳承又可以完成道教儀式的「居家僧」。³⁴ 下文將對在滇西地區發現的禪宗清代傳度文本《臨濟正宗傳教密語》略作分析來闡明此一推斷。

四、雲南滇西寫本《臨濟正宗傳教密語》略析

此文本近年在大理地區為人發現，根據書寫字體及紙質判斷，為清代中後期所寫。此本封面題名《臨濟正宗傳教密語》，故以此為書名。封面下方有「華庭滇西順寧記」。「華庭」當是昆明西山華亭寺的別寫。西山華亭寺建於宋代，至明代天順（1457-1464）年間賜名「華亭寺」，為禪宗寺院。³⁵ 「滇西順寧」即順寧府，所轄區域相當於今之雲南省鳳慶、昌寧、雲縣等地。³⁶ 說明此儀式本可能是由昆明華亭寺傳到順寧地區，或是被自華亭寺接法的僧人或居士帶到順寧使用。筆者更傾向於後者解釋□ 即此一儀式可能是滇西地區的特有，此文本也只在順寧地區被使用。

此文本由正文本與副文本二部分構成。正文部分是整個傳戒儀式的開展過程，而副文本則記錄了儀式舉行後所需傳授的密法符籙。

正文本依序由「授職」、「請聖」、「傳衣」、「講戒」、「唱詞」、「禪師等頭像圖」、「禪宗及續派字輩」、「續派授戒」、「加授戒」九個部分構成，其中又以「禪師等頭像圖」為界，可以進一步再區分為「初授戒」與「再

■

參見譚偉倫，〈佛教驅邪鎮煞祖師普庵（1115-1169）的一個歷史詮釋〉，頁 1-36。

³⁴ 侯沖，〈如何理解大理地區的阿吒力教？〉，《宗教學研究》3，2015 年，頁 111。

³⁵ 龍雲等纂修，劉景毛等點校，《新纂雲南通志》冊 5，昆明：雲南人民出版社，2007 年，頁 277。

³⁶ 清·張廷玉等撰；楊家駱主編，〈地理志·雲南〉，《明史》卷 46，臺北：鼎文書局，1980 年，頁 1190。

授戒」兩部分受戒儀式。

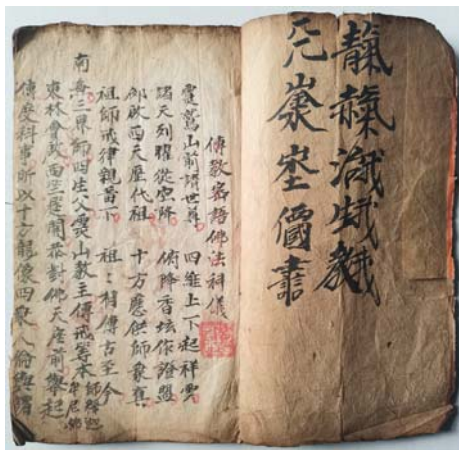


圖2 清寫本《臨濟正宗傳教密語》扉頁，作者自攝



圖3 清寫本《臨濟正宗傳教密語》中「皈依」、「授戒」，作者自攝

此儀式文本的正文最開始題為「傳教密語佛法科儀」（參見圖2），意思是此本確實為佛教科儀，也可以看到「密語」一詞在民間佛教道教儀式文獻中大量使用的情形。「密語」此處即「秘密語」，源出於佛教。佛經自東晉譯經就有「微密語」一詞，而後「密語」常出表達如來甚深的佛法奧義。唐代密教興起以後，多以密語代指梵文真言。³⁷ 宋以後密語當逐漸被佛門科儀法事採用，深入到民間佛教、民間道教的儀式，往往強調其儀式法事的秘傳性與神聖性。

儀式的第一部分開始為「授職」。「授職」即道教經典所稱之「奏職」，原為道教專用，佛教本來並不使用，唐代密教興起，才開始採納此語

■

³⁷ 《大般若波羅蜜多經》卷574，CBETA, T07, no. 220, p. 968, a9-14。

詞。³⁸ 在文本中出現這樣的說明：「弟子作福授職者，先啟師真。職當秉教後可以科作法。」³⁹ 根據此段儀式文本所提及的內容，無論是「授職」、「師真」或是授職後方才能依從科儀做法事等內容，完全都是道教式的儀式理解方式，禪宗正統儀式並沒有這類「授職」（奏職）儀式要求，但文中的「秉教」二字又帶有一定的佛教知識背景，⁴⁰ 然後在敘述自達摩（382-536）西來等內容到「請聖」時，啟請的對象是「佛、法、僧」三寶、釋迦摩尼佛及護法善神，這裡是比較清晰的佛教傳統。

文本還提到「恭對佛天座前，舉起以傳度科事。」⁴¹ 雖然前面文本中一再提到「傳戒」，但這裡卻又出現了「傳度」一詞。正統佛教有傳戒儀式，但傳度儀式的稱呼卻還沒有在文本中發現。「傳度」一詞是道教專用。在傳統佛教典籍中也存在「傳度」一詞的使用記載，但都是在傳授經典及梵文層面上來談，從來沒有在傳承法脈、戒律層面上來使用「傳度」此一語詞。⁴² 「傳度」一詞在雲南地區用於佛教傳戒文本之名稱，此本並非是孤例，侯沖也在雲南搜集到一冊名為《釋門法名傳度法事》的近代抄本。⁴³ 這些例子顯示在雲南地區存在以道教「傳度」代替佛教「傳戒」的現象。如果按照現存的這兩種與傳度有關的佛傳戒教科

³⁸ 在不空（705-774）翻譯的《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》中云「如來法經囑曼殊，祕密流通無障礙。曼荼灌頂授職位，一切如來摩頂記」，就是吸收了道教的「奏職」元素。參《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》卷1，CBETA, T20, no. 1177A, p. 725, a19-20。

³⁹ 《臨濟正宗傳教密語》，頁1。（《臨濟正宗傳教密語》原書文不著頁數，此處頁數為作者自行計算，下同。）

⁴⁰ 《大般涅槃經疏》卷10，CBETA, T38, no. 1767, p. 96, b5-6。

⁴¹ 《臨濟正宗傳教密語》，頁2。

⁴² 例如《佛說灌頂經》卷8云：「若人信樂，有前四事行不生誹謗，汝當為說大神呪經傳度與人。若有四事莫授與之，令彼前人獲無量罪。」見《佛說灌頂經》，CBETA, T21, no. 1331, p. 520, b27-c132。

