

# 蘇州《大洞無上九極天仙傳戒科儀》初探 ——一個清代北京與江南文人乩壇 交互影響的案例

陶金

## 摘要

《大洞無上九極天仙傳戒科儀》是目前蘇州正一派仍在使用的­種度亡科儀，但它與清代的文人乩壇「玉光派」與「天仙派」有著深刻的關聯。源於北京的天仙派通過「柳守元」降筆，將蘇州玉光派的「碧玉真宮大戒」增改為《三壇圓滿天仙大戒略說》。隨著天仙派文獻傳至江南，在傳統正一派「給籙」科儀的啟發下，它又被進一步增改為向亡靈授戒的《大洞無上九極天仙傳戒科儀》，最終為正一派所吸收，並在其內部傳演至今。

關鍵詞：文人乩壇、玉光派、蘇州、天仙戒、道教科儀

---

陶金，北京人，建築設計師，北京市道教協會理事，茅山道教文化研究中心副主任，上海道教科儀保存項目組副組長。2003年拜北京火神廟法裔常人春老先生為師，2008年起從蘇州周財源武彥、吾世榮武潤二法師受業。曾發表〈蘇州、上海《誥斗科儀》中「啟師」節次初探——道教與密教，江南與北京〉(2012)、〈北京東嶽廟《道場疏文稿集》初探〉(2013)等論文。

## 一、前言

《大洞無上九極天仙傳戒科儀》<sup>1</sup>（下文簡稱《天仙傳戒科儀》）是當今蘇州地區正一派道士仍然普遍奉行的一項道教度亡科儀，其核心是以祖師呂洞賓（下稱呂祖）的名義為亡靈進行三皈依，頒授與通常亡事科儀所用的「九真妙戒」<sup>2</sup>有所不同的「天仙十戒」，並在科儀中穿插唸誦經咒及判施斛食等節次，使亡靈藉此聞經聽法，皈依大道，得獲仙藉以超生。此科儀於亡人「五七」或「回晷日」<sup>3</sup>施行。《天仙傳戒科儀》的核心是「天仙十戒」，與目前道教全真派傳授三壇大戒時所使用的內容一致：<sup>4</sup>

一戒曰不殺微命，二戒曰不起淫意，三戒曰不生諍念，四戒曰不盜一芥，五戒曰不欺一愚，六戒曰敦行盡力，七戒曰語言無妄，八戒曰千魔不轉，九戒曰宏發願力，十戒曰事聖不倦。<sup>5</sup>

從科儀結構到文字內容，《天仙傳戒科儀》都與成都二仙庵版《重刊道藏輯要》張集中託名柳守元撰授的《三壇圓滿天仙大戒略說》<sup>6</sup>（下文簡

<sup>1</sup> 底本出處：蘇州周財源武癩法師家藏，1951年蘇州趙氏法員抄本。

<sup>2</sup> 九真妙戒：「第一受初真戒者，不殺不盜，行平等心，當來託生，獲端正長壽，持心勿犯。第二受念真戒者，不淫不慾，無著邪見，當來託生，獲聰明智慧，持心勿犯。第三受持真戒者，不嫉不妬，不取非橫財物，當來託生，獲富貴豪盛，持心勿犯。第四受守真戒者，常行善念，無有欺誑，當來託生，獲吉慶安樂，持心勿犯。第五受保真戒者，不飲酒食肉，殺害眾生，當來託生，獲清淨安閒，持心勿犯。第六受修真戒者，願念眾生，解悟大道，當來託生，獲法身善性，持心勿犯。第七受成真戒者，崇奉道法，修福持齋，當來託生，獲十相具足，持心勿犯。第八受得真戒者，退身度人，不犯眾惡，當來託生，獲遇大道教法，持心勿犯。第九受登真戒者，尊奉師訓，無有懈倦，當來託生，獲遇大法王，持心勿犯。」參見蘇州周財源武癩法師家藏《太極靈寶施食祭煉科儀》，無頁碼。

<sup>3</sup> 回晷日，即道士根據亡人去世時間依法推算出其靈魂回家探望的日期，蘇州地區及上海部分地區都有在此日延請道士做道場的習俗，其規模僅次於「五七」。

<sup>4</sup> 有關全真三壇大戒，參閱莫尼卡（Monica Esposito）：〈清代全真三壇大戒儀式的創立〉，收入趙衛東主編：《全真道研究》第二輯（山東：齊魯書社，2011），頁204-220。

<sup>5</sup> 《大洞無上九極天仙傳戒科儀》，蘇州周氏藏本。

<sup>6</sup> 收入於彭文勤等纂輯，賀龍驤校勘：《重刊道藏輯要》（臺北：新文豐出版公司，1986），第24冊，頁10457-10468。此處的柳守元並非現實中人，而是乩壇降筆的仙人。

稱《大戒略說》)極為相似,而《大戒略說》係由清代蔣予蒲(1755–1819)在北京主持的覺源壇降筆所出。覺源壇又被稱作「覺源法壇」、「覺源精舍」、「第一覺壇」,是一個以文人為主要成員的乩壇,尊奉呂祖為主神,所出多數經典皆與呂祖有著直接或間接的聯繫。他們還在嘉慶八年(1803)出版了《呂祖全書正宗》,其內容包括了該壇降筆自出的經典以及其他扶乩經典的跋與序,之後蔣予蒲又將《呂祖全書正宗》中部分典籍與從《道藏》中選得的一些典籍整合,出版了著名的道典合集《道藏輯要》。以覺源壇為中心進行扶乩活動的這一支呂祖信徒,具有獨立的法派意識,自稱「天仙派」。<sup>7</sup>莫尼卡認為這支以呂祖為導師,以乩壇為中心的教派認識到了道教的衰微,他們以重興教門為使命,試圖重建出符合儒家觀念的正統道教。<sup>8</sup>

但是,上文所列的「天仙十戒」並非源自《大戒略說》,而是出自蘇州本地文人扶乩團體「玉壇」的經典《玉詮》。<sup>9</sup>在該書中,「天仙十戒」被稱之為「碧玉真宮大戒」,由該壇主神「玉光普化天尊」降筆所出。<sup>10</sup>「玉壇」的前身肇始自明末,是蘇州文人創立的一系列乩壇的主壇,它們有著明確並且嚴密的組織,大部分成員為受過較好教育的文人,並與吳門彭氏家族有著密切的聯繫,如彭紹升(1740–1796)便曾是該壇的核心人物。

對於蔣予蒲覺源壇的《道藏輯要》以及其中的《大戒略說》,森由利亞以及莫尼卡都曾經作過較為全面且細緻的論述。此外,高萬桑(Vincent Goossaert)對同時期性質相近的湖州金蓋山的乩壇網絡作出了頗有建樹的探討。<sup>11</sup>本文將以上述研究成果為基礎,著眼於目前仍然為蘇州正一派道士承行的《天仙傳戒科儀》,並以它與《大戒略說》及

<sup>7</sup> 參見森由利亞:〈清代全真教的天仙戒和呂祖扶乩的信仰——關於《三壇圓滿天仙大戒略說》的研究〉,收入連曉鳴主編:《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》(杭州:浙江古籍出版社,2008),頁213–218。

<sup>8</sup> 莫尼卡:〈一部全真道藏的發明:《道藏輯要》及清代全真認同〉,收入於趙衛東主編:《問道崑崙山——齊魯文化與崑崙山道教國際學術研討會論文集》(濟南:齊魯書社,2009),頁303–343。

<sup>9</sup> 參閱莫尼卡:〈清代全真三壇大戒儀式的創立〉一文。

<sup>10</sup> 〈飯壇規約〉,收入《重刊道藏輯要》,第20冊,頁8973下。

<sup>11</sup> 參閱高萬桑:《金蓋山網路——近現代江南的全真居士組織》,收入趙衛東主編:《全真道研究》第一輯(濟南:齊魯書社,2011),頁319–339。

《玉詮》的承遞關係為線索，通過分析其科儀結構組成以及內容源流，對《天仙傳戒科儀》所反映的清代北京、蘇州兩地文人乩壇的活動及其交互影響，以及該科儀與蘇州本土正一派道教的聯繫作一初步管窺，同時也為蘇州另一部與文人乩壇有著直接關係的《開緣玉光說法科儀》的研究作一前行鋪墊。

## 二、《天仙傳戒科儀》與《大戒略說》概覽及比較

在探究《天仙傳戒科儀》的框架內容之前，我們可以先對《大戒略說》的框架及內容做一大致瞭解。為了能夠更為清楚地理解《大戒略說》的儀式結構及內容含義，筆者將其分為六段稍作介紹，而更細緻的節次內容及經文摘錄可參見附錄一。

**說文**（節次01）：點出了「全真三壇大戒」的前兩項：「初真戒」與「中極戒」，繼而言出最高一級別的「天仙戒」，持此戒者，可以「泯於跡象，入元始珠，得大羅果，形神俱妙，與道合真」。<sup>12</sup>

**開啟**（節次02至03）：先講說仙之九品與修行法門，在為諸法子說心性，斷除世緣塵念之後，闡明了「天仙法派」的道法承遞：「正陽帝師幸逮天仙初祖孚佑帝君，得啟南北宗派……今特命予將天仙大戒秘旨傳示人間……」，<sup>13</sup>開啟以下的正式傳戒。

