

近代廣東羅浮山全真教道觀考*

黎志添

香港中文大學文化及宗教研究系

前 言

金元時期，王重陽(1113–1170)面對北宋末道教衰落，建立了出家修行的道教教團組織，命名為「全真」。¹全真教自認為是獨立的宗派，模仿佛教的僧侶制度，漸漸形成了一個出家道士的十方叢林團體，所有道士都生活在道觀裏。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。²全真教在元代由於得到了皇權的支持和信任而取得了巨大的成功，不過，正一派也於明代時期處於另一個發展歷史中的上升期。³第四十二代天師張正常(1335–1377)在洪武元年(1368)受封「正一教主嗣漢四十二代天師、護國闡祖通誠崇道宏德大真人」之號，並領天下道教事。⁴明太祖朱元璋曾就正一和全真二派對中國社會的貢獻作了這樣的判斷：「道有正一，有全真。全真務以修真養

* 本文獲得香港特別行政區研究資助局角逐研究用途補助金支持計劃「當代香港及澳門正一道教科儀及其與宋代道教儀式的結構關係」(CUHK 4693/05H, 2005–2007)的支持，在此致謝。

¹ 陳兵：〈金元全真道〉，載任繼愈(編)：《中國道教史》(北京：中國社會科學院出版社，2001年修訂版)，下卷，頁661–730。

² 關於現代全真道士的出家生活，參Yoshioka Yoshitoyo(吉岡義豐)，“Taoist Monastic Life,” in *Facets of Taoism*, ed. Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven, CT: Yale University Press, 1979), pp. 229–52；又參Vincent Goossaert, “The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism,” *Journal of Chinese Religions* 29 (2001), pp. 111–38。Goossaert指出，全真教的出家修行制度經過長時間的發展，最早在1280年才漸漸形成。

³ 關於明清時期的正一派，參細谷良夫：〈乾隆朝の正一教——正一真人降格事件をめぐる〉，載秋月觀英(編)：《道教と宗教文化》(東京：平河出版社，1987年)，頁571–78；Vincent Goossaert, “Counting the Monks: The 1736–1739 Census of the Chinese Clergy,” *Late Imperial China* 21, no. 2 (2000), pp. 40–85。

⁴ 卿希泰(主編)：《中國道教史》(成都：四川人民出版社，1996年修訂本)，卷3，頁388。

性，獨為自己而已。正一專以超脫，特為孝子慈親之設，益人倫，厚風俗，其功大矣哉。」⁵從此正一和全真兩個道派就成為了最具代表性的道教傳統，借用施舟人 (Kristofer Schipper) 的話說，兩個道派「非常完美地相互補充」。⁶全真派通過其嚴格的清規戒律和內丹道術的修習，保持和完善了道教中較高的神秘主義的層次；而正一派則支撐著地方社群的廟宇組織，並為地方民眾提供道教的儀式活動。

根據清初全真教龍門派「中興」之說，⁷自清代 (1644–1911) 初年起，在龍門派第七代律師、⁸北京白雲觀住持王常月 (號崑陽，1680年卒) 的帶領下，⁹全真教以龍門正宗之名在全國大行大道。此次全真教中興，與其在清初順治 (1644–1661) 及康熙 (1662–1722) 兩朝得到清室的支持和信任有密切的關係。數十年間，龍門派取得官方的認可，向全國道觀道士公開傳戒。結果，龍門派弟子的數量一時大增，紛紛出任各地道觀住持，並逐漸在全國形成屬於龍門正宗的道觀網絡，彼此互相聯繫。¹⁰若論清代道派的發展，龍門派幾乎可說是唯一代表，正如陳銘珪 (1824–1881，龍門派道號「教友」¹¹) 所說：「世稱龍門臨濟半天下，謂釋之臨濟宗，道之龍門派也。」¹²

⁵ 明朱元璋：《大明玄教立成齋醮儀》，收入《道藏》(上海：上海書店、文物出版社及天津古籍出版社，1994年)，第9冊，頁1。

⁶ Kristofer Schipper, "Taoism: The Story of the Way," in *Taoism and the Arts of China*, ed. Stephen Little (Chicago: The Art Institution of Chicago in association with University of California Press, 2000), p. 52.

⁷ 對於王常月與龍門派中興之說，參陳兵：〈清代全真龍門派的中興〉，《世界宗教研究》1988年第2期，頁84–96。

⁸ 根據清閔一得：《金蓋心燈》，收入《藏外道書》(成都：巴蜀書社，1994年)，第31冊，〈龍門正宗流傳支派圖〉，頁166，龍門派系譜自第四代周大拙 (約卒於1450年) 後，分為律師和宗師二岔。

⁹ 關於王常月的傳記資料，見閔一得：《金蓋心燈·王崑陽律師傳》，頁183–84及清完顏崇實：〈崑陽王真人道行碑〉，載小柳司氣太 (編)：《白雲觀志》(1934年)，收入《中國道觀志叢刊》(南京：江蘇古籍出版社，2000年)，第1冊，頁198–99。

¹⁰ 根據Vincent Goossaert, "The Quanzhen 全真 Clergy, 1700–1950," in *Religion and Chinese Society*, ed. John Lagerwey (Hong Kong: Chinese University Press and École française d'Extrême-Orient, 2004), vol. 1, pp. 699–771，清代全真教龍門派道觀的地域網絡可劃分為四大區域：(一) 北方河北、山東和遼寧一區；(二) 江南上海、寧波、常州、杭州一區；(三) 西南西安、成都、漢陽、武昌一區；(四) 廣東羅浮山、惠州府、廣州府一區。

¹¹ 關於陳銘珪生平，參葉覺邁 (修)、陳伯陶 (總纂)：《東莞縣志》，《中國方志叢書》本 (臺北：成文出版社，1967年)，卷七二，頁2770–72；及清賴際熙：〈羅浮酥醪洞主陳先生像贊〉，收入陳銘珪：《長春道教源流》(臺北：廣文書局，1975年)，頁1–2。

¹² 陳銘珪：《長春道教源流》，光緒五年 (1879) 刻本，收入《藏外道書》第31冊，卷六，頁113。除特別說明以外，本文以下所引《長春道教源流》均以此本為依據。

根據龍門派教內的資料，順治十三年(1656)，王常月得到順治帝的支持，「奉旨，主講白雲觀，賜紫衣，¹³凡三次登壇說戒，度弟子千餘人，道風大振」。¹⁴此外，王常月又在康熙二年(1663)至七年(1668)間，率弟子南下長江以南金陵、金蓋、穹窿、青坪、棲霞等地區，傳戒闡道，立觀度人。¹⁵根據閔一得(1758–1836)所編的《金蓋心燈》，¹⁶在王常月南下傳戒之後，周太朗(1628–1711，號明陽子)成為龍門派第九代律師中最能推動龍門派盛行於江浙地區的人。¹⁷《金蓋心燈》稱：「當時從師〔周太朗〕者千有餘人，……逮我明陽子周律師出，祖道南行。」¹⁸

高萬桑(Vincent Goossaert)在北京中國第一歷史檔案館發現了兩份不完整的黃冊登記資料，一屬乾隆二年(1737)，另一屬乾隆三年(1738)(但缺乾隆元年的第一次登記)。據該兩份資料，乾隆年間廣東省至少有全真道士一百八十七人。這就說明，至少在乾隆初年，廣東省境內全真教道士的數目已不少，不應如陳銘珪所謂「至於國朝，全真派遍布於江南各行省，惟粵無聞」。¹⁹

¹³ 朝廷給道士賜紫衣始見於唐代，參宋高承(撰)、胡文煥(校)：《事物紀原》，收入日長澤規矩也(編)：《和刻本類書集成》(上海：上海古籍出版社，1990年)，第3輯，卷七，頁178；王永平：〈唐代道士獲贈俗職、封爵及紫衣、師號考〉，《文獻》2000年第3期，頁67–79。

¹⁴ 完顏崇實：〈崑陽王真人道行碑〉，頁199；另見《金蓋心燈》，頁184。

¹⁵ 《碧苑壇經》(又名《龍門心法》)稱：「康熙二年，歲在癸卯，十月之吉，崑陽子說戒於金陵碧苑。」(收入《藏外道書》第10冊，頁159)《金蓋心燈·詹怡陽律師傳》鮑廷博注稱：「康熙三年〔1664〕，歲次甲辰三月，國師王真人由京師出駐浙江之宗陽宮，從者二十人。」(頁187)鮑廷博之注亦引《金蓋雲箋》稱：「康熙六年〔1667〕，歲次丁未，秋七月，王崑陽真人來止我山。詹律師守椿、黃律師守元從，績溪處士江太虛偕。明年秋，姑蘇施法師亮生、呂律師守朴來迎我真人，乃出山，之穹窿，詹某等從行。」(頁187)王常月此行，歷駐金蓋、穹窿、青坪、棲霞等境，與交有雲隱、靖菴、赤陽、石菴、明陽、鐵竹輩二十餘師，大闡太上宗風。關於清初王常月南下江浙開戒事蹟的研究，參吳亞魁：〈江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察(1271–1911)〉(香港：香港中文大學博士論文，2004年)，第5章。

¹⁶ 光緒二年(1876)《金蓋心燈》重刊本所載〈重刊金蓋心燈序〉云：「是書刻於道光辛巳。亂後板毀，爰重刻之，謹為之序。同治癸酉。」(頁158)《金蓋心燈》蓋刊於1821年，於1873年重刊。

¹⁷ 陳兵：〈清代全真龍門派的中興〉，頁85。

¹⁸ 《金蓋心燈·周明陽律師傳》，頁214–15。所謂「祖道南行」，鮑廷博注〈周明陽律師傳〉稱：「龍為北宗，至此始盛行於南，故曰祖道南行。」關於清代江浙地區全真道龍門派道觀的歷史，參吳亞魁：〈江南全真道教〉，第5章。

¹⁹ 陳銘珪：《長春道教源流》，卷七，頁137。

從康熙至乾隆初六十餘年，全真教龍門派在廣東地區的傳入與開展，縱使不能說已遍布境內，但已儼然成為廣東境內道觀及道士之間新的發展主流。不僅如此，從清中葉迄光緒年間(1875–1908)，全真教龍門派在廣東省境內的發展情況又如陳銘珪所云，其時「今粵東羅浮及會城諸道觀詢其派，又皆全真也」。²⁰ 廣東地區其他道觀以羅浮山全真教龍門派道觀為宗的情況，亦延續至民國時期。例如1942年的《廣東年鑑》稱：「此外，散在各縣地方之道觀亦甚多，其組織皆仿羅浮山諸觀，蓋亦以羅浮山為其所宗。」²¹ 不僅如此，廣東地方道觀皆自稱為「全真演教、龍門正宗」，這情況同樣可見於現今香港大多數的道觀和道壇；它們多以龍門正宗自居，並公開宣稱這是他們道派傳承的正統身份。²²

過去學者缺乏對清初全真教龍門派在廣東地區開展的歷史研究，陳銘珪的《長春道教源流》可算是最早的代表著作，他首先提出廣東全真教龍門派「其來不知何」的問題，並指出：「自余寓居羅浮酥醪觀，知觀中為龍門派，出於曾山山〔一貫〕，其法多有道行。」陳銘珪著此書的目的就是「舉其著者彙記於後，使後之來者知所興起焉」。²³ 但是，對於此問題陳銘珪的研究成果其實並不理想，他只是在書中第七卷非常簡略地記述幾位清初時期曾協助羅浮山酥醪觀復觀的道士的生平。²⁴

1920年，陳銘珪的兒子陳伯陶(1855–1930，龍門派道號「永燾」)²⁵ 為增補其明朝先祖陳璉《羅浮志》的內容，出版了《羅浮山志補》，並在全書十五卷之後，增補其所著《羅浮補志述略》，²⁶ 對清初廣東省全真教龍門派的由來提出了他的看法：「道之盛，始杜陽棟、曾一貫，龍門派也。其支分為惠州之玄妙觀，會城之三元宮、應元宮、五仙觀，番禺之純陽觀，其餘菴院分衍不可勝數，要皆以華首沖虛

²⁰ 同上注。

²¹ 廣東省政府廣東年鑑編纂委員會(編)：《廣東年鑑》(廣州，1942年)，頁167。

²² Lai Chi-tim, "Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults," *Social Compass* 50 (2003), pp. 459–70; 另參游子安《道風百年：香港道教與道觀》(香港：利民出版社，2002年)所載各香港道觀對其自我道脈源流的介紹。

²³ 陳銘珪：《長春道教源流》，卷七，頁137。

²⁴ 《長春道教源流》卷七收載酥醪觀道士的資料，有曾一貫、柯陽桂、童復魁、江本源、賴本華及余明志。

²⁵ 陳伯陶1911年辛亥革命時避於香港，寄居九龍紅磡，自號「九龍真逸」。1930年七十六歲卒時，清末帝溥儀聞悼，賜溢「文良」。關於其生平，見張學華：〈江寧提學使陳文良公傳〉，載陳伯陶：《瓜廬詩賸》(1931年刻本，香港中文大學新亞圖書館藏)，卷上。

²⁶ 明陳璉：《羅浮志》，明永樂八年(1410)修，清道光三十年(1850)粵雅堂刻本，廣東省中山圖書館藏；另收入《叢書集成初編》(上海：商務印書館，1936年)；陳璉(撰)、陳伯陶(補)：《羅浮山志補》，民國九年(1920)增刻本，香港中文大學崇基圖書館藏。

觀為歸。」²⁷ 陳銘珪認為「全真教之居羅浮，實自山山師始」，²⁸ 而陳伯陶則補充說「道之盛，始杜陽棟、曾一貫，龍門派也」。二說雖近似，但後者又略有補充，並成為歷來學者對清初廣東全真教龍門派歷史由來的主要依據。

近來學者研究地方道教宮觀，漸漸注意到道教宮觀碑刻的研究價值和貢獻。²⁹ 通過碑刻以及地方史志、山志、遊記、詩文等輔助資料，我們可以重建一所道觀的歷史、宗教生活及其重建修葺經過。本文試圖通過從明末直至民國時期在羅浮山道觀及惠州元妙觀保存下來的各種碑刻記文，重新整理清初以來廣東全真教龍門派道觀在羅浮山的歷史由來及其變遷經過。下文分三個部份論述，第一部份探討清初康熙時期廣東全真教的開展經過，特別以龍門派道士杜陽棟和曾一貫為論述中心，剖析他們在羅浮山全真教道觀的活動經過。第二部份系統地重建康熙以後在羅浮山之全真教龍門派道觀的道脈傳承，主要以沖虛觀及酥醪觀為考察對象。第三部份探索清代惠州府之元妙觀，著重討論其屬於全真教龍門派的歷史傳統、其由來及演變過程。

清初廣東全真教龍門派傳統的開始

在探討清初全真教傳入廣東省的問題之前，有需要先考察明末清初時期羅浮山各道觀的情況。康熙二十五年（1686），陶敬由舉人知博羅縣，³⁰ 並與惠州府太守呂應奎（1683–1688年間守惠州）³¹ 等合力重修羅浮山沖虛觀。呂應奎〈重修羅浮沖虛觀碑記〉稱此次重修始於康熙二十六年（1687）冬，二十七年（1688）仲夏落成。³² 根據陶敬〈募修沖虛觀疏〉，沖虛觀重修前甚是荒涼零落：

