

王常月傳戒的敘述歷史

中國道教文化研究所助理研究員

尹志華

王常月（號崑陽，？—1680）被認為是清代全真道龍門派中興的主帥。¹據說王常月於順治十三年（1656）在北京白雲觀開壇傳戒，受戒弟子多達千人，由此拉開龍門派中興的序幕。這種說法似乎已成為道教常識。然而，我們現在所見記載王常月在北京白雲觀傳戒的文獻，離王常月的時代非常遠，已在嘉慶年間（1796—1820）。在此之前，有個別文獻提到了王常月，以及他在江南的傳戒活動，但沒有談到他曾在北京白雲觀傳戒。

筆者所見最早提到王常月的文獻，是沈季友（1654—1699）於康熙時所編《樵李詩繫》。樵李是浙江嘉興的古稱。《樵李詩繫》匯輯嘉興詩人所作詩歌，並附詩人小傳。卷27載秀才周之臣詩一首，詩人小傳中說周之臣是嘉興平湖人，於「康熙丁未（1667）受煉師王崑陽戒於松塵山，奉真朝斗」。²

陳鼎（1650—？）於康熙三十七年（1698）刊印的《留溪外傳》，卷17之《心月道人傳》載：譚守誠，道號心月，楚之鄱縣（今湖南炎陵縣）人。明亡，棄家為道士。「一日遇王崑陽真人，相見如故，遂契合，偕往武當山中，傳秘密精義。操修二十餘年，無晷刻少懈。崑陽知其有所得，遂以龍門心印付之。」³

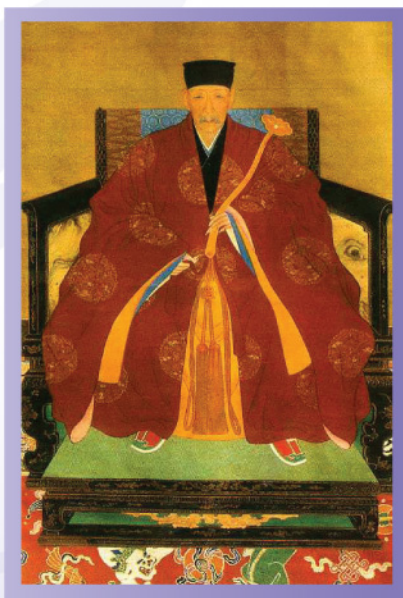
稍後於以上二書，彭定求（1645—1719）撰《詹維陽律師塔銘》也提到了王常月。該《塔銘》收入彭氏文集《南畝文稿》卷10，謂詹太林字晉柏，號維陽子，湖廣黃州麻城縣（今屬湖北省）人，於康熙五十一年（1712）羽化。《塔銘》中說，詹太林曾棲居茅山乾元觀，「時當崑陽王律師金陵（即南京）行道之後，其嗣心月譚律師以先生為入室高弟，付龍門派第九傳云。」⁴

從順治到乾隆年間，都沒有文獻提到王常月在北京白雲觀傳戒之事。乾隆年間所修北京史志文獻《日下舊聞考》，在詳細敘述北京白雲觀時，甚至根本沒有提到王常月這個人。

目前我們還不知道王常月在北京白雲觀傳戒的傳說起

源於何時。蔣予蒲（字元庭，1755—1819）在嘉慶年間所編《道藏輯要》，⁵已載有題名為王常月所述的《初真戒律》。《初真戒律》開頭即為王常月自序，說：「余因崇禎初歲（1628）雲蹤於楚，謁九宮山復陽趙真人，親授戒法，得其領要。故不避僭妄之罪，按法於丙申歲（1656）三月望日就白雲觀設立戒壇，傳戒演鉢。」⁶雖然此序所署時間為「順治十三年（1656）」，即傳戒當年，但因出自嘉慶年間的《道藏輯要》，故真偽莫辨。同書又載有康熙十三年（1674）龍起潛《初真戒律序》、康熙二十五年（1686）吳太一《初真戒說》。二「序」一「說」的時間相隔很久，該書究竟是如何成書的、刊印於何時，都是未知數。

全真道龍門派第十一代傳人閔一得（1748—1836）⁷於嘉慶年間所撰《金蓋心燈》，⁸在《王崑陽律師傳》中說王常月「於順治乙未（1655）秋游京師，掛單靈佑宮。歲丙申（1656）三月望日，說戒於白雲觀。因緣護法，天然會合，皆符真人（王常月之師趙真嵩——引者注）語義。⁹……凡三登壇，而得弟子千餘人。」¹⁰



北京白雲觀藏王常月畫像

（原載中國道教協會編《中國道教》，北京：外文出版社2002年，頁31。）

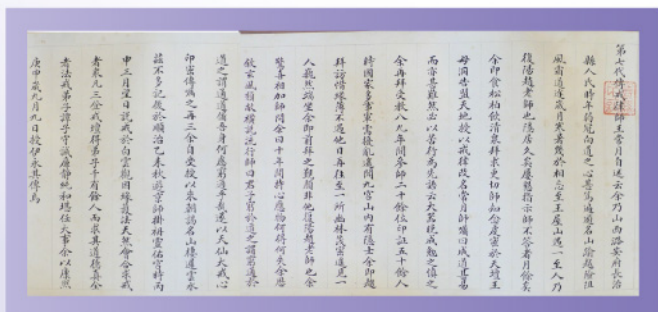
閱一得還特別強調王常月在白雲觀傳戒乃是「奉旨」行事。《金蓋心燈》之《呂雲隱律師傳》就稱，王常月在白雲觀說戒乃是「應世祖章皇帝詔」。¹¹ 閱一得所撰《龍門正宗流傳支派圖》，在王常月名下甚至寫道：「順治十三年（1656）奉旨封國師」。¹² 凡此皆未見其所據文獻證據。

閱一得在《金蓋心燈》中又載王常月南下傳戒，先後到過杭州宗陽宮、湖州金蓋山、蘇州穹窿山等地。¹³ 而閱一得所訂正的《碧苑壇經》，正文起首就說：「康熙二年（1663），歲在癸卯，十月之吉，崑陽子說戒於金陵（今南京）碧苑。」¹⁴

嘉慶十六年（1811），署名「天津弟子蔡永清敬撰」的《白雲觀捐產碑記》，說「我大清康熙朝，有王真人者，傳大戒一壇」。蔡永清是促成北京白雲觀於嘉慶十三年（1808）開壇傳戒的主要動議者之一。在嘉慶十三年（1808）之前，除傳說王常月曾在北京白雲觀傳戒外，未見該觀曾舉行過傳戒活動的記載。¹⁵ 蔡永清說王常月在北京白雲觀傳戒是在康熙時，而《道藏輯要》和《金蓋心燈》則都說是在順治十三年。發生歧異的原因，很可能就是沒有早期文獻明確記載王常月曾在北京白雲觀傳戒。

道光二十七年（1847）北京白雲觀監院孟永才與道教居士完顏崇實¹⁶ 合著《白雲仙表》，在《崑陽王真人傳》中，則說王常月在清世祖入關之始，即順治元年（1644），就北上京師，掛單靈佑宮。¹⁷ 此與閱一得所說王常月入京時間又不同。《白雲仙表》又說：「丙申（1656）三月望日奉旨主講白雲觀，賜紫衣，凡三次登壇說戒，度弟子千餘人，道風大振。」¹⁸ 所謂「奉旨主講白雲觀，賜紫衣」之說，與閱一得所謂「應世祖皇帝詔」、「封國師」一樣，沒有早期文獻的支持。

