

南陽玄妙觀《道藏》源流及宛圖閱藏記略

美國羅格斯大學歷史系 劉迅

從陳國符先生於民國三十八年(1949)首先發表《道藏源流攷》至今,已經有六十多年了,然而這部道教文獻和版本學的經典之作仍然是海內外《道藏》研究學者的案頭必備之書。但由於當時戰亂和其他種種原因,陳國符先生對於歷代,尤其是明清以來各地道藏刻印和傳播的考證尚未完善,這一點陳先生本人十分清楚。他對於各地存藏狀況的描述都非常仔細和認真,知則知之,凡是情況不明不詳者,則存而不論。正是這種嚴謹的治學方法,才奠定我們後續研究的基礎和出發點。近年來,在其研究的基礎上,國內外學者對各地所發現的存藏狀況進行了報告、記述和研究。如汪桂平探討了道教洞天王屋山的道教宮觀體系在金元明三季編輯、刻印和皮藏道藏過程中的作用和角色;¹王宜娥、王紅玲和張黎則分別對於北京白雲觀和青島嶗山所曾經收藏的明代道藏的存失狀況作出了相當詳盡的描述和分析;²日本東京大學的橫手裕目前正對日本宮內廳書陵部以及北京、上海等地所藏的道藏進行版本和文獻學的全面比較研究。³

由於筆者近年從事有關河南南陽地區道教宮觀與地方社會互動的歷史研究,有機會接觸到原來屬於南陽玄妙觀而現收藏在南陽市圖書館古籍部的一部清刊明版《道藏》。本文擬通過介紹這部道藏的淵源來歷及其現狀,為研究道藏版本和文獻學的專業學者及一般讀者提供第一手眼見記錄和資料,並為這部道藏在明清道藏刻印和傳播方面的歷史意義和價值作初步的斷定。

本文分為三部分:

1. 南陽玄妙觀的歷史和其《道藏》的來歷;
2. 宛圖所閱藏經各函的實錄和分析;
3. 宛圖道藏在道藏版本和文獻學上的意義和價值。

1. 南陽玄妙觀的歷史和其《道藏》的來歷

南陽玄妙觀位於原來舊城外的西北角,據方志所載,漢代崇尚黃老時期,該處曾經建有一座老君廟。此外,由於南陽也是漢光武帝劉秀的故里,留下了許多其當年起兵光復漢室的傳說和舊蹟。直到民國年間,玄妙觀的老君堂前還留有一尊石質泥牛雕像。按照道士們的說法,這尊泥牛乃是紀念老子辭周室,騎青牛,西行隱世的傳說。但在南陽的地方傳說中,這座泥牛的雕像卻與光武中興漢室緊密聯繫在一起。⁴

由於元代之前史料的缺乏,我們無法清楚判定南陽玄妙觀的早期歷史。元代以前,尤其是南宋割宛鄧唐州畀金之前,南陽一帶為北宋武勝軍節制管轄。但是,宋真宗大中祥符二年(1009),南陽是否如天下所有州府軍監關縣一般,在此地應詔設建天慶觀,目前存世的文獻中都沒有提及,所以不便輕下結論。不過,玄妙觀作為元代國家道教宮觀體制內的一名稱,最早應該是元成宗元貞元年(1295)七月,詔易江南

諸路天慶觀為玄妙觀,毀所奉宋太祖神主。⁵但江南諸路以外的天慶舊觀或者新築道觀何時改名或加名為玄妙觀,就可能因地因時而異,無法確切知曉。例如,地屬湖廣行省的漢陽天慶觀遲至元仁宗皇慶元年(1312)才改名玄妙。所以,我們對於南陽玄妙觀早期源流的考證,應該在宋元兩朝天慶觀至玄妙觀流變歷史的框架之內進行考量。

史籍可徵的南陽玄妙觀最早歷史可追溯至元代。按照明清兩季的方志記載,玄妙觀創建的時間一說在明初,一說在元代。晚明的方志如《嘉靖南陽府志》和《萬曆南陽府志》都稱:「玄妙觀在城西北,國朝洪武四年(1371)道士李雲庵創建。」⁶入清以後編輯的南陽方志開始有玄妙觀元代創置說。最早主張此說者,為康熙年間南陽知府朱璘。他主修的《南陽府志》說:「玄妙觀,城西北二里,元至正時建。」⁷按照此說,玄妙觀創建的時間當在元末惠宗朝末(1341-1368)。此後編修的南陽府縣志大都依循此說,有的甚至還將建廟年限說得更加含糊,如光緒年間的《南陽縣志》稱:「元妙觀在城北關,元至元中建。」⁸但此處「至元」有兩種可能,其早可以是指元世祖忽必烈朝的至元年間(1264-1294),而其晚則可能指元惠宗的至元年間(1335-1340)。

入明後,南陽玄妙觀逐漸成為當地主要的道教宮觀之一,表現在兩方面:其一,明代正統年間開始,玄妙觀就受到當地明王府的眷顧。正統二年(1437),唐藩王出帑重修了玄妙觀。之後,於弘治二年(1489)襲封的唐成王朱彌錦(?-1523)也積極支持玄妙觀,他曾以館閣體為該觀題寫觀額。⁹其二,大約從明代早期開始直到清代初期,玄妙觀就一直是南陽府道紀司所在地。就我們目前所了解,大約從宣德年間就在此擔任都紀的道官,是一位來自宛西內鄉下館保的全真派道士黃一真(號雲峰,又號誠一子,1392-1472)。¹⁰總而言之,玄妙觀自創建之初就與明帝國、藩王以及明地方官員建立了常規化的往來關係。在南陽,明代地方政府管理本地道教事務的最高行政機構就一直設立在玄妙觀。這種安排或許體現了地方政府對玄妙觀在具體事務層面和政治層面的重視,也同時反映出後者自身的規模和政治影響力。正是由於當地政府和藩王的眷顧,再加上歷史機遇,以致玄妙觀從清初開始逐漸成為一座中原地區的全真道叢林道觀。

有關南陽玄妙觀從清初到晚清的崛起過程,筆者在其他兩篇文章有詳細的描述。¹¹綜而述之,主要得力於其在與南陽生存攸關的各重大歷史時期的卓越表現,還有對於清廷和國家之效忠,以及其於南陽當地社會的長期融入和利益投入。根據現存玄妙觀碑石記載,清初的南陽在經歷了晚明李自成義軍數度破城屠戮之後,屍橫遍野,十室九空,一片淒慘荒涼。當時致力於南陽重建的南陽總兵張應祥和地方官員意識到如果不及時妥善收埋由於戰亂而曝於郊野的屍骨,那麼南陽城外會繼續遍地陰魂不散,滿目瘡痍。這樣的局面不僅像

