



DAOIST STUDIES IN TRANSLATION SERIES

道教學譯叢(之五)

IMAGES OF THE IMMORTAL

多面相的神仙

——永樂宮的呂洞賓信仰

〔美〕康 豹 著
吳光正 劉 瑋 譯
劉 耳 校

齊魯書社

道教

叢書策劃\陳修亮
責任編輯\陳修亮
封面設計\公冶繁省
版式設計\李生



ISBN 978-7-5333-2295-3



9 787533 322953 >

定價：33.00圓



道教學譯叢（之五）

多面相的神仙

——永樂宮的呂洞賓信仰

齊魯書社

道教

圖書在版編目(CIP)數據

多面相的神仙：永樂宮的呂洞賓信仰／〔美〕康豹著；吳光正，劉瑋譯．—濟南：齊魯書社，2010.1

ISBN 978-7-5333-2295-3

I. 多… II. ①康…②吳…③劉… III. 八仙—信仰—研究 IV. B958

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2009)第 200204 號

多面相的神仙

——永樂宮的呂洞賓信仰

〔美〕康豹 著 吳光正 劉瑋 譯 劉耳 校

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南經九路勝利大街 39 號

郵 編 250001

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵件 qlss@sdpress.com.cn

印 刷 山東新華印刷廠

開 本 880×1230 / 32

印 張 11

插 頁 3

字 數 300 千

版 次 2010 年 1 月第 1 版

印 次 2010 年 1 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978—7—5333—2295—3

定價:33.00 圓

《道教學譯叢》編委會

名譽主編 麥子飛

名譽副主編 (以姓氏筆畫爲序)

何多樑 周和來 林志堅 梁發

莫小賢 黃健榮 葉長清 趙球大

趙淑儀

主編 朱越利

副主編 王宗昱

編委 (以姓氏筆畫爲序)

王卡 王宗昱 朱越利

[法] 呂敏 (Marianne Bujard)

李剛 李之美

[美] 柏夷 (Stephen R. Bokenkamp)

郭武

[法] 高萬桑 (Vincent Goossaert)

陳敏 陳耀庭

[韓] 崔珍哲 (최진석)

[日] 麥谷邦夫 (Mugitani Kunio)

程樂松 張思齊 張崇富 張廣保

詹石窗 雋雪豔

[美] 劉迅 (Liu, Xun) 劉仲宇

鄭天星

本書責任編委 張廣保

總 序

16 世紀，歐洲傳教士對中國感興趣，到中國收集資料，這些人被稱為“實踐型漢學家”。他們無意中發現了中國的道教，將之稱為“老君的宗派”或“道士的宗派”。大約到了 19 世紀，歐洲和亞洲有學者開始以學術的眼光關注道教。這些人多屬於“學院型漢學家”。大家一般認為法國和日本“學院型漢學家”的道教研究開始得最早，韓國、德國、英國、荷蘭、俄國等國也不晚。

20 世紀以來，又有更多國家的學者加入道教研究的行列，為國際道教學注入了活力。道教學早就走向了世界，並且在相當長的時期裏由外國學者唱主角。

外國道教學者研究道教學的動因不盡相同。有的出於對中國文化的仰慕或好奇，有的外籍華人學者是因為割不斷心中的祖國情結或文化認同。有的是出於學術、謀職的需要，或受到他人的指點或影響。不管怎麼說，外國學者研究中國文化，中國人歡迎。他們的優秀成果，已成為世界道教學的寶貴財富。

這裏需要解釋一下。我所稱呼的道教學者，既包括專攻或主

攻道教學的學者，也包括僅僅兼攻道教學的學者。國外研究道教者，多為漢學家，專業分工比較寬。其中兼攻道教學的學者所佔比例更大。

毋庸諱言，早期也有另一些外國道教學者，曾服務於他們國家對中國實施文化利用和文化佔有的國家目的。這樣的意圖理所當然地遭到歷史的唾棄。還有些學者，信奉西方中心主義，或自認為是優等民族，高人一等。這些表現只能表明他們自己的思想水平不高，具有歷史的局限性，令人遺憾。儘管懷著不光彩的動機，或妄自尊大，但上述兩種人中的許多人，由於是真正的學者，嚴格遵循學術規則，學風嚴謹，所以他們撰寫的一些道教學著作表現出純學術性，仍為學術作出了貢獻。他們中的一些學者，1978年以後到中國作學術訪問時，有人曾真誠地當面向中國學者表示深切的懺悔，有人已經克服了自身的歷史局限性，持平等、友好的態度。我親眼見到，特別讚賞。

一二百年來，一些國家的漢學界形成了道教學師承，學術薪火代代相傳。他們幾乎百分之百地懂漢文。有的人曾經客居官觀，體驗道士生活。有的人索性當一段時間的道士，學習科儀。他們不僅能夠熟練地運用西方近現代的研究方法，有人還精通中國傳統的文獻、訓詁、考據之學。有的人甚至親身實踐道教修煉。他們認識到道教對中國文化的深刻影響，作出“不瞭解道教就不瞭解中國”的結論。他們辛勤耕耘，碩果纍纍。許多經典之作，可以傳世。許多外國傑出的道教學者，舉世聞名。如今，國外一些研究所和大學，道教圖書的收藏規模令人歎為觀止。有的國家成立了道教學術團體，創辦了道教學雜誌，定期開展道教學術活動。國外的道教學早已形成相當的規模。

外國道教學者做了大量基礎性的和開拓性的研究工作。外國道教學者收集、考證、梳理道經，不遺餘力。他們跋山涉水，進行田野考察，記錄了大量珍貴資料。他們綜合分析各種文獻，追溯道教的歷史，盡可能使其面貌清晰。他們廣泛研究道教與社會各個方面的密切關係，創造了一系列術語。他們力求精確地解釋重要的概念，有時發生爭論。他們積累了寶貴的治學經驗，形成了自身的學術規範。我國學者從外國道教學成果中，獲益匪淺。外國道教學者是我們“厲害的競賽對手”，使我們時時不敢鬆懈。

外國道教學者研究道教時，文化傳統的差異是一個無法迴避的問題。比如，有時我們容易理解的事，外國學者卻隔著一層窗戶紙。有時外國學者站在山外看廬山，會在我們司空見慣、不以為意之處大有發現。再比如，有的外國學者將道經的形成年代估計得較遲，有的外國學者斷言“道教沒有教義”。出現這些現象或結論的深層次原因，恐怕要從文化傳統的差異去尋找。外國學者進行跨文化的道教學研究，為我們提供了新思路 and 新的理論方法視角，提供了根本性的比較和真正的參照系，可以幫助我們的研究避免封閉和僵化。這對我們是極大的幫助。外國學者站在自己的文化立場上研究“他人”，不可避免地會出現一些誤解和誤讀，這客觀上對我們的研究起到提醒和啓發的作用。

1978年，道教學正式納入我國國家研究計劃。自那一年以來，我國道教學發展迅猛。現在是中外道教學者“攜手同臺唱大戲”。但學術研究無止境，我們不能滿足。我們今天進行道教學探究，不僅要高高地站在我國學術前輩的肩膀上，而且要高高地站在外國學術成果的高峰上。我們要經常對照參照系，還要對這個參照系進行研究。

當今我國研究道教的年輕學者，普遍精通一兩門外語，精通三門者就少了。精通四門或更多種外語的，很罕見。現在大家說到外國道教學，都能列出長長的學者名單和書目、篇目，但把各語種的主要成果都瀏覽過來的人幾乎沒有。這就需要翻譯。各國道教學的重要著作，翻譯到中國來的，還不多。大家分頭將各國飽含心血、充滿睿智的道教學著作翻譯出版，將是一件多麼大的好事啊！這些譯本可供我國道教學者參考自不必說，其他學科的學者也會從中受益，各官觀也將歡迎。本叢書就是做這件大好事的。

在中國，宗教學研究是冷門，道教學研究是冷門中的冷門。所以，研究道教“費力不討好”。道教學在外國也是冷門。近年來，略有些熱，終究還是冷的。外國大學攻讀道教學的學生，畢業後很難找到對口的工作，就是證明。一二百年來，外國道教學者坐冷板凳的也不少，也大都在寂寞中皓首窮經。人們常把教師比喻為“兩頭點燃的蠟燭”，歌頌他們“照亮了別人，燃盡了自己”。這些甘於寂寞的外國道教學者，默默地為人類積累知識，何嘗不是蠟燭！我們翻譯他們的著作，是對他們學術貢獻的認可，表達著我們的學術敬意。

1978年以來，中外道教學者的學術交流開始頻繁起來，相互結下深厚的學術友誼。歲月不饒人。25年來，前輩道教學者，大多已進入耄耋高齡，有的已經駕鶴西歸。許多外國道教學者，初識時還是滿頭青春秀髮，或烏黑發亮，或金色、褐色、紅色，像火焰，像雲霞，現在都已經晨霜點點，甚至雪滿山顛了。每念及此，感慨萬分。但中外學者相互取長補短，切磋琢磨，其樂無窮，也使我們感到無限欣慰。我們同外國道教學者，當然是散多聚少。但學術交談是超越時空的。我更多的時間是在閱讀和書寫中同他們進行心靈交

談。我感到他們一直從我的書架上注視著我寫作，有時似乎就坐在對面賜教於我。我們中國道教學者，不僅擁有一批國內同行，還有不少國外高朋經常同我們進行學術對話，經常傳來友誼，我們怎能不感到精神上的富有？翻譯這些朋友們的著作將之出版，也是對他們的友誼的回報。這種回報純粹是學者式的。

朱越利

2003年8月24日

自序

這本書的初稿完成不久，我就收到了《亞洲研究通訊》1997年夏季號（第42卷第3期）。這本雜誌有一個叫“視點”的新欄目，這一期的論題是“亞洲研究幾種可能的未來”。讀著我們這個領域的領軍人物的重要論文，他們關心的問題讓我感觸良多。這個問題便是像亞洲研究這樣的所謂區域研究學科可能已經降格為測試各種理論的資料庫。儘管我同意詹姆斯·斯科特（James Scott）和安德魯·戈登（Andrew Gordon）的觀點，認為這類說法有點誇大其辭；但單是存在這類說法這一事實，就反映了學術界有這樣一種看法（不管這種看法有多可惡），那就是，區域研究往往只關注文本的解讀或事件的描述，而不是一個大的理論框架的語境中去解釋文本和事件。我這本關於中國近古時期宗教實踐的書將試圖駁斥這種錯誤的看法。世界各地的歷史學家和社會科學家已經對中國近古時期的宗教主題、宗教聖地和相關崇拜進行了研究。在研究華北一個叫做“永樂宮”的宗教聖地的歷史的過程中，我探討了一些亞洲研究學科內外的學者均共同感興趣的問題，尤其是聖地空間

的安排以及聖地內和聖地周邊的文本的製作、傳播和接受等問題。本書是否已經成功地解決了這些問題，這有待於學術界作出評判；但是，我希望這本書至少能幫助我們這個領域“變成一個知識界的馬六甲——一個開放的世界性的貿易港（詹姆斯·斯科特語）”（譯者注：此為以貿易比喻學術觀點的交流）。

1990～1991年，我在加州大學伯克萊分校中國大眾文化項目中從事博士後研究，開始研究永樂宮。那時，姜士斌（David Johnson）提供了非常寶貴的支援，對我鼓勵有加；其他研究人員如薄松年、巫薩拉—安吉麗嘉·西自齊（Ursula - Angelika Cedzich）、馬丁·赫拉（Martin Hala）、劉淑芬也在從事相關研究。我作為“國立中正大學”歷史系的教師（1991～1993）、“中央大學”歷史系的教師（1993至今）和“中央研究院”歷史語言研究所的訪問學者（1993～1995），一直在研究永樂宮這一聖地。我要向這些研究機構的學者和研究生表示深深的感謝。臺灣的研究環境是世界上最好的研究環境之一，我希望將來的漢學家能夠充分利用這一環境。我的初步研究成果提交給相關學術會議，有的已發表在相關的雜誌和會議論文中。在此，我謹向這些提供支援的會議組織者和編輯表示深深的感謝。

在研究永樂宮以及永樂宮的施主和香客及其創作的多種文本的過程中，我深深地受益於大批中國宗教學者的開拓性研究。事實上，如果沒有他們奠定的堅固的研究基礎，目前是不可能從事如此深廣的研究的。韓書瑞（Susan Naquin）、于君方（Yü Chün - fang）以及其他漢學家調查中國宗教聖地歷史時已經強調了聖地的空間與文本特性及聖地內在的多樣性的重要性。洪怡沙（Isabelle Ang）、巴德里安—胡賽因（Farzeen Baldrian - Hussein）、馬曉宏、小

野四平、浦江清和楊福森(Richard L. S. Yang)已對呂洞賓崇拜的歷史及其多方面的性質作了全面探討。鮑菊隱(Judith Boltz)、陳垣、斯蒂芬·艾斯基岑(Stephen Eskildsen)、孫克寬(Sun K' o - k' uan)、吉岡義豐和鄭素春對全真教的社會史、文化史作了很專業的記錄。在中國藝術史領域,梁愛倫(Ellen Laing)、梅維恒(Victor Mair)、孟久麗(Julia Murray)、包華石(Martin Powers)、夏南悉(Nancy S Steinhardt)、曾嘉寶和巫鴻提供了關鍵性的方法論和解釋學的指導。我也要深深感謝中國的建築學家、藝術史家和歷史學家,尤其是陳垣、宿白和王暢安,他們對永樂宮的資料進行了收集和 분석。我還從研究中國宗教社會史的社會科學家歷史學家典範性的著作中受益匪淺。我着重閱讀了杜德橋(Glen Dudbridge)、姜士斌(David Johnson)、焦大衛(David K. Jordan)、韓書瑞(Susan Naquin)、歐大年(Daniel L. Overmyer)、桑高仁(Steven Sangren)、夏維明·薩哈(Meir Shahar)、蘇堂棣(Donald S. Sutton)、太史文(Stephen Teiser)、巴倫德·特·哈爾(Barend ter Haar)、魏樂博(Robert P. Weller)和于君方(Yü Chün - fang)的著作。

我還要感謝那些看過本書書稿並作了寶貴的評論的朋友和同事,尤其是巴德里安—胡賽因(Farzeen Baldrian - Hussein)、南薇莉(Vivian - Lee Nyitray)、韓書瑞(Susan Naquin)、賀碧來(Isabelle Robinet)、夏南悉(Nancy S. Steinhardt)、魏樂博(Robert P. Weller)、于君方(Yü Chün - fang)、安吉拉·澤托(Angela Zito)。還要特別感謝一下柏夷(Stephen R. Bokenkamp)、高萬桑(Vincent Gossaert)、韓明士(Robert Hymes),他們提出的詳細的修改意見和建議極大地提昇了本書的品質。我還要感謝派特里亞·克羅斯比(Patricia Crosby)、池田真子(Masako Ikeda)、蘇珊·斯通(Susan

Stone)及夏威夷大學出版社的其他職員對本書所作的很專業的編輯,還要感謝趙珍蕓、姜慧穎和楊永苞幫助我製作了插圖。

我還應就翻譯的問題作一簡單說明,以免產生誤解。正如柏夷在《早期道教經典》一書的緒論中指出的那樣:翻譯和其他著述形式其實並無多大差異,也是一個解讀的過程。所以,我不能說我在把中國近古時期的聖傳著作和丹道著作翻譯成英語時不存在曲解。這些文本不是寫給當代的漢學家看的,我們想要瞭解的很多東西在這些文本裏要麼根本沒有展開,要麼寫得相當晦澀(Bokenkamp 1977: xiv ~ xvi)。當然,由於洪怡沙、巴德里安—胡賽因、高萬桑等學者已經做了很多開創性的研究,我在探詢這些文本的意思時就沒有必要從頭去摸索。從書中能清楚地看到我在多大程度上是仰賴於他們的成就。

我在1997年夏天完成了本書的初稿,那時我是呆在沃蒙特州諾威治(Norwich)的家裏。從內心深處,我要對家裏的每一個人說聲感謝,尤其要感謝父母對初稿的細緻爬梳和修改。特別要感謝諾威治幼稚園對我的孩子的精心照料。本書的定稿完成於1998年的春季學期,那時我正在伊利諾斯大學 Urbana - Champaign 分校做訪問學者。我和我的家人對東亞語言與文明系的亞太研究中心及宗教研究系的教職員工,尤其是彼得·格里高(Peter Gregory)、羅恩·多伊(Ron Toy)與喬治·于(George Yü)努力讓我們在那裏生活得愉快充滿了感激之情。

目 錄

總序	1
自序	1
導言	1
第一章 永樂宮	33
第二章 仙人呂洞賓的崇拜	67
第三章 第一類文本——宮觀碑文	119
第四章 第二類文本——壁畫	162
第五章 接受與重新解讀	214
結論	234
附錄一 永樂宮碑文	240
附錄二 純陽殿仙傳壁畫	246
參考文獻	257
譯後記	330
叢書後記	334

導 言

香客和遊客可以用多種方法前往祭拜神仙呂洞賓的一處最古老、最重要的宗教聖地——永樂宮。1991年春，我和妻子劉淑芬前往永樂宮時是先乘火車到河南省的三門峽^[1]，在那兒租了一輛轎車。車得先用渡船運過黃河，而這並非易事，因為那段時間連降大雨，河水暴漲，渡船無法靠岸。我們只好先下船，然後蹚水走過最後的幾步，纔上了岸。接着我們驅車在山西山間那曲折而顛簸的土路上行駛了五十公里，又穿過一片片塵土飛揚的麥田，就到了芮城鎮。從芮城再往北走，便到了永樂宮。永樂宮的舊址在芮城西南約十六公里的永樂鎮，位於黃河北岸，緊靠着位於河南與山西兩省之間的一個渡口。20世紀50年代末和60年代初，這裏要建一座水庫。為了給這項工程讓路，整座永樂宮被遷到了它現在所在的芮城鎮^[2]，舊址則被淹沒。^①

① 永樂宮舊址被淹數年後，三門峽水庫水位下降，永樂鎮形成了大片黃河灘塗，永樂宮舊址露出水面，遷走的一部分居民又遷回原地。不過，當地的自然生態狀況已大不如前。——譯者。

買了門票，我們從正門進入永樂宮。這正門是清代修建的^[3]。宮內草青樹綠，與宮外那頗為貧瘠的地貌形成鮮明的對照；加上殿宇東西兩側沿牆聳立的石碑，越發讓人感到自己置身於一個聖地。從正門進去後，我們決定先去看永樂宮最初的入口——修建於元代的無極門。爬上一組石階，我們到了聖地更高的一層，來到無極門那巨大的木門前。穿過無極門的大門，走過一條小徑，再次拾級而上，便可依次參觀永樂宮的三座大殿（對此三大殿，本書第一章將有詳細描述），即三清殿^[4]、供奉呂洞賓的純陽殿^[5]和供奉全真教創始人王嘉（1113～1170年）及其主要弟子的重陽殿^[6]。無極門和這三大殿中有最早繪於14世紀的舉世聞名的壁畫，這在本書第四章中將作詳細介紹。

走下重陽殿，我們慢步穿過一座花園。園中滿是鮮花和古樹，其中一株古老而盤曲的銀杏樹據說是呂洞賓親手所種。園中還有一塊石碑，原是傳為呂洞賓墓上的碑。殿的西側有一個博物館，裏面陳列着與永樂宮歷史有關的各種物品，還有當地氣功協會的一間大廳^[7]。在這一側我們還參觀了供奉呂洞賓的一座小廟。這座石構建築叫作呂祖祠，牆上沒有壁畫，而是掛滿了各種條幅，主要是臺灣來的進香團獻上的。在祠堂裏，香客可以在呂洞賓的石雕像前焚香，旁邊有負責監管該處的全真教道士在小心看視（參見圖1）。香客還可以在這占卜，方法是抽籤，即抽取標有不同編號的竹棍，而後查一本寫於19世紀中葉的手冊，以確定跟竹籤上的編號相對應的文字是什麼意思（司馬富 Smith 1991:235～245）。遊覽結束後，從正門出來，我們回到了華北的鄉村世界。我們遊覽永樂宮的路線只是多種可能的路線之一。許多旨在祭拜呂洞賓的香客選擇的路線，是繞過那些大殿，直接去呂祖祠。其他遊客往往是先去

花園，然後再去各大殿和其他建築。



圖一 呂祖祠

這張照片是作者 1991 年在永樂宮做田野研究時照的。在照片中，一尊不知刻於什麼年代的呂洞賓雕像^①被安放在祠中，雕像兩側各有一位侍者和一些儀仗。照片的前景是一位住在永樂宮的全真道士，他旁邊有一個捐款箱和一個香爐，捐款箱中已有大半箱錢鈔。注意祠堂後部有一些石碑，照片背景上有一些壁畫。

我偕妻子參觀永樂宮時，我研究永樂宮的歷史以及呂洞賓崇拜的項目已進行了好幾個月。呂洞賓是中國近古時期最為有名也最具多面性的神靈之一。永樂宮最初興建於 10 世紀，當時只是供奉呂洞賓的一個小小的祠堂。但在 13 世紀，全真教重修祠堂，作了大規模的擴建。我去永樂宮一方面是想對呂洞賓崇拜有更清晰的認識，但同樣重要的是，在那裏我可以查看廟中的碑文，以便找到以往的學者在抄錄這些碑文時省略掉的一些段落。此外，我還

① 應為元代漢白玉雕像的仿造品，真品藏於宮中。——譯者。

希望能對永樂宮祭祀場所的安排及這種安排會對來訪者（包括香客和遊客）產生什麼樣的效果有一個更好的把握。參觀永樂宮使我的注意力集中到構成聖地物質力量和精神力量的各種因素上。植物、殿堂等建築、塑像、石碑、壁畫，這些構成了一個聖地。它們不僅僅是物質的東西，而且形成了各種類型的“文本”。“文本”這個詞常被用作指任何傳遞給讀者、聽眾或觀眾的符號構型（configuration of signs）。在分析永樂宮所包容的這塊聖地時，整個聖地又可以看作一個巨文本，由各種不同的文本組成，其中有的互補，有的則互相矛盾。本書將討論促成這種文本的多樣性的各種因素，同時還將討論兩對重要的概念，一對是文本與文本性（textuality），另一對是“霸權”（hegemony）與“反抗”。

研究目的與方法

本書主要的目的是要探索中國宗教聖地的文化多樣性。近一個世紀前，法國著名漢學家沙畹（Edouard Chavannes, 1865 ~ 1918）就曾集中研究這類聖地的重要性，指出中國的山實際上是一種神靈（Chavannes 1910:1）。從那時起，特別是近幾年來，學者們為認識山、寺觀和其他宗教聖地在中國文化史上的作用傾注了大量的努力^[8]。我的研究工作就是沿着這一學術傳統繼續前行，特別是要討論韓書瑞（Susan Naquin）與于君方（Yü）在其《中國的香客與聖地》一書那篇頗為重要的“緒論”中提出的問題和論題，即宗教聖地專職宗教人員的作用，這類場所的佈局與建築，聖地與商業貿易活動的交叉，祭祀同一神靈的多個祠堂之間的各種聯繫，以及神聖時間（sacred time）的重要性（Naquin and Yü 1992:26 ~ 30）。但同

時,我也希望本書能幫助學者們克服一個傾向即用一元化的觀點去看中國的宗教聖地,並且從“假定香客”(implied pilgrim)或所謂普通香客的視角來闡釋這些聖地。爲了達到這一目的,我考察了永樂宮這樣的宗教聖地所表達的多種多樣的思想、價值觀和信仰。這樣,在更廣泛的意義上,本書集中關注的問題是宗教聖地及其文本是如何產生的,也可以說是關注中國近古時期的歷史是如何書寫的。這樣一來,我不會只描述永樂宮的一種“歷史”,而是要考察哪些文本講述的是從誰的角度來寫的歷史,以及這樣寫歷史是出於什麼目的。

我的第二個目的是追溯永樂宮對呂洞賓所作的各種表現(representations)(或者說其所呈現的呂洞賓的各種“形象”)。作這種追溯時,我提出如下的問題:呂洞賓崇拜在歷史上是如何變化的?是誰在推動這些變化?呂洞賓的多種不同形象是如何並存和相互影響的?我對當地各種呂洞賓形象的研究基於多種文本,包括《道藏》中的仙傳^①、方志、當地的民間故事、戲劇、小說,還特別包括保存在永樂宮中的壁畫與碑文。儘管中國各地的宗教聖地還有其他許多有關呂洞賓的文本(參見 Naquin and Yü 1992 中的文章)^[9],但永樂宮的碑文和壁畫代表的是一些特定的呂洞賓形象,這些形象反映了該聖地的施主的動機。

對永樂宮歷史和呂洞賓崇拜的詳細描述旨在達到本書的第三個目的,即考察產生於永樂宮這樣的宗教聖地的文本在多大程度上具有塑造中國近古時期民衆心態的潛能。我要仔細審視這樣一

① 仙傳:原文爲 hagiography,原指聖徒傳,往往帶有高度理想化和偶像化的描寫。此譯作“仙傳”,以別於原則上應該忠實於歷史的傳記(biography),並遵循道教習慣用法。——譯者。

個問題：永樂宮不同的施主是如何用宮觀碑文和壁畫來強化他們所認同的該聖地的歷史及呂洞賓崇拜，以及他們的努力在多大程度上獲得了成功。這樣，本研究將力圖跨越思想史與社會史之間經常會出現的鴻溝，架設起一座能夠溝通二者的橋樑。如何架設這種橋樑呢？對這個問題的探究可以一直追溯到呂西安·費夫賀（Lucien Febvre, 1878 ~ 1956）等第一代“年鑒派”學者那裏（Burke 1986:440, 442; Burke 1990; Chartier 1982:16 ~ 18, 32）^[10]。我還強調永樂宮所產生的文本具有多樣性，以克服心態史家^①的一種傾向，即過度強調歐洲中世紀社會文化的統一性（Burke 1986:443, Chartier 1982:24 ~ 31; Davis 1983）。因此，我不擬將中國的心態視作迪爾凱姆式的“集體表象”（collective representations），而是將其視作當地社會流傳的各種態度與信仰。我還試圖探索觀念如何隨時代變化，從而超越把心態看作是靜止的這樣的觀念（Burke 1992: 93 ~ 94）。因此，本書不僅將描述流行於永樂宮這樣的宗教聖地的祭祀活動和文本，而且也將揭示中國近古時期廣大民衆形形色色的心態如何受到這種聖地的影響。

由於要集中探討一個宗教聖地及其祭祀活動，本書將借用微觀史學家所採用的方法。微觀史學（microhistory）是產生於 20 世紀 70 年代末和 80 年代意大利北部的一個史學分支，最著名的代表人物是卡羅·金茲伯格（Carlo Ginzburg）^[11]。儘管微觀史學家所做的大量研究還具有實驗的性質，且集中於對歐洲較低的階層或“被遺忘的民族”的研究，但對我這個想研究一座特定宮觀中的宗教崇

① 心態史家：historians of mentalities。History of mentalities 一般譯作“心態史”（另一常見的譯法是“精神史”），有別於思想史（intellectual history 或 history of ideas）。——譯者。

拜史的漢學家來說，微觀史學的某些方面是頗有吸引力的。微觀史學在史學實踐與史學家的研究程式上有意識地採取反思的方法，選擇縮小研究的範圍，以對社會實踐詳加描述，並系統地檢驗各種概念和理論。微觀史學還強調選取與社會歷史相關的少量文本來認真閱讀。然而，微觀史學同時也很注重把文本放在相關的歷史背景中來加以闡釋，因為它認識到文本實際的受眾——讀者、聽眾或觀眾——會對文本作多種闡釋。微觀史學的優勢在於其高度的折衷性，允許用人類學、心理學和民俗學等多種學科的方法和理論來進行研究。在本書中，我將運用微觀史學的方法對永樂宮作詳細的描述，並對產生於該聖地的文本如何流傳和被受眾接受細加解讀。

本書的結構如下：第一章將詳細描述永樂宮，並扼要敘述其歷史^[12]。這一章首先對永樂鎮及其周遭環境加以描述，重點是當地的經濟及社會宗教組織。接下來將根據方志與宮中碑文對永樂宮歷史和發展中的主要事件加以敘述。第三節將集中描述宮裏空間格局的安排及其意義。儘管本章會提到永樂宮許多最重要的施主，但要到第三、四章討論由他們的施捨而產生的一些文本時，纔對他們支持永樂宮的動機加以探討。

第二章介紹民衆對仙人呂洞賓的崇拜^[13]。這一章的大部分內容主要圍繞反映呂洞賓崇拜形成的各種帶有神聖性質的仙傳尤其是那些促進永樂鎮呂洞賓崇拜發展的傳說而展開。現有的證據表明，呂洞賓崇拜在宋代就呈現出多樣化的特點，有的崇拜者認為呂洞賓是雲遊道士，有的把他奉為全真教的鼻祖，有的把他當作神醫和示現異跡的神仙。從墨匠到妓女，有很多行業的人把他奉為本行業的守護神。不少扶乩教派以他為威力巨大的神靈，同時他還

位列神通廣大而桀驁不馴的“八仙”之中。呂洞賓的多種形象，是中國近古時期好幾個世紀中的多個不同社會群體創造出來的，這些群體包括士大夫、道士、劇作家、商人和工匠。屈佑天（James Watson）等學者提出過一種理論，認為崇拜活動在其發展過程中會走向標準化（Watson 1985），但這種現象在呂洞賓崇拜中並沒出現。相反，隨著呂洞賓的崇拜者越來越多，這位神仙的形象也越來越多樣化。

第二章還描述了呂洞賓信仰被金、元兩代全真教採用的情況。全真教是中國近古時期最大的有組織的教派之一，該教信徒甚多，男女信徒都奉行清修，試圖通過艱苦的修行求仙得道^[14]。中國、日本和西方的衆多學者都研究過這個教派^[15]，然而，大多數研究集中於三個論題：全真教的愛國性^[16]；全真教的教義，特別是其三教（佛教、儒教、道教）合一的性質；全真教與政府的關係^[17]。相比之下，對全真教大師及其俗家弟子的信仰與實踐的關注卻很少，近來纔有一些學者的研究開始填補這一空白，包括鮑菊隱（Boltz 1987）、艾斯基岑（Eskildsen 1989）、高萬桑（Goossaert 1997）及常志靜（Reiter 1981, 1986, 1988, 1994, 1996）。本書考察全真教如何吸收呂洞賓崇拜時，重點是研究中國近古時期使全真教在中國北部盛行的社會與宗教因素，特別是全真教的領袖以什麼方式來宣傳該教關於成仙與修行的教義。永樂宮給我們提供了一個機會，讓我們可以審視全真教運動是如何展開的，並確定這個運動在多大程度上影響了非全真教徒的心態。

第三章和第四章將分析保存在永樂宮中的兩類最重要的文本：宮觀碑文與壁畫。這些文本有幸被保存下來，並且本世紀中國一些一流的學者已錄下這些文本的內容並對之加以研究。宿白記

下了永樂宮中 37 組碑文的大部分(宿白 1962, 1963),而這些文本中有很多已被錄下來,並以現代標點的形式付印,收在主要由陳垣(1880~1971)及其孫子陳志超搜集和編輯的道教碑文集中(陳垣等 1988)。遺憾的是,無論宿白還是陳垣都沒有抄下永樂宮所有的施主名單^[18]。然而,他們的研究還是提供了足夠的材料,可以用於對描述永樂宮歷史的碑文作初步研究。還有一些學者對永樂宮的壁畫有過全面的研究(Jing 1993, 1995; Steinhardt 1987; Tsang 1992; 王暢安 1963a, 1963b)。

第三章集中研究在永樂宮發現的四類碑文:紀念性碑文、官方文獻性碑文、仙傳類碑文和詩歌類碑文。在分析這些碑文內容的基礎之上,我將探討前往永樂宮進香並為其發展壯大作出貢獻的男女施主的身份。碑文及其他證據表明,永樂宮的施主主要是在當地任職的官員、地方上的精英及其家屬,以及住在永樂宮或來訪的全真教徒。在描述永樂宮的男女信徒及其為永樂宮的發展壯大所作的貢獻時,我將遵循卜正民(Timothy Brook)和其他一些學者的方法,指出這些施主的行動往往涉及“符號資本”(symbolic capital)的投資,也指出寺觀之類的宗教聖地實際上構成了中國的“公共領域”的一部分(Brook 1993; Dean 1997; Duara 1988a, 1988b; Katz 1995a)^[19]。

在第四章中,我將描述並分析永樂宮兩類不同的壁畫。第一類見於無極門和三清殿,大概是給這裏經常舉行的道教儀式作背景,甚至可能是作為祭拜的對象。第二類見於純陽殿與重陽殿,可能是用作一種教材,用於教導全真教徒,也可能用於教導香客。我之所以特別關注永樂宮的壁畫,是因為在對中國宗教聖地的研究中,這些壁畫及其他類似的藝術品尚未被作為一種資料加以充分

利用^[20]。

本書最後一章探討的是永樂鎮及其周邊地區的人們對上述文本接受的情形，還將考察永樂宮不同的施主試圖用什麼方式讓社會其他成員接受他們各自認同的永樂宮歷史和呂洞賓崇拜，以及他們這些努力所獲得的成功和遭受的失敗。由於沒有直接證據說明中國近古時期人們對這些文本作出過什麼樣的反應，我解答這個問題所用的方法是探討其他材料如何表現這些文本的內容，或忽略這些文本。因為現有材料十分有限，而且往往不易弄清不同的口頭的或書面的傳說產生於何時何地，這種方法很難說是什麼萬全之策。然而，通過對精英和永樂宮道士之外的人創作的文本的考察，能夠揭示出永樂宮及其呂洞賓崇拜的形象極為多樣化。特別是第五章中提出的證據表明，方志與民間故事中所描述의永樂宮歷史與宮觀碑文所描述的大不相同。對宮觀碑文和壁畫所顯示的呂洞賓形象的接受似乎更為複雜，以至方志、戲劇、小說及民間故事中的呂洞賓形象極為多樣化。儘管我們不大可能完全充分地瞭解產生這些不同形象的背景及這些不同形象之間如何相互影響，但存在這麼多樣化的形象這個事實，足以表明宮觀碑文和壁畫之類的文本對當地社會的影響是有限的。

文本與文本性

我意識到保存於永樂宮的文本帶有各種傾向性，這種意識影響到我對這些文本的解讀。《道藏》中的著作明顯地反映着創作這些著作的道教徒的動機，他們把呂洞賓描繪成能度賢者為徒並指導其修煉內丹祕法的大師（參見本書第二章）^[21]。那些壁畫作

爲全真教徒施捨的產物，提出了相近的觀點，只是爲適應大眾的欣賞水準而作了些改變。由士大夫和其他文人創作的文本（包括方志和碑文）則把呂洞賓描述成一個飽學之士。第四、第五章中將要描述的戲劇的情況較爲複雜，因爲它們反映的是受過正統教育但卻由於某種原因而名落孫山、不能躋身官場的士人的世界觀。這些文本強調呂洞賓在儒、道方面的學問，同時也描寫呂洞賓熱心於度脫他人，以及呂洞賓作爲一個成功修煉者體驗到的仙家之樂。在市面上出售或出租的還有《東遊記》等價格低廉印製粗糙卻配有大量插圖的小說；這些小說中的呂洞賓形象是面向那些有點文化但不一定受過傳統的文言文教育的讀者^[22]。這類小說以及地方上的民間故事着重描繪呂洞賓非凡的法力，偶爾也會講一些比較幽默甚至有點下流的關於這個位居八仙之列的神仙的故事。

在這個包羅甚廣而又有多方面問題的文本體系中，每種文本都有自己的呂洞賓形象，所以這總的文本體系給社會史家提供的資料似乎是一團亂麻。但這團亂麻也頗有價值，因爲它能使我們充分意識到中國近古時期充滿活力而又豐富多彩的社會與宗教生活。這種多樣性促使我對學者們研究中國宗教的方法作出重新思考。一般用“中國宗教”的複數形式時，是指在中國流行的不同的宗教傳統，包括佛教、儒教、道教、基督教和伊斯蘭教。基於下面將要給出的證據，我認爲我們還可以用“中國宗教”的複數形式來指中國人以多種不同的方式構建和解釋他們的宗教信仰和實踐。

對多樣性的強調還影響到我對產生於永樂宮的文本的分析。在本書的寫作過程中，我嘗試着不是僅僅去閱讀這些文本，把它們

翻譯過來，再對其內容加以分析，以再現歷史；而且也從文本性的角度來分析這些文本，即分析它們產生、傳播及被理解的過程。我對這些問題的理解受了 W·F·漢克斯(W. F. Hanks)等學者的影響。漢克斯認為，必須將文本性視作一種工具，一種產品，以及一種社會行動方式(Hanks 1989:103)^[23]。不同文本的文本性還與其文體(genre)有關，也就是說，既有的寫作規範和寫作模式會影響到作品的創作及其接受^[24]。漢克斯認為，要成功地對一個文本的文本性進行研究，得“在形式主義與可以稱之為社會學主義的研究之間找到一種平衡。前者將典籍作為封閉的文化產品，着重研究其形式、寫作手法及構建方式；後者則宏觀地研究典籍中話語的產生、流佈及接受的情況”(Hanks 1989:100)。他說這番話針對的是社會科學家，但我認為這些話也可以促使研究中國宗教史的學者用批判的眼光來考察有關文本是如何反映着產生這些文本的社會並與之互動的。

在文本與文本性的問題上，我的想法還受到艾德里安·威爾遜(Adrian Wilson)一篇關於社會史闡釋學的文章(Wilson 1993)的影響^[25]。威爾遜指出，社會史的研究面臨着“獲取歷史知識的難題”(problem of historical knowledge)，因為歷史學家並非總能獲得回答其研究問題所需的證據。結果，社會史學家面臨着這樣一個問題：他們試圖重構歷史，但事實上又還沒有一種公認的方法可以達到這一目標，這一矛盾該如何調和呢？換句話說，儘管正確的史學方法能幫我們找到歷史的證據，但這些方法是否就能讓我們獲得實際的歷史知識卻很難說。因此，威爾遜得出結論說：社會史學家面臨着“不可見性悖論”(invisibility paradox)——他們在做史學研究時往往不去考慮自己的研究在理論上意味着什麼。

針對上述問題，威爾遜提出兩種解決辦法，即概念批評（concept-criticism）與文獻生成（document-genesis）研究。概念批評涉及到在研究過程中對研究假定的修正，特別是當研究者提出的研究問題與他所能獲得的資料之間配不上時候。概念批評還涉及到一些概念起源的探究，包括“社會”、“傳統社會”等概念，甚至包括“社會史”的概念。文獻生成研究是指歷史學家在理解研究過程中搜集到的文獻時所用的三種方法：第一種方法是把有關文獻視作“權威性資料”或“歷史的視窗”，以為通過它們就可以把歷史提取出來。R·G·科林伍德（R. G. Collingwood）曾把這種方法譏為“剪刀加漿糊”的方法。第二種是馬克·布洛克（Marc Bloch）等早期年鑒派史學家的研究所體現的方法，即歷史學家把文獻作為一種證據，並通過對此證據的審視來恢復歷史的本來面目。然而，這種方法也假定了文獻資料是對歷史的直接的記錄，在這一點上與第一種方法是一致的（Wilson 1993:303）。第三種方法是威爾遜所主張的，即把文獻看作歷史的結果，而歷史學家是要努力地去認識產生這些結果的文化過程。

威爾遜認為這三種立場代表着不同的認識水準，第三種立場能幫助歷史學家避免將文本視為對歷史的描述或歷史的證據，而走向一種更嚴格的闡釋學立場，把重點放在文本的文本性上。從這種立場出發，社會歷史學家不應把文本當作文獻去讀，而應將它們看作反映不同動機的著作，這些動機以不同形式為人們所接受。這種闡釋學的態度有許多優點。首先，它使我們認識到每個文本都有其長處，也都有其局限性，認識到沒有哪種形式的資料內在地就比別的資料更“有價值”或更為“精確”。其次，它能使我們看到同一文本在不同的語境中可以有不同的意義。最後，如果把文本

看成一種結果，我們能看到一個社會所產生的所有文獻都對這個社會作了某種記錄，看到“每一種文獻都是我們所研究的社會的‘記錄’”(Wilson 1993:319)。我認為威爾遜的觀點對中國宗教史學家頗有價值，因為它能促使我們重新審視自己的研究方法，思考在我們的研究工作中採納一種更為理論化的或跨學科的方法可能帶來的利與弊^[26]。

為了確定永樂宮文本的文本性，我在若干重要的闡釋學問題上下了不少功夫，尤其是在作者意圖(authorial intention)、文本的語境性(contextualism)以及文本的接受等問題上。首先得承認，任何試圖確定作者意圖的嘗試都充滿危險。例如E·D·赫施(E. D. Hirsch)就指出，對任何文本的闡釋都是出於解讀者的選擇，而非事實本身(Hirsch 1967:24~25)。“文本的性質就是：它的意義乃是我們認為它所具有的任何意義。……是我們而非我們的文本創造了我們所理解的意義，文本僅僅是為意義提供了一個情境。”(Hirsch 1976:75~76；另見Puhl 1980)^[27]。另有一些學者則指出，許多作者在創作不同形式的文本時採取不同的假定作者身份(implied authorship)，這使得要確定作者的意圖更加困難(Chatman 1978:146~151)。除了假定作者身份外，文本還有其假定受眾(implied audiences)，即作者認為會贊同自己觀點的其他人。同一作者在不同的文本中可以採取不同的假定作者身份，以便向各種假定受眾講話，甚至在同一文本中都可能變換其假定受眾。然而，要想推斷其所面向的受眾是否真的讀了那些作品或接受了作者的意圖是極為困難的^[28]。研究文本性的學者還必須面對這樣一個事實，即我們自己的觀念與我們所讀的文本的作者的觀念之間是存在差距的(Harlan 1989a:584~587, 592；另參見LaCapra 1982:

57 ~ 58)^[29]。

“語境論”(contextualism)同樣也是一個複雜的概念。這種觀點認為,理解文本最好的方式是將文本置於其歷史與社會背景中去理解。在對中國及其他複雜社會的研究中,人們所面對的不是一種,而是許多種背景,這使得人們很難精確地確定哪些社會與文化現象對一個特定文本的形成產生了影響,更不用說確定這些現象是如何影響有關文本的了。而且,社會與文化本身也可視為一種文本,在研究具體的文字文本之前有必要先對社會與文化做出解釋(Harlan 1989a:594, 596, 602 ~ 603, 605; Harlan 1989b:624; LaCapra 1982:57)。涉及到本書所要研究的問題,由於我們對中國近古時期的地方文化與社會的知識還很不完備,對與永樂宮文本相關的作者與受眾問題的研究會受到極大的阻礙。

歷史學家該如何處理這些問題呢?沒有什麼簡單的方法。部分地受諾姆·喬姆斯基著作(Chomsky 1966)的啓發,大衛·哈蘭(David Harlan)主張從當代人感興趣的觀念出發來逆推過去人們的觀念(Harlan 1989:604 ~ 605, 608)。但夏蒂埃(Chartier)認為,用這種方法很可能並不能讓我們明確過去人們的思維方式,相反倒是掩蓋了這些思維方式,模糊了特定時間、特定地點的思想體系中那鮮活的獨創性與複雜性(Chartier 1982:16, 19 ~ 20)。總的說來,夏蒂埃^①與其他學者主張慎重的觀點是正確的、有價值的,特別是如果這些觀點能有助於克服某些歷史研究的“認識論上的幼稚”(Hollinger 1989:611; Novick 1988)的話。不論是研究永樂宮歷史

① 原文此處作 Harlan(哈蘭),然據上下文義此處應作 Chartier。——譯者。

和呂洞賓崇拜，還是研究中國文化史的任何一個方面，我們都不能指望可以輕巧地避開諸如作者意圖與文本的語境性這類關鍵問題。我們別無選擇，只能在前代學者成果的啓發下前行，同時也把自己的先入之見作為一種工具而非障礙。本着這樣一種精神，本研究將對中國宗教研究的方法論問題予以關注，對統一性(unity)與霸權(hegemony)等概念作出新的評價。希望這能有助於將此領域的研究推向前進。

當我們從文本的作者問題轉到文本的接受問題時，會出現很多與上述的頗不相同的方法論問題，首先便是對文化這一概念該如何理解^[30]。受柯利弗德·格爾茲(Clifford Geertz)等符號人類學家著作的影響，許多歷史學家和社會科學家傾向於將文化看作一個總體上靜態的、統一的體系。結果，大量的研究工作集中於符號如何作為表達意義的工具，卻很少有人關注符號(以及表達符號的文本)實際上是如何傳播和被解釋的問題^[31]。不過最近已有一些學者開始強調文化及其符號的多重性或多樣性(D' Andrade 1995; Barth 1993; Sharpe 1990:181; Skorupski 1976; White 1990:245)。例如，弗雷德里克·巴思(Fredrik Barth^①)在對巴厘文化的研究中就論述了這樣的觀點：多樣性是大多數文明與文化中“無所不在的”一個特性。這種多樣性在許多領域都能見到，包括不同的人在技能方面的差異，在社會地位與日常生活經驗上的不同，以及人們的社會行為背後在多大程度上具有目的性與意圖性這方面的差別(Barth 1993:4~5)。這種文化觀對新一代的年鑒派史學家們的思想產生了影響，他們正將注意力從心態史轉移到社會實踐史上來