清末陳銘珪所著《長春道教源流》，在王常月傳中，則只說王常有道行，曾寓北京白雲觀，又曾恢復江寧（即南京）之隱仙庵，後羽化於庵中。李皋為之銘。¹⁹ 陳銘珪所據文獻是清末朱緒曾的《金陵詩徵》。²⁰ 陳銘珪身為全真道傳人，卻未提及王常月傳戒之事，頗讓人深思。



北京白雲觀藏《太上律脈龍門正宗》之王常月傳

北京白雲觀所傳1919年手抄本《太上律脈龍門正宗》²¹ 載王常月自述在北京白雲觀傳戒事，文字與閱一得《金蓋心燈》基本相同：「於順治乙未（1655）秋游京師，掛丹於靈佑宮，時丙申（1656）三月望日，說戒於白雲觀，因緣護法，天然會合，求戒者眾，凡三登戒壇，得弟子千有餘人。」²²

以上我們梳理了王常月傳戒之事的敘述歷史。康熙時的文獻只記載王常月曾在江南傳戒，到了嘉慶時，則有《道藏輯要》、《金蓋心燈》、《白雲觀捐產碑記》等記載王常月曾在北京白雲觀大規模傳戒。為甚麼在嘉慶年間會出現這樣的記載，而且北京白雲觀恢復傳戒也是在這個時候，其中緣由尚需進一步探究。

1. 陳兵《清代全真道龍門派的中興》，載《世界宗教研究》1988年第2期
2. 沈季友編《橋李詩繫》，見《四庫全書》第1475冊第646頁。上海：上海古籍出版社1987年。
3. 《四庫全書存目叢書》史部第122冊第797頁。台南：莊嚴文化事業有限公司1997年版。
4. 《四庫全書存目叢書》集部第246冊第775頁。
5. 關於蔣予蒲編纂《道藏輯要》的情況，詳見森由利亞《〈道藏輯要〉與蔣予蒲的呂祖扶乩信仰》，載日本《東方宗教》98號（2001年）；Monica Esposito, "The Discovery of Jiang Yuanting's Daozang Jiyao in Jiangnan", 載麥谷邦夫《江南道教研究》（成果報告書），日本京都大學人文科學研究所，2007。
6. 見《道藏輯要》張集七。亦見《藏外道書》影印《重刊道藏輯要》本，第12冊第13頁，成都：巴蜀書社1992年版。
7. 閱一得之生卒年據謝正強《閱一得小考二則》（載《中國道教》2004年第1期）。
8. 《金蓋心燈》所提到的徵引文獻，特別是道教內部文獻，大多未見傳世，故真偽莫辨。
9. 《金蓋心燈》之《王崑陽律師傳》載趙真嵩曾對王常月說：「子於二十年後遊燕京，謁邱祖於白雲觀，是道行之時也。」（《藏外道書》第31冊第183頁。）
10. 《藏外道書》第31冊第183—184頁。
11. 《藏外道書》第31冊第199頁。
12. 載《金蓋心燈》，見《藏外道書》第31冊第166頁。
13. 分別見《金蓋心燈》之《詹怡陽律師傳》、《程華陽律師傳》。
14. 《藏外道書》第10冊第159頁。
15. 小柳司氣太編《白雲觀志》第145頁，收入《中國道觀志叢刊》第1冊，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
16. 完顏崇實為大臣完顏麟慶之長子，道光三十年（1850）中進士，後官至刑部尚書、文淵閣大學士。《清史稿》有傳。
17. 《藏外道書》第31冊第401頁。
18. 《藏外道書》第31冊第401頁。
19. 《長春道教源流》卷七，《藏外道書》31冊第134頁。
20. 《長春道教源流》中，「朱緒曾」誤作「朱緒」，恐係刻印錯誤。
21. 該抄本為卷軸，載全真道龍門派第一代至第二十一代傳戒律師簡歷。
22. 亦可見於中國道教協會研究室編《道教史資料》第393頁，上海：上海古籍出版社1991年版。

馬、新兩國的九皇大帝信仰概述

馬來亞大學中文系副教授

蘇慶華

九皇大帝信仰的來源

馬來西亞、新加坡兩國供奉九皇大帝的廟宇，一般多稱「斗母宮」。廟裏供奉了斗母天尊，是先天原始之神。其手持日月二輪，即應陰陽二氣太極之意。斗母有許多稱號：除了「斗母天尊」外，尚有「斗母元君」、「斗姆」、「斗姥天尊」、「天后」、「北斗娘娘」、「九皇斗母元君」、「北斗星天后」，以及佛教的稱號「摩利支天大聖圓明斗母天尊」。摩利支（Maritchi）的塑像，有如八臂觀音，八隻手各執日月暨不同武器成佛寶。根據一古老傳說，「北斗星天后」誕生於印度，是龍漢周禦國王的皇后紫光夫人。皇后生天皇、紫薇及北斗七星九子，後人乃祀之為九皇（大帝）¹。

道教崇拜北斗九星，所以北斗在道教裏佔有極為重要的地位。道教科儀「步罡踏斗」的「罡」即是天罡，亦即指北斗星。北斗被視為人神主宰、萬星教主。張澤洪引述《天皇至道太清玉冊》指北斗七星為七元解厄星君，並說：奉道者拜禮北斗七元星君，可消災解厄、保命延生。²張氏認為：唐、宋時期，道教的北斗信仰已趨完成。道教賦予北斗消災解厄延壽之功能，而祈請北斗消災度厄、延年長生的方式，就是上章投詞、設醮祈請，焚香誦經、廣陳供養。³《三國演義》第103回〈五丈原諸葛禳星〉裏頭提到孔明用「祈禳」之法祈禳北斗求增壽一紀，結果不小心撲滅了祈禳主燈而功敗垂成，病轉沉重死於軍中。這段故事，是大家所熟悉的。《三國演義》的作者羅貫中將民間已熟悉的祈禳北斗民俗插入故事情節，無疑增添了故事中孔明所扮演角色之濃郁悲劇性色彩，令讀者讀了為其壯志未酬的遭遇倍感神傷而落淚。

《春秋緯運斗樞》云：「北斗有七星，天子有七政也……七星合而為斗，居陰布陽，故稱『北斗』。」北斗究竟是「七星」？還是「九星」？《雲笈七籤》〈日月星神部〉載曰：「北斗九星，七現二隱。」北斗本有九星，後來有二顆漸漸隱沒，肉眼難見。故此，一般稱曰「北斗七星」。⁴

在中國源遠流長的民間傳統信仰裏，斗母就是北斗星座的神祇，居於北斗星座中。其地位相當於觀世音菩薩，對世人的多苦多難抱著無上的慈悲心和憐憫心。斗母是九皇之母，執掌人間生死冊，故長久以來不乏拜北斗祈求延壽者。明代中葉的《諸神聖誕日玉匣記》記載：「初一至初九日，北斗九皇降世之辰，世人齋戒此九日勝常日，有無量功德。」清《帝京歲時紀勝》載云：「九月各道院立壇禮斗，名曰『九皇會』。自八月晦日齋戒，至重陽，為斗母誕辰獻供演戲、燃燈祭拜者甚盛。」「禮斗」又稱「告斗」，其科儀形成於唐宋時期，後來成為道教正一派

