

西方公據路引中的淨土修持及其民俗化轉向

鄧葶涓

佛光大學佛教學系博士生

中文摘要

本文旨在運用西方公據與西方公據路引來探討明代以來中國佛教徒為求往生淨土所進行的臨終準備，以及在喪葬禮俗上與淨土修行內容相關的民俗化變形。文中追溯西方公據路引出現的中土淵源，分析六本西方公據書冊與八件西方公據路引組成元素的異同，並對比同時並行於世的佛教、道教路引在思想、使用方法上的差異。透過上述的分析，本文歸納整理出西方公據路引的特色與其在喪葬場合上使用的定位，以此認識明清佛教徒在面對臨終時，如何將自身對淨土法門的認知，化為實際的修持內容。而一般百姓又如何借鑑上述修持方法，將它轉換為更為簡便、速成的喪葬禮俗。

關鍵詞：西方公據、西方公據路引、喪葬文書、喪葬習俗、民俗佛教

Pure Land Practice and Its Folk Transformation in xifang gongju luyin

TENG, Ting-chuan

Ph.D. student, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

This paper explores how Chinese Buddhists since the Ming dynasty employed a specific type of funeral documents to prepare for rebirth in the Pure Land. It also discusses how these documents transformed into various folk forms. This type of documents are called xifang gongju (西方公據) or xifang gongju luyin (西方公據路引), usually in the form of a pamphlet or a few single pages.

The paper first traces the Chinese origins of the xifang gongju luyin. It then analyzes the similarities and differences between six xifang gongju pamphlets and eight constitutive elements of xifang gongju luyin. Finally, the paper compares the differences in ideology and usage between Buddhist and Daoist luyin that were concurrently prevalent. Through this analysis, the paper presents the distinctive features of xifang gongju luyin and the role they played in funerary occasions. This allows us to understand how Ming and Qing Buddhists changed their knowledge of the Pure Land teachings into concrete religious practices as they faced the end of life. In addition, the paper investigates how ordinary people appropriate these practices and adapt them to more accessible and expedient funeral customs.

Keywords: xifang gongju, xifang gongju luyin, funeral documents, funeral customs, folk Buddhism

一、前言

明代以來佛教徒臨終時為求往生淨土會進行一些儀式活動，本文旨在運用西方公據與西方公據路引來探討明清佛教徒在面對臨終時刻，如何將自身對淨土法門的認知，化為實際的修持內容；而一般百姓又如何借鑑上述修持方法，將它轉換為更為簡便、速成的喪葬禮俗。¹ 西方公據路引的出現，是將一本教導念佛方法與指導修持的西方公據，轉化為一紙僅書寫通關疏文，但強調往生時佩帶即能使亡者順利歸西的一種簡化現象；這樣的轉變，表面上看似更容易往生淨土，然其背後屬於佛教經典的思想內涵已隨之消失，促使其在一般社會大眾的喪葬禮俗中，獲得更為廣泛的使用。此種僅抽取所需的部分、乃至挪用佛教元素於民間習俗，而不再強調佛教之教義、修持內容的轉變，應可視為佛教民俗化的展現。

但這並不表示西方公據路引即由西方公據直接演化發展而來，或是西方公據路引取代了西方公據的存在。相反的，上述二者在明代以後，

※ 收稿日期 112.3.6，通過審稿日期 112.5.5，通過刊登日期 112.9.13。

* 本文初稿為萬金川教授於 110-1 開設的「漢傳佛教專題研討」課程之期末報告，撰寫過程得教授諸多指導與建議；經修改後發表於佛光大學佛教學系舉辦之研究生論文發表會，得鄭志明教授點評，並獲得許多有關喪葬儀式研究的資料；會後得林欣儀教授以及兩位匿名審查委員的諸多修改建議，對本文完成有莫大幫助，一併致謝。

¹ 本文所討論「西方公據」，非專指彭際清（1740-1796）所集《重訂西方公據》一書，而是將題名含有「西方公據」的文本，或雖未以此命名，但內容上涵蓋念佛指導、念佛計數格位、臨終使用方法的書籍皆納入討論。另外，本文所要討論的西方公據路引，則用於指稱隨葬文書中題名含有「西方公據」、「西方公據路引」與「路引」等的文書，其型態多半是一頁紙，但也有可能是書冊形式。它們大多由佛教寺院所發行，組成元素包含佛像、路引疏文，以及念佛計數用的格位，是一種在喪葬儀式中使用、透過念佛計數作為得以往生西方的通關憑證。

應是並行於世。西方公據路引形成的原因是複雜、多元的，而非只是平行的將佛教徒日常修行所用的西方公據移植到喪葬的場合。因此，辨析以下問題是相當重要的：西方公據路引的信仰內涵中有哪些屬於吸納西方公據的淨土修行實踐？哪些又屬於繼承中國傳統喪葬的禮俗？哪些又是受到當時的社會文化影響才產生的發展？

在探討上述問題之前，需先了解西方公據路引這一特殊隨葬文書的性質與重要性。中國傳統的喪葬禮俗會運用到諸多「宗教性隨葬文書」，諸如：鎮墓文、買地券、衣物疏、冥途路引等等。這些文書的用途旨在溝通人、鬼，使亡者在陰間得到保護，並讓在陽間的親人不受崇擾，進而收獲福佑。² 而稱其為「宗教性」文書，是因這類文書具備某些宗教思想意涵，非指這些文書出自佛教、道教等宗教，事實上它們背後的宗教思想多出自中國傳統民間信仰，只有部分文書雜有道教、佛教的內容在其中。³

上述的現象是因為過去中國傳統喪葬禮俗的規範是以儒家思想為中心，但其規範、程序相當繁瑣、不易理解，且等級森嚴，因此，隨時間推移，在庶民階層中，佛、道的喪葬禮俗的影響層面逐漸超越，甚至取代儒家的喪葬禮俗。⁴ 雖說如此，但在整個民間喪葬儀式的大架構上，依舊是以本土禮俗為主導。換言之，如今看似屬於佛、道的喪葬禮俗，實際上可能也是受中國本土的喪葬思想影響下的產物。

本文所欲探究的西方公據路引即是佛教信仰進入中國傳統喪俗的

² 黃景春，《中國宗教性隨葬文書研究——以買地券、鎮墓文、衣物疏為主》，上海：上海人民出版社，2018年，頁2。

³ 黃景春，《中國宗教性隨葬文書研究——以買地券、鎮墓文、衣物疏為主》，頁2。

⁴ 何淑宜，《明代士紳與通俗文化的關係——以喪葬禮俗為例的考察》，臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1999年，頁3-4。

例子。中國喪俗所使用的路引主要分為佛教路引與道教路引兩類宗教路引，此外亦有無法區分其所屬宗教類別者，姑且將其稱之為「民間路引」。為敘述簡潔，如無區分佛、道差異之必要，下文提及宗教路引時，皆稱為「冥途路引」。雖現今學界對佛、道路引出現的先後順序未有定論，但可以肯定的是，這兩類路引之間一定有關聯，且二者的使用方法與意義相似，甚至可從清代留存的冥途路引中發現：佛、道的劃分並無明確的界線。因此，雖然本文旨在探討佛教的路引，但亦無法完全忽略道教路引、民間路引的存在。現存最早的冥途路引為明代出土文物，據周興整理現存明代的冥途路引至少有十六件，其中四件屬佛教，七件出自道教，另有五件民間路引。⁵ 其中可判定為佛教路引者，包含：江蘇泰州胡玉西方公據路引、⁶ 靖江劉志真墓路引、⁷ 山西五臺山南山寺西方公據路引，⁸ 以及鎮江東霞寺佛像中所藏一紙崇禎（1611-1644）年間刻印、未經填寫的路引。⁹ 在明代之後、歷經清代至今數百年，冥途路引仍持續被使用，並發展出多種不同形制的西方公據和西方公據路引，但使用方法與意義仍舊一脈相承。因此，本文將當前所能蒐集到、不同時期的西方公據和西方公據路引皆納入討論範圍。

上述西方公據路引大多由佛教寺院發行，組成元素有三，即：佛像、路引疏文及念佛計數用的格位，使用方式是透過念佛計數作為得以往生西方的通關憑證。然而，筆者查閱佛教典籍，並未發現使用「西方公據

⁵ 周興，〈明墓所見冥途路引的考古發現與研究〉，《宗教學研究》1，2022年，頁266。

⁶ 王為剛、景麗，〈前往極樂世界的通行證——往生西方公據路引〉，《文物鑒定與鑒賞》2，2014年，頁84-85。

⁷ 王世華，〈江蘇省第二批國家級非物質文化遺產要覽〉，南京：南京師範大學出版社，2010年，頁169-170。

⁸ 燕亞東，〈館藏明代崇禎佛教冥途路引考釋〉，《文物天地》2，2015年，頁27-30。

⁹ 鎮江博物館編，〈鎮江博物館藏佛教文物〉，北京：文物出版社，2015年，頁118-119。

路引」的相關記載，僅在宋代以後的佛教典籍中反覆提及「西方公據」一詞，並將出處歸因於蘇軾（1037-1101）「佩帶佛像往生」一事。¹⁰ 而西方公據與西方公據路引除名稱上相似外，兩者使用目的也都與祈求往生淨土有關，但如將此份文書的用途與過去的喪葬文書進行比較，會發現西方公據路引的出現是沿襲中國過往喪葬概念而來。因此，本文首先概述西方公據路引的形成與中國傳統喪葬、入冥觀念的相關連繫，藉以了解西方公據路引在中國喪葬史中的定位，也期能進一步了解佛教對中國喪葬禮俗所產生的影響。

此一研究的困難之處在於中國傳世文獻中對於冥途路引的記載並不多，加之此類文書屬於不易保存的紙質喪葬用品，故存世者甚少。近年透過中國各地的考古發掘，已有多件明代路引出土，經學者進行初步的研究，並記錄出土的情況、墓主的生平背景等等。這些研究為本文提供了許多寶貴材料，也有助我們了解當時冥途路引的使用方式。迄今為止，有關冥途路引的研究，基本上還停留在介紹性報告的階段，至多僅分析了其形成的原因是受明代法律上使用的路引影響，以及關心佛教與道教路引的差異，乃至將其進行類型劃分，但尚未有針對「佛教路引究竟是如何發展？其信仰根據為何？」等問題的專門性研究。

基於上述思考，筆者嘗試從以下四方面進行探討：一、西方公據路引產生淵源的探討——分析中土本有的入冥觀念如何與佛教產生碰撞，並產生佛教化的「通關」與「物件轉移」思想。二、將西方公據路引的使用放到當時的社會背景來看——此文書被命名為「路引」，外觀形制也與法律上所用的路引相似，被認為與人們將生活中森嚴的遷移限制與人死之後亡魂過渡關隘進行連結有關。此一觀點過去已被多數學

¹⁰ 如《佛祖統紀》卷 53 載：「蘇軾嘗携阿彌陀佛一軸，曰：此軾往生西方公據也」，志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 經，頁 469 中 29-下 1。

者關注與討論，故僅進行簡單回顧，並補充過去討論此問題時未使用過的材料，本文主要針對前人較少關注到佛教在喪葬過程中被重視的程度，以及喪禮中對佛教思想的接受程度，及其有別於傳統禮書的指導等現象，進行較多著墨。三、將不同時期與地域發現的西方公據與西方公據路引進行分類與分析——透過分析西方公據文本中記載的內容，使我們對其思想源流有更加清晰的認識，也能從內容上確認西方公據與西方公據路引之間複製、繼承及演變等關聯。四、將佛、道在冥途路引使用方法上的異同，以及各自形成淵源的差異進行對比，藉此方式凸顯佛教路引的特色。

二、中土入冥觀念影響下的西方公據路引

西方公據路引大多由佛教寺院所發行，此類文書在喪葬儀式中使用，所承載的喪葬觀念可再將其細分為二：一是死亡後的「通關」與「入冥」，即是路引的最主要用途，其作用類似於古代陽間生活中要通過水陸關口時所需使用、由官府頒發的「過所」，故可將路引視為入冥的通行證；二是如西方公據路引中將念佛計數看作一種累積功德的表現，因此這份文書也有轉移物品與功德之作用。

上述二者雖是截然不同的喪葬觀念，但從現今出土的隨葬文書來看，兩者之間的界線並不明確。自古至今，有時它們可以是兩件不同的文書，有時兩種內容又被雜揉在一份文書之中。為究其淵源，在探討明代的西方公據路引之前，有必要先對中土亡者入冥觀念的淵源，及佛教又是如何在此觀念中獲得發展兩部分進行扼要說明。

首先，中國喪葬中隨葬文書被稱為「遣策（冊）」、「物疏」或「物疏簡牘」，是記載隨葬品清冊的簡牘，也有向地下官吏通報、登錄亡者財產以避免被他人侵占之用。上述文書因缺乏說明文字故無法確定其性

質，直至學者在西漢出土的「物疏」中，發現了有一部分搭配了仿造陽間告官公文的「告地書」一起出現，其性質才得以確認——「遣策(冊)」即為「告地書」的附錄。¹¹「物疏」與「告地書」兩種文書合而為一，被認為是亡者遷移至地下世界時，所提報的財務登記和通關證明。¹²沿此一發展脈絡，東漢以後「物疏」所載的內容逐漸單一化，多只記載贈與亡者的衣物，故被稱為「衣物疏」。而本文探討的死後功德轉移之觀念，溯其淵源即從「衣物疏」而來。

