

香港中文大學道教虛擬博物館研究計劃 明清至現代廣州道教廟宇研究

香港中文大學道教文化研究中心主任 黎志添

1. 背景

近年來，虛擬博物館 (Virtual Museum) 或數位博物館 (Digital Museum) 漸漸成為學界、藝術界、考古界等專業領域為普羅大眾或研究人員組織再現其數據、信息和收藏的平臺之一。早在上世紀九十年代，幾座世界知名博物館就已初步完成網絡化、數字化其藏品的工程，其中較為知名的有巴黎羅浮宮博物館、倫敦科學博物館、紐約大都會博物館等等。雖然當時這些虛擬博物館的網絡再現手法和數據搜索功能還較為原始和簡單，但是人們已經意識到這種新型平臺可以增強觀眾的自主性和互動性，也能有效地展示和更新龐大的收藏資源。

經過二十多年的演化，今日的虛擬博物館已不僅僅局限於將實體博物館及其藏品搬運到網絡空間。數字技術的迅速發展以及博物館學、圖書館學、數據管理學等多學科的融會貫通，使得人們有能力直接在網際空間建構博物館式的數據搜索庫，用多媒體和搜索引擎架構具備複雜系統的專業知識庫。虛擬博物館可以脫離物理空間獨立存在，不必依附於某一已有的實體博物館，有時它甚至可以整合和聯繫多個博物館、美術館，建立主體性的博物館網絡。

現在，人文宗教學界的研究者也在嘗試借用虛擬博物館整合和再現其研究成果。臺灣法鼓佛教學院建立的「佛學規範資料庫」就是其中一個典範，在其開發管理的網絡平臺上，使用者可以在時間、地理及人名三個資料庫中來回穿梭，得到系統而多維度的訊息和知識。又如上海復旦大學歷史地理研究中心所建的中國歷史地理信息系統，也通過地圖和史料結合的方法展示各種專題史和年代史的內容。

筆者多年來專攻廣東道教歷史、科儀、道觀和廟宇發展及其時空演化的研究，更於2012年起得到香港政府大學教育資助委員會研究資助局為期三年的研究補助金的支持，開展一項將學術成果數字化、網絡化的研究——道教虛擬博物館研究計劃 (Daoist Virtual Museum Project)。

2. 項目簡介

廣州府乃南中國珠江三角洲最大的城市。明代以來，廣州市及其周邊十三個州縣，坐落着數目眾多的廟宇。這些廟宇不僅包括與各個道教流派世系密切相關的大型廟宇，比如：元妙觀、三元宮、五仙觀、純陽觀，還包括其他用於參拜道教神明的小型廟宇，比如：東嶽廟、北帝廟、玉虛宮、城隍廟、文昌宮、關帝廟、天后廟、洪聖廟。

本研究計劃主要基於業已收集的廣州府及其周邊十三個州縣的道教廟宇資料，這些資料大多來源於碑文記錄 (包括至今尚存且未發表的拓本及從田野調查獲取的碑刻文字)，或是地方志書，道士和省、縣、市檔案館的檔案資料，這些資料中包括了廟宇的歷史、歷史地圖，以及宗教儀式的手稿。除了進一步的資料收集，目前亟需形成一個完整的目錄，將這些資料錄入成電子檔案，同時利用地理資訊系統 (GIS) 建立一個合適的展現平臺和管理系統，用於維護、整理、展現和分析相關廟宇的空間和歷史特徵 (見圖一)。

本研究計劃的最終目標是應用GIS工具建立一個道教虛擬博物館，不僅提供關於明清至現代廣州及其周邊十三個州縣道教廟宇的文字、歷史和空間資料，並且提供相關的三維模型、全景圖、視訊短片。此虛擬博物館一旦建成，研究道教、中國宗教甚至廣州城市史的專家學者將能夠追溯單個廟宇的歷史發展和地理位置的變化，從而可以對所有廣州廟宇的地理分佈及其與周邊的社會經濟環境、人口背景、景觀和環境的時間、空間關係作定量分析。

3. 研究目標

具體而言，本計劃研究目標有三：

- (一)、利用GIS工具，構建一個涵蓋廣州市區及其周邊十三個州縣的150所道教廟宇的關聯式可查詢資料庫 (見圖二)。
- (二)、建立明清至現代廣州道教廟宇虛擬博物館專門網站。
- (三)、發表關於明清至現代廣州及其周邊府縣道教廟宇地理景觀和社會發展的分析結果。

4. 學術價值

隨着資訊技術的發展，GIS工具已經被廣泛應用於歷史和人文學科研究。然而，迄今世界上尚無一個專門用於道教研究的GIS資料庫。此計劃對於道教研究將會是一個開創性的工作，因為它從傳統的歷史文獻研究方法轉變到基於視覺化的時空維度的研究方式。此外，本計劃所包含的基於網路平臺的虛擬博物館可以方便學者通過互聯網檢索與道教研究相關的時空資料。

本計劃包含了資料庫和製圖視覺化兩方面的功能，道教研究學者將會從中受益良多。通過建立廣州道教廟宇資料庫，此虛擬博物館可以集成有關道教廟宇的各類資料，並且運用最先進的視覺化技術說明和展現這些時空資料。

5. 研究團隊

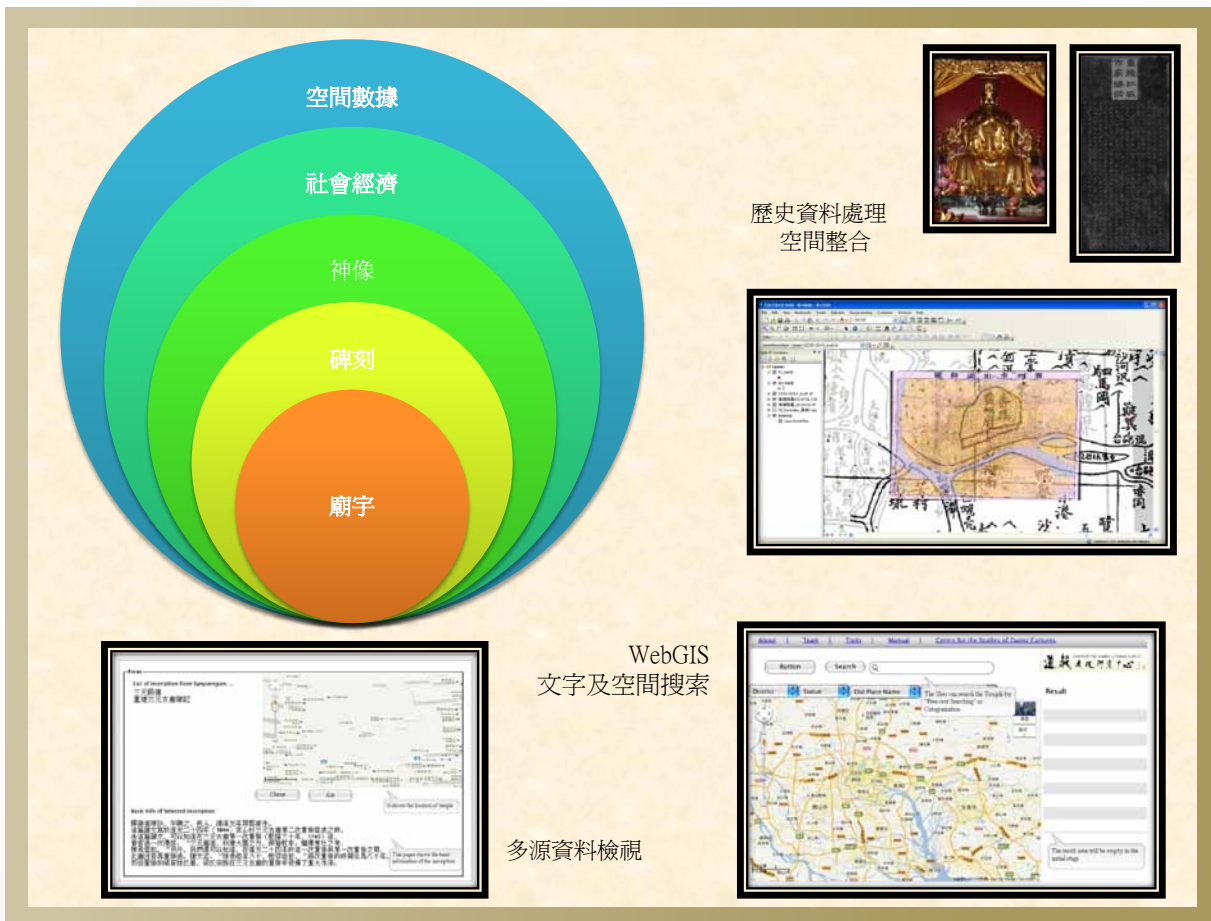
本計劃的負責人為黎志添教授，其領導的研究團隊包括兩個研究小組——道教研究小組和地理資訊技術小組。道教研究小組成員包括副研究員李靜博士和在讀博士研究生林思婷小姐，其主要工作內容包括蒐集整理及篩選編輯相關資料，完成數據庫資訊錄入，以及提供專業知識諮詢等；地理資訊技術小組成員包括博士後研究員張佩瑤博士，其主要工作內容包括建立廟宇資訊數據庫，數字化道教廟宇地理資訊以及設計用戶使用介面等。

