

青玄上帝、青華帝君和東華帝君 三個神號的來歷及關係考證

高麗娟（香港中文大學文化及宗教研究系博士候選人）

在中國傳統的五行觀念裡，東方與青色相對應，因此「青玄上帝」、「青華帝君」和「東華帝君」這三個神號似乎是相同的指代，但實際上，這三個神號出現的時間並不相同，並且在同一歷史時期也有不同的神靈指代。本文嘗試利用道經中的材料，梳理這三個神號的來歷，以及各自所指神靈的神格特徵，並且論證其中兩個神號被看作同一位神靈的某些做法，其實是道派對自身信仰觀念的再確立，以及與傳統神譜系統的調和。

一、青玄上帝與太乙救苦天尊

經陳耀庭先生考證，「太乙救苦天尊」這個神號早在晚唐時期就已經出現在道教科儀中。「太乙救苦天尊」最早來源於秦漢時期的「太一」信仰，到南北朝道教科儀中出現了「太一齋」，隨著唐宋王朝對「太一」信仰的重視和道教科儀中黃籙齋的興起，「太乙救苦天尊」作為一位融合了傳統太一信仰和道教救苦功能的神逐漸成為黃籙類科儀中的主要神靈。¹



太乙救苦天尊畫像
約清代，北京白雲觀藏

在宋元時期的道教科儀中，青玄上帝與太乙救苦天尊指的是同一位神，而且這兩個神號通常連在一起使用，比如「元始太一青玄上帝」²、「東極天中太乙元皇救苦天尊青玄上帝」³、「東極天中長樂宮內大慈仁者太一尋聲救苦天尊青玄上帝」⁴等等。

王契真《上清靈寶大法》稱：「太一救苦天尊乃始青一炁，元始分形，九聖九真九仙之師，掌普度生炁之元，曰東極青宮長樂世界青玄上帝太乙元皇救苦天尊是也，次政十方，億劫應化。天尊非修證品位真人，蓋元始上帝之皇裔，玄炁神化之分形也，治青玄左府。」⁵這段話說明，「太一救苦天尊」（即「太乙救苦天尊」）是由元始青炁化生而成，因此也稱為「青玄上帝」，而「東極青宮長樂世界」是其居所或所在的方位。

由於在稍早的杜光庭《太上黃籙齋儀》和以恪守古法自居的金允中《上清靈寶大法》中均未見「青玄上帝」的稱號，因此推測「青玄上帝」這一稱號稍晚於「太乙救苦天尊」，並且「青玄上帝」可能與當時新出的黃籙類科儀「青玄齋」有關。

宋元時期新出了很多齋法，其中青玄齋的主要特點之一就是將化壇節次中的存思元始天尊變為存「太一救苦天尊」，林靈真在《靈寶領教濟度金書》中說：「青玄齋諸項存思與黃籙、盟真並同，惟召魂鍊魂不用三塗五獄訣，及存元始處存為太一，及請赦不存八相，只存判府二人，及官將不同而已。」他詳細介紹了這個存思過程：

先存太一現於東方，放百寶光明，照映天地，有如日月之狀。天尊頂俯仰碧玉冠，衣翠羽離羅之帔，右手執空青羽枝，左手擎碧霞瑠璃寶瓶。玉相金容、慈悲慧目，坐九色九頭獅子金翠蓮花之座，座下又有二小蓮花捧足。獅子口中各吐火焰，圍繞身中。天尊於火焰中別有九色，如虹霓之狀，頂有圓象。左侍大惠真人，右侍救苦真人，太一八十一人、天丁力士、青玄功曹、童子玉女、神王金剛侍衛。天尊頂中出白毫慧光，

鋒芒外射如千萬刀鎗之狀，巍然坐妙嚴宮青華長樂界，乘寶光下降玄壇。⁶

存思過程中的這些意象——如「碧玉冠」、「空青羽枝」、「瑠璃寶瓶」、「九頭獅子」、「蓮花之座」、「妙嚴宮」和「青華長樂界」等——一直延續到現代的道教科儀中，用來禮拜、讚頌太乙救苦天尊。如在《太極靈寶祭煉科儀》的「破獄」節次中吟唱的〈救苦讚〉：「稽首皈依，救苦慈容，東華妙嚴宮。運廣慈心重，發洪誓願度脫凡朦。慈尊寶冠，九品蓮花玉玲瓏。尋聲救苦三途八難，桎械枷鎖化作微塵。楊枝手內時時灑，一滴甘露在魂爽喉中。惟願今宵來赴會，度幽魂上往往上天宮。惟願今宵來赴會，度幽魂上往往上天宮。」⁷

在這之後的道經中，青玄上帝與太乙救苦天尊合而為一，具有同樣的神格，是由元始青炁化生而成的先天神，有救苦和度亡的特徵。

二、青華帝君與青玄上帝

「青華帝君」這一神號最初是神霄派的建構，林靈素在覲見宋徽宗時，即對此做了表述：「天有九霄，而神霄為最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之長子，主南方，號長生大帝君，陛下是也。既下降於世，其弟號青華帝君者，主東方，攝領之。己乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治。」⁸

儘管在神霄派的建構中，「青華帝君」的地位僅次於「高上神霄玉清真王」，但是《高上神霄宗師受經式》和《高上神霄玉清真王紫書大法》並未著重強調其神職，即使在早期的神霄派度亡儀式中，法師啟奏和召請的對象也主要是「高上神霄玉清王」。比如在《神霄金火天丁大法》中，法師使用「神霄真王律令」攝召亡靈。⁹在《金火天丁攝召儀》中，讚頌「神霄大帝玉清真王說法，霄度天演鍊魂之妙旨，垂光碧玉殿降攝召之真科，……玉符頒下，俾幽夜之顯光。金簡宣行，燭冥途而烜赫。苦魂頓釋，妙教流行。」¹⁰在《金火天丁陽芒鍊度儀》中，「恭奉神霄玉帝妙旨，鍊度亡魂。仰引領排列壇前，和會形神，鍊質成真，澄淨六根。咸令受度，盡得登真悟道。」¹¹在《金火天丁召孤儀》中，稱「玉清真王神霄玉帝頒降鍊仙鍊魂、祭度鬼神之法，下付雷霆火師真君」，在沐浴亡魂之後，又用到「玉清真王神霄玉帝」降下的「拔度沉魂真符」。¹²總之，在早期的神霄派度亡儀式中，「高上神霄玉清真王」具有救苦和度亡的特徵，也是度亡儀式的傳授者。正如《金火天丁召孤儀》所說：「我教主玉清真王神霄玉帝，垂無礙慈悲，憫念三途，矜憐幽昧。特垂教典，普度無窮。仍仰汝等，遵承戒言，即得超

