

宋元時期道教鍊度文獻簡介

香港中文大學道教文化研究中心研究助理 祝逸雯

一、宋元鍊度文本簡介

近年來，宋元道教儀式文獻受到越來越多研究者的矚目。一方面，經過多年來田野調查資料的蒐集與分析，並追根溯源後，他們發現道教儀式是一個連續的傳統，當代道教儀式的許多元素都可以追溯至早期的文本，尤其是宋元時期。¹ 另一方面，在卷帙浩繁的《正統道藏》的儀式文本裡，大部分是出於宋元期間（960-1368）。有學者稱宋代為道教的「復興時代」。²

產生於宋元時期的道教儀式文獻中，各種大型的齋醮儀式文本是不可忽視的對象。已有學者指出，宋元時期民間最常實行的葬儀即是佛教的水陸齋以及道教的黃籙齋，³ 而鍊度儀便是道教黃籙齋中新添入的儀節。鍊度儀的文本廣泛見於宋元時期的大型黃籙齋儀文本中，如蔣叔輿（1162-1223）的《無上黃籙大齋立成儀》、金允中（活動期為1220-1225年）的《上清靈寶大法》、林靈真（1239-1302）的《靈寶領教濟度金書》等等，一些法派的鍊度儀節也被收入於集宋元法術大成的《道法會元》⁴ 中。鍊度儀流行的程度，不僅可以從其在科儀文本中所佔的比例來看，同時還可以從不同身份的編撰者窺得一二。除了有正式受錄的道門弟子編撰的文本之外，還有如鄭所南（1241-1318）等儒士所參與編輯的鍊度儀文本，如《太極祭鍊內法》（1270）⁵。《道藏》中收錄有多部具備完整程式的鍊度儀文獻，其目錄和特點，可見文後附表。

除了表中所列文獻之外，其他有關鍊度的諸種論述，則散見於各個文本之中，如《道法九要序》、《道法會元》卷七六〈火師汪真君雷霆奧旨〉、卷一三一〈石匣水府起風雲致雨法〉、卷一五一〈洞玄玉樞雷霆大法〉、卷二四五〈上清靈寶無量度人上道〉等等。

二、相關研究介紹

在當代社會，鍊度儀仍是道教度亡所採取的主要儀式。對於這些仍在使用的儀式手冊，不少學者已分析過它們的結構與程式，並對不同地域的鍊度儀式進行了比較，甚至將它們的儀式結構上接到宋元的鍊度儀式結構。⁶ 也有學者試圖通過分析儀式中勸戒文所包含的生死觀，展示從宋元傳承至今的道教教義。⁷ 這些研究基本上是以當代鍊度儀式為出發點，對我們了解現代儀式文本會有所裨益。

關於鍊度儀的產生時間，柳存仁認為至少北宋末已行鍊度，因為在相傳由火師傳於林靈素的〈神霄金火天丁大法〉（《道法會元》卷198-206）中，已有鍊度儀的記載。⁸ 柳先生的結論未必有誤，但其證據並不可靠。因為此一所謂的道脈相傳很可能是由神霄派後世門人劉玉一系所附會的。另外，在道藏資料中，金允中在《上清靈寶大法》卷一七中的一席話，經常作為鍊度儀式興起於北宋以後的證據：「廣成先生編撰科儀，乃唐大順間，是時未行鍊度之儀，近世此科方盛。」

最早關注《道藏》中鍊度文獻的博爾茲（Judith Boltz），認為鍊度儀的文本與神霄派有關。博爾茲選取了《靈寶大鍊內旨行持機要》與〈元始靈寶自然九天生化超度陰煉祕訣〉（《靈寶無量度人上經大法》卷57）兩個文本，進行對比與解讀。她認為，鍊度的思想融合了上清派的個人修煉（鍊）與靈寶派的普度思想（度）；公共儀式（public ritual）的有效性完全建立在法師個人的存想能力上，因為外部儀式（external ritual）被複製（duplicate）在法師自身（inner sanctuary）之中；並且，內部證據（internal evidence）表明鍊度儀式的文本與神霄派有密切關係，《行持機要》可能是在林靈素過世一至兩個世紀後被修訂，並加以註釋的。⁹ 勞格文（J. Lagerwey）則認為，博爾茲所提出的《行持機要》與神霄法之間的聯繫，證據並不充足；而《上經大法》可能是由甯全真的弟子撰寫的，屬於靈寶法的天臺傳統。勞格文還提示我們，在蔣叔輿的《無上黃籙大齋立成儀》中的〈九幽燈儀〉中，有提及「依《內鍊大旨本章》行持」。¹⁰ 值得注意的是，從《行持機要》的內容來看，它並不具備後世鍊度儀中「水火鍊度」的「水鍊」一項；而勞格文所提及的《內鍊大旨本章》則是於黃籙齋破獄環節中所運用，並非鍊度所用。無論如何，博爾茲的研究提示我們注意到在眾多鍊度文獻中，除了在黃籙齋中舉行的大型鍊度儀之外，還存在著一種法師行內鍊以度亡魂的文本。

屬於這種內鍊類型的文本，至少還有金允中《上清靈寶大法》卷一三〈祭鍊幽魂品〉、鄭所南的《太極祭鍊內法》、王玄真的〈丹陽祭鍊內旨〉和清微派的〈清微龍天通明內鍊祕旨〉。其中，鄭所南的《太極祭鍊內法》最為人關注，其對「水火鍊度」的解釋，為各種研究著作所引用，幾成標準解說。但是，鄭所南本人卻並非一位受過經錄的道士，雖然他「自制祭鬼法，每夜用其