沖虛觀……創於唐，名於宋，盛於明洪〔武〕、永〔樂〕、隆〔慶〕、萬〔曆〕之間。……而見夫福地荒涼零落之狀，不勝扼腕，欲首舉沖虛而經始之。……用是布告于當事大人、薦紳先生，共弘願力，同結清緣，或捐俸以資，或解

²⁷ 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，收入《羅浮山志補》第4冊，頁25。〈羅浮補志述略〉後亦有單行本刊行，書名為《羅浮指南》。

²⁸ 陳銘珪（錄著注）：《浮山志》，收入《藏外道書》第32冊，頁592。

²⁹ 見黎志添：〈廣州元妙觀考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第75本第3分（2004年），頁2，注7及注8的介紹。

³⁰ 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8，25。

³¹ 清劉澐年（總裁）、鄧掄斌等（纂）：《〔光緒〕惠州府志》，光緒七年（1881）刊本，收入《中國方志叢書》（1966年），卷一九，頁308。

³² 同上注，卷二四，頁506。

犀而贈，庶幾前邪後許，眾志成城。……每歎為紺宇璇房，琪林瑤室，莊嚴瑰麗甲天下，而不意其荒涼零落如是。³³

陳伯陶亦云：「明末群盜嘯聚山下，焚掠靡遺。觀被毀，惟中殿存。」³⁴康熙二十七年四月，潘耒(1646–1708)³⁵遊羅浮山後寫成〈遊羅浮記〉。據其所見，呂應奎、陶敬等重修沖虛觀的規模只及於御簡亭(又稱玉簡亭)和葛仙祠，觀中只存三清殿，至於蓬來閣、遺履軒則仍廢。³⁶潘耒稱：「〔沖虛〕觀故葛稚川所居，康置祠，宋立觀。往時宏麗甲一山，今蓬來閣、遺履軒皆廢，唯三清殿存。其御簡亭、葛仙祠，則提督許公郡守呂候所新葺也。黃冠皆散處村落。」³⁷值得注意的是「黃冠皆散處村落」一句，所謂「黃冠」並沒有特別指稱是全真教道士。況且，若謂「黃冠皆散處村落」，則不可能存在全真教道士出家清修及實踐十方叢林的制度。潘耒亦稱「惜乎，寶積〔寺〕沖虛〔觀〕不可棲宿。不得已，尋舊路歸下山」。³⁸因此可以推斷，直至康熙二十七年仲夏，沖虛觀在重修落成之前仍然廢置，根本談不上已建立了全真教十方叢林的制度。

明朝文人撰有《羅浮山志》者，所知有陳璉《羅浮志》、黃佐《羅浮山志》、³⁹黎民表《羅浮山志》、⁴⁰韓晃《羅浮野乘》⁴¹四家。除了黎民表《羅浮山志》失佚，無從

³³ 清陶敬：〈募修沖虛觀疏〉，載清宋廣業：《羅浮山志會編》，《四庫全書存目叢書》影印清康熙宋志益刻本(臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年)，卷一三，頁595–96。此外，陶敬在康熙二十八年(1689)孟春撰《羅浮山志·序》，收入《羅浮山志會編》，卷一〇，頁538–39。

³⁴ 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。明末崇禎(1628–1644)初年沖虛觀曾經修葺。明蘇元起(修)、韓日纘(纂)《〔崇禎〕博羅縣志》云：「沖虛觀……天啟間，觀圯，鄉薦紳募修，未就。崇禎〇年，士民具呈巡按御史吳尚默，捐贖鍰五十緡為倡，今方經始。觀有田，見收租谷一千四百一十六石三斗，租銀四十五兩七錢三分。」(崇禎四年〔1631〕刻本，北京圖書館藏，卷二，頁18)

³⁵ 清趙爾巽等：《清史稿》(北京：中華書局，1977年)，卷四八四〈文苑傳·潘耒〉，頁13343–44。

³⁶ 若根據清呂應奎〈重修羅浮沖虛觀碑記〉，康熙二十七年沖虛觀的修葺規模應是：「俾沖虛觀，內圯者築之，欹者楮之，剝蝕者鼎新之，漫滅者，丹口之，金相晶瑩，斗壇涓潔，會當礪石紀由，昭垂永遠。」見《〔光緒〕惠州府志》，卷二四，頁506。

³⁷ 清潘耒：〈遊羅浮記〉，收入《羅浮山志會編》，卷一二，頁574–75。

³⁸ 同上注，卷一二，頁577。

³⁹ 明黃佐等：《〔嘉靖〕羅浮山志》，嘉靖三十六年(1557)刻本，香港中文大學圖書館藏mic 890。

⁴⁰ 陳伯陶《羅浮補志述略》云：「阮元《〔廣東〕通志》有黃佐《羅浮山志》十二卷，謂黎初編，黃修飾之，即一書。《圖書集成》及《山志會編》所載大都本之黎《志》。」(頁18)

⁴¹ 明韓晃：《羅浮野乘》，《四庫全書存目叢書》影印清康熙刻本。

考究，其餘各本都沒有關於全真教或龍門派在羅浮山的記載。反之，根據Monica Esposito對明末清初龍門派如何形成的研究，此時全真教龍門派在華山、嶗山、青城山、桐柏山（浙江天臺）、武當山、茅山等地區已形成不同分支岔派，並有各自傳承的龍門派譜系，⁴²然而明末全真教龍門派的傳播卻不見於廣東省境內。黃佐《羅浮山志》卷五稱沖虛觀左有諸仙祠，云：「《山志》〔即宋郭之美《羅浮山記》〕：舊祠中座朱靈芝、華子期，左座鮑靚、蘇玄朗、羅萬象，右座單道開、軒轅集、黃勵。後祠毀，改塑鍾離權、呂岩。復毀。宋時，改觀雲堂，惟祠洞賓。」⁴³黃佐記述沖虛觀內奉祠鍾離權、呂洞賓等仙人，其實，這與羅浮山道觀在南宋以來主要流傳鍾、呂內丹派的南宗傳統有關。陳璉《羅浮志》卷十二保存了內丹派南宗傳人留元長⁴⁴所撰的〈〔羅浮〕金丹世系記〉，⁴⁵陳銘珪《浮山志》卷二亦肯定了羅浮山道觀本宗於內丹南宗之說，云：「惟羅浮本南宗道宇，自明以前北宗全真無居此山。」⁴⁶

對於明末以後全真教在甚麼時期傳入廣東境內的問題，陳銘珪《長春道教源流》認為難以考查，因此說是「其來不知何」：「酥醪洞主曰：元以後，至於國朝，全真派遍布於江南各行省，惟粵無聞。然《寰宇訪碑》錄有〈臨桂棲霞洞全真觀記〉，云『楊璧撰，至元十七年〔1280〕』。是元初全真教已逮粵西矣。今粵東羅浮及會城諸道觀詢其派，又皆全真也。其來不知何。」⁴⁷對這個問題的研究，本文先以康熙二十五年陶敬〈募修沖虛觀疏〉及二十七年潘耒〈遊羅浮記〉二例，證明康熙二十七年前，沖虛觀還未改為全真教的道觀。及至康熙五十六年（1717）宋廣業編撰的《羅浮山志會編》才紀錄了幾條屬於全真教道士在羅浮山活動的資料，例如：

⁴² Monica Esposito, "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty," in Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society*, vol. 1, pp. 638, 646–47, 653, 674. 例如《天仙正理直論》（收入《藏外道書》第5冊）頁784收有申兆定撰〈伍真人事實及授受源流略〉，稱：伍守陽（1574–1634）乃據「道德通玄靜，真常守太清」的龍門派詩而稱自己為「邱真人門下第八派分符領節弟子沖虛伍守陽」，並稱在伍守陽以先的從第五至七代的龍門派傳承譜系是：張靜虛（約生於1432年）→李真元（1525–1579）→曹常化（1562–1622）。這樣，按伍守陽的龍門派譜系便與白雲觀第七代弟子王常月的正宗龍門派並沒有關連。

⁴³ 《〔嘉靖〕羅浮山志》，卷五，頁7。

⁴⁴ 元留元長，金丹派南宗五祖白玉蟾弟子，編撰《海瓊問道集》，收入《道藏》第33冊，頁140–47。

⁴⁵ 陳璉、陳伯陶：《羅浮山志補》，卷一二，頁5–6；另參蓋建民：〈金丹派南宗內外丹合修思想探微——兼論南宗在羅浮山地域的傳播〉，載黎志添（主編）：《香港及華南道教研究》（香港：中華書局，2005年），頁251–73。

⁴⁶ 陳銘珪：《浮山志》，頁592。

⁴⁷ 陳銘珪：《長春道教源流》，卷七，頁137。

- 一、卷八載楊應琚⁴⁸〈忘機石序〉，云：「遊羅山之二日，酥醪院道士善智謂余曰：『去院八里許，有一境佳絕，盍往觀焉。』……同游者吳子建中，道士柯善智，慧輪、修緣二長老。」
- 二、卷二十載陳阿平(字獻孟，1650–1721)⁴⁹撰〈沖虛觀贈張雲先道士〉，云：「朱明列璇宮，上有餐霞客。黃芽養丹砂，寶鼎煮白石。暄和靡冬春，朱陽籠日夕。石壇誰往還，麋鹿但成跡。」⁵⁰

酥醪院道士柯善智，龍門派道號為「陽桂」，拜曾一貫為師，屬龍門派第十一代傳人。至於沖虛觀道士張妙昇，號「雲先」，乃全真教嶗山派道士。陳伯陶〈羅浮補志述略〉云：「康熙中，有嶗山派道士張妙昇來居。」又云：「張妙昇，號雲仙，⁵¹山東人，嶗山道士，有奇術，與杜陽棟同興沖虛，為道俗所仰。觀中長生井，味甚冽，妙昇所鑿也。顧嗣立、梁佩蘭、陳阿平俱有贈詩，後開創黃龍觀，為初祖。」⁵²據這段引文，首先，陳阿平曾贈詩予沖虛觀全真教道士張雲先，有關的年份問題，可以追溯至陳阿平與梁佩蘭(1630–1705)於康熙三十九年(1700)十一月同遊羅浮山一事。呂永光〈梁佩蘭年譜簡編〉云：「清康熙三十九年庚辰……初冬，發舟東江，赴錢以豈游羅浮山之約。十一月，游羅浮山，陳阿平作導遊，盤桓吟詠約十日。其後，為陳阿平游羅浮詩作序。」⁵³梁佩蘭〈陳獻孟遊羅浮詩序〉亦收入《陳獻孟遺詩》。⁵⁴梁佩蘭於康熙三十九年十一月赴羅浮山時，不僅有詩贈沖虛觀道士張雲先，⁵⁵還有詩贈其時沖虛觀住持杜鎮陵(龍門派道號「陽棟」)，詩題曰〈贈杜鎮陵鍊師〉：「先生得道者，虛空見清曠。天門開蘇林，星辰落方丈。庚申夜常守，

⁴⁸ 陳伯陶〈羅浮補志述略〉云：「楊應琚，字佩之，奉天人，父琳，康熙乙未〔五十四年，1715〕官廣東巡撫。雍正初遷總督，應琚隨任，屢游羅浮，與酥醪觀道士柯陽桂及僧慧輪修緣，善山中名勝吟詠。」(頁30)

⁴⁹ 陳伯陶：〈陳獻孟家傳〉，載《陳獻孟遺詩》，《叢書集成續編》影印《聚德堂叢書》本(臺北：新文豐出版公司，1989年)，頁672。

⁵⁰ 陳阿平：〈沖虛觀贈張雲先道士〉，載《陳獻孟遺詩》，頁678。

⁵¹ 《陳獻孟遺詩》及《羅浮山志會編》皆稱張雲先，而陳伯陶〈羅浮補志述略〉則稱張雲仙。本文採張雲先之名。

⁵² 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁6，23。

⁵³ 呂永光：〈梁佩蘭年譜簡編〉，載梁佩蘭(撰)、呂永光(校點補輯)：《六瑩堂集》(廣州：中山大學出版社，1992年)，頁480。

⁵⁴ 《陳獻孟遺詩》，頁671。

⁵⁵ 梁佩蘭〈沖虛觀贈張道士〉詩云：「濛濛太古雲，留我世上客，紅泉映玉沙，朱草絡幽石。道人煮香飯，相餉至日夕，明月下西峰，樵歸斷行跡。」(載《六瑩堂二集》，《四庫全書存目叢書》影印清道光二十年〔1840〕南海伍氏詩雪軒刻《粵十三家集》本，卷二，頁264)

子午陽常壯。心凝水火交，骨屹山岳狀。丹鉛鍊時日，藥物珍祕藏。為我論養生，引義入元暢。領略在無言，寒梅滿壇放。」⁵⁶此詩收錄在梁佩蘭《六瑩堂二集》，並於康熙四十四年(1705)刻板印行，是年三月梁佩蘭病卒。⁵⁷根據《六瑩堂二集》的印行年份，〈贈杜鎮陵鍊師〉應為梁佩蘭康熙三十九年遊羅浮山後之作。以此詩為證，張友仁《惠州西湖志》記述梁、杜之交往時，亦云：「杜陽棟……康熙間住持羅浮沖虛觀，與梁佩蘭談養生，引義玄暢。」⁵⁸

不論是梁佩蘭與陳阿平的羅浮山之行，還是由梁佩蘭贈與沖虛觀道士的詩文，都十分清楚地說明，在康熙三十九年時，沖虛觀已由全真教道士出掌住持。因此，不單《羅浮山志會編》可以證明全真教道士已在羅浮山出現和活動，梁佩蘭與陳阿平遊羅浮山沖虛觀的詩文，也可作為有力的證據，將全真教在羅浮山的開展歷史推前至康熙三十九年。從比較康熙二十七年四月潘耒之遊羅浮山與康熙三十九年十一月梁佩蘭與陳阿平之羅浮山遊，我們又可進一步推證，在康熙二十七年以後，經過呂應奎、陶敬等地方大吏支持重修，沖虛觀有了十分明顯的改變，其荒涼零落、不可棲宿的廟觀不再。經修葺後，它成為可供梁佩蘭等文人棲宿的道觀，並由全真教道士住持。⁵⁹換言之，這亦證明了全真教於康熙二十七年至三十九年間開始在廣東省境內傳播。

陳伯陶《羅浮補志述略》引清初盧挺《羅浮山囊》云：「〔沖虛〕觀租數千石。黃冠縱恣，互相訐訟，遂為有權力者所侵蝕。」陳伯陶並補一注云：「此當在杜陽棟未住持之前。」⁶⁰《羅浮山志會編》亦收錄盧挺《羅浮山囊·序》。⁶¹比較而言，在盧挺描述下的沖虛觀，與康熙三十九年梁佩蘭與陳阿平遊羅浮山時所見的情景差別很大。這亦證明，全真教道士自康熙二十七年至三十九年間出任住持之後，沖虛觀發生了顯著的改變。在回應盧挺之言時，陳伯陶的補注就是要突出沖虛觀改變前後的差異。

⁵⁶ 梁佩蘭：〈贈杜鎮陵鍊師〉，載《六瑩堂二集》，卷二，頁264。

⁵⁷ 梁佩蘭：《六瑩堂集》，頁28，482。

⁵⁸ 張友仁(編著)、麥濤(點校)、高國杭(修訂)：《惠州西湖志》(廣州：廣東高等教育出版社，1989年)，頁270。《惠州西湖志》現仍存民國二十六年(1937)廣州培英印務局鉛印本，殘存1冊(存卷2-8)平裝及民國三十六年(1947)惠州豐湖圖書館鉛印本2冊平裝，廣東省中山圖書館藏。