生，早成上道。」¹³從中可以看出，神霄派創教伊始試圖用「高上神霄玉清王」代替更早的黃籙齋和青玄齋中「太乙救苦天尊」的地位。

在這些度亡儀式中，「青華帝君」則鮮被提及，主要是在供養節次中，作為「高上神霄玉清王」次位的神靈而羅列進來。比如《金火天丁攝召儀》載：「今謹運真香供養，虛無大道至尊上帝玉清真王金容玉相天尊、青華大帝太乙救苦天尊、可韓丈人丹霄應化天尊……。」¹⁴又如《金火天丁陽芒鍊度儀》：「臣某薰此真香，騰空供養，虛無大道七寶玉帝神霄真王統天元聖天尊、碧霄華王尋聲救苦天尊、丹霄韓王朱陵度命天尊……。」¹⁵

儘管在這些度亡儀式中，「青華帝君」並沒有作為主要神祇，但值得特別注意的是，這裡的「青華帝君」（即「青華大帝」或「碧霄華王」）被冠以了「太乙救苦天尊」的神號，這反映出神霄派努力將建構出的新神與傳統神靈統一起來企圖。在神霄派的其他非度亡類道經中也可以找到這樣的例子。如在《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶懺》中，首先禮拜「九宸」之一的「九天應元雷聲普化天尊」，之後是禮拜其他八位，分別為「南極長生大帝統天元聖天尊、東極青華大帝太一救苦天尊、九天可韓丈人朱陵度命天尊……」。¹⁶而在稍後期的《清微帝師宮分品》中，更是直接將「神霄九宸」的第二位寫作「東極青華大帝，亦名東極青玄上帝尋聲救苦天尊，居東極青華宮，又名東極妙巖天宮。」¹⁷



東極青華太乙救苦天尊及諸仙真
位於永樂宮三清殿神龕扇面牆外西面

神霄派在建構自身道派傳統的時候，除了特別強調「高上神霄玉清王」的地位，還將「青華帝君」與傳統的救苦神「太乙救苦天尊」（也即「青玄上帝」）結合起來，試圖確立自身譜系與傳統信仰之間的聯繫。

三、東華帝君與青華帝君

在考察「東華帝君」和「青華帝君」的關係之前，先簡單介紹一下「東華帝君」這一神號。尹志華老師曾梳理過「全真教主東華帝君」的來歷。他認為「東華帝君」這一神靈的淵源是早期道教上清派所尊奉的傳經大神東海青童君，至遲到唐代，東海青童君又被稱為「東華帝君」。按照上清經的說法，青童君掌管學仙簿錄，修仙之經典和方法也是由青童君傳到世上的，這可能是全真道尊奉「東華帝君」為教主的一個原因。¹⁸

尹志華老師還認為，由於青色配東方，全真教主「東華帝君」可能與神霄派崇奉的「青華帝君」是同一位尊神。¹⁹他引用了兩則文獻來證明。其一是南宋趙與時所撰《賓退錄》中的〈林靈素傳〉：「徽宗夢赴東華帝君召，遊神霄宮。覺而異之，敕道錄徐知常訪神霄事跡。」²⁰另一個文獻是《高上神霄玉清真王紫書大法》中的〈元始八子封職〉：「封保生大君任東華帝君，職青華帝君玉清太和王，諱永洞，字曜煙。」²¹在這裡，神霄派的確將「青華帝君」和「東華帝君」等同起來了，但是這裡所說的「青華帝君」或「東華帝君」完全不能等同於後來的全真派祖師「東華帝君」。通過考證各自的來歷和神格屬性，就可以發現至少在元初全真派建構自身傳法祖師的時候，這已是兩位完全不同的尊神。

在王重陽時期，「東華帝君」還沒有被全真道奉為祖師，是王處一首次把「東華帝君」與全真道聯繫起來。後來的宋德方正式把「東華帝君」納入全真宗譜，成為「全真第一祖」。宋德方的弟子秦志安在王處一和宋德方的基礎上，使全真道北宗中「東華帝君」的形象基本定型。²²秦志安的《金蓮正宗記》記載了「東華帝君」的傳記：

帝君姓王氏，字玄甫，道號東華子。生有奇表，幼慕真風，白雲上真見而愛之，曰：「天上謫仙人也。」乃引之入山，授之以青符玉篆、金科靈文、大丹秘訣、周天火候、青龍劍法。先生得之，拳拳服膺，三年精心，盡得其妙。遂退居於崑崙山煙霞洞，頤神養浩。久之，結草庵以自居，篆其額曰「東華觀」。韜光晦跡百有餘年，而人未之知也。後徙居代州五臺之陽山中，今有紫府洞天，山下有道人縣。在人間數百歲，殊無衰老之容。開闢玄宗，發揮妙蘊，陰功濟物，玄德動天，故天真賜號曰「東華帝君」，又曰「紫府少陽君」。授度門人正陽真人鍾離雲房，嗣弘法教。所有聖真，不能具述，全真之道，由此濫觴，故立之以為全真第一祖也。²³

「謫仙」。「仙」並不是由元始之炁化生而成，王玄甫之所以成為全真第一祖，主要是由於他精心修煉。「白雲上真」傳授給他的「青符玉篆、金科靈文、大丹秘訣、周天火候、青龍劍法」也主要是與內丹相關，並沒有突出救苦和度亡的特徵。這顯然與神霄派中的「青華帝君」有很大差別。在神霄派的論述中，「青華帝君」是一位先天神，是浮黎元始天王之子，由元始之炁化生而成，並且具有救苦和度亡的特徵，因此也稱為「太乙救苦天尊」。所以，在早期的全真道北宗觀念中，全真第一祖「東華帝君」與神霄派的「青華帝君」並不是同一位尊神。

