

# 紀慎齋諸〈祈雨文〉的儒家本位與佛道實踐

蔣馥蓁

政治大學華人宗教研究中心

## 提要

紀慎齋所作祈雨文及相搭配儀式，以作者精於易數、地理卜算，並富含儒家易學精神的操作，富盛名於近世。然而究其操作設定可以發現，實作情況有許多創新的微妙特色。首先，儀式的操作與用度設定，其原理完全脫胎自先天易學，是相當純然的受科舉教育知識分子的理想概念；就執行方法上來說，同時指定由僧、道充任儀式人員，然執行內容卻非佛也非道，以致此後也未能被佛或道門的儀式傳統接受。此外，儀式文本是作者身為地方官為了人民求雨所創作，版本隨後受到許多同為（類似等級）地方官員的讚美、使用，在儒士階級間廣為流傳近1世紀。本文以目前可見的資料，包括數個祈雨科版本及題記、作者文集著作，以及方志筆記等材料，分析儀式設定、依此禱雨有驗的例證敘事，討論儒士官員在面對民間需要參與造作儀式時採取的態度與知識，指出這可能是嘗試融攝佛道與堅持儒家本位一個很特殊的例子。

**關鍵詞：**紀慎齋、紀大奎、求雨文、〈先天壇集易傳求雨文〉、求雨儀式

---

蔣馥蓁，政治大學華人宗教研究中心，臺灣臺北市文山區指南路二段64號，郵編：116302，電郵：r89125005@yahoo.com.tw。

本文初稿曾發表於「2021 中研院明清研究國際學術研討會」（2021年12月15—17日），受到評論人王崗教授，同組發表人謝世維、張超然、高振宏教授諸多意見與啟發，後於「臺灣道教研究會」讀書會中提出討論，得到多位成員前輩指點，並由衷感謝兩位匿名審稿人細緻中肯的意見，受惠良多。能力未竟之處由作者自負文責。

以農立國的傳統中國，雨暘順時、五穀豐登是官民共同心願，卻也總是受到自然無情的挑戰。祈雨成了高頻率民生關懷的表現，祈求形貌多樣，國家帝王、官僚系統早早就將之納為必然領域，官方祭祀作為威權與政務掌握的證明，有行的如「雩祭」大祀，有士大夫提出陰陽五行、天人感應等等思想學說。此外，眾宗教、民間信仰、巫、法亦各展神通，彼此間互斥、競合，複雜地相角力着，活動與紀錄相當豐富。<sup>①</sup>

清人紀大奎（1746—1825）所作「祈雨文」及儀式也是其中之一。紀大奎漫長的仕宦生涯多在擔任中低級地方官員，以深厚的易學造詣聞名，諸成就裡最為知名、流傳廣遠的要數他創造的祈雨儀式。他所造作的這個看似交通於儒釋道之間，卻實則非佛非道的新儀式，以先天易學為原理、官僚運作概念、簡易平實的安排設定、又維持官員文士莊肅形象等特徵，廣泛受到同為中低階層地方官員的接受，曾普及流通一時，使用成功的例子不但多並且跨地廣袤，是極有討論意義的例子。

本文藉由對可見版本比對、爬梳，認為從內容與使用情境來說，各種刻本與實踐可以分成兩大類型，一是來自紀大奎親身的設計及實際使用，相關文本不少，已收入他晚年自編的文集；其二是後世使用者的刊刻，即以〈先天壇集易傳求雨文〉<sup>②</sup>為主要依據的多個版本——為地方官員士紳廣泛地使用，留下祈雨成功的見證序跋文章。此二者的出現有時間上的斷裂，簡單來說以紀氏本身的活動來劃分，他在生時撰寫過多個祈雨文，然此時僅屬於他

① 以祈雨為主題相關研究成果見：吳十洲，《帝國之雩——18世紀中國的乾旱與祈雨》（北京：紫禁城出版社，2010）；臧志攀，《中國古代祈雨史》（西安：陝西人民出版社，2019）；Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009)。從斷代史與宗教研究着手的有：如皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008）；吳佩林、曹婷，〈《清代南部縣衙檔案》中的祈雨文獻研究〉，《民俗研究》，2017年，第5期，頁68—78；雷聞，〈祈雨與唐代社會研究〉，《國學研究》（北京：北京大學出版社，2001），第8卷，頁245—289；劉雅萍，《制度下的神靈——兩宋時期政府與民間關於信仰的溝通》（新北：花木蘭文化出版社，2015）；等等。各文皆博採史料，從官方治理角度或文人筆記等，將禮制到民間巫筮並置進更大區域視野；多有提及紀大奎祈雨文，論述脈絡與本文各有所重，提供其他討論的方向。

② 紀大奎為祈雨儀式造作的版本很多，彼此間差異將在接下來陸續介紹。行文中所指「祈/求雨文」以此為主，即最常見、後世刊刻咸用之版本，若有他指會在各處標明。然而有些版本並不只有文疏，還收有被當作經文、科儀文本、壇式安排等說明內容，除具體文句討論之外，考慮到這些文類作為實用的套組，都直接相關於該次祈雨活動，本文多使用「祈雨文」總稱之，還請讀者留意。

擔任地方官的需要下的自作自用，同時沒有其他人、其他地方也使用的紀錄。到了他身後十數年，在中國帝國境內許多地方，官員們應付旱憂時開始想起了這部儀式，曾在四川（什邡、成都、合川）、湖南（長沙）、山東（德平、福山）、直隸、浙江（杭州）、甘肅（秦州）、青海（平碾、西甯）等地效行，居然紛紛行而有驗，可說在將近中國三分之一的省份留下口碑事蹟，刊刻風行一時，至今仍見存不少刻本。

從宗教儀式實踐——不論佛或道，甚至是民間信仰——來看，祈雨科雖然起用僧人與道士，誦念佛經或道經，實則節次做法、神學概念上卻是完全不合宗教邏輯的新創作；此造成了實作上的窒礙，也是未能被佛道民間等其他傳統接受的原因。然而，在宗教面不利的因素或成為地方官府、士紳肯定的考量，他們有與紀大奎相似的立場、學宦背景、社會關懷，很容易接受甚至活用品。不同階層對祈雨文接受品味、認同的程度，讓這套新儀式走出了不俗的道路，廣泛地流通在其實很狹窄的儒家本位圈子裡。

## 一、紀大奎的學宦歷程與撰寫祈雨文的背景

紀大奎字向辰，號慎齋，江西臨川縣（今撫州）龍溪里人。生於乾隆四十一年（1746），卒於道光五年（1825）。紀氏於乾隆四十四年（1779）受恩科，先充四庫館臚錄，繼出署山東商河縣知縣，後相繼改任山東丘縣、樂昌、棲霞、福山、博平等縣知縣，直至父母喪辭官返鄉。嘉慶十一年（1806）又受命復出任四川什邡縣知縣，後迭任川內之華陽縣知縣、合州知州，直至道光二年（1822）稱病返鄉，治學終老於故鄉，享年八十。他的為官之道是「虛靈不昧，具眾理，應萬事」<sup>③</sup>；歷史上對紀大奎政聲的評價多是愛護百姓、關心民生疾苦。<sup>④</sup>

總的來說他的官職並不算高，勤政嚴謹，一般對他的評價主要在學問上，特別是易學的成就。他的家鄉臨川一直以來就是重視文學的才子之鄉，父親紀松軒對他有嚴格的教育，特別是在易學方面受啟蒙早，幼時便對他傳

③ 典出朱熹《大學章句》：「『明德』者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」

④ 其生平資料主要來自兩部方志的小傳：光緒《江西通志》（光緒七年〔1881〕刻本），卷154，〈列傳·撫州府〉，頁18b—19b；民國《新修合川縣志》（《中國地方志集成·四川府縣志輯》第44冊，成都：巴蜀書社，1992年影印1921年刻本），卷32，〈名宦一下〉，頁20a—26b。

授「易學心學也」的觀念，自此研精殫思以求天人之故，還盡通陰陽曆算與壬遁之術，易學造詣上備受稱道。學術涉獵是生平為學篤信朱子，亦兼喜陸、王，不計其異同也。在他豐富的學問與著作中，有相當是對易學見解、闡釋的作品，特別是如《觀易外編》很受讚譽。<sup>⑤</sup>其晚年退居後所輯個人文集《雙桂堂稿》（以下省稱《稿》）10卷、《雙桂堂稿續編》（以下省稱《續編》）12卷<sup>⑥</sup>中收入不少以易學為主題的議論和往來書信，本文討論資料亦多基於此。紀氏一生經歷與著作皆豐，本文的討論集中在「祈雨文」、與祈雨活動直接相關的紀錄與議論，實難以全竟為務。箇中或有疏漏，待後續補充。

紀大奎之所以開始造作「祈雨文」，原因相當實際。他作為地方父母官，把為民禱雨祈晴、祈求豐年視為職責所在。然而值得注意的是，我們看不到他對其他民生問題採取祈禱、儀式的方式來應對，這或可能是他對雨暘順時的特別強調。<sup>⑦</sup>且他所堅持的士大夫本位思維，表現在求雨上，對祈請對象和行事上的隨意、脫離宗教信仰脈絡，對地方信仰方面不甚看重的態度。「祈雨文」與相關儀式設定，是為其管轄地方實際需求而造作、改作，並且紀氏本人曾經多次使用且有徵驗，這是可以肯定的。

