



從碑文分析惠州元妙觀 何時易改為全真十方道觀

香港中文大學文化及宗教研究系教授 黎志添

惠州元（玄）妙觀，位於惠州西湖北岸，屬廣東省境內建於唐代的最古舊道觀之一。¹明朝正統七年（1442）周岐後撰有〈重修玄妙觀記〉。此碑是現存惠州元妙觀在清代以前的最早及較完整的歷史資料紀錄。²根據周岐後〈重修玄妙觀記〉，元妙觀，「初建於唐天寶七年（748），舊號朝元，後改開元，至後唐燬」；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。」〈重修玄妙觀記〉又記云：「元真〔貞〕二年，改復玄妙」。據知，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，因此又改全國天慶觀為今名，即錫玄妙名額。³因此，惠州天慶觀易名玄妙應始於元朝元貞二年。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。⁴而迄清康熙十四年（1675），例如《歸善縣志》已開始見「玄妙」和「元妙」並稱。⁵及至康熙二十七年（1688）《惠州府志》則完全改稱今名元妙觀。⁶清改玄妙為元妙的原因，乃是出於清室避康熙名「玄燁」諱之故，而把「玄」字改為「元」字。⁷

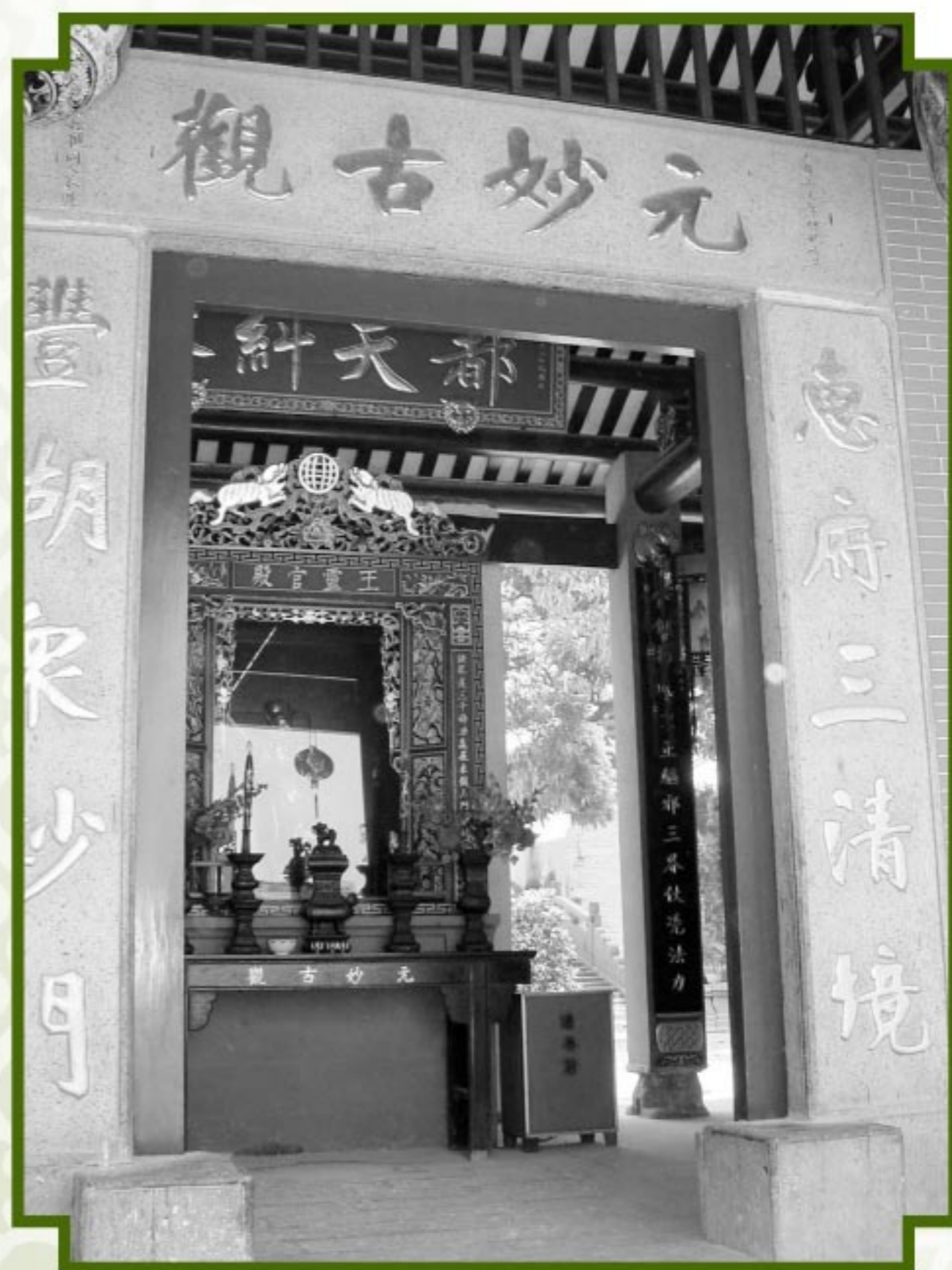
明代諸《惠州府志》記錄惠州玄妙觀的資料大致相同，而以嘉靖二十一年（1542）《惠州府志》較為詳盡，現抄錄如下：

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），同知蘇閏新改大門。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。⁸

這裡記述明初英宗天順元年，玄妙觀經由惠州府同知蘇閏重修，「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」，因此，當時已開展觀宇的重修，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（1382），興崇道教，開設道紀司時，觀宇又漸頹壞，都紀鄧元智，副都紀王章蒼，道士梁居一，徐碧虛，永樂改元，都紀周以忠，道士徐永和，黃以愚，毛與善，前後相繼重修，屢完屢壞。宣德初（1426），郡守劉侯庭蘭來蒞是邦，而殿宇已不支矣。都紀且缺，因詢于眾，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（1429），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，召匠買材，以正統六年（1441）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。⁹



碑文內容提及玄妙觀於洪武、永樂、宣德及正統四朝的重修，皆分別由當時的道官都紀、副都紀及觀內其他道士負責參與。洪武朝時有都紀鄧元智、副都紀王章菴、觀裡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；至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。¹⁰府道紀司，「從九品」，月給「米五石」。¹¹《明太祖實錄》明言：「道紀司掌本府道教。」¹²從這可知玄妙觀於本府道教內地位的重要性，具有管理在惠州府（包括歸善、博羅、海豐、河源、龍川、上樂、興寧等七縣）¹³各道觀和眾道士的職責和權力，特別是掌管了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（1881），劉澗年總裁、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。」¹⁴

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，乃是從舊有「正一叢林」¹⁵改易為全真教龍門派的十方道觀。這種轉易傳統的情況在清初其他地方上的元妙觀並不多常發生。¹⁶惠州元妙觀的例子應與其位置近處於羅浮山道觀、以及後者在清初易改為全真教龍門派道觀的歷史背景因素有直接的關連。從周岐後〈重修玄妙觀記〉記錄出的九位明代惠州玄妙觀道士名字來看，他們全都與龍門派派詩沒有關連。但是，在康熙六十一年（1722）吳騫《西湖紀勝》收入〈重修景賢祠並祀田碑記〉裡，便紀錄了兩位惠州元妙觀道士「鄧本慧、林復德」的道名。¹⁷龍門派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的弟子了。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。

惠州元妙觀乃是於何時改易成全真教龍門派十方叢林制的道觀呢？康熙三十七年（1698），元妙觀得到當時惠州府提督盧崇耀¹⁸的支持，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：「〔康熙〕三十七年，前軍門盧公復建兩廡配殿。」¹⁹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（1698），軍門盧公崇耀復建兩廡配殿，極大觀焉。」²⁰根據上述三通碑刻的資料，可知從清初康熙三十四年至三十七年的三年時間，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。²¹

