

《曇陽大師傳》的流變與晚明文人的宗教訴求

賀晏然（香港中文大學道教文化研究中心副研究員）

引言

「曇陽大師」是萬曆初年太倉王錫爵（1534-1610）的次女，名桂，後改「燾貞」，道號「曇陽子」。她生於嘉靖三十七年（1558）十一月二十一日，卒於萬曆八年（1580）重九。雖然曇陽子自出生就屢現異行，但王錫爵與其之間密切的互動則集中在萬曆六年（1578）之後。萬曆六年，王錫爵因在張居正奪情事件中同情反對奪情的「丁憂派」而已蓄歸隱之志，秋七月，他從禮部右侍郎位上乞侍養歸，退居太倉。再次起為禮部尚書是萬曆十二年（1584）。曇陽大師一事在王錫爵退居太倉期間被不斷醞釀：六年秋，曇陽子便屢次書信催父還鄉。大約從七年七月，曇陽子開始第一次閉關修煉，魂可出殼游走，王錫爵對此驚歎不已，直到八年一月三日其魂才返回家中。當年四月，王錫爵、王世貞等倡建曇陽恬澹觀。此後的五月十三日，曇陽子拜別王錫爵夫婦等家人，似將有所歸。六月，曇陽子拜謁代表其信仰中心之一的金母。同年六月又祭拜亡夫徐景韶墓，並於九月九日在眾人圍觀之下坐化飛升¹。

上述的大部分事件王錫爵與王世貞都親身參與或親自策劃，事件的細節記錄在王世貞萬曆八年所撰《曇陽大師傳》中。王世貞（1526-1590），字元美，號鳳洲，又號弇州山人，嘉靖二十六年（1547）進士。他以崇高的文壇地位、廣泛的交際和博洽的文風著稱一時，《曇陽大師傳》所展現的「三教」共存的世界，是包括王世貞在內的萬曆間文人宗教訴求的隱約體現，在這位文壇宗主的筆下，該傳記充滿了豐富動人的細節，並以對仙界的奇幻描寫為人矚目，《大師傳》不僅是還原曇陽大師一事最為重要的材料，也影響著曇陽子坐化飛升一事此後的發展。

《曇陽大師傳》的內容主要集中在曇陽子得道、顯靈、坐化和授徒等宗教活動的細節上。傳記始於對曇陽子出生時異象的記錄，繼之以五歲居家禮佛生活的記載。萬曆二年（1574）曇陽十七歲時曾許徐廷裸子景韶，三月後徐卒，因而此後有曇陽守節的記錄與萬曆九年初徐家曇陽仙師純節祠之建。傳記之後對曇陽子辟穀、醫療、出陰陽神等道教活動進行了充分的摹繪，其間並對曇陽子漫遊天界、拜見上仙時的列仙場面進行了藝術化的描寫，這些對曇陽子道教異行的記載甚至使後人懷疑大師傳是仿道教女仙傳記《南嶽魏夫人傳》而作²，但王世貞在大師傳中推崇備至的顯然不僅是其類似道教女仙的成仙事跡，而更希望將曇陽子描繪成融合三教的全新的文人教派的宗師，這大約是對包括世貞在內的晚明文人尋求獨立而

新穎的三教模式的宗教訴求的曲折反映。整篇傳記的高潮是萬曆八年重九日，在眾人的見證下、曇陽坐化飛升的場景。這一場景此後與圍繞曇陽子事件的繪畫創作相結合，進一步具體化了曇陽子的宗教形象。曇陽子傳授弟子思想時的話語也被記錄在傳記的末尾，以資徵信，體現了同一時期女仙傳記「傳奇」與「信實」相結合的撰著特點。

大師傳在曇陽子一事中的重要地位使其無形中成為曇陽子研究最重要的歷史文本，此前的研究依靠大師傳重構了曇陽子事件的相關史實，而較少注意作為宗教文本的大師傳在此過程中再創作和流傳的背景。同時，二王的政治影響部分地削弱了傳記的宗教背景，幾乎少有文章抱有將大師傳還原為新興的文人教派傳教文本的警覺。本文的目的就是重構文本與宗教之間的關係，從大師傳流變的細微變化觀察其與晚明文人宗教訴求的互動，迅速變動的晚明文人宗教環境與大師傳的創作目的、書寫特點、印行方式和版本流變之間的微妙關係，或可為理解曇陽子一事提供新的視角。

一、「恬澹之教」的創立與《曇陽傳記》等的刊印：作為傳教文本的《曇陽大師傳》

本節將從帶有傳教文本性質的《曇陽傳記》與「遺言冊」印行的情況來討論作為宗教文本而創作的大師傳的性質與特點。《曇陽大師傳》的創作、傳播與印行並非孤立的事件，而是萬曆年間圍繞曇陽子的有意識的文人創教活動中的一環。學界很早就注意到曇陽子獨特的女性宗教師的身份，這種身份與曇陽之教具體的教派建設密切相關³。萬曆八年四月，依據曇陽子的仙佛想象而建成的曇陽恬澹觀標誌著其獨立宗教空間的形成，該廟宇後來成為王世貞、王錫爵、無心有等信徒修煉和後世文人祭拜的場所；同年稍晚，《大師傳》等一系列記載曇陽子言行的傳記被迅速創作，並作為傳教文本與曇陽子的畫像、教義和書信等結集刊刻；與此同時，通過閱讀傳教文本、書信交往和參拜祭掃等活動，在萬曆年間的江南文人圈中形成了較為穩定的曇陽子的核心信徒群體。上述曇陽之教的宗教場所的建設、傳教文本的刊行和信徒群體的確立在萬曆八年至九年間迅速完善，以「恬澹」為思想核心的教派在萬曆初年的江南文人圈中以此為基礎廣泛地流行起來。

上海圖書館藏《曇陽傳記》是對萬曆年間通行的曇陽傳教文本較為忠實的保存，此書編撰的目的即在發揚曇陽之教。書中所收曇陽子給信徒的書信中明

確使用了「教門」的概念，並給予信徒弘揚教義的囑託。由這部光緒戊申（1908）王晉元手抄本保留的版刻信息可知，此書於「萬曆辛巳夏五九日雕梓於雲間洞天」，即在曇陽子逝世的隔年夏在距離太倉不遠的松江一帶刊印。據上圖藏本可推知，該書應分為上、下兩卷，上卷卷首為「曇陽大師遺像」，後附像贊、偈、辭世歌、曇陽大師遺言、八戒、三歎和化后三月遺父書，並附王錫爵所述《化女曇陽子事略》；下卷以王世貞所撰文本為主，包括《曇陽大師傳》、《曇陽師外傳》及《記曇鸞大師事》，分別註為「弟子瑯琊王世貞拜手撰；奉道弟子太原王錫爵填諱」、「道弟子弇山人王世貞稽首書」。

首頁「曇陽大師遺像」（見圖1）應是王晉元對尤求《曇陽仙師像》⁴簡略的複製（見圖2）。尤求，字子求，號鳳山（丘），長洲人，後居太倉。一般認為其是因丹青之技、地域之便得以結交王世貞，後世評論以為人物、仕女畫像正是其所長。《曇陽仙師像》作於萬曆庚辰（1580）臘月，正在《曇陽傳記》付印前不久，尤求創作的曇陽子畫像中以此仙師像最為流行，王世貞在給王明輔的信中曾提及刻印仙



圖1：[清]王晉元《曇陽傳記》卷首《曇陽大師遺像》（上海圖書館藏）



圖2：[明]尤求繪《曇陽仙師像》（上海博物館藏）

師像以贈之⁵；參議公徐廷祿主修的曇陽純節祠中「堂凡五楹，中肖像為曇陽子，示有尊也」⁶的畫像也極有可能是仙師像。《仙師像》中曇陽子居中端立，挽左髻，著黃衣，一手執劍，一手握拂塵，其上題款配以贊、偈、八戒、訓誡弟子、辭世歌等，應是根據王世貞《大師傳》所記曇陽子飛升前的情景所安排：

【作者按：此指曇陽子】獨挽左髻，披故衣，……出所書遺教及辭世歌、偈、贊凡四紙以授封公，……左手結印執劍，右手握塵尾，端立而瞑。⁷

仙師像中曇陽子的形象、題款的格局與《曇陽傳記》卷首的體例相呼應，體現出曇陽之教傳教文本內在的一致性。其後的曇陽大師遺言、八戒、三歎等

再現了曇陽子教義的精髓及其與信徒交流的真實過程，而王世貞所撰的一系列文章，包括《大師傳》及考證曇陽子為淨土宗大師曇鸞轉世的《記曇鸞大師事》、縮略大師傳並雜以曇陽子語錄的《曇陽師外傳》，亦成為精心構築的曇陽「恬澹之教」傳教文本的一部分，與書信和王錫爵的傳記等強調「信實」的特點不同，大師傳突出對異行和對得遇仙佛時奇幻、瑰麗的場景的詳盡描摹，對仙化作為宗教師的曇陽子形象及其仙佛崇拜體系的傳播有積極的推動作用。

除《曇陽傳記》所載「曇陽大師遺言」，曇陽子的遺言冊此後亦被重輯。北京故宮博物院藏名為《王桂仙師寫經圖冊》的未刊合輯便是目前可見的一種（繪畫類，新00010515）⁸。圖冊題為《左髻曇陽王仙師遺言》，分上、中、下三卷，首頁為尤求另繪青綠山水仙師坐像一幅，應是描繪了曇陽子飛升後在洞天中的場景。曇陽子黃衣絳唇，坐於雲霧繚繞的松澗旁一山洞中伏案閱經，二女侍立兩旁，一執劍、一執拂塵（圖3），圖中的要素雖未脫離《大師傳》對曇陽子形象特點的勾勒，卻也進一步延續了大師傳中對曇陽子將歸去的仙境的奇幻色彩的反映，該畫像展現的曇陽子已不僅是擁有一定地位的教派宗師，並顯然已經在仙府洞天中佔有一席之地，這與《曇陽傳記》的闡教主旨存在內部的一貫性。同時，《左髻曇陽王仙師遺言》收錄的內容與《曇陽傳記》所收也多重合，而多出卷上「化後檢出鏡匣中遺語」、卷中與弇州兄弟一門諸子弟特別是女眷的書信、卷下致庵僧湧住、比丘尼明賢書信和「服黑氣養腎病法」、「十二月服氣法」，由王世貞整理、與世貞素有交誼的章藻（1547-?）書寫。對此資料此前只有王安（Ann Waltner）從性別與傳教的關係角度討論過⁹，但王世貞列入曇陽子示家中女眷書信最主要的目的還是為了體現「未有一門俱荷指迷如世貞者」¹⁰。王世貞確信自己在曇陽教門中特殊的地位，並藉此不遺餘力地對曇陽子遺言進行反復收集、整理和刊行，此版遺言冊收錄之廣卻並未收錄王氏自創的大師傳，或可見大師傳作為對曇陽子言行的補充記錄，其創作也已超越了個人對文學創作的追求，而在很大程度上服務於王世貞對曇陽子所倡「恬澹之教」闡教形式的需要，從其對曇陽子言行反復的分類、補充和傳播活動中亦可見王世貞等對曇陽子教義的篤信。