祈雨文的造作就是紀大奎任官、地方需求的直接反應，我們從他的仕宦歷程可以很清楚地追溯此內容的成立。紀在多個縣份擔任過地方長官，從大的行政區來看有山東（1786—1795）、四川（1806—1822）兩個省份。早在山東任職期間，就曾留下為民求雨的紀錄，《雙桂堂稿》收錄祈雨文4則：

- 
- ⑤ 光緒《江西通志》中羅列紀氏著作，有屬「經部易類」的《觀易外編》6卷、《易問》6卷、《考訂河洛理數便覽》1卷、《地理末學》1卷，屬「子部雜家」的《敬義堂家訓》1卷，以及屬「史部」的《什那縣志》。以上見光緒《江西通志》，卷99，頁27b；卷105，頁29a、32a；卷106，頁6a；卷103，頁4a。其餘著作目錄可見民國《新修合川縣志》，卷32，〈名宦一下〉，頁26b。
- ⑥ 本文使用的《雙桂堂稿》和《雙桂堂稿續編》的版本是國家清史編纂委員會編，《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010），第416冊，頁1—376；並參考網絡資源「中國哲學書電子化計劃」掃描檔，根據說明原書來源是「哈佛燕京圖書館」，為嘉慶十三年（1808）刻本。
- ⑦ 如民國《新修合川縣志》中只提到他「祈晴禱雨，無不應驗」，沒有其他活動參與的紀錄。民國《新修合川縣志》，卷32，〈名宦一下〉，頁25b。

- 〈商河城隍廟求雨文〉（？年四月<sup>⑧</sup>）；  
 〈湯王廟求雨文〉（無年月）；  
 〈佛廟禱雨文〉（乾隆五十三年，1788）；  
 〈博平城隍廟祈雨文〉（乾隆五十九年，1794）。<sup>⑨</sup>

然從內容來看，這4篇祈雨文都只有文疏本身，沒有說明或注解。在他整個山東任職期間僅留下4通短小又乏特色的文疏，使這個階段的求雨作為顯得敷衍，與其他地方官員的做法、態度不見區別。從這裡也可知在他任職山東諸縣時期，雖然恪守地方官職責為民祝禱，但還沒有造作祈雨儀式。<sup>⑩</sup>此外，從祈禱的地點與對象來看，紀大奎總只是「禱於有神」，沒有明顯宗教信仰或用典偏好，是相當遵循清代官方訂定的祭祀齋戒原則。這點在此後的祈晴雨活動都一直如此。

祈雨文及其儀式的出現無疑要到了紀大奎仕四川時期。其實他所撰作的「祈雨文」不只1個，有些版本還留下了祈雨儀式的行為指引及設定。雖然明顯有一操作原理貫穿其中，但他並沒有確立定版，或所謂權威版本。也可以說，他的純粹自用立場一直沒變，原本沒有規劃過要提供一個世人容易理解使用的流通版本。總彙目前可見眾版本來說，筆者以為紀氏各版本並無意主動流傳、推廣，或將祈雨文出版在坊間流通；然而同鄉、親友的抄傳流通是存在的。根據《續編》就有9個各見差異的版本，從文義或做法，可以大致分成兩組主要版本，筆者依撰作及使用的地點暫命名為「什邡版」與「合州版」。這些都可以證明紀氏本人不但使用過，還曾就此作過多次增刪。後者合州版的其中之一（嘉慶廿二年，1817）便是坊間常見的「祈雨文」，從內容完整程度與對後世的影響流傳，可權視為紀氏祈雨文疏與儀式設定的完整版，也是本文主要討論對象。本文介紹紀氏所撰諸種祈雨文疏與儀式設

⑧ 《雙桂堂稿》的收錄按照時間順序，故應是早於禱文三的1788年；又，紀氏是在1786年到山東任職，可知是他初到職兩年間的事情。

⑨ 4則分別出自：紀大奎，《雙桂堂稿》，卷4，28a—29a，頁87—88，30ab，頁88；31a—32a，頁89；33ab，頁90。本文《稿》與《續編》使用之現代頁碼均引自國家清史編纂委員會編《清代詩文集彙編》第416冊，以下皆是，不再說明。

⑩ 另據嘉慶《德平縣志》，何元熙（臨川人，曾任濰縣知縣，年代稍晚於紀大奎）曾為文指出「此法（案：九宮誦言）吾鄉紀慎齋刺史辛四川嘗用之」，亦可佐證，見嘉慶《德平縣志》（嘉慶元年刻本），卷10，〈藝文〉，頁84b。根據目前資料，筆者相信山東時期的紀大奎還沒有以先天易的概念付諸祈雨儀式，至於到了什麼地方、時間促使他有所發明，還需要更多史料證明。

定，在概念上以先天易學的陰陽交感、乾坤擾動為原理，藉由儀式人員的唱誦、跑動來激發。當然各祈雨文內容彼此不同，不能混為一談，然實際上的概念差異不大，本文將主要討論合州1817年「祈雨文」，不對其他版本逐個細說。

## 二、「祈雨文」的編纂歷程

探究祈雨文的造作過程，幾乎就等於紀大奎在仕四川時期遭遇大旱的因應過程。本節聚焦在什邡與合州兩組版本上，藉由對兩者的比較，了解紀氏造作時經歷的嘗試、修正與思路歷程。本節將配合《續編》的順序（即撰著的時序）介紹兩個版本，比較它們分別在不同的時序、問題上做了哪些因應，造成最後的定本。

紀大奎如何興起造作祈雨文疏與儀式的想法呢，要從「什邡版」出現的第一個祈雨文版本來看。什邡版祈雨文並非一蹴可及，也是經過幾個階段的設計。基本上我們可以看作每一次祈雨文的撰作就是當地一次（年）久旱缺水的紀錄，能達到官方主辦祈雨活動的標準（而非定期清醮），必然是有相當嚴重程度，祈雨又是系列連續的活動，所以完全可以視作是該年主要民生情狀的反應，而不是山東時期單次性的小規模獨立事件。什邡時期不同年份的祈雨文和附件整理見附表1。

從什邡版的幾篇祈雨文來看，嘉慶十二年（1807）是個關鍵時間點，這年春所作的祈雨文與活動，紀大奎首次為設壇與壇內活動做了規劃的描述（雖然沒有留下說明正文），並撰寫〈九宮誦言〉供作壇內誦唸。也就是將原本制式的應用文，轉變成了符合紀氏本人信念的祈雨活動。當中出現了擇日時、設壇/布列九宮、人員盤旋以相感通氣等此後都一直有的操作特徵，作為儀式架構的雛型已經成立，並且該年的祈雨已經成為了進程式的系列活動。從文書內容可以知道，紀氏在五月初七的求雨活動之前，已經因為雨澤缺少而進行過祈雨了，然其後數天內落下的雨水始終不足，於是在初七又設壇告求。接着3日後（五月十一）再次上文求雨，這時增加使用能幫助天地二氣相交的〈九宮誦言〉，終於迎來大霽，圓滿便在五月十三潔具牲禮、謝雨文叩謝明神。整個的應對是一個有緩急節奏、複製帝國官僚禮儀的過程。

附表1中可以看到，除了祈雨文書，還有與壇式安排、儀式操作的設定及當中的誦文，也就是說僅在什邡縣任內，紀大奎就造作了3個祈雨的版本（祈晴雖屬相同原理先不計入）。其中比較重要的是，在〈成都龍王廟求雨

文〉（嘉慶十九年二月）首次出現了設立「九宮壇」的細緻設定，當中指出需要道士（着絳衣與黑衣各一）轉壇、僧人誦〈九宮誦言〉與佛教《雲輪經》，九宮內的出入轉行都依「三元過宮法」更移，三日一變。到了〈什邡縣祈雨文〉（嘉慶十九年五月），當中提到因為一月以來旱象無解，改名並啟用為更複雜的〈雲輪壇式〉，起用全僧人（戒僧9人以上）還將《雲輪經》分成7段，使搭配誦經與轉壇的步驟，這又是一個很不同的操作表現。

根據資料，紀大奎在嘉慶十一年（1806）出任什邡知縣，在此地他首次創作了符合先天易的求雨儀式。其成因除了經過良久思慮終於醞釀完成，還因為什邡特殊的歷史地位：他認為這裡是河圖洛書的發源地。〈九宮誦言〉寫道：「河圖稱五位，洛書曰十方……當年書出洛，當知在什邡。天地自此闢，五行自此章……」（續七<sup>①</sup> 3ab，頁253）紀大奎寫過小文〈什邡考〉闡述這個觀念，並在他所製〈洛書八方合十圖〉指出此地「洛書八方，皆相對合十數」，故得什邡之名。此外，紀的小傳都有提到洛水源出九聯坪，舊有禹母祠，相傳禹母居此的傳說。不過在歷代易學中，這並不是個流行的說法，張森楷（1858—1928）評之為「而信者或少」，另外也有直指紀大奎是「自著其說，為前人所未發」。<sup>②</sup>然而，筆者以為什邡是洛書發源地的說法大大影響了紀大奎開始在此造作祈雨文；這個時期3個版本與後來合州版很大的差別，就在對什邡典故的強調，要「發十方之義、闡洛水之靈」。

