

《法言会纂》及法言坛考述*

[德] 欧福克 (Volker Olles) 著 郭佳兴 译注

提 要:《法言会纂》是四川火居道派“法言坛”所常用的一部大型道教科仪书合集,由晚清四川地方社会中著名的文人团体“刘门”编印。本文根据相关资料,梳理了《法言会纂》的编纂历史,认为法言坛的形成与刘门及《法言会纂》的影响密不可分;又介绍了法言坛的科仪活动与道脉传承,认为其中所反映的“道”与“法”的分工结构是儒家与道教两大文化传统在近现代四川地方社会中相互影响、共同合作的体现。

欧福克 (Volker Olles), 四川大学道教与宗教文化研究所特聘副研究员; 郭佳兴, 四川大学道教与宗教文化研究所 2017 级博士研究生。

关键词: 法言会纂 法言坛 刘门 四川道教

一、《法言会纂》的编纂

《法言会纂》是一部道教科书集,共 50 卷,由刘沅 (1768—1856, 字止唐,一字讷如,号清阳、槐轩) 担任主编。这部合集收录了各种科仪,内容全面涵盖晚期中华帝国社会中所需的各项宗教服务,如驱病、驱虫、谢土、请水、谢火,还包括醮仪、驱邪仪和丧葬仪等;其中,救度先祖和各种亡人(包括孤魂野鬼)的科仪占有相当篇幅。《法言会纂》的每一卷都包含某一堂科仪所用的文本及相关说明;若将各堂科仪组合到一起,就形成了刘门的法会。

仅看书名,人们可能会误以为《法言会纂》与汉代哲学家扬雄(前 53—18, 成都人)的儒学著作《法言》有关。^①但我从刘恒蓺^②处得知,二者间并无任何关联。因此,这里的“法言”一词,最好是放在道教科仪的背景中,理解为“科仪之言”或“仪法之言”。

《法言会纂》的开篇介绍部分包括序言两篇(分别为刘沅和樊道恒撰)、凡例(为读者所写的体例说明,可能是刘沅所撰),以及全书目录。随后为正文,分 50 卷,内含科仪所用的唱、诵词;还包括对如何行法施仪的详细说明,对高功、辅案以及“主家”(或可称“斋主”“客户”“赞助人”)^③应当如何行止,均有完整论述。《法言会纂》含有细致的“仪范指导”,详细描述了法师的举止和动作,包括相应的存思、念咒和手诀;坛场、洞案以及供品的布置也有描述。此

外,部分卷中记载了科仪所用符、幡、文书等的模板(即“式”)。通常情况下,一卷的内容为一堂科仪,但有时也会添加作为补充的仪法文本及其他内容(即“附”),而最后两卷则完全由各种“式”及附加内容构成。

《法言会纂》最晚在 19 世纪上半叶便已开始流传,现存有多个版本,如 5 册或 10 册版的木刻本和手抄本,手抄本保存在法言坛道士手中。^④《藏外道书》重印了 5 册版的木刻本以及稍晚的《启疏订补》(该书是对《法言会纂》内容的补充)^⑤,此版本未署日期,我们只能推测它刊印于清末或民初。其中避“玄”字讳(康熙帝名玄烨,1661—1722 年在位),因此它似乎出自清代。^⑥

《法言会纂》开篇有两篇序言,分别是刘沅《序》(作于 1821 年)和樊道恒《叙》(作于 1844 年;樊道恒,双流人,字月峰,道士)^⑦。刘沅《序》撰于道光元年。在此之前,书中的科仪文本已经存在,并且很可能已经被使用;不过,从樊道恒序言中所述刊行经过来看,这部科仪集的刻本似乎在 20 多年后才出现。因此,《法言会纂》的首个刻本很可能刊行于 1844 年。^⑧

书中各卷皆以该卷所述科仪或科仪种类为标题,题下署名“讷如居士著”(即刘沅)。“讷如”即谨言慎行之意,出自《论语》:“子曰:君子欲讷于言而敏于行。”^⑨“居士”可以用来指称致仕的官员,但更常见的含义是用来指代信奉佛教或道教的俗家弟子。刘沅以“居士”自处,从而将