如前所述，此前的研究傾向於將《曇陽大師傳》作為分析曇陽子一事的歷史文本，而忽略了它本身作為曇陽之教傳教文本的性質和目的。曇陽子「恬澹之教」作為新興的文人教派，其傳播的需要與王世貞自我激發的傳教責任相呼應，巧妙地構成了《曇陽大師傳》配合其他傳教文本結集印行的方式和其中奇幻的文字和圖像色彩。大師傳與記錄了曇陽子所構仙佛體系的曇陽恬澹觀、描繪了曇陽子宗教師形象的文人畫作等共同構成了以婁江二王為核心的江南文人士子可能崇尚的宗教系統。另一方面，《大師傳》創作的需求和特色也仰賴於二王及其周邊的文人群體為中心，通過書信、傳記、畫作等文人化的交流方式進行傳播，表達了文人宗教和審美關懷的新興的「恬澹之教」得以形成。



圖3：[明]尤求《王桂仙師寫經圖冊》首頁
曇陽仙師像局部（北京故宮博物院藏）

二、《曇陽大師傳》的宗教描寫與文人評述： 從「節孝傳」到「仙師傳」

曇陽子的家庭背景及《大師傳》等文本傳達出的奇幻色彩使得曇陽一事在萬曆年間的文人中引起了廣泛的關注和討論，從沈德符萬曆三十四年（1606）成書的《萬曆野獲編》或沈瓚《近事叢殘》等對曇陽子諸多流言的記錄中可見一斑¹¹；曇陽子坐化飛升當日，據稱聚眾十萬，其中不乏周邊地區的文士，此事「太恣」的特點曾為徐學謨、管志道等所批評¹²。王世貞《曇陽大師傳》的行文特點亦與此一事件的恣意姿態相仿，文中對曇陽子奇幻異行的描述由此成為文人焦慮的中心，萬曆時期的文人通過重抄、改寫與刪定大師傳，試圖為曇陽子的異行提供合理的解釋。本節透過數則萬曆年間文人在大師傳的基礎上更定的曇陽傳記，以考察文士在為宗教女性立傳的過程中大師傳的宗教主旨悄然發生的轉變。

鄧球在《閒適劇談》裡提及自己刪改《曇陽大師傳》的標準：「萬曆庚辰，偶得《曇陽太師傳》，間有禪諦中雜以怪現象種種，恐流傳為曇陽累，予依傳改削。¹³」很顯然，居於湖南的鄧球在曇陽子逝世不久就得到了《曇陽大師傳》通行的版本，但是他似乎並不信任其中詭異的仙怪場景而做出刪改。鄧球（1525-1595），字應鳴，祁陽人，嘉靖三十八（1559）年進士。隆慶六年（1571）申請辭官，此後一直在祁陽生活至逝世。《閒適劇談》應是其退隱後與漁樵閒話所得，現在可見的最早版本是萬曆十一年刻本。鄧球在書中對《曇陽大師傳》刪改最多者就是曇陽子得遇仙真的情境描寫，在鄧球的眼中，「淡」是曇陽之教揭示的本性，真諦包含在曇陽子所傳的教義而非奇幻的登仙場景中，他並不反對大師傳中貞潔、忠孝、佛教、甚至融通三教的各種敘述。對王世貞的結語進行的刪減最後也僅剩「淨明依忠孝悟真趣禪那之句云」數字，這大概也是鄧球對曇陽大師傳的奇幻描寫寬容的限度。

和鄧球相似的還有耿定向的《書節孝傳》¹⁴。耿定向（1524-1596），字在倫等，麻城人¹⁵，嘉靖三十五年（1556）進士。《書節孝傳》主要陳述耿氏對曇陽子一事的評價，並未涉及曇陽子事蹟的細節。但是從「節孝傳」的標題不難想象耿氏已對曇陽子的事蹟進行了基於儒家道德標準的篩選。作者在篇首建構了一個由君相到聖人、由中國到異域、由男性到女性的評價系統，並將曇陽子作為女子「永堅從一」的代表，批評「淺識者第侈談其神異狀耳」。他將陽明良知之說與曇陽遺教中「淡」的主旨相聯繫，認為「神異蹤跡」只是神道顯教的工具。後文涉及「慧媛哲姬相率于卓吾李上人處問道參法」事，這恐怕與耿定向與李贄的齟齬有關¹⁶，耿定向招李贄於黃安在曇陽子飛升後次年，耿氏將曇陽和與之類似的澧州仙姑的事蹟去除靈異，用於申述其所謂求之於本心而得的「節孝」觀念，這與其出身王學的思想背景不謀而合。

相較于耿和鄧，徐渭的《曇大師傳略》大約是較忠實於大師傳的宗教色彩的記錄。徐渭（1521-1593），字文長，山陰人。《曇大師傳略》文雖不長，但首當其衝是對曇陽子會見諸真，拜謁觀音和金母等的場景的刻畫，並辯稱這些場景可信的原因是「師修行孜孜，自人倫始，表正矣。表適正，影適欹，世寧有是理耶。¹⁷」徐渭的辯解是以「人倫」為出發點，以論證曇陽子得遇仙真的情景的真實性。在文末，徐渭提及自己閱讀過王世貞所作大師傳，這篇文章雖以「傳略」冠之，但全文的重點卻不在重述曇陽子事蹟，而是為其宗教場景提供解釋，他對曇陽得遇仙真與靈蛇事件的真實性均有所辯白，並對解參同契與曇陽教義相合頗為自得，只對拜別朱真君的細節有疑問，但態度較為審慎。徐渭將神異作為儒家傳統觀念的自然影射是一種折衷的處理方式，這種論述或體現了晚明文人普遍的宗教趣味與倫理觀念相互糅合的選擇¹⁸，但無意間也為大師傳中所記曇陽子的神異事蹟提供了合理存留的空間。

相比於刪減曇陽子傳記中的神幻記錄，范守己的《曇陽仙師傳》是現存作品中唯一對曇陽子的神異記錄有所贈飾的。范守己，字介儒，涪川人，萬曆二年（1574）進士。雖然范氏對曇陽子的熱情可能因其與張居正的不和和對婁江二王的諂媚態度而受到懷疑，但他對曇陽子一事的熱情實際上持續了較長時間，他不僅就仙師傳的撰寫與王錫爵反復書信溝通¹⁹，也曾詳細記錄了曇陽子逝後在綿竹顯靈的事跡，及曇與當時其他宗教人士如宜真子等的交往²⁰。《曇陽仙師傳》少數細節比之《大師傳》所記尤詳，如對曇陽恬憺觀中所奉仙真名號的記錄在《曇陽大師傳》中不存。文中談及曇陽子與范氏之間的交誼，文末范氏在王世貞對曇陽子三教精神的評述之外，將曇陽子信仰與許遜斬蛟傳說相關的「龍沙讖」相聯繫，為曇陽子的奇幻經歷提供了全然出於流行的宗教觀念的解釋：

昔旌陽真人上升之日，曾為記曰：是後一千二百四十二年，五陵之內當有八百證仙者，今以甲子計之，自晉孝武甯康甲戌迄今庚辰得一千二百有六載，而仙師崛起自稱五陵教主，大振玄風，豈非斯世人之大幸乎！吾人受有遺言當自勸矣。²¹

「龍沙讖」是被道教淨明派等崇奉的晉代道士許遜（239-374）上升之日留下的度人成仙的許諾，從現有資料看，提供了許遜復出斬蛇和八百地仙將出兩則預言的傳說定型於宋白玉蟾（1194-1229）所撰《旌陽許真君傳》中，其基本故事形態被此後的傳記沿襲。地仙預言的應讖之期正好落在約萬曆十數年間，江南的文人圈中熱衷者頗多²²。萬曆間文人開始迷戀有成仙期許的道教修煉，雖然王世貞大師傳中也曾提及「淨明」、「忠孝」等字眼，並將淨明作為道教的代表，但龍沙讖包含的超脫成仙的生命追求實際上可以脫離淨明道的教義而存在，關心龍沙讖的文人甚至對淨明的教義表現淡漠，但對提供了成仙途徑的許遜傳說和地仙說則關心備至。作為社會精英的士大夫與文人自認是較為可能登仙的對象。與曇陽之教有所接觸的如王世貞、王世懋、屠隆、陳繼儒、馮夢楨、范守己、張仲慧等，都曾表示過對自己是八百地仙一員的企盼。縱使對宗教選擇較為嚴苛的如管志道，雖並不相信自己在八百地仙之列，亦對當時文人汲汲于此說心懷不滿，但是也曾對此進行記錄和討論，並不忘提醒虞淳熙和屠隆「即有真消息亦以告我」²³。屠隆在論及當時文人與士人談道的風氣時曾說「方今賢人俊流，津津好談度世大道者，實多於前代。」²⁴范氏對大師傳的改造正是這種風潮的體現。范守己將曇陽子與成仙預言對接，取代了王世貞大師傳末尾強調曇陽子調和三教的闡釋，形成曇陽子一事此後流行的宗教記錄的方向。