什邡版中的諸個版本，都還停留在純文字的書寫，如〈雲輪壇式〉對於內壇的布置、僧人（本科僅安排僧人，到了〈成都龍王廟祈雨文〉則僧道都有）行香、旋繞等步驟說明。要到了合州各版，才開始出現對九宮布列的示意圖（見附圖1。續九61b，頁295），想來是為了更容易理解和臨場實用。此外，什邡各版間的設定項目變動較大，看得出有因應實踐過程作逐步改定的痕跡；到了合州時期細部設定漸都趨於成熟穩定。合州諸版雖乍看變化較多，又常有彼此間提示互相參考的情況，其實是使用說明的追加，架構與操作上是較為相似的，只是屢屢發明壇式的新命名，未予統一。

綜合來說，兩個版本有不少共通的地方。在格式、內容來說，不論是作為上行的公文書或宗教意義的疏文，這些文章仍顯得簡要，又相當制式因

① 「續」指《雙桂堂稿續編》，「七」指卷數，以下夾註同，不再一一標注。

② 紀大奎，〈什邡考〉（嘉慶丙寅十一年，1806），收入《雙桂堂稿續編》，卷2，1a—2a，頁194—195。〈洛書八方合十圖〉出自王文照總纂，《重修什邡縣志》（1929年鉛印本），卷1，〈建置·沿革〉，頁6b。兩則評語見民國《新修合川縣志》，卷32，〈名宦一下〉，頁24a；《江西通志》，卷154，〈列傳·撫州府〉，頁19a。

襲，文學上也不算有特出的地方，簡單來說與常見的應制文章無異。筆者認為可以看作是紀本人秉持的觀念立場。首先，他並不是以文人/自然人紀大奎的立場來書寫，而是地方長官，也就是這是官員紀大奎的職責所在。其次，官員紀大奎又深感有愧身負教化之責任，未能使地方人心醇厚，以致乖戾之氣上干天怒，降下晴雨不時的懲罰，這也是文中強調需要告罪、祈請明神赦免頒恩的地方。關於所求的神明，對於要祈禱的主神沒有固定，地點以龍王廟居多，還會同時向城隍、文昌（但不見在城隍廟或文昌祠中舉行）稟告，與他的壇中操作中佛道摻雜的態度相似，一直都是模糊不明確、維持官員儒士態度的。<sup>⑬</sup>

在儀式安排上可以看到，上面多個祈雨活動，是包含着多通文疏的系列事件，而不似山東時期所上祈請文疏，僅是單次作為。這裡的系列有幾個意思，首先對明神的祈請是有循序的時間性，除了儀式前要有預先奏告，首次向明神禱請3天後，才進行再次、三次甚至四次的祈求。若是過程中就達到晴雨的目標，也可以隨時喊停。<sup>⑭</sup> 在設壇行儀之前，對地方神明預先敬告，對象明神沒有固定，禱文內容多只以有司指稱，但通告對象通常會包括城隍、文昌，並且文中語氣會循着時序的漸進顯露急迫、催促，甚至展現哀憐。最後如果請雨有成，也要有禱謝環節作為結束圓滿，是相當重視進退禮儀的有始有終。

### 三、「祈雨文」內容及其操作

如前一小節所統計，紀大奎留下了相當多版本的祈雨文及操作指引，本文主要討論的祈雨文是作於嘉慶廿二年（續九49a—52b，頁289—291）的版本，也就是與目前流通眾版本核心內容相同的一篇。此篇在《續編》裡題

⑬ 自古行業雖各有守護神，其實崇拜上不拘一格。如四川遂寧的農民祈雨時可能在驚蟄、春分時節拜觀音，清明、穀雨時前往東嶽廟（求漲「東嶽水」），立夏、小滿拜佛祖（「放生雨」）或藥王（「藥王水」），芒種、夏至求張天師（「端陽雨」）或武聖帝君賜「磨刀水」，顯見關懷之熱切、變通之豐富。胡光翰、李國梁，〈求雨〉，載四川省政協文史資料委員會編，《四川文史資料集粹》（成都：四川人民出版社，1996），第6卷，頁383。

⑭ 〈祈晴文〉（嘉慶癸酉十八年，1813），收入《雙桂堂稿續編》，卷7，5b，頁254。末尾小字注曰「祝文發房後因晴遂止」。

作〈先天壇集易傳求雨文〉，凸顯了作者採取易傳陰陽感應的原理。此後民間流通的諸版本各有題名，如二仙菴版《祈雨科》、天壤閣版《求雨篇》、重刊版《重刊紀慎齋先生祈雨全書》、刻鵠齋藏版《紀慎齋先生求雨全書》等（版本將在下節說明）。

〈先天壇集易傳求雨文〉本身包括了疏文以及儀式的設定、解說。所謂根據先天易數，展現在以先天八卦、九宮、陰陽感應等概念，藉由把代表八卦的器物（相應八方的水瓶、柳枝、旗幟、色彩、符號等）予以交穿動作，在人員縱橫移動中觸發乾坤陰陽的調動，來達成乾坤相交、陰陽調和，最後達致自然的降雨為目的。

從附表1、2可見，紀大奎在川地行祈晴雨並新定壇式，就有超過10種不同變化。本質上都是根據先天易數的運作，其中可見維持不變的特徵，但彼此間不見得有相因、承續或改良的關係，從時序上或紀氏文字間也沒有辨別優劣的看法。那麼為什麼是這個版本廣為流傳，很值得討論。我發現當中一個原因是與合州道正的一段交往，簡單地說就是紀大奎曾因應地方道士的請求，改善完成了一個更泛用的新版本。

紀大奎在〈先天壇集易傳求雨文〉的前言<sup>15</sup>中提到，合州的道正於元銘<sup>16</sup>憾於紀氏此前創作的「納音壇求雨法」不易使用，即每60天（甲子）中僅有4天可以使用（戊辰、己巳、戊戌、己亥），故而央求紀氏改編一個日日可用的新版本。作者觀察於道士是個誠篤之人，其「自願存心處事奉持天理，每日早晚向天銘心，不敢妄作非禮之事」，所以雖然紀大奎在求雨上向來是靠着自身易學知識臨機設定，「臨時變動，本無定法」，不曾考慮過自身之外其他人的使用需求，還是依據了納音壇儀作了這個版本，還囑咐道士「毋忘其天理銘心之意，則必有驗矣」。（以上續九49a，頁289）在「壇式」一節的按語中作者也表示，對比於原式做了些交穿的改動，而使「此法與原式均可用，此法較周密」（續九51b，頁290）。作者沒有對其中改良與變易判準做過說明，顯然完全把它看作是很基本的原理。

《續編》合州版求雨文沒有切分段落，經筆者比對後出各版本的做法，總結過程概可分成幾段步驟（命名採取各版本，每個版本順序或分段稍有不同，下節說明）：1. 先天壇集易傳求雨文，2. 壇式，3. 調旗法，4. 撤壇法，

<sup>15</sup> 這個背景說明只在《續編》卷9提過兩次（頁49a、53b）；其它版本未見。

<sup>16</sup> 其人不詳。

5. 牌位式<sup>17</sup>，6. 儀注<sup>18</sup>。簡單來說，1的求雨文被當作「經文」（作者語）在儀式中被道士反復誦唸，儀式同時起用道士、道童與僧人，分工來說道士負責誦經文「求雨文」和持旗子依次序在壇內縱向與橫向交壇（交穿），道童持柳枝灑淨水交壇，僧人在神壇前誦念佛經《雲輪經》；2、5的部分則是對場地與器物用度的說明；6則像是讓司儀朗聲宣告用的簡短口令。

求雨文本文共256字，完全集字於易經。在儀式中作為「經文」由道士反復誦念。內容解說八卦順逆消長原理，強調致中致和、天地感召，以此作為操作正當性。<sup>19</sup> 此前的「九宮誦言」（1807）、「先天納音壇誦言」（1817）內容雖不相同都展現易經的蘊意，在操作與文義上是很類似的。此全文如下：

天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相涉，八卦相錯。<sup>20</sup>  
 雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之。艮以止之，兌以說之，乾以君之，坤以藏之。神也者，妙萬物而為言者也。動萬物者，莫疾乎雷；撓萬物者，莫疾乎風；燥萬物者，莫熯乎火。說萬物者，莫說乎澤。潤萬物者，莫潤乎水。終萬物止萬物者，莫盛乎艮。故水火相逮，風雷不相悞。山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨。日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣。大哉乾元，萬物資始，乃統天。至哉坤元，萬物資生，乃順承天。雲行雨施，品物流形。大明始終，六位時成。時乘六龍以御天。呵呵呵。

<sup>17</sup> 「牌位式」僅二仙菴版獨有。依尊卑序為：九天雷祖大帝、雷公電母神君、風伯雨師神君、興雲使者、冰雹郎君。此獨見部分或可證明祈雨科曾在四川、非紀大奎主持下、由道士（主導？）執行過。

<sup>18</sup> 「儀注」重刊版、刻鵝齋版有。

<sup>19</sup> 關於紀大奎的易學造詣，張森楷曾描述他的易學觀點是「錯綜先後天六十四卦、方圓各象、太極圖，一生萬、萬歸一，及五倫、五常、五官、百體種種，無不與易合者」，此極能呼應祈雨文再三強調的交感、流動；他另外還引了李祖濤的議論，認為「慎齋先生之學粹然程朱而旁通，象數之原於邵子，亦深詣其奧世俗所傳占驗前知等事，幾於疑鬼疑神，要之皆先生之粗也」。見民國《新修合川縣志》，卷32，〈名宦一下〉，頁20b—26b。

