

佛教「水陸法會」對道教文化的融攝

洪錦淳*

摘要

佛教對中國而言是一個外來的宗教，歷經時代的融通淘汰，逐漸轉型為漢化的宗教，其表現漢化宗教特質有多端：在義學發展上以天臺為代表，在生活調適上以禪為導師，在信仰上以淨土為最後歸趣，在儀式上以密教最豐富，在宗教活動上則以齋懺最流行。本論文旨在研究佛教齋懺中最為完熟的「水陸法會」，企圖理解「水陸法會」如何吸納道教宗教特質而成為一個漢化的佛教齋懺。

本論文分為：一、簡介「水陸法會」的歷史成因、內容，建立此法會粗淺的概念。二、觀察歷史上佛道相爭與「水陸法會」的關連，試圖釐清「水陸法會」在歷代佛道兩教宗教論爭的重要性。三、細細追查「水陸法會」對道教神祇的接納與安置，從而理解佛教對兩教融合的應變方式。四、探求「水陸法會」對道教科儀的沿用、應用，方便理解佛教如何透過儀式的轉化而融入本土。五、結論，通過研究「水陸法會」對道教的融攝，昭示佛教漢化的意義、本質。

關鍵詞：水陸法會 水陸儀軌 齋懺 佛道文化融合 道教科儀

國立中興大學 

* 國立台中護理專科學校共同科講師

一、「水陸法會」簡介

「水陸法會」全稱為：《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，簡稱為：《水陸儀軌》，俗稱為：「水陸會」、「水陸齋」、「悲濟會」、「水陸大會」、「水陸齋儀」、「水陸道場」等等；其中「水陸法會」是最廣泛的俗稱。

世傳「水陸法會」為梁武帝時，寶誌和尚依大乘經文所製，然現在大藏經中並無傳本。據藏經資料追索「水陸法會」的原始雛型應是唐代不空三藏（705～774）的《焰羅王供行法次第》所發展而成的《閻羅王供》（或稱為《冥王供》）。¹五代時又加入當時極為流行的《熾盛光道場唸誦儀》（簡稱為《唸誦儀》）。²至宋代時，佛教拜懺流行，各類懺悔儀軌，容雜許多民俗、道教的儀式；天台僧人知禮（960～1028）、慈雲遵式（964～1032）以修懺為主要行法，因此特別修訂佛教的懺悔儀軌，灌注天台教法於其中。南宋大石志磐法師始依據古本修訂當時流行最廣的「水陸會」，完成《水陸儀軌》凡六卷，而為金山寺的傳本。³明末，雲棲株宏（1532～1612）有鑑於金山傳本「至精至密、至簡至易，精密而不傷於煩長，簡易而不病於缺漏。」⁴「始終條理，詳而有章，凡聖交羅，約而能盡，辭理雙得。」⁵為所有水陸傳本最精當者，依之重修為《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》六卷，（簡稱《蓮池本》）為後世共傳法本。⁶ 清朝真寂儀潤於道光年間為《蓮池本》補上作法、調整

¹ 唐·不空，《焰羅王供行法次第》（CBETA, T21, no. 1290, p374a-376b）。不空三藏為密教傳人，所譯、所傳之法是為密教修行儀軌。「水陸法會」的雛形是以密教修行法的型式流傳。

² 《熾盛光道場唸誦儀》乃是以唐朝不空三藏所譯的《佛說熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》（在 CBETA, T19, no. 963, p337c-338a）為底本，所創制的修行儀軌，在五代時極為流行。

³ 宋·志磐，《佛祖統紀》（T49 no. 2035），p321c。有關志磐重修《水陸儀軌》一事，記錄在《佛祖統紀》中，然今天藏中亦無傳本，後世所見是明蓮池依之重修的本子。

⁴ 明·株宏，《竹窗隨筆》（《中華藏》第二輯 129 冊），p54641。

⁵ 同前註，p54578。

⁶ 明·株宏，《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，在《已續藏經》，第 129 冊。

卷次，而為《水陸儀規》四卷；⁷ 民國法裕以《蓮池本》為準則，參閱《水陸儀規》，因時制宜而增補為《水陸儀軌會本》四卷（簡稱為《會本》），⁸ 大抵為現今臺、港、中國各寺院「水陸法會」的法本。依據《會本》，「水陸法會」分為內壇與外壇。

（一）內壇——佛事凡五日。

1. 前三日：先懸聖像，鋪設供疏紙緞神貌等。一一備齊。
2. 第三日：五更結界，早餐後發符、懸旛。
3. 第四日：五更請上堂，午前供上堂。
4. 第五日：五更告赦，早餐後誦地藏經。午前上供。未申時（下午 1：00 至 5：00）
請下堂，酉戌時（下午 5：00 至 9：00）說冥戒。
5. 第六日：早餐後禮《水懺》，午前上供。未申時供下堂。
6. 第七日：午前上圓滿供，午後燒圓滿香，入晚送聖。

（二）外壇——佛事凡七日，設壇六處。

1. 大壇：僧 24 人，拜《梁皇懺》24 部，誦《金剛經》24 部、《藥師經》120 卷、《梵網經·心地品》（下卷）48 卷。
2. 華嚴壇：僧 2 人合閱《華嚴經》1 部。
3. 法華壇：僧 6 人，誦《法華經》24 部。
4. 楞嚴壇：僧 6 人，誦《楞嚴經》24 部。
5. 諸經壇：僧 6 人，誦《無量壽經》24 部、《觀無量壽經》24 部、《金光明經》24 部、《圓覺經》24 部。
6. 淨土壇：僧 8 人，念佛七日。

⁷ 清·儀潤，《水陸儀規》，台北：新文豐出版公司印行，1993。

⁸ 以下內外壇設施皆依清·真寂儀潤編，民國·法裕增補的《水陸儀軌會本》（台北：宏願出版社，1995.05 出版）。不另標出處。

從以上內外壇的施設梗概，可以見出「水陸法會」組織完整，規模宏大。在此宏大規模之下，志磐乃至蓮池皆極力將佛教教法、精神灌注在《水陸儀軌》之中，務其成爲較純粹的佛教儀軌，能夠達到自利利他的成效。然而，民間的習俗、道教的科儀，還是在「水陸法會」中發揮相當的影響力，與佛教教法結合爲不可分割的有機體，以利於佛教的傳播。

二、「水陸法會」與佛道之爭

佛教傳入中國，既受儒家排擠，也遭道教抗爭；同時，不僅激勵儒家思想深化，也刺激道教理論完成。歷代儒佛之爭，言論雖相當激烈，行動尚稱平和；但佛道之爭，則演爲政治事件，彼此傷害。幾經爭鬥，互傷元氣，後結合三家思想的想法，在佛教中逐漸抬頭；⁹佛教甚至以道教陰鷲文等教化信眾，流行廣泛的各類齋懺有道教儀軌、神祇也是不爭的事實。「水陸法會」爲懺法中後起之作，其受道教影響亦昭昭可見。

歷史上佛道之爭，首見於《集古今佛道論衡》卷一所載：「後漢明帝感夢金人騰蘭入雒，道士等請求角試事。」¹⁰二教就夷夏之別展開論爭，後世許多論爭亦以此爲中心論點。¹¹北魏太武帝（408～452）時，宰相崔浩（381～450）藉新天師道創始人寇謙之勸太武帝崇奉道教，發起滅佛運動，太平七年（446），遂毀佛法，一境之內，無復沙門；¹²爲歷史上第一次佛道之爭而起毀佛。北周武帝（543～578）通過多次論辯三教優劣，結論爲：「以儒教爲先，佛教爲後，道教最上。」¹³而於建德三年（574）下令毀佛，亦罷除道士；¹⁴爲

