

廣東地方 道教研究

—道觀、道士及科儀

黎志添・著

道教是中國土生土長的宗教。自東漢末起發展到今天，道教很多的科儀傳統依舊保存下來，特別是廣東地區仍然看到很多的道觀、道士及不同的教派。過去，研究道教的學者大多在中國地方社會上不同的形態、傳統和發展類學田野考察、地方史志資料及地方道教著作。作者親身走訪道觀，訪問道門住持，以第一手資料作研究。全書論理清晰、資料豐富，是研究道教的重要參考。

黎志添，美國芝加哥大學哲學博士。現任香港中文大學文化及宗教研究系教授、研究生院宗教研究部主任、道教文化研究中心主任。專門研究西方宗教學理論，中國道教的歷史、經典及科儀。專著有《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》（中文大學出版社，2003），編著有《道教與民間宗教》（1999）、《道教研究與中國宗教文化》（2003）、《香港及華南道教研究》（2005），並在中英文學報上發表過多篇國際性學術論文。

「黎著於廣東地區道教研究所展示的廣度與深度，使我等得以一窺過去和現在的地方道教中，不同道派、不同道觀及其社會組織、不同道士及其科儀之生存狀態。廣東人之於近現代中國、乃至當今世界均有偉大貢獻。黎教授所考鏡、辨章的廣東地方社會道教文化傳統，大可視為紀念此一偉大群體之豐功碑。」

——施舟人

福州大學世界文明研究中心暨西觀藏書樓主任

「黎志添教授整理其心目所得以出版這本專書，可以算是第一個深入探討廣東道教的歷史。是中國道教研究史上真正有意義的。通過這本書的論述，教授將其豐碩的研究成果，第一次加以系統性的解釋而將問於世。其作風的特點，將文獻記載跟田野考察彼此借鑒，將宗教學的眼光跟人類學的辦法相結合，宗教學上劈開一條新路，使從來費解的懸案得以冰解，到達新穎的結論。」

——田仲一成

日本學士院會員，東京大學名譽教授



中文大學出版社
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS
www.chineseupress.com
HONG KONG, CHINA

ISBN 978-962-996-347-7



9 789629 963477

廣東地方道教研究

道觀、道士及科儀

黎志添 著



中文大學出版社

《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》

黎志添 著

© 香港中文大學 2007

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 978-962-996-347-7

出版：中文大學出版社

香港中文大學・香港 新界 沙田

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

Guangdong Local Daoism: Daoist Temple, Master, and Ritual

By Lai Chi-tim

© The Chinese University of Hong Kong, 2007

All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-996-347-7

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N.T., Hong Kong.

Fax: +852 2603 6692

+852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

謹以此書獻給恩師余國藩教授

涵同樣耗費了學界漫長的歲月。我們知道，道藏的絕大部分為科儀而寫，學者必得理解科儀然後方能理解道藏，因此，活態道教傳統的田野調查對於理解道藏文本無疑為必經之路徑。該項工作目前尚在艱難行進之中，而黎教授大著之成就，無疑使得此進程向前邁進了一大步。

黎著結合田野調查與文本考察的研究進路，可令我們更深切地理解何為道教、何為道教科儀、道教何以對中國社會如此重要、道教何以能在中國社會現代反覆巨變之中石立江心巋然不動。

道教儀式尤其是醮儀，與國家大禮極其相似。這種相似不僅僅表現為兩者的外在形態，更體現於對整個宇宙論框架的制定與表達。未來關於國家大禮的研究必將指出，天子的祭獻儀式及朝廷慶典在許多方面乃與道教科儀幾近雷同，而且還將指出，如此種種儀式可謂共建於道教宇宙論與神學基礎之上。此種相類亦體現於制度化框架之中。一如黎教授研究指出，道觀（如廣州玄妙觀、東嶽廟、城隍廟等）每每與國家崇拜中的官方祭拜場所融為一體，因此我們可以說，地方道教宮觀及道教科儀，實乃國家儀式在地方層面之延伸。國家儀式將正統性授予天子及其皇朝，道教儀式也隨之將同樣的正統性授予包括朝廷命官、地方精英、家族領袖、社團、行會以及其他組織團體在內的地方領導階層，以與國家和天授神權保持高度一致。如此乃一極之完整的宗教結構，在此一結構之下，國家與地方系統得以和諧溝通，彼此結為一體。

此一系統之非凡之處在於，當1911年皇朝統治及其國家儀式終結之時，道教科儀並非如時人所預想般隨皇朝而消亡。此一事實對於理解中國社會現代化進程有著至關重要之意義。正是基於此一認識，我們寄望於黎教授的研究能為未來的相關研究建立一種學術範式，俾有助於我們深入人類歷史上一個偉大的宗教和文化傳統。

施舟人

二零零六年十二月，福州大學西觀藏書樓

Preface

It is with great pleasure that I accept the invitation of my friend and colleague Professor Lai Chi Tim to write a few words of introduction to his book on Taoism in the Guangdong area. The present work is a full, in-depth study of all major aspects of Taoism in the Guangdong area. It enables us to gain an understanding of the past and present Taoist orders and schools, the temples and their communities, the priests and their liturgy. The people of Guangdong occupies a prominent place, not only in modern China, but also in the entire present-day world. Professor Lai's scholarly achievement stands therefore as a memorial to the great religious and cultural traditions of this people.

This is a truly pioneering study. For the first time, a historian of religion who is also an anthropologist has based his research on the historical documentation as well as on fieldwork observation. Hitherto, the few existing studies on Cantonese Taoism were always confined to a narrow sociological approach or were of a purely documentary nature. However, in order to understand China's indigenous religion, its paramount role in shaping society, its incredible resilience in the face of adversity, its great cultural legacy and present revival, it is necessary to combine both history and anthropology. Until now, no scholar has met the challenge—or did possess the ability—to doing so.

One of the possible reasons why the great liturgical traditions of the Chinese people have been so little studied is because they were difficult to approach. As the present book bears out, Taoist liturgy is one of the most enduring and well-preserved traditions in Chinese culture. Many of the rituals that are still performed today can be shown to have existed for as much as two thousand years in the least. Many have remained the same, yet at the same time, at each period during China's long history, new elements have been added. The indispensable source for the study of the living tradition is, next to

the liturgical manuscripts of the Taoist Masters, of course the Taoist Canon of the Ming dynasty. However, until the modern reprints of this immense collection, it was completely unavailable for study. After it became available, many decades were necessary to study its contents. It then became clear that the greater part of the Taoist Canon was devoted to liturgy, and that fieldwork—the study of the living tradition—was absolutely necessary to understand the texts of the *Daozang*. This work is now under way, and with the present contribution of Professor Lai, a great step forward has been made.

With this combination of fieldwork and textual research, we also gain a better understanding of why Taoism, and its liturgy, was so important to China's society and therefore why it could withstand so many adversities when China underwent its great transformations of modern times. Taoist ritual, especially the solemn *jiao* rites, are remarkable similar to the rituals of the imperial court. This is not only true for their outward appearance, but also for the overall cosmological framework that is enacted and given to see. As future studies on the great dynastic rituals (*guojia dali*) will certainly show, the sacrificial rites of the emperor and the court ceremonials are in many respects basically similar, and share a common fundamental cosmology and theology with, the Taoist liturgy. This similitude can also be observed in the institutional framework. The temples that are studied by Professor Lai, such as the Yuanmiao guan, the Dongyue miao, the Chenghuang miao, etc., were all official places of worship that were completely integrated in the State cults. As such, the Taoist sanctuaries and their liturgy were in fact a *prolongation* of the State ritual on the local level. Whereas the State rituals conferred legitimacy on the Son of Heaven and his dynasty, the Taoist liturgy conferred, in harmony with the State and its Mandate of Heaven, the same legitimacy to the local leadership, either to the members of the imperial administration, or to the local elites, the heads of the lineages, the corporations, guilds and other recognized groups. This was a perfectly integrated religious organization, by which the State and the local systems could communicate and celebrate their unity in harmony.

The most remarkable of this entire system is that when the imperial rule

and its State rituals were ended in 1911, the Taoist liturgy did not disappear also, as many at these times thought it would. This fact is of utmost importance for the understanding of China's evolution in modern times. It is therefore to be hoped that Professor Lai's study will open the way for many more similar researches in the future, as they will greatly benefit our understanding of one of the greatest religions and cultural traditions of mankind.

Kristofer Schipper

Fuzhou University Library of the Western Belvedere

1 December 2006

序言二

清初廣東沿海，禁海令施行，新界鄉村都遷徙內陸，等到康熙二十幾年以後，錦田鄧氏等新界五大宗族才回到新界舊地，從新再組鄉村秩序。那麼，可以推測，這大宗族回鄉，經過一段時間以後，為了使鄉村穩定，開始邀請道士而作超幽建醮。至此內陸的道士們才能進到沿海鄉村來開始其宗教活動。如此，香港新界的超幽建醮，要等到清代中葉以後，才有了條件崛起。但是，其具體的細節，學術界一點都不能得知，是研究史上的一大空白。先看廣東地區超幽建醮的記錄。

香山縣小欖鎮，嘉慶甲戌以來，每六十年一次，舉行菊花會。雖然稱為花會，但是建立大壇，邀請僧道，超度孤魂。可說是打醮或太平清醮。這打醮，其實乾隆世代有其萌芽。道光七年刊《香山縣志》卷八〈事略〉條所云：

會無定期，自乾隆壬寅為初會，辛亥第二會，嘉慶甲戌第三會，時和年豐，又值是歲，花事倍勝則為之。

由此得知，乾隆壬寅(1782)第一次會，乾隆辛亥(1792)第二次會，嘉慶甲戌(1814)第三次會。似乎是十年一次，或十二年一次等，很像目前香港常見的習俗。但第四次是同治甲戌(1874)，第五次是民國甲戌(1934)，是變為六十年一屆。相同於上水廖氏六十年大醮。革命以後，就喪失超度孤魂這宗教色彩，第六次是1959年，第七次是1973年，第八次是1979年。規律性已經沒有了。但據此可知，廣東地區，乾隆時代，18世紀末期已經開始建醮祭祀。

新會縣潮連鄉有十年一次大建醮的習俗。盧子俊撰《潮連鄉志》(1946)所云：

僧道設壇祈禱，謂之醮。宋史所謂「設黃錄醮，仰祝聖壽」者，

則其來已久矣。我潮連洪聖殿，每年由水陸暴會友，建醮一壇，以酬神恩。延僧道誦經，水陸超幽，而為鄉人祈福祥。此事百十年來，有舉莫廢，而十年一次之大建醮，則其條理之紛繁，氣象之宏偉，迄今思之，猶令人神游而目想也。

這裏所說，每年有小建醮，其中十年一次有大建醮。百十年來，沒有廢止。那麼，1840年前後已經有建醮了。是道光年代開始的。比小欖稍微晚起。

還有一種資料值得注意。海豐縣鹿嶺鄉的世族呂氏保存有《呂氏世譜》(殘缺抄本)，其中錄有該族十四世祖呂學義〈論建醮陋規〉，他生於康熙五十五年(1716)，卒於乾隆三十五年(1770)，因此這文章寫在乾隆前期(1750前後)。所論陋規七條，如下：

其一，醮榜。建醮之事，覆載先成之德，欲酬無方，聊借齋醮，報答天恩于萬一耳。(中略)則醮資多寡可不必論，而惟誠可以格天。名分豈容倒置，無禮焉能獲福。乃觀今之醮榜，惟利是視，以喜題之多寡為上下。是長幼失序，將鄉黨論齒之謂何。是禮教出自先王，秩敘本乎天則，而因財倒置，神其許我乎。願後之列榜者，勿以貨取，知所先後，則近道焉。

其二，洗街。醮之多事也，皆由邪巫惑人。(中略)蓋司巫將欲建醮，必先洗街。夫道衢曲巷，誰能洗之。即欲洗焉，則宜于水利于掃，何必搖鈴群游而洗乎。搖鈴而洗，鈴聲一響，濁穢盡除，是神仙未聞有用此之術，而邪巫獨擅飛塵之巧，何不持鈴待聘，效力車前，掃淨疆宇乎。噫，人何易惑至此也。(下略)

其三，行香。行香之設，所以敬神也。(中略)從來建醮，誰無醮場，舉祀仙佛神將，俱設壇中，即社神地鬼，亦請入壇內。焚香誦經而禱之，則馨香既達于鬼神，又何事于沿途而行之。(下略)

其四，獻齋。(中略)夫獻齋，豈獻物哉，獻心耳。若泥其物耳獻于神所，上帝宜獻于天庭，龍王宜獻于海噬，且十方聖眾，必求其地以實之。而豈能以一獻共之耶。在邪巫或因行獻之後，兼味可飽，名雖獻神，實為自獻也。(下略)

其五，讀疏。(中略)有錢有米之司命，願來聞疏。而無錢無米之司命，獨隱几而臥乎。此乃邪巫射利，人所易知。(下略)

其六，放生。放生者何。眾人以龜一鳥一，送之山顛水涯，巫人念經而放之也。(中略)而致多死之龜鳥，誰之罪也。由此觀之，放一生龜鳥者偽也。害死眾龜鳥者真也。(中略)倘謂龜鳥聞經而能保其身者，吾不之信也。(下略)

其七，赦書。(中略)我若無罪，其何容赦。若既有之，獲罪于天，無所禱也。其誰能禱之。使讀赦書之後，無忌之徒，恣意橫為，(中略)則是教人為非作歹，奸倫犯義，無所不至者，皆由讀赦書誤之也。(下略)

海陸豐人的建醮，跟廣府人的建醮，在其結構上，有差異。但從上面提到的節目來看，如醮榜，行香，獻齋，讀疏，放生，赦書等等，很像廣府人的建醮。因此，我認為，呂學義所看到的建醮，是屬於廣府系統。那麼，在此也可推測，廣東沿海地區，正一派道士建醮，大約乾隆初期已經有的。

在香港新界也有相同的證據。比如，元朗大樹下天后廟，民國二十七年重修碑記，云：

滿清康熙八年，大墩橋市場改遷元朗。乾隆中葉，鄉人因谷況勝訴，開演梨園，嗣後，三年一局。止此三間廟址，實不足容納群伶，道光丙辰年由朱柏軒大學倡議，將三間廟廊擴而為五，左為英勇祠，右為花廳。

這裏每三年一次的戲劇，從廟門對聯所說「大顯神威去驅邪治病天下萬民能崇拜：樹立正氣慈航普度四海八方慶升平」來看，一定是超度「英勇祠」所奉祀英靈孤魂的建醮。那麼，也得知是乾隆中葉後才開始的。

錦田鄧氏周王二公書院，康熙二十三年設立，據說，二十四年就開始建醮。廈村鄧氏也有傳說，康熙二十四年以來，有十年一次的建醮。但是這都是口述傳說，有些不可靠之處。因此，據上述文獻記錄，暫時定為乾隆時期才開始，是較為安全。如此，我認為：從事於

鄉村超幽建醮的新界正一派道士們，也乾隆初期以後就開始其活動的。

我個人來說，參觀打醮的工作，是為了解決文獻上的疑問而開始的。《成案所見二集》有下面的記載。

緣趙添宋與曹勝左，各村居住，乾隆四十七年八月初間，趙添宋族內，在金盆形地方，演戲酬神，首事趙玉成等村內之人，齋戒除葷，初九，曹勝左置備酒肉，挑往售賣。趙宋添斥責曹勝左，不應賣肉。即攜肉甌，往投首事趙玉成等。該首事等以演戲敬神，原令村內之人齋戒除葷，曹勝左係別村之人，未能強從，斥其多事，趙宋添氣忿不服。

我未來香港以前，沒能了解這文章所說「演戲酬神時，村人齋戒除葷」的緣故。1981年參觀林村打醮時，看到村人遵守吃齋，才知道上文所說除葷的理由。覺得應該更多參觀打醮而學習鄉村戲劇的背景。之後，集中在參觀各村打醮。比如：龍躍頭、大埔頭、廈村、元朗舊圩、泰坑、田心、大圍、蓮花地、元崗、屯子圍、錦田、石澳、沙田九約等，包括林村，一共有十四處。其間看到林培、張海、彭炳、林財、陳華、陳九等有名道士的演出。陳九所做的八門功德，打武等極為精彩的武功科儀也得到窺視。

香港新界地區正一派道士，目前在各鄉村地域之中，仍舊展開大規模的超幽建醮。不過，承擔這些建醮的正一派道士，從哪裏來的呢？是本地的道士呢？還是外來的道士呢？他們什麼時候就開始這種活動呢？他們的道統從哪裏繼承下來的呢？其實從來幾乎沒有人問津於此路。學術界從來所知不多。很多問題，正待以後的考究。八十年代，本人開始參觀新界超幽建醮時，當時替我輔導的香港中文大學歷史學系及人類學系的教授們都沒有注意到這一系列問題。

經過十幾年，香港中文大學宗教學系後起之秀黎志添教授有志於此。這十幾年來，黎教授下了龐大的力氣和工夫，不但博搜許多文獻，而且多方採訪廣東各地道觀或香港本地道士，為了闡明廣東道教及道士的歷史，不惜寸暇，日夜奮鬥，無遺餘力，遂得以發前人所未能發之事。這次黎志添教授整理其心目所得以出版這本專書，可以算

是第一個深入探討廣東道教的歷史。是中國道教研究史上真正有意義的。通過這本書的論述，教授將其豐碩的研究成果，第一次加以系統性的解釋而將問於世。其作風的特點，將文獻記載跟田野考察彼此借鑒，將宗教學的眼光跟人類學的辦法相結合，宗教學上劈開一條新路，使從來費解的懸案得以冰解，到達新穎的結論。我跟黎教授交流已經有十年了。暢談之間，教授時常向我發問八十年代新界鄉村打醮的問題。發問的角度，針對課題的核心，其探討越來越深。每逢其假設之透徹，無時不敬佩其見識。其畢生扛鼎的書將成，相信將大有所益於學術界，茲特作序以彰其功焉。

公元二〇〇七年歲次丁亥三月十一日
謹識於東京都文京區・(財團法人)東洋文庫，
日本學士院會員，東京大學名譽教授 田仲 一成

致 謝

這是第一本以一整本書的篇幅來研究廣東地方道教的中文著作。這本書是我從一九九九年開始從事廣東地方道教研究以來所取得的研究成果。這本書從開始到最後完成，都得到許多前輩學者、學界友好、道門朋友和家人不斷的鼓勵和支持。

一九九九年九月，施舟人教授與其太太袁冰凌博士到來香港中文大學講學一個學期。當時，我曾為選擇自己未來的田野考察地區而徵詢他們的意見。意料之外，施先生指出我不應往外他求；反之，他認為我應選擇廣東地區作為我繼續深入研究道教儀式、道觀和道士的田野考察地區。施先生所持的理由大概有三：一，廣東地方道教傳統已經十分豐富。二，道教學者的田野考察必須建立在能夠把握當地道士的日常語言和生活環境的基礎之上。道教學者從事田野考察的重要功夫之一就是要長期和道士做朋友、熟習他們真實的工作生活、讓他們教曉我們道教是什麼。三，當代活態道教的田野考察應要與理解道藏文本互相結合，這是道教研究與人類學在道教田野考察方法上的分別之處。施先生的寶貴意見對我從事廣東地方道教的研究給予十分重要的鼓勵和支持。在過去十載不同的研究階段，亦友亦師，施先生都能給予我的研究十分適切的關懷和指正。施先生慨允為這本書作序，我衷心銘感。

在香港新界道士科儀的研究上，我要感謝東京大學教授田仲一成對我的支持和鼓勵。田仲先生對新界鄉村道教建醮儀式傳統的研究已有豐碩的著作成果，不僅蜚聲國際漢學界，並且在這研究領域留下的學術影響更是深遠和鉅大的。在本書付梓印刷之前，田仲先生慨允作序，我不但感激非常，還相信這是本書讀者之福。

在蒐集廣東地方道觀歷史資料方面，我要感謝廣州中山大學歷史系王承文教授的幫助。在二零零零年期間，王教授與我多次進出廣東省立中山圖書館歷史文獻部、廣東省檔案館及廣州市檔案館，並協助

我翻閱大量清末民國時期廣州市道觀和道士的檔案資料。本書內有關廣州市道觀和道士的研究，都是受益於那一年與王教授一起在檔案館抄錄檔案資料的日子。

對於我所進行的道教科儀之田野考察工作，我必須感謝許多道門朋友的幫助和指導。他們對我的信任、友情和支持，都是本書在廣東道教科儀研究方面能夠取得第一手研究成果的重要因素。我更要特別感謝他們為我安排到訪香港九龍及新界、深圳、東莞、中山及澳門等地區的道壇，並親身與他們一起在科儀壇場上學習、認識及研究由他們所傳承下來的廣東地方道教科儀傳統。我所要提及的道門朋友是新界陳九道壇的陳鈞先生、香港僑港道侶同濟會的凌添先生（已故）、區勳先生、陸鵬先生、澳門吳慶雲道院的吳天焱先生、李七道院的李七先生、澳門道教協會會長吳炳銖先生、香港青松觀秘書長周和來先生、以及香港蓬瀛仙館永遠館長黎顯華先生、盧維幹先生、現屆理事長李宏之先生及經懺部主任梁德華先生。

本書部份篇章曾經分別在以下國際學術會議或期刊宣讀及發表。第二章曾發表於（台灣）《中史研究院歷史語言研究所集刊》；第三章部份內容曾分別於「（台北）2006年道文化國際研究會」、「（香港）饒宗頤教授九十華誕國際學術研討會」及「（香港）廣東道觀學術研討會」發表；第四章及附錄論文的原來英文稿曾分別發表於*Social Compass*（英國）及*China Quarterly*等學術期刊；第五章曾發表於（台灣）《中史研究院近代史研究所集刊》；至於第七、第八和第九章曾經在相關之學術會議論文集發表，包括《香港及華南道教研究》、《凝視死亡》、*Death, Dying and Bereavement*及《道教教義與現代社會》。

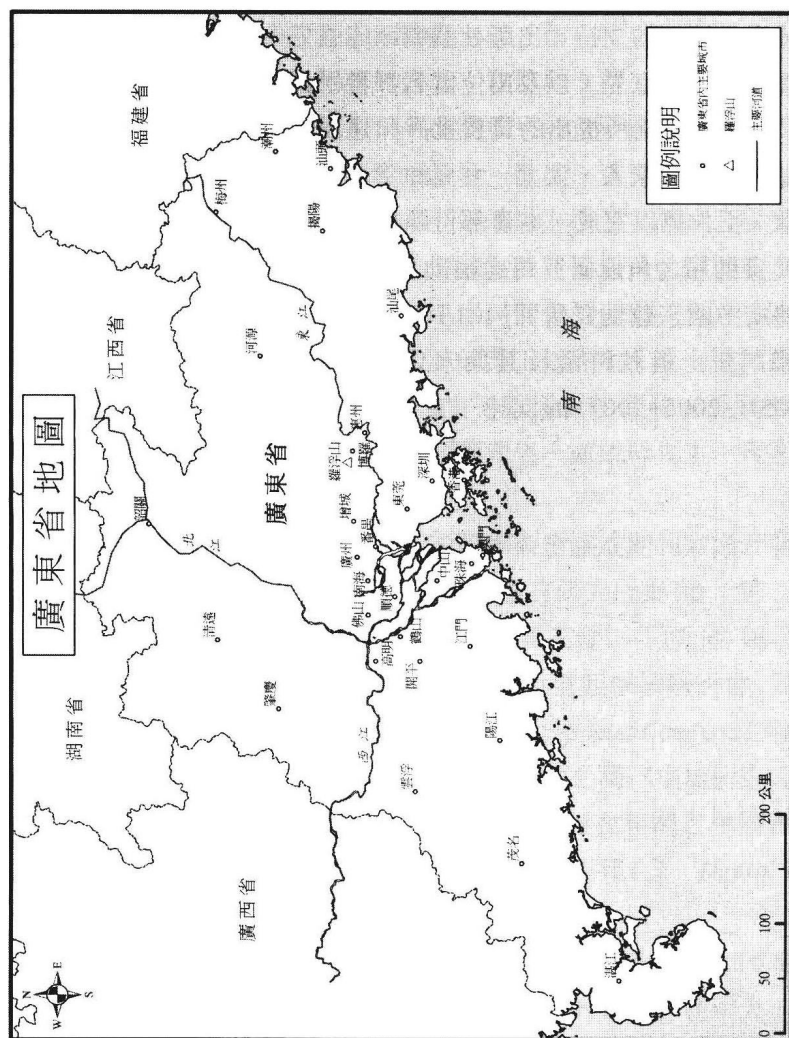
最後，我必須感謝所有香港中文大學宗教研究的學生和同事。我在中文大學已經度過了十三載教學與研究並重的日子。在中大，我開展了廣東地方道教研究的工作。二零零六年，香港中文大學得到香港蓬瀛仙館的捐助，共同在中大成立道教文化研究中心。中心的成立使我體會和珍惜我與我的研究生在道教學術研究路途上所經歷過的開創日子。我要感謝程樂松博士和吳真博士為本書部份篇章的中文翻譯工作作出貢獻及幫助整理全書的參考書目、梁斯韻小姐幫助整理全書索引、以及吳家齊先生和蔡啟恆先生分別協助整理在這本書所收載的地

區地圖及道壇醮儀平面圖。我更特別感謝廣州中山大學鍾東教授的幫助，為本書稿從頭到尾閱讀一遍，指正了許多在文字、標點上的錯誤。這本書最後得以出版、見存於世，我還必須感謝中文大學出版社社長陸國榮博士的支持、出版社編輯謝偉強先生在文字校對和編輯方面所提出的寶貴意見，以及兩位匿名評審學者就本書的內容、分章、主題及書名等方面所提出的寶貴批評和建設性的修改建議。最後，我要感謝的是我的家人，太太、女兒和父母。若非他們接納和支持我研究道教，拙作難以完成。本書部份課題的研究先後獲得香港特別行政區研究資助局之角逐研究用途補助金支持計劃「六朝天師道宗教史研究：傳統中國宗教性質研究」(CUHK 4019/99H, 1999–2002) 及「當代香港及澳門正一道教科儀及其與宋代道教儀式的結構關係」(CUHK 4693/05H, 2005–2007) 的支持，在此一併致謝。

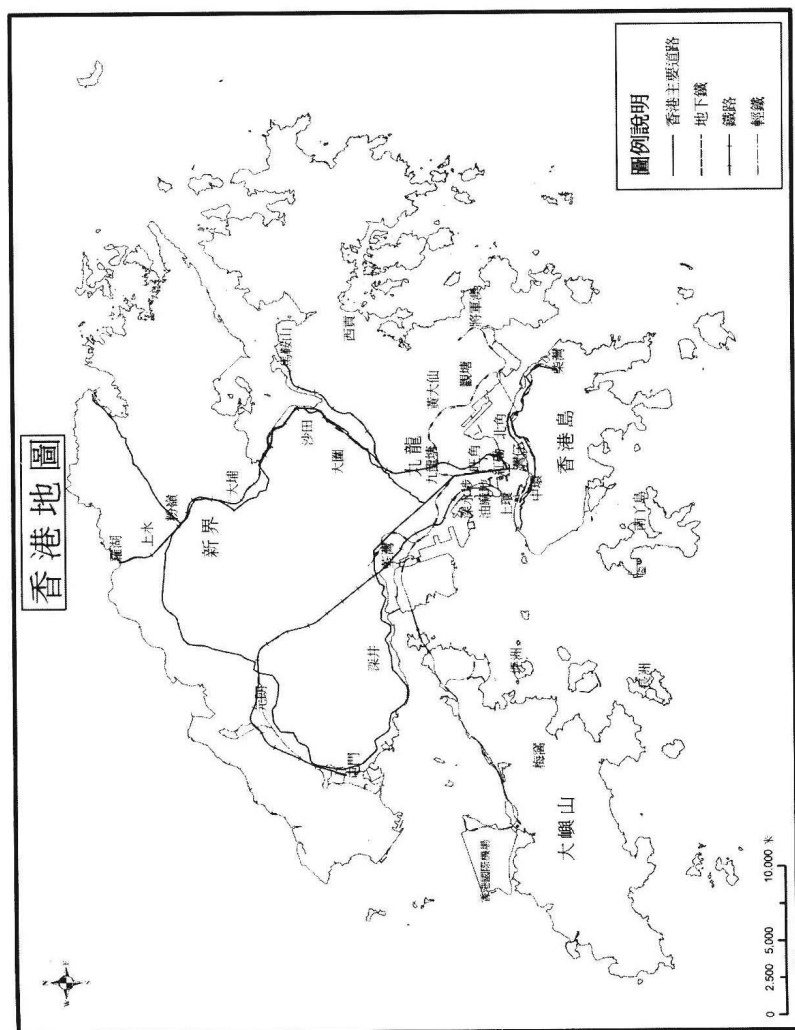
黎志添

香港中文大學

2007年5月26日



地圖(1):廣東省地圖



地圖 (2) : 香港全圖

目 錄

地圖、插圖、表及附錄文目錄	ix
序言一(中、英文)／施舟人	xi
序言二／田仲一成	xvi
致 謝	xxi

第一章：引論	1
一、中國道教的歷史變遷	1
二、廣東地方道教	7
三、近代道教研究	11
四、本書研究課題和方法	14

一、道觀

第二章：廣州元妙觀考：一座正一派道觀的歷史變遷	21
一、前言	21
二、廣州元妙觀的歷史概略	22
三、廣州元妙觀之歷代殿宇建築及重建修葺之歷史經過	25
1、宋代	25
2、元代	35
3、明代	36
4、清代及民國	43
四、歷代廣州元妙觀的道教歷史	46
1、道士	46
2、道紀司	48
3、醮儀	50
五、結語	53

第三章：清代廣東全真教道觀考	57
一、前言	57
二、清初廣東全真教龍門派的開始	61
1、杜陽棟	67
2、曾一貫	71
三、羅浮山全真教道觀	79
1、沖虛觀	79
2、酥醪觀	84
四、惠州及廣州兩府全真教道觀	93
1. 惠州府元妙觀	93
2. 廣州府三元宮	99
五、結語	107
第四章：香港道觀(道堂)與呂純陽信仰的關係	111
一、前言	111
二、近代與現代中國的地方宮觀系統及出家道士團體	112
三、呂純陽信仰及呂祖道堂在廣州及香港的發展	114
四、香港道堂組織的歷史發展	119
五、結語	124

二、道士

第五章：民國時期廣州市正一派喃嘸道士及其道館	127
一、前言	127
二、廣東正一派(喃嘸)道教的傳統	129
三、民國時期廣州市正一祈福道館的登記調查	131
四、民國時期廣州市政府兩次取締正一祈福道館的事件 及結果	135
五、結語	144

第六章：香港正一派喃嘸道士	165
一、十九世紀末香港正一派喃嘸道士	165
二、現存香港正一派喃嘸道士	167
三、現存香港市區及新界喃嘸道士傳統的源流	168
四、香港正一派喃嘸道士組織：「中華道教僑港 道侶同濟會」	170
五、結語	176

三、科儀

第七章：香港新界建醮儀式傳統：道壇、道士及科儀本	183
一、前言	183
二、香港新界建醮儀式的正一派道士團：歷史及現況	187
三、新界建醮科儀結構及內容	194
四、新界建醮科儀書的研究	201
五、結語	207
第八章：香港殯儀館的道教打齋儀式	209
一、前言	209
二、香港殯儀館的打齋儀式	210
三、「冥途路引」——一個亡魂陰間之旅的開始	211
四、香港正一派道教打齋儀式的程序	213
五、道教打齋儀式的宗教意義——超度死魂的 「宗教之旅」	218
六、結語	221
附錄文——〈冥途路引〉全文	222

第九章：香港道教齋醮中的超幽施食儀式	223
一、前言	223

二、香港現時所見到的「祭幽」儀式活動	224
三、香港道教齋醮中的「祭幽」儀式過程	228
四、道教「祭幽」儀式中的教義思想	233
1、普度施食儀法與道教的罪感意識與解罪 懺悔思想	234
2、普度施食儀法與道教的苦難觀	235
3、普度施食儀法與道教的生命觀	237
五、結語	239
附錄一：〈一九八零年以來當代中國道教概況〉	241
附錄二：本書所引廣東道教宮觀碑文目錄	253
註釋	257
引用書目	351
專有名詞索引	373

地圖、插圖、表及附錄文目錄

地圖

地圖 (1)：廣東省地圖	xxiv
地圖 (2)：香港全圖	xxv
地圖 (3)：清代廣州府城圖中的元妙觀	56
地圖 (4)：羅浮山周邊地勢圖	78
地圖 (5)：香港道堂分佈圖	126
地圖 (6)：香港紅磡地區喃嘸道堂分佈圖	182

插圖

圖 (1)：廣州市祝壽巷之越秀區兒童體校	26
圖 (2)：越秀區兒童體校運動場	26
圖 (3)：現今羅浮山沖虛古觀	154
圖 (4)：現今羅浮山酥醪觀	154
圖 (5)：現今惠州元妙觀	155
圖 (6)：現今惠州元妙觀內玉皇殿	156
圖 (7)：現今廣州三元宮	156
圖 (8)：羅浮山酥醪觀道士度牒 (1946)	157
圖 (9)：香港青松觀內「全真演教」橫扁	157
圖 (10)：香港青松觀內「龍門開宗」橫扁	158
圖 (11)：(香港) 中華道教僑港道侶同濟會	158
圖 (12)：香港喃嘸道士在殯儀館施演「普度孤魂」儀式	159
圖 (13)：二零零三年香港新界龍躍頭太平清醮	159
圖 (14)：一九九八年香港新界泰亨村太平清醮	160
圖 (15)：香港新界正一派道士施演「施食煉度」儀式	160
圖 (16)：香港粉嶺蓬瀛仙館外貌全圖	161

圖 (17) : 香港蓬瀛仙館道侶入道度牒 (1947)	162
圖 (18) : 〈香港道教聯合會碑記〉	163
圖 (19) : 乙酉年 (2005) 大埔泰亨鄉五年一屆太平清醮醮 場示意圖	200

表

表 (1) : 廣州市道館營業統計表 (1933)	146
表 (2) : 廣州市十三個警察署區內的道館數目 (1933)	147
表 (3) : 《香港碑銘彙編》裏所出現的香港正一喃嘸道館	166
表 (4) : 現存香港殯儀館及正一派道館名稱	177
表 (5) : 一九四七年至一九七四年「中華道教僑港道侶同濟會」 職員名單	178

附錄文

附錄文 (1) : 〈民國十八年十二月六日道士鄧香林請狀紙全文〉 (1929)	149
附錄文 (2) : 〈民國廿五年十二月廿八日道士鄧榮新請狀紙全文〉 (1936)	151
附錄文 (3) : 〈冥途路引〉全文	222

第一章

引 論

一、中國道教的歷史變遷

道教是中國土生土長的宗教。東漢末，三張天師道在巴蜀漢中（四川）稱太上老君授天師「正一盟威之道」而創立教團、教制和儀軌。¹早期天師道已建立了一個具有層級結構的天師治的教區組織，即「二十四治」的體系。²施舟人（Kristofer Schipper）用拉丁字 *ecclesia*（意思是指「教會」或「教區」）來描述天師「治」的組織性質。漢中天師道治既具宗教教團的特徵，又是張魯的統治王國的組織。天師道治將道民組織起來，納入治的宗教和政治合一的管理中。³

自漢中的天師道教團於建安二十年（215）初歸降曹操，被遷移至北方鄴城及關中地區以後，由早期天師道教團創製的儀軌、章符、戒律與道經，就一直在中古世紀歷史上的世家大族、統治階層、以及各州縣地區傳播和發展。⁴這是中古世紀中國宗教史上的重要發展。唐代以後，道教在李氏統治者的國家化的政策推動下，把六朝以來的各個道派進一步融合，尤其是在具進階式的授籙制度上使得道派的結合更完整。⁵唐代時期（618–907），各地興建很多的道觀。高宗永淳二年（683）下詔令天下諸州置道士觀，上州三所，中州二所，下州一所，每觀道士七人，每年依法齋醮。開元（713–741）中，玄宗發使搜訪道籍，加以校勘，纂修成藏，目曰《三洞瓊綱》，凡三千四百七十七卷。⁶唐代道

教的國家化、士大夫道士階層的出現、地方道觀的紛紛建立、以及道藏經的系統搜集、入藏、傳寫和流布等等因素，都促使道教在唐代社會得到廣泛和深入的發展，並一直沒有中斷地影響著後世中國人的宗教和精神文明。

早期天師道治的教團組織一直存續至第十世紀，之後逐漸向近現代的地方廟宇體系轉變。對這種趨向廟宇組織形式的轉變成因仍有待研究。施舟人曾解釋這一轉變促使道教完全溶入中國地方社會文化，他並稱之為「道教的民間化」(popularization of Daoism)。⁷然而，就道教民間化的轉變趨勢的認識，許多現代漢學家卻錯誤地看作是道教向著「巫術性的世界觀」的轉變，或是以為代表老子道家哲學的衰微。⁸

北宋大中祥符二年(1009)十月，真宗詔全國諸路府、州、軍、縣擇官地、給官錢和出工匠建道觀，並賜「天慶」為額，以奉道教三清尊神及玉皇上帝。⁹此時，北宋有州郡三百二十、縣一千五百五十，全國天慶觀不下千所。¹⁰

北宋初期，由於長江流域境內商業城市的興起，也漸漸造就了一個中國商人的階層，以及出現由他們組成的商人行會。這些新興的商人階層以地方道觀為中心，組織了以崇拜和祭祀地方神明為目的的「會」的組織。北宋初期，天慶觀已與商人行會和民間自發性的香火組織結合，彼此結成具有組織規模的、由道觀廟宇與商業行會連結成一起的地方網絡。結果，除了構造比唐代時期更龐大及更廣泛的地區性的道觀網絡之外，由真宗詔令天下建天慶觀而出現了由官方製造和認可的、在全國州郡縣都建立起來的、一個屬於道教與地方經濟結合的全國性廟宇組織。¹¹ 依附天慶觀的崇拜組織——「會」可以是不同的，並且性質也可以是多元性的。例如有屬於不同行業的香會，屬於不同節期和神祇崇拜的進香會，以及可以為了維持或重修道觀殿堂而成立的服務性善會、義會、勝會等各種信徒組織。¹²

除了建造全國性的道觀網絡，北宋初年，各個地方城市(尤其以鎮為中心)都廣泛地建造了由官方支持的東嶽廟，並又在這種地方廟宇的基礎上，每個城鎮都建造了城隍廟。¹³ 在城隍廟的體系之下還有土地公及其他的神祠體系。¹⁴ 這些在地方上最具民眾性的廟宇神祠都是由當地信眾組織建造的，他們負責組織、主持地方神明誕期等慶祝活

動，而道士則負責以道教儀式為主的祈禳儀式。這些地方廟宇在中國地方社會廣泛存在，並使得中國民眾的神聖與世俗的活動有機地結合在一起。一方面，這些神明的誕期慶祝活動包括了為社群祈福禳災的道教儀式，另一方面，又可見在廟會間從各地方信眾的組織聯繫和推動的社會和經濟活動。¹⁵然而，正如施舟人所說，在這些廟宇內的世俗性活動並沒有改變其同時所具有道教的性質，因為這些廟宇都是由道士打理的。這些打理地方廟宇儀式的道士大多屬於天師道（唐以後稱「正一派」）的儀式傳統的。¹⁶簡而言之，近代中國道教民間化的結果是轉變了漢末六朝以來舊有的由祭酒道士及道民信徒共同組成的天師道治的組織，以致出現了更有廣泛地方性質的道觀和祭祀地方神明的廟宇組織，正如施舟人指出的。當然我們更不應忽略上述所描述的道教往民間化的影響發展，卻是同時使得中國地方的廟宇活動更趨「道教化」。¹⁷同樣一如其他道教學者也這樣的發現，中國地方信仰道教化的趨勢也可從筆者在調查近代廣東地區齋醮儀式中得到證實。這是近代中國宗教發展史上的一個重要宗教事實。¹⁸

作為對道教教團組織衰微的一個回應，金元時期，王重陽（1113–1170）建立了一個出家修行的道教組織，他將這個教團命名為「全真」。¹⁹全真教將自己視作一個獨立的宗派，它模仿佛教的僧侶制度，漸漸形成了一個出家道士的叢林團體。所有全真道士都生活在道觀裏。這一宗派的典型特徵就是嚴格禁欲的宗教生活，以及依靠內丹道術修煉作為主要的個人救贖的道路和精神生活。²⁰全真教在元代由於得到了皇權的支持和信任而取得了巨大的成功。不過，正一派也於明代時期處於另一個發展歷史中的上升期。²¹第四十二代天師張正常在洪武元年（1368）就被授予「正一教主嗣漢四十二代天師、護國闡祖通誠崇道宏德大真人」之號，並領天下道教事。²²明太祖朱元璋曾對「正一」和「全真」於中國社會的貢獻價值，作了如下的判斷

道有正一，有全真。全真務以修真養性，獨為自己而已。正一專以超脫，特為孝子慈親之設，益人倫厚風俗，其功大矣哉。²³

由此可以這樣歸納說，「正一」和「全真」兩個道派就成為了最具代表性的道教傳統。借用施舟人的說法，兩個道派「非常完美地相互補

充」。²⁴全真派通過其嚴格的戒律清規和內丹道術的修習，保持和完善了道教中較高的神秘主義的層次；而正一派則支撐著地方社群的廟宇組織，並為地方民眾提供儀式專家及道教的儀式活動。

根據清初全真教龍門派「中興」之說，²⁵在龍門派第七代律師、²⁶北京白雲觀住持王常月（號崑陽，？-1680）的帶領下，²⁷全真教以龍門正宗之名在全國大行其道。此次全真教「中興」的原因，與其在清初順治（1644-1661）及康熙（1662-1722）兩朝得到清室的支持和信任有密切的關係。在該數十年間，龍門派取得官方的認可，以致能夠向全國道觀道士公開傳戒。結果，龍門派弟子的數量一時大增，他們紛紛出任各地道觀住持，並逐漸在全國各大區域，形成屬於「龍門正宗」的全真教道觀的網絡，彼此各有聯繫。²⁸由於全真教龍門派掌控了全國道觀道士受戒的儀式，它差不多完全代表了由清代至今的全真道士最常見的傳承譜系。²⁹若論清代道教的發展，龍門派幾乎可成為唯一的代表。陳銘珪（1824-1881）撰《長春道教源流》（1879）評曰：「世稱『龍門臨濟半天下』，謂釋之臨濟宗，道之龍門派也。」³⁰

至於正一派在清代的境況，概而言之，它進入了外族統治以後的衰落時期。清政府對正一天師的態度大底是抑制、貶降多於支持。清乾隆元年至三年（1736-1738），清政府重新調查登記全國地方道士，把道士分為三種類別：1. 出家全真道士，2. 清微靈寶道士，3. 在家火居道士；並重新建立限由官方道錄司頒發度牒（或部照）的制度。³¹清政府登記道士的目的，主要是要壓制江西龍虎山正一天師府在傳統中國宗教上的影響力。尤其是在乾隆四年（1739）以後，清政府禁止了龍虎山天師府再有為各地方正一道士開壇傳度及給發度牒和執照的權力。³²反之，大部份所謂火居的正一派道士都必須先獲得所在地方道會司頒發的執照，然後才可以合法地在地方上應供齋醮法事。除了將天師府的影響勢力限制在龍虎山，禁止天師正一真人或其法官到其他省區傳度授籙之外，乾隆十二年（1747）又下令將正一真人的品秩由二品降為五品，並停止朝覲筵宴例。³³道光元年（1821）更直截了當地詔令第五十五代天師張鈺，「停其朝覲，著不准來京」。³⁴

雖然清代正一天師的地位和遭遇大抵是受抑、貶降，但是正一派道教長久以來的民間化，仍使得地方上的正一派火居道士及其法事儀

式在清皇朝統治結束以前，依然與中國地方的民眾社會保持著非常緊密的關係。事實上，正一派支撐著地方社群及廟宇的儀式活動，並延續宋代以來的為地方民眾提供儀式專家。³⁵從以下施舟人描繪清末北京城裏的道教情況，我們不能不驚訝於道教與中國民眾生活上千年來建立的緊密關係——「清末北京城有六十多座道觀和大大小小五百多座道教的神廟，所謂的祈安大醮、超度齋會以及各類保護神的祭典、遊行和酬神演戲，是隨處可見的常景。這種情形在中國的城市與鄉村同樣普遍。」³⁶同樣，正一派道教在民間社會具有根深基礎的事實，亦可見之於在廣東鄉縣的大街小巷正一派道館林立的情況。乾隆三十九年(1774)任果等纂修的《番禺縣志》稱：「粵無巫，以火居道士充之。所居門首，懸牌著其姓稱道館，街陌鄉市道館最多。小兒寒暑災，即呼道士禳之，順星送祟，刺刺不休。亦《周禮》遺意，但其所語神鬼不經耳。」³⁷民國十五年《民國日報》載：「〔喃巫〕在大街小巷遍懸著『正一某道館』的招牌，他自稱是『道館』，只有喃巫一人，卻和『道觀』有別。」³⁸民國廿二年(1933)五月廣州市社會局及公安局對全市各區「卜筮星相巫覡堪輿」等行業進行完整的登記，並製作了一份非常詳盡的有關上述行業資料的「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」。³⁹根據「調查表」，在民國廿二年，廣州市共有二百七十六間正一派道館。這些散處在廣東市鎮鄉間之間商業性質的道館，正好清楚地說明了正一派道教在中國地方社會裏已有很深的基礎。遇人家喜慶嫁娶、節日，或喪葬、禳鬼、治病，廣東人俗稱「喃嘸先生」或「喃嘸佬」的職業道士，就應請在道館裏或前往人家住處，做各種功德法事，例如讀星、脫褐、禮斗、旺土、禳災、打齋、做旬七等。

然而，不能否認的事實是現代道教確實遭受到幾次巨大的政治和經濟的打擊。與此同時，道教的文化地位亦經常被貶作與「卜筮星相巫覡堪輿」一樣的、等同於風俗迷信的東西。對現代中國知識分子來說，道教是一些必須要揚棄和廢除的舊的封建傳統。⁴⁰事實上，不須等待至上一個世紀在共產黨統治下發生的文化大革命所對道教造成的嚴重打擊，在清末和民國時期，現代中國地方道觀已經遭受多番巨大的打擊和破壞。民國時期，正一火居道士在廢除迷信的風俗改革運動中被勒令停業，並予以取締。至於全國正一道士和正一道

館的完全終斷，應該是在1949年中國大陸政治轉變以後出現。例如在廣州市，「中華人民共和國成立後規定不准搞占卜算命、符水治病等活動，齋醮法事不得在非宗教活動場所進行，正一道由於沒有固定的道觀，逐漸失去存在的基礎。1956年前後，各自獨立、分散活動的正一道館陸續關閉，正一道士紛紛轉向社會就業。至此，廣州道教只有全真派在傳播。」⁴¹

中國土生土長的道教與在近代中國歷史上發生的國家現代化(或西化)發展之間，曾經存在緊張和衝突的關係。根據本書第二章及第五章對在廣州市原屬正一派道觀及喃嘸道士的歷史考察，民國初年廣州市政府就取消了在傳統中國官方制度裏所設有的具有官方性質的地方道教管理機構。二十世紀初，新的現代中國的誕生，使得一座有一千多年歷史的廣州元妙古觀不僅失去它作為管理廣州城內正一道士的官方地位，並且由於它在過去是屬於國家管理機構道紀司的所在處，這種曾有的「官方地位」使得廣州元妙觀在民國初年廣州城市的新建設中迅速地被「當局認為公產，收歸市有」。⁴²影響更甚的是，民國初年五百多名廣州市正一派喃嘸道士，由於再沒有得到由廣州元妙觀道紀司發給的執照，以致失去他們在傳統官方道教制度上所獲得的合法經營的地位。在廣州元妙觀被收歸市有及遭拆平以後，廣州喃嘸道士不單「散處四方」，並且，更進一步在民國十八年(1929)開始成為國民政府竭力推行「改革風俗、破除迷信」運動、積極取締和剷除各種中國傳統民間信仰、活動及組織的一個重點對象。⁴³

自二十世紀八十年代以來，在重新恢復、尊重宗教信仰自由的政策下，中國政府恢復了道教的合法地位，眾多以前遭受破壞的道觀亦得以復修，並重新開放。宮觀道士和散居(火居)道士可以「合法地」和「公開地」主持道教齋醮儀式。⁴⁴年老的道長可以重新為道教的建設服務和作貢獻，新的道士又得以招收、授籙、傳戒。大量流失的科儀書亦得到重新整理、收集和流傳使用。⁴⁵這些轉變都使得土生土長的中國道教在稍為寬鬆的政治環境中重新展現其宗教生命力。從現代道教發展史來看，上述的轉變確是我們在二十世紀八十年代以前所不可能想像和預見到的。無庸置疑，道教得以復興是道教學者非常高興看到的。事實上，今天的道教仍然以堅韌的宗教生命力，在中國人的社

會裏，構成和展現大多數中國人豐富的宗教和精神生活。

二、廣東地方道教

在過去，道教學者多側重於歷史和經典的研究，而對道教在中國地方社會上不同的形態、傳統和歷史發展，則未充分重視。因此與之相關的研究成果亦顯薄弱，「廣東道教研究」也處於同樣薄弱的位置。光緒五年（1879），陳銘珪撰《長春道教源流》算是最早的代表著作。

除了一些秦漢時期的神仙人物傳說，例如安期生、馬鳴生、陰長生等之外，東晉葛洪（283–343）南隱羅浮山的事跡經常被視作廣東道教歷史的具體開始。⁴⁶ 根據《抱朴子外篇》〈自敘篇〉，在西晉永興三年（306），由於獲得襄陽城太守嵇含的賞識和推薦，年輕的葛洪答允了嵇含的邀請，與出任刺史之職的嵇含同赴廣州，並受委為嵇含的參知軍事，但後來嵇含被殺。⁴⁷ 結果，葛洪在〈自敘篇〉曰：「見遣先行催兵，而君道於後遇害，遂停廣州。頻為節將見邀用，皆不就。」⁴⁸ 〈自敘篇〉沒有記載葛洪第一次羈留在廣州時隱居於羅浮山。但是東晉袁宏撰《羅浮記》則記云：「洪還留廣州，乃憩於此山。」⁴⁹ 至於葛洪第二次南來廣州的時間，根據唐房玄齡等撰《晉書》〈葛洪傳〉云：東晉咸和（326–334）初年，葛洪「以年老，欲煉丹以祈遐壽，聞交趾出丹，求為句漏令。帝以洪資高，不許。洪曰：『非欲為業，以有丹耳。』帝從之。洪遂將子姪俱行，至廣州，刺史鄧嶽留不聽去，洪乃止羅浮山煉丹。……在山積年，優游閑養，著述不輟。」⁵⁰ 葛洪一生兩度南來廣州及羅浮山的事跡，就構造了在唐宋以後許多關於葛洪對道教在羅浮山傳播和發展具有重大影響的傳說。尤其是以北宋政和五年（1115）霍曄撰《沖虛觀記》的「創四庵說」為最明顯的例子，稱：「晉葛稚川……遂登羅浮創都虛、孤青、白鶴、酥醪，東西南北四庵，為往來偃息之地。」⁵¹ 不僅有霍曄《沖虛觀記》一例，宋人開始提出葛洪在羅浮山創有四庵之說，也見之於宋皇祐年間郭之美《羅浮山記》。⁵² 然而，若把宋人傳說與東晉袁宏《羅浮記》和唐初《晉書》〈葛洪傳〉比較，則可知葛洪創四庵之說其實並沒有出現於唐代或以前的著作。《羅浮記》和《晉書》僅稱：「洪還留廣州，乃憩於此山」及「在山積年，優游閑養，著述不輟」而已。

廣東道觀在唐代時期已創建。例如在廣州及惠州的兩座元妙觀便是在唐代已創建的最古舊的廣東道觀。據《舊唐書·禮儀志》卷二十四記載，開元二十六年(738)，玄宗詔每州各以郭下定觀寺，以「開元」為額。此外，又云〔天寶〕三載(744)三月，兩京及天下諸郡於開元觀、開元寺，以金銅鑄玄元等身天尊及佛各一軀。⁵³各州的開元觀在宋真宗大中祥符二年賜名額改名為天慶觀。根據明正統七年(1442)〈重修玄妙觀記〉碑，惠州元妙觀「初建於唐天寶七年(748)，舊號朝元，後改開元，至後唐燬」；至宋代咸平初復修；又至「宋真宗大中祥符九年(1016)，賜額改名為天慶觀。」⁵⁴〈重修玄妙觀記〉又記云：「元真(貞)二年，改復玄妙。」⁵⁵出於清室避康熙名「玄燁」諱之故，而把「玄」字改為「元」字，康熙二十七年(1688)《惠州府志》已完全改稱今名元妙觀。⁵⁶與惠州元妙觀一樣，廣州元妙觀亦是始於唐開元年間創觀並在宋、元以後數度易改觀名。⁵⁷因此，若以開元二十六年(738)，玄宗詔每州建開元觀開始，直到清末，廣東境內的元妙觀經歷了唐、宋、元、明、清五朝，共一千多年的悠久歷史。然而，在二十世紀初(民國11年至23年間)，一直在廣州古城西門大街上屹立(今海珠北路祝壽巷)的廣州元妙觀最終被廣州市政府拆毀。民國以後至今，這所超過九百多年歷史的廣州古道觀已湮沒消失了。至於惠州元妙古觀雖幸保存至今，但在上一個世紀亦曾經歷了道觀凋零的境況。惠州道教協會撰有一通〈惠州元妙古觀簡介〉碑，刻立於元妙觀內，碑云：「民國二十二年(公元1933年)鄧龍光師駐惠州時，其參謀長陳文，強將觀內神像砸毀。一九三八年惠州淪陷，日寇將三清大殿，玉皇樓等一炬焚燒，剩下偏殿殘屋數間，道觀凋零。」此外，經歷了文化大革命的破壞後，惠州元妙古觀在一九八零年初期的凋零情況是：「現文物已蕩然，觀址亦改作倉庫及辦公地方。」⁵⁸自二十世紀八十年代以來，在重新恢復尊重宗教信仰自由的政策下，正如許多以前受破壞的道觀亦得以復修並重新開放的一樣，惠州元妙觀「召回幸存道人，重修殿宇，恢復正常宗教活動。」⁵⁹

清代以前廣東境內的道觀道士主要是以府縣裏的正一道觀、道士及在家道士為主體。在明代，道教雖曰分有正一和全真兩大教派，但是由於在清初順治以前未見全真教在廣東境內傳播，因此可這樣說，在明代或以前，廣東道觀道士和在家道士又可說皆屬正一

派的傳統。雖然，目前未有專論研究明代廣東地方道教與江西龍虎山正一真人府在給道士授籙及發放道牒等管理事情上的往來關係，但是若根據明代道教的管理制度，廣東道觀道士和在家道士又必然隸屬於府縣的地方道官機構，即（府）道紀司和（縣）道會司的管理之下。明朝洪武五年，太祖加授四十二代天師正一大真人張正常兼掌天下道教事。⁶⁰雖然正一真人和諸道官都在禮部的統轄之下，但是中央道錄司和地方諸道官的任免、升遷等都由正一真人推薦。換言之，正一真人府在禮部統轄之下，又協同道錄司諸道官處理全國的道教事務。⁶¹據此，我們有理由相信這種與龍虎山正一真人府的關係同樣作用於明代廣東道觀和道士之間，因此而構成他們與正一派傳統的關係。

例如明《〔成化〕廣州志》（1473）卷二十四記廣州玄妙觀稱：「洪武十五年（1382）開設道紀司，乃設道官，正曰都紀司副都紀，以理道教。」⁶²同書卷十四〈國朝官制〉記有廣州府道教管理機構道紀司，設有「都紀一員、副都紀一員、掌書二名」共四人。⁶³《〔嘉靖〕廣州志》（1527）卷二十五云：「道紀司在玄妙觀。」⁶⁴正由於明代廣州府道紀司設在玄妙觀內，因此明嘉靖二十八年（1549）梁有譽撰〈重修三皇真像碑〉記玄妙觀時，稱其「署為玄教之司」。⁶⁵《大明會典》記載：「凡內外道官，專一檢束天下道士，違者從本司懲治」。⁶⁶《明太祖實錄》明言：「道紀司掌本府道教。」⁶⁷這樣可知廣州玄妙觀於道教內地位的重要性，即具有管理廣州府（包括南海、番禺二縣）各道觀和眾道士的職責和權力，⁶⁸特別是掌管了度牒的發放及約束道士恪守道規。清代仍設置中央的道錄司，以及地方各府縣的道紀司和道會司，⁶⁹因此，廣州元妙觀仍如其在宋、明兩朝時一樣，與地方道官機構結合。由於清代廣州城區西屬南海縣，東屬番禺縣，⁷⁰南海縣道會司乃設於廣州城西的元妙觀。民國二十五年（1936）廣州正一道士代表鄧榮新呈廣州市公安局和社會局的正狀紙，稱：「民等正一道士在清季時代，亦經明認為純正道士，向來均有藩台巡撫札諭，南〔海〕番〔禺〕兩縣委任道紀司及道會司以為管轄。」⁷¹據此資料，南海縣更因與廣州府城的關係設有道紀司和道會司，並附置於廣州元妙觀內，成為廣州府的道教管理機構。

至於全真教傳入廣東境內的時間問題，陳銘珪和陳伯陶父子皆言是清初康熙中葉以後才開始。陳銘珪稱：「全真教之居羅浮，實自山山師始」，⁷²而陳伯陶則補充說「道之盛，始杜陽棟、曾一貫，龍門派也」。二說成為歷來學者對清初廣東全真教龍門派歷史由來的主要依據。從羅浮山道教歷史傳統而言，康熙二十七年至三十九（1688-1700）年間，羅浮山道觀開始轉變為全真教道觀，此乃近代廣東道觀史上一次影響深遠的轉易。其間的轉易經過亦引起了道士之間的爭議。陳銘珪《浮山志》稱「惟羅浮山南宗道宇，自明以前北宗全真無居此山」，⁷³正是說明羅浮山道觀本有另一個根深蒂固的道教歷史傳統。羅浮山自唐、宋以來，宮觀壇宇興盛，是國家投龍、醮祭的主要地之一，道教洞天福地體系的第七大洞天，盛行葛洪之祠，又是南宋以後陳楠、白玉蟾等內丹派南宗的傳播中心。

陳伯陶《羅浮補志述略》稱：「戊寅（康熙三十七年，1698），龍門派道士杜陽棟來為（沖虛觀）住持。」⁷⁴此說可視為羅浮山全真教龍門派道觀之始，換句話說，羅浮山全真教歷史的開展便應以康熙三十七年作為起點。稍後，又有龍門派道士曾一貫來到羅浮山。據傳杜陽棟是於康熙二十九年（1690）來到羅浮山，而曾一貫則約於康熙四十四年（1705）或稍前在羅浮山建一紫霞道場，及後在康熙五十五年（1716）被地方大吏委為羅浮山五觀（沖虛、黃龍、白鶴、九天、酆醺）總住持。⁷⁵從康熙至乾隆初歷六十多載，全真教龍門派在廣東地區的開展很快已成為廣東境內道觀及道士之間新的發展主流。清中葉以後，迄於光緒（1875-1908），全真教龍門派在廣東省境內的發展情況卻又如陳銘珪所稱，其時「今粵東羅浮及會城諸道觀詢其派，又皆全真也。」⁷⁶廣東省其他道觀以羅浮山全真教龍門派為宗的情況，亦延續至民國時期。例如《廣東年鑑》（1942）稱：「此外，散在各縣地方之道觀亦甚多，其組織皆仿羅浮山諸觀，蓋亦以羅浮山為其所宗。」⁷⁷不僅如此，廣東地方道觀皆稱其為「全真演教、龍門正宗」的情況同樣可見於現今香港大多數的道觀和道壇；它們多自居為「龍門正宗」，並宣稱其道派的傳承正是從此道教正統的身份而來的。⁷⁸

在廣東境內，除了正一道和全真教的歷史發展之外，新興的道教教團紛紛出現形成。這些民間道教教團包括有以呂祖信仰為基礎的道

壇(道院)、扶乩道壇、及先天道所等。⁷⁹《廣東年鑑》概括這些清中葉以後新興的廣東道教社團時稱：「除道觀外，其較大組織者尚有所謂『善社』。」日本學者志賀市子在關於十九世紀後期直至二十世紀早期的廣東呂祖道壇的歷史研究中發現，在一八四八年至一九四七年間珠江三角洲的二十九個道壇中有二十一個是以崇奉主神呂祖為基礎的。⁸⁰當中只有一個純陽仙院是由來自羅浮山的全真教道士於一八八一年創建的道壇。⁸¹其餘的呂祖道壇都是由地方上的商人或文人創建的。例如一八四八年建於西樵山(廣東南海縣)的雲泉仙館是十九世紀中葉以後在廣東境內的第一個崇拜呂祖的道教團體。⁸²與其他出現於十九世紀上半葉的遍及整個清末時期中國社會的呂祖道壇一樣，雲泉仙館是一個以文人為主導的道教團體。它試圖通過神明支持並特別以扶乩方式為主而重塑、闡發及回應傳統中國倫理價值體系日見淪喪的趨勢。⁸³十九世紀早期，雲泉仙館開始出版各種不同版本的「善書」。這些善書的內容基本是宣傳日常生活中的道德情操，其中包括基本的儒教倫理品德，例如仁、義、禮、孝、節、忠、信等。⁸⁴大多數呂祖道壇都是由自願的信仰皈依者而組成的宗教團體。是否加入這樣的信仰團體必然是出於個人自願的選擇和決定。呂祖道壇的成員通過扶乩(或寫做扶箕或稱作扶鸞)的方法，定期與神明世界往來溝通。扶乩的最終目標是要獲得神明的指引。在神明和乩盤面前，道友帶來了他們日常生活或者精神生活上的需求和難題，並為此而尋求神明啟示的解決途徑。從其內部歷史的境遇來看，我們不應視十九世紀後半期流行於珠江三角洲地區的呂祖道壇為出自於與全真教相互融合的外在結果。在民間呂祖道壇與全真教龍門派之間直接建立組織性的聯繫的概括是不準確的。簡而言之，我們不可輕易地把崇奉呂純陽有關的扶乩信仰視作衡量全真教在廣東境內的傳播結果，或者把前者解釋成為全真教道士拓展工作的一個表徵。反之，從研究方法而言，我們應視它們為現代廣東道教發展的一個獨立現象和例子。⁸⁵

三、近代道教研究

「道教研究」(Studies of Daoism)在過去一百年的中國學術界並不佔

崇高的地位，這與道教自清初以後越來越衰微的情況是相呼應的。雖然過去著名的歷史學者，如湯用彤、陳寅恪、陳垣、許地山、王明、陳國符等都曾發表過非常重要和影響深遠的道教研究著作，但是這些貢獻只止於學者個人的努力、研究的興趣和成果而已。這與將道教研究建立成為一門具有系統性和方法學的專門學術領域的目標，還有很遠的差距。不過，在二十世紀八十年代以後，中國大陸學者在道教的研究已是非常蓬勃，尤以卿希泰為首的在四川大學建立的道教研究所及已經完成出版了的四卷本《中國道教史》為突出，這些成就對大陸道教研究作出了積極的貢獻。

與過去中國學者的道教研究比較，日本和歐洲(尤其是法國)的道教研究工作差不多都有將近一百年的歷史。從研究的數量與質量看，日本和法國的道教研究成就最為顯著，研究機構與學術中心也比其他地方強。有關上述兩個地區的道教研究的歷史與狀況，已有很多介紹，如酒井忠夫、野口鐵郎、福井文雅、施舟人、索安(Anna Seidel)和傅飛嵐(Franciscus Verellen)等。⁸⁶

從學術研究的角度來看，道教研究本身具有很多客觀困難的因素。施舟人曾慨嘆說：「道教研究發展的最大障礙是它最重要的原始資料《大明道藏經》幾乎喪失殆盡，僅存的一套也殘缺不全。」雖然隨著明代《正統道藏》的普及印刷和出版，上述惡劣的研究情況已改變過來，但是對歷代編纂的道藏經的學術研究仍然是缺乏的。⁸⁷再就道教研究的方法而言，道教研究要能夠向前達到現代科學研究的水平和成果，就得發展在大學研究機構裏進行道教的研究和教學，建立對具有原創性的學術論著的評定標準，以及進一步開拓科研工具，包括電子版《道藏》的普及使用。

然而，造成一般學者對道教研究趑趄不前的最主要的原因，是出於道教本身就是一個博大複雜的中國宗教寶庫。從歷時性來說，道教涵載了中國二千多年來的宗教傳統，涉及複雜多樣的經典、齋醮、符咒、內丹、修真、養生、道術、道派歷史等各方面的內容。從共時性來說，道教的歷史發展過程又結合了中國社會的地域差異和民族多元化等複雜的因素。正如前文曾提及，除了複雜的道教經典、教派、宮觀等歷史之外，宋、明以後直到今天，道教的民間化更是將道教融入

了各地民間廟宇的神明崇拜、節慶、語言、風俗等領域之內。從研究方法來說，不僅由於道教本身駁雜及難懂的緣故，學者還經常需要面對「道教是什麼？」（“What is Daoism?”）這類屬於研究對象和知識範圍的基本問題；並且，由於過去的道教研究多著重傳統文獻、經典和歷史資料的整理和考據，因此，在新的研究方法和理論層次的探索方面仍然缺乏。如何在紮實的文獻功夫和經典的基礎上進一步結合現代科學分科的知識成果，這是當代道教學者要繼續去探索的課題。例如宗教學、人類學、社會學、文化批判、比較文學等知識和方法領域對一些道教學者來說仍然是陌生的。

此外，由於歷來中、外道教研究多著重於道教歷史、經典、文學及思想等領域，因此，有關道教在中國地區社會的不同形態的發展與傳統卻未見重視，與此相關的研究明顯不夠。相對而言，由於人類學的影響，研究中國地方社會及其宗教、文化、語言等傳統之間的關係逐漸蓬勃起來。影響所及，研究中國地方宗教與道教關係的論著亦漸多。特別在地方廟會中的道壇道士儀式的研究，人類學學者往往通過豐富及深入的田野考察，然後對此範圍研究做出很多重要的學術貢獻。相對來說，道教學者在地方道教歷史和傳統方面的專門研究卻仍是薄弱的。這塊有待開墾的研究土壤不僅具有十分重要的學術價值，並且，對當代地方道教宮觀、道侶與道眾的自我身份認識和重塑亦是十分重要的。本書的目的正是希望彌補地方道教史研究的不足。

從傳統道教歷史到地方道教歷史，這應是道教學者的專任研究工作，其他學科學者只能扮演同行者的角色。從清代迄民國，雖然道教在地方社會仍然存在，但在第一手資料保存及學者研究等方面卻是十分貧乏的。不論是官方或民間，保存有的地方道教資料多是零亂的、欠系統的，以致散佚的情況居多。這種研究上不理想的情況與道藏經典研究的豐碩成果相比較，可說差別很大，影響結果亦造成許多學者對地區道教研究的卻步。

近年，由於明清時期中國地方史志陸續有系統及大規模的整理出版，從史志裏所載的道釋、金石略、藝文志等資料的發掘和整理，道教學者可以靠賴這些道藏及正史以外的另類資料來重新研究地方道教

史。此外，道觀碑刻、觀志、山志等資料的陸續刊行出版，都是地方道觀研究的寶貴材料。⁸⁸ 例如袁冰凌〈北京東嶽廟碑文考述〉一文就對道廟香會碑記的研究價值和方法作出以下精彩的概括：「東嶽廟碑絕大多數屬於會碑，它們不僅體現了文學方面的價值，同時更提供了大量的社會經濟、歷史、宗教學的資料。因此了解誰是立碑者及立碑緣由，一樣具有意義。尤其是大部分碑陰所包括的豐富內容，可以大大填補正史、志書之缺，為研究中國傳統社會的結構與制度提供了珍貴的第一手史料。」⁸⁹ 除此等新近所出的研究資料之外，直接的田野考察，及搜集宮觀、道士、道眾的口述歷史資料亦具備同等重要的參考研究價值。上述各種新近獲得學術界重視的研究方法，都是構成本書在研究廣東地方道教上的使用方法。

四、本書研究課題和方法

本書是筆者從一九九八年開始以來在「廣東地方道教研究」領域中的研究成果。筆者是在一九九五年初，於美國芝加哥大學神學院博士學位課程畢業後返回香港中文大學宗教系專任講授道教課程。筆者之所以一直以來專注於六朝道教史研究而後來決定同時兼顧近現代廣東道教研究，其原因有二。第一是出於教學的反思。它給予筆者在道教研究上很寶貴的啟發。簡單的說，道教不僅對中國人來說是一個過去了的宗教信仰傳統，它豐富的宗教智慧和堅韌的宗教生命力依然構成當今大多數中國民眾活生生的信仰內容和可以倚靠的精神生活。因此之故，筆者深深明白到，研究近現代道教的歷史發展及其重要的科儀傳統正是一個很好的方法，可以幫助筆者更好把握中古世紀道教如何與地方社會和民眾建立緊密的關係及發揮其深刻的影響。換句話說，把握道教古今相通的傳統已經是一個十分重要的研究目的。它可以讓我們認識和明白為什麼作為中國土生土長的道教會是「中國人文化的根底」。第二是出於教學的需要。在教授道教課中，筆者曾經深深驚訝於自己對環繞生活周邊的廣東（包括香港）的道教歷史和傳統缺乏認識。這不僅是筆者個人的問題。事實上，近現代廣東道教研究仍然是一個尚未開發的研究領域。在開展這個項目研究以來，筆者每每感嘆過去

學術界對廣東道教研究的成果之薄弱。因此之故，筆者研究地區道教史的目的正是希望為未來豐碩的廣東道教研究領域的開展作薪火相傳的園丁。

本書的主要目的是要探索近現代廣東地方道教的發展，包括道觀、道士和科儀三個具體範圍。首先，從廣東道觀歷史的角度，本書探討以下三方面範圍：1. 從宋、明、清直至現代的廣州正一派元妙觀的歷史發展；2. 清康熙中葉以來各全真教道觀在廣東傳播的歷史經過，包括羅浮山沖虛觀和酥醪觀、惠州元妙觀和廣州三元宮；3. 清末時期在廣州及後來在香港盛行的崇拜呂純陽祖師的道觀（和道堂）。第二，就廣東道士的研究方面，本書尤重視探索清代以來在廣東地方縣鄉裏廣泛存在的正一派火居道士（或廣東人俗稱的「喃嘸先生」）。正一派火居道士及其儀式活動是道教在中國地方社會上保持和發揮其宗教生活影響的重要媒介。直至現在，在香港常見的喃嘸道士仍然扮演著這種角色，他們仍然延續著一種習俗化了的以正一道教科儀結構和內容為主的喪葬禮儀。就香港正一派喃嘸道士與在這地區所見的習俗化了的中國民間宗教儀式之間的關係分析，我們可借用台灣道教學者李豐楙曾說的話，就是「無論是拔度性質的齋法、抑或吉慶性質的醮法，都已和常民生活聯結為一體，真正成為生活習俗中的一部份。」⁹⁰ 本書第三個研究範圍是廣東道教科儀傳統。本書主要研究的對象是以在現今香港保存得到的並仍經常在道觀、殯儀館及新界圍村中看見的齋醮儀式，包括太平清醮、中元超幽法會、打齋度亡旬七等道教儀式。

本書共有九章，分為三部份：（一）「道觀」共三章，（二）「道士」共兩章，（三）「科儀」共三章。筆者相信從這三個代表道教實體的研究範圍和視野出發，可以整體性地把握廣東地方道教傳統的歷史發展。除了這三部份之外，另加一章「引論」。這一章的主要目的是要為讀者提供有關道教歷史變遷、廣東道教歷史發展、以及近代中外道教研究發展的基本資料，讓他們更能把握本書研究課題的歷史背景及全書基本的研究重點和內容。

第一部份的內容全是以廣東地方道觀為主題，剖析在廣東境內歷史最悠久及最有代表性的五座著名道觀，包括羅浮山沖虛觀、酥醪

觀、惠州元妙觀、廣州元妙觀和廣州三元宮。這五座道觀或是屬正一派或屬全真派的道觀。第二章詳盡地追溯了現已湮沒了的廣州元妙觀在經歷宋、明、清以及民國等各時期的變遷經過。它見證了歷宋、元、明、清四代在廣州城內的道教傳統。筆者嘗試揭示那保存在此古觀歷史裏面豐富的、深厚的地域宗教文化史，其中主要內容包括：元妙觀內的歷代殿宇建築與修葺變遷，道教活動、思想和祭祀崇拜，道士的傳承，道觀與官方道官制度的關係，以及它與廣州城內的民眾和文化人之間所曾經建立過的悠久的文化和精神上的生活聯繫。第三章是全真教道觀的研究成果，既澄清和解決了清初全真教傳入廣東羅浮山和廣州府城的歷史時間問題，又具開創性的意義。對羅浮山沖虛觀、酆醪觀和惠州元妙觀如何從舊有的道觀傳承改易為全真教龍門派十方道觀的經過作了非常詳細的歷史考證。同時，對廣州三元宮之屬於全真教龍門派傳統的歷史由來亦作了大量充分的考證，這對廣州全真道教史的研究具有重要的參考價值。最後作了以下的研究結論：造成清初廣東全真教的出現和發展是出於四個主要原因：清初朝廷政府對全真教龍門派的信任和支持、滿清旗人藩將南下克平及管治廣東、廣東地方大吏官員的推動和募緣，以及龍門派道士南來廣東等四個歷史因素。自此，全真教龍門派就成為了清初以來並延續至今天在廣東地方道教、道觀和道士的傳統上的主流地位。除了上述廣東著名道觀的考察之外，筆者在第四章還考究了由清末至民國時期在廣東地區盛行的以崇奉呂純陽祖師信仰為主的道壇歷史，並剖析這些民間道教團體在二十世紀四十年代後期，如何從廣東珠江三角洲地區的祖壇分岔而傳入至香港並陸續發展為各大道觀的歷史經過。

一直以來，關於地方上火居道士的歷史研究都是非常缺乏的，本書試圖通過廣東地區的正一派喃嘸道士的研究以補足這方面的不足。第二部份共兩章。第五章是以民國初年廣州市正一派道士作為研究的對象，目的在整理出這些職業性道士在近代廣州地區存在和活動的情況，以及分析他們在面對清末以後各種政治、社會和文化的革新與變遷中所遭遇的種種困境。第六章是專門研究現今香港正一派喃嘸道士的歷史。據筆者所知，這方面在過去道教學者的研究中是少有的，本章可說開創了有關香港正一派道士傳統的研究。事實上，類似在乾隆

時期廣東鄉鎮地區流行的火居道士及商業性的道館，早在十九世紀中葉時期的香港已經存在。根據本章的考證，不論是新界鄉村或是香港市區殯儀館的正一派喃嘸道士，他們的歷史傳承都是繼承著在廣東鄉縣地區（例如番禺、三水、東莞、寶安等地）流行的火居道士傳統。於一九四六年在香港成立的「中華道教僑港道侶同濟會」是明顯的例證。早期大部份「中華道教僑港道侶同濟會」的創會成員都是從廣州及其他廣東鄉縣地區遷移到香港的喃嘸道士。⁹¹從成立至今，「中華道教僑港道侶同濟會」一直沒有中斷過。並且，早期大部份香港職業喃嘸道士都曾經成為它的專屬或附屬會員。⁹²第六章亦會以「中華道教僑港道侶同濟會」的歷史發展作為一具體的個案研究，從而補充我們對香港市區正一派道士的歷史認識。

第三部份的內容都是研究香港道教科儀傳統，探討廣東道教齋醮儀式傳統與地方社群的習俗生活之間所建立的密切關係。《〔乾隆〕番禺縣志》稱：「粵無巫，以火居道士充之，所居門首，懸牌著其姓稱道館，街陌鄉市道館最多」及民國十五年《民國日報》載：「〔喃巫〕在大街小巷遍懸著『正一某道館』的招牌」都是很好的例證說明正一派科儀在廣東地區廣泛流行。然而，差不多在一九五零年以後直至一九八零年代中期，在廣東的火居道士和全真道觀道士都完全被禁止進行儀式活動。因此之故，現今在香港仍然保存和延續著的道教儀式，確是難得的為我們提供研究廣東道教科儀傳統的重要途徑。在香港新界鄉村地區，太平清醮至今仍然盛行。醮期方面，分別有五日六夜、四日五夜、三日四夜、或一日一夜。在新界建醮傳統的研究方面，過去大部分本地及外國學者的研究目的，差不多都是希望通過鄉村建醮的習俗傳統，來進一步考察在華南地區鄉村宗族的歷史來源、結構、關係與變遷。⁹³但是，比較來說，在建醮科儀、道士及科儀書等屬於道教範圍的研究卻是貧乏的。第七章將重新整理出在新界建醮儀式裏的正一派科儀，包括儀式的結構、內容和科儀本。這一章也尋索現時從事新界建醮儀式的正一派道士的地域來源及師承的關係。除了研究新界鄉村太平清醮的道教儀式外，第八章是研究在香港市區殯儀館舉行的道教度亡打齋儀式。香港一般普羅百姓，在面對凡涉及幽冥世界的生死大事時，都會僱請職業的喃嘸先生主持拔薦超幽法事。每晚在各殯儀

館舉行的道教齋法喪禮儀式，至少有五十次壇場之多，佔各種宗教喪禮儀式之首。作為一個明確的救贖性宗教，道教對死亡的終極關懷，正是表現在其對亡魂獨特的救濟方法。通過打齋儀式，道教具體地表達出它對在幽冥中淒迷飄忽之亡魂的救濟。最後，第九章探討在香港每年都經常看得見的為幽鬼孤魂所作的超幽法事。每年舊曆七月期間香港大多數道觀（和道堂）都會為個別善信及公眾，提供有償的為先亡作超幽附薦的儀式服務。而在市區的各個公眾球場，更可見到由地區街坊會或鄉親社團組織舉行眾多大小規模的中元超幽法會。不單是中元法會，在新界鄉村舉行吉慶性質的太平清醮裏，超度幽鬼孤魂的祭大幽法事更是在醮期的最後一天晚上隆重地舉行的。概略而言，第三部份有關廣東道教科儀的研究成果，一方面可以讓讀者更系統和深入地認識目前香港道教齋醮儀式的真實情況；另一方面，我們可以藉此更理解道教儀式傳統是如何一直在廣東地區延續和發展。習俗化的拔度亡靈、追荐祖先的齋儀、普施孤魂的中元法會，以及吉慶性質的建醮等道教儀式，依然構成香港民眾豐富的宗教生活和習俗。

除了這九章之外，末後附錄部份還收錄了筆者在二零零三年發表的一篇有關當代中國道教的學術論文——〈一九八零年以來當代中國道教概況〉。這是中譯文章，英文原文發表於*China Quarterly*（《中國季刊》）二零零三年第一百七十四期之「當代中國宗教」專號。此論文根據大量一手的資料，整理和分析出一九八零年以來道教在中國大陸的詳細發展情況。雖然這篇文章不是集中討論當代廣東道教的發展概況，但是筆者相信它可當作全書的結語和前瞻，即是從現今中國道教宏觀的發展形勢的分析，可推論知道廣東道教在今後的發展趨勢和可能遇到的問題。

最後，就研究的方法而言，本書非常著重以下幾方面研究方法的考慮和運用。第一，本書在廣東道觀研究方面非常著重道觀碑刻資料的研究價值和貢獻。通過道觀的碑刻資料，我們可以重建一所道觀的具體歷史、宗教生活及過去重建修葺之經過。筆者在第一部份共搜集了三十多通廣東道觀的重修碑刻文，並通過這批從北宋直至清初保存下來的碑刻記文，來重建廣東幾座歷史最古舊的道觀的變遷。第二，在考證廣東道觀的歷史工作上，本書除了運用碑刻記文的豐富資料以

外，還大量利用從元代大德八年(1305)以來所有官修的或文人學者纂修的府志、縣志及山志，包括：《廣東通志》、《廣州府志》、《南海縣志》、《增城縣志》、《惠州府志》、《博羅縣志》、《歸善縣志》、《番禺縣志》、《東莞縣志》、《新安縣志》、《清遠縣志》，以及《羅浮山志》、《浮山志》等地方文獻史料，合共五十多部。筆者特別將當中有關道觀的歷史記載資料全部輯錄出來，並逐條作互相比較和分析。雖然這種研究方法必須花上很大的心血和精力，但是地方文獻資料確能提供了對廣東道觀及道士在地方上的活動與社會關係的珍貴資料。第三，廣東文人的遊記及其詩文集同樣是難得的一手研究資料。它們記載了這些文人們遊訪羅浮山沖虛觀、惠州元妙觀和廣州元妙觀時的見聞，以及與宮觀道士親身交往的紀錄。例如有宋·李昉英《文溪集》、宋·蘇軾《詩集》、明·孫賁《西菴集》、明·黎民表《瑤石山人稿》、明·梁有譽《蘭汀存稿》、清·吳騫《惠陽山水紀勝》、以及清初著名詩人梁佩蘭和陳獻孟等遊羅浮山後的詩文集。第四，本書所依據的另一類不可缺少的文獻資料是現存保留下來的明代《正統道藏》。此外，本書亦特別著重從道教經典和道教歷史的觀點考察近代廣東地方道觀、道士和科儀傳統的歷史變遷。這種把觀察之現象與其宗教傳統結合的研究方法是現在許多廣東道教歷史學者所忽視的。還有，筆者撰寫本書時又參考大量中外學者在道教史研究上的豐富的學術成果，這亦是筆者作者在嚴謹的學術標準上的自我要求和努力。最後，本書非常依賴的另一類一手研究資料，是筆者過去在廣東道觀和道教科儀的田野考察中得到的親身觀察和體驗。在過去幾年廣東道教研究的經歷中，筆者不單親身到訪過羅浮山、惠州、廣州、香港、澳門等地的道教宮觀和道士，並且在通過訪問北京、成都、新津(四川)、鶴鳴山(大邑)、龍虎山、茅山、蘇州、南京、上海、南通等地的道觀和道士的過程中，加深了自己對道教歷史和現況的知識和體會。至於道教科儀的研究方面，筆者在過去數年間亦展開了一個關於廣東珠江三角洲地區道教儀式傳統的研究項目，藉此，筆者考察了這一地區的正一派道教儀式，並由此與許多施演儀式的高功道士結成好友，從他們身上學習了更多在道教科儀上的知識。這些寶貴的田野考察成果都一一反映在本書的研究裏面。

第二章

廣州元妙觀考 ——一座正一派道觀的歷史變遷

一、前言

論廣州道教宮觀歷史之悠久，以已湮沒了的元(玄)妙觀為最久遠，它比現仍存在的五仙觀或三元宮更為古舊。¹若以宋真宗大中祥符二年(1009)賜額改名天慶開始，直到二十世紀初(民國十一年至二十三年間)最終被廣州市政府拆毀為止，廣州元妙觀經歷了宋、元、明、清四朝，共九百多年的歷史。²從北宋而迄清末，廣州元妙觀至少共經歷了十四次大規模的重建修葺，其間雖曾多次毀於兵燹，但直到民國初年以前，它始終在廣州古城西門大街上屹立(今海珠北路祝壽巷)，依然為歷朝保存下來。民國以後至今，這所超過九百多年歷史的廣州古道觀已湮沒消失了，現今甚至連許多廣州歷史學者及一般廣州市民亦已忘記了這所珍貴的古道觀及其歷史變遷。³據筆者所知，過去只有一篇論文曾以宋代時期的廣州天慶觀(即元妙觀)作專題研究。⁴雖然如此，我們深信廣州元妙觀的古舊歷史見證著道教在廣州古城裏上千年的變遷經過。本章的目的是嘗試完整地重建廣州元妙觀在歷代的變遷歷史，以彌補現有學術界對廣東道教的歷史和傳統之認識及研究的缺憾。廣東女詩人冼玉清女士(1895-1965)曾於一九五零年在《嶺南學報》第十卷發表有關漱珠岡純陽觀的歷史考證，裨益學界對道光六年(1826)建造的純陽觀有深入的認識。⁵我們受冼玉清一文的啟發，從另

一所比漱珠岡純陽觀更為古老的廣州道觀出發，作一更具體和深入的個案考察，以助廣州道觀史之學術研究。⁶

近來，學者在道教宮觀的研究上，多注意到道教宮觀和廟會的碑刻之研究價值和貢獻。⁷通過碑刻資料，我們可以復現一所道觀的具體活動、宗教生活及過去重建修葺之歷史經過。⁸本章試圖通過從北宋直至清初保存下來的廣州元妙觀的碑刻記文，來重建這所廣州最古道觀的變遷歷史。據我們的搜集所得，現今流傳下來廣州元妙觀的碑刻記文共有七通，即1、〈廣州天慶觀銅鐘款〉(1079)，2、薛唐撰〈廣州重修天慶觀記〉(1079)，3、蘇軾撰〈眾妙堂記〉(1098)，4、洪邁撰〈修天慶觀三清殿記〉(1155?)，5、方大琮撰〈廣州修復天慶觀眾妙堂記〉(1245)，6、梁有譽撰〈玄妙觀重修三皇真像碑〉(1549)及7、尚可喜撰〈重建元妙觀記〉(1666)。上述七通碑刻的年份從北宋元豐二年(1079)起，而迄清康熙五年(1666)止。有關上述七通廣州元妙觀重修碑記的收錄出處，參本書的「附錄二」部份。

在考證廣州元妙觀的歷史工作上，我們除了運用碑刻記文的資料以外，還大量使用從明代嘉靖十四年(1535)以來所有官修的《廣東通志》、《廣州府志》及《南海縣志》等歷史文獻資料，合共二十多部地方志書(詳見本書「引用書目」)，並特別將當中有關廣州元妙觀的歷史記載資料輯錄出來，以作互相比較和分析。最後，本章所依據的另一類重要的文獻資料是現存明代《正統道藏》，以及目前中外學者在道教史研究上的豐富學術成果。

除了「前言」，第一部分將會概述自宋真宗大中祥符二年以來廣州元妙觀的歷史變遷。第二部分是重建元妙觀的殿宇建築及其歷代以來重建修葺的歷史經過。最後，第三部分是以廣州元妙觀為中心線探索宋、明、清三朝以來在廣州古城裏的道教歷史。

二、廣州元妙觀的歷史概略

北宋大中祥符二年十月，真宗詔全國諸路府、州、軍、監、關、縣擇官地、給官錢和出工匠建道觀，並賜「天慶」為額，以奉道教三清尊神及玉皇上帝。⁹此時，北宋有州郡三百二十、縣一千五百五十，全

國天慶觀不下千所。¹⁰不過，這千所道觀不完全是擇地新建的天慶觀，許多是「或改舊宮觀名題而崇葺之」。¹¹在唐玄宗時，廣州元妙觀名為開元觀。¹²宋真宗大中祥符二年，復改名天慶觀。廣州天慶觀在北宋(960–1127)及南宋(1127–1279)時，都曾分別因兵燹災禍的緣故，至少經過兩次大規模的重修(見第三節天慶觀重葺歷史之經過)。元朝(1271–1368)元貞元年(1295)，元成宗詔撤宋室聖祖之祠，黜天慶之號，因此又改全國天慶觀為今名，賜元妙名額。¹³此外，考今仍保存的屬於元代之元妙觀碑文記錄，亦有一些天慶觀改稱作玄妙觀。¹⁴

到明代(1368–1644)，所有地方府縣志及道觀碑文都改以「玄妙」作為此道觀之名稱。廣州玄妙觀亦如此。¹⁵由於元末廣州玄妙復毀，明初洪武十五年(1382)，征南將軍廖永忠曾重新建葺觀內三清及玉皇諸殿，致令門廡窗楹，煥然復故。¹⁶由明代永樂十年(1412)、嘉靖二十八年(1549)、萬曆二十一年(1593)，直至萬曆三十年(1602)，廣州玄妙觀曾四次分別得到官方與道眾捐資重修。¹⁷洪武十五年，太祖置道錄司為道教統治機關，以掌天下道教。至於在地方上各級的道教管理機構，各府設道紀司，州設道正司，縣設道會司。¹⁸諸司全設在道觀內。¹⁹明代廣州府道紀司便是設於府城西之玄妙觀。換言之，廣州玄妙觀成為管理廣州府道教事務的機構，是廣州府眾道教宮觀之首。永樂十年(1421)九月，成祖特命禮部員外郎滕霄、道錄司左至靈²⁰袁上安率道眾於廣州玄妙觀三清殿崇建普度大齋及投龍簡儀；這是官方所認可的，代表國家舉行的金籙齋和投龍簡儀。²¹據此，廣州玄妙觀於明代時期在廣州府確享有超然崇高的地位，是道教在廣州府的核心象徵及官方道紀司所在的管理機關。

清代(1644–1911)諸廣東地方志資料之中僅有一條有關玄妙觀的重修記錄，即在康熙五年(1666)，平南王尚可喜捐資，歷時八個月，重建了廣州玄妙觀，殿宇為之一新，「極備美之盛觀」，並撰有〈重修玄妙觀記〉碑，刻在惠愛街玄妙觀內碑亭。²²由於清室避康熙玄燁諱，把「玄」字改為「元」字，因此，康熙以後的廣東地方志書全都復稱廣州元妙觀(以下會以明代時稱玄妙觀，到清代及民國時則稱元妙觀)。²³清朝仍沿用明代道官舊制，京畿置道錄司，在禮部之下；府縣地方仍設

道紀司和道會司，管理道教事務。²⁴ 例如康熙十二年(1673)汪永瑞修、楊錫震等纂的《新修廣州志》記：「道紀司在圓〔元〕妙觀」。²⁵ 康熙三十六年(1697)金光祖纂修的《廣東通志》，亦提及在東莞、新會、清遠各縣之元妙觀內設置有道會司機關。²⁶ 雍正九年(1731)魯曾煜等編纂的《廣東通志》稱，番禺縣的道會司設於元妙觀內。²⁷

現存所有廣東地方志資料全沒有記載清康熙五年以後廣州元妙觀有否再次重修過，而筆者亦沒有發現康熙以後有關元妙觀的重修碑文。然而，根據英國基督教傳教士John Henry Gray於一八七五年出版的*Walks in the City of Canton* (《廣州城之行》)，他記載了在乾隆五年(1740)及四十一年(1776)元妙觀曾經再次重修。最後一次重修的時期是於嘉慶十八年(1813)進行的。²⁸ 雖然我們並不明白上述三次廣州元妙觀的重修為什麼沒有收入清代纂修的廣東地方志書裏，但是，Gray珍貴的親身記述卻補充了我們對廣州元妙觀在清代中葉以後存在和活動的情況。

根據清道光二年(1822)阮元(1764–1849)主修《廣東通志》中的廣州府城圖，²⁹ 咸豐年間(約1860)Daniel Vrooman繪製的《廣東省城圖》，³⁰ 光緒十四年(1888)編製的《廣州城六脈渠圖》，³¹ 以及光緒二十六年(1900)鐫印的《粵東省城圖》³² 等幾份廣州古城區地圖，直至十九世紀末，元妙觀仍然座落於廣州城內西門旁、惠愛直街上(見本章頁56附載的「清代廣州府城圖」)。

歷史上廣州建城至少始於秦統一以後。最早為南海尉任囂所築，西漢高祖三年(公元前204)由南越王趙陀加以擴建。到宋代，廣州城大加拓展，由此前的一城，擴展為三城的組成，即中城、東城和西城。全城都築起了城牆。³³ 明初朱亮祖鎮守廣州，將宋代所修的城垣連為一體，並擴展北城，跨越秀山上，興建了新的城樓「鎮海樓」。明嘉靖四十三年(1564)又向南擴築新南城，沿珠江江岸發展。³⁴ 清順治四年(1647)，由於需要擴大城市的規模，在明新南城向南增修東西兩翼城(稱雞翼城)，各長二十餘丈，直達珠江岸邊。與內城區相比，是為外城或稱新城。³⁵

一九一二年，中華民國建立。民國七年(1918)十月「廣州市政公所」成立(是為廣州市得名之始)，是兩年以後成立的「廣州市政廳」之前

身。³⁶廣州市政公所的首要工作範圍是拆卸舊城牆，闢寬馬路。³⁷廣州舊城牆平均高有二十五英尺，寬有十五至二十五英尺。結果，從一九一八至一九二零年，歷時三載，古老的城垣大部分夷為平地。³⁸這次拆城闢路的另一目的是同時仿效美國都市，擇地開闢公園，供附近與兒童遊戲運動之用。³⁹民國十年（1921），孫科成為廣州市首位市長。孫科留學美國加州大學和哥倫比亞大學，攻讀城市設計與政治。⁴⁰他當市長後，立即銳意以西洋科學知識，改造廣州舊城，目標是要建立一個現代化的中國城市。⁴¹

對於座落在西門旁、惠愛街上那座千年歷史的古老道觀來說，在面對城市現代化和都市化的目標發展上，拆城闢路、開闢公園的成就卻是使它遭受到完全拆毀的後果。在一九一九年，西門口的惠愛街已開始擴建馬路。⁴²到了一九二一年，廣州市政廳擇定「西門內玄妙觀，改建第一（兒童遊樂）園，繪具圖樣，招工承築。」⁴³民國十一年（1922）五月二十二日《廣州市政公報》記錄了廣州市教育局局長許崇清呈交市長孫科的一份核查文件，內中清楚說明必須收回元妙觀的決定，要把其公德院地址劃入市立第一兒童遊樂園。⁴⁴到民國二十三年（1934）廣州市政府進行對市內古蹟古物調查時，最終的調查報告說：「民國二十三年，元妙觀完全拆平，初收為兒童遊樂園，現撥為建築市立實驗中學校地址。」⁴⁵

三、廣州元妙觀之歷代殿宇建築及 重建修葺之歷史經過

1. 宋代

廣州元妙觀遺址在今海珠北路與光孝路中間的祝壽巷的小學校裏。⁴⁶筆者曾於二零零三年二月到訪過祝壽巷。從海珠北路入祝壽巷，步行數步，抬頭便見一磚刻為「越秀區兒童體校」的校名石碑（見圖1）。這幢兒童體校校舍連地下高三層。步入學校，即見校舍前面一大片面積廣寬的足球運動場（見圖2）。這所兒童體校運動球場三面都由民居所圍繞著。在球場左面，有三株高若三層樓的老大葉榕樹，樹



圖(1)：廣州市祝壽巷內之越秀區兒童體校



圖(2)：越秀區兒童體校運動場

葉青蔥翠綠。雖然古觀已湮沒，但上百年樹齡的大葉榕樹彷彿在告訴我們昔日古道觀便正座落在此處。根據戴裔宣一文，北宋薛唐撰〈廣州重修天慶觀記〉碑就是大約在一九六零年前後於此所小學校裏被人們發現的。⁴⁷從祝壽巷走到另一端盡頭便是光孝路，中間會經過一些古舊破落的民居房屋。筆者曾經詢問巷裏一些老人家，但已無人知道元妙觀的名字了。從祝壽巷轉入光孝路，不遠處便是「歷史悠久、規模宏偉、為嶺南佛教叢林之冠」的光孝寺。⁴⁸

在Gray的《廣州城之行》，他這樣記述當日親身到訪元妙觀時所看見到觀內殿宇建築的情景：

由西隱堂，我們趕緊到了一所道觀，名元妙觀，座落在西門直街。這道觀住有八、九個道士。元妙觀肇建於唐玄宗年間。玄宗是唐朝第六位統治君主，公元713年在位，統治四十三年後逝去。元妙觀由一個大庭院和三座殿宇組成。第一殿供有三尊神像，元始天尊、通天教主⁴⁹及太上老君。第二殿供三尊神像，即玉皇上帝、天上帝和紫微大帝。第三殿供奉北帝。在這殿供奉的北帝，象徵著中國神話傳統的英雄。這殿的北帝神像沒有鞋和襪，而是在它右腳下有一條蛇，左腳下有一隻龜。在北帝殿前的庭院，種了一株小的白楊樹，在樹枝之間好像有一條蛇居住著。在這白楊樹前面，有善信聚集著，向這爬蟲敬奉，他們把帶來供奉給此蛇的金銀衣紙，都投進到在樹底下的聚寶爐裏。毗連此殿有一小庭院，中間有一小池塘，一道矮磚牆欄著它。有一隻對北帝來說是神聖物的大龜在池塘中嬉戲、覓食，間中又浮到水面上來。關於龜與蛇是北帝神聖物的故事，我們請讀者參閱前部分的解釋。

在第一殿，可能就是這所道觀的主殿，掛有一銅鐘，在銅鐘上刻有中文銘文，上寫著：「於〔神宗〕二年(1070)二月初六日，陳邁、陳福、劉昇、張敘奉此鐘與此殿供養。張匠鑄此鐘。」在第三殿有另一銅鐘，上刻有中文銘文，大約意思是：「康熙二年(1664)二月，此觀道人奉此鐘供奉與北帝。」⁵⁰

以上是Gray在元妙觀的遊記記述，是我們在中外文獻中目前唯一找到有關清末時期廣州元妙觀的直接描述。據此，直到清光緒元年（1875），元妙觀仍是廣州道教活動中心之一，有道士八至九人。當時道觀的建築結構主要有三座殿宇，即是由三清殿、玉皇殿和北帝殿，以及中央庭院所組成。

就元妙觀的歷史建築規模而言，宋代廣州天慶觀自真宗大中祥符二年賜額天慶以來，便奉三清和玉皇，建有三清殿和玉皇殿。歷宋、元、明、清四朝，直到一八七五年Gray在元妙觀所見的一樣，三清殿和玉皇殿都是主殿。

首先，道教「三清」尊神的建立可說經歷了較長的發展過程，代表魏晉南北朝天師、上清、靈寶等道派在道教最高尊神的觀念上的統一，以至形成元始天尊、靈寶天尊及道德天尊（太上老君）道教三清尊神的系統。⁵¹例如，唐代道觀已皆建有三清殿。⁵²

其次，至於玉皇，據說在唐代已見有民間供奉玉皇的崇拜。⁵³例如唐代詩歌中經常出現朝謁玉皇的詞句，而玉皇就是神僊世界的最高神。⁵⁴不過，唐代道經《一切道經音義妙門由起》只稱玉皇天尊是元始天尊之別號而已。⁵⁵玉皇的國家神格化、昊天玉皇上帝名號的出現、玉皇殿的建立、以至玉皇上帝的地位提升至僅次於三清尊神等改變，都應屬於北宋真宗祥符年間以後道教發展的結果。李遠國在研究北宋真宗時期玉皇上帝之崇拜祭祀的國家化和道教化，有以下的概括說明：

宋代統治者尊崇道教，以真宗、徽宗為最。真宗時將玉皇正式列為國家的奉禮物件。大中祥符五年（1012）十一月，親祀玉皇於朝元殿。七年（1014）正月，「分命輔臣薦獻諸殿，改奉元宮曰明道宮，奉安玉皇大帝像。」九月，「尊上玉皇大帝聖號曰太上開天執符御曆含真體道玉皇大天帝，以來年正月一日躬申薦告」。其後歷年累有冊封，上玉皇大天帝寶冊，袞服。延至徽宗，政和六年（1116）九月，徽宗親詣玉清和陽宮，「上太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝徽號寶冊。丙申，赦天下，命洞天福地修建宮觀，塑造聖像。十一月丁酉，朝獻景靈宮。戊

戊，饗太廟。己亥，祀昊天上帝於圓丘，赦天下。⁵⁶

北宋，玉皇上帝經過了國家的神格化，甚至取得與歷代帝王所祭禮的昊天上帝合而為一，因此而受稱為「昊天玉皇上帝」，為國家（道教）至尊之天神。⁵⁷在宋代道教的神譜系統裏，主宰天地萬物之首的玉皇上帝更是被提升至僅次於三清尊神之後。例如南宋寧全真（1101–1181）授、王契真纂的《上清靈寶大法》稱昊天玉皇上帝乃在三清之後，為「諸天之帝，仙真之王，聖尊之主，掌萬天升降之權，司群品生成之機。」⁵⁸

從北宋玉皇上帝崇拜的擴張來說，我們正可明白大中祥符二年真宗詔天下諸路、府、州、軍、縣擇官地、給官錢和出工匠建道觀，並賜「天慶」為額，以奉三清及玉皇上帝，這些都不是出於偶然的選擇和結果。在廣州天慶觀裏，玉皇殿正是與三清殿同屬主要殿宇的建築。

清同治年間Gray 在三清殿看見的銅鐘，就是那一個在北宋神宗元豐二年（1079）二月初六日，因為廣州天慶觀重葺，而由善信捨錢買銅錫鑄造的銅鐘。銅鐘上刻有：「廣州天慶觀東嶽行宮住持賜紫道士胡日新鑄造，永充聖帝殿內供養。元豐二年己未歲二月初六日謹題。匠人張周。」⁵⁹

〈廣州天慶觀銅鐘款〉云：「聖帝殿內供養。」這是指在大中祥符五年（1012）十月，又由真宗下詔，令天下天慶觀增設聖祖殿。此事緣於真宗自稱在十月二十四日夜，趙氏始祖趙玄朗受玉皇之命，率眾仙下降延恩殿，囑其「善為撫育蒼生，勿怠前志」。故真宗上尊稱之為聖祖，尊號為「聖祖上靈高道九天司命保生天尊大帝」，並令天下天慶觀增設聖祖殿。⁶⁰其後著令：凡官吏到職署任，并詣觀朝拜聖祖，禁乘馬轎入門，及不得食葷茹厭。不過，我們在上文已指出過，到元朝元貞元年，元成宗便詔撤宋室聖祖之祠。⁶¹

又〈廣州天慶觀銅鐘款〉上刻有二十四位供養題名人，但都不可考。阮元主修的《廣東通志》推測首名鑄鐘人林英——「捨錢一十五貫文足，買銅一百斤」或就是見於李燾《續資治通鑑長編》的淮南路提點刑獄林英。⁶²不過，阮元《廣東通志》對林英的推考只可備作一說而已，

因為宋代淮南路乃蓋荊、徐、揚、豫四州之域，應與屬南海郡的廣州沒有太大關係。⁶³ 反之，從題名人最後一位稱為「會首」的陳文遇（捨錫二十五斤）來說，或許，這二十四位自稱為「弟子」和「會首」的鑄鐘供養人都同屬於某一個「香會」。根據施舟人研究的香會，與某個聖地有關和祭祀地方仙人的民間香火組織在漢代已經發展起來。⁶⁴ 北宋，道觀已與商人行會和民間自然性的香火組織結合，彼此結成具有組織性規模的由廟宇與商業連結一起的地方網絡。北宋大中祥符二年，真宗令天下建天慶觀，這是由官方製造和認可的在全國州郡縣都建立起來的一個屬於宗教與經濟結合的地方性組織。⁶⁵ 依附天慶觀的崇拜組織——「會」可以是不同的，並且性質也可以是多元性的，例如有屬於不同行業的香會，屬於不同節期和神祇崇拜的進香組織，以及可以為了維持或重修道觀殿堂而成立的服務性香會。陳兵在研究宋代道教組織制度時注意到香會的活動，他稱：「為了組織捐資和齋醮，宋代民間建有麻姑會、黃龍會、靈寶會、燈油醮社、群龍社等郡眾組織，設有正、副會（社）首管理。」⁶⁶ 此外，王崗在研究明代蘭州玄妙觀時，亦發現觀內至少有四個不同功能和目的的香會——璇璣會、飛天法會、玉光會和玄帝會。例如最後一個的玄帝會，就是為了供奉真武大帝，以及擔任維修觀內玄武殿的服務工作。⁶⁷ 根據上述天慶觀和民間香會活動的考證，〈廣州天慶觀銅鐘款〉上刻有二十四位供養人，很大可能是同屬一個在廣州天慶觀內的香會，以香會會首和弟子名義捨錢鑄銅鐘。同時，與其他宋代天慶觀一樣，廣州天慶觀自然也是成為在廣州的一個結合了道觀、行業香會及其他進香組織的宗教活動中心。

廣州天慶觀在元豐二年發生了什麼變化，而需要香會會眾捨錢鑄鐘呢？廣州天慶觀自大中祥符二年易榜重葺後四十三年，於北宋仁宗皇祐四年（1052）首次毀於兵燹。元豐二年薛唐〈廣州重修天慶觀記〉碑文⁶⁸云：「皇祐四年，廣源僮寇乘不備，沿流竊至番禺中城之外，延災觀宇，悉為煨燼，於是荒殘，誰能修復？」⁶⁹ 據《宋史》記載，仁宗皇祐四年五月，廣源州蠻僮智高叛，欲據廣州自王，圍廣州五十七日。⁷⁰ 兵禍結果就如重修碑文所言「延災觀宇，悉為煨燼，於是荒殘」，廣州天慶觀因此毀於兵燹，「遺基蕪沒」。薛唐〈廣州重修天慶觀記〉確是十

分珍貴的資料，記錄了廣州天慶觀此次被燬後的重葺經過、新的建築規模，以及當時住持道士的資料。

廣源州蠻儂智高圍廣州燬天慶觀後，經過十二年，道觀依然殘破，並且到了「斯觀瓦解，遺基蕪沒」的地步。到英宗治平中（1064–1067），有三佛齊國（爪哇語*Samboja*或*Semboja*的音譯，今印度尼西亞，蘇門答臘島東南部）⁷¹地主大首領地華伽囉，遣親人押舶到廣州，偶見天慶觀荒殘，乃回見地主，具道此事。⁷²治平四年（1067），地華伽囉遣使思維沙文到廣州，損資重修天慶觀。⁷³治平四年，開始建正門。熙寧元年至二年（1068–1069），正殿完成。至熙寧三年，再起東西兩廡廊。其後續建保真堂、北極殿、齋廳，以及塑繪諸天帝神像和真官星位。這年，地華伽囉更捨十萬金錢助天慶觀買田以作道觀之供養。熙寧九年（1076），三佛齊國判官麻圖華囉入「奉貢」，⁷⁴並且再願備金錢修建三清殿和御書閣，鑄大鐘，起鐘樓，及更捨四十萬錢置田，以作道觀歲收租米及擴充之需。⁷⁵廣州天慶觀所置的田地，有：「南海縣三桂村清外州龍灣岸田一頃九十畝零，歲收租穀七百五十八斛；清遠縣連塘村田植種九十斛二莊，歲收租米七百斛，入充道流之用。」⁷⁶直至元豐二年，經歷了十二載的重葺和擴建，廣州天慶觀至此不僅完全恢復舊觀，所有殿堂一新。薛唐〈廣州重修天慶觀記〉記云：「迄元豐次載，修復七八，⁷⁷莫不規模宏備，煥若洞府，清風時過，鈴鐸交音，晴日下臨，金碧相照。」⁷⁸

從此次重修規模來推論，北宋時期廣州天慶觀內的建築群結構應是：入觀先經正山門，座北朝南，山門內一大塊空地上築有鐘樓和鼓樓，然後東西接連兩長廡廊。從山門向前往，有三清殿、玉皇殿、聖祖殿及北極殿。在東西廡廊上還建有真官殿、保真堂、齋廳和御書閣等殿堂。由香會弟子捨錢鑄造的元豐二年銅鐘，正是為了報答神恩，為慶賀天慶觀此次歷十二載完成重修而鑄造的，並奉此供養於聖祖殿內。至於薛唐〈廣州重修天慶觀記〉則是屬於為了此次天慶觀的重修而立的碑記。碑立於元豐二年重九日。至此，天慶觀成為廣州府地區最顯耀的道觀，更是宋代文人常遊訪之道教名勝處。

北宋哲宗紹聖元年（1094），蘇軾（1036–1101）遭貶官至惠州。途中，在九月二十五日第一次訪遊廣州天慶觀，與當時住持崇道大師何

德順相交。⁷⁹蘇軾謫居惠州三年，與何德順仍有書簡來往。紹聖四年（1097），再謫至儋州（海南），四月十九日離惠，再過廣州。⁸⁰元符元年戊寅（1098），蘇軾謫居儋州。三月十五日，蘇軾應何德順之請，為天慶觀的新築殿堂——眾妙堂，作〈眾妙堂記〉。⁸¹〈眾妙堂記〉收入《蘇軾文集》卷一一。記文云：「廣州道士崇道大師何德順，學道而至於妙者也。作堂榜曰眾妙，以書來海南，求文以記之。」⁸²據孔凡禮的考證，蘇軾作〈眾妙堂記〉後，待至元符二年（1099）正月，才將此記寄與惠州鄭嘉會，託其轉何德順。⁸³除記文以外，何德順更立〈眾妙堂記〉為碑石，刻在廣州天慶觀內，碑文內容與記文相同。明代成化九年（1473）《廣州志》（以下稱《〔成化〕廣州志》）亦記有此事，云：「道士何德順築堂曰眾妙，宋蘇文忠為記，內有老子塑像奉祠。」⁸⁴據此，在元符元年或二年間，即元豐二年後二十年，廣州天慶觀再築另一新殿堂，曰眾妙堂，以供奉道祖老子，並有蘇軾撰〈眾妙堂記〉為碑記。南宋方信儒（1177-1220）《南海百詠》記云：「眾妙堂在天慶觀之西偏」⁸⁵；但清光緒樊封（昆吾，1789-1876）撰的《南海百詠續編》卻謂：「東廂有眾妙堂。」⁸⁶二者記述眾妙堂的位置不同。然而，我們認為應以眾妙堂在天慶觀東廡為可信。原因是，蘇軾於元符三年（1100）改授淮南西路舒州團練副使，⁸⁷元符三年九月離開儋州，途中再經廣州，十月下旬「過天慶觀，訪何德順，觀所作眾妙堂，飲於東軒，作詩」。⁸⁸蘇軾〈廣州何道士眾妙堂詩〉云：「湛然無觀古真人，我獨觀此眾妙門……道人晨起開東軒，趺坐一醉扶桑暾。餘光照我玻璃盆，倒射窗几清而溫。」⁸⁹據此蘇軾詩，眾妙堂位置乃處東軒，在觀的東廡。根據清同治九年（1870）史澄等纂修的《廣州府志》，直到這年，〈眾妙堂記〉的碑刻仍保全於「省城惠愛街」，即在觀內。⁹⁰但可惜的是，不知何故，到了光緒十三年（1887），樊封在《南海百詠續編》卻指出「東廂有眾妙堂，東坡亦有記，碑石均無存矣。」⁹¹

南宋（1127-1279）時，廣州天慶觀曾經歷過兩次重修及再築新殿堂。洪邁（1123-1202）撰〈修天慶觀三清殿記〉⁹²，記述了重修前天慶觀破毀的情況，說：「廣州觀在郡西北隅，宮室規摹，褐葺不壯。所謂三清殿，尤壓迕莖陋，殆中人居，不如東行西簷，歡睨共色，⁹³諱財惜力，何人肯一引手？黃冠棲棲，無策可出，高圓主張，理若有待。」從

蘇軾詩所言「晨起開東軒」的悠然舒暢之情景，到洪邁感慨天慶觀「宮室規摹，裼葺不壯」、以及三清殿「尤壓迕莖陋」之破毀情景，我們可估計到從北宋末至南宋初年之間，廣州天慶觀確曾出現過嚴重的焚燬破壞。⁹⁴

洪邁〈修天慶觀三清殿記〉沒有說明天慶觀遭受破毀的原因和經過。現存保留下來的重修碑文亦沒有記載這次重葺修建的年份日期。考洪邁生平年譜，他出生於饒州鄱陽（今江西波陽），四十一歲開始，起知泉州、吉州、贛州、建寧、婺州、鎮江、太平、紹興諸州府。⁹⁵清代錢大昕編《洪文敏公年譜》沒有記載洪邁曾到過廣州的記錄。不過，據洪邁寫成於孝宗乾道七年（1171）的《夷堅志》丙卷十六的「廣州女」一條，洪邁提及自己曾經停留在南海，說：在高宗紹興二十五年（1155）七月「予時在南海，即聞之」。⁹⁶在〈修天慶觀三清殿記〉裏，洪邁提及撰此碑的緣起，乃出於天慶觀「道士陳行堅帥邦之秀民二十有六人來合辭」願有所記的請求。再從他就破落了的廣州天慶觀的描述來看，他應是曾經到訪過南海的。⁹⁷他的碑文就是這樣記述自己當時遊天慶觀的觀感，云：「所謂三清殿，尤壓迕莖陋，殆中人居，不如東行西簷，歡睨共色。」據此，我們以為洪邁撰天慶觀重修碑文的年份，大約是紹興二十五年左右，當時他在南海。

洪邁〈修天慶觀三清殿記〉提及重修的緣起經過，是由於使持節常平茶鹽事陸公渙到了廣州後，到訪過天慶觀聖祖殿敬拜，看見觀內殿堂破毀，「心以為不然，既而瞿然」，因此決意合公私兩家錢，共一百五十萬，重葺天慶觀。經過一年時間，三清殿重新落成。陸公渙（或陸渙）名字在《宋史》不可考，僅見於《宋會要輯稿》一條。但據南宋王象之《輿地紀勝》卷八十九〈廣南東路〉之「提舉常平茶鹽司」另一條云：

提舉常平茶鹽司，臺治在城中，《南海志》⁹⁸云：廣南茶鹽提舉置司，實始於宣和二年（1120）。按職源云，熙寧中，遣使提舉常平，此提舉常平之始也。宣和中推行鈔法，添置提舉，此提舉茶鹽之始也。其後廢置不常。至紹興五年（1135），詔諸路提舉茶鹽官併入茶鹽司。至十五年（1145），詔諸提舉茶鹽官改充提舉常平茶鹽公事，至今職任如故。⁹⁹

所以，茶鹽官改充提舉常平茶鹽公事是在高宗紹興十五年（1145）才開始的，這樣，使持節常平茶鹽〔公〕事陸公渙到廣州的時間便應在紹興十五年以後才發生。考洪邁曾於紹興二十五年（1155）七月在南海。因此，我們可推論由陸公渙捐資重修廣州天慶觀的年份，便應是在一一四五年至一一五五年之間發生的事情。雖然洪邁〈修天慶觀三清殿記〉清楚表明了是為三清殿的重修而撰此碑記，但是從修葺費用達一百五十萬錢之巨來說，天慶觀的其他殿堂也應在重葺之列。不過，我們沒有資料知道這次重修的規模只是恢復舊觀面貌，還是另外加建新的殿堂。

南宋末，廣州天慶觀又經歷了另一次規模較小的重修，並擴建了一些殿堂。《〔成化〕廣州志》記云：「宋淳祐乙巳〔五年，1245〕，經略方大琮新其堂〔按：即眾妙堂〕，設蘇公像□□，及□建方公祠對焉。」¹⁰⁰明嘉靖四十年（1561）《廣東通志》記云：「玄妙觀……內有眾妙堂、蘇公像、方公祠。」¹⁰¹據此，廣州天慶觀眾妙堂在淳祐五年曾得到經略安撫使方大琮的捐資而能重修起來，並新置蘇公（軾）像，加以供奉（蘇軾卒於一一零一年）。

對於建方大琮祠一事，由於現存明《〔成化〕廣州志》影印本的上述一句有文字脫落，並且若方公祠由方大琮本人自建的話，亦屬不合理，因此「建方公祠對焉」一句應是脫一「後」字。建方公祠的時間應是在廣南東路經略安撫使方大琮（1183–1247）於理宗淳祐七年（1247）卒於廣州之後。在天慶觀內西廡築方公祠，並且是與座落於東廡的眾妙堂對峙的。

根據吳廷燮《北宋經撫年表、南宋制撫年表》，方大琮乃始於淳祐二年（1242）掌帥廣南東路的軍事之職，凡六年，於淳祐七年五月卒於任內。¹⁰²南宋番禺人李昉英（1201–1257）¹⁰³《文溪集》有〈祭廣帥右史方鐵菴大琮公文〉。此祭文悲方大琮亡，說：「厥今人望，若晨星稀，公老遠播，天復奪之，豈惟廣人之悲，海內善類，蓋莫不歔歔也。」¹⁰⁴方大琮晚年掌帥廣州，治職卓越，深受廣州城人稱譽。李昉英在〈請諡李韶方大琮狀〉一文，推崇方大琮治廣州城期間，「移帥嶺隅，首尾五載，潔白自持，恩威並著……增補軍額，而盜賊不敢犯境；禁買南物，而蕃賈至。為立祠。」¹⁰⁵李昉英上奉〈請諡李韶方大琮狀〉的時

間，乃是在方大琮歿後數年。根據此狀文，廣州城居民因為出於對方大琮的愛戴，早已在其歿後，立方公祠以作供奉。

為什麼方公祠會立於廣州天慶觀呢？這與方大琮曾經重葺此古觀內眾妙堂之經過有關。方大琮於淳祐五年(1245)重修天慶觀眾妙堂時刻有一碑記——〈廣州修復天慶觀眾妙堂記〉。此碑記文見北京圖書館所收藏明代正德八年(1513)刻的《宋忠惠鐵庵方公文集》四十五卷刊本裏。¹⁰⁶ 根據〈廣州修復天慶觀眾妙堂記〉，方大琮於淳祐二年(1242)夏(即掌廣南東路經略安撫使的第一年)第一次到訪天慶觀，其時眾妙堂堂扁已毀失去，方大琮曾詢問天慶觀道士有關眾妙堂的下落，但他們都「莫能對」。¹⁰⁷ 及至淳祐五年秋，方大琮於天慶觀禱雨時，道士乃告之觀內仍有一座「巨而古」的老子塑像。聽後，方大琮即知此便是出於一百四十八年前(元符元年)由何德順築堂曰眾妙，蘇文忠為之記，並在堂內奉祠的老子塑像。及後，方大琮又於天慶觀內的土神塑像之中，發現一尊神像，「高帽碧眼星顴」，方大琮「熟視之，公〔蘇軾〕也，服少異耳」；並且，此殿堂下有井甘冽，題有東坡井。經此發現後，方大琮乃決意再重新修葺眾妙堂，「新立眾妙門表堂扁……還公像與老先生合」；¹⁰⁸ 並且又以取定林寺古鐵井欄圍護蘇東坡井，有方大琮銘贊，銘曰：「眾妙堂，東有泉。經品嘗，眉山仙。名去堂，井不遷。宋淳祐，越五年。方大琮，來莆田。去者還，人耶天。得古欄，和銘鑄。澤物遠，與坡傳。」¹⁰⁹ 眾妙堂修葺完成，方大琮乃於淳祐五年冬十月刻成了〈廣州修復天慶觀眾妙堂記〉。

2. 元代

南宋王朝於淳祐五年(1245)後三十四年覆亡。元朝(1271-1368)元貞二年(1296)，成宗詔撤宋室聖祖之祠，黜天慶之號，敕額曰元妙。¹¹⁰ 廣州天慶觀遂改元妙觀，即今名。據明《〔成化〕廣州志》，廣州天慶觀在宋季毀。元大德三年(1299)，由宣慰使塔剌海重修，後又復燬。¹¹¹ 明清以後各省志、府志及縣志都只提及這一條元代廣州元妙觀的資料，但是有關是次重修的規模和碑記，以及廣州元妙觀在元朝的存在情況等資料，可惜我們所知不多。¹¹²

3. 明代

明代(1368–1644)廣東地方史料多以「玄妙」為觀之名稱。自明太祖洪武二年(1369)獲征南將軍廖永忠重葺以來，歷明朝二百七十年，廣州玄妙觀曾經重修擴建共有五次之多。洪武元年二月，太祖遣征南將軍廖永忠征廣東。¹¹³四月，廣州平。洪武三年八月凱旋還朝。¹¹⁴四年，廖永忠西征伐蜀。八年三月，廖永忠卒。洪武二年歲次己酉暮春，孫蕢(1334–1389)¹¹⁵撰《重修五仙觀記》，曰：「元年春，今征南將軍，中書平章廖公下廣東，駐節藩治，兵寓斯觀，誤烈火毀焉，由是一區廢為榛莽。」¹¹⁶廖永忠後遂重建五仙觀。稍後，廖永忠又命其掾高思齊重葺廣州玄妙觀「三清、玉皇諸殿」，可見此次殿宇重修的規模頗大。《〔成化〕廣州志》記云，經此次重修之後，玄妙觀「門廡窗楹，煥然復故」。¹¹⁷明朝嘉靖十四年(1535)戴璟輯及嘉靖四十年(1561)黃佐主撰的兩部《廣東通志》均稱：「洪武初，征南將軍廖永忠增新之。」¹¹⁸據上述資料，經元季燬後，廣州玄妙觀很快地在洪武二年間得到復修，並面貌如故。雖然我們仍未發現此次廣州玄妙觀重修之碑記，但孫蕢有五言律詩并序記其曾夜宿玄妙觀東軒的觀感，從中可略知重建後玄妙觀內清幽淡靜的環境。孫蕢詩序云：「軒敞清僻，遠脫凡境，前有茂林嘉卉竹柏之屬，野意藹藹。是夕夏之望，後石尤風節，三日口雨，初止，星月明朗。」¹¹⁹與孫蕢同時並同為人共稱「南園前五先生」的李德(易庵)，亦有五言詩記其遊重修後的玄妙觀。李易庵《暇日游城西玄妙觀》詩云：「還辭束帶累，偶涉尋真路。松吹度鈞天，篆煙生細霧。翩翩塵外侶，杳杳雲中步。儒道雖異途，同歸在清素。」¹²⁰