<sup>20</sup> 〈什邡縣祈雨文〉（1814）「轉壇儀」，8位僧人在壇內各據一方，兩兩交穿時各誦：「天地綱緼」「山澤通氣」「風雷相薄」「水火相繼」「八卦相錯，陰陽交通」（各以動作的暫止區隔開）。見《雙桂堂稿續稿》，卷7，9b—10a，頁256—257）。

鐘鼓應經文，一字一聲。至呵聲長嘯則鐘鼓急鳴，滄滄淵淵，呵畢仍回誦「天地定位」起，周而復始，計穿旗凡三遍、穿楊枝水凡三遍，共六遍。畢。<sup>②</sup>

「壇式」部門詳列了壇內依先天八卦定位，設壇時在八方各安放方桌、柳枝、淨瓶與旗子，旗杆與旗面各依八卦不同設定，旋繞時敲擊鐘磬等也會不同。後世諸個〈祈雨文〉與合州版的差異，除了各版本的序文，還多出附圖數張，想來是後繼使用者為了實際執行需要（《續編》僅有九宮圖，這是配合擇時日而出現的變動）：淨瓶盛水插楊柳枝、旗尺寸式、八卦旗字樣顏色式、以先天方位結壇并乾坤旗交坎旗穿圖（四版順序相同）。<sup>②</sup> 八卦旗製作的講究是：旗作三角形，底1尺6寸（約53.3CM），尖長2尺4寸（約80CM），旗桿用青竹，長3尺6寸（約120CM）；關於旗式設定見附表3。

建壇完成，在神前捻香祝禱後發旗，道士兩人按乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八，每序搭配不同鐘磬木魚敲擊，先入壇將楊柳枝插入瓶內。接着道士2人分從乾與坤位執旗往對向走復返回（各位取各旗。此縱向為

② 對易經的集字來源整理如下表。此或可能表示作者在引用上的簡單、對稱，然作者並沒有對此思考過程作解說。（《雙桂堂稿續編》，卷，49a—50a，頁289—290）

天地定位 ~ 八卦相錯。（5句）	〈說卦傳〉第三章
雷以動之 ~ 坤以藏之。（8句）	〈說卦傳〉第四章
神也者 ~ 既成萬物也。（15句）	〈說卦傳〉第六章
是故剛柔相摩 ~ 坤以簡能。（12句）	〈繫辭〉上，第一章
夫乾 ~ 隤然示人簡矣。（4句）	〈繫辭〉下，第一章
大哉乾元 ~	〈乾·彖傳〉
至哉坤元 ~ 乃順承天。（3句）	〈坤·彖傳〉
~ 時乘六龍以御天。（8句）	

② 重刊版、刻鵠齋版的圖說文字不同，並且還多3張圖，依序是：淨瓶圖、旗式圖、八卦旗分圖一與二、神壇圖、調旗圖、神棚圖、八卦旗交穿圖。另外值得一提的是，4個版本的圖雖然明顯看出臨摹自同一來源（或一脈相承），但俱是新繪，在花紋裝飾上各稍有差別；此點對版本比對或不同刻版的地方風格上可能有進一步的意義，在本文的討論沒有影響。

「交」)，又一道士自坎位橫走向離位返回（橫向為「穿」），乾坤坎視為「本位」，每一交後便一穿，六交六穿視為一個回合。然後各轉移到下一個序位（即下一回從：乾移兌位，坤移艮位，坎移巽位），每次轉移都作六交六穿。如此持續交穿不息，直到經文誦畢時，道士持乾、坤旗出壇向左疾轉3圈，又繼續誦經文、入壇從本位起交穿。共出入3次畢，就要將旗與楊柳枝安回各瓶，叩首出壇。接着由道童3人入壇，持楊枝、水碗依上述方式，交穿灑水，同樣在六交六穿後出壇疾轉3圈（過程持續灑水），如此3回後止。僧人誦《雲輪經》一段（分7段）作為區隔，一段誦畢，道士復穿壇如前儀，如此僧道相間不停。不斷重複這些程序，這便是紀大奎設定祈雨儀式的主要活動面貌。（內壇交穿示意圖見附圖2）

持續地誦經、按八卦方位交穿、移動旗子、灑楊枝水便是祈雨科的核心動作，如此視情況會持續多天。若起壇後仍不雨，第三日後以「調旗法」加強之，即取各位旗交穿後改插對角位（如乾旗安坤瓶，坤旗安乾瓶）的模式，加強對乾坤陰陽的擾動。此時用二道士在乾、坤位三交後插旗對位瓶，再依序使八方俱調畢，出壇至神前叩頭。繼3位道士再由本位（乾坤位、坎位）復行六交六穿，周流八方後出壇疾轉3圈，如此三進三出，又道童依式三進三出。期間皆是由道士4人敲木魚誦「天地網緼」「天地定位經文（按即祈雨文）」。若得透雨，即須三交的方式依次還旗，即以倒序為之，使各歸原瓶。最後收旗訖，到神前化帛，撤壇。儀式才告圓滿總結。

#### 四、「祈雨文」流傳後世的幾個版本與徵驗記載

什邡與合州留下來的諸個版本多有禱雨有驗的注記，在留有紀錄這個方面來看，紀大奎對儀式的成果想來是滿意的。然而沒有進一步的線索看出紀本人有更多的誇耀或推廣，而是彷彿主導祈雨活動隨着他本人的退休亦隨之停止，只謙遜地保存在其文集中。當然從為於道正修改祈雨文一事來看，紀本人也不排斥將其公開流通，加上這又是最泛用、周密的版本，後世的流通以此為本是很合理的。從幾個序、跋文可以知道紀在世時，不同版本已經從後學、同鄉多處傳鈔流通，然而有趣的是，目前可見諸版本，都已是在紀身

後才被使用、刊刻付梓，並意外地來源多元。目前仍見存版本不少，僅以筆者經眼即有4種6版本<sup>23</sup>。（詳細列表見附表4）

本文整理的4個不同版本：「二仙菴版」「天壤閣版」「重刊板」「刻鵠齋版」，各有不同的流通路線，這點表現在各自來源清楚的序跋文。彼此唯一共同的序文是徐澤醇（1787—1858，時任湖南按察使）於道光二十七年（1847）所作；這是所有序跋中年代最早的，雖然此時離紀大奎身故已逾20年。徐對紀大奎這同鄉前輩只是「素聞其品與學，未得見其人」。比較這4個版本，可以看到主要部分沒有異動。稍不同之處有兩類，一是動作描述、圖像細部有增加修改，實作上來說不具重大意義；二是說明語詞、自造疏文、小動作描述的添加，此表現了同為文人儒士/知識分子，在面對慣常出席的儒家儀典場合、易數所設定的活動範式前亦可為之，這樣的自信開放態度及對文字文章的主導立場。篇幅較完整的重刊版、刻鵠齋版中額外收錄了其他版本沒有的《雲輪經》，有趣的是根據當中〈重刊凡例〉，胡裕燕（1836—1891，建德人）說明彼時（光緒六年，1880）《雲輪經》是深藏於內府，外間難訪，又「原刻」<sup>24</sup>無載經文，紀先生所劃分之段落已不可考，於是便自行「細釋文義」加以分段。這也是一種宗教感薄弱的知識分子對儀式產生創作心的態度，這應當也是眾官員文人對紀大奎產生認同的地方之一。

除了紀大奎本身在什邡與合州多次求雨成功的紀錄，以上4個版本也代表着曾有起碼4次以上，歸因於以此祈雨獲得重要成功的證明。就如其出版地點、主事者背景相異，禱雨活動分布出現大的地理跨度。二仙菴版所收錄5篇序言是由湖南省長沙一帶5位地方長官<sup>25</sup>，共同經歷道光廿七年（1847）春的一場大旱甘霖，留下的對如法祈雨的見證；同治三年（1864）夢軒氏（不詳）所作幾篇求雨、謝雨疏文被收錄在天壤閣版之中，故而可能是發生

<sup>23</sup> 以下版本依次為紀大奎，《祈雨科》（成都：二仙菴舊刻版印刷線裝，現代印刷，1906）；《祈雨科》（《藏外道書》第29冊，成都：巴蜀書社，1992）；《祈雨科》（《三教拾遺》第11冊，合肥：黃山書社，2005）；《求雨篇》（《叢書集成新編》第26冊，臺北：新文豐出版社，1985）；《重刊紀慎齋先生祈雨全書》（《增補四庫未收術數類古籍大全》第2集《占侯集成2》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1997）；《紀慎齋先生求雨全書》（《叢書集成續編》第45冊，臺北：新文豐出版社，1991）。

<sup>24</sup> 《續編》中雖然也沒有收入《雲輪經》全文，卻是有清楚敘明各分段的起迄文句（《雙桂堂稿續編》，卷7，10ab，頁257），且其分段與胡裕燕所作不同。很明顯胡此處所依據的「原刻」不是紀氏的雙桂堂文集，而另有來源。