再者，「衣物疏」和「過所」的概念又是如何合流？相關考古實物，最早可見玉門地區發現的十六國時期（304-439）「過所」類衣物疏。此類文書多有如「所在聽遣不得留停」等相似文字。¹³據學者考證，此時期的「過所」類衣物疏已具備地下通行證的作用，並將通關者所攜帶的物品一併記載於這份文書之中。¹⁴

此類衣物疏的書寫方式也被高昌時期（460-640）吐魯番地區的紙質衣物疏所繼承。但與前述不同，吐魯番地區後來發展出的衣物疏已經從記載實際物品轉為記載抽象的功德內容。¹⁵如「高昌建昌四年（558）

¹¹ 劉國勝，〈謝家橋一號漢墓〈告地書〉牘的初步考察〉，《江漢考古》3，2009年，頁121。劉國勝認為此墓出土之遣策應為告地書之附件，內容是墓主人前往地下世界時所需要準備的遷移人員、物品等名單。

¹² 馬媛媛，〈帶往陰間的通關文書——論告地書在喪葬文書發展歷程中的地位〉，《貴州文史叢刊》3，2014年，頁72-77。

¹³ 此文句出自畢家灘出土的「升平十四年（370）孫狗女衣物疏」，此份衣物疏全文錄文可見於張俊民，〈甘肅玉門畢家灘出土的衣物疏初探〉，《湖南省博物館館刊》7，2010年，頁402-403。本文錄文中之俗體字均改為通用字，不另出註。

¹⁴ 金弘翔，〈魏晉南北朝時期衣物疏地域傳統的形成與交流——兼談高昌衣物疏的淵源〉，《西域研究》1，2020年，頁34-35。

¹⁵ 黨燕妮、翁鴻濤，〈從吐魯番出土隨葬衣物疏看民間宗教觀念的變化〉，《敦煌學輯刊》39，2001年，頁78-80。

張孝章隨葬衣物疏」記載：

建昌四年戊寅歲二月甲子朔，九日壬申，
 禪師法林敬移五道大神，佛弟子張孝章
 持佛五誡，專修十善，今於高昌城內家中
 命過，經涉五道，幸不呵留。今有朱衣籠冠
 一具帶物具，白練衣禪一具，玉屯（豚）一雙，庄（裝）飾具，
 細錦面衣一枚，〔中缺〕腳靡一雙帶物具，雞鳴
 枕一枚，庄（裝）飾〔中缺〕錦緣褥一具，《孝經》一卷，
 硯黑（墨）紙筆一具，錫人十，弩牙一具，盾一枚，五穀各
 一升，鐵鏡、巾箱、櫛枇、手巾、刀子一具，金錢三百，
 銀錢五百，大錦百張，綾、羅、絹、綺各百匹。若欲
 求海東頭，覓海西辟（壁），急急如律令。時人張堅
 固、李定度。攀天系萬萬九千丈。¹⁶

可見當時的衣物疏不僅記載實際物品，也記載亡者生前勤修五戒十善功德等抽象內容，此外還有希望亡者「經涉五道，幸不呵留」的文字。¹⁷ 據上可知，此一時期的衣物疏同時具備了「衣物疏」和「過所」的性質。

在高昌時期以後，佛教的影響加深，衣物疏這類實體物件的轉移憑證，已無法符合佛教徒所認為「應放下對現世的貪著」之心理需求。故此類文書所記錄的，不再是實際的陪葬物品而是功德，因此也被稱為「功

¹⁶ 侯燦、吳美琳，《吐魯番出土磚誌集注》下，成都：巴蜀書社，2002年，頁706-707。

¹⁷ 此處的五道應與上文提及的「五道大神」有關，據學者研究，此處的「五道」可能是指佛教所言六道眾生除去阿修羅道之後剩餘的五道，參見：馬高強、錢光勝，〈從吐魯番出土的隨葬衣物疏看高昌民間冥界觀的變化〉，《齊齊哈爾師範高等專科學校學報》1，2008年，頁112-113。有關「五道大神」的淵源考察亦參見：鄭阿財，〈唐五代「五道將軍」信仰之發展——以敦煌文獻圖像為核心〉，《中國俗文化研究》5，2008年，頁1-17。

德牒」。¹⁸ 這類功德牒中記載了亡者或其後人誦某經幾遍等內容，以作為亡者生前死後所累積功德之憑證。如吐魯番出土的「唐咸亨五年（公元 674 年）貞為阿婆錄在生及亡沒所修功德牒」中載：

右阿婆生存及亡沒所修功德件錄條

目如左：

文軌法師邊講《法華》一部，敬道禪師邊受戒，

寫《涅槃經》一部，《隨願往生經》一卷，

《觀世音經》一卷

延僧設供誦《大波若》一十遍。

自省已來，口誦餘經，未曾遯（懈）廢。

延法師曇真往南平講《金光明經》一遍，

《法華》兩遍，《金光波若》一遍。

在生好喜布施，乍計不周。

右告阿婆從亡已後，延僧誦《隨願往生》，

至今經聲不絕，并誦《大波若》一遍，

葬日布施眾僧銀錢參伯文。

牒件錄在生及亡沒所修功德條目如

前，謹牒。

咸亨五年三月廿二日貞牒。¹⁹

從上可知，此類功德疏會記載亡者生前以及亡後所行種種具有功德的宗教活動，如：受戒、供僧，延請僧人講經、寫經，以及誦經的種類、次數等。透過文中提及亡者在生前「寫隨願往生經一卷」且亡後「延僧誦

¹⁸ 黃景春，〈高昌衣物疏的演變及衰落原因〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》37，2017年，頁36。

¹⁹ 國家文物局古文獻研究室、新疆維吾爾自治區博物館、武漢大學歷史系編，《吐魯番出土文書》6，北京：文物出版社，1985年，頁500-501。

隨願往生」二句，可推測此份功德牒擁有者的心理訴求與隨願往生十方淨土有所關聯。這種透過文書進行「功德轉移」並祈求往生淨土的概念，與西方公據、西方公據路引的意涵是相似的。

除上例外，後來在敦煌地區發現的「七七齋亡文」、「臨壙文」等喪葬文書記載亦可揭示功德與往生間的關聯：這些透過善行累積的功德可幫助亡者開通「魂路」，使亡者收獲功德，超越輪迴，直登彼岸。²⁰ 如在 P2341〈亡男文〉中載「供陳百味，香散六銖，謹設清齋，用資魂路。惟願識託西方，魂遊淨國，永辭生滅，長啟無傷。」²¹ 而 S5957〈臨壙文〉也載：「謹請眾就此荒郊，奉為亡靈臨壙追福。惟願以斯捨施功德，迴向念誦勝因，盡用莊嚴亡靈所生魂路。」²² 可見這些功德能讓亡者於前往他方的魂路上更加順遂。除此之外，在唐五代時期敦煌地區也發展出「引路菩薩」的信仰，並保留在現存諸多的「引路菩薩」畫幡之中。²³ 雖此一信仰的產生是為了使亡者免受魂路度關之苦，祈願亡者能在魂路上蒙引路菩薩的接引，進而超脫輪迴，也由此證明人們對度亡一事的看重，以及亡後需透過外力引導才能順利往生的心理訴求。

上述之功德牒、齋亡文、臨壙文等隨葬文書與冥途路引產生的年代相去甚遠，中間也還未有更確切的相關實物證據被發掘。但不能否認這類具備「通關」與「功德轉移」功能的隨葬文書可能於民間的喪葬中依

²⁰ 鄭志明，〈敦煌寫卷「亡文」的生命教育〉，《普門學報》19，2004年，頁112。

²¹ 法國國家圖書館等合編，《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》12，上海：上海古籍出版社，2000年，頁159。

²² 中國社會科學院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻·漢文佛經以外部份》9，成都：四川人民出版社，1994年，頁241。

²³ 有關敦煌「引菩薩」的研究，參見：王銘，〈菩薩引路：唐宋時期喪葬儀式中的引魂幡〉，《敦煌研究》1，2014年，頁37-45；陳慶俊，〈敦煌引路菩薩圖像研究〉，《法音》1，2022年，頁56-62。

然被持續使用，應視為西方公據路引的中土淵源之一。

三、冥途路引產生的時代背景

「路引」本指官方核發、用於交通往來的通關憑證，具有法律上的效力；而明代出土的冥途路引亦採用「路引」一詞來稱呼，用途也與現實生活中使用的路引相似。過去學者們也注意到冥途路引的產生與明代的社會背景密不可分：由於明朝建立之初社會動盪，土地荒廢、人口離散，那些失去土地的游民被學者推斷其為明太祖（1328-1398）設立路引制度的原因之一。²⁴ 因為，曾經也是游民身分的朱元璋深知，游民沒有固定的居所而能隨意流動，有易於結黨的特性，容易帶來治安隱患，為了解決游民問題因而設立路引制度。²⁵

除上述外，亦有學者認為路引制度與明代行商活動的盛行有關。由於行商多從事長途貿易活動，流動性大，因此不易管理，為了將行商活動納入管理，故設下路引制度。²⁶ 至於冥途路引與法律上的路引之關聯應可從制度、經濟兩方面來看。

於制度層面，學者們注意到明代路引制度已出現在明代律典和其他史書、文獻當中，也注意到法律路引上通常有姓名、籍貫、去向、日期、體貌特徵等資料，並有著一定的撰文格式，而冥途路引中也有著相似的內容——官方在法律上對路引的重視，影響了人民的日常生活，使路引成為人民生活中不可少的一部分，因此冥途路引被認為是將明代法律路

²⁴ 高金霞、劉濤，〈明初朱元璋的游民治理與社會控制〉，《雲南社會科學》3，2015年，頁155。

²⁵ 高金霞、劉濤，〈明初朱元璋的游民治理與社會控制〉，頁155-158。

²⁶ 郭婕，《明代商事法研究》，中國政法大學研究生院法律史專業博士論文，2002年，頁28。

引的概念延伸到了冥界。²⁷

於經濟部分，有學者們認為明代的通行路引雖有嚴格的規範，但實際發放卻是掌握在官吏手中，因此出現了不少官員斂財的行為，甚至影響到佛、道的儀式內容，讓佛道人士為賺取錢財，效仿通行路引製作出冥途路引來聚財。²⁸

上述這些內容已在學界被多次討論，因此不再詳加贅述。以下僅補充一些過去未曾被提及，但有助於了解明代法律路引規範之嚴格程度，以及路引在民間生活中之重要性的相關資料。希望透過這些資料體會當時人們對路引的看重，進而理解將路引吸納進喪葬文書的心理需求。

事實上，在明代律典當中並沒有清楚指出路引的樣式，只知可以透過路引查驗度關者的身分，代表路引的內容應記載了度關者的個人信息。為了解當時路引的樣式與本文探討的冥途路引有何關聯，可從明代的日用類書中一窺究竟。

萬曆二十五（1597）年刊行的日用類書《新鐫全補天下四民利用便觀五車拔錦》已見路引，在卷 24〈體式門〉的「出外給引狀式」記載：「某縣某里某圖某人為告給文引事，緣某前往某等處探親經商，誠恐前途阻滯，理合告給文引，庶免關津留難，為此給引是實。」²⁹ 透過這段

²⁷ 注意到相關議題的包括：張勳燎、白彬，〈江西、四川明墓出土的道教冥途路引之研究〉，《中國道教考古》5，北京：線裝書局，2006年，頁1374-1375；燕亞東，〈館藏明代崇禎佛教冥途路引考釋〉，頁29。

²⁸ 注意到相關議題的包括：張勳燎、白彬，〈江西、四川明墓出土的道教冥途路引之研究〉，頁1377；燕亞東，〈館藏明代崇禎佛教冥途路引考釋〉，頁30。

²⁹ 法國國家圖書館藏，〈體式門·出外給引狀式〉，《新鐫全補天下四民利用便觀五車拔錦》卷24，頁5。書籍影像參見「BnF Gallica」，<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9006397h>，2022/03/06。

文字可以得知當時出外探親、經商遇到關津都需要出示「文引」，且這份文引應包含籍貫、姓名，欲前往地點、事由等內容。相關的規範同樣在稍晚刊行的《四民便用積玉全書》中〈執照式·給引照身〉載：「某都某里某名某籍為給引照身事：伏覩設關將以禦暴，文引不給，譏察難憑。身帶資本，前往某處生理，旅途往返，不無關津盤結，告乞文引，以便照驗。庶使奸細不致混淆，商程路限，免為留難叩告。」³⁰ 綜上所述，可知這些日用類書為了製作正確的路引以免於官府的留難，而特別記載路引的形制，也可推測當時官方對民眾的旅行遷移的限制相當嚴格。

在探討中國古代制度規範時，律令條文與執行效力都應納入探討的範疇，下文將從執行層面的文獻來看當時路引相關規範的執行效力。首先，在明代地方官員呂坤（1536-1618）的《實政錄》「遠行丁引」條目下就記載了當時的路引樣式：