洪武十五年(1382)，廣州府道紀司設於廣州玄妙觀，成為監管廣州府道士的重要機關，並且在成祖永樂十年(1412)玄妙觀曾領投龍簡國醮。根據《〔成化〕廣州志》，玄妙觀於永樂十一年(1413)修復玄帝殿。當其時，玄帝殿內的玄帝像已破毀。在郡西三江都豐湖堡有一村民轉告當時玄妙觀道紀司明圓堡，言其村內有一所已毀的廣真堂，內有銅鑄真武神像，甚靈驗。¹²¹《〔成化〕廣州志》卷二十四云：

於時，觀後玄帝殿復圯，帝像亦毀，適有南海三江都民劉趙保白於都紀明圓堡，曰：「鄉之黃塘村舊有廣真堂，古鑄銅真武

像，歲久，堂屋傾圮，獨像存焉。邇有欲竊之者，眾力莫舉，由是宣驚奔散，其靈可驗，請徙於觀。」圓堡遂謀創高閣，以安奉焉，仍於閣上奉聖父聖母扁，以嘉慶靈徵，啟應□□殫□□。永樂癸巳（十一年，1413）冬十二月朔日也。事蹟備載新舊碑記。¹²²

據此資料，廣州玄妙觀內玄帝殿乃座落在三清殿後面，這與光緒元年（1875）英國傳教士Gray遊玄妙觀時所看到的相同（見上文）。但是，此玄帝殿始建於何時？哪一個朝代呢？

玄武神始於四靈、北宮七宿、水獸、及龜蛇相交等神話傳說。張衡〈思玄賦〉曰：「玄武縮放殼中兮，騰蛇蜿而自糾。」李善注：「龜與蛇交曰玄武。」¹²³題名為廣成先生杜光庭（850–933）集錄的《科儀門·禁壇儀》提及「北方玄武，太陰化生。虛危表質，龜蛇合形。盤遊九地，統攝萬靈，來從吾後」。¹²⁴玄武雖出於鎮守北方之水獸的傳說，但是在唐宋以後道教的傳說發展中，玄武逐漸人格化及神格化。例如說玉帝初拜玄武為「北極鎮天玄武大將軍」，後又因其操扶社稷，普福生靈，收斬妖魔，功勞巨大，再拜為「玉虛師相玄天上帝」。¹²⁵宋代，奉祀玄武非常流行，並得朝廷提倡。¹²⁶為了避宋室聖祖趙玄朗諱，宋改玄武為真武。宋真宗於天禧二年（1018）詔曰：「真武將軍，宜加號曰『鎮天真武靈應祐聖真君』」¹²⁷；並使其祠遍天下。¹²⁸至此，玄武的崇祀更為普遍。真武攝服龜蛇於足下之神像在宋代已成為普遍奉祀的對象。¹²⁹據黃兆漢〈玄帝考〉一文，尊號玄武為玄帝是宋代以後的事。¹³⁰不過，玄帝之稱號的時間開始，最確定的應是在元成宗大德八年（1304）加封玄武曰「玄天元聖仁威上帝」，簡稱就是「玄帝」。¹³¹自元代開始，「玄帝」之稱變得更為普遍。明朝崇祀玄武，比諸宋元兩代，更有過之而無不及。¹³²明成祖永樂十三年（1415）〈御製真武廟碑〉稱：「惟北極玄天上帝真武之神，其功德於我國家者大矣。」¹³³成祖熱烈奉祀玄帝的程度，可見於他把玄武提升至明朝國家保護神的崇高神格地位。¹³⁴一方面，其影響見之於成祖在玄帝修煉和顯聖之地武當山大事規模地修建宮觀一事；¹³⁵另一方面，玄武信仰亦推至全國，有學者稱真武祠在明代甚至超越了老子祠，¹³⁶以至今我們仍然可以看見大量從

明代保留下來非常豐富和多姿多采的屬於銅雕、玉雕、石雕和繪製出來的真武神像。¹³⁷

從上述玄武(玄帝)信仰的考證，我們可以說明《(成化)廣州志》記錄廣州玄妙觀於永樂十一年修復玄帝殿的一事，其實也是證明明代全國奉祀玄帝的擴張。《(成化)廣州志》稱這次修復玄帝殿事蹟「備載新舊碑記」，然而可惜的是，我們現時仍未發現到有關的碑記文。¹³⁸此外，更值得注意的是，修復玄帝殿一事更可證明廣州玄妙觀在那時以前已經築有奉祀玄武的殿堂了。事實上，根據北宋元豐二年薛唐《廣州重修天慶觀記》碑文，除三清殿、玉皇殿、聖祖殿外，還有一間北極殿。北極殿就是供奉玄武(真武)的。北宋自真宗天禧二年(1018)在汴京首建真武廟，稱「祥源觀」以後，地方道觀奉祀真武亦成風氣。元趙孟頫(1254-1322)《啟聖嘉慶圖序》稱：「玄武之神，始降宋真宗時，為祠遍天下。」¹³⁹直到今天，民間奉祀玄武(玄帝)仍然十分普遍，廟宇的名稱也各異，諸如：武當宮、玄天上帝廟、真武廟、北極殿、受天宮等。¹⁴⁰根據上述的考證，廣州玄妙觀內的北極殿(明改稱真武殿)是以奉祀玄武(玄帝)為主的，並且從北宋元豐年間開始，歷元、明、清三朝，北極殿(真武殿)一直與三清和玉皇兩殿構成天慶觀(玄妙觀)內「一觀三殿」的基本建築格局。

明代，廣州玄妙觀重修而又有碑記文保存至今可考的，只有嘉靖二十八年(1549)六月的一通，即梁有譽撰〈玄妙觀重修三皇殿碑〉(又稱〈玄妙觀重修三皇真像碑〉)。¹⁴¹此碑是為了重修玄妙觀三皇真像而立的。明嘉靖四十年(1561)黃佐所撰《廣東通志》已經很快的收錄了此碑文。撰、書及篆額碑文的三位廣東著名文人梁有譽、黎民表與吳旦都是出於黃佐(泰泉)門下。他們與另兩位同門歐大任和李時行結詩社於南園，世稱「南園後五先生」。¹⁴²撰碑文者梁有譽，生於嘉靖四年(1525)，卒於嘉靖四十年(1561)。¹⁴³據此，〈玄妙觀重修三皇真像碑〉乃是梁有譽在二十四歲時所撰的。碑文曰：

吾廣郡治西隅，有玄妙觀者，圖規疏趾，續創唐時，弘制定名，緒承宋日。迨我皇明，益增黃飾，錫以琅函之籙，署為玄教之司。爾其結構巍峨，雲棟瞰銀潢之曉落；盤基窈寂，風樞

通壁月之霄輝。歷擾攘而鍾簣不移，經世代而瞻禮愈謹。〔第地非善忍，人異給戶。大戒三百以杜未兆之禍，守之者誰氏；威儀二千以興自然之福，爇之者比肩。遂使〕¹⁴⁴流電之廷就晦，明霞之宇將湮。赫赫瓊顏，冒埃塵而斂彩；沈沈寶座，襲苔蘚以成紋。非所以祇奉明威，廣延協氣也。屬有好道之士吳時，夙具懸解，冥搜眾妙，徑涉乎九流，博綜夫三氏。迥離情網，養紫室之天倪；超脫塵機，策丹田之地景。因造斯地而歎曰：「瀨鄉長祠廟之崇，崑口興俎豆之敬。矧茲威靈，爍奔霆於六宇；仰彼明鑒，赫隆曦於九玄。照臨下土，覆育斯民。朝夕罔敢不虔，儀形詎容弗飾。」遂殫竭誠瀝誓，躍志捐資，選吉龜從，庀材口至，以是年三月興修，至是年五月訖工。維其神讚人謀，是以績成事敏。軒檻撤敞，龕座鼎新，飾堊塗金，施丹襍綵。蒼龍奉宸，遂還紫翠之容；錦鳳銜旒，更表圓明之色。於是神儀肅穆，法相森嚴，儼寥陽而非遙，併協晨其奚爽。都梁芬郁，金枝燁燁。千香寶樹，飄空洞之真華。九乳霜鍾，應豐山之雅口。

雖然嘉靖四十年黃佐的《廣東通志》和萬曆三十年郭棐纂修的《廣東通志》都稱此碑為〈玄妙觀重建三皇殿碑〉，¹⁴⁵但是清道光十五年(1835)潘尚楫修、鄧士憲所纂的《南海縣志·金石略》卷二十八卷卻稱此是〈玄妙觀重修三皇真像碑〉。若按上述碑文的內容來看，嘉靖二十八年那一次的重修對象應只是限於三皇神像及其神臺寶座，故此重修時間較短，只需兩個月便告完成。不過，黃佐《廣東通志》所提及的三皇殿應是存在的，這即是說在明嘉靖二十八年(1549)，廣州玄妙觀除了有三清、玉皇及玄帝(真武)三所殿宇外，還築有三皇殿。道教宮觀所供奉的三皇，即是伏羲大帝、神農大帝和軒轅大帝。¹⁴⁶重修前，三皇神像因為已經失修久遠，因此變成「赫赫瓊顏，冒埃塵而斂彩；沉沉寶座，襲苔蘚以成紋」。重修之後，則見「龕座鼎新，飾堊塗金，施丹襍綵。蒼龍奉宸，遂還紫翠之容，錦鳳銜旒，更表圓明之色」。碑文同時記錄了此次三皇神像的重修，乃是出於一位善信吳時造訪觀後有感而損資促成的。

〈玄妙觀重修三皇真像碑〉從嘉靖年間一直保存下來，直到清道光十五年(1835)，碑文仍然可以辨認，並收入道光十五年(1835)《南海縣志》裏。道光二十年(1840)伍元薇輯《粵十三家集》，他在〈瑤石山人詩稿跋〉稱黎民表「能書兼工篆隸，〈元妙觀重修三皇真像碑〉，書法遒勁，有初唐人遺意」。¹⁴⁷

除了三皇神像的重葺之外，被梁有譽讚譽為「結構巍峨，雲棟瞰銀潢之曉落；盤基窈寂，風樞通璧月之霄輝」的廣州玄妙殿，在嘉靖二十八年還重葺了其他殿宇。潘尚輯修、鄧士憲纂的《南海縣志》記錄了在嘉靖二十八年玄妙觀同時立有另一通碑記——〈玄妙觀重修三清真像碑〉。道光《南海縣志》稱：「〈玄妙觀重修三清真像碑〉，右刻在西門內元妙觀，黎民表撰文，嘉靖二十八年立石。碑文泐，故不錄。」¹⁴⁸經歷了二百八十六年之後，到了清代道光十五年，此碑文字已經剝落難以辨認，雖然如此，石刻仍然保存在玄妙觀內。更重要的是，此碑證明了玄妙觀在嘉靖二十八年的重葺規模，當不止於三皇像，還包括三清神像。玄妙觀重修後，黎民表有七言律詩，記其遊玄妙觀。詩題是〈遊元妙觀〉，詩云：「為愛仙居隔市廛，星君臺上共談元。坐來海水成清淺，歸去人間閱歲年。竹院晚涼金鎖碎，石幢秋淨玉嬋娟。追遊擬受長生訣，不用遺文說五千。」¹⁴⁹

嘉靖二十八年，玄妙觀重修了三皇殿內的三皇神像及三清殿內的三清神像。在四十四年以後的萬曆二十一年(1593)，道眾更進一步募資重建玉皇殿。正如本章已述及的，自北宋真宗大中祥符二年賜額天慶，天慶觀便以奉玉皇上帝做為道觀裏供奉的主神之一。萬曆三十七年(1609)及崇禎十五年修纂的《南海縣志》都記有此事，云：「萬曆二十一年〔1593〕，道眾捐金募緣，重建玉皇寶殿。」¹⁵⁰我們在研究北宋元豐二年〈廣州天慶觀銅鐘款〉時也曾指出過，天慶觀(玄妙觀)在宋代已出現了香會的活動。因此，到了明代，行業香會和民間進香組織仍盛況依然。Richard Wang (王崗) 在研究明代蘭州玄妙觀時，亦發現玄妙觀內各類性質不同的香會，有些就只是為了神殿修葺的捐資募緣而組織起來的，並且大多數在重修之後會刻立會眾碑記，在碑陰題各會眾名字。¹⁵¹可惜的是，除了萬曆及崇禎兩部《南海縣志》非常簡單地提及玄妙觀會眾於萬曆二十一年捐資重修玉皇殿以外，筆者至今仍未

能發現有關於廣州玄妙觀內的香會活動和題名會眾的碑陰紀錄。

在玉皇殿，除了供奉玉皇上帝之外，正如Gray在清同治年間訪遊元妙觀時所看見的，應該還供奉紫微北極大帝和勾陳天皇大帝，或許更應加上承天效法后土皇地祇（或東極太乙救苦天尊和南極長生大帝）。首先，玉皇上帝為諸天界至尊之首。其次，從宋明以來，又形成了以玉皇上帝為首的昊天三界之尊的「四御」¹⁵²、「六御」¹⁵³及「七御」¹⁵⁴等道教神譜系統。昊天玉皇上帝、紫微北極大帝、勾陳天皇大帝與后土皇地祇合為四御。四御排列在玉清境、上清境和太清境等三清之下，而居三界三十六天最高的一重天，主宰三界及天地萬物。四御之外，再加上東極太乙救苦天尊和南極長生大帝則合稱為六御，然後，若再外加東極青玄上帝則又合成七御。《靈寶領教濟度金書》卷一載「三界醮壇圖」中，就稱在醮壇中特設兩列神座，一列三清神座，一列玉皇等七御神座。¹⁵⁵現今上海浦東新區的欽賜仰殿置有四御殿，又稱玉皇殿，即供奉玉皇上帝、紫微北極大帝、勾陳天皇大帝與后土皇地祇等四位天帝。¹⁵⁶不過，明清以來，由於玉皇上帝在民間信仰日益尊崇，有些道觀把玉皇提到四御之上，另將紫微北極大帝、勾陳天皇大帝、南極長生大帝與后土皇地祇合為四御。現今北京白雲觀便是如此，在玉皇殿之外，另置四御殿，「四御神像的中間，虛置有『昊天金闕玉皇上帝』靈牌，無神像，乃示玉皇更高於四御。」¹⁵⁷

廣州玄妙觀在明代最後一次的重葺記錄，是萬曆三十年（1602）的重修真武殿。在萬曆三十七年（1609），由劉廷元修、王學曾等纂修的《南海縣志》是現存地方史志中最早記錄此次重修活動的，《志》云：「〔萬曆〕三十年，太監李鳳重修真武殿。」¹⁵⁸萬曆《南海縣志》的纂修者還加附注，云：「〔玄妙觀〕田地塘虛實稅共一十四頃七十八畝三分二釐，道士李光琪、李茂光等管業。」¹⁵⁹此處所提的真武殿應是與永樂十一年（1413）曾經重葺過的玄武殿同是一殿。經過了二百年，到萬曆三十年（1602），真武殿得太監李鳳損資而重新修葺。據《明史》記載，明神宗因國用大匱，自萬曆二十四年（1596）開始，遣派中官至各地方徵礦稅，或徵市舶，店稅，或專領稅務，或兼領開採。¹⁶⁰李鳳到廣東作稅監礦稅，並領採珠池。¹⁶¹《明史·列傳》沒有李鳳本傳，但有數條資料提及李鳳，例如云：「廣東李鳳、陝西梁永、雲南楊榮並以礦稅激

民變」、「董應舉……除廣州教授，與稅監李鳳爭學傍墻地」、「復遣中官李敬、李鳳廣東採珠五千一百餘兩。給事中包捷力諫，〔神宗〕不納。至三十二年（1604）始停採」等各條。¹⁶²根據上述史料，李鳳到廣州徵礦稅及領採珠，大約是從萬曆二十四年至三十二年之間。在萬曆三十年，李鳳重修了廣州玄妙觀的真武殿。¹⁶³

明代地方史志兩次提及過廣州玄妙觀除了本身觀址以外，還有置田收租稅，以充道觀之需用。其實，早在北宋元豐二年，薛唐所撰的〈廣州重修天慶觀記〉已經記錄了廣州天慶觀由於得到三佛齊國地主大首領地華伽囉的資助，以四十萬錢購置田地，¹⁶⁴包括「南海縣三桂村外洲龍灣岸田一頃九十畝零，歲收租谷七百五十八斛；清遠縣連塘村田植種九十斛，二庄歲收租米七百斛，入充道流之用。金錢各十萬，在淨慧寺置田，均為僧尼齋粥之費。」¹⁶⁵宋代宮觀將所獲之田地，按不同區域組成莊田。¹⁶⁶陳兵曾查閱宋代三十二所有田之宮觀，共佔田地四萬九千九百七十二畝，平均每宮觀為一千五百六十一畝。¹⁶⁷比較而言，宋代廣州天慶觀平均之下，只有田二頃左右。天慶觀的田莊每年共收到租谷米一千四百多斛。二百多年以後，到了明代成化九年（1473），吳中、王文鳳纂的《廣州志》則記錄了當時玄妙觀「有田二十六頃四十二畝八分六釐，南海縣田八頃一十七畝二分八釐二毫，番禺縣寄莊田三頃八十三畝三分三釐，新會縣寄莊田一十三頃六畝三分五釐四毫，增城縣寄莊田一頃三十五畝九分。」¹⁶⁸比較北宋元豐二年之有「南海縣三桂村外洲龍灣岸田一頃九十畝零」來說，玄妙觀在明代中葉時期已經不斷擴展至擁有四處莊田。除了在本籍南海縣以外，還有不少「寄莊」，即是在番禺、新會、增城等縣買田立莊，合計二十六頃四十二畝八分六釐田地。¹⁶⁹這應是玄妙觀的全盛時期，佔有相當數量的土地，招佃徵租，經濟力量十分龐大。與之比較，廣州光孝寺在明代極盛時期擁有的莊田不下五十餘頃。¹⁷⁰但至萬曆三十七年（1609），由劉廷元修、王學曾等纂的《南海縣志》則記錄了晚明時期玄妙觀的田地數量減少至僅有「田地塘虛（墟）實稅共十四頃七十八畝三分二釐。」¹⁷¹雖然原因未明，但從而可見，明末玄妙觀之經濟基礎和力量已見衰落，僅及成化時期所經營的土地之半。

4. 清代及民國

筆者翻閱過所有清代時期修纂的廣州府地方史志資料，包括省志、府志及縣志，共計十二部，但僅獲得一條有關廣州元妙觀重葺之記錄。¹⁷²康熙五年(1666)，平南王尚可喜重建元妙觀，致使「殿宇一新」，並有碑記。¹⁷³清宣統二年(1910)，由鄭榮等修、桂站等纂的《南海縣志》記載了尚可喜〈重建元妙觀記〉，並題云：「康熙五年歲在丙午仲夏吉旦，平南王尚可喜敬題，右刻在惠愛街玄妙觀內碑亭。」這是清代廣州府諸地方志中唯一的仍保存此碑刻記文。¹⁷⁴

清順治六年(1649)尚可喜受清廷封為平南王，征廣東；時兩廣尚為明朝兵將所守。七年二月，清將圍廣州城，合十個月，後終據城西門樓，「發砲擊城西北隅，城圯，師畢登，克廣州。」¹⁷⁵自此，尚可喜專鎮廣東。康熙十五年(1676)，尚可喜年七十三，疾甚，十月卒。¹⁷⁶

尚可喜於康熙五年重修廣州元妙觀。當時，元妙觀破毀得十分嚴重。尚可喜〈重建元妙觀記〉記述說：

此玄妙道觀之設，所由肇於唐，盛於宋，以迄於我清，以為歷代崇祀之巨典者也。垂禩永久，民物蒙庥，誠感昭孚，如響斯應。乃以兵燹薦至，□□弗時，而塵薜圯傾，風雨剝蝕，幾零落於荒煙蔓草者，十有七年矣。¹⁷⁷

根據此碑刻的記述，由明入清初，元妙觀因為經受兵燹之禍，觀內殿宇建築可說幾至盡毀，凋零如荒野一般。這種「塵薜圯傾，風雨剝蝕」的情況，在尚可喜攻下廣州之後的十七年間仍然如舊破落下去。康熙四年秋，尚可喜沾冒微疴，他以為這是天之所以藉此詔示他要為破毀的元妙觀重修。結果，元妙觀經過八個月的重建修葺，於康熙五年完成。〈重建元妙觀記〉描述重修之後的元妙觀時稱：

於是耑官董建，選材□□，鳩工於郊，規其故武，而損益之，歷八閱月而告成。範金置像，一如其舊，複宇崇宮，蒼宸黼座之勝，雖未敢云巍峨燦爛，極備美之盛觀，而威儀莊□亦足表勝一時已。¹⁷⁸

據此，廣州元妙觀在清初已修復舊貌，玉皇、三清等殿亦為之一新。光緒十三年(1887)樊封(昆吾)撰《南海百詠續編》云：「康熙五年，平藩肇修廢祀，是觀聿新，視舊製有加，勒碑琪林門內，紀述頗詳。」¹⁷⁹樊封所指之碑當是尚可喜〈重建元妙觀記〉。若根據Gray《廣州城之行》一書，此次重修不單是由官方捐資的，並且康熙皇帝更賜與元妙觀一些額外地房屋。¹⁸⁰

自從康熙三十六年(1697)金光祖纂修的《廣東通志》最早記載「國朝康熙五年夏，平南王捐貲重建，殿宇一新，有碑記」之後，雍正九年(1731)郝玉麟等修纂的《廣東通志》、乾隆二十四年(1759)張嗣衍等修纂的《廣州府志》、道光二年(1822)阮元主修的《廣東通志》、以至同治九年(1870)戴肇辰等主修的《廣州府志》等都再沒有增加有關元妙觀在康熙五年後的活動情況或重葺殿宇的新資料。其中的原因或許是清代官修地方道觀的做法已經不及前代之盛，況且由民間善信修葺道觀的又多不被收入官修地方志書裏，¹⁸¹進一步來說，或更是由於正一道教在清代一直處於受控制壓抑的緣故。然而，正如我們在上文已提及，Gray 在其《廣州城之行》一書中，記載過元妙觀其實在乾隆五年(1740)、乾隆四十一年(1776)、及嘉慶十八年(1813)是曾經三次的重修過。¹⁸²可惜，我們對此三次元妙觀的重修背景、規模及碑刻記錄完全缺乏進一步的資料。

除了官修地方志書，清代廣州地方雜誌類及遊記類書亦多缺乏提及元妙觀在清代存在的情況；大多數只是重複了元妙觀在宋、元、明及清初各次重葺的歷史資料。例如嘉慶六年(1801)仇池石的《羊城古鈔》便是。其餘如乾隆三十六年(1771)翁方綱的《粵東金石略》、乾隆三十八年(1773)檀萃的《楚庭稗珠錄》、乾隆間李調元的《粵東筆記》、王士禎的《廣州遊覽小志》、光緒二十三年(1897)張心泰的《粵游小志》等甚至沒有關於廣州元妙觀的記載。這可反映元妙觀在清代文人眼中地位的低落。因此，不僅清代官修地方志書持這種對元妙觀缺乏興趣的態度，清代廣東文人也是一樣，故此他們大都不多記述這所千年道教古觀。雖然如此，樊封的《南海百詠續編》卻例外地給我們提供了一條乾隆時候元妙觀的資料，他說：「〔蘇東坡〕井在元妙觀西偏，芳冽異乎他泉。乾隆初，住持道人黃本純墾井旁隙地為菜畦，啟土三四尺，得

朽木盈丈，視之洋舶也。搜掘至艙，獲藏鏹無算。蓋漢魏時此處尚屬汪洋耳。」¹⁸³

民國時期以後，廣州元妙觀地位更形低落。先前早在光緒三十年（1904），John Glasgow Kerr（1824—1901）出版的*A Guide to the City and Suburbs of Canton*（《廣州市及郊區導遊》）已經沒有好像Gray《廣州城之行》（1875）的一樣提及在惠愛街的元妙觀。反之，Kerr卻記述在大市街上的五仙觀及觀音山上的三元宮。¹⁸⁴廣州元妙觀於民國十年（1921）被廣州市政廳徵收公用，擇定改為廣州市立第一兒童遊樂園的用途。孫科市長核准此事，並由教育局「咨請廣州市公安局行區轉知該道士限期兩個月內遷出」。¹⁸⁵當時，元妙觀住持黃守真對廣州市政廳的決定提出反對，並向教育局提出請求劃留元妙觀內功德院之舊地以保存觀內的古蹟和碑刻。民國十一年五月二十二日《廣州市市政公報》第六十五號記錄了教育局對「黃守真請劃留元妙觀附屬之功德院地址一案」的裁決如下：

本局此次收用該院，并非將觀內古迹毀滅。蓋以第一兒童遊樂園不日落成，管理有人，則觀內東坡井及古碑等自可一併交其承接保管，毋庸另行劃歸該道士管理，致涉紛歧。如慮收回該院後，失所無歸一節，本局早已顧及，呈請市長酌撥數百元，俾該道士另行覓地建院棲止，以示體恤。所請仍舊劃留居住，為難照准。¹⁸⁶

據此裁決，我們可以推論，廣州市政廳收回元妙觀以改作兒童遊樂園之後，便是要把觀內殿宇拆平。至於觀內的古碑則交由兒童遊樂園承接保管。元妙觀裏的道士要遷離原觀，另覓地棲止。當時元妙觀住持黃守真原本希望爭取到廣州市政廳可以特別保留觀裏部分舊地，就是功德院的地方，以便能夠使那些放置在功德院裏的歷代道觀重修碑刻避免毀滅。事實上，清宣統二年鄭榮等修、桂站等纂的《南海縣志》仍然稱：北宋元豐二年薛唐撰〈廣東重修天慶觀記〉之碑刻依然保存「在惠愛街玄妙觀功德院」。¹⁸⁷不僅此碑在晚清時仍然保全無損，其他如〈廣州天慶觀銅鐘〉、蘇東坡〈翠妙堂記〉、¹⁸⁸尚可喜〈重建元妙觀記〉等古蹟碑刻在清末以前也仍存於觀內。

據《廣州宗教誌資料彙編》(1995)引民國二十三年十一月《廣州市名勝古蹟古物調查表》，那時元妙觀舊址已從兒童遊樂園再更改為建築市立實驗中學學校地址(今更改為廣州越秀區兒童體校)，並同時宣稱：「民國二十三年元妙觀完全拆平……。觀內有：蘇井、銅鐘、聚寶爐、菩提樹、龍亭爐等。」¹⁸⁹ 據筆者考查，元妙觀被拆平之事確是發生在民國二十三年以前。此事對當時廣州正一派道士及其正一傳統造成過很大的打擊。

民國十七年九月，國民政府內政部公佈「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」。¹⁹⁰ 廣州正一、祈福(靈寶)道館被納入巫覡之列，廣州市公安局限令經營道館的(正一)喃嘸道士改謀他業。因此之故，廣州市正一、祈福道館業界八區總代表鄧香林即向廣州市政府呈狀，懇請收回成命免予查禁他們的道館。¹⁹¹ 此一訴訟擾攘至民國二十五年(1936)八月，廣東省警察局再度通令各正一、祈福道館執業人士將所設道館即日歇業。當時道業全體總代表鄧榮新向廣州市政府呈狀，請求撤回道館即日歇業的命令。根據鄧榮新於民國二十五年九月十八日呈廣州市公安局和社會局的正狀紙當中，就提及到元妙觀的歷史及與他們的關係：

〔廣州〕正一道士原日建有道觀於本市惠愛西路(即原日惠愛首約之玄妙觀是也)名為玄妙觀。不過自民國創造之後，約在十二、三年間始被當局認該觀為公產，收歸市有，建立兒童游樂園，現改為市立美術學校。是以民等(正一道士)散處四方而已。¹⁹²

這是筆者在民國時期檔案資料中找到的唯一的一條有關已湮沒了的元妙觀的第一手記憶紀錄。

四、歷代廣州元妙觀的道教歷史

1、道士

一般而言，我們不會因為官史缺乏廣州元妙觀(天慶觀)住持道士之資料而感到意外。但從本章的考證，我們知道北宋元豐時有道士羅

盈之和何德順曾相繼出任住持之職。¹⁹³南宋高宗紹興時有道士陳行堅。¹⁹⁴明代永樂年間玄妙觀有都紀明圓堡。¹⁹⁵萬曆年間有道士李光琪和李茂光等管理觀產。¹⁹⁶乾隆初，元妙觀住持為黃本純。¹⁹⁷民國十一年，有黃守真作住持。¹⁹⁸

北宋元豐二年薛唐的〈廣州重修天慶觀記〉記述在熙寧三年(1070)先有廬山道士羅盈之住持廣州天慶觀，紫衣何德順為監臨。¹⁹⁹數年後，羅盈之以老辭歸廬山，繼由何德順接住持。直至元符三年(1100)十一月，我們知道何德順仍是天慶觀住持。²⁰⁰北宋天慶觀是由中央道錄院選派道流一人任住持。何德順住持先於熙寧三年獲朝廷賜紫衣，及後再於元豐元年授師號崇道大師(見本篇上文)。因官方之賜紫衣、師號，〈廣州重修天慶觀記〉碑刻下款記稱：「住持崇道大師賜紫何德順立石。」給道士賜紫衣、師號始見於唐代。²⁰¹唐末給道士賜紫衣、師號已十分普遍。宋初沿承唐制頒賜道士紫衣、師號之法，並使之更加制度化。建隆二年(961)太祖賜僧道十一人紫衣、師號。宋初已禁止自求紫衣、師號，改由貴族、大臣、左右街道錄向中書門下推薦。²⁰²北宋中期，任僧道官年滿七年，亦例得賜給紫衣、師號。²⁰³紫衣即紫道服，無類別。²⁰⁴至於師號，宋代道冠師號從高到低依次是：先生、法師、處士、大師四級。每級有八字、六字、四字、二字。師號前的字數決定本級師號的等次。²⁰⁵例如，第三十代天師張繼先於北宋崇寧四年(1105)獲賜虛靖先生。²⁰⁶據此等師號的等次，何德順師號為二字崇道大師，這表示屬於第四級大師級的最低等之一。²⁰⁷

薛唐〈廣州重修天慶觀記〉又提及熙寧九年(1076)三佛齊國地主大首領地華伽囉發遣判官麻圖華囉入貢，「願備金錢修建三清寶殿、御書閣及乞看掌童行歲度一人，鑄大鐘，起鐘樓。」與北宋道士出家制度有關的是，所謂「童行」，即「童子行者」，兼指道、釋而言。以道教而言，童行就是道童(女童稱長髮)。「要成為正式出家道冠，需經充當童行、取得度牒、披戴受戒等一系列手續和程序。」²⁰⁸童行之年齡各朝規定不相同。北宋天聖八年(1030)詔：男二十以上，女十五以上方可童行；南宋規定：男年十九，女年十四以上許童行。²⁰⁹《慶元條法事類·道釋》嚴格規定於道士女冠每伍十人中，才可於聖祖節賜度牒童行一名。²¹⁰此外，大中祥符九年，真宗用汀州長汀人王捷所進藥金鑄為

聖祖神化金寶牌送諸路天慶觀，為地方上的管內道正司²¹¹（設道正、副道正）守掌。²¹²因此，「守掌童行」的意思特別是指守掌天慶觀內金寶牌并聖祖殿供養物的道童。《慶元條法事類·道釋》記有：「保奏守掌金寶牌、聖祖殿供養物年滿乞度童狀」，²¹³並且「〔若〕守掌滿三年無曠失聽，〔可〕度守掌道童。」²¹⁴據上述的考證，薛唐〈廣州重修天慶觀記〉記「乞看掌童，行歲度一人」的意思，是指當時三齊佛國地主大首領地華伽囉發遣判官麻圖華囉到廣州城，除了願備金錢重修廣州天慶觀諸殿以外，還希望宋室可以讓天慶觀每年都能撥賜度牒一名道童，成為正式的出家道冠。若此「乞看掌童，行歲度一人」的請求獲得准許，此後廣州天慶觀的道士人數應是十分有規模的了。

2、道紀司

明《〔成化〕廣州志》（1473）卷二十四記廣州玄妙觀，云：「洪武十五年（1382）開設道紀司，乃設道官，正曰都紀□□副都紀，以理道教。」²¹⁵《〔成化〕廣州志》卷十四〈國朝官制〉記有廣州府道教管理機構道紀司，設有「都紀一員、副都紀一員、掌書二名」共四人。²¹⁶《〔嘉靖〕廣州志》（1527）卷二十五云：「道紀司在玄妙觀。」²¹⁷

在玄妙觀置署道官的制度，乃始於洪武十五年明太祖所推行的在中央和地方設置一套強化的道教管理制度。在洪武十五年四月，明太祖詔令天下，中央置道錄司²¹⁸總領天下道教，府設道紀司，州設道正司，縣設道會司。²¹⁹據《明史·職官志三》，中央道錄司設「左、右正一二人（正六品）、左、右演法二人（從六品），左、右至靈二人（正八品），左、右玄義二人（從八品）。」²²⁰在地方而言，府道紀司，分正副設職，即都紀一人，副都紀一人；州道正司，道正一人；縣道會司，道會一人。然而，「在各級道官置署方面，一律是設官不置署，諸道司全設在道觀內。」²²¹此外，明初規定道司衙門的道官「全依宋制，官不支俸」，但其後在洪武二十五年（1392）十一月，又重定文武百官品階祿，改定九品以上的道錄司及地方道官依品支俸。²²²例如府道紀司都紀則按從九品給祿，月給米五石。²²³

正由於明代廣州府道紀司設在玄妙觀內，因此明嘉靖二十八年

(1549) 梁有譽撰〈玄妙觀重修三皇真像碑〉記玄妙觀時，稱其「署為玄教之司。」²²⁴《大明會典》記載：「凡內外道官，專一檢束天下道士，違者從本司懲治。」²²⁵《明太祖實錄》明言：「道紀司掌本府道教。」²²⁶這樣，可知玄妙觀於道教內地位的重要性，具有管理在廣州府（包括南海縣和番禺縣）²²⁷ 各道觀和眾道士的職責和權力，特別是掌管了度牒的發放及約束道士恪守道規。

事實上，玄妙觀與道官機構的結合，以致在地方道觀中具凸出的地位，這些都不僅始於明代。在宋代大中祥符初年，中央已設左右街道錄院，成為政府管理道教教務的政府機關。²²⁸ 地方上則有管內道正司，設於在州、軍、府、監，司隨其人，附於宮觀。並且道正司一般都設在各地方的天慶觀內。²²⁹ 因此，廣州府管內道政司亦應附於天慶觀，管轄府內所屬宮、觀、院、庵。

清代仍設中央的道錄司，以及在地方各府縣的道紀司和道會司。²³⁰ 例如，光緒七年（1881）劉澐年總裁、鄧掄斌等纂的《惠州府志》就記有：「〔惠州府〕元妙觀道紀司在西湖，設官道紀一人，副都紀一人。」²³¹ 此外，康熙三十六年金光祖《廣東通志》記載廣東增城縣的道會司乃設於縣內元妙觀中。²³² 因此我們可以相信清代時期的廣州元妙觀仍如其在宋、明兩朝時的一樣，與地方道官機構結合。由於清代廣州城區西屬南海縣，東屬番禺縣，²³³ 因此，南海縣道會司便理應設於廣州城西的元妙觀了。進一步而言，根據民國二十五年九月十八日廣州正一道士代表鄧榮新呈廣州市公安局和社會局的正狀紙，鄧稱：「民等正一道士在清季時代，亦經明認為純正道士，向來均有藩台巡撫札諭，南〔海〕番〔禺〕兩縣委任道紀司及道會司以為管轄。」²³⁴ 這樣看來，南海縣更因與廣州府城的關係，設有道紀司，附於廣州元妙觀內，成為廣州府的道教管理機構。

乾隆元年（1736），清代政府展開重新調查登記全國地方道士，把道士分類為三種類別：1. 出家全真道士；2. 清微靈寶道士；3. 在家火居道士，並重新建立限由官方道錄司頒發度牒（或部照）的制度。²³⁵ 清政府登記調查的目的是要壓抑江西龍虎山正一天師府在傳統中國宗教上的影響地位和權力。尤其是在乾隆四年（1739）以後，清政府禁止了龍虎山天師府再有為各地方正一道士開壇傳度及給發

度牒和執照的權限。²³⁶反之，大部份所謂火居道士的正一派道士都必須先受其所在地方道會司頒發執照，然後才可以合法地在地方上應供齋醮法事。

上述資料也與廣州元妙觀有關。在民國二十五年，廣州正一道士代表鄧榮新為了反對廣州公安局把他們列為禁止的「巫覡」一類，提供了由南海縣道紀司發給正一道士的執照。廣州市檔案館現保存由鄧榮新等道士提交的三份執照，年份分別是光緒六年(1880)十月十四日、光緒二十三年(1897)六月、及宣統三年(1911)三月十八日。²³⁷同時，鄧榮新在呈廣州市公安局和社會局的正狀紙內稱：廣州正一道士原日建有元妙觀，但民國十二、三年後被收歸為市公產，自此他們被迫散處四方。綜合以上各條資料，我們可以推論證明直到清末時期，南海縣道紀司仍如前代一般附設於廣州元妙觀內。換句話說，清代廣州元妙觀仍然享有一特別的官方地位，負責管理廣州城內眾正一(火居)道士之道教機關。

入民國以後，廣州市政府取消了在傳統中國官方制度裏所設有的具有官方性質的地方道教管理機構。二十世紀初新的現代中國社會誕生，對廣州元妙觀的影響是：它不單失去作為管理廣州城內正一道士的官方地位，並且因為過去又是屬於道紀司的所在處，因此，這種「官方地位」使得元妙觀在民國初年廣州城市的新建設中很快地被「當局認為公產，收歸市有」。²³⁸影響更甚的是，民國初年五百多名廣州市正一(喃嘸)道士，由於再沒有由廣州元妙觀道紀司所發給的執照制度，以致失去在傳統官方道教制度上所獲得的合法經營地位，因此，在元妙觀之被收歸市有及遭拆平以後，他們不單「散處四方」，並且，更進一步在民國十八年開始成為國民政府竭力推行「改革風俗、破除迷信」運動、積極取締和剷除各種中國傳統民間信仰、活動及組織的一個對象。²³⁹

3、醮儀

廣州玄妙觀之具有官方道觀的地位，不僅見於其與地方道官制度的結合，還表現於玄妙觀啟建國家齋醮的活動上。明朝永樂十年

(1421)，玄妙觀奉朝廷之旨設投龍簡儀。《〔成化〕廣州志》保存了此次道教儀式活動的記錄：

永樂十年九月，欽惟皇上特命禮部員外郎滕霄，道錄司左至靈袁上安，率領道眾於本觀三清殿，崇建普度大齋三晝夜，設醮一千二百分，依科奠簡者，三簡俱用石於上，鐫刻醮意符篆，山簡則奠於羅浮山，水簡則投於南海，土簡則奠於三清殿內。²⁴⁰

上述所描述的道教建醮儀式明顯是舉行金籙齋會，即是以設一千二百星位的羅天大醮，並同時結合一種唐宋以來為帝王投告天、地、水三官的投龍簡儀，用以削罪祈福之願。唐末五代道士杜光庭(850-933)就曾說：「國家保安宗社，金籙籍文，設羅天之醮，投金龍玉簡於天下名山洞府。」²⁴¹

早在東漢末，巴蜀漢中張魯的道教運動已有請求天、地、水三官(神)為道民解除罪過、救治疾病的信仰行為，稱為三官手書。²⁴²《三國志》卷八〈張魯傳〉引《典略》記載早期天師道的「請禱治病」之法云：「請禱之法，書病人姓名，說服罪之意，作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書。」²⁴³雖然三官手書和投龍簡儀的目的相同，但是投龍簡儀的儀式規模非三官手書所能比擬。南朝著名道士陸修靜(406-477)是把投龍簡儀規範為道教重要醮儀的主要人物。²⁴⁴近幾十年來，中外學者研究陸修靜怎樣整理投龍簡儀的成果非常凸出。²⁴⁵根據王承文的研究，《道藏》中《太上洞玄靈寶眾簡文》，題「簡寂先生陸修靜撰」，對投龍簡儀有完整的記載，例如云：「〔修道者〕受靈寶真文十部妙經，以金龍三枚，投水府、靈山、所住宅，合三處，為學仙之信。不投此，三官拘人命籍，求乞不達。」²⁴⁶投金龍的作用是為傳達所投告於天、地、水三官的簡文。《道門定制》云：「傳達章表則遣金龍傳驛。」²⁴⁷《上清靈寶大法》卷十七解釋「簡」的意思，說：「科曰：簡者，記也、告也。記世之功，告盟上真，上下正方。」²⁴⁸至於簡文書寫的格式，則有「三元玉簡文」的依據。例如，《太上洞玄靈寶眾簡文》徵引「下元玉簡文」所擬定的投告水官的簡文內容格式是：

元始靈寶告水帝削除罪簡上法

靈寶某帝先生女人云，道士某甲，年如千歲，某月生。願神願仙，長生不死，三元同存，九府水帝，十二河源，江海淮濟，冥靈大神，乞削罪名，上聞九天，請詣水府，金龍驛傳。

某歲月日於某處告文。²⁴⁹

陸修靜於上文末註曰：「右朱書銀木簡上，以青紙裹簡，青絲纏之，金龍負簡以投三河之淵，初用金紐九隻，連簡沉之，後投不須，三過都止。」²⁵⁰書中所擬的投五嶽靈山(天官)的上元玉簡文、及投九地土皇(地官)的中元玉簡文，名稱和書寫格式均同上，僅文字上略有變異。²⁵¹

道教投龍簡儀雖然在南北朝時期只是流行在道士或道眾之中，但是在唐朝時期，投龍簡儀已經成為法定的國家大典。²⁵²例如，《唐會要》卷五十記載開元二十四年(736)玄宗敕，就證明此種道教醮儀活動的國家化發展。唐玄宗敕曰：「每年春季，鎮金龍王殿功德事畢，合獻投山水龍壁，出日，宜差散官驛送。合投州縣，便取當處送出，準式投告。」²⁵³此外，如河南省登封縣唐莊鄉出土的武則天投龍金簡，簡面鐫刻有銘文三行，銘文曰：

上言，大周口(國)主武曌，好樂真道，長生神仙。謹詣中嶽嵩高山門，投金簡一通，乞三官九府除武曌罪名。大歲庚子七口(月)甲申七口(日)甲寅，小使口(臣)胡超稽首再拜。謹奏。²⁵⁴

除此通出土的武則天投龍金簡文之外，《道家金石略》還保存有武則天天授二至三年(691—692)由道士馬元貞奉旨向泰山、嵩山、淮水及濟水等投龍的簡記。²⁵⁵從上述資料證明，道教投龍簡儀自唐代以後已成為以國家的儀式規模來進行投金龍簡文於五嶽諸山、濟瀆水府的道教祭禱活動。

國家投龍儀既是一項獨立的祭祀活動，但又是和大型的金籙大齋同時舉行，甚至可說是建醮法事的一項科儀內容。²⁵⁶南宋道士金允中撰《上清靈寶大法》卷四一有〈投龍送簡品〉，提及金籙齋是國家投龍儀活動的必要道教儀式，說：「若國家投龍五嶽諸山，具有金籙科式，與此常禮繁簡不同。」²⁵⁷金籙大齋的目的，杜光庭說是「為國主帝王鎮安社稷，保佑生靈，上消天災，下禳地禍，制禦劫運，寧肅山川，摧伏

妖魔，蕩除凶穢」²⁵⁸ 宋真宗時，又有國家三元錄齋的明確規定，是以所設醮祭星位的多少差別而訂立的。例如王欽若在奉敕撰寫的《翊聖保德真君傳》中，定立上元金錄齋中的三級結壇法為：

上三壇則為國家設之。其上曰順天興國壇，凡星位三千六百，為普天大醮，旄旗鑑劍，弓矢法物，羅列次序，開建門戶，具有儀範。其中曰延祚保生壇，凡星位二千四百，為周天大醮，法物儀範，降上壇一等。其下曰祈穀福時壇，凡星位一千二百，為羅天大醮，法物儀範，降中壇一等。²⁵⁹

根據金錄羅天大醮中醮壇上擺設一千二百諸神星位（又稱分位）²⁶⁰ 的壇法來說，明永樂十年九月在廣州元妙觀「設醮一千二百分〔位〕」的，便是屬於國家級規模的羅天大醮了。²⁶¹ 換言之，由禮部員外郎滕霄和道錄司左至靈袁上安率領道眾於元妙觀三清殿崇建三晝夜的「普度大齋」，即是金錄羅天大醮。明成祖於永樂二十二年（1424）也同樣曾命天師張宇清在太和山玄天玉虛宮崇建「金錄報恩延禧普度羅天大醮」。²⁶²

正如上述所說，與金錄羅天大醮同時的還有舉行投龍簡儀。根據《〔成化〕廣州志》的記載，永樂十年（1412）廣州玄妙觀的投龍簡儀是包括投山簡儀、投水簡儀和投土簡儀，分別於羅浮山、南海及玄妙觀三清殿地下投山簡、水簡和土簡。北宋張商英撰的《金錄齋投簡儀》稱投放山簡和水簡之處乃依投放季節而有所選擇的，例如春夏或秋冬就不相同。²⁶³ 投山簡儀、投水簡儀和投土簡儀的程式基本上是相同的，但關告的神靈有部分不同，並念誦的咒語亦不同。²⁶⁴ 永樂十年玄妙觀所投告之簡文並非刻於金簡、銀簡或玉簡，而是書於石簡上，即所稱的「三簡俱用石，於上鐫刻醮意符篆。」這樣書簡做法與玉簡或木簡不同，²⁶⁵ 因此，我們並不能判定玄妙觀投龍之簡文會不會像《上清靈寶大法》卷一七所記載的投簡儀一樣：「若投龍簡，當以青絲金紐纏而副之。青絲以代割髮，金紐以代歃血，上告三官也。」²⁶⁶

五、結語

筆者在研究近代廣東正一火居道士（俗稱「喃嘸先生」）傳統的過程

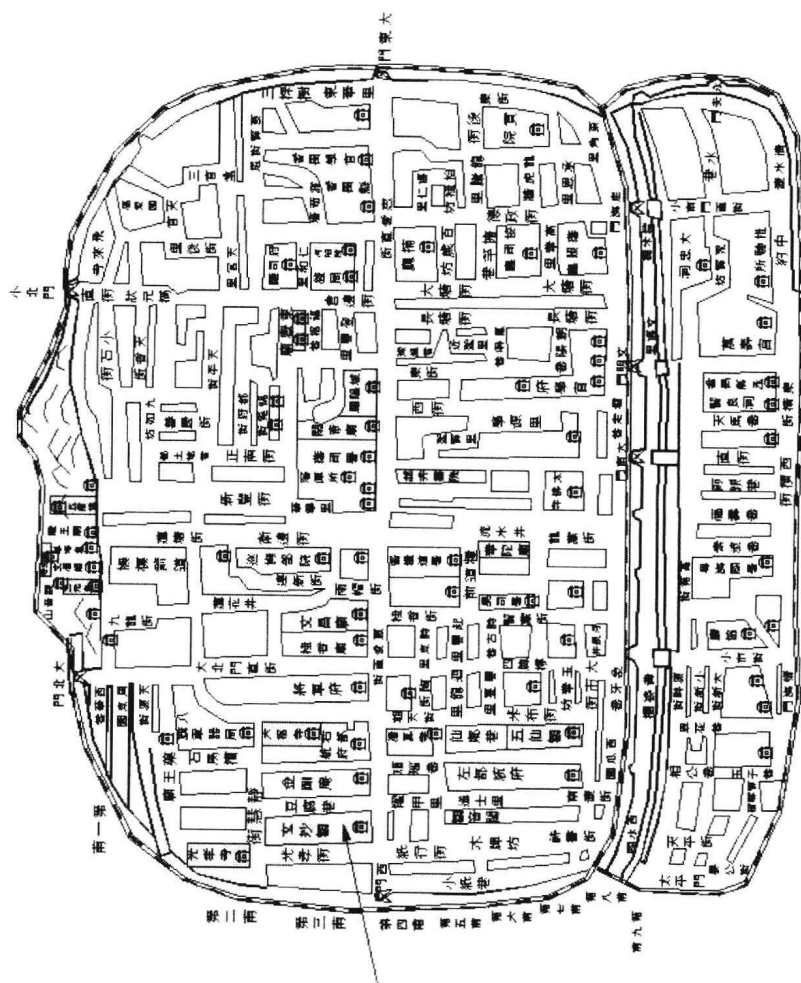
中，知道民國以前廣州古城裏原有這一所元妙觀曾經存在，並且與正一道派的傳統有密切的關係。²⁶⁷但是，廣州元妙觀在民國初年已被廣州市政廳沒收為公產。為配合舊城西門的拆卸、惠愛大街馬路的擴闊、以及建設市立兒童遊樂園等目的，這所在廣州城內享有千年歷史的古觀在繼後的數年裏，很快地在現代化社會發展的巨浪下給湮沒了。

除了廣州元妙觀，各地方上元(玄)妙觀在民國時期為國民政府徵用的情況有很多是相類似的。例如蘭州市玄妙觀，「民國時期，國民黨政府一些單位佔用玄妙觀。1940年以後，由甘肅省會警察局第一分局佔用。建國後，玄妙觀後院為省公安廳家屬宿舍；前院為供銷合作社，臨街部分商店居民佔用，所有古建築和道教設施全被拆毀。」²⁶⁸另一例子是蘇州玄妙觀。雖然蘇州玄妙觀在1956年已經得到翻修，列為保護文物古建，但是在民國時期，「其部分殿宇已陸續出賣，租賃給商界作為店鋪，倉庫之用，連山內一大塊空地也雜亂地搭滿茶館、酒肆和各種棚攤」。²⁶⁹

廣州及其他地方元妙觀的湮沒，象徵近代中國歷史發展過程中所碰到的「傳統」與「現代」互相衝突的問題。拆毀的廣州元妙觀，不僅是包括其古舊的殿宇建築、歷代的碑刻及住觀的道士，還有它所代表的歷宋、元、明、清四代在廣州城內的道教傳統。歷史的湮沒不單容易使我們忘記過去，並且有時更增加我們對現在景況的錯誤理解。筆者有感於廣州元妙觀已湮沒了將近百年，往後將會更無人知曉這座古觀的存在，這種無奈的情況只會阻礙現今廣東道教史研究的深入發展。因此之故，筆者便開展了對廣州元妙觀作完整的資料搜集，並加以系統的分析研究。筆者嘗試揭示那保存在此古觀歷史裏面豐富的、深厚的地域宗教文化史，其中包括：元妙觀內的歷代殿宇建築與修葺變遷，道教活動、思想和祭祀崇拜，道士的傳承，道觀與官方道官制度的關係，以及它與廣州城內的民眾和文化人之間所曾經建立過的悠久的文化和精神上的生活聯繫。

總結而言，本章重建了廣州元妙觀歷代的殿宇建築及其重修歷史的經過。從北宋真宗大中祥符二年以來，元妙觀(天慶觀、玄妙觀)的殿宇建築群，一方面是以一觀三殿的建築格局為主，即包括有三清

殿、玉皇殿和北極殿(真武殿或稱玄帝殿)。正山門後建有鐘樓和鼓樓。在觀之東西廡廊上建有真宮殿、保真堂、齋廳、御書閣、眾妙堂(老子像和蘇公像)、方公祠、三皇殿等眾殿堂。據我們的考證,廣州天慶觀(元妙觀)在宋代治平四年至元豐二年間、元符二年、紹興二十五年及淳佑五年經歷過四次不同規模的重建修葺。現存僅知的一次元代重葺是在大德三年進行的。明代,玄妙觀經歷過五次的重修,即在洪武二年(1369)、永樂十一年(1413)、嘉靖二十八年(1549)、萬曆二十一年(1593)及萬曆三十七年(1609)。清代時期元妙觀共有四次的重修記錄,即在康熙五年(1666)、乾隆五年(1740)、乾隆四十一年(1776)及嘉慶十八年(1813)。入中華民國以後,元妙觀於民國十一年(1923)遭廣州市政廳改為市立第一兒童院,觀內道士被迫遷離,散處四方。最遲至民國二十三年(1924),千年古道觀已被拆平,歷代道觀重修的碑刻遭毀滅,現今只剩下一件在一九六零年前後在遺址上再被發現的碑刻,即是北宋元豐二年由薛唐撰的〈重修天慶觀記〉,現仍置存廣州博物館的廡廊間。²⁷⁰



地圖(3)：清代廣州府城圖中的元妙觀

按：此圖以《(道光)廣東通志》中的廣東省城圖及《(道光)南海縣志》中的廣州城圖為底本繪製。

第三章

清代廣東全真教道觀考

一、前言

根據清初全真教龍門派「中興」之說，¹自清初起，在龍門派第七代律師、²北京白雲觀住持王常月（號崑陽，？-1680）的帶領下，³全真教以龍門正宗之名在全國大行其道。⁴此次全真教「中興」，與其在清初順治（1644-1661）及康熙（1662-1722）兩朝得到清室的支持和信任有密切的關係。在該數十年間，龍門派取得官方的認可，已能夠向全國道觀道士公開傳戒。結果，龍門派弟子的數量一時大增，他們紛紛出任各地道觀住持，並逐漸在全國各大區域，形成屬於龍門正宗的道觀網絡，彼此各有聯繫。⁵若論清代道教的发展，龍門派幾乎可成為唯一的代表。陳銘珪（1824-1881，龍門派名「教友」⁶）撰《長春道教源流》（1879）評曰：「世稱龍門臨濟半天下，謂釋之臨濟宗，道之龍門派也。」⁷

根據龍門派教內的資料，順治十三年（1656），王常月受到順治帝的支持，「奉旨，主講白雲觀，賜紫衣」，⁸凡三次登壇說戒，度弟子千餘人，道風大振。⁹此外，王常月又在康熙二年（1663）至七年（1668）間，率弟子南下長江以南之金陵、金蓋、穹窿、青坪、棲霞等地區，傳戒闡道，立觀度人。¹⁰根據閔一得（1758-1836）所編的《金蓋心燈》，¹¹在王常月南下傳戒之後，周太朗（1628-1711，號明陽子）成為龍門派第九

代律師中最能推動龍門派盛行於江浙地區的人。¹²《金蓋心燈》稱：「當時從師〔周太朗〕者千有餘人……逮我明陽子周律師出，祖道南行。」¹³

根據吳亞魁就清初順治至咸豐（1851–1861）二百年間在江浙境內六府一州地區（包括蘇州府、松江府、常州府、太倉州、杭州府、嘉興府、湖州府）所作之全真教宮觀的研究，可考實者有三十一座全真教道觀。¹⁴另外，根據高萬桑（Vincent Goossaert）在北京第一檔案館所發現的兩份不完整的黃冊登記資料，一屬於乾隆二年（1737），一屬乾隆三年（1738）（缺乾隆元年的第一次登記），在乾隆時期，浙江省的全真道士至少有120人，江蘇省則有588人。¹⁵

比較江浙與廣東兩地區及根據上述兩份乾隆二年及三年的黃冊登記資料，可見當時廣東省至少有全真道士187人。雖然，陳銘珪《長春道教源流》稱：「醪醑洞主曰：元以後，至於國朝，全真派遍布於江南各行省，惟粵無聞。」¹⁶但是依據上述兩份乾隆初年的黃冊登記，一方面可以確定全真派遍布江浙地區，另一方面，至少可以知道在乾隆初年，廣東省境內全真教道士的數目已不少，不應如陳銘珪所謂「至於國朝……惟粵無聞」。

事實上，從康熙至乾隆初年，已歷六十餘載，全真教龍門派在廣東地區的傳入與開展，縱使不能說已「遍布」境內，但已儼然成為廣東境內道觀及道士之間新的發展主流。不僅如此，從清中葉迄光緒年間（1875–1908），全真教龍門派在廣東省境內的發展情況即如陳銘珪所稱，其時「今粵東羅浮及會城諸道觀詢其派，又皆全真也」。¹⁷廣東省其他道觀以羅浮山全真教龍門派為宗的情況，亦延續至民國時期。例如《廣東年鑑》（1942）稱：「此外，散在各縣地方之道觀亦甚多，其組織皆仿羅浮山諸觀，蓋亦以羅浮山為其所宗。」¹⁸不僅如此，廣東地方道觀皆稱自己為「全真演教、龍門正宗」，這情況同樣可見於現今香港大多數的道觀和道壇；它們多以「龍門正宗」而自居，並公開宣稱這是它們道派傳承的正統身份。¹⁹

過去學者對清初全真教龍門派在廣東省開展的歷史研究相當缺乏，光緒五年（1879）陳銘珪所撰的《長春道教源流》可算是最早的代表著作。陳銘珪提出了廣東全真教龍門派「其來不知何」的研究問題，並指出：「自余寓居羅浮醪醑觀，知觀中為龍門派，出於曾山山，其法多

有道行。」其著書的目的就是「舉其著者彙記於後，使後之來者知所興起焉。」²⁰但是，對於此問題的深入研究，陳銘珪所得的成果其實並不理想，他只是在書中第七卷，非常簡略地記述幾位清初時期曾協助羅浮山酖醪觀復觀的道士的生平。²¹缺乏顯著研究成果的主要原因，與史料不足有直接的關係。有關《長春道教源流》在史料方面的薄弱，李剛這樣評說：「但由於明清全真道的史料缺少，故其寫作『幾不成章』，書中明清部分實在不能令人滿意。」²²陳銘珪在完成《長春道教源流》後二年，再錄著及校注《浮山志》（五卷本），並同時在書內附載黃培芳²³及賴洪禧²⁴各自著述的《浮山新志》。²⁵除了增補當時酖醪觀的一些發展情況之外，陳銘珪《浮山志》對清初以來羅浮山道觀的全真教龍門派歷史由來，並沒有再增加更多新資料。

後來，在1920年，陳銘珪的兒子陳伯陶（1855–1930，龍門派名「永燾」）²⁶為增補其明朝先祖陳璉《羅浮志》（1410）的內容，出版了《羅浮山志補》，並在全書十五卷之後，增補了由其親身著述的〈羅浮補志述略〉。²⁷陳伯陶〈羅浮補志述略〉對清初廣東省全真教龍門派的由來，作了較進一步的探索，並提出了他對羅浮山全真教龍門派歷史由來的看法。雖然，陳伯陶並未清楚說明書中新資料的來源，但比較陳銘珪《長春道教源流》和《浮山志》二書，陳伯陶對清初羅浮山沖虛觀和酖醪觀龍門派道士的來歷和活動資料，作了較多新的補充。對於清代廣東省全真教龍門派的由來及其傳承的歷史，陳伯陶稱：

道之盛，始杜陽棟、曾一貫，龍門派也。其支分為惠州之玄妙觀，會城之三元宮、應元宮、五仙觀，番禺之純陽觀，其餘菴院分衍不可勝數，要皆以華首沖虛觀為歸。²⁸

陳銘珪言「全真教之居羅浮，實自山山師始」，²⁹而陳伯陶則補充說「道之盛，始杜陽棟、曾一貫，龍門派也」。二說雖是近似，但後者又略有補充，並成為歷來學者對清初廣東全真教龍門派歷史由來的主要依據。例如Batholomew Tsui（徐佩明）的英文著作*Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong*（1991）。徐佩明在追溯香港全真教宮觀和道壇的歷史淵源時，於第5章中簡略地探討了清初羅浮山全真教的歷史。但可惜的是，徐氏並沒有進一步開拓

或發現新的原始資料，只是重複陳伯陶〈羅浮補志述略〉的原有材料和觀點而已。³⁰

回顧歷來學者有關清初廣東省全真教龍門派由來歷史的研究，或許可再一次證明，陳銘珪等人在解決這個問題時所面對的「史料不足」問題，導致各種困難和限制，而這亦造成過去學術界對於清初廣東全真教歷史研究沒法進步的主要原因。

近來學者研究地方道教宮觀，漸漸注意到道教宮觀碑刻之研究價值和貢獻。³¹ 通過碑刻的資料，我們可以重建一所道觀的歷史、宗教生活及其重建修葺經過。³² 本章試圖通過從明末直至民國時期在羅浮山道觀、惠州元妙觀及廣州三元宮等地保存下來的各種碑刻記文，重新整理清初以來廣東全真教龍門派的由來及其變遷的歷史（詳見本書附錄二的碑刻表）。除此，本章還會大量利用從明代嘉靖二十一年（1542）以來所有官修的或文人學者纂修的府志、縣志及山志，包括：《惠州府志》、《博羅縣志》、《歸善縣志》、《增城縣志》、《廣東通志》、《廣州府志》、《南海縣志》、《番禺縣志》，以及各種《羅浮山志》、《浮山志》等數十種地方歷史文獻資料。它們對清代廣東省全真道觀及道士在地方上的活動與社會關係提供了寶貴的資料。此外，清初廣東文人的遊記及其詩文集更是難得的一手資料，當中更記述了他們遊訪羅浮山及惠州諸道觀時的見聞及其與宮觀道士親身交往的紀錄。例如清初康熙六十一年（1722）吳騫撰《惠陽山水紀勝》（合《羅浮紀勝》和《西湖紀勝》各二卷）、³³ 以及清初著名詩人梁佩蘭（1630—1705）和陳獻孟（1650—1721）等人的羅浮山詩文集。

通過碑刻、地方史志、山志、遊記、詩文等資料，以及在整理及繼承陳銘珪和陳伯陶等前人基礎上的研究成果，本章嘗試重新考察清初以來廣東境內全真教龍門派的傳播和發展歷史。

除了〈前言〉，本章第二部份將會探索清初康熙時期廣東全真教的開展經過，並特別以龍門派道士杜陽棟和曾一貫為中心，分別剖析他們在羅浮山全真道觀的活動經過。第三部份是有系統地重建康熙以後羅浮山全真教龍門派道觀的道脈傳承，並主要以沖虛觀及酆醺觀作為重點考察的對象。第四部份是探索清代惠州府元妙觀全真教龍門派的歷史傳統、及其由來和演變過程。最後，本章以清代在廣州府城粵秀山的三元宮作

為中心軸線，探索全真教龍門派在此粵東古城裏的傳播歷史。

二、清初廣東全真教龍門派的開始

對於清初全真教傳入廣東省的問題，本章先考察明末清初時期羅浮山各道觀的情況。康熙二十五年(1686)，陶敬由舉人知博羅縣，³⁴並與惠州府太守呂應奎(1683–1688年間守惠州)³⁵等合力重修羅浮山沖虛觀。呂應奎〈重修羅浮沖虛觀碑記〉(1688)稱此次重修始於康熙二十六年(1687)冬，並於康熙二十七年(1688)仲夏落成。³⁶根據陶敬〈募修沖虛觀疏〉，沖虛觀重修前已毀，甚是荒涼零落：

沖虛觀……創於唐，名於宋，盛於明洪〔武〕、永〔樂〕、隆〔慶〕、萬〔曆〕之間。……而見夫福地荒涼零落之狀，不勝扼腕，欲首舉沖虛而經始之。……用是布告於當事大人，薦紳先生，共弘願力，同結清緣，或捐俸以資，或解犀而贈，庶幾前邪後許，眾志成城。……每歎為紺宇璇房琪林瑤室，莊嚴瑰麗甲天下，而不意其荒涼零落如是。³⁷

陳伯陶〈羅浮補志述略〉亦言，明末時沖虛觀被毀，云：「明末群盜嘯聚山下，焚掠靡遺。觀被毀，惟中殿存。」³⁸康熙二十七年四月，潘耒(1646–1708)³⁹遊羅浮山後寫成〈遊羅浮記〉。根據潘耒於康熙二十七年四月遊訪時之所見，呂應奎、陶敬等重修沖虛觀的規模只及於御簡亭(又稱玉簡亭)和葛仙祠，觀中只存三清殿，至於蓬來閣、遺履軒則仍廢。⁴⁰潘耒稱：

〔沖虛〕觀故葛稚川所居，唐置祠，宋立觀。往時宏麗甲一山，今蓬來閣、遺履軒皆廢。唯三清殿存。其御簡亭、葛仙祠，則提督許公郡守呂侯所新葺也。黃冠皆散處村落。⁴¹

值得注意的是「黃冠皆散處村落」一句。此處所指的「黃冠」並沒有特別指稱是全真教道士。況且，若謂「黃冠皆散處村落」，則不可能存在全真教道士出家清修及實踐十方叢林的制度。潘耒亦稱「惜乎，寶積〔寺〕、沖虛〔觀〕不可棲宿。不得已，尋舊路歸下山」。⁴²因此可以推

斷，直至康熙二十七年仲夏，沖虛觀在重修落成之前仍然廢置，根本談不上已建立了全真教十方叢林的制度。

明朝文人撰有《羅浮山志》者，有陳璉《羅浮志》（永樂八年，1410修）、黃佐《羅浮山志》（嘉靖三十六年，1557）、⁴³ 黎民表《羅浮山志》（？）⁴⁴ 韓晃《羅浮野乘》（崇禎十二年，1639）⁴⁵ 等。除了黎民表《羅浮山志》失佚，據本章所考，上述明代諸《羅浮山志》都沒有任何關於全真教或龍門派在羅浮山的記載。反之，根據Monica Esposito對明末清初龍門派如何形成的研究，此時全真教龍門派在華山、嶗山、青城山、桐柏山（浙江天台）、武當山、茅山等地區已形成不同分支岔派，並有各自傳承的龍門派譜系，⁴⁶ 然而明末全真教龍門派的傳播卻不見於廣東省境內。黃佐《羅浮山志》卷五稱沖虛觀左有諸仙祠，云：

《山志》：⁴⁷ 舊祠中座朱靈芝、華子期，左座鮑靚、蘇玄朗、羅萬象，右座單道開、軒轅集、黃勵。後祠毀，改塑鍾離權、呂岩。復毀。宋時，改觀雲堂，惟祠洞賓。⁴⁸

黃佐記述沖虛觀內奉祠鍾離權、呂洞賓等仙人，其實，這與羅浮山道觀在南宋以來主要流傳鍾、呂內丹派的南宗傳統有關。陳璉《羅浮志》卷十二保存了內丹派南宗傳人留元長⁴⁹ 所撰的〈〔羅浮〕金丹世系記〉，⁵⁰ 陳銘珪《浮山志》卷二亦肯定了羅浮山道觀本宗於內丹南宗之說，云：「惟羅浮本南宗道宇，自明以前北宗全真無居此山。」⁵¹

對於明末以後全真教在什麼時期傳入廣東境內的問題，陳銘珪《長春道教源流》認為難以考查，因此說是「其來不知何」：

酥醪洞主曰：元以後，至於國朝，全真派遍布於江南各行省，惟粵無聞。然寰宇訪碑錄有臨桂棲霞洞全真觀記，云楊璧撰，至元十七年（1280）。是元初全真教已逮粵西矣。今粵東羅浮及會城諸道觀詢其派，又皆全真也。其來不知何。⁵²

對這個問題的研究，本章先以康熙二十五年陶敬〈募修沖虛觀疏〉及二十七年潘耒〈遊羅浮記〉二例，證明康熙二十七年前，沖虛觀還未

改為全真教的道觀。及至康熙五十六年(1717)宋廣業編撰的《羅浮山志會編》才紀錄了幾條屬於全真教道士在羅浮山活動的資料，例如：

1. 卷八載楊應琚⁵³〈忘機石序〉，云：「遊羅山之二日，酥醪院道士善智謂余曰，去院八里許，有一境佳絕，盍往觀焉。……同游者吳子建中，道士柯善智，慧輪、修緣二長老。」
2. 卷二十載陳阿平(字獻孟，康熙六十年卒)⁵⁴撰〈沖虛觀贈張雲先道士〉，云：「朱明列璇宮，上有餐霞客。黃芽養丹砂，寶鼎煮白石。暄和靡冬春，朱陽隴日夕。石壇誰往還，麋鹿但成跡。」⁵⁵

酥醪院道士柯善智，龍門派名為「陽桂」，拜曾一貫為師，屬龍門派第十一代傳人(以下對曾一貫和柯陽桂另有詳述)。至於沖虛觀道士張妙昇，號「雲先」，乃全真教嶗山派道士。陳伯陶〈羅浮補志述略〉云：「康熙中，有嶗山派道士張妙昇來居」；及云：「張妙昇，號雲仙，⁵⁶山東人，嶗山道士，有奇術。與杜陽棟同興沖虛，為道俗所仰。觀中長生井，味甚冽，妙昇所鑿也。顧嗣立、梁佩蘭、陳阿平俱有贈詩。後開創黃龍觀，為初祖。」⁵⁷據這段引文，首先，陳阿平(字獻孟，1650–1721)曾贈詩予沖虛觀全真教道士張雲先，有關的年份問題，可以追溯至陳阿平與梁佩蘭(1630–1705)於康熙三十九年(1700)十一月同遊羅浮山一事。呂永光〈梁佩蘭年譜簡編〉云：

清康熙三十九年庚辰(1700)……初冬，發舟東江赴錢以豈游羅浮山之約。十一月，游羅浮山，陳阿平作導遊，盤桓吟詠約十日。其後，為陳阿平游羅浮詩作序。⁵⁸

梁佩蘭〈陳獻孟遊羅浮詩序〉亦收入《陳獻孟遺詩》裏。⁵⁹梁佩蘭於康熙三十九年十一月赴羅浮山時，不僅有一詩贈予沖虛觀道士張雲先，⁶⁰更另有一詩贈予其時沖虛觀住持杜鎮陵(龍門派名「陽棟」)，詩題曰〈贈杜鎮陵鍊師〉：

先生得道者，虛空見清曠。天門開蘇林，星辰落方丈。庚申夜常守，子午陽常壯。心凝水火交，骨屹山岳狀。丹鉛鍊時日，

藥物珍祕藏。為我論養生，引義入元暢。領略在無言，寒梅滿壇放。⁶¹

此詩收錄在梁佩蘭《六瑩堂二集》，並於康熙四十四年(1705)刻板印行，是年三月梁佩蘭病卒。⁶²根據《六瑩堂二集》的印行年份，〈贈杜鎮陵鍊師〉屬梁佩蘭於康熙三十九年遊羅浮山後之作，這應無誤。以此詩為證，張友仁《惠州西湖志》(1937)記述梁、杜之交往時，亦云：「杜陽棟……康熙間住持羅浮沖虛觀，與梁佩蘭談養生，引義玄暢。」⁶³

不論是梁佩蘭與陳阿平的羅浮山之行，還是由梁佩蘭贈與沖虛觀道士的詩文，都十分清楚地證實，在康熙三十九年時，沖虛觀已由全真教道士出掌住持。因此，不單康熙五十六年宋廣業編撰的《羅浮山志會編》可以證明全真教道士已在羅浮山出現和活動，梁佩蘭與陳阿平遊羅浮山沖虛觀的詩文，也可作為有力的證據，將全真教在羅浮山的開展歷史推前至康熙三十九年。因此，從比較康熙二十七年四月潘耒之遊羅浮山與康熙三十九年十一月梁佩蘭與陳阿平之羅浮山遊，我們又可進一步推證，在康熙二十七年以後，經過呂應奎、陶敬等地方大吏支持重修，沖虛觀立即有了十分明顯的改變，其荒涼零落、不可棲宿的廟觀不再，經修葺後，它成為可供梁佩蘭等文人棲宿的道觀，並由全真教道士住持。⁶⁴換而言之，這亦證明了全真教乃是於康熙二十七年至三十九年間(1688-1700)開始在廣東省境內傳播。

陳伯陶〈羅浮補志述略〉引清初盧挺《羅浮山囊》云：「〔沖虛〕觀租數千石。黃冠縱恣，互相訐訟，遂為有權力者所侵蝕。」⁶⁵陳伯陶並補一注，曰：「此當在杜陽棟未住持之前。」⁶⁶盧挺為東莞人，康熙十七年(1678)舉人。⁶⁷《羅浮山志會編》亦收有盧挺《羅浮山囊·序》。⁶⁸比較而言，在盧挺描述下的沖虛觀，與康熙三十九年梁佩蘭與陳阿平遊羅浮山時所見的情景差別很大。這亦證明，自從由全真教道士於康熙二十七年至三十九年間當住持之後，沖虛觀真實地起了顯著的改變。在回應盧挺之言時，陳伯陶〈羅浮補志述略〉增加了「此當在杜陽棟未住持之前」的補注，此補注亦是要突出沖虛觀改變前後的差異。

從羅浮山道教歷史的傳統而言，羅浮山道觀在康熙二十七年至三十九年間，開始變成全真教道觀，此乃一大轉易，其間的轉易過

程不無爭議。本文前引陳銘珪《浮山志》云「惟羅浮本南宗道宇，自明以前北宗全真無居此山」，⁶⁹正是要說明羅浮山道觀舊有根深蒂固的道教歷史傳統。羅浮山自唐、宋以來，宮觀壇宇興盛，是國家投龍、醮祭的主要地方之一、道教洞天福地體系的第七大洞天、盛行葛洪之祠、以及成為南宋以後陳楠、白玉蟾等內丹派南宗的傳播中心。⁷⁰康熙五十六年，宋廣業《羅浮山志會編》在編撰「沖虛觀」一條之後，附載了題為由李無無道人所撰的反對「他教道人」住持羅浮山道觀的文章，云：

太上本教清微，漢天師立教正一，葛祖立教靈寶，許祖立教淨明。今清微奉行不善，皆火居道士。正一天師自有後人，靈寶寥寥，淨明無幾。元初丘處機長春子立全真教。羅浮乃靈寶法壇，他教道人豈可住持。如今江右龍虎山乃天師子孫住持，他教焉能住持也。李無無道人識。⁷¹

康熙六十一年(1722)，吳騫編著《羅浮紀勝》二卷。在「沖虛觀」一條下，吳騫同樣附載李無無道人之言。⁷²概括而言，李無無道人堅持兩點：一是羅浮山道觀本屬靈寶派傳統，創自葛洪之玄祖葛玄；二是正如龍虎山一直屬於張天師世系，他教不可當住持，同一道理，羅浮山乃本於靈寶法壇，他教道人亦不可掌其住持之職。

李無無道人稱羅浮山道觀本屬靈寶法壇，這不應只從奉祠葛玄和葛洪的源流來理解。南宋時期，正一、上清、靈寶三派，構成南方道教三大重視符籙、齋醮、祭煉的道派，各以龍虎山、茅山、閭皂山(江西)為其本山。⁷³靈寶法壇本長於結合內丹功夫的祭煉法。李遠國稱：「明成祖時，周思得是靈寶派代表道士，以靈寶法名顯京師，行持五雷火府秘法，濟幽度人。」⁷⁴在南宋時，著名羅浮山內丹南宗四祖陳楠和五祖白玉蟾，都是精通丹法而行持雷法以濟世度人。⁷⁵卿希泰主編的《中國道教史》第三卷稱：「白玉蟾創建的以行持雷法為職事的教團，有其教制。」⁷⁶因此，李無無道人言「羅浮乃靈寶法壇」應是指稱兼南宗內丹而奉行雷法濟煉的靈寶道法。陳銘珪《浮山志》云：「今醮醮觀正殿祀雷祖，以〔曾〕山山師通五雷法，其左右祀純陽、稚川，於全真、靈寶兩家亦未偏廢也。」⁷⁷此亦是證明，所謂羅浮山乃屬靈寶法壇，是指其

一直奉行靈寶雷法的南宗傳統。

再者，從李無無道人反對之語的上下文來看，所謂「他教道人豈可住持」，應是指反對邱祖的弟子(全真教道士)來當羅浮山道觀住持的意思。後來，光緒七年(1881)陳銘珪《浮山志》對李無無道人之言的直接回應，亦是建立在這種理解之上，即是說，李無無道人所反對的是全真教道士。陳銘珪認為李無無道人之言乃「蓋有所指」，並把它直接聯上與全真教龍門派第十一代弟子曾一貫(號山山)於康熙五十五年(1716)被委羅浮山五觀住持之事有關(見本章對曾一貫的分析)，云：

李無無係康熙時人(陳註：《山志會編》刻於康熙丁酉〔五十六年，1717〕，故知康熙時人)。時大吏命曾山山師住持五觀，其言蓋有所指。今五觀道派皆出長春無南宗道士矣。⁷⁸

陳銘珪認為李無無道人言「他教道人豈可住持」，就是出於反對全真教道士住持羅浮山道觀的立場。當然，站在全真教龍門派的立場，陳銘珪反駁了李無無道人之論，直斥後者所論「近於固我」，云：

故自元以後，龍門派幾遍天下，今靈寶既寥寥，以之管領仙山，尚得焚修之正？李無無所論，近於固我。⁷⁹

從以上對李無無道人「他教道人豈可住持」一說的分析，我們以為，雖然遲至康熙五十六年，仍有羅浮山舊派道士對羅浮山道觀易改為全真教龍門派提出異議，但是，這已幾成歷史事實。

陳銘珪認為產生李無無道人之論的背景原因，是出於曾一貫於康熙五十五年(1716)被委羅浮山五觀住持一事，陳氏並以曾一貫作為始點，確定「全真教之居羅浮實自山山師始」之說。⁸⁰在《長春道教源流》，陳銘珪以酆醺觀作為本位，稱：「自余寓居羅浮酆醺觀，知觀中為龍門派，出於曾山山，其法多有道行。」⁸¹本章下節對曾一貫的專論分析會證明康熙末至雍正初年，酆醺觀易改為全真教龍門派，確實出自曾一貫一支的龍門派，這應屬無誤。但是「全真教之居羅浮實自山山師始」一說卻值得再商榷。事實上，此論與本章對沖虛觀於康熙二十七年重修後易改為全真教道觀的考證並不符合。梁佩蘭與陳阿平於康熙三十九年遊沖虛觀，並贈詩予全真教道士杜陽棟和張雲先，這可證明

陳銘珪之論有誤。陳銘珪《長春道教源流》與《浮山志》二書完全沒有提及康熙三十九年前後杜陽棟在沖虛觀當住持一事，這令後人費解。後來，陳銘珪之子陳伯陶於《羅浮補志述略》不僅紀錄了杜陽棟之資料來歷及杜氏當上沖虛觀住持一事，並且還修正了其父之說。陳伯陶幾番重申羅浮山全真教龍門派道觀乃始自杜陽棟和曾山山龍門正宗一支：

1. 國朝康熙丙辰(1676)，惠守呂應奎、博羅令陶敬重修〔本章認為此處抄錄有誤，呂、陶重修沖虛觀應是在康熙戊辰(1688)〕。戊寅(康熙三十七年，1698)，龍門派道士杜陽棟來為住持。
2. 今白鶴、九天、酥醪皆龍門派，蓋其初，並杜、曾徒侶……。羅浮舊為南宗諸仙祖所居(南宗七祖，石泰、陳楠、白玉蟾、彭耜四祖並往來羅浮)，其變而為長春道派者，蓋自茲始。
3. 道之盛，始杜陽棟、曾一貫，龍門派也。⁸²

陳伯陶沒有詳盡說明他引錄杜陽棟時的資料出處，實屬可惜。但是，其記載杜陽棟住持沖虛觀之事實，卻已修正了其父之說。陳伯陶同意羅浮山全真教龍門派道觀之始，也應包括杜陽棟在內，而非僅始自於曾一貫。若陳伯陶稱「戊寅(康熙三十七年，1698)，龍門派道士杜陽棟來為住持」屬正確，那麼羅浮山全真教歷史的開展，便應以康熙三十七年作為起點，這與梁佩蘭與陳阿平於康熙三十九年十一月遊沖虛觀並與住持杜陽棟「論養生，引義玄暢」的時間吻合。

對於康熙三十七年以後全真教龍門派在羅浮山開展的歷史考證，我們認為還須進一步考證，並比較現存有關杜陽棟與曾一貫的活動資料，才能清楚掌握和明瞭清初這段時期廣東全真教源起的歷史經過。

1、杜陽棟

現今有關杜陽棟的生平資料大多出於陳伯陶於一九二零年出版的《羅浮補志述略》，但陳伯陶沒有附上他所知的有關杜陽棟資料的出處來源。後來，許多學者卻不加以考據論證，便直接引用《羅浮補志述

略》，並以此作為清初羅浮山全真教的歷史事實，恐有不當。⁸³ 據〈羅浮補志述略〉，杜陽棟的生平如下，

字鎮陵，濰縣人，入道於靈山乾元宮。康熙庚午（二十九年，1690）來遊羅浮。戊寅（康熙三十七年，1698）為沖虛觀住持。嘗與梁佩蘭論養生，引義玄暢。佩蘭贈詩，有「庚申夜常守，子午陽當壯。心凝水火交，骨屹山岳狀」語。乙酉（四十四年，1705），惠州旱，官紳請之禱，即雨。西湖玄妙觀道士王守拙曰：「杜公立玄門柱石也。」遂請為住持。後復創歸善之南天觀，修廣州之三元宮。年七十六，於三元宮內坐化。⁸⁴

以上有關杜陽棟的出身資料大都不可考證了。杜陽棟是濰縣人，濰縣，即今山東濰縣，清代屬山東省萊州府。據說，杜陽棟入道於靈山乾元宮，但靈山一名，若屬山名，則在山東地區，共有四山皆稱靈山，⁸⁵ 至於乾元宮，現更無從考證。陳伯陶稱杜陽棟於「康熙庚午來遊羅浮」。若這屬實，杜陽棟應是在沖虛觀重修後二年來羅浮山。廣東佛山博物館現存有一幅「鎮陵老鍊師尊像」。畫中杜陽棟身穿青色道袍，腰圍金線腰帶。頭結圓髻，鬚鬢俱白。左手執如意，右手放在膝上。腳穿白底花履，端坐於交椅上。椅帔為紅地金線纏枝花紋。畫中杜陽棟神情嚴肅，目光炯炯，止視前方。此外，畫中還有當時廣東惠州知府的題字，稱「丁酉年（康熙五十六年，1717）孟冬望一日法末李士瑜題」。這至少可證明杜陽棟於康熙五十六年仍未羽化，並見在於惠州。

對於杜陽棟與全真教龍門派的關係，陳伯陶是討論這個問題的主要代表，陳氏肯定杜陽棟是本於龍門派的道士，云：「戊寅（康熙三十七年，1698），龍門派道士杜陽棟來為住持。」⁸⁶ 此說的主要依據，是出於杜陽棟的道號乃屬全真教龍門法派字輩的第十二代弟子。根據《金蓋心燈》，由邱處機（1148–1227）所立的二十字龍門法派詩為：「道德通玄靜，真常守太清。一陽來復本，合教永圓明。」⁸⁷ 龍門法派詩的形成，早於清初王常月復興龍門正宗之前，而詩亦已在全真教邱祖弟子中流傳。並且，根據Monica Espoito，此派詩也不應是由邱處機所傳。反之，大約是在明代以後，此詩才在邱祖弟子的教團裏採用和流傳。⁸⁸

後來，以此派詩的傳承來作為一個全真教的法派而稱為龍門派的經過，也大約是在1400-1500年間出現。⁸⁹此後，華山、嶗山、青城山等地都各自形成龍門派。清初順治十三年以後，王常月以北京白雲觀而自居為正宗龍門派的繼承者，並凌駕各地其他龍門支派，得到官方的支持，公開為全國道觀道士傳戒。

在上述清初王常月正宗龍門派形成的歷史背景下，現今學者其實還缺乏資料，去為以下問題作出定論：杜陽棟曾否受戒於白雲觀？杜陽棟是否王常月教團的傳戒弟子？在杜陽棟於康熙二十九年來羅浮山以前，杜氏與王常月在北京及江南的傳教授戒活動曾否有聯繫？杜陽棟有否一如其他清初龍門派弟子，以王常月龍門派之正統教團自居，並以此道派身份進入廣東羅浮山開展傳播正宗龍門派？

杜陽棟在來羅浮山後八年，即是自康熙三十七年起，就住持了沖虛觀，這年與王常月在北京白雲觀三次公開傳戒的時間上距了大約四十年，而王常月亦於康熙十九年(1680)羽化。陳伯陶稱：「今白鶴、九天、醪醑皆龍門派，蓋其初，並杜、曾徒侶。」⁹⁰然而，這條關於杜陽棟在羅浮山再傳弟子的資料比較籠統，現今亦缺乏資料，去確定杜陽棟住持沖虛觀後對此觀的實際影響和貢獻。尤其令人感意外的是，康熙五十六年宋廣業的《羅浮山志會編》及康熙六十一年吳騫的《羅浮紀勝》，都沒有關於杜陽棟的記載。道光二十五年(1845)賴洪禧的《浮山新志》，是現存資料中最早記述曾一貫於康熙五十五年(1716)被委管羅浮山五觀，並為住持駐在沖虛觀，⁹¹由此，可以推論，杜陽棟住持沖虛觀的時期，至遲應止於康熙五十五年或五十六年以前，即是他住持沖虛觀後十八年或以前。

根據康熙三十九年梁佩蘭和陳阿平遊沖虛觀時的詩文，可知與杜陽棟同時在沖虛觀的，還有另一位龍門派岔派道士張雲先。陳伯陶《羅浮補志述略》云：

康熙中，有嶗山派道士張妙昇來居，創建黃龍觀，並重新精舍及祠。

張妙昇，號雲仙〔先？〕⁹²，山東人，嶗山道士，有奇術，與杜陽棟同興沖虛，為道俗所仰。觀中長生井，味甚冽，妙昇所

鑿也。顧嗣立、梁佩蘭、陳阿平俱有贈詩。後開創黃龍觀，為初祖。⁹³

雖然陳伯陶稱張雲先為嶗山派道士，但因其派祖孫玄清(1497-1569)亦被立為正宗龍門派第四代開山祖，他只是在嶗山另立一龍門支岔派，不依龍門正宗法派名而已。⁹⁴既然「與杜陽棟同興沖虛」，因此之故，張雲先理應被看作是與杜陽棟一起，同為廣東全真教龍門派的開創者。陳伯陶云：張雲先「後開創黃龍觀」。張雲先離開沖虛觀的原因不詳，或許可嘗試推測的是，這與曾一貫於康熙五十五年被委住持沖虛觀並於觀內建立正宗龍門派之改變有關。

現存資料不可證實杜陽棟在康熙五十五年或五十六年以前的什麼時候，如同張雲先一樣，離開了沖虛觀，但可以肯定的是，杜陽棟在廣東境內作全真教傳播活動的地點不止於沖虛觀。根據陳伯陶《羅浮補志述略》，杜陽棟在沖虛觀以外的傳教活動還伸展至三處廣東境內的地方道觀，即：1、康熙乙酉(四十四年，1705)，西湖玄妙觀道士王守拙請杜陽棟為住持；2、後復創歸善之南天觀；3、修廣州之三元宮，年七十六，於三元宮內坐化。

杜陽棟曾住持惠州元(玄)妙觀，⁹⁵這應屬歷史事實，並杜氏亦是將這座始建於唐天寶七年(748)的古道觀轉易為全真教道觀的創始者。⁹⁶乾隆三十三年(1768)惠州元妙觀重修，有全真教龍門派弟子陳合琮立碑記，云：「康熙三十七年(1698)，延沖虛大師主持，整飭之。」⁹⁷據上文考證所得，康熙三十九年，杜陽棟仍住持沖虛觀，因此，陳合琮碑記所提及的「沖虛大師」便應是杜陽棟。陳伯陶《羅浮補志述略》亦記載杜陽棟被邀住持元妙觀；但陳伯陶記此事的年份，卻與陳合琮碑記有出入。《羅浮補志述略》云：「〔康熙〕乙酉(四十四年，1705)，惠州旱，官紳請之禱，即雨。西湖玄妙觀道士王守拙曰：『杜公立玄門柱石也。』遂請為住持。」⁹⁸雖然杜陽棟於康熙四十四年仍有可能住持沖虛觀，但由於陳合琮立碑的年份是乾隆三十三年，上距杜陽棟在沖虛觀活動的時期只相差數十年，因此，此碑可被視為口述歷史資料，比更晚出的《羅浮補志述略》可信。民國二十六年(1937)張友人《惠州西湖記》亦接受此判斷，稱：「康熙三十七年

(1698)，延沖虛大師杜陽棟主持。」⁹⁹

對於杜陽棟同時兼住持惠州元妙觀的影響分析，見下文元妙觀的分析。至於陳合琮碑記提及「整飭之」一語，其意思可從元妙觀自此而易改為建立全真教龍門派十方叢林制度的背景來理解。康熙六十一年（1722）吳騫《西湖紀勝》收錄的《重修景賢祠並祀田碑記》，提及此時有元妙觀道士「鄧本慧、林復德」二人。¹⁰⁰龍門派詩第十一字以後是「一陽來復本」，因此鄧本慧、林復德二人便應屬於杜陽棟的再傳弟子，是龍門派的第十四及十五代弟子，亦是惠州元妙觀自杜陽棟易改為龍門派道觀後的第三及第四代道士。比較而言，對於杜陽棟在沖虛觀的再傳弟子，相關資料是相對缺乏的，但是，杜陽棟在惠州元妙觀仍延續全真教龍門派的傳承弟子，這個貢獻無可置疑。

除了惠州元妙觀，陳伯陶《羅浮補志述略》記述杜陽棟在沖虛觀以外的傳播活動，還包括創建歸善縣南天觀。乾隆時，歸善縣屬惠州府十縣之一，縣地包括惠州府城。¹⁰¹南天觀，現今已不可考。此外，《羅浮補志述略》更提及杜陽棟「修廣州之三元宮。年七十六，於三元宮內坐化。」¹⁰²此條資料對全真教龍門派在廣州的起源歷史，以及廣州三元宮與全真教龍門派的歷史關係等研究問題很有參考價值。歷來學者都援引這條資料以為證據，然而，我們對此說持懷疑立場，以為尚須進一步考證，才可判斷其說之真誤。對此，本章於廣州三元宮與全真教龍門派的一節將有詳細的討論。

2、曾一貫

若從後人評述清初廣東全真教之開始以及其開創者而言，杜陽棟並未如曾一貫一樣備受推崇。陳銘珪《長春道教源流》及《浮山志》二書完全沒有提及杜陽棟，反之，對曾一貫則稱：「全真教之居羅浮，實自山山師始」，及云：「自余寓居羅浮酖醪觀，知觀中為龍門派，出於曾山山。」¹⁰³

現存最早關於曾一貫的資料，只能見於道光二十五年（1845）酖醪觀道士賴洪禧所撰的《浮山小志》，¹⁰⁴其云：

雲霄閣鐘。閣在紫霞洞，內有巨鐘，康熙四十四年(1705)，曾山山鍊師奉道所營造也。……五十五年(1716)，當道延師禱雨，立應，因委管五觀權，駐沖虛。及柯善智師，開復酥醪觀，於是移置此鐘於雷祖殿，殿左有紫霞閣，猶之紫霞洞之雲霄閣……。¹⁰⁵

賴洪禧《浮山小志》稱，曾一貫在康熙四十四年於羅浮山紫霞洞先建雲霄閣。陳銘珪《長春道教源流》指出，這是一所道場，名「紫霞洞道場」，¹⁰⁶並引賴洪禧的說話，云：「介生師云，曾山山師初營雲霄閣於紫霞洞，即其舊基也。」¹⁰⁷由於在康熙三十九年時，杜陽棟仍住持沖虛觀，因此，在康熙四十四年，曾山山於羅浮山另築道場一事，亦合乎歷史時間。十一年後，即康熙五十五年，據說曾山山因禱雨輒應，便被地方官吏委為羅浮山五觀的總管住持，而曾氏自己則駐在沖虛觀。除了《浮山小志》，陳銘珪《長春道教源流》和《浮山志》及陳伯陶《羅浮補志述略》都有相近似的記載，現抄錄下來，以作比較分析：

1. 《長春道教源流》云：「曾一貫號山山，不詳何許人。其師李清秋，龍門派第十代孫，得至人傳授真訣。一貫傳其學，恬修道成，以符藥救人。康熙間，入羅浮，築道場於紫霞洞。五十五年(1716)，廣州旱，當道邀請求雨，雨大注，因委管沖虛觀。山中五觀，餘四曰酥醪、曰九天、曰黃龍、曰白鶴，俱延為住持。後遷紫霞洞道場於酥醪洞，令弟子柯陽桂主之。師自居沖虛。未幾羽化，葬沖虛觀前獅子山。師遺有佩劍，能辟邪，有病祟者，取劍懸臥內，即愈，今尚存。」¹⁰⁸
2. 《浮山志》云：「酥醪觀以曾山山為第一代住持，介生師稱康熙四十五年(1706)，師於紫霞洞造雲霄閣。五十五年(1716)，當道延師禱雨，立應，因委管五觀權，駐沖虛。今墓在沖虛觀前之獅子山，題龍門正宗十一代祖，總住持，諱一貫，號山山曾師，下云，五觀同祀。全真教之居羅浮，實自山山師始。」¹⁰⁹
3. 《羅浮補志述略》云：「康熙末，道士曾一貫有道術，省中大吏，延之求雨，輒驗，乃命為五觀住持。五觀者，沖虛、黃龍、白鶴、九天、酥醪也。曾亦為龍門派邱長春十一代孫。

今白鶴、九天、酥醪皆龍門派，蓋其初，並杜、曾徒侶。惟黃龍為嶗山派，出於孫玄清。孫亦長春四代孫也。羅浮舊為南宗諸仙祖所居，〔南宗七祖，石泰、陳楠、白玉蟾、彭耜四祖並往來羅浮〕，其變而為長春道派者，蓋自茲始。〔詳見先君子所著《長春道教源流》及《浮山志》〕。¹¹⁰

4. 〈羅浮補志述略〉又云：「曾一貫，字山山，山東人，得法於龍門派之李清秋，居沖虛觀。以符藥救人，後亦以祈雨，有驗，命為五觀住持。傳其學者，柯陽桂也。所遺著草與劍，存酥醪。觀中病祟者，以劍懸室中，即愈。」¹¹¹

陳銘珪和陳伯陶父子的記載，均十分強調曾一貫出自正宗龍門派的弟子，是第十一代的傳人，法派名屬「一」字輩，故稱「一貫」，而其師據傳為李清秋，派名為「清」字輩，是龍門派第十代傳人。本章重建了酥醪觀自曾一貫以來歷代繼承住持道士名單（見酥醪觀的分析），據該名單，確實可見在酥醪觀的歷史中，以正宗龍門派詩為依據的傳承譜系非常清楚。相反，杜陽棟的弟子傳承系統還模糊不清。二者比較，始自於曾一貫的羅浮山龍門派傳承譜系，已有非常確定的模式，並且可一直延續下來。

《廣州宗教誌資料彙編》（1995）以為「杜陽棟為龍門派第十一代道士曾一貫之徒」，這是錯誤的。¹¹²龍門派詩從第十一代開始，雖然是「一陽來復始」，但是不能便以此來推測杜陽棟乃是曾一貫的弟子。明末清初以來，以邱處機弟子之名而自稱為龍門派的，在各地皆有不同的支派和各自的傳播地域。曾一貫與杜陽棟來自不同地方的龍門派傳承系統，二人並無直接的師徒傳承關係，否則便無從理解為何陳銘珪《長春道教源流》及《浮山志》完全沒有提及杜陽棟。

《中國道教史》卷四稱：「據梁教無《玄門必讀》載，廣東羅浮山所傳，實為龍門支派南宮派。該書稱：『南宮祖李清秋，乃龍門派邱祖第十代徒孫……後祕授曾一貫祖師。法派曰南宮派。』」¹¹³這條資料也有待斟酌考證。

雖然《中國道教史》稱其所援引的是梁教無《玄門必讀》，但是根據光緒二十五年（1899）酥醪觀道士唐永華補輯《玄門必讀》時所撰的

〈跋〉，及民國二十年(1931)酥醪觀都管陳至亮的〈重鐫玄門必讀序〉，可知梁教無所考訂付梓的是咸豐壬子年(1852)的《玄門清規》，而非《玄門必讀》，至於《玄門清規》和《玄門必讀》的關係是：光緒己亥唐永華補輯《玄門清規》後又成一書，名曰《玄門必讀》。¹¹⁴《玄門清規》原是供龍門派十方常住道眾遵守的日常生活規矩戒律，清規的本文不應附有李清秋、曾一貫或南宮派的資料。¹¹⁵然而，經唐永華補輯《玄門清規》及其「考據道書，旁參仙，以補原本之未備」之後，光緒二十五年付梓的《玄門必讀》，在重新補上全真教北五祖法系、南五祖法系、以及北七真法系之餘，又附上一條關於李清秋屬南宮派的資料，云：「南宮祖姓李，號清秋，乃龍門派邱祖第十代徒孫，得至人傳授真道口訣，道成得證天仙。後秘授曾一貫祖師。法派曰南宮派。」¹¹⁶《玄門必讀》雖補上這條資料，但不知唐永華是依據什麼歷史證據，稱李清秋創南宮派，並說他是龍門派邱祖第十代徒孫，乃曾一貫之師。究其實在，曾一貫師南宮派之說與陳銘珪、陳伯陶一直堅持曾一貫屬正宗龍門派之說有很大的差別。陳伯陶只稱曾一貫「得法於龍門派之李清秋」，而且無引用唐永華補輯《玄門清規》所云：「南宮祖李清秋。」¹¹⁷我們查閱一九三四年小柳司氣太抄錄自民國十五年(1926)存於北京白雲觀的〈諸真宗派總簿〉，亦未見全真教派詩中有南宮派的記錄。¹¹⁸

曾一貫比杜陽棟稍遲來到羅浮山。據傳，杜陽棟是於康熙二十九年來到羅浮山，而曾一貫則約於康熙四十四年或稍前來到羅浮山。由於可肯定康熙三十九年梁佩蘭遊沖虛觀時杜陽棟仍當住持，而曾一貫則於康熙四十四年在羅浮山建紫霞道場，及後在康熙五十五年才被委為羅浮山五觀總住持，因此之故，杜、曾二人至少在康熙三十九年到四十四年的五年間，或許同時在羅浮山道觀出現和活動。但是，為什麼在康熙五十五年以後，在羅浮山道觀的歷史裏，杜陽棟幾乎失去了他的事跡？為什麼沖虛大師杜陽棟於康熙三十九年(或說康熙四十四年)於惠州禱雨有應，故被請為元妙觀住持，但在康熙五十五年，則改由曾一貫求雨並輒應，而被委管沖虛觀及山中其他四觀的呢？¹¹⁹康熙五十五年沖虛觀易改住持的事件，是否出於杜陽棟被曾一貫取代的緣故？雖然現存資料不能清楚解答上述諸問題，但可確定的是，曾一貫是於康熙五十五年住持了沖虛觀，其後，他在羅浮山積極進行龍門派的傳教活動，兼且，曾一

貫在羅浮山的傳教活動，全都不是繼承杜陽棟。

前文曾指出，現存資料不能確證杜陽棟乃是直接出於清初王常月正宗龍門派的一支，或是受了後者的傳戒活動影響，而南下遠赴廣東境內傳播全真教。同樣，曾一貫與王常月一岔派是否有關係的問題，也沒法可以確定。曾一貫之師李清秋及其全真教背景的資料現已不存，雖然光緒二十五年《玄門必讀》稱曾一貫師李清秋，乃是龍門派邱祖第十代徒孫，但究其實，李清秋與王常月支派的傳戒活動也應無任何的關聯。¹²⁰ 陳銘珪亦承認，曾一貫兼行全真和靈寶兩派，¹²¹ 云：「山山師通五雷法」、「佩劍，能辟邪，有病祟者，取劍懸臥內，即愈。」¹²² 元明以來，江南全真教道士雖是「以全真為宗，習靜是尚」，但亦有多精正一、靈寶、神霄、清微等道派之道法。¹²³ 例如明末著名的龍門派道士伍守陽（1574–1634）就是師從李泥丸而「得五雷法」。¹²⁴ 因此之故，清初羅浮山道觀雖經由曾一貫（及杜陽棟）開始易轉為全真教，但這改變不一定就是直接源於清初王常月正宗龍門派的傳戒運動。

對於曾一貫在羅浮山道觀的活動時間和事蹟，若根據賴洪禧《浮山小志》，至晚在康熙四十四年已經見其營造道場於紫霞洞。《浮山小志》云：「五十五年（1716），當道延師禱雨，立應，因委管五觀權，駐沖虛。」¹²⁵ 《長春道教源流》又云：「師自居沖虛。未幾羽化，葬沖虛觀前獅子山。」¹²⁶ 據上述兩條資料，又知曾一貫在康熙五十五年，因廣州旱災而被官吏邀請求雨，並有應驗，雨大注，結果受委為羅浮山五觀總住持，但「未幾羽化」，葬於沖虛觀地前獅子山。¹²⁷ 若此說屬實，曾一貫擔任羅浮山五觀總住持並駐在沖虛觀的時間應是相當短暫的，因此也不能過份高估他對羅浮山全真教道觀的發展貢獻。同樣，雖稱曾一貫受委總管羅浮山五觀，但這可能只是一種在名義上具榮譽性的委任而已。事實上，除了沖虛觀於康熙二十七年經呂應奎、陶敬等地方大吏重修後起了十分明顯的改變，其餘羅浮山四觀（黃龍、白鶴、九天、酖醪）在明末到清初時期當已廢。明嘉靖七年（1528）《惠大記》、二十一年（1542）《惠州府志》及三十五年（1556）《惠州府志》都同樣記：「當時寺觀，今惟沖虛則存，餘跡湮沒，殆弗可求矣。」¹²⁸ 萬曆二十三年（1595）纂修的《惠州府志》稱：「〔觀〕曰明福、曰酖醪、曰白鶴、曰孤青，以上俱廢。」¹²⁹ 清初，康熙二十七年（1688）《惠州府志》只記有沖

虛觀及長壽觀，並云「後者於明嘉靖初徙併于沖虛，今存觀場，習儀於此。」¹³⁰ 換句話說，除了沖虛觀，其餘已廢。因此，當曾一貫於康熙五十五年被委為羅浮山五觀總住持的時候，黃龍、白鶴、九天、酖醪等四觀其實仍然廢圯，所謂五觀總住持只是一個名稱而已，實際上亦不可相信，曾一貫在其羽化前，能為其餘四觀在修復建築和制度建立上，作過十分具體的貢獻，例如康熙六十年（1721）十一月，王甫德遊羅浮山後撰有一〈遊羅浮山記〉，云：

二十日，延祥寺僧見華陪遊白鶴觀，道士覺先迎之，即問烏龍潭。時微雨，覺先留茶，罷，松行，問酖醪觀、萬壽藤。覺先曰，酖醪觀廢且久，今甫修舉，不足眺覽。¹³¹

據王甫德〈遊羅浮山記〉，在康熙六十年，白鶴觀已經復修了，並記有一主持道士覺先，但據此道士之道名，又當不是出於龍門派的法名字輩，因此，白鶴觀在康熙六十年，當還未轉易為龍門派道觀，這亦即證明曾一貫於白鶴觀並沒有留下什麼影響。至於酖醪觀，直至康熙六十年時，仍「廢且久，今甫修舉」。

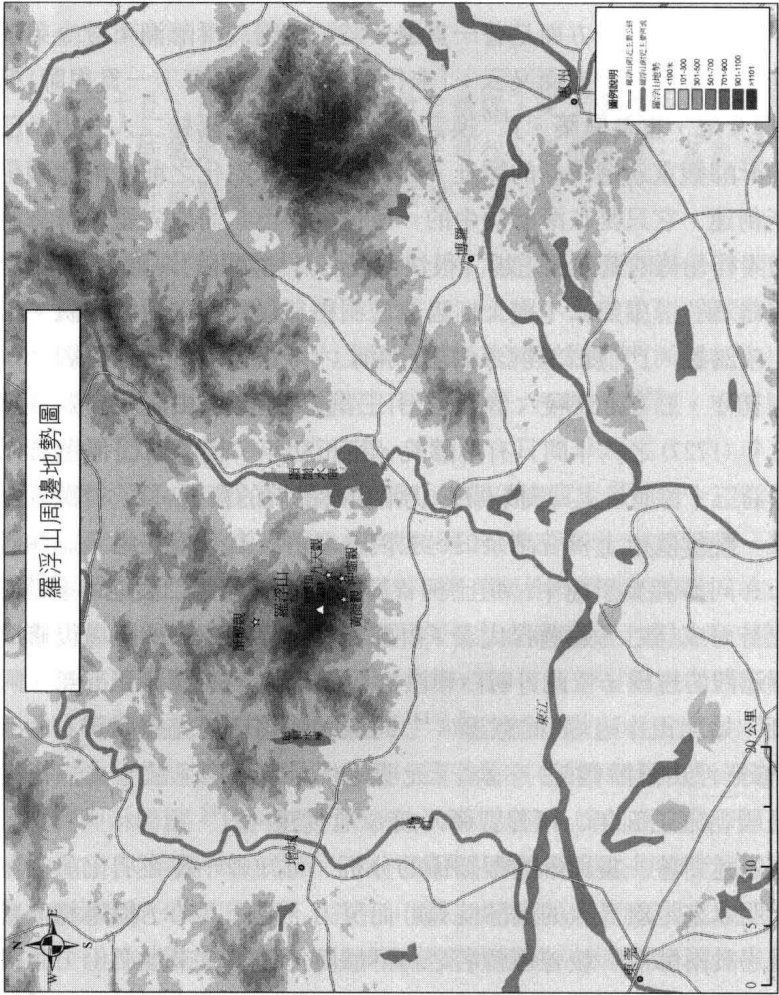
就曾一貫當五觀住持後對羅浮山道觀的實質貢獻而言，現存資料可考的，是在王甫德〈遊羅浮山記〉裏提到的「今甫修舉」之酖醪觀。對於酖醪觀與廣東龍門派發展的關係，以下將有關於酖醪觀的專論。在此僅補充曾一貫與在康熙末時復修為龍門派道觀的酖醪觀之間的歷史關係。

陳銘珪《長春道教源流》云：「〔曾一貫〕後遷紫霞洞道場於酖醪洞，令弟子柯陽桂主之，師自居沖虛。」¹³² 賴洪禧《浮山小志》亦云：「五十五年（1716），當道延師禱雨，立應，因委管五觀權，駐沖虛。及柯善智師，開復酖醪觀。」柯善智¹³³（1692–1745）為曾一貫的高徒弟子，依龍門派詩，法名為「陽桂」，屬第十二代傳人。關於柯陽桂復修元明以來已久廢的酖醪觀之時間及過程，首先，《長春道教源流》的資料已說明，曾一貫於住持沖虛觀後，就令柯陽桂遷紫霞洞道場於酖醪洞。然而，其時久已廢的酖醪觀舊址實已不可考，例如明永樂八年（1410）陳璉撰《羅浮志》云：「酖醪觀在沖虛觀北，葛仙北山菴基。」¹³⁴ 至康熙五十六年，宋廣業《羅浮山志會編》亦沿舊志籠統地稱：「沖虛觀北有酖醪觀，觀前有酖醪村。舊志即葛仙北山庵基。」¹³⁵ 上述兩則對酖醪觀舊址的描述例子，都

顯得籠統和不清楚，這皆因在康熙五十六年前，此觀已久廢。

曾一貫對羅浮山全真教發展的最大貢獻，當在於重興酆醮觀，並把它創建為龍門派道觀一事。不過，就事實而言，曾一貫在修復酆醮觀及使它成為龍門派道觀一事上，只是扮演開墾者的角色，而實際的修復酆醮觀工作，則落在其弟子柯陽桂身上，並由他來完成。酆醮觀的重修落成時間，應在曾一貫羽化之後。在此方面，《長春道教源流》提供了兩項資料：一方面是曾一貫遷紫霞洞道場於酆醮洞，並令弟子柯陽桂主之；但另一方面又云：「宋代舊有觀遭亂久廢。一貫與師（柯陽桂）擇今地，重為興築。」¹³⁶換言之，曾一貫和柯陽桂二人合力為已久廢的酆醮觀重新選擇新的觀址。在曾一貫還未羽化之前，酆醮觀仍未重新創建，它只是在酆醮洞中的一所道場而已，而原先遷於酆醮洞並由柯陽桂住持的紫霞洞道場，很快便復名為「酆醮院」。陳伯陶〈羅浮補志述略〉稱：「康熙末，道士柯陽桂於洞中〔酆醮洞〕創建酆醮院。雍正初，改為觀。」¹³⁷陳銘珪《浮山志》亦稱：「今酆醮觀創於柯善智師，在雍正初年。」¹³⁸從康熙六十年（前引王甫德〈遊羅浮山記〉為證）直至雍正五年（1727）之六年間只有酆醮院。雍正初年，楊應琚¹³⁹屢遊羅浮山並撰詩三十餘首，其〈忘機石序〉仍沿用酆醮院的舊稱，云：「遊羅山之三日，酆醮院道士善智謂余曰，去院八里許，有一境佳絕，盍往觀焉。……同游者吳子建中，道士柯善智，慧輪、修緣二長老。」¹⁴⁰從「院」更易而成「觀」，這過程代表了酆醮觀從羅浮洞中一所道場復修成為一所道觀的規模，依此可明白賴洪禧《浮山新志》稱「至雍正五年，阿陽桂師，始開復作道場」的意思。¹⁴¹同樣，陳銘珪於光緒四年（1878）撰〈重修羅浮山酆醮觀記〉亦云：「元明兩代，當圯廢。故士夫無復紀述。至國朝雍正五年，柯善智師乃於今地復建。」¹⁴²

從上述對曾一貫與酆醮觀關係的分析，可知曾一貫在羽化前曾為恢復元明以來圯廢已久的酆醮院（觀）而努力，並令其弟子柯陽桂遷紫霞洞道場於酆醮洞，後曾短暫名之為酆醮院。曾一貫未幾羽化，而柯陽桂則於雍正五年正式完成復建酆醮觀的工作，並從此開展出在酆醮觀內延續不斷的全真教龍門派道脈傳承，直到如今。



地圖(4)：羅浮山周邊地勢圖

三、羅浮山全真教道觀

1、沖虛觀

明黃佐《〔嘉靖〕羅浮山志》(1557)引《山記》(即宋郭之美《羅浮山記》)，云：

沖虛觀即都虛觀故址。晉咸和中，葛洪至此以煉丹，從觀者眾，乃於此置四庵。山南曰都虛，又曰玄虛，又改名沖虛。洪沒，唐天寶初，置守祠十家¹⁴³，仍度道士二人……。元祐二年賜額〔沖虛〕¹⁴⁴，內有葛洪祠……。嘉靖初徙博羅縣道會司於此。¹⁴⁵

北宋元祐二年(1087)「賜額沖虛」，此表示羅浮山都虛觀於北宋元祐二年才改稱沖虛觀。¹⁴⁶明嘉靖初年，沖虛觀更成為博羅縣道會司¹⁴⁷駐在的道觀。¹⁴⁸明末年間，沖虛觀至少在正德和崇禎時期兩度重修。《〔崇禎〕博羅縣志》(1631)云：「正德十四年(1519)觀圯，道士陳玄祐詣闕疏請，奉旨行廣東嶺東道重修……。天啟間(1621-1627)觀圯。鄉薦紳募修，未就。崇禎□年士民具呈，巡按御史吳尚默捐贖鍰五十緡為倡，今方經始。」¹⁴⁹有關沖虛觀在明代幾次重修的碑文現已失佚，至今未有發現。現存唯一僅存的資料，是一口在沖虛觀內的鐵鐘，鐘上附有〈銘文〉，上記鐵鐘乃於明成化二十年(1484)歲二月，由住持道士曾孟祚等所建造。¹⁵⁰

陳伯陶《羅浮補志述略》概括了明末年間沖虛觀的歷史：「自永樂至隆〔慶〕萬〔曆〕間，觀為最盛。〔天〕啟〔崇〕禎時，漸圯。韓日纘、袁崇煥先後募修。明末群盜嘯聚山下，焚掠靡遺，觀被毀，惟中殿存。」¹⁵¹

入清以後，沖虛觀仍是「荒涼零落」。據呂應奎《重修羅浮沖虛觀碑記》，沖虛觀在清代的第一次重修始於康熙二十六年冬，並於二十七年仲夏落成。至於沖虛觀的建築規模，首先，根據北宋正和元年(1111)霍暉《沖虛觀記》，其時沖虛觀已建有三清殿和仙聖祠。¹⁵²至明嘉靖時，《〔嘉靖〕羅浮山志》稱：沖虛觀中有澄虛閣，¹⁵³「在沖虛廊上」；此

外，左旁有諸仙祠，祠呂洞賓，右旁則有葛仙祠，而觀前則有玉簡亭。¹⁵⁴至康熙二十七年重修之後，沖虛觀的建築規模仍沿用過去舊有的格局，主要包括澄虛閣、諸仙祠、葛仙祠及玉簡亭。康熙五十六年宋業廣的《羅浮山志會編》及雍正元年(1723)吳騫的《羅浮紀勝》都是同樣提及沖虛觀保持著這組建築格局。

直至明末，沖虛觀仍不屬全真教道觀。如前所述，《羅浮山志會編》和《羅浮紀勝》在「沖虛觀」一條資料中，都紀錄了李無無道士所稱「羅浮乃靈寶法壇，他教道人豈可住持」，¹⁵⁵這反映出在康熙中葉沖虛觀從舊傳統過渡到新傳統的易轉。據本章的分析，自康熙三十七年至三十九年間，先有全真教龍門派道士杜陽棟開始住持沖虛觀，繼後在康熙五十五年曾一貫當上羅浮山五觀總住持並駐沖虛觀，從此沖虛觀便一直成為廣東全真教龍門派道觀的中心代表，以正宗龍門派自居傳授道牒，而受度的道士亦一直依承正宗龍門派詩而代代相傳。

然而，可惜的是，有關康熙末以後沖虛觀的歷史資料，現在保存下來的相當缺乏。雖然有教內者稱沖虛觀曾存有觀《志》，但我們不能證實此點。¹⁵⁶陳伯陶《羅浮補志述略》是現存僅有的參考資料，裏面保存著清代沖虛觀住持的零散資料。在康熙四十五年後的約一百年間，至嘉慶十三年(1808)，有住持陳圓瑄募貲重修沖虛觀。《〈道光〉廣東通志》(1822)卷230云：「國朝嘉慶十三年，道人陳圓瑄募貲重修(沖虛)觀。」¹⁵⁷《羅浮補志述略》記云：「嘉慶初，觀復壞。十三年，住持陳圓瑄募修，改中殿為三清，改諸仙祠為呂祖祠，又移葛仙祠於中座，改其右為祖堂。」¹⁵⁸比較宋明時期，在嘉慶十三年重修後的沖虛觀，在建築格局上有了新的改變。舊的諸仙祠改為呂祖祠，只供奉呂祖，葛洪祠的地位也下降了，被移於中座(現時即在三清殿後面左側)，原來觀右的地方則改為祖堂，供奉歷代沖虛觀住持的靈位。¹⁵⁹

關於嘉慶時沖虛觀住持陳圓瑄的生平資料，《羅浮補志述略》記云：

陳圓瑄，字涵光，南海人。嘉慶初為沖虛觀住持，勤身篤行，力倡宗風，大吏請為道會司。時觀已壞，募萬金為重修。……道光辛卯(十一年，1831)，年七十一，無疾而化。¹⁶⁰

據此，陳圓瑄的生卒年期應是從乾隆二十五年而迄道光十一年（1760—1831），享年七十一歲。陳圓瑄的道名屬「圓」字派，乃龍門派第十九代傳人。¹⁶¹ 因此，在曾一貫以後，直至陳圓瑄任住持的一百年間，沖虛觀住持已經歷了「陽」、「來」、「復」、「本」、「合」、「教」、「永」、「圓」等八代龍門派弟子的傳承了。

繼陳圓瑄之後，到光緒時期，有住持溫理文再修沖虛觀。龍門派詩二十字輩以後再接續上為「至理宗誠信」，因此，溫理文便屬第二十二代的傳人。〈羅浮補志述略〉記云：

溫理文（1848—1903）號靜雲，歸善人，初入道酥醪觀，潔身長爪，修龍虎大丹，嘗雲遊外省。十餘年後，為沖虛觀住持。光緒癸卯（二十九年，1903），六十五，自知死期，端坐，無疾，微笑而化。¹⁶²

溫理文並沒有完成全部的修觀工程，沖虛觀由其繼任的住持余宗耀和梁信友再復修。陳伯陶與余宗耀和梁信友是同時代的人，因此，他記云：「光緒間，住持溫理文再修……工未完。近日，住持余宗耀、梁信友復修，移葛仙祠於呂祖殿前。」¹⁶³ 這個建築格局仍為現存的沖虛觀所保留。

根據上述〈羅浮補志述略〉有關沖虛觀住持及重修的記載，可知沖虛觀在清代至少經歷過兩度重修，即嘉慶十三年和光緒末兩次。雖然，由於資料有限，我們仍未能完全整理出清代時期沖虛觀之全部住持的名字，但直至光緒末，可考的住持有：杜陽棟、曾一貫、陳圓瑄、溫理文、余宗耀等。從此一傳承譜系來說，自康熙中葉由杜陽棟開始轉易沖虛觀為龍門派道觀以來，這一座廣東羅浮山道觀的全真教傳統便一直沒有改變，並擴展至其他廣東地區的道觀。

若論沖虛觀對全真教龍門派在廣東省境內傳播發展的影響，最清楚的例子可舉經由沖虛觀傳授給廣東龍門派道士的度牒制度。全真教制度規定，全真教道士必須領受戒法（包括：「初真戒」、「中極戒」、「天仙戒」）、給發度牒，並有法派道名，方能正式為宮觀道士。¹⁶⁴ 如上所述，龍門派第七代律司王常月曾於順治十三年及康熙初三次開壇傳戒，受度弟子千餘人。清初以後，在龍門派十方叢林制度下的宮觀

方可開壇傳戒，例如小柳司氣太《白雲觀志》(1934)便記云：「授戒者，十方叢林之特權。不畢業授戒者，不可稱道士。」¹⁶⁵ 據知北京白雲觀、瀋陽太清宮和西安八仙庵在清代各時期均有開壇傳戒。據李養正《新編北京白雲觀志》(2003)，從嘉慶十二年(1807)至民國十六年(1927)止，在北京白雲觀曾經舉行公開傳戒三十一次之多，受戒弟子共五千四百六十四人。¹⁶⁶ 然而，由於地理交通往還及旅費上的實際問題，正如Vincent Goossaert所說，清代全真教沒有一座十方叢林宮觀能成為全國性的傳戒中心，即如北京白雲觀的受戒弟子，也是主要來自吉林、山東和滿州等地。至於從河南、山西及其他各省到白雲觀受戒的道士，已經很少了。再例如西安八仙庵，Goossaert根據一八三二年的觀碑¹⁶⁷指出，赴八仙庵的受戒道士多以河北、河南、甘肅、四川、雲南、山西各省地為主。¹⁶⁸ 除了在中國的北方及西南地區之外，Goossaert認為中國南方全真教龍門派就以羅浮山道觀為其傳播的中心區域。雖然這個說法沒有錯誤，但是我們至今仍未發現在羅浮山沖虛觀曾經舉行過開壇傳戒活動的紀錄。

至於給發道士的度牒，我們搜得兩張近代由沖虛觀所發出的道士度牒，日期分別是民國三十年(1941)正月卅日及民國三十一年(1942)正月卅日。¹⁶⁹ 這兩張道牒證明了清末至民國期間，沖虛觀依舊給發道士龍門派的道牒。由於兩張度牒的發出月份都是正月卅日，我們由此或許可推測出沖虛觀給發度牒的時間是於每年的正月卅日，但這又不能進一步證明沖虛觀曾有開壇傳戒的儀式活動。現把第一張道牒的文字內容抄錄如下：