法以祭鬼，其响答皆可讎」，但終究認為「欲行此祭鍊，更不問受錄不受錄，皆可行。或謂必有法職，乃可行祭鍊法，則至謬論」，這位文人甚至認為他的祭鍊內法要遠遠高於黃籙大齋的功效。橫手裕也注意到了這點，他認為文人開始施行祭鍊之法，是與當時道書流通的程度、內丹術的普及化、個人可以自由隨時修行神仙道的時代特徵相關聯的。¹¹ 若將鄭所南的身份考慮進去，我們是否還可以一味地將他的解釋作為定本呢？此外，《太極祭鍊內法》本身也保留了許多兩宋之際其他鍊度儀式的零散敘述，足資證明當時鍊度儀式的豐富多樣。

除了內鍊的文本之外，鍊度儀式也是黃籙齋儀的重要組成部分，而其中靈寶傳統的鍊度儀式更是紛繁複雜。橫手裕在另一篇論文：〈張宇初の齋法觀とその周邊——南昌派考察序説〉中，¹² 即欲根據張宇初對齋法源流、鍊度諸派的講解，考察其中「南昌」派的構成。在考察過程中，橫手先生根據張宇初的敘述，¹³ 試圖從《道藏》中尋找有關鍊度諸派：「丹陽」、「洞陽」、「通明」、「玉陽」、「陽晶」的資料。其中，「丹陽」即鄭所南—王玄真一系；「玉陽」有以薩守堅為祖的〈太極玉陽神鍊大法〉、〈玉陽祭鍊文檢品〉（《道法會元》卷208-209）；¹⁴ 「通明」有清微派的「上清龍天通明鍊度」（《道法會元》卷32-35）；「洞陽」與「陽晶」亦有相關資料，卻並無明確的鍊度文獻與其對應。但是，在這裏又遇到了研究宋代道教科儀的老問題，即「法」與「派」的界定，橫手裕認為「靈寶」、「南昌」、「丹陽」三者指的究竟是一種齋法和祭鍊的方法，或是可以有流傳的流派，還是不太明確的。另外，如果將張宇初在不同文集中的有關流派的敘述結合起來看，則金允中、白玉蟾當屬於南昌一派，這又與金允中對「丹陽鍊度符」（屬於南昌）的批評自相矛盾了。這裏再一次證明，以明代張宇初天師的話語去判定宋元的情況，是有相當風險的。無論如何，橫手裕的論文，還是為我們展示了研究鍊度傳統的一條路徑。

三、可能的研究方向和困難

在宋元興起的各種法派或道術的研究成果中，大多會提及其中的鍊度之法。如李志鴻在其論文〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉中，就曾提及玉堂齋法的「三光煉度」，其崇尚日、月、星三光，以之為法力來源的特點，且不設「八門」，不主張亡魂持左右券進入天門，並認為：「三光煉度法所具有法術面目已經不同於傳統靈寶齋法。三光煉度的出現，豐富了傳統的靈寶齋法，使之日益多樣化。」¹⁵ 首先，將鍊度法與靈寶齋法並舉，恐怕已出現了概念層次上的混亂；其次，玉堂齋法的編纂者認為其三光煉度才是「自得真水火之妙」的煉度法，我們是否就可以據此作出判斷呢？

我們認為研究者需要參照盡可能多的不同法派傳統的敘說，彼此互相印證，才有可能最大限度地還原真實。在各家之言的背後，所隱藏的正是他們各自所持守的傳統。橫手裕曾經試圖根據張宇初一家之言，勾勒出南昌派等靈寶鍊度傳統，但我們會發現，在靈寶東華、清微等不同傳統的文本中，都各自存在對鍊度之法的判定。這是我們在研究鍊度文獻，甚至是道教儀式文本時，所無法避免的困境。

此外，無論是鄭思肖的《太極祭鍊內法》，還是金允中的《上清靈寶大法》，其中所展示的是一幅眾道喧嘩，甚至是彼此競爭的圖景，這些文本所建構出的對話平臺，正是我們的研究得以立體化的基礎所在。因此，除了對各個法派的鍊度文獻進行研究之外，各個傳統之間的對比交流也必不可少。

宋代以後，深入地方社會的道教，與民眾生活的關係越來越密切。收錄在《道藏》中的鍊度儀式文本，究竟對宋元人民的生活產生了怎樣的影響？例如在民間流行的驅邪、度亡法事中，鍊度儀式是否曾經以及在多大程度上，為民眾所認可以及運用。如果可以在一定程度上回應這個問題，則宋元鍊度文獻的研究也會對宋元社會的研究作出一定的貢獻。