從上述文人對曇陽傳記的改寫看來，大師傳所提供的神異的女仙形象和宗教異行是讓後來者最受衝擊的部分，多數作者傾向於將其宗教形象與儒家觀念相調和，宣揚因貞孝而得仙的觀念；少數的作品則希望以流行的宗教說證實其異行的合理性。與王世貞的大師傳幾乎同時的范氏的傳記甚至與此後小說戲劇中的主旨發生了巧妙的對接，顯示了流行的宗教思想對大師傳的改造。這些存在於文士中的不同宗教取向使大師傳得以以不同的形式保留在文人文集中，也正是這些為大師傳提供合法性的文字使得曇陽子那些張揚而繽紛的事蹟暫時得以部分留存。

三、《大師傳》的三教思想與佛道書寫： 《廣列仙傳》與《仙媛紀事》

從曇陽之教早期的文本看來，曇陽子的教義始終傾向於融匯三教。她對佛、道經典均有所涉及：「釋則《心經》、《金剛》、《楞嚴》、《維摩》；道則《道德》、《黃庭》、《陰符》」²⁵；在對弟王衡解釋佛化、仙化的區別時也極言三教一理：「吾乃今知三教一理，慾佛則佛，慾仙則仙，推此則儒道亦可通，俱不外此心耳」²⁶。《曇陽大師傳》中王世貞對曇陽子這種融合三教的思想推崇備至，他在開首便極力讚賞曇陽子融通三教的獨特地位，所謂「超一函三，惟我大師」，更曾多次提及曇陽子兼通佛、道的身份，如其將曇陽子得度僧人無心有的原因概括為「今我仙師以曇鸞仁者轉，而薈二氏之精神，以鼓鑄天下」²⁷。王世貞在寫給王明輔的信中也曾總結曇陽子的教義，認為她依靠神力忽然能夠貫通佛、道二教的宗教經典，雖對道教的教義更加諳熟，但其中心還是在打通佛、道二教的原理：



圖4：[明]黃兼寵刻、楊爾曾撰《仙媛紀事》卷8曇陽子畫像（日本內閣文庫藏本）

[作者按：指曇陽子]忽通解兩藏，尤精玄理，常云：「教本無二，學人自岐之。」²⁸

《曇陽大師傳》對曇陽子異行的記錄也顯露出三教兼通，甚至禪淨兼通的特點，這為此後佛道二教文人整理曇陽子事跡提供了資源。此前的研究傾向於將曇陽傳記的創作放入萬曆年間文人仙傳書寫的背景中分析²⁹，但曇陽子傳記在被文人所修仙傳整理傳播的過程中其實較少展現出收錄者考據與博學的功力，而很大程度上受到其交際關係和宗教背景的影響。

文人所修道教仙傳中對曇陽子一事最早的記錄屬張文介《廣列仙傳》中的「王曇陽」。張文介，字惟守，龍遊人，王世貞曾為其詩集作序。《廣列仙傳》一書成於萬曆十一年（1583），傳記不分男女，共收錄神仙304人，曇陽子是其中最後一人，這與王世貞將曇陽子納入《太上郡真圖》十五仙真之末的做法有異曲同工之處。張文介將之納入傳承有序的神仙傳統或許與他和王世貞的私交有關，但其中對曇陽子儒行的刪改亦體現了張氏鮮明的道教文人立場³⁰。張氏王曇陽一文與楊爾曾的版本幾乎都對《曇陽大師傳》中的神異場景全部保留，張氏文首遵循前文以神仙姓名開篇的體例，將王世貞的小引刪去而直接以對曇陽大師的身份介紹開篇，頁眉並標注對曇陽子異行的總結，文後錄有王世貞對此事的評價，文前並署「鳳州王世貞撰文」，是對王世貞原文較為忠實的引用和整理³¹。

此外，文人道教仙傳中對《曇陽大師傳》較為忠實的著錄還有萬曆三十年（1602）付梓的楊爾曾（約1574-1626）的《仙媛紀事》，雖然對女仙的集中記載並非楊爾曾的首創，但是由文人記錄和整理的女仙傳記則是首次³²。楊書卷八全文收錄了王世貞的《曇陽大師傳》和王世懋的《書曇陽子傳後》，《曇陽大師傳》並配有時新安刻工黃兼寵所刻圖一副，描繪了曇陽子坐化飛升之時眾人聚在龕外觀看的情況，是對傳記中所述場景的寫實性記錄（圖4）。《仙媛紀事》署名馮夢楨的序中對此書寄予厚望，將編輯女性列仙傳的重任託付給楊爾曾³³。楊爾曾本人也在《書仙媛紀事後》中表達了自己對神仙之道的感悟和文字流芳於後世的期待³⁴，與張文介的《廣列仙傳》序言中的感情頗為相似。

此書刊印時，前述曇陽子與龍沙讖的關係已被諸多文本述及，王世懋的《書曇陽子傳後》也提及曇陽子「五陵教主」的身份。楊爾曾本人與淨明信仰關係匪淺，他自稱「淨明弟子」，在《紀刻許真君淨明宗教錄》序中楊爾曾記錄隆慶間隨父宦游時夢遇許遜並為其所讚的細節：「晝寢，窗影恍一羽士，魁梧奇偉，修髯長目，冠碧玉、衣紫霞，杓予起，曰『曾乎，吾旌陽君也』」³⁵，並編刊《全像許真君淨明宗教錄》。大師傅在《仙媛紀事》中分量較重或有其與楊氏淨明道崇拜之間的關係，而《書曇陽子傳後》附於後也是部分用於解釋曇陽子異行的合理性³⁶。《仙媛紀事》將之與諸多女仙傳記同列，代表了當時道教文人對曇陽子女仙性質的認定，這一認識對曇陽子傳記的定性和保存都有重要的影響，《曇陽大師傳》在仙傳中的重刊使得曇陽子女仙的形象進一步得到強化。

與道教仙傳全文引大師傅的做法不同，傾心佛教的文人更難輕易地接受充滿奇幻色彩的大師傅的記錄。如陸光祖（1521-1597）、虞淳熙、馮夢楨等都曾以佛教的立場對曇陽子一事表現距離，從佛教意義上對曇陽子一事進行積極闡釋的代表人物為管志道。管志道（1536-1608）字登之，太倉人，隆慶五年（1571）進士，管曾師從泰州學派耿定向，學生有瞿汝稷、錢謙益等。管志道對王世貞所作大師傅曾提出「張皇太過」的批評，但他對曇陽子的整體態度較之耿定向更為寬容。曇陽子飛升後，王錫爵曾向管志道詢問曇陽子的宗教身份，管志道毫不猶豫地將其納入佛教的範疇：

當其[作者按：指曇陽子]化後一日，荊公念余曰：「吾女玄門人耶？佛門人耶？」余曰：「佛門人也。」[然則證何品？]余曰：「似信位，亦似住位」。³⁷

在《跋袁儀部又損父母所書蜀僧手卷後為曇仙白誣》中管志道更以大師傅中所及鄒仙姊為由頭，對曇陽子逝後的佛教地位進行了認定，所謂「已而展策，見數行題語，及鹿堂鄒仙姊與吾妻王曇陽事。進而叩其顛末，則知曇仙立化之後，稍稍顯靈綿竹之鹿堂，已塑像其中，位列於十二大士之末矣」³⁸。管志道對曇陽子事跡的悉心追索和詳細闡釋不可不稱為「信」，但對其偈、天魔蛇怪、夢境傳教等異行始終保持警覺，佛道二教在類似記錄上分道揚鑣的態度使得大師傅的記錄更有助於曇陽子女仙身份的構築。

因此，雖然王世貞的傳記並不否認曇陽子調和三教的作為，且管志道極力推崇曇陽子的佛教身份，但是文人佛教傳記並未如《廣列仙傳》、《仙媛紀事》等一般將曇陽子納入其譜系，縱如記錄佛教女性事跡多及奇幻之狀的彭紹升（1740-1796）《善女人傳》亦將曇陽子排斥在外³⁹。直到清末胡珽編撰的《淨土聖賢錄續編》中曇陽子才被改寫為信奉觀音的佛教女性：

王荊石女，江蘇太倉人，許字徐景韶。年十七，忽長齋受戒，朝夕禮大士像。後景韶病死，聞計日，即布衣草履，別築一室，焚修五年。一日與家人別，期重九日當行。屆期，左手結印，卓立而逝。（何士瓊陰騭文注釋）⁴⁰



圖5：[明]周近泉刊《新鐫全像評釋古今清談萬選》卷2《曇陽仙師》像（美國國會圖書館藏）

從這則簡短的記錄中，依稀可以看見大師傅的敘事結構，但佛教文人對大師傅記錄「太恣」的批評是有目共睹的，曇陽大師傅的書寫風格部分地影響了曇陽子事跡在佛道傳記中的保存，而為曇陽子女仙身份的確立與發展提供了以資想象的素材和空間。曇陽子作為道教女仙的事跡不斷覆蓋其居家禮佛和融通三教的活動，甚至微妙地改寫了後世文人對明清才女宗教生活的想象和記錄⁴¹。

四、小說演曇陽子事與「龍沙讖」的普及： 《清談萬選》中的《曇陽仙師》

此前的研究已證實了曇陽子一事向明清文人文學創作中滲透的趨向，已知確演曇陽子事的戲劇是馮之可的《護龍》⁴²，惜未傳世。此外，屠隆的《修文記》⁴³、清初呂熊的《女仙外史》⁴⁴等也被懷疑受到曇陽子一事的影響。甚至與曇陽子一事情節相差較遠的湯顯祖的《牡丹亭》，就其是否演曇陽子事，吳吳山三婦⁴⁵、龔焯⁴⁶、焦循（1763-1820）⁴⁷等清代文人亦有充分的討論⁴⁸。