⁵⁹ 梁佩蘭〈宿沖虛觀〉云：「不知天地間，何處有此客。逢山便大笑，想臥一片石。銀河浸散髮，蕭爽薦終夕。舉頭見燒香，仙人下無跡。」(載《六瑩堂二集》，頁264)

⁶⁰ 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。盧挺，東莞人，康熙十七年(1678)舉人，見張友仁：《惠州西湖志》，頁267。

⁶¹ 《羅浮山志會編》，頁539-40。

陳銘珪以曾一貫於康熙五十五年(1716)被委羅浮山五觀住持一事作為清代廣東全真教歷史的起點，並確定「全真教之居羅浮實自山山師始」之說。⁶²陳銘珪《長春道教源流》以酥醪觀為本位，稱：「自余寓居羅浮酥醪觀，知觀中為龍門派，出於曾山山，其法多有道行。」⁶³雖然，我們可以證明康熙末至雍正初年，酥醪觀易為全真教龍門派，確實出自曾一貫一支的龍門派，但是「全真教之居羅浮實自山山師始」一說卻值得商榷。事實上，此論與本文對沖虛觀於康熙二十七年重修後改為全真教道觀的考證並不符合。梁佩蘭與陳阿平於康熙三十九年遊沖虛觀，並贈詩予全真教道士杜陽棟和張雲先，這可證明陳銘珪所說有誤。陳銘珪《長春道教源流》與《浮山志》二書完全沒有提及康熙三十九年前後杜陽棟在沖虛觀當住持一事，這令後人費解。後來，陳銘珪之子陳伯陶於《羅浮補志述略》不僅紀錄了杜陽棟之來歷及杜氏曾任沖虛觀住持一事，修正了其父之說，還多次重申羅浮山全真教龍門派道觀乃始自杜陽棟和曾一貫龍門正宗一支：

國朝康熙丙辰〔十五年，1676〕，惠守呂應奎、博羅令陶敬重修〔此處抄錄有誤，呂、陶重修沖虛觀應是在康熙戊辰(二十七年)〕。戊寅〔康熙三十七年，1698〕，龍門派道士杜陽棟來為住持。

今白鶴、九天、酥醪皆龍門派，蓋其初，並杜、曾徒侶……。羅浮舊為南宗諸仙祖所居(南宗七祖，石泰、陳楠、白玉蟾、彭耜四祖並往來羅浮)，其變而為長春道派者，蓋自茲始。

道之盛，始杜陽棟、曾一貫，龍門派也。⁶⁴

陳伯陶記載杜陽棟住持沖虛觀，已修正了其父之說。陳伯陶同意羅浮山全真教龍門派道觀之始也應包括杜陽棟在內，而非僅始自曾一貫。若陳伯陶所說「戊寅，龍門派道士杜陽棟來為住持」屬實，羅浮山全真教歷史的開展便應以康熙三十七年作為起點，這與梁佩蘭與陳阿平於康熙三十九年十一月遊沖虛觀並與住持杜陽棟「論養生，引義玄暢」的時間吻合。

有關康熙三十七年以後龍門派道士杜陽棟和曾一貫在羅浮山的活動事蹟考證，本文作者已在另文詳述，不再重複。⁶⁵以下從道觀歷史集中探討康熙以後羅浮山全真教龍門派道觀的道脈傳承，主要以沖虛觀及酥醪觀，以及惠州府元妙觀作為重點考察的對象。

⁶² 陳銘珪：《浮山志》，卷二，頁592。

⁶³ 陳銘珪：《長春道教源流》，卷七，頁137。

⁶⁴ 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁8，25。

⁶⁵ 黎志添：《清初廣東全真道教——杜陽棟與曾一貫考》，「道文化國際學術研討會」論文(臺北：中國文化大學哲學系，2006年5月6日)。

羅浮山全真教道觀：沖虛觀、酥醪觀

沖虛觀：廣東第一座全真派道觀

黃佐《〔嘉靖〕羅浮山志》引《山記》（即郭之美《羅浮山記》）云：

沖虛觀即都虛觀故址。晉咸和中，葛洪至此以煉丹，從觀者眾，乃於此置四庵。山南曰都虛，又曰玄虛，又改名沖虛。洪沒，唐天寶初，置守祠十家，⁶⁶ 仍度道士二人……。元祐二年〔1087〕賜額〔沖虛〕，⁶⁷ 內有葛洪祠……。嘉靖初徒博羅縣道會司於此。⁶⁸

北宋元祐二年「賜額沖虛」，表示羅浮山都虛觀於當年才改稱沖虛觀。⁶⁹ 明嘉靖初年，沖虛觀更成為博羅縣道會司⁷⁰ 駐在的道觀。⁷¹ 明末沖虛觀至少在正德和崇禎時期兩度重修，《〔崇禎〕博羅縣志》云：「正德十四年〔1519〕觀圯，道士陳玄祐詣闕疏請，奉旨行廣東嶺東道重修……。天啟間〔1621-1627〕觀圯。鄉薦紳募修，未就。崇禎〇年士民具呈，巡按御史吳尚默捐贖鍰五十緡為倡，今方經始。」⁷² 有關沖虛觀在明代幾次重修的碑文現已失佚，唯一僅存的資料是一口在沖虛觀內的鐵

⁶⁶ 王承文《唐五代羅浮山道教宮觀考》云：「所謂『守祠十家』是指依附於道觀的百姓，又稱觀戶。唐政府特將其州縣稅戶割隸羅浮山道觀，永供灑掃。」（載黎志添〔主編〕：《香港及華南道教研究》，頁222）

⁶⁷ 《〔嘉慶〕羅浮山志》省略賜額「曰沖虛」三字，而《〔崇禎〕博羅縣志》卷二則云：「元祐二年賜額曰沖虛。」（頁18）

⁶⁸ 《〔嘉靖〕羅浮山志》，卷五，頁4；另見陳璉：《羅浮志》，卷三，頁11。

⁶⁹ 明楊載鳴（編次）、楊宗甫（纂輯）《〔嘉靖〕惠州府志》（《天一閣藏明代方志選刊》影印明嘉靖三十五年〔1556〕刻本〔上海：上海古籍書店，1982年〕）云：「沖虛〔觀〕，在羅浮山。晉咸和間，葛洪此山煉丹，始置四庵。山南曰都虛，後又名玄虛。唐天寶初，置守祠十家，仍度道士二人。宋元祐二年賜額沖虛。」（卷一四，頁18）《〔崇禎〕博羅縣志》卷二頁18稱，南庵初曰「都虛，又曰玄虛」，到元祐二年「賜額曰沖虛」。此外，關於唐代羅浮山都虛觀的歷史研究，參王承文《唐五代羅浮山道教宮觀考》一文。

⁷⁰ 明洪武十五年（1382），太祖置道錄司，以掌天下道教。至於地方上管理道教，則在各府設道紀司，州設道正司，縣設道會司。諸司全設在道觀內。參《明太祖實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968年），卷一四四「洪武十五年四月辛巳」條，頁2262。

⁷¹ 楊載鳴、楊宗甫：《〔嘉靖〕惠州府志》，卷六，頁8；明郭棐（纂修）：《〔萬曆〕廣東通志》，《四庫全書存目叢書》影印日本內閣文庫藏明萬曆三十年（1602）刻本，卷六七，頁18。

⁷² 《〔崇禎〕博羅縣志》，卷二，頁18。

鐘，鐘上附有銘文，上記鐵鐘乃於明成化二十年(1484)二月，由住持道士曾孟祚等所鑄造。⁷³

陳伯陶〈羅浮補志述略〉概括了明末年間沖虛觀的歷史：「自永樂至隆〔慶〕萬〔曆〕間，觀為最盛。〔天〕啟〔崇〕禎時漸圯，韓日纘、袁崇煥先後募修。明末群盜嘯聚山下，焚掠靡遺，觀被毀，惟中殿存。」⁷⁴

入清以後，沖虛觀仍是「荒涼零落」。據呂應奎〈重修羅浮沖虛觀碑記〉，沖虛觀在清代的第一次重修始於康熙二十六年冬，二十七年仲夏落成。至於沖虛觀的建築規模，根據北宋正和元年(1111)霍暉〈沖虛觀記〉，其時沖虛觀已建有三清殿和仙聖祠。⁷⁵至明嘉靖時，《〔嘉靖〕羅浮山志》稱，沖虛觀中有澄虛閣，⁷⁶「在沖虛廊上」。此外，左旁有諸仙祠，祠呂洞賓，右旁則有葛仙祠，而觀前則有玉簡亭。⁷⁷康熙二十七年重修之後，沖虛觀的建築規模仍沿用過去舊有的格局，主要包括澄虛閣、諸仙祠、葛仙祠及玉簡亭。宋業廣的《羅浮山志會編》及吳騫的《羅浮紀勝》都提及沖虛觀保持著這組建築格局。

直至明末，沖虛觀仍不屬全真教道觀。《羅浮山志會編》和《羅浮紀勝》在「沖虛觀」一條資料中，都紀錄了一位自稱為李無無道人的說話，稱「羅浮乃靈寶法壇，他教道人豈可住持」，⁷⁸這反映出在康熙中葉沖虛觀從舊傳統過渡到新傳統的易轉。據本文的分析，自康熙三十七年至三十九年間，先有全真教龍門派道士杜陽棟開始住持沖虛觀，繼後在康熙四十五年(1706)曾一貫當上羅浮山五觀總住持並駐沖虛觀，從此沖虛觀便一直成為廣東全真教龍門派道觀的中心代表，以正宗龍門派自居傳授道牒，而受度的道士亦一直依承正宗龍門派詩而代代相傳。

現在保存下來有關康熙末以後沖虛觀的歷史資料相當缺乏，雖然教內人士稱沖虛觀曾保存《沖虛觀志》，但無法證實。⁷⁹陳伯陶〈羅浮補志述略〉是現存僅有的文獻，記載了清代沖虛觀住持的零散資料。在康熙四十五年後的約一百年間，至嘉

⁷³ 明成化二十年〈沖虛觀大鐵鐘銘文〉，收入譚棣華、曹騰驂、冼劍民(編)：《廣東碑刻集》(廣州：廣東高等教育出版社，2001年)，頁812。

⁷⁴ 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。

⁷⁵ 《〔嘉靖〕羅浮山志》，卷五，頁4；清陳裔虞(纂修)：《〔乾隆〕博羅縣志》，清乾隆二十八年(1763)刻本(廣州：廣東中山圖書館影印，1958年)，卷一三，頁15；《羅浮山志會編》，卷一一，頁553。

⁷⁶ 澄虛閣是否就是三清殿未能確定，根據陳伯陶〈羅浮補志述略〉，「觀中舊為金闕寥陽殿」(頁8)。

⁷⁷ 《〔嘉靖〕羅浮山志》，卷五，頁7-13。

⁷⁸ 見《羅浮山志會編》，卷三，頁466；清吳騫：《羅浮紀勝》，收入《惠陽山水紀勝》，《四庫全書存目叢書》影印清康熙六十一年(1722)吳本涵景野亭刻本，卷上，頁44。

⁷⁹ 謝宗暉：〈廣州市三元宮〉，《中國道教》1988年第4期，頁52。

慶十三年(1808)，有住持陳圓瑄募貲重修沖虛觀。《〔道光〕廣東通志》卷二三〇云：「國朝嘉慶十三年，道人陳圓瑄募貲重修〔沖虛〕觀。」⁸⁰《羅浮補志述略》記云：「嘉慶初，觀復壞。十三年，住持陳圓瑄募修，改中殿為三清，改諸仙祠為呂祖祠，又移葛仙祠於中座，改其右為祖堂。」⁸¹比較宋明時期，在嘉慶十三年重修後的沖虛觀，在建築格局上有了新的改變。舊的諸仙祠改為呂祖祠，只供奉呂祖；葛洪祠的地位也下降了，被移於中座（現時即在三清殿後面左側）；原來觀右的地方則改為祖堂，供奉歷代沖虛觀住持的靈位。⁸²

關於嘉慶時沖虛觀住持陳圓瑄的生平資料，《羅浮補志述略》記云：「陳圓瑄，字涵光，南海人，嘉慶初為沖虛觀住持，勤身篤行，力倡宗風，大吏請為道會司。時觀已壞，募萬金為重修。……道光辛卯〔十一年，1831〕，年七十一，無疾而化。」⁸³據此，陳圓瑄生於乾隆二十五年(1760)，卒於道光十一年。陳圓瑄的道號屬「圓」字派，乃龍門派第十九代傳人。⁸⁴在曾一貫以後，直至陳圓瑄任住持的一百年間，沖虛觀住持已經歷了「陽」、「來」、「復」、「本」、「合」、「教」、「永」、「圓」八代龍門派弟子的傳承了。

繼陳圓瑄之後，到光緒時期，有住持溫理文再修沖虛觀。龍門派詩二十字輩以後再接續上為「至理宗誠信」，因此，溫理文便屬第二十二代的傳人。《羅浮補志述略》記云：「溫理文〔1848-1903〕，號靜雲，歸善人，初入道酥醪觀，潔身長爪，修龍虎大丹，嘗雲遊外省。十餘年後，為沖虛觀住持。光緒癸卯〔二十九年，1903〕，六十五，自知死期，端坐，無疾，微笑而化。」溫理文並沒有完成全部的修觀工程，沖虛觀由其繼任的住持余宗耀和梁信友再復修。陳伯陶、余宗耀和梁信友是同時代的人，因此他記云：「光緒間，住持溫理文再修……工未完。近日，住持余

⁸⁰ 清阮元(主纂)：《〔道光〕廣東通志》，《續修四庫全書》影印清道光二年(1822)刻本(上海：上海古籍出版社，1995年)，卷二三〇，頁3826。

⁸¹ 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁8。

⁸² 現存沖虛觀與明代清初時期的建築格局不同，據稱是清代同治年間重修後的格局。例如，現存沖虛觀門額記有「沖虛古觀」四大字，並記有「同治丁卯(六年，1867)」的年份。參羅浮山管理委員會：《羅浮山沖虛古觀簡介》，《沖虛古觀》(1996年，缺出版資料)。此外，根據蜂屋邦夫(編著)：《中國の道教—その活動と道觀の現狀》(東京：汲古書院，1995年)，頁558，現時沖虛觀中央為三清殿，三清殿左側有葛仙殿，左旁為純陽殿，右旁則有赤松黃大仙祠。

⁸³ 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁23-24。

⁸⁴ 全真教龍門派詩二十字為「道德通玄靜，真常守太清，一陽來復本，合教永〔圓〕明」，但據陳銘珪《長春道教源流》卷六頁29的解釋，「今龍門派貞作圓，蓋雍正間避廟諱改」。

宗輝、梁信友復修，移葛仙祠於呂祖殿前。」⁸⁵ 這個建築格局仍為現存的沖虛觀所保留。

根據上述〈羅浮補志述略〉的記載，沖虛觀在清代至少經歷過嘉慶十三年和光緒末兩次重修。雖然因資料有限，迄今未能完全整理出清代時期沖虛觀全部住持的名字，但直至光緒末，可考的住持有：杜陽棟、曾一貫、陳圓瑄、溫理文、余宗耀。從此一傳承譜系來說，自康熙中葉由杜陽棟開始轉易沖虛觀為龍門派道觀以來，這一座廣東羅浮山道觀的全真教傳統便一直沒有改變，並擴展至其他廣東地區的道觀。