6. 研究計劃的當前進展

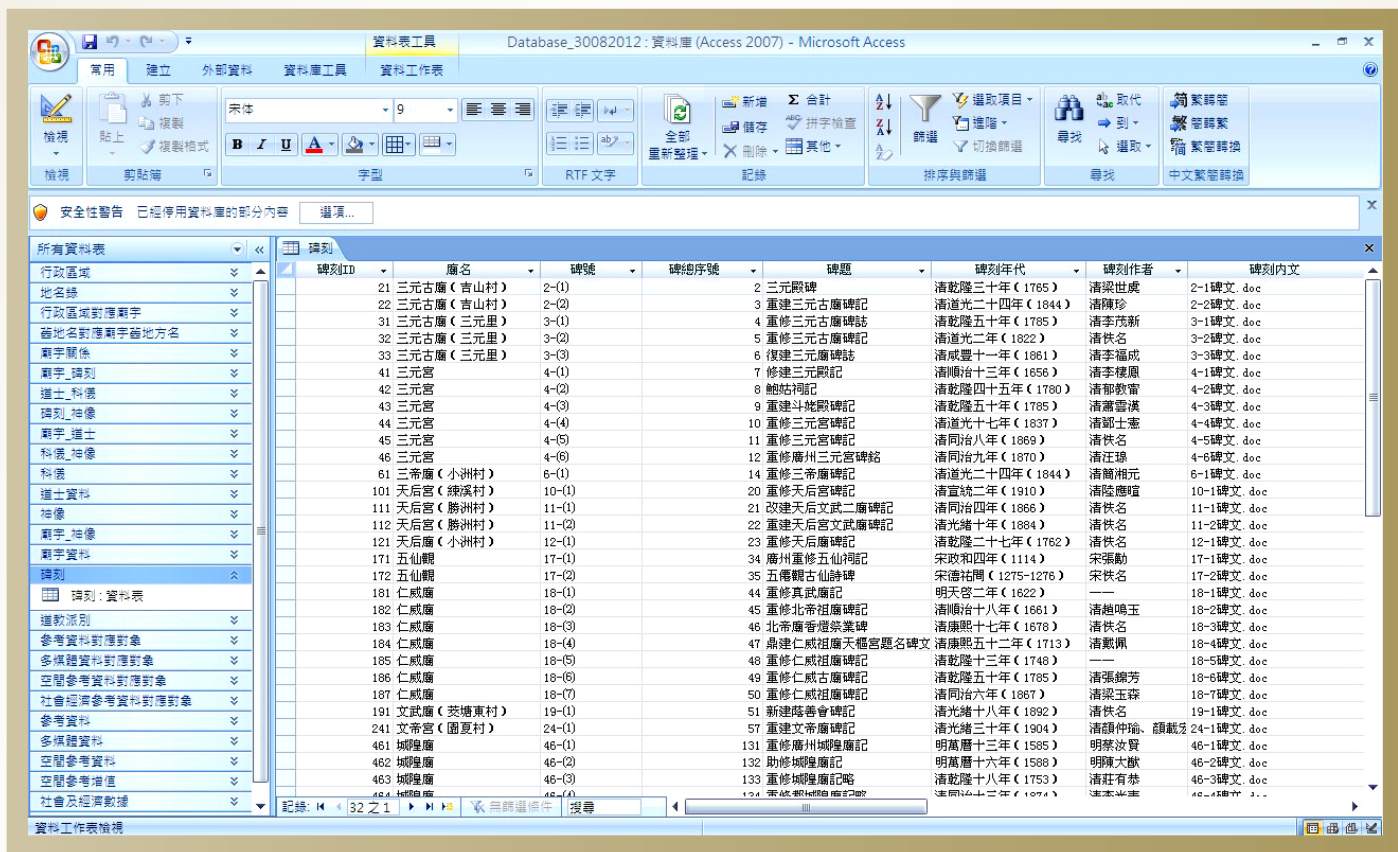
經過小組成員們的前期準備，本計劃於2012年1月正式啟動，預期三年完成。研究成果將包括面向用戶的虛擬博物館系統、道教廟宇資訊數據庫及相關學術研究出版。小組計劃在第一年（2012年）建立系統的廟宇資訊數據庫，並整理原始資料，再將其入庫；同時數字化明清時期廣州府及周邊十三州縣的地圖，並以其為基準，數字化廟宇地址和空間關係；第二年（2013年）完成虛擬博物館

介面設計，並與資訊科技部門合作設計相關應用程式和網站，同時維護和更新現有資訊數據庫；如此一來，在項目的最後一年（2014年），小組成員可以監測虛擬博物館測試版的運行狀況和用戶反饋，以之為基礎進行系統改善和優化，研究人員同時可以撰寫學術報告，總結和探索關於地理資訊系統與宗教學跨學科研究的成果及可行性。

目前研究計劃處於第一階段，即原始資料的整理和入庫，歷史地圖的向量化以及對虛擬博物館的介面和功能進行構想和測試。迄今為止，道教研究小組總共整理了37個廟宇，包括：三元古廟（吉山村）、三元古廟（三元里）、三元宮、三帝廟（小洲村）、天后宮（練溪村）、天后宮（勝洲村）、天后廟（小洲村）、五仙觀、仁威廟、文武廟（芡塘東村）、文帝宮（園夏村）、城隍廟、純陽觀、北帝古廟（塘頭村）、北帝古廟（滄頭村）、北帝古廟（塘口村）、北帝古廟（曾邊村）、北帝廟（黃埔村）、玄帝廟（筆村）、玉虛宮（小洲村）、玉虛宮（元貝村）、玉虛宮（楊箕村）及玉虛宮（長龍村）等等。關於這些廟宇的相關屬性資訊均已順利入庫，存儲在ACCESS資料庫中。地理資訊技術小組則選取了大比例尺的1948年廣州地圖作為本資料庫的參考底圖，並且完成了該地圖的配准和向量化工作，建立了十個基礎的GIS Shapefile圖層，分別為：學校、警察局、房屋、鐵路、河流、公共汽車、池塘、街道、馬路、未成馬路（見圖三）。此外，地理資訊技術小組對虛擬博物館的網上系統介面進行了初步設計和測試（見圖四、圖五）。接下來的工作將着重於空間資料與非空間資料的集成，資料庫的進一步擴充與完善，以及網上系統的開發與實現。