⁴³ 侯沖，《雲南與巴蜀佛教研究論稿》，北京：宗教文化出版社，2006年，頁201。

儀文獻來看，這一現象主要都發生在滇西地區。這一現象的出現，可能與滇西地區道教的興盛有一定關係。

文本接著迎請「登寶座菩薩」，進入「傳衣」環節。「傳衣」即傳給法衣袈裟的環節，在儀式中，這一環節很重要也很特別。重要因為這是具有禪宗傳承特點的受戒儀式，強調來自菩提達摩衣鉢的傳承儀式。特別是因為這一儀式中的衣鉢傳承儀式並不會是達摩（達摩在西方學界幾乎被認為是一個虛構出來的人物）乃至六祖慧能（638-713）時候存在的，而這種法衣傳承儀式已無法考證興起於何時何地，也不知道何人發明，卻藉此來強化具有禪宗特點的傳戒儀式。文本中還反覆提及「黃梅傳法」，可見此處有意通過對慧能獲得衣鉢傳法這一細節的強調，建構「傳法衣」作為禪宗傳戒的特點。因此，文本還專門設置了一節「贊衣」環節，專門對袈裟的意義進行解說，並讚頌了袈裟的十種功德。⁴⁴

接著是「講戒」環節（參見圖3）。此環節主要講說受「九真妙戒」的內容與意義，也就是受「九真妙戒」。「九真妙戒」一詞本指稱道教的戒律，早在唐代《太上九真妙戒金籙度命拔罪妙經》中已經出現，南宋道教文獻《道門定制》、《靈寶領教濟度金書》、《太極祭煉內法》中都已詳細記錄，與禪宗並無關係。⁴⁵ 文本中的「九真妙戒」與道經中的「九真妙戒」除了次序略有差異外，內容完全相同。在列完「九真妙戒」後提到「上品妙經，付度弟子（某某）精勤佩奉，如法修行妙經」。⁴⁶ 這裡可以推斷，所受的「九真妙戒」當出於此部「妙經」。明正統《道藏》中包含「九真妙戒」的道經僅有唐代的《太上九真妙戒金籙度命拔罪妙經》與宋代歐陽燾（生卒不詳）的《太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經》

⁴⁴ 《臨濟正宗傳教密語》，頁4。

⁴⁵ 《太上九真妙戒金籙度命拔罪妙經》收入明·張宇初等編，《道藏》冊30，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，頁406a-408c。

⁴⁶ 《臨濟正宗傳教密語》，頁6。

二部，鑑於道教神祇中的「北帝」即真武大帝，以及雲南地區信奉真武大帝的流行、民間影響力大等方面推測，很有可能文本中所提及的「妙經」即為《太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經》。⁴⁷ 但是還存在另外一種可能□ 即道經中的「九真妙戒」被明代以後結合地方文化衍生出的「妙經」所吸收，而這裡所提到的「妙經」也可能是在當地衍生的另一部「妙經」。

「唱詞」為此部分「初授戒」儀式收尾。唱詞的內容為七言詩歌形式，主要為民間順口溜的內容，以增加儀式本身的趣味性與教化性。

在「初授戒」儀式結束後，除了繪製「禪師等頭像圖」六幅頭像外，還繪製有家禽家畜圖像。⁴⁸ 這些圖像的功能目前並不清晰，頭像旁除了註明「禪師」之外，還有「馬趙溫殷周」、「水手」、「真」字。「馬趙溫殷周」當是道教四靈官「馬趙溫周」加上地司殷郊元帥。⁴⁹ 「真」字可能是「真人」二字的合體，而「水手」則無法解釋，猜測可能與道教送瘟船儀式有關。

「禪宗及續派字輩」這部分分別敘述了禪宗臨濟宗、曹洞宗、沩仰宗、雲門宗、法眼宗的法派字輩。比較特別的是在各宗後面還附有其附屬的「芬芳派」。⁵⁰ 「芬芳派」在禪宗文獻中並無記載，這可能是禪宗各支派傳播到雲南以後，地方對禪宗旁支續派的稱呼。這一雲南地方禪宗「芬芳派」除了在此處有記載外，在雲南南方的開遠地區也有發現相

⁴⁷ 明·張宇初等編，《道藏》冊 34，頁 392-432。

⁴⁸ 《臨濟正宗傳教密語》，頁 8-9。

⁴⁹ 陳宏指出：「在天心、北帝、神霄等道教符籙派神仙譜系中，殷郊是作為北極驅邪院的高階護法神出現的，其地位與驅邪院中其他護法神，如趙公明、馬勝、關羽、溫瓊四元帥以及王靈官等相當，往往被同時召喚。」見陳宏，〈《封神演義》之殷郊形象淵源考〉，《明清小說研究》4，2011 年，頁 210-225，引文見頁 212。

⁵⁰ 《臨濟正宗傳教密語》，頁 10。

關的記錄。⁵¹

「初授戒」完成以後開始的是「再授戒」。其包括「續派授戒」與「加授戒」。「續派授戒」開始為「恩師某奏授（某）為續派弟子某」。這裡應該算是臨濟宗芬芳派的排字輩及取法名程式。其後又一次強調皈依的是「佛法僧」三寶。然後受戒十條。其中戒條中還提到需要拜投「正乙主將馬趙溫岳大元帥麾下」。「馬趙溫岳」也是與前面提到的「馬趙溫周殷」一樣，屬於道教雷部三十六將。⁵² 這裡再一次強調主法者需要拜投此四元帥麾下，明顯是將道教的靈官、元帥元素加入到禪宗傳戒儀式中。最後又繼續進行「加授戒」儀式，又加了十條戒律，最後請「觀音老母」、「結廬老先生」來宣布完成受戒儀式。

在受戒儀式後面還有一個附加文本，內容都是關於治病驅瘟、度亡安神的符咒。⁵³ 根據這些符咒所書內容判斷，並不一定很早，但也並非佛道所擅長使用，可能是地方法教傳統的傳承。法教傳統可能在整個中國南方擁有著悠久的傳統，雲南也有其傳統。在大理地區白族土著巫師「朵兮薄」就是地方法教傳承的代表，在元明時候影響甚大，以至於明初官方專門設立了「朵兮薄道紀司」管理。⁵⁴

五、基於《臨濟正宗傳教密語》的思考□ 禪宗道教化與禪

此本《臨濟正宗傳教密語》所呈現的各種資訊比較駁雜，涉及到佛

■

⁵¹ 雲南省紅河哈尼族彝族自治州志編纂委員會，《雲南省紅河哈尼族彝族自治州志》卷7，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1995年，頁49。