若論沖虛觀對全真教龍門派在廣東省境內傳播發展的影響，最清楚的例子可舉經由沖虛觀傳授給廣東龍門派道士的度牒制度。全真教制度規定，全真教道士必須領受戒法(包括：初真戒、中極戒、天仙戒)、給發度牒，並有法派道名，方能正式成為宮觀道士。⁸⁶ 如上所述，龍門派第七代律司王常月曾於順治十三年及康熙初三次開壇傳戒，受度弟子千餘人。清初以後，在龍門派十方叢林制度下的宮觀方可開壇傳戒，例如小柳司氣太《白雲觀志》便記云：「授戒者，十方叢林之特權。不畢業授戒者，不可稱道士。」⁸⁷ 據知北京白雲觀、瀋陽太清宮和西安八仙庵在清代各時期均有開壇傳戒。據李養正《新編北京白雲觀志》，從嘉慶十二年(1807)至民國十六年(1927)止，在北京白雲觀曾經舉行公開傳戒三十一次之多，受戒弟子共五千四百六十四人。⁸⁸ 然而正如高萬桑所說，由於地理交通往還及旅費上的實際問題，清代全真教沒有一座十方叢林宮觀能夠成為全國性的傳戒中心，即如北京白雲觀的受戒弟子，也是主要來自吉林、山東等地。至於從河南、山西及其他各省到白雲觀受戒的道士，已經很少了。再例如西安八仙庵，高萬桑根據1832年的觀碑⁸⁹ 指出，赴八仙庵的受戒道士多以河北、河南、甘肅、四川、雲南、山西各省為主。⁹⁰ 除了在中國的北方及西南地區之外，高萬桑認為中國南方全真教龍

⁸⁵ 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。

⁸⁶ 李養正編著的《新編北京白雲觀志》(北京：宗教文化出版社，2003年)概述了在白雲觀舉行的傳戒儀，云：「大體上要經過迎請五師(演禮、引禮、糾儀、糾察、道值)、十師(保舉、提科、登錄、迎請、主經、主懺、主翰、表白、通報、引贊)、二師(證證盟、監戒)，然後學習演禮，由演禮大師請演執規、執簡、展規、跪拜之儀規，並由保舉大師宣讀《戒壇清規》；然後進行『開壇啟師科』、『考偈儀式』、『審戒』、『三清律師科』、『律師傳授戒法』、『傳授衣口科』、『發戒牒』等儀式。」(頁195)

⁸⁷ 小柳司氣太：《白雲觀志》，頁104；另參李養正：《新編北京白雲觀志》，頁194。

⁸⁸ 李養正：《新編北京白雲觀志》，頁235-36；另見Yoshioka, "Taoist Monastic Life," pp. 235-36。

⁸⁹ 見張建新、陳月琴(編審)：《西安八仙宮》(西安：三秦出版社，1993年)，頁258-59。

⁹⁰ Goossaert, "The Quanzhen 全真 Clergy," pp. 737-38.

門派是以羅浮山道觀為其傳播的中心區域。這個說法雖然可以成立，但是我們至今仍未發現在羅浮山沖虛觀曾經舉行過開壇傳戒活動的紀錄。

至於給發道士的度牒，我們搜得兩張近代由沖虛觀所發出的道士度牒，日期分別是民國三十年(1941)正月卅日及民國三十一年(1942)正月卅日。⁹¹這兩張道牒證明了清末至民國期間，沖虛觀仍然依舊給發道士龍門派的道牒。由於兩張度牒都是在正月卅日發出，我們由此或許可推測出沖虛觀給發度牒的時間是於每年的正月卅日，但這並不能進一步證明沖虛觀曾經開壇傳戒。現把第一張道牒的文字內容抄錄如下：

敕建廣東羅浮山沖虛觀為給發牒俾杜冒濫以整道綱事昔

祖師證果於元朝至正顯是流傳宗派後代 接續宗支或居名山洞府庵觀或浪跡雲游訪道度牒欽奉

查理凡遇省府州縣關津渡口把隘處所即便執呈此牒驗實放行倘不知宗派假裝名山道人三五成群夜聚

曉散騷擾廟宇劫財傷命之輩難辨真假但無派單者查明送官究治庶使道教藉有稽查匪徒難以潛混謹將

五祖七真續度宗派開列於左

東華帝君 正陽帝君 純陽祖師 海蟾祖師 重陽祖師度下七真

敕封長春全德神化明應邱真君名處機字通密號長春子山東登州府棲霞縣人傳龍門派

敕封長生輔化宗元明德劉真君名處玄字通妙號長生子山東來州府武官莊人傳隨山派

敕封長真凝神元靜縕德譚真君名處端字通正號長真子河南河南府洛陽縣人傳南無派

敕封丹陽抱一無道普化馬真君名處鈺字玄寶號丹陽子山東登州府寧海州人傳遇山派

敕封太古廣寧通玄妙極郝真君名太古字大通號廣陵子山東登州府文登縣人傳華山派

敕封玉陽體元廣慈普度王真君名處一字靜通號玉陽子山東登州府文登縣人傳崑山派

⁹¹ 第一份民國三十年的沖虛觀道牒蒙科大衛 (David Faure) 教授慷慨惠示。據科大衛稱，此份道牒是一位西方學者在墟市上購買的。第二份民國三十一年道牒是筆者於廣州市檔案館發現的，檔案紀錄為：〈太上混元龍門宗派〉，全宗號第7，目錄號第7，案卷號86，頁26。

敕封清淨淵真元虛順化孫真君名不二字清靜號散人浙江臺州府寧海縣人傳
清溪派

龍門法派詩曰 道德通元靜 真常守太清 一陽來復本 合教永圓明
至理宗誠信 崇高嗣法興 世景惟榮懋 希夸衍自寧

民國卅年一月卅日 羅浮山沖虛觀嗣龍門派

第廿二傳師祖林理彰廿三傳師傅林宗吾給附弟子第廿四傳弟子誠建
本人字黃伯芹 年五十五歲 X 身 X 面 X 髮 廣東省廣州府臺山縣都圍甲人
天字第肆號 引進

保舉 師 林宗吾

上述這張度牒是發給第二十四代弟子黃誠建的，其師承可上溯至龍門派第二十二代林理彰及第二十三代林宗吾，而林宗吾則同時擔任引進師和保舉師之職。度牒的內容大約可分為五個主要組成部份：(一)說明道士到外參訪掛單必須有度牒；(二)列出全真教五祖及七真的龍門派名；(三)列明龍門法派詩四十字；(四)列明傳度師和保舉師的名字；(五)受戒弟子的身份資料。此外，在度牒上還紀錄當時沖虛觀五位住持及各主要職事道士的名字。根據這張度牒，在民國三十年時，按龍門派詩，沖虛觀道士已傳至第二十六代了，現將當時住持及主要職事的道士抄錄如下：

住持	余宗耀、黃信明、徐明善、曾宗贊、崔宗初
都管	湯崇卿
總理	陳宗和、彭宗南
知客	何誠光、楊崇崑、鄭至藩、劉崇凱、黃至誠、黃宗枝、歐誠章
巡照	朱宗棠
庫房	趙宗乾
帳房	莫誠化
書記	莫誠化

至於第二張由沖虛觀給發的度牒，與第一張的文字大致相同。但由於字跡難辨，不能全錄下來。不過值得注意的是，民國三十一年，各重要的主事住持道士又已不同了。民國三十一年度的牒是發給第二十五代弟子梁信珠的。梁信珠，本字梁珠，年十口歲，博羅縣人，其第二十三代師傅是曾宗贊，第二十四代師傅是口誠舉。民國三十年時，沖虛觀住持已改由黃誠道和林信俊擔任。

醪醪觀：龍門派詩與十方常住道眾生活清規的建立

有關醪醪觀在康熙末以前的狀況已大都不可考證，賴洪禧指出：「醪醪為稚川北

菴，唐宋以來，代口滄桑，羽化道人，無籍可考。」⁹² 陳銘珪則堅持「古酥醪觀朐於北宋」之說，其所依理據如下：

古酥醪觀朐於北宋，《陳琴軒志》載有政和五年〔1115〕霍暉〈沖虛觀記〉，云：晉葛稚川登羅浮創都虛、孤青、白鶴、酥醪，東西南北四庵，為往來偃息之地。……此則北宋政和間，故有酥醪觀也。鄒師正作〈指掌圖記〉，云沖虛觀之北曰酥醪，葛仙北山庵基。則南宋時，觀尚存。酥醪觀於宋末當已廢。元明兩代無題詠者。⁹³

但是，陳銘珪所引據的北宋政和五年霍暉〈沖虛觀記〉⁹⁴ 及鄒師正〈羅浮山指掌圖記〉，都不能作為兩宋時期酥醪觀已立觀的確證，因為二文都只是建立在宋人謂葛洪於羅浮山立「四庵」（都虛、孤青、白鶴、酥醪）的傳說之上。⁹⁵ 事實上，就是酥醪易「庵」為「觀」也不知始於何時。然而，陳銘珪言「酥醪觀於宋末當已廢，元明兩代無題詠者」則屬事實。《惠大記》、嘉靖二十一年（1542）《惠州府志》及三十五年《惠州府志》都同樣記云：「當時寺觀，今惟沖虛則存，餘跡湮沒，殆弗可求矣。」⁹⁶ 萬曆二十三年（1595）纂修的《惠州府志》云：「〔觀〕曰明福、曰酥醪、曰白鶴、曰孤青，以上俱廢。」⁹⁷ 及至清初，酥醪觀出現了很大的轉變。自康熙五十五

⁹² 清賴洪禧：《浮山新志》，收入《藏外道書》第32冊，頁570。

⁹³ 陳銘珪：《浮山志》，頁582。陳銘珪〈重修羅浮山酥醪觀記〉云：「酥醪觀，在羅浮最深處，晉葛稚川北庵基地也。其易庵而觀，不知始何時。宋政和間，海豐尉霍暉為〈沖虛觀記〉，稱稚川創都虛、孤青、白鶴、酥醪，東西南北四庵。沖虛乃都虛遺址，視諸觀為用意。其時，酥醪亦更為觀。」（《浮山志》，頁620-21）

⁹⁴ 宋霍暉：〈沖虛觀記〉，載陳璉：《羅浮志》，卷一一，頁25-27。

⁹⁵ 現存最早記載葛洪在羅浮山立四庵的傳說只見於北宋時霍暉〈沖虛觀記〉及郭之美《羅浮山記》。至於東晉袁宏《羅浮記》雖已佚，但不少內容仍保存在《藝文類聚》、《太平御覽》等唐宋類書以及《太平寰宇記》等，但卻不見有葛洪創四庵之說。又根據蘇軾〈遊羅浮題名〉（收入陳璉《羅浮志》，卷一一，頁12-13）的記載，蘇軾於紹聖元年（1094）9月28日遊羅浮山，足跡及於長壽觀及沖虛觀，而未提及明福觀和黃龍洞。據此，四庵之說及立酥醪觀的時間尚待考證。關於葛洪在羅浮山立四庵的傳說，參王承文：〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以東晉袁宏《羅浮記》為中心〉，《道家文化研究》第二十一輯（2006年），頁158-84。

⁹⁶ 明鄭維新（纂修）：《〔嘉靖〕惠大記》，嘉靖七年刻本，卷一，頁575；李口（重修）、劉梧（纂集）：《〔嘉靖〕惠州府志》，嘉靖二十一年刻本，卷四，頁52；楊載鳴、楊宗甫：《〔嘉靖〕惠州府志》，卷五，頁20。

⁹⁷ 明林國相、程有守（修）、楊起元（纂修）、龍國祿（補修）：《〔萬曆〕惠州府志》，萬曆二十三年刻本，卷二〇，頁5。

年以後，曾一貫及其徒柯陽桂於酥醪洞再建道場，擇今地「創建酥醪院」。⁹⁸ 康熙六十年(1721)則知「今甫修舉」，及至雍正五年(1727)就正式改院為觀。⁹⁹ 結果，在十二年間(康熙五十五年至雍正五年)，酥醪觀從「久廢」中重新立觀，並在整個清代與沖虛觀齊名，並稱為羅浮山全真教龍門派的兩大道觀。

「酥醪」一名的來歷有二說，其一見宋廣業《羅浮山志會編》及吳騫《羅浮紀勝》，二者皆云：「《集仙傳》：安期生與神女會玄丘，酣玄碧之香酒，醉後呼吸水露皆成酥醪，各乘飈車而去，……酥醪〔觀〕因此得名。」¹⁰⁰ 與安期生會神女及酒後酣醉的傳說不同，陳銘珪《浮山志》提出另一較具現實性的說法。他指出酥醪觀舊址在蘇羅村，「酥醪」即「蘇羅」，乃一音之轉：

酥醪觀故址峒岷，相傳在今觀右之蘇羅村。余細思之，蘇羅即酥醪之音轉，雖年代悠邈，差可信。且有一確證，屈翁山《廣東新語》言蘇羅乃羅浮最深處，又言蘇羅獠人每社日以青精飯相餉。而《翁山詩外》有〈酥醪村〉一詩，蓋親至其地。知蘇羅即酥醪也。今觀雖不在蘇羅，然其復舊名稱酥醪當由於此。¹⁰¹

康熙以後，酥醪觀的發展歷史與二事有密切的關係：(一)柯陽桂(1692–1745)在雍正五年最先復觀；(二)柯氏接承了龍門派的道脈。賴洪禧《浮山新志》認為柯陽桂非但「開復酥醪觀」，兼且「非如末流所傳燒丹、辟穀、符籙、沖舉，以駭世俗」，而是行全真之風。¹⁰² 陳銘珪、陳伯陶父子各自有柯陽桂的生平概述，現抄錄如下：

- 一、陳銘珪《長春道教源流》云：「柯陽桂，號善智，福建泉州府晉江縣人。家世仕宦師，幼習舉子業，然性耽清靜，慕老莊之學。弱冠棄家，游羅浮，禮曾一貫為師。……宋代舊有觀，遭亂久廢。一貫與師擇今地，重為興築。師操行清潔，住山三十餘年，度弟子百餘人。乾隆十年六月二十日，無疾而化，年五十三，門人瘞於觀右之銅嶺，歲時臨奠焉。」

⁹⁸ 陳銘珪《浮山志》云：「酥醪觀云在沖虛觀之北，當指今酥醪洞，然亦非今地也。自宋迄今閱數百年，山中各觀廢不常，非故處。讀山志者如刻舟求劍則鑿矣。」(頁582–83)

⁹⁹ 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁14。

¹⁰⁰ 《羅浮山志會編》，卷三，頁447；吳騫：《羅浮紀勝》，卷上，頁44。

¹⁰¹ 陳銘珪：《浮山志》，頁582。陳伯陶《羅浮補志述略》云：「〔酥醪〕觀西北向，相傳蘇羅村為觀舊址。先君子謂，蘇羅即酥醪之音轉，疑宋時沖虛北之酥醪廢後改建。蘇羅村，元季山獠占其地，故名猶存。」(頁14)

¹⁰² 賴洪禧：《浮山新志》，頁570。

二、陳銘珪《浮山志》云：「曾山山師之高弟子為柯善智師，係創建酥醪觀者，師名陽桂，福建晉江人。弱冠學道羅浮，住山三十餘年。奉天楊佩之，嘗與之遊，後於乾隆十年六月二十日，無疾坐化，壽五十三歲。」

