

閣皂山大萬壽崇真宮初訪記

香港中文大學道教文化研究中心研究助理、博士研究生 祝逸雯

2011年4月22日，由香港中文大學道教文化研究中心舉辦的江西道教歷史文化勝地考察活動拉開了由「書齋」走向「道場」的序幕。為期四天的旅程，足跡遍布江西省的九江市廬山仙人洞道院、南昌市西山萬壽宮、樟樹市閣皂山大萬壽崇真宮以及貴溪市龍虎山天師府。四處勝地各有其代表性，既有以修真煉養為主的全真道觀，也有與地方仙人信仰密切相關的淨明道祖庭，還有曾經作為道教授錄中心的靈寶派、正一派宗壇。

在結束了廬山與西山的參訪之後，4月24日上午，我們驅車前往位於江西樟樹市東南二十公里的閣皂山崇真宮。閣皂山，以山形如閣，山色似皂而得名，是武夷山西延的支脈，綿延二百餘里。唐五代時屬吉州新淦縣，宋置臨江軍，改屬清江縣。在道教洞天福地之說中，位列第三十三福地，宋樂史《太平寰宇記》稱其為「神仙之攸館」。

建基於閣皂山駱駝峰南麓的「大萬壽崇真宮」曾經在宋元盛極一時，南宋周必大（1126-1204）曾為之作記云：「凡殿宇皆翼以脩廊，道士數百人，環居其外，爭占形勝，治廳館，總為屋一千五百間，江湖宮觀未有勝於此者」。¹ 宋神宗紹聖四年（1097），三茅山宗壇、信州龍虎山和臨江軍閣皂山被立為經錄三山，分別傳授上清錄、正一錄和靈寶錄。相傳閣皂山是葛玄煉丹昇天並付之靈寶經錄之地，因此成為了傳授靈寶經錄的宗壇。

一、「一曲海上神仙宅，數曲人間水墨屏」——初訪崇真宮

從南昌驅車約3個小時，終於到達了閣皂山門之下。為了不錯過古人一路遊山觀景的樂趣，我們選擇棄車步行，由山路而進。

仿古彩繪水泥構築的山門，南面上方金書「閣皂山」三字，北面則書「神仙之府」。沿著小路由東北入山，便是重建於光緒二年（1876）的「一天門」，據說原門始建於南宋中葉，門上正面橫額為「一天門」，背面橫額鐫「三十三福地」五字。穿過此門，拾級而上，迎來的是「瀑布泉」，來自葛憩源的流水驚湍直下，形成多級瀑布，琤琮之聲，不絕於耳。位於西南谷口的鳴水橋是江西省僅存的兩座宋代石拱橋之一，兩邊洞壁分別刻有「大宋政和元年辛卯歲閣皂山道眾化緣信」（1111）、「人財物建此橋至四年冬至日畢工謹題」（1114）。渡過精緻小巧的「梅花橋」，隨即拐入登山公路，路邊十七株「照門松」一字排開，形如一行香燭，遙對崇真宮，相傳為東晉真人丁令威所植。舉目而望，掩映在一片濃濃綠意之中的崇真宮在不遠處若隱若現。此段入山之路，一氣呵成，山水相宜，無怪乎清代臨江知府喻成龍有詩讚之：「遠望婆娑一派雲，遊人不必問仙君。行行自有登高徑，瑤草奇花滿道薰」。

矗立在我們面前的崇真宮，重建於1991年，較原址略向西移，由正殿、廂房和庭院組成，面積284平方米，宮門入口上的牌匾題有：「敕封大萬壽崇真宮」。正殿主要供奉葛仙翁祖師、張天師、許真君，此外還供奉着關聖帝君和一位地方神靈：天符大帝。

根據蜂屋邦夫等日本學者1993年10月所作的踏查記錄，當時的三位駐觀道士來自武漢長春觀，²而現任的宮觀住持李紹華道長及梅盛道長都是江西本地人，於2010年夏才開始正式接掌崇真宮。李紹華道長曾經拜入龍虎山天師府汪少林大法師及上海的陳蓮笙大師門下。梅道長曾在江西上饒鉛山縣葛仙山玉虛宮修道，並致力於收集、整理、編纂道教靈寶派科儀和音樂。³一同接待我們的還有上饒市道教協會副會長饒羅禹道長，來自江西當地的火居道士世家。雖然我們還不清楚93年之後駐觀道士身份的具體變動，但從由全真道道長恢復為正一派道長主持宮觀，梅道長稱正是考慮到了閣皂山崇真宮作為授錄宗壇的特殊地位。

在崇真宮正殿內，駐觀道長們特地施演了一場靈寶上表儀式，為考察團祈福。三位高功通過啟聖、宣意、焚表、步罡、呪訣、存想，為在場師生展現了靈寶派獨特的「上章謁帝之科」、「元綱飛步之訣」，⁴使我們更體驗到「道場」的神聖氛圍。



雖然我們所見的正殿是重建之物，但在1988年，閣皂山上曾出土一座北宋磚室結構道士墓，屬於當時的副道正、傳教威儀、靈寶大法師戴知在。⁵在九十年代重建過程中，還意外地發現了宋熙寧丙辰（1076）以前的景德觀廂房天井遺址，以及元、明、清三代建築殘基三處。⁶這些考古發現更確證了崇真宮曾經的輝煌。

二、「寶殿青紅隨地湧，林巒蒼翠接天低」——崇真宮沿革

關於閤皂山的情況以及崇真宮的沿革歷史，我們目前所能找到最集中的資料就是《閤皂山志》。最早的山志由唐代三洞道士許玄真於廣明元年（880）撰寫，明萬曆丙戌（1586），東吳俞策重疏為《閤皂山註》，清康熙丙午（1666），施閏章得此書，屬陳公霖校讎，自己又稍加括定，更名為《閤皂山志》。⁷但相較於同屬三山符籙的龍虎山和茅山所擁有的志書，這樣簡略的山志與其授籙宗壇的身份實在有些不符。而在明清的《清江縣志》中，對於崇真宮的情況介紹，也是吝於筆墨。所幸在輯補的山志中，各代文人的詩記雖零散，卻也勾勒出了崇真宮由宋至清的發展歷史。⁸但若仔細審查比對各種資料，其中仍有不甚明了之處，可以看出崇真宮的命運也可謂之多舛。

山麓原有「靈仙館」，毀於隋季。《南部新書》記：「孫智諒，開元年中內殿修齋，奉詔投龍于吉州玉笥山。泊舟江側，見異氣在東川之中，疑有古跡。遂于閤皂山掘得銅鐘一枚，重百餘斤。鐘下得玉像三身，因置閤皂觀」。⁹

後唐李氏改為「玄都觀」。因避聖祖諱，宋改「景德」，楊中撰有〈閤皂山景德觀記〉（1072），稱其有御賜「龍圖、天章寶文御書，總一百二十卷，泰山芝草二，良田二十頃」，並且「今學道之士五百人，為屋一千五百間，嗚呼盛哉！」¹⁰

天禧庚申（1020）及熙寧丙辰（1076），景德觀兩次遭火，再焚再葺。陶弼（1015-1078）曾有詩云：「可憐張葛無人繼，三級高壇拂杳冥」，或許描繪的即是焚毀後又未及重建的荒涼。

宋徽宗政和八年（1118）¹¹，始賜號「崇真宮」，給「元始萬神銅印」一，授法籙則用之。周必大〈崇真宮記〉（1196）稱當時的崇真宮包括了御書閣，傳籙壇（八景壇），供奉三清的真陽殿，祀上帝的昊天殿、奉葛仙公、張道陵、許旌陽的葛仙公殿（祖師殿），藏經殿¹²，正一堂，靖應堂和玉像閣等殿堂。

遊歷四方的白玉蟾（1194-1229）也曾為南宋時的崇真宮留下記文詩詞。其中〈閤皂山崇真宮昊天殿記〉（1220），記錄了嘉定壬申（1212）至嘉定乙亥（1215），由邑人楊舜臣出資更建昊天殿一事。¹³極力稱揚當時的宮觀管轄大洞沖妙專寂朱君，朱季愈，¹⁴掌太極葛仙翁四十代劍印符籙之壇，¹⁵在閤山新為「山房」以藏書，¹⁶又稱「如崇真古宮弊不可支」，「舊積通如山」，朱君卻能「中外悉新之」，「以儉而盡補之，今裕也」。¹⁷根據白玉蟾的描述，崇真宮在13世紀初之時的財政狀況並不樂觀。

據山志記載，崇寧三年（1104），加賜「萬壽」；淳祐六年（1245），又加稱「大」，總名之曰「大萬壽崇真宮」，復賜銅板傳度符籙。若以此來估算，崇寧間，應稱為「萬壽景德觀」，政和八年再改「萬壽崇真宮」，但周必大的〈崇真宮記〉（1196）中並無提及加賜「萬壽」一事，因此崇寧加賜一事記載或許有誤。¹⁸不過，徽宗的確曾在崇寧三年，詔天下崇寧寺觀，上添「萬壽」二字。而同在江西的西山萬壽宮是在政和六年（1116），改觀為宮，加「萬壽」二字，除甲乙，為十方。¹⁹若以徽宗頻頻加賜宮觀之額，升觀為宮的背景來看，崇真宮在當時也是極有可能獲得如此殊榮的。

