

論道教在當代中國社會發展的前景及改革

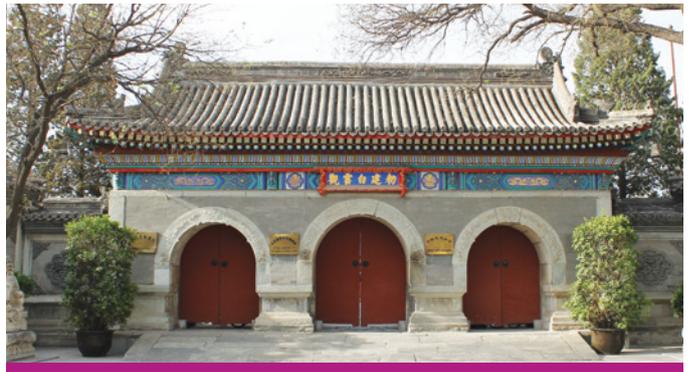
黎志添（香港中文大學道教文化研究中心主任、中國文化研究所副所長）

一、前言

一九八〇年代後，道教作為中國土生土長的宗教重新煥發生機。大量道觀獲得重新恢復、重建和開放。這些重獲生機的道觀反映了道教在中國傳統社會的廣泛存在。道士的儀式活動亦得到蓬勃發展，在道觀及民間社會可見昔日道教儀式傳統的復甦。道教神祇信仰依然為當代中國人的宗教精神生活提供重要支持，特別是在處理生死大事方面，道教度亡法事仍為百姓提供著重要的精神安慰。道教自身在歷史中有三種存在形態：第一種形態為正一派火居道士及民間社會中兼具道士及法師功能的儀式專家；第二種形態為全真教出家傳統的道觀；第三種形態是以扶乩活動為中心的道壇。經過一百多年中國知識分子尋求中國文化現代化的慘痛過程，當今我們已經明白，傳統中國文化仍可以為中國現代社會和個人生命質素提供重要啟迪，因此有必要重建道教的文人傳統。道教文化的重建必須對道教傳統信仰進行重新提煉，發掘對當代人類精神文明的貢獻。

二、明清至民國時期道教的演變及其後來的發展

道教在中國社會歷來是具精神影響力的本土宗教傳統，其影響力滲透至社會的各個階層，從王朝的統治者、精英知識分子，到民間百姓，並形成獨特的中國本土的宗教精神文化。自唐宋至元明，隨著中國王朝的更替和社會變革，道教經歷了不同的改革運動，但在帝國形式的政治制度下，道教一直保持對中國政治、文化及歷史的影響力。例如隨著明代出版業的興盛，道教經籍得以大量刊印，道教文化的影響力更滲透至文學、戲曲、詩詞和小說。以《西遊記》為例，其中便反映出明代道教的神仙信仰、內丹修煉及道派思想。另外，明代士人在科舉中常通過請神降筆的扶乩活動，希望預知考試題目及功名前程，道教神明，如純陽帝君和文昌帝君，都是其中主要的降乩神明。此外，文人詩詞小說的蓬勃創作也與扶乩活動有密切關係，如著名的蘇州文人金聖嘆便是一位乩壇的鸞生。明代文人的道教扶乩信仰反映出道教信仰成為明代士人修煉心性的精神力量。



全真派祖庭北京白雲觀

道教在傳統中國社會的精英文化地位從明代到清代經歷了重大轉變。例如，江西龍虎山張天師（正一派天師）的傳統在明代得到王朝的極大禮待和重視，但是到了清初，由於滿族政權對漢族道教傳統的控制，張天師正一派傳統逐漸衰落。至道光朝，更直截了當地詔令第五十五代天師張鈺，「停其朝謹，着不准來京」。奉行道教全真派出家制度的道觀則反而獲得清政府的支持，重新煥發生機，因此，中國各地道觀在清代多呈現全真化的現象。雖然清代正一天師的地位和遭遇大抵是受抑、貶降，但是正一派道教長久以來民間化的結果，仍使得地方上的正一派火居道士及其法事儀式在清皇朝統治結束以前，依然與中國地方的民眾社會保持著非常緊密的關係。基本的事實是，正一派支撐著地方社群及廟宇的儀式活動，並延續宋代以來的為地方民眾提供儀式專家的傳統。

從以下施舟人（Kristofer Schipper）對清末北京城裏道教情況的描繪，我們不得不驚訝於道教與中國民眾生活之間所建立的已有上千年之久的緊密關係——「清末北京城有六十多座道觀和大大小小五百多座道教的神廟，所謂的祈安大醮、超度齋會以及各類保護神的祭典、遊行和酬神演戲，是隨處可見的常景。這種情形在中國的城市與鄉村同樣普遍。」到了晚清及民國，道教和傳統廟宇祠神的宗教傳統影響力的下降越加明顯。清末民初的中國知識分子改變了對傳統神祠廟宇的立場，他們開始相信和接受了西方傳教士否定中國傳統祠廟信仰可能提供任何價值的觀點。例如康有為於光緒二十四年五月十五日向光緒皇帝呈奏的奏摺——〈請飭各省改書院淫祠為學堂折〉，就建議說：「查中國民



香港新界正一派火居道士施演太平清醮儀式

俗，惑於鬼神，淫祠遍於天下。以臣廣東論之，鄉必有數廟，廟必有公產。若改諸廟為學堂，以公產為公費，上法三代，旁採泰西，責令民人子弟，年至六歲者，皆必入小學讀書……。」民國新文化運動進一步將代表中國傳統的宗教文化體系批判為阻礙中國走向现代化的絆腳石，道教亦因而被稱為封建迷信。作為中國傳統文化宗教，道教在當時受到批判，並不是個別現象，中國傳統文化作為一個整體被全面否定。

在對中國傳統文化的否定上，一九四九年共產黨建立的新中國政權和民國國民政府一脈相承，都是以西方现代化的模式作為建設新中國的目標，儘管其背後的意識形態不同。無論是一九三〇年代國民政府在南京及廣州推行的風俗改革運動，還是之後的破四舊、文化大革命等政治運動，都代表過往一百多年裏，中國在邁向现代化政權的進程中，對自身傳統文化的批判和揚棄。由此，道教不僅退出國家政治的中心，並在精英知識分子、高等教育、文化、藝術、文學等領域被邊緣化。

晚清民國時期，道教在民間社會仍然保持一定的生存空間。中國百姓仍然接受民間道士為他們主持各種吉事、凶事儀式，道教的宗教儀式活動仍流行於民間社會。一九四九年以後，道教信仰及儀式最終在中國大陸的民間社會亦受到政治打壓，百姓對道教神明的香火供奉活動完全被禁止。至此，綿延了近二千年的有組織的道教活動在中國社會完全消失，但這段黑暗時期是暫時的。一九八〇年代後，道教作為中國土生土長的宗教重新煥發生機，其宗教及文化生命力並沒有完全窒息。自一九八零年代至今，中國大陸經歷了三十餘年的開放發展，大量道觀獲得重新恢復、重建和開放。這些重獲生機的道觀恰恰反映了道教在中國傳統社會的廣泛存在。道士的儀式活動亦得到蓬勃發展，在道觀及民間社會可見昔日道教儀式傳統的復甦。道教神祇信仰依然為當代中國人的宗教精神生活提供重要支持，特別是在處理生死大事方面，道教度亡法事仍為百姓提供著重要的精神安慰。

一九四九年後，海外華人社會的道教信仰及宗教儀式活動並沒有受到中國大陸的影響，而是繼續得到保存、發展和推廣。一九四九年至今，臺灣、香港及新加坡華人社會中的許多道觀、道士及信眾仍然依照傳統的道教信仰習俗及儀式，實踐著各種形式的道教活動。以香港為例，一九四九年，隨著中國政權的轉變，許多廣東道教團體和正一派道士因為時局變化而南遷香港。由於香港特殊的政治環境，英國殖民地政府一直推行政教分離、宗教自由的政策，這樣自由開放的環境能兼容不同宗教傳統和派別，道教信仰和儀式遂得以在香港生根茁壯。道教至今仍是香港華人社會主要的宗教習俗及文化，不僅有超過百多所的道觀、道堂和道壇，道教儀式亦保持蓬勃的發展。例如作為道教祭禱神明儀式的太平清醮，至今仍在香港鄉村社區定期舉行，而長洲太平清醮的習俗儀式更成為香港非物質文化遺產的一部份。

三、從中國歷史中道教存在的三種形態看道教在當代中國社會中的發展及角色

展望道教的未來發展，筆者相信首先要了解它自身在歷史中的三種存在形態。第一種形態為正一派火居道士及民間社會中兼具道士及法師功能的儀式專家。這一群體在民間社會為百姓提供各種道教儀式，如打齋、超度、開光、禮斗、禳災、辟禍等儀式。正一派火居道士多不依附道觀進行儀式活動，他們可自立道壇，或受僱於民間廟宇，主持各種功德法事。在中國大陸鄉村社會，仍有一種非受錄道士的法師進行著兼具道教色彩及民間巫術特色的儀式，為百姓提供習俗儀式活動。這一群民間儀式專家是道教儀式傳統民間化的結果，同時反映了傳統道教信仰在民間普遍化的情況。這一民間道教的傳統在當代社會得到延續，在民間發揮宗教安慰的作用。以香港的正一派喃嘸先生為例，他們與道觀無關，而是以受僱形式為香港民眾舉行吉事或凶事儀式，而今百分之七十的香港華人家庭在家人去世時都會僱用正一派喃嘸先生於殯儀館或道堂為先人進行超度儀式。這正正說明道教作為中國古老的宗教文化已經成為中國人習俗文化的一部分，印證道教是土生土長的中國文化這一事實。宗教信仰從來沒有一刻離開過中國人的生活世界，道教從過去到今天在中國人的節慶、死亡、求福、禳災等習俗文化中，一直扮演著重要角色。筆者相信，習俗化的道教傳統在未來將繼續為中國人提供「陰安陽樂」的宗教慰藉功能。

第二種形態為全真教出家傳統的道觀。在中國北部，特別是黃河流域以北，包括東北及西北，道教宮觀多採用全真派道士出家制；而在南方（如江浙、福建和廣東），包括香港、臺灣及新加坡，道教宮觀雖在歸屬上是全真派，但多採用方便法

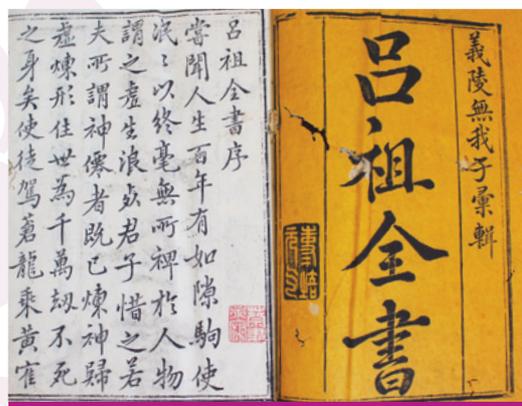
門，即非出家制度的宮觀文化。道士無需脫離家庭生活，只是有駐觀的生活和工作。不管是出家還是非出家制度的道觀，對著重心性修煉的道教信仰的傳播都同樣重要。道觀以道士為傳播信仰的中心媒介，道士扮演道教文化的宣傳者。在香客、善信到道觀祀神及進香時，道士是道教信仰的中介者，向善信表達何為道教信仰。