徵着南陽仍然處在戰亂的陰影之下，而且那些讓當地民眾日夜不寧的孤魂野鬼，對於新入主南陽的清朝政府也極端不利，直接影響當地的政治安定。更重要的是，自古以來，掩骨埋屍就是仁政之舉。任何新政權如果於此毫無作為，如何贏得當地之民心，進而確立其執政之合法性？有鑒於此，順治十四年（1657）冬，張應祥特地聘僱南陽玄妙觀的四位道人專門收集南陽城外四方郊野未掩之枯骨，數旬後，這些由南陽玄妙觀道士收殮的枯骨便堆積如山。張將軍乃卜地於玄妙觀西，開挖萬人塚，擇日於仲冬廿七日盡收枯骨而掩埋，同日還聘玄妙觀道士作施食法事以超度眾孤魂野鬼。時任汝南道參政、同時提督翰林院四譯館的楊璫虛特地撰文敘記此事，並勒之以碑。¹²

值得我們注意的是，當時參與超度法事的玄妙觀道士竟多達60多人，其中約有46位道士的法名同全真龍門派字譜內大約10個輩份字相吻合。而玄妙觀內另外一通碑記（1665）則顯示，大約有19名在觀道人的法名與龍門派字譜內的7個輩份字相吻合。誠然，這些法名與龍門派字譜吻合的道士也可能不完全都屬於龍門派，比如，含有「玄」字的法名可能屬於龍門派第四代，但也可能屬於全真南無派第六代，而「真」字法名，既可能是龍門派第六代，又可能指南無派第四代。事實上，〈張大將軍收殮枯骨碑〉還顯示當時觀內至少有兩名道士屬於南無派第十四代的「霄」字輩。從南陽其他宮觀現存的碑刻資料來看，南無派至少從晚明起就活躍於南陽。位於玄妙觀不遠處的南陽西城門外臥龍崗上的武侯祠中，明崇禎五年（1632）的一通碑記就顯示，當時守祠的廟祝就是從南無派第十一代「立」字到第十四代「霄」字的四代道士。¹³無論如何，清初南陽玄妙觀內全真道龍門、南無和其他道派道士共居一廟的情形，正好從側面顯示出玄妙觀在清代初期就已經形成全真道叢林規制和風範的事實。

然而，作為清代全真叢林，南陽玄妙觀發展的巔峰時期則是在咸同年間。咸豐初，洪秀全領太平軍興於兩廣，隨後迅速席捲湖廣和江南，踞半壁江山，在江寧（今南京）建立天朝而與清朝分庭抗禮。但隨着清廷在各地大興民團，組織圍剿以江寧為中心的太平軍大營，太平軍在江淮地域的優勢盡失並逐漸陷入困頓之中。為解除江寧之圍，扭轉劣勢，太平軍開始與崛起於華北中原一帶的捻軍聯合進擊清軍設防薄弱的河南南部，同時又兵分兩路，一支挺進華北，直逼清朝京師，另一支則西趨商洛，威脅清朝的西北大後方。這樣一則突破了清軍對江寧和整個江淮流域太平軍的合圍，二則可以在西北開闢新的戰線，分散清軍對於江南太平軍的壓力。南陽地處中原西南腹地，北聯汴洛，南結湖廣，東窺江淮，西進商洛，自古以來都是兵家必爭之地，也是太平軍西進路途中的關要。1855至1867年間，太捻兩軍曾經數度分別進逼南陽地區，危及南陽城池和民眾生命財產安全。在南陽抗擊太捻叛軍的數次圍城之戰中，玄妙觀住持張宗璿和道眾起到了關鍵乃至決定性的作用。張宗璿不僅為當地官員和士紳出謀劃策，提出在南陽舊城外建立一道新的防護城堡，形成可攻可守的防禦體系，同時玄妙觀還在1862年捐資一萬三千兩銀，獨立承擔在南陽北城外修築護城堡壘的費用。此外，張宗璿還在1861年的激戰中，身先士卒，率領道眾，登上城堡與當地軍民並肩浴血奮戰。當時負責南陽防務的鹽運使傅壽彤對於張宗璿和玄妙觀道眾的義勇行為有相當激賞的言辭：

先皇帝之十年冬，壽彤解北援兵將復守宋。撫臣以淮寇西駛，薄汝潁，間南陽，據河上游，檄壽彤權其郡。至，集郡父老為守禦計。城西北地曠民亦渺，東

南殷且庶，無以齊其守，予敵以鬻非計也。郡人崔懷玉告曰：有宗璿在，無慮此。明年二月，寇至，自唐西入鄧，自鄧旋宛，渡清水而東，歷四十餘日。壽彤率軍民擊以砲，宗璿與焉，又出其道眾數百人，雜伍保中，晝夜屹立，無倦容。且知緩急，識進止，善拊循。匪獨能用其眾，凡所建言，郡中人均樂從之。故卒使城無可乘之鬻，守以固，民以安。始信懷玉言非偶然。宗璿，誠非尋恆羽流也。¹⁴

此外，同治六年（1867）在玄妙觀內所立的〈禮部碑〉對於張宗璿數度率領道眾護城保國的義舉也有頗為詳細的記載，同時還說明正是由於張宗璿和玄妙觀捐資築砦，募勇協防，才使得南陽城池與百姓轉危為安，贏得守土官員和士紳的尊敬和愛戴。他們一致上書朝廷，要求頒賜一部道藏經以嘉獎方外張宗璿。這份最初由南陽縣府官員撰寫的咨文先是經過汝南道員傅壽彤轉行至河南布政司衙門，再由布政使卞寶第轉行至河南巡撫衙門，最後由巡撫李鶴年轉行至京師的禮部。禮部堂官遵照例行辦法移咨內務府，轉知照武英殿將道藏經發給道人：

其捐貲效力情形，屢經南陽府縣詳報，有案，理合請。鑿口咨部刷印大藏經全部。由該道士自行進京，請領回宛，尊藏元妙觀中。俾與內殿佛像、御賜匾額後先輝映，以彰該道士數年之功。則聞風興感，益勵城防，實於軍務地方均有裨益，等因。據情咨請到部。臣等查向來廟宇請領經咒，由臣部移咨務府，轉知照武英殿發給。

今據該撫咨稱，元妙觀道士張宗璿捐貲募勇，守城築砦出力，請領大藏經全部以寓獎勵之處，係因保衛地方起見。相應請旨飭下內務府，由武英殿發給大藏經全部交該道士祇領以昭尊奉。如蒙俞允，臣部行文內務府照例辦理。為此，謹奏。同治六年五月十一日奉旨。知道了。欽此。¹⁵