至於淳祐間加稱「大」，這又與元袁桷（1266-1327）所擬的〈閤皂山萬壽崇真宮加大崇真萬壽宮詔〉有所抵觸，其中稱：「載加美號，承天之太，與國無疆」。²⁰另外，閤皂山道士楊休文²¹撰有《勿齋集》兩卷，其中〈謝郡守潘戶部減漕〉提到：「攷閤皂授田之籍，失於紹興經界之時。南曰陽，北曰陰，沃壤咸歸於富室。高不早，下不水，豐年粗給於常堂」。²²主管宮觀伙食的楊休文對觀中眾口之嗷嗷表示了擔憂。這條資料所描述的情景，似乎又與淳祐間獲賜字的榮耀不相符合。若

結合白玉蟾的記文，可見南渡之後，崇真宮的境況並不算太好。

葛玄曾在徽宗崇寧三年被封為「沖應真人」，理宗淳祐六年又特封為「沖應孚佑真君」。這兩個年代又恰好與崇真宮得加賜號的年代相同。從這幾條貌似互有矛盾、卻又互相印證的資料來看，崇真宮歷年所獲封賜號的年代，仍需要仔細考究。

崇真宮在歷史上屢付祝融，南宋德祐乙亥（1275），閤山大火，次年又遭國亡。劉辰翁（1232-1297）的兩篇記文：〈閤皂山門記〉²³、〈臨江軍閤皂山玉像閣記〉²⁴，分別記錄了大火之後，道士彭則誠1286年鼎新山門、臨江道錄李穎孫重構玉像閣二事。這些火災對崇真宮的毀壞無疑是巨大的，劉辰翁言道：「自咸通火，熙寧火，德祐火，宮觀無遺」。

元末壬辰（1352），山寨鄧克明之變，致使台殿俱毀。明洪武初，道士徐麟洲復之。之後又因採薪者遺火山中，延毀宮觀，黃谷虛稍復之。至嘉靖中（1522-1566），積負虛稅，黃冠星散，僅存一二人。萬曆間（1573-1619），道士劉開化欲舊觀，未果。俞策編寫《閤皂山註》之時，仍有仙公殿、東嶽殿、丹井尚存。而《（崇禎）清江縣志》描繪明末時的崇真宮，「今所存者，惟八景壇基」。待到施閏章康熙丙午間遊閤山時，已是荒榛茂草，而丹井猶在。早在明正德間（1506-1521），徐穎已賦詩感嘆：「羽衣謾勢如煙，仙籙無人得秘傳。今日雲孫化巫祝，當年菌閣變葑田。」

明洪武二十四年（1391），曾下令清理釋道二教，凡各府州縣寺觀，但存寬大者一所，併居之。²⁵而就在當時，清江縣治內有一所同名的「崇真觀」，原名「樟陰觀」，宋大觀初由閤皂山道士靈遠前來主觀，朝廷賜額「崇真」。巧合的是，也毀於元至正壬辰（1352）兵燹。明洪武二十四年，在道官受命分行天下，清理道教，併寡歸眾之際，崇真觀遂隱然為一大叢林。²⁶當然，這兩座道官的興衰交替並不一定有必然的聯繫，但是我們也不妨將閤皂山崇真宮的跌宕命運與當時的政策背景和當地道教發展結合起來考察，或許會發現更多的線索。

嘉慶二十三年（1818），道士周步雲募緣重修崇真宮。²⁷清末民初，主持歐陽明性（1841-1937）²⁸稍加修葺。文革中，諸神像遭毀，宮殿改為閤山分廠禮堂。²⁹

三、「祖師成道沖天去，只有無窮受籙人」——葛玄與靈寶授籙宗壇

閤皂山作為靈寶授籙宗壇，具有特殊身份，與葛玄息息相關。對於宗壇的歷任傳教宗師，³⁰已有學者根據宋元明的資料，摘錄出部分，如南宋陳處和（元禮）宗師，白玉蟾文記中的第四十代掌劍印符籙的朱季愈，元四十六代傳籙嗣教師楊伯晉，明五十代宗師李半仙，五十一代宗師張尊禮，五十二代宗師黃谷虛等等。³¹有趣的是，雖然崇真宮在元代的資料遺留不多，但閤皂山作為授籙宗壇的資料，反較宋代更翔實。例如，《大元聖政國朝典章》中有「閤皂山行法籙」一條：「聖旨節：該張宗師奏，臨江路閤皂山有的萬壽崇真宮葛仙翁八景玄壇裏住持李宗師，每年正月十五日一番做好事行法籙有來。」³²或許其宗師傳承至少一直持續至明代嘉靖之前。明時，除了在龍虎山設正一真人一人，正二品之外，在閤皂山、三茅山又各設靈官一人，正八品。³³可見，三山符籙的組合在明代仍有影響。

目前，所能見到的閤皂山授籙資料並不多，我們還暫時無法還原靈寶授籙宗壇的原貌。但對於其起源，則往往追溯至東吳葛玄，最常見的引用見於元趙道一《歷世真仙體道通鑑》卷二十三「葛仙公」條。首先，葛玄與閤皂山的淵源起於煉丹：

(仙公)復周旋於括蒼、南嶽、羅浮諸山，以卜修煉金丹之地。遂迤邐經由玉笥，謁閭皂，乃登東嶽高峯之上而望焉，曰：「形閭皂，土良水清，此真仙之住宅，吾金丹之地得之矣。」³⁴

徑往閭皂福地，於東峯之側建庵，曰「臥雲」。³⁵

仙公凡經二十二處修煉，未見功效，如近境有赤城、長生、招仙杯山、麻嶺、西山、沖虛，皆有仙壇、煉丹靈迹，惟於閭皂方得成就。³⁶

其次，葛仙公在閭皂山上，「刪集靈寶經誥，撰成祭煉大法，生天寶錄，靈符秘訣等，奏聞天帝，建立法壇。每於三元八節，吉日良宵，普召十方諸大地獄窮魂滯魄來謁壇前，俱受祭煉，祇承符籙，各遂超生」，³⁷於是，他「以祭鍊經法寶錄符文訣目等，付閭皂宗壇及沖虛壇，流傳後學，廣度沉淪」。³⁸

其三，仙公將五嶽圖及金丹經授予鄭思遠之外，告之：「其餘諸品符籙、洞真、洞玄、洞神真經等，是太極真人徐來勒於會稽授我，我已流傳於大江之西閭皂福地」，³⁹「我所授上清三洞靈寶中盟諸品經錄，吾昇舉之日，一通付閭皂名山，一通付吾家門弟子，世世錄傳至人，不可輕授，非人勿示」。⁴⁰

最後，在赤烏七年(244)仙公昇舉之日，「乃於福庭之中築壇一所，名曰八景，乃擇吉日登壇，告謝天地」，「乃將三洞四輔經錄秘藏於靈壇之上，後當有吾門弟子精心宗奉於此，流傳秘典靈文，福被四海矣」。⁴¹所下玉詔稱其為「無上學仙弟子靈寶經錄大法宗師葛玄」。

從以上引文中可以看出，《通鑑》一書極力強調葛玄與閭皂山的關係，包括煉丹、編集祭煉之法、秘藏經錄等等，無一處不圍繞閭皂山作為靈寶經錄傳授宗壇的主題。

若我們再翻出《道藏》中另一部《太極葛仙公傳》，情況則有不同。該傳署名「青元觀譚嗣先造」，實由明朱綽根據閭皂山舊本《仙公傳》重加編次而成，其序作於1377年。《道藏通考》推測，閭皂山《仙公傳》或許作於南宋時期，也是《通鑑》的底本來源。⁴²

其實宋徽宗時期，已敕編修道史道典，宣和三年(1121)，詔提舉道錄院，「道紀斷自天地始分，以三清為首，三皇而下，帝王之得道者，以世次先後列於紀。為天地、官府、品秩、輿服、符籙、儀範、禁律、修煉、丹石、靈文、寶書等十二志。男自風后力牧以下，女自九靈元君而下，及臣庶之得道者，各以世次先後為傳」。⁴³由於徽宗時，閭皂山已被公認為宗壇，那麼為其祖師作傳，且強調兩者之間的特殊聯繫，也在情理之中。我們或許可以推測閭皂山的道士在北宋崇道高峰時期，編著了這部特別的《仙公傳》。元代的閭皂山宗壇繼續活躍著，其時編撰的《通鑑》也自然繼承了這方面的內容。