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，以致其觀宇建築的規模達至「極大觀焉」的情況，同時，元妙觀亦於此時開始正式建立其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。碑文云：「康熙三十七年，延沖虛大師主持，整飭之。」²²再根據陳伯陶《羅浮補志述略》，云：「戊寅（康熙三十七年，1698），龍門派道士杜陽棟來為（沖虛觀）住持。」²³結合這兩條資料，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而同時住持剛好復修至「極大觀焉」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」，除舊佈新，從而正式開始全真教龍門正宗的規範。

- 1 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。
- 2 明·周岐後：〈重修玄妙觀記〉，收入清·吳騫：《惠陽山水紀勝》，卷3，《四庫全書存目叢書·史部》，第241冊，頁159-160。
- 3 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），頁347, 396, 1208。
- 4 見明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》（1556刻本）、明·林國相、程有守修、楊起元纂修、龍國祿補修：《〔萬曆〕惠州府志》（1595刻本）、明·梁招孟修、鄭伯升纂：《〔崇禎〕惠州府志》（1642刻本）等皆稱（惠州）玄妙觀。
- 5 清·連國柱、劉士龍、龔章等纂修：《〔康熙〕歸善縣志》（康熙十四年〔1675〕刻本，北京圖書館藏），卷19〈仙釋附寺觀〉稱：「崇禎十三年知縣王孫蕙重建元妙觀。」
- 6 清·呂應奎、俞九成修、黃挺華、衛金章纂修：《〔康熙〕惠州府志》（康熙27年〔1688〕刻本，香港：香港中文大學圖書館顯微資料mic/f137），卷17稱：「觀曰元妙，在城內縣治東，舊名天慶。」
- 7 清·吳騫：《西湖紀勝》卷上，頁131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，案標于此，特改為元，非僅避御諱。」
- 8 明《〔嘉靖〕惠州府志》（1542），卷12，頁7。
- 9 明·周岐後：〈重修玄妙觀記〉，頁159-160。
- 10 明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》（1556），卷6，頁4云：「有道紀司，在玄妙觀，設官道（都）紀一人，副都紀一人。」
- 11 《明太祖實錄》，卷222（台北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968），頁3257。
- 12 《明太祖實錄》，卷144，「洪武十五年四月辛巳一條」，頁2262。
- 13 明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》（1556），卷7，頁2。
- 14 清·劉澗年總裁、鄧掄斌等纂：《〔光緒〕惠州府志》（1881），卷7，頁117。
- 15 《明太祖實錄》，卷209，頁3109云：「〔洪武二十四年〔1391〕六月，明太祖〕，乃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」，並認定玄妙觀為「正一叢林」。
- 16 Yoshitoyo Yoshioka（吉岡義豐），「Taoist Monastic Life,」 in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), p.231 提及除了惠州元妙觀之外，還有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為止，此觀仍屬正一派道觀。
- 17 清·吳騫：《西湖紀勝》卷下，頁151。
- 18 清·劉澗年總裁、鄧掄斌等纂：《〔光緒〕惠州府志》（1881），卷20，頁312記：「盧崇耀，鑲黃旗人，（康熙）三十六年（1697）任（提督）。」
- 19 清·保祝：〈修玉皇閣記〉，收入張友仁編著：《惠州西湖志》，頁509。
- 20 清·孫家夏：〈修元妙觀玉皇閣記〉，收入張友仁編著，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），頁185。
- 21 根據蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》（東京：汲古書院，1995），頁545-6。現存惠州元妙觀的主建築群包括正殿有玉皇殿、三清殿，東西兩廡，偏殿有北帝殿、觀音殿、包公殿和三元殿。現存偏殿是清宣統元年（1909）重建時保存下來的。
- 22 清·陳合琮：〈修元妙觀記〉（1768），收入張友仁編著：《惠州西湖志》，頁164-165。
- 23 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8，收入陳璣撰，陳伯陶補：《羅浮山志補》第4冊。

日本京都學派道教研究

—— 麥谷邦夫教授專訪*

訪問：黎志添教授（中文大學文化及宗教研究系教授）

翻譯：萬木小姐（中文大學文化研究學部博士生）

筆錄：黃曉彤小姐（中文大學文化及宗教研究系學生）

修訂：黎志添教授、麥谷邦夫教授

黎：可否先介紹您接受道教學術研究的訓練經過？

麥：我是於 1972 年在東京大學中國哲學系畢業的，那時候，我對於道教的研究還未有太大的興趣。隨後在東京大學中國哲學系修讀研究生課程，我開始對陶弘景的著作有興趣，之後又讀了他著的《本草經集注》。

黎：為何最初會接觸到陶弘景或者他的《本草經集注》呢？

麥：不知道是否有甚麼特別的原因，只是到了圖書館後見到有一套上海涵芬樓影印的《道藏》，所以就對這《道藏》產生了興趣。那時，因為在《道藏》裡發現陶弘景的道教著作，而我對道教信仰的問題也有興趣，所以我便開始研讀他的著作。原本我想研究的是陶弘景的學術思想，但後來發現身為醫生的他有道教的訓練，所以我自己對道教思想也發生興趣。

黎：您在研究陶弘景的過程時，有那些老師啟發了您或幫助了您呢？

麥：東京大學中國哲學系原來是一個以修讀儒家思想為主的地方，基本上是沒有道教專修的。當時在東大有一位名叫戶川芳郎的年青老師，他本身是研究漢魏思想的，但是他對道家也有興趣，所以他便給了我很多相關的資料。我的碩士論文是關於陶弘景的。之後，福永光司教授從京都大學調往東京大學，所以我便開始跟隨福永光司教授修讀博士學位。

黎：福永光司教授在道教研究方面對你有甚麼影響或幫助呢？

麥：福永老師是在京都大學人文科學研究所研究中國思想史的，那是日本人在戰前對中國的宗教研究很熱門的一個研究所，但主要研究佛教。首先，他對莊子有很大的興趣。但中國在南北朝的時候，佛教、儒教和道教是三個很主要的宗教，所以後來福永老師在去東京大學教書之前，已對道教非常有興趣，並開始研究。初時，京都大學教授們對於道教的訓練也不是很了解的。不過，他們對於為何會出現了道教這現象和它的背景很感興趣。在京都大學的時候，福永老師就是帶頭做道教思想研究。因為福永老師是從思想史這方法去研究道教的，所以我的論文都是從思想史這觀點去看。

黎：可否再補充福永光司教授對日本道教學術研究的貢獻？

麥：日本的道教研究在大戰以前已經存在，但當時有些研究佛教的學者對於道教感興趣，所以也就研究了。當時對道教的研究只包括道教出現的原因和它的功能。但是當時道教思想在日本還是沒有被研究的，所以日本學者基本上對道教的興趣是很小的，只是因為佛教所以才看到道教是甚麼。當時的日本雖然有七間帝國大學，但是基本上沒有一位教道教的教授。但在第二次世界大戰之後，此情況有所改變。在50年代，日本道教學會建立了之後，日本學者對道教的研究就比較



多了。當時都是對於道教作歷史研究，至於對道教的思想 and 教理則沒有甚麼研究。當時因為沒有人了解道教的思想，所以福永先生便對此有很大的興趣，後來他便開始研究道教的思想。福永先生是日本國立大學裡第一個在中國哲學的範疇裡研究道教的人。

黎：在您研究陶弘景中，您對道教思想有沒有更深的認識？

麥：在修畢碩士學位之後，我寫的論文是道教的思想。那是關於道教的救濟思想及其成因。道教作為一個宗教，本身一定有救濟思想，所以我也想去了解道教的救濟思想是怎樣形成的。在道教來說，成為神仙這理念是通過煉丹來達成的，這是一種自己救度的方法。道教先開始是一個自救的宗教，所以它教導人們如何去渡世。但同時作為一個宗教，自己救自己是不足夠的，所以它便開始了一套度人的理念，即是把道教思想傳給他人的方法。我覺得這些方面都很有趣，所以便開始了我的研究。