由此可知，南陽玄妙觀《道藏》乃是清廷獎賞張宗璿和玄妙觀「捐貲募勇，守城築砦出力」和「保衛地方」之特別賜贈，這部道藏也集中反映了南陽當地守土官員和紳民對於玄妙觀由衷的認可和感激，以及玄妙觀從清初以來就與國家和地方政府長期合作的傳統。張宗璿本人也將這部來之不易的《道藏》視為珍品。同治六年冬十一月，他從北京領回這部道藏，次年秋九月就在玄妙觀主殿東院特地建造了一座藏



南陽玄妙觀藏經閣正面，建於同治七年（1867），筆者攝於2011年5月。

經樓，供奉這部朝廷特賜的道教寶典。同時他還在玄妙觀山門前專門樹立一座四面碑塔，內中兩通碑文詳細記錄朝廷頒賜《道藏》的前因後果，即〈南陽元妙觀藏經閣記〉和〈禮部碑〉。張宗璿本人也因為其在南陽護城保國之功而在玄門內聲名鵲起，各地全真十方叢林，如北京白雲觀、武漢長春觀、湖北蘄春玄都觀、瀋陽太清宮和西安八仙庵等，競相盛邀張宗璿前往授道傳戒，所傳戒子逾數千，一時間造就全真道教在洪楊之亂後的一片蓬勃中興之勢，張宗璿因此而成為清末全真道的一代宗師。那部清廷獎賜他的道藏也成為南陽玄妙觀的鎮觀之寶，而南陽玄妙觀也聲名大振，成為與北京白雲觀齊名的清末全真十方大叢林。

進入民國後，由於連續戰亂，玄妙觀的《道藏》又多遭劫難。按照原南陽圖書館李仁瑞和曲瑞麗兩位的說法，由於玄妙觀曾經數度為國民軍將領如石友三（1891-1940），劉鎮華（1883-1955）和楊虎城（1893-1949）所屬部隊佔用，觀內所藏《道藏》部分曾經遭到駐軍用持刀戳刺，有的甚至被馬刀砍為兩段，以致破亂不堪。

中日戰爭末期的1944年，隨着日本佔領軍發動豫西南和鄂西北戰役，國民黨南陽縣政府為了保護玄妙觀《道藏》免受戰火荼毒，也為了避免兵荒馬亂之際被盜竊，派人將《道藏》轉移到了宛西鎮平縣杏花山中的菩提寺內保管，直到日本投降後才分批運回南陽。

1948年南陽解放後，解放軍中原軍區第58軍負責在宛西伏牛山區剿匪，其總部就設在南陽玄妙觀內。部隊在推行識字掃盲運動過程中，由於當時紙張匱乏，有的戰士竟將《道藏》書頁反摺過來訂成習字本來使用，據說被58軍軍長孔慶德（1911-2010）發現後制止。1950年，《道藏》被移交給南陽市文化館管理，但由於裝存這部《道藏》的12個書櫃既高又大，文化館無法收藏，只好暫時存放在南陽市委禮堂內（即現在南陽王府飯店迎門大殿）。直到1956年9月，南陽市圖書館（以下簡稱宛圖）正式成立後，才轉交圖書館收藏保管，但由於館舍狹窄，無法存放，所以還是繼續寄存在南陽市委禮堂內。1960年，南陽縣市合併，禮堂被用來專門治理和收容大躍進時期因飢餓而患浮腫病的病人，由於當時人多手雜，保存於該處的《道藏》書櫃被撬開過兩次，損失了若干書冊。1970年，宛圖搬遷到南陽小關帝廟院內後，將《道藏》轉移到廟內存放。直到1989年12月，地處南陽新化廣場附近的宛圖新館建成後，這部玄妙觀的鎮觀之寶才被轉移到宛圖新館內的古籍書庫收藏。

1974年，隨着當時批林批孔運動的展開，南陽市有人提出宛圖收藏的《道藏》是封建糟粕，要進行批判，但對於它的具體內容和文化遺產價值卻不甚了解。在這種背景下，宛圖決定派遣兩位工作人員，攜帶南陽《道藏》目錄一函和〈玄妙觀藏經閣記〉碑刻拓片前往北京，向文化部文物管理處反映情況，並請求予以專業鑑定。後來，這兩位工作人員被介紹到北京圖書館，由北圖善本部特藏部的古籍版本專家對南陽《道藏》進行鑑定。在經過與北圖收藏的《道藏》對比檢驗後，當時北圖特藏部提供的專業鑑定認定南陽《道藏》係明代原版，具有較高資料價值。文化部文物管理處也對於南陽《道藏》的保管使用作出了指示，認定其為絕版真本，是全國除北京、上海以外僅有的三部道藏之一，應該作為善本特藏。北圖特藏部的專家鑑定書和文化部文管處的指示引起了河南省、南陽地市各級政府的注意。1975年，南陽圖書館專門派員到北京請求批給採購樟木的計劃，以便製作樟木書櫃妥善保存《道藏》。宛圖的這個請求得到了時任國家計委副主任的南陽老鄉袁寶華（1916-）的特別關照。林業部特別指定木材採購的省份，鐵道部專門撥出一車皮，公安部也簽發通行証照，最後宛圖終於從雲南和貴州採購運回30立方米的樟木，製成150多只書櫃，專門用於南陽《道藏》的保存收藏，直至今日。¹⁶

2. 宛圖所閱《道藏》各函的實錄和分析

由於從事南陽地區道教宮觀與地方社會歷史的研究，筆者有幸四度檢讀宛圖善本部收藏的原南陽玄妙觀《道藏》。前兩次閱藏分別在2004年和2009年夏天，由於該藏屬於嚴格控制的特藏，當時圖書館管理人員只給我十分短暫的時間草草翻閱了天字函開卷第一卷經本，即《度人經》。儘管檢閱的時間不長，當時得到的印象是這部道藏雖與明藏格式相同，但從能夠看到的部分實體證據來看，初步斷定為清初內務府重修重印道藏。去歲六月和今年元月，經過有關方面特殊安排，我又獲得兩次機會檢讀該部《道藏》。¹⁷由於這兩次閱藏時間較長，得以仔細檢視藏內的天、荒、外、叔、杜、卿、生、纓字部，共約八函經卷，獲得更多證據，有了更深入的了解。在此特將本人最近兩次閱藏經過和初步結果記述如下，分享並求正於海內外學者和同道。

去年夏天閱藏，南陽圖書館古籍部共提供三卷：道藏開卷天字第一部《靈寶無量度人上品妙經》，生字一函《靈寶無量度人上經大法》和續藏最末纓字一函內五《莊子翼附錄》。今年元月閱藏內容包括荒字一函《太上無極總真文昌大洞仙經》，杜字一函《太上中道妙法蓮華經》和《聖母孔雀明王尊經》，卿字一函《徐仙翰藻》，叔字一函《無上秘要》，外字一函《太平經鈔》。