⁵² 李志鴻，〈雷法與雷神崇拜〉，《中國道教》3，2004年，頁35-36。

⁵³ 《臨濟正宗傳教密語》，頁13-14。

⁵⁴ 明・陳文等修，李春龍、劉景毛校註，《景泰雲南圖經志書校註》，昆明：雲南民族出版社，2002年，頁264。

教、道教、民間信仰、地方傳統等因素，需要從時代、地域、身份、階層來考察其流變。下面分別從文本性質、文本與佛道關係、文本中的階層身份、文本與禪的關係四個方面來簡單討論。

（一）就文本性質而言，此本屬於儀式文本。儀式文本是進行儀式時候主持儀式者所使用的底本，並不是為了要向外傳播使用，所以不會進行大範圍的印刷傳播，多半是以寫本形式流傳。文本既然是寫本，就存在很大的「個體人為性」，這也是寫本的重要特性。由於儀式文本的「個體人為性」，意味著儀式文本只是儀式過程中的底本，而參與儀式的個人可能在儀式過程中，根據自己的意願，增減儀式的具體實踐內容，這樣的儀式行為所蘊含的真實意圖，無法在儀式文本中完全體現。因此，一個儀式的底本只能說是儀式過程中構成儀式的一個要素，而這一儀式要素的功能是讓儀式操作者可以按照儀式文本中所記錄的過程來完成儀式，以保證儀式的基本完整性。

儀式與儀式文本之間是存在時空差距的，儀式文本只是呈現了一種個體對當時儀式時空場域的部分記憶。《臨濟正宗傳教密語》無疑是一儀式過程中使用的儀式文本，而這一儀式被稱之為「臨濟宗受戒儀式」。通過這一儀式文本的分析，我們知道晚清時期的雲南地區曾經存在過這種禪門傳戒儀式。禪宗受戒起源於何時，如何定義受戒？這是目前尚未釐清的問題。一般以晚明雲棲株宏（1535-1615）所制定的禪宗傳戒模式作為明清佛教授戒儀軌之始，而後影響到江西、福建與廣東等地。⁵⁵ 明王朝對佛教授戒及戒壇進行取締打壓，禪宗的傳戒必然也難以為繼，至少在公開層面舉辦傳戒儀式應該是比較困難，得以流傳至今的明代傳戒儀式文本就更為稀少難見。宗性法師搜集到的禪宗傳戒科儀文本共計二十五種，其中最早的是明天啟癸亥（1623）年刻本《弘戒法儀》，此本

■

⁵⁵ 馬海燕，〈明清佛教授戒法系綜論〉，《東南學術》1，2016年，頁228-230。

有上下兩卷，由北禪寺法藏律師（1573-1635）撰集，而且「此本是現見最早而又較完整的有關傳戒的儀範。」⁵⁶《弘戒法儀》集合三皈依、五戒、八戒、剃度十戒、比丘白四羯磨及菩薩戒等，合併為三十一品。其內容與《臨濟正宗傳教密語》全不相類。宗性法師至少還搜集到二十四種清代版本。這些傳戒儀式存在異同，但總體分為見月讀體（1601-1679）編纂的「見月系」與法藏律師所編纂的「法藏系」兩個基本傳戒儀式流派。清代主要傳承的是「見月系」傳戒系統。總體觀之，其傳戒儀式的複雜程度遠遠超過《臨濟正宗傳教密語》。

《臨濟正宗傳教密語》看起來並沒有受到晚明傳戒儀式文本的影響□ 唯一與晚明傳戒文本有關係的是：《臨濟正宗傳教密語》中的傳法字輩大部分是來自禪宗。其中臨濟宗字輩最早是傳自晚明紫柏真可（1543-1604）的「智慧清淨、道德圓明、真如性海、寂照普通，總十六字。天下謂之臨濟宗派。」⁵⁷ 綜上言之，《臨濟正宗傳教密語》可能並不是清代禪宗出家僧人所日常使用的傳戒儀式，而有可能是地方禪宗或居家禪宗信眾的傳戒文本。這一文本的發現，雖然不能還原整個傳戒儀式，但比較清楚的是，傳戒及受戒者都清楚雙方都是在進行佛門禪宗的傳戒儀式，二者都認可這是在進行臨濟宗的傳戒。

（二）從儀式文本的強調點來看，《臨濟正宗傳教密語》無疑是一本佛教禪宗的儀式文本，因為文中一直強調佛門、「佛法僧」及釋迦牟尼佛等佛教基本要素，但其中卻也充斥著道教的戒律、靈官神祇與符咒法術。該如何理解這樣的現象呢？我們傳統的處理方式比較簡單粗暴□ 直接以「民間宗教」定義概括，很自然地將之排斥在佛教史與道

⁵⁶ 宗性，〈《三壇傳戒正範》版本綜述〉，《佛學研究》12，2010年，頁131-160，引文見頁132。

⁵⁷ 《紫柏尊者全集》卷5，CBETA, X73, no. 1452, p. 188, a9-10。

教史的研究之外。但事實上可能並非如此簡單。試問為何行法者與受法者都如此堅定這是佛教的禪宗？為何同時卻又對道教這麼多的術語、神祇、法術也受之泰然？我們可以說他們僅僅是因為無知、而如此草率地相信這些道教因素屬於佛教嗎？這樣的判斷顯然是有問題的。想要回答上述問題，需要把這一個傳戒儀式放在整個大理，乃至雲南地域的儀式發展狀態中來考察。地方儀式並非單個儀式，而是由整套儀式結合起來的，傳戒儀式只是其中的一種。一旦整套儀式都會涉及到道教術語、神祇、法術的話，傳戒儀式也必然會涉及到這些。我們現在不禁要追問一下民間儀式對於民間的意義何在？無論佛道，其宗教活動的意義都在世俗的實用性，即所謂的「冥陽兩利」。就整個清代南方地域的民間存留的儀式文本來看，明顯道教儀式文本的數量要遠遠多於佛教，這說明道教儀式需求量更大。⁵⁸ 為何如此呢？原因眾多，但其中一個是民間道教吸收了大量的佛教術語與神祇（譬如觀音、如來等）進入道教儀式，也吸引不少熟悉或親近佛教神祇的普通教徒進到道教之中。面對這一狀態，民間佛教自然不會故步自封，轉而對道教因素的吸收也就再自然不過。禪宗的道教化就在這一大趨勢下展開，而《臨濟正宗傳教密語》就是民間禪宗道教化的產物。