自己与使用这套科仪集的道士区别开来。也就是说，作为编写《法言会纂》的主要发起人，他的身份是一名学者，而不是施行科仪的道士。尽管署名只有刘沅一人，但《法言会纂》绝非一人之作。下文中我们将会看到，《法言会纂》的内容更早时便已在道士群体中流传，且其底稿实系一位道士编成。刘沅显然不是《法言会纂》的作者，他确实参与了最终的编订工作，但实际参与程度难以确定。完全属于刘沅撰写的内容只有篇首的序言，可能还包括凡例。因此，我们不能以字面含义解读书中的署名，它仅仅表示此书得到了刘沅的支持和指导。

刘沅认为，道士、僧人是古代巫（通常译为“萨满”）、祝的延续。在周代（前 1046—前 256），巫、祝作为仪式专家，属于政府人员，受大宗伯^⑩管辖，负责召神、祈雨、献祭等职能。刘沅在其《法言会纂》序言中写道，古代先王知道人间与神界遵循同一原则（“理”），因此他们任用巫、祝，“事天如事人，其理一也”；直至秦代焚书毁典，才使得先王之法湮没不彰，巫祝之仪衰落残缺、趋于下乘。接着，刘沅描绘了自己所处时代的情境，并对《法言会纂》做出评价：

乡人有事于祈禳，愚偶至焉。览其科仪，半多鄙诞，心窃憾之。适友人携善本相质，文义较为严明。喜盛世人文蔚起，即方外之言亦有能起而正之者。是羽流之典则即古谊之流传，不可以其不急而捐之也。爰书数言以弁之，俾业是术者咸知敬畏天命之实别有本原。^⑪

刘沅认为，道士的科仪和科书是古代圣王之教的延续。不过，序言行文略有俯就之意——在刘沅看来，道士及其活动是与无知乡民的粗鄙生活联系在一起的。另一方面，他也相信，在参与者秉持正道伦常的前提下，这些科仪是有益、有效、灵验的。

樊道恒所作的第二篇序言，在一些地方仿照了刘沅《序》的措辞和文风，慨叹当时科书的使用和传授混乱不经；此外，樊《叙》提供了有关《法言会纂》编纂过程的具体信息，其中写道：

恒少事讷如先生，习举子业，缘善病废学，从陶道夫先生游。先生固名士而隐于方外者，尝游青城岭，得炼师陈云峰之传。凡修真养性及利济生民之道靡弗研览，而尤慨演教羽流为人早潦疾病，率意而行，多违正法。乃哀辑祈禳科书，得五十卷，名曰《法言会纂》。因贫未经锓行，而先生遂返道山。^⑫

最后，樊道恒写道，他曾募捐刊印《法言会纂》。他很可能是在刘门同门中募集善款，而且

可能也得到了刘家的大力支持。

刘沅杂著中也可发现有关《法言会纂》刊印过程的信息，尤其是两篇悼念亡友（同时也是他的亲近弟子）的墓志铭。第一篇是为悼念樊志升（1772—1853，字复元，号慎微）而写。樊志升隐居乡村，“好道，泛滥于佛老之徒”。刘沅尊称他为“处士”，不过他很可能也是一位道教法师。墓志铭中称，樊志升字复元，但“复元”很可能是道名，表明他属于龙门派。“复”字见于龙门字派诗中的“一阳来复本”一句。^⑬ 龙门道士按例须依照字派诗的次序取名以示辈分。依此，樊志升（复元）当与陈仲远（复慧）——即樊道恒《叙》中提到的全真高道陈云峰——同辈。这一推测尚有旁证：时至今日，一些法言坛法师仍然依照龙门派字诗取道名。

樊志升是樊道恒之父。据墓志铭记载，樊志升悲叹当时科书芜杂，遂命其子编辑刊布《法言会纂》，以贻后人。刘沅嘉其善行，故为该书作序。^⑭ 如此看来，樊道恒乃是继承父命，并在这部科仪书的刊行过程中扮演了关键角色。