<sup>25</sup> 即時任湖南按察使徐澤醇、湖南巡撫陸費瑤、湖南布政使萬貢珍、湖南按察使楊炳堃、長沙府知府雷成樸。

在山東境內的旱事；光緒二年（1876）直隸布政使孫觀成功以此法解決了畿輔地區的旱憂；光緒六年（1880）胡裕燕記下了在江都、甘泉地方（即揚州）的求雨往事。

不只如此，還有從至少3個重要的二手資料，保留尚有其他版本刊行、祈雨成功的鮮活紀錄。在《險異錄圖說合覽》之「秦郊禱雨」，豫師（1825—1906）在治理西北期間遭遇秦州（今甘肅省天水）大旱，以其所得之「紀慎齋先生求雨八卦壇法」禱於文廟，三日大雨如注；後又稱在次年的秦州、後年的平碾、西寧等地都使用靈驗。於是豫師「刊刷圖本，加以參定」，還利用其官員身分「頒行甘省州縣，列入交代，永遠遵行。並郵寄陝西、河南、山東各省大吏，以期廣被」，並且後續「陝藩蔣、河撫李、東撫丁均書來稱神驗」。<sup>26</sup>文中沒有說明取得祈雨文的來源，也沒有收錄祈雨文本身。這則記錄大概是所有述及資料中對祈雨操作最肯定、資訊量最大的，並有一幅儀式現場描繪的版畫，留下了豫師等一眾官員參加的身影（參見附圖3）。

嘉慶《德平縣志》裡收錄了數則何元熙（道光十二年〔1882〕臨川舉人）的祈雨文章，是另一個發生在山東、地方官員依式祈雨有驗的例子。這部縣志裡沒有收錄祈雨文原文，身為紀大奎的臨川小同鄉，他將儀式步驟摘述重寫，並且因為使用1807年的什邡版〈九宮誦言〉（少了6句），可知他又是根據另一個不同於其他後世的版本，可惜他沒有說明取得來源。然而儀式安排還是相當相似，何的兩通〈城隍廟謝雨祭文〉（三月初二、四月十一，年份未詳），當中也維持請「尊神」下矜民困，多日鋪陳懇禱的系列請事做法。主要差異出現在人員由震位進入左旋匝繞、全用僧人（但注記若不全可改用道士）。他在跋裡清楚說明該儀的來源是「此法吾鄉紀慎齋刺史辛四川嘗用之」（嘉慶《德平縣志》，卷10，〈藝文〉，頁84b），他並強調致祭的虔潔與誠意感召，這與紀大奎等一貫官員儒生的態度是相符的。

費山壽《官幕同舟錄》祈雨部門是另一個未見的版本，<sup>27</sup>有趣的是在他

<sup>26</sup> 豫師撰，錢寶書繪，《險異錄圖說合覽》，無目無頁碼，原為光緒十四年（1888）石印本。本文使用版本為《清代兵事典籍檔冊匯覽》（北京：學苑出版社，2005），第61冊，頁483—488。豫師禱雨並修建甘肅龍神祠的事蹟，可參考劉永海，〈豫師與《神龍祠全圖》〉，《唐山師範學院學報》，2019年，第2期，頁47—52。

<sup>27</sup> 該書目前未見全文，轉引自 Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*, 231-250。據該書索引，為1884年蘇州版本。此版本前序有四（依序：徐澤醇、陸費瓌、楊炳堃、雷成樸）與二仙菴版（多：萬貢珍；排第三位）最相似。

主要執行的祈雨文之外，還有一些額外可供搭配使用的相關的符與祝文（組合方法與來源未詳），這是超乎紀氏祈雨文規格之外的嶄新用法。《官幕同舟錄》是一本所謂的「幕友手冊」，作為清代官員的幕僚師爺間交流互助的檯面下工具書，對工作中常見疑難的建議彙整。若是中國境內無論哪裡的幕僚眾們形成一個想像的共同體，則表示他們工作內常須面對的煩惱之一便是雨暘不時，以及遭遇困境時，應當如何建議地方官員作出符合形象的處置方式。祈雨文在此的被收入很可以表達這兩層意義，一是其內容與操作是合乎儒家、地方官員的知識想像與價值觀，循此的正當性、靈驗性可以推展到中國帝國境內任何地方；二是此公開展演方式，被地方官員與幕僚認可為適合於儒家官員的形象，是被治理民眾觀看的理想形象，不墮知識分子的身分格局。

## 五、紀氏對宗教、儀式的態度與儒家本位

若是以為儀式舉行在龍王廟等道教宮觀，行儀人員又大量起用僧道，便依此認定這是佛道儀式活動，則觀眾一定是滿滿的疑惑，因為當場所見之儀式實在迥異於平日在佛道寺觀裡所見慣。紀氏祈雨科執行上最大的突兀，便是完全非佛非道的新創儀式，不但表現在前述對動作過程的自行安排，其實連文句詞彙也沒有使用佛道經典，如當中一直使用，指示縱橫行走的「交穿」的用法就不會出現在道書裡面。<sup>29</sup> 可以看到他即便在設計一個看似仿效僧道儀式的儀式，也不曾進一步對佛道做什麼了解。

儀式執行中佛道精神的闕如，最重要表現在崇奉神明。紀大奎在對神明祈禱說願時，並未有明確的對象，而是以相當抽象的「神明」「明神」稱之，疾呼「民在則神在，神豈不愛斯民……神之德也……」（續九48b，頁289）完全停留在指涉模糊的道德之上。禱詞中沒有出現神明名諱、聖號的呼求，或對特定神祇、神能的用典、讚頌。不對神祇崇拜、肯定的態度，即便在受托撰寫宮廟聖跡序文的場合，也只呈現簡單的史地沿革，巧妙地不提及任何神驗事蹟，在嚴苛的情況還會藉機批評人民「諂神求福」（〈什邡志鑿華山跋〉，收入續三5b，頁209）的劣俗。曾有人民因被鬼憑作祟，求助

<sup>29</sup> 筆者嘗對《正統道藏》做全文檢索，檢視逾500筆道經有出現「交」+「穿」的經文，沒有作為縱橫移動描述的用法。對紀大奎創作用詞的考慮，得益於謝聰輝教授的提醒，特此致謝。

於官員紀大奎，想藉助官印的正氣來厭勝之，紀不但拒絕了他的求助，還以「積善之家邪魅豈能為祟」（〈批合州民蔣世爵呈詞〉，收入續九68a，頁299）予以否定。一貫堅持天理人心，反對「邪教」。

紀大奎與道教最靠近的情況，大概是他曾拜傅金銓<sup>29</sup>為師，「合川知州紀大奎曾執禮問學」。<sup>30</sup>然若從文集所收與傅金銓的書信往來來看，他所問訊的內容只限於內丹，並且還以「儒者之言」的立場，否定了「長生之術」「龍虎鉛汞」等的追求。（〈復傅鼎雲〉，收入續九30ab，頁280）。此外，他也與當時四川知州張晴湖等有些書信的往來，但仍止於內丹意見。

至於很可能是促成祈雨文公開、流行於世，與合州道正的一段交往，在儀式方面的意義則實在不重要。筆者以為，於元銘身為一地之道正，可能太專注在香火奉獻事，對與地方官府的交際看得較重，並不擅於或不自矜於本身的科儀傳統，所以才會對這部新造祈雨科如此求才若渴。固然當中絕對不乏對地方官員的奉承之意，表現得如此誠意惓惓實在是頗不常見。有了地方官與地方道正的重視支持（僧官應該也不表反對），祈雨壇上能使用僧道一起合作，<sup>31</sup>確實有其可能。事實上當地方有公眾祈禳需求，道院佛寺參與是一種半強制性的慣例，地方衙門會差喚僧道前往某處誦經，甚至令其自備經卷器用去設壇行法。然而本祈雨科的實作想必難以流暢。在分工安排上，表面上看起來適才適所，而究竟道教法事從來不曾如此運作，道樂、法器使用習慣上與紀大奎的安排也不相同，如此要求對道士而言簡直不算是做儀式，不單是必須全新學習記憶，而且在既有的科儀知識下想必只是無法理解、沒有意義的「活動」。〈先天壇卍字式〉最尾加注「此式因道士音律不諧，未用」（續九64a，頁297），可證明這套新的系統與原本佛道科儀傳統並不相容，因為對僧道而言是此前不曾聽聞的全新創作，以致於難以遵行，而最後只能放棄。總歸來說，指定道士執旗穿壇、道童（這裡特別區分與道士的不

<sup>29</sup> 傅金銓（生卒年不詳），字鼎雲，號濟一子，又號醉花道人，江西金溪珊城人。龍門派第十一代弟子，生平事跡僅見於零星記載，是淨明道的著名道士，也是清代陰陽雙修內丹派的代表人物之一，被稱為清代淨明派內丹家。

<sup>30</sup> 民國《新修合川縣志》，卷38，頁25—26，轉引自 Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*, 269。

<sup>31</sup> 一般合理的實作是僧、道在同一個情境、場合，但各開各壇、行各自的傳統。這種情況在官方場域一直都存在，「雖然有官頒祈雨法，但地方官員的祈雨實踐往往是巫、佛、道雜用」。這裡作者還舉了曾鞏知福州時，為整個境內連做了近20天的祈雨活動，將民間、官方、組織性宗教儀式有機地結合在一起。皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁187—190。

同，應該是取其年幼童貞，某個程度的未沾穢濁<sup>②</sup>）以柳枝灑水、僧人誦經，都是拙劣的刻板印象，特別是讓這些人以各自神職人員的身分、法服，登壇執行並不屬於其信仰和傳統的作為，其實是相當粗魯失禮的。