的主要科儀之一。告斗科儀供奉的主神乃斗母，尊稱「中天梵氣斗姆元君」，為北斗眾星之母。告斗科儀供奉的副神，乃斗母手下的九辰星君。九辰星君又稱「九皇」，分別主領壇場各方醮事。⁵

東南亞的斗母宮與九皇大帝信仰

馬國民間學者李桃李指出：與中國有別，東南亞各地的斗母宮乃以北斗九皇為主祀，斗母元君反變為副祀；九皇大帝被供奉於氛圍森嚴的內殿。由於內殿長年關閉，人們難於端詳，故而對之產生種種揣測。有說裏面是九個無頭義士的造相，這當然是無稽之談。李氏認為：導致此現象的出現，相信是秘密幫會所為。他們將反清義士之傳說附會到持素齋戒的九皇信仰上，是有其歷史因素的。雖然，李氏聲明：農曆九月持素齋戒，目的在於禮拜北斗九皇，是完全與秘密幫會無任何瓜葛的。⁶

連橫著《臺灣通史》載云：「自（九月）朔日起，人家多持齋曰『九皇齋』，泉籍為尚。」足見閩、台兩地，同為持九皇齋盛行之區域。中國學者李天錫指出：「清道光年間（1821—1850）九皇大帝信仰開始由中國傳入東南亞。1828年前後，一名福建華工從江西省把九皇大帝香火帶到泰國普吉島（舊稱通扣）供奉，起初只在少數人當中傳播。自1855年以來，普吉的錫礦業加速發展、大量招募以閩南人為主的中國勞工，信仰九皇大帝者日多，九皇信仰便開始興盛起來。」⁷

大約19世紀中葉，福建同安人王奕魚因家鄉生活環境艱苦，乃隨邑人漂洋抵泰國普吉謀生。過後，由於霹靂的拉律地區發現大量錫米，遂偕友人從普吉南下太平錫礦工作。為了祈求一路平安，他隨身把普吉內杼縣斗母宮的九皇大帝香火帶來太平，並於抵達後將香火置於租住的亞答屋中。後經數度搬遷，乃在都拜區山芭覓得一小地方，搭建一間簡陋亞答屋神廟，取名曰「斗姥宮」。時為1873年，王奕魚於是年當上了第一任廟主，九皇大帝信仰遂于太平傳播開來。該廟後來正名為「古武廟斗姥宮」，其現任廟主為第四代的王顯海。⁸

檳城香港巷的斗母宮，是全檳州最古老的九皇廟，其香火乃分香自泰國的通扣（即今普吉）。馬國民間學者張少寬指出：據史載，通扣在西元十九世紀時已與歐洲人以錫米進行海上貿易。檳城在1786年開埠不久，已成為普吉華人活動的天地。九皇信仰亦隨著這批通扣華人的到來而在檳城傳播開來。張氏認為檳城的九皇信仰，理應成為全馬最早傳播的地方。⁹迄今，檳城香港巷的斗母宮仍保存

不少歷史文物足資佐證，例如：已流傳一百五十餘年的《九皇聖經》及有百餘年歷史的九皇大帝「涼扇」（華蓋？）等。新加坡後港斗母宮曾于民國辛酉年（1921年）落成時立了一方《斗母宮碑記》，碑文中指出：該宮乃於光緒壬寅年（1902年）由檳城請九皇大帝的香火到實叻坡後港五個石，於己未年置地起宮（安奉）。足見，泰、馬、新三地的九皇大帝信仰淵源源遠流長。¹⁰

吉隆坡安邦南天宮是我國著名的九皇爺廟。其香火來源，據該宮數年來的追蹤、尋根，確認乃傳自福建莆田。早年，由出洋謀生的莆田人將之帶往泰國普吉開採錫米的礦場奉祀。因九皇大帝能祛除當時礦場流行的瘧疾，故其香火被輾轉請至吉隆坡的礦區安奉，迄今亦已有超過百餘年的歷史。由於神靈顯著，其香火乃遍佈大馬半島和新加坡。¹¹最近（1988年），更傳播至沙巴州設立南天宮九皇大帝廟。¹²

除了上述馬來西亞幾間歷史悠久的九皇廟，廟齡超過百年者尚有檳城升旗山（俗稱千二層）的朝元洞清觀寺（創建於1881年）、檳城亞依淡天有宮自在觀（約創建於1903年）及麻六甲的北添宮等。¹³



馬來西亞歷史最悠久的九皇廟——檳城升旗山的朝元洞清觀寺

根據周福堂博士分別於1984與1990年進行的兩次調查顯示：東南亞的泰、馬、新三國的斗母宮或九皇大帝廟宇的數量如下：

東南亞泰、馬、新三國斗母宮九皇大帝廟數量統計表¹⁴

國家/年份	1984	1990
泰國	4 間	6 間
馬來西亞	39 間	50 間
新加坡	5 間	8 間
統計	48 間	64 間

周氏指出：「遲至1991年，東馬的沙巴州才出現3間斗母宮，2間在亞庇(Kota Kinabalu)、1間在屬聯邦直轄區管轄的納閩(Labuan)；砂拉越州尚無九皇廟。」雖然，上述引自《斗訊》第二期的資料（見注10）顯示：沙巴南天宮九皇大帝於1988年已由吉隆坡安邦引進九皇爺的香火供奉。同樣的，《斗訊》第六期刊佈截至2006年3月的三國斗母

宮資料各為：泰國（3間）、馬來西亞（74間）、新加坡（5間），與確實的情況顯然亦有出入之處。足見，欲將上述廟宇資料收齊和精確地加以統計，是頗難達成的事情。

馬國九皇爺廟宇的兩大「派系」

民間學者李永球於〈九皇大帝有神像嗎？〉¹⁵一文中指出：九皇信仰在馬國分兩個派系三個分支。具體地說，主要區分為有供奉神像和無供奉神像兩大類。首個派系是「道觀九皇派」，亦稱「客家九皇派」。該派系是由客家道士帶入馬國，其影響力微弱。本派沒有分支，他們的九皇有造像（或繪畫圖像）。檳城的朝元洞清觀寺、檳城亞依淡太上廟（約創建於1901年）及檳城亞依淡天有宮自在觀為此派系典型代表。

第二個派系是「民間九皇派」，亦稱「福建九皇派」，是由盛行持九皇素齋戒的閩南地區傳入馬國。該派系對華人社會的影響極大，目前所見民間持九皇素、送皇舡、跳童、繞境出巡、上刀山、抱紅柑、過火路等，均屬本派習俗。

民間九皇派又分兩支，一支有供九皇神像；另一支則不供九皇神像。前者以檳城北海一帶為主，以檳城香港巷斗母宮為代表。該宮藏有一幅繪有斗母元君、金童玉女、南北斗星君暨九皇等神之圖像（該畫是光緒壬寅年/1902年之文物）及一部流傳一百五十餘年的《九皇聖經》。在檳城和北海，也可見造型完全一樣的九尊九皇造像。另一支不供九皇神像者，則只供奉香爐及九皇大帝的牌位而已。李氏指出：「幾乎馬、新、泰國的大部分九皇廟宇都屬此支派。他們的九皇大帝香火，亦多從泰國普吉分香而來。」

馬、新九皇大帝廟的分佈

在大馬，廟齡超過百年的九皇廟宇並不很多。但今日九皇信仰的傳播卻不斷地擴大。迄1982年，全馬各州的斗母宮或九皇大帝廟宇已達36間。茲將周福堂博士於是年進行調查所得資料抄錄於下：

