

「道教授經儀式的形成與『師』觀念的發展」研究簡介*

香港中文大學道教文化研究中心訪問學者 日本京都大學人文科學研究所助理教授 金志玳

本研究的目的是在從宗教文化史、交涉史的角度，考察道教經典傳授儀式在六朝至唐代（四世紀末～七世紀）的形成過程，並試圖釐清與經典傳授密切相關，以及從中表現出來的全新的「師」觀念的發展過程。通過這樣的研究，既有助於解釋道教體系化的過程，也可以從一個全新的視角去理解當時的道教史。

1. 六朝道教授經儀式的興盛與新的「師」觀念的形成

有關道教中的「師徒」關係，正如馬伯樂（Henri Maspero）和吉川忠夫的研究所指出的那樣，是以血盟的秘密儀式所結成的關係。尤其是「師」，他是「通曉道術」的「明師」，而在傳授經典之際，又因結盟儀式，被稱為「盟師」。¹然而，東晉末以降，如此的道教授經儀式中，「盟」的方式與「師」的觀念都發生了微妙的變化。與此同時，在以上清經、靈寶經為核心，出於六朝江南地區的道經群中，出現了「經師」觀念。

包括「經師」在內的各種各樣「師」觀念的興起，與授經儀

式的發展相伴隨。四世紀末成立的上清經和靈寶經，都是來自天上的啟示文本，因此成為了人們崇敬的對象，與這些神聖經典相應的傳授儀式也粉墨登場。在上清經中，《抱朴子》（序於317年）中所強調的血盟儀式被廢止，而代之以「告盟」，並且還出現了稱為「隱盟」的新的自受形式，即無需經師作媒介。陸修靜（406-477）基本確立了其後的道教儀式程序，尤其是整理了靈寶經中所記載的靈寶經傳授儀式。陶弘景（456-536）比陸修靜晚一代，我們可以從敦煌道經寫本《陶公傳授儀》（P. 2559）的殘本中，推想到他構思了自陸修靜以來的所有三洞經書的傳授儀軌。

六朝末期，三洞經書的傳授儀軌已基本定型，這從在北周通道觀（建立於574年）編纂的《無上秘要》中可以得到確認。《無上秘要》卷三十七至四十，分別為「授度品」、「齋辭宿啟儀品」、「授十戒品」、「授道德五千文儀品」、「授洞神三皇儀品」、「授洞玄真文儀品」和「授洞真上清儀品」。這些品目提示我們，北周時期，道士在入道之後，必經五個階段接受戒律和經典的儀範已完全建立。在唐代，實施著以《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》中所錄的「法次儀」為基礎的傳授儀式，這大致是無疑的了。²

如上所述的道教授經儀式的成立，不僅與早期天師道的體制，也與上清、靈寶經傳授相關的新規定，更與佛教的觀念和制度有著複雜的聯繫。此外，隨著授經儀式的發展，各種「師」的觀念也開始出現，其職能各不相同。師觀念出現如此細緻分化的主要原因有兩點，第一，顯示經典之來源的儀式，即表明師徒相傳的儀式漸漸發展起來；第二，授經道場中職司的分化。

就第一點，表明師徒之間經典相傳的儀式，以下圖①傳授譜系上的「三師」，即經師、籍師、度師為中心發展起來。這樣的三師觀念在五世紀上半葉的靈寶經中業已出現。

關於第二點，道教授經儀式還混入了其他複雜要素，其中也能發現與佛教的交涉痕跡。例如，在《洞玄靈寶授度儀》和《三洞奉道科》中所看到的歸依三寶的「三歸禮」中，道教的三寶：大道、尊經、玄師，乃是從佛教的三寶：佛、法、僧中借用而來的，這點已經很清楚了。另一方面，道教授經儀式中，必須要有三位師父在壇上傳授經典，即下圖②臨壇三師：度師、監度、保舉師，似乎也與佛教受戒儀式中的和上、阿闍利、教師相對應。

然而，雖然我們承認這樣的對應關係，但道教的三寶、三師觀念與佛教的觀念絕非完全一致。若想通過與佛教觀念的比較分析，明白道教在哪個方面借鑒了佛教，又在哪個方面保持了自



圖1：傳顏輝，元代，絹本，設色，日本MOA美術館所藏。此圖描繪的是鍾離權傳授道經於呂洞賓的情景，充滿了秘傳的神秘氣氛，似乎可以聽聞到鍾離權正在親授的口訣。本圖片取自 *The World of Kubilai Khan: Chinese Art in the Yuan Dynasty* (New York: Metropolitan Museum of Art; New Haven: Yale University Press, 2010, fig. 166, 139)。在此感謝美國萊斯大學黃士珊教授提供此則寶貴信息。

* 本研究課題受到日本學術振興會2011-2012年度科學研究費助成事業（學術研究助成基金助成金若手研究B）的資助。

己的獨立性，就有必要探究「經師」和「玄師」、「監度」、「保舉」等諸師觀念的起源和發展。筆者將試以下列概念圖的形式，展現諸「師」的觀念：

【道教三寶】	【佛教三寶】
道(大道)	佛
經(尊經)	法
師(玄師)	僧

【三師】

①【經典傳授譜系上的三師】{歷時}



②【臨壇三師】{共時} 監度一度師—保舉

小林正美對於上述表示師承關係的概念圖①中的「三師」，曾經做過正式論述，³但對於不同「師」觀念出現及展開的宗教史背景的解釋並非其意圖所在。此外，呂鵬志的《唐前道教儀式史綱》⁴是一部研究囊括唐前各種道教儀式發展的力作，其中也將授經儀式作為重要的道教儀式，加以處理。然而，對於概念圖①中的「三師」，並未詳加說明，至於概念圖②中的三師，他也在註釋中簡略指出了其與佛教受戒儀式中的三師相對應，却並未對諸師觀念的起源和變遷多作討論。