⁹ 任繼愈，《中國道教史·東晉南朝道教的變革與發展》，（上海：上海人民出版社，1997.07一版五刷），p199。以爲齊梁後，主張三教融合的輿論漸佔上風。

¹⁰ 唐·道宣，《集古今佛道論衡》（T52, no.2104），p363b。

¹¹ 〔日〕鎌田茂雄，關世謙譯，《中國佛教通史》第一卷（高雄：佛光山出版社，1994.01初版四刷），p287 - 298。

¹² 梁·慧皎，《高僧傳·曇始傳》（T50, no.2059），p392b。

¹³ 唐·道宣，《廣弘明集》（T52, no.2103），p136a。

¹⁴ 唐·道宣，《續高僧傳·靜謫傳》（T50, no.2060），p626c。

歷史上第二次毀佛，道教亦受創。迨唐，武宗（814～846）好道術，及帝位，召道士趙歸真（？～846）等入禁中，於三殿修金籙道場，親受法籙，盡信道士所言，於會昌元年（835）漸有毀佛之舉，會昌五年（840）下詔拆毀天下佛寺，勒令僧尼還俗，¹⁵佛教元氣爲之大傷。後周世宗（921～959）再次重創佛教。¹⁶史上三武一宗毀佛，一則佛教勢力太強，威脅當權者勢力、經濟；一則帝王本身信道士、好道術。政治上佛道兩教始終站在對立的雙方。

除三武一宗毀佛外，宋徽宗（1082～1135）於崇寧五年（1106）亦因信奉道教，藉水陸道場設施引發佛道之爭，事在《佛祖統紀·史傳部 徽宗》：

（徽宗）五年十月。詔曰：「有天下者，尊事上帝敢有弗虔，而釋氏之教，乃以天帝置於鬼神之列，瀆神逾分，莫此之甚！有司其除削之。」又敕：「水陸道場內設三清等位元豐降詔止絕，務在檢舉施行，舊來僧居多設三教像，遂為院額殿名，釋迦居中，老君居左，孔聖居右，非所以奉天真與儒教之意，可迎其像歸道觀、學舍以正其名。」洛京沙門永道讀詔，泣曰：「域中孔老法天制教，故不違天；佛出世法，天人所師，故不違佛。自古明王奉佛以事上帝者，為知此理也，佛法平等，故其垂教，雖聖凡俱會，而君臣尊卑之分，莫不自殊。祖宗以來奉法已定，一旦除削，吾恐毀法之禍兆於此矣！」聞者為之憮然！¹⁷

從上紀錄，可以瞭解有關水陸道場與佛道之爭一些線索。首先，當時水陸法會已相當盛行，因而引起徽宗關注；其次，當時水陸道場設施包含道教神祇在內，且是由來已久，徽宗從自己的信仰角度反對三清位列一般鬼神，於是

¹⁵ 宋·宋祈、歐陽修等著，《新唐書·本紀》卷八（楊家駱主編新校本《二十五史》，台北：鼎文書局，1975-1981），p245。「八月壬午，大毀佛寺，復僧尼為民。」以下二十五史皆採自此版本。

¹⁶ 宋·歐陽修，《五代史·周本紀》卷十二，p119。「夏五月辛未，宣徽南院使向訓、鳳翔節度使王景伐蜀。甲戌，大毀佛寺，禁民親無侍養而為僧尼及私自度者。」

¹⁷ 宋·志磐，《佛祖統紀》（T49, no. 2035），p419a~b。

下詔除水陸道場三清等位；第三，當時水陸道場將天帝與一般鬼神並列，顯然已分出上下堂席次，出世聖人列於上堂，世間天、聖賢（孔、孟）等列於下堂，徽宗藉古來敬事上帝、聖賢之詞，要求三教神祇各歸其位；第四，神宗元豐年間（1078～1085）亦曾下詔水陸不應設三清等位，但民間行事如儀，不改舊制；第五，當時僧家殿中供奉神祇已有三教混同現象，僧人亦以為如此設施，三教各安其位，不妨聖教；第六，有識之士永道讀徽宗詔書，即發覺徽宗意在道教，下詔除水陸道場三清等位，已是毀佛先兆。毀佛之舉，則在同書〈三教厄運〉中略記事件始末：

宋徽宗，詔釋氏水陸道場，不當設三清等位，天帝不應與鬼神同列，道法師曰：「毀佛之禍，兆於此矣！」○宣和元年（1119），用道士林靈素言，詔改佛服天尊服，僧尼巾冠執簡稱德士；高僧日華嚴等不奉詔，開封尹盛章捕七人杖殺之。左街永道法師上書諫，上怒流道州。臺臣言：「靈素妄議遷都，改除釋教。」上寤，放死溫州，二年詔大復僧尼。¹⁸

徽宗從崇寧五年（1106）已有毀佛之兆，至宣和元年下令毀佛，前後十四年。期間，徽宗信仰漸從佛教轉向道教，但引起毀佛重要關鍵在蔡京於政和七年（1117）引介道士林靈素。徽宗賜林靈素號「金門羽客」，築「通真宮」居之，自號「教主道君皇帝」，又建寶籙宮設長生、青華二帝像，然後詔改天下天寧觀為神霄玉清宮。蔡京引介道士本意在鞏固自己勢力，後林靈素深得徽宗信賴，逐漸得勢，甚至超越蔡京。林靈素曾與僧人結怨，因此在徽宗前極力詆毀佛教，終於宣和元年正月發起毀佛活動：

詔：「佛改為大覺金仙，餘為仙人、大士、僧為德士、易服飾，稱姓氏。寺為宮院為觀。」改女冠為女道，尼為女德。¹⁹

¹⁸ 同前註，p471b。

¹⁹ 元·脫脫等撰，《宋史·徽宗本紀》，p403。

詔令下，剛開始各地方官不肯執行，後由開封府尹盛章捉拿要求辯論的華嚴、朋覺二律師，凡杖殺七人；毀佛運動於是展開。蔡京恐，勸徽宗，徽宗不聽；左街寶覺大師永道上書諫止，徽宗大怒，敕流道州。盛章逼僧錄洪炳，上表奉旨，自是僧不為僧、尼不為尼、寺不為寺。蔡京懼為罪人，自社稷利益苦諫，徽宗毀佛之意稍回。後京師大水，詔林靈素率道士治水，不能止；臺臣奏其妄議遷都，改除佛教，繼與宦官交諍，又冒犯太子節，終失歡於徽宗，奪其封號，十一月放歸溫州，賜死道上。朝廷內外皆將毀佛之罪歸之於林靈素。次年召回永道，並下詔恢復佛教各項舊制。²⁰一場因帝王信仰而展開的宗教迫害於焉落幕。宋朝佛道之爭，還是扣緊夷夏之別論點藉題發揮；至於水陸道場在這場迫害中被揭示的位置，正顯示水陸法會在當時中國流行的盛況，及其在佛教齋懺中的地位。

三、「水陸法會」的道教神祇譜系

道教是個多神崇拜的宗教，但有其明確的主神——三清四御，三清即元始天尊、太上大道君、太上老君，四御即玉皇大帝、勾陳大帝、紫微大帝、后土。在道觀中元始天尊居中、太上大道君居左、太上老君居右；道教科儀三清是一個群體，所謂「向玄元始三炁稱臣」三炁亦即三清。道教神仙譜系是經長期醞釀而成的，劉宋陶弘景（456～563）的《洞玄靈寶真靈位業圖》（簡稱《真靈位業圖》）已經構築一個相當完善的道教神仙譜系。「位業」是一個界定神仙位階高低的準則，《道教義樞》卷一即說：「位業者，登仙學道階業不同，證果成真高卑有別。」又釋曰：「位是階序之名，業是德行之目。」²¹將神仙分為七個階層。每個階層中都有中位、左位、右位若干神祇。其七個中位尊神為：

1. 上清虛皇道君，應號元始天尊。（共 29 名）。

²⁰ 宋·志磐，《佛祖統紀》(T49, no.2035)，p418c-422a。

²¹ 《道教義樞》，在《正統道藏》（以下簡稱《道藏》）（台北：新文豐出版股份有限公司，1977.10 初版），第 41 冊，p403。

2. 上清高聖太上玉晨玄皇大道君（爲萬道之主）。（共 104 名）。
3. 太極金闕帝君，姓李（壬辰下教太平主）。（共 84 名）。
4. 太清太上老君（爲太清道主，下臨萬民）及上皇太上無上太道君。（共 174 名）。
5. 九宮尙書（姓張名奉，字公先，河內人。先爲河北司命禁保侯，今爲太極仙侯，兼領北職，位在太極矣）。（共 36 名）。
6. 右禁郎定錄真君中茅君（治華陽洞天）。（共 173 名）。
7. 酆都北陰大帝（炎帝大庭氏，諱慶甲，天下鬼神之宗，治羅酆山，三千年而一替）。（共 88 名）。²²

