

萬曆文人仙傳對《歷世真仙體道通鑒》的文本繼承

何璇(香港中文大學文化及宗教研究系博士候選人)

學術論衡

到了晚明的萬曆年間，仙傳書寫出現了新的態勢。在明前，仙傳多由道門中人書寫，而到了明代晚期，突然湧現出一批文人自主編撰的神仙集傳。這批仙傳的文本來源廣泛，除了前代仙傳、子書、筆記和方志之外，《歷世真仙體道通鑒》（下簡稱《仙鑒》）亦是其重要來源。不過，萬曆諸傳對《仙鑒》的文本繼承關係並非簡單照錄，有對《仙鑒》原文加以刪改使之更符合自身趣味的，如陳繼儒的《香案牘》；有選擇性沿襲《仙鑒》文本，但對其道教仙傳經典地位有所保留的，如張文介《廣列仙傳》；亦有雜糅《仙鑒》與其他仙傳文本進行重新撰述的，如楊爾曾《仙媛紀事》。作者對《仙鑒》文本不同的態度，體現了他們不同的知識背景和宗教向度。

一、萬曆文人仙傳總述

編撰於萬曆年間的幾部神仙集傳，主要信息列表如下：

年代	作者	書名	版本信息
萬曆十一年(1583)	張文介	《廣列仙傳》	日本內閣文庫藏 萬曆十一年(1583)刻本
萬曆年間	屠隆	《列仙傳補》	見《鴻苞集》
萬曆二十三年(1595)	陳繼儒	《香案牘》	《四庫存目叢書》 子部260冊 (《寶顏堂秘笈》本)
明萬曆二十八年(1600)	汪雲鵬 (託名王世貞)	《列仙全傳》/ 《有象列仙全傳》	明萬曆二十八年(1600) 玩虎軒刻本。 慶安三年(1650) 京都藤田莊右衛門刊本， 山口剛舊藏。 日本寬政辛亥三年(1791) 京書林中， 川藤四郎等刊本。
萬曆三十年(1602)	洪應明	《仙佛奇蹤》 《月旦堂仙佛奇蹤 合刻》	明萬曆刻本 道藏本(《萬曆續道藏》、 《道遙墟經》) 月旦堂刻板陶氏重印本
萬曆三十一年(1603)	楊爾曾	《新鑄仙媛紀事》	草玄居刊本

其中，張文介、屠隆、陳繼儒是當時頗有影響力的文人，而汪雲鵬、洪應明、楊爾曾則是著名書商。根據上表的時間線可知，這股神仙記傳的寫作潮流，開始時先流傳於文人圈子，到了萬曆二十八年之後，書商才開始跟進這一潮流。

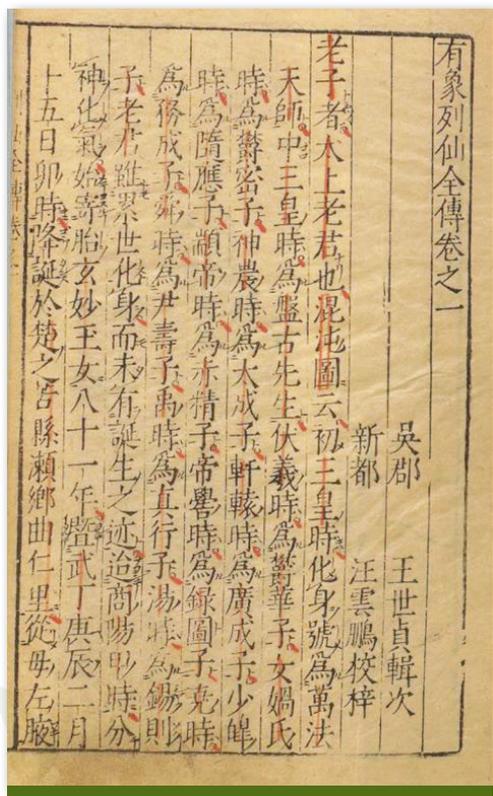
《廣列仙傳》作者張文介，浙江龍遊人，字惟守，號少谷山人，明代諸生，善詩，為盛明十二家之一，有詩集《少谷集》、《代贄集》、《醉吟集》¹，王世貞曾為其詩集作序。除詩之外，他也對堪輿等神秘數術感興趣，曾經校對過《堪輿仙傳四秘》一書。² 根據《廣列仙傳》的序言，他自稱寫作時「習靜山中」，可見張文介自身有道教修行的行為。在《廣列仙傳》之中，張文介列舉了他的「採集群書書目」，主要來自前代仙傳、史書、方志筆記、諸子之書以及文集、類書。

屠隆(1543-1605)撰《列仙傳補》，這部短小的仙傳是他的著作《鴻苞》的一部分。³ 屠隆是王世貞的門下，而後卻因宋世恩案與王交惡。屠隆與沈懋學、馮夢禎是同年進士，與江浙一代文社中人過往密切。屠隆熱衷道教，起初曾拜曇陽子為師，曇陽子化去後，又篤信李海鷗，且熱衷扶乩，一直對龍沙讖懷著堅定的態度，著有大量文字論證飛昇之事可期。《列仙傳補》主要收入明代仙真，共計十四人，屠隆撰此書的意義，在某種程度上和《廣列仙傳》一致，是為了補齊前代仙傳未記載的後世仙人。

《香案牘》，陳繼儒(1558-1639)撰於萬曆甲午年，即萬曆二十二年(1594)，根據小序所言，這是他隱居佘山期間，閱讀《歷世真仙體道通鑒》，認為其文辭不夠雅馴，於是和友人孟直夫共同沙汰篇目而成。⁴ 而汰選篇目的標準，則是「存其奇逸可喜者」，可見對於仙傳的選取標準，秉持了文學和宗教的雙重趣味。陳繼儒，《明史·隱逸》有傳，字仲醇，號眉公，松江華亭人(今屬上海)，善書畫，為諸生，王錫爵曾請他和其子王衡共讀書支硎山，王世貞也十分器重陳繼儒。據《明史》記載陳繼儒在二十九歲時，焚毀儒冠，隱居昆山之陽(山南)，閉門著書，有終焉之志。⁵ 陳繼儒雖然放棄功名舉業，卻一直往還於王世貞等人為核心的江南文人圈子之內。

到了萬曆二十八年(1600)，這股仙傳書寫風潮開始進入出版界。汪雲鵬在這一年刊刻了《有象列仙全傳》。《有象列仙全傳》共九卷，前八卷署名「吳郡王世貞輯次」、「新都汪雲鵬校梓」，最後一卷署「新都後學汪雲鵬輯補」，

書前有署名「濟南李攀龍撰」的序言，書後有萬曆庚子（1600）汪雲鵬題寫的后序。然而王世貞和李攀龍在此處身為作者的可信度，實在不高。《有象列仙全傳》雖然幾乎照搬了《廣列仙傳》，但《廣列仙傳》卻遠不如它在坊間風行。《有象列仙全傳》之所以能成為當時最風靡的神仙集傳作品，恐怕和它搜羅仙真總數最多有關。《列仙全傳》共計收錄仙真579家，為諸傳之最。其仙人按年代排序，上自老子，下至明代仙人如冷謙等。