**粗說戒相**（節次04至17）：共羅列了道經典籍14種，其主要功用是為諸法子「粗說戒相」。其中節次13的「碧玉真宮大戒規」出自蘇州玉壇所輯之《玉詮》，節次17的《孚佑帝君十戒功過格》出自《道藏輯要》張集，此兩種皆係文人乩壇降筆所出典籍。此外的12種典籍之中，除節次7《洞玄靈寶因緣經》與節次16《靈寶大乘妙法蓮華經》闕考外，悉出自《道藏》之中。在這十種《道藏》所出典籍中，惟有節次08的《太上洞玄靈寶三元無量壽經》悉全文收錄，其餘典籍皆為節錄。

**傳授「天仙十戒」**（節次18）：傳授「天仙十戒」的核心節次，其主要戒律內容與「碧玉真宮大戒規」相同。

**傳授經咒符券**（節次19至26）：在授戒之後分別傳授了咒語四

<sup>12</sup> 《重刊道藏輯要》，第24冊，頁10457上。

<sup>13</sup> 同上註，頁10458上。

種，每一種都配以一段經文唸誦。在這四種咒中，除節次21係密教傳統的摩利支天<sup>14</sup>梵咒以外，其他均為乩壇降筆所出；而四種相配的經文中，除節次20的《常清靜經》與節次22的《玉皇心印經》外，其餘兩種也均為乩壇降筆所出。傳授並誦讀這八種經咒的目的，一則是作為法子受戒的「符券」；二則是祈請純陽祖師「默賜靈丹，普垂慧照，俾人人克堅道念，令個個永固真基，戒德完成，戒光朗澈，戒體清淨，戒珠圓明」，也就是加持諸法子日後持戒得以圓滿。至此，法事主體基本完成。

**收尾**（節次27至29）：對以上儀式的一個回顧總結，重申了法派緣起及傳戒法事的緣起：

諸法子當如我道門南北兩宗，皆由純陽妙道大天尊，垂慈開啟，天仙法派，廣化普傳……所以重宣秘咒，兩啟金經，無非仰祈我純陽道祖妙道大天尊，默錫靈丹，普垂慧照，俾人人克堅道念，令個個永固真基，戒德完成，戒光朗澈，戒體清淨，戒珠圓明，宏開道派宗風，足稱全真正教。<sup>15</sup>

之後，帶領諸法子再稱念三皈依，誦《純陽誥》一遍，法事正式結束。

從以上內容分析可見，《大戒略說》之主旨是為學道生人傳授戒律，而《天仙傳戒科儀》則是以超度亡靈為主旨。為了能夠更為清楚地理解《天仙傳戒科儀》的儀式結構及內容含義，筆者將其分為六段稍作介紹，而更細緻的節次內容及經文摘錄可參見附錄二。

**啟師**（節次01）：科儀正式開始之前，先要「啟師」，即行至祖師像前，向祖師稟報即將要奉行的法事及齋意。此處所啟之師乃是純陽呂祖，而並非傳統正一派科儀啟師節次中的老祖張天師、靈寶五師真君。啟師之後，法師及道眾回壇敷座，在稍後的節次中，法師與道眾主要都以落座的形式舉行科儀。

<sup>14</sup> 道教稱為「斗姥」，亦是乩壇中經常降筆的神明之一，《道藏輯要》中收錄有由斗姥降授的典籍多篇。關於其與道教之關係，可參見拙文：〈蘇州、上海《誥斗科儀》中「啟師」節次初探——道教與密教，江南與北京〉，《中國道教》，2012年第2期，頁34。

<sup>15</sup> 《重刊道藏輯要》，第24冊，頁10468上。

**開啟**（節次02至05）：除了節次04以外，均是作為普通法事開始部分的通常儀軌，即法師在吟偈的過程中灑淨水，清淨壇場，並通過說文將法事之主旨闡述明白：

今則萃三教之微言，括群經之奧義，尋之則無端，索之則無朕……以此脈脈心傳，俾得頒行來世，用闡元元道妙，樂將惠示方來，珍重神義，恭宣戒法。

再啟奏諸天上聖，通乘法事之齋意。但此處的節次04 穿插了唸誦《呂祖心經》一遍，是為不同之處。

**粗說戒相**（節次06至11）：基本可理解為與《大戒略說》節次04至17類似的「粗說戒相」，即針對亡靈傳授「天仙十戒」之前所進行的基礎教育。節次06先為亡靈明心性，去緣除妄；之後授之以「三皈依」，再曉之以仙之九品功行。節次09與11皆是吟誦《呂祖全書》中所收錄的詩偈，兩者之間則夾以出自《三元無量壽經》的「數十種不可稱量」。

**傳授「天仙十戒」**（節次12）：本科儀之核心。

**傳授經咒符券及戒牒**（節次13至21）：四種作為受戒憑證的咒語以及與之相配合經文的唸誦，在經咒的唸誦之間，還要在節次15為亡靈頒發寫有道名<sup>16</sup>的受戒憑據：「戒牒」（見附錄三），在節次19咒判斛食。根據稍後與《大戒略說》相同說文的總結，是祈請純陽祖師默佑亡靈戒子，並對其戒行進行加持。

**送靈**（節次22至24）：法師說文，吟偈，送亡靈生天。

**謝師**（節次25至26）：法師及道眾起身，行至純陽祖師位前朝禮謝師，回壇後，並不落座，進行最後的圓滿回向，科儀才正式結束。之後，齋主還要將預先為亡靈準備好的紙紮道服、九梁巾、布鞋、拂塵等物焚化，作為亡靈受戒之後的道服。

瞭解了兩種文本的大概結構與內容，我們便可對其進行初步的比較：

<sup>16</sup> 舉行「天仙傳戒科儀」之前，法師要先為亡人取好道名，男性道名一般按照「悟」或「玄」（元）來取，女性則選取「妙」字或「修」字。

(1) 兩者的大體結構基本類似，可以歸納為「粗說戒相」—「傳授十戒」—「加持戒行」三大部分。兩者在作為核心的「傳授十戒」部分上，內容基本一致。不同之處主要體現在《大戒略說》中的「諸法子」在《天仙傳戒科儀》中變成了「爾靈魂」，蓋是因為傳戒對象不同之原因。雖然結構類似，但具體來看，《大戒略說》顯然比《天仙傳戒科儀》更為嚴謹。

(2) 《大戒略說》的「粗說戒相」部分較為整齊緊湊，主要是以傳戒為主體，對《道藏》經典與乩壇降筆經典的選摘與羅列，在14種典籍中，除兩種闕考外，另有兩種係由乩壇降筆而出。然而《天仙傳戒科儀》「粗明戒體」部分的組成，則更為複雜、變化較大，且趨於鬆散。其中與《大戒略說》完全雷同者只有節次06、08兩段，節次10僅僅羅列了26段《三元無量壽經》中「十種不可稱量」的首句，這在《大戒略說》中卻是唯一一部被完整取錄的典籍，其說教性也由此減弱。與此不同的是09、11兩個節次，乃是《大戒略說》所不具的七言偈子16段與五言偈子一段。從儀式實際操作的角度考慮，在精簡的「十種不可稱量」之後，代之以音樂吟誦，收入《呂祖全書》的偈子，這在儀式過程中起到了唸與唱的平衡，突出了文學性與藝術性，使儀式的觀賞性得到了提高，但同時也降低了科儀內在義理的邏輯性。

(3) 上面所言節次09、11所吟誦的兩段偈子，分別出自六十四卷本《呂祖全書》與三十二卷本《呂祖全書》，這至少說明了《天仙傳戒科儀》的編寫者對其他乩壇降筆典籍的開放以及認可的態度。此外，相對於《大戒略說》「粗說戒相」中整齊一致的針對戒律問題的典籍引用，《天仙傳戒科儀》中這種偈子吟誦的穿插顯然淡化了其傳戒主題，不似《大戒略說》結構的嚴謹與環環相扣。

(4) 節次07的「授三皈依」為《大戒略說》所無，蓋因《大戒略說》所針對者，皆為已經皈依並受持了《初真戒》、《中極戒》的宗教教內人員，而《天仙傳戒科儀》所面對的亡靈在生前並不一定曾經皈依道經師三寶，故需先行傳授「三皈依」，使之成為「道教徒」，方能在此基礎上加授「天仙十戒」。

(5) 與「粗說戒相」部分比較，兩種文本的「加持戒行」部分則保持一定的相似性。《大戒略說》「加持戒行」的內容組合較為工整，基本是以四組「一咒配一經」的AB-AB-AB-AB形式出現，咒作為諸法子受

戒之符券，應當是概念意義上抽象化的「憑契」。然而，在《天仙傳戒科儀》中，除四種咒語的出現順序與《大戒略說》相一致外，其餘內容組合則稍顯複雜與不同。尤其是節次 15「宣給戒牒」與節次 19「判施斛食」的添入，它們為《大戒略說》所不具，應是前者作為度亡科儀而添入的內容。我們也可以從《太極靈寶施食祭煉科儀》中找到類似的節次，與《天仙傳戒科儀》一樣，其所給的「九真妙戒」戒牒，作為亡靈受戒的憑證，最後要與紙紮、錫箔一同焚化。