敕建廣東羅浮山沖虛觀為給發牒俾杜冒濫以整道網事昔
祖師證果於元朝至正顯是流傳宗派後代 接續宗支或居名山洞府
庵觀或浪跡雲游訪道度牒欽奉
查理凡遇省府州縣關津渡口把隘處所即便執呈此牒驗實放行倘
不知宗派假裝名山道人三五成群夜聚
曉散騷擾廟宇劫財傷命之輩難辨真假但無派單者查明送官究治
庶使道教藉有稽查匪徒難以潛混謹將
五祖七真續度宗派開列於左

東華帝君 正陽帝君 純陽祖師 海蟾祖師 重陽祖師度下七真
敕封長春全德神化明應邱真君名處機字通密號長春子山東登州
府棲霞縣人傳龍門派

敕封長生輔化宗元明德劉真君名處玄字通妙號長生子山東來州
府武官莊人傳隨山派

敕封長真凝神元靜繼德譚真君名處端字通正號長真子河南河南
府洛陽縣人傳南無派

敕封丹陽抱一無道普化馬真君名處鈺字玄寶號丹陽子山東登州
府寧海州人傳遇山派

敕封太古廣寧通玄妙極郝真君名太古字大通號廣陵子山東登州
府文登縣人傳華山派

敕封玉陽體元廣慈普度王真君名處一字靜通號玉陽子山東登州
府文登縣人傳崑山派

敕封清淨淵真元虛順化孫真君名不二字清靜號散人浙江台州府
寧海縣人傳清溪派

龍門法派詩曰 道德通元靜 真常守太清 一陽來復本 合教永圓明
至理宗誠信 崇高嗣法興 世景惟榮懋 希夸衍自寧
民國卅年一月卅日 羅浮山沖虛觀嗣龍門派

第廿二傳師祖林理彰廿三傳師傅林宗吾給附弟子第廿四傳弟子
誠建

本人字黃伯芹年五十五歲身面髮廣東省廣州府台山縣都圍甲人
天字第肆號引進

保舉師 林宗吾

上述這張度牒是發給第二十四代弟子黃誠建的，其師可上溯自至龍門派第二十二代林理彰及第二十三代林宗吾，而林宗吾則同時擔任引進師和保舉師之職。在度牒的文字內容方面，大約可分為五個主要組成部份：1、首先是說明道士到外參訪掛單必須有度牒；2、第二是列出全真教五祖及七真的派名；3、第三是列明龍門法派詩四十字；4、第四是列明傳度師和保舉師的名字；5、第五是受戒弟子的身份資料。此外，在度牒上還記錄當時沖虛觀五位住持的名字及觀內各主要職事道

士的名字。根據這張度牒，在民國三十年時，按龍門派詩，沖虛觀道士已傳至第二十六代了，而當時各住持及各主要職事的道士名單謹抄錄如下：

住持 余宗耀¹⁷⁰、黃信明、徐明善、曾宗贊、崔宗初
 都管 湯崇卿
 總理 陳宗和、彭宗南
 知客 何誠光、楊崇崑、鄭至藩、劉崇凱、黃至誠、黃宗枝、
 歐誠章
 巡照 朱宗棠
 庫房 趙宗乾
 帳房 莫誠化
 書記 莫誠化

至於第二張由沖虛觀給發的度牒，與第一張的文字內容大致相同。但由於字跡難辨，不能全錄下來。不過值得注意的是，民國三十一年，各重要的主事住持道士名字又已不同了。民國三十一年度的牒是發給第二十五代弟子梁信珠的。梁信珠，本字梁珠，年十口歲，博羅縣人，而其第二十三代師傅則是曾宗贊，第二十四代師傅則是口誠舉。民國三十年時，沖虛觀住持已改為由黃誠道和林信俊擔任。

2、酥醪觀

對於酥醪觀在康熙末以前的狀況，有關資料大都不可考證了。賴洪禧《浮山新志》指出：「酥醪為稚川北菴，唐宋以來，代口滄桑，羽化道人，無籍可考。」¹⁷¹ 陳銘珪《浮山志》則堅持「古酥醪觀創於北宋」之說，其所依理據如下：

古酥醪觀創於北宋，陳琴軒志載有政和五年霍暉〈沖虛觀記〉，云：晉葛稚川登羅浮創都虛、孤青、白鶴、酥醪，東西南北四庵，為往來偃息之地。……此則北宋政和間，故有酥醪觀也。

鄒師正作〈指掌圖記〉，云沖虛觀之北曰酥醪，葛仙北山庵基。則南宋時，觀尚存。酥醪觀於宋末當已廢。元明兩代無題詠者。¹⁷²

但是，陳銘珪所引據的北宋政和五年(1115)霍暉〈沖虛觀記〉¹⁷³及鄒師正〈羅浮山指掌圖記〉，都不能作為北宋至南宋時期酥醪觀已立觀的確證，因為二例都只是建立在宋人謂葛洪於羅浮山立「四庵」(都虛、孤青、白鶴、酥醪)的傳說之上。¹⁷⁴事實上，就是酥醪易「庵」而「觀」也不知始於何時。¹⁷⁵然而，陳銘珪言：「酥醪觀於宋末當已廢，元明兩代無題詠者」則屬事實。明嘉靖七年(1528)《惠大記》、二十一年(1542)《惠州府志》及三十五年(1556)《惠州府志》都同樣記云：「當時寺觀，今惟沖虛則存，餘跡湮沒，殆弗可求矣。」¹⁷⁶萬曆二十三年(1595)纂修的《惠州府志》云：「〔觀〕曰明福、曰酥醪、曰白鶴、曰孤青，以上俱廢。」¹⁷⁷但是，及至清初，酥醪觀出現了很大的轉變。自康熙五十五年以後，曾一貫及其徒柯陽桂於酥醪洞再建道場，擇今地「創建酥醪院」，¹⁷⁸康熙六十年則知「今甫修舉」，及至雍正五年就正式改院為觀，¹⁷⁹結果，在十二年間(康熙五十五年至雍正五年，1716-1727)，酥醪觀從「久廢」中，重新立觀，並在整個清代時期，與沖虛觀齊名，並稱為羅浮山全真教龍門派的兩大道觀。

「酥醪」一名的來歷有二說，其一見宋廣業《羅浮山志會編》及吳騫《羅浮紀勝》，二者皆云：「《集仙傳》，安期生與神女會玄丘，酣玄碧之香酒，醉後呼吸，水露皆成酥醪，各乘車麗車而去……酥醪〔觀〕因此得名。」¹⁸⁰與安期生會神女及酒後酣醉的傳說不同，陳銘珪《浮山志》提出另一較具現實性的說法。他指出酥醪觀舊址在蘇羅村，「酥醪」與「蘇羅」之間乃屬音轉的問題，云：

酥醪觀故址峒氓，相傳在今觀右之蘇羅村。余細思之，蘇羅即酥醪之音轉，雖年代悠邈，差可信。且有一確證，屈翁山《廣東新語》言蘇羅乃羅浮最深處，又言蘇羅瑤人每社日，以青精飯相餉。而《翁山詩外》有〈酥醪村〉一詩，蓋親至其地。知蘇羅即酥醪也。今觀雖不在蘇羅，然其復舊名稱酥醪當由於此。¹⁸¹

康熙以後，酥醪觀的發展歷史，與二事有密切的關係：一、柯陽桂（1692-1745）在雍正五年最先復觀；二、柯氏承接了龍門派的道脈。賴洪禧《浮山新志》認為柯陽桂之貢獻非但「開復酥醪觀」，兼且「非如末流所傳燒丹、辟穀、符籙、沖舉，以駭世俗」，而是行全真之風。¹⁸² 陳銘珪及陳伯陶父子各自有柯陽桂的生平概述，現抄錄如下：

1. 陳銘珪《長春道教源流》云：「柯陽桂，號善智，福建泉州府，晉江縣人，家世仕宦師。幼習舉子業，然性耽清靜，慕老莊之學。弱冠棄家，游羅浮，禮曾一貫為師。……宋代舊有觀，遭亂久廢。一貫與師擇今地，重為興築。師操行清潔，住山三十餘年，度弟子百餘人。乾隆十年（1745）六月二十日，無疾而化，年五十三，門人瘞於觀右之銅嶺，歲時臨奠焉。」
2. 陳銘珪《浮山志》云：「曾山山師之高弟子為柯善智師，係創建酥醪觀者。師名陽桂，福建晉江人，弱冠學道羅浮，住山三十餘年，奉天楊佩之，嘗與之遊。後於乾隆十年（1745）六月二十日，無疾坐化，壽五十三歲。」
3. 陳伯陶《羅浮補志述略》云：「柯陽桂，字善智，晉江人，本宦家子，弱冠，師曾一貫，創建酥醪觀。廣州粵秀山下；平南王為郡主，建妝樓。後郡主北遷，令尼居守。尼犯戒律。大吏以畀道士，陽桂得之，創應元宮，遂成大觀。乾隆乙丑（1745），年五十三，無疾坐化。」¹⁸³

綜合上述資料，可知柯陽桂所經營的酥醪觀，經歷了康熙、雍正及乾隆三朝，共三十餘年。一方面，柯陽桂為龍門派第十二代傳人；另一方面，從師柯陽桂而受度為弟子者有百餘人。這個受度弟子的數目雖屬約數，但憑此可作為全真教龍門派在廣東境內羅浮山傳播，並得以逐漸擴大的有力證據。此外，根據陳伯陶《羅浮補志述略》，由於柯陽桂的緣故，原先在順治十七年（1660）為平南王尚可喜於廣州粵秀山下所建的應元宮，¹⁸⁴ 因「尼犯戒律」，故後來從原先的比丘尼廟，轉而改成全真教龍門派的道觀。¹⁸⁵ 《廣州宗教志》（1996）指出「康熙五十九年（應元宮）歸道士管理。」¹⁸⁶ 這次從佛易道的改變，更說明了羅浮山龍門派的道脈在柯陽桂時已擴大傳播至廣州城，從而開展了廣州應元宮

的龍門派譜系傳承。一直至民國三十六年(1947)止，應元宮仍有龍門派第二十三代弟子葉宗茂住持此觀。¹⁸⁷

柯陽桂卒於乾隆十年，在及後的一百七十多年間，由乾隆至光緒末，酥醪觀都是由龍門派弟子傳人住持道觀，一直未有中斷。陳銘珪《浮山志》記錄了直到他當住持以前，酥醪觀歷代住持傳承的經過，云：

繼善智師住持者，為蔡坐雲師，名來端，陸豐人。童慵庵師，名復魁(康熙四十二年至嘉慶六年(1703-1801))，浙江會稽人，嘗道會司，壽九十八歲。江瀛濤師，名本源，番禺人。葉鶴侶師，名合賓，惠州人。蕭梅村師，名合三，新會人。陸悟醒師，名教愚，南海人。謝菊齋師，名永靖，瀋陽人。皆有道行，士大夫來遊者，多以酥醪為依歸，數百年來，浮山靈境復著於世，亦由此。¹⁸⁸

換而言之，直到陳銘珪(道號「教友」)，酥醪觀的住持已經歷了「一」、「陽」、「來」、「復」、「本」、「合」、「教」、「永」等八代龍門派師徒的傳承了。陳銘珪《長春道教源流》記有童復魁和江本源二師的詳細資料，現抄錄如下：¹⁸⁹

1. 童師復魁，號慵菴，浙江紹興府會稽縣人。柯陽桂再傳弟子也。乾隆辛亥〔疑誤，應是辛酉，即1741〕入道羅浮酥醪觀，時年三十八矣。精進有得，復雲游二十載，乃歸。眾共推為住持。制府重之，復舉任道會司之職。師御下嚴正，山中道釋俱奉命。……嘉慶辛酉(1801)九月初三日坐化，壽九十八。其徒江本源葬之柯陽桂塋次。
2. 江師本源，字瀛濤，號松竹山人，廣州府番禺縣人。入道羅浮酥醪觀，繼童復魁為住持。師有戒行，通儒釋之學，能詩文人大夫喜從之遊。

此外，陳伯陶《羅浮補志述略》對個別酥醪觀住持亦有些補充簡介，現抄錄如下：¹⁹⁰

1. 童復魁，字慵菴，會稽人，為酥醪觀住持，道行甚高，大吏

令充道會司。

2. 蕭合三，字虛生，號梅村，新會人，為酥醪觀住持，善詩，有《洞中即事詩》。
3. 謝永靖，字菊齋，瀋陽人，道光末，為酥醪觀住持。

至於其餘的住持如葉合賓、陸教愚二師，卻未見有記錄。及至同治四年(1865)，陳銘珪到酥醪觀住持道觀。

陳銘珪(1824-1881)的弟子賴際熙曾為其師撰有〈羅浮酥醪洞主陳先生像贊〉，云：

先生名銘珪，字友珊，東莞人。咸豐壬子(1852)副貢生……。光緒辛巳(1881)年五十八，母劉終，踰月，遂以毀卒。著有《長春道教源流》、《浮山志》、詩文集共若干卷。¹⁹¹先生嘗因羅浮梅花村故址，剏建梅花仙院。晚學道，派名教友，以修復酥醪觀，為之住持，自稱酥醪洞主。¹⁹²

陳銘珪入酥醪觀學道，並得傳龍門派詩第十七代字輩(即派名「教友」)，此事不應發生在其晚年，〈羅浮酥醪洞主陳先生像贊〉所云之「晚學道」需要補充解釋。在《長春道教源流·序》，陳銘珪自述「余中年感異兆，學道於羅浮酥醪觀中。」¹⁹³根據陳銘珪撰〈重修羅浮山酥醪觀記〉(1878)，他自述自己乃是於同治四年(1865)，「與方瑚洲師〔派名「合矩」〕¹⁹⁴入山住持斯觀」。¹⁹⁵其時，陳銘珪年四十二，當屬中年。換言之，即在其四十二歲的時候，陳銘珪便開始住持酥醪觀，自稱「酥醪洞主」。在其駕鶴仙逝前，陳銘珪於光緒五年(1879)正月完成著述八卷本《長春道教源流》；又在其卒前，即光緒七年(1881)中秋，再完成錄著注五卷本《浮山志》。¹⁹⁶

陳銘珪住持酥醪觀有十六年之久，其對酥醪觀貢獻之大，可以從以下兩方面評述：一是大規模重修頽垣的舊觀；二是著述《長春道教源流》及《浮山志》，較完整地保存了酥醪觀的龍門派歷史，以及為廣東全真道教闡釋了全真教的本旨義理。有學者稱陳銘珪為清代廣東道教最具影響力的代表人物。¹⁹⁷

首先，根據陳銘珪《浮山志》，酥醪觀自柯陽桂在雍正五年於今地

復建以來，及至咸豐年間，期間又經過兩次修葺，即是在「嘉慶間，江瀛濤復加修飾」，並又在「道光己丑(1829)葉鶴侶師〔合資〕重葺大殿」。¹⁹⁸咸豐四年(1854)，酥醪觀住持謝菊齋(永晴)剛羽化，及「山賊蠭起」，並有「潘某者盤據觀中，私攘法物，遍鬻嘗產」，致使觀內「壇宇既隳，徒眾亦散」。¹⁹⁹從咸豐四年而至同治四年，酥醪觀經歷了十一年之久的混亂時期。

根據陳銘珪《浮山志》，在同治四年，其東莞同鄉方瑚洲與陳銘珪二人合力驅走了盤據觀中的潘某，云：「同治乙丑，〔方瑚洲〕拉余入山一展其墓」。²⁰⁰至則得潘某不法，狀斥之去。道侶請師為住持。師因要余同主斯席。住持本一，其有兩人，自師暨余始。」²⁰¹及後，陳銘珪和方瑚洲共為住持，並意圖重修舊觀。但不久，方瑚洲便羽化。陳銘珪隨即邀請方瑚洲弟子熊養真(派名「教如」)同為住持，正式開始重修酥醪觀。陳銘珪這樣形容當時酥醪觀的破落情況：「至國朝雍正五年，柯善智師乃於今地復建，迄今百五十二年矣。山高林翳，雲嵐之所蒸潤，風雨之所摧剝，中間雖屢修葺，而楹櫨椳桷，漸即朽敗。」²⁰²舊觀於光緒四年四月開始重修，並於同年十一月二十二日落成。換言之，陳銘珪自同治四年住持酥醪觀後，經過十三年的募金、計劃及動工，直至光緒四年十一月才完成他的修觀心願。陳銘珪曾數次描述修觀的經過，現抄錄如下：

1. 余住持是觀，復命道侶王至賢大加興築，丹房駢羅，雲構纒屬。後之遊者，傑然與沖虛祖觀並稱矣。²⁰³
2. 同治四年，余與方瑚洲師，入山住持斯觀，方圖改作。師適蛻去，乃拉其弟子熊養真同肩是任，捐募得白金萬兩，命道侶王至賢襄厥，事經始於光緒四年四月至十一月二十二日落成。²⁰⁴
3. 余重建酥醪觀，於光緒戊寅十一月落成。觀中道侶因作黃籙醮。醮日，五色雲現，紛紛郁郁，遍覆高岫，朝日麗之，采綯萬狀，時人咸以為瑞。²⁰⁵

此次重修酥醪觀共費白金一萬兩，可見重修的規模不小。現時在酥醪觀仍保留了兩通記載光緒四年時重修酥醪觀的碑刻。第一通石碑是〈重

修醮醮觀碑記》，署由「主持熊教如、陳教友全立」，及由「南海呂廷焯拜撰南、東莞張其淦敬書」。²⁰⁶ 第二通碑石是〈重修醮醮觀芳名勒石〉，此芳名石碑下款記云：「光緒四年歲次戊寅仲冬日住持熊教如、陳教一友全立」。捐資芳名中，有記「陳教友偕男伯陶、嘉陶，大殿神旛壹對」。此外，從芳名石碑資料，可見至光緒四年止，醮醮觀內龍門派弟子已包括了「教」、「永」、「圓」、「明」、「至」、「理」等六代字輩的師徒傳承。

至於同時另一份由陳銘珪親自所撰的〈重修羅浮山醮醮觀記〉則未有刻立石碑，只收入《浮山志》裏。據陳銘珪的解釋，不立石碑的原因是不欲重複已刻的〈重修醮醮觀碑記〉，其云：「觀落成時，是冬，熊養真請南海呂贊臣孝廉（廷焯）為駢文一記，已泐石矣。然意有未備，因復撰此文。道侶擬再泐石，余嫌為重疊，遂止。」²⁰⁷

除了重修醮醮觀的貢獻外，陳銘珪的另一貢獻是他的道教著述。陳銘珪先於光緒五年完成《長春道教源流》，成為教內全真道教研究的「開山之作」。²⁰⁸ 一九四一年，陳垣撰《南宋初河北新道教考》，曾提及其書接承《長春道教源流》的論旨，並稱：「六十年前，東莞宗人友珊先生撰《長春道教源流》，始稍稍闡明之，今更發篋攤碑，究其本末。」²⁰⁹ 就其著述《長春道教源流》的目的，陳銘珪很清楚的明言，是要讓後學者真正把握全真教的宗旨，他說：「予故輯此書，名曰《長春道教源流》，而並采當時論全真之說，先揭之，使後之學者，知所趨向焉。」²¹⁰

然而，為何陳銘珪要教人把握全真教的本旨？而全真教的真正宗旨又是建立在什麼地方呢？李剛在〈評陳教友《長春道教源流》〉一文中曾對上述兩個問題作過論證：首先，陳銘珪認為全真教的總體宗旨是在於「志之所存，求返其真，謂之全真」。²¹¹ 他稱：「若全真為教，大概務以安恬沖澹，合於自然，含垢忍辱，苦身勵行，持之久而行之力斯為得之。」²¹² 大概這就是一種恢復黃老清靜無為之學，因此而言，陳銘珪認為全真教的精神實質，最合乎道家之本，故其道是「以清淨無為為宗，以虛明應物為用，以慈儉不爭為行」。²¹³ 進一步而言，陳銘珪之要重新闡釋全真教的真正精神，目的乃是針對「清代末年的全真道形象，在世人的目光中，一是講究修講內丹，再一個就是行齋醮符

錄」。²¹⁴ 上述李剛對陳銘珪著述《長春道教源流》的解釋是對的。在《長春道教源流》，陳銘珪屢次指出煉養、服食、符籙、章醮之類都只是道家之末流，而王重陽、邱處機等全真教祖都不修此等邪僻末流。為此，陳銘珪反覆強調全真教本旨與煉養、服食、符籙、章醮等道家末流存有很大的差別。例如說：

1. 暇因考史冊，並取《道藏》諸書核之，知長春之學深得於《道德》要言，而無煉養、服食、符籙、禳禱末流之弊。²¹⁵
2. 道家者流，以清淨為宗，禳禱榮醮其末也。太祖初有全真，邱處機者亦勸上以好生止殺。²¹⁶
3. 全真本不言煉養、服食，自陳致虛為悟真之學，通南宗為一，始兼煉養，而服食則未之聞，豈禕所見。又有兼言服食者，因發是論耶！然此全真學術之遷變，非其本旨。服食與符籙，邪僻者習之，其為禍害，誠如禕言，學道之人，所宜深戒。……若全真家則以老莊為歸，且兼采儒釋粹言。²¹⁷

李剛認為陳銘珪一再申明全真本旨非在煉養、服食、符籙、章醮，乃是一種「用心良苦」的表現。從陳銘珪的弟子張永闡為《長春道教源流》而撰之〈跋〉中，亦可得到同樣的結論。張永闡〈跋〉云：

戊午秋，蕪公道長以先生所輯《長春道教源流》見示，受而讀之，乃知全真一教，道家所謂北宗，先性而後命，與儒家存誠之旨隱相吻合。世傳鉛汞龍虎之奇，齋醮符籙之異，皆外道也。……由是闡明之，使後之學者皆知所宗，而無或馳驚於旁門，其用心至苦。長春子距今五百餘年，薪火之傳不在是哉！²¹⁸

陳銘珪希望後學者能明白全真教本旨的用心良苦，究其原因，固然是出於陳銘珪及其弟子僅以北宗先性後命的觀點來理解全真教本旨，當中無疑包含了他們對南宗煉養和正一符籙的偏見，何況，他們的觀點又與明清以來全真教道士兼事內丹煉養及符籙齋醮的現實狀況不相符合。²¹⁹ 然而，陳銘珪對全真教精神的詮釋卻又可看作是

出於他在光緒年間對酥醪觀全真教發展方向的一種堅持，甚至，可以說，他的目的就是要向羅浮山道觀傳播這種全真至道之要。進一步而言，陳銘珪反覆強調《長春道教源流》是要給全真教後學者揭示全真教的「真正」依歸，這種傳播精神，同時又可以理解為酥醪觀在清中葉至清末期間，在廣東省龍門派道觀之中所起著傳播和延續全真教宗旨的重要角色。

酥醪觀在近代廣東省全真教龍門派歷史所發揮的影響和貢獻，又可見之於觀內道士道眾在持戒生活上的實踐制度。全真教龍門派建立在三個主要的制度基礎之上，包括出家道士的傳戒規制、法派字輩的傳承，以及十方常住道眾在住觀日常生活中必須遵守的規矩。²²⁰從酥醪觀屢次重刻刊行《玄門清規》或《玄門必讀》來看，酥醪觀道眾確是十分重視全真教十方道觀的持戒生活。²²¹根據酥醪觀都管陳至亮²²²〈重鐫玄門必讀序〉（1931），經梁教無於咸豐二年提倡和考訂《玄門清規》後，酥醪觀把它編刊成帙。咸豐四年，由於當時住持謝永晴剛羽化，及後又經十一年的混亂（見上文的考證），酥醪觀於同治四年才再由陳銘珪、方瑚洲、熊養真等住持整頓下來，並完成重修。由於陳銘珪在《長春道教源流》極言全真教之本旨，在於回歸道家清靜無為之學，因此，本文以為在陳銘珪住持下，酥醪觀十方道眾的常住生活必然建立在遵守《玄門清規》的基本修持規範之上。換而言之，從梁教無考訂《玄門清規》到唐永華輯補《玄門必讀》之間，酥醪觀的住持、道士和十方常住道眾，至少從咸豐至光緒末，就一直以「清規」為本，而實踐著一種全真教十方道觀的生活制度。²²³根據現存民國二十年版本的《玄門必讀》，清規的主要內容包括：

- 1、清規須知（外參訪）；2、學道須知（內參訪）；3、戒食銘；
- 4、紫清真人清規榜；5、長春真人清規榜；6、長春真人垂訓文；7、長春真人執事榜；8、清規榜。²²⁴

最後要提出的是，筆者在考證清初以來酥醪觀的歷史變遷經過時，尤有所感的是，陳銘珪和陳伯陶父子在搜集、整理和保存酥醪觀的歷史資料上，確曾作過很重要的貢獻。雖然《長春道教源流》、《浮山志》及《羅浮補志述略》三部著作仍有不足之處，但都能為後學者提供許

多有關酥醪觀在清代的珍貴資料。又由於這三部著述，酥醪觀在清代的歷史面貌又比其他羅浮山龍門派道觀來得更清楚和整全。不僅如此，透過整理酥醪觀完整的歷史發展，又可具體把握清代全真教龍門派在廣東省羅浮山如何開始、發展和延續。

現在的酥醪觀保留了一通於一九三零年由住持張永豫(1859-?)²²⁵所立的〈重修酥醪觀碑銘〉。²²⁶根據此碑，在熊養真和陳銘珪以後，接任住持的有三人，即王至賢、²²⁷呂教忠和張教恕(即張永豫的父親)。至光緒二十四年(1898)，又知有住持黃明襄。²²⁸繼後，又有陳永燾(即陳伯陶)和張永豫接任住持，一直至民國十九年(1930)為止。²²⁹總括而言，透過整理清代酥醪觀眾住持的譜系傳承過程，可以確知，自曾一貫和柯陽桂於康熙五十六年在羅浮洞恢復道場起，到擇今地建觀以來，酥醪觀的住持在康熙以後的二百年間，從沒中斷地經歷了「一」、「陽」、「來」、「復」、「本」、「合」、「教」、「永」、「圓」、「明」等十代龍門派字輩的傳承，合共二十位住持。²³⁰這個酥醪觀住持傳承的譜系，又是構成清代全真教龍門派在廣東境內傳播歷史傳統中一個非常重要的部份。

四、惠州及廣州兩府全真教道觀

1、惠州府元妙觀

惠州元(玄)妙觀，位於惠州西湖北岸，建於唐代，屬廣東省境內最古舊的道觀之一。²³¹明朝正統七年(1442)周岐後撰有〈重修玄妙觀記〉，此碑是現存惠州元妙觀在清代以前最早及較完整的歷史資料紀錄。²³²根據〈重修玄妙觀記〉的記載，元妙觀「初建於唐天寶七年(748)，舊號朝元，後改開元，至後唐燬」；²³³至宋代咸平初復修；「宋真宗大中祥符九年(1016)，賜額改名為天慶觀。」²³⁴〈重修玄妙觀記〉又記云：「元真〔貞〕二年，改復玄妙。」據知，元朝(1271-1368)元貞二年(1296)，元成宗詔撤宋室聖祖之祠，黜天慶之號，又改全國天慶觀為今名，即賜玄妙名額。²³⁵因此，惠州天慶觀易名玄妙應始於元朝元貞二年。至明代(1368-1644)，所有地方府縣志及道觀碑文都稱此

觀為玄妙觀。²³⁶迄清康熙十四年(1675)，例如《歸善縣志》已開始見「玄妙」和「元妙」並稱。²³⁷及至康熙二十七年(1688)，《惠州府志》則完全改稱今名元妙觀。²³⁸清改玄妙為元妙的原因，乃是出於清室避康熙名「玄燁」諱之故，而把「玄」字改為「元」字。²³⁹

明代諸《惠州府志》記錄惠州玄妙觀的資料大致相同，而以嘉靖二十一年(1542)《惠州府志》較為詳盡，現抄錄如下：

玄妙觀，在府治西，舊係天慶觀，宋進士梅夫子之宅。天順元年(1457)，同知蘇閏新改大門。今分為二房，上房乃本觀道士，下房乃東嶽宮，浮碧堂，諸淫祠，田併焉。²⁴⁰

這裏記述明初英宗天順元年，玄妙觀經由惠州府同知蘇閏²⁴¹重修，「新改大門」。據〈重修玄妙觀記〉所述，其實早自太祖洪武十五年(1382)以後，由於玄妙觀「又漸頹壞」，因此，當時已開展重修觀宇的工作，繼而在成祖永樂年間、宣宗宣德四年(1429)及英宗正統六年(1441)，亦相繼修復「屢完屢壞」的玄妙觀。〈重修玄妙觀記〉記述幾次修復的經過，云：

至於前朝洪武十五年(1382)，興崇道教，開設道紀司時，觀宇又漸頹壞，都紀鄧元智，副都紀王章菴，道士梁居一、徐碧虛，永樂改元，都紀周以忠，道士徐永和、黃以愚、毛與善，前後相繼重修，屢完屢壞。宣德初(1426)，郡守劉侯庭蘭來蒞是邦，而殿宇已不支矣。都紀且缺，因詢於眾，咸謂今都紀楊曰常，道行端謹，遂薦而任焉。曰常蒞職以來，夙夜靡寧，志圖修廢。宣德四年(1429)，化緣以修正殿，訖工，猶欲修其未修者，奈綿力弗及，矧未有任興廢之倡者。越十餘載，而惠州衛指揮使張侯，惠州府同知黃侯，歸善知縣曾侯始倡之，遂命善士黎以仁，盧英，梁惠智化緣，皆克盡誠以勤其事。於是邑民趙慄輩咸喜而相率輸金薦貨，助粟施錢，召匠買材，以正統六年(1441)正月興工，重修後殿，東西廊，鐘鼓樓三門，堂，庫。正統七年七月訖役。夫前人既修而復壞者，曰常修而完之，以伸前人之志。雖曰前建後修，而曰常之功實倍之矣。況

前人之成其始者，既無石刻可考，而曰常之繼其後者，安得不備書其建置沿革，與夫興廢之由乎。於是屬予記而刻之石。²⁴²

碑文內容提及玄妙觀於洪武、永樂、宣德及正統四朝的重修，皆分別由當時的道官都紀、副都紀及觀內其他道士負責。洪武朝時有都紀鄧元智、副都紀王章菴、觀裏道士梁居一和徐碧虛；永樂朝時有都紀周以忠、道士徐永和、黃以愚和毛與善；至宣德朝時有都紀楊曰常。與其他府縣地方的玄妙觀一樣，觀內置署道官管理機構，惠州府道紀司遂設在玄妙觀，並按明朝洪武十五年太祖所定立的制度，府設道紀司，分正副設職，都紀一人和副都紀一人。²⁴³府道紀司，「從九品」，月給「米五石」。²⁴⁴《明太祖實錄》明言：「道紀司掌本府道教。」²⁴⁵從這可知玄妙觀於本府道教內重要的地位，它具有管理在惠州府(包括歸善、博羅、海豐、河源、龍川、長樂、興寧等七縣)²⁴⁶各道觀和眾道士的職責和權力，更掌管度牒的發放及約束道士恪守道規。及至清代，元妙觀仍屬於惠州府道官的管理機構，道紀司設在觀內。光緒七年(1881)，劉澐年總裁、鄧掄斌等纂的《惠州府志》仍記有：「〔惠州府〕元妙觀道紀司在西湖，設官道紀一人，副都紀一人。」²⁴⁷

然而，從明代的玄妙觀到清初康熙朝易名為元妙觀之後，此觀亦經歷了在道教傳統上的一大革新和易轉，亦即是從舊有「正一叢林」²⁴⁸改易為全真教龍門派的十方道觀。這種轉易傳統的情況，在清初其他地方的元妙觀並不經常發生。²⁴⁹惠州元妙觀的例子，應與其鄰近羅浮山道觀，以及羅浮山道觀在清初易改為全真教龍門派道觀的歷史背景，有直接的關連。從〈重修玄妙觀記〉記錄的九位明代惠州玄妙觀道士的名字來看，他們全都與龍門法派詩沒有關連。但是，在康熙六十一年(1722)吳騫《西湖紀勝》所收入的〈重修景賢祠並祀田碑記〉裏，紀錄了兩位惠州元妙觀道士「鄧本慧、林復德」的道名。²⁵⁰龍門派詩第十一字以後是「一陽來復本」，因此，林復德和鄧本慧二人便是龍門派的第十四和十五代的弟子了。換句話說，此亦證明了在康熙六十一年，惠州元妙觀已建立了全真教十方叢林制度。

惠州元妙觀何時及怎樣從正一派叢林宮觀，改易成全真教龍門派的十方叢林制道觀？此與全真教龍門派於康熙三十七年前後在羅浮山

道觀正式確立其傳承系統有什麼關係？

首先，康熙三十四年(1695)，惠州府知府王瑛²⁵¹即於元妙觀後殿重建了紫清閣(後又稱玉皇閣²⁵²)，並刻立〈白真人不立像碑記〉。²⁵³王瑛要求紫清閣內只奉祀紫清真人白玉蟾(或稱華陽真人，1194-1236)。〈白真人不立像碑記〉云：

惠之西湖有元妙觀者，昔為紫清真人玉蟾修煉之地，久經頽圯，余命修之。往有無知小民，奉玉皇像於三清殿後，亦已撤而去之矣。平生讀真人書，企慕其人，往往形於夢寐，故即觀之後為紫清閣，奉真人木主焉。誠慮後有無知之民，及庸俗香火道士，以閣之虛而無像，從而為之。或且以為玉皇閣，皆吾人所不取。夫真人，人也，猶有可像，吾懼其不類且褻也，故不敢，而況敢褻天乎。著其說于石，以為來者告。康熙乙亥孟夏。²⁵⁴

〈白真人不立像碑記〉稱只奉祀白真人的木主牌位，而不立其神像，其原因是出於王瑛批評那些「庸俗香火道士」，以防他們以為「閣之虛而無像」便設神像來奉祀。進一步而言，〈白真人不立像碑記〉可以提供以下兩點資料：其一，從奉祀南宗第五祖白玉蟾來看，康熙三十四年時的元妙觀，仍如過往羅浮山的道觀一樣，依然保持著歷來南宗內丹派的傳統；其二，碑記裏提及的「庸俗香火道士」，說明此時元妙觀仍沿襲正一派舊制，並未改易為全真教龍門派十方叢林道觀。所謂「香火道士」，明顯不是指出家清修的全真教道士，疑是指稱正一派的火居道士。²⁵⁵

康熙三十七年(1698)，元妙觀得到當時惠州府提督盧崇耀²⁵⁶的支持，作過大規模的復修。乾隆六年(1741)由廣東省總兵都督保祝重修惠州元妙觀而刻立的〈修玉皇閣記〉，亦提及早前康熙三十七年重修一事，云：「(康熙)三十七年，前軍門盧公復建兩廡配殿。」²⁵⁷同樣為了紀錄乾隆六年元妙觀重修一事，而由廣東提標參將孫家夏刻立的〈修元妙觀玉皇閣記〉亦有記云：「戊寅(1698)，軍門盧公崇耀復建兩廡配殿，極大觀焉。」²⁵⁸根據上述三通碑刻的資料，可知從清初康熙三十四年至三十七年這三年期間，久經頽圯的元妙觀再次得到地方官吏的

大力支持而復修起來，當時觀宇建築群包括正殿三清殿、玉皇閣（紫清閣）、東西兩廡及各偏殿。²⁵⁹

元妙觀不僅在康熙三十七年得到地方大吏的支持而重新復修起來，其觀宇建築亦達至「極大觀焉」的規模，同時，元妙觀亦於此時開始正式建立全真教龍門派十方叢林的制度。乾隆三十三年（1768）由住持陳合琮刻立的〈修元妙觀記〉碑，是現存最早記述康熙三十七年元妙觀易改為全真教龍門派十方道觀的資料，碑文云：「康熙三十七年，延沖虛大師主持，整飭之。」²⁶⁰再根據如前所引陳伯陶《羅浮補志述略》，云：「戊寅（康熙三十七年，1698），龍門派道士杜陽棟來為（沖虛觀）住持。」²⁶¹結合這兩條資料，可知康熙三十七年延「沖虛大師」住持元妙觀的便是指杜陽棟了。因此之故，杜陽棟除了住持沖虛觀之外，又由於地方大吏的邀請，同時住持剛好復修至「極大觀焉」的元妙觀。至於「整飭之」一語的意思，當是指他整頓「庸俗香火道士」，除舊佈新，建立全真教龍門正宗規範。

對於杜陽棟應邀住持元妙觀的時間，還有其他兩種迥異的說法：其一是出於陳伯陶《羅浮補志述略》，記稱：「杜陽棟……乙酉（康熙四十四年，1705），惠州旱，官紳請之禱，即雨。西湖玄妙觀道士王守拙曰：『杜公玄門柱石也。』遂請為住持。」²⁶²而張友仁《惠州西湖志》則記云：「杜陽棟……四十七年（1708），惠州禱雨，元妙觀道士王守拙曰：『杜公，玄門柱石也。』請為主持。」²⁶³同書，張友仁卻另依據乾隆陳合琮〈修元妙觀記〉碑，稱：「康熙三十七年（1698），延沖虛觀大師杜陽棟主持，提督盧崇耀助築。」²⁶⁴比較上述三說，即康熙三十七年、四十四年及四十七年，當依最早的陳合琮〈修元妙觀記〉為據，來考訂杜陽棟住持元妙觀的時間，原因是，此碑刻文資料上距杜陽棟在羅浮山活動的時期，僅數十年而已。況且，元妙觀於康熙三十七年剛好完成大規模的復修，而於此時正式建立全真教龍門派教制規範，亦屬合理的推測。康熙六十一年吳騫《西湖紀勝》這樣記述當時改制後的十方叢林元妙觀，稱：「元妙觀，在湖之北，棟宇輪奐，住道流近百人。」²⁶⁵從中可略知元妙觀建立全真十方叢林制後之規模情況。

雍正八年（1730）有龍門派第十五代字輩住持張本忠募緣，欲修在元妙觀內漸頽的玉皇閣。張本忠雖開展了復修的工作，但因所費浩

大，工半力竭，便半途輒止。再至乾隆六年（1741），由於當時廣東提督保祝率領文武僚屬為地方苦旱禱雨，並獲神明感應，至「甘霖立霑，四郊沾足，田大熟」，因而興了復修玉皇閣的善心。據保祝〈修玉皇閣記〉，復修前，玉皇閣「則已牆垣剝落，瓦桷崩頽，風雨飄零，久口暴褻」。²⁶⁶ 由於得到地方大吏的支持，玉皇閣的復修工程於乾隆六年初夏開始，而於是秋七月朔二日完成。現存張友仁《惠州西湖志》收錄有三通碑文，皆是為乾隆六年重修元妙觀玉皇閣而刻記的，包括：保祝〈修玉皇閣記〉、孫家夏〈修元妙觀玉皇閣記〉及陳冠世〈修玉皇閣記〉。²⁶⁷ 保祝是廣東提督，孫家夏是廣東提標參將，而陳冠世是歸善縣令。從修玉皇閣立碑三通之事，可推知建立全真十方叢林制後的元妙觀獲得地方大吏的鼎力支持。

乾隆三十三年（1768），元妙觀又在當時前後兩位住持的募緣努力下，復修了三清正殿。現存有朝隆三十三年陳合琮〈修元妙觀記〉，它紀錄了此次正殿復修之經過。²⁶⁸ 陳合琮之師兄何合瓚為前住持，並由其先募緣，開始為三清殿復修，但稍後積勞病故。何合瓚羽化前遺言接任住持的師弟陳合琮，要求陳合琮繼承其志。陳合琮記述其復修的決心時，稱：「念三清大殿，非大壯觀，不足以聳道俗尊敬之心，撤而新之。」²⁶⁹ 此次觀宇的重修規模十分巨大，除了新構三清正殿之外，還次及東西堂廡，加之繪采。復修工程由乾隆三十二年七月開展，乞工於三十三年冬，事經一載多，共「費工三千三百，白金千餘兩」。

經過乾隆六年及三十三年兩次重修之後，元妙觀在清代期間有否再作復修之舉，現存資料並沒有其他碑刻或文獻可確證。但現存經住持王誠廉由1982年起募十方善信捐資重修後的元妙觀，仍然保存著「清宣統元年（1909）重建的偏殿」，這又可證明元妙觀也曾於清末作過重修。²⁷⁰

現存元妙觀內設有供奉惠州元妙觀全真龍歷代登真羽化先師靈位，當中刻有：「第十二代住持杜陽棟神位」，「第二十代住持戴明業神位」，「第二十一代住持鍾至章神位」，「第二十二代住持胡理性神位」，「第二十二代住持張理芳神位」，「第二十三代住持劉宗銘神位」等。若再加上乾隆時期的碑刻資料，則可知自康熙三十七年以來，由杜陽棟開始的惠州元妙觀之龍門派住持譜系傳承，有：

〔康熙〕杜陽棟、〔雍正〕張本忠、〔乾隆〕何全瓚、〔乾隆〕陳全琮、〔光緒〕戴明業、鍾至章、〔民國〕胡理性、張理芳、劉宗銘、王誠廉。

根據吉岡義豐於一九四零年至一九四六年間在北京白雲觀的調查研究，當時在白雲觀內紀錄有全國23間全真教十方叢林制道觀，廣東省有六座，惠州元妙觀是其中的一座。²⁷¹直至現在，²⁷²元妙觀住持王誠廉已經是龍門派第二十四代的傳人了。²⁷³

2、廣州府三元宮

廣州府三元宮在粵越山西南麓（現址在解放北應元路）。²⁷⁴廣州三元宮的創立時期並不十分清楚，諸說之中，三元宮創立於明代之說亦有兩種：一說是於萬曆及崇正（禎）年間，由舊有的越岡院²⁷⁵改名為三元宮，此說最早出於乾隆六年（1741）魏綰重修、陳張翼彙纂的《〔乾隆〕南海縣志》及乾隆二十四年（1759）張嗣衍主修、沈廷芳總纂的《〔乾隆〕廣州府志》，兩者皆云：「三元宮在粵秀山，東晉南海太守鮑靚建，名越岡院。萬曆及崇正（禎）重修，改名三元宮。順治間修復。康熙四十五年（1706），左翼鎮重修，名斗姥宮。」²⁷⁶乾隆五十年（1785）南海蕭雲漢撰〈重修斗姥殿碑記〉云：「粵秀山三元宮，古越岡院也。六朝已有之。至明萬曆而更其名。」²⁷⁷至於另一支持三元宮創於明代之說，則見於近人所謂引自「明末屈大均手抄本」，云：

〔明崇禎十六年（1643）〕，因當時有欽天監從北方來廣東，對羊城紳士耆老說：「天上三台列宿，應運照臨穗垣，正照越岡院，應在越岡院中加建一座三元殿，以應上天垂賜。」祥瑞之吉兆，極利五羊城，紳耆與群眾，一致贊成，擴建越岡院，改名三元宮。²⁷⁸

對於第一說，我們翻查明朝所有廣東地方志，都不見廣州府有「三元宮」的觀名，不僅不見於明嘉靖或以前的各種地方史志，即使在萬曆三十年（1602）郭棐所纂修的《廣東通志》及萬曆三十七年（1609）劉廷元修、王學曾等纂的《南海縣志》，於「寺觀」條下，都不見有三元宮

之名出現。²⁷⁹此外，清康熙十二年汪永瑞所修的《新修廣州府志》及康熙三十六年金光祖所纂修的《廣東通志》，均沒有收載廣州三元宮。²⁸⁰至於第二說之引自「明末屈大均手抄本」，由於不能查證其來源，故只可視作是出於近人的傳說而已。

入清以後，最早提及與三元宮有關的史料，乃見之於順治十三年（1656）〈修建三元殿記〉碑；此碑由廣東欽差巡撫李棲鳳在平南王尚可喜及靖南王耿繼茂攻下廣州城之後（順治七年，即1650）所建，²⁸¹碑云李棲鳳乃於廣州「城北觀音山之陽，集建太上三元寶殿……皈奉三元大帝」，並刻立〈修建三元殿記〉碑。²⁸²乾隆三十九年（1774）任果、常德主修的《番禺縣志》亦謂：「三元殿，在粵秀山右。順治十三年建，巡撫李棲鳳記。」²⁸³同時，另有尚可喜所鑄的大鐵鐘一口，懸於鐘樓。²⁸⁴〈修建三元殿記〉碑於宣統二年（1910）仍存於觀音山三元宮。光緒樊封（昆吾，1789–1876）所撰的《南海百詠續編》亦有提及此事，謂：「三元宮，在越井岡，即唐之悟性寺故址，久廢。順治十二〔三？〕年，平南王建為道院。榕棉深鎖，人稱福地。」²⁸⁵從上述兩條資料，可知在順治十三年間，李棲鳳於廣州城北觀音山（粵秀山）越井岡修建有一座道院，稱「三元殿」。然而，〈修建三元殿記〉碑並未有提及三元宮之名。

據前引《〔乾隆〕南海縣志》（1741）及《〔乾隆〕廣州府志》（1759），在康熙四十五年，三元宮〔殿？〕，又由左翼鎮重修，是時又改名為「斗姥宮」，此事亦見載於《南海百詠續編》，謂：「康熙四十三年，提督金宏鎮修葺之，且置觀產，以贍羽流。」²⁸⁶乾隆五十五年蕭雲漢所撰的〈重修斗姥殿碑記〉，亦有提及提督金宏鎮修葺「三元宮」一事，「國朝總戎金公獨事擴山門」及「所以創興者擴大者，修其頹，而葺其壞者，蓋去金公已百有餘歲矣」。²⁸⁷然而，令人感意外的是，在乾隆四十五年（1780）有〈鮑姑祠記〉碑，碑文記有全真教龍門派道士郁教寧，但是郁教寧卻不以三元宮住持自稱，反持舊稱，自署為「越岡院住持」。²⁸⁸及至乾隆五十年（1785）另有〈重修斗姥殿碑記〉，此碑雖有提及三元宮，但從此次重修規範擴及全觀殿宇而言，若碑文是以重修斗姥殿作為總碑題，這又可理解為，當時仍有用「斗姥殿」作為全觀之稱。

因此之故，對於清初廣州府三元宮之觀名的具體歷史由來，我們以為越岡院應在清初時期改名為三元宮，而非於明朝萬曆之時易名，

而後者之說，應是在乾隆時期才逐漸形成的，例如在乾隆以前諸廣東地方史志中，最早只在《〔乾隆〕南海縣志》及《〔乾隆〕廣州府志》才清楚見錄有三元宮的觀名。另一方面，我們也認為在順治十三年，由越岡院改建成奉祀三元大帝的道院，也不見得其最初的觀名，必然已經定名為三元宮；至少，三元殿、斗姥宮、三元宮、越岡院四個觀稱，均曾於乾隆時期或以前並用，例如《〔乾隆〕番禺縣志》就在卷四〈山水志〉提及在粵秀山有三元宮，而在卷五〈寺觀〉卻不見三元宮，但記：順治十三年，李棲鳳建三元殿。²⁸⁹ 此外，John Henry Gray 於一八七五年（即光緒元年）出版的 *Walks in the City of Canton*《廣州城之行》稱，三元宮雖曾於康熙四十五年稱為斗姥宮，但是在光緒之時，三元宮之名卻較為當時人所熟知。²⁹⁰ 從建立、接受和定名的發展過程來說，我們比較同意「三元宮」之名在乾隆時期，從最早的越岡院，經三元殿、斗姥宮，而最終定名為廣州府民眾都普遍接受下來的廣州三元宮。

關於三元宮建立其屬於全真教龍門派規制的历史來源問題，歷來以杜陽棟作為三元宮第一任住持的說法最為普遍，此傳說並為現存三元宮道眾所公認及宣揚。究其實在，最早聯繫杜陽棟和三元宮歷史的，是陳伯陶《羅浮補志述略》，其云：「〔杜陽棟〕修廣州之三元宮。年七十六，於三元宮內坐化。」²⁹¹ 對於此說的历史資料來源，陳伯陶並沒有加以解釋說明。近來，又有學者在陳伯陶說法之上再增補，例如《廣東宗教志》（1996）便稱「三元宮由此成為全真道十方叢林，杜〔陽棟〕也被尊稱為開山祖師」。²⁹² 此等有關杜陽棟的傳說，都不容易令人確信。²⁹³ 事實上，清代廣州三元宮與杜陽棟及全真教龍門派的历史淵源關係，仍有待考證。

有關清代三元宮住持屬於全真教龍門派弟子傳人的資料，現存最早及較可信的資料，可見於乾隆四十五年刻立的《鮑姑祠記》碑。碑文記述此碑是「乾隆四十五年歲次庚子孟夏之吉越岡院住持道衲郁教寧敬述」。²⁹⁴ 又據乾隆五十年蕭雲漢所撰的《重修斗姥殿碑記》，碑文屢屢提及前住持教寧和當時的住持永受，例如：「永受受教於教寧」，以及「教寧未退老之前，則力助其事，教寧羽化後，〔永受〕遂獨肩其任」。²⁹⁵ 從上述二碑，可知在乾隆四十五年，三元宮先有住持郁教寧，及至乾隆五十年另有繼任住持黎永受。現存三元宮存有一棟木，

刻有「大清乾隆五拾壹年歲次丙午季冬吉旦全真住持道人黎永受募化重建立」。²⁹⁶ 根據全真教龍門派派詩，郁教寧和黎永受的字輩便是龍門派第十七及十八代的傳人。

乾隆五十年的〈重修斗姥殿碑記〉還保留了三元宮——此座廣州府全真教龍門派十方道觀——在當時的一些具體情況，資料十分珍貴。其一是三元宮觀內的建築群，有「山門內，前結殿以奉三官大帝。此觀所由名歟。歷東西包臺拾級而登則斗姥殿在焉，老君、五祖兩殿左右夾輔」。²⁹⁷ 除此等殿宇，觀內還有北極殿、鮑姑祠、五祖洞、禮拜亭、齋堂、祖堂及惜字亭等。五祖殿及五祖洞應是指奉祀全真五祖而置的殿宇，即王玄甫、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾和王重陽；²⁹⁸ 其二是三元宮道士在觀內實踐全真修煉之道，碑云：「夫道與釋分途，其潛修淨土，一而已：面壁觀心釋之教也，煉氣歸神道之要也。」²⁹⁹ 其中「煉氣歸神，道之要也」一語，當是指全真教清修內煉丹功之法。全真教修煉內丹法源於繼承北宋鍾（離權）呂（洞賓）內丹派一系。³⁰⁰ 內丹修煉的全部過程，依次進入「煉精化氣」、「煉氣化神」、「煉神還虛」，而最終乃「復歸無極」，即最終達到與混元無極大道之體性合一的最終目的。³⁰¹ 後世稱全真教主張「性命雙修」，即是指其修煉內丹之基本思想，例如說：神者性之屬，精氣者命之類；而全真者，就是全其本真，「全精、全氣、全神方為之全真」；³⁰² 不僅如此，全真性命雙修之道，又是在內煉成丹的前提下，主張煉化精氣神，以結丹成神仙。因此之故，〈重修斗姥殿碑記〉謂「煉氣歸神，道之要也」的意思，也就是指出全真教旨之煉氣化神，乃「神仙之道，修道之至」的基本宗旨；並且，同時也是證明三元宮成為了全真教清修內煉之地，而道士也實踐了全真教修煉內丹之道；其三是三元宮觀內的道士情況，云：「一介道人，絕無權勢，院中數十人，朝夕仰給，已苦支撐。」從此語可知，當時三元宮作為全真十方叢林，共有道眾數十人。

道光十七年（1837），三元宮有住持黃明治，他是龍門派第二十代的傳人。黃明治在其刻立的〈重修三元宮碑記〉裏，自署謂「全真龍門正派住持道人」。³⁰³ 道光十七年的重修建築範圍，包括有「將頭門、齋堂、香亭、三官殿、靈官殿、雨仙殿、觀音殿、祖堂、新客廳、山舫各處或加以補葺，或始事經營」。³⁰⁴ 此次重修的規模很大，擴及三元

宮全觀殿宇，因此說「經營費用不貲，工程非一」。但是，值得注意的是，道光十七年〈重修三元宮碑記〉並沒有提及斗姥殿。三元宮從舊有的殿宇建築群中撤去斗姥殿不知始於何時，但根據一份一九五三年廣州市宗教處檔案所藏的《三元宮純陽觀修元精史料》，解放前三元宮的建築群也是缺少斗姥殿的，當時三元宮內還有：「當門靈官殿一座、天井兩旁左邊口堂、右邊齋堂。而入三元殿，左邊鮑姑殿、右邊祖堂。呂祖殿一座，太上殿一座，後樓玉皇殿一座。另有客堂一間，上下廚房兩間。」³⁰⁵ 上述的建築格局，應仍然保留著光緒元年重修的格局或是同治七年重修的格局，³⁰⁶ 並且與在一九八一年經文革破壞後收復回來而直至現在的殿宇建築格局，大致相同。³⁰⁷ 換而言之，朝隆以前在三元宮裏奉祀斗姥的濃厚傳統，已經在清末以後逐漸失掉了，以致在康熙四十五年，由提督金宏鎮倡議更名的「斗姥宮」、原有的「斗姥殿」，以及九月九日建九皇（北斗九辰星君）³⁰⁸ 會誕等舊有傳統，都被遺忘了。

綜述以上對廣州府城三元宮歷史傳統的追溯和考察，可知三元宮以順治十三年由李棲鳳於廣州城北觀音山集修的三元殿作為開始點，而廣州三元宮，則至少建立在三個宗教歷史傳統之上：一是最古舊的越岡院，越岡院與鮑姑艾的傳統有關，因此歷來觀內都建有鮑姑祠；一是斗姥之祠，康熙四十五年，此傳統得提督金宏鎮大力支持，甚至曾改以「斗姥宮」為觀名。據《南海百詠續編》記載，經提督金宏鎮修葺，並置觀產以贍道士之後的斗姥宮，其誕會亦同時盛行於九月九日慶斗姆誕，及與之有關的九皇真君誕，云：「遂以九月朔建九皇會，凡九晝夜，亦沿為風俗也。」³⁰⁹ 直至乾隆時，廣州城內外的民眾依然十分熱烈地到三元宮參與九皇誕會。乾隆五十年〈重修斗姥殿碑記〉這樣描述在三元宮所見的九皇誕會盛況：「九皇聖誕，好善之紳士及遠方客雲集，而皈依者，不下數百人。登降無階，拜羅暴露，毋乃褻甚。」³¹⁰ 第三，清初以來，直至現在，在三元宮內一直沒有中斷的主要道教傳統，便是全真教龍門派的清修煉養傳統。自乾隆四十五年來，在三元宮的全真教龍門派住持之傳承，可知有：〔乾隆〕郁教寧、〔乾隆〕黎永受、〔道光〕黃明治、〔同治〕黃宗性、〔光緒〕鍾明振、〔光緒〕梁宗琪。³¹¹

在上述三個藏於三元宮的複合傳統中，全真教龍門派的傳統必然不是最先的一個。究竟三元宮的龍門派傳統是於何時開始和由誰傳入的？杜陽棟會否是三元宮龍門派傳統的「開山祖師」？三元宮龍門派傳統的開始，與羅浮山龍門派道觀在康熙中葉後易改為全真教十方叢林，有沒有歷史上的淵源關係？

如前所言，我們以為陳伯陶雖言康熙年間杜陽棟修廣州三元宮，並於宮內羽化，但是，由於此說並沒有其他歷史憑證的支持，故不可輕易確信，況且，陳伯陶更沒半點提及杜陽棟為「三元宮第一任住持」，或說他是三元宮全真叢林的「開山祖師」。³¹² 今人有關杜陽棟與三元宮歷史關係的傳說，與陳伯陶的原意存有差距，相信只是出於近人的附會。現存保留下來的三通刻於乾隆四十五年、乾隆五十年和道光十七年的重修碑記，均沒有提及杜陽棟。此又可以進一步證明，杜陽棟從羅浮山來居廣州三元宮的傳說，似乎是出於後人杜撰而已。

順治十三年，廣東欽差巡撫李棲鳳修建三元殿，並在《修建三元殿記》碑文上記有：「太上忘形，其次樂業，顧名思義，即境全真，盡東粵大地。」³¹³ 此語提及「全真」二字，並言其希望「全真」能遍及粵東大地。

從明末清初全真教在北方佈教的歷史來看，近來許多學者均不約而同地開始研究龍門派在王常月於順治十二年秋北上京師以前的歷史情況。雖然，龍門派律宗經第七代王常月的「中興」而後確定為龍門正宗的正統地位，但是，這種龍門正宗的正統說，並不能掩蓋全真教其他派別或龍門派其他岔派在明末清初中國全境內於傳教立觀上的貢獻和功勞，例如《長春道教源流》對龍門派第四祖孫玄清（後另立嶗山派）在北京白雲觀的活動事蹟，云：

孫玄清，……嘉靖三十七年，至京白雲觀，坐口堂一載，大著靈異，值京中天旱，求雨有效，賜護國天師左讚教主紫清真人。隆慶三年六月上昇，壽七十三。玄清本龍門派四代孫，後別立法派，名金山派，因在嶗山修真亦名嶗山派。³¹⁴

此外，關於龍門派第八祖伍守陽（1574–1644）的研究，森由利亞和

Monica Esposito均指出，《金蓋心燈》所載王常月在進京以前已授伍守陽三大戒、以及伍遂得派名「守陽」等資料，都與歷史不符。³¹⁵反之，根據伍守陽自己的著作，他不但從沒有提及王常月，況且，例如在其《天仙正理直論》(1639)〈火候經第四〉末，他更自署為「邱真人門下第八派分符領節受道弟子沖虛子伍守陽」，而在《伍真人事實及接受源流略》裏，伍守陽的龍門派系譜，卻是從第五代張靜虛(1432?-?)，第六代李真元(1525-1579)及第七代曹常化(1562-1622)傳承過來的。「靜」「真」「常」「守」四個字輩與龍門派詩的第五至第八代字輩一致，但伍守陽此譜系，卻與以王常月為正統中心的龍門正宗譜系，出現很大的差異。³¹⁶正如Esposito指出，通過伍守陽不同龍門派譜系的傳承例子，使我們更值得注意的是，從第六代李真元至第七代曹化常，此時的龍門派教團已經出現，從過往的秘傳舊制，輾轉成為公開佈教、廣傳教徒弟子的宗教運動。³¹⁷

本文舉出上述孫玄清和伍守陽二例，目的是要說明，在順治十二年秋王常月北上京師，以及十三年三月奉世祖旨開壇說戒於白雲觀等中興事蹟發生之前，全真教龍門派在明末清初之間，已出現跨地區性(尤其在東北、四川和北京)，並以邱處機真人為宗的佈教運動。³¹⁸順治十三年，由北方南來的廣東欽差巡撫李棲鳳在粵秀山三元殿刻立的《修建三元殿記》，提及「即境全真，盡東粵大地」，其意是否可以從明末清初以來全真教佈教運動的宗教和歷史背景來理解的呢？

與上述清初廣東全真教歷史問題有關的，還有以下佐證。《南海百詠續編》記載順治十三年至康熙十二年間，每年正月十九日在三元宮都舉行慶祝「邱祖聖誕」的熱鬧盛況，云：

都門正月十九，群遊西頂白雲觀，以謁長春真人。邱處機名曰燕九，自元迄今，通俗相沿。兩藩將卒皆北產，亦於是日，共登三元宮，以當燕九。香車寶馬，絡聯若雲。撤藩後，此風稍息。³¹⁹

正月十九日為邱祖聖誕，即謂「燕九節」，此日在京師白雲觀有規模盛大的法會和廟會。據近人所記，是日上午，「觀內舉行盛大法會，邱祖

殿香火極盛，香客遊人摩肩接踵，使廟會達到高潮」。³²⁰小柳司氣太《白雲觀志》(1934)亦記載：「本觀乃邱祖闡教之地，是日為重要之紀念期。而善士檀越均來觀，進香上供。俗傳十八日夜，神仙下降，故都下教老弱男女，來賽徹夜，冀與神仙一晤。」³²¹燕九節不僅盛行於清代京城白雲觀，根據明代崇禎八年(1635)刊行的《帝京景物略》，亦云：「今都人正月十九，至漿祠下，遊冶紛沓，走馬蒲博，謂之燕九節。」³²²據此，燕九節是明清兩朝，在京師各階層民眾中，結合了全真教信仰和民間神仙風俗的一個重要誕期。

《南海百詠續編》記載南來的兩藩北方將卒，亦在順治十三年後修建好的三元宮慶祝燕九節，當時的盛況被形容為「香車寶馬，絡聯若雲」。不管南來廣州城的兩藩北方將卒，是出於京師廟會的風俗習慣，抑或是出於全真教善信供奉邱長春真人的信仰緣故，而慶祝邱祖聖誕，但可以肯定的是，全真教龍門派南來傳入廣州城，是通過北方將卒，把北方邱長春真人的宗教信仰，帶來粵東地區。康熙十二年十一月，因吳三桂叛變，清室命罷撤平南、靖南二藩。³²³《南海百詠續編》云：「撤藩後，此風稍息。」但是，經過數十年來南來北人在宗教風俗上的傳播結果，一方面可見，三元宮的道教傳統自順治以後，便緊密地建立在全真教龍門派邱長春真人的信仰傳統之上；另一方面可推斷，廣州府城民眾之開始接受和認識全真教，亦應以邱祖聖誕的歷史背景作為源起。從廣東全真教的歷史傳播而言，這又可證明，廣州城之全真教龍門派傳統，並非始於羅浮山道觀，二者更沒有直接先後因果的歷史關連。

依此分析，比較羅浮山沖虛觀於康熙二十七年至三十九年之間改易為全真教十方道觀，廣州三元宮開始其全真教龍門派的歷史，時間應更早。例如，比較來說，三元宮在乾隆四十五年(1780)的傳承字輩已經達到第十七代的「教」字輩，而酥醪觀則於同治四年(1865)才見有「教」字輩，二者相距約有一百年。然而，三元宮於何時建立其全真十方叢林制度、誰是它的首任住持、杜陽棟與三元宮的關係、以及在乾隆四十五年郁教寧出任住持以前的龍門派住持系譜傳承經過等問題，仍有待發現新的資料，才能作進一步的研究。

五、結語

清代以前，廣東境內道士主要是以府縣的正一道觀道士和在家道士為主體，筆者過去曾經分別考證宋明時期廣州府玄（元）妙觀的歷史，以及廣東地方上縣鄉的正一派喃嘸道士，證明這個結論正確。³²⁴在明代，道教雖分有正一和全真兩大教派，³²⁵但是從本章考證可知，由於在清初以前，未見全真教在廣東省境內傳播，因此可以說，明代廣東道觀道士和在家道士皆屬正一派的傳統。雖然，目前未有專論，研究明代廣東地方道教與江西龍虎山正一真人府在給道士授籙及發放道牒等管理事情上的往來關係，但是，若根據明代道教的管理制度，廣東道觀道士和在家道士又必然隸屬於府縣的地方道官機構，即（府）道紀司和（縣）道會司的管理之下。明朝洪武五年（1372），太祖加授四十二代天師正一大真人張正常兼掌天下道教事。³²⁶雖然正一真人和諸道官都受禮部統轄，但是中央道錄司和地方諸道官的任免、升遷等，都常由正一真人推薦。換言之，正一真人府在禮部統轄之下，又協同道錄司諸道官處理全國的道教事務。³²⁷據此，我們有理由相信，這種與正一真人府的關係，同樣適用於明代廣東道觀和道士之間，這亦構成他們與正一派傳統的關係。

全真教在金元時期最先傳播及盛行於中國北部。根據一通於元憲宗四年（1264）在河北唐縣立石的〈清虛宮重顯子返真碑銘〉，其云：「夫全真之教興，由正隆（1156–1160）以來，僅百餘載。以九流家久且遠視之，宜若濫觴而未浸也。今東盡海，南薄漢淮，西北歷廣漠，雖十廬之聚，必有香火一的之奉。」³²⁸此碑極言北方全真教之盛。³²⁹至於全真教始於何時南行於江南地區，陳銘珪《長春道教源流》認為乃始於元世祖（1260–1294）滅南宋之後，並以武當張守清及其弟子的功勞最大，他們把全真教「遞傳於兩湖江浙間。蓋自是而大江以南全真道教幾遍及之矣」。³³⁰吳亞魁在研究元代江南全真教道觀的歷史時指出，早在元至元六年（1269），在杭州仁和已有庵名玉陽者，奉敕而建，玉陽乃全真七子王處一（1142–1217）。³³¹

從上述全真教始盛於北方，然後南行於江浙地區的發展軌跡，並以此作為歷史背景去理解，本章從所研究的問題——全真教於何時開

始南行於廣東境內——而得到的結論是，全真教之傳入廣東境內，乃始於清初順治至康熙之間的時期。倘若全真教南傳江南是與蒙元平定南宋同時，那可以這樣說，全真教之傳入廣東地區，並開啟廣東道教歷史的新一頁，這大致與滿清平定廣東同一步調。

根據廣州三元宮的例子，在順治七年(1650)，平南王和靖南王兩藩將士南下克平廣州城；順治十三年(1656)，平南王於粵秀山修建三元殿(宮)，藩將李棲鳳撰〈修建三元殿記〉稱「即境全真，盡東粵大地」，又見兩藩將卒在三元宮熱烈慶祝邱祖聖誕，上述歷史事件和宗教聖誕慶典直接造就三元宮自此建立全真教的傳統。同時，這又證明三元宮的全真教歷史，比起羅浮山沖虛觀約於康熙二十七至三十七年間改易為全真教道觀，出現時間更早。

與三元宮的發展例子稍有不同，羅浮山五觀及惠州元妙觀之建立全真教龍門派十方叢林制度，乃源於一種在道教傳統上棄舊立新的轉易過程。雖然這是先由兩位龍門派道士杜陽棟和曾一貫先後於康熙三十七年和四十五年住持沖虛觀而正式開啟，但是除了個人傳播貢獻的因素之外，從清初順治以來，王常月之正宗龍門派得到官方信任和支持這個外在環境，也令我們有理由相信，羅浮山五觀及惠州元妙觀都是在清室對道教政策改變的客觀形勢下，引發其自身內部新的發展改變；同時，毫無疑問，此一改變實際上也是明顯經由清初廣東地方官吏對全真教龍門派的有力支持和推動，以下引述的例子便可證明這個結論。

首先，沖虛觀、酆醺觀及惠州元妙觀都是在得到地方大吏在經濟上的支持，而能夠在康熙年間重修起來。沖虛觀是於康熙二十七年得到惠州太守呂應奎和博羅縣令陶敬等募錢支持下，完成復修工程；惠州元妙觀則是在康熙三十四年和三十七年分別得到惠州知府王瑛和提督盧崇耀的支持，作過兩次大規模的復修；至於酆醺觀，第一任住持柯陽桂與楊應琚(其父於康熙末雍正初任廣東巡撫和總督)有密切的交往，酆醺觀乃是於雍正五年，從宋明以來久已廢圯的情況下重新復觀。上述三觀從復修到轉易為全真教龍門派十方叢林道觀，均受到清政府地方官員的支持和推動。其次，杜陽棟和曾一貫之所以能夠受委住持沖虛觀和元妙觀，其中十分重要的原因，是地方大吏的邀請和支

持，又由於這種緣故和背景，他們能夠以全真教龍門派的制度來改革羅浮山五觀和惠州元妙觀。陳伯陶《羅浮補志述略》稱：「杜陽棟……乙酉（1705），惠州旱，官紳請之禱，即雨……遂請為住持。」陳銘珪《長春道教源流》又云：「曾一貫……五十五年（1716），廣州旱，當道邀請求雨，雨大注，因委管沖虛觀。」從上述例子所謂受「官紳」、「當道」的委管道觀可知，龍門派道士之所以能夠在廣東道觀開展建立全真教制度的工作，很重要的因素是得到和靠賴了地方官員的支持。

結合清初朝廷政府對全真教龍門派的信任和支持、滿清旗人藩將南下克平及管治廣東、地方主要大吏的推動和募緣，以及龍門派道士南來廣東等四個歷史因素，清初廣東道教的发展，出現了與明代不同的新轉變，而全真教龍門派亦自清初以來，直至今日，在廣東地方道教、道觀和道士的傳統上佔有主流地位。全真教龍門派的三大特徵——道觀十方叢林制度、依據派詩的傳承譜系和道牒，以及龍門派道士和十方常住道眾必須遵守清規戒律，都一一構成了清代廣東全真道教的傳統特色。吉岡義豐在二十世紀四十年代對北京白雲觀的田野考察中，找到了一份由二十四個全真道觀名錄組成的十方叢林廟宇的登記名冊，其中包括六個在廣東地區的全真道觀，包括沖虛觀、黃龍觀、白鶴觀、三元宮、應元宮及惠州元妙觀。³³²這份廣東全真十方叢林道觀的名錄，正代表了全真教在廣東境內不斷發展的客觀成果。不僅單單包括這六座十方叢林道觀的發展成果。若根據陳銘珪所言，「今粵東羅浮及會城諸道觀詢其派，又皆全真也」，³³³或又如《廣東年鑑》所稱，「此外，散在各縣地方之道觀亦甚多，其組織皆仿羅浮山諸觀，蓋亦以羅浮山為其所宗」。³³⁴簡言之，全真教龍門派在廣東境內傳播發展上的成果，又見之於它建立和構造了大多數廣東道觀和道士對道教的自我身份。這是本章在研究清代廣東全真道教的歷史發展時，能清楚把握得到有關其源起和發展的客觀事實。

第四章

香港道觀(道堂)與 呂純陽信仰的關係

一、前言

本章的目的是要考察香港道觀、道堂(或稱道壇)的發展歷史，以及它們與「呂純陽祖師信仰」(以下稱呂祖信仰)的關係。¹本章所謂「觀」、「堂」及「壇」等三個名詞，它們的差別主要是視乎所論道教團體組織和建築規模的大小。這些道教團體大多是在二十世紀四十年代後期，從廣東珠江三角洲地區的祖壇分岔而傳入香港。根據它們的歷史遷移和發展，本章考察它們在香港的發展過程，及分析背後的歷史因由。

韋伯(Max Weber, 1864–1920)在他關於「中國道教與儒教」的研究中指出，「道教在本質上是巫術性的」，而且「〔道教〕至少和平信徒的層面上是缺乏基本的宗教組織形式的。」²作為一個無法招致一種以資本主義為目標的社會動態發展方向的宗教價值體系，韋伯視道教為消極和保守的宗教。我們認為韋伯這個概括在理論上說是偏狹的。韋伯提出這一命題的主要目的，只是為了論證他關於新教禁欲主義倫理道德是資本主義發展的精神原動力之一的論斷而已。與韋伯的結論相反，本章試圖透過分析香港道教團體，重新評價香港的道教壇堂如何發展其作為具有信徒基礎之「社會志願團體」(social voluntary organization)的過程，以及考察由這發展而帶來香港道教傳統自身的一些新改變。

本章的內容結構是先概述中國地方正一派道教系統及全真派出家修行傳統的發展歷史。不過，除了正一派和全真教兩派之外，香港許多道教宮觀的歷史源流其實可以上溯至在近代廣東地區盛行的以供奉呂祖為主的道堂組織（以下稱呂祖道堂）。本章將從社會發展、宗教團體的創建、及公眾參與等幾個方面考察香港道教團體在近年來的組織發展。最後，我們將分析二十世紀七十年代以來在都市化和現代化下，香港道教團體如何取得具地區特色的發展結果。

二、近代與現代中國的地方宮觀系統及 出家道士團體

毫無疑問，道教在近代及現代中國的長期發展是形成香港道教的宗教和社會特徵的根源。儘管韋伯將中國道教歸約為「一個純粹的巫術性的組織」，³但早在漢代（西元前206年—西元220年）末期出現的早期道教運動，即天師道（或稱五斗米道），就是一個以神化的老子信仰作為基礎的道民團體。⁴施舟人用拉丁字*ecclesia*（意思是教會或教區）來描述天師道「治」的組織。天師道治既具宗教團體的特徵，又是一社會組織，它將治民組織起來，納入治的宗教和政治的管理中。⁵天師道團體出現在蜀地（現在中國西南部的四川地區），它的創始者張（道）陵是由老子任命的第一任天師。⁶早期的天師道建立了一個具有層級結構的教會組織，即「二十四治」的組織體系。天師道治的成員都是來自蜀地的農民階層的信徒。作為一些具有神聖含義的地點，治的功能就是代表天師道的儀式中心及教會管理的權力機構。⁷

雖然韋伯無法在傳統道教裏找到任何類似西方十六世紀清教徒式的禁欲主義觀念，但許多現代道教學者在早期天師道裏都找到一種可稱為「倫理性主義」（ethical rationalism）的元素。⁸根據天師道的教義，獲得救贖的途徑就是加入教會，並遵循其中的禮儀和戒律。很明顯，由天師道所代表的早期道教並不是如韋伯所說的那樣是一個「巫術的樂園」，而是一個拒斥酒精、沒有盛宴的具有清教色彩的宗教運動。它拒斥所有漢代儒家的鬼、神崇拜，以及在民間流行的犧牲血祭。管理早期教會的最為明確和權威的戒律是「老君一百八十戒」。例如《老君說一

百八十戒》中就有二十二戒之多是仔細地規範人應如何尊重生命，善待萬物，與自然眾生相互不傷的戒律。⁹在天師道教團內，道民的錯誤和罪行是由於違反了戒律。結果，天神三官(天、地、水)會以疾病、厄運及死亡等途徑對違反戒律的人進行懲罰。¹⁰天師道民確信已經死亡的罪人的在世的後代，也會遭受先人由罪謫而延續下來的痛苦和疾病。這種稱為「承負」的道教觀念，將「現世的」道教社會倫理與「他世的」個人和家族的命運直接聯繫起來。這一罪罰聯繫的公正性乃是建立於天庭的管理者保存了對於人類所有善惡行為的完整而及時的記錄上。簡而言之，居於其教義核心地位的是道教戒律及天庭的類司法性管理的觀念，而這些都為道教提供了十分「理性」的基礎。事實上，這種道教的「對生活的宗教式控制」的方式至今仍在深刻地影響著中國人的道德傳統。

據道教史學者的研究，傳統的天師道教會組織一直延續至第十世紀唐末時期，之後才轉向地方性的廟宇體系。¹¹雖然對這種宗教形式的轉變因由仍有待研究，施舟人將這一轉變看作是道教完全溶入中國地方社會的客觀結果。¹²他稱之為道教的民間化結果。¹³然而，包括韋伯在內的許多學者都錯誤地將這個轉變的趨勢，當作道教向「巫術性的世界觀」的轉變及老子道教的衰敗。¹⁴

唐朝(618–906)末年及五代時期(907–960)，揚子江流域商業城市的興起造就了一個商人階層。這個新興的商人階層組織了以崇拜和祭祀地方神明為目的的「會」的宗教社會組織。北宋初年，各個地方城市(尤其以「鎮」為中心)都建造了官方支持的「東嶽廟」，並又在此地方廟宇的基礎上，每個城鎮都建造了「城隍廟」。城隍廟的體系之下還有土地公及其他的神祠體系。¹⁵這些在地方上具普遍性的廟宇都是由當地信眾組織建造的，他們負責組織和主持祭祀地方神明的誕期等慶祝活動，並配合由道士負責的，以道教儀式為主的祈禳儀式活動。¹⁶這些地方廟宇在中國社會的廣泛存在，使得神聖與世俗的活動有機地結合在一起。一方面，這些神明的誕期慶祝活動包括了為社群祈福禳災的道教儀式，另一方面，在一些情況下，又可見廟會中從地方信眾的組織聯繫裏看到社會和經濟作用，例如在廟宇內進行對地方民眾抽取税金，以及地方民眾的社群議事活動等。¹⁷然而，如施舟人所說，這些

廟宇中存在的世俗性活動，並沒有改變其同時所具有的道教性質，因為這些廟宇都是由道士打理的。這些打理廟宇的道士大多屬於天師道（唐以後稱「正一」）的儀式傳統的，即現今所說的正一派。¹⁸總之，近代中國道教民間化的結果，導致舊有天師道治傳統由道士及道民信徒組成的教會團體自唐朝末年之後轉變起來，而改成為更具有廣泛地方性質的廟宇組織。

作為對道教教團組織的衰敗的一個回應，金元時期，王重陽（1113—1170）建立了第一個出家修行的道教組織，他將這個教團命名為「全真」。¹⁹全真教將自己視作一個獨立的宗派，它模仿佛教的僧侶制度，漸漸形成了一個出家道士的叢林團體。所有的全真道士都生活在道觀裏。這一宗派的典型特徵就是嚴格禁欲的宗教生活，以及以內丹道術修煉為主要個人救贖道路的精神生活。²⁰在元代，全真教由於得到了皇權的支持和信任而取得了巨大的成功。不過，正一派也於明代時期處於另一個發展歷史中的上升期。²¹明太祖朱元璋曾對正一和全真於中國社會的貢獻價值，作如下的判斷：「道有正一，有全真。全真務以修真養性，獨為自己而已。正一專以超脫，特為孝子慈親之設，益人倫厚風俗，其功大矣哉。」²²

施舟人在總結上述兩個道教宗派直至近代的發展歷史時指出：

從明代開始，全真及正一成為了最具代表性的道教傳統，它們非常完美地相互補充。全真教通過其嚴格的斯巴達式的戒律和內丹道術的修習，保持和完善了道教中較高的神秘主義的層次。正一派則支撐著地方社群及廟宇組織，並為之提供科儀系統及儀式專家。²³

三、呂純陽信仰及呂祖道堂在廣州及香港的發展

除了全真和正一兩派以外，清皇權統治晚期的中國，存在著一種在宗教組織結構上有別於上述兩個道派的民間道教團體。這些民間化的道教教團的出現，應歸因於明清時期的地方神明信仰對道教所產生

的深刻影響。這些新興的道教教團一直延續到現代中國，並在海外華人社群中傳播。在香港，這些民間道教教團包括有以呂祖信仰為基礎的道壇(道院)、扶乩道壇、及先天道教等。²⁴

基於這些新興道教組織一直與香港道教歷史有緊密的聯繫，我們不難證明呂祖信仰在近代及現代中國道教中的流行程度。在香港，許多自稱為「全真演教、龍門正宗」的道堂組織裏，我們都可以看到它們與呂祖信仰的歷史淵源關係和影響痕跡。呂祖信仰不僅在香港「全真」道觀中獲得了成功，而且還盛行於全真教傳統以外的屬於獨立性的道堂組織。有些呂祖道壇更稱自己的道派為「純陽派」。它們常常與扶乩信仰和開乩活動、刊派善書、及慈善濟世的工作聯繫在一起。

據元代道教仙傳《純陽帝君神化妙通記》的記載，呂洞賓是一個晚唐的道士。他本名呂岳，字洞賓，成為道士以後道號「純陽」。²⁵南宋以後，呂洞賓被視作內丹道術的大師及全真教創教五祖之一，因而得名「呂純陽祖師」。據傳說，王重陽在一一五九年曾經遇到過呂洞賓。

除了作為全真教的創教祖師被崇拜以外，民間的呂洞賓信仰也在宋代之後興起於中國草根基層的文化中。²⁶它們中的大多數都有各種與全真教內丹術並無多大關聯的呂祖師造像。呂洞賓信仰的研究者常常提及以下的宗教現象：崇拜呂洞賓的中國人將他視作一個「醫者及奇跡的創造者、或從造墨工匠到色情業者的各種行業的保護神、或擁有神力的扶乩神明、或是具法力而又難以馴服的『八仙』中的一位神仙。」²⁷簡而言之，全真教將呂洞賓視作一個道教內丹存思術的祖師而崇拜，而在民間受崇拜的呂洞賓則是一個驅魔治病的神明。直至清末的中國，呂洞賓仍是許多中產階級、商人、及文人的信仰團體的崇拜對象。²⁸

我們的研究清楚知道，大多數的香港道堂團體之肇源，是不能與清末時期在中國廣東地區蓬勃興起的大規模的呂洞賓信仰運動割裂的。²⁹雖然大多數香港道觀中的道侶常常認為，來自羅浮山及廣州的全真教龍門派是勃興於廣東的呂祖道壇的主要組織和發展力量；³⁰然而，志賀市子最近在關於十九世紀後期直至二十世紀早期的廣東呂祖道堂的歷史研究中，令人信服地指出從商者在廣東呂祖道壇的創建與發展過程中其實起到了更加關鍵的作用。³¹例如，志賀市子在研究中

發現，在廣州地區的藥材商人與崇奉呂洞賓治病療疾的信仰群之間有著緊密的聯繫。³²因而，她認為廣東呂祖信仰的流行，不應完全是由於全真教道士推展工作的成果，而是出於一些特殊以扶乩為中心的信仰呂祖之信眾的功勞。

有三個主要的歷史因素使得呂祖道堂發展，成為一個以「自願的皈依者」為基礎的民間道教團體的面貌出現。

首先，據志賀市子的研究，一八四八年至一九四七年間珠江三角洲的二十九個道堂中，有二十一個是以崇奉主神呂祖為基礎的。³³當中只有一個純陽仙院是由來自羅浮山的全真教道士於一八八一年創建的道堂。³⁴其餘的呂祖道堂都是由地方上的商人或文人創建的。例如一八四八年建於西樵山（廣東南海縣）的雲泉仙館是十九世紀中葉以後廣東境內第一個崇拜呂祖的道教團體。³⁵與其他出現於十九世紀上半葉的遍及整個清末時期中國社會的呂祖道堂一樣，雲泉仙館是一個以文人主導的道教團體。它試圖通過有神明支持，並特別以扶乩方式為主，而來重塑、闡發及回應傳統中國倫理價值體系日益顯見淪喪的趨勢。³⁶十九世紀早期，雲泉仙館開始出版各種不同版本的「善書」。這些善書的內容基本是宣傳日常生活中的道德情操，其中包括基本的儒教倫理品德，例如仁、義、禮、孝、節、忠、信等。

其次，所有呂祖道堂都是由自願的信仰皈依者而組成起來的宗教團體。是否加入這樣的信仰團體必然是出於個人自願的選擇和決定。呂祖道堂的成員（稱「道友」）乃是通過扶乩（或寫做扶箕，或稱作扶鸞）的方法，定期與神明世界往來溝通。扶乩的最終目標是要獲得神明的指引。在神明和乩盤面前，道友帶來了他們日常生活或者精神生活上的需求和難題，並尋求神明啟示的解決途徑。很明顯，降乩的神明最普遍的便是呂祖了，他的神像總是出現在內壇中央的神聖區域。

然而，道教或是全真教與扶乩信仰團體之間的歷史聯繫仍然是模糊的。一些學者不假思索地將作為一種出現扶乩特式的呂祖道堂，歸類為民間化了的全真教。³⁷我們有充分的理由來反駁這個觀點。獨立的全真教傳統的特徵是它嚴格的傳戒儀式、派詩字輩的傳承、出家的修行戒律生活、及內丹存思的修煉等。與此相對，扶乩本源於一種由文人主導的與超驗世界溝通的神祕性技術。³⁸事實上，

我們應考慮把在明清兩代得到廣泛發展和普及的、由文人階層主導的扶乩信仰及與此相關的道壇團體，視作為一組獨立於全真教的宗教現象。

正如菲力浦·克拉特(Philip Clart)及志賀市子指出的那樣，是特殊的歷史及政治因素引致廣泛的扶乩運動在十九世紀中葉的傳統中國社會出現。作為一種可與神明感遇的啟示，在皇權統治末期的中國流行的扶乩信仰是對急劇衰敗的社會、政治及文化變革的一種具有「千禧主義」(millenarian)色彩的宗教回應。³⁹十九世紀中葉以後，由文人階層主導的扶乩信仰，進一步轉變為一種融合以下四種獨特的宗教文化的道堂或仙館的團體。這四種宗教文化分別是：1、宗派主義與千禧主義，2、民間化的儒家倫理主義，3、道教的地方神明信仰，4、以及善會組織和由它推動的中國社會改良主義。⁴⁰

從其宗教歷史的境遇，十九世紀後半期流行於珠江三角洲地區的呂祖道堂，應該被視作是扶乩信仰與奉祀呂洞賓信仰之間內在結構上相互融合的結果。因此，在民間呂祖道堂與全真教龍門派之間直接建立組織性的聯繫的概括，是不準確的。簡而言之，與崇奉呂純陽有關的扶乩信仰，本身不能輕易地被視作衡量全真教在廣東境內的傳播結果，或者被解釋成是全真教道士推展工作的一個表徵。⁴¹

第三，在廣東境內流行的呂祖道堂是一個來自地方社會各個階層的皈依者組成的自願性的宗教團體。隨著清末皇權統治的政治制度的式微，呂祖道堂在地方層面上得到了更大的普及，這與前期的由文人主導的模式不一樣。普及化的呂祖道堂的弟子包括地方商人、學堂教員、店員及農民。⁴²大部分呂祖道堂仍保留了一種以自願皈依者為基礎的組織架構。作為本壇的乩仙，呂祖被當作「祖師」崇拜，而這些團體的成員則各以「弟子」自居，互稱師兄、師姐。團體的成員都勤勉地學習從呂祖降壇而得到的乩文啟示。這些乩文常常被編撰並作為善書刊行傳佈，目的是要回應當時顯見的中國傳統價值淪喪的社會趨勢。作為一個自願式的宗教團體，大多數呂祖道壇都由約一百或兩百個信仰呂純陽扶乩的神跡的弟子組成。在大多數情況下，在呂祖道壇皈依的弟子並不是十分清楚傳統道教的歷史和教義，而只是相信呂祖驅邪療疾和預示的神力。

韋伯認為道教是一種無法引致「一種在現世或者超現世層面的理性的生活方式」的巫術宗教。⁴³基於此，我們就可以理解韋伯為何作以下的論斷——道教的巫術必然成為現代性發展的最嚴重的障礙。然而，與韋伯的結論相反，我們可以在道教與呂純陽信仰有關的扶乩信仰中，找到一個超越不同社會階層及職業範圍的理性的倫理結構。毫無疑問，扶乩信仰團體的成員的最終目的，是在現世或者超現世的層面上得到神明的指引，但是，除了所謂超現世的關切之外，大多數出現於廣東的呂祖道堂組織的形式都是一些地方性和民間性的善會，團體成員都要實踐宗教道德並投身於善舉以完成其基本的宗教倫理義務。正如我們在早期天師道中看到的那樣，道教倫理的基石是以長生及救贖為目的，並以善舉及惡行的報應為標準來衡量信徒自身修養的成果。⁴⁴菲力浦·卡特在關於臺灣仙館的研究中發現了一種與扶鸞信仰團體成員的現世取向相似的道教倫理結構。他寫道：「許多仙館用功過格列明善舉及惡行與功過在數量上的對應關係。一旦一個人進入這個團體，天上就會有一個相應的鸞籍，個人的功過相抵情況將決定一個人死後的命運：要麼下地獄、要麼再生為人或者上登天界。」⁴⁵

除了成員的個人道德義務之外，許多呂祖道堂的行事方式與慈善善組織是一致的。⁴⁶在十九世紀末至二十世紀初，置於以社會及道德改良為目的的善會運動的歷史情境中，呂祖道堂與其他社會善惠組織一樣，參與為窮人分派免費藥品，提供糧食、布施棺木及喪葬服務，出版善書，以及推動群眾性的掃盲講座等慈善活動。

例如一個在廣州名為「與善堂」的呂祖道堂，是於一九零三年創建的。它的創建者招尊四原來是另一個呂祖道堂惠行善院的道徒。⁴⁷在一九零二年，廣州爆發了一場鼠疫，蔓延廣速，群醫束手。招尊四從呂純陽祖師那裏得到了一張乩方，患者「藥三服而核消」。此方屢試，無不應驗，於是，敬信者，與日俱增。由此，招尊四與善友就創建以供奉呂純陽祖師為主神的道堂，稱與善堂（位於廣州城西橫沙鄉）。這個呂祖道堂後因施藥濟貧而聲名日顯。據招尊四的傳記記載：

與善堂，於南海、番禺、清遠、花縣、鶴山、新會六邑，設分局二十四所。孩童之得免天花萬人，貧病之受惠者無數。招尊

四先生等，奔走南洋、星州、港澳各地，得各殷商樂助善款，因免中輟。⁴⁸

我們可以將招尊四和與善堂的例子，作為許多其後於香港創壇的道教組織的歷史根源與社會特徵的解釋典範。例如，招尊四的弟子招奮良和陳精述於一九二一年夏移居香港，並依據呂祖之乩命在上環大馬路四樓創立了另一所「抱道堂」。⁴⁹

四、香港道堂組織的歷史發展

十九世紀初，香港只是珠江三角洲內的一個沿海城鎮。與移居到此的英國殖民地者一樣，大多數遷移到來的廣東沿岸居民都把家鄉承襲過來的宗教習俗遷移到香港來。在香港於一八四二年成為殖民地以前，香港原住居民僅限於供奉民間的神明，村落地方性的廟宇及神祠有：鴨脷州的洪聖廟(1773)、香港仔的天后廟(1851)及筲箕灣的城隍廟(1877)。⁵⁰

正一派火居道士都是為村中廟宇組織提供神誕節日期間的道教儀式，他們是受雇服務的儀式專家。正如施舟人在他關於正一派歷史的解說中提及的那樣，道教的民間化是自宋朝至今的在中國地方社會中發生的融合結果。職業的正一派道士至今仍是過著已婚的在家生活，只是在施行儀式的時候才穿上道服，應供法事。⁵¹ 這些職業的已婚道士在清初以來被官方劃為「火居道士」一類，而現在中國大陸則常稱他們為「散居道士」。在廣東和香港，這些職業性火居道士就經常被俗稱為「喃嘸先生」(或喃嘸佬)(參本書第六章)。

正一派喃嘸先生並不曾建立可供公眾參拜的宮觀或道壇，但據調查所知，在清末及民國初年的廣州市就有超過二百七十六家的喃嘸道院，分為正一(紅事)和祈福(白事)兩大系統。⁵² 他們為城裏的廣東人提供幾乎所有的道教儀式法事。然而，在反對迷信及民間信仰的風俗改革運動中，革命性的國民政府將喃嘸道士當作巫覡一類進行壓制。一九二八年和一九三六年，國民政府兩次下令禁止所有喃嘸道院的儀式服務，並關閉所有正一和祈福道館。因此，其實，在一九四九年共

產黨掌控政權之前，廣州所有喃嘸道館已經遭到政治壓制了。⁵³第二次世界大戰期間，特別是在一九四零年，更多的廣東喃嘸道士逃往香港，並重新建立了他們自己的道院。一個由這些僑居香港的喃嘸道士組成的聯合工會於一九四七年成立。這一組織對其後的香港正一派儀式傳統發展產生了重大的影響。現在香港約有五百位正一派喃嘸道士。⁵⁴每天早晚在香港島、九龍及新界就有上百場由喃嘸道士施行的道教喪葬儀式在殯儀館或者其他喃嘸道館中進行。⁵⁵

與正一派道士沒有組織任何一個以信仰為基礎的崇拜團體的不同，香港道教團體存在不同道教派別的仙館或者宮觀，其中包括以呂純陽為信仰對象的道壇、全真教龍門派宮觀，以及先天道堂所等。由這三類道教團體，共二十七間道堂作主導，「香港道教聯合籌備委員會」於一九六一年六月一日成立，而「香港道教聯合會」則於一九六八年註冊成為有限公司的。⁵⁶香港道教聯合會現有八十多個個註冊的團體會員（見附表）。⁵⁷

在香港雖然有許多道徒供奉全真教祖師王重陽及邱處機（1148–1227），但有全真教出家修行制度的，並沒有在香港道觀或道堂中出現。根據志賀市子搜集的材料，香港至少有二十九個道觀或道堂是供奉呂純陽祖師為主的。⁵⁸名單如下：

抱道堂、竹隱長春祠、蓬瀛仙館、玉壺仙洞、通善壇、雲泉仙館、信善二分壇、青松觀、萬德至善社、圓玄學院、松蔭園佛道社、翠柏仙祠、雲鶴山房、金蘭觀、信善三分壇、六合聖室、玉清別館、竹林仙館、信善禮義玄觀、明元仙觀、信善紫闕玄觀、慶雲古洞、智玄精舍、純陽仙祠、飛雁洞佛道社、明善學院、慧玄精舍、蓬萊閣。

現在這些道壇裏的道士和信眾如果被問及他們的道脈譜系的話，他們差不多一致的回答是「龍門派」，正如佛教的僧侶信眾會回答說「臨濟宗」一樣。⁵⁹然而，事實上，這些「龍門派」道堂或者道觀中，大多數是源自於清末至民國初年在珠江三角洲地區盛行的呂祖道堂。它們不僅是與原來傳統出家修行的北方全真教傳承譜系沒有直接的關係，而且他們還保持了部份舊有在廣東地區創壇時的面貌和結構。這些特徵

包括「呂祖仙院」的組織形式、⁶⁰在家的自願皈依者的道友制度、集中扶乩的活動、以及善書的編撰與出版等。⁶¹

例如香港道堂「雲鶴山房」，它就有與在廣東流行的呂祖道壇一樣的創建模式，即是遵循來自呂純陽祖師降乩的神旨方式。《寶松抱鶴記》記錄了雲鶴山房於一九五九年創壇的歷史經過：⁶²

何啟忠煉師……系出龍門二十四傳。雲遊至港，駐鶴太白台十五號四樓之抱道堂，侍鸞應法，歷有年所，德重玄門，靈異卓著。迨至公曆一九五八年民國四十七年，戊戌之冬，抱道堂自購壇址於香港北角英皇道四四二至四五六號美輪大廈十八樓，將奉列聖祖師於此矣。時適招尊四先生之快婿梁若芙先生夫婦來壇，為其子照明君，求治痼疾，旬月而癒……。故純陽呂祖師乃乩示梁若芙先生夫婦，謂太白台十五號四樓，山川靈秀所鍾，仙跡棲神之所，歷數十餘年，派脈發祥之地。今值此勝緣，何不保留此地，以為供神朝真，修身澤世也哉。於是梁若芙先生夫婦，遵承呂純陽祖師之命，租受太白台十五號四樓全層，以妥仙靈，而福百世。公曆一九五九年，民國四十八年，己亥正月，朔，呂純陽祖師，以法源來自亦鶴樓與臥雲廬也，於是賜壇名曰雲鶴山房，由是殿宇重光，宗風丕振呂祖師。⁶³

根據上文所述，雖說雲鶴山房的乩手何啟忠(1916–1968)系出龍門派二十四傳，但是從其創壇經過，實是與全真教傳統並沒有任何關連。⁶⁴雲鶴山房自開始創壇已不依龍門派詩傳承弟子，而另立新的派詩，云：「雲霞五色靄玄都，鶴舞鸞翔太極圖。山海千年綿道脈，房櫳日永住蓬壺。」⁶⁵然而，正如與其他呂祖道壇所宣稱的一樣，何啟忠仍本信：「雲鶴山房，則據全真龍門武當法派。」⁶⁶

另一個全真教道觀與呂祖信仰及扶乩活動結合的例子是青松觀。⁶⁷根據青松觀已故觀長侯寶垣道長(?–1999)所撰〈觀史沿革概要〉，香港青松(仙)觀⁶⁸發源於一九四三年在廣州恩寧路逢慶首約創建的至寶台，⁶⁹並「以供奉純陽呂祖師，宏揚道教，博施濟眾為主旨。」⁷⁰除了政治因素之外，據說至寶台是承接了呂純陽祖師的乩旨，而於一九四九年從廣州遷壇至香港的；這乩旨云：「呂師特諭：『南下

設壇，繼行普度』。⁷¹至於立壇命名為「青松觀」，亦是源於玉皇大天尊的鸞示和呂祖賜示「青松觀釋義」，並又與全真教龍門派詩有別，據說，青松觀於一九五零年在香港九龍偉晴街六十七號四樓開立壇址時，因得呂純陽降乩，雖云接法嗣龍門，但又特頒青松道派詩，曰：「紫雲繞九龍，萬世振玄風；真一無上道，飛身達帝宮。」⁷²上述所引青松觀建立在呂祖信仰和扶乩活動的基礎上的例子，又可證明香港道觀與呂祖道堂傳統的歷史淵源，以及其所具有呂祖道壇的一般宗教活動的特徵。⁷³

早期香港道堂多不向壇外人士開放的。擺放在道堂中心位置的神明崇拜和供奉器物，通常是只為壇內弟子而設的。新加入的成員往往要通過舊有成員的推薦，並且在被稱作「簪冠」的入教儀式上得到一個道號。由此，他們進入一個與呂純陽祖師有關的師承體系中。據道堂弟子的說法，他們不拜人師，反之，每一個入教成員都是呂祖師的弟子。有時這些道堂乃根據乩文的內容來判斷是否要接納新的成員。⁷⁴道壇弟子的職責，包括參與經懺班學習、服務道壇、及參與慈善工作。

正如上文提及的那樣，許多香港的呂祖道堂都是從原來在廣東的祖堂而分支和遷移過來的。它們的創建時間多是在廣東地區面臨社會政治困難的時期，特別是二十世紀二十年代的內戰時期、二次大戰之後，以及在共產黨掌權之後的五十年代。作為其中的代表，抱道堂創建於一九二一年，蓬瀛仙館於一九二九年創建，⁷⁵雲泉仙館成立於一九四四年，青松觀則建於一九五零年，而圓玄學院則創立於一九五三年。⁷⁶在初立階段，這些道教團體最初都是屬於非公開性的小型宗教群體。然而，隨著香港二十世紀七十年代社會的現代化發展，香港的道觀及道堂漸漸向公眾開放，並開始參與一些地方公益事務。⁷⁷許多道觀及道堂都改由信眾的私人性團體而轉變成為公開性質的慈善社團，並在政府註冊為有限公司，設立正式的理事會管理制度。

從宗教團體註冊會員數目而言，實際上，許多信奉呂祖的道堂組織的規模至今仍是細小的。通常一個道堂團體每年只有數十個經常入壇的弟子。至於信眾的需要及其信仰興趣，及集體活動，主要包括扶乩、神誕及法會，其中包括有禮斗求福、拜懺、中元法會及度亡超幽儀式等。

在二十世紀七十年代，香港人年均收入的增長是導致更多的道堂能夠進一步擴大的關鍵因素之一，並且它們亦更多地願意承擔社團義務的工作。隨著香港經濟的繁榮，人們願意在包括喪葬儀式、中元法會及太平清醮等儀式上花更多的金錢。現在大多數週期性的太平清醮都在新界的圍村中舉行。⁷⁸由於醮會往往是與地方血緣和地緣相同的社群結合在一起的，熟悉圍村習俗的正一派喃嘸道士會時常被雇請來施行道教清醮儀式。除了圓玄學院和青松觀比較主動及願意承接一些新界圍村的太平清醮之外，大多數道觀及道壇都只是為個別善信及公眾提供有償的儀式服務。

雖然道教中元法會傳統中的普度施幽儀式的主要目的，是滌蕩孤魂野鬼，並將之從地獄中解救出來，進而使之重生，但是現在許多道教團體在中元節期間都會為陽間生者提供一個添增性的儀式服務，稱作「附薦先人」的儀式。⁷⁹他們通過這樣的法事服務，便可每年大大增加自己道堂的收入。例如在通善壇一九八八年的收入報告，便披露當年道堂的收入是港幣1,960,039.12元，其中有572,848.50元是來自中元法會中附薦先人儀式服務的收入。⁸⁰

香港道堂的另一個重要經費收入是在道場地方為公眾(不限於本壇善信)提供擺放火化後先人灰龕的地方，並設立先人之靈位、以及定期供奉先人的祭祀服務。由這種宗教服務而來的可觀的經濟收入，就帶來許多道壇在組織制度和宗教性質上的變化。一九六三年，青松觀在屯門觀內設立了用作於此類先人靈位用途的「青華堂」，這在香港宮觀中是第一家。一九六八年，青松觀又擴大建造了另一個更大面積，可供公眾擺放先人靈位並憑吊亡者的廳堂——青松仙苑。

一九七零年，蓬瀛仙館及圓玄學院也為同樣的目的而建造了類似的供奉先人靈位的廳堂，自此這一情況開始在道堂之間普及。⁸¹事實上，道教團體中的這種宗教和經濟結合的發展，清楚地說明了它們在香港社會發展的獨特的背景下，謀求自身與過去不同的發展模式。研究香港道教呂祖道堂的學者多認為，「佛寺與道觀中擺放靈位或者祭祀物品的做法在香港普及的原因，是由於香港的喪葬用地和都市空間的短缺所致。」⁸²

逐漸增多的法事和灰龕靈位的收益服務，也將香港道堂組織推上

了市民大眾的舞臺。例如青松觀、蓬瀛仙館、圓玄學院及齋色園等的發展，漸漸地都幾乎可以被定位為具有現代管理規模的社會慈善團體。它們在香港創建了許多幼稚園、小學及中學。現在香港道教聯合會轄下直接管理五間中學及七間小學。⁸³除了發展為教育機構之外，所有前面提及的道教組織還建有安老院、診所及社區閱讀室，並為學生提供輔讀學習的服務。因此，香港呂祖道堂的組織不僅很好地將原有珠江三角洲地區的組織形式移植到了香港，而且還正在發展成為具有香港社會特色的道教組織。

五、結語

雖然香港絕大多數的道堂組織都是以作為珠江三角洲地區的祖堂的分支機構在二十世紀初期形成的，但它們不斷在改變著舊有的宗教團體性質，並與香港現代社會的發展緊密聯繫在一起。值得注意的是，它們也在二十世紀八十年代以後為中國大陸的道教的復興貢獻了很大的力量。它們不斷地以數以百萬港幣計的資金注入中國大陸道教宮觀的維修、重建和開放的工作，特別是在廣東地區的道教宮觀，我們隨處都可以看見從香港道教團體送贈而來的各種形式的捐助紀錄。同時，它們在廣東地區的公共福利事業方面也作了大量的捐助，其中包括資助興建學校和醫療機構，結果是提升了中國內地鄉村教育及福利生活的水平。

附表：〈二零零六年香港道教聯合會團體會員名錄〉

圓玄學院	善慶洞	仁德善社	多倫多黃大仙祠	同善佛道社
龍慶堂	天啟道壇	竹林精舍	智玄精舍	愿誠園
青松觀	玉壺仙洞	蓮鶴仙觀	聖道正壇	蓮發堂
畚色園	玉霞閣	普善堂	潮音佛堂	泓澄天師壇
雲泉仙館	萬佛堂	玉清別館	坤道堂	清善壇
萬德至善社	乾元洞	善濟佛道堂	桃源洞	至和壇
竹隱長春洞	天真佛堂	慶雲古洞	慧園	心慶佛堂
蓬瀛仙館	行德佛堂	松慶苑	濟原堂	
抱道堂	福慶堂	慈善閣	天惠堂	
葆真堂	成德堂	純陽仙洞	坤德堂	
金蘭觀	靈霄閣	飛雁洞佛道社	德惠堂	
通善壇	崇珠閣	仁楓洞佛道社	正善精舍	
英慶堂	九龍別院	暢林園	松蔭園佛道社	
省善真堂	賓霞洞	六合聖室	積善堂	
六合玄宮	華松仙館	聖明壇	慧德堂	
藏霞精舍	竹林仙館	蓮萊閣	博愛道堂	
翠柏仙洞	先覺祠	油麻地事務所	道教聯誼會	
雲鶴山房	明善學院	新明聖教	信善紫闕玄觀	
信善壇	明元仙觀	慧玄精舍	籍一善壇	

民國時期廣州市正一派 喃嘸道士及其道館

一、前言

中國道教從金代全真道開始仿倣佛教，建立道士出家修行、住居宮觀的制度。¹但是，全真道的影響並沒有把傳統以來道士一直持守與俗世伙居、行業性質及世代相傳等特色改變過來。大部份地方上的道士屬於所謂「火居道士」，過著俗世結婚家庭的生活，遇有喜慶節日或喪葬時，才應主人家之請，穿上道袍前去作法事。

一直以來，關於地方上火居道士的歷史研究非常缺乏。很明顯，官方及地方文獻資料沒有記錄火居道士的興趣。從明代洪武十四、十五年(1382)開始，中央就設有道錄司專管道教，並在府、州、縣分別各有道紀司、道正司及道錄司管理地方上的道士。²但是從明到清兩朝代，我們無法知道管理府、州、縣等地的道官機構有沒有火居道士的完整記錄。唯一例外的是在乾隆元年(1736)開始了連續三年的官方登記。當時，地方官僚受命在全國各府、州、縣頒給僧道道牒的同時，對火居道士亦進行了登記。³法國學者高萬桑(Vincent Goossaert)在北京第一檔案館所發現兩份屬於乾隆二年(1737)及三年(1738)的黃冊登記記錄。根據登記記錄，廣東府有火居道士七百八十七名。高萬桑認為若加上一七三六年第一次登記的推算，廣東府應有一千五百九十九名火居道士。⁴

清政府在乾隆元年至三年進行僧道登記的目的，是要重新控制地方上宗教活動的管理權，尤其是藉著官方頒給僧道度牒的機會，把所謂非法的或不能接受的「應付僧」和「火居道士」剔除。⁵根據清代正一派道士婁近垣（1689–1776）於乾隆五年修纂《龍虎山志》的記錄，乾隆王要清整天下僧道的方法和目的是：「令頒給度牒，以辨其薰蕕，別其真偽。」⁶

清中葉以後一直到民國初年，我們再沒有發現其他有關火居道士的官方登記記錄。地方志的資料也沒看見這方面的記載。現在我們就清代中期以後地方道教的資料研究多是從學者的田野考察得來的。⁷

不過，就民國初年以後地方上火居道士的資料情況而言，本論文根據一份國民政府於民國二十二年（1932）曾經在廣州市對全市各區「卜筮星相巫覡堪輿」等行業進行的登記資料，嘗試分析民國初期廣州市火居道士的存在及變遷情況。

南京國民政府內政部於民國十七年（1928）九月廿二日公布七條有關「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」。由於國民政府竭力推行「改革風俗、破除迷信」運動，積極取締和剷除各種中國傳統民間信仰、活動及組織，因此，頒佈「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」的最大目的，是要強制各地方卜筮星相巫覡堪輿及其他以傳佈「迷信」為營業者改營他項「正當」職業。根據「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」，火居道士同列為卜筮星相巫覡堪輿等行業之內。比較而言，國民政府於民國二十二年展開「卜筮星相巫覡堪輿」等行業的登記與清政府在乾隆元年至三年進行官方性的僧道登記其實都有共同目的，就是使火居道士還俗，不許經營職業性的禮儀法事。⁸

本章除「前言」及「附錄」之外共分三部份。第一部份敘述流行於廣東地區的職業道士（「喃嘸先生」）。第二部份利用一份筆者在廣州中山圖書館發現的「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」，分析民國初年廣州市喃嘸道館的數量、分佈、從業人口及營業內容等內涵。這份「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」的出處，是在民國廿二年（1933）五月由廣州市社會局及公安局對全市各區「卜筮星相巫覡堪輿」等行業進行完整登記而製作出來的。第三部份論述廣州市政府在民國十八年（1929）和二十五年（1936）兩度取締喃嘸道館的始末和緣由。

二、廣東正一派(喃嘸)道教的傳統

根據民國廿四年(1935)出版的《廣州年鑑》，民國時期，很多商業性的道館散處在廣東市鎮鄉間之間。⁹遇人家喜慶嫁娶、節日，或喪葬、禳鬼、治病，俗稱「喃嘸先生」或「喃嘸佬」的職業道士，就應請在道館裏或前往人家住處，做各種功德法事，例如讀星、脫褐、禮斗、旺土、禳災、打齋、做旬七等。關於這些盛行於廣東地區道館的歷史記錄，至少可追溯至乾隆年間由任果等纂修的《番禺縣志》。清同治十年(1871)史澄等再纂修《番禺縣志》時所引載的乾隆舊本稱：「粵無巫，以火居道士充之，所居門首，懸牌著其姓稱道館，街陌鄉市道館最多。小兒寒暑災，即呼道士禳之，順星送祟刺刺不休。亦周禮遺意，但其所語神鬼不經耳。」¹⁰在此處，《番禺縣志》僅提及那些在街陌鄉市經營道館的火居道士，但沒有稱他們為喃嘸先生(佬)。

至於火居道士，一般稱在家的正一派道士為火居道士。清沈自南《藝林彙考》卷十二〈稱號篇〉云：「今道士之有室家者，名為火居道士。」¹¹火居道士與全真派道士分別出來，他們不依附宮觀修道，平時穿俗裝，住在家中，遇有喜慶節日或喪葬時，應主人家之請，穿上道袍前去作法事。¹²根據高萬桑的調查，乾隆二年(1737)及三年(1738)的兩份黃冊記錄了在廣東府屬火居道士的人數有787名。當然，我們有理由相信不獲頒給度牒或部照的非全真派的火居道士人數不止這官方數目。

關於在廣東鄉鎮市地區的火居道士被俗稱為「喃嘸佬」的起源，至今學者仍未能清楚考證出來。就「喃嘸」字音而言，它與佛教淨土宗專念「南無阿彌陀佛」的「南無」(「無」音mó)近似。¹³就引申的字意來說，它形象上好像在表示道士喃誦念經時低語聲的情態。日本學者志賀子稱她曾遍尋清代筆記、遊記等文類，也沒發現「喃嘸」一詞或有稱民間道士為「喃嘸(佬)」。¹⁴清初屈大均(1630-1696)的《廣東新語》在提及廣東肇慶市郊外永安鎮的崇巫風俗時，曾記有「師巫」一類的宗教職業者，曰：「永安俗尚崇師巫，人有病，輒以八字問巫。巫始至，破壞雞卵，視其中黃白若何，以知其病之輕重。輕則以酒饌禳之，重則畫神像於堂。」¹⁵清同治本《番禺縣志》引據乾隆舊本時，同樣提及過這類稱

為「師巫」的宗教儀式職業者，以及描述他們被召施行喪禮儀式，曰：「俗祭用七，據粵人臆語云：始死七日一祭，冀其一陽來復也，祭於來復之期，七七四十九日，不復，則不復矣。始死，則召師巫開路，安魂靈，投金錢于江，買水以浴。」¹⁶這裏提及師巫所做的開路、安魂、買水等法事與民國時期俗稱喃嘸先生所做的法事類同。據此，我們或許可以推想喃嘸先生的傳統源流與廣東地方上的師巫傳統有些關連。¹⁷但是，根據《番禺縣志》，直到同治年間，師巫還是沒有被稱為喃嘸的，因此，廣東地區的火居道士之被稱為喃嘸先生，起源便應該不會在清代同治時期以前。

據筆者閱讀過的廣東各地方縣志及風俗資料顯示，¹⁸火居道士的一般俗名亦不單只有「喃嘸」一名。在民國初年以前，他們更多被稱為「喃巫」。例如，在民國廿四年(1935)重修的《清遠縣志》就引載《水晶訪冊》謂：「古者喪事，設齋打醮，俱延僧侶，惟邇因各寺久廢，故打齋打醮，皆因火居道士為之，俗稱喃巫佬。」¹⁹在民國初年，一些廣東學者在整理記載粵地風俗時，亦多把做功德法事的道士稱為「喃巫」。例如，劉萬章記載說，當廣州人替死去親人做喪禮時，便會「叫一個『喃巫』，對著死者念幾句巫經，打了幾下巫鐸，燒了幾頁紙錢，叫做『開路』。說開路是死者很重要的事，如果沒有開路，死者簡直不能夠到陰司。而這個做開路的喃巫，所有喪期內的巫事，都要用他，這是一個慣例哩！」²⁰胡吉甫記述順德縣風俗時說：「我邑順德縣風俗，每夏曆正月間，有舉行讀星習慣，以保家一年平安。先在曆書上擇一吉日，延請道士(俗名喃巫(先)生)回家祈禱，在夜間七八時舉行。」²¹此外，《廣東年鑑》稱：「道館，散處各市鎮鄉間，世人稱此種教徒為『喃巫佬』，即專營與人喃巫、念經、捉鬼、攘災之業。」²²民國十五年(1926)，《民國日報》記載：「廣州雖號開通，但是種種迷信，還沒有廢除。一般神棍喃巫，利用市民這種弱點，就大吹法螺，藉神詐騙。」²³

上述記載在廣東市鎮鄉間的「喃巫」道士，他們所做的開路、讀星、轉運等功德法事，其實與上述提及的火居道士所做的相同。換言之，除了「喃嘸」外，火居道士在廣東鄉鎮地區的另一俗名為「喃巫」。

從火居道士俗名又稱為「喃巫」來看，這好像指他們與「巫者」的宗教身份有關。²⁴粵人崇巫的風俗傳統，最早見於《漢書·郊祀志下》。

元封二年(西元前109年)，漢武帝「既滅兩粵，粵人勇之乃言：『粵人俗鬼，而其祠皆見鬼，數有效。昔東甌王敬鬼，壽百六十歲。後世怠嫚，故衰耗。』乃命粵巫立粵祝祠，安臺無壇，亦祠天神、帝、百鬼，而以雞卜。上信之，粵祠雞卜此始用。」²⁵ 據清宣統三年(1911)陳伯陶再修纂的《東莞縣志》，粵人尚巫的風俗到晚清仍然沒大改變。例如他說：「粵俗信鬼而莞為甚，有病則燎火，使嫗持衣招於門，延巫逐鬼，咒水書符，作諸無益，每夜角聲鳴鳴然達曉。」²⁶ 從歷來粵巫的風俗傳統來看，雖然我們的研究還不能證明廣東鄉鎮地區的火居道士，與一直以來盛行於粵地的巫者之間，存在什麼淵源及互相影響的關係，但是，粵人以「喃巫」作為道士的俗名，當中的意思是否把道士也列入巫者的傳統呢？

就「喃嘸」與「喃巫」二辭之間的分別，我們未能確定那一俗名在廣東地區流傳最先，以致為什麼後來一般稱道館為「喃嘸館」。陳伯陶在《東莞縣志》的解釋可備一說。在解釋東莞人常稱「巫曰男巫，女巫曰鬼婆」一條時，陳伯陶認為：「今莞稱男巫以別於女〔巫〕，土音讀巫如『麼』，俗書作喃『言麼』，誤。」²⁷ 因此，根據東莞土音，「巫」既會被讀成為「麼」，而「巫」、「麼」與「嘸」均同音，因此，經過音讀轉成書寫以後，由「喃巫」而被書寫成「喃嘸」便不是不可能的事了。此外，值得我們注意的是，陳伯陶在清宣統三年(1911)再修的《東莞縣志》認為東莞人把男巫俗寫成為喃「言麼」是錯誤的。這種更正解釋可以使我們得到以下的事實：以「喃嘸(言麼)」一俗名來稱呼鄉鎮地區道士的叫法，應該是在民國以後才開始逐漸流行於廣東附近的鄉縣，主要地區包括廣州、番禺、順德、東莞、三水、南海、肇慶等粵地區。再者，我們認為不管以「喃巫」或者「喃嘸」之名來稱呼鄉鎮地區的火居道士，它們都不表示火居道士乃是來自或屬於什麼法派傳統。²⁸ 根據同治年間的《番禺縣志》所言：「但其所語神鬼不經耳」，我們可以假設把火居道士稱為「喃巫」或者「喃嘸」，乃是出於道教以外的士人對火居道士的貶稱，其中不無取笑之意。

三、民國時期廣州市正一祈福道館的登記調查

根據乾隆舊本《番禺縣志》，鄉鎮道士經營的道館在廣東地區廣泛

流行，即所謂「街陌鄉市道館最多」。²⁹特別的是，他們在其道館門外掛著以「其姓稱道館」的招牌。自清以來，這種性質的道館一直在廣東地區營業至民國初年。《廣州年鑑》指出這些「專營與人喃巫唸經捉鬼攘災之業，民間信之頗篤，而其流播亦最廣。」³⁰根據民國十五年《民國日報》的記載，「〔喃巫〕在大街小巷遍懸著『正一某道館』的招牌，他自稱是『道館』，只有喃巫一人，卻和『道觀』有別。」³¹

民國廿二年(1933)五月廣州市社會局及公安局對全市各區「卜筮星相巫覡堪輿」等行業進行完整的登記，並在同年十一月完成和製作了一份非常詳盡的有關上述行業資料的「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」(以下簡稱「調查表」)。³²「調查表」包括八個調查項目：1. 營業種類、2. 營業字號、3. 本人姓名、4. 性別、5. 年齡、6. 籍貫、7. 營業地點及8. 註冊機關。

根據「調查表」，在民國廿二年，廣州市共有二百七十多間道館(見表(1)「廣州市道館營業統計表」)。³³首先，大部份道館登記的營業字號是依「其姓稱道館」的，並且正如乾隆舊本《番禺縣志》所描述的，這些道館是在館門外掛「其姓稱道館」的招牌。例如，如果道士本人姓周，他道館的營業字號便是「周道館」。這類純粹以道士之姓稱道館的共有一百七十二間。其次，有很多道館在以其姓稱道館之前還加上「正一」之道教派別名號，例如「正一區道館」、「正一李道館」。這種標榜「正一」道派的道館(有些稱正一道院)共有五十九間。第三，還有廿五間是兼營紙扎製作及功德法事的道業，它們的營業字號不是以某姓稱道館的，而是各取別名，例如悅生樓紙扎、榮順樓、務善堂等(見附錄表一)。

潘志賢、楊洪校《廣州道教仙跡鉤沉》一文指出，民國時期正一道派在廣州市的道館分為「正一道館」和「祈福道館」兩個系統。³⁴從「調查表」的營業字號登記來看，民國時期在廣州市的道館確是分為上述兩個系統。除了以「正一」為營業字號的道館共有五十九間外，以「祈福」道館為營業字號的有八間，例如「祈福謝道館」、「祈福蔡道館」等。當然，如果我們從營業種類的登記來看，屬於祈福系統的道館當不止八間。有些以道士之姓稱其道館的，在營業種類一欄的登記，亦清楚列明它們屬於祈福系統。例如，有十多間以某姓稱的道館，它們的營業

種類清楚說明自己是做「祈福開路招魂」。在祈福系統以外的是正一道館。許多以某姓稱的道館不單在其道館招牌前加上「正一」之道教派別名號，並且在營業種類一欄的登記上更列明自己只是承接「齋醮、禮斗、安神、旺土功德」等功德法事。另外，根據一九五三年〈廣州市宗教局檔案〉第三號的記錄，正一道館和祈福道館約共有一百多間，但這數字比民國廿二年「調查表」的登記為少。〈廣州市宗教局檔案〉稱：

正一道館系統據說有八、九十人，道館70餘間，分布於於全市……他們的工作，約大部份是由先祖遺傳下來的，主要是打齋、念倒頭經。每打一次齋或念一次經，只須要四至六人，每人收入約1800元（舊幣）。有人來請進行這種工作時，通常是通過一間道館去約其他行家進行工作……。

祈福道系統共有35人，絕大多數都是45歲以上的老頭子，有道館約30間……。他們是職業性質，工作是做喃嘸，替死人開路、做巡（替死人超升），每一場喃嘸只須要一人。³⁵

根據「調查表」來比較正一道館和祈福道館的數目差別，我們發現正一道館佔全廣州市道館的大多數。究竟正一道館和祈福道館有什麼不同？為何正一道館佔絕大多數？筆者曾經訪問兩位現在香港生活的年老道士（喃嘸先生）。他們曾經分別在廣州市開設正一道館。陸慶先生現年九十二歲。民國初年，他自少已經在父親陸福芝開設的陸道館做齋醮法事。³⁶馮東先生今年八十二歲。民國初年，他亦從少在父親馮紫雲開設的馮道館做功德法事。根據陸慶和馮東的解釋，民國時期廣州市道館所應接的功德法事的確清楚分為「紅事」（或稱清事、好事）和「白事」（或稱濁事、醜事）兩類。正一道館為陽人做的功德法事包括禳星、禮斗、旺土、入伙、脫褐、嫁娶、安神、打醮等紅事。祈福道館則接替為死者招魂、買水、開路、念倒頭經、上山、做七等白事。陸慶和馮東都指出，當時廣州市道士仍然遵守一個規例，即做紅事的道士不會接替喪家為死人做的法事；做白事的道士也不會被喜主召請做喜慶節日的功德法事。至於為死去一段長時間的亡魂打齋的功德不純屬白事，當中亦包括惠及死者親友的功德，因此兩個系統的火居道士都可以應接這種法事。³⁷據筆者所知，紅事、白事之分的道教儀式傳