① Fredrik 原文作 Frederick，誤。——譯者。

(如 Cerruti 1995; Lepetit 1995)。

文化研究中另一個重要的創新是實踐理論 (practice theory) 的興起^[32]。理查·鮑曼 (Richard Bauman)、謝麗·奧特納 (Sherry Ortner) 及馬歇爾·薩林斯 (Marshall Sahlins) 等學者開始研究個體 (他們往往將個體稱為“行動者” [agents or actors]) 是如何操縱各種形式的社會結構和社會行動, 又是如何被社會結構和社會行動操縱的 (Bauman and Sherzer 1974; Ortner 1984; Sahlins 1981)。另有一些學者則強調表演理論 (performance theory) 的重要性, 同時強調有必要將語言視作一種充滿爭競的交往形式 (Bauman and Briggs 1990; Becker 1979)。實踐理論使社會學研究的重點從固定的文化與社會結構轉向反映這些結構的行動的類型, 這些行動有時甚至創生了這些結構。如赫伯特·布魯默 (Herbert Blumer)^①所指出的: “諸如‘文化’、‘社會系統’、‘社會分層’或‘社會角色’的結構特徵給[人們的]行動設定了一些條件, 但並不決定他們會採取什麼行動。” (Blumer 1962: 152) 表演理論家們也運用“霸權”與“反抗”的概念來研究社會結構與個體行動之間的關係, 這是基於這樣一種假設: 很多人類行動是在以支配與服從為特徵的關係中發生的 (Ortner 1984: 147 ~ 150; Williams 1977)。

用韓明士 (Robert Hymes) 的話來說, 上述文化研究方法的優點, 是使學者能“把文化以及其中的宗教看作一個包括各種不同的模式、體系、規則和其他符號資源的倉庫, 這些資源有着不均勻的分佈。人們從這個資源庫獲取資源, 並通過這個資源庫, 以對自身

① 布魯默: 芝加哥學派的社會學家, 在米德、庫利等美國早期社會學家思想的基礎之上總結和發展了符號互動論 (symbolic interactionism), 為社會學理論的重要流派之一。——譯者。

經驗、社會地位和目的有意義的方式，來協調生活中彼此間的問題”(Hymes 無著作年代，13；着重號[英文為斜體]為原文所有)。換言之，文化不是一個固定的系統，而是一個由多種文本表達的思想的流動體。

要明確特定文本的傳播和接受情況，需要我們對一個特定社會中人們所能掌握和實際利用的交往方式有詳細的瞭解。具體到中國近古時期研究的問題上，姜士斌(David Johnson)試圖以這樣一種方式達到這個目標：根據人們的教育背景和在社會統治結構中的地位，把這一階段的社會分成九個社會文化群體(Johnson 1985)。姜士斌最近的研究集中於戲劇表演(特別是宗教劇)在傳播不同的心態上的重要性(Johnson 1989, 1997)。許舒(James Hayes)對香港新界的專門家與書面材料所作的研究提供了一些重要的資料，說明村莊中都流傳着一些什麼樣的文本——各種手冊、通俗百科讀物、民謠、白話文學作品及善書(Hayes 1985)。陸冬遠(Richard John Lufrano)研究一種較為人們所忽視的資料——中國近古時期的商人手冊。他討論了這些文本中所包含的儒家價值觀及其被接受的方式(Lufrano 1997)。本書第四章中對宮觀壁畫的研究將對這一研究有所補充，那就是我將論證視覺媒介在中國近古時期心態史上的重要性，並將“閱讀能力”的定義擴展到包括歷史學家和社會學家普遍認可的三種基本的閱讀模式：讀、聽和看(Chatman 1978; Cort 1996; Paret 1988; Scribner 1981:3)。確定能夠傳達各種心態的文本有什麼類型，這只是對這些文本的影響作出評價的第一步。接下去便涉及到這些文本所表達的思想在何種程度上被接受和被理解的問題。在解答這一問題時，我遵循了一些學者的思路。這些學者認為：文本是動態的，且具有多義性，因

而一旦它們開始傳播，就允許有多種多樣的解釋（White 1990: 244 ~ 245；亦請參見 Culler 1975；de Man 1971；Ingarden 1973；Pellowe 1990）。近年來，越來越多的學者開始強調文本接受過程的主動性，其中的代表人物之一是法國理論家米歇爾·德·瑟托（Michel de Certeau），他集中研究人們如何對那些傳達給他們的資訊重新進行創造性的解釋（Certeau 1980；另見 Darnton 1984, 1991）。這方面卡羅·金茲伯格提供了一個有名的例子：磨坊主曼諾齊奧（Menocchio）的思想“網格”是如何影響了他對《聖經》文本的解讀（在對他進行審訊的宗教法庭審判官看來則是如何導致了他對《聖經》文本的曲解）。這一例子表明主動接受過程是如何塑造了中世紀歐洲人的想像（Ginzburg 1980）^[33]。羅伯特·夏普（Robert Sharpe）的一篇文章（Sharpe 1990）可說是對接受理論及其對當今學者的意義作了最清晰的系統闡述。夏普認為，通過自己的寫作，一個文本的作者可以說是創造了一個可能的世界，儘管作者往往會對這個世界作很清晰的描寫並不乏誇飾之辭，但這個世界依然有着許多不確定之處，永遠不可能被完全說清楚。結果，讀者或觀眾便能按照自己的背景和經驗去填補這一想像的圖景的空白（Sharpe 1990: 185 ~ 186）。在《讀者的誕生》一文中，懷特（R. S. White）把夏普的觀點向前推了一步，指出因為文本是要讓人讀的，所以“讀者便將自己的意義加於文本之上。每個讀者都會給文本加上一種意義，或一層結構，而此意義跟另一讀者給予該文本的意義無可避免地會有差異”（White 1990: 247 ~ 248）。

關於中國宗教聖地文本接受的複雜性，一個有趣的例子是晉祠。晉祠位於山西北部，在太原附近。大多數記載都把晉祠看作祭祀周代晉國第一位國君唐叔虞的場所。然而，這座廟中又有一

個稱為聖母殿的祭祀場所。聖母曾是當地的水神，但自宋代以來，士大夫們就聲稱聖母不是別人，而是唐叔虞之母、周代創始人之妻邑姜。據倪雅梅 (Amy McNair) 的研究，宋仁宗 (1023 ~ 1063 年在位) 年幼時，劉太后^①攝政。約 1050 年，劉太后下令把一些新塑的、栩栩如生的邑姜像安放在聖母祠中。她這樣做是為了強化自己與邑姜之間的聯繫，同時提高自己在男性官員眼中的合法性。雖說宋代的精英們很可能理解了她要傳遞的資訊，但這資訊顯然沒對當地民衆產生多大影響；民衆繼續把聖母當作一位送子娘娘來崇拜。大殿前面的柱子上刻有八條龍，對精英階層來說，這些龍是皇權的象徵，但太原當地的許多居民卻認為它們代表的是掌管雨水的龍王 (McNair 1988 ~ 1989)^[34]。

看一下十七世紀初的小說《三教開迷歸正演義》對我們會有很大啟發，這部小說講的正是對中國的宗教專門家所製作並加以宣傳的文本的接受的問題。朱迪思·柏玲 (Judith Berling) 和澤田瑞穗 (Sawada Mizuho) 曾研究過這部小說 (Berling 1985; Sawada 1960)。在小說中，三個分別代表儒教、佛教和道教的專門家向一群村民們宣道，結果發現人們對他們所講的不知所云。當儒士解釋說《大學》講的是大人之知時，一個村民問他“大人”是不是指胖大的人。另一個村民以為正在宣講般若波羅密多 (prajñā pāramitā) (即智慧完成) 的僧人是在講一種陌生的方言，而道士的說教則引起一陣陣哄堂大笑 (Berling 1985: 198 ~ 200)。儘管文學作品就其性質而言不一定是社會的實錄，但這部小說還是能提醒

① 原文此處作 Empress Liu (劉皇后)，實應作 Empress Dowager Liu (劉太后)，即章獻太后，曾於仁宗天聖、明道年間垂簾聽政。以下 Empress Liu 皆仿此譯作“劉太后”。——譯者。

我們，在閱讀旨在進行說教或宣傳某些規範的作品時，必須注意不要假定這些文本的讀者會按作者期待的方式去接受文本的內容。丁荷生 (Kenneth Dean) 關於“三一教”的最新研究揭示出，其教義曾以多種不同方式“被吸收、同化和重新解釋” (Dean 1998: 14 ~ 15)。全真教的很多訓誡和宣講 (特別是語錄) 有幸保存了下來。頗為有意味的是，連這些由全真教徒編寫、傾向於吹捧全真教的作品偶爾也會寫到俗家弟子對全真教教義的微妙之處不甚了了 (Goossaert 1997: 376 ~ 396)。

不同的接受過程不僅影響着書面的和口頭的文本，而且對那些通過視覺媒介表達的文本也有影響。儘管通常認為形象比文字更為雄辯 (參見 Chartier 1987; Standing 1973)，但二者都要依賴於符號體系與指稱規則來傳遞資訊 (Goodman 1976) ^[35]。

在永樂宮的問題上，本書第三、四兩章中的材料表明，作為永樂宮主要施主的全真教道士和地方精英作了系統的努力，試圖以碑文和壁畫的形式來表現他們認可的永樂宮歷史和呂洞賓形象。我將論證這樣的觀點：道士和精英們創作這些文本，部分是為了宣揚自己的思想並描述他們所生活的世界，甚至是為了使之合法化 (見 Burke 1992: 95 ~ 96; Ortner 1984: 140, 153; Sangren 1987a, 1987b, 1991, 1995; Gates and Weller 1987: 5, 6)。這一觀點反映了我對文化的意識形態方面 (Zito and Barlow 1994: 4 ~ 5)，特別是對宗教背景下反映不同意識形態的文本是如何產生的這一問題的興趣。同時，這些不同的文本又可能被以各種各樣的方式解讀。宮觀碑文和壁畫是專門知識的產物，很多香客可能並不能充分理解或欣賞這些產物，也就是說對這類文本的接受是很成問題的 ^[36]。永樂宮的文本所描述的呂洞賓形象反映了兩種相互交叉的傳統：

全真教傳統與士人文化傳統。由屬於這兩種傳統的人創作的文本的意義對製作者及其同道而言是沒有問題的，但這兩種傳統之外的人們如何接受這些文本卻是另一回事。

霸權與反抗

永樂宮文本的接受問題對理解霸權與反抗這一對概念有重要意義。在二戰前的歲月裏，意大利的馬克思主義者安東尼奧·葛蘭西（Antonio Gramsci）就提出了“霸權”這一概念，用以解釋意大利的統治階級是如何成功地運用教育、語言、儀式及大眾傳媒等手段將他們的意識形態強加於社會其他階層的（Gramsci 1971）^[37]。20 世紀 80 年代，霸權這一概念傳入漢學研究，對若干領域的學術話語產生了重要影響，特別是在性別研究與種族研究領域^[38]。在一篇關於中國近古時期社會的開創性論文中，姜士斌以葛蘭西的著作為基礎，論述了“社會統治集團或僧侶階層精心地灌輸某些價值觀念，以增進自己的利益，或拯救民衆，或二者兼而有之”（Johnson 1985:35~36）。姜士斌對一個現象印象深刻，那就是“有利於統治階層利益的價值觀與信仰高度地滲透於民衆的意識之中”（p. 46）。他認為中國近古時期文化上的整合不可能是“人們相互之間以及人們跟自己的傳統之間相互作用的自然結果，而是一個特定的階層有意識地造成的”（p. 48）。姜士斌這一頗具穿透力的分析，特別是他以敏銳的歷史眼光對中國近古時期主要社會文化集團所作的討論，在方法上給後來研究這一時期思想、價值觀和信仰的產生與傳播的學者以不少啓迪。本研究也集中研究他提出的一些問題，特別是集中探討地方

精英及全真教的成員是如何通過永樂宮不同的文本來宣揚他們的價值觀的。研究者往往高估了中國近古時期統治階層建立長久的霸權或統治的能力，例如，屈佑天對天后（媽祖）崇拜進行研究後指出：“政府以微妙的方式進行干預，以圖使區域性和地方性的祭祀統一起來”（Watson 1985:293）^[39]。一些研究道教儀式的學者認為道教能夠通過“道教禮拜儀式的框架”影響地方上的祭祀，這隱含了對文化霸權說的支持（Dean 1993；Schipper 1985a, 1985b, [1982]1993）。對中國宗教聖地歷史的研究也經常論及皇室成員、士大夫和僧侶們是如何試圖在宗教聖地實施霸權的（Faure 1992；Lagerwey 1992；Yü 1992）。

對中國近古時期各種統治階級是否真正成功地支配了地方上的宗教信仰與實踐這一問題，研究者的關注要少得多。這並非只是漢學界存在的問題。夏蒂埃指出，西方心態史研究的一個核心假定是心態的產生與接受的二元對立，前者往往被認為充滿創造性，而後者則被視作是消極被動的（Chartier 1982）。然而，最近關於接受與實踐的研究卻打破了這種二元對立。例如，在伯明翰學派（the Birmingham School）的影響下，一些美國歷史學家現在把文本視作開放性的，可以被賦予多種意義，包括互相對立的意義。勞倫斯·W·列文（Lawrence W. Levine）便強調，不應該把“大眾文化”看作是“將文本加於頭腦有如白紙的被動的人們，而應把它看成是複雜的文本與受眾之間互動的過程。文本並非只有一種統一的意義，受眾也並非是由一些順民組成的統一的集合”（Levine 1992:1381）。

對中國的霸權與反抗問題的研究始於 20 世紀 80 年代，主要是由人類學家與歷史學家進行的^[40]。他們對反抗問題的興趣部分是

由於對葛蘭西著作的精妙的解讀。葛蘭西這方面的興趣源於他的一個願望，那就是要找到意大利無產階級的聲音，把這種聲音發動起來，用以反抗精英的統治（Weller 1994:9）。不斷增多的關於反抗的學術研究（Burke 1986；Certeau 1980；Fiske 1989；Scott 1976，1985，1990；Williams 1977，[1980]1991）也對漢學家們產生了影響。後現代主義的發展也給對反抗的研究增添了新的理論動力（參見 Jenkins 1991）。

反抗是如何發生的問題已開始對中國宗教的研究產生顯著的影響^[41]。儘管屈佑天關於標準化的研究提出文化統一性的觀點，但他也揭示出：中國近古時期的政府和地方精英對於非精英階層如何表現天后等神仙的控制微乎其微，其標準化的努力也極少獲得廣泛的成功（Watson 1985）。宋怡明（Michael Szonyi）將屈佑天的論述向前推了一步，指出諸如方志和碑文之類的地方性文本只是製造了一種“標準化的假象”，其背後隱藏着“一個活潑的、不斷變化的地方傳統”（Szonyi 1997）。丁荷生關於三一教的書頗有誘惑力地給我們展示了一幅複雜的圖畫，說明地方性的儀式如何提供了一種手段，可以用來反抗霸權話語（Dean 1998）。桑高仁（P. Steven Sangren）在其關於各種社會宗教背景下意義的創造與再創造的研究中指出，儘管霸權在某些情況下基本上不容置疑，但在其他一些情況下又會受到挑戰（Sangren 1987a，1987b，1991，1993，1996）。最後，韓書瑞和于君方在《中國的香客與聖地》一書的“緒論”中提出：“香客不僅可以抵制那些[關於宗教聖地的統一性的]宣傳的影響，而且就是對聖地本身的結構也可以進行抵制”（Naquin and Yü 1992:23）。

社會史學家王銘銘在對明清時期泉州“鋪境”系統的研究

中考察了霸權與反抗這對概念(Wang 1995)。王銘銘的研究揭示出,儘管政府是要用“鋪境”系統來維持其社會控制,但泉州市民們卻通過在“鋪境”中組織節日活動和其他公共活動來挑戰這種控制。王銘銘認為,在中國近古時期,“場地”(place)的創造並非簡單的一種霸權性活動,而也代表了不同的社會與政治力量間一種“積極的爭鬥過程”(p. 70)。受米歇爾·福柯(Michel Foucault)關於監獄的研究的啓發,王銘銘得出這樣的結論:中國的“場地”的歷史代表了“一種政治征服與反征服的過程:‘場地’的起源一方面以向心的方式發生,起到將多樣化的社會文化統一於一個政府結構的作用;另一方面,它又以一種離心的方式發生,有利於形成基層的禮儀文化和地方的社會經濟活動。”(p. 71; 着重號[英文爲斜體]爲原文所有)儘管永樂宮中的祭祀場所與中國近古時期泉州的“鋪境”有很大不同,但王銘銘這種既涵蓋中國統治者建立霸權的企圖又涵蓋地方社會反抗這種霸權的努力的分析卻頗具啓發性^[42]。跟他的研究相類似,與永樂宮歷史和呂洞賓崇拜相關的不同文本的製作似乎也是由多種力量激發出來的。對中國反抗問題最系統的研究可能要數魏樂博(Robert P. Weller)所做的研究。魏樂博把歷史學和人類學方法相結合起來,對中國古代的一些反抗個案進行研究(Weller 1987a, 1987b, 1994, 1996),也研究世界範圍的農村反抗的問題(Weller and Guggenheim 1982)。

魏樂博還提出一個重要的觀點:許多中國人願意讓一些公認的專家來對信仰和儀式作系統的詮釋,但這樣做容易產生多種不同的解釋(Weller 1994: 115 ~ 124)。中國古代宗教有着分散的結構,從而導致其多義性,這爲人們反抗霸權提供了一個富有活力

的、自由的空間(p. 115)。有的學者想通過搜羅書面資料來發現對中國古代宗教信仰與宗教實踐的權威的解釋,但魏樂博的研究表明,這麼做需要考慮一個問題,那就是中國的精英能否讓普通民衆接受這樣的解釋。對中國近古時期的研究表明,國家試圖控制地方祭祀和民衆宗教的其他方面,但它在這方面獲得的成功是有限的(Overmyer 1989 ~ 1990; Taylor 1990)。地方精英對地方上的祭祀能進行較好的控制,但他們的努力也常常達不到目的(Schneider 1980; Weller 1994: 53 ~ 56)。這類現象不僅存在於中國近古時期。魏樂博的書有幾章討論臺灣的十八公(包括十七個人和一條忠誠地陪伴他們的狗)崇拜^①。在這幾章中,魏樂博描述說:時至今日,很多想發財的人,包括娼妓和臺灣下層社會的罪犯,還會向十八公的神靈奉上香煙等供品。政府和廟委會在大眾傳媒中反復宣講關於這座廟及其所奉神靈的傳說,試圖改變公眾的觀念,但這些努力基本上沒有起到作用;這主要是因為寺觀祭祀通常都不能維持一種“傳播其解釋的強社會關係”(strong social relations of interpretation)來支持其觀點(Weller 1994: 156 ~ 157, 169; 另見 Weller 1996)。

本書的觀點並非要否認霸權的存在,然而,對本項研究的目的而言,我更關注的不是形象從上往下(或從下往上)的傳播,而是中國近古時期互動的多種不同形象如何影響了人們的心態,即

① 臺灣島北端的石門與金山間有十八公廟。相傳清中葉時有 17 位福州富紳相偕乘船往普陀山進香,不幸發生船難,尸體漂流到石門海邊。有隨行的一狗幸存,但也以身殉主。石門鄉人感其義,遂將 17 人與此狗合葬,並建廟奉祀,稱為“十八公”。十八公據言頗為靈驗,故祭拜者絡繹不絕。有傳說稱十八公喜歡抽煙,故有下面提到信徒以煙奉祀的情景。——譯者。

一種我此前曾在一部研究溫元帥^①崇拜的書中所描述的“迴響”(reverberation)的過程(Katz 1995a)。用“迴響”的比喻意在解釋中國這樣的複雜社會中為何會不斷產生各種互不相同但又互相關聯的文本,這個比喻為把握不同的心態之間的動態互動提供了一個方法。在對溫元帥崇拜的研究中,我曾經指出,道士、士大夫和地方上的崇拜者創造了不同的文本來描述溫元帥崇拜的歷史和意義,但他們又有一點相同,那就是他們都把溫元帥表現為一個能驅除瘟疫的威力巨大的戰神。呂洞賓崇拜更為複雜,因為其文本體系更大,而且這些文本是由更為多樣化的人士創作的,代表着更廣泛的社會背景。然而,在兩種情況下迴響都提供了一種方法,讓我們能理解在中國近古時期,人們何以能一方面崇拜着同一神仙,另一方面在關於其崇拜與宗教聖地的問題上又接受多種不同的形象。

注釋

[1]除了穿過陝西潼關可到達永樂宮外,還有一條通往這座宮觀的路線,即從山西運城出發。

[2]在搬遷過程中,幾座主要宮殿及其裏面的壁畫保存得相對完好,但一些年久失修的殿堂廢墟卻沒有搬遷。此外,據說呂洞賓的墳墓原來位於主殿的前面,現在則位於主殿的後面。在搬遷之前,考古學家曾對呂洞賓墓及埋在此處的其他道士的墳墓進行過發掘,一些墓葬品(包括安葬這些道士的棺木)現在永樂宮的一個博物館展出。詳見本書第一章。

① 溫元帥:泰山神,位列東嶽十太保之首,名溫瓊。或謂其為東漢人(《三教源流搜神大全》),或謂其為唐時人(〔明〕宋濂《溫忠靖公廟碑》),傳說不一。——譯者。

[3] 本書第一章對搬遷至芮城之前的永樂宮有詳細的描述,包括整座宮觀的圖示。

[4] “三清”是道教眾神中最高的神,分別為元始天尊、靈寶天尊和道德天尊(即老子)。

[5] “純陽”是呂洞賓的道號。

[6] “重陽”是王嘉的道號。關於全真教運動歷史的更多內容,見陳垣 [1941] 1962; Eskildsen 1989; Goossaert 1997; 蜂屋邦夫 Hachiya 1992; 窪德忠 Kubo 1968a; 任繼愈 1990; Yao 1980; 及鄭素春 1987, 1995。

[7] 練氣功者和進行其他形式修行的人常常也都很崇拜呂洞賓。

[8] 詳見 Naquin and Yü 1992 中諸文及卜正民有關晚明佛教的重要著作 (Brook 1993)。

[9] 這些文本包括山志(或寺觀志)、宣講錄(特別是語錄)、善書(包括在寺院宣講中為祭拜者講述的“扶乩”或“扶鸞”文本)、民歌(尤其是朝聖歌曲),以及關於節日的詳細描述(包括現代學者的田野報告)。

[10] 我在這個問題上的思考受到包弼德(Peter Bol) 1995年5月在臺灣“中央研究院”歷史語言研究所所做的一次講座的啟發,該講座題為《思想史與唐宋之間的轉型》。

[11] 介紹微觀史學的文章見 Levi 1991 和 Muir 1991。

[12] 對佛教及民間宗教聖地的研究很多,但關於由道教徒經營的聖地則極少有人研究。僅有的研究中較重要的有 Chavannes 1910; 五十嵐賢隆 Igarashi 1938; Lagerwey 1992; 王光德和楊立志 1993; 以及吉岡義豐 Yoshioka 1979。

[13] 關於呂洞賓崇拜已有大量的研究,如 Ang 1993, 1997; Baldrian-Husein 1986; 馬曉宏 1986; 小野四平 Ono 1968; 浦江清 1936; Yang 1958。

[14] 高萬桑(Vincent Goossaert)估計大約三分之一的全真教神職人員為女性。

[15] 參見 Goossaert 1997 的“緒論”及文獻目錄(565~577頁)。

[16]自陳銘珪(1824~1881,原為儒士,後成為全真教徒)起,一些中國學者就把丘處機及其同道說成是愛國者,說他們用武功反抗征服(《長春道教源流》[1879]1974;陳垣[1941]1962)。這種觀點在金庸《神雕俠侶》之類的現代小說中廣泛傳播。然而,全真教本身的記載卻表明丘處機及其追隨者不僅跟元統治者合作,還幫他們招降了山東抗元的漢人(鄭素春 1987:63~64, 87~89)。

[17]斯蒂芬·艾斯基岑(Eskildsen 1989:24~36)對此以前有關全真教的學術研究有精彩的評論。然而,即使是最近的道教史研究,如賀畢來(Isabelle Robinet)的力作,依然只集中於全真教的折衷傾向,而忽略了宮觀和儀式在早期全真教運動中的重要性(Robinet [1992]1997:222~224)。

[18]宿白提到他曾從永樂宮中採集了全部的摹拓本,題為《永樂宮碑錄》(宿白 1962:86)。但他最近告訴我這部著作已經佚失。

[19]我對中國精英的分析受到了孔飛力(Philip Kuhn)等學者的影響。這些學者主張對士紳(通過科舉考試並可能作過官的人)和精英(對地方事務發揮重大影響的人)的概念加以區分。參見 Esherick and Rankin 1990:1~24; Kuhn 1970:3~5。因此,我對精英的界定涵蓋了所有對當地社會較有影響力的人,包括士紳、富農和地主、富有的店主和勞工,以及商人。“士大夫”一詞則指有官職的士紳。

[20]關於中國宗教藝術,更多的研究見 Grootaers 1952, 1995; Gyss-Vermande 1988, 1990; Mair 1986; Murray 1992, 1994, 1995, 1996a, 1996b; Powers 1991; Sommer 1994, 1995; Wu 1989, 1992b, 1995。

[21]內丹是用各種存想、服食、調息的技術來獲得長壽或長生。關於中國丹法的更多內容見最近由普雷加迪奧(Fabrizio Pregadio)收集的注釋文獻目錄(1996)。在 Baldrian-Hussein 1990; Eskildsen 1989; Needham 1956, vol. 5; Robinet 1989, 1995, [1992]1997; Schipper [1982]1993; 及 Sivin 1968 中能找到關於內丹修煉的大量資料。多數學者把“內丹”譯作“interior alchemy”或“internal alchemy”,但艾斯基岑將其譯作“physiological alchemy”(生理丹法)。

[22]據羅友枝估計(Rawski 1979:1~23),這在中國近古時期包括約三分之一的男性公民。

[23]我還受到 A·L·貝克(Becker)關於“文本構建”(text-building)的研究的影響。該研究強調一個文本的連貫性,它與其他文本的聯繫,作者與受眾之間的聯繫,以及文本和它所屬的社會世界之間的聯繫(Becker 1979:212, 215~216)。還可參見多明尼克·拉卡普拉(Dominick LaCapra)關於“閱讀文本”的重要文章(1982:57~78)。

[24]對中國宗教文本各種體裁的研究較少,但也有 Dudbridge 1978, 1982, 1990, 1995; Sutton 1989 等。Cullen 1997 就文本體裁是如何影響了對華佗等名醫的描述作了有趣的討論。

[25]還可參見 Duara 1988a:261~265; Thompson 1978; Rowe 1990; Zunz 1985。

[26]柯文在他對義和團的開創性研究(Cohen 1997)中用了類似的方法。

[27]我非常感謝南薇莉(Vivian-Lee Nyitray)讓我注意查特曼(Chatman)和赫施(Hirsch)的著作。同時也非常感謝韓明士(Robert Hymes)向我推薦普爾(Puhl)的著作。

[28]關於中國近古時期作者與受眾問題的更多討論,參見 Johnson 1985; Lufrano 1997。蘇堂棟(Donald S. Sutton)對假定的作者身份是如何影響士人對馬援這位神靈的表現的研究也很有幫助(Sutton 1989)。

[29]這些問題甚至使得一些學者宣稱“作者死了”(Barthes 1977)。

[30]我從韓明士(Robert Hymes)即將出版的一本書(譯者案:指 Hymes 2002)中關於文化的統一性與多樣性的討論中獲益匪淺。

[31]還可參見謝麗·奧特納(Ortner 1984:128~132)對格爾茲的批評。從後現代主義的背景對這些問題的討論見 Jenkins 1995; Marshall 1992。

[32]對實踐理論的概述參見 Ortner 1984:144~146。

[33]其他學者還用“佔有”(appropriation)或“強行改寫”(transgressive re-inscription)等概念來描述對文本的接受(Fiske 1989; Hebdige 1979; Holub

1984; 另見 McGregor and White 1990)。

[34] 克雷格·克拉納斯(Clunas 1997:112~113)也討論過聖母殿。賓夕法尼亞大學的特蕾西·米勒(Tracy Miller)正在撰寫一篇關於晉祠的博士論文。

[35] 劉揚提出中世紀道教的石柱雕塑也有說教的功能,對它們的接受也是有問題的(Liu Yang 1997:116)。

[36] 例如,弗雷德里克·巴思認為“產生於一種知識傳統的知識是由屬於該傳統的有效性尺度來評判的,在別的背景下就不一定能為普通的人們所接受”(Barth 1993:309)。

[37] 對葛蘭西著作的研究見 Burke, 1992:84~88; Mouffe 1979; Ortner 1984:147, 149; Rude 1980; Texier 1979; Williams 1977。一個相關的概念是“符號暴力”(symbolic violence),皮埃爾·布迪厄用此概念來解釋統治與社會控制的過程(Bourdieu 1997:190~197)。

[38] 有若干重要著作論證了霸權話語及其他的權力概念會影響中國的性別觀,例如 Barlow 1994; Furth 1988; Hershatler 1940; Ko 1994; Mann 1997; Widmer and Chang 1997。最近對中國古代民族問題的學術研究也在關注類似的問題,見 Constable 1996; Dikötter 1992; Gladney 1991; Harrell 1995; Honig 1992; Huang et al. 1994。對中國社會的霸權與反抗的較有趣的研究包括 Brook 1990, 1993; Esherick and Rankin 1990; Fu 1993, 1997; Naquin and Rawski 1987; Zito 1984, 1987, 1998; 等等。賀蕭(Hershatler 1996)對上述研究中相當大的一部分作了述評。艾里福·德利克(Arif Dirlik)最近發表了一篇關於該領域研究狀況的重要文章,討論這裏面的某些問題如何影響了中國的史學(Dirlik 1996)。

[39] 屈佑天(Watson 1993)也描述了中國文化的統一性是如何通過對正確行為(orthopraxy)的要求來實現的。

[40] 請參見葛希芝(Hill Gates)和魏樂博(Robert P. Weller)發表於 Modern China(現代中國)雜誌的“霸權與民間意識形態研討會”的一組論文寫的

序 (Gates and Weller 1987) 中對霸權作的批評性分析。

[41] 儘管自 20 世紀 70 年代至今已出版了大量關於中國的教派運動與教派起義的著作 (馬西沙、韓秉方 1992; 野口鐵郎 Noguchi 1986; Naquin 1976, 1981, 1985; Overmyer 1976; ter Haar 1992), 但這類著作集中研究的不是反抗理論本身, 而是這些教派運動的性質以及是什麼因素使它們有時會採取反抗政府的形式。

[42] 王銘銘的研究在很多方面與白愷思 (Catherine Bell) 所描述的研究大眾宗教的“第三階段”方法相似。

離化 (uniqueness) 的要求來實現的。

[40] 諸參見葛希芝 (Hill Gates) 和魏爾德 (Robert E. Weller) 發表於 Moh-

em China 近代中國) 雜誌的“新中國民間意識形態的社會”一組論文 (該

第一章 永樂宮

永樂鎮位於山西南部，那裏經常被看作中國漢民族文明的發源地。傳說堯曾到過這一地區，舜曾在這裏建都。考古發現表明，永樂鎮一帶早在商周時期就有人居住，歷史資料也把這一地區描述成一個土地肥沃的重要的農業中心（水野清一 Mizuno 等 [1956] 1993:235~236；王世仁 1959:32）。春秋時永樂是晉國的一部分，戰國時則屬魏國。據說中國的第一個皇帝秦始皇在其統治期間曾路過永樂（王世仁 1959:32）。永樂唐代隸河中府，唐宋間本是一個縣，1070 年纔改為鎮。金元時期，永樂及其周圍的村莊屬河中府，明清兩代則屬蒲州府永濟縣（水野清一 Mizuno 等 [1956] 1993:235~243；張紀中 1992）。

永樂及其周邊地區

永樂鎮地處河南與陝西二省邊界處，是洛陽與長安之間的交通要衝。從永樂鎮東約 60 多里的風陵渡渡過黃河，可以到達戰略

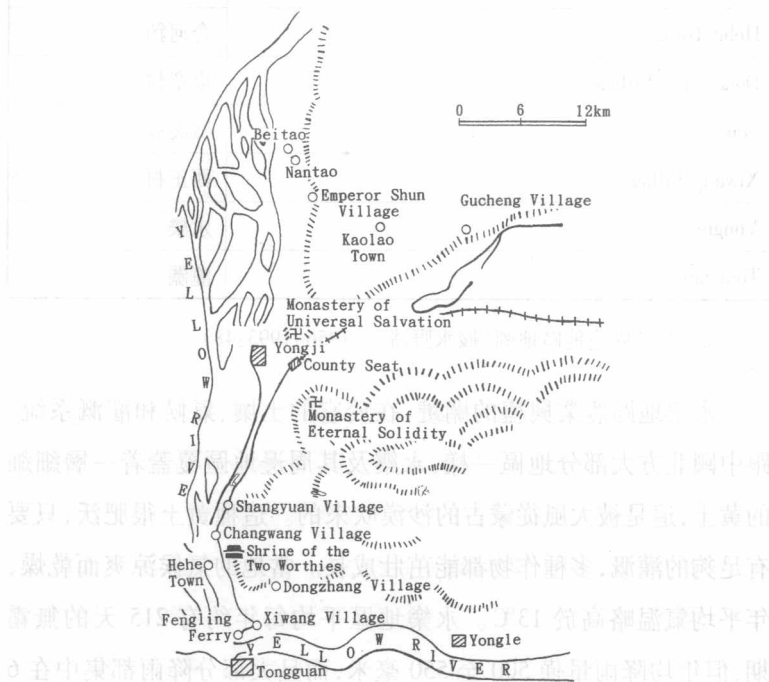
要地陝西潼關；而去河南的旅客則可以從永樂鎮鎮郊的永樂渡渡過黃河到達閿鄉^①（見下地圖）。風陵渡建於唐代，永樂渡則建於明代。14世紀70年代，兩地都設了巡檢司。風陵渡的巡檢司於1739年遷至潼關，而永樂渡的巡檢司則在19世紀便已廢棄。然而，直至民國時期，閿鄉和潼關兩地的居民仍從這兩個渡口渡過黃河，去參加時在永樂宮舉行的紀念呂洞賓誕辰（陰曆四月十四日）的祭祀活動（李仙舟 1983）。

永樂的位置還有着非常高的戰略價值。入侵的遊牧民族若想控制中原地區，必須先攻下永樂。永樂周圍地區是中國歷史上（特別是第4、6、8、9和13世紀）許多重大戰役的戰場。13世紀初蒙古人和金兵在這裏的激烈爭戰使這一地區滿目瘡痍，蒲州的古城牆也被夷為平地。蒙古人獲勝後，通過大規模的農業重建纔恢復了當地的經濟（水野清一 Mizuno 等 [1956] 1993: 235, 237, 239, 242~243; 《蒲州府志》1754, 23:33 上~34 下; 《山西市縣簡志》1990:15）。13世紀興建永樂宮時，漢族及非漢族的軍人及其家屬在這項大規模的建設工程中起着主要作用。此外，在這個戰亂頻仍的時期，永樂宮的全真教道士通過行善而加強了他們在當地民衆中的社會基礎。

在和平年代，永樂鎮及其周邊地區是一個繁榮的農業中心。1793年夏，學政戈源（1738~1800年）的幕僚李燧協助戈源監督府試時曾遊蒲州，他在日記中這樣描述蒲州：“蒲為秦晉要扼，西控潼關，俯臨黃河，重鎮也。蒲地多柿，醢、酒皆釀柿為之，味苦澀，不可食。”（《晉遊日記》，17）^[1] 永樂鎮及其周圍的村莊位於山西最富饒

^① 閿，音 wén。此處原文作 Shouxiang，當為作者音譯之誤。——譯者。

的一個農業區的中心，出產小麥、柿子、棗、石榴、核桃、竹子及其他農作物（段友文，1995：165～167；《山西志輯要》，1780，7：18上）。永樂的棗尤負盛名，在唐朝時和當地的一種梨被作為貢品送入宮中。修行的道士也很喜歡這些棗子（《永濟縣志》1886，3：48上，24：18上）。當地最重要的經濟作物是棉花，現在仍是當地農民收入的一大重要來源。永樂還有一些馳名的中藥，是用附近山上的藥草製成的；這大概是此地能吸引眾多道士的另一個原因（Birnbbaum 1995）。明代，這裏出產的上品藥被當作貢品送入宮廷（《山西市縣簡志》1990：19～22，1007～1008，1020～1021；《永濟縣志》1886，3：48上～51上）。永樂鎮最好的耕地以及磨坊、穀倉和其他生產工具都為永樂宮的全真教道士所有。



Beitao	北陶
Nantao	南陶
Emperor Shun Village	舜帝村
Kaolao Town	栲栳鎮
Gucheng Village	古城村
Monastery of Universal Salvation	普救寺
Yongji County Seat	永濟縣城
Monastery of Eternal Solidity	萬固寺
YELLOW RIVER	黃河
Shangyuan Village	上元村
Changwang Village	長旺村
Shrine of the Two Worthies	二賢祠
Hehe Town	合河鎮
Dongzhang Village	東章村
Fengling Ferry	風陵渡
Xiawang Village	西王村
Yongle	永樂
Tonguan	潼關

永樂及其周邊地區地圖(據水野清一[1956]1993:48)

永樂地區農業興盛的關鍵,在於它的土壤、氣候和灌溉系統。跟中國北方大部分地區一樣,永樂及其周邊地區覆蓋着一層細細的黃土,這是被大風從蒙古的沙漠吹來的。這種黃土很肥沃,只要有足夠的灌溉,多種作物都能茁壯成長。當地的氣候涼爽而乾燥,年平均氣溫略高於 13℃。永樂地區平均每年約有 215 天的無霜期,但年均降雨量僅 500 至 550 毫米,而且大部分降雨都集中在 6

至 8 月這段時間(《山西市縣簡志》1990:16~17, 998~999, 1009~1010)。因此,這裏經常受到乾旱的威脅,灌溉必不可少。就本研究涉及的歷史時期而言,永樂一帶旱災及由此導致的饑荒最爲嚴重的是 1209~1213 年、1280~1294 年、1613~1619 年、1633~1644 年、1758~1769 年和 1877~1879 年這些時期(《山西通志》1734, 162:68b~89 上, 163:1 上~52 上;《山西通志》1892, 82:1 上~43 上;《永濟縣志》1886, 21 卷)^[2]。1752 年的夏秋兩季,永樂一帶大旱。有關這場旱災的一條記載生動地描述了當地人們所遭受的痛苦,特別是饑饉、糧食短缺和物價暴漲。由於政府進行成功的救援,爲這一帶的 280,000 餘人提供賑濟,纔避免了一場大的饑荒(《永濟縣志》1886, 20:32 上~35 下)^[3]。作這項記載的作者喬光烈於 18 世紀 50 年代任山西按察使,曾遊永樂宮,並賦詩一首表達自己的感受(《永濟縣志》1886, 22:56 上~下;見本書第三章)。

住在永樂及周邊地區的人們依靠各種不同的灌溉系統來應付頻繁的旱災的威脅。永樂鎮以北的人們引涑水,以南的人則引黃河水來灌溉土地。發源於中條山的函谷溪和永樂溪也是灌溉所用的重要水源。永樂溪亦名玉泉溪,或簡稱玉溪。當地的民間故事說這條溪水是呂洞賓爲拯救陷於旱災之中的人們而運用神通創造的(見本書第五章)。永樂周圍的農村還有六條主要的水渠,共長 90 公里,爲 150,000 畝農田提供了水源(《山西市縣簡志》1990:14, 998, 1011;《山西通志》1734, 32:17 下~23 上;《山西通志》1892, 67:25 下~27 下;《山西志輯要》1780, 7:7 上;《永濟縣志》1886, 3:16 下~17 下)。

元明兩代,永樂地區十分繁榮,但在清代卻進入了長期的經濟

衰退。蒲州一帶有一些著名的晉商，但他們做生意往往是到北方或南方的其他地區（張正明 1995:185 ~ 188, 206 ~ 213）。到清代，山西中部汾州地區的商人和銀行家成了該省最富的人（郝汝椿 1995；黃鑒暉 1992；Mann 1987；張正明、薛慧林 1989）。永樂鎮上和永樂宮前原有定期的集市，但這些集市到清末就廢棄了；而且即使在其興盛的時候，這些集市的覆蓋面似乎也不是很大（王世仁 1959:33；《永濟縣志》1886, 1:39 上）。即使到現在，永樂地區的集市數目也還是比山西其他地區要多，但這些集市的覆蓋面比大多數地區集市的覆蓋面要小，面向的人口也較少（喬潤令 1995:239 ~ 243）。

在描述永樂鎮的漂亮文章中，有一篇出自清代的項樟之手。項樟曾任永樂同知，^[4]在此之前曾在四川和湖北任職。他顯然對自己到永樂後相對平靜的生活缺乏準備。不過，他說他後來終於能欣賞該地的自然奇觀和民風了：

由太原至蒲州，又千里^[5]。丞署建州之東南永樂鎮，土壁峭立，取徑幽邃，往往晝晦，逼仄處不能旋馬，又輿折百二十里而始至焉。鎮多山，民俗儉樸，常自足，無所仰於四方。市鮮百貨出入，田不產稻，無魚蝦蟹蛤水族之利。（《永樂署記》，《永濟縣志》1886, 20:25 上 ~ 26 上）

相對而言，對永樂地區社會結構的研究極少，這部分是由於學者們現在能掌握的山西的家譜甚少的緣故（多賀秋五郎 Taga 1981 ~ 1982:405 ~ 451；Telford 1983:20 ~ 30）。歷史資料和人種學資料表明，同姓群體及宗族關係在山西西南一帶的地方社會中起着非常重要的作用（喬潤令 1995:143 ~ 146），但目前還不能確定，這些宗族在多大程度上與學者們研究得很多的福建、廣東和臺灣

的家族相似。例如，我迄今尚未發現任何資料顯示永樂地區的宗族擁有族產，建有義莊，或者辦有義學^[6]。然而，儘管存在這些困難，我們還是能利用方志和碑文資料來大致地瞭解當地精英以及他們是如何試圖支配當地的生活的。根據這些資料我們知道，在中國近古時期，清代以前永樂所出土紳的人數一直居於山西西南地區的前列，在宋、遼、金時居第一位，元、明時居第二位，而到清代卻降到了第十一位（王尚義、徐宏平 1988；張正明 1995:206 ~ 213）。地方上很多士紳來自王氏、楊氏和張氏家族，他們的傳記在山西方志的《氏族志》中佔了大量的篇幅（例見《山西通志》1734, 64:8 下, 9 下 ~ 10 上；《永濟縣志》1886, 1:32 上 ~ 37 下, 19:27 上 ~ 28 上；24:9 下 ~ 10 上）。有很多楊姓和張姓成員曾以捐款或著文的方式贊助永樂宮，或者成為地方上支援永樂宮的禮儀組織的領袖（見下文）。然而，由於沒有當地的家譜作為資料，還不能確定這些人是屬於上面所說的哪種家族，抑或僅是各種同姓群體的一部分。

永樂鎮北、東、西三面環山，衆多的山峰中，最雄偉的是北邊的中條山諸峰（亦名峨嵋嶺）^①和西邊的雷首山（《永濟縣志》1886, 3:6 上 ~ 9 上）。中條山的許多山峰跟其他地區的許多山峰一樣，被認為是神仙的住所^[7]。山中寧靜的環境及奇異的動、植物群也吸引了各種各樣的男男女女來此修行或尋求感應^②^[8]。這些人有

① 峨嵋嶺跟中條山其實是有區別的。峨嵋嶺在運城西北，中條山則在其東南，中間有運城盆地。——譯者。

② 尋求感應：譯自 *engaging in vision quest*，直譯為“尋求異象”。原指一些美洲印第安部落青少年進行精神探求的一段時期，一般是作為進入青春期的儀式。尋求異象的青少年通常通過跟外界隔絕、禁食和進入一種精神恍惚的狀態，以瞭解超自然力或從中得到保護。後泛指為治療、解除困惑、尋找意義等目的到自然中尋求超常的精神、宗教體驗。——譯者。

許多住在僻遠的山間小屋或山洞中，另一些則住在佛寺、道觀中^[9]。中條山脈中的名山有貓耳山和玉簪山，前者是修道的隱士喜歡去的地方，後者有小溪在竹林、松林以及桃樹、杏樹叢中潺潺流過。中條山最著名的道教聖地是九峰山，位於永樂鎮北 30 多里處。1252 年，全真教道士李志常（1193 ~ 1256 年）去永樂宮朝拜時曾經遊覽此山，將其改名為玉椅山（見本書第三章）。相傳呂洞賓曾在九峰山的一個山洞中修行，當地有一些仙傳故事還說他是在那裏得道成仙的。九峰山還有一座供奉呂洞賓的道觀（見下文）。

永樂鎮附近最著名的佛寺是普救寺和萬固寺，《西廂記》的故事就發生在普救寺。普救寺建於唐代，在永濟縣以東；萬固寺也建於唐代，位於永樂鎮北邊的中條山麓（水野清一 Mizuno [1956] 1993:246 ~ 257；見地圖）。李燧在蒲州巡視時遊覽過這兩座寺院，但顯然沒在永樂宮停留（《晉遊日記》，17）。