如若再回到明代的這部傳記，我們會發現其中不再特別指出仙公與閭皂山的關係。對於仙公的煉丹之處，如此描寫：「《別傳》云：仙公凡經行七十二處修煉，皆有仙壇、鍊丹靈跡。最後於閭皂東峯，建臥雲庵，築壇立竈，以鍊金丹。」⁴⁴而傳授丹經於鄭思遠時，說：「其諸品符籙，洞真洞玄洞神真經等，是太極真人徐來勒授我。此乃上方禁文，自有飛仙守衛。吾昇舉之後，可傳諸名山洞臺，勿閉天道也。」⁴⁵在明代傳記中，仙公仍是在閭皂山煉丹昇天、撰成祭鍊大法，但對閭皂山的溢美之詞卻不見了，將諸品符籙付之閭皂之語也不知所踪。

文本的選擇，當然與編撰者的出身有關，他們都是丹陽人，譚嗣先更是來自仙公故宅：青元觀的道士。仙公在江南各地都留下了足跡與不少傳說，不同地域之人都會選擇性地講述他的故事。⁴⁶這部明洪武初的傳記，似乎又預示了閭皂山與葛玄傳下的靈寶授錄傳統漸漸疏離的態勢。

即便如此，宋元時的閭皂山一直作為授錄中心之一而存

在著，是確定無疑的事實。在宋徽宗崇道的浪潮中，靈寶派經典《度人經》被敷演成六十一卷，並位居道藏經之首。⁴⁷靈寶法在宋元一度流行，與其有關的科儀經典汗牛充棟。⁴⁸令人驚訝的是，卻很少有自稱傳自閭皂山靈寶宗壇的正統經典，反而是承自葛玄得授靈寶經之處：浙東天台的靈寶經典比比皆是。這些多少有些不能自圓其說的現象，促使著我們不斷地對宋元道教世界作出新的探究與反思。

四、後記

在我們結束江西道教文化之旅的兩個星期後，2011年5月10日，閭皂山大萬壽崇真宮舉行了隆重的重建奠基儀式。靈寶法壇、祖師殿、昊天殿、三清殿、玉像閣等建築將重現在這片福地之上，新崇真宮承載著道門重興道教靈寶派祖庭的美好心願。



大萬壽崇真宮鳥瞰圖，

取自《閭皂山大萬壽崇真宮奠基特刊》(2011年5月10日)

註釋：

- 周必大：〈閭皂山崇真宮記〉，錄自秦鏞：《(崇禎)清江縣志》(1642)，收入《四庫全書存目叢書》(臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1996)，卷212，頁329-330。
- 蜂屋邦夫編著：《中國の道教：その活動と道觀の現状》(東京：東京大學東洋文化研究所，1995)，第一卷，頁317-324。此篇調查報告也繪出了當時崇真宮的詳盡佈局。
- 兩位道長的資料摘自《閭皂山大萬壽崇真宮奠基特刊》(2011年5月10日)。
- 金允中：《上清靈寶大法》，卷二十五。《道藏》(北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988)，第31冊，頁499下。
- 張勛燎、白彬：《中國道教考古》(北京：線裝書局，2006)，第4冊，頁1189-1213。
- (明)俞策編撰，(清)施閏章修訂，傅義校補：《閭皂山志》(南昌：江西人民出版社，1996)，頁19。
- 1994年，傅義在此二志的基礎上，博覽宋元明清文集，蒐集了相當數量與閭皂山、崇真宮及其駐觀道士有關的詩文雜記，加以校補，編成《閭皂山志》一書，對於我們釐清崇真宮沿革歷史，甚有助益。
- 陳國符先生已在《道藏源流攷》的附錄中，根據俞策的山志及其他資料，簡單敘述了崇真宮的發展歷史。見氏著：《道藏源流攷》(北京：中華書局，1985)，頁272-274。
- (宋)錢易：《南部新書》(北京：中華書局，2002)，頁44。
- 《(乾隆)清江縣志》(1780)，收入於《故宮珍本叢刊》(海口：海南出版社，2001)，卷112，頁300。
- 同年，宋徽宗改元「重和」。
- 正是由於崇真宮建有藏經殿，陳國符先生認為此處自北宋歷南宋元代皆當有道藏經。《道藏源流攷》，頁143。
- 《白玉蟾全集》(臺北：自由出版社，2008)，頁314-319。
- 另一說為朱季湘，見《昊天殿記》。
- 見《心遠堂記》，《白玉蟾全集》，頁341-347。
- 見《閭皂山房覽書籍疏》，《白玉蟾全集》，頁952-954。
- 見《送朱都監入闕序》，《白玉蟾全集》，頁191-194。
- 傅義已在前言中，對這個年代矛盾提出了質疑，認為其時應當在慶元三年(1197)至淳祐五年(1245)之間，但究竟為何年，史料闕如，難以考定。見《閭皂山志》頁7。
- 秋月觀映著，丁培仁譯：《中國近世道教的形成：淨明道的基礎研究》(北京：中國社會科學出版社，2005)，頁82。

20. 袁桷：《清容居士集》，卷三十五，收入《文淵閣本四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1987），卷1203，頁467-468。而在同集卷三十七的《臨江路閣皂山萬壽崇真宮住持四十六代傳錄嗣教宗師楊伯管陞加太玄崇德羽教真人》中，還沒有出現「大」字，見頁500。
21. 根據《宋詩紀事》卷九十記載，楊休文，淳祐中（1241-1252）敕賜高士右街鑒儀，主管教門公事。厲鶚：《宋詩紀事》，收入《文淵閣本四庫全書》，卷1485，頁693。
22. 楊休文：《勿齋集》，卷上，葉八-九，收入《四庫全書珍本》（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷241。
23. 解縉等纂修，姚廣孝等監修：《永樂大典》（北京：中華書局，1960），第九冊，卷3525，門部，山門條。
24. 劉辰翁：《須溪集》，卷一，收入《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版社，1989），卷132，頁19-20。
25. 《明史》（北京：中華書局，1974），卷七十四，頁1818。
26. 張九韶：《重修崇真觀記》（1395），收入《（崇禎）清江縣志》，頁365。此縣志在卷二寺觀條中，將「崇真宮」寫作「崇真觀」，恐怕也是因兩所道觀同名而誤作。
27. 據《閩皂山志》，此事見於道光縣志。但筆者目前尚未查閱到該志。
28. 歐陽明性，任崇真宮住持四十年，曾在北京白雲觀全國道教方丈考試中，榮獲天字號第一名。當時頗具盛名，道徒百餘。《閩皂山志》，頁123。
29. 清江縣志編纂委員會編：《清江縣志》（上海：上海古籍出版社，1989），頁488。
30. 金允中曾經對浙東天台「僭稱上清領教嗣事」，作過以下評論：「洞真洞玄宗壇，非本姓而以弟子傳教，故稱宗師」。《上清靈寶大法》卷十，《道藏》，第31冊，頁403上。
31. 張澤洪：《道教靈寶派授錄論略》，《世界宗教研究》，2010年第4期，頁85-92。
32. 《大元聖政國朝典章》，禮部卷六，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），卷787，頁338。
33. 《明史》，頁1817。
34. - 41. 《道藏》，第5冊，頁230中 - 235中。
42. Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2004), 905.
43. 《道藏源流攷》，頁137-138。
44. - 45. 《道藏》，第6冊，頁849中，頁851下。
46. 關於葛玄在隋唐之前不同敘述的形象，可參見黎志添：《從葛玄神仙形象看中古世紀道教與地方神仙傳說》，《中國文化研究所學報》，2001年新第十期，頁491-510。
47. Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scripture," *History of Religions*, 17.4(1978): 331-353.
48. Lowell Skar, "Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times," in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook* (Boston: Leiden, 2000), 411-463.

「幽冥」與「洞府」之間——閩皂山北宋道士墓葬裝飾考

香港中文大學藝術系博士研究生（道教藝術研究） 張丹丹

作為連接天界仙祇與凡塵俗世的使者，道士常於幽冥之中點一盞星火以接引亡魂出離地獄；另一方面，道士本人又同樣要面對生之大限，以己身去親自叩問死亡與他界。對於道士墓葬的研究，是對道士的他界觀念最直接的探尋。

由於目前發現的道士墓葬分佈地點與所屬年代相對分散，且普遍存在著不同程度的破壞，因此有關道士墓葬的系統討論仍十分有限。考古研究方面，張勛燎教授和白彬教授共同出版的《中國道教考古》一書，是對2006年以前的道教相關遺存的系統總結。此外，白彬教授亦專門就唐以前的道士墓和道教信眾墓作過綜合性的論述，從墓葬的形制、墓葬出土物、墓葬裝飾等方面出發，結合相關的道教經典，探討了唐以前的道教喪葬儀禮以及道士稱謂等問題。這些研究，於傳統文字記載之外，豐富了道教的歷史內容與立體性；¹而藝術史研究方面，儘管墓葬裝飾藝術一直是重要的研究課題，但由於材料的數量與規模有限，使得關注點尚未聚集於道士墓葬這一類別。