三、陳伯陶《羅浮補志述略》云：「柯陽桂，字善智，晉江人。本宦家子，弱冠，師曾一貫，創建酥醪觀。廣州粵秀山下，平南王為郡主，建妝樓。後郡主北遷，令尼居守。尼犯戒律，大吏以畀道士。陽桂得之，創應元宮，遂成大觀。乾隆乙丑〔十年〕，年五十三，無疾坐化。」¹⁰³

綜合上述資料，可知柯陽桂所經營的酥醪觀，經歷了康熙、雍正、乾隆三朝，共三十餘年。一方面，柯陽桂為龍門派第十二代傳人；另一方面，從師柯陽桂而受度為弟子者百有餘人。這個受度弟子的數目雖屬約數，但憑此可作為全真教龍門派在廣東境內羅浮山傳播，並得以逐漸擴大的有力證據。此外，根據陳伯陶《羅浮補志述略》，由於柯陽桂的緣故，原先在順治十七年(1660)為平南王尚可喜於廣州粵秀山下所建的應元宮，¹⁰⁴因「尼犯戒律」，轉而為全真教龍門派道觀。¹⁰⁵《廣州宗教志》指出，「康熙五十九年〔1720〕〔應元宮〕歸道士管理」。¹⁰⁶這次從佛易道的改變，更說明了羅浮山龍門派的道脈在柯陽桂時已擴大傳播至廣州城，從而開展了廣州應元宮的龍門派譜系傳承。一直至民國三十六年(1947)止，應元宮仍有龍門派第二十三代弟子葉宗茂住持此觀。¹⁰⁷

柯陽桂卒於乾隆十年，其後的一百七十多年間，由乾隆至光緒末，酥醪觀都是由龍門派弟子傳人住持道觀，一直未有中斷。陳銘珪《浮山志》記錄了直到他當住持以前，酥醪觀歷代住持傳承的經過：

¹⁰³ 陳銘珪：《長春道教源流》，卷七，頁137；陳銘珪：《浮山志》，卷二，頁593；陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁23。

¹⁰⁴ 清魏綰(重修)、陳張翼(匯纂)：《〔乾隆〕南海縣志》，清乾隆六年(1741)刻本，香港中文大學圖書館顯微資料本mic/f69，卷一三，頁15；黃佛頤(編纂)、仇江、鄭力民、遲以武(點註)：《廣州城坊志》(廣州：廣東人民出版社，1994年)，頁115。

¹⁰⁵ 黃佛頤《廣州城坊志》引《白云粵秀二山合志》云：「味其意，則知應元一宮，乃前明何吾騶相國讀書於此。入尚王(平南王尚可喜，1676年卒)，為俺達貴主(尚可喜女兒)妝樓。尚王敗後，為比丘尼住處，又易而為道流所居。」(頁115)

¹⁰⁶ 廣州市宗教志編纂委員會(編撰)：《廣州宗教志》(廣州：廣東人民出版社，1996年)，頁103。

¹⁰⁷ 廣州市宗教志編纂委員會編《廣州宗教誌資料匯編》(廣州，內部資料，1995年)第二冊《道教》頁54轉引〈應元宮住持葉宗茂請求發還應元宮案筆錄〉，廣州市檔案館，地政局雜3538號。民國三十六年，應元宮被省地政局強行佔用直至1949年廣州政權易手。此外，何啟忠《寶松抱鶴記》頁228附有一份何啟忠於民國三十三年(1944)受應元宮發給的道牒，提及龍門派第二十三代師住持葉宗茂。不過根據此道牒，民國時應元宮稱為「羅浮山沖虛古觀粵秀山應元宮」。

繼善智師住持者，為蔡坐雲師，名來端，陸豐人。童慵庵師，名復魁〔1703–1801〕，浙江會稽人，嘗道會司，壽九十八歲。江瀛濤師，名本源，番禺人。葉鶴侶師，名合賓，惠州人。蕭梅村師，名合三，新會人。陸悟醒師，名教愚，南海人。謝菊齋師，名永靖，瀋陽人。皆有道行，士大夫來遊者，多以酥醪為依歸。數百年來，浮山靈境復著於世，亦由此。¹⁰⁸

換言之，直到陳銘珪，酥醪觀的住持已經歷了「一」、「陽」、「來」、「復」、「本」、「合」、「教」、「永」等八代龍門派師徒的傳承了。陳銘珪《長春道教源流》記有童復魁和江本源二師的詳細資料：

童師復魁，號慵菴，浙江紹興府會稽縣人，柯陽桂再傳弟子也。乾隆辛亥〔疑誤，應是辛酉，即1741〕入道羅浮酥醪觀，時年三十八矣。精進有得，復雲游二十載，乃歸，眾共推為住持。制府重之，復舉任道會司之職。師御下嚴正，山中道釋俱奉命。……嘉慶辛酉〔六年〕九月初三日坐化，壽九十八，其徒江本源葬之柯陽桂塋次。

江師本源，字瀛濤，號松竹山人，廣州府番禺縣人。入道羅浮酥醪觀，繼童復魁為住持。師有戒行，通儒釋之學，能詩，文人大夫喜從之遊。¹⁰⁹

此外，陳伯陶〈羅浮補志述略〉對個別酥醪觀住持亦有些補充簡介：

童復魁，字慵菴，會稽人，為酥醪觀住持，道行甚高，大吏令充道會司。

蕭合三，字虛生，號梅村，新會人，為酥醪觀住持，善詩，有〈洞中即事〉詩。

謝永靖，字菊齋，瀋陽人，道光末，為酥醪觀住持。¹¹⁰

至於其餘的住持如葉合賓、陸教愚二師，卻未見載。及至同治四年（1865），陳銘珪到酥醪觀住持道觀。

陳銘珪的弟子賴際熙曾為其師撰有〈羅浮酥醪洞主陳先生像贊〉，云：

先生名銘珪，字友珊，東莞人。咸豐壬子〔二年，1852〕副貢生，……光緒辛巳〔七年，1881〕，年五十八，母劉終，踰月，遂以毀卒。著有《長春道教源流》、《浮山志》、詩文集共若干卷。¹¹¹先生嘗因羅浮梅花村故址，勸建

¹⁰⁸ 陳銘珪：《浮山志》，頁593。

¹⁰⁹ 陳銘珪：《長春道教源流》，卷七，頁138。

¹¹⁰ 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁23。

¹¹¹ 陳銘珪有《荔莊詩存》傳世，有《叢書集成續編》影印《聚德堂叢書》本。

梅花仙院。晚學道，派名教友，以修復醮醮觀，為之住持，自稱醮醮洞主。¹¹²

陳銘珪入醮醮觀學道，並得傳龍門派詩第十七代字輩（即道號「教友」），此事不應發生在其晚年，〈羅浮醮醮洞主陳先生像贊〉所云之「晚學道」需要補充解釋。陳銘珪在《長春道教源流·序》中自述：「余中年感異兆，學道於羅浮醮醮觀中。」¹¹³ 根據陳銘珪撰〈重修羅浮山醮醮觀記〉（1878），他在同治四年「與方瑚洲師〔道號「合矩」〕¹¹⁴入山住持斯觀」。¹¹⁵ 其時，陳銘珪年四十二，當屬中年。換言之，即在其四十二歲的時候，陳銘珪便開始住持醮醮觀，自稱「醮醮洞主」。在其駕鶴仙逝前，陳銘珪於光緒五年正月完成著述八卷本《長春道教源流》；又在其卒前，即光緒七年（1881）中秋，再完成錄著注五卷本《浮山志》。¹¹⁶

陳銘珪住持醮醮觀有十六年之久，其對醮醮觀貢獻之大，可以從以下兩方面評述：一是大規模重修頽垣的舊觀；二是著述《長春道教源流》及《浮山志》，完整地保存了醮醮觀的龍門派歷史，以及為廣東全真道教闡釋了全真教的本旨義理。李剛稱陳銘珪為清代廣東道教最具影響力的代表人物，並非無因。¹¹⁷

首先，根據陳銘珪《浮山志》，醮醮觀自柯陽桂在雍正五年於今地復建以來，及至咸豐年間，期間又經過兩次修葺，即是在「嘉慶間，江瀛濤復加修飾」，並又在「道光己丑〔九年，1829〕葉鶴侶師〔合賓〕重葺大殿」。¹¹⁸ 咸豐四年（1854），醮醮觀住持謝菊齋（永晴）剛羽化，「山賊蠡起」，並有「潘某者盤據觀中，私攘法物，遍鬻嘗產」，致使觀內「壇宇既墮，徒眾亦散」。¹¹⁹ 從咸豐四年而至同治四年，醮醮觀經歷了十一年之久的混亂時期。

¹¹² 賴際熙：〈羅浮醮醮洞主陳先生像贊〉，頁1-2。

¹¹³ 陳銘珪：《長春道教源流·序》，頁1。

¹¹⁴ 陳銘珪《浮山志》云：「方瑚洲師，名合矩，同邑珊美鄉人，原名文炳，副貢生。少慕道，禮介生師，為弟子。」（頁593）

¹¹⁵ 陳銘珪：〈重修羅浮山醮醮觀記〉，頁620-21。

¹¹⁶ 《長春道教源流·序》云：「光緒己卯正月，羅浮醮醮洞主陳教友序。」《浮山志·序》云：「光緒辛巳中秋節醮醮洞主序。」

¹¹⁷ 李剛：〈評陳教友《長春道教源流》〉，載黎志添（主編）：《香港及華南道教研究》，頁190。

¹¹⁸ 陳銘珪：《浮山志》，頁582。醮醮觀現存一通道光九年的〈重修碑記〉，為當時住持葉合賓所立，碑文記云：「重建修葛祖、雷尊、呂祖大殿小序。」碑文亦記錄有約一百四十五名弟子善信捐款人的名字。

¹¹⁹ 陳銘珪：《浮山志》，頁592。

根據陳銘珪《浮山志》，同治四年，東莞同鄉方瑚洲與陳銘珪二人合力驅逐盤據酥醪觀的潘某，云：「同治乙丑〔四年〕，〔方瑚洲〕拉余入山一展其墓。¹²⁰至則得潘某不法狀，斥之去。道侶請師為住持，師因要余同主斯席。住持本一，其有兩人，自師暨余始。」¹²¹及後，陳銘珪和方瑚洲共為住持，並意圖重修舊觀。但不久，方瑚洲便羽化。陳銘珪隨即邀請方瑚洲弟子熊養真（道號「教如」）同為住持，正式開始重修酥醪觀。陳銘珪這樣形容當時酥醪觀的破落情況：「至國朝雍正五年，柯善智師乃於今地復建，迄今百五十二年矣。山高林翳，雲嵐之所蒸潤，風雨之所摧剝，中間雖屢修葺，而口樞榱桷，漸即朽敗。」¹²²舊觀於光緒四年（1878）四月開始重修，同年十一月二十二日落成。換言之，陳銘珪自同治四年住持酥醪觀後，經過十三年的募金、計劃及動工，直至光緒四年十一月才完成他的修觀心願。陳銘珪曾數次描述修觀的經過：

余住持是觀，復命道侶王至賢大加興築，丹房駢羅，雲構纒屬。後之遊者傑然，與沖虛祖觀並稱矣。

同治四年，余與方瑚洲師，入山住持斯觀。方圖改作，師適蛻去，乃拉其弟子熊養真同肩是任，捐募得白金萬兩，命道侶王至賢襄厥。事經始於光緒四年四月，至十一月二十二日落成。

余重建酥醪觀，於光緒戊寅〔四年〕十一月落成。觀中道侶因作黃籙醮。醮日，五色雲現，紛紛郁郁，遍覆高岫，朝日麗之，采綯萬狀，時人咸以為瑞。¹²³

此次重修酥醪觀共費白金一萬兩，可見規模不小。現時酥醪觀仍保留了兩通記載光緒四年重修酥醪觀的碑刻。第一通石碑是〈重修酥醪觀碑記〉，署由「主持熊教如、陳教友全立」，及由「南海呂廷焯拜撰，東莞張其淦敬書」。¹²⁴第二通石碑是〈重修酥醪觀芳名勒石〉，石碑下款記云：「光緒四年歲次戊寅仲冬日住持熊教如、陳教一友全立。」捐資芳名中，有記「陳教友偕男伯陶、嘉陶，大殿神旛壹對」。此外，從芳名石碑資料，可見至光緒四年止，酥醪觀內龍門派弟子已包括「教」、「永」、「圓」、「明」、「至」、「理」六代字輩的師徒傳承。

¹²⁰ 清賴介生（洪禧）之墓。方瑚洲之師即為賴介生，參陳銘珪：《浮山志》，頁592。

¹²¹ 陳銘珪：《浮山志》，頁593。

¹²² 陳銘珪：〈重修羅浮山酥醪觀記〉，頁621。

¹²³ 陳銘珪：《浮山志》，頁582；陳銘珪：〈重修羅浮山酥醪觀記〉，頁621；陳銘珪：《浮山志》，頁582。

¹²⁴ 清呂廷焯：〈重修酥醪觀碑記〉，載《廣東碑刻集》，頁805-6。

至於同時另一份由陳銘珪親撰的〈重修羅浮山醮醮觀記〉則未有刻立石碑，只收入《浮山志》裏。據陳銘珪的解釋，不立石碑的原因是不欲重複已刻的〈重修醮醮觀碑記〉，其說云：「觀落成時，是冬，熊養真請南海呂贊臣孝廉（廷焯）為駢文一記，已泐石矣。然意有未備，因復撰此文。道侶擬再泐石，余嫌為重疊，遂止。」¹²⁵

除了重修醮醮觀的貢獻外，陳銘珪的另一貢獻是他的道教著述。陳銘珪先於光緒五年完成《長春道教源流》，成為教內全真道教研究的「開山之作」。¹²⁶ 陳垣《南宋初河北新道教考》曾提及其書接承《長春道教源流》的論旨，並稱：「六十年前，東莞宗人友珊先生撰《長春道教源流》，始稍稍闡明之，今更發篋攤碑，究其本末。」¹²⁷ 就其著述《長春道教源流》的目的，陳銘珪很清楚的明言，是要讓後學者真正把握全真教的宗旨，他說：「予故輯此書，名曰《長春道教源流》，而並采當時論全真之說，先揭之，使後之學者知所趨向焉。」¹²⁸

然而，為何陳銘珪要教人把握全真教的本旨？全真教的真正宗旨又是建立在甚麼地方？陳銘珪認為全真教的總體宗旨是在於「志之所存，求返其真，謂之全真」。他稱：「若全真為教，大概務以安恬沖澹，合於自然，含垢忍辱，苦身勵行，持之久而行之力，斯為得之。」大概這就是一種恢復黃老清靜無為之學，即此而言，陳銘珪認為全真教的精神實質，最合乎道家之本，故其道是「以清淨無為為宗，以虛明應物為用，以慈儉不爭為行」。¹²⁹ 進一步而言，陳銘珪之要重新闡釋全真教的真正精神，目的乃是要針對「清代末年的全真道形象，在世人的目光中，一是講究修講內丹，再一個就是行齋醮符籙」。¹³⁰ 陳銘珪在《長春道教源流》屢次指出煉養、服食、符籙、章醮之類都只是道家之末流，而王重陽、邱處機等全真教祖都不修此等邪僻末流。為此，陳銘珪反覆強調全真教本旨與煉養、服食、符籙、章醮等道家末流存有很大的差別。例如說：