圖一：《有象列仙全傳》內頁——明萬曆二十八年玩虎軒刻本

《月旦堂仙佛奇蹤》，洪應明撰。《仙佛奇蹤》編刻於萬曆壬寅年，即1602年，在太和館本《仙佛奇蹤》之《長生詮》和《無生訣》卷首寫道：「萬曆壬寅季冬朔，還初道人洪應明書於秦淮小邸」⁶，可見當時洪應明居住在南京，並在南京刊刻了此書。根據《四庫總目提要》記載，洪應明字自誠，號還初道人，出身籍貫未詳，除《仙佛奇蹤》外，還刻有《菜根譚》一書，為明末清言小品之重要作品。《仙佛奇蹤》分為「列仙總目」和「佛祖總目」，前兩卷為「列仙總目」，共記載神仙六十三人，上至老子，下至張三丰；而後兩卷為「佛祖總目」，載天竺佛祖十九人，漢土佛祖四十二人。列仙總目又名「逍遙墟」，佛祖總目又名「寂光境」。佛祖總目之後附有《長生訣》一卷。每位仙真佛祖在傳記之後，都配有插畫一幅。此外，從「列仙總目」所附的《長生詮》，也可以一定程度看出洪應明的宗教向度，《長生詮》體現了他對金丹道諸經典的重視，專注陰符、洞真等道經，並去除了切男女黃白之說。⁷

《仙媛紀事》是萬曆文人仙傳出版風潮中的最晚一部，本書專收女仙傳記，是繼《壙城集仙錄》、《歷世真仙體道通鑒》之後，第三部專門的女仙仙傳合集，收錄了自上古至明代的女仙傳記，共計九卷，附補遺，為楊爾曾所編撰，明萬曆三十一年（1602）草玄居刊本，書前有馮夢禎、邵于喻、沈週元序，書末有楊爾曾後序。⁸楊爾曾幼年隨父宦遊時曾在夢中接受許真君的神啟，之後通過閱讀其父好友所贈的《淨明忠孝全書》，確立了淨明道作為自己的畢生信仰。之後他投身出版事業，刊刻了大量和道教相關的書籍。



圖二：《新鐫仙媛紀事》插圖——明萬曆三十年草玄居刻本

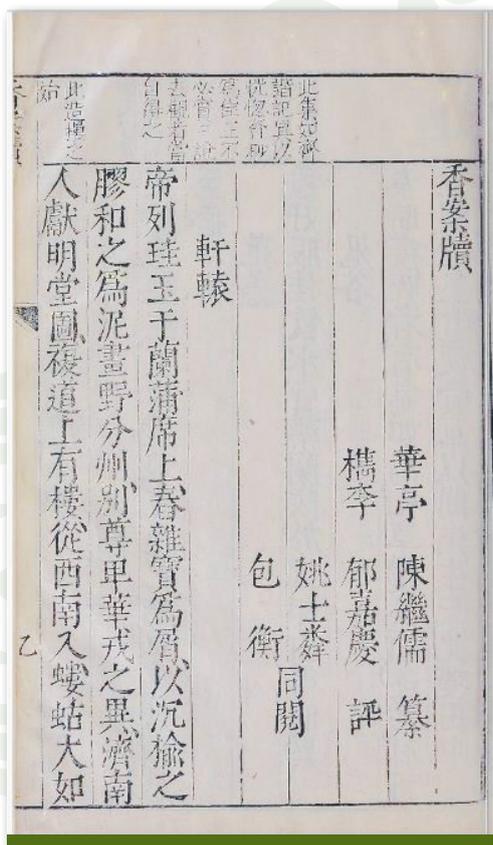
二、萬曆文人仙傳對《仙鑒》的繼承和改變

一是加以刪改，如陳繼儒之《香案牘》，聲稱創作動機是不滿《仙鑒》文字粗疏，故而與友人孟直夫對原文加以篩選，存其「奇逸可喜」者，編為一卷，由此觀之，《香案牘》材料來源為《仙鑒》。《香案牘》的文字，與其說是改寫了《仙鑒》，不如說是大加刪節，只留下他認為最精華的寥寥數句，正如首頁郁嘉慶眉批言：「此集如齊諧記異，以恍惚杳渺為佳，正不必實實說去，觀者當自得之。」⁹

比如第一篇〈軒轅〉，《仙鑒》中原文多達上萬字，而《香案牘》則只選取了其中黃帝畫野分州的事：

帝列珪玉於蘭蒲席上，舂雜寶為屑，以沉榆之膠和之為泥畫野分州，別尊卑華戎之異，濟南人獻明堂圖，複道上有樓，從西南入，螻蛄大如牛羊，蝮大如虹，以應土德。¹⁰

又如〈許翮〉篇只有一句話「真人告翮曰，學道當如穿井，井彌深，土彌難出」¹¹ 這只是《仙鑒》中定錄真人向許翮傳道時說的話，卻被陳繼儒節取，作為許翮之傳。可見，陳繼儒對《香案牘》材料的選取，並非立足於宣教或編排神仙體系，也並不完全像他在序言中說的那樣，為了改寫《仙鑒》粗陋的文字，整篇《香案牘》，傳記基本都只有寥寥兩三句話，選取的動機似乎也是因為尚奇尚怪，這從郁嘉慶批語中屢次出現的「奇」、「怪」等字眼也可以看出來。其傳既短，也根本沒有考慮作為神仙傳記的情節完整性，相對於傳記，《香案牘》更加類似筆記。這種傾向從〈黃帝〉、〈尹喜〉兩篇傳記的呼應也能看出，黃帝傳記上有郁嘉慶眉批說「此造樓之始」，〈尹喜〉篇也只節選了生有蓮花和結草為樓兩件事，眉批亦說「仙人好樓居，喜其列仙乎？」，似乎在有意呼應前一篇中的「造樓之始」，應當是陳繼儒對造樓這一傳說感興趣。可見，陳繼儒在當時看過《仙鑒》，以自己的喜好為基礎，摘取其中他認為最有趣味的部分，將之編纂成集。