本文將嘗試解讀江西樟樹市閩皂山所發現的一處北宋磚室道士墓葬裝飾，希望可以結合宋代墓葬裝飾的普遍特點以及相關的文字資料，對此墓葬所反映的他界觀進行橫向分

析。²

樟樹市位於江西省中部，北宋時為清江縣，境內閩皂山作為靈寶派祖庭在宋時與茅山派祖庭金陵茅山，正一派祖庭廣信龍虎山並稱為道教三大名山。在閩皂山所發現的此處北宋道士墓，長3.80、寬1.82米、為長方形單室磚室結構，該墓因早年被盜，隨葬品所存不多，僅有少量瓷器、唐宋銅錢和棺釘。同時出土的亦有缺損墓誌一塊，白彬教授曾有專文介紹並討論其內容，故此文不再綴述。³在此墓西（後）壁、北壁、南壁均有石刻線畫，東壁（即墓門）因有盜洞，原有的石刻線條大部風化腐蝕。

其中，西壁刻有一系帷幔的廡殿頂建築，中置屏風，屏風前有一長桌，上似有菜肴碗筷等；桌後坐一微側身著直領寬袖袍服者，主坐者身邊立有三侍者，左一右二，著團領襦（圖一）。北壁一行七人，雖面部朝向各異，但整個隊列似向西壁行進；七人或戴冠、或戴頭巾，著交領寬袖袍服；其中第二人手持一細杆狀物，杆頂與一虎頭龍形物相連，飄於隊伍上方，第四與第五人手持笏板（圖二）。南側一行亦七人，大體分佈與所著衣冠與北側相似，亦朝向西壁行進；亦有一龍形物懸於隊伍上方（圖三）。

宋代有裝飾的墓室中，常在墓室的左右側壁或者後壁的位置，表現墓主端坐或夫婦微側身相向而坐於捲簾帷帳下，墓主身前或墓主夫婦中間往往有上置酒水食物、瓶插花卉的桌案，墓主身側和墓主夫婦中間通常有捧物恭立之侍者，而屏風是人物背後經常出現的背景（圖四）。⁴這種結構與閩皂山道士墓後壁石刻幾乎一致；此石刻很可能脫胎於此類夫妻對坐圖式，工匠用侍者將妻子的位置所取代，但並沒有改變丈夫的身體角度和屏風的擺放位



圖一（左上）：西壁裝飾
圖二（右上）：北壁裝飾
圖三（右下）：南壁裝飾
出自註二《江西文物》所載之圖

置，因此出現了我們目前所看到的效果：即正中者看似端坐主位，但略偏一側且身體微傾，而侍者亦不對稱分佈。同時，也可由此推知，此處所表現的應該是墓主本人。

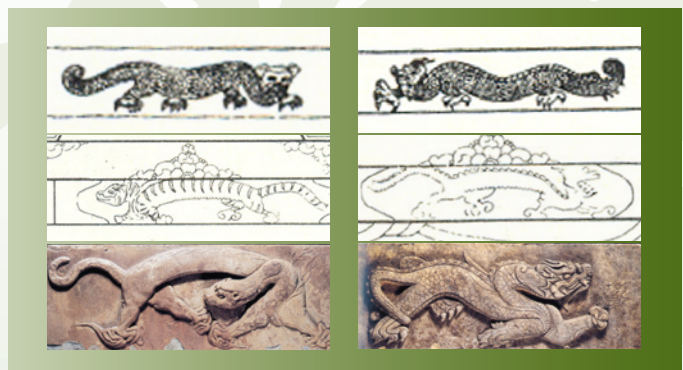


圖四（左）：白沙一號墓前室西壁壁畫，摘自宿白：《白沙宋墓》（北京：文物出版社，2002），圖版五。

圖五（右）：新密平陌宋代墓東北壁壁畫，摘自鄭州市文物考古研究所：《鄭州宋金壁畫墓》（北京：科學出版社，2005），圖六四。

另一方面，除漢代以來的四神、武士、星宿等傳統裝飾之外，侍者備侍、樂舞雜劇、孝行故事、升仙祥瑞等是這一時期墓室裝飾與石棺裝飾的主要流行題材。其中升仙題材從表現內容與表現形式上，都與閻皂山北宋道士墓的南北壁非常相似。⁵以宋大觀二年（1108）的新密平陌宋代墓為例（圖五），此墓為夫妻合葬墓，墓中有具體故事情節的壁畫數十幅，以描繪墓主日常生活、侍者備侍與升仙題材為主。其中，墓室東北壁上部繪有一隊人物正穿過祥雲繚繞的仙橋，隊首者手捧方盒，隨後者舉幡，幡尾飄蕩在整個隊列上方，墓主夫婦與四位仙姬緊隨其後。相似的題材與結構亦常見於這一時期的其他宋墓中，主要分佈在墓室的上部位置；且同一墓中，仙人在著裝上寬大飄逸，以此區別於凡人。相比之下，閻皂山道士墓南北壁的隊列雖以男性為主，但整體構圖與著裝風格與這一類題材非常一致。在這裏需要補充的是，儘管閻皂山道士墓的南北壁從構圖上與永樂宮的朝元圖有一定的相似性，但朝元圖乃是用於儀式中朝奉仙真與宮觀道士信眾的日常供養，與此畫的功能並不一致，且從創作者的角度而言，廟宇所請之畫師與墓葬裝飾之工匠亦屬於不同群體，因而筆者認為，同類的墓葬裝飾之間更具有可比性。

對於閻皂山道士墓中取代幡而出現的虎頭龍形物與龍形物，白彬教授認為其應為青龍白虎，兩側石刻線畫所描繪的是上界仙祇接引此墓主人飛升成仙的儀仗，並對其中人物身份進行了辨識。正如上文所提到的，以四神題材裝飾墓葬在宋代非常流行，四神不一定同時出現，但出現時通常會對應其所居方位：即玄武在北，青龍居東，白虎居西，朱雀在南，這種對應有時也會以上下左右來佈局。這一時期的青龍與白虎的形象十分相似：皆體長而有四爪，長尾且有弧度，但白虎



圖六：宋代墓葬裝飾中的青龍白虎形象。上摘自〈四川廣元石刻宋墓清理簡報〉，《文物》，1982年6期，頁55；中摘自〈安陽小南海宋代壁畫墓〉，《中原文物》，1993年2期，頁75-76；下摘自《瀘縣宋墓》（北京：文物出版社，2004），彩版四三1，彩版四一2。

通常為圓頭，爪略小而足粗壯，青龍的頭部則略長，背有鱗，爪肥大而足短促（圖六），這種差別很可能是工匠為了區別二神的有意之舉。對應閻皂山道士墓石刻線畫中的兩個形象，儘管南壁的龍形象明顯，但北壁的虎頭龍形物則與同時期墓葬裝飾中的白虎形象相差甚遠，不僅頭部輪廓生硬，背後鱗片明顯，且幾乎看不到四足。此外，白虎居北而青龍居南的佈局也不符合二神所居方位，以墓主人為主位，亦不符合左龍右虎的佈局，因此這兩個形象很可能不是青龍白虎。事實上，包括青龍白虎在內的四神自漢代便成為墓葬裝飾的流行題材，早已形成了相對獨立於道教的发展軌跡。

至於南北壁的隊列，筆者亦認同其為接引墓主人飛升仙境的儀仗，一方面可以找到墓誌中的對應，另一方面亦有同時期同類型的墓葬題材廣泛出現。⁶而此處等待接引尚未成仙的墓主人自然與新密墓中已經飛升、與仙姬齊登洞府的墓主人不同，但墓主人的在與不在，並不妨礙這兩個隊伍所具有的相似性質，即接引的使者，而非地位較高的神祇。以神祇入墓葬，在漢代雖有西王母，但其所產生的神仙思想與宋代的道教神學體系已相差甚遠，而另一方面，宋代的神仙體系與幽冥世界已經形成了類似於官僚機構的森嚴等級秩序，各神祇各司其職，不以高級神祇入墓葬也符合此情況。但由於本文篇幅有限，不能對此展開討論。

也因此，筆者認為，閻皂山道士墓南北壁中的龍形物有可能是幡的表達，《靈寶無量度人上經大法》載，幡有引魂光明、接魂洞照、威靈拔度、玉皇赦罪等二十四種。雖都與超度亡魂有關，但功能不盡相同，因此，由執幡者帶領亡魂上登仙境亦符合情境，而道士墓北壁的第二人手中所持的與龍形物相連的長杆，亦對應了幡杆。因此，閻皂山道士墓的南北壁裝飾，很可能脫胎於流行於當時的墓葬裝飾題材與構圖，但工匠根據墓主的具體情況進行了部分修改：如有限的墓室空間決定了最重要的升仙成為唯一的表現主題，墓主的身份使得南北壁的儀仗中出現了道士打扮的形象等。

在宋代，幽冥世界被想像得生動立體，這在南宋的志怪小說《夷堅志》中或許可以略窺一二。正是基於這樣豐富的想象，宋代的墓葬裝飾才得以如此題材多樣而又情節嚴謹；身為凡俗的一員，道士並不會因這種想象而跨越大限，但卻共享著同一個傳說中的幽冥，這種對他界的認識不僅僅只是一種觀念對墓主產生影響，更作為墓室裝飾工匠所切實實踐的圖式而被留存在墓葬中，代墓主傳遞著對生與死的看法。發展到元代，這種傾向更為突出，如永樂宮發現的元代道士宋德方、潘德冲墓，其石棺即以當時墓葬裝飾中所普遍流行的孝行圖與雜劇圖進行裝飾。由此讓人不禁疑惑，這個在墓葬中被墓主、世俗、工匠所共同演繹的死後世界，究竟描繪的是誰的洞府？

