

扶乩信仰對清代道教醫學的推動與影響 ——以《醫道還元》為中心的研究*

陸晶晶

摘要

扶乩運動是影響明清以來道教信仰的一大因素，它以扶乩這種神啟活動為道教信仰活動的中心，促成了大量道教經本的撰著、編修、成書、發行。這種信仰形式也影響了清代道教醫書的撰寫、編纂和刊刻，為清代以來的醫學發展帶來了重要的影響與貢獻。本文以《醫道還元》這一部現今應用於中國24所中醫藥大學教學系統的道教醫書為例，揭示了清代道教扶乩信仰與道教醫書的著作、編修及流通之間的關係。通過有關這部醫書的成書與流通的細節，可以看到清代的儒家知識分子以道教扶乩信仰為中心的救世理想。他們以編修醫書為法，展開了拯救末劫的活動。而通過扶乩產生的神明訓示是推動清代醫書撰寫、編纂、註釋、刊刻和流通的重要因素。《醫道還元》的案例有助於了解道教扶乩信仰在全真、正一兩大正統道派以外作為「教外別傳」的情況。

關鍵詞：《醫道還元》、內丹、道教醫學、扶乩信仰、清代道教

陸晶晶，香港中文大學宗教研究哲學博士。現任香港中文大學文化及宗教研究系兼任導師、道教文化研究中心榮譽副研究員。研究方向為清代道教及內丹學與中國傳統醫學的理論比較，目前致力於宋元以來內丹學與中國傳統醫學的互動，以及近代道教醫學的發展情況的研究。

* 本文由筆者的博士論文〈清代道教醫學經典《醫道還元》研究——從治病到內丹修煉理論看道教與醫學的關係〉中對於《醫道還元》的文獻考證部分改編而成。承蒙黎志添、譚偉倫、林志秀與葉錦明四位教授提供寶貴修正意見，特此致謝。

一、導論

現時道教研究學者通過文獻分析及田野考察，指出在清末中國除了全真及正一兩大道教傳統以外，其實還存在著一種在宗教組織結構上有別於兩大道教的民間道教信仰，這種信仰通過建立呂祖信仰為基礎的道壇，以扶乩這種神啟活動為其道教信仰活動的方式，發展出清代獨有的道教特徵。例如黎志添教授通過對香港呂祖道壇的研究，發現這些以呂祖為信仰中心的地方性乩壇，並不能完全看作是全真龍門派在廣東地區的傳播及本土化、世俗化的結果。¹ 這些扶乩小團體一方面展現了清代道教的組織特色，一方面對於道教經本的撰著、編修、成書、發行影響深遠。森由利亞教授在一組由扶乩道壇製作的經本《呂祖全書》中，發現柳守元作為地方乩神指揮著整部經書的編修。² 黎志添教授則通過對乾隆九年劉體恕本《呂祖全書》的研究，進一步展示了自清初開始這種地區性的扶乩小團體同時也出現在湖北、湖南、江蘇、浙江等地。參與這些乩壇的儒家知識分子以虔敬態度去採集、彙輯、出版和傳播呂祖的乩示，開展了以地方呂祖乩壇信仰為中心的地方性寫經運動，影響多種今天仍然流通的道教經本。³ 已故法國學者莫尼卡 (Monica Esposito) 通過考察清代所輯《道藏輯要》的編修情況，指出在《道藏輯要》產生的背後，扶乩及呂祖信仰存在的重要意義。《道藏輯要》是清代信仰呂祖的地方性扶乩小團體的成果，但同時

¹ 黎志添教授指出這些小團體的信眾及道徒，多是文人、學士、商人，而非全真教的出家道士。黎志添：《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（香港：中文大學出版社，2007），頁111-124。

² 森由利亞指出，由劉體恕（活躍於1740年代）於1742年初次出版的合輯道教文本《呂祖全書》，是現存最早記錄了柳守元以神仙的身份活躍於位於湖北武昌扶乩道壇涵三宮中的文本。這個乩壇，是由一班信仰呂祖的信眾於1702年在江夏（武昌）東北地區建造並開始運作。森由利亞：〈清朝全真教的戒と呂祖扶乩信仰：天仙戒の成立〉，收入福井文雅博士古稀・退職記念論集刊行會編輯：《福井文雅博士古稀記念論集：アジア文化の思想と儀禮》（東京：春秋社，2005），頁441-476。

³ 黎志添通過乾隆九年劉體恕本《呂祖全書》的研究，指出這部由湖北涵三宮在呂祖扶乩降筆指導下編修的道教經本，並不是由全真教龍門派道觀裏的道士所編撰、刊刻和推廣的，而是在各地的呂祖乩壇中，由信仰呂祖降乩的儒家知識分子以非常投入的信仰態度去採集、彙輯、出版和流傳的。黎志添：〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中國文哲研究集刊》，第42期（2013），頁183-230。

對清代道教發展有著深刻的影響。它反映了知識分子中間興起的道教理想主義情懷，促進了道教在皇權以外的發展。⁴ 以上研究展示出在清代社會中，正在進行一場道教史上從未有過、以呂祖扶乩信仰為核心而撰寫、編纂和刊刻道教乩書的宗教寫經運動，具有獨特的歷史和宗教意義。

除了清代道經外，筆者發現扶乩信仰還影響了清代醫書的撰寫、編纂和刊刻。相關的醫學作品可以被稱為道教醫學作品，這些撰著對清代以來的醫學發展發揮了重要的影響。⁵ 然而這些醫書是由扶乩所得的事實在一定程度上未被學界留意，有關醫學內容源自扶乩一事也未曾得到關注，因此，扶乩與醫學之間的聯繫並未獲得正視。

例如清代著名醫書《洞天奧旨》、《脈訣闡微》、《石室秘錄》、《外經微言》，這些書是作者陳士鐸（1627–1707）在康熙丁卯（1687）遊北京時「仙遇」所學。⁶ 陳士鐸的朋友陶式玉在《洞天奧旨》的序文中載，陳士鐸在京時生活潦倒，被人問及為何不以醫行謀生時，陳士鐸自謂「願無名師指授，恐不能自信，何敢以人之性命相嘗試」，⁷ 由此可見此

⁴ 通過考證主編蔣元庭的生平及其呂祖扶乩信仰，莫尼卡指出《道藏輯要》是一部由呂祖經扶乩直接指示其信眾編纂，「以呂祖的示下的要求為基準」的神啟性道藏。這部在清代通過地方性的扶乩活動產生的清代道藏，是普通信徒的工作成果，完全有別於在天師及國家主持編撰的明代道藏。莫尼卡：〈「清代道藏」——江南蔣元庭本《道藏輯要》之研究〉，《宗教學研究》，2010年第3期，頁17–27；Monica Esposito, “The Discovery of Jiang Yuanting’s *Daozang jiyao* in Jiangnan—A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty,” in Mugitani Kunio, ed., *Kōnan dōkyō no kenkyū* 江南道教の研究 (Kyoto: Jinbun Kagaku Kenkyūjo, 2007), 25–48；Monica Esposito, “The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon,” *Daoism: Religion, History and Society* 1 (2009), 95–154；莫尼卡：〈一部全真道藏的發明：《道藏輯要》及清代全真特徵〉，論文發表於「齊魯文化與昆崑山道教國際學術研究討論會」（山東省齊魯文化研究院主辦，2008年10月21日至23日）。

⁵ 有關「道教醫學」或「道醫」的定義，筆者是指由「兼具道士及道教信仰者身份的醫家」撰寫的醫學作品或由他們提出的醫學理論，此身份需以明確的師承、道脈記錄、信仰自述為準，又或在其醫學作品中有明確的道經引述說明其思想的來源。

⁶ 陳士鐸，字敬之，號遠公，別號朱華子，又號蓮公，自號大雅堂主人，浙江山陰（今浙江紹興）人。據柳長華考證，陳士鐸的生卒年代大約在1627–1707。柳長華：〈陳士鐸醫學學術思想研究〉，收入柳長華主編：《陳士鐸醫學全書》（北京：中國中醫藥出版社，1999），頁1137。

⁷ [清]陶式玉：〈序〉，收入[清]陳士鐸：《洞天奧旨》，收入柳長華主編：《陳士鐸醫學全書》，頁1013。

時陳士鐸未曾正式學醫，無正式拜師，在康熙丁卯之前無行醫臨證經驗，也沒有行醫的信心。這樣一位好醫者在中國醫學史上大放異彩並正式成為一位醫家，正是與扶乩信仰有關。陳士鐸將「仙遇」岐伯及張仲景時所得的八千多張筆記整理成書稿打算出版，然而由於對書稿的內容有很多不確定的地方，於是他便通過扶乩向呂祖請教。⁸ 有關請乩的過程被記於《石室秘錄》的「呂道人題」序文之中。⁹ 陳士鐸當時請教及習醫的對象並不是「人」，而是通過請乩的方式向已位列仙班的呂祖請序及求教，呂祖為其招來岐伯、張仲景、華佗，還有雷公、鬼臾區解答醫學上的難題，這些內容形成了《洞天奧旨》、《脈訣闡微》、《石室秘錄》、《外經微言》的主要內容。¹⁰ 在書寫的格式上可以看到它們與陳士鐸親撰的《本草新編》及由陳士鐸的弟子擇錄編成的《辨證玉函》、《辨證奇聞》、《辨證錄》有明確的分別。陳士鐸從康熙丁卯開始編修的一系列醫書的例子，展示了他以非常投入的信仰態度將神仙所授之學彙輯成書。此外，他的醫學內容及知識也是由神明通過乩筆指授，讓他得以由一位好醫的儒生成長為正式的醫家。

陳士鐸對醫書來源的記載為後之學者譏諷或刻意遺忘。如王孟英在《重慶堂隨筆》中載：「嗣有陳遠公所著《石室秘錄》，論證列方，頗皆入理，奈蹈竇材故轍，假託軒岐、仲景，誣聖愚人，貽譏後世。」¹¹ 也許是基於這種因素，對於陳士鐸的師傳，現時中醫學界的主流態度

⁸ 同一事件亦被記於《洞天奧旨》的陳士鐸自序中。同上註，頁1013-1015。

⁹ 據該序文所載，呂祖稱讚陳士鐸「得此編之秘，何患醫道之不入於化乎」，然陳士鐸擔心自己做得不夠好，對呂祖長跪不起。呂祖謂「無憂也，吾當召岐天師盡傳之」，便把岐伯請來指導陳士鐸。岐伯又邀請張仲景同來。陳士鐸請岐伯盡授其技之後，又請張仲景發明，陳士鐸又請岐伯召來華佗，解答「今昔之異同」的問題。也就是說，在陳士鐸醫書的成書背後是呂祖扶乩信仰。呂祖基於陳士鐸所編修書籍的特殊性，為他請來同樣已位列仙班的岐伯向陳士鐸顯靈及降筆，岐伯再請來同樣已位列仙班的張仲景及華佗顯靈及降筆，於是有了陳士鐸的一系列醫學著作。「呂道人」題：〈序〉，收入[清]陳士鐸：《石室秘錄》，收入柳長華主編：《陳士鐸醫學全書》，頁271。

¹⁰ 陳士鐸醫書是指由陳士鐸撰著或編修的醫書，包括《辨證玉函》、《石室秘錄》、《辨證奇聞》、《辨證錄》、《洞天奧旨》、《本草新編》、《外經微言》、《脈訣闡微》（又名《脈學闡微》）等。

¹¹ [清]王孟英：《重慶堂隨筆》，收入盛增秀主編：《王孟英醫學全書》（北京：中國中醫藥出版社，1999），頁635。另參錢超塵：〈《傳青主女科》非傳青主作〉，《中醫文獻雜誌》，第1期（2010），頁20。

是刻意忽視陳士鐸醫書中有關扶乩的記載，提出陳士鐸仙遇之「仙」應是明末清初的名醫傅山(1607-1684)。¹²不過陳士鐸「遇仙習醫」一事發生在1687年，其時傅山早已去世三年之久。雖然現時學界以記錄錯誤來解釋二人在時間上不曾相遇的證據，但是此種推測純粹表達了中醫學界不願接受陳士鐸醫書來自乩筆的事實。¹³

同樣不願接受通過扶乩獲得醫書的例子，即本文將要討論的《醫道還元》。路永照在〈《醫道還元》丹道思想舉要〉中便以「但該書以扶鸞的形式產生，不能不說是一個缺憾」來評價《醫道還元》由扶乩產生的事實。¹⁴而在程雅君、程雅群合著的《醫道還元注疏》則直接忽略《醫道還元》中與扶乩有關的訊息，選擇將是書的撰著時間指向唐代——其理據是《醫道還元》的「作者」呂洞賓是唐末人士。¹⁵現時學界不願接受這些醫書實是乩文的態度，實際上與清中葉以來，西方文化東進而驅使大多數知識分子將宗教信仰貼上「迷信」標籤及強調「科學」的態度有關。尤其是五四運動以來，很多中國著名的知識分子錯誤地理解道教，如梁啟超、魯迅便是其中的代表者。張倩雯(Rebecca Nedostup)曾針對民國時期的「迷信」標籤化問題進行全面的研究，指出當時的政權亦有意通過行政政策抹殺道佛兩教的存在。¹⁶《醫道還元》及陳士鐸醫書與扶乩的關係被忽視的情況可以說是清末民初「迷信」標籤的延伸，今天的醫學考證存在刻意隱瞞或忽略醫書與扶乩信仰關係的傾向。到底在扶乩活動興盛的明清之際有多少醫者跟隨乩筆習醫，並以由此習得的醫學來拯救危難呢？由乩文編輯而成的醫書對

¹² 王象禮：〈陳士鐸「遇仙傳書」案「仙」序署名考——「雲中逸老岐伯天師」考〉，《山西中醫》，卷23期第3期(2007年6月)，頁42-44。王象禮：〈陳士鐸「遇仙傳書」案「仙」序署名考——「天師岐伯職拜中清殿下弘宣秘錄無上天真大帝真君岐伯」考〉，《山西中醫學院學報》，卷11第3期(2010)，頁1-8。史志萍、王文華、王小雲、趙懷舟：〈陳士鐸遇仙傳書案新證〉，《山西中醫》，卷23第5期(2007)，頁52-53。

¹³ 同上註。

¹⁴ 路永照：〈《醫道還元》丹道思想舉要〉，《商丘師範學院學報》，2012年第11期，頁17-21。

¹⁵ 程雅君、程雅群合著：《醫道還元注疏》(四川：巴蜀書社，2008)，頁6-8。

¹⁶ Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center, Harvard University, 2010).