某州縣為遠行。照得本州縣某里衛所某百戶某人，年若干歲，身長幾尺，無鬚、微鬚、多鬚，方面、長面、瓜子面，白色、黑色、紫棠色，有無麻疤。今由某處某處，前至某處。何項生理，家有父某人，母某氏，妻某氏，子某人某人，兄某人，弟某人。如無丁引，或有引而腳色不對者，所至店家鄰佑，或在官各色人等，拏赴所在衙門，即以奸盜解回原籍查究，此引回日繳還原發衙門。須至丁引者：

³⁰ 李光裕輯，〈執照式·給引照身〉，《鼎鑄李先生增補四民便用積玉全書》卷16，頁92。書籍影像參見「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=154310.0>，2022/01/19。

右給付某處某人准此

州押印

縣押印³¹

由此份路引的樣式可知，為了避免有人冒用，官府在製作路引時對於個人的外貌等身份信息記載詳盡。至於被查驗到無引者會得到怎樣的處分，也有相關記載，如：「巡街生事，無引號者，拘拿充軍」、³²「盤獲民無路引者，送法司論罪」、³³「凡遇寄居無引者，輒以為盜，悉送繫兵馬司」等。³⁴ 可見當時對無引者的處分相當嚴重，也體現出當時獲得路引的重要。

在蒲松齡（1640-1715）《聊齋誌異》、紀昀（1724-1805）《閱微草堂筆記》、與袁枚（1716-1797）《子不語》等清代文學作品中都有記載「鬼求路引」的相關故事。³⁵ 這些故事的情節不外乎鬼因為沒有路引而不能

³¹ 收錄於呂坤《實政錄》卷 4，「民務·查歸流民」一節當中。參見：呂坤撰，王國軒、王秀梅整理，《呂坤全集》中，北京：中華書局，2008 年，頁 1046。

³² 劉辰，《國初事蹟》明藍格鈔本，頁 31。書籍影像參見「中國國家圖書館·古籍與特藏文獻資源」，<https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=e2621c9a942543b89af518fbfd6db17efDcxNDQz0&page=74&whereString=&sourceWhereString=&SourceID=1&HasImage=>，2023/12/17。

³³ 胡廣，《太祖高皇帝實錄》舊鈔本卷 53，頁 643。書籍影像參見「中國國家圖書館·古籍與特藏文獻資源」，<https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=6d2251d64d064d6794a7641f4fec9243fDkwNzAzOA2&page=35&whereString=&sourceWhereString=&SourceID=1&HasImage=>，2023/12/17。

³⁴ 陸容撰，佚之點校，《菽園雜記》卷 10，北京：中華書局，1985 年，頁 122。並參考郭婕，《明代商事法研究》，頁 28-30。

³⁵ 蒲松齡《聊齋誌異》提及：「李視事畢，輿馬而返。中途見闕頭斷足者數百輩，伏地哀鳴。停車研詰，則異鄉之鬼，思踐故土，恐關隘阻隔，乞求路引。」參見：于天池注，孫通海、于天池等譯，〈李伯言〉，《聊齋誌異》卷 3，北京：中華書局，2015 年，頁 602。紀昀《閱微草堂筆記》記載：「又祝曰：『聞歿於塞外者，不焚路引，其鬼不得入關。曩偶忘此，君毋乃為此來耶？』魂即稽首至地，倏然

出關，故乞求陽間官吏為自己開路引，以此獲取出關的資格。將明代的路引與清代文學中的「鬼求路引」故事連結在一起，似乎提供我們思索明清時期人們希求冥途路引的一個途徑。這樣的故事反映了人們將通關需要路引的概念延伸至死後，因此就算成了鬼，沒有路引依然無法通關。這也驗證了明代律令規範中對路引的嚴格限制，很可能是促使人們重視冥途路引的原因之一。

除以上文獻外，禮書也是了解明代喪俗轉變的重要材料。³⁶ 雖然這些文獻的內容沒有直接涉及冥途路引，但可從這些以儒家思想為本的禮書中反對佛、道介入喪禮的敘述，來瞭解當時儒家士紳看待佛、道信仰被納入喪葬禮俗的態度。明代禮制多秉承南宋朱熹（1130-1200）《文公家禮》的思想，而明代士人也往往據以評量喪葬禮俗。³⁷ 例如《文公家禮》在喪禮條目中有「不作佛事」的規定，³⁸ 此一規定甚至到了明代後期亦被士人提及——呂坤認為「喪事遵四禮以行，不動鼓樂、作佛事、

而隱。愛公為具牒於城隍，後不復見。」參見：紀昀，〈灤陽續錄·五〉，《閱微草堂筆記》卷 23，上海：上海古籍出版社，2005 年，頁 409。袁枚，《子不語》卷二十三：「鬼求路引」記載：「德齡安孝廉，知太倉州事。內幕某，浙人也，偶染時症，一夕大呼曰：『歸歟，歸歟，胡不歸！』察其音，陝人也。問：『何以不歸？』曰：『無路引。』問：『何以死於此？』曰：『我寧夏人，姓莫名容非，前太倉刺史趙西遠親也。萬里齎糧而來，為投趙故。趙刺史反拒不納，且一文不贈，故窮餒忽死於此。』問：『何以不纏趙，幕友與汝寧有冤乎？』曰：『趙已他遷，鬼無路引，不能出境。纏他人無益，故來纏幕友，庶幾驚動主人，哀憐幕友，必與我路引。』德公聞而許之，召吏房作文書，咨明一路河神關吏，放莫名非魂歸故鄉。幕友病不醫而愈。」參見：袁枚著，王英志點校，《子不語》卷 23，《袁枚全集新編》12，杭州：浙江古籍出版社，2015 年，頁 507-508。

³⁶ 有關明代禮書的研究可參考何淑宜，《明代士紳與通俗文化的關係——以喪葬禮俗為例的考察》一文，其附錄附有明代禮書的表格化整理。

³⁷ 何淑宜，《明代士紳與通俗文化的關係——以喪葬禮俗為例的考察》，頁 47。

³⁸ 朱熹撰、朱傑人等主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2010 年，頁 905。

鬮喪、請客、祓除、鎮厭、從一切邪說俗說以壞家法，崇正道也。」³⁹ 由此例證可以看出明代士人對民間喪葬習俗的抨擊，喪禮中沿用佛事亦被認為不合乎儒家禮儀。

從實踐層面來看，這樣的思想在明代中葉相當盛行，如在江蘇的《海門縣志》記載：「喪：縉紳家多行《文公家禮》，不作佛事。」⁴⁰ 河北的《威縣志》亦載：「惟士夫家不然，喪禮不作佛事」。⁴¹ 雖這些文獻中並未明確記載反對理由，但推想至少有以下可能：一，僧道設齋耗費大量錢財，且越趨奢華、浪費，故加以限制；二，佛事並不符合士大夫家族身分所應進行的儒家禮儀。然而，喪禮中選擇使用佛教或儒家禮儀的理由應是更加多元且複雜的，筆者僅在此提出初步看法，有待未來繼續深入探討。

在儒家禮書中雖反對佛道介入喪禮，不過從出土的「冥途路引」的墓主有身為官員的情況來看，似乎也顯示就算墓主身分為儒士，但仍有自身信仰或喪禮偏好的選擇空間，也證明了民眾信仰與所屬社會階層不必然絕對相關，佛道化的喪葬禮俗可能更符合其心理需求。

四、現存西方公據與西方公據路引的類型分析

在了解冥途路引產生的時代背景後，下文將對現今仍然保存之西方

³⁹ 呂坤，〈寧陵呂氏儒葬圖碑〉，《去偽齋集》卷 8，收入呂坤撰，王國軒、王秀梅整理，《呂坤全集》上，頁 473。

⁴⁰ 吳宗元等纂修，《海門縣志》，頁 19。書籍影像參見「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=1206692.0>，2022/01/19。

⁴¹ 張蒙正等纂修，《威縣志》，頁 18。書籍影像參見「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=205329.0>，2022/01/19。

公據與西方公據路引進行分類，並探討它們的用途與演變。在比對形制、使用時機與內容後，筆者認為應可將它們劃分為三類，以下分別說明各類劃分的標準。類型一、念佛計數之冊：此類多包含淨土修持的引導、可用於念佛計數的書頁，並且是以書籍的形制進行流通，通常稱為「西方公據」。類型二、喪葬用公據路引且含念佛計數：此類文書雖在命名上相當多元，但可以透過此類文書皆含有路引疏文、念佛計數的格位，形制皆為一紙。類型三、喪葬用公據路引且不含念佛計數：此類與類型二大致相同，但缺少了念佛計數的格位。⁴² 下文以表格方式呈現筆者所蒐集之西方公據與西方公據路引，並進一步針對其內容的異同展開研究。

首先分別對這三種類型進行分析，並探討不同類型間的異同，透過分析不同版本西方公據所包含的內容，應有助於了解西方公據一書是由哪些概念、修持內容彙集而成；而喪葬中使用的西方公據路引又是吸取了哪些佛教概念演變而來。

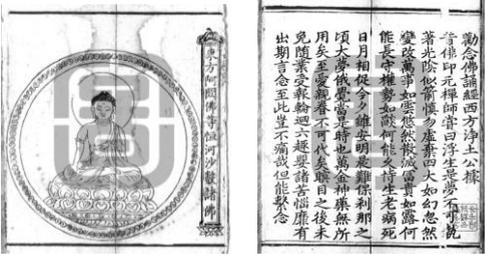
（一）念佛計數之冊

此一類型的文獻通常僅稱為「西方公據」，但亦有稱為「西方公據

⁴² 除上述三類外，周興也提及河南登封少林寺藏「佛頂尊勝陀羅尼咒之帔碑」拓本上留有西方公據冥途路引圖樣。參見：周興，〈明墓所見冥途路引的考古發現與研究〉，《宗教學研究》1，2022年，頁260。此一拓本被收錄於常盤大定、關野貞著，《支那文化史跡》輯2，東京：法藏館，1939年，頁99。有關此拓本的解說則見於常盤大定、關野貞著，《支那文化史跡：解說》卷2，東京：法藏館，1939年，頁78-79。透過拓本與解說可辨識出該石碑刻有「西方公據」、「念佛公據付信，收執照證」、「冥途路引」等字。除此之外，石碑亦刻有「佛頂尊勝陀羅尼咒帔」圖樣。可知當時亦有西方公據冥途路引依附於陀羅尼咒帔的用法。不過，因此路引的年代不明，且文字、圖像漫漶不清無法得知全貌，故本文未將此納入討論。

路引」者。⁴³ 此類文獻除包含可用於念佛計數的書頁外，亦有勸念阿彌陀佛佛號、念佛方法教學、《阿彌陀經》等內容。以下先列表呈現此類文獻的樣貌，並個別解說：

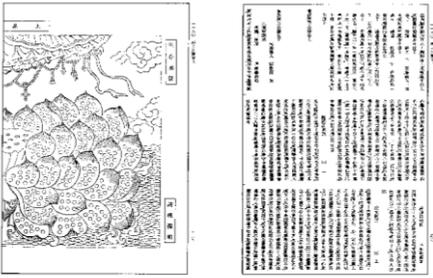
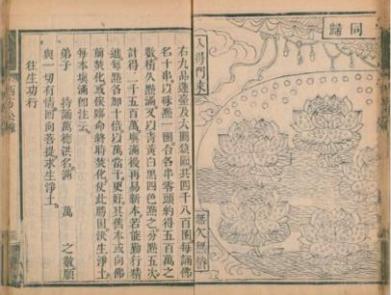
表一 類型一之西方公據

編碼	名稱	年代	圖
1	永樂三年(1405) 《勸念佛誦經西方淨土公據》 ⁴⁴	明	
2	天順三年(1459) 《繁昌古拙和尚勤念阿彌陀佛圖公據》 ⁴⁵	明	

⁴³ 書冊型態的西方公據也有以「路引」來命名之例，但此西方公據並沒有標明刊刻時間，可參見附表一，編號 6。圖出自：「孔夫子舊書網」，<https://book.kongfz.com/264413/2824968325/>，2022/07/24。

⁴⁴ 《勸念佛誦經西方淨土公據》。書籍影像參見「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=140456.0>，2023/02/21。

⁴⁵ 《繁昌古拙和尚勤念阿彌陀佛圖公據》。書籍影像參見「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=112805.0>，2023/02/21。

3	乾隆五十七年 (1792)《彭際清撰重訂西方公據》 ⁴⁶	清	
4	乾隆六十年 (1795)重刻《念佛往生西方公據》 ⁴⁷	清	
5	道光二十八年 (1848)章佳慶廉彙刊《西方公據彙刊》 ⁴⁸	清	

⁴⁶ 彭際清,《重訂西方公據》,《卍續藏經·新文豐影印本》冊 109,頁 644-701。

⁴⁷ 書籍影像參見巴伐利亞州立圖書館,「BSB Bayerische Staatsbibliothek Information for Excellence」,《念佛往生西方公據》, <https://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV036905613>, 2023/02/21。

⁴⁸ 章佳慶廉彙刊,《西方公據彙刊》,見日本國立國會圖書館「国立国会図書館デジタルコレクション」, <https://dl.ndl.go.jp/pid/2543273>, 2023/02/21。