道經中經師概念的出現，除了道教內部的因素之外，也有必要與中國佛教中出現的法師、經師觀念作比較，這和同時代活躍的佛教譯經活動相關。只不過，由於佛教和道教的經典觀大相徑庭，兩者的經師觀念也相應地朝向各自不同的方向發展。佛教經典並非必須秘傳，皆可公開傳授，而且傳寫佛經也是一件功德。與此截然相反，根據道經的嚴格規定，經典必須傳授給適當的人選。我們能推測正是基於這些區別，導致道教的經師有其獨特的含意。既然經師在道教中具有獨特含意，那麼這正是說明六朝以降道教特色的關鍵，即以經典傳授為中心而逐步體系化的特點。

本研究正是由以上的問題意識出發，同時進行兩個方面的研究。第一，道教經師觀念變遷和授經儀式形成的歷史研究，第二，通過道教授經儀式和佛教受戒儀式的比較，明確道教所擁有的特色。

作為經師觀念的研究成果之一，筆者已有論文〈玄師與經師——道教中新的師觀念的發展〉⁵發表研究了「玄師」和「經師」觀念的形成和演變。下文將概括介紹其中的部分研究成果。

2. 「玄師」與「經師」觀念的出現以及傳授譜系上三師觀念的形成

1) 經師

經典傳授譜系上的「經師、籍師、度師」三師觀念出自靈寶經，在唐代道教儀式中，作為重要的觀念而被固定下來。「度師」是親授經典之師，「籍師」是祖師（師之師），「經師」是曾師（祖師之師：上溯三代之師）。其中「經師」作為經典傳授的源頭而受到崇敬。但是，經師所佔據的這種地位，是由最初的地位經過巨大變化後形成的結果。

「經師」與「玄師」一起出現於四世紀末開始的茅山啟示，

即誕生於通過靈媒楊羲，師事真人魏夫人的許氏一家的宗教實踐。《抱朴子》中可以見到的明師與弟子二者之間的關係，在茅山天啟當中，就變成了真人、靈媒、受經者三者之間的關係。「玄師」、「經師」這些新觀念，從這樣的三者關係中出現，「玄師」即是指啟示上清經的女仙魏華存，「經師」指記下那些經典並傳於許氏一家的楊羲。

但在最初的茅山啟示中，楊羲僅僅是傳達了經典，並不具備師的權威。玄師魏夫人曾告楊羲：「受經則師」，雖然賦予了他師的權威，但許謐、許翹父子卻認為這與世俗相違，因此並不禮敬楊羲，而楊羲也不敢自居為師。⁶要之，在楊羲的時代，「經師」只是與天上之師（玄師）相通的媒介而已。

然而，上清經中對「經師」表示尊崇的語句比比皆是，可以見到「奉有經之師」這樣具特徵的描寫，這也許反映了靈媒楊羲的立場。《上清高聖太上大道君洞真金玄八景玉錄》（經文中有355年的紀年）記載了《大洞真經》的傳授規定，其中「授經曰師君，受經曰弟子」、「為此經弟子者，當苦心經戒，尊奉師君」這些說法，表現了要將經典持有者作為師君尊崇的想法。這裡的師徒關係中，正如「經弟子」的說法所明顯表現的那樣，經典佔據著中心地位。不僅是茅山啟示，在此後的道教中也同樣如此，道教經典來自於天界的降授，因而被視為神聖之物，師的權威也因持有神聖經典而得以確保。同時，《八景玉錄》也云：「經師源於本玄，攝始炁以運幽」，表明經師也被神聖化。

靈寶經繼承了上清經所提倡的「尊崇經師」，經師作為「授經譜系中的曾祖」，並由此轉變為三師中的最高位而被尊奉。五世紀前半成立的《洞玄靈寶玉錄簡文》中明確記錄了這點：「經師，則經之始，……三曾之宗也。籍師，則師之師，……生死錄籍所由。度師，則受經之師，度我五道之難。」經師是上溯三代之師，經典的來源。⁷

在靈寶經中，三師成為了存思和禮拜的對象。《無上秘要》卷三十五引用《玉錄經》，描述了傳授經典前日所行的儀式節次，進入靜室後，存思「經師、籍師、度師」所居處並在心中禮拜。

此外，作為經典確實是從師而得受的證明，三師的名諱將與經典一起傳授予弟子。《洞真太上太霄琅書》（經文中有500年的紀年）⁸中記載：「凡傳經寶，要在存師、師之所師、所師之師，三人鄉居、男女位號、姓名字年、傳經處所，付授弟子，黃素書之，佩帶自隨，不可去失。」此處規定了要在黃絹上寫上三師



圖2：授經圖，取自道藏本《上清太一帝君大丹隱書解脫十二結節圖訣》（上清經，四世紀末）。此圖之後有傳授科儀，其云：「經曰，師受者禮焉。經之傳也，從師而受。」

的姓名、傳經場所，授予弟子，而弟子在日常須隨身攜帶。《周氏冥通記》亦云：「凡所受經符，可以自隨者，則其神衛從人。復宜須三師姓諱兼受法年月」，⁹由此可知在周子良(497-516)的年代，正在實施這樣的規定。

在《太霄琅書》稍後，梁武帝時代(502-549)成立的《正一威儀經》¹⁰中記載：「受道畢，以黃素書三師之名諱、形狀、年幾，及登壇三師、五保，與弟子」，受道儀式方面的規定與《太霄琅書》相同。在這裡，不僅規定黃絹上要書有傳授譜系上的三師(經籍度)，還要寫上參與實際儀式的臨壇三師(度師、保舉師、監度師)和五保的名字。

七世紀左右，張萬福撰《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》，稱「先存三師，然後行道。凡厥讀經、講誦、行道、燒香、入室、登壇，皆先禮師存念。次當起願，開度九祖，及以己身。此法不遵，真靈靡降。禮師須知方所，存念則審識形容。受道之辰，師當指授。故自正一以上，至乎洞真，參受三師名諱形狀、住觀方所」。由此可見，存思經籍度三師以及傳授其名諱的儀軌已成定制。我們可以知道，在讀經、講誦、行道、燒香、入室、登壇等所有道教儀式中，必須實施「存思三師」。因此，必須在三洞經書傳授儀式中，「傳付三師名諱」。在這部經典中，載有正一師諱、五千文師諱、神呪師諱、洞神師諱、昇玄師諱、洞玄師諱、上清師諱等共計七等的三師名諱的書寫格式，按照由低至高的道士位階制度排列。

