

# 明清道教呂祖降乩信仰的發展 及相關文人乩壇研究

黎志添

香港中文大學文化及宗教研究系

## 前言

自明中葉以降，迄於當代，呂祖降乩信仰一直在道教中盛行不衰，且可說是道教在這數百年歷史發展中的主要一脈。換句話說，明中葉以後，道教信仰發展的主要特徵之一是呂祖降乩信仰。<sup>1</sup>

概括而言，明清呂祖信仰盛行的源頭與兩宋以來呂洞賓神仙信仰在民間的傳播有密切關係。北宋初以來，神仙呂洞賓的顯化度人事蹟即開始廣泛流傳；<sup>2</sup>及至元代，據說「雖樵童牧豎婦人女子皆知之」。<sup>3</sup>有關呂洞賓的神仙顯化事蹟很早已經出現在兩宋士大夫所著述的筆記、隨筆、詩集及道教鍾呂內丹修煉的文獻中。<sup>4</sup>正如康豹 (Paul Katz) 使用「多樣性神仙面相」來概括在中國民間社會傳播的豐富而多樣的呂洞賓神仙信仰，十至十三世紀的呂洞賓神仙信仰，確實與不同的中國地域文化，以及

<sup>1</sup> 關於扶乩與道教的關係，參 Lai Chi-Tim, “The Cult of Spirit-Writing in the Qing: The Daoist Dimension,” *Journal of Daoist Studies* 8 (2015), pp. 112–33。

<sup>2</sup> 黎志添：〈識見、修煉與降乩——從南宋到清中葉呂洞賓顯化度人的事蹟分析呂祖信仰的變化〉，《清華學報》新46卷第1期（2016年3月），頁41–76。

<sup>3</sup> 秦志安（樗櫟道人）：《金蓮正宗記》，卷一，收入《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年），第3冊，頁346下。

<sup>4</sup> 石泰（輯）：《修真十書》卷十四，施肩吾（傳）：《鍾呂傳道集》，卷一，收入《道藏》，第4冊，頁659上。南宋陳振孫《直齋書錄解題》卷十二明確記有：「《鍾呂傳道記》三卷，施肩吾撰敘，鍾離權雲房、呂巖洞賓傳授論議。」因此，可以確定《鍾呂傳道集》最晚在南宋（1127–1279）期間已經流傳。見陳振孫（撰），徐小蠻、顧美華（點校）：《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁348。參坂內榮夫（著），谷麗萍、董沁園（譯），伊永文（校）：〈《鍾呂傳道集》與內丹思想〉，載吳光正（主編），趙琳、董曉玲、孫穎（翻譯）：《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年），頁210–11。

知識階層、行業圈等社會群眾及其多樣性生活經驗相互吸收、交融和影響。<sup>5</sup>例如，除了文人隱士或內丹修煉術士之外，神仙呂洞賓豐富的顯化形象還被描繪成預言者、算命者、製墨售墨者、藥販、磨鏡者、修鞋匠，甚或是乞丐。<sup>6</sup>呂洞賓的多樣性面相正反映了兩宋時期神仙呂洞賓顯化度人的信仰滲透到了各個社會團體中。正如森由利亞所說，「大概也正是因為這樣」，呂洞賓信仰「才獲得了貫穿宋、元、明、清時代的強大生命力」。<sup>7</sup>

入元以後，呂洞賓神仙信仰進入另一個發展階段，這顯然是獲得朝廷支持的全真教所建構出來的成果，即這是屬於由元代全真教道士和信徒推動的新階段。森由利亞說：「13世紀至15世紀……的顯著特徵是全真教成為呂洞賓信仰發展的重要動力。」<sup>8</sup>元代全真教大行其道，至大三年(1310)二月，元武宗海山皇帝賜號全真教五位祖師：東華教主、正陽鍾離真人、純陽呂真人、海蟾劉真人、重陽王真人。除了東華帝君已於至元六年(1269)受敕封「帝君」，其餘四位祖師都被贈予「帝君」的尊號。呂洞賓曾得宋徽宗賜贈「妙通真人」尊號；<sup>9</sup>及元至元六年，被封為「純陽演正警化真君」；至大三年，又被官方晉封為「純陽演正警化孚佑帝君」。<sup>10</sup>以元代全真教道士苗善時編成於泰定元年(1324)前後的《純陽帝君神化妙通紀》(共七卷)為證，當時呂洞賓已被全真教納入道統，成為其教派中自太上老君那裏繼承道統的第三位祖師。<sup>11</sup>比較而言，呂洞賓在《純陽帝君神化妙通紀》卷一〈瑞應明本第一化〉中，在南宋時刻在岳州的〈呂洞賓自傳〉裏，及在南宋乾道二年(1166)結集而後被廣泛重刊的《純陽呂真人文集》所收載〈真人本傳〉中的形象都不一樣。<sup>12</sup>苗善時記述的呂洞賓成為了其他聖人、神仙無可比擬的偉大祖師：「帝君自冠以來，不肯婚娶，寶貴精神，豈非身體髮膚不敢毀傷乎？篤志修真，心澄性朗，養浩樂天，名揚後世，豈非全德要道以顯父母乎？況繼嗣玄元道統，名襲紫府仙宗，為天人聖師，神化无方，隱顯

<sup>5</sup> 見康豹(著)，吳光正、劉璋(譯)，劉耳(校)：《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》(濟南：齊魯書社，2010年)。

<sup>6</sup> 弗雷澤·巴列德安·侯賽因(著)，李麗娟、吳光正(譯)，趙琳(校)：〈北宋文獻中的呂洞賓〉，載《八仙文化與八仙文學的現代闡釋》，頁537-44。

<sup>7</sup> 森由利亞(著)，孫穎、葛強(譯)：〈呂洞賓與全真教——以清朝湖州金蓋山的事例為中心〉，載《八仙文化與八仙文學的現代闡釋》，頁448。

<sup>8</sup> 同上注。

<sup>9</sup> 見許翰(?-1133)：《襄陵文集》，《景印文淵閣四庫全書》本(上海：上海古籍出版社，1987年)，卷二〈呂洞翁封妙通真人制〉，頁二上；另見趙道一(編修)：《歷世真仙體道通鑑》，卷四五，收入《道藏》，第5冊，頁359上。

<sup>10</sup> 苗善時：〈純陽帝君神化妙通紀序〉，載苗善時(輯)：《純陽帝君神化妙通紀》，《道藏》第5冊，頁704中。另參劉志玄等：《金蓮正宗仙源像傳》，《道藏》第3冊，頁367中。

<sup>11</sup> 森由利亞(著)，宋斐斐、劉維全(譯)：〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現出的全真教特徵〉，載《八仙文化與八仙文學的現代闡釋》，頁805-16。

<sup>12</sup> 關於《純陽呂真人文集》的版本考究，參黎志添：〈識見、修煉與降乩〉，頁47-48。

莫測，豈可以常賢聖共語哉？」<sup>13</sup>森由利亞根據「繼嗣玄元道統」這句話，指出《純陽帝君神化妙通紀》與《純陽呂真人文集·真人本傳》的不同之處，是《純陽帝君神化妙通紀》不僅把呂洞賓看成是一位顯化度人的神仙，更把他提升為從太上老君那裏繼承道統的全真教祖師。<sup>14</sup>

全真教呂洞賓神仙信仰把呂洞賓塑造成能夠指導修道者達致圓滿證道和內丹性命修煉的教派祖師。邵志琳（萬善子，字儒珍，號純一，1748–1810）編纂於乾隆四十年（1775）的六十四卷《呂祖全書》，收錄了《純陽帝君神化妙通紀》中二十二則呂洞賓度化故事的另一個版本，筆者曾據此指出：

我們看到二十二則故事中多次提及的內丹術與全真教南宗主張的性命雙修互相呼應。得度成仙者的條件，除了要學習內丹修煉術，例如〈度陳七子〉、〈度黃先生〉和〈度劉高尚〉都記述修真得道者為了要精修成證，決定棄儒從道，棄妻離家，及遁跡雲水間，或篤志皈真，建菴修道。全真教開教祖師王重陽在甘河鎮遇呂純陽和劉海蟾悟道之後，就拋棄妻兒，離家修道。為了割斷世俗的拖累，全真教要求修道者必須出家去苦行。與王重陽苦修一樣，劉高尚在獲得呂洞賓授予金丹口訣之後，便決定「于淳海縣安定鎮築室，居園二十餘年」。<sup>15</sup>

呂洞賓信仰在宋元直至明中葉的發展脈絡包括了以下三種宗教要素。第一是如上所述的呂洞賓在人世間隱顯變化、度化世人的神仙信仰，這些顯化度人事蹟呼應了呂洞賓的名言：「崑之志，異於先生，必須度盡天下眾生，方上昇未晚也。」<sup>16</sup>第二是神仙鍾離權和呂洞賓授受修煉金丹的傳統，即鍾呂內丹術。關於這個傳說，北宋士人的筆記已多有記載，例如陳師道的《後山談叢》：「道者呂翁某，初遇鍾離先生權，授以乾汞為白金法。」<sup>17</sup>南宋紹興二十七年（1157），吳曾的《能改齋漫錄》收錄一篇出自岳州的〈呂洞賓自傳〉石刻傳記。這篇自傳記述呂洞賓在遊華山（不是廬山）時遇見了仙人鍾離權，並受傳「金丹大藥之方」。<sup>18</sup>到北宋末，被歸到鍾呂二人名下的

<sup>13</sup> 苗善時：《純陽帝君神化妙通紀》，卷一〈瑞應明本第一化〉，頁705中。

<sup>14</sup> 森由利亞：〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現出的全真教特徵〉，頁811。

<sup>15</sup> 黎志添：〈識見、修煉與降乩〉，頁62–63。

<sup>16</sup> 楊良弼（校刊）：《純陽呂真人文集》，《海王邨古籍叢刊》影印明崇禎年間（1628–1644）刊《道書全集》本（北京：中國書店，1990年），卷一〈真人本傳〉，頁849上。

<sup>17</sup> 陳師道（撰）、李偉國（點校）：《後山談叢》（與《萍洲可談》同本；北京：中華書局，2007年），卷六，頁78。

<sup>18</sup> 吳曾：《能改齋漫錄》，《景印文淵閣四庫全書》本，卷十八，頁二上：「呂洞賓嘗自傳。岳州有石刻云：『吾乃京川人，唐末累舉進士，不第。因遊華山，遇鍾離，傳授金丹大藥之方，……』」另見胡仔：《茗溪漁隱叢話》（上海：商務印書館，1937年），後集卷三八〈回仙〉，頁717。至於呂洞賓遊廬山的傳說，見《純陽呂真人文集》，卷一〈真人本傳〉，頁845上。

內丹經已在社會上廣泛流傳。例如宋徽宗時期的《宣和書譜》卷十九提到了兩部相關作品：《鍾呂傳道集》和《秘傳正陽真人靈寶畢法》。相傳由中唐時施肩吾傳出有關鍾離權授呂洞賓內丹術的《鍾呂傳道集》，最晚編成於十一世紀後半期。<sup>19</sup>此外，據說出現在北宋初，託名呂洞賓的《沁園春》丹詞，對後世道教內丹術影響也很大，歷來有不少注解者（見明《道藏》所收《呂純陽真人沁園春丹詞註解》）。南宋胡仔《苕溪漁隱叢話後集》卷三十八記曰：「回仙有〈沁園春〉一闕，明內丹之旨，語意深妙，惜乎世人但歌其詞，不究其理，吾故表而顯之。」<sup>20</sup>

第三是呂洞賓被奉為全真教祖師。除了前引《純陽帝君神化妙通紀》之外，另一個證據是由全真教道士何志淵於元憲宗元年（1251）編輯的《純陽真人渾成集》。<sup>21</sup>這本呂洞賓詩詞的集大成之作共匯集了二百零二首作品。值得注意的是，清真道人何志淵於元定宗二年（1247）提點永樂鎮純陽萬壽宮（以下簡稱永樂宮）。何志淵之前的提點永樂宮是宋德方（號披雲子，1183–1247）。<sup>22</sup>由宋披雲主持編纂的道藏《玄都寶藏》完成於南宋淳祐四年（1244），經版在元定宗時移貯於新建成的永樂宮。<sup>23</sup>從元延祐七年（1320）至明洪武十三年（1380），在永樂宮純陽殿內就繪製了五十二幅有關純陽帝君神游顯化的壁畫，並配有題記，這與神仙呂洞賓被建構成為全真教祖師的信仰有密切關係。正如森由利亞所作出的結論所言：「這些事實都表明在13世紀到14世紀之間集成呂洞賓事迹的文獻到過永樂宮，同時也證明了永樂宮確實是當時全真教呂洞賓信仰的中心。」<sup>24</sup>

明中葉以後呂洞賓神仙信仰又發展至另一個階段，即對呂祖降乩度世的信仰（根據清代《呂祖全書》，下文統稱呂洞賓為「呂祖」）。筆者曾指出：「明代中葉以後圍繞呂洞賓信仰的著作，以呂祖飛鸞降示編成的道教經典開始增多。一方面，呂祖的降

<sup>19</sup> 參高麗楊：〈《鍾呂傳道集》與《西山群仙會真記》版本考述〉，《中國道教》2011年第4期，頁28–33；坂內榮夫：〈《鍾呂傳道集》與內丹思想〉，頁210–12。關於施肩吾其人的歷史考證，及其與《鍾呂傳道集》的關係，見高麗楊（點校）：《鍾呂傳道集·西山群仙會真記》（北京：中華書局，2015年），〈前言〉，頁7–23；詹飄飄：〈（唐）施肩吾生卒年限推斷〉，《寧波教育學院學報》2012年第1期，頁42–43、47。

<sup>20</sup> 胡仔：《苕溪漁隱叢話》，後集卷三八〈回仙〉，頁717。另參馬曉宏：〈《道藏》等諸本所收呂洞賓書目簡注——呂洞賓著作考略之一〉，《中國道教》1988年第3期，頁34。

<sup>21</sup> 《道藏》本呂崑《純陽真人渾成集》（上下二卷）前有元憲宗元年清真道人何志淵序，曰：「甫於藏室中得其詩章二百有餘，釐為二卷，名之曰《渾成集》，以其渾然天成非人為所能及也。」見《道藏》，第23冊，頁685上。另參馬曉宏：〈呂洞賓文集考——呂洞賓著作考略之二〉，《中國道教》1988年第4期，頁38–39。

<sup>22</sup> 見李道謙：《終南山祖庭仙真內傳》，《道藏》第19冊，卷下〈披雲真人傳〉，頁539上至540上。

<sup>23</sup> 陳國符：《道藏源流考》（北京：中華書局，1963年），頁161；景安寧：《道教全真派宮觀、造像與祖師》（北京：中華書局，2012年），頁59–61。

<sup>24</sup> 森由利亞：〈呂洞賓與全真教〉，頁448。



乩信仰與元明時期全真教的發展並沒有直接關係；另一方面，以呂洞賓信仰為核心的道教乩壇卻又成為明末清初以後道教發展的主要特徵。」<sup>25</sup>謝聰輝通過研究明清時期編注和刊刻的《高上玉皇本行集經》，亦提出相同的觀點：「明代中期以前大多只見梓潼文昌帝君與張良藉由扶鸞降誥躬行其事，另一飛鸞大神孚佑帝君卻未見參與其中，直到明萬曆年間周玄貞編註的《高上玉皇本行集經註解》才有轉變。」<sup>26</sup>

從明永樂二十年(1422)至萬曆十一年(1583)的一百六十年間，至少有五種收錄了《純陽呂真人文集》的傳本，包括永樂二十年本、正統十年(1445)本、成化七年(1471)本、嘉靖三十七年(1558)本及萬曆十一年本。<sup>27</sup>萬曆三十五年(1607)，由第五十代天師張國祥奉旨續刻的一百八十卷《續道藏》第一次正式把呂祖文集收入官方刊刻的《道藏》裏。<sup>28</sup>《續道藏》收入《呂祖志》六卷。卷一至卷三為「事蹟志」，除〈真人本傳〉外，收錄八十六則呂祖顯化度人的故事。卷四至卷六為「藝文志」，收錄呂祖的詩、詞、歌及雜曲，共二百四十九首。《續道藏》本《呂祖志》之前，另有一部三卷本《呂祖志》，為江夏縣(今武昌)呂祖弟子郭倫和張啟明於萬曆三十四年(1606)編成，<sup>29</sup>這應該是《續道藏》刊本的底本(見圖一)。兩書收錄呂祖事蹟的數目雖有差異(萬曆三十四年本六十六則，《續道藏》本八十六則)，但是事蹟的次序幾乎相同。與嘉靖三十七年邯鄲縣重刊《純陽呂真人文集》的七十則事蹟比較，萬曆三卷本《呂祖志》和《續道藏》本《呂祖志》都增補了另外十六則相同的故事。<sup>30</sup>筆者曾為文比較呂祖靈應事蹟的不同傳本，指出《純陽呂真人文集》中的七十則呂洞賓顯化度人事蹟，以及苗善時《純陽帝君神化妙通紀》所增收的二十二則事蹟，流傳南宋末以前，但是沒有一則是記述呂洞賓以降鸞的方式顯化度人的。<sup>31</sup>然而以萬曆三卷本《呂祖志》為例，其中一則呂祖顯化事蹟〈思屯乾道人〉，就記載了明隆慶庚午年(1570)呂祖降乩

<sup>25</sup> 黎志添：〈識見、修煉與降乩〉，頁65。

<sup>26</sup> 謝聰輝：〈明清《玉皇本行集經》中呂祖降誥研究〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第7期(2015年)，頁203。關於周玄貞(號雲清，又號淡然子，1555-1627)的生平，參同文，頁205。周玄貞編註的《高上玉皇本行集經註解》收載一篇〈皇經註緒前序〉，序文末題「純陽警化孚佑帝君臣呂嵩頓首百拜序」，乃呂祖降序。見蔣予蒲(彙輯)：《道藏輯要》，清嘉慶十年(1805)至二十年(1815)刊本，京都大學人文科學研究所藏，箕集五，頁四上至四下。

<sup>27</sup> 黎志添：〈識見、修煉與降乩〉，頁47-48。

<sup>28</sup> 馬曉宏引元代何志淵《純陽真人渾成集序》云：「夫仙翁之出入聖，千變萬化，其文散落於人間，殆不可以兼收而備舉。」認為「似不曾有呂洞賓詩文著作收入元藏」。見馬曉宏：〈《道藏》等諸本所收呂洞賓書目簡注〉，頁34-35。關於《續道藏》，參柳存仁：〈道藏刻本之四個日期〉，載酒井忠夫先生古稀祝賀記念の会(編)：《歴史にわける民衆と文化：酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》(東京：国書刊行会，1982年)，頁1049-67。

<sup>29</sup> 萬曆三十四年本《呂祖志》，三卷一冊，臺灣國家圖書館藏(編號9216)。

<sup>30</sup> 《續道藏》本《呂祖志》收錄的八十六則故事，與嘉靖三十七年本《純陽呂真人文集》的七十則比較，相同的有六十七則，《續道藏》本增補的有十九則。

<sup>31</sup> 黎志添：〈識見、修煉與降乩〉，頁66。

於金陵(今南京)的事蹟：「金陵萬鑑老人，號與石。性醇慕道，以召箕自給，每召，即呂祖至。」<sup>32</sup>

清順治十二年(1655)，進士洪若臬(字虞鄰，號南沙)撰有〈乩僊記〉，收錄了明末清初呂祖在台州降乩的事蹟。洪若臬稱呂祖為「乩僊」，云：「乩或作乚，與稽同，卜以問疑也。後人以僊降為批乩，名之曰乩僊，亦謂箕僊，又謂之扶鸞云。凡乩僊，多自稱呂祖。」<sup>33</sup>據說，洪若臬之父與長兄洪涑亦虔奉乩僊呂祖。火西月編的七卷《呂祖年譜海山奇遇》也收錄〈乩僊記〉，另有兩則記載與洪涑和台州諸生在洪氏家樓叩請呂祖降乩有關，其一云：「台州洪涑與同郡諸生，素奉呂祖乩，稱天仙弟子。順治乙酉(1645)設壇於自家上。凡請仙必須樓，所謂仙人好樓居也。」其一云：「洪若臬之父與長子涑及台州諸生事呂祖甚虔。每逢仙降，公必登樓四拜。」<sup>34</sup>