這裡需要另外指出的是，以上對全真祖師「東華帝君」的描述均來自北宗的建構，全真南宗雖然同樣認同「東華帝君」是全真第一祖，但是在他們的描述中，「東華帝君」並非王玄甫，而是華陽真人李亞或李喆，俗稱「鐵拐李」，並明確表示「東華帝君」也稱為「青華帝君」。

白玉蟾在《題張紫陽薛紫賢真人像》中提及，「昔李亞以金汞刀圭火符之訣傳之鍾離權，權以是傳呂巖叟，巖叟以是傳之劉海蟾，劉傳之張伯端。」²⁴《法海遺珠》卷十四〈追鶴秘法〉中也指出，「此法乃祖師鐵拐都仙教主東華帝君在青城山之巔，會集眾仙，就南嶽關鶴乘空而至，事畢復還之。」²⁵接下來又提到「都仙教主華陽慈濟道君長生度世仙王青華帝君真玄靈應天尊李喆」。²⁶後來清代龍門派傳人閔一得撰寫的〈道譜源流圖〉中則直接稱「青華帝君姓李名亞，字元陽，號小童君，春秋時人。元朝敕封『全真大教主東華紫府輔元立極少陽帝君』，法錄稱『鐵師元陽上帝』，世稱『鐵拐李祖師』。」²⁷



鐵拐先生

〔明〕王世貞輯次：《有象列仙全傳》卷一（明刻本）

通過傳記可以得知，作為全真第一祖的「東華帝君」並非一位先天神，而是一位

由此可見，在南宗的觀念中，「東華帝君」也就是「青華帝君」，其名李亞或李喆。暫且拋開李亞還是李喆的爭論，事實上李亞（也即「青華帝君」）在後期神霄派的系統中佔有非常重要的位置。成書於元代中、末期的《先天雷晶隱書》，被認為是屬於神霄的新整合系統，其中融合了雷法和內丹等諸多內容，可以反映當時南方地區神霄與全真南宗的密切聯繫。其中神霄派的「高上神霄玉清真王長生大帝」、雷霆啟教汪守真、金闕侍宸王文卿和「祖師青華帝君李諱亞」，以及南宗的白玉蟾等人同時出現在主法和師派裡。²⁸

或許正是由於這種密切聯繫，南宗選擇李亞作為教祖，並且將「東華帝君」也稱為「青華帝君」。這並不是簡單地由於「東方」與「青炁」的對應關係，而是南宗在建構祖師譜系的時候，既要堅持全真的師承系統，與當時的北宗相呼應，²⁹同時又要肯定神霄的道法傳統。正如莫妮卡（Monica Esposito）教授所說，教派譜系的建立是早期道教派別和（新的）道派運動長期融合的結果。³⁰

四、結論

隨著宋元度亡類儀式中「太乙救苦天尊」的興起，「青玄上帝」作為「太乙救苦天尊」的另一個神號出現，具有完全相同的神格和救苦、度亡的特徵。而「青華帝君」是神霄派建構出的新神，為了與傳統的神靈系統產生聯繫，神霄派也將「青華帝君」稱為「太乙救苦天尊」。但是在早期的神霄派度亡儀式中，扮演救苦和度亡角色的主要神靈是「高上神霄玉清真王」。「東華帝君」則是全真派教祖，全真北宗認為「東華帝君」是王玄甫，其神格完全不同於神霄派的「青華帝君」。南宗則認為「東華帝君」是李亞，也稱為「青華帝君」，這反映了南宗在塑造祖師形象的時候，既沿襲了全真的師承，又吸收、融合了神霄派的道法傳統。

註釋：

1. 陳耀庭：《陳耀庭道教研究文集·上卷》（上海：上海書店出版社，2015），頁130-133。
2. 王契真：《上清靈寶大法》卷五八，《道藏》第31冊（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社聯合出版，1994），頁241a。
3. 《靈寶玉鑑》卷二三，《道藏》第10冊，頁313b。
4. 寧全真授，林靈真編：《靈寶領教濟度金書》卷三三，《道藏》第7冊，頁183a。
5. 王契真：《上清靈寶大法》卷十，《道藏》第30冊，頁730c。
6. 寧全真授，林靈真編：《靈寶領教濟度金書》卷二八四，《道藏》第8冊，頁504c-505a。
7. 婁近垣編：《太極靈寶祭煉科儀》，《藏外道書》第17冊（成都：巴蜀書社，1992-1994），頁637。
8. 脫脫等編：《宋史》卷四六二（北京：中華書局，1977），頁13528-13529。
9. 〈神霄金火天丁大法〉，《道法會元》卷二〇二，《道藏》第30冊，頁287a。
10. 〈金火天丁攝召儀〉，《道法會元》卷二〇三，《道藏》第30冊，頁292b-c。
11. 〈金火天丁陽芒鍊度儀〉，《道法會元》卷二〇五，《道藏》第30冊，頁299a-b。
12. 〈金火天丁召孤儀〉，《道法會元》卷二〇六，《道藏》第30冊，頁302a、304a。
13. 同上，頁304c-305a。
14. 〈金火天丁攝召儀〉，《道法會元》卷二〇三，《道藏》第30冊，頁292a。根據《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》中的說法：「吾為高上神霄玉清真王長生大帝，其次則有東極青華大帝、九天應元雷聲普化天尊、九天雷祖大帝、上清紫微碧玉宮太乙天大帝、六天洞淵大帝、六波天上帝君、可韓司丈人真君、九天採訪真君，是為神霄九宸」，這裡的「青華大帝」也就是上文提到的「青華帝君」。《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》，《道藏》第1冊，頁752b。
15. 〈金火天丁陽芒鍊度儀〉，《道法會元》卷二〇五，《道藏》第30冊，頁298a。根據《靈寶領教濟度金書》中對「九宸」的描述：「高上神霄玉清真王長生大帝、高上碧霄上清華王青華大帝、九天應元雷聲普化天尊、九天雷祖上帝、上清紫微碧玉宮太一天大帝、六天洞淵大帝、六波天上帝君、可韓司丈人真君、九天採訪使天尊」，這裡的「碧霄華王」也即是「青華帝君」。《靈寶領教濟度金書》卷二三十，《道藏》第8冊，頁133a。
16. 《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶懺》，《道藏》第3冊，頁551b。
17. 〈清微帝師宮分品〉，《道法會元》卷三，《道藏》第28冊，頁683c。
18. 尹志華：〈全真教主東華帝君的來歷略考〉，《齊魯文化研究》，總第七輯，2008年，頁208-215。
19. 同上，頁213。
20. 趙與時：《賓退錄》卷一，收入《宋元筆記叢書》（上海：上海古籍出版社，1983），頁4。
21. 《高上神霄玉清真王紫書大法》卷一，《道藏》第28冊，頁563a。
22. 趙衛東：〈東華帝君與金元全真道〉，《齊魯文化研究》，總第七輯，2008年，頁216-221。
23. 秦志安：《金蓮正宗記》卷一，《道藏》第3冊，頁344b。
24. 白玉蟾：《瓊館白真人集》，《藏外道書》第5冊，頁105a。
25. 〈追鶴秘法〉，《法海遺珠》卷十四，《道藏》第26冊，頁805a。
26. 同上，頁803c。
27. 閔一得：《金蓋心燈》，《藏外道書》第31冊，頁162b-163a。
28. 〈先天雷晶隱書〉，《道法會元》卷八十三，《道藏》第29冊，頁330b。
29. 全真北宗對「東華帝君」的形象建構稍早於南宗，大約在元太宗十三年（1241）之前就已經完成。參趙衛東：〈東華帝君與金元全真道〉，頁220。
30. Monica Esposito, "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty," in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society*, vol. 2 (Hong Kong: The Chinese University Press and École française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 664-667.