那麼，為什麼紀大奎如此重視祈雨科的一再撰修，我認為除了活用他引以為傲的易學長才，最重要的還是任官期間的實際需要。本文認為紀大奎展現的「儒家本位」便在於他以儒者、地方官員的身分立場思考行動，很自然、直覺地如此為之，多了些驕傲自矜，缺少交流同理的意願。他並不是對佛道教一無所知，而是以忽略宗教傳統的態度，利用上便宜行事；祈雨文對易學原理沒有做任何闡述，可能也是同樣態度。紀大奎充分運用他的知識、能力，做了他認為最佳的發揮，簡直是有很高昂的（儒士與地方官員的）職業意識，對此立場相當自滿不覺有交流的必要。

紀氏確實對自身易學涵養有相當自信及興趣，諸文中留下祈雨、晴成功的文句更在事實上肯定他的能力。雖然這絕對不是小技，但我認為紀大奎也並不是太以為意，或感到特別驕傲。就像只是剛好他本身精通易數，於是配合需要做各種活用；例如他也會以環境中的徵兆，卜出有同僚在齋戒期間不當飲酒破壞了禁忌，立刻做出因應。<sup>③</sup>在剛好身為地方官員期間，因為身分所應該擔負的公眾義務，所以開始造作祈雨儀式。文集之中也不流露出驕矜自滿想要大肆宣揚、推廣、刊刻的想法。儀式對他而言可能不是一個值得推廣、嘉許的行為，就如同他自認所作祈雨可以成功的因素，是「亦不過竭吾心之精誠……而或以為有異術焉，則謬之至矣」（續七13b，頁258）。可見他本人甚至不認為正確的宗教儀式就可以操作、役使天地鬼神，達到心願所求。所以當需要舉行公眾儀式，不論是虔心的祈求，或是公開的官方形象展演，與其紆尊聘請他並不相信的佛、道人士，勞民傷財大行法事，還不如按照自己的觀念，創作一個新的理想作法，還能導正世俗。

在治理地方的官員來看，關於祈晴雨等民生問題的祈禱活動有其優劣兩面。單就實踐展演來說，此固然公開表現了上位者仁心愛物、肯定官方權威、安撫民心；同樣地也存在管理、治安上的威脅。地方檔案中不乏當地方

② 當然此類做法是不乏紀錄的，早在春秋時期大雩就是由女巫領童男童女樂舞來娛神。如元豐年間的蜥蜴祈雨法「選童男十三歲以下、十歲以上二十人」，類似活動在唐代也有出現。皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁159。

③ 如嘉慶廿二年（1817）五月祈雨事，大雨如注但時間極短，後又連二日不雨，「是夜拈生生數，得『物外乾坤大，樽中酒不空』之句，探知同官有暢飲者，急擬明日改壇獨禱」。《雙桂堂稿續編》，卷9，48a，頁289。

面臨天旱，地方官員安撫各地陳情、逐步採取措施，如：禁屠、節制/分配水圳用水、稅務、調整物價等，常造成民怨糾紛。到了要求雨階段，更需要煩惱取締/禁止趁機收取香資、地方團體間酬神演戲的競爭與鋪張浪費、糾眾遊行群聚造成潛在的暴亂，甚至打架械鬥。<sup>34</sup> 穩定地方秩序的平衡考驗着地方長官的智慧。

祈雨文在結壇、儀注、祭祝疏文上所採取的禮制措施，對使用者更是容易接受，其中環節在仕宦生涯、成長學習中都已經熟記於胸，更使他們靈活、自如地判斷運用。以紀氏起用僧道作為執禮人員來說，看重的是視覺上的整齊而非宗教專業，故着重的是考量分組搭配、人數充足，對指派僧或道不見得有執着。如〈續增什邡縣志·政績〉所載紀慎齋祈雨圖式，當時官方的祭祀活動就是皆以道士主持祈雨。<sup>35</sup> 後世版本也多採取了相似的隨意態度，「天壤閣版」中跋文提到「此法不必拘用僧道」，據此推想當時應該發生過此類情境，同樣是地方官的立場採取了措施。作者夢軒氏作此議論，便是基於文人解讀的主導立場，加上實際上操作困難所下的判斷。何元熙亦指出「若僧人不全，改用道士，儀如前」（《德平縣志》，卷10，〈藝文〉，頁84a）。

誠心致意的講求，也是後世版本着重的心得書寫。爰恩煦自述其「嘗病祈雨之法，非瀆嫚以將事，則誕譎而不經；求其潔淨精微足資遵守者，莫如紀慎齋先生所輯之書」（《紀慎齋先生求雨全書》刻鵠齋版，〈序〉，頁1a）。徐澤醇認為紀大奎的成功端在於「志在聖賢，學歸篤實」（《祈雨科》，頁3a）。何元熙強調致祭官員當行止得當與誠心，「主祭者先期潔齋，親撰祭文，夜宿壇場，虔申默禱，以一誠相感召焉耳」（《德平縣志》，卷10，〈藝文〉，頁84b）。幾則序跋可以共同提出的現象是，這幾位後繼者都沒有見過/親炙於紀大奎，不約而同提出心誠、端肅的態度，合乎一貫延續的儒者形象，以及清代官方訂定的祭祀齋戒原則。祈雨文的使用、作序跋文、贊助刊行的後世官員文士來說，想必也是相似的價值認同，才引起他們如此廣泛的肯定、使用，儒家本位與公式作文，此兩者正好就是儒士官員長期以來擅長的部分。

<sup>34</sup> 吳佩林、曹婷，〈《清代南部縣衙檔案》中的祈雨文獻研究〉，《民俗研究》，2017年，第5期，頁69—77。

<sup>35</sup> 同治《續增什邡縣志》尚未得見，轉引自胡小柳，〈神聖與世俗之間——清代什邡地區的僧道與寺觀〉，《弘道》，2008年，第2期，頁28、30。

## 六、建立新意的失敗：追尋川地祈雨活動裡的紀氏遺緒

紀大奎在四川多個地方擔任知縣，先後有16年時光，當中超過一半的年份裡曾經主持過祈雨或禱晴儀式。那麼在他政通人和的治理，告病還鄉之後，當地人對他的讚頌懷念，是否有擴及到對祈雨儀式的肯定保留，留下任何遺緒？筆者以為恐怕完全沒有，這可能從幾個例證/現象來說明此法始終沒有進入人心。

前面的章節提到，有道教「西南第一叢林」之稱的成都二仙菴也曾以《祈雨科》之名刊刻印行過。雖然筆者並不以為此舉能證明道教教內對此儀式的認可，然該版在目前眾多刊本中是唯一不出自儒家文士、藏書刻書家之手，卻也是事實。細究起來，這個版本與本地居民對紀大奎的感懷沒有直接關係，並且以筆者對地方史料檢索及田野工作，當代川內或二仙菴的道士已不再使用，也沒有被使用過的行法的記錄。從目前的資料看來，這個版本的刊刻是個缺乏承續與流布脈絡的偶然。

《祈雨科》題記標注「光緒丙午年鐫。成都二仙菴藏」，並在隔年（光緒三十三年，1907）二仙菴流通之刻書目錄〈廣成儀制·目錄〉中看到有《請雨龍王經》<sup>36</sup>與《祈雨文》（在最末卷第四十卷，依列名順序）被列入其中。但須注意此時距離紀氏道光二年（1822）稱病離開四川已有好長一段時間，其間在本地未見有其他版本。這裡僅能說明在清末時期的成都，有祈雨科存在。此科雖與紀氏「祈雨文」內容相同，卻多了5篇序文，以及前綴的插圖、結壇圖說，末尾的牌位式等。序文是5位湖南省地方官員，見證道光廿七年（1847）春祈雨有應，願加以刊刻流佈的嘉言。這件湖南祈雨事離紀大奎離世已多年，可見此版本是經由其他渠道在紀氏身後從外地又流入四川，而非在本地穩定地扎根、傳承的。

要與祈雨科一起討論的是《請雨龍王經》，紀大奎設定裡使用的《雲輪經》是佛教經典，進到了道教場域很自然會以相似道教經文取代。然就如前面所說我們始終不能肯定《祈雨科》是如何進入二仙菴（或紀離開後成都周圍的道廟——特別是有出家傳統的全真宮觀），於是也不能肯定《龍王經》

<sup>36</sup> 全名是《太上洞淵說請雨龍王經》，二仙菴版心標作「龍王真經」。本文使用版本是《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992），第22冊，頁432—446。本經有「板存成都二仙菴」但未標注年份。龍王經收在《正統道藏》洞玄部本文類乃字號，CT 362，二仙菴版較道藏版多加入了誦經說明、讚詞、七大神咒（無玄蘊咒）、總神寶誥等，是為實際使用的編寫。

以何種形式被加入到祈雨科裡面來。有趣的是，反而或可以由其他流通的祈雨科版本予以肯定。孫觀編輯《重刊紀慎齋先生祈雨全書》裡收錄了早前版本所沒有出現過的「木郎祈雨咒<sup>37</sup>」，此舉可視為紀之後文人變形《祈雨科》作法之一種，而且是更強調俚俗、術法的一種，與前面討論自作文疏的文人相比，這裡關心的是現實徵驗。<sup>38</sup> 二仙菴《請雨龍王經》後面附加了「木郎祈雨咒」與「大木郎祈雨神咒」。<sup>39</sup> 由龍王經取代雲輪經、添加木郎咒兩點來看，彼時二仙菴重刊版本的原因，是有實際需求而合成的改作，也就是與最新近的「大木郎祈雨神咒」新刻同年民國二十六年（1937）春四川大旱有關，是為了籌備「祈雨法筵」而組成的版本。<sup>40</sup> 此手法只是清末時期道俗混雜、唯務現實的臨時合成品，不見得有道法傳承，且已脫離紀大奎所設想的儀式邏輯。