上述《呂祖志》、〈乩僊記〉以及其他眾多記錄都顯示，從北宋初開始傳播的呂祖信仰，在明末清初時期轉入了新的發展階段，表現為一種呂祖飛鸞降示、度化世人的信仰。這種呂祖降乩的信仰可以以乾隆四十年《呂祖全書》收載的一首〈呂祖誥〉來概括其宗教本質：「〔呂祖〕徧歷百千壇，壇壇降筆。……普度羣生，超離諸苦。」<sup>35</sup>這種呂祖降乩信仰大約具有以下四種宗教特徵：(一)由虔奉乩仙呂祖的弟子結社，創立乩壇。順治十二年台州諸生的立壇只是其中一例，更早的例子還有萬曆年間廣陵(今揚州)乩壇集仙樓。萬曆十七年(1589)，廣陵集仙樓信眾弟子受呂祖之命，彙集八篇原出自五陵地區呂祖乩壇的降鸞道經，合刻成為《八品仙經》。<sup>36</sup>另一例子是康熙初年在毘陵郡武進縣城區(今江蘇常州)的呂祖乩壇。以陽明學隱士潘靜庵(諱靜觀)為首的七位「淨明嗣派弟子」結集在白龍精舍乩壇，直接拜受呂祖真傳的丹經，稱為《先天虛無太乙金華宗旨》；<sup>37</sup>(二)呂祖乩壇的弟子大多不屬於傳統道派的道士或神職人員，而是一群虔奉道教呂祖信仰的儒生。除了上述所引台州洪若臬和毘陵潘靜觀等諸生的例子，其他還有康熙四十一年(1702)在湖北江夏縣城附近合力創立涵三宮(又稱涵三壇或涵三道院)的二十多位儒生，以及在嘉慶三年(1798)至二十年(1815)間活躍於北京覺源壇的諸生；<sup>38</sup>(三)呂祖受道教元始天尊、玉皇上帝或太上

<sup>32</sup> 萬曆三十四年本《呂祖志》，卷二，頁二三下。另見《呂祖志》，《道藏》第36冊，卷二，頁458上。

<sup>33</sup> 洪若臬：《南沙文集》，《四庫全書存目叢書》影印南京圖書館藏清康熙刻本(臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1997年)，卷五〈乩僊記〉，頁四八上。

<sup>34</sup> 火西月(編)：《呂祖年譜海山奇遇》，清道光二十六年(1846)刻本，卷七，頁六上、四下。

<sup>35</sup> 邵志琳(增輯)：《呂祖全書》，清乾隆四十年(1775)武林王氏刊本，京都大學人文科學研究所藏，卷六四，頁六上。

<sup>36</sup> 李應陽：〈合刻八品仙經原序〉，載劉體恕(彙輯)：《呂祖全書》，清道光三十年(1850)刊本，香港中文大學圖書館藏，卷九，序頁五上。

<sup>37</sup> 參黎志添：〈《太乙金華宗旨》的淨明源頭問題：清初常州呂祖乩壇信仰與淨明派的關係〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第9期(2017年)。

<sup>38</sup> 黃誠恕：〈清微三品經序〉，載道光三十年本《呂祖全書》，卷十三，序頁三至四。

道祖等上界神明之命，為了達到度化蒼生的目的，屢屢於不同乩壇降示道經，即是所謂「飛鸞行化」、「垂經闡教」。嘉慶七年(1802)至十年(1805)間北京覺源壇弟子在刊刻的十七卷本《呂祖全書正宗》裏，撰有一篇〈後跋〉云：「我孚佑帝師之慈悲濟度也，讚莫能窮矣。飛鸞行化，誓願度人，凡數千百年，壇地遍寰區。」<sup>39</sup>自明末以降及於清嘉慶年間，大量新出的呂祖降示道經結集、刊刻、重刊，於是呂祖降乩信仰得以廣泛流傳。<sup>40</sup>對後世道教最具深遠影響的呂祖經結集的例子，便是在嘉慶十年至二十年間，由北京覺源壇弟子奉孚佑帝君呂祖之命編纂《道藏輯要》。<sup>41</sup>《道藏輯要》收有一篇大羅領班蘇朗真人降鸞的序，云：「我孚佑帝君作相玉清，代天宣化，變現十方，綱維三教。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，羅諸真之典要。命第一覺壇諸弟子編纂《道藏輯要》一書，付諸剞劂。」<sup>42</sup>(四)明清以來，隨著呂祖乩壇的盛行，神仙呂洞賓原來的仙階地位不斷在呂祖弟子的信仰裏獲得明顯的提升。例如康熙四十三年(1704)呂祖完成降授《清微三品經》予涵三宮弟子之後，該經的刊本附錄了一篇〈呂祖晉秩佺元誥命〉，記孚佑真人呂岳因為闡演《清微三品經》有功，特被晉升至玉清天，且封為「佺元廣法天尊、圓通文尼真佛」。<sup>43</sup>乾隆九年(1744)初刻的《呂祖全書》共收錄了九篇對呂祖的「頌揚之詞」，統稱為〈呂祖誥〉。<sup>44</sup>其中一篇〈興行妙道天尊誥〉稱揚呂祖為「玉清內相金闕選仙，化身為三教之師」。<sup>45</sup>這篇〈呂祖誥〉對呂祖的稱揚呼應了〈呂祖晉秩佺元誥命〉的記載：在玉清天的元始天尊，頒命呂祖「特晉階玉清真宰，道極無為，至玄至聖，萬炁持衡，孚佑現化三教宗師，佺元廣法天尊，圓通文尼真佛」。<sup>46</sup>

從順治到嘉慶歷五朝一百六十多年間，呂祖扶乩信仰在各地廣泛盛行，大量呂祖降示道經出現、刊刻、流傳。通過乩壇的信仰建構，呂祖在玉清天的神格地位不

<sup>39</sup> 恩悟(託)：〈《全書正宗》後跋〉，載蔣予蒲(彙輯)：《呂祖全書正宗》，清嘉慶十年(1805)刊本，日本京都大谷大學藏，卷首，頁六二上。

<sup>40</sup> 筆者曾指出：「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。」見黎志添：〈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年3月)，頁212。

<sup>41</sup> 關於《道藏輯要》與呂祖扶乩道壇關係的研究，參森由利亞：〈『道藏輯要』と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰〉，《東方宗教》第98號(2001年11月)，頁33-52；Monica Esposito, *Creative Daoism* (Wil / Paris: UniversityMedia, 2013), Part Three: Creation of Canon, pp. 177-260；エスポジト モニカ：〈清代道教における三教の寶庫としての『道藏輯要』—在家信徒と聖職者の權威の對峙〉，載麥谷邦夫(編)：《三教交渉論叢續編》(京都：京都大學人文科學研究所，2011年)，頁431-69。

<sup>42</sup> 蘇朗(託)：〈《道藏輯要》序〉，載《道藏輯要》，卷一，蘇序頁六上至六下。

<sup>43</sup> 見〈呂祖晉秩佺元誥命〉，載道光三十年本《呂祖全書》，卷十三，頁五下。

<sup>44</sup> 火西月(編)：《呂祖年譜海山奇遇》，卷六，頁十六上：「呂祖曰：『誥也者，頌揚之詞。』」

<sup>45</sup> 〈呂祖誥〉，載道光三十年本《呂祖全書》，卷三二，頁三下。

<sup>46</sup> 〈呂祖晉秩佺元誥命〉，頁五下。

斷上升。這些從乩壇內部建構的宗教內涵又產生了外在的社會影響，直接導致嘉慶九年(1804)清廷把清河縣清江浦呂祖廟列入官方祀典，呂祖受敕封為「燮元贊運純陽演正警化孚佑帝君」。禮部飭令各省直地方通祀呂祖師，各省呂祖廟由地方官致祭。<sup>47</sup>北宋以來，被道教奉祀的神仙呂洞賓能夠進入官祀，主要由嘉慶三年在北京重啟乩壇的覺源壇弟子努力推動所致。至於他們如何與嘉慶九年官方敕封呂祖的歷史事件發生直接的關係，留待本文的最後部分探討。

以下集中考察明萬曆(1573–1620)至清嘉慶(1796–1820)年間，道教呂祖扶乩信仰的整體發展面貌。如上所述，從萬曆年間開始，呂洞賓神仙度化信仰轉變成以呂祖降乩、在家弟子立壇及建構、刊刻呂祖道經為主要特徵的信仰傳統。嘉慶九年，呂祖受官方敕封並納入地方官祀；嘉慶二十年前，北京覺源壇呂祖弟子奉孚佑帝君降示之命，編成《道藏輯要》(共收錄七十多種明萬曆及清初期間出世的道經)，這些都是明清呂祖扶乩信仰發展高潮的表現。在大約兩百年之間發展出來的呂祖扶乩信仰在近代道教史佔據重要地位，可以說為明中葉以後道教信仰傳統的改革添了新的一頁。但是，由於過去道教歷史研究的關注點和所利用的文獻資料大多倚賴明《正統道藏》，採用較偏重於全真教與呂祖之間單線關係的研究方法，<sup>48</sup>忽略了萬曆以後直至清中葉出現的大量呂祖扶鸞道經，造成研究上的偏差。例外的是，日本早稻田大學森由利亞從1998年開始，撰寫了一系列呂祖扶乩信仰與《太乙金華宗旨》、北京覺源壇、湖州金蓋山純陽宮，以及嘉慶《道藏輯要》等淵源關係的文章。意大利學者莫尼卡(Monica Esposito, 1962–2011)亦於2003年在京都大學人文科學研究所展開《道藏輯要》研究計劃，並出版了相關的研究論文和專書。兩位學者的研究成果對研究清代呂祖扶乩信仰作出了開創性的貢獻。<sup>49</sup>最近，筆者對清代呂祖扶乩信仰的研究則更

<sup>47</sup> 《欽定大清會典事例(嘉慶朝)》載：「九年，敕封燮元贊運純陽演正警化孚佑帝君，廟祀江南清河縣。」下有案語云：「神，呂姓，名岩，唐進士，成道濟世，元封『純陽演正警化孚佑帝君』。至是，因祈禱晴雨，保障堤防，有求輒應，以清江浦士民所建廟宇，列於祀典，敕賜封號『燮元贊運』。」後面正文接著說：「又奏准，各省原有純陽帝君廟宇，應令該地方士民自行供奉，由〔禮〕部通行各省遵照。」見托津等(奉敕纂)：《欽定大清會典事例(嘉慶朝)》(永和：文海出版社，1992年)，卷三六二〈禮部·群祀〉，頁十八上至十八下。參尹志華：〈清朝嘉慶年間敕封呂祖及其影響〉，《中國道教》2014年第3期，頁53–56；王見川：〈清代的呂祖信仰與扶乩：以嘉慶皇帝賜封為考察中心〉，載台灣新港奉天宮世界媽祖文化研究暨文獻中心：《媽祖與民間信仰：研究通訊(4)》(臺北：博揚文化事業有限公司，2014年)，頁28–39。

<sup>48</sup> 對於學者偏重於在全真教歷史中研究呂祖信仰的批評，參 Monica Esposito, “The Invention of a Quanzhen Canon: The Wondrous Fate of the *Daozang jiyao*,” in Xun Liu and Vincent Goossaert, eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500–2010* (Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, 2013), pp. 44–77。

<sup>49</sup> 森由利亞的著作包括：〈『太乙金華宗旨』の成立と変遷—諸版本の序・注の記述を手がかりに〉，《東洋の思想と宗教》第15號(1998年)，頁43–64；〈『道藏輯要』と蔣予蒲の呂祖〔下轉頁147〕



關注於追溯清代《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係，以及考察如昆陵白龍精舍及北京覺源壇等清初呂祖乩壇的發展歷史。<sup>50</sup>

在上述研究成果的基礎之上，本文依據目前可以收集到的從明萬曆至清代在各地呂祖乩壇所湧現的眾多呂祖道經的彙集（例如：《道言內外秘訣全書》、《呂祖全書》、《呂祖全書宗正》、《呂祖全書正宗》、《刪定呂祖全書》、《道藏輯要》、《古書隱樓藏書》、《證道秘書》、《呂祖彙集》、《呂祖年譜海山奇遇》等），並以整體研究的視野來把握、整理及分析明清時期呂祖扶乩信仰的歷史脈絡以及相關的文人乩壇群體。其次，本文透過研究不同地方的呂祖乩壇對呂祖扶乩信仰的不斷建構，探討呂祖乩壇在明萬曆至清嘉慶年間的發展過程中，呂祖的神格地位及其神明內涵如何獲得不斷的提升和擴大。值得指出的是，這部分的討論依據包括了從各種《呂祖全書》刊本裏收集到的十九篇〈呂祖誥〉。最後，本文討論嘉慶九年呂祖受官方敕封為「燮元贊運純陽演正警化孚佑帝君」並納入官祀，以至禮部飭令各省直地方通祀呂祖的背後成因，並得出結論：清代呂祖正祀的官方化及地方化是由明萬曆至清嘉慶間的呂祖扶乩信仰熱潮所引發的結果。

### 明末清初龍沙讖風潮中的呂祖扶乩信仰與淨明道的關係

邵志琳增輯的《呂祖全書》第四十九卷收入了現存《先天虛無太乙金華宗旨》（以下簡稱《太乙金華宗旨》）最古老的版本，全十三章（見圖二）。《太乙金華宗旨》是從康熙七年（1668）至三十一年（1692）間，由昆陵的一群淨明嗣派弟子結集而成的，內容記載呂祖乩壇的扶乩活動。<sup>51</sup>邵志琳〈《先天虛無太乙金華宗旨》小序〉稱《太乙金華宗旨》「闡說存心養性之學」，「其初係旌陽真君受斗中孝悌王之傳，不落言詮文字」，但後來於康熙戊申歲（七年），由「我呂祖奉敕，偕邱譚二真，降壇於昆陵白龍精舍，宣揚

〔上接頁146〕

扶乩信仰〉；〈呂洞賓と全真教—清朝湖州金蓋山の事例を中心に〉，載野口鐵郎（編集代表），砂山稔、尾崎正治、菊池章太（編集）：《道教の神々と經典》（東京：雄山閣，1999年），頁242–64；〈蔣予蒲の呂祖扶乩信仰と全真教—『清微宏範道門功課』の成立をめぐる〉，載堀池信夫、砂山稔（編）：《道教研究の最先端：第一九回国際宗教学宗教史會議世界大会道教パネル論集》（東京：大河書房，2006年），頁82–108。莫尼卡的著作包括 *Creative Daoism*；“The Discovery of Jiang Yuanting’s *Daozang jiyao* in Jiangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty”，載麥谷邦夫（編）：《江南道教の研究》（京都：京都大學人文科學研究所，2007年），頁79–110；“The Daozang Jiyao Project: Mutations of a Canon,” *Daoism: Religion, History and Society* 1 (2009), pp. 95–153; “The Invention of a Quanzhen Canon”。

<sup>50</sup> 黎志添：〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，頁183–230；〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》第46期（2015年3月），頁101–49。

<sup>51</sup> 參黎志添：〈《太乙金華宗旨》的淨明源頭問題〉。

《宗旨》。<sup>52</sup>白龍精舍的淨明嗣派弟子屠宇庵所撰的〈《太乙金華宗旨》緣起〉稱：「迨戊申冬，〔呂祖〕降乩白龍精舍，……七人拜而受教，直接孝悌王之真傳，即《太乙金華宗旨》也。」<sup>53</sup>根據康熙年間胡之罔（法名德周）等編校的《太上靈寶淨明宗教錄》（江西淨明嗣派青雲譜道院藏版），淨明宗派的啟教祖師依次為孝道仙王、孝道明王和孝悌王：「啟教祖師，孝道僊王；孝道僊王者，即始炁大道之稱也。啟教祖師，孝道明王；孝道明王者，即元炁至道之稱也。啟教祖師，孝悌王；孝悌王者，即玄炁孝道之稱也。」<sup>54</sup>

《太乙金華宗旨》的獨特之處在於結合了淨明派教主許（旌陽）真君所傳的「忠孝雷霆」淨明大法與呂祖的降乩信仰。一方面，《太乙金華宗旨》把呂祖看作淨明派許真君的代言人，說他是受玉帝所敕，「代旌陽闡述宗旨，以詔後學」。<sup>55</sup>另一方面，對白龍精舍乩壇的淨明嗣派弟子而言，由呂祖降示的《太乙金華宗旨》係「直接孝悌王之真傳」，依然屬於「真淨明遞傳之嫡血」。<sup>56</sup>因此，該淨明丹經的第一章〈天心〉稱：「故蒙淨明許祖，垂慈普度，特立教外別傳之旨，接引上根。」<sup>57</sup>白龍精舍淨明嗣派弟子潘易庵如此解釋上述降乩神明之間的關係：「〔許〕真君因藜霄啟會，奏聞上帝，命大羅真人純陽呂祖、神霄侍宸長真譚祖，協理龍沙大法，飛鸞演化，降周子桮鶴壇中，已數年矣。」<sup>58</sup>《太乙金華宗旨》稱呂祖在白龍精舍擔當該壇淨明嗣派弟子的「度師」。<sup>59</sup>呂祖是淨明金丹經的傳度師（或是監度師），<sup>60</sup>故在〈《太乙金華宗旨》自序〉落款自署為「大羅天仙斗中闡法真人呂嵩」。<sup>61</sup>所謂「大羅天仙斗中闡法」，即呂祖孚佑帝君是為了斗中孝悌王及其所傳的淨明道而闡教演法的。

《太乙金華宗旨》〈天心〉章強調該丹經係由淨明派許祖在「南北二宗」之外特立的「教外別傳之旨」，即指該部由呂祖降授修煉性命的內丹經書，並非直接承傳自全真

<sup>52</sup> 邵志琳：〈《先天虛無太乙金華宗旨》小序〉，載乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四九，序頁一上。

<sup>53</sup> 屠宇庵：〈《太乙金華宗旨》緣起〉，載乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四九，原序頁十六下。

<sup>54</sup> 胡之罔等（編校）：《太上靈寶淨明宗教錄》，清康熙刻本，江西南昌新風樓藏，卷六，頁一上。關於《太上靈寶淨明宗教錄》的版本研究，參許蔚：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》（上海：上海書店出版社，2014年），頁116-50。

<sup>55</sup> 邵志琳：〈《先天虛無太乙金華宗旨》小序〉，序頁一下。

<sup>56</sup> 屠宇庵：〈《太乙金華宗旨》緣起〉，原序頁十六下至十七上。

<sup>57</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四九《先天虛無太乙金華宗旨》，頁一下。

<sup>58</sup> 屠宇庵：〈《太乙金華宗旨》緣起〉，載乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四九，原序頁十六上。周子桮鶴壇即白龍精舍。

<sup>59</sup> 呂祖自稱：「我今叨為度師，先以《太乙金華宗旨》發明，然後細為開說。」見《先天虛無太乙金華宗旨》，第一章〈天心〉，頁一下。

<sup>60</sup> 淨明宗師譜系中，另有「監度師」之稱。例如李鼎《淨明忠孝經傳正訛》卷下云：「淨明經、法、監度師三真人傳。」載《李長卿集》，萬曆四十年豫章李氏家刊本，臺灣國家圖書館藏（編號009896），卷二四，頁三上。