6	《西方公據路引》 ⁴⁹	不詳	
---	------------------------	----	--

1. 《勸念佛誦經西方淨土公據》

《勸念佛誦經西方淨土公據》刻於明永樂三年，現藏於中國國家圖書館。書籍形態為經折裝，半葉五行，一行十五字，冊首有一幅扉畫，後接念佛計數佛像十幅，且此本圖像旁的計數圓圈已圈點。在念佛計數佛像後接文字，包含：念佛計數的操作引導、〈死心和尚淨土文〉、〈彌陀偈〉、〈懺悔偈文〉、〈覺林菩薩偈〉、〈回向偈〉、「懺悔發願文」等。⁵⁰

⁴⁹ 此西方公據並沒有標明刊刻時間，但可說明亦有書冊型態的西方公據以「路引」來命名，故納入此表當中。圖出自：「孔夫子舊書網」，<https://book.kongfz.com/264413/2824968325/>，2022/07/24。

⁵⁰ 〈死心和尚淨土文〉亦見於其他「西方公據」如：《念佛往生西方公據》、《西方公據彙刊》中亦有載入。不過，此文在歷代藏經中皆無全文留存，只在其他著作引用中可見節錄，故過去學者在討論死心禪師時亦言：已知文獻中還未見完整全文。參見：蔣明親、釋果鏡，〈死心悟新禪師生平及其禪風探討〉，《人文社會科學研究》14：3，2020年，頁75-94。而現今藏經中留存較完整的版本是《卍續藏》中收錄清代張師誠（1762-1830）著《徑中徑又徑》中的引用，故將此與《勸念佛誦經西方淨土公據》中的〈死心和尚淨土文〉進行比較，會發現二者有所出入，且《勸念佛誦經西方淨土公據》中的〈死心和尚淨土文〉較《徑中徑又徑》引用的〈死心和尚淨土文〉豐富，但內容皆是勸人念佛。不過筆者將《勸念佛誦經西方淨土公據》中多出的內容抽出進行查找，亦無法查獲出處，因此〈死心和尚淨土文〉在傳承的過程中內容為何進行刪改還有待研究。

上述十幅念佛計數佛像旁皆刻有名號，這些名號出自玄奘（602-664）譯《稱讚淨土佛攝受經》。⁵¹ 雖然《勸念佛誦經西方淨土公據》中佛名號的順序與《稱讚淨土佛攝受經》不同，但所在方位、名號皆相對應，而其十方佛名順序則與宋代遵式（964-1032）作《往生淨土懺願儀》相同。⁵² 從遵式《往生淨土懺願儀》在題名下的小字說明：「沙門遵式輒采大本《無量壽經》及《稱讚淨土經》等諸大乘經，集此方法流布諸後，普結淨緣。」⁵³ 可知此懺法部分內容亦是從《稱讚淨土佛攝受經》抽取改動而來。

雖無直接證據表明《勸念佛誦經西方淨土公據》與《往生淨土懺願儀》兩者之間的關係，但遵式《往生淨土懺願儀》亦被收錄於明代智旭（1599-1655）編輯，其門人成時（1618-1678）評點節要的《淨土十要》當中，可見此懺法在明代應較為盛行。⁵⁴ 因此《勸念佛誦經西方淨土公據》可能受《往生淨土懺願儀》影響，故沿用當中的十方佛名之排列順序。

以下用表格方式將《勸念佛誦經西方淨土公據》念佛記數圖像旁之名號，與《稱讚淨土佛攝受經》、《往生淨土懺願儀》進行比較：

⁵¹ 玄奘譯，《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》冊 12，第 367 經，頁 348 中 22-351 中 23。

⁵² 遵式，《往生淨土懺願儀》，《大正藏》冊 47，第 1984 經，頁 490 下 21-494 下 29。

⁵³ 遵式，《往生淨土懺願儀》，《大正藏》冊 47，頁 490 下 23-24。

⁵⁴ 成時評點節要，《淨土十要》卷 2，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 108，頁 686 上 13-696 下 13。

表二 《勸念佛誦經西方淨土公據》和《稱讚淨土佛攝受經》、
《往生淨土懺願儀》十方佛名比較

《勸念佛誦經 西方淨土公據》		《稱讚淨土佛攝受經》		《往生淨土懺願儀》	
順序	十方佛名	順序	十方佛名	順序	十方佛名
1	東方阿閼佛等恆河沙數諸佛 ⁵⁵	1	東方亦有現在不動如來、山幢如來、大山如來、山光如來、妙幢如來，如是等佛如苑伽沙住在東方。	1	東方不動佛等，盡東方河沙淨土一切諸佛。
2	東南方最上廣大雲雷音王佛	7	東南方亦有現在最上廣大雲雷音王如來，如是等佛如苑伽沙住東南方。	2	東南方最上廣大雲雷音王佛等，盡東南方河沙淨土一切諸佛。
3	南方日月光佛等恆河沙數諸佛	2	南方亦有現在日月光如來、名稱光如來、大光蘊如來、迷盧光如來、無邊精進如來，如是等佛如苑伽沙住在南方。	3	南方日月光佛等，盡南方河沙淨土一切諸佛。

⁵⁵ 阿閼佛即是不動如來。如後漢支婁迦讖（生卒不詳）譯《阿閼佛國經》與唐菩提流支（生卒不詳）譯《大寶積經·不動如來會》的內容相似，據學者研究他們可能有相似的版本來源，抑或認為兩者關係為同本異譯，以此可說明阿閼佛與不動如來應指同一尊佛。參見：印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1981年，頁774；楊清凡，〈阿閼佛東方淨土圖像及往生信仰〉，《青海民族研究》28：1，2017年，頁28。至於《勸念佛誦經西方淨土公據》此處有別於其他地方皆直接沿襲《往生淨土懺願儀》中的名號，而自行改動的原因還有待研究。

4	西南方最上日光名稱功德佛	8	西南方亦有現在最上日光名稱功德如來，如是等佛如菟伽沙住西南方。	4	西南方最上日光名稱功德佛等，盡西南方河沙淨土一切諸佛。
5	西方放光佛等恆河沙數諸佛	3	西方亦有現在無量壽如來、無量蘊如來、無量光如來、無量幢如來、大自在如來、大光如來、光焰如來、大寶幢如來、放光如來，如是等佛如菟伽沙住在西方。	5	西方放光佛等，盡西方河沙淨土一切諸佛。
6	西北方無量功德火王光明佛	9	西北方亦有現在無量功德火王光明如來，如是等佛如菟伽沙住西北方。	6	西北方無量功德火王光明佛等，盡西北方河沙淨土一切諸佛。
7	北方無量光嚴通達覺慧佛	4	北方亦有現在無量光嚴通達覺慧如來、無量天鼓震大妙音如來、大蘊如來、光網如來、娑羅帝王如來，如是等佛如菟伽沙住在北方。	7	北方無量光嚴通達覺慧佛等，盡北方河沙淨土一切諸佛。
8	東北方無數百千俱胝廣慧佛	10	東北方亦有現在無數百千俱胝廣慧如來，如是等佛如菟伽沙住東北方。	8	東北方無數百千俱胝廣慧佛等，盡東北方河沙淨土一切諸佛。
9	上方梵音佛等恆河沙數諸佛	6	上方亦有現在梵音如來、宿王如來、香光如來、如紅蓮華勝德如來、示現一切義	9	上方梵音佛等，盡上方河沙淨土一切諸佛。

			利如來，如是等佛如 菟伽沙住在上方。		
10	下方示現一切妙法 正理常故 ⁵⁶ 火王勝 德光明佛	5	下方亦有現在示現 一切妙法正理常放 火王勝德光明如 來、師子如來、名稱 如來、譽光如來、正 法如來、妙法如來、 法幢如來、功德友如 來、功德號如來，如 是等佛如菟伽沙住 在下方。	10	下方示現一切妙法 正理常放火王勝德 光明佛等， ⁵⁷ 下方河 沙淨土一切諸佛。

特別要說明的是，《勸念佛誦經西方淨土公據》最後還附有燒化公據的說明：

佛袈裟鉢盂傳授，不許安於棺龕內，佛圖公據亦然。身軀臭穢，反招斯罪。命終時金帛紙化之。佛圖公據未念圓滿者兒孫請人代念，三日後燒去，以證西方公據。⁵⁸

由上引文可知，因恭敬法寶的緣故，西方公據在喪俗中最後應被火化，

⁵⁶ 在經文原文中作「示現一切妙法正理常放火王勝德光明如來」，此處作「故火」不能明其意，疑是因形近產生的誤訛。

⁵⁷ 《大正藏》中《往生淨土懺願儀》底本為康熙六年刊增上寺報恩藏本，並用天和三年刊宗教大學藏本進行校勘。此字在《大正藏》底欄校記言天和三年刊宗教大學藏本作「等盡」。遵式，《往生淨土懺願儀》，《大正藏》冊 47，頁 493。

⁵⁸ 《勸念佛誦經西方淨土公據》，頁 24。書籍影像參見「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=140456.0>，2023/12/17。

而非放置於棺龕內。且此份西方公據本應由亡者生前自行念誦，只有在亡者往生之時尚未念誦完整本時，才由他人代念。

2. 《繁昌古拙和尚勤念阿彌陀佛圖公據》

《繁昌古拙和尚勤念阿彌陀佛圖公據》為冊子裝刻本，印於明天順三年，現藏中國國家圖書館。其型態為一頁十行，一行 16 字。首有大隆善寺比丘天然叟（生卒不詳）序言，在進入正文前先對西方公據來源進行說明，並解釋操作方法。

昔東坡學士南行，日常佩帶阿彌陀佛一軸懷中。人或問之，答曰：「此吾西方之公據也。」臨終果然生脫，信乎念佛修行不悟人也。今刊此假因緣西方境像，并立佛圖計三百六十眼以表一年。普勸十方善男信女不問閑忙，每日早晚那些工夫專心至意，或念佛十聲、百聲、千聲，句字分明，作數點圖以為日課，臨終往生無疑矣。⁵⁹

透過這段文字可知西方公據的淵源可推至蘇軾佩帶阿彌陀佛像一事，亦知西方公據是由亡者生前自行念誦。除此之外，這份文獻更詳細說明一頁圖像應有三百六十個圓圈，一日劃一圓圈，畫完即代表一年。然而，如仔細計算每一幅圖像的圓圈會發現，每一幅皆未達 360 個圓圈，故推測前面的引導文字僅是參考。

在此之後呈現方式為右頁為文字內容，左頁則是念佛計數圖像，圖像共有九幅。文字內容則包含：〈白樂天脩淨土吟〉、「千巖元長禪師

⁵⁹ 《繁昌古拙和尚勤念阿彌陀佛圖公據》，頁 3。書籍影像參見「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=112805.0>，2023/12/17。

警語」、⁶⁰ 勸念引導與偈頌、⁶¹ 「高聲念佛誦經十種功德」、〈十往生淨土〉。⁶² 最後寫到：「預脩公據頃滿，作囊收貯，候百年限滿，隨身而去。薦亡者用火焚化。如念未滿者，家眷代念，亦得往生。」⁶³ 可知此份公據也應要隨亡者焚化，並由亡者自行念誦，只有亡者往生時尚未念誦完畢，才由家人代念。

在上述內容之後還附有三幅版畫，分別為「五蘊山和煩惱此岸」、「般若慈航和到菩提岸」與「預脩功德寶庫」。另還附有「釋迦如來花押」圖像，並在圖的兩側附上咒語「唵齒臨唵部臨唵吒臨」、⁶⁴ 「唵嘛哩唧唵

⁶⁰ 在《繁昌古拙和尚勤念阿彌陀佛圖公據》中並未列出題名，但將「百年只在暫時時間」至「今生蹉過出頭難」一段與《千巖禪師語錄》中「警世」一節進行比對，可知此段內容應是出自《千巖禪師語錄》的部分節錄，故以「千巖元長禪師警語」稱呼此一段落。參見《千巖禪師語錄》，CBETA, J32, no. B273, p. 226, a6-7。

⁶¹ 此段內容部分抄自其他著作，部分則不見於目前已知文獻，故還有待深入研究。

⁶² 這一部分記載了「念佛婆子戴佛圖往生」一事。此故事亦被記載於明代無愠著《山菴雜錄》當中。參見：《卍續藏經·新文豐影印本》冊 148，頁 356 上 3-8。

⁶³ 《繁昌古拙和尚勤念阿彌陀佛圖公據》，頁 13。書籍影像參見「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=112805.0>，2023/12/17。