除永樂宮外，當地最著名的道教聖地是通元觀。此觀一名純陽上宮，在九峰山頂，最初是一個祠堂，建在相傳為呂洞賓修行的山洞附近。這座祠堂建於何時，目前尚不得而知，但李志常 1252 年來此遊覽時，它已是一個香火很盛的祭祀中心。萬曆皇帝（1573 ~ 1620 年在位）為紀念其母后，於 1598 年批准重印明版《道藏》（即當今學者研究所用的《正統道藏》）時，曾下令將一套《道藏》藏於純陽上宮^[10]。這套《道藏》清代還在那兒，但此後就失失或被毀了（《蒲州府志》1754，3:43 下；《永濟縣志》1886，12:38 下 ~ 40 上）^[11]。在中國近古時期，純陽上宮是個興旺的道教場所，與永樂宮保持着密切的聯繫。永樂宮道士常造訪純陽上宮，在其靜謐的氣氛中修行。然而，當中國考古工作隊於 1956 年來到這裏時，它已成了一片廢墟（宿白 1962:83）^[12]。另一著名的道教聖地

爲棲霞觀，在永樂西北，相傳是唐代張果老修建的（《山西通志》1734, 170:28 上）。此外，永濟城附近還有一個供奉呂洞賓的祠堂，名呂祖祠，爲當地道士建於 1602 年（《永濟縣志》1886, 12:28 上, 20:19 上 ~ 20 下）。

最著名的民間祭祀聖地是武聖關公（關帝）廟，在永樂之北的解州鎮。該廟建於 589 年，至今仍是一個香火繁盛的祭祀場所（段友文 1995:148 ~ 151；《晉遊日記》，16, 72）。永樂東北座落著古老的二賢祠^①，建於三世紀末，是紀念伯夷和叔齊的。伯夷、叔齊據傳爲餓死於山中的商朝忠臣（水野清一 Mizuno [1956] 1993:257 ~ 266；《永濟縣志》1886, 12:29 下 ~ 30 上）。所有這些，無論是佛寺、道觀，還是地方上的小廟和祠堂，還都以其建築風格而馳名。山西省有很多中國古建築，其中 70% 都是元代之前建造的木結構建築，至今仍挺立在中國大地上（《山西市縣簡志》1990:29；Steinhardt 1984）。

在永樂一帶受到廣泛崇拜的神靈還有東嶽大帝、真武、陰間神崔鈺（崔府君）^[13]、龍王和土地。永樂地區還有很多特別盛大的節日，一般稱爲“賽”或“社火”，其中的一些在 1976 年以後已開始恢復其昔日的繁盛（段友文 1995:178 ~ 180；Johnson 1997；喬潤令 1995:243 ~ 249）。

永樂北面緊鄰平陽州。平陽是一個重要的印刷中心，由全真教大師宋德方（1183 ~ 1247 年）及其弟子主持刊印的元版《道藏》

① 二賢祠：原文作 Shrine to the Two Worthies (Erxian ci)，書後面所附 Glossary 中的 Erxian ci 標注的中文爲“二仙祠”，然按作者對這個詞所作的英文意譯，當爲“二賢祠”。又，伯夷、叔齊向爲儒家所尊奉，似無稱其爲“仙”者。——譯者。

(《玄都寶藏》)就是於1244年在這裏付印的(Boltz 1987:6; 陳垣 [1949]1963:161~166; van der Loon 1984)。這部《道藏》的刊印完成於1262年,印完後其印版就保存在永樂宮(宋德方亦葬於此處)(卿希泰等1988~1994,3:220)。然而,1281年全真教遭到迫害時,這些印版就被銷毀了。永樂周邊的晉西南地區的宮觀壁畫也很有名,包括趙城縣廣勝寺^①和稷山縣興化寺內的壁畫(White 1940:37,39~48; Steinhardt 1987:11~16; 黃士珊1995:39~74)。這一地區是中國一些最著名的壁畫家的故鄉,他們中許多人的畫作模仿著名的吳道子(約活躍於710~760年)的畫。這些著名的畫家包括王瓘(活躍於963~975年)、王拙(北宋時永濟人)、武宗元(卒於1050年)和王逵(活躍於1167年)(郭榮生1991,1992; 秦嶺雲1960:5~6; 王宜娥1997:126~128,130~131; 王睿、張裔1991:47~49,52~53; 余劍華1958:131~138; 翟宗祝1987:109~111)。這些畫家及其弟子創造了一個多樣化的宗教藝術傳統,包括本書第四章將要說到的一些早期的宗教儀式所用的和說教用的壁畫,而他們的畫似乎又給繪製永樂宮壁畫的畫工們提供了靈感。

永樂地區還產生了一些最精美的中國戲劇和其他表演藝術,對此許多方志中都自豪地加以記載(《蒲州府志》1754,24:40下~41上)。李燧在這裏巡視時經常觀看當地的戲劇演出,還頗有興致地寫下自己看戲和與朋友飲酒遊戲之樂(《晉遊日記》,18,31,72)。永樂北部和東部地區至今還有許多劇團(《山西省縣簡志》

^① 廣勝寺在今洪洞縣城東北17公里的霍山南麓,舊屬趙城縣。趙城縣於1954年與舊洪洞縣合併為洪趙縣,1958年又改稱洪洞縣。——譯者。

1990:1004 ~ 1005, 1017), 其中最著名的是蒲州梆子劇團^[14]。在永樂宮等宮觀舞臺上表演的戲劇對於傳播呂洞賓及八仙中其他仙人的形象很可能發揮了重要作用。

從地方祠堂到道觀

保存於永樂宮的碑文稱,到十世紀末,永樂人已在據傳曾為呂洞賓居所的地方建了一座祠堂。這個祠堂不久就成了一個香火興旺的祭祀場所。每年春天,在相傳為呂洞賓誕辰的這一天,整個永樂地區的許多士大夫和平民都雲集此處,舉行慶典活動(陳垣等 1988:447 ~ 448; 宿白 1962:80)。呂洞賓的祠堂在宋代頗為興盛,到金代已成了一座道觀(宿白 1962:81)。

不過,沒有記載說明原先的祠堂是何時變成道觀的,也不清楚是新建了一座道觀,還是將呂洞賓祠堂改建成道觀,或者僅僅是祠堂被改稱道觀了。是哪個教派控制了這座道觀,也沒有記載(Yao 1995)^[15]。金末這一帶戰亂頻仍,這座道觀也受到很大破壞。13世紀40年代,一些全真教道士來到這裏時,這座道觀已破敗不堪。當時只有幾個道士還住在觀中,全真教道士說服他們把道觀及其土地獻給全真教。從此,此觀即歸全真教,成為全真教的一個聖地^[16]。當地的武官又奉獻了更多的土地,而一些富戶則把一座磨坊送給道觀。當時已制定了修復道觀的計劃,但尚未動工,就發生了一次火災,將道觀燒成了平地(陳垣等 1988:547 ~ 549, 613 ~ 614; 宿白 1962:81)。

全真教的領袖沒被這場災難嚇倒。尹志平(1169 ~ 1251年,時為全真教掌教,稱為“宗師”)和李志常繼續計劃着道觀的重

建。1246年，時為燕京道教主管的潘德沖（1191～1256年）被任命為主管河東南北兩路^①全真教的都提點^[17]，他的第一項也是最重要的任務就是監督永樂道觀的重建工作^[18]。這項工程在潘德沖上任不久便開工，遠遠近近趕來不少人參加施工。工程尚未竣工，朝廷便頒旨說元版《道藏》的印版將藏於此處，這更加大了這座宮觀的名聲。1252年李志常來訪時，工程的大部分已經完成。到1262年，幾座主殿的修建也已完工。那一年，宋德方和潘德沖兩人墓地的南側還建起了供奉他們的祠堂。這些祠堂後來成了兩座道院，但具體何時變成道院則不明確^[19]。新建的這座道觀被昇級為宮，並被重新命名為純陽萬壽宮^[20]，亦稱永樂宮。永樂宮早期歷史一個驚人的特點是，沒有出現講述道教或佛教神靈擊敗地方神靈或使其皈依佛道的“征服”故事（Faure 1992: 153, 174; Yü 1992: 196, 204）。施舟人（Kristofer Schipper）在一篇關於中國古代唐公房崇拜的會議論文中，認為地方上祭祀某些神仙和一些道教教派對這些神仙的崇拜往往是並存的。他說：“這二者之間肯定存在某種互補性，當然可能不可避免地還存在一些對立。”（Schipper 1995: 20～21）全真教是主動接受各種地方崇拜，而非像其他一些道教教派那樣，以“淫祀”和“邪神”之類的激烈言詞攻擊它們（Goossaert 1997: 85～86, 343；李孟存、林宏躍 1986）。

全真教道士以及士大夫和地方精英為什麼要對距朝廷權力中心數百里以外的一個小道觀投入那麼多的精力和資源呢？這些人

① 唐以後河東地區泛指今山西全省。唐時於此地區置河東道，宋、金時置河東路。分置南、北兩路是在金代。——譯者。

對呂洞賓祠堂傾注如此大的努力，其背後的主要原因，一是 13 世紀中期全真教運動在元代朝廷佔有顯赫的地位，二是自全真教 12 世紀末把呂洞賓作為其祖師後，該教領袖就積極推動呂洞賓崇拜（見本書第三章）。此外，負責修建永樂宮的宋德方和潘德沖這兩位全真教大師還很善於為這項工程爭取施捨。捐資修建永樂宮的許多官員（見下文）是宋德方的弟子，而潘德沖則由於其在危難時期的善行而在地方民衆中贏得了聲望。比如，《甘水仙源錄》的一篇關於潘德沖的傳記碑文就認為他的做法激發了永樂人建立會社^①以支持永樂宮：

師性資仁裕，戒履修潔，雖居道流，然樂善好施。中條東西居民，每歲初，或有貸粟於官者，數踰千石，適時凶荒，道侶不贍，衆議欲徵之，師曰：歲荒人饑，奪彼與此，是豈仁人之用心哉！負者聞而德之，後每於純陽誕日，相率設會^[21]，獻香資以致報，歲以為常。

癸丑春旱，總管徐德祿拉諸耆老禱於師，師為誦《靈寶經》^[22]，不旬日，致甘澍盈尺。（《甘水仙源錄》5:14 下～15 上；陳垣等 1988:556）

這條銘文特別重要，因為它表明潘德沖鼓勵在呂洞寶誕辰舉辦節慶活動，而這一習俗在 20 世紀的相當長時間內仍在延續。在

① 原文此處作 ritual associations，作者在下面的引文中便是將“會社”譯為 ritual associations。按：“社”原指祭神之所，“會”為聚集之意，“社會”意即為祭神而集合在一起。此詞最早見於《舊唐書·玄宗上》（本紀第八）：“禮部奏請千秋節休假三日，及村間社會。”其中“社會”便指村民集會。本書作者在一篇會議論文中也使用了這一概念，意義與此處所指相同（見康豹《呂洞賓信仰與全真教的關係》肆，載於論文集《遺跡崇拜與聖者崇拜》第 115 頁）。為了不和現代“社會”相衝突，此處譯為“會社”——譯者。

金元時期，其他全真教聖地在同一日期也舉行類似的活動。（Goossaert 1997:351）

永樂宮從主殿竣工到後續工程完工之間拖了很長時間。全真教在 1255 年和 1258 年的佛道論戰中敗北，在 1281 年又受到政府鎮壓（見本書第二章），這很可能是造成工程拖延的部分原因，但自然災害和資金籌措困難等因素也可能起了作用。我們知道的一點是，藏於永樂宮的元版《道藏》在 1281 年的鎮壓中被付之一炬。無極門直到 1294 年纔建成，而主殿的最後工序遲至 1301 年纔完成（宿白 1962:82, 84 ~ 86；宿白 1963:55）。14 世紀的頭幾十年，永樂宮的境況好轉；這一轉變有苗道一的功勞，因為在他領導下，全真教在朝中又獲得了顯赫的地位^[23]。永樂宮中刻於 1317 年的一篇官方碑文中，有頒佈於 1308 年的一道聖旨，內容為元武宗（1308 ~ 1311 年在位）確認苗道一在全真教的領導地位，“特授玄門演道大宗師管領諸路道教商議集賢院道教事”（陳垣等 1988:727；Farquhar 1990:129 ~ 130；藤島建樹 Fujishima 1971；Goossaert 1997:30 ~ 31）^[24]。這篇碑文還列出了 1310 年元朝廷授予全真教五位祖師的封號，以及授予王重陽和該教派其他領袖——包括尹志平、李志常、潘德沖和宋德方——的封號。^① 14 世紀 20 年代和 30 年代頒佈，爾後刻在永樂宮石柱上的聖旨也反映了這一時期朝廷的道教管理機構玄門道教所對永樂宮給予了很大的支持（陳垣等 1988:781 ~ 782, 804 ~ 805）。當時永樂宮的道士和晉寧路道司進行着一場曠日持久的

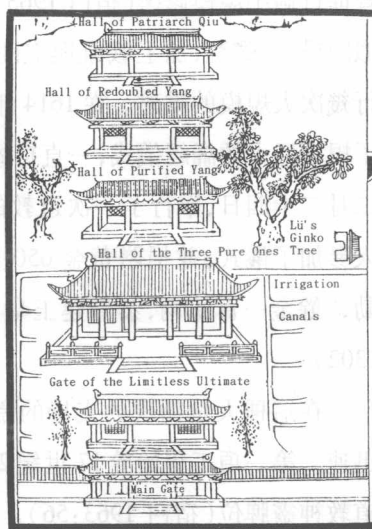
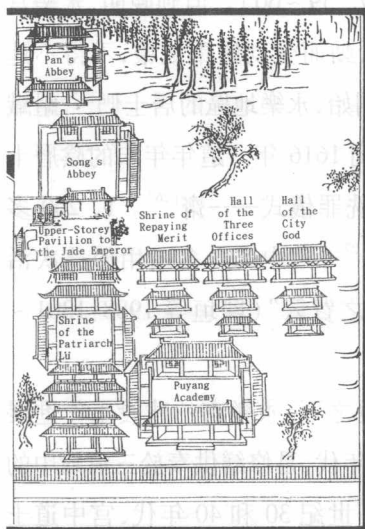
① 有關封號，見陳垣《道家金石略·天詔加封祖真之碑》，P731 ~ 732。——譯者。

鬥爭，爲的是爭奪對永樂宮那可觀的財政資源的控制權。玄門道教所的支持顯然幫助了永樂宮的道士，使他們在這場鬥爭中獲勝（同上：791～792；見本書第三章）。

關於永樂宮在明朝早期和中期的情況的資料相對要少得多。迄今爲止所能得到的證據只有宮中殿裏的一些題記，說明這些殿曾進行過小規模修繕（宿白 1963：57，59～60）。但到晚明，永樂宮似因旱災、饑荒，加上戰亂與盜匪活動而受到嚴重破壞，不得不進行幾次大規模的重建。從 1614 年開始，永樂地區的居士們^[25]組織了規模巨大的誦經儀式，一直持續到 1616 年。這年年末的陰曆十二月二十四日，舉行了一次道教的洗罪儀式——齋^[26]。1,200 多人參加了儀式，並捐贈黃金 650 兩^[27]，其中 530 多兩用於這次活動，“餘金一百餘兩，恭備建玉皇閣之費云”（陳垣等 1988：1301～1302）。

在這種大量湧現的支持的激發之下，永樂宮的建設工作進展迅速。第一項工程始於 17 世紀 20 年代，是修繕供奉於三清殿中的道教神靈牌位（宿白 1963：56）。17 世紀 30 和 40 年代，宮中道士和地方精英聯合發起修繕潘德沖祠堂，並重修七真殿和紀念王重陽最著名的弟子丘處機（1148～1227 年）的鉢堂^[28]。^[29]此外，還在宮內栽種了 50 多株柏樹（陳垣等 1988：1308～1310）。1643 年還在宮中舉行了一場大規模的醮（同上：1310；見第三、四章）。晚明的碑文還提供了一些誘人的線索，讓我們可以看一下永樂宮作爲一個道教聖地是如何運行的。據 1636 年記載潘德沖祠堂重建情況的一篇碑文，那一年永樂宮有權頒發道籙。這樣的特權能大大增強永樂宮的權力與威望。然而，有趣的是，頒發道籙的儀式應該用戒臺，但卻沒有任何資料提到永樂宮中有戒臺（Goossaert 1997：

132 ~ 133; Yoshioka 1979:235 ~ 236)。清代的永樂宮圖(見圖二)也沒顯示戒臺;如果推測一下,也許是有座戒臺,位於上述兩座道院^①中的一座裏。這個戒臺可能早在元代就已建成,只是後來被廢棄了。但如果是這樣的話,那我們有理由期望涉及到永樂宮的材料至少應該有一條提到這一重要的功能。



Pan's Abbey	潘德冲道院
Song's Abbey	宋德方道院
Super-Storey Pavillion to the Jade Emperor	玉皇閣
Shrine of Repaying Merit	報功祠
Hall of the Three Offices	三官殿
Hall of the City God	城隍殿

① 這兩座道院係指披雲道院(原為宋德方之墓及祠堂)和冲和道院(原為潘德冲墓及祠堂)。——譯者。

Shrine of the Patriarch Lü	呂祖祠
Puyang Academy	蒲陽書院
Hall of Patriarch Qiu	丘祖祠
Hall of Recoupled Yang	重陽殿
Hall of Purified Yang	純陽殿
Hall of the Thre Pure Ones	三清殿
Lü's Ginko Tree	呂祖手栽銀杏
Irrigation Canals	灌溉渠
Gate of the Limitless Ultimate	無極門
Main Gate	正門

圖二 清代永樂宮

這幅永樂宮的版畫最初刊於 1754 年版的《蒲州府志》(據《蒲州府志》1754 重畫)。

沒有在永樂宮中舉行授籙儀式的記載,這使我們很難確定永樂宮究竟是哪一類道教機構。道觀像佛寺一樣,常被分為公共的“十方叢林”和自己承襲的“子孫叢林”兩類^[30]。在中國近古時期,公共道觀數目很少,但都是規模相當大的道教中心,對所有派別的道士開放,在法律上有權頒發道籙。十方叢林的長老由選舉產生,合格的候選人只要是屬於官方所承認的道派,都可以參加選舉。子孫叢林比十方叢林多得多,但與十方叢林不同,子孫叢林的成員嚴格限於某個特定道派或其一個分支。該道派的大師及其弟子在這類道觀中經營了好幾代,但無權授籙(Goossaert 1997:303~342; Yoshioka 1979)。清代,十方叢林僅允許舉行授籙儀式,真正的道籙則由政府頒發。明代則不存在這種情況;永樂宮就可以自行授籙。也許永樂宮在晚明時是“子孫叢林”,在有的方面像十方叢林,在另一些方面則像子孫廟(李養正 1989:394~395; Welch 1967:

138 ~ 141)。儘管永樂宮有一座鉢堂,但卻沒有關於全真教道士在這裏建環堵的記載^[31],也沒有關於日常修道生活的清規留存下來^[32]。

1644 年標誌着明朝覆滅的一系列巨變並沒對公眾支持永樂宮的行為造成太大影響。早在 1656 年,永樂人就向純陽殿捐贈了一套新燈籠(宿白 1963:58)。康熙朝時永樂宮進行了大規模的修繕,1689 年的一篇碑文就記述了當地鄉耆帶頭為永樂宮的重建籌措資金一事(p. 55)。純陽殿中一篇 1675 年的題記記述了郡士們為這座大殿的修繕捐了 200 多兩黃金(pp. 59 ~ 60)。另一篇 1689 年的題記則記載說該年三清殿中的三清神像被鍍了一層金(p. 57)。

康熙朝時,永樂地區的許多居民還去武當山朝拜,那裏是紀念道教神仙張三丰和真武大帝的地方(Lagerwey 1992; 卿希泰等 1988 ~ 1994, 3:466 ~ 499; Seidel 1970; 黃兆漢 Wong 1988a)。去武當山朝拜可能始於嘉靖時期(1522 ~ 1566 年)。當時一個叫楊昆的永樂人非常孝順,為祈感神靈來治療他母親的疾病(其母姓崔),他去了武當山。跟來此朝拜的其他人一樣(Lagerwey 1992:319 ~ 320),楊昆從一處懸崖跳了下去(但他不是為了昇天,而是要犧牲自己以代替母親)。和其他人不同的是,他落地時毫髮無損,使其他香客大喫一驚。這場奇跡般的經歷給楊昆以深刻的印象(有關資料沒有提及他母親的病是否被治好),他回永樂後就把一些家產捐出來,用來建一座真武廟(顯然不是下文將要提到的永樂宮中的那座大殿),還做了其他一些善事(《永濟縣志》1868, 13:8 上 ~ 下)。永樂宮中一篇 1702 年的朝聖碑文的題目中有楊茂晉之名,很可能是楊昆之後,但這一假設尚難確定,還有待於進一步發現一

些證據纔能證實。

永樂宮進一步的修繕於 1773 年春動工，這次是由蒲州司馬劉木言領導的（宿白 1963:58, 59）。但到 19 世紀初，永樂宮又已年久失修。1804 年，知府蔣榮昌負責贖回了被廟中道士典當或賣掉的宮觀土地，並負責監督大規模的重建工程（同上:56）。蔣榮昌之所以對永樂宮感興趣，一部分原因是 1804 年清朝將呂洞賓祭祀納入了省級的祀典（《山西通志》1892, 73:15 下 ~ 16 上）。

永樂宮最後一次修繕工程是清代末年進行的，宮中所存的最晚近的碑文對此作了記載。這篇碑文寫於 1890 年，記載了對三清殿、純陽殿和真武閣屋簷的維修。^[33] 碑文還提到了 1773 年的重修工程，將其作為最後一次大的修繕，並記載說是一位姓李的官員發起了 19 世紀晚期的重建工程（宿白 1963:56）。

目前我尚未發現任何記載上世紀早期永樂宮情況的書面材料，但永樂宮似乎一度被宮觀裏的道士遺棄，並在日軍侵佔華北期間受到嚴重損壞。20 世紀早期反對民間宗教的運動對它的衝擊有多大也不清楚^[34]。不過，在日本人入侵之前，永樂宮一直是公眾祭祀呂洞賓的一個聖地，這在現居臺灣的一位山西人的回憶錄中就能看出：“凡有廟會或宗教慶典時（比如呂洞賓誕辰日），來自周圍村鎮的虔誠香客就陸陸續續彙集到永樂宮來進供。黃河南岸的遠在潼關或閿鄉的人們要橫渡黃河來參加祭祀。氣氛極為熱鬧。”（李仙舟 1983:104）

儘管永樂宮規模宏偉，歷史悠久，但它基本上沒有引起梁思成、勞倫斯·西克曼（Laurence Sickman）等 20 世紀早期從事藝術史或考古研究的學者的注意，也沒引起 20 世紀 30 年代在晉南從事研究的日本學者的注意（Steinhardt et al. 1984:133）。直到 1953 年中

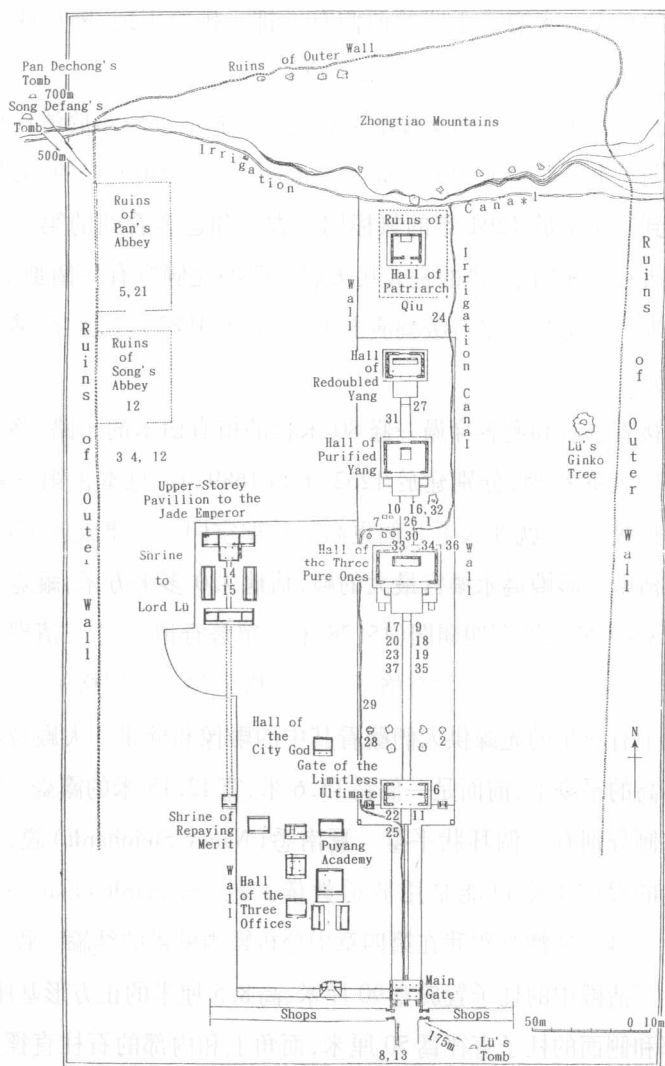
國的一個科學考察隊來到這裏，發現了永樂宮及其壁畫，並在 1954 年出版的《文物參考資料》上發表其考察報告後，它的存在纔開始為人們所注意。中國政府決定在三門峽修建水庫時，同意將永樂宮作為歷史文物遷至它現在所在的芮城，以免被水庫淹沒。整個永樂宮被一點一點地運到芮城，並大體上按其原有規模加以重建。儘管永樂宮現在主要是一個旅遊勝地，但它也吸引着香客去呂祖祠給呂洞賓進香。

神聖空間的安排及其意義

關於現在位於芮城的永樂宮的佈局及其主要特點，我們在“緒論”中已作了簡要介紹。這裏我將詳細說明其在永樂時的情況（見圖三）^[35]。如我在“緒論”中指出的，下面說到的參觀永樂宮的路線並非是所有的香客或遊客都會遵照的路線。

永樂宮位於一處風水寶地，它北枕中條山，南臨黃河，一條引水渠自西向東從永樂宮北邊流過，此渠還有一條支流由北向南流入宮中。整座宮觀佔地 8,600 平方米，有一座外牆環繞。20 世紀 50 年代宮址被發現時，外牆已年久失修。還有一道牆圍着幾座主殿及其西側的幾間祠堂。

香客到永樂宮有三條路線可走：一條是從黃河往北走，一條是從永樂鎮往東走，還有一條是從原頭村往西走。從南面或東面來的人可以看到據說是呂洞賓墓的地方，它位於永樂宮前約 175 米處。永樂宮遷往芮城新址前，中國考古學家發掘了這座墓，在墓中發現了一男一女兩具殘骸，似葬於 11 世紀（李風山 1960）。在第五章，我們將論及這一發現對我們認識地方上民間宗教中呂洞賓的



圖三 1958 年的永樂宮

此圖係基於中國學者在原址考察時畫的一幅圖(見《永樂宮》,人民美術出版社 1964 年版)。圖中數字是指原址的碑文,每條碑文的標題及概要見附錄一。

形象的意義。永樂宮正門的西側有一排一排的店鋪，屬於觀外舉行的定期集市，這種集市一直沿續到清末。

永樂宮主殿的空間安排基本與現在的相同。修建於清代早期的正門是進入該聖地的唯一通道。走過一條近 80 米長的小路，香客就到了完工於 1294 年的無極門。香客和遊客看到的第一組壁畫就畫在這座門上，畫的是天兵天將。門的北側還有一個戲臺，供節日期間在永樂宮舉行戲劇演出用（李仙舟 1983；李孟存、林宏躍 1986）。

接着香客和遊客穿過一條 80 米長的植有樹木的小路，路旁有兩塊巨大的石碑，分別建於 1262 年和 1689 年（見本書第三章）。然後拾級而上，就進入了一個更高的神聖空間——建成於 1262 年的三清殿。該殿為永樂宮最大的殿，佔地 430 多平方米，縱寬七開間（28.44 米），進深四開間（15.28 米），單簷脊頂^[36]。三清殿前端有五個四格扇的門，頂部有格子。每個格扇都有三個格子窗，以保證殿中有充足的光線供人們觀看其中的雕像和壁畫。大殿位於一個高高的平臺上，前面是一個長 15.6 米、寬 12.15 米的露臺。露臺每一側分別有一個耳狀平臺。夏南悉（Nancy Steinhardt）說，這樣形狀的殿前平臺可能是用於道教儀式的（Steinhardt et al. 1984: 134）。她這個觀點跟我在第四章中分析殿內壁畫的結論一致。

三清殿中的柱子置於寬 90 厘米、高 8.5 厘米的正方形基座上。外部和側面的柱子直徑為 50 厘米，而角上和內部的石柱直徑則分別為 55 厘米和 60 厘米。三清殿的結構與元代山西的其他寺觀相似，也是既有中柱又有桁架柱，並用了倒 V 形的支柱。大殿內部頂上為華麗的六藻井天花板，外部屋脊上鋪着琉璃瓦（Steinhardt et al. 1984: 134）。

殿裏供奉着三清(道教三位最高的神靈)的塑像^[37], 四周有繪着 286 位神仙禮拜三清的壁畫。這幅巨大的壁畫名為《朝元圖》, 所佔面積達 402 平方米以上, 畫中神仙高達 2 米, 壁畫從上到下高達 4 米。這幅壁畫是洛陽畫工馬君祥及其弟子畫的, 完成於 1325 年。我曾經提出, 繪於無極門和三清殿的 360 位神仙很可能是永樂宮定期舉行的各種道教儀式上用來接受祭拜的(Katz 1993)。但景安寧(Anning Jing)卻認為他們代表新創的“全真衆仙”, 由呂洞賓等全真教祖師組成(Jing 1993, 1995)。這兩種觀點是否正確的問題將在第四章中探討。

從三清殿, 香客和遊客沿着那條高於地面的步道再走 40 米, 就到了純陽殿。純陽殿也是在 1262 年建成的, 但規模比三清殿要小得多。它佔地僅 300 多平方米, 縱寬五開間, 進深四開間(20.35m × 14.35m)。帶有格子窗的門佔了殿中間的三個開間, 殿側面的牆沒有窗子, 因為內牆上畫有壁畫。殿簷下的柱子直徑 48 厘米, 四角的柱子直徑 56 厘米, 其餘的柱子直徑 57 厘米。頂部是單簷山脊組合式屋頂(Steinhardt et al. 1984:34)。殿中供着呂洞賓的一尊塑像, 四周繪有他成仙之前的生平和他成仙之後的事跡的壁畫。這組壁畫題為《純陽帝君神遊顯化圖》^①, 畫面比三清殿中的壁畫小, 高僅 3.6 米, 佔據 200 多平方米的牆面, 由元代壁畫家朱好古(山西襄陵人)的弟子所繪, 完成於 1358 年。這些描繪呂洞賓生平與事跡的圖像共 52 幅, 大多有題記描述圖中所畫的故事。這些題記近三分之二(37 幅)直接取自《道藏》中的《純陽帝君神化妙通紀》(《道藏》第 159 冊;《道藏通檢》305; 以下簡寫作《妙通

① 下文提到這幅壁畫時簡稱《顯化圖》。——譯者。

紀》)。這篇文獻是由全真教大師南京人苗善時(活躍於 1288 ~ 1324 年)所寫的一部仙傳(參見本書第二章)^[38]。這些故事多數也保存在後來的一些道教文獻彙編中。其中包括 16 世紀晚期的《呂祖志》(《道藏》第 1112 ~ 1113 冊;《道藏通檢》1484)和《呂祖全書》(1846)^[39]。這些故事在永樂宮這一聖地流傳的程度以及它們對當地呂洞賓形象的影響將在第四、五兩章中加以討論。

從純陽殿再走 20 米,就到了重陽殿。這個大殿中供奉着全真教創立者王重陽及其七個主要弟子中的六人的塑像,合稱“七真”^[40]。重陽殿的建築特點與純陽殿大體一致,殿牆上共有 49 幅壁畫,畫的是全真教歷史上的一些情景。不幸的是,其中三分之一以上的壁畫已部分或全部損壞了。這些壁畫不清楚是誰畫的,但似乎是完成於 1368 年前後。畫中大多數題記是基於王重陽的仙傳資料,這些資料現保存於《道藏》中(王暢安 1963a, 1963b)。這些壁畫是研究全真教信仰與實踐的極為重要的資料,但遺憾的是,無論是藝術史家還是研究道教的專家都尚未對其作過系統的研究。第五章中,我將討論這座大殿中的一些壁畫,如呂洞賓度脫王重陽以及王重陽用一幅骷髏畫來教導弟子的情景。

上述幾座主殿儘管在建築上頗引人注目,但只約佔永樂宮面積的一半。跟中國近古時期大多數道觀一樣,永樂宮是一個龐大的複合建築,各種道教的(以及地方上的)活動可以分別集中在不同的建築內進行(Reiter 1983:367)。主殿西北有兩座道院,在曾負責永樂宮的建設工作的全真教道士宋德方和潘德沖墓地以南數百米處。^[41]主殿正西處建有另一些祠廟,可以自成一組複合建築,祠廟中分別供奉着各種道教神和民間神。這些祠廟大多數都不知建成於何時,而且除了上面說到的兩座道院外,在我迄今看過的方

志及宮觀碑文中都沒有提到。幾乎所有這些祠廟均見於 1754 年付印的《蒲州府志》“永樂宮圖”(見圖二),這說明它們的修建肯定早於 1754 年。呂祖祠上方的玉皇閣(建於 1617 年)的歷史,我們知道一些情況。其他宗教場所包括城隍殿、三官廟、報功祠。報功祠所祀為何神不清楚。永樂宮東牆附近有兩株古老的銀杏樹,其中一株據說為呂洞賓所栽。

永樂宮還有一個學院,即蒲陽書院。該院為同知陳世昌^[42]建於 1821 年。陳為建這座書院籌到了 3,900 兩銀子,但其中只有 1,900 兩用來建書院,其餘的 2,000 兩則存入了當地一家當舖,用來贏利(《永濟縣志》1886, 4:34 下)。我們前面所引項樟的文章中說到永樂人節儉,這也許就是一個例子吧。永樂宮還有一些建築,是用於更世俗的事務,如廚房和一座供香客用的旅店。永樂宮西部最迷人的地方是呂祖祠。最初建成的時候,這座祠叫作“呂公祠”(見宿白 1962:80 及第三章)。20 世紀 50 年代在此從事研究工作的中國學者在說到呂洞賓祠堂時用的也是這一名稱(見圖三),但清代《永濟縣志》和《蒲州府志》都刊載的一幅永樂宮圖卻將其標為“呂祖祠”(見圖二),現在人們也這麼稱呼它。永樂宮的道士和官員們稱呂洞賓祠堂建於嘉慶時期(1796 ~ 1820 年),但這肯定是錯誤的,因為圖二清清楚楚地標出了這個祠堂,而這幅永樂宮圖最早刊於 1754 年的《蒲州府志》。另外,呂祖祠頂上的玉皇閣建於 1617 年,這說明這個祠堂的修建肯定早於這一年。很可能這個祠堂就是最初修建於傳為呂洞賓墓旁邊的那個祠堂,當然它能保存至今,中間肯定經過了多次修復。這個祠堂是民間祭祀呂洞賓的地方,至今也還起着這個作用(另見本書第五章)^[43]。

以上對永樂宮佈局和歷史沿革的說明有助於解釋圖三所示的

這一聖地神聖空間的安排。像世界各地許多宗教聖地^[44]一樣，永樂宮與其周圍非宗教的或世俗的空間是分開的，一是有一座外牆環繞着永樂宮，二是有一座內牆環繞着它的宮觀。也像大多宗教聖地一樣，永樂宮的產生經過了一種選擇的過程。永樂宮既有理想的自然環境和風水（特別是它依山傍水這一點），又與一位被神化的名人墳墓毗鄰^[45]。永樂宮神聖空間的結構似乎也遵循着宗教地理學的原則，因為它試圖精確地再造一個宇宙原型（Schipper [1982] 1993: 21 ~ 22）。永樂宮神聖空間在這方面的特徵，在寫於 1636 年冬的一篇碑文中說得很明白。碑文強調，永樂宮靠近中條山，該山是道教宇宙論所說的 72 福地中的第 62 福地（Verellen 1995）。碑文還稱：“（建觀時）魯般^[46]匠手，道子畫工。殿閣巍巍，按天上之九星^[47]而羅列；道院^[48]森森，照地下之八卦而排成。詎不以聖果無疆，道業有永耶。”（陳垣等 1988: 1308）

像大多數宮觀一樣，永樂宮被認為是一位神仙的住所。但這個呂洞賓的住所與永樂地區的民宅不同，因為它的建築宏偉壯麗。而且，由於呂洞賓被看作一個非官僚神（見本書第二、第五章），供奉他的兩座建築——純陽殿和呂祖祠——沒有設計成官府衙門的樣子。於是永樂宮就成了一個邊緣性的空間，一個祭祀者與神聖的世界相接觸的場所。在永樂宮，神聖世界包括呂洞賓等全真教仙人、無極門和三清殿壁畫中所描繪的道教天國中的神靈，以及部分由城隍等陰間神掌管的地獄這樣的地下世界。

永樂宮還是地方歷史和宗教知識的博物館。永樂鎮及其周圍地區在歷史上發生的重大事件，以及這些事件參與者的姓名，都刻在石碑上，這些石碑都放在宮內重要的位置（見圖三和第三章），而且宮中建築本身也作為這一歷史的紀念碑屹立在那裏^[49]。此外，

像世界上許多有著最早的圖書收藏(主要是一些宗教文本)的古老宗教建築一樣,永樂宮也起着宗教著作藏書處的作用。一套元版《道藏》就藏於此處,直到1281年被焚毀;而1598年重印的明版《道藏》也有一套藏在永樂上宮。這些宗教知識有不少在宮內壁畫中也有所描繪,既有關於宗教儀式的,如無極門和三清殿的壁畫;也有關於宗教教義的,如純陽殿與重陽殿的壁畫。所有人都能看到這些畫,但只有那些受過傳統教育、能讀懂畫上題記的人或研究過宮內宗教文本的行家纔能真正清楚這些畫的意義(見本書第四、第五章)。儘管永樂宮在神聖空間的安排上與中國和其他國家的許多宗教聖地相似,但在很多重要的方面它又有別於那些聖地。首先,最崇高的神所在的地方(三清殿)不是設在整個宮觀的深處,而是更接近於原先的第一道大門,即無極門。景安寧在其關於永樂宮是如何創造神聖空間的近作中論述道:永樂宮的一個獨特之處是它的三座主殿沿一個軸成直線排列(Jing 1995)。然而,這一點似乎並非永樂宮所獨有。夏南悉(Nancy Steinhardt)指出:山西南部建於同一時期的佛寺採取的也是這樣的佈局(Steinhardt et al. 1984; Steinhardt 1987),而高萬桑在其他全真教聖地也發現了相似的佈局(Goossaert 1997:315, 321~323)。儘管如此,景安寧的說法有一點可能是正確的,那就是她指出了這種安排的設計一方面強調香客已進入這三座主殿所含的神聖空間,另一方面也定義了一條從三清到呂洞賓再到王重陽和七真的宗教經籍傳承的線索(Jing 1995; 另見方天淵、靳玉蕾 1995)。

永樂宮的神聖空間另一個令人驚異的特點是,宮中同時存在三個不同的焦點。在宮的西北角,靠着外牆旁邊坐落着宋德方和潘德沖墓,以及用於紀念他們的道院。除了這些紀念死者的建築外,永樂

宮中還有兩組(而非一組)宮觀,並肩坐落於內牆所環繞的空間^[50]:東邊聳立着主殿,裏面供奉着主要的神靈和全真教的祖師。這些大殿是舉行道教典禮的地方,只有在舉行一些特定的儀式時纔對俗家香客開放。西邊坐落着蒲陽書院和平日也向公眾開放的另一組祠廟,包括供奉三官等道教神和城隍等民間神的祠廟^[51]。呂洞賓祠堂(這也是一個民間祭祀的場所)也位於永樂宮的西部。

英國地理學家克里斯·C·派克(Chris C. Park)的一句話也許可以用來解釋這種不同的神聖空間並存的現象。他說:“景觀[包括神聖空間]是記錄一個地區文化史的手稿。”(Park 1994: 197; 另見 Grapard 1994; Harvey 1991; Scott and Simpson-Housley 1994)永樂及永樂宮的文化史非常複雜非常多樣化,而且跟中國其他許多宗教聖地一樣,頗能包容文化的多樣性。正如韓書瑞和于君方所指出的,中國的宗教聖地是“廣大的、複雜的,並具有多個焦點”(Naquin and Yü 1992:22)^[52]。另外,這種多元性還起到吸引多種多樣的香客的作用(P. 23~24)。在一篇重要的關於南嶽的佛教與道教相互影響的文章中,詹瑞申(James Robson)就利用這些觀點以及阿倫·格拉帕德(Allan Grapard 1994)、大衛·哈威(David Harvey 1991)和羅伯特·賽克(Robert Sack 1980)的研究成果,論述了中國的宗教聖地是“多形的”(polymorphous),即是源於“一種持續的文化生產與再生產狀態”的社會過程的產物,代表着多種聲音(Robson 1995:246)。永樂宮神聖空間的組織說明它也是一個有多個維度的場所。然而,“多形的”^①一詞似不足以說明對宗教聖地

① 此處作者用的是 polymorphic,與上面的 polymorphous 同義。——譯者。

神聖空間的不同表現之間的相互影響。我建議用“多音的”(polyphonic)一詞作為描述不同的文本(或不同的“聲音”voices,見Dudbridge 1995)之間如何相互影響。這種多種聲音的相互影響或反響也可用“多因複合”(polysynthesis)一詞來表達。

上述證據表明,永樂宮對不同的施捨群體來說代表着多種不同的意義。有學者提出神聖空間體現着文化認同的模式(Bordessa 1994:87, 89)。在永樂宮,道教的認同體現在幾座主殿和兩座道院及其外面的碑文、主殿和道院中舉行的醮、齋儀式,以及裝飾主殿和道院的壁畫上。各種形式的地方認同也體現在一些碑文中,但可能更重要的是體現在西邊的殿中,體現在關於永樂宮歷史的民間故事中,還體現在參與永樂宮舉行的道教及地方性儀式和對這些儀式的支持中。這些認同的表現形式及其相互間的影響將在下文論及。

永樂宮等中國宗教聖地遠非僅是精神力量之所在。它們自身也構成了巨大的文本,吸引著形形色色的施主,而這些施主又製作了多種多樣代表其利益與目的的文本。把宗教聖地比作紀念碑的想法可能也有一定的價值。巫鴻指出,紀念碑是設計“來保存記憶,建構歷史……來團結一個共同體或一個公眾,來確定一個政治集會或通過儀式進行的溝通,來建立生者與死者,現在與未來的聯繫。……紀念碑不是用於取悅參觀者,而是用於提醒公眾該相信什麼以及該如何做”(Wu 1995:4)。此外,永樂宮還是一種人們要爭奪的場所或“競技場”(arena)。按周錫瑞(Joseph W. Esherick)和冉玫鐸(Mary B. Rankin)的定義,“競技場”是“精英和其他社會行動者參與其中的環境、舞臺、周圍的社會空間,往往就是其活動的場所”(Esherick and Rankin 1990:11)。

下面,我們將把視線從永樂宮這一巨大的地形文本(topographical macrotext)轉移到產生於其中的書面和視覺文本,特別是關於其主要神仙呂洞賓的文本。本書第三至第五章將探討永樂宮的施主們是如何試圖在這個聖地刻上他們對永樂宮和對呂洞賓的表現,或用自己的表現覆蓋掉原有的表現的。然而在討論這些問題之前,有必要考察一下中國近古時期呂洞賓崇拜的發展及其發展過程對永樂宮歷史的影響。

注釋

[1]另一部關於山西的遊記為汪景祺所寫(《讀書堂西征隨筆》[1724] 1928)。

[2]對17世紀山西遭受自然災害情況的更多的研究見曹樹基 1997。

[3]關於18世紀中國政府在華北的賑災活動更多的研究見 Will 1990; Will and Wong 1991。

[4]永樂同知的府邸建於1732年。唐宋時的官員是住在永樂縣衙門裏。見《永濟縣志》1886, 2:11下。

[5]一里約合三分之一英里。

[6]出版於1992年的省志記載了那時永樂的一家慈善學校(義學),但沒有提供進一步的材料(《山西通志》1892, 76:37下)。

[7]例如,道教神仙張果老據說就曾騎驢穿過中條山(《山西通志》1734, 160:3上~4下;《永濟縣志》1886, 24:14上)。

[8]關於山嶽與修行更多的研究見 Birnbaum 1995; Hahn 1988; Naquin and Yü 1992。

[9]最初的觀就是塔,是供觀測天象和會見仙人及其他神靈的。在道教中,“觀”一詞最後被用來指道士修行的場所(Stein [1897] 1990:238~240)。我是根據薛愛華(Edward Schafer)晚年的研究([1980], 1989)將這個詞譯作

“belvedere”(觀景樓)的。

[10] 萬曆皇帝及其母親亦為佛教及其他民間宗教的施主(Li and Naquin 1988)。例如,有一次皇宮中象徵吉祥的蓮花盛開,其後萬曆帝及其母親曾將兩套《藏經》贈給浙江普陀山的觀音道場(包括一些對觀音大加頌揚的偽經)。(Yü 1992:210 ~ 211, 238)

[11] 關於《道藏》這一版本流佈的更多情況見陳垣([1949]1963:178 ~ 179, 190 ~ 203)。這一版本的殘卷傳至東京皇家圖書館和巴黎國家圖書館。其中巴黎國家圖書館的是由伯希和(Paul Pelliot, 1878 ~ 1945)為法國遠東學校在中國尋獲的。沙畹 1919 年發表研究道教儀式的開創性論文“Le jet des dragons”(投龍)時,用的就是這個版本(Boltz 1987:1 ~ 2)。