圖一：研究項目概念圖



圖二：廟宇資料入庫及整理



圖三：1948年廣州地圖數字化



圖四：廟宇搜索介面設計



圖五：碑刻搜索介面設計

關於《廣州府道教廟宇碑刻集釋》的出版及所收碑刻的情況

香港中文大學道教文化研究中心主任 黎志添

已交付北京中華書局（國內版）及香港三聯書店（海外版）出版的《廣州府道教廟宇碑刻集釋》（黎志添、李靜編著，2013年6月），一共搜集了從宋、明而迄清末（1910），在廣州府屬及其十三個縣境內的二百八十二通與道教廟宇的歷史活動有關係的碑刻文獻。十三個縣包括廣州府屬的南海縣、番禺縣，以及順德縣、東莞縣、從化縣、增城縣、新會縣、香山縣、三水縣、新寧縣、清遠縣、新安縣、花縣等。除了決定不收集香港和澳門地區的道教廟宇碑刻之外，¹大凡涉及這個區域之內的道教宮觀，以及直接與道教神祇崇拜、道教儀式活動和由火居道士主持等內容元素相關的地方神祠廟宇，都在這項研究計劃收錄的範圍。根據我們清楚制定的「以廟帶碑」的研究方法、定義和出版目標，我們一概統稱在上述定義範疇之內的道教宮觀和地方祠廟為「道教廟宇」。換言之，我們的研究範圍涵蓋了所有廣州府縣的道教宮觀，以及涉及與祭祀道教神祇和道教儀式活動有關的地方祠廟。據此，本書《廣州府道教廟宇碑刻集釋》採用了一個比較寬鬆的「道教」定義作為研究出發點。我們的研究目標不完全局限於從傳統道教的教派歷史和思想出發，而是全面關注和理解道教的整體信仰在地方社會所折射出來的多元、複雜但又真實的生活面貌。基於這個特定但清晰的研究範圍，我們的廣州府縣道教廟宇碑刻研究計劃決定不收集與道教神祇信仰和道士儀式活動沒有直接關係的、祇是屬於祭祀山川風雲雷雨等的官方祠廟，以及部份極具地方性的民間廟宇，包括六轟大王廟、先峰廟、九王廟、侯王廟、龍王廟、龍母廟、山川廟等。²

本書收錄了仍有傳世碑刻文獻記錄的廣州府縣道教廟宇共一百二十一座。計有：三十一座北帝廟（有稱真武廟、玉虛宮、玄帝廟、北極觀或祖廟）、十座城隍廟、四座呂祖廟（有稱呂帝廟或純陽觀）、十三座文昌宮、十五座關帝廟、十三座天后廟、六座康公廟、三座道教三清神廟（有稱上清觀、三清堂或玄真觀）、六座三元古廟（有稱三官廟）、四座東嶽廟、三座華光廟（有稱五顯神廟或華帝古廟）、兩座醫靈廟、兩座合祠觀音和呂祖的神廟、兩座元帥廟（稱四帥廟或帥府廟）等等；另外，還有個別創建的道教廟宇，例如五仙觀、會仙觀、萬真觀、玄真觀、金花廟、大魁閣、安期仙祠等等。

根據我們對這群道教廟宇祠神類別的統計，奉祀的道教神祇包括有：三清神（玉清元始天尊、上清靈寶天尊和太清道德天尊）、三官大帝（天、地、水三官）、太上老君、北方玄天上帝（又稱真武大帝、北帝）、斗姆元君、純陽孚佑帝君呂祖、天后、梓潼文昌帝君、關聖帝君、城隍神、東嶽大帝、五顯靈官華光大帝、正一教祖張天師、醫靈大帝、康公元帥、趙公元帥等諸位神祇。

在這一百二十一座道教廟宇之中，以建立在廣州府城內的天慶觀（建於宋大中祥符二年〔1009〕，元朝元

貞初年，改名為元妙觀，明代稱玄妙觀，入清又改稱元妙觀³）、五仙祠（觀）（宋政和四年〔1114〕由經略使張勳重修），東莞縣的上清觀（宋政和六年〔1116〕由縣令楊重修）、東嶽行宮（宋紹熙四年〔1194〕由縣令張勳重建）和城隍廟（宋元祐五年〔1090〕由縣令李巖重修），以及香山縣的北極觀（宋淳祐五年〔1245〕由縣主簿宋之望創建）等五座創修於兩宋時期的道教廟宇最為歷史久遠。本書《廣州府道教廟宇碑刻集釋》共收集了十通最早在十一世紀初至十三世紀中葉時期刻立的宋代道教廟宇碑刻。

一百二十一座廣州府縣道教廟宇共保存有二百八十二通傳世碑刻文獻，最早一通是北宋元豐二年（1079）薛唐撰的〈廣州重修天慶觀記〉（碑號16-1，總28）；最晚的碑記是番禺縣練溪村的宣統二年（1910）〈重修天后宮碑記〉（碑號10-1，總20）。在這些碑刻文獻之中，兩宋時期有十通，明代時期有六十四通，而清代時期則增至二百零八通碑刻文。

與我們搜集的碑刻有關而可以確定在明代時期已經建成的廣州府縣道教廟宇有四十座，其地理分佈如下：廣州府屬地區十五座，順德縣四座，東莞縣五座，增城縣兩座，新會縣三座，香山縣三座，三水縣三座，新寧縣兩座，清遠縣一座，新安縣兩座；至於從化縣和花縣，我們沒有收集到有明代碑刻記錄的道教廟宇。此外，我們還可以進一步分析，在這四十座道教廟宇之中，明世宗嘉靖朝（1522-1566）以前已建成的數目約有二十二座，包括有：廣州府城的玄妙觀、五仙觀、北廟、城隍廟、佛山堡真武祖廟、粵秀山關帝廟和禺山麓關帝廟，順德縣的玄真觀，東莞縣的上清觀、東嶽廟、東嶽行宮和城隍廟，增城縣的城隍廟和會仙觀，新會縣的城隍廟，香山縣的城隍廟、北極觀，三水縣的城隍廟和胥江北帝廟，新寧縣的城隍廟，清遠縣的城隍廟及新安縣的赤灣天后廟。其餘十八座道教廟宇都是從嘉靖四十二年（1563）以後才開始創立的，例如廣州府大東門三里外的真武廟（又稱東山祖堂）就是建於此年；另外十五座都是新建於萬曆（1573-1620）、天啟（1621-1627）和崇禎（1628-1644）三朝年

17-1 宋·張勳：廣州重修五仙祠記 宋政和四年（1114）

【碑文】

廣為南海，郡治番禺之山，而城以五羊得名，所從來遠。參考南越（嶺表）¹口記錄并圖經所載，初有五仙人，皆手持穀穗，一羣六出，乘羊而至。仙人之口與羊各異色，如五方。既遺穗與廣人，仙忽飛升以去，羊留化為石。廣人因即（其）地為祠祠之，今祠地是也。然所傳時代不一，或以謂蘇漢趙佗時，或以謂吳縣尉時，或以謂晉郭璞遺城時。說雖不一，要其大致則同。漢距今千三百餘年，而吳晉亦九八百餘年，前此未之有改也。邇者守吏更治州舍，輒遷祠他所，後守繼以其地斥酒室。真仙失故處，非徒神之不安也，而人亦不安。歲多盲風怪雨，疫病間作；或海溢水潦，為患州人。咸以謂五仙失所處而然，願還其舊有日矣。政和三年春二月，余自鄉郡移守此州。夏四月至官，聞州人之說，訪問故（址），猶有存者。又因讀普守程公師孟詩，云：“欲舉輕身上碧虛，善鄰猶得道流居。”及蔣公之奇詩，云：“州宅之西蔽華堂，我來跪拜焚寶香。堂中塑像何所見，乃有五仙乘五羊。”二公近在熙寧、元祐間，則知其遺徙亦未久。今不復，將遂失其故處，遺跡掃矣。名存實廢，後何所考據？秋八月，乃即故地規度，還其所侵，畚除瓦礫草萊，以背棟宇。恭承元主冬祀教文，應古跡壇場、福地靈祠、聖跡所在，令守令常嚴加崇奉，繇是滋不敢置。明年八月，祠成；其月二十七日奉舊像并五石還祠。維守土之臣，（事）神治民，皆其本職。矧朝廷命令，丁寧如是，其敢弗（虔）？予且（代去），慮來者口不知，又口口之者，謹書以告期，永無廢焉。