圖三：《香案牘》內頁——明萬曆繡水沈氏尚白齋刊本

二是選擇性繼承，如《廣列仙傳》和《列仙全傳》都有不少繼承《仙鑒》的部分。基於《列仙全傳》的文本主要來自《廣列仙傳》，故此主要以《廣列仙傳》為對象討論。

考察《廣列仙傳》所列出的徵引書目中的六本道教典籍，《神仙通鑒》查無此書，與書名比較類似的是《歷代神仙通鑒》，而《歷代神仙通

鑒》為清代徐道纂集，程毓奇續，時代遠遠晚於《廣列仙傳》，此處的《神仙通鑒》，應當指的是元代趙道一的《歷世真仙體道通鑒》，《仙鑒》也是《廣列仙傳》所採集最多的一種書籍。¹² 而《續仙傳》當為五代沈汾的《續仙傳》，《穆天子傳》是《汲冢書》唯一傳世的一種，約成書於戰國時期，記錄了周穆王征戰、西行昆侖諸多事跡，《隋書·經籍志》將其歸入「起居注類」，而至後來，《穆天子傳》的仙傳性質為人重視，胡應麟稱之為「小說濫觴」，《混元圖》或為《修真太極混元圖》，是道教修煉典籍。這幾本書皆收入《正統道藏》。

雖然《廣列仙傳》多數篇目的文本採擷自《仙鑒》，張文介顯然知道《歷世真仙體道通鑒》的存在並詳細閱讀過，但是他在論述《廣列仙傳》的編纂動機時卻說是因為《列仙傳》、《神仙傳》只收錄了漢晉之人，而六朝以下者不見收錄，想廣而志之，言語中顯然有奉《列仙傳》、《神仙傳》為正統之意。

此外，當時文人雖然有收藏、閱讀《道藏》的傳統，然而是否如他們標榜的一樣，尚有較大的疑問。明代道藏往往藏於內府、宮觀之中，對於民間收藏，有著嚴格的限制，在家文人想要閱讀《道藏》，如若自己無法收藏，則只能親身前往宮觀，才能閱讀到《道藏》。張文介通過何種途徑接觸到《道藏》，從現有資料難以得出結論。不過陳繼儒則明確記載了王世貞與他收藏、閱讀《道藏》的事。陳繼儒曾為王氏子弟教習期間，曾花三年閱讀了王世貞家中所藏的《道藏》，王世貞亦標榜自己藏有整套《道藏》，雖然依據當時對民間收藏《道藏》的管理情況而言，士人所謂收藏全套《道藏》不一定可信，然而從王世貞《書道經後》的種種文字來看，他所收藏的《道藏》至少含有《歷世真仙體道通鑒》等仙傳文本，陳繼儒《香案牘》所本之《仙鑒》，應當來源於此。他對《仙鑒》的態度，體現在文本上似乎並不十分推崇，故而認為《仙鑒》措辭粗鄙，要經過改寫才能入目成頌。

這或許可以視為當時學術風氣的一種體現。文人流行以學術考訂的方式來重新審視仙傳，以正史之記載和仙傳互勘比對，而非僅僅以宗教經典來驗證仙傳之真偽。比如王世貞曾分析《純陽帝君神化妙通記》中的故事源流，又用文獻和道藏進行互勘，以正史為據，指出《歷世真仙體道通鑒》中存在的脫漏部分。而他們審視的仙傳，往往是近代晚出者，對於早期仙傳的態度則迥異，莫如說早期仙傳對於他們，是用來比對的標桿，屠隆在論述人人皆可成仙的議題時說：「烏得謂為軒轅、廣成、老氏、伯陽之私物，世人必不可學，學之輒以為天下笑也。佛氏言眾生亦有佛性，儒者言人皆可以為堯舜，在慧業文人可知矣。神僧傳、列仙傳今班班可考，沖舉尸解，其事爛然。」¹³ 可見，在屠隆的視角裡，《神僧傳》和《列仙傳》是可以作為成仙的實證，而王世貞

對於陶弘景也格外推崇，認為他是「玄門董狐」，投射了王世貞的自我認同。¹⁴ 張文介撰寫《廣列仙傳》，是為了補充《列仙傳》、《神仙傳》之後的時代，只把後出仙傳如《仙鑒等》當做參考，也當是和這種風氣有關。

三是雜糅《仙鑒》和其他仙傳文本重新撰述，如《仙媛紀事》。是書對《仙鑒》的材料使用甚多。《中國民間信仰資料彙編》之《提要與總目》認為，是書大多數文本來自於趙道一的《通鑒後集》，甚至保留了不少注語，只是刪除了註明「道一」的按語。也有部分採集自《廣列仙傳》者，唯用語較為簡潔。此外還收錄有王世貞的曇陽子傳記以及王世懋的書後。¹⁵ 不過，若詳細考察文本可以發現，《仙媛紀事》的傳記並非簡單轉抄自某本前代仙傳，而是雜糅了諸本記載所形成的文字。此處試以《仙媛紀事》中的諶姆傳記為例，諶姆傳記雜糅了《修真十書·玉隆集》（《歷世真仙體道通鑒》的諶姆傳記來自此處）的主要部分，並在結尾加入《壙城集仙錄》的語句。例如黃堂觀的來歷，《壙城集仙錄》中諶姆本居於黃堂觀修道，而《玉隆集》中，諶姆只是居住在黃堂這個地方，黃堂觀是諶姆乘龍而去之後，許真君效仿丹陽黃堂壇所修建，而在《壙城集仙錄》結尾，許遜為朝拜諶姆，建立了「黃堂壇靖」。《仙媛紀事》中，諶姆居住於黃堂，許真君為她所立之祠為黃堂壇靖，黃堂觀在文本中徹底消失了，在故事開始時本存在於丹陽的黃堂壇靖，被移到了結尾處，由許遜設立。這一情節的安排意味着「壇靖」在淨明道中的角色重新被重視，說明師徒傳承關係是此處的重點，而黃堂壇靖的地址，楊爾曾採取的是《壙城集仙錄》的說法，認為黃堂壇靖在洪州高安縣東四十里處，而非《仙鑒》之記載。此外，還有諶姆傳記中關於孝道之法的闡釋，楊爾曾採用《壙城集仙錄》的說法，言道「其孝道之法，與靈寶小異，豫章人世世行之」，¹⁶ 《仙媛紀事》要選錄這段語句，強調了淨明孝道之法和靈寶的差異，此外，楊爾曾刪去了《壙城集仙錄》結尾的「偉哉！人之行莫大於孝，孝於親者必忠於君，理於家者必康於國。感天地，動鬼神，厚人倫，美教化，移風俗，外清八表，內正百度，可以助道弘化者，其唯孝乎，則孝道之法降自上玄，隆於晉代，豫章之俗，至今行之，故許君則拔宅升天，位統列國，皆孝感也。」¹⁷ 這段讚美孝道的議論，而是以豫章人世世修習孝道之法作為結尾，或許也代表了楊氏這位淨明道徒的某些取捨。

由上文分析可見，相較於萬曆諸本文人仙傳，《仙媛紀事》對道教文獻更加看重，且使用《仙鑒》和《壙城集仙錄》的成分極多，他在《淨明宗教錄》中的署名為「弟子楊爾曾」，足見他道教徒的身份與自我認同，亦或因為他道教徒的身份，他能有機會接觸到藏於宮觀內部的《道藏》，使他能夠較為方便地使用宗教文本作為編撰素材。