附表：

法派	文本名	鍊度儀名（文本卷數）	備註
靈寶	《靈寶無量度人上經大法》	〈速度亡魂品〉（卷37）	這是獨立的7項鍊度儀式。
		〈元始靈寶自然九天生化超度陰鍊祕訣〉（卷57）	
		〈三光煉度品〉（卷59）	
		〈南昌受煉品〉（卷60）	
		〈靈寶煉度品〉（卷61）	
		〈混元陰煉品〉（卷62）	
		〈九煉生尸品〉（卷63-65）	
	《靈寶玉鑑》	〈靈寶九鍊返生符法〉（卷38-40）	這4項鍊法是在一個完整的黃籙齋儀式中次第實行的。具體的施行資次，可在卷3中看到。
		〈太陰混元化形鍊法〉（卷41）	
		〈陰尸九鍊生神玉符〉（卷42）	
《無上黃籙大齋立成儀》（蔣叔輿）	〈上清南宮水火冶鍊度命儀〉（卷27）	黃籙大齋中的環節，用於正薦。	
	〈上清南宮鍊度幽魂儀〉（卷31）	黃籙大齋中的環節，用於普薦。	
《上清靈寶大法》（金允中）	〈速度亡魂訣〉（卷7）	用於驅邪。	
	〈濟鍊幽魂品〉（卷13）	隨日而設的簡易之法。	
	〈水火鍊度品〉（卷37）	黃籙大齋之中的環節，用於正薦。	
	〈鍊度〉（卷44）	黃籙大齋之中的環節，用於普薦。	

法派	文本名	鍊度儀名（文本卷數）	備注
靈寶	《上清靈寶大法》 （王契真）	〈太陰混元化形陰鍊法〉（卷51-52）	此法黃籙，只度三名者可用。
		〈九煉生尸法〉（卷52-53）	煉陰尸用。
		〈靈寶大鍊〉（卷59）	黃籙齋用，但未指明具體何時使用。
		〈九天鍊度〉（卷59）	
	《太極祭鍊內法》 （鄭所南）	上中下三卷。	自行鍊度之式。
	《道法會元》卷210 （王玄真）	〈丹陽祭鍊內旨〉	承鄭所南傳統。
寶	《靈寶領教濟度金書》	〈九鍊返生儀〉（卷59）	開度黃籙齋用，正薦。
		〈玄都大獻玉山淨供儀〉（卷60-62）	開度黃籙齋用，普薦。
		〈鍊度儀〉（卷81）	生神開度齋用。
		〈鍊度儀〉（卷108）	明真齋用。
		〈太極心法祭鍊儀〉（卷114）	選拔道場用。
		〈經法煉度儀〉（卷130）	度星齋用。
神霄	《高上神霄玉清真王 紫書大法》	〈鍊度法〉（卷11）	
	《道法會元》卷205 （卷203-205 為〈神霄金火天丁大法〉）	〈陽芒鍊度儀〉	卷202-205所展示的祭鍊儀式，亦是黃籙齋中的一部分。
天心	《無上玄元三天玉堂大法》 （路時中）	〈仙化成人品第十九〉（卷18）	
清微	《道法會元》卷20-21 （卷15-23皆有關 〈玉宸經鍊〉）	〈玉宸經法鍊度儀〉	玉宸齋法中的一部分。
	《道法會元》卷33	〈上清龍天通明鍊度玄科〉	
	《道法會元》卷34	〈清微龍天通明內鍊祕旨〉	自行鍊度之式
西河派	《道法會元》卷208	〈太極玉陽神鍊大法〉	程式不明
派別暫且不明	《靈寶大鍊內旨行持機要》	一卷	與《上經大法》之〈元始靈寶自然九天生化超度陰鍊祕訣〉（卷57）相似
	《紫皇鍊度玄科》	一卷	

註釋：

1. Kenneth Dean, "Taoist Ritual Today," in *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Brill: Leiden, 2000), 659-682.
2. M. Strickmann, "The Taoist Renaissance of the Twelfth Century," Paper for the Third International Conference on Taoist Studies, Untergeri, 1979.
3. 戴維斯 (E. Davis) 在其研究中還指出，12世紀時，道教的度亡儀式與考召儀式結合了起來，黃籙齋成為一種治療儀式的現象。Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), Chapter 8; 松本浩一：〈葬禮・祭禮にみる宋代宗教史の一傾向〉，收入宋代史研究會編：《宋代の社會と文化》（東京：汲古書院，1983），頁169-194。
4. 《道法會元》，共268卷，成書於明代。收錄了多個法派的儀式，包括清微、神霄、靈寶、地祇、雷法等等。其簡介可參K. Schipper and F. Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 1105-1113.
5. 現存道藏本《太極祭鍊內法》是根據蘇州道士王道珪重刻於1347年的版本而再次於1406年重印的文本，其中收錄了鄭所南寫於1291年的序言及1270、1276年的兩篇跋文。
6. 例如，陳耀庭：〈論《先天斛食濟煉幽科》儀的歷史發展及其社會思想內容〉，《世界宗教研究》，1987年第1期，頁62-70；〈「大三清」與太乙煉、斗姥煉的比較研究——兼論華南道教與江南道教科儀的異同〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》（香港：中華書局，2005），頁294-306；《道教禮儀》（北京：宗教文化出版社，2003），頁103-115。劉仲宇：《道教法術》（上海：上海文化出版社，2002），頁330-337，466-473。張澤洪：《道教齋醮科儀研究》（成都：巴蜀書社，1999），頁173-189。
7. 丸山宏：〈靈寶法の鍊度科儀に見える生死論について〉，收入於《宮澤正順博士古稀記念：東洋一比較文化論集》（東京：青史出版社，2004），頁87-106。
8. 柳存仁：〈五代到南宋的道教齋醮〉，收入氏著：《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），卷中，頁753-780。
9. Judith M. Boltz, "Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls," in *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. II, ed. M. Strickmann (Mlanges Chinois et Bouddhiques XXI, Bruxelles, 1983), 487-511.
10. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, 1037-1038.
11. 橫手裕：〈一人で行う亡魂救済——鄭思肖の太極祭鍊內法〉，《アジア遊学》110（2008），頁10-17。
12. 橫手裕：〈張宇初の齋法觀とその周邊——南昌派考察序説〉，收入小林正美編：《道教の齋法儀禮の思想史的研究》（東京：知泉書館，2006），頁117-136。
13. 「世傳則有丹陽、洞陽、通明、玉陽、陽晶諸派，而莫要於仙公丹陽者也。丹陽，本夫南昌，而南昌乃靈寶一名也。」（《太極祭鍊內法》序）
14. 李豐楙對薩祖與「玉陽祭鍊」之間的關係也有所討論，他指出薩守堅的「救苦」性格為新神霄派所突出，從而成為了祭鍊儀式齋意的轉呈者。見氏著：《許遜與薩守堅——鄧志謨道教小說研究》（臺北市：臺灣學生書局，1997），頁270-284。
15. 李志鴻：〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉，《世界宗教研究》，2008年第1期，頁58-66。