十月十五日長樂張勳記。



宋·張勳：廣州重修五仙祠記（實地拍攝）

間，例如廣州府屬有佛山堡柵下鋪天后廟（1628）、恩州堡泮塘鄉真武廟（1614）、筆村玄帝廟（1645）、番禺縣官涌古廟（1640），順德縣有大良鄉北帝廟（1583）、錦巖廟（1615）、桂州鄉真武廟（1593），新會縣有文昌宮（1588），香山縣有大欖天妃廟（1630），三水縣有關帝廟（1606），新寧縣有文昌宮（1610）等。

我們收集到的與這四十座明代道教廟宇活動有關的廣州府縣道教廟宇碑文共有六十四通。它們的立碑年份分佈如下：從明初洪武二年（1369）至嘉靖朝以前的碑刻文有十三通，嘉靖朝年間有十二通，嘉靖朝以後至崇禎末增多至三十九通。比較來說，在嘉靖朝的四十五年中，廣東道教廟宇是處於明代統治時期之中最不活躍的階段，我們認為這與嘉靖初廣東提學魏校推行大規模搗毀淫祠的政策有直接關係。⁴黃佐撰的嘉靖《廣東通志》卷五十記載：「魏校，字子材。宏治乙丑進士，正德末來廣東為提學副使。以德行為先。不事考較文藝，輒行絀陟，首禁火葬，令民興孝。乃大毀寺觀淫祠，或改公署及書院，餘盡建社學。」⁵不過，如上所述，從嘉靖末年至明末崇禎朝亡，有十六座新的廣州府縣道教廟宇建成。在嘉靖朝十二通廣州府縣道教廟宇的碑刻文獻之中，只有嘉靖四十二年（1563）〈新建東山祖堂記〉碑（碑號50-1，總140）是唯一一通立廟碑記。

入清之後，廣州府縣鄉地區增建和重修了很多道教廟宇。我們共收集了二百零八通道教廟宇的碑刻文，與明代部份的碑記數目比較，明顯增加了一百四十四通。造成這個數目差別的歷史文化和宗教政策原因，還有待我們日後進一步的研究。不過，清代士人樊封（1789-1863）在其所撰的《南海百詠續編》（1846）就回應了魏校毀祠一事，他批評說：「金花夫人亦高禩類耳，安得云為淫祀。明季理學家荒經武斷，不近人情，大都類此。」⁶我們收集的最早一通清代道教廟宇碑記是順治八年（1651）由南海縣進士黎春曦為南海九江堡大穀村創建天后廟而撰寫的〈鼎建三聖廟記〉（碑號8-1，總18）。根據清帝在位的次序，順治朝（1644-1661）有傳世廣州府縣道教廟宇碑刻文九通，康熙朝（1662-1722）有四十一通，雍正朝（1723-1735）有十三通，乾隆朝（1736-1795）有四十六通，嘉慶朝（1796-1820）有三十一通，道光朝（1821-1850）有二十九通，咸豐朝（1851-1861）有九通，同治朝（1862-1874）有十一通，光緒朝（1875-1908）有十七通，宣統朝（1909-1911）有兩通。至於保存了這二百零八通清代碑刻的道教廟宇數目，則共有一百零三座。換言之，在本書《廣州府道教廟宇碑刻集釋》收集到的一百二十一座道教廟宇之中，有百分之八十五的道教廟宇是明亡入清之後繼續存在和重修起來的舊廟，或是新建成的廟宇。廣州府屬有六十七座道教廟宇有傳世碑刻文獻，從這

些道教廟宇所處府縣地區的分佈來說，順德縣有三座，東莞縣有兩座（上清觀和東嶽行宮在清代已圯），從化縣有五座，增城縣有四座，香山縣有三座，三水縣有五座，清遠縣有八座，新安縣一座，花縣有五座；此外，我們並未收集到新會縣和新寧縣有清代傳世碑刻文獻記錄的道教廟宇。

在我們收集的一百零三座清代廣州府縣道教廟宇之中，以奉祀玄天上帝、天后、關聖帝君和城隍神的廟宇最多，例如北帝廟有二十八座、天后廟十二座、關帝廟九座、城隍廟有七座。

二百八十二通傳世的廣州府縣道教廟宇碑刻文之中，有一百零四通是我們通過實地訪查四十八座道教廟宇之後而獲得的一手資料。我們相信這些由我們親身前往廟址做實地調查、發掘而抄錄出來的原碑文獻，具有十分重要的歷史和研究價值。例如嘉靖二十一年（1542）〈重建東嶽行宮信士題名〉（碑號78-2，總192）、萬曆二十一年（1593）〈桂州真武廟碑記〉（碑號74-1，總180）、崇禎元年（1628）〈鍾村聖堂廟碑記〉（碑號56-1，總147）、崇禎十三年（1640）〈官涌通鄉五顯關帝禾華等神廟堂碑記〉（碑號43-1，總125）、光緒二十七年（1901）〈倡建橫沙呂帝廟碑記〉（碑號39-1，總114）等都是從未被收錄過的碑記，它們分別對我們研究東嶽大帝、真武帝、康元帥、華光五顯靈官和呂祖等道教神祇信仰在廣州府縣鄉地區的廣泛傳播有很重要的參考價值。

一百零四通真實的原碑文獻佔了本書收錄碑文總數的百分之三十七。這都是我們幾年來艱苦採訪、找尋、抄碑、校碑和標點的成果。陳垣曾談及他抄碑、校碑的艱苦經驗：「抄書易，抄碑難；抄碑易，校碑難。尋丈拓片，攤置一室，剝蝕模糊，烟墨狼藉，抄碑談何容易？……抄易校難，若抄而不校，無用也。」⁷不僅如此，由於有的碑刻原石殘泐模糊，因此釋讀亦不易。清代金石學家葉昌熾（1847?-1917），在《語石》卷十就曾提及釋讀碑文亦如校碑一樣困難，他說：「校書如几塵落葉，愈掃愈紛。釋碑之難，又視校書為倍蓰。」⁸

除了一百零四通從原碑抄錄出來的碑刻文獻之外，其餘一百七十八通碑刻文獻的來源，分別是有兩通從《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》、八十二通從金石志、六十八通從地方志、七通從文物志、七通從文集、十一通從《廣州碑刻集》（2006）和一通從《廣東碑刻集》（2001）等文獻中輯錄出來。

我們對廣州府縣道教廟宇碑刻文獻研究的成果，又與洗劍民和陳鴻鈞合編的《廣州碑刻集》有所差別。一方面，我們的研究計劃只集中於收集與道教廟宇有關的碑刻文獻，因為我們的主要目的是為了研究道教神祇信仰和儀式活動在廣州府縣地區的傳播、發展和影響，以及道教傳統與地方廟宇組織的互動關係，而《廣州碑刻集》所收集的廣州碑刻種類則更廣泛，包括「寺觀廟宇類、府署