宛圖藏《道藏》為典型折頁梵夾本，長36厘米，寬12.5厘米。內頁面上空為6.5厘米，下空為2.5厘米。每五面梵夾頁就有一個粘合處，每頁共印有5行豎排經文，每行17字。所閱各函大部分都有經匣，內裏為2-3層薄紙硬板疊加而成，外面祇有一層藍色細花綾絹，高為36.5厘米，寬為14厘米。

各函經卷開首三頁俱三清及眾輔神像，緊接下一頁為六條龍環繞的正統御製詔：

天地定位，陰陽協和，星辰順度，日月昭明
寒暑應候，雨暘以時，山嶽清謐，河海澄清
草木蕃庶，魚鱉咸若，家和戶寧，衣食充足

御製
禮讓興行，教化修明，風俗敦厚，刑罰不用
華夏歸仁，四夷賓服，拜國鞏固，宗社尊安
景運隆長，本支萬世，正統十年十一月十一日

御製詔後緊接經文首頁。每函經卷末頁則俱一幅護法靈官天尊圖像，首戴軟帽，身著甲冑，右手持戟，左手護胸，身前有一條蛇。

天字函一《度人經》卷首為三清圖像，展開後共約七折頁，第八頁中部內框印有標記正統十年十一月十一日御製詔。接下來裱結的折頁面正中印有：「康熙四十七年三月十八日重修」十三個大字，然後為《度人經》正文。在該經最後折頁上印有：「信官三寶佛弟子揆敘誠造」十一個字，下面還加蓋了揆敘的朱砂紅色私人印章：「揆(右上)敘(右下)圖(左上)書(左下)」。此外，在該藏纓字函五《莊子翼附錄》末折頁右邊印有：「信官三寶佛弟子揆敘」，中間頂部印有「獻」字；左下角同具揆敘私人印章：「揆敘圖書」。

荒字函內共十冊，一至五為《太上無極總真文昌大洞仙經》十卷，六至十為《上清大洞真經》一卷，此函經文沒有避清帝名諱。

卿字函內共八冊，其中一至六為《徐仙翰藻》共十四卷，七至八為《贊靈集》共四卷。此函內卿八《贊靈集》卷四內結尾數頁有許多字型字樣，與本卷前面所印明顯不同，而且同1988年文物出版社，上海書店和中國書店三家版道藏同頁的字體也不相同。如倒數第二頁上「座落曇花我愛觀」句中的「座」字，末頁內「寒聲又聽鴈離群」句之「寒」字，以及「能使前人覺後人」句內之「覺」，都明顯與三家版同頁同句內的對應字型體不一樣，還有此處許多字的筆劃有明顯斷裂，也都不同於三

家版。這些不同字體或許為康熙四十七年(1708)重修時新刻補版加入,但是目前僅憑肉眼判斷,而且對比頁數相對有限,仍然無法作出定論,只有將之與現存青島圖書館的原嶗山正統《道藏》和北圖的正續《道藏》進行完整和系統的對比研究,才好下最後的決斷。

外字函《太平經鈔》共十卷,除了卷二首頁有部分損失,卷三首頁缺失以外,其內容和經卷缺失數目與涵芬樓影印之北京白雲觀《道藏》內太平經部的外字函內缺失經卷完全相同。由於沒有看到其他「受」、「傳」、「訓」和「入」等函內的太平經卷,所以無法做出整體性的結論。¹⁸

叔字函《無上秘要》共二十卷,其中缺一至二、十至十四共七卷。這裡缺失的經卷數目和次序與涵芬樓影印之北京白雲觀《道藏》內同函所缺經卷數目和次序完全相同。由於我沒有看到其餘「猶」、「子」、「比」、「兒」和「孔」字號函內的經卷,所以也不好作出完整判斷。¹⁹

杜字函缺書匣,內含六冊,其中一至三冊為《太上中道妙法蓮華經》十卷,四至六冊為《聖母孔雀明王尊經》三卷。本函內的《太上中道妙法蓮華經》經卷數目也與涵芬樓影印之北京白雲觀《道藏》同函內同名道經卷數相同。²⁰

最後,值得一提的是,宛圖特藏部曾經對其收藏的這部《道藏》做過初步的整理和編目,留下一本目錄。儘管其中有些錯誤和不全,對於查閱這部《道藏》還是略有幫助。由於目前還無法閱讀全藏,只能根據這部大約編輯於1970年代末或者80年代的目錄,來對宛圖收藏的玄妙觀《道藏》的全貌狀況進行初步判斷。我在宛圖閱藏期間,對於該目錄所列出的缺佚和毀壞經卷進行了初步統計,總共缺失275卷,殘損1卷。各函內經卷殘缺情形不一而足,個別經函,如立字函內《南華真經義海纂微》十卷、典字函內《大乘妙林經》十卷和慎字函內《皇帝內經素問》十二卷,都是全部佚失。

3. 南陽玄妙觀原藏《道藏》的價值和意義

從以上初步檢視宛圖《道藏》各函的內容來看,南陽《道藏》對於我們了解清代道藏刊印和傳播的情況具有重大意義。

首先,從南陽玄妙觀《道藏》天字和纓字函內的直觀證據來看,這部《道藏》實乃清初康熙四十七年重修後的印製本。這說明清代早在康熙四十七年就曾經對宮中大光明殿存留的明代正續道藏經板進行過重修,而且還據此重修經板印造過《道藏》,而清廷於同治七年獎賜給南陽玄妙觀張宗璿的這部道藏就是這一次重修經板印製的。過去我們一般都認為,清代現存的已知版本只有兩個。根據陳國符先生的考證,一是前江蘇省立國學圖書館藏乾隆中刊本,其內經文皆避康熙乾隆二帝諱,凡玄作元,弘作宏,此部道藏乃丁氏八千卷樓舊藏。其二為上海方斜路白雲觀原藏同治五年(1866)重修(印?)道藏,該部道藏於光緒十六年(1890)由嘉定頌閣狀元為上海白雲觀從北京請回,此藏雖為明版,但其中《太平經》、《無上秘要》和《道教義樞》等經之存缺卷數目卻與北京白雲觀道光二十五年(1845)重修後的《道藏》完全符合。據此,陳國符先生推測,北京白雲觀所藏道藏於道光二十五年經由孟至才監院等重修後,原來收藏於禁內大光明殿的明代正續道藏經板亦依照該重修版本,於同治五年重行補板完成;而光緒十六年上海白雲觀所請得的正續道藏就是內府用重補後的經板印造施給的。正因為如此,上海白雲觀和北京白雲觀各自收藏的兩部道藏才會完全符合。²¹