2011道教文化傑出學人講座：小說西遊記的道教演義

為促進道教學術之國際交流及推動道教文化研究，道教文化研究中心將於2011年起設立「蓬瀛仙館·香港中文大學·道教文化傑出學人講座」，計劃每年邀請一位享譽國際的中國文化傑出學人作公開學術演講。2011年，道教文化研究中心榮邀國際知名比較宗教學與比較文學翹楚、《西遊記》英譯權威余國藩教授蒞臨香港中文大學，主講「小說西遊記的道教演義」。

講者：余國藩教授 (Professor Anthony C. YU)

美國芝加哥大學巴克人文學傑出退休講座教授、
神學院宗教及文學退休講座教授、
台灣中央研究院院士

日期：2011年1月21日(星期五)

時間：下午4時30分

地點：香港中文大學崇基學院信和樓3樓李冠春堂

語言：普通話

查詢：3163 4464 (林小姐)

2011年蓬瀛仙館·香港中文大學·道教文化傑出學人講座
2011 Fung Ying Seen Koon - The Chinese University of Hong Kong
Distinguished Lectureship on Daoism

講者：
余國藩教授
(美國芝加哥大學
巴克人文學傑出講座教授、
神學院宗教及文學講座教授、
台灣中央研究院院士)
Lecturer:
Professor Anthony C. YU
(Carl Darling Buck
Distinguished Service
Professor Emeritus
in Humanities and
Professor Emeritus,
The Divinity School,
The University of Chicago,
Academician of Academia
Sinica in Taiwan)

小說西遊記
Daoist Transformation
of The Journey to the West
的道教演義

語言：普通話
Language: Putonghua
日期：2011年1月21日(星期五)
Date: 21 January 2011 (Friday)
時間：下午4時30分
Time: 4:30pm
地點：香港中文大學崇基學院信和樓3樓李冠春堂
Venue: Li Koon Chun Hall, 3/F Sino Building, Chung Chi College,
The Chinese University of Hong Kong

如有任何查詢，敬請致電3163 4464與中心職員林小姐聯絡。
For enquiries, please contact Ms. Lam at 3163 4464.

江西道教歷史文化勝地考察

江西龍虎山天師府為道教祖庭，道教正一派的發源地，歷史源遠流長。除龍虎山外，是次活動將安排考察江西著名之道教名山道觀，全程考察並由道教文化研究中心主任黎志添教授講解，參與者將會加深對江西道教文化、歷史之了解及認識。

考察地點：
龍虎山——道教正一派的祖庭、道教洞天福地中的第三十二福地。
西山萬壽宮——道教淨明忠孝道發源地、道教三十六洞天第十二小洞天、七十二福地第三十八福地
廬山仙人洞——傳說呂祖修道成仙處
閻皂山——宋代靈寶派祖庭，宋元時與龍虎山、茅山齊名、道教七十二福地之第三十六福地

行程概述：
 第一天 —— 乘機往南昌，轉乘專車往西山萬壽宮；
 第二天 —— 往廬山著名道教勝地仙人洞考察；
 第三天 —— 考察道教名山閻皂山；
 第四天 —— 考察龍虎山，參訪道教勝地及宮觀，包括：天師府、上清古鎮、正一觀、上清宮等；
 第五天 —— 乘機返港。

日期：2011年4月21至25日

名額：30人 (香港中文大學文化及宗教研究系師生優先)

預算費用：港幣\$3,800 /人 (包括全程交通、食宿(2人1房)及保險費用)

報名截止日期：2011年3月1日



查詢：
 電話：3163 4464
 電郵：daoist@cuhk.edu.hk
 網址：www.cuhk.edu.hk/crs/dao

廣州道教碑刻中的經濟史料（水利篇）

香港中文大學道教文化研究中心博士後研究員 李靜

引言

香港中文大學道教文化研究中心所承擔的「廣東道教碑刻」項目，旨在藉助地方歷史文獻和實地考察資料，廣泛搜集廣東現存或歷史上曾存在過的道教廟宇所收的碑刻並整理出版，以供道教研究者以及廣東地方歷史研究者參考，同時供對廣東道教有興趣的各界人士學習研究。

本項目工作人員在搜集整理廣州道教廟宇碑刻的過程中，發現了不少極有價值的史料，除了涉及宗教活動和民俗等方面外，還涉及明清法律、水利、外交等多個領域。這裏謹將涉及水利的兩篇先行刊出，以饗讀者。