註釋：

- 張勛燎、白彬：《中國道教考古》（北京：線裝書局，2006）。白彬：〈唐以前道士墓和道教信眾墓研究〉，《古代文明》（北京：文物出版社，2008），第七卷，頁247-285。
- 關於此墓報告，最初見〈樟樹清理——北宋畫像石墓〉，《中國文物報》，1990年11月21日，第一版。稍後詳細報告見江西省文物考古研究所、樟樹市博物館：〈江西樟樹北宋道教畫像石墓〉，《江西文物》，1991年3期，頁94-99。後白彬教授又專門撰文對其進行了討論，見白彬：〈江西樟樹北宋道士戴知在墓出土墓誌與石刻畫像考〉，收於張勳燎、白彬：《中國道教考古》，頁1189-1213。
- 同上註。
- 繪有此類題材壁畫的宋代墓葬，目前發現有三十餘例，主要見於河南、山西、四川、貴州和福建亦有發現。
- 繪有此類題材壁畫的宋代墓葬主要發現於河南，如河南鞏縣元德李后陵（1000年）、河南登封黑山溝宋墓（1097年）、河南新密平陌宋墓（1108年）、河南林縣一中宋墓、河南禹縣白沙二號宋墓、河南登封高村宋墓；而繪有此類題材的宋代石棺目前亦有發現，如洛陽北宋張君墓（1106年）等，篇幅有限，此處不能窮舉。
- 見註2。

龍虎山天師府參訪記

香港中文大學文化及宗教研究系博士研究生（道教研究） 梁斯韻

2011年4月25日，考察團從龍虎山迎賓館出發，到訪是次「江西道教歷史文化勝地考察」的最後一站：道教正一派祖庭——龍虎山天師府。

從天師府的後門進入後，道長引領我們穿堂過殿，經過二門、儀門後，便到達懸著「嗣漢天師府」匾的府門。道長們表示從天師府的府門，便可以了解到其建築與附近山勢的應合。

考察過府門後，我們再次穿越儀門、二門，從東邊側廊進入「授籙院」。授籙院內有「天師殿」，殿門外亦懸「傳度授籙法壇」一橫額。殿內居中祀祖天師張道陵像，左右則配祀歷代天師的塑像。當天碰巧有馬來西亞的信徒前來接受傳度，天師府的道長們在殿內為是次傳度及我們的到訪舉行正一上表儀式。

上表儀式結束後，我們步行至天師府中軸線上的玉皇殿前，道長特地從「靈泉井」中打水給大家享用，味道清甜甘冽，是歷代天師煉丹、做法事、治病、禳災、求雨必用之水。

及後進入私第院門，在萬法宗壇前賞鑑「仁靖碑」。此碑乃為表彰元代龍虎山道士張留孫（1247-1321）而立，他隨第三十六代天師張宗演入朝而歷世宗、成宗、武宗、仁宗、英宗五朝，後被封為「輔成贊化保運玄教大宗師」。

隨後在道長的引領下，考察團進入了萬法宗壇。作為正殿的三清殿，中奉三清（玉清元始天尊、上清靈寶天尊、太清道德天尊）、四御（玉皇大帝、紫微大帝、勾陳大帝、后土皇地祇），左右分祀代表五方的五老和天、地、水三官神像。東殿為真武殿，西殿是雷祖殿；另亦有擺放著六十甲子神之甲子殿，殿外神龕奉祀土地。

參觀完萬法宗壇後，我們移步至天師私第之會議室，由各道長向我們分享天師府當代的發展。席間亦多次提及天師府於2010年6月19日曾發生洪災，並於8月聯同茅山等五壇舉行消災法會。大家也驚嘆天師府搶修工作之迅速，各殿宇煥然一新，現只在會議室的牆壁上才得見是次漲水的痕跡。

最後考察團在天師殿前留影後，約於中午12時正離開龍虎山天師府。

是次參訪活動所給予的直觀經驗，促使我在返港後，再次翻看有關天師府的歷史資料，兩相對照，對以下三點產生了探究興趣。

1. 龍虎山、天師府與天師聖蹟

龍虎山，原名雲錦山，位於江西省鷹潭市南20公里的貴溪縣上清鎮。傳說第一代天師張道陵於東漢和帝年間（90-105）與弟子王長於此煉九天神丹，三年後丹成而龍虎現，因之名龍虎山。¹杜光庭在《洞天福地嶽瀆名山記》中亦記龍虎山為道教洞天福地中的第三十二福地。²

元代至元十三年（1276），世祖封三十六代天師張宗演為「嗣漢天師」，故天師府始稱為「嗣漢天師府」。至明洪武元年（1368），四十二代天師張正常被封為「正一嗣教真人」，故天師府改為「正一大真人府」，明、清兩朝仍之。在嘉靖年間（1521-1566）、乾隆四十三年（1779）、同治年間（1862-1874）皆有擴充、重建。至民國十六年，蔣介石派人修繕天師府，又恢復「嗣漢天

師府」之名，並沿用至今。1983年，國務院頒佈天師府為全國重點宮觀保護單位，除了恢復了大部份的殿堂外，還新築了玉皇殿。1988年，天師府被移交予江西道教界管理，並由張金濤道長擔任主持。

當然歷代天師的事蹟並未限於天師府，可以說整個龍虎山地區也充滿著有關張天師的聖蹟。查考元代明善（1269-1322）的《續修龍虎山志》和清代婁近垣（1689-1776）的《龍虎山志》³，其中以祖天師張道陵的聖蹟最多：正一觀原為祖天師鍊丹處，後由第四代天師張盛立祠祀祖天師及其弟子，其後方有一清泉不竭之濯鼎池，相傳張道陵曾在此洗濯丹鼎；仙桃石相傳是祖天師命弟子取桃及飛昇處，他並在此授丹訣予王長、趙昇兩位弟子；壁魯洞是太白真人授祖天師降虎法之地；而雲錦洞、封鬼洞則與張道陵修煉、禁鬼治祟的聖蹟有關。

除了祖天師外，第三十代天師虛靖先生在整個龍虎山地區留下不少聖蹟，例如在上清宮西一里的浴仙池傳為虛靖先生的降生處，其幼時亦曾在池中沐浴、坐蓮；渾淪菴是虛靖先生還山後所築的；在上清宮後的靖通菴是虛靖先生成真處……最著名的當然是上清宮內的鎮妖井，當中涉及《水滸傳》第一回虛靖天師受命至關封作避瘟疫的齋醮後，太尉洪信誤釋井中的三十六天罡星、七十二地煞星的故事。

至於天師結廬修煉、行法之所，更是廣佈於天師府附近的名山勝景，例如第十六代天師隱於龍須井，嘗於井上吹鐵笛，聲聞數里；第十八代天師曾於象山修道，遺下黑龍井等遺跡；第二十七代天師於徵君山結廬修道，後更在山中梧竹塘得道；第三十五代天師於聖井山上成功檄龍致雨；第五十二代天師於西嶺遣神將抵拒賊兵……⁴

2. 正一籙與三山符籙

關於龍虎山授籙的記載，《續修龍虎山志》、《龍虎山志》，以至明第四十二代天師張正常等撰的《漢天師世家》⁵均上追至第四代天師張盛，述其自漢中攜印劍經籙至龍虎山，在祖天師元壇及丹竈故址（現為大上清宮）為居，每年在三元日（正月十五、七月十五、十月十五）登壇傳籙，使「四方從學者千餘人，自是開科範以為常。」⁶至唐會昌辛酉（841），武宗召見第二十四代天師張謐，並「賜傳籙壇字額曰『真仙觀』」。⁷宋大中祥符八年（1015），第二十四代天師張正隨宋真宗召見，吏部尚書王欽若奏立授籙院，並改會真觀為上清觀。⁸

此外，按《茅山志》記載，宋哲宗於紹聖四年（1097）「別敕江寧府句容縣三茅山經籙宗壇與信州龍虎山、臨江軍閤皂山，三山鼎峙，輔化皇圖。」⁹亦有宋周必大（1126-1204）《文忠集》卷183「記閤皂登覽」曰：「蓋天下授籙，惟許金陵之茅山、信州之龍虎山，與此山（閤皂山），為三院管轄。」¹⁰顯示最晚在宋代，龍虎山已有自己的正一授籙宗壇，並與茅山、閤皂山並舉為三大授籙場所，從中可以想像當時龍虎山授籙活動之頻繁。

而有關龍虎山掌理三山符籙的時間，早於南宋嘉熙三年（1239），第三十五代天師張可大已被敕提舉三山符籙兼御前諸宮觀教門公事，主領龍翔宮。¹¹進入元代後，龍虎山與朝廷的關係似乎更密切。至成宗大德八年（1304），制授第三十八代天師張與材「正一教主，兼主領三山符籙」¹²，這便是普遍被認為龍虎山主領三山符籙之始。之後在元代期間，所有天師（即第三十九至四十一代）均獲授主領三山符籙的職掌。¹³