除了戲劇，萬曆年間的小說中，現存完整重述曇陽子故事的有萬曆年間金陵大有堂署泰華山人撰、周近泉刊《新鐫全像評釋古今清談萬選》中所收的《曇陽仙師》。《曇陽仙師》雖然在敘事結構上完全繼承了大師傅，但其主旨已經與大師傅融合三教的傳教意圖相去甚遠。文章以簡短的篇幅重述了曇陽子一事的發展過程，作者對其中的異行如幼時「好以水筋竹頭架瓦為神祠」、逝後「又有白氣二道互天而西」等細節尤盡力描摹。附以作者對生而有異、守節、行孝、護道、苦節、沖舉等事件的評價，其主旨終落在配合「龍沙讖」的五陵教主身份，該文並配有名為「五陵教主」的插圖一副，兩側題「白日冲昇挺拔乾坤千古秀，丹砂孕毓復還天地一丸心」，描繪曇陽子升入天闕朝見上真時的場景（見圖5），曇陽子在其中已經脫離了人間宗教師的寫實形象，而呈現模式化的唯美浪漫的女仙形象。作者在篇尾總結道：

噫！許旌陽上昇之日記曰：「後一千二百餘年，五陵當有八百證仙者」。自晉康寧甲戌迄今得一千二百六年，仙師之出偶然哉？⁴⁹

泰華山人的評述與范守己的仙師傳類似，可知曇陽子與龍沙應讖關聯緊密的提法在萬曆年間的小說中已經成為通行的記錄，這與王世貞《曇陽大師傳》強調曇陽子「恬澹」之教創立者的身份發生了較大差異。實際上，曇陽子本人從未強調自己是應龍沙讖而成仙，除了留下的偈中與王重陽、無心有等並列提及「五陵教主」一詞⁵⁰，曇陽子的教義也未直接涉及龍沙讖或與許遜有關的信仰，為曇陽子作傳的王世貞甚至不知「五陵教主」的具體內涵。此說很可能是時人將之和曇陽子許諾弟子五年之後回轉度人的預言發生了聯想造成，一時間成為信奉曇陽子的文人寄託升仙夢想的依據之一⁵¹。晚明文人曾多次提及曇陽子是揀選龍沙應讖之人的傳說，如馮夢楨在乙未（1595）二月初十言及龍沙登仙籍之人時，就提及他意欲引為同伴的包括鄧以贊（1542-1599）、袁黃（1533-1606）、丁此呂、盛叔永、萬和甫、潘去華等，而呂祖、曇陽、李長源共同負責甄選仙才：

夜，同叔永齋中雅談，及神仙事，言龍沙之讖，應在十六、七年，次八百人者，余得列焉。而鄧先生為首，坤儀次之，右武、和甫俱與數，四之一俱士大夫，而呂祖、曇陽、李長源主選仙才，去華為教主，事亦奇矣！⁵²

屠隆在給王世貞的信中也曾概括了曇陽子「庚寅之期」（萬曆18年）、許旌陽的「龍沙讖」和衡山王、薛二真人信仰基於時間順序的聯繫，曇陽子與龍沙應讖之人的關係一時間成為求仙文人關注的中心之一：

道氏憶記曇師有庚寅之期，今將至矣。旌陽太史八百龍沙數距此時不遠。而金虛中翁所遇衡山王、薛兩真人亦云，此去二十年後，羣仙亂出……⁵³

從屠隆的敘述可見晚明的文士對龍沙應讖方式的選擇是積極和開放的，這便是為何在曇陽子提供的回轉度人的諾言漸退之後，王世貞、屠隆等又會轉而向衡山道人王抱陽與王的門人薛玄陽求證，將龍沙讖的度人預言和衡山二道所傳教義進行了聯繫⁵⁴。薛玄陽此後又將衡山道法傳於金虛中（守道）先生⁵⁵，金氏又轉授於弟子李海鷗、喻隱雲等，王世貞、屠隆、虞淳熙兄弟等都曾分別從之學道⁵⁶。李氏與喻氏得金傳授密訣，另有弟子周光嶽親見仙籍名單，告知屠隆他與陸平泉、管志道、鄒元標（1551-1624）、王士性（1547-1598）等人均將成為龍沙應讖之人⁵⁷。從衡山二道出現之後，龍沙讖與曇陽子五年回轉度人之說的關聯就逐漸減弱，而王世貞等對龍沙讖的聯想與衡山二真傳人的關係則變得愈加緊密。

或許正是萬曆時期文人士子這種靈活而多元的成仙訴求，使得曇陽之教只能成為文人求仙過程中的選擇之一。曇陽子一事經歷了萬曆八年左右的短暫風潮之後逐漸消退，《曇陽大師傳》的風格與內容也不再成為複製、傳播，甚至討論的重點，雖然曇陽子一事依舊是文人品評議論和小說、戲劇等演繹、甚至調侃的對象，對曇陽子一事記錄或重述的方式也持續地發生了改變，甚至畫作中曇陽子的形象也從高度符合《曇陽大師傳》描述的寫實的仙師立像變為符合世俗審美情趣的小說中的奇幻的女仙形象。從大師傳流變的過程不難看出此前高度集中於二王意志之下的曇陽

子事件隨著文人宗教思想與風潮的變化，其文本雖然保留了大師傳的敘事結構和傳奇色彩，但在藝術形式和創作主旨上都已經發生了相應的轉變。

結語

曇陽子所處特殊的家庭背景使其事件無可避免地受到二王政治背景的影響，在短暫而迅速的發展過程中，政治的影響幾乎只集中於曇陽子事件之初，其與文人宗教思想活動的關係在曇陽之教創立之後顯得愈加緊密。以女性居家禮佛活動為開端的曇陽子事件，最終發展為提倡三教融合的新興的文人宗教流派，在以王世貞、王錫爵等文人為中心的江南文人和士人圈中廣泛傳播。其傳播的方式帶有強烈的文人宗教特點，如通過書信傳播教義、伴隨著文人宗教畫的創作、傳記的出版和刊行、建立了帶有文人家廟性質的宗教空間、受到儒家思想和流行的文人信仰的密切影響等，曇陽子事件發展的這種宗教與文化環境與其文本的創作之間保持著密切的互動。《曇陽大師傳》作為曇陽子一事最為核心的敘事文本之一，一方面其敘述的方式和傳播的過程受到文人宗教活動深刻的影響；另一方面大師傳的創作和敘事風格也影響了作為宗教人物的曇陽子形象的最終呈現。

《曇陽大師傳》最初是作為文人教派的傳教文本而創作，勾勒了融合三教的曇陽子奇幻的宗教師形象，其中對曇陽子絢麗的異行的記載，推動了曇陽子事件的傳播，同時也亟需在現行的社會思想中為其奇幻色彩尋找合法解釋，大師傳在此過程中經歷了不同的改寫，在道教文人的內部對其神異的記錄得到了最寬容完善的保存，這對曇陽子宗教身份的定性意義重大。曇陽子許諾的五年之期和偈等充滿想象空間的信息，與當時文人圈中流行的求仙寄託相結合，信徒因此將之與傳說即將落在萬曆年間的龍沙讖預言產生了豐富的聯想，曇陽子「五陵教主」的身份在大師傳的後期版本中慢慢得到強化，曇陽子畫作中樸實而親和的人間宗教師形象被成仙之後的女仙形象所替代，特別是在曇陽子的度世預言落空之後，大師傳的敘事雖然還在不同的文本中持續地流傳，但是在小說和戲劇等的演繹下，關於曇陽子的文本與形象都慢慢脫離了《曇陽大師傳》原先的主旨而變為讀者喜聞樂見的奇幻的女仙。

通過追蹤《曇陽大師傳》的流變過程中細微的變化，以大師傳為中心構築的曇陽子事件的歷史得到鬆動，而大師傳本身或許能夠積極地參與到作為宗教事件的曇陽子一事的发展過程中。萬曆時期文人教派的發展、文人所面對的豐富的求仙途徑、文人對佛、道二教的思想態度都與曇陽子的文本發生了相互影響，還原入萬曆年間江南文人宗教世界中的曇陽子文本提供了曇陽子一事更加豐富的變化，也只有理解了晚明文人宗教背景之後才可能更好的理解《曇陽大師傳》這一重要文本創作、傳播和變化的過程。本文寄望於提供一個聯繫宗教、歷史與文學研究的視角，以改寫此前的研究以文本構建史實的單一路徑，大師傳的流變說明文本的創造不是一個停滯的結果，其本身的特性、創作目的也會潛移默化地與環境發生互動，在曇陽子這一具體的事件中其結果微妙地顯示在了傳記與文人宗教思想互動的過程中。