三水胥江北帝廟

學宮類、墓志銘記類、宗祠會館類、輿地水利類、建築工程類、告示規約類、標志紀念類、域外文字類、人物圖畫類、法書契帖類、摩崖石刻類及其他」⁹。另一方面，雖然《廣州碑刻集》也收集部份廣州寺觀廟宇的碑刻文獻，並且有六十五通與我們所收集的道教廟宇碑刻是相同的，但是，由於我們一方面堅持要再做實地調查，發掘原碑，抄錄原碑，另一方面又以最嚴謹的治學方法再校勘不同時期各種從金石志、地方志、文集等原始文獻中輯出的參校本。最後，在這六十五通碑中，我們由實地考察而重新抄錄出來的原碑有二十九通，經校勘各種參校本而輯錄出來的碑刻文獻有二十五通。無論是從原碑抄錄或參校本之間校勘的結果來說，本書所錄的這五十四通碑刻都與《廣州碑刻集》收錄的碑刻文字有所出入，而準確性更高。其餘有十一通碑刻或因廟圯或考察時廟門關閉不能進入抄錄原碑，我們最後只能依據《廣州碑刻集》輯錄出來，目的是要保留這部份傳世的碑刻文獻。

本書不僅收集了一百零四通原碑的刻文，其研究貢獻還在於：除了從原碑抄錄出碑刻的正文之外，我們還堅持要把刻在石碑上的建廟或修廟的助捐者名字全部抄錄出來（這則抄錄原則與《廣州碑刻集》不同，後者把碑刻助捐人姓名全部略去）。我們認為碑刻助捐者的來源、名字、人數、階層和捐金數目等資料與碑刻正文同具歷史價值，同樣可以為研究者提供大量的社會經濟、歷史、宗教和地方廟宇制度等寶貴材料。了解、分析誰是撰碑者、立碑者、捐資者及立碑緣由都具有十分重要的研究意義。因此，這些歷史碑刻資料可以大大填補正史、志書、儒士文集、或官方文獻之缺，為研究明清時期廣州府縣地區的祠

廟信仰與崇拜，以及鄉村社會的制度、廟產組織和經濟生活提供非常珍貴的第一手史料。

註釋：

1. 有關香港和澳門廟宇碑刻資料，參見科大衛、陸鴻基、吳倫霓霞合編：《香港碑銘彙編》上中下三卷（香港：香港市政局，1986）；譚世寶：《金石銘刻的澳門史》（廣州：廣東人民出版社，2006）。
2. 筆者相信或會有一些符合本書「道教廟宇」的定義，卻沒有被本書收錄的廟宇碑刻。例如南海洪聖廣利王神廟碑。不收錄的原因是過去已有許多南海神廟的相關研究出版，其中已刊載了眾多的碑刻文獻。例如參黃森章：《南海神廟》（廣州：廣東人民出版社，2005），王元林：《國家祭祀與海上絲路遺跡——廣州南海神廟研究》（北京：中華書局，2006）。
3. 清室避康熙玄燁諱，把「玄」字改為「元」字，因此，康熙朝以後的廣東地方志書全部改稱廣州元妙觀。例如清·金光祖纂修：《廣東通志·寺觀》卷二五，清康熙三十六年（1697）刻本，廣東省中山圖書館藏。
4. 參科大衛：〈明嘉靖初年廣東提學魏校毀「淫祠」之前因後果及其對珠江三角洲的影響〉，《地域社會與傳統中國》（西安：西北大學出版社，1995），頁129-134；井上徹：〈魏校的淫祠破壞令——廣東における民間信仰と儒教〉，《東方宗教》99號（2002），頁1-17，中譯本見《魏校的揭毀淫祠令研究——廣東民間信仰與儒教》，《史林》2003年第2期，頁41-51。此外，另參杜榮佳：〈明代中後期廣東鄉村禮教與民間信仰〉，《中國社會經濟史研究》1992年第3期，頁50-60。
5. 明·黃佐：嘉靖《廣東通志》卷五十〈魏校傳〉（香港：大東圖書公司，1977），頁1341。
6. 清·樊封：《南海百詠續編》卷三〈惠福祠〉，《叢書集成續編》第236冊（臺北：新文豐出版公司，1989），頁248。
7. 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2。
8. 清·葉昌熾：《語石》卷十，《續修四庫全書》第905冊（上海：上海古籍出版社，1995），頁330上。
9. 洗劍民、陳鴻鈞：《廣州碑刻集》（廣州：廣東高等教育出版社，2006），頁5。

中大論道——道教研究系列論壇紀要（五講）

一、呂鵬志：道教醮儀的起源和發展

2012年10月4日，「中大論道」道教研究系列論壇第八講在新學期拉開帷幕，由法國遠東學院香港中心主任呂鵬志教授領銜，向我們展現了道教醮儀的起源和發展。他指出，今本《儀禮》記載的世俗醮禮是與禮禮相區別的一種禮儀，它是行冠禮、昏禮過程中的敬酒儀節；戰國、秦漢間的方士將其改造為祭祀神靈的宗教醮儀，這正是道教醮儀的直接來源。過去學界所認為的道教醮儀發端於東漢天師道的看法值得商榷，東漢天師道恰恰是反對祭祀的。



呂鵬志教授講座現場

南方方士的祭或醮是早期道教醮儀的主流，具有如下特徵：醮、祭不分；大多與傳授儀或煉丹等方術的實踐結合進行，還沒有出現完全獨立的醮儀；舉行醮儀的場地一般是壇，也可在靜室舉行，比較簡樸；所設神位不多，一般根據具體情況供奉特定的神；所用物品包括醮具（杯、

盤、席、案、香爐香火等）、飲食（酒、肉、果等）、信物（絹、銀、符、圖等）；於醮前擇日並齋戒，具有完整的儀式程序結構，包括安壇、請神、獻酒、懺悔或祝願、送神、撤壇等。

上述方士儀式傳統中的醮儀在與天師道儀式傳統、靈寶科儀傳統接觸、碰撞或融合後，發生了一些變化，主要表現在以下三點。首先，方士醮儀與天師道儀式結合後，前者中加入了上章的儀式元素，如《太上靈寶五符序》中的章文，《元辰章醮立成曆》中的章、醮結合；而醮儀與天師道授錄儀式結合後，還形成了「醮錄儀」，或稱「閱錄儀」。其次，表現在道教齋儀中出現醮儀，如靈寶齋和受其影響的道教齋儀的程序可劃分為宿啟建齋、正齋行道、散壇言功三個階段，而散壇言功的節次包括了言功拜表、投龍簡和「齋末之醮」，這種齋中之醮並不始於古靈寶經或陸修靜，而是至遲在隋唐以前通過其他經派的渠道進入了道教齋儀。第三，表現在隋唐後，受靈寶科儀影響的獨立醮儀出現，如《正一法文經護國醮海品》、《醮三洞真文五法正一盟威錄立成儀》、《太上消災祈福醮儀》等。

最後，呂教授從道教醮儀場地、神位和用品沿革的角度，試圖由物質層面揭示道教醮儀的歷史演變。他認為唐前道教醮儀一般都酒肉俱用，但自五世紀以降也出現了「不食酒肉五辛」和「省肉脯」的情況。

二、Lennert Gesterkamp 葛思康： 《富春山居圖》是否道教《內境圖》？

2012年10月18日，來自荷蘭萊頓大學的葛思康博士以黃公望（1269-1354）的《富春山居圖》為例，結合道教



葛思康博士

《內境圖》的歷史發展，引領我們嘗試從中國山水畫窺探道教的內祕世界。

葛博士首先向我們展示了不同版本的《富春山居圖》，包括分別收藏於臺北故宮博物院的「無用本」、「子明本」和杭州浙江博物院的「剩山本」。他接着指出黃公望的《富春山居圖》很可能與道教有關，這與畫家本人與受畫者的身份和社會背景有關。黃公望此幅畫是贈予「無用師」鄭樁的，而兩位同是著名元代內丹大師金蓬頭的弟子。兩位道士都是內丹專家，而內丹學也重視山水，把自己的身體當作山水世界的一種模擬，又經常把這種風景用圖案描繪出來，即《內境圖》（也稱「內景圖」或「內經圖」），葛博士由此推測《富春山居圖》和內丹、《內境圖》有關。