近代的天師府海外授錄則恢復於1991年，當時有三十六名來自臺灣、新加坡、馬來西亞的正一派道士前來接受授錄儀式。¹⁴後至1995年，恢復國內道教徒的授錄。至今天師府已舉辦過四次大型的內地正一派授錄，而最近於2010年11月舉辦的一次，有237名錄生最終獲得錄牒、法器。¹⁵

3. 萬法宗壇

早在元代《續修龍虎山志》的記載中，大真人府（即天師府）已於私第西正殿五間設置萬法宗壇。¹⁶

萬法宗壇之命名與設立，或許正是承自於被學者稱為道教「復興時代」¹⁷的宋代。日本學者丸山宏根據對道教禮儀文書發展的研究，指出北宋至南宋的12-13世紀，是道教儀禮傳統創作的一個高峰時期。¹⁸這一時期的創新與儀式運動，使得不同法派在宋代不斷湧現出來，包括神霄法、天心正法、雷法、童初大法、玉堂大法、靈寶大法等等，並將其儀式逐漸文本化，形成了指導行儀的科儀文本。¹⁹而龍虎山張天師一系也成為了新信仰和新運動所一致認可的權威中心。

一方面，正一天師為逐步同化地方儀式體系而作出努力，如擴大自身的錄階等級。²⁰另一方面，一些法術的起源亦會與正一天師拉上關係，例如後被尊為天心正法始創人的譚紫霄，其所宣稱的法術來源乃是祖天師張道陵傳授的木刻符。不單是天心正法，連五雷法也漸被天師接納、推廣。在龍虎山大上清宮西十里有一「雷打石」，相傳是張天師行雷法劈石之地。²¹故此，金允中在其《上清靈寶大法》（約成書於公元1250-1300間²²）中亦表示：「洞神部盛於東漢，盟威錄以下諸階雜錄，悉總於正一壇。天心正法，五雷諸法，考召之文，書禁之術，莫不隸焉。」²³而在天師得到宋廷認可的南宋以降，這一趨勢表現得則更為明顯。

結語

這次到龍虎山天師府參訪，雖然只有一個上午的時間，考察團能細遊的地方亦只限於府門、授錄院、萬法宗壇，但卻能體會到天師府作為正一宗壇，當中實經過很多文化、歷史之沉澱，靠著前人在授錄、法術上的充實，以致呈現出我們所能見到在宗教內涵上如此豐富的正一派。

註釋：

1. 清·婁近垣纂：《龍虎山志》（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁58。
2. 唐·杜光庭：《天福地獄濟名山記》，收入《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988），第11冊，頁58下。
3. 元·明善撰，張國祥、張顯庸續撰：《續修龍虎山志》（臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1996）。清·婁近垣纂：《龍虎山志》（南京：江蘇古籍出版社，2000）。
4. 清·婁近垣纂：《龍虎山志》，頁58、60-61、64、67、84。
5. 《漢天師世家》主要由第四十二代天師張正常（1335-1377）所撰，再經第四十三代天師張宇初（1361-1410）修校才出版；而現存於《正統道藏》的版本是經第五十代天師張國祥（?-1611）編纂，再加上三篇序言後於1607年出版的。詳見Kristofer Schipper and Yuan Bingling, 'Han tianshi shijia,' in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 898-899.
6. 清·婁近垣纂：《龍虎山志》，頁164。《漢天師世家》，收入《道藏》，第34冊，頁823中。
7. 清·婁近垣纂：《龍虎山志》，頁170。
8. 《漢天師世家》，收入《道藏》，第34冊，頁825中。
9. 《茅山志》，收入《道藏》，第5冊，頁605中。
10. 宋·周必大：《文忠集》（臺北：臺灣商務印書館，1971），卷183，頁12。
11. 清·陶成編纂；謝旻監修：《江西通志》。另見《漢天師世家》，收入《道藏》，第34冊，頁829中。
12. 明·宋濂等撰：《元史》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1975）卷202，頁2163。另見清·婁近垣纂：《龍虎山志》，頁187。
13. 明·宋濂等撰：《元史》卷25，頁315；卷202，頁2163。另見清·婁近垣纂：《龍虎山志》，頁190-192。
14. 張金濤主編：《中國龍虎山天師道》（南昌：江西人民出版社，2010），頁170。另見《中國道教》，1992年第1期，頁5-6。
15. 《龍虎山道教》，2011年第1期，頁11。
16. 元·明善撰，張國祥、張顯庸續撰：《續修龍虎山志》卷上，頁25。
17. M. Strickmann, "The Taoist Renaissance of the Twelfth Century," Paper for the Third International Conference on Taoist Studies, Untergeri, 1979.
18. 丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004），頁561-562、567-571。
19. Lowell Skar, "Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times," in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook* (Brill: Leiden, 2000), 414-416.
20. Michel Strickmann, 《宋代之雷儀——神霄運動と道家南宗についての略説》，《東方宗教》第46號（1975），頁15-28。
21. 元·明善撰，張國祥、張顯庸續撰：《續修龍虎山志》卷上，頁8。
22. John Lagerwey, 'Shangqing lingbao dafa,' in *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, 1025.
23. 宋·金允中：《上清靈寶大法》，收入《道藏》，第31冊，頁401中。



西山萬壽宮參訪記

香港中文大學文化及宗教研究系本科三年級生 李志誠

在為期五天的江西道教考察旅程之中，到訪淨明道祖庭西山萬壽宮的遊歷給予我深刻的印象。行程中除了萬壽宮外的其他三所道觀：廬山仙人洞道院在傳統上是修道場所，閻皂山靈寶派崇真宮與龍虎山正一派天師府均是歷史悠久的道派祖庭。對比上述三地，西山萬壽宮不僅同樣具有道院與道派祖庭的特色，其以許真君為中心的教派發展更譜出了江西地方道教的重要特色，即地方神仙信仰發展為道教的重要組成部份。現今西山萬壽宮對許真君的祀奉仍然持續，當中除了淨明道的道派傳統外，亦開放地融匯了地方民眾的崇拜。職是之故，在西山萬壽宮所呈現的地方道教傳統不僅僅是道士的經營，更包含了地方百姓對道教真君的信仰。

萬壽宮建立的經過展示了由祠廟至道士教團形成的轉變。在東晉時期，許真君於寧康二年(374)白日飛昇，其族侄許簡在其故宅立許仙祠，後許氏後裔將仙祠更名為「游帷觀」。及至隋唐期間，游帷觀已經荒廢，後得道士胡慧超於唐高宗永淳年間重建。北宋年間，宋室對游帷觀更為重視，宋真宗於大中祥符三年(1010)賜額「玉隆」，並改觀為宮。宋徽宗政和二年(1112)許真君被敕封為「神功妙濟真君」，在四年後更詔令按西京崇福萬壽宮之建制，改修玉隆宮，並賜「玉隆萬壽宮」的匾額。隨著宮觀的擴展，淨明道亦在南宋何真公、元代劉玉、黃元吉、徐慧等萬壽宮道士的發揚下逐漸充實了本派的經典教法，使淨明道得以成為一獨立的道教宗派。當中尤以徐慧所編的《淨明忠孝全書》為集淨明道教派歷史、教義、修練方法、符法科儀之大成的經典。²此外，淨明道亦在自身道派的官僚架構及科儀上有所創建，如設立了淨明道的天樞院機構、秘法及度人經法，³顯示淨明道發展至元代已成為一個架構嚴謹、內容充實的道派。

時至今日，西山萬壽宮的建築格局仍然保持濃厚的淨明道色彩。就當日考察所見，萬壽宮主殿為祀奉許真君的高明殿，殿閣上掛有「忠孝神僊」的牌匾。在殿內真君座前豎立了胡雲、詹天弼的站像，並在殿堂兩邊立有淨明道十二真人的坐像。另一方面，在高明殿後方則建有祀奉許真君度師的謚母殿，萬壽宮更於二零零二年在關帝殿前的內院牆內鑲嵌了《二十四孝圖》，可見宮觀的建築格局對淨明道忠孝道風的彰顯。此外，萬壽宮亦建有三清殿、玉皇殿、三官殿、關帝殿、財神殿等殿宇。