[12] 純陽上宮的石柱現安放在永樂宮中。

[13] 關於這位神仙及其祭祀情況的材料見 Hansen 1995:218; Idema 1997; 呂宗力、樂保群[1986]1990:681 ~ 687; 1998:167 ~ 172; Soymié 1966, 1967; 高橋文治 Takahashi 1991。

[14] 要進一步瞭解中國近古時期山西的戲劇史,請參閱段友文 1995:176 ~ 178; Idema and West 1982; 田中謙二 Tanaka 1968。

[15] 金代的資料也沒有關於這座道觀從朝廷申請匾額的記載。申請這樣的匾額是需要大量投資的(今井秀周 Imai 1975)。

[16] 在 13 世紀 30、40 年代,中國北方的許多道教聖地都是以這種方式轉歸全真教所有的(Goossaert 1997:307 ~ 311)。

[17] 要進一步瞭解上述道士,請參閱 Boltz 1987; 李孟存、林宏躍 1986; 任繼愈 1990; Waley 1931; 鄭素春 1987, 1995。

[18] 由李道謙(1219 ~ 1296 年)搜集的題為《甘水仙源錄》的全真教碑文集記述了這些事件(《道藏》第 611 ~ 613 冊;《道藏通檢》973; 見 5:11 下 ~ 13 上)。甘水是指西安西部的甘河鎮。據說全真教的鼻祖王嘉 1159 年就是在那裏遇異人而證道的。

[19] 關於這兩座墳墓的更多內容見李鳳山 1960; 徐蘋芳 1960。

[20]“萬壽”一詞用來指這座作為宗教機構的宮殿保有一盞長明燈，代表着皇帝的命運(Vincent Goossaert, 個人通信)。

[21]巴熱德·特·哈爾(ter Haar 1995)對這類組織有詳細的介紹。

[22]此處的《靈寶經》不明所指。關於這個問題，請參見 Bokenkamp 1983, 1997; Boltz 1987:41~47, 206~217; 卿希泰 1988:165~183。

[23]苗道一的生平資料見陳垣 [1941]1962:7~8, 58, 59~60; 卿希泰等 1988~1994, 3:235~236, 239; 鄭素春 1987:161。很多碑文中也提到過苗道一，包括描寫其生平與事業的《苗公道行碑》(這篇碑文不幸已嚴重損壞而殘缺不全)(陳垣等 1988:786~787; 另見 715, 727, 782, 789 頁)。

[24]在元代，道教宗師全都得以在集賢院供職。

[25]“居士”一詞也可指佛教或道教的俗家弟子，但在這裏是指不必參加宗教活動的退隱的士人。

[26]漢語中“齋”一詞通常被譯作 fasting ritual(禁食儀式)。但事實上，“齋”往往是指贖罪儀式。我非常感謝柏夷(Stephen Bokenkamp)使我意識到這重要的一點。

[27]一兩約合 1.3 盎司。

[28]字面之意為“乞食鉢之堂”。鉢堂是全真教徒修煉內丹時打坐之處，那裏有雙鉢，用作漏壺(Goossaert, 1997:220~258; 李淑還 1979:620)。

[29]這座打坐堂與重陽殿兩側的兩間小廳皆毀於抗日戰爭中。

[30]關於中國佛教這種分類體系的更多內容，參見 Brook 1993:174~175; Welch 1967。這些體系是何時形成的不可確知，但卜正民(Timothy Brook)指出，它們在明代已很常見。一些寺院還被定為“宗寺”，在那裏，師父可按佛法傳承之法，將住持之職傳於弟子。

[31]環堵，也作“園堵”(譯者案：原書 Glossary 中寫作“園都”，誤。)，至少可追溯至南朝(上清教)，而且這一做法與道教早期的“靜室”有關。環堵時道士把自己隔離起來，時間從一百天到三年不等(Goossaert 1997:171~219)。

[32]要進一步瞭解全真教清規，參見 Goossaert 1997:259~301。

[33] 我没有找到關於真武閣的任何其他資料,但我懷疑它可能建於 17 世紀末或 18 世紀初,因為永樂人在那個時期開始去武當山進香。

[34] 關於這場運動,特別是其在山西的情況,參見 Duara 1995; Thompson 1988, 1995, 1996。

[35] 感興趣的讀者可將此處的描述與巫鴻神遊三代廟宇的情形 (Wu 1995:85 ~ 88) 對照起來讀。

[36] 永樂宮建築為北宋風格,這裏對其建築風格的討論大量的的是基於 Steinhardt et al. 1984:133 ~ 137 及 20 世紀 60 年代早期出版的《文物》雜誌上的文章。另見夏南悉 (Steinhardt) 對青龍寺密宗殿神聖空間的詳細分析 (Steinhardt 1991)。

[37] 所有這些神像都在日本佔領華北時被毀,但近年又重修了。

[38] 非常幸運的是,法國學者洪怡沙曾對這部經文進行了廣泛研究,作為其關於呂洞賓的博士論文的一部分,並將這部經文全部譯成法文 (Ang 1993)。

[39] 法茲恩·巴德里安-胡塞因和索安曾用過《呂祖全書》的一個更早的版本,顯然是由康熙時武昌(湖北)一個崇尚扶乩的教派編的 (Baldrian Husein 1986:141; Seidel 1970:512)。我用的這個版本保存於《道藏輯要》中,於 1846 年在四川出版。關於《呂祖全書》更多版本的介紹,參見佐伯好郎 Saeki 1934。

[40] 七真包括:①馬鈺(丹陽子;1123 ~ 1184),②譚處端(長真子;1123 ~ 1185),③劉處玄(長生子;1147 ~ 1203),④丘處機(長春子;1148 ~ 1227),⑤王處一(玉陽子;1142 ~ 1217),⑥郝大通(廣寧子;1140 ~ 1213),⑦孫不二(清靜散人;1119 ~ 1184)。按另一種分法,王重陽被歸為七真之一,而唯一的女性孫不二則不在其列 (Boltz 1987:64 ~ 65)。重陽殿用的就是後一分法,所以沒有供奉孫不二的塑像。

[41] 這些建築已不復存在,但潘德沖和宋德方的棺材現保存在位於芮城新址的永樂宮內的一家博物館中,棺上飾有二十四孝圖。

[42] 陳世昌的生平見《永濟縣志》(1886, 6:48 上~下)。

[43] 洪怡沙說呂洞賓崇拜在岳陽和華山也還很興旺(Ang 1997:501 ~ 502)。華山的一座祭祀呂洞賓的小廟中,有個長長的捐資者的名單,包括來自陝西省各地尤其是西安的男男女女(個人通信,1998.8.10)。

[44] 我對永樂宮及其文本的研究受到了對世界各地宗教聖地研究的影響。這方面研究集中於宗教聖地的建築和繪畫,與這些建築和繪畫相關的儀式,這些建築和繪畫在產生神聖空間和宗教時間上所起的作用,以及在這些聖地上繁榮的崇拜。可參見 Alock and Osborne 1994; Baxandall 1972; Bhardwaj 1973; Duby 1981; Dupront 1987; Eickelman and Piscatori 1990; Fox 1988; Geary 1978; Le Goff 1980, 1988; Marinatos and Hagg 1993; Park 1994; Schapiro 1973; Scott and Simpson-Housley 1994; 及 Turner and Turner 1978。

[45] 永樂宮的呂洞賓墓在象徵死亡與再生方面似乎與其他這類聖地相似(Bloch and Parry 1982; Stein [1987] 1990:201; Watson and Ranski 1988)。呂洞賓墓還代表着一個封閉的神仙世界,這一世界在中國通常被認為存在於山洞或葫蘆中(Faure 1992; Stein [1987] 1990:104 ~ 112)。

[46] 木匠的保護神。

[47] 亦稱“九皇”,包括北斗七星和與之毗鄰的兩顆星(此二星稱“左輔右弼”)(李淑還 1979:38)。

[48] 指潘德沖和宋德方兩座道院(見圖二)。

[49] 關於中國傳統中的紀念性的更多研究見 Wu 1995。

[50] 儘管圖三顯示出永樂宮西部的祠廟比東部的小,但據圖二給我們的印象,它們相對來說一樣大。

[51] 要進一步瞭解全真教聖地的城隍廟,請參見 Goossaert 1997:347。

[52] 韓明士在其對宋元時期江西道教與地方崇拜的研究中,指出了類似的現象(Hymes 2002)。

第二章 仙人呂洞賓的崇拜

中國近古時期對非官僚神的崇拜為數眾多(Shahar and Weller 1996),而呂洞賓是這些神靈中名氣最大也最複雜的神靈之一^[1]。至少從北宋開始,這位神仙的多種不同形象就已在眾多的個人與群體中流傳^[2]。呂洞賓崇拜的多樣性及描述他的資料的多樣性經常給人造成一種混亂。一些學者考證出了“歷史上的”呂洞賓生活於8世紀到10世紀,但在他活動的地域上卻眾說紛紜(Baldrain-Hussein 1986:133~134; 卿希泰等 1988~1994, 1:295~297)。例如,李裕民依據一些北宋的資料,提出呂洞賓是五代之季、北宋之初的一個隱士(李裕民 1990)。根據李裕民的說法,呂洞賓出生於西安附近的一個地方,儘管人們通常把呂洞賓和永樂地區有名的呂氏家族聯繫在一起,但呂洞賓和他們毫無關係。李裕民還說,呂洞賓最初是帶着家人去終南山修行的,後來又跟隱士陳搏(約906~989年)^[3]一起修道。李裕民還認為,據稱為呂洞賓師父的神仙鍾離權不是漢代人,而是生活於宋代,而且根本不可能是呂洞賓的師父。^[4]景安寧運用了類似的文本,但採取了不同的研究方法,

聲稱有“可靠的”資料(即內容跟正史相符的著作)“說明確實有名爲呂洞賓的一位隱士,活躍於宋真宗朝(998~1022)之前”。景安寧根據各種資料中提供的日期論證說,呂洞賓很可能生於891年前後,約卒於1000年,活了110歲。^[5]景安寧還得出結論說,呂洞賓是永樂地區呂氏家族直接或間接的後代,在湖南北部(特別是岳州一帶)或陝西的山中度過了他的大半生(Jing 1995)。

景安寧、李裕民等學者對描述呂洞賓的各種資料的批評性的考察最有價值。本書集中考察的是呂洞賓崇拜,對這個目的來說,呂洞賓^①是否真的存在是無關緊要的,試圖在這個問題上尋求確切答案也是徒勞無益的。問題正如法茲恩·巴德里安-胡塞因(Farzeen Baldrian-Hussein)和已故的索安(Anna Seidel 1938~1991年)等學者所指出的,在於關於呂洞賓等神仙的生平資料的性質。這些資料往往把歷史資料跟與這些神仙崇拜相關的主題(如預言與用招魂術治病等)結合起來(Baldrian-Hussein 1986:134; Seidel 1970)。^[6]也許歷史上確實有一個呂洞賓,正如索安和黃兆漢曾論證明代可能有過一個或更多的人自稱爲張三丰的情形一樣(Seidel 1970; Wong 1988b)。

呂洞賓的早期仙傳

很可能寫於宋代初年的一個故事似乎說到呂洞賓,雖說這故事沒有說出呂洞賓的名字。這個故事見孫光憲(?~968年)所編的筆記《北夢瑣言》。除景安寧(Jing 1995)外,大多數學者都沒注

① 此處原文作 Lu, 誤。當作 Lü。——譯者。

意到這個故事。孫光憲指出，黃巢（死於 884 年）起義時，“張相國瀋白身未有名第，時在河中永樂莊居。里有一道人^[7]，或麻衣，或羽帔，不可親狎。一日，張在村路前行，後有喚‘張三十四郎，駕前待爾破賊’。回顧，乃是此道人。相國曰：‘某一布衣耳，何階緣而能破賊乎？’道人勉其入蜀，適遇相國聖善疾苦，未果南行。道者乃遺兩粒丹曰：‘服此可十年無恙。’相國得藥奉親，所疾痊復。後歷登臺輔”（《北夢瑣言》4.27）。^[8]

這則故事並沒指明這個神祕的道士就是呂洞賓，但他在煉丹及預知未來的能力上卻很像呂洞賓。^[9]宋代的大多數資料都沒有明確說明呂洞賓是否住在永樂。一些材料只說他是山西——陝西一帶人，而另一些材料則說他的家鄉是河中府或長安（西安）地區。現知最早提到呂洞賓家在永樂的資料是 1222 年的一篇永樂宮碑文（見本書第三章），但另一些北宋的資料則把呂洞賓列為河中府人或說他是永樂地區呂氏家族的一員（Baldrian-Hussein 1986: 160 ~ 163）。總之，《北夢瑣言》中那篇筆記儘管不能證明呂洞賓曾居永樂，卻表明永樂地區確實存在過一個神通廣大的道士。此人是否自稱為呂洞賓以及他後來是否被當作呂洞賓來崇拜，至今仍是一個謎。

現知最早提到呂洞賓名字的資料見於據稱為陶穀（903 ~ 970 年）^[10]所編的筆記《清異錄》。該書有一則小故事，謂“馮翊（在陝西）城外酒家門額書云：‘飛空卻回顧，謝此含春王。’於‘王’字末大書‘酒’也，字體散逸，非世俗書，人謂是呂洞賓題”（《清異錄》4: 2 下；Baldrian-Hussein 1986: 137）。

在宋初（如果不是更早的話），呂洞賓已經是一個相當有名的神仙了。對呂洞賓最早的記載見於宋人筆記。這些筆記根據地方

上的口頭傳說，對呂洞賓的軼事加以記錄，有時也進行改寫。據張齊賢的《洛陽搢紳舊聞記》（有 1005 年序），人們早在宋太祖朝（960～976 年）就已在講述呂洞賓的故事了（《洛陽搢紳舊聞記》3：10）。北宋時由樂史（930～1007 年）^[11]編撰的地理類書《太平寰宇記》（980）表明，這些故事有的是寫呂洞賓嫻熟的丹法和神奇的力量。該書的一則故事說江西筠州的一個湖中有一大群喧鬧的青蛙，呂洞賓用一粒仙丹就使它們安靜下來了。由於這一奇跡，這個湖被改稱“藥湖”（《太平寰宇記》106：1 下）。該書還有一首描述仙家之樂的詩，據說是呂洞賓在江西吉水府崇元觀寫的（109：25 上）。另外兩首詩，據說是 10 世紀末期呂洞賓化作一個墨販題寫在天慶觀西廊的一扇門上。^[12]人們認為呂洞賓用過的墨水有很好的療效，以致當地信徒從呂洞賓所寫的字上刮下一些墨來作藥（Baldrian-Hussein 1986：140）。1082 年，嵐州推官畢仲荀下令將這兩首詩刻在該州白鶴觀的石碑上（陳垣等 1988：292）。

11 世紀的士人們往往以鍾離權為呂洞賓之師。《道藏》所載楊在《還丹衆仙錄》^①（1052 年序）（《道藏》第 113 冊；《道藏通檢》233）中有一首詩，據說是呂洞賓獻給他師父的。陳師道（1053～1101 年）^[13]的《後山談叢》中有一個故事，講的是鍾離權向呂洞賓傳授內丹祕訣之事（卷六，62～63 頁）。到北宋末期，已有若干託名鍾離權和呂洞賓作的內丹著作流行於世，被稱為“鍾呂文獻”（Baldrian-Hussein 1984，1986，1990）。這些著作似乎影響到後來的內丹修煉，包括下文將要提到的全真教大師們所提倡的內丹修

① 原文此處及書後文獻作 Huandan zhongxian lun，然書後文獻的中文為《還丹衆仙錄》。lun 當作 lu。——譯者。

煉。其他早期關於呂洞賓的記載主要是關於他預言未來的本領。11世紀早期由黃鑒(1015年進士)^[14]編撰的一部著作《楊文公談苑》，是以黃鑒與其同時代人楊億(974~1020年)^[15]對話的形式寫成的，其中相當長的一段說的就是呂洞賓預言未來的事。黃鑒和楊億皆仕北宋。該書漫長而複雜的歷史，已有學者作過詳細介紹，此處不贅(參見Ang 1993:9~13; Baldrian-Hussein 1986:137, 注30)。該書對呂洞賓的記載如下：^[16]

呂洞賓者，多遊人間，頗有見之者。丁謂^[17]通判饒州日，洞賓往見之，語謂曰：“君狀貌頗似李德裕^[18]，他日富貴皆似之。”謂咸平初，與予言其事，謂今已執政^[19]。

張洎家居^[20]，忽外有一隱士通謁，乃洞賓名姓。洎倒屣見之。洞賓自言呂渭^[21]之後。渭四子，溫恭儉讓^[22]，讓終海州刺史，洞賓係出海州房。讓所任官，《唐書》^[23]不載。索紙筆，八分書七言四韻詞一章，留與洎，頗言將佐鼎席之意^[24]。其末句云：功成當在破瓜年。俗以破瓜字為二八，洎年六十四卒，乃其讖也。^[25](《楊文公談苑》p. 104)

《楊文公談苑》中的這個故事最後以據稱為呂洞賓所作的兩首著名的詩作結。第一首題為《自詠》，描述了他在中國各地的漫遊，並提到他那把名叫“青蛇”的名劍(Baldrian-Hussein 1986:140, 142)。^[26]第二首為無題詩，詩中有很多暗指內丹修煉的隱語。僧人志磐(1220~1275年)對第二首詩極為欣賞，將其編入他的《佛祖統紀》(該書成書於1268年，載《大正藏》第2035卷)的一個故事中。這個故事稱呂洞賓被機禪師(10世紀時人)所度而皈依佛教(《佛祖統紀》42:320; Baldrian-Hussein 1986:148~149)。^[27]這兩首詩有一個共同的主題——當某位仙人以化身漫遊世界時人們會難以

認出他(或她)^[28]。在《自詠》一詩中,“三入岳陽人不識”一句將這一意思表達得很清楚。“識”的主題在有關呂洞賓的道教著作中一直佔據著中心位置,包括苗善時的《純陽帝君神化妙通紀》(見下文)。

形成於 10 世紀晚期至 11 世紀早期的呂洞賓仙傳材料賦予這位仙人多種多樣的形象:隱士、內丹大師、預言家、書法家、詩人。呂洞賓被描述成一個自由散漫的仙人,其仙蹤遍佈大宋帝國的全境。到 11 世紀 40 年代末,朝廷開始密切關注呂洞賓的故事,甚至在全國範圍內展開了搜尋他的活動。這次搜尋是由 1047 年貝州宣毅卒王則在河北領導的叛亂引發的,這次叛亂於第二年為文彥博平定(《宋史》11. 224 ~ 225, 313. 10259)。據王銍(? ~ 約 1154 年)的《默記》,^①李教曾習妖術,能化黃龍,結果把祖母嚇死了,被父親李曇趕出了家門。“教益與惡少薄游不檢。一日,書娼館曰:呂洞賓李教同遊^[29]。曇知其尚存也,遣人四出捕之,尋獲矣。教皇窘自縊死。”叛亂者聲言李教是他們的領導人,朝廷得知此題詞後,頒旨緝拿二人。當然,對呂洞賓的搜尋必定不會有結果,朝廷最終得出呂洞賓並不存在的結論(Jing 1995; 馬曉宏 1986:86; 《默記》2:16 下 ~ 17 下, p. 346)。^[30]

王則之亂引起的混亂似乎並沒降低呂洞賓受歡迎的程度,因為北宋時期的著作中仍然記錄了不少關於他的故事。例如,陳師道的《後山談叢》就講述了一些據稱是呂洞賓的人與 10 世紀和 11 世紀一些政要的聯繫。其中一個故事敘述了呂洞賓與宋代名臣王安石(1021 ~ 1086 年)的一次邂逅。這條材料說的是,王安石請呂洞賓收其為弟子,但呂洞賓拒絕了,因為王安石的“業障”太重(《後山談叢》42:320; Baldson-Hussein 1980: 48 ~ 49)。

① 以下論述,作者有誤讀,今根據作者所引原著作了修改。——譯者。

山談叢》4.36)。另一則筆記講述南唐時中國南方流傳着一些呂洞賓的畫像，畫像上呂洞賓是一個邈邈的販墨者，留着亂蓬蓬的鬍子。南唐後主李煜(937 ~ 978 年)下令為呂洞賓畫一幅更合適的像，把他畫成一位氣質清高的神靈(出處同上)。永樂宮的壁畫中也有類似的呂洞賓的形象(見本書第四章)。洪邁(1123 ~ 1201 年)《夷堅志》中有幾則筆記故事顯示，準確的呂洞賓形象對於幫助人們認出他是多麼重要。其中一則故事講呂洞賓來到一家酒店，拿出一幅自己的畫像，換掉了酒店牆上掛着的不準確的畫像(《夷堅志》2:755 ~ 756^①; Hansen 1990:54 ~ 55)。^[31]

對後來有關呂洞賓的著述產生重大影響的一條北宋時期的資料是《華山重修雲臺觀記》。這是官員張方平(1007 ~ 1091 年)^[32]於1067年寫的。這則碑文收在張方平的文集《樂全集》^[33]中，係隱士陳搏的部分傳記。文中提到李琪和呂洞賓曾到陳搏的隱居地華山拜訪陳搏。文章是這樣描述呂洞賓的：“關中逸人呂洞賓，有劍術，雖數百里，頃刻輒至，以為神仙。”(《樂全集》3:13 下)^[34]張方平謂其資料係本於“舊史”，很可能是指成書於1030年的《三朝國史》(Baldrian-Hussein 1986:162; 李裕民 1990:50 ~ 51)。^[35]《宋史·陳搏傳》中有一段敘述與此相似(見457.13421 ~ 13422)。

蘇軾也知道呂洞賓。1090年他寫了一首關於沈偕^②的詩。

① 原文此處為756 ~ 756，誤。作者所列文獻為中華書局1981年版《夷堅志》，此處所引故事見該書支甲卷第六《遠安老兵》，在755 ~ 756頁。——譯者。

② 此處原文作Shen Jie，然沈東老之子實名沈偕(Shen Xie)。此據此詩(《和回先生詩》)之序《書所和回先生詩》(見屠友祥校注《東坡題跋》，上海遠東出版社，1996年11月第1版)。——譯者。

沈偕是浙江吳興酒商沈東老的兒子。據蘇軾的詩序，沈東老能釀製一種有名的酒，他把它叫作“十八仙白酒”。呂洞賓到沈東老的宅上喝酒，自稱“回山人”，在壁上題了一首詩。沈東老陪呂洞賓走到附近一座橋上，可過橋時呂洞賓卻不見了（《東坡題跋》3：24上～下）。這事發生後，人們在吳興建了一座回仙觀紀念呂洞賓（《歷世真仙體道通鑒》51：11下）。在蘇軾這篇序的啓發下，陸元光^①（1073年進士）寫了一篇小說《回仙錄》。陸元光是吳興人，1119年曾任嘉興知府。陸元光的小說沒有保存下來，但其中的一些內容卻保存在南宋的一些著作中（Baldrian-Hussein 1986：147，注95）。

蘇軾的序言是描述呂洞賓與士紳之外的人往來的最早的文獻之一。這則序言還表明呂洞賓與酒這一行業有密切的關係。據元代的一部地理學專著，呂洞賓於1122年夏曾到過山東博興的一家酒店，並在壁上題了十三個字，以紀其遊。人們認為呂洞賓的筆跡能避邪，所以這家酒店後來也成了呂洞賓的一個祠堂（見下文）（《齊乘》1339，4：28上）。在中國的部分地區，呂洞賓被當作酒業的庇護神加以崇拜（郭立誠1967；李喬1990）。^[36] 北宋以降，呂洞賓受到許多商人和工匠的崇拜，這些人很可能在呂洞賓崇拜的傳播中起了關鍵作用（Baldrian-Hussein 1986：145～148，166～169）。^[37]

儘管北宋時呂洞賓崇拜已經流傳甚廣，但現存的北宋著述大多數還是把他描述成一個才子和神仙。如文人魏泰（1050～1110

① 此處原文作 Lü Yuanguang，然書後面所附 Glossary 無 Lü Yuanguang 而有 Lu Yuanguang（陸元光），且 Lu Yuanguang 未見於書中其他地方，此處 Lü 當為 Lu 之誤。——譯者。

年)的《東軒筆錄》(1094年序,即差不多與蘇軾贈沈偕詩序同時)就特別值得注意,因為它詳細記述了呂洞賓與何仙姑的關係(《東軒筆錄》10.116)。^[38]當時其他的著述,如劉斧(約1040~1113年後)的《青瑣高議》等,則集中描寫呂洞賓的詩藝。其中一則小故事說,治平(1064~1067年)年間,呂洞賓為郎中賈師雄^①磨了一面鏡子,而後為他寫了一首詩(《青瑣高議》8.81~82)。同書還有一篇呂洞賓最著名的煉丹詞《沁園春》(同上8.82~83),法茲恩·巴德里安-胡塞因曾研究過這首詞(Baldrian-Hussein 1985)。北宋末期出現了專門的呂洞賓仙傳故事。這類仙傳最早產生於南方的岳州(即岳陽),在湖南省洞庭湖畔。岳州還以岳陽樓而名聞天下,樓上題有呂洞賓一些最有名的詩。^[39]第一篇仙傳收在《岳陽風土記》中。該書由范致明(1100年進士)寫於1104年。據說這一年范致明在岳州監酒稅(Baldrian-Hussein 1986:150,注109)。

先生名岩,字洞賓,河中府人。唐禮部尚書渭之孫。渭四子,溫恭儉讓。讓終海州刺史。先生海州出也。會昌中,兩舉進士不第,即有棲隱之志。去遊廬山,遇異人授劍術,得長生不死之訣。多遊湘潭鄂岳間,或賣紙墨於市,以混俗,人莫之識也。慶曆中,天章閣待制滕宗諒坐事謫守岳陽。一日,有刺謁云:“回岩客。”子京曰:“此呂洞賓也,變易姓名爾。”召坐,置酒高談,劇飲佯若不知者。密令畫工傳其狀貌。既去,來日使人復召之客舍,主人曰:“先生半夜去矣。”留書以遺子京,子京視之,默然。不知所言何事也。今岳陽樓傳本,狀貌清俊,與俗本特異。(《岳陽風土記》4下)

① 作者譯其名為 Jia Shirong,誤。——譯者。

這個仙傳故事的不同版本在十二世紀以降的若干道教文本中都能找到，如《三洞群仙錄》^[40]第五卷（《道藏》第 992 ~ 995 冊；《道藏通檢》1248, 5:5 下）便收有這個故事。^[41]《三洞群仙錄》是正一道大師陳葆光於 1154 年編撰的。由趙道一（活躍於 1294 ~ 1307 年）撰寫的道教仙傳集成《歷世真仙體道通鑒》（《道藏》第 139 ~ 148 冊；《道藏通檢》296）也有該仙傳的一個版本（見卷四十五）。趙道一說呂洞賓 796 年出生，海州刺史呂讓之子，還說他 837 年進士及第（Baldrian-Hussein 1986:161）。

呂洞賓的第二篇仙傳刻在岳州的一塊碑上，為自傳體，很有可能是以扶乩的方式寫成的。其寫作年代介於 11 世紀中期和 12 世紀之間（Baldrian-Hussein 1986:163）。這篇碑文收在吳曾（活躍於 1127 ~ 1160 年）所撰的《能改齋漫錄》中。全文如下：

吾乃京兆人，唐末，累舉進士不第。因遊華山，遇鍾離，傳授金丹大藥之方；復遇苦竹真人，方能驅使鬼神；再遇鍾離，盡獲希夷之妙旨。吾得道年五十，第一度郭上竈^[42]，第二度趙仙姑。郭性頑鈍，只與追錢延年之法。趙性通靈，隨吾左右。吾惟是風清月白，神仙會聚之時，常遊兩浙、汴京、譙郡。嘗著白襪^[43]角帶，右眼下有一痣，如人間使者筋頭大。世言吾賣墨，飛劍取人頭，吾聞哂之。實有三劍：一斷煩惱，二斷貪嗔，三斷色慾，是吾之劍也。世有傳吾之神，不若傳吾之法；傳吾之法，不若傳吾之行。何以故？為人若反是，雖握手接武，終不成道。（《能改齋漫錄》18.504）

這篇自傳的不同版本見於苗善時《妙通紀》（3:2 下）、趙道一《通鑒》（卷四十五）及《呂祖志》（1:17 上 ~ 下）中。《通鑒》對這篇自傳作了一些重要的修改，說呂洞賓從鍾離權那學到了長生之術，

從苦竹真人那兒學到了陰陽合一之法，還從陳搏那兒學到了金丹妙法（Baldrian-Hussein 1986:163 ~ 164，注 179 ~ 181）。

在 12、13 世紀，記述呂洞賓傳奇經歷和神奇本領的故事繼續在中國流傳。洪邁的《夷堅志》中有近 30 則這樣的故事，其中許多被苗善時收入他的《妙通紀》中。《夷堅志》中的呂洞賓形象可說是五花八門。在社會身份上，呂洞賓時而被描述成一個士人，時而被描述成一個雲遊道士，甚至被描述成生病的乞丐，在一家茶館裏賜予一女孩長壽（她活到 120 歲高齡），因為儘管他面目可憎，那女孩還是接待了他（《夷堅志》1:7, 350, 357, 391; 2:604; 3:1251; 4:1415）。《夷堅志》還描寫了呂洞賓的內丹功力（2:689）和他傳播其教義的努力。在一部似為中國出版最早的善書中，呂洞賓為一部講丹術的書作序（可能以扶乩的方式寫成），該書題為《呂公金丹祕訣》，以韻文寫成。^[44] 淳熙年間（1174 ~ 1189 年），該書由岳州知府張驟刻印（2:844 ~ 845）。然而，相比於其內丹知識，呂洞賓的慈悲心腸與神奇力量引起的注意要多得多。他被描繪成一個熱心腸的人，無論人們的社會地位如何，他都會在他們需要時給予幫助。他甚至幫助過三位妓女，其中一位後來成了他的弟子（1:357; 2:688 ~ 689; 4:1665）。^[45] 《夷堅志》還強調呂洞賓的醫術（1:325, 434 ~ 435; 3:1299）以及他預知士大夫前途的能力（4:1404 ~ 1405）。

然而，呂洞賓還不時以魔法師的形象出現，羞辱那些沒能認出他的人和那些貪心不足一心想發財的人（4:1655 ~ 1656；另見 Hansen 1990:77 ~ 78）。能透過他的各種偽裝認出他的人寥寥無幾，僅有的例外，一個是牧牛的，一個是商人（這位商人先在神霄廟遇見呂洞賓，後來又在一家佛寺的茅廁中撞上了他），還有一個是

名叫杜昌言^①的富人(1:357; 4:1656 ~ 1657)。没能認出他的人最後知道他的真實身份,一是通過夢(2:950),二是通過各種形式的塗寫——包括他所到之處牆壁上留下的詩文,^[46]三是通過他觸摸過的東西印上的圖像(1:300, 357, 391; 2:604, 689; 3:1299; 4:1656)。在呂洞賓和道士的關係上也有很多問題。藐視他的人,包括神霄派的道士,會錯過悟道的機會;而那些善待他的人則獲得好的回報:疾病得到治癒和獲得高壽(1:357; 4:1652)。

研究呂洞賓的另一重要文獻,是成書於南宋的《寶退錄》。該書為趙與時(1175 ~ 1228 年)所撰。書中有一則關於呂洞賓與北宋道教領袖林靈素(1075 ~ 1119 年)關係的早期記載。^[47]從 1114 年到 1119 年,林靈素成了宋徽宗(1101 ~ 1125 年在位)朝廷上最重要的人物之一,他讓徽宗自信為神霄教最高神長生大帝在人間的化身。在林靈素的努力下,在一個短時期內神霄教在中國的體制性宗教中佔據了主導地位,而佛教則一度受到迫害。^[48]林靈素似於 1119 年失寵,但神霄教在南宋仍是一股重要的勢力。不過,林靈素經常受到同情佛教的人士和一些士大夫的攻擊。這些士大夫認為徽宗是在林靈素的影響下腐化墮落的,而這是 1125 年北宋覆亡的原因之一。^[49]《寶退錄》卷一中的一個故事稱:在都城開封流傳着一則傳聞,說呂洞賓曾去見林靈素,隨後在皇宮的壁上題了一首諷刺林靈素的詩。^[50]有人把這首詩印出來,在都城出售,連太子也買了幾份。皇上對此大為震驚,下令懸賞捉拿罪犯。後來太學齋僕告發福州人黃待聘,黃供認是他印了這首詩,因為他族中的一些人

① 原文此處作 Du Changling, 誤。據《夷堅志》(中華書局, 1981 年 10 月)補卷第十二《杜家園道人》, 認出呂洞賓的是武陵杜昌言(Du Changyan)。——譯者。

原為僧人，卻被迫皈依道教，他對此頗為不滿。黃待聘於是被處死（《寶退錄》1:7 下）。另一些講述呂洞賓對林靈素（和徽宗）持批判態度的故事見苗善時的《妙通紀》，後來也成了永樂宮壁畫的題材（見本書第四章）。^[51]

南宋時也出現了大量署名為呂洞賓的道教著作，其中有許多被收入《道藏》而保存下來。這除了明代的道教徒試圖通過編輯《道藏》以恢復內丹著作的因素外，還在一定程度上是由於呂洞賓被視作全真教創始人王重陽及南方道士張伯端（死於 1082?）的師父的緣故（Boltz 1987:139；卿希泰等 1988～1994，2:750～754）。由福建晉江著名藏書家曾慥^①（活躍於 1131～1155 年）編的《道樞》（《道藏》第 642～648 冊；《道藏通檢》1017）卷五有《百問篇》，是以呂洞賓和其師鍾離權之間關於內丹妙法的對話的形式寫成的。此外，《道樞》第 39～41 卷還有一篇更長的同類著作，題為《傳道篇》，此外還有一篇《祕傳正陽真人靈寶畢法》^②（Baldrian-Hussein 1986:136；van der Loon 1984:110，164）。^[52] 13 世紀成書的一部名為《修真十書》（TT122～131；CT263）的選集的第 14～16 卷收有《鍾呂傳道集》，乃《傳道篇》的另一版本。該書的作者一向被認為是唐代詩人施肩吾（活躍於 9 世紀 20 年代）^③，但近年來的學術研究表明，這很可能是北宋的著作（Baldrian-Hussein 1986:136；Bo-

① 原文此處作 Zen Cao，於書後面的 Bibliography 中列《道樞》作者的拼音亦為 Zeng Cao，均有誤。當作 Zeng Zao。——譯者。

② “祕傳”原文作 Bichuan，誤。當作 Michuan。——譯者。

③ 此處原文為“(fl. 820)”（活躍於 820 年），據本章注釋及書後所附的 Bibliography 中 Xishan Chunxian hui zhen ji 條，“施肩吾”後均為“(fl. 820s)”，比較合理，今從之。——譯者。

ltz 1987:139 ~ 141, 231 ~ 237)。

這些 10 ~ 13 世紀的道教徒及文人著作提供了關於呂洞賓早期形象的重要線索。這些著作都把呂洞賓描述成這樣一位神仙：他在得道之後並未離世，而是留了下來，像觀世音菩薩一樣試圖度化他人。^[53]為達到這一目的，呂洞賓喬裝週遊全國，與上至達官顯貴下至社會最底層的娼妓交往。那些能認出他或善待他（儘管他往往面目可憎）的人會得道，或至少在健康長壽上或物質上得到某種形式的幫助。那些沒有認出他的或愚弄他的人則錯過了得道的機會，而且通常通過呂洞賓的題詩而意識到自己的錯誤。這類記載大都出於士大夫或文人之手，重點都在於如何認出這位神通廣大而又頑皮的仙人。不過，據說呂洞賓還幫助過小販、工匠和其他商人，這些人在呂洞賓崇拜的傳播中起了重要作用。

呂洞賓崇拜發展的初期階段

在宋代，呂洞賓崇拜遍及安徽、湖北、湖南、江蘇、江西、山東、山西、陝西、浙江各省（Ang 1997:476 ~ 480）。然而，現有的資料卻很少描述這些祭拜的細節，特別是關於由各種“會社”^①支持的宮觀中舉行的祭拜活動的細節。^[54]《夷堅志》中有證據表明信徒在家中供奉呂洞賓（Ang 1997:483 ~ 484）。該書有一則寫於 1165 年的故事，說江陵有一姓傅的窮販子，做販紙的生意。他在自家屋後建了一個小閣，閣中立了一尊自家做的呂洞賓像，朝暮拜祭。呂洞賓

① 此處“會社”是如第一章中所說的潘德沖的行為激發永樂人所建的“會社”。——譯者。

後來去見傅(傅當時沒認出他),使他的生意興旺起來,並治好了他的眼病,並讓他活到了 89 歲(《夷堅志》4:1654 ~ 1655)。此外,為呂洞賓所度而皈依道教的三個妓女之一的張珍奴^①,也在家中設了一尊呂洞賓的像進行祭拜(2:688 ~ 689)。^②《夷堅志》中還有一個未注明年代的故事,指出浙江臺州王三曾從一個乞丐那裏買了一尊泥像放在家中祭祀,後來王三的小孩放牛時便根據塑像認出了呂洞賓(4:1656)。後一個故事表明,呂洞賓像很容易獲得,至少在浙江沿海地區如此。我們還知道自宋代開始,觀音菩薩的畫像就開始在浙江沿海一帶流傳,吸引香客來到普陀山,並在他們尋求感應時給他們以幫助(見下文及 Yü 1992)。

到 11 世紀,在非家庭環境中祭拜呂洞賓已有了長足的發展(Ang 1997:484 ~ 489)。《夷堅志》記載了一個供奉呂洞賓的道教聖地,名叫真仙堂,是江蘇常州天慶觀的一部分。堂中有一尊呂洞賓像,一個以賣豆為生的虔誠的男孩每天來祭拜它。一天,這尊呂洞賓像活了,要買男孩的豆子,男孩不要錢,把豆子送給了他。呂洞賓很高興,就給了男孩一粒紅色的藥,讓他吞下。男孩吞下藥,即“恍惚如醉”^③,回家後變得能文善詩,精通天文地理,且只喫棗和酒便能維持生活。然而,在觀看一次對死囚的公開處決後,他就失去了這些能力,恢復到無知的狀態。在他觀看處決犯人時,人們

① 此則故事見《夷堅志》(中華書局,1981年10月)丁志卷十八之《張珍奴》。故事的主人公是一個叫張珍奴的妓女。原書該處注音為 Zhang Zhennü, 原書後面所附 Glossary 則注為“Zhang Zhennu 張珍奴”。後者是。——譯者。

② 以下論述,作者誤讀了文本,譯文根據原著作了調整。——譯者。

③ 此則故事見《夷堅志》補卷十二之《真仙堂小兒》。此處原文為“恍惚如醉”,而非如書後面所附 Glossary 注的“恍惚入醉”。——譯者。

看到一隻小鶴從他口中飛出(《夷堅志》4:1653)。《夷堅志》還記載呂洞賓化身造訪太平宮時,宮內道士沒有認出他來。後來,道士們建了一間遇真室,希望呂洞賓能再度來訪,但他們的願望落空了(4:1652)。

存有呂洞賓詩歌碑刻的一些道觀(包括山西嵐州的白鶴觀)很可能也有供奉他的祭祀場所。另一個可能是祭祀呂洞賓的道教聖地是山東泰安的會真宮,宮內牆上有刻於1098年和1116年的呂洞賓詩(陳垣等1988:304)。湖南祁陽的無上宮中有一塊立於1229年的石碑,刻著呂洞賓與一個名叫蔣暉的道士相遇的事,還有呂洞賓為此事而作的一首詩。無上宮很可能也曾是一個祭祀呂洞賓的場所(同上:397)。^① 苗善時的《妙通紀》也提到宋代一些道觀中建有祭祀呂洞賓的場所。

祭拜呂洞賓的活動不限於道觀,還包括佛寺、士大夫經常出入的場所,以及一些後來改建成宮觀的店鋪。1201年刊刻的浙江《吳興志》中有一條記載,說1065年祇園寺東廊設了一尊呂洞賓像(《嘉泰吳興志》1201,13:13下);這是現知最早的關於佛教場所祭祀呂洞賓的記載之一。另一個祭祀場所是山東博興的一家酒店,據說呂洞賓曾於1122年到過這裏。這家酒店後來成了呂仙翁祠,呂洞賓在酒店牆上寫下的“呂岩獨酌洞賓宣和壬寅六月書”十三個字被刻在祠堂前的社壇碑上(《齊乘》1339,4:28上)。沈東老的酒店也變成了祭祀呂洞賓的聖地,到了元代則成為回仙觀(《歷世真仙體道通鑒》51:11下)。

① 此處作者對原文有誤讀,故其關於“無上宮”的論述欠準確。該碑所載故事發生在蔣暉處,提到的“無上宮主”乃暗指“呂”字,實無“無上宮”。——譯者。

11 世紀，地方上與宗教機構和商業設施無關的祭祀呂洞賓的場所也開始興盛起來。《夷堅志》指出，1093 年安徽安豐縣民衆捐資修了一座呂真人祠（《夷堅志》4:1665）。《夷堅志》還記載了一個山西絳州官員在真人祠中祭祀呂洞賓的故事。這個官員的虔誠舉動後來得到了回報，他遇到了呂洞賓（1:49 ~ 50）。清代的《東林山志》（東林山在浙江湖州府歸安縣）有一段較長的描寫回仙祠的文字，說回仙祠建於 1102 ~ 1106 年（《東林山志》1813, 12:1 上 ~ 4 下）。另一個很可能也是祭祀呂洞賓的地方是江蘇常熟的白龍祠，祠中有一塊石碑刻有標明為 1163 年的碑文，強調呂洞賓有著治病的能力，因為它講述了呂洞賓神奇地治好了孝子陽大明和住在祠中的僧人慈悅（生於 1084 年）的病。後來呂洞賓送給慈悅一張自己的畫像，在接下來的三十年中這張畫像就在祠堂中享受著祭祀（陳垣等 1988:358）。^[55]

呂洞賓還被作為八仙之一來崇拜（浦江清 1936; Yang 1958）。祭祀八仙的一個著名宗教聖地是西安的八仙宮，原為八仙庵。清代的地方志說它建於北宋年間（蜂屋邦夫 Hachiya 1990:27 ~ 41; 張建新、陳月琴 1993:18 ~ 31）。這裏至今仍是一個香火興盛的祭祀聖地。

現有的證據表明，規模最大、香火最盛的兩個祭祀呂洞賓的聖地是岳州和永樂。關於岳州祭祀呂洞賓的最早記載見於魏泰的《東軒筆錄》。《筆錄》描述了呂洞賓與官員滕宗諒（991 ~ 1047 年）相遇之事。^[56]滕宗諒晚年知岳州，曾重修岳陽樓，其動因便可能是他與呂洞賓的相遇（Baldrian-Hussein 1986:149 ~ 152）。岳州的呂洞賓祭祀可能始於滕宗諒修復岳陽樓之後。《岳陽風土記》的作者范致明說岳陽樓中有呂洞賓的一幅畫像。前面說到，早期的呂洞

賓形象或者被畫成道士，或者被畫成販墨的小販。而岳陽樓這幅畫像把呂洞賓畫成了一個優雅的儒士。據范致明所說，這幅畫像是滕宗諒在一個叫回岩客的道士來訪後命人繪製的。滕宗諒看穿了呂洞賓的偽裝，邀他狂飲，密令當地一個畫家趁其酣醉時給他畫像（《岳陽風土記》，5上）。^[57]最近出版的洞庭湖民間故事集稱，滕宗諒後來還下令在岳陽樓中設置了一尊呂洞賓的塑像，但此事還有待證實（《七十二仙螺》1983:43）。既然呂洞賓的畫像和（或）塑像很可能是祭祀的對象，那麼岳陽樓很可能是祭祀呂洞賓的另一個宗教聖地，儘管它何時成為這樣的聖地以及怎樣成為這樣的聖地還不清楚。

除了岳陽樓，岳州另一個祭祀場所是李觀（1042年進士）修建的一座樓閣。《東軒筆錄》中的一個故事說，李觀曾修煉內丹，元豐年間（1078～1085年）知岳州時決定在岳州白鶴寺建一座樓閣以紀念呂洞賓，這座樓閣後來成了一間祠堂（《東軒筆錄》，卷八）。據說，李觀曾在岳州遇到呂洞賓，但沒有得道（Baldrian-Hussein 1986:152～155）。李觀的後代有一位叫李簡易（活躍於1264～1266年）的道教大師，寫了若干著作來討論呂洞賓與全真教祖師的關係（見下文及 Baldrian-Hussein 1986:152～153）。

關於岳州的呂洞賓崇拜，邠州（陝西^①）士人張舜民（約1034～1110年）的《畫墁集》卷八有一些頗有價值的資料。^[58]這一卷中有大量涉及呂洞賓與岳州的關係的資訊，這可能是由於張舜民任湖南監酒稅（幾乎與李觀知岳州同時）的緣故。張舜民描述了他登上

① 原文此處作 Shanxi（山西），誤。張舜民為邠州人，而邠州在陝西。按國外漢學界通用、作者在此書中也用的譯法，“陝西”當為 Shaanxi。——譯者。

岳陽樓看到由李觀刻在石上的呂洞賓的名詩（張舜民沒有說他遊岳陽樓的時間）的情景。該書還描述了李觀為紀念呂洞賓而修的樓閣，並提到至道中呂洞賓曾題詩天慶觀門扉上，“郡人爭剝之以治病”（《畫墁集》8:1 下～9 下）一事。