另外，這一傳戒儀式固然與中原或江南禪宗的傳戒傳統迥異，但是否是雲南地方教派根據禪宗知識而自發建構、雲南地區獨有的呢？顯然不是。類似的傳戒儀式文本在湖南地區也有發現，顯示這種民間性的禪宗受戒現象也並非一定只有雲南地區獨有，可能同時也流傳在其他地域的民間社會之中。⁵⁹ 因此存在一種可能性，即在近世以來的中國民間社

■

⁵⁸ 根據筆者近年對湖南、雲南、貴州、四川地方民間儀式文本的田野考察統計，道教儀式寫本的數量要遠遠大於佛教儀式寫本。

⁵⁹ 根據本文審查委員之說明，湖南地區現存有清代寫本《佛門煉誥寄簣科範》儀式文本，筆者目前尚未親見審閱，謹感謝審查委員的提示。

會可能發展出一種禪宗道教化的趨勢，這一趨勢上承唐代已經出現的三教合一發展慣性，並逐漸在民間衍生流變，所以在雲南、湖南等民間社會都有發現類似的清代受戒儀式寫本。但是這一趨勢並不能簡單歸入「民間宗教」之列⁶⁰。所謂「民間宗教」這一概念的產生本身就是一種權宜之計，在面臨民間社會中多種信仰互融、互滲、創新的狀況下，難以將之歸為佛、道等既成宗教傳統中的任何一教，因此稱之為「民間宗教」。但是這些「民間宗教」的情況是相當複雜的。以比較具有代表性的明代「羅教」為例，「羅教」創始人羅清（1442-1527）曾皈依佛教，後來悟道傳教，得到宮廷宦官的支持，也獲得當時佛教僧眾的支持，這些參與者未必認為這是一個嶄新的民間教派，反而可能被認為是佛教的一個新的發展與分支。⁶⁰ 其在後世流布廣泛，而且出現了與原初羅清相左的傳教意圖，與《五部六冊》經典內容不相合的地方，但是鑑於其教團組織等已規模化與制度化，故將之歸為「羅教」。將後來發展壯大的「羅教」歸為民間宗教，固然可以凸顯「羅教」民間性的一面，但卻也可能遮蔽了羅清與宮廷、佛教僧人的關係，以及羅清自己的宗教意願與初衷。

佛教在民間的發展與演變形式是需要深入開展研究的項目，釐清「民間宗教」與正統佛道的關係很有必要。如果堅信自己屬於佛教、屬於禪宗，即使其在諸多儀式過程中摻入道教與地方信仰等元素，也不能輕易將之歸為民間教派，因其可能還是堅持了某些佛教的教義或精神。正如此本《臨濟正宗傳教密語》之內容，從始至終都堅信自己是臨濟宗

■

⁶⁰ 根據陳玉女對羅教《五部六冊》的研究，她認為：「羅教依傍於佛教，創發出一套適合大眾，乃至下階層信眾易於吸收的教義思想和修行途徑，若視之為晚明佛教革新風潮中所因應而生的一股新興宗教勢力……致使晚明時期奉佛人士，認同羅教亦是佛教之一環。」見陳玉女，〈晚明羅教與佛教勢力的相依與相峙〉，以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例》，《成大歷史學報》40，2011年，頁98。

的傳承，儘管其中摻雜了許多的道教戒律及民間符法，但這些是儀式的操作層面，並沒有涉及到儀式的核心□ 即儀式的信念問題。儀式的信念是儀式最終所要達到的目的。整部《臨濟正宗傳教密語》都是為了承接臨濟宗的法脈，如果將其簡單歸入民間宗教的範疇，顯然是沒有考慮到其中堅固的禪宗信念。

楊慶堃（C. K. Yang, 1911-1999）從結構功能的角度對中國社會的宗教分為兩類：一類是制度性宗教（institutional religion），一類是分散性宗教（diffused religion）。⁶¹ 前者關注於制度、組織及儀式的獨立性營造，後者關注將制度、組織與儀式與世俗社會相互交織。從這兩個分類可以更好去理解《臨濟正宗傳教密語》的歸屬問題。禪宗既有制度性宗教的形態，也有分散性宗教的形態，而《臨濟正宗傳教密語》則符合禪宗分散性宗教形態的傳戒文本。楊慶堃非常巧妙地總結了被我們習慣稱之民間宗教的具體原由：

中國宗教擁有高度的兼容並蓄的特性。在民眾的宗教生活中，主導民眾意識的是民間信仰所具有的道德和神聖的功能，而並非宗教信仰境界的描述。即便鄉下廟裏的和尚或道士也不能清楚地表述他們自己所信仰的宗教到底是什麼。經過數世代的演變，來自不同信仰的、混合在一起的神明一同被供奉在民眾的萬神殿，從中產生出的功能化傾向的宗教觀將對宗教認知的疑問放到了次要的位置。⁶²

因此，我們很難將一些分散性的佛教表現形態都簡單歸類為「民間宗

■

⁶¹ 楊慶堃（C. K. Yang），范麗珠譯，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與及歷史因素之研究》，成都：四川人民出版社，2016年，頁17。

⁶² 楊慶堃（C. K. Yang），范麗珠譯，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與及歷史因素之研究》，頁21。

教」；相較之下，歐大年（Daniel L. Overmyer, 1935-2021）對於「民間佛教」的界定可能可以緩解這局面，至少說明了佛教也可以存在民間形態。⁶³ 進一步延伸歐大年的觀點，那麼禪宗是否也存在「民間禪宗」呢？從此角度來看，《臨濟正宗傳教密語》則似乎可以視為「民間禪宗」的儀式文本。總之，歸類是困難的，因為我們常常需要不斷回到起點，重新審視與修訂使用過的基本概念。「民間宗教」這一話題也非本文能力所可完全澄清，只能拋磚以待來者。

還需要補充的是，《臨濟正宗傳教密語》末尾帶符咒部分明顯不是佛教與正統道教內容，雖然看似內容與正統道門相接近。與其它地域的符咒文本比較可以發現，此本符咒部分與巫教傳統即「法教」關係更為緊密。「法教」也可稱為師教、巫教、方術，是民間最為活躍的宗教形態，既沒有一定的教派歸屬，又常常不斷更新而冠以佛道及地方祖師之名。⁶⁴ 「法教」往往直接關注地方的法術需求，多以驅邪治病超度為要事，不會太關注義理與道德勸善，但由於其長久的生命力與廣泛深厚的民眾基礎，自東漢時即成為道教建立與發展的重要資源，並一直流傳至今。⁶⁵ 其在民間傳承者的稱呼也各地有異，有師公、法師、先生等稱呼，在雲南大理白族地區則被白語稱為「朵兮薄」。⁶⁶ 這類「法教」傳統可以說與佛道並傳而互相激蕩，往往也被學者歸為「民間宗教」、「民間信仰」，但是否能夠成為一種宗教尚未可知。因為「法教」擅長對鬼神的驅使而對義理、大道的宣說並不熱衷，不僅沒有傳教的興趣，而且往往

⁶³ Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), pp. 130-192.