統在舊日香港也曾保留過；而直到現在，在香港大澳地區，仍有一黃姓道館是維持這樣的傳統。³⁸正由於紅事功德的範圍、種類和需求比白事的功德法事更多和更廣，因此，我們很容易可以理解在過去為何正一道館會比祈福道館多。

從表(2)「廣州市十三個警察署區內的道館數目表」我們可以看見，民國初期，在廣州市的正一和祈福道館的活動確是非常蓬勃和興旺的，道館的分佈範圍也非常廣泛。當時，廣州市共分八區。³⁹八區之內再劃分十三個警察署區(包括正署和分署)。在每一個警察署區中，幾乎平均都有二十至三十間道館；特別的是，在第七警察署區內，就有三十九間道館之多。

就民國初期廣州市正一道館和祈福道館的情況來說，首先，在「調查表」登記的道館營業字號可以證明，直到民國廿二年，道士的俗名已經有稱為「喃嘸」，但亦有「喃巫」之舊俗稱。例如，有些道士報稱他們的道館屬「喃嘸館」，但有些則稱自己屬「喃巫」或說「正一喃巫」。據此，一般道士被俗稱為「喃巫」的傳統還沒有完全消失。

其次，當時從事正一或祈福法事的喃嘸道士大約有五百人之多。這實際數字遠比〈廣州道教仙跡鉤沉〉及〈廣州市宗教局檔案〉兩文所指的一百多人為多。民國十七年九月，國民政府內政部公佈「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」。因此之故，廣州市正一道業八區總代表鄧香林向廣州市政府呈狀，懇請收回成命免予查禁他們的道館。當時，他報稱自己是代表全體道業界五百餘人。另外，又在民國廿五年，廣東省警察局再次通令各正一、祈福道館執業人士將所設道館即日歇業。當時道業全體總代表鄧榮新向廣州市政府呈狀，請求撤回道館即日歇業之令。他同樣聲稱當時在廣州市正一道業有五百餘人。此外，當時廣州市公安局在調查正一祈福道館時，亦承認：「查該所謂道業，誠有五百餘人。」關於民國十八年和廿五年廣州市政府兩度命令各地方將正一祈福道館關閉的原因、過程和結果，本論文第四節將詳細分析。不過，從當時正一祈福道士向廣州市政府請狀撤銷禁止案的「自辯詞」來看，我們可以找到一些廣州正一道派喃嘸道館的傳統歷史的寶貴資料。

首先，民國時期的廣州市正一道教已經是經過了好幾百年世代相

傳的民間職業宗教傳統。在清代，正一道士均有藩台巡撫札諭，受知縣屬官道會司管轄，由道會司發給每一名道士執業的戒諭憑證。⁴⁰及後，父子或兄弟相傳戒諭，直到他們在民國時期的一代。

清道會司的戒諭一方面列明道士有「供應救護日蝕月蝕及祈晴祈雨、淨監祭告大典」的職務，⁴¹另一方面「明令訓戒嚴禁道士人等不得包攬巫覡從中惑眾誣騙行為」。⁴²

第二，這些職業性道士屬火居道士，皆為不出家的道士，與出家的全真派道士不同。他們大部份沒有道牒，平時穿俗裝，不會簪冠、易服、束髮。接替功德法事所得工資只歸贍養家屬，不會納入任何宮觀。

第三，他們強調自己屬於道教正一派，源自東漢東華祖師（張道陵），得到老子所降傳的大道。⁴³因此他們「純係信仰道教，尊崇老子」，與巫覡等輩所做的「帶亡請仙、神鬼降身、頒符發藥」不同。

第四，據稱民國以前，廣州正一派道教原先有一座道觀，即在惠愛首約原址的玄（元）妙觀。⁴⁴清雍正本《廣東通志》稱，番禺縣的道會司乃設置在玄妙觀。⁴⁵到了民國二年，廣州市政府首先把玄妙觀部份地方收歸公產，初改為市立第一兒童遊樂園，⁴⁶及後民國十一年再把玄妙觀附屬之功德院劃入兒童遊樂園；⁴⁷最後到民國廿三年（1934），「玄妙宮完全拆平」，撥為市立實驗中學校地址。⁴⁸

四、民國時期廣州市政府兩次取締正一祈福道館的事件及結果

廣東正一道教歷史長久。僅就清代而言，乾隆本《番禺縣志》有關火居道士及街陌鄉市道館的記載，便可證明在清代數百年之間（1644–1911），正一道士及道館一直在廣東市鎮鄉市廣泛流傳。這種情況就正如《廣東年鑑》的描述，「舉凡一切婚喪、生育、祭祀、擇吉、建築、疾病無不延請〔喃巫佬〕入宅作法。」⁴⁹

然而，進入民國時期，國民政府竭力推行「改革風俗、破除迷信」運動，積極取締和剷除各種中國傳統民間信仰、活動及組織。⁵⁰中國近代史學者杜贊奇（Prasenjit Duara）指出，對當時那些擁抱現代化思潮

及民族主義的中國知識份子而言，中國民間宗教傳統象徵著中國舊社會落後、迷信及無知。因此，為了讓新時代中國人與舊的歷史傳統斷絕，以及配合新的現代社會來臨，新的革命政府在訓政時期實施打擊及剷除民間宗教的政策。⁵¹

民國十六年(1927)四月十八日，在蔣介石帶領下的南京國民政府正式成立。民國十七年(1928)九月廿二日，南京國民政府內政部公布了七條有關「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」：⁵²

- 一、各地方卜筮星相巫覡堪輿及其他以傳佈迷信為營業者，應由各省市政府督飭公安局於奉文後三個月內，強制改營他項正當職業。
- 二、各市縣政府應責成公安局，於公告此項辦法時，召集本地卜筮星相巫覡堪輿各業人等，剴切解說迷信之弊害，促其覺悟，如期改業。
- 三、限期屆滿尚無正當職業者，應收入地方設立之工場，限期改習一業，其未設有工廠之地方得令其擔負相當工作，其確係老弱殘廢者，應收入地方救濟院或另籌相當辦法。
- 四、限期屆滿，如仍有違抗命令繼續營業者，應由公安局勒令改業。
- 五、各市縣政府應替飭各公安局，隨時勸導人民破除迷信，並將妄信卜筮星相巫覡堪輿等之弊害，及人類前途幸福全靠自己努力之理由，編製淺近圖說及歌詞佈告等類，遍散民眾，剴切勸導，以期由城市漸及於鄉里，家喻戶曉，根本禁除。
- 六、各地方書局書店出版或販賣關於卜筮星相巫覡堪輿等類及其他傳播迷信之書籍應一律禁止。
- 七、凡各地方喪葬婚嫁及患病之家，一概不得僱用卜筮星相巫覡堪輿人等祈禳占卜，違則由公安局制止之。

同年十月，國民政府內政部又擬定「神祠存廢標準令」，明言：「查迷信為進化之障礙，神權乃愚民之政策。」依據「神祠存廢標準令」，先哲類的神祀可以保留，如伏羲、神農、黃帝、嫫祖、倉頡、大禹、孔子、孟子、公輸般、岳飛、關羽。至於佛、道二教，除釋迦牟尼及老子以外，其他如地藏王、彌勒、文殊、觀世音、達摩、元始天尊、張

天師、王靈官、呂祖也應廢除。此外，古神類的神祠，如日月星辰火神、魁星、文星，山川土地神類的神祠，如五四瀆、東大帝、海神、龍王、城隍、土地，以及其他民間神祠，如送子娘娘、財神、二郎、齊天大聖、瘟神等等，「神祠存廢標準令」列明均應從嚴取締禁絕，以杜隱患。⁵³

為了響應內政部關於破除迷信的政策，建立在辛亥革命策源地廣州市的國民黨部隨即在民國十七年七月成立「廣州市風俗改革委員會」（以下簡稱「風改會」）。⁵⁴當時的「風改會」主任蒲柱良指出，他們的任務和目的是：

我們覺得改良風俗的工作，無論從那方面說來，都是必要的，因為不良風俗和迷信，是有百害而無一利。我們果能夠把它澈底改革，則對於國家，對於社會，對於個人，都一定有很大的裨益。所以我們為建設三民主義的新中國，建設模範的廣州市，固然要努力改革不良風俗；就是為一般被不良風俗和迷信所催眠的可憐底民眾著想，也有趕緊改革不良風俗的必要。⁵⁵

我們可以理解，破除迷信的範圍必然很快扯到宗教活動。在「風改會」出版的《風俗改革週刊》（附印於《廣州國民日報》），許多文章作者就毫無保留地把宗教等同迷信。破除迷信即是要廢除宗教。因為宗教必然是導人迷信、束縛人類思想、阻礙時代進化的東西。例如有一位名叫臥芳的作者說：

在破除迷信已成為天經地義的聲浪中，牽連到宗教的存廢問題，這是必然的事，因為宗教的起源，是發生於迷信，而迷信又附屬於宗教，所以迷信的勢力能延長到廿世紀科學昌明的世界。如果認為迷信應該破除，則由迷信而產生的宗教，自然應當廢除，迷信所倚為保鑣的宗教更應當廢除。⁵⁶

在僅僅維持了七個月的改革宗教風俗的工作中，「風改會」積極宣傳破除宗教迷信，並要求廣州市公安局佈告禁止和嚴厲執行七夕拜仙及燒衣習俗，建議市政府改良婚喪儀式，催請市政府頒布廢除卜筮星相巫覡堪輿等迷信行業的限期，以及廢除陰曆而推行國曆。⁵⁷尤值得一提

的是，「風改會」於民國十八年九月十八日舉行廣州市「破除迷信運動大會」。當日，出席大會的有八十餘軍政省政府部門，大學和中、小學共七十餘校，及一百餘社會工商團體；到會人數達五千人以上。大會高呼的口號是：「各界民眾聯合起來破除一切迷信，發揚科學真理，取締卜筮星相巫覡堪輿，查封淫祠寺觀，取締師姑和尚，剷除菩薩偶像，破除迷信運動成功萬歲，全國民眾思想解放萬歲。」⁵⁸

民國十七年內政部頒布的「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」及廣州市政府相繼執行破除宗教迷信的工作，二者對廣州市正一道館幾百年來的歷史傳統造成相當的打擊和破壞。⁵⁹由於正一祈福道館被納入巫覡之列，因此根據「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」，廣州市政府限令當時經營道館的「喃巫佬」必須改謀別業，並決定於民國十九年(1930)一月一日實行取締所有廣州市道館。⁶⁰

對於廣州市政府的飭令改業，廣州市八區五百個正一喃嘸道士，以西關香林道院道士鄧香林為總代表，全體道業於民國十八年十二月六日分別向廣州市社會局、廣東省政府及南京國民政府內政部發出請願狀，要求徹查辦理，明確分別道家與巫覡，以免於誤認道家為巫覡，而致使正一道士及道館受株連令禁。⁶¹廣州市正一道士的申辯理由有以下幾點：

一·正一道業純屬道教，崇仰老子及張道陵，與內政部令禁的巫覡(例如：齋公、齋姑、問米婆)截然不同，它們從沒有誘惑婦女、導人迷信。

二·正一道士代民家供應法事，無不以奉行老子八十一篇《道德經》為旨趣。

三·正一道業世代相傳。前清道會司歷來均有諭令訓誡，嚴禁正一道士不得包攬巫覡、鼓煽誑騙百姓。據此，正一道業自與巫覡不同。⁶²

四·民國以信教自由為約法，准許人民自由信仰。

五·由於今日人心風俗橫流，正一道教崇奉的老子《道德經》對民國訓政時期的道德建設有小補作用。

民國十八年十二月十六日，內政部對廣州市全體正一道業的請狀作出以下的批示：

呈悉該民等信仰道教，如果無誘惑婦女，導人迷信之事實，自不與巫覡等同在禁止之列，據呈前情，仰逕向該管地方政府呈請可也。此批。⁶³

內政部的批示結果使廣州市正一道士有理據地把自己從巫覡的邪教類分別出來。重要的是，這意味他們不屬於「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」的取締對象；他們仍然可以繼續經營道館。憑著這份內政部的批示，以鄧香林為代表的全體道士再次於民國十八年十二月廿八日及十九年一月十一日兩度向當時廣東省政府委員會主席陳濟堂(1890-1954)呈請「令廣州市政府轉飭社會局予以收回成命免予查禁」。⁶⁴最後，民國十九年五月十九日，廣州市政府提出，在市行政會議議決，將土地社會兩局「取締寺觀廟宇庵堂暫行規則草案」撤銷。由於「取締寺觀廟宇庵堂暫行規則草案」的主要用意是要禁止僧道尼司祝承接法事，⁶⁵因此撤銷「取締寺觀廟宇庵堂暫行規則草案」即表示再沒有必要討論鄧香林案，結果就是准許道士照舊執業。⁶⁶

雖然我們相信內政部的批示對這次請求起了作用，但是，廣州市正一道館道士獲得市政府暫時撤銷禁止道館營業案的主要理由，也應是與當時陳濟堂主政廣州有密切關係。陳濟堂出身地方軍閥。出於國民黨派系紛爭，陳濟堂在民國十八年至廿五年(1929-1936)期間崛起主治粵。⁶⁷相比於南京國民政府在其他省縣推行破除迷信運動的顯著成果，⁶⁸陳濟堂主治下的廣州市政府，在處理民國十七年內政部頒布「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」的態度，起初並不表現得十分積極。例如，民國十七年七月，由廣州市國民黨部策動成立的「風改會」，在翌年二月(即陳濟堂治粵的第一年)便匆匆結束。「風改會」主任蒲良柱在〈結束誓言〉一文，表示在廣州市推行風俗改革的首要困難是：「政府當局的放任或敷衍的態度。」⁶⁹對於陳濟堂治粵期間，廣州市政府對國民政府推行破除迷信的工作採取放任敷衍的態度，我們從以下一篇發表在《風俗改革週刊》的讀者文章得到印證：

然而執行禁止的我們市政府當局，卒以奉文後三個月內強制卜筮星相巫覡堪輿營業者改營他項正當職業之期為太促，而有「體恤民艱(?)」而一再展限的佈告。然而三月又三月，十八年既已

告終，十九年又屆三月了，我們的市府當局，雖曾有堂皇堅決，要嚴厲禁止的佈告，而真正執行之期，吾儕小民到現在仍未知之。怕又成其為官樣文章的「三月」「三月」下去吧，這真是「有誰知道」！⁷⁰

陳濟堂主治下的廣州市政府為什麼對破除迷信的工作採取敷衍延擱的態度？由於這個問題在本章範圍以外，筆者並不打算從陳濟堂治粵期間，廣東國民政府與蔣介石領導的南京國民政府的對立及緊張的政治關係來解釋。⁷¹不過，據陸慶對筆者說：陳濟堂自祖先七世代皆為喃嘸家庭。雖然他不是喃嘸道士，但陸慶相信，陳濟堂少時曾經懂得做一些功德法事。陸慶強調，在陳濟堂主治廣州期間，正一道館還沒有受到市政府積極嚴厲的打擊。陸慶的道館還曾經為陳濟堂一位病逝的親人做過幾天幾夜的打齋功德法事。可見陳濟堂與廣州喃嘸道士傳統有密切關係。

廣州市正一道館正式面對政府的積極打擊，乃是發生在陳濟堂下野之後。⁷²民國廿五年(1936)十月五日，廣東省政府再度發出取締卜筮星相巫覡堪輿的訓令——「令轉飭各縣市政府嚴行查禁廢除卜筮星相巫覡堪輿」。⁷³訓令乃是依照當時廣東省公共局長李潔之的決定，限期卜筮星相巫覡堪輿等執業者於民國廿五年九月一日起一律歇業，並且要求本省各縣市政府一體嚴行查禁上述導人迷信的事業。

廣州市公安局這次重新嚴行查禁卜筮星相巫覡堪輿的決定，對正一祈福道館造成直接的打擊及破壞。由於同列於卜、筮、星相、巫覡、堪輿等迷信之業，正一祈福道館遭受公安局的勒令，從民國廿五年九月一日起全部歇業，並須把道館招牌除去；⁷⁴廣州市社會局更積極擬定「取締道業執業規則法案」及「廣州市道業登記章程草案」。⁷⁵

面對勒令取締的要求，民國廿五年八月廿二日，廣州市正一道士再次聯合起來，向市政府入狀請願，重新要求市政府認定「道士與巫覡不同，不應在禁止之列」。⁷⁶第二次的入狀請願案由玄真道院道士鄧榮新為總代表，並有八區三十位道士連署。⁷⁷在請願狀裏，廣州市全體正一道士提出以下反對公安局將他們等同巫覡的理由：⁷⁸

一、道館道士五百餘人素志崇奉道教，歷代相傳，執業數百餘

載，並以老子《道德經》為訓行義，因此與那些鼓煽百姓、誘惑婦女、導人迷信及神鬼降身的巫覡邪教有別。二者性質迥殊、旨趣各異。

二·根據內政部於民國十八年十二月十六日回覆廣州市道士請狀的批示，及民國十九年五月十九日市行政會議將土地、社會兩局「前擬之取締卜筮星相巫覡堪輿撤銷的議決」，這二者文件已經表明不再限令廣州市道士改業。現在，公安局舊事重提，但卻推翻上級機關所確定的議決，對此，廣州市道士認為不明所由。

三·根據民國二十年六月一日南京國民議會公布及施行之民國訓政時期約法第十一條，即規定人民有信仰宗教之自由，因此，廣州市政府亦應准許本市道士之信仰。

鄧榮新等廣州市喃嘸道士的請狀信分別送到南京國民政府內政部、廣東省政府、廣州市政府、廣東省會公安局及廣州市社會局。這次的請狀結果與第一次鄧香林等的完全不同。廣州市社會局和公安局經過票傳鄧榮新等道士代表後，作出的調查結果是：「廣州市正一祈福道業不屬正式道教，他們平日所做的應供法事——拜斗、召亡、做七、放焰口、度仙橋、破地獄等都屬迷信事項，純屬提倡迷信之活動，與巫覡無異，因此應依法予以取締。」

與前次請狀的關注點不同，第二次的請狀觸及如何判定誰屬「正式道士」的重要問題。社會局局長劉石心在呈交公安局局長李潔之的調查報告中，屢屢強調他們在「辦理取締道業一案，竊以該道業之應禁與否，在於確定該道業是否為正式道士為最大前提」。⁷⁹劉石心認為凡屬「正式」的道教信徒應該是：

必須簪冠而持有道牒，並易服束髮，致力潛修，是為全真道士。縱屬火居道士，雖不易服束髮，而簪冠道牒，不能缺廢，然後乃得為道徒。其代人做法事（如誦經、禮懺、修齋、建醮），則火居道士絕無此舉。至全真道士，雖時有之，然所得經費，係公諸官觀，而不能以此贍養妻孥。凡此皆道教信徒所共守之公律。⁸⁰

劉石心界定何謂「正式的道士」，自然是從全真道士易服束髮的修道傳統出發。跟廣州市全真道三元宮或修元精舍比較，他認為縱使廣

州市喃嘸道士矢口不承認為巫覡，然亦無法證明自身為健全之宗教團體。⁸¹雖然他們持有前清道會司發出的戒諭，但它的目的性質僅屬於告誡限制，恐其斂財惑眾而已。因此，戒諭不屬宗教信物，不能證明他們為正式道士。劉石心又提及火居道士，但是，由於錯誤的認識或不懂什麼是火居道士，他認為火居道士也應有簪冠道牒，並且「絕無經營誦經、禮懺、修齋、建醮等法事」。根據以上所謂「正式道士」的界定，劉石心判決鄧榮新等全體廣州市道士，由於既未簪冠，又無道牒，因此他們是濫冒的，不是正式道士，只是藉道斂財。他稱：

本市所謂道業代表之鄧榮新等既未簪冠，又無道牒，只持戒諭以為護符。而其戒諭，多屬傳自父兄。姑無論凡屬教徒文牒僅能終身抱守，不能轉予別人；即就所謂戒諭之由來，乃在前清時係因當時官府以此輩供應救護日食月蝕及祈晴祈雨，淨監祭告等大典，有此義務，然後給以戒諭，又恐其斂財惑眾，故嚴為告誡，以示限制。查此項職務，不責諸官觀之道士，而責諸彼等，當日官府已認彼等與道士有別。⁸²

廣州正一祈福道館道士不僅被指為非正式道教道士，並且犯了濫冒正式道士之名號，觸犯「行政院廿三年十月卅日第六零零九號訓令」，即「不得利用團體，提倡迷信，如遇迷信之活動，應依從嚴，予以取締」。⁸³原因是，他們既非正式道士，卻又以正一或祈福為名，作為道教團體，懸牌為業，導人迷信，因此，他們應被取締。最後，對於鄧榮新等道業提出的請狀案，廣州市社會局及公安局的一致判決是：「茲為破除迷信及昌明政教起見，對於該案，凡在市內懸挂所謂『正一』與『祈福』之類似巫覡如市民俗稱所謂『喃嘸佬』執業，概予取締，依照原案，勒令歇業。」⁸⁴

民國廿五年十二月八日，南京國民政府內政部發出鄧榮新案的批示，內政部同意鄧榮新等道士平日所執之業為導人迷信的活動，自應予以取締。民國廿六年一月廿五日，廣東省會警察局通令廣州市各分局「勒令轄內各正一、祈福道館道士，將所設道館即日歇業；並要責令他們將道館招牌拆除，自行焚燬道館內所陳設的陳像及一切導人迷信的書

籍和器具，以後不得在道館或赴喪葬喜事人家做拜斗、送亡、做七、放焰口、度仙橋及一切祈禳等事情」；⁸⁵若有違者，警察局即行拘究。

在禁止正一祈福道館營業之後半年，廣東省會公安局認為廣州市僧道尼等在進行誦經禮懺修齋建醮等法事時，其舉行的方式仍有導人迷信的情況，因此於民國廿六年六月廿四日再發出「僧道尼等誦經禮懺修齋建醮守則」，其所限制的僧道尼活動，包括以下八項：

僧道尼等誦經禮懺修齋建醮時，應守各事項：

- 一．須穿著該宗教之制服。
- 二．所用法器、除小型之盂磬鈴鐸鈸外，不得加用其他器具。
- 三．所陳偶像，除各放宗教有正經可攷之先賢外，不得陳設其他神怪偶像。
- 四．所念經本，除為該宗教之正宗典籍外，不得附帶唱誦淫詞俚曲。
- 五．不得焚燒大小紙紮。
- 六．不得過夜間十二時收場。
- 七．不得作下列各種法事：放焰口、度仙橋、盂蘭會、萬人緣、書符、念咒、擇日、開路、回殃、問米、降乩、問籤、破地獄、過刀山、跳茅山、種銀樹、燒神炮、看水碗、賣神水、求神方、燒紙馬、送千災、打壽山齋、接送亡魂、娶嫁亡魂、走五丈文。
- 八．不得有導人迷信及妨礙公安事情。

由於廣東省公安局勒令正一祈福道館道歇業、將道館招牌拆除、及施以上述八項誦經禮懺修齋建醮的嚴厲限制，民國廿六年以後，廣州市的道館受到沉重的打擊和破壞。陸慶憶述當年他的親身經歷時說，由於警察局勒令他們歇業，否則予以拘究，於是他自己拆了道館的招牌，關閉了他先祖幾代相傳下來的陸道館，並即時在廣州別處經營海味生意。據陸慶所知，當時警察局確是曾經拘禁了兩位違法的道士，結果他們各入獄一年。⁸⁶根據馮東的憶述，當時廣州市道館紛紛拆去自己的招牌，道館道士若不是轉業去，便只能偷偷地前赴人家

裏，接替法事，但是所能夠做的法事項目已經非常有限，因為這些活動是不能張揚的。

民國廿六年八月卅一日，六架日本軍機首次空襲廣州。之後，日機不斷狂炸廣州，市民死傷無數。民國廿七年十月廿一日，日軍部隊三千餘人侵入廣州，廣州市淪陷。⁸⁷在淪陷期間，廣州市民紛紛逃往他處逃避戰禍。根據陸慶的憶述，廣州淪陷之後，他和親弟陸坤，以及其他一些在廣州開設正一道館的道士，因為要逃避戰禍而移居至香港（例如馮東和他的親弟馮西也是這樣）。到了香港以後，他們再次經營喃嘸道館，主要在香港島、九龍及長洲離島各處接替打齋建醮各種功德法事。⁸⁸

民國三十四年八月十四日，日本天皇宣告無條件投降。

我們並沒有資料知道廣州淪陷期間及抗戰勝利以後正一祈福道館的情況。不過，在民國三十五年一月，廣州市政府轉發了一份省政府訓令「飭切實取締遊神建醮陋習」，當中指出：「各地遊神建醮之舉仍未能澈底革除」。⁸⁹據此，在那時期，廣州市仍有一些正一道士的建醮活動。雖然廣州市正一道館在民國廿五年以後遭受沉重的打擊，活動趨於沉寂；但是正一道館傳統的終斷應該導源於一九五零年以後中國大陸的政治轉變。潘志賢和楊洪校〈廣州道教仙跡勾沉〉一文指出：「中華人民共和國成立後規定不准搞占卜算命、符水治病等活動，齋醮法事不得在非宗教活動場所進行，正一道由於沒有固定的道觀，逐漸失去存在的基礎。1956年前後，各自獨立、分散活動的正一道館陸續關閉，正一道士紛紛轉向社會就業。至此，廣州道教只有全真派在傳播。」⁹⁰

五、結語

本章考證了流行於廣東地區的職業喃嘸道士及其在民國時期廣州市的活動情況。這些職業道士乃屬於正一道派在地方鄉鎮上的火居道士傳統。不管以「喃巫」或「喃嘸」來稱呼正一火居道士，它們都不是表示火居道士屬於什麼法派傳統；相反，這只是粵人在民國時期以後，對正一火居道士的俗稱而已。

其次，在遭受「改革風俗、破除迷信」反宗教的打擊下，廣州市正一、祈福道館受勒令歇業，拆除道館招牌，自行焚燬道館內所陳設的陳像及一切導人迷信的書籍和器具。從晚清以來，中國知識份子都在追求中華民族和社會的現代化和科學化。正如杜贊奇所說，那些要塑造人民具有新時代和新民族形像的各種破除迷信運動卻極端地破壞了地方宗教傳統、習慣和制度。那些愈成功地傳播破除迷信思想的地區就愈打擊民間宗教的祭祠傳統。⁹¹ 本文用民國時期廣州市正一道教傳統逐漸消失的例子印證杜贊奇的說法。在革命策源地的廣州市，原來各自獨立的正一喃嘸道士曾經聯合起來，抗拒那由國民政府持著現代科學旗幟而推行的反宗教迷信運動。在新的民族革命的巨輪下，數百年世代相傳的廣州市正一喃嘸道館傳統，最後被現代化的意識形態和幻象淘汰和取代。擁抱現代化意識形態的中國知識份子，確定他們的時代使命就是要改革風俗，破除迷信。他們相信一切迷信思想及不良風俗習慣，正是導致中國事事落後、進步遲滯的主要原因。⁹²

一九四零年以後，部份廣州市喃嘸道士為著逃避戰禍而遷移到香港。在香港，他們恢復了原來在廣州已經被勒令歇業的道院和喃嘸道士職業。數百年世代相傳的廣州市正一道教傳統在香港得到保存和延續到今天。⁹³ 一百多年以來，中國知識份子希望通過破除民間宗教迷信而使現代文明的社會在中國出現。但是，在經過現代西方殖民地統治而發展成現代化和都市化的香港，西方的科學和現代化價值思想並沒有把中國民間宗教傳統淘汰。直到今天，正一喃嘸道教的傳統在香港仍然保存和發展下去。

表(1)：〈廣州市道館營業統計表〉(根據1933年11月22日廣州市社會局及公安局完成的「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」製作)

營業種類	道館數目	營業字號	道館數目
巫覡	58	〔某姓〕道館	172
道巫	37	正一〔某姓〕道館	39
巫	32	正一〔某姓〕道院	7
覡	20	正一道館	13
巫兼紙扎	3	祈福〔某姓〕道館	7
覡兼紙扎	3	祈福〔某姓〕道院	1
覡兼卜筮	8	紙扎	2
卜筮兼營巫覡	1	道院	1
卜筮	7	其他個別營業字號(多屬紙扎號)	25
道	6	無營業字號但有營業地點	8
道館	14		
太乙道巫	1		
女覡(一稱巫覡、 另一稱道巫)	4		
喃嘸	9		
喃嘸館	7		
喃巫兼紙扎	3		
喃巫	3		
正一喃巫	4		
正一巫覡	1		
正一齋醮	3		
正一禳星禮斗	4		
正一道館	6		
齋醮禮斗安神旺土功德	12		
禳星禮斗	3		
安神旺土功德	1		
打齋	4		
祈福安神	1		
祈福開路安神禮斗	1		
祈福酬神安神	1		

祈福	9		
祈福道館	1		
祈福喃巫	2		
祈福開路招魂	3		
祈福禮斗禳星安神	1		
祈福開路	1		
祈福安神功德	1		
無營業種類	1		
	276		276

表(2)：「廣州市十三個警察署區內的道館數目」(根據1933年11月22日廣州市社會局及公安局完成的「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」製作)

	廣州市警察署區	正一及祈福道館數目
1	廣州市警察第一區分署	9
2	廣州市警察第二區正署	2
	廣州市警察第二區分署	4
3	廣州市警察第三區正署	5
	廣州市警察第三區一分署	3
	廣州市警察第三區二分署	6
4	廣州市警察第四區正署	11
	廣州市警察第四區一分署	8
	廣州市警察第四區二分署	2
5	廣州市警察第五區正署	8
	廣州市警察第五區一分署	11
	廣州市警察第五區二分署	17
6	廣州市警察第六區正署	3
	廣州警察第六區分署	2
7	廣州市警察第七區正署	12
	廣州市警察第七區一分署	13
	廣州市警察第七區二分署	5
	廣州市警察第七區三分署	7

	廣州市警察第七區四分署	2
8	廣州市警察第八區正署	3
	廣州市警察第八區分署	12
9	廣州市警察第九區正署	11
	廣州市警察第九區一分署	13
	廣州市警察第九區二分署	1
10	廣州市警察第十區正署	9
	廣州市警察第十區一分署	20
	廣州市警察第十區二分署	7
11	廣州市警察第十一區正署	10
	廣州市警察第十一區一分署	6
	廣州市警察第十一區二分署	11
	廣州市警察第十一區三分署	7
12	廣州市警察第十二區正署	0
	廣州市警察第十二區二分署	10
	廣州市警察第十二區三分署	8
	廣州市警察第十二區四分署	0
	廣州市警察第十二區五分署	4
13	廣州市警察第十三區正署	14
		276

附錄文(1)：〈民國十八年十二月六日道士鄧香林請狀紙全文〉：⁹⁴

狀人鄧香林年四十口本省南海口職業道士口住址廣州逢源東香林道院

為誤認道家為巫覡，致被株連令禁，懇請澈查，明確分別辦理，俯准免予查禁而重信教自由真義事：竊民等素志崇奉道學，歷代相傳，執業道士其真義固在此。崇仰周之老子李伯陽氏，倡言道學，以尊道貴德為立言之本，而為挽救疲敗之俗靡亂之世。是故崇奉道學者，由周而來以迄東漢，而張道陵等繼起，於是道家遂成為宗教之一。是以道教乃定老子為教祖，比及晉代，更成極盛之秋。故《春秋繁露》云：古者有道之士，將欲無陵，固守一德。是道家者流，非獨以圖籙識記炫世也，且也唐代，當時舉貢試題，除《尚書》月語策外，尚加試老子，是道教之學，唐代之重視如此，尤可知矣。迨及宋代蘇轍，曾撰有《道德註解》，且復引《中庸》之說相比附，故民等以道家旨趣，清虛以自守，卑弱以自持，其源悉歸於老子者，而尤近夫歐美世空靈哲學，在歐美各國正研究於不暇，我乃禁之，無乃落後乎？民等相傳崇奉老子，執業道士，無不以《道德經》為綱，釋氏各書為目，未嘗有以假道家圖籙之名以惑世也！乃者昨奉廣州市社會局訓令：以卜筮星相巫覡堪輿誘惑婦女，導人迷信，最足為實施訓政之障礙，前經部令禁止，飭民等限十九年一月一日，一律改謀別業，以重功令，切勿延遲，自干咎戾。等因窮查內政部前之令禁，以其有誘惑婦女導人迷信者，係指執業巫覡者而言，未嘗禁及執業之道士。即就巫論，今日之巫已失古代巫義，攷巫之始也，肇自殷代，其時殷之賢臣巫咸是也，《書》經不云乎：巫咸乂王家，而其子巫賢，尤作殷相。後世雜以邪教，遂一變而為巫蠱、巫魘之屬，故《左傳》有言曰：夏大旱，欲禁巫魘。是出近世之巫覡誘惑世人，亦因邪教侵雜而後成為訓政之障礙，故此種邪教攙雜之巫覡，令禁之宜，民等罔極同情也。不過黑白不可淆，是非不可混，深恐誤會，亟為剖辨明白，免罹魚池之殃。復就世俗所謂巫者，即男齋公及問米之流，覡者即女齋姑及問米之輩。民等執此項道

業，所有代民家應供法事，無不奉行老子手註之八十一篇《道德經》旨趣為依皈。蓋長人土伯，則夜叉羅刹也；爛土雷淵，則刀山劍樹也。亦正如文人寓言儆世，不同世俗之蠱覲，以導人迷信，誘惑婦女以牟利。試觀民等執業而來，相傳迄今，攷查各機關衙署，從未聞有控及道士為誘惑者，其行止正當於斯可見。更查前清文武官吏，上至督府下至縣知事，無不以民等所執之道業，直與巫覲各有不同。姑退一步言之，假令如果民等執業中人而有誘惑婦女導人迷信之事，在前清亦當嚴禁究治，無待今始定為例禁也。況查前清各縣公署所轄之道會司，對於民等該項執業，歷任員司均有諭令訓誡，其誡諭條文，有「嚴禁執業人等，不得包攬巫覲，互相鼓煽，誑騙愚民行為，否則立予創懲」等語。由此觀之，足證巫覲有無誑騙愚民，實與民等道業迥然有別，豈能與以巫覲不法之名，而玷民等道業之譽！須知民等執此道業，純係崇奉道教，率循老子道德真義，軌道而行，誰敢詭惑愚騙之理。仰查道家學說，實開哲學之先河，而心理學亦有所繫矧。查民國以信教自由為約法揭橥，自應准許人民之自由信仰。誠以今日之風俗，人慾橫流，苟無道學，以研究其道德，曷足以範靡潰之人心？民以為不特未有障礙於訓政，且更為實施訓政時期之道德建設之小補焉。是則民等之執此道業，非鼓煽愚民誘惑婦女，純係趨向道家之學，更與巫覲異殊，本不在嚴禁之例，今被株連令禁，未免出於誤會，民等為期表白真相起見，伏乞俯賜澈查明確，免予查禁，實為德便。除分呈國民政府暨內政部察核外，謹呈

廣東省政府委員會主席陳

計粘社會局訓令及前清道會司誡諭影片一紙

連署 吳耀生 潘潤波 方耀堂 楊明 李彬
 姚鳳儔 陳冰壺 黃錫齡 袁洪 張德
 羅祿 杜達朝 周森泉

中華民國十八年十二月六日鄧香林
 暨全体道業五百餘人全叩 簽押

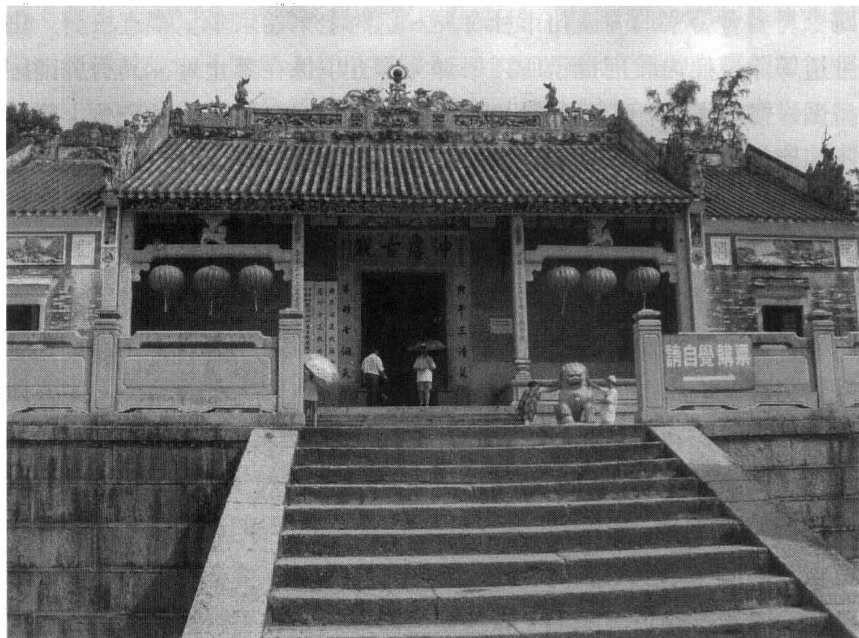
附錄文(2)：〈民國廿五年十二月廿八日道士鄧榮新請狀紙全文〉：⁹⁵

具呈人，道業全體總代表鄧榮新，年四十五歲，廣東省南海縣人，住廣州西關耀華西十九號玄真道院。為調查不當，處理失平，謹具狀訴陳。伏懇俯賜，令行廣東省會警察局、廣州市社會局迅將全案卷證彙呈察核，准予分別辦理，俾資遵守，而重教義事。竊道等前以廣東省會警察局、廣州市社會局因執行內政部令取締卜筮星相巫覡堪輿一案，遂被誤指道等為有類似巫覡，因而禁及道等執業。但查道等執業道士，純係信仰道教，尊崇老子，歷數百年，不特與巫覡等輩為人書符念咒神鬼降身者不同，且有禁及道等，不得包攬巫覡從中煽誘等事，並以民國十八年間曾被社會局一度取締，嗣經道等縷陳剖析巫覡實與道士不同，業承前廣州特別市政府提出市行政會議議決，將社會局取締各案撤銷，准予照舊執業。不料事隔數載，而該兩局竟舊事重提，並推翻上級機關所為確定各案，勒令道等依限停業。因而道等將所有證據及一切批詞文件分別據情呈請鈞府暨內政部准予維持原案，免予查禁，迭承鈞府先後批批准予令行省會警察局函商社會局查案分別辦理，等因，此案旋承警察局將案令飭荷溪分局票傳道等到案，調查真相，同時並承社會局票傳道等到案，詳咨實情。當經道等將所誦經典(如老子《道德經》、《黃庭經》、《玉皇經》、《玉皇懺》等)悉數繳呈社會局審核(現各種經典尚存於社會局)，並申明道等所有應供法事不外誦經、禮懺、修齋、建醮四種，此外如放焰口、度仙橋兩項，在僧道尼等一向均有，但亦無非依據經文持誦而已，其餘如拜斗、召亡、做七等項，則非道等所為，等詞辯述明白各在案。殊料警、社兩局調查後並不將調查道等所有之經過實情，及所誦經典各項據實彙呈鈞府審核，反謂道等平日以拜斗、召亡、做七、放焰口、度仙橋等迷信事項為業，指稱道等係屬提倡迷信，等情呈覆鈞府轉咨內政部核辦。而道等以其呈覆各節，實與當日調查情形殊多錯誤，因而再將所以確非巫覡證據，及一切文件呈請內政部審查明確，免予查禁。昨承內政部本年十二月八日禮〇〇一三七一號批示內開呈暨附件均悉，查此案業經本部先後咨准廣東省政府查照見覆，當以拜斗、召

亡、做七、放焰口、度仙橋等係迷信事項，該鄧榮新等平日執此為業。經行政院二十三年十月卅日第六〇〇九號訓令「懸牌為業類似巫覡之道士不得利用團體提倡迷信，如遇有提倡迷信之活動時，應依法嚴予取締」之規定，自應予以取締。惟該鄧榮新等被取締之後生計問題不無影響，並應由地方政府參酌廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法第三條「限期屆滿，尚無正當職業者，應收入地方設立之工場，限期改習一業，其未設立工場之地方得令其擔負相當工作。其確係老弱殘廢者，應收入地方救濟院或另籌相當辦法」之規定辦理等語，咨請廣東省政府轉飭遵照在案。據呈前情，合行批仰知照，附件存此批。等因。伏思道等平日所執道業，所召代表人家應供法事，向以誦經禮懺修齋建醮四項為主，並無拜斗、召亡、做七等事項，至於放焰口、度仙橋兩種，不僅道等而言，如僧道尼等均有此項工作，況此兩項在道等非為必要之舉，苟非僱主一定要求，在道等實在不願多為此項工作，如果認定放焰口、度仙橋兩種係有涉及提倡迷信之嫌，道等固可隨時廢止。業經道等於社會局傳訊時已有一再聲明，而社會局於呈覆中竟謂其查明屬實，指道等為平日以執此為業，此實不知從何所據而云言。今查部批所列舉拜斗等五項既認為係提倡迷信，依法應在取締之列，但查道等對於上開五項確無以此為業。而對於誦經禮懺修齋建醮四項既無禁止及取締明文，顯非有涉及導人迷信之事實，則道等就此四項而為執業，依法本無不予准許之理，況查誦經等事在泰西文明邦國，無論何項宗教，均無禁止之明文，而吾國千餘年之道教似又更應予以保障方符合信仰自由之本旨。此應請求鈞府核明免予查禁，此一也。抑尤有進者，查警察、社會兩局此次執行取締禁止執業，除道等外，而對於其他各大叢林之寺觀道院僧道尼等，則任其執業如故。但查其他所有僧道尼等所供法事及所誦經典，無一不與道等相同。何以對於執行道等則嚴厲至此，而對於他等則並不查禁，豈非道等所誦經典則可以提倡迷信，而他等之經典則非可以提倡迷信耶？何其偏見，若是否之，則道等之誦經如非在禁止之列者，似宜應受一體之待遇，而免輕此重彼。此應請求鈞府核明免予查禁，此又又一也。凡此數端均足證明警察、社會兩局所為之調查係屬失當，而於處理道等亦欠公平。道等以有此原因，且有正當之理由，用敢披瀝下情，瀆陳鈞府察核，伏乞俯

賜令行省會警察局、廣州市社會局、迅將全案卷宗彙呈審查核辦，仍准道等除遵照內政部批示所列舉拜斗等五項係在禁止外，其對於誦經禮懺修齋建醮准予照舊執業，以資遵守而重教義，實為公德兩便，謹呈
廣東省政府主席黃

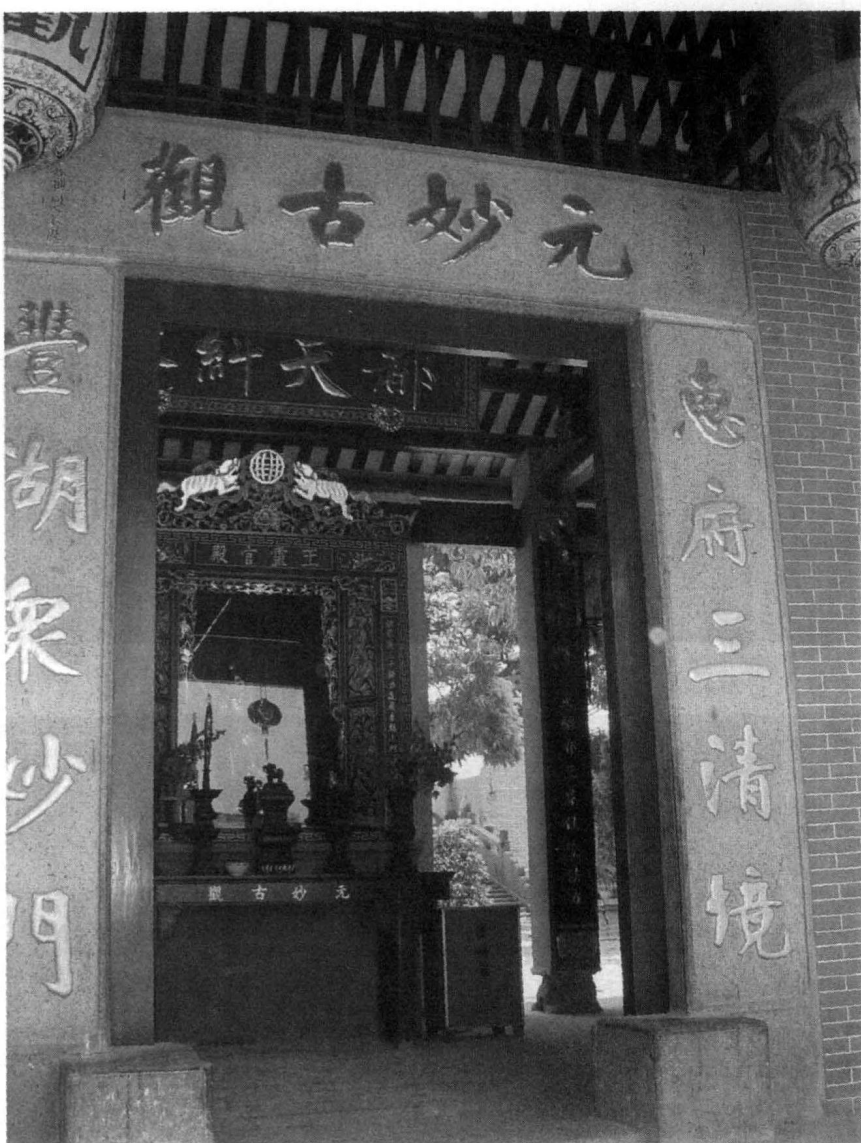
具呈人鄧榮新暨全體道士五百余人同叩
廿五、十二、廿八



圖(3)：現今羅浮山沖虛古觀



圖(4)：現今羅浮山酥醪觀



圖(5)：現今惠州元妙觀



圖(6)：現今惠州元妙觀內玉皇殿



圖(7)：現今廣州三元宮



圖(8)：羅浮山酥醪觀道士度牒(1946)



圖(9)：香港青松觀內「全真演教」橫扁



圖(10)：香港青松觀內「龍門開宗」橫扁



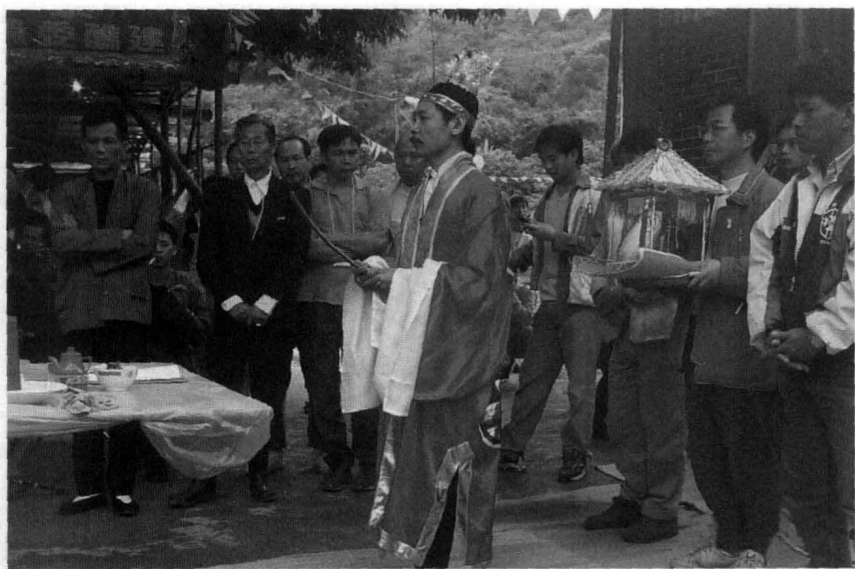
圖(11)：(香港)中華道教僑港道侶同濟會



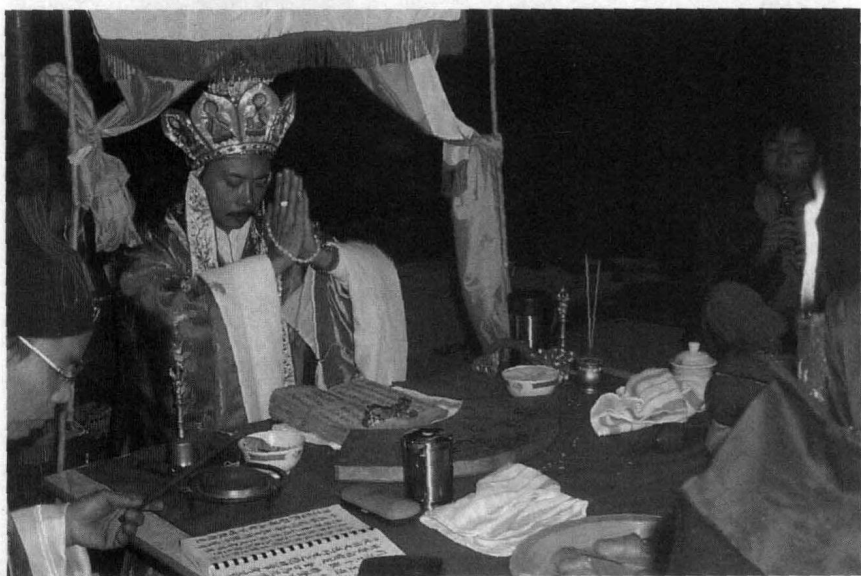
圖(12)：香港喃嘸道士在殯儀館施演「普度孤魂」儀式



圖(13)：二零零三年香港新界龍躍頭太平清醮



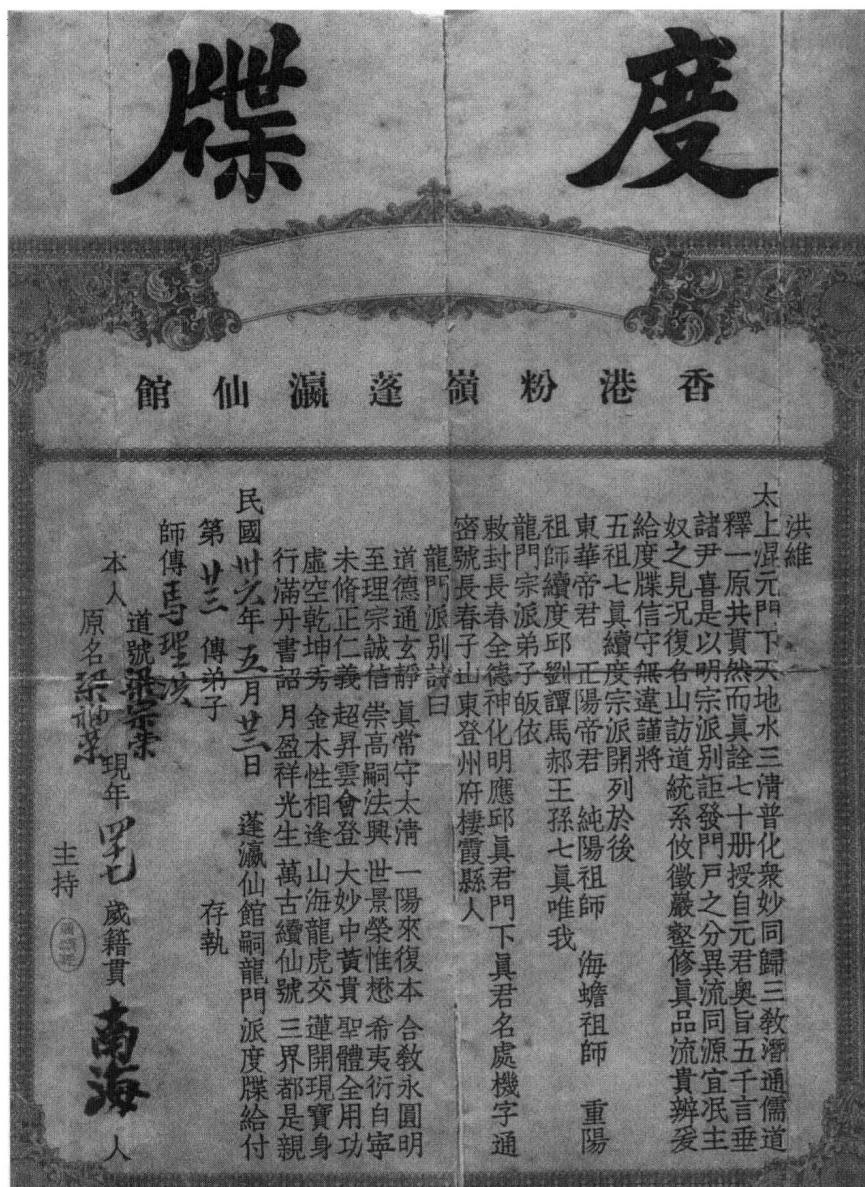
圖(14)：一九九八年香港新界泰亨村太平清醮



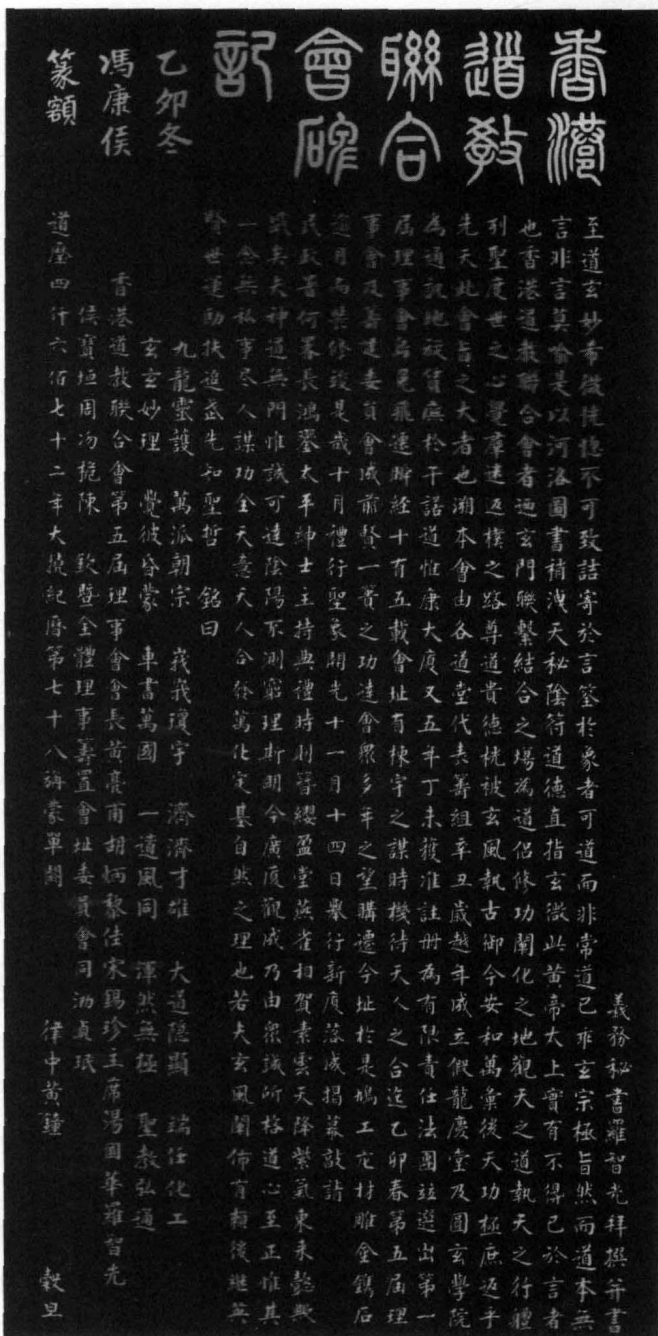
圖(15)：香港新界正一派道士施演「施食煉度」儀式



圖(16)：香港粉嶺蓬瀛仙館外觀全圖



圖(17)：蓬瀾仙館道侶入道度牒(1947年)



圖(18)：〈香港道教聯合會碑記〉
(引自《香港教聯合會新廈落成特刊》，頁6)

香港正一派喃嘸道士

一、十九世紀末香港正一派喃嘸道士

施舟人指出了道教舊有的正一天師道治制度自北宋以後逐漸消失。¹宋真宗大中祥符二年，詔天下州縣建天慶觀，結果，全國天慶觀不下千所。²宋代地方道觀湧現的結果促成了正一派道士自此長時期地與民間社會及地域文化融合起來。正一派道士不是出家道士，雖然有些屬於住觀道士，但大多數是在鄉縣聚落而居，因此被稱為火居道士。正一派道士只須在受錄領了道牒之後，就可以為人家應供法事，奏章齋醮，獲取生活報酬。在傳統中國社會，在家設齋醮是普遍的事情。宋·孟元老撰《東京夢華錄》卷四記載在南宋汴京專門有市場，每天早上道冠羅立於「早晨橋市街巷口」，候人請喚，赴人家，做齋事。³這是正一派火居道士的主要收入來源。

香港的正一派火居道士俗稱為喃嘸先生（甚或直稱喃嘸佬）。他們的歷史乃是承傳於明清以來正一派道士在民間社會的歷史發展，特別是廣東府縣火居道士的傳統。類似在廣東地區流行的火居道士及商業性的道館早於十九世中葉時期在香港已經存在。往時的喃嘸道館多從事漁民傳統的法事儀式或是在街上到人家住處應供法事。據現存碑刻資料，最早在同治九年（1870）油麻地天后廟重修廟碑文裏，我們便可發現「馮道館」的樂助芳名。以下根據科大衛、陸鴻基、吳倫霓霞合編

的三冊《香港碑銘彙編》(1986) 整理出十九世紀末至二十世紀初香港正一派喃嘸道館的名稱及其所在的地區。

表 (3)：《香港碑銘彙編》裏所出現的香港正一喃嘸道館

編號	年份	廟碑名稱	道館名稱	地區／廟宇
57	1870 (同治九年)	重修天后古廟碑	馮道館	油麻地天后廟
59	1872 (同治十一年)	天后行宮古廟碑記	曹道館	筲箕灣天后廟
59	1872 (同治十一年)	天后行宮古廟碑記	黃道館	筲箕灣天后廟
60	1875 (光緒元年)	乙亥春月重建天后古廟碑記	龍道院	油麻地天后廟
60	1875 (光緒元年)	乙亥春月重建天后古廟碑記	關道院	油麻地天后廟
60	1875 (光緒元年)	乙亥春月重建天后古廟碑記	和安道院	油麻地天后廟
60	1875 (光緒元年)	乙亥春月重建天后古廟碑記	吳道院	油麻地天后廟
62	1876 (光緒二年)	天后古廟重修碑記	曾道館	筲箕灣天后廟
62	1876 (光緒二年)	天后古廟重修碑記	黃道館	筲箕灣天后廟
63	1876 (光緒二年)	重建天后古廟碑記	蔡道館	坑口天后古廟
63	1876 (光緒二年)	重建天后古廟碑記	黃道館	坑口天后古廟
82	1890 (光緒十六年)	重建天后聖母古廟碑記	關道館	油麻地天后廟
82	1890 (光緒十六年)	重建天后聖母古廟碑記	王南和道館	油麻地天后廟
90	1894 (光緒二十年)	倡建公所碑記	朱道館	油麻地社壇觀音樓
90	1894 (光緒二十年)	倡建公所碑記	黃道館	油麻地社壇觀音樓
122	1911 (宣統三年)	重修觀音廟連建三約 公立醫局碑記	朱道館	紅磡觀音廟
122	1911 (宣統三年)	重修觀音廟連建三約 公立醫局碑記	關道館	紅磡觀音廟
130	1916	重修天后元君碑記	曾道館	西貢墟天后古廟
130	1916	重修天后元君碑記	梁道館	西貢墟天后古廟
138	1920	第三次重修天后廟捐款芳名	黃道館	筲箕灣天后廟

根據上述香港古廟碑記所載的碑刻資料，早在一八七零年，正一派火居道士及其道館已經在當時華人聚落最為昌盛的九龍油麻地經營著商業性的齋醮法事。約在一八七四年的九龍油麻地，從官涌山望向芒角一帶，都是臨海之地，水上漁民群集聚居，當時海旁道路為差館

街(上海街)。⁴除了油麻地,在十九世紀末,另有其他正一派喃嘸道館開設在其他漁民集居的臨海地區,例如筲箕灣、西貢、坑口、紅磡等地。除去一些似乎是重複的名字,從一八七零年至一九二零年間,在上述各漁民聚居地區開設的正一派喃嘸道館就有十六間之多。由於漁民的儀式習俗繁多,包括出生上契、婚嫁脫褐、神像開光、禮斗安神、讚星轉運、除疾禳災、新船下水等都須要僱請正一派道士做法事,因此,早期香港正一派喃嘸道士多是以做紅事(或稱吉事、好事)為主,而與現今殯儀館喃嘸道士專門提供靈寶科喪事儀式的情況非常不同。根據道士凌添先生六十年代在油麻地及道士陳鈞先生八十年代初在屯門青山灣所做法事的回憶經驗,由於當時兩地漁民艇戶眾多,因此由喃嘸先生主持法事儀式的是十分繁忙的,各大小艇上的鑼鼓和鎖呐聲此起彼落,與現在零落的情況有很大差別。

現今在香港由喃嘸先生開設的私人道院(現時或多稱為道堂)大約有二十多間。最具悠久歷史的道院有鄭梯道院、郭道院、李牛記道院及黃(炳)道院。其餘道堂都是歷史較淺的,大都是一九八零年以後才開設的見表(4)。它們現今的經營性質和方式與舊日香港的正一派道館已經很不一樣了。

二、現存香港正一派喃嘸道士

在香港,由於廣府話系的居民最多,因此,喪事儀式亦多以廣州舊例為宗,喃嘸道士自然亦以廣州喃嘸傳統為主,有時他們被稱為「本地喃嘸」。不過在他們當中其實還包括從原有廣州、東莞、南海、番禺、順德、三水、肇慶、佛山等各地區傳入的喃嘸儀式傳統。至於那些早期在新界地區的喃嘸先生則被稱為「鄉村喃嘸」或「圍頭喃嘸」。

就道教齋醮儀式在香港地區的習俗化情況而言,香港一般普羅百姓在生死大事中凡涉及幽冥世界的,就會請喃嘸先生主持拔薦超幽法事。早期香港居民大都會在家中為已亡故的親人做旬七法事或自設靈位供奉先人。自一九七零年以來,殯儀館服務開始普及,每間殯儀館都設立喃嘸部,以方便形式為喪家提供直接的喪葬儀式服務。因此,新入行的喃嘸先生的數目便逐漸增多了。根據行內人估計,現今香港

職業性的喃嘸道士約有五百多人。現存香港共有六間殯儀館。此外，又有一些由個別喃嘸先生開設的私人道堂，提供法事儀式，並設置有供奉先人的長生祿位。現在紅磡三間殯儀館附近的兩條街道上（溫思勞街和曲街），就已經有大約十間私人開設的喃嘸道堂（見地圖〔5〕）。現存歷史最悠久的道院是在新填地街的鄭梯道院和郭道院，約有五十多年歷史。此外，有許多長生店為著本身的生意方便亦陸續從油麻地區遷到紅磡。

據筆者的調查估計，每晚在各殯儀館舉行道教齋法的喪禮儀式最少有五十次壇場之多，並且是佔各種宗教喪禮儀式之首。縱使香港的宗教情況已經是十分多元化，並有部份喪葬儀式是以佛教和基督教傳統進行，但這種情況仍然無法改變廣東地區的民眾普遍已經接受和採用了的道教化的喪葬儀式習俗。

從事醮齋功德法事的喃嘸道士之所以選擇這職業的原因，主要是因為父子相傳，行內稱之為「蔭生」，但亦有些是出於師徒相傳，被稱為「經生」。喃嘸道士所作的功德法事大約可分為「白事」和「紅事」兩類。白事指為亡者超幽的儀式，包括一般稱為打齋的法事（主要是旬七齋），其他還有開路、上山、下葬、除服、安靈等法事。至於紅事科儀，包括禮斗、祈福、開光、脫褐、安龍、清醮、動土、解洗、轉運、讚星等。

三、現存香港市區及新界喃嘸道士傳統的源流

現存市區內的喃嘸先生多是屬於以廣府話為主而俗稱為「本地喃嘸」的系統。他們大部份是繼承了在一九四五年前後由廣州市及附近縣鄉（例如番禺、三水、四邑、東莞）遷移到香港的喃嘸先生的科儀傳統。⁵ 例如從一九四六年成立到現今仍然存在的「中華道教僑港道侶同濟會」（以下簡稱為「道侶同濟會」）。早期大部份「道侶同濟會」創會成員都是從廣東華南地區遷移到香港的喃嘸先生。筆者訪問之陸慶先生，他是一位祖父數代都屬喃嘸世家的在家道士。他稱：「現在使用的《青玄集要煉度施食科儀》亦是由父親和祖父輩傳授下來的。」這位喃嘸先生的父親陸福芝先在廣州市猶龍區小北直街開設道館。他於一九四零

年廣州淪陷後舉家經澳門而遷至香港。到香港後，陸慶開設了一間道院，並一直有傳授徒弟，直到今天，已經積聚了四代師徒，由他培訓出日後許多在香港有名的正一派喃嘸道士。根據這個傳承的例子，香港市區內喃嘸先生採用的《青玄集要煉度施食科儀》亦應是從原來廣州市傳流過來。

現時，在殯儀館所作的打齋法事儀式已經受到城市化和商業化的影響，而使得整個原來是幾天幾夜的齋法變成十分簡化的儀式。現在，一般一天晚上的打齋法事儀式大約只需四小時便可完成了。科目包括：1. 開壇請聖，2. 啟靈招亡，3. 開經拜懺，4. 破九方地獄門，5. 引亡魂遊十王冥殿，6. 沐浴更衣，7. 過金銀仙橋，8. 散花解冤，9. 放焰口（俗稱「坐蓮花」），10. 送亡離位（參本書第八章的詳細分析）。⁶一般稱為放焰口的普度超幽儀式便是採用了節錄本的《青玄集要煉度施食科儀》，儀式過程大約需時四十五分鐘左右。

至於新界喃嘸法事傳統，我們大約從在新界見到的施食煉度科儀書可略知一點。現存新界喃嘸先生採用的普度超幽科儀書是《普施煉幽金科》，亦名《普施金章科》或《焰口科》。全書分上下兩部；全文已經收入大淵忍爾編撰的《中國人の宗教儀禮》。筆者現有《普施煉幽金科》三個差不多完全相同的版本。它們分別屬於三個在新界居住的喃嘸道士：陳九、陳華及彭炳。陳九和陳華同鄉，來自寶安縣沙井鎮；而彭炳則屬於粉嶺圍原居民。過去，新界鄉村許多齋醮法事都是由他們來主持的。三本《普施煉幽金科》科書分別提及：（一）「香花請廣州府城隍主者，新安、東莞縣城隍主者」、（二）「香花請廣州府城隍主者，新安、東莞縣城隍大德尊神」、（三）「香花請廣州府城隍主者，東莞縣城隍大德正直尊神」。根據上述三條資料，我們可以推論說現存在新界地區看見的施食煉度超幽科儀是源自於廣東府東莞縣與新安縣的正一派喃嘸傳統。由於東莞縣和新安縣是在明萬曆元年（1573）以後才分為兩縣，以及新安縣改為寶安舊名是肇始於民國初年，因此，《普施煉幽金科》的最早歷史一直可追溯自清代時期。⁷此外，根據新界有名道士陳九的兒子陳鈞向筆者講述，他們先祖七世代在一九四九年前在寶安縣沙井鎮都是開設有喃嘸道院的。因此，現時他們陳九系統（稱「廣生道堂」）在新界施演的普度科儀當是

可追溯自清代新安地區的喃嘸傳統。⁸此外，更有意義的是，由於現在新界喃嘸法事傳統仍然採用《普施煉幽金科》，並且與市區殯儀館喃嘸先生施演的《青玄集要煉度施食科儀》不同，因此，我們可推論說，現存新界喃嘸科儀傳統直接源自寶安(新安)的民間道教傳統，並與廣州地區的喃嘸儀式傳統沒有淵源關係。從另一個角度來說，由於在租讓給英國殖民地統治之前(1898年)，新界(以及香港和九龍)一直隸屬於新安縣，因此，根據《普施煉幽金科》的例子，新界喃嘸科儀傳統到現在仍然是連接和承繼著原來新安縣的道教科儀傳統。

比較香港市區殯儀館的喃嘸法事，在新界鄉村地區所見的道教齋醮儀式更為完整和傳統。這是由於習俗化了的道教齋醮儀式與新界鄉村原居民和水上漁民聯更能保持密切和長久的聯繫，以致成為他們生命習俗的一部份。道士陳鈞告訴筆者，有些市區喃嘸先生受雇到了新界圍村做齋醮法事，由於他們所施行的儀式不是當地的老人家以往所認識的，因此他們有時受到責備和埋怨。相對市區殯儀館的齋法，新界喃嘸先生在圍村做齋法一般需要多出一倍以上的時間才能完成整套儀式。在新界，一套度亡科儀包括：1. 開壇發文書，2. 啟壇請聖，3. 唸經禮懺，4. 行朝，5. 奏表，6. 發蛟，7. 遊十王冥殿，8. 過仙橋，9. 散花解冤，10. 施食祭幽，11. 送亡。據筆者所見，新界喃嘸先生不論在拔度亡靈、追荐祖先的齋法、普施孤魂的中元法會，以及吉慶性質的建醮等儀式，都是根據《普施煉幽金科》施演超幽普度施食儀式。由於《普施煉幽金科》分上下兩部，一般在拔度齋法只演上部，但已經需要三個多小時才能完成。

四、香港正一派喃嘸道士的組織：

「中華道教僑港道侶同濟會」

關於在香港市區內職業性的喃嘸道士的歷史發展，毫無疑問，在一九四六年成立的「中華道教僑港道侶同濟會」是一重要階段。⁹從成立至今，「道侶同濟會」一直沒有中斷過。並且，在一九六零代以後大部

份香港職業性的喃嘸道士都曾經成為它的專屬或附屬會員。¹⁰ 以下以「道侶同濟會」的歷史發展為研究個案，從而補充我們對香港正一派道教歷史的認識。

根據本書第五章關於民國時期廣州市喃嘸道館及道士歷史發展的調查，在廣東地區由鄉鎮道士經營的道館是很廣泛流行的。¹¹ 乾隆《番禺縣志》已稱：「粵無巫，以火居道士充之，所居門首，懸牌著其姓稱道館，街陌鄉市道館最多，小兒寒暑災，即呼道士禳之，順星送祟刺刺不休。亦《周禮》遺意，但其所語神鬼，不經耳。」¹² 一方面，「街陌鄉市道館最多」，另一方面，他們在道館門外掛著「其姓稱道館」的招牌。自清以來，這種營業性質的道館一直在廣東地區延續至民國初年。根據民國廿二年由廣州市政府所作的「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」（以下簡稱「調查表」），當時廣州市共有二百七十六間道館（參第五章的分析）。¹³ 大部份道館登記的營業字號是依「其姓稱道館」的，並且就正如乾隆舊本《番禺縣志》所描述的，這些道館在館門外掛「其姓稱道館」的招牌。例如，如果道士本人是周姓，道館的營業字號便是「周道館」。這類純粹以道士之姓稱道館的共有一百七十二間。其次，有很多道館在以其姓稱道館之前還加上「正一」之道教派別名號，例如正一區道館、正一李道館。這種標榜「正一」道派的道館（有些稱正一道院）共有五十九間。

我們知道一九三八年廣州市淪陷之後，一些在廣州曾經開設道館的道士為了逃避戰禍而移居到香港。到了香港以後，他們重新再次經營喃嘸道館，例如現年九十二歲的陸慶先生在民國初年，自少已經在父親陸福芝開設的陸道館做齋醮法事。¹⁴ 據陸慶的回憶，大多數像他一樣逃離廣州市的喃嘸道士都在一九四零年左右來到香港。他說：「道侶同濟會」的成立原因部份是出於維繫這批由廣州而來的喃嘸道士，以及保障他們的工作機會。

根據「道侶同濟會」在一九五三年登記的「屬下各院商業登記調查書」，當年加入成為「道侶同濟會」屬下道院的數目就有二十間：

1. 黃炳道院，2. 何國材道院，3. 周鑒章道院，4. 劉偉勝道院，5. 黃綱常道院，6. 何納道院，7. 黃木貴道院，8. 郭祥道院，9. 殷煥道院，10. 陸森道院，11. 陸慶道院，12. 鄭權道院，13. 老全道院，

14. 黃湛道院，15. 黃標道院，16. 梁沛流道院，17. 詹財記道院，18. 黃錦成道院，19. 黃紹華道院，20. 黃紹章道院。

從「道侶同濟會」歷屆理事職員的名單，以及現時在「道侶同濟會」會址看見的一份供奉已經逝世會員的靈位名單，我們便可以推論一九四五年太平洋戰爭結束以後，香港（除新界以外）正一派道士的歷史發展明顯是承接了戰前廣州市的正一派火居道士傳統。

首先，從首幾屆「道侶同濟會」的理事職員名單來看，我們可以發現，當中大多數核心會員是從廣州市而來的喃嘸道士（見表（5））。黃紹章、陸慶、方芳園、老全和馮東等幾位「道侶同濟會」創會成員就是明顯的代表例子：

1. 黃紹章：從第一屆開始，黃紹章便出任「道侶同濟會」正理事長，直至他於一九五三年逝世為止。黃紹章在香港開設有道院，營業字號為黃紹章道院。根據陸慶說，黃紹章的父親黃牛在廣州市開設有正一道館。根據民國廿二年的「調查表」，黃牛的籍貫屬番禺，經營「正一黃道館」，地址在鎮龍坊六十五號，當時他報稱三十一歲。黃紹章之弟黃標，亦一直成為早期歷屆「道侶同濟會」核心職員，他自己在香港並開設有黃標道院。
2. 陸慶：陸慶原先在廣州市猶龍區小北直街開設了一間道館。他於一九四零年廣州淪陷後舉家經澳門到達香港。陸慶到了香港以後開設了一間道院，並一直有傳授徒弟，直到今天，已經積聚了四代師徒。陸慶之弟陸坤，在六十年代亦是「道侶同濟會」的核心成員。
3. 方芳園：據「調查表」，方芳園在廣州時已開設道館，地址在蘆荻東七號，稱方道館。方芳園籍貫順德，民國廿二年時，報稱三十歲。根據陸慶，方芳園曾經因為違犯廣東省警察局於民國廿五年對道館發出歇業的勒令而遭受拘禁一年。方芳園來香港以後，成為「道侶同濟會」的開創成員，歷任文牘之職。他於一九五一年去世。
4. 老全：據「調查表」老全在廣州市開設老道館，地址在猶龍區小北直街五十二號。老全籍貫屬南海，民國廿二年時，報稱二

十歲。在民國廿五年，老全父親老泰德與陸慶父親陸福芝同是代表猶龍區正一道館，並參與道士鄧榮之及其他廣州市七區道館一起連署的請願狀，向市政府要求撤銷取締道館之命令（見附錄文〔2〕）。老全來香港以後，設有老全道院，並成為「道侶同濟會」的開創成員，歷任總務、交際、理事等職位。老全之弟，老坤亦是「道侶同濟會」的開創成員。

5. 馮東：馮東父親馮紫雲，在廣州市的道館設在三多里二十四號。馮東來香港以後沒有開設道館。他一直在香港殯儀館負責喃嘸法事部主管。馮東沒有擔任早期「道侶同濟會」的職務。至於他的弟弟，馮西則從一九五零到六零年代一直出任「道侶同濟會」文牘之職。

此外，根據陸慶說，其他「道侶同濟會」的創辦職員，例如副理事長葉富、財務區瑞、¹⁵袁洪、周七、楊少芝等亦是原先在廣州市已經開設有正一道館。

筆者曾探訪現時「道侶同濟會」的會址。在那裏，我們可以所看見一塊刻著供奉那些已經逝世會員的靈位之石碑。據現任理事長凌添先生說，他們都是曾經對「道侶同濟會」作過積極貢獻的成員。靈位石碑以創會理事長黃紹章的名字佔中央頂頭，左右各分直行（六行及七行），每行再分列六排，各刻記逝世會員的名字，總共刻有七十七人（見附錄表〔6〕）。除了黃紹章妻子陳美珠佔右面第七行第一排的位置（在黃紹章下旁邊）外，其他都是在香港的喃嘸道士。

筆者曾向陸慶求證在這塊「道侶同濟會」靈位石碑上所有喃嘸道士的來源地區。根據他們各自的地區來源，我們可以分為以下四種類別：一是原屬廣州市正一道士，廣州淪陷後遷移到香港；二是從廣州市以外廣東其他地區遷移到香港的道士；三是原屬香港本地的正一派道士；四是其他不知來源地區的喃嘸道士。根據陸慶說，屬於原來廣州正一道士的有：黃紹章、黃標、區瑞、老全、葉富、方芳園、陸坤、馮西、老坤、楊少芝、李波、潘元甫、周七、袁洪、何世中、何臣、黃海、馮炯。屬於第二類別的是那些因為逃避戰爭而從廣東其他地區遷移到香港的正一派道士。他們原來在本鄉地區已經是職業性的喃嘸道士。他們包括：郭熾（三水）、郭銳（三水）、郭灌枝（三水）、郭

權(三水)、凌燦(新州)、梁植(東莞)、梁沛鑾(四邑)、詹新(東莞)、翁繼(東莞)、翁渭(東莞)、唐濟群(三水)、唐瑞森(三水)、黃官勝(三水)、趙錢(東莞)、許邇康(佛山)、李發枝(東莞)、李成(東莞)、陳錫桓(新州)、黃成(東莞)。

從以上兩種屬於「道侶同濟會」的喃嘸道士名單資料來看，毫無疑問，一九四五年以後的香港正一道教傳統，一部份是承接了民國時期廣州道館道士的傳統，另外一部份是來自於廣東省三水、東莞、番禺等各鄉縣的喃嘸道士。他們都是大約在一九四零年代遷到香港，並一起創辦了「道侶同濟會」。

「道侶同濟會」屬於帶有工會性質的正一道教組織。「道侶同濟會」在第一年成立的時候，規章上已經包含了這種工會性目的，例如規定：「凡各道院主及有接法事者須要顧請道侶相幫法事，特先向本會道侶顧請，若額滿方得向外相請，以資本會道侶當前生活。」¹⁶「道侶同濟會」採用個人會員制度，會員須繳交月費，若過期三個月欠繳，則會被革除會籍。「道侶同濟會」在一九四七年六月十二日常務理事會就有下列三個決議案：

1. 各會友積欠月費香油過期三個月，表決通過再行通知，展限十五天內請交，否則革除會籍。
2. 表決派出徵收員楊牛、老全兩君往吳松先生處勸導交立十二月份壇規款。
3. 新人加入本會，截至二月十五祖師誕期內止收基金5元，月費1元，部證1元，證章1元，香油1元，共九元；誕期後加入收二十元五角。

「道侶同濟會」亦為會員道士訂下各種應供法事儀式的統一收費標準，例如根據一九六九年的規定：早台齋三十元、夜台齋三十五元、日水陸三十元、齋斗開船補二元、六人齋破獄主科補二元、枕經五時至八時二十五元、五時至十一時三十元、大艇安神十元、小艇八元等。¹⁷此外，「道侶同濟會」亦訂立了有關喃嘸道士補路徑的收費規定，按路程的遠近為準而收費。例如若要到尖沙咀、紅磡、九龍城，喃嘸道士可要求多補二元，至於北角、筲箕灣、大窩口、石梨貝、荃灣、葵涌、慈雲山、牛頭角、銅鑼灣等較遠地區可補四元，更遠的青

山、青衣、柴灣、香港仔等地則補八元。¹⁸

從「道侶同濟會」的理事制、道士會籍要求和責任，以及訂立齋醮法事的統一收費，這些特點都說明直到七十年代初期，「道侶同濟會」發揮著維持正一道士這行業的專業地位。

本章在開首部份已經證明香港正一派喃嘸道士和道館在一九四零年二次大戰以前已經存在，並且可以說他們屬於十九世紀中葉至二十世紀初香港本土的正一派火居道士。因此，在一九四六年成立的自稱僑港性質的「道侶同濟會」與那已經存在於香港的正一道館之間的關係究是如何，這問題仍待進一步探索。然而，根據歷屆「道侶同濟會」各主要理事的本鄉籍貫以及他們遷來香港的年份日期來看，一九四五年以後香港正一派道士傳統主要是接承了民國時期廣州市道館道士的傳統，此外另有一部份來自於廣東三水、東莞、番禺、佛山、新州等各鄉縣的喃嘸道士。他們都是大約在一九四零年間遷居到香港，有些繼續開設其道館，而更重要的是他們創辦了「道侶同濟會」。至於那些原來在戰前時已經經營正一道館的「本地」喃嘸先生的發展情況，我們已缺乏資料再考。然而可以肯定的是，直至現今戰前舊有的道館差不多已完全消失了。¹⁹ 據筆者所知，在上述二十間道院中，現僅存的只有在大澳的黃(炳)道院。筆者曾於二零零一年五月赴大澳探訪過黃炳之子黃錦江先生。黃炳是於一九七五年去世的。自此，正一黃道院由黃錦江主理，他現時亦有一子繼續從事祖父輩傳流下來的喃嘸道士行業。

雖然昔日「道侶同濟會」的喃嘸道館多已消失了，但是類似黃錦江一樣子承父業的正一道士世家依然可見於現時香港的喃嘸行業，他們就成為香港正一派道士的傳承者。例如黃湛道院，黃湛恩七個兒子中，有六個現在仍是職業喃嘸道士。陸慶道院的繼承者則是陸慶的兩個兒子。他們再沒有自設道院，而是分別在香港島濟公廟和觀音廟主理日常坊眾要求的小法事。此外陸慶的弟子至少已累積了三代，他們遍佈於現時香港喃嘸行業界。另一個有代表性的喃嘸道士傳承的例子是現時「道侶同濟會」會長凌添。凌添的父親是凌燦。在香港喃嘸行業界，凌燦是僅有的一位著名喃嘸道士直到現在仍然深受到業內敬仰。凌添現開設有靈寶道院。據凌添自述，他自一九七七年開始收授正一

派喃嘸弟子，到現在一已有三代，第一代的弟子仍有十多名從事喃嘸行業，屬業界最資深的一群正一派喃嘸道士。

五、結語

我們認為香港職業性道士乃是屬於正一派在地方鄉鎮上的火居道士傳統。把他們稱為喃嘸只是廣東人在民國時期以後對正一派火居道士的教外俗稱而已。一九四零年以後，廣東各地方正一派道士為著逃避戰禍而遷移到香港。在香港，他們恢復了原來在廣州已經被勒令歇業的道院和喃嘸道士職業。數百年世代相傳的廣州市正一道教傳統在香港得到繼續保存和延續到今天。一百多年以來中國知識份子希望通過破除民間宗教迷信而使現代文明的社會在中國出現。但是，在經過西方殖民地統治而發展成現代化和成市化的香港，西方的科學和現代化價值思想並沒有把中國民間宗教傳統淘汰。直到今天，正一派喃嘸道教傳統在香港仍然繼續保存和發展下去。

表(4)：現存香港殯儀館及正一派道館名稱

(一) 香港殯儀館：

- | | | |
|----------|----------|----------|
| 1. 香港殯儀館 | 2. 九龍殯儀館 | 3. 世界殯儀館 |
| 4. 萬國殯儀館 | 5. 寶福紀念館 | 6. 永恆殯儀館 |

(二) 正一派喃嘸道堂：

九龍紅磡區

- | | |
|----------|------|
| 1、祥記紙號道堂 | 溫思勞街 |
| 2、廖伯道院 | 老龍坑街 |
| 3、靈寶道堂 | 曲街 |
| 4、紫龍道院 | 必嘉街 |
| 5、三清道院 | 溫思勞街 |
| 6、普渡苑 | 曲街 |
| 7、正道堂 | 曲街 |
| 8、興法道堂 | 曲街 |

九龍油旺區

- | | |
|----------|------|
| 9、郭道院 | 砵蘭街 |
| 10、鄭梯道院 | 砵蘭街 |
| 11、清華道院 | 砵蘭街 |
| 12、金玄道院 | 砵蘭街 |
| 13、謝全記紙號 | 新填地街 |
| 14、興記紙號 | 廣東道 |
| 15、慈航道院 | 花園街 |
| 16、謝國坤道院 | 登打士街 |
| 17、大昌隆紙號 | 四方街 |

香港島區

- | | |
|----------|--------|
| 18、啟興紙號 | 筲箕灣 |
| 19、青城道院 | 英皇道 |
| 20、妙嚴宮 | 上環普仁街 |
| 21、李牛記紙號 | 香港仔鴨脷洲 |
| 22、合興堂 | 香港仔鴨脷洲 |

表(5)：一九四七年至一九七四年「中華道教僑港澳同濟會」
職員名單(有* 者表示那年度沒設此職位)

	1947	1948	1949	1950	1951	1952	1953
正理事長	黃紹章	黃紹章	黃紹章	黃紹章	黃紹章	黃紹章	黃紹章
副理事長	凌燦	葉富	葉富	葉富	葉富	葉富	許康
正總務葉富	黃標	黃標	老全	老全	黃標	老全	
副總務	何翰臣	黃錦成	*	*	*	*	*
正財務	黃錦成	區瑞	區瑞	區瑞	區瑞	區瑞	區瑞
副財務	鄭權	許康	*	*	*	*	*
正文牘	方芳園	方芳園	方芳園	方芳園	方芳園	凌燦	凌燦
副文牘	陸慶	陸慶	*	*	*	*	*
正調查	楊牛	楊牛	楊牛	楊牛	楊牛	楊牛	楊牛
副調查	葉佳	葉佳	葉佳	葉佳	葉佳	葉佳	葉佳
正交際	許洪	老全	老全	許康	黃標	老全	葉富
副交際	李波	盧錫	何臣	黃錦成	黃錦成	許康	黃標
正庶務	黃華	黃華	老坤	黃華	黃華	黃華	黃華
副庶務	老坤	老坤	*	*	*	*	*
徵收長	楊牛	*	*	*	*	*	*
徵收員	葉佳 老坤	*	*	*	*	*	*
常務理事	區瑞 黃標 許康 老全	*	*	*	*	*	*
監事長周日	何翰臣	許康	何翰臣	詹財記	詹財記	詹財記	詹財記
監事	黃洪 鄭垣	黃洪 黃洪	黃洪 黃錦成	黃洪 黃洪	何翰臣 黃洪	何翰臣 黃錦成	何翰臣 潘元圃
筲箕灣區理事	*	郭祥	郭祥	郭祥	郭祥	黃木貴	郭祥
		黃木貴	黃木貴	黃木貴	鍾牛	郭祥	何納
大澳區理事	*	黃綱常	周鑑章 黃綱常	周鑑章 黃綱常	劉少庭 黃綱常	周鑑章 王基	劉少庭 黃綱常
後補理事	*	*	*	*	許洪 凌燦 老坤	馮西 老坤	黃錦成 老坤

後補監事	*	*	*	*	凌燦 許康	潘元圃	馮西 王金
------	---	---	---	---	----------	-----	----------

	1954	1964 (癸卯年 十一月廿 七日)	1965 (第二十 屆職員)	1965 (第二十 一屆職 員會)	1966年 12月28日 (第二十 二屆職 員會)	1967年 12月18日 (第二十 三屆職 員會)	1968戊 申年十一 月十七日 (第二十 四屆職 員會)
正理事長		區瑞	區瑞	區瑞	區瑞	區瑞	區瑞
副理事長		凌燦	凌燦	凌燦	凌燦	凌燦	凌燦
正總務		陸慶	陸慶	陸慶	陸慶	陸慶	陸慶
副總務			周七				
正財務		黃錦城	黃錦城	黃錦城	黃錦城	黃錦城	
副財務		周七	周七	周七	周七		
正文牘		馮西	馮西	馮西	馮西	馮西	
副文牘							
稽核		陸安	陸安	陸安	陸安	陸安	陸安
調本		黃癸					
書記		馮西					
正調查			黃癸	黃癸	黃癸	陸坤	
副調查							
正交際			陳桓	陳桓	陳桓	陳桓	陳桓
副交際							
正庶務		李旺、 潘彰	李旺	李旺	李旺		
副庶務 正福利			翁渭	翁渭	翁渭 (兼徵收)	翁渭 (兼徵收)	翁渭
副福利			楊牛	楊牛	楊少芝 (兼徵收)	楊少芝 (兼徵收)	謝全
徵收長 徵收員		陳垣、 黃恩、					

		楊牛、 郭權、 翁渭、 盧錫、 簡漢					
常務理事			謝泉、 鄭梯	謝泉、 鄭梯	謝泉、 鄭梯	謝泉、 鄭梯	鄭梯、 郭熾
監事長			何臣	何臣	何臣	何臣	
監事		葉富、 何臣	郭熾	郭熾	郭熾	郭熾	黃成
長洲理事		翁繼	翁繼	翁繼	翁繼	翁繼	翁繼
大澳區理事							
後補理事		黃垣、 謝泉					
後補監事							

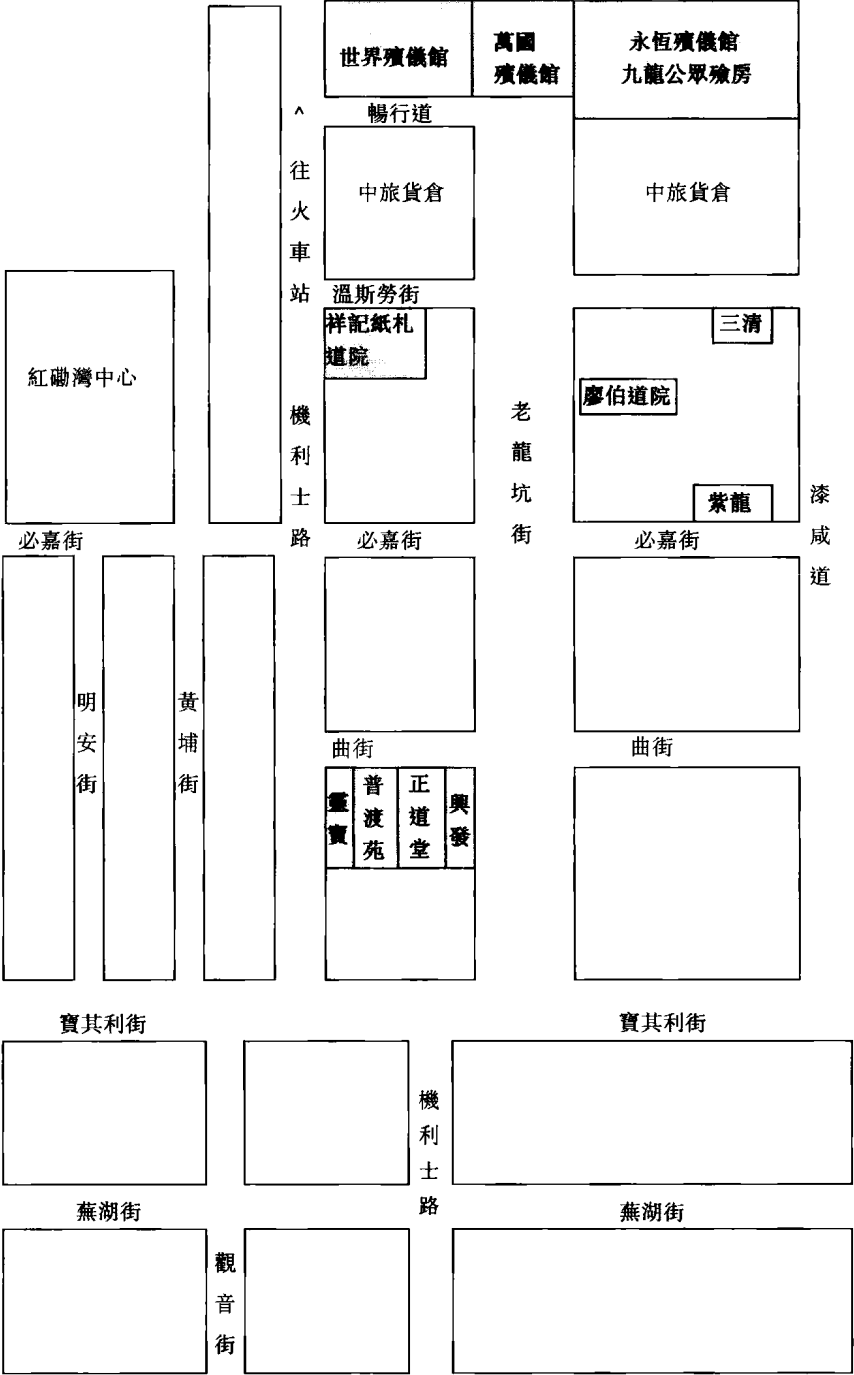
	1969己酉年 第二十五屆	1970庚戌年 第二十六屆	1972壬子年 第二十八屆	1973癸丑年 第二十九屆	1974甲寅第 三十一屆
正理事長	區瑞	區瑞	區瑞	區瑞	區瑞
副理事長	凌燦	黃標	黃標	凌燦	凌燦
正總務	陸慶	陸慶	陸慶		
副總務					
正財務	黃錦城	黃錦城	黃錦城	黃錦城	黃錦城
副財務	周七	周七	周七	周七	
正文牘	馮西	馮西	馮西	馮西	馮西
副文牘					
稽核	陸安	陸安	陸安	陸安	陸安
調本					
書記					
正調查	陸坤	陸坤	陸坤	陸坤	黃燄
副調查					
正交際	陳桓	陳桓	陳桓	陳桓	陳桓
副交際					
正庶務	李旺		李旺	李旺	李旺

副庶務 正福利	翁渭	翁渭	翁渭		
副福利 徵收長	謝全	謝全	謝全		
徵收員					
常務理事	鄭梯、郭熾	鄭梯、郭熾	鄭梯、郭熾	鄭梯、郭熾	
監事長	何臣	何臣	何臣	何臣	何臣
監事	黃成	黃成	王良	郭成	郭成
長洲理事	翁繼	翁繼	翁繼	翁繼	翁繼
後補理事					
後補監事					

表(6)：「中華道教僑港道侶同濟會」供奉逝世會員的靈位名單²⁰

羅松軒	郭熾	唐瑞森	區啟彬	李旺	
何世中	陳昌	楊少芝	霍淳	鄭權	黃官勝
何臣	梁植	許洪	顏昌	李壽均	黃良
方芳園	黃海	劉偉勝	黃祥光	甘沛然	馮炯
凌燦	詹新	郭銳	吳松	李成	鄭培
黃標	梁沛鑾	郭灌枝	黃錦泉	李發枝	黃德
陳美珠	老坤	郭權	莫生	陳錫桓	葉佳
黃紹章					
區瑞	馮西	翁繼	李波	潘元甫	袁洪
老全	何福	翁渭	黃鏡波	趙錢	譚國樑
謝金	郭北和	江湛	孔秉	許邇康	黃成
譚湖	黃錦超	唐濟群	梁三九	陳廣	程順泉
葉富	馮顯	黃吳	區喜	劉口	周七
蔡長	陸坤	李國熙	陳貴華	莫炳榮	王金

圖(6)：香港紅磡地區喃嘸道堂分佈圖



第七章

香港新界建醮儀式傳統—— 道壇、道士及科儀本

一、前言

作為中國土生土長的宗教，道教的齋醮儀式與地方社群的習俗生活長久以來建立了密切的聯繫。一方面，道教把其與民眾禍福命運有關的宗教信念落實於齋醮科儀的實踐中。另一方面，在中國民間社會，由道士主持的齋醮科儀又是非常普遍和盛行。這正如李豐楙說：「無論是拔度性質的齋法、抑或吉慶性質的醮法，都已和常民生活聯結為一體，真正成為生活習俗中的一部份。」¹

在民間盛行的建醮祭神活動具備了兩個基本的宗教觀念：一是出於地方遭逢災變不安，因此，鄉民舉行大規模的祭典，以供物祭祀天上眾神明，祈求辟厄禳災、合境平安；二是由於祭祀天神有驗，合境平安，因此「設醮賽願」，²告謝天地，謝願酬神，舉行謝恩設醮儀。³劉枝萬認為前者意思為「下願祈神」，後者意思屬「謝願酬神」；並由這兩種前後呼應的基本觀念而構成一連串的道教醮祭儀式。⁴

從道教科儀的傳統來說，醮祭還包涵另外兩個屬於道教的基本意思。⁵一是好像南宋蔣光輿(1156-1217)《無上黃籙大齋立成儀》解釋的，就是通過醮筵，「延真降靈」、「以福群有」：

有酬酢曰獻，無酬酢曰醮。醮者，用酒於位，敬以成禮也。延

真降靈，而以醺名。其古用酒於位之禮歟。自漢天師流傳醺法，以福群有，今見於道藏者，其目尤繁。杜廣成先生刪定黃籙散壇醺儀，以為牲牲血食謂之祭，蔬果精修謂之醺。醺者祭之別名也。⁶

《無上黃籙大齋立成儀》清楚說明了以下兩點：一是「醺」即是「祭」之別名；二是由於道教自古以來就是反對血食祭祀，⁷因此，醺降神明，歆響醺禮的獻供便一定不得有肉脯葷穢，只用水果茶酒等供物而已。

屬於道教醺祭的第二個基本意思是：設醺儀而能夠「延真降靈」的原因，不只是由於醺筵上供酒饌饗神而能成就。醺祭若是以道教儀式為中心，其儀式必須是請道士前來主持，設道場，按照道教科儀序目，逐一宣演，既不得遺漏刪減，更不可亂序。這都是道教建醺儀式不可或缺的條件。⁸因此之故，道教的醺祭儀式既有嚴謹的醺儀結構，複雜的科法序次，以及專門的行儀宣演。在神聖和潔淨的醺壇上，擔任人神之間中介者的專業道士，不斷透過莊嚴的儀式行為，以唱頌、宣誦、密咒、罡斗、點指、存想等儀式動作，代表建醺的鄉民上章奏表於天上神明，以表達其虔誠祈福和酬謝神恩的願望，並啟請天上眾神明蒞臨醺壇，共鑒至誠。

道教醺祭儀式與地方社廟迎神賽會傳統的結合，從宋代以後由來已久。南宋蔣光輿《無上黃籙大齋立成儀》已稱：「今世醺法遍區宇，而齋法幾於影滅跡絕。」⁹但可惜的是，就地方鄉化道教醺祭的歷史發展和演變的研究至今仍然不足。¹⁰儘管如此，有些台灣學者仍能從鄉村聚落又是祖代相傳的道士世家及其在家設壇靖的變遷歷史作考察，尋索得到從清初康熙以來一些在台灣地方舉行道教醺祭的傳承歷史。¹¹

至於在香港新界鄉村，醺祭至今仍然盛行。相關的研究也有些，例如蔡志祥從事於新界建醺傳統的研究有二十年。他在一九八九年發表的“Studies on Hong Kong Jiao Festivals”（「香港建醺研究」）一文裏，曾經詳盡地整理出從一九七零年代至一九九零年代之間，中外學者對新界建醺傳統的研究成果和不同的研究方法。¹²首先，根據蔡志祥的資料整理，在一九八零年代的十年期間，整個新界鄉村聚落（包括離島

地區，例如長州、大澳、吉澳及石澳等）總共舉行過二十九次之多的建醮活動。¹³醮期方面，分別有五日六夜（包括廈村、錦田、吉澳、荔枝窩、龍躍頭、大埔頭、元朗等十一個地區），四日五夜（包括沙田九約、田心、大圍等三個地區），三日四夜（包括長州、粉嶺、石澳、屯子圍、塔門、泰坑等八個地區），一日一夜（糧船灣及窩西兩個地區）。另外，有五個地區沒有確實的醮期記錄。

其次，在研究新界及離島的建醮傳統方面，大部分本地及外國學者的研究目的，差不多都是希望通過鄉村建醮的習俗傳統，來進一步考察在華南地區鄉村宗族的歷史來源、結構、關係與變遷。¹⁴他們在這方面的研究，可說已取得相當的成果和作出重要的貢獻。但是，比較來說，在建醮科儀內容、道士團及科儀本等屬於道教研究的範圍卻是貧乏的。過去只有兩位道教學者大淵忍爾和徐佩明曾發表過相關的研究論文。¹⁵可惜的是，他們的研究並不能像一些人類學者或新界史學者能持續地、系統地從事於新界鄉村建醮傳統的專門研究。反之，例如人類學教授田仲一成從一九七九年就開始從事新界鄉村建醮儀式和戲劇的研究，並直到一九八八年暫告結束為止；在這十年期間他實地考察和調查過的新界建醮活動至少有十四次之多。¹⁶

現存新界及離島所見的道教建醮科儀傳統大約可歸納為三個類別。一是屬於大多數的由過去廣東府東莞縣及寶安縣傳承下來的屬於正一派道士（俗稱「喃嘸先生」）的科儀傳統。¹⁷二是原屬於福建而經由惠州府陸豐縣和海豐縣傳承到香港離島及九龍地區的潮州喃嘸傳統。¹⁸三是近年來由道觀道士和道壇經生進行的建醮儀式。¹⁹

比較而言，大部分新界鄉村地區一向都是聘請廣東正一派喃嘸道士來主持建醮儀式，一如散處在其他中國民間社會的火居道士。這些在家的正一派道士長期以來散居在各自的鄉村地區生活，他們通過父子相傳或師徒相授的傳承方式，而獲得從事道教儀式的專業訓練、知識和技能，以致能夠在鄉村地區取得聚落村民的信任，擔任在儀式中溝通人神之間的中介者角色。²⁰

只是自從一九七零年代以後，例如荔枝窩、元朗舊墟和新墟、林村等新界鄉村開始聘請與本村文化不相認同的道壇經生（例如圓玄學院）主持非正一派傳統的建醮儀式。結果是，在建醮科儀方面，這些個

別的鄉醮儀式活動就從傳統的以吹、打、喃、跳、唱為主的正一派喃嘸儀式，轉變為以道壇經生頌經拜懺為主的儀式。對於這種轉變的原因，根據田仲一成和蔡志祥的分析，大概可歸納為以下三個社會和經濟原因。一是在新界一些鄉村逐漸都市化，鄉民要求採用舊有喃嘸建醮傳統儀式的意識下降。²¹二是出於經濟上的考慮。例如在一九八零年代，鄉村要聘請喃嘸先生進行三日四夜醮儀，最少需要十五萬港元。至於龍躍頭、廈村、林村鄉約等舉行五日六夜的醮儀費用，若是聘請喃嘸先生，更需高達三十多萬港元。²²根據筆者所知，在二零零三年龍躍頭舉行十年一屆四日五夜的建醮，聘請喃嘸先生的費用也需要二十六萬港元之多。對比而言，由於圓玄學院不是出於營業謀生的原因，而是把鄉村建醮看作是一次功德法事，作為一種「社會福利和文化事業」的發展。因此，圓玄學院只要求建醮的鄉村支付數萬元「利」作為舟車費而已。²³第三，根據蔡志祥的分析，由於圓玄學院的「創辦人 and 迄一九七五年的主席趙聿修，在新界地方的人脈關係和在政府的影響力，令學院可以透過紳商的關係，進入鄉村社會」。²⁴蔡志祥的研究結論認為，由圓玄學院道壇經生擔任鄉醮儀式的轉變結果，會使到一些新界鄉村的士紳把建醮儀式的正統性和專業性，從過去重視父子相傳的喃嘸儀式的權威，轉移至建立在有組織規模的道觀團體的正統性之上。

如上所述，近年一些新界鄉村確有「從喃嘸師傅到道壇經生」的個別建醮現象。²⁵然而，這種現象可說是出於個別道觀團體向外所作的社會福利文化事業的特殊例子而已。由於道觀團體始終需要提供經費補貼及依靠特別的人脈關係和信任等條件，因此，筆者認為香港新界鄉村建醮傳統在目前或最近將來都不會趨向道壇經生化的方向。

我們在這一章正一派道教的傳承、歷史和科儀的研究視點出發，嘗試重新整理新界建醮儀式中的正一派道教傳統。第一部分是追溯現時及過去從事新界建醮儀式的正一派道士團的歷史來源，師承傳統，及所屬的地域關係。第二部分是分析在新界鄉村所見的屬於正一派儀式傳統的建醮儀式結構和內容，並會進一步集中分析現存新界正一派道士所使用的科儀本，以增加我們對新界建醮儀式傳統的宗教內容的理解。最後一節，在建立在新界建醮科儀結構、內容和科儀書的分析

基礎上，我們以建醮儀式中的「分燈」科儀作為一個說明例子，通過比較的方法，嘗試歸納出在新界保存下來的鄉化建醮儀式傳統裏，有關道教與地方習俗之間的關係特色。

在研究資料方面，除了靠賴筆者在建醮儀式方面的田野考察，²⁶以及訪問道士的口述歷史資料之外，我們同時又得到香港中文大學大學音樂系「粵劇研究計劃」和計劃主持陳守仁教授的幫助，使得筆者能借用其資料庫裏保存有的從一九九零年以來新界各地區建醮儀式的拍錄片。此外，田仲一成在一九八零年代著述完成的兩部有關新界建醮祭祀與戲劇研究的鉅著——《中國の宗族と演劇》(1985)及《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》(1989)，都為我們的研究提供非常詳盡的在一九八零年代期間新界各鄉村建醮活動的資料。因此，本章對新界建醮儀式研究的考察時期，可說是涵蓋了二十世紀最後二十年並直到現在的時期。其次，在分析建醮科儀本方面，我們亦非常靠賴在一九八零年代初經由香港中文大學東亞研究中心和科大衛等教授主持的「新界歷史文獻」研究計劃的成果。「新界歷史文獻」搜集了大量和非常完整的新界建醮科儀本，特別是包括了科大衛等從彭炳、林培和陳九等新界正一派道士借來的大部分在現時建醮儀式仍然流傳和使用的建醮科儀本。²⁷最後，我們依據的另一類重要文獻資料，是現存明代《正統道藏》，以及運用目前本地及外國學者在香港道教史及道教科儀研究上的學術成果。

二、香港新界建醮儀式的正一派道士團： 歷史及現況

據清嘉慶二十四年(1819)舒懋官主修、王崇熙總纂的《新安縣志》(24卷)，嘉慶年間，新安縣有三鄉、七都、八百五十七所村莊。²⁸地處現今新界、大嶼山、香港島、九龍半島和深圳市等地區的村莊共有四百八十九所，屬巡檢官富司管轄。²⁹當時，隸屬現今新界地區的面積在當時已佔新安縣五分之二的土地。³⁰

以新界龍躍頭鄧氏村莊為例，鄧氏原籍東莞縣，自六世祖松嶺公以後，自錦田遷往龍躍頭。這時是元代的中後期。³¹自此，龍躍頭鄧

氏成為新界東部首屈一指的名族，並且鄧氏祠堂是新界地區最古老的一座宗祠。³²與龍躍頭鄧氏同屬東莞縣鄧氏遠祖的新界鄧氏村落的還有錦田、大埔頭、廈村、屏山等新界大姓宗族。³³雖然自萬曆元年(1573)開始，明朝政府從東莞縣東南土地分置了新安縣，但是從新界鄧氏各宗族原籍於東莞縣的例子來看，東莞和新安兩縣在宗族淵源和風俗傳統方面仍然保持相當密切的聯繫。³⁴我們可以以新界建醮科儀中的「普度施食」儀式為例子證明上述的論點。筆者搜集有三部屬於「施食科儀」的《普施煉幽金科》科書本，在「香花請」的儀文部分，三部科書分別提及：

- 1.「香花請廣州府城隍主者，新安、東莞縣城隍主者」
- 2.「香花請廣州府城隍主者，新安、東莞縣城隍大德尊神」
- 3.「香花請廣州府城隍主者，東莞縣城隍大德正直尊神」

從這一科儀例證，我們可以推論現存在新界地區所見的建醮科儀傳統，應與明清以來廣東府東莞及新安兩縣地區的正一派傳統，有著深遠和密切的歷史淵源關係。

直到現在，我們還沒有找到清楚的書寫記錄，可以證明在明代時期，新界的宗族村落已經舉行周期性的建醮活動。這與中國地方鄉醮的歷史資料不足有關。根據蔡志祥找到的資料，在十九世紀中葉，香港的西方傳教士已經開始有以批評異教的態度提及在新界鄉村定期舉行的鄉醮活動。³⁵此外，田仲一成的調查報告也提及錦田鄉村的鄧氏宗族成員向他宣稱，他們的村落在康熙二十四年(1685)就已經舉行十年一屆的太平清醮了。³⁶雖然這些只屬口述傳承的資料，不能確證真假，但是正如田仲一成的見解，錦田鄧氏在清中葉已經是新界最大、最強的地主宗族，因此那時已確立周期性的太平清醮習俗似非沒有可能的事。³⁷除了錦田鄧氏的口述傳統，廈村鄧氏宗族在一九七四年《廈村鄉約甲寅年建醮特刊》稱：「本鄉約十年一屆建醮，係遵照祖先遺訓、鄉例按時舉行，已有二百多年悠久歷史。」³⁸

中國民間以廟宇神明祭祠為中心的迎神賽會自古以來非常盛行，並不一定只限於於道教的儀式和目的，況且，一般的迎神賽會都是以供饌饗神而企達禳災祈福之願。換句話說，就是鄉醮本身是以款饗神

明、設醮賽願為目的的，但這也不能說它的儀禮內容完全屬於道教。就此課題，最近西方學者在研究中國地方鄉醮中有關道教和民間神明祭祠之間的互動關係及彼此分別之處，亦有不同的見解和結論。³⁹然而，正如我們已指出了，若然我們是以道教科儀為中心觀點來觀察民間鄉醮的儀式結構和內容，就必須清楚明白屬於道教的醮儀就是指由道士前來，根據道教科儀書，按科目次序，設壇祭禱神明，謝願酬神的儀式。

新界地區鄉醮一向是僱請正一派喃嘸道士團來主持祭禱神明的儀式的。關於新界地區正一派道士的歷史和傳承的研究一直是非常缺乏的，並且許多時這方面的研究範圍更是人類學和歷史學的學者在鄉醮研究中最忽略的領域。⁴⁰香港道教學者徐佩明曾於一九八零年初就新界道士林培及其祖父輩之間的道教傳承系統作過一些簡略的報告。⁴¹

關於新界鄉村正一派道士的歷史，我們知道直到一九八零年代中期，林培(1900–1988?)⁴² 仍然是一位在新界地區內最具知名度的正一派道士。⁴³ 根據田仲一成記錄的資料，例如在一九八一年十一月林村鄉約舉行五日六夜的太平清醮，一九八五年十一月錦田村五日六夜太平清醮，以及一九八六年十一月屯子圍三日四夜的太平清醮等，林培仍然擔當許多鄉村醮儀中主科和高功的科職。⁴⁴ 林培是於一九八八年去世的。⁴⁵ 在上述三次建醮儀的「款榜」中，林培署稱自己為「正一奉行主科事」，⁴⁶ 法名真玄。而在「人緣榜」中，林培稱自己的科職屬「太上三伍都功，修真經籙，神霄玉府清微演教仙官，掌判雷霆三界便宜主科事，臣林真玄承詔」。⁴⁷ 根據清初以來龍虎山天師府道士授籙的法規——《天壇玉格》，受籙道士初授品籙之職為「太上三伍都功經籙」，以後由此法籙升授「正一盟威經籙」、加授「上清五雷經籙」，加升「上清三洞五雷經籙」，以及最高晉升為「上清大洞經籙」。⁴⁸ 除經籙品秩外，道士還有授天官品秩，例如有「太平輔教演法仙官」或「玉堂輔教宏化仙官」等。再者，受籙道士還有補充天宮玉府之職任，例如「神霄玉府九天採訪使掌決五雷便宜行事」。⁴⁹ 根據上述天師府奏授經籙職任之品秩，林培署稱自己籙位職任為「太上三伍都功，修真經籙，神霄玉府清微演教仙官，掌判雷霆三界便宜主科事」，當中應分別指經籙、天官及職任，即是：1.「太上三伍都功經籙」，2.「清微演教仙官」，3.「神霄玉

府△△△〔缺〕掌判雷霆三界便宜行事」。

對照龍虎山天師府的奏授錄職之法品，林培的科儀傳承無疑應屬龍虎山正一派道士系。徐佩明曾訪問林培，並記錄了林培先祖五代的名字——1. 不知名，2. 林壬寶，3. 林恩泰，4. 林達朝及，5. 林禮常。他們全都是正一派道士。徐佩明又引述過林培所說，林壬寶曾經赴龍虎山學道。⁵⁰不過，若根據林培的法名「真玄」來說，這法名與清順治十五年（1658）以來流傳的《天壇玉格》及其所載的「三山滴血字派」五十字輩分並沒有關係。因此，林培道士家族世系的法名並不是依承龍虎山受錄弟子的法名。⁵¹事實上，自乾隆四年（1739）以後，清朝政府已經詔禁正一真人張天師及龍虎山法官往各地方開壇傳度，若法官自行考選道士、受錄傳度，將論罪處置。⁵²因此，在清乾隆時期以後，龍虎山天師府的授錄制度與中國鄉村地區的正一派道士之間的關係已漸趨鬆脫。⁵³依此考證，林培及其數代以上的道士祖系應只是一般在鄉村行業的正一派道士，他們曾否受錄應成疑問。據說，林壬寶自深圳（墟？）遷至上水（村？），後葬於附近的古洞村。⁵⁴雖然我們已不能確證林壬寶的行儀事跡，但是由林壬寶傳承到林培一代，林氏家族一直是新安縣祖系相傳的正一派道士世家，其家族成員在十八世紀末以來已是在新界北部鄉村地區非常活躍的著名道士。⁵⁵據徐佩明所知，由於與林培同輩的粉嶺圍本村道士彭炳（法名玄輝）的叔祖彭天德亦是師承於林培的祖父林達朝，因此可推論說，林氏家族的道教科儀傳統便一直成為新界鄉醮儀式的範本。此外，由於林培與彭炳同源於一個正一派傳承譜系，因此，由科大衛等學者於一九八零年初從彭炳提供的、其後將之複印及保存在《新界歷史文獻》第四至第六卷號裏的大部分新界正一派道教科儀本，都是源於十八世紀末新安縣林氏道士家族的正一派系。這些科儀書本一直沒有中斷地延續至今天。⁵⁶

林培去世後，再沒有林氏後人繼承祖業。在整個一九九零年代，新界鄉村地區建醮活動中的主科和高功職位，已見轉變，主要由兩位遷移自寶安縣沙井鎮的正一派道士來擔當。他們是陳華和陳九。清嘉慶《新安縣志》記載有新增的沙井墟市。⁵⁷陳華和陳九來自沙井鎮上不同的道士世家家族，二者沒有直系親屬的關係。⁵⁸比較林培道士世家在十八世紀以後已有好幾代的家族成員在上水村定居，並與新界北部

大宗族村落建立有長久的接觸聯繫。陳華和陳九都是屬於在新界鄉村道士歷史中最沒有大宗族淵源和緊密的地域聯繫的鄉村正一派道士。田仲一成曾嘗試以年齡差別和儀式的繁簡來區分林培和陳華二者的差異不同；田仲一成認為前者屬於舊派道士，而後者則列入新派道士。但是田仲一成的新舊派之分卻沒有注意到林培和陳華之間在宣演儀式上的差別，其實包含有更深的不同宗族淵源和地域聯繫的重要差別因素。⁵⁹ 大概而言，在一九七零年末以後新界鄉村的正一派道士團中出現本地和外來之間的差別。

陳華(?-2004)是在一九四九年大陸政權轉易之後從沙井鎮遷移到香港定居。在〈香港の道教儀禮〉一文(1980)，大淵忍爾是最早的學者提及陳華的建醮儀式，並紀錄了他在一九七五年新界沙田九約⁶⁰的太平清醮中擔當高功的職位。⁶¹ 其後，大淵忍爾在一九八三年出版的《中國人の宗教儀禮》，收錄了全部屬於陳華所有的建醮科本的文字內容，一共有十部科儀本。根據大淵忍爾於一九七五年沙田九約太平清醮中的所見，陳華在榜文亦署稱自己為「太上三伍都功經籙，神霄玉府清微演教仙官，掌判雷霆三界便宜奉行主科事」。⁶² 陳華這樣的署稱與林培的相同，但亦如我們分析林培的理由一樣，我們相信陳華及其道士家系亦未曾得到龍虎山天師府的授籙職任。雖然我們不知道為何林培、陳華、甚至陳九或現今所有新界正一派道士在建醮榜文中都是同樣寫上與上述所引相同的署職，但是根據陳華的法名靜洪，⁶³ 我們可以知道這法名與「三山滴血字派」五十字輩分沒有任何關係。與其他清初以後的民間正一派道士一樣，陳華及其在新安縣沙井鎮的正一道士世家系統，都只是源於在中國地方鄉村的正一派火居道士。

田仲一成在報告一九八七年沙田大圍村太平清醮時稱，作為主科的陳華乃是代表著當時在新界後起的一群屬於六十歲壯年期的新派正一道士。田仲一成指出這些新派正一道士主要受聘於新界中小村落或歷史較淺的雜錄姓村落，其中的例子便見於陳華在一九七五年沙田九約和一九七七年沙田大圍村兩次太平清醮中擔任高功道士。自此，陳華一直繼續受聘於一九八五年和一九九五年沙田九約太平清醮，及一九八七年和一九九七年沙田大圍村的太平清醮。⁶⁴ 在一九八零年代，除了沙田九約和大圍村，陳華其實亦有受僱於一些新界大宗族村落的

建醮儀式，例如有鄧氏龍躍頭一九八三年舉行的太平清醮。其後，隨著林培去世，以及數位新界地區早有聲望的所謂舊派正一派道士如林財（法名道源）、梁安、張海（法名鎮露）等相繼在一九九零年代初謝世，⁶⁵差不多在整個一九九零年代的新界鄉村建醮儀式，都是分別由陳華或陳九擔當主科和高功道士，二人成為新界鄉村道士中最有聲望的代表。

陳九（1924–1999）比陳華更晚遷來香港定居。陳九法名興道，於一九七九年才從沙井鎮遷移至新界元朗。⁶⁶當時陳九還未到六十歲，因此理應屬田仲一成所稱的壯年一輩道士。不過，若僅以道士宣演禮儀的繁簡為判別新舊派的準則，這種區分卻不能適用於陳九。陳九遷移至新界以後很快便與林培等新界本地舊有的道士在建醮科儀方面取得良好的合作。根據陳九第四子陳鈞的憶述，在一九八一年林村鄉約太平清醮，林培擔當主科，其他還有張海、林財、梁安等道士的參與。雖然當時陳九沒有在大榜上署名，但他亦是受聘的行儀道士之一，並擔當「禮斗」儀式中高功之職。⁶⁷在一九八零年代，陳九和林培一起合作的建醮科儀有一九八四年廈村五日六夜太平清醮、一九八五年錦田村五日六夜太平清醮及一九八六年屯子圍三日四夜太平清醮。⁶⁸在上述的建醮儀中，林培一直擔當主科之職，而陳九則主要主持「分燈」、「打武」、「迎聖」及「禮斗」等科儀項目。⁶⁹

陳九遷到新界後能夠很快與新界大宗族村落的舊派道士合作，並取得了他們的肯定和接受，其中重要的原因是因為陳九本身亦是承傳了一個在其本鄉至少已有五個世代深厚歷史的道士世家傳統。陳九的道士世系比陳華的更深遠。陳九的道士家族世系乃依「道德玄心靜」字輩而取得道士法名的。傳至陳九屬「道」字輩，因此他的法名為「興道」。陳九的先世祖父輩是沙井鄉村著名的道士。根據字輩排列，至少在陳九家系中，在他以前已有五代的先祖是道士了。陳九便是第六代的傳人。陳氏祖輩在沙井鎮很早已立有道壇，稱「廣生堂」，並在其本鄉一直是最著名的正一派道壇。但是在一九四九年以後，廣生堂便被迫結束，而陳九再不能從先祖輩傳流下來的道教儀式的職業。據此背景認識，我們便可以明白，雖然陳九不屬舊有新界本地村落的道士，但他自一九七八年遷至新界以後，因著其道士世家的傳承，很快

地便能與林培等舊派道士合作得來。對新界鄉村道教科儀傳統的影響，陳九也發揮了「守舊者」的角色。陳九的兒子對筆者說，他的父親就是因為經常執著於自身祖父輩舊有完整的科儀傳統和做法，所以許多時不容易適應在新界地區因為逐漸都市化使到有些職業道士把道教齋醮儀式愈來愈簡單化的做法。