綜上所述，萬曆年間出品的諸多仙傳，一改過去仙傳由玄門中人主導的局面，而轉由在家文人書寫。這批仙傳除了集結過往神仙體系之外，還加入了不少明代出現的仙真，甚至有專錄明代者。在材料上，它們除了倚重方志、筆記等材料，也採納《歷世真仙體道通鑒》的內容，並對其文本做出不同回應，但態度截然不同，這與作者不同的宗教向度有關。

註釋：

1. 見清·黃虞稷《千頃堂書目》卷二十四載：「張文介《少谷集》，字惟守，龍游人」。又卷二十六載：「張文介《題行集》，龍游人，又《代贄集》、《醉吟集》。」見清·黃虞稷撰，瞿鳳起、潘景鄭整理，《千頃堂書目》，上海古籍出版社，2001，頁607、622。
2. 見清·丁丙《善本書室藏書志》卷十七，「郭書題古杭張文介惟守校」，《善本書室藏書志》，第806頁。
3. 屠隆，字長卿，一字緯真，號赤水，浙江鄞縣人，萬曆五年進士，曾任青浦知縣、吏部主事等，著述頗豐。
4. 孟直夫當是陳繼儒的摯友，陳繼儒的《游桃花記》中亦有關於他的記載：「餘以花朝後一日，呼陳山人父子，暖酒提小棹，同胡安甫、宋賓之、孟直夫，渡河梁，踏至城以東，有桃花翳然。」見明·陳繼儒，《陳眉公集》。《陳眉公集》，收在《續修四庫全書》集部第1380冊，上海古籍出版社，1995年，頁9。
5. 《明史》所載的陳繼儒二十九歲隱居之事未必準確，一些研究表明，陳繼儒在二十九歲時雖然放棄了舉業，但是並沒有隱遁山林，而是在五十歲之前都以授館教書為生。見高明，《陳繼儒研究：歷史與文獻》，復旦大學歷史學系博士論文，2008年。
6. 明·洪應明，《仙佛奇蹤》，明萬曆刊本，日本內閣文庫藏。
7. 相關研究見今井宇三郎，〈「菜根譚」の成書時期について〉，《大東文化大學會志》1975年3月第14號，頁73-83。
8. 楊爾曾是活躍在萬曆年間的杭州書商，生平不詳，出版頗豐，但依然可以從諸文本中推測一鱗半爪，在不同書的序言中，都提到了他小時候跟隨父親宦遊之事，綜合來說，他的行跡集中在筠、楚、潁這些地方。他在《欽刻海內奇觀》中說：「余劬爰山水，髫髻從先大夫遊於筠楚間。」明·楊爾曾，《新鐫海內奇觀》，收在《續修四庫全書》，第721冊，頁345。由此記載可以推出，楊爾曾童年時代，先是跟隨父親居住筠地，而後遷居楚地，最後則來到潁地。見明·楊爾曾，《出像許真君淨明宗教錄》，明萬曆三十二年刊本，北京大學圖書館藏。
9. 明·陳繼儒，《香案牘》，明萬曆尚白齋刻本，香港中文大學圖書館藏，頁1。
10. 陳繼儒，《香案牘》，頁1。
11. 陳繼儒，《香案牘》，頁11。
12. 見王秋桂、李豐楙編，《中國民間信仰資料彙編·提要與總目》，台北：學生書局，1989，頁6。
13. 屠隆，《白榆集》，卷七〈與楊伯翼〉，頁26。
14. 見徐兆安，〈證驗與博聞：萬曆朝文人王世貞、屠隆和胡應麟的神仙書寫〉，《中國文化研究所學報》，2011年7月第53期，頁249-278。
15. 《中國民間信仰資料彙編·提要與總目》，頁12-13。
16. 《新鐫仙媛紀事》，頁270。
17. 杜光庭，《壙城集仙錄》，《道藏》第18冊，卷5，台北：新文豐出版公司，1977，頁192。

中大論道·道教研究系列論壇（四十九） 神樂仙都：明代南京神樂觀的興衰

講者：賀晏然 博士

2019年2月27日下午，香港中文大學道教文化研究中心主辦的道教研究系列論壇（第四十九講）在中大梁詠瑠樓三樓會議室（303室）舉行。南京大學歷史系博士後研究員、香港中文大學道教文化研究中心榮譽副研究員賀晏然博士通過細緻地爬梳歷史文獻與圖像，重構了南京神樂觀興衰變化的歷史。中心榮譽副研究員陸晶晶博士主持了講座。

賀博士首先簡要地回顧了學界歷來對南京神樂觀的研究，接著說明其研究目的：其一，著重探討南京神樂觀規制的特色，解讀其與北京神樂觀的不同之處；其二，分析神樂觀在明代體現道教進入國家禮制這一狀態的歷史演變情況；其三，探究神樂觀兼有的官署與道觀這兩種性質間合作與競爭的關係變化；其四，闡述神樂觀在南京的城市宗教格局中的地位與重要性。隨後，她生動明晰地向聽眾一一解析了南京神樂觀的制度、南京神樂觀的多重性質、南京神樂觀的衰落。最後，賀博士總結：「南京神樂觀的衰敗有其自身的性質的原因，與熱

鬧非凡的民間道院相比，神樂觀的官署性質反而壓抑了其道觀世俗性的一面，使其官署屬性不斷喪失的同時，無法抽身成為更為開放、自由和活潑的『道教景觀』。」



道教文化研究中心榮譽副研究員陸晶晶博士向賀晏然博士致送紀念品

中大論道·道教研究系列論壇（五十） 十九世紀末扶鸞救劫運動與廣東地方道教： 以粵西為考察中心

講者：志賀市子 教授

2019年3月27日下午，由香港中文大學道教文化研究中心主辦的道教研究系列論壇（第五十講）於香港中文大學文物館東翼二樓會議室舉行。日本茨城基督教大學文學部志賀市子教授以粵西鑿江流域（包括吳川、高州、信宜等地區）為考察中心，向我們展示了這些地區於十九世紀末產生的扶鸞結社與救劫運動的特色以及這些活動與地方道教的關係。中心主任黎志添教授主持了講座。

志賀教授首先介紹了扶鸞救劫運動的定義和發展史，其中特別強調了救劫經的起源與傳播，例如《關帝明聖經》等。並且志賀教授將目光聚焦於吳川縣梅菴鎮藍溪村的三聖廟（今稱聖賢宮）和高州市石鼓鎮甘竹村的三聖宮，從自身考察的經驗出發，根據地方志的記載和現存碑刻，梳理出兩座道教宮觀幾經變遷的歷史，進而討論了它們創建的原由、所敬奉之神祇的寓意、日常祭祀活動以及與其他道堂的關係。志賀教授認為，道光庚子救劫運動等外來的救劫論述依託經本的抄寫和散播而傳入粵

西，被當地一些民眾接受，並將它與本地的宗教信仰融合起來。值得關注的是，該區宮觀中普遍敬奉的救濟神玉皇公主，也許可以說是地方信仰的「濟度宗教」化現象，這為我們研究粵西地區的信仰狀況提供了啟示。