後起各教派在《真靈位業圖》基礎上各自添加豐富的神祇，吸收各朝代官府機構設置，如：功曹爲漢代案吏，唐宋有集賢院，宋有樞密院，又某些朝代有三司等，賦予各神祇官職名稱，使其等級井然有序，譜系也愈來愈嚴密細緻。除神仙之外，另有《女青鬼律》等書整理鬼靈系統的名錄，記下各種鬼靈出沒時間，用以對治受鬼衝撞的病痛。²³如此道教神祇包括天神、地靈、人鬼三大支流。依《道法會元》卷三所載主要神祇有道祖、七寶、神霄九宸、九天、五方五老、星宮斗府（下又有北斗、十一曜、五星）三官、……五湖、四海、四瀆、十二溪、三河、九江、冥府十宮等等。²⁴各尊神各有其宮廷治事，構成整個宇宙秩序維護、執掌機構的譜系。

「水陸法會」下堂所召請諸神祇，部分源自中國傳統信仰；如與道教諸神重出者，是道教吸收本土初民信仰神祇入其教中。部分則爲道教發展後纔有的神祇。無論本有或後有的道教神祇佔「水陸法會」下堂諸神極高的比例。如第一席：日月星天、天曹、北極、紫微大帝、南極大帝、北斗七元星君、南斗六司星君，九耀星君、三臺華蓋、二十八宿、十二宮辰、太歲星君、本命星君、天曹府君、主陰陽賞罰、註記生死諸大天官、天府北極、四聖真君、漢天師正一、靈應真君、天地水府三官、天府功德司判官、空行捷疾使者。（卷

²² 劉宋·陶弘景，《洞玄靈寶真靈位業圖》（《道藏》第 5 冊），p19 - 33。

²³ 《女青鬼律》（《道藏》第 30 冊），p577 - 597。

²⁴ 《道法會元》（《道藏》第 48 冊），p501 - 508。

二，p226-227) 第二席：五嶽四瀆、地載遊空、福德諸神、五方龍王、四海九江、五湖七澤諸龍王、五方土君、十二分野神君、太歲以下諸土神、雷霆風雨、火部熒惑、行瘟行病、監生行藥、百穀華果、藥草園林、旱蝗災荒、守護名山道場、城邑舍宅、舟車橋道、諸郡城隍列廟、縣邑山川、係祀神祠、諸侯王眾、當境神祠、住居六神、中界功德司判官、監齋使者、地行捷疾使者。(卷二，p228-230) 下堂第一、第二席皆是道教神祇。第七席佔部分：地府閻摩羅王，秦廣、楚江、宋帝、伍官、變成、泰山、平等、都市、轉輪、泰嶽掌判賞善罰惡七十二司、地府五道大神、追亡魂使者、各省各府各州縣城隍部屬、三班六房諸吏役眾、地府功德司判官、捷疾使者。(卷二，p239-241) 第十一席：當境城隍、諸廟侯王、通天都府、關聖、岳王、城門、土地、諸巷五通、五道大神、半天牧野神官、諸部五通神眾、鄉村、社稷、守護百穀、城鄉、各坊土地明王、福德神、山川嶽瀆、曠野園林、舟車橋道守護神、諸廟祠堂、舍宅諸神。(卷二，p249-251) 第十二席：本寺齋家守護堂舍、門丞戶尉，竈君、住居方隅太歲、二十四道諸土神、中庭力士、屋上廣漢、主泉神、主園林神、主井泉神、主單神、主床神、主後廁神、莊庫所居、守護蔬圃、大墳小墳守護塋域神。(卷二，p252-253) 以上所召諸神祇皆可自道教神祇譜系找到對應神祇，顯然「水陸法會」延請道教神祇以充實下堂各席；其席次排序亦反應出各神祇在道教神祇譜系地位的高低。至於「水陸法會」將道教視為無上尊神的玉皇大帝、紫微大帝、南極大帝、北斗七元星君等亦安排在下堂召請，仍是從佛教本身的教理分判——出世聖人列於上堂，世間六道列於下堂。道教神祇仍在六道輪迴之中，因此僅能列於下堂，仍是為諸佛菩薩度化的對象，而非超格的神祇；此舉固然接納、融入道教諸神祇，但站在道教立場則深不以為然，此排序無異貶抑道教，所以引起宋徽宗不快、借題發揮以毀損佛教即在此。

「水陸法會」延請道教諸神若溯其根源，則始自不空三藏。如前所述，「水陸法會」原始雛形為唐朝《冥道供》，《冥道供》相關儀軌為不空所譯《焰羅王供行法次第》(《焰羅王次第》)，其行法中設「焰羅王曼荼羅」。焰羅王曼荼

羅中有「泰山府君」(或作太山)一神,左右各有使君。²⁵泰山府君絕對是中國神祇名,毫無疑義;究竟是不空翻譯時借用一相等神祇的名字,或是不空在此援引道教神祇進入密教系統因缺梵文比對不得而知。但,日本學者大村西崖就《焰羅王次第》所請諸神祇斷言說:「可知唐人所撰,而頗雜道教,以作『道佛混合壇圖』。」²⁶《焰羅王次第》,毫不避諱地請泰山府君、五道將軍、天曹府君、天曹百司官署、都官使者、地府神君、岳瀆城隍、社廟神眾等如壇,其中或有與印度相等之神祇以相等之名屬之,或有完全是中土文化圈的神祇,如「泰山府君」即相當清楚是中土神祇。「雜道教」成爲此部行法特色,「水陸法會」沿襲之,所以也多雜道教。不空《焰羅王次第》譯文祈禱詞雖借用中土神祇名號,但仍清楚顯示佛教對出世聖人與世間神祇相應態度、基本訴求的差異;同時,也隱含後來水陸區分上下堂的基調。對諸佛菩薩是:

惟願本師釋迦牟尼如來,及十方盡虛空遍法界一切諸佛諸大菩薩摩訶薩,一切賢聖眾,今日今時不捨弘願,為眾生故,受我等請,降臨此道場,受今施主(某甲)所獻供養。今當承以召請真言召請冥道,惟願三寶哀愍納受護持(某甲)消除災難,若是人正報盡雖付死籍,王垂慈悲方便削死籍,願如大誓即付生籍,壽命百歲常見百秋(云云)。²⁷

對其他召請神祇則祝禱:

次請天曹府君一切天曹百司官屬都官使者及諸部類,降臨此壇場受我供養。……地主明王山川岳瀆,城隍社廟一切神眾各與眷屬,願到道場受我供養。……曠野大力燒面大王、無量百千萬億那由

²⁵ 唐·不空,《焰羅王供行法次第》(T21, no1290), p374c。

²⁶ [日]大村西崖,《密教發達志》,(台北:武陵出版社,1993.11,初版),p689。

²⁷ 唐·不空譯,《焰羅王供行法次第》(T21, no.1290), p374c-375a。

他恒河沙諸餓鬼等，各與眷屬降臨此道場，受我供養。歸命三寶。

28

顯然對諸佛菩薩是祈求，祈求諸佛菩薩從其本誓願力能為之消災、解厄，甚至延長壽命；但於其他神祇則是單純期望他們來此受供，至於對最苦眾生除期望齊來受供之外，更能歸依三寶。「水陸法會」沿襲《焰羅王次第》對世間、出世間聖賢的區隔，而有上下堂之別；從佛教角度觀察道教神祇，當然只能安排在下堂中奉供。這是異教融合中顯現自身高超的必然措施。

水陸原始雛形既來自《焰羅王次第》，那麼從一發端則大有道教足跡，此是不可諱言的事實；後世繼續增加道教神祇如壇，乃時代信仰趨勢使然。儀潤《會本》其凡例第九：「泰山五嶽，為下堂第二席之首，其兩廊部屬，如泰嶽掌判，七十二司等，俱原本所無，但近今盛傳，各處廟祀，應行增入，茲以附下堂第七席中。」（卷一，p17）即是說明「水陸法會」融入道教信仰的事實；同時也反應「水陸法會」有著隨俗轉化的變異性。