(6) 至於為何要將「判施斛食」加入至《天仙傳戒科儀》中，筆者推測因為「判施斛食」往往需要在「坐朝法事」<sup>17</sup>中進行，而在一些家庭經濟並不富裕的人家，《天仙傳戒科儀》可能是「五七」或「回省」道場中唯一的「坐朝」，故而特加此節，如當日有更大規模的「坐朝」法事，其中有相同環節，法師也可選擇將此環節略去。<sup>18</sup>不論是「宣給戒牒」，還是「判施斛食」，都可視作傳統正一派道教度亡科儀中的組成部分，因此我們可以看到《天仙傳戒科儀》編纂者對於傳統正一派道教科儀的認同與吸收，但這一節次的加入，也降低了科儀內在義理的連貫性。

(7) 在《天仙傳戒科儀》中，四部配合咒語的經文與《大戒略說》有所不同：其中第一組「天皇密咒」與《常清靜經》的組合維持不變，隨後加入了「宣給戒牒」；之後的「北斗玄靈心咒」是唯一的非乩壇降筆咒語，並無經文與之相配（《大戒略說》中配以《心印經》）；接著便是第三段「除魔心咒」，亦無經文與之相配（《大戒略說》中配之以《呂祖心經》，在此處已被調至科儀開始敷座之後唸誦），取而代之的是吟誦《百字碑》以及「判施斛食」；最後的「無極上咒」本配以《無極至道沖虛太妙金玉玄經》，卻被代之以《心印經》。上述組合都顯得並不十分規整。在其後的內容中，《大戒略說》與《天仙傳戒科儀》擁有一段一致的說白內容，將之前的一段經咒形容為「重宣秘咒，兩啟金經」，這種有條理且規整的描述，十分吻合《大戒略說》的情況，卻很明顯不適用於《天仙傳戒科儀》中看似交錯穿插的鬆散情形。法師的說白是科儀中提綱

<sup>17</sup> 蘇州地區將需要敷座進行的科儀稱之為「坐朝」，如《太極靈寶施食祭煉科儀》等；與之相對的是「立朝」，即需站立進行的科儀，如「發符」、「表朝」等。

<sup>18</sup> 2012年4月12日，在筆者延請周武蘋法師為祖父舉行的五七道場中，奉行了《天仙傳戒科儀》以及《先天斗姥鍊度科儀》，周法師即將前者中的「判施斛食」節次省去，待到晚間在後者中一併施行。

挈領的重要內容，除此段說白之外，兩份文本存有多處雷同的說白，如《天仙傳戒科儀》節次06（左）與《大戒略說》節次03（右）中的說白：

奉為今辰壇信所薦亡故某靈魂，用資楮引之功，仰副慈悲之願，不沉沒於輪回，永逍遙於法界。惟恐世緣未斷，塵念猶蒙，一切氣質習染，是迷雲翳性，一切殺盜淫妄是迷雲翳性……

諸法子，一切氣質習染，是迷雲翳性；一切殺盜淫妄，是迷雲翳性……

(8)《天仙傳戒科儀》中，尚有多處用來銜接各個節次段落的唱讚，雖然不見於《大戒略說》之中，但其內容多言勸化世人，勸人修行，帶有一定的乩壇典籍特色，如節次05與06之間的唱讚：

呼吸與天通，證無窮，萬聖同宗。南北相傳無上道，轉運元功。  
紅塵萬劫如何掃，籍寶筏，翔步太空；真元妙化振宗風，傳經戒，啟迪愚蒙。

另外，在「傳授十戒」節次中，每條戒文之後，都有相應的唱讚相配合，法師講傳一戒，道眾便跟唱一讚，如第一戒「不殺微命」與第二戒「不起淫意」之後的唱讚：

蠢動盡含靈，共被生成。仁風扇處是陽春，接引羣生離眾苦。受戒登真。  
習靜保形神，氣海鉛凝。乾坤交媾內丹成，甘露黃牙功候滿。受戒登真。

此外，在節次24末尾，法師送靈生天處，亦有一唱讚，其中的「肘書丹篆」極可能暗示了呂祖所作的《肘後三成篇》：

功德圓滿返前緣，紫翠丹房署列仙。口誦黃庭編兩冊，肘書丹篆永千年。  
神遊玉闕銀宮畔，身拜金母木公前。超拔紅塵今日在，焚修長住大羅天。  
興行妙道天尊。

我們尚難考證出這些偈子與唱讚是否係扶乩降筆而出，但可以肯定的是，《天仙傳戒科儀》在編纂過程中，對天仙派的思想進行了進一步的文學發揮。

綜上所述，《大戒略說》相比《天仙傳戒科儀》，在科儀結構上更為嚴謹，義理內容上更為連貫一致，前後呼應更為緊密。故而筆者推測，《天仙傳戒科儀》當是以《大戒略說》為底本增衍改編而來；其「天仙十戒」最初乃為生人修道成仙而傳授，之後則被用於超度亡靈往生仙界的場合。

### 三、蘇州「玉壇」與「天仙十戒」

由上可知，以度亡為目的的《天仙傳戒科儀》是由為生人傳戒的《大戒略說》演變而來，而託名柳守元所撰的《大戒略說》是由北京覺源壇「天仙派」降筆所授的經典，後被該派重要代表人物蔣予蒲輯入了《道藏輯要》。《大戒略說》與《天仙傳戒科儀》一樣，其核心內容是傳授「天仙十戒」。在《大戒略說》中，「天仙十戒」被稱作「碧玉真宮大戒」：

碧玉真宮大戒規云：一戒曰不殺微命，二戒曰不起淫意，三戒曰不生諍念，四戒曰不盜一芥，五戒曰不欺一愚，六戒曰敦行盡力，七戒曰語言無妄，八戒曰千魔不轉，九戒曰宏發願力，十戒曰事聖不倦。又曰：上乘惟一道，舍此難成覺。<sup>19</sup>

考「碧玉真宮大戒」之更早出處，當是出自蘇州乩壇「玉壇」所輯典籍《玉詮》中的〈飯壇規約〉一節：

玉壇者，上帝開化選擇真修之子，以充真淨一會之壇也……名曰玉清正壇……有志者視戒規「碧玉真宮大戒」：一戒曰不殺微命，二戒曰不起淫意，三戒曰不生諍念，四戒曰不盜一芥，五戒曰不欺一愚，六戒曰敦行盡力，七戒曰語言無妄，八戒曰千魔不轉，九戒曰宏發願力，十戒曰事聖不倦。

真人曰：上乘惟一道，舍此難成覺。圓明自然路，非由為人作。人性至廣大，性開成上仙。<sup>20</sup>

<sup>19</sup> 《重刊道藏輯要》，第24冊，頁10464上。

<sup>20</sup> 《重刊道藏輯要》，第20冊，頁8973下。

由此我們看到了在《大戒略說》中被節選的「碧玉真宮大戒」的完全樣貌。它實際是一個叫做玉壇的宗教組織的入教規約，因此我們可以推論，玉壇應即後來所謂「天仙十戒」的真正發源之處。

康熙三年(1664)，儒生陳濟思在蘇州創立了自己的乩壇，因供奉主神玄天上帝故稱「玄壇」，之後易為供奉斗姥的「斗壇」，再易為供奉文昌的「文壇」。康熙十三年(1674)，當時的主壇者羅澄因受玉光普化天尊降示，合三壇為一，於自己宅中設「玉壇」主奉玉皇上帝。<sup>21</sup>康熙二十二年(1683)，玉壇正式搬遷至天心橋西，成為一處可供社團同仁們聚會扶乩的公壇。<sup>22</sup>玉壇是一個依附於道教系統的文人乩壇，但釋慧鐸認為其側重點與以雷法靈應而弘教的本土正一派道教不同，它更多地是以降筆所出的精微教法義理來取勝，並兼有淨土之信仰，因此獲得了精英階層的皈壇受教。<sup>23</sup>丁培仁與楊璐也分析玉壇的教法有「援佛入道」與「三教匯通的教法之上，始終要以道教來統攝」的兩種可能。<sup>24</sup>故而，基本可以認定玉壇的特徵即以道為主，兼修佛、儒兩家。其成員多係文人精英階層，狀元彭啟豐(1701-1784)之子彭紹升便是其中較為顯赫的一位。他的曾祖彭定求(1645-1719)及父彭啟豐皆曾考取狀元，因此彭氏成為蘇州的名門望族。這個家族不但以科甲聞名，更是一個信奉道教，有著扶鸞降乩傳統的家庭，這使彭紹升也在成年後正式開始參與乩壇的活動。據他在〈玉壇記〉中稱，其二十餘歲便開始參與玉壇的宗教活動。這時的玉壇經過百餘年的發展已成為一系列分壇的宗主，並有大量關於宗教修行及勸善的神授經典通過扶乩出世，這些文獻被彭紹升分類編輯起來，便成為了後來被蔣予蒲收入《道藏輯要》的《玉詮》。

<sup>21</sup> 考此處所言之「玉皇上帝」當即玉壇主神「碧玉真宮玉光普照天尊」，見彭紹升〈玉壇耆舊傳〉：「繼是玉光普照天尊興大慈雲，澍大法雨……乃以十三年冬，奉命立玉壇，合三壇而一之。」收入氏著：《一行居集》卷七，《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010），第397冊，頁736下。