南陽玄妙觀原藏的這部《道藏》則清楚地標明為康熙四十七年重修和重印,據此我們確切知道清代刊印的道藏至少還有更早的康熙四十七年版本,而不是像陳國符先生所推斷的道光年間。宛圖《道藏》卿字函內所發現的異樣形體字和破裂筆劃或許就是那次重修補刻明板的直觀證據。當然,到

底是否如此,我們尚需對北京白雲觀藏《道藏》和宛圖《道藏》兩個版本進行更加全面和系統性的比較和研究,才可以獲得確切的最終結論。

其次,南陽《道藏》天字函和纓字函內部加蓋的「揆敘圖書」印章,還有《度人經》末頁上所印的「信官三寶佛弟子揆敘誠造」這兩則證據也為我們了解南陽玄妙觀這部康熙四十七年《道藏》的流傳歷史提供了若干難得的線索。揆敘(1675—1717),納喇氏,字凱功,號惟實居士,滿州正黃旗人,為康熙朝重臣明珠(1635—1708)第二子。康熙三十二年,由二等侍衛授翰林院侍讀學士;三十六年,充日講起居注官;康熙四十一年,升翰林院掌院學士兼禮部侍郎;四十二年春,奉使朝鮮,冊封國王李焯繼娶金氏為朝鮮國王妃;四十七年,充經筵講官教習庶吉士,並遷工部右侍郎;康熙五十一年,累官至左都御史,續掌翰林院事;五十六年卒。著有《隙光亭雜識》、《益戒堂集》。

揆敘的父親明珠當時權重一朝,揆敘本人也交遊甚廣,尤工結納,與八阿哥允禩交厚。就在《道藏》重修完成的康熙四十七年冬,當時皇太子允礽因為中了風邪,神智混亂,康熙帝因而廢了他的儲位,並同時召滿漢大臣問諸皇子中誰可為皇太子。揆敘在這次議立儲君的過程中,與阿靈阿(1644—1716)、鄂倫岱(?—1726)、王鴻緒(1645—1623)等暗中聯絡,同在朝臣中遊說極力推立允禩為儲。其實,康熙帝本人並沒有完全下決心放棄允礽,所以在聽到眾臣擁立允禩的建議後,心中甚為不滿。次年春天,還專門詢問諸大臣中誰先推立允禩為儲。儘管此事後來並沒有影響揆敘在朝中繼續升遷的道路,在他去世後,康熙帝仍然賜其諡號「文端」。然而揆敘在立儲事件中所扮演的推波助瀾的角色,卻招致四皇子胤禛忌恨。胤禛登上皇位後,追奪其官,削諡,並改刻揆敘墓碑為「不忠不孝陰險柔佞揆敘之墓」。值得我們注意的是,與揆敘交厚的八皇子允禩從康熙四十七年九月就開始署內務府總管事,而負責宮內印製道藏的事務就是由他管轄下的內務府來完成的。²²

南陽這部道藏的原主人曾經是時任經筵講官和工部侍郎的揆敘。那麼揆敘當初如何獲得這部道藏的呢?揆敘本人雖然以儒學和詩才取仕並職掌翰林院,但他的詩文著作記載了許多他與佛道之間的唱和,其中滲透着很深的佛道情結。²³另外,從他自署「信官三寶佛弟子」來看,揆敘或許在當年宮內道藏重修完成後,特別請印了一部,留在家中供奉,為自己加持功德。這大約可以從該藏經函外匣使用的是青藍色花綾函套,而不是宮內龍藏通常使用的黃綢緞封套看出。²⁴另外,南陽《道藏》裡揆敘加印的私人藏書印章,也是一證。

那麼,這部由揆敘私藏的《道藏》最後又如何成為清宮內部的收藏,後來又由同治帝於1867年頒賜給了玄妙觀呢?這大概是因為揆敘本人因為擁立八阿哥允禩而獲罪於雍正,所以在死後遭受削官奪諡的制裁時,家產也受到影響,也許連他的藏書也被內務府一並充公入庫。所以,同治六年夏天,在獲得同治皇帝首肯後,禮部才得以知照內務府由武英殿將這套原屬於揆敘的道藏頒賜給南陽玄妙觀的張宗璿。

最後,宛圖所藏《道藏》不僅具有道教文獻研究方面的特殊價值,它對於研究清代全真道教歷史,尤其是南陽玄妙觀的歷史也具有十分重大的意義。同治六年清廷因為張宗璿和南陽玄妙觀護城保國有功而特別獎賜的這部道藏不僅標誌着南陽玄妙觀與清廷長期合作,以及服務地方社會的歷史傳統,而且它也象徵着南陽玄妙觀從清初崛起到清末繁盛的發展過程。可以說,玄妙觀因其長期服務於國家和地方社會而獲頒此藏,這部道藏也使玄妙觀在清末聲譽鵲起,成為海內名震遐邇的全真叢林道觀,也奠定了南陽玄妙觀在全真道教歷史上的重要地位。