另外，「水陸法會」也受道教特別發達的「星斗崇拜」影響。中國的星斗崇拜始見於《尚書·堯典》：「寅賓出日」、「寅饒納日」。²⁹《左傳》、《史記》中常見國家將星辰祭祀列為國之重典，或以為星辰異象將會招引災禍的記載。《史記·宋微子世家》：

（宋景公）三十七年，楚惠王滅陳，熒惑守心，心，宋之分野也。景公憂之。司星子韋曰：「可移於相。」公曰：「相，吾之股肱。」曰：「可移於民。」公曰：「君者待民。」曰：「可移於歲。」景公曰：「歲饑民困，吾誰為君！」子韋曰：「天高聽卑，君有君人之言三，熒惑宜有動。」於是候之，果徙三度。³⁰

²⁸ 同前註，p375a-375b。

²⁹ 《尚書·堯典》，p19《十三經注疏》（台北：新文豐出版股份有限公司，清·阮元用文選樓藏本校勘，清·嘉慶二十年重刊宋本 1955 初版）。

³⁰ 漢·司馬遷，《史記·宋微子世家》，（楊家駱主編，台北：鼎文書局，1975-1981），p1631。

有異象表示君王命危，但君王仁心解除危厄，是這段史實為人稱道之處。中國人對北極星尤其敬仰，以為北極是天帝的象徵，《論語·為政》：「子曰：『為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。』」連孔子都舉北極星譬喻政治，足見北極星在中國人心目中的地位。道教承襲初民信仰的星斗崇拜，配合五行學說發展出嚴密星宿系統；在這嚴密的星宿系統中，各星宿的變化似乎與國家、個人生命緊緊相繫，如《宋書·志·天文》有：「太康八年（287）三月，熒惑守心。占曰：『王者惡之！』太熙元年（290）四月乙酉，帝崩。」³¹《晉書·志·天文》：「太元十年（385）十二月己丑，太白犯歲星。占曰：『為兵饑』是時河朔未一，兵連在外，冬，大饑。」³²還有「南斗註生，北斗註死」之說等等，隨道教發展，星宿變化關係命運，如何祭祀祈求禳除災厄的星斗崇拜愈來愈深植於民心。道教中充斥著因星斗崇拜而發展的祈禳經典：《元始天尊說十一曜消災神咒經》（《道藏》第2冊）、《太上洞真五星秘授經》（《道藏》第2冊）、《太上七應神咒經》（《道藏》第10冊）、《太上飛步南斗太為王經》（《道藏》第19冊）、《中天紫微星真寶懺》（《道藏》第58冊）等等不勝枚舉。佛教僧人也有因擅長星宿吉祥法而聞名的，五代靈州廣福寺無跡即是。唐、五代乃至宋初因《念誦儀》的行持可以消除日、月蝕等災禍，所以特別興盛；此是佛教受道教星斗崇拜而流行的宗教儀軌。如前所述「水陸法會」與《念誦儀》血緣最近，因此說「水陸法會」與道教星斗崇拜大有淵源。另外也可從《水陸畫》看到一組相當豐富的道教神祇，畫面上都題寫所供奉的神祇名稱，可以確知為道教神祇；足見道教確實影響「水陸法會」的發展，尤其是星斗崇拜各種星宿大量進入下堂。

以上所述「水陸法會」受道教「星斗崇拜」影響而發展、流行，乃是指佛教在中國傳播時，在本有的內容中，選擇合於中土民情的部分加以擴大宣揚，而非如蕭登福（1950～）所說這些有關星宿的佛經都受到道教影響而產生的。³³大宗教家引用時人所熟悉、信仰的事物以權巧教化群眾，是各宗

³¹ 梁·沈約，《宋書·志·天文》，p694。

³² 唐·房玄齡等，《晉書·志·天文》，p354。

³³ 蕭登福，《道教與佛教·道教信仰、習俗、方術對佛經的影響》（台北：東大圖書股份有限公司，1995.10），p45-49。

教共通的現象；釋迦牟尼佛說法長達四十九年，教化不同的群眾，博採各種事物以爲譬喻，天文、地理、人事無一不可入文，其中藉星斗以巧說，也合於情理。況，自然崇拜本來就存在於初民信仰，中國有，印度也有，但以各種不同的形式存在。佛教來中國，爲融入中土，特別與中國相契的觀念、經典，當然受到社會大眾重視；類似有關「星斗崇拜」的佛經特別引起中國人興味，與道教在中國的發展確實有密不可分的关系，其中譯文大有捨印度而就中土之處，但若言其內容都是受道教影響而有，則頗值得商榷。討論兩個異文化的交涉，一味站在自己的立場，恐怕會失去客觀性，而蒙昧事實。

四、「水陸法會」的道教科儀

佛教入中國，迅速容攝傳統民間禮俗以及道教禮儀，完備其各種儀式，使之成爲完全中國化的懺悔儀式。「水陸法會」繼承天臺懺法規矩，亦有道教科儀蹤跡，其顯而易見如下。

（一）奉請儀式

清紀昀《閱微草堂筆記》：「道家言祈禳，佛家言懺悔。」³⁴簡要區分佛道兩家懺悔儀式的本質。佛教懺悔是持戒、得定、發慧的歷程；佛菩薩並非上帝，無所謂「赦罪」一事，但通過真心懺悔，清淨業障，開發智慧，則與災禍不相應，福慧自然到來。道教懺悔，則是將天地水三官視爲可以赦免罪過的尊神，懺悔者將自己所犯惡業，具體陳述，書爲狀紙，向三官懺悔，祈求赦免，降下福祉。道教這種悔過思想應是中國祈禳思想的延伸，兩漢讖緯思想，更促使悔過儀式盛行，使悔過之舉成爲道教重要宗教活動。

劉宋陸修靜（406～477）〈洞玄靈寶五感文〉記下其所整理各種齋醮悔過祈禳的功能：

³⁴ 清·紀昀，《閱微草堂筆記》（上海：上海古籍出版社，1980），p239。

……其二法，黃籙齋，為同法拔九祖罪根。……其四法，三元齋，學士一年三過，自謝涉學犯戒之罪。其五法，八節齋，學士一年八過，謝七玄及己身夙世今生之罪。其六法，自然齋，普濟之法，內以修身，外以救物，消災祈福，適意所宜。……³⁵

據陸修靜所述則其時道教已完備上述齋醮基本雛形，並清楚區分其各別功能。而後世道教凡論齋醮也每每推崇陸修靜，宋寧全真（1101～1181）於《上清靈寶大法》卷五十六說：「陸天師摭經訣而撰齋謝罪罰之儀，三籙九幽，解考塗炭，三日七日，一時九時，品目雖繁，儀矩則一。」³⁶「品目繁多，儀矩則一」說明道教齋醮儀範，有章可循：祝願啓奏，出官請事，禮謝願念，莫不遵循經文。道教科儀規模既成，意謂道教具備宗教基本要素。

相對於道教懺悔宗教儀式的初成，佛教也有根據經典所行的懺悔方法逐漸醞釀成形。如郝超《奉法要》：「三自歸者，歸佛、歸十二部經、歸比丘僧。……每禮拜懺悔，皆當至心歸命，并慈念一切眾生，願令悉得度脫。」³⁷《高僧傳·釋玄高》（402～444）也有：「高令作金光明齋七日懇懺。」³⁸《高僧傳·釋法意》：「乃竭誠禮懺，乞西方池水，經于三日，懇惻彌至。忽聞空中有聲撲然著地。」³⁹「禮拜懺悔」、「七日懇懺」、「竭誠禮懺」已粗具懺悔的型態。至南齊竟陵王蕭子良（460？～494）《淨住子淨行法》，其凡分三十一門：皇覺辨惑……修理六根……勸請僧進、隨喜萬善、回向佛道、發願莊嚴，已具六根懺悔、五悔方式懺儀雛形；⁴⁰而後，南朝帝王亦親制懺文禮拜懺罪；但今日可考的懺悔儀軌則遲至智者大師《法華三昧懺法》，始具備宗教儀式的意義。