近代醫學又作出了多少貢獻呢？這正是本文關心的重點之一。

由於過去的醫書考證刻意忽略甚至隱瞞醫書與道教以及扶乩信仰的關係，醫道關係的具體情況成謎。過去有多少有著扶乩信仰的醫家受到乩文的影響而撰寫、編纂和刊刻醫書呢？這些醫書又經歷了怎樣的流傳過程，其中哪些醫書成為了中國醫學界的重要典籍？中國傳統醫學能否稱得上是道教實施「教外別傳」的領域？在過去的傳播及編校過程中，有多少醫書中與道教相關的訊息曾被刻意隱瞞或抹去？這種去宗教性的舉動是否有助於醫學思想的傳遞，抑或使得其中的理論與思想更難以明白呢？又有多少醫家是從乩文而習醫，或因乩筆而在治療的技術上獲得提升呢？以筆者接觸的醫家為例，當中不乏在習醫的過程中遇到不明的問題、或在治病過程中遇到難題時通過扶乩向呂祖請示的信仰者。到底有多少醫家有著類似的扶乩信仰呢？扶乩信仰對於這些醫家的意義又是甚麼呢？明清醫學與扶乩信仰之間有著怎樣的聯繫呢？這些問題是理解明清醫籍的關鍵所在。

俗語有云「十道九醫」，道教與醫學之間歷來有著千絲萬縷的聯繫，要解答以上一系列問題亦非朝夕之間可以做到。本文意在以《醫道還元》為例子，通過《醫道還元》的版本問題揭示清代道教扶乩信仰對醫書的撰著、編修及流通的影響。根據乩文編修的醫書使醫學界在父子及師徒傳承系統以外產生了新的傳承關係。此外，《醫道還元》這部源自呂祖扶乩信仰、並由醫學討論逐漸進入內丹討論的作品在清光緒年間瘟疫爆發的廣東地區廣泛的流通，也反映了清代知識分子以道教信仰為中心的救世情懷。這些知識分子希望通過編纂、註釋、刊刻和流通《醫道還元》來達到拯救的目的，這種出版動機也揭示了回應天災人禍的扶乩信仰是推動清代醫書的撰寫、編纂、註釋、刊刻和流通的重要因素。以上一系列的因素促成了今天《醫道還元》以醫書的身份流通，並成為今天中國傳統醫學系統中「道教醫學」的代表作品，影響中國24所中醫藥大學的學生對「道教醫學」的看法。¹⁷《醫道還元》的

¹⁷ 這個結論是基於蓋建民、何振中在2014年出版《道教醫學精義》一書時，將《醫道還元》的九篇總論附在其後，作為「道教醫學」的代表作品而得。《道教醫學精義》是一部中醫學系大專用書，為「道教醫學」教程的少數專用教科書之一。蓋建民、何振中：《道教醫學精義（附《醫道還元》總論）》（北京：宗教文化出版社，2014）。

案例將有助於了解道教信仰在清代兩大正統道派以外的傳承——這種存在於醫學界的傳承也可以稱為一種另類的「教外別傳」。

二、《醫道還元》的思想及價值

《醫道還元》是一部以中國醫學理論講解內丹修煉的道經。是書約十八萬字，分為九卷，首兩卷以對脈診、望氣等中國醫學辨證法的探討為引子，指出疾病的發生與心性的關係。《醫道還元》認為疾病是性命一元特性最為明確的表現，它說明了人的七情對全身氣脈活動的影響，因此可以從中明白道教提倡性命雙修的原因及原理。在第三卷討論藥法的部分，《醫道還元》指出本草的局限性及內丹的無限性，說明終極的藥唯有病者通過內丹修煉而自得，從而引領讀者進入其後六卷的內丹修煉細節。無論是在治病還是內丹的討論部分，《醫道還元》始終環繞著一個名為「心藏神為君主之官」的醫學理念。該理論指出「心」這個「君主」的狀態會牽動全身氣血及命門的運作，而《醫道還元》認為這個理論說明的身心互動機制也是內丹丹法要求性命雙修的原因。

作為一部從內丹學角度討論治病的著作，《醫道還元》與其他內丹經一樣重視「性命雙修」。不過，其「性命雙修」並非指先修性再修命，或先修命再修性——它是指修煉其中之一會牽動另一方的改變及昇華。《醫道還元》認為疾病的存在會影響內丹修煉，故治病是進入修煉之前必須採取的手段。但是與此同時，《醫道還元》一再強調通過「性命雙修」而成的內丹才是能治百病的「真藥」。因為「心」這個「君主」的狀態會牽動全身氣血及命門的運作，是引起疾病的真正原因，故如希望獲得身體上的改變並治愈疾病，必須「性命雙修」。《醫道還元》看似矛盾的先後順序，其實採用的是中國醫學的「標本」關係：治病是標，內丹修煉是本；修命是標，修性是本；丹成是標，心性是本。因此，《醫道還元》認為無論是希望治病還是修成內丹，都需要標本同治，二者並進行。

《醫道還元》對疾病的說明、性命互動關係的理解及「藥」的高度要求，在很大程度上為歷代醫家對內丹的支持及應用提供了解釋。例如南宋李嗣在《黃帝八十一難經纂圖句解》中引入內丹配卦之法解釋

《難經》的脈法。¹⁸ 元代滑壽在《十四經發揮》之中將內丹學對任督二脈的重視引入醫學，將任督二脈的臨床應用提升至與十二正經相同甚至更高的地位，影響了經絡的發展史。¹⁹ 明代孫一奎在《赤水玄珠》中引用大量內丹經，來詮釋「心」與「命門」之間的關係，並以此思考用藥的決定方針。²⁰ 明代張景岳在《類經》中亦引用內丹經，用以詮釋及演繹《黃帝內經》的思想並建立著名的「命門（腎水）真火活水論」。²¹ 明代李時珍在《奇經八脈考》中提出「醫不知此〔奇經八脈〕，罔探病機；仙不知此，難安爐鼎」，²² 並引入張伯端《八脈經》所載的修煉經驗為理據。這些醫學作品視內丹學為建立或闡明醫學理論的證據。²³ 不過相關醫書引用內丹經主要是用於說明病理、病機或病變，至於內丹學的原理則未曾闡釋。《醫道還元》最大的特色是從不同的醫理出發，反向解釋心性構成病理、病機或病變的原因，以內丹學「性命雙修」的機理解釋疾病的形成、發生及對症治療的方法，具有「心藏神為君主之官」的臨床醫學意義。

由於《醫道還元》的內丹醫學思想涉及不同朝代的醫學內容，受篇幅所限，在此不作深入探討。筆者希望指出的是，《醫道還元》對疾病的說明、性命互動關係的理解及「藥」的高度要求，近年來被內地中醫學界視為道教醫學思想的代表作。²⁴ 事實上自二十世紀中葉，這部道

¹⁸ 此部醫書為《黃帝八十一難經纂圖句解》，簡稱《難經句解》，約成書於成淳五年（1269），現僅存於《正統道藏》太玄部。

¹⁹ [元]滑壽撰：《十四經發揮》（日本享保丙申年[1716]刻本）。

²⁰ 《赤水玄珠》曾引用的有《悟真篇》、《呂純陽集》、《金丹大全》、《修真秘書》、《修真十書》、《參同契》、《中和集》等內丹經，另有道經十多種。韓學杰、張印生主編：《孫一奎醫學全書》（北京：中國中醫出版社，1999），頁17。

²¹ 《類經》曾引用的有《悟真篇》、《中和集》、《鍾呂傳道集》。[明]張景岳編：《類經（附圖說心法）》（含天啟四年[1624]序，早稻田大學藏日本影刻本）。

²² [明]李時珍：〈奇經八脈總說〉，收入[清]趙正池、倉聖脈校：《奇經八脈考》，《景印文淵閣四庫全書》（台灣：商務印書館，1986），冊774，頁1a-2a，頁549-570。

²³ 例如張景岳《類經》引《悟真篇》的「日居離位反為女，坎配蟾宮卻是男」來註釋《黃帝內經》中「女子七歲腎氣盛，齒更髮長」並認為此句仍「女子外為陰體而內合陽數，男子外為陽體而內合陰數」的最佳表達。

²⁴ 本文依據的《醫道還元》，是現藏於上海中醫藥大學圖書館的馬岡琢古齋本。除非文中另外註明，否則以此藏本為準。此藏本共九卷，另附《奇症新方》一卷及《重刊醫道還元進支數開列》一篇，紀錄了該版本於光緒二十七年（1901）鑄板。

教醫學作品在內地基本上已停止流通，只在香港作為善書由道觀保持印刷與流通。從2008年開始內地第一部重刊本《醫道還元》再次出現之後，這部清代道教經籍受到內地中醫學界的關注。在2008至2014年之間，先後有五間不同的出版社重刊此部作品。其中，2013年的版本是由專門出版中國傳統醫學著作的中醫古籍出版社重刊。而2011年海南出版社在重刊明代醫籍《脈望》時，將《醫道還元》附在其後，作為脈象應用範例。另外蓋建民、何振中在2014年出版的大專中醫學教科用書《道教醫學精義》時，將《醫道還元》的九篇總論附在其後，作為道教醫學的範例。²⁵ 這些重刊的情況反映了近年來內地中醫學界對《醫道還元》的重視，將之定位為「道教醫學」的重要作品。

三、《醫道還元》的乩文特徵

現存的古本《醫道還元》共有兩種：一是由馬岡琢古齋雕板印刷而成的版本，本文統稱它們為馬岡琢古齋本。馬岡琢古齋本雕板於清光緒二十七年（1901），其後在不同的年代由多個不同的個人或單位印付發行，產生了多個印本。二是於1930年由北京天華館印刷的鉛印本，本文稱這種版本為北京天華館本。北京天華館系民國時期第二大會道門同善社轄下的出版單位，同善社也是扶乩道壇，在二十、三十年代出版了大量來自其他乩壇所出的書籍，作為弘道工作的一部分。²⁶ 從北京天華館本的出版年份上看，可知《醫道還元》是同善社當時重刊的眾多書籍之一。有關此兩個版本的考證後面將另有討論，這裏將先針對《醫道還元》的乩文特徵進行論述。

《醫道還元》的乩文性質，可以通過馬岡琢古齋本及北京天華館本完全相同的序文看到。《醫道還元》一共收入六篇序文，分別為〈玉皇

²⁵ 近年內地先後五次重刊的《醫道還元》，分別為：（1）程雅君、程雅群合著：《醫道還元注疏》；（2）[明]趙台鼎、武國忠著：《脈望》（附《醫道還元》）（海口：海南出版社，2011）；（3）一德校註：《醫道還元》（瀋陽：遼寧大學出版社，2011）；（4）[唐]純陽呂祖師著，沈道昌整理：《醫道還元》（北京：中醫古籍出版社，2013）；（5）蓋建民、何振中：《道教醫學精義》（附《醫道還元》總論）。

²⁶ 桑文軒：〈同善社研究〉（上海：上海師範大學中國近現代史碩士論文，2017），頁32。

大天尊序〉、〈太上道祖序〉、〈如來佛祖序〉、〈文昌帝君序〉、〈關聖帝君序〉及〈醫道還元呂祖自序〉（北京天華館本對此六篇序文的題名有更變，詳見下面的討論），這六篇序文均是由乩壇降著而成。通過這些序文的內容，可以了解《醫道還元》是一部通過乩示所得的醫書的事實。

首先是有關《醫道還元》降乩主神的問題。在《醫道還元》之中，每一段解說之前都寫有「呂真人曰」，據此可知《醫道還元》的作者為「呂真人」。此外，〈醫道還元呂祖自序〉以外的五篇序文均提到《醫道還元》的作者是「呂真人」，並對他的寫作目的進行總結。「呂真人」是誰呢？從〈文昌帝君序〉中稱呼「呂真人」為「孚佑呂真」一事，提供了相關的線索。序文曰：