受託於香港歷史博物館的調查邀請，陳永海曾於一九八九年發表一份有關一九八五年錦田村五日六夜太平清醮的詳盡記錄報告。⁷⁰ 據陳永海當時的親身觀察，在十多個行儀道士中，林培、張海、林財和陳九四位是被視為最資深的前輩道士。⁷¹ 除了陳九，其餘三位都是從事新界鄉村道教儀式行業有好幾十年的著名道士了。例如一九六五年錦田村太平清醮的醮儀亦是由林培、張海、林財擔當的。⁷² 據此，至少到了一九八五年，陳九在新界鄉村道士團中所受到的敬重和取得的地位已經是與林培、張海、林財等道士齊名了。

在一九八五年錦田村五日六夜太平清醮的儀式中，陳九(及其三個兒子)主要擔當了「分燈」、「打武」、「迎聖」、「禮北斗」及「八門功德」等各類科儀項目。在上述科儀項目之中，正如田仲一成和陳永海在當時親身觀察得到的，「八門功德」儀式是非常難得而仍然在新界建醮儀式活動中可以看得到見的超度幽鬼儀式。⁷³ 在儀式中，道士化作目連尊者，以目連尊者的錫杖、大扇和火盆(用燈籠作象徵)的威力演出，將閉繫於地獄八門裏的孤魂幽鬼救出。道士順著驚門→死門→景門→杜門→傷門→生門→休門等位置高速地旋回，就好像「打武」儀式一樣，道士必須經過特殊的訓練，才可達至有那樣高難度的技能演出。⁷⁴ 從「八門功德」，以及經常在「禁壇」儀式中演出「打武」的武場儀式的例子來說，我們認為這些武場儀式應是自陳九遷來新界以後，他將武場表演加進至新界鄉村建醮的道教儀式中。

筆者提出陳九將其自己家系世代傳承的道教儀式加進舊有新界鄉村道教儀式的推測，除了可以「八門功德」儀式為證明之外，在一九八一年大埔林村鄉五日六夜建醮中，林培在開壇發奏儀式時還是用《靈寶發奏金科》⁷⁵，但是，據筆者所知，反而陳九在他作主科的「開壇發奏儀」時卻是用《清微發奏科》。⁷⁶ 田仲一成以為《清微發奏科》是《靈寶發奏金科》的簡潔本，我們卻認為《清微發奏科》與《靈寶發奏金科》二者屬

不同傳統——「清微」和「靈寶」是指不同的法派。

從一九八零代末開始，尤其在林培去世之後，陳九已經在多次新界大姓宗族村落的建醮儀式中取得主科和高功的職位，儼然成為在林培之後的在新界鄉村道教科儀傳統的道士代表。陳九有四個兒子，其中三位亦在一九八零年初分別從沙井鎮遷到新界元朗定居，加入鄉村道士的行業，共同建立新界元朗「陳九道壇」。很快，陳九道壇在新界村落地區已經建立了良好的聲譽。根據陳九第四子的記述，在整個一九八零年代，由陳九負責作主科的新界鄉村太平清醮有：一九八六年的沙田田心村及吉澳村，一九八七年的元崗村，一九八八年的橫州村，一九八九年的塔門村和大網仔村等。尤其難得的是，西貢大網仔村是以六十年一個甲子作為舉行太平清醮的周期，陳九能夠在一九八九年受僱主持大網仔村的建醮儀式，這再次證明他在一九八零年代末已經建立了屬於前輩級道士的崇高、受尊重的地位。至於在一九九零年代，由陳九道壇負責的新界鄉村太平清醮儀式的，依次有一九九零年泰坑村和林村約，一九九四年廈村，一九九五年泰坑村，一九九六年田心村和吉澳村等。一九九九年一月陳九病逝，自此陳九道壇便由第四子陳鈞接手繼承。陳鈞法名泓德，成為沙井鎮陳氏廣生堂第七代的傳人。在一九九九年塔門村，二零零零年泰坑村，二零零一年高流灣村及二零零五年泰坑村等的太平清醮中，陳鈞已擔當起主科及高功之職，成為現時新界鄉村中有名的道士。

據上述的資料，陳九道壇對過去二十年新界鄉村建醮的道教科儀傳統發揮了頗大的影響力。由於陳九及其眾子具備深厚的道士世家傳承，因此是屬於少有在新界鄉村地區仍然能夠保存比較完整和嚴謹的道教醮儀做法的道壇道士。另一方面也因為陳九屬「外來」的傳統，他使得舊有新界鄉村的本地建醮儀式加進了一些與前不同的科儀內容。

三、新界建醮科儀的結構及內容

一般有關建醮儀式的程序、結構、內容及科儀本等資料記錄，大都是由道士家族和各建醮鄉村的委員會分別保存的。從道士方面來說，他是科儀本的唯一擁有者和保持者。通過謄抄的方式，科儀本經

由父傳子或師父傳弟子而經歷數代傳流下來。除了科儀本之外，建醮中所需用各類文檢，例如榜文、表文、章文、牒文、意文、疏文、誥文、關文等都各自有不同的格式和特定的文字內容，因此，主科道士必須擁有各類科儀文書的範本。⁷⁷至於建醮儀式中的科目結構和節次，道士亦多以建醮的「款榜文」為依據，作為建醮儀式中科目次序的參考。⁷⁸至於建醮村落方面，村民亦保存一份「建醮祭簿」，⁷⁹或稱為「例醮功德簿」。這是經過歷代相傳下來的本村建醮記錄，每屆鄉村建醮委員都是憑此而與聘請過來的主科道士訂立詳細的建醮合約。合約內容包括建醮期間所進行的儀式項目、所需要的壇場祭品、以及各樣扎作物等具體的規定和安排。

不論是由道士家族世系傳承下來的科儀本和各種文檢文書，或是由建醮村民保存的建醮祭簿記錄，它們都是屬於醮儀的參與群體——道士和建醮村民所擁有的，並以之供他們建醮活動時實際操作之用，因此一般都不會以公開資料的形式流傳到外面。一直以來有關新界鄉村建醮儀式內容的學術報告都沒有科儀文字方面的詳細記載。只是在一九八零年以後，通過許多本地和海外學者辛勤地進行資料搜集、田野考察及研究報告，我們對新界鄉村建醮儀式的內容及科儀本才有較多和更深入的認識。

大型的新界建醮活動主要分別有五日六夜、四日五夜或三日四夜三種不同的醮期安排。以下筆者分別整理出這三種不同醮期的建醮日程和科目節次，並通過比較，嘗試分析說明從現有新界建醮活動裏所見到的科儀結構。

I、五日六夜建醮日程：⁸⁰

- 前一日 上第三表→取水淨壇→揚旛→迎神登壇→啟壇·發奏
第一日 啟壇迎師→三朝三懺→分燈→禁壇→打武
第二日 三朝三懺→祭小幽
第三日 (正醮) 三朝三懺→啟人緣榜(掛榜)→〔行香〕→迎聖
第四日 三朝三懺→禮斗
第五日 三朝三懺→頒赦(走赦書)→放生、放水燈→謝旛→祭大幽
後一日 酬神

II、四日五夜建醮日程：⁸¹

前一日 上第三表→取水淨壇→揚旛→迎神登壇→啟壇·發奏

第一日 啟壇迎師→三朝三懺→〔行香〕→分燈→打武→禁壇

第二日 (正醮) 三朝三懺→啟人緣榜(掛榜)→迎聖

第三日 三朝三懺→祭小幽→禮斗

第四日 三朝三懺→頒赦(走赦書)→放生、放水燈→謝旛→祭大幽

後一日 酬神

III、三日四夜建醮日程：⁸²

前一日 上第三表→取水淨壇→揚旛→迎神登壇→啟壇·發奏

第一日 啟壇迎師→三朝三懺→〔行香〕→分燈→打武→禁壇→小幽

第二日 (正醮) 三朝三懺→啟人緣榜(掛榜)→禮斗→迎聖

第三日 三朝三懺→頒赦(走赦書)→放生、放水燈→謝旛→祭大幽

後一日 酬神

首先，在詳細分述每一類醮期的建醮日程和內容之先，我們可以肯定說，基本上三種醮期的建醮程序和結構大致上是相同的。並且，根據現存新界正一派道士流傳的「款榜」文書，以及將之與《新界粉嶺文獻》和田仲一成抄錄下來的款榜文記錄比較來看，基本上彼此是相同的。⁸³ 雖然在醮期時間方面各有長短的差別，但是，不論是五日六夜、四日五夜或三日四夜，新界鄉村正一派的建醮儀式都存有一些基本共同的科儀項目，包括：1. 建壇，2. 三朝三懺，3. 掛榜(正醮日)，4. 迎聖，5. 禮斗，6. 頒赦，7. 祭大幽(普施)等。

不過，在整個建醮儀式過程中，由於醮期長短不同，鄉村之間的禮式各有差異，或是出於主科道士自己的安排決定等因素影響，醮儀宣演的順序並非是固定不變的。然而在可變動的情況下，醮儀的節次大都會是在科目上維持一定的關係。這種既變又不變的現象是道教醮祭鄉化的自然結果。⁸⁴ 例如「建壇」儀式，新界正一派道士的科目包括了：「啟壇」，「發奏」，「請師」，「分燈」，「禁壇」，「打武」等。明顯地，這套建壇科儀的節次繼承了傳統上道教建醮科儀的舊法。呂垂寬分析道教建醮科儀的古舊方法時稱：

宋蔣叔與《無上黃籙大齋立成儀》言正齋前一日的法事為請師(高功)、啟六幕、禁壇、分燈、宿啟。另從十二卷本《清微黃籙大齋科儀》第二卷《建壇科儀》內容觀之，計包括啟師、啟監齋(官將)、分燈科、金玉科、淨壇，其中金玉科乃金鐘玉磬儀、或靈寶派道士之鳴金戛玉科儀，淨壇包括敕水淨壇與結界禁壇，隨於其後為宿啟科儀。由上述史料，可知屬建壇的科儀包括請師、啟六幕、啟監壇、分燈、金鐘玉磬、禁壇、宿啟。⁸⁵

現存新界正一派建醮儀裏的建壇科儀大都是在建醮的前一夜(宿啟)和建醮的第一日和第一夜完成的。比較上述所引《無上黃籙大齋立成儀》的舊法，新界正一派建醮科儀仍然大部分依照這種舊法作建壇儀式，順序有「分燈儀」(包括「金鐘玉磬儀」)，「敕水淨壇」和「結界禁壇」。⁸⁶但是，在分燈、捲簾、鳴金戛玉三節猶如一科的儀式裏，新界正一派道士並沒有好像現時台灣正一派仍然保留的屬於朝科的「捲簾」法事。⁸⁷

至於具有鄉化特色的醮儀例子，可見之於現存新界正一派道士所宣演的「禁壇科」儀，⁸⁸尤以陳九道壇的道士團最有鄉化表演的特色。他們在禁壇結界儀式之前，經常附加一場屬於在傳統鄉村中由賣藝者作技能表演的「打武」儀式，其節次即是：禁壇(前半)→打武→禁壇(後半)。禁壇(前半)的儀式先是敕水淨壇，在祖師壇(即內壇)宣演，因此所掃淨的乃是內壇。打武之後的禁壇(後半)儀式是「五方結界」。「五方結界」的意義即是「請五方帝君，官將侍衛，協助布下天羅地網，用以搜捕邪精，驅除鬼祟」、「不容邪惡之氣的邪魔侵入」。從宗教的目的而言，「打武」儀式附加在禁壇結界之前的用意是道士在招集五方兵馬之前練習武藝的意思。「打武」包括五個武藝項目，由道士(紅頭巾紅褲藍帶)演出，即是有：1. 舞棍棒(紅纓槍)，2. 舞蓆(火蓆)，3. 投火球，4. 火流星，5. 舞火盂。由於這種表演技藝需要高度技巧和精通的鍛鍊，因此一般的道士是不懂的。在現時主持新界建醮的道士團中，據筆者所見，也只有陳九道壇的道士才能在醮儀裏附加打武的技藝演出。田仲一成認為：「打武並不是非要不可的，如林村鄉，事實上就省略了。打武是招集五方兵馬練習武藝的意思，雖然也

有宗教禮儀的色彩，但居民卻是抱著娛樂性的態度觀賞道士們隨意發揮的武藝。」⁸⁹

關於醮儀宣演的順序節次並非是固定而可以變動的情況，我們可以從五日六夜、四日五夜及三日四夜等三種醮期的醮儀程序的比較便可發現得到。特別是以「祭小幽」和「禮斗」這兩種儀式最為不固定。由於醮期縮短的緣故，一般三日四夜的建醮（例如一九八六年由林培作主科的屯子圍建醮）便會將原來五日六夜建醮日程中第二夜的「祭小幽」儀提前移至第一夜舉行，即是緊隨著在第一夜的「分燈—打武—禁壇」等儀式結束後便立即舉行。⁹⁰不過，亦有因著不同的主科道士自己的選擇緣故，例如以陳華為主科的一九八三年龍躍頭三日四夜太平清醮日程中，「祭小幽」安排在第二夜舉行；當夜，「祭小幽」之後就進行「迎聖」，即節次是「小幽—迎聖」。⁹¹但是，由彭炳作主科的粉嶺圍的建醮日程則是在第二夜「迎聖」之後才進行「祭小幽」的，即「迎聖—小幽」。⁹²此外，在一些五日六夜建醮日程的例子裏，「祭小幽」的宣演時間也是不固定的，例如一九八五年錦田村五日六夜太平清醮中，在第二夜有「祭小幽」；⁹³但在一九八四年廈村鄉約十年建醮五日六夜的日程中，「祭小幽」是安排插在第一夜舉行。⁹⁴

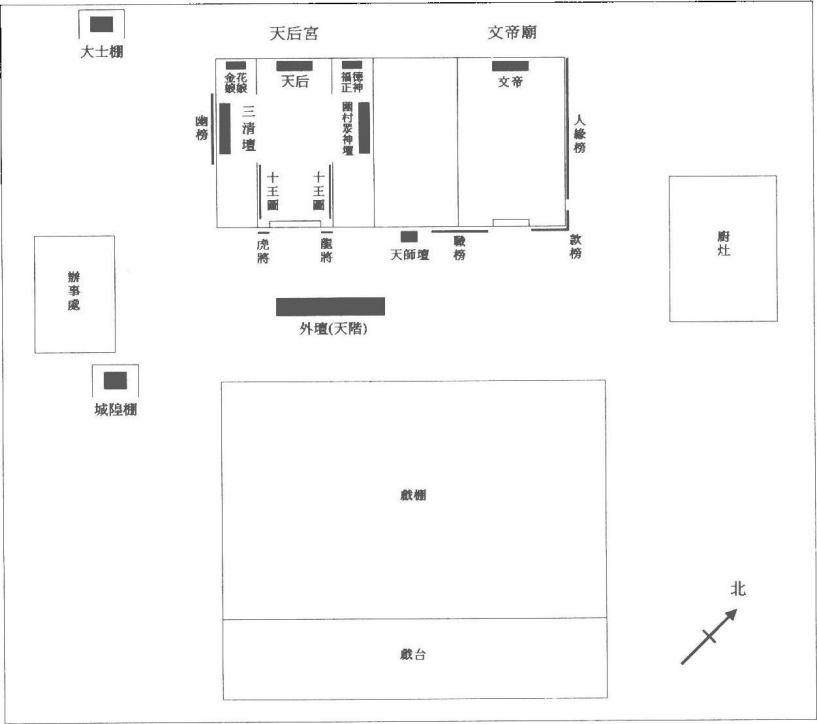
除了「祭小幽」的例子之外，「禮斗」儀式在許多新界建醮例子裏亦是屬於不固定的科目。在新界建醮習俗，禮斗科儀不一定是醮期中常有的科目儀式。一九八四年廈村鄉約十年太平清醮五日六夜建醮日程中，「禮斗」是安排在第四夜進行的。⁹⁵所用的禮斗科書是《引福堂謹惜清微禮斗集福迎祥福祿壽科》（即簡稱為《清微禮斗科》）。⁹⁶此外，在一九八五年新界錦田村太平清醮五日六夜的建醮日程中，第二夜有「禮北斗」儀式，這屬於禮斗科的一種。⁹⁷在一九八六年屯子圍太平清醮三日四夜的建醮日程中，第二夜亦有進行「禮斗」儀式。⁹⁸不過，已知的是，例如一九八三年龍躍頭太平清醮三日四夜建醮日程，以及一九九五年和二零零零年的泰坑村五日六夜的太平清醮都沒有舉行「禮斗」科儀。

除了是因為醮期時間有長短差別的原因之外，新界正一派建醮科儀日程的可變動性，更見之於出於主科道士自己的編排。不過，許多時是在可變動的情況下，宣演的順序節次與整體科目結構仍然會維持一

定的關係。例如以泰坑村五日六夜的建醮期為例，由於醮期的時間較長，並不緊迫，因此，由陳鈞作主科的二零零零年泰坑村五日六夜太平清醮，則把「分燈→打武→禁壇」分作兩夜進行，在第一夜先舉行「分燈」儀，第二夜則舉行「禁壇」和「打武」，之後第三日就是正醮日，當夜則有「迎聖」儀式。一方面，據陳鈞的記憶，他的父親陳九在一九九五年泰坑村的五日六夜建醮日程也是作這樣的編排；另一方面，根據他的解釋，「分燈」科儀不一定要與「禁壇」儀式在同一夜舉行；因為這兩種儀式是有不同的目的，二者屬不同性質的科目——「分燈」科儀屬於燈儀，有普照幽冥的作用，而「禁壇」儀是清淨壇場，使之合乎神明降臨的聖域。⁹⁹

然而，我們亦看見一些道士將宣演的順序節次與建醮科目一定的結構關係脫離。例如，由陳華擔當主科的在一九八七年沙田大圍村太平清醮四日五夜的建醮日程中，第一夜宣演儀式的節次順序是「打武→分燈→禁壇」。¹⁰⁰ 田仲一氏認為這是改變了舊有的把「打武」作為「禁壇」儀式的其中一部分的做法。此外，在一九八五年沙田九約太平清醮四日五夜建醮的日程中，陳華一方面改變了「打武」的內容，以粵劇「劉海洒金錢」取代了在錦田等建醮中所見到舞棍棒（紅纓槍）、舞蓆（火蓆）、投火球、火流星、舞火盃等武藝。另一方面，他更進一步將「打武」與「分燈→禁壇」的科儀脫鉤起來，「打武」變成純技藝性的表演，並且獨立地安排在第二夜「迎聖」之前進行。¹⁰¹ 田仲一成對陳華的觀察，其實並不知道他於一九八三年龍躍頭，一九八四年廈村，一九八五年錦田村及一九八六年屯子圍等建醮儀式裏所見到的「打武」技藝，全都是由陳九或他的第四子陳鈞所擔當的。這是屬於陳九道壇所專擅的具有高難度的武藝演技。對於陳華在醮儀結構方面所作的變動安排，田仲一成結論說以新派為首的陳華逐漸將舊有新界的科儀簡略化，甚至變動起來。¹⁰² 除了「打武」的例子之外，田仲一成又提及一九八七年新界沙田大圍村太平清醮四日五夜建醮日程中，第二日有「迎榜」，但第二夜卻沒有「迎聖」，反之有「禮斗」，而「迎聖」則安排在第三夜舉行，即是在「祭小幽」之後。¹⁰³ 上述引自田仲一成於一九八零年代見到的由主科陳華宣演的醮儀次序，明顯地並不跟隨舊有新界正一派道士的做法。

乙酉年(2005)大埔泰亨鄉五年一屆太平清醮醮場示意圖



圖(19)：乙酉年(2005)大埔泰亨鄉五年一屆太平清醮醮場示意圖

四、新界建醮科儀書的研究

現存在新界鄉村建醮儀式中所見到道士所使用的科儀本大致上是共通的。基本上，由科大衛等從粉嶺道士彭炳，以及由大淵忍爾從陳華分別借取過來並再複印出來的新界建醮科儀本都是相同的。對於二者的相同性，徐佩明持非常肯定的結論，並認為這些科儀本是在新界正一派道士之間通用的。¹⁰⁴關於彭炳所擁有的科儀本的來源，徐佩明認為是出自林培一系的，因為彭炳的叔祖彭天德是師從於林達朝，即林培的祖父。¹⁰⁵至於，陳華所有的科儀本的來源，據大淵忍爾引述陳華所說，是謄抄自其叔父及已有百年歷史的科儀書底本。¹⁰⁶對此宣稱，我們應有所保留和懷疑。若根據陳九的例子來說，陳九的兒子對筆者親述過，其父在一九七九年自寶安縣沙井鎮遷移到新界定居之初，由於在大陸文革時期所保有歷代傳流下來的科儀本都已經燒為灰燼，因此，他只有從新界的「行家」借來科儀本重新謄抄和使用。比較而言，雖然陳華比陳九更早遷來香港，但我們相信大淵忍所刊佈的屬於陳華的科儀本，亦應是如陳九一樣從新界正一派道士流行通用的科儀本傳統而來。換句話說，我們可以假設：除了一小部分屬於陳九和陳華的家鄉沙井鎮的道壇傳統，現存在新界鄉村建醮儀式中所搜集得到道士使用的科儀本，大部分是來自同一來源——即是林培的道士家系傳統。

現存在《新界文獻》裏的《粉嶺文獻》及《新界宗教文獻》收錄的新界建醮科儀本包括有：¹⁰⁷

1. 《淨壇科》〔《粉嶺文獻》第8冊〕，又稱禁壇科〔《新界宗教文獻》第2冊〕
2. 《靈寶發奏金科》〔《粉嶺文獻》第9冊〕
3. 《分燈科》〔《粉嶺文獻》第11冊〕
4. 《酬恩禮斗金科》〔《粉嶺文獻》第12冊〕
5. 《西班牙朝元科》〔《粉嶺文獻》第13冊〕
6. 《東班朝元科》〔《粉嶺文獻》第13冊〕
7. 《普施煉幽金科》上下（兩冊）〔《粉嶺文獻》第3冊〕
8. 《送聖科》〔《粉嶺文獻》第9冊〕

9. 《三朝科》〔《粉嶺文獻》第11冊〕
10. 《迎聖科》〔《新界宗教文獻》第2冊及《新界文獻補編》〕
11. 《清微禮斗增壽科》〔《新界宗教文獻》第4冊〕

在上述新界科儀本之中，《迎聖科》有兩個複印本來源，其一是田仲一成在一九八一年林村鄉約太平清醮複印過來的，並有文字記錄云：「道安堂宣統貳年(1910)吉立」；其二是科大衛在一九八三年龍躍頭太平清醮時從陳華借來的。此外，《清微禮斗增壽科》則屬於陳九的，科書本最後附有禮斗表，上記有「大清國廣東道廣州府△△縣第△都△△圍吉向居住奉道祈安禮斗集福迎祥福信△△偕與〔合家、通圍、聯名〕人等投誠以今月△△日拜奏」及「大清光緒△△今月△△表」。

除了上述引述的科儀本之外，《新界文獻》裏收錄的其他建醮科儀本都是屬於彭炳所有的，其中《西班牙朝元科》和《東班朝元科》紀錄了年份日期，即是由彭炳於一九六三年抄錄的，其餘則沒有抄錄年份的記錄。

從陳華借來的而由大淵忍爾在《中國人の宗教儀禮》收載的新界建醮科儀本包括有：

1. 《清微發奏科》〔頁721-726〕
2. 《淨壇科》〔頁727-730〕
3. 《分燈科》〔頁730-733〕
4. 《發功曹科》〔頁734-735〕
5. 《迎聖科》〔頁735-741〕(內附《西班牙朝元科》和《東班朝元科》)¹⁰⁸
6. 《清微禮斗科》〔頁741-747〕
7. 《小幽科》〔頁747-749〕¹⁰⁹
8. 《頒赦科》〔頁749-751〕
9. 《放生科》〔頁751-752〕
10. 《普施科》〔頁752-772〕

比較《新界文獻》及《中國人の宗教儀禮》收載的新界建醮科儀本的種類，前者沒有收載《清微發奏科》、《小幽科》、《發功曹科》、《頒赦科》、《放生科》，而後者則缺少《三朝科》。上述八種科書本都是在現今

新界建醮儀中的啟壇發奏、祭小幽、迎聖、頒赦、放生等儀式中使用的。以下以五日六夜建醮日程為例子，詳列在個別科儀項目中現今新界正一派道士所須使用的科本書：

前一日	啟壇・發奏	《清微發奏科》
第一日	啟壇迎師	《開啟迎神科》
	三朝三懺	《三朝科》
	分燈	《分燈科》
	禁壇	《禁壇科》(又稱《淨壇科》)
第二日	祭小幽	《小幽科》
第三日	(正醮)迎聖	《發功曹科》、《迎聖科》、 《西班牙朝元科》、《東班朝元科》
第四日	禮斗	《清微禮斗科》
第五日	頒赦(走赦書)	《頒赦科》
	放生	《放生科》
	祭大幽	《普施科》

以上十四部建醮科儀本就構成了現今在新界建醮禮儀中見到的由正一派道士宣演的屬於道教醮祭儀式的科本依據。

上述建醮科儀本大都是在新界正一派道士之間流傳和抄錄，但是抄錄的年份多屬近數十年而已。據筆者所見，例如陳九道壇的科儀本大都是在陳九於一九七九年遷來新界以後才重新向其他道士借來抄錄的。至於保存在《新界文獻》裏的屬於林培及彭炳系的科儀本，大都是屬於一九六零年代以後抄錄的。例外的是，例如在《粉嶺文獻》第十一冊，收有抄錄於光緒十四年(1888)的《三朝科》和《西班牙朝元科》及宣統二年(1910)的《迎聖科》。¹¹⁰至於在清末以前或更早的科儀本卻是十分缺乏的。因此，我們對新界地區流傳的道教科儀本的歷史來源還未有清楚的認識和把握。

然而，若細察現存的新界建醮科儀本的文字內容，我們也可以推論它們的流傳歷史應可追溯至明末時期。例如由彭炳抄於癸卯一九六三年並刻有參德堂印的《東班朝元科》，就提到迎請「當今五十五代天師

各位真人」。按五十五代天師為張錫麟，字仁祉，號龍虎主人，張繼宗之子，康熙五十四年嗣教（1715），雍正五年（1727），例應入覲，法員婁近垣隨行，至杭州，病篤，越日卒。¹¹¹另外，《新界文獻補編》收有屬於林道興堂於己未年抄錄的《禁壇科》，及《粉嶺文獻》收載的《淨壇科》，兩部科儀本都同樣提到「五十五代天師虛靖真人」。¹¹²關於「張真人」的封號出現，在現今新界建醮的大榜榜首便有寫上：

誥封一品龍虎山得道張大真人，門下參授，太上三伍都功，修真經籙，神霄玉府，清微演教仙官，掌判雷霆三界便宜，主科事臣△△△。今據廣東道廣州府寶安縣¹¹³第△都△△鄉，吉向居住，奉道啟建酬恩保境太平清醮祥事。¹¹⁴

同樣，《粉嶺文獻》收有一份《清醮款榜文》，其大榜頭尾文云：

誥封一品龍虎山張大真人，門下拜授，太上三伍都功，修真職籙，神霄玉府，清微演教仙官，管理雷霆三界便宜，正一主科事臣△△△。廣東廣州府△△縣△△都△△村吉鄉居住，奉道啟建恩太平清醮。

按「大真人」的封號始於明朝朱元璋於洪武元年八月以後去天師號，改封真人，領天下道教。莊宏宜《明代道教正一派》解釋曰：「宋以前，正一派領袖雖有封號，但非常例。宋代，受贈以先生號，然未有品級。元世祖入主中國，始給予封爵，令視三品，世代相襲。明太祖革去天師之號，改稱大真人，但天師的官爵反更加提高。《大明官制》卷十六：『正一嗣教道合無為闡祖光範領道教事張真人正二品。』《明史》卷七十四《職官志》亦載：『龍虎山正一真人，正二品。洪武元年，張正常入朝，去其天師號，封為真人，世襲。』」¹¹⁵入清代以後，清廷於乾隆十七年（1752）將正一真人由二品降為五品。¹¹⁶

除了從科儀本上可尋索到一些歷史資料之外，例如我們從「分燈科」的例子還是可以證明，一方面新界建醮儀式存有鄉村化的特點，但另一方面也有部分科本內容仍然保留著宋代以來古舊道教的「分燈」儀式傳統。陳耀庭在研究道教「分燈」科儀時說：「在唐宋之間……並且敷衍出了一個『分燈』科儀。」¹¹⁷據寧全真授（1101–1181）、王契真纂

《上清靈寶大法》稱：「夫欲薦拔陰靈，照破幽暗之燈，須得慧光之法，方能降三光之慧，以接凡火之光，方能追攝受度。如無此法，只是凡火之光，不能超脫矣。」¹¹⁸分燈威儀之火不僅照破幽暗，去離憂苦，罪滅福生，並且也如《靈寶玉鑒》卷一云：「請光分燈，以法日月星斗之懸象，令壇所內外洞明，上下交映」，因此，分燈之火有「和合陰陽、而生萬化」之功。李豐楙是這樣描述在台灣建醮中所見的分燈科儀：

其旨乃分光列炬，以開三氣之光而生三景，鳴金振玉，以合陰陽而生萬化。科儀中請南方火垣宮火星君呈進三昧真火，恭敬地送到三清宮殿前照耀當光明，使地方的陰暗邪氣無處躲藏，因而得以獲致清淨平安……其所表現的宗教意義，即是道教宇宙觀中對於宇宙創世的希望，在儀式性儀節中，前後三節分別以新火、新香及新聲象徵地表現宇宙的開創之功。¹¹⁹

比較蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷二十三「請光分燈儀」¹²⁰、以及在台灣有抄本流傳的光緒己丑年(1889)的《金籙分燈捲簾科儀全集》，¹²¹現今新界建醮儀式中使用的《分燈科》基本上保存了古代道教的「分燈」和「鳴金鐘戛玉磬」兩種儀式，但沒有「捲簾儀」，¹²²並且節次順序上是以「鳴金鐘戛玉磬」儀為先，請「分燈」為後。「鳴金鐘戛玉磬」儀的目的亦是屬於建壇性質的，以「召請神霄辟非及禁壇二大將軍，以迎真靈下降並翊衛之」。¹²³就文字內容而言，新界正一派「鳴金鐘戛玉磬儀」與《無上黃籙大齋立成儀》和《金籙分燈卷簾科儀全集》差不多完全相同，起首云：

臣聞華林隱靄，環列中天之中〔天〕；丹闕森羅，旁通象外之象。引玉匱挺愛河之茂，而寶齋橫〔苦〕岸之舟，廣度迷津，齊登道果。制器有象，能事合陳，輟修大法之供儀，域〔式〕按真科之妙用。金鐘雅〔互〕奏，玉磬交鳴。四闢六通，聞步虛之繚繞；九和十合，揚大範〔梵〕之淵淪。神風靜默以凝和，浩氣飛騰而薦瑞，鸞鳴〔歌〕鳳舞，虎嘯龍吟。希聲振而三景明，上徹寥陽之帝所；隱韻辟而九音開〔闢〕，下通鬱絕之神鄉。臣等肅

啟瑤〔靈〕壇，祈迎真〔寶〕馭，仰祈盼口，俯格精誠，稽首皈依，無極大道。

除了個別文字的差異（方括號），以上一段新界正一派「鳴金鐘戛玉磬儀」完全與《無上黃籙大齋立成儀》和《金籙分燈卷簾科儀全集》相同。接著，神霄擗非將軍發出陽神集合令，即宣擗非牒文。之後，「宣召陽神咒」、「擊玉磬三十聲」、「宣召陰神咒」、「鐘磬交鳴三十聲」、「振金鐘九聲」、「擊玉磬六聲」等科儀節次完全與《無上黃籙大齋立成儀》相同。最後同樣以「太上彌羅咒」結束，云：

伏以混茫始判，天地殊形，澄高濤於九億萬重，凝下〔滓〕澤〔滯〕於三十六壘。音通象外，韻遍無方，流八極深沉之瑞，通五行造化之表。龍璫雲聚，振環海之邪口；虎伏風平，明天人〔人天〕之真識。辟扉之初〔效〕，禁壇之功，莫盡讚揚，故先通〔遵〕奏，令則清場初啟，迎祥於太漠之鄉；紫範恭宣，施澤於重陰之境。金鐘清徹，玉磬含和，召十方陽德之靈，集九地陰冥之宰。普臨法會，共證齋功，羽眾虔誠。

同樣，新界正一派在建醮的「請光分燈儀法」與《無上黃籙大齋立成儀》和《金籙分燈卷簾科儀全集》相同。不僅如此，在科儀本裏有一段「明燈頌」，根據蔣叔輿，此讚最早可追溯至六朝時代陸修靜（406–477）所撰的《燃燈禮祝威儀》、¹²⁴以及唐末五代著名道士杜光庭（850–933）禮燈之法中都有「明燈頌」。現存新界正一派《分燈科》云：

太上散十方，華燈萬精神。諸天悉赫然，諸地皆朗明。
我身亦光徹，五臟生華英。炎景照太虛，遐相通玉京。

現存《正統道藏》收載由杜光庭所刪定的《太上黃籙齋儀》，卷五十八就記有「明燈頌」，曰：¹²⁵

太上散十方，華燈通精誠。諸天悉輝耀，諸地皆朗明。
我身亦光徹，五臟生華榮。炎景照太無，遐想通玉京。

比較古代杜光庭的道教科儀文字與現今新界鄉村正一派道士的科儀

本，除了括號標明了一些差異之外，古今科儀之相通，不得不使我們驚訝於道教科儀傳承之悠久和廣泛的延續。就是在現今二十一世紀，香港新界地區鄉村化了的醮儀，仍然保存著這個既古老、但又有宗教生命力的道教儀式傳統。

五、結語

現存新界村落正一派道教建醮儀式至少可追溯自兩種來自不同地域的傳統。以林培、彭炳、張海、林財等道士為例子，他們就是新界鄉村的本地道士，林培更是已經有好幾代先祖輩在十九世紀以來都在新界村落從事道教儀式的行業。雖然我們沒法準確追溯他們的道士傳承，究竟與清代新安縣或更早的明代東莞縣的正一派鄉村道士傳統之間的歷史淵源關係，但至少在十九世紀中葉以來，這些正一派道士已經傳承著具有新界鄉村本地特色的道教科儀。相對本地舊派道士，陳華和陳九的道壇原來是與上述新界鄉村的本地道士傳統沒有直接的歷史淵源。他們來自新安縣北面鄉村、接近東莞縣南部地區。現時從寶安縣沙井鎮開車到東莞縣的太平鎮不需半個小時。據陳鈞引述其父親的記憶，一九四九年以前，陳九的沙井廣生堂就是與東莞太平鎮的道壇和道士在道教科儀方面經常合作。筆者就曾經到太平鎮上沙村訪問過一位年七十七歲老道士，他曾經與陳九合作過並同具地方聲望。

由於地域的差異，我們認為由陳九引進新界來的正一派道教儀式，應有一些部分是與原來舊有新界本地的道士不同。陳鈞回憶說：「林培和陳九在做手、唱腔、喃頌都有不相同之處。」這可解釋為何一些研究新界建醮歷史的學者在一九八零年代中所見到的新界鄉村建醮科儀有了新的變化。然而，自林培、彭炳、張海、林財等於一九九零初相繼謝世之後，陳九道壇又成為在新界鄉村地區仍然延續和維持一個較為完整、舊有及嚴謹的正一派道教儀式傳統。

對於新界正一派建醮儀式結構和內容的探討，我們從歷時的軸線既看得見在建醮儀裏所具有比較固定的結構、形式和內容。通過過去二十多年來的田野考察和資料累積，使得我們大致可以結論說：不論是五日六夜，四日五夜或三日四夜的建醮儀式，屬於固定的科儀結構

主要包括有以下科目：

- 1.建壇〔啟壇→發奏→請師→分燈→禁壇→打武〕
- 2.三朝三懺
- 3.正醮〔掛榜〕
- 4.迎聖
- 5.禮斗
- 6.頒赦
- 7.放生
- 8.祭大幽(即普施)

新界正一派建醮傳統的淵源出於明末以來正一派道教在廣東東南部東莞縣和新安縣等地區流傳的鄉化醮儀傳統。從屬於廣東的地域因素來說，新界正一派建醮傳統一方面保留了一些古舊的儀式傳統，並且又有固定的形式和結構的特點，但是另一方面，從實際上醮儀的宣演序次來說，亦難免有些新界鄉村建醮儀式從較為固定的科儀結構移動，甚至變容，當中穿插了主科道士自己所作的改動、不同鄉村落居民的傳統習俗的要求，以及當次醮期的緊迫與否等實際操作上的諸多因素。

香港殯儀館的道教打齋儀式

一、前言

香港一般普羅百姓，處理凡涉及幽冥世界的「生死大事」時，都會僱請專業的「火居道士」¹（廣東人俗稱為「喃嘸先生」²），施行拔薦度亡的超幽法事。作為一種習俗化的中國宗教葬禮儀式，道教的齋儀跟其他（西方）宗教葬喪禮儀並不一樣。主持齋儀的道士與喪家的關係並不是基於大家擁有共同認信性的信仰，而只是因為由專業道士主持的打齋儀式，已經成為大多數中國人生命習俗的一部分。

許多時候，對於喃嘸先生為死去親人所作的功德法事，大部分喪家孝眷及其親友並不十分明白當中的程序和用意。雖然他們大都是寄望死者「去得安安樂樂」，但是在這些盼望的背後，還是埋藏著他們對亡魂赴上冥途之旅的擔憂和害怕。

從宗教學研究而言，習俗化了的道教打齋儀式，其實包涵了整套道教對死魂拯救的宗教價值系統。作為一個明確的救贖性宗教，道教對死亡的終極關懷，乃是表現在其對亡魂獨特的救濟方法。通過打齋儀式，道教非常具體地表達出它對在幽冥中淒迷飄忽之亡魂的救濟希望。道教不先從神學教義的解釋入手，去處理死亡的本義問題，而是關注亡魂如何可以順利經歷陰間冥途之旅、如何解除亡者在生時的罪過，以及最終如何重回生命大源頭的始點。作為宗教壇場上的儀式專

家，喃嘸先生施演「度亡」、「超幽」及「祭煉」等儀式的用意，乃是希望仰惟太乙救苦天尊的慈悲及神力，拔除亡者的罪過，度使亡魂脫離三塗五苦，³接引上南宮，最終度死成仙。正如台灣道教學者李豐楙說，「道教齋儀是根據其生死觀而製定的，〔但〕其抽象的宗教信念落實於科儀的實踐中。」⁴

本章的目的旨在研究在香港殯儀館舉行的道教打齋儀式，嘗試理解道教如何通過儀式去處理苦魂在幽冥中的遭遇，以及如何能夠使亡者得到拔罪度亡的宗教希望。從宗教學的理解來說，道教實在是通過一套具體和完整的齋儀結構及程序，好讓孝眷及親友可以過度生命的挑戰和關限。雖然生者要面對由親人死亡而引起的不安和恐懼情緒，但由於他們在參與齋儀中，「親歷」先人的亡魂在幽冥中得到罪解，以及度亡成仙，因此，打齋儀式能使喪家孝眷在面對死亡時，獲得在宗教心靈上的治療效果。⁵而且包涵了對死者生前所犯罪過的考校和死後審判的思想，這都是道教在處理亡魂的同時，對陽人所起的倫理宣示和教化作用。

二、香港殯儀館的打齋儀式

香港一般普羅百姓，在面對凡涉及幽冥世界的生死大事時，都會僱請喃嘸先生主持拔薦超幽法事。自一九七零年代以來，殯儀館服務開始普及，每間殯儀館都設立「喃嘸法事部」，方便為喪家提供直接的喪葬服務。現今，香港共有六間殯儀館。此外，又有一些由個別喃嘸先生開設的私人道院（或稱道堂）。在紅磡地區三所殯儀館附近的街道上，例如溫思勞街和曲街，就已經有大約十間私人開設的喃嘸道院（見地圖〔6〕）。除了為亡者施行打齋儀式之外，私人喃嘸道院還設置長生祿位供出售，以及供奉靈位的服務。根據行內人估計，現存香港職業喃嘸道士約有五百多人。以筆者的調查估計，每晚在各殯儀館舉行的道教齋法喪禮儀式，至少有五十次壇場之多，應佔各種宗教喪禮儀式之首。由此可見，縱使香港的宗教傳統已經十分多元化，部分喪葬是以佛教和基督教儀式進行，但這仍然無法改變中國華南地區民眾的習俗，他們普遍已接受和共同採用「道教化」的打齋喪葬習俗。

現時，在香港從事道教打齋儀式行業的人，可分為兩種類別：

第一，是屬於正一道派的職業喃嘸先生。他們承接大小齋醮、水陸超幽、酬神禮斗等功德法事。與廣東人一樣，香港人亦慣常稱這些職業道士為「喃嘸佬」。由於香港居民以廣州府人佔多，因此香港喃嘸道士也依從廣州的喃嘸傳統為主，有時他們被稱為「本地喃嘸」。不過，若從原來所屬的地區來看，他們還可以再區分為廣州、東莞、南海、番禺、中山、順德、三水、肇慶、佛山等各地區的喃嘸傳統。⁶另外，一些屬於新界圍村原居民地區的喃嘸先生則被稱為「鄉村喃嘸」或「圍頭喃嘸」。⁷一些職業喃嘸先生自設有道堂或道院以招收生意，但大多數喃嘸先生的功德法事活動，仍然是租借殯儀館靈堂或一些私人地方廟宇來進行的。⁸

第二，是依附以慈善社團組織註冊的道觀或道壇的「經生」。⁹這些道觀(壇)大部分屬於香港道教聯合會的登記團體會員，大部分是在第二次世界戰爭前後從廣東地區遷移過來的。¹⁰由於道壇有宣道及吸收道教信徒的活動，經生的來源許多時是經由道壇的經懺科儀班培訓出來，而從事打齋儀式的。道壇經生以業餘性質從事齋儀的佔多數，有男有女，主要屬於全真道系、先天道系、純陽派系、儒釋道三教合一系，以及一些個別齋堂。¹¹

比較而言，在香港所見的打齋法事，主要是由職業喃嘸先生負責的居多。只是到了晚近三十年左右，有規模的道觀逐漸發展起來，因此，由道觀(壇)經生主持的打齋儀式才見流行，但其儀式與正一派喃嘸先生的儀法完全不同。

李豐楙曾就觀察泉州系正一道教與台灣聚落社區之間的關係說：「無論是拔度性質的齋法，抑或吉慶性質的醮法都已和常民生活聯結為一體，真正成為生活習俗中的一部分。」¹²同樣，道教齋儀法事的「習俗化」，也是香港華人在處理親屬死亡喪葬儀式事情上的真實情況。

三、「冥途路引」——一個亡魂陰間之旅的開始

眾所承認，死亡帶給人類在感情及意識上之衝擊、困惑和悲哀十分巨大。至於不同宗教傳統處理死亡的方法、程序和態度，則牽涉各

自對死亡的看法和信仰。面對先人去世，最直接和具體的處理方法為「葬」。由於有「葬」，因此必有「喪」。在不同的宗教傳統裏，「喪」又牽涉各種「喪禮」與「喪儀」，例如傳統儒家就是最重喪禮的。¹³ 儒家的喪禮基本上依據「事死如事生，事亡如事存」的原則，主張對待死去先人仍應終始如一地盡「孝」。¹⁴ 從《儀禮·喪禮》的例子可見，儒家將孝從生前延伸到死後喪禮的用意，是要求孝眷人等依照親疏等差，定立對亡魂奠祭的事奉之道。除了達到社會文化的整合功能外，儒家以喪禮成為實踐孝道的處理方法，目的是希望喪家孝眷能夠依禮而渡過失去親人的哀傷悲痛過程，這是儒家在處理死亡時所採取的理性態度。¹⁵ 不過，就一個個體生命的消失及對其死後不可知的命運而言，儒家喪禮其實並沒有直接觸及死亡，以及死後的世界。正由於儒家以「未知生，焉知死」的態度，看待死後世界的生命問題，因此，儒家對漂泊無依的亡魂究竟到了何處，並沒有清楚的解說和處理。我們可以這樣歸納儒家的死魂觀：人死為鬼為歸一歸回到進入祖先的行列→然後在返主後，能讓家人祭祠。這套「死有所歸」的程序，便是儒家對壽盡死魂何處歸去的想像，及其所抱有的一種理性期望。

但是，於生者而言，因為由先人離世而感到生與死的隔離，以致產生各種對亡魂處於不安定和不安寧的寄托想像，都是儒家沒有直接觸及和處理的實在問題。正如李豐楙指出，特別對於經由「非自然死亡」（意外、枉死、自殺、夭折等），以致成為「有怨有冤」的亡魂，他們就已經不能經由儒家理性的禮儀程序而重新獲得安定和安寧的狀態。¹⁶ 事實上，許多亡魂是未能循儒家禮制而成為神主祖先，受子孫奉祀香火的。不僅在幽冥中充滿各樣有怨有冤的鬼魂，從古到今，許多中國人（特別廣東人）仍視死亡為「污穢」的，相信死人總是包含著一種可傳染給他人的「病氣」、「死氣」、「煞氣」。因為恐懼，許多親友都不願意參與其先人的喪禮，以避免招致死人的煞氣。¹⁷

道教在處理死亡的方法和態度上，與儒家的非常不同。二者主要的分別在於，道教完全是以在冥途中的死魂之終向所歸，作為齋儀中最重要的關懷對象和救濟目的。

道教所行的齋儀目的，是要「拔度九玄七祖，超出五苦八難，救幽夜永歎之魂，濟地獄長悲之罪。」¹⁸ 基本上，道教對死亡的想像，是

依據一種死魂在冥途之中的想像模式，相信死魂是離家出遊遠行，去了一處完全陌生的陰間地方。比喻來說，人死後從地上陽間世界到了地下陰間世界，就如同生人出遠門旅行一樣，必有種種危險、困難以及招徠的災禍。¹⁹

在道教齋儀中，首要所行的是「開通冥路科儀」。道士先要為死魂開路，提供一張「冥途路引」（簡稱「路票」，見本章附錄文〔3〕）。²⁰ 在打齋儀式中，道士除了用火先化了一張「冥途路引」給亡者外，還另備一張與亡者隨葬。²¹ 由於地下冥途遍設關卡，如無「冥途路引」，守關鬼卒便不會放行亡魂，或甚加害於亡魂。冥途路引上是這樣寫著：「太乙救苦天尊懇恩頒降冥途路引一張，給付亡魂，隨佩帶所過幽獄地府冥司不待攔阻，驗引放行，仍為部領亡過。」因此之故，冥途路引的作用乃是希望死魂憑此路引暢行冥途關津，不會有難險阻礙。²² 此外，冥途路引的目的，也強調「太乙救苦天尊」大善大悲的救苦精神，仰惟救苦天尊的不可思議的功德，解救亡魂的苦楚，拔度亡魂，以便早日脫離地獄之苦。

四、香港正一派道教打齋儀式的程序

據筆者的考究，現存在香港可見的打齋儀式，可分別為三種不同的儀式傳統。第一是在市區的殯儀館以及由職業喃嘸先生開設的道院所施行的打齋儀式。他們多數屬於以廣府話為主而俗稱「本地喃嘸」的系統，大部分是繼承在一九四五年前後，由廣州市或附近的縣鄉（例如番禺、三水、四邑、東莞等地區）遷移到香港的喃嘸先生；第二是在新界原居民圍村及水上漁民族群所保留下來的喃嘸儀式傳統。新界喃嘸科儀傳統到現在仍然是連接和繼承著舊有廣東東莞和新安兩縣的道教科儀傳統。比較市區的喃嘸法事，在新界鄉村地區所見的道教齋儀更屬完整和傳統；第三是現今香港大多數道觀（壇）採用的打齋儀式，例如青松觀、蓬瀛仙館和圓玄學院等。道觀（壇）的打齋儀式與喃嘸傳統有別，前者主要以經生誦經禮懺為主。²³

我們並不打算對上述三種道教打齋儀式傳統作詳盡比較。²⁴ 以下僅以在香港市區殯儀館所見的喃嘸儀式傳統作為例子，嘗試說明一套

打齋儀式的基本程序、結構和意義。現時，香港市區各殯儀館所作的打齋法事儀式，已經因為城市化和商業化的影響，使整個原來為時幾天幾夜的齋法，變成十分簡化的喪禮儀式。現在，殯儀館一般在晚上舉行的打齋法事儀式，大約只需要四個小時便完成了（從晚上六時至十時或七時至十一時）。科目包括：

1. 開壇請聖→2. 啟靈招亡→3. 開經拜懺→4. 破九方地獄門→
5. 引亡魂遊十王冥殿→6. 沐浴→7. 過金銀仙橋→8. 散花解冤
- 9. 祭幽（俗稱「坐蓮花」）→10. 送亡離位。²⁵

由於時間限制，市區喃嘸先生根本不能夠在僅僅四個小時的儀式中，把上述各套儀式科目完整地逐一施演出來，但是，從現有簡化本的打齋程序架構而言，我們還是可以掌握和理解到道教打齋儀式對亡魂的處理方法，以及背後與死亡有關的道教教義思想。

打齋儀式的開始，乃是由道士作「開壇設位」的儀式。在齋壇上，道士通過靈符神水灑淨，模擬出一種聖域，祈請諸神降臨。跟著，道士發表請聖，祈請諸神、仙聖駕臨壇場，借其不可思議的功德，濟度亡魂。接著，道士振鈴三召請，召引亡魂前來聽經聞法。

道教對亡魂在幽冥地獄的處境想像，首先是建立在死魂罪重受苦的「報應」信仰上。例如，早在六朝時期的靈寶經《洞玄靈寶長夜之府九幽玉明真科》已經說明：「死受惡對，拘閉罪魂，徑入長夜之中，諸痛備加，苦毒難勝。」²⁶ 亡魂在地獄之中「裸身無衣，頭腳鎖械，足立刀山，身負鐵杖，大小相牽，五體爛壞，無復人形，飢則食炭，渴飲火精，流曳三塗八難之中。」²⁷ 據此幽冥世界的想像，道教的報應觀，即是相信人在今生今世所犯的罪過，還要延續到陰間去，繼續承受冥官的考校受罰。這種罪罰報應思想，不僅是個人性的，還伸延至先世祖先及後世家族成員，即一方面聯繫至歷世先祖在陰間的救贖，而另一方面下及影響後世子孫的福樂禍殃。²⁸ 因此之故，建立在罪報觀上，齋儀的首要救濟目的，乃是要解脫亡魂生前的罪過，及其在地獄的罪罰苦難。換句話說，道教對死亡的注意點，是特別往死後世界的水平線關心死魂，及其仍未曾解脫的個人罪愆，以及由累世先人所積累下來的罪愆。

在打齋的功德儀式中，道士禮懺誦經的用意，是召請亡魂前來聽經聞法，藉著天尊上聖的法音，幫助亡魂在聽經聞法中，了悟懺悔其生前所作之罪過，並求得到罪赦。在打齋儀式中，除了亡者之外，累世先祖之亡魂及其他「四生六道」的幽鬼，都會受召請咸來聽經聞法，為求罪赦救拔。²⁹ 因此之故，就道教而言，超度亡魂的教義基礎，是必先求亡者生前罪過的懺悔和赦免，例如在香港殯儀館的道教儀式中，道士就根據「青華誥懺科」為亡者罪過求悔：

亡靈寒苦在今秋，秋去冬來萬劫愁。悉盡悲風和雪月，月明溪澗水長流。

流來遠送聲淒慘，慘目傷心何處求。求願天尊來救苦，苦離長夜渡慈舟。³⁰

跟著，打齋儀式中的「破地獄」、「遊十王冥殿」、「沐浴更衣」、「過金銀仙橋」、「散花解冤」，一直到「祭幽」等儀式科目，道教都在「試圖經由諸般儀式落實、實踐道家哲學中生命歸根復命的精神，讓亡魂回到生命的初始。」³¹

從逆轉亡魂之冥途旅程，到超脫地獄拘閉的拯救方向而言，破地獄儀是諸科中最具象徵性的開始點。現存一般在市區殯儀館所見的破地獄儀，已經排演成一齣非常富動感的儀式劇。破地獄儀所需的物品，包括九張紙剪的鬼面(或九隻鴨蛋)、九片瓦及油碟。開始時，孝子手抱先人靈牌(包括正薦和附薦)，擔著靈幡接引，由喃嘸先生帶領轉行多次。接著，扮作蛟龍童子化身的喃嘸先生則以法劍順序打破九塊瓦片，每塊瓦片象徵一重地獄城門，直到九重地獄的城門都打開，喃嘸先生便背著先人靈牌噴火三次，跳過鍋湯，這象徵亡魂能夠脫離地獄火海。破地獄儀中就有以下一段喃唱：

玉京仙範下瑤台，童子傳言地獄開。孽海波濤皆息浪，鍋湯爐炭化寒灰。

真符告下羅酆去，冥府仍將淨魄來。觀聽法音消萬罪，三途五苦免輪迴。

雖然，現今殯儀館的喃嘸先生及喪家親友都經常把打齋儀式的注

意點集中於破地獄儀中富有動感的表演劇上，但是，從齋儀的最終目的來說，如何讓苦魂回復生命，升登仙界，其中就進一步涉及破地獄儀之後的各種「沐浴」、「煉度」、「過橋」及「散華解結」等儀式。

在亡魂聞經懺悔又得脫離地獄拘閉以後，道教度亡齋儀所關注的是亡魂能否「再生」的希望，即是「受煉升仙」的終極理想。早在東漢道教經典《老子想爾注》已經記有「太陰練形」之說，即稱：「太陰道積，練形之宮也。世有不可處，賢者避去，託死過太陰中；而復一邊生像，沒而不殆也。」³² 但是，若果真正落實於道士在儀式中的行儀煉養功夫，道教要到了北宋以後，才發展出濟煉幽鬼枯骸、復其形神的「煉度」儀式。³³ 這套煉度儀式的作用、內容及目的，已屬於宗教現象上最玄妙神秘的領域，超越一般人的知性認識範圍。³⁴ 然而，在玄妙神奇的法力以外，道士和孝眷卻是通過在齋儀中各種相關的象徵性儀式行為，投入和共同演出度亡升仙的儀式。不論亡魂本身有否得到形神煉化，道教齋儀的具體果效，已經讓孝眷感到在作成的功德儀式中，盡了他們對先亡的報念之恩。並且，在儀式上，孝眷象徵性地「看見」亡魂轉變成仙的過程，他們或可由此渡過由先人去世而造成一己在感情和意識上斷裂的危機。

至於亡魂從沐浴儀開始受煉升仙的(象徵性)過程，則如下：由於亡魂沉淪受拘閉於地獄，又經三塗五苦之罪罰，形體早已殘缺損破，亡魂在回復固形之先，要受天河靈水沐浴，滌除垢穢。在沐浴儀中，行儀的喃嘸道士就會喃唱以下文字：

陽神返汝殘，陰靈赴我旛。北斗天篷尺，玄武開幽關，三魄毋喪失，七魄莫傾殘。承此金符力，攝召赴黃壇。願承無上道，賜汝還上清。

斗轉星移夜氣青，華旛三舉召亡魂。從今沐浴天河水，肅整衣冠謁帝真。

向來沐浴已完週，靈魂當倚華旛，孝眷虔誠捧位，道眾引導靈魂隨後升度法橋，親承薦拔，謹運玄音橋邊讚誦。

其次，散華解結儀是用四十九枚銅錢與紐相開後，再一一解結，象徵亡魂生前的罪愆和恩冤、以及死後陰訟冤仇都得到一一解結，從此可

以升仙。行儀的喃嘸道士會喃唱：

法侶今將花散去，亡靈有罪願消除。仙花散漫飛，遍滿無邊際。今日亡靈親受度，逍遙快樂南宮裏。

到了過金橋銀橋的儀式，孝眷更形象地參與先人超升仙界的過程。在儀式中，道士引領亡者的家屬手持靈幡，分為正薦之靈位與附薦之靈位，由道士前引，眾孝眷相隨亡魂而過奈何橋（俗稱金橋、銀橋），象徵亡魂過了此等橋後，便遠離陽世的眷屬，死後升仙而去。從象徵意義來說，送魂度橋儀一方面能夠使陽間眷屬親友再次表達對亡故思念之情，但另一方面這又是一種過度儀，使孝眷對亡者冥遊的悲傷，轉化成為憧憬亡魂復命升天後的神仙生活。

在送魂度橋儀之後，道教齋儀的最後部分是喃嘸先生施演「施食」的儀式，向幽鬼孤魂分衣施食，解其飢渴寒苦。施食儀代表道教對幽冥中四生六道無人祭祀鬼魂的「普度」關懷。這正如《靈寶玉鑑》卷三十六〈變化法食〉所說：「茫茫大塊中，凡有形相者，莫不皆以飢寒之念為切，至死亦不能忘也，是以靈寶大法有濟度幽冥之科。」³⁵ 道教死魂的拯救觀相信，若齋主要為在幽冥受苦的先亡拔罪求赦作功德，齋主先要訴諸於對一切同樣受苦受難的孤幽鬼之關懷與同情——「然非普度眾幽，則先亡無出之理。」³⁶ 因此，道教的救濟精神就是一種把「自濟」與「濟他」同時連結起來的宗教倫理精神。在普度施食的儀式中，高功道士會唸白：「今在門外，高設儀臺，依科修奉普施清涼法食一壇，求度諸姓門中先祖內外宗親，並及有靈無祀苦爽窮魂，承仗良因，早登仙界。」³⁷ 雖然，普度祭幽的目的對象，仍是直接與宗族門中先祖內外宗親有關，但又同時向幽鬼孤魂施食，讓他們脫離地獄。這正是出於道教對人世間眾多苦難的悲憫和關懷。

從施食科書的記載，我們知道，被高功道士志心召請的幽鬼包括：「天道、地道、人道、神道、餓鬼道、畜生道、胎生、卵生、濕生、化生，一切非命，有主無主，男女孤魂滯魄鬼神等眾，此夜今時，來赴道場，受茲甘露法食。」³⁸ 當普召一切六道四生、五音十類的孤魂幽鬼時，施食科儀屢屢陳述這些鬼魂在人世間時所遭受的苦痛災害，例如說：

志心三召請，盡虛空境內，曠野郊中，囹圄桎梏久滯獄中，兵戈傷殺擄戮他鄉，落井投河自殘自縊，雷轟樹壓水溺火焚，牛傷馬踏虎咬蛇傷，盲聾跛啞瘡癰瘟疫，欠財負命債主冤家，鰥夫寡婦幼子孤兒，……四生六道男女孤魂滯魄鬼神等眾，此夜今時，來赴道場，受茲甘露法食。³⁹

志心召請，市廛乞丐，村落貧兒，或饑寒於窮途，或凍死於溝壑。雲靄靄，月沉沉，精魄無依；風淒淒，雨慘慘，遊魂何托？嗚呼！豈不聞霜凝石蘚藍班色，雨洒桃花爛熳紅。無限春光無限苦，不知誰是主人翁。如是古往今來，市廛乞丐之徒一類孤魂等眾，此夜今時，來赴道場，受茲甘露法食。⁴⁰

在香港的普度施食祭幽科儀書中，像上述「志心召請」的幽魂有二十類，其中後十五類是傳統中國社會裏的大部分行業。陳耀庭在分析另一部幽科書《先天斛食濟煉幽科》時，亦注意到「在每一項『志心召請』後面都概括了該行業的一些共通的苦難。」⁴¹除了可以說是反映社會的苦難或是苦難者的精神寄托之外，「志心召請」同時也是出於道教對人世間種種苦難恐懼的哀歌。從這些哀歌中，普度施食祭幽科儀一方面表達了一種對受傷的「他者」極其感人真實的關懷，另一方面又能喚起參與儀式的觀眾之同情心，這是一種透過宗教儀式而進行的善行教化。

五、道教打齋儀式的宗教意義 ——超度死魂的「宗教之旅」

西方基督教以「戰勝死亡」來宣告基督從死裏復活，彷彿把死亡與生命對立起來。⁴²筆者認為，與之不同的是，不管是儒家、道家或道教，中國宗教或哲學始終都是以「自然」的態度去處理死亡，接受死是生的一部分，或者說：死是生的自然延續而已。儒家以事死如事生的人文態度，強調死亡是生命的自然終結（即壽盡、享天年）。儒家喪禮的原則在於「哭泣以送、祭祀以思」。⁴³至於由《莊子》所代表的道家自然哲學觀，則更視「死生，命也」，例如《莊子·大宗師》記錄了以下一段對死亡的自然觀，曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知

死生存亡之一體者，吾與之友矣。」⁴⁴ 早期道教雖然以追求長生久視、不死成仙作為其宗教理想，但是，道教提倡長生升仙之道的理想，很早已經接受了死亡是不可逃避的事實。⁴⁵ 反之，六朝以後，道教從生伸展到死，然後擴大了有關鬼魂在死後世界的豐富宗教想像，並且積極提出如何為亡者在死後世界再修練升仙的各種救濟途徑和方法。

道教與儒家及道家之不同，不止於接受死亡屬於生命自然的事實，它更關注未及解罪的亡者在冥界地獄種種慘苦的遭遇，特別是那些無家可歸、死後無人瘞骨、無人祭祀的幽鬼孤魂，他們歷盡地下三途五苦，久處幽陰，形體饑寒，想念世間飲食，故稱為地下的餓鬼。元代《太極祭煉內法》描述說：⁴⁶

人死魂升而魄降，是其常也。其變也，則有魂魄不能升降，而淪滯於昏冥之中，其飢渴之慾，幽暗之職，茫茫長夜無有已時。⁴⁷

道教關懷幽鬼孤魂在地下冥界遭受飢渴淪滯的苦慘，其緣起也是與道教追求一個「無冤結」的理想社會有關。要有一個「無冤結」的社會，便必先解除人世間與地下幽冥兩個世界的種種罪愆和冤懟。無人祭祀的幽鬼孤魂，他們的冤懟更大，在一般情況下，都不能有所歸主，即是不能夠像其他受家人供奉祭祀的亡魂，最後可以進入祖先的行列。因此，為幽鬼施食分衣，解其飢渴寒苦，使其在陰間得到安穩，乃是道教祭幽儀式的第一個救贖目的。

與儒家「未知生、焉知死」的態度不同，六朝以後，道教死後世界觀的特徵，已強調死者與生者兩個世界的密切和互相影響之關係，不單這樣，道教以為仙界、人界和鬼界這三部世界都是在變動和互相影響關連的。死者鬼魂從冥界可升仙界，相反，謫仙也可降罰至人世間，若惡，則再成鬼。正如梁朝陶弘景(456–536)《真誥》指出：

天地間事理乃不可限以胸臆而尋之。此幽顯中都是有三部，皆相關類也。上則仙，中則人，下則鬼。人善者得為仙，仙之謫者，更為人，人惡者更為鬼。鬼福者復為人，鬼法人，人法仙，循環往來，觸類相同，正是隱顯小小之隔耳。⁴⁸

因此之故，道教一直強調的好生、重生、貴生的生命觀，其實也構成它處理死亡的主要原則。道教以為亡魂同樣可以重新受煉，煉化成人，全形保神，復得成仙。

事實上，只視死亡為自然之事實的態度，並不算正視了及處理好了由死亡而引起的問題，亦不能撫平死亡給生者的不安寧情緒。特別是對於那些因為不能盡享天年而非自然地死亡的亡魂，其怨其冤又能如何處理的呢？

從古代中國以來，民間喪俗在處理怨鬼孤魂時就設定許多禁忌行為，區隔陰陽兩界，防範死者的污穢煞氣注害生人。根據出土於東漢時代的鎮墓文，即書在墓陶瓶上的文字，就非常強調生死異途，互不影響：⁴⁹

上天蒼蒼，地下茫茫，死人歸陰，生命歸陽，〔生〕〔人〕〔有〕〔里〕，死人有鄉。生屬長安，死屬太山，⁵⁰ 死生異處，不得相防〔妨〕。謹奉黃金千斤兩用鎮塚門，地下死籍削除，無他〔殃〕咎。

鎮墓文希望以鉛人金玉為死者解除罪過，其用意就是害怕亡魂繼續向陽間孝眷索求或留有餘殃禍滅。⁵¹ 從古到今，這種深潛於人類意識深處的害怕情緒，是出於生者對死亡不可預知的心理效果。從六朝道經《赤松子章曆》的上章儀式及其章文來看，⁵² 可知部分孝眷相信陽間生人的病患災禍，與陰間死人的墓塚訴訟之間存有密切的因果關係，以致病者的親屬須要請求道士為他們上章安穩亡魂，以免再給予生人禍殃苦痛：

致令亡人魂魄，震動恐怖不安，返害生人，致使生人轉軻，疾病附注，並乞消除五音丘丞墓伯塚中二千石諸塚考氣，皆使滅絕，安穩亡人，無有殃禍，一切原赦，願存亡無責無罰，一切和解，見在家口興隆，嗣胤不絕，不負效信，恩惟太上，分別求哀。

仰憑大道，求乞章奏，解謝先亡，安穩塚墓，從生及死，千罪萬過，並乞消除，輒承口辭，為伏地拜章一通，上聞天曹，願

垂省察，原赦先世及新亡並久遠，及新舊墳墓，所犯咒詛冤氣者，悉為斷絕，即求差愈，先亡安穩，塚墓清寧。⁵³

除亡魂給生者帶來的恐懼和不安情緒外，在茫茫的天地鬼神世界之中，所謂由生到死的自然歷程，便已衍生出如何維持生者與死魂的關係問題。生者對死者的哀思，以及死者對生者的恩情，這些複雜的關係都不能僅以「事死如事生」的理性態度去處理和化掉。死魂離家，踏上冥途，卻是另一個不可知的危險世界。死魂在陰間久處幽陰，形體飢渴寒苦，這些想像都不可避免地加深生者對死魂的想念。

六、結語

道教打齋喪儀的宗教特點是建立在「既知生，復知死」的救濟基礎上，並且由此而試圖把人間與冥界連結起來，生與死是相互關類的。打齋儀式讓亡魂平安地渡過危險的冥途關津。在齋儀中，孝眷（藉著道士的中介作用）虔請諸仙聖鶴駕來降臨，借其不可思議的功德力，煉化亡魂，解脫其罪，脫離九幽地獄，最後度其登天成仙的關限。因此道教齋儀的宗教目的，是將生的救贖希望延伸至死後的水平線。

從個人的層面而言，道教由「度死」而直接解決生者由觸及死亡而衍生各種不安和不可知的問題。從解脫死亡而言，道教藉著齋儀，追求一個「無冤結」的社會，解除人間與地下兩個世界種種的冤懟。其中，道教喪葬儀式，就是由生者為亡魂做功德法事，目的是希望在陰間的先人得到安穩，解除罪過刑罰，再得往生，升天成仙。

附錄文 (3)：〈冥途路引〉全文

小司敬奉
 都 城
 靈寶大法司
 大 師 下 說 按
 隍 之
 元始度人科典談經演教濟死度生照處
 寶 靈
 國 府 縣
 迫給引度魂超刃
 孝 男(女)某某
 合春人等上于
 天屬祠稱哀為亡故 正魂陽命 年 月 日 時受生大限 年
 月 日 時告終 歲自從棄世有人泉台魂飄善以何依姓
 生方而莫視推壳接引福被連澤
 太上道君在太羅天上齊會諸天仙眾請講經法教授眾旦放大元明照放于
 下萬國九州之地江河湖海之間浮世界之中世間男女注於塵世造孽血
 邊不修居臬廣約冤放多迷真道多入邪宗多種罪根多行巧詐多恣淫殺
 多好群情一但拘繫冥司受諸由苦無里出期今體
 太上好生之德故垂教法為說良緣法及路引普救群速者有孝各人等咸誦
 太乙救苦天尊四萬聲懇 恩頒降冥途路引一張給付亡魂隨 佩帶所過
 冥開幽獄地府冥司不待
 攔阻驗引放行仍為部領亡過 前請
 上清黃校院校勘功德證果超昇須互引者
 右引給付亡過 冥中執照
 年 月 日給
 三天扶教輔元體道天師張大真君

香港道教齋醮中的超幽施食儀式

一、前言

就選擇先人的喪禮儀式而言，現今大多數香港民眾都會採用道教打齋的儀式，在殯儀館為先人作超度的功德法事。與超度先祖亡魂尤有關係的是每年陰曆七月十五日舉行的道教「中元法會」（佛教則有「盂蘭勝會」）。在香港島及九龍市區，每年經常有大型的祭祀幽鬼孤魂的中元法會活動。至於在新界鄉村地區，傳統圍村的居民及水上漁民更多為死去先人僱用正一派道士舉行喪葬法事。除了喪葬禮儀，在新界鄉村，吉慶性質的太平清醮更是定期舉行的。根據蔡志祥整理的資料，在一九八零年代的十年期間，整個新界鄉村聚落（包括離島地區，例如長州、大澳、吉澳及石澳等）總共舉行過二十九次之多的建醮活動。¹雖然香港在過去一百年以來已發展成為一個國際現代化的大都會，但是至今，傳統道教的齋醮儀式仍然繼續在香港保存下來。縱使社會高度的商業化、城市化及世俗化帶來傳統道教齋醮儀式的一些改變和適應，但是，作為一個清楚的社會及宗教事實，道教齋醮傳統仍然在香港人的宗教習俗生活中佔有重要的部份。

本章旨在探討現時在香港道教齋醮儀式中的「祭幽」（或稱「超幽」）儀式，並分析當中包涵的道教義理，特別是「普度」的宗教教義。

據筆者搜集的資料，現存流傳在香港道教齋醮儀式中使用的「祭

幽」科儀本，分別有三部，即：1、《青玄集要煉度施食科儀》，2、《普施煉幽金科》（亦稱《普施金章科》或《焰口科》），3、《先天斛食濟煉幽科》。本章的研究目的，並不是追溯上述三部幽科本的歷史來源，也不是要詳細比較它們之間在儀式施演上的差異之處。然而，本章會嘗試從「普度」的宗教主題，分析在上述三部道教幽科儀本中共有的「生與死」及「拯救」的思想，並以此說明道教教義與現代香港社會可有的接觸及意義關係。

二、香港現時所見到的「祭幽」儀式活動

現存在香港從事道教齋醮儀式的專業者可分為兩種類別。第一是職業性的正一派火居道士。他們承接大少醮齋、水陸超幽、酬神禮斗等功德法事。與廣東人一樣，香港人亦稱這些職業道士為「喃嘸先生」（或「喃嘸佬」）。²由於香港居民以廣東府人口佔大多數，因此喃嘸道士也以廣州喃嘸傳統為主，有時他們被稱為「本地喃嘸」。不過，若果從地方源流來看，他們之間還可以再分出或屬於廣州、東莞、南海、番禺、順德、三水、肇慶或佛山等地區的喃嘸道士傳統。另外，一些活躍於新界鄉村地區的喃嘸先生則被稱為「鄉村喃嘸」或「圍頭喃嘸」。有些喃嘸先生自設道堂招收喪葬儀式服務的生意，但大多數喃嘸先生的功德法事仍然是附屬於殯儀館喃嘸法事部或是一些私人地方廟宇。³

第二是慈善社團組織註冊的道觀或道壇的經生。⁴這些道觀和道壇多屬於香港道教聯合會的登記會員。有部份道壇是在第二次世界戰爭前後從廣東地區遷移過來的。⁵由於道壇有宣道及吸收道教信徒的活動，經生的來源許多時是經由道壇透過經懺科儀班培訓出來的道教信徒，而從事齋醮儀式。道壇的經生多以業餘性質從事打齋儀式，他們有乾道和坤道，主要來自全真派系、先天道所、或儒釋道三教合一的齋堂。比較而言，在香港所見的齋醮法事，主要是由職業性的喃嘸先生主持居多。只是到了最近二十年左右，有些新界鄉村改請道壇的「經生」施行建醮儀式，其儀式自然與正一派喃嘸先生的儀法不同。⁶

李豐楙就觀察泉州系正一道教與台灣聚落社區的關係時曾作這樣說：「無論是拔度性質的齋法、抑或吉慶性質的醮法，都已和常民生活

聯結為一體，真正成為生活習俗中的一部份。」⁷ 道教齋醮法事的「習俗化」同樣是香港華人地區的真實情況。香港居民大約可分為本土的原居民和從中國內陸地區遷徙過來的移民。本土原居民的族群主要包括在新界地區以宗族和方言為核心的村落，以及過去被蔑稱為「蛋家人」的水上漁民。例如根據一九六五年的人口統計資料，當時香港依舊約有一半非本地出生的人口。這數字顯示移民是香港人口的主要來源，並且，他們絕大部份是源於中國廣東地區各主要方言和民俗的族群，除了廣府人（包括寶安、東莞、肇慶、三水、番禺、順德、中山、四邑等地），還有惠潮府、客家、閩南等族群。⁸

就道教齋醮儀式在香港習俗化的情況，香港一般普羅百姓在生死大事上，凡涉及幽冥世界的，都會僱請喃嘸先生主持拔薦超幽法事。自一九七零年以來，殯儀館服務開始普及，每間殯儀館都設有喃嘸法事部，為喪家提供直接的喪葬禮儀服務。現今，香港共有六間殯儀館。此外，又有一些由喃嘸先生開設的私人道院（或稱道堂）。現在在紅磡地區兩間殯儀館附近的兩條街道上（溫思勞街和曲街），就已經有大約十間私人開設的喃嘸道院。根據業內人的估計，現存香港職業喃嘸道士約有五百多人。每晚在各間殯儀館舉行道教喪禮儀式的法事，至少有五十次壇場之多，佔各種宗教喪儀之首。這說明中國廣東地區的民眾已普遍接受和採用「道教化」的喪葬儀式習俗。

除了喪葬儀式習俗，習俗化了的道教齋醮儀式還可見於新界鄉村大型的大平清醮活動和每年在市區內為幽鬼孤魂舉行大規模的「中元法會」。道教舉行醮祭（或稱為建醮、修醮、打醮）的目的包含：祭禱神明、與天地神祇立約、保境祈福、風調雨順、除罪解殃，逐疫攘災，酬恩許願和普濟幽魂等多樣意義。⁹ 不過，正如一些文化人類學者的觀察結果，除了宗教本身的儀式內涵，打醮還帶有強烈濃厚的地域性社會基礎，即如打醮是建立在血緣和地緣的紐帶關係之上。¹⁰ 每次在鄉村聚落舉行打醮的社會功能，都是發揮了重新確認和鞏固同一地域同盟或宗族血緣之間成員的身份。¹¹ 正因為道教醮儀的歷史發展，正是與地區社群結成不可分離的關係，以致打醮儀式已成為地區內居民的習俗生活，由於這原因，我們可以理解為何太平清醮活動在香港新界單姓或複姓的宗族鄉村一直保存下來。反之，在以內地移民聚居為主

的新市鎮地區卻沒有出現大規模的太平清醮活動。換言之，從新界打醮活動，我們可以發現道教儀式傳統的傳承及其與中國民間社會之間建立的密切關係。無庸置疑，道教的醮儀一直至今都成為中國人習俗化和生活化的宗教儀式傳統。¹²

在香港新界地區，由鄉民舉行太平清醮的地區多達三十多處。各地區舉行打醮的週期不同，最短的週期在長洲，每年舉行一次；最長的據說是上水圍和西貢大網仔，每六十年舉行一次，其餘鄉村或三年、五年、七年舉行一次。

每年陰曆七月，在香港島及九龍市區均見有大型的超幽法會。雖然有些舉辦團體稱這些超幽法會為「超幽建醮」或「建醮大會」，但是，從中元節的宗教歷史傳統而言，中元法會不應屬吉慶性質的醮會。不論從中古世紀道教或佛教各自傳承的影響來看中元節的宗教意義，中元法會本身的宗教性質，仍然是一種祭鬼超度的宗教節日，與為了謝願酬神而設醮的目的不完全等同。¹³

從社會族群的參與角度來看，在香港市區裏常見的超幽法會（或佛教盂蘭勝會），與新界圍村的太平清醮最大不同的地方是，前者不像後者的以本土鄉村聚落區內的同姓宗族居民作為儀式活動的單元組織者。正如前文指出過，二次大戰以後，從中國廣東地區遷來的移民，大多數是在香港市區裏的新市鎮聚居下來，因此，在新市鎮裏形成了不少以方言為界線的新興地區性社群。共同的方言使他們擁有「同鄉」的意識。例如海陸豐人（又稱福佬人），他們從廣東省東南沿岸惠州和潮州交界的陸豐縣及海豐縣遷移過來。海陸豐人的方言是接近潮州話的閩南話。二次大戰以後，海陸豐移民在香港新市鎮地區聚居的地方，包括有秀茂坪、藍田、牛池灣、牛頭角、紅磡大環山、葵涌石籬等地區。¹⁴

除了以海陸豐縣方言為主的地區社群，廣府話、客家話，及潮州話的地區社群，每年都分別舉行大規模的中元超幽法會或佛教盂蘭節會。根據田仲一成就香港人每年在盂蘭節時籌辦上演戲劇的調查，大約在香港島及九龍市區就總共有六十二台神功戲舉行。換言之，在陰曆七月的香港各處地區，就有六十多次以上為祭鬼超幽的道教或佛教的祭祀儀式。¹⁵若依據同鄉方言的地區社群來判斷，廣東話、客家話

及福佬話的社群，多是在陰曆七月採用道教儀式進行超幽，他們大部份是僱請「本地喃嘸」或「海陸豐喃嘸」施行超幽儀式，但間中亦有僱請道壇經生。¹⁶ 比較起來，潮州人的佛教盂蘭勝會佔了在全香港地區所見超幽法事數目的半數。明清兩代以來，佛教在潮州幾成為主流，故此，潮州人多皈依佛教。現存大多數由潮州人舉行的盂蘭勝會亦多採用由潮洲流傳下來的民間佛教儀式，但亦有一些是佛、道儀式混合的情況。例如本章討論的施食祭幽（或稱放餒口）儀式，由潮州人舉辦的盂蘭勝會亦有加進部份屬於道教的禮儀內容。¹⁷

從目前在香港所見到的道教齋醮儀式，我們可以說，道教傳統一直在中國民間社會得到延續和發展。習俗化了的拔度亡靈，追薦祖先的齋儀，普施孤魂的中元法會，以及吉慶性質的建醮等道教儀式，依然構成香港人（在市區或鄉村）的宗教生活和習俗。縱使香港經過了長期西方殖民地統治，而發展成現代化和國際化的城市，道教禮儀傳統在香港這多元化的中國人社會，仍然具有深厚的社會基礎，它不單繼續存在，還發揮了為現代人在整合生死禍福、超越苦難的終極問題上，提供解脫的方法和答案。這是我們在探討道教與現代社會之間的關係時必須先要弄清楚的事實。

與西方具「排他性」的基督宗教不同，道教不是以某些固定的神學教條來建立其教義信仰和信徒群體的身份。從宗教比較角度來看，道教不屬於一些強調教義上認信的宗教。¹⁸ 因此，它不像基督宗教須要不斷在各個歷史時代和文化的變遷中去建立和解釋「正統性」的神學教義。正如我們已重複指出，道教作為中國人土生土長的宗教，它獨特的宗教性質，在於把抽象的宗教信念落實在習俗化了的齋醮儀式裏，當中自然地已蘊含了祈願、懺悔、赦罪、解脫及拯救等宗教精神。因此之故，對於探討道教究竟如何在現代社會傳播的問題，我們認為最重要的是，能夠尊重、保存，以及深入理解在這些道教齋醮儀式裏所包涵的那份中國人的宗教信仰。

以下，本章嘗試分析現存在香港經常看得見的三種道教儀式——拔度亡靈的齋法、普施孤魂的中元法會，以及吉慶性質的建醮儀式——中共有的「祭幽」儀式部份，並會闡釋在祭幽儀式裏所涉及到的具有非常深刻宗教意義的「拯救」思想。我們同時希望指出，道教對「他

者」(包括亡者)的宗教關懷精神，亦是透過「祭幽」儀式表達和傳遞開去。這種關懷他者的「普度」意識，正是道教對現代社會所能提供的非常寶貴的文化價值。

三、香港道教齋醮中的「祭幽」儀式過程

「祭幽」是指祭祀幽魂野鬼。不過，「祭」字更清楚準確的意思是指「設飲食以破其飢渴也。」¹⁹在道教祭幽儀式中，揚幡就是召請一切四生六道無人祭祀的野鬼孤魂來到祭幽場，接受幽衣、紙錢和淨飯(或稱斛食)。不論在醮儀或齋法裏，喃嘸先生都必定會在法事儀式的最後部份施行祭幽儀式，目的是向幽鬼孤魂分衣施食。以在香港新界圍村可見的太平清醮為例，祭幽儀式在最後一夜舉行，一般稱之為「祭大幽」。²⁰祭幽儀式的主要部份是由一位高功及四位道士坐在儀桌前誦經。在祭幽儀式之前，鄉民會把「鬼王大士」(紙扎像)抬到祭幽台前，待施食儀式完畢及化燒幽衣之後(表示幽鬼接受了施食)，負責維持幽場秩序及防止幽鬼們搗亂的大士王(紙扎像)就會被焚化。在霹靂的焚燒聲中，焚化了鬼王大士就被送走了，這同時亦表示那些得到飽食的幽鬼孤魂們也被送走了。

祭幽儀式的對象是四生六道的幽鬼孤魂。²¹道教屬於救贖性十分強烈的宗教。但是，不論是個人、家族及社會的拯救，道教的注視點更是特別往死後世界的水平線去關懷死者，以及他們未曾解脫的由累世先人積累下來的罪愆。道教相信在地下冥界未及脫罪的亡魂必會遭受各種慘苦的際遇。特別是那些無家可歸，死後無人瘞骨，無人祭祀的幽鬼孤魂；他們歷盡地下三途五苦，久處幽陰，形體饑寒，想念世間飲食，故被稱地下「餓鬼」。宋末元初，鄭所南(1241-1318)的《太極祭煉內法》描述說：²²

人死魂升而魄降，是其常也。其變也，則有魂魄不能升降，而淪滯於昏冥之中，其飢渴之慾，幽暗之職，茫茫長夜無有已時。²³

道教關懷幽鬼孤魂在地下冥界所遭受飢渴淪滯的苦慘。這份宗教關懷

的緣起也是與道教追求一個「無冤結」的理想社會有關。根據道教教義，達成「無冤結」的社會必須先要解除人世間與地下幽冥兩個世界的種種罪愆和冤懟。由無人祭祀的幽鬼孤魂所產生的冤懟更大，因為他們在一般情況下是不能有所歸主的，即是不能夠像其他受到家人供奉祭祀的亡魂，最後可以進入祖先的行列。因此，道教超幽儀式之所以要為幽鬼孤魂分衣施食，解其飢渴寒苦，目的正是要使幽鬼在陰間裏得到安穩，這是道教祭幽儀式的重要救贖目的。

但是，道教斛食(施食)法事其實更包含拔度幽鬼孤魂的目的。換句話說，祭幽儀式還有「濟幽」、「超幽」的拔度目的。不論是為亡靈拔荐的齋法、或保境祈福的建醮、抑或是普施孤魂的中元法會，道教儀式都清楚表達，個人與親族在人世間的命運，不僅是與先祖亡魂死後在陰間的命運及罪愆報應有關連，並且是與其他得不到衣食祭祀的幽鬼孤魂能否得到度化亦有關連。祭幽儀式中的施食內容不單設有斛食，還有是為幽鬼孤魂向青玄上帝太乙救苦天尊稽首求哀，希望仰靠天尊的慈悲，拔度幽鬼孤魂，解除他們的罪過刑罰，然後是接引幽鬼孤魂上朱火南宮，再得往生，昇天成仙。

雖然晚唐杜光庭(850-933)已撰有黃籙齋儀，包括「普度幽魂遷拔之品」，但未見施食科儀單行本。²⁴南宋道士金允中撰有《上清靈寶大法》，其卷十七云：「廣成古科，無煉度之儀，近世此科方盛。」²⁵現今學者大都同意，施食科儀所包括的施食(斛食)、破獄、煉度三個節次，是從北宋以後才發展出來的。²⁶南宋林靈真編的《靈寶領教濟度金書》就收有二十餘處記載煉度儀軌。²⁷此外，南宋蔣叔興的《無上黃籙大齋立成儀》也有修建黃籙大齋儀的記載：

到第二日靜夜，法師普召九泉六道無家可歸的亡魂，通通到他那裏來，給他們全形、沐浴，設斛、煉度，施戒、傳符。²⁸

明代《大明立成玄教齋醮儀範》亦提及建度亡醮的三日科儀節次，在第三日，就有「濟孤」儀式，即是包括「施斛、煉度、傳戒」的內容。²⁹因此，依據明《正統道藏》的資料，道教祭幽儀式之發展成為具有設斛煉度的「施食科儀」，應是從北宋以後才開始，並盛行於南宋，到明代，「施食科儀」仍然是非常流行的普度拔幽科儀。

所謂「煉度」，早期靈寶派經典《度人經》已有「死魂受煉，仙化成人」一句。³⁰但是，此「煉度」之意與後世煉度儀之本意並不相同，靈寶《度人經》言煉度的思想是「完全依靠祈求神靈而煉化鬼魂」。³¹反之，若以《太極祭煉法》的解釋為例，煉度儀的目的是要使「死魂受煉、生身受度」，並且，這是須要「煉者以精神而開其〔死魂〕幽暗也」。³²史孝進說：「煉度科儀之『煉』，就是要求高功法師以『真水』和『真火』交煉亡魂。當然，這就需要行儀者自己有極高的內煉修養功夫，即是所謂『以我身中之陰陽造化，混合天地陰陽之造化，為淪於幽冥者，復其一初之陰陽造化也』」。³³總括而言，煉度儀本身就是祭幽施食科儀的核心部份，若要把二者分開出來，實不容易。在南宋金允中的《上清靈寶大法》卷三十八「施食普度品」裏就有煉度之咒法。³⁴

同樣，我們在香港所見到的道教祭幽儀式，也不僅止於為幽鬼孤魂施予幽衣斛食，使其悉充飽滿而已。區區斛食，何以能普度眾鬼魂？現存流行於香港道教齋醮儀式中採用的祭幽科儀本有三部，即：《青玄集要煉度施食科儀》、《普施煉幽金科》（亦名《普施金章科》或《焰口科》）和《先天斛食濟煉幽科》。三者同樣兼具施食、破地獄、沐浴、煉度、仙化等超幽目的。

《青玄集要煉度施食科儀》屬於現時香港市區殯儀館喃嘸先生普遍採用的超幽科儀本，行內人多簡稱之為《青玄煉度》。市區喃嘸先生多是以廣府話為主，俗稱為「本地喃嘸」。他們大部份承傳了在一九四五年前後由廣州及附近縣鄉（例如番禺、三水、四邑、東莞等縣）傳入香港的喃嘸科儀傳統。³⁵例如從一九四六年成立至今的喃嘸先生組織——「中華道教僑港道侶同濟會」，它早期大部份創會成員都是從廣東鄉縣地區遷移到香港。³⁶根據筆者口述訪問道士陸鵬先生，一位祖父數代都屬喃嘸世家的在家道士，他現在使用的《青玄集要煉度施食科儀》亦是由父親和祖父輩傳授下來的。陸鵬的父親陸慶原先在廣州市猶龍區小北直街開設道館。陸慶於一九四零年在廣州淪陷後舉家經澳門而到達香港。他到了香港以後開設了一間道院，並一直傳授徒弟，直到今天。根據這個喃嘸科儀的傳承例子，香港市區喃嘸先生所採用的《青玄集要煉度施食科儀》，應是從原來廣府語系的廣州市地區而傳流過來的。現時，在香港市區殯儀館所見的超幽儀式只是採用了節錄本的《青

玄集要煉度施食科儀》，儀式大約需要四十五分鐘左右便完成。

另一部在新界正一派喃嘸傳統流傳的施食煉度科儀本是《普施煉幽金科》(亦稱《普施金章科》或《焰口科》)。全本科書分上下兩部，全文亦已經收入大淵忍爾編撰的《中國人の宗教儀禮》。筆者現搜集有《普施煉幽金科》三個差不多內容完全相同但來源則不一樣的版本。它們分別屬於三位新界著名喃嘸道士，即陳九、陳華及彭炳。陳九和陳華是同鄉，來自寶安縣沙井鎮，彭炳是粉嶺圍原居民。三部《普施煉幽金科》分別提及：「新安、東莞縣城隍主者」、「新安、東莞縣城隍大德尊神」、「東莞縣城隍大德正直尊神」。據上述資料，我們可以說，現存在新界鄉村地區流傳的施食煉度超幽科儀，是源於廣東府東莞與新安兩縣地區的民間喃嘸傳統。由於東莞縣和新安縣是在明萬曆元年(1573年)以後才分為兩縣，以及新安縣改名為寶安縣(舊名)只是肇始於民國初年，³⁷ 因此，《普施煉幽金科》的最早出現時期，至少可追溯自清末。由於現存新界的喃嘸科儀傳統仍然採用《普施煉幽金科》，與市區殯儀館喃嘸先生所使用的《青玄集要煉度施食科儀》不同，因此之故，我們又可進一步推論：現存新界喃嘸科儀傳統是直接源自寶安(新安)縣的民間道教儀式傳統。由於在租讓給英國殖民地統治之前(1898)，香港新界地區原來一直隸屬於新安縣管轄，因此，直到現在，新界喃嘸科儀傳統仍然是接連和承傳原來新安縣的民間道教科儀傳統。

與現時市區殯儀館的道教儀式比較，新界鄉村地區的正一派齋醮儀式更為完整和傳統。這是由於習俗化了的道教齋醮儀式與新界鄉村居民的生命習俗仍然保持密切關係，依然屬於他們生活習俗中的重要部份。比較市區殯儀館的打齋儀式，新界喃嘸先生所作的齋法，一般需要多一倍以上的時間才能完成整套儀式。一套打齋儀式包括：

1. 開壇發文書、2. 啟壇請聖、3. 唸經禮懺、4. 行朝、5. 奏表、6. 發蛟、7. 遊十王冥殿、8. 過仙橋、9. 散華解冤、10. 施食祭幽、11. 送亡。

據筆者所見，不論在拔度亡靈追荐祖先的齋法、普施孤魂的中元法會，以及吉慶性質的太平清醮等道教儀式，新界喃嘸先生(以陳九道壇為例)都是根據《普施煉幽金科》來施演祭幽、施食、煉度的儀式。《普

施煉幽金科》有上下兩部，現時一般在拔度齋儀裏，喃嘸道士只會施演上部，但這已經需要三個多小時才可完成。

第三部在香港經常見到的祭幽施食科儀本是《先天斛食濟煉幽科》(簡稱「大三清」)。現今香港大多數全真派道觀及呂祖道壇都是採用這部施食科儀本，例如青松觀、蓬瀛仙館及圓玄學院等香港著名道觀。整部《先天斛食濟煉幽科》幽科本需要三個多小時才可完成演出。許多時，儀式只是由一位高功主持，但在一些大型的法會，例如中元法會，就有三位頭戴五老冠的高功道士，同坐在焰口台上主持法事儀式。³⁸《先天斛食濟煉幽科》開首就清楚指出這部幽科書包括了「煉度」、「超幽」和「施食」三個基本內容，由高功道士喃唱：「以今恭遵道旨，謹按玄科，修設靈寶煉度，超幽，施食一堂。」

《先天斛食濟煉幽科》的科目十分豐富，並具深刻的宗教意義，其儀式節次包括：1、啟請太乙救苦天尊，2、灑淨解穢，3、焚符入盂，4、啟請仙聖，攝召六道四生，5、有靈無祀男女孤魂，6、誦鄭都咒，7、破地獄，8、沐浴念咒，9、志心召請，10、六道四生受茲甘露法食，11、散施斛食，12、變化咒食，13、水火煉度，14、傳戒，15、三皈依，16、九戒，17、送亡等科目儀式。

陳耀庭曾發表論文專論《先天斛食濟煉幽科》的思想內容。³⁹整部科儀本的文字亦收入大淵忍爾編《中國人の宗教儀禮》一書裏。⁴⁰在現存刊行本的「後記」有云《先天斛食濟煉幽科》科儀本是由羊城粵秀山三元宮在同治元年(1862年)刊行的。⁴¹同書的「跋」又記：青松觀在前觀長侯寶垣主持下於一九七四年重刊。⁴²關於《先天斛食濟煉幽科》之歷史來源的考究，大淵忍爾認為它可能與全真教沒有直接關係。事實上，《先天斛食濟煉幽科》開首便稱「修設靈寶煉度，超幽，施食一堂」，這即說明這部科儀本本是屬於靈寶派的超幽科儀。靈寶派科儀是以祭煉窮魂滯魄，拔度沉淪，超脫輪迴，以達超生昇仙為最終目的。與此目的相呼應的是，《先天斛食濟煉幽科》的開首句就是以靈寶派拔度的宗旨，宣告：「十方靈寶，三界諸天，神光普照燭無邊，四生出九泉，六道消冤，十類早昇遷。」但是，正如陳耀庭所說，由於《先天斛食濟煉幽科》與宋代靈寶祭煉科儀有許多相同的地方，因此，《先天斛食濟煉幽科》的「基本內容和程式卻仍然保持著九百年前宋代

科儀的模樣。」⁴³

從科儀的基本結構來看，三部施食煉度科儀本都有一些根本相同的節次內容。因此，雖然道教儀式傳統一再面臨著很大的時代衝擊，但是直到現在，在香港所見的祭幽施食儀式，仍然能夠繼續以傳統以來的科目結構流傳下來。不論是正一派或全真派，現存香港的道教傳統都是分別依據這三部科儀本每天舉行施食煉度儀式。因著這種普及性，我們認為因為大多數的香港人在生命習俗上都會從不同程度參與道教普度幽鬼孤魂的儀式。再者，儘管香港人都是生活在現代化的大都會裏，他們仍然能夠經常接觸到和經驗到從這些道教儀式裏傳遞出來的那份對先祖及其他鬼魂的普度關懷。

四、道教「祭幽」儀式中的教義思想

道教齋醮儀式本身就是一組具連貫性及有組織節次的科法。道教教義就是透過儀式的施演而傳遞出來。根據施舟人的看法：

The liturgical tradition of Taoism is called *k' o chiao*, that is, "teaching embodied in ritual."⁴⁴ (「道教儀式之所以被稱為科教，是因為在科儀裏便有教導了。」)

道教教義並沒有像西方基督教神學那樣是透過大公議會來決定的，也不是以教義信條的方式傳播開來。反之，道教教義乃是透過在地方上已習俗化了的齋醮儀法而開示和傳遞出來。雖然，我們知道要明白道教科儀就必須先要去學習怎樣在壇場上做法事，但是，科儀本身蘊含的多層意義和目的卻能夠為地方上的民眾提供給有關生死問題的解脫答案。儘管由道教科儀揭示開來的教義思想不是上層士大夫追求的高深哲理，但是它們在民間社會習俗化的過程中往往落實成為民眾宗教信仰裏的潛意識部份。

雖然《青玄集要煉度施食科儀》、《普施煉幽金科》和《先天斛食濟煉幽科》都是源於不同的祭幽施食煉度的傳統，但是，從儀式的結構而言，它們之間亦有共同的地方。甚至，若與現存《道藏》和《藏外道書》裏其他施食煉度科儀本比較，它們有許多內容和節次仍能保持宋明以

來的模樣。三部施食煉度科儀本都出現以下基本的科目，包括：

啟請太乙救苦天尊，灑淨解穢，焚符入盂，啟請仙聖(神虎何喬元帥、九幽諸嶽主者)，攝召六道四生、有靈無祀男女孤魂，誦鄭都咒，破九方地獄門，沐浴念咒，志心召請六道四生受茲甘露法食，散施斛食，變化咒食，水火煉度，傳戒說三皈九戒，送亡等科目。

這些施食煉度儀的科目都可在《上清靈寶大法》、《大明玄教立成齋醮儀》、《青玄濟鍊鐵罐施食全集》、《太極靈寶祭煉科儀》、《道法會元》等科儀本尋找得到，因為大家都有著道教科儀的基本相同地方。⁴⁵

通過道教施食科儀的研究和理解，我們以為道教的「普度」教義具有以下的救濟思想：

1、普度施食儀法與道教的罪感意識及解罪懺悔思想

《道法會元》卷二百零七〈施食議略〉提及普度施食科儀的宗教性本質：

仙公葛真君訓曰：吾以祭鍊得道，憫念幽魂受苦，世人子孫全不念父母恩重，日遠日忘，不知幽冥，望之以久，在刻為年。然有力者建善緣以薦拔之，其罪輕者，且庶幾，比若罪重者，止少減耳。更不思父母存日愛子之心，無嗣之時，多方祈望續後代，但言我已追薦矣，恬然不知報效之心。若貧無力者，先亡愈墮沉淪，深可憫哀。然非普度眾幽，則先亡無出之理，故聞此法施食，使人常思孝念，日積陰功，廣運慈悲，而先靈在其中矣。⁴⁶

這裏的〈施食議略〉指出，道教普度施食儀所推求的對幽鬼孤魂的憐憫同情，乃是建基在生者一己對先亡報念之恩。根據道教的超拔教義而言，這種盡守孝悌之心必須要延展到關乎在幽冥沉淪的累世先人，為他們所有在生時的罪愆繼續尋求救贖懺悔。因此，拔度亡魂的前設是須要懺悔和赦免。就是煉度儀式的目的，也是「由道士幫忙亡魂以意引

之水洗火煉，來消除生前的種種罪業。」⁴⁷

《先天斛食濟煉幽科》的全文總共出現了十一次「罪」字，例如：

1. 九幽黑暗那堪聞，到彼羈留盡罪魂。
2. 九幽諸罪魂，身隨香雲旛。
3. 以上種種罪過，皆由自昧心田，一生縱性妄行，不肯回心向善，報應一到，罪惡難逃，所以死受陰制，難以超昇。
4. 十方救苦天尊得睹仙顏，能令汝等萬罪永消，冤愆和釋，各生天界，永脫沉淪，魂眾精虔，志心瞻仰。
5. 元始符命，解釋冤愆。一切罪愆，一切沉冤，隨符所化，火獄成蓮。悲忿平靜，執業不纏。赤書丹篆，普濟生天。

相對於《先天斛食濟煉幽科》出現十一次「罪」字，「解」字更出現二十三次。毫無疑問，《先天斛食濟煉幽科》不單清楚指出人行惡得罪罰，殃及後世，並且更重要的是，提出如何解除死魂罪過的儀式。《先天斛食濟煉幽科》屢屢談及幽鬼自己要為自己的罪過而懺悔，把生命的方向重新轉向到道經師三寶的正途上，並在實踐上，依科行九戒，回心向善，修真返魄還魂，列位於三天之上。

唐代歐陽詢《藝文類聚》卷四記載道教「中元施食」，云：「七月十五，中元之日，地官校勾，搜選人間，分別善惡，諸天聖眾，普詣宮中，簡定劫數，人鬼傳錄，餓鬼囚徒，一時皆集。」⁴⁸筆者在另一篇論文研究曾指出，早期道教三官信仰一直構成道教的罪感意識與解罪懺悔儀式的核心。⁴⁹從早期天師道非常強調「首過」、「思過」等懺悔行為，以至《先天斛食濟煉幽科》的施食煉度儀，這種思過懺悔的要求其實一直以來就是構成道教倫理思想的核心。道教的救濟觀就是建立在罪罰考校和解罪懺悔的宗教倫理基礎上。⁵⁰

2、普度施食儀法與道教的苦難觀

然而，《施食議略》卻指出，若要為在幽冥中受苦的先亡拔罪求赦作功德，齋主先要訴諸於對一切同樣受苦受難的孤幽鬼之關懷與同情

——「然非普度眾幽，則先亡無出之理。」因此，道教的救濟精神就是把「自濟」與「濟他」的宗教倫理精神同時連結起來。在普度施食儀式中，高功道士會唸白：「今在門外，高設儀臺，依科修奉普施清涼法食一壇，求度本姓門中先祖內外宗親，並及有靈無祀苦爽窮魂，承仗良因，早登仙界。」⁵¹雖然，普度祭幽的目的對象，仍然是直接與宗族門中先祖內外宗親有關，但是向幽鬼孤魂施食，讓他們脫離地獄，亦是出於道教對人世間眾多苦難的悲憫和關懷。

表面上，祭幽施食是祭祀幽鬼孤魂，設斛食，分幽衣，以解其在幽冥所受飢寒。這正如《靈寶玉鑑》卷三十六〈變化法食〉所稱：「茫茫大塊中，凡有形相者，莫不皆以飢寒之念為切，至死亦不能忘也，是以靈寶大法有濟度幽冥之科。」⁵²但是，施食祭幽科儀對人世間苦難所表達的同情又不止於充飽那些地獄餓鬼。⁵³從三部香港流傳的施食煉度科儀本，我們看得見，被高功道士志心召請的死魂還包括：「天道、地道、人道、神道、餓鬼道、畜生道、胎生、卵生、濕生、化生，一切非命，有主無主，男女孤魂滯魄鬼神等眾，此夜今時，來赴道場，受茲甘露法食。」⁵⁴從所普召的一切六道四生、五畜十類的孤魂幽鬼，施食科儀屢屢陳述這些鬼魂在人世間時所遭受的苦痛災害，例如說：

志心三召請：盡虛空境內，曠野郊中，囹圄桎梏久滯獄中，兵戈傷殺擄戮他鄉，落井投河自殘自縊，雷轟樹壓水溺火焚，牛傷馬踏虎咬蛇傷，盲聾跛啞瘡癰瘡口，欠財負命債主冤家，鰥夫寡婦幼子孤兒……四生六道男女孤魂滯魄鬼神等眾，此夜今時，來赴道場，受茲甘露法食。⁵⁵

志心召請：市廛乞丐，村落貧兒，或饑寒於窮途，或凍死於溝壑。雲靄靄，月沉沉，精魄無依；風淒淒，雨慘慘，遊魂何托？嗚呼！豈不聞：霜凝石蘚藍班色，雨洒桃花爛熳紅；無限春光無限苦，不知誰是主人翁。如是古往今來，市廛乞丐之徒一類孤魂等眾，此夜今時，來赴道場，受茲甘露法食。⁵⁶

在普度施食祭幽科儀書中，像上述「志心召請」的幽鬼孤魂有二十類之多。其中後十五類是傳統中國社會裏大部份的行業。陳耀庭在分析《先天斛食濟煉幽科》時，亦注意到「在每一項『志心召請』後面都概括了

該行業的一些共通的苦難。」⁵⁷「志心召請」的部分不僅是反映社會上的各種苦難，或是給與受苦者的精神寄托，還有是表達了道教對人世間種種苦難和恐懼所作的哀歌。從這些哀歌中，普度施食祭幽科儀一方面表達了一種對受傷的「他者」極其感人真實的同情和關懷，另一方面又可喚起儀式觀眾的道德自覺，這是一種透過宗教儀式而起的善行教化。例如在「志心召請」，有云：「暑往寒來春復秋，夕陽西下水東流」和「脫卻塵軀凌紫氛，回看榮辱總浮雲。桑田滄海頻經變，今日方知我道真」這幾句就已經說出道教信徒的一種特別的自覺精神，就是能夠經常從榮欲權位等世俗價值超脫出來，反以「貴己養生」、「少私寡欲」、「清靜無為」等道家生命態度來追求與實踐個人和自然之間和諧一致的本性。

3、普度施食儀法與道教的生命觀

道教相信眾生的苦難並不因死而完結，幽魂在茫茫長夜的冥界同樣繼續受苦痛。孤鬼在幽冥的苦難固然是與累世先人和個人的罪愆有關，例如《普施煉幽金科》云：「黃泉路上沒人情，孽鏡台前分善惡。到此地位之時，若要回頭，悔之晚矣！何不當初早悟，免受今日辛酸！展轉輪迴，何能解脫？」⁵⁸

訴諸考校罪謫是道教對苦難出現的解釋，而拯救苦難卻又是道教的核心教義。我們可以如此理解道教救濟觀的雙層性，即是「疾病災禍—罪過—地獄考罰」的關係就構成了道教罪感意識的「解釋」一面 (explanatory dimension)，而「消解罰罪—懺悔—乞求太乙救苦天尊來拔度」就構成道教「解罪與救贖」的一面 (soteriological dimension)。施食煉度濟幽科儀便兼具這兩方面的教義。從救贖死魂的拔度目的而言，儀法須要仰仗青玄上帝太乙救苦天尊，並諸仙聖眾不可思議的功德力，始有使幽魂滯魄的生命再煉而達昇轉仙界的機會。

從死魂濟煉再生的儀式例子來說，我們進一步可以明白道教獨特的生命觀。道教對身體生命的完整性的肯定，可見之於施食煉度科儀裏特別關懷亡者殘缺損破的形體。依道教的想法，亡魂本身由於受著不同原因的災禍而亡殞殞命，致使身體殘破不全。《上清靈寶大法》卷

五十五〈天醫院〉描述死魂的破殘形體是：「契勘亡魂，內有存日受諸病苦：盲聾喑啞，跛痾拳攣，王法刀兵，水火刎縊，虎狼蠱毒，雷馘刑亡，陷井殺傷，碎身殞命，一切形相不完。」⁵⁹ 況且，沉淪湮沒已久的亡魂，由於經歷三塗五苦之罪罰，因此可想像其形體早已殘破不全了。道教獨特的生命觀就在於它是這樣相信：要是把亡魂拔度離地獄登仙界，就必須同時令其「回復故形」。如果亡魂不重新煉形，拔度離幽也沒有用。⁶⁰ 因此，施食祭幽儀式的普度目的，不僅是設斛施食破獄，還有是煉度亡魂，使之受煉更生，度化成人，永遠超脫三塗五苦。

煉度的真實意思就在「死魂受煉，煉化成人。」⁶¹ 一般煉度過程又再分開水煉和火煉。柳存仁解釋水火煉度時說：「水煉的意義，是要『滌垢豁塵，萬氣齊新』，把亡魂鍊得『淪妄還嬰』。但當水鍊完畢，形魂潔清之後，還要赴火池，重加鍛鍊，經過猛火烈燄的陶鑄，才能『仙度成人』。」⁶² 因此，「煉化成人」就是其中通過「火煉」使病困濁穢的殘形重合真形。現存香港九龍市區的喃嘸先生在施食儀式中還經常保全這段火煉成人的科目。例如《青玄集要煉度施食科儀》白曰：

法壇有令疾如風，火祭煉道場，焚香宣召天醫院趙許二元帥、五雷大神、攻氣院馬耿二元帥、百藥退病李朱二仙官一齊下降，大族旅神力，普為眾魂，其有六根不完、四體不具，殘疾所鍾、意識昏憤者、悉皆療治，務俾完形復本，受煉更生。度人功大，星火奉行。直宣天醫符（師存想天醫齊赴道場，用金丹妙藥點化鬼魂，沉痾復形，痼疾即瘳，四體全備，智慧靈明）。⁶³

從煉度成人的道教救濟目標來看，我們依然看見道教一直以來所強調的「好生」、「重生」、「貴生」的生命觀，即是以人的身體生命作為個人、宗族和社會拯救的坐標。煉度成人反映的救濟思想是古今道教所共同的救濟思想，例如六朝天師道經典《三天內解經》就是這樣說：「真道好生而惡殺。」長生者，道也；死者，非道也。⁶⁴ 道教一直與其他宗教分別的地方，正是它強調的全形保神、養氣固根、好生不傷、以及昇仙的「生命信仰」。

五、結語

施舟人在〈道教科儀的概略〉一文中指出：一方面，道教科儀的儀法結構在歷史流逝過程裏一直保全著它的基本核心；但另一方面，科儀的核心結構卻又積累了不同時代對它的詮釋意義。他比喻說：「道士法師第一時間寫下儀式，跟著將它演繹……最後的詮釋者則是到了劇台上由儀式的背景所創造的故事。」⁶⁵ 依照施舟人對道教儀式的理解，在道教祭幽施食煉度科儀的例子，我們同樣可以發掘出許多歷世積累下的教義思想。換言之，研究和理解道教儀式可以為我們提供許多寶貴的中國宗教精神和價值資源。

我們在本章開始時已經強調，縱使香港社會的商業化、城市化及世俗化帶來道教齋醮儀式活動的一些改變和適應，但是，作為一個清楚的社會及宗教事實，道教齋醮儀式傳統仍然是香港人宗教生活習俗中的一個重要部份。我們通過研究香港道教正一派和全真道最經常施演的祭幽施食煉度科儀，指出了當中包含的教義：罪罰和解罪、苦難和憐憫，以及全形保命等生命意義。習俗化了的道教並沒有刻意宣傳這些宗教價值思想，因為從過去到現在，它一直在民眾的生活習慣裏為生死禍福、超越苦難的終極問題提供著中國式的解脫方法和答案。

現代化使我們只看到人類進步的將來，但是卻容易使我們忘記過去的智慧傳統，並與我們已經習俗化的信仰傳統產生自我異化的距離。不過，道教儀式的學者卻會明白以下的事實：

當前整個社會轉型並現代化，雖然政經變化、思想認識也明顯的改變。不過道教式的拔度儀式卻仍繼續存在……。由此可知國人的宇宙觀、生命觀與道士所擁有的解釋系統，兩者之間仍存在有諸多一致性的認知，在文化心理上仍是傳統信仰一脈相承，這類解釋生死的一套系統也仍舊保存於儀式行為中。⁶⁶

我們相信這種認知應是任何建構道教教義與現代社會之間意義關係的開始點。

一九八零年以來當代中國道教概況

一、前言

道教仍是中國人日常生活中的一個核心部分。雖然對於不同的學者而言，道教這個概念具有不同的意義，例如說是哲學、神秘主義、神話、不死、神仙、養生、存想及儀式等等，但道教可以被視作一個深深植根於地方社群的「社會身體」(social body)。在此當中，它發揮了最重要的宗教與儀式的作用。¹ 道教從明代開始就由兩個主要道派構成：由二世紀的東漢時期傳承下來的正一天師道，以及在金元時期創立的全真派。² 前者通過儀式系統及儀式專家為地方社群與廟宇組織提供宗教上的支援，而後者則是與佛教的出家制度一樣，建基於出家叢林制度的宮觀團體。³

本文主要採用以下三類文獻研究資料，它們可以幫助我們瞭解當代道教在中國大陸時期長期受壓制之後的發展境況。⁴ 首先是筆者在過去幾年有關中國道教研究中的親身觀察及體驗。我訪問過北京、成都、新津(四川)、鶴鳴山(大邑)、龍虎山、茅山、蘇州、南京、上海、南通、羅浮山(惠州)及廣州等地的道教宮觀，另一方面，藉著我的一項關於廣東珠江三角洲地區道教儀式傳統的研究項目，我也有機會考察這一地區鄉村的道教儀式，並與施行儀式的「火居道士」深入交流。

第二種參考資料是中國最具代表性的兩份道教雜誌：《中國道教》和《上海道教》。《中國道教》是中國道教協會自一九八七年以來出版的雙月刊。⁵《上海道教》則是上海市道教協會出版的地方性道教刊物。⁶這些刊物為瞭解以下三個問題提供了寶貴的資料：全國及地方道教協會的資訊，特別是由他們舉辦的宗教活動、會議及國家級或地方性的宗教政策文獻、道教宮觀的修葺及重開，以及宮觀內道士的宗教活動及生活境況等。

第三類資料是關於中國當代道教的學術研究成果，例如有李養正、冉雲華、蜂屋邦夫、Thomas H. Kahn、Kenneth Dean (丁荷生)、John Lagerway (勞格文)、Daniel Overmyer (歐大年)、劉勁峰及王秋桂等學者的近期研究成果。⁷

本文將從以下三個方面關注一九八零年代至今的當代中國道教發展：1、道教宮觀的宗教活動和國家及地方性道教協會對這些宮觀的管理狀況；2、全真派及正一派道士傳戒受籙儀式的恢復情況；以及3、民間道教及其儀式專家(即所謂火居道士)在道教宮觀體系外的宗教活動，及由他們所提供的儀式服務。由於沒有一個關於「道教信徒」的統一界定，以及信眾人數的準確資料，本文不打算處理道教信徒的問題，而只是關注一九八零年代以來中國道教組織和儀式的發展情況。

二、道教協會、道教宮觀及道士

與在中國其他國家級宗教協會在文化革命以後的情況一樣，成立於一九五七年的中國道教協會在一九八零年恢復了，並舉行第三次全國會議。⁸中國道教協會恢復工作之後的第一項工作是恢復在十年動亂期間被紅衛兵破壞或被非宗教組織佔用的道教宮觀。⁹

Thomas H. Kahn的關於在一九八零年至一九八六年間中國道教狀況的田野工作報告中指出，最初階段，道教得以恢復的顯著特徵是重建被毀壞的道教宮觀，以及在年老的道士重回宮觀生活和工作。儘管一些西方學者及中國學者對於經歷了毀滅性政策之後的在中國發生的宗教政策變化，仍保持著懷疑和觀望的態度，但是，道教宮觀確與其

他宗教場所一樣，在一九八零年後陸續得到重建，並得以重新開放。¹⁰ 一九八二年，首批分佈於十一個省區或名山的二十一座著名道教宮觀重新開放，這些宮觀還同時被列為國家級宗教保護單位。雖然在這些重新開放的宮觀中，有一些諸如江西龍虎山及江蘇茅山的道教宮觀是屬於正一派的，但其中的大部分是全真派的十方叢林。¹¹ 一九九零年代以後，道教宮觀的重修及重建速度不斷加快，而道教宮觀的恢復工作亦從城市拓展到偏遠地區。據中國道教協會的統計，在一九九二年，中國約有四百座道教宮觀，一九九五年為一千二百座，而一九九八年則達到一千六百座。¹² 據中國道教學院副院長李養正的資料補充，一九九六年中國的宮觀數量為一千七百二十二座。¹³ 以江蘇省為例，在一九九三年，江蘇省有五座道教宮觀，而一九九九年時這一數字達到了四十二座。¹⁴ 我們並不清楚其中的一些道觀會否是從主要宮觀而分支出來，也不清楚宮觀之間是否存在經濟或組織上的聯繫或者彼此依附的關係。

由於缺乏相關資料，我們很難準確估計全真派及正一派道士的數量。然而，據李養正提供的資料，一九九六年登記在冊的宮觀道士數目為七千一百三十五名，其中全真派道士為四千一百三十九名，其中坤道為二千三百一十一人，正一派道士為六百八十五人。¹⁵ 此外，根據現任中國導教協會副秘書長袁志鴻所說，「現在（二零零六年）散居正一派道士就有十萬餘人」，「全真住觀道士不完全統計亦有二萬五千名以上。」¹⁶

出於更有效地控制和管理道教宮觀及道士，國家須要不斷在地方上建立管理道觀和道士的組織，即是地方道教協會。根據袁志鴻，直至二零零六年，全國各地成立有省級道教協會組織二十一處，（包括籌委會），成立縣（市）級組織有168個以上。¹⁷ 所有地方上的道教協會都是由相應層級的宗教事務局管理的。¹⁸ 地方道教協會主要負責宮觀的管理，為道士提供儀式及經典訓練，與地方政府商談宮觀重修事宜，以及為宮觀招募新道士等工作。

自一九八零年代道教恢復以來，國家及地方性的道教協會的任務和職責逐步發生變化。在一九八零年代早期的道教恢復階段，其主要特徵是被毀宮觀得以重修與恢復，以及為宮觀向外招募年青道士。為

了培訓青年道士，中國道教協會於一九八二年開辦了名為「道教知識專修班」的半年期課程，此後的一九八四年、一九八六年、一九八七年及一九八八年都開辦這一課程。¹⁹ 其中一九八八年的專修班是專為坤道而開設的，當時有六十二名學員。據悉，許多學員後來在宮觀及道教協會中都擔任了重要的領導職位，特別是第一期和第二期專修班的女道士學員。²⁰ 與此同時，許多省市及地方道教協會，例如上海、武漢、成都、茅山、蘇州、陝西及浙江等地方的道教協會都在一九八零年代後期開始培訓本地的年輕道侶。²¹

與一九八零年代早期道教在中國的境況不同，在一九九零年代，諸如道教宮觀的合法性，或道教宮觀裏施行宗教儀式的質疑之聲，基本上銷聲匿跡了。各級道教協會也將注意力，從道教的生存，轉移到建立與宮觀內部實務及宮觀人員管理有關的規章制定等問題上來。他們現在更加關注如何確保宮觀活動及道眾的宗教生活的「正確」管理。此外，另一重要的關注是道協如何有效管理在宮觀以外提供儀式服務的散居道士。

在過去十年，中國道教協會致力於制定和推行四個與宮觀管理、全真派及正一派傳戒授籙規章，以及「散居道士」的宗教活動規範等有關的政策。這四件文件分別是一九九二年的〈關於道教宮觀管理辦法〉及〈關於道教散居正一派道士管理試行辦法〉；一九九四年的〈關於全真派傳戒的規定〉及〈關於正一派道士授籙的規定〉。²² 在二零零五十一月中國道教協會第七次全國代表大會，有部份管理文件再經修訂，例如〈關於全真派道士傳戒的規定〉和〈關於正一派道士授籙的規定〉；其他新增修訂的文件包括〈關於道教宮觀方丈、住持任職離職的試行辦法〉和〈關於對國外正一派道士授籙試行辦法〉。²³

與一九八零年以前的情況不同，當今中國道教已不存在能否恢復的問題，反之，我們應當試圖理解當代中國道教宮觀之快速發展的現象。許多道教信眾的精神及信仰固然是非常重要的，但以下的三個方面也同樣起著重要的作用。首先，由於缺乏相應的證據，我們很難想像中國官方反對宗教活動的態度已經完全消失了。由於各級道教協會都隸屬於宗教事務局，因此我們幾乎不能否認政府的權威在宗教建設中的重要影響力。²⁴ 無論中國的官方政策和權力與宗教組織的關係如

何，道教宮觀內的基本宗教活動已經得到了恢復和長足的發展，這是一個不爭的事實。毫無疑問，中國大陸內宮觀及道士的數量在過去的十年間都有了長足的增長。

其次，一九八零年代以來，用於修葺和重修道教宮觀的資金，多是由香港、臺灣及新加坡的華人道教組織的支援而來的，並且這些國外支持是持續增加的。在廣東和福建的道教宮觀得到大規模的重修就是外來資金支持的兩個最好例子。²⁵事實上，地方幹部和官員都認識到，支持道教宮觀重修的資金組織亦可以是成為他們爭取的對象，以輔助改善諸如地方學校、大學、醫院、旅遊設施及鄉村教育等地方公共設施。

再次，道教宮觀的復興，毫無疑問地得益於過去二十年中國經濟的高速發展；經濟的高速發展使個人收入增加及私營企業快速發展。道教宮觀得以重建，與中國旅遊業的發展也有緊密的聯繫。一九九九年夏天，我訪問了坐落於南京茅山、並於一九八八年修葺重開的元符萬寧宮，²⁶從中得知在一九九七年，就有六十五萬信徒和觀光客來茅山旅遊，當年旅遊總收入為一千萬人民幣。一九九零年代以來，茅山道教宮觀的年收入以每年五十萬人民幣的速度增長。²⁷一九九六年，元符萬寧宮決定建造一座世界上最大的青銅老子像，萬寧宮與當地的一家企業合作，投資了三千萬人民幣建造這尊老子像。當這尊三十三米高的老子像於一九九八年落成時，官方還專門組織了盛大的慶典。²⁸

二、全真及正一道士的傳戒、授籙

北京白雲觀於一九八九年舉行了全真派傳戒儀式，這開啟了當代中國的道教復興的新階段。此次全真派受戒儀式也是共產黨在中國執政以來首次舉行的道士傳戒儀式。一九九五年全真派和正一派分別在青城山和龍虎山舉行了傳戒和授籙的儀式。當代道教復興的挑戰之一是招募年輕道士和道派的延續，這目標使中國道教協會恢復一九四零年代以來就停頓了的傳戒和授籙儀式。²⁹

根據一九九五年在青城山及龍虎山傳戒受籙的全真派及正一派道士的地域分佈，接受授戒的全真派乾道和坤道的道士主要來自八仙宮

(西安)、樓觀台(陝西)、長春觀(武漢)、武當山(湖北)、青城山(四川)及太清宮(遼寧)。相比之下，授正一籙的道士則來自十三個省市的宮觀及道教協會，例如江蘇、上海、湖南、湖北、安徽、浙江、廣東、江西、雲南、福建及河南等地。³⁰