一、玄帝古廟：蒲盧園陂圍碑記



玄帝古廟，位於廣州蘿崗區東區街筆村。初建於元代，先後多次重修。前身崧覺庵，又稱崧覺寺，當時位於銅鼓山頂，於南明隆武年間（1645-1646）始遷移到今址。廟內保存有8方石碑，記錄了歷代重修廟宇的情況，分別為：

- 《蒲盧園陂圍碑記》，明嘉靖十八年（1539）；
- 《鼎建玄帝廟碑記》，南明隆武元年（1645）；
- 《重建玄帝廟碑》，清乾隆十五年（1750）；
- 《番禺縣正堂訊斷繪注蒲盧園圍各圳水道圖形》，清道光十二年（1832）；
- 《重修玄帝廟碑》，清同治元年（1862）；
- 《重修玄帝廟碑》，清同治九年（1870）；
- 《重修玄帝廟碑》，清光緒九年（1883）；
- 《重修玄帝廟碑》，民國三十六年（1947）。

其中最早的一方石碑，明嘉靖十八年的《蒲盧園陂圍碑記》，為目前我們中心實地考察廣州道教碑刻所探訪到的最早的一方石碑。先將碑文錄文如下：

明·佚名：蒲盧園陂圍碑記

明嘉靖十八年（1539年）

立名約人朱區架（筆者按：「架」，根據文意當為「梁」字之誤）周等：

為建築陂圍以邵灌漑事，竊見吾鄉良田百頃屢逢旱魃，國課難輸，且粒食無靠，咸見大陂土名蒲盧園處，建築陂圍，丁資涓活，遂集通鄉衿耆，赴稟縣年臺前，懇恩准蒙批。既能防水旱，堪為善作，當官領稅，改圍上渠口圳左右兩壘及大漳，民稅八畝零，凡各家子弟務宜同心戮力，每日齊到陂所挑築，毋得躲避。倘有一名不到者，每工補回銀壹錢正歸眾，其附近將田撥圳者，永遠收單以抵國稅。其餘論水遠近，派算雙單。取雙者，每斗收禾壹把四分，單者收禾七分，永為定例，日後毋得異言執物。如有外鄉耕入界內食水之田，收禾加倍。賴藉榕村彭公、何村鍾黃各公鼎力秉公赴訊，無可報答，自后彭宅耕管食水之田，永不收禾；眾見陂水頗有餘剩，陂源之東任依鍾黃二宅開一小渠，每尺水議送水貳寸，不得深濶奪水，每年蒙許酌回稻子壹千觔，以助每年修築工費。今欲有憑，立此合約，永遠收執存照。

集眾公舉區鰲、朱敬、朱悅、鍾寧、區紹明、彭演匯、黃賓、朱懷國、區紹、區宗等，嘉靖八年工築；至十八年，蒙各公鼎力請責鄉所酬神，本年正月十五日集眾立合約。朱、區、彭、鍾、黃、梁、周各公人等同志立約，永垂于遠久。



這篇碑文記載了明代中期筆村為了解決農田灌溉問題而在蒲盧園建築陂圍，興修水利的事情。碑文的形式是一個合約，乃筆村參與此事的幾個大姓共同建立。碑文篇幅雖短小，卻涉及到了方方面面的問題。首先講述了事情的緣起，乃「為建築陂圍以邵灌漑事」，「竊見吾鄉良田百頃屢逢旱魃，國課難輸，且粒食無靠」，然後指出解決的辦法，即在大陂蒲盧園建築陂圍，引水灌溉。具體採取的行動，是經過了官府允許的，於是在這之後，便確定了具體的地域和面積來動工。除了這些之外，還涉及到工人的問題。看得出用來建築陂圍的工人主要是本村的勞力，為了約束大家，避免有人消極怠工，當時還規定了一些共同遵守的法則，那就是倘有一名不到者，每工補回銀一錢正歸眾。最後，碑文詳細記述了因此陂圍之建得益或付出代價的方方面面的人群，以後將要享有的權益和付出的義務。大概可以分為四類：

一是陂圍附近將田地撥圳者，也就是被陂圍侵佔了田地的地主，永遠可以收單來抵需要繳交的國稅；二是享有水利之便的群體，根據距離水利的遠近派雙單，遠的應該取單，收禾七分，近的算雙，收禾一把四分；三是外鄉人，需要加倍收禾；最後是幫助過此事的，榕村的彭姓與何村的鍾姓和黃姓。他們的情況又略有不同：彭姓可以永不收禾，而鍾黃二姓則可以開一小渠，每年交一千斛稻穀作為工費就可以了。

總的來說，刻於石碑的這一有關陂圍修建的合約，從修築陂圍的起因、措施、具體利益的分配等各個方面都做出了詳細而具體的規定，是研究廣州農田水利發展史的重要史料。

二、 洪聖古廟：重修洪聖古廟碑記

與上碑類似的還有一方保存在長沙埔村洪聖古廟，立於清乾隆二十八年（1763）的碑刻。洪聖古廟，位於廣州市白雲區鐘落潭鎮長沙埔村。此廟始建年代不詳，先後於清乾隆二十八年、道光六年（1826）、光緒二十六年（1900）、民國十年（1921）四次重修。現在仍然保存的有清乾隆二十八年的佚名《重修洪聖古廟碑記》和光緒二十六年的佚名《重修洪聖古廟碑記》。先將乾隆二十八年碑錄文如下：