玻璃市（2間）、吉打（7間）、檳城（7間）、霹靂（6間）、雪隆（6間）、馬六甲（3間）、柔佛（5間）、彭亨（1間）、吉蘭丹（1間）。¹⁶

周氏接著又於1984、1990及1991年對全馬九皇爺廟宇作出調查統計，其結果顯示：我國的九皇爺廟宇數量在近年仍持續的增加。茲將周氏調查所得資料表列如下：

1982—1991年間大馬九皇爺廟宇數量統計表¹⁷

州/年代	1982	1984	1990	1991
西馬	36	39	50	50
東馬	0	0	0	3
統計	36	39	50	53

目前，我國的斗母宮廟宇大約有約一百間之數。馬來西亞九皇大帝總會於1998年8月13日正式成立。據該總會出版之《斗訊》第六期（2006年3月）所刊佈的總會會員暨友宮廟宇通訊錄資料統計，馬來西亞現有的斗母宮/九皇大帝廟數量已達74間。其中，45間已加入成為總會會員。茲將各州的資料整理、統計如下：

玻璃市（2間）、吉打（21間）、檳城（17間）、霹靂（14間）、雪隆（2間）、馬六甲（1間）、彭亨（2間）、吉蘭丹（2間）、柔佛（9間）、砂拉越（2間）、沙巴（2間，其中1間在納閩）。

小結

泰國、馬來西亞和新加坡三國的九皇大帝信仰源遠流長。最早的九皇大帝香火大多傳入自泰國。其後，晚近數十年來，九皇爺的香火乃由西馬九皇廟宇傳至半島各州屬、甚至鄰國新加坡和東馬的砂、沙二州，顯示我國九皇大帝廟群之傳承漸趨本土化的傾向。與此同時，馬、新兩國斗母宮和九皇大帝廟宇之數量仍逐年持續的增加，這也是值得我們探討的當今華人宗教現象。

如果說我國早期礦工們面對當時的瘧疾感到無助，而不得不遠自泰國迎來據說于解厄、消災方面非常靈驗的九皇大帝香火以便「驅逐病魔」的話；那麼後期蓬勃發展起來的九皇信仰和如今到處林立的九皇廟群情況則又當作何解呢？朱金濤提出「一般華人善信多數相信九皇爺是注生死之神」的看法；駱靜山則引證《南斗六司延壽經》：「南斗火宮除毒害，北斗水身滅凶災」之說，藉以明其所以。¹⁸

如前所述，北斗被視為是：司性命、判生死，運陰陽、建歲時……主禍福、振紀綱，開解謝之門、指延修之經，上至帝王、下至士庶均由（此）七星主宰的神靈。¹⁹故此，不論是往昔令人聞疾色變、病魔毒害來侵的非常時期；抑或是祈求保命延壽、吉祥如意的當今平順日子，民間對此位高權重的北斗九皇大帝和斗姆元君常年之慶典，自然要虔誠齋戒、頂禮膜拜一番的了。

1. 參閱拿督黃昆福：〈九月初九話九皇〉，刊《斗訊》創刊號，2001年5月，頁50。
2. 參張澤洪：《步罡踏斗：道教祭禮儀典》，四川人民出版社，1994年，頁233。
3. 同註2，頁234-235。
4. 英國著名學者李約瑟：《中國科技史》第四卷〈天文學〉篇引《星經》所載古傳說指出：北斗原來不是七星而是九星，不過其中兩顆後來已經看不見了。故「北斗九星」之謂乃循舊說，亦言之有據。
5. 引自張澤洪著前揭書，1994年，頁235，237。
6. 參考李桃李：〈九皇大帝是什麼神？〉，刊《斗訊》創刊號，2001年5月，頁45-46。
7. 參李天錫：《華僑華人民間信仰研究》，中國文聯出版社，2001年，頁124。
8. 參末具撰人〈太平古武廟承香普吉的經過〉，刊《斗訊》創刊號，2001年5月，頁37-38。
9. 參張少寬：〈九皇爺信仰淵源〉，刊《斗訊》創刊號，2001年5月，頁52-53。
10. 參李天錫著前揭書，頁124-125及張少寬（注7）前揭文，頁53。
11. 新加坡蔥茅園鳳山宮九皇大帝廟的九皇香火，乃1906年由三名從馬來西亞南遷到蔥茅園的漳州先輩攜帶自吉隆坡安邦的九皇廟，並將其香火安奉於他們搭建的簡陋茅屋為起始的。參《廟宇文化：新加坡民俗導覽》，新加坡焦點出版有限公司，2005年12月，頁38。
12. 參末具撰人〈九皇爺安邦南天宮數年來莆田聖史追根〉，刊《斗訊》創刊號，2001年5月，頁34-35。又，參末具撰人〈沙巴南天宮九皇大帝的過去、現在與未來〉，刊《斗訊》第二期，2002年9月，頁233。
13. 麻六甲北添宮的九皇香火是由自甲州搬遷到吉隆坡的許宗基於1965年請來曾江南區(Jinjang South)，與另八名發起人一起創立北天宮。麻六甲的九皇香火亦從普吉傳入。參閱〈北天宮歡慶40周年：香火燃盛九皇爺誕〉，刊《斗訊》第五期，2005年3月，頁187-188。
14. 數據引自Cheu Hock Tong “The Festival of the Nine Emperor Gods in Peninsular Southeast Asia”, in Cheu HT (ed) *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Pelanduk Publications, Kuala Lumpur, 1993, p.17.
15. 該文刊《斗訊》第六期，2006年4月，頁67。
16. 見 Cheu Hock Tong “An Analysis of the Nine Emperor Gods Spirit-Medium Cult in Malaysia”, unpublished Ph.D Dissertation, Cornell University, 1982, p. 2.
17. 轉引自蘇慶華：〈馬來西亞華人宗教史概述〉，收入《馬新華人研究：蘇慶華論文選集》，馬來西亞創價學會，2004年，頁36。
18. 轉引自蘇慶華：〈馬來西亞華人宗教史概述〉，同註14前揭書，頁36-37。
19. 引述自張澤洪著前揭書，1994年，頁234。

何謂全真

「全真道與近現代中國社會和文化國際學術研討會」側記

香港中文大學道教研究哲學博士

吳亞魁

2007年11月2、3日，「全真道與近現代中國社會和文化國際學術研討會」假美國三藩市加利福尼亞大學柏克萊分校Alumni House舉行。與會的20幾位學者，包括15位論文提交者和8位論文評議者，分別來自美國、中國、法國、香港、日本、臺灣等國家和地區。其中，15位論文提交者是：Vincent Durand-Dastes、Stephen Eskildsen、樊光春、方玲、高萬桑（Vincent Goossaert）、郭武、康笑菲、黎志添、劉迅、梅莉、森由利亞（Mori Yuria）、宗樹人（David Palmer）、王崗、吳亞魁、張廣保等。莫尼卡（Monica Esposito）亦應邀提交了論文，但因故未能與會。