暇因考史冊，並取《道藏》諸書核之，知長春之學深得於《道德》要言，而無煉養、服食、符籙、禳禱末流之弊。

道家者流，以清淨為宗，禳禱祭醮其末也。太祖初，有全真邱處機者，亦勸上以好生止殺。

¹²⁵ 陳銘珪：《浮山志》，頁621。

¹²⁶ 吳亞魁：〈江南全真道教〉，頁21。

¹²⁷ 陳垣：《南宋初河北新道教考》（北京：中華書局，1962年），頁4。陳垣也指出《長春道教源流》的弊病：「〔《長春道教源流》〕大半取材於〔李〕道謙之書，其第七卷入明以後，即感史料缺乏，幾不成章，深致慨於樂謙以後，無人繼述也。」（同書，頁31-32）

¹²⁸ 陳銘珪：《長春道教源流》，頁3。

¹²⁹ 同上注，頁4，3。

¹³⁰ 李剛：〈評陳教友《長春道教源流》〉，頁193。

全真本不言煉養、服食，自陳致虛為悟真之學，通南宗為一，始兼煉養，而服食則未之聞，豈禱所見又有兼言服食者，因發是論耶！然此全真學術之遷變，非其本旨。服食與符籙，邪僻者習之，其為禍害，誠如禱言，學道之人所宜深戒。……若全真家則以老莊為歸，且兼采儒釋粹言。¹³¹

雖然陳銘珪以北宗先性後命的觀點來理解全真教本旨，無疑包含了他對南宗煉養和正一符籙的偏見，但是陳銘珪對全真教精神的詮釋卻又可看作是出於他在光緒年間對酥醪觀全真教發展方向的一種堅持，甚至可以說，他的目的就是要向羅浮山道觀傳播這種全真至道之要。進一步而言，陳銘珪反覆強調撰寫《長春道教源流》，目的是要給全真教後學者揭示全真教的「真正」依歸。這種傳播精神，同時又可以理解為酥醪觀在清中葉至清末期間，在廣東省龍門派道觀之中所起傳播和延續全真教宗旨的重要作用。

酥醪觀在近代廣東省全真教龍門派歷史所發揮的影響和貢獻，又可見之於觀內道士道眾在持戒生活上的實踐制度。全真教龍門派建立在三個主要的制度基礎之上，包括出家道士的傳戒規制、法派字輩的傳承，以及十方常住道眾在住觀日常生活中必須遵守的規矩。¹³²從酥醪觀屢次重刊《玄門清規》或《玄門必讀》來看，酥醪觀道眾確是十分重視全真教十方道觀的持戒生活。¹³³根據酥醪觀都管陳至亮的〈重鑄玄門必讀序〉，¹³⁴經梁教無於咸豐二年提倡和考訂《玄門清規》後，酥醪觀把它編刊成帙。咸豐四年，由於當時住持謝永晴剛羽化，及後又經十一年的混亂，酥醪觀於同治四年才再由陳銘珪、方瑚洲、熊養真等住持加以整頓，並完成重修。

¹³¹ 陳銘珪：《長春道教源流·序》，頁1；陳銘珪：《長春道教源流》，頁5，147。

¹³² Goossaert, "The Quanzhen 全真 Clergy," pp. 716–34以此三方面說明龍門派制度的特色，並作了詳細的分析。

¹³³ 《玄門清規》與閔一得編的《清規玄妙》同屬龍門派道眾必須遵守的日常生活和修持戒律的規矩文書。《藏外道書》第10冊收有一部《清規玄妙全真參訪集》，內容與《玄門清規》大致相同，只是《清規玄妙全真參訪集》沒有列出全真教祖的歷史及派詩。又據 Goossaert, "The Quanzhen 全真 Clergy," p. 727，德國學者Heinrich Hackmann在光緒年間遊嶗山時亦見過內容類似《清規玄妙》的書，書名則稱為《規矩須知》。李養正《新編北京白雲觀志》頁312–25收錄《規矩須知》，亦稱過去白雲觀內有手抄本和刊刻本備道眾閱覽，文化大革命後已蕩然無存。

¹³⁴ 陳至亮任酥醪觀都管多年，其弟子黃理光曾撰〈松蔭亭記〉（1936），收入《廣東碑刻集》。其說云：「吾師〔陳永亮〕今年適屆古稀，及門六十三人祝師壽如喬松，同人長被其蔭也。師告予曰：『吾儕奉全真之教，適意於無為之境。舊傳酥醪多壽人，其間臻期頤登耄耋者類多。』……師號至亮，任酥醪觀都管有年，治事弘毅，為前任住持陳永燾、伍永登、張永豫所倚重，今同事鍾君圓鏡也。」（頁811）

由於陳銘珪在《長春道教源流》力陳全真教本旨，在於回歸道家清靜無為之學，因此在陳銘珪住持下，酥醪觀十方道眾的常住生活必然建立在遵守《玄門清規》的基本修持規範之上。換言之，從梁教無考訂《玄門清規》到唐永華輯補《玄門必讀》之間，酥醪觀的住持、道士和十方常住道眾，至少從咸豐至光緒末，就一直以清規為本，而實踐著一種全真教十方道觀的生活制度。¹³⁵ 根據現存民國二十年(1931)版《玄門必讀》，清規的主要內容包括：(一)清規須知外參訪；(二)學道須知內參訪；(三)戒食銘；(四)紫清真人清規榜；(五)長春真人清規榜；(六)長春真人垂訓文；(七)長春真人執事榜；(八)清規榜。¹³⁶ 最後一點，陳銘珪和陳伯陶父子在搜集、整理和保存酥醪觀的歷史資料上，確曾作過很重要的貢獻。《長春道教源流》、《浮山志》及《羅浮補志述略》三部著作雖然仍有不足之處，但都能為後學者提供許多有關酥醪觀在清代的珍貴資料。由於這三部著述，酥醪觀在清代的歷史面貌要比其他羅浮山龍門派道觀來得更清楚和完整。不僅如此，透過整理酥醪觀的發展歷史，又可具體地把握清代全真教龍門派在廣東省羅浮山如何開始、發展和延續。

現存酥醪觀還保留了一通於1930年由住持張永豫(1859年生)¹³⁷所立的〈重修酥醪觀碑銘〉。¹³⁸ 根據此碑，在熊養真和陳銘珪以後，接任住持的有三人：王至賢、¹³⁹ 呂教忠和張教恕(即張永豫的父親)。至光緒二十四年(1898)，又知有住持黃明襄。¹⁴⁰ 繼後，又有陳永燾(即陳伯陶)和張永豫接任住持，一直至民國十九年

¹³⁵ 陳至亮〈重鐫玄門必讀序〉云：「去年〔1930〕秋間，陳主持永燾道長化，冬間公推道長伍永登、陳圓是繼任。本年春間就職後，厲行整頓清規，百廢具舉。竊思整頓伊始，須自明瞭清規入手，於是提倡翻刻《玄門必讀》一書，觀中道侶一致贊成。」(收入《道書集成》〔北京：九州圖書出版社，2000年〕，頁41)這是酥醪觀第三次重刻《玄門清規》，證明酥醪觀在1930年時亦是依據《玄門清規》而實踐全真教十方道觀的修持生活規矩。

¹³⁶ 《玄門必讀》，頁42-58。此外，《清規玄妙全真參訪集》頁587也列出《清規玄妙》的內容：(一)規矩須知(外參訪)；(二)學道須知(內參訪)；(三)戒食銘；(四)紫清白真人清規榜；(五)長春邱真人清規榜；(六)長春邱真人執事榜；(七)清規榜；(八)執事榜；(九)長春邱真人垂訓文。比較二書內容，《玄門必讀》應是以《清規玄妙》為底本。

¹³⁷ 張其淦，字豫泉，東莞邵村人，全真教龍門派第十八代弟子，派名永豫。關於其生平，參張其淦：〈七十自述詩十二首〉，收入《張豫泉夫子七十壽辰徵詩文啟》。

¹³⁸ 張永豫：〈重修酥醪觀碑銘〉，載《廣東碑刻集》，頁808-10。

¹³⁹ 陳伯陶《羅浮補志述略》記有王至賢的介紹，云：「王至賢，號壽山，東莞人。早歲得病幾死，夢道士納丸藥口中，遂甦。因入酥醪觀為道士。先君子重修觀時深資其助。後為住持，羽化後葬觀右銅鼓嶺。」(頁24)

¹⁴⁰ 陳至亮〈重鐫玄門必讀序〉云：「光緒己亥年間主持黃師明襄重校翻簡。」(頁41)

(1930)為止。¹⁴¹總結而言，透過整理清代酥醪觀眾住持的譜系傳承過程，可以確知，自曾一貫和柯陽桂於康熙五十六年在羅浮洞恢復道場起，到擇今地建觀以來，酥醪觀的住持在康熙以後的二百年間，從沒中斷地經歷了「一」、「陽」、「來」、「復」、「本」、「合」、「教」、「永」、「圓」、「明」這十代龍門派字輩的傳承，合共二十位住持：曾一貫→柯陽桂→蔡來端→童復魁→江本源→葉合賓→蕭合一→陸教愚→謝永靖→方合矩、陳教友(住持二人)→熊教如、陳教友→王至賢、呂教忠、張教恕(住持三人)→黃明襄→陳永燾、伍永登、張永豫。上述酥醪觀住持傳承的譜系，又是構成清代全真教龍門派在廣東境內傳播歷史傳統中一個非常重要的部份。

惠州全真教元妙觀

惠州元(玄)妙觀，位於惠州西湖北岸，建於唐代，乃廣東省境內最古舊的道觀之一。¹⁴²明朝正統七年(1442)周岐後撰〈重修玄妙觀記〉碑，是現存惠州元妙觀最早及較完整的歷史資料紀錄。¹⁴³據其所記，元妙觀「初建於唐天寶七年〔748〕，舊號朝元，後改開元，至後唐燬」；¹⁴⁴至宋代咸平初復修；「宋真宗大中祥符九年〔1016〕，賜額改名為天慶觀」。¹⁴⁵〈重修玄妙觀記〉又記云：「元真〔貞〕二年，改復

¹⁴¹ 張永豫〈重修酥醪觀碑銘〉云：「余與子礪師兄〔按：陳伯陶字子礪〕住持斯觀也，四十餘年矣。」(頁809)黃理光〈松蔭亭記〉云：「師號至亮，任酥醪觀都管有年，治事弘毅，為前住持陳永燾、伍永登、張永豫所倚重，今同事鍾君圓鏡也。」(頁811)因此，陳伯陶在其羽化前(1930)仍為酥醪觀住持，至於何時開始住持斯觀，則仍待考證。

¹⁴² 廣東境內建於唐代的道觀，除惠州元妙觀外，還有羅浮山沖虛觀、廣州元妙觀(民國初拆毀)及廣州五仙觀。

¹⁴³ 明周岐後：〈重修玄妙觀記〉，載吳騫：《西湖紀勝》，收入《惠陽山水紀勝》，卷下，頁159-60。

¹⁴⁴ 據後晉劉昫等《舊唐書·禮儀志》記載，開元二十六年(738)，詔每州各以郭下定觀寺，以開元為額。此外，天寶「三載〔744〕三月，兩京及天下諸郡於開元觀、開元寺，以金銅鑄玄元等身天尊及佛各一軀」(北京：中華書局，1975年，卷二四，頁926)。宋王應麟《玉海》(《四庫全書》本)卷一〇〇「唐開元觀」條云：「《通鑑》：開元一十九年閏四月迎混元皇帝像，置興慶宮。五月，命畫混元真容，分置諸州開元觀。」(上海：上海古籍出版社，1987年，頁1884)有關唐代道觀的研究，參王永平：《道教與唐代社會》(北京：首都師範大學出版社，2002年)。

¹⁴⁵ 宋李燾《續資治通鑑長編》(上海：上海古籍出版社，1986年)卷七二頁635及清徐松《宋會要輯稿》(北京：中華書局，1957年)〈禮5〉「天慶觀」條頁474皆稱「大中祥符二年〔1009〕十月，真宗詔全國諸路、州、府、軍、監、關、縣擇官地、給官錢和出工匠建道觀，並賜『天慶』為額，以奉道教三清尊神及玉皇上帝。」據此，周岐後〈重修玄妙觀記〉稱「祥符九年，賜號天慶」有誤，惠州開元觀應於大中祥符二年十月賜額天慶。

玄妙。」元朝(1271–1368)元貞二年(1296)，元成宗詔撤宋室聖祖之祠，黜天慶之號，又改全國天慶觀為今名，即錫玄妙名額。¹⁴⁶因此，惠州天慶觀易名玄妙應在元貞二年。至明代(1368–1644)，所有地方府縣志及道觀碑文都稱此觀為玄妙觀。¹⁴⁷迄清康熙十四年(1675)，例如《歸善縣志》已開始見「玄妙」和「元妙」並稱。¹⁴⁸及至康熙二十七年，《惠州府志》則完全改稱今名元妙觀。¹⁴⁹清改玄妙為元妙，乃因清室避康熙名「玄燁」諱之故，而把「玄」字改為「元」字。¹⁵⁰

明代諸《惠州府志》記錄惠州玄妙觀的資料大致相同，而以嘉靖二十一年《惠州府志》較為詳盡：「玄妙觀，在府治西，舊係天慶觀，宋進士梅夫子之宅。天順元年〔1457〕，同知蘇閩新改大門。今分為二房，上房乃本觀道士，下房乃東嶽宮，浮碧堂，諸淫祠，田併焉。」¹⁵¹這裏記述明初英宗天順元年，玄妙觀經由惠州府同知蘇閩重修，¹⁵²「新改大門」。據周岐後《重修玄妙觀記》，其實早自太祖洪武十五年(1382)以後，由於玄妙觀「又漸頹壞」，當時已開展重修觀宇的工作，繼而在成祖永樂年間、宣宗宣德四年(1429)及英宗正統六年(1441)，亦相繼修復「屢完屢壞」的玄妙觀。《重修玄妙觀記》記述幾次修復的經過云：

至于前朝洪武十五年，興崇道教，開設道紀司時，觀宇又漸頹壞，都紀鄧元智、副都紀王章菴、道士梁居一、徐碧虛。永樂改元，都紀周以忠、道士徐

¹⁴⁶ 陳垣(編纂)、陳智超、曾慶瑛(校補)：《道家金石略》(北京：文物出版社，1988年)，頁347，396，1208。另見清陸耀燄《金石續編》(臺北：藝文印書館，1967年)卷八：「碑中天慶字皆經鑿。元郭畀《客杭日記》：『至大元年〔1308〕十月遊元妙觀。老道士云：吳越時已有之。昔為紫極宮。前朝碑石有天慶觀字，皆鑿去不存。朝代更改，敕額曰元妙。』則吳郡、杭郡之元妙觀皆即宋時天慶觀，鑿鑿碑字，即在元時矣。」(頁254)

¹⁴⁷ 李口、劉梧《〔嘉靖〕惠州府志》、楊載鳴、楊宗甫《〔嘉靖〕惠州府志》、《〔萬曆〕惠州府志》、明梁招孟(修)、鄭伯升(纂)《〔崇禎〕惠州府志》(1642年刻本)等皆稱(惠州)玄妙觀。

¹⁴⁸ 清連國柱、劉士龍、龔章等(纂修)：《〔康熙〕歸善縣志》(康熙十四年刻本，北京圖書館藏)，卷一九《仙釋附寺觀》稱：「崇禎十三年知縣王孫蕙重建元妙觀。」同書卷二〇《詞翰》收錄孟傑撰《寄玄妙觀道判郭參》、陳謹《遊玄妙觀》、王孫蕙《玄妙觀殿成》。