黎：您是在哪一年到京都大學工作的呢？您最初對京都大學的感覺是怎樣的？在適應環境方面上有沒有困難呢？

麥：在東京大學的博士班畢業後，我任職了兩年的助教，之後，我到了名古屋大學教學兩年，然後才回到京都大學，那時我是 32 歲。京都大學和東京大學的中國學研究從來很不同，東京大學的研究方法重視按自己腦裡的見解寫文章。但是，京都大學的研究方法是以文獻為中心的，清朝考證學的方法。但是，去京都大學之前我也曾了解京大的治學風格，而且福永老師本身也是從京都大學去東京大學教書的，所以基本上也沒有太大的分別。此外，當我考慮去京都大學的時候，唯一一個令我有很大興趣的地方，就是人文科學研究所，當時那是一個很特別的研究所，因為它使用的是一個共同研究的方式，一星期開一次研究班討論會。京都周邊的各門專家都來與會。這個方法在當時來說是很特別的。

黎：京都大學人文科學研究所對您在道教研究的方向和方法上有什麼啟迪？

麥：在京都大學人文科學研究所作道教研究的過程中，其實我的第一個感覺是道教研究的本身是沒有可能只研究道教的，因為道教的研究與佛教、儒教、歷史和出土文物有很大關係。把一系列的東西一併研究才是一個道教的研究。在經歷過這麼多年之後，京都大學人文科學研究所的道教研究給我最大的感覺就是它需要用上很多不同的方法。

黎：請回顧一下您的道教研究的發展階段？

麥：福永先生在東京大學教書五年後，即在 1979 年回去了京都大學教書三年和當那個研究所的所長，其間有一位吉川忠夫先生，他對道教的歷史有很大的興趣。所以這個研究所便開始研究陶弘景的《真誥》。之前，我也研究陶弘景的著書，但那時我只是自己閱讀，因此仍有很多待考的問題。在人文科學研究所，大家一齊讀的時候，便發覺《真誥》是很難讀懂的，所以我們一共花了 10 年的時間去研究 20 卷本的《真誥》。接著，我們便做成了《真誥》的日文翻譯本。同時，我們研究所的教授一同編撰寫了一本書《六朝道教の研究》，主要是關於江南道教思想的發展。²這個研究後，在我的帶領下，我們選擇翻譯了《周氏冥通記》。

黎：可否概括地談談最近日本道教研究的重點發展？

麥：1950 年代開始，日本道教學會在日本是第一個研究道教的中心。最初它的研究方向是有關道教成立的歷史過程。在 1950 年代之後，福永先生開始研究道教的思想 and 教理，但其實當時的影響並不是很大。在 1970 年代後期，福永先生有很多的學生，包括我在內，有幾個學生開始研究道教的教理和思想。以教理和思想為研究中心的人數大增了。研究的時期都是以隋唐以前為主的；在宋、元和明清之後的道教研究，在 1970 年代是很少人作的。在 1990 年代後半，有年青學者開始研究道教內丹及全真派。在 1990 年代以前，除了大淵忍爾教授的《中國人の宗教儀禮》³以外，道教的儀禮研究也很少的。但是現在不同了，日本年輕的學者對於道教的科儀很感興趣。

黎：京都大學在日本道教研究方面的貢獻和它將來的發展會是怎樣的呢？

麥：首先，因為京都大學使用的是以文獻學為中心的研究方法，所以它對於道教最基礎的文獻研究是有貢獻的。我現在的研究主要是道教、佛教和儒教這三個宗教之間的交流和它們怎樣彼此影響，我想知道其中的關係。

黎：您研究道教這麼久，可否說說您認為道教對中國文化的影響呢？

麥：第一，道教（包括道家在內）對中國文化的多樣性起了一個好大的保障作用。道家思想不單止對日本有影響，它對世界的思想方法都有影響。因為現在是一個機械文明，一個慾望的世界，慾望之間又有不同的衝突。那麼我們怎樣調整慾望之間的衝突？怎樣有一個統一和平的世界？在我看來，道家的思想方法本身對世界將來的發展是有貢獻的。

黎：那麼道家怎樣使中國文化保持多元性呢？中國文化的多元性是因為道儒佛三教還是因為道家本身的內在性結構呢？

麥：不是因為儒道佛。那是因為道家本身的內在性結構。因為道家本身基本的想法是，所有東西的存在都有它的價值，所有價值都是共存的，它們都有不同的角色，道家是不會排他的，所以完全包容了不同中國文化的存在。

黎：為甚麼道家會有這樣的特徵呢？那是因中國文化的特性嗎？究竟是道教影響中國文化還是中國文化影響道教呢？古代中國是一個封建的社會，那麼多元化是一個抗拒還是一個發展呢？

麥：起初中國文化在先秦的時代主要是以儒墨兩家的思想作為主流。漢代以後，儒家是最有代表的思想。儒家思想即是把自己和自己的家族，以及官層那種不同的關係組成了一個社會秩序。但為了反抗這個秩序，道家提出社會是不能組成這樣的秩序的，所以道家本身的方法和儒家不是並存的，而是反抗儒家的思想才做就了道家的思想的。所以，儒家是把多樣的東西歸一，肯定一個否定另一個，但道家則是把多樣的東西當作是不同的東西。雖然有不同，但是每一項都有它其中的價值。

* 麥谷邦夫教授 (Mugitani Kunio)，日本京都大學人文科學研究所教授，專治六朝至隋唐道教思想研究。其著作，包括：編《老子想爾注索引》、《真誥索引》、《周氏冥通記索引》、《養生延命錄訓註》、《三教交涉論叢》、《中國中世社會と宗教》。此外，除得到麥谷邦夫教授到訪道教文化研究中心，並答允接受訪問之外，本中心更感謝麥谷邦夫教授為此訪問稿作修正。