<sup>61</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四九，原序頁四下。

教南宗或北宗的內丹傳統，相反是在南北二宗之外建立的。其用意是要將呂祖降示的丹經與全真教修煉內丹的傳統區分開來，呂祖降示的丹經出於以淨明嗣派為本位的修丹傳統，故特別稱為「教外別傳之旨」。全真教內丹性命修煉分為「南宗先命」和「北宗先性」之說，肇見於元末明初的文獻中，傳說全真教「南北兩宗」之分起始於第三祖孚佑帝君呂巖。例如明萬曆年間，胡應麟(1551–1602)《少室山房筆叢正集》卷二十六引王禕(1321–1372)《青巖叢錄》說，下加按語云：

《叢錄》以全真之教昉於金，世有南北二宗之分，似未詳考。蓋南北二宗之分，實自宋南渡後，而皆始於呂巖。巖得道鍾離權，權得之東華少陽君。南宗自巖授劉海蟾操，操授張紫陽伯端，伯端授石翠玄泰，泰授薛紫賢道光，道光授陳泥丸楠，楠授白海瓊玉蟾，玉蟾授彭鶴林耜，此所謂南宗也。北宗自巖傳王重陽哲，哲傳馬丹陽鈺及妻孫不二，鈺傳譚長真處端、劉長生處玄、丘長春處機，此所謂北宗也。<sup>62</sup>

在《太乙金華宗旨》裏，呂祖一方面也稱全真教「南北兩宗」之分是從他開始的：「自太上化現東華，遞傳崑以及南北兩宗。」但另一方面他卻批評全真教盛極而衰，「衰者衰于心傳」，以致到了康熙年間白龍精舍弟子的時代，全真教已經處於「濫泛極矣，凌替極矣」的狀況。<sup>63</sup> 因此之故，呂祖稱《太乙金華宗旨》的重要性在於，在全真派之外，另由淨明教主許真君特立「教外別傳之旨」，重新接引太上道祖的本根。

關於淨明派的起源，秋月觀暎做過深入的研究。概括而言，從唐末撰成的《孝道吳許二真君傳》來看，四世紀江西南昌神仙許遜的祠廟祭祀已在西山道觀發展起來。<sup>64</sup> 但是，真正建立在許遜教說的「淨明忠孝道」之上的新教團應該是在元初，由西山隱士玉真劉先生所開創的。秋月觀暎概括說：「根據《淨明忠孝全書》卷一的〈西山隱士玉真劉先生傳〉所記，何真公教法漸衰。至元十九年(1282)淨明道的開創者劉玉(1257–1310)在西山遇到降臨的胡惠超，接受了淨明大教當興、劉玉應為其師的讖語，後又於大德元年(1297)由許真君授予至道，開始了恢宏淨明大教的事業。」<sup>65</sup>《淨

<sup>62</sup> 見胡應麟：《少室山房筆叢正集》，《景印文淵閣四庫全書》本，卷二六，頁七下至八上。

<sup>63</sup> 《先天虛無太乙金華宗旨》，第一章〈天心〉，頁一上至一下。另外，嘉慶時北京覺源壇弟子亦提出南北二宗之傳已經衰微：「夫金丹之妙，大之有關於道德之源，精之有合於性命之微。……所可太息者，南宗北宗之傳，不絕如線矣。」見吳鳳洲(託)：〈十六品經後跋〉，載《呂祖全書正宗》，卷一，頁一百六上。

<sup>64</sup> 秋月觀暎：《中國近世道教の形成—淨明道の基礎的研究》(東京：創文社，1978年)，頁29；另參 Kristofer Schipper, "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty," in Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein* (Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1985), vol. 3, pp. 812–34。

<sup>65</sup> 秋月觀暎：《中國近世道教の形成》，頁33：「『淨明忠孝全書』(卷一)の『西山隱士玉真劉先生傳』によれば、淨明道の開創者である劉玉(一二五七—一三一)は、上記の何真公の教法が漸く衰微する至元十九年(一二八二)西山に降った胡惠超に遇い、淨明大教の興  
〔下轉頁150〕

明忠孝全書》共六卷，《正統道藏》收錄。據郭武對該書的版本考證，《淨明忠孝全書》初由劉玉編輯，名為《淨明忠孝之書》；後經弟子黃元吉（1270–1315）再編，名為《淨明忠孝書》，其刊印不晚於至治三年（1323）；後於泰定四年（1327）前，由徐慧（1291–1352）繼續編成《淨明忠孝全書》。<sup>66</sup>《正統道藏》本《淨明忠孝全書》卷一為許遜至徐慧等仙真、宗師的傳記。按照這個淨明忠孝道派的道統譜系，從許真君開始的宗師傳承次序為：道師許真君（許遜）→經師洪崖先生（張氤）→法師洞真先生（胡慧超）→監度師郭先生（郭璞）→玉真劉先生（劉玉）→中黃先生（黃元吉）→丹扃道人（徐異，一名慧）。<sup>67</sup>另外，根據日本內閣文庫所藏明邵以正景泰三年（1452）刊本《淨明忠孝全書》，徐慧真人傳記之後再續添趙宜真和劉淵然兩位真人傳記。<sup>68</sup>另外，萬曆南昌新建人李鼎（字長卿）<sup>69</sup>撰有《淨明忠孝經傳正訛》二卷，收入萬曆四十年（1612）《李長卿集》的卷二十三及卷二十四，<sup>70</sup>以及乾隆五年（1740）《逍遙山萬壽宮志》的卷五裏。<sup>71</sup>《淨明忠孝經傳正訛》上卷包含有：〈淨明道師旌陽許真君傳〉、〈淨明道師旌陽許真君後傳〉、〈淨明啟教蘭公、諶姆傳〉、〈淨明傳教十一真人傳〉（吳猛、陳勳、曾亨、時荷、甘戰、施岑、彭抗、盯烈、鍾離嘉、黃仁覽）等淨明宗師傳記；下卷包含有：〈淨明際真金、胡、詹、許傳〉、〈淨明經法監度師三真人傳〉（張氤、胡慧超、郭璞）、〈淨明揚教劉先生傳〉（劉玉）、〈淨明嗣教四先生傳〉（黃元吉、徐慧、趙宜真、劉淵然）。<sup>72</sup>

《淨明忠孝全書》及《淨明忠孝經傳正訛》這兩部淨明派宗師傳記所提及的淨明譜系中，都不見呂洞賓或呂祖。因此可以推論，從元至明中葉期間，淨明派許真君的「忠孝雷霆」淨明大法並沒有包含呂祖信仰的成分。但是，至少對康熙七年時白龍精舍乩壇的淨明嗣派弟子而言，由呂祖降示的《太乙金華宗旨》已經結合了淨明派許真

〔上接頁149〕

るべき時に際會し、まさに師となるべき旨の讖言を受けてのち、大徳元年（一二九七）許真君より至道を授けられ、始めて淨明の大教を開顯するに至つたことを記しており、この年をもって淨明道教團開創の年とすることが出來よう。」

<sup>66</sup> 郭武：《〈淨明忠孝全書〉研究：以宋、元社會為背景的考察》（北京：中國社會科學出版社，2005年），頁293。

<sup>67</sup> 黃元吉（輯）、徐慧（校正）：《淨明忠孝全書》，《道藏》，第24冊，卷一，頁623上至633上。

<sup>68</sup> 許蔚：《斷裂與建構》，頁79。

<sup>69</sup> 有關李鼎生平，見陳弘緒：《陳士業先生集》，《四庫全書存目叢書補編》影印中國科學院圖書館藏清康熙二十六年（1687）刻本（濟南：齊魯書社，2001年），《敦宿堂留書》，卷一〈孝廉李公傳〉，頁三二上至三五下。另參許蔚：《斷裂與建構》，頁108。

<sup>70</sup> 參許蔚：《斷裂與建構》，頁102–3。

<sup>71</sup> 《逍遙山萬壽宮志》現存最早的版本為乾隆五年丁步上和郭懋隆等輯的刊本，此本中國國家圖書館、上海圖書館、南京圖書館均有收藏。參許蔚：《斷裂與建構》，頁415。傳世另有光緒四年（1878）鐵柱宮刻本，為金桂馨、漆逢源等編。

<sup>72</sup> 《李長卿集》，卷二三，頁一上至二八下；卷二四，頁一上至二二下。



君信仰和呂祖降乩的內丹修煉這兩支道教傳統。這更可以從《太乙金華宗旨》本文之後附錄由神霄侍宸長真譚真人(譚處端)降乩的一篇〈《宗旨》垂示〉中表現出來。這篇〈《宗旨》垂示〉包含四節：「開宗闡教」、「淨明源流」、「太乙法派」、「戒律」。按「淨明源流」一節的說法，呂祖奉玉帝之敕，偕譚(長真)、邱(長春)二真人降臨毘陵白龍精舍，宣揚《太乙金華宗旨》，目的是要重新承接和復興在劉玉和黃元吉之後中斷了的淨明傳統。呂祖在文中說：「晉初蘭公傳謚母，謚母傳許祖，許祖傳十大弟子。再七代，有玉真、中黃兩先生繼之，今又失其傳。故吾特為演出，即《宗旨》是也。」<sup>73</sup>如上所引，一方面由呂祖降示的《太乙金華宗旨》係「直接孝悌王之真傳」，依然屬於「真淨明遞傳之嫡血」；但是另一方面，毘陵白龍精舍的一群淨明嗣派弟子卻結聚成另一個既祖述於淨明許祖師的嗣派，又屬於由呂祖開宗的「太乙法派」。<sup>74</sup>長真譚真人降乩的〈《宗旨》垂示〉稱：「金華太乙之傳，另有宗派，以純陽聖祖為第一代開宗大道師。」<sup>75</sup>康熙七年，七位受純陽呂祖揀選降授《太乙金華宗旨》的淨明嗣派弟子，也都自稱「歸依純陽聖祖」。<sup>76</sup>

本文認為，呂祖降乩信仰結合淨明派許真君「忠孝雷霆」淨明大法的源頭，可以追溯至明萬曆年間在淨明派信徒間掀起和盛行的與「龍沙讖」預言有關連的信仰風潮。對於淨明嗣派弟子來說，龍沙讖的重要性在於出自祖師許遜的神諭式預言：晉寧康二年(374)許遜昇仙之後，經過一千二百四十年，豫章地區(包括江南，或稱五陵之內)將有八百地仙出世。<sup>77</sup>《淨明忠孝全書》卷一所收的〈淨明道師旌陽許真君傳〉及《西山許真君八十五化錄》中都出現許真君的龍沙讖預言，例如〈淨明道師旌陽許真君傳〉記：「又預讖云：『吾仙去後，一千二百四十年間，五陵之內，當出弟子八百人。其師出於豫章，大揚吾教。郡江心忽生洲，掩過沙井口者，是其時也。』」<sup>78</sup>晚明江西、江南精英階層中有許多信奉淨明道的文人和會社成員深受此預言的影響，虔誠地投身到淨明信仰的實踐風潮中。他們相信一千二百四十年的預言落點在明代

<sup>73</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四九，頁二五下。

<sup>74</sup> 《太乙金華宗旨》記「太乙法派」弟子的道號依據「乾坎艮震巽離坤兌」的次序而立。見乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四九，頁二六下。

<sup>75</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四九，頁二六下。

<sup>76</sup> 同上注，〈劉度庵《太乙金華宗旨》原序〉，原序頁十下。

<sup>77</sup> 有關「龍沙讖語」的研究，見張藝曦：〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》第22卷第1期(2011年3月)，頁3-9。該文頁12引用《水經注》和《太平寰宇記》，將龍沙定位於南昌城北贛江之濱：「贛水，又北逕龍沙西。沙甚潔白高峻，而陴有龍形。連互五里中，舊俗九月九日升高處也」(《水經注》卷三九)；「在州北七里一帶，江沙甚白而高峻，左右居人時見龍跡」(《太平寰宇記》卷一百六)。

<sup>78</sup> 黃元吉(輯)：《淨明忠孝全書》，卷一，頁624中。另見施岑編《西山許真君八十五化錄》卷上記龍沙讖：「又〔許真君〕預讖云：『吾仙去後一千二百四十年間，豫章之境，五陵之內，當出地仙八百人，其師出於豫章，大揚吾教。郡江心忽生沙洲，掩過沙井口者，是其時也。』」(《道藏》，第6冊，頁821中)

晚期，即期待自己所處的時代恰逢許遜神諭應驗之時，而修煉內丹則是幫助他們躋身八百地仙飛昇登仙的宗教途徑。依據龍沙讖預言，萬曆四十二年（1614）前後恰為八百地仙出現之時。如李鼎稱，「都僊一千二百四十年之讖，適當萬曆在宥之壬子〔萬曆四十年〕」<sup>79</sup>；且相信：「昔九州都僊太史許真君，以晉寧康二年甲戌拔宅上昇，垂記有曰：『自茲一千二百四十年間，五陵之內，地僊八百復起，其師出于豫章。』」<sup>80</sup>晚明時期有一部《瀛州仙籍》就列出了八百仙名。<sup>81</sup>換言之，作為龍沙讖預言實現的跡象，是否被選登仙籍就成為晚明時期和淨明信仰有關的宗教終極問題。

儘管在晚明五陵之內出現八百地仙的龍沙讖預言最終沒有應驗，但是後來還是出現了「呂祖應龍沙讖」的新說法：許真君八百地仙出世的預言應驗在呂祖飛鸞演化、選拔成道弟子昇入天仙的信仰裏。這個新的說法廣泛流傳，使到晚明至清初的呂祖扶乩信仰得到擴大。乾隆五年本《逍遙山萬壽宮志》卷五除了輯入李鼎《淨明忠孝經傳正訛》之外，還附錄了一篇〈龍沙應讖呂真人傳〉，但這並不是李鼎的作品。<sup>82</sup>雖然我們未能確定該傳的源頭，但是「呂祖應龍沙讖」的一個早期版本已被收入在康熙五年（1666）至康熙二十年（1681）間由江西淨明嗣派青雲譜道院刊刻的《太上靈寶淨明宗教錄》裏，其卷六收錄有許遜等淨明祖師的傳記。特別要注意的是，《太上靈寶淨明宗教錄》與《淨明忠孝全書》和《淨明忠孝經傳正訛》的不同之處，是在〈蘭公傳〉、〈諶公〔姆〕〉、〈〔許〕都僊傳〉、〈淨明傳教十二真人傳〉、〈淨明經法監度師三真人傳〉、〈淨明際真金、胡、詹、許傳〉等宗師傳記之後，新添了一篇〈宗師呂真人傳〉，內容與〈龍沙應讖呂真人傳〉的幾乎相同。<sup>83</sup>在記述呂純陽真人的出身及受鍾離權度化與十試之後，〈宗師呂真人傳〉就提出呂真人應龍沙讖的說法。明代幾種《純陽呂真人文集》刊本所收錄的〈真人本傳〉都記載了鍾、呂以下的對話：鍾離權在傳度及考驗呂洞賓之後，告訴呂洞賓他自己在天界已晉升為「九天金闕選仙使」，要立即昇天，離開人間；又說呂洞賓在完成人世間「三千功滿，八百行圓」的修功立德之後，亦會像他一樣昇天。<sup>84</sup>然而，對於將來昇天的事情，呂洞賓卻回答說：「崑之志，異於先生，必須度盡天下眾生，方上昇未晚也。」〈宗師呂真人傳〉在〈真人本傳〉的底本之上，又增添了一段呂真人「應龍沙聖讖」的新說法。鍾離權在昇天之前對呂洞賓說：「吾即昇天，汝好住世間，修功立德，應龍沙之聖讖，符兩口之宗師，他時

<sup>79</sup> 李鼎：《淨明忠孝經傳正訛》，卷下，頁十七上。

<sup>80</sup> 《李長卿集》，卷七，頁二下。

<sup>81</sup> 《瀛州仙籍》，收入傅金銓（濟一子）（輯）：《濟一子道書十七種》，清道光二十二年（1842）蜀東善成堂刊本，中山大學圖書館藏，第九冊，《樵陽經》，卷二，頁十四上至十九上。

<sup>82</sup> 許蔚：《斷裂與建構》，頁109-10。

<sup>83</sup> 《太上靈寶淨明宗教錄》，卷六，頁四六下至五一上。關於新風樓藏本與康熙原版的考證，參許蔚：《斷裂與建構》，頁130-39。

<sup>84</sup> 《純陽呂真人文集》，卷一〈真人本傳〉，頁849上、846上。

亦當如我。」<sup>85</sup>鍾離權這句預言的意思是要表明，呂洞賓在人世間「三千功滿，八百行圓」的立德修功，就是應驗淨明派祖師許真君在一千二百四十年前所作下的龍沙讖預言。〈宗師呂真人傳〉和〈龍沙應讖呂真人傳〉傳遞了以下兩點有關呂祖信仰被納入淨明派龍沙讖的信息：首先，呂純陽真人成為淨明派的「宗師」；<sup>86</sup>其次，呂純陽真人在世立德修功、行化度人就是應驗淨明龍沙讖預言的證明。這兩點結論又可以從青雲譜道院胡之玟撰〈《太上靈寶淨明宗教錄》序〉的說話得到確證：「宜〔許〕都仙以德合于天地者得之也。紹其學而為宗師，則純陽祖師矣。《瀛州籍》不云乎？『感師相遇宗兩口。』記籍炳然。」<sup>87</sup>

嘉慶、道光年間，江西淨明派有弟子名傅金銓（號濟一子、醉花道人），<sup>88</sup>在四川巴縣赤水創立呂祖乩壇流雲丹室（或稱流雲山館）。傅金銓曾刊《樵陽經》，該經似撰成於晚明時期龍沙讖應驗風潮中。據《樵陽經》所載，此經乃是由呂祖與都仙許真君降授在南昌新建縣境內樵陽市淨明派弟子的一部金丹經（見圖三），全名《三天金簡秘旨五陵昇仙界至寶真空寂鎮玉液大還丹樵陽經》。<sup>89</sup>《樵陽經》云，由於「八百〔地仙〕未齊，昇期未及」，呂祖因此說：「吾承帝命，主教五陵，作選仙會長。」<sup>90</sup>呂祖在其降示的〈《樵陽經》序〉中稱：「我惓惓反覆，歷洪都〔南昌〕來松下，詳明宗旨，吐露丹沙，良有以也。」<sup>91</sup>這即是說，《樵陽經》與《太上靈寶淨明宗教錄》裏的〈宗師呂真人傳〉同樣具有應讖的思想。作為五陵選仙會長，呂祖與許真君一同降示《樵陽經》，以傳授八百仙徒弟子。呂祖云：「凡可度者，以《樵陽經》授之。」又說該經「直指玄玄，無不詳盡，猶如口授。非為八百仙徒，上天不肯形之筆札」。<sup>92</sup>同樣，白玉蟾降示的〈《樵陽經》後序〉亦表明由呂祖帝君與許祖都仙所授的《樵陽經》與龍沙讖的關係：「上天為八百，開泄三天之秘旨，著作丹經〔《樵陽經》〕。……闡揚正道，盡露真傳，以授八百。」<sup>93</sup>

除了《樵陽經》的作者稱該經是呂祖應驗龍沙讖而降授的金丹經著作之外，毘陵白龍精舍的淨明派弟子亦同樣相信呂祖降授《太乙金華宗旨》予他們七人，能使他

<sup>85</sup> 《太上靈寶淨明宗教錄》，卷六，頁五十上。另見《逍遙山萬壽宮志》，卷五，頁三九下。

<sup>86</sup> 《太上靈寶淨明宗教錄》，卷六，頁六三下稱，包括〈宗師呂真人傳〉在內，「今自蘭公傳、嬰母傳、都仙傳，以至白馬傳，凡三十篇〔當是三十一篇〕，乃淨明一家之言」。

<sup>87</sup> 胡之玟：〈《太上靈寶淨明宗教錄》序〉，載《太上靈寶淨明宗教錄》，序頁三下至四上。

<sup>88</sup> 傅金銓，江西金溪珊城（今江西省金溪縣珊城鄉）人。關於傅金銓的生平，參謝正強：《傅金銓內丹思想研究》（成都：巴蜀書社，2005年），頁2-17；Elena Valussi, "Printing and Religion in the Life of Fu Jinquan: Alchemical Writer, Religious Leader, and Publisher in Sichuan," *Daoism: Religion, History and Society* 4 (2012), pp. 1-52。