在向有自由氣息、頗具學術聲譽並充滿青春活力的柏克萊校園裏，此次學術會議稍顯得有些悄無聲息。不過，這絲毫無損於此次學術會議的真正價值和其間透露出的學術走向本身所蘊涵的重大意義。此學術走向之一就是：在歷經了一番宏觀視野的道教研究之後，人們轉而將目光投注於近現代和地方的全真道教。此重大意義，或如傅飛嵐（Verellen Franciscus）〈西方學者道教研究現狀綜述〉一文在述及「道教史」的研究成果時所言：「像這種對特定時期、教派、人物個案的研究越是豐滿，當然就越多有希望導致全面的道教史的最終產生。」此次學術會議，16篇論文中的9篇，是關於近現代和地方全真道教的，如：樊光春〈陝北佳縣白雲觀全真道傳承制度研究〉、郭武〈近現代四川地區全真道發展概論〉、黎志添〈近代廣東羅浮山全真教龍門派道觀研究〉、劉迅“Quanzhen Proliferates Learning 全真廣學：The Xuanmiao Monastery and the Modern Education Reforms in the Late Qing and Early Republican Nanyang”、梅莉〈清初武當山全真龍門派的中興與武當山宮觀的修復〉、王崗“A Local Longmen Lineage in Late Ming-Early Qing Yunnan”、吳亞魁〈論清末民初的江南全真道「壇」——以海上「覺雲」為中心〉，以上7篇文章，皆屬歷史研究的範疇。康笑菲“Struggles in Paradise on Earth: Quanzhen Daoism and cultural Tourism at China's Ethnic borderland”和宗樹人“Globalization and the Quanzhen Taoist: The Impact of American Spiritual Tourism at Huashan”二篇文章，專門探討或涉及了全真道在現代社會語境中的一些問題，如所謂「全球化」、「世俗化」等，是關於當代的、地方的全真道教（道觀、道士）的個案研究。張廣保〈中國全真教研究一百二十八年述評（1879-2007）〉一文，將百年來的中國全真道研究劃分為開創期、奠基期、復甦期和全面發展期等4個階段，並認為全面發展期即二十世紀九十年代以來的全真道研究呈現三大新趨勢：一是從道教內丹學的角度對全真的主體內修實踐方術——內丹術的研究，二是對於元代全真道戲劇、詩詞等文學作品的研究，三是地方性全真道的研究。顯然，此次學術會議延續並強化了此第三種趨勢，同時亦印證了他的觀察。

此次會議的主題，是道教兩大派之一的「全真道」。饒有興味的是，每一個與會學者，他們研究著同一個主題，使用著同樣的「全真」或「龍門」道教的字眼，但其

論文所揭示的「全真」或「龍門」道教，其地域的、時代的特徵卻又不盡一致。於是，高萬桑的問題：全真，何謂全真？除了在其論文“Quanzhen, what Quanzhen? Late Imperial Taoist Clerical Identities in Lay Perspective”中，也可在上述地方全真道教的研究論文中，找尋部分的答案。

高萬桑“Quanzhen, what Quanzhen? Late Imperial Taoist Clerical Identities in Lay Perspective”一文，試圖從非專業性的視角考察帝國晚期以來關於「全真道士」的身份認定。此非專業性的視角包括：文學作品、官方文獻、道士及其僱主的自我陳述。作者發現：在清代官方文獻中，全真道士被認定為一個禁欲、隱修的出家團體；在文學作品中，全真道士則跡近於行乞雲遊的奇跡創造者；其實，二者僅止反映了全真道士現實生活的一個方面。作者認為：我們關於宗教的一般概念和全真道教的特殊概念，可能主要形成於20世紀，特別是民國時期重建道教派系的歷史經驗。也就是說，現實生活中的全真道與人們觀念形態中的全真道可能相去甚遠。

樊光春〈陝西佳縣白雲觀全真道傳承制度研究〉一文，「通過對白雲觀現存碑刻的研究發現，白雲觀的全真道龍門派傳承，具有無可爭辯的正統性。」此「正統性」在於，作者還原了一條由第六代「真」字輩到第二十二代「理」字輩，時間跨度長達400年之久的全真龍門傳承譜系。但作者亦同時指出：「由於近百年處於與世隔絕的狀態，白雲觀的道士從服飾到法事，以及基本儀範，都呈現出一種另類風格。」此另類風格之一就是所謂「全真火居」。此外，作者還於行文當中提出了「按龍門派之概念，大約有廣義和狹義兩種理解」的概念：所謂廣義，當指從金元時期開始，由邱處機親傳的體系；所謂狹義，又稱龍門律宗，相傳起於邱處機親傳弟子趙道堅，雖時間鏈條不無疑問，但為現世龍門派所公認。

郭武〈近現代四川地區全真道發展概論〉一文，是對四川地區全真道歷史的總體考察。作者重點考辯了全真道何時傳入四川、何時走向衰微以及近代四川全真道的活動中心等重要問題，認為「近代四川全真道的衰微與整個中國道教的衰微是同步的，並與清末以來中國社會的諸種『文化』衝擊有關」；在析述了四川全真道處於政治、經濟、文化劇烈變革之中的種種回應舉措之後，作者不無樂觀地指出：「近代世俗浪潮在政治、經濟方面對道教所造成的傷害是表面的、暫時的，並不能傷及其內在的筋骨。近代四川全真道之所以能夠在歷次『衝擊』後迅速恢復和發展，原因即在於其很好地保存了道教文化之內在的『精神』。」這不由使我們想起了道教界前賢陳撻寧先生關於道教前途的一番見解：「道教的精神也就寄託在這些學術上面」，「只要道教學術一日存在，道教精神也就一日有所寄託」。

黎志添〈近代廣東羅浮山全真教龍門派道觀研究〉一文，主要借助現存有關廣東羅浮山道觀及惠州元妙觀的明末至民國時期的各種碑記文字，以及地方史志、宮觀山志、遊記、詩文等輔助資料，以酥醪觀、沖虛觀、元妙觀等三座全真道觀為考察物件，深入探究了清初以來廣東全真道龍門派在羅浮山的歷史由來、道脈傳承及演變過程。這裏，作者所界定的全真道教概念則是：「這一道派的典型特徵就是嚴格禁欲的宗教生活，以及依靠內丹道術修煉作為主要的個人救贖的道路和精神生活。」此所謂「嚴格禁欲的宗教生活」，顯然有別於樊文所言的「全真火居」，而符合清代官方文獻中的身份認定：「一個禁欲、隱修的出家團體」。

劉迅“Quanzhen Proliferates Learning 全真廣學：The Xuanmiao Monastery and the Modern Education Reforms in the Late Qing and Early Republican Nanyang”一文，在充分佔有地方檔案、口述歷史、宮觀山志和碑刻資料的基礎上，通過對清末（1898-1911）甚囂一時的「廟產興學」的維新浪潮的回眸，展開他對於河南南陽玄妙觀的研究，重點在於考察晚清乃至民初全真道士介入地方普通教育、職業培訓、農業革新和慈善事業的具體史實，以此證明：向被目為保守勢力的全真道非但不是一個障礙或阻力，而是在南陽地方社會和文化的革新過程中起著積極和重要的作用；當然，這種作用的發生，得益於玄妙觀道士的道德聲譽、組織能力、經濟實力和領袖魅力等種種因素。

梅莉〈清初武當山全真龍門派的中興與武當山宮觀的修復〉，在《武當道教史略》及相關史料、新錄碑文的基礎上，翔實考察了元明時期武當山全真道的活動、清初武當山全真龍門派的中興、明末清初武當山宮觀的破壞與修復、清代武當山龍門派在周邊各省主要是陝西、四川、雲南等地的傳播，從而描摹了一幅全真道教在不同時代的不同活動景況，如：全真道自元初傳入，武當遂成為元代江南全真道的活動中心；入明以後，全真道相對處於劣勢，道士多在僻靜的庵院中兀自修行；清初龍門中興，全真道在武當山亦呈興盛景象，廣收徒眾，興修宮觀，四處傳播，影響擴增等等。