祀奉許真君的高明殿

值得注意的是，近年西山萬壽宮十分注重每年的廟會巡禮。過往萬壽宮道長的經營與江西民眾對許真君的信仰，使得萬壽宮廟會的傳統得以延續。據《逍遙山萬壽宮志》所載，萬壽宮有開朝、南朝、西撫三個傳統的祀典。開朝包括農曆正月二十八日真君聖誕時接受地方民眾進行建醮、賽燈、迎鑾遷座等慶祝活動，及七月二十八日禁壇與仲秋淨月時自朔旦開宮受四方行香禱賽薦獻。南朝則指農曆八月三日至五日期間，許真君仙仗前往黃堂觀謁母母的巡遊及中秋建醮活動。西撫則為每三歲上元後一日真君仙仗往瑞陽存問其婿黃君的巡遊。⁴當中南朝、西撫均是為了重新經驗許真君當年探望母及女兒的事跡。由此可見，起初作為地方仙人崇拜的許真君信仰經過後人不斷擴充而形成為道教宗派之一：淨明道時，並沒有排斥地方民眾對許真君的崇拜傳統，反而是積極地與之磨合、包容。時至今日，南朝和西撫雖已不存，但開朝傳統流傳至今，形成了萬壽宮每年大小兩個廟會。大廟會會期乃每年農曆八月初一前後一個月，是為了紀念許真君得道飛升；小廟會乃每年農曆正月二十七日前後三天，是為了紀念許真君的誕辰。⁵筆者在考察當日與道長的訪談中得知，如今江西民眾仍會在廟會期間通過地方香會的組織來參與萬壽宮的廟會，而萬壽宮作為紀念許真君飛昇的聖地，則成為了香客朝拜的熱門宮觀。面對民眾的宗教需要，自去年恢復在小廟會期間唱古戲的習俗後，萬壽宮於今年的小廟會亦舉辦了「許真君誕辰慶典活動」，⁶可見現今萬壽宮視廟會為與地方民眾建立聯繫的重要平台。

透過是次考察，筆者瞭解到萬壽宮除了延續淨明道的宗派傳統外，更融匯了江西民眾對許真君的崇拜。由於許真君不僅僅具有淨明道祖師的身份，在江西更是著名的保護神。淨明道在發展自身道派特色時並沒有忽視地方民眾對許真君的信仰，是故廟會的傳統得以自古及今一直延續。故此，萬壽宮的發展亦不只局限於視為一所由淨明道道長管理的宗派祖庭，而是一所輻射到地方社會並與民眾有高度互動的宮觀，這也正是自宋代以降，道教與地方社會之間形成愈發緊密聯繫的明證之一。

註釋：

1. 章文煥：《萬壽宮》(北京：華夏出版社，2003)，頁52-54。
2. 郭武：《〈淨明忠孝全書〉研究：以宋、元社會為背景的考察》(北京：中國社會科學出版社，2005)，頁31。
3. 當中有關的文獻包括《天樞院都司須知令》、《天樞院都司須知格》、《靈寶淨明天樞院都司須知法文》、《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》、《太上靈寶淨明秘法篇》、《太上靈寶淨明飛仙度人經法》、《太上靈寶淨明飛仙度人經法釋例》。參Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 1117, 1120-1121.
4. 金桂馨、漆逢源撰：《逍遙山萬壽宮志》(據清光緒四年(1878)江右鐵柱宮刻本影印)，卷十一，頁2-5，收入《四庫未收書輯刊》(北京：北京出版社，2000)，第6輯，第10號，頁536-537。
5. 參西山萬壽宮管委會辦公室：〈西山萬壽宮隆重舉辦許真君誕辰慶典活動〉，載《淨明道源》，2011年第1期(總第22期)，頁1。
6. 同上註。

葉明生教授「福建道教閩山派」學術講座紀要

2011年4月20日下午四時半至六時，香港中文大學道教文化研究中心與法國遠東學院香港中心聯合舉辦的福建省藝術研究院研究員葉明生教授「福建道教閩山派」公開學術講座，於香港中文大學中國文化研究所文物館東翼2樓會議室順利進行。講座由法國遠東學院香港中心聯絡代表呂鵬志教授主持，吸引了愈三十位校內外人士前來聆聽。

早在1989年，葉教授既已首次提出「道教閩山派」這個概念，他認為閩山派擁有自己的科儀本、戒律，也具備以宗族為主的嚴格傳承，這足以構成其成為一個宗派的條件。道教閩山派是由閩越巫法——閩山法與道教正一符籙派相融合，又吸收了佛教世俗化的瑜珈教而形成的一支教派。它起源於魏晉南北朝時期的早期許遜信仰，又以唐宋以來臨水陳夫人信仰為依託，逐步發展成為流行於福建、浙江、江西、廣東、臺灣及湖南等地的閩山派。在簡要介紹了閩山派的起源和多元組成要素之後，葉教授以其多年田野調查得來的豐富圖文資料，向我們介紹了分佈於閩東、閩西和閩北等地不同形態的閩山派。

閩東閩山教，又稱「奶娘教」，車山派是其中非常原始的重要支派之一。他們奉陳靖姑為法主，古田臨水宮是其祖廟。每逢陳靖姑誕辰，當地有約百分之七十的師公聚集於祖廟，請香接火。其教還與閩東畚族的原始宗教相結合，形成畚族閩山教，與漢族閩山教有明顯差別。而古田、屏南等地又受到佛教影響，呈現出「瑜閩雙輪」的教派形態，名曰「金山道」。閩東閩山教的巫覡只做紅事，不做白事，他們認為白事帶來的污穢會減低法力。

閩西客家夫人教，又稱「王姥教」，接近江西地區，以許

真君、陳林李三夫人信仰為核心。他們將「師公」稱為「覡公」，多為家學。既做紅事，也做白事，包括出煞、上齋竹、上刀梯、跳海清/妝布娘、踩碗、王姥行軍等等法事。閩北建陽閩山教，又稱「徐甲教」、「海清教」，教主為太上老君。巫法成分重，以祈福禳災的清事科法為主，也有為非正常死亡者做「破殤」科儀，將其亡靈召為「閩山仙兵」，其魂安置於每個道壇特設的「營」中，名字或畫像錄於道壇神圖上。

閩西龍巖閩山教，以太上老君為教主，以許真君、張天師、陳林李三夫人為法主。有三種教法形態：以道教正一符籙科儀為主的「五靈教」、以巫法為主的「王姥教」、以佛教科儀為主的「齋科」。流行於閩中、南地區的法主公教，其教主為太上老君和穢跡金剛，以張聖君為法主。其科儀稱「閩瑜雙輪」，是古代「閩山法」與「瑜珈法」融合的一個教派，有明顯的巫教和佛教科法之區分，前者主禳災納福，後者主清事醮儀及超度功德道場。閩東閩山梨園教，以提線傀儡為法事特徵。總體而言，其教派活動屬於清事範疇，又因有無傀儡的參與，分為「平筵醮儀」、「戲筵醮儀」。

最後，葉教授又對「閩山」的位置作了一番界定，從「地理上的閩山」開始，他認為無論是從歷史文化、民族文化，還是地理文化等方面考察，遼寧的閩山與南方閩山法、閩山派基本沒有什麼聯繫。「閩山」的基本概念與江西有很大聯繫，應指「廬山」，因為廬山與閩山不但在福建方言中的發音很接近，而且在一些史志記載中的神仙人物傳記中，也有這方面的稱法，如《龍巖州志》等。

講座結束後，聽眾們又對閩山教這個概念本身的特質及其與當地道教協會的關係等問題，與葉教授進行了更深入的交流。

養生靜坐氣功班 (初班)

道經有云：「天道貴生」，養生傳統歷來為道教所重。早在公元前5世紀，既已出現探究如何保養形體的哲學文獻，至公元前4世紀，早期醫學文獻開始發展，養生實踐也自然成為其中的重要部分。道教興起之初，即在其各種宗教實踐中，吸收、改進與擴充這些養生知識，包括導引、吐納功、行氣、辟穀、符水、房中、叩齒等等。正是在道教之中，長生之法的發展到達了頂峰。

在快節奏的現代都市裏，道教古老的養生文化也從未曾失去其用武之地。由於時人生活緊張，精神外放，加上經常有意無意地損性害命，體內血氣運行受礙，故身體毛病特別多，這些都或多或少影響工作效率及生活品質。因此，為了促進道教養生文化能在現代生活品質的改善中發揮更大的效用，道教文化研究中心特意邀請兩位潛心修真的道長，於今年九月開辦此次課程，與大家分享道教的養生之法。

養生靜坐氣功的初班課程主要分為兩部份。第一部份，是借助大自然的氣，讓學習者自行啟動自身的氣機，並以借助天、地、太陽、花木等自然界的氣，提升、淨化體內的氣質，提升體內氣機的活動，將病氣逐漸排出。第二部份，則以靜坐為主，加入講述靜坐的原理和方法及靜坐練習，教導學習者如何將已帶動的氣以意念的控制收藏起來，產生動極生靜、陽極生陰的效果。除了教授氣功功法之外，每課都會加入修身課程，與學習者講解及討論修身方面的問題，以減少學員在日常生活中因情緒問題，對好不容易煉回來的氣造成不必要的耗損，提昇修習效果。

開課日期：2011年9月8日
 上課時間：逢星期四 17:45 - 19:00
 課堂：12 課 (9月8日至11月24日)
 地點：香港中文大學逸夫書院舞蹈室(待定)
 對象：香港中文大學校內師生
 名額：30 人
 學費：全期港幣1,600元
 導師：陸毅道長(現任香港道教聯合會宣道主任)、韓秉乾道長(資深道長)