從現今可考的文獻比較兩教懺悔儀式的完成，則道教在前，佛教在後。雖然道教懺悔儀式中已有佛教思想在內，如陸修靜〈受持八戒齋文〉：「檢御

³⁵ 劉宋·陸修靜，〈洞玄靈寶五感文〉（《道藏》第55冊），p113-114。

³⁶ 宋·寧全真，《上清靈寶大法·齋法宗旨門》（《道藏》第52冊），p575。

³⁷ 東晉·郝超，《奉法要》《弘明集》（T52, no.2102），p86a。

³⁸ 梁·慧皎，《高僧傳》（T50, no.2059），p397c。

³⁹ 同前註，p411b。

⁴⁰ 收錄在《廣弘明集》（T50, no.2103），p306a-321b。

身心，滅諸三業煩惱。」⁴¹〈洞玄靈寶五感文〉：「夙世今生」之說，亦有所謂〈太上轉輪五道宿命因緣經〉（《道藏》第19冊）的確為佛教輪迴思想，但不能據此而說其儀式來自佛教。從文化演變的進程觀察，佛教為融入本土，除思想的融合外，儀式的整合也是不可忽略的重點。中國一向注重禮儀，周朝時吉、凶、軍、賓、嘉五禮禮儀已經相當完備，作為中國本土宗教的道教，吸納原有儀式入其教比佛教更簡易便利。陸修靜從中國本有祭祀儀式完備道教齋醮科儀，各科儀有其基本架構組織，在嚴密組織架構下操演宗教儀式，達成教化群眾的目的。智者創制懺悔儀軌，其教理固然出自佛經，禮儀則援引本土乃至道教。如仿道教「奉請天真」制訂「奉請三寶」之儀，⁴²從而完備佛教懺悔儀軌，成為後世創製楷本。

智者《法華三昧懺儀》凡分五法，其第四法：「明初入道場正修行方法」。下分十科：（1）嚴淨道場，（2）淨身方法，（3）修三業供養，（4）請三寶方法，（5）讚嘆三寶方法，（6）禮佛方法，（7）懺悔六根、勸請、隨喜、發願、回向，（8）行道法，（9）誦經方法，（10）坐禪實相正觀方法。⁴³正修行各科多是佛教儀式，其第四科——請三寶方法，則是從道教「奉請天真」儀式轉化而來。《法華三昧懺儀》奉請三寶儀文是：

一心奉請 南無釋迦牟尼佛

……

一心奉請 妙法蓮華經中，一切天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等。一切冥空各及眷屬。⁴⁴

智者並解說奉請時應：「一心正念，迴前供養之心奉請三寶，請三寶法當運心

⁴¹ 劉宋·陸修靜，〈受持八戒齋文〉（《道藏》第37冊），p527。

⁴² 聖凱，《中國漢傳佛教禮儀·前言》（北京：宗教文化出版社，2001.08 一版），p4。

⁴³ 潘桂明、吳忠偉，《天臺宗通史·天臺宗的創建者—智顛大師》第四章（南京：江蘇古籍出版社，2001.12），p233。主張智者大師在《法華三昧懺儀》中所制修行十法，詳盡細緻的規定，後來成為各宗懺法共遵的要點。臺家懺法更是如此。

⁴⁴ 隋·智顛，《法華三昧懺儀》（T46 no. 1941），p950c-951b。

正對所請，口稱名字，一一如法奉請，不得散亂輕心。」⁴⁵目的是專注於所啓請對象。智者著有《摩訶止觀》、《釋禪波羅密法門》教導止觀行持，而其創製懺法，則結合止觀與五悔法門，若於止觀純熟，則此奉請則能「如法」。「水陸法會」承襲此科奉請儀式，分別一一奉請上下堂各席。始自上堂：「一心奉請 盡虛空遍法界，十方常住，一切諸佛菩薩，並諸眷屬。」(卷一，p87)終於下堂：「一心奉請，十方法界，佃漁殺害，一切生靈，橫死孤魂，並諸眷屬。」(卷二，p289)至於如何運心，蓮池教導：

法師想十方佛乘寶座，不謀自來，旻塞虛空，了了可見。彼諸如來雖常能應，而實繇我心之所能感；而此能感實繇心具；心具而感，非從外有。⁴⁶

其他菩薩、羅漢、明王等奉請也都從感應、心具二義運想。這番運思作觀的功夫需要專注行持方能勝任，因此主法觀想功夫成爲法會的關鍵。佛教奉請時的「運想」與道教科儀中的「存想」有相似的操作方式與功用。

道士存想功夫用於平日以收攝自己的眼目、心神，使能閉目自見其目，收心則自見其心；心目都不離身，所以可以不傷神，如唐司馬承禎(647~735)《天隱子》說：「存，謂存我之神；想，謂想我之身。」⁴⁷用於道教科儀時，是指道士通過存想功夫，使行法所召請的神祇與自己的元神合而爲一，自己即是所召的神祇；通過存想而達成「變神」，然後可以使用符籙達成調兵遣將而改除災厄。《南史·沈約傳》說杜子恭「通靈有道術」，⁴⁸大抵是指以存想之法溝通人神。道教齋醮，主法若無法存想，則無法溝通人神；若無法變神，則無法役使所召神祇的部屬，不能達成興齋建醮的目的。從「存想」到「變神」是相當細微的功夫，道士平日若無修爲，恐怕建齋設醮只是演練科儀而已。

⁴⁵ 同前註，p950c。

⁴⁶ 宋·志磐撰，明·蓮池重訂，《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》(《續》129冊)，p538下。

⁴⁷ 唐·司馬承禎，《天隱子》(《道藏》第36冊)，p737。

⁴⁸ 唐·李延壽撰，《南史·沈約傳》，p1405。

儘管密教召請諸佛菩薩時也觀想自身為所召諸佛菩薩的具體化身（本尊），與道教奉請諸神的變神有極高的相似性，但不意味兩者是誰模仿誰。呂大吉《宗教學通論》指出：「各種巫術儀式基本上都有某種降神儀式，神靈附體之後則對人的請求作出回答，比如應人之請作種種驅邪伏魔的法術動作。」⁴⁹那麼密教召請時變為本尊之法，可能是印度原始宗教降神儀式的轉化；道教從存想以達變神之法，則是源自中國本土初民信仰的降神儀式。二者各自有其源頭，相似的召請神祇之法，是兩個異文化的共通現象。其次，兩者本質上的差異是不容忽視的，密教召請時觀於空性之理體，了達一切作為皆是緣起，即所召諸佛菩薩亦是從空性而變化顯現；道教奉請時則是從氣而出，以氣領神，召請自己的元神以達成變神。二者都已從原始宗教提昇至高階宗教，賦予原始宗教降神儀式新的意義。

「水陸法會」不僅有奉請儀式，最後還有遣送的儀式；這儀式也從道教經由密教轉到懺悔儀軌，完整一個迎送的歷程。

（二）符籙牒文的運用

道教既模仿人間朝廷官府制度定位神祇，那麼人與神之間、神與神之間、人與鬼之間溝通則同樣模仿人間官府之間的文書往來。宋朝呂元素《道門定制·序》中說：「道門齋醮簡牘之設，古者只符篆朱章而已，其他表狀文移之屬，皆後世以人間禮兼考核經教而增益者。」⁵⁰說明道教仿人間各種制度設施人神之間來往文書的事實，及其愈來愈繁複的狀況。其所用的通關文書包括：符、籙、疏、牒等等；其中符的運用最為廣泛，作為人與鬼神溝通的信物，為道教法術特色之一。