《洞玄靈寶三師記》(920年)中，可以見到三師名諱的實例：「經師，南嶽上清大洞田君，諱虛應，字良逸」；「籍師，天台山桐栢觀上清大洞三徵君馮君，諱惟良」；「度師，天台山道元院上清大洞道元先生賜紫應君，諱夷節，字適中」。其中，不僅列舉出了這份傳經師的姓名，天台山桐栢觀的道派，即是應夷節的弟子一系，又通過「三師」名諱，編寫了自陶弘景開始的三洞經傳授的正統譜系，從而主張自身道派的正統性。這是展現經典傳授儀式與道脈形成問題直接相關的重要史料。

綜上所述，茅山啟示中只是傳授經典的經師，在靈寶經中轉變成了作為經典來源而被崇拜的曾師。這種轉變與道經是否得受於師以及是否經過盟誓這兩個問題息息相關，授經儀式也因此作為道教核心儀式而發展起來。

2) 玄師

茅山啟示中，「玄師」指魏夫人，廣義而言，是指「天上之師」。楊羲死後，由於不再有具備與玄師直接溝通能力的經師，玄師和經師的含意也必定發生變化。這種變化反映在上清經中，即是新的傳授規定：「隱盟」的出現，這是無需經師作中介，而自受經典的方式。例如《洞真上清神州七轉七變舞天經》所引《四極科中品》云：「若於因緣得經，世无經師，得依科齋信，詣絕巖之峯，隱盟而受。若有經師，便詣師盟度。」到了六世紀初，《太霄琅書》中記載了：假如在「經師、籍師、度師」的組合中欠缺了「經師」，則立青童君為玄師而代經師。¹¹這樣的規定，正與陶弘景的情況相符合。陶弘景從孫遊嶽得傳上清經，後者得之於陸修靜。因而對於陶來說，沒有經師存在。陶弘景便將許翮稱為「玄中之真師」。¹²

玄師由哪位神祇擔當，取決於何種經典被傳授。對於上清經，主要是由青童君擔當玄師，¹³對於道德經，與老子傳說相關的尹喜、河上真人作為玄中法師，也有老子本人擔當玄中大法師的情況存在。¹⁴自唐末黃巢起義，僖宗避難四川後開始，張道陵代替尹喜，成為了玄中法師。¹⁵

在靈寶經中，「玄中大法師」、「玄師」作為三寶中的「師寶」倍受尊崇。《金籙儀》云：「至心稽首太上无極大道，至心稽首三十六部尊經，至心稽首玄中大法師。」¹⁶採用「玄師」作為師的代名詞，而非「明師」，大概說明了六朝道教中「玄師」所具有的重要意義吧。若從佛教的「僧寶」推想，我們會將師寶理解為「在世上存在的師」，但作為道教三寶之一，玄師是指從天上降臨的神祇，與佛教裡的「聖僧」觀念相接近。而且玄師的「內涵」，目前傳授的經典為何，又會因時代、教派而變動很大。很有趣的是，《洞真太上八道命籍》(六世紀初)中提到自受經典的場合時說：「凡不師世師，啟告玄盟者，存玄師青童君，在方諸宮」，三寶禮則是「至心歸命太上無極大道、太真尊經寶符、玄中大法師老子、青童君」，其中老子與青童君同時作為玄師(玄中大法師)而存在。

以上研究主要針對經典傳授的縱軸，即與傳授譜系相關的三師觀念的考察。對受經弟子而言，經籍度三師近乎一種敬拜的對象。另一方面，度師、保舉師、監度師，即是實際在壇上掌握傳經儀式的三師。保舉、監度這些概念和傳經儀式，兼受道教、儒教的觀念和佛教受戒儀式的影響，這一點將在以後另行研究。

3. 研究意義和前景

本研究的特色在於，考察道教授經儀式構成要素的淵源，並且不限於道教文獻，也試圖從其與佛教之間的交涉角度作出說明。通過這種考察方式，我們可以明白道教從不同的傳統中汲取了什麼，從而使得道教授經制度達到了怎樣的融合，以及在道觀組織系統化的過程中，道教的秘傳傳統發生了什麼變化。換言之，爬梳由六朝初期至唐代授經儀式的歷史變遷，就是本研究的意義所在。

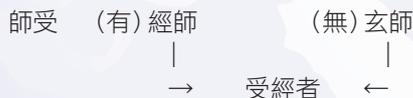
因為道教的授經儀式可相對應於佛教的受戒儀式，對道教授經儀式的研究，是理解道教宗教特色的重要途徑之一，同時也將對三教交涉史、六朝宗教文化史的研究，有所推進。本研究能有助於理解道教特有的經典觀，並對於以經典為中心所施行的宗教實踐，有更深化的認識。

【經典傳授中師觀念的形成和展開】

①楊羲(330-386)在世時期(四世紀後半)



②楊羲死後一世代《黃素四四方經》的時代(東晉末劉宋初：五世紀)



③楊羲死後約三世代《洞真太上太霄琅書》的時代(約500年)

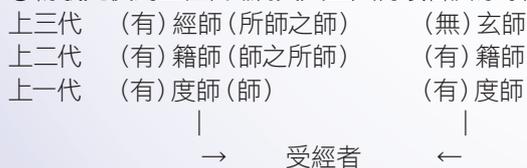




圖3：佚名，元代，老子授經圖卷，紙本，墨筆，北京故宮博物院所藏。此圖描繪了老子傳授尹喜《道德經》的場景。取自《元代繪畫：故宮博物院藏文物珍品全集》（香港：商務印書館，2005），圖120，頁248-249。