明《正統道藏》每函卷首刊印的三清聖像及龍牌，北京白雲觀藏。

註釋：

1. 詳見汪桂平：〈王屋山與《道藏》〉，《濟源職業技術學院學報》2011年第3期，頁25-29，32。
2. 詳見王宜娥：〈白雲觀與明正統道藏〉，《中國宗教》2007年第3期內插頁；另見王紅玲、張黎：〈青島市博物館藏明代萬曆《道藏》再探〉，《宗教學研究》2010年第1期，頁13-16。
3. 感謝橫手教授告知筆者有關他本人以及日本學界對於宮內廳書陵部道藏的研究。
4. 可參〈泥牛古跡碑〉，收入於席正：〈南陽玄妙觀〉，載《南陽縣文史資料》第1輯（1987），頁58。關於劉秀在南陽地區的功業，參見《光武帝紀》，載《後漢書》，收入《二十五史》卷二（上海：上海古籍出版社，1998），頁765-766。
5. 此事見《元史》本紀第十八，成宗鐵穆爾一，元貞元年，段780，引自臺灣中研院「漢籍電子文獻資料庫」。
6. 楊應奎編，張嘉謀校注：《嘉靖南陽府志》卷十一（1528-1913，南陽：南陽地區史志編輯委員會，1984年重印），頁54a；另見李廷龍編：《南陽府志》卷十三（1576，坎布理奇：哈佛大學燕京圖書館藏），頁75b。
7. 朱璘：《南陽府志》卷二（1694，臺北：學生書局，1968年重印），頁55b。
8. 張鳳岡：《南陽縣志》卷十二（1899-1903），頁21b。
9. 楊應奎編，張嘉謀校注：《嘉靖南陽府志》卷十一，頁54a。
10. 朱璘：《南陽府志》卷五，頁84a-b。
11. 見拙文：〈張將軍座埋枯骨：清初南陽重建中全真道與清廷之合作〉，收入於陳鼓應主編：《道家文化研究》第二十三輯（北京：中華書局，2008），頁330-364；〈護國保城：十九世紀中葉清廷抵禦太平軍時期的南陽玄妙觀〉，收入於趙衛東主編：《全真道研究》第一輯（濟南：齊魯書社，2011），頁284-318。
12. 詳見楊敬虛：〈張大將軍收瘞枯骨碑〉（1658），現藏於南陽臥龍崗南陽市博物館內。
13. 見陳九韶：〈諸葛武侯祠立會建祀碑〉，現存於南陽武侯祠內。作者在此特別感謝南陽市博物館劉霞老師提供此通碑文提要。
- 14, 15. 參見傅壽彤：〈南陽元妙觀藏經閣記〉（1867）和〈禮部碑〉，現藏於南陽市博物館內。另可參見濮文暹：《見在齋集》卷十九，頁38。
16. 李仁瑞、曲瑞麗：〈南陽《道藏》古今談〉，載《南陽文史資料》第三輯（1987），頁271-276。
17. 在此特別感謝南陽市文化局李局長的特別允許和關照，還有南陽世奧國際（河南）置業有限公司白松楊總經理的熱心安排。我也在此由衷感謝宛圖柳館長、古籍部李主任和南陽師範學院唐俊教授的熱心幫助。
- 18, 19, 20. 詳見陳國符：《道藏源流攷》（北京：中華書局，1963），頁185-187。
21. 同上註，頁181-182，188。
22. 有關揆敘、阿靈阿、鄂倫岱及王鴻緒生平事蹟，還有相關允初和允禩生平，可分別參見《清史稿·列傳》七、七十四。
23. 見揆敘：《益戒堂自訂詩集》（上海：上海古籍出版社，2009），《隙光亭雜識》（上海：上海古籍出版社，2002）。
24. 根據前引李仁瑞和曲瑞麗的記敘，宛圖派往北京圖書館的兩位館員看到的北圖館藏原清宮《道藏》的封函套為杏黃色。

中大論道——道教研究系列論壇預告

講題：論陸修靜道教信仰從天師道向靈寶經的轉變 ——以陸修靜所撰《道門科略》為基礎的考察

講者：王承文教授（廣州中山大學歷史系）
 時間：2013年4月25日（週四），16:30-18:00
 地點：商務印書館香港中文大學書店活動室
 康本國際學術園一樓101室
 語言：普通話

王承文教授，主要從事漢唐道教經典和道教史、華南區域史、隋唐五代史和敦煌學研究。曾出版專著《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），並在國內外著名學術雜誌發表論文70多篇。

正式講題及時間、地點，請以當此海報為準。若有任何詢問，請致電：3943-4464查詢。

中大論道——道教研究系列論壇紀要（兩講）

一、阿琳娜 (Elena Valussi)：蕭天石 (1909-1986) 與20世紀內丹知識向臺灣地區的傳播活動

2013年3月21日下午，來自美國芝加哥洛約拉大學 (Loyola University) 的阿琳娜教授，以蕭天石的生平、著作及出版事業為例，向我們展示了在面對現代化、科學化、國家主義等近代思潮的衝擊下，近代道教內丹修煉者如何保護、傳播、復興道教文化，乃至中國文化。

1939年，由於政治原因，在南京從事出版工作的蕭天石被迫遷往成都生活。阿琳娜教授指出，正是由於他在成都灌縣（道教聖地青城山所在地）近十年的生活經歷，使他接觸到了道教內丹、佛教修煉、呂祖信仰、扶乩、三教合一等宗教思想與實踐。他在四川，遇見了南懷瑾、光厚禪師、羅春浦、無名子道人，習得道教內丹、佛教修煉方法、先天派睡功、全真北派真訣，這些經歷在其著作《道海玄微》（1964）中都有詳細介紹。之後，在出任灌縣縣長期間，他與青城山天師洞住持易心瑩（1896-1976）的密切來往，更使他有機會接觸天師洞藏經樓的豐富藏書，其中不少得到易心瑩的慷慨相贈，成為了日後《道藏精華》中的一部分；並通過易的中介，自青城山李八百丈人得受南宗真傳。可見，對於蕭天石之後的宗教出版生涯而言，四川的經歷是非常關鍵的。



中心主任黎志添教授贈送紀念品予阿琳娜教授

1949年，蕭天石渡海赴臺，並攜帶着他在中國大陸收集到的大量修煉典籍。1952年，他創立了自由出版社，開始出版《道藏精華》，直至他去世，共十七集。《道藏精華》囊括了明清以來的內丹修煉典籍，卻沒有收錄任何道教儀式和歷史的相關文本。這些文本的來源非常廣泛，遠遠超出明《道藏》所涉及的修煉典籍的範圍，甚至包括全國各地小型出版社的印刷品。阿琳娜教授認為，這體現了蕭天石對於明清以後修煉經書的收集偏好，並且他在重版這些經書的同時，按照自己的理解，進行選擇、刪減和重新編排，近三十年不斷重版的同時，也在不停地加入新的經典，希望能夠以最清晰的方式展現出道教修煉技術。對他而言，這也是對道教文化、中國文化的一種拯救。若縱觀整個近代道教的發展史，蕭天石並非孤身一人，上海的陳撻寧（1880-1969）、丁福保（1874-1952）都在試圖復興他們所理解的道教文化，而在臺灣，也有袁介圭（仙學傳人）、宋今人（真善美出版社）、方悟初（針石子）、馬炳文（西派傳人）等內丹修煉者的活躍。正是通過蕭天石的編輯與傳播，他不但保存了大量的內丹修煉傳統，也創造了一種新的修煉傳統。雖然他本人僅僅止於從事出版事業，並未參與扶乩或創辦任何修煉團體，但顯然他仍是一位內丹修煉者。

日本學者橫手裕教授於近期完成了一部《道藏精華》（1983年版）編目，總結其中共收集了509部經典。而就目前的學術研究狀況而言，這部《道藏精華》並未受到應有的重視。阿琳娜教授總結到，蕭天石的收集、出版事業，不但使得許多行將湮滅的道教內丹經典得以存世，更將它們傳播到臺灣，對臺灣丹道界的發展與興盛有着不可磨滅的影響；更重要的是，通過對整部《道藏精華》和蕭天石所撰寫的詳細介紹的仔細爬梳，可以了解蕭在全國的丹道修煉人脈網絡，及其在臺灣的同道，以及他對二十世紀道教發展的深刻理解。

二、馬若涵 (Meunier Marjorie)：今日的雲南全真龍門派

2012年1月16日，來自法國里爾第一大學 (Lille 1 University) 的馬若涵小姐以其在中國雲南的田野調查經驗，為大家介紹了今日雲南全真龍門派的道觀生活及其與地方社會之間的關係。