「道教數位博物館」最新發展

「道教數位博物館」是道教文化研究中心的重點研究項目，此項目的開發和研究團隊持續地優化系統，以及發布最新的研究數據。道教數位博物館自2015年1月初開始接受用戶登記註冊及正式上線，至2016年3月中藉著「道外·道內：清代道教經典及科儀經籍展覽」展示此項研究成果，並正式將數位博物館全面開放予各界使用。經過逾兩年半的運作，本中心已就系統的功能、穩定性、安全性、瀏覽方便性等作出適當的開發及改善。近月更加快了系統與數據庫的连接速度，務求令用戶有更佳的使用體驗。

此外，本中心最近也將後來在廣州市內考察所得的7間廟宇和18通碑文的數據補充至數位博物館的平台內，並增補了16部科儀本的版本及掃描圖像，使道教數位博物館涵蓋廣州及其周邊13個州縣共139座廟宇、311通碑文、1041張廟宇及神像相片、55張全景照片及36部科儀本。新增廟宇包括三聖古廟(梅田村)、水月宮(南崗村)、北帝廟(珠村)、南海神祠(長洲社區)、南海神祠(茅崗社區)、洪聖古廟(望崗街)、龍母廟(獵德村)。

新增碑文列表

序號	作者及碑題	撰碑年份	所在廟宇
1	清·李殿華：重建龍母廟碑記	清康熙三十三年（1694）	龍母廟（獵德村）
2	清·周今發：重修南海神祠碑記	清乾隆十一年（1746）	南海神祠（茅崗社區）
3	清·黎元山：重修洪聖廟碑	清乾隆三十五年（1770）	洪聖古廟（望崗街）
4	清·李祖亞：龍母宮重修碑記	清乾隆三十八年（1773）	龍母廟（獵德村）
5	清·佚名：重塑神像碑	清乾隆五十五年（1790）	南海神祠（茅崗社區）
6	清·黎桂蘭、黎象經：祖祠改換門風碑記	清嘉慶二年（1797）	洪聖古廟（望崗街）
7	清·彭玉樞：重修南海神祠碑誌	清嘉慶三年（1798）	南海神祠（茅崗社區）
8	清·佚名：東明境新建龍亭籤題工金碑記	清嘉慶十二年（1807）	龍母廟（獵德村）
9	清·佚名：外鄉客題助工金碑記	清嘉慶二十三年（1818）	三聖古廟（梅田村）
10	清·陳純修：重建三聖古廟碑記	清嘉慶二十三年（1818）	三聖古廟（梅田村）
11	清·周憲章：重修南海神祠碑記	清道光四年（1824）	南海神祠（茅崗社區）
12	清·佚名：重建龍母古廟喜認神像碑記	清道光十七年（1837）	龍母廟（獵德村）
13	清·黎逸才：重修洪聖廟碑記	清道光十八年（1838）	洪聖古廟（望崗街）
14	清·佚名：重修下庄南海神祠碑記	清道光二十年（1840）	南海神祠（長洲社區）
15	清·佚名：福善堂各家捐錢數碑	清道光二十年（1840）	南海神祠（長洲社區）
16	清·佚名：福善堂贈田碑記	清道光二十年（1840）	南海神祠（長洲社區）
17	清·佚名：重修各廟碑記	清咸豐十年（1860）	龍母廟（獵德村）
18	清·佚名：重修龍母宮碑記	清光緒十五年（1889）	龍母廟（獵德村）

增補的科儀本列表

序號	科儀本名稱	版本信息
1	九天大羅玉都師相呂聖真君無極寶懺 (呂祖無極寶懺)	1961年本
2	九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經	清光緒四年（1878）本
3	太乙濟度錫福寶懺	1968年蓬瀛仙館本
4	太上玄門早堂功課經	清同治四年（1865）本，粵秀山三元宮藏板
5	太上玄門晚堂功課經	清同治四年（1865）本，粵秀山三元宮藏板
6	太上玉清文昌大洞仙經	清光緒二十年（1894）本
7	水幽金科	清光緒十九年（1893）鏡湖道院本
8	玄門破獄科	1992年蓬瀛仙館本
9	玄門啟師科	1992年蓬瀛仙館本
10	玄門攝召真科	1992年蓬瀛仙館本

11	玉皇宥罪錫福寶懺	清同治元年（1862）本，粵秀山三元宮藏板
12	先天斛食濟煉幽科	1978年蓬瀛仙館本
13	東嶽謝罪往生普福證真法懺	清同治二年（1863）本，粵秀山三元宮藏板
14	清微禮斗科	1963年蓬瀛仙館本，據陳誠欽等同年手抄本重印
15	慈悲道場三元減罪水懺	清康熙七年（1668）本
16	濟煉全科	清同治元年（1862）本，粵秀山三元宮藏板