黃公望所繼承的金蓬頭的內丹學，保存在《道藏》中收錄的《紙舟先生全真直指》、《抱一子三峰老人丹訣》、《抱一函三秘訣》三部著作中。通過研讀這些經典，葛思康博士認為此系的內丹學傳統不同於北方全真內丹學，其源流可溯至蕭應叟《元始無量度人上品妙經內義》與白玉蟾（1194-1229）的學說。與總結整理過的現代內丹學對化精為氣→化氣為神→化神為虛三個階段，大、小周天的強調不同，其內丹學更強調將十月懷胎、生產的過程作為內丹生成的隱喻，這是南宋、元代江南內丹學的傳統。如陰陽降升的煉氣流程循環十月，陰氣由任脈經十二重樓、絳宮、丹田（黃庭、神室），陽氣由督脈經三關（脊椎上尾閭、夾脊、玉枕）、泥丸，最後形成的一粒金丹（陽神）由神室移至泥丸，達致出神。內境中的腎、心，即是月亮、太陽，泥丸、丹田，即是天、地。

另一方面，我們還需要從內境圖圖像學的歷史發展出發，了解山水畫與內丹的關係。早在《老子中經》、《黃庭經》等早期道教經典中，身體已被比喻成一個小宇宙。對人體內部的描繪通常有兩個系統，一是以身為主的醫學內境圖，如楊介《存真圖》（約1113）；另一種即是以山為主的道教內境圖，如蕭應叟《體相陰陽升降圖》（1226）、陳致虛《元氣體像圖》（1331），將人的身體比作山，不見了早期道教經典圖像中對各部位神靈的描繪，並且元氣升降在其中體現出一個循環的模式。又如白雲觀所藏《內經圖》（1886）仍屬於以山為主的傳統，還有清宮如意館的《內經圖》（約1742-1886）。

補充了上述兩方面的背景知識後，葛思康博士開始正式進行《富春山居圖》的導賞。由構圖場景的切換，透視內丹修煉中的不同階段；畫中的一山一樹、一草一木、一村一亭，皆被賦予了特殊涵義，如十二棵樹象徵了十二重

樓，三座山象徵了三關；前景、中景、後景的鋪排循環，構圖的平衡感與虛實編排，都體現了內丹修煉過程中的關鍵點。

三、張丹丹：萬神來朝——傳世道教法衣研究

2012年11月1日，香港中文大學藝術系博士候選人張丹丹小姐以「萬神來朝——傳世道教法衣研究」為題，向我們展示了目前零散分佈於歐洲、北美博物館中，主要製作於晚明至清代（18-19世紀）的傳世道教法衣，及其紋飾內容中所展現的相對穩定的結構與裝飾主題。她指出，其中的「朝元」式結構是這批法衣所展現的最為突出的特徵，即整件法衣的裝飾圍繞着其背部的核心圖案而對稱展開。

若以核心圖案的主題來分，可將它們分為四類，一為圓形寶塔主題，來自仙山聖境傳統；二為火焰形寶塔主題，更接近佛塔形象；三為神像主題；四為其他主題，包括八卦紋、百子、瑞鶴等圖案，幾無規律可言。其中，帝王像與塔形建築是最常見的，而這兩種主題有時也會融合，有可能是源於單純的裝飾紋飾的借用，也有可能是反映了兩種信仰的交叉與融合。

通過圖像志的研究方法，張丹丹認為手持笏板的帝王形象極有可能是玉皇，而將玉皇作為神像主題的核心，與其地位在宋朝的顯著提高有極大關係。六朝道教經典中的「玉皇」未指特定的道教神，唐代經典與詩歌中的「玉皇」常與元始天尊相混合，無其自身的清晰神格。據《宋朝事實·道釋》記載，宋太宗於終南山建上清太平宮，其通明殿供奉有玉皇、三十二天帝等，但當時的玉皇並不一定具有具體形象。1014年，宋真宗上聖號為「太上開天執符御歷含真體道玉皇大帝」。宋·劉道醇《宋朝名畫評》中記載了玉清昭應宮玉皇像，說明在宋真宗時期，玉皇的形象得到了廣泛的傳播。此外，金兵南侵入蜀之際，在四川地區形成的《玉皇經》也標誌着玉皇神格的完成。

寶臺主題法衣上的建築，通常以五層寶臺為核心，兩側各有一具有鈴形下座的菱形紋飾，下方則常為波紋半環形紋樣，由寶臺底座向外擴展，略微呈上粗下細型。這種多層寶臺與《度人經》所描繪的玉京山中的鬱羅霄臺非常接近，與北宋神霄運動有關。在北宋晚期，鬱羅霄臺的實體樣式應該是與佛塔非常接近的，並用傳統建築中的屋頂結構將塔頂的相輪取代而與佛塔加以區別。由於鬱羅霄臺位於道教最高的大羅天上，因此可以看作是「朝元」主題的一種表述。

四、羅丹：香港扶鸞道壇初探

2012年11月15日，道教研究系列論壇第十一講由香港中文大學中國研究中心博士生羅丹小姐主講，題為「香港扶鸞道壇初探」。以許地山、志賀市子等人的研究為基礎，從梳理扶乩的歷史源流開始，羅丹回顧了以呂祖道壇為主的扶鸞團體遷移至香港的歷程，最後以香港飛雁洞佛道社為例，勾勒扶鸞在當代香港道壇中的地位與作用。

「扶鸞」之名，比喻神仙駕鳳乘鸞，從天而降，是一種降神或通達神明的方式，仙佛通過乩手以文字向信眾傳達資訊，以達到神人相通的目的。扶乩的歷史，可追溯至唐代的紫姑信仰，而關於紫姑的最早記錄則出現於劉宋劉叔敬《異苑》卷五中。由唐至宋，扶乩主要盛行於婦孺之間，作為遊戲而存在。兩宋之際，開始在文人中流傳，科

舉試子用之預測科舉試題及成敗，開始出現專門為人扶乩的乩手。而最受歡迎的降乩神靈是濟公與呂祖。

明末以降，扶乩幾乎遍及全國，清代時，「幾乎每府每縣的城市裡都有箕壇」。並且，扶乩與當時的善堂運動相結合，如清乾嘉年間的崑山惜字會。清末，末日劫難的危機感在社會上蔓延，各地鸞壇間形成了一股相同的全國性論述——「三相代天宣化，神人共駕救生船」，「三相」是指關帝、文昌帝君、孚佑帝君呂祖。《呂祖全書》、《金科輯要》、《天人秘錄》等乩書亦相繼問世。

1894年穗港地區爆發的鼠疫是廣東扶鸞團體遵循乩示開始其善業，面對被取締的壓力而南下香港的重要契機。20世紀70年代後，一些香港道堂的管理從「以乩治壇」轉為「人治」模式，自我定位為具有現代管理模式的社會慈善團體。而並非源於廣東地區道堂傳統的飛雁洞佛道社仍然保留了「問乩定事」的特色，從其1980年代創壇，到1993年回四川尋找道脈，甚至於之後開始捐修內地宮觀的弘道之路，設立分壇等大事，皆與扶乩、卜杯有關，由此可見扶乩在飛雁洞的事務管理中仍然佔有舉足輕重的地位。

五、黎志添：廣州府地方道教廟宇碑刻研究

2012年11月29日，香港中文大學道教文化研究中心主任黎志添教授所演講的「廣州府地方道教廟宇碑刻研究」為本學期的道教論壇劃上了一個圓滿的句號。在短短的兩個小時裡，黎教授與大家分享了歷時八年的廣東地方道教廟宇研究計劃的研究心得，而其中的部分成果即將以《廣州府道教廟宇碑刻集釋》一書的出版而展現於世。