第二篇墓志铭是为陶元庆所写，他是一位道士，也是刘沅的弟子。陶元庆是樊道恒的师父。他受学于青城山，收集了后来形成《法言会纂》的大量科书。“道夫”是道名。刘沅在墓志铭中写道，陶元庆也对当时科书混杂潦草的状况深感惋惜，因此他收集“羽流遗籍”，后来交由刘沅编订。陶元庆终年 69 岁，但具体生卒年月不详。^⑮

刘恒蓀对《法言会纂》的流传经过叙述如下：刘沅从他以前的学生樊道恒处收到各类道教科仪本。随后刘沅及其大弟子刘芬（字芸圃，生卒年不详，刘沅去世后曾一度代掌刘门）修订、编纂这些科书，最终形成《法言会纂》。^⑯ 尽管《法言会纂》的两篇序言中都没有提到刘芬，但我们没有理由怀疑他参与了编订，因为这项工作很难由刘沅独自完成。

总而言之，《法言会纂》编纂和刊行过程可分为三个阶段。首先，陶元庆（道夫）在青城山得陈仲远（云峰）传授，并收集道教科仪书（其中无疑包括陈仲远所传科本）；据其墓志铭记载，陶元庆希望在刘沅的帮助下修订（“就正”）这些文本，刘沅“嘉其意而许之”。接着，樊道恒继承遗命，继续推进刊印这部科仪集的工作。他似乎只是将陶元庆收集到的材料交给刘沅，尚不清楚在此之前他是否已经编辑过这些科本；1821 年，刘沅为《法言会纂》作序。最后，经过刘沅及刘芬的编订，《法言会纂》终于定稿，此时陶元庆已然逝世；到 1844 年，樊道恒募得善款，《法言会纂》付梓刊行。这部科仪集可能有更早的版本，但现存资料中未能找到证据。标题“法

言会纂”最早何时开始使用也尚不清楚。

二、《法言会纂》的特点及其与《广成仪制》的关系

民国时期，法言坛是四川火居道两大坛门之一。法言坛道士可以婚娶，除科仪期间以外，平时都过着普通的世俗生活。另一大坛门广成坛则源于住观出家的全真道，由陈仲远创立。陈仲远（1735—1802），道名复慧，号云峰羽客，新津县（在成都南面）人，全真道龙门派道士，乾隆年间（1736—1795）活跃于青城山一带，后住持温江龙蟠寺。^①陈仲远最重要的成就，是编纂了一套大型科书集，至今仍为全真宫观道士和广成坛火居道士所用。以下将进一步介绍这部科书集及其在法言坛一派形成过程中扮演的角色。

樊道恒《叙》中提到，其师陶元庆（道夫）“尝游青城岭，得炼师陈云峰之传”。毫无疑问，陈云峰即前述全真高道陈仲远（复慧）。17世纪，全真道龙门派在四川迅速发展，川内大部分道观都由龙门派道士住持。^②陈仲远是龙门派第14代道士，他博学多识，尤以在道教科仪整理方面的成就著称。据说他曾被敕封为“南台真人”。^③

陈仲远编有道教科书集《广成仪制》。^④其中，“广成”一般被理解为指唐末五代的宫廷道士、“广成先生”杜光庭（850—933），他也曾隐居青城山。杜光庭撰写和编纂了许多道教文献，尤其是科仪书。因此，陈仲远似乎将自己的编纂视作杜光庭事业的延续。《广成仪制》共收科仪书约280种，既有刻本也有抄本，各版本的产生时间在1824—1917年之间不等。其中大部分内容为全真教所沿用的正一（清微灵宝）科仪，但也收有几部其他道派的科书。《广成仪制》中的科书有许多今日仍在使用的。《广成仪制》最重要的刻本是成都二仙庵1909—1917年间刊印的版本。在此之前，据说1855年有过一个更早的版本。^⑤也就是说，从现有证据来看，《广成仪制》的印刷出版晚于《法言会纂》，而且在印书时，编纂者陈仲远早已羽化。

按樊道恒《叙》，陶道夫得陈仲远之“传”，但未说明所传的具体内容。从道名来看，陶氏（元庆，道夫）并非陈仲远的嫡传弟子。否则，按龙门字派诗，其字辈应为“本”，但陶氏的名字都不含“本”字。不过，结合樊《叙》上下文以及陈仲远的身份、成就来看，所“传”内容无疑就是科仪书。