王崗“A Local Longmen Lineage in Late Ming-Early Qing Yunnan”一文，是對明末清初雲南昆明虛凝庵的個案研究。作者細緻入微地考察了虛凝庵的壇場建置，釐清了一條由第八代「守」字輩弟子到第二十代「明」字輩弟子、前後相距近一個半世紀（1638-1792）的傳承譜系，從而認為：如果《金蓋心燈》所述全真龍門傳承譜系可稱「龍門正宗」的話，那麼，虛凝庵的個案可以理解為「正宗」以外的地方龍門傳承譜系。此外，作者還深入探討了虛凝庵與地方社會的關係，考察了戍守雲南邊陲的漢族軍政官員在虛凝庵及全真道的活動中所扮演的重要角色。

吳亞魁〈論清末民初的江南全真道「壇」——以海上「覺雲」為中心〉一文，以上海覺雲壇為論述中心，探討和分析了清末民初以浙江吳興（湖州）府城內外為重心，遍及所轄長興、德清、武康、安吉、孝豐諸縣，以及周邊嘉興、海甯、諸暨、蘇州、平望、盛澤、太倉等地的全真道「壇」現象。這些全真道「壇」皆以「龍門正宗」自居，

卻不再是以「出家」或「受戒」為明顯標記的傳統意義上的「全真」或「龍門」道教，具體表現為：以在家俗居弟子即道教居士為道門主體；身為全真龍門，鮮有受戒弟子，間有一些兼擅或熟諳正一法術之壇下弟子；以「善堂為表，壇場為裏」，積極從事慈善、公益事業；引入世俗管理機制，如董事會制，這在傳統道門中是未曾一見的。

康笑菲“Struggles in Paradise on Earth: Quanzhen Daoism and cultural Tourism at China's Ethnic borderland”和宗樹人“Globalization and the Quanzhen Taoist: The Impact of American Spiritual Tourism at Huashan”是對當代的、地方的全真道教的實地考察。我們據以得知：在四川省阿壩藏族羌族自治州松潘縣境內，人稱「人間瑤池」、美麗如畫的黃龍風景名勝區，赫然有一座全真道觀矗立（見康文），這裏向來是西藏苯教和藏傳佛教的活動區域；又，30多位來自歐美的好道人士，不遠萬里，前往陝西華山，尋求道教修身煉養之術，是為華山精神之旅（見宗文）。我們不由一喜，繼之以憂：置身于黃龍風景名勝區的全真道觀儼然已成為裝點景區、招徠遊客的一塊招牌，道士寥寥無幾，且日常宗教活動也要受制於風景名勝區的管理人員。那些孜孜以求於中國道術的西方人士似乎僅止醉心於功夫、太極、內丹、瑜伽、靜坐等修煉法門，而對全真道教「性」、「命」雙修、先「性」後「命」的傳統說教頗不以為然。作者曾經訪談的3位全真道士：一意兀自修行的40歲的袁道長被其他華山道士譏為「神經病」；40歲出頭的蕭道長自稱其「一半是道士，一半不是道士」，他游離於華山道教協會之外，以「山林道士」自居，並與來訪的港臺及海外好道人士建立了良好的私人關係；年近40歲的文道長則已退隱成都，回歸塵世，儘管仍未放棄他的道教修煉之夢，但對於全真道教的現狀不無失望，用他自己的話說：「我漸漸變得對道教了無興趣，而唯有興趣於道之本身。」於此，全真道教的現況似亦不甚樂觀。

此外，Stephen Eskildsen的“The Dacheng Jieyao大成捷要 and its Textual History”，方玲的〈《軒轅碑記醫學祝由十三科》與全真道〉，Vincent Durand-Dastes的“The Qizhen七真 Vernacular Novels of the Late Qing in the Context of the Ming-Qing Hagiographical Novels”，莫尼卡的“The Discovery of Jiang Yuanting's Daozang Jiyao in Jiangnan — A presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty”，森由利亞的“Transition of the Daozang Jiyao and the Images of the Quanzhen Daoism Reflected in the two Versions of the Daozang Jiyao: Through the Examination of the Linbao Manual Included in the Chongkan Daozang Jiyao”等，也都作出了富有新意的探索和極具價值的貢獻，由於篇幅所限，恕不一一贅述。

最後，我們要藉此機會，表達對會議的發起組織者：劉迅先生和高萬桑先生，會議的贊助承辦者：加利福尼亞大學柏克萊分校中國研究中心、東亞研究所、東亞語言文化系等相關部門和人士的衷心感謝！

「先天道歷史與現況研討會」會議紀要

香港中文大學文化及宗教研究系助理教授

游子安

由香港中文大學道教文化研究中心主辦「先天道歷史與現況研討會」，於2007年9月22日在香港中文大學舉行。與會學者分別來自香港、臺灣、日本、新加坡、馬來西亞等地區，共發表6篇論文。這是繼2006年「廣東道觀歷史研討會」之後，另一次由本研究中心召開的學術會議，也是近年首次舉辦以先天道為主題的研討會。是次研討會特點有三。其一，區域與個案研究俱備，包括廣東、香港、雲南、臺灣、馬來西亞、越南等區域研究，道堂（派）案例則有清遠飛霞洞、香港藏霞精舍與福慶堂、檳城的歸根道等等。其二，文獻蒐集與田野考察並重，包括《禮本》、《朱先師緣遊記寶卷》、《瑤池王母消劫救世寶懺》等文獻分析。其三，學術會議得到先天道堂積極參與，包括安排會後考察活動，以及有十多位先天道道長出席會議。

清末民初先天道在粵港地區有長足發展，嶺南諸洞道長更遠赴東南亞開堂，創建不下百餘所道堂。先天道不僅在香港早年道教歷史，還有在香港道教聯合會成立的過程，都佔了顯著的位置，並構成香港道教史獨特的現象。然而，近年香港、臺灣、泰國等地區先天道堂，同樣面對道長年老與承傳乏人等難題。

南台科技大學人文社會學院通識教育中心王見川教授〈先天道「傳統」的形成與道脈源流新論〉追溯先天道早期歷史，確定其傳統的建立與形成，分析其理念、教義，並嘗試找出其道脈源流系譜由來。王見川除關注先天道「道統」系譜、內丹修煉的傳統之外，還強調《開示經》（禮本）這一傳統。《開示經》不只是現代先天道徒重要的經典，亦是早期教內的主要經典。先天道的戒律傳統「三皈五戒」的由來，實與《禮本》有關。

日本茨城基督教大學文學部志賀市子教授〈先天道在嶺南地區的發展——兼談清遠飛霞洞與有關文獻〉追溯嶺南先天道的道脈，探討先天道在嶺南地區的傳揚以及發展到南洋地區的經過，並探討先天道的成員、活動、思想等，認為此拓展是由男性信徒和女性信徒的各個社會網絡和經濟能力結合才成就的。報告以朱昌元事蹟為中心，概述了二十世紀上葉先天道在揭陽、普寧一帶的擴展情況，以及介紹探討飛霞洞刊印的文獻《天人秘錄》與諸書的編著者何廷璋。