註釋：

- [明]王世貞，〈曇陽大師傳〉，《弇州山人續稿》，卷78，《明人文集叢刊》（以下簡稱叢刊），冊8，臺北：文海出版社，1970，頁3821。
- [清]鄧之誠，鄧珂點校，趙丕傑整理點校，《骨董瑣記全編》，卷1，北京：北京出版社，1996，頁28。又見：孟甯，〈〈曇陽大師傳〉與〈魏夫人傳〉比較〉，《滬陽職業技術學院學報》，2014年第3期。
- [日]荒木見悟，《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》，東京：創文社，1979；高彥頤，《閩塾師——明末清初江南的才女文化》，南京：江蘇人民出版社，2005，頁213；Despeux, Catherine.; Kohn, Livia, Women in Daoism, Three Pines Press, 2003.
- [明]尤求，「曇陽仙師像」〔上海博物館藏：滬1-1097〕，中國古代書畫鑒定組，《中國古代書畫圖目》卷三，北京：文物出版社，1997，頁167。
- [明]王世貞，〈答王明輔方伯〉，《弇州山人續稿》，卷189，《叢刊》，冊17，頁8582-8583。
- [明]王世貞，〈純節祠記〉，《弇州山人續稿》，卷56，《叢刊》，冊6，頁2857。
- [明]王世貞，〈曇陽大師傳〉，《弇州山人續稿》，卷78，《叢刊》，冊8，頁3835。
- 羅振玉（1866-1940）的《雪堂書畫跋尾》中對《左髻曇陽王仙師遺言冊》的內容有所分析並有一段概括的介紹。見：[清]羅振玉，〈左髻曇陽王仙師遺言冊跋〉，《雪堂書畫跋尾》，羅繼祖等編，《羅振玉學術論著集》，第九集，上海：古籍出版社，2010，第547-548頁。
- 王安（Ann Waltner），〈生命與書簡：對曇陽子之再思〉，收入遊鑿明，胡纓、李家珍主編《重讀中國女性生命故事》，五南圖書，2011，頁287-314，文中將此資料稱為《王仙師遺言圖一開》。
- 王世貞，〈左髻曇陽王仙師遺言〉，卷中，不標頁。
- [明]沈德符，《萬曆野獲編》，《元明史料筆記叢刊》，中華書局，1997。收有〈婁江四王〉、〈假曇陽〉等；[明]沈瓚，〈假曇陽仙子〉，《近事叢殘》，《明清珍本小說集》，廣業書社，1928，頁16。
- [明]徐學謨，〈與王鳳洲中丞五首〉，《歸有園稿》卷15，《四庫全書存目叢書》，集125，上海：古籍出版社，1997，第624頁。
- [明]鄧球，〈閒適劇談〉，卷5，《四庫存目》，臺灣：莊嚴文化事業有限公司，1995，冊84，頁634-637。
- [明]耿定向，〈書節孝傳〉，《耿天臺先生文集》，卷19，《四庫存目》，臺灣：莊嚴文化事業有限公司，1995，冊131，頁470。
- 一說黃安人，見[明]焦竑，《國朝獻征錄》，29卷，《四庫存目》，齊魯書社，1996，冊103，頁393。
- [清]張廷玉等，〈耿定向〉，《明史》，221卷，北京：中華書局，1974，冊19，頁5816-5817。「其〔作者按：此指耿定向〕學本王守仁……〔作者按：此指李贄〕居黃安，日引士人講學，雜以婦女，專崇釋氏，卑侮孔、孟。後北遊通州，為給事中張問達所劾，逮死獄中。」
- [明]徐渭，《徐文長逸稿》，卷22，《四庫存目》，臺灣：莊嚴文化事業有限公司，1995，冊84，頁564-565。
- 呂妙芬，〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第48輯，頁1-46。另見：《孝治天下：〈孝經〉與近世中國的政治與文化》，聯經出版公司，2011。
- [明]范守己，〈與王元馭學士〉、〈又與元馭〉，《御龍子集》，《四庫存目》，冊163，臺灣：莊嚴文化事業有限公司，1995，冊163，頁312-313。
- [明]范守己，〈曲洧新聞〉，卷2，《御龍子集》，《四庫存目》，冊162，頁696-698。
- [明]范守己，〈曇陽仙師傳〉，卷32，《御龍子集》，收入《四庫存目》，臺灣：莊嚴文化事業有限公司，1995，冊163，頁192-202。
- 張藝曦，〈飛升出世的期待：明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》，22:1，臺北，2011.3，頁1-57；潘亦迎，〈王世貞的信仰世界——以龍沙讖信仰為中心的考察〉，清華大學歷史系學位論文，2013年5月。
- [明]管志道，《續問辯錄》，卷二，四庫全書存目叢書，冊88，台南：莊嚴文化事業有限公司，1995，頁74下-75上。
- [明]屠隆，〈與王元美司馬〉，《棲真館集》，卷16，汪宏超主編，《屠隆集》，冊5，頁313-314。
- [明]王世貞，〈徐太僕藏仙師篆陰符經〉，《弇州山人續稿》，卷157，《明人文集叢刊》，冊14，臺北：文海出版社，1970，頁7184-7185；〈題手錄雲鸞法師傳後〉，《弇州山人續稿》，卷156，《明人文集叢刊》，冊14，臺北：文海出版社，1970，頁7156。
- [明]王錫爵，《化女曇陽子事略》，收入[清]王晉元，《曇陽傳記》，不標頁。
- [明]王世貞，〈曇陽先師授道印上人手跡記〉，收入《弇州山人續稿》，卷61，《明人文集叢刊》，冊6，臺北：文海出版社，1970，頁3080。
- [明]王世貞，〈答王明輔方伯〉，《弇州山人續稿》，卷189，《明人文集叢刊》，冊17，臺北：文海出版社，1970，頁8582-8583。
- 徐兆安，〈證驗與博聞：萬曆朝文人王世貞、屠隆與胡應麟的神仙書寫與道教文獻評論〉，《中國文化研究所學報》，53期，2011。
- 石野一晴，曇陽大師の伝記と明末社會，道教文化研究會5月例會，2015年5月30日，專修大學神田校區，頁3-4。
- [明]張文介，《廣列仙傳》，《中國民間信仰資料彙編》，冊5，臺灣：學生書局，1989，頁527。
- 賴思好，〈《仙媛紀事》研究——從溯源到成書〉，暨南大學中文系碩士論文，2009。
- [明]楊爾曾，《新鐫仙媛紀事》，王秋桂、李豐楙，《中國民間信仰資料彙編》，第1輯，冊9，臺北：臺灣學生書局，1989，頁7。
- [明]楊爾曾，《新鐫仙媛紀事》，頁647。
- 《許真君淨明忠孝錄》，北京大學圖書館藏明萬曆刊本，轉引自許蔚，《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，上海：上海書店，2014，頁375。
- [明]楊爾曾，《新鐫仙媛紀事》，卷8，《中國民間信仰資料彙編》，冊9，臺灣：學生書局，頁585。
- [明]管志道，〈追論曇仙昔年感通事〉，《惕齋齋續集》，卷2，55丁，日本尊經閣文庫藏明萬曆刊本，頁57。
- [明]管志道，〈跋袁儀部又損父母所書蜀僧手卷後為曇仙白經〉，《惕齋齋續集》，第二卷，55丁，日本尊經閣文庫藏明萬曆刊本，頁56。
- [清]彭紹升，《善女人傳》，收入《續藏經》，臺北：新文豐出版公司，冊150。書中與曇陽子事相似的靈異現象並不缺乏，如不思飲食、能預言、召集徒眾、與動物通、自稱高僧轉世，甚至逝前的特徵等。
- [清]胡瑛，《淨土聖賢錄續編》，卷4，往生女人第六，《續修四庫》，冊1286，頁405。
- 賀晏然，〈隱藏的佛性：明清才女傳統中的成仙敘述〉，《河南洛陽師範學院學報》，2014年07期。
- [清]《傳奇彙考標目》，臺北：中國學典館復館籌備處：鼎文書局經銷，1974，中冊，頁214。「馮之可，號易亭，彭澤人。《護龍》，曇陽子事。」
- 林智莉，〈屠隆之信仰與生命觀——以《修文記》為核心探討〉，《臺灣師大學報》，2011年，頁97-130。
- 劉瓊雲，〈人、天、魔——《女仙外史》中的歷史缺憾與「她」界想像〉，《中國文哲研究集刊》，第38期，2011年3月，頁43-94。
- [明]湯顯祖，[清]陳同、談則、錢宜評，《吳吳山三婦合評牡丹亭》，康熙33年刻本，下冊3，頁11。
- [清]龔煒，《巢林筆談》，卷5，北京：中華書局，1981，頁116-117。
- [清]焦循，《劇說》，卷2，《續修四庫》，冊1758，頁583-584。
- 對此說常有疑義。參見：王永寬，〈《牡丹亭》和曇陽子〉，《古典文學知識》，1986，第7期，頁66-68；いしる のぞむ，〈曇陽子と牡丹亭：老年の人、この曲のために惆悵す〉，中國21 Vol. 20，頁87-110，2004年8月。
- [明]秦華山人，〈曇陽仙師〉，《新鐫全像評釋古今清談萬選》，卷2，美國國會圖書館藏本，不標頁。
- [清]王晉元，《曇陽傳記》，上海圖書館藏鈔本，不標頁。偶稱：「左髻曇陽子，他時王害風。五陵為教主，古月一孤峰。兩頭尖未至，九環會壁（碧）紅。」
- [明]屠隆，〈與君典〉，《白榆集》，卷6，收入汪超宏主編，《屠隆集》，浙江古籍出版社，2012，第4冊，頁321。
- [明]馮夢楨，《快雪堂日記》，南京：鳳凰出版社，2010，頁78。
- [明]屠隆，〈與王元美司馬〉，《棲真館集》，卷16，汪超宏主編，《屠隆集》，浙江古籍出版社，2012，冊5，頁313。
- 衡山二道又名衡山二真、衡嶽二真、衡岳真師等。見[明]虞淳熙，〈衡山二真傳〉，收入《虞德園先生集》，卷9，《明代傳記叢刊》，臺北：明文出版社，1991，冊43，頁510。
- [明]屠隆，〈與汪伯玉司馬書〉，《棲真館集》，卷14，《屠隆集》，冊5，頁258-260。
- 對喻隱雲的態度王世貞、屠隆略有不同，參見：[明]屠隆，〈與汪伯玉司馬書〉，《棲真館集》，卷14，《屠隆集》，冊5，頁258。
- [明]屠隆，〈與鄧汝德少宰〉，《鴻苞》，卷40，《屠隆集》，冊10，頁1116。

第十一屆道教文化及管理暑期研修班暨 第五屆道教文化文憑課程－聯合畢業典禮



第十一屆道教文化與管理暑期研修班畢業學員合影。

蒞臨畢業典禮的諸位主禮嘉賓，前排左起為：歐振成道長、李宏之道長、湯偉奇道長、洪少陵道長、吉宏忠道長、梁德華道長、黎志添教授、任伯江教授、伍文亮博士。

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蓬瀛仙館合辦「道教文化及管理暑期研修班」，至今已有逾百名的畢業學員。2016年7月，中心迎來了第十一屆來自上海道教學院的二十位學員。本屆研修班以「當代道教發展與改革」為主題，承襲研修班的一貫傳統，課程以大學講堂授課與宮觀考察相結合為主，學員們在兩週內學習了口語傳意技巧、現代管理學、文物管理、道教與當代社會、宗教與心靈治療等方面的知識，並輔以相關宮觀的實地考察與經驗交流等活動。

「第十一屆道教文化及管理暑期研修班暨第五屆道教文化文憑課程聯合畢業典禮」已於本年7月23日於香港中文大學利黃瑤壁樓舉行，典禮邀得中國道教協會副會長吉宏忠道長、香港道教聯合會主席梁德華道長、香港中文大學專業進修學院副院長（學術）伍文亮博士等作為主禮嘉賓。本年共有20位研修班學員、2位研修班旁聽學員及16位文憑課程學員完成課程，學員們分別從主禮嘉賓、各位導師和高道大德手中領受證書，場面盛大。