吉岡義豐關於全真派入道儀式歷史的研究，證實了白雲觀在一八零八年至一九二七年之間舉行了三十一次的受戒儀式。³¹直至中華人民共和國成立，全真派都是由十方叢林舉行傳戒儀式的。³²從明代開始，正一派道士從一個鬆散的以龍虎山天師府為首的家族體系中獲得職籙。³³直至清代早期，張天師都有權在龍虎山為全國範圍內的正一派道士授籙，或由其委任的真人府法官前往不同的地區設壇授籙。³⁴清朝乾隆四年(1739)，張天師作為全國授籙系統的領導者的地位被清政府終止了。³⁵然而國家仍傾向於保留天師在正一道派管理系統中的領導名義。他仍可以為前往龍虎山的道士個人授籙，或由真人府法官以他的名義給予地方道士授以印有天師封印的執照。³⁶據李養正的研究，在民國時期，龍虎山最後一次舉行正一派道士授籙儀式是在一九四六年。³⁷

在一九四九年共產黨接管政權之後，道士們沒可能得再受戒籙。直至一九八九年十一月十二日至十二月二日，白雲觀重新舉行授度傳戒，由第二十二代律師、白雲觀方丈王理仙擔任傳戒律師。³⁸正如李養正說：「這次傳戒，是中斷六十多年的白雲觀首次傳戒，有承先啟後的重要意義。」³⁹此次全真派的傳戒儀式從傳統的一百天縮減至二十天。⁴⁰其時授戒的有七十五人，其中三十人(百分之四十)是坤道，這些受戒道士都在正規的道觀中修道超過三年。⁴¹其中年齡最長的為七十五歲，最小的是二十一歲。傳戒儀式中最重要的部份是受戒者依次接受傳戒律師的三壇大戒：「初真戒」、「中極戒」、「天仙戒」。⁴²一九九五年十一月，在青城山的常道觀(又稱天師洞)又舉行了一九四九年以來全真派第二次的傳戒受戒儀式。其時傅圓天為青城山的主持，因此他就擔任了此次的傳戒律師。⁴³約四百名全真派乾道和坤道的道士在一九九五年的傳戒儀式中成為合格的道士。

正一派授籙儀式的恢復似乎更加複雜一些。關於恢復正一派道士授籙的討論開始於一九八一年，並於一九九四年達成規定協議，同時

頒佈了暫行兩年的〈關於正一派道士授籙規定〉。⁴⁴於二零零一年十二月中國道教協會六屆二次理事會和二零零五年六月中國道教協會第七次全國代表大會，這份正一派道士授籙的規定亦被作過兩次的修訂。

雖然創建於十二世紀的全真派努力仿效佛教式的獨身及出家生活，但是大部分的正一派道士都是在家道士，過著婚姻生活，只是在施行儀式的時候，才穿著道袍應供法事。這一在家道士的道教傳統至今仍在延續。⁴⁵這些有婚姻生活的道士在清初以來被官方劃稱為「火居道士」，也即當代中國道協所稱的「散居道士」。在明清之際及民國時期，在家道士總是受到官方的質疑，並且時常被迫在宮觀修行的「正常」宗教生活與世俗火居道士生活之間做出選擇。⁴⁶國家總是希望道士與佛家僧侶的獨身和出家生活一致。理論上說，在道教宮觀以外應供法事及提供儀式服務是不合法的。共產黨主政之後，所有的火居道士都被禁絕了。文化革命期間，由這些在家道士擁有的科儀本和法器幾乎統統都被沒收並焚燒了。⁴⁷然而，一九八零年代早期以來，包括齋醮儀式在內的正一派傳統儀式在中國，特別是長江以南的鄉村地區，廣泛地復蘇了。⁴⁸

儘管正一派儀式在地方社會快速復興，但自一九九零年代以來，有婚姻生活的散居道士的「官方地位」及對其有效管理的問題，一直困擾著中國道教協會。首先，作為道教的儀式專家，這些散居道士，總是在形形色色的地方神靈崇拜及地方廟宇的環境下，施演儀式及提供儀式服務，因此他們不易與被斥為迷信活動的廟宇巫師的宗教活動區分。因此在當代中國道教歷史的背景下，我們必須瞭解，中國道教協會於一九九五年恢復正一派授籙儀式，並不是一個輕而易舉的成就。然而，這次正一派的授籙儀式實際上是依據〈關於正一派散居道士管理試行辦法〉而籌辦舉行的。⁴⁹這一規定的本質是要為區分和確定那些是「認可」的、「正當」的正一派散居道士。⁵⁰只有取得中國道教協會統一簽發的「正一道士證」的散居道士才是合法並得到認可的。⁵¹理論上，散居道士在沒有地方道教協會的批准的情況下，在道觀或者其他官方認可以外的宗教場所施行儀式及提供服務都是非法的。⁵²

當代中國第一次正一派授籙儀式於一九九五年十二月五日至七日在龍虎山天師府舉行，為期三天。⁵³這次授籙儀式不是根據傳統的由

天師府自己組織籌辦的，而是由中國道教協會組織和領導的，因此，此次授籙儀式也不應被視為張天師世家體系及其道統在中國大陸重新復興。這次授籙儀式與張天師世家體系沒有教派意義上的聯繫，而只是由三位正一派的高輩份的道士主持的：江西龍虎山道協副會長何燦然為傳度師，上海市道協副會長陳蓮生為監度師，江蘇茅山周念孝為保舉師。事實上，第六十三代天師張恩溥（1904—1969）於一九四九年遷往臺灣之後，張天師家系的傳承在中國大陸既未得到承認，也未恢復。

大約二百名傳統上被稱為「籙生」的受籙者者參加了這一次全國性正一派道士授籙儀式。⁵⁴ 他們的年齡介乎二十至八十多歲。在授籙儀式終結時，受籙的正一派道士得到一個〈正一職牒〉（不是經籙）及一卷《道教正一派授籙傳度經教集》。⁵⁵ 雖然我們沒有關於授籙者的宗教背景資料，但其中一定有一些是獲得官方「道士執照」的散居道士。中國道教協會的主事者希望通過恢復授籙儀式，使散居道士管理凌亂的局面得到改善和重整，從而建立一個更加有效的管理體系。⁵⁶

一九九零年代中期，正一派授籙制度的恢復，是正一派道教在中國官方地位提升的表現之一。正一派道士的傳承問題被有效地解決了。現在我們仍不知道授籙制度會不會持續並進而成為慣例。然而，正如一位正一派的領袖陳蓮生道長在〈關於正一派道士授籙的意義〉的演講中所指出，正一派的儀式傳統也許因為地方政府官員的「不適當」政策而並沒有得到合法的承認。⁵⁷ 因此，依據陳蓮生的看法，正一派授籙傳統的恢復，在確保正一派這個具有悠久文化傳統的道派的健康有序的發展方面，扮演著重要的角色。⁵⁸

三、散居道士、地方信仰與廟宇宮觀神誕

傳統道教儀式、地方神靈祭祀和民間信仰文化已經在當代中國，特別是農村地區，重新蓬勃發展了。⁵⁹ 雖然我們已經瞭解許多有關道教在地方社會復興的研究報告，但我們對民間道教，特別是生活在普通民眾中的散居道士的宗教生活與宗教活動，知之甚少。⁶⁰ 儘管負有管理道教活動的責任，但許多時候，道教協會或會將散居道士的儀式

活動描述為嚴重的混亂，有時甚於斥之為迷信活動。⁶¹

直到一九九零年代，地方道教協會都沒有散居道士數目的統計資料。⁶²為了更好和更有效地控制和管理散居道士，地方道教協會於一九九零年代早期，開始調查散居道士的情況。據溫州市道教協會一九九二年統計，當地共有一千六百零五名散居道士。⁶³福建道教協會統計，泉州、莆田及晉江地區共有四千名正一派道士。⁶⁴據甘肅省道教協會的統計，直至一九九三年，登記在冊的正一派道士為一千二百名。⁶⁵資料顯示一九九零年上海有一千名正一派道士，而江蘇省二零零零年登記在冊的散居道士超過了四千人。⁶⁶我翻閱了所有由道教協會出版的材料，只找到一個關於當代中國正一派道士數目的全國統一數字。李養正引證一九九六年中國道教協會的統計資料說地方社會約有二萬名散居道士。⁶⁷

根據有關的資料，特別是一九九零年代後期以來的相關資料，我們並很容易可以找到中國道教協會對建立地方性散居道士的管理機制的努力。例如，蘇州市就在一九九七年就專門成立了一個散居道士的監管委員會和管理辦公室。在這一委員會之下，各區、縣、鄉都成立了相應的管治機構。根據相關政策，正式的散居道士應該在所在地的道教協會註冊並領取「正一道士證」，這個證件可以讓他們合法地在道教宮觀之外提供儀式服務。同時，散居道士還會按規定在儀式中應要使用什麼樣正確的法服、儀式科本及儀式用具。⁶⁸散居道士的執照是須要透過每一個人在該年度的宗教活動的考核來重新發放。⁶⁹

除了正一派傳統的火居道士之外，我們相信一定存在獨立於官方認可及天師授籙體系之外的大量的在家道士。最近在重慶、貴州、福建及中國南部廣泛存在的道教儀式與薩滿信仰混和的信仰樣態及宗教活動，引起了學界更多的關注。⁷⁰作為地方儀式專家的代表，福建北部地方道士「師公」及貴州有關的「端公」儀式中的道士都是儀式專家，他們與普通民眾生活在一起，並常常受邀在地方神明誕辰會、鄉村廟宇開光、治療、驅魔等活動中施演儀式。⁷¹這些操方言的地方道士並不是從天師府授籙，而是由他們的祖父輩或師傅獲得法事儀式的知識及道士法號。⁷²

雖然本文中沒有對道教進行定義，但道教的儀式功能和結構似乎

是這些火居道士自認為道士的關鍵因素。施舟人指出：「不是他的生活方式，而是他的儀式功能及其儀式專家的角色定義了道士的地位」，同時「最經常發現道士的地方就是城市和城鎮。」⁷³這是普通中國民眾的道教。⁷⁴雖然國家一直試圖控制這些在家道士，但在晚清和文化革命之間的道教場所毀壞之前，他們的儀式服務和宗教生活並未停頓。⁷⁵從這個角度觀察道教，可以使我們對於今天中國道教儀式活動得以在地方社會恢復和發展的巨大意義有更好的瞭解。

近來學者在福建地區的田野調查及研究已經報告了道教儀式在中國地方社會得到廣泛的復興。⁷⁶在其關於當代福建道教的詳盡闡釋中，丁荷生得到了與施舟人在1960年代晚期對臺灣台南道教研究中所得到的同樣的結論：「師公」的儀式傳統與地方神明的信仰仍然有著必然密切的聯繫。⁷⁷考慮到道教在民間信仰中的重要地位，丁荷生舉出了許多例子表明，「道士必須為廟宇開光，神明的誕期必須得到道士的祝佑，潔淨儀式須由道士執行，請神儀式須由道士發起並引領，供奉必須由道士開光。」⁷⁸

筆者在廣東深圳寶安縣地區鄉鎮村落中做田野調查時，認識到一位陳姓的道士家族，其道壇稱為「廣生壇」。陳氏從未從天師府裏得到任何道籙，但晚清以來陳氏家族至少已經有七代道士。他們仍然記得父輩及其他的火居道士在一九五零年代被禁止進行儀式活動的情況。陳氏家族所在的村落裏其他幾個道壇在運作。在田野考察過程中，我看到陳氏道壇的道士施行的儀式有：祖先祠堂重修之後的開光儀式、廟宇中天后誕儀式、洪文清醮儀式、送瘟逐疫儀式、以及最經常的為死者舉行度亡的齋儀等。道教儀式與地方社群的日常宗教生活的互動，是自古以來地方社會中民間道教的重要特徵。作為地方普通民眾宗教生活一部分的儀式總是由道士施演的。⁷⁹

四、結語

毫無疑問，當今道教與許多歷史時期一樣是有生命力的。然而，上個世紀對道教宮觀、道士及儀式傳統的持續破壞的影響仍然存在。⁸⁰對於道教這一中國古老宗教傳統來說，現代化的進程、反宗

教政策、以及政府官員對於道教的誤解等存在因素，仍是對它的未來發展造成巨大的壓力和挑戰。正如施舟人指出的那樣，道教從來不是一個純粹的出家宗教，也不是一個依靠任何形式的宮觀，而是由地方社會生活中各種各樣的宗教儀式及節日支撐的。正如許多研究中國宗教的學者指出的那樣，近代中國政治變動和國家政治壓迫，不僅對於地方社群造成各種破壞性的社會經濟政策，也對於地方社會的信仰及信仰組織的破壞造成深遠的影響。⁸¹同樣的，道教的未來，特別是道教在中國地方宗教文化中的重要地位，也同樣依賴於國家對於地方道教宮觀及職業的在家道士的管理政策是否持續的平衡和開放。

附錄二

本書所引廣東道教宮觀碑文目錄

碑名	作者	年份	收錄處
天慶觀銅鐘款	缺	元豐二年 (1079) 己未歲二月初六日	收入清·阮元主修：《廣東通志·金石略十》，卷208，《續修四庫全書》第673冊，頁444；清·陸耀遹(1771-1836)：《金石續編》，卷16，《歷代碑誌叢書》第八冊，頁175；清·史澄等修纂：《廣州府志·金石略四》卷100，《中國方志叢書》第1號，頁667；陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁288。
重修天慶觀記	宋·薛唐	元豐二年 (1079) 重九日	收入明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》卷24，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第38冊，頁1057；清·宣統二年(1910)鄭榮等主修，桂站等纂：《南海縣志》卷12，《中國方志叢書》第181號，頁1101-1104；陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁287，引廣東中山圖書館藏〈廣州重修天慶觀記〉拓片。
蘇東坡眾妙堂記	宋·蘇軾	元符元年 (1098) 戊寅年三月十五日	收入明·黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》卷65，頁1735；清·汪永瑞纂修：《〔康熙〕新修廣州府志》卷49，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第40冊，頁1185；清·阮元主修：《〔道光〕廣東通志·古蹟略十四》卷229，《續修四庫全書》第673冊，頁719；清·潘尚楫、鄧士憲纂修：《〔道光〕南海縣志·古蹟略二》卷24，同治八年(1869)刻板，頁18；清·史澄等修纂：《廣州府志·金石略五》卷101，《中國方志叢書》第1號，頁672。

沖虛觀記	宋·霍暉 (1111)	政和元年	收入清·宋廣業編：《羅浮山志會編》卷11，《四庫全書存目叢書·史部》第240冊，頁553。
修天慶觀三清殿記	宋·洪邁	缺	收入明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》卷24，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第38冊，頁1056-1057；明·黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》卷65，頁1735-1736；清·阮元主修：《廣東通志·古蹟略十四》卷229，《續修四庫全書》第673冊，頁719。
廣州修復天慶觀眾妙堂記	宋·方大琮	淳祐五年 (1249)	收入宋·方大琮：《宋忠惠鐵庵方公文集》卷32，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第89冊，頁721-722。
重修玄妙觀記	明·周岐後	正統七年 (1442)	收入清·吳騫：《惠陽山水紀勝》(1722)卷三《西湖紀勝》卷上，收入《四庫全書存目叢書·史部》第241冊，頁159-160。
沖虛觀大鐵鐘銘文	道士曾孟祚等建造	成化二十年 (1484)	收入譚棟華、曹騰驂、冼劍民編：《廣東碑刻集》，頁808-810。
玄妙觀重建三皇真像碑	明·梁有譽	嘉靖二十八年 (1549) 歲次己酉夏六月	收入明·黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》卷65，頁1736；清·潘尚楫、鄧士憲纂修：《〔道光〕南海縣志·金石略三》卷29，同治八年(1869)刻板，頁38-39；陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁1289-1290。
修三元殿記	清·李棲鳳	順治十三年 (1656)	收入清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志·金石略》(宣統2年〔1910〕)卷13，《中國方志叢書》第181號，頁1312。
重建元妙觀記	清·尚可喜	康熙五年 (1666)	丙午年仲夏吉旦收入清·宣統二年(1910)鄭榮等主修，桂站等纂：《南海縣志·金石略》卷十二，《中國方志叢書》第181號。

募修沖虛觀疏	清·陶敬	康熙二十五年 (1686)	收入清·宋廣業：《羅浮山志會編》，《四庫全書存目叢書·史部》第240冊，頁595-596
重修羅浮山沖虛觀碑記	清·呂應奎	康熙二十七年 (1688)	收入清·劉澐年總裁，鄧綸斌等纂：《〔光緒〕惠州府志》，卷19，《中國方志叢書》第3號，頁506。
白真人不立像碑記	清·王瑛	康熙三十四年 (1695)	現存惠州元妙觀；收入張友仁：《惠州西湖志》，1989年點校本，頁184-185。
重修景賢祠並祀田碑記	清·吳騫	康熙六十一年 (1722)	收入清·吳騫：《惠陽山水紀勝》(1722)卷三《西湖紀勝》卷上，收入《四庫全書存目叢書·史部》第241冊，頁151。
修元妙觀玉皇閣記	清·孫家夏	乾隆六年 (1741)	收入張友仁：《惠州西湖志》，1989年點校本，頁185。
修玉皇閣記	清·保祝	乾隆六年 (1741)	收入張友仁：《惠州西湖志》，1989年點校本，頁509。
修玉皇閣記	清·陳冠世	乾隆六年 (1741)	收入張友仁：《惠州西湖志》，1989年點校本，頁508。
修元妙觀記	清·陳合琮	乾隆三十三年 (1768)	收入張友仁：《惠州西湖志》，1989年點校本，頁164-165。
鮑姑祠記	清·郁教寧	乾隆四十五年 (1780)	收入清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志·金石略》(宣統2年〔1910〕)卷13，《中國方志叢書》第181號，頁1307。
重修斗姥殿碑記	清·蕭雲漢	乾隆五十年 (1785)	收入清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志·金石略》卷13，《中國方志叢書》第181號，頁1312。
重修三元宮碑記	清·黃明治	道光十七年 (1837)	收入清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志·金石略》卷13，《中國方志叢書》第181號，頁1355-1356。
重修醮醮觀碑記	清·呂廷焯	光緒四年 (1878)	收入譚棣華、曹騰驂、冼劍民編：《廣東碑刻集》，頁805-806。

重修酴醾觀芳名勒石	清·熊教如、 陳教友	光緒四年 (1878)	現存於酴醾觀內。
重修羅浮山酴醾觀記	清·陳銘珪	光緒四年 (1878)	收入清·陳銘珪錄著注：《浮山志》(1878)，《藏外道書》第32冊，頁620-621。
重修三元宮碑	清·汪琬	同治九年 (1870)	收入梁鼎芬等修：《番禺縣續志》卷41，《中國方志叢書》第49號，頁583-584。
重修酴醾觀碑銘	張永豫	1930	現存於酴醾觀內；收入譚棣華、曹騰驊、冼劍民編：《廣東碑刻集》，頁808-810。
酴醾林園種梅記	鍾圓鏡	1935	現存於酴醾觀內；收入譚棣華、曹騰驊、冼劍民編：《廣東碑刻集》，頁810。
松蔭亭記	黃理光	1936	現存於酴醾觀內；收入譚棣華、曹騰驊、冼劍民編：《廣東碑刻集》，頁811。

註釋

第一章

- 1 《三天內解經》1.5a-6a,《道藏》第28冊,頁414:「漢安元年壬午歲(142)五月一日,老君於蜀郡渠亭山石室中,與道士張道陵將詣崑崙大治新出太上。太上謂:世人不畏真正,而畏邪鬼,因自號為『新出老君』。即拜張為太玄都正一平氣三天之師,付張正一明威之道,新出老君之制。」本書全文以下所引《正統道藏》是根據一九九四年上海書店、文物出版社及天津古籍出版社共同刊行的全三十六冊影印明正統《道藏》刊本。
- 2 關於「二十四治」的研究,參Franciscus Verellen,“The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling: Spatial Organization in Early Heavenly Master Taoism,” in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara (eds.), *Sacred Place and Sacred Biography* (Vancouver: UBC Press, 2003), pp. 15-67。此文的中文譯文見傅飛嵐著、呂鵬志譯:〈二十四治和早期天師道的空間與科儀結構〉,《法國漢學》第七輯(北京:中華書局,2002),頁212-253。
- 3 《三國志·張魯傳》卷8(北京:中華書局,1959),頁263-264云:「張魯字公祺,沛國豐人也。祖父陵,客蜀,學道鵠鳴山中,造作道書以惑百姓,從受道者出五斗米,故世號米賊。陵死,子衡行其道。衡死,魯復行之……魯遂據漢中,以鬼道教民,自號『師君』。其來學道者,初皆名『鬼卒』。受本道已信,號『祭酒』。各領部眾,多者為治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐,有病自首其過,大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍,如今之亭傳。又置義米肉,縣於義舍,行路者量腹取足,若過多,鬼道輒病之。犯法者,三原,然後乃行刑。不置長吏,皆以祭酒為治,民吏便樂之。」另參Kristofer Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” in Stephen Little (ed.), *Taoism and the Arts of China* (Chicago: The Art Institution of Chicago in association with the University of California Press, 2000), p. 42。
- 4 三世紀張魯教團從巴蜀漢中被曹魏遷至北方後的傳播經過,參唐長孺:〈魏晉期間北方天師道的傳播〉,收入唐氏著:《魏晉南北朝史論拾遺》(北京:中華書局,1983),頁218-232;陳寅恪:〈天師道與濱海地域之關係〉,《陳寅恪史學論文集》(原刊《中央研究院歷史語言研究所集刊》,第三本)(上海:上海古籍出版社,1992),頁150-189;Howard L. Goodman,

- “Celestial-Master Taoism and the Founding of the Ts’ao-Wei Dynasty: The Li Fu Document,” *Asia Major*, 3rd series, vol. 7 (1994): 5–33.
- 5 對於唐代道教的授籙制度的研究，參Kristofer Schipper, “Taoist Ordination Ranks in Tunhuang Manuscripts,” in Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, Hans-Hermann Schmidt (eds.), *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger* (Königshausen: Neumann, 1985), pp. 127–148；小林正美：《唐代の道教と天師道》(東京：知泉書館，2003)，頁14–28。
 - 6 《三洞瓊綱》總卷數目不一致，有稱總3,744卷或5,700卷，見陳國符：《道藏源流考》上冊(北京：中華書局，1963)，頁114。
 - 7 Kristofer Schipper, “Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal,” in Hanxue yanjiu zhongxin (漢學研究中心)，*Minjian xinyang yu Zhongguo wenhua guoji yantaohui lunwenji* (《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》)(Taipei: Hanxue yanjiu zhongxin, 1994)，pp. 17–21。此文的中文譯本，另參施舟人：〈《道藏》中的民間信仰資料〉，收入氏著：《中國文化基因庫》(北京：北京大學出版社，2002)，頁84–100。
 - 8 H. G. Greel, *What is Taoism?* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 11.
 - 9 清·畢沅編著：《續資治通鑑》卷28(北京：中華書局，1957)，頁632；《宋會要》〈禮〉5，〈大中祥符二年十月〉條，收入《續修四庫全書》第775冊(上海：上海古籍出版社，1995)，頁512。
 - 10 任繼愈主編：《中國道教史》下冊(增訂本)(北京：中國社會科學出版社，2001)，頁546。
 - 11 Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” pp. 48–49。除了天慶觀以外，在宋代具全國性規模的道觀網絡還有東嶽廟。就北京東嶽廟的研究，參Kristofer Schipper, “Note sur l’histoire de Dongyue miao de Phékin,” in Jean-Pieere Diény (ed.), *Hommage à Kwong Hing-foon. Etdues d’histoire culturelle de la chine* (Paris: Collège de France, Insitute de hautes études chinoises, 1995), pp. 255–269及Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400–1900* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 232–236。
 - 12 關於「會」和「香會」的名稱、定義及與其他會名之間的關係，參袁冰凌：〈北京東嶽廟香會〉，收入《法國漢學》第7輯(2002)，頁398–405。
 - 13 關於宋代地方廟宇祭祀，及城隍廟興起的研究，參松本浩一：〈中國村落における祠廟とその變遷〉，《社會文化史學》31(1993)；早田充宏：〈城隍神信仰の變遷について〉，《東洋の思想と宗教》5(1988)；水越知：〈宋代社會の祠廟信仰と展開——地域としての祠廟の出現——〉，《東洋史研究》60.4(2002)；David Johnson, “The City God Cults of T’ang and Sung

- China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45 (1985): 363–457.
- 14 Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” p. 49.
- 15 關於在清末皇權社會晚期的地方社會廟宇所提供的社會整合性功能，參 Barend J. ter Haar, “Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study,” *Studies in Central and East Asian Religion* 8 (1995): 1–43.
- 16 Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” p. 50。
- 17 Schipper, “Sources of Modern Popular worship in the Taoist Canon,” pp. 1–24指出：道教在吸取地方神明祭祀的過程中通過「科層化的策略」(strategy of bureaucratization)，把中國民間宗教中眾多受奉祀的死靈鬼神納入其道教神譜當中，並且把它們編排到一些較低的位置階級。這樣的結果是使原來不屬於道教的民間宗教信仰被改變過來，隸屬成為道教完整信仰框架中的一部份。例如三茅真君、溫元帥、媽祖、臨水夫人等便是這種道教化的例子。
- 18 關於當代福建地區廟宇祀神活動與道教儀式傳統的關係，參Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), pp. 61–98.
- 19 陳兵：〈金元全真道〉，收入任繼愈主編：《中國道教史》，頁661–730。
- 20 關於現代全真道士的出家生活研究，參Yoshioka Yoshitoyo, “Taoist Monastic Life,” in *Homles Welch and Anna Seidel (ed.), Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 229–252.
- 21 關於明清時期的正一派，參細谷良夫：〈乾隆朝のと正一教——正一真人降格事件をめぐって〉，秋月觀暎編：《道教と宗教文化》(東京：平河出版社，1987)，頁571–578；Vincent Goossaert, “Counting the Monks: The 1736–1739 Census of the Chinese Clergy,” *Late Imperial China*, vol. 21, no. 2 (2000): 40–85。
- 22 卿希泰主編：《中國道教史》卷3，修訂本(四川：人民出版社，1996)，頁388。
- 23 明·朱元璋撰《大明玄教立成齋醮儀》，《道藏》第9冊，頁1。
- 24 Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” p. 52.
- 25 對於王常月與龍門派中興之說，參陳兵：〈清代全真龍門派的中興〉，《世界宗教研究》(1988.2)，頁84–96。
- 26 根據清·閔一得：《金蓋心燈》〈龍門正宗流傳支派圖〉，《藏外道書》，第31冊(成都：巴蜀書社，1994)，頁166，龍門派系譜自第四代周大拙(約卒於1450)後，分為律師和宗師二岔。

- 27 關於王常月的傳記資料，見清·閔一得：《金蓋心燈》1.15a-17b〈王崑陽律師傳〉，《藏外道書》，第31冊，頁183-184及清·完顏崇實：〈崑陽王真人道行碑〉，收入小柳司氣太編：《白雲觀志》，《中國道觀志叢刊》第1冊（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁198-199。
- 28 根據Vincent Goossaert, “The Quanzhen Clergy, 1700-1950,” in *Religion and Chinese Society*, vol. 1, pp. 699-771，清代全真教龍門派道觀的地域網絡可劃分為四大區域：一、北方河北、山東和遼寧一區；二、江南上海、寧波、常州、杭州一區；三、西南西安、成都、漢陽、武昌一區；四、廣東羅浮山、惠州府、廣州府一區。
- 29 清初順治十三年(1656)以後，王常月以北京白雲觀而自居為正宗龍門派的繼承者，並根據由邱處機(1148-1227)所立龍門派詩確立龍門派師徒的傳承系統。由邱處機所立的二十字龍門法派詩為：「道德通玄靜，真常守太清，一陽來復本，合教永圓明。」
- 30 清·陳銘珪：《長春道教源流》卷6，收入《藏外道書》，第31冊，頁113。
- 31 清朝乾隆初年的道士登記，決定只發給道牒與出家的全真道士，在家的正一火居道士就另給與度牒性質不同的部照，二種合稱牒照。參Goossaert, “Counting the Monks,” p. 48。
- 32 清·劉錦藻：《清朝續文獻通考》卷89（杭州：浙江古籍出版社，2000），頁8493云：「(乾隆)四年(1739)，奏議：嗣後真人差委法員往各省開壇傳度，一經發覺，將法員治罪，該真人一併議處。」另參細谷良夫：《乾隆朝の正一教——正一真人の降格事件》，頁571-586；Vincent Goossaert, “Bureaucratic Charisma among the Taoists: The Zhang Heavenly Master Institution and Court Taoists in Late Qing China,” *Asia Major*, 3rd series (forthcoming)。
- 33 清·俞正燮《癸巳存稿》卷13，〈張天師舊事〉（台北：台灣商務印書館，1968），頁379-380云：「乾隆十二年，改二品為五品。停朝覲筵宴，收繳銀印。」另見清·劉錦藻：《清朝續文獻通考》卷89，頁8493；卿希泰主編：《中國道教史》卷4，修訂本，頁9-12。
- 34 施舟人：〈道教在近代中國的變遷〉，收入《中國文化基因庫》，頁149。
- 35 Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” p. 52；王見川：〈張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心〉（台灣國立中正大學歷史研究所博士論文，2003），頁74-80。
- 36 施舟人：〈道教在近代中國的變遷〉，收入《中國文化基因庫》，頁147。
- 37 清·任果、常德主修：《番禺縣志》卷17，乾隆三十九年(1774)刻本，收入故宮博物院編：《故宮珍本叢刊》，第168冊（第3冊）（海口：海南出版社，2001），頁393。另見清·李福泰主修，史澄等編纂：《番禺縣志》卷

- 7, 同治十年(1871)刻本,《中國方志叢書》,第48號(台北:成文出版社,1967年),頁46。
- 38 《廣州宗教誌資料彙編》,第二冊(道教),頁66。
- 39 除了廣州市公安局保有的一份「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」原稿記錄外,可另參〈廣州市卜筮星相巫覡堪輿統計表〉,收於周康燮主編:《廣東風俗綴錄》(香港:崇文書店,1972),頁87-91(原載於《民俗周刊》第82期,頁14-18)。
- 40 黎志添:〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉,《中央研究院近代史研究集刊》,第37期(2002),頁1-40。
- 41 潘志賢、楊洪校:〈廣州道教仙跡勾沉〉,《中國道教》57(2000),頁43。另參廣州宗教志編纂委員會編:《廣州宗教志》(廣州:廣東人民出版社,1996),頁106。
- 42 見廣州市檔案館,全宗號第10,目錄號第4,案卷號728,頁82-84。
- 43 黎志添:〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉,頁17-19。
- 44 根據現行「關於正一派散居道士管理辦法」的政策,合法、正式的散居道士應該在所在地的道教協會註冊並領取「正一道士證」,憑這個證件才可以讓他們合法地在道教宮觀之外地方提供法事儀式的服務。
- 45 參李養正:《當代中國道教》(北京:中國社會科學出版社,1993)及李養正主編:《當代道教》(北京:東方出版社,2000);Chi-Tim Lai, "Daoism in China Today, 1980-2002," *The China Quarterly* 174 (2003): 413-427.
- 46 例如胡守為:《嶺南古史》(廣州:廣東人民出版社,1999),頁318-330。王承文:〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以袁宏《羅浮記》為中心〉,《道家文化研究》第21輯(2006),頁158-184。
- 47 唐·房玄齡等撰:《晉書》卷89,〈嵇含傳〉(北京:中華書局,1974),頁2302。
- 48 王明:《抱朴子內篇校釋》(北京:中華書局,1985),頁375-376。另參黎志添:〈《抱朴子內篇》的歷史處境:葛洪神仙思想的宗教社會意義〉,《清華學報》新二十九卷,第一期(台北)(1999),頁35-58。
- 49 東晉袁宏撰《羅浮記》已佚。現存北宋樂史《太平寰宇記》卷160〈羅浮山〉引袁宏《羅浮記》。另參王承文:〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證〉,頁164-165;王承文:〈葛洪早年南隱羅浮考論〉,《中山大學學報》(1994.2),頁81-89。
- 50 《晉書》卷72,〈葛洪傳〉,頁1911-1912。袁宏《羅浮記》與《晉書》所載略有差異,《晉書》作了進一步的潤色。《羅浮記》云:「以年老,欲煉丹自衛。聞交阯出丹砂,乃求句漏縣,於是選焉。遂將子姪俱行。至廣州,刺史

鄧嶽以丹砂可致，請留之，洪遂復入山煉神丹。於此積年……。」

- 51 宋·霍暉《沖虛觀記》，收入明·陳璉撰：《羅浮山志》卷11，頁25-27。
- 52 清·宋廣業編撰：《羅浮山志會編》卷3，《四庫全書存目叢書·史部》，第240冊(台南：莊嚴文化事業有限公司，1996)，頁566引宋·郭之美《羅浮山記》云：「晉咸和中，葛洪至此以煉丹，從觀者眾，乃於此置四庵，南曰都虛，又曰玄虛，又改名沖虛。」又據黃慈博著：《廣東宋元明經槧本紀略》，收入王國維等撰：《閩蜀浙粵刻書叢考》(北京：北京圖書館出版社，2003)，頁355云：「郭之美《羅浮山記》一卷，皇祐間刻本。」
- 53 後晉·劉昫等撰：《舊唐書·禮儀志》卷24(北京：中華書局，1975)，頁926。
- 54 宋·李燾著：《續資治通鑑長編》，卷72(上海：上海古籍出版社，1986)，頁635及清·徐松輯：《宋會要輯稿》，第11冊，〈禮〉5，〈天慶觀〉條(北京：中華書局，1957)，頁474皆稱「大中祥符二年十月，真宗詔全國諸路、州、府、軍、監、關、縣擇官地、給官錢和出工匠建道觀，並賜『天慶』為額，以奉道教三清尊神及玉皇上帝。」
- 55 明·周岐後：《重修玄妙觀記》，收入清·吳騫：《惠陽山水紀勝》，卷3，《四庫全書存目叢書·史部》，第241冊，頁159-160。
- 56 清·呂應奎、俞九成修、黃挺華、衛金章纂修：《〔康熙〕惠州府志》(康熙廿七年[1688]刻本，香港：香港中文大學圖書館顯微資料mic/f137)，卷17稱：「觀曰元妙，在城內縣治東，舊名天慶。」
- 57 廣州天慶觀在唐時名為開元觀。見明·成化九年(1473)吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》卷24(現殘存9卷)，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第38冊(北京：書目文獻出版社，1988)，頁1056；及明·嘉靖十四年(1535)戴璟輯、張岳纂《廣東通志初稿》卷36，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》第38冊(北京：書目文獻出版社，1988)，頁599。
- 58 譚力浹、朱生燦編著：《惠州史稿》(惠州：惠州市文化局，1982)，頁258。
- 59 見惠州道教協會撰：《惠州元妙古觀簡介》碑。
- 60 石田憲司：《明代道教史上之全真と正一》，收入酒井忠夫編：《台灣の宗教と中國文化》(東京：風響社，1992)，頁145-195。
- 61 趙亮：《明代道教管理制度》，《世界宗教研究》(1990.3)，頁50。
- 62 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》卷24，頁1056。另見《明太祖實錄》洪武十四年四月辛巳條。
- 63 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》卷24，頁1003。
- 64 明·嘉靖六年(1527)黃佐纂修：《廣州志·公署四》卷25(殘存存卷4-7, 12-

- 17, 22-48], 嘉靖六年刻本, 廣東省中山圖書館藏抄本。
- 65 見明·黃佐:《(嘉靖)廣東通志·外志二》, 卷65, 頁1735。
- 66 明·李東陽等撰:《大明會典》卷226, 頁2980; 趙亮:《明代道教管理制度》, 《世界宗教研究》(1990.3), 頁50。
- 67 《明太祖實錄》卷144, 頁2262。
- 68 明·吳中、王文鳳纂修:《(成化)廣州志》, 卷24, 頁1003-1005記載有廣州府道紀司, 其餘各縣均設道會司, 置道會一員, 但只有南海縣與番禺縣不設道會司, 因此此兩縣之道觀應隸屬有廣州府道紀司管轄。
- 69 清·趙爾巽等撰:《清史稿·職官三》, 卷115 (北京:中華書局, 1977), 頁3331; Monica Esposito, "Daoism in the Qing (1644-1911)," in Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), p. 621; Vincent Goossaert, "Counting the Monks," p. 42.
- 70 《清史稿》卷72, 頁2270; 陳代光:《廣州城市發展史》(廣州:暨南大學出版社, 1996), 頁50。
- 71 見《廣州市檔案館》, 全宗號第10, 目錄號第4, 案卷號728, 頁82-84。
- 72 清·陳銘珪錄著注:《浮山志》, 《藏外道書》, 第32冊, 頁592。
- 73 清·陳銘珪錄著注:《浮山志》, 《藏外道書》, 第32冊, 頁592。
- 74 陳伯陶:《羅浮補志述略》, 頁8, 25。
- 75 清·陳銘珪:《長春道教源流》, 卷7, 《藏外道書》, 第31冊, 頁137-138及陳銘珪錄著注:《浮山志》, 《藏外道書》, 第32冊, 頁592。
- 76 清·陳銘珪:《長春道教源流》, 卷7, 《藏外道書》, 第31冊, 頁137。
- 77 廣東省政府廣東年鑑編纂委員會編:《廣東年鑑》(廣州, 1942), 頁167。
- 78 見Chi-tim Lai, "Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults," *Social Compass* 50 (2003): 459-470。另參游子安:《道風百年:香港道教與道觀》(香港:利民出版社, 2002)。
- 79 道教與先天大道的直接歷史聯繫問題仍然是有爭議的。關於這一宗派的歷史, 參Marjorie Topley, "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26 (1963): 362-392。
- 80 志賀市子:《近代中國のシャーマニズムと道教》, 頁172。二十一個以呂祖為主神的廣東道壇有:雲泉仙館、長春仙館、小蓬仙館、翠雲洞(仙館)、桃源仙院、慶雲洞、與善堂、存真仙館、玉泉仙館、白雲仙館、廣業仙壇、金蘭觀、信善堂、求心社、贊化社廣濟善堂、至寶台、覺善精舍、關本源堂、呂苑道堂、仁誠草堂、宏道精舍。
- 81 關於全真教與呂洞賓信仰的關係, 參森由利亞:《純陽帝君神化妙通記》

- 見る全真の特徴について〉，《東洋の思想と宗教》9(1992)：31-47。森由利亞：〈呂洞賓と全真教—清朝湖州金蓋山の事例を中心に〉，收野口鐵郎主編：《道教の神と經典》(東京：雄山閣出版，1999)，頁31-47。
- 82 Bartholomew P. M. Tsui, *Taoism Tradition and Change*, p. 85。作者稱雲泉仙館是「由全真龍門派道士建立的最早的呂祖壇，它的創建者來自廣東的三元宮」，但並沒有給出任何證據。
- 83 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》，頁214-221；另見 Philip Clart, "The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan," *Journal of Chinese Religions* 25 (1997): 1-31。
- 84 關於明清以來道壇與善社和善書的關係研究，參酒井忠夫：《增補中國善書の研究上》及《增補中國善書の研究下》(東京：國書刊行會，1999及2000)；游子安：《善與人同——明清以來的慈善與教化》(北京：中華書局，2005)。
- 85 Bartholomew P. M. Tsui, *Taoism Tradition and Chang: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong*, pp. 72-90。他認為全真是呂祖壇在廣東地區流行的根源。這個說法的問題在於他沒有懷疑過全真教對呂祖壇的傳佈的影響。
- 86 關於西方學者的道教研究的回顧，參Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990," *Cashiers d'Extrême-Asie* 5 (1990): 223-347 (中文譯本，見索安著、呂鵬志、陳平譯：《西方道教研究編年史》(北京：中華書局，2002))；Kristofer Schipper, "The History of Taoist Studies in Europe," in Ming Wilson and John Cayley (eds.), *Europe Studies China* (London: Han-Shan Tang Books, 1995), pp. 476-491；Franciscus Verellen, "Taoism," in Dan Overmyer (ed.), "Chinese Religions: The State of the Filed (Part 2)," *Journal of Asian Studies* 54 (1995): 322-346。至於日本學者的道教研究的回顧，有 Tadao Sakai and Tetsuro Noguchi, "Taoist Studies in Japan," in Holmes Welch and Anna Seidel (eds.), *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 269-288及野口鐵郎、松本浩一：〈最近日本の道教研究〉，收入福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修：《道教》第3卷(中譯本)(上海：上海古籍出版社，1990)，頁192-219；有關中國學者在道教研究的回顧，參柳存仁：〈民國以來之道教史研究〉，收入國立台灣大學歷史系編：《民國以來之國史研究與展望研討會論文集》(台北：國立台灣大學出版組，1992)，頁1519-1548。除了大陸，道教研究在台灣地區的發展，可參林富士：〈臺灣地區的「道教研究」概述(1945-1995)〉。
- 87 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical*

Companion to the Daozang (Chicago and London: University of Chicago Press, 2005) 的出版大大改善了研究道藏的學術水平。

- 88 近來西方學者在運用道觀碑刻而獲得豐富的學術研究成果的有Kristofer M. Schipper, Kenneth Dean, John Lagerwey, Paul R. Katz, Susan Naquin, 他們在道觀碑刻研究方面最有開創性的貢獻。
- 89 見*Sanjiao wenxian: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise* 《三教文獻》no. 3 (1999), 頁144
- 90 李豐楙:〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉,收入李豐楙、朱榮貴編:《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》(台北:中央研究院中國文哲研究所籌備處,1996),頁462–465。
- 91 「中華道教僑港道侶同濟會」在一九四九年得到香港政府批准接受為合法的慈善團體。不過,據現時「中華道教僑港道侶同濟會」理事長凌添先生對筆者說,「中華道教僑港道侶同濟會」現在註冊為一商業性有限公司,名稱是「中華道教僑港道侶同濟會有限公司」。
- 92 「中華道教僑港道侶同濟會」在一九四七年六月的會議記錄說明「專屬會員」和「附屬會員」的分別是:「雇請相幫法事,應先向專屬道侶相請,額滿次向附屬。」
- 93 在新界建醮傳統與宗族歷史變遷關係的研究方面,以田仲一成、David Faure (科大衛)及蔡志祥三位學者的著作最有突出的成就。參田仲一成:《中國的宗族と演劇》(東京:東京大學出版社,1985)及《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》(東京:東京大學出版社,1989)及David Faure, “Religion and the Representation of Territory,” in his *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986), pp. 70–86; Choi Chi-cheung, “Studies of Hong Kong Jiao Festivals,” *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 30 (1989): 26–43.

第二章

- 1 廣州道觀以天慶觀(元妙觀)及五仙觀的歷史為最古,但以前者為更古舊。例如,五仙觀初屬五仙靈祠聖跡,故稱五仙祠,北宋政和三年(1113),五仙觀復徙舊置於番禺十賢坊。明洪武十年(1377),五仙觀被徙往府城西坡山,即今址。見北宋政和三年(1113)經略使張勵撰《廣州重修五仙祠記》,收入明·黃佐:《[嘉靖]廣東通志·外志二》卷65(香港:大東圖書公司,1977),頁1737及[清]阮元主纂:《廣東通志·古蹟略十四》卷229,收入《續修四庫全書》第673冊(上海:上海古籍出版社,

- 1995)，頁719-721。另參廣州市宗教志編纂委員會編撰：《廣州宗教誌資料彙編》，第二冊（道教）（廣州：廣州宗教志編輯室，1995），頁45-49。
- 2 廣州天慶觀在唐時名為開元觀。見明·成化九年（1473）吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》卷24（現殘存九卷），《北京圖書館古籍珍本叢刊》38冊（北京：書目文獻出版社，1988），頁1056及明·嘉靖十四年（1535）戴璟輯、張岳纂《廣東通志初稿》卷36，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》第38冊（北京：書目文獻出版社，1988），頁599。然而關於唐代廣州開元觀的歷史資料卻未見有記錄資料。
 - 3 例如見廣州市文化局、廣州市地方志辦公室及廣州市文物考古研究所編：《廣州文物志》（廣州：廣州出版社，2000）的第三章〈文物建築〉就完全沒有提及廣州元妙觀。陳代光：《廣州城市發展史》（廣州：暨南大學出版社，1996），頁127-128記述清代廣州各道觀時亦沒有提及元妙觀。此外，筆者曾赴廣州元妙觀的遺址訪問，可惜現在祝壽巷內居民已無人知道元妙觀。廣州市宗教志編纂委員會編：《廣州宗教志》（廣州：廣東人民出版社，1996），頁103則非常簡略地提及元妙觀已湮沒了。
 - 4 戴裔煊：〈宋代三佛齊重修廣州天慶觀碑記考釋〉，《學術研究》（廣州，1962年），頁63-77。此文乃根據薛唐撰〈廣州重修天慶觀記〉來考證公元十一世紀中國與三佛齊的往來貿易關係，與本論文從道教史考察廣州元妙觀的宗教歷史的目的不相同。
 - 5 冼玉清：〈天文家李明徹與漱珠岡〉，原載《嶺南學報》第10卷2期（1950），後收入廣東省文史館及佛山大學佛山文史研究室編：《冼玉清文集》（廣州：中山大學出版社，1995），頁193-214。
 - 6 就中國歷史上其他地方玄妙觀之學術研究，有Richard G. Wang（王崗），“Four Steles at the Monastery of Sublime Mystery (Xuanmiao guan): A Study of Daoism and Society on the Ming Frontier,” *Asia Major* 3rd series (2003): 37-82。此文對甘肅省蘭州市玄妙觀在明代的歷史發展，以及與明代邊防政策的關係有深入的分析。
 - 7 王崗：〈雲南道教碑刻與昆明虛凝庵〉，收入譚偉倫、李剛主編：《宗教、社會與區域文化：華南與西南研究》（香港：崇基學院宗教與中國社會研究中心，2003），頁94，註1及註2已詳盡地列出了近來西方學者在運用道觀碑刻所獲得豐富的學術研究成果。當中的學者，以Kristofer M. Schipper, Kenneth Dean, John Lagerwey, Paul R. Katz, Susan Naquin 之道觀碑刻研究最有開創性。至於中國學者在道觀香會碑刻研究上有代表性的，可參顧頤剛：〈妙峰山的香會〉，收入《妙峰山》，中山大學語言歷史研究所《民俗學會叢書》（1928）；趙世瑜：〈國家正祀與民間信仰的互動

- 以明清京師的「頂」與東嶽廟為個案》，收入趙氏：《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》（北京：三聯書店，2002），頁352-378；劉小萌：〈清代北京旗人與香會——根據碑刻史料的考察〉，《燕京學報》新12期（2002），頁139-176。
- 8 袁冰凌：〈北京東嶽廟碑文考述〉，*Sanjiao wenxian: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise*《三教文獻》no. 3 (1999)，頁144對道廟香會碑記的研究價值和方法有以下精彩的概括：「東嶽廟碑絕大多數屬於會碑，它們不僅體現了文學方面的價值，同時更提供了大量的社會經濟、歷史、宗教學的資料。因此了解誰是立碑者及立碑緣由，一樣具有意義。尤其是大部分碑陰所包括的豐富內容，可以大大填補正史、志書之缺，為研究中國傳統社會的結構與制度提供了珍貴的第一手史料。」
 - 9 清·畢沅編著：《續資治通鑑》卷28（北京：中華書局，1957），頁632；《宋會要》〈禮〉5，〈大中祥符二年十月〉條，收入《續修四庫全書》第775冊（上海：上海古籍出版社，1995），頁512；另見胡聘之：《山右石刻叢編》，卷12載〈靜樂縣天慶觀碑〉，收入陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁249-250。另外，有關宋代舊宮觀改名賜額，參任繼愈主編：《中國道教史》下冊（增訂本）（北京：中國社會科學出版社，2001），頁565：「兩宋有五次全國性的賜額：真宗大中祥符二年（1009）詔天下建天慶觀奉天書與聖祖。……統一賜額的宮觀既可以擴修舊觀冠其名，又可擇地新修，其中天慶觀、神霄宮均係給官錢、官地和政府出工匠修建。」
 - 10 任繼愈主編：《中國道教史》下冊（增訂本），頁546。
 - 11 宋·李攸：《宋朝事實》卷7（北京：中華書局，1955），頁110；《續資治通鑑》卷28，頁632，云：「殿中侍御史張士遜上言：『今營造競起，遠近不勝其擾，願因諸舊觀為之。』詔從其請。」據陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》所收的諸通〈天慶觀碑〉，在大中祥符中，以舊宮觀改為天慶觀的，例如有河中府龍門縣先有北極觀，後易榜天慶（頁273）；吳郡紫極宮，後改為天慶（頁410）；忻州白鶴觀改天慶（頁1087）。
 - 12 據《舊唐書·禮儀志》卷24（北京：中華書局，1975），頁926記載，「天寶三載（744）三月，兩京及天下諸郡於開元觀、開元寺，以金銅鑄玄元等身天尊及佛各一軀。」〔宋〕王應麟（1223-1296）撰：《玉海》卷100，《四庫全書》第943-948冊（上海：上海古籍出版社，1987），頁1884云：「唐開元觀——《通鑑》：開元一十九年閏四月迎混元皇帝像，置興慶宮，五月，命畫混元真容，分置諸州開元觀。」此外，除了廣州開元觀外，改開元觀為天慶觀的有很多，例如蘇州天慶觀（玄妙觀）（見趙亮、張鳳林：《蘇州道

- 教史略》，頁51)及括蒼天慶觀(元妙觀)(見陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁347)。
- 13 陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁347，396，1208。
另參清·陸耀遹(1771-1836)：《金石續編》卷8(台北：藝文印書館，1967)，頁254：「碑中天慶字皆經鐫鑿。元郭界《客杭日記》：『至大元年(1308)十月遊元妙觀。老道士云：「吳越時已有之，昔為紫極宮。」前朝碑石有天慶觀字，皆鑿去不存。朝代更改，敕額曰元妙。則吳郡杭郡之元妙觀皆即宋時天慶觀，鐫鑿碑字，即在元時矣。』」
 - 14 見元人撰的《江陵路玄妙觀記》及《江州路玄妙觀碑》，收入《道家金石略》，頁916，1214。《江陵路玄妙觀記》記曰：「宋大中祥符肇創天慶觀，視諸宮觀特為崇重，我世祖皇帝至元間〔1271-1294〕改錫玄妙為額，其崇重如昔。」另參趙亮、張鳳林：《蘇州道教史略》，頁75-76稱：「另據《乾隆長州縣志》記載，〔蘇州〕玄妙觀的更名與全真派有關。至元十八年(1281)，全真派丘處機等七真請改蘇州天慶觀為玄妙觀，『玄妙觀』之稱始行於世。」
 - 15 見明·吳中、王文鳳纂修：《廣州志》(成化九年〔1473〕)；明·嘉靖十四年(1535)戴璟輯：《廣東通志初稿》；嘉靖四十年(1561)黃佐撰：《廣東通志》；萬曆三十年(1602)郭棐纂修：《廣東通志》等方志書都一致稱作玄妙觀。
 - 16 明·吳中、王文鳳纂修：《廣州志》卷24，《北京圖書館古籍珍本叢刊》38冊(北京：書目文獻出版社，1988)，頁1056。
 - 17 見明·嘉靖二十八年〔1549〕梁有譽：《重建三皇像碑》，收入嘉靖四十年(1561)黃佐撰：《廣東通志》卷65，頁1736；清·道光十五年(1835)潘尚楫、鄧士憲纂修：《南海縣志·金石略三》卷29，同治八年(1869)刻板，香港中文大學圖書館館藏，頁38-39；《道家金石略》，頁1289-1290。
 - 18 《明太祖實錄》卷144，洪武十五年四月辛巳一條(台北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968)，頁2262。另參卿希泰主編：《中國道教史》第3卷，修訂本(成都：四川人民出版社，1996)，頁416-417；滋賀高義：〈明の太祖天師について〉，《東方宗教》22(1963)，頁45-58。
 - 19 卿希泰主編：《中國道教史》第3卷，修訂本，頁418。
 - 20 明·吳中、王文鳳纂修：《廣州志》卷24，頁1056。《明史·職官三》卷6(北京：中華書局，1974)，頁1817記：明代「道錄司」設「左、右至靈二人，正八品。」
 - 21 有關永樂十年廣州玄妙觀舉行金籙齋和投龍簡儀的分析，詳見本章第四節。

- 22 清·同治十一年鄭夢玉等主修、梁紹獻等總纂：《南海縣志·金石略》卷13，《中國方志叢書》第181號(台北：成文出版社，1967)，頁1254-1257。
- 23 清初，康熙十二年(1673)汪永瑞修、楊錫震等纂《新修廣州府志》卷8-9，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》第40冊(北京：書目文獻出版社，1988)，頁65及107仍稱玄妙觀。但到了康熙三十六年金光祖纂修：《廣東通志·寺觀》卷25，清康熙三十六年(1697)刻本，廣東省中山圖書館藏，玄妙觀已改為元妙觀。自此以後，例如雍正四年《古今圖書集成》第1300卷《廣州府部》；乾隆二十四年(1759)張嗣衍主修、沈廷芳總纂：《廣州府志》；同治九年(1870)戴肇辰等主修、史澄、李光廷總纂：《廣州府志》；乾隆六年(1741)魏綰重修、陳張翼匯纂：《南海縣志》；同治十一年(1872)鄭夢玉等主修、梁紹獻等總纂：《南海縣志》及道光二年(1822)阮元總裁、陳昌齊等總纂：《廣東通志》等清代方志書的著者都全稱元妙觀。
- 24 《欽定大清會典事例》卷501，《續修四庫全書》第806冊(上海：上海古籍出版社，1995)頁14；趙爾巽等撰：《清史稿》卷115(北京：中華書局，1977)，頁3331；Monica Esposito, "Daoism in the Qing (1644-1911)," in Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), p. 623.
- 25 清·汪永瑞修、楊錫震等纂：《新修廣州府志》卷12，頁150。
- 26 清·金光祖纂修：《廣東通志·公署》卷6。
- 27 清·魯曾煜等編纂：《廣東通志》卷17，《四庫全書》第562冊(上海：上海古籍出版社，1987)，頁620。
- 28 John Henry Gray, *Walks in the City of Canton* (Hong Kong: De Souza & Co., 1875), pp. 356-357.
- 29 清·阮元總裁、陳昌齊等總纂：《廣東通志·輿地略一》卷83，上海商務印書館影1822年刊本影印，香港中文大學圖書館藏，頁1934。另參清·張鑑等撰、黃愛平點校：《阮元年譜》(北京：中華書局，2002)。
- 30 Valery M. Garrett, *Heaven is High, the Emperor Far Away* (Hong Kong: Oxford University Press [China], 2002), p. 28. 此圖上有清光緒年間鄒城的說明和注文，提及此圖是在咸豐年間(1852-1861)葉名琛任兩廣總督(1852-1857)時，由美國人Vrooman繪製。
- 31 清光緒十四年編製的《廣州城六脈渠圖》屬木刻，原圖藏於廣東省立中山圖書館。六脈渠是古代廣州城內六條排水渠道的統稱。從宋代開始，一直至清朝，經過了歷代的疏治，六脈渠亦有變遷。參陳坤撰：《六脈渠圖說》，收入《廣東叢書》第3集(上海：商務印書館，1948)；黃佛頤編纂：

- 《廣州城坊志》附錄《六脈渠圖說》一卷(廣州:廣東人民出版社,1994),頁719-725;及陳代光:《廣州城市發展史》(廣州:暨南大學出版社,1996),頁28-34。
- 32 清·光緒二十六年《粵東省城圖》,由羊城澄天閣點石書局鐫印,圖縱33厘米,橫59.5厘米,紙質彩圖,原圖藏於廣州中山大學圖書館及廣東省檔案館。
- 33 曾昭璇:《廣州歷史地理》(廣州:廣東人民出版社,1991);陳代光:《廣州城市發展史》,頁95。
- 34 明·萬曆三十年郭棐纂修:《廣東通志》卷15,日本內閣文庫藏,收入《四庫全書存目叢書》第197-198冊(台南:莊嚴文化事業有限公司,1966),頁369-370。陳代光:《廣州城市發展史》,頁111。
- 35 清代廣州內城有七道城牆,東曰正東,南曰正南,西曰正西(俗稱西門),北曰正北,西北曰小北,東南曰定海,西南曰歸德。
- 36 廣州市政廳乃於民國九年(1910)設置,以表示從此「將廣東省會劃為廣州市,其市政機關,定名為廣州市政廳。」見《民國十年廣州市政概要·市政廳紀略》(廣州:廣州市市政廳總務科,1922),頁2。
- 37 黃炎培:《一歲之廣州市》(上海:商務印書館,1927),頁3;《民國十年廣州市政概要·市政廳紀略》,頁1。
- 38 Michael Tsin, *Nation, Governance, and Modernity in China: Canton, 1900-1927* (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), 60-61; 陳代光:《廣州城市發展史》,頁130-132。陳代光考證說:「今天的廣州,僅越秀山五層樓附近一段保存〔舊〕城基,東西兩翼的越秀北路和盤福路尚依稀可見城跡,其餘地區的城牆已蕩然無存。」
- 39 黃炎培:《一歲之廣州市》,頁83;陳代光:《廣州城市發展史》,頁131。根據《民國十年廣州市政概要·工務局記略》,頁15,民國十年,工務局規畫廣州市公園有五處。
- 40 Jeffrey W. Cody, "Building Cities: Sun Ke, Chiang Kai-shek and the Redesigning of Guangzhou and Nanjiang 1923-1930," in Cody, *Building in China: Henry K. Murphy's "Adaptive Architecture," 1914-1935* (Hong Kong: Chinese University Press, 2001), 173-203。
- 41 Tsin, *Nation, Governance, and Modernity in China*, pp. 51-63; Cody, *Building in China*, pp. 175-179。
- 42 陳代光:《廣州城市發展史》,頁135。
- 43 根據《民國十年廣州市政概要·工務局記略》,頁13,玄〔元〕妙觀在1920年已經成為拓寬街道而要被工務局測量地域的對象。

- 44 見民國11年5月22日《廣州市市政公報》，引自廣州市宗教志編纂委員會編：《廣州宗教誌資料匯編》，第2冊（道教）（廣州，1995），頁52。
- 45 見民國23年11月《廣州市名勝古蹟古物調查表》，引自《廣州宗教誌資料匯編》，第2冊（道教），1995，頁52。
- 46 戴裔宣：〈宋代三佛齊重修廣州天慶觀碑記考釋〉，頁63。
- 47 同上註。
- 48 廣州市文化局、廣州市地方志辦公室及廣州市文物考古研究所編：《廣州文物志》，頁102。有關光孝寺的歷史，參〔清〕顧光修、連平何淙纂：《光孝寺志》12卷，民國24年廣東省立編印局印本；黃佛頤編纂：《廣州城坊志》，頁377–396；羅香林：《唐代廣州光孝寺與中印交通之關係》（香港：中國學社，1960）。
- 49 John Henry Gray的英文紀錄是稱“T'uung-Tien-Kaau'-Chue”，中文可翻譯成「通天教主」。但是，不論在什麼時代，道教三清神中並無此神名。這裏與元始天尊和太上老君一起成為道教供奉的三清神之一的應該就是「靈寶天尊」。或許，我們可推測帶領Gray的人說錯了，或是Gray自己弄錯了。
- 50 Gray, *Walks in the City of Canton*, pp. 354–355。
- 51 唐代王懸河：《三洞珠囊》7.33a，《道藏》第25冊（上海：上海書店、文物出版社及天津古籍出版社，1994），頁340已經有玉清境元始天尊、上清境太上帝君，及太清境太上老君三清尊神的觀念。關於道教三清尊神的發展研究，可參四川大學宗教研究所編：《道教神仙信仰研究》上冊（台北：中華道統出版社，2000），頁1–165所收錄的各篇有關道教三清神的研究論文。另參Stephen Little (ed.), *Taoism and the Arts of China* (Chicago: The Art Institute of Chicago in association with the University of California Press, 2000), pp. 227–231。
- 52 卿希泰主編：《中國道教史》第2卷，修訂本，頁47–48。
- 53 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁28記載有梁代的《王阿善造玉皇象題記》：「高、廣約一尺，兩面。正面為兩玉皇象，三人夾侍。陰為供養人像。」另參張政娘：〈玉皇姓張考〉，《責善半月刊》第1卷，第8期（1930），頁173–178。此外，陶弘景（456–536）：《真誥》卷14.2a，《道藏》第20冊，頁572云：「拜謁天帝玉皇法。」
- 54 例如李白〈贈別舍弟臺卿之江南〉云：「客遇王子喬，口傳不死方。入洞過天地，登真朝玉皇。」白居易〈夢僊〉云：「仰謁玉皇帝，稽首前致誠。」
- 55 《一切道經音義妙門由起》4b，《道藏》24冊，頁724云：「靈寶齋儀云：『過去高上玉皇天尊，未來太極天尊，見在元始天尊。』」
- 56 李遠國：〈三清、玉皇信仰略考〉，收入四川大學宗教研究所編：《道教神

- 仙信仰研究》上冊，頁74-75。另見〈上玉皇大天帝聖號袞服冊〉，收入《宋大詔令集》卷136（北京：中華書局，1962），頁478。
- 57 見〈上玉皇上帝尊號御筆手詔〉，收入《宋大詔令集》卷136，頁481。
- 58 宋·寧全真授、王契真纂：《上清靈寶大法》10.2b，《道藏》，第30冊，頁730。另外，南宋金允中《上清靈寶大法》39.2b-3a，《道藏》第31冊，頁609亦編製了一份具有三百六十位道教神靈的系統，而三清尊神之後便是太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝。
- 59 《天慶觀銅鐘款》收錄在清·阮元主修：《廣東通志·金石略十》卷208，《續修四庫全書》第673冊，頁444；〔清〕史澄等纂修：《廣州府志·金石略四》卷100，《中國方志叢書》第1號（台北：成文出版社，1966），頁667。陸耀遹（1771-1836）：《金石續編》，卷16，收入《歷代碑誌叢書》，第八冊，頁175，及陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁288。〔清〕吳式芬（1796-1856）：《金石彙目分編》卷17，收入《歷代碑誌叢書》第25冊（南京：江蘇古籍出版社，1998），頁659稱：「宋天慶觀銅鐘款，正書陰文元豐二年己未歲二月初六日在玄妙觀。」
- 60 此事詳載於李攸：《宋朝事實》〈釋道〉條，卷7，頁111-113。宋真宗以聖祖「定名諱『上曰玄，下曰朗，不得斥犯』。令天下天慶觀增設聖祖殿，修景靈宮以供聖祖。聖祖母為『元天大聖后』。以七月一日為先天節。十月二十四日聖祖降臨日為降聖節。」見《宋大詔令集》卷135-136收錄的〈上九天司命上卿保生天尊號詔〉、〈上元天大聖后號詔〉及〈上聖祖徽號詔〉。另參任繼愈：《中國道教史》下冊，增訂本，頁546；陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁288及Suzanne E. Cahill, "Taoism at the Sung Court: The Heavenly Text Affair of 1008," *Bulletin of Sung and Yuan Studies* 16 (1980): 23-44.
- 61 見註13。
- 62 清·阮元主修：《廣東通志·金石略十》卷208，《續修四庫全書》第673冊，頁444云：「題名凡廿四人，其二十二人皆無可考，惟林英見李燾《通鑑長編》，云元豐二年（1079）為淮南路提點刑獄，元祐五年（1090）五月衛尉少卿林英提舉集禧觀，英以疾自請也。陳遘見元豐八年（1085）澹山岩題名，云朝請大夫郡守，未知即此鑄鐘人否，姑著之備考。」
- 63 《宋史·地理志四》卷88（北京：中華書局，1985），頁2178。
- 64 施舟人：〈仙人唐公房〉，收入施氏：《中國文化基因庫》（北京：北京大學出版社，2002），頁80-81。
- 65 Kristofer Schipper, "Taoism: The Story of the Way," in *Taoism and the Arts of China*, 48-49. 除了天慶觀以外，全國性規模的道觀還有東嶽廟。就北京

東嶽廟的研究，最近有K. Schipper, "Note sur l'histoire de Dongyue miao de Pékin," in Jean-Pierre Diény (ed.), *Hommage à Kwong Hing-foon. Etudes d'histoire culturelle de la chine* (Paris: Collège de France, Institut de hautes études chinoises, 1995), pp. 255-269及Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 232-236.

- 66 陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊（增訂本），頁569。另參陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁271-272所收錄的北宋《重修仙鶴觀實錄》碑。
- 67 Wang, "Four Steles at the Monastery of Sublime Mystery (Xuanmiao guan)," 19-21。此外，袁冰凌：〈北京東嶽廟碑文考述〉一文（見註8）研究了元代創建的北京東嶽廟所舉行的香會活動，並發現東嶽廟裏的香會可分為三類。第一類是以服務性為主，在固定的日子，會眾到廟集會行善，例如有擇塵會、淨爐會、獻花會等；第二類是行業香會，有魯班會、元寶會（羊會）、馬王會及梨園廠商鋪號等；第三類是頂會，與神誕節期行香有關。
- 68 北宋元豐二年（1079）薛唐：〈重修天慶觀記〉，現收入明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第38冊，頁1057；鄭榮等主修，桂站等纂〔清〕宣統二年（1910）《南海縣志·金石略》卷12，《中國方志叢書》第181號（台北：成文出版社，1974），頁1101-1104；陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁287，引廣東中山圖書館藏「廣州重修天慶觀記」拓片。根據《道家金石略》引「廣州重修天慶觀記」拓片，此記「高四尺四寸，廣三尺，二十五行，行四十六字。」據宣統三年（1911）《南海縣志》，頁1104，薛唐之碑在當時仍見於「惠愛街玄妙觀功德院」。廣州市文化局、廣州市地方志辦公室及廣州市文物考古研究所編：《廣州文物志》，頁184稱：此碑自1963年，移置於廣州博物館。
- 69 〔宋〕薛唐：〈重修天慶觀記〉，頁1057。
- 70 《宋史·仁宗本紀》卷12，頁232：「〔仁宗皇祐四年〕（1052）夏四月……廣源州蠻僂智高反。……〔五月〕圍廣州。」《宋史·蠻夷傳三》卷495，頁14216：「〔仁宗皇祐〕四年四月番禺縣令蕭注募士丁及海上彊壯士二千餘人，與智高眾格鬥，焚其戰艦，轉運使王罕亦自外至，益修守備。智高知可拔，圍五十七日，七月壬戌，解去。」
- 71 宋·周去非著、楊武泉校注：《嶺外代答校注》（北京：中華書局，1999），頁86-87。戴裔宣：〈宋代三佛齊重修廣州天慶觀碑記考釋〉，頁64。根據F. Hirth及W. Rockhill注南宋汝適的《諸蕃志》，「佛齊」一名是出自梵名 *Cri-Bhoja*（見韓振華：《諸蕃志注補》〔香港：香港大學亞洲研究中心，2000，頁47〕）。

- 72 北宋廣州與南海諸國貿易往還密切的，除大食以外，就是三佛齊。周去非著，楊武泉校注：《嶺外代答校注》卷2，頁86云：「三佛齊國，在南海之中，諸蕃水之要衝也。東自閩婆國，西自大食，故臨諸國，無不由其境入中國。」〔元〕馬端臨：《文獻通考》卷332（台北：新興書局，1960），頁2610稱從三佛齊至廣州，「泛海便風二十日至廣州」。另參關履權：《宋代廣州的海外貿易》（廣州：廣東人民出版社，1994），頁57-59及孔遠志：《中國印度尼西亞文化交流》（北京：北京大學出版社，1999），頁17-18。
- 73 戴裔煊：〈宋代三佛齊重修廣州天慶觀記考釋〉一文認為三佛齊大首領地華伽囉出資重修廣州天慶觀的主要原因，為的是討好宋廷，便於雙方貿易關係的發展，同時又可使該國商人來廣州有個很好的居宿地。
- 74 陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁287云：「適判官麻圖華囉，遠懷文德，來貢琛賚。」〔明〕吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1057記：「九年，發使奇囉囉，判官麻圖華囉遠懷文德，來貢琛賚。」
- 75 陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁287云：「置田充廣之需。」〔明〕吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1057則記：「置田充廣之寺觀常住。」
- 76 陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁287。
- 77 陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁287云：「迄元豐二年，閏月七八。」
- 78 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1057。
- 79 孔凡禮：《蘇軾年譜》下冊（北京：中華書局，1998），頁1174-1175。蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》卷27，〈繳進陳繹詞頭狀〉（北京：中華書局，1986），頁775已提及一位道士何德順，云：「縱男與道士何德順游從。」該文作於元祐元年（1086）四月。不過元祐元年蘇軾仍仕於朝廷，未遭貶官謫居，因此，必未曾與廣州天慶觀住持何德順相訪。
- 80 孔凡禮：《蘇軾年譜》下冊，頁1266。
- 81 孔凡禮：《蘇軾年譜》下冊，頁1288。
- 82 蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》卷11，頁361。
- 83 孔凡禮：《蘇軾年譜》下冊，頁1305。
- 84 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1056。
- 85 宋·方信儒：《南海百詠》，甘泉江氏藏影鈔元本刊印，香港中文大學新亞書院藏，頁9。
- 86 清·樊封：《南海百詠續編》卷2，光緒丁亥刊本（1887），香港中文大學新

亞書院藏，頁24。另外，清·長善等修、劉彥明纂：《駐粵八旗志》卷24，收入《續修四庫全書》第859-860冊（上海：上海古籍出版社，1995），頁207云：「東廂有眾妙堂，舊有蘇軾碑記」。

87 《宋史》卷338，頁10817。

88 孔凡禮：《蘇軾年譜》下冊，頁1356。蘇軾離開廣州的日期是元符三年（1100）十一月十五日，孔凡禮考證曰：「〔十一月〕十五日，吳復古、何德順、曇穎、祖堂、通老、黃洞，李公弼、林子中自番禺追餞至清遠峽，同游廣慶寺。」

89 蘇軾：〈廣州何道士眾妙堂詩〉，收入蘇氏撰、〔清〕王文誥輯註：《蘇軾詩集》卷44（北京：中華書局，1982），頁2398-2399。蘇軾此詩又收入黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》卷65，頁1736；清·史澄、李光廷總纂：《廣州府志·古蹟略六》卷88，頁510。

90 清·史澄、李光廷總纂：《廣州府志·金石略六》卷101，頁672。

91 清·樊封：《南海百詠續編》卷2，光緒丁亥刊本（1887），頁24。

92 宋·洪邁（1123-1202）：〈修天慶觀三清殿記〉，收入明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第38冊，頁1056；明·黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》卷65，頁1735-1736及清·阮元主纂修：《廣東通志·古蹟略十四》卷229，《續修四庫全書》第673冊，頁719。

93 清·阮元主纂修：《廣東通志·古蹟略十四》卷229，頁719：「觀睨鬱悒。」

94 宋高宗紹興二年（1132），有虔寇謝達陷惠州。宋·洪邁撰、何卓點校：《夷堅志》第1冊（北京：中華書局，1981），頁87云：「虔寇謝達陷惠州，民居官舍，焚蕩無遺。」

95 清·錢大昕編：《洪文敏公年譜》，收入北京圖書館編：《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，第二十五冊（北京：北京圖書館出版社，2000），頁401-436。洪邁生平事跡，《宋史》本傳所言簡略。有關洪邁著作繫年，參凌郁之：〈洪邁著作繫年考證〉，《文獻》（2000.4），頁65-83。

96 宋·洪邁撰、何卓點校：《夷堅志》第2冊，丙卷第十六，〈廣州女〉一條，頁504記：「廣州番巷內民家女，父母甚愛之，納婿於家。女佞戾不孝，無日不悖其親。紹興二十五年（1155）七月，因晝飲過醉，復詈母，既又走出戶以右手指畫，肆言穢惡不可聞。鄰人不能堪，至欲相率告官者。忽片雲頭上起，雷隨大震，女擊死於道上，其身不仆，手猶舉指如初。予時在南海，即聞之。」錢大昕編：《洪文敏公年譜》，頁409記紹興二十五年，洪邁三十三歲，是年十月，洪邁父「薨於南雄途次」。

- 97 宋·洪邁：《夷堅志補》卷第二十二，收入洪邁撰、何卓點校：《夷堅志》第4冊，頁1755提及一名廣州書生錢炎妖惑於妖蛇化作女子。洪邁云：「吾挾子往〔正一宮法師劉守真〕謁求符水，以全此生。」按此資料，未知此廣州正一宮是否就是廣州天慶觀。
- 98 南宋·方大琮修：《南海縣志》，見李景新：《廣東研究參考資料敘錄：史地篇初編》(台北：學生書局，1970)，頁18。
- 99 宋·王象之：《輿地紀勝》第3冊(北京：中華書局，1992)，頁2832。《宋史·高宗本紀七》卷30，頁563，曰：「〔紹興十五年〕八月己亥，改諸路提舉茶鹽官為提舉常平茶鹽公事。」
- 100 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1056。
- 101 明·黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》，卷65，頁1735。
- 102 吳廷燮撰、張忱石點校：《北宋經撫年表、南宋制撫年表》(北京：中華書局，1984)，頁581。據方大琮：《鐵菴集》卷5，《四庫全書》第1178冊(上海：上海古籍出版社，1987)，頁184，方大琮於淳祐六年奏上朝廷辭免廣州掌帥之職，但不獲允。
- 103 南宋·李昉英，字俊明，別號文溪，諡曰忠簡，傳見於明代戴璟、黃佐、郭棐等各所撰的《廣東通志》，以及孫殿苞撰：《忠簡先公行狀》，收入清·伍元薇輯：《粵十三家集》第1冊，道光二十年(1840)詩雪軒校刊本，香港中文大學崇基學院圖書館藏，頁9-17。
- 104 南宋·李昉英：《文溪集》卷12，《粵十三家集》第3冊，頁2。另見李昉英撰、楊芷華點校：《文溪存稿》(廣州：暨南大學出版社，1994)，頁118。
- 105 南宋·李昉英：《文溪集》卷10，《粵十三家集》第2冊，頁7-8。
- 106 《四庫全書》第1178冊收錄有方大琮《鐵菴集》，共三十五卷，但《廣州修復天慶觀眾妙堂記》及其他由方大琮所撰的多篇道教醮儀祝文與青詞都不見《四庫全書》收錄。
- 107 宋·方大琮：《宋忠惠鐵庵方公文集》卷32，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第89冊(北京：書目文獻出版社，1988)，頁721-722。
- 108 同上註，卷32，頁722。
- 109 宋·方大琮：《東坡泉鐵井欄銘》，收入《宋忠惠鐵庵方公文集》卷35，頁733。李昉英又有東坡井續銘，題稱《廣州天慶觀眾妙堂東坡井泉銘——方右史取定林寺鑄井欄護之》，《文溪集》卷十七，《粵十三家集》第3冊。李銘曰：「孝經云，坡記成。名非古，堂遂輕，兩翁像，久晦冥，偉方公，舊觀仍，取彼欄，護此泓，新作蓋，環以銘，遺千年，飲清泠，續銘誰？李昉英。」
- 110 陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁347，396，1208。

- 111 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1056。
- 112 元大德八年(1304)陳大震、呂桂孫纂修《南海志》20卷，現僅殘存六至十卷(兩冊)，但缺廣州元妙觀的資料記錄。
- 113 《明史·列傳十七·廖永忠傳》卷129，頁3805。
- 114 明·郭棐撰、黃國聲、鄧貴忠點校：《粵大記》卷8(廣州：中山大學出版，1998)，頁195-6。
- 115 明·孫蕢著有《西菴集》八卷，收入林鴻：《鳴盛集(外八種)》(上海：上海古籍出版社，1991)，頁471-574。《明史》卷285，有孫蕢傳。此外，明·郭棐撰、黃國聲、鄧貴忠點校：《粵大記》卷24，頁710-711及明·黃佐撰：《廣州人物傳》卷12，《四庫全書存目叢書·史部》第9冊(台南：莊嚴文化事業有限公司，1996)，頁513-514皆記有孫蕢生平。
- 116 明·孫蕢撰《五仙觀記》，見明·黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》卷65，頁1738，及陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁1230。
- 117 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1056。
- 118 明·嘉靖十四年(1535)戴璟輯、張岳纂《廣東通志初稿》卷36，頁599。〔明〕黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》卷65，頁1735。
- 119 明·孫蕢著《西菴集》卷8，收入林鴻：《鳴盛集(外八種)》，頁566。
- 120 明·李德(易庵)：《暇日游城西玄妙觀》，收入明·孫蕢、歐大任等著：《南園前五先生詩、南園後五先生詩》(廣州：中山大學出版社，1990)，頁100。
- 121 宋元明三代民間多建玄武廟(或稱真武廟)，崇祀玄武成為風氣。參黃兆漢：〈玄帝考〉，載《道教研究論文集》(香港：中文大學出版社，1988)，頁121-158；何乃川、陳進國：〈論「玄天上帝」信仰及其在閩臺的傳播〉，《道韻》第3輯(1998)，頁2-31；Stephen Little, "Zhenwu, the Perfected Warrior," in *Taoism and the Arts of China*, pp. 291-295; Pierre-Henry de Bruyn, "Daoism in the Ming (1368-1644)," in *Daoism Handbook*, pp. 594-622.
- 122 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》卷24，頁1056及1059。
- 123 梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》卷15，第5函(北京：中華書局，1974)，頁12。玄武之名其實始見屈原(公元前343?-277?)，《楚辭·遠遊》：「時曖曖其曠莽兮，召玄武而奔屬。」見湯炳正、李大明、李誠、熊良智注：《楚辭今注》(上海：上海古籍出版社，1996)，頁187。根據陳學霖：〈「真武神·永樂像」傳說〉，收入氏著：《明代人物與傳說》(香港：中文大學出版社，1997)，頁90：「玄武既是北宮七宿之神，又是龜或龜蛇，一為天神，一為水獸，彼此本來毫不相干。」另外，關於真武傳說演

- 變的研究，參William A. Grootaers, "The Hagiography of the Chinese God Chen-wu," (*Asian Folklore Studies* 11.2 (1952): 139–181.
- 124 唐·杜光庭撰：《科儀門·禁壇儀》，收入宋·蔣叔輿編：《無上黃籙大齋立成儀》19.2a, 《道藏》第9冊，頁498。
- 125 在《正統道藏》裏有關唐宋以後玄武信仰傳說的經書，可參《元始天尊說北方玄武經》、《真武靈應護世消災滅罪寶懺》、《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》、《玄天上帝啟聖錄》、《玄天上帝啟聖靈異錄》等。另參黃兆漢：〈玄帝考〉，頁149，註38。
- 126 元·程鉅夫(1249–1318)撰：〈元賜武當山大天一真慶萬壽宮碑〉，收入《玄天上帝啟聖靈異錄》6b, 《道藏》第19冊，頁643，說「……玄武之神，至唐貞觀益顯，天下尊祀」。
- 127 宋徽宗於大觀二年(1108)增真武上尊號「佑聖真武靈應真君」，欽宗於靖康元年(1126)詔「佑聖真武靈應真君」加號「佑聖助順真武靈應真君」。見《宋大詔令集》卷136，〈封真武靈應真君詔〉，頁480–481；元·劉道明《武當福地總真集》，卷下1a, 《道藏》第19冊，頁658；及參黃兆漢：〈玄帝考〉，頁152，註93。
- 128 元·趙孟頫(1254–1322)：〈啟聖嘉慶圖序〉，見《玄天上帝啟聖靈異錄》15a, 《道藏》第19冊，頁646。
- 129 南宋筆記小說趙彥衛《雲麓漫鈔》對真武的描繪是：「醴泉觀得龜蛇，道士以為真武現，繪其像為北方之神，被髮黑衣，仗劍蹈龜蛇，從者執黑旗。自後奉祀益嚴，加號鎮天佑聖。」(引自陳學霖：《明代人物與傳說》，頁93)。另見宋哲宗元符二年(1099)刻《元始天尊說北方真武經》，收入陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁307；朱越利：〈《道藏》與玄天上帝〉，《道韻》第3輯(1998)，頁54。
- 130 黃兆漢：〈玄帝考〉，頁137。
- 131 另一例證見於元仁宗延祐元年(1314)有加封詔曰：「上天眷命皇帝聖旨；昔有上仙，降生玄帝」，見《玄天上帝啟聖靈異錄》10b, 《道藏》第19冊，頁644。
- 132 黃兆漢：〈玄帝考〉，頁139。
- 133 同上註，頁154，註115。
- 134 自明成祖以後，明代所有君主在登基之時，都必須向真武獻祀。見《明史·禮志四》卷50〈北極佑聖真君〉一條，頁1308–1310。
- 135 陳學霖：〈「真武神·永樂像」傳說〉，頁94–99；John Lagerwey, "The Pilgrimage to Wu-tang Shan," in Susan Naquin and Yu Chun-fang (eds.), *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley: University of California Press, 1992), pp.

293-332。

- 136 Stephen Little, "Zhenwu, the Perfected Warrior," 292。明代民間崇奉玄帝的熱烈程度，可以明代民間小說《北遊記玄帝出身傳》(又稱《北方真武祖師玄天上帝出身全傳》)為例子。參Gary Seaman, *Journey to the North* (Berkeley: University of California Press, 1987)。
- 137 見*Taoism and the Arts of China*, pp. 290-297裏搜集得到的諸通真武神像。關於明代真武神像的研究，參陳學霖：〈「真武神·永樂像」傳說〉，頁108-113。
- 138 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1056。
- 139 見《玄天上帝啟聖靈異錄》15a，《道藏》第19冊，頁646。
- 140 何乃川、陳進國：〈論「玄天上帝」信仰及其在閩臺的傳播〉，《道韻》第3輯，頁13。
- 141 明·梁有譽：〈玄妙觀重建三皇殿碑〉，收入黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》，卷65，頁1736。潘尚楫、鄧士憲纂修：《〔道光〕南海縣志·金石略三》，卷29，頁38-39及陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁1289-1290則稱此碑為〈玄妙觀重修三皇真像碑〉。由於碑文內容相同，〈玄妙觀重建三皇殿碑〉和〈玄妙觀重修三皇真像碑〉應同屬一碑。
- 142 吳道銘原稿、張學華增補、李棣改編、許衍董編校：《廣東文徵》第3冊(香港：中文大學出版部，1974)，頁97；〔明〕郭棐撰、黃國聲、鄧貴忠點校：《粵大記》卷24，頁728-730；黃梓林選輯：〈南園後五子姓氏〉，《廣東文獻輯覽》，黃立德堂家藏本，香港中文大學崇基圖書館藏，頁39-41。
- 143 明·梁有譽撰有《蘭汀存稿》，明嘉靖四十四年(1565)有八卷刊本。根據梁有譽弟梁有貞於萬曆二年(1574)所撰的《梁比部行狀》(收入《蘭汀存稿》〔台北：偉文圖書出版社，1976〕，頁291云：「嘉靖辛酉(1561)十二月十八日兄葬於郡東都念岡。」又據郭棐《蘭汀梁公傳》、歐大任《梁比部傳》及王世貞《梁君公實墓表》等均稱梁有譽年三十有六而卒(見《蘭汀存稿》〔收入《續修四庫全書》第1348冊〕，頁619-623)。按此推算，梁有譽當生於嘉靖四年(1525)。
- 144 明·黃佐《廣東通志》卷65所收錄之碑文缺此數句。現依〔清〕潘尚楫、鄧士憲纂修：《〔道光〕南海縣志·金石略三》卷29及陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》抄錄此數句下來。
- 145 明·郭棐修：《廣東通志·寺》卷67，日本內閣文庫藏明萬曆三十年(1602)刻本，頁198-640。
- 146 根據蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》(東京：汲

- 古書院，1995)，頁125及539，在現存中國道觀中，嶗山太清宮和武漢長春觀都築有三皇殿，殿裏便是供奉伏羲、神農和軒轅三尊神位的。
- 147 清·伍元薇輯：〈瑤石山人詩稿跋〉，收入伍氏輯：《粵十三家集》第11冊（詩雪軒校刊本，香港中文大學崇基學院圖書館藏），頁1。
- 148 清·潘尚楫修、鄧士憲纂：《[道光]南海縣志·金石略》卷28，道光十五年(1835)修，同治八年(1869)重刻本，香港中文大學崇基學院圖書館藏，頁41。
- 149 明·黎民表：《瑤石山人詩稿》卷10，收入清·伍元薇輯：《粵十三家集》第10冊，頁5。另外，《四庫全書·集部別集類》第1277冊（上海：上海古籍出版社，1987）收有《瑤石山人稿》16卷。
- 150 見明·劉廷元修、王學曾等纂：《南海縣志·寺觀》卷13，萬曆三十七年(1609)刻本，廣東省中山圖書館歷史文獻部藏；明·朱光熙修、龐景忠等纂：《南海縣志》卷13，崇禎十五年(1642)刻本，北京圖書館藏。
- 151 見註67。關於從道觀碑文與香會活動研究，以近來Kristofer Schipper等所作的北京東嶽廟碑文研究最為詳細，其成果見於已出版了三期的*Sanjiao wenxian*《三教文獻》(1997, 1998, 1999)。
- 152 《修真十書》7.4a〈丹訣歌〉，《道藏》第4冊，頁628：「九九道至成真日，三清四御朝天節。」
- 153 《道門科範大全集》24.6b，《道藏》第31冊，頁812：「金闕虛無三清上帝，昊天六御宸尊諸天天尊諸天天帝。」
- 154 《靈寶領教濟度金書》1.25b，《道藏》第7冊，頁28：「醺壇即醺筵也。中間高設三清座，前留數尺許，通人行。又設七御座（按首席為玉皇），每位高牌曲几，香花燈燭供養如法。蓋玉清為教門之尊，昊天為三界之尊，各居一列，各全其尊故也。」
- 155 同上註。
- 156 蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》，頁19-21；孫金富等編：《上海宗教志》（上海：上海社會科學院出版社，2001），頁201-202。
- 157 李養正：《新編北京白雲觀志》（北京：宗教文化出版社，2003），頁128-129；尹志華：〈玉皇信仰考〉，收入四川大學宗教研究所編：《道教神仙信仰研究》上冊，頁182。
- 158 明·劉廷元修、王學曾等纂：《南海縣志·寺觀》卷13，萬曆三十七年刻本，廣東省中山圖書館歷史文獻部藏。明崇禎十五年(1642)朱光熙修、龐景忠等纂：《南海縣志》卷十三與萬曆《南海縣志》的記錄相同。
- 159 明·劉廷元修、王學曾等纂：《南海縣志·寺觀》卷13。

- 160 《明史》，卷81〈食貨志五〉，頁1978。
- 161 《明史》，卷82〈食貨志六〉，頁1998；卷305〈宦官二〉，頁7805。
- 162 《明史》，卷220〈溫純傳〉，頁5801；卷242〈董應舉傳〉，頁6289；卷82〈食貨志六〉，頁1996-1997。
- 163 傅貴九：〈明清的寺田〉，《南開史學》(1980.1)，頁135稱：「明朝太監修建寺院成為一種風氣，而興建寺院又成了他們乞求土地的借口。」
- 164 陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊(增訂本)，頁601稱：「宮觀市田，北宋前期有令禁止。仁宗天聖二年(1024)後，寺觀稍益市田矣。」
- 165 清·宣統二年(1910)鄭榮等主修，桂站等纂《南海縣志·金石略》卷12，頁1101-1104；陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁287，引廣東中山圖書館藏〈廣州重修天慶觀記〉拓片。
- 166 有關宋代寺觀莊田研究，參金井德幸：〈南宋僧道免丁錢について(上)〉，《東方宗教》37(1971)，頁21-38。
- 167 陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊(增訂本)，頁599云：「南宋寺觀一州之產……上寺歲入以數萬斛、或數千斛，其下亦六七百斛、或三五百斛，雖窮村至小之院，亦登百斛。」
- 168 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1056。
- 169 《明宣宗實錄》卷100(台北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968)，頁2236：「今廣東、浙江、江西等處寺觀田地，多在鄰近州縣，頃畝動以千計，謂之『寄莊』，止納秋糧，別無科差。」根據傅貴九：〈明清的寺田〉，頁142對明代寺田的研究，明代寺(觀)莊有兩種，一種叫「常住莊」，名義上是寺觀的公產，常住莊的地租收入，主要作寺觀修葺和僧道的口糧。常住莊法律上不許買賣。另一種叫「私莊」，指僧道人的私產，私莊買賣轉讓不受限制，與一般民田無異。
- 170 清·顧光修、連平何淙：《光孝寺志》云：「考光孝稅畝載於南番志乘者，不下五十餘頃，當年食指萬數，南中梵宮，此為極盛。」關於光孝寺之歷史。另參黃佛頤編纂，仇江、鄭力民、遲以武點註：《廣州城坊志》，頁377-402。
- 171 明·劉廷元修、王學曾等纂：《南海縣志·寺觀》卷13。另清·仇巨川：《羊城古鈔》卷3，〈寺觀〉條作「田地塘墟」。
- 172 清代修纂的廣東省志包括有金光祖纂修《廣東通志》(康熙三十六年〔1697〕刻本，五十二年〔1713〕增補本)；郝玉麟等監修，魯曾煜等編纂《廣東通志》(雍正九年〔1731〕刻本)；阮元總裁，陳昌齊等總纂《廣東通志》(清道光二年〔1822〕刻本；清同治三年〔1864〕重刻本)。廣州府志則有汪永瑞

修，楊錫震等纂《廣州府志》(康熙十二年[1673]修)；《四庫全書·廣州府部匯考》((清)雍正四年[1726]輯)；張嗣衍主修，沈廷芳總纂《廣州府志》(乾隆二十四年[1759]刻本)；戴肇辰等主修，史澄、李光廷總纂《廣州府志》((清)同治九年[1870]修)。南海縣志包括有郭爾尼監修，胡雲客重校《南海縣志》(康熙三十年[1691]刻本)；魏綰重修，陳張翼匯纂《南海縣志》(乾隆六年[1741]刻本)；潘尚楫等主修，鄧士憲等總纂《南海縣志》(道光十五年[1835]刻本)；鄭夢玉等主修，梁紹獻等總纂《南海縣志》(同治十一年[1872]廣州翰元樓刻本)；鄭榮等主修，桂站等纂《南海縣志》(宣統二年[1910]羊城留香齋刻本)。

173 清·金光祖纂修：《廣東通志·寺觀》卷25，頁677。

174 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《南海縣志·金石略》卷12，《中國方志叢書》第181號(台北：成文出版社，1974)，頁1254-1267。

175 《清史稿》卷234，頁9410-9411。

176 《清史稿》卷234，頁9415。

177 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《南海縣志·金石略》卷12，頁1255。

178 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《南海縣志·金石略》卷12，頁1255-1256。

179 清·樊封：《南海百詠續編》卷2，光緒丁亥刊本，頁25。

180 Gray, *Walks in the City of Canton*, p. 357.

181 清代廣州道觀碑刻資料非常缺乏。例如譚棟華、曹騰驂、冼劍民編的《廣東碑刻集》(廣州：廣東高等教育出版社，2001)，雖然集內收錄了清以前官修地方志書所未收錄的碑文，但於清代廣州道觀碑刻卻連一條也未見收錄。

182 Gray, *Walks in the City of Canton*, p. 357.

183 清·樊封：《南海百詠續編》卷4，光緒丁亥刊本，頁24。

184 J. Glasgow Kerr, *A Guide to the City and Suburbs of Canton* (Hong Kong: Kelley & Walsh, Ltd., 1918), pp. 27-33.

185 民國十一年五月二十二日《廣州市政公報》65期，頁19，見廣州市檔案館，全宗號：資，目錄號：政，卷571。

186 同上註。

187 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《南海縣志·金石略》卷12，頁1104。

188 清·戴肇辰等主修，史澄、李光廷總纂：《廣州府志·金石略五》卷101，頁672稱〈蘇東坡眾妙堂記〉雖佚，但卻稱「刻在省城惠愛街」。

189 見民國23年11月《廣州市名勝古蹟古物調查表》，引自《廣州宗教誌資料匯編》，第2冊(道教)，1995，頁52。

190 徐百齊編：《中華民國法規大全》(上海：商務印書館，1936)，頁1186。

- 191 黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第37期(2002)，頁1-40。
- 192 鄧榮新於民國25年9月18日狀詞，見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，案卷號728，頁82-84。
- 193 宋·薛唐〈重修天慶觀記〉，見註68。
- 194 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1056。
- 195 同上註。
- 196 明·劉廷元修、王學曾等纂：《南海縣志·寺觀》卷13。
- 197 清·樊封：《南海百詠續編》卷4，光緒丁亥刊本，頁24。
- 198 民國十一年五月二十二日《廣州市政公報》65期，頁19。
- 199 陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊(增訂本)，頁562
解釋住持之職掌是：「住持也者，謂籍人持其法，使永住而不泯也。是兩宋宮觀中的實權者。」此外，宮觀中的主管道官依次還有知宮(觀)事、同知宮(觀)事、監宮(觀)、尚(上)座、知庫或庫主、典客、掌籍、監齋、書記、直歲、化主、表白、殿主、院主、庵主等。參唐代劍：《宋代道教管理制度研究》，頁157-158。
- 200 見註88。
- 201 高承撰，胡文煥校：《事物紀原》卷7，收入長澤規矩也編：《和刻本類書集成》第3輯(上海：上海古籍出版社，1990)，頁178。參王永平：〈唐代道士獲贈俗職、封爵及紫衣、師號考〉，《文獻》(2000.3)，頁68及汪聖鐸：〈宋代對釋道二教的管理制度〉，《中國史研究》(1991.2)，頁133-135。
- 202 陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊(增訂本)，頁588。
- 203 《慶元條法事類·道釋》卷50，《續修四庫全書》第861冊，頁542；汪聖鐸：〈宋代對釋道二教的管理制度〉，頁134。
- 204 王永平：〈唐代道士獲贈俗職、封爵及紫衣、師號考〉，頁71云：「據說唐初官員服飾只有紫、黃二色。貞觀時，始令三品以上服紫，四品、五品服緋，六品、七品服綠，八品、九品服青，不得僭越。紫衣屬於高級官員的章服。」
- 205 陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊(增訂本)，頁591；汪聖鐸：〈宋代對釋道二教的管理制度〉，頁135。
- 206 松本浩一：〈張天師と南宋の道教〉(東京：國書刊行會，1982)，頁340。
- 207 李攸：《宋朝事實》卷七，頁124-125記載二字道士師號，有：「真觀、沖真、沖清、沖隱、道清、道空、道安、道成、虛希、虛遠、虛妙、虛

辨、虛一、虛濟、虛應、沖寂、元觀、元正、明一、明素、靈一、明微、洞元、淵宗、沖素、沖寂、崇道、演道、明素、靈寶、虛寂、保寧、洞淵。」

- 208 陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊（增訂本），頁579。此外，關於唐宋時期道士在家與出家兩種傳統之間的變化關係，參尾崎正治：〈道士——在家から出家へ〉，收入《歴史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》（東京：國書刊行會，1982），頁205-220。
- 209 陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊（增訂本），頁579-580。參《慶元條法事類·違法剃度》卷50，頁539。關於宋代釋道童行的管理，另參汪聖鐸：〈宋代對釋道二教的管理制度〉，頁132-133及唐代劍：《宋代道教管理制度研究》（北京：線裝書局，2003），頁194-218。
- 210 《慶元條法事類·道釋》卷50，頁469。
- 211 宋代分管內道正司和山門道正司兩類。管內道正司設於州、軍、府、監。山門道正司設於名山福地的神御觀中。
- 212 《事物紀原》卷7，頁177。
- 213 《慶元條法事類·道釋》卷50，頁471。
- 214 同上註，頁468。
- 215 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》卷24，頁1056。另見《明太祖實錄》洪武十四年四月辛巳條。
- 216 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》卷24，頁1003。
- 217 明·嘉靖六年（1527）黃佐纂修：《廣州志·公署四》卷25〔殘存存卷4-7，12-17，22-48〕，嘉靖六年刻本，廣東省中山圖書館藏抄本。
- 218 「道錄司」是由「道錄」一詞衍變而來的。《事物紀原》卷7「道錄」一條，頁178，稱唐代道官制度有左右兩街威儀。五代之後周避太祖郭威之諱，改威儀為道錄，宋朝因之。《續資治通鑑》卷92，頁2387記載，宋代曾設置「左、右街道錄院」，自此，道錄一詞由道官名稱衍變為道官官署名稱。另參陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊（增訂本），頁570。
- 219 見明·李東陽等撰：《大明會典》卷226〈道錄司〉一條（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1989），頁2980及《續修四庫全書》第763冊，頁530-531。
- 220 《明史·職官志三》卷74，頁1817。
- 221 趙亮：〈明代道教管理制度〉，《世界宗教研究》（1990.3），頁47。
- 222 《明太祖實錄》洪武二十五年十一月丙午條。參石田憲司：〈明代道教史上的全真と正一〉，收入酒井忠夫編：《台灣の宗教と中國文化》（東京：風

- 響社，1992)，頁150。
- 223 趙亮：〈明代道教管理制度〉，頁47。
- 224 見明·黃佐：《〔嘉靖〕廣東通志·外志二》，卷65，頁1735。
- 225 明·李東陽等撰：《大明會典》卷226，頁2980；趙亮：〈明代道教管理制度〉，頁50。
- 226 《明太祖實錄》卷144，頁2262。
- 227 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1003–1005記載有廣州府道紀司，其餘各縣均設道會司，置道會一員，但只有南海縣與番禺縣不設道會司，因此此兩縣之道觀應隸屬有廣州府道紀司管轄。
- 228 陳兵：〈宋朝與道教〉，任繼愈主編：《中國道教史》下冊（增訂本），頁557。
- 229 同上註，頁559–561。
- 230 《清史稿·職官三》卷115，頁3331；Monica Esposito, “Daoism in the Qing (1644–1911),” p. 621；Vincent Goossaert, “Counting the Monks: The 1736–1739 Census of the Chinese Clergy,” *Late Imperial China*, vol. 21 (2000), p. 42.
- 231 清光緒七年劉澐年總裁、鄧綸斌等纂：《惠州府志》卷7，惠郡城北文昌宮刻本（1881），香港中文大學聯合書院圖書館藏，頁4。
- 232 清·金光祖纂修：《廣東通志·寺觀》卷6，清康熙三十六年（1697）刻本，廣東省中山圖書館藏。
- 233 《清史稿》卷72，頁2270；陳代光：《廣州城市發展史》，頁50。
- 234 見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，案卷號728，頁82–84。
- 235 清朝乾隆初年的道士登記，決定只發給道牒與出家的全真道士，在家的正一居道士就另給與度牒性質不同的部照，二種合稱牒照。參 Goossaert, “Counting the Monks,” p. 48。
- 236 細谷良夫：〈乾隆朝の正一教——正一真人の降格事件〉，收入秋月觀暎編：《道教と宗教文化》（東京：平河出版社，1987），頁571–586。
- 237 見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，案卷號728。
- 238 同上註，頁82–84。
- 239 黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，頁17–19。
- 240 明·吳中、王文鳳纂修：《〔成化〕廣州志》，卷24，頁1056。
- 241 杜光庭：〈天壇王屋山聖蹟敘〉，《天壇王屋山聖蹟記》1a，《道藏》第19冊，頁700。
- 242 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》第3期（2002），頁1–20。
- 243 《三國志》卷8（北京：中華書局，1959），頁264。

- 244 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），頁517；劉昭瑞：〈從考古材料看道教投龍儀——兼論投龍儀的起源〉，收入陳鼓應、馮達文主編：《道家與道教·道教卷》（廣州：廣東人民出版社，2001），頁485。
- 245 有關道教投龍簡儀的研究，參Edouard Chavannes, “Le jet des Dragons,” *Mémoires concernant L’Asie Orientale* 3 (1919); 饒宗頤：〈從石刻論武后之宗教信仰〉，收入《饒宗頤史學論著選》（上海：上海古籍出版社，1993），頁578-613；神塚淑子：〈道家禮儀と龍——六朝・唐代の投龍簡〉，《日中文化研究》第3輯（東京：勉誠社，1992）；劉昭瑞：〈從考古材料看道教投龍儀——兼論投龍儀的起源〉，頁475-501；王承文：〈古靈寶與道教投龍簡儀的形成和發展〉，收入王氏著：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁516-546。
- 246 劉宋·陸修靜：《太上洞玄靈寶眾簡文》2a，《道藏》第6冊，頁563。
- 247 《道門定制》6.14a夾註，《道藏》第31冊，頁717。《太上洞玄靈寶眾簡文》1b，《道藏》第6冊，頁563：「下文云：『放金龍並於清冷之淵，求登仙之信矣。』」
- 248 宋·金允中：《上清靈寶大法》17.8b-9a，《道藏》第31冊，頁437-438。
- 249 《太上洞玄靈寶眾簡文》3a，《道藏》第6冊，頁564。另參《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上，《道藏》第6冊，頁185-186。
- 250 《太上洞玄靈寶眾簡文》3a，《道藏》第6冊，頁564。
- 251 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁522-524。
- 252 劉昭瑞：〈從考古材料看道教投龍儀——兼論投龍儀的起源〉，頁486；張澤洪：《步罡踏斗：道教祭禮儀典》（台北：大展出版社有限公司，2000），頁237。
- 253 《唐會要》卷15，《四庫全書·史部政書類》第606冊，頁645。
- 254 劉昭瑞：〈從考古材料看道教投龍儀——兼論投龍儀的起源〉，頁476。
- 255 陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁80-82，93-95。武則天曾多次舉行金籙大齋和投龍簡儀，參張澤洪：《步罡踏斗：道教祭禮儀典》，頁50-51。此外，《道家金石略》，頁122收錄有唐玄宗的《南嶽投龍告文》。另參臺靜農：〈唐明皇青城山敕與南嶽告文〉，收入《靜農論文集》（台北：聯經出版事業公司，1989），頁317-324。
- 256 張澤洪：《道教齋醮符咒儀式》（成都：巴蜀書社，1999），頁65-66。
- 257 宋·金允中：《上清靈寶大法》41.3b-4a，《道藏》第31冊，頁627。
- 258 五代·杜光庭：《金籙齋啟壇儀》1a，《道藏》第9冊，頁67。
- 259 《翊聖保德傳》卷上，3a，《道藏》第32冊，頁651。

- 260 星位又稱分位，齋醮壇場設上真聖位，每座神位前要奏紙錢馬一分，故稱神真聖位為分位。參張澤洪：《道教齋醮符咒儀式》，頁68-69。
- 261 《道門定制》卷3.6a-45b，《道藏》第31冊，頁677-694記載了羅天大醮中全部一千二百分聖位的神名名稱和排列位置的次序。
- 262 莊宏誼：《明代道教正一派》(台北：台灣學生書局，1986)，頁160。
- 263 例如北宋·張商英撰：《金錄齋投簡儀》1a，《道藏》第9冊，頁131夾註就稱：「春夏至孟州王屋洞天、濟瀆水府；秋冬至安慶潛山司真洞天、太平採石水府。」
- 264 張澤洪：《步罡踏斗：道教祭禮儀典》，頁50-51。
- 265 宋·金允中：《上清靈寶大法》17.8b，《道藏》第31冊，頁437說：「〔簡〕天子以玉為之，玉有九德，禮天地之信也。餘皆槿木為之，或柏木。」
- 266 宋·金允中：《上清靈寶大法》17.8b，《道藏》第31冊，頁438。
- 267 黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，頁13。
- 268 無聊子(袁宗善)編著：《蘭州道教概編》(蘭州，不發售，2001)，頁46-47。
- 269 趙亮、張鳳林：《蘇州道教史略》，頁127。
- 270 廣州市文化局、廣州市地方志辦公室及廣州市文物考古研究所編：《廣州文物志》，頁184：北宋重修天慶觀記：「宋元豐二年(1079)刻，原立廣州天慶觀(後改稱玄妙觀，遺址在今海珠北路祝壽巷)內。一九六三年移置於此(廣州博物館)。碑高1.78米、寬1.2米。」根據筆者到訪廣州博物館所見，此通碑石保留到現在仍然完整無缺，只有幾個字漫漶失真，不易辨認。

第三章

- 1 對於王常月與龍門派中興之說，參陳兵：〈清代全真龍門派的中興〉，《世界宗教研究》(1988.2)，頁84-96。
- 2 根據清·閔一得：《金蓋心燈》〈龍門正宗流傳支派圖〉，《藏外道書》，第31冊(成都：巴蜀書社，1994)，頁166，龍門派系譜自第四代周大拙(約卒於1450)後，分為律師和宗師二岔。
- 3 關於王常月的傳記資料，見清·閔一得：《金蓋心燈》1.15a-17b〈王崑陽律師傳〉，《藏外道書》，第31冊，頁183-184及清·完顏崇實：〈昆陽王真人道行碑〉，收入小柳司氣太編：《白雲觀志》，《中國道觀志叢刊》第1冊(南京：江蘇古籍出版社，2000)，頁198-199。
- 4 Monica Esposito持不同的觀點，他認為龍門派的發展並不僅出於王常月一人的影響。實際上除北京白雲觀王常月的一支系統之外，自明末至清初龍門派在各地已有其他各自傳承的系統，例如在明末有華山龍門派、嶗山孫玄清嶗山派及伍守陽的龍門派。Esposito的觀點對清初各地龍門派各

- 支派的歷史研究具十分重要的參考價值。參Monica Esposito, "Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality," *Journal of Chinese Religions* 29 (2001): 191–231 and "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty," in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society*, vol. 1 (Hong Kong: Chinese University Press and École française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 621–698。另參森由利亞：〈全真教龍門派系譜考〉，收入道教文化研究會編：《道教文化への展望》（東京：平河出版社），頁180–210。
- 5 根據Vincent Goossaert, "The Quanzhen Clergy, 1700–1950," in *Religion and Chinese Society*, vol. 1, pp. 699–771，清代全真教龍門派道觀的地域網絡可劃分為四大區域：一、北方河北、山東和遼寧一區；二、江南上海、寧波、常州、杭州一區；三、西南西安、成都、漢陽、武昌一區；四、廣東羅浮山、惠州府、廣州府一區。
 - 6 清·陳銘珪生於道光四年(1824)，卒於光緒七年(1881)，年五十八，關於其生平，參葉覺邁修、陳伯陶總纂：《東莞縣志》，卷72，《中國方志叢書》第52號（台北：成文出版社，1967），頁2770–2772。及清·賴際熙：〈羅浮酥醪洞主陳先生像贊〉，收入《長春道教源流》（台北：廣文書局，1975），頁1–2。
 - 7 清·陳銘珪：《長春道教源流》卷6，收入《藏外道書》，第31冊，頁113。除特別說明以外，本文以下所引《長春道教源流》均以《藏外道書》之版本為依據。
 - 8 朝廷給道士賜紫衣始見於唐代，參宋·高承撰，胡文煥校：《事物紀原》，卷7，收入日·長澤規矩也編：《和刻本類書集成》，第3輯（上海：上海古籍出版社，1990），頁178；王永平：〈唐代道士獲贈俗職、封爵及紫衣、師號考〉，《文獻》（2000.3），頁67–79。
 - 9 清·完顏崇實：〈崑陽王真人道行碑〉，《白雲觀志》，頁199。另見《金蓋心燈》1.17b，《藏外道書》，第31冊，頁184。
 - 10 《碧苑壇經》（又名《龍門心法》）1.1a，《藏外道書》，第10冊，頁159稱：「康熙二年，歲在癸卯，十月之吉，崑陽子說戒於金陵碧苑。」《金蓋心燈》2.4a〈詹怡陽律師傳〉鮑廷博注，《藏外道書》，第31冊，頁187稱：「康熙三年，歲次甲辰三月，國師王真人由京師出駐浙江之宗陽宮，從者二十人」鮑廷博之注亦引《金蓋雲箋》，頁187稱：「康熙六年，歲次丁未，秋七月，王崑陽真人來止我山。詹律師守椿、黃律師守元從，續溪處士江太虛偕。明年秋，姑蘇施法師亮生、呂律師守朴來迎我真人，乃出山，之穹窿，詹某等從行。」王常月此行，歷駐金蓋、穹窿、青坪、棲霞等

境，與交有雲隱、靖菴、赤陽、石菴、明陽、鐵竹輩二十餘師，大闡太上宗風。關於清初王常月南下江浙開戒事蹟的研究，參吳亞魁：〈江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察 (1271-1911)〉第5章 (香港中文大學博士論文，2004)。

- 11 根據收入在現存光緒二年《金蓋心燈》重刊本裏的〈重刊金蓋心燈序〉，《藏外道書》，第31冊，頁158，云：「是書刻於道光辛巳 (1821)。亂後板毀，爰重刻之，謹為之序。同治癸酉 (1873)」，《金蓋心燈》刊行於1821年，於1873年重刊。
- 12 陳兵：〈清代全真龍門派的中興〉，頁85。
- 13 《金蓋心燈》3.12〈周明陽律師傳〉，《藏外道書》，第31冊，頁214-215。所謂「祖道南行」，鮑廷博注〈周明陽律師傳〉稱：「龍為北宗，至此始盛行於南，故曰祖道南行。」關於清代江浙地區全真道龍門派道觀歷史的研究，參吳亞魁：〈江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察 (1271-1911)〉第5章。
- 14 吳亞魁：〈江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察 (1271-1911)〉，頁152-153詳列了三十一座全真教道觀，有：龍門靜室、古梅花觀、開化院 (以上湖州)、大德觀、天柱觀、宗陽宮、鶴林道院、機神殿、松晟觀、福星觀、半持庵、洞霄宮、三元宮、登雲觀 (以上杭州)、純陽道院、回真道院、朗吟谷、小桃源、女貞觀、老君堂、全真道院、太微律院、來鶴道院、長春宮、正氣庵、斗姥閣 (以上蘇州)、崇道宮、松塵道院、長春宮 (以上嘉興)、萬壽道院 (松江)、鶴梅館 (太倉)。
- 15 Vincent Goossaert, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," *Late Imperial China*, vol. 21, no. 2 (2000), pp. 60-61.
- 16 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁137。
- 17 同上註。
- 18 廣東省政府廣東年鑑編纂委員會編：《廣東年鑑》(廣州，1942)，頁167。
- 19 Chi-tim Lai, "Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults," *Social Compass* 50 (2003): 459-470。另參游子安：《道風百年：香港道教與道觀》(香港：利民出版社，2002)載各香港道觀對其自我道脈源流的介紹。
- 20 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁137。
- 21 清·陳銘珪：《長春道教源流》卷7收載酥醪觀道士的資料，有：曾一貫、柯陽桂、童復魁、江本源、賴本華及余明志。
- 22 李剛：〈評陳教友《長春道教源流》〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》(香港：中華書局)，頁206。

- 23 清·黃培芳，字子實，廣東香山人，嘉慶九年(1804)副貢生，官內閣中書。卒年八十二。見清·佚名輯：《清代粵人傳》(下)，全國圖書館文獻縮微複製中心：《中國公共圖書館古籍文獻珍本彙刊·史部》(北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，2001)，頁1523-1524。
- 24 清·賴洪禧，號介生，龍門派名本華，廣州府東莞縣人，入羅浮酥醪觀，禮童復魁為師。參葉覺邁修、陳伯陶總纂：《東莞縣志》，卷72，《中國方志叢書》，第52號，頁2719。
- 25 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》(光緒七年(1881)刻本)，《藏外道書》，第32冊，頁592-668。另參清·黃培芳：《浮山志》(嘉慶十八年，1813)刻本1冊線裝，廣東省中山圖書館藏。清·賴洪禧：《浮山新志》(道光二十五年，1845)刻本2冊線裝，廣東省中山圖書館藏。
- 26 陳伯陶生於咸豐五年，1911年辛亥革命，避於香港，寄居九龍紅磡，自號「九龍真逸」，卒於1930年，年七十六，清末帝溥儀聞悼，賜謚「文良」。關於其生平，見張學華：〈江寧提學使陳文良公傳〉，收入陳伯陶：《瓜廬詩牘》卷上(1931年刻本2冊線裝)，香港中文大學新亞圖書館藏。
- 27 明·陳璉撰：《羅浮志》，明永樂八年(1410)修，清道光三十年(1850)粵雅堂刻本2冊線裝，廣東省中山圖書館藏。另收入《叢書集成初編》(上海：商務印書館，1936)。此外，陳璉撰，陳伯陶補：《羅浮山志補》，民國九年(1920)增刻本4冊線裝，香港中文大學崇基圖書館藏。
- 28 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁25，收入陳璉撰，陳伯陶補：《羅浮山志補》第4冊。〈羅浮補志述略〉後亦有單行本刊行，書名為《羅浮指南》。
- 29 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁592。
- 30 Batholomew Tsui (徐佩明), *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong* (Hong Kong: Christian Study Center on Chinese Religion and Culture, 1991).
- 31 見黎志添：〈廣州元妙觀考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第75本，第3分(2004)，頁2，註7及註8的介紹。
- 32 參上註黎志添在〈廣州元妙觀考釋〉曾經利用道觀碑刻資料所得到的研究成果。
- 33 清·吳騫於康熙三十年(1691)舉中進士，康熙五十九年(1720)來惠州當郡守。吳騫撰《惠陽山水紀勝》4卷(《羅浮紀勝》2卷及《西湖紀勝》2卷)，收入《四庫全書存目叢書·史部》，第241冊(台南：莊嚴文化事業有限公司，1996)，頁1-189。
- 34 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8，25。

- 35 清·劉澐年總裁，鄧綸斌等纂：《〔光緒〕惠州府志》（光緒七年〔1881〕），卷19，《中國方志叢書》第3號（台北：成文出版社，1966），頁308。
- 36 同上註，卷24，頁506。
- 37 清·陶敬：〈募修沖虛觀疏〉，收入清·宋廣業：《羅浮山志會編》，卷13，《四庫全書存目叢書·史部》，第240冊，頁595-596。此外，陶敬在康熙二十八年（1689）孟春撰〈羅浮山志·序〉，收入《羅浮山志會編》，卷10，頁538-539。
- 38 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁8。明末崇禎初年（1628-1644）沖虛觀曾經修葺。見明·蘇元起修、韓日續纂：《〔崇禎〕博羅縣志》卷2，頁18，崇禎四年（1631）刻本，北京圖書館藏，云：「沖虛觀……天啟間，觀圯，鄉薦紳募修，未就。崇禎□年，士民具呈巡按御史吳尚默，捐贖緩五十緡為倡，今方經始。觀有田，見收租谷一千四百一十六石三斗，租銀四十五兩七錢三分。」
- 39 清·趙爾巽等撰：《清史稿·文苑傳》，卷484，〈潘耒傳〉（北京：中華書局，1977），頁13343-13344。
- 40 若根據清·呂應奎《重修羅浮沖虛觀碑記》，康熙二十七年沖虛觀的修葺規模應是：「俾沖虛觀，內圯者築之，欹者搆之，剝蝕者鼎新之，漫滅者，丹□之，金相晶瑩，斗壇涓潔，會當礪石紀由，昭垂永遠。」見《〔光緒〕惠州府志》，卷24，頁506。
- 41 清·潘耒：〈遊羅浮記〉，收入清·宋廣業編：《羅浮山志會編》，卷12，頁574-575。
- 42 清·潘耒：〈遊羅浮記〉，頁577。
- 43 明·黃佐等撰：《〔嘉靖〕羅浮山志》12卷，嘉靖三十六年（1557）刻，香港中文大學圖書館藏mic 890。
- 44 明·黎民表：《羅浮山志》已佚。但根據陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁18云：「阮元〔廣東〕通志，有黃佐羅浮山志十二卷，謂黎初編，黃修飾之，即一書。圖書集成及山志會編所載大都本之黎《志》。」
- 45 明·韓晃：《羅浮野乘》6卷，崇禎十二年刻（1639），收入《四庫全書存目叢書·史部》，第232冊，頁474-580。
- 46 Esposito, "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty," pp. 638, 646-647, 653, 674。例如《天仙正理直論》（1639），《藏外道書》，第5冊，頁784收有申兆定撰〈伍真人事實及授受源流略〉，稱：伍守陽（1574-1634）乃據「道德通玄靜，真常守太清」的龍門派詩而稱自己為「邱真人門下第八派符領節弟子沖虛伍守陽」，並稱在伍守陽以先的從第五至七代的龍門派傳承譜系是：張靜虛（1432？-？）→李真元（1525-

- 1579)一曹常化(1562-1622)。這樣，按伍守陽的龍門派譜系便是與白雲觀第七代弟子王常月的正宗龍門派並沒有關連。
- 47 《山志》指宋·郭之美編撰《羅浮山記》。
 - 48 明·黃佐等撰：《〔嘉靖〕羅浮山志》，卷5，頁7。
 - 49 元·留元長，金丹派南宗五祖白玉蟾弟子，編撰《海瓊問道集》，《道藏》，第33冊，頁140-147。
 - 50 明·陳璉撰，陳伯陶補：《羅浮山志補》，卷12，頁5-6。另參蓋建民：〈金丹派南宗內外丹合修思想探微——兼論南宗在羅浮山地域的傳播〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》，頁251-273。
 - 51 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁592。
 - 52 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁137。
 - 53 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁30：「楊應琚，字佩之，奉天人。父琳，康熙乙未(54年，1715)官廣東巡撫，雍正初遷總督，應琚隨任。屢游羅浮，與酥醪觀道士柯陽桂及僧慧輪修緣，善山中名勝吟詠。」
 - 54 陳伯陶：〈陳獻孟家傳〉，收入《陳獻孟遺詩》，《叢書集成續編》，第174冊(台北：新文豐出版公司，1989)，頁672。
 - 55 清·陳阿平：〈沖虛觀贈張雲先道士〉，收入《陳獻孟遺詩》，《叢書集成續編》，第174冊，頁678。
 - 56 清·陳阿平：《陳獻孟遺詩》及清·宋廣業編：《羅浮山志會編》皆稱張雲先，而陳伯陶：〈羅浮補志述略〉則稱張雲仙。本文採張雲先之名。
 - 57 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁6，23。
 - 58 呂永光：〈梁佩蘭年譜簡編〉，收入梁佩蘭撰、呂永光校點補輯：《六瑩堂集》(廣州：中山大學出版社，1992)，頁480。
 - 59 《叢書集成續編》，第174冊，頁671。
 - 60 清·梁佩蘭：〈沖虛觀贈張道士〉：「濛濛太古雲，留我世上客。紅泉映玉沙，朱草絡幽石。道人煮香飯，相餉至日夕。明月下西峰，樵歸斷行跡。」收入《六瑩堂二集》，卷2，《四庫全書存目叢書·集部》，第255冊，頁264。
 - 61 清·梁佩蘭：〈贈杜鎮陵鍊師〉，收入《六瑩堂二集》，卷2，《四庫全書存目叢書·集部》，第255冊，頁264。
 - 62 清·梁佩蘭撰、呂永光校點補輯：《六瑩堂集》，頁28，482。
 - 63 張友仁編著，麥濤點校，高國杭修訂：《惠州西湖志》(廣州：廣東高等教育出版社，1989)，頁270。《惠州西湖志》現仍存民國二十六年(1937)廣州培英印務局鉛印本，殘存1冊(存卷2-8)平裝及民國三十六年(1947)惠州豐湖圖書館鉛印本2冊平裝，廣東省中山圖書館藏。

- 64 清·梁佩蘭：〈宿沖虛觀〉，《六瑩堂二集》，《四庫全書存目叢書·集部》，第255冊，頁264云：「不知天地間，何處有此客。逢山便大笑，想臥一片石。銀河浸散髮，蕭爽薦終夕。舉頭見燒香，仙人下無跡。」
- 65 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。
- 66 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。
- 67 張友仁編著，麥濤點校，高國杭修訂：《惠州西湖志》，頁267。
- 68 《四庫全書存目叢書·史部》，第240冊，頁539–540。
- 69 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁592。
- 70 參王承文：〈唐五代羅浮山道教宮觀考〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》，頁211–231。
- 71 清·宋廣業編：《羅浮山志會編》卷3，《四庫全書存目叢書·史部》，第240冊，頁466。
- 72 清·吳騫：《羅浮紀勝》卷上，收入《四庫全書存目叢書·史部》，第241冊，頁44。
- 73 卿希泰主編：《中國道教史》，第3卷，修訂本（成都：四川人民出版社，1996），頁105, 112–114。
- 74 李遠國：《道教靈寶派沿革史》（彰化：中國道教靈寶法師協會，1998），頁53–54。周思德撰有《上清靈寶濟度大成金書》40卷，收入《藏外道書》，第16冊，頁1–806及第17冊，頁1–833。明·沈德符編：《萬曆野獲編補遺》卷4（呼和浩特市：遠方出版社，2001）載有周思得事蹟。
- 75 李遠國：《神霄雷法：道教神霄派沿革與思想》（成都：四川人民出版社，2003），頁67–92；卿希泰主編：《中國道教史》，第3卷，修訂本，頁119–124。
- 76 卿希泰主編：《中國道教史》，第3卷，修訂本，頁123。
- 77 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，卷2，《藏外道書》第32冊，頁592。
- 78 同上註。
- 79 同上註。
- 80 同上註。
- 81 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁137。
- 82 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8，25。
- 83 例如Tsui, *Taoist Tradition and Change*, p. 68–69.
- 84 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁23。另見《中國道協會刊》第15號引〈羅浮山沖虛觀碑記〉載杜陽棟的生平，但亦是沒法考知此碑刻於何年或其所據出自那裏，可推測是由後人杜撰出來的，茲引錄如下：「全真龍門派第十二代玄裔杜公陽棟，字鎮陵，山東萊州府濰縣人，兼任羅浮山沖虛古觀、

- 廣州三元宮、惠州元妙觀住持。自小出家，並無親眷，關心道眾，樂善好施，施藥多有奇效。當時三觀道眾數百人，業守道規，奉如神明。」
- 85 劉鈞仁原著，鹽英哲編著：《中國歷史地名大辭典》第5卷（東京：凌雲書房，1980），頁2100。
- 86 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。
- 87 《金蓋心燈》1.2a，《藏外道書》，第31冊，頁176。《道藏輯要》畢集4.53記邱處機在燕京之東龍山掌教時，立下此龍門派詩。又據陳銘珪：《長春道教源流》，卷6，《藏外道書》，第31冊，頁114：「今龍門派真作圖，蓋雍正間避廟諱改。」
- 88 Esposito “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty,” p. 630.
- 89 同上註，p. 658.
- 90 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。
- 91 清·賴洪禧：《浮山新志》（1845）2卷本，收入陳銘珪錄著注：《浮山志》卷2，《藏外道書》，第32冊，頁565-579。
- 92 見註56。
- 93 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁6，23。
- 94 Esposito “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty,” pp. 637-638. 根據小柳司氣太編：《白雲觀志》，《中國道觀志叢刊》，第1冊，頁137載〈嶗山派詩〉，即：「復駕雲龍去，至教延七真。中元通玄理，福澤自德春。」
- 95 由於清室避康熙玄燁諱，把「玄」字改為「元」字，因此，康熙以後所有玄妙觀都改稱元妙觀。據吳騫：《西湖紀勝》卷下，頁131的另一解釋，云：「按舊名玄妙。道家重元始，一元即吾儒太極，眾妙之門，實本于此，特改為元，非僅避上諱。」
- 96 現存最早關於惠州玄妙觀歷史資料，見於明朝正統七年（1442）周岐後所撰的〈重修玄妙觀記〉，收入清·吳騫：《西湖紀勝》卷下，頁159-160。碑云：「惠陽豐湖西北有觀，曰玄妙。初建於唐天寶七年。」
- 97 明·陳合琮：〈修元妙觀記〉已佚，現存明清地方史志都不見收載此碑文，但是張友人編著，麥濤點校，高國杭修訂：《惠州西湖志》（1937），頁164-165則收有此通碑文，但未說明原碑文的出處。
- 98 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁23。
- 99 張友仁編著，麥濤點校，高國杭修訂：《惠州西湖志》，頁161。
- 100 清·吳騫：《西湖紀勝》卷下，頁151。
- 101 清·章壽彰纂修、陸飛分纂：《〔乾隆〕歸善縣志》（乾隆四十八年〔1783〕

- 刻本)，卷2，《中國方志叢書》，第63冊(台北：成文出版社，1963)，頁29。
- 102 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁23。
- 103 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁592；《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁137。
- 104 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁138：「賴師本華，號介生，原名洪禧，字疇口，廣州府東莞縣人。初習舉業，為諸生，以詩名。後入羅浮醮醮觀，禮童復魁為師。」
- 105 清·賴洪禧：《浮山新志》，《藏外道書》，第32冊，頁567。
- 106 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁137。
- 107 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁586。
- 108 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁137-138。
- 109 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁592。
- 110 陳伯陶《羅浮補志述略》，頁8-9。
- 111 同上註，頁23。
- 112 廣州市宗教誌編纂委員會編：《廣州宗教誌資料彙編·第二冊·道教》，頁10。另任繼愈編：《中國道教史》下卷(增訂本)(北京：中國社會科學出版社，2001)，頁849亦錯誤的稱：「惠州西湖元妙觀，於康熙二十七年(1688)恭聘沖虛觀曾一貫之徒杜陽棟為住持。」
- 113 卿希泰：《中國道教史》，卷4，修訂本，頁132。王志忠：《明清全真教論稿》(成都：巴蜀書社，2000)，頁96同樣引錄了這段錯誤的資料。
- 114 陳至亮：《重鐫玄門必讀序》，收入《玄門必讀》，湯一介主編：《道書集成》，第24冊(北京：九州圖書出版社，1999)，頁41。
- 115 《玄門清規》與清·閔一得編的《清規玄妙》同屬龍門派道眾必須遵守的日常生活和修持戒律的規矩文書。現存《藏外道書》第10冊，頁597-615收有一部《清規玄妙全真參訪集》。在內容上，《清規玄妙》與《玄門清規》大致相同，只是《清規玄妙全真參訪集》沒有列出全真教祖的歷史及派詩。又據Goossaert, "The Quanzhen 全真Clergy, 1700-1950," p. 727, 德國學者Heinrich Hackmann在光緒年間遊嶗山時亦見過類似《清規玄妙》的內容，但書名則稱為《規矩須知》。李養正編著《新編北京白雲觀志》(北京：宗教文化出版社，2003)，頁312-325收錄《規矩須知》，並稱過去白雲觀內有手抄本和刊刻本備道眾閱覽，文化大革命後觀內已無存。
- 116 《玄門必讀》51a，《道書集成》卷24，頁67。另見何啟忠(1916-?)：《寶松抱鶴記》(香港：雲鶴山房，1962)，頁51亦抄錄《玄門必讀》稱：李清秋是

「南宮派祖師」。

- 117 陳伯陶〈羅浮補志述略〉，頁23。
- 118 《玄門必讀》51b，《道書集成》，卷24，頁67記南宮派詩為「子午卯酉用，辰戌丑未懸，無為常清靜，龍虎服大丹。」
- 119 杜陽棟和曾一貫在廣東境內傳播全真教龍門派的活動事蹟，都同樣附加上在地方上求雨輒應的傳說(包括惠州和廣州)，並且，二者傳說的內容、模式和效應都是相同的。因此，這值得研究者注意二者傳說的重疊性。
- 120 《玄門必讀》51a，《道書集成》，卷24，頁67記云：「李清秋……得至人傳授真道口訣，道成得證天仙。」
- 121 清·陳銘珪錄注著：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁592：「今酥醪觀正殿，祀雷祖，以山山師通五雷法，其左右祀純陽、稚川，於全真、靈寶兩家亦未偏廢也。」
- 122 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁38。
- 123 陳兵：〈明代全真道〉，《世界宗教研究》(1992.1)，頁41-42云：「《道統源流》以龍門律宗第三代陳通微、第四代周玄朴至五代沈靜圓以下，名『龍門靈寶派』，蓋謂此系兼傳靈寶法籙。陳通微本學正一法，可能兼傳正一靈寶符籙道法。」此外，吳亞魁：〈江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察(1271-1911)〉收集了許多元明江南地方全真教道士精於神霄清微派的五雷法。
- 124 Esposito, "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty," pp. 654-655。另參《金蓋心燈》，卷2，〈伍冲虛律師傳〉，《藏外道書》，第31冊，頁185-186。
- 125 清·賴洪禧：《浮山新志》，《藏外道書》，第32冊，頁567。
- 126 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁38。
- 127 《玄門必讀》51b，頁67稱曾一貫先受羅浮山五觀總住持，後受邀到廣州求雨，云：「曾一貫……後居羅浮山冲虛觀五觀總住持，有寶劍除妖，又有符藥救濟人民。適值廣東省城大旱，兩廣制軍聞曾道人有道，請赴省求雨，果然求得，甘霖大注，官民共樂。」
- 128 明·鄭維新纂修：《〔嘉靖〕惠大記》(嘉靖七年(1528))，卷1，收入《天一閣藏明代方志選刊》，第66冊，上海古籍書店影印，1982，頁575。明·李口重修、劉梧纂集：《〔嘉靖〕惠州府志》(嘉靖二十一年(1542))，卷4，頁52，北京圖書館藏。明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》(嘉靖三十五年(1556))，卷5，頁20，收入《天一閣藏明代方志選刊》，第62冊，上海古籍書店影印，1982(缺書頁碼)。

- 129 明·林國相、程有守修、楊起元纂修、龍國祿補修：《〔萬曆〕惠州府志》(萬曆二十三年〔1595〕)，卷20，北京圖書館藏(缺卷7-13)，頁5。
- 130 清·呂應奎、俞九成修、黃挺華、衛金章纂修：《〔康熙〕惠州府志》(康熙二十七年〔1688〕)，卷7〈寺觀〉，香港中文大學圖書館mic/f137。
- 131 清·王甫德：〈遊羅浮山記〉(康熙六十年〔1721〕)，收入清·吳騫：《羅浮紀勝》卷上，《四庫全書存目叢書·史部》，第241冊，頁83。
- 132 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》第31冊，頁137。
- 133 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁593：「〔柯善智〕後於乾隆十年(1745)六月二十日，無疾坐化，壽五十三歲。」
- 134 明·陳璉撰，陳伯陶補《增補羅浮志》，卷3，頁2，香港中文大學圖書館藏。
- 135 清·宋廣業編：《羅浮山志會編》，卷3，《四庫全書存目叢書·史部》，第240冊，頁447。
- 136 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁138。
- 137 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁14。
- 138 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁582。
- 139 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁30：「楊應琚，字佩之，奉天人。父琳，康熙乙未(五十四年〔1715〕)官廣東巡撫，雍正初遷總督，應琚隨任。屢游羅浮，與酥醪觀道士柯陽桂及僧慧輪修緣，善山中名勝吟詠。」
- 140 清·宋廣業編：《羅浮山志會編》，卷3，《四庫全書存目叢書·史部》，第240冊，頁547。
- 141 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁570。
- 142 同上註，頁620-621。
- 143 王承文：〈唐五代羅浮山道教宮觀考〉，頁222：「所謂『守祠十家』是指依附於道觀的百姓，又稱觀戶。唐政府特將其州縣稅戶割隸羅浮山道觀，永供灑掃。」
- 144 明·黃佐：《〔嘉慶〕羅浮山志》(1557)省略賜額「曰沖虛」三字，而《〔崇禎〕博羅縣志》(1631)卷2，頁18則云：「元祐二年賜額曰沖虛」。
- 145 明·黃佐：《〔嘉靖〕羅浮山志》(1557)，卷5，頁4。另見明·陳璉撰《羅浮山志》，卷3，頁11。
- 146 明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》(1556)，卷14，頁18云：「沖虛〔觀〕，在羅浮山。晉咸和間，葛洪此山煉丹，始置四庵。山南曰都虛，後又名玄虛。唐天寶初，置守祠十家，仍度道士二人。宋元祐二年賜額沖虛」。另見明·蘇元起修、韓日續纂：《〔崇禎〕博羅縣志》(1631)卷2，頁18稱：南庵初曰「都虛又曰玄虛」，到元祐二年「賜額曰沖

虛」。此外，關於唐代羅浮山都虛觀的歷史研究，參王承文：〈唐五代羅浮山道教宮觀考〉一文。

- 147 明洪武十五年(1382)，太祖置道錄司為道教統治機關，以掌天下道教。至於在地方上各級的道教管理機構，各府設道紀司，州設道正司，縣設道會司。諸司全設在道觀內。參《明太祖實錄》卷144，洪武十五年四月辛巳一條(台北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968)，頁2262。
- 148 明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》(1556)，卷6，頁8；明·郭棐纂修：《〔萬曆〕廣東通志》(萬曆三十年〔1602〕)，卷67，頁18，日本內閣文庫藏，收入《四庫全書存目叢書》，第197-198冊(台南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1966)。
- 149 明·蘇元起修、韓日續纂：《〔崇禎〕博羅縣志》(1631)，卷2，頁18。
- 150 明成化二十年〈沖虛觀大鐵鐘銘文〉，收入譚棟華、曹騰驊、冼劍民編：《廣東碑刻集》(廣州：廣東高等教育出版社，2001)，頁812。
- 151 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。
- 152 明·黃佐：《〔嘉靖〕羅浮山志》(1557)，卷5，頁4；清·陳裔虞纂修：《〔乾隆〕博羅縣志》(1763)，卷13，頁15，廣州：廣東中山圖書館，1958年油印本5冊線裝；清·宋廣業編：《羅浮山志會編》，卷11，頁553。
- 153 本文未知澄虛閣是否就是三清殿，而根據陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8則稱「觀中舊為金闕寥陽殿」。
- 154 明·黃佐：《〔嘉靖〕羅浮山志》(1557)，卷5，頁7-13。
- 155 見註71及72。
- 156 謝宗暉：〈廣州市三元宮〉，《中國道教》(1988.4)，頁52。本文作者曾向現任沖虛觀住持賴保榮道士查詢沖虛觀志一事，但回答是並沒有觀志。
- 157 清·阮元主纂：《〔道光〕廣東通志》(道光二年〔1822〕)，卷230，《續修四庫全書》第669-675冊(上海：上海古籍出版社，1995)，頁3826。
- 158 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。
- 159 現存沖虛觀與明代清初時期的建築格局不同，據稱是清代同治年間重修後的格局。例如，現存沖虛觀門額記有「沖虛古觀」四大字，並記有「同治丁卯(1867)」的年份。參羅浮山管理委員會：〈羅浮山沖虛古觀簡介〉，《沖虛古觀》(1996)(缺出版資料)。此外，根據蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》(東京：汲古書院，1995)，頁558，現時沖虛觀中央為三清殿，三清殿左側有葛仙殿，左旁為純陽殿，右旁則有赤松黃大仙祠。
- 160 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁23-24。
- 161 全教真龍門派詩二十字為「道德通玄靜，真常守太清，一陽來復本，合教

永貞明」，但據陳銘珪：《長春道教源流》，卷6，頁29的解釋，云：「今龍門派貞作圓，蓋雍正間避廟諱改。」

162 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁8。

163 同上註，頁8。

164 李養正編著：《新編北京白雲觀志》，頁195概述了在白雲觀舉行的傳戒儀，云：「大體上要經過迎請五師(演禮、引禮、糾儀、糾察、道值)、十師(保舉、提科、登錄、迎請、主經、主懺、主翰、表白、通報、引贊)、二師(證盟、監戒)，然後學習演禮，由演禮大師請演執規、執簡、展規、跪拜之儀規，並由保舉大師宣讀《戒壇清規》；然後進行『開壇啟師科』、『考謁儀式』、『審戒』、『三清律師科』、『律師傳授戒法』、『傳授衣口科』、『發戒牒』等儀式。」

165 小柳司氣太編：《白雲觀志》，《中國道觀志叢刊》，第1冊，頁104。另參李養正編著：《新編北京白雲觀志》，頁194。

166 李養正編著：《新編北京白雲觀志》，頁235-236。另見Yoshitoyo Yoshioka (吉岡義豐)，"Taoist Monastic Life," in Homles Welch and Anna Seidel (ed.), *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 235-236.