<sup>89</sup> 《樵陽經》，卷一，頁一上。

<sup>90</sup> 呂祖（託）：〈孚佑帝君純陽呂祖《樵陽經》序〉，載《樵陽經》，序頁一下。

<sup>91</sup> 同上注，序頁二上。

<sup>92</sup> 同上注，序頁三上。

<sup>93</sup> 白玉蟾（託）：〈白玉蟾祖師《樵陽經》後序〉，載《樵陽經》，卷一，頁十二下。

們獲得仙籍。對他們來說，這就表明了龍沙讖的選仙預言已經應驗在他們七人的身上了。例如《太乙金華宗旨》第一篇的序是斗中孝悌王傳下的，稱七位是被選定的受眾，已經上報天庭，將會以淨明派弟子的身分預留仙籍。孝悌王說：「昔奉綸音，命上真飛鸞演化，五陵之內，奏拔多人。至戊申歲，于毘陵遴選七人，具聞天闕。」<sup>94</sup>長真譚真人降筆的〈《宗旨》垂示〉說得更清楚，白龍精舍就是龍沙讖應驗的壇地，用譚真人的話說，即是「龍沙顯跡」了。<sup>95</sup>

明萬曆以來，在淨明派傳統內部傳播和發展呂祖降乩信仰，可以以順治至康熙年間江西淨明嗣派的青雲譜道院（位於南昌市南郊十五里的梅湖定山橋畔，今屬青雲譜區）<sup>96</sup>為例子來進一步證明。青雲譜道院是由從南昌以西的新建洪崖過來的淨明派道士朱道朗（字良月，號破雲樵者，1622–1688）<sup>97</sup>於順治十八年（1661）開始，經過前後六年的興建，直到康熙六年丁未（1667）才告落成的。<sup>98</sup>成書及初刊於康熙辛酉（二十年）的《青雲譜誌略》保留了創建青雲譜道院的記錄，<sup>99</sup>其〈凡例〉即清楚說明了青雲譜道院屬於淨明宗教分支續派的第五派：「玉真劉真人開展淨明之學于洪井玉真壇、荷湖常清觀，立派分宗之盛事也。今千百年來分支續派，已得四傳。時青雲後學又續，第五派而始矣。」<sup>100</sup>

青雲譜道院屬淨明續派（第五派，又稱青雲派），可以在民國白雲觀抄本《諸真宗派總簿》中第四十九派許真君淨明派及民國戊辰莊巖居士（巖合怡）輯編的《道統源流

<sup>94</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四九，原序頁一下。

<sup>95</sup> 同上注，頁二六下。另外，乾隆九年劉體恕等編彙的《呂祖全書》卷十收入《八品仙經》的第五品，稱：「爾時仙師諭毘陵大眾：吾為五陵龍沙顯跡，夙善應徵。」（頁一上）

<sup>96</sup> 南昌市地方志編纂委員會（編）：《南昌簡志》（北京：方志出版社，2004年），頁615–18。

<sup>97</sup> 關於朱道朗生平參葉葉：〈讀朱道朗跋躍仙筮吉肘後經——再論八大山人非朱道朗〉，《大陸雜誌》第65卷第5期（1982年11月），頁231–37；蕭鴻鳴：〈洪崖——八大山人與朱道朗〉，載蕭鴻鳴：《八大山人研究論文集》（北京：北京燕山出版社，2006年），頁17–25。

<sup>98</sup> 朱道朗〈《青雲譜志略》跋〉云：「予少亦章句士也，……是以殫心太上言之微、法之隱，乃依洪崖巔下築室養親，虔加窺領。半竿紅日，數餉松風，不萌市朝想。……迨辛丑之夏，爰予弟先迎養吾母於南昌，予往省，路出城東南定山橋。」（《青雲譜志略》，頁七十下）《青雲譜志略》，今中國國家圖書館、上海圖書館、北京大學圖書館、江西省圖書館均有收藏，本文所依據的是北京大學圖書館藏本。該刊本頁六四下收錄一首撰成於乙丑（康熙二十四年，1685）的律詩及一首戊辰（康熙二十七年，1688）的絕詩，可信北大藏本應該在康熙二十年辛酉初刊之後，即康熙二十四年至康熙二十七年間另有重刊本。參黎元寬：《進賢堂稿》，《四庫禁燬書叢刊》影印復旦大學圖書館藏清康熙刻本（北京：北京出版社，2000年），卷二七〈募疏〉，〈玉清觀募裝玉皇寶相疏〉，頁六八上至六八下。

<sup>99</sup> 朱道朗〈《青雲譜志略》跋〉的下款記為：「辛酉夏日破雲樵者朱道朗書于黍居。」（頁七三上）關於康熙刻本《青雲譜志略》與民國庚申（1920）本《江西青雲譜志》的差異比較，參朱良志：〈八大研究中的「青雲譜問題」補說——八大山人事蹟微略之七〉，《榮寶齋》2010年第5期，頁255–56。

<sup>100</sup> 朱道朗（編修）：《青雲譜志略》，〈凡例〉，頁三下。



志》中找到其字派。《諸真宗派總簿》把淨明派與淨明續派（青雲派）的行輩字譜合在一起，<sup>101</sup>而《道統源流志》則分錄許真君淨明派字譜為「天德高無量，照明自古今，道元開處見，總合聖賢心」；淨明續派（青雲派）字譜為：「道德宏清靜，法源廣大成，東漢有章教，功果葆忠道」。<sup>102</sup>據許蔚的考證，上述兩種字譜實見於《太上靈寶淨明宗教錄》卷七及《逍遙山萬壽宮志》卷十所載許遜〈勸戒詩〉八章中的第一章和第五章。<sup>103</sup>

朱道朗主持編修的《青雲譜誌略》收錄了舒性（字成之）<sup>104</sup>的〈青雲譜落成記〉（康熙六年）、黎元寬（1597-1676）<sup>105</sup>的〈《青雲譜誌略》序〉（康熙十四年〔1675〕）及朱道朗的〈《青雲譜誌略》跋〉（康熙二十年）等多篇序跋。這些序跋可以證明淨明續派的祖庭青雲譜道院既是建立在淨明忠孝宗旨的基業之上，又同時接受呂祖降乩的信仰。例如朱道朗〈《青雲譜誌略》跋〉稱，青雲「譜闢堂開，崇祀呂祖」。<sup>106</sup>根據《青雲譜誌略》的記載，青雲譜道院的殿宇建築群中有一座「祖殿」。「祖殿」中座供奉呂祖，左右配祀南北宗師、淨明十二真人。雖然有學者提出青雲譜道院宗奉呂祖作為淨明續派的宗師，包含著全真教的特色，但是這種看法只是出於把朱道朗說成為全真派道士的錯誤說法。<sup>107</sup>事實上，朱道朗〈《青雲譜誌略》跋〉全篇沒有提及與全真派相關的字句（青雲譜道院刊刻的《太上靈寶淨明宗教錄》裏的〈宗師呂真人傳〉亦沒有提及呂祖與全真派的聯繫），而青雲譜道院奉祀呂祖的信仰基礎建立在呂祖「發明性命雙修之旨」之上。不僅如此，朱道朗還進一步把呂祖歷來在各地道壇顯化度人及傳授性命修煉的內丹說，與淨明許真君的忠孝之教結合起來，稱二者之教同，而其道則一：「〔青雲〕譜闢堂開，崇祀呂祖，以其受東華正陽之教，發明性命雙修之旨，遂乃因地而教，因人而授法也。其視許祖教同而道一也，道同而心皆一矣。」<sup>108</sup>朱道朗認為把淨明忠孝之教與呂祖性命修煉之學結合起來不需要說成為「教外別傳」，與毘陵白龍精舍淨明嗣派弟子所提出的由淨明教主許真君特立「教外別傳之旨」不同。他反問道，既然淨明許祖與呂祖「道同而心皆一」，那麼「又何有教外傳也」？<sup>109</sup>

<sup>101</sup> 見小柳司氣太（編）：《白雲觀志》（東京：東方文化學院東京研究所，1934年），頁110。

<sup>102</sup> 莊嚴居士：《道統源流志》（無錫中華印刷局，1929年），卷中，頁3。另參許蔚：《斷裂與建構》，頁123-24；郭武：〈朱道朗與青雲派〉，《宗教學研究》2008年第4期，頁9。

<sup>103</sup> 許蔚：《斷裂與建構》，頁124。

<sup>104</sup> 舒性為清初南昌著名詩人，後歸於青雲譜道院，為該道院草創之初的一位關鍵人物。舒性父親舒碣石，名敬，字元直，萬曆二十年進士，乃南昌文壇元老，是黎元寬的老師。參朱良志：〈八大研究中的「青雲譜問題」補說〉，頁255-56。

<sup>105</sup> 關於黎元寬的生平，參蕭鴻鳴：《八大山人在介岡》（北京：人民美術出版社，2010年），頁161-68。

<sup>106</sup> 朱道朗：〈《青雲譜誌略》跋〉，頁七十下。

<sup>107</sup> 郭武〈朱道朗與青雲派〉謂《青雲譜志》「跋文落款為『淨明法嗣青雲譜全真弟子朱道朗』（頁8）。但其實康熙刻本《青雲譜誌略》只收朱道朗跋文一篇，落款稱「破雲樵者朱道朗書于黍居」。

<sup>108</sup> 朱道朗：〈《青雲譜誌略》跋〉，頁七一下至七三上。

<sup>109</sup> 同上注，頁七二上。

至於青雲譜道院裏呂祖降乩活動的記載，黎元寬〈《青雲譜誌略》序〉和舒性〈青雲譜落成記〉都有提示。黎元寬在其寫成於康熙十四年呂祖誕的序裏解釋了「青雲譜」這個名字也是出於呂祖的降示：「其署榜曰『青雲譜』。夫譜者，一以著仙兆也，又一以承教也。仙兆，謂純陽呂公乘青雲而來告祥也。」<sup>110</sup>此外，舒性〈青雲譜落成記〉亦記載道院裏呂祖降乩的活動：「惟呂純陽歲每一來臥聽松風，或旬日匝月而去，似此則仙所到。」又：「夫松風可聽，則隨呂祖而至止者必多矣。」<sup>111</sup>

明末以來，不論是認為在淨明派教內傳承，或是提出淨明特立教外別傳的論述，兩者都表明呂祖降乩信仰在許真君八百地仙出世的龍沙讖信仰風潮中，採用了新的發展模式，即是以呂祖應讖的方式，把原先許真君的八百地仙出世預言轉化為該讖已經由呂祖飛鸞演化、選拔成仙弟子而得到應驗。不僅是本節所分析過的《樵陽經》與《太乙金華宗旨》持有此種說法，黎元寬〈《青雲譜誌略》序〉同樣指出，由淨明道士朱道朗創建的青雲譜道院，以及他所結合的淨明忠孝之教與呂祖心性修煉之說，亦證明龍沙讖預言的應驗：「況八百仙人之懸讖，庶幾近之，其庶幾起而宗之。」<sup>112</sup>

### 清代呂祖乩壇的盛行及呂祖降鸞經書

呂祖信仰及相關乩壇自明末清初以來的發展，不只是在淨明續派的傳承系統裏，或是在淨明龍沙讖的信仰風潮中得到推動；相對來說，更多的盛行呂祖扶鸞信仰的乩壇與傳統道派（如全真或淨明）或道教宮觀並沒有直接的淵源關係。如上述提及過的台州洪氏家樓、廣陵集仙樓、江夏涵三宮、北京覺源壇等乩壇，都是由虔奉乩仙呂祖及實踐內丹修煉的儒生弟子創立的。這些乩壇都具有建立在呂祖扶鸞信仰的基礎上而另立宗派的獨立傾向，或者借用「教外別傳」的說法。換言之，由呂祖啟教的乩壇已經超越了傳統道派的承傳譜系。例如，一方面，就康熙初毘陵白龍精舍的例子而言，其淨明嗣派弟子自稱「歸依純陽聖祖」，而由呂祖降示的《太乙金華宗旨》則是代表在南北二宗之外另立太乙法派，且該法派是「以純陽聖祖為第一代開宗大道師」。另一方面，又如嘉慶初北京覺源壇的呂祖信仰弟子，他們強調所學的金丹修煉之法屬於「天仙之道」，相信該壇就是天仙嗣派的第一覺壇，並且是天仙派始祖呂祖降經的特別鸞壇：「孚佑帝師，天仙〔派〕之始祖也。」<sup>113</sup>可見，明末清初以來呂祖乩壇傾向於把自身的呂祖信仰建立在傳統道教教派的譜系之外，強調自身的超越性和獨特性，並且相信各自的道壇能夠重新接引太上道祖的本根。例如覺源壇弟子志超相信該壇是在「南北二宗」以外，直接由孚佑帝君開啟的「天仙派」：「我孚佑帝君直紹心法，廣集大成，開南北二宗，彙儒釋一貫。而金丹啟派，接引天仙。」<sup>114</sup>此外，在

<sup>110</sup> 黎元寬：〈《青雲譜誌略》序〉，載朱道朗（編修）：《青雲譜誌略》，頁三上。

<sup>111</sup> 舒性：〈青雲譜落成記〉，載朱道朗（編修）：《青雲譜誌略》，頁四二下、四三上。

<sup>112</sup> 黎元寬：〈《青雲譜誌略》序〉，頁八上。

<sup>113</sup> 志秋（范鏊）：〈《天仙金華宗旨》後跋〉，載《呂祖全書正宗》，卷二，頁六八上。

<sup>114</sup> 志超（吳璫）：〈十六品經後跋〉，載《呂祖全書正宗》，卷一，頁一百九上。

這些由呂祖乩壇弟子建構出來的不隸屬於傳統道派的新道壇裏，其奉祀的乩仙呂祖的神格地位亦同時在其信仰群體中，得到不斷的塑造和提升。

據筆者所見，有關萬曆時期呂祖乩壇的信息，最多見於乾隆九年由江夏縣涵三宮弟子劉體恕、黃誠恕等彙輯刊刻的第一部《呂祖全書》(共三十二卷)。<sup>115</sup> 例如乾隆本《呂祖全書》卷九和卷十收錄萬曆十七年以前在五陵地區呂祖乩壇中流行的八篇呂祖仙經，合刻為《八品仙經》。據說，廣陵乩壇集仙樓弟子童啟佺受呂祖之命，把此前已刊布卻分散的八篇仙經結集成為合刊本。《八品仙經》收錄了一篇萬曆十七年己丑集仙樓弟子李應揚為此而撰的〈序〉，詳細記述了呂祖降授八品仙經的經過及相關乩壇：「《八品仙經》，蓋純陽呂祖師之箕著也。其一二品授於廣陵，三四品授於金陵，五品授於毘陵，六七品授於信州〔今江西上饒市〕，八品經授於臨江〔今江西樟樹市臨江鎮〕。仍諭授經眾信，存以俟取。至是乃命廣陵童啟佺子，普取梓布，李子序之。經至，啟佺彙錄，更祈仙姑何祖、紫陽張祖箕校，梓於萬店集仙樓。」<sup>116</sup> 第三品仙經提及，第一、二品是呂祖承玉皇之敕，降臨在廣陵鶴城徐氏乩壇，並說呂祖「闡教開宗，說法度生」，而「在壇眾生，歡喜信受」。<sup>117</sup> 至於第八品的降授來歷，則是玉皇敕通孚佑真人(呂祖)下降於臨江府繆丁村月明庵的李常蓬。《呂祖全書》卷十如此記載呂祖降授李常蓬第八品仙經的經過：「〔呂祖〕諭之〔李常蓬〕請箕。蓬聞師言，焚香百拜，隨置箕砂，真人即降。」<sup>118</sup>

雖然《八品仙經》的第三、四、五、六、七品並沒有出現相關乩壇的名稱，但是呂祖在第四品提及金陵「在壇之子，皆有道根」，壇中有一位「道一居士」作頌，並同法眾等，為呂祖降經，稽首壇座，贊稱不已。<sup>119</sup> 第五品開篇即記稱：「爾時仙師諭毘陵大眾：吾為五陵龍沙顯跡，夙善應徵。」<sup>120</sup> 第六品亦載呂祖「今降精氣六七品信州，授爾會等」。<sup>121</sup> 據此，萬曆十七年前呂祖已在廣陵、金陵、毘陵、信州、臨江等合為五陵地區的乩壇降授仙經。

那麼，合刻本《八品仙經》在萬曆十七年之後的流通情況如何呢？據乾隆本《呂祖全書》卷九所載還陽道人趙性粹所撰的〈重刻《八品仙經》序〉，鑑於廣陵合刻本《八品仙經》流通未廣，呂祖降乩予準備赴雲南擔任太守的趙性粹，要求虔奉呂祖師的趙性粹在滇地重刻《八品仙經》，其時為萬曆四十二年，距集仙樓刊梓合刻本已有二十

<sup>115</sup> 乾隆九年初刻以後，涵三宮本《呂祖全書》於嘉慶庚申年(1800)、道光壬午年(1822)、道光庚戌年(1850)、同治戊辰年(1868)四度重刊過。此外，香港青松觀、圓玄學院、蓬瀛仙館和雲泉仙館等道觀亦曾經於1965年、1979年、1990年和2009年重刊三十二卷本《呂祖全書》，並增入第三十三卷《靈寶畢法》。

<sup>116</sup> 李應陽：〈合刻八品仙經原序〉，序頁五上。

<sup>117</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷九，頁八下、九上。

<sup>118</sup> 同上注，卷十，頁一四下。

<sup>119</sup> 同上注，卷九，頁二一上至二二上。

<sup>120</sup> 同上注，卷十，頁一上。

<sup>121</sup> 同上注，頁六下。

五年。不過這兩種刊行於萬曆時期的《八品仙經》仍然未分品目，乾隆本《呂祖全書》編輯者在李應揚〈合刻《八品仙經》序〉題下加小注稱：「此序係初合刻八品，尚未分定品目時。」<sup>122</sup> 根據乾隆本《呂祖全書》，《八品仙經》的品目依次為「太極化育品第一」、「五行端孝品第二」、「誠悌導引品第三」、「正忠示教品第四」、「信實達道品第五」、「保精固命品第六」、「氣合炁元品第七」、「神光無為品第八」。《八品仙經》加添每篇品目的時間始於天啟六年丙寅（1626），據說是由呂祖親自添加的，這是第三種出現的《八品仙經》刊本。乾隆本《呂祖全書》收載天啟六年由呂祖為新校本降示的〈《八品仙經》自序〉，其中提到，由於《八品仙經》訛傳已久，需要重復校訂，再加品目：「五陵異地殊訓，猶曰創草。卷之不次者，於今次之；品之不第者，於今第之。……是卷次已定，朗若日星；品第已分，屹如衡岱。」<sup>123</sup> 乾隆本《呂祖全書》編輯者在第一品目題下亦注云：「品目俱係呂祖訂正，他本無品目者非。」<sup>124</sup> 在第六品目題下注曰：「自六品以至八品，初演時俱無品目。後呂祖重復校訂，正其誦謔，加之品名，與前五品一例。今世本無品目者非。」<sup>125</sup> 根據呂祖〈《八品仙經》自序〉，呂祖將《八品仙經》與其他三部道經（《語錄》一集、《雪過修真仙懺》一卷、《斗光度厄護命大神咒》一帙）一併授予復誠子。<sup>126</sup> 至於天啟六年呂祖重新校訂及加入品目次第的《八品仙經》源於何處的乩壇？呂祖〈《八品仙經》自序〉沒有提及。