同時代的其他一些著作也描述過呂洞賓在岳州的遊歷，包括王鞏（1048～1104 年後）的《聞見近錄》和完成於 1082 年之後的《蒙齋筆談》。^[59]這兩部著作都有呂洞賓在岳州遇松樹精的故事。這棵有名的松樹就在李觀為呂洞賓所修的閣（後來成了祠堂）的旁邊，它吸引了宋代包括洪邁在內的許多文人的注意。洪邁在《夷堅志》的兩則故事中提到過這棵松樹（2:844；4:1415）。^[60]

上述證據表明，呂洞賓崇拜至少從 11 世紀晚期起經歷了發展較為迅速的一個階段。當時關於這位神仙的故事廣泛流傳，加上那些自認為遇見了呂洞賓的人（包括沒有認出他的）採取的行為，可能激發了這一發展。一些學者還指出，10 世紀和 11 世紀的社會經濟變革促進了中國一些最初是地方性的崇拜的傳播（Ebrey and Gregory 1993；Hansen 1990；Hymes 1996，2002；ter Haar 1995）。然而，大多數早期的祭祀呂洞賓的聖地都是僅有一間屋的建築，稱為“祠”、“堂”、“室”等。這些場所散佈於中國北部和南部，彼此間似乎沒有什麼聯繫。呂洞賓崇拜發展成中國最重要的一種全國性崇拜的關鍵時期大概是 12 世紀晚期和 13 世紀早期，當時全真教的發展使呂洞賓崇拜在中國擴展開來。

全真教對呂洞賓崇拜的吸納

全真教由陝西人王嘉所創。^[61]王嘉於 1113 年生於一個富有之

家，接受了正統的教育。然而，北宋滅亡時的混亂局面打破了他步入仕途的夢想。王嘉確實參加了由金朝及中國北部的偽齊政權舉辦的考試，但只考取了武舉，最後在西安城外的甘河鎮作了一個監酒稅的小官。仕途失意使他開始酗酒，而他監酒稅的職務使他更容易沈溺於酒中。然而，就在他任職後不久的1159年，他的生活發生了巨大的變化。一天，正當他迷離恍惚地閑遊時，遇到了兩位神仙（有的文獻稱之為“仙”，有的稱之為“異人”，有的稱之為“至人”），向他傳授了祕法。第二年，在醴泉（陝西）的一家酒店中他又遇到了這兩個人，在他們那兒得到了更多的傳授。1164年他們在甘河第三次相遇了。^[62]最早記載這些神祕相遇的材料沒有說明這兩人的名字。^[63]不過，後來由王嘉的弟子及其追隨者所寫的一些著作，包括秦志安（1188～1244年）所著《金蓮正宗記》（撰於1241年，載《道藏》第75～76冊；《道藏通檢》173）以及劉志玄、謝西蟾《金蓮正宗仙源像傳》（撰於1326年，載《道藏》第76冊；《道藏通檢》174）都認定這兩位仙人是鍾離權、呂洞賓或劉海蟾。^[64]

在第一次和這些神仙相遇之後，王嘉就用了“重陽”的道號，並開始在終南山進行艱苦的修行。從1159到1162年，王重陽在終南山的南時村給自己挖了一個土穴，稱之為“活死人墓”，並在其中生活、靜思。隨後他又在終南山一個叫劉蔣村的隱修會^①的一間茅屋中一直住到1167年。在這段修行期間，王重陽收了幾個弟子，但沒有獲得大量的追隨者。最後，當他在1167年夏悟道以後，他將那間茅屋燒為平地，從終南山麓前往人口密集的山東半島。在途

① 隱修會(hermitic community)；eremitic 原文作 eremetic，誤。這是指王重陽到劉蔣村與和德瑾（號玉蟾）、李靈陽等一起結廬修煉之事。——譯者。

中，他開始吸引大批的追隨者。到寧海後，在當地士紳范明叔舉行的宴會上，他遇到了自己後來的繼承人馬鈺（即馬丹陽），一個家境殷實的地方精英。馬鈺為這位得道的山人深深打動，遂邀王重陽和他同住。後來王重陽在馬鈺的花園中建了一間靜室，叫全真菴，全真教運動即由此得名。王重陽最終說服了馬鈺及其妻孫不二作他的弟子並出家。在這期間，丘處機、譚處端、王處一和郝大通也成了王重陽的弟子。儘管王重陽早在 1159 年就開始修行了，但全真教的歷史最好是以 1167 年發生的這些事件作為開端（Eskildsen 1989:14 ~ 16；蜂屋邦夫 Hachiya 1992:72 ~ 94）。

直到 1168 年春天，王重陽開始訓練他新收的弟子。他讓他們進行嚴格的苦行，包括不讓他們睡覺、讓他們置身於酷暑與嚴寒，當其用功鬆懈時，便嚴加斥責與笞打。王重陽還叫他們在自己的家鄉行乞。全真教一些資料描寫仙人化成乞丐，這可能並非是巧合（見下文）。^[65] 1168 年秋，這些弟子的受訓結束了，王重陽將他們帶到山東的其他地方去傳教。在接下來的兩年中，王重陽和他的弟子（劉處玄和孫不二已加入其中）在山東建了很多會，他們通過將積極的傳教和慈善活動、宗教儀式相結合，吸引了成千上萬的在家信仰者。^[66] 1170 年，王重陽在開封去世，這對全真教運動在中國北方的發展並沒有造成很大的影響，因為他的弟子馬丹陽、王處一、丘處機等人在河北、河南、山西、陝西等省繼續吸引著大批的追隨者（Eskildsen 1989:137 ~ 388；蜂屋邦夫 Hachiya 1992:106 ~ 148, 243 ~ 324；窪德忠 Kubo 1968a:87 ~ 132；Yao 1980:41 ~ 72；鄭素春 1987:22 ~ 32）。

到 12 世紀 80 年代，全真教得以將其廣泛的影響轉化為政治勢力，其中一個表現是王處一於 1187 年受金世宗（1161 ~ 1189 年在

位)之召進入朝廷。第二年,丘處機亦被召。王處一和丘處機跟世宗討論長生問題,並為朝廷舉行一些關於治療和喪葬的儀式。從1190年到1197年,全真教被金章宗(1190~1208年在位)短暫地禁止過,但這之後又重新受寵,因為政府與全真教的領袖們就全真教官觀的存在作了成功的談判。1201年,王處一成功地舉行了一次醮儀,使章宗的太子得以出生,這樣金室便加強了對全真教運動的庇護(郭立誠 1983; Yao 1995:160; 鄭素春 1987:33~47)。整個道教在金代經歷了一個迅速發展壯大的階段。早在12世紀30年代,太一教就在河南創立了;在40年代,河北又出現了大道教^[67](Yao 1995)。儘管全真教出現得相對較晚,但它的聲望最終卻超過了太一教和大道教。全真教運動的成功很大程度上歸功於民眾對全真教大師及被他們當作全真教祖師的呂洞賓等仙人的神力與慈悲心腸。此外,作為積極的傳教者,王重陽和他的弟子們善於在中國北方的精英和社會下層中間爭取廣泛的支持,同時又能適應該地區異族統治者的需要(Eskildsen 1989; Goossaert 1997:345~396; Yao 1995; 鄭素春 1987)。全真教大師們通過多種多樣的媒介傳播其教義,包括佈道和宣講(Goossaert 1997:368~396)、詩歌(Boltz 1987:137~190; 黃兆漢 Wong 1988a:183~235)^[68]、小說(Endres 1985; 柳存仁[1985]1991)、戲劇(Hawkes 1981)及視覺媒介。

13世紀早期,蒙古人開始威脅到金朝。^[69]這時,全真教的成員據說已達到中國北方人口的五分之一(Yao 1995:154),因而蒙古人、金朝和南宋朝廷都力圖爭取其支持。當時全真教的領導人丘處機顯然認識到蒙古征服中國已無法避免,因而拒絕了金朝和南宋皇帝的召見(胡其德 1990; 鄭素春 1987:38~39, 51; 1995)。

蒙古人對其所征服地區的宗教組織也表現得極為寬容,而且在對待全真教的問題上他們還認識到讓這個中國北方最大的道派的領導人出現在自己的朝廷中有着重要的象徵意義(鄭素春 1987:49 ~ 58)。於是成吉思汗(約 1162 ~ 1227; 1206 ~ 1227 年在位)邀丘處機到興都庫什南部的山中覲見他。經過一番猶豫,丘處機於 1220 年出發了。他和隨行的弟子花了兩年時間纔到達目的地。丘處機的誠實與智慧給這位大汗留下了極深的印象,而全真教能說服中國北方人民臣服於蒙古族的統治,這對這些新征服者來說也極有價值。成吉思汗給了全真教道士大量的特權,包括免繳各種形式的賦稅和徭役。^[70]對全真教的命運和 13 世紀中國北方宗教史具有特別意義的是,1223 年成吉思汗頒佈了一道聖旨,讓丘處機及其弟子不僅有權控制中國北方全體宗教人員,而且還有權控制其財產(Yao 1986)。^[71]

從 13 世紀 20 年代到 50 年代,丘處機的后繼者通過為王室舉行各種典禮,加強了他們在蒙古朝廷中的地位。許多全真教道士還在蒙古人的政府中做官,有的甚至負責監督中國北方的各種道派。當時地位僅次於尹志平的全真教第二號人物李志常從 1229 年開始被召為太子傅,隨後又教授一些蒙古貴族的子弟。全真教道士們還在元朝漢族和其他民族的官員中爭取到許多新的信奉者,包括那些施捨永樂宮的人(陳垣 [1941] 1962:20 ~ 26; 藤島建樹 Fujishima 1987; 鄭素春 1987:94 ~ 114)。中國北方統治階層的施捨加上地方上信徒的大力支持,使得華北地區宮觀的建設與修繕工作蓬勃興起。鄭素春指出,從 1221 到 1260 年間,有 76 項以上的這類工程(包括永樂宮)見於正史和道教文獻的記載(鄭素春 1987:114 ~ 141),而高萬桑對全真教 487 篇碑文(見列於 Goossaert

1997:531~557)的全面研究則表明,全真教到13世紀末已擁有4000多個宗教聖地(第316~321頁)。全真教道士們掌管着這些聖地,使他們能用這些聖地獲得的捐贈來作為全真教的經費(第307~311頁)。儘管蒙古朝廷沒有以稅收的形式從這些宗教聖地獲取物質上的利益,但這些聖地經常為皇帝及整個國家舉行道教儀式。這可不是件小事,因為當時人們相信道教與佛教的儀式對國家的繁榮甚至戰爭的勝利都能起到促進作用(胡其德1990;任繼愈1990:441,449,450,520~527;鄭素春1987:74~75,84,140)。^[72]

全真教的政治命運在元世祖忽必烈(1215~1294年;1260~1294年在位)登基後急轉直下。在登基之前,忽必烈就已對藏傳佛教顯示出了濃厚的興趣,於13世紀50年代早期便成為八思巴喇嘛(1235~1280年)的一個施主。^[73]在其兄蒙哥(憲宗;1251~1259年在位)統治期間,忽必烈曾主持過兩場佛道二教就新近出版的《化胡經》展開的辯論。該書說老子曾遊印度,在此期間做過釋迦牟尼的老師。最後,忽必烈判佛教獲勝,下令讓一些全真教領袖皈依佛教,將《化胡經》全部燒掉,並讓237所被道教接管的佛寺重歸佛僧控制。忽必烈即位後,1281年元軍渡海征日本,因遇颱風而覆沒。忽必烈盛怒之下對全真教進行了一次打擊,下令對全真教領袖施刑,並焚燒了除《道德經》以外的所有道教經文,包括宋德方主持的1244年版《道藏》(Goossaert 1997:97~102; Jagchid 1982; 中村淳 Nakamura 1994; Rossabi 1988:37~43,141~147,203~205; Thiel 1961)。^[74]

全真教政治命運的逆轉在當時確是災難性的,但並沒有使它走向滅亡。全真教在中國北方依然廣受歡迎,在13世紀下半葉還

傳到了南方,並和道教的南宗發生了廣泛的相互影響。全真教的事業還在一些頗有才幹的掌教(如曾獲元武宗支持的苗道一)的領導下向前邁進。^[75]1310年,全真教所有的祖師都獲得更高級別的封號,呂洞賓被授予“帝君”的尊號。許多有名的全真教大師,包括潘德沖和宋德方,也獲得了封號。接下來的歲月裏,有大量的官方法令警告地方官員和其他宗教(特別是佛教)的成員不得干涉全真教聖地的事務。授予正式尊號和國家保護道教的聖旨通常都被刻在石碑上,立在全真教聖地之前。^[76]這些碑文象徵着該教在政府眼中恢復了其突出的地位,同時對它的對手們也是一種警告。民衆持續的支持還使全真教進入了一個宮觀新建與重建的新時期,這期間還完成了諸如永樂宮壁畫等其他項目的建設。^[77]

明清兩代,全真教繼續在中國大部分地區繁榮。它儘管在政治上再也沒有獲得像元代早期那樣的成功,但卻與江西龍虎山的天師道(亦稱正一道)一起繼續得到政府的承認。全真教信仰與實踐在中國社會廣泛傳播,在中國近古時期的文學(Liu Ts'un-yan 1962, 柳存仁 [1985]1991)、修行、內丹和扶乩(陳兵 1988, 1992; Liu Ts'un-yan 1976; 卿希泰等 1988 ~ 1994, 4:77 ~ 183, 344 ~ 374; 任繼愈 1990:646 ~ 682; 王志忠 1995a, 1995b; 黃兆漢 Wong 1988a, 1988b)中有着持久的影響。中國近代的歷史動蕩不安,但全真教在今天的中國依然存在,儘管很難說它未來的發展會如何(蜂屋邦夫 Hachiya 1990; 李養正 1993)。香港(Tsui 1991)^[78]及美國、加拿大(Eskildsen 1989:23 ~ 24)也都有全真教存在。

全真教之所以長期受歡迎,一個最重要的原因是它與民間對呂洞賓等神仙的崇拜相互影響。在漢末產生道教之前很長的時期內,中國人已在崇拜被稱為“仙”的有羽翅的神靈,即“羽士”。對這

些神仙以及地方上對他們的祭祀的描述見於《莊子》、大量的碑文資料（可參見 Schipper 1995）和《列仙傳》（Kaltenmark [1952] 1987）、《神仙傳》（康儒博 Robert F. Campany 正在翻譯此書^①）等古代神話故事集中。關於仙和真人的故事在中國歷史上不斷出現，從成書於六朝時期的上清派的《內傳》，到唐代文人所寫的關於毛仙翁的詩歌，再到上述關於呂洞賓的資料。許多神仙，包括毛仙翁、八仙和張三丰，並非僅僅是文學的創造，而且也是道教和地方崇拜的對象。^[79]全真教運動很精明地將其內丹修煉同神仙崇拜聯繫起來，從而使內丹修煉能夠推廣開來。結果，它不僅吸引了修煉內丹的人，而且在普通的崇拜者中也吸引了大批的追隨者（Baldrian-Hussein 1989 ~ 1990; Eskildsen 1989: 5 ~ 11; Goossaert 1997: 148 ~ 151, 391 ~ 396; 任繼愈 1990: 440 ~ 456）。

金元時期，全真教道士在中國北方祭祀神仙的聖地進行了大量的宮觀建設與重建工程，全真教運動與神仙崇拜的聯繫在這些運動中表現得更為明顯。由全真教運動發起興建的工程有兩種類型，第一種是修復供奉呂洞賓和張果老等著名的神仙的祭祀聖地，第二種是修建新的祭祀聖地，以供奉王重陽、七真等新的神仙（鄭素春 1987: 114 ~ 141）。永樂宮是第一類祭祀聖地中最著名的一個，其名聲很大程度上是由於全真教道士的努力。

艾斯基岑等學者曾指出，全真教教義中最基本的一點是相信

① 康儒博此書已作為加州大學出版社出版的《道教經典》（Taoist Classics）系列之二於 2002 年出版，題為 *To Live As Long As Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*（《與天地同壽：對葛洪〈神仙傳〉的翻譯與研究》），Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press. ——譯者。

世界上存在這樣的神仙：他們願意幫助虔誠的信徒們成仙（Eskildsen 1989:3）。艾斯基岑對全真教神仙觀所作的分析值得在此一提：“對（全真教）大師們而言，神仙是已經在精神上悟道且能完全控制自己身體及其命運的人，他擁有各種各樣超常的能力，有著要帶給他人巨大利益的慈悲心和力量。”（p. 7）艾斯基岑很有說服力地論述，有兩種宗教心理會與這種對神仙的看法相關，第一種是全真教大師及其弟子們的心理，他們修行是想要成仙；第二種是全真教的在家信徒及普通民衆的心理，他們拜神仙是希望神仙能保佑他們，給他們帶來好運（p. 3）。這兩種觀點在永樂宮中也有體現（見本書第五章）。

對全真教大師及其弟子來說，神仙代表能控制自己的身體和命運的悟道者。這種自我控制能力代表了全真教修行的終極目標，而且根據王重陽等大師的觀點，這一目標只有通過多年的苦行纔能達到（Eskildsen 1989:38~66）。不過，新入門的道徒並非總是必須單獨進行這種訓練。全真教大師們宣揚說，呂洞賓等仙人是願意指導值得教導的徒弟的（pp. 9, 156, 179）。然而，要想讓仙人願意幫助自己，自己得先經受住仙人的考驗。仙人常常變化成各種各樣的人去造訪那些有慧根的男男女女，並對他們進行試探。全真教文獻（尤其是語錄[見 Goossaert 1997:391~396]）中有大量關於道教神仙（包括呂洞賓）考驗修行者的故事。透過仙人的化身認出他們的能力成了全真教教義的一個重要方面（Eskildsen 1989:155~156, 186~187），該教的仙傳性著作（包括苗善時的《妙通紀》）屢屢提及這個問題。全真教道士常像他們所崇拜的仙人一樣行事，將佯狂之法作為測試有可能成為其弟子的人的一種方式。一旦發現一個值得教導的弟子，仙人（或師父）就會用方便法門向

其傳授修行之術(Eskildsen 1989:45)。

全真教的若干重要文獻都表達了這樣一個觀點：呂洞賓能指導道教修行和內丹的修煉。而這些文獻又是在對前面述及的宋人著作中關於呂洞賓與內丹的聯繫的說法進行闡發（卿希泰等 1988～1994，2:52）。到 13 世紀早期，秦志安的《金蓮正宗記》等全真教文獻已將呂洞賓作為道教北五祖之一。^[80] 呂洞賓雖然不是道教南宗的祖師，但後來卻被南宗視為最著名的一位神仙（卿希泰等 1988～1994，3:362～384）。南宗形成於何時尚不清楚，但到 13 世紀時這一派的道教徒已確定了自己的五位祖師，即劉操（劉海蟾）、張伯端、石泰（卒於 1158 年）、薛紫賢（卒於 1191 年）和陳楠（卒於 1213 年）。^[81] 南宗強調師徒關係的重要性，還強調信徒需要進行嚴格的內丹修煉纔能悟道（Boltz 1987；陳兵 1985，1986；張廣保 1995）。13 世紀下半葉，全真教開始對南宗產生影響，這從李簡易的《玉谿子丹經指要》（《道藏》第 115 冊；《道藏通檢》245）可以看出。《玉谿子丹經指要》是南宗的一部經書，書中以呂洞賓為精神上的導師。李簡易乃官員李觀的後裔，是南宗的一位大師。他這部著作的第一卷列了一個圖表，概括了從老子一直到全真教和南宗各祖師的內丹著作的傳承情況。在這張表中，呂洞賓佔了一個非常顯著的位置，特別是作為王重陽的師父（《玉谿子丹經指要》1：1 上～4 下；另見卿希泰等 1988～1994，3:171～172）。

全真教與南宗之間廣泛的相互影響在《上陽子金丹大要》（《道藏》第 736～738 冊；《道藏通檢》1059）一書中也有所反映。該書由陳致虛（1290～？）編撰。陳致虛，江西人，是趙友欽（活躍於 1329 年）的高徒（Boltz 1987:184～186；卿希泰等 1988～1994，3:376～377；Reiter 1988:91～105）。^[82] 在該書第一章，陳致虛指導那些有

志的修煉者在呂洞賓、王重陽和馬丹陽的像前默誦《金丹大要》（《上陽子金丹大要》1:12 下 ~ 13 下）。^[83]繼其大作《上陽子金丹大要》之後，陳致虛還著有三書作為補充，其中第三部是《上陽子金丹大要仙派》（《道藏》第 738 冊；《道藏通檢》1062）（Boltz 1987: 185 ~ 186），書中有一篇文章為《鍾呂二仙慶誕儀》（《上陽子金丹大要仙派》，2 上 ~ 8 上），是關於在鍾離權與呂洞賓的誕辰舉行的醮禮的。^[84]為了成功地舉行這種醮禮，一個修煉者首先得召來全真教全部的祖師，包括鍾離權和呂洞賓，來參加這一醮事。祭完群仙之後，修煉者應向鍾、呂二仙進表，請求他們指點如何悟道。下面是給呂洞賓進表的一部分：

大道弟子某今月十四日恭遇祖師純陽帝君降誕令辰，謹具表恭伸朝賀者……雖不假人間之祝頌，因以訴於衷情，冀陰相於凡軀，俾早收於藥物，採首經之至寶，內外不愆，煉一氣之先天^[85]。（《上陽子金丹大要仙派》，7 上 ~ 9 上。英文據 Eskildsen 1989: 405 ~ 406 譯）

醮禮的最後一部分是關於如何送走被召來的群仙。

在家修煉的道教信徒和晚期的大多數中國人一樣，把呂洞賓等神仙看作很有同情心的神靈，他們不僅擁有內丹的智慧，而且還願意用他們的神通救助需要幫助的人。這種同情心成了全真教和南宗教義的一個有機部分。人們都期望全真教在世的領袖和超凡的仙人都積極入世，通過各種儀式（包括治病、驅邪、祈雨的儀式）來幫助世間的男男女女（Eskildsen 1989: 138 ~ 139, 172 ~ 173, 220 ~ 221）。道教文本中有大量的這類故事：得道的男女仙人不時地雲遊各地，出入於衙門和市井，去幫助處於危難中的人。例如，繼洪邁的《夷堅志》之後，苗善時的《妙通紀》也講

了很多呂洞賓救助妓女的故事。這種作法似乎鼓舞了一些全真教的道士(同上:180~185)。^[86]認為呂洞賓等神仙的行為是出自對世人的同情心這種信念很難說是由全真教發明的,因為這種信念滲透於宋代的許多故事中,而且可以追溯到更早的時期(柯克蘭 Kirkland 1986)。然而,全真教對呂洞賓崇拜和其他神仙崇拜的發展還是有重大的貢獻,因為它將上述這種觀念轉變成了體制化的信仰體系,努力將這一體系的基本信仰傳播給廣大群眾,並正式將呂洞賓等著名的神仙神聖化(Eskildsen 1989:172; Goossaert 1997:343~353)。在全真教崇拜的神仙中,呂洞賓大概是最有名的一位。在全真教的仙傳文獻中,他以幾種不同的形象出現——祖師、導師及榜樣。

全真教仙傳中的呂洞賓

現知全真教文獻中最早的呂洞賓仙傳見於秦志安《金蓮正宗記》的卷一。該仙傳指出:

先生諱崑,字洞賓,蒲州蒲坂永樂人也。唐德宗興元十四年丙子四月十四日生於林禽樹下。至唐文宗^[87]開成元年丁酉歲,擢進士第,年二十有二歲也。……後任五峰廬山縣令,因暇日遊廬山之勝跡,偶與正陽先生相遇。一話一言之間,心與心契,密授大道天遁劍法、龍虎金丹祕文,賜號純陽子。由是之後,休官棄爵,專心向道。((《金蓮正宗記》1:5下~6上))

秦志安這篇仙傳接下來描述了呂洞賓應邀參加在神祕的蓬萊島上舉行的群仙會。在宴會上,鍾離權作了一首講內丹法的詩。接下去,文中寫道:

自是之後，呂公隱於市廛，或貨丹而救疾苦，或賣墨以惠貧窮。積功累行，以至成真神化無方。（下文列舉了呂洞賓的很多首詩）……又於戊子歲中秋，西京察判宅有道者^[88]來謁，閤人阻難之間，已在堂上巍然而坐，曰：“願乞斗酒。”察判賜之，一飲而竭，仍[乃]索素絹三尺，以酒嚙之，搏入瓶中，不辭而去。急令追之，已失所在。探瓶中，展絹而視之，上有畫像，與先生狀貌無別。（下文列舉了呂洞賓的兩首絕句以及北宋宣和年間和南宋年間在泰山所題的對聯）……隨方顯跡，不能備錄。平生述作數百篇，目之曰《傳劍集》^[89]。飛騰變化，接引者不知其數。後遊歷鄂州，昇黃鶴樓，冉冉飛昇，日當卓午，五月二十日也。市廛中人，瞻仰企慕，但見隱隱入於雲中矣。（1:7 上~8 下）

仙傳之後是一篇贊，開頭是：

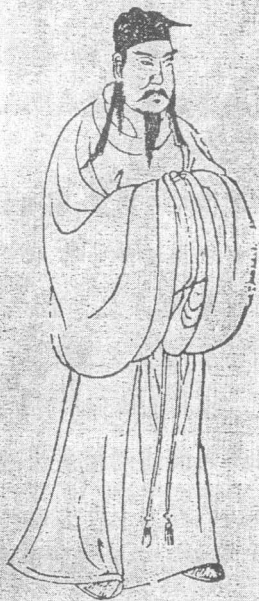
自古得道神仙數，甚多矣。然而，鍾呂之名，獨顯於世，雖樵童牧豎、婦人女子皆知之者，何也？蓋慈悲之心，接物利生，無所不至，感人之最深耳！（1:8 下）

秦志安稱其仙傳係本於岳州一篇碑文，但在一些重要問題上，他這篇仙傳與前述兩篇岳州碑文並不相同。一個顯著的例子，是秦志安說呂洞賓中了進士，這與岳州的碑文說他落第相矛盾。在這個問題上，秦志安的仙傳更接近永樂宮的碑文，而離兩篇岳州碑文較遠（見本書第三章）。此外，儘管秦文對呂洞賓遊廬山和從鍾離權學道之事的記載與岳州的碑文相近，但它更多地強調內丹修煉和神仙本身。最後，秦文強調呂洞賓在世間的事跡，特別是他為那些需要幫助的人們做的事。總之，呂洞賓在秦文中的形象與全真教關於神仙的說法極其一致。

另有一篇較短的呂洞賓仙傳，見於《金蓮正宗仙源像傳》（1326），其中還有一幅呂洞賓像（見圖四）。該文如下：

師姓呂，名巖，字洞賓，號純陽子，蒲州蒲坂縣永樂鎮招賢里人也。生於唐德宗貞元丙子（796年）四月十四日。年弱冠登進士第，未調，因暮春遊澧水之上，遇正陽子授神仙之道。

師姓呂名巖字洞賓號純陽子蒲州蒲坂縣
永樂鎮招賢里人也生於唐德宗貞元丙子
四月十四日年弱冠登進士第未調因暮春
遊澧水之上遇正陽子授神仙之道後隱廬



圖四 呂洞賓像

此圖見於全真教著作《金蓮正宗仙源像傳》（刊於1326年），圖中的呂洞賓形象與永樂宮壁畫中描繪的相像。

後隱廬山，修煉成道。周遊人間，每稱回道士。或隱或顯，世莫能測（下文為一首內丹詩）……嘗於邯鄲逆旅以枕授盧生，又於東鄰沈氏家作詩，以榴皮書壁。其靈蹤聖跡載於書傳者不可勝紀。世之言神仙者，必宗鍾呂。其所至處，後人皆建觀宇。有詩詞名《渾成集》行於世^[90]。今永樂鎮大純陽萬壽宮即其故居也。（下文附有元世祖和元武宗賜予呂洞賓的封號）（《金蓮正宗仙源像傳》，15 上～16 上）

這篇仙傳與秦志安《金蓮正宗記》中的仙傳有幾處不同，一是關於呂洞賓去沈東老酒店的事，二是聲稱呂洞賓生於 796 年，三是強調道觀特別是永樂宮的修建。不過，二者都聲稱呂洞賓進士及第和從鍾離權學道。此外，這兩篇文章都特別強調內丹修煉和神仙崇拜，而這些正是全真教信仰的核心。

像傳的另一重要之處，是它提到了晚唐沈既濟的小說《枕中記》。^[91]故事說，盧生進京趕考，途遇呂翁，拒絕了呂翁向他提供的求道之路。然而，當盧生一夢醒來，發現入夢前煮的小米飯還沒有熟，於是明白仕途虛幻，決定學道。^[92]到 13 世紀晚期，出現了這個故事的另一個版本，說鍾離權以夢度呂洞賓入道。這個新的故事傳遍全國，後來被繪製成壁畫，飾於永樂宮純陽殿壁上（見第四、五章）。

在金元時期全真教創作的所有呂洞賓仙傳中，苗善時的《妙通紀》是最長的一部，對本書的研究來說也是最重要的一部。第四章將進一步詳細探討這部著作與永樂宮純陽殿的仙傳性質的壁畫之間的關係。這裏我先討論一下該著作的作者、該書所針對的和實際上的讀者，以及該書的性質。

苗善時是屬於南宗的全真教道士，於 13 世紀晚期、14 世紀早

期生活在南京附近。苗善時之所以對仙人呂洞賓有興趣，大概跟南宗道士重視師徒關係及嚴格的內丹修煉有關。苗善時是南宗大師李道純（活躍於 1288 ~ 1290，是白玉蟾最著名的傳人之一）的弟子。李道純是一個折衷主義者，他關於道教修行和內丹的著作保存在《道藏》中。^[93]他的作品集《清庵瑩蟾子語錄》（《道藏》第 729 冊；《道藏通檢》1060）的第三卷（Boltz 1987: 179 ~ 182）是由苗善時負責編纂的。跟南宗諸前輩一樣，苗善時在內丹修煉上投入了相當多的精力。苗善時對弟子所作的宣講的一部選集是《玄教大公案》（《道藏》第 734 冊；《道藏通檢》1065），由其弟子王志道於 1324 年編纂而成。由此書我們可以窺見其信仰之一斑。書名中的“公案”一詞反映了禪宗的影響。此書包括六十四則題為《昇堂明古》的公案，其數位的順序和《易經》的六十四卦相符。每則公案的結尾都綴有一段以“頌”的形式出現的概要。^[94]這六十四則公案多數是基於苗善時為《道德經》、《莊子》和《易經》作的注，但有些篇章則是關於王重陽、白玉蟾和呂洞賓的言論的（Boltz 1987: 182）。只有第五十六則提到呂洞賓的言論，^[95]是以據稱為呂洞賓所作的一首詩開篇：

（不）悟真常不達命，此是修行第一病。

只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖。

此詩後還有一首據說是張伯端的詩。接着苗善時針對種種旁門左道對二位祖師的言論加以闡發：

大衆今之說明心見性者，皆以揚眉瞬目、豎指舒拳、敲喝語默應對爲了能。以此學解，以此識神，認作本然真性，爲真的當，自謂無疑罷參。只這一邊事尚未著實，況乎與語真空慧命末後大事，遠之遠矣，深可憐哉。祖師以此二詩警拔志士，

可謂痛切。惜乎，我輩薄福，力量輕微，不能前進。況有守腎守臍守心守腦，努力搬運屈伸，作為種種泥形著相，為命基工夫，亦可憐哉！（《玄教大公案》卷下，19 上 ~ b）

這則講話清晰地為我們勾勒出苗善時對於修道的理想藍圖，這與元代流行於中國南方全真教道士中的信仰與實踐頗為一致（張廣保 1995）。在苗善時看來，道教修行應包括冥思（包括參禪）、肉體的訓練（包括苦行）以及內丹。苗善時把呂洞賓看成全真教一位重要的祖師，能指導那些值得一教的弟子進行修行。

苗善時的《妙通紀》序也顯示出他將呂洞賓作為一位內丹大師來信仰。該文主體如下：

吾道或以神通誘掖塵俗，或以藥物救濟善良。委順曲成，隨機方便。大慈大化，會萬派咸歸一源。至願至仁，備衆德不居一德。悟不空之未始，了無生之有玄。論其微，言辭難盡。……集唐宋史傳，摭收實跡，削去浮華，績成一百二十化……目之《神化妙通紀》。使同心志士開卷朗然，得觀天象，默會道微，明通無極重玄，了徹純陽至妙，圓通無上道真，得先天春。（《純陽帝君神化妙通紀》）

《妙通紀》的彖辭和序言都表明苗善時非常重視呂洞賓作為道教神仙在點化世人方面所起的作用。《妙通紀》序言還顯示出苗善時的假定聽眾是進行冥思或修煉內丹的全真教道士。苗善時宣講的實際聽眾以及後來其著作的讀者可能還包括男女道徒。其受眾的構成大概可以解釋為什麼《妙通紀》中絕大多數故事都涉及到“識”與“度”的主題（Ang 1993: 148 ~ 179）。《妙通紀》共有 87 則故事講到呂洞賓化身於人世，其中就有 70 則涉及到識與度的主題，只有 17 則講的是他的神通（見下文）。《妙通紀》強調得識仙人

並從之證道頗為不易，因為上述 70 則故事只有 29 則故事所敘述的度化是成功的。儘管苗善時的《妙通紀》是基於一些廣為人知的呂洞賓仙傳文獻，但苗善時感興趣的主題即如何認出神仙並獲得其指教卻最能吸引正在修煉的全真教道士。

苗善時的《妙通紀》共七卷。他在序中指出該書共有 120 則故事，但保留於《道藏》中的《妙通紀》目錄中僅列出了 108 則，且只有 95 則被保存下來（《妙通紀》第二十化——第二十四化及第二十六化——第三十三化已散佚）。每則保存下來的故事之後都有苗善時本人寫的彖辭。儘管《妙通紀》中的故事從整體上說沒有嚴格按年代的順序來組織，但該書還是以描述 798 年呂洞賓奇跡般的誕生開篇，在講了 1159 年呂洞賓在甘河度王嘉的故事後很快就結束了。篇幅最長的一些故事（及苗善時撰寫的篇幅最長的彖辭）是在書的頭幾卷。講完呂洞賓的誕生後，《妙通紀》開頭兩卷（《妙通紀》第二化——第七化）就講了他做夢、皈依道教和在鍾離權的指點下進行修行的故事。這兩卷還講到鍾離權通過五“試”呂洞賓之後纔認為他可教。^[96]這之後是《妙通紀》第八化，講的是呂洞賓得道，隨後在農曆五月二十二這一天（沒有說發生在哪一年）在黃鶴樓昇天為仙。《妙通紀》第九化講了五代時呂洞賓作為一名隱士幾次拒絕出仕，而第十化則把呂洞賓描述成一位仁者，說服宋太祖（960～976 年在位）停止殺戮施行仁政。接下來的很多故事便集中描述呂洞賓化為各種人週遊各地，總的說來都是在強調“識”與“度”的主題。按《妙通紀》序所說，苗善時是依據較早的資料來寫這部書的，而洪怡沙也考出其中 24 則故事係源於北宋和南宋時期的作品（Ang 1993:179）。然而，《妙通紀》似比以往的文獻更強調“識”與“度”的主題，而弱化了呂洞賓給人治病和顯示神通的形象。

下面一些具體的例子就顯示了苗善時是如何對前代的故事加以修改，以創造出作為修道者導師的呂洞賓形象的。

苗善時創作《妙通紀》時用作素材的一個最早的文本是《楊文公談苑》。如上所述，這部北宋的著作中有呂洞賓兩首最有名的詩，講述了呂洞賓準確地預言了丁謂和張洎這兩位名宦的仕途的故事。《妙通紀》沒有收入這兩首詩，但其第十五化和第十六化卻分別講述了呂洞賓和這兩人相遇的事。然而，儘管《妙通紀》第十六化在描述呂洞賓對張洎的預言上與《楊文公談苑》很相似，但其第十五化述呂洞賓與丁謂相遇卻與《楊文公談苑》大相逕庭。據苗善時對此事的描述，呂洞賓在鄱陽（江西）遇見了丁謂。呂洞賓預言丁謂的命運將和李德裕相像，這與《楊文公談苑》相同。但苗善時接着說由於呂洞賓提到自己的祖父呂渭，犯了丁謂的名諱，所以丁謂對呂洞賓態度很不好，結果丁謂最終遭受了和李德裕相似的命運，被貶逐到海南島。這些情節在《楊文公談苑》中都沒有提到。在故事的結尾，苗善時寫了一首諷刺詩批評丁謂沒有認識到呂洞賓預言的真正含義。呂洞賓遇丁謂的故事是何時以及怎樣被改造的尚不清楚，但苗善時在《妙通紀》中對這一系列事件的描述卻表明苗善時最感興趣的不是呂洞賓預言的效驗，而是呂洞賓所遇到的人是否賢良。

苗善時的《妙通紀》中還載有呂洞賓在岳州巧遇松樹精的著名故事，但他所講的卻與早期的這類故事大不相同。宋代的很多作品都記載了呂洞賓遇松樹精的故事，而且所有這些故事都說呂洞賓送給樹精一粒仙藥，並賦詩一首。《妙通紀》中的這個故事也收了這首詩，並把呂洞賓描繪成樹精的恩人。但與現知的早期版本不同的是，《妙通紀》將整個故事置於道教“度”的背景中。當樹精請求呂洞賓對他

施以“濟度”時，這一背景得到了最明確的體現：當呂洞賓問樹精是否積有陰德時，樹精回答說他曾化作人形，^①警告人們當心被池中的蟒蛇吞食，並把蟒蛇化成長劍沈於泉中，從而救了很多人的命。^[97]呂洞賓認為這個樹精值得度脫，便使其再生為郭上竈。郭上竈本人被度脫的故事則見於《妙通紀》“再度郭仙第十三化”。^[98]

苗善時編著《妙通紀》時最常取材的文本莫過於洪邁的《夷堅志》。《妙通紀》中至少有八個故事（《妙通紀》第十一、七十七、八十、八十六、八十七、八十九、九十四、九十七化）是基於《夷堅志》中的故事，這些故事內容的範圍包括從一個賣茶的小女孩（在《妙通紀》中她活了135歲）的故事到呂洞賓邂逅妓女的各種故事。這其中有的故事（《妙通紀》第十一、七十七、八十、八十六、九十七化）簡直就是《夷堅志》的翻版，或者與該書中的故事相差甚微；但也有很多故事與《夷堅志》差異很大。這些差異大概能讓我們看清苗善時心目中的呂洞賓形象。

有一個故事講到一個叫曹三香的娼妓，曾在安豐縣（河北）開了一家小酒店。按《夷堅志》裏的版本，曹三香“得惡疾拯療不痊”，卻不顧僕人的反對，慷慨地讓一個衣衫襤褸的讀書人住在她的酒店中。一天夜裏，這個讀書人（實際上是呂洞賓扮的）聽到曹三香痛苦的呻吟聲，便決定給她治病。他用一根筷子一邊刺曹三香的大腿，一邊說“回心、回心”。^[99]曹三香問他的名字時，他又重複這句話。曹三香的病很快就好了，後來她認識到“回心”二字隱藏着呂洞賓的姓。她不作妓女了，離開安豐，去尋訪道教師父來指導自

① 以下關於樹精的個別論述係作者誤讀原文，翻譯時根據原文作了更正。——譯者。

己。當她於 1144 年回到安豐時，已是面容“韶秀”，以至只有少數幾個人能認出她來（《夷堅志》4:1665）。

在呂洞賓治好曹三香的病這一點上，《妙通紀》中的這個故事（《妙通紀》第八十七化）與《夷堅志》相近，但在故事的結局上卻大異其趣。^[100]按《妙通紀》的說法，曹三香離開安豐之前曾“毀眼去粉黛”。女弟子在修行過程中有時會自毀其容，這體現了全真教教義的一個重要方面。^[101]這類記載也見於秦志安《金蓮正宗記》（如該書對孫不二生平的相關記述）等全真教早期文獻中。^[102]

《妙通紀》中另一個與《夷堅志》大為不同的故事（《妙通紀》第八十九化），講的是一個姓傅的紙販的故事（《夷堅志》4:1654 ~ 1655）。^[103]《妙通紀》只說傅供奉着呂洞賓的一座塑像，並沒說這像是他自己做的，還說呂洞賓給他的藥不僅治癒了他的眼疾，還使他在黑暗中能看見東西。更重要的是，《妙通紀》略去了這樣一個情節：呂洞賓題了一幅“利市和合”^[104]給傅，傅將其貼在店外，招徠了很多顧客。此外，《妙通紀》也沒有提及傅活到 89 歲。很顯然，苗善時並不太關心呂洞賓能給人們帶來財富和長壽的能力，而更關心虔誠地供奉呂洞賓像及正確對待可能是仙人的來訪者的必要性。

現知收入苗善時《妙通紀》的最晚近的一個故事（《妙通紀》第四十五化）說到 1229 年呂洞賓拜訪全州道士蔣暉^①，不遇，題詩壁

① 作者原文謂蔣暉居永州無上宮（原文作：... Jiang Hui, who resided at the Palace of the Limitless Supreme [Wushang gong] in Yongzhou [Hunan]...）係出於對《妙通紀》中相關文字的誤讀。《妙通紀》第四十五化沒有涉及蔣暉所居宮觀的名稱，而謂呂洞賓題詩後，“書‘無上宮主訪蔣暉作’，遂去。……暉歸，大驚曰：‘宮字無上，此呂翁也。’追之不復得矣”。則“無上宮”乃呂洞賓用自己的姓玩的文字遊戲。“無上宮主”非蔣暉，明甚。——譯者。

上而去。後來蔣暉自己撰文敘述此事，該文被刻在宮內石碑上（陳垣等 1988:397）。蔣暉的碑文和苗善時的《妙通紀》都收有一首詩，詩中呂洞賓稱自己為“無上宮主”（該詩也為《全唐詩》所收）。但是苗善時的《妙通紀》增添了一個重要的細節，即稱蔣暉回觀後悟出題詩者為呂洞賓，“迫之，不復得矣”。從中再次看出苗善時對識別仙人化身這一問題的關注。

苗善時《妙通紀》中的故事與這些故事較早的版本之間的這些差異表明，苗善時心目中的呂洞賓形象是一位智慧的神仙，能度脫值得度脫的修煉者。如果我們把注意力從單個故事轉移到該書整體的結構，這一形象就更為清晰了。《妙通紀》的開頭，是一些關於俗人呂洞賓的生活和他後來皈依道教的故事（《妙通紀》第一化至第八化）。這些故事是整部書中最長的故事，佔了全書七卷中的兩卷多。這些故事和苗善時所加的長長的彖辭，為我們認識苗善時心目中的呂洞賓形象提供了進一步的線索。呂洞賓神奇地誕生的故事（《妙通紀》第一化）在苗善時創作《妙通紀》之前就已廣為流傳，但苗善時用了相當大的篇幅描述呂洞賓身體的特點和廣博的學識。^[105]《妙通紀》第二化（寫呂洞賓之夢及其皈依道教的過程）後面的彖辭將呂洞賓的夢比作莊周夢蝶，而《妙通紀》第三化則講了一個新的呂洞賓故事，說他在出家從鍾離權學道之前，便像全真教其他祖師一樣廣行善事。苗善時的彖辭不僅討論了善行的重要性，而且用更多的篇幅論述修行的問題，並多次提到內丹。《妙通紀》第四至第七化對呂洞賓修行過程的描述以及苗善時的彖辭中還有很多技術性很強的關於內丹的討論，語言頗為晦澀，只有內行纔能完全看懂。儘管《妙通紀》後面的許多故事也涉及到修行和內丹的問題，但關於這些問題的最長、最複雜的論述是在《妙通紀》的

頭兩卷中。因此,《妙通紀》的整體結構不僅要讓讀者從書的開始部分瞭解到呂洞賓的生平,而且還要讓讀者從書的開始部分對全真教教義和實踐的主要原則獲得一個全面的基本的認識。在此以後,這部書纔敘寫呂洞賓成仙、遊行世間的故事以及相關的簡短彖辭。

如何用最佳的方法解釋苗善時《妙通紀》與較早的仙傳性傳說之間的差異呢?我將通過對《緒論》中討論過的文本與文本性這一對概念的思考來解決這個問題。苗善時和其他南宗道士都熱衷於成仙和神仙崇拜。他們及其弟子試圖通過多種“文本”來傳播其觀點,這些“文本”既包括著述,也包括宣講。這類文本所針對的和實際的受眾包括道士、道姑及全真派之外的在信仰與實踐上與全真教有一些共同點的人。作為《妙通紀》文本性的一部分,作者與受眾的這些特點有助於解釋為什麼這部著作中的呂洞賓形象在一些重要的方面不同於長期流傳於中國社會的其他呂洞賓形象。

與《妙通紀》的文本性相關的另一個重要問題涉及到對基於口頭傳說的文本進行的編寫。奚如谷(Stephen West)在討論中國戲劇時指出:編寫者在編寫過程中經常會“將意識形態加於”早期的文本之上,同時還創造了一種“管道,可以用與書面語言相聯繫的嚴謹的學術來使不穩定的、混亂的口語雅化,甚至是標準化”(West 1997)。^[106]宋代就開始了對呂洞賓的各種形象的“雅化”或“標準化”,因為宋代的文人已開始在他們的筆記或文集中記下了各種有關呂洞賓的故事。然而,“雅化”或“標準化”過程的重要性是在《妙通紀》中纔清楚地顯示出來的。正如苗善時自己在序言中所說的,在創作該書的過程中他剔除了所有他認為“浮華”的材料。苗善時的做法並不奇怪,因為道教始終都有一個很大的特點,那就是