香港中文大學文化及宗教研究系游子安教授〈香港先天的源流與發展——以藏霞精舍與福慶堂諸例說明〉指出，清代同治至民國初年這半世紀，粵港地區先天道有很大發展，道堂多源自清遠藏霞洞、飛霞洞、錦霞洞，或紫金紫霞洞。其中飛霞洞與紫霞洞更「分化中外」，遠赴南洋開堂。而藏霞精舍是本地僅見供奉「雲城七聖」的先天道堂；早年福慶堂以著重扶鸞教化為特色。潮音佛堂雖是較後期建立，卻標誌著香港、泰國兩地道眾相扶持以延續道脈的努力。

香港中文大學文化及宗教研究系博士生李家駿〈先天道與香港道教發展的特色〉認為「先天道」和「同善社」，與當代香港道教發展有密切的關係。在六十年代初期，先天道堂在香港道教聯合會的籌組過程中有重要的角色，他們其



後對香港道教聯合會的發展，有積極和具體的支持。香港先天道正因身處這種文化環境，也因此歷史機遇，得到一種新的身份，成為香港道教一個組成部分，同時也成了本地道教的一大特色。

馬來亞大學中文系蘇慶華教授〈檳城的先天道支派：歸根道初探〉提到二十世紀四十年代至六十年代初「歸根道」及其他相關道門在大馬半島的傳播，並以檳城兩個歸根道門的發展歷程作為案例，探討馬來西亞先天道的現況。先天道曾經在馬來西亞頗為興盛，而且與齋堂有密切的關係。檳城先天道支派「歸根道」，乃於1930年代由一位齋姑將地母娘娘的香火由中國請來安奉。其中關鍵人物蔡飛，是南洋先天道支派（同善社及歸根道）的主要傳播者。

日本學習院大學文學部史學科武內房司教授〈近代先天道在越南的傳播——對越南漢喃研究院所藏民間宗教經典的淺析〉論述先天道在西南中國社會，超越國境，傳播到越南社會。先天道系統的民間宗教在貴州、雲南等地，特別是十八、十九世紀以來在移民相互之間的維繫方面，起了重要紐帶作用；雲南先天道也傳播到越南社會。報告以河內漢喃研究院圖書館的幾本越南本為材料，介紹先天道系統的民間宗教在西南中國與殖民地社會所起的作用及其功能。先天道宗教思想本土化傾向，可以說是在越南善壇運動中出現的。

三位回應學者，分別是香港中文大學文化及宗教研究系黎志添教授、香港中文大學歷史系蔡志祥教授，及新加坡國立大學中文系李焯然教授。他們提出以下疑問和點評，甚麼是先天道內部的傳統？《禮本》與先天道內部傳統的關係；粵東與粵北不同地區的背景比較，先天道傳播有何分別？怎樣界定一所道堂為先天道？是神祇的崇拜？組織？還是信仰者主觀的自我認同？先天道堂與道教、佛教、儒教的關係如何？是否因為我們集中於道教研究而認為其具有道教的身份？回應學者也補充：新加坡的先天道不入道教、佛教、儒教；飛霞精舍將大批經書捐給新加坡國家圖書館；以及新加坡、越南的宗教活動與馬來西亞不同的處境和情況。最後，會議在熱烈的討論氣氛下結束。

這次研討會，與會者分別從道統源流、派別演變、信仰與組織形態，以及地區傳播等不同視野和角度探討先天道的歷史與現況。會議後我們前往兩所具代表的先天道堂考察，包括源自清遠、具齋堂特點的藏霞精舍；以及源自南海紫洞善慶堂的善慶洞。承蒙兩所道堂道長熱誠的接待和講解，使參加者對早上研討會所探討的課題，有更深切的體會和瞭解。

香港道教聯合會、香港中文大學道教文化研究中心、香港中文大學文物館合辦 書齋與道場：道教文物展

日期：2008年2月23日至5月11日
 時間：星期一至星期日：上午10:00至下午5:00
 公眾假期休息
 地點：香港中文大學文物館
 免費入場

香港中文大學道教文化研究中心、香港中文大學文物館及香港道教聯合會將於2008年2月23日至5月11日期間，假座中文大學文物館西翼聯合舉辦「書齋與道場——道教文物藝術展」。屆時將展出與道教文化相關的近百件展品，包括：神仙畫像、陶瓷、木雕、銅器、書法、畫像石、拓本、金石、道經及道教科儀本等。展品年代自西漢至明清時期。

我們期望藉著這次道教文物藝術展覽，以觀照作為中國本土宗教的道教與中國文化互動發展、相輔相成的歷史文化面貌。道教歷史源遠流長，經歷二千多年的發展，至今仍是一個充滿生命力、被社會民眾普遍信仰的活態宗教。作為一種滲透到國人生活方式的信仰文化形態，道教文化乃是中國傳統文化藝術的重要組成部分。道教的宇宙觀念和崇尚自然的意識，深刻影響了歷代藝術家打破傳統書畫的藝術模式，開創各種新的表現方法與意趣。可以說，道教是中國文學藝術創作的重要靈感來源與思想庫。

現存中國道教繪畫藝術始見於漢代，其中既有用於教義宣傳的，如《太平經》的〈乘雲駕龍圖〉，也有供信徒修煉入靜用的「存想圖」，如《上清太玄九陽圖》的〈太玄昇降之圖〉。魏晉南北朝以降，道教人物神仙畫像甚為盛行，歷代有眾多書畫家描繪了道教體系龐大的神譜。不僅「三清」（玉清元始天尊，上清靈寶天尊，太清道德天尊）、「四御」（昊天玉皇上帝，紫微北極大帝，勾陳天皇大帝，后土皇地祇）的道教主神成為繪畫的主要題材，民間信仰中的神仙以及羽化升仙的歷史人物，如西王母、碧霞元君、門神等，也經常被畫家描繪。這一方面說明道教與中國地方生活的關係密切，亦突顯出道教藝術兼容並蓄的博大胸襟。

中國山水畫的意旨和表現手法受道教影響至為深遠。古代繪畫藝術家追求外在的山水、人物之「氣」與其內心的靈相互貫通，以此發揮於筆觸氣韻之中。南齊著名書畫家謝赫（活躍於公元500-535間）提出「六法」（氣韻生動、骨法用筆、應物象形、隨類賦彩、經營位置及傳移摹寫）對五代以後宋元水墨山水畫風影響殊深。六法首重「氣韻」，這與道教「氣」存萬物的思想一致。一氣化萬物，六法中餘五法亦是由「氣韻生動」而發揮展開的。

書法創作更是藝術家表達天地之「道」的另一種藝術手段。東晉著名大書法家王羲之（公元303-361）信奉天師



東八神將



大神龕座像



類上本黃庭經蘭亭冊



杜陽棟畫像

道，他的書法創作與其道教信仰密不可分。在《白雲先生書訣》中王羲之說：「天台紫真謂予曰，子雖至矣，而未善也。書之氣必達乎道，同混元之理。七寶齊貴，萬古能名。」這裏道出書法藝術的至高境界就是達到道教之「道」。南朝大道士、同時也是著名書法家的陶弘景（公元452-536）在《記仙書》中更指出道教書法的特徵是一「實中之空，空中之有，有中之無像」。由此可見書法與道教老子所提出「道」的中心思想，雖殊途而同歸。同樣，書法亦與道教的符籙藝術關係密切。唐代書法家張旭的狂草，正是受道教宇宙觀及狂奔宣泄的道教符籙藝術影響，方有如斯大開大合之氣韻。宋代的蘇軾、黃庭堅等書畫家，也常常從道教中獲得藝術的啟發。