显然，《广成仪制》及其所代表的广成派科仪是《法言会纂》编纂和法言坛创立的基础之一。但是，《法言会纂》绝不是《广成仪制》的缩简版。尽管两者有大量共通之处，但也存在不少差异。二者在文本、用词以及科仪编排上的差

异都证明了《法言会纂》的原创性。此外，事实上二者都是在19世纪前半叶逐渐编纂、成型的，因此，虽然它们的文献来源相同，但却代表了两种不同科仪传统。

与《广成仪制》相比，《法言会纂》更加简明，而且文本编排很有体系。刘沅以其“儒化道家”的理念编纂、修订《法言会纂》，事实上也极大地简化了道教科仪。^⑥这种简化可能正是《法言会纂》成功的秘诀。据说，以前四川（尤其是成都以南、以西地区）的火居道士广泛使用《法言会纂》。在2005年秋一次前往新津县的田野考察中，当地全真道士告诉我，在1949年之前，当地几乎所有火居道士都在科仪中使用《法言会纂》。我们可以假设，在晚清和民国时期，法言坛一系是上述地区火居道的主流，甚至在某些地方至今仍是如此。但据我在新津县熟识的全真道长说，如今广成坛在当地发展更好，比法言坛更流行。前者的发展无疑与政府对全真道的支持有密切关系。与之相对，后者不受待见的处境可能也与它从属于刘门有关，毕竟在1949年之后刘门被划为异端。

《法言会纂》好似一把钥匙，能够帮助我们更加深入地了解刘门。尽管其中也带有刘沅的儒家思想以及儒道融合观念的痕迹，但《法言会纂》本质上还是一部源于地方科仪传统的道教科仪集。如果没有道士千百年来代代传承的文献和科仪知识，《法言会纂》是不可能成书的。作为主编的刘沅也认识到这一点。从刘沅序言中可以看出，他虽然以道士的“指导者”自居，但他也完全承认这部科仪集出自道教。就这样，根植于儒家、且被其代表人物视为儒家之教的刘门，深深影响了近现代四川道教的发展，在一定程度上发挥了塑造性的作用。反过来看，对内修、科仪等道教传统的吸纳也使得槐轩之道（刘门的别称）更具活力，而刘门的兴盛正与此密切相关。

三、法言坛的科仪

《法言会纂》为法言坛的建立奠定了基础。正如刘咸炘（1897—1932，字鉴泉）所说：“因有这部书，才有这个坛门。”^⑦在刘门掌门及有文化的门人眼中，法言坛道士的科仪活动主要有两个目的：其一，在节日或神真、圣贤的诞辰举行仪式，令人忏悔悔过，消愆祈福。其二，拔度先祖及孤魂（“荐先济幽”），以求恪尽孝道、兼济众生。科仪中奉请的神真包括：道教的所有主要神祇（三清、老君、玉帝、三官、北斗、南斗等）、孔子、诸佛菩萨（如释迦牟尼、观音）以及刘门祖师。

刘门祖师是已故的刘家成员，他们获得了神

号及标准的道教诰文，从而得以位列神谱之中。比如，刘沅被称为“清阳上帝”。《藏外道书》本《法言会纂》卷1《开坛仪》中，载有赞颂刘沅（清阳上帝）、刘沅原配（普应天母）、刘沅父亲（金华大帝）、刘沅母亲（济应仙母）的诰文。^④

在法会或其他科仪活动正式举行之前，必须先提前诵念相当数量的经文，此项工作通常由俗家信众承担。为使某一科仪更加灵验，例如为了祛病或除灾，主家必须遵守一套相应规诫，最好能参与一些慈善活动。此外，主家还需念诵一定数量的经、忏文，这是一种积累功德的方式，普遍运用于中国各类宗教传统中。如今，主家普遍不再具备念诵经文的能力，因此这项功课一般由行仪的法言坛道士代劳。但在每年一次的法会时，虔诚的刘门老同门仍会提前诵经。