對於廣為人們接受但並非總是適合修行的道教徒的信仰與實踐，它總是願意既採用又試圖對之加以改造（Dean 1993；Lagewey 1987；Schipper [1982]1993）。全真教也不例外，他們接受神仙崇拜，但又要對其加以改造，使之適應於自己的動機（Ang 1993，1997；陳垣 [1941]1962；Eskildsen 1989；Katz 1994，1996a）。

在呂洞賓的問題上，上述證據表明，許多關於他的仙傳性的記載都突出了“識”與“度”的主題，這類記載有不少收入到苗善時的《妙通紀》中。但同時，苗善時的文本卻比此前的材料更加強調這兩個主題，同時弱化了呂洞賓作為醫生和顯示異跡者的神通。苗善時不大關注描寫呂洞賓的預言如何靈驗的故事和呂洞賓如何讓人發財和長壽的故事。對他來說，如何認出呂洞賓這樣的神仙並從他們那兒得到指點的能力纔是首要的。結果，《妙通紀》中有五分之四強的故事都涉及到“識”與“度”的主題，而描述呂洞賓神通的故事則不足五分之一。換言之，苗善時在編寫《妙通紀》時剔除了與其敘述動機不符的呂洞賓形象，而着力強調那些對全真教道士最具吸引力的主題，即如何識別仙人並接受其點化。

上述形形色色的記載呂洞賓生平的材料，對於理解中國地方崇拜有着重要意義。此前的研究在試圖解釋這類仙傳材料的多樣性時，是假定文本的傳承是一個漸進的、直線式的發展過程。在最近的一項相關研究中，杜贊奇（Prasenjit Duara）論述道，關帝等民間神的崇拜經歷了一個“疊加”（superscription）的過程，即較新的形象被嫁接到較早的形象之上（Duara 1988a，1988b）。然而，用這種觀點難以對中國的某些神仙崇拜作出充分的解釋。我在關於溫元帥崇拜的一本書（Katz 1995a）中，提出了“並生”（cogeneration）的概念，用來解釋為什麼在差不多同一時期的文本中會發現對同一神

仙的不同描述。從總體上看，溫元帥、呂洞賓等神仙崇拜的發展既有“並生”的因素，也有“疊加”的因素。而這類崇拜的發展壯大又與一些進化論生物學家所定義的“斷續式進化”（punctuated evolution）或“斷續式平衡”（punctuated equilibrium）類似：進化並非一個呈線性向前推進的緩慢過程，而是在相對短暫的時間內出現多樣化，如“寒武紀爆炸”（Cambrian explosion），或化石記錄中首次出現身體有堅硬部分的多細胞動物。爆炸性的進化之後，隨之而來是較長的限制期，其特徵是大多數早期的生命形式走向滅絕，而幸存下來的生命則產出多種多樣的變種。^[107]

呂洞賓仙傳的發展似乎就遵循着這樣的模式，甚至呂洞賓崇拜的發展可能也遵循這樣的模式。在10世紀和11世紀一段相對短的時期內曾產生過這位神仙多種不同的形象。在呂洞賓崇拜出現時，也有過這種“並生”現象。但是隨着歲月的流逝，這位神仙原本很顯著的一些形象被湮沒了，而另一些形象則在不同的書面文本的編纂者的筆下被改造或疊加。到金元時期，呂洞賓的故事開始被全真教採用，但全真派強調的是呂洞賓指點修行弟子的能力。於是，宋代新仙傳的爆炸式增長之後，這些仙傳的數量逐漸減少並被修改，從而形成了於今尚存的呂洞賓形象及其崇拜。在本書接下來的章節中，我將更詳細地考察這樣一個問題：精英和道士們描述的呂洞賓形象在地方上是如何傳播的，以及這些形象如何與流傳於民間的形象相互影響。為達到這個目的，我將轉向研究一個特定的地點——永樂宮——的呂洞賓崇拜，以及永樂宮的施主創造的碑文和壁畫。

注釋

[1] 在呂宗力、樂保群 [1986] 1990: 795 ~ 807 中找到許多關於呂洞賓

生平的重要資料，特別是明清時期的資料。

[2]請參見下列有關研究：Jing 1993, 1997；Baldrian-Hussein 1986；Eskildsen 1989；馬曉宏 1986, 1988, 1989a, 1989b；小野四平 Ono 1968；1979：263～287；浦江清 1936；及 Yang 1958。

[3]關於陳搏的更多資料見 Knaul 1981 及福赫伯 (Herbert Franke) 在 Monumenta Serica 35 (1981～1983)：603～616 中的評論。

[4]鍾離權字雲房。全真教傳記材料多以其為漢代人，但沒有證據表明歷史上實有其人 (Boltz 1987：64, 123～124, 139～143)。

[5]在中國，歲用來計算一個人活過的年數。這與西方每過 365 天給人加 1 歲的方法不同。

[6]關於對聖傳材料進行史學研究時涉及到運用這類文本的方法論問題的探討，參見 Brown 1981, 1982, 1983；Geary 1978；Hertz 1983；Kieckhefer 1984；Weinstein and Bell 1982。斯坦利·泰姆比亞 (Stanley Tambiah) 對泰國隱居林中的僧侶的田野調查儘管從歷史學角度衡量存在很多不精確之處，但對苦行者與當地在家朝拜者之間的相互影響提供了生動的民族學資料 (Tambiah 1984)。我非常感謝約翰·基什尼克 (John Kieschnick) 讓我閱讀了他在斯坦福大學讀研究生時撰寫的一篇關於僧侶傳的文獻學論文。

[7]《北夢瑣言》有不同的版本，有的版本用“道人”，有的則用“道士”。儘管此處所說的“道人”或“道士”可能進行過某種形式的修行，但卻不能確定他是否加入了某個道派。

[8]這個故事不見於《新唐書》的《張潛傳》(《新唐書》卷 185 第 5411～5414 頁)。

[9]然而，王舉(活躍於 1034～1038 年)於 1094 年寫的《雅言系述》(已佚)聲稱，在黃巢起義期間呂洞賓逃到了終南山(在陝西境內)(Jing 1993：43～44)。

[10]陶穀的生平見《宋史》卷 269，第 9235～9238 頁。

[11]樂史的生平見《宋史》卷 306，第 10111～10112 頁。

[12]法茲恩·巴德里安－胡塞因翻譯過這兩首詩(Baldrian-Hussein 1986:139)。在真宗朝(997~1022年)(譯者案:宋真宗在位時間實應為998~1022年),自1008年起,全國各地由政府資助的道教官觀都被命名或改名為“天慶觀”(Jing 1997:498~500)。不清楚此處所言道觀是在安徽還是在湖南(Baldrian-Hussein 1986:138)。

[13]陳師道的生平資料見《宋史》卷444,第13115~13116頁。

[14]黃鑒的生平資料見《宋史》卷442,第13086頁。

[15]楊億的生平資料見《宋史》卷305,第10079~10084頁。

[16]我的翻譯部分基於Baldrian-Hussein 1986和Jing 1995。

[17]丁謂的生平資料見《宋史》卷283,第9566~9571頁。

[18]李德裕傳見《新唐書》卷180,第5327~5340頁。他是唐代顯宦,是一個政治派別(譯者案:指“牛李黨爭”中的李黨)之首。頗具諷刺意味的是,正是這一派阻礙了呂渭和呂讓(據稱為呂洞賓的先人)的仕途昇遷(《舊唐書》卷137第3770頁)。對此楊億及其同僚可能是認識到的。

[19]1011年9月丁謂被任命為戶部正二品官員(《宋史》卷8,第151頁)。

[20]張洎的生平資料見《宋史》卷267,第9208~9215頁。

[21]呂渭是禮部侍郎。阪內榮夫是率先指出《楊文公談苑》將呂洞賓和呂渭家庭聯繫在一起的人之一(阪內榮夫 Sakauchi 1984:70)。但巴德里安－胡塞因堅持認為阪內榮夫很可能誤讀了他所用的那個版本,那篇文章可能是竄入的或僅是一條注釋(Baldrian-Hussein 1986:161,注166)。

[22]同呂渭本人一樣,他這四個兒子在歷史上實有其人。

[23]此處可能指《舊唐書》。作為宋朝史館編修的楊億很容易參考到該書。

[24]結果張洎既仕於南唐也仕於北宋。

[25]詞中“功成”時間指張洎之壽,非指其仕宦的年頭。

[26]據《本草綱目》卷37,第2163頁,“青蛇枝”指江西的一種能治病的

苦竹。據稱呂洞賓有一師父為居於江西廬山的苦竹真人 (Baldrian-Hussein 1986:140)。

[27] 石泰安 (Rolf A. Stein) 從宋代著作《五燈會元》中查到了一則筆記，記禪宗僧人慧南 (1002 ~ 1069) 點化呂洞賓事 (Stein [1987] 1990:286 ~ 287, 注 96)。

[28] 關於如何識別仙人化身的詳細論述見施肩吾 (活躍於 9 世紀 20 年代) 所作的《西山群仙會真記》第一卷 (《道藏》第 116 冊、《道藏通檢》246)。

[29] 關於道教傳說及民間故事中呂洞賓與妓院的聯繫將在下文和本書第五章中討論。

[30] 王銍聲稱這一事件在仁宗 (1023 ~ 1063 年在位) 朝的《實錄》中有記載，但他自己對此事的記載更為詳細。

[31] 觀音菩薩也以產生自畫像而著稱。見 Dudbridge 1978; Yü 1992。

[32] 張方平的生平資料見《宋史》卷 318, 第 10353 ~ 10359 頁。

[33] 這部著作有著名文學家蘇軾 (1036 ~ 1101) 寫於 1087 年的序。

[34] 此處譯文係基於 Baldrian - Hussein 1986:162。

[35] 李裕民稱此書成於 11 世紀一二十年代。

[36] 關於中國宋代酒類生產與徵稅的更多情況見李華瑞 1995。

[37] 民俗學家王樹村的收藏中有一個晚清時北京的神襪，將呂洞賓畫成墨工的庇護神 (王樹村 1992:47)。

[38] 關於呂洞賓遇何仙姑的另一故事見《青瑣高議》卷 8, 第 41 頁。人們經常把何仙姑和另一位女仙趙仙姑等同起來，因為宋代的一些資料謂“何仙姑”為“趙仙姑”的俗名或道名 (Jing 1993:30 ~ 34; Baldrian - Hussein 1986:164, 注 183)。關於何仙姑的更多資料見浦江清 1936:108 ~ 113; Yang 1958:16 ~ 17; 呂宗力、樂保群 [1986] 1990:807 ~ 813。

[39] 中國的“樓”經常象徵性地與崑崙等神山聯繫在一起，被視為神仙的居所 (Stein [1987] 1990:181, 217, 223, 237 ~ 238)。

[40] 三洞是《道藏》的三個主要部分。

[41] 洪邁《夷堅志》中的兩則故事也指出呂洞賓可能與中國的扶乩風俗有關。第一則故事發生於 1165 年，故事中的一個騙人的扶乩者，自稱呂洞賓附在他身上，然後通過扶乩的方式寫出一些東西來，說是呂洞賓的話（《夷堅志》1:328~330）。第二則故事發生於 1197 年以後，講一個姓何的著名隱士表現為呂洞賓神靈的中介，用神奇的方法給人治病，並寫了一些仙經和丹詩，說是呂洞賓所作（同上 4:1657~1660；另見 Jing 1997:8~9）。

[42] 郭上竈的傳記見趙道一的《歷世真仙體道通鑒》（48:9 下）。在苗善時的《純陽帝君神化妙通紀》及永樂宮壁畫（見下文）中也有關於他的記載。

[43] 讀書人在獲得官職前穿的衣服。

[44] 要進一步瞭解該著作，請參見 Baldrian-Hussein 1986:136。

[45] 洪怡沙說呂洞賓在印尼被妓女當作保護神崇拜（Ang 1997:502），但沒說清楚這些妓女是否為華人。

[46] 在這些著作中，呂洞賓經常以字謎的形式暗示自己的身分，如“回道入”、“回客”及“岩客”。

[47] 這個故事最早見於翰林學士耿延禧所撰的《林靈素傳》，該傳為趙與時的《賓退錄》所收錄。

[48] 關於林靈素在朝廷中的所作所為，更多的資料見 Boltz 1987:26~27；Strickmann 1978；孫克寬 1965。

[49] 包括陳垣在內，一些學者認為全真教是對神霄教所強調的巫儀的反動與改進，並對全真教成員舉行這類儀式表示痛惜。見陳垣 [1941] 1962:3~4, 67~80；窪德忠 Kubo 1968a:198~199；孫克寬 1965:77~122；Yao 1980:8~17, 85~89, 102~111。對這些論述的評論見 Eskildsen 1989。

[50] 《夷堅志》中的一則故事也提到過此詩的片斷（1:300）。

[51] 呂洞賓作的一首嘲笑徽宗的詩收入《全唐詩》中，見卷 858，第 9697 頁。該書由清代學者彭定求（1645~1715 年）編輯整理。然而，這首詩的創作背景卻不清楚。

[52] “正陽真人”指鍾離權。Baldrian-Hussein 1984 中有對《靈寶畢法》完

整的翻譯。

[53] 儘管這一看法可能反映了佛教的影響，但注意到以下問題仍然很重要：源自古代的神仙崇拜對這些男女仙人的描述也往往是說他們成仙很長時間後仍活躍於世間。見 Cahill 1993; Schafer 1973; Schipper 1965, [1982]1993。

[54] 洪邁的《夷堅志》提到遠安（在湖北）的一個呂公純陽會，負責組織齋會（《夷堅志》2:755~756）。但不清楚該會是否屬於供奉呂洞賓的宗教場所。

[55] 呂洞賓治好慈悅病的事亦見於《夷堅志》卷1，第434~435頁。關於佛寺及地方祠堂的更多情況，請參見 Brook 1993; Katz 1995a; Yü 1992。

[56] 滕宗諒的生平資料見《宋史》卷303，第10037~10038頁。

[57] 該故事的一篇異文見於魏泰的《東軒筆錄》（10:9下）。關於禪宗畫像的詳細情況見 Foulk and Sharf 1993~1994。

[58] 張舜民的生平資料見《宋史》卷347，第11005~11006頁。

[59] 通常認為該書的作者是鄭景璧（1031~1095年），但《四庫全書》的編者卻稱該書作者是葉夢得（1077~1148年）。

[60] 更多的這類故事見 Baldrian-Hussein 1986:155~157。

[61] 富有諷刺意味的是，林靈素送給徽宗的神霄教經書預言說，1112年（王嘉出生的前一年）中國將有救星出現（Strickmann 1978:337）。

[62] 關於王嘉早期的生活和他遇仙的更多情況，參見《長春道教源流》（[1879]1974）和蜂屋邦夫 Hachiya 1992。

[63] 這些記載包括《重陽全真集》（1188年成書，載《道藏》第793~795冊；《道藏通檢》1153）和金代的兩篇碑文。第一篇碑文題為《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》（作於1225年，刻於1275年），見陳垣等1988:450~452；第二篇題為《終南山重陽祖師仙跡記》（作於1232年，刻於1276年）（陳垣等460~462）。這兩篇碑文亦皆收入《甘水仙源錄》。

[64] 劉海蟾名操，據說曾仕遼。他既被作為全真教祖師來供奉，也被作為南宗的創始人來崇拜（Boltz 1987:64, 173）。

[65] 關於全真教男女道士苦行的更多資料，見 Eskildsen 1989:38~66；

1990; Goossaert 1997:171~219; 蜂屋邦夫 Hachiya 1992:94~103。

[66]關於全真教之“會”的更多情況，請參見 Goossaert 1997:354~375。

[67]1254年蒙古族皇帝蒙哥也把這一教派叫作真大道。

[68]很多詩歌比較簡單，讓弟子及在家修行者易於記誦。另一些詩歌則是優美精緻的藝術品。在西安的八仙宮等宗教聖地，全真教的歌謠至今仍為香客所唱誦（蜂屋邦夫 Hachiya 1990:41）。

[69]蒙古對金的征服始於1210年。到1215年，黃河以北地區已為蒙古所佔。

[70]記載丘處機此次行程及其與成吉思汗會面的書題為《長春真人西遊記》（《道藏》第1056冊；《道藏通檢》1429），為丘處機的弟子李志常所著（其英文譯本見 Waley 1931，還見於 Yao 1986）。一部題為《玄風慶會錄》（《道藏》第76冊；《道藏通檢》176）的鈔本也記述了丘處機與成吉思汗的會面。該書1232年所寫的序沒有署名，但很可能是出於成吉思汗的謀臣耶律楚材（1190~1244年）的筆下。

[71]這道聖旨及其他相關法令的原文見蔡美彪 1955；馮承鈞 1931。

[72]關於道教神仙真武在宋朝對北方游牧民族作戰中所起的儀式上的作用，參見 Lagerwey 1992:295，另見 Seidel 1970:489, 493。關於唐代軍事鬥爭中密教儀式的運用，參見 Weinstein 1987:77~89。

[73]八思巴還設計出一種用於蒙文、藏文和其他語言的寫法，但元以後這種寫法就不用了。

[74]此次事件之前，忽必烈顯得有點喜歡全真教。1269年，他賜予全真教創始人一些榮譽稱號，呂洞賓被從“真人”提昇到了“真君”。

[75]全真教命運的轉變部分地與中國南方道教的發展有關，特別是與南宋和道教運動進入官府有關（陳兵 1986；孫克寬 1968；Sun 1981）。

[76]參見蔡美彪（1955:39~41, 51, 56, 59, 66~69, 72, 76, 78~81, 85~88）。關於與永樂宮歷史有關的御製碑文，見本書第三章。

[77]關於全真教這一階段歷史的更多情況，參見陳垣 [1941] 1962:56~

60; Goossaert 1997:102 ~ 109; 任繼愈 1990:525 ~ 527。

[78] 全真教對臺灣的扶乩團體有一定的影響 (Jordan and Overmyer 1986)。臺灣的某些宗教聖地 (如指南宮) 也顯示出全真教的影響 (Katz 1996b)。然而, 指南宮是一個地方祭祀場所。我迄今為止尚未發現任何證據表明指南宮或臺灣其他任何這類聖地宣稱忠於全真教或為屬於該教的道士掌管。

[79] 關於道教神仙研究的綜述見 Seidel 1989 ~ 1990:246 ~ 248。關於女仙的研究見 Cahill 1993; Despeux 1990。對宋以前神仙的重要學術研究亦見於 Dudbridge 1995; Schipper 1995。

[80] 北五祖是: (1) 老子, (2) 東華帝君, (3) 鍾離權, (4) 呂洞賓, (5) 劉海蟾 (見 Boltz 1987:64 ~ 66)。

[81] 著名的雷師白玉蟾 (活躍於 1134 ~ 1229 年) 據說是陳楠的弟子 (Berling 1993; Boltz 1987:173 ~ 179)。

[82] 陳致虛和趙友欽是否屬於全真教尚不清楚。

[83] 關於禪宗對陳致虛著作的影響, 請參見 Boltz 1987:184 ~ 185。

[84] 斯蒂芬·艾斯基岑的碩士論文 (Eskildsen 1989) 第 388 ~ 400 頁有該文的譯注。

[85] 根據賀碧來 (Isabelle Robinet 個人通信) 的說法, 此處“先天”一詞字面上是指“先天帝”, 包括老子。不過, 它也在天地產生之前就已存在的“元氣”。在全真教經文中, “先天”經常用於描述修行者試圖通過內丹修煉以重造的在母體中的完美狀態。

[86] 關於全真教大師同劉處玄在一家妓院中抵制類似誘惑的故事見《七真因果傳》第 100 ~ 105 頁。另見 Eva Wong 對該書的翻譯 (Seven Taoist Masters 1990), 第 115 ~ 119 頁。

[87] 此處記載的日期顯然有問題。如果呂洞賓確實是在 22 歲中進士, 那麼這一年應該是 819 年, 即憲宗 (806 ~ 820 年在位) 元和 14 年。距此最近的丁酉年是 817 年, 而開成初年為 836 年。

[88] “道者”一詞還可用來指佛教僧人。

[89]我至今尚未找到以此為題的集子。

[90]這很可能指何志淵編撰的《純陽真人混成集》(《道藏》第727冊;《道藏通檢》1055)(見本書第三章)。何志淵是宋德方的弟子,他幫助宋德方從山西搜集道教著作,用於編纂元版《道藏》。根據何志淵《混成集》序(作於1251年),他選用“混成”一詞是“以其混然天成,非人所能及也”。法茲恩·巴德里安-胡塞因(Farzeen Baldrian-Hussein)向我指出何志淵《混成集》的重要性,在此深表謝意。

[91]沈既濟的這篇小說收在宋代《文苑英華》第833卷中。其英文版見於Ma and Lau 1978:435~438。

[92]這個故事在河北邯鄲村流傳甚廣,為紀念這個故事,該村又名“黃梁夢”。(譯者案:邯鄲在戰國時期已是趙國都城,河北似無邯鄲村。事實上是邯鄲縣有鎮名“黃梁夢”。)該鎮修了一座紀念呂洞賓的宮觀,每年農曆三月初三在這裏都舉行慶祝活動(見劉錫誠1995:140~143,148~150)。

[93]李道純是在南宗大師王金蟾(活躍於1230年前後)的指導下修煉內丹的。王金蟾是白玉蟾的親傳弟子。

[94]這些公案之後還附有題為《入室》的三條內容,與《周易參同契》中的“三極”(天、地、人)相對應。

[95]在探尋苗善時公案內容的過程中,我在很大程度上參考了張廣保1995。我還要向“中央研究院”歷史語言研究所的洪進福、李建民和劉淑芬致謝,他們幫我翻譯了此文。

[96]這些故事的英文梗概見Eskildsen 1989:57~58。按下面這三條資料,鍾離權是十試呂洞賓:《呂祖志》卷1,第10頁上~11頁下;《逍遙墟經》第2頁上~3頁上;《東遊記》第37~39頁。《呂仙飛劍記》從苗善時《妙通紀》,只記了五試。

[97]這些事件很可能與呂洞賓門當地蟒蛇的故事有關(Baldrian-Hussein 1986:142~143)。

[98]斯蒂芬·艾斯基岑(Eskildsen 1989:175~176)也講了這兩個故事。

[99]“回心”一詞還可譯為 to repent (悔悟) 或 to restore the mind (恢復心志) (Overmyer 1985:233)。

[100] Eskildsen 1989:181 ~ 182 也討論了這個故事。

[101] 關於全真教女教徒修行的更多情況見 Eskildsen 1989:87, 90 ~ 94, 113 ~ 122。女性修行一個關鍵之處在於斬赤龍(閉經)。這一問題在《妙通紀》第一百零六化中有所論述,其英文概要見 Eskildsen 1989:92 ~ 93。

[102] 據晚清小說《七真因果傳》,孫不二以向自己臉上潑沸油的方式毀容(見《七真因果傳》第 57 ~ 61 頁)。這個故事的英文版見 Seven Taoist Masters (1990:54 ~ 59)。這篇小說還被刊印於我在臺灣發現的兩部善書中,一部是由聖德寶宮(臺中)出版的;另一部是由明道出版社(臺北)出版的。

[103] Eskildsen 1989:178 也講了這個故事。

[104] 關於這兩位仙人的更多介紹,參見 Berliner 1986; Day 1940; Po and Johnson 1995。(譯者案:唐時有萬回僧,民間傳說謂其萬里尋兄,當日往返,遂稱之為“萬回哥哥”。又謂其為和合之神,祀之可使人在萬里外亦能回家。清人以為和合應為二神,雍正時曾封唐代詩僧寒山、拾得為和合二聖,故“和合”並非向來便如作者所說的是“兩位仙人”。明代田汝成《西湖遊覽志餘》謂宋時杭州人祀萬回哥哥,亦稱和合之神;元代劉一清的《錢塘遺事》尚以和合為萬回。清代翟灝《通俗編》在引《西湖遊覽志餘》說明和合即萬回後,亦謂“今和合以二神並祀,而萬回僅一人,不可以當之矣”。《夷堅志》成於宋代,要說當時已有和合為二仙之說,是頗值得懷疑的。又,市井商賈常祀和合之神,以其能利市,此即呂洞賓為傳姓紙販題“利市和合”的意義所在。近世民間除婚娶時掛和合二仙像外,市井商賈亦常祀之。參見呂宗力、樂保群《中國民間諸神》,河北教育出版社 2001 年版,第 565 ~ 568 頁。)

[105] 苗善時的評注還提到了永樂宮及其附近的九峰山的上宮。

[106] 另見 Idema 1990; West 1991。

[107] 關於這些觀點的更多內容,參見 Gould 1989。感謝我的父親讓我注意到這部著作。

第三章 第一類文本——宮觀碑文

研究中國宗教聖地的學者通常以兩種主要資料為依據：方志與寺觀碑文。然而方志中的“寺觀志”和“古跡志”儘管能夠提供有關宗教聖地歷史上主要事件的重要材料，卻很少詳細描述聖地發展壯大背後的原因。而且，由於後代方志的編纂者經常直接從前代的方志中抄錄一些條目，所以其材料很少完全是新近的。

關於永樂宮，我所參考的三種版本的山西省志都有一篇同樣的文章，說永樂宮最初是紀念呂洞賓的一座祠堂，位於永濟縣治所東南約 65 里，於元代被改建成一座道教宮觀。這幾種省志中還說，明太祖朱元璋（1368 ~ 1398 年在位）頒佈的控制宗教活動的法規要求附近許多道觀中的道士都住在永樂宮（見 Yü 1981:144 ~ 155；任繼愈 1990:582 ~ 588；Taylor 1990）。1734 年版的山西省志還稱元代士人余闕（1303 ~ 1358 年）和陳孚（1259 ~ 1309 年）寫過關於永樂宮的詩，並說呂洞賓在那種了兩棵銀杏樹（《山西通志》1629, 14:20 上；1734, 59:28 上；1892, 57:27 下）。^[1]《蒲州府志》還說唐代的一座呂洞賓祠堂在他死後被改建為一座道觀，但沒有

提及改建的具體時間(《蒲州府志》1754, 3:41 上~下),而《永濟縣志》則提到記載永樂宮歷史的最早的碑文(見下文;《永濟縣志》1886, 3:41 上)。^[2]

由於方志中有關永樂宮的材料較少,我們必須從該聖地及上宮中的 37 篇碑文來獲取關於永樂宮歷史及其施主身份的資料。幸運的是,宿白在其對永樂宮的研究中廣泛引用了這些碑文(宿白 1962, 1963),陳垣的道教碑文集中又收錄了這些碑文中的 21 篇(陳垣等 1988;另見《緒論》)。不過在論述這些碑文之前,有必要簡單看一下它們的文本性。

寺觀碑文僅代表中國“金石學”的一種形式(見 Hansen 1987;馬無咎 1967;Yü 1994;朱建新 1940)。^[3]在中國,“石刻”一詞涵蓋了刻石、碑碣、墓誌(或神道碑)、塔銘、浮圖(梵文“塔”和“佛”的中文音譯)、經幢、造像碑(或造像記)、石闕(通常位於墓的前方)、摩崖和買地券(馬無咎 1967:2~40;朱建新 1940:171~182)。碑文被刻在各種各樣的石頭上,包括井、橋,以及立於墓外的護墓動物和墓內的隨葬品(馬無咎 1967:56~68;朱建新 1940:182~184)。

刻於金石上的文本類型包括儒家經典、道教和佛教經文、詛盟、聖旨、官方文獻、合同、祈禱文、傳記、仙傳、法規、家譜、詩詞、書目、格言、吉利話、紀念性文章、登科錄、名單、藥方、書信、印章、法帖、地圖及圖表(馬無咎 1967:40~56;朱建新 1940:184~202)。這些文本範圍甚廣,所以有很多人都試圖為其分類(見 Katz 1997)。不過,就此項研究而言,永樂宮碑文只須分為四種主要的類型,即歷史性/紀念性碑文、官方文獻、詩歌碑文和仙傳性碑文。對此四類碑文下文將細加討論。附錄一列出了永樂宮所存全部碑文的摘要。下面我從每一類碑文中選出一些例子加以介紹。

對宮觀碑文最晚近的學術研究集中於它們與佛教及地方崇拜的聯繫。^[4]雖說沙畹和陳垣等學者在其對金元時期各派道教的研究中用到了碑文(Chavannes 1904; 陳垣[1941]1962),但20世紀90年代之前依據這類文本對道教所作的研究只佔一小部分(Chavannes 1910; Seidel 1969, 1987; 及 Ten Broeck and Yiu 1950 是這種研究的重要代表)。鑒於這種情形,索安指出:“道教研究中另一種資料是碑銘,但很奇怪人們都忽視了這類資料。”(Seidel 1989 ~ 1990:235)不過,正如她又指出的,近年出版的由陳垣搜集,由其孫陳志超整理完成的數百通道教碑文(陳垣等 1988)對有志於研究道教碑文的學者乃無價之寶。最近幾年,丁荷生(Kenneth Dean)、高萬桑(Goossaert)、勞格文(John Lagerwey)和常志靜(Florian Reiter)在其各自的道教史研究中已開始運用宮觀碑文(見本章注)。此外,1997年的《三教文獻:中國宗教研究資料》(*Sanjiao wen xian: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise*)創刊號上刊載了三篇文章,對北京東嶽廟碑文作了詳細的研究。

在用來研究中國地方崇拜的材料中,宮觀碑文有很高的價值,但同時又問題頗多。這些文本是刻在石頭上的,這使它們比同一時代其他許多文本都保存得更好。宮觀碑文起到多種重要的作用,其中最重要的似為它們記錄了一個聖地的歷史。同時,它們還是象徵權力(包括宮觀本身的權力和支援宮觀的施主的權力)的紀念碑。^[5]作為這種紀念碑,碑文便成為杜贊奇所說的“權力的文化紐帶(the cultural nexus of power)”(Duara 1988a:24~26)一個有機的部分。宮觀碑文還是一種公共文獻,似乎對中國式的“公共領域”^[6]的形成起了一定的作用。因此,它們對宣傳宗教聖地的精神力量起了關鍵的作用。大概是作為獲取皮埃爾·布迪厄(Pierre

Bourdieu)所謂的“符號資本”(Bourdieu 1977; Brook 1933:xiii, 19)的一種方式,各個階層和各種背景的人都願意為碑文的鐫刻出力;這便證明了碑文的這種關鍵作用。比較重要的碑文的內容可以從一個聖地引進到另一個聖地,^[7]一些肆無忌憚的信徒甚至剽竊一些被認為很重要,從而有利可圖的碑文(Hansen 1990:125)。

宮觀碑文通常與其他資料(特別是方志、正史、文集以至筆記)有重疊。比如,方志往往收入了被編纂者認為很重要的宮觀碑文。韓森(Valerie Hansen)還證明了一些筆記是基於宮觀碑文;至於是是否有碑文反過來是基於筆記的情況,還有待於確定(Hansen 1990:22~23)。宮觀碑文還影響到中國的傳記。許多傳記性碑文或墓誌銘(包括保存於宮觀中的)都與正史和私人著作中的一些傳記很相似,在有的情況下前者甚至就是後者之所本(例見 Twitchett 1961)。

就其製作與傳播而言,宮觀碑文的假定或實際作者以及假定或實際受眾的範圍是相當狹小的。宮觀碑文的作者理論上包括神靈在內(如第二章論及的岳州的呂洞賓“自傳”),不過這類文章通常是由帝王、士大夫、未出仕的精英、香客(特別是精英階層的香客)及受過古典教育的宗教家所作。無論作者是誰,這些文本通常是以文言的形式寫成的,反映出其作者通常是受過古典教育的文人。一些碑文的假定受眾會包括一座宮觀的神靈,但大多數碑文卻是為當下的未來的精英寫的。這些男人(還有少數婦女)構成了這些文本實際的受眾或讀者,因為只有他們纔具備閱讀這類文本所需的文言文知識。由於永樂宮中的大多數碑文是由士大夫和精英階層的其他成員寫成,同時也是為他們而寫,也實際地由他們來讀,所以這些文本能在多大程度上反映其他社會階層的心態是很

成問題的，特別是士大夫及其他有學問的人會不加猶豫地對他們認為“俗”的文本加以改造，以宣導那些適合他們文化霸權標準的思想。韓森認為大多數碑文“是受當地居民的委託寫成的，也反映著他們的利益”（Hansen 1987:18），但這些碑文的文本性要複雜得多。一些石碑上刻有不只一篇碑文。這些石碑的正面通常是以頗有氣勢的古文寫成的對各種歷史事件的描述，以及作者對這些事件的評論。碑的背面（即“碑陰”）則列有施主的名單，偶爾還有由施主自己寫的、不那麼規範的文言文文本。^[8]施主通常雇傭知名文人撰寫碑銘，同時給他們提供碑文所要講述的內容的梗概或大綱。然而，作者卻可以自由表達自己的觀點，有時甚至會批評施主的行為（Goossaert 1998）。

宮觀碑文文本的複雜性有重要的意義。有的學者把碑文的內容視為對實際歷史的陳述，而沒有考慮到這樣一種可能性：這些碑文實際上僅僅是在主張某種文化霸權，只是這種主張未能實現。這種觀點在杜贊奇的著作中便有一例，因為她認為一些與政府所定規範相符的描述關帝的碑文就證實了地方上的關帝崇拜有“疊加”和標準化的現象存在（Duara 1988a:144~149）。我認為這些文本只能說明政府試圖對地方上的崇拜進行“疊加”，但政府實際上是否成功地實現了這一目標呢？須知，生活在這些石碑所在廟宇附近的人們中間流傳著其他一些對關帝的表現，只有在考察了這些表現之後，纔能充分地回答上面這個問題。與此相似，丁荷生提出：宋代的某些碑文證實，有一種不斷進行的規範化進程，將地方崇拜納入到“傳統道教儀式的框架內”（Dean 1993:37）。對此我也認為，這類文本僅僅揭示了士大夫和道士們試圖將地方崇拜標準化，但此過程獲得的成功頗為有限。

上述問題使一些學者以一種高度懷疑的態度看待宮觀碑文。他們指出許多碑文在歲月流逝中受到了嚴重損壞，已破碎不全。此外，碑文的作者使用的是一種程式化的、充滿套語的語言，且往往集中於寫一種崇拜中他們認為較好的那些方面。杜德橋指出，碑文經常只提供“一個不透明的表面，透過它很難看出[一種崇拜]形成的動因”(Dudbridge 1990:37)。許多文本還掩蓋或忽略了圍繞着地方崇拜會出現的社會緊張或衝突，反映的是杜德橋所說的“官方神話(official mythology)”(同上引；另請參見 Hansen 1990:16; Ten Broeck and Yiu 1950:87)。最重要的是，這些文本所表達的通常是在地方上頗有權勢的少數受過古典教育的人的思想。

祁泰履對地方崇拜所涉及的碑文作了可能是最有力的批評。他說：

[這些碑文是]由文人——往往是官員、退職的官員，或這些人的圈子裏的人寫的。更重要的是，他們往往是以官方或半官方的身份來寫這些碑文，從而對那些宗教情感的表達和關於超自然現象的記錄會大皺眉頭。因為這些文獻要面向的同樣是士大夫這一精英階層的讀者，最終還要面向“後世”這樣比較抽象的對象，所以它們主要關注的是要證明涉及到的神是一個正神，值得按照古典的正統方式來祭祀。(Kleeman 1993:46)

祁泰履的分析很有價值，但也許有點過火。許多歷史性或紀念性碑文是包含了一些對神靈異跡的記載的，而下面將要討論的詩歌碑文及仙傳性碑文也常讓宗教情感得到一定的表達。不過，祁泰履認為這類資料得慎用的觀點是正確的；而且我認為，要估量這些碑文的意義，就必須考慮文本與文本性這對概念。中國近古時期宗教聖地的施主們創作或運用這些碑文，是爲了傳播其意識形態和促進他

們的利益。這樣，像永樂宮保存下來的那類碑文就提供了一個視窗，讓我們可以透視精英的心態。儘管這些碑文是“公共”文獻，但它們對當地社會的影響卻很有限。在下文特別是第五章中，我將論證在更為民衆化的一些文本（如小說和民間故事）中，對呂洞賓的表現跟永樂宮碑文中對他的表現有很大的差異。

歷史性/紀念性碑文

刻在永樂宮石碑上的歷史性/紀念性碑文包括一些描述該宮歷史的重大事件（尤其是歷次建設與重建工程）的文本。這類碑文還記錄了其他被認為值得刻石紀念的事件，包括神異現象和齋、醮等重要儀式。^[9]

永樂宮中最早的歷史性/紀念性碑文作於 1222 年，於 1228 年首次刻成石碑，題為《有唐純陽呂真人祠堂記》。石碑自身原立於純陽殿前，但後來碑文的另一版本被刻在重陽殿南牆的東角上。^[10]該文為金代末年一位做了隱士的文人袁從義（1159～1224 年）所作，^[11]而由當地的學者段元亨書寫。段元亨後為金代將領，於 1230 年在家鄉抵禦蒙古人入侵的戰鬥中喪生。^[12]在 1244 年永樂宮的一場大火中，這塊碑受損嚴重，1252 年永樂宮建設工程大部已完成時，又重刻此碑。1324 年，此碑又最後重刻了一次。贊助這次重刻袁從義文的永樂宮道士作了另一篇碑文，描述該碑的歷史及其多次重刻的情況。袁從義文大部分寫的是呂洞賓的生平，譯文見下。不過，該文也生動地描述了永樂宮的環境及其早期歷史：

雷首之陽，大河之北（即黃河，見地圖），山川蘊秀，土膏

林鬱，粹精之氣，鐘鑄於人，必生高仙大賢。古來聖跡佈列條陽者居多。

永樂鎮東北隅，行百步許曰招賢里，通道之北，即有唐得道呂君之故居也。鄉人慕其德，因舊址而廟貌之，歲時享祀甚謹嚴。^[13]（陳垣等 1988:447~448）

從袁從義這篇碑文中，約略可見金代的精英們大概是如何看待這一聖地的。特別是該文顯示出這一帶的自然風光及據稱有高人在此修行的歷史對袁從義（他本人也在修行）這樣的隱士是如何具有吸引力。在該文的結尾處，袁從義提供了一些重要的自傳性資料，解釋他為何被呂洞賓祠所吸引：

僕自幼齡卜築王官，去真人鄉曲不及百里。雖加景仰，然未伸香火之供，恒以為嫌。頃歲暮秋（1221），^[14]會條陰兵亂，因避地芮之西郊，始獲展敬祠下。永樂道契^[15]袁公益且以祠堂記見祝。僕雖無文，不敢固讓，謹述其始末云。（陳垣等 1988:448）

關於永樂宮早期歷史最詳細的記載是士大夫王鶚（1190~1273年）作於1262年的一篇碑文，題為《大朝重建純陽萬壽宮之碑》。從這座碑的位置（它至今仍立於由無極門通往三清殿的路上）和大小（高約10尺，是整座宮觀碑石中最大的一塊），都能看出它的重要性。王鶚是金代名士，曾在翰林院和國史館任職。1234年，他被蒙古人所俘，將要處死時被張柔救免。張柔是蒙古軍中漢人部隊的統帥，也保護過漢族士大夫。王鶚被救下後曾教授張柔之子，隨後被忽必烈汗召用，為維護傳統儒學和編修金史作了很大的努力。^[16]王鶚也是全真教一位著名的施主，為該教宮觀撰寫了大量碑文（Reiter 1990）。《大朝重建純陽萬壽宮之碑》由姚樞（1202~1279年）書寫。姚樞為

王鶚同僚，也是全真教一位重要的施主（鄭素春 1987:96, 147 ~ 148, 161；《元朝名臣事略》，155 ~ 164）。隨着歲月的流逝，王鶚所作的這篇永樂宮碑文遭到嚴重損毀。奇怪的是，陳垣的《道家金石略》未收入此文。好在宿白在 1962 年發表的一篇文章中抄錄了文中許多有關永樂宮歷史的片斷。王鶚的碑文如下：

唐末已來，土人即其故居屋□□□曰呂公祠。每遇毓秀之辰，遠近士庶畢集其下，張樂置酒，終日乃罷。近世土官以隘陋故，增修門廡，以祠爲觀，擇道流高潔者主之。^[17]

歲甲辰（1244 年）暮冬，野火延之，一夕而□□□□□故鼎新之兆。明年，有敕昇觀爲宮，進真人號曰天尊。披雲真人宋德方在陝右，謂其徒曰：“師陞其號，觀易以宮，苟不修崇，曷以稱是？”以是□□□□□教清和（尹志平）、真常（李志常）二真人，乃命燕京都道錄沖和大師潘德沖充河東南北路道門都提點辦其事……

遠近助役，源源而來。其指授作新，則潘之力居多。……朝命以披雲所刊道藏經板委官輦貯是宮，故宮門益崇。壬子（1252 年），真常奉旨祀五嶽回，駐於此。翌日登九峰，憩於純陽洞，愛其峰巒秀拔，以“玉椅”名之。且命其徒劉若水輩別營上官。^[18]……

□□□□三：曰無極，^[19]以奉三清；曰混成，^[20]以奉純陽；曰襲明，^[21]以奉七真。三師^[22]有堂，真官有祠。凡徒衆之所居，賓旅之所寓，齋廚庫廩，園圃井湑，薜□□□……（宿白 1962:80, 81, 83）

在這篇碑文中，王鶚還對撰寫該文的背景作了說明。宿白沒有抄下出資修建此碑的施主的名單，但說到首要的施主是元代一

位叫徐德祿的士大夫，時為該地區的萬戶總管（Farquhar 1990:22, 23；宿白 1963:55）。13 世紀 60 年代和 70 年代，在支援永樂宮許多主要工程的建設上，徐德祿都發揮了重要的作用。

表面上，王鶚的碑文直接記載了在金代及蒙古人統治中國北方期間永樂宮發展的情況。然而，如果我們細讀這篇碑文，並與永樂宮同時代的其他碑文參照著讀，就會認識到，那些受到稱讚的支持永樂宮修建的人全都是全真教大師，特別是宋德方和潘德沖二人。由於王鶚與全真教的關係，這一發現倒也並不奇怪。但同時，我們也可以設想：永樂宮修建的工程如此巨大，那些從外面來的道教徒（即使是那些地位顯赫者）能在資金上給這些工程以多大的支援呢？事實上，下面的證據將顯示出，儘管道士們在指導修建永樂宮的工程中起了關鍵的作用，但建宮用地和大筆的建設資金則來自永樂地區的精英們，而這些精英並非道教修行者。

關於宋德方生平的兩篇碑文證實了精英支援的重要性。第一篇由李鼎（太原人，金代進士，宋德方名徒之一）撰於 1262 年，^[23]撰成不久即被刻成碑。第二篇由商挺（1209 ~ 1288 年）撰於 1274 年。商挺時為散官正奉大夫（Farquhar 1990:25），是樞密院兩位參知政事之一^①（Farquhar 1990:171, 368）。^[24]碑文由王博文（1233 ~ 1288 年）書寫。王博文位居嘉議大夫，曾為山西提刑按察使（Far-

① 樞密院兩位參知政事之一：原文為 one of two second privy counselors (canzhi zhengshi) (ibid.:171, 368) in the Bureau of Military Affairs (Shumiyuan)。此處據原文翻譯。然參知政事為中書省而非樞密院之職，商挺於至元元年（1264 年）拜參知政事，六年（1269 年）同僉樞密院事，後遷樞密副使。碑文署“正奉大夫參知政事同僉樞密院事商挺撰”，則商挺是在中書省與樞密院兼有職務，但不得謂其為樞密院的參知政事。——譯者。

quhar 1990:242)。商挺所撰碑文首刻於 1274 年,1335 年前後又由元代最後一位全真教掌教完顏德明重刻(卿希泰等 1988~1994, 3:239~240; 宿白 1963:61)。李鼎和商挺所撰的宋德方傳記包含宋德方一生事跡的重要資料,尤其是他在元版《道藏》編輯過程中所起的作用(見本書第一章)。不過,這裏的討論將限於他與永樂宮的聯繫。

李鼎的碑文在談到宋德方在永樂宮的經歷時是這樣說的:

庚子(1240 年)(宋德方)自甘棠來永樂,拜謁於純陽祠下,見其荒殘狹隘,無人葺之,遂召諸道侶^[25]而謂之曰:“茲中條之南,洪流(黃河)之北,名山大川,陽明交會之地。氣盛必變,實生純陽呂祖。是氣流行,曾不間斷,他日亦當有繼而出者。予年運而往,將以其官易祠,不惟光大純陽之遺跡,抑亦為後來繼出者張本耳。汝輩其勉之哉!”