關於齋懺有這些道教儀式存在，究竟該如何處理，可以參考蓮池的作為。蓮池曾作〈道場放赦〉一文指斥「告赦」儀式的錯謬：

僧奉佛，……而亦效彼道流，作為赦書，此大可笑！今僧莫覺其

⁴⁹ 呂大吉，《宗教學通論》，（北京：中國社會科學出版社，1990.10，一版二刷），p301。

⁵⁰ 宋·呂元素，《道門定制·序》（《道藏》第53冊），p393。

非，齋家亦莫覺其非，何也？無已。則有一焉，奏請於天，乞其頒赦，允與否唯天主之而已；若佛，則慈悲普覆，猶如虛空，無一眾生不度，而悉以赦為也。⁵¹

清楚點出道教所謂「放赦」本有偽傳聖旨之嫌。佛則居常寂光淨土，有何國土、城邑、臣民等可論，竟然仿效道教而作赦書，實在可笑。佛本慈悲，不捨任一眾生，所以也就沒有所謂「赦」的問題。顯然蓮池相當反對道場中設有「赦書」，極力駁斥佛教儀軌中有此道教儀式之非。蓮池雖駁斥其非，但修訂「水陸法會」時不得不妥協於民俗風土，並沒有刪除「告赦」儀式，可是也不願強調這儀式的重要性，以助長謬俗，因此整個儀式僅僅在〈行下堂召請佛事〉下以小字註明：「本日早告赦，晚召請。告赦須用五更，勿見明相。」⁵²既沒獨立成一行法，甚至相關儀文也從缺。今《會本》「告赦」有儀式、儀文，是儀潤所作。就此可知蓮池對「告赦」的不以為然，以及莫可奈何。經比對《蓮池本》、《會本》差異可以觀察蓮池有兩部分較為簡略，一則為大眾熟悉的儀式，一則為蓮池深不以為然的儀式，都以簡筆帶過。後者，如：「告赦」、「收疏」、「送聖」（有化紙儀式）等。對一沿襲已久的習俗，即使本非佛法，大刀闊斧改革畢竟不易；禮儀既有從俗轉化的一面，蓮池只好存而不廢。對其他道教常用的符籙書牒等出現在「水陸法會」中，蓮池也只能採取同樣的態度對應。

「符」在道教成立之前，即是作為憑藉的信物，《周禮·地官》：「門關用符節。」⁵³《史記·高祖本紀》：「（高祖）乃論功，與諸列侯剖符行封。」⁵⁴無論「符」所用材質為何，皆是指人與人用以徵信之物。但兩漢讖緯及星辰信仰流行後則轉變為具有法術的「符」。⁵⁵《漢書》：「（元始五年十二月）是月，

⁵¹ 明·蓮池，《竹窗隨筆·道場告赦》（《中華藏》第二輯，129冊），p54577-54578。

⁵² 宋·志磐撰，明·蓮池重訂，《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》（《續》，129冊），p559。

⁵³ 《周禮·地官》，p299。

⁵⁴ 漢·司馬遷，《史記·高祖本紀》，p384。

⁵⁵ 莊宏誼，《明代道教正一派之研究》（台北：國立政治大學歷史研究所碩士論文，1985.06），p128-131。

前輝光謝囂奏，武功長孟通浚井，得白石，上圓下方，有丹書著石，文曰：『告安漢公莽為皇帝』。符命之起，自此始矣！」⁵⁶後來劉秀也假借符命，即帝位，光復漢室。《後漢書》記其事：「行至鄗，光武先在長安時，同舍生彊華自關中奉赤伏符，曰：『劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍鬪野，四七之際火為主。』」⁵⁷王莽、劉秀利用符命稱帝，增添「符」天命神令的內涵，成為道教法術「符」的先河。漢魏兩晉以降道教充分運用「符」在各方面的。《三國志·魏書·張魯傳》說明太平道以符治病：「太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信答；其或不愈，則為不信道。」⁵⁸《太平經》卷一百十四有：「大神言：『須書有符，自相見也！不憂不得天壽也。』」⁵⁹又說：「是生神之願，輒有符傳，以為信行。」⁶⁰《太平經》卷一百零九有：「犯四大凶貢非其人也，乃使帝王愁苦，治雲亂。凡害氣動起，不可禁止，前後不理，更相承負，天地大怒，群神戰鬪，六方不喜，八遠乖錯，終古不理，天上名是為曰：『減年短命之符』。」⁶¹《太平經》所說的符，為人神之間的信物，即是道教「符」的意義；《雲笈七籤》卷四十五則有：「符者，三光之靈文，天真之信也。」⁶²之說，道教「符」的象徵意義、功用，隨其發展日益複雜。

一般顯教經典不論「符」的運用，甚至《增壹阿含經》勸說老、病、死、無常來時，不可以：「言語、咒術、藥草、符書，所可除去。」⁶³又，《寂志果經》言：「無智之事，自以為智；卜問行符咒，如是之像，邪見之業。」⁶⁴將符咒之事斥為邪業之說；多部經典將符書與妖蠱幻化同視為賈禍之物，禁止正信佛教徒從事。但，《龍樹五明論》、《阿吒婆嚕鬼神大將上佛陀羅尼經》、

⁵⁶ 東漢·班固，《後漢書》，p4078-4079。

⁵⁷ 東漢·班固，《後漢書·光武帝紀》，p21。

⁵⁸ 晉·陳壽，《三國志·魏書·張魯傳》，p264。

⁵⁹ 《太平經·天報信成訣》（《道藏》第41冊），p408。

⁶⁰ 《太平經·不用書言命不全訣》（《道藏》第41冊），p411。

⁶¹ 《太平經·四吉四凶訣》（《道藏》第41冊），p362。

⁶² 《雲笈七籤·秘要訣法·序》卷四十五（《道藏》第37冊），p583。

⁶³ 東晉·僧伽提婆譯，《增壹阿含經》(T02, no. 125)，p638c。

⁶⁴ 東晉·竺曇無蘭譯，《寂志果經》(T01, no.22)，p274。

《穢迹金剛禁百變法經》、《佛說北斗七星延命經》、《佛說北斗七星延命經》等等密教經典則多論符書功用，並在經中有符書畫式，蕭登福以為此是受道教影響而有，大抵可信。⁶⁵道教符書等法術固然有其黑色一面，但自太平道符書本在治病源頭論起，亦有利益人的一面；因此密教吸收道教符書等法術，加上本有陀羅尼，使之成為教化工具。乃因密教為佛教最晚熟的宗派，為迅速取得傳教優勢，其傳輸有一特色——大力融合本土民俗、禮儀、宗教；在漢地、在西藏皆顯現此一特質。然，後來中土禁止民間密教傳播，此一特色逐漸隱沒。但其融合本土這部分卻為顯教吸收，轉入日常行儀之中，顯教中人或有行而不覺者。道教法術符、籙、疏、牒等用，雖常見於密教經典，罕見於顯教經典，卻仍存於顯教法會之中，此為密教曾大量吸收本土道教儀式入其儀軌，且密教曾盛極一時進而影響顯教儀式所致。

「水陸法會」整合之前各種齋懺儀軌而成，《冥道供》、《念誦儀》中已有的道教儀式也收納進來，但非直取，而是經由密教消化過後才入儀軌之中。上述《龍樹五明論》等密教經典已在符書之上加持陀羅尼，則一切符書相應於空性從諸佛種子字而發，已轉化為具有諸佛菩薩誓願力媒介，然後用此符書可以消除災厄、安定生命財產等；此觀念與作法成為密教度化眾生的利器，後起密教儀軌自然沿用。「水陸法會」在〈發符〉時有請書、符牒、證盟疏，〈告赦〉時有赦疏、赦牒，〈燒圓滿香〉時有判文、疏文等，以及請求代為送文書以紙紮成的持符使者、持赦使者、判官也各個請佛菩薩陀羅尼加持，然後行持迎、判、送等法。其採用道教的符書等是在前述基礎下，而非全然照章搬演；因此，其所用雖為一般民眾所熟悉的「符」、「牒」等道教常行文書及方式，但意義已大不同於道教。

（三）紙馬、紙船、紙錢的焚燒

《水陸法會》焚燒紙錢、紙馬、紙船儀式顯然沿自道教。祭祀中焚燒紙錢的習俗，在中國起源相當早。《周禮·秋官》提及：「旅于上帝，則共其金

⁶⁵ 蕭登福，《道教與佛教·道教信仰、習俗、方術對佛經的影響》，p49-53。

版。」⁶⁶但非純金「金版」，而是仿製金版，上均塗有一層象徵黃金的黃色物，如現今紙錢錫紙上再塗一層金箔以象徵全紙為黃金的「金紙」。1972年軼侯利蒼夫人墓中挖掘大量黏土紙幣，包括四十四箱成串的「半兩」仿幣，一箱刻有「郢稱」的「金版」仿製品，據墓中名為「遺策」竹簡所載，兩種仿製品均稱「土金」，顯然有其宗教意義。⁶⁷紙錢是這種黏土仿製金錢獻祭觀念的延伸。據六朝道教文獻，已有大量金錢獻祭，如祭北斗需一萬二千錢，祭生氣要二萬四千錢，其獻祭金錢應是仿製品。唐人李賀詩（790～816）〈神弦〉詩有：「紙錢窸窣鳴颼風」、「送神萬騎還青山」二句，⁶⁸一是紙錢焚燒、一為紙紮神、馬；王建〈寒食〉：「三日無火燒紙錢，紙錢（一作哀哀）哪得到黃泉？」⁶⁹等描述民間燒紙錢習俗。杜光庭（850～933）《太上靈寶玉匱盟大齋言功儀》、《道教靈驗記》載有葬禮中焚燒紙錢、紙馬及奏章的儀式，並說焚燒紙錢祀北斗可以解厄消災；《道法會元》中提及錢莊「寶鈔」的紙錢與仙經、錢、馬、金、銀、衣、帽、帶、鞋等物一起焚祭；《道門定制》有黃紙、神馬、和本命錢的記載。這些道教經典都紀錄紙錢等在其宗教祭祀儀式上的重要性，紙錢等物的焚燒與道教祭祀的發展關係密切。