1 編者按：麥谷邦夫教授在訪問中，道家與道教二詞是互用的。

2 吉川忠夫編：《六朝道教の研究》（東京：春秋社，1998）。

3 大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》（東京：福武書店，1983）。

三教交涉論叢

京都大學人文科學研究所研究報告

麥谷邦夫編

京都大學人文科學研究所

法國道教研究近況

四川大學宗教研究所副教授、法國國家科學研究中心外國合作研究員 呂鵬志

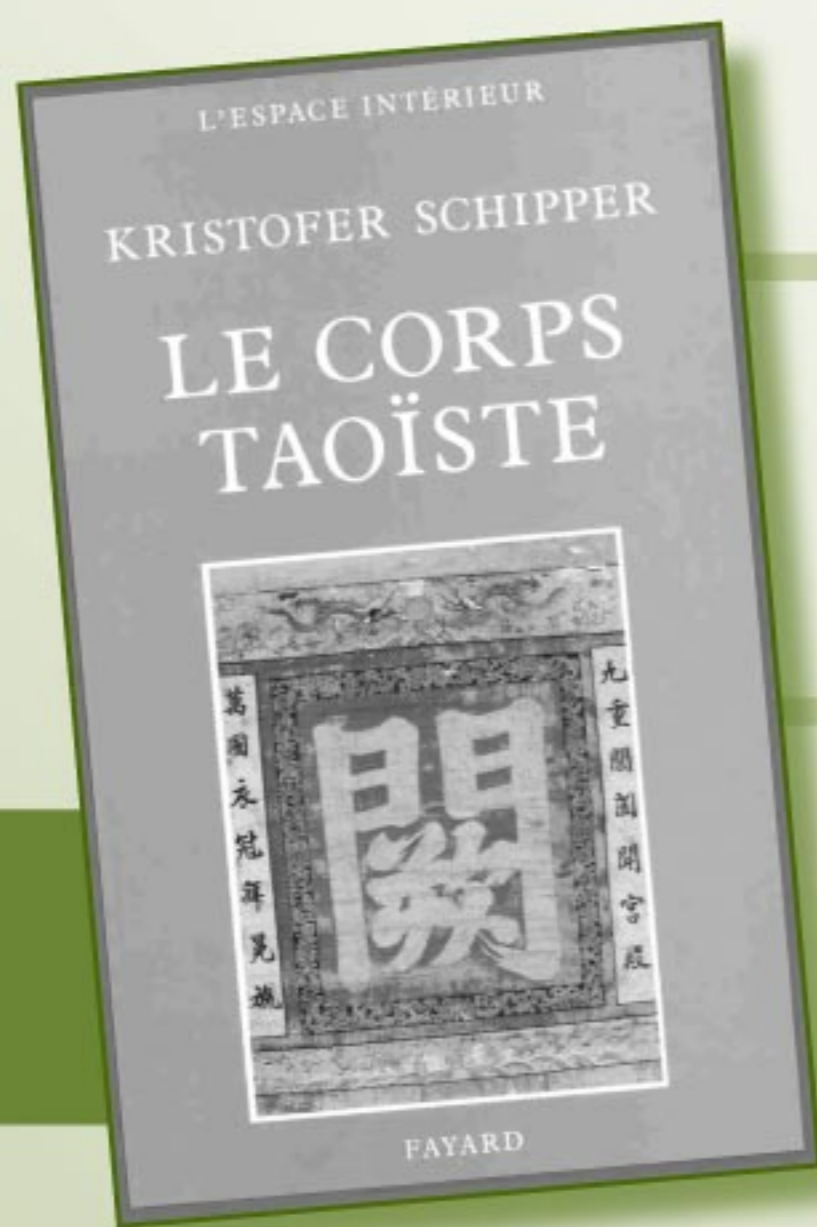
法國不僅是西方漢學重鎮，也是西方道教研究的搖籃和大本營。目前已有不少有關道教學術史的文章或書籍介紹過法國道教研究的歷史和輝煌成就，這裏只概略談談最近十幾年的一些情況。

自從索安（Anna Seidel）於1990年完成里程碑式的作品“Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990（西方道教研究編年史）”以來，法國共有六位馳名國際道教學界的一流漢學家相繼謝世，包括索安本人在內。他們的大名和卒年如下：索安，1991；司馬虛（Michel Strickmann），1994；石泰安（Rolf Stein），1999；賀碧來（Isabelle Robinet），2000；康得謨（Maxime Kaltenmark），2002；蘇遠鳴（Michel Soymié），2002。最近十幾年法國的道教研究無疑因他們的辭世而減弱了光芒，但仍然是國際道教學界注目的焦點。

首先，上列漢學家中的賀碧來在九〇年代仍筆耕不輟，發表了不少有關中國哲學與宗教、老莊研究、內丹、道教思想史、佛道關係的著作；司馬虛1991年離開美國加州大學伯克利分校，執教於法國波爾多第三大學，他辭世後出版了兩本重要的書——*Mantras et mandarins : le bouddhisme tantrique en Chine*（咒語和官僚——中國密教）和 *Chinese Magical Medicine: Therapeutic Rituals*（中國的巫醫——治療儀式），其中均有涉及道教的重要內容。

再者，為緬懷上列漢學家，西方的一些漢學刊物以紀念專號的形式發表了當代同行學者的一些高水準論文。尤其值得提到的是法國遠東學院京都中心編輯的 *Cahiers d'Extrême-Asie*「索安紀念專號」（1995-1997）和「賀碧來紀念專號」（2004），這兩個專號匯聚了歐美學者的最新道教研究成果。

更為重要的是，其他法國漢學家仍在勤奮耕耘，他們不僅傳承了法國漢學的光榮傳統，而且還在道教研究領域取得了一些新的進展。試分述如次。



一、「道藏工程」最終成果問世

「道藏工程」是三十年前由法國道教專家施舟人（Kristofer Schipper）倡議發起並負責主持的大型國際合作研究項目，主要任務是用現代學術觀點和方法整理明《道藏》所包括的一千四百多種經書，編出一部系統的解題目錄。該項目的實施和一系列輔助成果曾一度使國際道教研究達到了高潮，也激發中國社會科學院的道教學者集體編撰了《道藏提要》。「道藏工程」歷時數十年，在人們的長久期待之下，終於於2005年在芝加哥大學出版社出版了最終成果 *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*（道藏通考）。這項成果來之不易，2005年10月在芝加哥大學專門召開了一個以慶祝其出版為名的道教學術討論會。此書為三卷精裝本，共計1600多頁，由施舟人和傅飛嵐（Franciscus Verellen）合編，二十多位學者參與撰寫條目。該書對每一部明《道藏》經都從三個層次予以歸類。先按時代劃分，分別歸入東周至六朝、隋唐五代、宋元明這三個歷史時期。再按流傳範圍劃分，分別歸入普遍流傳的經典和道門內部流傳的經典這兩個次類。最後是第三層次的分類，普遍流傳的經典按主題分哲學、占卜、醫藥、養生、煉丹、史地、文集、類書等類別，道門內部流傳的經典則按所屬經系分天師道、上清、靈寶、洞神、太平等類別。最後一個層次的類別大多配有相應的導言，說明分類的道理及其構成。該書對每一部經過重新分類的經典都做了或詳或略的考訂和解析，前有主編撰寫的長篇導論，末附道士傳記和各種引得。此書不僅吸收了中外學者的《道藏》研究成果，且後出轉精，多有創見，集中反映了西方學者對道教典籍的認識和理解。儘管此書在某些具體問題上也免不了這樣或那樣的錯誤，但總體來看，不能不承認它是一部具有極高學術價值的《道藏》指南。

二、『宗教與中國社會』國際學術會議及其後續研究項目

2000年春夏之交，為慶祝法國遠東學院成立一百週年，時任該院香港中心負責人的勞格文（John Lagerwey）教授在香港中文大學主持召開了一個名為「宗教與中國社會」的國際學術會議，會議的主要目的是討論中國宗教在歷史發展過程中產生的一些重要變動，並在這些討論的基礎上探索中國宗教的研究方法應做何轉變。七十二篇會議論文大半已發表於 *Religion and Chinese Society*（二卷）、*Bulletin de l'EFEO*、*Cahiers d'Extrême-Asie*、《臺灣宗教研究》等書刊，其中有不少是以早期道教和近現代道教為主題。繼這次會議之後，勞格文又於2002年籌劃主持了與此會密切相關的後續研究項目「儀式、神系和技術——唐以前的中國宗教史」。項目的預期目標是出版一部四卷本的斷代中國宗教史著作，風格大致與《劍橋中國史》叢書類似。該項目已約請近五十位中外學者參與撰稿，將於2006年12月在巴黎召開書稿討論會。此書將發表有關早期中國宗教史各個領域的一般性結論和總的看法，其中道教佔有較大的比重。

三、天師道經史研究

天師道是道教史上最早出現且綿延至今的道派，它開創了延續一千八百多年的道教科儀傳統。早在1974-1976年，施舟人教授就在法國高等研究學院開設有關於早期天師道經典（正一法文）及其歷史的課程，與他長期講授的道教科儀研究課程相輔並行。1996-1998年和2001-2002年，高等研究學院的中國宗教課程又以天師道經史為研討主題。對唐末五代高道杜光庭研究精深的傅飛嵐教授在這段時期也轉向該領域的研究，不僅在高等研究學院講授有關張天師傳說、天師道聖地（二十四治、靜室、義舍）、天師道教團組織的課程，而且在香港與中文大學宗教系黎志添教授合作從事「六朝天師道歷史」項目的研究。2001年11月傅飛嵐與黎志添在香港中文大學共同主辦了「早期天師道經典」國際學術研討會，對現存的漢唐天師道經典做了新的探討。傅飛嵐在這次會議前後圍繞《赤松子章曆》對天師道上章科儀展開了深入研究，其成果已用中、英文發表。參與此會的施舟人專門分析了天師道經典所謂「神不飲食，師不受錢」的「清約」制度，指出它是整個道教的基礎。施舟人目前還在做下一步工作，即對現存的五十多種漢唐天師道典籍做整理輯校。