乾隆本《呂祖全書》卷七《忠誥》及卷八《孝誥》提及在湖南回雁峰（今衡陽市）花石城的另一個乩壇。《忠誥》和《孝誥》原來獨立成書，合共六卷，內容記述呂祖降鸞。呂祖在〈忠孝總跋〉稱：「因遊回雁峰，得過花石城。雲端之上，香風縹緲。見周永祐、秦文超、諸鯤、胡思恭等虔誠拜請，因作《忠孝誥》六卷。……舉忠孝神一百一十三位，皆事跡昭彰，不敢探幽索遠。使朝夕拜誥，廣佈人間。」<sup>127</sup> 〈忠孝總跋〉還記述呂祖於「今癸酉年十二月二四日批寫」，並且教導在壇信眾如何進行「拜誥」儀式：「拜是誥者，用鐘鼓各一，以通幽冥；用七星水，以洗奸臣逆子之心；用清香，以接忠孝之靈。」<sup>128</sup> 《呂祖全書》卷七另收錄史大成（1621–1682）<sup>129</sup> 撰〈重刻《忠孝

<sup>122</sup> 同上注，卷九，頁五上。

<sup>123</sup> 同上注，頁一下至三上。

<sup>124</sup> 同上注，頁六上。

<sup>125</sup> 同上注，卷十，頁五上。

<sup>126</sup> 同上注，卷九，頁二下至三上。道光三十年本《呂祖全書》卷二十二收錄《太上說呂祖斗光度厄護命大神咒》，卷二十三收錄《棲真宣演拔濟苦海雪過修真仙懺》。

<sup>127</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷八〈忠孝總跋〉，頁十九上。

<sup>128</sup> 同上注。

<sup>129</sup> 史大成，號立庵，浙江鄞縣人，順治十二年狀元及第。有關其生平可參閻湘蕙（編輯）、張椿齡（增訂）：《國朝鼎甲徵信錄》，收入沈雲龍（選輯）：《明清史料彙編·八集》（臺北縣永和鎮：文海出版社，1973年），卷一，頁八下至九下。



誥》序)。根據史大成的生卒年份，可以推斷呂祖崇禎六年癸酉(1633)在湖南花石城乩壇降鸞而完成六卷本《忠孝寶誥》，因此有後來史大成所說的重刻本。據史大成〈重刻《忠孝誥》序〉，後來另有姚方昇等弟子叩請呂祖重新刊行《忠孝寶誥》，此請並得「呂祖親降寶壇，用仲嘉勉。蒙呂祖並蘇真〔即大羅領班蘇朗真人〕<sup>130</sup>同賜臨覽」。對於得到呂祖臨壇嘉勉，史大成讚稱呂祖教大興：「余喜祖教之盛於此也。」<sup>131</sup>

由明入清，呂祖乩壇在各地發展興盛，因此可以說是扶乩壇壇把呂祖信仰推上近代道教歷史發展上的高峰。<sup>132</sup>乾隆九年初刻的《呂祖全書》沒有收錄呂祖康熙七年在毘陵白龍精舍降示闡演的內丹經書《太乙金華宗旨》，我們推測或是因為《太乙金華宗旨》還未傳入湖北地區的呂祖乩壇。但是，涵三宮《呂祖全書》卻收錄了從順治至康熙年間，在揚州邗江、<sup>133</sup>蘇州太倉及湖北武昌三地呂祖乩壇接受的呂祖降演的性命修煉之書。以下分別論述。

首先是揚州邗州的蓮華社草堂(亦稱澹寧堂)。順治十四年丁酉(1617)秋，呂祖降授該壇弟子二十四篇經文，總稱之為《聖德諸品經》：「《聖德諸品經》二十四篇，呂祖飛鸞於邗江之蓮華社所著也。」<sup>134</sup>除了經文，《聖德諸品經》還附載兩篇呂祖與蓮華社草堂弟子的問答記錄。例如呂祖在一篇〈湖濱宵話〉的開篇起首便云：「余自黃山歸，過湖濱，與維清、繼靜諸子集，時丁酉霜月也。諸子問曰：『道宗何處？』余曰：『中和黃庭也。』」<sup>135</sup>

其次是蘇州太倉的呂祖乩壇。《呂祖全書》卷二十一收錄一部《醒心真經》。劉體恕釋題說：「無我子〔劉體恕〕燈座下讀《醒心經》畢，作而歎曰：『呂祖之慈心度世一至此耶？夫三教宗旨，一言蔽之，修心而已。修心之道，舍醒心何從入乎？』」<sup>136</sup>蘇州太倉呂祖乩壇弟子多從儒入道，而宗呂祖為三教之師。《醒心真經》有太倉儒生顧周庚於康熙四十六年(1707)撰的〈《醒心真經》序〉。顧周庚先自稱「自甫齡就外，傳受孔孟書，迄今五十有餘載」，但是因為出於解救友人家室病危的需要，叩乩問仙。

<sup>130</sup> 《玄宗正旨》稱蘇朗真人為「大羅蘇祖」、「大羅仙首」、「眾真總監天尊」等。見呂祖、浮邱仙祖等(託)：《玄宗正旨》，載《道藏輯要》，斗集四，頁四四上、四五上、四五下。

<sup>131</sup> 史大成：〈重刻《忠孝誥》序〉，載道光三十年本《呂祖全書》，卷七，頁三。

<sup>132</sup> 鄭永華認為：「到明清時期，以呂洞賓為『北五祖』之一的全真龍門派，『幾成全真道之主脈，傳遍大江南北，江南地區尤盛』。龍門派格外突出呂祖崇拜，反覆強調『呂仙之道，傳丘長春』。」見鄭永華：〈從民祀到正祀：清代崇封呂祖史事補考〉，《中國道教》2016年第3期，頁58。另參孫亦平：〈論全真道龍門派在江南地區的傳播與發展〉，《宗教學研究》2010年第3期，頁10-16。

<sup>133</sup> 火西月(編)：《呂祖年譜海山奇遇仙蹟》，清末空青洞天刻本，香港中文大學圖書館藏，卷七，頁七下稱：「順治丁酉駐鶴邗江湖南草堂授《聖德諸品妙經》。」

<sup>134</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷十九，序頁一上。

<sup>135</sup> 同上注，卷二十，頁十八下至十九上。

<sup>136</sup> 同上注，卷二一，序頁一上。

顧周庚記述當時叩乩的過程：「齋戒三日，……設壇，如法焚符，凝神注想。良久，乩若有神附者，……乩遂運轉如飛。視盤沙中字，則右軍體，絕妙草書也。……知為呂祖降乩也。」自此，呂祖經常降壇。一日，「呂祖降鸞曰：『吾奉上帝敕命救人度世。今觀近世以來，人情匆匆，陷溺紛紛，深可憐憫。我有《醒心真經》一卷，久欲覺世。今當為汝等宣之。』」顧周庚與在壇的同學諸君「屏息拭目，隨乩記錄。錄完，伏讀一過。義深慮遠，道宏教正，醇乎如孔孟之言」。<sup>137</sup>身受儒家教育的顧周庚對呂祖降乩信仰的評價是：「誰謂呂祖之心，不同孔孟耶？」<sup>138</sup>

最後是與涵三宮同樣位於湖北武昌、設在武勝門外棲真觀內的一所呂祖社。涵三宮侍壇鸞生黃誠恕（道號一行子）如此記述：「余嘗謂呂祖道場在鄂城者不少。」<sup>139</sup>棲真觀呂祖社比涵三宮立壇時間更早，約在康熙十八年（1679）以前。該社侍壇鸞生被稱為傅先生，歸依該壇的弟子又「多屬儒冠」。黃誠恕描述了當時棲真觀呂祖社弟子結集的盛況：「楚會城〔湖北武昌〕北武勝門外，東行半里，有觀曰『棲真』。……曩時郭外有傅先生者，夙具靈根慧性，雅慕呂祖，與附近同志諸人，結呂祖社請乩。康熙己未歲〔十八年〕，祖偶遊楚疆，見紫氣浮空，知有達人，因飛鸞而降。一時歸依法席者，多屬儒冠，稱盛會焉。嗣是闡演《五品仙經》，傅充正侍。」<sup>140</sup>乾隆九年本《呂祖全書》收錄傅先生康熙十八年接引呂祖飛鸞闡演的《五品仙經》，全名為《九重闡演棲真大典拔濟苦海洞妙玄微仙經》。傅先生所撰的〈《五品仙經》原序〉解釋了《五品仙經》和《八品仙經》前後相承的關係。呂祖降示說：「前在毘陵等處，敕演八品，窮理究源，除氛正氣，大道昭新，宗風洞達。今在鄂州，誨及弟子，拔眾苦惱。故演五品，以闡八品未闡之奧，說八品未說之祕。」<sup>141</sup>

三十二卷本《呂祖全書》與涵三宮明顯有直接的關係。「涵三」意思是指呂祖為三教之師，「綜儒釋道之全而會歸於一」。<sup>142</sup>涵三宮呂祖乩壇應是隨著康熙四十一年呂祖開始降鸞敷演《清微三品經》而正式立壇的，<sup>143</sup>壇以「涵三」命名亦是由此時開始。<sup>144</sup>涵三宮弟子最初聚集於宋體誠的家宅樓頭，後因宋宅狹隘，遷至喬以恕家，但繼後

<sup>137</sup> 同上注，序頁三下至四上。

<sup>138</sup> 同上注，序頁四下。

<sup>139</sup> 黃誠恕：〈參同妙經序〉，載道光三十年本《呂祖全書》，卷十六，序頁四上。

<sup>140</sup> 黃誠恕：〈五品仙經序〉，載道光三十年本《呂祖全書》，卷十一，序頁三上。

<sup>141</sup> 傅先生：〈《五品仙經》原序〉，載道光三十年本《呂祖全書》，卷十二，頁一上。

<sup>142</sup> 黃誠恕：〈《呂祖全書》跋〉，載道光三十年本《呂祖全書》，卷三二，頁八下至九上。此外，《涵三語錄》稱：「是以予壇特命涵三之名，蓋會三歸一，又一道中包涵三教耳。」（道光三十年本《呂祖全書》，卷二八，頁三九上）

<sup>143</sup> 託名呂祖撰〈《清微三品經》自序〉云：「爰於壬午歲〔康熙四十一年〕，偶經夏汭，降於涵三壇。乃以予一家言，會合三教宗旨，闡演斯典。」（道光三十年本《呂祖全書》，卷十三，頁二下）

<sup>144</sup> 《涵三語錄》云：「繼復遷於宋氏樓頭，肇以涵三之名。」（頁二七下）

又恐喬宅囂塵，會褻越呂祖的降鸞，因此再次另覓涵三宮新址於江夏縣城東北處的崇府山。<sup>145</sup>在《呂祖全書》中，由涵三宮乩壇弟子開乩叩請呂祖降授闡演的多部道經包括：(一)從康熙四十一年至四十三年之間(1702-1704)演成的《清微三品經》(卷十三至卷十五)；(二)從康熙五十三年至五十四年之間(1714-1715)闡演的《禪宗正指》(附於全書之後)；(三)從雍正十一年至乾隆四年(1733-1739)經歷前後七年才演成的《參同經》(卷十六至卷十八)。<sup>146</sup>此外，劉本《呂祖全書》還收錄從康熙四十一年至乾隆四年前後三十七年間，呂祖在涵三宮所降授的訓示和詩文：訓示收入卷二十八《涵三語錄》，詩文收入卷二十七《涵三雜詠》。劉體恕〈《涵三雜詠》小序〉記述呂祖在涵三宮的演經經過說：「《涵三雜詠》者，涵三宮在鄂城東隅，呂祖飛鸞開演處也。自康熙壬午演《三品經》，乾隆己未演《參同經》，前後四十餘年。」<sup>147</sup>

乾隆四十年，杭州呂祖乩壇桂香集弟子邵志琳在劉體恕彙輯本的基礎上增輯重鑄了另一部六十四卷《呂祖全書》。除了保留原來涵三宮收錄的各種呂祖道經之外，邵本增補的呂祖道經有二十七種，共三十一卷，其中可以追溯到乩壇出處的道書，計有十七種。<sup>148</sup>除了從乾隆九年本《呂祖全書》可見康熙時期在揚州邗江、蘇州太倉及湖北武昌等地創立的呂祖乩壇之外，這部六十四卷《呂祖全書》亦能反映出清初以來，杭州、湖州、蘇州、常州等江南一帶地區呂祖乩壇的發展面貌。

邵志琳師承蔡來鶴(靜一子，號松友)。蔡來鶴，杭州人，吳門儒生，少讀經史，長而慕養生之道，後棄家清修，於西湖南岸建立精舍，稱天香閣，敬奉文昌帝君和呂祖，發起增補重鑄《呂祖全書》。<sup>149</sup>據程同文撰〈朱春陽先生傳〉，由吳興朱春陽在湖州荻港村創建的呂祖乩壇雲怡草堂曾經「延請吳門羽士蔡君來鶴主之」。<sup>150</sup>姚文田(1758-1827)《邃雅堂集》卷七收載一首寄贈雲怡草堂道士蔡來鶴的詩〈宿雲怡堂贈道士蔡松友〉，詩序云：「師〔蔡來鶴〕宦家子，幼喜導引術，生子後即棄家不返，曾訪道至海外。頃年，棲真於此。操行清苦，非他人所及。」<sup>151</sup>

蔡來鶴、邵志琳、王雲軒等在杭州創立了另一所乩壇，名為「桂香集」。由於缺乏資料，未知天香閣精舍與桂香集的關係，但可確知桂香集乩壇弟子曾參與邵本《呂

<sup>145</sup> 根據《涵三語錄》，涵三宮弟子集於宋體誠的家宅樓頭之前，已在李務恕家宅樓頭開乩請鸞：「降〔李〕務恕樓示眾，云：『予自三十年前，飛鸞演化。遂降神鄂渚，留驂此地，兆三品之良因，結萬緣之勝會，於斯樓基啟大業。』」(頁二七下)

<sup>146</sup> 劉體恕〈《參同經》小序〉云：「《參同經》之演始於癸丑，成於己未，前後七年。」(道光三十年本《呂祖全書》，卷十六，小序頁一下)

<sup>147</sup> 劉體恕：〈《涵三雜詠》小序〉，載道光三十年本《呂祖全書》，卷二七，序頁一上。

<sup>148</sup> 黎志添：〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，頁199。

<sup>149</sup> 趙金簡：〈呂祖全書重梓序〉，載乾隆四十年本《呂祖全書》，序頁一上。

<sup>150</sup> 李宗蓮(編輯)、潘錫春(參訂)：《金蓋山志》，《中華山水志叢刊·山志卷》影印清光緒刻本(北京：線裝書局，2004年)，卷四，程同文〈朱春陽先生傳〉，頁十下。

<sup>151</sup> 姚文田：《邃雅堂集》，《續修四庫全書》影印上海辭書出版社圖書館藏清道光元年(1821)江陰學使署刻本(上海：上海古籍出版社，1995年)，卷七，頁521。

祖全書》的編纂計劃。邵志琳〈《呂祖全書》增輯重梓序〉云：「〔琳〕慕祖師德教，不欲效世俗紈袴習。同里有父執王君雲軒，好善樂施，不惜貲費，偕予桂香集友，重刻《文帝全書》。次年書成，王君又欲繼鐫祖師全書。」<sup>152</sup>邵志琳亦記錄了參與重輯《呂祖全書》的桂香集成員：「武林桂香集重鐫本捐梓姓氏：王世陞（雲軒，字履階，號宏川）；桂香集重鐫本增輯姓氏：邵志琳（萬善，字儒珍，號純一）；桂香集重鐫本謄錄姓氏：俞倫（赤如）；桂香集重鐫本監梓姓氏：蔡來鶴（靜一，號松友）。」<sup>153</sup>

邵本《呂祖全書》新收的十七種呂祖降鸞道經主要出自湖州兩所著名的呂祖乩壇，即金蓋山雲巢精舍和荻港雲怡草堂。從雲巢精舍求得的鸞書包括：《金丹示掌初編》（1763）、《金剛經註釋》（1774）、《名壇新詠》（部份）、《語錄會粹》（部份）、《儒道同源》（1768）、《群言會粹》（1768）、《金丹種子》、《警世功過格》及《金丹救劫度人寶懺》（1767），共計九種道經。這批鸞書降受的時間主要集中在乾隆二十八年至三十九年（1763–1774）的十年間，反映出雲巢精舍在乾隆時期已經成為浙江湖州地區著名的呂祖乩壇，更有稱之為「呂祖宗壇」者。

乾隆時期，金蓋山雲巢精舍的發展與朱春陽有密切關係。據程同文撰〈朱春陽先生傳〉，朱春陽（諱烜，字春陽，號南屏，1733–1793），吳興（即湖州）荻埭（亦稱荻港）村人，太史魯齋先生文孫，嘗讀書金蓋山雲巢精舍。當時的精舍只是金蓋山釋家梵宇的一所靜室，偏祀奉純陽帝君像，然而朱春陽卻奉之甚虔。<sup>154</sup>及至乾隆五十四年（1789），五十六歲的朱春陽決定離家，放棄俗務，「養靜於雲巢」，但顧及雲巢精舍在金蓋山僅「係借居，且偏祀〔呂祖〕，非所以昭誠敬」，決心在雲巢精舍舊址前構建新的呂祖殿宇純陽宮。新築的純陽宮兩年後落成，朱春陽榜其門曰「撥雲巢」。<sup>155</sup>《金蓋山志》卷三記稱：「雲巢之建純陽宮也，實自春陽子始。」<sup>156</sup>

至於湖州荻港的雲怡草堂，亦係由朱春陽於乾隆三十四年（1769）所創建。閔一得（1758–1836）〈朱春陽先生傳〉云：「〔朱春陽〕惟信奉呂祖，三十五始開雲怡草堂於荻崗。」<sup>157</sup>程同文〈朱春陽先生傳〉亦記載了創建雲怡草堂的過程。據載，原先在湖州荻港三元宮旁的演教寺亦旁祀呂祖，但因為並非屬於在大殿的正祀，因此虔奉呂祖的朱春陽發願，覓地建呂祖殿。據說，由於朱春陽「精誠感格，忽夢帝君指示」，<sup>158</sup>

<sup>152</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，序頁五上。

<sup>153</sup> 同上注，卷一，姓氏頁二六上至二六下。

<sup>154</sup> 程同文：〈朱春陽先生傳〉，頁九下至十上。另據閔一得稱：「先生……幼嘗受記於呂祖，故有小神仙之稱。年十四，至金蓋嶺巖子，戲試以乩，上手即飛舞，出詩文七千餘言。」見閔一得：《金蓋心燈》，收入胡道靜等（主編）：《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992–1994年），卷七〈朱春陽先生傳〉，頁二六上。

<sup>155</sup> 程同文：〈朱春陽先生傳〉，頁十下。另參尹志華：《清代全真道歷史新探》（香港：中文大學出版社，2014年），頁252。

<sup>156</sup> 《金蓋山志》，卷三，頁十三下。

<sup>157</sup> 閔一得：〈朱春陽先生傳〉，頁二六下。

<sup>158</sup> 程同文：〈朱春陽先生傳〉，頁十上。



遂訪得元代溪隱堂故址，創建雲怡草堂。建築物分為前堂後樓，前為文昌閣，後為純陽樓。前文提及雲怡草堂創建之後，朱春陽「延請吳門羽士蔡君來鶴主之」。這一條資料與後文引邵志琳〈《金丹示掌初編》後記〉所載「甲午〔乾隆三十九年〕初秋，蔡君之湖」的說法吻合。另外，據吳亞魁引朱仰高《湖州雜識》，蔡來鶴於乾隆四十三年（1778）募資，里人章遙翰鼎力支持，對原有草堂建築進行重修擴建，純陽樓改建為呂祖殿，門懸「南苕勝境」額。<sup>159</sup>