尋即元帥張忠^{①[26]}暨先住持人王志瑞、韓志沖、雷志和^[27]、楊志□(烈)等,將祠堂並地基盡具狀以獻,都統張興又施水地三十畝,衆人又施磨窠一區。真人(宋德方)乃運智於精微之間,斟酌事勢,復擇其可任用者令住持之,謀行興建事。(陳垣等 1988:547~548)

李鼎碑文的其餘部分並沒有描述工程本身的進展情況,而是着重講了導致宋德方之死以及他 1247 年被葬於終南山的一系列事件。該文還生動記述了 1254 年永樂地區衆多宮觀爭奪宋德方遺物,後來由於尹志平和李志常的請求,蒙哥皇帝最終判定由永樂宮保存的事。^[28]接著,碑文講述了潘德沖在永樂宮內修宋德方祠堂

① 作者在本書 Glossary 中將此名注為“張中”,誤。——譯者。

之事(548 頁)。^[29]碑文還包括一份施主名單,施主多為一些武官及其家屬,徐德錄與其五子亦在其中(549 頁)。

李鼎的碑文很重要,這有幾方面的原因。首先,此文記錄了武官在永樂宮呂洞賓崇拜的發展中所起的重要作用。然而,文中對這些人為何要支持呂洞賓崇拜沒作多少說明。這其中的原因可能只有通過對這些人的生平作大量的研究纔能確定。其次,該文提供了一些有關宋德方來永樂拜謁之前掌管著永樂宮的道士的資訊。這些道士的道名中都有“志”字,說明他們極有可能屬於全真教。但無論他們屬於哪個道派,他們最終交出了永樂宮的控制權,並被由宋德方選定的其他道士取代。

商挺在撰寫他那篇碑文之前讀過李鼎所撰的宋德方傳,於是有意識地避免抄襲此文。商挺記述了宋德方的弟子祁志誠(1219~1293 年)^[30]於 1270 年為宋德方向朝廷討到一個封號的事。1272 年祁志誠成為全真教掌教,1273 年便請商挺寫一篇新的碑文(第 614 頁)(祁志誠主持全真教直到 1285 年)。商挺對宋德方在永樂宮的經歷的記載與李鼎所記的很相近,這裏就不再譯出了(第 613 頁)。

原立於純陽殿前的一塊石碑上刻有一些重要的資料,是關於元代永樂宮的規模、財產以及永樂宮和其他道觀、道院聯繫等方面的內容。碑文的第一部分保存了一些官方文獻,這些文獻記載的是 1336 年永樂宮住持與玄門道教所之間打的交道。對此下文將有論及。該文第二部分列出了住在宮内的道士和附近其他宮觀道士的名字,以及永樂宮財產的範圍(第 792~795 頁)。另一塊石碑保存了 1310 年元武宗所頒的授予全真教衆祖師不同尊號的聖旨,此碑也刻有關於永樂宮財產的一些資料。

一些題記記述了永樂宮各殿堂的小規模維修(宿白 1963:57, 59~60),並列有三清殿和純陽殿壁畫繪製項目的施主和工匠的名單(同上:56~57, 59; 王世仁 1963:66~78; 另見本書第四章)。除此之外,就再沒有涉及晚明之前永樂宮歷史的碑文資料了。晚明時期,永樂宮進行了一些重大的修建工程,共有六塊石碑記錄了這些工程的詳細情況,同時還提供了一些有關支援永樂宮的道士和俗家施主身份的重要資料。

這些碑文中最早的一篇題為《永樂鎮純陽宮肇修善事碑文》,刻於1617年,以前是立在三清殿前,碑文為前大學士張四維(1526~1585年)之子張泰徵所撰。張四維曾是首輔張居正(1525~1582年)堅定的同盟者,在張居正死後接任首輔。蒲州張氏家族的歷史可追溯到元代。元代張思誠移居此地,到明中葉張家已成為該地區最富有的望族,並常與蒲州王氏通婚(Goodrich and Fang 1976:103~105; 張正明 1995:206~208)。張泰徵進士出身,位居嘉議大夫,曾任陝西按察使,永樂宮這篇碑文撰於他任禮部郎中^①之時。該文由居士楊維綱書寫,^[31]講述了晚明時導致重建永樂宮的因素,以及在重建中起主要作用的人:

世傳《玉皇經》^[32]奧衍宏深,莊嚴靈祕,用以祐國庇民,其來久遠矣。顧卷帙浩穰,檢閱持誦未易以時日計也。歲甲寅(1614年),州南永樂鎮居士楊萬頃、魯一正、毛讓、常登瀛、吉人李真蛟等,以水旱之弗時,災祲之疊至,謀所以救子遺、徼景貺者,始倡誦經之舉。闔郡及鄰境善信男女、商農人等,各捐資助之,共得五百八十餘金。乃關內^[33]高士葛真玉於純陽宮

① 原文此處注為 libu lang, 當為 libu langzhong。——譯者。

無極殿(即三清殿)齋沐捧誦,閱歷三載,迨丙辰(1616年)而竣。遂卜十二月念四日建黃籙之大會^[34]凡五晝夜,告成事也。

……是役也;同事者凡一千二百餘人,用金五百三十餘兩。餘金一百餘兩,恭備建玉皇閣(見上文圖三)之費云。^[35](陳垣等 1988:1301~1302)

碑文揭示出,晚明前很少對永樂宮進行修繕的一個原因,是該地區受到頻繁的自然災害的破壞。文中還顯示出道教儀式在當地社會能起到很重要作用。最重要的,是此文揭示出:在使永樂宮開始復興中發揮主要作用的不是 13 世紀支持永樂宮修建的那些道士和士大夫,而是當地的商人和文人等精英。我們下面將要引用的證據確實表明,在晚明時期的後續重建中,道士和地方精英們繼續發揮了重要的作用。然而,這些精英中只有少數曾居高官,而參與重建工作的道士跟元代永樂宮中的道士分屬全真教的不同派別。到了清代,永樂宮中的道士在當時的重建工程中只能起到很次要的作用了(見下文)。

在重新旺盛起來的精英支持的激發下,永樂宮修建工作繼續進行,1624 年立在三清殿旁的一塊石碑記下了對供奉於三清殿的道教神祇牌位的維修(宿白 1963:56)。這些維修和其他一些重建工作在一篇刻於 1636 年的題為《重修潘公祠堂記》的碑文中有更詳細的描述。該文被刻在原為 1274 年立於原潘德冲祠堂(後成為一座道院)旁的一座碑的側面。該文為州庠生李從龍所撰,由可能受過古典教育的布衣張兆麟書寫,再由當地有“鐵筆”之名的工匠郝梅刻在石上。^[36]李從龍是這樣描述潘德冲祠堂的歷史的:

永樂宮西隅有潘公祠堂(見上文圖三),公之素履,舊碑備

載，不必重述。^[37]第祠宇創自勝國，歷至於今，越數百年。風雨飄搖，牆壁寥落，木植朽蠹，觀之者不勝湮滅之懼。有本鎮寨下村^[38]楊繼增等，圖議修復。以一木難支大廈，^[39]而衆贊始可成功，乃託本官奉欽依准給度牒，道官張和氣並徒德印募緣化衆，集資鳩工，始完成玉皇閣，繼補修神牌五百餘座，供桌數十張。終重修七真殿及潘公祠堂、丘祖鉢堂，三門踴路栽柏樹五十餘株，前臺、後臺、東西便門，燦然景色一新。夫以數十年之缺且廢者，而一朝改觀，此其功對之神而增彩，傳之後而流芳者也。（陳垣等 1988:1308）

碑文最後是一份施主的名單。楊繼增是主要的施主，出了五兩銀子，而附近村子的主要家族及村民群體則各出一到三兩不等。撰於 1636 年冬的一篇碑文中也有一些關於當時永樂宮重建工程的證據。該文爲郡庠生嚴廣大（字正吾）所撰，題爲《純陽萬壽永樂宮重修牆垣記》。該碑原位於無極門外。碑文由永樂宮道士郭正忠書寫，郝梅刻石。該文第一部分爲呂洞賓傳，下文將要論及；後一部分描述了永樂宮的修繕工作，原文如下：

迄今千餘年來，殿宇雖存而院基頽圯，幾如一荒墳矣。本官弟子道官羅德鳳繼師李和筭，大發虔心，修築牆垣。先捐己資二十兩，然隻力難成，叩募官府鄉尊，各輸己資，共成福果，同結仙緣。（陳垣等 1988:1308）

撰於 1636 年的這兩篇碑文提供了非常重要的資料，讓我們可以瞭解在晚明時的永樂宮重建中道士們發揮的作用，因爲它們記載了住在永樂宮的幾代道士的名單。參與元代永樂宮修建工程的多爲潘德沖和宋德方之徒，而潘、宋二人又同爲丘處機之徒。元代的永樂宮碑文中，道士之名的中間一字多爲“道”或“德”。這與我

們知道的全真教早期的情形相符，因為在明代以前，全真教道士之名多用“道”、“德”與“志”，而道姑之名則多用“慧”、“妙”與“守”。從某些方面看，這一體系與宋元時期盛行的一些宗派組織相似（見 Goossaert 1997:136 ~ 144; ter Haar 1992）。^[40]但到晚明時，永樂宮已為全真教的另一派華山派——該派的譜系可上溯至王重陽的弟子郝大通（Reiter 1981）^[41]——所佔，這從兩篇碑文可以看出，一是上文述及的嚴廣大撰於 1636 年的碑文，一是撰於 1643 年的記述永樂宮修繕工作的一篇碑文（陳垣等 1988:1310 ~ 1311）。^[42]這些碑文記錄了明代永樂宮中九代道士的名單，其名字的中間一字分別為“全、真、沖、和、德、正、本、仁、義”，正與華山派的派詩^[43]相合，因為華山派的派詩為：“崇教演全真，沖和德正本，仁義禮智信。”（五十嵐賢隆 Igarashi [1938] 1986:89; 李養正 1989:377 ~ 378）目前尚不清楚華山派是如何控制了永樂宮，以及他們的控制後來維持了多久。

明代最後一塊石碑刻於 1643 年，原在 1624 年立的那塊描述宮中神祇牌位維修的石碑之旁，是為紀念一次醮儀而立的（陳垣等 1988:1310），其內容在第四章中將有更詳細的論述。

永樂宮中還保存有清代早期永樂人立的一些紀念朝聖活動的石碑。^[44]有三座朝聖碑原在重陽殿外，碑文均作於康熙時期，皆為紀念永樂人去武當山朝聖之事。武當山是崇拜道教神仙張三丰的聖地（Lagerwey 1992; Seidel 1970; Wong 1988a）。第一篇碑文由魯公益撰於 1672 年，第二篇由魯養順撰於 1700 年，第三篇則由楊茂晉於 1702 年撰寫。遺憾的是，陳垣和宿白的著作中都沒有錄下這三篇碑文。我迄今尚未查到關於這三人生平的材料，也未能確定他們是否跟其他一些石碑所載永樂宮施主魯氏和楊氏家族成員有

親緣關係。此後可以做的一項研究，便是將這些碑文的內容與武當山的山西朝香碑文作比較（Lagerwey 1992:311 ~ 321）。

永樂宮在清代中葉走向衰落，這在純陽殿前一塊石碑上的碑文中有生動的描述。這篇碑文題為《永樂宮地畝租稞碑記》。該碑記的大部分内容是一份永樂宮財產的清單，但其開頭部分還描述了時任蒲州府知府的蔣榮昌如何保全了永樂宮的廟產田地，並組織了1804年的重建工程：

（蒲州府知府蔣榮昌）齋宿祠內，有道士牛本誠言及①宮牆內外舊多膏腴之田，向被住持匪徒典賣一空，今貧道^[45]一人住此糊口……且恐將來殿宇漸就傾圮，昌聞之……敢不急為籌劃？……凡廟中舊有水地若干畝、柿樹若干株，全數贖還。（宿白 1963:58）

這篇清代碑文未題撰人，但很可能成於當地某位精英之手。文中提拱了關於永樂宮道士的一些重要資訊：他們顯然沒有按照其前輩的嚴格標準去做。即使作者有意誇大道士們的過失以強調蔣榮昌的作用，但是很顯然，問題確實出現了。這類問題在擁有上好土地的宗教聖地實為常見（Brook 1993:165 ~ 174）。出售廟產本是常事，所以永樂宮的住持及其弟子受到這樣的批評就越發驚人。根據現有的資料，尚無法確定這些道士是屬於哪一派（如果他們屬於某個道派的話）。不過，牛本誠名字中的“本”字不是全真教華山道派派詩中的字。但永樂宮道士紀律的廢弛大概能部分地解釋為什麼到晚清時永樂宮沒有被列入以北京白雲觀為軸心的23所全

① 此處原文為“a Taoist priest living there named Liu Ben gave a moving account of ...”，Liu 當作 Niu。又，根據句意，此道士之名應為“牛本誠”，而作者誤讀為名“牛本”的道士“誠言及……”。——譯者。

真教十方叢林中(吉岡義豐 Yoshioka 1979:229~230)。

這些歷史性/紀念性碑文提供了七個多世紀中永樂宮歷史的詳細記錄。但除這類碑文外,還有一些種類的碑文有助於我們看清永樂宮發展的進程。官方文獻性的碑文可以作為第二類與永樂宮歷史相關的資料。

官方文獻性碑文

與紀念性的碑文不同,官方文獻性的碑文刻在石头上不是為了記述重大事件,而是為了將政府宣佈支持永樂宮的文獻的文本保存下來,並提醒公眾政府在法律上、經濟上和行政上給了永樂宮什麼樣的地位。換言之,這些碑文不是用來紀念某些事件的,而是它們本身就是一種事件,起到確認甚至加強永樂宮的合法性的作用。這些碑文同時還是永樂宮的勢力的重要象徵,甚至含有對那些覬覦永樂宮財產者的警告。^[46]下面是永樂宮官方文獻性碑文的一些樣本。^[47]

永樂宮最早的官方文獻性碑文是與潘德沖生平有關的一系列文本,1274年刻在永樂宮西北潘德沖祠堂(後來成了道院)(見本書第一章)外的一塊石碑上。刻碑的費用為萬戶總管徐德錄、其妻劉志原^[48]、子徐澈所捐。該文的開頭是一道用蒙古白話(以漢字音譯蒙語)的令旨開篇。這道令旨是1262年由昌同王梅哥^[49]頒佈的,授予潘德沖“沖和微妙真人”的封號。碑文的其餘部分由六篇疏組成,是1246年由一些包括漢族也包括非漢族的文武官員寫成的,內容是請求讓潘德沖住持永樂宮並負責其重建工作(陳垣, 1988:491~492)。一個有趣的問題是,這些疏為何是在寫了近30

年後纔刻在永樂宮的石碑上。從潘德沖獲得封號的 1262 年到此事刻石紀念的 1274 年，中間也隔了 12 年之久。^[50] 這些文本較晚才被刻成碑文，有可能反映出地方官（特別是武官）繼續對永樂宮給予了支持。全真教在忽必烈朝失寵並沒阻礙這些官員對永樂宮的施捨活動。事實上，忽必烈對全真教的打擊很可能讓永樂宮的施主有了一種緊迫感，從而促使他們捐資刻了這樣一塊錄有多年前頒佈的與全真教歷史有關的重要文獻的碑文。

永樂宮的下一篇官方文獻性碑文於 1317 年纔刻成碑，時在全真教在元武宗朝景況又行好轉數年之後。此碑原立於純陽殿前，碑文分為四個部分。^[51] 第一部分是頒於 1308 年的一道聖旨，描述了武宗與全真教掌教苗道一之間的親密關係。在這道聖旨中，皇帝確認了苗道一的全真教掌教地位，並將他召入集賢院（見本書第一章）。碑文的第二部分記載了 1310 年授予全真五祖的封號，第三、第四兩部分則列出同年授予七真及其十八位弟子的封號。^[52] 碑的背面列有出資立碑的道士和俗家施主的名單、永樂宮財產清單（包括永樂大量上好的農田），以及一份與永樂宮有關係的道院和道觀的清單（陳垣等 1988:727~728, 729~733）。^[53]

永樂宮歷史上的另一篇重要文獻是用蒙古白話寫的一道聖旨（很可能頒於 1325 年），於 1327 年被刻在三清殿前的一座石碑上。^[54] 此碑題為《純陽萬壽宮聖旨碑》，原文如下：^[55]

長生天氣力裏大福蔭護助裏皇帝聖旨^[56]：
管軍每根底、軍人每根底，城子裏達魯花赤、官人每根底，
往來的使臣每根底宣諭的聖旨：成吉思皇帝、哈罕皇帝聖旨裏：
和尚、也里可溫、先生、答失蠻，不揀甚麼差發休着者，告天
祈福與者這般道有來。如今依着在先的聖旨體例裏，不揀甚

麼差發休着者，告天祈福與者麼道。這河中府有的玄都廣道沖和真人^[57]起蓋來的純陽萬壽宮、九峰上官、河濱靈源宮^[58]裏有的提點文志通、白志純、朱士完^[59]爲頭兒先生每根底，執把著行的聖旨與了也。屬這的每官觀裏房子裏，使臣休安下者，鋪馬祇應休當者，商稅地稅休與者，水土、菌林、碾磨，不揀甚麼他的休侵奪者。更這先生每倚着有聖旨，沒體例的勾當休做者，做呵，他每不怕那甚麼？聖旨俺的。

牛兒年二月十七日，大都有時分寫來。（陳垣等 1988：781～782）

1332 和 1339 年，元朝晚期的荆王脫貼木兒、脫火赤俱兒也給永樂宮道士頒發了類似的聲稱國家將對永樂宮予以保護的令旨。1347 年，這些令旨也被刻成碑。此碑原位於無極門外（陳垣等 1988：804～805；宿白 1963：54～55）。獲賜這樣的令旨並非只有永樂宮，因為在蒙古人統治中國北方的時期和整個元代，都不斷有類似的聲稱要保護道教或佛教聖地的官方文獻頒佈。這類文本經常被刻成碑，立在顯著的位置上，以象徵一個聖地的合法性，並警告企圖佔用聖地財產的人。可是，只有那些懂蒙古白話的人纔能讀懂這些碑文，而中國北方有多少人具備這種知識是不大清楚的。也許這些石碑對永樂宮起到紀念碑的作用，在某種意義上這些石碑能在那兒比碑文的具體內容還更重要。

另一篇官方文獻於 1336 年被刻成碑立於純陽殿外。^[60]這篇文獻是用文言文寫成的，題爲《純陽萬壽宮割付碑》。碑文記錄了永樂宮道士與玄門道教所道士之間交換公文的事。碑文如下：

皇帝聖旨裏玄門道教所^[61]：據河中府河濱靈源宮、九峰純陽上官、純陽萬壽宮制授三官提點張道宥呈：今切見本府在昔

雖隸散府道司^[62]，由永樂、純陽上下宮二宮係是純陽帝君誕育煉真之地，自丙午年間清和大宗師^[63]法旨，以爲鼻祖根本之官，所在宜加優卹隆重，遂徑屬堂下所管，不令晉寧路道司節制。後之嗣教真人仍爲舊貫，遵而不革。及天陽真人^[64]退堂閑居，不揣分量，擅與紛更，教所權宜令晉寧路道司宰治迄。宰治迄今，未曾改正。今來伏惟宗師大真人^[65]初政玄綱，凡教門所屬去處利病得失，計有所整治更新，一還前代宗師舊政，但未有能申覆者。今道宥不避僭越，敢先冒進呈，乞照詳施行。

[以下爲道教所的回覆:]

得此，照得至元十七年十月節次據河中府道錄司申，亦爲此事，已經行下去迄。今據見呈使所合下仰照驗照依舊例施行。須議割付者。^[66]

右割付晉寧路道門提點頭目。准此。^[67]（陳垣等 1988：791～792）

這篇寫給永樂宮道士的文獻的重要性可說是怎麼強調都不爲過^①。文中揭示出，永樂宮是一個重要宗教聖地，永樂宮道士和晉寧路道司都想爭奪其控制權。儘管張道宥的呈詞僅爲一面之辭，尚需用現存的其他資料來核實，但他的請求說服了上司，使他們作出了對他有利的判決。這份公文對永樂宮道士的重要性可說是怎麼說都不爲過，它幾乎是在頒佈後便立即被刻成石碑，這可以說一點都不奇怪。但目前尚不知道道教所的支持實際上是否約束住了晉寧路道司，以及約束了多久。

① 原文作 The importance of this official document... can hardly be understated. “understated”誤，應爲“overstated”。——譯者。

仙傳性碑文

有兩篇關於呂洞賓的仙傳性碑文在永樂宮中被保存下來。仙傳是中國數量甚大的一類作品，其中最著名的是觀音的聖傳和各種地方神的仙傳。永樂宮中最早的仙傳性碑文為金代隱士袁從義所撰。該文先對永樂地區最初的呂洞賓祠堂作簡要描述，而後講了袁從義自己對呂洞賓的興趣以及他尋找呂洞賓著作的努力。該文的仙傳部分如下：

真人諱崑，字洞賓，道號純陽子，世為河中永樂人。禮部侍郎渭即其祖也。當敬宗寶曆元年，舉進士甲科中選。未及調官，時季春出遊澧水上，遇漢隱士鍾離公。公見其風骨不凡^[68]，誘以仙道。真人傾心懇禱，乃口授內丹祕旨及天遁劍法。於是謝絕塵累，遂結茅於廬山，與巨鹿魏子明、楚人梁伯真為方外友，^[69]同進隱學，俱登仙位（該文接著引了呂洞賓那首著名的《自詠》詩，見本書第二章）。……此言劍術有徵也。昔謁金母於龜臺（即崑崙山，見 Stein 1990:227 ~ 236），回憩平涼（在甘肅）度王生（重陽）事，今有石刻存焉。^[70]遊華嶽會飲陳希夷（即陳搏，見本書第二章）事見仙經。^[71]其出處神異甚衆，姑載其一二焉。（陳垣等 1988:448）

碑文最後自傳性地講了袁從義來到呂洞賓祠堂，並應該祠堂一位道士之請寫下了此文。與宋代刻於岳州的一些碑文（見本書第二章）相似，袁從義的仙傳性碑文也把呂洞賓描述成道教自我修行和內丹修煉的大師，曾遇到過鍾離權、陳搏等為人們所崇敬的仙人。然而，這篇碑文與岳州碑文也有一點很不相同，那就是此文稱

呂洞賓於 825 年考中了進士。這一變化是如何產生的呢？也許是永樂地區某些呂洞賓崇拜者（特別是像袁從義這樣自己曾努力要考取進士的文人）不喜歡把他們的神仙故事說成是一個落第文人的仙傳故事吧。^① 秦志安《金蓮正宗記》等全真教早期的仙傳性著作雖沒照抄袁從義的碑文，但在說呂洞賓遇鍾離權之前曾中進士這一點上卻與這篇碑文一致（見本書第二章）。然而，後面將引述的民間故事表明當地的信眾則把呂洞賓說成是一個窮書生，甚至沒去參加考試（見本書第五章）。

永樂宮的第二篇關於呂洞賓的仙傳性碑文構成了嚴廣大 1636 年所撰碑文的大部分。這篇碑文表面上是為紀念永樂宮牆垣整修完工而寫的，但裏面也有一段關於呂洞賓生平的簡短記載：

蓋以純陽真人呂翁者，家世永樂鎮招賢里峨眉山水竹墟人也。生資奇異，仙風道骨，志合清淨，蟬蛻世塵。繇鄉貢進士而輕若浮雲，鉅資百萬而視如毫毛，親授漢祖鍾離權翁之祕訣，大闡軒轅開天如線之真脈，鉛汞煉就三千果，壺中日月朗徹三十三天而照耀，金丹九轉八萬劫^[72]，袖裏乾坤大衍千歲甲子而循環。矧慧劍縱橫能掃萬里妖氛之氣，歷代虜寇不能侵犯本境，職此故耳。真訣默運，能培千古性命之根，開闢凶荒，不能酷極此地，誰非神功。誠哉唐朝飛昇，乃天仙之首出，威靈顯應，乃三界之福星也。（陳垣等 1988:1308）

跟袁從義文一樣，這篇碑文也稱呂洞賓進士及第，而後遇到鍾

^① 此處原文是說“perhaps some of Lü's worshipers at Yong Le... favored a hagiography that claimed their deity had failed as a traditional scholar.”（也許永樂地區某些呂洞賓崇拜者……喜歡把他們所祭祀的神仙說成是一個落第文人的聖傳故事），然據上下文義，作者要說的應該與此相反。——譯者

離權。不過，該文着重強調的是呂洞賓的內丹功力和得道成仙，同時還說他如何以神通保護了永樂一帶，把他說成了一位神通廣大的保護神。

這兩篇碑文提供了關於永樂地方精英及全真教道士對呂洞賓的認識的生動資料。他們把呂洞賓看成一位成功的文人，掌握了內丹妙法，並能用他的神通保護他人。其中許多人還將呂洞賓奉為有可能成為自己師父的人，能祕授賢徒及內丹成仙之法（見本書第二章）。儘管對呂洞賓的這些認識在上述群體中很盛行，但第五章提供的資料將表明，這些表現在當地民衆的其他成員中間並沒得到廣泛的接受。

詩歌碑文

永樂宮中的詩歌碑文包括精英創作的詩歌及一些據稱為呂洞賓所作的詩。這些詩歌大多數是讚美某一聖地景點的美麗或神奇力量的，但也有一些詩表達了作者個人的情感，特別是對遇仙甚至加入仙人行列的渴望。另一些詩是說教性的，鼓勵讀者靜思或修行。這些作品與官方文獻性碑文有相似之處，那就是它們的存在標誌著一座宮觀在聖俗精英中獲得支持的程度（Brook 1993:177; Wu 1995:82, 87）。然而，儘管道士和文人們寫了大量關於永樂宮的詩，只有少數一些作品被刻在永樂宮的石碑上；其他關於永樂宮的詩歌是由地方志和文集保存下來的。^[73] 永樂宮中有六首鐫於石上的詩保存下來，其中五首寫了作者的情感，另一首則更多說教色彩。

現存最早的一篇詩歌碑文原刻於九峰山上宮外的一塊石碑

上，據說為呂洞賓所作。這首詩現知最早的版本見於題為呂洞賓所著的《純陽真人混成集》，由宋德方的弟子何志淵編纂（《純陽真人混成集》，卷下，8b）。何志淵在《混成集》的序中說：“（有）執事於純陽宮（很可能就是指永樂宮）者。”^[74]鼓勵他出版呂洞賓的著作，但沒說這些作品是否成於或存於純陽宮（Boltz 1987: 141 ~ 142）。上宮石碑上的這首詩是由永樂宮一位叫朱象先的講師（活躍於 1279 ~ 1308 年）用篆書寫的。朱象先原籍江蘇，但後來雲遊到華北，並成了一名全真教道士。他在著名的棲觀（位於終南山腳下）住了 30 餘年，最後成了那裏的大宗聖宮三洞經講師。^[75]這首詩講了呂洞賓在上宮的感受：

金鍾^[76]灼灼舞天階，獨自騎龍去又來。

高臥白雲觀日窟，閑眠秋月擘天開。

離花片片乾坤產，坂蕊翩翩造化栽。

晚醉九嵎^[77]回首望，北邙山^[78]下骨皚皚。

（陳垣等 1988: 766）

這首詩極讚呂洞賓等仙人無憂無慮的生活，但也寫到他從自己喜愛的山間居所下望人間時所進行的較為嚴肅的思考。此詩似乎旨在激發像朱象先和其他全真教道士那樣的讀者的去尋求成仙之路，同時暗示九峰山可能是修仙的理想場所。

永樂宮的石碑上還保留了另外四首詩，是明清時期的凡俗之人創作的（見附錄一）。不幸的是，陳垣和宿白都沒有記下這些詩的內容。我能查閱到原文的唯一一篇是知府張佳允（1527 ~ 1588 年）寫其 1564 年遊永樂宮之事的，^[79]刻錄該詩的石碑原在三清殿前。在這首詩中，張佳允指出永樂宮是一處位於寧靜之地的風景秀美的聖地，並表達了自己渴望在此遇仙的願望（《永濟縣志》

1886, 22:31 上~下)

永樂宮中一篇帶有較多說教色彩的詩銘是《呂仙翁百字碑》。該詩作者與年代不詳，據說為呂洞賓所作。這首詩也見於何志淵的《純陽真人混成集》，題為《百字詩》（卷上，13 上~b）。此碑原位於九峰山上宮外，現立於呂祖祠外。碑文如下：

本性好清靜，保養心猿定。

酒又何曾飯，色慾已罷盡。

財又我不貪，氣又我不競。^[80]

見者如不見，聽者如不聽。

莫論他人非，只尋自己病。

官中不係名，私下憑信行。

遇有不輕狂，如無守本分，^[81]

不在人叢中，免卻心頭悶。

和光且同塵，^[82]但把俗情混。^[83]

因甚不爭名，曾共高人論。^[84]

（陳垣等 1988:766~767）

這首詩儘管沒有直接勸人採取什麼行動，但卻與永樂宮中保存下來的其他詩篇不大一樣。其主要內容不是描繪永樂宮或講述呂洞賓在那兒的感受，而是強調使他得以成仙的那些素質。這樣寫很可能是想激勵和指導其他的修煉者。

施捨的模式

永樂宮的碑文顯示出它的確是一個很受歡迎的宗教聖地，受到中國近古時期許多不同社會階層的支援。我將採用卜正民的方

法，將把永樂宮的施捨分為兩種形式——資金施捨與文字施捨（Brook 1993:160~171, 176~181）。對於像永樂宮這樣的大型宮觀來說，資金上的施捨是必不可少的。這類聖地需要經常維修，特別是因為外觀破舊會影響到人們對它們的繼續支持。重修工程所需的費用是驚人的。一些佛寺的維修得用數百甚至數千兩銀子。文字的支援能表明施主公開支持某一聖地，有助於增強其聲望。這類施捨的形式多種多樣，從寫一首詩、作一篇文章或碑文到施捨或編輯一部寺觀志。似乎沒人為永樂宮寫過宮觀志，但文字施主們確實為永樂宮寫下了大量的詩歌和碑文，其中有的已在上文論及。這兩種施捨方式並非截然分開，也並不相互排斥，而是作為不斷進行的對聖地的支持中的不同環節而並存。文字施主也會向聖地捐贈，而且他們的作品會提高聖地的聲望，從而吸引更多的人來捐贈。人們捐贈的錢可以用來美化聖地的外觀，這反過來又會吸引更多資金和文字上的施捨。

我把永樂宮的施主分為三種：皇室、精英成員和道士。在中國近古時期社會史的研究中，我們對平民的瞭解往往極為有限。在平民支持永樂宮的問題上，也同樣如此。大多數宮觀碑文是僅在道士與精英施主名字的後邊或下邊列出平民施主的姓名，永樂宮的碑文也不例外（見陳垣等 1988:708；宿白 1962:55）。然而，上述的一些碑文的內容確實表明，平民的支持對永樂宮的發展壯大起了重要的作用。

皇室的施捨

在元代，永樂宮最有力的施主是可汗或皇帝及其親屬。^[85]儘管這些統治者沒有給永樂宮以資金上的支持，但他們卻頒佈聖旨保

護永樂宮的財產。這些聖旨後來分別在 1327 年、1332 年、1339 年和 1347 年被刻在永樂宮的石碑上。這些文本的內容與頒佈給中國各地無數佛寺和道觀的其他聖旨沒有多大差別，但它們在永樂宮的存在就是一種顯著的文字支援，賦予永樂宮以巨大的符號資本 (symbolic capital)。然而，沒有多少資料表明這些文本在多長的時間內被視為永樂宮合法性的象徵，或後世在多大程度上聽從了它們的警告。明清兩代的帝王沒有給永樂宮以資金或文字上的支援。不過，萬曆帝曾下令將 1598 年重印的一套明版《道藏》藏於永樂宮上宮，而嘉慶帝在 1804 年頒佈的允許將呂洞賓納入省級政府祀典的聖旨中，也將永樂宮列為可以舉辦國家典禮的聖地之一（《山西通志》1892，73:15 下～16 上）。

精英的施捨

永樂宮主要的資金和文字施主是精英成員（包括士紳與非士紳人士）。在蒙古人統治北方時期及元代，永樂宮的許多文字支持者是在朝廷任職的高級官員。這些人之所以會支持永樂宮，一方面是由於全真教在山西南部聲勢顯赫，另一方面則是因為當時很多高官都成了全真教大師的徒弟（陳垣 [1941] 1962；鄭素春 1987）。

在資金上，這一時期永樂宮最主要的施主則包括了衆多武官。早在 13 世紀 40 年代，就有資料說到武官支援永樂地區道觀的重修工程，其中最突出的就是上文提到的元帥張忠^①和都統張興，捐出耕地來修建永樂宮。另一位重要的資金施主是萬戶總管徐德錄，

① 作者在附錄 Glossary 中將此名注作“張中”，誤。——譯者。

他與家人出資刻了永樂宮許多重要的碑文，包括王鶚對永樂宮建設主要事件的記載、確認潘德沖任職的一系列上疏（寫於 1246 年而刻於 1274 年），以及李鼎寫的關於宋德方生平的碑文。

永樂宮的元代碑文也顯示出，許多婦女，尤其是全真教的女道士和武官的妻子，也是資金施主。卜正民指出明代大型佛教設施的施主多為男性（Brook 1993:188 ~ 191），但上述證據表明，元代的情況很可能並非如此。在中古時期的中國北方農村，婦女似亦為佛教聖地重要的施主（Liu Shufen 1997）。當時婦女是否也施捨道教組織則尚無充分的研究。

永樂宮最重要的文字支持者中還有一些未曾為官的士紳。永樂宮第一位文字支持者是金代晚期的袁從義，他曾隱居於中條山，於 1222 年寫下了那篇關於呂洞賓及其祠堂的碑文。元代學者余闕與陳孚據說也寫有關於永樂宮的詩，但元代永樂宮最有名的文字施主可能當數士大夫王鶚。1262 年，王鶚寫下了他那篇歷史性/紀念性的碑文，刻在三清殿前一塊巨大的石碑上。其他重要的文字施主包括李鼎和商挺，他們都撰有宋德方傳記。商挺還為無極門題寫了一塊匾額。中國北方的蒙古統治者及為其效力的官員為什麼願意支援永樂地區祭祀呂洞賓的聖地呢？可能有少數人是跟道教徒一樣關注呂洞賓據稱在全真教歷史上起到的重要作用，但多數蒙古統治者和官員及其家人支援永樂宮可能是由於他們將永樂宮視作有神奇力量的一個聖地。這種觀念在永樂宮一塊寫於 1246 年而刻於 1274 年的碑上的一系列上疏中有明顯的體現。每一篇疏的開頭都說道：“敦請潘公大師住持永樂鎮純陽宮、平陽府長春觀，為國焚修祝延聖壽無疆者。”（陳垣等 1988: 491）。^[86]士紳們支持永樂宮有的也可能出於個人的原因。這種

動機在宋德方的弟子李鼎身上體現得特別明顯。其他官員如王鶚和商挺與全真教也關係密切，這種關係很可能促成了他們對永樂宮的施捨。

士紳施捨的第二個時期是在明朝末年。當時，人們支持佛寺與道觀重建及刊刻寺觀志之事盛極一時（Brook 1993:181 ~ 184; Eberhard 1964）。對永樂宮而言，晚明以來自士紳支援的情況是文字上的多於資金上的。晚明的六篇碑文中有幾篇都說當地的官員曾為重修永樂宮捐款，但卻沒列出他們的名字（陳垣等 1988:1308）。總的說來，這一時期永樂地區的官、紳都傾向於從文字上支援永樂宮，而資金上的施捨則來自道士、地方精英和平民。

現知明代永樂宮最早的文字支持者是蔣昂，他於 1498 年寫了一首詩，被刻在純陽殿前的一塊石碑上（見附錄一）。職位最高的文字施主之一是知府張佳允，他曾於 1564 年寫詩紀其永樂宮之遊；後來他於 1583 年被擢為兵部尚書。明清時期還有一些文人寫過關於永樂宮的詩（見附錄一），但目前尚未找到關於這些人的詳細傳記資料。人們以詩歌的形式來支持永樂宮的做法，很可能是由於這一聖地的自然風光給了士紳們以文化上的感染。不少人遊永樂宮並題寫主要基於自己的體驗的詩篇，他們似乎都盛讚永樂宮和其他聖地優美的環境（Brook 1993:208 ~ 213）。

晚明時期，由下層士紳、特別是考中秀才的書生所撰的碑文數量大大增加。例如，1636 年的一篇講述重修潘德冲祠堂和永樂宮其他建築的碑文，就是由州庠生李從龍寫的。郡庠生嚴廣大則寫了 1636 年的另一篇碑文，以紀念永樂宮其他建築的重修工

程。這一時期，也開始出現非士紳階層的人對永樂宮給予文字上的施捨的情況，因為李從龍的碑文就為一位叫張兆麟的平民所書，又由當地工匠郝梅刻石的。嚴廣大寫的碑文是由永樂宮道士郭正忠所書，而由郝梅刻石的。^[87]這種趨勢只有一個例外，那就是前面論及的1617年由前大學士張四維之子、高官張泰徵所撰的一篇碑文。

到了清代，士紳們（尤其是蒲州司馬劉木言和知府蔣榮昌等官員）在支援永樂宮重修工程的活動中似乎又重新扮演了重要的角色。地方精英的施捨也很多，但道士的施捨卻似乎有大幅度的減少。關於清代對永樂宮的文字性施捨的材料只有少部分被保存下來。我只找到一位碑文作者的傳記資料，那就是清代官員高宮璽，他撰寫了刻於1773年的一篇碑文（宿白1963:58, 59）。18世紀中葉，高宮璽做過文水知縣和義州知府（文水與義州均在山西）。他為永樂宮寫碑文的緣起尚不清楚。^[88]另一位文字施主是喬光烈（見本書第一章），18世紀50年代曾任山西按察使，並曾在一次大旱中組織過永樂一帶的賑災活動（《永濟縣志》1886, 22:56上～下）。要確定清代其他撰寫過關於永樂宮的碑文和詩歌的人的身份還需要進一步的研究。

諸如商人、地主、未考取功名的書生及會首等不屬於士紳階層的精英們對永樂地區的事務，包括永樂宮的維修，也有著影響。其中有的人後來通過科舉取得功名或捐錢買得功名而躋身於士紳的行列也是有可能的，但我迄今尚未發現任何這方面的證據。現有的證據表明，士紳之外的人支持永樂宮之類的宮觀一般說來主要出於三種原因：一是表示自己信仰呂洞賓等仁慈仙人的法力，二是表示自己對本鄉的認同，三是以之作為獲取或增加自己的象徵性

資本的一種方式。

非士紳者施捨永樂宮最早的證據見於 1301 年的一篇碑文，是為紀念永樂宮三座主殿的落成而作的。很可惜，陳垣的《道家金石略》對施捨這項工程的地方會首的姓名大都未作記錄（陳垣等 1988:708）。從永樂宮其他一些碑文中，可以瞭解其中一些人及其同伴更多的情況。例如，1317 年那篇記載授予全真教祖師新封號的碑文，就在最後列出了一份永樂周圍村子裏會首的名單，其中大多數人屬於魯氏、楊氏、張氏家族（同上，733）。崔府君廟一塊石碑上另一篇碑文講到，師顯、師成、張進和楊恩等六位會首（不過此文是稱之為“社”的領導人）於 1326 年為重修崔府君廟而籌措資金（同上，776~777）。附近的東嶽廟前一篇刻於 1349 年的碑文則以佛教語言稱這些會首為“維那”，講述了張進跟永樂宮的全真教道士合作完成永樂宮的建設工作的情況。東嶽廟前這塊碑也是由張進立石（同上，807）。

在明代，非士紳的精英也繼續對永樂宮進行資金上的施捨。例如，1617 年的一篇碑文就說到，楊萬頃、魯一正、毛讓等一群永樂地區的居士組織並施捨了一次誦《玉皇經》儀式。該儀式從 1614 年一直持續到 1616 年，到 1616 年底還舉辦了為期五天的黃籙大齋（陳垣等 1988:1301~1302）。在刻於 1636 年的紀念永樂宮外牆修復工程的碑文中，楊萬頃被列入鄉耆的名單中（陳垣等 1988:1309）。1636 年這篇碑文描述的是對永樂宮許多主要建築進行的修繕，文中說寨下村的楊繼增領着永樂鎮居民，跟永樂宮道士一起進行了這項工程（陳垣等 1988:1308）。楊萬頃和楊繼增是否為當地顯赫的楊氏家族成員尚未確定，但在中國近古時期精英對宗教聖地的支持活動的背後，親屬關係無疑是一個非常重要的因素

(Brook 1993:191 ~ 196; Dean 1993:33 ~ 37; Hansen 1990; Hartwell 1982; Hymes 1986)。

關於清代非士紳精英對永樂宮的施捨，現有資料僅見一例，涉及到 1675 年的一次重建工程。當時，以左逢源為首的一些郡士為維修純陽殿捐獻了錢和價值 200 多兩銀子的柏樹(宿白 1962:59 ~ 60)。現在尚無法確定這些士人中後來是否有人考取功名或捐取功名從而成為士紳。

道士的施捨

永樂宮的第三種施主是全真教道士。這些男女道徒尊呂洞賓為全真教主要祖師之一，並將他當作神聖的導師加以崇拜，認為他能指導自己修行和進行內丹修煉。在 13 世紀中葉，全真教大師宋德方、潘德沖及其弟子就已在組織永樂宮的建設上發揮了關鍵的作用。永樂宮的碑銘顯示，這些男女道士常將自己的錢奉獻出來，用來完成這項巨大的工程(陳垣等 1988:491 ~ 493, 546 ~ 549, 554 ~ 556, 613 ~ 614; 李孟存、林宏躍 1986:303 ~ 316)。元代晚期的碑文還表明，永樂宮道士分別於 1326 年和 1349 年為重修崔府君廟和東嶽岱廟而捐款(陳垣等 1988:776 ~ 777, 807)。高萬桑用文獻證明，在被全真教接管的一些香火繁盛的宮觀中，全真教道士建立或領導了很多“會社”(Goossaert 1997:354 ~ 367);但永樂宮的情形與此不同，其“會社”是由當地俗眾中的人領導的。^[89]

在晚明時期的重修工程中，永樂宮道士也在資金上作了重大的貢獻。例如，據刻於 1636 年的紀念潘德沖祠堂重修的石碑文，在允許永樂宮頒發道籙的聖旨頒佈後，永樂宮道官張和氣及其弟子德印讓永樂地區大批的人皈依了全真教。這篇碑文還記載了永樂

宮道士跟永樂地區其他人一樣出錢出力，以完成各種重建工程，包括玉皇閣的修建、五百多神仙牌位和數十張供桌的修復，以及整座宮裏很多殿堂（如七真殿和丘處機鉢堂）的重建（陳垣等 1988：1308）。據 1636 年的另一篇碑文，道官羅德鳳、繼師李和筭發願要重修永樂宮的外牆。他們自己先捐了二十兩銀子，但這些錢不夠。於是他們就去拜訪當地的官員和精英，說服他們捐錢捐物，使這項工程得以圓滿完成（同上）。

以上不同形式的施捨對永樂宮碑文的文本性有着深刻的影響。許多歷史性/紀念性碑文和官方文獻性碑文主要是描述性的，而仙傳性碑文傾向於展示對永樂宮或呂洞賓的表現。總體上，這些文本為我們提供了關於永樂宮歷史的重要資訊，特別是如果我們將它們跟方志、道教經籍和道教儀式著作以及各種文人的作品集放在一起來讀的話。這些碑文描述了永樂宮修建與重建的主要事件、永樂宮施主（包括道士與俗家信仰者）的身份、永樂宮與政府之間的互動，以及道士和地方精英心目中的呂洞賓形象。不過，我們記住這些文本寫作的目的，並非就是要提供一份直觀而客觀的永樂宮歷史；碑文的作者也要用這些文本來表達自己對永樂宮的歷史意義的看法和自己心目中的呂洞賓形象。因此，永樂宮的碑文可以視作一種霸權話語（hegemonic discourse），永樂宮的資金施主和文字施主試圖用這種霸權話語來解釋該聖地的意義從而贏得某種優先權。^[90]

由於宮觀碑文之類的文本受到上述施捨模式相當大的影響，所以永樂宮等宗教聖地的“歷史”對社會史家非常感興趣的事件和趨勢會有忽略或僅簡單帶過。例如，這些碑文一方面在有關政府對永樂宮的支持上提供了大量的證據，但另一方面卻會忽略其歷

史上比較陰暗的事件(如藏於宮中的元版《道藏》的印板被付之一炬)。又如,在描述永樂宮道士與當地道教管理者之間為控制永樂宮及其財產而發生的衝突時,這些碑文只列出了永樂宮道士的一面之辭。作為歷史資料,永樂宮碑文的另一個不足是,它們基本上沒有提供宮中民衆化祠廟(如呂祖祠)的資訊,也沒有提供多少當地的祭祀和節慶活動的資料。^[91]最後而且可能最重要的一點是,永樂宮碑文完全沒有涉及呂洞賓在上層社會之外的普通民衆心目中的形象。

有時候,通過對其他資料的審視來彌補碑文的不足是有可能的。通過查閱方志、正史、家譜和私人著作,人們可以瞭解到關於永樂宮施主更多的情況,而永樂宮舉行的齋、醮儀式的相關重要資料在《道藏》中能夠查到。通過研究近代的一些材料、進行田野調查,還能更多地瞭解民間儀式和節慶的情況(見本書第二、第五章)。然而,永樂宮也還有另一批材料,能提供大量的關於流傳於這一聖地的呂洞賓形象的情況,那就是飾於永樂宮主殿牆壁的壁畫。

注釋

[1] 這些人的文集中未發現任何關於永樂宮的詩。余闕的《青陽先生文集》(《四部叢刊》本)中有一首關於呂洞賓祠堂的詩,但它寫的是岳州呂祖祠(1:8下)。陳孚的《陳剛中詩集》(《拓跋塵叢刻》版[1928])中有兩首關於呂祖祠的詩,但它們寫的是岳州和邯鄲的呂祖祠(1:16上; 2:8下~9上)。