儘管許多道觀在晚清及民國時期被迫改為政府機構、公園及學校，但這種對傳統中國宗教文化聖地的破壞至今已完全改變。今日的中國從城市到鄉村建有上萬所道教宮觀。道教信仰借助道觀散布中國各地，各方善信亦得以借助宗教的神聖空間，為他們的心靈歸屬提供橋樑，並與信仰的道教神明保持緊密關係。如果再沒有如晚清廢廟辦學，民國時期的風俗改革及後來的文化大革命這些短暫的宗教迫害，筆者相信，道教宮觀仍會是道教未來發展的重要力量，成為百姓祭神、滿足宗教精神需求的重要場所。但是，對於宮觀的未來發展，筆者擔憂的是，宮觀是否能夠成為推動中國宗教文化復興的力量，乃是取決於宮觀的管理制度、道士的教育水平，以及道觀是否能夠在香火供奉之外，提供更多多樣的道教文化活動及講經教育。宮觀與道教文化教育應該是可相輔相成的，宮觀不應該僅僅是香火供奉之地，還可以成為提供道教文化教育，深化善信對道教文化理解的場所。筆者希望，未來的道教宮觀可以重新承擔起推廣優質的道教文化的角色及責任，使具有文化影響力的道教（文化道教）可以在宮觀重新建立。

第三種形態是以扶乩活動為中心的道壇。除上述民間道教形式外，我們很容易忽略自明末清初乃至當代中國民間第三種道教的重要存在形式，即不是以道士或道觀作為中心的道教信仰群體，而是以皈依弟子和信眾作為聚合中心的道壇或道堂。其存在形式是由一群擁有對某位道教神明信仰的在家信眾組成道壇或道堂，近代以來，大部份這類道堂供奉的是呂祖（純陽帝君）。這些在家信眾凝聚在由呂祖降筆或稱扶鸞的乩壇傳統之上，信眾可透過扶乩活動，與所信仰的神明進行直接溝通，提出個人的人生和生活問題，並很快獲得神明的回答。這種道堂代表了道教的新發展，從明末清初起得到蓬勃和廣泛的發展，成為四百多年的道教傳統中不可忽略的一部份。

今天，扶乩活動常被誤會為民間低下層的宗教活動，其實不然。自明清至民國初年，許多精英分子、士大夫及文人所組成的道教乩壇成為幾百年來保存和推廣道教文化的重要力量。以本人研究的《呂祖全書》為例，第一部《呂祖全書》於清代乾隆九年（1744）問世，共三十二卷，由湖北武昌縣一群有道教信仰的儒生組成的乩壇刊刻。《呂祖全書》的出現及以後的重刊、重輯全是在各地精英分

子的乩壇中產生並得到推動。這些被稱為儒生的精英分子並不是出家的全真宮觀道士或正一派的火居道士，他們從小接受儒家教育，參加科舉考試並獲取功名，如貢生、秀才、進士等。嘉慶年間，北京有一個道教乩壇叫覺源壇，信奉呂祖。覺源壇的弟子重新編輯了一部《呂祖全書正宗》，共十六卷。覺源壇的弟子大部份是朝廷中央或地方官員，其中的核心人物有領導乩壇的蔣予蒲（1756—1819）。蔣予蒲於乾隆四十六年（1781）考取進士，並獲翰林院庶吉士頭銜；乾隆四十七年，他被任命為《四庫全書》繕書處分校官；至嘉慶二十年（1815），官至內閣學士兼倉場侍郎。由此可見，覺源壇是清代乾隆至嘉慶年間由京城的高官及知識分子所組成的道教乩壇。他們提倡儒釋道三教同源歸一，並推動道教內丹、扶乩信仰。另一位覺源壇的著名弟子內閣大學士朱珪（1731—1805）亦是編修《四庫全書》的重要人物。事實上，編修《四庫全書》的其他部份官員同樣是覺源壇的弟子。



乾隆九年版《呂祖全書》



清代嘉慶版《道藏輯要》

呂祖扶乩道壇與文人精英分子的結合說明道教於道士、道觀之外形成了一種新的文人道教傳統。文人知識分子推動道教的心性修煉信仰，建立道壇、組織乩壇，更編修、刊刻道教經典。許多清代新道教經典的出現都是由道教乩壇的文人所成就。除上述提到的影響清代至今的《呂祖全書》外，覺源壇的文人弟子更於嘉慶十年至二十年間編輯了清代唯一一部道藏經，即《道藏輯要》。自唐宋元明以來，編修道藏經一直是國家大事。在朝廷的推動支持下，集合有名的道士收集、編撰由各地提供的道經，成為道藏經。最晚一部由國家主持推

動的道藏經是明代英宗正統年間的《正統道藏》。除明代萬曆年間增收《正統道藏》以外的一百多部道經作為《續道藏》之外，明末至整個清代再沒出現由國家推動編集的道藏經，從中亦可見道教的國家地位逐步下降。反之，以扶乩道壇的形式，結合地方精英和官員所組成的新的道教信仰團體則承擔了清代新道教經典的編輯和刊刻工作。《呂祖全書》及《道藏輯要》的出版清晰地證明了這一點。

民國時期中國各地仍有許多道教善信組織乩壇，刊刻勸善書。他們為了尋求回應當時的政治混亂、戰爭、道德倫理喪失、貧困等問題，透過道教乩壇，推動勸善、慈濟及善堂的工作。以晚清至民國時期的廣州市為例，大量的呂祖扶乩道壇出現，他們在廣州贈醫施藥、勸善、提供醫療服務、傳播呂祖信仰。後來因為一九四九年中國政局的變化，廣州的部份扶乩道壇轉移至香港，如信善壇、省躬草堂、至寶台、金蘭觀等。因此，要了解道教在中國近代的發展形態，我們必須了解這種以非神職人員（道士），即皈依的善信弟子為中心所組成的道壇。這種道壇至今仍然為道教信仰的傳播發揮重要力量。它能夠凝聚社會上各行各業、各個階層的人士，包括知識分子和商人，集合各方參與並貢獻力量，使道教信仰在社會得到很好的傳播。其旺盛的生命力在今日的香港仍可得到見證，大部份香港道教團體均屬於扶乩道壇，他們對當今香港社會，特別是在社會福利、勸善方面承擔著重要的倫理功能。

四、未來道教的改革、發展及社會貢獻： 重建道教的文人傳統

以上為道教在中國歷史中出現的三種形態，及其特性、貢獻及發展。對於未來道教的改革，我們必須首先認清道教自明入清後在中國的逐漸衰落。建制型的道教，包括道觀及道士逐漸被排擠到社會文化的邊緣，道士和道教越來越民間化。儘管道教在民間得到延續和發展，但從精英文化、文人文化的角度來看，道教的地位確實是下降了。後來，道教教育被尋求現代化的中國社會所摒棄。道教文化不僅從精英文化中滑落至社會邊緣，百姓亦不了解什麼是道教，以及道教與傳統中國文化的關係，甚至把道教等同於民間廟宇和各種各樣的法術。民國及五四一代新知識分子把道教及其他傳統文化看作是現代化的絆腳石，道教文化遭受批評打壓，造成道教人才流失，宮觀管理水平下降。道教的文人傳統在中國失去了延續性與影響力。

經過一百多年中國知識分子尋求中國文化現代化的慘痛過程，當今我們已經明白，傳統中國文化仍可以為中國現代社會和個人生命質素提供重要啟迪，因此有必要重建道教的文人傳統。道教文化的重建必須對道教傳統信仰進行重新提煉，發掘對當代人精神文明的貢獻，而不能是口號性地重複道教是土生土長的宗教。要通過實際改革，重新發掘

道教對當代人的精神支持，如道教信仰對自然環境的保護和重視、個體生命與宇宙生命的有機組成、道教所強調的長生、重生思想、幫助生命延展不受破壞等，對當代人都具有重要貢獻。

筆者認為，道教的改革應該重建道教人才的培養，提升至大學，甚或更高的教育程度；重新將道教文化信仰與現代教育接軌，以現代教育的人才培養模式推動道教文化的更新和傳播。除了道教文化的重建之外，道教亦必須加強與其他宗教文化的對話與交流，深入理解和學習其他宗教在當代中國社會的發展。例如，臺灣佛教傳統與現代人生的結合正正說明傳統中國文化可以與現代人的生活有很好的互補。透過交流學習，道教可借鑒參考其他宗教在現代中國社會的發展，而不是自閉於自身昔日的傳統。



2015年11月黎志添教授訪問中國道教協會：
張鳳林秘書長、李光富會長、尹志華主任

當代中國的發展呈現多元化狀態。中國大陸、臺灣、香港、新加坡的華人社會呈現出各種不同的發展形態及需求。隨著現代中國經濟的發展，在加強對人的重視和對個體生命權利的保護方面，道教強調內在生命與外在環境同樣重要，道教的重生、愛生思想可提供重要參考。同時，道教對倫理道德也可發揮重要作用。在無神論社會中，人與群體的摩擦、利益相爭、貪污問題都需要人自身的內在制約。道教講究心中神的監察，可發揮道德倫理的影響力。另外，現代化的中國正面臨如何重新認識傳統文化的問題。道教作為中國傳統文化的一部份，改革道教也是幫助中國傳統文化的復興。因此，道教在當代中國仍然具有其生命力及重要地位。

五、結語

基於社會道德與傳統文化發展的雙重需要，我希望道教界著重吸收和培養優秀人才，重新往文人階層播種，讓道教傳統與文人文化再結合，以造福中國傳統文明，使其在二十一世紀的土壤中孕育開花，成為青年在紛亂的時勢中找到安身立命之所的指針。目前是十九世紀末至二十世紀以來，道教文化最具創造力和前瞻性的發展階段，這種蓬勃的趨勢或許也暗示了道教在當今社會巨大的發展潛力以及與現代文化融合的無限可能。

施舟人教授訪談

訪談背景：筆者於去年九月前赴法國出席「慶祝施舟人教授八十歲國際道教研究學術會議」，趁此機會與施舟人教授作一訪談。筆者感謝施教授欣然答允接受訪談，在2015年9月12日下午，我們對道教信仰的本質及其過去和未來交換意見，不覺間談了二個多小時。

訪談：黎志添

施舟人教授簡介：

施舟人 (Kristofer Schipper)，著名法國漢學家，師從法國巴黎大學高等研究院康得謨 (Max Kaltenmark) 教授研究道教史，1962年以《漢武帝內傳與上清經研究》獲博士學位，同年就職法國遠東研究院，前往臺灣繼續從事道教與中國宗教學領域的研究。1963年他到臺南市做田野工作，拜當地高道曾賜、陳聯和陳榮盛等道長為師，親身習道，學習科儀及閩南語。1967年在臺南天壇由六十三代天師張恩溥授予正一三五都功經錄職位。1970年受聘於巴黎高等實驗研究院，任中國道教史講座教授。