……自往昔以迄當今，丹書未曾先治病。由今茲以開來學，玄籍創見號為醫。如孚佑呂真者，願宏救濟，宇宙咸入襟懷，道合方圓……²⁷

「孚佑」為呂洞賓於元武宗至大三年（1310）獲朝廷敕封的名號，全稱為「純陽演正警化孚佑帝君」。呂洞賓在中國歷史上受朝廷敕封的名號，在不同年代一直在轉變。宋徽宗宣和元年（1119）獲封為「妙道真君」（或妙道真人）。元世祖至元六年（1269）獲封「純陽演正警化真君」，元武宗至大三年（1310）加封為「純陽演正警化孚佑帝君」。²⁸因此，降授《醫道還元》的「呂真人」應為呂洞賓。據此可知《醫道還元》至少是元至大三年以後的作品。

在序文有限的記錄中，提到《醫道還元》是呂洞賓「爰令法門弟子秉木筆以待傳」一事，說明此書是通過凡間弟子以乩筆轉述、續而編輯成書的作品。這段事跡，被記載在〈醫道還元呂祖自序〉中。序文曰：

……吾自晚唐下塵，得遇鍾離老祖授以心性之學，皈依至道，並授濟世救人妙術，令我遍行救濟數十載，足跡幾遍寰區，一旦叨蒙天恩，遂辭塵而歸羅洞，迄今廝身金闕，救世之本願未酬，時駕青鸞，度人

²⁷ 《醫道還元》〈文昌帝君序〉，頁6a。

²⁸ [元]苗善時編撰：《純陽帝君神化妙通記》，《正統道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988），冊5，頁705。另見[元]趙道一編集：《歷世真仙體道通鑒》，卷四十五，〈呂岳〉，《正統道藏》，冊5，頁358a。

之素懷欲白，適逢文武二帝同在座中，談及至道不明，人心日流於穢濁，致本真喪而疾病夭傷，興言及此皆為太息，因協奏上皇降旨勅吾垂書，俾迷昧者得所信，從而學習，統君民上下、老稚智愚而皆宜，故特擇地於信宜焉，爰令法門弟子秉木筆以待傳，將吾所得醫身、醫心、醫性命之道畢達於世。上皇名是書為《醫道還元》。²⁹

從〈玉皇大天尊序〉位於《醫道還元》眾序之首來看，〈醫道還元呂祖自序〉所述之「上皇」應是玉皇大天尊。以上乩文記載《醫道還元》是玉皇大天尊敕令呂洞賓降授之醫籍，以處理因人心日流於穢濁導致本真喪失而「疾病夭傷」的問題。被任命降授《醫道還元》的呂洞賓在接受降書任務之時，已位列「羅洞」、「金闕」。他是以道教神仙的身份降授是書，由此突顯《醫道還元》的特別之處。

據以上引文，可歸納出六條訊息：

(1) 《醫道還元》是「爰令法門弟子秉木筆以待傳」，說明此書是在乩壇內由呂洞賓的信仰者通過扶乩活動所得的乩文輯校成書的；

(2) 降授《醫道還元》的地方，是一個位於「信宜」的乩壇；

(3) 呂洞賓降授《醫道還元》出自對「人心日流於穢濁，致本真喪而疾病夭傷」的關懷；

(4) 呂洞賓在降授《醫道還元》時，已「歸羅洞」、「廁身金闕」；

(5) 呂洞賓降授的《醫道還元》獲「金闕」之上的「上皇」賜名；

(6) 呂洞賓降授的《醫道還元》，是得「上皇」詔令而行的。

「信宜」即廣東省西邊與廣西接壤的信宜縣。清末有一部《文武二帝葆生永命真經》正是出自此地的文武二帝宮。³⁰ 與《醫道還元》相似的是，《文武二帝葆生永命真經》在成書後五年內便輾轉到達了汕頭並被慕道仙館重刊，現存的版本都載有慕道仙館重刊時由觀音降著的序文，說明此部道經也是由慕道仙館而流傳開去的。基於這個特徵，筆者認為《醫道還元》很有可能與《文武二帝葆生永命真經》來自同一乩壇。這個乩壇出版的書籍基於某些原因，在初刊之後並未能保存下

²⁹ 《醫道還元》〈呂祖自序〉，頁8b-9a。

³⁰ 該書由《武帝救劫永命經》與《文帝救劫葆生經》二書組成，在現存的重刊本中記載了此兩部經書是由信宜城的二帝宮降著的時間及細節。《文武二帝葆生永命真經》（越南河內黃文德1910年重刊本），頁3、7。

來。但在初刊之後，有部分經書如《醫道還元》及《文武二帝葆生永命真經》通過其他道堂或組織重刊得以流通。由於受材料的限制，此乩壇降著《醫道還元》的日期、涉及的乩壇弟子、初刊本等情況均未能查證。現時可以確知的是，〈玉皇大天尊序〉的落款記載了該序文的降授時間在光緒二十年，僅以這篇序文觀之，含有〈玉皇大天尊序〉的《醫道還元》底稿應在光緒二十年完成，距離馬岡琢古齋本木板鑄成並第一次印刷只有七年。與《文武二帝葆生永命真經》降著的光緒十七年只相差三年。

《醫道還元》是乩壇內由呂祖的信仰者，通過扶乩活動所得，再將乩文輯校成書。從《醫道還元》六篇序文的作者可見降授是書的乩壇，並不只尊奉呂洞賓。在呂洞賓以外，該道壇所奉的還有玉皇大天尊、太上道祖、如來佛祖、文昌帝君、關聖帝君。此六位神明為《醫道還元》賜序，顯示了《醫道還元》三教合一的特徵。《醫道還元》所收的六篇序文可以說是《醫道還元》編修者的信仰投射，它們所反映的情況可以概括為四點：一、《醫道還元》編修者的呂祖信仰；二、《醫道還元》編修者的三教合一信仰；三、《醫道還元》編修者的扶乩信仰，包括對玉皇大天尊、太上道祖、如來佛祖、文昌帝君、關聖帝君等的信仰情況；四、《醫道還元》編修者在乩文處理上的態度。基於馬岡琢古齋本保留了這些元素，可以確知馬岡琢古齋本的編修班子亦信仰扶乩。尤其是《醫道還元》在序文的呈現上，可以確知這個事實。

從以下將會深入討論的內容可見，馬岡琢古齋本的編修班子為對道教有著深厚信仰的廣東籍士人，包括官員、舉人、貢生、廩生，其中官階最高者位至三品。通常士人在編修書籍時，會邀請有身份地位的人士作序或跋，以彰顯其價值。這一點，無論在醫書還是道書的編修中都有所體現。例如吳之鶴在萬曆乙卯（1615）刊印著名內丹著作《性命雙脩萬神圭旨》（簡稱《性命圭旨》）時，便邀請了友人余永寧為該書作序，余永寧又邀請了他的朋友鄒元標為該書作序。鄒元標是明代名儒，東林黨首領之一，與趙南星、顧憲成合稱「三君」。在鄒元標的序文中，更提及他將在其教學的書院中推廣是書。³¹ 又尤侗以棣鄂

³¹ [明]鄒元標序、[明]余永寧萬曆乙卯序、[明]吳之鶴萬曆乙卯跋，收入萬曆乙卯（1615）吳之鶴刊本《性命雙脩萬神圭旨》（哈佛大學漢和圖書館藏）。

堂的名義在康熙九年庚戌(1670)重刊《性命主旨》時，為該書撰著了新的序文，並邀請道士李樸為該重刊本作序。³²另外清代道醫傅山(傅青主)的多部內丹及醫學著作的鈔本及刊印本，亦有相似的情況。從這些書籍收入的序文可以看出內丹經本在進行重刊時，亦有邀請有身份的人士作序或跋的習慣。然而，馬岡琢古齋本的編修班子雖然具備邀請文士賜序的條件，但是馬岡琢古齋本並未收入文士撰寫的序文，而只有神仙降序，這一現象是值得留意的。

如果說編修馬岡琢古齋本的人士只是一般民眾，沒有能力邀請有身份地位的人賜序，那麼《醫道還元》中知名文士的序言缺失是可以理解的。不過事實上參與馬岡琢古齋本編修的人士最高擁有三品官階，在這樣的條件下，馬岡琢古齋本中只有神仙序其實反映了編修馬岡琢古齋本的士子認為在是書中收入六篇神仙降序已經足夠。說明他們是以非常虔誠的態度相信道教神明及由神明降授的乩文的神聖性，真誠地相信仙佛的地位高於凡人，即使在人間的地位再高，也比不上仙佛，故無須再加入凡人編校者的序言。馬岡琢古齋本的編校者忠實的信仰，是造就馬岡琢古齋本無仙佛以外的序的原因。

四、現存清本《醫道還元》與馬岡琢古齋的關係

含有〈玉皇大天尊序〉的《醫道還元》底稿應在光緒二十年完成。短短七年後便產生了重刊的馬岡琢古齋本。現時學術界對《醫道還元》版本的普遍認知，主要以《全國中醫圖書聯合目錄》為基礎(下稱《聯合目錄》)。《聯合目錄》是中國中醫研究院(今中國中醫科學院)圖書館以1989年徵集所得共十萬餘張中醫圖書目錄卡片為基礎，整理收藏全國113所圖書館1949年前出版的中醫圖書的目錄。³³據此目錄所載，

³² [清]李樸康熙九年庚戌(1670)序及[清]尤侗康熙八年己酉(1669)序，收入康熙庚戌(1670)棧鄂堂刊本《性命雙脩萬神主旨》。

³³ 薛清錄：〈前言〉，收入薛氏主編：《全國中醫圖書聯合目錄》(北京：中醫古籍出版社，1995)。《聯合目錄》所收編的書目只是以圖書目錄卡片為基礎，而非以古籍本身，因此《聯合目錄》並不完全可靠。廣州中醫藥大學的盧銀蘭就根據廣州中醫藥大學館藏的多部古籍，比較出《聯合目錄》的編目多有遺留及失誤之處。盧銀蘭：〈《全國中醫圖書聯合目錄》之清代粵版醫書補遺〉，《廣州中醫藥大學學報》，

《醫道還元》共有「清光緒二十年甲午(1894)刻本」三種、1919年廣州華聯仙館刻本一種及1930年北京天華館鉛印本兩種。³⁴ 不過據筆者的查證，《聯合目錄》編收的「清光緒二十年甲午刻本」實際上是於光緒二十七年重刊的馬岡琢古齋本。這些據傳為清光緒二十年的刻本是了解馬岡琢古齋本流通及影響的重要依據。以下將簡單介紹已知的情況。

(a) 現存的兩個版本：馬岡琢古齋本及北京天華館鉛印本

是次研究追蹤到的《醫道還元》藏本共有十種，它們分別是：

- (1) 上海中醫藥大學圖書館藏本(一)(下稱上海藏本一)
- (2) 上海中醫藥大學圖書館藏本(二)(下稱上海藏本二)
- (3) 廣東省立中山圖書館藏本(下稱廣東藏本)
- (4) 湖南圖書館藏本(下稱湖南藏本)
- (5) 山東中醫藥大學圖書館藏本(下稱山東藏本)
- (6) 香港先覺祠重刊本(下稱先覺祠印本)
- (7) 香港信善玄宮重刊本(下稱信善玄宮印本)
- (8) 香港雲泉仙館重刊本(下稱雲泉仙館印本)
- (9) 香港圓玄學院重刊本(下稱圓玄學院印本)
- (10) 北京天華館鉛印本(下稱北京天華館本)

其中前九種呈現出相同的排版、字粒及版面。總結這些藏本的情況，可歸納為兩種版本：

第一種稱為馬岡琢古齋本。這種版本的序文及內文在字粒、及版面的呈現上完全相同，只在內封頁、分冊及排版略有差異，考證由同一組鑄板印刷或影印。屬於這種情況的有上海藏本一及二、廣東藏

卷25第4期(2008)，頁368-370；盧銀蘭：〈《全國中醫圖書聯合目錄》之粵版醫籍辨正〉，《中醫文獻雜誌》，卷26第1期(2008)，頁8-10。

³⁴ 它們被分列在條目05241及11073之下。《全國中醫圖書聯合目錄》第11073條《醫道還元九卷》的「原」應為「元」。《醫道還元》在《全國中醫圖書聯合目錄》中被分作兩條條目，源自於抄錄上的失誤。《全國中醫圖書聯合目錄》第05241條，頁353-354；第11073條，頁683。

本、湖南藏本、山東藏本、先覺祠印本、信善玄宮印本、雲泉仙館印本及圓玄學院印本。它們屬於不同的批次，付印方、承印商、印刷年份皆有不同。在第一次印刷後，該套木板被收藏在廣州善書總局（下稱善書總局）並開放予公眾免費使用，形成大量不同印行本自1989年陸續出現的現象。

第二種是北京天華館本。據此種版本的內容，可確知它是以馬岡琢古齋本為基礎的重刊本，重刊年份在1930年。這一部在北京重新校對印刷的版本，負責校對監印者為西昌李時品。現在確認收藏此版本的圖書館，分別為中國國家圖書館、安徽省圖書館、湖南中醫大學圖書館、上海中醫藥大學圖書館、福建中醫藥大學圖書館、浙江中醫藥大學圖書館及海南大學圖書館。這個版本可能視為馬岡琢古齋本的延伸本。