主禮嘉賓與第五屆道教文化文憑課程畢業學員合影。

中大論道·第三十七講：葛洪《神仙傳》 在日本禮樂中的展演

吳真 副教授

2016年10月12日下午，香港中文大學道教文化研究中心主辦的道教研究系列論壇第三十七講在香港中文大學梁詠瑠樓303舉行。中國人民大學中文系吳真副教授報告了「葛洪《神仙傳》在日本禮樂中的展演」一題，香港中文大學文化道教文化研究中心黎志添教授主持了論壇。

吳真教授運用兩個日本演劇中的事例希望引起讀者對中日之間道教交流情況的思考。前一個例子是關於淮南八公的變化，其通過考察從晉代到明代相關道教文獻中對淮南八公形象的描述，揭示了現代日本禮樂中淮南八公形象呈現背後的原因。第二個例子則是關於麻姑撒米的傳說，在揭示麻姑撒米背後道教意涵的同時，研究試圖將麻姑撒米的宗教背景還原到其早期的道教敘述中，以解釋這一行為在現代日本儀式中的本質。作者通過對此兩個事

例的討論，希望反思近來學界對日本與中國道教交流史研究中的不足之處，希望能更加深入儀式的細節與文本的流變過程，深度敘寫日本道教發展的，特別是在禮樂中的具體表現。



黎志添教授向吳真副教授贈送道教文化研究中心出版的新書

中大論道·第三十八講：《曇陽大師傳》的 流變與晚明文人的宗教訴求

賀晏然 博士

2016年11月17日下午，香港中文大學道教文化研究中心主辦的道教研究系列論壇第三十八講在香港中文大學梁詠瑠樓303舉行。香港中文大學道教文化研究中心副研究員賀晏然博士報告了「《曇陽大師傳》的流變與晚明文人的宗教訴求」一題，香港中文大學文化道教文化研究中心黎志添教授主持了論壇。

賀晏然博士的論文主要圍繞《曇陽大師傳》和相關文本的性質展開討論，賀博士表示隨著女性研究的興起及學界對晚明文人宗教思想、文化的興趣的加深，王錫爵次女道號「曇陽子」的王桂近年來受到學界頗多關注。關注的焦點集中於萬曆八年（1580）前後王氏得道坐化的過程及其與文士信徒的互動，此事的梗概被詳細地記錄在王世貞所撰《曇陽大師傳》中。曇陽子一事有賴大師傳而廣為傳佈，同時，大師傳製作與流變的過程也受到當時儒者、文人不同宗教觀念的影響。目前學界主要將大師傳作為歷史文獻藉以還

原歷史上的曇陽子事件，但是作為宗教文本的大師傳本身的發展卻沒有得到足夠的重視。她的研究希望將大師傳的創作目的、書寫特點、印行方式和版本流變等與晚明江南文人宗教思想與文化環境互相參照，從而揭示文人教派文本與文人宗教活動之間的深層互動關係。



賀晏然博士演講現場

中大論道·第三十九講：清末至民國年間廣州省躬草堂與士紳商階層的關係

潘泚渝 博士候選人



潘泚渝女士演講現場

2016年12月7日下午，香港中文大學道教文化研究中心主辦的道教研究系列論壇第三十九講在香港中文大學梁鋸樓303舉行。香港中文大學宗教與文化系博士候選人潘泚渝報告了「清末至民國年間廣州省躬草堂與士紳商階層的關係」一題，香港中文大學文化道教文化研究中心黎志添教授主持了論壇。

潘泚渝女士在論壇上介紹道：省躬草堂於清光緒二十年（1894）始建於廣州內城的番禺，是以廣成子並扶乩為信仰中心的道堂，亦係目前我們所知的明清以降唯一一個廣成子仙師乩壇。1894年廣州發生前所未有的嚴重鼠疫，當時鼠疫起於廣州內城區，正是人口稠密的商業文化中心。鼠疫死絕者眾，藥石無靈，此時陳德球、潘琦光、莫其炳等人於番禺縣署前結聚商議：「因思上古有祝由科以符治病，特為齋宿，設壇祈禱。」後蒙廣成子降壇書符、賜方治疫，同年六月，信徒們在番禺縣公署的後院設乩壇，定期扶乩，闡道治病，並得到知縣正式撥地興建草堂。草堂有別於一般對大眾公開的宮觀廟宇，相對而言，是屬於比較私人的修道場所，因此，認識草堂並與其產生關係的，必然是經過在堂弟子的引介，如此之下，這個群體的人脈關係與交際網絡是相當有跡可循的有機體。本次演講嘗試就草堂一手文獻《省躬草堂同門錄》所載214位弟子，以《省躬錄》六集十六卷及《省躬草堂大事紀要》所記錄各弟子的各項在堂的具體職務，及各集有署名撰序跋的弟子與各支持者為主，篩選出主要活躍於草堂各項事務中的人名近百，以此為主軸，運用官修或文人學者修纂的府志、縣志及山志等地方文獻史料，以及官報、報章、國家檔案、族譜、文人筆記、詩文集等資料考察各人的家族、就學、就業等社會背景，分別以文人士紳、官紳幕僚、豪商鉅賈等群體為單位，析述草堂與廣州士、紳、商階層的關係。

暑期研修班學員學習心得

慈善濟世顯至道－暑期香港學習參訪感想

巫璇 道長



氣清朗而紅日耀，天地交而萬物亨。值此道風和暢之際，學生有幸能參加二零一六年第十一屆香港道教暑期研修班。在這短短的半個月學習中，讓我收穫頗豐，感觸良多。

香港是一座高度繁榮的國際金融中心，是亞洲的動感之都，也是世界上最扣人心弦的城市之一。

在這裡，傳統文化與國際潮流激情碰撞，擦出魔力的火花。儒釋道三教融合的傳統宗教文化，更是令其別樹一幟，吸引著無數人前來朝拜與觀賞。

香港道教與中國道教傳統關係密切，其源頭來自於鄰近的廣東地區。但近百年來，香港道教不僅繼承了中國道教的基本傳統，同時也探索發展了一條富有香港特色的道教之路。香港道教建築秉承大陸道觀傳統，具有濃厚的中國古典文化氣息——飛簷斗拱、金碧輝煌；但是香港道教在宮觀管理體制、慈善事業運作等很多方面，都走在大陸道教前面，是值得後學道未來學習的，這也正是我們來港參訪的主要收穫之一。

印象最深刻的是香港道教興辦的慈善事業，已成功地將「普濟勸善」的道教理念與現代化管理運作模式相結合。在來港之前，我對於「慈善公益」事業也有自己的一些觀點，認為在這類「慈善公益」事業中的行動

是感性的、直接的，需要付出真情真心。慈善是一種人文情懷，若只是完成捐錢捐物，那不過是一種無情的施捨。這次在香港道教界所辦的社會慈善服務大樓裡，我真實地看到：不管是中西醫的為民服務機構，還是老人院中義工和愛心人士對長者的真誠照顧，正是對道教慈善人文精神的最好詮釋。我相信，這也是道教徒在社會關懷推廣方面能夠促進和諧團結，展現大道精神的一種方式。

生活在這個高速變動的現代社會中，各方人士相比以前任何時候都更關注宗教界的社會功能與作用。香港道教界恰恰就通過自己的實際作為，讓廣大民眾明白道門想做什麼，能做什麼，在做什麼。這也讓我們來自大陸的道友看到了：宗教慈善不僅是一種理念，更是推動時代發展的正能量，對全人類走向大同具有不可低估的價值。

回想在香港半個月的雲水參訪和學習，早晚奔波在大學、各大道觀、宗教團體、社區服務大樓之間，但一天下來的疲憊並未消滅內心的激動和喜悅。我終於明白，道教不僅可以蘊養在山林水秀之中，幽燈古殿之內，更可以在香港這樣的現代化國際都市中蓬勃發展，完善地契合著時代潮流的走向，維繫著傳統而與時俱進。正所謂「落其實者思其樹，飲其流者懷其源」，香港道教與大陸道教血脈同源，同樣尊奉無上的三清天尊，相信大道之光輝定會在香江兩岸永盛不衰！

道顯當下必昌明－暑期香港學習參訪感想

範傲道長



天開黃道，地遇良辰，國逢昌運，教呈新春。在良好的社會形勢下，道教也正逢發展的好時機，道法逐日興隆。道末很有幸能夠參加二零一六年第十一屆香港道教暑期研修班，在東方明珠學習更契合時代特色的弘道方法，可以說受益匪淺，感觸頗多。

香港道教歷史雖則不久，但影響力卻是深遠的。這可以歸功於兩點：第一、當地居民的普遍信仰，使得道教保存了濃鬱的傳統文化風味；第二、道教界人士的精誠努力和弘道思路的開闊。這兩點足以造就當代香港道教的繁榮和興旺。本次參訪所見，從文化到慈善及教育機構，乃至於對民眾心靈的引導都是很到位的。相對而言，大陸道觀的弘道意識還有諸多不足之處，以至於道教的傳播速度相對緩慢。

實際上，道教乃是大道的教化。《史記》中就早有記載老子的傳教之道與修行之法。孔子問老子古代禮儀的學問，老子則答曰：「君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。」這就是適應社會而不拘泥于古法的高明智慧，無論對修身還是傳教都具有重大的指導意義。自古至今，大道都在廣行教化，古代社會之所以有如此多的道派，既是大道衍化的成果，又是道教與時代相結合的產物。祖天師教化，人澄淨內心、懺悔思過，從而達其所求；葛天師廣弘科教，使得更多人

得度受教。許天師開忠孝淨明之路，以教人修行法門和感念四恩；薩天師行雷法而救世，咒青囊以救人；全真派自鐘呂二祖傳教興道起，就在用不同的方法傳授道妙；後世的東西南北中五派丹法也是根據不同需求而開創的不同法門。這些都是道教在不同時代呈現出的不同形式。而用現代化的模式和思維來運營，配合古老的道理，加上時代的闡釋，這是在當代弘揚道教信仰上非常好的方式。在二十一世紀，道教要「駕」起來，要找到適應當下生存的方法，並與當下社會相融合，用現代的語言來闡釋玄妙的大道，效果將是非常好的。研修班的參訪讓我深刻感受到香港就是活生生的實例。竊以為如果那些古代著名的祖師爺生活在今天社會的話，也一定會根據現代的具體情況而修行，他們很有可能就是西裝革履、精通電腦網路等各種現代技術的高精尖人才。所以香港現代化的弘道模式，不僅不是離經叛道，反而恰恰是很好踐行了玄門隨方設教和歷劫度人的思想，真正與現代社會相聯繫、相適應，才能帶來今天香港道教的繁榮。