167 見張建新、陳月琴：《西安八仙宮》(西安，1993)，頁258-259。

168 Goossaert, "The Quanzhen 全真Clergy, 1700-1950," pp. 737-738.

169 第一份民國三十年的沖虛觀道牒是由科大衛教授(David Faure)慷慨地借給筆者的。據科大衛稱，此份道牒的來源是由另一位西方學者在墟市上發現而購買回來的。第二份民國三十一年道牒是筆者於廣州市檔案館發現的，檔案紀錄為：〈太上混元龍門宗派〉，全宗號第7，目錄號第7，案卷號86，頁26。

170 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁8：「近日，住持余宗耀、梁信友復修，移葛仙祠於呂祖殿前。」

171 清·賴洪禧：《浮山新志》，《藏外道書》，第32冊，頁570。

172 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁582。另見陳銘珪：《重修羅浮山醪醕觀記》，收入《藏外道書》，第32冊，頁620-621，云：「醪醕觀，在羅浮最深處。晉葛稚川北庵基地也。其易庵而觀，不知始何時。宋政和間，海豐尉霍暉為沖虛觀記，稱稚川創都虛、孤青、白鶴、醪醕，東西南北四庵。沖虛乃都虛遺址，視諸觀為用意。其時，醪醕亦更為觀。」

173 宋·霍暉《沖虛觀記》，收入明·陳璉撰：《羅浮山志》，卷11，頁25-27。

174 現存最早記載葛洪在羅浮山立四庵的傳說只見於北宋時霍暉《沖虛觀記》及郭之美《羅浮山記》。至於東晉袁宏《羅浮記》雖已佚，但不少內容仍保

- 存在《藝文類聚》、《太平御覽》等唐宋類書以及《太平寰宇記》等，但根據現存內容卻不見有葛洪創四庵之說。又根據蘇軾《遊羅浮題名》，收入明·陳璉撰《羅浮山志》，卷11，頁12-13之記載，蘇軾於紹聖元年(1094)9月28日遊羅浮山，遊記裏蘇軾只提及遊長壽觀及沖虛觀，而當時未及遊的則有明福觀和黃龍洞。據此，四庵之說及立酴醾觀的時間仍需尚待考證。關於葛洪在羅浮山立四庵的傳說研究，參王承文：〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以袁宏《羅浮記》為中心〉，未刊論文。
- 175 清·陳銘珪：〈重修羅浮山酴醾觀記〉，《藏外道書》，第32冊，頁620云：「酴醾觀，在羅浮最深處。晉葛稚川北庵基地也。其易庵而觀，不知始何時。」
- 176 明·鄭維新纂修：《〔嘉靖〕惠大記》(1528)，卷1，頁575；李□重修、劉梧纂集：《〔嘉靖〕惠州府志》(1542)卷4，頁52；楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》(1556)，卷5，頁20。
- 177 明·林國相、程有守修、楊起元纂修、龍國祿補修：《〔萬曆〕惠州府志》(1595)，卷20，頁5。
- 178 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁582-583云：「酴醾觀云在沖虛觀之北，當指今酴醾洞，然亦非今地也。自宋迄今閱數百年，山中各觀廢不常，非故處。讀山志者如刻舟求劍則鑿矣。」
- 179 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁14。
- 180 清·宋廣業編：《羅浮山志會編》，卷3，《四庫全書存目叢書·史部》，第240冊，頁447；吳騫：《羅浮紀勝》卷上，《四庫全書存目叢書·史部》，第241冊，頁44。
- 181 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁582。另見陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁14云：「〔酴醾〕觀西北向。相傳蘇羅村為觀舊址。先君子謂，蘇羅即酴醾之音轉，疑宋時沖虛北之酴醾廢後改建。蘇羅村，元季，山獠占其地，故名猶存。」
- 182 清·賴洪禧：《浮山新志》，《藏外道書》，第32冊，頁570。
- 183 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁23。
- 184 清·魏綰重修、陳張翼彙纂：《〔乾隆〕南海縣志》(乾隆六年(1741))，卷13，頁15，香港中文大學圖書館顯微資料本mic/f69。黃佛頤編纂、仇江、鄭力民、遲以武點註：《廣州城坊志》(廣州：廣東人民出版社，1994)，頁115。
- 185 黃佛頤編纂、仇江、鄭力民、遲以武點註：《廣州城坊志》，頁115云：「〔白云粵秀二山合志〕云：『味其意，則知應元一宮，乃前明何吾驄相國讀書於此。入尚王〔平南王尚可喜(康熙十五年卒)〕，為俺達貴主〔尚可喜

女兒)妝樓。尚王敗後，為比丘尼住處，又易而為道流所居。』]

- 186 廣州市宗教志編纂委員會編撰：《廣州宗教志》(廣州：廣東人民出版社，1996)，頁103。
- 187 廣州市宗教志編纂委員會編：《廣州宗教誌資料彙編·第二冊·道教》，頁54轉引〈應元宮住持葉宗茂請求發還應元宮案筆錄〉，廣州市檔案館，地政局雜3538號。民國三十六年，應元宮被省地政局強行佔用直至一九四九年廣州政權易轉。此外，根據何啟忠：《寶松抱鶴記》，頁228附有一份何啟忠於民國三十三年(1944)受應元宮發給的道牒，內裏記有龍門派第二十三代師住持葉宗茂。不過根據此道牒，民國時應元宮稱其為「羅浮山沖虛古觀粵秀山應元宮」。
- 188 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁593。
- 189 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁138。
- 190 陳伯陶：《羅浮補志述略》，頁23。
- 191 現存陳銘珪詩集有《荔莊詩存》，收入《叢書集成續編》，第181(台北：新文豐出版社，1989)，頁455-471。
- 192 清·賴際熙：《羅浮酥醪洞主陳先生像贊》，《長春道教源流》(台北：廣文書局，1975)，頁1-2。
- 193 清·陳銘珪：《長春道教源流·序》，《藏外道書》，第31冊，頁1。
- 194 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁593云：「方瑚洲師，名合矩，同邑珊美鄉人，原名文炳，副貢生。少慕道，禮介生師，為弟子。」
- 195 清·陳銘珪：《重修羅浮山酥醪觀記》，《藏外道書》，第32冊，頁620-621。
- 196 《長春道教源流·序》云：「光緒己卯正月，羅浮酥醪洞主陳教友序。」《浮山志·序》云：「光緒辛巳中秋節酥醪洞主序。」
- 197 李剛：〈評陳教友《長春道教源流》〉，頁190。
- 198 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁582。現存酥醪觀保留有一通記錄為道光九年(1829)的《重修碑記》，為當時住持葉合賓所立，碑文記云：「重建修葛祖、雷尊、呂祖大殿小序」。同時，碑文亦記錄有約145名弟子善信捐款人的名字。
- 199 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁592。
- 200 清·賴介生(洪禧)之墓。方瑚洲之師即為賴介生，參清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁592。
- 201 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁593。
- 202 清·陳銘珪：《重修羅浮山酥醪觀記》，《藏外道書》，第32冊，頁621。

- 203 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁582。
- 204 清·陳銘珪：〈重修羅浮山酥醪觀記〉，《藏外道書》，第32冊，頁621。
- 205 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁582。
- 206 清·呂廷焯撰〈重修酥醪觀碑記〉，收入《廣東碑刻集》，頁805-806。
- 207 清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》，第32冊，頁621。
- 208 吳亞魁：〈江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察(1271-1911)〉，頁21。
- 209 陳垣：《南宋初河北新道教考》(北京：中華書局，1962)，頁4。不過，陳垣亦同時評論《長春道教源流》的問題限制，云：「〔《長春道教源流》〕大半取材於〔李〕道謙之書，其第七卷入明以後，即感史料缺乏，幾不成章，深致慨於樂謙以後，無人繼述也」(同書，頁31-32)。
- 210 清·陳銘珪：《長春道教源流》，《藏外道書》，第31冊，頁3。
- 211 同上註，頁4。
- 212 同上註，頁3。
- 213 同上註，頁3。
- 214 李剛：〈評陳教友《長春道教源流》〉，頁193。
- 215 清·陳銘珪：《長春道教源流·序》，《藏外道書》，第31冊，頁1。
- 216 清·陳銘珪：《長春道教源流》，《藏外道書》，第31冊，頁5。
- 217 同上註，頁147。
- 218 清·張永闢：〈跋〉，收入《長春道教源流》，《藏外道書》，第31冊，頁157。
- 219 吳亞魁：〈江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察(1271-1911)〉，提出許多例證說明明清時期江南地區全真教的南北二宗合流，以致性命雙修，及兼事符籙章醮的事實。
- 220 Goossaert, "The Quanzhen 全真Clergy, 1700-1950," pp. 716-734以此三方面說明龍門派制度的特色，並作了詳細的分析。
- 221 見註115及234對《玄門清規》與《玄門必讀》的關係解釋。
- 222 陳至亮任酥醪觀都管多年，其弟子黃理光曾撰〈松蔭亭記〉(1936)，收入《廣東碑刻集》，頁811云：「吾師〔陳永亮〕今年適屆古稀，及門六十三人祝師壽如喬松，同人長被其蔭也。師告予曰：『吾儕奉全真之教，適意於無為之境。舊傳酥醪多壽人，其間臻期頤登耄耋者類多。』……師號至亮，任酥醪觀都管有年，治事弘毅，為前任持陳永燾、伍永登、張永豫所倚重，今同事鍾君圓鏡也。」
- 223 陳至亮：〈重鐫玄門必讀序〉，《道書集成》，第24冊，頁41云：「去年(1930)秋間，陳主持永燾道長化，冬間公推道長伍永登、陳圓是繼任。

本年春間就職，後厲行整頓清規，百廢具舉，竊思整頓伊始，須自明瞭清規入手，於是提倡翻刻《玄門必讀》一書，觀中道侶一致贊成。」這是酥醪觀第三次重刻《玄門清規》，並亦證明醪觀在1930年時亦是依據《玄門清規》而踐行全真教十方道觀的修持生活規矩。

- 224 《玄門必讀》，《道書集成》，第24冊，頁42-58。另見《清規玄妙全真參訪集》，《藏外道書》第10冊，頁587列出《清規玄妙》的內容，有：1、規矩須知（外參訪）；2、學道須知（內參訪）；3、戒食銘；4、紫清白真人清規榜；5、長春邱真人清規榜；6、長春邱真人執事榜；7、清規榜；8、執事榜；9、長春邱真人垂訓文。比較來說，《玄門必讀》應是根據《清規玄妙》作為它的底本。
- 225 張其淦字豫泉，東莞邵村人，為全真教龍門派第十八代弟子，派名永豫。光緒十八年，與陳伯陶同中舉人，同中進士。關於其生平，參張其淦：〈七十自述詩十二首〉，收入《張豫泉夫子七十壽辰徵詩文啟》。
- 226 張永豫：〈重修酥醪觀碑銘〉（1930），《廣東碑刻集》，頁808-810。
- 227 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁24記有王至賢的介紹，云：「王至賢，號壽山，東莞人，早歲得病，幾死，夢道士納丸藥口中，遂甦。因入酥醪觀，為道士。先君子重修觀時深資其助。後為住持，羽化後葬觀右銅鼓嶺。」
- 228 陳至亮：〈重鐫玄門必讀序〉，《道書集成》，第24冊，頁41稱：「光緒己亥年間主持黃師明襄重校翻簡。」
- 229 張永豫：〈重修酥醪觀碑銘〉，《廣東碑刻集》，頁809云：「余與子礪師兄〔按：陳伯陶字子礪〕住持斯觀也，四十餘年矣。」另陳至亮：〈重鐫玄門必讀序〉云：「去年（1930）秋間，陳主持永燾道長化，冬間公推道長伍永登、陳圓是繼任。」黃理光：〈松蔭亭記〉，收入《廣東碑刻集》，頁811云：「師號至亮，任酥醪觀都管有年，治事弘毅，為前住持陳永燾、伍永登、張永豫所倚重，今同事鍾君圓鏡也。」。因此，陳伯陶在其羽化前（1930）仍為酥醪觀住持，至於何時開始住持斯觀，則仍待確實。
- 230 關於清代酥醪觀的歷代住持，本文重整如下：曾一貫—柯陽桂（1692-1745）—蔡來端—童復魁（1703-1801）—江本源—葉合賓—蕭合三—陸教愚—謝永靖（1854羽化）—方合矩、陳教友（住持二人）—熊教如、陳教友（1824-1881）—王至賢、呂教忠、張教恕（住持三人）—黃明襄—陳永燾、伍永登、張永豫。
- 231 廣東境內建於唐代的道觀，除惠州元妙觀外，還有羅浮山沖虛觀、廣州元妙觀（民國初拆毀）及廣州五仙觀。
- 232 明·周岐後：〈重修玄妙觀記〉，收入清·吳騫：《惠陽山水紀勝》，卷3，

- 《四庫全書存目叢書·史部》，第241冊，頁159-160。
- 233 據後晉·劉昫等撰：《舊唐書·禮儀志》，卷24（北京：中華書局，1975），頁926記載，開元二十六年（738），詔每州各以郭下定觀寺，以開元為額。此外，天寶「三載（744）三月，兩京及天下諸郡於開元觀、開元寺，以金銅鑄玄元等身天尊及佛各一軀。」宋·王應麟撰：《玉海》，卷100，《四庫全書》，第943-948冊（上海：上海古籍出版社，1987），頁1884云：「唐開元觀——《通鑑》：開元一十九年閏四月迎混元皇帝像，置興慶宮，五月，命畫混元真容，分置諸州開元觀。」有關唐代道觀的研究，參王永平：《道教與唐代社會》（北京：首都師範大學學出版社，2002）。
- 234 宋·李燾著：《續資治通鑑長編》，卷72（上海：上海古籍出版社，1986），頁635及清·徐松輯：《宋會要輯稿》，第11冊，〈禮〉5，〈天慶觀〉條（北京：中華書局，1957），頁474皆稱「大中祥符二年十月，真宗詔全國諸路、州、府、軍、監、關、縣擇官地、給官錢和出工匠建道觀，並賜『天慶』為額，以奉道教三清尊神及玉皇上帝。」據此，明·周岐後《重修玄妙觀記》稱「祥符九年，賜號天慶」有誤。惠州開元觀應於大中祥符二年十月賜額天慶。
- 235 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁347，396，1208。另見清·陸耀遹：《金石續編》，卷8（台北：藝文印書館，1967），頁254：「碑中天慶字皆經鐫鑿。元郭昇《客杭日記》：『至大元年（1308）十月遊元妙觀。老道士云：吳越時已有之。昔為紫極宮。前朝碑石有天慶觀字，皆鑿去不存。朝代更改，敕額曰元妙。則吳郡杭郡之元妙觀皆即宋時天慶觀，鐫鑿碑字，即在元時矣。』」
- 236 見明·李口重修、劉梧纂集：《〔嘉靖〕惠州府志》（1542刻本）、明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》（1556刻本）、明·林國相、程有守修、楊起元纂修、龍國祿補修：《〔萬曆〕惠州府志》（1595刻本）、明·梁招孟修、鄭伯升纂：《〔崇禎〕惠州府志》（1642刻本）等皆稱（惠州）玄妙觀。
- 237 清·連國柱、劉士龍、龔章等纂修：《〔康熙〕歸善縣志》（康熙十四年〔1675〕刻本，北京圖書館藏），卷19〈仙釋附寺觀〉稱：「崇禎十三年知縣王孫蕙重建元妙觀。」同書卷20〈詞翰〉收錄孟傑撰〈寄玄妙觀道判郭參〉、陳謹〈遊玄妙觀〉、王孫蕙〈玄妙觀殿成〉。
- 238 清·呂應奎、俞九成修、黃挺華、衛金章纂修：《〔康熙〕惠州府志》（康熙27年〔1688〕刻本，香港：香港中文大學圖書館顯微資料mic/f137），卷17稱：「觀曰元妙，在城內縣治東，舊名天慶。」
- 239 清·吳騫：《西湖紀勝》卷上，頁131稱惠州元妙觀之改名非僅為避御諱：

「按舊名玄妙。道家重元始，一元即吾儒太極眾妙之門，案標于此，特改為元，非僅避御諱。」

- 240 明·李口重修、劉梧纂集：《〔嘉靖〕惠州府志》(1542)，卷12，頁7。
- 241 見清·劉澐年總裁、鄧掄斌等分纂：《〔光緒〕惠州府志》(1881)，卷19(職官表)，頁302記：「景泰朝(1450-1456)，通判蘇閏，有傳以上同知。」
- 242 明·周岐後：《重修玄妙觀記》，頁159-160。
- 243 明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》(1556)，卷6，頁4云：「有道紀司，在玄妙觀，設官道(都)紀一人，副都紀一人」另參明·李東陽等撰：《大明會典》(揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1989)，卷226《道錄司》一條，頁2980及明·王圻：《續文獻通考》，卷91，《續修四庫全書》，第763冊(上海：上海古籍出版社，1995)，頁530-531。
- 244 《明太祖實錄》，卷222(台北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968)，頁3257。
- 245 《明太祖實錄》，卷144，「洪武十五年四月辛巳一條」，頁2262。
- 246 明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《〔嘉靖〕惠州府志》(1556)，卷7，頁2。
- 247 清·劉澐年總裁、鄧掄斌等纂：《〔光緒〕惠州府志》(1881)，卷7，頁117。
- 248 《明太祖實錄》，卷209，頁3109云：「(洪武二十四年〔1391〕六月，明太祖)，乃令府州縣此存大寺觀一所，并其徒而處之，擇有戒行者領其事」，並詔定玄妙觀為「正一叢林」。
- 249 Yoshitoyo Yoshioka (吉岡義豐), "Taoist Monastic Life," p. 231提及除了惠州元妙觀之外，武漢玄妙觀和江西彰州玄妙觀。至於廣東境內，筆者曾考察廣州府元妙觀的歷史，直至民國時期被國民政府沒收止，此觀仍屬正一派道觀，參黎志添：《廣州元妙觀考釋》，頁486。此外，蘇州玄妙觀和蘭州玄妙觀也是清代正一道士的道觀，見趙亮、張鳳林：《蘇州道教史略》(北京：華文出版社，1994)，頁127及無聊子(袁宗善)編著：《蘭州道教概編》(蘭州，不發售，2001)，頁46。此外根據吳亞魁：《江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察(1271-1911)》，頁152-153所列的在清代(直至咸豐朝)江南六府一州境內的31座全真教宮觀，當中沒有元妙觀。
- 250 清·吳騫：《西湖紀勝》卷下，頁151。
- 251 清·劉澐年總裁、鄧掄斌等纂：《〔光緒〕惠州府志》(1881)，卷19，頁309記：王煥於康熙二十八年(1689)至三十四年(1695)任惠州府知府。清康熙二十八年庚午(1689)秋，王煥任惠州知府，時往廣州與梁佩蘭、屈大均、陳恭尹過從時吟詠。此外，呂永光：《梁佩蘭年譜簡編》，頁477-478

- 記云：「康熙三十四年(1695)，王瑛遷任川南。康熙三十六年(1697)春末，王煥離粵赴任川南觀察」；又頁474：「〔清康熙二十九年〕王瑛築羅浮子日亭落成，梁、屈、陳皆作詩紀之。」
- 252 清·孫家夏：〈修元妙觀玉皇閣記〉，收入張友仁編著：《惠州西湖志》，頁185稱：「國朝康熙乙亥(1695)，郡守王君瑛即觀後重建玉皇閣，并祀北帝。」清·保祝：〈修玉皇閣記〉，收入張友仁：《惠州西湖志》，頁509記云：「郡守王君重建玉皇寶閣」。張友仁：《惠州西湖志》，頁183-184云：「〔紫清閣〕後仍祀天，號玉皇樓。農曆正月初九，祝誕(玉皇誕)甚盛。閣前有柏。」
- 253 清·吳騫：《西湖紀勝》卷下，頁130云：「紫清閣，即元妙觀前殿故址，康熙三十一年(1692)，王郡守瑛建，殿宇中供華陽真人像。」但根據〈白真人不立像碑記〉云：「康熙乙亥孟夏(康熙三十四年)」，本文以為吳騫《西湖紀勝》有誤，紫清閣的重建和立〈白真人不立像碑記〉乃是發生於清康熙三十四年。
- 254 清·王瑛：〈白真人不立像碑記〉，收入張友仁編著：《惠州西湖志》，頁184-5。又按，〈白真人不立像碑記〉現時仍保存在元妙觀內。
- 255 乾隆元年(1736)，清代政府展開重新調查登記全國地方道士，調查把道士劃分為三種類別：1、出家全真道士；2、清微靈寶道士；及3、在家火居道士。參Goossaert, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," p. 48。
- 256 清·劉澐年總裁、鄧綸斌等纂：《〔光緒〕惠州府志》(1881)，卷20，頁312記：「盧崇耀，鑲黃旗人，(康熙)三十六年(1697)任(提督)。」
- 257 清·保祝：〈修玉皇閣記〉，收入張友仁編著：《惠州西湖志》，頁509。
- 258 清·孫家夏：〈修元妙觀玉皇閣記〉，收入張友仁編著：《惠州西湖志》，頁185。
- 259 根據蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》，頁545-546，現存惠州元妙觀的主建築群包括正殿有玉皇殿、三清殿，東西兩廡，偏殿有北帝殿、觀音殿、包公殿和三元殿。現存偏殿是清宣統元年(1909)重建時保存下來的。
- 260 清·陳合琮：〈修元妙觀記〉(1768)，收入張友仁編著：《惠州西湖志》，頁164-165。
- 261 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁8。
- 262 同上註，頁23。
- 263 張友仁編著：《惠州西湖志》，頁270。
- 264 同上註，頁161。

- 265 清·吳騫：《西湖紀勝》卷下，頁131。
- 266 清·保祝：《修玉皇閣記》，張友仁編著：《惠州西湖志》，頁509。
- 267 張友仁編著：《惠州西湖志》，頁161，508，509。
- 268 清·陳合琮：《修元妙觀記》，張友仁編著：《惠州西湖志》，頁164-165。
- 269 同上註，頁165。
- 270 惠州道教協會撰：《惠州元妙古觀簡介》(內部刊物)稱：「二十二代住持胡理性，再度募化集資，大修輔殿。」據知第二十一代住持鍾至章為光緒年間時人，因此第二十二代住持胡理性或就是於宣統時復修偏殿。
- 271 Yoshitoyo Yoshioka, "Taoist Monastic Life," p. 231.
- 272 惠州道教協會撰：《惠州元妙古觀簡介》碑，石刻立於元妙觀內，碑云：「民國二十二年(公元一九三三年)鄧龍光師駐惠州時，其參謀長陳文，強將觀內神像砸毀。一九三八年惠州淪陷，日寇將三清大殿，玉皇樓等一炬焚燒，剩下偏殿殘屋數間，道觀凋零。」又據譚力浚、朱生燦編著：《惠州史稿》(惠州：惠州市文化局，1982)，頁258，稱在一九八零年初時，「現文物已蕩然，觀址亦改作倉庫及辦公地方。」《惠州元妙古觀簡介》云：中共十一屆三中全會後，1982年秋，落實宗教政策。……(元妙觀)召回幸存道人，重修殿宇，恢復正常宗教活動。
- 273 見惠州道教協會撰：《惠州元妙古觀簡介》。此外，惠州道教協會編：《惠州元妙古觀》(內部刊物)云：「王誠廉，廣東省惠州市下角村人。生於公元一九二九年四月。自十四歲(1943)入元妙古觀當道童，後拜龍門派正宗二十三代玄裔劉宗銘道長為師。」
- 274 廣州市文化局、廣州市地方志辦公室及廣州市文物考古研究所編：《廣州文物志》(廣州：廣州出版社，2000)，頁190。蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》，頁569稱三元宮地址為「廣州市應元路11號」。
- 275 越岡院乃建於越井岡之上。見清·仇巨川輯：《羊城古鈔》(嘉慶十一年〔1806〕)，卷8，頁5-11，〈崔煒傳〉，香港中文大學崇基學院圖書館藏，以及清·任果、常德主修：《〔乾隆〕番禺縣志》(乾隆三十九年〔1774〕)，卷5，收入故宮博物院編：《故宮珍本叢刊》，第168冊(第3冊)(海口：海南出版社，2001)，頁53，「鮑姑井」記有鮑姑遺越井岡艾予崔煒一事。
- 276 清·魏綰重修，陳張翼匯纂：《〔乾隆〕南海縣志》(乾隆六年刻本〔1741〕)，卷13，頁15，廣東省中山圖書館歷史文獻部藏本及香港中文大學圖書館顯微資料本mic/f69；清·張嗣衍主修，沈廷芳總纂：《〔乾隆〕廣州府志》(乾隆二十四年〔1759〕)，卷17，頁42-43，廣東省中山圖書館藏本及香港中文大學圖書館顯微資料mic/f56。

- 277 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志》(宣統二年〔1910〕)，卷13，收入《中國方志叢書》，第181號(台北：成文出版社，1974)，頁1312。
- 278 廣州市宗教志編纂委員會編：《廣州宗教誌資料彙編·第二冊·道教》，頁12-13。另參龍加林、劉向明：〈三元宮史話〉，《羊城古今》(1991.4)，頁52-53。
- 279 明·郭棐纂修：《〔萬曆〕廣東通志》(1602)，卷67，頁639-640；明·劉廷元修、王學曾等纂：《〔萬曆〕南海縣志》(萬曆三十七年刻本〔1609〕殘存1-4，11-12卷)，卷13，廣東省中山圖書館歷史文獻部藏。
- 280 清·金光祖纂修：《〔康熙〕廣東通志》(康熙三十六年〔1697〕刻本)，卷25，頁4-5，廣東省中山圖書館藏，列舉廣州府道觀有元妙觀、五仙觀及碧虛觀。
- 281 清·趙爾巽等撰：《清史稿·列傳》，卷234，頁9411記：順治七年，靖南王耿繼茂、平南王尚可喜兩藩將士圍廣州城合十月而攻下。
- 282 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志》(1910)，卷13，頁1245-1247。
- 283 清·任果、常德主修：《〔乾隆〕番禺縣志》(1774)，卷5，頁69。
- 284 謝宗暉：〈廣州市三元宮〉，《中國道教》(1988.4)，頁52記平南王之鐵鐘於文革期間被毀。
- 285 清·樊封：《南海百詠續編》，卷2，光緒丁亥刊本(1887)，香港中文大學新亞書院藏，頁24-25。
- 286 清·樊封：《南海百詠續編》，卷2，頁25-26。
- 287 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志》(1910)，卷13，頁1314。
- 288 清·郁教寧：〈鮑姑祠記〉，收入清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志》(1910)，卷13，頁1306-1307。另參楊莉：〈鮑姑火傳遠——鮑姑艾傳說及其民間文化土壤〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》，頁334-357。
- 289 清·任果、常德主修：《〔乾隆〕番禺縣志》(1774)，卷4，頁36；卷5，頁69。
- 290 John Henry Gray, *Walks in the City of Canton* (Hong Kong: De Souza & Co., 1875), p. 382.
- 291 陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，頁23。
- 292 廣州市宗教志編纂委員會編：《廣州宗教志》(廣州：廣東人民出版社，1996)，頁96。另參龍加林、劉向明：〈三元宮史話〉，《羊城古今》(1991.

4)，頁52-53。

- 293 後人對杜陽棟與三元宮的傳說附會，更錯誤地稱，杜陽棟是受平南王尚可喜和巡撫李鳳之請求，於康熙三十九年來穗求雨，適降甘霖，乃敦請杜陽棟為三元宮住持，由尚可喜等發起集資修建三元宮。見謝宗暉：〈廣州市三元宮〉及龍加林、劉向明：〈三元宮史話〉。
- 294 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志》(1910)，卷13，頁1307。
- 295 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志》(1910)，頁1313-1314。
- 296 蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》，頁571。
- 297 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志》(1910)，頁1314。
- 298 元·李道謙：《甘水仙源錄》卷1，《道藏》，第19冊，頁722記載：至元六年，元世祖應全真掌教大宗師張志敬的請求，降詔褒贈全真教五祖七真以尊號，五祖的封號是：「東華教主可贈東華紫府少陽帝君、正陽鍾離真人可贈正陽開悟傳道真君、純陽呂真人可贈純陽演正警化真君、海蟾劉真人可贈海蟾明悟宏道真君、重陽王真人可贈重陽全真開化真君」。
- 299 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志》(1910)，頁1314。
- 300 卿希泰主編：《中國道教史》，第3卷，修訂本，頁67。關於北宋鍾呂內丹派的介紹，參卿希泰主編：《中國道教史》，第2卷，修訂本，頁735-763。現存鍾呂內丹道法，以《鍾呂二仙傳道集》和《秘傳正陽真人靈寶畢法》為代表，分別收入《藏外道書》，第6冊，頁61-102及《道藏》，第28冊，頁350-364。
- 301 卿希泰主編：《中國道教史》，第2卷，修訂本，頁744。
- 302 元·李道純：《中和集》卷3，《道藏》，第4冊，頁501。
- 303 清·鄭榮等主修，桂站等纂：《〔宣統〕南海縣志》(1910)，頁1355-1356。
- 304 同上註，頁1355。
- 305 廣州市宗教志編纂委員會編：《廣州宗教誌資料彙編·第二冊·道教》，頁14。
- 306 蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》，頁572及574紀錄現存三元宮內的靈官殿仍有一棟木，上刻有「大清光緒元年歲次乙亥仲春吉旦全真住持道人鍾明振募化重修」及在三元殿裏有一棟木，上刻有「大清同治七年戊辰仲冬全真住持道人黃宗性募化重修吉旦」。梁鼎芬等主修：《番禺縣續志》，卷41，頁583云：「三元宮在粵秀山東麓。國朝順治十三年重修，有廣東巡撫李棲鳳碑記。咸豐七年，兵燹毀圮。十一年，住持黃佩青募修，同治九年落成。」又據廣州市文化局、廣州市地方志辦公室及廣州市文物考古研究所編：《廣州文物志》，頁191：「〔三元

- 宮)石門額上刻『三元宮』,旁鑲石刻對聯『三元古觀,百粵名山』,為清同治二年(1863)重修時翰林院庶吉士游顯廷所書。]
- 307 蜂屋邦夫編著:《中國の道教——その活動と道觀の現状》,頁571。
- 308 扳出祥伸、福井文雅、山田利明、野口鐵郎等編:《道教事典》,「九皇」一條(東京:平河出版社,1994),頁96-97云:九皇,即北斗七星加上兩位輔星,合為北斗九星。張興發編著:《道教神仙信仰》(北京:中國社會科學出版社,2001),頁270-272云:北斗真君又稱北斗星君、北斗七元星君……。北斗真君還有二位佐星,他們是北斗洞明佐輔星君和北斗隱元右弼星君,與北斗七元星君一起合稱北斗九辰星君。
- 309 清·樊封:《南海百詠續編》,卷2,頁25。
- 310 清·鄭榮等主修,桂站等纂:《[宣統]南海縣志》(1910),頁1312。
- 311 廣州市宗教志編纂委員會編:《廣州宗教誌資料彙編·第二冊·道教》,頁15記云:「原屬三元宮的六百多畝田地未捐出前,三元宮完全是作為道士清修之地,靠收田租足可維持道士們的生活,根本不敞開宮門接待香客,只有當梁宗琪在光緒年間將本宮全部田地捐出後,斷了三元宮道士之生活來源,唯有敞開宮門,靠香油錢維持生計,直至今日。」。
- 312 見龍加林、劉向明:〈三元宮史話〉,《羊城古今》(1991.4),頁52。現今在三元宮內刻有一銘文,言:「三元宮是東晉大興三年,南海郡太守鮑靚創建,名為越岡院,因地處越秀山北,故時人又呼北廟。迨至明朝萬曆崇正年間,由住持杜陽棟重修,改名三元宮。」此銘文內容當有誤。
- 313 清·鄭榮等主修,桂站等纂:《[宣統]南海縣志·金石略》(1910),頁1246。
- 314 清·陳銘珪:《長春道教源流》,《藏外道書》,第31冊,頁131。
- 315 《金蓋心燈》卷2.1a-2.2b,《藏外道書》31冊,頁185-186云:「師[伍冲虛]至王屋,崑陽律師已預俟於洞門外。師時亦大悟澈金液微妙,一見契合,遂皈依投,疊受三大戒,得名守陽。」
- 316 《金蓋心燈》建立的龍門正宗譜系是由邱處機傳趙道堅、張德純、陳通微、周玄朴、張靜定、趙真嵩,而至王常月。
- 317 Esposito, "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty," p. 659.
- 318 同上註, p. 671。
- 319 清·樊封:《南海百詠續編》,卷2,頁25-26。
- 320 史孝進、劉仲宇主編:《道教風俗談》(上海:上海辭書出版社,2003),頁130。
- 321 小柳司氣太編:《白雲觀志》,頁93-94。

- 322 明·劉侗、于奕正著，孫小力校注：《帝京景物略》(上海：上海古籍出版社，2001)，頁199。
- 323 清·趙爾巽等撰：《清史稿·列傳》，卷234，頁9414。
- 324 黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第37期(2002)，頁1–40及〈廣州元妙觀考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第75本第3分(2004)，頁445–513。
- 325 《明太祖實錄》卷209，頁3109云：「道者曰正一、曰全真。」明·朱元璋撰《大明玄教立成齋醮儀》，《道藏》第9冊，頁1稱：「道有正一有全真。全真務以修真養性，獨為自己而已。正一專以超脫，特為孝子慈親之設，益人倫厚風俗，其功大矣哉。」
- 326 石田憲司：〈明代道教史上と全真と正一〉，收入酒井忠夫編：《台灣と宗教と中國文化》(東京：風響社，1992)，頁145–195。
- 327 趙亮：〈明代道教管理制度〉，《世界宗教研究》(1990.3)，頁50。
- 328 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁476。
- 329 Goossaert, “The Invention of an Order p. 115 引《〔永樂〕順天府志》，在元代一二五零年至一三零零年時，在大都(北京)有一百二十座道觀，其中九十座是建立在全真教的傳統上。
- 330 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁137。
- 331 吳亞魁：〈江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察(1271–1911)〉，頁45。
- 332 Yoshitoyo Yoshioka, “Taoist Monastic Life,” p.230.
- 333 清·陳銘珪：《長春道教源流》，卷7，《藏外道書》，第31冊，頁137。
- 334 廣東省政府廣東年鑑編纂委員會編：《廣東年鑑》，頁167。

第四章

- 1 關於廣東及香港道壇仁與呂洞賓信仰的關係，可另參Ichiko Shiga, “The Manifestations of Lüzu in Modern Guangdong and Hong Kong: The Rise and Growth of Spirit-writing Cults,” in Liva Kohn and Harold D. Roth (eds.), *Daoist Identity: History, Lineages, and Ritual* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2002), pp. 185–209。本章的研究與志賀市子(Ichiko Shiga)有不同的研究方法和興趣，即比她較著重從道教歷史的觀點和香港社會的變遷看香港呂祖道壇的歷史發展和改變。
- 2 Max Weber, *The Religion of China*, translated by Hans H. Gerth (New York: Free Press, 1951)，pp. 224–225。
- 3 同上註，p. 225。

- 4 參Lai Chi-tim, “The Opposition of Celestial Master Taoism of Popular Cults during the Six Dynasties,” *Asia Major* 3rd series, vol. 11 (1998): 1-20; Franciscus Verellen, “The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling: Spatial Organization in Early Heavenly Master Taoism,” in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara (ed.), *Sacred Place and Sacred Biography*, (Vancouver: UBC Press, 2003), pp. 15-67.
- 5 《三國志·張魯傳》卷八云：「張魯字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。……魯遂據漢中，以鬼道教民，自號『師君』。其來學道者，初皆名，『鬼卒』。受本道已信，號『祭酒』。各領部眾，多者為治頭大酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大部與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，縣於義舍，行路者量腹取足，若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒為治，民吏便樂之。」另參Kristofer Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” in Stephen Little (ed.), *Taoism and the Arts of China*, (Chicago: The Art Institution of Chicago in association with the University of California Press, 2000), p. 42.
- 6 關於張道陵的研究，參Franciscus Verellen, “Zhang Ling and the Lingjing Salt Well,” in J. Gernet and M. Kalinowski (eds.), *En suivant la voie royale: Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, (Paris: École française d’Extrême-Orient, 1997).
- 7 關於天師道二十四治的研究，參見Verellen, “The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling.”
- 8 參黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》，第二期，第一本(2002)，頁1-30。
- 9 《老君說一百八十戒》云：第四戒者不得殺傷一切；第十四戒者不得燒野田山林；第十八戒者不得妄伐樹木；第十九戒者不得妄摘草花；第三十六戒者不得以毒藥投淵池及江海；第四十七戒者不得妄鑿地毀山川；第四十九戒者不得以足蹋六畜；第五十三戒者不得竭水澤；第七十九戒者不得漁獵傷殺眾生；第九十七戒者不得妄上樹探巢破卵；第九十八戒者不得籠罩鳥獸；第一百戒者不得以穢污之物投井中；第一百一戒者不得塞池井；第一百十二戒者不得將書字之物自投埋於廁前；第一百十六戒者不得便溺生草上及人所食之水；第一百二十一戒者不得妄輕入江海中浴；第一百二十九戒者不得妄鞭打六畜；第一百三十二戒者不得驚鳥獸；第一百三十四戒者不得妄開決陂湖；第一百六十五戒者天有災變水旱不調，勿得患厭；第一百七十二戒者人為己殺鳥獸魚等皆不得食；第

一百七十六戒者能斷眾生六畜之肉為第一，不然則犯戒。

- 10 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，頁10-18。
- 11 Schipper, "Taoism: The Story of the Way," p. 48.
- 12 同上註，頁p. 50。
- 13 Schipper, "Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal," 收載於漢學研究中心編：《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》上冊（台北：漢學研究中心，1994年），頁17-21。
- 14 H. G. Greel, *What is Taoism?* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 11.
- 15 Kristofer Schipper, "Taoism: The Story of the Way," p. 49.
- 16 關於當代中國的廟宇神明的信仰體系的重新興起，參Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), pp. 61-98.
- 17 關於中國皇權社會晚期的地方社會廟宇的整合性功能，參Barend J. ter Haar, "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study," *Studies in Central and East Asian Religion* 8 (1995): 1-43.
- 18 Schipper, "Taoism: The Story of the Way," p. 50.
- 19 陳兵：〈金元全真道〉，收入任繼愈編：《中國道教史》（修訂版）（北京：中國社科院出版社，2001），頁661-730。
- 20 關於全真道士的研究，參Yoshioka Yoshitoyo (吉岡義豐)，"Taoist Monastic Life," in Homles Welch and Anna Sedel (eds.), *Facets of Taoism*, (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 229-252.
- 21 關於明清時期正一派，參細谷良夫：〈乾隆朝的正一教——正一真人降格事件をめぐる〉，秋月觀暎編：《道教と宗教文化》（東京：平河出版社，1987），頁571-578；Vincent Goossaert, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," *Late Imperial China*, vol. 21, no. 2 (2000): 40-85。
- 22 明·朱元璋撰《大明玄教立成齋醮儀》，《道藏》第9冊，頁1。
- 23 Schipper, "Taoism: The Story of the Way," p. 50.
- 24 道教與先天大道的直接歷史聯繫問題仍然是有爭議的。關於這一宗派的歷史，參Marjorie Topley, "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26 (1963), pp. 362-392。
- 25 《道藏》第5冊，頁705。另見《歷世真仙體道通鑒》，《道藏》第23冊，頁691；卿希泰主編：《中國道教史》第二冊，修訂本（成都：四川人民出版社，1996），頁739-744。

- 26 關於宋代呂洞賓傳說在民間流傳的研究，馬曉宏：〈呂洞賓神仙信仰溯源〉，《世界宗教研究》(1986.3)，頁79-95。
- 27 參Paul R. Katz, "Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Dongbin's Cult in Late Imperial China," in Meir Shahar and Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), p. 70; 另見Farzeen Baldrian-Hussein, "Lü Dong-pin in Northern Sung Literature," *Cashiers d'Extrême-Asie* 2 (1986): 133-176。
- 28 關於君權統治晚期扶鸞信仰與呂洞賓信仰的傳佈之間的聯繫，參David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (Princeton: Princeton University Press, 1986)。
- 29 關於香港正一教歷史，參黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三十七期，2002年，頁1-40。
- 30 Bartholomew P. M. Tsui, *Taoism Tradition and Chang: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong* (Hong Kong: Christian Centre for the Study of Chinese Religion and Culture, 1991), pp. 72-90。
- 31 志賀市子：《近代中國道教のシャーマニズムと——香港の道壇と扶乩信仰》(東京：勉誠出版，1999年)，頁191-197。
- 32 Baldrian-Hussein, "Lü Dong-pin in Northern Sung Literature," p. 169中已經注意到了北宋時期揚子江流域的商人活動與呂洞賓信仰的緊密聯繫。
- 33 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》，頁172。二十一個以呂祖為主神的廣東道壇有：雲泉仙館、長春仙館、小蓬仙館、翠雲洞(仙館)、桃源仙院、慶雲洞、與善堂、存真仙館、玉泉仙館、白雲仙館、廣業仙壇、金蘭觀、信善堂、求心社、贊化社廣濟善堂、至寶台、覺善精舍、關本源堂、呂苑道堂、仁誠草堂、宏道精舍。
- 34 關於全真教與呂洞賓信仰的關係，參森由利亞：〈《純陽帝君神化妙通記》見る全真の特徴について〉，《東洋の思想と宗教》9 (1992)：31-47。森由利亞：〈呂洞賓と全真教——清朝湖州金蓋山の事例を中心に〉，收野口鐵郎主編：《道教の神と經典》(東京：雄山閣出版，1999)，頁31-47。
- 35 Bartholomew P. M. Tsui, *Taoism Tradition and Change*, p. 85。作者稱雲泉仙館是「由全真龍門派道士建立的最早的呂祖壇，它的創建者來自廣東的三元宮」，但並沒有給出任何證據。
- 36 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》，頁214-221；另見Philip Clart, "The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan," *Journal of Chinese Religions* 25 (1997): 1-31。

- 37 Bartholomew P. M. Tsui, *Taoism Tradition and Chang*, 頁pp. 73-74。
- 38 許地山：《扶箕迷信的研究》(北京：商務印書館，1999)，頁22。
- 39 Philip Clart, "The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan," *Journal of Chinese religions* 25 (1997), pp. 6-7；另見志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》，頁221-227。
- 40 「善會」是明清時代的貴族與富商的組織。他們致力於各種慈善事業，最常見的有為窮人提供免費藥材、棺木及喪葬，開辦託兒所及宣傳出版善書等。就此問題的研究，請參J. H. Smith, "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing," *Journal of Asian Studies* 46 (1987); Leung K. C., "Organized Medicine in the Lower Yangzi Region," *Late Imperial China* 8 (1987): 134-166。
- 41 Bartholomew P. M. Tsui, *Taoism Tradition and Chang*, pp. 72-90。他認為全真是呂祖壇在廣東地區流行的根源。他的解釋的問題在於他對於全真教對呂祖壇的傳佈的影響沒有懷疑過。
- 42 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》，頁246-247。
- 43 Weber, *The Religion of China*, pp. 204-205.
- 44 關於早期天師道的道教倫理問題的研究，參Lai Chi-tim, "The Demon Statutes of Nü Qing and the Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Daoism," *T'oung Pao LXXXVIII* (2003) 及 "The Opposition of Celestial Master Taoism of Popular Cults during the Six Dynasties," *Asia Major* 3rd series, vol. 11 (1998): 1-20。
- 45 Philip Clart, "The Pheonix and the Mother," p. 6.
- 46 例如於1943年創立的廣州至寶台，就自名為「中國道教至寶台慈善會」。關於廣東呂祖道壇的善堂性質研究，參游子安：《善與人同——明清以來的慈善與教化》(北京：中華書局，2005)。
- 47 何啟忠編撰：《寶松抱鶴記》(香港：雲鶴山房，1962)，頁385。
- 48 同上註，頁385。
- 49 關於抱道堂在香港的一百年發展，參游子安等編輯：《道風百年》(香港：利文出版社，2002)，頁110-113。
- 50 關於香港民間廟宇研究，參David Faure, "Folk Religion in Hong Kong and the New Territories," in Julian Pas (ed.), *The Turning of the Tide: Religion in China Today* (Hong Kong: Oxford: Hong Kong Branch Royal Asiatic Society in association with Hong Kong Oxford University Press, 1989)，頁259-270及 Keith Stevens, "Chinese Monasteries, Temples, Shrines and Altars in Hong Kong and Macau," *Journal of Hong Kong Branch Royal Asiatic Society* 20 (1980), pp.

- 1-33; David Faure, Bernard Luk and Alice Ngai-ha Ng (eds.), *Historical Inscriptions of Hong Kong* (Hong Kong: Urban Council, 1986)。
- 51 Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, translated by Karen C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 54。施舟人指出,「基於歷史和當代的觀察,我們可以說道教從來就不是一個出家修行的宗教,因為獨身主義在事實上與身體的基本觀念是不相容的。從早期的天師道政權獨立的地方組織開始,男女道士都是已婚的人。」
- 52 關於清代正一派道士的更一步的資料,參Vincent Goossaert, “Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy,” *Late Imperial China*, vol. 21 (2000): 40-85。
- 53 民國時期的廣州喃無道館的歷史,見黎志添,〈民國時期廣州市「喃無道館」的歷史考究〉。
- 54 根據正一的傳統,一個人要成為一個喃無道士要麼是繼承父輩的職業,或者由其他的親戚或者朋友介紹入行並成為喃無道院的一個學徒。
- 55 道教的度亡儀式,即齋儀,是為了解救和滌蕩死者的靈魂,並使他們通過儀式避免經受地獄的折磨而直接進入仙界。
- 56 關於香港道教聯合會的成立經過,參湯國華:〈香港道教聯合會新廈落成揭幕典禮致詞〉,《香港道教聯合會新廈落成特刊》(1975),頁37。
- 57 《道心》(香港道教聯合會出版刊物)第25期(2002),頁15。
- 58 參志賀市子:《近代中國のシャーマニズムと道教》,頁16-17。另見游子安等編輯:《道風百年》,頁28提及他訪問過的58個香港道教壇場中有24個是以呂祖信仰為主的。
- 59 Monica Esposito, “Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality,” *Journal of Chinese Religions* 29 (2001), p. 191。
- 60 「純陽仙院」(後易名鹿湖精舍)是第一個以呂祖信仰為基礎的香港道壇,它是由一個來自羅浮山的道士於1881年在香港大嶼山鹿湖創建的。參見志賀市子:《近代中國のシャーマニズムと道教》,頁172。
- 61 蓬瀛仙館是由一個三元宮的道士創建的,青松觀和萬德至善社是由羅浮山或者廣州的全真宮觀的道士的弟子創建的。除了這些聯繫之外,我們沒有發現明顯的證據證明這些宮觀是在全真傳統的基礎上建立的,例如有組織的出家修行、統一的授予神職的系統及採用全真的戒律系統。關於全真出家宮觀的進一步的研究,參Yoshitoyo Yoshioka, “Taoist Monastic Life” and Vincent Goossaert, “The Quanzhen Clergy, 1700-1950,” in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society*, vol. 2 (Hong Kong: Chinese University Press and École française d’Extrême-Orient, 2004)。

- 62 Tsui, *Taoism Tradition and Chang*, p. 133.
- 63 何啟忠編撰：《寶松抱鶴記》，頁386-387。
- 64 關於何啟忠的傳記，參《玄真掌教大宗師啟忠道長行略》，收入《寶松抱鶴記》，頁225-249。
- 65 何啟忠編撰：《寶松抱鶴記》，頁387。
- 66 同上註，頁387。
- 67 關於青松觀歷史，參Bartholomew P. M. Tsui, *Taoism Tradition and Chang*, pp. 129-132.
- 68 青松觀是於1951年12月18日，奉准香港政府社團註冊處成為合法慈善團體，定名為「青松仙觀」。
- 69 根據至寶台慈善會出版的《至寶月刊》創刊號(1949年4月)，〈序〉，頁3，至寶台初假廣州寶沙地三號二樓為會址。後來「始由租地繼而自置會址於恩寧路逢慶首約八至十號，為永遠道壇之所。」
- 70 侯寶垣：〈觀史沿革概要〉，青松觀編：《九龍青松仙觀擴遷新址暨成立廿五週年紀念特刊》(1974)，頁14。
- 71 侯寶垣：〈觀史沿革概要〉，頁14。
- 72 同上註，頁15。1968年青松觀承呂純陽祖師乩示，再頒示接續前二十字的青松道派詩，曰：「大教青麟闡，廣結十方緣；丹誠修至性，同赴彌羅天。」
- 73 參註76的另一例子，說明圓玄學院與呂祖鸞壇的緊密關係。
- 74 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》，頁86。
- 75 雖然蓬瀛仙館淵源自廣州全真教三元宮，因此屬全真教正宗龍門派的道教宮觀，但它也具備作為一所重視呂祖信仰的宮觀，並且也不是一個有住觀的出家修習的道士宮觀。
- 76 圓玄學院雖提倡三教合一的宗旨，並與同先天道同善社有密切的歷史關係，但是也具備呂祖仙壇扶乩的傳統。例如，據1971年當時圓玄學院主席趙聿修撰《圓玄學院三教大殿宗師關於主供神位之商榷》，云：「原奉壇鸞指示，命為『九天冊立圓玄至道特級天壇』，為普通稱謂方便起見，簡稱『圓玄學院』。其立名宗旨，悉皆奉呂祖先師之命而行。」此文收入《圓玄學院三教大殿落成特刊》(1971)，頁2。
- 77 Tsui, *Taoism Tradition and Chang*, p. 96.
- 78 Tanaka Issei (田仲一成), "The Jiao Festival in Hong Kong and the New Territories," in *The Turning of the Tide*, pp. 271-298.
- 79 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》，頁131-134。
- 80 同上註，頁148。

- 81 同上註，頁146-147。
- 82 Tsui, *Taoism Tradition and Chang*, p. 97.
- 83 游子安等編輯：《道風百年》，頁50。

第五章

- 1 陳垣：《南宋初河北新道教考》（北京：中華書局，1962年），頁1-10；卿希泰主編：《中國道教史》，第3卷（成都：四川人民出版社，1993年），頁86-89。
- 2 《明會典》，卷226，〈道錄司〉一條，王雲五主編：《明會典》，第6冊（台北：台灣商務印書館，1968年），頁4436-4437。《欽定大清會典事例》，卷五零一，〈方技〉一條，《續修四庫全書》，第806冊（上海：上海古籍出版社，1995年），頁12-14。另參酒井忠夫：〈中國。台灣史よりの台灣の道教〉，收載入酒井忠夫編：《台灣的宗教と中國文化》（東京：風響社，1992年），頁16-20。
- 3 《欽定大清會典事例》，卷501，《續修四庫全書》，第806冊，頁16-23。
- 4 Vincent Goossaert, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," *Late Imperial China*, vol. 21, no. 2 (2000), pp. 60-61. 另外，關於乾隆時期正一道的情況研究，參細谷良夫：〈乾隆朝の正一教——正一真人降格事件をめぐって〉，秋月觀暎編：《道教と宗教文化》（東京：平河出版社，1987年），頁571-588。
- 5 《欽定大清會典事例》，卷501，《續修四庫全書》，第806冊，頁16記載一份乾隆元年諭曰：「朕前以應付僧火居道士竊二氏之名，而無修持之實，甚且作姦犯科，難於稽察約束，是以酌復度牒之法，使有志修行者，永守清規，而無賴之徒，不得竄入其中，以為佛老之玷。」另參Goossaert, "Counting the Monks," pp. 45-46.
- 6 婁近垣：《龍虎山志》，收入廣陵書社編：《中國道觀志叢刊》，第25冊（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁349。
- 7 例如劉勁峰：《贛南宗族社會與道教文化研究》（香港：國際客家學會、法國遠東學院、海外華人資料研究中心，2000年），頁263提到他在江西省崇義縣上堡鄉尋找到一張屬於康熙四十三年二月十九日由龍虎山天師府知事廳發給漳溪道壇的「照票」。
- 8 婁近垣：《龍虎山志》，頁352曰：「至火居道士，但令其還俗，其中如有年老無營運，不能還俗者，亦暫給與部照，永不許招受生徒。」
- 9 廣州年鑑編纂委員會編：《廣州年鑑》（廣州，1935年），頁167。在本章所指的廣東地區乃僅指在廣州市及附近之粵地區。

- 10 清史澄等纂：《番禺縣志》，卷6，中國方志叢書，第48號(台北：成文出版社，1967年)，頁46。另外，此處稱「粵無巫」意思不明。
- 11 (清)沈自南：《藝林彙考》，卷十二，〈稱號篇〉。國立中央圖書館藏本(台北：學生書局，1971年)，頁369。
- 12 參中國道教協會、蘇州道教協會：《道教大辭典》(北京：華夏出版社，1994年)，頁322。
- 13 「南無阿彌陀佛」意為歸命無量光覺或歸命無量壽佛。淨土宗認為專念「南無阿彌陀佛」為修行方法，命終往生西方淨土(見羅竹風：《漢語大詞典》，第一冊[上海：漢語大詞典出版社，1990年]，頁990)。
- 14 志賀市子：《近代中國道教》(東京：勉誠出版，1999年)，頁184。
- 15 (清)屈大均：《廣東新語》(北京：中華書局，1974年)，頁302。另參李調元輯：《粵東筆記》，卷五(上海：上海會文堂，1915年)，頁2。可兒弘明曾就屈大均《廣東新語》一書所述的各種巫俗進行分析，參可兒弘明：〈廣東巫俗《贖魂舞》ついでに〉，收載入宮家準、鈴木正崇編：《東ヅアのシセーマニゼムと民俗》(東京：勁草書房，1994年)，頁294-307。
- 16 史澄等纂：《番禺縣志》，卷六，頁45。
- 17 《樂昌縣志》，卷二十二，稱：「按粵俗，祭用七，《臆語》云：始死七日一祭，冀其一陽來復也，七七四十九日不復，則不復也。始死，則召師巫開路安魂，燒紙錢，邑俗略同。有一七、三七、五七、七七之祭。」(引自丁世良、趙放主編：《中國地方志民俗資料匯編·中南卷下》[北京：北京圖書出版社，1999年]，頁708)。另《四會縣志》，卷十，稱：「七日之奠，必用道士，始事曰召請，終事曰送亡，至七七而止，曰做七」(引自《中國地方志民俗資料彙編·中南卷下》，頁864)。
- 18 例如參《中國地方志民俗資料彙編·中南卷下》，頁685-884。
- 19 朱汝珍等纂：《清遠縣志》，卷四(香港：僑港清遠四屬同鄉會重印縣志委員會，[1935]1974年)，頁47。
- 20 劉萬章：〈廣州的舊喪俗〉，收載入周康燮主編：《廣東風俗綴錄》(香港：崇文書店，1972年)，頁53(原載於《語史周刊》一集11/12期)。
- 21 胡吉甫：〈讀星之儀式及咒語〉，收載入周康燮主編：《廣東風俗綴錄》，頁157(原載於《民俗》七十一期)。
- 22 《廣東年鑑》，頁167。
- 23 引自廣州市宗教志編纂委員會：《廣州宗教誌資料彙編》，第二冊(道教)(廣州，1995年)，頁66。
- 24 關於中國古代巫者的研究，參林富士：《漢代的巫者》(台北：稻鄉出版

社，1988年)。

- 25 《漢書》，卷二十五下，〈郊祀志〉下(北京：中華書局，1962年)，頁1241。
- 26 陳伯陶：《東莞縣志》，卷九，中國方志叢書，第52號(台北：成文出版社，1967年)，頁266。
- 27 同上註，卷十，頁293。
- 28 《白雲觀志》卷三〈諸真宗派總簿〉記有「南無派」，但與廣東地區「喃嘸道士」沒有歷史關係。見小柳司氣太編：《白雲觀志》，收入廣陵書社編：《中國道觀志叢刊》，第一冊(南京：江蘇古籍出版社，2000年)，頁98。
- 29 見(清)史澄等纂：《番禺縣志》，卷六，中國方志叢書，第48號，頁46。
- 30 《廣州年鑑》，頁167。
- 31 《廣州宗教誌資料彙編》，第二冊(道教)，頁66。
- 32 除了廣州市公安局保有的一份「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」原稿記錄外，可另參〈廣州市卜筮星相巫覡堪輿統計表〉，收載於周康燮主編：《廣東風俗綴錄》，頁87-91(原載於《民俗周刊》第八十二期，頁14-18)。
- 33 過去曾經提及民國時期廣州道館數目的文章，有：廣州宗教志編纂委員會編：《廣州宗教志》(廣州：廣東人民出版社，1996年)，頁107；劉向明：〈民國時期廣州的道教〉，《羊城古今》(1992年，第5期)，頁44-45；潘志賢，楊洪校：〈廣州道教仙跡鉤沉〉，《中國道教》第五十七期(2000年)，頁38。上述三篇文章同樣指出民國時廣州全市有正一道館百餘間，正一道士約百多人。但是，據筆者直接就「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」原稿的統計，民國時期廣州道館有二百七十多間，正一道士有五百多人。
- 34 潘志賢，楊洪校：〈廣州道教仙跡鉤沉〉，頁38。
- 35 《廣州宗教誌資料彙編》，第二冊(道教)，頁65-66。
- 36 據陸慶說，他先祖幾代都是正一派道士，並受清廷奉祿。父親陸福芝在廣州市開設陸道館，在民國廿五年代表猶龍區正一道館與鄧榮之及其他七區道館連署請願狀，向市政府要求撤銷取締道館之命令。
- 37 乾隆元年(1736)對道士類別的調查是分為三類：1. 全真道士；2. 清微靈寶道士；3. 火居道士。根據高萬桑在北京第一檔案館所發現屬1737年及1738年兩份黃冊的登記記錄，在廣東府登記屬全真道士的有187名，清微靈寶道士有7名，火居道士有787名。但是，清微靈寶道士與火居道士的劃分並不清楚。高萬桑指出許多清微靈寶道士也是火居的。他們的特色是做靈寶幽科法事。按此，火居道士或許可分為正一和清微靈寶。根據「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」，民國時期，廣州市道館亦分為正一

和祈福兩個系統，各自做清壇和黃壇法事。這種分科未知是否就是乾隆調查裏把火居道士再分為正一和清微靈寶的傳統有關。另參Vincent Goossaert, “Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy,” *Late Imperial China*, pp. 53-59.

- 38 根據香港大澳地區黃道館的道士黃錦江先生對筆者說，他現在仍遵守父親黃炳只做紅事不做白事的做法。
- 39 民國廿年，廣州市的八區是：太平區、東萊區、河南區、靜妙區、西區、猶龍區、道生區及黃沙區。
- 40 清代地方官制，道會司為縣屬的道官，每縣設道會司一人，管理縣內道士，其品秩、升轉、補授經由禮部揀選。參劉子揚編著：《清代地方官制考》（北京：紫禁城出版社，1988年），頁114。
- 41 鄧榮新民國二十五年九月十八日具狀詞（見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，頁82-84）。
- 42 同上註。
- 43 同上註。
- 44 清·史澄等纂：《廣州府志》，卷八十八，中國方志叢書，第1號（台北：成文出版社，1966），頁510，稱：廣州市玄（元）妙宮在「府城內稍西，唐名『開元寺』，宋大中祥符間改曰『天慶觀』，內有眾妙堂、蘇公像、方公祠、宋季毀。元元貞二年改今名。」另據（清）仇巨川輯：《羊城古鈔》，卷三，大資堂藏板，頁44。
- 45 清·魯曾煜等纂：《廣東通志》，卷十七，《四庫全書》，第562冊（上海：上海古籍出版社，1987），頁620。
- 46 黃炎培編：《一歲之廣州市》（上海：商務印書館，1927），頁83，記錄以下一條資料：說：「仿照美國各都市辦法，擇適宜地點，設立若干所以供附近兒童遊戲運動之用，已擇定西門內玄妙觀，改建第一園，繪具圖樣，招工承築。」
- 47 見民國十一年五月二十二日《廣州市市政公報》（引自《廣州宗教誌資料彙編》，第二冊〔道教〕，頁52）。
- 48 見民國二十三年十一月《廣州市名勝古跡古物調查表》（引自《廣州宗教誌資料彙編》，第二冊〔道教〕，頁52）。
- 49 《廣東年鑑》，頁167。
- 50 關於民國時期國民政府對地方傳統民間宗教的改革，參Prasenjit Duara, “The Campaigns Against Religion and the Return of the Repressed,” in Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), ch. 3；三谷考：〈南京政

- 權と「迷信打破運動」(1928-1929)》，《歷史學研究》No. 455 (1978.4)：1-14；Poon Shuk Wah, “Refashioning Popular Religion: Common People and the Republican Guangzhou, 1911-1937,” Ph. D. diss., Hong Kong University of Science and Technology, Hong Kong, 2001.
- 51 Duara, “The Campaigns Against Religion and the Return of the Repressed,” pp. 95-97。Duara認為在民國以後，袁世凱政府已經率先有組織地打擊地方鄉鎮的民間宗教組織和制度，例如把廟宇及其產業收歸公產。據筆者考究，廣州市正一道妙玄觀亦是在這段時期(1913-1914)被市政府收歸為公產。見黃炎培編：《一歲之廣州市》，頁83。
- 52 徐百齊編：《中華民國法規大全》(上海：商務印書館，1936年)，頁1186。
- 53 見《民俗》，第四十一、二合期(1929)，頁127-130附錄的〈內政部的神祠存廢標準〉。
- 54 「廣州市風俗改革委員會」在民國十七年七月成立，經過七個月工作而結束。十八年初，中央指示「改革社會惡業直接由黨部及行政機關分別負責辦理」。見蒲良柱：〈風俗改革會工作概況〉，蒲柱良等著：《風俗改革叢刊》，收入國立北京大學中國民俗學會編：《民俗叢書》第一百三十一冊(1930年)，頁262。
- 55 蒲柱良：〈寫在刊頭〉，收入蒲柱良等著：《風俗改革叢刊》頁1。
- 56 臥芳：〈讀「破除迷信與宗教存廢問題」以後〉，收入蒲柱良等著：《風俗改革叢刊》，頁113。
- 57 蒲良柱：〈風俗改革會工作概況〉，收入蒲柱良等著：《風俗改革叢刊》，頁263-266。
- 58 《廣州民國日報》，1929年9月18日，頁5。
- 59 民國以後，國民政府在作為革命策源地廣州市的改革傳統工作，除了本章所述的推行廣泛的破除迷信運動以外，另一是大規模的城市建築改革，當時廣州市市長孫科以美國都市為藍本，在廣州推行現代城市建設，因此把舊有城牆及傳統建築拆去，參Jerry W. Cody, “American Planning in Republican China, 1911-1937,” *Planning Perspectives* 11 (1996): 339-377.
- 60 鄧香林於民國十八年十二月六日狀詞(見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，頁27-28)及蒲良柱：〈風俗改革會工作概況〉，收入蒲柱良等著：《風俗改革叢刊》，頁264。
- 61 鄧香林於民國十八年十二月六日狀詞(見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，頁11-13)

- 62 鄧香林於民國十八年十二月二十八日狀詞(見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，頁46-49)。
- 63 見內政部批禮字號一七九號。
- 64 見民國十八年十二月廿八日及十九年一月十一日鄧香林請狀信(見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，頁31-33)。
- 65 「取締寺觀廟宇庵堂暫行規則草案」共有九條，其中第五條就列明僧道尼司祝不得承接以下功德法事：「書符、施咒、擇日、回殃、問米、降乩、問籤、破地獄、過刀山、度仙橋、跳茅山、種銀樹、燒神炮、萬人緣、看水碗、賣聖水、求神方、燒紙馬、送千災、孟蘭會、打生齋、接送亡魂、娶嫁亡魂、走五丈文」(見《廣州市檔案館》，全宗號第4，目錄號第1，頁24-25)。
- 66 廣州市市政府在市議會文件第一百七十四號的批示是不清楚的，只說「撤銷土地教育兩局審查取締寺觀庵堂暫行規則案」(見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，頁140)。
- 67 有關陳濟堂治粵八年的情況，見沙東迅：〈陳濟堂治粵八年確有建樹〉，《學術研究》(1986.1)：74-78。
- 68 有關南京政府在江蘇省縣推行的破除迷信運動，見三谷考：〈南京政權と「迷信打破運動」(1928-1929)〉，《歷史學研究》No. 455 (1978.4)，頁10-14。
- 69 蒲良柱：〈在風俗會結束聲中說幾句話〉，收入蒲柱良等著：《風俗改革叢刊》，頁257。
- 70 鐵君：〈廢話——關於廢除卜筮星相巫覡堪輿〉，收入蒲柱良等著：《風俗改革叢刊》，頁230-232。
- 71 民國廿年六月(1931)，陳濟堂與白崇禧聯合反蔣介石，並舉行北伐誓師大會，要求蔣下台。民國廿五年六月(1936)，陳濟堂、李宗仁、白崇禧揭出反蔣旗幟，以國民黨中央委員會西南執行部及國民政府西面政務委員名義，任命陳濟堂為中華民國抗日救國軍西南聯軍總司令，李宗仁為副司令。參中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州百年大事記》(廣州：廣東人民出版社，1984年)，下，頁421，478。
- 72 民國廿五年(1936)七月十八日，陳濟堂宣佈下野，是晚逃往香港。原因是，由於蔣介石成功把陳濟堂部下將領分化招攏。七月十八日，陳濟堂的空軍司令和參謀長於是晨率全部飛機一百三十餘架離粵北飛，投奔蔣介石。參中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州百年大事記》，下，頁481。

- 73 《廣東民政公報》，第三四五期(1936年10月5日出版)，頁39-40。廣東省政府訓令(民字號第一零一六號)原文抄錄如下：「廣東省政府訓令，民字第一零一六號，廿五，十，五，現據省會公安局長李潔之二十五年九月二十三日安字第一二五號呈稱：『案查民國十七年十月間，前廣州市公安局，奉廣州市市政廳令，轉奉鈞府民字第一一五八號訓令，准內政部函，關於卜筮星相巫覡堪輿，惑眾斂財，應切實查禁一案，並頒廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法七項，規定奉文後三個月內，強制該項執業人等改營他業，凡喪葬患病人家，不得僱用卜筮星相巫覡堪輿人等祈禳占卜，所有該項傳播迷信書籍，一律查禁。令飭遵照辦理，等因。迭經會同廣州市社會局佈告週知，並通令執行查禁有案。旋以時局關係，未能依限禁絕。現查此項卜筮星相巫覡堪輿等，不特未能盡數改業，更復日見增加。且迭次發生導人迷信及騙色騙財等情事，對於治安風化，實多妨礙，職局有見及此，特再會商廣州市社會局，訂定廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法六條，限期二十五(年)九月一日起一律歇業，經即佈告週知，并呈報鈞府核準備案，一面通令所屬切實執行在案。惟查此項卜筮星相巫覡堪輿人等，各屬地方均有營業，且省會自九月一日限令歇業後，難保此輩分赴各地再行營業，若非普遍施禁，不足以絕根株，理合備文呈請鈞府察核，伏乞俯賜通令本省各縣市政府，一體嚴行查禁，庶符部令，而除迷信，是否有當，仍候指令祇遵。』等情到府，案查前據該局會同廣州市社會局訂定『廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法』，呈請准予備案前來，業經令准備案在案。此據前情，應予照准，除令復外，合將該局前呈暨原附辦法抄發，令仰該廳即便遵照，轉飭各縣市府一體遵照。嚴行查禁為要。此令。』
- 74 見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，頁88及《廣東民政公報》，第三四五期，頁39。
- 75 《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，頁90-91。
- 76 見民國廿五年八月廿二日鄧榮新的狀詞(見《廣州市檔案館》，全宗號第10，目錄號第4，頁82-84)。
- 77 請願狀由廣州市八區道館代表連署，包括：太平區代表鄧良兆、曾守謙、黃惟枰、吳耀生；東萊區代表姚鳳儔、陳冰壺；河南區代表林羅銳、潘羅珠、梁惟新、黃武齡；靜妙區代表梁宏曜、甘羅金、袁守性、曹振中；西區代表方耀棠、張惟光、陳良登、潘元英；猶龍區代表陸福芝(陸慶之父)、周文宣、老泰德、周公侶；道生堂代表游公達、林良煇、李根、羅六；黃沙區代表楊守滔、盧洞芬、黃武棠、陳守廉。
- 78 見民國廿五年八月廿二日鄧榮新的狀詞(見《廣州市檔案館》，全宗號第

- 10, 目錄號第4, 頁82–84)。
- 79 《廣州市檔案館》，全宗號第10, 目錄號第4, 頁144。
- 80 同上註, 頁143。
- 81 同上註, 頁143。
- 82 同上註, 頁145。
- 83 同上註, 頁121。
- 84 同上註, 頁146。
- 85 同上註, 頁129。
- 86 據陸慶的記憶, 其中一位入獄的廣州市喃嘸道士是方芳園。方芳園後來到了香港, 從事喃嘸職業。
- 87 參中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編: 《廣州百年大事記》, 下, 頁488, 502。
- 88 根據「中華道教僑港澳道侶同濟會」在香港1953年登記的《屬下各院商業登記調查書》, 當年加入成為「中華道教僑港澳道侶同濟會」屬下的道院數目有二十間, 其中可考的是從廣州市逃避戰禍而轉到香港的道館: 陸慶道院、老全道院、黃紹章道院、黃紹華道院。關於一九四五年以後由廣東地區遷移到香港的喃嘸道士的歷史發展。
- 89 廣東省政府卅五年十二月廿七日民四禮字第30335號訓令 (見《廣州市檔案館》, 全宗號第2, 目錄號第30, 頁10。)
- 90 潘志賢、楊洪校: 〈廣州道教仙跡鉤沉〉, 頁43。另參《廣州風俗志》, 頁375; 《廣州宗教志》, 頁106。
- 91 Duara, “The Campaigns Against Religion and the Return of the Repressed,” p. 111.
- 92 蒲柱良等著: 《風俗改革叢刊》, 頁3。
- 93 黎志添: 〈香港道教齋醮中的「祭幽」儀式與現代社會的意義關係〉, 發表於香港道教學院主辦「道教教義與現代社會學術研討會」, 2002年1月18–21日。
- 94 《廣州市檔案館》, 全宗號第2, 目錄號第30, 頁11–13。
- 95 《廣州市檔案館》, 全宗號第10, 目錄號第4, 頁17–21。

第六章

- 1 Kristofer Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” in Stephen Little (ed.), *Taoism and the Arts of China*, (Chicago: The Art Institution of Chicago in association with the University of California Press, 2000), pp. 48–49.
- 2 任繼愈編: 《中國道教史》下冊 (增訂本), (北京: 中國社會科學出版社, 2001), 頁546。

- 3 宋·孟元老撰、鄧之誠注：《東京夢華錄注》，卷4，〈修整雜貨及齋僧請道〉（北京：中華書局，1982），頁125。
- 4 鄭寶鴻、佟寶銘編著：《九龍街道百年》（香港：三聯書店，2000），頁21。據統計，1896年油麻地人口為八千多人。
- 5 參黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究集刊》，第37（2002）；黎志添：〈早期香港喃嘸道教歷史初考〉，收入譚偉倫、李剛編：《宗教、社會與區域文化——華南與西南研究論文集》（香港：崇基學院宗教及中國社會研究中心，2003），頁215-236。
- 6 大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》（東京：福武書店，1983），頁826-827。
- 7 葉覺邁修、陳伯陶：《東莞縣志》，卷1《中國方志叢書》，第52號（台北：成文出版社，1967年），頁11；王崇熙：《新安縣志》，上卷《中國方志叢書》，第170號（台北：成文出版社，1964），頁54。
- 8 大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》，頁716提及陳華向大淵忍爾說，他所保全的《普施金章科》，原書是八十年前抄寫下來的，即距離今天有一百年。但陳華之說應屬誇大之言。
- 9 「中華道教僑港道侶同濟會」在一九四九年得到香港政府批准接受為合法的慈善團體。見香港商業登記處處長於1953年3月9日回覆「中華道教僑港道侶同濟會」的信稱：“The Chung-Hua Taoist Association does not appear to be carrying on business within the meaning of this ordinance, it is not required to register.”不過，據現時「中華道教僑港道侶同濟會」正理事長對筆者說「中華道教僑港道侶同濟會」現在註冊為一商業性有限公司，名稱是：「中華道教僑港道侶同濟會有限公司」。
- 10 「中華道教僑港道侶同濟會」在一九四七年六月的會議記錄說明專屬會員和附屬會員的分別是：「雇請相幫法事，應先向專屬道侶相請，額滿次向附屬。」
- 11 黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，頁1-40。
- 12 清·李福泰修、史澄、何若瑤等纂《番禺縣志》，卷6，《中國地方志叢書》，第48號（台北：成文出版社，1967），頁46。
- 13 過去曾經提及民國時期廣州道館的數目的文章，有：廣州宗教志編纂委員會編：《廣州宗教志》（廣州：廣東人民出版社，1996年），頁107；劉向明：〈民國時期廣州的道教〉，《羊城古今》（1992年，第5期），頁44-45；潘志賢，楊洪校：〈廣州道教仙跡鉤沉〉，《中國道教》第57期（2000年），頁38。上述三篇文章同樣指出民國時廣州全市有正一道館百餘間，正一道士約百多人。但是，據筆者直接就「廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表」

原稿的統計，民國時期廣州道館有二百七十多間，正一道士有五百多人。

- 14 據陸慶說，他先祖幾代都是正一派道士，並受清廷奉祿的。陸慶的父親陸福芝在廣州市開設陸道館，並在民國廿五年代表猶龍區正一道館與鄧榮之及其他七區道館連署請願狀，向市政府要求撤銷取締道館之命令。
- 15 區瑞在黃紹章於一九五三年逝世以後擔任「道侶同濟會」的正理事長職位，直到一九七八年。
- 16 見「中華道教僑港澳道侶同濟會」一九四七年五月二十二日臨時會議記錄。
- 17 見「中華道教僑港澳道侶同濟會」一九六九年十一月常委會議決記錄。
- 18 同上註。
- 19 「道侶同濟會」一九四八年九月初一全體會議議決(3)：「對於西營盤與灣仔各道侶來函，聲稱退出會籍，由吳松領導共十一人，今後願放棄會內一切權利，公決照准。」根據這條資料，由於西營盤與灣仔地區都屬於老香港地區，或許，我們可推測這群退會籍的喃嘸道士是出自於一九四五年前原香港本土的喃嘸道士。
- 20 表四將石碑的直排原貌改以橫排形式表達。

第七章

- 1 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收入李豐楙、朱榮貴編：《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996)，頁462-465。
- 2 宋·洪邁：《容齋三筆·夫兄為公》曰：「予頃許齋醮，及還家賽願。」《漢語大詞典》釋「賽」字之意為「酬報。舊時祭祀酬神之稱。」
- 3 例如在1986年新界沙田田心村《十年一屆丙寅年太平清醮的特刊》，頁2就是依據這兩個宗教思想而說明田心村醮會緣起的因由，稱：「我田心村十年一屆建醮，除發揚傳統風尚外，特別是為酬謝車公大元帥百數十年前，拯救眾多苦難村眾，而獲神恩的奉祀。追本溯源，乃基於田心村創立時，遭逢疫癘流行，當日並無良藥，人人自危，乃趨赴車公廟，祈求車公大元帥顯耀神功，賜示露符，以解困厄，所幸車公有靈，神符生效，使祈求患疫者，不藥而愈，千百村眾，得以回生，故當日之鄉耆父老，均誠心在神前許願，嗣後每十年一次，打醮酬神……世代相許，毋違神恩，毋悖神意，以誌不忘，是即為我田心村十年一屆建醮勝會來源，亦即打醮實在意義。」
- 4 劉枝萬：〈醮祭釋義〉，收入劉氏著：《臺灣民間信仰論集》(台北：聯經出版事業公司，1983)，頁2。

- 5 同上註，頁3：「『醺』與平常祭典，涇渭分明，不容混淆。」
- 6 南宋·蔣光輿《無上黃籙大齋立成儀》15.2b，《道藏》第9冊，頁456。南宋·寧全真授、王契真纂：《上清靈寶大法》卷59.20b，《道藏》第31冊，頁253稱：「廣成曰：醺者，祭之別名也。牲牲血食謂之祭，蔬果精修謂之醺。皆可延真降靈。」
- 7 早期道教已經清楚反對血食祭祀，見《三天內解經》，《道藏》第28冊及《陸先生道門科略》《道藏》第24冊。另參Rolf Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in Holmes Welch and Anna Seidel (eds.), *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1978) and Chi Tim, Lai "The Opposition of Celestial Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties," *Asia Major* 3rd series, vol. 11, part 1 (1998): 1-20.
- 8 劉枝萬：《臺灣民間信仰論集》，頁4。
- 9 《無上黃籙大齋立成儀》1.3a，《道藏》第9冊，頁378。
- 10 關於道教齋醮儀在宋代以後與民間祭神廟會的結合關係研究並不多，至於地區上鄉地醮儀的歷史資料更是缺乏。參Kristofer Schipper, "Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal," 收入漢學研究中心編：《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》(台北：漢學研究中心，1994)，頁1-23；Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995) 及 Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002).
- 11 參劉枝萬：〈臺北縣中和鄉建醮祭典〉，收入劉氏著：《臺灣民間信仰論集》，頁70-72；李豐楙：《東港東隆宮醮志》(臺北：臺灣學生，1998)，頁102-104；淺野春二：〈道士と道士團——現代台灣南部の事から——〉，道教文化研究會編：《道教文化への展望》(東京：平河出版社，1994)，頁5-49；李豐楙：〈制度與擴散：戰後台灣居道教的兩個宗教面向——以台灣中部的道壇道士為例〉，《臺灣宗教研究》第2卷，第1期(2002)，頁109-144。
- 12 Choi Chi-cheung, "Studies of Hong Kong Jiao Festivals," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 30 (1989): 26-43.
- 13 同上註，p. 36。
- 14 同上註，pp.30, 35. 在新界建醮傳統與宗族歷史變遷關係的研究方面，以David Faure (科大衛) 和田仲一成的著作最為突出。參David Faure, "Religion and the Representation of Territory," in *ibid.*, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories* (Hong Kong: Oxford

- University Press, 1986), pp. 70-86; 田仲一成：《中國の宗族と演劇》(東京：東京大學出版社，1985) 及《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》(東京：東京大學出版社，1989)。
- 15 見大淵忍爾：〈香港の道教儀禮〉，收入《池田末利博士古稀紀念東洋學論說》(東京，1980)，頁753-768；大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮》(岡山：福武書店，1983)；Bartholomew Tsui, “Taoist Ritual Books of the New Territories,” in Tsao Pen-Yeh and Daniel Law (eds.), *Studies of Taoist Rituals and Music of Today* (Hong Kong: The Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong (1989), pp. 136-143 and Tsui, *Taoist Tradition and Change* (Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991), pp.76-77.
- 16 Choi, “Studies of Hong Kong Jiao Festivals,” p. 28. 田仲一成亦向筆者證實他是於1979年開始到新界鄉村作建醮活動的田野考察。
- 17 關於廣東人俗稱在家道士為喃嘸先生的起源及研究，參黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究集刊》，第三十七期(2002)，頁1-40。
- 18 關於海陸豐縣系的潮籍喃嘸道士在長州的建醮儀式研究，參Tanaka Issei (田仲一成)，“The Jiao Festival in Hong Kong and the New Territories,” in Julian F. Pas (ed.), *The Turning of the Tide: Religion in China Today* (Hong Kong: Royal Asiatic Society, Hong Kong Branch, in association with Oxford University Press, 1989), pp. 271-298.
- 19 參田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁152-177；蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，收入林美容主編：《信仰、儀式與社會》(台北：中央研究院民族學研究所，2003)，頁367-395。
- 20 李豐楙、謝聰輝：《臺灣齋醮》(台北：傳藝中心籌備處，2000)，頁15-20。
- 21 田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁168-169。
- 22 蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，頁390，註15。
- 23 同上註，頁390。
- 24 同上註，頁389。
- 25 志賀市子：〈都市社會香港における葬儀の擔い手の變化——『喃嘸佬』から『經生』へ〉，瀨川昌久編《香港社會の人類學——總括と展望》(東京：風響社，1997)，頁163-191；蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉(2003)。
- 26 筆者所作過的有關正一派建醮儀式的田野考察，包括大埔泰亨村(2000

- 年)、高流灣(2001年)、元崗村(2002年)、蓮花地(2002年)及龍躍頭(2003)。
- 27 Tsui, “Taoist Ritual Books of the New Territories”一文對《新界歷史文獻》裏的新界正一派建醮科儀書有初步的整理和說明。筆者在此感謝香港中文大學音樂系曹本冶教授借予他所擁有的一套《新界歷史文獻資料》微形膠卷。
 - 28 鄉治方面，清朝廷於各地分鄉、都圖、里。
 - 29 清·王崇熙總纂：《新安縣志》，上冊，《中國方志叢書》，第170號(台北：成文出版社，1964)，頁92-111；另參蕭國鈞、蕭國健著：《寶安歷史研究論集》(香港：顯朝書室，1988)，頁17。
 - 30 蕭國健：〈20世紀之前香港新界地區之社會發展〉，收入香港城市大學中國文化中心編：《嶺南歷史與社會》(香港：香港城市大學出版社，2003)，頁71。
 - 31 田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁610-615。
 - 32 同上註，頁610。
 - 33 同上註，頁91。
 - 34 例如田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁139-140記有一例子，即是在康熙二十四年，錦田鄧文蔚中進士，他晚年致力於擴大整個東莞鄧氏家族的勢力，於東莞縣城內為散居於全縣各地的鄧氏建造了鄧氏大宗祠「都慶堂」。
 - 35 Choi, “Studies of Hong Kong Jiao Festivals,” 42, n.31提及在基督教崇真會所有的Basel Mission Archives, doct. A1-6, No. 51 (1869), doct. A1-7, No. 51 (1870)及*Der Evangelische Heidenbote* (July 1867) 都有西傳教士的新界鄉醮記載。
 - 36 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁918；Choi, “Studies of Hong Kong Jiao Festivals,” 42, n.30.
 - 37 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁918。
 - 38 廈村鄉約甲寅年建醮委員會編：《廈村鄉約甲寅年建醮特刊》(1974)，頁6。
 - 39 參Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995) 及Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*所代表的兩種不同的觀點。
 - 40 例如田仲一成在其三部新界鄉村建醮祭祀和演劇的研究著作，就非常缺乏探討道士團的具體背景資料，唯一例外的是在《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1017-1018，田仲氏把林培和陳華分為舊派和新派兩

類道士。

- 41 Tsui, “Taoist Ritual Books of the New Territories,” 136–137 and *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong* (Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991), pp. 76–77.
- 42 同上註，頁76。林培於1985年時為86歲。
- 43 Chan Wing-Hoi, “The Dangs of Kam Tin and Their Jiu Festival,” *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 29 (1989), p. 348提及林培於1965年錦田村的太平清醮擔當醮儀的高功。
- 44 蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，頁368稱：「1980年代香港新界的單村或單姓主導的村落如粉嶺彭氏、泰坑文氏、龍躍頭和錦田鄧氏，以及一些重要的村落聯盟如廈村鄧氏、蓮花地、吉澳等等鄉約的打醮，皆是以林培為高功執行儀式。」
- 45 蔡志祥以為林培是於1987年去世的，見〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，頁368。
- 46 田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁424及《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁879，958。
- 47 田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁421及《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁877，956。
- 48 興發：〈正一授錄常識〉，頁36–37。
- 49 根據現時龍虎山天師府授給正一道士的職牒，其中的內容是說明某弟子得授「△△△經錄，△△△仙官之職，△△△補充、擔任△△△部門某某事為任。」見張金濤編：《中國龍虎山天師道》（南昌：江西人民出版社，2000），頁171。
- 50 Tsui, *Taoist Tradition and Change*, pp. 76–77 and “Taoist Ritual Books of the New Territories,” p. 136.
- 51 根據龍虎山「三山滴血字派」五十字輩分，第63代天師張恩溥（1904–1969）授錄與弟子的法名為「鼎」字輩，順序對上的輩分為「沖漢通元蘊，高宏鼎大羅」。
- 52 清·劉錦藻：《清朝續文獻通考》卷89載，頁8493云：「（乾隆）四年（1739），奏議：嗣後真人差委法員往各省開壇傳度，一經發覺，將法員治罪，該真人一併議處。」另參細谷良夫：〈乾隆朝の正一教——正一真人の降格事件〉，收入秋月觀映編：《道教的宗教文化》（東京：平河出版社，1987），頁571–586。
- 53 見清·劉錦藻：《清朝續文獻通考》卷89載，頁8493。參Vincent Goossaert, “Counting the Monks: The 1736–1739 Census of the Chinese Clergy,” *Late*

- Imperial China*, vol. 21 (2000), pp. 53-55；施舟人：〈道教在近代中國的變遷〉，收入施氏著：《中國文化基因庫》（北京：北京大學出版社，2002），頁147。
- 54 Tsui, *Taoist Tradition and Change*, p. 77. 徐佩明只稱林壬寶從深圳遷至離上水附近的古洞。但據王崇熙：《新安縣志》，上卷，頁95-96，清嘉慶年間，新安縣有深圳墟、上水村及古洞村。
- 55 Tsui, *Taoist Tradition and Change*, p. 77.
- 56 Tsui, "Taoist Ritual Books of the New Territories," pp. 136-143.
- 57 清王崇熙總纂：《新安縣志》，上卷，頁86。
- 58 此是出自陳九兒子給與筆者親身證實的。有學者稱陳華與陳九二人為父子，這是錯誤的，見何佩然：〈香港新界沙田太平清醮的特色及其社會功能〉，收載入《宗教、社會與區域文化——華南與西南研究論文集》（香港：崇基學院宗教及中國社會研究中心，2003），頁239。
- 59 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1017-1018。
- 60 新界沙田九約包括了55個村，清初以後，在廣東本地人大圍村（雜姓）為中心週邊形聚新遷移到來的客籍村落。參田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1002-1004，1041。
- 61 大淵忍爾：〈香港的道教儀禮〉，收載入《池田末利博士古稀紀念東洋學論說》（東京，1980），頁753-768。
- 62 大淵忍爾：〈香港の道教儀禮〉，頁758。
- 63 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁1111；大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮》，頁716。
- 64 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁1017，1064；何佩然：〈香港新界沙田太平清醮的特色及其社會功能〉，頁239。
- 65 蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，頁390，註釋16。林財的兒子林細和梁安的兒子梁承宗現在仍然從事正一齋醮儀式的行業。
- 66 這是根據陳九兒子給筆者的資料。
- 67 現在《新界宗教文獻》第4冊收錄有一部《清微禮斗增壽科》，並記錄著這部禮斗科書是陳九於1981年在林村鄉約太平清醮所用的。另見田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁435-440對此次建醮第4天舉行禮斗儀的詳細記錄。
- 68 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁957-958，885，911。
- 69 這是根據陳九兒子給筆者的資料。
- 70 Chan, "The Dangs of Kam Tin and their Jiu Festival," 302-375.

- 71 在1985年錦田村5日6夜太平清醮的大榜上有署名的道士有：「主科及高功林真玄，同壇陳煒權、陳廣德、陳純坤、張鎮靈、林道源、林道誠、陳偉鈞、陳興道。」當中，陳煒權、陳廣德、陳偉鈞是陳九的第二、三及第四子。見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁957–958。
- 72 Chan, “The Dangs of Kam Tin and Their Jiu Festival,” p. 348.
- 73 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁963–965；Chan, “The Dangs of Kam Tin and Their Jiu Festival,” 375, n.60. 田仲一成教授對筆者說，在他所曾見過的新界鄉村建醮儀式中，只有兩次看到由陳九主持的八門功德儀式。
- 74 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁965。
- 75 田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁465–466
- 76 陳九第四子陳鈞向筆者作此肯定，現在陳九的四個兒子及其徒弟啟所用的亦是《清微發奏科》。
- 77 《新界宗教文獻》保存有一份屬於道士梁安擁有一部《道教源流》，當中記錄有各類建醮的文書格式的解釋。《新界文獻》第4卷之《粉嶺文獻》裏收錄有粉嶺道士彭炳抄謄的《正一科字式》，這亦是一部詳盡的有關建醮文書和文字內容的範本。
- 78 《新界文獻》第6卷之《粉嶺文獻》裏收錄有一份《清醮榜文》。田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁511–512記錄有1981年林村鄉約太平清醮中由林培作主科的榜文。
- 79 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁827–833記錄了新界屯子圍陶氏村落保存的一份《建醮祭簿》。《新界文獻補編》亦收載有一份由日本學者瀨川昌久擁有的一份屬於1974年由廈村鄉民所立的《廈村鄉十年例醮地德部〔簿〕》（民國63年歲次甲寅2月立，廈村鄉鄧鈞鐸藏）。
- 80 這是以1981年大埔林村鄉、1984年廈村鄉約、1985年錦田村、2000年泰坑村等5日6夜的建醮日程作為基本根據。但是，當中亦有些是與此日程有所出入，例如1981年大埔林村鄉在「分燈→打武→禁壇」中沒有「打武」，見田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁409–416。另外，1984年廈村鄉約十年建醮5日6夜雖然有「分燈→禁壇→打武」，但是安排在第2夜，而第1夜則是祭小幽，這是非常例外的，見田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁208。
- 81 這是以1985年沙田九約太平清醮、1987年沙田大圍村太平清醮等4日5夜建醮日程作為參考，但是，當中亦有與此日程有所出入，例如1987年沙田大圍村太平清醮建醮日程中，第1夜是打武→分燈→禁壇，第2日有「迎

- 榜」，但第2夜卻沒有「迎聖」，反之有「禮斗」，而「迎聖」則安排在第3夜，「祭小幽」之後。見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1011-1012。
- 82 這是以1986年新界屯子圍太平清醮、2002年元崗村、2002年蓮花地等3日4夜的建醮日程作為參考。
- 83 例如，1983陳華在龍躍頭太平清醮3日4夜「款榜」（見《中國的宗族與演劇》，頁715）與林培在1986新界屯子圍太平清醮三日四夜「款榜」（見《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁912）是相同的。因此，這「款榜」應是現存新界正一派道士普遍共用的。
- 84 呂鍾寬：《台灣的道教儀式與音樂》（台北：學藝出版社，1994），頁75指出醮祭有古典與鄉化之分。Choi, "Studies on Hong Kong Jiao Festivals," 31宣稱：「若聘用的道士有不同，或若由於醮期緊湊致令醮儀需減省，這樣便使宣演的儀式不同。不過基本的醮儀經常是相同的。不論是三天或五天的建醮，我們可以相當準確地預知每天大約的程序和內容。」
- 85 同上註，頁75。
- 86 見〔南宋〕蔣光輿《無上黃籙大齋立成儀》卷23，《道藏》第9冊，頁517-518收有「請光分燈儀」與「金鐘玉磬儀」。
- 87 呂鍾寬：《台灣的道教儀式與音樂》，頁76指出「捲簾的法事係將架於科儀桌後的帝闕簾幕捲起，以覲見三清公，並唱三清樂為之讚頌。按正一派的捲簾乃朝科中的一小段法事……按此判斷，捲簾當為朝真謁帝之前的法事，並非屬建壇性節目。」另參Kristofer M. Schipper, *Le Fen-Teng: Rituel Taoiste* (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1975), pp. 9-15收載的《金籙清醮捲簾科範全集》。
- 88 呂鍾寬：《台灣的道教儀式與音樂》，頁79解釋「禁壇科」儀為：「禁壇科儀把壇場重新整理一番，並敕灑醮主，使其全身五臟六腑、三百六十骨節，身不受邪、心不受病，一身清淨，千邪不敢干。」
- 89 見田仲一成著、錢杭、任余白譯：《中國的宗族與戲劇》（上海：上海古籍出版社，1992），頁227。
- 90 見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁825。
- 91 見田仲一成：《中國的宗族與演劇》，頁625-626。
- 92 見《信氏門》。
- 93 見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁933。
- 94 見田仲一成：《中國的宗族與演劇》，頁208。
- 95 同上註，頁209。
- 96 見《新界文獻》4.3

- 97 見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁934。
- 98 同上註，頁825。
- 99 田仲一成著、錢杭、任余白譯：《中國的宗族與戲劇》，頁157持相反觀點，認為分燈與禁壇同屬一組科儀。筆者按，雖然在香港新界和台灣正一的醮儀，分燈和禁壇經常都連著宣演，同屬一個龐大建壇科儀，但是二者目的應是不同的，即是分燈科是祈望宇宙的重新建構，而敕水禁壇以符咒淨水潔淨壇場，並召請四靈官將固守壇域，期使邪穢不干擾。因此若把分燈與禁壇分作兩晚宣演，並沒有破壞建壇科儀的結構。
- 100 見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1011。
- 101 同上註，頁1059及1073，1074。
- 102 同上註，頁1017。
- 103 同上註，頁1011–1012。
- 104 Tsui, “Taoist Ritual Books of the New Territories,” 136.
- 105 同上註。
- 106 大淵忍爾：《中國人的宗教儀禮》，頁716。
- 107 Tsui, “Taoist Ritual Books of the New Territories,” p. 142的記錄有錯誤，現在由本章重新整理。
- 108 田仲一成：《中國的宗族と演劇》，頁514–520收有1981年林村鄉約太平清醮林培所用的《迎聖科》及頁715–719收有1983年龍躍頭太平清醮陳華《迎聖科》，二者的文字內容相同。
- 109 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁859–875亦有收載小幽科祭小幽中的「講鬼話」問答內容。
- 110 Tsui, “Taoist Ritual Books of the New Territories,” 140–141。除了建醮科書，保存在《新界文獻》的屬於林培及彭炳系的齋科儀書，較為古舊的有光緒八年(1882)抄錄的《懺仙科》及光緒十二年(1886)抄錄的《十殿科》。
- 111 郭樹森、朱林、賀紹恩編著：《天師道》(上海：上海社會科學院出版社，1990)，頁189–190。
- 112 「虛靖真人」授號待查。清以後，天師未有授真人封號。
- 113 鼓炳：《正一科字式》載：「廣東廣州府新安縣△都△吉向居住。」
- 114 見《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁904；《中國的宗族と演劇》，頁509。。
- 115 莊宏宜《明代道教正一派》(台灣：學生書局，1986)，頁15。
- 116 細谷良夫：〈乾隆朝的正一教——正一真人的降格事件〉，收入《道教的宗教文化》(東京：平河出版社，1987)，頁571–586；Vincent Goossaert, “Counting the Monks: The 1736–1739 Census of the Chinese Clergy,” *Late*

Imperial China, vol. 21 (2000): 53-55.

- 117 陳耀庭：〈照徹幽暗，破獄度人〉，收載《道家文化研究》第5輯（1994），頁306；陳耀庭：《道教禮儀》（北京：宗教文化出版社，2003），頁96。
- 118 寧全真授、王契真纂：《上清靈寶大法》卷55.7b，《道藏》第31冊，頁208。
- 119 李豐楙、謝聰輝：《臺灣齋醮》，頁65。
- 120 蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷23，《道藏》第9冊，頁517。
- 121 Schipper, *Le Fen-Teng: Rituel Taoiste*, pp. 1-23.
- 122 《粉嶺文獻》第11冊收載的《分燈科》開首有一句「高捲珠簾，稱揚寶號」，但似是一殘本，隨即接續到「鳴金鐘戛玉磬」的儀式。
- 123 呂鍾寬：《台灣的道教儀式與音樂》，頁50。寧全真授、王契真纂：《上清靈寶大法》卷55.2b，《道藏》第31冊，頁208稱：「夫金鐘玉磬之法，召集高功身中陰陽二神，和合天地，驅逐厭穢，招集真靈，啟格十方，通幽達明，追攝鬼魂，調集息度，無致忘耗。有二神以主之，故開壇之初，必鳴鐘磬以召集之，交鳴者，乃互出合為一，所以煉陰成陽。秉志純誠無妄想，無亂志，則可招靈。」
- 124 蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷35.7a，《道藏》第9冊，頁584。
- 125 杜光庭：《太上黃籙齋儀》56.1a，《道藏》第9冊，頁367。

第八章

- 1 清·沈自南：《藝林彙考》，卷12，〈稱號篇〉，國立中央圖書館藏本（台北：學生書局，1971年），頁369稱：「今道士之有室家者，名為火居道士。」清朝乾隆元年（1736），清政府展開重新調查登記全國地方道士，調查把道士劃分為三種類別：1. 出家全真道士、2. 清微靈寶道士、及3. 在家的火居道士。參Vincent Goossaert, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," *Late Imperial China*, vol. 21, no. 2 (2000): 41-85。
- 2 關於近代廣東喃嘸道士的歷史研究，參黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究集刊》，第三十七期（2002），頁1-40。
- 3 「三塗」者，一者地獄考對前非，二者畜生償酬往業，三者餓鬼，苦對最深，渴飲火精，飢則食炭。「五苦」者，刀山，劍樹，銅柱，鑊湯，漚波溟波，是名五苦。
- 4 李豐楙：〈道教與中國人的生命禮俗〉，發表於「(台灣)第四屆宗教與文化學術研討會」(台北，1993)，共61頁。
- 5 西方道教學者Judith Boltz對中國道教齋儀的心理功能亦有相同的分析和

結論，參Judith Boltz, “Singing to the Spirits of the Dead: A Daoist Ritual of Salvation,” in Evelyn S. Rawski and Rubie S. Watson, (eds.), *Harmony and Counterpoint: Ritual Music in Chinese Context* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 177–225.