書齋中的藝術作品表達著道教之「道」，道場中的道教文物亦承載著道教之「道」。從書齋到道場，我們希望這次道教藝術文物展覽，能夠喚起參觀者重新欣賞與回味中國歷史悠久的本土藝術文化——道教。

《香港道堂科儀歷史與傳承》 新書發佈會於羅天大醮啟建期間舉行

香港道教聯合會、香港中文大學道教文化研究中心及香港中華書局於11月14日聯合舉行《香港道堂科儀歷史與傳承》新書發佈會。當日恰逢羅天大醮開金榜之天時地利，幾百名道長、善信及社會人士齊聚羅天大醮醮場——圓玄學院的龍華堂，一起見證凝聚了香港道教界心血的《香港道堂科儀歷史與傳承》一書之面世。

新書發佈會的主禮嘉賓包括中國道教協會會長任法融道長、香港道教聯合會主席湯偉奇道長、蓬瀛仙館理事長李宏之道長、香港中文大學文學院院長李熾昌教授、中華書局（香港）有限公司董事總經理兼總編輯翟德芳先生、上海社會科學院宗教研究所陳耀庭教授，以及道教文化研究中心主任黎志添教授。主禮之後，主禮嘉賓們還向海內外道教團體、受訪道長、學術機構等贈送了新書。



左起：黎志添教授、李宏之道長、李熾昌教授、任法融道長、湯偉奇道長、陳耀庭教授、翟德芳先生



香港中文大學道教文化研究中心受香港道教聯合會委託，於2006至2007年間進行了一項「香港道堂科儀歷史與傳承研究計劃」，並將研究成果結集成《香港道堂科儀歷史與傳承》一書。這是首部全面研究香港道堂科儀淵源、傳承和演變的學術專著，採用歷時研究和共時研究相結合的方法，並結合口述史料、田野考察和歷史文獻，開闢了道教學術研究的新路向。

除了搜集和整理碑刻、志書、道堂刊印物等歷史文獻之外，作者們還走訪了15個香港道堂、26位資深道長，考證了流行於香港道堂的24部科儀文獻之歷史出處及其與《正統道藏》、《重刊道藏輯要》的淵源關係，從而整理出自1940年代以來香港道堂科儀傳承和道長之間師承的發展狀況。該書亦重點介紹香港道堂科儀的科目種類、內容和目的；刊載了180餘張珍貴的歷史圖片；書後附錄的15部科儀文獻均經作者仔細校點，一方面增加了本書內容的完整性，另一方面也方便讀者查閱原文。

黎志添、游子安、吳真（等）著
《香港道堂科儀歷史與傳承》

原價：港幣380元
中心優惠價：港幣266元（七折）
（訂購表格請於本中心網頁下載）

道堂科儀與香港社會人生圖片展

2007年12月10日至16日，道教文化研究中心與香港中華書局合辦的「道堂科儀與香港社會人生圖片展」於三聯書店灣仔莊士敦店展覽活動室舉行。是次圖片展緊扣道堂科儀與香港社會發展及生活習俗之關係，從《香港道堂科儀歷史與傳承》一書選取60多張珍貴的圖片，組成圖文並茂的展覽。

一幅幅道堂科儀的舊照片，承載著一頁頁香港人的集體歷史記憶。圖片展從「香港道堂科儀的科目種類」、「道俗人生」、「2007年香港羅天大醮」三個主題，以圖文相得益彰的方式解說了香港道堂每日所演習的道教科儀，其實亦解答著香港人的生死禍福等人生問題。



由香港中文大學哲學系中國哲學與文化研究中心和道教文化研究中心合辦，新亞書院協辦的「道家經典的詮釋——我注六經還是六經注我」國際學術會議，於2007年12月19至21日舉行。是次會議邀請了超過三十位海內外學者出席，討論有關涉及如何處理忠於經典「本義」與創建新思想、新體系之間的潛在衝突。陳鼓應教授發表主題演講，題目是〈從「得意忘言」的詮釋方法到譜系學方法的應用〉，此外多位道家思想方面的資深學者也發表論文。中心主任黎志添教授與吳真博士分別擔任會議的主持。



學術會議開幕禮留影

香港道教聯合會舉辦丁亥年羅天大醮

為慶祝香港回歸十周年及香港道教聯合會成立四十周年，香港道教聯合會於2007年11月13至24日在荃灣圓玄學院後山廣場啟建「祈禱世界和平國泰民安消災解厄陰陽兩利暨慶祝香港回歸十周年安定繁榮社會和諧太上金籙羅天大醮」祈求上天庇祐，賜福消災。這次醮會有超過三十個道教團體響應承壇，其中有全真派、正一派；按地域區分，則有國內南、北經團及新加坡、台灣、澳門等。

道場坐北向南：內壇分上（都壇）、下（三官殿）、東（玉皇殿）、南（天師殿）、西（純陽殿）、北（元辰殿），結成六合壇，以應「天一生水，地六成形」；而外壇則設有青玄煉度壇、諸聖殿等。

是次羅天大醮科儀除了參照道教傳統科範、經本外，亦結合了廣東及香港道教科儀：遵循宋代以來的羅天大醮醮儀，供奉一千二百位神祇；舉醮期間以懺朝為主，晚上則有各種度亡科儀，如玉山煉度、先天大梵斗姆煉度、薩祖鐵罐焰口等。



四川青城山道士修設鐵罐施食科儀



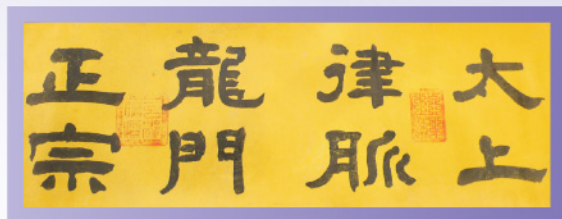
任法融道長帶領高功道士啟建羅天大醮啟壇大典



香港眾道堂道侶與經生演習供諸天科儀

公開學術講座：王常月傳戒新考

主講：尹志華（中國道教文化研究所助理研究員）
 主持：游子安（香港中文大學文化及宗教研究系助理教授）
 回應：李家駿（香港中文大學文化及宗教研究系哲學博士候選人）
 日期：2008年1月9日（星期三）
 時間：下午4時30分
 地點：香港中文大學許讓成樓503室
 語言：普通話



道教文化與中國宗教書展

香港中文大學道教文化研究中心、新思維書店及蓬瀛仙館道教文化中心為了推廣道教學術文化，共同合辦「道教文化與中國宗教書展」。除了銷售道教與中國宗教文化、文史哲等學術圖書、道教音樂光碟外，還有道教圖片展覽及即場播放道教音樂。詳情如下：

日期：2008年1月7日至1月11日（星期一至五）
 時間：上午10:00至下午5:00
 地點：香港中文大學文化廣場（范克廉樓外）

遷址通告

香港中文大學道教文化研究中心將於2008年1月21日（星期一）遷往下列地址：

香港沙田香港中文大學許讓成樓405室

電話及傳真號碼則維持不變。

查詢 香港中文大學道教文化研究中心

地址：香港新界沙田香港中文大學許讓成樓405室 電話：(852) 31634464 傳真：(852) 31634463
 電郵：daoist@cuhk.edu.hk 網址：http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao

通訊出版小組

編輯：黎志添、游子安
 編輯助理：梁斯韻