清·佚名：重修洪聖古廟碑記

清乾隆二十八年（1763）

番禺縣慕德里司長沙村重修洪聖古廟碑文

伏以洪聖爺爺威靈赫濯，樾蔭過於南海；隆恩庇祐，惠澤布於長沙。老少咸藉（筆者按：此處疑有闕文）。閭村文物，共迓慈航。爰是踴躍捐資，價買中則文稅田二十八畝，坐落黎家塘村前，土名上沙塘，遞年輸分，派各戶上納。嗣見閭村田丘地高水少，灌溉甚難，年歲每多歉收，耕耨長嗟費力。集議將稅田挑塘一口，積水備旱。惟是塘水不能直透村前，仍將旁圳用工挖疏，其圳內一帶間有私家產業，議將眾稅博替，以稅易稅，各皆樂從，俾圳水源源流下，蔭村前村後一派，田畝藉獲收成，使不致取水艱難，佇見時和歲稔，五谷豐登，民安物阜，共樂升平，皆藉神恩之廣被焉。合將捐助銀數創廟置業列後，以垂不朽云。

…… ……

予等瞻拜日久，廟宇稍傾，神衣塵蔽，褻瀆神明，合議將廟租息，擇吉日換彩重修，今茲告竣，以壯觀瞻，謹照刊錄先人碑記，使後人敬稟先人慶誠酬答之深心，一併敬勒以銘。

乾隆二十八年癸未年季冬吉旦重修。

這篇碑文其實可以按照撰作年代的不同分為兩個部份，前半部份從開頭至捐款人名止，後半部份則從「予等瞻拜日久」至結束。後半部份撰於乾隆二十八年重修廟落成後，而前半部份則撰於此前較早時候。這一點由後半部份中的「謹照刊錄先人碑記，使後人敬稟先人慶誠酬答之深心，一併敬勒以銘」可以確證。

前半部份所寫內容是關於洪聖廟的廟產和水利興修的問題。當年全村共同捐資買下一塊稅田作為廟產，田稅的輸納由全村各戶來承擔，田租所入則歸於廟。除此之外，為了解決全村的灌溉問題，又在稅田挑塘一口，以改善村民的田地乾旱狀況。後半部份與前面所寫廟產問題也有聯繫。乾隆二十八年的重修，資金來源便是廟的租息。這便從另一個方面解釋了廟產收入的去向。

這一方碑所涉及的水利問題的性質，與上一方碑其實大致相同，都是地高水少，灌溉不易，於是需要修塘挖圳，積水備旱。李龍潛〈明清廣東的農田水利事業〉一文將明清時期廣東農田水利建設的形式劃分為兩種，一種是以堤圍為主，一種是以陂塘為主：「古代勞動人民根據丘陵起伏的特點，築堤貯水形成陂塘，以便引水灌溉農田。這種陂塘工程和堤圍工程相比，規模較小，勞費較少，如上所述，適用於耕地分散的丘陵地區，其經營為一般地方民力所能及，故興建陂塘自古以來便是丘陵地區農田灌溉的主要形式。」（參見氏著：《明清廣東社會經濟研究》，上海：上海古籍出版社，2006，頁24。）

另外，李龍潛文又指出，明清時期廣東的陂塘蓄水灌溉工程已相當普遍，「當時，陂塘蓄水工程分為私陂塘和官陂塘兩種。私陂塘主要由個人或集體興建。」而我們所見這兩方碑所記載的陂塘的修建，都屬於私陂，乃由村民集體修建，從而涉及到各方面的利益。所以才將眾人達成的一致意見，以刻碑的形式，存放在村廟裏。由此可見，明清時期的村廟，不僅是維繫村民的精神紐帶，同時具備公共管理和公共權威的作用：一方面取資於民，服務於民；另一方面，村廟也是處理公共事務的機構和村民議事的場所。

本中心與法國遠東學院合作出版的《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第二期已於2010年12月出版。刊出英文及中文論文共七篇。主要內容包括道教在中國宗教、歷史、近代地方社會、考古及藝術方面的專題報告等。下列為每篇論文的中文摘要：

Early Daoist Ideas on Political Practice: How to Select and Control Government Officials 早期道教實踐：官員的任用和管理 Barbara Hendrichske 芭芭拉·亨德施克

本文以公元二世紀的著作《太平經》為背景材料，假定其作者對當時的政局及行政狀況進行了反思和回應，並就此展開論述。文章認為，《太平經》的作者參與了同一時代人提出的評論，這批人大多譴責漢王國機構的瓦解和每況愈下的人民生活。《太平經》的作者稱，太平的新時代即將來臨，人們需要通過系列的改革為迎接新時代做好準備，這其中就涉及到行政體制的改革。他們建議修改官員任用的流程，加速議事及報告的提交，加重對行政瀆職的懲罰。這一過程主要通過常規審訊和撰寫及提交報告來執行，此類報告中包括《三道行書》。這些改革旨在以民眾利益為先，減輕人民的怨恨和反抗。建議的重點在於放寬官員選拔範圍，並利用外在的監督機制控制官員行為。《太平經》作者就法律、制度，以及代表最高權威的天意等方面進行了論述。在他們看來，時代充滿著飛速的變化，理想的官員應該集先人的美德和後世太平的特點於一身：要忠誠，可靠，富有責任感，同時要能確保上級健康長壽、安枕無憂，如果可能的話，甚至超越死亡，上天成仙。

Authority and Discipline in the Early Daoist Church 早期道教教團內的權威與懲罰 Terry Kleeman 祁泰履