上述情景中需要念诵的经文便组成了《经忏集成》一书。1860年，槐轩门人首次刊印该书，其中收录道教经文集9部、佛教经文集3部，皆由刘沅写序并作注（唯《玉皇经》中多处署名“金华子注释”，金华子即刘沅父亲）。有6部道经配有相应忏文；多数经文前有神真撰序，乃降笔而得；有附录《经忏直音》，标注经忏正文中的生僻字发音。书末还补充（续刻）有一部托名吕洞宾批注的《道德经》。^⑤正文部分（不计注释和附录）用于念诵，《经忏集成》也因此成为了《法言会纂》的重要补充。以下列出该书（全5册）所收经文集，“*”号表示该经附有忏文。

表1 《经忏集成》目录

册	经	《藏外道书》第30册
1	《玉皇经》*	页 804b—842b
2	《大洞经》*	页 845a—896b
3	《三元、火官经》*	页 899a—920a
3	《玉枢经》*	页 920b—943b
4	《南北斗经》*	页 947a—968a
4	《火车经》	页 968b—977a
4	《救苦经》	页 977b—985a
4	《东岳经》*	页 985b—996b
4	《土皇经》	页 997a—1002a
5	《金刚经》	页 1006a—1021b
5	《弥陀经》	页 1022a—1027b
5	《观音经》	页 1028a—1038a
5	《道德经》（续刻）	页 1038b—1057a

法言坛科仪的特点还包括：香、烛、纸钱等供品的大量使用；以及对科仪文书的严格要求。科仪文书一般用“疏文”格式，须手写，措辞须典雅，且内容要与每场科仪的具体情景相应，禁

止使用其他坛门中常见的印制文书。^⑥然而，时至今日，并非所有法言坛道士都能用文言文创制疏文。

1949年以前，四川许多道士都与刘门有密切关系，有的还是槐轩门人。他们在科仪中使用《法言会纂》，并最终形成了四川火居道派中一个独立的坛门——法言坛，至今仍在传承。法言坛在刘家和刘门的支持下得到发展。尽管刘门在中华人民共和国成立后即停止公开活动，但法言坛却历经“文革”，存续至今。这说明法言坛已经形成一个能够不依靠刘门、独立运作的道派。当然，如今法言坛与刘家之间的联系仍然密切。

1949年以前，刘门每年举办9场法会（“九会”），日期都在中国宗教传统中的重要节日。这些大型法会的重点是“荐先”和“济幽”。法会期间，槐轩门人必须食素，即使未到场者亦须遵行。法会由法言坛高功法师主坛，助手（称“辅案”）奏乐，所用经文和文书皆出自《法言会纂》。“九会”分为“五大会”（每次持续4天）和“四小会”（3天），“四小会”也称“济幽会”，分别在农历二、五、八、十一4个月的月初举行，故又称“四仲济幽”。以下二表为“九会”之概览：

表2 五大会

日期（农历）	法会名称	特殊活动
正月十三日至十六日	上元会	
四月初五日至初八日	佛祖会	放生
七月十三日至十六日	中元会	
九月初六日至初九日	九皇会	礼斗、祈寿
十月十三日至十六日	下元会	

表3 四小会

日期（农历）	法会名称
二月初一日至初三日	仲春济幽
五月初一日至初三日	仲夏济幽
八月初一日至初三日	仲秋济幽
十一月初一日至初三日	仲冬济幽

正如表格所示，刘门的法会定期举行、贯穿全年。如今，随着刘门在组织上的消失，法会的传统也已瓦解。不过，恢复这一传统是有可能的，因为目前法言坛应当仍有足够人数的道士能够施行法会所需的各种科仪。1980年代，国家政策开放恢复宗教活动，刘家与法言坛也重新联系起来。每年刘家人和老同门组织法会，总是由法言坛道友主坛和奉行法事。眼下，刘家和刘门的老同门们每年都举办一场为期3天的法会，通常在农历七月中元节时进行。多年以来，法言坛

一直在新津县老君山道观举行科仪法会，老君山道观是以前新津县刘门的中心，法言坛在这里的活动得到了该观住持（属全真龙门派）的支持。但由于老君山游客众多，而且观中的全真道士与刘家之间发生过一些不快，所以刘家现在将场地改到了另一处更偏远的道观中。^②