馬若涵小姐認為，中國道觀中的道教仍然是一個活生生的傳統，但從局外人的角度是很難體會到這一點的。在道教研究領域中，經典研究與歷史研究依然是最為普遍使用的研究方法，而對其實踐活動本身的探討仍然付之闕如。多年來，許多著名學者已對地方道教傳統作了大量的田野調查，但對於最易為人所見的當代全真教的宗教生活與實踐，卻僅有一位法國人類學者謝道琳 (Herrou Adeline) 給予了關注。因此，馬若涵選擇與全真教徒們共同生活在道觀中，直接從內部觀察他們的宗教生活，她認為這是了解一個現存傳統的更好方法。



馬若涵小姐 (Meunier Marjorie)

接受了社會學研究方法訓練的馬若涵小姐分別在北京白雲觀與雲南的道觀中生活了6個月。她以社會學研究方法集中考察全真道的兩個重要載體：師承與道觀。通過研究，她發現雲南全真道士擁有非常不同的修行觀。其中或許有地域差異的原因，但更好的解釋應從他們的師承中去尋找。根據師承，一代又一代的弟子們繼承了自家獨有的全真道修行觀念，而這種傳承又與他們各自所在的道觀相聯繫，影響了他們對道觀生活的規劃。例如，一些雲南道士更重視與居士團體的聯絡，宗教實踐以此為中心展開；另一些雲南道士則更注重科儀的傳承，由此形成了非常不同的宗教生活體系。然而，這些差異並沒有阻礙他們之間交流，相反，在這個專業領域裡，他們越來越彼此依存。在這些小廟裡，他們擁有共同的體制基礎，如每日必修的早晚功課。此外，全真道的掛單體制也是他們之間能夠維持頻繁交流的原因之一。

最後，馬若涵小姐指出為了解當代道教，雲南地區已有大量的田野工作正在展開。而她下一步將繼續探討造成雲南全真道不同修行觀念的確實原因，以及它們如何在一個宏觀社會的層次上 (macro-social level) 運作。

Daoism: Religion, History and Society No. 4(2012)

《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第四期

已經出版

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》第四期已於2012年12月出版。本期刊出英文及中文論文共八篇，內容涉及道經出版與傳播、《太平經》研究、全真道傳教歷史、城市道教發展及海外收藏道教文獻調查。

本期學報特設「城市道教專輯」，這是一項國際性合作計劃：「近現代中國城市道士與廟宇研究計劃」（2007-2011，由蔣經國國際學術交流基金會和法國國家研究所資助）的部分研究成果，探討在近現代中國城市背景下，道教當前的轉型及演變的獨特性。該計劃試圖以嶄新的目光，通過歷史研究和田野考察相結合的方法及跨學科的方法審視廟宇和道士在近現代中國宗教情境中的關係，其主要調查地點包括：杭州、廣州及梅州、漢水流域一帶（武漢及南陽）。在分別收集歷史和田野資料的同時，學者們也著力於比較三個地點及其他已發表研究成果的城市，希望就近代中國歷史如何改變城市宗教生活結構和社會組織，得出較為宏觀的結論。



Printing and Religion in the Life of Fu Jinquan: Alchemical Writer, Religious Leader, and Publisher in Sichuan 內丹作家、宗教領袖和四川出版家傅金銓與印刷及宗教 Elena Valussi 阿琳娜

本論文探討的是十九世紀的道教內丹家、宗教領袖和出版商作者，傅金銓（活動於1800年）的生活和工作。傅，江西人，同時是一個非常活躍的道教知識分子，於1817年搬到四川。他這樣做，一是為四川肥沃的宗教氛圍所吸引，二是想在四川東部建立接受呂洞賓真言的道壇，以創造充滿活力的宗教社區，三則希望推動四川印刷文化的蓬勃發展。其中，他充分利用了四川的印術文化，在他親戚傅金鐸成立的印刷所裏出版了他自己的全集。在清朝道教知識界的發展中，傅的情況是非常典型的，這表現在：在地域上具有更大的流動性；通過廣泛的作者和實踐者的網絡，前所未有地傳播煉丹文化；廣泛使用扶乩方式接受真言，從而產生新的著作；在扶乩活動中，道教神仙呂洞賓的影響力越來越大；將儒家和佛教思想與道教的思想 and 實踐深深交織在一起；利用印刷手段傳播煉丹知識，以及借助小型印刷廠在當地傳播宗教知識小冊子等。儘管事實上傅只是發展地方宗教者的其中一位，然而對他的研究，將會凸顯之前未知的四川道教網絡，並有力地將四川宗教信息的傳播與四川當地商業印刷的興起連接起來。

Religious Ethics in the *Taipin jing*: The Seeking of Life 《太平經》的宗教倫理：求生 Barbara Hendrichke 芭芭拉·亨德施克

本論文的研究對象是《太平經》中的部分經卷，其中沒有提到「天師」而通常以「惟」字開頭，筆者將稱之為「惟」文本 (*wei material*)，並將它們當作一個連貫的文本層加以考察。目前為止，它們很少受到學術界的關注。在此，筆者試圖從中提煉出一些觀念和術語，以展現這個文本層哲學思想的特點，其中所蘊含的一套價值觀和道德準則雖然零散卻頗具特色。《太平經》的佚名作者極其看重「生命」，並宣稱追求生存是人類最重要的活動，包括竟其天年，延命增壽，甚至達到超越肉體生命的界限，從死亡中解脫。因為天定人年命，因此求生也包含了對上天賜予生命的感恩。人可以通過宗教儀式將其謝意訴諸於文字，同時遵守道德行為準則，而這些行為準則正是本文的討論重點，它們與當時已有的倫理準則是相通而不是對立的。順天而行之人即是善的，他們自律、慎重、有合作精神、孝順、忠誠及順從，還有「至誠」，並禁止自恃和怨恨。《太平經》的作者認為追求長生可以為社會及個人帶來益處，信徒出於對死亡與天怒的畏懼，意識到遵守道德規範的重要性，從而有助於社會的安定與和平。本文將以描述性為主，大量利用「惟」文本中的敘述性成分，其中描寫了真人從皈依至白日飛升為天官的經過，這些敘述以真人、神人、天君之間的會話形式進行。

金代全真道初傳東北考 汪桂平

本文通過對藏內外文獻和碑刻資料的鉤沉，指出金代全真道創立不久，既已傳播到東北的遼西一帶。其中全真七子之郝大通、王處一，馬鈺的弟子劉真一，丘處機的高徒于通清等人，都曾到過東北弘道。經過這些大師的弘演闡揚，全真道在東北地區獲得了一定的發展，創建了宮觀數百區，收度了門徒數千人，並培養出一些著名的道教大師，為蒙元時期東北全真道的繁榮興盛奠定了基礎。