¹⁴⁹ 清呂應奎、俞九成(修)、黃挺華、衛金章(纂修)：《〔康熙〕惠州府志》(康熙二十七年刻本，香港：香港中文大學圖書館顯微資料mic/f137)，卷一七稱：「觀曰元妙，在城內縣治東，舊名天慶。」

¹⁵⁰ 吳騫《西湖紀勝》卷上稱惠州元妙觀之改名非僅為避御諱：「按舊名玄妙。道家重元始，一元即吾儒太極眾妙之門，實本于此，特改為元，非僅避御諱。」(頁131)

¹⁵¹ 李口、劉梧：《〔嘉靖〕惠州府志》，卷一二，頁7。

¹⁵² 《〔光緒〕惠州府志》卷一九《職官表》記：「景泰朝〔1450–1456〕，通判蘇閩，有傳。以上同知。」(頁302)

永和、黃以愚、毛與善，前後相繼重修，屢完屢壞。宣德〔1426–1435〕初，郡守劉侯庭蘭來蒞是邦，而殿宇已不支矣。都紀且缺，因詢於眾，咸謂今都紀楊曰常，道行端謹，遂薦而任焉。曰常蒞職以來，夙夜靡寧，志圖修廢。宣德四年，化緣以修正殿，訖工，猶欲修其未修者，奈綿力弗及，矧未有任興廢之倡者。越十餘載，而惠州衛指揮使張侯、惠州府同知黃侯、歸善知縣曾侯始倡之，遂命善士黎以仁、盧英、梁惠智化緣，皆克盡誠以勤其事。於是邑民趙慄輩咸喜而相率輸金薦貨，助粟施錢，召匠貿材，以正統六年正月興工，重修後殿、東西廊、鐘鼓樓三門、堂、庫。正統七年七月訖役。夫前人既修而復壞者，曰常修而完之，以伸前人之志。雖曰前建後修，而曰常之功實倍之矣。況前人之成其始者，既無石刻可考，而曰常之繼其後者，安得不備書其建置沿革與夫興廢之由乎？於是屬予記而刻之石。¹⁵³

碑文內容提及玄妙觀於洪武、永樂、宣德及正統四朝重修，皆由道官都紀、副都紀及觀內其他道士負責；洪武朝時有都紀鄧元智、副都紀王章菴、觀裏道士梁居一和徐碧虛；永樂朝時有都紀周以忠、道士徐永和、黃以愚和毛與善；宣德朝時有都紀楊曰常。與其他府縣地方的玄妙觀一樣，觀內置署道官管理機構，惠州府道紀司遂設在玄妙觀，並按明朝洪武十五年太祖所定立的制度，府設道紀司，分正副設職，都紀一人和副都紀一人。¹⁵⁴府道紀司，「從九品」，月給「米五石」。¹⁵⁵《明太祖實錄》明言：「道紀司掌本府道教。」¹⁵⁶從此可知玄妙觀於本府道教內的重要地位：它具有管理在惠州府（包括歸善、博羅、海豐、河源、龍川、上樂、興寧七縣）¹⁵⁷各道觀和眾道士的職責和權力，更掌管度牒的發放及約束道士恪守道規。及至清代，元妙觀仍屬於惠州府道官的管理機構，道紀司設在觀內。光緒七年，劉滄年總裁、鄧掄斌等纂的《惠州府志》仍記有：「〔惠州府〕元妙觀道紀司在西湖，設官道紀一人、副都紀一人。」¹⁵⁸

然而，從明代的玄妙觀到清初康熙朝易名為元妙觀之後，此觀亦經歷了在道教傳統上的一大革新和易轉，亦即是從舊有「正一叢林」改易為全真教龍門派的十方

¹⁵³ 周岐後：〈重修玄妙觀記〉，頁159–60。

¹⁵⁴ 楊載鳴、楊宗甫：《〔嘉靖〕惠州府志》卷六云：「有道紀司，在玄妙觀，設官道〔都〕紀一人、副都紀一人。」（頁4）另參明李東陽等：《大明會典》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1989年），卷二二六「道錄司」條，頁2980；明王圻：《續文獻通考》，《續修四庫全書》影印明萬曆三十年（1602）松江府刻本，卷九一，頁530–31。

¹⁵⁵ 《明太祖實錄》，卷二二二，頁3257。

¹⁵⁶ 同上注，卷一四四「洪武十五年四月辛巳」條，頁2262。

¹⁵⁷ 楊載鳴、楊宗甫：《〔嘉靖〕惠州府志》，卷七，頁2。

¹⁵⁸ 《〔光緒〕惠州府志》，卷七，頁117。

道觀。¹⁵⁹ 這種轉易傳統的情況，在清初其他地方的元妙觀並不常見。¹⁶⁰ 惠州元妙觀的例子，應與其鄰近羅浮山道觀，以及羅浮山道觀在清初易改為全真教龍門派道觀的歷史背景有直接的關連。從周岐後〈重修玄妙觀記〉記錄的九位明代惠州玄妙觀道士名字來看，他們全都與龍門法派詩沒有關連。但是，在康熙六十一年（1722）吳騫《西湖紀勝》所收入的〈重修景賢祠並祀田碑記〉裏，紀錄了兩位惠州元妙觀道士「鄧本慧、林復德」的道名。¹⁶¹ 龍門派詩第十一字以後是「一陽來復本」，因此，林復德和鄧本慧二人便是龍門派的第十四和十五代弟子了。換句話說，此亦證明了在康熙六十一年，惠州元妙觀已建立了全真教十方叢林制度。

惠州元妙觀何時及怎樣從正一派叢林宮觀，改易成全真教龍門派的十方叢林制道觀？此與全真教龍門派於康熙三十七年前後在羅浮山道觀正式確立其傳承系統又有甚麼關係？

首先，康熙三十四年（1695），惠州府知府王瑛¹⁶² 即於元妙觀後殿重建了紫清閣（後又稱玉皇閣¹⁶³），並刻立〈白真人不立像碑記〉。¹⁶⁴ 王瑛要求紫清閣內只奉祀紫清真人白玉蟾（或稱華陽真人，1194–1236）。〈白真人不立像碑記〉云：

¹⁵⁹ 《明太祖實錄》卷二〇九云：「〔洪武二十四年（1391）六月，明太祖〕令府州縣此存大寺觀一所，并其徒而處之，擇有戒行者領其事。」（頁3109）並詔定玄妙觀為「正一叢林」。

¹⁶⁰ Yoshioka, "Taoist Monastic Life," p. 231除了提及惠州元妙觀，還舉出武漢玄妙觀和江西彰州玄妙觀。至於廣東境內，筆者曾考察廣州府元妙觀的歷史，直至民國時期被國民政府沒收前，此觀仍屬正一派道觀，參黎志添：〈廣州元妙觀考釋〉，頁486。此外，蘇州玄妙觀和蘭州玄妙觀都是清代正一道士的道觀，見趙亮、張鳳林：《蘇州道教史略》（北京：華文出版社，1994年），頁127；及無聊子（袁宗善）（編著）：《蘭州道教概編》（蘭州，不發售，2001年），頁46。此外根據吳亞魁〈江南全真道教〉頁152–53所列清代（直至咸豐朝）江南六府一州境內的三十一座全真教宮觀，當中沒有元妙觀。

¹⁶¹ 吳騫：《西湖紀勝》，卷下，頁151。

¹⁶² 《〔光緒〕惠州府志》，卷一九，頁309記：王煥於康熙二十八年至三十四年任惠州府知府。清康熙二十八年庚午秋，王煥任惠州知府，時往廣州與梁佩蘭、屈大均、陳恭尹吟詠唱和。此外，呂永光〈梁佩蘭年譜簡編〉云：「康熙三十四年，王煥遷任川南。康熙三十六年〔1697〕春末，王煥離粵赴任川南觀察。」（頁477–78）又云：「〔清康熙二十九年，1690〕王煥築羅浮子日亭落成，梁、屈、陳皆作詩紀之。」（頁474）

¹⁶³ 清孫家夏〈修元妙觀玉皇閣記〉（收入張友仁：《惠州西湖志》）稱：「國朝康熙乙亥〔三十四年〕，郡守王君瑛即觀後重建玉皇閣，并祀北帝。」（頁185）清保祝〈修玉皇閣記〉（收入張友仁：《惠州西湖志》）記云：「郡守王君重建玉皇寶閣。」（頁509）張友仁《惠州西湖志》云：「〔紫清閣〕後仍祀天，號玉皇樓。農曆正月初九，祝誕〔玉皇誕〕甚盛。閣前有柏。」（頁183–84）

¹⁶⁴ 吳騫《西湖紀勝》卷下云：「紫清閣，即元妙觀前殿故址，康熙三十一年〔1692〕，王郡守煥建，殿宇中供華陽真人像。」（頁130）王煥〈白真人不立像碑記〉（收入張友仁：《惠州西湖志》）（下轉頁424）

惠之西湖有元妙觀者，昔為紫清真人玉蟾修煉之地，久經頹圯，余命修之。往有無知小民奉玉皇像于三清殿後，亦已撤而去之矣。平生讀真人書，企慕其人，往往形於夢寐，故即觀之後為紫清閣，奉真人木主焉。誠慮後有無知之民及庸俗香火道士，以閣之虛而無像，從而為之。或且以為玉皇閣，皆吾人所不取。夫真人，人也，猶有可像。吾懼其不類且褻也，故不敢，而況敢褻天乎？著其說于石，以為來者告。康熙乙亥孟夏。¹⁶⁵

〈白真人不立像碑記〉稱只奉祀白真人的木主牌位，而不立其神像，其原因出於王瑛所批評的那些「庸俗香火道士」，以防他們以為「閣之虛而無像」便設神像來奉祀。進一步而言，〈白真人不立像碑記〉提供以下兩點資料：其一，從奉祀南宗第五祖白玉蟾來看，康熙三十四年時的元妙觀，仍如過往羅浮山的道觀一樣，保持著歷來南宗內丹派的傳統；其二，碑記提及「庸俗香火道士」，說明此時元妙觀仍沿襲正一派舊制，並未改易為全真教龍門派十方叢林道觀。所謂「香火道士」，明顯不是指出家清修的全真教道士，疑是指稱正一派的火居道士。¹⁶⁶

康熙三十七年，元妙觀得到當時惠州府提督盧崇耀的支持，¹⁶⁷作過大規模的復修。乾隆六年(1741)由廣東省總兵都督保祝重修惠州元妙觀而刻立的〈修玉皇閣記〉，亦提及早前康熙三十七年重修一事，云：「三十七年，前軍門盧公復建兩廡配殿。」¹⁶⁸同樣為了紀錄乾隆六年元妙觀重修一事，而由廣東提標參將孫家夏刻立的〈修元妙觀玉皇閣記〉亦有記云：「戊寅，軍門盧公崇耀復建兩廡配殿，極大觀焉。」¹⁶⁹根據上述三通碑刻的資料，從清初康熙三十四年至三十七年這三年期間，久經頹圯的元妙觀再次得到地方官吏的大力支持而復修起來，當時觀宇建築群包括正殿三清殿、玉皇閣(紫清閣)、東西兩廡及各偏殿。¹⁷⁰

〔上接頁423〕

州西湖志)則云「康熙乙亥(三十四年)孟夏」(頁185)，本文以為吳騫《西湖紀勝》有誤，紫清閣的重建和立〈白真人不立像碑記〉乃發生於清康熙三十四年。

¹⁶⁵ 王煥：〈白真人不立像碑記〉，頁184-85。此碑記現時仍保存在元妙觀內。

¹⁶⁶ 乾隆元年(1736)，朝廷重新調查登記全國地方道士，把道士劃分為三種類別：(一)出家全真道士；(二)清微靈寶道士；及(三)在家火居道士。參Goossaert, "Counting the Monks," p. 48。

¹⁶⁷ 《〔光緒〕惠州府志》卷二〇記：「盧崇耀，鑲黃旗人，〔康熙〕三十六年任〔提督〕。」(頁312)

¹⁶⁸ 保祝：〈修玉皇閣記〉，頁509。

¹⁶⁹ 孫家夏：〈修元妙觀玉皇閣記〉，頁185。

¹⁷⁰ 根據蜂屋邦夫《中國の道教》頁545-46，現在惠州元妙觀的主建築群，正殿有玉皇殿、三清殿，東西兩廡，偏殿有北帝殿、觀音殿、包公殿和三元殿。現時的偏殿是清宣統元年(1909)重建時保存下來的。

元妙觀不僅在康熙三十七年得到地方大吏的支持而重新復修起來，其觀宇建築亦達至「極大觀焉」的規模，同時，元妙觀亦開始正式建立全真教龍門派十方叢林的制度。乾隆三十三年(1768)由住持陳合琮刻立的〈修元妙觀記〉碑，是現存最早記述康熙三十七年元妙觀易改為全真教龍門派十方道觀的資料，碑文云：「康熙三十七年，延沖虛大師主持，整飭之。」¹⁷¹再根據前引陳伯陶《羅浮補志述略》「戊寅，龍門派道士杜陽棟來為〔沖虛觀〕住持」，可知康熙三十七年延「沖虛大師」住持元妙觀的便是指杜陽棟了。因此之故，杜陽棟除了住持沖虛觀之外，又由於地方大吏的邀請，同時住持剛好復修的元妙觀。至於「整飭之」一語的意思，當是指他整頓「庸俗香火道士」，除舊布新，建立全真教龍門正宗規範。

對於杜陽棟應邀住持元妙觀的時間，還有其他兩種迥異的說法：其一是出於陳伯陶《羅浮補志述略》：「杜陽棟……乙酉〔康熙四十四年〕，惠州旱，官紳請之禱，即雨。西湖玄妙觀道士王守拙曰：『杜公，玄門柱石也。』遂請為住持。」¹⁷²而張友仁《惠州西湖志》則記云：「杜陽棟……四十七年〔1708〕，惠州禱雨，元妙觀道士王守拙曰：『杜公，玄門柱石也。』請為主持。」同書，張友仁卻依據乾隆陳合琮〈修元妙觀記〉碑稱：「康熙三十七年，延沖虛觀大師杜陽棟主持，提督盧崇耀助築。」¹⁷³比較上述三說，即康熙三十七年、四十四年及四十七年，當依最早的陳合琮〈修元妙觀記〉為據，以考訂杜陽棟住持元妙觀的時間，原因是此碑刻文資料上距杜陽棟在羅浮山活動的時期，僅數十年而已。況且，元妙觀於康熙三十七年剛好完成大規模的復修，而於此時正式建立全真教龍門派教制規範，亦屬合理的推測。康熙六十一年吳騫《西湖紀勝》這樣記述當時改制後的十方叢林元妙觀：「元妙觀，在湖之北，棟宇輪奐，住道流近百人。」¹⁷⁴從中可略知元妙觀建立全真十方叢林制後的規模。

雍正八年(1730)，龍門派第十五代字輩住持張本忠募緣，擬復修在元妙觀內漸頹的玉皇閣。張本忠雖開始動工，但因所費浩大，中途便停頓下來。乾隆六年，廣東提督保祝率領文武僚屬為地方苦旱禱雨，稱獲神明感應，至「甘霖立霑，四郊沾足，田大熟」，因而興起復修玉皇閣的善心。據保祝〈修玉皇閣記〉，復修前，玉皇閣「已牆垣剝落，瓦桷崩頹，風雨飄零，久口暴褻」。¹⁷⁵由於得到地方大吏的支持，玉皇閣的復修工程於乾隆六年初夏開始，秋七月朔二日完成。現存張友仁《惠州西湖志》收錄有三通碑文，皆是為乾隆六年重修元妙觀玉皇閣而刻記的，包括：