⁶⁴ 秦秀強，〈北侗巫文化及其從業人員的傳承〉，《民族論壇》2，1992年，頁89-93。

⁶⁵ 孔令宏，〈梅山教與道教的關係□ 兼論道教的擴展研究〉，《廣州大學學報（社會科學版）》17：6，2018年，頁72。

⁶⁶ 在明代已經出現此一名稱的教派，當時被歸屬在道教之一支。見中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄·宣宗》卷107，頁2397。

還舉止神秘而不欲為外界所知。可以說「法教」是某種具有隱秘技術性要求的神秘儀式傳統，這一方面與道教極相通，再加之「法教」與道教淵源親密而發展過程中也過往甚密的緣故，目前基本也將「法教」歸入道教一併陳述。⁶⁷《臨濟正宗傳教密語》無疑受到了這一神秘儀式傳統的影響，但這並不影響其歸屬為禪宗傳戒文本□ 因為文本中一再強調自己的佛教與禪宗信仰。正如印度地區的婆羅門教的神秘儀式與大乘佛教義理結合後產生了密教，但密教也並不能因為具備了神秘儀式傳統就不能歸之於佛教；再如普庵信仰，無疑匯集了佛教中的禪宗、密教、道教、地方信仰和法教（巫教）傳統等，傳播遍南方地域；⁶⁸不少普庵信仰者都以佛教為本位，或可稱「儀式佛教」且被認為相關的研究是至關重要的，甚至是「完整地寫好中國佛教歷史的一個不可或缺的。」⁶⁹

（三）從《臨濟正宗傳教密語》的文本內容顯示，在禪宗儀式中傳度道教的「九真妙戒」的相關記錄，按照目前學術界習慣，容易做出這樣的判斷：《臨濟正宗傳教密語》可能是民間在家居士傳授、自己建構起來的戒律□ 他們的戒律設置是出於地方需求，而非「法統」需求，以至於將道家戒律當作禪宗戒律加以傳授□ 因此是不嚴謹、非正統的，不能稱之為禪宗，是屬於「民間宗教」。筆者認為這一判斷的描述並非完全客觀。憑藉著上述這些是否就可以簡單將此文本歸為「民間宗教」，或可略加商榷。

■

⁶⁷ 「道教」與「法教」的關係在謝世維主編的《經典道教與地方宗教》一書中獲得了充分論述，諸如：松本浩一對宋代考召法中的民間元素、酒井規史對地方雷法與《道法會元》的關係，以及張超然探討南宋靈寶傳度科儀中的「法教」元素等議題，充分展示了「道教」與「法教」的緊密關係及各自差異性。參見謝世維主編，《經典道教與地方宗教》，臺北：政大出版社，2014年。

⁶⁸ 楊永俊，〈普庵信仰的宗教定位及特色〉，《宜春學院學報》35：5，2013年，頁44-50；楊永俊，《普庵信仰研究》，北京：宗教文化出版社，2020年，頁200-213。

⁶⁹ 譚偉倫主編，《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007年，頁235-236。

目前我們很難能為清代禪宗畫出一幅詳細、具體的傳播路線圖，因為儘管禪宗到了清代尚在禪林與寺院傳承，但「禪淨合一」以後，不太能區分孰為淨土？孰為禪？而且誰又能具體「深描」地方清代禪宗的具體日常事務呢？禪宗叢林寺院中早晚課誦《禪門日誦》的興起，基本上可以展現這時期佛教發展的一種趨勢，即：強調儀式與法事。⁷⁰ 此時禪宗基本都在從事以前教僧的活動，即：從事佛教法事。在清代的佛門很明顯的發展出禪教合一的趨勢，禪僧承擔起所有佛教儀式的職責，這樣的禪宗或許並不是達摩或慧能所期待的禪宗，但卻是既成事實。如果禪僧的日常職責是從事法事活動，那麼活動在民間、地方上的禪宗僧人依舊可以從事佛教法事活動。如果說他們從事的法事活動因為摻雜與攝入了大量道教的內容、不算佛教法事的話，那麼在正統、官方大寺院中的禪宗僧人所從事的佛教法事，也同樣未必能夠得到禪宗祖師的認同。既然大都偏離了達摩到慧能的修持方式，那麼將道教儀式及符咒吸收到禪宗儀式中，以獲得更多的信眾的支持，似乎也是一種隨順時勢的做法，況且這一種行為早在唐代密教的發展歷史過程就已經經常發生。因此，如果在地方社會的政治、經濟、地理環境等條件不允許的情況下，同時又缺乏正統禪宗正規剃度僧人在場，那麼由民間非正統法脈、信仰

II

⁷⁰ 清代流布整個禪林寺廟的《禪門日誦》可能導源於晚明雲棲株宏編成的《諸經日誦集要》，但根據序言可以知道，株宏此本是根據「嘉禾項君」所提供的「坊本百八般經」、經過「去偽而存真」、加上株宏的「增益」而成的，因此禪門課誦文本的出現應該更早，當在明嘉靖（1522-1566）之前。但株宏本並未廣泛傳布，從株宏本如何過渡到晚清，再到現代都流行的《禪門日誦》，中間版本的傳遞情況並不太清晰。目前所知，與《禪門日誦》關係最近的清代早期文本為康熙四十三（1704）年山西刻本《諸經日誦朝時功課集要》，稍晚些有雍正刻本及乾隆雲南雞足山大覺寺刻本《禪林課誦集要》。參見《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 565, a2-8。