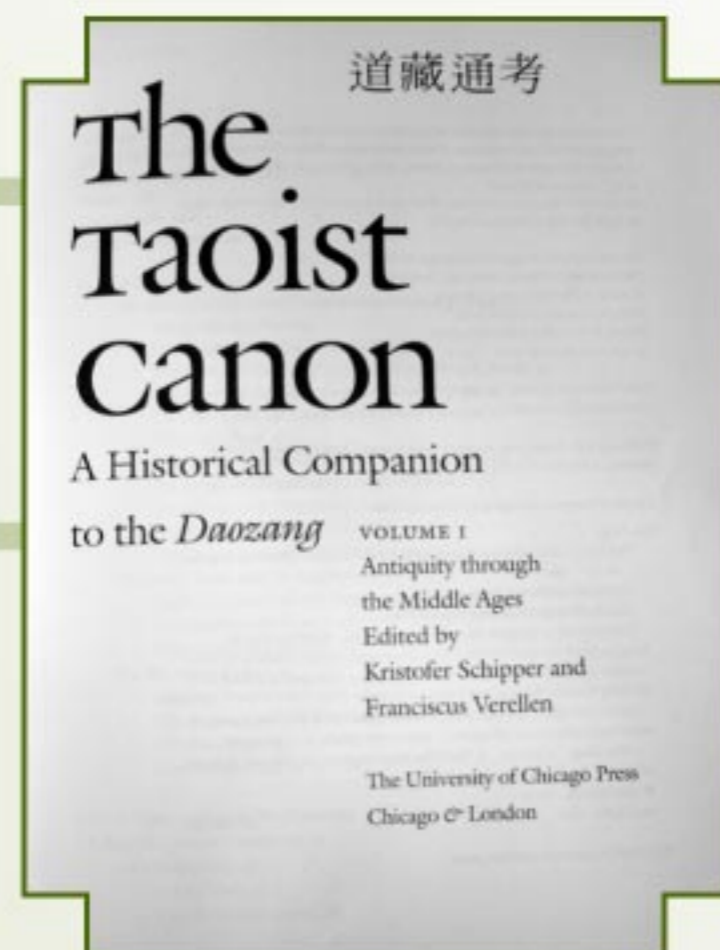
四、「聖城北京」研究與宗教碑刻資料的收集和利用

施舟人在主持「道藏工程」的同時也很重視藏外文獻，尤其是碑刻資料。陳垣編纂、陳智超等校補的《道家金石略》付梓排印之時，他曾延請陳智超去法國講學。此後施舟人有好多年都以道教碑刻作為講課的中心內容，發表相關論文。九〇年代初期，施舟人開始研究北京廟宇，主要的參考資料就是新收集的宗教碑刻。1996年初，法國國家科學研究中心批准成立了『聖城北京』研究組，由施舟人領頭。研究組的重要任務之一就是與中國學者合作收集整理北京廟宇碑刻資料，其中收羅最多、研究最力的是東嶽廟碑文。一年之後，施舟人創辦了一份側重於整理研究未刊資料的學術年刊《三教文獻》。該刊物與『聖城北京』研究項目緊密結合，發表了不少有關東嶽廟碑文和其他道教碑銘的文章。這些文章普遍重視碑陰文字，認為碑陰有助於瞭解廟宇或廟會的社會歷史背景。賈珞琳（Caroline Gyss-Vermande）、高萬桑（Vincent Goossaert）、馬頌仁（Pierre Marsone）、方玲、呂敏（Marianne Bujard）、洪怡沙（Isabelle Ang）等一批年輕的研究人員參加了「聖城北京」項目，他們延續和擴展了宗教碑刻的研究。如高萬桑收集了數百通不見於《道家金石略》的碑文，正著手編輯一部全新的金元道教碑文目錄，馬頌仁多次實地調查白雲觀碑刻和西安寺廟石刻，呂敏最近幾年則在負責執行一項名為「北京廟宇碑刻和口述史」的研究項目。索安曾在《西方道教研究編年史》中預言，《道家金石略》的出版將使道教碑刻在道教研究中佔據中心地位。這一預言至少在法國得到了證實。

五、全真道研究

1990年以前，法國幾乎沒有什麼人專門研究全真道，但最近十幾年卻至少有五位年輕學者的博士學位論文以全真道為研究主題：Monica Esposito, “La Porte du Dragon: L'école Longmen du mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang Xubian (Suite au Canon Taoïste) 龍門——《道藏續編》中的金蓋山龍門派及其煉丹實踐”（1993）；鄭素春, “L'école taoïste Quanzhen sous la dynastie des Yuan (1260-1368) 元代全真道”（1995）；高萬桑, “La création du taoïsme moderne: l'Ordre Quanzhen 近代道教的建立——全真道”（1997）；馬頌仁, “Wang Chongyang et la fondation du Quanzhen 王重陽和全真的創立”（2001）；Adeline Herrou, “La vie entre soi: Les moines taoïste aujourd'hui en Chine: étude ethnologique des réseaux monastiques Quanzhen au Shanxi 自足的生活：今日中國道士——陝西全真宮觀網絡的人類學研究”（2001）。其中，高萬桑和馬頌仁的論文是在施舟人的指導下完成的。高萬桑的論文分上、下兩卷，上卷集中研究了1170-1368年全真教教團的歷史，下卷專門介紹和考訂現存的全真道文獻。馬頌仁的論文分兩部分，第一部分研究全真道祖王重陽及其弟子的傳記、生平和著述，第二部分討論初期全真道的教義。除了研究金元時期的全真道，高萬桑和Esposito等人還進一步研究了清代和近現代的全真道。2001年，美國的中國宗教學會會刊 *Journal of Chinese Religion* 第29期推出了由高萬桑和康豹（Paul R. Katz）合編的全真道研究專欄，五篇專欄論文又深入探討了有關全真道史的一些問題。現在全真道無論在中國道教學界還是在外國道教學界都成了研究熱點。法國在這方面雖然研究人員不多，但取得的成績卻引人注目。

因篇幅有限，還有其他方面的研究不能在此介紹。如侯思孟（Donald Holzman）對道教文學的研究，戴思博（Catherine Despeux）對養生、醫療、道教與女性之關係的研究，勞格文對福建客家人宗教和道教科儀史的研究，傅飛嵐對杜光庭和四川宗教史的研究，穆瑞明（Christine Mollier）對佛道混合型經典的研究，賈珞琳對水陸齋圖像的研究，華瀾（Alain Arrault）和范華（Patrice Fava）對湖南道教儀式的研究，洪怡沙對呂洞賓信仰的研究，Pierre-Henry de Bruyn對道教聖地武當山的研究，金大烈（Daeyeol Kim）對《抱朴子內篇》之煉丹術的研究，宗樹人（David Palmer）對中國當代氣功熱的研究，郭艾思（Grégoire Espeset）對《太平經》的研究，等等，均從不同的角度為法國道教研究注入了新的活力。



道袍的宗教與藝術世界

香港中文大學宗教研究文學碩士生、香港藝術家 文鳳儀

道教的符號系統自身具有獨特的宗教結構，其象徵語言、符號和象徵意義，豐富炫麗，禮儀形式又特別、獨一，透過大量的象徵訊息如神話、秘思，建構成象徵圖式，試圖讓信仰者通過其形式祛除情感上的張力。