(b) 馬岡琢古齋本的重刊細節

由以上多個馬岡琢古齋本及北京天華館本涉及的地域，可以看到以馬岡琢古齋本為基礎的《醫道還元》曾流通至全國。單以存於國內的《醫道還元》版本來看，共有七種藏於各大中醫藥大學圖書館，一種收於國家級圖書館，一種收於省級圖書館，另外一種收於大學圖書館。據此可見《醫道還元》在1949年以前便已被中醫學界視為一部醫書，並因此而收入各大中醫藥大學圖書館之中。

馬岡琢古齋本是《醫道還元》流通的關鍵點。根據上海藏本一的〈重刊醫道還元進支數開列〉（下稱〈重刊進支數開列〉），記載了此書以馬岡琢古齋（刻板工坊）於光緒二十七年鑄造的印板印刷。當中的記入的訊息如下：

盧夢齡捐銀捌拾貳兩	李小溪捐銀叁拾大員	蔡黎氏捐銀拾兩
楊博泉捐銀拾大員	葉鏡泉捐銀拾大員	正祥號捐銀拾大員
盧耀延捐銀柒大員	蔡孝馴捐銀伍大員	蔡果捐銀伍兩
潘厚之捐銀伍大員	黃祉蕃捐銀伍大員	崔紹林捐銀叁大員
蔡伯善捐銀壹大員	符樂善堂捐銀壹大員	
共實進洋銀壹佰陸拾壹兩零肆分正		

支馬岡琢古齋刊板全套字貳拾萬零零四百貳拾柒個、圈貳萬柒仟四百陸拾壹個(三圈作一字算，伸字九仟壹百伍拾叁個)，共字貳拾萬零玖仟伍百捌拾個(每百字柒分貳兀算)。該實銀壹佰伍拾兩零捌錢玖分柒厘支文元堂刊書面簽：共肆錢壹分捌厘

支麟書閣代造書板架兩個付共銀貳兩支琢古齋刊板續刊序文兩篇、進支數一篇：銀伍錢正

支麟書閣印書五十套(每套兩毫)：柒兩貳錢正

光緒貳拾柒年重刊 板藏粵東省城善書總局³⁵

據〈重刊進支數開列〉的記載，是次重刊木板及印刷聘用的商戶如下：

- (1) 委任馬岡琢古齋鑄造印板；
- (2) 委任麟書閣代造放用的書板架；
- (3) 委任馬岡琢古齋鑄造續刊序文的印板兩板；
- (4) 委任麟書閣印書五十套；
- (5) 委託粵東省城善書總局藏板。

據此，在馬岡琢古齋本的製作中，馬岡琢古齋只是受委託鑄造印板的單位。所籌資金用以支付馬岡琢古齋鑄造印板的有十二人及兩個單位，他們分別為盧夢齡、李小溪、蔡黎氏、楊博泉、葉鏡泉、盧耀延、蔡孝馴、蔡果、潘厚之、黃祉蕃、崔紹林、蔡伯善、正祥號及符樂善堂。為了重刊此本，共籌得款項洋銀161兩4分。這筆款項被用於：一、製作370塊共200,427字的印板；二、刊刻後來新增的序文及〈重刊進支數開列〉等共三篇文字(三塊印板)；三、製作兩個木架以存放373塊印板；四、印書五十套。初次刊印的工作在清光緒二十七年夏六月完成，其後該套印板藏於善書總局。這些數據，有助於了解馬岡琢古齋本的特徵，可用以分辨現存各個藏本的印刷、印次和相互之間的關係等。

〈重刊進支數開列〉提供了關於馬岡琢古齋本的一個關鍵訊息——這套印板製作於光緒二十七年。是次鑄板支馬岡琢古齋刊板全套字200,427、圈27,461(三圈作一字算)，共字209,580，鑄板總

³⁵ 《醫道還元》，卷十，〈重刊醫道還元進支數開列〉，上海藏本一，頁33a-b。

費用為銀150兩8錢9分7厘。另外，「支麟書閣印書伍拾套（每套兩毫）該銀柒兩貳錢正」為印刷費用。從這些記錄中，可知「馬岡琢古齋」只是雕板商家，另有「麟書閣」是印刷商家，上海藏本一正是由麟書閣印刷的，故又可稱為麟書閣本。

〈重刊進支數開列〉的「重刊」指的是重鑄雕板，而非單純地取用已存在的印板進行印刷。〈重刊進支數開列〉中，支麟書閣印版及支馬岡琢古齋雕刻兩條記錄充分證明了這一點。「支麟書閣代造書板架兩個付共銀貳兩」一條，可作為旁證。「書板架」是用來存放印板的木架，用以確保這套共373塊的木刻書板能夠保存，不會因互相碰撞而損耗。亦證明了該套書板是於光緒二十七年全新製作的。

根據馬岡琢古齋本〈玉皇大天尊序〉「聖清光緒二十年（1894），歲在甲午，季秋廿九戌刻降著」的這條日期資料，馬岡琢古齋本木板的刊刻應發生在1894年秋季至1901年夏季的七年間。此外在〈重刊進支數開列〉中，另外記載了「支琢古齋刊板續刊序文兩篇、進支數一篇」。這項記錄說明馬岡琢古齋本這個重刊本曾在後期製作時，新增序文「兩篇」。³⁶ 即馬岡琢古齋本所收的六篇序文中，有「兩篇」序文是在光緒二十七年增入的。它們應是馬岡琢古齋本製作期間通過扶乩新降的序文，而含有全部六篇序文的《醫道還元》只有馬岡琢古齋本。據此，信宜的初刊本《醫道還元》不會有這兩篇新增序文，它們屬於馬岡琢古齋本重刊時新增入的序文。

這「兩篇」新增的序文應是指〈文昌帝君序〉的兩版序文——在馬岡琢古齋本的六篇序文中，唯有〈文昌帝君序〉的兩頁與〈關聖帝君序〉的頁碼重複，同為頁6及7。³⁷ 〈文昌帝君序〉的字體與其他序文不同。而在六篇序文中只有〈文昌帝君序〉加有標點符號。這些細節，表現了〈文昌帝君序〉並非與其他版面一同製作的。因此，〈關聖帝君序〉是原稿的頁6及7，而〈文昌帝君序〉是刻板完成後增訂的頁6及7。含有〈文昌帝君序〉的《醫道還元》印本，產生的時間不會早於光緒二十七年。

此序文是由馬岡琢古齋本的編修班子收入《醫道還元》之中的。雖

³⁶ 「兩篇」的意思，具體應是指兩頁，即兩篇雕板。

³⁷ 馬岡琢古齋本的六篇序文中〈文昌帝君序〉與〈關聖帝君序〉頁碼重複的情況，見《醫道還元》，頁6-7。

然現時無法得知他們到底是從哪裏獲得這篇序文，然〈文昌帝君序〉中曾提及「是書自庚子初年，已有下傳於世之想」，³⁸ 直接將《醫道還元》與清道光年間開始的「庚子鸞（乩）堂運動」聯繫起來。「庚子鸞堂運動」是指道光庚子年（1840）以來在全國道堂針對「庚子之劫」而展開的扶乩運動。王見川認為，此運動是由關帝領銜的「飛鸞闡教」運動開始，在中國近代民間宗教史上起到相當重要的作用。例如四川定遠縣龍女寺便於是年開始舉行扶乩儀式，陸續降著了《關聖帝君明聖經註解》等十幾種由乩筆編修而成的善書，成為西南地區乩壇興盛的開端。³⁹ 游子安指出「庚子鸞堂運動」以來，各地設立的乩壇通過扶乩製造了大量的善書，尤其是太平天國與義和拳亂事期間，以關帝名義降著了多種善書。⁴⁰ 信宜縣文武二帝宮的《文武二帝葆生永命真經》亦屬此中的例子。「庚子之劫」又有「前庚子」（1840）及「後庚子」（1900）的說法，如《洞冥寶記》中曾有「後庚子之劫，更甚於前庚子」的說法，因此「庚子之劫」可視為一段時期。志賀市子指出，在此時期廣東地區亦出現了以乩壇為中心的道堂運動並刊刻了大量善書。「庚子鸞堂運動」的興盛與19世紀以降地區精英階層所普遍擁有的末劫意識的高漲密切相關。⁴¹ 范純武指出在由地方精英階層主導的乩書之中，最常見的是玉皇大帝被人心淪亡所激怒，故降下災厄，於是關聖帝君、孚佑帝君（呂洞賓）、文昌帝君向玉皇大帝作出了擔保，透過「代天宣化」勸諫世人，導人行善。范純武稱為「三相代天宣化」。⁴² 以上特徵同樣可以在《醫道還元》之中看到。

〈玉皇大天尊序〉中曾提到「今吾內相呂真大願化作慈航」，展示了孚佑帝君是以天上宰相的身份降著《醫道還元》的。馬岡琢古齋本的編修班子為《醫道還元》增入〈文昌帝君序〉，進一步完善關聖帝君、孚

³⁸ 《醫道還元》〈文昌帝君序〉，頁6(1)b。

³⁹ 王見川：〈臺灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，收入王見川、李世偉編著：《臺灣的民間宗教與信仰》（臺北：博陽文化，2000），頁213-217。

⁴⁰ 游子安：〈敷化字內：清代以來關帝善書及其信仰的傳播〉，《中國文化研究所學報》，第50期（2010），頁225-227。

⁴¹ 志賀市子：《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》（香港：中文大學出版社，2013），頁145-151。

⁴² 范純武：〈清末民間慈善事業與鸞堂運動〉（臺灣：國立中正大學碩士論文，1996），頁116-118。

佑帝君、文昌帝君的「三相」組合及「三相代天宣化」的模式。與同時期產生的乩書不同的是，《醫道還元》指出當時瘟疫頻發並因此有大量人員死亡，背後真正的原理不在於玉皇大帝降下災厄而在於人心淪亡。它基於中國傳統醫學的七情病因學說指出人心淪亡會導致人體內的氣脈交戰，衝擊臟腑以致造成臟腑內傷（又稱五勞七傷）及元氣耗損。五勞七傷者身體羸弱，遇外邪時才會完全沒有抵禦的能力，因此瘟疫發生之時倒下，這樣的結果是人心淪亡之人「自作自為」之故。如人能守其正道，則元氣中正蓄藏，五臟平和安康，外邪遇之而不能侵擾，如何有患哉？⁴³《醫道還元》從病理學的角度為「庚子」期間發生的疾病災劫提供解釋，因此是書雖然具有醫書的性質，但是其功能與同時期「代天宣化」及勸善的「庚子鸞堂運動」乩書是一致的。

五、馬岡琢古齋本與南海符氏的關係

從《醫道還元》源出清末的信宜地方乩壇以及馬岡琢古齋本中增入的〈文昌帝君序〉，可以看到初刊本及馬岡琢古齋本《醫道還元》皆與「庚子鸞堂運動」有密切關係。其中馬岡琢古齋本中有很多細節，反映了馬岡琢古齋本的編修班子對扶乩的信仰態度。

馬岡琢古齋本《醫道還元》中，每一卷後記載了校對者的姓名及籍貫。校對工作為兩人負責一卷，一人為初校，另一為覆校。九卷的校對人員一共十七人，他們是南海符耀龍、南海符仕龍、南海潘永年、南海潘銘新、南海潘佐儉、南海潘敬穆、南海蔡敏馭（即蔡孝馴）、南海李小溪、南海張傑榮、南海區恭範、三水蔡萬銓、三水陳冠芳、三水胡彤恩、順德盧耀延、順德盧夢齡、順德龍裕光、及新會李逢弼。⁴⁴當中一共有十名南海人、三名三水人、三名順德人及一名新會人。以南海人的比例最高，達一半以上。由此觀之，馬岡琢古齋本的

⁴³ 《醫道還元》〈玉皇大天尊序〉，頁1a。

⁴⁴ 《醫道還元》，卷一，〈脈理奧旨·詳解〉，頁29b；卷二，〈症候源流·詳解〉，頁41b；卷三，〈藥法闡微·詳解〉，頁63b；卷五，〈天地心·總論〉，頁3b；卷五，〈天地心·詳解〉，頁24b；卷六，〈無礙心印·詳解〉，頁25b；卷七，〈性命洞源·詳解〉，頁33b；卷九，〈真體圓成·總論〉，頁2b；卷九，〈真體圓成·詳解〉，頁20b。