註釋：

- 1 吉川忠夫：〈師受考——《抱朴子》內篇によせて〉，《東方學報》（京都），1980年，第52號，頁285-315。
- 2 Kristofer Schipper, "Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts," in *Religion und Philosophie in Ostasien* (Wzburg: Knigshausen + Neumann, 1985), 127-148. 小林正美：〈天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度〉，《東洋の思想と宗教》，2001年，第18號，頁1-27。
- 3 小林正美：〈經錄の傳授における三師説と上清經錄傳授の系譜の形成〉，收入氏著：《唐代之道教と天師道》（東京：知泉書館，2003），頁133-168。
- 4 呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008）。
- 5 金志弦：〈玄師と經師—道教における新しい師の觀念とその展開〉，收入於麥谷邦夫主編：《三教交渉論叢編》（京都：京都大學人文科學研究所，2011），頁57-97。
- 6 《真誥》卷十九〈真誥叙錄〉：「又按二許應修經業，既未得接真，無由見經。故南真先以授揚，然後使傳，傳則成師。所以長史與右英書云，『南真哀矜，去春使經師見授洞房』云云。而二許以世典為隔，未崇禮敬，楊亦不敢自處，既違真科。故告云，『受經則師，乃恥之耶！』然則南真是玄中之師。故楊及長史，皆謂為玄師。」
- 7 「曾」與「由」二字，乃是筆者根據《無上秘要》卷三十四〈師資品〉引《洞玄金錄簡文經》，以及《無上黃籙大齋立成儀》卷三十二中的引文，加以校改，原文中，二字分別為「賈」、「曰」。
- 8 《洞真太上太霄琅書》卷九有「太歲庚辰六月二十五日癸巳己巳」的紀年，庚辰年六月二十五日為癸巳日的年份是500年，即南齊東昏侯永元二年。只用太歲來表示年號，也許正是暗示《太霄琅書》的編撰年代是齊梁交替的時代（502）。
- 9 對於其中所提到的「三師」，陶弘景注曰：「即謂當作籍師、度師、經師義。」
- 10 有關《正一威儀經》的成立年代，可參照小林正美：《中國の道教》（東京：創文社，1998），頁100、354。小林否定了吉岡義豐所持的其為北魏天師道作品的說法，而推定它形成於梁武帝時期。筆者認為這是妥當的見解，因為在新天師道的作品《老君音誦誠經》中沒有三師的稱謂。
- 11 《太霄琅書》卷五：「令經師、所師、玄師，師青童大君，又有小君。存此二君，禮願如法。」
- 12 《華陽陶隱居集》卷下，〈許長史舊館壇碑〉（522年刻碑）：「許長史第三子，諱玉斧，世名翽，字道翔，……即弘景玄中之真師也。」
- 13 《洞真太上八素真經占候入定妙訣》：「玄師青童君，總領一切道經，寶文妙圖，皆悉由之。」
- 14 《上清太極隱注玉經寶訣》（靈寶經目中為《太上玉經太極隱注寶經訣》）：「《太上玉經隱注》曰：夫道經不師受，則神不行矣。若世無法師，又無籙傳者，當以法信投靖治，或可密室啟玄師老君，北向三拜，又據『五千文隱法秘訣』云：『太極真人曰：禮此經時，心注太上老君三拜，次念尹先生、河上真人為玄中法師，亦復三拜。』（《太上老君大存思圖注訣》）也有與此相同的語句。《太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣》：「老子，玄中大法師矣。」
- 15 杜光庭《神仙感遇傳》「令狐綯」條：「令狐綯者，餘杭太守縑之子也。……有青童引入至天中高山之上，朝謁老君，見命張天師為玄中大法師，以代尹真人之任。」
- 16 《無上秘要》卷三十七。亦可參見《靈寶度儀》。

宋代道教研究國際學術研討會綜述

香港中文大學道教文化研究中心研究助理、博士研究生 祝逸雯

由香港中文大學道教文化研究中心主辦的「2011宋代道教研究國際學術研討會」，已於9月22日至23日，假中文大學文物館東翼二樓會議室，成功舉行。來自中國大陸、香港、日本、法國、美國的13位學者出席了是次研討會，在短短的兩日內，與會者以宋代道教為中心，從儀式文本、圖像學、物質文化、墓葬和符籙等考古發現、內丹、宮觀管理、民間信仰等不同角度切入，深入探討了宋代道教的方方面面。

宋代的道教儀式運動 (ritual movement) 向來是宋代道教研究的中心之一，無論是道教黃籙齋，或是在宋代興盛的各種道法傳統，自然也是會議中的討論焦點。黎志添教授的論文〈南宋黃籙齋研究：以金允中「靈寶大法」為例〉，利用《太上黃籙齋儀》、《上清靈寶大法》、《無上黃籙大齋立成儀》等多部唐宋黃籙齋儀式經典，仔細梳理了承自五代杜光庭，延續至南宋的黃籙齋的儀式結構及其特點。他指出，「南宋道教黃籙齋的發展，即是對早已由唐代杜光庭擬定的已廣泛流行的自然朝儀式的補充。宋代時，考召驅邪儀式、雷法和鍊度，成為了古典黃籙齋儀中的一部分」。在此基礎上，黎教授的最終目的是為了「將宋代黃籙齋看作是在道教儀式傳統連續體之中產生的發展」，它仍是「建基於他界官僚主義模式之上，這是道教獨特的具有象徵意義的宇宙觀；身體變化觀；以及生理 (physiological)、群體 (communal)、精神 (spiritual) 層面的和諧關係」。

如果說黎志添教授的上述論文試圖在道教歷史的縱軸上，展現儀式發展的連續性和變遷的話，那麼勞格文教授 (John Lagerwey) 則側重於橫向比較上。他的論文「The Water-and-land and Yellow Register Fasts: A Comparison of Programs」將道教黃籙齋與佛教水陸法會對舉，比較兩者在儀式程序上的異同，發現蔣叔興《無上黃籙大齋立成儀》中所記錄的「古法宿啟建齋儀」、「古法三時行道儀」、「古法散壇言功儀」等「古法」，在佛教水陸儀中是沒有對應節次的。此外，他認為水陸法會在本質上就是一場普度儀式，而黃籙齋則更關注對亡魂個人的解救，普度只是其附加內容。同時，勞格文教授也坦白指出，由於佛教在宋代水陸法會方面資料的貧乏，與黃籙齋資料的豐富形成鮮明對比，因此這樣的比較研究仍需更多資料來小心佐證。