⁶⁴ 北京故宮博物院所藏的一塊被命名為「李稀造百佛銅牌」的銅牌背後分開刻有「唵叱林」、「唵嚙林」、「唵部林」這三句咒語，雖與本書用字不同，但應是指同句咒語，只是音寫上有所差異。（「李稀造百佛銅牌」參見：故宮博物院，<https://www.dpm.org.cn/collection/sculpture/228994.html>，2022/09/04。）此外，雖藏經中無三句咒語同時使用的記載，但分開查找可知三句皆出自不同的咒語，如：西夏僧人智廣等集《密咒圓因往生集》中就收錄了「唵齒嚙」、「唵部林」二句。《密咒圓因往生集》共收錄三十三種咒語，每種咒語皆有中文標題、標題漢字的八思巴字標音、咒語的八思巴字與漢字音寫、咒語的藏文，以及咒語的中文解說。其中「唵齒嚙」標為〈文殊護身咒〉，「唵部林」則標為〈一字輪王咒〉。（智廣等集，《密咒圓因往生集》。山東圖書館藏《永樂南藏》，營函。）此外，在《房山石經》所收錄的《釋教最上乘秘密藏陀羅尼集》中則有收錄「唵（一）叱唵（二合、引）（二）」一句，并標為〈文殊師利童真菩薩一字明王心陀羅尼〉。見行琳

娑訶」，⁶⁵ 圖的下方則有花押來歷的解說。此後接「大慈菩薩發願偈」，並在最後印有施印牌記和功德芳名，以及韋馱像。

3. 《重訂西方公據》

此書為清代彭際清所編，分上下二卷，收錄於《卍續藏》。⁶⁶ 在序文中提及本書重新修訂的原因為舊板模糊，且內容雜亂錯謬⁶⁷ 序文亦言本書以「公據」命名，是源於蘇軾佩帶阿彌陀佛像之典故。⁶⁸ 此書共有七個章節，分別為：起教大綱、淨業正因、淨課儀式、西方境觀、往生功行、蓮宗開示、往生現果七章。其中在西方境觀中有「接引往生」、「見佛聞法」二幅版畫，以及「九品蓮圖」與「九品同歸圖」共十幅念佛計數用之版畫。在〈往生功行〉一章則強調除了念佛，功行也一樣重要，故繪製四張蓮圖分別代表誦經、懺悔、作福、普度四種行業，並說明每一種功行如何計數。在〈蓮宗開示〉中則收錄各蓮宗祖師對念佛往生、念佛法門的開示。最後〈往生現果〉中則收錄作者當時見聞之往生事蹟。

此外，此本念佛計數的圖像與前本相較有較大的差異，如念佛計數皆僅繪蓮圖不再有佛像，原因可能與恭敬佛像及法寶有關。在《重訂西方公據》「發凡」一段中提及此書有「舊本」，並言：「舊本九品往生，俱圖佛像在蓮華內。往生係行者事，圖佛未安。今但畫蓮華，為行者標

集，《釋教最上乘秘密藏陀羅尼集》，中國佛教協會、中國佛教圖書文物館編《房山石經》冊 28，北京：華夏出版社，2000 年，頁 79。

⁶⁵ 此句為摩利支天心咒。如在唐不空譯《佛說摩利支天經》中載摩利支天心咒為「娜莫三（去聲）滿多沒馱（引）南（一）唵（引）（二）摩（鼻聲引）哩（引）唧（引）娑嚩（二合）賀（引）（三）」及是此咒。參見：不空譯，《佛說摩利支天經》，《大正藏》冊 21，第 1255 經，頁 260 下 5-6。

⁶⁶ 彭際清，《重訂西方公據》，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 109，頁 644-701。

⁶⁷ 彭際清，《重訂西方公據》，頁 644 上 2-7。

⁶⁸ 彭際清，《重訂西方公據》，頁 644 上 7-12。

心之境，即自即他，不須取相。」⁶⁹ 可知舊本的九品往生蓮圖中繪有佛像，而此重訂本只留蓮花圖像。對於此處變動僅解釋為「往生係行者事，圖佛未安」，並未詳細說明理由但如《勸念佛誦經西方淨土公據》認為人往生後身軀臭穢，為恭敬法寶故不可將西方公據安於棺內，且在民國初年印光法師（1861-1940）為《重訂西方公據》所寫的序文中提及：過去的西方公據多含有九品蓮臺圖，並在各蓮臺中繪有佛像，但在使用完畢後就將西方公據燒化，很少有人注意到這個行為犯了毀壞經像之過。且將一本好書燒去，亦有暴殄天物之嫌，故將《西方公據》拆成二本，將內容與計數蓮圖分開，這樣燒化時只需將蓮圖那冊燒化即可。⁷⁰ 從上述其他西方公據的使用解說來看，彭際清編《重訂西方公據》將佛像移除的理由很可能與他本恭敬法寶的觀點相似。

4. 《念佛往生西方公據》

此書藏於德國巴伐利亞國家圖書館，為德國學者諾依曼（Karl Friedrich Neumann，1793-1870）於1830年帶回歐洲的清代廣州海幢寺二十八部刻經之一。⁷¹ 書籍型態為冊子裝，半頁十行，21字，據卷前牌記可知此本為清乾隆六十年（1795）重刻本，卷前有《阿彌陀經》版畫17幅。卷末有捐資題名，計比丘默寶等22人，佛弟子梁銓等3人。

此書內容則包含：乾隆十三年（1748）寒山寺沙門上宏（生卒不詳）所作〈西方公據原序〉、〈普勸修行文〉、〈佛說阿彌陀經〉、〈十念法〉、〈佛讚〉、〈九品蓮臺圖〉、〈死心和尚淨土文〉、〈論念佛修持法〉、〈論念佛勝

⁶⁹ 彭際清，《重訂西方公據》，頁644下15-17。

⁷⁰ 釋印光，〈重訂西方公據序〉，《印光法師文鈔續編》下，臺北：華藏淨宗弘化基金會，2010年，頁441。

⁷¹ 謝輝，〈德國巴伐利亞州立圖書館藏清代海幢寺刻經述略〉，《國際漢學》11，2017年，頁177-182。

利〉、〈往生事蹟〉、〈念阿彌陀佛生西方極樂世界說〉、〈念阿彌陀佛臨終決疑說〉、〈錫明居士念佛二宜三不可說〉、〈雲棲勸戒殺放生文〉、〈雲棲六齋月齋圖說〉。其中的〈九品蓮臺圖〉一節包含「接引西歸」版畫一幅、計數部分則有「阿彌陀佛」一幅、「護法韋馱」一幅、「含佛像之九品蓮圖」九幅，總計十一幅，共有五千四十八圈，並言每念佛一千或一百聲以硃筆點一圈，圈滿後再以雜色筆重新圈點，並在臨命終時將此圖焚化。

此外，本書還附有〈錫明居士念佛二宜三不可說〉一文，其中的「二宜三不可說」分別為：念佛宜求生淨土、念佛宜廣行眾善、念佛不可附邪教、念佛不可當錢用、念佛不可妄殺生。其中寫到「念佛不可當錢用」，並在小字附註言：「每見世人信根不正，皆謂所念之佛，死後可當錢用，以是臨終顛倒。但知冥府用錢，而不知回向淨土，豈不大誤。」⁷² 此處特別載有這段囑咐，反映了當時人將生前念佛功德當作死後錢財的風氣，而佛教徒們也注意到此行為不符合佛教教義，進而勸阻。這種行為正如本文在前言所述，高昌時期以後，人們將亡者生前所做的佛教善行，以及子孫為其所做的功德進行記錄，認為這些功德可讓亡者在往生路上走得更加順遂。雖然過去的文獻僅提及功德對亡者相當重要，並未如此處將念佛的功德直接當作錢財，但此種生前功德需經轉換才能為陰間所用的觀念依然深植民心。

除上述外，此書還多了〈雲棲勸戒殺放生文〉、〈雲棲六齋月齋圖說〉二部分，在〈雲棲六齋月齋圖說〉中繪有「六齋念佛圖」與「月齋念佛圖」，它們的使用方式與前述之九品蓮圖相似，不過改為六齋日時念佛

⁷² 《念佛往生西方公據》，頁 16。書籍影像參見：巴伐利亞州立圖書館「BSB Bayerische Staatsbibliothek Information for Excellence」，<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11024405>，2023/12/17。

六百或六千次記一圈，每月六圈，一書可使用兩年。從上述新增的內容可知當時念佛記數與齋戒日的修持有所關連。

5. 《西方公據彙刊》

此書為現今所知明清西方公據內容最為豐富者，藏日本國立國會圖書館。書籍型態為冊子裝，半頁八行，18字，由章佳慶廉（生卒不詳）於道光二十八年（1848）刊行，首有「接引往生」、「見佛聞法」二幅版畫。

此書內容綜合了彭際清《重訂西方公據》和海幢寺所刻《念佛往生西方公據》的內容，並多新增了〈逐月禮〉、〈十齋念佛滅罪功德〉、〈般若波羅蜜多心經〉、〈呂祖鸞書〉、〈天戒錄〉、〈柳真人訓男孝歌〉、〈訓女孝歌〉、〈論念佛勝利補遺〉等內容，其中〈逐月禮〉記錄了十二個月份中每個月幾日幾時應該朝何方位禮佛幾拜。而〈十齋念佛滅罪功德〉與〈地藏菩薩十齋日〉相似，⁷³ 行文格式為「某日，伏遇某神下界，繫念某佛（菩薩）多少遍，不墮某地獄。」⁷⁴ 據上可知《西方公據彙刊》不

⁷³ 將本文〈十齋念佛滅罪功德〉與敦煌文獻中的「地藏菩薩十齋日」這類文獻進行對照，會發現兩者在內容上非常相似。此類文獻的行文格式主要為「某日，某神下。念某佛功德，不墮某地獄。」不同版本在內容上僅在負責察命的神、所念佛名、劫與地獄名這幾項有所差異。此外，據蘇遠鳴的研究，明代《眾喜粗言寶卷》中亦有「地藏菩薩十齋日」的記載，因此推測在明代「地藏菩薩十齋日」的信仰流傳甚廣，故被納入《西方公據彙刊》當中。然而，《西方公據彙刊》中為何納入與地藏信仰相關的〈十齋念佛滅罪功德〉？且與其它敦煌文獻、刊本相比較，會發現過去無完全相同的本子出現，這樣的流變又是如何造成？這些問題還有待日後更深入的研究。有關〈地藏菩薩十齋日〉的研究參見：蘇遠鳴著，耿昇譯，〈敦煌寫本中的地藏十齋日〉，《法國學者敦煌學論文選萃》，北京：中華書局，1993年，頁391-429。

⁷⁴ 章佳慶廉彙刊，《西方公據彙刊》，頁91-94。國立國會圖書館，「国立国会図書館デジタルコレクション」，<https://dl.ndl.go.jp/pid/2543273>，2023/12/17。

僅繼承了《念佛往生西方公據》中念佛與齋日修持關聯在一起的思想，還透過具體的簡易儀軌強調齋日與念佛的關係。不過，為何此書不同於過去的西方公據，除「六齋日」外又強調「十齋日」，且新增多篇與佛教無關的內容，這些內容是否受當時代流行的善書影響而加入，還有待日後詳加考證。

6.《西方公據路引》

除上述提及明清刻印的西方公據外，筆者發現亦有名為《西方公據路引》的書籍存世，此書缺乏詳細的刻印時、地的記載，其書籍型態為冊子裝，半頁十行，一行 20 字。內容包含：〈佛說阿彌陀經〉、〈普勸修行文〉，以及小字〈附念佛靈驗〉和念佛計數用的「念佛之人接引西方」一幅、「阿彌陀佛」一幅、「含佛像之九品蓮圖」九幅，以及無特別主題之計數圓圈三頁，共十四頁。書中對念佛計數的方式說明如下：每念佛一千或一百聲以硃筆點一圈，圈滿後再以雜色筆重新圈點，在臨命終時將圈點的頁數揭下焚化，其餘之書則放入字籠敬送，即能免於褻瀆之罪。

透過以上六種「西方公據」的描述，可知此類型之「西方公據」皆是以書冊型態呈現，除包含念佛計數圖像外，亦包含念佛引導。這類西方公據雖在內容多寡上有差異，但皆強調念佛的重要性，並將念佛修持活動進行量化。此外，分析這些書籍內容，可知西方公據應由亡者於生前自行誦持紀錄，除非持有者在誦持完整本西方公據前就已往生，才能由他人代念；且為恭敬法寶之故，應透過燒化的方式處理西方公據。因此，西方公據的信仰與淨土法門的修持、信仰有著密切的關連，且大多涵蓋了禮懺、往生傳的內容在其中。

（二）西方公據路引含念佛計數

此一類型的文獻通常由各大寺院發行，主要元素包含：路引疏文、

佛像、念佛計數用的格位。當中結合了西方公據與冥途路引兩種成份，同時具有記錄功德與通關文書的功能，故此類路引的作用類似於中國傳統喪葬中過所類衣物疏的型態。從墓中出土的明代西方公據路引來看，這類文獻亦可作為隨葬品。以下將此類路引依所繪主尊分為：釋迦牟尼佛引、地藏引、阿彌陀引三類。⁷⁵ 以下先列表呈現此類文獻的樣貌並個別解說：

表三 類型二之西方公據路引



嘉靖·劉志真墓出土冥途路引⁷⁶（圖一）

⁷⁵ 此處的分類方式為參考周興〈明墓所見冥途路引的考古發現與研究〉一文以路引所繪主尊進行分類的方式進行分類。此外，周興的這篇論文中也將與本研究相關的「胡玉墓引」、「洛陽民俗博物館藏地藏引」、「鎮江博物館藏阿彌陀引」進行文字部分的全文錄文，以及補入部分破損或不清的內容，故以下針對這幾份路引進行探討時，所引用的文字皆參考周興的錄文。