四、法言坛的传承

尽管刘门与法言坛联系紧密，但道教历来讲究师徒秘传，所以法言坛始终保持一定的独立性。直到今日，科仪中具体施用的“法”仍然只在高功及其弟子中传授。刘沅及刘门历代祖师并未掌握这些“法”，他们也从未插手这一领域。“法”由师父传予徒弟，师、徒可能来自同一家族，但也不是必须。现今活跃的年轻道士，多是从祖辈而非父辈处学法。^③上世纪50年代到70年代的历史原因，导致了宗教和文化知识传承上的断代。

《法言会纂》中只介绍了一小部分“法”。秘法中的细节（如口诀等）是以秘传抄本和口传心授的方式传承。所以，“法”的传授一直是法言坛道士的专属领域。此外还值得注意的是，至少有两位法言坛道士（陶元庆及其弟子樊道恒）据说曾前往龙虎山天师府受箓。

然而，要保证法事灵验，除“法”以外，行仪道士还须有内修功夫。法事的效验有赖于行仪道士的修道功力。换言之，法言坛道士须加入刘门，向掌门或得道门人学习刘门“静养功”的内修之法（即大“道”之要旨）。秘传抄本《法言学习记录》记录了当代高功法师曾华聪的学习心得，由其弟子编写于1990年代，其中写道：

道不高，身不修，则法不灵。
道统法，法依道，道为一，法为二。^④

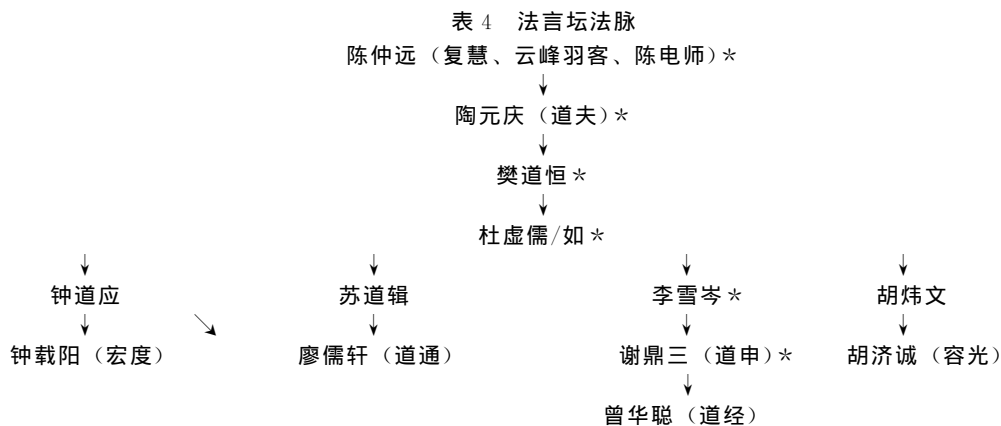
刘咸忻也曾在《告法言道士俚语》一文中阐述这个道理：

法是从道发出来的，要能体道有得，才能行法有效。若单说个法字，不讲道字，那法就成个假排场，就不灵了。^⑤

道教科仪传统中，行法的道士经常祈请“三宝”：道、经、师。有趣的是，在《法言会纂》中，“三宝”则通常指道、经、法。^⑥这反映出刘门和法言坛在传承上的一条基本原则：刘门掌门及其高徒只传“道”（内修要旨）和“经”。实际上，得到经书并不太难。多数情况中，经常施行科仪的道士都拥有《法言会纂》及《启疏订补》等书，而刘家人或刘门弟子也可以为他们提供所需经书等科仪文献。唯有施行科仪的“法”则仅限于法言坛道士内部。这意味着，想要成为法言坛道士，先要加入刘门或——在现代则是——师从得“道”之士，进而掌握静养功（亦即“体道”）。学“法”则需要找一位有经验的道士拜师。用曾华聪法师的话来讲就是：