<sup>22</sup> 彭紹升：〈玉壇記〉，《一行居集》卷五，頁723上。

<sup>23</sup> 釋慧鐸：〈清初玉壇的降鸞應化——以《玉詮》為中心〉，《成大宗教與文化學報》，2008年第11期，頁90-124。

<sup>24</sup> 丁培仁、楊璐：〈蘇州玉壇扶乩中的西方淨土信仰〉，《學術論壇》，2011年第7期，頁26。

與同時期的其他文人乩壇一樣，玉壇有著自己嚴密的組織和明確的救贖教義。它明確提出，當時道教的舊教派已經流俗，不能有效地發揮勸化世人悔過向善的宗教功能：

我道祖憫世降凡，敷揚神奧，傳道德于函關，授元科於玉局，發先聖所未發，以為萬劫度世之慈航。今函關一派尚識全真，玉局一派漸流應俗。是以玉光聖尊重開木鐸，丕濟烝民……正教煌煌，言不能殫，惟有志弟子入我壇，讀我書，專心求之，教心自悟，一志行之，聖果斯登矣。<sup>25</sup>

釋慧鐸認為，這段話語中所提及的「函關」與「玉局」其實影射的是道教兩大派別：全真與正一。<sup>26</sup>由於舊道派「漸流應俗」，故而教主「玉光聖尊」重新下降以救世，此處的「玉光聖尊」即是玉壇所主奉的神明「本師玉京左宮天子玉光普照天尊」，又稱「碧玉真人」。彭紹升說：「其本師為玉光天尊，天尊之號見於《道藏》，其位亞於上帝，為玉京左宮天子。」<sup>27</sup>上文中將「全真」、「正一」相提並論之後，又說到玉光天尊降世，這與同時期北方蔣予蒲以純陽呂祖為主神，又自稱「天仙派」<sup>28</sup>的覺源壇頗有相似之處，而玉壇的信徒則被稱之為「玉光弟子」：

雷天君曰：上帝住在金闕，而玉光即上帝之清淨身也，故居元始玉清宮……奉道弟子必須心同玉光，慈悲救苦，奉玉光之戒，同玉光之行，守玉光之規，同玉光之教，參玉光之訓，同玉光之心，奉戒守規參訓，乃可稱玉光弟子。<sup>29</sup>

以玉壇為中心進行扶乩等宗教活動的這個團體，他們擁有自己的主法本師「玉光天尊」、擁有一系列由玉光天尊及其麾下護法所傳授的經典與修行方法，還擁有自己的科儀。根據彭紹升的記載，當時玉壇降授了一批以超度為主科儀，並擁有了以吳銛為代表的玉壇專屬「法師」：

<sup>25</sup> 〈立壇宗旨〉，《重刊道藏輯要》，第20冊，頁8972下。

<sup>26</sup> 釋慧鐸：〈清初玉壇的降鸞應化——以《玉詮》為中心〉，頁105。

<sup>27</sup> 彭紹升：〈玉壇記〉，頁723上。

<sup>28</sup> 〈託〉柳守元：〈清微宏範道門功課〉，收入《重刊道藏輯要》，第23冊，頁10218下。

<sup>29</sup> 《重刊道藏輯要》，第20冊，頁8983上-下。

吳處厚，名銛，長洲人也……因奉表金闕，得命立壇，十餘年間，所頒經法甚具。時經明季之亂，民死亡者眾，怨氣充積，釀為災厲，諸天惻然，乃啟天宮秘籙，付弟子習之，度諸鬼物。於是有「青華煉」，有「紫府煉」，有「丹元煉」。處厚奉教日篤，遂發三大願：一曰願生生劫劫常侍帝前；二曰願普化天下，皆為善人；三曰願度三惡道悉得解脫。每居斗室，一水一香，行心煉法。一日赴眾登壇，冥心攝召，及下座，衣履盡濕，不知其遇雨也。<sup>30</sup>

這段描述使我們明確知道，當時的玉壇已經有自成一系的科儀法事活動，尤其是度亡科儀，並擁有內煉精深的法師。其心煉法與《道藏》中所載鄭思肖《太極祭鍊內法》之旨趣頗為近似：

入靖坐鍊式以下並靜坐密默行

祭鍊當日，先書丹陽符，書寶籙。當夜於飯斛前，清香一炷，竹枝淨水一盃，又別置水一盃為沐浴池，乃焚丹陽符，投於沐浴池中，又先焚寶籙於爐中。諸事全備，方纔打坐，非行持畢，不可再動身也。至夜深於孤靜之處，無一人往來之地打坐……<sup>31</sup>

方強認為，此部《太極祭鍊內法》「上接早期靈寶之正統，下開後世祭鍊之流衍」，與後世各類鍊度科儀有著密切的關係，但有所不同的是，所謂的「心煉」或者「內煉」更注重了道法內修的「打坐」層面，而省卻了形式化的唱讚、威儀等儀式表現。<sup>32</sup>以此觀之，玉壇的鍊度科儀與其法師，確實已經掌握了一定程度的道法修煉與應用。而從「赴眾登壇」的字句來看，當時玉壇的法師似乎已經有了應人延請而登壇行法的情況。但筆者推測，它並非面向社會公眾，而是僅限於玉壇或相關乩壇弟子內部的一種小範圍的儀式供應。有關這一點，我們可以參照浙江金蓋山，一個同樣以扶乩活動著稱的全真背景教團，他們在發展的過程中，逐步形成了一套完備的經懺科儀系統，並出現了從事

<sup>30</sup> 彭紹升：〈玉壇耆舊傳〉，頁736下-737上。

<sup>31</sup> 鄭思肖：《太極祭鍊內法》卷上，收入《道藏》（北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988），第10冊，頁444上。

<sup>32</sup> 方強：〈鄭所南《太極祭鍊內法》研究〉（上海：華東師範大學哲學系碩士畢業論文，2010）。

儀式服務的專業法師。<sup>33</sup>這為我們理解《天仙傳戒科儀》的形成，提供了一定的橫向比較基礎。

蘇州玉壇發展出以「玉光普照天尊」為主神的信仰，以玉壇為主壇的組織形式，以及一系列的科儀。雖然我們未能見到其如天仙派一樣公開自稱教派的文獻，或如金蓋山一樣強調自己嗣法全真龍門正宗，但我們已經有了充足的理由可以將以修習道教為主，以玉壇為活動中心，以扶乩為重要宗教活動，一群自稱玉光弟子的道教在家信徒團體暫稱之為「玉光派」。

值得注意的是，雖然上述三品煉度科儀<sup>34</sup>目前已經失傳，但蘇州地區目前仍然在行持的度亡科儀《開緣玉光說法科儀》<sup>35</sup>（道士簡稱之為《玉光法》）仍然是一部玉光派色彩極為濃重的科儀，它與《天仙傳戒科儀》類似，皆是具有文人乩壇背景的度亡科儀，以樸實鮮活的語言為亡魂說法，使其開悟升仙。不同的是，《天仙傳戒科儀》的文本源頭，即《大戒略說》已展現出了天仙派與玉光派的交互影響，因此很難將其歸入某個派別。

#### 四、《天仙傳戒科儀》背後「天仙」、「玉光」 兩派的交互影響

《天仙傳戒科儀》以蔣予蒲為代表的北京天仙派乩壇典籍《大戒略說》為母本，而《大戒略說》的核心「天仙十戒」則來自於以彭紹升為代表的蘇州玉光派乩壇典籍《玉詮》；同時《天仙傳戒科儀》還對三十二卷本《呂祖全書》、六十四卷本《呂祖全書》有所引用。為了理清《天仙傳戒

<sup>33</sup> 高萬桑：〈金蓋山網絡——近現代江南的全真居士組織〉。

<sup>34</sup> 蘇州地區的正一派道教科儀傳統，舊有「九煉十八朝」之說，九煉之中目前尚能行持的鍊度科儀有「靈寶煉」、「生神煉」、「天醫煉」、「斗姥煉」與「紫皇煉」五種，另有一種「混玄煉」已失傳。而其他三種闕名的鍊度科儀是否就是正一派傳統之外的「青華煉」、「紫府煉」與「丹元煉」，尚有待進一步考證。

<sup>35</sup> 此科儀目前在蘇州城區以東地區的民間散居道士中仍可見到，通常在亡人過世五七時舉行。所謂「開緣玉光說法」，意為玉光普照天尊開闢妙門，指明罪福因緣；法師依其內容照本宣科，使亡靈聽法超升。其科儀形式與《天仙傳戒科儀》極為類似，皆以法師說白及唱讚為主，法師內秘作用極少，其文字內容也多为勸善之意；中間或有《玉皇經》之內容，或使用彈演《玉皇經》之唱腔；壇場中央以紙紮寶塔為燈架，點燈燃燭，道士繞燈誦唱經讚。