校對工作，是由一個以南海人為主的群體主導的。

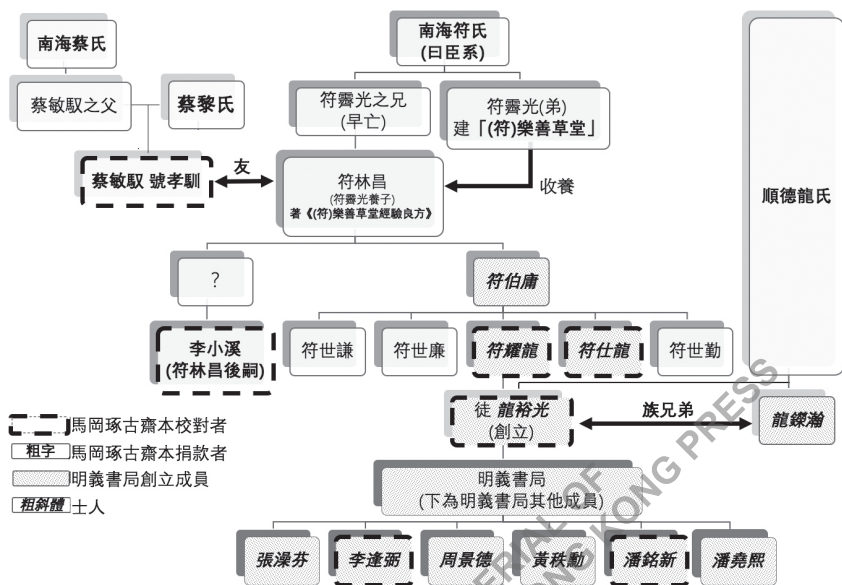
將馬岡琢古齋本的校對人員名單，與〈重刊進支數開列〉的捐款人名進行比較，會發現至少六人重疊。他們分別是盧夢齡、盧耀延、李小溪、蔡敏馭、符耀龍及符仕龍。⁴⁵ 這說明此六人既參與了該版本的校對工作，也參與了為馬岡琢古齋本的雕板製作捐款的活動。單計算此六人的捐款，金額總數為洋銀135兩，佔是次集得的捐款總額161兩的八成以上。他們是馬岡琢古齋本出版印行的主力。在這六人之中，又以南海符氏相關人等最為活躍。

參與了校對工作的符氏眾人並不是以個人身份捐款，而是以「樂善草堂」的名義捐款。樂善草堂是南海符氏符家村的祠堂旁邊設置的草堂，又稱「符樂善堂」。⁴⁶ 根據校對人員之一的符耀龍的南海符氏〈族譜類記〉，樂善草堂為符耀龍、符仕龍之太叔祖符霽光所建。⁴⁷ 樂善草堂的設置原是為了供族中子弟返鄉祭祖時臨時居住，而在平時，則是符氏為村民治病施藥的場所。符霽光無子，收養了其兄之子符林昌。符林昌生符伯庸，符伯庸生符耀龍、符仕龍等五兄弟。這些關係被記載在符伯庸出版的《符樂善堂經驗良方》之中（圖一）。

⁴⁵ 符耀龍及符仕龍屬符樂善堂的子孫系。符樂善堂是南海符氏祠堂附建的草堂，平日為村民開藥治病。該草堂由南海符霽光所建，符耀龍及符仕龍為符霽光的姪孫。

⁴⁶ [清]符伯庸：《符樂善堂經驗良方·自序》（清光緒二十年一卷本，廣東省立中山圖書館藏本）。

⁴⁷ [清]符耀龍述，胞弟符仕龍參訂，受業龍考善校彙，男符葆心同校：〈族譜類記〉，收於符耀龍註：《葬經翼箋注》（廣州市立中山圖書館館藏本）。



圖一 南海符氏家族人物及馬岡琢古齋本關係圖

根據《符樂善堂經驗良方》，可知符耀龍及符仕龍為兄弟。另外，多位馬岡琢古齋本的校對人員，亦與符氏家族有關。例如《符樂善堂經驗良方》記錄了參與捐款及校對的李小溪是符林昌的後嗣，為符林昌的外姓族孫。⁴⁸ 另外，參與捐款及校對的蔡敏馭，多次幫助符伯庸校對出版《符樂善堂經驗良方》及其他書籍，為符伯庸之友，符耀龍、符仕龍的世叔。⁴⁹ 參與捐款的蔡黎氏為蔡敏馭之母，可見兩家關係相

⁴⁸ 根據符林昌《符樂善堂經驗良方·例言》的記載，清光緒三十年六卷本《符樂善堂經驗良方》載「家叔霽光公輯，卷帙繁富。今擇其尤驗者，得十之四。嗣李君小溪借閱善書二十餘箱，內附良方，又得十之三。餘親友所傳，備載芳名，以誌弗諼。」，李小溪是符林昌的外姓孫。[清]南海符霽光甫輯，姪孫符伯庸（麗生）率子符耀龍、符仕龍、符世謙、符世勤、符世廉增訂，南海蔡敏馭校栞：《符樂善堂經驗良方·家訓》（光緒三十年六卷本），冊一，頁5b。

⁴⁹ 見[清]符伯庸：《符樂善堂經驗良方》，卷一（光緒二十年一卷本），頁1a；及[清]南海符霽光甫輯，姪孫符伯庸（麗生）率子符耀龍、符仕龍、符世勤、符世廉增訂，南海蔡敏馭校栞：《符樂善堂經驗良方》，卷一（光緒三十年六卷本），頁1a。

當親近。⁵⁰ 另外在符耀龍註修的〈族譜類記〉中，記載了參與校對的龍裕光為符耀龍在堪輿地理學方面的入室弟子。⁵¹ 也就是說，參與了馬岡琢古齋本的校對及捐款的龍裕光、李小溪、蔡敏馭、符伯庸、符耀龍及符仕龍之間均有親友關係。

南海符氏相關人等對馬岡琢古齋本的影響力之一，來自於他們的士子身份。在符耀龍的《葬經翼箋注》中記載了一篇〈南海志局光緒三十四年脩輯志書調查事略稿〉（下稱〈志書事略稿〉），當中記錄了與南海符氏相關人等的士子身份。其文曰：

……明義書局，在省城西門元妙觀。光緒三十二年，順德花翎二品頂戴三品銜在籍江蘇試用道龍裕光、南海理問銜符伯庸、順德候選教諭張深芬、內閣中書舉人龍鏗瀚、新會候選員外、附貢生李逢弼、南海優增生符耀龍、舉人符仕龍、四會廩生周景德、順德監生黃秩勳、南海廩生潘銘新、監生潘堯熙等辦，復商之元妙觀道士張維修等，稟准提學憲段、南海縣憲虞立案，每年撥元妙觀嘗欸三百元為常費，指明河南龍田、清遠石版等為租為的欸。以應元宮為校勘、功德院為印所，刊成各種書目，有……《傳青男科》二卷、《續刻急救良方》一卷、《痧脹玉衡書》四卷、《時疫辨》四卷、《鼠疫彙編》一卷、《時症彙編》一卷、《胎產集要》一卷、《保赤新編》二卷、《大生旨要》五卷、《袖珍經驗良方》一卷、《新增經驗良方》六卷、《醫道還元》三卷、《瘰癧科活人全書》四卷、《痘科歌》一卷、《福蔭錄》二卷……⁵²

〈志書事略稿〉是符耀龍家族在地方活動的記錄。根據此文，符氏及相關人等除了編修馬岡琢古齋本外，還參與了開設明義書局一事。明義書局是在廣州元（玄）妙觀內開辦的印書事業，於光緒三十二年（1906）成立。⁵³ 由此可知，《醫道還元》曾有三卷本的印刷，約在光

⁵⁰ 無名氏：《蔡敏馭訃聞》（廣州市立中山圖書館館藏本），無頁碼。

⁵¹ [清]符耀龍述，胞弟符仕龍參訂，受業龍考善校彙，男符葆心同校：〈族譜類記〉，頁1a。

⁵² [清]符耀龍、符仕龍撰：〈南海志局光緒三十四年脩輯志書調查事略稿〉，收入[清]符耀龍述，胞弟符仕龍參訂，受業龍裕光校彙，男符葆心同校：〈族譜類記〉，頁13a-14b。

⁵³ 同上註。

緒三十二年(1906)至三十四年(1908)之間。雖然明義書局是在光緒三十二年成立的，但是更具體地說它是光緒三十二年在朝廷的正式批示下成立的，因此這個印書組織應該在更早之前已經開始籌組及展開活動。

明義書局設立在廣州元妙觀，並以應元宮為校勘、功德院為印所。元妙觀及應元宮均是歷史悠久的道觀，在民國已然湮滅。龍裕光、符仕龍等人選擇將明義書局設立在元妙觀應元宮之內，反映了他們的印書活動背後的道教信仰及宗教願景。在明義書局的十二位始創人當中，龍裕光、李逢弼、符耀龍、符仕龍、潘銘新五人是馬岡琢古齋本的編校人員。循此一點，可以看到明義書局的成員與馬岡琢古齋本的製作有著直接的關係。

引文中含有名單及書單兩部分。據此記錄，明義書局刊印的書籍非常多，涵蓋多個種類，而《醫道還元》三卷本入列明義書局刊印的醫書之中。⁵⁴ 據此可知，符氏眾人是把《醫道還元》定位在醫書的類別。對這些地區精英而言，《醫道還元》與當時刊印的其他醫書一樣是對末劫災厄的回應。

名單的部分詳細記錄了參與明義書局編修書刊工作的眾士子的官職。由此名單可知，明義書局及其印書事業為南海、順德、新會及四會的士人群體所組成。在眾士子當中，以龍裕光的官階最高，任職前內部郎中，欽加三品銜二品頂戴賞戴花翎，誥授中憲大夫，授資政大夫。⁵⁵ 另外一名未參與馬岡琢古齋本編校工作、位居五品的內閣中書龍鏞瀚，與龍裕光為同族堂兄弟。⁵⁶ 其餘有舉人、貢生、廩生、監生等。因此，無論是明義書局還是馬岡琢古齋本的編修工作，眾士子唯龍裕光馬首是瞻。龍裕光是符耀龍的入室弟子，這種關係對馬岡琢古

⁵⁴ 由於馬岡琢古齋本為九卷本，可知此記載並非指馬岡琢古齋本(或並非完整的馬岡琢古齋本)。筆者推測《醫道還元》三卷本應用的是從馬岡琢古齋本的九卷當中抽取論醫治疾病的首三卷，單獨作為醫書印刷。

⁵⁵ 龍裕光，字育潘，另字少浦，清監生江蘇候補道，前內部郎中，欽加三品銜二品頂戴賞戴花翎，誥授中憲大夫，授資政大夫。見《龍氏族譜》，卷九，〈碧鑑房獻齋公派〉(廣東省立中山圖書館館藏本)，頁56。

⁵⁶ 龍鏞瀚，原名衛乾，字懿譜，別字雪帷，晚號佛緣，清監生，光緒癸卯思科順天舉人，揀選知縣，改發湖北補用，保獎五品銜。見《龍氏族譜》，卷九，〈碧鑑房獻齋公派〉，頁55。

齋本的編修有著重要意義。⁵⁷ 從眾士子的官階而言，眾人視龍裕光為首。符耀龍又是龍裕光的受業師長，因此符耀龍成了這個士人圈子中的真正領袖，領導著眾子進行回應末劫災厄的工作，並展開了其在清末廣東地區的善書出版事業(表一)。

表一 符氏家族及親友、明義書局成員、馬岡琢古齋本編校及捐款名單比較

姓名	官職/士籍	符氏家族及親友	明義書局成員	馬岡琢古齋本編校成員	馬岡琢古齋本捐款人
龍裕光	順德花翎二品頂戴三品銜在籍江蘇試用道	●	●	●	
龍鏞瀚	內閣中書、舉人(官至五品)		●		
符伯庸	南海理問銜	●	●		● 符樂善堂名義
符耀龍	南海優增生	●	●	●	
符仕龍	舉人	●	●	●	
蔡敏馭		●		●	●
蔡敏馭之母黎氏					●
蔡萬銓				●	
蔡果					●
蔡伯善					●
盧夢齡				●	●

⁵⁷ 《葬經翼箋注》是符耀龍於光緒三十四年(1908)，以宋代繆希雍、仲淳甫所註的《葬經翼》為基礎撰註的作品，是一部堪輿地理書。此書為符耀龍箋注，校對者為其受業弟子順德龍裕光。由此可見，龍裕光很可能是符耀龍在堪輿地理方面的入室弟子。見[清]符耀龍箋注，龍裕光校茱：《葬經翼箋注》。

姓名	官職/士籍	符氏家族 及親友	明義書局 成員	馬岡琢古 齋本 編校成員	馬岡琢古 齋本 捐款人
盧耀廷				●	●
張澡芬	順德候選 教諭		●		
張傑榮				●	
李逢弼	新會候選員 外、附貢生		●	●	
李小溪		●		●	●
周景德	四會廩生		●		
黃秩勳	順德監生		●		
黃祉蕃					●
潘銘新	南海廩生		●	●	
潘堯熙	監生		●		
潘永年				●	
潘佐儉				●	
潘敬穆				●	
潘厚之					●
區恭範				●	
陳冠芳				●	
胡彤恩				●	
楊博泉					●
葉鏡泉					●
崔紹林					●
元妙觀道士 張維修			●		
正祥號					●

馬岡琢古齋本的編修，證明了符氏家族與明義書局的另外兩位成員李逢弼及潘銘新早在光緒二十七年或以前已有往來。據此可以了解，以南海符氏為中心的關係圈在光緒二十七年至光緒三十二年的五年間逐漸擴大。最終形成名為明義書局的編修群體，正式向朝廷上奏申請成立明義書局，進一步發展壯大了書籍編印事業。明義書局在光緒三十二年正式稟准提學憲段，在南海縣憲處立案，並每年獲撥款三百元為經費，進行各種印書工作。