⁷⁶ 王世華，《江蘇省第二批國家級非物質文化遺產要覽》，南京：南京師範大學出版社，2010年，頁169-170。

弘治·胡玉墓出土念佛往生公據⁷⁷(圖二)崇禎·西方公據路引⁷⁸(圖三)崇禎·南海普陀山給冥途路引⁷⁹(圖四)西方公據接引阿彌陀佛⁸⁰(圖五)

⁷⁷ 王為剛、景麗，〈前往極樂世界的通行證——往生西方公據路引〉，《文物鑒定與鑒賞》2，2014年，頁84-85。

⁷⁸ 文中圖片擷取自《大公報》2011年3月28日B8版，原圖由通訊員康留國攝影。圖片取自：香港大公文匯傳媒集團有限公司，「大公文匯電子報」，<https://www.tkww.hk/epaper/view/newsDetail/1372106717692825600.html>，2023/10/10。此路引亦有學者進行專門研究，參見：燕亞東，〈館藏明代崇禎佛教冥途路引考釋〉，頁27-30。

⁷⁹ 鎮江博物館編，《鎮江博物館藏佛教文物》，頁118。

⁸⁰ 王見川等編，《中國民間信仰民間文化資料彙編·第一輯》冊34，臺北：博揚文化，2011年，頁85。

1. 釋迦牟尼佛引

目前可見路引當中僅有明代劉志真墓出土的冥途路引(表三·圖一)屬此類。此路引亦是目前所知最早的佛教路引,出土於靖江馬橋的明嘉靖年間劉志真墓,路引整體是由桑皮紙製成。⁸¹ 據《明故朱母劉孺人墓誌銘》記載,可知劉志真生於明成化元年(1465)十一月十二日,卒於嘉靖二十九年(1550)七月十九日。⁸² 雖然此份路引因破損故無法得知文字全貌,但仍可清晰分辨其中屬於路引的主要元素,包含路引疏文、計數圈點、佛像。⁸³ 該路引疏文部分可見「隨身執照」四字,且據出土報告可知當時還能見此路引的填寫時間為嘉靖十八年(1539)三月十六日,⁸⁴ 此時離朱劉氏往生還早了十一年。因此可以得知當時路引的使用情況為念誦完成後自行保留,往生時再隨身攜帶。此外,據現今學者的研究,此路引與靖江民間「做會」有所關聯,⁸⁵ 結合墓主身份來看,此份路引亦是明代女性參與民間宗教「做會」儀式的實物證明。

2. 地藏引

明代路引當中屬此類者有:胡玉墓出土念佛往生公據(表三·圖二)、洛陽民俗博物館藏西方公據路引(表三·圖三)。兩份路引皆包含:路引疏文、計數圈點與地藏菩薩像,但外觀上有所差別。胡玉墓出土念佛往生公據當中的圖像(表三·圖二)為上下二圓,上圓圖像不清,下圓則有地藏像。此地藏的形象為結跏趺坐出家相,左手持摩尼珠,右手

⁸¹ 呂森堂,〈馬橋明墓發掘紀略〉,政協靖江市文史資料委員會編印《靖江文史資料》輯 14, 1997 年,頁 10-11。

⁸² 呂森堂,〈馬橋明墓發掘紀略〉,頁 11。

⁸³ 從此份路引的佛像本身無法辨認其身分,但從佛像旁邊文字可見「迦牟尼」二字,推測應為釋迦牟尼。此份路引是目前所知佛教路引當中唯一佛像為釋迦牟尼者。

⁸⁴ 呂森堂,〈馬橋明墓發掘紀略〉,頁 11。

⁸⁵ 孔慶茂,〈靖江講經寶卷源流考〉,《民族藝術》3, 2007 年,頁 6-7。

握持錫杖，並在佛像下放有「念佛往生西方公據」八字，計數圈點則在邊框有單圈連珠紋。路引疏文中提及佛陀告訴舍利弗輪迴、地獄之苦，並教導舍利弗與眾生念阿彌陀佛之法門。此外，疏文中亦提及此路引由京都大能仁寺僧智順（生卒不詳）頒發，分析此段文字可推知當時人們認為應攜帶路引往生的原因有二，一為「名姓多同，惟恐臨命終時，一念差殊，復入地獄受□□。無西方公據，難與冥司參照」（表三·圖二）；二為「誠恐臨終神識昏散，不能一念往生西方淨土」。（表三·圖二）此外，從「恭請 僧眾書填西方公據路引一道」一句可知路引應是由僧眾所填寫。（表三·圖二）

洛陽民俗博物館藏西方公據路引圖像（表三·圖三）則包含：地藏、閻公和道明和尚像、十殿閻羅（左右各五位），在地藏像上方有可圈點的計數圈點圖形，邊框有四圈連珠紋。此份路引是由山西五台山南山寺所發行，文字內容除說明計數規則外，亦提及「合用路引，給付念佛信人 親身收執，待五陽專給計隨引路，投冥司往前查驗證明，念佛功德，護送往生西方淨土」。⁸⁶（表三·圖三）

3. 阿彌陀引

現存明代的阿彌陀引僅見鎮江博物館藏路引（表三·圖四）一件，此份路引由南普陀山出給，因破損無法得知全貌，但可辨識出其屬於路引的元素。此份路引內容共分四行，第一行橫讀為「南無阿彌陀佛」；第二行則為讚佛偈，每列一句，共有八列；第三行為《妙沙經》；⁸⁷ 第

⁸⁶ 此段錄文引自周興，〈明墓所見冥途路引的考古發現與研究〉，頁 261-262。

⁸⁷ 將東京博物館藏的「楷書紺紙金字《妙沙經》」（中央研究院數位文化中心，開放博物館，https://openmuseum.tw/muse/digi_object/86b2cb6e094188615bed79d03210bc9e#116406，2022/09/01。）與此份路引中的《妙沙經》經文進行比對，發現兩者相同，故將此處的經文認定為是出自《妙沙經》。《妙沙經》為明清時期

四行除路引疏文外，中間繪有一阿彌陀佛立像，腳踩蓮花，上方則有寶蓋，佛像周圍繪有蓮花圖樣，花莖部分則有連珠紋裝飾以作為念佛計數圈點之用，行、列之間亦用連珠紋隔開。此份路引的疏文內容中亦提及路引是為了預防「臨命終時，神息散亂」無法往生淨土，以及用於亡路上沿途關津把隘之處的查驗。

除上述鎮江博物館藏路引外，在《中國民間信仰民間文化資料彙編·第一輯》一書當中亦收藏了一幅由峨眉山出給的阿彌陀引，雖無法得知其確切年代，但路引當中出現「天運 年 月 日 右給付亡人」字句。（表三·圖五）據學者的研究：「天運」紀年的使用盛行於明清時期的民間教門，⁸⁸ 此外，該路引亦出現「大清天下 省 府 縣 居住

在中國流傳甚廣的中土撰述經典，如在明代秣宏著《雲棲法彙》卷二〈諸經日誦集要〉的「梵網經菩薩戒發誓願章」條目下言：「至於《分珠》、《高王》、《妙沙》、《血盆》、《受生》種種杜撰，皆不足信。」參見：《雲棲法彙》，CBETA, J32, no. B277, p. 577, b18-19。以及在卷十五〈正訛集〉的「金剛纂」條目下又再度強調，言：「乃至《妙沙》、《分珠》、《血盆》等種種邪偽，瑣不足辯。」參見：《雲棲法彙》，CBETA, J33, no. B277, p. 75, c30。除此之外，據當代學者的研究亦可見《妙沙經》在民間喪葬儀式中流傳甚廣，如：浙江、重慶乃至川東北地區的喪葬儀式中皆會使用此經。上述喪葬儀式調查報告參見：藍希瑜，〈浙江景寧畚族「做老者」儀式探微〉，《民族研究》4，2014年，頁69；曾瑞程，〈重慶市南岸區長生橋鎮喪葬儀式音聲研究〉，重慶師範大學音樂學院碩士論文，2019年，頁14；羅亮星，〈川東北漢族喪葬儀式及其音樂文化研究〉，四川師範大學文學院中國少數民族語言文學專業碩士論文，2009年，頁132。除此之外，此經也常與其他中土撰述經典一起著錄，甚至不同的宗教皆會使用此經。如：中國甘肅河湟地區流傳的《觀音菩薩嘛呢真經》中就包含《妙沙經》，以及洛陽圖書館藏寶卷《太上古佛救苦藏經》中也包含《妙沙經》。參見：陳改玲，〈河湟地區的宗教寶卷《觀音菩薩嘛呢真經》探析〉，《西藏研究》2，2014年，頁46；韓洪波，〈洛陽圖書館藏寶卷版本敘錄〉，《常熟理工學院學報（哲學社會科學）》7，2018年，頁73。

⁸⁸ 趙世瑜，〈「天運」紀年的利用及其本相——兼論明清以來民間教門的日常形態〉，《南國學術》7：3，2017年，頁484-495。此文在探討明清時期民眾儀式活動中

請引」字樣，故推測此份路引應屬清代。此路引的圖像則包含：路引疏文左側之阿彌陀佛立像，佛像下方繪有法船，左方則有一八層寶塔，每層一字的寫上「早登金剛無量寶塔」。此份路引的圈點較為特殊：在佛像裡與寶塔隔層間繪有圓圈可供計數圈點。（表三·圖五）

透過上述可知第二類路引雖有各式不同的樣貌，但分析其疏文，會發現該類路引的撰寫與過去喪葬禮俗使用的過所類衣物疏相似，皆有記錄亡者生前功德，並確保亡者在冥間可以確實收獲功德的「衣物疏」、「功德疏」功用，以及方便冥司查驗，讓亡者免於地獄之苦得以往生西方的「過所」功能。

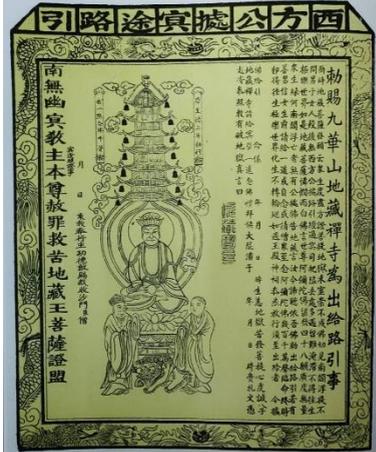
除此之外，此類路引發行於各個不同的寺院，但所載內容與寺院本身注重的法門可能並無關連，如：胡玉墓出土的路引為大能仁寺發行，該寺院在明代為西藏佛教寺院；洛陽民俗博物館藏路引為五台山南山寺發行並在路引最後記為「五台山文殊師利菩薩攝授清涼境」（表三·圖三），但路引本身卻強調地藏與阿彌陀佛的修持法門。

（三）西方公據路引不舍念佛計數

此一類型的路引的特色為雖保留了路引疏文，但卻未有念佛計數的元素。以下先列表呈現此類文獻的樣貌。

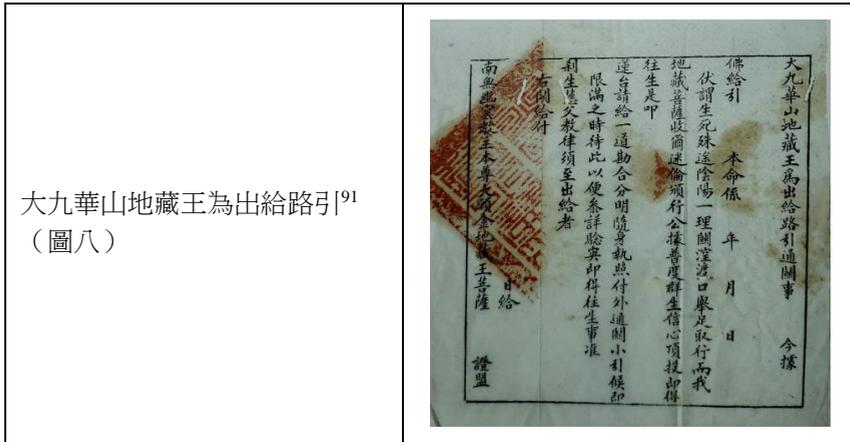
使用「天運」紀年一事時，也注意到「冥途路引」中使用「天運」紀年的情況，且不僅佛教路引，道教路引也會使用此種紀年方式。

表四 類型三之西方公據路引

名稱	圖版
<p>清代西方公據冥途路引⁸⁹ (圖六)</p>	
<p>西方公據冥途路引⁹⁰ (圖七)</p>	

⁸⁹ 王見川等編，《中國民間信仰民間文化資料彙編·第二輯》冊 34，臺北：博揚文化，2011 年，頁 53。

⁹⁰ 王見川等編，《中國民間信仰民間文化資料彙編·第一輯》冊 34，頁 87。



筆者所收集的第三類路引皆出自九華山，但卻各有不同的樣貌。如：同被命名為「敕賜九華山地藏禪寺為出給路引事」（表四・圖六和圖七）的兩種路引雖內容上完全相同，但圖像上卻有繁簡之差異。此外，還有一種路引（表四・圖八）僅保留文字，其他圖像皆不存。這類未保留念佛計數用圓圈的路引，應可視為喪失了淨土修持這一重要的宗教實踐，僅剩下民俗化的宗教儀式概念。⁹²