¹⁷¹ 清陳合琮：〈修元妙觀記〉，收入張友仁：《惠州西湖志》，頁164-65。

¹⁷² 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁23。

¹⁷³ 張友仁：《惠州西湖志》，頁270，161。

¹⁷⁴ 吳騫：《西湖紀勝》，卷上，頁131。

¹⁷⁵ 保祝：〈修玉皇閣記〉，頁509。

保祝〈修玉皇閣記〉、孫家夏〈修元妙觀玉皇閣記〉及陳冠世〈修玉皇閣記〉。¹⁷⁶ 保祝是廣東提督，孫家夏是廣東提標參將，而陳冠世是歸善縣令。從修玉皇閣立碑三通之事可推知建立全真十方叢林制後的元妙觀，獲得地方大吏的鼎力支持。

朝隆三十三年，元妙觀又在當時前後兩位住持的募緣努力下，復修了三清正殿。朝隆三十三年陳合琮撰寫的〈修元妙觀記〉紀錄了此次正殿復修的經過。¹⁷⁷ 陳合琮的師兄何合瓚為前住持，並由其先募緣，開始為三清殿復修，但稍後積勞病故。何合瓚羽化前遺言接任住持的師弟陳合琮，要求陳合琮繼承其志。陳合琮記述其復修的決心時，稱：「念三清大殿，非大壯觀，不足以聳道俗尊敬之心，撤而新之。」此次觀宇的重修規模十分巨大，除了新構三清正殿之外，還次及東西堂廡，加之采繪。復修工程由乾隆三十二年七月開始，三十三年冬竣工，事經一載多，共「費工三千三百、白金千餘兩」。

經過乾隆六年及三十三年兩次重修之後，元妙觀在清代期間有無再復修，現存資料並沒有其他碑刻或文獻可以確證。但現存住持王誠廉由1982年起募十方善信捐資重修後的元妙觀，仍然保存著「清宣統元年重建的偏殿」，這又可證明元妙觀也曾於清末作過重修。¹⁷⁸

現時元妙觀內設有供奉惠州元妙觀全真龍門歷代登真羽化先師靈位，當中刻有：「第十二代住持杜陽棟神位」、「第二十代住持戴明業神位」、「第二十一代住持鍾至章神位」、「第二十二代住持胡理性神位」、「第二十二代住持張理芳神位」、「第二十三代住持劉宗銘神位」等。若再加上乾隆時期的碑刻資料，則可知自康熙三十七年以來，由杜陽棟開始的惠州元妙觀龍門派住持譜系傳承：

〔康熙〕杜陽棟、〔雍正〕張本忠、〔乾隆〕何合瓚、〔乾隆〕陳合琮、〔光緒〕戴明業、鍾至章、〔民國〕胡理性、張理芳、劉宗銘、王誠廉。

根據吉岡義豐於上世紀四十年代在北京白雲觀的調查研究，當時在白雲觀內紀錄有全國二十四間全真教十方叢林制道觀，廣東省有六座，惠州元妙觀是其中的一座。¹⁷⁹ 直至現在，¹⁸⁰ 元妙觀住持王誠廉已經是龍門派第二十四代傳人了。¹⁸¹

¹⁷⁶ 張友仁：《惠州西湖志》，頁161，508，509。

¹⁷⁷ 陳合琮：〈修元妙觀記〉，頁164-65。

¹⁷⁸ 惠州道教協會的〈惠州元妙古觀簡介〉（內部刊物）稱：「二十二代住持胡理性，再度募化集資，大修輔殿。」據知第二十一代住持鍾至章為光緒時人，因此或許就是二十二代住持胡理性於宣統時復修偏殿。

¹⁷⁹ Yoshioka, "Taoist Monastic Life," p. 231.

¹⁸⁰ 惠州道教協會的〈惠州元妙古觀簡介〉碑石刻立於元妙觀內，碑云：「民國二十二年（公元一九三三年）鄧龍光師駐惠州時，其參謀長陳文，強將觀內神像砸毀。一九三八年惠州淪陷，日寇將三清大殿，玉皇樓等一炬焚燒，剩下偏殿殘屋數間，道觀凋零。」

〔下轉頁427〕

結語

清代以前，廣東境內道士主要是以府縣的正一道觀道士和在家道士為主體，此結論經由本書作者過去分別考證宋明時期廣州府玄(元)妙觀的歷史，以及廣東地方上縣鄉的正一派喃嘸道士而得到證明。¹⁸²在明代，道教雖曰分正一和全真兩大教派，¹⁸³但是從本文考證可知，由於在清初以前，未見全真教在廣東省境內傳播，因此簡言之，明代廣東道觀道士和在家道士又可說皆屬正一派的傳統。雖然目前未有專論研究明代廣東地方道教與江西龍虎山正一真人府在給道士授籙及發放道牒等管理事情上的往來關係，但若根據明代道教的管理制度，廣東道觀道士和在家道士又必然隸屬於府縣的地方道官機構，即(府)道紀司和(縣)道會司的管理之下。明洪武五年(1372)，太祖加授四十二代天師正一大真人張正常兼掌天下道教事。¹⁸⁴雖然正一真人和諸道官都受禮部統轄，但是中央道錄司和地方諸道官的任免、升遷等，通常都由正一真人推薦。換言之，正一真人府在禮部統轄之下，又協同道錄司諸道官處理全國的道教事務。¹⁸⁵據此，這種與正一真人府的關係，同樣適用於明代廣東道觀和道士之間，這亦構成他們與正一派傳統的關係。

全真教在金元時期最先傳播及盛行於中國北部。根據一通於元憲宗四年(1264)在河北唐縣立石的〈清虛宮重顯子返真碑銘〉：「夫全真之教興，由正隆〔1156–1160〕以來，僅百餘載。以九流家久且遠視之，宜若濫觴而未浸也。今東盡海，南薄漢淮，西北歷廣漠，雖十廬之聚，必有香火一的之奉。」¹⁸⁶此碑極言北方全真教之盛。¹⁸⁷至於全真教何時開始南行於江南地區，陳銘珪《長春道教源流》認為乃始於

〔上接頁426〕

又據譚力浠、朱生燦編著的《惠州史稿》(惠州：惠州市文化局，1982年)稱，在1980年初時，「現文物已蕩然，觀址亦改作倉庫及辦公地方」(頁258)。〈惠州元妙古觀簡介〉云：中共十一屆三中全會後，1982年秋，落實宗教政策。……(元妙觀)召回幸存道人，重修殿宇，恢復正常宗教活動。

¹⁸¹ 見惠州道教協會：〈惠州元妙古觀簡介〉。此外，惠州道教協會的《惠州元妙古觀》(內部刊物)云：「王誠廉，廣東省惠州市下角村人。生於公元一九二九年四月。自十四歲(1943)入元妙古觀當道童，後拜龍門派正宗二十三代玄裔劉宗銘道長為師。」

¹⁸² 黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第37期(2002年)，頁1–40；黎志添：〈廣州元妙觀考釋〉，頁445–513。

¹⁸³ 《明太祖實錄》卷二〇九云：「道者曰正一、曰全真。」(頁3109)

¹⁸⁴ 石田憲司：〈明代道教史上之全真と正一〉，載酒井忠夫(編)：《臺灣の宗教と中國文化》(東京：風響社，1992年)，頁145–95。

¹⁸⁵ 趙亮：〈明代道教管理制度〉，《世界宗教研究》1990年第3期，頁50。

¹⁸⁶ 陳垣：《道家金石略》，頁476。

¹⁸⁷ Goossaert, "The Invention of an Order," p. 115引《〔永樂〕順天府志》，1250年至1300年時，大都(北京)有一百二十座道觀，其中九十座是建立在全真教的傳統之上。

元世祖忽必烈(1260–1294)滅南宋之後，並以武當張守清及其弟子的功勞最大，他們把全真教「遞傳於兩湖江浙間。蓋自是而大江以南全真道教幾遍及之矣」。¹⁸⁸ 吳亞魁在研究元代江南全真教道觀的歷史時指出，早在元至元六年(1269)，在杭州仁和已有庵名玉陽者，奉敕而建。玉陽乃全真七子王處一(1142–1217)之號。¹⁸⁹

從上述全真教始盛於北方，然後南行於江浙地區的發展軌跡，並以此作為歷史背景去理解，本文從所研究的問題——全真教於何時開始南行於廣東境內——而得到的結論是，全真教傳入廣東境內，乃始於清初順治至康熙年間。

羅浮山五觀及惠州元妙觀建立全真教龍門派十方叢林制度，乃源於一種在道教傳統上棄舊立新的轉易過程。雖然這是先由兩位龍門派道士杜陽棟和曾一貫先後於康熙三十七年和四十五年住持沖虛觀而正式開啟，但是除了個人傳播貢獻的因素之外，從清初順治以來，王常月之正宗龍門派得到官方信任和支持這個外在環境也令我們相信，羅浮山五觀及惠州元妙觀都是在清室對道教政策改變的客觀形勢下，引發其自身內部新的發展改變；同時，毫無疑問，此一改變實際上也是明顯經由清初廣東地方官吏對全真教龍門派的有力支持和推動，以下引述的例子便可證明這個結論。

首先，沖虛觀、酥醪觀及惠州元妙觀都是在得到地方大吏在經濟上的支持而能夠在康熙年間重修起來的。沖虛觀是於康熙二十七年得到惠州太守呂應奎和博羅縣令陶敬等募錢支持下，完成復修工程；惠州元妙觀則是在康熙三十四年和三十七年分別得到惠州知府王瑛和提督盧崇耀的支持，作過兩次大規模的復修；至於酥醪觀，第一任住持柯陽桂與楊應琚(其父於康熙末雍正初任廣東巡撫和總督)有密切的交往，酥醪觀乃是於雍正五年，從宋明以來已久廢圯的情況下重新復觀。上述三觀從復修到轉易為全真教龍門派十方叢林道觀，均受到清政府地方官員的支持和推動。其次，杜陽棟和曾一貫之所以能夠受委住持沖虛觀和元妙觀，其中十分重要的原因，是地方大吏的邀請和支持，又由於這種緣故和背景，他們能夠以全真教龍門派的制度來改革羅浮山五觀和惠州元妙觀。陳伯陶《羅浮補志述略》稱：「杜陽棟……乙酉，惠州旱，官紳請之禱，即雨……遂請為住持。」陳銘珪《長春道教源流》又云：「曾一貫……五十五年，廣州旱，當道邀請求雨，兩大注，因委管沖虛觀。」從上述例子所謂受「官紳」、「當道」的委管道觀可知，龍門派道士之所以能夠在廣東道觀開展建立全真教制度的工作，很重要的因素是得到和依靠地方官員的支持。

結合清初朝廷政府對全真教龍門派的信任和支持、滿清旗人藩將南下克平及管治廣東、地方主要大吏的推動和募緣，以及龍門派道士南來廣東等四個歷史因素，

¹⁸⁸ 陳銘珪：《長春道教源流》，卷七，頁137。

¹⁸⁹ 吳亞魁：〈江南全真道教〉，頁45。

清初廣東道教的發展，出現了與明代不同的新轉變，而全真教龍門派亦自清初以來，直至今天，在廣東地方道教、道觀和道士的傳統上佔據主流地位。全真教龍門派的三大特徵——道觀十方叢林制度、依據派詩的傳承譜系和道牒，以及龍門派道士和十方常住道眾必須遵守清規戒律，都一一構成了清代廣東全真道教的傳統特色。吉岡義豐在二十世紀四十年代對北京白雲觀的田野考察中，找到了一份由二十四個全真道觀名錄組成的十方叢林廟宇的登記名冊，其中包括六個在廣東地區的全真道觀，包括沖虛觀、黃龍觀、白鶴觀、三元宮、應元宮及惠州元妙觀。¹⁹⁰這份廣東全真十方叢林道觀的名錄，正代表了全真教在廣東境內不斷發展的客觀成果。不僅單單包括這六座十方叢林道觀的發展成果，若根據陳銘珪所言，「今粵東羅浮及會城諸道觀詢其派，又皆全真也」，¹⁹¹或又如《廣東年鑑》所稱，「此外，散在各縣地方之道觀亦甚多，其組織皆仿羅浮山諸觀，蓋亦以羅浮山為其所宗」。簡言之，全真教龍門派在廣東境內傳播發展上的成果，又見之於它建立和構造了大多數廣東道觀和道士的道派身份。這是本文在研究清代廣東全真道教的歷史發展過程中所能清楚把握得到有關其源起和發展的客觀事實。

¹⁹⁰ Yoshioka, "Taoist Monastic Life," p. 230.

¹⁹¹ 陳銘珪：《長春道教源流》，卷七，頁137。

A Study of the Modern Daoist Temples of the Quanzhen Lineage on Luofu Shan, Guangdong

(A Summary)

Chi-tim Lai

In his *Changchun daojiao yuanliu*, Chen Minggui (1821–1881) remarked that “when we asked the Daoist temples either on Luofu shan or in the provincial city for the origin of their lineage, they all responded that they belonged to the Quanzhen order.” The 1942 Annual of Guangdong reported that “there were many local Daoist temples scattering in the counties [of Guangdong]. Their administration was modelled on the Daoist (Quanzhen) temples on Luofu shan.”

In the past, scholarly study of the Quanzhen order founded in Guangdong during the early Qing period was not very advanced. The only exceptions are the *Changchun daojiao yuanliu* by Chen Minggui and *Luofu shan zhibu* by Chen Botao (1855–1930). Although the two Chens’ first scholarly history of the Quanzhen lineage began in Guangdong, their impact was not so much evident. This paper attempts to trace the history and transformation of the Quanzhen lineage on Luofu shan. It makes extensive use of the collected epigraphy of temple steles, local gazetteers and local historical materials, and some anecdotal jottings and stories as key sources to reconstruct the historical development of those Quanzhen temples.

The present paper covers three main parts. It begins with a study of the beginning of the Quanzhen lineage founded in Guangdong during the reign of Kangxi (1662–1722). It then attempts to reconstruct the transmission of the Quanzhen lineage on Luofu shan. Part two will trace the history of the Daoist Monasteries of Chongxu guan and Sulao guan with a particular focus on the issue of how they changed to the Quanzhen lineage. Finally, it will attempt to reconstruct the history of the Daoist Monastery of Yuanmiao guan in Huizhou city nearby Luofu shan. The Monastery was founded in the Song, and survived through the Yuan, Ming, and Qing dynasties to the present day. In early Qing, the Monastery underwent a reformation with the result that it changed to the Quanzhen lineage.

In conclusion, the present study finds that the Daoist temples of Quanzhen lineage on Luofu Mountain, Huizhou as well as those in other cities of Guangdong were developed after a disengagement from their originally established local tradition. Since the early Qing, the Quanzhen lineage had been considered as a Daoist order officially endorsed and publicly promoted by the imperial policy. Influenced by this trend, Daoist temples on Luofu shan respectively reformed themselves by making connection with the Quanzhen lineage. With the support of the local Qing officials and local gentry, the conversion of Daoist temples on Luofu shan was completely realized. One can find the later spread of Quanzhen tradition in other Guangdong Daoist temples after the middle of Qing and the trend continues to the present day.