科儀背後如此錯綜而又密切的文人乩壇網絡，我們有必要介紹相關的人物事件，揭示他們之間的關係。<sup>36</sup>

在1691年蘇州玉光派第一次降筆寫出「碧玉真宮大戒」時，天仙派的代表人物蔣予蒲尚未降生，而在這之前，蘇州的玉光派已經擁有了自己一系列的科儀以及能夠行持此類科儀的法師。八十餘年後的1775年，杭州道士蔡來鶴得到了玉光派信徒彭紹升的幫助，並完成了六十四卷本《呂祖全書》的出版工作。<sup>37</sup>又十餘年後的1792年，蔣予蒲在北京廣慧寺成為皈依弟子，加入覺源壇，成為天仙派的信徒，而玉光派彭紹升的兒子彭希濂，則在幾年後有機會參與了蔣予蒲《道藏輯要》的編纂工作，該套典籍在1806年完成。<sup>38</sup>在蔣予蒲60歲的1815年，他受到牽連而被罷官，同一年到了蘇州，為玄妙觀新修的文昌殿撰寫了碑文，<sup>39</sup>這也是目前筆者所知的蔣予蒲曾在蘇州逗留的唯一文字憑據。稍後他和兒子到杭州小住，三年後返回北京，並在那裏去世；同時《道藏輯要》經板則被安排南下蘇州，存放在他的朋友宋鎔家中。<sup>40</sup>

可見，不論是六十四卷本《呂祖全書》，還是《道藏輯要》都與蘇州彭氏有著一定的關係。我們已知蘇州彭氏自彭紹升曾祖彭定求開始便熱衷於扶乩活動，而彭紹升本人則更是以佛教淨土修習而聞名，吳門彭氏成為了儒生中的乩壇及宗教望族。莫尼卡認為蔣予蒲在編寫《呂祖全書正宗》時，很可能參照了當時彭氏所存的一部《全書正宗》古本，<sup>41</sup>筆者則進一步推論，這時蔣氏很可能也見到了收錄有「碧玉真宮大戒」的玉壇文集《玉詮》。

<sup>36</sup> 這些關鍵人物與事件依時間排序的表格，可參見附錄四。

<sup>37</sup> 參見邵志琳：〈《福報指南》序〉，收入《呂祖全書》六十四卷本。

<sup>38</sup> 參見莫尼卡：〈「清代道藏」——江南蔣元庭本《道藏輯要》之研究〉，《宗教學研究》，2010年第3期，頁17-27。

<sup>39</sup> 蔣予蒲：〈重修元妙觀文昌大殿記〉，收入於清·顧沅輯：《元妙觀志》卷十，《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992），第20冊，頁501下。

<sup>40</sup> 參見莫尼卡：〈「清代道藏」——江南蔣元庭本《道藏輯要》之研究〉一文，頁25，註釋42，引用了金侖壽的觀點，他認為《道藏輯要》的經板有可能保存在宋鎔家中。金侖壽：〈道藏輯要與蔣予蒲〉，《도교문화연구》道敎文化研究，2002年第17輯，頁309。

<sup>41</sup> 莫尼卡：〈「清代道藏」——江南蔣元庭本《道藏輯要》之研究〉。

在《大戒略說》中，天仙派將玉光派的「碧玉真宮大戒」納入其三壇大戒系統中的最高端，其本來「碧玉真宮大戒」的名字並未改變，而只是將整套的傳戒儀式名之以「天仙大戒」，這似乎是天仙派對前出典籍一種十分穩妥的繼承與吸納，亦可理解為二度創作與加衍。因此在《大戒略說》中，我們既能看到對傳統道教三洞經戒的引用，也能看到對後出「呂祖典籍」的兼容並蓄。應當是在《大戒略說》「降授」之後不久，蔣予蒲便把載有「碧玉真宮大戒」原文的《玉詮》編入了他的道書集成《道藏輯要》中。

通過《道藏輯要》中一系列由天仙二祖柳守元降授的典籍，我們可以推測出，當時的北京天仙派與蘇州玉光派及金蓋山嗣龍門派一樣，有著自己的科儀體系，《大戒略說》應當就是在信徒受戒時所使用的科儀文本。然而，這部北方天仙派的科儀本為什麼能夠在遙遠的蘇州發展出作為度亡儀式的《天仙傳戒科儀》，並流傳至今，仍然是一個很難確鑿考據的事情，筆者僅提出三種設想：

(1) 蘇州玉光派創作假說：蔣予蒲在編訂《呂祖全書正宗》時，就應該已經與當時的吳門望族彭氏相熟識，而當他在著手開始編纂《道藏輯要》時，彭紹升之子彭希濂與宋鎔又成為了他的重要幫手，彭、宋二人皆是當時蘇州的名流，學識人品以及家庭物質條件，都是相對優越的，這或許使蔣予蒲決定將在北京刻好的《道藏輯要》經版存放蘇州。因此，北方天仙派的新出經典得以通過《道藏輯要》進入江南文人乩壇圈子中流通，以彭氏為代表的蘇州本地玉光派得到它的啟發，對天仙派《大戒略說》進行了改編，形成了《天仙傳戒科儀》，而《大戒略說》的核心「碧玉真宮大戒」的始作俑者，卻恰恰又是玉光派自身。此說的問題在於，《天仙傳戒科儀》既然為玉光派所改編，卻不見任何玉光派之內容，即便是新增的內容，也悉數輯自三十二卷本及六十四卷本《呂祖全書》，皆為天仙派祖師呂祖所降授。而與之相對應的是極具玉光派特點的蘇州《開緣玉光說法科儀》，雖然不能論定此確係當年玉光派所用，但就內容而言，較前者更具玉光派特點。

(2) 北京天仙派創作假說：天仙派在北京不但形成了為生人信徒傳戒的《大戒略說》，也在此基礎上改編出了超度亡靈所用的《天仙傳戒科儀》，如上一條所論，京、蘇兩地文人乩壇圈子的來往過從十分頻繁，《天仙傳戒科儀》正是通過這種渠道，流通到了蘇州的文人乩壇

之中，並被採納使用。此說的問題在於，與江南地區豐富的道教科儀背景相比，北京乃至華北地區的科儀種類及形式都極為有限，筆者長期關注北京本地的道教儀式傳統，亦並未發現有任何與之雷同相似者，且如上文所論，江南地區的文人乩壇大多有自己的科儀系統，更無需取借外地他派科儀之理。

(3) 蘇州天仙派創作假說：1815年，蔣予蒲因僧明心案受牽連被罷免，同年他啟程前往江南的杭州，並在那裏定居了三年。在前往杭州的旅途中，他取道蘇州，並在那裏為即將竣工的玄妙觀文昌殿撰寫了碑文，碑記「偶過姑蘇」的落款表明他當時正在旅途之中。以彭氏為代表的蘇州文人乩壇對文昌帝君崇敬有加，而文昌殿樓上的斗姥閣與門殿樓上的魁星閣，則又是乩壇信仰的真切體現，此外他還在碑記中對儒與道進行調和，其理論來自扶乩降筆所出之典籍：

或疑道家言之異於吾儒，嘗觀斗尊所訓與文昌誥誡諸文要，不離福善禍淫之旨，與吾道固未有二也。<sup>42</sup>

由此推測，邀請蔣予蒲撰寫碑文的，極有可能是積極參與乩壇活動的儒生，他們也許通過書信往來相識，也許在蔣予蒲編寫《呂祖全書正宗》時便已有過從。總之，他在蘇州的文人乩壇圈子中，應該具有一定的人脈，這些人當中，也許便有曾經皈依覺源壇的天仙派信徒，甚至有些可能是蔣予蒲在蘇州期間剛剛發展的門生弟子。他們在蔣離蘇赴杭之後，繼續結社扶乩，形成了蘇州的天仙派，並因此作出了《天仙傳戒科儀》。筆者認為此說可能性較大，因蘇籍在京為官者較多，他們之中一些人也許在赴任之前便已接觸到了扶乩，抵京後，慕名加入了覺源壇；或是來到北京之後，才加入到天仙派的扶乩活動中，並在還鄉後，將天仙派的傳承帶回了蘇州。

可能性不是絕對的，乩壇之間的交流並不似傳統道教一樣拘泥於各自派系的師承。正如高萬桑所論，不同的乩壇之間，彼此的文本、思想有著頻繁的交互影響，在此基礎之上，各壇又進行了更為精緻的構建。《天仙傳戒科儀》中所能見者，以天仙派、玉光派之內容為主，

<sup>42</sup> 蔣予蒲：〈重修元妙觀文昌大殿記〉，《藏外道書》，第20冊，頁501下。

兼有兩個版本的《呂祖全書》之內容，而後兩者同樣是更多不同地區、不同傳承的乩壇所降授典籍的彙編。

## 五、《天仙傳戒科儀》背後文人乩壇與 正一派道教之關係

以上部分論述了不同地域文人乩壇之間的交互影響，下面想稍微討論一下為什麼《天仙傳戒科儀》會在蘇州正一派道士間傳演至今，在它的背後，乩壇與正一派道士又產生怎樣一種交流互動。首先需要討論的是為生人傳戒的《大戒略說》為何會轉變成度亡的《天仙傳戒科儀》。

《天仙傳戒科儀》的節次15「宣給戒牒」與19「判施斛食」在《大戒略說》中不存在與之相呼應的對象，應係編寫時參照傳統正一派度亡科儀所添加。但值得注意的是，這兩個節次也是傳統施食科儀的重要組成部分。進一步推論來說，天仙派將這兩個節次加入《天仙傳戒科儀》的框架之中，應當是有著增強其科儀超度功能的用意，亦是對道教科儀傳統的回應。與施食科儀不同的是，《天仙傳戒科儀》更為側重宗教義理的闡揚，即為亡魂說法傳戒，使其憑藉受持戒法的功德，超生仙界。