道教作為一個「知死論死」¹的宗教，它更為關懷及處理人死後靈魂何去何從的課題。經由虛無的濟幽、普赦的精神與實在的經懺儀禮，為亡靈釋出生前結，從沈淪過度至超昇；向在世者勸善戒惡，試圖為整個社會解冤；又讓我們能超越苦痛（病苦、死苦、罪疚、疾病）、雜多、孤立無援、無意義和混沌，以獲取生命的體悟，復歸神聖的秩序（循環更迭、重生）與永恆性，安身立命。道教的宗教觀，含有歸根尋源，慎終追遠的意向，以達至「人與宇宙同一」²的最高理想。

為了持續與諸神交往，道教藉著高功與道袍，並於道袍上建構一個「宇宙圖式」去築建一神聖空間，作為溝通天地、人、鬼界的樞紐，與諸神共融。

圖一這件清代（十九世紀中期）緞質法衣是道教高功法師在大型科儀中行法時穿用的服裝，稱作「絳衣」。目前圖片資料只有其背面，故只能就所見的表徵分析之。「絳衣」不加剪裁以象四方，地色為黑，上用金線繡以繁褥華麗的、具道教義理與傳統文化吉祥含意的圖象符號。

佈局自上而下，中軸對稱，左右如鏡像。

其圖象符號嚴守一定的製圖方式佈局，皆以中軸左右對稱為原則，左右圖象分佈仿鏡像一樣，此種鏡像式的排列方式，出現兩個層次：

- 一）單一圖象衍生另一鏡像圖象，成為成雙成對；
- 二）單一圖象與其具二元性意涵的相對圖象，一雙一對地出現，如日月、龍虎之類。

上述第二層次的呈現是學者巫鴻稱「相關性」（correlative）的圖象組合，乃依據它們之間概念性的聯繫（conceptual relationships），是古代中國宇宙觀中的基本二元結構（dualistic structure）轉換成為視覺形象之現象。³

絳衣纖細的水紋與連綿的纏枝線條鋪天蓋地填滿圖案以外的地方，體現其豪華與貴重感，巧奪天工。其正中頂部為「三清境」，左右為「日」中金烏、「月」中玉兔，正中圓形大圖案為「玉京」，內有五層仙宮，週圍卻是二十四顆四色組成的小圓點、彩雲和仙鶴圍繞之。「玉京」外圍二十四顆四色較大圓點，分別為綠、紅、黃、藍四色組成，應是象徵春、夏、秋、冬組成的二十四節氣。絳衣上有象徵五嶽的「五嶽真形」符號，呈左右對照之局⁴。而玄武、鳳凰、青羊、仙鶴、八寶及祥雲均以成雙成對地展現、遍佈全衣後幅。



圖一 清代絳衣

當中最為特別者是兩組共十五個較少見之圖象。第一組分佈在絳衣的邊飾裡，象徵天「圓」地方的形狀中、金黃地色上八類良禽刺繡，分別是鳳凰、仙鶴、白鵝、鴻雁、鴛鴦、畫眉、鷓鴣等，屬中國古代呈祥（鴻福）圖案。第二組七個圖象應是這件絳衣的重要主題，展現延生長壽，得道成仙的宗教觀。

在「玉京」圖象對下比較大而正中的一個圖象內，可見一持杖壽者、一位成年男子及一孩童，三人態度親暱，似有血緣關係，應是三代同堂之描述，而圖中男子更手持一有籐枝的長形瓜，寓有瓜瓞綿綿、生生不息、慎終追遠、香火延綿之意。其左、右兩幅相對圖象分別綴繡「麒麟」與「熊」。「麒麟送子」、「夢熊有兆」此等宜男吉祥之意，充分表露無遺（圖二）。此雙成對的圖象上又有一雙一對狀如打開了的手卷圖象，左邊空間內有一高士執扇閒坐，神情自在，旁有童子持花籃相伴。右邊空間內的高士則手持茶碗，泰然自若，身旁童子吹簫助興，兩圖深刻地描劃道教對生命、生活的態度，即養生以享天年。此雙成對的圖象上方再推，便是描述得道成仙的情境，左邊一位仙人手持塵拂，面向絳衣中心「玉京」方向緩步前行，狀若地行仙；而右邊另一位仙人亦迎向中心，然有祥雲、仙鶴縈繞其身，「羽化升仙」之意自不待言。第二組圖象總的來說是呈現道教求長生、延生及得道成仙的核心信念，也是道教信仰者的終極關懷。同時地，這組圖象也側面地呈現了中國儒家重男、重孝，傳宗接代、得享香火之渴求和理想——死後的祖先，成為神靈，福蔭後人；而後人供奉／祭祀先人，藉以整合維繫整個宗族的隱喻。

可以說從象四方的玄黑「宇宙」內，它緊守歸一構建神聖空間的原則，同時又構築了世界的神聖性。道袍上的符號與其符號意義都依從著「向上開啟」的意涵，⁵以進入「宇宙中心」⁶——多神系譜，非一神的，非排他的。其外圍符象向「上」或向「中心」超升，以獲得圓滿。

這些關乎道教生死觀的圖畫絕不以反面（死亡）的意象去刻劃，相反地，它透過宗教始初之符象、吉祥符號、文化祥瑞物、喜慶色彩、人世間美好事物及完美理想的想像等，正面地盛滿了人們最積極的訴求，對道教來說，生與死之間是相互連繫，循環不息，永不斷裂的，因此，法衣自身以及法衣上的圖象符號皆表述了道教不可思議、豐富具體而多樣化的意涵。於是，對道教道袍、法衣的考察有助於賦予偏向直覺式、感悟式的「宗教經驗」表述較客觀及理性的基礎，以期拓闊道教的宗教話語。



圖二 清代絳衣（局部）

圖片來源：Stephen Little ed., *Taoism and the Arts of China* (Chicago: The Art Institute of Chicago, 2000), p.189.

- 1 引自李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，載李豐楙、朱榮貴合編《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁481。
- 2 參考自伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（台北：桂冠圖書，2001）。
- 3 見於巫鴻：〈禮儀中的美術：馬王堆再思〉《考古學的歷史理論實踐》（洛陽：中州古籍出版社，1996），頁415。
- 4 當中未能找到北嶽恆山的符號，反而東嶽泰山符號卻出現了兩次，分別在玉京兩側及絳衣下方，也許部份圖案在絳衣前面出現之故。
- 5 同註2。
- 6 同上註。



中南大學哲學系教授、博士生導師、宗教文化研究所所長 呂錫琛

促進人格的發展和健全完善是人類的永恆話題，也是現代人類迫切需要面對的重大課題。人格是一個為許多學科所廣泛使用的概念，各個學科對其有不同的詮釋。倫理學所說的人格是指個體人格的道德規定性，是個人的價值和品格的總和，本文主要從這一角度來論述得道成仙理想對於人格發展完善的促進作用。

得道成仙是道教神仙信仰的核心內容，也是道教徒的最高人生理想，在不同時期和不同道派那裏，得道成仙這一理想目標的內涵和實現途徑雖然有所差異，但各派皆強調道德心性修養乃是得道成仙的必由之路，欲成仙道必須先修人道，發展和健全、完善人格是實現得道成仙人生理想的重要組成部分。

早在唐代以前，道教就將道德修養與服丹藥、誦道經作為得道成仙的必由之路。《抱朴子·對俗》中，葛洪就強調“為道者當先立功德”，並引《玉鈴經中篇》為據，論述忠孝等道德與求仙的密切聯繫，文中說：“欲求仙者，要當以忠孝、和順、仁信為本，若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。”《靈寶天尊說洪恩靈濟真君妙經》教導信眾，悟道、得道的前提條件是要做到忠信慈惠，孝敬和順，能夠踐履這些倫理規範“則與道同”。