1973年施舟人教授在巴黎創立「道教研究中心」，這是國際學術界第一個道教研究機構。1976年九月他發起創辦了歐洲漢學協會，主持的「道藏研究」就是該協會第一個從歐洲科學基金會獲得資助的大型漢學研究項目，其成果《道藏通考》(The Taoist Canon: A Historical Companion to Daozang) 於2004年由美國芝加哥大學出版社出版。這部三卷本的鉅製整整花費了以施舟人教授為首的研究團隊二十餘年的時間，對明《道藏》中的一千五百多部道書加以考證與斷代，在《道藏》研究歷史上具有里程碑的意義，是所有道教研究者的必備案頭書之一。

在紮實的學術研究和豐厚的學道經驗基礎之上所寫成的《道體論》(The Taoist Body) 在1982年甫一出版，即引起轟動，先後被譯為多種語言。他所撰寫的道教研究論文涉及道教仙人崇拜、道教與地方社會、道教儀式、道教與民間信仰、近代道教發展等各個方面，其研究視野之廣，思考之深，令人不能望其項背。

1990年開始的「聖城北京」計劃也是由施舟人教授在北京發起並主持的大型國際漢學項目，其間出版的《三教文獻》，主要是其團隊對北京宗教碑刻的研究，為中國地方宗教研究提供了很好的範例。施舟人與袁冰凌教授夫婦2001年至今受聘於福州大學，舉家遷居榕城，並一起創辦了中國第一個以收藏西方人文典籍為主的西文圖書館：「西觀藏書樓」。2013年兩位又設立了「愛山」道教名山環境保護研究項目，從道教的角度來研究洞天福地及嶽瀆名山。

問：什麼是道教？如何把握道教？

答：如大家所知，「道不可言，言而非也」（《莊子·知北遊》）。所以「道」在道家思想中原來沒有什麼絕對的定義，更沒有什麼固定的教義。從哲學的角度來看，「道」是一個內在 (immanent) 的原則，同時又是一個形而上 (transcendent) 的原則。關於道教本身也有類似的反論，所以現象。道教是中國固有的宗教，但是中國人並不全信道教。這種沒有兩儀和相對的辯證法是符合張東蓀先生所稱「相關律名學」(correlative logic) 的一個例子。



施舟人教授八十歲國際道教研究學術會議全體參與學者
2015年9月在法國的Aussois

歷史上因為佛教在中國的發展，就需要在原來已經多元化的文化之內有更明確和清楚的一些定義。起初佛教與道教的關係相當密切，但是從西晉以來，新翻譯的佛經大量問世，而且促使了很多新道書的出現，接著是佛道之間激烈的真與假之爭論。因此劉宋明帝請高道陸修靜給他編輯一部可以在宮廷參考和收藏的新出道書經典目錄。這就是陸修靜471年敕上的《三洞經目錄》。該目錄的書後來被皇宮收藏，因而成為中國歷史上第一部《道藏經》。這樣道教就有了官方的標準和定義。

隨後每個大朝代都編纂《道藏》。歷代《道藏》都是當朝皇帝製定的關於道教的一種新標準。因此道教在中國文化裡的地位和定義從前都沒有任何問題。最後的道藏就是四十三代天師張宇初主編的《大明道藏經》(又名：《正統道藏》)。明萬曆三十五年(1607)又加編了一部規模較小，但很重要的《續道藏》。

清朝沒有編纂《道藏》，反而有時打擊道教。道教就逐步地失去它在中國文化中的地位。清朝的學者也很少研究道教。《四庫全書》中幾乎沒有道教的書。其結果是所有的《道藏》差不多都損失了。民國初年已經不存在一套完整的大明道藏經，連北京白雲觀所保存的很珍貴的正統年代初版《道藏》也丟失了幾冊。幸而1926年商務印書館涵芬樓從幾套不全的《道藏》輯成了一套完整的版本。從此可以開始研究道教。

在法國沙畹 (Edouard Chavannes; 1865-1918) 是首位研究道藏文獻的學者(當時法國圖書館祇有一套殘本)。1926年之後，沙畹的學生馬伯樂 (Henri Maspero; 1883-1945) 開始深入探索《道藏》的內容。馬伯樂的學生康得謨 (Maxime Kaltenmark; 1910-2002) 繼續馬伯樂的學業。我是康得謨的學生，因而為法國第四代研究《道藏》的學者。

問：道教信仰與西方的有何不同？

答：道教無疑有一種絕對的「信仰」概念。《老子想爾注》中就說要「通道」。比方說：「通道守誠，故與生合也」。《抱朴子內篇》裏面也有這個觀念，即仙是可以學的，但必須要「信」。雖說道教有信仰的重要性，但道教信仰與西方宗教信仰截然不同。西方宗教信仰的核

心是信 (believe) 有一位「超自然的神」 (super-natural god)。道教思想主張純自然的原則，因此《道德經》云：「道法自然」。西方宗教教義是宇宙是超越自然神創造的，而且這個創造包含上帝的一種目標 (God's Project for the World)。這就跟的中國的自然宇宙論不一樣。中國的宇宙論中陰陽和五行「變化無窮」，而且該陰陽兩儀的循環運作也是一種萬物自然淨化和完善的過程。

問：如何研究道教的神學？



施舟人教授與饒宗頤教授

答：我認為道教雖然不信「神」而信「道」，我們還是應該研究它的神學理論。道教的範圍比其它很多宗教寬大。比方說，《道藏》裡也有許多中醫的經典。因此，道教神學也必須包括人的身體和精神，及其他們跟自然宇宙論的關係。這個“道體論”是一種神學和人類學研究的新方向。

問：如何理解道教的自身完善信仰？

答：《莊子·齊物論》說：「天地與我並生，而萬物與我為一。」《抱朴子》又云：「一人之身，一國之象也。」天地開鑿之時，就有清和濁兩種氣，再其上則是精，最上是神。精和氣通過修煉——反復的循環 (cycle)——就會得到淨化 (purify)，便會越來越靈、越來越純淨，最後成神。這個精氣神的修養是一個完善的過程 (procedure of perfection)。道可以自行淨化，如道教就有上清、太清的說法。這就是說，修養讓世界與人類將變得越來越好。在道教的信仰中，這種希望是寄託在自然之內，不是超自然的神來救人。道教認為人可以通過自身的修煉和完善 (self-cultivation) 達到清的境界。

問：道教與中國地方文化的關係如何？

答：早期天師道原本不支持拜祭俗神。到了唐宋，地方俗神因對地方有功而都被道教收入道教神壇，並得到更廣泛的傳播。道教神明與地方廟宇結合，這也是地方廟宇道教化的結果。唐宋以後，中國地方廟宇制度得以逐漸建立，至今仍可見到大量的關帝廟和天后廟，它們體現了地方神明與道教儀式的密切關係。

地方文化本身也是多元的，北京有北京的文化特色，蘇州也擁有自身的獨特文化，廣州也一樣。地方精英並非產生於宮廷文化，每個地方都有各自的精英文化基礎及特色。地方精英家族通過地方的教育培養，通過科舉考試，進而保護各地的精英文化。比如，蘇州和江南地區都是中國文化的重要產生地，蘇州園林的價值甚至比故宮的藝術價值還要高，地方文化比宮廷的更加興旺。天堂是蘇州，而不是北京抑或南京。精英不一定集中在中央和宮廷，地

方的精英階層也可以很傑出，如傳統戲曲和文學的誕生便是地方文化的體現。地方的多元性及特色正如道教的理念，天地萬物都在身體之內，道亦在身體之內，因此修道即修煉自身。同理，地方文化亦是完整的身體組成，包含各個方面，如養生、書法、藝術和醫學等。因此，不能將宮廷文化看作是唯一的中心。清末以來，多項國家政策令道教遭受嚴重破壞。道教傳統與地方百姓關係密切，如通過分香制度和行會制度等團結地方百姓，道教在民間很有影響力。



施舟人教授在慶祝八十歲國際道教研究學術會

問：「愛山」道教名山環境保護研究項目的目標是什麼？

答：研究道教名山和它們對多樣性生態環境保護的作用，我很遺憾到這把年紀才意識到該研究的意義。在道教研究中這是一個新的領域。不過對於這個研究項目，我們持謹慎的態度。首先，環境保護在目前中國是個很敏感的問題，特別是用外國的觀點來談論名山環境保護，就很容易有錯誤，所以需要格外謹慎。其次，這個研究領域很大，我決定先開始試點研究，逐步嘗試摸索。

研究道教名山很有價值，也能起到保護它們的作用。因為研究可以讓大家開始關注這個議題，許多道教名山，原來有原始森林，後來開始受到破壞。但研究方法目前還很有限，我們打算首先進行一個研究可行性的評估。從長遠來看，我們希望不單能夠研究二十四治和洞天福地，也能將研究擴展到這個唐代確立的系統以外的一些道教名山。

在研究方法上，我們堅持對每一個地點進行細緻考察，注重其自身的特點，不一概而論。另外，我們很重視從每一座山的歷史角度切入，包括這一座山的神話、歷史人物、廟宇、碑刻、道教佛教活動、動植物等，一座山就是一個天地。對於年輕的學者而言，這也是一個很好的機會：不僅能和地方建立密切的聯繫，同時也能夠有大量的研究成果可以發表，也一定可以獲得學術界的認可。

目前我們的研究規模並不大，這正是我希望的。項目的資金並不欠缺，但如急於擴大項目的規模可能帶來一些負面效應，削弱研究的重心。目前袁冰凌和我都在進行一些個案研究，我們的網站也在籌備和改善中，希望可以逐步推進這一項目。

(原文載《國學新視野》2016年春季號，頁10-15)

道教研究系列論壇31： 皇帝的支持和禪宗對十八世紀的天台桐柏宮的影響： 十八世紀的天台桐柏宮

2016年1月28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三十一講在香港中文大學梁銹瑠樓303室舉行。香港中文大學文化與宗教研究系的博士候選人 Jacopo Scarin（甘雪松）報告了「皇帝的支持和禪宗對十八世紀的天台桐柏宮的影響：十八世紀的天台桐柏宮」一題，道教文化研究中心主任黎志添教授主持了論壇。

甘雪松先生的博士研究課題為天台桐柏宮的清代史，亦涉及清朝浙江社會和道教的總體情況。桐柏宮位於浙江天台縣的桐柏山上，唐睿宗於711年以司馬承禎之名所建。唐宋被視為是桐柏宮的興盛時期。原因有二：其一是皇帝的大力支持；其二是桐柏宮與浙江道教傳統的聯繫，如與天台一帶諸如司馬承禎、杜光庭等道士和上清的道教流派的聯繫。據清閔一得所著的《金蓋心燈》所論，清代桐柏宮對金蓋龍門派的發展有重要影響，但是，目前少有學者注意到這一點。