道教文化研究中心主任黎志添教授與志賀市子教授合影

中大論道·道教研究系列論壇（五十一）

「分化」還是「匯合」——早期道教史論述模式的反思

講者：劉屹 教授

2019年4月17日下午，由香港中文大學道教文化研究中心主辦的道教研究系列論壇（第五十一講）於香港中文大學文物館東翼二樓會議室舉行。首都師範大學歷史學教授、院長劉屹教授回顧及反思了以往道教史著作對早期道教史的論述模式，從歷史和宗教兩個角度對這一時期的材料重新評估，走出既往模式的困境，從而嘗試探討早期道教史多元一體的新模式。中心主任黎志添教授主持了講座。

劉屹教授強調在宗教課題上的歷史學研究中，我們需要帶著「懷疑」精神來尋找對歷史進行重新論述的可能性。例如，通過對以往道教史著作中普遍提到的「三張傳統」進行考證，劉屹教授認為，就歷史面向而言這一說法尚待證實，從而指出早期道教史研究「一源單線」模式的困境。最後，劉屹教授為大家展示了兩種論述模式：一種是「分化」模式，即認為後世道教的派別都要溯源到漢末三張的五斗

米道，但這種模式的建立並不一定具備充分的歷史證據；另一種是「匯合」模式，即不同派別的力量，通過陸修靜等人的整合，匯融成為經典道教的開端。



道教文化研究中心主任黎志添教授與
劉屹教授合影

「嶺南文人與道教研究計劃」系列講座（一）

第一次鴉片戰爭爆發前夕的廣州士紳日常生活

——謝蘭生《常惺惺齋日記》研究

講者：李若晴 教授

2019年3月14日下午，香港中文大學道教文化研究中心主辦、「蔣經國基金會」亞太漢學中心協辦的「嶺南文人與道教研究計劃」系列講座（第一講）在中大文物館東翼二樓活動室舉行。廣州美術學院李若晴教授通過解析謝蘭生《常惺惺齋日記》，以生動活潑的語言，展現了第一次鴉片戰爭爆發前夕廣州士紳日常生活和城市生活的樂趣。中心主任黎志添教授主持了講座。

李教授首先簡介謝蘭生及其《常惺惺齋日記》，接著從五個方面——活躍於科名而恬淡於仕宦、山長的收入、城市生活的樂趣、畫會、變遷中的社會，細緻具體地重現了謝氏在五十九至六十九歲之間居處廣州的書院山長生涯，向聽眾描繪了一個頗具「煙火氣」的嘉道年間的廣州士紳，其生活中的歡樂與苦惱。同時，李教授也說明，作為廣州府城中名士的謝蘭生，地位尊崇，是城中各級官員與十三行洋商都極力拉攏的對

象。最後，透過謝氏的日常生活，李教授認為，康乾盛世的虛名助長了中國上層精英的妄自尊大，以天朝自居，或許成為後來強敵的入侵與清朝的衰敗的原因之一。



李若晴教授講座現場

己亥年正月十五上元節廣州三元宮考察

楊楚珩（香港中文大學文化及宗教研究系哲學碩士生）

正月十五日元宵節是農曆新年慶祝節慶的尾聲，在道教信仰當中，這一天同時也是上元節。上元節是天、地、水三官中天官的神誕日。天官又稱上元一品九炁天官紫微帝君，道經記載：「總主上真自然玉虛高皇上帝，諸天帝主、上真真仙，及國主、大臣、皇后、皇妃、諸王、太子、百官眷屬、天下人民，一切貴賤罪福之由。其中神仙官僚，皆稟自然之氣而為體也，若非金闕玉簡記名得道之人，莫能見也……三府總計三十六曹，各領官僚九千萬眾，並於上元之夕，考較大千世界之內，十方國土之中，一切生死罪福緣對報應之由，眾等虔誠，人各恭敬。」可見天官是洞察人間功過，賜福罰罪的神祇。天官在正月十五日這天下降人間，檢校人間的功過禍福。三元宮的三官祭祀傳統，相信至遲可以清順治十三年（1656）由廣州欽差巡撫李棲鳳於廣州城北越秀山集修三元殿為開端，到現在已有三百多年的歷史。此次三元宮上元誕的活動從正月十四日（2月18日）晚開始，到正月十五日（2月19日）中午結束；十四日晚間，三元宮舉行上元誕的慶祝活動，行《上供朝禮科》的科儀，朝拜天官及諸位神明；十五日上午舉行天官賜福法會。

一、正月十四日上元誕

此次科儀的壇場設在三元宮主殿的三官神像前。壇場設有一長方形的米陣，以紅布為地，聚米為圖，象徵著三台星、北斗、南斗和三官，米陣上還放置了若干小紅燭，另有八張供桌作三排列於其後。晚上10時，隨著一陣鼓聲響起，科儀即將開始，各位道士進入內壇，五名陪壇經生站在第三排供桌後，手持科儀所需的法器；高功法師手持朝笏，站在香案前。還有一些為三官上供的善信代表也進到內壇當中，共同參與這次科儀。

是場科儀所用的《上供朝禮科》是三元宮珍藏的科本，為謝宗暉道長在1984至1985年親手抄寫的版本。上供朝禮科作為一門吉事科儀，常在神明賀誕、祝壽、朝禮、獻供時使用。此次科儀，大致可分為朝禮、仙家樂、上供、三官誥四節。

二、正月十五天官賜福法會

天官賜福法會的壇場和十四日的上元朝儀相同，早上9時40分，法會尚未開始，已有許多善信來拜祭宮內供奉的神明。法會將要開始時，主科道士和經生進入內壇就位，也有一些上供的善信代表進入內壇，參與到科儀當中。其他善信聚集在壇場外部，將整個壇場圍住，十分熱鬧。

此場法會使用的科本是《玄門朝科》當中的「三元朝」並外加「三寶香」、「土地咒」、「送化讚」、「焚化讚」、「五供」、「志心皈命禮」等環節，使整場法會的形式更加豐富，也為善信提供了更多參與儀式的機會。

是次三元宮上元誕法會，道長們將科本中的不同環節進行組合，以形成上元天官特色的朝拜科儀。此外，科儀中心加入的「三寶香」、「土地咒」、「至心皈命禮」等環節，充分展現了三元宮獨特的科儀特色。在科儀之外，上元誕活動的舉辦，吸引了眾多善信到三元宮參拜，在新年伊始之際，祈求得到天官的護佑。這一點在科儀中也有所體現，上供代表不是儀式的旁觀者，而是親身參與其中，表現了道士和信徒的良好互動關係。