早期的天師道教團形成以信仰為核心、政教合一的共同體，即公元後191年於漢中建立的道教千年王國。在以「天師治」為單位的信仰共同體內，天師道祭酒取代中央政府的地方官行使權力。雖然天師治逐漸式微，道教徒還是繼續尊奉本治的祭酒，持續供奉粗米和各種信物。各個天師治祭酒對本治內的道民與籙生擁有相當的權威，經常檢查他們的日常行為，有罪則分配適當的懲罰。此外，祭酒必須訓誨籙生，教之如何上章、如何畫符等等，然後對優秀的籙生授籙，度為祭酒。初度為祭酒之籙生須經一段遊行宣化的生活，以傳教方式累積功德，達到一定的功行才能拿到帶有治位的治籙。處於遊行教化階段的祭酒，對已擁有信眾的某治祭酒造成某種程度的競爭與威脅。道教祭酒獲受權威還有另一種途徑，即是神仙以及已成仙的天師所降下的神示；道官系統內設有專門檢定這種啟示的官位。當道教徒並不簡單，天神觀察信者所作所為甚嚴。然信徒既有道教神祇的保佑，又能向宇宙最高的神靈請求心願，故比起一般俗民更加有權威。

The Institution of Daoism in the Central Region (Xiangzhong) of Hunan 湖南湘中地區道教的成長歷史 James Robson 羅柏松

近年來，學術界出現了一股研究中國地方宗教傳統的熱

潮。這些新發現的宗教傳統和傳承，令改寫此前對中國宗教歷史輪廓之描述成為可能，而早前對中國宗教不甚準確的假設，即無論從歷時性還是共時性上中國的宗教都是性質均一的實體，也開始受到挑戰。當前，學界對湖南地區的地方宗教研究還有相當大的空白，儘管西方學者們越來越意識到這個地區對中國宗教歷史發展方方面面的重大影響，但西方語言對該地區地方宗教發展歷史的相關研究仍可謂鳳毛麟角。本論文旨在彌補這方面的不足，並將對湖南地區的道教從產生到現在的成長歷史作一個全面的地方性的考察。在儘量還原歷史全貌的同時，本文的重點在於道教在湘中地區的早期發展，以及現有歷史文獻所提供的訊息。據現存最早、最權威的歷史資料顯示，道教在湖南地區最初活動中心是位於湘江邊上、長沙南面的南嶽山麓。在南嶽之外，我目前所能發現的最早道教場所是在巴陵（鄰近現在的岳陽地區）的始建於梁代的青霞觀（早先又名洞真觀），以及醴陵的登真觀。本文還將重點介紹新化縣的道教歷史和新化縣早期道教活躍地點文仙山（又名文丘山）以及山上的文仙觀。為了進一步充實研究，以及補充因過度注重道教成長歷史等宏觀問題而可能忽略的微觀歷史細節，論文的最後一個章節將討論來自湖南地區的一個神像內部的一系列物品及其代表的珍貴價值，並將以南嶽之神及其如何轉變為廣受尊崇的南嶽聖帝的歷史收尾，以此來展示上述材料在聯繫歷史與現狀、以及為有新道教發展的古老宗教場所確認年代等問題上發揮作用的可能性。

Iconizing the Daoist-Buddhist Relationship: Cliff Sculptures in Sichuan during the Reign of Tang Xuanzong 從人物造像看佛道關係：唐玄宗時期的四川懸崖雕刻 Christine Mollier 穆瑞明

本文將重點研究在四川省懸崖上發現的一種特別的佛道混合造像。本文主要考察三個地區的視像及碑文，這些地區因出現釋迦摩尼與老君（或為天尊）或者其他道士與僧侶的成對人物像而著名。它們分別是：安岳玄妙觀的道教懸崖，蒲江飛仙閣的佛教懸崖，以及仁壽縣牛角寨的道教懸崖。重要的是，經過對這些石碑及雕像的年代考察，發現這些佛道混合造像都產生自同一時期，即尊道教為國教的唐玄宗統治時期（公元712-756年）。這些地區性的雕像也清楚反映了這一時期的政治宗教意識形態。這裏要提出的一個假設：這種獨特的佛道混合造像可被視為是那個時代《化胡經》重新興盛的視覺表達。所有的碑銘和肖像畫皆在支持這一假說。這些組合中，佛教和道教的神像都是相同尺寸且呈現系統性的排列，但它們的位置排列都遵循一個原則，即佛像一直被放在道像的右面，這也暗示了將道教置於佛教之上的意圖。這種左/右的排列方式並非出於武斷，而是遵循了陽性宗教在左、陰性宗教在右的原則，這一原則由早期道教提出，用以定義其與佛教的關係。在《化胡經》被禁的不到五十年時間，釋迦摩尼和老君的形象被並排放置，雖然這些人物像看起來非常溫和並且舉止尋常，但若不是因為唐玄宗扶持道教的特定時代背景，這樣的並排放置永遠不會出現。