邵本《呂祖全書》提及在雲怡草堂所受的道經係《金丹示掌初編》，此經原為乾隆二十八年呂祖在雲巢精舍降鸞之作。<sup>160</sup>但據邵志琳〈《金丹示掌初編》後記〉說，乾隆三十九年蔡來鶴到達湖州，呂祖又降授此經於湖州雲怡草堂，命蔡來鶴帶回杭州，交給邵志琳重輯及出版。<sup>161</sup>邵本《呂祖全書》卷四十三〈名壇新詠〉收載一首呂祖降示給雲怡草堂的詩〈示邵萬善重輯《金丹示掌初編》〉：「一樹花開朵朵紅，千年古柏翠如桐。今朝重整金丹後，萬法歸源道炁充。」<sup>162</sup>可以為證。

湖北涵三宮和杭州桂香集彙輯、刊刻《呂祖全書》之後，又有另一群在北京城熱衷呂祖扶鸞信仰的高官文人結成乩壇，稱「覺源壇」。嘉慶七年至十年間，覺源壇弟子合力編成一部新的《呂祖全書》，並且冠以「正宗」之名：《呂祖全書正宗》。嘉慶二十年前，覺源壇又編纂完成《道藏輯要》。關於嘉慶時北京覺源壇的研究，筆者在〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉一文已詳細論述，此處不再贅述。概略而言，覺源壇是由乾隆四十六年（1781）進士蔣予蒲（1756–1819）及其他呂祖扶乩信仰的同門弟子共同在北京創立的乩壇。以「覺源」為名，含有「滴滴歸源，乃為正覺」的意思。<sup>163</sup>從正統性來說，覺源壇是千百餘載以來，呂祖降鸞的正宗乩壇。所以呂祖的鸞序說：「是為千百餘載，千百餘壇，歷來所傳之真印，今乃可名以『正宗』。」<sup>164</sup>關於覺源壇創立的具體歷史，《呂祖全書正宗》提供的資料不算多，可知的歷史信息見於託名恩悟所撰的〈《全書正宗》後跋〉：「歲屬戊午之冬，大壇重啟，其奉恩命，如宏教真君為斯壇掌教宣秘，慈悲上接帝師。」<sup>165</sup>據此，覺源壇於嘉慶三年戊午之前已經創立了。在《呂祖全書正宗》裏，覺源壇的弟子經常自稱為「天仙嗣派弟子」，並且強調他們所學的金丹修煉屬於「天仙之道」。例如蔣予蒲在〈《天仙金華宗旨》後跋〉自署「天仙嗣派者廣化弟子惠覺」，並言：「謹按此經，

<sup>159</sup> 吳亞魁：《江南全真道教》（上海：上海古籍出版社，2012年修訂版），頁195。

<sup>160</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷二二，頁一下：「時乾隆二十八年，歲次癸未三月朔日，雙口道人撰。」

<sup>161</sup> 邵志琳〈《金丹示掌初編》後記〉云：「甲午初秋，蔡君之湖，〔呂祖〕師命捧回交琳重輯。」（乾隆四十年本《呂祖全書》，卷二二，頁三一下）

<sup>162</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷四三，頁五九下。

<sup>163</sup> 呂祖（託）：〈《全書正宗》自序〉，載《呂祖全書正宗》，卷首，序頁三五上。

<sup>164</sup> 同上注，序頁三四上至三四下。

<sup>165</sup> 恩悟（託）：〈《全書正宗》後跋〉，序頁六二上至六二下。

乃性命兼修，天仙之嫡傳。」<sup>166</sup>覺源壇弟子相信屬於天仙嗣派的本壇為呂祖降經的特別場所，例如范鏊（法名志秋，乾隆四十五年進士）便稱，「孚佑帝師名天仙派」；「孚佑帝師，天仙之始祖也；宏教恩師，天仙之二祖也」。<sup>167</sup>

覺源壇成員弟子的背景具有兩類官僚身份，可見在嘉慶時呂祖壇信仰已在這群官僚之間傳播。第一類官僚身份是乾隆四十七年（1782）奉旨編纂《四庫全書》時所設置的繕書處分校官，第二類是主管江南或河東河道系統的大臣。呂祖降鸞的〈《全書正宗》自序〉說：「吾有鸞化之地，必無不傳之文。茲覺源本壇，輯前此分傳疊誌之遺文，重加遴選增益。起於本歲首夏，竣於孟冬，雖百餘日，而吾弟子柳守元等董理護持，俾功成全備。……夫成斯集者，奉教弟子惠覺、法嗣恩洪、大固、志秋、通仁、德明、大器、志喜、志卓，均照例備，附載於篇。此為序。」<sup>168</sup>惠覺即蔣予蒲，字元庭，又號夢因、廣化子。<sup>169</sup>乾隆四十六年舉進士，授翰林院庶吉士。四十七年，受命為四庫全書繕書處分校官。<sup>170</sup>嘉慶十一年（1806）擢工部侍郎，十二年（1807）署吏部右侍郎，十三年（1808）調倉場侍郎，主管運送漕糧至京城。二十年（1815），官遷內閣學士兼復擢倉場侍郎。<sup>171</sup>《四庫全書》繕書處分校官的覺源壇弟子，還有金光悌（法名大固，乾隆四十五年進士，1747–1812）、范鏊（法名志秋）、戴均元（法名志懋，乾隆四十年進士，1746–1840）等。<sup>172</sup>此外，《呂祖全書正宗》尚收載朱珪（1731–1807）和戴衢亨（1755–1811）的兩篇〈《全書正宗》後序〉。<sup>173</sup>他們也與《四庫全書》的編纂工作有關，朱珪任繕書處總閱官，而戴衢亨則是總纂官。<sup>174</sup>朱珪在其

<sup>166</sup> 蔣予蒲：〈《天仙金華宗旨》後跋〉，載《呂祖全書正宗》，卷二，頁二二下至二三上。

<sup>167</sup> 志秋（范鏊）：〈《天仙金華宗旨》後跋〉，頁六七下至六八上。

<sup>168</sup> 呂祖（託）：〈《全書正宗》自序〉，序頁三五上。關於大固、志秋、德明、通仁（賞錯）、志喜（徐震）、志卓、大器等覺源壇其他奉教弟子的歷史身分考證，特別是他們與四庫全書繕書處的密切關係，見森由利亞：〈重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教〉，載中国古籍文化研究所（編）：《中国古籍流通学の確立—流通する古籍・流通する文化》（東京：雄山閣，2007年），頁341–44。

<sup>169</sup> 蔣予蒲於〈《十六品經》後跋〉署「惠覺弟子蔣予蒲守中氏」（《呂祖全書正宗》，卷一，頁一百八上）；於〈《懺法大觀》序〉署「廣化子蔣予蒲夢因氏」（《道藏輯要》，柳集一，序頁四下）；於託名呂祖撰《天仙太乙金華宗旨》署「廣化弟子惠覺」（《呂祖全書正宗》，卷二，頁二二下）。

<sup>170</sup> 永瑢等：《欽定四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1997年），卷首〈職名〉，頁十二下。

<sup>171</sup> 關於蔣予蒲的生平資料，見李桓（輯）：《國朝耆獻類徵初編》，收入周駿富（輯）：《清代傳記叢刊》（臺北：明文書局，1985年），卷九四，頁三五下至三七上。

<sup>172</sup> 《欽定四庫全書總目》，卷首〈職名〉，頁十五上、十三上、十一上。

<sup>173</sup> 朱珪，字石君，乾隆十三年（1748）進士。見趙爾巽等：《清史稿》（北京：中華書局，1977年），卷三百四十，頁11091–94。《清史稿》稱朱珪「學無不通，亦喜道家，嘗曰：『朱子注《參同契》，非空言也。』」（頁11094）戴衢亨，字蓮士，江西大庾人。乾隆四十三年（1778）一甲一名進士（狀元）。見《清史稿》，卷三百四十，頁11098–100。

<sup>174</sup> 《欽定四庫全書總目》，卷首〈職名〉，頁三上、五上。

〈《全書正宗》後序〉中稱：「蔣太僕予蒲示予彙刻《呂祖全書》十六卷，且請識數言於後。」<sup>175</sup>戴衢亨〈《全書正宗》後序〉亦說：「太僕卿蔣爰亭七兄，具善知識，勇猛精進，得未曾有。昨歲嘉平月〔十二月〕，以《全書正宗》見示，並屬為序。」<sup>176</sup>

覺源壇弟子的另一類相近的官員背景和關係網絡是主管江南或河東河道的大臣系統。<sup>177</sup>首先是蔣予蒲，據胡敬撰〈蔣予蒲墓誌銘〉載蔣氏疏通河運的功績稱：嘉慶十二年，蔣予蒲署吏部右侍郎時，命「詣清江查勘河工」；十九年，以戶部侍郎總督倉場時，「先是通州河，經公疏濬，閱數歲，淤墊如故。又北運河亦患阻淺。公疏奏請旨，迅飭通永河道，剋日疏濬，以利漕運」。<sup>178</sup>蔣予蒲之外，覺源壇成員弟子還有其他主管江南或河東河道的大臣，其中最具代表性的官員是吳璫。從嘉慶四年（1797）直至道光元年（1821）以病免，吳璫一直授任河東河道總督；期間，從嘉慶十三年至十九年（1808–1814），則授江南河道總督。<sup>179</sup>另一位出任河道大臣的覺源壇弟子是李奉翰。乾隆四十四年（1779），李奉翰署江南河道總督；翌年，授河東河道總督；又翌年，調江南河道總督；五十四年，調河東河道總督；嘉慶二年（1797），授兩江總督兼領南河事。<sup>180</sup>最後還有戴均元，嘉慶十一年授南河道總督。據《清史稿》載，戴均元「在任三年，堵合黃河周家堡、郭家坊、王營減壩、陳家浦，及運河二堡、壯原墩，築高堰義字壩，拆修惠濟閘，以減壩合龍」。<sup>181</sup>

覺源壇弟子至少有六位曾經參與《四庫全書》的編纂工作，具備大規模出版事業的操作知識和經驗，有能力編纂道書。確實，在嘉慶年間，他們相繼編纂、刊刻了十七卷本《呂祖全書正宗》，以及規模更大的《道藏輯要》。覺源壇編纂這兩部道書都是出於奉受呂祖孚佑帝君之命。嘉慶三年，宏教真君柳守元奉孚佑帝君之命掌覺源壇，就如他在〈《呂祖全書正宗》總序〉中所稱：「愚侍教最久，受恩尤深。茲蒙恩命，值理吾師第一開化壇。」因此有「大壇重啟」之說。<sup>182</sup>接掌覺源壇之後，柳守元蒙孚佑帝君允許，接受其重訂《呂祖全書》的計劃，並推薦蔣予蒲「總而輯之」。<sup>183</sup>對覺源壇

<sup>175</sup> 朱珪：〈《全書正宗》後序〉，載《呂祖全書正宗》，卷首，朱序頁一上。

<sup>176</sup> 戴衢亨：〈《全書正宗》後序〉，載《呂祖全書正宗》，卷首，戴序頁六上。

<sup>177</sup> 關於清代運河河政官吏制度，參李文治、江太新：《清代漕運》（北京：社會科學文獻出版社，2008年修訂版），頁207–9。

<sup>178</sup> 《國朝耆獻類徵初稿》，卷九四補錄，頁二上、二下。

<sup>179</sup> 吳璫，字式如，法名志超，浙江錢塘人，乾隆四十三年進士，道光二年（1822）卒。參《清史稿》，卷三百四十，頁11371–74。另參中央研究院歷史語言研究所藏明清史料，檔案題名：〈題報廳員試署期滿稱職請准實授〉，嘉慶十四年二月九日（登錄號070131-001）。據載吳璫的職稱為太子少保江南河道總督。

<sup>180</sup> 李奉翰，漢軍正藍旗人，法名守固，嘉慶四年（1799）卒。參《清史稿》，卷三二五，頁10857–59。另參中央研究院歷史語言研究所藏明清史料，檔案題名：〈（李奉翰）兩江總督兼理總河事務事〉，嘉慶二年十二月十三日（登錄號002495-001）。

<sup>181</sup> 《清史稿》，卷三四一，頁11101。

<sup>182</sup> 恩悟（託）：〈《全書正宗》後跋〉，序頁六二上至六二下。

<sup>183</sup> 柳守元（託）：〈《十六品經》題詞〉，載《呂祖全書正宗》，卷一，序頁三下。

弟子來說，「重訂帝書全集為鉅典」是他們的目的，<sup>184</sup>輯成之日正是「壇運之昌隆」的證明。至於編纂《道藏輯要》一事，應該是繼《呂祖全書正宗》刊行之後，在嘉慶十年才展開的。《道藏輯要》收載兩篇序，分別由大羅領班蘇朗真人<sup>185</sup>和鍾離權降鸞寫成，都提及覺源壇弟子奉孚佑帝君之命編纂《道藏輯要》。蘇序上文已有引述，鍾離權〈《道藏輯要》序〉亦稱：「純陽子憫後之學者將莫識厥趨也，命覺源諸子編纂《道藏輯要》一書，棄偽而歸真，刪繁而就約；廣大精微，而天人之道備。擷全藏之精華，補前藏之遺漏。」<sup>186</sup>

總結而言，從近代道教的發展史角度來說，嘉慶二十年覺源壇完成編纂、刊刻《道藏輯要》具有十分重大的意義。雖然歷代都有編纂《道藏》之舉，但自明英宗正統年間編成《大明道藏經》及萬曆三十五年續編了規模較小的《大明續道藏經》之後，再未有由官方發起、主持編輯的《道藏》。嘉慶年間，覺源壇編纂的《道藏輯要》正代表著一部建立在明清以來呂祖扶乩信仰基礎上的新道藏經。作為「擷全藏之精華，補前藏之遺漏」、「棄偽而歸真，刪繁而就約」的《道藏輯要》，一共收錄了二百八十五種道經。比起只收錄十八種道經的十七卷本《呂祖全書正宗》，道經總數當然更龐大，涵括的道經範圍也更廣泛。儘管如此，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，出於繼承該壇的呂祖天仙金丹信仰和志向，進一步進行道經編纂的結果。換言之，《呂祖全書正宗》是編輯新《道藏》的動力。

### 呂祖誥：乩壇中呂祖仙階地位的上升

明清以來，在傳統全真道派以外發展的道教乩壇中盛行呂祖信仰，不僅在乩壇中出現大量呂祖降授的扶鸞道經，而且乩壇弟子也越發相信有所感應的孚佑帝君呂祖在天界裏的神格地位在不斷上升。下文利用從三種清初刊刻的《呂祖全書》裏所收集的十九首「呂祖寶誥」，來說明在清初乩壇中呂祖仙階地位的上升及其神格的轉變。

首先，在清代乩壇中發展的呂祖神格地位並非依據和延續傳統全真派的道統譜系。以康熙七年昆陵白龍精舍乩壇弟子所受的《太乙金華宗旨》為例，該乩壇弟子提出「教外別傳」的目的正是要建構呂祖扶鸞信仰的超然地位。據《太乙金華宗旨》，雖然呂祖上承太上道祖與東華帝君之傳，下開南北二宗，但因為全真派盛極而衰，乩壇弟子所奉祀的呂祖其實已經不只是，或者可說是超越了苗善時所建構出來的、位列全真派祖師道統之中的呂洞賓。

另一個更明顯的例子是嘉慶時北京覺源壇主張修煉金丹以返天仙的信仰。覺源壇自以為是在南北二宗以外，直接由孚佑帝君開啟的「天仙派」。上文引覺源壇弟子志超（吳璣）云：「我孚佑帝君直紹心法，廣集大成，開南北二宗，彙儒釋一貫。而金

<sup>184</sup> 恩悟（託）：〈《全書正宗》後跋〉，序頁六二下。

<sup>185</sup> 大羅領班蘇朗真人為降鸞於覺源壇的眾真仙之一。

<sup>186</sup> 鍾離權（託）：〈《道藏輯要》序〉，載《道藏輯要》，卷一，鍾序頁五上。



丹啟派，接引天仙。」覺源壇弟子相信，覺源壇是天仙嗣派的第一覺壇，呂祖是天仙派的「始祖」，嘉慶三年奉孚佑帝君之命掌覺源壇的宏教真君柳守元則是「二祖」。《道藏輯要》收入題記為「開玄闡秘宏教真君柳守元撰」的《三壇圓滿天仙大戒略說》，一方面稱「天仙初祖孚佑帝君得啟南北宗派」，另一方面又批評當時全真派的出家道士：「近來出家者多，出塵者少。煌煌羽士，巍巍玄門，非特奧秘難窺，亦且修持無路。」<sup>187</sup>因為全真派出家道士未能彰顯修持的奧秘，孚佑帝君遂另開覺源壇，接引天仙。覺源壇是天仙派始祖呂祖降經的特別鸞壇。柳守元降鸞說：「我天仙初祖孚佑帝君屢荷三清法敕，普濟塵寰，千計垂慈，百方接引。今特命予，將天仙大戒秘旨，傳示人間，以作三壇圓滿功德。諸法子一志凝神諦聽。」<sup>188</sup>與本文的論旨相近，森由利亞研究《三壇圓滿天仙大戒略說》的結論亦指出，該書的「天仙戒是由呂祖對『予』直接傳授的，其中並沒有王常月和與他有師徒關係的全真道士的加入」。<sup>189</sup>

呂祖最早進入道派傳統而獲授道教神格地位的時間，應該是以元代全真派建立祖師道統的時期為始。以苗善時《純陽帝君神化妙通紀》為代表的全真祖師譜系記載以下傳承序次：東華帝君→正陽鍾離真人→純陽呂真人→海蟾劉真人→重陽王真人。<sup>190</sup>純陽呂真人是全真派五祖的第三位祖師。苗善時的這個祖師譜系，與同時代全真派道士劉志玄泰定三年（1326）編的《金蓮正宗仙源像傳》中所述的全真派祖師譜系，內容是一致的。<sup>191</sup>由此，全真派的呂祖信仰，把北宋以來民間神仙崇拜中的呂洞賓和鍾呂內丹修煉傳統裏的呂洞賓，塑造成為能夠指導修道者達致圓滿證道和性命雙修的內丹修煉的全真派祖師，完成了從神仙過渡為教派祖師的轉變。《純陽帝君神化妙通紀》如此記述呂祖在天界的神格：「名襲紫府仙宗，為天人聖師。」至於朝廷封敕呂洞賓，則至元六年晉封為「純陽演正警化真君」，至大三年晉封為「純陽演正警化孚佑帝君」。

森由利亞為文比較呂洞賓傳記及其神仙信仰在元代全真派《純陽帝君神化妙通紀》與明代流傳的《純陽呂真人文集》中的差異，結論認為，《純陽呂真人文集》收載的純陽呂真人〈本傳〉並不是通過全真派的道統來界定呂真人的神仙屬性：「『本傳』並不是與特定教派有密不可分的關係。」<sup>192</sup>上文提過，從明代永樂二十年至萬曆十一年的一百六十年間，在各地至少出現五種《純陽呂真人文集》的重刊本，例如臺灣國家圖書館收藏嘉靖三十七年《純陽呂真人文集》重刊本，日本內閣文庫收藏隆慶五年

<sup>187</sup> 柳守元（託）：《三壇圓滿天仙大戒略說》，載《道藏輯要》，張集七，頁三下。

<sup>188</sup> 同上注。

<sup>189</sup> 森由利亞：〈清代全真教的天仙戒和呂祖扶乩的信仰——關於《三壇圓滿天仙大戒略說》的研究〉，載連曉鳴（主編）：《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》（杭州：浙江古籍出版社，2008年），頁216。

<sup>190</sup> 苗善時編：《純陽帝君神化妙通紀》，頁704上。

<sup>191</sup> 劉志玄編：《金蓮正宗仙源像傳》，頁366下。

<sup>192</sup> 森由利亞：〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現出的全真教特徵〉，頁814。

(1571)大名府尹姚汝循本，明崇禎年間刊行的《道書全集》(今收入《海王邨古籍叢刊》)收錄另一部屬於萬曆十一年(1613)的刊本。這幾種明代流行的《純陽呂真人文集》其後成為《續道藏》所收《呂祖志》所依據的底本。《呂祖志》中的呂祖神仙事蹟沒有表現出與全真派祖師傳統有關。換言之，在明代，由元代全真教所塑造和推崇孚佑帝君的第三傳祖師的形象在教派以外的道教乩壇發展中並不普及。