本講座乃關於雍正朝桐柏宮的修復，尤其關注其修復的原因和意味。桐柏宮於康熙朝時荒廢，但到了雍正時，雍正敕重建桐柏宮，改名成崇道觀。基本上，可以說重建桐柏宮是為了供奉張紫陽，與此同時雍正也修復了其他在台州，與張真人有關的建築。但是，要更深地理解桐柏宮重建的意味，就要理解為什麼雍正支持信奉張紫陽。這其實與雍正對佛教的青睞有關。雍正不僅建立所謂的當今法會，也纂了收集禪師和張伯端的語錄的《御選語錄》。這一點恰恰意味著皇帝對張伯端著《悟真篇外集》之重視。另外，以雍正之言：「紫陽真人之外集，自可無疑於仙佛一貫之旨，道既一貫」，可知雍正很重視內丹，尤其是「發明金丹之要」的張伯端。總之，雍正進行大規模地修葺起源於三個概念：張伯端、禪宗和三教合一的理論。

本研究通過分析《御選語錄》、官方文獻、地方文獻和碑記等材料，進而解釋桐柏宮修復的含義，以及它與雍正的宗教信仰的關係。另外，演講分析了雍正與「三教合一」說的關係：雍正常提出「三教同源」的概念，實際上，這是一種修辭手法，演講者希望此研究能深化學術界對清代國家及地方道教史的理解。



香港中文大學文化與宗教研究系的
道教研究博士候選人
Jacopo Scarin（甘雪松）



香港中文大學文化與宗教研究系的
中國宗教研究博士候選人胡劫辰

道教研究系列論壇32： 《文昌帝君陰騭文》起源新論： 以明代御製勸善書《為善陰騭》為中心

2016年3月3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三十二講在香港中文大學馮景禧樓101室舉行。香港中文大學文化與宗教研究系的博士候選人胡劫辰報告了「《文昌帝君陰騭文》起源新論：以明代御製勸善書《為善陰騭》」為中心一題，道教文化研究中心主任黎志添教授主持了論壇。

胡劫辰先生博士研究的主攻方向是帝制晚期中國文昌信仰的文獻與歷史。本次工作坊的探討主題就是為《文昌帝君陰騭文》的起源提出一個大膽的假說。《文昌帝君陰騭文》是帝制晚期中國最重要的善書之一，其刊行和註疏的數量驚人，僅次於《太上感應篇》。不過至今為止，學界仍然未能對其起源時間有確切的定論。由於《文昌帝君陰騭文》文本本身缺乏具體的處境信息，因此報告人試圖通過文本內容本身入手，將之與成書於永樂年間的御製勸善書《為善陰騭》進行比較研究和來源批判，認為正是由於《為善陰騭》的流行，才為《文昌帝君陰騭文》的產生提供了相應的文本來源和語境。並通過比較各個早期版本的《陰騭文》註疏書，證明許多註疏的內容都是完全取自於《為善陰騭》。換言之，《文昌帝君陰騭文》的起源，不會早於《為善陰騭》成書的永樂十七年。

另一方面，報告人從官方史料和朝鮮史料中，找到證據表明《為善陰騭》成書之後，便逐漸進入了經筵日講、國子監以及宗學的系统；從九十五種明代地方志中，也可以發現最遲至明中葉，《為善陰騭》就已經進入了全國的學校系統；更重要的是，通過對《皇明貢舉考》的考察，可以發現《為善陰騭》還進一步進入了科舉的考題範圍。除此之外，明末的鄉約甚至醫療論述中，都可以找到《為善陰騭》的影子。這些證據確切證實了《為善陰騭》對明代整個國家知識分子的影響和滲透，為報告人就《文昌帝君陰騭文》起源的假說提供支持。

「道外・道內：清代道教經典及科儀經籍展覽」正式開幕

由香港中文大學道教文化研究中心、香港中文大學圖書館(以下簡稱中大圖書館)合辦的「道外・道內：清代道教經典及科儀經籍展覽暨數碼學術研究室開幕典禮」於3月17日假中大圖書館底層展覽廳舉行。主禮嘉賓包括香港道教聯合會主席梁德華道長、蓬瀛仙館副理事長林赤有道長、香港中文大學常務副校長華雲生教授、文學院院長梁元生教授、道教文化研究中心主任黎志添教授、大學圖書館館長李露絲女士。

為了讓讀者認識歷史上的道教經籍和現實中的道教文化，「道外・道內：清代道教經典及科儀經籍展覽」將採用多種方式深入展示道教典籍與儀式的各個方面，包括對香港中文大學圖書館所藏清代道教經籍及大學圖書館道教經典文庫的介紹、香港和澳門地區道教科儀文獻及科儀實況錄像展覽、香港中文大學道教數位博物館的展示等。本次展覽持續四個多月，由今年三月十七日開始，至七月三十日結束。



香港道教聯合會主席梁德華道長、蓬瀛仙館副理事長林赤有道長、香港中文大學常務副校長華雲生教授、文學院院長梁元生教授、道教文化研究中心主任黎志添教授、大學圖書館館長李露絲女士

一、香港中文大學圖書館所藏清代道教經籍及大學圖書館道教經典文庫介紹

香港中文大學圖書館所藏道教經典富有自身特色，以清代的道教典籍為長。為使廣大讀者以及對道教有興趣的人士進一步了解清代道教，特舉辦此次展覽，展出中大圖書館特藏部所藏珍貴的清代道教經籍線裝古書，為學術界提供了重要的研究材料，例如：《重刊道藏輯要》（光緒三十二年[1906]刊本及賀龍驤手抄稿）、《性命雙修萬神圭旨》（清康熙九年[1670]刻本）、《梵音斗科》（清雍正年間[1723-1735]四色套印本）、《陰騭文廣義節錄》（清嘉慶二十五年[1820]刻本）。

為了提升館藏清代道教經典的學術研究價值，並方便道教研究者的使用，中大圖書館與道教文化研究中心合作，特別建立了全球第一個由大學圖書館建立的「道教經典文庫」（<http://repository.lib.cuhk.edu.hk/tc/collection/daoist>），利用現代電腦科技把這批道經全部掃描及數位化，使讀者可以隨時隨地更方便在網上閱讀。

二、香港和澳門地區道教科儀文獻及科儀實況錄像展覽

同時，為了讓讀者對實踐中的道教文化有更深入的認識，本展覽還展出香港和澳門道堂正在使用的各種清代版本的科儀文本，如《青玄集要煉度施食科儀》（清光緒十一年[1885]重刻本）、《靈寶延生朝斗科儀》（清光緒十三年[1887]刊本）、《濟煉全科》（清同治元年[1862]刊本）、《太上玄門早堂功課經》（清同治四年[1865]刊本）等，以期讓讀者更具體了解道教儀式與日常生活的關係。

此外，展覽以竹棚的形式裝點布展現場，力圖營造精美、雅緻的儀式空間，內設法衣、法器、神像畫等文物展示，並配合全景道教科儀的錄像，以提供一個直觀和親臨實境的現場效果。所展示的如黃地寶臺主題法衣在剪裁、裝飾風格及裝飾主題方面皆顯示了時下道教服飾對清代道教法衣的繼承，為觀眾了解道教在當今社會的發展演變提供了線索。

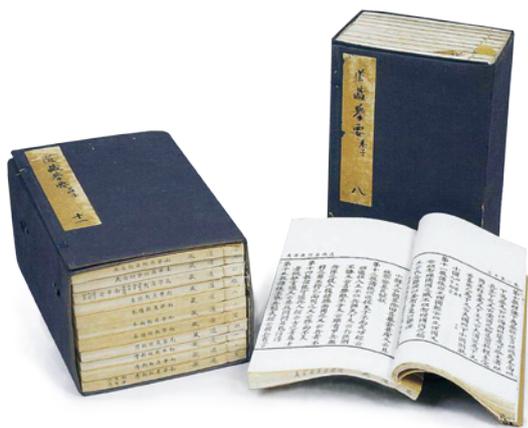
三、香港中文大學道教數位博物館的展示

除道教經籍和科儀的展出以外，道教文化研究中心已推出的全球第一個「道教數位博物館」的網絡系統，也在本次展覽一併展示。展示採用富有表現力的電子視聽設備，展示數位博物館系統所收入的道教碑刻、廟宇、神像以及科儀，同時，讀者可以使用現場可觸控設備，嘗試搜索及定位，藉實際操作了解系統的各種功能。

在展期內，預定將進行兩次與展覽主題有關之講座，詳情如下：

日期與時間	講者	題目	地點
2016.4.16 (六) 下午2:30-4:00	黎志添教授	《道藏輯要》的編撰歷史	香港中文大學利黃瑤璧樓LT2
2016.5.7 (六) 下午2:30-4:00	尹翠琪教授	聖俗之間：明清道經的扉畫與插畫	香港中文大學康本園LT7

中文大學圖書館道教經典文庫



香港中文大學崇基書院牟路思怡圖書館藏有三十多種珍貴的清代道教經典，部分來自羅浮山道觀藏書樓，應是民國時期以後，從廣東道觀或其他藏書樓散落至香港，再由捐贈者於上世紀五十年代贈送給崇基書院圖書館收藏。

該批清代道教經典的重要價值在於對研究清代道教歷史甚有裨益。道教研究學者歷來缺乏研究清代道教發展的原始文獻。原因是，雖然每個大朝代都編纂《道藏》，但自明英宗正統年間編成《大明道藏經》及萬曆三十五年加編了規模較小的《大明續道藏經》之後，從清朝至二十世紀的三百多年間，未再收集流行於當世的道教典籍而輯成《道藏》。造成的影響和結果是，目前很少有學者研究清代以後的道教歷史和經典，甚至有學者錯誤地以為從清代至民國時期道教處於衰微狀態。

雖然清代以後，再沒有刊刻官方編修的《道藏》，但是，在民間的道觀和道壇中，卻出現對後來道教發展具有影響力的編纂清代道藏經的運動。最具代表性的例子，例如有嘉慶年間由北京覺源壇弟子蔣予蒲等輯成的《道藏輯要》、道光年間由湖州金蓋山純陽宮門人編刊的《道藏續編》及光緒年間由成都二仙庵住持閻永和重刻的《重刊道藏輯要》等。這些由清代道門弟子編輯的道藏經的特色是收集、保存和延續了歷朝以來道教編集當代新出道教經典的傳統。尤其值得注意的是，清代道經的研究價值在於展現清代時期道教信仰的發展變化和宗教特色。

香港中文大學保存了諸多清代道教經典的珍貴版本。例如，康熙九年一山房藏板的《性命雙修萬神圭旨》、道光三十年刊本的三十二卷《呂祖全書》、嘉慶年間藝海堂藏板的十二卷《呂祖刪定全書》、嘉慶二十五年刊本的《頂批金丹真傳》、嘉慶二十五年刊本的《陰騭文廣義節錄》、道光二十四年空青洞天藏版的八卷《張三丰全集》、光緒三