此外，佛經《大雲輪請雨經》二卷是唐代不空和尚（705—774）所譯，他有過許多結壇祈雨的紀錄，結壇祈雨可算是唐時密宗高僧不可缺少的活動。經中講述請雨時應受持的陀羅尼（持守、真言），詠頌、供養龍王雲海、發願迴向，經文末尾記有簡扼的壇法（四方形壇、置四淨水瓶、壇四面畫龍王、懸幡旗；此明顯未受紀大奎採用）。到了清代，根據官書記載，乾隆四十八年（1783）內府曾刊刻《御譯大雲輪請雨經》二卷，五十六年（1791）為了內蒙大旱從京城發送出此經，令有道行的喇嘛唸誦祈禱；然而可惜的是，本經究竟如何實際使用，似乎不見於文獻紀錄<sup>41</sup>。素有「川西第一禪林」之稱的成都昭覺寺，在康熙三十八年（1699）曾獲「御賜大雲輪請雨經一部」，又於乾隆五十年（1785）得「御製大雲輪請雨經二函」，接着

<sup>37</sup> 宋代道士白玉蟾作，收入《修真十書 武夷集》卷46，《正統道藏》洞真部方法類，TC 263：46。又：臧志攀亦提到在光緒二年（1876）的兩卷版「附有《大雲輪經木郎祈雨咒》一卷」。臧志攀，《中國古代祈雨史》，頁524。

<sup>38</sup> 轉引自 Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*, 145-146, 根據參考書目該《重刊紀慎齋先生祈雨全書》刊於1876年的直隸，筆者未得見此版。惟另見在《增補四庫未收術數類古籍大全》第2集收錄，同樣有孫觀敘文（1876）版本，當中雖有收入 Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*，提到的另一個附錄《雲輪經》，卻沒有收進木郎咒。

<sup>39</sup> 兩咒分別標注民國十三年（1924）「重刊」、二十六年（1937）「新刻」。皆為二仙菴藏板。

<sup>40</sup> 民國時期的成都報刊曾如此報導：「青羊宮雨壇。……更設壇祈禱……壇堂下方用八張木方棹擺成八卦形，每棹置一花瓶，中插柳條。」（《新新新聞》，1937年4月29日）。報刊掃描檔蒙四川大學宗教所金愷文教授惠贈，特此感謝。

<sup>41</sup> 吳十洲，《帝國之零——18世紀中國的乾旱與祈雨》，頁258—271。

還為了能使庵知寺曉，特地於次年二月鳩工重刊<sup>④②</sup>。昭覺寺自行刊刻《雲輪經》除了要供給廣大寺內僧眾閱讀學習（從寺志的宗教活動、疏文中，都不見有相關活動舉行），這裡並不會說明是否將要外傳。當時《雲輪經》的流通是頗不易見的，就如「刻鵠齋版」凡例中提到《雲輪經》在當時是「譯自經館，藏於內府，外間罕有」<sup>④③</sup>，內府、御製等關鍵詞可能是本經受紀大奎重視的原因。紀本人不曾提過獲得《雲輪經》的經過，或是閱讀上的感想，又比較他所設計祈雨儀式的壇式、器用，與《雲輪經》所授象徵意義上是很不一樣的。綜合來說，無法看出誦持《雲輪經》在紀氏原本的祈雨儀式設定上，有什麼特殊意義。

紀大奎在蜀地行祈雨多年，四川民眾又留下怎樣的記憶呢？張森楷在他所修民國《新修合川縣志》多處提到昔日的父母官紀大奎，散見於建置、政法、公善、藝文諸卷中，最為主要的還是議論什邡之名時，指出紀大奎「適天久不雨，齋戒設壇演洛書合十數，製『洛水誦言』，默祝什邡果洛書義，即應壇雨，非洛書義即不雨，壇甫立而大雨，雨普透即仍大晴，什邡名本洛書始可證矣」<sup>④④</sup>。然而相當喜愛新收掌故、祥異瑣談的張森楷，對紀公祈雨一事沒有任何描述，或此時談資早已煙遠。

晚清合州文人丁治棠（1837—1902）於其《仕隱齋涉筆》留下了一則有意思的傳說。他提到州境內嘉陵江有一龍王沱，該處若要祈雨必須先往江底沱中的火龍井取水，否則不靈。井在江底，故取井中沸水有祕法，將松脂密封的瓶子縋下，待深到井處封口被沸水所融，提出之水才是真水。並且，紀牧合州時，「精易學，如式得水，救旱立驗」。<sup>④⑤</sup>他還將此取水法刻在石碑上，豎在岸邊。這則簡扼的故事裡，提到了紀氏牧州時<sup>④⑥</sup>、祈雨取水，以及救旱立驗等關鍵，然而文句中並沒有將這個祈雨取水與祈雨文儀式連繫在一起。這個讓州民津津樂道的祈雨逸談，顯然黯淡了紀大奎兢兢業業治理合州的身影。

④② 釋中恂主修，《重修昭覺寺志》（《四川大學圖書館館藏珍稀四川地方志叢刊續編》第19冊，成都：四川大學出版社，2015），卷1、4。

④③ 《紀慎齋先生求雨全書》刻鵠齋版，〈凡例〉，頁1a。

④④ 民國《新修合川縣志》，卷32，〈名宦〉，頁24a。

④⑤ 丁治棠，《仕隱齋涉筆》（成都：四川人民出版社，1985），頁48。

④⑥ 《仕隱齋涉筆》共有兩處述及紀先生，另一則是從《易經》裡給州試出題，都與祈雨科沒有關係。此二則分別是「方術」（頁48—49）、「拾遺珠」（頁208）。

最後，就筆者熟悉的二仙菴等川西地區道廟，雖然因為二仙菴至今仍印刷、販售木刻本《祈雨科》，對當地道士——主要是爛熟於科儀的高功（內壇行科儀法事時，站在中間、直面聖像神位的主法道士）來說其名並不陌生，然當詢及是否本身曾做過、聽過誰做過紀大奎祈雨科，答案無一例外是否定的；從訪談大約可以推定，當地道士相信在晚清民國時期當地已沒有作過這個儀式。這個時間微妙地與二仙菴刊本相當。當代四川道士對此科否定，最重要的是對內容、做法的否定，即如前面說明這是不合於科儀傳統和教義邏輯的，考慮到不可能有其他使用情境，花心思學習是沒有意義的，無法構成讓道士想要學習的動機。

## 結語

易學易數通行於清代儒士知識分子之間，尤其是受過科舉教育的文人自不會陌生。紀大奎求雨文所建構的這套運作系統，在觀念上相當容易為他們理解接受，且在應用上的兩個特色，文字有自行更易改寫的開放空間，由地方官員與士紳主導的非傳統儀式，使祈雨科曾在中低層地方官員、知識分子之間流行一時，成功案例遍及帝國內多省份。可惜不論當時施行成效如何神驗，口碑如何傳唱，沒有成為地方定制，也未曾因此進入到執行過儀式的僧道的科儀傳統中。此祈雨活動除了不採取佛、道方法，儀式的施行上也與地方宗教活動有着隔膜，除了儀式型態的差異，執行上不見結合或反映地方信仰，也不與在地傳統相聞問，相較民間參與不免顯得疏離。當然歷代文士們也不只借鏡於《易經》，從董仲舒天人感應學說以來，祈雨活動一直不乏創新。比如《孝經》也能夠進一步成為特殊性的儀式文本，因使用者獨特的詮釋，傳遞了有別以往的文化訊息，因之可能賦予其足夠的能力/德行成功祈雨。<sup>47</sup>

就如本文所整理，紀大奎就撰作了不下10個版本的祈晴雨文，後世版本亦不遑多讓，在傳布時間、地點、細節上變異，都看到富修改者意見的變動。祈雨文的設定處處可見，正是其設定中儒家本位、帝國治理形象，符合

<sup>47</sup> 呂妙芬，〈做為儀式性文本的《孝經》：明清士人《孝經》實踐的個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第60期（2008年6月），頁14—21。「天壤閣版」夢軒氏之跋文，亦提出壇中誦孔子、《孝經》亦無不可之議（紀大奎，〈求雨篇〉，刻本頁21，全書頁109）。

儒家式的「理性」思維，內容簡單、平板，容易變體利用，執行籌備容易，掌握高主導權，滿足不迷信的公開展演形象，相較聘請正統的僧人道士來說花費廉宜，此型儀式舉行還可避免許多群聚隱患，等等，充滿對儀式背景貧弱者的友善之處，在實際負責地方祈雨等事項的中低級官員眼中，是再適合不過了。