深受施舟人教授（Kristofer Schipper）關於碑刻在道教研究資料中極具價值的觀點所影響，黎教授開始關注道觀碑刻資料，其初步研究成果體現在《廣東地方道教研究》一書中對於廣州玄妙觀的研究。之後隨着實地調查研究的深

入，他發現僅僅局限於研究以道派歷史為基礎的道觀是遠遠不夠的，那些與道教有關的地方廟宇與道教信仰傳播的民間化和普及化有着密切的關係。

《廣州府道教廟宇碑刻集釋》正是從一個寬鬆的「道教」定義出發，界定其所收錄的廟宇及其碑刻的範圍。除了道教宮觀以外，直接與道教神明崇拜、道教儀式活動和由火居道士主持等內容元素相關的地方廟宇，都在收錄範圍，如北帝廟、城隍廟、關帝廟、三官廟、文昌廟等。對於這些廟宇與道教神祇信仰之間關係的問題，有些人類歷史學者把它們一概歸類為「民間廟宇」，以致忽略了它們與道教歷史和道教信仰在廣東傳播的密切聯繫。

付梓在即的書中共搜集了從宋、明而迄清末（1910），在廣州府屬及其十三個縣（以清·阮元（1764-1849）主修的道光《廣東通志》中的廣州府地理概念為準）境內的282通與121座道教廟宇的歷史活動有關係的碑刻文獻。以這些碑刻記錄為基礎，黎教授向我們初步展示了特定視角下道教在廣州府由宋迄清的發展趨勢。值得一提的是，在282通傳世的廣州府縣道教廟宇碑文之中，有104通是研究團隊通過實地訪查48座道教廟宇之後而獲得的成果，這些由現場直接抄錄的碑文具有十分重要的歷史和研究價值。其中還包括了支持建廟或修廟的捐助者資料，可以大大填補正史、志書、儒士文集、或官方文獻之缺，為研究明清時期廣州府縣地區的祠廟信仰與崇拜，以及社會制度和經濟生活提供非常珍貴的第一手史料。如廣州市北郊塘口鄉魚珠村北帝古廟所保留的五通碑文中，保存了清代十多個香會的記錄。

最後，黎志添教授指出，與西方教會有很大不同，中國廟宇作為集合了政治、社會、法律、經濟中心的一個複合體，建立起了相當規模的地方網絡，體現了民眾宗教生活的豐富性和多樣性。由道教廟宇碑刻的研究出發，將有更多的研究課題有待深入挖掘，如儒教禮儀和宗廟制度與以祠廟為中心的神明信仰之間的競爭和衝突等等問題。

中大論道——道教研究系列論壇預告（2013）

由二〇一二年一月開始舉辦的「中大論道——道教研究系列論壇」，至今已成功舉辦了十二講。論壇聚集了道教研究相關領域的國際知名學者、研究生以及對道教文化有興趣的各界人士，從道藏經典、田野考察、考古藝術、造像繪畫等不同角度，分享道教研究資訊。

二〇一三年一月，新一輪的論壇即將拉開帷幕，我們仍然秉持為不同領域的學人提供交流平臺，促進道教相關學術研究發展的理念，歡迎各界有興趣的人士積極參與。

一、講題：Longmen Daoism in Yunnan Today

講者：Marjorie Meunier 馬若涵 (Lille 1 University, Paris)

時間：2013年1月16日（週三），16:30-18:00

地點：香港中文大學梁銶琚樓303室

二、講題：道教與女丹

講者：Professor Elena Valussi 伊琳娜 (Loyola University, Chicago)

時間：2013年3月21日（週四），16:30-18:00

地點：香港中文大學梁銶琚樓303室

三、講題：明代道經屏畫研究

講者：尹翠琪教授（香港中文大學藝術系）

時間：2013年4月25日（週四），16:30-18:00

地點：香港中文大學梁銶琚樓303室

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

第七屆道教文化及管理暑期研修班、 第一屆道教文化文憑課程聯合畢業典禮暨 香港中文大學專業進修學院道教文化課程校友會成立典禮



蒞臨畢業典禮的諸位主禮嘉賓，前排左起為：梁宇華道長、周自達道長、洪少陵道長、湯偉奇道長、丁常雲道長、黎志添教授、任伯江教授、尹翠琪教授、吳凱文博士。

為推動中國道教界培訓領導人才的工作，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」，至今已有超過百名的學員，可謂碩果累累。2012年7月，道教文化研究中心迎來了第七屆暑期研修班學員，他們均就讀於中國道教學院講經班。承襲研修班的一貫傳統，學員們在三週內，學習了現代管理學、文物管理、傳意技巧、宗教學理論、宮觀管理等方面的知識，並輔以相關宮觀的實地考察與經驗交流等活動。

學員們在課堂上認真聽講專業理論知識，並結合自身所處所遇的實際情況，積極提問。隨着時日的推進，師生之間的交流愈發活躍，靈感火花四處迸發。此外，針對本次研修班的特色，課程特別增設「弘道、講經與皈依」公開研討會，兩位學員於現場進行講經示範，研討會還邀得梁德華道長（蓬瀛仙館）、葉長青道長（青松觀）、葉文均道長（泓澄仙觀）作為嘉賓講者出席，以弘道、講經與皈依為題，進行研討。

2012年7月28日，「第七屆道教文化及管理暑期研修班、第一屆道教文化文憑課程聯合畢業典禮暨香港中文大學專業進修學院道教文化課程校友會成立典禮」於中文大學利黃瑤壁樓內隆重舉行，並誠邀得中國道教協會副會長丁常雲道長、香港道教聯合會主席湯偉奇道長、香港中文大學專業進修學院副院長吳凱文博士等

作為主禮嘉賓，出席典禮。18位學員分別從主禮嘉賓、各位研修班導師和高道大德手中領受畢業證書，為短暫而忙碌的研修班學習生活劃上了一個圓滿的句號。

眾位學員均於修畢課程後，完成了定題論文，18篇論文將於稍後集結成書，予以出版，敬請關注。

今年，亦有33位學員完成了由「道教文化證書課程」升格而來的「文憑課程」的考核要求，第一屆學員們於當日領取了畢業證書。同時，由第二屆文憑課程學員發起組織的「香港中文大學專業進修學院道教文化課程校友會」也於同日正式成立。



第一屆道教文化文憑課程班畢業學員集體相

「第七屆道教文化及管理暑期研修班」學習感想

非常榮幸能成為本屆研修班的一員，短短的二十多天，使我增長了許多見識，受益匪淺。有很多感想，限於篇幅，僅列出幾點與大家分享。

湖北武漢長春觀 李信成

一、道觀與大學聯合主辦研修班

我們之所以有機會來香港，得益於蓬瀛仙館與香港中文大學道教文化研究中心合辦的「道教文化及管理暑期研修班」，到我們已經是第七屆了。在內地，好像還沒有大學與道教界進行這種合作，這種合作有什麼好處？大學有雄厚的文化底蘊及教學條件，便於研究和教學，道觀能提供純正的道教生源，能給大學提供一些不同於社會的支援和幫助。

事實證明，這種合作方式不但培養了道教人才，也吸引了更多的社會人士學習、研究道教文化。這給內地道教教育以後的發展提供了參考和借鑒。



二、香港道教與內地道教的異同點

相同點就不用多說了，同是道教，都是濟世度人、勸人向善、和諧共生。以下詳談不同點。

(一) 管理模式

通過在蓬瀛仙館的學習，感受到香港道觀的管理模式與內地有很大區別，大多是非盈利慈善團體，以「某某有限公司」的方式出現。其管理比較接近現代公司管理，有很完善的管理部門和機構，並且核心管理人員都不領工資，純粹為義務服務。這種先進的管理模式使香港的道觀很有生命力，也很符合香港的特點。