玉皇山道教近代以來之變遷 韓松濤

玉皇山福星觀兵燹後於同治三年（1854）由蔣永林募資重建。晚清至民國時期，福星觀不但香火旺盛，且舉行過多次傳戒活動，為江南道教著名宮觀。二十世紀初至五十年代初，福星觀由李理山主理。李理山精通道教齋醮、醫術、武術及術數，曾在杭州、上海兩地創辦道教會，為江南全真名道。李理山還是一名社會活動家，與政府要員及上海等地著名商家都有往來，並舉行過多種形式的慈善活動，在當時具有很大的社會影響力。福星觀於1964年由園林部門接管，於2004年交還由杭州市道協管理。近年來福星觀的齋醮活動與香火正在恢復，玉皇山道教正在走向復興。

現代都市中道教廟宇的轉型——從村廟到道觀：
以廣州市泮塘鄉仁威廟為個案
黎志添

中國地方廟宇不僅是在鄉村社區裏為居民提供民間神明的祭祀和崇拜，以及舉行大規模的神誕醮儀、酬神演戲和遊神巡境等活動，兼且更為所在社區的公共生活和地方文化發揮協調、整合和團結的功能。隨著中國現代城市的不斷擴大和市場經濟的快速發展，原有存於中國傳統鄉村的兩個主要祭祀組織——以宗族為組織的祠堂和地域坊里為組織的民間神廟，都受到不同程度的負面沖擊，原有的宗族和社區的整合意義不斷淡化。

自明清以來，供奉北帝（又稱真武、玄天上帝）的民間村廟遍及各處鄉村。北帝崇拜是明清時期珠江三角洲地區最主要的民間信仰之一。過去，已有許多歷史學者對明清時期遍及珠江三角洲地區各處鄉村的北帝祠廟作出了分析，提出北帝作為官方認可的正統化神明如何在民間祠廟崇拜中得到改造和傳佈，以致形成為一種地方文化傳統。不過，本論文認為尚有待探討的問題還有：北帝崇拜是否只可以從國家意識形態標準化神明崇拜的角度，考察它如何被地方社會接受並轉變為一個民間神的過程呢？珠江三角洲地區的北帝信仰只是屬於地方性的民間神崇拜嗎？本論文認為廣州地區北帝信仰之成為一種重要的民間信仰，除了是官方祀典正統文化規範向地域滲透的結果之外，這也是道教本身的北帝信仰、科儀和北帝符咒道法起了重要推動的一個結果。

本論文以廣州市荔灣區泮塘鄉仁威廟（古稱真武廟或北帝祖廟）的個案為例，探討其如何以一座歷史傳統久遠的村廟而轉型為廣州市道觀的歷史過程。仁威廟的歷史發展，明確顯示了隨著中國農村地區的現代城市化發展，傳統村落社區的神明祭祀組織對於其所在社區的整合意義的改變。但另一方面，從2003年起，泮塘鄉仁威廟從村廟轉型為正式登記的道教活動場所後，就成為廣州道教協會轄下的一座宮觀，並由廣州三元宮的道士來主持管理廟內所有事務和儀式活動。從前鄉裏有耆老會，主持廟裏大事和廟誕期間的活動，現在則要嚴格根據道教活動場所管理辦法進行管理。

關於牛津大學圖書館藏瑤族文獻的調查報告
郭武

本文對目前收藏於英國牛津大學伯德雷恩（Bodleian）圖書館特藏部的近300冊瑤族手抄文獻進行了考察，逐一對其封面文字、內容梗概及抄寫時期等進行了描述。通過具體的考察，筆者認為這些手抄文獻的抄寫時間主要為清代及民國期間，流傳地區主要為中國的雲南、廣西地區以及東南亞的越南等國，其中的260餘冊手抄文獻多與瑤族道教有關。從中，我們可以看出漢地道教在瑤族群體中的發展和變化，並可窺知佛教及儒家對瑤族產生的影響。

民國時期杭州的道教
孔令宏

杭州道教界在1914年、1927年、1937年、1946年組建過道教會。本文以1946年組建的杭州市道教會為重點，依據檔案資料、地方志、口述史等，聯繫當時的社會、政治、經濟背景，分析了杭州市道教會的宗旨、章程、組織架構、會員狀況、運作中所做的主要工作、與政治的關係、經濟狀況，對杭州市道教會作了全面的研究。本文指出，民國時期的杭州市道教會是杭州近代道教史的一個重要階段。它的興衰，作為一個典型案例反映了民國時期杭州的社會、政治、經濟狀況，也反映了民國時期寺廟、宗教、政府與政黨之間的複雜關係，有多方面的意義。它的理事長李理山與張天師等合作組織中華道教會，它是中華道教會的團體會員之一。它的理事長李理山曾於1946年7月在上海，以1939年3月創建的杭州玉皇山福星觀道院上海分院為據點，組建上海市道教會，對上海道教乃至全國道教都有廣泛的影響。杭州市道教會在建立之後做了一些推進道教適應現代社會發展的事，對協調教內關係做了一些實事，開展了一些社會公益慈善活動。它的建立與運作，對浙江其它地區有廣泛的影響，對1949年後的浙江道教乃至中國道教的發展也有一定的影響。

從民國年間漢口的四次登記看
地方政府對火居道士的管理
梅莉

民國初年，漢口地方取消了具有官方性質的地方道教管理機構，火居道士的相關事宜一般由市政府社會局或警察局等機關處理。南京國民政府成立後，加強了對傳統宗教的管理。與此相適應，漢口市政府對火居道士的管理主要採取以下措施：一是制訂火居道士管理辦法；二是政府對火居道士的行為予以一定程度的監管；三是實行火居道士登記制度，這也是最為重要的管理制度。目前檔案所見從1929年到1946年間，漢口先後進行了四次火居道士換照登記。政府登記的目的就是為了控制、削弱、乃至取締火居道士。雖然從大勢來看，他們都受到巨大打擊，不過，民國年間，由於各地社會形勢不一，在執行政府政策時會有力度的不同，各地正一火居道士的命運就存在一定的差別。與廣州等火居道士遭到取締的命運不同，漢口火居道士尚有一定生存空間，能從事相關的活動。這主要是因為漢口是一個新興的移民與工商業城市，政治控制較之傳統的政治中心相對鬆弛。

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

Call for Papers

Please send submissions to: daoist@cuhk.edu.hk
For more information, please visit:
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梁銓瑀樓218室
電郵：daoist@cuhk.edu.hk

電話：(852) 3943 4464

網址：<http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao>

傳真：(852) 3943 4463

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