黃籙齋的流行與發展只是眾法紛呈的宋代道教儀式運動的一部分。李志鴻博士的論文〈宋元道教家書科儀研究〉則選擇從宋元道教家書科儀入手，在分析了科儀儀軌、符印與內煉法之後，考察了天心、清微、太乙、雷法忠孝門、地祇溫元帥等不同法派的家書及其師派觀念，顯示了在宋元道教「齋醮之變」的大背景下，各個新符籙派如何利用家書，建立及鞏固其祖師信仰、師派觀念以及正統性的傳承譜系。

家書科儀或許可以算作研究宋代道教儀式運動的一個



與會學者，前排由左至右依次為：李志鴻博士、酒井規史博士、李淞教授、勞格文教授、松本浩一教授、張勛燎教授、黎志添教授、安保羅教授、白彬教授、黃士珊教授、尹翠琪教授、馬頌仁教授、橫手裕教授。

微觀切入點，而松本浩一教授的論文〈宋代的道教與民間信仰〉則從宏觀的角度，為大家展示了以祠廟信仰、喪葬儀禮、道教咒術為焦點的宋代道教與民間信仰的動向。松本教授的研究不但囊括了儒釋道三教，也涉及到了國家與地方的不同層面。他在最後指出了在道教與民間信仰領域觀察到的宋代宗教的幾個特色：第一，宋代以前的民間信仰和宗教行為很少引起知識分子的關心，但是在宋代的史料中常常看到對於這些行為的記述和批判；第二，宋代道教與民間信仰的多種動向同全國性統一神譜的確立有關；第三，中國的宗教儀禮中，常常存在根據不同原理而來的各類因素和表現矛盾想法的因素互相並存的狀態。

對於道經，傳統的研究對象即是文字，而安保羅教授 (Poul Andersen)、黃士珊教授、尹翠琪教授則另闢蹊徑，將道經中的圖像作為研究對象，為道教史及儀式的研究，提供了新角度與材料。安保羅教授的論文 “The Register of the *Yushu jing* and the Gods of Late Song Thunder Rites” 以日本天理圖書館所藏的明嘉靖《九天應元雷聲普化天尊說玉樞寶經》的手工上色版畫為例，仔細辨別了16位祖師的身份及傳承，認為可以由此幫助我們確定經文產生的背景，包括其道教傳統歸屬的問題。他還指出這些圖像並非「插圖」，它們與文本內容並不對應，這一整個系列的神像或許就是此經文的「經錄」。除此以外，安保羅教授還研究了曾在韓國舉行的《玉樞經》念誦儀式，並推測這些畫像最初是作為儀式中對神祇的邀請而懸掛，標誌著神祇在念誦經文的過程中正在現場，而並非使得神祇降臨於這些畫像中。

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

尹翠琪教授的論文〈《正統道藏》本《三才定位圖》試析〉，選擇以道教圖經《三才定位圖》為分析對象，並輔以對圖經作者張商英生平及其道經著作的研究，論證了張商英創作《三才定位圖》的目的至少有三：一是確立一個道教與國朝統一的宇宙神譜，二是確立並提高宋室始祖在宇宙神譜中

的位置，三是凸顯聖祖和靈寶經的同質性。通過上述例證的分析，尹教授告訴我們，「明《道藏》對宋代圖經的保存，或許並未如學者們所想般錯漏百出」，「本文強調的是，研究道經圖像的工作，需要有如研究道經文字般嚴謹態度」，「《三才定位圖》的例子說明，文字不能解釋的圖像，不一定是出於錯誤，相反，圖像可能保存比文字更多的信息，具有同樣的研究價值」。

在欣賞完道經中的圖像後，李淞教授的論文〈從三個實例看宋代的道教圖像志——對安岳老君岩、大足北山宋代111龕造像的調查與初步認識〉，展示了四川地區豐富的造像資料，認為「安岳老君岩的造像體現了一個有文字確證的三清六御體系，尤其是聖祖和聖祖母的造像出現，為我們理解其他宋代造像提供了一個重要標尺」；「北山佛灣111龕圖像的辨識，呈現了道教造像滲入佛光籠罩的聖地以及如何使二者融為一體的實例，三清、三官、華嚴三聖鉤織出一個特殊的圖像體系」；南山6號龕則「體現出像主 (或工匠) 的不同創意」。

我們從經典中讀知的道教種種是否真的存在過呢？「道教考古」的成果就能夠幫助我們確認這個事實。張勳燎教授的〈四川、重慶發現的明清「太上生天寶錄」道符遺跡考〉一文，結合了考古材料和道經資料，列舉了十餘種「生天寶錄」的不同表現形態。他還強調：「煉度科儀在道教八世紀以來受佛教密宗影響的積聚情況下，在北宋末年和南宋時期急劇發展，生天寶錄作為煉度科儀一種主要的符錄材料，既是煉度科儀大發展的產物，它的廣泛行用，又反過來大大豐富了煉度科儀的內容，推動了煉度科儀的發展。」

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

勞格文教授曾在會議開幕辭中提到，「內在化」 (internalization) 是宋代道教的特點之一，馬頌仁教授 (Pierre Marsone) 與橫手裕教授對宋元內丹的研究即體現了這方面的發展。馬頌仁教授在其論文 “Daoism, Neidan and Mystics in the Early Quanzhen School” 中，檢視了以往學界對於早期

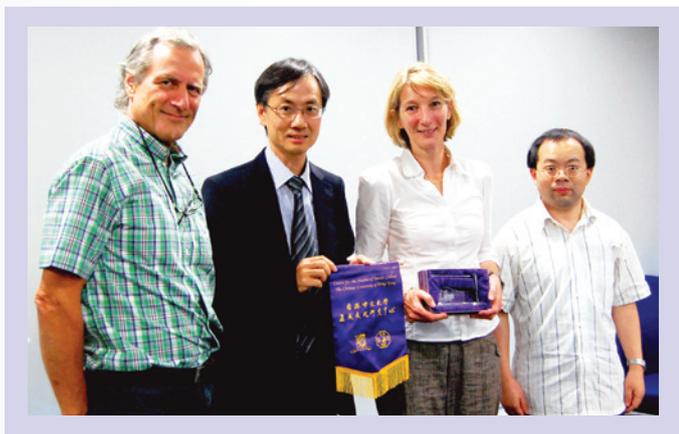
全真道的評價，認為全真道的創建者們既修習內丹，也舉行儀式，還具備啟示性的傳承譜系，這些都顯示出所謂「三教」在早期全真道的思想中不是平分秋色的，其本質上仍是道教的。而且，諸如乞食/乞化/乞覓、對許遜的信仰、「精氣神全」作為修煉最後階段的內丹思想以及神秘主義，這些在王重陽等早期全真道創立者的著作中俯拾皆是的要點，在全真道之後的發展中，卻被遺忘了。