「道教文化證書課程2017-2018」開課

2017年9月1日，香港中文大學道教文化研究中心與香港中文大學專業進修學院合辦的「道教文化證書課程2017-2018」在中大專業進修學院東海教學中心開課，由本中心主任黎志添教授向學員講授單元一「道教文化基礎知識」。本屆證書課程共招收了32名學員，部分學員來自香港道教聯合會、蓬瀛仙館、齋色園、善玄精舍、金蘭觀、翠柏仙洞、車公廟等道堂和廟宇。

此外，本屆證書課程亦會開放部分單元作短期課程，詳情請見下表。其中單元三「香港道教與宮觀考察」現正接受報名，歡迎致電3943 1103查詢。



「道教文化證書課程2017-2018」
開課日授課現場

課程名稱	導師	開課日期	備註
道教文化基礎知識	黎志添教授、吳真教授	2017年9月1日	已開課
香港道教與宮觀考察	李家駿博士、林思婷博士	2017年12月15日	現正接受報名
道教科儀及經典	黎志添教授、王馳博士	2018年3月2日	即將接受報名
道教與中國文化及藝術	張德貞教授、尹翠琪教授	2018年4月20日	即將接受報名
道教與易經及術數	陸毅道長、陸晶晶博士	2018年6月16日	即將接受報名

香港中文大學文化及宗教研究系 中國宗教比較研究徵文比賽

比賽簡介	香港中文大學宗教研究文學碩士課程舉辦。經學界評判評選出優秀作品後，我們會於網上發行得獎文集，以作鼓勵。
參賽資格	任何國籍人士，需至少持有或正在就讀認可大學學士學位。
投稿規則	7,000至10,000字符合學術規範的論文（中文或英文均可），內容須與中國宗教之比較研究有關。
截稿日期	2017年11月24日（星期五）。截稿時間以電郵接收時間為準，逾期者恕不受理。
獎金	第一名：港幣\$10,000 第二名：港幣\$6,000 第三名：港幣\$4,000
贊助	信善恩惠慈善基金
網頁	www.crs.cuhk.edu.hk

「第十二屆道教文化及管理暑期研修班」暨 「第十屆道教文化證書課程」 聯合畢業典禮

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蓬瀛仙館合辦「道教文化及管理暑期研修班」，至今已有逾二百名畢業學員。2017年7月，中心迎來了第十二屆來自中國道教學院的十九位學員。本屆研修班以「仙道濟世」為主題，承襲研修班的一貫傳統，課程以大學講堂授課與宮觀考察相結合為主，學員們在兩周內學習了儒道思想與管理、道教與現代教育、宗教慈善、團隊傳意、信息管理、文物管理與保育等科目知識，並參與了相關宮觀的實地考察與經驗交流等活動。



「第十二屆道教文化及管理暑期研修班」畢業學員合影。
蒞臨畢業典禮的諸位主禮嘉賓，前排左起為：葉滿棠道長、歐振成道長、梁德華道長、張誠達道長、黎志添教授、陳亮光教授、黃維珊教授。

「第十二屆道教文化及管理暑期研修班」暨「第十屆道教文化證書課程」聯合畢業典禮已於本年7月15日假座香港中文大學利黃瑤璧樓舉行，典禮邀得中國道教協會副會長張誠達道長、香港道教聯合會主席梁德華道長等作為主禮嘉賓。本年共有十九位研修班學員、十二位研修班旁聽學員及十三位證書課程學員完成課程，學員們分別從主禮嘉賓、課程導師和高道大德手中領受證書。同場並舉行「香港中文大學專業進修學院道教文化課程校友會第四屆常務委員會」就職典禮，場面既莊嚴又熱鬧。



主禮嘉賓與「第十屆道教文化證書課程」畢業學員合影。



主禮嘉賓與「香港中文大學專業進修學院道教文化課程校友會第四屆常務委員會」委員合影。

暑期研修班學員學習心得

行路雜想——暑期香港學習參訪感想

沈微然 道長



七月香港的天氣就像香港道教界友人的盛情一樣，火熱濃烈而不失輕雨偶來的淡雅含蓄。在香港中文大學交流的十四天既充實又愉快，只能遺憾於時間匆匆轉瞬。於我而言，香港並不算是一個陌生的城市，雖然同是過客，但以玄門弟子的身份來到這裏所帶來的感受卻是截然不同的。

我認為香港道教界的成就是斐然的，我曾經一直把我聽聞的香港道教發展歸結於相對寬鬆的社會環境，但這次香港之行讓我有了一個完全不同的觀點。香港道教之所以能夠發展得如此迅速，主要因為香港道教界友人的不懈努力和追求，同時又能夠在不斷變換的時代中摸索出一條與社會相適應的出路。譬如香港道教界力爭而來的道教日，雖然比起其他宗教而言還略顯不足，但也是道教發展的階段性勝利。更讓我高興的是，香港道教界的友人們並沒有滿足於現狀，而是更加積極地追求和探索道教未來的發展，這使得香港與大陸兩岸道教界的交流變得更具活力與意義，互相的借鑒和交流終會為道教的未來發展開拓更寬廣的道路。

至於香港道教界的慈善活動，我從不質疑慈善對於宗教的意義，慈善是一個宗教與社會互相融合與適應的良好體現，同時也是印證信仰理念與貫徹宗教信條的實踐。在慈善活動中將高尚的信仰融入其中，對於信仰者來說不僅僅是簡單的心靈體驗和肢體行為，更具有惠及普羅大眾的教化意義。儘管近代以來，道教在慈善方面的發展相對

其他宗教而言稍為滯後，但在漫長的歷史中，道教從來不缺乏慈善的思想指導和典故事蹟。香港道教界在慈善方面的探索非常有意義，與道門的教義也相符。我非常欣賞生生社企餐廳的理念，救度邊緣者其實是彌足珍貴的善行，是對道祖「常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物」理念的踐行。既然天尊說罪魂可度是大功德，那麼救度那些被排斥在社會邊緣的人豈不也是大善行嗎？