禪宗的禪僧來從事佛教法事似乎也是一種權宜之計。⁷¹

（四）禪的根本見解如果是「明心見性」，那麼其修證形式就無所拘泥，佛教法事也不應該被排斥在修證的範圍之外，這也許正是明清以來禪僧從事佛教法事活動的重要佛理支撐。早在隋代天台智顗（539-598）就已經開始提倡儀式在修行中的重要性，還親自撰寫了《法華三昧懺儀》、《請觀音懺法》、《金光明懺法》等懺法儀式著述。⁷² 這一傳統也深刻影響明代的禪宗。晚明「雲棲株宏重新修訂了《水陸道場儀

⁷¹ 這裡可以和雲南大理的阿吒力教產生聯繫，阿吒力教之所以被稱之為「大理密教（Dali esoteric Buddhism）」，這是因為阿吒力教的產生來自從南詔（738-937）時期開始逐漸彙集漢傳佛教、藏傳佛教、印度密教、道教及地方巫教等五種宗教的傳承，以大理地區為中心發展起來的地方民族佛教形態。通過現存的寫本、畫卷、石刻、磚銘、文物及殯葬方式等，展示了其迥異於目前存留的其他密教形態，具備較強的兼容性與地方性特徵，但「阿吒力教」這一稱呼是明代以後的官方稱謂，不足以涵蓋明代之前的密教形態，呂建福稱之為「白傳密教」。相關研究參呂建福主編，《白傳密教研究》，北京：中國社會科學出版社，2021年。因考慮到「白族」此名稱是1956年後方才啟用，為了涵蓋這一支擁有一千多年不斷流變、頗具地方性特點的密教流派，權且稱為「大理密教」。近年侯沖、黃瓚等學者相繼發表文章強調了阿吒力教派中的漢傳佛教元素，其他四種宗教元素學界雖多有關注但還有待進一步發掘與考辨。阿吒力教僧基本居家，類似道教之正一道士。清代時，阿吒力教法統已經衰落中斷而不得不改為從事民間漢傳佛道法事。阿吒力教在清代可能已經衍變成為地方居家從事禪門法事與道門法事的民間鬆散宗教社團。雖然曾經具備的密教儀式與知識已經消歇，但阿吒力僧為滿足地方信眾需求仍舊承擔著佛道儀式的工作。目前大理阿吒力教研究者、白族學者段鵬先生就身兼佛道儀式的傳承。阿吒力教的傳戒儀式一直沒有確切的文本。此本可能是大理地方清代阿吒力教吸收了民間信仰、禪宗、道教等元素後自創的傳戒儀式文本。但是此文本從書名到內容皆以臨濟宗自稱，或可能是部分阿吒力僧在清代改宗了臨濟宗。參見侯沖、陳大為，〈誰的密教□ 以雲南《天宮科》和甘肅《天功科》的比較為例〉，洪修平編《佛教文化研究》輯1，南京：江蘇人民出版社，2015年，頁525-564。

⁷² 《華雨集》，CBETA, Y28, no. 28, p. 132, a3-4。

軌》及《瑜伽集要施食壇儀》，並且撰寫了《施食補注》，說明在舉行『水陸』及『焰口』時應該要注意的事項。經過雲棲株宏的提倡，使懺法的影響逐漸增長，於是出現了許多新的懺法。」⁷³ 這無疑與天台關係密切，誠然其中也有密教的影響。如果禪宗能夠通過法事儀式滿足信眾需求、獲得生活所需，還能借此對儀式本身進行超越與看破，也未嘗不是禪學修證的途徑。因此《臨濟正宗傳教密語》中即使摻雜許多道教元素，難道不是更能彰顯出禪宗對於儀式法事本身的不執著與不拘泥嗎？或者可以這樣說□ 對於禪宗儀式來說，是否雜有道教因素並不重要，因為就其本質而言，都是通過法事儀式活動來滿足民眾的俗世欲求，進而導引其悟入佛門真諦，至於接引眾生的方法具體為何？反倒不需要過於嚴苛。但若是儀式中連戒律、神祇都使用了道教的元素，是否還算是佛教的儀式呢？文本中一再強調其為「禪門臨濟」，並且一再強調本師釋迦牟尼佛，這就形成了一種隱形的張力，這可能是有意為之的。

從清代民間佛、道二教的傳播情況來看，儀式上互相吸收是一大趨勢，禪宗可能通過這些形式來進行更為廣泛的禪法傳播。如果從禪理證悟的角度來理解，這種佛門儀式中吸收道教元素是否會是一種故意的、積極誤讀行為呢？這也就是回到前面所提到的，儀式文本只是整個儀式過程中的一個元素，儀式施行者自身的意願並不會在儀式文本中完全呈現，且施行儀式時候所秉持的觀點、或者某些宗教超越性意圖，也不一定會在儀式文本中呈現。我們並不清楚日常民間禪宗整體的活動狀態，也不能完全揭示出其參禪悟道的具體方式，但通過這一冊《臨濟正宗傳教密語》的內容解析，至少可以清楚：面對道教的影響力逐漸增強的情況，禪宗並不介意在其具體的儀式方式中，主動通過「道教化」策略來接引更多的信徒，這可能也是禪宗在民間發展的活力所在。

■

⁷³ 聖凱，《佛教懺悔觀》，北京：宗教文化出版社，2012年，頁121。

六、結語

禪宗對於佛教乃至於整個世界的現代意義是深遠的，儘管目前尚還未能為世界廣大地區所充分認識到，多有學者試圖從禪宗法脈源頭傳承問題來否定其現代合法性，但至少在實踐者之中有不少人從中獲得了緩解身心問題的益處。⁷⁴ 近世的中國禪宗之思想與發展，除了明清的名僧與名典應當被關注與理解外，還有在更為廣闊的民間世界中的發展情況可以去探索，這種民間世界中的禪宗一直為平民生活提供基本信仰支撐與解決日常困境的途徑。

松本史朗 (Matumoto Shiro) 當年對中國禪宗的批判依舊盈然在耳：「原始佛教中，智慧 (*jñāna*, *prajñā*) 總是意味著一種概念性的認識或是某種明確的主張或建議，如『四聖諦』、『緣起論』(*pratitya-samutpada*)。至少在原始佛教中，佛教徒沒有接受過脫離於概念或思考主體的無分別認識的教導。在後來的佛教發展史上，特別是大乘佛教時期，『無分別智』這一術語以及相關的表現形式，是在反佛教的印度一元論的影響下發展起來的。」⁷⁵ 因此「在更多的情況之下，禪本身被提升為修煉的終極目標，而不是獲得智慧。產生於中國的禪宗就是此類思想的典型例