宋元時期以淨明忠孝為號的淨明道更是將踐履忠孝道德作為得道成仙的要途，其修煉的步驟是：“始于忠孝立本，中於去欲正心，終於直至淨明”。（《玉真先生語錄別集》）得道成仙的關鍵是道德心理品質的提升，因此“要不在參禪問道、入山煉形，貴在乎忠孝立本，方寸淨明，四美俱備，神漸通靈，不用修煉，自然道成。”（《淨明大道說》）如此，忠孝淨明、寡欲正心等道德心理的修養活動就直接與修道者得道成仙的人生理想聯繫起來：“忠孝之道，非必長生而長生之性存，死而不昧，列于仙班”，這對於道眾的人格發展和完善是一種積極的促進。

全真道更是強調踐履道德對於修道成仙的重要意義。其修煉理論和方法雖然是圍繞得道成仙的宗教目的而展開的，但卻體現出追求自我精神世界的提升、追求品德完善和身心健康的價值取向。全真道將前代肉身成仙的觀念轉換為精神成仙，道德水準和心理狀態的提升和完善即是神仙，正如馬丹陽所說：“但能澄心謹欲，便是神仙。”全真道的開創者王重陽將心性修煉作為修道的核心，認為達到了心性清淨也就步入了仙壇。他說：“本來真性喚金丹，四肢為爐煉作團。不染不思除妄想，自然袞出入仙壇。”（《重陽全真集·金丹》）其後繼者馬丹陽進而認為清淨既是道的基本內涵，又是性功和命功所要達到的終極目標：“惟常清靜難行，但悟萬緣虛假，心自澄，欲自遣，性自定，命自位，丹自結，仙自做。”（《真仙直指語錄·馬丹陽語錄》）

全真道的修煉宗旨以全神煉氣為特點，但又以煉性（神）為首，將心性修煉作為修行的根本，強調“性命雙修性為本”，心性修煉是得道成仙（精神成仙）、健康長壽的必由之路。而所謂“心性修煉”，也就是不斷地優化個體的道德心理品質，發展人格的實踐活動。

全真道認為，修行的關鍵在於達到心地清淨的境界，而不在於打坐等外在形式，修道就是要顯露出清淨靈明的本性，而修性也就是修心，現出自己的清淨之心，更明確地說，就是去除私心：“若心上無私，常清淨，做徹便是道人，只清靜兩字都免了。”（《真仙直指語錄 長生劉真人語錄》）可見，全真道心性修煉所追求的清淨，也就是道德主體通過刻苦的道德修養，去除心靈的塵垢，拋卻名利、貪縱等私心雜念，而達到恬淡無私的崇高精神境界。

從個體道德的結構來說，保持崇高的精神境界屬於內在的道德意識層面，此外，個體道德還應包括外在的道德行為層面。前者為“德心”，後者為“德行”。與之相應，道德修養亦包括心理層面的修養和行為層面的修養。這兩個方面相輔相成，不可偏廢，才能促使個體人格的不斷提升。

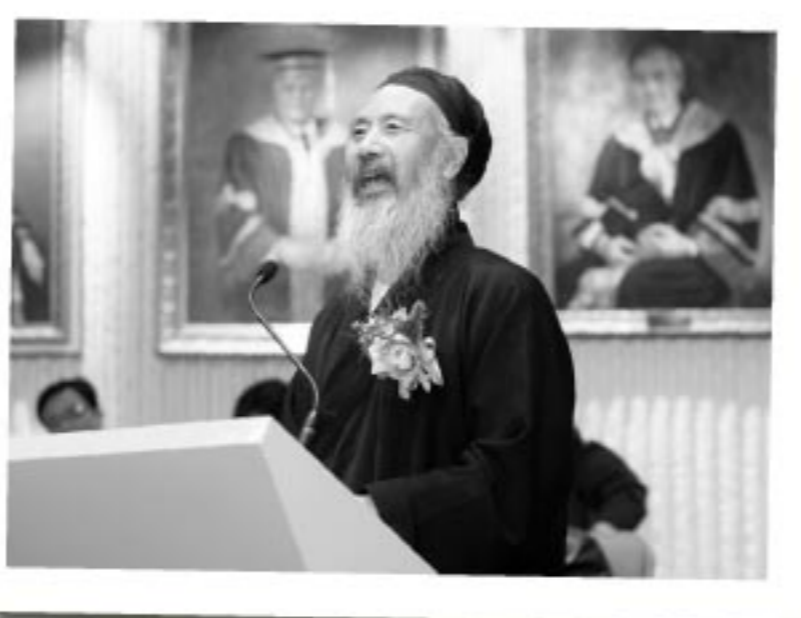
全真道學者充分認識到了修養“德心”與修養“德行”的密切聯繫，並以此為宗旨對廣大道眾進行道德教育。王重陽在《玉花社疏》中就曾強調：“若要真功者，須是澄心定意，打迭神情，無動無作，真清真淨。抱元守一，存神固氣，乃是真功也。若要真行者，須是修仁蘊德，濟貧拔苦，見人患難，常行拯救之心。……所行之事，先人後己，與萬物無私，乃真行也。”這裏所說的“真功”，指的是無私恬淡、寵辱不驚等道德心理調控能力以及建立在這一基礎上的致虛守靜、存神固氣的修煉功夫；而所謂“真行”，則指積德修善、“濟貧拔苦”等道德實踐活動。實際上，他已向門徒提出了修心積功兼顧的要求，只是未正式闡明二者的密切聯繫。

在此基礎上，以丘處機、尹志平為首的龍門派進而從儒家的思想中吸收營養，從修心與積功相結合的角度來論述心性修煉。他們揚棄了遠離塵世的傳統修行方式，而強調內外雙修，積行累德，在塵世中修煉。丘處機將這種內外雙修的方法表述為內外日用。他說：“舍己從人，克己復禮，乃外日用；饒人忍辱，絕盡思慮，物物心體，乃內日用。”“先人後己，以己方人，乃外日用；清靜做修行，乃內日用。”這種傾向至尹志平掌教時更進一步地加強。他針對人們脫離功行而學道的傾向指出：“奈何人必以通顯靈聖方是學道，殊不知必自積累功行，既至深厚，心自靈，外緣自應，無非自得。”故修道應著重從積累功行方面下功夫，以外行作為煉心的主要內容。“若修行人，苦己利他，好物教人使用，歹物自己承應，但苦處、重處、難處自己先做，功行最大，便是有道心的人。”（《北遊錄》）

總之，道教強調通過各種艱苦的道德修養與身心修煉，方能與道合一，得道成仙，實現生命的逆轉和延續。這就將修仙求道這一最高人生理想與提升道德境界、發展人格緊密聯繫起來，形成了推進人格完善的強大內驅力。

道教文化研究中心成立典禮

「道教文化研究中心成立典禮」已於二零零六年一月四日下午假香港中文大學祖堯堂圓滿舉行。是次典禮承蒙二百多名來自中國內地、台灣、新加坡、澳門及本港等地的政府官員和道教界、文博界及學術界人士出席；國家宗教事務局副局長齊曉飛先生、香港特別行政區政府民政事務局局长何志平太平紳士、中國道教協會會長任法融道長、蓬瀛仙館永遠館長黎顯華道長及香港中文大學校長劉遵義教授亦親臨擔任主禮嘉賓，為中心主持揭幕儀式並致辭。



學術講座系列

為促進道教文化研究之學術交流，本中心將不定期舉辦「學術講座系列」，邀請世界各地的道教研究學者到校舉行學術講座。首次講座榮幸邀得日本東京大學榮休教授田仲一成（Tanaka Issei）擔任講者。田仲教授實地研究香港道教科儀多年，他於三月二十八日在香港中文大學舉行之講座以「香港正一派道士科儀《賣雜貨》之中所看到的伊斯蘭商人的影子」為題，透過討論香港太平清醮中賣雜貨和伊斯蘭商人的關係，分析其對於廣東地區宗教文化的意義。講座反應熱烈，吸引逾七十名本港學術界人士到場聽講，座無虛席。最後由科大衛教授代表本中心向田仲一成教授致送紀念品。