談及慈善行為時，學員們在私下的討論中也提出了一些質疑的觀點，譬如做慈善需要大智慧，並不是隨隨便便能做，又或者說做慈善對於個人修行沒有甚麼意義或好處，甚至說做慈善會帶來風險。我們在香港慈濟分會的半日走訪，就似乎對這所有問題給出了答案。我所感受到的是，這個運作數十年屹立不倒，並且由弱變強的慈善團體，一定不缺乏大智慧，而所謂大智慧其實就是他們行動果決的勇氣與堅持不懈的毅力。從收集五毛錢的竹筒到中東的難民學校，都是他們行動踏實的證明，而我們作為繼承太上道祖慈儉之寶的玄門弟子，還有甚麼理由裹足不前呢？

短短十四天的香港之行收穫實在太多了，思緒萬千，一言難敘。在學習期間的休息日裏，我並沒有跟隨大多數道友前往香港的繁華地，而是依著自己的喜好從居處文林堂出發，哼著蹩腳的《獅子山下》沿著山邊漫步。一路上青山玉綠，滿目的青翠如同我對未來香港道教與大陸道教的滿心期待。身為玄門弟子當然只有踏實勤行，方不辜負香港道教道友們致力令兩岸玄門共進的初心。

道行慈仁佑蒼生——對香港道教慈善事業的一些思考

楊宗雲 道長



時值盛夏，蒙香港蓬瀛仙館和香港中文大學的邀請，我有幸跟隨中國道教學院研究生班一同赴港學習。學習實為人生一大幸事，通過學習不僅能拓展我們的視野、塑造崇高而美好的價值觀、影響我們對待人生和宇宙的態度，更重要的是我們將通過踐行把學習到的理論實踐，把知識內化為生命的智慧。

暑期研修班的全稱是「道教文化及管理暑期研修班」，從名稱上看，我們學習的主題是「道教文化」和「管理」，在這次學習中我也的確跟各位老師學到了很多有關道教文化及管理方面的知識。但令我感觸最深的卻是香港道教界所做的慈善事業，尤其是在這個浮躁的時代，往往是說的人多，做的人少，真真切切、腳踏實地去做慈善的更是少之又少。香港道教界的慈善事業針對的受眾很廣泛，從小孩到老人，從病弱到貧苦無依者，都是他們救濟的對象。而令人感到震驚的是他們成立了一個社企，用來幫助那些失足青年，讓他們學習技術，學習適應社會的能力。古語云：「知錯能改，善莫大焉」，如果能夠幫助失足青年進步，使他們重新走上正途，這已是非常大的善行和功德了。

香港同道們所做的慈善事業有很多值得我們學習的地方，筆者非常欽佩他們的努力與堅持，也在內心深處讚歎他們的所作所為。但是在欽佩與讚歎之餘，我也想說一些自己的真實想法。我常想，宗教究竟是做甚麼的？宗教的慈善本來應該是甚麼樣的？宗教除了做「社會慈善」之外，能不能立足於教理教義，探索出一條真正屬於宗教的

慈善之路？我始終認為宗教與世俗社會在某種程度上是有距離的，那麼「宗教慈善」是不是也應該與「社會慈善」有所不同？我認為現在不管是香港道教界還是內地道教界，基本上做的都是社會慈善，而非宗教慈善。就目前來講，我們道教界做的慈善事業跟社會人做的慈善事業並沒有甚麼不同，尤其在內地，道教界的社會慈善還遠遠不及社會人做的好。

我淺薄的看法是不能把社會慈善當作宗教界的「主業」。如果我們宗教界（或者直接說「道教界」）不斷把主要的精力放在社會慈善上，那麼我們就不能稱為「宗教」，我們只能算是「社會慈善團體」了。我認為「宗教」與「社會慈善團體」還是有界限的。宗教除了做社會慈善之外，是不是還可以有其他慈善行為呢？把祖師的諄諄教誨傳達給大眾，讓大眾在迷茫時找到方向，在失足前返歸正途，在輕生前發現生命的意義……，以上這些是不是也可以算作慈善行為？

宗教具有教化社會人心的功能，如果能夠通過宗教界的共同努力扶正社會風氣，使人心回歸淳樸和善良，我覺得這就是宗教界的本位慈善所在。教化必須通過人去實現，所以我們首要的任務應當是培養有信仰、有學識、有擔當的具有教化能力的神職人員（或居士）；或者說我們應該努力營造傳統的修行氛圍，創造好的條件為教門培養具有教化能力的人才。我們培養的人才不僅僅要有學識，更要經歷種種修行的磨礪與考驗，通過不斷的堅持與努力，完成內功與外行的修煉，進而最終成真、成聖、成仙。



盛夏的雨露驕陽，一遍又一遍地洗刷煥明著美麗的中大校園；教授們精彩的講課和參訪活動，也照亮和洗滌了暑期研修班學員們求知的心田。作為研修班的學員，道末在兩周的學習期間，實地感受了香港道教與內地道教的不同特色，當中最特別之處是香港道教界大力興辦社會慈善與公益事業，給人留下了深刻印象。

香港道教與廣東道教本是同根同脈，大約在清代至民國期間，廣東部分道教徒遷往香港，從此經歷了一條與內地道教完全不同的發展道路。在英國殖民統治時期，道教作為本土宗教卻不能以宗教的身份在香港活動，只能以公司的形式向港英政府註冊，這使香港的道教雖然有道觀，卻沒有全職的教職人員，大大制約了香港道教的發展。在這種不利發展的大環境下，堅強的香港道教人只好另闢蹊徑，以興辦慈善和社會公益事業謀求自身的出路。

正如《道德經》所言：「既以為人己愈有，既以與人己愈多。」道教在服務社會的過程中，既體現了自身的存在價值，又加強和擴展了自身的群眾基礎。宗教本身承擔著教化民眾的社會功能，道教更是不言之身教見長。在祖天師張魯創教之初，蜀地瘟疫流行，天師即以符水為人療病，教育弟子信眾修橋補路，在各地設義舍，置義米義肉。全真道之所以能在元代取「龍門臨濟半天下」的鼎盛之勢，很大一部分原因，也是因為當時信徒投入邱祖門下，可以免除朝廷賦役。基督教等西方宗教在中國的傳入和發展，也是以施醫贈藥，