道教版畫研究：

大英圖書館藏《玉樞寶經》四註本之年代及插畫考
尹翠琪

本文以大英圖書館所藏《高上神雷玉樞雷霆寶經符篆》(簡稱大英本)為研究對象,探討該本的刊刻年代,及扉畫和內文插畫的圖像特色和功能。大英本是道教神霄雷法經典《玉樞寶經》四註本少數傳世的圖繪本之一,過去學界按書末太玄子的後序,將該本的年代定於元「至順癸酉」,即1333年,並認為它是《玉樞寶經》四註本現存的最早圖繪本;又基於該本刊刻於元代,且附有扉畫、四十五尊神將立像、二十六幅內文插畫及護經神像等多種圖像,故視該本為研究元代道教版畫的重要材料。本文的第一部份,旨在重新考證大英本的刊刻年代,透過分析大英本的後序、牌記和書頁的保存狀況,提出該本並非刻印於元「至順癸酉」的初印本,而是後印本,並通過對比大英本與元明佛道圖經的扉畫和插畫,進一步推論大英本的原刻本,當產生於明代永樂朝或以後。本文的第二部份,則著重分析大英本的內文插畫與經文的關係。大英本屬科儀用書,其插畫不單用於解說經文內容,更重要的是令觀者對天尊的形像和功德產生準確而深刻的印象,為誦念經文和書寫符篆的信眾提供存思的具體內容。本文藉著分析大英本的扉畫和插畫,探索道經版畫對道教研究的意義,並以此作為整理道教版畫發展的一個初步嘗試。

華北地方社會中的全真道士：

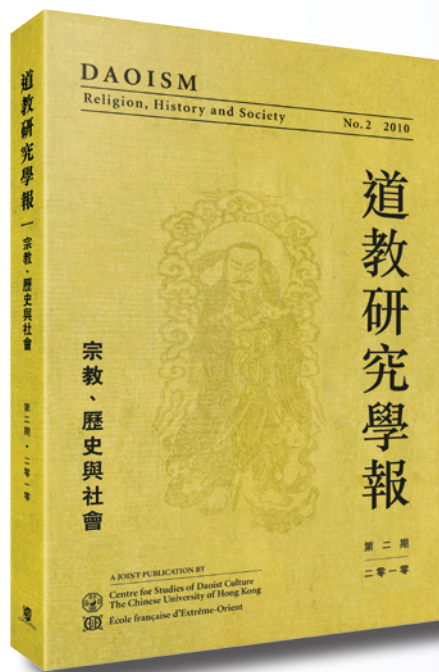
以華山法派廣續與公共廟宇經營為中心
吳真

根據由田野考察和地方志獲得的76通道教碑刻,本文試圖重建12世紀到19世紀河南濬縣浮丘山的宗教地理與歷史處境,以此進入華北地方社會的全真道教發展之討論。金元時期浮丘山神霄宮之被改造和長春觀之營建,說明華北全真道教的擴張與地區社會秩序的重建互為表裏。進入明代,長春觀及其宗屬高真觀轉為地方社會的公共廟宇,全真華山派道士亦成為浮丘山上縣府城隍廟的守廟道士。明嘉靖年間,新興碧霞元君信仰從城隍廟中分離出來,全真華山派道士參與到浮丘山碧霞宮的香火運營之中,並以道教法派廣續的宗教方式保證三百餘年間公共資源穩定地在單一利益集團之內傳承。清康熙年間,全真華山派道士因應地方文人階層呂祖信仰的宗教需求,從浮丘山碧霞宮擴展至大伾山呂祖祠。本文以田野調查資料結合全真道教史和華北社會史之連續性觀察,將全真道教的宗派傳承放到地方社會處境中考察,呈現全真道教引導華北社會地方社群信仰生活及支撐廟宇組織的社會角色,同時也反思以往學界「明代全真道教之沉寂」觀點。全真道士對於碧霞元君信仰的管理與適應,開拓了我們理解全真道士與民間信仰密切聯繫的新視野。

地方道教之形成：

廣東地區扶鸞結社運動之興起與演變(1838-1953)
志賀市子

本文以近代廣東地區的扶鸞結社運動為個案,探討近代地方道教的形成和發展。清末民初廣東各地紛紛興起了扶鸞結社,其中主要有三個系統:第一種是呂祖道堂系,第二種是先天道系,第三種是潮汕系善堂。呂祖道堂系是以呂祖(呂洞賓)為祖師,其中一部份宣稱屬於「全真教龍門派」。先天道系是源於羅教的先天大道道脈。潮汕系善堂多供奉宋大峰、宋超月等禪師為祖師,其前身是主要從事收屍埋骨的善會、或超度死者的念佛社。這三個系統的起源、標榜的教派並不相同,但在1950年代以後的香港,三者協同成立了香港道教聯合會。本文的主要目的,不但是透過考察這三個系統,以把握近代在廣東一帶發展起來的宗教運動的本質,而且關注三者在互相影響中,最後選擇「道教」身份的進程,此外,還將探討在此類地方道教的形成過程之中,扶鸞所起之作用。因此,本文首先整理了上述三個系統之特色,探討其在近代廣東地區興起、擴展的過程和社會背景,並關注各個系統之間的相互關係。接著還將探討各個系統與海外華僑社會之聯繫、超越國家網絡的發展以及它們在民國時期的演變。最後討論1949年新中國成立以後,廣東地區的扶鸞結社到底走向了怎樣的道路。



Both printed and online versions are available. Please download subscription form from our website:

除印刷版外,線上版亦同時推出。請於本中心網頁下載訂購表格:

http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao/index_ch.html

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
電郵: daoist@cuhk.edu.hk

電話: (852)31634464

網址: <http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao>

傳真: (852)31634463

通訊出版小組

編輯: 黎志添

執行編輯: 張德貞 祝逸雯



道教文化研究中心
(香港中文大學文化及宗教研究系與道教蓬瀛仙館合辦)

版權所有 不得轉載

印刷數量: 3,000份