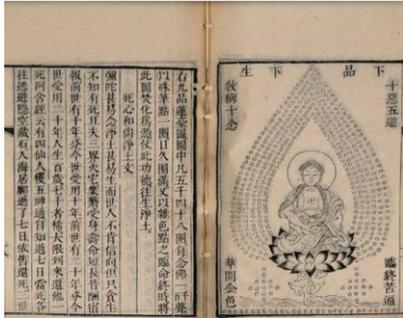
透過對不同西方公據、西方公據路引的分析，除可窺見明清佛教信仰者「念佛往生」修持的實踐方式外，亦能看見佛教「往生西方」概念

⁹¹ 王見川等編，《中國民間信仰民間文化資料彙編·第一輯》冊 34，頁 83。

⁹² 除本論文討論的幾類西方公據路引外，筆者在撰寫本篇論文期間，有幸得簡瑞瑤老師提供一張拍攝自廣東省肇慶鼎湖山慶雲寺收藏的路引照片。這份鼎湖山慶雲寺路引與本文討論的西方公據路引在形制上有很大的差異。雖其標題仍舊稱「西方公據冥途路引」，但路引上面沒有佛像，亦沒有念佛計數格位或疏文，反而寫了「真言梵字觸身體，令人得生淨土。見佛聞法親授記，速證無上大菩提」的偈頌，並有類似梵字撰寫的咒語。但礙於能力不足且無法得知此份路引產生的確切時間，因此不納入本文討論，僅以此說明本文雖整理了三類不同的西方公據路引，但事實上應有更多種類、不同形制的路引被使用，還有待日後被發現、研究。

如何成為中國喪葬民俗的一部分。這一過程似乎有脈絡可循：從上述第一類文獻仍強調對念佛修持方法進行解說，到第二類文獻不再有詳細的念佛引導，但還保留念佛計數這一淨土修持元素；最後發展至第三類變成可靠一紙路引就能往生西方。可見西方公據路引的宗教修持實踐成份越趨稀薄，甚至完全消失，這樣的轉變應是佛教民俗化的結果。以下選取各類型中具代表性者並列製表，用以呈現三種類型之差異。

表五 各類西方公據、西方公據路引之比較

類型一	類型二	類型三
		

五、佛、道路引的比較

明清時期除上述探討的西方公據路引外，還有相似的道教冥途路引，其中佛教路引大致可分為：釋迦牟尼佛引、阿彌陀引、地藏引幾類；而道教路引部分亦可按路引名稱分為：上清宗壇冥途路引、靈寶大法司、酆都山冥途路引三類。⁹³ 礙於篇幅本文並不針對每個細類進行比較，僅對佛、道路引均具備的主要內容，以及兩者有明顯區分的部分進行比較。以下分別從使用方式、路引內容與思想來源等幾個方面進行分析。

⁹³ 夏維凱，〈揚州出土明代道教冥途路引研究〉，《中國道教》3，2020年，頁48-50。

首先，在使用方式上，佛教典籍中對於路引並無特別記載，亦沒有相關的儀式文本，故僅能從這些路引的出土情況進行推測——在周興〈明墓所見冥途路引的考古發現與研究〉中已透過上述方法，對路引在明代喪葬儀式中的使用方式，進行了詳盡的推測與解說。筆者也認同周興最後的結論：不論佛教還是道教，完整的冥途路引應有二份，一份用於生前法會或葬禮上誦讀後焚化，有時將紙灰裝入袋中保存；另一份則以紙質原件的樣式保留，待路引持有人往生後，一併入殮隨身攜帶。⁹⁴ 這樣的想法可能來源於民間宗教儀式中常見的「天宮掛號」或「查號合同」的奏表，焚化的一份代表送上天宮，留存的一份則用於持有人亡後隨身攜帶，以便冥司查驗。⁹⁵ 與此相似的概念還用在「受生牒」的使用上。據《受生寶卷》等佛、道經典的記載，受生牒有「陽牒」和「陰牒」之分，「陽牒」指的是填還受生寄庫者保管的那份受生牒；而「陰牒」則是隨冥錢一起焚燒上繳冥司庫官收領。⁹⁶ 至於未焚化的佛教路引置於棺木內的位置則較為隨意，如有見到將路引當蒙臉紙用、⁹⁷ 或當往生被使用等不同使用方式。⁹⁸

與佛教相反，道教對冥途路引的使用相當看重，在道教科儀中還特別有專門的「開通冥路科儀」一科。據黎志添的調查，道教的冥途路引是在喪葬儀式中的「打齋儀式」環節所使用的，⁹⁹ 其使用方式是要先火化一張冥途路引給亡者，再另備一張隨亡者埋葬。¹⁰⁰ 此一作為是因為

⁹⁴ 周興，〈明墓所見冥途路引的考古發現與研究〉，頁 264-265。

⁹⁵ 孔慶茂，〈靖江講經寶卷源流考〉，頁 6-7。

⁹⁶ 任江，〈江南地區明墓出土受生牒研究〉，《東南文化》6，2019 年，頁 76。

⁹⁷ 黃炳煜，〈江蘇泰州西郊明胡玉墓出土文物〉，《文物》8，1992 年，頁 80。

⁹⁸ 常盤大定、關野貞著，《支那文化史跡》輯 2，頁 99。

⁹⁹ 黎志添，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》，香港：中文大學出版社，2007 年，頁 213。

¹⁰⁰ 黎志添，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》，頁 213。

他們認為如果不發給死者路引，以後的打齋法事就沒有用了。¹⁰¹ 故推測使用道教路引最主要的理由是為了讓亡者可在陰陽間穿梭，使其回到陽間領納親人打齋功德時不被阻攔。

在路引內容方面，佛教與道教最大的差異在於修持記錄的有無。在早期的佛教路引中皆有念佛計數這一功能，這是道教路引所沒有的。但這並非指道教的路引就沒有修持的內容，雖然道教的路引上並沒有稱名計數的格位，但在明代的道教路引中也提及要念誦太乙救苦天尊四萬聲或四萬二千聲，始得救度。¹⁰²

回過頭看佛教的路引，似乎格外強調念佛計數這一舉動，反映了佛教的修持實踐仍保留於其中，認為要透過念佛才能獲得功德，也唯有透過自己精進努力才可能得到地藏菩薩或阿彌陀佛的救度，因此部分保留了淨土修持的內涵。在表四類型三所列西方公據路引均去除念佛計數這項修持元素，這樣的轉變是否是受道教所影響還不得而知，但從西方公據路引不再僅由佛教寺院發行，且不再有修持性的元素來看，此類佛教路引已轉變為喪葬民俗的一部分，其佛教內涵已逐漸喪失。

除念佛計數上的差異外，佛教與道教路引另一大差異是神像的不同。佛教的路引所繪的神像多為地藏菩薩像或阿彌陀佛，而道教路引則是太乙救苦天尊，亦或沒有神像只有尊號。據學者研究，太乙救苦天尊的神格近似於佛教裡的地藏菩薩，主要職司為三界救苦、度化亡靈。¹⁰³

¹⁰¹ 黎志添，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》，頁 338，註 20。

¹⁰² 江玉祥，〈一張新出土的明代酆都冥途路引〉，《四川文物》4，1996 年，頁 31；夏維凱，〈揚州出土明代道教冥途路引研究〉，頁 50。

¹⁰³ 蕭登福，〈試論道佛兩教的地獄教主——道教太乙救苦天尊與地藏菩薩〉，《第一屆道教仙道文化國際學術研討會論文集》，高雄：國立中山大學中文系出版，2006 年，頁 471。

雖然地藏與太乙天尊的神格轉化、仿襲問題並非本文之重點，故此處不多加著墨，但透過佛教與道教皆選擇神格相仿的神祇印刷於路引之上，可見對於民眾而言，這幾位神祇皆能回應冥界救度的心理需求。

另外，在最後的證盟上也有所差異，佛教路引幾乎皆是寫地藏菩薩進行證盟。但道教部分依路引類型的不同，證盟者也有所差異，如上清宗壇冥途路引為「東嶽上卿九天司命三茅真君證盟」；靈寶大法司為「三天扶教輔元體道大法天師張證盟」；酆都山冥途路引為「祖師萬法教主玄天上帝金闕化天尊」。¹⁰⁴ 除此之外，部分靈寶引、酆都引還會增添威攝冥司獄卒的內容，如果獄卒刁難有路引者，還會被玄天上帝派遣的神兵捉拿回酆都冥司問罪，¹⁰⁵ 被認為兼具鎮墓效用。¹⁰⁶ 至於道教路引中證盟者有差異的原因，除因發給路引的機構不同外，是否還有其他意涵有待後續研究。

至於思想來源部分，佛教西方公據的形成多推功蘇軾。目前所知最早提及此一事件的是南宋王日休（?-1173）《龍舒增廣淨土文》，書中提及「聞東坡南行，唯帶阿彌陀佛一軸。人問其故。答云：此軾生西方公據也。」¹⁰⁷ 雖然文中並沒有提及念佛，但已提及以阿彌陀佛繪像一軸作為西方公據，且此一故事見於諸多明清的淨土文獻、祖師著作之中，如：《往生集》、《淨土指歸集》、《淨土資糧全集》、《省菴法師語錄》等等，可見此故事在當時流傳甚廣。

在清代的《修西聞見錄》當中，甚至還載有往生後親人為逝者焚化其在世所誦的西方公據，最終得佛接引或修行有成的二例故事——《修

¹⁰⁴ 夏維凱，〈揚州出土明代道教冥途路引研究〉，頁 50。

¹⁰⁵ 張勳燎、白彬，〈江西、四川明墓出土的道教冥途路引之研究〉，頁 1373。

¹⁰⁶ 夏維凱，〈揚州出土明代道教冥途路引研究〉，頁 49。

¹⁰⁷ 王日休，《龍舒增廣淨土文》，《大正藏》冊 47，頁 275 中 9-11。

西聞見錄》卷四〈徐太夫人傳〉載：「遂命將所誦西方公據二冊焚化。一時許，自云見佛來迎。」¹⁰⁸ 而〈正覺子傳〉也載「焚其平時所誦西方公據，火中現金光湛然，殮時頂煖。」¹⁰⁹ 據上可以清楚得知當時人們確實認為透過自身所念誦西方公據，在臨終之時可以蒙佛接引。

此外，在清代居士沈善登（1830-1902）所撰寫的淨土著作《報恩論》中也記載：

昔東坡居士繪阿彌陀佛像，謂是往生西方公據。今此單日日自記有據，月月佛前證明有據，同學互校有據，年年彙總白佛有據，白眾存驗有據。真可謂大公無私，真憑實據矣。諸欲往生者不必問臨終感應之如何，第於此自信，可以對佛，可以對眾，則執此以往可也。¹¹⁰

據此推測，西方公據這樣的修持方式對信眾而言是相當有說服力的，因其量化、可見的記錄有其公正性，可讓信眾對往生西方生起信心。

從上述看來，後來的西方公據路引保留了念佛計數的元素，很可能就是為了因應此種心理需求，加上唐代以來中國佛教喪葬儀式中即有佛菩薩開引魂路的概念，以及功德記錄的心理需求，最終成為了將念佛功德量化記錄，並以此祈求往生魂路順遂的西方公據路引。

此外，類型一的西方公據近似功德紀錄之簿冊，似乎與明清時期流行的功過格類善書有著一定的相似。雖然西方公據並未記載「過」的內容，功德的紀錄也僅限於念誦佛號，至多也僅是加入齋戒修持的圈點，因此還是與功過格類善書有一定的差距。但兩者強調道德量化、做功德

¹⁰⁸ 咫觀，《修西聞見錄》，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 135，頁 568 上 15-16。

¹⁰⁹ 咫觀，《修西聞見錄》，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 135，頁 569 上 11-12。

¹¹⁰ 沈善登，《報恩論》卷正下，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 110，頁 567 上 12-17。

的儀式感概念是相近的，或與當時道德類善書流行的時代背景有著密切關連。¹¹¹

而道教路引的思想淵源，遠因上應與佛教相同，皆是從漢代出現的告地下官吏文書逐漸演變而來。¹¹² 如要聚焦於道教系統化的「開通道路」科儀思想淵源，應可歸為六朝時期道教文獻中記載的「開通道路章」。¹¹³ 在早期道書《赤松子章曆》卷一「章信」條中記載了「開通道路章」儀所需之物品，卷五「開通道路章」條則詳細記錄了行文的內容及格式，其中提及「伏聞 太上大道有解拔之科，濟度亡魂之法，謹齎法信，獻五方靈官，薦拔亡人魂魄，闡通道路，無有窒礙。」¹¹⁴ 可見在道教的思想中亦有救濟亡魂，為其開通魂路的思想。宋代以來，諸多不同的道教典籍載有「開通道路」的內容、科儀與符籙，雖皆有所差異，但此儀式為救濟亡魂、助其打通前往冥界的魂路，使之於路上無所阻礙的作用是大大同小異的，¹¹⁵ 且此一科儀至今亦被廣泛使用。不過，如果聚焦於明代的道教路引的形制，應是受到明代通行證路引的形制影響而產生。