我們還注意到，將為陽世生人傳授道職的科儀形式改編成度亡科儀，並非《天仙傳戒科儀》所首創。在蘇州眾多的亡事科儀中，有一種為亡人參授法籙的《靈前給籙玄科》<sup>43</sup>已不再為當下的道士及齋主所熟悉，該科儀旨在通過法師為過世的亡靈追加黃籙，使得亡靈在另一世界得以位列仙班。由於這種科儀要使用由龍虎山所印製的黃籙多卷，所需「寸金」較高，所以一般皆是家資豐厚且有一定道教正一派信仰的家庭才能請行。作為呂祖弟子的天仙派信徒很可能受到了正一派為死者授籙的啟發，將之轉化為了具有全真色彩的授戒，以此來超度部分未能於生前得度的信徒親屬；而使用的科儀文本，則是將本派的《大

<sup>43</sup> 《靈前給籙玄科》，蘇州周財源武癩法師家藏本。該科儀旨在為亡靈通過授受黃籙的方式，使亡靈位列天仙，其所施用的黃籙需由龍虎山天師處發行，由一種名為「籙草」的龍虎山特產草葉綁縛，作為防偽標識。據蘇州吾水榮武潤法師回憶，解放前，天師曾至蘇州直接銷售黃籙。

戒略說》改編成了《天仙傳戒科儀》。同時，因為省去了從龍虎山天師處請購捆有防偽標識「籙草」的黃籙，而使得寸金大為減少，客觀上使之更容易普及。

但是，這樣一部帶有濃郁文人乩壇特點的科儀文本，又是如何進入正一派道教內部傳承的呢？這層關係，則還要從吳門彭氏說起。該家族自彭定求一代便有奉道的傳統，其與蘇州本地的正一派過從甚密，他曾為清代蘇州道教中興之祖施真人撰寫墓表，<sup>44</sup>其孫彭啟豐曾為施真人弟子、玄妙觀方丈胡德果像題贊，<sup>45</sup>並為胡之法孫、繼任方丈惠遠謨寫傳，<sup>46</sup>曾孫彭紹升曾為玄妙觀重修靈寶祖院撰寫碑文，<sup>47</sup>玄孫彭希鄭（1764–1831）曾為玄妙觀聚仙樓重修撰寫碑記。<sup>48</sup>彭家與蘇州道教中心玄妙觀的密切往來，表現了具有道教背景的蘇州文人乩壇對傳統正一派道教的認可。他們其中的一些人或許也曾皈依於正一派高道門下，故而在新的道教科儀編寫過程中，極有可能受到了來自於正一派法師的傳授與指導，或至少參考了已經形成系統的正一派道教科儀文本（這些文本及操作規範往往是在正一派內部師徒授受，並不輕易外傳），這種密切關係使得文人乩壇的科儀傳入正一派道教內部成為了可能。

蘇州地區素有深厚的道教科儀傳統，尤其是自南宋以來有多位神霄派雷法宗師皆在此傳法。入清之後，穹窿山上真觀的施道淵真人與龍虎山天師關係密切，並得到了北京宮廷的認可，<sup>49</sup>一時高道輩出。上述的施真人，及其法裔胡德果、惠遠謨等，都曾在北京宮廷為皇室

<sup>44</sup> 彭定求：〈穹窿亮生施尊師墓表〉，收入於氏著：《南畝文彙》卷十，《四庫全書存目叢書》（臺北：莊嚴文化事業有限公司，1997），第246冊，頁768下–769上。

<sup>45</sup> 彭啟豐：〈題胡法師像贊〉，清·顧沅輯：《元妙觀志》卷十，《藏外道書》，第20冊，頁498下。

<sup>46</sup> 彭啟豐：〈惠法師傳〉，清·顧沅輯：《元妙觀志》卷十，《藏外道書》，第20冊，頁499上。

<sup>47</sup> 彭紹升：〈重修靈寶祖院記〉，清·顧沅輯：《元妙觀志》卷十，《藏外道書》，第20冊，頁501上。

<sup>48</sup> 彭希鄭：〈重修元妙觀聚仙樓碑記〉，清·顧沅輯：《元妙觀志》卷十，《藏外道書》，第20冊，頁503上。

<sup>49</sup> 參見吳偉業等纂修：《穹窿山志》（據康熙十二年〔1673〕刻本影印），收入於《中國道觀志叢刊》（南京：江蘇古籍出版社，2000），第14–15冊。

承應齋醮科儀。這種興盛繁榮也都體現在種類豐富的科儀法事上，逐漸培育了成熟的科儀需求市場，<sup>50</sup>時至今日，蘇州尚有一些老人能夠主動向法師點出希望奉行的科儀名稱。據周武蘋法師回憶，解放初期尚有一些大宅門老太爺，能夠指出道士在科儀道場間不慎唸錯，或做錯的細節，而這些科儀，則大都以度亡的亡事科儀為主。繁榮的市場也帶來了產品及服務上的競爭，一些以提供科儀服務為職業的道士們儘可能地提高業務水平，將科儀法事豐富化，並增加具有觀賞性及藝術性的「彩頭」。<sup>51</sup>《天仙傳戒科儀》極有可能便是在這種情形之下，為了增加某些正一派道士的「市場競爭力」，而被吸收進了正一派道教傳承之中。蘇州本地呂祖信仰深厚，城中有專奉呂祖的「福濟觀」，<sup>52</sup>並形成了每年四月十四呂祖聖誕當日獨具特色的「軋神仙」廟會，《天仙傳戒科儀》可以說巧妙地利用了蘇州固有的呂祖信仰市場。

這自然不是唯一的可能性，除了正一派道士將科儀「學進來」之外，還存在著天仙派信徒將科儀「帶進去」的可能性。高萬桑在1947年12月3日的《申報》上發現了一篇題為〈我做道士〉的小文章，文中講述了作者幼年在故鄉紹興曾經參加過的文人「斗社」<sup>53</sup>的活動情形，除了每年九皇誕舉行盛大的拜斗法會外，還不取報酬地為民間舉行「拜斗」、「放焰口」，前提則是要有禮聘。作者在末尾提到，由於時局的變遷，以前作為老爺、少爺的斗社成員，有的竟然跑去杭州，在那裏做起了職業的道士。通過斗社的例子，我們可以窺測到清末民國時期，江南地區文人宗教團體的大起大落。如此，蘇州的天仙派信徒也極有可能因為時局動亂所造成的家道衰落，而轉行與一些相熟識的正

<sup>50</sup> 參見趙良、負信常、張鳳林：《蘇州道教史略》（北京：華文出版社，1996），頁155。

<sup>51</sup> 據蘇州城隍廟祝秋明法師介紹，蘇州道士在民國時期有以掌握齋醮科儀多寡以及音樂演奏技術優劣來「鬥法」的說法，其實便是同行業之間的業務競爭。《蘇州道教史略》中關於鼓王趙福厚的記載，也提到了當時的競爭，參見趙良、負信常、張鳳林：《蘇州道教史略》，頁155-156。

<sup>52</sup> 福濟觀，又稱為神仙廟，位於閶門內下塘街。解放後被毀，現已在石路異地重建，原址尚有部分建築遺存。

<sup>53</sup> 斗社，又稱斗堂，是一種文人道教信徒結社誦經拜斗的宗教團體，與文人乩壇所不同的是，他們不一定從事扶鸞降筆的活動，而主要以拜斗、研習科儀，以及傳演切磋文人音樂演奏為主。

一派道士為伍，做起了專門承應儀式服務的「赴應道士」，而《天仙傳戒科儀》便自然地流入到了正一派道教內部。

## 六、結語

由蘇州玉光派的主神「玉光普照天尊」降筆寫出的「碧玉真宮大戒」，是該壇信眾入壇的戒律。後又通過蔣予蒲的天仙派二度增改，形成了該派信徒入教受戒時所用的儀式文本《大戒略說》。而我們所討論的《天仙傳戒科儀》即是在傳統施食科儀及《靈前給籙科儀》的啟發下對《大戒略說》的二度增衍。又因為文人乩壇與蘇州本地正一派的密切關係，使得它被吸收入蘇州正一派道教亡事科儀系統中，並傳演至今。

「碧玉真宮大戒」降授至今，方兩百餘年，但已經被幾度增益而形成新的文本，在不同的場合，出於不同的目的，被不同的人群所沿用，這充分證明了清季文人乩壇活躍的生命力及創造力。不論是蔣予蒲的天仙派，還是蘇州的玉光派，都已經意識到了當時道教的衰落，這樣一群佛道兼修的儒家文人，聚集在乩壇周圍，「肩負起撥亂反正、復興道教的任務，他們的使命是重建符合儒家觀念的正統道教路徑」。<sup>54</sup>