常聽有人談道門要改革，但如何踐行改革才是關鍵。其實也不一定上升到改革，說簡單點就是要適應當下。此次香港一行之後，我願刻刻以完滿當下為務，將道教博大精深之寶藏點點發掘，闡釋轉換，以不負道門師長栽培之恩。道無終始，教有後先。今日之道教，不當為後人所哀歎，而當為後人所讚歎。相信在華夏道門同仁攜手努力下，我道必日益興隆！

沉心慕道靜思語－暑期香港學習參訪感想

夏聖傑道長



漫步在美麗的綠野叢茵的校園，遊走在勤勵於學習的師生之間，流火的七月，從熙熙攘攘充滿現代文明的上海，我來到了香港這座同樣繁榮的，被譽為「東方之珠」的美麗城市。

香港中文大學是一所充滿著人文氣息的高等學府。徜徉在這蒼鬱幽靜的行道中，清靜儒雅的氛圍悄悄地、沉甸甸地洗刷著我的身體、我的性靈。一行一步於中大崇基學院的路階上，惴惴之感沁印在我的心神中，是千里訪學的緊張激動，還是融身於這翰墨芬芳的中大校園所感受到的拘謹，亦或是生怕心中有一絲一毫的波動驚擾到了這如詩畫般的意境。逡巡、徘徊，遠眺飛鳥，近賞林蔭，夜色已闌然來臨。迎著朝陽勝日，嗅著山間風露。走下坡沿山道，利黃瑤壁樓是我們兩周訪學的一站，巍巍一樓，春去秋來，承載幾度磨礪風霜；齊齊一室，人來人往，孕育多少人文華章。

「傳情達意，以人為本；教學、傳道、做人……」，那是激情澎湃的任伯江教授在演繹傳情達意的演講術；「組織、管理、價值觀……」，那是風趣嚴謹的富萍萍教授在講解現代管理學；「宗教多元化、呂祖全書、廣東道教歷史……」，那是溫文爾雅的黎志添教授在講述香港道教；「文物分類、管理、開發、收藏……」，那是一絲不苟的徐曉東教授在介紹文物的管理與保育；「心理治療、臨終關懷、喪葬儀式」那是親切和藹的唐秀連博士在給大家分析宗教與心靈治療。……

一位位智慧開明的教授，撥冗去塵般啟迪我輩學子之思緒，雲水參訪，祈遇明師，便是此般。

驅車駛過段段道路，穿過座座高樓，那是聞名遐邇的蓬瀛仙館，那是金碧輝煌的黃大仙祠，那是清幽雅緻的青松觀，那是佇立于高樓大廈之間的香港道教學院，那是……身著祖師加持的道袍，頭戴正心明志的莊子巾，踏著輕盈明快的步伐，我們參拜了一座座香港著名道教宮觀，走訪了一間間廟小志宏的善眾道堂。聽著道觀中的前輩大德講述那一個個建觀時的故事，講述一代代人發心發願投身於道門的事跡……前輩們的經歷堅定了我們弘道的信念，前輩們的心血點亮了我們心中的明燈，前輩們的精神是我們受用一生的饋贈！

前輩們說「人能弘道，非道弘人」，又在經典中看到「齊同慈愛，異骨成親」——我們道教徒生命的意義不正是在於廣傳大道，遍乘十方，而其中最動人的不正是慈愛普濟的理念麼？來到慈濟基金會，來到教會安素堂，特別是來到香港道教界各處的慈善安老所，心一陣陣地被融化……

理念方針、組織構架、置辦經驗，這些無疑很重要，很有用，很切實；然而在香港的這些天，各道教團體裡滿滿的愛心匯聚了整個社會的善意，這才是最最重要的一點。

昨日參訪於香港，今朝駐足在上海，未來遙望著我們！

宏揚中華文化 探究道教教義與精粹

2016年中華傳統文化道教經籍典故朗誦比賽



高中組集體朗誦冠軍培僑中學與評判及嘉賓合照

香港中文大學道教文化研究中心與蓬瀛仙館於本年10月15日至11月19日期間合辦「中華傳統文化道教經籍典故朗誦比賽」。是次比賽旨在以朗誦中華傳統及道教經典（包括《道德經》、《莊子》及呂祖度化故事）的形式，希望能夠提升本地學生對中華傳統及道教文化的興趣。

朗誦比賽分為集體朗誦及個人朗誦，各組再分為高中組（中四至中六）及初中組（中一至中三）舉行。凡於本學年就讀本港中學之全日制學生均可按其年級及專長參與。是次比賽共有26間學校參與，集體朗誦高中組及初中組分別有5間及2間學校派隊出賽，個人朗誦高中組及初中組則分別有37人及51人參與，反應熱烈。

比賽此前已經於2016年10月15日假香港中文大學中國文化研究所L1講室舉行個人朗誦高中組初賽，及於2016年10月29日於同一地點舉行個人朗誦初中組的初賽。決賽及頒獎典禮將已於本年11月19日於香港中文大學逸夫書院大講堂舉行。得獎學校及學生獲頒獎座及獎金，以資鼓勵。主辦單位更於決賽當日邀得各個單位作道教文化表演：包括香港道樂團以琵琶及古箏演奏《懺悔文》和《幽冥韻》兩首道曲及蓬瀛仙館道場活動部氣功班示範八段錦健身氣功。此外，亦邀得任伯江教授即場解說朗誦的意義和評語，比賽兼具文化欣賞與教育意義。

決賽當日本地多位專家學者擔任評判，包括：香港教育傳意與科技協會創會會長/會長任伯江教授、香港中文大學道教文化研究中心主任黎志添教授、一橋工作室總監康一橋先生、香港中文大學文化及宗教研究系講師唐秀連博士、香港中文大學文物館副研究員何碧琪博士及香港中文大學文物館助理研究主任（書畫方面）陳冠男博士。

經過評選後，各組別得獎名單如下：

個人朗誦 (初中組)

名次	得獎者	就讀學校	所選誦材	語言
冠軍	黎潤生	沙田蘇浙公學	莊子〈養生主〉， 呂洞賓度化故事〈武昌鬻梳〉	普通話
亞軍	王祉朗	香港華仁書院	莊子〈秋水〉， 呂洞賓度化故事〈曹仙得度〉	普通話
季軍	蘇苑桐	上水官立中學	莊子〈秋水〉， 呂洞賓度化故事〈武昌鬻梳〉	粵語
優異	李少秋	香港道教聯合會青松中學	莊子〈秋水〉， 呂洞賓度化故事〈曹仙得度〉	粵語
優異	張蔚晴	聖公會莫壽增會督中學	莊子〈秋水〉， 呂洞賓度化故事〈曹仙得度〉	粵語

個人朗誦 (高中組)

名次	得獎者	就讀學校	所選誦材	語言
冠軍	駱丹芳軒	拔萃女書院	道德經〈二十二章〉， 呂洞賓度化故事〈回道人〉	普通話
亞軍	高天悅	上水官立中學	道德經〈十六章〉， 呂洞賓度化故事〈黃鶴樓詩〉	普通話
季軍	張澍堃	長沙灣天主教英文中學	道德經〈二十二章〉， 呂洞賓度化故事〈水化成酒〉	粵語
優異	林詩敖	循道中學	道德經〈三十八章〉， 呂洞賓度化故事〈回道人〉	粵語
優異	黃毅聰	香港道教聯合會青松中學	道德經〈二十二章〉， 呂洞賓度化故事〈黃鶴樓詩〉	粵語
優異	李嘉賢	長沙灣天主教英文中學	道德經〈二十二章〉， 呂洞賓度化故事〈水化成酒〉	粵語

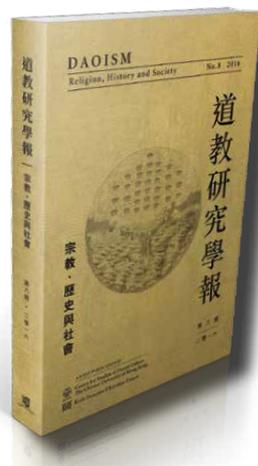
集體朗誦 (初中組)

名次	得獎學校	所選誦材	語言
冠軍	保良局羅氏基金中學	莊子〈養生主〉，呂洞賓度化故事〈曹仙得度〉	普通話
亞軍	長沙灣天主教英文中學	莊子〈養生主〉，呂洞賓度化故事〈曹仙得度〉	粵語
季軍	香港四邑商工總會黃棣珊紀念中學	莊子〈養生主〉，呂洞賓度化故事〈曹仙得度〉	粵語
優異	東華三院馮黃鳳亭中學	莊子〈秋水〉，呂洞賓度化故事〈武昌鬻梳〉	普通話
優異	培僑中學	莊子〈秋水〉，呂洞賓度化故事〈武昌鬻梳〉	粵語

集體朗誦 (高中組)

名次	得獎學校	所選誦材	語言
冠軍	培僑中學	道德經〈二十二章〉，呂洞賓度化故事〈黃鶴樓詩〉	粵語
優異	元朗公立中學	道德經〈二十二章〉，呂洞賓度化故事〈黃鶴樓詩〉	粵語

《道教研究學報：宗教、歷史與社會》 第八期即將出版



《道教研究學報：宗教、歷史與社會 / Daoism: Religion, History and Society》為香港中文大學道教文化研究中心與法國遠東學院 (Ecole française d'Extrême-Orient) 合作編輯之學術期刊。

《道教研究學報》第八期將於2016年12月正式出版。本期刊設有「道教生活：敘述與實踐」特輯和書評兩個類別，有英文論文七篇，內容涉及對道門生活的描寫及道教的戒律與實踐，並有四篇中英文書評評介近年出版的四部中英文道教研究著作。