佛教本無以紙錢通鬼神之說，查《大正藏》（以下簡稱《大》）中用紙錢唯有唐一行所撰《七曜星辰別行法》（在《大》21冊）中反覆陳述何時用多少紙錢、供多少酒肉，可以對治什麼鬼神的行法，大別於其他佛教經典。另外，《冥王供》中單次提及：「隨人應設供物，胡麻油、五穀、紙錢、幣、帛、香藥等用之。」⁷⁰而已。有關《七曜星辰別行法》作法爭議性相當大，《大》於《七曜星辰別行法》後收有《八家祕錄》相關說明，表示歷代皆有佛門中人，疑其為道教之作，校對者快道林常仍就密教立場以為確實是密教法門，然不可對未受灌頂者言。但從《大》電子佛典反覆以「紙錢」及其異稱：「紙錠」、「紙鏹」、「紙幣」檢索，只此一經有燒紙錢以通鬼神之法；又紙馬、紙

⁶⁶ 《周禮·秋官》，p541。

⁶⁷ 侯良，《馬王堆傳奇》（台北：東大圖書公司，1999.10，初版二刷），P221。

⁶⁸ 《全唐詩》（台北：文史哲出版社，1978.12）第6冊，p4434。

⁶⁹ 《全唐詩》第5冊，p3374。

⁷⁰ 唐·不空，《焰羅王供行法次第》（T21, no.1290），p374a。

船、錢塚（紙紮靈位）之焚祭也不見於《大》之中，若必說此是佛教本有行法，恐有不妥！但引會性（1928～）於《大藏會閱》對《佛說北斗七星延命經》所言，說明自己立場：

如《佛說北斗七星延命經》（大藏第二十一冊），佛真曾說此經乎？頗疑。若云：「一切法皆是佛法」，則此等「法」亦在「一切」之內，不妨說「是」耳。筆者不曾學密，只好依《知津》（《閱藏知津》）云：「此道失傳久矣！典籍僅存，何容僭議？僅列題目」可矣。⁷¹

密教擅長延用本土宗教儀式，此燒紙錢以通鬼神之法既是道教常行之法，應是一行撰述《七曜星辰別行法》襲自道教科儀，重新注入密教精神完成其儀軌。

《冥王供》既用紙錢為供，後續「水陸法會」不敢從簡，亦採道教焚燒紙錢之法；至於焚燒紙馬、紙船等在何時加入，缺乏可徵文獻，難以判定。蓮池對於水陸有焚燒紙馬、紙船、紙錢等儀式存廢不曾討論，但於〈水陸道場議〉文中提出送聖化紙恐傷害蟲蟻，大違水陸普度精神，期望減少水陸建會，並在冬季舉行的要求。蓮池沒有斷然刪除此道教之儀，足見焚燒紙錢等俗，由來已久，入人之深，蓮池不驟然改易，以免一般信眾無法接受。以蓮池修持精嚴，敢於批判、矯正佛教本身缺失來看，蓮池保留此可能傷害蟲蟻的焚燒紙錢等儀式，必是深思熟慮之後的決定，其調和三家、包納民俗之用心隱約可知。

五、結論

站在客觀研究立場，中國佛教早期與道教含混不清的事實是不容辯駁

⁷¹ 會性，《大藏會閱》第三冊（台北：天華出版社事業股份有限公司，1979），p523。

的。如《後漢書·楚王英傳》記楚王英的佛老共祀，明帝褒獎：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，絜齋三月，與神為誓。」⁷²又，《後漢書·襄楷傳》附襄楷上書，書言：「又聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢。」⁷³袁宏《漢記》亦說：「浮屠，佛也。……其教……專務清淨……息意去欲而歸于無為。」⁷⁴在在說明佛教初入中國，佛道不分的現狀。佛教自身於曇柯迦羅魏嘉平中（249～253）來至洛陽的景況是：「于時魏境雖有佛法而道風訛替，亦有眾僧未稟歸戒，正以剪落殊俗耳，設復齋懺事法祠祀。迦羅既至，大行佛法。」⁷⁵亦說明佛教僧人佛俗不別的事實。兩晉後，特別是宋齊之間，佛教勢力發展逐漸佔上風，於是儒道二家站在捍衛本土立場引起論戰，論爭之文交輝；直至宋元後三家漸趨融合，共為中國文化三大主流，鼎立之勢遂成。這段從是山水到非山水又復是山水的日子長達千餘年。千餘年間佛教從外來成為本土，知識分子在歷史現場各以超乎時代角度詮釋自他文化，進而消納、反躬內省，從而深化彼此內涵；知識份子始終引領時代。然而真正落實或強迫融合的則是庶民大眾；中國庶民崇尚、模仿知識分子的性格居間發揮強力融合的功用，庶民大眾見知識分子尊儒、見知識分子崇佛、見知識分子奉道；也隨之尊儒、崇佛、奉道。對他們而言玄天上帝是神、孔夫子是神、觀世音菩薩也是神，同等供奉、同等恭敬。

從佛教自身而言，這種模糊界線，共存於世的改變是必要的；迅速融入本土，方利於佛教傳播。「契經」與「契機」本是佛法傳播的基本規約；契經而不契機，則無法傳播；契機而不契經，則不成為佛法。在中國契經又契機的佛教是通過三家交鋒後的漢化佛教。漢化佛教，在義學發展上以天臺為代表，在生活調適上以禪為導師，在信仰上以淨土為最後歸趣，在儀式上以密教最豐富，在宗教活動上則以齋懺最流行；漢化佛教的種種風貌，生動自然地貼近中國各個階層的生活。

通過上述幾點推求「水陸法會」延用道教儀式，發覺其儀式多半經過密

⁷² 漢·班固，《後漢書·楚王英傳》，p1428。

⁷³ 漢·班固，《後漢書·襄楷傳》，p1082。

⁷⁴ 同註 72，p1429。

⁷⁵ 梁·慧皎，《高僧傳》(T50, no.2059)，p324c = 325a。

教重新消化、詮釋。由此可見出密教在傳輸過程，極力融合本土的特色不僅在西藏，即使在漢地亦如此，只是漢地顯教興盛，逐漸淘汰部分鄙俗的民間信仰，而擷取深刻文化意涵，密教則在儀式上大量援用本土的禮儀，然後以佛教緣起性空之理詮釋所用儀式；那麼，儘管密教與道教在儀式上有相似之處，其基本精神仍舊是相異的，密教擅長引各種事象融入其儀軌中，重新詮釋其事相所表達的意涵，「水陸法會」所用道教儀式也應從這個角度觀察。既然理體不可言說，藉由事相表詮理體是宗教傳輸必要的手段，而密教則是箇中高手。密教在各地吸取各地原有的神祇，通過所謂降服的歷程，讓原本信服其神的信徒，接受新信仰，因為新信仰不必完全拋棄原有的信仰、神祇，甚至是原有信仰的提昇，減少其傳教的阻礙，而與本土密切結合。顯示密教擅長從儀式上融入本土，結合本土，然後以佛教空性之理詮釋所用一切外相；佛教本土化，密教居功厥偉。