通過與符氏相關的文獻，可以確定南海符氏篤信道教扶乩信仰及呂祖賜方，這一特徵記載在《符樂善堂經驗良方》之中。《符樂善堂經驗良方》是符林昌編修的一部醫方類書籍。「經驗良方」是指已驗證具有效力的藥方，其醫療的目的清晰。《符樂善堂經驗良方》的主體內容來自其叔符霽光收錄的醫方，在其後新修的版本中，符林昌又增入親友所傳之醫方，及李小溪所借二十餘箱善書中的醫方。⁵⁸《符樂善堂經驗良方》現存至少三個印本，分別為：《符樂善堂經驗良方》光緒二十年一卷本、光緒三十年六卷本、民國18年（1928）一卷本。⁵⁹其中光緒二十年一卷本的出版年份與符氏編修《醫道還元》的年代相接，可以作為了解符氏刊印《醫道還元》動機的主要證據。這個刊本共記載了藥方216條，其中為呂祖扶乩降筆的藥方共53條，佔整套藥方的四分之一。這些呂祖仙方以「祖師云」為起首，表現出明確的扶乩降筆特徵。

符氏村位於廣州城西南的郊區（今佛山市郊），是南海符氏的集居地，而樂善草堂是符伯庸為村民所建，是符氏族人回鄉省親的居所及平時符伯庸為村民治病施藥的場所。據符氏村中老者的憶述，樂善草堂並無扶乩活動。清光緒二十年一卷本《符樂善堂經驗良方》中收入的一篇乩示，記載了符氏族人因清光緒二十年廣州瘟疫爆發而遠赴廣州城北向關帝問乩，也可以旁證符氏村中沒有扶乩，他們需要另覓乩壇請示的情況。⁶⁰

⁵⁸ [清]南海符霽光甫輯，姪孫符伯庸（麗生）率子符耀龍、符仕龍、符世謙、符世勤、符世廉增訂，南海蔡敏馭校朶：《符樂善堂經驗良方·家訓》，冊一，頁5b。

⁵⁹ 現時此三個版本均收於廣東省立中山圖書館。

⁶⁰ 見[清]南海符霽光甫輯，姪孫符伯庸（麗生）增訂，率男符耀龍（彥彬）（長子）、

清代是一個疫症頻繁發生的時代，單就嶺南地區而言，就出現了前所未見的疫症爆發情況。⁶¹ 根據《申報》及在廣東的醫案記錄，光緒二十年廣東地區爆發的大型瘟疫起於二月，終至六月。⁶² 在瘟疫傳播到廣東之際，符伯庸舉族花十小時以上（以當時的交通工具及道路情況計算）前往距離符氏村五十多公里外的廣州城北問乩請求藥方，以解瘟疫的燃眉之急，可以看到符伯庸的末劫意識。從關聖帝君乩文的內容上看，關聖帝君強調世態炎涼為該次大型瘟疫爆發的主要原因，而符氏族中有人染病與他們行為失德有關。若希望獲得拯救，必須反思己過。文中最後一句為「善信者宜將乩語鈔諭世人，使人知修省消災，即是功德無量」。這些描述與同時期廣東地區流行的「庚子之劫」一致。與其他「三相代天宣化」說的乩書不同的是，在這篇乩文中，關聖帝君的回覆是「汝等即管求方拯救，良藥無過善緣，如欲免禍消

符仕龍（際唐）（次子）校字：《符樂善堂經驗良方·序》（清光緒二十年一卷本），頁24a-b。

⁶¹ 李永宸及賴文指出，自西元879年至1911年間嶺南地區有記錄的瘟疫共有991次，其中發生於九世紀的有1次，十四世紀共3次，十五世紀共11次，十六世紀共為25次，十七世紀共61次，十八世紀共71次，十九世紀共498次，二十世紀頭十二年共321次。單是清光緒元年至二十五年（1875-1899）二十四年之內，嶺南地區共爆發了324次瘟疫，佔十九世紀疫情的65%。若以朝代計算，從唐昭宗年間（879）至明崇禎十六年（1644）的765年裏，嶺南地區有記錄的疫情僅為53次。而在清代（1644-1911）的267年間則共記疫情938次，其中光緒（1875-1909）及宣統（1909-1911）在位的三十七年內，嶺南地區共有疫情記錄645次，即平均每月便有一次瘟疫發生。李永宸、賴文：〈嶺南地區1911年以前瘟疫流行的特點〉，《廣州中醫藥大學學報》，卷16第4期（1999），頁321-324。

⁶² 如1900年9月林慶銓著的《時疫辨》中載「粵東時疫之作，先是同治開始於越南，流毒廣西，繼而高廉，繼而雷瓊，廿餘年，蔓延靡息。迄光緒廿年，又繼而廣州群城疫作次及村落，於今又五閱年矣。偶遇雨澤愆期，大地亢旱，雷電不作，陽氣閉鬱，故癘疫盛行，倍於疇者，生民何辜，死亡接踵。」[清]林慶銓：《時疫辨·時論》（廣州中醫藥大學圖書館藏光緒二十六年[1900]廣州筱龍園本）（廣東：廣東科學技術出版社，2009），頁7。廣州中醫易巨蓀記述：「甲午歲，吾粵疫症流行，始於老城，以次傳染，漸至西關，複至海邊而止。起於2月，終至6月，凡疫疾初到，先死鼠，後及人，有一家而死數人者，有全家覆絕者，死人十萬有奇。父不能顧子，兄不能顧弟，夫不能顧妻，哭泣之聲，遍於閭裡。」黎庇留、易巨蓀：〈清代廣州鼠疫流行用藥經驗〉，收入廣東省醫藥衛生研究所中醫研究室：《廣州近代老中醫醫案醫話選編》（廣州：廣東科技出版社，1979），頁121-127。1894年7月15日《申報》總結道：「農曆六月，疫情漸息，死於鼠疫者約十一萬餘。」〈粵疫續述〉，《申報》，1894年7月15日。

災，切莫執迷不悟」，也就是說，是次扶乩並沒有賜藥方，符氏族人是否能夠平安渡過是次瘟疫，完全端看他們改過自新而種下的善緣決定。⁶³ 由於該年瘟疫的案例有很多是上午染病，下午病死；一人染病，全家感染；村中一家染病，全村只有數家幸免於難。⁶⁴ 因此符氏舉族前往問乩的舉措，表達了他們擔心的不是個人疾病，而是全族的安危。從結果上看，符伯庸將這篇乩文收入《符樂善堂經驗良方》即有向世人解釋疾病的發生源於個人的行為心性的意味，屬於「庚子鸞堂運動」的教化宣示。

《醫道還元》與《符樂善堂經驗良方》雖然都收入了呂祖的乩方，不過此兩部書中收入的藥方沒有一條是重疊的。無論是早於《醫道還元》出版的光緒二十年一卷本，還是較晚的光緒三十年六卷本，都沒有將《醫道還元》收錄的藥方收入其中。循此理解，《醫道還元》收錄的藥方並不屬於符氏的處方，也非符氏曾驗證的乩方。這些藥方很可能來自《醫道還元》初刊本，為信宜乩壇流傳下來的原有處方，它們反映了符氏等極大可能保留了《醫道還元》初刊本的原文。符氏等是如何獲得《醫道還元》呢？受研究材料的限制，對此方面的認知是全然缺乏的，唯有待新的研究材料的發掘。

他們處理馬岡琢古齋本題詞的方式、廣州城北向關帝問乩的記載、明義書局的善書出版事業紀錄等，展示了《醫道還元》與十九世紀以降地區精英階層所普遍擁有的末劫意識高漲密切相關。由此可見，在光緒二十年瘟疫爆發的大背景下，南海符氏為中心的士人圈子以他們擅長的編輯校對能力，在瘟疫風行之時通過馬岡琢古齋本《醫道還元》將道教對疾病頻發的內在解釋傳播開去。

⁶³ 見[清]南海符霽光甫輯，姪孫符伯庸（麗生）增訂，率男符耀龍（彥彬）（長子）、符仕龍（際唐）（次子）校字：《符樂善堂經驗良方·序》（清光緒二十年一卷本），頁24a-b。

⁶⁴ 同註63。

六、廣州善書總局與馬岡琢古齋本的流通

《醫道還元》這部承載著內丹學的道教醫書，詳細記載了道教對人心淪亡在病因學層面的解釋，為「庚子鸞堂運動」的末劫論提供醫學方面的說明，並將當時人們面臨的瘟疫轉化為一個大型醫案，用以告誡人們必須勤修性命以固本培元，防治疫症，其背後是道教醫學拯救的理念。符氏等在編校及出版時，將《醫道還元》定位在醫書的類別發行，推動了《醫道還元》在其後的流通與傳播。他們虔誠的信仰及拯救理念是馬岡琢古齋本後來能夠流通全國的重要動力。

根據〈重刊進支數開列〉，自馬岡琢古齋本的編校完成後，第一次只印刷了五十套。馬岡琢古齋本在其後出現的多個重刊本，與善書總局有著密切的關係。清末民初廣州道堂多次重印馬岡琢古齋本，其力量源自善書總局。善書總局及廣東道堂對馬岡琢古齋本重刊幫助巨大。上海藏本一及二、廣東藏本、湖南藏本、山東藏本、先覺祠印本、信善玄宮印本、雲泉仙館印本及圓玄學院印本均為馬岡琢古齋本。其中山東藏本及兩個上海藏本曾被《聯合目錄》記錄為「廣州善書總局石印本」。這顯示了善書總局曾在馬岡琢古齋本的印刷、流通與再版上，扮演著重要的角色。

上海藏本一所收的〈重刊進支數開列〉後頁，記錄了「光緒貳拾柒年重刊板藏粵東省城善書總局」。由此可知，馬岡琢古齋本於清光緒二十七年夏六月完成初次刊印後，該套印板被交付予善書總局收藏。當時一同送往善書總局的，還有由麟書閣代造的書板架兩個，用以妥善放置馬岡琢古齋本的木板。問題是，龍裕光、符仕龍等人為什麼要將馬岡琢古齋本的木板存放於善書總局呢？在馬岡琢古齋本的〈玉皇大天尊序〉中記載的文字，為解答以上問題提供了一些線索：

諸君印送 如不欲看 幸為廣傳
不取板資 轉送別人 功德無量
板藏粵東省城善書總局（圖二）



圖二 馬岡琢古齋本〈玉皇大天尊序〉的下款

以上文字記載可分為四組解讀：

第一組，「諸君印送」指的是此書並非作商業用途。「不取板資」代表了使用印板是免費的。「諸君印送 不取板資」表達了如有人希望借板印刷此書，不會收取用板費。這是符氏等發行善書的理念——他們鑄造馬岡琢古齋本的印刷木板，並不是為了賺錢，也不打算收回製作本金。只要是有意印刷發行此書的人，都可以免費分享他們製作的木板。

第二組，「如不欲看 轉送別人」，指出如受他人贈予此書，而收到的人對此書不感興趣，希望他能夠轉送他人，而非將書棄置。這是符氏等對收到此書卻不欲閱讀此書的人提出的願望。

第三組，「幸為廣傳 功德無量」反映了符氏等希望馬岡琢古齋本能夠普及，並將這樣的結果視為一種功德。

第四組，「板藏粵東省城善書總局」，記載馬岡琢古齋本印板的收藏地點。這個記載背後反映了符氏等針對「幸為廣傳 功德無量」的目標而實施的措施及策略。

除了第二組針對「不欲看」之人的請求外，第一組及第三組斷句反映了符氏等希望通過免費分享他們製作的木板，讓馬岡琢古齋本能夠廣泛流傳。山東藏本及兩個上海藏本曾被《聯合目錄》記錄為「廣州善書總局石印本」，正是出自這個原因。從各馬岡琢古齋本的情況看，除了初刊的上海藏本一不是從善書總局借板印刷的之外，其他馬岡琢古齋本皆是從善書總局借板印刷的成果。上海藏本二將印板借出後，送至廣州河南福隆馬路的某書局印刷；廣東藏本的借板單位為華聯仙館，借出的印板被送至廣州河南洪德街的某書局印刷，印刷年份為1919年；湖南藏本是將印板送至廣州河南鰲洲外街明星堂書局印刷；山東藏本的借板者為羅炳文，將印板借出送至廣州光復中路亨記印務局印刷。在這些藏本中，只有廣東藏本在內首頁加上印刷年份，其餘皆沒有年份記載。這一現象出現的理由，在了解借板印刷的流程後更易於理解——整個流程如同今天把檔案送進影印機複印及釘裝一樣，只是當時是將印刷板送到書局進行複印。因此支付紙費及複刊費用的單位，很少想到要在其上加上複印的日期。有些刊本在內頁記錄印送的單位，如廣東藏本上的華聯仙館及山東藏本上的羅炳文，即屬此類。《聯合目錄》記錄的天清草堂本亦屬此類（下述）。它們都是從善書總局取板印刷，屬馬岡琢古齋本之一，而非一種在馬岡琢古齋本之外的版本。雖然從版本學上來說，如果印刷的公司或者個人有變動，可以屬於不同的版本。不過基於馬岡琢古齋本的特殊情況，筆者統稱這些使用同一套印板印刷的版本為馬岡琢古齋本。