- 6 關於香港喃嘸道士與廣州府及珠江三角洲一帶喃嘸傳統的關係，參黎志添：〈早期香港喃嘸道教歷史初探〉，收載入李剛、譚偉倫編：《宗教、社會與區域文化——華南與西南研究》（香港：崇基學院宗教及中國社會研究中心，2003），頁215–236。
- 7 關於新界道士的歷史及其科儀書的研究，見黎志添：〈香港新界建醮儀式研究——道壇、道士及科儀本的歷史〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》（香港：中華書局，2005），頁20–61。
- 8 黎志添：〈早期香港喃嘸道教歷史初探〉，頁221–222。
- 9 「經生」的意思是師徒相傳而從事功德法事的人員，至於父子相傳的，行內稱為「蔭生」。
- 10 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》（東京：勉誠出版，1999），頁172，圖表11。
- 11 關於香港道教聯合會道堂會員的介紹，參游子安主編：《道風百年——香港道教與道觀》（香港：道教文化資料庫及利文出版社，2002）。
- 12 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收入李豐楙、朱榮貴編：《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁462–465。
- 13 例如在僅存的十七篇《儀禮》或《禮記》的叢編中，有關喪禮的紀錄就佔有很多的篇幅。參林素英：《喪服制度的文化意義——以「儀禮·喪服」為討論中心》（台北：文津出版社，2000年）。
- 14 《禮記》，卷53《中庸》，《禮記正義》（上海：上海古籍出版社，1990），頁885。
- 15 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，頁472。
- 16 李豐楙：〈道教與中國人的生命禮俗〉，頁42–3。
- 17 James L. Watson, “Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy,” in J. Watson and Evelyn S. Rawski, (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 109–134.
- 18 《道門定制》1.1a, 《道藏》，第31冊，頁654。
- 19 關於古代中國人遠行旅遊而遭遇各種鬼物精怪遭禍害的研究，參江紹原：《中國古代之旅行》（上海：上海商務印書館，1937）。

- 20 據喃嘸道士告知筆者，若果不先行發給死者路票，以後的打齋法事是沒有用的。
- 21 根據出土的與六朝道教有關的墓葬文物，死者隨葬冥途路引的做法已見於六朝道士的喪儀，例如宋元嘉十年(433)的地券文，記錄道：「〔不得〕閉系亡者魂魄，使道理開通，丘墓諸神，咸當奉板，開示亡人道地，安其尸形，沐浴冠帶，亡者開通道理，使無憂患，利護生人……若有禁呵，不承天法，志訝冢宅，不安亡人，依玄都鬼律治罪。」參王育成：〈徐副地券中天師道史料考釋〉，《考古》，第6期(1993)，頁571-575。
- 22 江玉祥：〈一張新出土的明代酆都冥途路引〉，《道家文化研究》，第九輯(1996)，頁319-331；丁煌：〈《正一大黃預修延壽經錄》初研(三)〉，《道教教學探索》，第十號(1997)，頁342-362；張助燎：〈江西高安出土南宋淳熙六年徐永墓「酆都羅山拔苦超生鎮鬼真形圖」石刻〉，《道家文化研究》，第7輯(1995)，頁300-311。
- 23 關於在道觀的打齋超幽儀式研究，參Tsao Pen-Yeh, *Taoist Ritual Music of the Yu-lan Pen-hui "Feeding the Hungry Ghost Festival" in a Hong Kong Taoist Temple* (Hong Kong: Hai Feng Publishing Co., 1989).
- 24 黎志添：〈香港道教齋醮中的「祭幽」儀式與現代社會的意義關係〉，收入郭武主編：《道教教義與現代社會》(上海：上海古籍出版社，2003)，頁458-481對香港道教宮觀所採用的祭幽科儀《先天斛食祭煉幽科》作過主題的分析。
- 25 大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》(東京：福武書店，1983)，頁826-827。
- 26 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉明真科》，2b，《道藏》，第34冊，頁379。
- 27 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉明真科》，1a，《道藏》，第34冊，頁379。
- 28 早期道教經典《太平經》已提出完整的「承負說」的倫理報應解釋。簡單而言，《太平經》的「承負說」指出，因為天地愁苦、疾病與怨憤的持續，人類罪行重重積疊，以及祖先所作惡行一代一代的流傳下去，從過去到現在不斷蔓延開去，因著這三方面交織一起的緣由，造成當下在自然、社會、世界出現的種種禍害。正是這種情況持續下去，個人惡行的後果就不斷擴散至更大的群體——即是所謂「更相承負」。因此，《太平經》的「承負說」就是要闡明：1. 人惡行的不斷擴展；2. 因惡行而傷及天地萬物和諧的秩序；及3. 結果，當世及後世子孫須承受因自己及先祖惡行的重重積疊而生的各種自然及人災禍苦難。關於《太平經》的「承負」思想研究，參神塚淑子：〈太平經の承負と太平の理論について〉，《名古屋大學教養部

- 紀要A》，32 (1988): 41-75; Barbara Hendrichske, "The Concept of Inherited Evil in the *Taiping Jing*," *East Asian History* 2 (1991): 1-29; 另外，有關《太平經》的疾病觀，參林富士：〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第62本 (1993)，頁225-263及林富士：〈試論中國早期道教對於醫藥的態度〉，《台灣宗教研究》，第1卷，第1期 (2000)，頁107-142。
- 29 「四生」者，道教以胎生、卵生、濕生、化生為世界眾生之類。「六道」者，天道、神道、人道、地獄道，餓鬼道、畜生道。此六道乃為眾生輪回死之趣。
- 30 現存香港都市喃嘸先生在打齋儀式中一般都依據一本「簡潔本」的科儀書進行喃唱和口白。以下所引的齋儀文字，都是根據筆者所得的「簡潔本」。
- 31 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，頁479。
- 32 饒宗頤：《老子想爾注校證》(上海：上海古籍出版社，1991)，頁21。
- 33 南宋王契真編：《上清靈寶大法》，55.29a，《道藏》，第31冊，頁217曰：「廣成古科無煉度之儀，近世此科方盛。」另參《無上黃籙大齋立成儀》1.11b，《道藏》，第九冊，頁381；柳存仁：〈五代到南宋的道教齋醮〉，收入《和風堂文集》，卷中(上海：上海古籍出版社，1991)，頁771-772；李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，頁479。
- 34 「煉度」的意思就在「死魂受煉，煉化成人」。一般煉度過程又再分開水煉和火煉。柳存仁：〈五代到南宋的道教齋醮〉，頁773解釋水火煉度說：「水煉的意義，是要『滌垢豁塵，萬氣齊新』，把亡魂鍊得『淪妄還嬰』。但當水鍊完畢，形魂潔清之後，還要赴火池，重加鍛鍊，經過猛火烈燄的陶鑄，才能『仙度成人』。」另參史考進：〈論煉度儀〉，收入上海市道教協會編：《上海道教文化探索》(上海：上海市道教協會，2001)，頁343-371；史考進：〈淺談道教科儀內祕之術與內煉養生的關係〉，《中國道教》(2002.2)，頁13-20。
- 35 《靈寶玉鑑》，36.1b，《道藏》，第10冊，頁386。
- 36 《道法會元》，208.1a，《道藏》，第30冊，頁306。
- 37 大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》，頁752。
- 38 《普施煉幽金科》，大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》，頁757。
- 39 同上註，頁758。
- 40 同上註，頁760。
- 41 陳耀庭：〈「先天斛食濟煉幽科」儀的歷史發展及其社會思想內容〉，《世界

- 宗教研究》(1987第1期)，頁68。
- 42 《羅馬書》6：9稱：「基督既從死裏復活，就不再死，死也不再作他的主了」(《新約》〔和合本〕)，頁215。
- 43 李豐楙：〈道教與中國人的生命禮俗〉，頁40。
- 44 《莊子·內篇》，卷6〈大宗師〉，陳鼓應：《莊子今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1999)，頁199。
- 45 參東晉·葛洪(283-343)撰《抱朴子內篇》，王明：《抱朴子內篇校釋》(北京：中華書局，1985)。葛洪的神仙道教相信死乃是象徵人此世生命的終結，並且再不可能有另一次復生的生命，正因為如此之故，《抱朴子內篇》對生命的解脫與超越的追求就是不死長生之道術。葛洪神仙道的救濟觀正是假定了每個人只得此生之假說，惟有追求長生不死才能繼續保留此世生命。參李豐楙：《抱朴子：不死的探求》(台北：時報文化出版，1983)及黎志添：〈《抱朴子內篇》的歷史處境：葛洪神仙思想的宗教社會意義〉，《清華學報》，新29卷，第1期(台北)(1999)，頁35-58。
- 46 《太極祭煉內法》〈序〉作於元代至正七年(1347年)。
- 47 《太極祭煉內法》〈序〉3a，《道藏》，第10冊，頁440。
- 48 《真誥》，16.4a，《道藏》，第20冊，頁584。
- 49 Anna Seidel, "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs," in Akizaki Kan'ei (ed.), *Dôkyô to Shûkyô bunka* (Tokyo: Hirakawa, 1987), pp. 39-41; 吳榮曾〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，原載《文物》，1981年第3期，後收載吳氏《先秦兩漢史研究》(北京：中華書局，1995)。
- 50 泰山是眾鬼的總歸宿。
- 51 劉昭瑞：〈《太平經》與考古發現的東漢鎮墓文〉，《世界宗教研究》(1992，第4期)，頁111-119；劉昭瑞：〈「承負說」緣起論〉，《世界宗教研究》1995，第4期，頁100-107。
- 52 參傅飛嵐：〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《元辰章醮立成曆》研究〉，收入黎志添主編著：《道教研究與中國宗教文化》(香港：中華書局，2003)，頁37-71。
- 53 《赤松子章曆》，4.7b，《道藏》，第十一冊，頁204。關於道教上章儀式與除病解罪的關係，參黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》，第2卷，第1期(2002)，頁1-30。

第九章

- 1 Choi Chi-cheung, "Studies of Hong Kong Jiao Festivals," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 30 (1989): p. 36

- 2 關於近代廣東喃嘸道教的歷史研究，參黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三十七期（2002）。
- 3 黎志添：〈早期香港喃嘸道教歷史初考〉，收入《宗教、社會與區域文化秤華南與西南研究論文集》（香港：崇基學院宗教及中國社會研究中心，2002），頁215–236。
- 4 「經生」的意思是師徒相傳而從事功德法事的人員，至於父子相傳的，行內稱為「蔭生」。
- 5 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》（東京：勉誠出版，1999），頁172，圖表11。
- 6 蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，收入林美容主編：《信仰、儀式與社會》（台北：中央研究院民族學研究所，2003），頁367–395。
- 7 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收載入李豐楙、朱榮貴編：《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁462–465。
- 8 蕭國健：《香港古代史》（香港：中華書局，1995），頁10–15。
- 9 Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, translated by Karen C. Duval (Berkeley: University of California, 1993), pp. 76, 79；劉枝萬：《中國民間信仰論集》（台北：中央研究院民族學研究所，1974），頁1–13。
- 10 田仲一成：《中國の宗族と演戲》（東京：東京大學東洋文化研究所，1985），頁1091–1115；David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society* (Hong Kong: Oxford University Press, 1983)；Choi Chi Cheung, “Reenforcing Ethnicity: The Jiao Festival in Cheung Chau,” in David Faure and Helen Siu (eds.), *Down to Earth: The Territorial Bond in South China* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 104–122.
- 11 蔡志祥：《打醮：香港的節日和地域社會》（香港：三聯書店，2000），頁87–88, 98–99, 134–137。
- 12 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，頁463。
- 13 李豐楙：〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，收入《中央研究院中國文哲研究所十週年紀念論文集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999），頁53–110；Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988)；Duane Pang, “The P’u-Tu Ritual,” in Michael Sao and David W. Chappell (eds.), *Buddhist and Taoist Studies I* (Hawaii: University Press of Hawaii, 1977), pp. 96–97。

- 14 田仲一成：《中國祭祀演劇研究》(東京：東京大學東洋文化研究所，1981)，頁532, 698-699, 780-781。關於一九五零年代香港新市鎮與大量移民的發展關係，參何佩然：《地換山移——香港海港及土地發展一百六十年》(香港：商務印書館，2005)，頁142-164。
- 15 田仲一成：《中國祭祀演劇研究》，頁896-911。在六十二台戲劇中，田仲一成記錄廣東戲劇僅有九台。但根據陳守仁：《神功粵劇在香港》(香港：香港中文大學粵劇研究計劃，1996)一書，在一九八五年，有十七處香港地區的盂蘭節有廣東粵劇的演出。
- 16 田仲一成：《中國祭祀演劇研究》，頁725。
- 17 同上註，頁823，835，864。
- 18 關於「認信性宗教」confessional religion 的特性，參Max Weber, *Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischhoff (Boston: Beacon Press, 1964), pp. 60-79; Kurt Rudolph, "Heresy: An Overview," in Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 6 (New York: MacMillan Publishing Press, 1987), p. 272.
- 19 《太極祭煉內法》〈序〉3b，《道藏》，第10冊，頁440。
- 20 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究》(東京：東京東洋文化研究所，1989)，頁890。
- 21 「四生」者，道教以胎生、卵生、濕生、化生為世界眾生之類。「六道」者，天道、神道、人道、地獄道、餓鬼道、畜生道。此六道乃為眾生輪回死之趣。
- 22 《太極祭煉內法》〈序〉作於元代至正七年(1347年)。
- 23 《太極祭煉內法》〈序〉3a，《道藏》，第10冊，頁440。
- 24 柳存仁：《五代到南宋的道教齋醮》，收入《和風堂文集》卷中(上海：上海古籍出版社，1991)，頁771-772；張澤洪：《齋醮道教符咒儀式》(成都：巴蜀書店，1999)，頁171-172。
- 25 金允中：《上清靈寶大法》，卷55，《道藏》，第31冊，頁441。
- 26 南宋王契真編：《上清靈寶大法》55.29a，《道藏》，第31冊，頁217曰：「廣成古科無煉度之儀，近世此科方盛。」另參《無上黃籙大齋立成儀》1.11b，《道藏》，第9冊，頁381；另參柳存仁：《五代到南宋的道教齋醮》，頁771；李豐楙：《道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀》，頁479。此外，有些學者認為施食科儀中應是以施食(斛食)、超幽、煉度三項為主，參張澤洪：《齋醮道教符咒儀式》，頁175。
- 27 史孝進：《論煉度儀》，收載入上海市道教協會編：《上海道教文化探索》(上海：上海市道教協會，2001)，頁346。

- 28 柳存仁：〈五代到南宋的道教齋醮〉，頁772。
- 29 《大明立成玄教齋醮儀範》2a，《道藏》，第9冊，頁2；另參陳耀庭：〈「先天斛食濟煉幽科」儀的歷史形成和思想內容〉，收載入陳耀庭編：《道教儀禮》（香港：香港道教學院出版，2000），頁250。
- 30 《度人經》，《道藏》，第1冊，頁3。
- 31 史孝進：〈論煉度儀〉，頁344–345。
- 32 《太極祭煉內法》〈序〉3a，《道藏》，第10冊，頁339，440；另參柳存仁：〈五代到南宋的道教齋醮〉，頁771–774；張澤洪：《齋醮道教符咒儀式》，頁175–185。
- 33 史孝進：〈論煉度儀〉，頁348。
- 34 《上清靈寶大法》，卷38，《道藏》，第38冊，頁598–608。
- 35 黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，頁1–40。
- 36 有關「中華道教僑港道侶同濟會」與香港正一派道士的關係，參本書第七、第八章。
- 37 陳伯陶總纂：《東莞縣志》卷1《中國方志叢書》，第52號（台北：成文出版社，1967），頁11；王崇熙總纂：《新安縣志》上卷《中國方志叢書》，第170號（台北：成文出版社，1964），頁54。
- 38 田仲一成：《中國祭祀演劇研究》，頁725。
- 39 陳耀庭：〈「先天斛食濟煉幽科」儀的歷史形成和思想內容〉，收入陳耀庭編：《道教儀禮》（香港：香港道教學院出版，2000），頁250–260；另參 Bartholomew Tsui, *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong* (Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991), pp. 171–173。
- 40 大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》，頁883–900。
- 41 據筆者所見，現時澳門吳慶雲道院亦保存有廣州三元宮在同治元年刊行《先天斛食濟煉幽科》的刻本。
- 42 大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》，頁900。
- 43 陳耀庭：〈「先天斛食濟煉幽科」儀的歷史形成和思想內容〉，頁254。
- 44 Kristofer Schipper, “An Outline of Ritual,” in Anne-Marie Blondeau and K. Schipper (eds.), *Essais Sur Le Rituel* (Peeters: Louvain-Paris, 1995), p. 99.
- 45 《青玄濟鍊鐵罐施食全集》收入《道藏外書》第14冊，頁549–636；《道法會元》卷203，《道藏》，第30冊，頁292–304。另參閔智亭：《道教儀範》（台北：新文豐出版公司，1995），頁169；張澤洪：《齋醮道教符咒儀式》，頁182。

- 46 《道法會元》，卷208，《道藏》，第30冊，頁306。
- 47 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，頁479-480。
- 48 唐·歐陽詢：《藝文類聚》卷4(上海：上海古籍出版社，1999)，頁79-80。
- 49 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》第二期，第一卷(2002)，頁1-38。
- 50 《三國志》卷8〈張魯傳〉，頁264，引《典略》所記載的「請禱治病」之法，云：「請禱之法，書病人姓名，說服罪之意，作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書。」
- 51 大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》，頁752。
- 52 《靈寶玉鑑》，36.1b，《道藏》，第10冊，頁386。
- 53 《普施煉幽金科》表達對地獄餓鬼的悲憫是：「志心普召請：形容憔悴骨格峻嶒，饑虛熱惱以為常，朝夕寒酸何所望，縱有簞瓢無覓處，從來漿水不知名，一切餓鬼道。」(見大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》，頁759)
- 54 《普施煉幽金科》，大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》，頁757。
- 55 同上註，頁758。
- 56 同上註，頁760。
- 57 陳耀庭：〈「先天斛食濟煉幽科」儀的歷史形成和思想內容〉，頁256。
- 58 《普施煉幽金科》，大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》，頁758。
- 59 《上清靈寶大法》卷55〈天院〉，《道藏》，第31冊，頁217。
- 60 柳存仁：〈五代到南宋的道教齋醮〉，頁773。
- 61 《靈寶領教濟度全書》，卷130。李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，頁479-480；張澤洪：《齋醮道教符咒儀式》，頁173。
- 62 柳存仁：〈五代到南宋的道教齋醮〉，頁773。
- 63 《青玄集要煉度施食科儀》。
- 64 《三天內解經》，上卷，《道藏》，第28冊，頁416。
- 65 Schipper, "An Outline of Ritual," pp. 114-115。
- 66 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，頁482-483。

附錄一

- 1 參Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, translated by Karen C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 4. 關於中國及西方學者對於「道教定

- 義」的討論，參Russel Kirkland, Timothy Barrett and Livia Kohn, “Introduction,” in Livia Kohn (ed.), *The Taoism Handbook* (Brill: Leiden, 2000), pp. xi-xviii.
- 2 明太祖朱元璋：《大明玄教立成齋醮儀》，《道藏》第9冊，頁1，云：「道有正一，有全真。全真務以修真養性，獨為自己而已；正一專以超脫，特為孝子慈親之設，益人倫厚風俗，其功大矣哉。」
- 3 參Kristofer Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” in Stephen Little (ed.), *Taoism and the Arts of China* (Chicago: The Art Institution of Chicago in association with the University of California Press, 2000), p. 52。
- 4 關於文化革命期間道士受到壓迫和禁止的情況，見李養正：《當代中國道教》（北京：中國社會科學出版社，1993），頁15–16，231。
- 5 在《中國道教》出版之前，中國道教協會出版一種不公開發行的內部資訊通報式的期刊《道協會刊》。
- 6 此外中國現在還有三種地方性的道教刊物：《三秦道教》、《福建道教》及《茅山道教》。
- 7 參李養正：《當代中國道教》（北京：中國社會科學出版社，1993）；Jan Yun-nua (冉雲華), “The Religious Situation and the Studies of Buddhism and Taoism in China: An Incomplete and Imbalance Picture,” *Journal of Chinese Religions*, vol. 12: 37–64; Thomas H. Kahn, “New Developments Concerning Buddhist and Taoist Monasteries,” in Julian S. Pas (ed.), *The Turning of the Tide: Religion in China Today* (Hong Kong: Royal Asiatic Society, Hong Kong Branch, in association with Oxford University Press, 1989), pp. 79–101; Thomas H. Kahn, “On Doing Fieldwork in Daoist Studies in the People’s Republic of China-Conditions and Results,” *Cashiers d’Extrême-Asie*, vol. 2 (1986): 211–17; Kenneth Dean (丁荷生), “Field Notes on Two Taoist *jiao* Observed in Zhangzhou in December 1985,” *Cashiers d’Extrême-Asie*, vol. 2 (1986): 191–209; Kenneth Dean, “Funerals in Fujian,” *Cashiers d’Extrême-Asie*, vol. 4 (1988): 19–78; Kenneth Dean, “Revival of Religious Practices in Fujian: A Case Study,” in Pas (ed.), *The Turning of the Tide*, pp. 51–77; Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China* (Princeton: Princeton University Press, 1995); Kenneth Dean, “Taoism in Contemporary China,” in D. Lopez (ed.), *Chinese Religion in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 306–326; Kenneth Dean, *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult of South-east China* (Princeton: Princeton University Press, 1998)；蜂屋邦夫：《中國の道教：その活動と道觀の現状》（東京：東京大學東洋文化研究所，1995）；勞格文 (John Lagerway)：〈福建省建岩地區的道教〉，《民俗曲藝》，第84期 (1993)，頁

- 43-82；劉勁峰：《贛南宗教社會與道教文化研究》（香港：國際客家研究會，法國遠東學院，海外華人資料研究中心，2000）；Daniel Overmyer (ed.), *Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results* (Taipei: Yuan-liou Publishing Co. Ltd., 2002)。
- 8 一九八零年以前中國道教協會創建歷史，見李養正主編：《當代道教》（北京：東方出版社，2000），頁38-70。一九九八年，中國道教協會舉行了第六次全國會議。會議選舉出中國道教協會的執行委員會，閔智亭為會長，下設九個副會長，分別是張繼禹、任發融、劉懷元、王光德、黃信陽、黃至安、丁常雲、唐誠清、賴保榮及袁炳棟。
 - 9 《道協會刊》，第13期，1984年，頁1-8。
 - 10 見Julian S. Pas, "Introduction: Chinese Religion in Transition," in Pas (ed.), *The Turning of the Tide*, p. 1.
 - 11 重開的二十一座宮觀包括：泰山碧霞祠、嶗山太清宮（山東）、江蘇茅山道院、杭州抱朴道院、江西龍虎山天師府、湖北武當山紫霄宮、武當山太岳太和宮、武漢長春觀、惠州沖虛觀、青城山天師洞（四川）、青城山祖師殿、成都青羊宮、終南山樓觀台（陝西）、西安八仙宮、華山玉泉道院、華山九天宮、華山鎮岳宮、千山無量觀（遼寧）、瀋陽太清宮、嵩山中嶽廟（河南）及北京白雲觀。
 - 12 《中國道教》，第3期，1992年，頁10及第5期，1999年，頁4。
 - 13 李養正主編：《當代道教》，頁185。
 - 14 《中國道教》，第1期，2001年，頁9。
 - 15 李養正：《中國道教》，頁185。就此正一道士的數目而言，很明顯只是計算正一派宮觀道士，而沒有包括實際的散居道士。
 - 16 袁志鴻：〈道教正一派授籙與全真派傳戒之比較研究〉《道家文化研究》第二十輯（2006），頁401-402。
 - 17 《中國道教》，第5期，1994年，頁4。
 - 18 李養正：《道教史略講》（北京：中國道教學院，1997），頁537。
 - 19 《中國道教》，1987年第1期，頁63-64；李養正：《當代中國道教》，頁100-102。中國道教學院於1990年在北京白雲觀成立。其時有兩種「專修班」及「進修班」道教教育課程。參見《中國道教》，第3期，1990年，頁3。
 - 20 《中國道教》，第1期，1987年。例如，現任北京道教協會主席黃信陽及中國道教協會副主席張繼禹都是畢業於1985年的道教培訓課程的。
 - 21 李養正：《當代中國道教》，頁107-112。
 - 22 《中國道教》第4期，1992年，頁6-7；第4期，1994年，頁14；第5期，1999年，頁4；李養正：《當代中國道教》，頁316-322。

- 23 見中國道教協會：〈中國道教協會第七次全國代表大會會議文件彙編〉，2005年11月。
- 24 李養正：《當代中國道教》，頁77。
- 25 Thomas H. Kahn, "New Developments concerning Buddhist and Taoist Monasteries," pp. 81-83.
- 26 《中國道教》，第3期，1989年，頁23。
- 27 茅山道教文化研究室編：《茅山道院》，頁20。據茅山道觀出版的通訊《茅山道院》2000年第9期的數據，2000年前八個月茅山宮觀的收入為六百六十萬人民幣。
- 28 《茅山道院》，第1期，2001年，頁3。
- 29 《中國道教》，第4期，1994年，頁14-15。據李養正主編：《當代道教》，頁123記載共產黨政權接管之前最後一次授度儀式是於一九四七年在成都二仙庵舉行的。
- 30 《中國道教》，第4期，1994年，頁15及第1期，1996年，頁11-12。
- 31 Yoshioka Yoshitoyo, "Taoist Monastic Life," in Holmes Welch and Anna Seidel (eds.), *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1979), p. 236.
- 32 Vincent Goossaert (高萬桑), "The Quanzhen Clergy, 1700-1950," in John Lagerway (ed.), *Religion and Chinese Society*, vol. 1 (Hong Kong: Chinese University Press and Ecole française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 10, 18. 高萬桑的研究表明北京的白雲觀及瀋陽的太清宮是中國北方兩個主要的全真道授戒中心。一八二三年至一九二九年間在太清宮舉行的八次授戒儀式中共有一千七百四十名道士授戒，而白雲觀在一八零七年至一九二七年間舉行了三十一次授戒儀式。
- 33 關於正一派的授籙傳統，參Kristofer Schipper, "Taoist Ordination Ranks in Tunhuang Manuscripts," in Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, Hans-Hermann Schmidt (eds.), *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger* (Königshausen: Neumann, 1985), pp. 127-148.
- 34 Vincent Goossaert, "Counting the Monks: the 1736-1739 Census of Chinese Clergy," *Late Imperial China*, vol. 21(2000), pp. 53-55.
- 35 細谷良夫：〈乾隆朝の正一教：正一真人の降格事件をめぐって〉，收入秋月觀暎編，《道教的宗教文化》（東京：平河出版社，1987），頁577-578；另見Goossaert, "Counting the Monks," p. 54。
- 36 Goossaert, "Counting the Monks," 54。近期在湖南一個道士世家中發現了一個1704年簽發的執照。其中顯示清王朝的管理體制中天師仍舊可以通

- 過為地方道士授籙的方式保持道教儀式傳統。另見劉勁峰：《贛南宗教社會與道教文化研究》，頁263。
- 37 《中國道教》，第2期，1990年，頁4。另見李養正主編：《當代道教》，頁124。
- 38 李養正：《新編北京白雲觀志》（北京：宗教文化出版社，2003），頁243–249對此次白雲觀傳戒儀式作了很詳細的紀實。
- 39 李養正：《新編北京白雲觀志》，頁243。
- 40 十九世紀早期白雲觀的全真授戒儀式持續的時間已經縮減到五十二天。見Goossaert, “The Quanzhen Clergy, 1700–1950,” 21, n.63。據李養正編：《新編北京白雲觀志》，頁244的解釋，戒期改為二十天天，是「為了不影響白雲觀其他教務活動，且為經費修件的限制。」
- 41 《中國道教》，第3期，1989年，頁5。
- 42 李養正主編，《當代道教》，頁121–123。另見Yoshioka Yoshitoyo, “Taoist Monastic Life,” pp. 235–236；Goossaert, “The Quanzhen Celergy, 1700–1950,” 21；Monica Esposito, “Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality,” *Journal of Chinese Religions*, vol. 29 (2001): 193–195。
- 43 《中國道教》，第1期，1996年，頁7–11；李養正主編：《當代道教》，頁123。有十位年資較高的道士被選出來作為傳戒儀式中的大師，其中有：證盟大師謝宗信、保舉大師吳理沖、監戒大師曹祥貞、登錄大師江至霖、韓壬泉等。
- 44 《上海道教》，第2期，1994年，頁54–55。
- 45 施舟人在*The Taoist Body*，頁54中提及：「根據歷史和當代的觀察，我們可以說道教從不是一個出家的宗教，因為獨身事實上與道教關於身體的基本概念是不一致的，從早期獨立的地方天師道教團開始，道士——無論男女——都是有婚姻生活的。」
- 46 見Goossaert, “Counting the Monks,” 46。
- 47 見Dean, “Field Notes on Two Taoist *Jiao* Observed in Zhangzhou in December 1985,” 195。
- 48 見Dean, “Revival of Religious Practices in Fujian: A Case Study,” 51–77；Dean, “Taoism in Southern Fujian: Field Notes, Fall, 1985” Tsao Pen-yeh and Daniel Law (eds.), in *Studies of Taoist Ritual and Music of Today* (HongKong: The Society of Enthomusicological Research in Hong Kong, 1989), 74–87; Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China*.
- 49 一九九八年八月二十四日中國道教協會重新修訂了一九九二年的草案，並重新命名為〈關於正一派散居道士管理試行辦法〉，見《中國道教》，第

3期，2002年，頁6。

- 50 〈關於正一派散居道士管理試行辦法〉的細節，詳見李養正：《當代中國道教》，頁321-22。
- 51 《中國道教》，第4期，1992年，頁6-7。
- 52 同上注，頁7。
- 53 龍虎山天師府在一九九五年舉行的正一授籙儀式之前，曾經為來自臺灣、新加坡及馬來西亞的三十六名正一派道士舉行過授籙儀式。參見《上海道教》，第4期，1991年，頁28及《中國道教》，第1期，1992年，頁5-6。
- 54 《中國道教》，第1期，1996年，頁11-12；《上海道教》，第1期，1996年，頁7-11；另見李養正主編：《當代道教》，頁125-126。
- 55 《中國道教》，第4期，2001年，頁12；李養正主編：《當代道教》，頁126。過往的正一授籙儀式之後，受度者都會從天師處得到經籙、戒及經本。籙是一個包含在經典中的神明和官將的名錄，可以使道士有能力召請這些特定階次及數量的神明與官將。參見Schipper, "Taoist Ordination Ranks in Tunhuang Manuscripts," 128, 140; Franciscus Verellen (傅飛嵐), "The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling: Spatio-liturgical Organization in Early Heavenly Master Taoism," in Phyllis Granoff and Kiochi Shinohara (eds.), *Pilgrims and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions* (Vancouver: University of British Columbia Press, 2003), pp. 15-67。
- 56 《上海道教》，第2期，1994年，頁54-55。
- 57 《上海道教》，第3期，1995年，頁34。
- 58 《上海道教》，第2期，1994年，頁4-5。陳蓮笙與恢復正一授籙傳統有關的其他文獻，見陳蓮笙：《道風記》（上海：上海社會科學院出版社，1996）。
- 59 Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China*, p. 3。
- 60 王秋桂主編的八十冊關於「中國儀式、戲劇與傳說」系列（《民俗曲藝叢書》（臺北：施合鄭基金會，1993-）為更好地理解道教在中國鄉村地區的發展和現狀做出了重要的貢獻。由勞格文主持的關於中國東南部客家地區的民俗學研究（傳統客家社會系列，香港：法國遠東學院，1997-）也涉及了這一地區的道教儀式。另見Daniel Overmyer, "Introduction," in his *Ethnography in China Today*, pp. 3-4。
- 61 《中國道教》，第3期，1992年，頁25。
- 62 Kahn, "New Developments concerning Buddhist and Taoist Monasteries," 15。
- 63 《中國道教》，第3期，1992年，頁25-26。
- 64 《中國道教》，第1期，1989年，頁10。
- 65 《中國道教》，第3期，1994年，頁7。

- 66 《中國道教》，第1期，2000年，頁9。
- 67 李養正主編：《當代道教》，頁185。
- 68 《中國道教》，第3期，2002年，頁6-8。
- 69 《中國道教》，第5期，1999年，頁17-19。
- 70 Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China*, pp. 28, 42; John Lagerwey, "The Altar of Celebration Ritual in Lushan County, Sichuan" and "Duangong Ritual and Ritual Theatre in the Chongqing Area: A Survey of the Work of Hu Tiancheng," in Overmyer (ed.), *Ethnography in China Today*, pp. 75-108.
- 71 關於與「端公」儀式傳統有關的「攤」研究，參見參胡天成，《四川省接龍陽戲接龍端公》卷一、二、三（《民俗曲藝叢書》，卷18，34，35，出版於1993及1995）。關於閩山派儀式傳統的研究，參葉明生：《福建省龍巖市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本》，載王秋桂主編：《中國傳統科儀本彙編》（台北：新文風出版公司，1999）。
- 72 Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China*, pp. 53-58；劉勁峰：《贛南宗教社會與道教文化研究》，頁217-231。
- 73 Schipper, *The Taoist Body*, pp. 56-57.
- 74 學界所稱「道家」有各種不同的涵義，例如出家道教、神秘主義道教及哲學道家等。
- 75 Schipper, *The Taoist Body*, pp.16-19.
- 76 關於地方社會中道教儀式的復興的著作及研究，請參見前文註7。
- 77 Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China*, pp. 15-17.
- 78 同上注，p. 13.
- 79 關於近期道教儀式與地方廟宇節日體系互動的研究，請參閱劉勁峰：《贛南宗教社會與道教文化研究》，頁177-347；另見Daniel Overmyer (ed.), *Ethnography in China Today*.
- 80 關於上個世紀道教遭到破壞的情況，參Schipper, *The Taoist Body*, pp. 16-19; 黎志添：〈民國時期廣州「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第37期（2002），頁1-40。
- 81 參Prasenjit Duara, *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900-1942* (Stanford: Stanford University Press, 1988) and Barend J. ter Haar, "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study," *Studies in Central and East Asian Religions*, vol. 8 (1995): 1-43。

引用書目

一、方志、山志 (以年份為序)

- 元·陳大震，呂桂孫纂：《南海志》二十卷，殘存二冊，卷六至十，大德八年(1304)刻本，收入《續修四庫全書》第713冊。上海：上海古籍出版社，1995。
- 明·《廣州府》，永樂六年(1408)，《永樂大典》第一一九零五至一一九零七卷，收入《四庫全書存目叢書補編》第67至68冊。濟南：齊魯書社，2001。
- 明·陳璉撰：《羅浮志》十卷，明永樂八年(1410)修，清道光三十年(1850)粵雅堂刻本二冊線裝，廣州：廣東省立中山圖書館藏。
- 明·陳璉撰，陳伯陶補：《羅浮山志補》，民國九年(1920)增刻本四冊線裝，香港：香港中文大學崇基圖書館藏。
- 明·吳中、王文鳳纂修：《廣州志》三十二卷，殘存卷十四，十五，二十三至二十六，三十至三十二，成化九年(1473)刻本，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》第38冊。北京：書目文獻出版社，1988。
- 明·黃佐纂修：《廣州志》七十卷，殘存十冊，存卷四至七，十二至十七，二十二至四十八，嘉靖六年(1527)刻本，廣東省中山圖書館藏抄本。
- 明·鄭維新纂修：《惠大記》六卷，嘉靖七年(1528)刻本，收入《天一閣藏明代方志選刊》第66冊，上海：上海古籍書店，1982。
- 明·戴璟輯、張岳纂修：《廣東通志初稿》四十卷，嘉靖十四年(1535)刻本，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》第38冊。北京：書目文獻出版社，1988。
- 明·文章修、張文海纂：《增城縣志》十九卷，嘉靖十七年(1538)刻本，收入《天一閣藏明代方志續編》第65冊，上海：上海古籍書店，1990。
- 明·李口重修、劉梧纂集：《惠州府志》十二卷，嘉靖二十一年(1542)刻本，北京：中國國家圖書館顯微資料。
- 明·楊載鳴編次、楊宗甫纂輯：《惠州府志》十六卷，嘉靖三十五年(1556)刻本，收入《天一閣藏明代方志選刊》第62冊，上海：上海古籍書店影印，1982。
- 明·黃佐等纂：《羅浮山志》十二卷，嘉靖三十六年(1557)刻本。香港：香港中文大學圖書館顯微資料mic/f890。
- 明·黃佐撰：《廣東通志》七十卷，嘉靖四十年(1561)刻本。香港：大東圖書公司，1977。
- 明·林國相、程有守修、楊起元纂修、龍國祿補修：《惠州府志》二十一卷，

- 缺卷七至十三，萬曆二十三年(1595)刻本，北京：中國國家圖書館顯微資料。
- 明·郭棐纂修：《廣東通志》七十二卷，萬曆三十年(1602)刻本，日本內閣文庫藏，收入《四庫全書存目叢書》第197-198冊，台南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 明·劉廷元修、王學曾等纂：《南海縣志》十三卷，殘存卷一至四，一一至一二卷，萬曆三十七年(1609)刻本，廣州：廣東省立中山圖書館藏。
- 明·蘇元起修、韓日續纂：《博羅縣志》七卷，崇禎四年(1631)刻本，北京：中國國家圖書館顯微資料。
- 明·梁招孟修、鄭伯升纂：《惠州府志》二十一卷，崇禎十五年(1642)刻本，北京：中國國家圖書館顯微資料。
- 明·朱光熙修、龐景忠等纂：《南海縣志》十三卷，崇禎十五年(1642)刻本，北京圖書館顯微資料藏。
- 清·汪永瑞修，楊錫震等纂：《新修廣州府志》五十四卷，殘存卷四，七至二十三，二十六至三十四，三十七至五十三，康熙十二年(1673)刻本，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》第40冊。北京：書目文獻出版社，1988。
- 清·連國柱、劉士龍、龔章等纂修：《歸善縣志》二十一卷，康熙十四年(1675)刻本。北京：中國國家圖書館顯微資料。
- 清·呂應奎、俞九成修、黃挺華、衛金章纂修：《惠州府志》二十卷，康熙二十七年(1688)刻本，香港：香港中文大學圖書館顯微資料mic/f137。
- 清·郭爾屯監修，胡雲客重校：《南海縣志》十七卷，康熙三十年(1691)刻本，北京圖書館顯微資料藏。
- 清·金光祖纂修：《廣東通志》三十卷，康熙三十六年(1697)刻本，五十二年(1713)增補本，廣州：廣東省立中山圖書館藏。
- 清·宋廣業：《羅浮山志會編》二十二卷，康熙五十六年(1717)刻本，《四庫全書存目叢書·史部》，第240冊，台南：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 清·孫能寬修、葉適等纂：《歸善縣志》二十一卷，雍正二年(1724)刻本，北京：中國國家圖書館顯微資料。
- 清·陳夢雷纂輯，蔣廷錫等奉敕校：《廣州府部匯考》，雍正四年(1726)刻本，《古今圖書集成·方輿匯編·職方典》卷1299-1314。台北：鼎文書局，1977。
- 清·郝玉麟等監修，魯曾煜等編纂：《廣東通志》六十四卷，雍正九年(1731)刻本，收入《四庫全書·史部·地理類》第562-564冊。上海：上海古籍出版社，1987。
- 清·婁近垣：《龍虎山志》，乾隆五年(1740)刻本。收入廣陵書社編：《中國道

- 觀志叢刊》第25冊。南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 清·魏綰重修，陳張翼彙纂：《南海縣志》二十卷，乾隆六年(1741)刻本，廣州：廣東省立中山圖書館藏；香港：香港中文大學圖書館顯微資料mic/f69。
- 清·李光修，顧詒祿等纂：《乾隆長州縣志》，乾隆十八年(1753)刻本。南京：江蘇古籍出版社，1991。
- 清·張嗣衍主修，沈廷芳總纂：《廣州府志》六十卷，乾隆二十四年(1759)刻本，廣州：廣東省中山圖書館藏本；香港：香港中文大學圖書館顯微資料mic/f56。
- 清·陳裔虞纂修：《博羅縣志》十四卷，乾隆二十八年(1783)刻本，廣州：廣東省立中山圖書館藏。
- 清·任果、常德主修：《番禺縣志》二十卷，乾隆三十九年(1774)刻本，收入故宮博物院編：《故宮珍本叢刊》，第168冊(第3冊)，海口：海南出版社，2001。
- 清·章壽彰纂修、陸飛分纂：《歸善縣志》十八卷，乾隆四十八年(1783)刻本，收入《中國方志叢書》第63號，台北：成文出版社，1963。
- 清·黃培芳：《浮山志》三卷，嘉慶十八年(1813)刻本1冊線裝。廣州：廣東省立中山圖書館藏；另收入清·陳銘珪錄著注：《浮山志》五卷，光緒七年(1881)刻本，《藏外道書》第32冊。
- 清·阮元主纂：《廣東通志》三百三十四卷，道光二年(1822)刻本，收入《續修四庫全書》第669-75冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·賴洪禧：《浮山新志》三卷，道光二十五年(1845)刻本2冊線裝，廣州：廣東省立中山圖書館藏；另收入清·陳銘珪錄著注：《浮山志》五卷，光緒七年(1881)刻本，《藏外道書》第32冊。
- 清·潘尚楫等主修，鄧士憲等總纂：《南海縣志》四十四卷，同治八年(1869)刻本，香港中文大學崇基學院圖書館藏本。
- 清·瑞麟、戴震辰等主修，史澄，李光廷總纂：《廣州府志》一百六十三卷，同治九年(1870)刻本，收入《中國方志叢書》第1號。台北：成文出版社，1966。
- 清·鄭夢玉等主修，梁紹獻等總纂：《南海縣志》二十六卷，同治十一年(1872)刻本，收入《中國方志叢書》第50號。台北：成文出版社，1967。
- 清·李福泰主修，史澄等編纂：《番禺縣志》五十四卷，同治十年(1871)刻本，收入《中國方志叢書》第48號。台北：成文出版社，1967。
- 清·長善等修、劉彥明纂：《駐粵八旗志》，光緒五年(1879)刻本，收入《續修四庫全書》第859-860冊。上海：上海古籍出版社，1995。

清·陳銘珪錄著注：《浮山志》五卷，光緒七年（1881）刻本，《藏外道書》第32冊。

清·劉澐年總裁、鄧綸斌等分纂：《惠州府志》四十五卷，光緒七年（1881）刻本，收入《中國方志叢書》第3號。台北：成文出版社，1966。

清·鄭榮等主修，桂站等纂：《南海縣志》二十六卷，宣統二年（1910）刻本，收入《中國方志叢書》第181號，台北：成文出版社，1974。

清·王崇熙總纂：《新安縣志》上下卷，《中國方志叢書》，第170號。台北：成文出版社，1964。

葉覺邁修、陳伯陶總纂：《東莞縣志》九十八卷，《中國方志叢書》第52號，台北：成文出版社，1967。

陳伯陶：〈羅浮補志述略〉，收入陳璉撰，陳伯陶補：《羅浮山志補》第4冊。

梁鼎芬等修：《番禺縣續志》四十四卷，《中國方志叢書》第49號。台北：成文出版社，1967。

李文烜、朱潤芸等纂：《清遠縣志》十六卷，《中國方志叢書》第54號。台北：成文出版社，1967。

二、《道藏》、《藏外道書》及《道書集成》文獻

以下文獻分三類：1、《道藏》文獻全出自《正統道藏》，全三十六冊，據明正統《道藏》刊本影印，上海：上海書店；北京：文物出版社；天津：天津古籍出版社共同印行，1994；2、《藏外道書》文獻出自胡道靜等主編，全三十六冊，成都：巴蜀書社出版印行，1992-1994；3、《道書集成》文獻出自湯一介主編，全六十冊，北京：九州圖書出版社，2000。

《老君說一百八十戒》，《道藏》第18冊。

《三天內解經》，《道藏》第28冊。

《洞玄靈寶長夜之府九幽玉明真科》，《道藏》第34冊。

《道門科範大全集》，《道藏》第31冊。

《鍾呂二仙傳道集》，《道外道書》第6冊。

《秘傳正陽真人靈寶畢法》，《道藏》第28冊。

《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，《道藏》第6冊。

《修真十書》，《道藏》第4冊。

《元始天尊說北方真武妙經》，《道藏》第1冊。

《真武靈應護世消災滅罪寶懺》，《道藏》第18冊。

《玄天上帝啟聖錄》，《道藏》第19冊。

《玄天上帝啟聖靈異錄》，《道藏》第19冊。

《歷世真仙體道通鑒》，《道藏》第23冊。

《太極祭煉內法》，《道藏》第10冊。

《靈寶領教濟度金書》，《道藏》第7-8冊。

《靈寶玉鑒》，《道藏》第10冊。

梁·陶弘景：《真誥》，《道藏》第20冊。

唐·王懸河：《三洞珠囊》，《道藏》第25冊。

唐·史崇等編：《一切道經音義妙門由起》，《道藏》第24冊。

唐·杜光庭：《太上洞玄靈寶眾簡文》，《道藏》第6冊。

唐·杜光庭：《金籙齋啟壇儀》，《道藏》第9冊。

宋·王欽若編：《翊聖保德真君傳》，《道藏》第22冊。

宋·張商英撰：《金籙齋投簡儀》，《道藏》第9冊。

宋·寧全真授、王契真纂：《上清靈寶大法》，《道藏》，第30冊。

宋·呂元素編：《道門定制》，《道藏》第31冊。

宋·蔣叔輿：《無上黃籙大齋立成儀》，《道藏》第9冊。

宋·金允中：《上清靈寶大法》，《道藏》第31冊。

元·劉道明：《武當福地總真集》，《道藏》第19冊。

元·留元長編撰：《海瓊問道集》，《道藏》第33冊。

元·李道謙：《甘水仙源錄》，《道藏》第19冊。

元·李道純：《中和集》，《道藏》第4冊。

明·周思德：《上清靈寶濟度大成金書》，《藏外道書》第16冊。

明·朱元璋《大明玄教立成齋醮儀》，《道藏》第9冊。

清·閔一得：《金蓋心燈》，《藏外道書》第31冊。

清·陳銘珪：《長春道教源流》，《藏外道書》第31冊。

清·陳銘珪錄著注：《浮山志》，《藏外道書》第32冊。

清·賴洪禧：《浮山新志》，《藏外道書》第32冊。

清·唐永華補輯：《玄門必讀》，《道書集成》第24冊。

清·閔一得訂：《碧苑壇經》(又名《龍門心法》)，《藏外道書》第10冊。

清·閔一得訂：《清規玄妙全真參訪集》，《藏外道書》第10冊。

三、傳統文獻

《宋大詔令集》。北京：中華書局，1962。

《慶元條法事類》，收入《續修四庫全書》第861冊。上海：上海古籍出版社，1995。

《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968。

《欽定大清會典事例》，收入《續修四庫全書》第806冊。上海：上海古籍出版

社，1987。

《粵東省城圖》，清光緒二十六年(1900)，羊城澄天閣點石書局鐫印。廣州：中山大學圖書館及廣東省檔案館藏。

東漢·班固：《漢書》。北京：中華書局，1962。

晉·陳壽：《三國志》。北京：中華書局，1959。

唐·房玄齡等撰：《晉書》。北京：中華書局，1974。

後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，北京：中華書局，1975。

五代-宋·王溥：《唐會要》。《四庫全書》第606-607冊。上海：上海古籍出版社，1987。

宋·孟元老撰、鄧之誠注：《東京夢華錄注》。北京：中華書局，1982。

宋·李攸編著：《宋朝事實》。北京：中華書局，1955。

宋·李燾：《續資治通鑑長編》。北京：中華書局，1979。

宋·脫脫等修：《宋史》。北京：中華書局，1936。

宋·洪邁撰、何卓點校：《夷堅志》。北京：中華書局，1981。

宋·王象之撰：《輿地紀勝》。北京：中華書局，1992。

宋·王應麟：《玉海》，收入《四庫全書·子部·類書一》第943-948冊。上海：上海古籍出版社，1987。

宋·周去非著，楊武泉校注：《嶺外代答校注》。北京：中華書局，1999。

宋·方大琮：《宋忠惠鐵庵方公文集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第89冊。北京：書目文獻出版社，1988。

宋·方大琮：《鐵菴集》，收入《四庫全書·集部·別集十六》第1178冊。上海：上海古籍出版社。

宋·高承撰：《事物紀原》，收入(日)長澤規矩也編：《和刻本類書集成》第3輯。上海：上海古籍出版社，1990。

宋·蘇軾撰、清·王文誥輯註：《蘇軾詩集》。北京：中華書局，1982。

宋·蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾文集》。北京：中華書局，1986。

宋·方信儒：《南海百詠》，甘泉江氏藏影鈔元本刊印，香港中文大學新亞書院藏。

宋·李燾著：《續資治通鑑長編》，上海：上海古籍出版社，1986。

宋·高承撰，胡文煥校：《事物紀原》，收入(日)長澤規矩也編：《和刻本類書集成》第3輯，上海：上海古籍出版社，1990。

宋·李昉英：《文溪集》，收入清·伍元薇輯：《粵十三家集》第三冊，道光二十年(1840)詩雪軒校刊本，香港中文大學崇基學院圖書館藏。

宋·李昉英撰、楊芷華點校：《文溪存稿》。廣州：暨南大學出版社，1994。

宋·趙彥衛：《雲麓漫鈔》。上海：進步書局，1927。

- 元·馬端臨：《文獻通考》。台北：新興書局，1960。
- 元·李道純：《中和集》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第259冊，台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- 明·宋濂：《元史》。北京：中華書局，1976。
- 明·李東陽等撰：《大明會典》。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1989。
- 明·黃佐撰：《廣州人物傳》，收入《四庫全書存目叢書·史部》第9冊。台南：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 明·郭棐撰、黃國聲、鄧貴忠點校：《粵大記》。廣州：中山大學出版社，1998。
- 明·孫蕢著：《西菴集》，收入明·林鴻撰：《鳴盛集(外八種)》。上海：上海古籍出版社，1991。
- 明·孫蕢撰：《五仙觀記》，收入明·黃佐撰：《廣東通志·外志二》卷65。香港：大東圖書公司，1977。
- 明·孫蕢、歐大任等著：《南園前五先生詩、南園後五先生詩》。廣州：中山大學出版社，1990。
- 明·黎民表：《瑤石山人稿》，收入《四庫全書·集部·別集類二十五》第1277冊。上海：上海古籍出版社，1987。
- 明·梁有譽：《蘭汀存稿》，收入《續修四庫全書》第1348冊。上海：上海古籍出版社，1995。
- 明·韓晃：《羅浮野乘》，崇禎十二年(1639)刻本，收入《四庫全書存目叢書·史部》第232冊。台南：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 明·李東陽等撰：《大明會典》。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1989。
- 明·劉侗、于奕正著，孫小力校注：《帝京景物略》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 明·沈德符：《萬曆野獲編補遺》。呼和浩特市：遠方出版社，2001。
- 明·屈大均：《廣東新語》。北京：中華書局，1974。
- 清·沈自南：《藝林彙考稱號篇》。國立中央圖書館藏本。台北：學生書局，1971。
- 清·吳騫：《惠陽山水紀勝》(《羅浮紀勝》二卷；《西湖紀勝》二卷)，收入《四庫全書存目叢書·史部》，第241冊。台南：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 清·梁佩蘭撰、呂永光校點補輯：《六瑩堂集》。廣州：中山大學出版社，1992。
- 清·梁佩蘭：《六瑩堂二集》，《四庫全書存目叢書·集部》第255冊。台南：莊嚴文化事業有限公司，1997。

- 清·佚名輯：《清代粵人傳》，全國圖書館文獻縮微複製中心：《中國公共圖書館古籍文獻珍本彙刊·史部》。北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，2001。
- 清·王圻：《續文獻通考》，收入《續修四庫全書》第763冊。上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·樊封：《南海百詠續編》，光緒丁亥刊本(1887)，香港中文大學新亞書院藏。
- 清·朱銘盤撰：《宋會要》，《續修四庫全書》第775冊。上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·陸耀遹：《金石續編》，收入《歷代碑誌叢書》第7-8冊。南京：江蘇古籍出版社，1998。
- 清·張廷玉：《明史》。北京：中華書局，1974。
- 清·錢大昕編：《洪文敏公年譜》，收入北京圖書館編：《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第25冊。北京：北京圖書館出版社，2000。
- 清·仇巨川輯：《羊城古鈔》，大賚堂藏板，香港中文大學崇基學院圖書館藏。
- 清·仇巨川輯，陳憲猷校注：《羊城古鈔》。廣州：廣東人民出版社，1993。
- 清·伍元薇輯：《粵十三家集》，道光二十年(1840)詩雪軒校刊本，香港中文大學崇基學院圖書館藏。
- 清·張鑑等撰、黃愛平點校：《阮元年譜》。北京：中華書局，2002。
- 清·畢沅編著：《續資治通鑑》。北京：中華書局，1957。
- 清·俞正燮：《癸巳存稿》。台北：台灣商務印書館，1968。
- 清·吳式芬：《金石彙目分編》，收入《歷代碑誌叢書》第25冊。南京：江蘇古籍出版社，1998。
- 清·樊封：《南海百詠續編》，光緒丁亥線裝刊本，香港中文大學新亞書院藏。
- 清·顧光修、連平何淙纂：《光孝寺志》，民國二十四年廣東省立編印局印本，廣東省中山圖書館歷史文獻部藏本。
- 清·唐永華補輯、陳至亮重鐫：《玄門必讀》，收入湯一介主編：《道書集成》第24冊。北京：九州圖書出版社，1999。
- 清·劉錦藻：《清朝續文獻通考》。杭州：浙江古籍出版社，2000。
- 清·趙爾巽等撰：《清史稿》。北京：中華書局，1977。
- 清·陳伯陶輯：《陳獻孟遺詩》，收入《叢書集成續編》第174冊。台北：新文豐出版公司，1989。
- 清·陳伯陶：《荔莊詩存》，收入《叢書集成續編》第181冊。台北：新文豐出版

公司，1989。

李調元輯：《粵東筆記》。上海：上海會文堂，1915。

吳廷燮撰、張忱石點校：《北宋經撫年表、南宋制撫年表》。北京：中華書局，1984。

四、近人論著(以筆劃為序)

1、中、日文論著

丁世良、趙放主編：《中國地方志民俗資料彙編·中南卷下》。北京：北京圖書出版社，2000。

大淵忍爾：〈香港の道教儀禮〉，收入《池田末利博士古稀紀念東洋學論說》。東京，1980，頁753-768。

大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》。東京：福武書店，1983。

三谷考：〈南京政權と「迷信打破運動」(1928-1929)〉。《歷史學研究》No. 455，1978，頁1-14。

小柳司氣太編：《白雲觀志》，《中國道觀志叢刊》第1冊。南京：江蘇古籍出版社，2000。

王永平：〈唐代道士獲贈俗職、封爵及紫衣、師號考〉，《文獻》第三期，2000，頁67-79。

王永平：《道教與唐代社會》。北京：首都師範大學學出版社，2002。

王見川：〈張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心〉(台灣國立中正大學歷史研究所提博士論文，2003)。

王志忠：《明清全真教論稿》。成都：巴蜀書社，2000。

王明：《抱朴子內篇校釋》。北京：中華書局，1985。

王育成：〈徐副地券中天師道史料考釋〉，《考古》第6期，1993，頁571-575。

王承文：〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以袁宏《羅浮記》為中心〉，《道家文化研究》第二十一輯(2006)，頁158-184。

王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》。北京：中華書局，2002。

王承文：〈唐五代羅浮山道教宮觀考〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》。香港：中華書局，2004。

王崗：〈雲南道教碑刻與昆明虛凝庵〉，收入譚偉倫、李剛主編：《宗教、社會與區域文化：華南與西南研究》。香港：崇基學院宗教與中國社會研究中心，2003，頁73-102。

中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州百

- 年大事記・下》。廣州：廣東人民出版社，1984。
- 中國道教協會、蘇州道教協會：《道教大辭典》。北京：華夏出版社，1994。
- 中國第一歷史檔案館、廣州市檔案局(館)、廣州市越秀區人民政府編著：《廣州歷史地圖精粹》。北京：中國大百科全書出版社，2003。
- 孔凡禮：《蘇軾年譜》。北京：中華書局，1998。
- 孔遠志：《中國印度尼西亞文化交流》。北京：北京大學出版社，1999。
- 尹志華：〈玉皇信仰考〉，收入四川大學宗教研究所編：《道教神仙信仰研究》上冊。台北：中華道統出版社，2000，頁33-52。
- 田仲一成：《中國の宗族と演劇》。東京：東京大學出版社，1985。
- 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究－地方劇の環境》。東京：東京大學出版社，1989。
- 田仲一成著、錢杭、任余白譯：《中國的宗族與戲劇》。上海：上海古籍出版社，1992。
- 石田憲司：〈明代道教史上の全真と正一〉，收入酒井忠夫編：《台灣の宗教と中國文化》。東京：風響社，1992，頁145-195。
- 可兒弘明：〈廣東巫俗(贖魂舞)ついで〉，收載入宮家準、鈴木正崇編：《東ゾアのシセーマニゼムと民俗》。東京：勁草書房，1994，頁294-307。
- 史孝進：〈論煉度儀〉，收載入上海市道教協會編：《上海道教文化探索》。上海：上海市道教協會，2001。
- 史孝進、劉仲宇主編：《道教風俗談》。上海：上海辭書出版社，2003。
- 江紹原：《中國古代之旅行》。上海：上海商務印書館，1937。
- 江玉祥：〈一張新出土的明代鄭都冥途路引〉，《道家文化研究》第九輯，1996，頁319-331。
- 志賀市子：〈都市社會香港における葬儀の擔い手の變化恁－『喃嘸佬』から『經生』へ〉，收入瀨川昌久編《香港社會の人類學－總括と展望》。東京：風響社，1997，頁163-191。
- 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》。東京：勉誠出版，1999。
- 任繼愈編：《中國道教史》卷上下，增訂本，北京：中國社會科學出版社，2001。
- 阪出祥伸、福井文雅、山田利明、野口鐵郎等編：《道教事典》。東京：平河出版社，1994。
- 何啟忠：《寶松抱鶴記》。香港：雲鶴山房，1962。
- 吳亞魁：〈江南全真道教：以六府一州道觀為重心的考察(1271-1911)〉，香港中文大學博士論文，2004。

- 呂鍾寬：《台灣的道教儀式與音樂》。台北：學藝出版社，1994。
- 李剛：〈評陳教友《長春道教源流》〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》，香港：中華書局，2005。
- 李養正：《道教史略講》。北京：中國道教學院，1997。
- 李養正：《當代中國道教》。北京：中國社會科學出版社，1993。
- 李養正：《當代道教》。北京：東方出版社，2000。
- 李養正編著：《新編北京白雲觀志》，北京：宗教文化出版社，2003。
- 李遠國：《道教靈寶派沿革史》。彰化：中國道教靈寶法師協會，1998。
- 李遠國：〈三清、玉皇信仰略考〉，收入四川大學宗教研究所編：《道教神仙信仰研究》上冊。台北：中華道統出版社，2000，頁51-82。
- 李遠國：《神霄雷法：道教神霄派沿革與思想》，成都：四川人民出版社，2003。
- 李豐楙：〈道教與中國人的生命禮俗〉，未刊論文，抽印本，1993。
- 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收入李豐楙、朱榮貴合編：《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。
- 李豐楙：〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，收入《中央研究院中國文哲研究所十週年紀念論文集》。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999，頁53-110。
- 李豐楙：《東港東隆宮醮志》。台北：台灣學生，1998。
- 李豐楙：〈制度與擴散：戰後台灣居道教的兩個宗教面向——以台灣中部的道壇道士為例〉。《臺灣宗教研究》第2卷，第1期，2002，頁109-144。
- 李豐楙、謝聰輝：《臺灣齋醮》。台北：傳藝中心籌備處，2000。
- 侯寶垣：〈觀史沿革概要〉，青松觀編：《九龍青松仙觀擴遷新址暨成立廿五週年紀念特刊》(1974)，頁14。
- 吳榮曾：《先秦兩漢史研究》。北京：中華書局，1995。
- 汪聖鐸：〈宋代對釋道二教的管理制度〉，《中國史研究》第2期，1991，頁130-9。
- 金井德幸：〈南宋僧道免丁錢について(上)〉，《東方宗教》37號，1971，頁21-38。
- 松本浩一：〈張天師と南宋の道教〉。收入《歴史における民眾と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》。東京：國書刊行會，1982，頁337-350。
- 尾崎正治：〈道士——在家から出家へ〉，收入《歴史における民眾と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》。東京：國書刊行會，1982，頁

205-220。

周康燮主編：《廣東風俗綴錄》。廣東文獻專輯之二。香港：崇文書店，1972。

林富士：《漢代的巫者》。台北：稻鄉出版社，1988。

林素英：《喪服制度的文化意義——以「儀禮·喪服」為討論中心》。台北：文津出版社，2000。

洗玉清：〈天文家李明徹與漱珠岡〉，原載《嶺南學報》第10卷2期，1950，後收入廣東省文史館及佛山大學佛山文史研究室編：《洗玉清文集》。廣州：中山大學出版社，1995，頁193-214。

施舟人：《中國文化基因庫》。北京：北京大學出版社，2002，頁10-30。

柳存仁：〈五代到南宋的道教齋醮〉，收入氏著：《和風堂文集》卷中。上海：上海古籍出版社，1991，頁771-772

秋月觀暎編：《道教的宗教文化》。東京：平河出版社，1987。

科大衛、陸鴻基、吳倫霓霞合編：《香港碑銘彙編》三冊。香港：香港市政局出版，1986。

酒井忠夫編：《台灣の宗教と中國文化》。東京：風響社，1992。

神塚淑子：〈道家禮儀と龍——六朝・唐代の投龍簡〉，《日中文化研究》第3輯。東京：勉誠社，1992，頁126-34。

淺野春二：〈道士と道士團——現代台灣南部の事例から——〉，收入道教文化研究會編：《道教文化への展望》。東京：平河出版社，1994。

馬曉宏：〈呂洞賓神仙信仰溯源〉，《世界宗教研究》第3期，1986，頁79-95。

徐百齊編：《中華民國法規大全》。上海：商務印書館，1936。

卿希泰主編：《中國道教史》卷一至卷四，修訂本，成都：四川人民出版社，1996。

孫金富等編：《上海宗教志》。上海：上海社會科學院出版社，2001。

唐長孺：《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983）。

唐代劍：《宋代道教管理制度研究》。北京：線裝書局，2003。

袁冰凌：〈北京東嶽廟碑文考述〉，收入 *Sanjiao wenxian: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise* 《三教文獻》no. 3，（1999，頁137-158。

袁冰凌：〈北京東嶽廟香會〉，《法國漢學》第七輯，2002，頁397-426。

袁鴻志：〈道教正一派授錄與全真派傳戒之比較研究〉，《道教文化研究》第二十輯（2006），頁372-405。

細谷良夫：〈乾隆朝の正一教——正一真人降格事件をめぐって〉。秋月觀暎編：《道教的宗教文化》，頁571-588。東京：平河出版社，1987。

陳守仁：《神功粵劇在香港》。香港：香港中文大學粵劇研究計劃，1996。

- 陳兵：〈清代全真龍門派的中興〉，《世界宗教研究》第2期，1988，頁84-96。
- 陳兵：〈金元全真道〉，收入任繼愈編：《中國道教史》卷下，修訂版。北京：中國社會科學院出版社，2001，頁661-730。
- 陳垣：《南宋初河北新道教考》。北京：中華書局，1962。
- 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》。北京：文物出版社，1988。
- 陳代光：《廣州城市發展史》。廣州：暨南大學出版社，1996。
- 陳坤撰：《六脈渠圖說》，收入《廣東叢書》第3集。上海：商務印書館，1948。
- 陳國符：《道藏源流考》上、下冊。北京：中華書局，1963。
- 陳蓮笙：《道風記》。上海：上海社會科學院出版社，1996。
- 陳鼓應：《莊子今註今譯》。台北：台灣商務印書館，1999。
- 陳耀庭：〈照徹幽暗，破獄度人〉，收入《道家文化研究》第5輯，1994，頁303-316。
- 陳耀庭：〈「先天斛食濟煉幽科」儀的歷史發展及其社會思想內容〉，《世界宗教研究》，1987。
- 陳耀庭：《道教禮儀》。北京：宗教文化出版社，2003。
- 陳學霖：〈「真武神·永樂像」傳說〉，收入陳氏著：《明代人物與傳說》。香港：中文大學出版社，1997，頁87-128。
- 閔智亭：《道教儀範》。台北：新文豐出版公司，1995。
- 莊宏誼：《明代道教正一派》。台北：台灣學生書局，1986。
- 許地山：《扶箕迷信的研究》。北京：商務印書館，1999。
- 張建新、陳月琴：《西安八仙宮》。西安，1993。
- 張興發編著：《道教神仙信仰》。北京：中國社會科學出版社，2001。
- 張友仁編著，麥濤點校，高國杭修訂：《惠州西湖志》。廣州：廣東高等教育出版社，1989。
- 張政娘：〈玉皇姓張考〉，《責善半月刊》第1卷，第8期，1930，頁173-178。
- 張澤洪：《步罡踏斗：道教祭禮儀典》。台北：大展出版社有限公司，2000。
- 張世泰、馮偉勳、倪俊明編：《館藏廣東地方志目錄》。廣州：廣東省中山圖書館歷史文獻部，1986。
- 森由利亞：〈全真教龍門派系譜考〉，收入道教文化研究會編：《道教文化への展望》。東京：平河出版社，1994，頁180-210。
- 森由利亞：〈《純陽帝君神化妙通記》見る全真の特徴について〉，《東洋の思想と宗教》第9號，1992：31-47。
- 森由利亞：〈呂洞賓と全真教——清朝湖州金蓋山の事例を中心に〉，收入野口鐵郎主編：《道教の神と經典》。東京：雄山閣出版，1999，頁31-47。

游子安：〈香港早期道堂概述——以先天道為例說明〉，《台灣宗教學會通訊》第五期，2000，頁98-109。

游子安編：《道風百年：香港道教與道觀》。香港：利民出版社，2002。

游子安：〈香港先天道百年歷史概述〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》。香港：中華書局，2005，頁96-116。

黃佛頤編纂、仇江、鄭力民、遲以武點註：《廣州城坊志》，廣州：廣東人民出版社，1994。

黃炎培編：《一歲之廣州市》。上海：商務印書館，1927。

黃兆漢：〈玄帝考〉，收入黃氏著：《道教研究》。香港：中文大學出版社，1988。

黃兆漢、鄭煒明：《香港與澳門之道教》。香港：加略山房，1993。

黃炎培：《一歲之廣州市》。上海：商務印書館，1927。

黃梓林選輯：《廣東文獻輯覽》，黃立德堂家藏本，香港中文大學崇基圖書館藏。

森清太郎：《嶺南紀勝》。東京：岳陽堂藥行出版部，1928。

惠州道教協會編：《惠州元妙古觀》（內部刊物）。

曾昭璇：《廣州歷史地理》。廣州：廣東人民出版社，1991。

勞格文：〈福建省建岩地區的道教〉，《民俗曲藝》，第84期，1993，頁43-82。

傅貴九：〈明清的寺田〉，《南開史學》，第1期，1980，頁127-52。

傅飛嵐著、呂鵬志譯：〈二十四治和早期天師道的空間與科儀結構〉。《法國漢學》第七輯。北京：中華書局，2002，頁212-253。

無聊子（袁宗善）編著：《蘭州道教概編》。蘭州（不發售），2001。

滋賀高義：〈明太祖天師〉，《東方宗教》第22號，1963，頁45-58。

楊莉：〈鮑姑火傳遠——鮑姑艾傳說及其民間文化土壤〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》。香港：中華書局，2005，頁334-357。

蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》。東京：汲古書院，1995。

葉文意：《香港早期之佛教發展》。香港：香港佛教法相學會，1992。

葉明生：《福建省龍巖市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本》，載王秋桂主編：《中國傳統科儀本彙編》。台北，新文風出版公司，1999。

蒲柱良等著：《風俗改革叢刊》。收入國立北京大學中國民俗學會編：《民俗叢書》，第131冊，1930。

臺靜農：〈唐明皇青城山敕與南嶽告文〉，收入《靜農論文集》。台北：聯經出版事業公司，1989，頁317-24。

劉子揚編著：《清代地方官制考》。北京：紫禁城出版社，1988。

- 劉向明：〈民國時期廣州的道教〉，《羊城古今》，第5期，1992，頁44-45。
- 劉勁峰：《贛南宗族社會與道教文化研究》。香港：國際客家學會、法國遠東學院、海外華人資料研究中心，2000。
- 劉昭瑞：〈從考古材料看道教投龍儀——兼論投龍儀的起源〉，收入陳鼓應、馮達文主編：《道家與道教·道教卷》。廣州：廣東人民出版社，2001，頁475-501。
- 劉昭瑞，〈《太平經》與考古發現的東漢鎮墓文〉，《世界宗教研究》，第4期，1992，頁111-119。
- 劉昭瑞：〈「承負說」緣起論〉，《世界宗教研究》，第4期，1995，頁100-107。
- 劉枝萬：《中國民間信仰論集》。台北：中央研究院民族學研究所，1974。
- 劉枝萬：《臺灣民間信仰論集》。台北：聯經出版事業公司，1983。
- 潘志賢，楊洪校：〈廣州道教仙跡鉤沉〉，《中國道教》第57期，2000，頁38。
- 蓋建民：〈金丹派南宗內外丹合修思想探微——兼論南宗在羅浮山地域的傳播〉，收入黎志添編：《香港及華南道教研究》。香港：中華書局，2005，頁251-273。
- 廣州市宗教志編纂委員會：《廣州宗教誌資料匯編》，第二冊（道教）。廣州，1995。
- 廣州宗教志編纂委員會編：《廣州宗教志》。廣州：廣東人民出版社，1996。
- 趙亮：〈明代道教管理制度〉，《世界宗教研究》，第3期，1990，頁43-53。
- 趙亮、張鳳林：《蘇州道教史略》，北京：華文出版社，1994。
- 黎志添：〈《抱朴子內篇》的歷史處境：葛洪神仙思想的宗教社會意義〉，《清華學報》新二十九卷，第一期（〔台北〕1999），頁35-58。
- 黎志添：〈試論早期道教的社會倫理思想：自我、社會與自然的關係〉，收入何光滬、許志偉主編：《儒釋道與基督教》。北京：社會科學文獻出版社，2001，頁178-205。
- 黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第37期，2002，頁1-40。
- 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》，第2期，第1卷，2002，頁1-38。
- 黎志添：〈早期香港喃嘸道教歷史初考〉，收入李剛、譚偉倫主編：《宗教、社會與區域文化：華南與西南研究論文集》。香港：崇基學院宗教及中國社會研究中心，2002，頁215-236。
- 黎志添：〈香港道教齋醮中的「祭幽」儀式與現代社會的意義關係〉，收入郭武主編：《道教教義與現代社會》。上海：上海古籍出版社，2003，頁458-481。

- 黎志添：〈廣州元妙觀考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第75本，第3分冊，2004，頁445-514。
- 黎志添主編：《道教研究與中國文化》。香港：中華書局，2003。
- 黎志添主編：《香港及華南道教研究》。香港：中華書局，2005。
- 蔡志祥：《打醮：香港的節日和地域社會》。香港：三聯書店，2000。
- 蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，收入林美容主編：《信仰、儀式與社會》。台北：中央研究院民族學研究所，2003，頁367-395。
- 謝宗暉：〈廣州市三元宮〉，《中國道教》，第4期，1988。
- 廣東省政府廣東年鑑編纂委員會編：《廣東年鑑》。廣州，1942。
- 廣州市宗教志編纂委員會編：《廣州宗教誌資料彙編·第二冊·道教》。廣州：廣東人民出版社，1942。
- 廣州市宗教志編纂委員會編撰：《廣州宗教志》，廣州：廣東人民出版社，1996。
- 廣州市文化局、廣州市地方誌辦公室及廣州市文物考古研究所編：《廣州文物志》。廣州：廣州出版社，2000。
- 駱偉主編：《廣東文獻綜錄》。廣州：中山大學出版社，2000。
- 蕭國鈞、蕭國健著：《寶安歷史研究論集》。香港：顯朝書室，1988。
- 關履權：《宋代廣州的海外貿易》。廣州：廣東人民出版社，1994。
- 龍加林、劉向明：〈三元宮史話〉，《羊城古今》，第4期，1991。
- 龍顯昭、黃海德主編：《巴蜀道教碑文集成》。成都：四川大學出版社，1997。
- 戴裔煊：〈宋代三佛齊重修廣州天慶觀記考釋〉，《學術研究》(廣州) 1962.2，頁63-77。
- 羅浮山管理委員會：〈羅浮山沖虛古觀簡介〉(內部刊物)。
- 譚棟華、曹騰驂、冼劍民編：《廣東碑刻集》。廣州：廣東高等教育出版社，2001。
- 譚力浹、朱生燦編著：《惠州史稿》。惠州：惠州市文化局，1982。
- 羅香林：《唐代廣州光孝寺與中印交通之關係》。香港：中國學社，1960。
- 饒宗頤：《老子想爾注校證》。上海：上海古籍出版社，1991。
- 饒宗頤：〈從石刻論武后之宗教信仰〉，收入《饒宗頤史學論著選》。上海：上海古籍出版社，1993，頁578-613。

II、西文論著

Baldrian-Hussein, Farzeen. "Lü Dong-pin in Northern Sung Literature," *Cashiers*

d'Extrême-Asie 2 (1986) : 133–76。

- Cahill, Suzanne E. "Taoism at the Sung Court: The Heavenly Text Affair of 1008." *Bulletin of Sung-Yuan Studies* 16 (1980): 23–44.
- Chan, Wing-Hoi. "The Dangs of Kam Tin and Their Jiao Festival." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 29 (1989): 302–375.
- Chavannes, Edouard. "Le jet des Dragons." *Mémoires concernant L'Asie Orientale* 3 (1919): 53–220.
- Choi, Chi Cheung. "Reenforcing Ethnicity: The Jiao Festival in Cheung Chau." In David Faure and Helen Siu (eds.), *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*. Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 104–122.
- Choi, Chi-cheung, "Studies of Hong Kong Jiao Festivals." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 30 (1989): 26–43.
- Clart, Philip. "The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan" *Journal of Chinese Religions* 25 (1997): 1–31.
- Cody, Jeffrey W. *Building in China: Henry K. Murphy's "Adaptive Architecture," 1914–1935*. Hong Kong: Chinese University Press, 2001.
- Creel, H. G. *What is Taoism?* Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Dean, Kenneth. *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Dean, Kenneth. "Taoism in Contemporary China." In D. Lopez (ed.), *Chinese Religion in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 306–326.
- Dean, Kenneth. *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult of South-East China*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Duara, Prasenjit. *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900–1942*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago, 1995.
- Duara, Prasenjit. "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth Century China." *The Journal of Asian Studies* 50, no. 1 (1991): 67–83.
- Esposito, Monica. "Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality," *Journal of Chinese Religions* 29 (2001): 191–231.
- Esposito, Monica. "Daoism in the Qing (1644–1911)." In Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000, pp. 623–658.
- Esposito, Monica. "The Longmen School and Its Controversial History during the

- Qing Dynasty.” In John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society*, vol. 1. Hong Kong: Chinese University Press and École française d’Extrême-Orient, 2004, pp. 621–698.
- Faure, David. *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*. Hong Kong: Oxford University Press, 1986.
- Faure, David. “Folk Religion in Hong Kong and the New Territories.” In Julian Pas (ed.), *The Turning of the Tide: Religion in China Today*. Hong Kong & Oxford: Hong Kong Branch Royal Asiatic Society in association with Hong Kong Oxford University Press, 1989, pp. 259–270.
- Goodrich, Anne S. *The Peking Temple of the Eastern Park: The Tung-yueh miao in Peking*. Nagoya: Monumenta Serica, 1964.
- Goossaert, Vincent. “Counting the Monks: The 1736–1739 Census of the Chinese Clergy,” *Late Imperial China*, vol. 21, no. 2 (2000): 40–85.
- Goossaert, Vincent. “The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism.” *Journal of Chinese Religions* 29 (2001): 111–138.
- Goossaert, Vincent. “The Quanzhen 全真 Clergy, 1700–1950,” in *Religion and Chinese Society*, vol. 1, pp. 699–771.
- Gray, J. Henry. *Walks in the City of Canton*. Hong Kong: De Souza & Co., 1875.
- Grootaers, A. William. “The Hagiography of the Chinese God Chen-wu.” (*Asian Folklore Studies* 11.2 (1952): 139–81.
- Hymes, Robert. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Ichiko, Shiga. “Manifestation of Lü zu in Modern Guangdong and Hong Kong: The Rise and Growth of Spirit-Writing.” In Livia Kohn and Harold D. Roth (eds.), *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*. Honolulu: University of Hawai’s Press, 2002, pp. 185–209.
- Jordan, David K. and Daniel L. Overmyer. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Kahn, Thomas H. “New Developments Concerning Buddhist and Taoist Monasteries.” In *The Turning of the Tide: Religion in China Today*.
- Kahn, Thomas H. “On Doing Fieldwork in Daoist Studies in the People’s Republic of China-Conditions and Results.” *Cashiers d’Extrême-Asie*, vol. 2 (1986): 211–17
- Katz, Paul R. “Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Dongbin’s Cult in Late Imperial China.” In Meir Shahar and Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawai’i Press,

1996, pp.70–104.

Kerr, J. Glasgow. *A Guide to the City and Suburbs of Canton*. Hong Kong: Kelley & Walsh, Ltd., 1918.

Kohn, Livia (ed.). *The Taoism Handbook*. Brill: Leiden, 2000.

Lagerwey, John. "The Pilgrimage to Wu-tang Shan." In Susan Naquin and Yu Chun-fang (eds.), *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press, 1992, pp. 293–332.

Lai, Chi Tim. "The Opposition of Celestial Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties." *Asia Major* 3rd series, vol. 11, part 1 (1998): 1–20.

Lai, Chi Tim. "Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults." *Social Compass* 50 (2003): 459–470.

Lai, Chi Tim. "The Demon Statutes of Nü Qing and the Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Daoism." *T'oung Pao* vol. 88 (2003): 251–281.

Lai, Chi Tim. "Daoism in China Today, 1980–2002." *The China Quarterly* 174 (2003): 413–427 and reprinted in Daniel L. Overmyer (ed.), *Religion in China Today*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 107–121.

Little, Stephen. "Zhenwu, the Perfected Warrior." In Stephen Little (ed.), *Taoism and the Arts of China*. Chicago: The Art Institute of Chicago in association with University of California Press, 2000.

Naquin, Susan. *Peking: Temples and City Life, 1400–1900*. Berkeley: University of California Press, 2000.

Overmyer, Daniel. "Attitude toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statutes of the Great Ming." *Cashiers d'Extrême-Asie*, vol. 5 (1989–1990): 191–221.

Overmyer, Daniel (ed.). *Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results*. Taipei: Yuan-liou Publishing Co. Ltd., 2002.

Pang, Duane. "The P'u-Tu Ritual." In Michael Sao and David W. Chappell (eds.), *Buddhist and Taoist Studies I*. Hawaii: University Press of Hawaii, 1977, pp. 96–97.

Pierre-Henry de Bruyn. "Daoism in the Ming (1368–1644)." In Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000, pp.594 – 622.

Poon, Shuk Wah. "Refashioning Popular Religion: Common People and the Republican Guangzhou, 1911–1937." Ph.D. diss., Hong Kong University of Science and Technology, Hong Kong, 2001.

- Schipper, Kristofer. *Le Fen-Teng: Rituel Taoiste*. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1975.
- Schipper, Kristofer. *The Taoist Body*, translated by Karen C. Duval. Berkeley: University of California, 1993.
- Schipper, Kristofer. "Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal." In Hanxue yanjiu zhongxin 漢學研究中心 (ed.) *Minjian xinyang yu Zhongguo wenhua guoji yantaohui lunwenji* 民間信仰與中國文化國際研討會論文集. Taipei: Hanxue yanjiu zhongxin, 1994, pp. 1–23.
- Schipper, Kristofer. "An Outline of Ritual." In Anne-Marie Blondeau and K. Schipper (ed.), *Essais Sur Le Rituel*. Peeters: Louvain-Paris, 1995, pp. 97–126.
- Schipper, Kristofer. "Taoist Ordination Ranks in Tunhuang Manuscripts." In Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, Hans-Hermann Schmidt (eds.), *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*. Königshausen: Neumann, 1985, pp. 127–148.
- Schipper, Kristofer. "Taoism: The Story of the Way." In *Taoism and the Arts of China*.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen (ed.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 volumes. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004.
- Seaman, Gary. *Journey to the North*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Seidel, Anna. "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs." In *Dôkyô to Shûkyô bunka*, edited by Akizaki Kan'ei. Tokyo: Hirakawa, 1987, pp. 714–733.
- Tanaka, Issei, "The Jiao Festival in Hong Kong and the New Territories." In *The Turning of the Tide*, pp. 271–298.
- Topley, Marjorie. "Notes on Some Vegetarian Halls in Hong Kong Belonging to the Sect of Hsien-T'ien Tao." *Journal of Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 8 (1968), pp. 135–149.
- Stein, Rolf. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries." In Holmes Welch and Anna Seidel (eds.), *Facets of Taoism*. New Haven: Yale University Press, 1978.
- ter Haar, Barend J. "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study." *Studies in Central and East Asian Religion* 8 (1995): 1–43.
- Teiser, Stephen. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Tsin, Michael. *Nation, Governance, and Modernity in China: Canton, 1900–1927*.

- Stanford, California: Stanford University Press, 1999.
- Tsui, Batholomew. *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong*. Hong Kong: Christian Study Center on Chinese Religion and Culture, 1991.
- Tsui, Batholomew. "Taoist Ritual Books of the New Territories." In Pen-Yeh Tsao and Daniel Law (eds.), *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*. Hong Kong: The Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong, 1989, pp. 136–143.
- Verellen, Franciscus. "Zhang Ling and the Lingjing Salt Well." In J. Gernet and M. Kalinowski (eds.), *En suivant la voie royale: Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1997.
- Verellen, Franciscus. "The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling: Spatial Organization in Early Heavenly Master Taoism." In Phyllis Granoff and Koichi Shinohara (eds.), *Sacred Place and Sacred Biography*. Vancouver: UBC Press, 2003, pp. 15–67.
- Wang, G. Richard. "Four Steles at the Monastery of Sublime Mystery (Xuanmiao guan): A Study of Daoism and Society on the Ming Frontier," *Asia Major 3rd series* (2003): 37–82.
- Watson, James L. "Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy." In J. Watson and Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 109–134.
- Weber, Max. *The Religion of China*, translated by Hans H. Gerth. New York: Free Press, 1951.
- Weber, Max. *Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press, 1964.
- Yoshitoyo Yoshioka. "Taoist Monastic Life." In Holmes Welch and Anna Seidel (eds.), *Facets of Taoism*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Yu, Anthony C. *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2005.

專有名詞索引

一劃

《一切道經音義妙門由起》28

乙亥春月重建天后古廟碑記 166

二劃

丁荷生 (Kenneth Dean) 259 n18, 265

n88, 313 n16, 328 n10, 326 n39

九龍別院 125

二郎 137

人緣榜 189, 195, 196

八門功德 333 n73

三劃

三元宮 15, 16, 21, 45, 59, 60, 68, 70, 71,

99–106, 141, 232, 264 n82, 339 n41

《三元宮純陽觀修元精史料》103

《三天內解經》257 n1, 328 n7, 238

三官手書 51, 344 n50

《三洞瓊綱》1, 258 n6

三界醮壇圖 41

《三國志》51, 257 n3, 285 n243, 312 n5,

344 n50

三清 2, 262 n54, 8, 22, 28–55

三清道院 177

三朝三儼 195–196, 208, 203

《三朝科》202, 203

上海市道教協會 339 n34, 344 n27

《上海道教文化探索》339 n34, 344 n27

《上清三洞五雷經錄》48

《上清大洞經錄》48

《上清五雷經錄》48

上清派 28, 65

上清境 41, 271 n51

《上清靈寶大法》229

土地 2, 113, 137

大昌隆紙號 177

《大明立成玄教齋醮儀範》229

《大明官制》204

《大明會典》9, 49, 263 n66, 284 n219,

285 n225, 305 n243

《大明道藏經》12

大禹 136

大淵忍爾 169, 185, 191, 201–202, 231

大羅天 222

《小幽科》202

小柳司氣太 74, 82, 106

《太極祭煉內法》219, 228, 340 n46, 342

n22,

《太極祭煉法》230

四劃

中元法會 18, 122–123, 170, 223, 225–

227, 229, 231–232

《中國人の宗族と演劇》187

《中國人の宗教儀禮》169, 191, 202,

231–232

《中國季刊》18

《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》187

《中國道教》320 n33, 326 n13

《中國道教史》12, 65, 73

中國道教協會 319 n12

中華道教僑港道侶同濟會 17, 168, 170,

178, 181, 230, 265 n91, 265 n91, 325

- n88, 326 n9, 326 n10
 中極戒 81
 五仙觀 21, 36, 45, 59, 265 n1, 303 n231, 308 n280
 仁楓洞佛道社 125
 仁德善社 125
 仇池石 44
 元妙觀 6, 8–9, 15–16, 19, 21–25, 27–28, 35, 40–41, 43–47, 49–50, 53–56, 60, 70–71, 74, 93–99, 108–109, 254–255, 265 n1, 267 n12, 268 n13, 269 n23, 294 n84, 294 n95, 295 n112, 303 n231, 304 n235, 304 n237, 304 n239, 305 n249, 306 n253, 306 n254, 306 n259, 307 n272, 308 n280
 〈元妙觀重修三清真像碑〉 40,
 元始天尊 27, 28, 136, 271 n49 n51 n55
 六合玄宮 125
 六合聖室 120, 125
 《六瑩堂二集》 64, 292 n60, n61, 293 n64
 《分燈科》 201, 202, 203, 205, 206, 336 n122
 分燈儀 197, 205, 206, 334 n86
 勾陳天皇大帝 41
 《天仙正理直論》 105, 291 n46
 天仙戒 81
 天后古廟重修碑記 166
 天后行宮古廟碑記 166
 天后廟 119, 166
 天皇上帝 27
 天師府 4, 49, 189–191, 318 n7, 331 n49
 天師道 1–3, 51, 112–113, 118, 165, 235, 238, 257 n2, 316 n51
 天真佛堂 125
 天神三官 113
 天啟道壇 125
 天惠堂 125
 天慶觀 2, 8, 21–23, 25, 28–36, 40, 42, 45–49, 54–55, 93–94, 166, 253–254, 258 n11, 262 n57, 265 n1, 266 n2, 267 n9, 267 n11, 267 n12, 268 n13, 268 n14, 272 n59, 272 n60, 272 n65, 274 n73, 274 n79, 276 n97, 276 n109, 287 n270, 304 n234, 304 n235, 321 n44
 〈天慶觀眾妙堂記〉 22, 35, 254, 276 n106 n109
 《天壇玉格》 189
 太乙救苦天尊 41, 210, 213, 222, 229, 237
 太上三伍都功經錄 189, 191
 太上老君 1, 27–28, 271 n49, 271 n51
 《太上洞玄靈寶眾簡文》 51
 太上道君 222
 太上彌羅咒 206
 太平輔教演法仙官 189
 太白山玄天玉虛宮 53
 太清宮 82, 280 n146
 太清境 41
 《太極靈寶祭煉科儀》 234
 孔子 136
 心慶佛堂 125
 文星 137
 文殊 136
 《文溪集》 19, 34
 方大琮 22, 34–35, 254, 276 n102, 276 n106
 方信儒 33
 方朔洲 88–89, 92, 301 n194, 301 n200

- 方道館 172
 方耀堂 150
 毛與善 94, 95
 《水晶訪冊》130
 火居道士
 王士禎 44
 王文鳳 42, 253–254
 王玄甫 102
 王守拙 68, 70, 97
 王至賢 89, 93, 303 n 227, n230
 王甫德 76
 王承文 51
 王明 12
 王南和道館 166
 王契真 29, 204
 王秋珪 349 n60
 王重陽 3, 91, 102, 114, 115, 120
 王崇熙 187, 332 n54
 王常月 4, 57, 68–69, 75, 81, 104–105,
 108, 259 n25, 260 n27, 287 n4, 288
 n10, 292 n46, 310 n316
 王捷 47
 王處一 107
 王章菴 94, 95
 王欽若 53,
 王象之 33
 王瑛 96, 108, 255
 王誠廉 98, 99, 307 n273
 王學曾 41, 42, 99, 280 n158
 王靈官 137
 左至靈 23, 51, 53
 五劃
 《引福堂謹惜清微禮斗集福迎祥福祿
 壽科》199
 冉雲華 345 n7
 包捷 43
 《北宋經撫年表、南宋制撫年表》34
 北京白雲觀 4, 41, 57, 69, 75, 82, 99,
 104–106, 109, 260 n29, 287 n4, 291
 n46, 295 n115, 299 n164
 〈北京東嶽廟碑文考述〉14, 267 n8, 273
 n67
 北帝 27–28
 北極鎮天玄武大將軍 37
 史澄 32, 129, 253
 正一奉行主科事 189
 正一派 3–6, 8–9, 15–17, 19, 21, 46, 50,
 261 n44
 正一盟威經籙 189
 正一道士證 361 n44
 正一職牒 331 n49
 《正統道藏》12, 19, 206, 229, 278 n125,
 正善精舍 125
 正陽帝君 83
 正道堂 177, 182
 《民國日報》5, 17, 130, 132
 玄天玄聖仁威上帝 37
 玄妙觀 8–9, 22–23, 25, 30, 34, 36–43,
 45–50, 53, 59, 68, 70, 93–95, 97,
 135, 254, 268 n14, 268 n15, 269 n23,
 272 n59, 287 n270, 294 n95, 294 n96,
 305 n243, 305 n248, 305 n249, 315
 n46
 〈玄妙觀重建三皇殿碑〉38, 39, 279
 n141
 〈玄妙觀重修三皇真像碑〉22, 38, 39,
 40, 49, 279 n141
 《玄門必讀》73–74, 92, 302 n223
 《玄門清規》74, 92, 295 n115, 302 n223

- 玄真道院 140, 151
 玄燁 8, 23, 294 n95
 玉皇上帝 2, 22, 27-29, 40-41, 262 n54,
 272 n58, 304 n234
 《玉皇經》151
 《玉皇懺》151
 玉堂輔教宏化仙官 189
 玉清別館 125
 玉清境 41, 271 n51
 玉壺仙洞 120, 125
 玉虛師相玄天上帝 37
 玉霞閣 125
 田仲一成 185-186-189, 191-193, 196-
 197, 199, 202, 329 n16, 333 n73
 白玉蟾 65, 67, 73, 96, 292 n49
 〈白真人不立像碑記〉 96, 255, 306 n253
 《白雲觀志》82, 106, 295 n115, 320 n28
 白鶴觀 76, 109, 267 n11
 石泰 67, 73

六劃
 伍元薇 40
 伍守陽 75, 104-105, 287 n4, 291 n46
 《伍真人事實及接受源流略》105, 291
 n46
 伏羲大帝 39
 任果 5, 100, 129
 任囂 25
 光孝寺 27, 42
 《先天斛食濟煉幽科》218, 224, 230,
 232-233, 235-236
 先天道 11, 24, 120, 123 n76, 211, 224
 先覺祠油麻地事務所 125
 全真教3-4, 8-11, 15-16, 57-72, 74-75,
 77, 79-86, 90-93, 95-97, 99-109,
 112, 114-117, 120-122, 232, 260
 n28, 264 n85, 288 n5, 288 n14, 296
 n119, 296 n123, 302 n219, 302 n223,
 303 n225, 305 n249, 309 n298, 311
 n330, 315 n41, 317 n75
 全真道士 3-4, 49, 58, 114, 141, 260 n31,
 285 n235, 306 n255, 320 n37, 336
 n1
 吉岡義豐 99, 109, 305 n249
 同善佛道社 125
 后土皇地祇 41
 地華伽囉 31, 42, 47, 48, 274 n73
 地藏王 136
 多倫多黃大仙祠 125
 《夷堅志》33, 275 n96, 276 n97
 安期生 7, 85
 成德堂 125
 朱元璋 3, 114
 朱宗棠 84
 朱亮祖 24
 朱靈芝 62
 竹林仙館 120, 125
 竹林精舍 125
 竹隱長春祠 120
 《羊城古鈔》44
 老子 2, 35, 37, 55, 112-113, 135-136,
 138, 141, 149-151
 《老子想爾注》216
 老全道院 171, 173, 325 n88
 《老君說一百八十戒》112-113, 312 n9
 老坤 173, 178
 老泰德 173, 324 n77
 至和壇 125
 至寶台 121, 263 n80, 314 n33, 315 n46,
 317 n69

行德佛堂 125

西安八仙庵 82

西貢墟天后古廟 166

《西班牙朝元科》201, 202, 203

西湖玄妙觀 68, 70, 97

《西湖紀勝》60, 71, 95, 97, 254–255, 294

n95, 294 n96, 304 n239, 306 n253

《西菴集》19

西樵山 11, 116

阮元 24, 29, 44, 253, 291 n44

七劃

佛教淨土宗 129

何合瓚 98, 99

何臣 173, 178, 180, 181

何納道院 171

何國材道院 171

何啟忠 121, 301 n187

何誠光 84

何德順(崇道大師) 31–32, 35, 47, 274

n79, 275 n88

余宗耀 81, 84, 299 170

吳中 42, 253–254

吳旦 38

吳廷燮 34

吳亞魁 58, 107

吳尚默 79, 291 n38

吳松 174, 327 n19, 181

吳倫霓霞 165

吳時 39

吳道院 166

吳耀生 150

吳騫 33, 60, 65, 69, 71, 80, 85, 95, 97,

254–255, 290 n33, 306 n253

呂垂寬 196

呂純陽(呂岩、呂祖、純陽祖師) 10–

11, 15, 17, 62, 80–81, 83, 103, 111–

112, 114–119, 120–124, 137, 232,

263 n80, 264 n82, 264 n85, 299 n170,

301 n198, 309 n298, 311 n1, 314 n35,

315 n41, 315 n46, 316 n58

呂教忠 93, 303 n230, 317 n73, 317 n75,

317 n76

呂應奎 61, 64, 67, 75, 79, 108, 255

呂贊臣 91

坑口天后古廟 166

妙嚴宮 177

《宋史》30, 33

《宋忠惠鐵庵方公文集》35, 254

《宋會要輯稿》33, 262 n54, 304 n234

宋廣業 63–65, 69, 76, 85, 254–255

志賀市子 11, 116–117, 120, 129, 311 n1

投龍送簡品 52

李牛記道院 167

李光琪 41, 47

李易庵(李德) 36

李泥丸 75

李波 173, 178, 181

李茂光 41, 47

李鼎英 19, 34, 276 n103 n109

李剛 59, 90–91

李時行 38,

李真元 105, 291 n46

李彬 150

李清秋 72–75, 295 n116, 296 n120

李無無 65–66

李善 37

李敬 42,

李壽均 181

李遠國 28, 65

- 李鳳 41-42, 309 n293
 李潔之 140-141, 324 n73
 李調元 44
 李養正 82, 243
 李燾 29
 李豐楙 15, 183, 205, 210-212, 224
 杜光庭 37, 51, 52, 206, 229
 杜陽棟 10, 59, 60, 63-64, 66-75, 80-81, 97-99, 101, 104, 106, 108-109, 295 n112, 296 n119, 309 n293, 310 n312
 杜達朗 150
 沙井廣生堂 207
 沈自南 129
 沈廷芳 99
 汪永瑞 24, 100, 253
 沖虛觀 10, 15, 16, 19, 59-76, 79-85, 97, 107-109, 254, 255, 291 n38, 291 n40, 295 n112, 296 n127, 298 n156, 298 n159, 299 n169, 300 n174, 300 n178, 303 n231
 〈沖虛觀記〉 7, 79, 84-85, 254, 299 n172, 299 n173, 299 n174
 《赤松子章曆》 220, 340 n52
 初真戒 81
 《迎聖科》 202-203, 335 n108
 邱處機 68, 73, 91, 105, 260 n29, 294 n87, 310 n316
 八劃
 《典略》 51, 344 n50
 和安道院 166
 周七 173, 179-181
 周太朗 57-58
 周以忠 94-95
 周岐後 93, 254
 周森泉 150
 周鑒章道院 171
 坤道堂 125
 坤德堂 125
 孟子 136
 孟元老 165
 尚可喜 22-23, 43-45, 86, 100, 254, 300 n185, 309 n293
 屈大均(屈翁山) 85, 99-100
 岳飛 136
 房玄齡 7
 承天效法后土皇地祇 41
 招尊四 118-119, 121
 招奮良 119
 《抱朴子外篇》 7
 抱道堂 119-122, 125, 315 n49
 《放生科》 202-203
 明元仙觀 120, 125
 《明太祖實錄》 9, 49, 95, 198 n147, 305 n248, 311 n325
 《明代道教正一派》 204
 《明史》 41, 48, 204, 268 n20, 278 n134
 明善學院 120, 125
 明圓堡 38, 47
 明燈頌 206
 昊天玉皇上帝 28-29, 41, 272 n58
 昊天金闕玉皇上帝 41
 東大帝 137
 《東京夢華錄》 166
 《東班朝元科》 201-203
 《東莞縣志》 19, 131, 290 n24
 東極太乙救苦天尊 41
 東極青玄上帝 41
 東嶽廟 2, 14, 113, 258 n11, 267 n8, 272 n65, 273 n67, 280 n151

林壬寶 190, 332 n54
 林宗吾 83
 林信俊 83
 林英 29, 272 n62
 林恩泰 190
 林財 192–193, 207, 332 n65
 林培 187, 189–194, 198, 201, 203, 207,
 330 n40, 331 n43, 331 n44, 331 n45,
 333 n78, 334 n83, 335 n108, 335
 n110
 林理彰 83
 林復德 71, 95
 林道興堂 204
 林達朝 190, 201
 林禮常 190
 松慶苑 125
 松蔭園佛道社 120, 125
 武則天 52, 286 n255
 武當山 37, 62
 泓澄天師壇 125
 油麻地天后廟 165–166
 油麻地社壇觀音樓 166
 孟蘭會 137, 226–227, 323 n65
 臥芳 137
 金允中 52, 229–230
 金玄道院 177
 金光祖 24, 44, 49, 100
 金宏鎮 100, 103
 《金蓋心燈》 57–58, 68, 105, 259 n26,
 287 n2, 288 n10, 289 n11, 289 n13,
 294 n87, 310 n315, 310 n316
 金蘭觀 125, 263 n80
 《金錄分燈卷簾科儀全集》 205–206
 金錄報恩延禧普度羅天大醮 53
 《金錄齋投簡儀》 53, 287 n263

金錄羅天大醮 51, 53
 《長春道教源流》 4, 7, 57–59, 62, 66–
 67, 71–73, 75–77, 86–88, 90–92,
 107, 109, 289 n21, 294 n87, 295
 n104, 298 n161, 301 n196, 302 n209
 長春觀 279 n146
 《青玄集要煉度施食科儀》 (《青玄煉
 度》) 168–170, 224, 230–231, 233,
 238
 《青玄濟鍊鐵罐施食全集》 234
 青松觀 120–125, 213, 232, 316 n61, 317
 n68, 317 n72
 青城山 62, 69
 青城道院 177
 洗玉清 21

九劃
 信善二分壇 120
 信善三分壇 120
 信善堂 263 n80, 314 n33
 信善紫闕玄觀 120, 125
 信善壇 125
 信善禮義玄觀 120
 侯寶垣 121, 232
 保祝 96, 98, 255
 《南宋初河北新道教考》 90, 302 n209
 南宮派 73–74, 295 n116, 296 n118
 《南海百詠》 32
 《南海百詠續編》 32, 44, 100, 103, 105–
 106
 《南海志》 33, 277 n112
 《南海縣志》 19, 22, 39–43, 45, 56, 253–
 255, 269 n23, 273 n68, 279 n141,
 280 n158, 281 n172
 南極長生大帝 41

- 城隍 137, 169, 188, 231
 城隍廟 2, 113, 119, 258 n13
 姚鳳儔 150, 324 n77
 《帝京景物略》106
 《度人經》230
 思維沙文 31
 施舟人 (Kristofer Schipper) 1-3, 5, 12, 30, 112-114, 119, 316 n51, 165, 233, 239
 施食科儀 188, 217, 229-230, 232, 234, 236
 柯善智 63, 76-77, 86, 89, 297 n133
 柯陽桂 63, 72-73, 76-77, 85-88, 93, 108, 289 n21, 292 n53, 297 n139, 303 n230
 《洪文敏公年譜》33, 275 n96
 洪聖廟 119
 洪邁 22, 32-34, 254, 275 n95, 275 n96, 276 n97, 327 n2
 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉明真科》214
 省善真堂 125
 科大衛 165, 187, 190, 201-202, 265 n93, 299 n169, 328 n14
 科儀門 37
 紅磡觀音廟 166
 胡日新 29
 胡吉甫 130
 胡理性 98-99, 307 n270
 茅山 19, 62, 65
 英慶堂 125
 郁教寧 100-103, 106, 255
 〈重建元妙觀記〉22, 43-45, 254
 〈重建天后古廟碑記〉166
 〈重建天后聖母古廟碑記〉166
 〈重修三元宮碑記〉102-103, 255
 〈重修三皇真像碑〉22, 38-40, 49, 279 n141
 〈重修五仙觀記〉36
 〈重修天后元君碑記〉166
 〈重修天后古廟碑〉166
 〈重修斗姥殿碑記〉99-103, 255
 〈重修玄妙觀記〉8, 23, 93-95, 254, 294 n96
 〈重修景賢祠並祀田碑記〉71, 95, 255
 〈重修醮醮觀碑記〉89-90, 255
 〈重修羅浮山醮醮觀記〉77, 88, 90, 299 n172, 300 n175
 〈重修羅浮沖虛觀碑記〉61, 79, 291 n40
 〈重修觀音廟連建三約公立醫局碑記〉166
 〈重鐫玄門必讀序〉74, 92, 302 n223, 303 n228, 303 n229
 韋伯 (Max Weber) 111-113, 118
 《風俗改革週刊》137, 139
 飛雁洞佛道社 120, 125
 香林道院 149
 《香港碑銘彙編》166
 香港道教聯合會 120, 211
 香港道教聯合籌備委員會 120
 神虎何喬元帥 234
 神祠存廢標準令 136-137
 神農大帝 39
 神霄玉府掌判雷霆三界便宜行事 189-191, 204
 神霄玉府九天採訪使掌決五雷便宜行事 189
 送子娘娘 137
 《送聖科》201
 郝玉麟 44

十劃

- 〈倡建公所碑記〉 166
- 〈修元妙觀記〉 97–98, 255, 294 n97
- 〈修天慶觀三清殿記〉 22, 32–34, 254
- 〈修玄妙觀玉皇閣記〉 96, 98, 255, 306 n252
- 〈修玉皇閣記〉 96, 98, 255, 306 n252
- 《修建三元殿記》 100, 104–105, 108
- 倉頡 136
- 凌添 167, 173, 175, 265 n91
- 凌燦 174–175, 178–181
- 卿希泰 11, 65, 309 n300
- 唐永華 73–74, 92
- 《唐會要》 52
- 孫玄清 70, 73, 104–105
- 孫科 25, 45, 322 n59
- 孫家夏 96, 98, 255, 306 n252
- 孫蕢 36, 277 n115
- 徐永和 94–95
- 徐佩明 (Batholomew Tsui) 59, 185, 189–190, 201, 332 n54
- 徐明善 84
- 徐碧虛 94–95
- 《晉書》 7–8, 261 n50
- 桂站 43, 45, 253–255
- 桐柏山 62
- 桃源洞 125
- 殷煖道院 171
- 海神 137
- 海蟾祖師 83
- 《浮山小志》 71–72, 75–76
- 《浮山志》 10, 19, 59–60, 62, 65–67, 71–73, 77, 84–90, 92, 256, 296 n121, 297 n133, 299 n172, 300 n178, 300 n181, 301 n193, 301 n196, 301 n198
- 《浮山新志》 59, 69, 77, 84, 86
- 真武大帝 30
- 《真誥》 219, 271 n53
- 破地獄儀 215–216
- 《粉嶺文獻》 201–204, 333 n77, 333 n78, 336 n122
- 索安 (Anna Seidel) 12
- 純陽仙洞 125
- 純陽仙祠 120
- 純陽仙院 11, 116, 316 n60
- 《純陽帝君神化妙通記》 115
- 純陽派 115, 211
- 純陽觀 22, 59
- 翁方綱 44
- 耿繼茂 100, 308 n281
- 袁上安 23, 51, 53
- 袁冰凌 14, 267 n8, 273 n67
- 袁洪 150, 173, 181
- 袁宏 7, 261 n50, 299 n174
- 袁崇煥 79
- 財神 137
- 軒轅大帝 39
- 《軒轅集》 62
- 酒井忠夫 12
- 馬元貞 52
- 馬鳴生 7
- 高思齊 36
- 高萬桑 (Vincent Goossaert) 58, 127, 129, 320 n37
- 鬼王大士 228
- 祥記紙號道堂 177
- 通天教主 27, 271 n49
- 通善壇 120, 123, 125
- 郭祥道院 171
- 郭棐 39, 99, 268 n15, 279 n143

- 郭道院 167, 168, 177
- 陳九 169, 187, 190–194, 197, 199, 201–203, 207, 231, 332 n58, 332 n67, 333 n71, 333 n73, 333 n76
- 陳文 8, 307 n272
- 陳文遇 30
- 陳永海 193
- 陳玄祐 79
- 陳冰壺 324 n77
- 陳合琮 70–71, 97–99, 255
- 陳至亮 74, 92, 302 n222, 303 n229
- 陳行堅 33, 47
- 陳伯陶 (陳永燾) 10, 59–61, 63–64, 66–74, 77, 79–81, 86–87, 92, 97, 101, 104, 109, 131, 290 n26, 302 n222, 303 n225, 303 n229, 303 n222
- 陳兵 30, 42
- 陳宗和 84
- 陳冠世 98, 255
- 陳垣 12, 90, 180, 253–254, 302 n209
- 陳美珠 173, 181
- 陳國符 12
- 陳寅恪 12
- 陳張翼 99
- 陳華 169, 190–192, 198–199, 201–202, 207, 231, 326 n8, 330 n40, 332 n58, 334 n83, 335 n108
- 陳鈞 152, 167, 169–170, 192, 194, 198–199, 207, 333 n76
- 陳圓瑄 80–81
- 陳楠 10, 65, 67, 73
- 陳精述 119
- 陳邁 27, 272 n62
- 陳銘珪 4, 7, 10, 57–60, 62, 65–66, 71–77, 84–93, 107, 109, 256, 288 n6
- 陳蓮生 248
- 陳璉 59, 62, 76
- 陳濟堂 139–140, 323 n67, 323 n71, 323 n72
- 陳獻孟 (陳阿平) 19, 60, 63–64, 66–67, 69
- 《陳獻孟遺詩》 63, 292 n56
- 陳耀庭 204, 218, 232, 234, 236
- 陸公渙 33–34
- 陸坤 144, 172, 178–181
- 陸修靜 51–52, 206
- 陸教愚 87–88, 303 n230
- 陸森道院 171
- 陸福芝 133, 171, 173, 320 n36, 324 n77, 327 n14
- 陸慶 133, 140, 143–144, 168, 170–173, 175, 178–180, 230, 320 n36, 324 n77, 325 n86, 327 n14
- 陸慶道院 171, 175, 325 n88
- 陸鴻基 165
- 陸鵬 230
- 陰長生 7
- 陶弘景 219
- 陶敬 61–62, 64, 67, 75, 108
- 十一劃**
- 乾元洞 125
- 婁近垣 128, 204
- 崇珠閣 125
- 崔宗初 84
- 常德 100
- 張友人 (張友仁) 64, 70, 97–98, 255
- 張心泰 44
- 張本忠 97, 99
- 張正常 3, 9, 107, 204

- 張永豫 93, 302 n222, 303 n229, 303 n230
- 張永闡 91
- 張宇清 53
- 張守清 107
- 張妙昇(張雲仙) 63, 69
- 張周 29
- 張恩溥 331 n51
- 張海 192–193, 207
- 張商英 53
- 張教恕 93, 303 n230
- 張理芳 98–99
- 張雲先 63, 66, 69–70
- 張嗣衍 44, 99
- 張道陵(張天師、東華祖師) 65, 135–137, 149
- 張鈺 4
- 張德 150
- 張魯 1, 357 n3, 312 n5
- 張錫麟 204
- 張靜虛 105, 291 n46
- 張繼先(虛靖先生) 47
- 張繼宗 204
- 〈御製真武廟碑〉 37
- 捲簾儀 205
- 《啟聖嘉慶圖序》 38
- 啟壇迎師 195–196, 203
- 啟興紙號 177
- 敕水淨壇 197
- 曹常化 105, 291 n46
- 曹道館 166
- 曹操 1
- 梁永 41
- 梁安 192, 332 n65, 333 n77
- 梁有譽 9, 19, 22, 38, 40, 49, 254
- 梁沛流道院 172
- 梁佩蘭 19, 60, 63–64, 67, 69, 74, 305 n251
- 梁宗琪 103, 310 n311
- 梁居一 64–65
- 梁信珠 84
- 梁若芙 121
- 梁教無 73–74, 92
- 梁惠智 94
- 梁植 174, 181
- 梁道館 166
- 梅花仙院 88
- 清善壇 125
- 清華道院 177
- 〈清虛宮重顯子返真碑銘〉 107
- 清微派 296 n123
- 《清微發奏科》 193, 201–202, 333 n76
- 清微黃籙大齋科儀 197
- 清微演教仙官 189–191, 204
- 《清微禮斗科》 198, 202–203
- 《清微禮斗增壽科》 202, 332 n67
- 清微靈寶道士 4, 49, 306 n255, 320 n37, 336 n1
- 《清遠縣志》 19, 130
- 《清醮款榜文》 204
- 《淨壇科》 201–204
- 眾妙堂 32, 34–35, 54, 278 n86, 321 n44
- 〈眾妙堂記〉 22, 32, 35, 45, 253
- 祭大幽 18, 195–196, 203, 208, 228
- 祭小幽 195, 197–199, 203, 333 n80, 333 n81, 335 n109
- 莫誠化 84
- 《莊子》 218
- 莊宏宜 204
- 許地山 12
- 許崇清 25

許康 178

野口鐵郎 12, 264 n86

麻圖華囉 31, 47–48, 274 n74

《翊聖保德真君傳》 53

十二劃

傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 12

勞格文 (John Lagerway) 345 n6

博愛道堂 125

《博羅縣志》 18, 60, 79, 291 n38, 298 n149, 298 n152

喃巫 (喃嚨) 5–6, 15–17, 46, 50, 119–120, 123, 126, 129–134, 138, 140–142, 144–147, 165–176, 182, 185–186, 189, 210–211, 213, 216, 224–225, 227, 230–31, 320 n28, 325 n86, 325 n88, 327 n19, 329 n18, 336 n2, 337 n6, 328 n20

喃嚨先生 (喃嚨佬) 5, 15, 17, 53, 119, 128–130, 133, 142, 165, 167–170, 185–186, 209–211, 213–215, 219, 224–225, 228, 230, 238, 329 n17, 339 n30

單道開 62

嵇含 7

彭天德 190, 201

彭宗南 84

彭炳 169, 187, 190, 198, 201–203, 207, 231, 333 n77, 335 n110

彭耜 67, 73

《惠大記》 75, 85

〈惠州元妙古觀簡介〉 8, 307 n270, 307 n272, 307 n273

惠州元妙觀 8, 15–16, 19, 61, 70–71, 93, 95–96, 98, 108, 115, 293 n84, 303

n231, 304 n239, 305 n249, 306 n259

惠州天慶觀 93

《惠州西湖志》 64, 97–98, 255, 306 n252

《惠州西湖記》 70

《惠州府志》 8, 19, 49, 60, 75, 85, 94–95, 255, 262 n56, 296 n128, 297 n146, 304 n232, 305 n241, 305 n243, 305 n251, 306 n256

惠州道教協會 8

惠行善院 119

《惠陽山水紀勝》 19, 60, 254–255

散居道士 119, 261 n44

《普施煉幽金科》 (《普施金章科》) 169–170, 188, 201, 224, 230–233, 237, 326 n8, 344 n53

普善堂 125

智玄精舍 125

曾一貫 10, 59–60, 63, 66–67, 69–77, 80–81, 85–86, 93, 108–109, 289 n21, 295 n112, 296 n119, 296 n127, 303 n230

曾孟祚 79, 254

曾宗贊 84

曾道館 166

森由利亞 104

湯用彤 12

湯崇卿 84

《焰口科》 169, 224, 230–231

《無上黃籙大齋立成儀》 183–184, 197, 205–206, 229, 328 n6, 334 n84, 342 n26

《番禺縣志》 5, 17, 19, 101, 129–132, 135, 171, 260 n31, 307 n275

《發功曹科》 202–203

童復魁 87–88, 289 n21, 290 n24, 295

- n104, 303 n230
- 紫微大帝 27
- 紫微北極大帝 41
- 紫龍道院 177
- 紫霞道場 10, 74
- 善慶洞 125
- 善濟佛道堂 125
- 舒懋官 187
- 華子期 62
- 華山 62, 69, 83, 287 n4
- 華松仙館 125
- 酥醪觀 15-16, 58-60, 71-74, 76-77, 81, 84-90, 92-93, 106, 108, 256, 289 n21, 290 n24, 292 n53, 295 n104, 296 n121, 297 n139, 299 n172, 299 n174, 300 n175, 300 n178, 301 n198, 302 n222, 302 n223, 303 n227, 303 n229, 303 n230
- 閔一得 57
- 開元觀 8, 23, 262 n57, 266 n2, 267 n12, 304 n333, 304 n234
- 《開啟迎神科》202
- 開通冥路科儀 213
- 雲泉仙館 11, 116, 122, 125, 263 n80, 263 n81, 314 n33, 314 n35
- 雲鶴山房 121, 125
- 馮西 144, 173, 178-181
- 馮東 133, 143-144, 172-173
- 馮紫雲 133, 173
- 馮道館 133, 165-166
- 黃木貴道院 172
- 黃以愚 94-95
- 黃本純 44, 47
- 黃兆漢 37
- 黃守真 45-47
- 黃至誠 84
- 黃佐 36, 38-39, 62, 79, 253-254, 276 n103
- 黃伯芹 83
- 黃宗性 103, 309 n306
- 黃宗枝 84
- 黃明治 102-103, 255
- 黃明襄 93, 303 n230
- 黃信明 84
- 黃侯 94
- 黃帝 136
- 黃炳 175, 321 n38
- 黃炳道院 171
- 《黃庭經》151
- 黃培芳 59
- 黃紹章道院 172, 325 n88
- 黃紹華道院 172, 325 n88
- 黃棉江 175, 181
- 黃湛恩 175
- 黃湛道院 172, 175
- 黃道館 166, 172, 321 n38
- 黃綱常道院 171
- 黃標道院 172
- 黃錦成道院 172
- 黃龍觀 10, 69-70, 72-73, 75-76, 109
- 黃勵 62
- 黃錫齡 150
- 《遊元妙觀》40
- 《遊羅浮記》61-62
- 《道法會元》234
- 《道門定制》51, 286 n247, 287 n261
- 《道家金石略》52, 267 n9, 267 n11, 268 n13, 268 n14, 271 n53, 272 n59, 273 n68, 274 n74, 274 n75, 279 n141, 279 n144

〈道教科儀的概略〉 239

道教聯誼會 125

道德天尊 28

《道德經》 138, 141, 149, 151

《道藏》 20, 12–13, 51, 91, 114, 257 n1,
264 n87

達摩 136

鄒師正 85

十三劃

齋色園 124–125

圓玄學院 120, 123–125, 185–186, 213,
232, 317 n73, 317 n76

《廈村鄉約甲寅年建醮特刊》 188

慈航道院 177

慈善閣 125

《新安縣志》 19, 187, 190, 332 n54

新明聖教 125

《新界文獻》 201–203, 333 n77, 333 n78,
335 n110

《新界文獻補編》 202, 333 n79

《新界歷史文獻》 187, 190, 330 n27

《新修廣州府志》 280

《新編北京白雲觀志》 82, 295 n115, 299
n164

〈暇日游城西玄妙觀〉 36

《楚庭稗珠錄》 44

楊曰常 94–95

楊明 150

楊洪校 132, 144

楊崇崑 84

楊榮 41

楊錫震 23

楊應琚 63, 77, 108, 292 n53, 297 n139

溫理文 81

禁壇科 192, 201, 203–204, 334 n88

萬佛堂 125

萬德至善社 120, 125, 316 n61

《粵十三家集》 40, 276 n109

粵秀山 60, 86, 99–101, 105, 108, 232,
301 n180, 309 n306

《粵東金石略》 44

《粵東省城圖》 24

《粵東筆記》 44

《粵遊小志》 44

聖明壇 125

聖道正壇 125

葉鶴(葉合資) 87–89, 301 n198, 303
n230

葛玄 65

葛洪(葛稚川) 7, 10, 61, 65, 79–80, 84–
85, 262 n52, 297 n146, 299 n172,
299 n174, 300 n175, 340 n45

董應舉 n42, 281 n162

葆真堂 125

詹財記道院 172

《酬恩禮斗金科》 201

《頒赦科》 202–203

笏箕灣天后廟 166

福井文雅 12

福慶堂 125

十四劃

嫫祖 136

寧全真 29

廖永忠 23, 36

廖伯道院 181

愿誠園 125

暢林園 125

《漢書》 130

- 熊養真 89-90, 92-93
 〈瑤石山人詩稿跋〉 40
 《瑤石山人稿》 19
 翠柏仙洞 125
 翠柏仙祠 120
 臺灣仙館 118
 與善堂 118, 263 n80
 蒲柱良 137
 賓霞洞 125
 趙玄朗 29, 37
 趙聿修 186, 317 n76
 趙孟頫 38
 趙宗乾 84
 趙陀 24
 閩皂山 65
 魁星 137
 齊天大聖 137
 鄭至藩 84
 鄭所南 228
 鄭梯道院 167-168, 177
 鄭嘉會 32
 鄭榮 43, 45, 253-255
 鄭權道院 171
 鄧士憲 39-40, 253-254
 鄧元智 94-95
 鄧本慧 71, 95
 鄧香林 40, 134, 138-139, 141, 149-150,
 322 n60, 322 n61, 323 n62, 323 n64
 鄧掄斌 49, 95, 255
 鄧榮新 9, 46, 49-50, 134, 140-142, 151-
 153, 238n 192, 324 n76, 324 n78
 鄧龍光 8, 307 n272
 十五劃
 《儀禮》 212, 337 n13
 劉石心 141, 142
 劉廷元 41, 42, 99
 劉宗銘 98, 99, 307 n273
 劉昇 27
 劉勁峰 318 n7
 劉海蟾 102, 309 n298
 劉偉勝道院 171
 劉崇凱 84
 劉萬章 130
 劉湛年 49, 95, 255
 《增城縣志》 19, 60
 廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法 46, 128,
 134, 136, 138, 139, 152, 324 n73
 廣生堂 169, 192, 194, 207
 廣州三元宮 15, 16, 60, 71, 99-101, 103,
 104, 106, 108, 293 n84, 343 n41
 廣州元妙觀 6, 8, 9, 16, 19-25, 28, 35,
 43-46, 49, 50, 53, 54, 266 n3, 277
 n112, 303 n231
 〈廣州天慶觀銅鐘款〉 22, 29, 30, 40
 〈廣州市及郊區導遊〉 (*A Guide to the
 City and Suburbs of Canton*) 45
 《廣州市市政公報》 45
 《廣州市名勝古蹟古物調查表》 46
 〈廣州市宗教局檔案〉 133, 134
 《廣州市政公報》 25
 廣州市風俗改革委員會 (風改會) 137,
 139, 322 n54
 《廣州年鑑》 129, 132
 《廣州志》 9, 32, 34-36, 38, 42, 48, 51,
 53, 253, 254
 《廣州宗教志》 86
 《廣州宗教誌資料匯編》 46, 73
 《廣州府志》 19, 22, 32, 44, 60, 99-101,
 253

- 《廣州城之行》(Walks in the City of Canton) 24, 27, 44, 45, 101
 〈廣州城六脈渠圖〉 24, 269 n31
 〈廣州重修天慶觀記〉 22, 27, 30, 31, 38, 42, 47, 48, 266 n4
 《廣州遊覽小志》 44
 〈廣州道教仙跡鉤沉〉 132, 134
 《廣東年鑑》 10, 11, 58, 109, 130, 135
 《廣東省城圖》 24, 56
 《廣東通志》 19, 22, 24, 29, 34, 36, 38, 39, 44, 49, 56, 60, 80, 99, 100, 135, 253, 254,
 《廣東新語》 85, 129, 319 n15
 德惠堂 125
 《慶元條法事類》 47, 48
 慶雲古洞 120, 125
 慧玄精舍 125
 慧園 125
 慧德堂 125
 慧輪 63, 77, 292n53, 297 n139
 樊封 32, 44, 100
 歐大任 38, 279 n143
 歐大年 (Daniel Overmyer) 314 n28
 歐陽洵 235
 歐誠章 84
 潮音佛堂 125
 潘耒 61, 62, 64
 潘志賢 132, 144
 潘尚 253, 254
 潘潤波 150
 瘟神 137
 蓮發堂 125
 蓮萊閣 125
 蓮鶴仙觀 125
 蔣介石 136, 140, 323n71, 323 n72
 蔣光輿 183, 184
 蔡志祥 184, 186, 188, 223, 265 n93
 蔡道館 132, 166
 蓬萊閣 120
 蓬瀛仙館 122–125, 213, 232, 316 n61, 317 n75
 請光分燈儀 205, 206, 334 n86
 〈諸真宗派總簿〉 320 n28
 魯曾煜 24
 黎以仁 94
 黎民表 19, 38, 40, 62
 黎永受 101–103
 嶗山 62, 63, 69, 70, 279n146, 287n4, 295 n115
 嶗山派 63, 69, 70, 73, 104, 287n4, 294 n94
 興法道堂 177
 興記紙號 177
 十六觀
 《燃燈禮祝威儀》 206
 盧英 94
 盧崇耀 96, 97, 108, 306 n256
 積善堂 125
 蕭合三 88, 303 n230
 蕭雲漢 99–101, 255
 賴洪禧 59, 69, 72, 75–77, 84, 86, 290 n24
 賴際熙 88
 錢大昕 33
 霍暉 7, 79, 84, 85, 254, 299n172, 299 n174
 〈鮑姑祠記〉 100, 101, 255
 鮑靚 62, 99, 310 n312
 龍王 137

龍虎山 4, 9, 19, 49, 65, 107, 189–191,
204, 318 n7, 331 n49, 331 n51

龍虎山正一天師府 4, 49

《龍虎山志》128

龍門派 4, 10, 11, 16, 57–63, 66–77, 80–
88, 90, 92, 93, 95–106, 108, 109, 115,
117, 120–22, 259 n25, 259 n26, 260
n28, 260 n29, 264 n82, 287 n1, 287
n2, 287 n4, 288 n5, 289 n13, 290
n24, 291 n46, 293 n84, 294 n87, 295
n115, 296 n119, 298 n161, 301 n187,
302 n220, 303 n225, 307 n273, 315
n37, 317 n75

龍道院 166

龍慶堂 125

滕霄 23

十七劃

《嶺南學報》21

彌勒 136

應元宮 59, 86, 87, 109, 301 n187

應付僧 128, 318 n5

戴明業 98, 99

戴肇辰 44

戴璟輯 36

檀萃 44

濟原堂 125

臨濟宗 4, 57, 120

薛唐 22, 27, 30, 31, 38, 45, 47, 48, 55,
253, 266 n4, 273 n68

謝永靖 303 n230

謝全記紙號 177

謝國坤道院 177

《輿地記勝》33

鍾至章 98, 99, 307 n270

鍾明振 103, 309 n306

鍾離權 62, 102

韓日續 79

韓晃 62

禮北斗 193, 198

十八劃

《歸善縣志》19, 60, 94

瀋陽太清宮 82

《舊唐書》8

《藏外道書》233, 256

藏霞精舍 125

鎮天真武靈應祐聖真君 37

顏昌 181

魏綰 99

十九劃

羅盈之 47

羅浮山 7, 10, 11, 15, 16, 19, 51, 53, 58–
69, 72–77, 79–83, 85, 86, 92, 93, 95,
96, 97, 104, 106, 108, 109, 115, 116,
260 n28, 261 n46, 261 n49, 288 n5,
292 n50, 293 n84, 296 n127, 297
n143, 297 n146, 298 n159, 299 n174,
301 n187, 303 n231, 316 n60, 316
n61

《羅浮山志》19, 60, 62, 79, 262 n51, 291
n44

《羅浮山志會編》63–65, 69, 76, 80, 85,
254, 255 291 n37, 291 n37, 291 n41,
291 n56

《羅浮山志補》59, 290 n27

《羅浮山指掌圖記》85

《羅浮山記》7, 262 n52, 292 n47

《羅浮山囊》64

《羅浮志》59, 62, 76
 《羅浮紀勝》60, 65, 69, 80, 85, 290 n33,
 297 n131
 《羅浮記》7, 261 n46, 261 n49, 261 n50,
 299 n174
 《羅浮野乘》62
 〈羅浮醪醕洞主陳先生像贊〉88, 288 n6
 〈羅浮補志述略〉10, 59–61, 63, 64, 67–
 73, 77, 79–81, 86, 87, 92, 97, 101,
 109, 290 n28, 292 n56, 298 n153
 羅萬象 62
 《藝文類聚》235, 300 n174
 《藝林彙考》129
 關羽 136
 〈關於正一派道士受錄的規定〉244
 〈關於全真派傳戒的規定〉244
 〈關於道教宮觀方丈、住持任職離職
 的試行辦法〉244
 〈關於道教宮觀管理辦法〉244
 〈關於道教散居正一派道士管理試行
 辦法〉244
 〈關於對國外正一派道士授錄試行辦
 法〉244
 關道院 166

二十劃

《寶松抱鶴記》121
 寶積寺 61
 蘇玄朗 62
 蘇州玄妙觀 54, 305 n249
 蘇閏 94, 305 n241
 蘇軾(蘇文忠) 19, 22, 31–35, 253, 274
 n79, 274 n80, 274 n81, 274 n83, 275
 n85, 274 n86, 300 n174
 《蘇軾文集》32

蘇轍 149
 覺先 76,
 釋迦牟尼 136

二十一劃

《續資治通鑑長編》29
 《蘭汀存藁》19
 蘭州玄妙觀 30, 40, 305 n249
 鶴鳴山 19

二十四劃

靈霄閣 125
 靈寶天尊 28, 271 n49
 《靈寶玉鑒》205
 靈寶派 65, 197, 230, 232, 296 n123
 靈寶發奏金科 193, 201, 333 n76
 靈寶道院 175
 《靈寶領教濟度金書》41, 229

二十五劃

蠻儂智高 30, 31, 273 n70
 觀世音 136