十年金蓋山純陽宮藏版的《古書隱樓藏書》、光緒三十二年成都二仙庵藏版的《重刊道藏輯要》等。

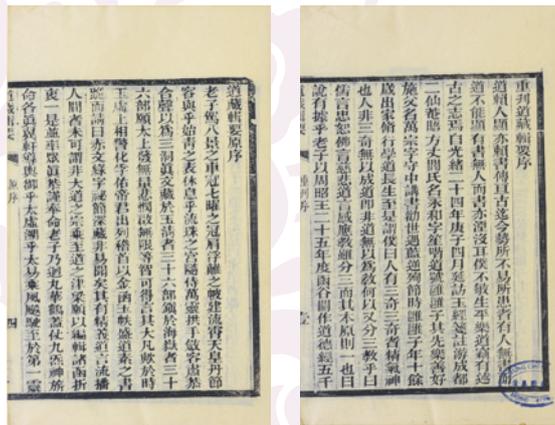
上述保存在香港中文大學圖書館的各種清代道教經典可以為研究者提供清代各地信奉呂祖的扶鸞道壇及其內丹修煉思想的重要信息，所涉道壇包括湖北涵三宮、北京覺源壇、信江星霽堂、重慶流雲山館和南海雲泉仙館等。清代道教經典的特色之一是以呂祖扶乩信仰為主，且多不是由傳統教派道觀裡的道士所編撰、刊刻和推廣，而是發生在各地的呂祖乩壇，由信奉呂祖的知識份子採集、彙輯、出版和流傳的。

香港中文大學圖書館為提升館藏的清代道教經典的學術研究價值，特別建立了「道教經典文庫」，利用現代電腦科技把這批道經全部掃描及數位化，使讀者可以更方便及深入地進行網上閱讀。本人深信「道教經典文庫」將擴大道教文化愛好者對中國傳統經典的學習、研究和欣賞。

(黎志添 撰)



《重刊道藏輯要》



《重刊道藏輯要》是一部大型的道教經籍叢書，共收入道經291種，按二十八宿字號分為28集，合244冊。舉凡道教重要的三洞經類（如靈寶經、太上道德經、上清經）、歷代內丹修煉秘訣、科儀懺經、呂祖全集、全真經書、碑傳譜記，悉有收錄。香港中文大學圖書館所藏的《重刊道藏輯要》為清光緒三十二年（1906）刊本，由成都二仙庵方丈閻永和（字筭喈，號雍雍子，傳戒法名理和）主持重刻。

光緒《重刊道藏輯要》是對原嘉慶刊本《道藏輯要》的增補。光緒二十四年（1898），新津彭瀚然來訪二仙庵，方丈閻永和對他談起重刻已絕版的《道藏輯要》的願望。彭瀚然立即答應負責籌款。但至光緒二十九年（1903），才有賀龍驤承擔校勘之任。到光緒三十二年，抄經、校勘的工作完成，開始雕板。

《重刊道藏輯要》以成都藏書家嚴雁峰（1855—1918）所收藏的嘉慶本《道藏輯要》為基礎，又增補了《道藏輯要》之外的道經14種，包括從《正

統道藏》選出的道經3種（《孫真人備急千金要方》、《太上靈寶朝天謝罪法懺》及《太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經》），以及與四川道教有關聯的道經11種（《觀音大士蓮船經》、《孚佑上帝本傳》、《孚佑上帝東園語錄》、《張三丰真人全集》、《靈寶大懺》、《文帝本傳》、《文帝化書》、《關帝本傳》、《太上玄門功課》、《青羊宮二仙庵碑記》）。

關於嘉慶本《道藏輯要》的編輯者和編纂過程的問題，過去學者之間持有分歧意見。光緒本《重刊道藏輯要》採用了《道藏輯要》的編者為康熙彭定求的說法。例如賀龍驤在其所撰的〈重刊道藏輯要子目初編序〉中說：「我朝彭定求相公撰《道藏輯要》一書，為世稱快，惜原來總目止載卷數，未列子目。」據此說，一些學者稱「首先在康熙年間由進士彭定求從明《道藏》中精選出道書200種編成叢書……後來在嘉慶年間，又有好道之士蔣元庭，在彭定求所編《道藏輯要》的基礎上，增補了明本《道藏》失收的道經及其以後新出的道書共79種。」最近學者如莫尼卡（Esposito Monica, 1962-2011）、森由利亞和黎志添等，通過對嘉慶年間北京呂祖乩壇——覺源壇及蔣予蒲（字元庭，1746-1819）相關弟子的研究，證實了《道藏輯要》的編撰源起只能始於嘉慶十一年（1806），而至遲於嘉慶二十四年（1816）蔣予蒲去世之前就已經刊刻出來。湖州金蓋山道士閔一得（1758-1836）在道光十六年（1836）前刊行的《古書隱樓藏書》中所錄的《呂祖師先天虛無太一金華宗旨》裡，提及蔣予蒲曾經打算用金蓋山龍嶠山房所傳的《金華宗旨》來替之前已刊行的《道藏輯要》本；但是，後來「〔道藏輯要〕板在京邸，及送板歸南，而〔蔣〕先生又北上，卒於京師」。

在蔣予蒲編纂《道藏輯要》之先，蔣氏與覺源壇弟子於嘉慶十年（1805）彙輯、刊刻了一部新的《呂祖全書》，並且冠以「呂祖全書正宗」之名。據說，在嘉慶三年（1798）冬柳守元真君接掌覺源壇之後，蒙孚佑帝君的允許，接受其重訂《呂祖全書》的計劃，並推薦蔣予蒲「總而輯之」。覺源壇弟子在嘉慶十年之後，又進一步編纂了《道藏輯要》。據莫尼卡的研究發現，現存共有十八套嘉慶本《道藏輯要》被收藏於中國大陸、臺灣、日本及法國等地的大學圖書館及漢學研究機構。《道藏輯要》收載有兩篇序，分別由大羅領班蘇朗真人和鍾離權降鸞寫成，都有提及覺源壇弟子奉孚佑帝君之命編纂《道藏輯要》之事。蘇序稱：「我孚佑帝君作相玉清，代天宣化，變現十方，網維三教。凡所著述，一字一言，胥玄府之總持，大羅之密諦。今乃囊括後先，條貫今始，綜丹道之真傳，羅諸經之典要，命第一覺壇諸弟子編纂《道藏輯要》一書，付諸剞劂。」

作為「擬全藏之精華，補前藏之遺漏」的《道藏輯要》，收錄了285種道經。比起十七卷本《呂祖全書正宗》只收錄了18種道經，《道藏輯要》所收的道經總數當然是更龐大，而涵括的道經範圍更廣泛。儘管如此，我們仍可以說《道藏輯要》是覺源壇弟子在完成《呂祖全書正宗》的基礎之上，並在繼承該壇的天仙金丹信仰和志向的同時，進一步編纂的結果。換而言之，《呂祖全書正宗》成為編輯新的標準《道藏》的動力。《呂祖全書正宗》的大部份道經都重新刊印在《道藏輯要》裡，只有《金剛經註》和《禪宗正旨》兩種沒有被收入。其餘16種道經包括：1. 《十六品經》，2. 《天仙金華宗旨》，3. 《同參經》，4. 《五經合編》，5. 《呂帝文集》，6. 《呂帝詩集》，7. 《道德經解》，8. 《先天斗帝敕演無上玄功靈妙真經·孚佑上帝純陽呂祖天師疏解》，9. 《玉樞寶經·孚佑上帝純陽呂祖天師讚解》，10. 《呂子易說》，11. 《〔鍾呂〕傳道集》，12. 《天仙金丹心法》，13. 《玄宗正旨》，14. 《十戒功過格》，15. 《聖蹟紀要》，16. 《語錄大觀》。

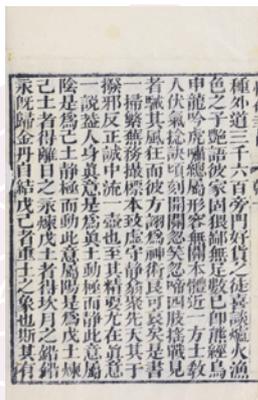
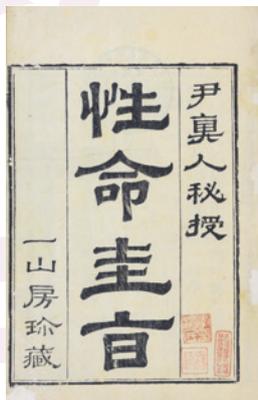
閻永和於光緒三十四年（1908）羽化，其時《重刊道藏輯要》的雕板工作仍未完工。繼任方丈王伏陽等人，續前賢未竟之業，至民國四年（1915）方告完工。

雖然歷代都有編纂《道藏》，但自明英宗正統年間編成《大明朝藏經》及萬曆三十五年加編了規模較小的《大明續道藏經》之後，清朝以後，再未有由官方發起、主持編輯的《道藏》。《道藏輯要》（及《重刊道藏輯要》）具有重要的價值，不單在於該道教叢書按著性命修煉的神學目的從《道藏》中精選了二百多部重要經典，而且還在於該叢書同時收錄了70多種清初以後晚出的道經。尤其值得注意的是，這批晚出道經涉及清代各地的呂祖乩壇及由呂祖降鸞的道經。這些呂祖扶鸞乩壇都在全真教傳統之外存在，並建立其呂祖信仰的宗教信徒社團。因此，《道藏輯要》所收入的呂祖道書並不是由那些在全真教龍門派道觀裡的道士所編撰、刊刻和推廣的，而是在各地的呂祖乩壇，由信仰呂祖降鸞的儒家知識份子以非常投入的態度去採集、彙輯、出版和流傳的。這是一場在道教史上從來未有過的以信仰呂祖扶乩的信徒為核心成員去撰寫、編纂和刊刻道教鸞書的宗教寫經運動。嘉慶年間《道藏輯要》的編成就是在這樣的呂祖信仰的基礎上而完成的。

（黎志添 撰）



《性命雙修萬神圭旨》



《性命雙修萬神圭旨》，簡稱《性命圭旨》。有關其作者，〈性命圭旨序〉曰：「《性命圭旨》不著撰人，相傳為尹真人高弟之手筆」。現時對《性命圭旨》序中提及的「尹真人」，主要存在兩種說法，一是認為「尹真人」即老子西出涵谷關時授與《道德經》的尹喜，二是認為「尹真人」即邱處機的門下弟子尹志平。但是「尹真人」到底是誰，現時並未有任何文獻證據為任何一種說法給予支持，因此皆屬推測。而根據《性命圭旨》的序文，《性命圭旨》則是出自此「尹真人」的門人之手。

《性命圭旨》內容主要闡述道教義理及丹道，其特色是它收編了大量與內丹修煉有關的圖像。全書依《易》理分為〈元〉、〈亨〉、〈利〉、〈貞〉四集，每集前均有目錄。〈元〉集共有34個分題、〈亨〉集5個、〈利〉集4個、〈貞〉集4個。共收圖54幅，而每圖均配以解說來闡明道教內丹修煉的要訣。書中首標的《三聖圖》分別為孔聖帝君、釋迦牟尼佛及太上老君，表示了《性命圭旨》蘊含