基於各馬岡琢古齋本之間在外形、分冊、印刷的公司或個人等有細微的不同之處，故在馬岡琢古齋本的基礎上再予以分別。現時可考的馬岡琢古齋本共有十個：

(1) 馬岡琢古齋本麟書閣印本（1901），現藏於上海中醫藥大學圖書館。

(2) 馬岡琢古齋本華聯仙館（廣州河南洪德街書局）印本（1919），現藏於廣東省立中山圖書館。

(3) 馬岡琢古齋本廣州明星堂書局印本(1901以後)，現藏於湖南圖書館。

(4) 馬岡琢古齋本廣州亨記印務局印本(1901以後)，現藏於山東中醫藥大學圖書館。

(5) 馬岡琢古齋本廣州河南福隆馬路印本(1901以後)，現藏於上海中醫藥大學圖書館。

(6) 馬岡琢古齋本天清草堂印本(1927年以後)，已佚失。

(7) 馬岡琢古齋本香港先覺祠重刊本(1967年)，現藏於雲泉仙館。

(8) 馬岡琢古齋本香港信善玄宮重刊本(十九世紀八十年代)，現藏於香港信善玄宮。

(9) 馬岡琢古齋本香港雲泉仙館重刊本(1995年)，仍然流通中。

(10) 馬岡琢古齋本香港圓玄學院重刊本(1996年)，仍然流通中。

除了香港的四個重刊本外，其他六個印本的發行皆與善書總局有直接關係。由此可見，善書總局是馬岡琢古齋本廣泛發行的根據地。這個結果，與清代的印刷業營運模式有關。清代印刷書籍，必須先請書匠(又稱寫工)按版框行款大小書寫，文字校對無誤後，再請刻工來雕刻。一些刻好的書板，印刷後或未印者，一般是歸書主所有，也有的為書商所有。⁶⁵ 一般版本比較清晰的書籍，都附有雕板收藏的資料。據駱偉的考證，「藏板」所提供的資訊有幾種情況：一、「藏板」為刻印者；二、「藏板」為重修重印者；三、「藏板」為轉版，即書版轉讓給了他人；四、「藏板」為招徠印客，如一些道佛經之類文獻，往往標明板存哪裏，允許他人前來刷印；五、「藏板」僅為收藏版片之所，不參與刻印之事。從馬岡琢古齋本的情況來看，善書總局只負責收藏版片，印刷需交付到其他書局進行，可知善書總局屬於第五類。也就是說，沒有馬岡琢古齋本是由善書總局直接印刷的。

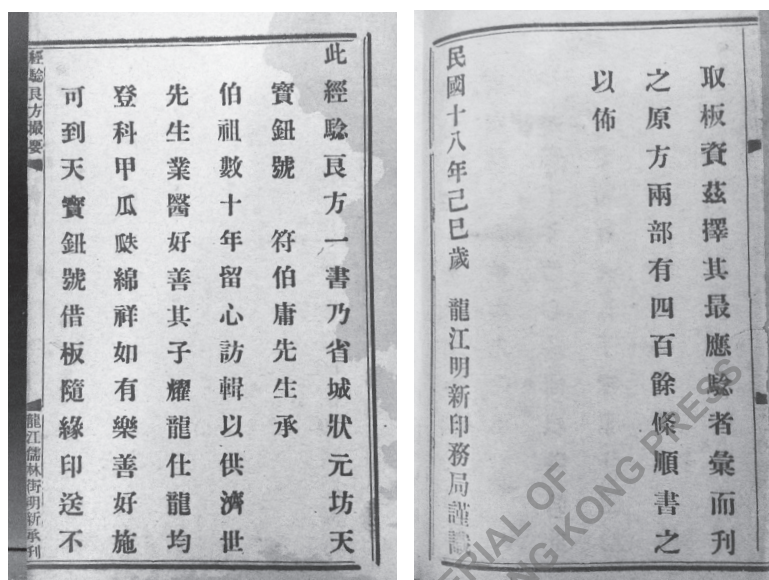
上述例子說明，鑄板、藏板和印刷，是三件可以分開的工序，而付印者可以請不同的書局承擔印務。故道書之刊印流行，既與道堂有關，亦與藏版所在地有關，更與書肆、書店有關。以馬岡琢古齋本的情況而言，此書的流通至少涉及四個單位：一、印板鑄造方，即龍裕

⁶⁵ 駱偉：〈古籍「藏板(版)」考略〉，《圖書與情報》，第1期(2004)，頁30-31。

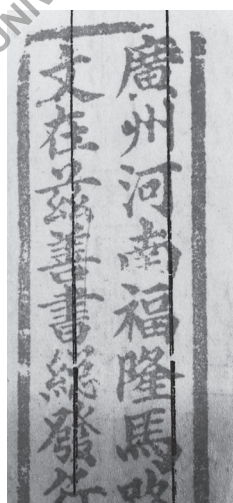
光、符仕龍等馬岡琢古齋本的支付鑄板費及編校的班子；二、只負責收藏板片的善書總局；三、每次付紙張、刊印費及釘裝費的付印方，如華聯仙館、羅炳文等單位或人物；四、承印方，如廣州河南福隆馬路的某書局、廣州河南洪德街的某書局、廣州河南鰲洲外街明星堂書局、廣州光復中路亨記印務局等。而在考證《醫道還元》時，需要同時考證以上四個因素，不能單因某一書局印刷便以為是獨立的新刻版印本。

由於善書總局的關係，《醫道還元》馬岡琢古齋木板成為了整個廣州的共有資源，任何希望出版此書的人士，皆可以到善書總局借板，再委託自己相熟或信賴的書局承印。⁶⁶ 有關善書總局的借板模式，並不只適用於《醫道還元》。在《符樂善堂經驗良方》中也記載了善書總局的借板方式，曰：「如有樂善好施，可到天寶鈕號借板。隨緣印送，不取板資」。狀元坊「天寶鈕號」是善書總局門市的名稱。善書總局到底一共多少分號？由於材料的短缺未能確知。可以確定的是，《醫道還元》其後多個由不同書局刊印的印本，正是由善書總局的藏板地「天寶鈕號」借出。此借板模式是《醫道還元》能夠廣泛流通的主要原因（圖三）。馬岡琢古齋本上海藏本一及二、廣東省立圖書館藏本、湖南藏本及山東藏本五個藏本中，廣東藏本是由華聯仙館於1919年印送的，它代表了清末民初的廣州道堂向善書總局借板刊印《醫道還元》，以作為善書贈送他人的情況。山東藏本是由一位與省躬草堂有關、名為羅炳文的獨立人士以「代先父羅慶邦敬送」的形式刊印的，它代表了清末民初的廣州人向善書總局借版刊印《醫道還元》的情況，有「為先人做功德」的意義。上海藏本二雖未記載委託方及印刷目的，但是它在印刷後被送回善書總局，委託善書總局代為發行流通，反映了清末民初廣州人士熱衷於助印善書，再委託善書總局公開送贈他人的情況（圖四）。只有湖南藏本未能確認它的印刷目的。

⁶⁶ 在南海符伯庸所編著的《符樂善堂經驗良方》中，記錄了當時善書總局的借板過程。曰：「此經驗良方一書，乃省城狀元坊天寶鈕號符伯庸（霽光）先生承伯祖數十年留心訪輯，以供濟世……如有樂善好施，可到天寶鈕號借板，隨緣印送，不取板資。」符伯庸為馬岡琢古齋九卷本《醫道還元》的校者符耀龍及符仕龍之父。我們認為可以以此作為借鑒，了解《醫道還元》板藏善書總局的借板規條。[清]符伯庸輯：《符樂善堂經驗良方·經驗良方撮要》（民國十八年[1928]本，廣州龍江新明印務局印），記於卷首，無頁碼。



圖三 〈經驗良方撮要〉，收入清符伯庸輯《符樂善堂經驗良方》。文中說及收藏的方法與習慣。右圖為後一頁。



圖四 上海藏本二的「茲善書總發行」印章，記於第4冊最後一頁。

由多個《醫道還元》藏本可以觀察到，善書總局是一個共有的印板資源集中地，不同的人士及組織可以通過它印刷善書而無須重新鑄造印版。在清末民初有大量善書能夠廣泛流通，與善書總局不無關係。它成為了捐款方、承印方及求書方的對話窗口，促進了善書的印刷與流通。馬岡琢古齋本《醫道還元》應該只是其中的一個例子。

馬岡琢古齋本《醫道還元》通過由善書總局借板而多次發行。這些由馬岡琢古齋本木板印刷的印本，版面呈現出與馬岡琢古齋本初刊本的上海藏本一完全一致的特徵。唯一的分別，只是這些後來印刷的印本未有收錄〈重刊進支數開列〉。這種借板的印刷形式，形成了光緒及民國年間出現了大量版面呈現相同的「不同」的《醫道還元》版本，如《聯合目錄》中所記錄的「天清草堂本」即馬岡琢古齋本天清草堂印本、「廣州亨記印務局本」即馬岡琢古齋本廣州亨記印務局印本、「廣州善書總局本」即馬岡琢古齋本廣州河南福隆馬路印本、「1919年廣州華聯仙館本」即馬岡琢古齋本華聯仙館（廣州河南洪德街書局）印本。馬岡琢古齋本《醫道還元》能夠大量流通及遍布全中國多個省份，善書總局功不可沒。

馬岡琢古齋本的製作以及善書總局的藏板及借板方式，同時證明廣東省的印書業及其營運模式，對清代道教經本的流通與傳播有著舉足輕重的地位。清末佛山市內有不少書坊，大量刻工生產書籍印板，馬岡琢古齋本正是其中一個例子。這些書坊並不是針對道教書籍提供服務的，卻是道教書籍流通的一個重要因素。它們的繁榮意味著道教在民間得到更佳的推動條件。根據《聯合目錄》的圖書卡記錄，及是次研究所得的現存《醫道還元》藏本，確知馬岡琢古齋本曾出現在廣州、香港、雲南、湖南、山東、上海、北京等地。這些藏本都是光緒二十七年以後，由善書總局借板並在廣州印刷所得。也就是說，《醫道還元》能夠分布全國多個省份，與馬岡琢古齋本印板的製作和出借方式有關。

馬岡琢古齋的鑄板，為現存所有《醫道還元》的底本。善書總局的藏板及借板方式，進一步減少了刻鑄印板的資源重疊，大大降低了重刊書籍的成本，並提升了這套印板創造的價值。《醫道還元》正是以這種模式，使馬岡琢古齋本獲得了最大的流通及傳播力。對《醫道還元》有興趣的人士，可以自行到善書總局借板刊印，而且不取板資。這種

資源共享的方式，使得《醫道還元》能夠多次發行，補充需求。現時所知除了《醫道還元》及《符樂善堂經驗良方》外，與善書總局有關的清代醫書還有現藏於廣東省立中山圖書館的《白喉忌表抉微》（刊於光緒十七年[1891]）及《痧脹玉衡書》（刊於光緒、宣統年間）。

從付印方的角度而言，多個由善書總局借板印刷的馬岡琢古齋本反映了在清末民初的廣州，《醫道還元》受到不同道堂的歡迎，它們分別是華聯仙館、天清草堂、省躬草堂以及廣州元妙觀中的明義書局。

表二 各印本與道堂之間的關係

印本	付印	承印	印刷年份	與道堂關係
上海中醫藥大學圖書館藏本（一）	符氏一族等鑄板班子	麟書閣	1901	不明
明義書局（三卷本）	明義書局	明義書局（功德院）	1906-1908	廣州元妙觀
上海中醫藥大學圖書館藏本（二）	不詳	廣州河南福隆馬路某書局	1901以後	不明
湖南圖書館藏本	不詳	河南鷺洲外街明星堂書局	1901以後	不明
山東中醫藥大學圖書館藏本	不詳	廣州光復中（路）亨記印務局承印	1901以後	廣州省躬草堂
廣東省立中山圖書館藏本	華聯仙館	廣州河南洪德街某書局	民國八年（1919）	華聯仙館
天清草堂本 ¹	天清草堂	不詳	1927年或之後	天清草堂

以馬岡琢古齋鑄造的木板印刷的版次，至少有四個與道堂有明確的聯繫（表二）。它們的發行與流通亦圍繞著廣東道堂信仰而延伸。加上在香港由扶乩道壇複刊的四個版本，《醫道還元》的成書、發行、再版、複版、流通等事實主要環繞著道堂而發生。從馬岡琢古齋印板的製作及多個馬岡琢古齋印本，可以確定扶乩信仰對於《醫道還元》印本流通的意義。呂祖、扶乩信仰及道堂為一個互相扶持的鏈性關係。

馬岡琢古齋本自1949年中華人民共和國建國以後，在內地已停止流通。通過是次研究追蹤到的十種《醫道還元》藏本中有九種為馬岡琢古齋本，其中四種是香港的重刊本。它們分別為先覺祠印本、信善玄宮印本、雲泉仙館印本及圓玄學院印本。這四個重刊本分別是在1967年、十九世紀八十年代、1995年及1996年出版發行的。這段時間也是內地《醫道還元》出版的斷裂時期。自1930年北京天華館本後，直至2008年內地五個《醫道還元》再版出現之前的一段時間內，《醫道還元》在內地的出版呈現停頓狀態。這一段時間內的《醫道還元》再版，主要在香港地區發生。循此可知，馬岡琢古齋本自1901年以來能夠一直延續至今，四個香港重刊本是主要力量。