道有师传，法亦有师传。传道者不传法，传法者不传道。这是道、法的分工。^⑦

刘门的团体组织现已不存，因此现今的法言坛道士很可能不再严格遵循这一传承规则。虽然现今的法言坛道士多以在乡村地区做法事为业，但他们确实是以前老法师们的直系传人。晚清及民国时期，这些老法师是在刘门所经营的寺庙中施行科仪的火居道士。保守估计，目前约有20位法言坛高功法师活跃在成都以西和以南地区。当然，1949年前的情形要好得多。据刘恒蓀说，当时仅成都市区就活跃着包括高功在内的各等级法言坛道士共100多人。在他帮助下，我梳理出法言坛由创立至今的传承谱系如下：



表中有几位法师名字后面加了“*”号，代表其名可见于《祖师诰文》中。《祖师诰文》抄编于1998年，汇集了《法言会纂》及另外几个抄本中的诰文。这几位法师被纳入《祖师诰文》

中，或许意味着他们被认为是最正统的法脉。^⑧1949年前，法言坛高功通常弟子众多，因此上表并不完整，仅列出了一些代表人物。除李雪岑外，其余诸位皆以科仪法事为业。括号内是法师

们的道名，用在科仪文疏之中。上世纪三四十年代，钟载阳、廖儒轩、谢鼎三、胡济诚并称“成都四大法师”。有关这一法脉的历史仍有诸多细节尚待探讨，但毋庸置疑，法言坛曾是（在某种程度上现在仍是）四川宗教生活中一个重要、显著的方面。

（责任编辑：首之）

* 本文节选自 Volker Olles: *Ritual Words: Daoist Liturgy and the Confucian Liumen Tradition in Sichuan Province* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013) 一书，第 53—71 页，译文对原文段落顺序有一定调整；全书正在翻译中，拟于 2021 年出版，暂定中译名为《法言：四川道教科仪与儒家刘门传统》。