橫手裕教授的論文〈宋元道教的內丹養生法〉則從更為宏觀的角度，描述了從唐代前的諸道術向內丹的發展，宋初以後的外丹法和內丹法及當時出現的《鐘呂傳道集》、《靈寶畢法》等重要著作，南宋張伯端《悟真篇》的出世及其南宗一系的傳承，包括陳楠、白玉蟾等人，以內丹術為核心教義的全真教的初期教義及其在元代綜合南北兩大道統說而產生的變化，以元末以降的發展作為結語，試圖提醒人們內丹說傳承過程之複雜性。此外，宋元時代的內丹法向一般文人的普及，與雷法的兼修，與祭鍊法的融合等方面也是論文關注的焦點。

內修是宋元道教發展的特色之一，但我們也無法忽略道教的外在載體——道觀的發展，因為對於道觀的研究，正是透視道教教團與地方社會密切合作的途徑之一。酒井規史博士的論文〈宋代甲乙住持之道觀——以洞霄宮為中心〉，正是對宋代道觀經營方式的研究。他利用《洞霄圖志》中記載的歷代住持名單和傳記資料，指出洞霄宮是一座同門師徒繼承道觀管理權的「甲乙住持」宮觀，且爬梳了此項制度實施的具體細則。酒井博士還利用碑文資料，展現了進入南宋後，洞霄宮出身的道士們於遠近創建新道觀，並以這些新道觀為基礎，形成新分派，由此擴展洞霄宮勢力的過程。而這些新道觀又各自採用了甲乙住持的制度，從而更加強了法統的認識。論文最後以中國北方的甲乙住持道觀：易州龍興觀為例，一窺元代道觀經營的整體情況。

此次研討會，是道教研究史上首次專研於宋代道教研究的會議。其規模雖小，但內容豐富，涉及題材多樣，來自宗教學研究、藝術史研究、考古學研究等各個領域的專家，為我們展現了一幅生動多彩的宋代道教畫卷。

呂敏教授「北京寺廟——文獻與口述研究」講座紀要



圖中左起第三位為呂敏教授。

2011年10月6日下午，法國遠東學院研究員呂敏教授（Marianne Bujard）應邀於香港中文大學中國文化研究所文物館東翼二樓會議室，舉行了「北京寺廟——文獻與口述研究」公開講座。講座由香港中文大學道教文化研究中心主任黎志添教授主持，吸引了逾30位校內外聽眾參與。

在此次講座中，呂敏教授介紹了由法國遠東學院和北京師範大學合作的項目「北京寺廟碑刻與社會史」的研究進展。該項目自二零零三年起至今，已歷時八年，先後有三十餘位中法學者和研究生參與，並獲得了蔣經國國際學術交流基金會的支持與資助，其初期成果《北京內城寺廟碑刻志》第一、二卷也出版在即。

對北京寺廟碑刻與社會史的研究，是為了能夠保存歷史，並理解寺廟在城市中的作用及其與市民的關係。而北京內城，由於仍然是迄今古舊建築保存得最好，且居住著老北京人的城區，因而成為了此次研究的主要對象。項目組成員拿著地圖，走進胡同，對老北京進行訪談，登記寺廟存廢、修葺、保護或改作他用的現狀，並儘量蒐集胡同居民對相關寺廟保留的記憶，用以與文獻資料相比對，可謂是此項計劃的亮點之一。

當然，除此之外，更多的資料仍是來自文獻記錄。項目組

所利用的地圖，即是在乾隆十五年（1750）完成繪製的《京城全圖》，並輔以若干種近現代地圖，以此為基點，清點並記錄地圖上已有標注的寺廟。《京城全圖》的內城部分，共記錄了829所寺廟，項目組經過踏查研究，又補充了大約300座寺廟。如此算來，1750至1949年間，北京內城的寺廟總數大約是1100座。

在蒐集資料的過程中，《東北城關內外寺廟清冊》（1728）和《八城廟宇僧尼總冊》的發現和利用，無疑為研究數據的收集打下了更為紮實的基礎。由僧錄司所編錄的《東北城關內外寺廟清冊》資料最為翔實，包括寺廟名稱、殿宇、住持、輩份等各種信息。而《八城廟宇僧尼總冊》共錄有2240座廟宇。

在蒐集的檔案文獻中，中國第一歷史檔案館所藏的清內務府檔案中與北京寺廟相關的部分，以及北京市檔案館中所藏的北京民國寺廟檔案（1928-1947）是重點對象。清內務府檔案中，有約6000件與宗教相關。呂敏教授指出，面對如此眾多的資料，如何將它們進一步系統化，是今後可以努力的一個方向。而在民國檔案中，最有價值的即是「寺廟登記證」，其中記載了寺廟名稱、住持、法物、廟產、賦稅、佛道人數、建立年代等珍貴資料，至少有450座登記在案的廟宇有類似檔案。

此外，項目組以《北京圖書館藏北京石刻拓片目錄》和其他碑刻目錄為依據，搜羅了以往刻立於寺廟中的碑刻，共541通，涉及221座寺廟。在這些碑刻中，最早的可上溯至元代，最晚的立於1954年。呂敏教授又以多通具代表性的碑文為例，進一步對它們的作者身份、撰寫目的等進行分析和分類。她坦承，這些碑文中所包含的宗教內容寥寥無幾，人們只是在記憶中保存着相關傳統，而並不銘刻於石。

講座最後，呂敏教授又引領大家，將目光轉回當前，在這1100多座曾經存在或仍存在的寺廟中，只有7座仍保留着香火。她認為，宗教活動基本終結於文革之際，而宗教建築的逐漸消失卻是始於上世紀九十年代大興土木的城市建設之中。他們在這八年來的搜索與研究中所找到的，其實更多的是關於「消失」的資料。