上元誕壇場（局部）

道教文化證書課程2019-2020 招生



課程介紹：

道教是中國土生土長的宗教，其本身就是一個博大精深的中國文化寶庫。道教豐富的宗教習俗和生命智慧，構成了中國大多數民眾的信仰內容和精神力量。但是，由於道教蘊含中國二千多年的宗教傳統，又涉及複雜多樣的經籍、儀式、符咒、修煉和道派，而且在其歷史發展中，又結合了中國地方社會多元、複雜的宗教文化及習俗，因此，對一般大眾而言，要了解道教實在不容易。為了提升社會人士對道教文化的認識，協助文化、教育工作者及道教信眾探究道教知識，自2006年開始，香港中文大學道教文化研究中心聯同香港中文大學專業進修學院，舉辦「道教文化證書課程」，每年邀請不同的專家學者講授道教文化豐富的內涵。

課程內容：

- ◇ 道教文化基礎知識
- ◇ 道教科儀及經典
- ◇ 道教養生與度亡觀念
- ◇ 道教與中國文化及藝術
- ◇ 香港道教與宮觀考察
- ◇ 道教與易經及術數

課程安排：

每年9月份開課，以每年為一週期。每星期上課一次，每次2小時，每16學時（約8星期）為1單元。
課程包括6個獨立單元，共96學時。
授課語言以粵語為主，輔以普通話及英語。

報名費：

港幣150元（無論取錄與否，報名費概不退還及不得轉讓。）

學費：

港幣11,040元
（開課前通知入賬。已繳學費，概不退還。）

現正公開接受報名，歡迎登入香港中文大學道教文化研究中心網頁

<http://dao.crs.cuhk.edu.hk/Main/daocourse/dccc/>

查閱課程詳情及報名方法，或致電3943 1103了解課程及獎學金申請辦法。



課程詳情

道教文化課程簡介會

介紹：	香港道教宮觀考察
講者：	梁斯韻博士(香港中文大學道教文化研究中心副研究員)
日期：	2019年7月13日（星期六）
時間：	下午3:00-4:00
地點：	香港中文大學專業進修學院 尖沙咀東海教學中心308A室 (尖沙咀加連威老道98號東海商業中心3樓)
語言：	廣東話
費用：	全免
報名方法：	填妥網上報名表格 https://student-apps.scs.cuhk.edu.hk/pr/registration_2/
查詢：	2209 7750



簡介會

2019年第十四屆「道教文化及管理暑期研修班」

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」。第十四屆「道教文化及管理暑期研修班」將於2019年7月5日至7月21日舉行。

本屆暑期研修班將迎來二十一位來自中國道教學院的學員，他們系屬北京、天津、廣東、甘肅、江蘇、江西、吉林、河北、河南、重慶、山東等地的宮觀，將於香港進行近三周的學習、參觀與交流。本屆研修班以「宮觀管理與現代道風的建設」為主題，承襲歷屆傳統，研修班旨在透過大學課堂講授、宮觀講學及考察，讓學員拓展有關儒道思想與管理、香港道教歷史、道教與現代教育、宗教慈善、傳意表達、信息管理、文物管理與保育等科目知識。課程依序邀得富萍萍教授（寧波諾丁漢大學商學院）、康一橋先生（一橋工作

室）、陳亮光教授（香港中文大學信息工程學系）、許曉東教授（香港中文大學文物館）、黃維珊教授（香港中文大學文化及宗教研究系）及黎志添教授（香港中文大學文化及宗教研究系）擔任講師。

與此同時，研修班亦將安排學員到本地道教宮觀及團體參訪，包括香港道教聯合會、蓬瀛仙館、齋色園、青松觀及香港道教學院，並會參訪香港其他宗教團體，包括佛教慈濟基金會香港分會及道風山基督教叢林。研修班冀能讓學員了解香港道教宮觀組織概況，吸取各個宗教團體運作的豐富經驗，並認識這些團體為本港社會服務所作出之貢獻。

修畢課程後，眾學員均須完成定題論文，論文將於稍後結集成書出版。

第十四屆「道教文化及管理暑期研修班」學員名單

學員姓名	所屬道派	學員姓名	所屬道派	學員姓名	所屬道派
劉清章(領隊)	金山派	光山澤	正一派	楊山知	正一三山滴血派
雷高承	全真龍門派	劉靜陽	淨明派	林上賢	清微派
王誠俊	全真龍門派	吳宗敬	全真龍門派	姚信化	全真龍門派
王持浩	上清派	吳崇騰	全真龍門派	柏宗行	全真龍門派
馮靜永	正一淨明派	張理華	全真派	夏羅可	正一天師派
葉高正	全真龍門派	李信志	全真龍門派	謝信存	全真龍門派
田法元	正一淨明派	杜山浩	正一三山滴血派	繆山靈	正一天師派

香港中文大學專業進修學院道教文化課程校友會 第五屆常務委員會選舉

香港中文大學道教文化研究中心與香港中文大學專業進修學院自2006年起聯合舉辦「道教文化證書課程」（從2010年到2014年一度稱「道教文化文憑課程」）。多年來，課程學員的人數已近三百人。為使本課程的師生更方便聯繫，增進團結與友誼，同時更好地推動道教文化，道教文化研究中心成立了香港中文大學「道教文化課程校友會」，所有修畢香港中文大學專業進修學院「道教文化證書課程」與「道教文化文憑課程」的學員均可登記為永久會員。

校友會每年舉辦各種活動，讓來自不同社會背景的校友能夠互相交流及聯誼，同時又深化校友對道教文化的認識，即使在課程結束後，仍然能夠持續學習，並保持對道教文化的熱愛與追求。這包括舉辦道教文化講座、道學課程、抄經班等，又參與了道教節及羅天大醮活動，去年更與道教文化研究中心合辦了「江西道教歷史文化勝地考察」。

第五屆校友會新任委員已在今年3月23日選出。道教文化研究中心現祝賀各新任委員履新，並祝願道教文化課程校友會有更蓬勃的發展。



道教文化課程校友會新任委員與上屆委員會主席及道教文化研究中心陸晶晶博士合照

第五屆校友會常務委員會新任委員名單

主席：蕭國光
副主席：蔡長練、黎國俊
文書：張惠達
司庫：岑偉標
總務：周永貽、梁啟耀、劉國基

道教文化課程校友會聯絡地址：
沙田中央郵政局郵箱1293號



《道教研究學報：宗教、歷史與社會》為香港中文大學道教文化研究中心與法國遠東學院 (École française d'Extrême-Orient) 合作編輯之學術期刊。《道教研究學報》第十期將於2019年6月正式出版。本期學報包括中文