從宋徽宗時水陸引發佛道之爭，到蓮池「水陸法會」保留道教儀式，觀察歷史：就政治關係看佛道二教始終站在敵對的立場；從經典、儀軌論，佛道兩教則是立於彼此觀摩、學習的位置而成就彼此。道教教團、教學受佛教傳入刺激而完成，道教經典擷取佛教經典名相、義理而完備教理；⁷⁶佛教則是通過延用道教禮儀而融入民間，⁷⁷成為民間最大的宗教。明清以後一般民眾對二教已無界線，同等供奉二教神祇，⁷⁸佛教亦真正成為本土的宗教，深刻地滲入了中國人的血肉，甚至已經獲得大地性，成為中國人精神的食糧。⁷⁹ 卿希泰曾指出：「從中華傳統文化的整個發展歷史來看，三教之間的相互對抗、相互鬥爭是表面的、次要的，而相互吸收、相互融合則是實質的、主要的。」⁸⁰一語道破儒釋道三家在中國發展的正負實況。

「水陸法會」正是通過三家長期論諍，而後佛教採取融合策略下的宗教

⁷⁶ [日] 鎌田茂雄，關世謙譯，《中國佛教通史》第一卷，p32 - 38。

⁷⁷ 聖凱：《中國漢傳佛教禮儀》，p4。

⁷⁸ 同註 76，p38 - 44。

⁷⁹ [日] 鎌田茂雄，關世謙譯，《中國佛教史》，（台北：新文豐出版股份有限公司，1998.09）p4。

⁸⁰ 卿希泰，〈道教文化在中華傳統文化中的地位及其現代價值〉收在《道教與文化學術研討會論文集》，（台北：國立歷史博物館，2001.02），p241。

儀式，三家神祇（從眾俗稱）在法界平等大前提下共與法會、同受供養。換言之，水陸所以成爲最大型佛教法會，須從其具有大地性瞭解——水陸是完全漢化的佛教懺悔儀式、普度法門。然則，三家固然鼎立並融合，本質上的差異卻始終存在：儒家的世間性格，佛教的出世主張，道教的神仙基調，是不容混淆的。「水陸法會」既是「佛教」的懺悔儀軌、普度法門，其出世精神是整個儀式的根基，如果忘失「出世」的意義，則其不成爲佛教！僅僅只是民間信仰而已，一切作爲但淪爲人天福報！

徵引書目：

一、**佛教典籍**：T=CBETA 電子佛典《大正新脩大藏經》光碟版第二版(台北：佛陀教育基金會 2000)。^{no.}表示在 T 中經典的序號。(T13, no. 418)即《大正新修大藏經》第十三冊編號 418 號。

東晉·竺曇無蘭譯，《寂志果經》(T01, no.22)。

東晉·郗超，《奉法要》《弘明集》(T52, no.2102)。

東晉·僧伽提婆譯，《增壹阿含經》(T02, no. 125)。

梁·慧皎，《高僧傳》(T50, no.2059)。

隋·智顓，《法華三昧懺儀》(T46 no. 1941)。

唐·不空譯，《焰羅王供行法次第》(T21, no.1290)。

唐·不空譯，《佛說熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》(T19, no. 963)。

唐·道宣，《集古今佛道論衡》(T52, no.2104)。

唐·道宣，《廣弘明集》(T52, no.2103)。

唐·道宣，《續高僧傳》(T50, no.2060)。

宋·志磐，《佛祖統紀》(T49, no. 2035)。

宋·志磐撰，明·蓮池重訂，《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，（《新修卍續藏經》，第 129 冊）（台北：新文豐出版股份有限公司，1983 再版）。

明·株宏，《竹窗隨筆》（《中華大藏藏》第二輯 129 冊）。（台北：修訂中華大藏經會印行，1968）。

清·真寂儀潤編，《水陸儀規》，（台北：新文豐出版公司印行，1993）。

清·真寂儀潤編，民國·法裕增補，《水陸儀軌會本》（台北：宏願出版社，1995.05 出版）。

二、道教：《正統道藏》（以下簡稱《道藏》）（台北：新文豐出版股份有限公司，1977.10 初版）。

劉宋·陸修靜，〈受持八戒齋文〉（《道藏》第 37 冊）。

劉宋·陸修靜，〈洞玄靈寶五感文〉（《道藏》第 55 冊）。

劉宋·陶弘景，《洞玄靈寶真靈位業圖》（《道藏》第 5 冊）。

唐·司馬承禎，《天隱子》（《道藏》第 36 冊）。

宋·呂元素，《道門定制》（《道藏》第 53 冊）。

宋·寧全真，《上清靈寶大法》（《道藏》第 52 冊）。

《女青鬼律》（《道藏》第 30 冊）。

《太平經》（《道藏》第 41 冊）。

《雲笈七籤》（《道藏》第 37 冊）。

《道法會元》（《道藏》第 48 冊）。

《道教義樞》（《道藏》第 41 冊）。

三、史書：新校本《二十五史》（楊家駱主編，台北：鼎文書局，1975-1981）

漢·司馬遷，《史記》。

東漢·班固，《後漢書》。

晉·陳壽，《三國志》。

梁·沈約，《宋書》。

- 唐·房玄齡等，《晉書》。
唐·李延壽撰，《南史》。
宋·宋祁、歐陽修等著，《唐書》。
元·脫脫等撰，《宋史》。
宋·歐陽修，《五代史》。

四、其他

- 《全唐詩》(台北：文史哲出版社，1978.12)。
清·紀昀，《閱微草堂筆記》(上海：上海古籍出版社，1980)。
任繼愈，《中國道教史》，(上海：上海人民出版社，1997.07 一版五刷)。
呂大吉，《宗教學通論》，(北京：中國社會科學出版社，1990.10，一版二刷)。
侯良，《馬王堆傳奇》(台北：東大圖書公司，1999.10，初版二刷)。
卿希泰，〈道教文化在中華傳統文化中的地位及其現代價值〉《道教與文化學術研討會論文集》(台北：國立歷史博物館，2001.02)。
莊宏誼，《明代道教正一派之研究》(台北：國立政治大學歷史研究所碩士論文，1985.06)。
會性，《大藏會閱》(台北：天華出版社事業股份有限公司，1979)。
聖凱，《中國漢傳佛教禮儀》(北京：宗教文化出版社，2001.08 一版)。
潘桂明、吳忠偉，《天臺宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001.12)。
蕭登福，《道教與佛教》(台北：東大圖書股份有限公司，1995.10)。
〔日〕大村西崖，《密教發達志》，(台北：武陵出版社，1993.11 初版)
〔日〕鎌田茂雄，關世謙譯，《中國佛教史》，(台北：新文豐出版股份有限公司，1998.09)。
〔日〕鎌田茂雄，關世謙譯，《中國佛教通史》(高雄：佛光山出版社，1994.01 初版四刷)。

The Taoist Amalgamation of Buddhist “Shui-lu Ceremony”

Hung Jin-Chun^{*}

Abstract

To China, Buddhism once was an exotic religion, has been gradually transformed into a native one through coadapted amalgamation with time. Divergent features of Chinese religions can be found in it: Tien Tai typifying the development of thoughts, Zen instructing life adjustments, pure land as the aimed religious termination, Esoteric Buddhism with the richest ceremonies, and the Jhai-chan as the most popular religion. This study focuses on the finely developed *Shui-lu* Ceremony in Buddhist Jhai-chan, tempts to comprehend how *Shui-lu* Ceremony absorbs the religious characters of Taoism to turn into a native Buddhist Jhai-chan.

This study includes five parts: One, introducing the historical origin, comprehension and the brief conceptions of organizing *Shui-lu* Ceremony. Two, through observing the connections between historical controversies events rising within Buddhism and Taoism and *Shui-lu* Ceremony, try to find out the significance of *Shui-lu* Ceremony. Three, the meticulous searches for *Shui-lu* Ceremony adoptions and emplacements of Taoism Gods help realize Buddhist adaptable plans to amalgamate the two religions. Four, seeking for the adoptions and applications of Taoist ceremonies in *Shui-lu* Ceremony is convenient to conceive how Buddhism became a native religion through transformed ceremonies. Five, by studying *Shui-lu* Ceremony adoptions of Taoism, the conclusion of this study

^{*} Lecturer, Department of General Studies, National Taichung Nursing College

illustrates the meanings as well as the essences of a native Buddhism.

Keywords: *Shui-lu* Ceremony *Shui-lu* Ceremony procedures Jhai-chan, cultural amalgamation of Buddhism and Taoism Taoist ceremonies.