了明顯的三教合一思想。《性命圭旨》主要從內丹修煉的角度出發，認為儒家學說及釋家之言，與道教的無為清淨及內丹修煉一樣，能夠導人走向飛昇、成為仙佛的終極目標。

《正統道藏》及《萬曆續道藏》皆未收入《性命圭旨》。至清代，《性命圭旨》出現多個版本，如寶仁堂刻本、聚一山房刻本、一山房刻本等。《性命圭旨》在民國時期被收入《道藏精華錄》之中，至1990年代被收入《藏外道書·攝養類》。

香港中文大學圖書館所藏的兩種《性命圭旨》的版本均收有四篇序文，分別為李樸（?-1670）於康熙九年庚戌（1670）題的〈性命圭旨序〉、尤侗（1618-1704）於康熙八年己酉（1669）撰的〈序〉、余永寧於萬曆四十三年乙卯（1615）書的〈刻性命圭旨緣起〉、及余永寧之友、東林黨領袖「三君」之一的鄒元標（1551-1624）書的〈題尹真人性命圭旨全書〉。這些題詞的收入情況與民國時期被收入《道藏精華錄》的版本一致，可知它們應以同一底本為基礎。由這些序文題詞的年代可知，香港中文大學圖書館館藏與《道藏精華錄》所收的《性命圭旨》版本，皆不會早於康熙九年庚戌（1670）。

李樸（?-1670），字天木，號紫中道人。清順治年間吳縣（今江蘇蘇州市）人。據《蘇州時志》載，自幼師事朝真道人，研習金丹大道，得白紫清洞元法，樸心與神會，凡符咒罡訣，不心師古，所行輒應。康熙九年庚戌（1670）秋病逝，門人私謚「沖白先生」。撰著《還丹宗旨》、《火候宗源》等傳世。

尤侗（1618-1704），字同人、展成，號悔庵，艮齋，晚自號西堂老人，蘇州府長洲（今江蘇省蘇州市）人。順治三年（1646年）尤侗副榜貢生，九年授永平推官。康熙十八年（1679）舉博學鴻詞科，列為二等，官授翰林院檢討，參修《明史》，分撰列傳300餘篇、《藝文志》5卷，「受知兩朝，恩禮始終」，二十二年（1682）告老還鄉，書齋名為「西堂」，故又自號「西堂老人」。

余永寧，字常吉。鄒元標（1551-1624），字爾瞻，號南泉。江西吉水縣縣城小東門鄒家，明代東林黨首領之一，與趙南星、顧憲成號為「三君」。萬曆五年（1577）中進士，入刑部觀察政務，萬曆十一年（1582），回朝廷吏部給事中，因多次觸犯了皇帝，被皇帝視為「訕君賣直」，再次遭到貶謫，降南京吏部員外郎。以疾歸，居家講學近三十年。天啟元年（1621）任吏部左侍郎，後因魏忠賢亂政求去。謚忠介。著有《願學集》8卷、《太平山居疏稿》4卷、《日新篇》2卷、《仁文會語》4卷、《禮記正義》6卷、《四書講義》2卷、《工書選要》11卷、《鄒南泉語義合編》4卷、《仁文書院集驗方》。

鄒元標的〈題尹真人性命圭旨全書〉中提及：「是書出尹真人高弟手筆。蓋述其師之意而全演之。中間所載諸圖說。及脩行節次功夫。可謂詳且盡矣。玄家書汗牛充棟。而直指微妙。無論此編。棲真者儻能藉此而入道。不亦希有事哉。友人余常吉。為明德宗孫。而於玄教。不無少抑。」又曰：「書院流通。真人師弟。定必加持贊歎。」由此可見鄒元標為《性命圭旨》題〈題尹真人性命圭旨全書〉，是因為余永寧之故。此書曾應曾在鄒元標的仁文書院及東林黨之間流通。

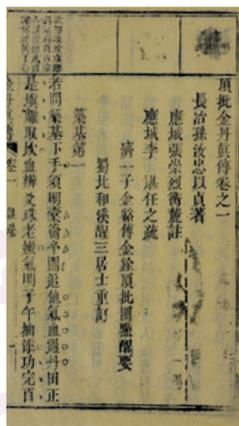
香港中文大學圖書館館藏與《道藏精華錄》所收的《性命圭旨》版本的不同之處，在於《道藏精華錄》所收版本為手抄影印本，而香港中文大學圖書館館藏的兩個版本皆為刻本。由香港中文大學圖書館館藏的兩個一山堂版本所記載的序文，可知《性命圭旨》這部道教修煉典籍得

以流通及傳世，明清時期在家佛門居士及儒門子弟扮演了重要的角色。他們一方面驅動了《性命圭旨》的刊印及發行，另一方面在其文人圈子之中驅動了《性命圭旨》的流通及確保了它被持續刊印。這些歷史情況反映了明清時期的在家佛門居士及儒門弟子大多傾慕道教修煉法門，並且為道教的修煉傳承工作作出了重要貢獻。

（陸晶晶 撰）



《頂批金丹真傳》



香港中文大學圖書館藏《頂批金丹真傳》，系線裝刻本，一涵二冊，純色書衣，框21.4x12.7公分，分上下欄。上欄眉批小字17行6字，下欄正文9行20字，無界行。白口，四周雙邊，單黑魚尾。版心上鑄「金丹真傳」，中鑄卷次及小題，下鑄葉次。

該書內封頁題「金丹真傳」書名，署名「江右濟一子訂」，無印刷、出版信息。書內唯一一處有關時間的提示是卷三前有傅金銓嘉慶二十五年（1820）序。因此，文本出版時間應不早於1820年。內封頁還蓋有香港中文大學1967年7月7日的印章。版本保存完好，無殘頁、缺頁。

《頂批金丹真傳》全書分六卷。卷一依次包括〈目錄〉、〈金丹真傳自序〉、〈頂批金丹真傳卷之一〉。卷二為〈金丹真傳卷之二〉。此二卷是以孫汝忠所撰《金丹真傳》為底本，增加註、疏、頂批的重訂版。卷三〈試金石〉，傅金銓著，包括〈自序〉和〈自跋〉各一篇。卷四〈入藥鏡註〉。卷五〈邵子詩注〉。卷六〈沁園春註〉。卷四至卷六全部是傅金銓作註。

《金丹真傳》原系明朝萬曆年間孫汝忠著，文體以口訣、詩歌等形式為主。後經湖北應城張崇烈、李堪做註疏，增強了文本可讀性。傅金銓所得文本即是經張、李二人註疏后的版本。傅氏加上頂批，并在正文里用圈點的方式提出重點。從藏本卷三〈試金石〉〈序〉中可知，傅金銓重編時間是清朝嘉慶二十五年（1820）。他將《頂批金丹真傳》收入叢書《濟一子頂批道書四種》內。另外三種依次是：《頂批上陽子原註參同契》、《頂批三註悟真篇》、《頂批試金石》。根據Elena Valussi的研究（2012），哈佛大學圖書館藏有完整的《頂批道書四種》版本，多篇序作於1842年，蜀東善成堂版印。《藏外道書》第十一冊所收錄的《頂批道書四種》即同一版本，缺卷首標題頁和編纂信息。善成堂是傅金銓的親戚傅金鐸於乾隆

年間開設的一家刻書坊和書肆，總號設在重慶，先後在成都、南昌、漢口、濟南、北京等地設有分號。傅金銓的作品集大部分經由善成堂刻印出售（Elena Valussi, 2012）。

通過比較可知，香港中文大學圖書館藏本與哈佛大學版、《藏外道書》版並非同一版本。中大藏本把傅氏著《頂批試金石》和作註《入藥鏡》、《邵子詩》、《沁園春》三篇，合併入《頂批金丹真傳》，編次為卷三至卷六。而且，卷一、二《金丹真傳》標題頁署名「蜀北和溪醒三居士重訂」。卷二署名「濟一子頂批醒要，含真子重訂」。卷三署名「濟一子金谿傅金銓著，秉初氏重訂」。醒三居士所在的和溪在今廣安市岳池縣，與善成堂的總號在同一地方。目前沒有關於含真子和秉初氏的進一步資料。只能說，傅金銓的編著、注文後來經過了他們三人的重訂，但藏本最終是由誰編纂成冊，何處付梓刊印，則不能確定。

《金丹真傳》本系孫汝忠輯著的陰陽雙修派的丹書。根據孫汝忠〈序〉，其丹法傳承自其父師孫教鸞，孫教鸞習自一位安老師。孫教鸞，號煙霞散人，生於明朝弘治十七年（1504），六十八歲婚娶，七十以後連生二子一女，長子即孫汝忠。孫教鸞年百有六時羽化。《金丹真傳》作於萬曆四十三年春，在孫汝忠道友李楚愚的幫助下刊印。

孫教鸞所傳的陰陽雙修丹法與明朝流行的御女採戰之事不同。孫〈序〉中言：「丹經中每每言此丹房中得之。非御女採戰之事。家家自有，非自身所有。」傅金銓頂批曰：「不是御女採戰，卻又是房中得之。家家皆作，又非自身所有。可以省矣。」

另外，卷一〈築基第一〉李疏曰：「補之之時，神交體不交，氣交形不交。雖交以不交，卻將彼血氣用法收來，與我精神兩相湊合，而凝結為一，然後虛者不虛，損者不損，而丹基始固，可以得藥。」

原文此兩豎行對應的上欄有傅金銓頂批：「發露至此，愚人猶執清淨一身，至死不悟，衰哉！」可見，這種陰陽丹法是「神交體不交」、「氣交形不交」的雙修法，不包含男女性行為，與御女採戰的房中術不同，與清靜派的孤修也不同。從傅金銓的頂批中可知，他對清靜孤修持完全否定之態度。

孫汝忠的丹法口訣總分九步，第一步至第三步依次是「築基」、「得藥」、「結丹」，屬修煉人仙之三事。第四步至第六步依次是「煉己」、「還丹」、「溫養」，屬修煉地仙之三事。第七步至第九步依次是「脫胎」、「玄珠」、「赴瑤池」，屬修煉天仙之三事。孫汝忠僅傳口訣，丹法的理解主要從張崇烈、李堪的註、疏中獲得。

修煉人仙的過程，主要通過男女神氣相交，採取女性侶身中氣血，收入己身，「與我補完之氣血，兩相配合，使點制陰精，化為真汞。然後形神乃全，壽元堅固，可為仙佛之階梯」。採藥以女性月信為週期。在女性「癸水」（即月經）即將來臨時，採取陰中之鉛，即是「藥」。男性得藥后，開始河車搬運，聚己下丹田之真炁而搏成丹，便是丹基，此後每日子時行進火之功，午時行退陰符之法，保證丹基穩固，火候到時，內丹自成，實現養性立命之功，可以延年益壽。