論文三篇、英文論文一篇，內容涉及道教儀式、道教文學、道教醫學等多個方面，並有三篇中文書評評介近年出版的三部中文道教研究著作。

宋代道教「水火煉度」研究——以行煉方式為中心的考察

劉陶

「水火煉度」是道教煉度亡靈的核心儀節，旨在以法師身中陰陽二炁為亡魂煉聚靈識，度其超升。本文通過爬梳宋代道教煉度文獻，圍繞「水火煉度」這一主題進行了較為細緻的考察。根據水火煉亡的方式及其特點，本文將宋代道教「水火煉度」分為三類：「外池沼」煉、「內外水火」煉，以及「內水火」煉。文中對三種煉法的概念作了界定，歸納了其特點。簡單地說，所謂「外池沼」煉，是指法師以煉度壇場的水池火沼為存煉亡魂之處。行煉時，一般設有專門的建池、變池等環節，且多遵循「內外合炁」之法變降「真水火」，這類煉法是宋代最常見的一種「水火煉」。「內外水火」煉是指煉度者既要存想亡魂於壇場池沼受煉，還要將其移入身中，內運陰陽二炁交合灌煉之。「內水火」煉則率為內事，主要以行煉者身中坎離交媾之炁行煉，在煉亡過程中甚少涉及外儀與外物（法器）。此外，在內法上，本文將「水火煉度」與內丹相關理論及方法進行了比較，總結了二者之間的異同。內丹修煉主張以「顛倒坎離」之法取「真水火」，而煉度儀中則是未濟與既濟兩種「水火」兼而行之。

扶乩信仰對清代道教醫學的推動與影響——以《醫道還元》為中心的研究

陸晶晶

扶乩運動是影響明清以來道教信仰的一大因素，它以扶乩這種神啟活動為道教信仰活動的中心，促成了大量道教經本的撰著、編修、成書、發行。這種信仰形式也影響了清代道教醫書的撰寫、編纂和刊刻，為清代以來的醫學發展帶來了重要的影響與貢獻。本文以《醫道還元》這一部現今應用於中國二十四所中醫藥大學教學系統的道教醫書為例，揭示了清代道教扶乩信仰與道教醫書的著作、編修及流通之間的關係。通過有關這部醫書的成書與流通的細節，可以看到清代的儒家知識份子以道教扶乩信仰為中心的救世理想。他們以編修醫書為法，展開了拯救末劫的活動。而通過扶乩產生的神明訓示是推動清代醫書撰寫、編纂、註釋、刊刻和流通的重要因素。《醫道還元》的案例有助於了解道教扶乩信仰在全真、正一兩大正統道脈以外作為「教外別傳」的情況。

書評 Book Reviews

- 洪長成，程樂松著《身體不死與神秘主義——道教信仰的觀念史視角》
- 曹凌，劉屹著《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》
- 張鵬，劉祖國著《魏晉南北朝道教文獻詞彙研究》

徵稿 Call for Papers

Please send submissions to: daoist@cuhk.edu.hk
投稿郵箱: daoist@cuhk.edu.hk

嵩山受壁/長安開霸——劉裕英雄試煉與創業神話敘述

劉苑如

在漢魏時代的歷史文化語境中，「英雄」從亂世風雲中乘勢而起，常吸引眾人追隨，撥亂反正，開創一代基業。這種創業英雄雖與「受命於天」、「紹休聖緒」等傳統聖王觀有所衝突；但不可否認的，在中古時期歷經魏、晉及南北朝的衍變，不僅承續漢代讖緯神學的餘緒，以及兼具力、命與禮的禪代模式之外，更加入佛、道因素，透過英雄從出生試煉到創業的敘述，構成一套新的天命觀。在諸多的英雄人物中，宋武帝劉裕無疑為代表人物，從一介清貧武人到創業帝王，在此上升歷程中，「嵩山受壁」與「長安開霸」，乃是完成其角色塑造的重要里程碑。雖在南朝如是壯舉並非獨有，卻具有指標與示範作用。本文聚焦於劉裕的英雄政治迷思，探索佛、道二教所扮演的角色，透過隱喻性的詩意語言，將其塑造為興復漢世的太平之君，在度世救劫中被授予金壁、符瑞等王權象徵物。換言之，劉裕身旁的輔佐之士，某種程度介入了佛、道經中末世啟示神話的改造，將此一亂世英雄符應於應天受籙的「真君」；稍後又在歷史書寫中作實這種時代預言與寓言。

本文不僅從神話修辭詮釋其中寓含的啟示性訊息，更解析當時的政治與宗教氛圍。首先，凸顯劉裕集團曾摧殘過江南天師道，造成其與道教團體間緊張關係，而佛教卻力圖與現實王權維持平衡關係，在一退一進中，首由慧義完成獻瑞之舉，為佛教護國佈化邁進一大步。其次，過去學界對於劉裕造宋神話的解讀，通常侷限於當下現實，大多聚焦道經救劫真君與神祕年的指涉，無法有效解釋劉宋既已建國，江南道教諸經中劉氏之讖依然紛起的現象，實需考慮南朝與北魏堅持續百年的戰爭，特別是宋文帝劉義隆亟想收復河南地，一共發動三次北伐，而經文中對於劉裕的西征大業，實欲賦予緬懷、期待的褒揚之意。

「中國聖人之道」的刊載：由周玄貞在《天皇至道太清玉冊》的版本史中所扮演的角色看明代全真身份的塑造

羅逸

本文基於前人研究當中所忽略的史料，包括中國國家圖書館所藏萬曆三十七年（1609）本的《天皇至道太清玉冊》（簡稱《太清玉冊》）以及筆者通過田野調查所搜集的碑文資料，進一步討論周玄貞（1555-1627）如何通過其刊書活動來構造其作為「全真」道士的宗教身份。本文分為三個主要部分。第一部分從版本學、書史等研究方法的角度，比較兩個保留至今的《太清玉冊》版本，即萬曆三十五年（1607）本，及萬曆三十七年（1609）本。第二部分主要討論《太清玉冊》及其底本的來源，從而證明了無論是萬曆三十五年《續道藏》本的《太清玉冊》還是中國國家圖書館所藏萬曆三十七年本的《太清玉冊》，其實皆反映了周玄貞與大明皇室諸太監之間的密切來往。第三部分主要討論《太清玉冊》所構造出來的「全真」史，筆者從而進一步討論，分別在萬曆三十五年及三十七年連續兩次刊出《太清玉冊》的周玄貞，為何如此重視該書。本文以《太清玉冊》版本史為主要研究對象，討論了明代全真身份及其政治背景，並認為該書在塑造全真身份中扮演了重要的角色。

New Daoist Studies 道教研究學術論叢（英文）

The Writ of the Three Sovereigns: From Local Lore to Institutional Daoism （《三皇經》：從民間傳說到正統道教）