■

⁷⁴ 近世海外學者對禪宗起源進行批判性的歷史考察，試圖從新出史料重新考證禪宗祖師達摩及唐代禪宗興盛的歷史是由宋代佛教史家所建構的，如美國學者科爾 (Alan Cole) 在其《父其父》一書中從更為功利的角度，大膽認為禪宗早期歷史建構是因為政治、經濟、土地諸多原因；羅柏松 (James Robson) 對科爾的這種激進論述的理論基礎進行了辨析，認為科爾是受到了法國布爾迪厄 (Pierre Bourdieu, 1930-2002) 的影響。Alan Cole, *Fathering Your Father: The Zen of Fabrication in Tang Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2009), p. 307；羅柏松 (James Robson)，楊昌傑譯，〈禪宗歷史及其編史中的建構與虛構〉，《佛學研究》1，2019 年，頁 185。

⁷⁵ 松本史朗，〈「禪」的含義〉，傑米·霍巴德等主編，龔雋等譯《修剪菩提樹□ 批判佛教風暴》，上海：上海古籍出版社，2004 年，頁 251。

子。如果確實如此的話，那麼我們就可以斷言這一立場是與佛教背道而馳的。」⁷⁶ 中國禪宗是否與佛教背道而馳？原教旨主義的思想雖然具有一定的影響，但開放而流變的歷史觀必然可以修正人們對中國禪宗的一些偏見與理解。

明清以來，由於政策上對禪宗管束趨於嚴峻，禪宗的文獻資料主要集中在正史、地方志、詩文集、語錄、書畫、公案，以及傳播廣泛的民間刻本之中，以致學界也只能從上述文本中去把握禪宗的發展樣貌，對其下移到基層民間，乃至荒遠的邊疆地區，進而與地方知識、信仰結合成為地方的民間禪宗形態，往往並不在意。因為其離經典佛教如此的遙遠而顯得粗鄙，頗似窮鄉僻壤的一位鄉巴佬，但這恰恰可能是近世禪宗發展的另外一條重要途徑。所幸的是，對這一問題，近數十年來學界已經多有關注：首先由海外學人開始認真對待佛教的民間形態，諸如牧田諦亮、道端良秀對「庶民大眾」佛教的關注，⁷⁷ 葛兆光則將一般知識、思想與信仰世界放在中國思想史背景下來凸顯，⁷⁸ 陳玉女對明代佛教與世俗關係的重新理解與定位，⁷⁹ 孫英剛呼籲的「在中國，所有宗教都在

⁷⁶ 松本史朗，〈「禪」的含義〉，傑米·霍巴德等主編，龔雋等譯《修剪菩提樹：批判佛教風暴》，頁 251。

⁷⁷ 牧田諦亮，〈謝肇淛の佛教觀——中國佛教發展史研究一提案〉，《東洋學術研究》14：5，1975 年，頁 2-3；道端良秀，《中国仏教思想史の研究：中国民衆の仏教受容》，京都：平樂寺書店，1979 年，頁 17-43。

⁷⁸ 從葛兆光所撰兩本中國思想史專論的書名可以看出他已然關注到傳統菁英知識或文本背後的一般性知識，參見葛兆光，《中國思想史·第一卷——七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，1998 年；葛兆光，《中國思想史·第二卷——七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，2000 年。

⁷⁹ 陳玉女曾探討明代僧人在寺院生活中遵守叢林規約自行管理的同時，也透過對外的講經、刻經活動、經懺法會、醫療等活動與世俗世界互動，相關討論詳見陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，臺北：稻鄉出版社，2010 年，頁 267-305。

『民間』，『民間』之外別無場域」，⁸⁰ 以及楊奇霖梳理清代雍正皇帝（1722-1735 在位）在佛教儀式面前作為「庶民」的佛教信徒身份。⁸¹ 如果能對廣袤的民間社會與民間文本（寫本為主）進行廣泛深入的搜集與田野調查，對地方本土信仰的理解能夠超越動輒貼上「民間宗教」標籤後就簡單了事的學術分類習慣，相信會對佛教的邊界更有深廣意義的理解。



■

⁸⁰ 孫英剛，〈跨文化中的迷惘：「民間宗教」概念的是與非〉，《學術月刊》42：11，2010年，頁21-27。

⁸¹ 楊奇霖，〈雍正帝與佛教關係論綱□ 兼論清代佛教史研究的方法與材料〉，吳疆、王啟元編《佛法與方法：明清佛教與周邊》，上海：復旦大學出版社，2021年，頁57-88。

引用書目

（一）佛教典籍與古籍

《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277。

《大般若波羅蜜多經》CBETA, T07, no. 220。

《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》，CBETA, T20, no. 1177A。

《佛說灌頂經》，CBETA, T21, no. 1331。

《大般涅槃經疏》，CBETA, T38, no. 1767。

《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。

《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。

《施食通覽》，CBETA, X57, no. 961。

《紫柏尊者全集》，CBETA, X73, no. 1452。

《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，CBETA, X74, no. 1497。

《華雨集》，CBETA, Y28, no. 28。

《太上九真妙戒金籙度命拔罪妙經》，《道藏》，明・張宇初等編，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。