- ① 关于扬雄，参见 Kenneth Ho (何沛雄) 所撰条目，载于 William H. Nienhauser (ed., comp.): *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986, Vol. 1, pp. 912—913.
- ② 译者注：刘恒蓀先生（生于 1930 年，字伯毅）是刘沅曾孙，亦是刘门学问的传承人。
- ③ 笔者将参与科仪的善信俗众称为“客户”（clients）或“赞助人”（sponsors），这是采用 Nickerson (倪辅乾) 的说法，见 Peter Nickerson: “Attacking the Fortress: Prolegomenon to the Study of Ritual Efficacy in Vernacular Daoism”, In Poul Andersen and Florian C. Reiter (eds.), *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, p. 137.
- ④ 2007 年春，笔者在双流和新津地区的道士手中见到了几册出自《法言会纂》的抄本。
- ⑤⑪⑫⑬ 《法言会纂》《启疏订补》，分别见《藏外道书》，成都：巴蜀书社，1992 年，第 30 册第 456—789、457、459、466 页。
- ⑥ 同注⑤，第 30 册第 575 页，老子尊号中的“玄元”二字被改写为“元元”。鉴于《藏外道书》版《法言会纂》的印刷质量不佳，笔者还参考了民初（约 1912—1920 年）的 10 册版《法言会纂》。但为避免混淆，本文只给出《藏外道书》版的页码。
- ⑦ 关于樊道恒，见卢前著：《卢前文史论稿》，北京：中华书局，2006 年，第 173 页。
- ⑧ 同注⑤，两序分别见于第 30 册第 456—458 页、第 458—460 页。据称，厦门大学图书馆藏有 1844 年版的《法言会纂》刻本，参见赵均强著：《清儒刘沅著作整理及其槐轩学述要》，《蜀学》2008 年第 3 期，第 184—195 页。
- ⑨ 《论语·里仁》第 24 则，参见 Edward Slingerland (trans.), *Confucius. Analects; With Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 2003, p. 37.
- ⑩ 关于大宗伯一职，可参见 Charles Hucker: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1985, p. 473, Na. 6088.
- ⑬ 该字派诗全文见《龙门正宗觉云本支道统薪传》，同注⑤，第 31 册第 421 页。
- ⑭ 见《处士樊志升墓志铭》，载于《槐轩杂箴》(4. 68a—69a)，见 [清] 刘沅撰：《槐轩全书》，成都：巴蜀书社，2006 年，第 9 册第 3478 页。
- ⑮ 见《陶元庆墓志铭》，载于《槐轩杂箴》(3. 37b—38b)，同注④，第 3427 页。陶元庆和樊志升的墓志铭也收在 1937 年版《民国双流县志》（刘信等修，刘咸荣等纂）中，《中国地方志集成·四川府县志辑》，成都：巴蜀书社，1992 年，第 3 册第 763 页。
- ⑯ 私人交流，2007 年 9 月。
- ⑰ 关于陈仲远，见闵智亭、李养正编：《道教大辞典》，北京：华夏出版社，1994 年（1995 重印版），第 601 页；亦见卿希泰主编：《中国道教史》，成都：四川人民出版社，1996 年，第 4 卷第 139 页；还可参见 1921 年版《民国温江县志》（张骥等修，曾学传等纂），同注⑤，第 8 册第 409 页。
- ⑱ 见 Volker Olles: “Lord Lao’s Mountain: From Celestial Master Daoism to Contemporary Daoist Practice”, *Journal of Daoist Studies* 2 (2009), pp. 112—113.
- ⑲ 见《民国灌县志》（叶大镛等修，罗骏声等纂），同注⑤，第 9 册第 353 页。
- ⑳ 《广成仪制》大部分文本都已收入《藏外道书》，同注⑤，第 13—15 册。《广成仪制》各卷标题，见 Louis Komjathy: *Title Index to Daoist Collections*, Cambridge (MA): Three Pines Press, 2002, pp. 92—98.
- ㉑ 关于《广成仪制》的更多信息，见闵智亭、李养正编：《道教大辞典》，同注⑰，第 146—147 页；亦参见卿希泰主编：《中国道教史》，同注⑰，第 4 卷第 465 页；还可参见 Monica Esposito: “Daoism in the Qing (1644—1911)”, in Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook*, Leiden, Boston and Cologne: Brill, 2000, p. 641；关于杜光庭，参见 Franciscus Verellen: *Du Guangting (850—933): Taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*. Paris: Institut des Hautes Études Chinoises du Collège de France, 1989.
- ㉒ 见赵均强著：《〈刘门教与济幽救阳〉正误三则——兼与马西沙、韩秉方先生商榷》，《宗教学研究》2009 年第 2 期，第 181 页。
- ㉓⑳ 《告法言道士俚语》，刘咸忻著：《推十书·庚辛合辑》，上海：上海科学技术文献出版社，2009 年，第 135、135 页。
- ㉔ 同注⑤，第 30 册第 790—1059 页。有关该版本《道德经》及《藏外道书》中重印的《经什集成》的更多信息，可参见 Volker Olles: *Ritual Words: Daoist Liturgy and the Confucian Liumen Tradition in Sichuan Province*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, p. 23.
- ㉕ 《法言会纂·凡例》中明确说明不得使用“印板预刻文书”，同注⑤，第 30 册第 462 页。在《告法言道士俚语》中，刘咸忻特别强调不该因为懒惰而随意简化、删节经文和文疏，同注⑳，第 142—143 页；由他所述可知，当时随意减省科文（或使用印刷文书）的现象十分常见，广成坛中尤其普遍。
- ㉖ 上表中的法会时间安排及相关信息，基于笔者 2007 年春与刘恒蓀的交谈，亦可参见马西沙、韩秉方著：《中国民间宗教史》，北京：中国社会科学出版社，2004 年，卷下第 1026—1027 页。
- ㉗ 有关法言坛现状的信息，主要来自笔者 2009 年春、秋两季与刘恒蓀及几位法言坛道士的交流。
- ㉘ 黄心扬编：《法言学习记录》，抄本，四川省三台县，1997 年。
- ㉙ 例如《申酆都科仪》，同注⑤，第 30 册第 489—490 页。
- ㉚ 同注⑳，第 2 页。
- ㉛ 有关他们每一位的更多信息，参见 Volker Olles: *Ritual Words: Daoist Liturgy and the Confucian Liumen Tradition in Sichuan Province*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, pp. 197—205, Appendix 2.