道教文化與通識教育——中學教師通識課程進修系列

講座內容

學習坊（一）

2006年5月20日（星期六）

- 中國宗教與人生價值
講者：黎志添教授（香港中文大學文化及宗教研究系教授）
周惠賢博士（宗教教育中心研究部主任、
香港中文大學文化及宗教研究系兼任講師）
- 中華文化與現代生活（1）：中國祖先崇拜、祠堂與祭祖文化
講者：廖迪生教授（香港科技大學人文學部副教授）
游子安教授（香港中文大學文化及宗教研究系助理教授）

學習坊（二）

2006年5月27日（星期六）

- 中華文化與現代生活（2）：道教傳統習俗與本土文化建造
講者：黎志添教授（香港中文大學文化及宗教研究系教授）
葉嘉輝先生（青松侯實桓中學中文科主任、
香港中文大學宗教研究文學碩士）
- 中華文化與現代生活（3）：香港廟宇、傳統建築與文物保育
講者：羅嘉裕先生（香港中文大學建築系歷史建築研究組研究發展主任）
丘劉煒有女士（康樂及文化事務署古物古蹟辦事處館長（教育及宣傳））

學習坊（三）

2006年6月3日（星期六）

- 道教與疾病觀
講者：范家偉博士（香港城市大學中國文化中心講師、
香港中文大學中醫學院兼任助理教授）
- 道教與中醫醫療文化的發展
講者：林志秀教授（香港中文大學中醫學院助理教授）
- 道教、健康與養生
講者：陸毅道長（道教金蘭觀值事會副主席、
香港道教聯合會理事會宣道部主任）

報名資料

對象：在職中學教師
（即將負責新高中通識教育課程之教師優先）

名額：100人

語言：粵語

地點：香港中文大學謝昭杰室
（崇基學院牟路思怡圖書館側）

時間：上午九時十五分至中午十二時十五分

截止日期：二零零六年四月三十日

主辦機構：香港中文大學道教文化研究中心

報名方法

請填妥於中心網頁之報名表並交回

（凡出席三次學習坊之教師，可獲本中心頒發聽講證書，以茲證明）

道教文化證書課程

課程由本中心及香港中文大學專業進修學院合辦，旨在向學員提供道教文化的宗教、歷史、美學及當代發展的基本知識，並以香港道教的特色作為重點介紹。是項課程適合對道教及中國文化有興趣之在港人士。學員修畢所有單元並符合評審要求，可獲由本中心及香港中文大學專業進修學院聯合頒發之「道教文化證書」。

上課時間及地點

本課程將於本年九月一日開課，每週上課一次，並為期約一年。
上課地點為香港中文大學專業進修學院上課中心。

教學方式及語言

教學方式以課堂教授及實地考察本港道教宮觀為主。各單元之授課語言以粵語為主，輔以普通話及英語。

學費

全期港幣9000元（已繳學費，概不作退還或轉讓）。每單元之教科書及實地考察交通費由學員自付。

入學要求

申請人須

- 具香港中學會考五科合格（包括中文及英文）或同等學歷；或
- 為二十一歲以上具中五程度者。

講師簡歷

- 黎志添教授 B.A.(CUHK), B.D. (Hons) (S.E. Asia Grad. Sch. of Theol.), M.A., Ph.D. (Chic.)
游子安教授 B.A., M.Phil., Ph.D. (CUHK)
袁康就博士 B.A.(CUHK), M.Phil.(Sichuan U.), M.Phil.(HKUST), Ph.D.(HKUST)
張澤珣博士 B.A.(Tianjin Acad. of Fine Arts), M.A.(Acad.of Arts, China), M.Phil., Ph.D.(CUHK)
周惠賢博士 B.Ed. (University of Stirling); M.Div., Ph.D. (CUHK)
李家駿先生 B.A.(HKBU), M.A., M.Phil.(CUHK)

課程單元及上課時數

單元	名稱	學時
一	道教概論	16
二	道教與養生	16
三	道教生死觀	16
四	道教與中國文化	16
五	香港道教與宮觀建築	16
六	道教與中國藝術	16
		共計：96學時

有關課程內容、費用及報名方法等資料，請留意有關章程；

或登入道教文化研究中心 (www.cuhk.edu.hk/crs/dao) 及香港中文大學專業進修學院 (<http://www.scs.cuhk.edu.hk>) 之網頁。

北區廟觀田野考察： 道教文化與通識教育

——中學教師通識課程進修系列

日期：2006年6月10日（星期六）

時間：9:00 - 12:30

對象：在職中學教師（道教文化與通識教育——中學教師通識進修課程系列之學員優先）

考察地點：蓬瀛仙館、坪輦天后廟、雲泉仙館

詳情請留意中心網頁



編者的話

與時際會，踏入二〇〇六年與道教文化相關事宜在香港紛至沓來。有為學術文化界所矚目，有成為社會大眾的焦點，有將為香港道教界盛事，舉例言之，如中文大學道教文化研究中心成立、齋色園大獻供的舉行、上水六十年一次的太平清醮的舉行、丁亥年（2007）香港道教羅天大醮的籌劃等等。最要者，是藉多樣的活動將道教文化在層面上推廣，在層次上深化。本期《通訊》，包括海外學術研究、學術論衡、研究中心活動報導三部份，分別介紹日本和法國道教研究近況；也有道教和道觀文化不同面相的探討，從心性修煉、道德實踐，道袍的圖像符號，到惠州元妙觀的歷史探討等；而本中心於三月份舉辦以香港新界太平清醮為題的學術講座，期以賦予同類醮會習俗更豐厚的文化內涵。編者對多位中國、日本學者，和文化及宗教研究系研究生的來稿和專訪，在此表達由衷的謝意。

研究中心組織

中心委員（以筆劃為序）

- 李宏之先生（蓬瀛仙館副理事長）
徐守滬先生（齋色園主席）
馬梓才先生（蓬瀛仙館司理）
曹本冶教授（香港中文大學音樂系教授）
游子安教授（香港中文大學文化及宗教研究系助理教授）
湯偉奇先生（香港道教聯合會主席）
楊春棠先生（香港大學美術博物館總監）
潘萱蔚先生（香港道教聯合會鄧顯紀念中學校長）
黎志添教授（香港中文大學文化及宗教研究系教授）
黎顯華先生（蓬瀛仙館永遠館長）
賴品超教授（香港中文大學文化及宗教研究系教授、系主任）
盧維幹先生（蓬瀛仙館永遠館長）

學術顧問委員（以筆劃為序）

- 田仲一成教授（日本東京大學榮休教授）
余國藩教授（美國芝加哥大學榮休講座教授）
李豐楙教授（台灣中央研究院中國文哲研究所研究員）
柏夷教授（美國印第安那大學教授）
施舟人教授（中國福州大學及荷蘭來頓大學教授）
卿希泰教授（中國四川大學宗教學研究所名譽所長）
陳耀庭教授（中國上海社科院宗教研究所教授）
麥谷邦夫教授（日本京都大學人文科學研究所教授）
傅飛嵐教授（法國遠東學院院長、講座教授）
歐大年教授（加拿大英屬哥倫比亞大學榮休講座教授）

中心執行職員

- 主任：黎志添教授
副主任：游子安教授
計劃統籌：陳韋燕小姐

通訊出版小組

- 編輯：黎志添、游子安
編輯助理：陳韋燕
設計／製作：文藝印刷設計有限公司

查詢 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信和樓534室

電話：(852) 31634464

傳真：(852) 31634463

電郵：daoist@cuhk.edu.hk

網址：http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao



香港中文大學道教文化研究中心
（香港中文大學文化及宗教研究系與道教蓬瀛仙館合辦）

版權所有，不得轉載

印刷數量：3,000份