第六屆道教文化及暑期管理研修班



蒞臨畢業典禮的諸位主禮嘉賓，前排左起為鄧錦雄道長、洪少陵道長、馬梓才道長、廖勛女士、李宏之道長、郭偉女士、黃至安道長、黎志添教授、任伯江教授和吳凱文博士。

為推動中國道教界培訓領導人才的工作，自2006年始，香港中文大學道教文化研究中心與道教蓬瀛仙館合辦「道教文化及管理暑期研修班」，至今已有超過百名的學員，可謂碩果累累。2011年7月，道教文化研究中心迎來了第六屆暑期研修班學員，她們均就讀於或畢業於中國道教學院坤道班。承襲研修班的一貫傳統，學員們在三周內，學習了現代管理學、文物管理、傳意技巧、宗教學理論、宮觀管理等方面的知識，並輔以相關宮觀的實地考察與經驗交流等活動。

學員們在課堂上認真聽講專業理論知識，並結合自身所處所遇的實際情況，積極提問。隨著時日的推進，師生之間的交流愈發活躍，靈感火花四處迸發。此外，針對本次研修班的女性學員特色，中心特別安排了香港天主教女修道院——聖保祿樂靜院和香港九龍灣佛光道場的考察。在與修女和法師的交流中，學員們求知若渴，試圖了解更多其他宗教中的女性修道生活及社會服務事業，亦從一個側面體會到女性在香

港宗教發展中所扮演的角色。而「香港女性與宗教」專題課程的設置，使得學員們對這個課題有了更全面的認識。

2011年7月23日，「第六屆道教文化及管理暑期研修班暨第四屆道教文化證書課程聯合畢業典禮」於中文大學利黃瑤璧樓內隆重舉行，並誠邀得國家宗教事務局外事司司長郭偉女士、中聯辦協調部副部長廖勛女士、中國道教協會副會長黃至安道長、蓬瀛仙館永遠館長李宏之道長、蓬瀛仙館理事長馬梓才道長、圓玄學院副主席鄧錦雄道長、香港中文大學專業進修學院副院長吳凱文博士等作為主禮嘉賓，出席典禮。20位學員分別從主禮嘉賓、各位研修班導師和高道大德手中領受畢業證書，為短暫而忙碌的研修班學習生活劃上了一個圓滿的句號。

眾位學員均於修畢課程後，完成了定題論文，19篇論文將於稍後集結成書，予以出版，敬請關注。

暑期研修班學員感想

撫平心靈的手——香港道教學習感悟

香港道教像一隻撫平心靈的手，這是我經過三周時間，於2011年7月4日抵港至7月24日離港的親身感觸。

此次暑期學習班，是首次針對中國道教學院坤道班，由香港蓬瀛仙館和香港中文大學道教文化研究中心聯合主辦。在這一段時日裡，我深刻地體驗了各位道長、教授以及為我們領隊的老師們的崇高信仰和敬業精神，那真是有朋自遠方來不亦樂乎！讓我最感動的，是其間我們的兩位道友，一位因水土不適，得了腸胃炎，一個扭了腿，蓬瀛仙館范小姐親自帶他們去看病，為了不影響我們學習，她在仙館熬好中藥用保溫桶裝上打車送到中文大學。為了促進和諧，加深友誼，任伯江教授把他幽默詼諧的授課過程錄製成光碟，送給我們每一個道友。富萍萍教授根據我們每一個道友的情志，寫了不同的勵志贈言，以示鼓勵。黎志添教授幾次召集學員開師生交流會，學習探討如何更好地弘揚道教。馬梓才道長語重心長地對我們說：「你們在弘道中有什麼困難，需要什麼學習資料，我們都會盡力提供，大力支持。」

生活即是道，道即是生活，就如我們每日生活在空氣之中而不知有空氣一樣，我們還需要去找道嗎？在我們這三周的學習中，在參觀各宗教蓬勃發展的過程中，我深刻體會了「生活即是道」的內涵，無論你有多麼高遠的境界，都應該落實在當下的實際生活中，即是你能為這個社會帶來什麼？你能為眾生做什麼？香港道教為我們做了榜樣，讓我們學習到了好的管理模式和弘道傳教方法。在與五大宗教交流中開闊了視野，拓寬了思路，特別是參訪人間佛教，和了解基督教的傳教方法後，我們感觸都很大，激勵了我們內地道士。

道祖曰：「聖人無常心以百姓心為心。」這是道祖的心，也是百姓的心，香港道教就是以這樣的心去做的。在學習參訪香港

遼寧鳳凰山紫陽道院 溫靜



五大宗教中，每一個宗教都有其自己的特色，但最有魅力的、最有潛力的無疑是道教，道教思想「海納百川，有容乃大」，在香港居住的華人較多，他們思想的根在道教，也接受外來文化，這充分顯現了道教的和諧思想，和睦、和順、和顏悅色、包容、謙下、穩定、祥和，給人以和而美，安詳和順的生活環境和發展空間。

香港是一個中西方文化相結合的現代國際大都市，凝結了豐富的宗教、宮觀與時代管理相應的寶貴經驗，包括文化資源管理、歷史文物管理、人力資源管理、道教齋醮科儀的應用、文化與傳意等，給人以整體有序的管理模式，使我們在借鑒時有章可循，有法可依，特別是香港道教的慈善公益事業，本著濟世利人、服務社會的宗旨，更是體現了大愛無疆的大和諧精神。

道教是一個有數千多年歷史的宗教，她的精華部分在於人的內在修養，也就是人格的完善，這決非一日之功，香港道教給人以親和力、凝聚力，像是一位慈祥的兄長向我們伸出了他溫暖的手，在二十一世紀的今天，手拉手、心連心地在道的大和諧中融為一體，為眾生敞開無私的胸懷，用道法的甘露滋潤眾生的心田，讓我們攜起手為終身的選擇而無怨無悔！慈悲！福生無量天尊！