透過上述的分析，可見雖佛教、道教都產生了相似作用的冥途路引，但透過了解其組成元素、背後的思想來源，可以得知——雖然它們的形制有共同的來源，但卻又各自添入屬於自己的特色元素，最終各自發展為現今所見的佛教路引與道教路引。

¹¹¹ 有關文中提及《功過格》與道德類善書的研究，參見：于君方著、方怡蓉譯，《漢傳佛教復興——雲棲祿宏及明末融合》，臺北：法鼓文化，2021年，頁176-177。

¹¹² 江玉祥，〈一張新出土的明代酆都冥途路引〉，頁35。

¹¹³ 姜守誠，〈道教文獻中「開通道路」考釋〉，《東方論壇》2，2015年，頁19。

¹¹⁴ 佚名，《赤松子章曆》，《中華道藏》8，北京：華夏出版社，2004年，頁664。

¹¹⁵ 姜守誠，〈道教文獻中「開通道路」考釋〉，頁19-22。

六、結語

本文現存明清至現代的西方公據路，發現明代開始盛行的西方公據路引產生淵源可追溯至中國傳統喪葬中「過所」與「物品轉移」兩種觀念，是佛教進入中國後與中國既有的喪葬禮俗相互交涉下所產生的。明代西方公據路引的出現，可分為內外兩個因素：就外部而言，西方公據路引的形制受到當時官方通行證路引的影響；於內部而言，西方公據路引繼承了佛教本有的念佛計數為證的淨土修持內容，兩者結合，最終成為所謂的西方公據路引。佛教路引與同一時期盛行的道教路引有著相似的用途，不過本質上有所不同，故它們相互間必然有著交涉關係，但絕非僅僅是佛教路引仿襲道教路引而成。此外，透過分析西方公據路引自身的發展脈絡，從早期強調自身修持，到後來僅憑一紙「路引」即能往生，亦能看見淨土信仰趨於民俗化的過程。

然而本研究亦有不完善之處，如：本文最後一部分探討的是冥途路引中佛、道兩類間的差異，礙於筆者對道教方面理解不深，因此僅引用前人研究成果來進行比較；又如冥途路引為喪儀中的民俗用品，應結合整個儀式才來準確探討其意涵等。而上述問題限於可供進一步探討資料缺乏與個人能力之不足還無法解答，有待未來再進行更深切的探討，並期待獲得新材料得以推進相關研究。

引用書目

(一) 傳統文獻

- 《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》冊 12，第 367 經。
- 《佛說摩利支天經》，《大正藏》冊 21，第 1255 經。
- 《龍舒增廣淨土文》，《大正藏》冊 47，第 1970 經。
- 《往生淨土懺願儀》，《大正藏》冊 47，第 1984 經。
- 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，第 2035 經。
- 《淨土十要》，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 108。
- 《重訂西方公據》，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 109。
- 《報恩論》，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 110。
- 《修西聞見錄》，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 135。
- 《山菴雜錄》，《卍續藏經·新文豐影印本》冊 148。
- 《千巖禪師語錄》，CBETA, J32, no. B273。
- 《雲棲法彙》，CBETA, J32, no. B277。
- 《釋教最上乘秘密藏陀羅尼集》，行琳集，中國佛教協會、中國佛教圖書文物館編《房山石經》冊 28，北京：華夏出版社，2000。
- 《密呪圓因往生集》，智廣等集，山東圖書館藏《永樂南藏》，營函。
- 《朱子全書》，朱熹撰、朱傑人等主編，上海：上海古籍出版社，2010。
- 《呂坤全集》，呂坤撰，王國軒、王秀梅整理，北京：中華書局，2008。
- 《赤松子章曆》，佚名，《中華道藏》冊 8，北京：華夏出版社，2004。
- 《袁枚全集新編》，袁枚著，王英志點校，杭州：浙江古籍出版社，2015。
- 《聊齋誌異》，于天池注，孫通海、于天池等譯，北京：中華書局，2015。
- 《菽園雜記》，陸容撰，佚之點校，北京：中華書局，1985。
- 《閱微草堂筆記》，紀昀，上海：上海古籍出版社，2005。

(二) 中文專書和論文

- 于君方著、方怡蓉譯，2021，《漢傳佛教復興——雲棲株宏及明末融合》，臺北：法鼓文化。

- 中國社會科學院歷史研究所等合編，1994，《英藏敦煌文獻·漢文佛經以外部份》9，成都：四川人民出版社。
- 孔慶茂，2007，〈靖江講經寶卷源流考〉，《民族藝術》3，頁 6-9。
- 王世華，2010，《江蘇省第二批國家級非物質文化遺產要覽》，南京：南京師範大學出版社。
- 王見川等編，2011，《中國民間信仰民間文化資料彙編·第一輯》冊 34，臺北臺灣：博揚文化。
- 王見川等編，2011，《中國民間信仰民間文化資料彙編·第二輯》冊 34，臺北臺灣：博揚文化。
- 王為剛、景麗，2014，〈前往極樂世界的通行證——往生西方公據路引〉，《文物鑒定與鑒賞》2，頁 84-85。
- 王銘，2014，〈菩薩引路：唐宋時期喪葬儀式中的引魂幡〉，《敦煌研究》1，頁 37-45。
- 任江，2019，〈江南地區明墓出土受生牒研究〉，《東南文化》6，頁 74-80。
- 江玉祥，1996，〈一張新出土的明代酆都冥途路引〉，《四川文物》4，頁 35-40。
- 何淑宜，1999，《明代士紳與通俗文化的關係——以喪葬禮俗為例的考察》，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。
- 呂森堂，1997，〈馬橋明墓發掘紀略〉，政協靖江市文史資料委員會編印《靖江文史資料》輯 14，頁 8-12。周興，2022，〈明墓所見冥途路引的考古發現與研究〉，《宗教學研究》1，頁 260-267。
- 法國國家圖書館、上海古籍出版社編，2000，《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》12，上海：上海古籍出版社。
- 金弘翔，2020，〈魏晉南北朝時期衣物疏地域傳統的形成與交流——兼談高昌衣物疏的淵源〉，《西域研究》1，頁 31-41。
- 侯燦、吳美琳，2002，《吐魯番出土磚誌集注》下，成都：巴蜀書社。
- 姜守誠，2015，〈道教文獻中「開通道路」考釋〉，《東方論壇》2，頁 19-22。
- 夏維凱，2020，〈揚州出土明代道教冥途路引研究〉，《中國道教》3，頁 46-50。
- 高金霞、劉濤，2015，〈明初朱元璋的游民治理與社會控制〉，《雲南社會科學》3，頁 155-160。
- 馬高強、錢光勝，2008，〈從吐魯番出土的隨葬衣物疏看高昌民間冥界觀的變化〉，《齊齊哈爾師範高等專科學校學報》1，頁 111-113。

- 馬媛媛，2014，〈帶往陰間的通關文書——論告地書在喪葬文書發展歷程中的地位〉，《貴州文史叢刊》3，頁 72-77。
- 國家文物局古文獻研究室、新疆維吾爾自治區博物館、武漢大學歷史系編，1985，《吐魯番出土文書》冊 6，北京：文物出版社。
- 常盤大定、關野貞著，1939，《支那文化史跡》2，東京：法藏館。
- 常盤大定、關野貞著，1939，《支那文化史跡·解說》2，東京：法藏館。
- 張俊民，2010，〈甘肅玉門畢家灘出土的衣物疏初探〉，《湖南省博物館館刊》7，頁 400-407。
- 張勳燎、白彬，2006，《中國道教考古》，北京：線裝書局。
- 郭婕，2002，《明代商事法研究》，中國政法大學研究生院法律史專業博士論文。
- 陳改玲，2014，〈河湟地區的宗教寶卷《觀音菩薩嘛呢真經》探析〉，《西藏研究》2，頁 43-49。
- 陳慶俊，2022，〈敦煌引路菩薩圖像研究〉，《法音》1，頁 56-62。
- 陳學文，2014，〈明代信牌、信票和路引的考釋〉，《中國典籍與文化》2，頁 106-109。
- 黃炳煜，1992，〈江蘇泰州西郊明胡玉墓出土文物〉，《文物》8，頁 78-85。
- 黃景春，2017，〈高昌衣物疏的演變及衰落原因〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》37，頁 32-37。
- 黃景春，2018，《中國宗教性隨葬文書研究——以買地券、鎮墓文、衣物疏為主》，上海：上海人民出版社。
- 楊清凡，2017，〈阿閩佛東方淨土圖像及往生信仰〉，《青海民族研究》28：1，頁 28-31。
- 趙世瑜，2017，〈「天運」紀年的利用及其本相——兼論明清以來民間教門的日常形態〉，《南國學術》7：3，頁 485-495。
- 蔣明親、釋果鏡，2020，〈死心悟新禪師生平及其禪風探討〉，《人文社會科學研究》14：3，頁 75-94。
- 蔣偉國，2000，〈明代木刻朱印路引〉，《民俗文物》8，頁 114-115。
- 鄭志明，2004，〈敦煌寫卷「亡文」的生命教育〉，《普門學報》19，頁 105-136。
- 鄭阿財，2008，〈唐五代「五道將軍」信仰之發展——以敦煌文獻圖像為核心〉，《中國俗文化研究》5，頁 1-17。
- 黎志添，2007，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》，香港：中文大學出版社。

- 燕亞東，2015，〈館藏明代崇禎佛教冥途路引考釋〉，《文物天地》2，頁 27-30。
- 蕭登福，2006，〈試論道佛兩教的地獄教主——道教太乙救苦天尊與地藏菩薩〉，《第一屆道教仙道文化國際學術研討會論文集》，高雄：國立中山大學中文系出版，頁 471-502。
- 謝輝，2017，〈德國巴伐利亞州立圖書館藏清代海幢寺刻經述略〉，《國際漢學》11，頁 177-182。
- 韓洪波，2018，〈洛陽圖書館藏寶卷版本敘錄〉，《常熟理工學院學報（哲學社會科學）》7，頁 69-75。
- 藍希瑜，2014，〈浙江景寧畲族「做老者」儀式探微〉，《民族研究》4，頁 65-76。
- 曾瑞程，2019，《重慶市南岸區長生橋鎮喪葬儀式音聲研究》，重慶師範大學音樂學院碩士論文。
- 劉國勝，2009，〈謝家橋一號漢墓〈告地書〉牘的初步考察〉，《江漢考古》3，頁 120-122。
- 鎮江博物館編，2015，《鎮江博物館藏佛教文物》，北京：文物出版社。
- 羅亮星，2009，《川東北漢族喪葬儀式及其音樂文化研究》，四川師範大學文學院中國少數民族語言文學專業碩士論文。
- 蘇遠鳴著，耿昇譯，1993，〈敦煌寫本中的地藏十齋日〉，《法國學者敦煌學論文選萃》，北京：中華書局，頁 391-429。
- 釋印光，2010，《印光法師文鈔續編》下，臺北：華藏淨宗弘化基金會。
- 釋印順，1981，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社。
- 黨燕妮、翁鴻濤，2001，〈從吐魯番出土隨葬衣物疏看民間宗教觀念的變化〉，《敦煌學輯刊》1，頁 78-83。

（三）網路資源

- 《太祖高皇帝實錄》，胡廣著，國家圖書館「古籍與特藏文獻資源」，<https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=6d2251d64d064d6794a7641f4fec9243fdkwNzAzOA2&page=35&whereString=&sourceWhereString=&SourceID=1&HasImage=>，2023/12/17。
- 《西方公據彙刊》，章佳慶廉彙刊，「国立国会図書館デジタルコレクション」，<https://dl.ndl.go.jp/pid/2543273>，2023/02/21。

- 《念佛往生西方公據》，巴伐利亞州立圖書館「BSB Bayerische Staatsbibliothek Information for Excellence」，<https://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV036905613>，2023/02/21。
- 《威縣志》，張蒙正等纂修，「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=205329.0>，2022/01/19。
- 《國初事蹟》，劉辰著，國家圖書館「古籍與特藏文獻資源」，<https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=e2621c9a942543b89af518fbfd6db17efDcxNDQz0&page=74&whereString=&sourceWhereString=&SourceID=1&HasImage=>，2023/12/17
- 《新鑿全補天下四民利用便觀五車拔錦》，法國國家圖書館「BnF Gallica」，<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9006397h>，2022/03/06。
- 《鼎鑄李先生增補四民便用積玉全書》，李光裕輯，「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=154310.0>，2022/01/19。
- 《嘉靖海門縣志》，吳宗元等纂修，「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=206692.0>，2022/01/19。
- 《繁昌古拙和尚勤念阿彌陀佛圖公據》，「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=112805.0>，2023/02/21。
- 《勸念佛誦經西方淨土公據》，「中國國家數字圖書館·中華古籍資源庫」，http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=10024&showType=1&indexName=data_892&fid=411999026917，2022/01/19。
- 大公文匯，<https://www.tkww.hk/>。
- 中央研究院數位文化中心開放博物館，<https://openmuseum.tw/>。
- 孔夫子舊書網，<https://www.kongfz.com/>。
- 北京故宮博物院，<https://www.dpm.org.cn/>。