如上所述，合刻本《八品仙經》原為明萬曆十七年以前五陵地區呂祖乩壇闡演出來的八篇呂祖仙經，其中所提及的呂祖稱號包括：「純陽呂祖師」、「孚佑帝君」、「呂祖」、「呂真人」、「純陽呂真人」、「純陽仙師」、「通妙孚佑真人」。<sup>193</sup>除了「通妙孚佑真人」(即妙通真人)和「孚佑帝君」源自宋徽宗和元成宗賜贈的官方尊號，其他的稱號仍未表明呂祖已經證位天界而獲授特別的仙階。不過，《八品仙經》第六篇〈保精固命品〉開首有一篇呂祖降經的引言，述說呂祖仙師在「鬱羅虛梵天宮，侍於虛皇天尊几下(乾隆九年本《呂祖全書》加注稱「虛皇即元始」<sup>194</sup>)，與十極真人，演說〈大週伏火靈砂丹訣〉，以及承受元始天尊之「救濟世迷，演經化度」。<sup>195</sup>由於乾隆九年本《呂祖全書》收載的《八品仙經》並非明萬曆十七年的初本，無法確定呂祖晉升玉清天、侍於元始天尊几下之說，是否早已在萬曆時的乩壇中形成。康熙七年(1668)編撰的《玉清純陽慈航無極寶懺》卻稱是玉皇至尊在兜率凌霄宮敕令孚佑真人降世，化生呂宅，演經度人。<sup>196</sup>但無論如何，至遲至康熙四十一年至四十三年間，在涵三宮由呂祖降鸞闡演的《清微三品經》已說該經是呂祖在元始天尊座下闡演的。及至康熙五十一年(1712)《清微三品經》鐫刻工作告成之後，涵三宮弟子接受了一篇由北極紫微大帝奉元始天尊之命頒賜晉升呂祖至玉清天的〈呂祖晉秩元始誥命〉：

萬天星主北極紫微大帝奉元始誥命：眷爾純陽道士孚佑真人呂岳，三千苦行，八九玄功。廣推救劫之仁，慈航普度；宏開覺世之化，寶筏頻施。宣教東南，道法闡先天之秘；演經翼軫，靈章洩太極之精。茲當典務告成，爰頒申錫寵命，特晉階：玉清真宰道極無為至玄至聖萬炁持衡孚佑現化三教宗師元廣法天尊圓通文尼真佛。爾受茲敕，益勵玄功，載錫嘉命。<sup>197</sup>

<sup>193</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷九，序頁五上、三上、六上、七上、九上、十三上；卷十，頁十四上。

<sup>194</sup> 《玉清贊化九天演政心印集經》云：「元始天尊在玉清聖境清微天宮鬱羅講臺上講說包濠太極之用，混字馭世之體。」載蔣子蒲(彙輯)：《道藏輯要》，清嘉慶十年至二十年刊本，法蘭西學院高等漢學研究所圖書館藏，箕集十，卷上，頁四下。莫尼卡的研究指出，現存嘉慶版《道藏輯要》主要有兩種，以京都大學人文科學研究所藏本(人文本)和巴黎法蘭西學院漢學研究所圖書館藏本(巴黎本)為代表。這兩種版本的差別在於《玉清贊化九天演政心印集經》和《玉清贊化九天演政心印寶懺》只收錄在巴黎本中，依次編入箕集十和箕集十一之中。

<sup>195</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷十，頁五上。

<sup>196</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷五九，頁四下至五下。

<sup>197</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷十三，頁五上。

呂祖晉階為「玉清真宰」的意思是說呂祖所證位的仙階為玉清天的宰相，輔助元始天尊。柳守元《清微三品經》〈後記〉亦說：「於是大典鑄印之後，我師即證無上玉清之果。」<sup>198</sup> 根據乾隆九年本《呂祖全書》卷三十二〈呂祖誥〉，呂祖任「玉清真宰」的仙階尊號又稱「玉清內相」。<sup>199</sup> 嘉慶五年（1800）覺源壇編撰了一部呂祖懺經《玉都師相呂聖真君無極度人寶懺》，這即是說呂祖的「玉清真宰」仙階又或稱為「玉都師相」。<sup>200</sup> 「玉都」，指元始天尊所居的聖境玉京山；「師相」，包含三教祖師和玉清內相兩種意思。光緒十九年（1893）南海西樵山乩壇雲泉仙館將此書編撰成另一部《九天大羅玉都師相呂聖真君無極寶懺》。<sup>201</sup>

此外，據〈呂祖晉秩元誥命〉，呂祖證位仙階的尊號還有「元廣法天尊」和「圓通文尼真佛」。萬曆本《八品仙經》只尊稱侍於玉皇天尊几下的呂祖為「仙師」而已，但是康熙本《清微三品經》開篇即述說該經是由元廣法天尊呂祖降授的靈文：「爾時，元廣法天尊在玉清聖境清微宮中，與諸大天尊、無極神王、飛天大聖，同詣元始座下，推閱劫會，檢錄元圖。……於是天尊於甲申歲〔康熙四十三年〕<sup>202</sup>開壇結制，與諸弟子闡演靈章。」<sup>203</sup> 由於呂祖化身為三教的祖師，「元廣法天尊」屬於呂祖在道教仙界的尊稱，而「圓通文尼真佛」則屬於呂祖在釋教的菩薩名號。涵三宮弟子於康熙五十一年《清微三品經》鑄刻告成之後，又於康熙五十三年懇請呂祖同文帝合請佛如來宣演禪宗秘要。<sup>204</sup> 乾隆九年本《呂祖全書》在第三十二卷〈呂祖誥〉之後，附有一部《佛說禪宗秘密修證了義集經》（簡稱《禪宗正指》），共上中下三卷。<sup>205</sup> 《禪宗正指》卷上開篇即述說在「涵三宮孚佑真人道場」闡演該經典的緣起：「世尊在耆闍山與諸大菩薩大弟子，宣說無上秘密法要，一切大乘。」此時有兩位菩薩自東方來詣靈鷲山，亦在會座，聽說法要。其中一位菩薩「圓通文尼真如來」（即呂祖），<sup>206</sup> 向佛如

<sup>198</sup> 同上注，卷十五，頁二十上。

<sup>199</sup> 同上注，卷三二，頁四下。

<sup>200</sup> 孟珙（託）：《玉都師相呂聖真君無極度人寶懺》，載《呂祖全書正宗》，卷首，寶懺頁七上至二七下。

<sup>201</sup> 《九天大羅玉都師相呂聖真君無極寶懺》，清光緒十九年西樵雲泉仙館刻本，香港雲泉仙館藏。

<sup>202</sup> 黃誠愨〈清微三品經序〉稱：「自壬午迄甲申，靈文始就。……壬辰鑄印完備，天工大竣。」（序頁四上）

<sup>203</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷十三，頁五上。

<sup>204</sup> 託名普陀道人撰的〈《禪宗正指》序〉云：「永命〔文昌帝君〕、孚佑兩真人者，憫世禪宗流弊，發慈悲心，屢詣靈鷲，請佛宣演禪宗秘要。如來嘉我誠愨，特允其請。爰於甲午〔康熙五十三年〕冬，特敕弟子阿難陀，降神於鄂之涵三宮孚佑真人道場，敷演如來禪宗密義。」見普陀道人（託）：〈《禪宗正指》序〉，《禪宗正指》，清乾隆九年（1744）刊本，日本東洋文庫藏，卷上，序頁一下。

<sup>205</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷一〈總目〉，頁二下。

<sup>206</sup> 《禪宗正指》，卷上，頁十八上至十八下。

來自述其成道經過：「我憶往昔，入終南山，修習仙行。彼導師教我升降水火、丹鉛、抽添。我時依法行持，功成白日昇天。」<sup>207</sup>

呂祖尊號「文尼」菩薩在嘉慶、道光年間閔一得主持復興金蓋山呂祖乩壇時，又有進一步的推崇發展。閔一得道光八年(1828)刊行的《呂祖師三尼醫世說述》中稱：「呂純陽真人，化號文尼，職司鐸化。故詔以三尼之道，敷錫於世，陰鷲下民。」<sup>208</sup>根據丸山宏的研究，閔一得把呂祖稱作「文尼」，依據的是《玉清贊化九天演政心印集經》。<sup>209</sup>《呂祖師三尼醫世說述》記稱：「《心印集經》曰：『青尼致中，仲尼時中，牟尼空中。三尼師師，文尼翼司，三尼克傳，文尼斯贊，宏敷教育，裨生化之源。』」<sup>210</sup>這裏提到的文尼(呂祖)是三教之師，受元始天尊之命，羽翼三尼(即青尼、仲尼、牟尼)，將「三尼醫世之道」傳授下民，展開救劫消災的濟世活動。<sup>211</sup>《呂祖師三尼醫世說述》沒有清楚交代文尼呂祖的神格地位。不過，《玉清贊化九天演政心印集經》就清楚說出「文尼」並不是那位佛如來座前的圓通文尼真佛，而是出現在經中的另一位道教神界中的「文尼至真皇人」。《玉清贊化九天演政心印集經》造構說，在元始天尊所居的玉清聖境清微天宮中有左右兩位真人：文尼至真皇人和天真皇人，輔助元始天尊，呂壘即是文尼至真皇人的化身。據《玉清贊化九天演政心印集經》，純陽真人親述：「臣憶三百劫前，元始以臣法中隱語，付諸皇人。今選仙臣壘，實文尼至真皇人化身。」<sup>212</sup>與一直以來呂祖降乩、願願度人的信仰相呼應，文尼至真皇人在元始天尊座前，「誓願宏深，力消塵劫，迄今雖劫劫降生」。<sup>213</sup>概而論之，無論呂祖是「文尼至真皇人的化身」，或是「純陽真人化號文尼」，兩種說法的意圖皆是要建立呂祖「先天」的神格地位。事實上，不用待至嘉慶十年後在湖州金蓋山呂祖乩壇所出的鸞書《玉清贊化九天演政心印集經》提出此說法，涵三宮弟子在更早時已經相信先天神呂祖「在天宮歷劫，奉元始命降生度世」。<sup>214</sup>因此之故，對於〈呂祖本傳〉歷來所記述的呂洞賓受鍾離權度化之後「雲房十試洞賓」的傳說，《呂祖全書》的編彙者表示懷疑；因為，「若呂祖以天真降凡，根器與庸眾懸殊，……豈有不知夙因，而故為此十試

<sup>207</sup> 同上注，頁二二下至二三上。

<sup>208</sup> 陶太定(輯)、閔一得(疏)：《呂祖師三尼醫世說述》，清光緒三十年(1904)金蓋山純陽宮刻《古書隱樓藏書》本，香港中文大學圖書館藏，頁九下。

<sup>209</sup> 丸山宏：〈清朝道光年間金蓋山呂祖道壇所創造之經典初探：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〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第7期(2015年)，頁176。

<sup>210</sup> 《呂祖師三尼醫世說述》，頁九上。又《玉清贊化九天演政心印集經》云：「青尼致中，仲尼時中，牟尼空中。三尼師師，文尼翼司，三尼克傳，文尼斯贊。天不可以有陽而無陰水。」(卷上，頁五下)

<sup>211</sup> 關於《呂祖師三尼醫世說述》的研究，參森由利亞：〈呂洞賓與全真教〉，頁446-61。

<sup>212</sup> 《玉清贊化九天演政心印集經》，卷中，頁四四下。

<sup>213</sup> 同上注，頁三二上。

<sup>214</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷一，頁一下。



乎？」<sup>215</sup>另外，《呂祖全書》卷三十二所收的〈呂祖誥〉亦試圖解釋先天神呂祖與在世間度人的呂洞賓兩者之間的關係：「〔呂祖〕本來先天之質，復產下界之身。」<sup>216</sup>

依據三種《呂祖全書》所載的十九首〈呂祖誥〉，更能說明清代乩壇信仰中呂祖仙階地位的上升及其神格的豐富建構過程。「誥」，首先是道教科儀經本的一種文體，以唱誦形式頌揚道教祖師的仙職及其相對應的功德修持。<sup>217</sup>此所以呂祖曰：「誥也者，頌揚之詞。」<sup>218</sup>其次，對於祖師仙職的頌揚寶誥，亦有古代帝王給大臣「誥命」或「告誡」之意，即是說以諸仙真修行成道及晉位仙職的典故來告誡道壇弟子，時時勇猛精進。再次，道壇弟子誦持仙真寶誥，有「感應至神」的不可思議功用。<sup>219</sup>

明萬曆《純陽呂真人文集》或《呂祖志》都不收入〈呂祖誥〉，這亦證明明中葉至晚期的乩壇中的呂祖仍未證位更高的仙階。據筆者所見，最早收入〈呂祖誥〉的經籍是乾隆九年本《呂祖全書》，共輯有九首〈呂祖誥〉，編入最後第三十二卷裏。乾隆四十年邵志琳增輯的《呂祖全書》又增收七首，合共十六首，並且每首〈呂祖誥〉都加注了寶誥的題名。<sup>220</sup>嘉慶十年蔣予蒲彙輯的覺源壇本《呂祖全書正宗》卷首亦收載了九首〈呂祖誥〉，其中七首皆見收於邵本《呂祖全書》，五首則見收於劉本《呂祖全書》，其餘兩首為覺源壇新收。合而計之，包括〈呂祖晉秩元誥命〉在內，從乾隆至嘉慶間彙輯而成的三種《呂祖全書》共收入十九首〈呂祖誥〉。邵本《呂祖全書》所收入的十六首〈呂祖誥〉的題名如下（見圖四）：第一至第五首題為〈興行妙道天尊誥〉，第六至第九首題為〈真廣慈尊誥〉，第十首題為〈妙道濟世天尊誥〉，第十一首題為〈玄元廣法天尊誥〉，第十二首題為〈宏仁普惠帝君誥〉，第十三首題為〈圓通文尼真佛誥〉，第十四首題為〈光圓自在通佛誥〉，第十五首題為〈正陽一派天尊誥〉，最後第十六首題為〈收緣救劫天尊誥〉。乾隆年間的乩壇發展中，呂祖被尊稱為「純陽演正警化孚佑帝君」、「興行妙道天尊」、「真廣慈尊」、「妙道濟世天尊」、「玄元廣法天尊」、「宏仁普惠帝君」。此外，《呂祖全書正宗》又加稱呂祖為「無上一炁天尊」。<sup>221</sup>

<sup>215</sup> 同上注，頁四下。

<sup>216</sup> 同上注，卷三二，頁二下。上文引《玉清純陽慈航無極寶懺》亦稱孚佑真人受命，「化生呂宅」。

<sup>217</sup> 劉仲宇（注釋）：《呂祖無極寶懺》（香港：青松出版社，2008年），頁29-30；任宗權：《太上玄門早晚功課經導讀》（北京：宗教文化出版社，2015年），頁74。

<sup>218</sup> 火西月（編）：《呂祖年譜海山奇遇》，卷六，頁十六上。

<sup>219</sup> 例如託名斗姥撰、呂祖疏解的《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》載：「斗寶寶誥，虔誠禮誦，感應至神，有不可思議功用。」（《呂祖全書正宗》，卷九，頁二上）參黎志添（編譯）：《修心煉性——呂祖疏解無上玄功靈妙真經》白話註譯（香港：中文大學出版社，2017年），乙部，頁28。

<sup>220</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》卷六十四收載的十六首〈呂祖誥〉中，第四首〈興行妙道天尊誥四〉、第六至第九首〈真廣慈尊誥〉、第十首〈妙道濟世天尊誥〉、第十一首〈玄元廣法天尊誥〉等七首為新增的呂祖誥。

<sup>221</sup> 《呂祖全書正宗》，卷首，寶誥頁三下。

〈呂祖誥〉除了稱頌呂祖為天尊的誥封和稱號之外，還提供乩壇弟子如何塑造呂祖在天界中所授各種仙職的信息。以最著名及廣泛流行的「興行妙道天尊誥三」為例，<sup>222</sup>該誥載：「玉清內相，金闕選仙。化身為三教之師，掌法判五雷之令。……開山啟教，玄應祖師。天雷上相，靈寶真人。演正警化孚佑如妙通帝君，興行妙道天尊。」<sup>223</sup>首先，這首〈呂祖誥〉尊稱呂祖為「玉清內相」，呼應了〈呂祖晉秩佐元誥命〉所載呂祖在闡演《清微三品經》之後，晉升天階為「玉清真宰」。其次，「金闕選仙」亦對應了《樵陽經》中呂祖應龍沙讖的說法，即是呂祖「承帝命主教五陵，作選仙會長」。<sup>224</sup>第三，呂祖在南北二宗之外，開山啟教，被稱為「玄應祖師」。〈玄元廣法天尊誥〉解釋說：「佛號光圓自在，道稱玄應祖師。」<sup>225</sup>第四，除了成道證位，晉階為玉清內相，呂祖的仙職法力亦增加了「掌法判五雷之令」。兼掌「五雷之令」，是指呂祖兼管五雷正法，列位「天雷上相」，能召役雷霆，代天懲惡揚善。雷法是在北宋以後道教的重要法術：「雷法的最大特色，就在於以役使雷部諸神為行法的基礎。」<sup>226</sup>宋元道教雷法的特色是形成了以「九天應元雷聲普化天尊」為首、下轄三十六雷部眾神的龐大系統，例如《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經集注》稱：「九天者〔應元雷聲普化天尊〕，乃統三十六天之總司也，始因東南九炁而生，正出雷門，所以掌三十六雷之令，受諸司府院之印，生善殺惡，不順人情。」<sup>227</sup>依照雷法傳衍的傳統，呂祖「掌法判五雷之令」的說法，即表示呂祖亦如九天應元雷聲普化天尊一樣，統率三十六雷部眾神，能召遣雷部諸神行法。《呂祖全書正宗》增收的一首〈呂祖誥〉更把這種說法進一步提升：作為三十六雷部諸神之首，呂祖兼「管諸嶽之神煞，群集仙都領袖，眾聖之真仙」。<sup>228</sup>《呂祖全書正宗》增收的第二首〈呂祖誥〉亦稱，作為眾仙之首，呂祖「掌三十六極之仙銜，管七百八界之神冊」。<sup>229</sup>

綜上所述，清代呂祖乩壇弟子塑造了呂祖師在降世以前的本來先天之質（或稱「仙體」<sup>230</sup>），因受元始天尊之救命，化生下界，為三教之祖師，遍歷百千乩壇，飛鸞演教，降授修真秘旨，誓願眾生成道。不僅如此，在其修行功成、證果仙階時，呂祖的仙階地位還被尊奉為金闕之中的上界真仙，位列玉清真宰（文尼至真皇人），成

<sup>222</sup> 《九天大羅玉都師相呂聖真君無極寶懺》以「興行妙道天尊誥三」為眾呂祖寶誥之首（頁八下至十上）。

<sup>223</sup> 道光三十年本《呂祖全書》，卷三二，頁三下；乾隆四十年本《呂祖全書》，卷六四，頁二下。

<sup>224</sup> 呂祖（託）：〈孚佑帝君純陽呂祖《樵陽經》序〉，序頁一下。

<sup>225</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷六四，頁五下。

<sup>226</sup> 李志鴻：《道教天心正法研究》（北京：社會科學文獻出版社，2011年），頁88。

<sup>227</sup> 白玉蟾：《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經集注》，《道藏》第2冊，卷上，頁569中。

<sup>228</sup> 《呂祖全書正宗》，卷首，寶誥頁三下。

<sup>229</sup> 同上注，寶誥頁四上。

<sup>230</sup> 乾隆四十年本《呂祖全書》，卷六四，頁八上。

為眾真仙的領袖，並且擔任天雷上相，掌管道教雷法。由此可證，在清代乩壇發展中呂祖神格地位的上升，確實不是衍生自當時的全真派宮觀，並且與全真派所確立的祖師道統說法相去甚遠。進一步來說，呂祖扶乩信仰在明清時期的新變化，實際上是由各地的呂祖扶鸞乩壇，在全真派祖師傳統之外建立、推動和傳播的結果。