《宋濂全集》，明・宋濂，黃靈庚點校，北京：人民文學出版社，2014。

《明史》，清・張廷玉等撰；楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1980。

《明實錄》，中央研究院歷史語言研究所校勘，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。

《金陵梵剎志》，明・葛寅亮，臺北：新文豐出版社，1987。

《高峰語錄佛事要略全集》，明刻本，中國嘉德 2010 年秋季拍賣會・古籍善本專場，第 4495 號拍品。

《景泰雲南圖經志書校註》，明・陳文，李春龍、劉景毛校註，昆明：雲南民族出版社，2002。

《新纂雲南通志》，龍雲等纂修，劉景毛等點校，昆明：雲南人民出版社，2007。

《禪門佛事要略》，明刻本，不全，現藏北京收藏家李勁風先生處。

《臨濟正宗傳教密語》，晚清寫本，線裝，現藏雲南博南山館。全書不著頁數。

（二）現代專書、論文

- 山西省圖書館編，1998，《山西省圖書館普通線裝書目錄》，太原：北嶽文藝出版社。
- 孔令宏，2018，〈梅山教與道教的關係——兼論道教的擴展研究〉，《廣州大學學報（社會科學版）》17：6，頁 69-73。
- 方廣錫，2018，〈《中國佛教儀式研究》序〉，收入侯沖，《中國佛教儀式研究——以齋供儀式為中心》，上海：上海古籍出版社。
- 王承文，2017，《晉漢道教儀式與古靈寶經研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 任繼愈、鍾肇鵬編，1991，《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社。
- 呂建福編，2021，《白傳密教研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 呂鵬志，2008，《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局。
- 李志鴻，2004，〈雷法與雷神崇拜〉，《中國道教》3，頁 32-36。
- 李遠國、李黎鶴，2018，〈道教始於黃老論〉，《宗教學研究》4，頁 26-34。
- 李養正，1997，〈試論支遁、僧肇與道家（道教）重玄思想的關係〉，《宗教學研究》2，頁 64-73。
- 辛嶋靜志著，裘雲青等譯，2016，《佛典語言及傳承》，上海：中西書局。
- 宗性，2010，〈《三壇傳戒正範》版本綜述〉，《佛學研究》12，頁 131-160。
- 松本史朗，2004，〈「禪」的含義〉，傑米·霍巴德等主編，龔雋等譯《修剪菩提樹——批判佛教風暴》，上海：上海古籍出版社。
- 林彥廷，2019，〈民國以來劉沅與劉門之研究概況〉，《中國文哲通訊》29：1，頁 55-72。
- 牧田諦亮，1975，〈謝肇淛の佛教觀——中國佛教發展史研究一提言〉，《東洋學術研究》14：5，頁 2-3。
- 侯沖，2006，《雲南與巴蜀佛教研究論稿》，北京：宗教文化出版社。
- 侯沖，2015，〈如何理解大理地區的阿吒力教？〉，《宗教學研究》3，頁 106-112。
- 侯沖，2018，《中國佛教儀式研究——以齋供儀式為中心》，上海：上海古籍出版社。
- 侯沖、陳大為，2015，〈誰的密教——以雲南《天宮科》和甘肅《天功科》的比較為例〉，洪修平編《佛教文化研究》輯 1，南京：江蘇人民出版社，頁 525-564。
- 胡劭辰，2022，〈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：宗教、歷史與社會》14，頁 83-116。

- 孫英剛，2010，〈跨文化中的迷惘：「民間宗教」概念的是與非〉，《學術月刊》42：11，頁 21-27。
- 秦秀強，1992，〈北侗巫文化及其從業人員的傳承〉，《民族論壇》2，頁 89-93。
- 馬海燕，2016，〈明清佛教授戒法系綜論〉，《東南學術》1，頁 226-232。
- 張德偉，2018，〈明代佛教政策研究〉，《世界宗教研究》5，頁 59-68。
- 陳玉女，2010，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，臺北：稻鄉出版社。
- 陳玉女，2011，〈晚明羅教與佛教勢力的相依與相峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，《成大歷史學報》40，頁 98。
- 陳玉女，2011，《明代的佛教與社會》，北京：北京大學出版社。
- 雲南省紅河哈尼族彝族自治州志編纂委員會，1995，《雲南省紅河哈尼族彝族自治州志》卷7，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 楊永俊，2013，〈普庵信仰的宗教定位及特色〉，《宜春學院學報》5，頁 48-54。
- 楊永俊，2020，《普庵信仰研究》，北京：宗教文化出版社。
- 楊奇霖，2021，〈雍正帝與佛教關係論綱——兼論清代佛教史研究的方法與材料〉，吳疆、王啟元編《佛法與方法：明清佛教與周邊》，上海：復旦大學出版社，頁 57-88。
- 楊慶堃 (C. K. Yang)，范麗珠譯，2016，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與歷史因素之研究》，成都：四川人民出版社。
- 聖凱，2012，《佛教懺悔觀》，北京：宗教文化出版社。
- 葛兆光，1998，《中國思想史·第一卷——七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社。
- 葛兆光，2000，《中國思想史·第二卷——七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社。
- 道端良秀，1979，《中国仏教思想史の研究：中国民衆の仏教受容》，京都：平樂寺書店。
- 熊鐵基，2018，〈重新研討道教起源和產生問題〉，《宗教學研究》1，頁 1-7。
- 蕭登福，1993，《道教與密宗》，臺北：新文豐出版公司。
- 蕭登福，1994，《道教術儀與密教典籍》，臺北：新文豐出版公司。
- 蕭登福，1995，《道教與佛教》，臺北：東大圖書股份有限公司。
- 謝世維，2018，《道密法圓——道教與密教之文化研究》，臺北：新文豐出版社。
- 謝世維編，2014，《經典道教與地方宗教》，臺北：政大出版社。

羅柏松 (James Robson)，楊昌傑譯，2019，〈禪宗歷史及其編史中的建構與虛構〉，《佛學研究》1，頁 183-207。

羅伯特·沙夫 (Robert H. Sharf) 著，張凌暉譯，2013，〈論漢傳密教 On Esoteric Buddhism in China〉，沈衛榮編《何謂密教——關於密教的定義、修習、符號和歷史的詮釋與爭論》，北京：中國藏學出版社，頁 114-142。

譚偉倫，2021，〈佛教驅邪鎮煞祖師普庵 (1115-1169) 的一個歷史詮釋〉，《歷史人類學學刊》19：2，頁 1-36。

譚偉倫編，2007，《民間佛教研究》，北京：中華書局。

嚴耀中，1999，《漢傳密教》，上海：學林出版社。

陳宏，2011，〈《封神演義》之殷郊形象淵源考〉，《明清小說研究》4，頁 210-225。

Cole, Alan. 2009. *Fathering Your Father: The Zen of Fabrication in Tang Buddhism*. Berkeley: University of California Press.

Eastman, Kenneth W.. 1983. Mah āyoga Texts at Tun-huang. □ *Bulletin of the Institute of Cultural Studies at Ryukoku University* 22: 42-46.

Keiko, Mitamura. 2002. Daoist Hand Signs and Buddhist Mudras. □ *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*. Edited by Livia Kohn and Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 235-255.

Strickmann, Michel. 1993. The Seal of the Law: A Ritual Implement and the Origins of Printing. □ *Asia Major* 6, 2: 1-84.

Overmyer, Daniel L.. 1976. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge: Harvard University Press.

(三) 網路資源

〈關於韋力先生拍到的西夏文殘經〉，高山杉，《澎湃新聞·上海書評》，2017 年 10 月 25 日，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1836384，2023/04/28。

《水陸大齋儀軌》，普林斯頓大學圖書館東亞圖書館，<https://catalog.princeton.edu/catalog/SCSB-4634037>，2023/07/06。