發放食物和生活物資作為開始的。這些事實說明，一個宗教只有讓民眾感受到實實在在的利益，才能得到民眾的認可和支持。

在研修班的參訪中，我們瞭解到香港各個宮觀和香港道教聯合會等，會根據社會需要，舉辦各種各樣的公益慈善活動，施醫贈藥，興辦學校，現在更把公益事業擴展到社區，創立多家長者鄰舍中心，把愛心和溫暖送到每一個需要者的手中。香港有著國際大都會的特殊地位，尤其在香港回歸祖國後，香港道教有更好的發展環境。對比內地道教，香港道教在管理和發展方式等方面具有天然的優勢。香港道教界也躊躇滿志，規劃著更大的發展藍圖。

「仙道貴生，無量度人。」道教的教義思想，除了服務社會、教化社會的「無量度人」，還有一個更重要的內容是「仙道貴生」，即是要不斷修行自身，完成自身生命的昇華和超越，從而證悟大道，掌握天地萬物的自然規律。這也是西方「他救型」宗教所不具備的內容。我們欣喜地看到，香港道教界也開始著力培養自己的全職教職人員。而如何在服務社會的過程中，把歷代仙賢祖師傳授或自身證悟的大道，以合適的形式讓普羅大眾接受、踐行，則是兩地道教應當深入探討的問題。

毋庸諱言，不管是內地道教還是香港道教，雖然在近些年都取得了長足的進步，但是，在其他宗教面前，道教仍然顯得非常弱小。我相信只有兩地道教精誠團結，攜手向前，互相借鑑，互相支持，才能為道教創造更美好的明天。

從人與功行看宗教的發展——暑期研修班學習感悟

李嗣達 道長



當深圳羅湖關口出現在眼前，我才意識到在香港中文大學短短兩個星期的暑期研修班已經結束了。我們來自中國道教學院的十九名研究生，與香港中文大學的老師和同學、香港地區的仙長、道友、同修，以及其他宗教的修行者們，在這個炎熱的夏天裏一起感受了彼此對於宗教事業的熱愛。雖然研修班只有短短兩周的時間，但我從中得到的啟發、警醒和回味卻是無窮的。

最讓我驚歎的是，在香港這樣一個多元文化的聚集地，作為中國傳統文化根基的道教並沒有固步自封，而是緊緊追隨著時代的潮流，努力地向新時代證明道教文化具有不可磨滅的價值。面對香港同道們的成就，更使我認識到，不論是對慈善的奉獻，還是對儀軌的革新，或是對年青一代道學人才的培養，其實都是我們道教應該大力推進的歷史使命。

宗教，從來不是關起門來自己修行的小團隊組織，一個脫離了社會而存在的教團，實則失去了其教徒和信眾這一基礎，更失去了其教理教義存在的根基。宗教雖然具有神聖的意義，但宗教的發展必須依靠人，所以必須要強調立足於人的宗教傳承和發展。這就需要我們去發現並保存更多老修行的價值，同時還要挖掘年輕一代人才的適用性。面對教門存在的諸多弊病，作為教徒的我們其實更應該提出美好的期望。因為就原教旨來說，道教雖然講求無為、不爭和絕聖棄智，但在時代的波濤中，我們仍然要著心於萬物，才能有超越萬物的可能性存在。倘若只是關起門來自己修行，恐怕距離宗教所提倡的平等和博愛就差之千里了。

一個宗教的根本立足點是人，其服務的對象是人，其想要實現的最終目標乃是人的超越或解脫。所以，我們要充分發揮一個人在宗教中的多面屬性——慕道者、信仰者、修行者——從三位一體的角度去考慮每個不同的對象在宗教裏的價值和需求，才是真正達到「以人為本」。

這就衍生了第二個問題，即如何實現人們的自我需求，當中包括最基本的溫飽、生存、尊重與被尊重，以及愛和自我價值的實現。宗教不是個人的修持，更不應該因著某種教條而固步自封。道教歷來是具有實踐精神的宗教，重陽祖師宣導的功行兩全、性命雙修，便是教導人們以具體的實踐功夫來證得自我修持的功德。所以丘祖磻溪六年背人過河的行跡，以及不遠萬里勸成吉思汗停戰止殺的悲憫情懷，其實都是用真正的行為去驗證修行的理念，激發更多後來者的崇道之心。修行是自修與功行同步進行的過程，我們道教宣講的是自度度他，自度與度他從來沒有先後之分，亦沒有等級之別，更不如某些人誤解的「達則兼濟天下，窮則獨善其身」。宗教講求的愛，並不需要分你我。修道者之所以可以實現自度，是因為其先有了度人的心和行動；其之所以有能力去度人，一定也是在自度上做了相當的功夫。所以自度與度人，如同太極陰陽一樣，是完美地融合在一起的，把兩者分開理解只會讓自我的認知更加片面。

在道教所尊奉的神仙體系中，幾乎所有神仙都具有度人的大功德而最終實現了自度成仙的目標。所以，任何拋棄了世俗而獨立存在的宗教或教徒，其修行其實只是狹隘意義上的修持。真正的大修行，一定是悲天憫人的，亦一定會在塵俗中做出一番慈愛之業。道教有出世的修行之法，也有入世的修行之門，二者之間並不存在矛盾，關鍵是你能否以出世之心做入世之事。倘若失去了功行，我們還能拿甚麼來作為教化之法，去感應億萬顆紅塵之心呢？

所以，在我看來，道教的發展必定離不開人和人之功行這兩個要素。值得欣慰的是，雖然道教在發展過程中遇上一些不可避免的問題，但我們道士具有敢於正視問題並改進現狀的勇氣，不會因噎廢食，裹足不前。在這方面，香港地區的道教已經走在前頭了，作為後來者，我們又有甚麼理由不奮起直追呢？

香港道教宮觀考察

由香港中文大學道教文化研究中心主辦、文化及宗教研究系協辦之「道教修煉——香港道教宮觀考察」已於2017年9月24日上午在元朗屏山唐人新村路道教金蘭觀完滿舉行。



參觀者與金蘭觀主席、副主席、一眾長老和工作人員在大殿內留影

金蘭觀的前身是於清道光十一年（1831）在潮州創立之金蘭壇，最初只是一群篤道信士為奉祀呂純陽仙師而設立的。後因應時局變化，廣結善緣、贈醫施藥，更轉至香港九龍城福佬村道設金蘭行宮，至1970年在元朗屏山現址成立金蘭觀。直到九十年代中期，金蘭觀大力振興扶乩，遵照呂祖仙師和龔中成壇主的乩示教誨，舉辦修真、修身及保健課程，代天宣化，成為今天重視修煉、扶乩的道觀。