華夏文化道家根 同家同祖更同心 —— 第六屆道教文化及管理暑期研修班之感想

四川青城山上清宮 馬理丹

香港之行後回到青城山，還來不及回味，就投入到緊張忙碌的工作之中。我深感祖師對我庇佑之厚，所以更以小心謹慎的態度來對待我的工作。惟在入靜之時，常常回味香港三周的生活。很意外地接到蓬瀛仙館范小姐邀我寫香港研修期間之感想，欣喜萬分。但寫作非我之所長，又受於此邀，誠惶誠恐，無理以拒，故聊贅數言。憶此次香港之行，於我而言，純屬機緣，暫且斗膽說是祖師庇佑。也非常地感謝由香港中文大學道教文化研究中心及道教蓬瀛仙館組織「第六屆道教文化及管理暑期研修班」的參訪和學習，讓我們道學院第一、二、三屆坤道班的優秀學員，有機會齊聚一堂共同學習，真誠溝通，結下了深厚的友誼。這一切，都源於此次學習，請在此接受我最真誠的謝意。



七月香港研習再回首，三周之情景歷歷在目。首先說說學習。香港教授的教學風格，令我記憶猶新的是師生互動教學。這種風格更能培養學生的學習興趣，更能引人入勝。特別是富萍萍教授如至親長輩般的殷殷教誨，如一股暖流緩緩沁人心脾，讓我至今想起都倍感親切。而當我們離港在即，富教授雖因事不能參加結業禮，卻為每位學員都送來了一串心語。我看了富教授給其他幾個同學的寄語，發現富教授是用心觀察，用心去寫，並以傳道、授業、解惑為己任。這樣的教授，這樣的教學方式，這樣的師生情誼，讓人怎不感動、怎不留戀。我也非常珍惜富教授送我的那張小卡片。

另外，還有任伯江教授的傳意課也讓人印象深刻。任教授善於營造一種輕鬆的氣氛，使學生在不知不覺中放鬆，很注重培養學生如何表達自己的意願、情感。這門課對我們內地的學生來說，是從來沒有過的，是一種全新的課程，也是我們所欠缺的，因為我就是一個在大眾面前不善於表達的人。我想，如果能多聽聽任教授的課，我也會懂得如何表達自己的想法和心願。

還有康一橋教授問我們上課有沒有在做夢呀，沒夢可不好，有夢才有理想。剛開始我還以為他說我們上課有沒有睡覺，如果有會不高興，誰知道他是如此開明。香港這種另類的教學方法，讓我感觸良多，一樣的事情在不同的思想情景下，給人的感覺是如此不一樣。這樣的教書方式，對於我以後該怎樣對待和處理一些窘境之事很有幫助。不好的事也有它積極的一面，不能很直觀地只看事情表面，而輕易做一些決定。

黎志添教授對於道教文化的熱愛，和對道學孜孜不倦的研究，更加令人欽佩。在香港幾乎被完全西化的今天，中國的傳統文化多虧了還有像黎教授這樣默默在努力、在奮鬥的同仁們走在前線。在講臺上耕耘，努力把道教文化和現代教育結合，傳播我們的傳統文化。不僅要讓每個華夏子孫瞭解自己的文化，更要讓全世界的人都瞭解中華燦爛的文化。還有很多很多的優秀教授值得我們敬仰學習，由於文章字數有限，在此也就不再一一述說了。

在港參訪期間，遊走了香港道教聯合會、香港道教學院、青松觀、齋色園、蓬瀛仙館、萬德至善社、泓澄仙館，還有友教館社的熱情接待和周密的安排，讓我們如沐春風，更能深切感受到同胞之情的關愛。而最讓我感動的是香港宗教界，對社會事業的積極參與和無私奉獻。辦學校、辦養老院、開醫院等，把各自的宗教事業發展得紅紅火火，一派欣欣向榮的景象。參訪之後，我靜下心來想想，為什麼我們不如香港同胞做得好？我們所欠缺的是什麼？而最讓我們汗顏的是：香港同行們是在自己的工作之餘，用空餘的時間來發展道教事業，但做得卻比我們專職的道士還要好，這一點很值得我們深刻反省。這裏面誠然有不同的文化氛圍，不同的政治制度所造成的不同結果。但我個人認為更大的不同是在於出發點的不同。香港同行的出發點，是講怎樣積極奉獻，講怎樣弘揚道教文化。回想內地的宗教事業，特別是我們道教，相對而言，就顯得太過遲緩了。雖然我們也參與社會活動，也積極參與各種賑災活動，全國各地的道教也在不斷舉辦各種弘揚教門的活動，如講經比賽、道教文化的研討會。但我個人卻以為：賑災顯得有些被動；而弘道的活動範圍顯得過於狹小，許多僅僅局限於教門內，對社會沒有造成太大的影響；最關鍵的是我們道教人士的素質問題，這是一個比較敏感的問題，許多人都害怕提到這個問題，但不應迴避。國內許多的出家人首先考慮的是如何安身，然後才是如何立命，才是如何弘揚道教。而香港同仁是一旦投身到道教事業之中，就會為弘道揚教、為服務社會不遺餘力地無私奉獻。這種精神是值得我們敬仰和學習的。我想，我們國內的道教事業不能僅僅限於教門內的活動，更要積極服務於社會，真心為老百姓做善事，才能讓百姓接受道教，在無形之中弘揚教門。

香港之行，感觸頗深，受益良多，也讓我對於今後的人生方向有了更加明確的目標。我將學習香港同仁無私奉獻的精神、孜孜不倦的求學態度、極具啟發式的教育方式、熱情禮貌的待人接物等等。一樣的文化根，一樣的膚色，同一個祖宗，讓我們共同努力，攜起手來，同心同德，把我們老祖宗傳下來的經典文化散播到五大洲四大洋去。讓太上道祖的光輝思想，在二十一世紀的今天大放異彩！

香港中文大學道教文化研究中心

地址：香港新界沙田香港中文大學許讓成樓405室
電郵：daoist@cuhk.edu.hk

電話：(852)3943 4464

網址：http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao

傳真：(852)3943 4463

通訊出版小組

編輯：黎志添

執行編輯：祝逸雯



道教文化研究中心
(香港中文大學文化及宗教研究系與道教蓬瀛仙館合辦)

版權所有 不得轉載

印刷數量：2,500份