宗教儀式隨着時間、需要持續地增衍、修改，佛、道、民間信仰等不例外，國家、官方儀典自然也是。「祈雨文」曾作為一個儀式被執行，並文本至今仍保存下來。就傳統儀式的角度來討論，特別是站在其中參與人員所屬的佛教道教來說，這就是個謬誤百出、一蹋糊塗的東施效顰，若強要僧道執行，就只是依據操作手冊擺弄姿勢，不具有任何宗教性意義。跳脫了宗教思維，祈雨文則意外地成為好理解、易施用，撇開它似佛似道的曖昧框架，仍一個程度遵循着公開式的儀式語言，需求少、門檻低，反倒成為儒士官員們容易接受的因素。

紀氏的造作展現身為文人在書寫文章與易數造詣上的自信，和對民間僧道信仰活動的拒斥，試圖干涉、矯正地方過於興盛的佛道信仰與儀式，而終究趨向失敗的嘗試。但可能也不算完全失敗，起碼在儒士、地方官員的圈子裡，猶如今日所謂「同溫層」的共同背景之間，有過另類的共鳴，流行了好一陣子。跳脫傳統宗教的眼光，紀大奎「祈雨文」這般不是儀式的「儀式」，反而藉由各種優秀的中間性質，不堅持傳統操作，劈開了一道另類的「方便法門」。

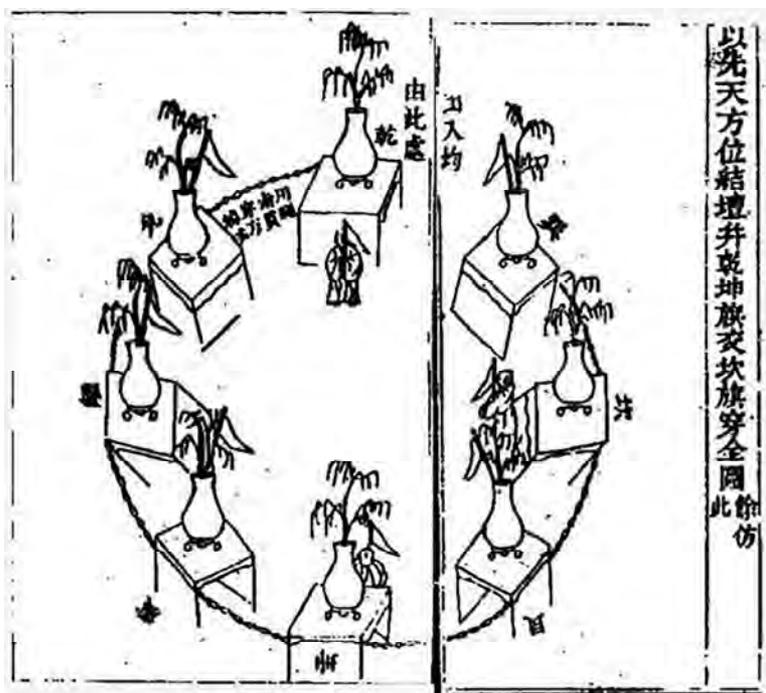
（責任編輯：程錦荷；實習編輯：楊賢毅、劉潤明）

附圖1：轉九宮卍字壇式



圖片來源：紀大奎，《雙桂堂稿續編》，卷9，頁61b。

附圖2：內壇交穿圖



圖片來源：《祈雨科》（《藏外道書》第29冊，成都：巴蜀書社，1992），頁21b—22a。

附圖3：「秦郊禱雨」圖



圖片來源：豫師撰，錢寶書繪，《險異錄圖說合覽》（《清代兵事典籍檔冊匯覽》第61冊，北京：學苑出版社，2005）。

附表1：什邡時期求雨晴文彙整

西元	日期	篇名	僧道	頁碼
1806	嘉慶十一年七月	什邡縣城隍求晴文		1a—b, 頁252
	八月初一	謝晴文		1b, 頁252
1807	嘉慶十二年五月初七	求雨文		2a, 頁253
		又		2b—3b, 頁253
	嘉慶十二年五月十一	附：九宮誦言		2b—3b, 頁253
	嘉慶十二年五月十三	謝雨文		3b, 頁253
1813	嘉慶十八年五月	祈晴文		5ab, 頁254
1814	嘉慶十九年二月	成都龍王廟祈雨文	道士二 + (一 絳一黑, +)、僧人	6ab, 頁255
		附：九星祝(設壇時 用)		7a, 頁255
1814	嘉慶十九年五月	什邡縣祈雨文		8a, 頁256
		附：雲輪壇式、大雲 輪請雨經(分段說明, 未錄全文)	全僧人：戒僧6 或8人(主、 引)	8a—10b, 頁256—257
1814	嘉慶十九年七月	火神廟祈晴文		11ab, 頁257
1815	嘉慶二十年乙亥三月	告城隍廟文	經僧、道士二 + (絳衣2)	11ab, 頁257
		南薰譜		11b, 頁257
	乙亥八月	景風壇式(誦金剛經)		12ab, 頁258
		南薰譜說		12b—13b, 頁258

表格說明：本表據《雙桂堂稿續編》卷7整理。

附表2：合州時期求晴雨文集整

西元	日期	篇名	僧道	頁碼
1817 1817	嘉慶二十二年五月廿二日	合州文昌求雨文		45a，頁287
		同日告城隍廟文		45a，頁287
	五月廿五	改設先天納音壇求雨文	道士九道童 三、僧人	45b，頁287
		先天納音壇誦言		45b—48a， 頁287—289
	六月初一	謝雨祝文		48b，頁289
	七月	先天壇集易傳求雨文	道士八、道 童三、僧	49a—52b， 頁289—291
1818 1818	嘉慶二十三年四月	合州文昌宮求雨文		53a，頁291
		□□□□告城隍廟文		53b，頁291
		求雨告龍神廟文		54a，頁292
	嘉慶二十三年五月 二十三—二十五（3 日）	同日告城隍廟文		54a，頁292
		附九宮雷雨壇式 及：九宮回環式	道士2 + 、 僧人	55a—58b， 頁292—294
		合州禹王宮求雨文		59a，頁294
戊寅六月	九宮壇誦文（596字）		59a—60b， 頁294—295	
1819	嘉慶二十四年閏四月	合州禹王宮求雨文		61a，頁295
		轉九宮卍字壇式	僧九、道士	61b—62a， 頁295—296
		先天卍字壇式	僧七、道 士四	63a—64a， 頁296—297
X	下元己卯太歲一白 居中	九宮三元太歲壇誦言	道士二	65a—67b， 頁297—298

表格說明：本表據《雙柱堂稿續編》卷9整理。

附表3：旗式設定

方位	旗色	旗面書字	書字顏色
乾	黛青	乾	粉
兌	白	兌	墨
離	赤	離	墨
震	碧	震	粉
巽	綠	巽	粉
坎	黑	坎	粉
艮	粉黃	艮	墨
坤	鵝黃	坤	墨

附表4：目前所見祈雨文諸版本

	名稱	現代出版（序文）	簡稱	出版地	可能年代／出現年份
1	祈雨科	青羊宮（目錄：祈雨文） （徐澤醇、陸費瓌、萬貢珍、楊炳堃、雷成樸）	二仙菴版	成都／湖南	光緒三十二年 （1906）／道光二十七年（1847）
2	祈雨科	藏外道書 29			
3	祈雨科	三教拾遺 11			
4	求雨篇	叢書集成新編 26 天壤（山東：福山王氏天壤閣；清末王懿榮）	天壤閣版	山東	同治三年 （1864）
5	重刊紀慎齋先生祈雨全書	增補四庫未收術數類古籍大全 2（孫觀敘、徐澤醇記、爰恩煦序）	重刊版	直隸	光緒二年 （1876）
6	紀慎齋先生求雨全書	叢書集成續編 45（錢塘爰恩煦初輯，建德胡裕燕重刊）	刻鶴齋版	杭州	光緒二十四年 （1898）

# The Confucian Standard Attitude and the Practical Approach of Buddhism and Daoism in Ji Shenzhai's "Praying for Rain"

Fu-Chen CHIANG

Center for the Study of Chinese Religions,  
National Chengchi University

## Abstract

Ji Shenzhai's (1746-1825) "Praying for Rain" and its matching ritual are well-known in modern times because the author was proficient in the eight trigrams, geographical divination, and the spirit of Confucian Yi learning practice. Meanwhile, we can find many innovative subtle features in Ji's operation settings. First of all, for the setting of this ritual, its principle is completely derived from the Primordial Yi, a pure and ideal concept for the intellectuals who received education to pass the imperial examination. As for the practice method, it claims both monks and Daoists performed at the same time. However, the implementation is neither Buddhist nor Daoist, so the ritual tradition of Buddhism or Taoism has not accepted it. In addition, the ritual text was created by Ji, who was a local official, to pray for rain for the people. Therefore, that text was praised and used by many local officials of the same rank and was widely circulated among Confucian scholars for nearly a century. In this article, I use various types of extant materials, including different versions and inscriptions of the Rain Praying Section, Ji's anthology and works, and local gazetteers. The sources are used to analyze the ritual setting and the effective narrative examples of praying for rain and to

---

Fu-Chen CHIANG, Center for the Study of Chinese Religions, Chengchi University, Taiwan. E-mail: r89125005@yahoo.com.tw.

discuss the attitude and knowledge adopted by Confucian officials to meet the population's needs and create the ceremony. This may be a very special example of integrating Buddhism and Daoism and adhering to the Confucian standard.

**Keywords:** Ji Shenzhai 紀慎齋, Ji Dakui 紀大奎, “Praying for Rain”, “Praying for Rain of Primordial Yi”, rainmaking rituals