修煉地仙的過程中，「還丹」是在「結丹」的基礎之上，於每月月圓之夜子時採藥，並配合每月之晦朔弦望行溫養之功。對比修煉地仙與人仙過程的不同，主要在於所採取藥物不同，「還丹」一節要求男性採取女性身中更純粹的真炁，以滅盡男性體內的陰氣，成就純陽之體，此時「還丹」實際上是結出一純陽之聖胎。書中引張伯端的話說：「嬰兒是一含真氣，十月胎完入聖基。」

首先，《頂批金丹真傳》是迄今所發現的，唯一保留了孫教鸞丹法并有細緻註疏的丹書。孫教鸞陰陽雙修丹法對清代內丹西派創始人李西月影響很大。香港中文大學館藏本可以為學者研究清代雙修丹法提供文獻價值。其次，中大館藏本，是迄今發現的唯一一份單獨發行的《頂批金丹真傳》。且書中保存了傅金銓1820年的序。哈佛大學藏本和《藏外道書》藏本都是被收錄進叢書《頂批道書四種》中，其中《金丹真傳》的序文時間是1842年，晚於中大館藏本的序文時間，據此可以了解內丹家傅金銓的編著作品出版情況。可惜的是，中大館藏本沒有相關的出版信息，無法追蹤其來源。

（龍泓孜 撰）



《太上玄門功課經》



《太上玄門功課經》，又稱《太上玄門日誦》、《太上全真早晚功課經》等，道門中習稱早晚功課經，包括早課和晚課兩部，為全真道眾每日早晚上殿念誦的基本經典。

澳門吳慶雲道院所藏《太上玄門功課經》，亦分早課和晚課兩本，為清同治四年（1865）刊本，粵秀山三元宮藏版。而三元宮本則來自於全真龍門祖庭北京白雲觀。

除此三元宮同治四年刊本外，《太上玄門功課經》另外還有兩個版本：一是北京白雲觀清光緒丁亥（1887）中秋一清道人重刊本，題名《太上全真早晚功課經》和《太上全真晚壇功課經》，該版本現在仍在中國內地宮觀流行；另一個是《道藏輯要》本，收有《太上玄門早壇功課經》和《太上玄門晚壇功課經》，亦收入《藏外道書》第二十九冊。

至遲從清代康熙年間起，全真道的叢林中就遵依早晚功課的定制。早晚功課是全真道早晚必修的宗教修持活動。所以此經非常重要。但該書的編者不詳，上述幾種不同年代的刊本中也均未註明編者。在《道藏輯要》的《太上玄門早壇功課經》之前列有一種《清微宏範道門功課經》，題「宏教真人柳守元撰」，其內容與現行的《太上玄門功課經》大概一致，當為《太上玄門功課經》的源頭。

吳慶雲道院所藏的清同治四年三元宮本《早堂功課經》與《道藏輯要》本相比，在內容上有一些差異。比如：1. 同治本所收序文和《道藏輯要》本中的序文相比，大大簡化了；2. 同治本略去了《道藏輯要》本中原本位於《護命真經》後的《度厄真經》，而將《護命真經》直接與《玉皇心印經》相接；3. 在神霄誥之後，同治本多出一些誥語，如三元誥（「誥」，同治本稱「號」）、火官誥、文昌誥、真武誥等。而同時，同治本略去了《道藏輯要》本中的北五祖誥、南五祖誥、七真誥。

總的來說，同治本《太上玄門早堂功課經》的內容包括了：《太上老君說常清靜經》、《太上洞玄靈寶昇玄消災護命妙經》、《高上玉皇心印妙經》、三清誥、彌羅誥、天皇誥、星主誥、后土誥、神霄誥、三元誥、火官誥、文昌誥、真武誥、雷祖誥等。

吳慶雲道院所藏的清同治四年三元宮本《晚堂功課經》與《道藏輯要》本相比，在內容上的差異如：1. 同治本沒有《道藏輯要》本中的《太上道君說解冤拔罪妙經》；2. 在斗姥誥之後，同治本沒有《道藏輯要》本中的三官誥、玄天誥，而代之以五老誥、三茅誥；3. 在天師誥之後，同治本沒有《道藏輯要》本中的呂祖誥，而代之以葛真君誥、許真君誥；4. 在薩真君誥之後，同治本沒有《道藏輯要》本中的王靈官誥，而代之以北五祖誥、南五祖誥、七真誥、東嶽誥。

概而言之，同治本《太上玄門晚堂功課經》包括：《太上洞玄靈寶救苦拔罪妙經》、《元始天尊說生天得道真經》、太乙誥、斗姥誥、五老誥、三茅誥、天師誥、葛真君誥、許真君誥、薩真君誥、北五祖誥、南五祖誥、七真誥、東嶽誥等內容。

（李靜撰）

該《博濟仙方》正文前有一篇序，署名「弟子黎琦修薰沐敬序，太和洞弟子陳紹修募刊」。其序文中云：「博濟仙方迺玉清內相金闕選仙孚佑帝君，加封無量仁慈大帝，特降於粵東城西蘊善壇也，前曾降方五科於北省，今則降此三百於南嶺。緣粵東乃斗牛宿度所屬，與別省地土既殊，故方劑調用，不得不另為分別。」故此特設此仙方，供窮鄉僻壤難得名醫之地，使善信可得治病良藥。而降乩鸞書仙方似乎並不僅僅是一時一地之事。

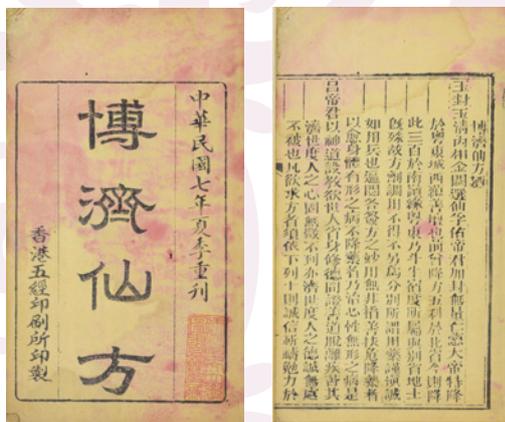
序文署名中的「太和洞」疑是清遠之太和洞，係一所建於清代咸豐四年（1854）的道觀。太和洞原名「桃源仙館」，為縣人黎守一因夜夢呂祖降示而發心建觀供奉呂祖，建成後再更名為太和洞，據時觀內入道者二千餘人，至民國初年，縣內有五所道觀，數十間道堂，足見清遠縣內道教活動頗為興盛。其觀或因供奉呂祖而設呂祖藥簽，並由弟子募捐重刊《博濟仙方》。考廣州市立中山圖書館有一藏本為清光緒十九年（1893）孟冬重鑄本，扉頁題「黃從善堂、翼化堂合刊」，經比對後發現此兩個版本的內容無甚差異，唯序文署名僅「弟子黎琦修薰沐敬序」，並無「太和洞弟子陳紹修募刊」字樣，是以太和洞與《博濟仙方》的編集並無必然的關係。目前尚未有充分的材料以資考證蘊善壇，以及其與太和洞的關係，我們大抵可以掌握的是，是書的編集最晚不會晚於光緒十九年（1893），乃係呂祖降乩於粵東蘊善壇，而廣為嶺南一帶宮觀廟宇道壇採納使用，故此又各自另行刊印重鑄。此部清末嶺南地區道壇降乩鸞書呂祖藥簽結集，不單只流行於粵港兩地，民國後期更傳至臺灣，成為臺灣一主要的流通藥簽系統之一。這些道書每一個珍貴僅存的版本的序文與跋文，都是我們研究清代至民國道教的寶貴材料，可資研究地方道教道壇鸞書發展與傳承，值得我們予以更多的重視。

香港中央圖書館有一藏本為影印本，封面題「呂祖先師廟藏板」，內頁版心書口位置題名〈呂祖仙方〉，但並沒有註明刊印年份，此版本與廣州市立中山圖書館另一藏本一致，疑是同一傳承系統，但經比對後發現此版本刪去幼兒科仙方內數則符式。廣東省立中山圖書館尚另有兩個藏本，均為民國八年（1919）季春重鑄本，「板存粵東省九曜坊守經堂」。是以知民國年間粵港兩地均通行此呂祖仙方並各自重鑄出版。

《博濟仙方》開首載有問事簽「呂帝靈簽」一百簽，後仙方藥簽分五科：男、女、幼、眼、外科。藥簽前有一篇〈求方十則〉，指引善信求藥方的正確方法。求方者須到宮觀廟宇壇前填寫稟章，列於案前。未可寫稟者亦須跪於壇前，稟明所求，然後當空炷香，伏案半刻，以待神降，查悉所求。後三跪九叩首，並筭杯三勝，以證神靈降，願為其治病，方可求取仙方。這裡我們可以看到的是在求問藥方時，神靈與善信在一個特定的神聖時間與空間裡的互動關係，並基於此特定的關係此藥簽方可產生效用。至於簽文醫方內容，男科、婦科、幼科、外科各一百簽，眼科五十二方。其中並非每簽均有用藥之方，有謂「宅犯凶煞，多生災侵……此病宜向當空許願，樂善宜送經文乃吉」、「事到無何問老仙，君心疑信未能堅，靈丹救善扶良設，中正修持盡革偏」，幼科中又有用硃砂新筆書符於黃紙，以驅罡除穢之符章。在這些根植於信仰的治病之法中，我們可以見到道教信仰在民間生活裡的實踐。

（潘泚淪撰）

《博濟仙方》

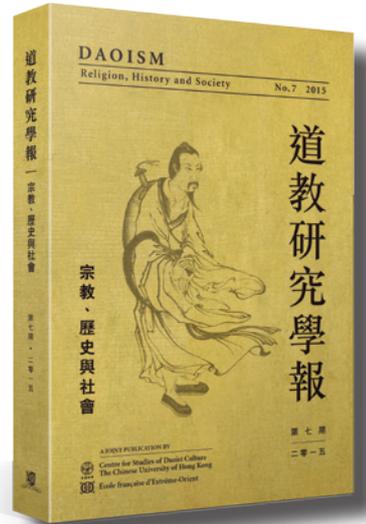


《博濟仙方》乃清末至民國年間流行於嶺南民間的一種呂祖藥簽。藥簽是醫方簽文，在不同篇號上寫有不同的經方、組合複方或單方藥物名稱，一般在宮觀廟宇裡供善信求取醫方治病。

香港中文大學圖書館所藏此《博濟仙方》，為排印本，封面題稱「潘善安堂藏書」、「香港五經印刷所印製」，扉頁題「中華民國七年（1918）夏季重刊」，書中事簽部分題「呂帝靈簽」，藥簽部分題「呂帝仙方」。

《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第七期

Daoism: Religion, History and Society No. 7 (2015)