蔣予蒲和彭紹升也許都不會想到，「碧玉真宮大戒」會在之後進入全真傳戒系統，登上京師白雲觀的戒臺，而《道藏輯要》會被著名的全真叢林二仙庵重新編輯付梓刊布。但正如莫尼卡援引森由利亞的論述所強調的那樣，二仙庵方丈閻永和在刊布包含一系列扶乩降授典籍的《道藏輯要》的同時，在序言中有意地掩蓋了蔣予蒲以及他的天仙派同道，<sup>55</sup>這種曖昧的態度值得進一步深思。在江南正一派的環境中，至少是蘇州的正一派道教，我們並沒有看到傳統教派大規模的參與或間接參與乩壇的弘道事業，與全真派將《大戒略說》吸收入其傳戒體系不同，除了《天仙傳戒科儀》作為民間使用的度亡科儀被吸收之外，我們很難再發現其中留存任何其他文人乩壇試圖重新振興道教的印跡了。

<sup>54</sup> 莫尼卡：〈一部全真道藏的發明：《道藏輯要》及清代全真認同〉，頁319。

<sup>55</sup> 同上註，頁321。

## 附錄一 《大戒略說》科儀節次一覽表

序號	節次	出處及內容	節次功用	比較《天仙傳戒科儀》
01	說白	本科(《大戒略說》獨有的內容)	接《初真戒》、《中極戒》，托出《天仙戒》，並言明持戒之功。	無(《天仙傳戒科儀》無此內容)
02	元始天尊說天仙無極大戒	本科 天尊曰：道無二上，仙有九品，一曰混元無始金仙……	此為說經傳戒之正式開始，言明仙之九品，並曉之以修行之不同法門。	與節次08基本相同
03	說白	本科 諸法子，一切氣質習染是迷雲翳性；一切殺盜淫妄是迷雲翳性……正陽帝師幸逮天仙初祖孚佑帝君，得啟南北宗派……今特命子將天仙大戒秘旨傳示人間……	為諸法子說法，斷除世緣塵念。並言明天仙法派緣起，以及「律師」受呂祖之命，傳戒於人間。	與節次06部分相同
04	元始天尊說《無上內秘真藏經》	(節錄)《正統道藏》洞真部·本文類 汝等四眾，勤行道戒，積漸累功，證成道果……	羅列道經典籍，為諸法子粗說戒相。	無
05	《洞玄靈寶業報因緣經》	(節錄)《正統道藏》洞玄部·本文類 太上道君言，始自發心，終於極果……		無
06	《太上虛皇四十九章經》	(節錄)《正統道藏》洞真部·本文類 齋戒者，道之根本，法之律梁……		無
07	《洞玄靈寶因緣經》	出處待考 自三清以下乃至十方上聖真仙，皆由戒得……		無
08	《太上洞玄靈寶三元無量壽經》	(全文)《正統道藏》洞真部·本文類 諸法子皈命皈神，諦聽諦聽。爾時太上道君於三元宮中大會說法……一者智慧遠身行法不可稱量……		與節次10較之更全

序號	節次	出處及內容	節次功用	比較《天仙傳戒科儀》
09	《太上十二品法輪勸戒經》	(節錄)《正統道藏》洞真部·本文類 受真戒者，使戒根牢固如玄都山……	羅列道經典籍，為諸法子粗說戒相	無
10	《洞玄靈寶千真科戒》	(節錄)《正統道藏》正一部 靜思入定，降伏外魔，名為淨戒……		無
11	《靈寶元陽妙經》	(節錄)《正統道藏》洞玄部·本文類 有持清淨法戒者則得真道……		無
12	《玉皇本行集經》	(節錄)《正統道藏》洞真部·本文類 奉戒專一，冥心大道，清齋宏誓千萬劫中……		無
13	碧玉真宮大戒規	(節錄)《道藏輯要》《玉詮》 一戒曰不殺微命，二戒曰不起淫意……		無
14	七百二十門要戒律訣文經	(節錄)《正統道藏》洞真部·戒律類《三洞眾戒文》 志學之士，急務修齋，齋以齊心，守戒為主……		無
15	《太微靈書紫文仙真忌記上經》	(節錄)《正統道藏》洞真部·戒律類 人雖有仙相，宜切戒者，有數條……		無
16	《靈寶大乘妙法蓮華真經》	出處待考 學道之本，當戒七傷，而尤要者有四……		無
17	《孚佑帝君十戒功過格》	(節錄)《道藏輯要》張集 一曰戒殺，二曰戒盜，三曰戒淫……		與節次12基本相同
18	傳授天仙十戒	(節錄)《道藏輯要》鬼集《玉詮》 上帝云：受戒者戒不殺微命，是教爾等發慈憫心，千戒萬戒無非圓滿，這個慈憫心，諸法子何以具有此心……		無

序號	節次	出處及內容	節次功用		比較《天仙傳戒科儀》
19	天皇密咒	三十二卷本《呂祖全書》《後八品真經》	為諸法子傳咒，以為天仙證果符券。	以經咒祈純陽道祖垂佑，堅定諸戒子之道心，加持戒行。	與節次13完全相同
20	《常清常靜真經》	《正統道藏》洞神部·本文類			與節次14完全相同
21	北斗玄靈心咒	《大正藏》密教部《佛說摩利支天經》	為諸法子傳咒，以為天仙金丹符券。		與節次16完全相同
22	《高上玉皇心印妙經》	《正統道藏》洞真部·本文類			與節次21完全相同
23	除魔心咒	《道藏輯要》《金玉寶經》	為諸法子傳咒，以為天仙金丹符券。		與節次17完全相同
24	《呂祖心經》	六十四卷本《呂祖全書》			與節次04完全相同
25	無極上咒	六十四卷本《呂祖全書》《無極寶懺》	為諸法子傳咒，以為天仙金丹符券。		與節次20完全相同
26	《無極至道沖虛太妙金玉玄經》	《道藏輯要》《玄宗正旨》			無
27	說白	本科 諸法子當知我道門南北兩宗，皆由純陽妙道大天尊，垂慈開啟，天仙法派，廣化普傳……所以重宣秘咒，兩啟金經，無非仰祈我純陽道祖妙道大天尊，默賜靈丹，普垂慧照，俾人人克堅道念，令個個永固真基，戒德完成，戒光朗澈，戒體清淨，戒珠圓明，宏開道派宗峰，足稱全真正教。	為諸法子再說法派緣起，總結說法傳戒功德，並曉之以已成之善果。		與節次22基本相同
28	三皈依	本科 皈依道，兩足尊；皈依經，離慾尊……	領諸法子重申皈依，為法事收尾鋪墊。		與節次23完全相同
29	純陽誥	玉清內相，金闕選仙……	法事結尾。	無	

## 附錄二 《天仙傳戒科儀》節次一覽表

序號	節次	出處及內容	節次功用	比較 《大戒略說》
01	啟師通意	本科（《天仙傳戒科儀》獨有的內容） ……一切以眾生善惡，隨輾轉於輪迴，列聖慈悲，覺沉迷於下界，由心之所繫，皆念之所生。俯為亡過靈魂，未聞教戒之言，難免愆尤之積，爰按遵行之律，徼福元壇，聿修受度之文，祈恩紫禁，庶使慈航遠引，深知袖里乾坤，苦海超生長樂，壺中日月，從此丹霄可上，聖級天階，碧落景行，轉生福地。臣干冒聖威……	法師至純陽祖師像前，通啟諸天上聖及純陽祖師，將為亡靈說法傳戒之事。	無（《大戒略說》無此內容）
02	敷座、吟偈、灑淨	本科《忠孝節義偈》 岡陵升，川淵沉，柱石忠良補袞誠。手調鼎鼎和羹後，玉版輕持朝上清。大聖顯忠天尊……	道眾落座吟偈，法師灑淨壇場。	無
03	說文	本科 說文：今則萃三教之微言，括群經之奧義，尋之則無端，索之則無朕……以此脈脈心傳，俾得頒行來世，用闡元元道妙，樂將惠示方來，珍重神義，恭宣戒法。	明三教合一旨趣，正式開啟講法傳戒之法事。	無
04	《呂祖心經》	六十四卷本《呂祖全書》 天生萬物，惟人最靈，非人能靈，實心是靈……	為亡靈說經，突出了呂祖降筆之經典。	與節次24完全相同
05	啟聖通意	本科 ……丹忱甫奏，元範必聞，道德崇高，廣被十方之界，神通溥博，常垂三境之天，宏願濟人，慈心度世，證盟立命之宗，開說超凡之旨……	知魚道士念疏文，向諸天上聖及祖師再此通乘為亡靈說法傳戒之事意。	無

序號	節次	出處及內容	節次功用	比較 《大戒略說》
06	說白	《大戒略說》 奉為今辰壇信所薦亡故某靈魂，用資楮引之功，仰副慈悲之願，不沉沒於輪回，永逍遙於法界，惟恐世緣未斷，塵念猶蒙；一切氣質習染是迷雲翳性；一切殺盜淫妄是迷雲翳性……	為亡靈說法，斷除世緣塵念。	與節次03基本相同
07	授三皈依	本科 奉為亡靈，第一皈依，無上道寶……	為亡靈說三皈依，使其皈奉正宗。	無
08	說白	《大戒略說》 夫道無二上，仙有九品，一曰混元無始金仙……	為亡靈說仙之九品，並曉之以不同修行法門。	與節次02基本相同
09	吟偈(16段)	六十四卷本《呂祖全書》《三寶心燈》 一竅能通萬竅通，一毫不動露真空。漫言說得竅中竅，認者依然又不中。……	通過吟偈，對亡靈啟迪愚昧，祛除妄緣。	無
10	宣十種不可稱量(27段)	《正統道藏》洞玄部·本文類 《太上洞玄靈寶三元無量壽經》 有十種遠行身法不可稱量……	為亡靈說數十事不可稱量，以利修行常道。	節次08稍加簡化
11	吟偈(1段)	三十二卷本《呂祖全書》《清微三品真經》 人身有三寶，為神與精氣。生天地人，無極而太極……	為亡靈宣說經偈，稱揚道法。	無
12	傳授天仙十戒	《大戒略說》 一戒曰不殺微命，是教爾等發慈憫心，千戒萬戒無非圓滿，這個慈憫心，[爾亡魂]何以具存此心……	正式為亡靈宣說天仙十戒	與節次17基本相同