有意報名者，請於中心網頁 www.cuhk.edu.hk/crs/dao 下載報名表格，填妥後連同全期費用交回中心報名，額滿即止。
 查詢電話：3163 4464 林小姐

道教文化文憑課程 (2011-2012)

Diploma Programme in Daoist Culture

第二屆道教文化文憑課程將於2011年9月9日開始授課。是項課程旨在向學員提供有關道教歷史、道教藝術、道教養生、道教在當代社會的發展等各方面的知識，並以香港道教的特色作為重點介紹，適合對道教及中國文化有興趣的在港人士修讀。

本屆文憑課程共設九個單元，包括了道教概論、香港道教與宮觀歷史、道教與中國文化、道教生死觀、道教與養生、道教與中國藝術、道教經典、道教與術數和獨立研習報告。除獨立研習報告24學時以外，其他單元各16學時，共計152學時。學員修畢所有單元並符合評審要求，可獲本中心及香港中文大學專業進修學院聯合頒發之「道教文化文憑」。

學員們將由道教從東漢至明清、近代的整體發展歷史開始，一步步深入學習，進而了解香港道教及宮觀的特色和發展，還將從道教思想、道教經典、道教與其他中國文化傳統之間的互動，包括藝術、文學、術數等等不同角度，既能了解到一個存在於經典中的、歷史中的道教，也能接觸到一個在歷史發展中不斷融入普羅大眾生活中，以至今日仍活躍在現實生活中的道教。

此外，導向獨立研習課程的設置，可謂是文憑課程的一大特色。此課程將通過介紹專題研習方法和圖書館裡的道教文獻資源，並在相關任課講師的指導下，共同深究某個課題，旨在培養學員個人的文獻分析能力，為學員今後能夠進行獨立研習，提供一定的幫助和支持。

本課程為期約一年，每週五晚上七時至九時，於香港中文大學專業進修學院上課中心上課（其中如「道教與養生」及「道教與術數」單元於週六下午二時三十分至四時三十分舉行）。授課語言以粵語為主，輔以普通話及英語。

本課程全期學費為港幣14,500元，報名費港幣100元。另設有助學金若干名額，供學員申請，詳情請向道教文化研究中心查詢。

已確定的課程單元開課日期及任課講師，請見下表：

日期	單元	任課導師
2011年9月-10月	道教概論	祝逸雯小姐
2011年11月-12月	香港道教與宮觀歷史	李家駿先生
2012年1月-2月	道教與中國文化	張德貞博士
2012年3月-4月	道教生死觀	黎志添教授
2012年3月-4月	道教與養生	袁康就博士
2012年5月-6月	道教與中國藝術	尹翠琪教授 張澤珣教授
2012年7月-8月	道教經典	夏志前先生
2012年7月-8月	道教與術數	陸毅先生
2012年9月-10月	獨立研習報告	張德貞博士 祝逸雯小姐

如有任何垂詢，請致電香港中文大學道教文化研究中心：3163 4464。



第六屆道教文化及管理暑期研修班（4-24/7/2011）

為推動中國道教界領導人才的培訓工作，自2006年始，香港中文大學道教文化研究中心與道教蓬瀛仙館合辦「道教文化及管理暑期研修班」，至今已碩果累累。而「第六屆道教文化及管理暑期研修班」亦將於2011年7月4日至24日舉行，以「修真養性與宮觀管理」為主題。

本年共有20名來自中國內地的坤道學員來港修讀課程，承襲研修班歷屆傳統，本屆研修班旨在透過大學課堂講授、宮觀講學及考察，讓學員拓展其有關宗教學理論、文物管理、現代管理學、傳意表達、文化資源管理、香港道教、宮觀管理之知識。課程依序邀得富萍萍教授、何懿行助理館長、黎志添教授、任伯江教授、許焯權教授、夏志前博士擔任講師。

另設四節專題介紹，其中「香港道堂專題介紹」依序由康一橋先生講授「香港道教教育事業」，危丁明博士講授「香港道堂善業」，馬梓才道長講授「香港道堂科儀」。此外，本年研修班增設「香港女性與宗教」專題介紹，由張德貞博士主講，以配合本屆學員以坤道為主的特色，旨在探討女性於宗教上所扮演的角色及其功能。

與此同時，研修班亦將安排學員到本地道教宮觀及寺廟參訪，按參訪序包括：香港道教聯合會、蓬瀛仙館、青松觀、齋色園、泓溢仙觀及萬德至善社。同時亦會參訪香港其他宗教團體，包括：天主教聖保祿樂靜院、道風山基督教叢林及佛光道場。冀能讓學員了解香港道教宮觀組織及其善業、教育、科儀之概況，也可以在吸取各個宗教團體運行的豐富經驗之餘，同時認識香港女性在不同宗教團體中的參與情況，以及為本港社會服務所作出之貢獻。

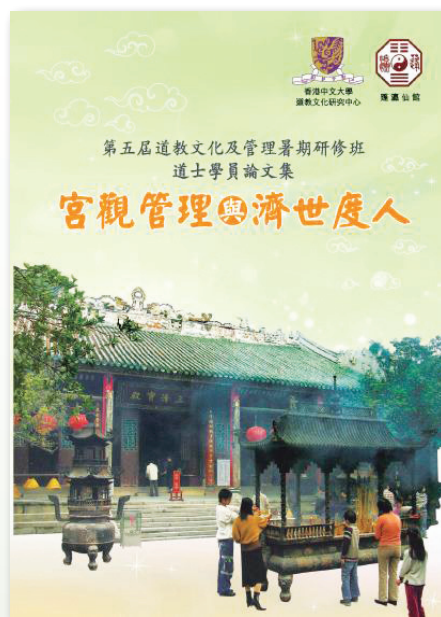


《宮觀管理與濟世度人——第五屆道教文化及管理暑期研修班道士學員論文集》出版

香港中文大學道教文化研究中心與道教蓬瀛仙館於2010年7月5日至25日聯合舉辦「第五屆道教文化及管理暑期研修班」，參與研修班的道士學員及相關人士透過大學課堂講授、宮觀講學及考察，學習有關現代管理學、文物管理、文化資源管理、宗教學理論、香港道教及當代道教研究知識，眾學員均於修畢課程後完成了定題論文。

本中心現將該屆所有道士學員論文結集成書，名為《宮觀管理與濟世度人——第五屆道教文化與管理暑期研修班道士學員論文集》，已於本年4月出版。論文集分為「宮觀管理與濟世度人」、「宮觀管理與現代道風的建設」及「探索弘道新方向」三部分。

本書為非賣品，歡迎各界人士向本中心索閱，索取表格可於本中心網頁下載。



2011 International Conference on Song Daoism 宋代道教研究國際學術研討會 (22-23/9/2011)

2011 International Conference on Song Daoism, organized by the Centre for the Studies of Daoist Culture, CUHK, convened by Lai Chi Tim and John Lagerwey, will be held on September 22-23, 2011 at The Chinese University of Hong Kong, SAR China.

Other than the 2nd to the 5th Century, probably no other period is as vital in the history of Daoism as the 10th to the 13th C (Song, Liao and Jin). It is during this period that neidan comes into its own, and that major new cults such as Zhenwu, Dongyue dadi and Puhua tianzun emerged. Over half of the Ming Daoist Canon [Zhengtong daoang] consists of texts deriving from liturgical texts compiled between the 10th C and its 1445 printing; and new forms of ritual such as Tianxin zhengfa, Shenxiao fa, wulei fa, and Lingbao dafa emerged in the very period.

Despite its importance, Song Daoism remains massively understudied. The aim of this Conference will be to begin to redress that situation. Internationally known scholars from the U.S., France, Japan, China and Hong Kong will present papers at the conference.

本中心將於今年9月22至23日在香港中文大學舉辦「宋代道教研究國際學術研討會」。研討會召集人為黎志添教授及勞格文教授。出席學者來自歐美、日本、中國大陸、香港等地，包括：Poul Andersen, Edward Davis, Marsone Pierre, John Lagerwey, Susan Huang, 松本浩一, 橫手裕, 酒井規史, 白彬, 李松, 李志鴻, 張勳燎, 黎志添, 尹翠琪。

會議地點：香港中文大學中國文化研究所文物館東翼二樓會議室。

詳細資料請瀏覽：<http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao>。

垂詢請致電：(852) 3163-4464，或電郵daoist@cuhk.edu.hk。

道教文化研究中心主任黎志添教授再度獲香港中文大學校務委員會委任為文化及宗教研究系系主任，任期由2011年8月至2014年7月。

日本京都大學人文科學研究所金志玆助理教授將受邀為道教文化研究中心訪問學者，訪問日期由2011年9月至2012年1月。2010年，金教授以《上清道教の研究：經典と修行を中心に》一文，獲得京都大學哲學博士學位，並曾在《東方宗教》等著名學刊上發表論文。其研究領域包括：道教經典和修行發展史、佛道交涉史、道教儀式史和道教造像。2011年9月開始，金教授將為文化及宗教研究系宗教學部文學碩士課程班開設「六朝道教」科目。

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
編輯助理：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：2,500份