### 結論：從乩壇到正祀

本文試圖分析從明萬曆至清嘉慶年間，呂祖扶乩信仰在中國各地乩壇的發展過程及其對近代道教發展造成的影響，並進一步指出在全真教以外獨立發展的呂祖信仰的新變化，尤其注意乩壇如何改變和擴大呂祖的神格地位及其豐富的神性內涵。本文亦指出各地呂祖乩壇造經運動的結果，例如新出的各種《呂祖全書》刊本及最終在嘉慶十年至二十年間受呂祖之命編纂而成的新道藏經《道藏輯要》，正是它們構成了主要的動力，把呂祖信仰推上近代道教歷史發展的高峰。這股道教乩壇的呂祖信仰熱潮改變了過去以道士或道觀為傳播中心的信仰傳承；換言之，呂祖扶乩道壇與在家文人精英弟子結合的新形態，說明了近代道教的發展在道士、道觀和地方儀式傳統之外，形成了一種新的文人道教信仰傳統。因此，要了解道教在中國近代的發展形態，不能忽略這種以非神職人員（道士），即皈依呂祖的善信弟子為中心所組成的乩壇，它們至今仍是發揮傳播道教信仰的重要力量。<sup>231</sup>

下文以嘉慶九年清廷敕封呂祖為「燮元贊運純陽演正警化孚佑帝君」，以及由禮部飭令各省直地方通祀呂祖的事件緣起，作為本文的結論：呂祖被納入正祀，是由乩壇中的呂祖弟子直接推動而達成的。關於清廷崇封呂祖的詳細經過，已有學者依據中國第一歷史檔案館的「軍機處錄副奏折」案卷，重現出這一史事的具體背景。<sup>232</sup> 據嘉慶九年十一月十七日由刑部尚書姜晟、兩江總督陳大文、河東河道總督吳璥拜發「祀謝河神恭請御筆並懇加呂祖封號由」的奏折，事件起緣是江蘇淮安府清河縣清江浦河口淤塞，河水淺涸，導致漕運阻塞，因此河道大臣姜晟、陳大文、吳璥等「恭賚御香，敬詣清江浦呂祖師廟虔申祈禱」。據說到十一月初四日，「河口即得通順，靈感昭著，信而有徵」。因此之故，他們上奏請求崇封呂祖，懇加封號。<sup>233</sup> 鄭永華認為，「清代對於呂祖的崇封，是明清以來呂祖信仰在江南民間社會不斷擴展的結果」；並且繫於「地方精英的有力推動」，使得呂祖崇拜從民祀到正祀。<sup>234</sup> 上述結論稍嫌籠統且欠準確，最主要的問題在於作者仍未能認識到那些虔申祈禱呂祖的河道大臣其實也是呂祖乩壇的入道弟子。

<sup>231</sup> 例如至今在香港仍有許多扶乩道堂，主要奉祀呂祖。參黎志添、游子安、吳真：《香港道教——歷史源流及其現代轉型》（香港：中華書局，2010年），頁9-31。

<sup>232</sup> 鄭永泰：〈從民祀到正祀〉，頁56-61。

<sup>233</sup> 同上注，頁56-57。

<sup>234</sup> 同上注，頁57-58。

嘉慶年間的覺源壇部分成員來自主管江南或河東河道的大臣系統，例如蔣予蒲、吳璫、李奉翰、戴均元等。至於姜晟和陳大文是否也是覺源壇弟子，待考。但可確定的是，他們與覺源壇弟子關係密切。《呂祖全書正宗》卷一載吳璫於嘉慶十年一月上元節題識的〈《十六品經》後跋〉，談及他崇奉呂祖的體驗：「志超鈍根淺智，未能仰窺於萬一。惟幸霑聖化，敬繹一過。不禁歡喜無盡，贊嘆莫窮。特壽棗梨，以廣正法。並敬體〔孚佑〕帝君濟世之慈衷，不敢不敬誌數語。」<sup>235</sup>其次，《呂祖全書正宗》卷首的〈祠記〉收錄了另一篇由吳璫撰寫的〈浙江平湖縣新建孚佑帝君東南第一觀碑記〉。據光緒《平湖縣志》，嘉慶九年南河總督吳璫創建呂祖東南第一觀。<sup>236</sup>吳璫在碑記落款自署為「太子少保兵部侍郎江南河道總督」。他於嘉慶九年冬奉朝廷之命，前赴江蘇淮安府清河縣清江浦治水：「璫於十一月初三日，偕督臣陳公大文、漕臣吉公綸，恭詣清河縣孚佑帝君廟而昭告之。是夕湖流陡漲，漕艘數千，銜尾南下，寮屬臚歡，皆感帝君之神化。璫達其事於朝，並請褒封崇祀，以答靈貺焉。」<sup>237</sup>在碑記裏，吳璫亦順帶提及呂祖在浙江地區「信而有徵」的降鸞事跡。他以湖州荻港雲怡草堂為例，證明呂祖的神化靈應：「近數十年來，湖州雲怡堂，靈應尤著。」<sup>238</sup>吳璫覺源壇弟子的道教身分提示我們，明清以來呂祖扶乩信仰在文人精英群中的發展熱潮，確實對清代道教神仙呂祖被官方納入祀典有直接影響。換言之，清代對於呂祖的崇封，是明萬曆至清嘉慶間呂祖扶乩信仰在各地文人乩壇不斷擴展的結果。

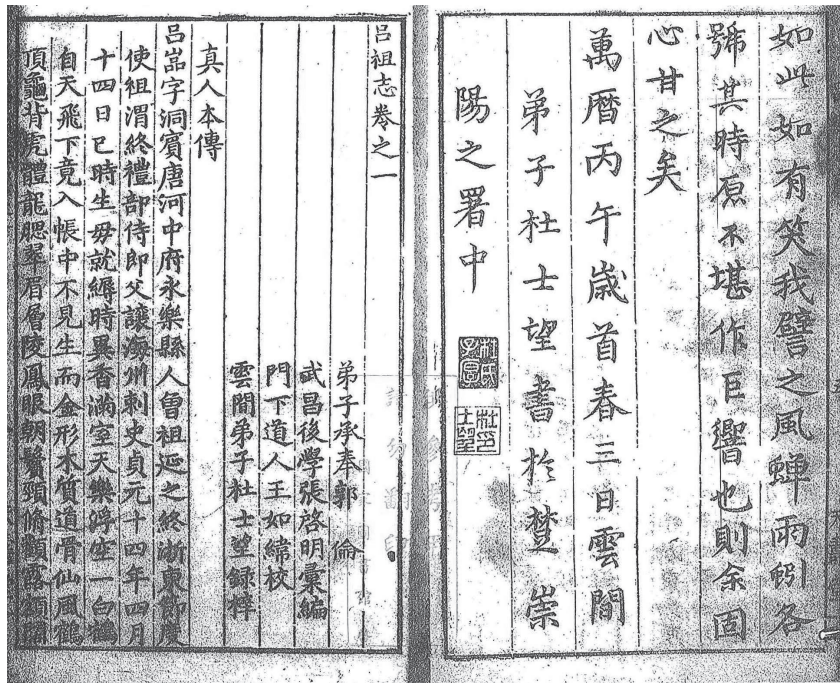
<sup>235</sup> 吳璫：〈《十六品經》後跋〉，載《呂祖全書正宗》，卷一，頁一百九下。

<sup>236</sup> 彭潤章（修）、葉廉鏗（纂）：《平湖縣志》，《中國方志叢書》影印清光緒十二年（1886）刊本（臺北：成文出版社，1975年），卷二五，頁三一下：「呂仙觀，在東湖棲心寺後、放生院南。嘉慶九年南河總督吳璫創建。大殿三楹，植梅數百本，四圍繚以短垣，名『東南第一觀』。」

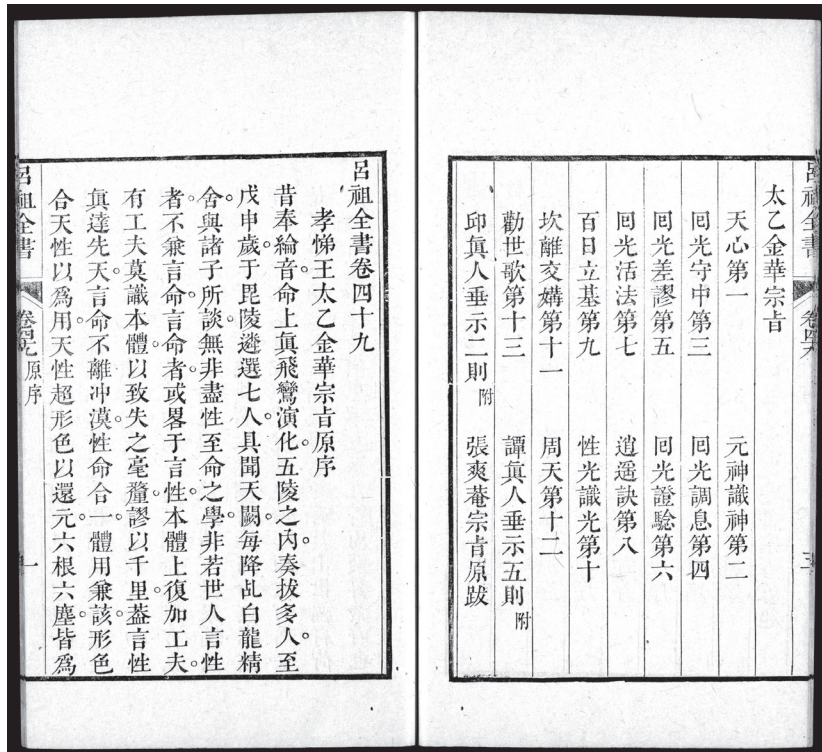
<sup>237</sup> 吳璫：〈浙江平湖縣新建孚佑帝君東南第一觀碑記〉，載《呂祖全書正宗》，卷首，祠記頁四二上至四二下。

<sup>238</sup> 同上注，祠記頁四三上。

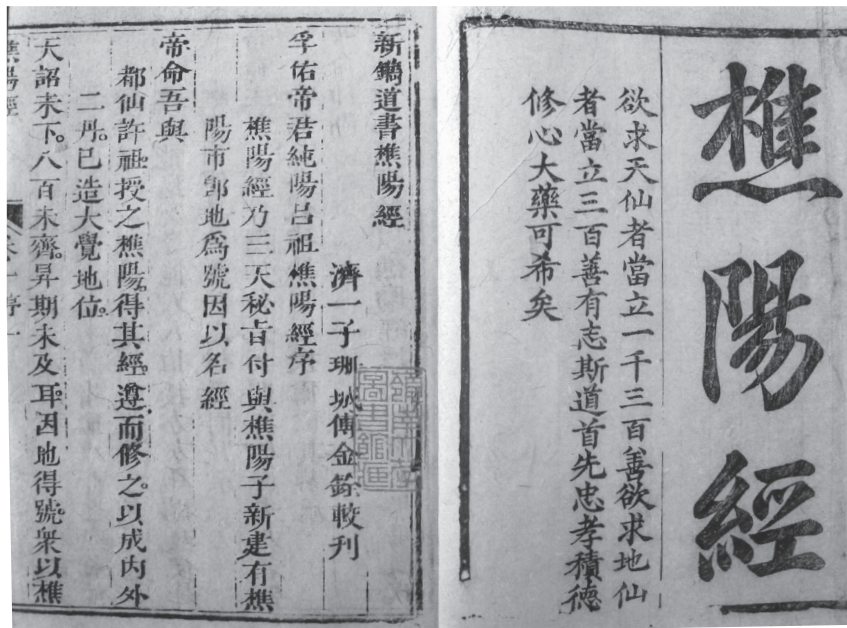




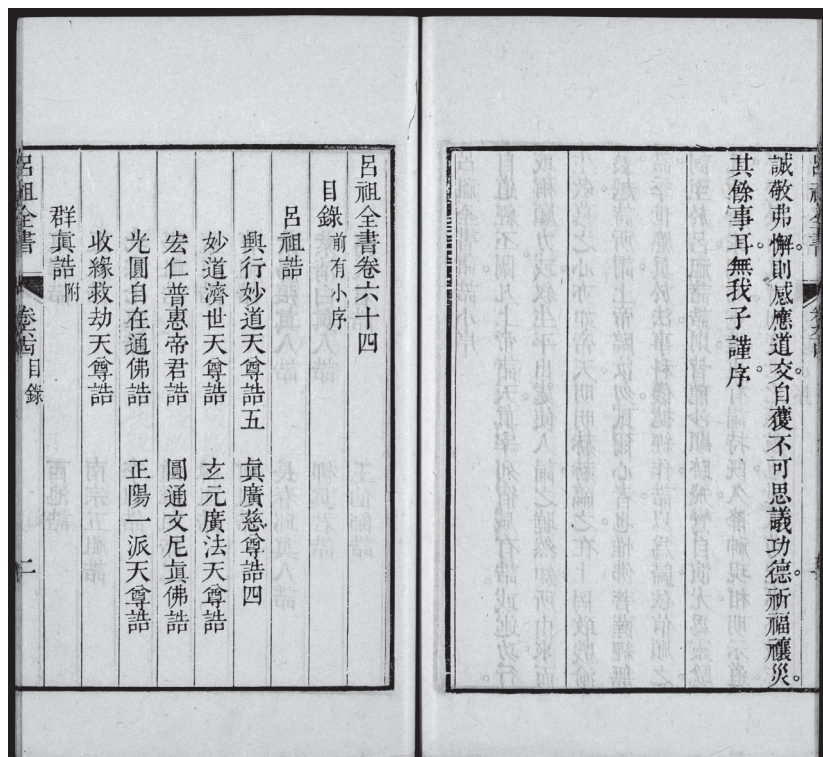
圖一：萬曆三十四年本《呂祖志》(臺灣國立圖書館藏)



圖二：乾隆四十年本《太乙金華宗旨》(哈佛大學東亞圖書館藏)



圖三：傅金銓《樵陽經》(中山大學圖書館藏)



圖四：乾隆四十年本《呂祖誥》(哈佛大學東亞圖書館藏)



## 明清道教呂祖降乩信仰的發展 及相關文人乩壇研究

(提要)

黎志添

從明中葉以至當代，呂祖降乩信仰一直盛行於道教，可說是道教在這數百年歷史發展中的主要一脈。換句話說，明中葉以後，道教信仰發展的主要特徵之一是呂祖降乩信仰。本文集中考察明萬曆(1573–1620)至清嘉慶(1796–1820)年間，道教呂祖扶乩信仰的整體發展面貌。

本文指出，這種呂祖降乩信仰大約具有以下四種宗教特徵：第一是由虔奉乩仙呂祖的弟子結社，創立乩壇；第二是這些呂祖乩壇的弟子大多不屬於傳統道派的道士或神職人員，而是一群虔奉道教呂祖信仰的儒生；第三是呂祖受道教元始天尊、玉皇上帝或太上道祖等上界神明之命，為了度化蒼生，屢屢於不同乩壇降示道經，即是所謂「飛鸞行化」、「垂經闡教」；第四是從明清以來，隨著呂祖乩壇的盛行，神仙呂洞賓原來的仙階地位不斷在呂祖弟子的信仰裏獲得明顯的提升。

本文依據目前可以收集到的從明萬曆至清代年間在各地呂祖乩壇所湧現的呂祖道經的彙集，並以整體研究的視野來把握、整理及分析明清時期呂祖扶乩信仰的歷史脈絡以及相關的文人乩壇群體。其次，透過研究不同地方的呂祖乩壇對呂祖扶乩信仰的不斷建構，探討呂祖乩壇在明萬曆至清嘉慶年間的發展過程中，呂祖的神格地位及其神明內涵如何獲得不斷的提升和擴大。值得指出的是，這部分的討論所依據的文獻資料包括筆者在各種《呂祖全書》的刊本裏收集到的十九篇〈呂祖誥〉。最後，本文討論嘉慶九年呂祖受官方敕封為「燮元贊運純陽演正警化孚佑帝君」並納入官祀，以至禮部飭令各省直地方通祀呂祖的背後成因，並得出結論：清代呂祖正祀的官方化及地方化都是由明萬曆至清嘉慶間的呂祖扶乩信仰熱潮所引發的結果。

**關鍵詞：** 呂祖信仰歷史 呂祖降乩 文人道教乩壇 明清道教 道教與扶乩

# A Study of the Development of Lüzu's Spirit-Writing Cult and the Related Literati Spirit-Writing Altars in the Ming and Qing Dynasties

(Abstract)

Lai Chi Tim

Since the mid-Ming period, the spirit-writing cult of Lüzu (or Ancestor Lü Dongbin) has been so popular within the Daoist milieu that it was regarded as the mainstream development of Daoism in the past few centuries. In other words, Lüzu's spirit-writing cult has been one of the main features of Daoist development since mid-Ming times. This paper focuses on exploring the overall development of Lüzu's spirit-writing cult from the late Ming Wanli reign (1573–1620) to the Qing Jiaqing reign (1796–1820).

The present study shows that Lüzu's spirit-writing cult in this specified period was in general characterized by four religious features. First, religious groups and spirit-writing altars were established by devotees of Lüzu, the Transcendent Lord of Spirit Writing. Secondly, these devotees of Lüzu's spirit-writing altars were mostly Confucian scholars who piously practised Lüzu's cult, rather than traditional Daoist priests or ministers. Thirdly, to save mankind, Lüzu, as commanded by superior celestial Lords of Dao such as the Heavenly Worthy of Primordial Beginning (Yuanshi tianzun 元始天尊), the Jade Emperor (Yühuang shangdi 玉皇上帝) or the Supreme Lord Laozi (Taishang daozi 太上道祖), descended frequently to various spirit-writing altars to teach Daoist scriptures (i.e. the so-called "feiluan xinghua" 飛鸞行化 [to convert people by spirit writing] or "chuijing chanjiao" 垂經闡教 [to teach people through revealing scriptures]). And fourthly, with the increasing popularity of Lüzu's spirit-writing altars since the Ming-Qing era, the immortal Lü Dongbin won his obvious and continual promotion in the celestial rank as a result of his devotees' worship.

This research is based on the extant collections of multiple Lüzu scriptures that emerged from Lüzu's spirit-writing altars throughout China from the Ming Wanli period to the Qing dynasty. A holistic perspective is adopted to collect, arrange, and analyse these materials so as to explore the general historical context in which Lüzu's spirit-writing cult developed in the Ming-Qing era and to study the related literati spirit-writing groups. Besides, through investigating how devotees of Lüzu's spirit-



writing altars in different places continuously built up Lüzu's spirit-writing cult, this paper reveals how Lüzu's celestial status and divine connotations had been promoted and expanded continually at these altars during the period 1573–1820. It is worth noting that the literature involved in this part of the discussion includes nineteen pieces of “Lüzu gao” 呂祖誥 (Lüzu's Spirit-altar Transcript) the author gathered from different editions of *Lüzu quanshu* 呂祖全書 (Complete Writings of Ancestor Lüzu). Lastly, this paper will discuss the underlying reason the Qing imperial court conferred on Lüzu the title “Xieyuan zanyun chunyang yanzheng jinghua fuyou dijun” 燮元贊運純陽演正警化孚佑帝君 and included him in the official worship in the ninth year of the Jiaqing reign (1805), which led to an empire-wide worship (*tongsi* 通祀) of Lüzu as ordained by the Ministry of Rites. The author concludes that the authorized worship of Lüzu at the official and local levels in the Qing dynasty was the result of a boom in the popularity of Lüzu's spirit-writing cult during the period 1573–1820.

**Keywords:** history of Lüzu's cult   Lüzu's spirit writing   literati spirit-writing altars  
Ming-Qing Daoism   Daoism and spirit writing