出版預告

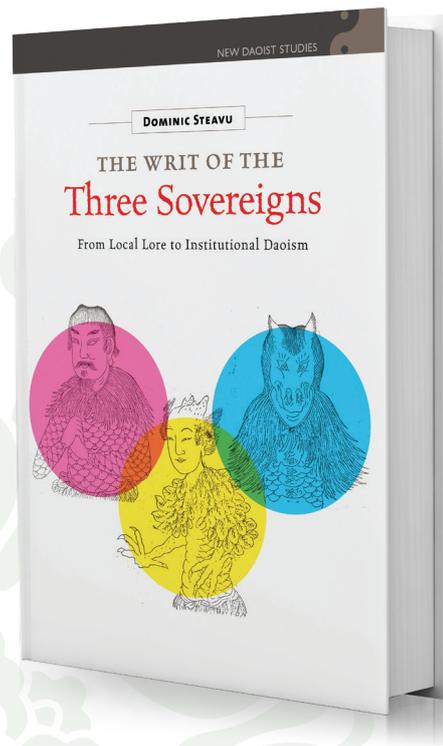
Dominic Steavu (史德阿夫) 著

為了提高道教學術研究水平，擴大道教研究出版，道教文化研究中心與美國夏威夷大學出版社、香港中文大學出版社合作出版 New Daoist Studies（道教研究學術論叢），該叢書為英文系列，計劃每年出版英文道教研究著作。

「道教研究學術論叢」首部專著 *The Writ of the Three Sovereigns: From Local Lore to Institutional Daoism*（《三皇經》：從民間傳說到正統道教）將於2019年下半年正式出版，並於全球發行。該部著作由美國聖塔芭芭拉加州大學副教授 Dominic Steavu（史德阿夫）經多年研究撰寫成書，是迄今唯一一部探究《三皇經》的專著。

《三皇經》又稱《三皇文》、《三皇內文》，為《天皇文》、《地皇文》、《人皇文》的合稱，作者不詳。內容記載鬼神譜系、修道要訣、驅除凶危和劾召鬼神的一些具體操作及符圖，以及存思神仙真形之術等。公元四至五世紀期間，這部經籍在中國大部分地方未為人所知，只在江南一帶流傳，且被視為民間傳說。後來陸修靜整編經籍，分道經為三洞，將《三皇》系的經文劃為洞神部，與洞真部的上清《大洞真經》、洞玄部的《靈寶經》並列。唐代時，因為《三皇經》中含有大量圖識鬼神內容，語涉妖妄，又據說載有「凡諸侯有此文者，必為國王。……婦人有此文者，必為皇后」等文字，唐太宗於是在貞觀二十年（646）下令除毀《三皇經》。古本《三皇經》今已佚。明《正統道藏》洞神部方法類收有《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》三卷和《三皇內文遺秘》一卷，皆非古本《三皇經》，但保留了古《三皇經》的某些內容，一般被認為是流傳下來的《三皇經》。

本書追蹤了《三皇經》從民間傳說到歸入正統宗教傳統的歷程。作者首先介紹了這部典籍在四世紀初於江南出現時的社會歷史背景，繼而闡述書中主要的古代法器、符圖，以及內丹圖和真形圖等其他道教傳統要素。公元五、六世紀時，道教的地位逐漸鞏固，成為了正統的、有組織的



宗教，《三皇經》擔當道教入門儀式象徵的角色，但亦因其保留了直截了當的官方語調和強烈的政治色彩，最終在七世紀中葉受到朝廷禁制。然而，《三皇經》卻以其他方式保存了下來，後來更復興，影響遠至日本。

儘管《三皇經》對道教正統化的發展起著重要的作用，一直很少有人從事此經書的專門研究。其零碎的文字記錄和深奧難解的內容令這部經籍過往籠罩在謎團之中。本書清晰地重新建構《三皇經》背後隱藏的歷史和神秘內容，並闡明其對中國中世紀宗教發展的貢獻。

作者簡介

Dominic Steavu（史德阿夫）在美國史丹福大學取得了博士學位，現為美國聖塔芭芭拉加州大學副教授，主要講授中國宗教及中國佛教等學科。

New Daoist Studies 道教研究學術論叢 (英文)

In order to advance the academic research and publication on Daoist studies, the Centre has entered into an agreement with the University of Hawai'i Press and The Chinese University Press to publish the "New Daoist Studies" series. This series will be in English and is projected to release each year.

The scope of the series is broadly defined as all social sciences and humanities to the study of Daoism. We call for submissions of English book manuscripts of original scholarship, which explore Daoism in its social and historical contexts, from pre-modern to contemporary period. Submissions will be peer-reviewed and be endorsed by an academic advisory board.

Please send submissions to: daoist@cuhk.edu.hk.

為了提高道教學術研究水平，擴大道教研究出版，道教文化研究中心與美國夏威夷大學出版社、香港中文大學出版社於近日簽署協議，合作出版「道教研究學術論叢」，該叢書主要為英文系列，計劃每年將出版英文道教研究著作。

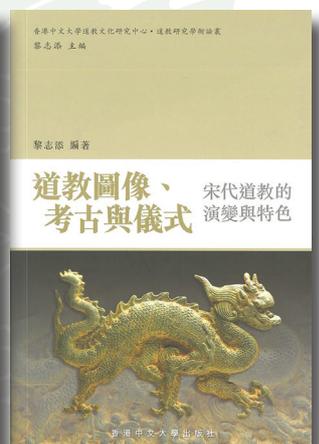
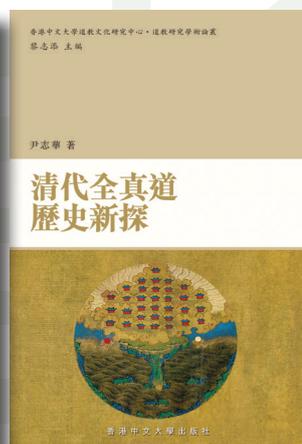
我們熱忱歡迎原創性的英文書稿加入「道教研究學術論叢」，無論是從社會科學角度或是人文科學角度進行的道教研究，探究道教發展的社會、歷史處境，包括從中古至近代時期。來稿將會接受匿名評審及學術委員會的審核。

若有稿件惠賜，請電郵至：daoist@cuhk.edu.hk。

道教研究學術中文論叢

為了提高道教學術研究水平，擴大道教研究出版，道教文化研究中心與香港中文大學出版社協議合作出版「道教研究學術中文論叢」，每年將出版一本道教研究著作。

我們熱忱歡迎學者提供原創性的中文書稿，共同豐富「道教研究學術中文論叢」，無論是從社會科學角度，或是人文科學角度進行的道教研究，探究道教發展的社會、歷史處境，包括從中古至近代時期。來稿將會接受匿名評審及學術委員會的審核。



「道教研究學術中文論叢」首三部著作為：志賀市子著、宋軍譯，《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》(2013)；尹志華著，《清代全真道歷史新探》(2014)；黎志添編著，《道教圖像、考古與儀式：宋代道教的演變與特色》(2016)。若有稿件惠賜，請電郵至：daoist@cuhk.edu.hk。

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梁銶瑤樓218室

電郵：daoist@cuhk.edu.hk

電話：(852) 3943 4464

傳真：(852) 3942 0994

網址：<http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao>

Facebook 專頁：<https://www.facebook.com/cuhkdaocul>

印刷數量：2,000份

通訊出版小組

編輯：黎志添

校對：楊楚珩

統籌：林敏敏

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



香港中文大學

蓬瀛仙館