內地的道觀採用的是比較傳統的管理方式。因全真道士以廟為家，自傳自養，代代相傳，加之其他的一些因素，內地道觀的管理模式只能遵循傳統。對比發現，兩種管理方式都有各自的特點，很難簡單地互相模仿。

(二) 弘道方式

不同的管理模式造就了弘道方式的不同。通過參觀蓬瀛仙館、青松觀、齋色園等道觀（道館），我們發現這裡很重視慈善事業，辦了很多社會服務的機構，例如學校、養老院、診所，支援內地道觀建設等等。這些方式值得內地道觀借鑒和學習。但是，這對道觀的經濟條件要求也很高，內地道觀目前在經濟上比較弱，做起來比較困難，弘道的側重點放在度人、勸善方面。

那麼，哪種方式更好？我認為各有所長，最好是互相取長補短。為什麼這麼說？雖然兩地都有濟世度人、勸人向善，香港道教在物質方面（慈善）做得比較多，而內地道教在「安撫心靈、度己度人」方面做得比較多。以目前的現狀，還有很多人需要物質幫助，慈善對社會的幫助非常大，可能比「安撫人心」來得更及時。但是，宗教畢竟是宗教，從來都是以「修心」為本，能幾千年流傳至今，全在於它能給人提供心靈的歸宿。而道士一直以來過的是清苦生活，做的是「法布施」。可以想見，當社會經濟發展到不需要「慈善事業」的時候，也就是說物質無憂，需要心靈慰藉的時候，宗教的「法布施」就更重要了。不管形式怎麼變，我們的根本（法布施）不能丟。因此，我認為兩地道教在保持各自側重點的前提下，可以互相幫助，互相學習。

三、總結

說到這裡，我想到了劉紅博士在蓬瀛仙館的講話，他說的大意是：只要我們全真道士好好修煉，做好榜樣，香港這邊宣傳也就更有底氣了。因此，我們全真道士應該多實修，把重點放在「法布施」上。如此，則兩地道教互相取長補短，共同進步，善莫大焉！

最後提一下，學習期間得到了香港道友、老師們的熱情款待，還有中文大學那些熱情服務的同學，回想起來都很溫馨，在此一併表示衷心的感謝！

比香港更美麗

陝西西安藍田縣真武廟道觀 陳景展

我親見的第一個大學是北京大學，那是我19歲時，去那裡領一個全國作文大賽的獎。而我真正第一次坐在一個大學的教室里，是在這裡——香港中文大學。短暫的20天，我看到了香港，看到了香港人民的勤勉和努力。這裡是美麗的，不僅僅因為香港中文大學裡面有着種類豐富的鳥類，不僅僅因為睡蓮、魚兒和紫荊樹，而是這裡保留了中國的傳統美德。儘管從鴉片戰爭後，香港逐漸被西化，但是，我反而看到很多屬於中華民族傳統的精神依然在延續。而很多的優秀傳統，在內地我們已經遺忘了。這裡，是有生機的；豐富，不蒼白。我看到環保的提示，我體驗井井有條的生活作風，我看到沒有垃圾的街道，我看到對吸煙的嚴厲處罰和規定，人們時時處處都是互助、利他的。

香港的道教也和我想像中的不同。這裡的道教傳統並不貧瘠，文化生活也不貧瘠。香港人是謙虛的、包容的，但是，絕不是真的只有經濟，沒有文化。香港中文大學道教文化研究中心對於道教的研究成果是令人佩服的，蓬瀛仙館嚴謹的理事會制度是令人稱嘖的，青松觀的宮觀氛圍是宛如仙境的，黃大仙祠的慈善事業是令人讚揚的，更令人喜悅的是道教電視臺「道通天地」的優秀節目和香港道教學院的未來規劃與堅定信念。另外，星雲法師的佛光道場，也給了我莫大的信心和啟發。就像上天垂降雨露下的幸運草，我被帶到這裡，體驗了香港的美、香港的人、香港的點點滴滴。也許，未來沒有第二次機會，但是，我的生命裡會一直有她的名字——Hong Kong。



我自己一直創作詩歌和話劇。但是，沒有看過一出話劇。在任伯江教授的課上，我就一個電影短片寫了《對話》。任教授原來是做過話劇的，也做過電影演員，他給了我很多啟發。這是最喜歡的一堂課。我們最缺乏的是想像力。任教授八十多歲了，卻生龍活虎，不斷激發着我們的想像力。他打開了大家的心，也告訴了大家真正的舞臺在哪裡。夏志前博士的課，我也印象頗深，他能夠洞察分明、實事求是，透過色彩搖曳的波面看到湖底的石頭；這一點，很難得。當一萬個人都把面具當真的時候，有一個人還能記得面具下的面孔。這個人，我肯定是敬佩的。

我不得不說，在香港中文大學這段短暫的暑期學習中，我獲得了豐厚的知識禮物。對於未來的發展和學習成果，無法用言辭在這裡表達，只能在以後用行動去實踐。香港很美麗，但未來更美麗。我會把在這裡所學的智慧帶到內地，並帶到更遠的地區和國家，讓世界的未來更美麗、更可愛。

Daoism: Religion, History and Society No. 4, with Special Issue “Urban Daoism” (2012) 《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第四期 (內含「城市道教」專輯)



由香港中文大學道教文化研究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（內含「城市道教」專輯），即將出版。本期學報共收錄中、英論文八篇，涉及近代道教內丹家研究、《太平經》研究、金代全真道研究、現代城市道教研究、瑤族道教文獻調查報告等方面。

本期學報特設「城市道教」研究專輯，由五篇論文組成，此特輯源自於一項國際研究合作計劃。由不同的個案研究出發，五篇論文通過歷史與民族志的研究方法，探討十九世紀以來，道教宮觀與神職人員如何適應中國都市的變遷，包括近百年來中國所經歷的大規模城市化進程。本次專輯中所展現的運用社會科學研究方法分析中國社會處境下的道教的路徑，也正是《道教研究學報》所致力於推動的研究方向之一。

**Printing and Religion in the Life of Fu Jinquan:
Daoist, Alchemist, Religious Leader and
Publisher in Sichuan**
Elena Valussi

**Religious Ethics in the Taiping jing:
The Seeking of Life**
Barbara Hendrischke

金代全真道初傳東北考
汪桂平

Archival Study 檔案研究

關於牛津大學圖書館藏瑤族文獻的調查報告
郭武

「城市道教專輯」 Special Issue: Urban Daoism

現代城市道教化的廣州泮塘鄉仁威廟：
從村廟到道觀的轉型發展
黎志添

玉皇山道教近代以來之變遷
韓松濤

民國時期的杭州道教會
孔令宏

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

2013年訪問學者Elena Valussi（伊琳娜）介紹

美國芝加哥洛約拉大學(Loyola University)伊琳娜教授(Elena Valussi)將受邀為香港中文大學道教文化研究中心訪問學者，訪問日期為2013年1月至4月。2003年，伊琳娜教授以〈斬赤龍：中國女丹的歷史〉(“Beheading the Red Dragon: A History of Female Inner Alchemy in China”)一文，獲倫敦大學哲學博士學位，並曾在*Asia Major*, *Nannü*等著名學術期刊上發表多篇關於女丹的研究論文。其研究領域包括性別醫療(gender medicine)與宗教，道教知識與文本在清代知識分子間的傳承，同時她也是「《道藏輯要》研究出版計劃」編輯委員會成員之一。2013年1月開始，伊琳娜教授將為文化及宗教研究系宗教學部文學碩士課程開設「近代道教」(Modern Daoism)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梁詠瑤樓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