《道教研究學報：宗教、歷史與社會/ Daoism: Religion, History and Society》為香港中文大學道教文化研究中心與法國遠東學院 (Ecole française d'Extrême-Orient) 合作編輯之學術期刊。《道教研究學報》第七期已於2016年3月正式出版。本期刊設有「呂祖道經與清代乩壇」特輯，論文和書評三個類別，有英文及中文論文8篇，內容涉及呂祖道經的創作與傳承、清代乩壇的文人活動等，並有五篇書評評介近年出版的六部中英文道教研究著作。

Special Issue on Scriptures of Lü zu and Spirit-Writing Altars in the Qing

特輯：呂祖道經與清代乩壇

Editor's Note 編者言

1. A Prolific Spirit: Peng Dingqiu's Posthumous Career on the Spirit Altar, 1720-1906
Daniel Burton-Rose
2. The Invention of Traditions: With a Focus on Innovations in the *Scripture of the Great Cavern* 大洞經 in Ming-Qing Daoism
Kim Jihyun
3. The Transmission of the Cult of Lü Dongbin to Sichuan in the Nineteenth Century, and the Transformation of the Local Religious Milieu
Elena Valussi
4. 清朝道光年間金蓋山呂祖道壇所創之經典初探——以《玉清贊化九天演政心印集經》、《玉清贊化九天演政心印寶懺》為中心之探討
丸山宏
5. 明清《玉皇本行集經》中呂祖降誥研究
謝聰輝
6. 清末民初嶺南地區的呂洞賓信仰之地方化：以聖地與經書為探討中心
志賀市子

Book Reviews 書評

1. *Religion in China and its Modern Fate*, by Paul R. Katz
Gareth Fisher
2. *Aux portes du ciel: La statuaire taoïste du Hunan: Art et anthropologie de la Chine*, by Patrice Fava.
David A. Palmer
3. *Creative Daoism & Facets of Qing Daoism*, by Monica Esposito
Elena Valussi
4. *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, edited by Sarah A. Queen and Michael Puett
Tobias Benedikt Zürn
5. 劉仲宇著，《道教授錄制度研究》

Article 論文

1. Liu Yuanran and Daoist Lineages in the Ming
Richard Wang
2. 「安樂法」小考
山田俊

中大論道演講預告

日期與時間	講者	講題	地點
2016.4.9 (星期六) 下午2:30-4:00	丁常雲道長	道教生態智慧與當代社會環境保護	香港中文大學崇基學院陳國本樓LT3
2016.4.16 (星期六) 下午2:30-4:00	黎志添教授	《道藏輯要》的編撰歷史	香港中文大學崇基學院利黃瑤璧樓LT2
2016.4.23 (星期六) 下午2:30-4:00	丁常雲道長	道教勸善倫理與人類社會心靈環保	香港中文大學崇基學院利黃瑤璧樓LT3
2016.5.7 (星期六) 下午2:30-4:00	尹翠琪教授	聖俗之間：明清道經的扉畫與插畫	香港中文大學康本國際學術園LT7

出版預告：

《圖像、考古與儀式——宋代道教的演變與特色》

《圖像、考古與儀式——宋代道教的演變與特色》一書（黎志添主編），是在由香港中文大學道教文化研究中心主辦的「宋代道教研究國際學術研討會」（2011年9月22-23日）的基礎上集結而成的。當時，來自中國大陸、香港、日本、法國、美國的13位學者出席了是次研討會，在短短的兩日內，與會者以宋代道教為中心，從儀式文本、圖像學、物質文化、墓葬、符籙的考古發現、內丹、宮觀管理、民間信仰等不同角度為切入點，深入探討了宋代道教的諸多方面。

道教物質文化初探： 從《道藏》所藏圖像談宋代道教儀式用品

黃士珊（美國萊斯大學）

該文博採宋元科儀書中對儀式用具，包括節、幡、幢、旌、鏡、書刀等和文書的描寫及圖像，並對其源流加以考證，試圖還原出一個真實的宋代道壇。黃教授指出，「為道教神聖經驗所創作的實用手工藝品和空間，對於研究物質宗教 (material religion) 提供了新的材料和切入點，而這一個源於物質文化研究的相對嶄新的領域」，「道教的物質性使得它得以在一個多維的宗教環境中顯現，不僅包括具體物件，也包括神聖空間」，並且在這裏，「物質的短暫性和宗教有效性之間有著不可忽略的聯繫：木質、紙質文書和紙錢的易燃（因此轉變為非物質性）標誌著它們輕鬆的他界之旅」。

北宋神霄運動的內涵： 神學、經典與儀式面向的考察

李麗涼（臺灣真理大學）

文章試圖通過道教文獻及宋人筆記，從另一個角度審視這場聲勢浩大的神霄運動，以補充史書中負面而又刻板的記載。她從「神霄」、「火鈴」等神學要素出發，指出了神霄運動在神學思想上對上清派的繼承；又仔細比對六十一卷本《度人經》、《高上神霄宗師受經式》、《靈寶無量度人上品妙經符圖》、《高上神霄玉清真王紫書大法》等與神霄運動有關的文本，展現出各個經典之間的相關性；最後，她又從各種資料中爬梳出神霄授籙、神霄符印、神霄鍊度的相關記載，展示了神霄運動的儀式面向及其對後世經法的影響。

四川、重慶發現的 明清「太上生天寶籙」遺跡考

張勛療（四川大學）

該文結合了考古材料和道經資料，列舉了十餘種「生天寶籙」的不同表現形態。他還強調：「煉度科儀在道教八世紀以來受佛教密宗影響的積聚情況下，在北宋末年和南宋時期急劇發展，生天寶籙作為煉度科儀一種主要的符籙材料，既是煉度科儀大發展的產物，它的廣泛行用，又反過來大大豐富了煉度科儀的內容，推動了煉度科儀的發展。」

南宋黃籙齋研究： 以金允中「靈寶大法」為例

黎志添（香港中文大學）

該文利用《太上黃籙齋儀》、《上清靈寶大法》、《無上黃籙大齋立成儀》等多部唐宋黃籙齋儀式經典，仔細梳理了承自五代杜光庭，延續至南宋的黃籙齋的儀式結構及其特點。他指出，「南宋道教黃籙齋的發展，即是對早已由唐代杜光庭擬定的已廣泛流行的自然朝儀式的補充。宋代時，考召驅邪儀式、雷法和鍊度，成為了古典黃籙齋儀中的一部分」。在此基礎上，該文的最終目的是為了「將宋代黃籙齋看作是在道教儀式傳統連續體之中產生的發展」，它仍是「建基於他界官僚主義模式之上，這是道教獨特的具有象徵意義的宇宙觀、身體變化觀，以及生理、群體、精神層面的和諧關係」。

山西地區金元道士墓研究

白彬（四川大學）

文章整理了位於山西中部和北部的1156-1275年間的金代、蒙古時期和元初的六座道士墓材料，並將之與同時期北方地區俗人墓、同時期南方地區道士墓作比較，認為它們與前者存在不少共性，後者則相反。北方和南方流行的道教，在喪葬觀念上存在很大不同。雖然兩者的墓內裝飾、隨葬品，都是以表現墓主的家居或內宅生活為主，北方地區墓葬的宗教氣氛比較淡薄，缺乏南方地區，尤其是成都地區表現升仙，或者保衛死者靈魂不受邪魔精怪干擾、復生成仙的內容。

聚炁回靈，九轉生神：蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》中的鍊度儀

祝逸雯（上海宗教文化研究中心）

文章在展示宋代鍊度儀式文獻中所記載的儀式基本程序的同時，著重研究其中的符命，試圖揭示其與中古道教之間的鏈接。她指出，除了當代學者普遍強調的水火鍊之外，宋元鍊度還包含了承自中古靈寶修煉之法的「五芽鍊」，融合了靈寶九天、上清九天、神霄九霄等三個系統的「九天生神鍊」，可能出自神霄運動的「混元化形鍊」等等。此外，通過與靈寶鍊度儀式符命的比較，《立成儀》對鍊度符命的揀選體現了自己的特色。

宋元道教的內丹養生法

橫手裕（日本東京大學）

論文展示了宋代道教的特點之一：「內在化」（internalization），該文描述了唐代前的諸道術向內丹發展的過程，宋初以後的外丹法和內丹法及當時出現的《鍾呂傳道集》、《靈寶畢法》等重要著作，南宋張伯端《悟真篇》的出世及其南宗一系的傳承，包括陳楠、白玉蟾等人，以內丹術為核心教義的全真教的初期教義及其在元代綜合南北兩大道統說而產生的變化，以元末以降的發展作為結語，橫手教授試圖提醒人們內丹說傳承過程之複雜性。此外，宋元時代的內丹法向一般文人的普及，與雷法的兼修，與祭鍊法的融合等方面也是論文關注的焦點。

宋代的道教與民間信仰： 以祠廟信仰、喪葬儀禮、道教咒術為主

松本浩一（日本筑波大學）

論文從宏觀的角度展示了以祠廟信仰、喪葬儀禮、道教咒術為焦點的宋代道教與民間信仰的動向。松本教授的研究不但囊括了儒釋道三教，也涉及到了國家與地方的不同層面。他在最後指出了在道教與民間信仰領域觀察到的宋代宗教的幾個特色：第一，宋代以前的民間信仰和宗教行為很少引起知識分子的關心，但是在宋代的史料中常常看到對於這些行為的記述和批判；第二，宋代道教與民間信仰的多種動向同全國性統一神譜的確立有關；第三，中國的宗教儀禮中，常常存在根據不同原理而來的各類因素和表現矛盾想法的因素互相並存的狀態。

宋元時期甲乙住持之道觀： 以洞霄宮為中心

酒井規史（日本早稻田大學）

該文是對宋代道觀經營方式的研究。文章利用《洞霄圖志》中記載的歷代住持名單和傳記資料指出洞霄宮是一座同門師徒繼承道觀管理權的「甲乙住持」宮觀，且爬梳了此項制度實施的具體細則。酒井博士還利用碑文資料，展現了進入南宋後，洞霄宮出身的道士們於遠近創建新道觀，並以這些新道觀為基礎，形成新分派，由此擴展了洞霄宮勢力的過程。而這些新道觀又各自採用了甲乙住持的制度，從而更加強了法統的認識。論文最後以中國北方的甲乙住持道觀：易州龍興觀為例，一窺元代道觀經營的整體情況。

Daoist Studies Series 道教研究學術論叢（徵稿）

In order to advance the academic research and publication on Daoist studies, the Centre has entered into an agreement with the Chinese University Press to publish two "Daoist Studies Series", one in English and one in Chinese. Each of the series is projected to release one book 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 book manuscripts of original scholarship, in either English or Chinese, 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.

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於近日簽署協議，合作出版「道教研究學術論叢」，分為中文、英文兩個系列，每個系列每年將出版一本道教研究著作。

我們熱忱歡迎原創性的中文或英文書稿加入「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。

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銜禧樓218室

電郵：daoist@cuhk.edu.hk

電話：(852) 3943 4464

傳真：(852) 3943 4463

網址：<http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao>

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

印刷數量：2,500份

通訊出版小組

編輯：黎志添

執行編輯：賀晏然

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 道流化部