序號	節次	出處及內容	節次功用	比較 《大戒略說》	
13	天皇密咒	三十二卷本《呂祖全書》《後八品真經》 天生雲龍，道本上升。麗於太清，輔弼正道……	為亡靈傳咒，以為天仙證果符券。	以經咒祈純陽道祖垂佑，堅定諸亡靈戒子之心，加持戒行。	與節次 19 完全相同
14	《常清靜經》	《正統道藏》洞神部·本文類	道眾繞靈持誦《清靜經》。		與節次 20 完全相同
15	宣給戒牒	本科	為亡靈宣念戒牒。		
16	誦北斗玄靈心咒	《大正藏》密教部《佛說摩利支天經》 喃無，囉但哪，但囉夜耶……	道眾持念珠為念斗姥心咒廿七遍，以為天仙金丹符券。		與節次 21 完全相同
17	除魔心咒	《道藏輯要》《金玉寶經》 三五雷霆，正乙玄宗。道為法本，法滅魔精……	為亡靈傳咒，以為天仙金丹符券。		與節次 23 完全相同
18	吟誦百字碑	六十四卷本《呂祖全書》《百字碑注》 養氣忘言守，降心為不為。動靜知宗祖，無事更尋誰……	為亡靈宣說經偈，講述金丹道法。		無
19	判施斛食	《正統道藏》洞神部·玉訣類 《五廚經》 一炁和太和，得一道皆泰，和乃無不和，玄理同玄際……	道眾誦唸《五廚經》，法師取炁咒食，並散施。		無
20	無極上咒	六十四卷本《呂祖全書》《無極寶懺》 乾坤浩蕩，日月光明。三台朗照，應地安貞……	為亡靈傳咒，以為天仙金丹符券。		與節次 25 完全相同
21	誦《心印經》	《正統道藏》洞真部·本文類	道眾持誦《心印經》。	與節次 22 完全相同	

序號	節次	出處及內容	節次功用	比較 《大戒略說》
22	說白	《大戒略說》 爾靈魂當知我道門南北兩宗，皆由純陽妙道大天尊，垂慈開啟，天仙法派，廣化普傳……足稱全真正教	為亡靈再說法派緣起，總結說法傳戒功德，並曉之以已成之善果。	與節次 27 基本相同
23	三皈依	《大戒略說》 皈依道，兩足尊；皈依經，離慾尊……	為亡靈重申三皈依，作為法事收尾鋪墊。	與節次 28 完全相同
24	送靈升天	本科 皈依大道，永證仙班，遙望霓旌，送升雲路……	奉送亡靈往生仙界。	無
25	謝師	本科 ……同聲稱念，玄元廣化天尊，傳戒功德。	起身，至祖師像前謝師。	無
26	圓滿回向		回壇，圓揖道眾，退班。	無

附錄三 《天仙傳戒科儀》中給付亡靈的戒牒

戒牒

大洞無上九極上品天仙十戒玄帖 一道 給付某某承恩仙化 戒名某某 奉  
天尊言道生一而分三曰天曰地曰人人合三而成一惟神惟形惟氣  
神氣合形則生 神氣離形則死

有善功者則神升九天 有惡業者則神降九地

今壇下亡故某某 戒名某某 形魂

以今懺滌千愆 洗除萬垢 諸真保舉一旦升天 恐思凡俗 再為謫墜

今准玉格頒降

天仙元戒爾亡靈宜當聆訓書申 一心佩奉

今將寶戒 開列於後

一曰不殺微命 二曰不起淫意 三曰不生諍念 四曰不盜一芥

五曰不欺一愚 六曰敦行盡力 七曰語言無妄 八曰千魔不轉

九曰宏法願力 十曰事聖不倦

爾亡靈自從受度之後 守之以正 持之以堅 自合道果

得證仙界矣

以上元戒歷生罕遇 曠劫難聞 對

帝真而傳受 仗

仙聖以護持 得為天上之列仙 永證玄中之極品

謹帖

太歲 某某年某某月某某日 持給

上清三洞五雷經錄下土凡味小兆微臣某某頓首百拜傳度

天仙初祖孚佑帝君

玄元廣化天尊

## 附錄四 文人乩壇相關人物事件排序表

時間	地點	人物	事件
康熙十三年(1674)	蘇州	羅澄	奉神命正式建立「玉壇」，主奉玉皇。
康熙十六年(1677)	蘇州	吳銛	入水羽化，生時善於行持鍊度科儀。
康熙二十二年(1683)	蘇州	玉壇信徒	建公壇於天心橋西。
康熙三十年(1691)	蘇州	玉壇信徒	扶乩降筆「碧玉真宮大戒」。
乾隆九年(1734)	武陵	劉樵	出版三十二卷本《呂祖全書》。 <sup>56</sup>
乾隆五年(1740)	蘇州	彭紹升(0歲)	出生於書香世家，父彭啟豐。
乾隆二十年(1755)	睢州	蔣予蒲(0歲)	出生於官宦世家。
乾隆二十五年(1760)	蘇州	彭紹升(20歲)	成為「玉壇」成員。 <sup>57</sup>
乾隆四十年(1775)	蘇州	彭紹升(35歲)	郵寄《福報指南》予杭州蔡來鶴。
	杭州	蔡來鶴、邵志琳	出版六十四卷本《呂祖全書》。
乾隆五十七年(1792)	北京	蔣予蒲(37歲)	成為「覺源壇」成員。
乾隆五十八年(1793)	蘇州	彭紹升(53歲)	撰寫《玉壇記》。
乾隆六十一年(1796)	蘇州	彭紹升(56歲)	去世。
嘉慶八年(1803)	北京	蔣予蒲(48歲)	集合兩版《呂祖全書》編成《呂祖全書正宗》。
嘉慶十一年(1806)	北京	蔣予蒲(51歲)	《道藏輯要》完成。
	蘇州	宋鎔、彭希濂	在此前曾協助蔣予蒲編纂《道藏輯要》。 <sup>58</sup>
嘉慶二十年(1815)	北京	蔣予蒲(60歲)	因廣慧寺僧明心案被革職。
	蘇州		撰寫《重修元妙觀文昌大殿記》。
嘉慶二十一年(1816)	杭州	蔣予蒲(61歲)	攜子寓居三年。
嘉慶二十四年(1819)	北京	蔣予蒲(64歲)	返回北京，去世。
	蘇州	宋鎔 <sup>59</sup>	蔣予蒲北上之時，《道藏輯要》經板自京移往蘇州存放。 <sup>60</sup>

<sup>56</sup> 尹志華認為劉樵《呂祖全書》的刊刻不會早於乾隆九年孟秋。參見其論文：〈《呂祖全書》的編纂和增輯〉，《宗教學研究》，2012年第1期，頁16-21。

<sup>57</sup> 彭紹升：〈玉壇記〉，收入《一行居集》卷五，頁723上。

<sup>58</sup> 參見莫尼卡：〈「清代道藏」——江南蔣元庭本《道藏輯要》之研究〉，頁19。

<sup>59</sup> 同上註。

<sup>60</sup> 閔一得：〈《金華宗旨》序〉，收入於《藏外道書》，第10冊，頁327下。

*Dadong wushang jiuji tianxian chuanjie keyi*:  
A Case Study on the Interaction among the  
Spirit-writing Altars in Beijing and the  
Jiangnan Area during the Qing Dynasty

Tao Jin

**Abstract**

*Dadong wushang jiuji tianxian chuanjie keyi* 大洞無上九極天仙傳戒科儀, a Daoist salvation ritual manuscript, is still in use by the Zhengyi 正一 Daoists in Suzhou 蘇州 today. This article argues for a close relationship between this ritual text and spirit-writing altars, that is, the Yuguang 玉光 lineage in Suzhou and the Tianxian 天仙 lineage in Beijing 北京, during the Qing dynasty. Originating from texts of the Yuguang lineage, *Biyu zhengong dajie* 碧玉真宮大戒 was modified into *Santan yuanman tianxian dajie lüeshuo* 三壇圓滿天仙大戒略說 by the literati from the Tianxian lineage. With the spread of the texts of the Tianxian lineage to the Jiangnan area, *Dadong wushang jiuji tianxian chuanjie keyi* developed into a ritual of transmitting precepts to dead souls, inspired at the same time by the traditional ordination ritual of the local Zhengyi Daoists.

**Keywords:** spirit-writing altar, Yuguang lineage, Suzhou, Precepts of Tianxian, Daoist ritual