道教的知覺模式：記「籙」雷公的活躍顯化，以及莊子的相關性

梅林寶

本文分析了雷公的不同面相，並根據「籙」的形式將他們分類。文中的分析涉及唐代小說、傳記，明代的道教科儀和一些現代視覺材料等文本。這些文本可以幫助筆者建立關於相互區別的主體的可以被稱為道教的知覺模式的理論。筆者認為審查雷公的不同視角表達了對他的儀式變化有差級的理解（雷公作為一種特異的妖怪，道籙中的神靈，或存在於實體世界中的宇宙的物質），從一位低級神靈轉變為一種可以被儀式召喚的潛伏在人體中的宇宙現實力量。本文的大部分分析是建立在海德格爾、龐蒂和德雷福斯現象學的基礎上，當然，如果沒有莊子的經典著作中相關理論，此對話也無法實現。

熱血姊妹：謝自然傳及其相關女冠

柏夷

過去十年內，謝自然的白日升天傳說大量地引起學者的注意。他們多半採取歷史考證法，試圖把謝自然及與其相關的女冠的出身背景、個人心理、社會文化生活等弄清楚。基於謝自然的白日升天傳說的徹底認識，本文對傳說的內涵進行文學性考察以顯出傳說所創造的女冠形象。這個形象或是女冠自己頒布的、或是讚美及批評他們的官員文人給她們構造的。但無論如何，此構造的形像不能以「欺詐的假設」罪名棄而不顧之。用現代辭彙，這個形像是一種「廣告」用來支持一群終於在唐長安大明宮內玉晨觀內傳教、講經、進行科儀、服食丹藥、與宮女交往的女道士們。

說唱道情、韓湘子傳說，以及《新編韓湘子九度文公道情全本》 中美好生活之觀念

伊維德

自十六世紀出現說唱道情以來，韓湘子度化叔父韓愈的傳說一直就是這一表演形式最流行的主題之一。描繪韓湘子傳說的說唱道情已知的有兩種。其中之一《韓湘子十二度韓文公藍關記》僅存於日本。這部作品採用散體片段與七言詩段交替的形式敘事，作為楊爾曾的小說《韓湘子全傳》的源材料之一，它很可能出自十六世紀甚或更早。另一種有關韓湘子的說唱道情是《新編韓湘子九度文公道情》，它比前一種更廣為人知，但僅存十九世紀以降的本子。其敘事採用散、韻交替的形式（使用的曲牌中「耍孩兒」出現得最為頻繁）。這部作品很可能出自清初。本文認為，如要真正理解這兩部說唱道情與該傳說宋末之前的早期本子在內容上的不同，我們就必須了解從晚宋以來的戲曲形式如何影響了這個傳說的敘事：雜劇形式的脫度劇通常採用「三步度化」的形式，而南劇（戲文和傳奇）則要求舞台上既有男性角色，又有女性角色。《韓湘子九度文公昇仙記》是唯一現存的以該傳說為內容的明代戲曲作品，它得以留存可能是因為該劇很適合在祈雨儀式上搬演。在這部劇中，韓愈的夫人和湘子新娶之妻林英突然變得很重要。正因為戲曲作品中這兩位女性角色獲得了重要地位，她們在道情改編中的地位也變得日益顯著，而《新編韓湘子九度文公道情》還特為這兩個角色設計了情節：在最後四回中，有兩回聚焦於韓愈最後的度化，而另兩回則描述湘子之妻的最後度化。本文最後一部分探究韓湘子在對叔父、嬸母和妻子的持續勸化中，所描繪的仙人生活超凡樂趣的美好願景。

文字作為連接不同世界的「門檻」

——測字術在中國

貝桂菊

本文關注的是對生命的意義、無意識的慾望，或者說「命運」的探詢方式。文章提出了通過占卜對隱藏意義進行解密這一問題。文字在這裡作為占卜的測算手段，被視為連接不同世界的「門檻」以及揭示意識與無意識兩種語言間「延異」的途徑。位於福建的石竹山為祈夢、夢境孵化等各類占卜方式提供了合適的土壤。石竹山的主神是化身為鯉魚的九鯉仙君，他們的傳說正展現了對隱藏意義的尋求過程。當地占卜者對《諸葛秘本神數》一書的運用讓人不禁思考：什麼是文本？如何探討對文本的實際運用、加密和解密？如何解釋社區群體將一份文本奉以為「真」，儘管它很可能是偽作？

修行立功：早期道教的理想生活

祁泰履

道經的倫理標準往往注重禁忌忌諱，比較少有勸善的字句。當時的每個道教徒都按照教內的身份有必須遵守的戒律，地位越高戒律則越多越繁瑣。甚至可以說戒律奠定了道教的社會構造。從這些戒律我們瞭解教內所認為邪惡或被禁的行為，可是何種行為才算是值得讚美可以用來集功的善行仍然不清楚。為了衡量想升位受更高的籙的籙生，傳世的《正一法文太上外籙儀》有兩套「五德九功」的記載。本論文用此兩套文獻來探討早期道教教內對善行的定義與重要性。

王常月初真戒探源

森由利亞

一般認為，清初的王常月（1594-1680?），在道教歷史上是一位以復興戒律而實現全真道中興的全真道士。然而，因為資料的缺乏，王常月及其戒法的真實情況在諸多方面仍模糊不清。甚至“王常月是否真地復興過戒律？”“即使復興過，他又是復興的什麼時代的戒律？”這種基本問題還有待解決。本文旨在通過研究這些問題，闡明王常月的戒法的歷史地位和王常月創造戒律的意圖。但是，因為在一般被視為由王常月所作的三種戒律（初真戒、中極戒、天仙戒）之中，我們不能把蔣予蒲（1755-1819）編《道藏輯要》中所載的《中極戒》和《天仙戒》看做為王常月和他的弟子們的著作，所以我們無法討論王常月的中極戒和天仙戒。因而，本文以《道藏輯要》所載的王常月撰《初真戒律》（其中載初真戒）為中心進行討論。本文首先確認《初真戒律》的資料價值，介紹康熙50年（1711）在湖北和江西的交界處已經有人念誦王常月《初真戒律》的情況，由此我們指出王常月的《初真戒律》在18世紀初期已經廣為流傳。並指出《初真戒律》由王常月和他的及門弟子親自著作的可能性很高。然後，本文為了解王常月所用的初真戒的由來，而追蹤唐末至明初道教資料中所看到的該戒的用法演變。其中，本文指出在王常月使用初真戒以前，明代的正一道士周思得（1359-1451）刊出了一篇出家傳戒儀，其中已經使用了與王常月所用內容相同的初真戒。以此，我們指出王常月曾試圖復興明代的出家傳戒儀式的可能性。

陸修靜（406—477）論道教修行：說《道德經》「十章」

傅飛嵐

本研究以一套說《道德經》「十章」為中心，此「十章」收錄在陸修靜《太上洞玄靈寶法燭經》中流傳，是根據《道德經》解說靈寶齋的施行，提供了一個獨特的視角以洞察陸修靜之宗教信仰和使命。相對來說，總是較少研究關注陸氏於講解《道德經》和勸誡弟子時顯出在訓誨和教導方面之使命。在陸氏領導下發起意義深遠的道教科儀改革之時，及道眾面對佛教修行的同化挑戰之背景下，他這些對齋法的公開反思尤其有特別重要的意義。

Book Reviews 書評

1. *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel*, by Mark R. E. Meulenbeld
James A. Benn
2. *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, edited by Xun Liu and Vincent Goossaert
Adeline Herrou
3. 姜守誠著，《出土文獻與早期道教》
曹凌
4. 柏夷著，《道教研究論集》
張鵬

2017年第九期《道教研究學報》約稿啟事

《道教研究學報：宗教、歷史與社會》為香港中文大學道教文化研究中心與法國遠東學院共同出版的一份學術期刊。雖然近數十年來道教研究進展迅速，但學術界仍未給予足夠重視。我們認為有需要建立一個供中外學者發表最新道教研究成果的學術園地。

本學報研究範圍廣闊，但凡道教研究，無論採取社會科學抑或人文科學諸進路，討論從古至今道教在中國歷史或地方社會上的發展等，均所包容。本學報更鼓勵配合田野考察或嶄新文獻的創新性研究，強調多元學科背景的學術討論。除論文外，本學報還刊登書評、書目、學術動態、專欄等。

本學報為東西方學者提供一個共同討論的新平台，強調英文與中文並重，因此論文可以英文或中文發表，每期皆有英文及中文論文刊登（不予翻譯，但附有文章摘要的譯本）。《道教研究學報：宗教、歷史與社會》主編為香港中文大學道教文化研究中心主任黎志添教授，副主編為法國高等實踐研究院高萬桑教授；編輯委員包括資深學者，負責英、中文的文字編審。學報由香港中文大學出版社出版和全球發行，每年出版一期，包括電子版。

本著百家爭鳴的學術精神，學報歡迎個人來稿或以研究計劃專輯特刊形式刊出，已發表過之文章恕不接受。所有來稿採用與否，完全基於稿件的學術水平與理論貢獻；如符合本刊宗旨及研究範圍，將以雙匿名方式送請兩位或以上相關學者專家審查通過。投稿郵箱：daoist@cuhk.edu.hk。

新出版合作 — Daoist Studies Series 道教研究學術論叢（英文）

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

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

为了提高道教學術研究水平，擴大道教研究出版，道教文化研究中心與美國夏威夷大學出版社、香港中文大學出版社於近日簽署協議，合作出版「道教研究學術論叢」，該叢書主要為英文系列，計劃每年將出版一本英文道教研究著作。

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

若有稿件惠賜，請電郵至：daoist@cuhk.edu.hk。

香港中文大學道教文化研究中心

地址：香港新界沙田香港中文大學梁銶瑤樓218室
電郵：daoist@cuhk.edu.hk

電話：(852) 3943 4464

傳真：(852) 3943 4463

網址：<http://www.cuhk.edu.hk/crs/dao>

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

印刷數量：2,500份

通訊出版小組

編輯：黎志添
執行編輯：賀晏然

道教文化研究中心
(香港中文大學文化及宗教研究系與道教蓬瀛仙館合辦)
版權所有 不得轉載



香港中文大學



道流社