四個香港重刊本主要有一個明確的特徵，即它們都是由道堂出版發行的。當中香港信善玄宮、香港雲泉仙館及香港圓玄學院皆為呂祖乩壇。從香港重刊馬岡琢古齋本的方式，可以看到香港道教界保留了清末民初廣州印刷善書的運作模式：善書的底本由某印刷公司收藏，希望印刷某種善書的人士可以委託該印刷公司代為發行，不需要再次製作印板或排版。這樣無疑縮短及減免了善書的編校及排版，促進善書的流動。不過，這種印書方式有時使道教善書欠缺題詞及序文，難以確定底本的出處、印刷年份及有關單位。此外，香港重刊的馬岡琢古齋本都沒有新增的序文，只有簡單的後跋。這種做法背後是一種信仰形態的反映——重刊的舉動本身只是希望弘揚仙佛言談之原話，並非創作出版。因此保持仙佛之原話的準確性，才是最重要的。這種意識促使香港道教界在印行經書之時，不會主動加入序文或出版記錄，此為香港道教善書的獨特形態。

七、1930年北京天華館本與同善社的扶乩信仰

北京天華館是同善社設於北京的出版社，專門負責同善社的出版事業。同善社前身與一貫道一樣是晚清時期的先天道，以扶乩信仰為中心提倡無生老母和「三期末劫」的思想。先天道在清代被政府定義為「邪教」，因此一直屬於「地下」的「秘密」、「非法」組織。但進入民國以後情況發生了很大的轉變。同善社是姚濟蒼等人於民國六年（1917）

向北京政府立案設立，不僅得到政府支持開壇布道，當時有大量高層軍政官員加入。同善社積極收羅人員，也熱衷於慈善事業，在短短數年之內遍傳中國，成為民國時期重要的民間教派之一。1920年代，同善社號稱擁有信徒三百萬，被認為是一貫道崛起（1937–1949）前中國最具影響力及規模的教門。⁶⁷

1930年北京天華館本是繼1901年馬岡琢古齋本重刊之後，流通及影響最廣的《醫道還元》版本。現有的材料顯示此版本至少曾出現在福建、浙江、北京、陝西、新疆、遼寧、黑龍江、安徽、湖南、海南這十個省份。其中很多地區是馬岡琢古齋本所未及的——馬岡琢古齋本最遠只曾北至北京、西至雲南、南至香港，及沿海地區的山東及上海，未曾至西北地區、東北三省及海南島。而北京天華館本則曾抵遼寧、黑龍江、陝西及海南島，明確流通得比馬岡琢古齋本更為廣泛。這個結果與同善社的發展有關。據桑文軒的考證，「到1925年時，同善社不僅在全國各省設立了省號，而且其基層組織已深入到各省鄉鎮中。」⁶⁸ 當時同善社開設事務所的地區有山西、蒙古、遼寧、吉林、江蘇、浙江、安徽、福建、江西、山東、河南、湖北、湖南、廣東、廣西、四川、貴州、雲南、陝西、甘肅等。⁶⁹ 這些事務所開設的地區剛好大多與北京天華館本的館藏地重疊，尤其是江蘇、浙江一帶、東北三省一帶、陝西一帶以及福建一帶（見表三）。說明同善社的發展是北京天華館本廣泛流通的原因。馬岡琢古齋本在流通上原有的地域限制，因同善社的發展趨勢及北京天華館本而有所改變。

⁶⁷ 王見川：〈同善社早期的特點及在雲南的發展（1912–1937）：兼談其與「鸞壇」、「儒教」的關係〉，《民俗曲藝》，第172期（2011），頁127–128。桑文軒：〈同善社研究〉，頁1–4、9–15、26–72。

⁶⁸ 桑文軒：〈同善社研究〉，頁14–15。

⁶⁹ 據1925年《同善社事務所一覽表》重新整理。《同善社事務所一覽表》是依民國省份分布進行記載。為了方便與《醫道還元》今藏於中華人民共和國各省圖書館分布比較，這裏是以今天的省份重新整理。

表三 馬岡琢古齋本及北京天華館本的流傳情況(根據館藏記錄所得)

	馬岡琢古齋本現存 或曾出現的地區	北京天華館本現存 或曾出現的地區	同善社設置事務所 的省份
北京市	○		●
天津市			
河北省			
山西省			●
內蒙古自治區			●
遼寧省		○□	●
吉林省			●
黑龍江省		○□	
江蘇省	◎□	◎□	●
浙江省		◎	●
安徽省		◎	●
福建省		◎	●
江西省			●
山東省	◎□		●
河南省			●
湖北省			●
湖南省	◎	○○□	●
廣東省	○○□		●
廣西壯族自治區			●
海南省		◎	
重慶市			
四川省			●
貴州省			●
雲南省	□○		●
西藏自治區			
陝西省		○□	●

	馬岡琢古齋本現存 或曾出現的地區	北京天華館本現存 或曾出現的地區	同善社設置事務所 的省份
甘肅省			●
青海省			
寧夏回族自治區			
新疆維吾爾自治區		○□	

○紀錄中曾有藏書的省份

◎現存藏書

●同善社事務所設置的省份

□館藏地點為中醫藥大學圖書館

馬岡琢古齋本以廣州為中心的延續，北京天華館本傳播的地域達到西北地區、東北三省、及蘇浙沿海一帶。北京天華館本曾流通的省份為福建、浙江、北京、陝西、新疆、遼寧、黑龍江、安徽、湖南、海南島十個省份。其中在黑龍江、遼寧、陝西、新疆、安徽、浙江、福建、海南島皆只見北京天華館本，而不會有馬岡琢古齋本的館藏記錄。北京天華館本對《醫道還元》在中國東北和西北方地區的流傳具有中介作用，而同善社是《醫道還元》在中國東北和西北地區傳播的動力。

同善社在民國時期印刷了大量傳道典籍，時間主要集中在十九世紀二三十年代。當時編纂、翻印的書籍包括多部出自扶乩的道書，如《洞冥寶記》、《還鄉直指》、《破迷語錄》、《惜字征驗錄》、《唱道真言》、《金仙證論》、《問道指南》、《修行十要箋注》等。雖然筆者未能找到北京天華館重刊《醫道還元》的目的，北京天華館本亦未增入序記述該重刊的過程及細節，不過從同善社自身的扶乩信仰及對末劫的主張，可以推斷同善社重刊《醫道還元》與是書承載的扶乩信仰及拯救理念有關。

八、總結

《醫道還元》是一部今日中醫學界非常重視及關注的道教醫書，有很多醫家對是書甚為關心。然而有關此書的來源、版本、傳承等情況過去知之甚少，與其在醫學上受到的關注不成正比。本文通過以馬岡琢古齋本《醫道還元》為中心的案例研究，對是書的形成、編修、印行、流通及涉及的人物進行全面的研究，揭示這部由呂祖降示的道教醫書在扶乩信仰的影響下充滿生命力的傳播情況。《醫道還元》從醫學的角度指出人心淪亡本身就是一種病因，會導致人體內的氣脈交戰，衝擊臟腑以致造成臟腑內傷及元氣耗損，為末劫時期大量人員因病死亡提出醫學方面的解釋。《醫道還元》循此提出以內丹「性命雙修」來回應疾病，認為唯有內丹是「真藥」，能夠根治疾病並具有防治的功能，這與清末乩壇提倡的「庚子」末劫論相互呼應。

在《醫道還元》的流傳過程中，乩書、醫書、丹書三種性質融合為一，促進了是書的流通與普及（圖五）。

扶乩 → 以醫書降示 → 以乩書刊行 → 以醫書編校重刊 →
由乩壇發行 → 以醫書流通

圖五 《醫道還元》的性質變化與傳承的關係

通過本文的討論，可以看到《醫道還元》在廣東地區一群士人的扶乩信仰下充滿生命力的傳播情況。「庚子鸞堂運動」對《醫道還元》的著作（降示）、編修、校對、集資、鑄板、刊行、藏板決策等不同階段，都有著重大的影響力。它影響了南海符氏及有關士子編修、校對、集資、鑄板、刊行《醫道還元》，並以善書總局為基點將馬岡琢古齋本的刻板免費借出，在一個資源有限的時代為一般信眾及道堂免卻編校、鑄板的經費，促使《醫道還元》在清末民初一再印刷及大量流通。《醫道還元》能夠在一個充滿戰亂、瘟疫、政權反覆交替的時代保持流通，遊歷了全國十六個省份，與善書總局的藏板及借板運作模式有直接關係。善書總局將印板資源公有化，使得《醫道還元》的重印工

作更加便利。這種印書模式，一直延伸至今天香港道教界的善書印刷活動中。雖然雕板印刷的方式已經改變，但是印刷資源公有化的模式依然被保留下來。一般信眾及道堂可免卻編校、鑄板的費用，只需僱傭存有底本的印刷公司，便可大量印行道教經籍。這種印書模式大力推動了道教信仰在香港地區的普及和發展。

馬岡琢古齋本的案例，同時反映了儒家知識分子的道教信仰不一定以道堂為單位回應「庚子之劫」，而是很多時候表現在對儒、釋、道以至醫書的編修之中。單是馬岡琢古齋本這個個案，展示了龍裕光、符伯庸、符耀龍、符仕龍、李小溪、蔡敏馭、李逢弼及潘銘新等多位有著士人身份的儒家知識分子對道教神仙降示的乩文的信仰方式與處理態度。此外，明義書局的出版事業也值得進一步了解。它所承載的是清末儒家知識分子對末劫論的回應，其背後是清代由乩壇提出的拯救理念，回應的單位及組織的名稱雖然並非道壇卻與道壇關係密切。馬岡琢古齋本製作的士人班子雖然不是在馬岡琢古齋本編修之時便結成道堂，或以道堂的身份輯校馬岡琢古齋本，但是他們與「庚子鸞堂運動」時期的其他道堂一樣，在扶乩信仰的主導下進行馬岡琢古齋本的編修。他們在編修之時將《醫道還元》視為醫書，但他們編修背後隱藏著對「庚子之劫」的回應。這些參與者以虔誠的態度信仰道教神明及當時流行的末劫論，並以道教經籍的編修作為他們回應信仰的方式。他們對道教信仰的真誠態度及追隨方式，實際上已與當時的道堂正式弟子一般無異。

編修馬岡琢古齋本的儒家知識分子通過他們擅長的編輯校對活動，以道教以外的方式宣揚道教的拯救。他們希望通過馬岡琢古齋本所展示的道教醫學，拯救當時為瘟疫疾病所苦的民眾，應視為「庚子鸞堂運動」的延伸。

本文通過《醫道還元》的例子指出清代道教扶乩信仰與醫書的著作、編修及流通之間的關係。事實上明清以來應該還有很多醫書與乩壇有密切關係，例如在導論中提及的陳士鐸醫書，以及民國時期濟南道院的《青囊秘錄》都屬於這類醫書。它們對中國傳統醫學的發展影響甚大，也可以稱為一種「教外別傳」，只是這些醫書與乩壇的關係有待逐一了解。這些道教醫書所宣示的內容對中國傳統醫學的影響亦應該獲得相應的關注。

Spirit-Writing Belief and Its Influence on Daoist Medicine in the Qing Dynasty: A Comprehensive Study of the Daoist Medical Scripture *Yidao huanyuan*

Luk Tsing Tsing, Crystal

Abstract

Yidao huanyuan 醫道還元 is a text that demonstrates the interconnection and inter-relations between theories of *neidan* 內丹 and those of Traditional Chinese Medicine (TCM). It has been identified as a Daoist medical text by TCM professionals and presented as such to students of the five-year medical degree programme in mainland China. Despite its influences on the medical field, the textual, historical and religious contexts of this scripture such as its authorship and various editions remain mostly unknown. Based on a comprehensive study of the various editions of *Yidao huanyuan*, this paper aims to resolve such issues and fill in the research gap, by understanding the historical, social and medical backgrounds, religious beliefs, and spirit-writing cult involved in its publication. Through a detailed study of the earliest edition of *Yidao huanyuan* and related materials found, this paper will reveal the connection between the first appeared edition and the spirit-writing believes of its editors. They were a group of elites with official governmental titles in the Qing court, who not only edited and compiled the text, but also devoted themselves to funding and preserving the printing boards.

The case of *Yidao huanyuan* revealed the fact that disciples of the spirit-writing movement would devote themselves to their religion in many ways. One of those was to edit Confucian, Buddhist, Daoist and medical texts that were demanded by the society at that time. This was

especially true for the elite from the upper social class. They might not, on a superficial level, present themselves as a Daoist disciple or a member of a spirit-writing cult, or act in the name of their Daoist belief or a Daoist temple. However, by revealing their editing details and objectives, it was obvious that the religiosity behind their works was no different from that embedded in the spirit-writing movement. Daoist medical texts such as *Yidao huanyuan* had initially been a product of Daoist spirit-writing movement. They have impacted the development of TCM, though most medical scholarship has ignored this fact. The edited works of the elite could be identified as an extension of the spirit-writing movement in Qing Daoism.

Keywords: *Yidao huanyuan*, *neidan*, Daoist medicine, spirit-writing movement, Qing Daoism

COPYRIGHTED MATERIAL OF
THE CHINESE UNIVERSITY OF HONG KONG PRESS