考察當天雖然懸掛一號風球，但仍無礙我們一行三十多位校內學生、教職員參訪金蘭觀。在金蘭觀陳楚娟主席道貞道長、副主席道照道長、一眾長老如道元長老、道亨長老及各副主席，以及眾乩部人員、氣功班導師和工作人員的盛情接待及講解下，我們了解到金蘭觀的歷史發展、雙人扶乩的特色，又得到仙真降乩歡迎和昭示「修身齊家平天下」的道理。後來，我們在氣功導師的指導下體驗了「炁」的運行，並與觀中長老、弟子共晉素菜午膳，深深地體會到當代道教修煉之豐富多元。

中大論道——道教研究系列論壇講座預告 (2017年下半年)

講題：	流動的道情：晚明寶卷戲曲說唱中的「莊子歎骷髏」
講者：	吳真教授(中國人民大學文學院副教授)
時間：	2017年9月28日(週四)，下午4:30-6:00
地點：	香港中文大學梁銶琚樓三樓會議室(303室)

講題：	婁近垣《太極靈寶祭煉科儀》的文本源流研究
講者：	高麗娟小姐(香港中文大學文化及宗教研究系博士候選人)
時間：	2017年10月26日(週四)，下午4:30-6:00
地點：	香港中文大學梁銶琚樓三樓會議室(303室)

講題：	內丹「取坎填離」對中國傳統醫學理論的應用——以《醫道還元》為例
講者：	陸晶晶小姐(香港中文大學文化及宗教研究系博士候選人)
時間：	2017年11月16日(週四)，下午4:30-6:00
地點：	香港中文大學梁銶琚樓三樓會議室(303室)

講題：	The Balance of Fate: Daoist Paths to Redemption in Medieval China (復命——中國中古道教贖罪之路)
講者：	Professor Franciscus Verellen 傅飛嵐教授(法國遠東學院道教史教授、 銘文與美文學院院士及香港中文大學中國文化研究所高級研究員)
時間：	2017年12月6日(週三)，下午4:30-6:00
地點：	香港中文大學文物館東翼二樓活動室
附註：	由香港中文大學「蔣經國基金會」亞太漢學中心、法國遠東學院香港中心、 香港中文大學道教文化研究中心合辦

正式講題及時間、地點，請以海報為準。如有垂詢，請致電：3943 4781。

道教信仰入門課程(四):修道、積功與成道

省善真堂將與香港中文大學道教文化研究中心合辦道教信仰入門課程(四)，主題為「修道、積功與成道」，課程共包含四個講座，詳細資料如下：

講者：黎志添教授
(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)

主辦單位：省善真堂、香港中文大學道教文化研究中心

講題、時間及地點：

講座	題目	日期	時間	地點
(一)	道教神明信仰認識	2018年1月6日 (週六)	晚上 7:15-9:15	省善真堂 (九龍塘律倫街7-8號)
(二)	早晚功課經思想介紹	2018年1月13日 (週六)	晚上 7:15-9:15	省善真堂 (九龍塘律倫街7-8號)
(三)	呂祖道經閱讀	2018年1月20日 (週六)	下午 2:30-4:30	香港中文大學
(四)	祖師寶誥與道派傳承	2018年1月27日 (週六)	晚上 7:15-9:15	省善真堂 (九龍塘律倫街7-8號)

凡出席四次講座之參加者可獲發聽講證書。

課程現正公開接受報名，請登入網頁：<https://cloud.itsc.cuhk.edu.hk/webform/view.php?id=3917636>



正式講題、時間及地點，請以海報為準。如欲查詢，請賜電3943 1103，或電郵至daoist@cuhk.edu.hk。

《道教研究學報：宗教、歷史與社會》 第九期（二零一七）即將出版



《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 (École française d'Extrême-Orient) 合作編輯之學術期刊。《道教研究學報》第九期將於2018年初正式出版。

本期學報共收錄六篇論文，另載有三篇書評介紹近年出版的三部重要中英文道教研究著作。

書評 Book Reviews

1. *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*, by Terry F. Kleeman
Mark Csikszentmihalyi
2. 姜守誠著，《中國近世道教送瘟儀式研究》
蔣馥秦
3. 王皓月著，《析經求真：陸修靜與靈寶經關係新探》
李蘇書

論文 Articles

1. The Synthesis of Daoist Sacred Geography: A Textual Study of Du Guangting's *Dongtian fudi yuedu mingshan ji* (901)
Lennert Gesterkamp
2. 《高道傳》輯考
李靜
3. 《太乙金華宗旨》的淨明源頭問題：清初常州呂祖壇信仰與淨明派的關係
黎志添
4. 辛天君法與混元道法的構造
許蔚
5. 金橋度命，靈雞替厄——上海道教的過關儀式
祝逸雯
6. 近世日本關帝信仰初探
吳偉明

New Daoist Studies 道教研究學術論叢 (英文)

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

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

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

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

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

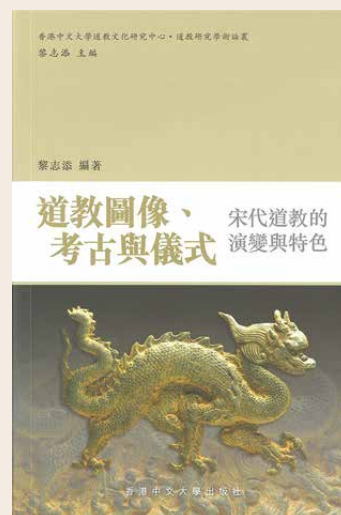
若有稿件惠賜，請電郵至：daoist@cuhk.edu.hk。

道教研究學術中文論叢

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

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

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



香港中文大學道教文化研究中心

地址：香港新界沙田香港中文大學梁銶琚樓218室

電郵：daoist@cuhk.edu.hk

電話：(852) 3943 4464

網址：<http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao>

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

傳真：(852) 3942 0994

印刷數量：2,000份

通訊出版小組

編輯：黎志添

執行編輯：陳虹莊

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

道漢社