[2] 《永濟縣志》“藝文志”未收此碑文。

[3] 刻石文,包括古代石鼓、禱告碑和碣,被認為是碑銘的前身。關於它們的歷史研究請參見 Tsien 1962:64~69; 趙超 1992:257~262。

[4] 關於中國寺觀碑文的更多情況,參見 Baldrian-Hussein 1986:138~

140, 146, 160; Brook 1993:174, 176 ~ 178; Dean 1993:38; Duara 1988a:144 ~ 146; Dudbridge 1978:10 ~ 20; 1990:34 ~ 37; Faure 1992:158; Goossaert 1997: 11, 471 ~ 484, 531 ~ 557; 1998; Hansen 1987, 1990:14 ~ 16, 73, 125; Katz 1995a, 1997; Kleeman 1993, 1994; Lagerwey 1992:337 ~ 339, 342, 346, 351 ~ 352, 363; Reiter 1983, 1988, 1990; Ten Broeck and Yiu 1950:86 ~ 87; Tsien 1962:74; 葉昌熾 1909; Yü 1992:208; 朱建新 1940。

[5] 參見本書第一章及 Wu 1995 對永樂宮的紀念作用的論述。

[6] 關於中國的宗教和公共領域的更多內容，請參見《緒論》。

[7] 如北宋的一篇關於孝女、佛教徒妙善的碑文就從河南傳到了杭州 (Dudbridge 1982:590 ~ 593)。

[8] 這類文本之一例見《凝陽董真人遇仙記》(《道藏》第 160 冊;《道藏通檢》308)。該文講述了一個叫董守志(1160 ~ 1227 年)的女真士兵成為道士的經歷。見 Goossaert 1997:55 ~ 58。

[9] 關於永樂宮之外的宗教聖地的歷史/紀念性碑文，參見 Baldrian-Husein 1986:146, 158 ~ 160; Chavannes 1910; Dean 1993:34 ~ 41; Duara 1988a: 145 ~ 146; Dudbridge 1978:12 ~ 14, 18; Faure 1992:180; Lagerwey 1992:312; Yü 1992:195。

[10] 除非有特別說明，永樂宮遷至芮城後，所有石碑都被移至宮內的兩個“碑廊”中。

[11] 袁從義的生平資料見《山西通志》1892, 161:2 上 ~ 下。

[12] 段元亨的生平資料見《山西通志》1734, 124:69 下及 1892, 136:9 上，亦見於《永濟縣志》1886, 7:32 上。

[13] 這類祭祀在呂洞賓的生日即陰曆四月十四舉行。

[14] 袁從義的碑文寫於 1222 年清明節(陽曆 4 月 6 日前後)後兩天。

[15] 儘管後來的記載表明這座祠堂到金代時已成為一個道觀(見本書第一章和下文)，但袁從義在此未用“觀”字。(譯者案：作者將“永樂道契”譯為 A Taoist friend residing at the shrine[居此祠之道契]，與原文不盡相符。此注

是針對其中的 shrine〔祠〕一詞。)

[16] 關於王鶚生平與著作更多的情況見 Chan 1975, 1993。王鶚生平的詳細資料見《元朝名臣事略》(原名《國朝名臣事略》)第 237 ~ 241 頁。該書由蘇天爵(1294 ~ 1352 年)編輯出版。張柔的生平資料也能在此書中找到(第 95 ~ 100 頁)。

[17] 沒有資料表明呂祖祠是何時變成道觀的,或者住在此間的道士屬於哪個道派。據一篇關於宋德方生平的碑文,我認為到 13 世紀時,這些道士很可能已改奉全真教了(見下文)。

[18] 關於這些事件的更多情況,參見陳垣等 1988:555。

[19] 不得將此與無極門相混。

[20] 這是純陽殿的另一名稱,很可能與何志淵《純陽真人混成集》有關。

[21] 這是重陽殿的另一名稱。

[22] 指老子的“化身”(李淑還 1979:14; Schipper [1982] 1993:113 ~ 129)。

[23] 李鼎為全真教撰寫了大量著作,包括許多宮觀碑文(宿白 1962:81)。參見《甘水仙源錄》(3:18 下, 5:20 下, 6:11 下, 及 10:25 下)。

[24] 關於商挺與全真教關係的更多資料見鄭素春(1987:8, 100, 107, 181); 另見《元朝名臣事略》第 217 ~ 224 頁。雖說商挺與全真教關係密切,但他似乎未曾師從過全真教大師。

[25] 不清楚這些人是宋德方的弟子還是住在觀中的道士,或是這一地區的其他道士。

[26] 張興和張忠是否屬於永樂地區有名的張氏家族,尚不能確定。

[27] 關於雷志和的更多資料,見陳垣等(1988:490, 506)。

[28] 對歐洲中世紀的遺產盜竊有一項有趣的研究,見 Geary 1978。

[29] 這個祠堂後來成了一座道院(見本書第一章)。

[30] 祁志誠的生平資料保存在《元史》第 202 卷,第 4525 ~ 4526 頁。關於其生平的更多資料見陳垣 [1941] 1962:7, 53 ~ 55; 陳垣等 1988:699 ~ 701;

卿希泰等 1988~1994, 3:233~234。

[31] 這塊石碑係由住在陝西省富平縣的幾位姓高的人(或許是同一家族的成員)出資鐫刻。他們與永樂宮的關係很可能是基於這樣一個事實:他們中的一位——高應詩——可能是當地一位長者高應魁的親戚。參見陳垣等 1988:1309 所錄的一塊 1636 年的石碑上的施主名單。另一位施主——楊萬頃——亦見於 1617 年的碑文(見下文)。

[32] 《高上玉皇本行集經》(《道藏》第 23 冊;《道藏通檢》10)約成於宋代(見李養正 1989:363~365)。要瞭解玉皇崇拜的更多情況,見 Feng 1936; 呂宗力、樂保群 [1986]1990:31~44; 孫克寬 1965。

[33] 此處原文為“關內”,字面意思為“關口以內”(中國)。不過,此處這個詞似乎指唐代的某一地,由於位於終南山(全真教的一個聖地)北部,長安附近而得名。

[34] 要進一步瞭解這一儀式及其與永樂宮的關係,見本書第四章。

[35] 陳垣等 1988:1308, 1311 也提到了玉皇閣。

[36] 晚明時期,郝梅還在永樂宮的另外三塊石碑上刻寫過碑文(陳垣等 1988:1309, 1310, 1311),而且還幫助支付一座紀念道教醮儀的石碑的費用(同上引:1310)。

[37] 作者此處可能是指《甘水仙源錄》中的潘德沖傳。這篇碑文還見於陳垣等 1988:554~556,見本書第一章。

[38] 寨下村位於風陵渡附近(《永濟縣志》1886, 1:35 下)。

[39] 字面上是“一木難支大廈”(yī mù nán zhī dà xià)。(譯者案:此處作者給出原文的字面意思為 one tree cannot hold up a tall building。其譯“木”為 tree[樹]不確,以 log[木頭]或 pillar[柱子]為較佳;又作者注“廈”音為 xia,誤,當作 sha。)

[40] “道”、“德”二字後來成了龍門派區別輩份的名字。龍門派是全真教的一個分支。要進一步瞭解龍門派,可參見任繼愈 1990:649~660; 五十嵐賢隆 Igarashi [1938]1986:61~74; 王志忠 1995a, 1995b, 1997。

[41] 宋代的呂洞賓傳記有不少稱呂洞賓曾在華山遇鍾離權和(或)陳搏(見本書第二章)。

[42] 這座石碑位於呂祖祠外,20世紀50年代中國考古隊來到永樂宮時已塌毀。據宿白的記錄,這篇碑文很可能是刻在唐代一篇佛教碑文的頂上(宿白1963:61)。

[43] 對道教派詩的分析見 Goossaert 1997:136~144; 五十嵐賢隆 Igarashi [1938]1986:75~108; 1989:374~389; 吉岡義豐 Yoshioka 1979:229~231。

[44] 對社會史家而言,朝聖碑文有著特殊的價值,因為它們生動地記載了朝聖者的經歷,特別是宗教感應。雖說這些碑文在多大程度上能反映所謂普通朝聖者的經歷一直備受爭論(試比較 Lagerwey 1992:315; Naquin 1992:346 與 Yü 1992:208, 226~231 中的相關評論),但有一點是很清楚的,那就是這些文本構成了朝聖地宗教地理學一個重要的組成部分(Naquin 1992:363)。

[45] “貧道”是牛本誠自謙之詞。

[46] 關於其他宗教聖地的類似文本見 Brook 1993:174; 蔡美彪 1955; Chavannes 1904; 馮承鈞 1931。

[47] 不見於永樂宮的其他類官方文獻性碑文包括警告朝聖者切勿自殺的碑文(Lagerwey 1992:319; Yü 1992:233),以及由宮觀施主撰寫的告誡其後來者不要誤用宮觀財產的文獻(Brook 1993:170~171)。

[48] 由於她姓名的中間一字為“志”,所以她很可能也是全真教的一名成員。

[49] 他是成吉思汗之孫。《新元史》(110:9上~下,1155頁)有他的傳,另見宿白(1962:82,注8)。

[50] 同樣情況也出現在李鼎所寫的描述宋德方生平的傳記性碑文中。該碑是由徐德祿和其他地方官及其家人出資贊助的(見上文)。

[51] 陳垣的《道家金石略》收入了此碑的四個部分,但僅記錄了永樂宮中的那些石碑(這些聖旨還刻在其他宮觀的石碑上,收入陳垣的著作中)。此外,陳垣著作中這幾部分的排列順序與永樂宮石碑上的順序不同。最後,陳垣

沒給出永樂宮碑文實際的題目——《褒封五祖七真聖旨碑》。我曾在一篇文章(Katz 1995b)中按正確順序列出了此篇碑文。

[52] 另一篇紀念宋德方 1310 年所獲封號的碑文，連同其傳記，後來被刻在 1274 年石碑的背面(陳垣等 1988:805; 宿白 1963:62)。

[53] 它們之間是否含有“分香”的關係尚不清楚。可能性比較大的是它們之間的關係是宮觀主體設施與派生設施(“別院”或“下院”)間的關係。

[54] 這篇碑文寫於牛年。不過，既然該文稱潘德沖為真人，它肯定寫於潘德沖獲此封號(1310 年)之後。在 1310 年和 1327 年(此文刻石之年)之間的牛年只有 1313 年和 1325 年。

[55] 在翻譯此文的過程中，我大大得益於蔡美彪 1955; Chavannes 1904; 馮承鈞 1931。

[56] 要進一步瞭解蒙語碑文的開篇套話，請參見 Cleaves 1979。

[57] 即玄都廣道沖和真人潘德沖。

[58] 關於河濱靈源宮更多的資料見陳垣等 1988:792, 793; 《永濟縣志》1886, 1:7~8(宮觀圖), 12:22 上~23 下。

[59] “朱士完”，誤，當作“朱志完”。

[60] 該石碑也有關於上文提到的永樂宮財產的一份長長的清單。

[61] 迄今為止我尚未查到關於這一機構的任何資料。高萬桑(個人通信)認為，這一詞語一般來說可能指道教的各種自治組織或者集賢院的一部分。我們可從下面所譯的該文獻瞭解到這一機構是如何運作的。(譯者案：玄門道教所即道教所[“玄門”亦指道教，取《老子》“玄之又玄，衆妙之門”義]，是集賢院下屬的一個所。元代司法制度中司法權比較分散，有宣政院主理宗教審判，但宣政院僅司佛教僧徒及吐蕃的案件[“宣政院”即得名於唐代吐蕃來朝見於宣政殿之制]，道教案件則由道教所主理。《元史》卷八十七[《志第三十七·百官三》]謂：“集賢院，秩從二品，掌提調學校、徵求隱逸、召集賢良，凡國子監、玄門道教、陰陽祭祀、占卜祭遁之事，悉隸焉。”) 不刊即前：集賢宮家本與司應院排前長監察院中看各司制，不

[62] 蓋“道錄司”之簡稱。

[63] 即尹志平。

[64] 即常志清。

[65] 當指完顏德明，於 1335 年成為全真教主（見陳垣 [1941] 1962: 8, 59 ~ 60; 陳垣等 1988: 788, 796, 812, 816; 鄭素春 1987: 161）完顏德明亦為永樂宮一個重要的支持者（見上文及陳垣等 1988: 614, 731, 805）。

[66] 這最後一句顯為道教所一高級官員給下級官員發佈的命令。

[67] 不是很清楚這篇碑文所代表的命令是發給晉寧路的道教官員還是永樂宮的道士，抑或同時發給二者。

[68] 字面上為“風骨不凡”。要想成為道士，必須具備“道骨”（Schipper [1982] 1993: 58）。

[69] 我還能確定此二人的身份。

[70] 袁從義所指的是哪些碑文不可確知。

[71] 袁從義這裏指的是哪些文本也不清楚。

[72] 這些丹藥及其他的丹，更多資料見 Eskildsen 1989; Strickmann 1979。

[73] 例如，保存於 1886 年版《永濟縣志》中的七首關於永樂宮的詩，只有一首見於石碑上。

[74] 鮑菊隱假定何志淵所說的“純陽宮”就是永樂宮（Boltz 1987: 142）。我猜想她的推論可能是正確的，但在沒有進一步的證據的情況下，我不想立刻得出確定的結論。中國北方還有其他一些宮觀叫作純陽宮，而在許多碑文資料中，永樂宮的原名通常為“純陽萬壽宮”。

[75] 南宋覆亡時，朱象先在中國北方雲遊，這促使他編輯了關於尹喜的兩部碑文選集。相傳尹喜是位於中國與中亞之間的函谷關的守衛者（Boltz 1987: 124 ~ 126）。關於朱象先的其他碑文，參見陳垣等 1988: 679, 682, 702, 708, 746, 765。

[76] 指呂洞賓的劍。

[77] 這裏的“崑”字可能是用呂洞賓的名字做的一個字謎。

[78]除了別的方面，這裏還是有名的墓地。

[79]1583年，張佳允被提昇為兵部尚書（Goodrich and Fang 1976:45 ~ 46）。

[80]以上四行中的第一個字分別為酒、色、財、氣，均為道教徒在修行時要消除的慾望。在何志淵《混成集》中，還能找到四首據說是呂洞賓作的詩，告誡道家弟子消除這些慾望（卷上，9上~9下）。

[81]指修行和度人入道。

[82]出自老子《道德經》第四章。此句我是據 Henricks 1989:56 翻譯的。

[83]指呂洞賓多次喬裝降臨世間以測試潛在的弟子，並助人解困的經歷。

[84]“高人”指他的師父鍾離權等仙人。

[85]皇室對道教和受歡迎的宗教聖地的施捨還有唐玄宗對華山的施捨（Dudbridge 1995:91 ~ 92）和明成祖對武當山的施捨（Lagerwey 1992; Seidel 1970）。

[86]類似的套語也經常用在其他宗教聖地的屬於官方文獻的碑文中。有趣的是，元代建立後就嚴禁道士和僧人“禱告上天並（為統治者）祈求長生”。見《大元聖政國朝典章》（33.465 ~ 466）；Overmyer 1989 ~ 1990:217。

[87]京口（在江蘇）吳淑於1624年也寫了一首詩，刻在三清殿外的石碑上（見附錄一）。但現在沒有關於他的社會地位的資料。

[88]《山西通志》（1892，110:14上）和《大清畿輔先哲傳》（32:30下）中有高官璽的傳。

[89]施舟人（Kristofer Schipper）、華瀾（Allan Arrault）、方玲、高萬桑（Vincent Goossaert）及其他研究中國近古時期北京社會宗教史的學者也發現北京東嶽廟有道士建立和領導“會社”的證據。參見這些學者發表在 *Sanjiao wenxian*（譯者案：指由高萬桑主編，荷蘭萊頓大學[Leiden University]出版社出版的集刊 *Sanjiao wenxian: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise* [三教文獻：中國宗教研究資料]，創刊號刊於1997年，其後於1998、1999、2005分別出版

了第二、三、四輯)創刊號上的文章。

[90]在 Brook 1993; Lagerwey 1992; Naquin 1992; Yü 1992 中有可供比較的例子。

[91]正如高萬桑在他的一篇關於東嶽廟的文章的結論中指出的,大多數碑文受其性質所限,不會去涉及發生於宗教聖地的常規的、日常的事件(Goossaert 1988)。

第四章 第二類文本——壁畫

正如歐洲大教堂的石刻與五彩玻璃窗一樣，永樂宮這類宮觀中的壁畫是一種宗教公共領域的組成部分。這一公共領域既能激起信教者強烈的奉獻精神，同時也能激發他們為宗教聖地的維修而捐款。^[1]早在六朝時期，顧愷之（約 345 ~ 406 年）等壁畫家就意識到自己的作品有如神奇的磁石，吸引着崇拜者和他們的金錢。有一個故事說，顧愷之曾許諾給南京的瓦棺寺捐錢百萬，和尚們都說他在吹牛，但他畫的維摩詰像極具感染力，結果展出的第一天觀者就向瓦棺寺捐錢十萬，第二天又捐到五萬，很快就達到了百萬之數（《歷代名畫記》第 113 ~ 114 頁）^①。^[2]永樂宮的壁畫是永樂人引

① 此處是據作者英文原文翻譯，與《歷代名畫記》所說有所不同。《歷代名畫記》謂顧愷之畫維摩詰壁畫既成，“乃謂寺僧曰：‘第一日觀者請施十萬，第二日可五萬，第三日可任例責施。’及開戶，光照一寺，施者填咽，俄而得百萬錢”。是說寺裏按顧愷之所說，要求第一天看畫的人每人捐錢十萬，第二天看的每人捐錢五萬，不是由看畫者自動捐的。可以想像，願意捐十萬或五萬錢去看顧愷之所畫維摩詰像的人，可能不全是因為受到畫像藝術魅力的感染，而可能有相當一部分人是把能夠花大價錢看這幅畫當作一種擺闊的手段。總之，並非人們第一天總共捐錢十萬，第二天總共捐錢五萬（否則要捐足百萬錢豈非需要很多時日，怎麼能說“俄而得百萬錢”呢？）。——譯者。

以為驕傲之物，能使社會各階層形形色色的男男女女為它們的保養而捐款。這些壁畫也是一種高度公共化的文本和一種主要的話語形式，作為其施主的永樂宮道士試圖用這些壁畫來傳播其教義。

永樂地區呂洞賓崇拜的發展及永樂宮本身的擴展是許多不同社會階層的人共同努力的結果。這些人包括道士、士大夫、商人和當地村民。呂洞賓在不同群體的施主、崇拜者中的形象，或者說這些群體對他的表現有很大的不同，其中一些形象與表現已在前面討論到的資料中提到。那麼，哪個群體的觀念在永樂宮的壁畫中得到了最清楚的表達呢？對這些壁畫的內容細加審視，能發現它們是用於描繪全真教眾神和呈示道教徒心目中的全真教主要祖師的形象。

本章將討論永樂宮中成於 14 世紀的兩類不同的壁畫，一是無極門與三清殿中的儀式性壁畫，一是純陽殿與重陽殿中的說教性壁畫。^[3]當全真教道士在無極門和三清殿裏舉行齋醮儀式時，殿中的壁畫一方面形成他們朝拜活動的背景，同時也是他們朝拜的對象，可稱為儀式性壁畫。說教性壁畫的內容包括全真教主要祖師的生活場景，也包括那些着重描述該教通過修行和煉內丹而成仙的故事。

在考察永樂宮壁畫的文本性時，筆者特別注意到純陽殿中的呂洞賓畫傳，以及這些畫傳所依據的文字著作。描繪有關呂洞賓仙傳的全部五十二幅壁畫差不多都配有講述其故事的題記。這些題記近三分之二是直接引自苗善時的《妙通紀》，許多條題記也見於後來的道教著作。然而，這些文字著作與壁畫之間的關係甚為複雜，僅這些簡單的數字還不足以說明這一複雜關係。據夏南悉的研究，這五十二幅壁畫中只有三十九幅是文字與形象之間有直

接的對應關係，十幅是文字與形象間的關係不那麼緊密，一些關鍵的細節被省略了；另有三幅是文字與形象間無任何聯繫。^[4]筆者本人的考察也表明，許多題記所描述的事件未見於苗善時《妙通紀》或其他道教著作。而且，即使那些依據道教經書而作的題記，所題壁畫中的呂洞賓形象與文字文本所描述的也並非總是一致的。這一點在基於《妙通紀》的壁畫中表現得特別突出。《妙通紀》強調呂洞賓精通修行和內丹的奧秘，將呂洞賓描繪成一位聰慧的道教大師；但當這些故事被繪成壁畫時，呂洞賓的形象卻經常是一個神通廣大、能製造奇跡的神靈。^[5]

在詳析這些壁畫之前，我想先探討一下解釋這類文本會涉及到的兩個相互關聯的方法論問題。第一個問題涉及到文字與視覺媒介之間的關係，第二個問題則涉及到施主與畫工之間的複雜關係。^[6]

學者們越來越清楚地認識到，如果僅靠文字材料，是難以充分瞭解中國人的信仰與實踐的。作為傳達心聲的工具，視覺形象與文字同等重要，甚至可能比文字還重要。特別是考慮到當時中國絕大多數人是半文盲或文盲這一點就更是如此（Johnson 1989, 1990）。在西方學術界，對視覺媒介的重要性早有認識。一個世紀以前，由心理學家 E·A·克科帕特里克所作的一項關於人類記憶力的研究揭示出，人們對三天前所看到的東西能記住 70~80%，但如果只是讀到同樣這些東西的清單，則只能記住 20~30%，如果只是聽別人讀一下這些東西的名稱，便只能記住大約 10%（Kirkpatrick 1894）。1973 年，一位心理學家向一組受試者放映了一萬張幻燈片，發現他們能記住所看到形象的約 66%（Standing 1973）。^[7]

儘管歷史上人們的記憶不易量化，但越來越多的學者都試圖

論證形象在傳統社會的歷史中所起的重要作用。在一項關於宗教改革時期流傳於德國的大眾化印刷品的重要研究中，R·W·斯克里納論述了當時的大眾文化是一種很強的視覺媒介，但以往的學者過度集中於文字著作而忽視大眾化印刷品，從而使對宗教改革教義在德國民眾中流傳情況的闡釋受到嚴重扭曲（Scribner 1981：1~3）。不過，斯克里納和其他學者也強調指出，對於文字文本是如何轉化成視覺媒介，以及這一過程的闡釋學意義如何等問題，都還沒有被充分認識。例如，W·J·T·米歇爾論述道，在許多圖形文本中，“文字與形象的結合”的過程是使“一種媒介從屬於或被縫合進另一種媒介”，往往是敘事文字被置於圖形的邊上（Mitchell 1994：90~92）。羅曼·雅各森（Roman Jakobsen，1896~1982）指出，視覺符號是表現性的，涉及到共時性成分，主要是空間而非時間的（Jakobsen 1971：334~344）。^[8]此外，邁耶·夏皮羅（Meyer Schapiro）在其對基督教美術作品的研究中指出：“文字與繪畫的對應往往頗成問題，有時簡直模糊得驚人。”（Schapiro 1973：9）有的作品只描繪其所據文本的一部分，而另一些畫則加入了文本中所沒有的細節（10~11頁）。那麼，下面這種現象就不足為奇了：中國和西方的藝匠經常會將人物的名字，有時甚至將標明人物行動的詞語寫入他們的美術作品。夏皮羅指出有兩種歷史變化可能影響到這類美術作品的形成，一是文本意義的變化，二是表現某一文本的方式的變化（第12頁）。這兩種變化（特別是前一種）對永樂宮壁畫的形成及後來的接受情況都產生了影響。

永樂宮文本與形象之間的複雜關係和創造這些文本與形象的兩個群體——發起繪製這些壁畫的道士施主和實際繪製它們的地方畫工——之間的互動密切相關。這兩個群體中，前者是全真教

成員，從 13 世紀全真教興盛時起就掌管着永樂宮。他們負責雇傭畫工來畫壁畫，並負責選擇讓畫工們依據什麼文本來作畫。然而，壁畫的實際設計和操作（甚至也許包括其題記）卻掌握在畫工的手裏，而他們是承襲着一個延續了數百年的宗教繪畫傳統來繪製這些壁畫的。

施主和畫工之間的關係會隨所畫壁畫的性質不同而不同。儀式性壁畫所本的，是道士們所擁有的相對標準化和一元化的文本；他們經常指示畫工遵照這些作品所規定的形式來畫。例如，中古時的一部題為《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》的道教著作（《道藏》第 760～761 冊；《道藏通檢》1125），就明確地指示畫工，在繪製用於祭祀儀式的神仙形象時要嚴格按照道教經書中所描述的這些神仙的形象來畫（方天淵、靳玉蕾 1995:209）。此外，下面將有一些證據表明，在儀式壁畫中，甚至道教神靈的位置也很可能是依據經書而定的。另一方面，說教性壁畫則往往是依據並非道士所獨有的文字文本，而且這些文本往往得跟其他版本的文本競爭，爭取被道教徒和俗家信仰者所接受。

純陽殿的壁畫最清楚地反映出永樂宮施主與畫工之間的複雜關係。該殿壁上一篇 1358 年的題記列出了四十位發起繪製該壁畫的人的名字（王暢安 1963b:73），^[9]其中三十八人是全真教道士（這裏面十一位住在永樂宮，其餘的來自附近的道教聖地），另外兩位是當地的官員。題記還列出了他們所捐的錢（紙幣）和物（穀物）。筆者尚未找到多少關於這些施主生平的資料，僅有的關於他們在永樂宮中的行為的資訊，一是一位名叫梁道從的道士還幫助組織了東嶽廟的修建工作，二是 1365 年另一位叫杜德椿的道士曾捐資重修三清殿中的柱子（陳垣等 1988:728, 792, 805, 807；宿白

1963:57)。

這些施主和永樂宮其他許多道士一樣，都有着“提點”或“提舉”的頭銜。這兩個詞從宋代開始就被作為閑職用來安置退休官員。這些人協理糧倉和水利工程，亦權鹽、茶（Hucker 1985:494, 497）。宋代道教徒中也有提點和提舉，而這兩個頭銜用於全真教則始於 1227 年。然而，道士中的提點和提舉並非退休官員，而是地位較高但任期不確定的道人，協助管理大型宗教聖地的事務（Goossaert 1997:87 ~ 88, 338 ~ 342）。提點之一例見張志德（活躍於 1300 ~ 1320 年）的傳記。張志德二十五歲時妻子去世後便加入了全真教，^[10]居濟州聖壽宮。在聖壽宮，他除修行外還學醫，因醫術高明而深受民衆歡迎。開始時他為師父管理宮中事務，1316 年被全真教領導人孫德彧^①正式任命為提點。根據張志德的傳記，他作為提點的首要任務是“為宮觀的擴建籌措資金”（陳垣等 1988:745）^②。永樂宮的提舉和提點雖然並非都有張志德那樣的背景和技能，但他們在永樂宮的職責卻與他大體相近。第三章中說到的 14 世紀 20 年代和 30 年代的聖旨中，都說這些提舉和提點要負責管理永樂宮的事務，並警告地方官不能侵奪他們的權力。^[11]

苗善時等全真教道士及其同時代人將呂洞賓奉為神通廣大的祖師，能指導人們修煉神祕的內丹。14 世紀，永樂宮道士受苗善時《妙通紀》的影響，試圖將該書中描寫的呂洞賓形象轉化成視覺媒介（森由利亞 Mori 1992:31 ~ 47）。他們不得不靠那些專門畫宗教

① 原文此處作 Sun Deyi，而 Golssary 於 Sun Deyi 給出的中文為孫德彧（Sun Deyu），如是則原文誤。——譯者。

② 查該書第 745 頁，並無張的傳記，不知作者依據何在。——譯者。

壁畫的畫工來完成這項任務，但在這些工匠中流傳的呂洞賓形象是什麼樣的呢？遺憾的是，要瞭解中國近古時期畫工們的心聲相當困難，特別是因為關於他們生平的記載及他們自己所寫的文字留存下來的非常少，留存的材料只有他們的畫作和他們的名字。要更多地瞭解繪製永樂宮壁畫的畫工的情況，我們必須考察他們所從事的職業和他們所遵奉的傳統。

像永樂宮壁畫這樣的畫是怎麼繪成的呢？正如曾嘉寶和其他學者所指出的，壁畫的繪製需要發起此事的施主和受命進行繪製的畫工之間密切合作（Tsang 1992:110）。為了給繪製工作準備一個光滑度適宜的平面，首先要將厚厚的泥漿和草屑的混合物塗在牆上，隨後又塗上薄薄的一層純石灰漿，有時混有竹漿，這纔是畫壁畫實際要用的平面。純陽殿的壁畫在繪製時，壁上塗了三層粘土和石膏（前揭書：111），這些塗層乾後，由首席畫工根據事先與施主協商而備好的圖冊，在壁上繪出畫的線條。然後，首席畫工畫出壁畫中較難畫的部分，而他的徒弟們則為畫的其餘部分着色，因為那是很機械、很費時間的工作。全部工作需要三個月或更多的時間（秦嶺雲 1960:6~7；Tsang 1992:110~113；White 1940:18, 25~32）。

首席畫工還負責撰寫壁畫的題記。不過，如果首席畫工的文化程度不足以完成這項任務時，題記就由當地的士人來完成（余劍華 1958:124）。沒有什麼標示說明純陽殿的題記是由誰撰寫的，但值得一說的是這些題記中錯字頗多，抄自《道藏》的一些文字也有不少錯誤。例如：第一篇題記中把貞元（785~805年）時期的“貞”，寫成了“真”，第二篇題記中的“憲宗”（806~820年在位）被誤寫成“靈宗”。在第15幅畫（見附錄二）的題記中，“工”字寫成

了“上”^①，而在第 45 幅畫中，“翁”字被寫成“公”。在第 46 幅畫中，1108 年被說成是政和時期（1111 ~ 1118 年），而這一年實際是在大觀年間（1107 ~ 1110 年）；^②而且整篇題記組織得很零碎、鬆散。這些錯誤表明，這些題記依據的很可能是苗善時《妙通紀》的一個劣質版本，而這個版本可能就是純陽殿全部五十二幅仙傳性壁畫之所本。也可能最初這些題記無誤，而是在此後純陽殿的維修過程中出現了抄寫錯誤。^[12]從上述證據看，純陽殿壁畫的題記，包括那些基於苗善時《妙通紀》的題記，似乎是由半文盲的畫工抄寫的。20 世紀 40 年代，賀登崧在對中國北方寺觀壁畫的研究中也發現過類似的錯誤，這使他得出結論說，畫在畫上的這些故事早已在口頭流傳了（Grootaers 1952）。流傳於中國近古時期的年畫（亦稱“紙碼”）也有類似的錯誤，反映出創作這些作品的藝人文化水準相當低（薄松年 1986:66 ~ 74；另見 Goodrich 1991）。

這類抄寫錯誤可能還和唐宋之交時壁畫家社會地位的變化有關。宋以前，許多著名的宗教畫家屬於中古的貴族，其他一些則為道士或僧人。例如，吳道子就曾為兗州（山東）下屬一個縣瑕丘縣的縣尉，後來被唐玄宗召入宮中。還有許多平民畫家的作品保存下來，儘管他們的名字沒有流傳下來。而在中古時的中國社會，繪製宗教作品的確同樣為上層社會成員所接受。可是到宋代，大多

① 原文此處作 the character “gong” (palace) is written as “shang” (above)。作者以 palace 釋 gong, gong 似應為“宮”的拼音。然據朱希元等錄、王暢安校的《永樂宮壁畫題記》中的“純陽殿純陽帝君神遊顯化之圖榜題五十二幅”之十五“度陳七子”，此字應為“工”，原榜題誤寫為“上”。“宮”與“上”字形相差甚遠，不大可能相誤。由此可知此處為作者誤。——譯者。

② 該題記原文此處為“政和間”“戊子歲”，與政和（1111 ~ 1118 年）相近的戊子歲是 1108 年，確在大觀（1107 ~ 1110 年）年間。——譯者。

數受過良好教育的畫家，開始致力於山水畫，許多人（而非全部）認為宗教畫不值得關注。即使最終成為朝廷畫師的壁畫家，也並非來自精英階層。在受命繪製皇家施捨的宮觀中的壁畫之前，王拙、王瓘等著名的宋代宗教畫家都是平民。只有武宗元是個例外，他來自貴族之家，在成為朝廷畫師之前曾作過官（秦嶺雲 1960:5~6；王宜娥 1997:130；余劍華 1958:131~138；翟宗祝 1987:109~111）。精英們對待宗教藝術的態度為什麼會改變還不完全清楚，但是這一轉變的結果，是宗教藝術（包括壁畫）的創作幾乎完全成了半文盲藝人的天地，他們中的許多人將其技藝不僅傳給徒弟，也傳給子孫後代。

名字出現在寺觀壁畫上的畫工有不少被稱為“待詔”。懷履光主教（Bishop William White）和路德維希·貝奇胡佛將“待詔”譯為 provincial Hanlin poet-scholar（省翰林詩士）（Bachhofer 1947:2；White 1940:53）。^[13]不過這一翻譯不大準確，因為在宋、清兩代，“待詔”（賀凱[Hucker]將其譯為 editorial assistant[編輯助理]）之職僅授予政府機關的下層編輯人員。在中國近古時期，“待詔”通常是用作對工匠和手藝人的非正式稱呼，這些人包括剃頭匠、郎中、占卜者和壁畫家。所以，不要以為繪製純陽殿壁畫的那些被稱作“待詔”的人是在政府機關任職的士紳。事實上，他們是職業畫工，靠畫畫在華北寺觀中謀生。

關於永樂宮主殿壁畫的作者，目前所知甚少。^[14]三清殿壁畫的題記只說畫工馬君祥與弟子及四個兒子繪製了這些畫。繪製純陽殿壁畫的是朱好古的七個弟子，但對於這些弟子，我們只知道他們的名字，知道他們來自山西各地（包括芮城和永樂附近的其他聖地），專門繪製佛教和道教內容的作品（郭榮生 1991:61, 67, 68,

74, 83; 郭榮生 1992:51~52)。朱好古本人是山西南部襄陵人,以擅畫山水、人物著稱。繪製純陽殿壁畫的有兩組畫工,但他們似乎都在朱好古設立的一間作坊中工作(Steinhardt 1987:6~7, 9, 11; 黃士珊 1995:49~74)。

永樂宮道士能雇傭到教育水準雖不很高,但技藝卻很高超的畫工,是因為永樂在晉南,而晉南是以寺觀壁畫聞名的一個地區。長期以來,晉南是衆多最為著名的壁畫家的故鄉,其中最負盛名的就是吳道子。儘管他的壁畫作品沒有流傳下來,但通過畫工王瓘、王拙和武宗元等人的作品,吳道子的影響在華北持久不衰。這些畫家及其弟子創造了宗教畫的一種風格,成為繪製永樂宮壁畫的畫工的範本(余劍華 1958:108~164; 秦嶺雲 1958:59~60)。研究山西省佛教和道教壁畫的學者指出,這些壁畫屬於同一流派,在風格、使用的顏料及用來構成特定場景的建築或自然物等方面有着相似的特性(潘絮慈 1958:61~62; 秦嶺雲 1960:5~7; Steinhardt 1987:13~16; 王暢安 1963a:40~41; White 1940:39~48)。但最近米歇爾·鮑德溫(Michelle Baldwin)提出這樣一種觀點:在中國近古時期的山西很可能存在着三種不同風格的壁畫(Baldwin 1994)。這個問題上的定論還有待於藝術史學家進一步的研究。

從風格上說,有證據表明三清殿的壁畫是受武宗元影響的,而武宗元的作品可能又是模仿吳道子的。據說是武宗元所作的吳道子《朝元仙仗圖》摹本保存至今,圖中的一隊仙人與三清殿壁畫中的仙人非常相像。另一幅據傳為武宗元畫的題為《八十七神仙圖》的粉本,也與三清殿壁畫存在許多相似之處(謝世維 1994; 潘絮慈 1958:61; 徐邦達 1956:57~58)。現在不大清楚參與繪製永樂宮壁畫的某位畫工是否曾見過上述畫家的作品,但記住這一點很重

要：壁畫繪製的傳統是世代相傳的。

有志成為壁畫家的青年向大師學習的一個方法是參觀一座宮觀並揣摩裏面的壁畫。王瓘和武宗元都曾以這種方式學習吳道子的畫作。王瓘的傳記說他“家甚窮匱，無以資遊學。北邙山老子廟壁，吳生所畫，世稱絕筆焉。瓘多往觀之，雖窮冬積雪，亦無倦意”（《山西通志》1892，158:20 下）。

據中國藝術史學家薄松年與王樹村的研究，製作民間版畫的畫工們經常觀看戲劇演出，以其作為自己創作靈感的一個源泉。元代畫壁畫的畫工們是否也這樣做不得而知，但純陽殿中兩幅最大的壁畫的場景似取自戲劇，也許是由於這些壁畫家也有這樣的做法（見薄松年 1986:84 ~ 86；王樹村 1991）。戲劇表演與寺觀藝術之間的相互影響還以另一種方式體現出來：演員在舞臺上會做出與宮觀中供奉的塑像或畫像相同的姿態（Johnson 1989:28 ~ 29；文憶萱 1984:212）。

畫工學藝較常見的方式是在一位師傅手下學習和受訓。師傅通過兩種材料向弟子傳授知識，第一種是畫樣（也叫“底本”、“粉本”、“副本”或“小本”）；第二種是“畫訣”，即以韻文的形式來指導如何繪製不同的作品。經過三年的訓練之後，如果師傅允許一個弟子看他的畫樣，並記下所有重要的畫訣的話，徒弟自己也可以做師傅了。不少師傅小心守護着自己手藝的祕訣，這種知識很少原封不動地代代相傳（薄松年 1986:65 ~ 75；王樹村 1982:4 ~ 5）。

永樂宮壁畫的一個底本一直保存到 20 世紀早期，但在抗日戰爭中卻散失了。這一底本不清楚是元代的還是明清時期的，但可能是繪製永樂宮壁畫的畫工用過的。據首次發現這些壁

畫的學者寫的報告，如果壁畫損壞了，畫工們就用這個底本作爲進行修復的依據。^[15]很有可能畫工在繪製壁畫之前得將這樣的底本呈給道士，由他們批准後再畫，不過目前並不清楚是否確實如此。

地方畫工在多大程度上能夠控制壁畫的主題及所附的題記呢？永樂宮主殿壁畫所依據的文本是由畫工還是由道士選擇的？如果這個活交給了畫工，那麼呂洞賓該怎麼畫，最後還是不是要由永樂宮的道士來決定？現有的證據不能確定道士們對壁畫的繪製作過多少指示。在 15 世紀的意大利，施主對他們雇傭的畫家有什麼要求，會通過合同或其他書面協議明確加以說明，但永樂宮壁畫的相關情況卻沒有任何記錄（Baxandall 1972: 3 ~ 14）。儘管如此，我們可以作這樣的猜測：正如爲方濟各會修道士作畫的提香（Titian）和貝利尼（Bellini）（Goffen 1986: 9, 77 ~ 78, 94 ~ 135），以及中世紀爲法國大教堂作畫的畫師們（Duby 1981: 9, 77 ~ 78, 94 ~ 135）一樣，永樂宮的畫工們的任務是將其施主的動機轉化爲視覺媒介。

然而，畫工們一方面要完成這一任務，另一方面也受到他們自身經歷和藝術衝動的影響。基於此，有必要指出，畫工們所持的信仰通常更接近他們生活於其中的地方文化，而非道士們的生活世界。正如翟宗祝所說：“永樂宮壁畫是元代精彩的道教壁畫，其內容，是在宣傳道教教義，描繪道教傳說中的宗教故事。但這些宗教故事大多數在民間廣爲流傳，實際上是廣大人民群眾的加工創造，因此它也直接或間接地反映了特定歷史時期社會各階層的思想意識、道德觀念和生活面貌。”（翟宗祝 1987: 115）^[16]

王樹村在論述繪製版畫和壁畫的畫工時說：“畫工也粗知經

史和小說故事，略通文墨。在技法上雖係師徒遞承，墨守遺法，然而他們生活在民間，對當時社會有深刻的理解和生活體驗。”（王樹村 1982:4）。薄松年在研究製作版畫的藝人時得出了類似的結論（1986:65~66, 83, 84~86）。儘管繪製永樂宮壁畫的畫工們在多大程度上能表達自己的觀點尚不清楚，但下文筆者對這些壁畫內容的分析卻表明，一些壁畫採用了民間故事。即使根據《妙通紀》作的壁畫，其所表達的對呂洞賓的認識，也與《妙通紀》有所不同。

儀式性壁畫

直到最近，壁畫和其他藝術作品的儀式性質纔引起學術界的興趣（Clunas 1997:89~133; Mair 1986; Wu 1992a, 1992b, 1995）。以往的研究把壁畫僅僅看作裝飾品，懷履光的經典之作《中國寺觀壁畫》表達的就是這樣的觀點。他說，壁畫的作用是“為壁畫前的雕像提供一種宗教背景或環境，而那些雕像纔是人們在廟中崇拜的對象”（White 1940:12; 另見第 56, 58, 60, 68, 81~82）。這個觀點也許適用於山水壁畫，但壁畫中的神仙卻往往用於儀式之中。正如巫鴻指出的，中國古代宗教聖地的藝術品，“最初總是一個更大的集合的組成部分，這個集合可以是一套儀式設施，也可以是一組畫。這些集合反過來又總是特定建築結構的組成部分，這些建築結構可以是一座宮觀、宮殿、或陵墓。……[這類聖地]為人們提供了利用這些物品與形象舉行儀式的場合”（Wu 1995:77）。

散見於歷史文獻的一些材料可以證實包括寺觀壁畫在內的一

些宗教藝術作品具有儀式性。《漢書》中就記載了漢武帝（前140～前87年在位）曾下令在甘泉宮的壁上畫上許多神像，並在壁畫前設立一個祭壇，以吸引衆神降臨。這些畫像很可能也受到祭祀，但這一點書中沒有說明。^[17]梅維恒描述了佛教石窟或寺院壁上畫的“變相”在“觀想”（visualization）儀式中被用作壇場的情形（Mair 1986:18, 21～22），而太史文則指出，中國中古時期的地獄畫是用於喪葬儀式的（Teiser 1988:459）。^[18]在造像碑前舉行的儀式中，碑上畫的佛教神靈是崇拜的對象（劉淑芬 1993, 1997）。王宜娥認為壁畫上的道教神被作為禮拜的對象始於唐代，但這一現象可能早在六朝時就受佛教的影響而出現了（王宜娥 1997:125；另見劉揚 1997）。進入中國近古時期後，禮拜寺觀壁畫上神靈的做法仍在持續，這從保存於山西寶寧寺等聖地的一些壁畫繪有在佛教水陸齋中禮拜的神像就能看出（Gyss-Vermande 1988, 1990）。19世紀的《點石齋畫報》畫了一群人在花神的畫像前進供，而時至今日，香港和廣東的一些地方祭拜黃大仙時，不是供其塑像，而是供他的一幅畫像（Lang and Regvald 1993:42, 141）。

儘管沒有材料直接指出無極門和三清殿的壁畫是道教儀式的對象，但有大量證據表明事實可能如此。據1643年的一篇碑文，永樂宮“每歲建醮三百六十分位，使神明永有依歸，則地益以靈，人益以傑，而吾郡之勳名科第以及財賄稼穡，行將並臻隆盛焉爾”（陳垣等 1988:1310）。1624年的一篇碑文記載這360位神仙也畫於無極門和三清殿的壁上，這兩座建築中還有400個神牌作為進供的對象，還有十幾張桌子是用來擺供的（宿白 1963:56）。在醮禮中祭祀的神的數目（360位）與畫在無極門和三清殿牆壁上的神的數目相同，這決非巧合，而是反映了這樣一個事實：宋元時期，許多

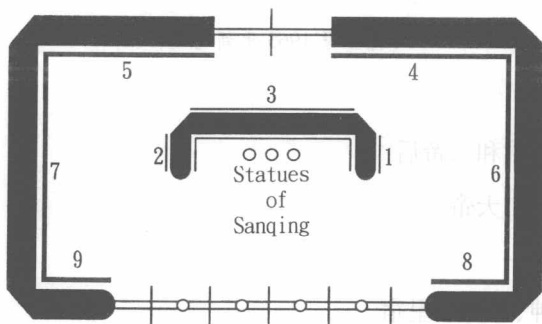
重要的道教儀式，特別是在黃籙大齋之後舉行的醮，規定所拜的神恰好是 360 位。黃籙大齋據說可上溯至靈寶派祖師陸修靜（406 ~ 477 年）時（Bokenkamp 1983），不過作為儀式，其最早的形式出現在《太上黃籙齋儀》（《道藏》第 270 ~ 277 冊；《道藏通檢》507）中，該書由著名道士杜光庭（850 ~ 933 年）編纂（《太上黃籙齋儀》50:2 上 ~ 4 上）。^[19] 北宋時期的道教類書《雲笈七籤》（《道藏》第 677 ~ 702 冊；《道藏通檢》1032）為宋真宗時張君房（活躍於 1008 ~ 1029 年）所編，成書於 1028 年。該書列出了在各種情況下可能舉行的各種形式的齋醮儀式，其中為 360 位神仙舉行的醮是在黃籙大齋之後進行的（《雲笈七籤》103:4 上 ~ 5 上）。

永樂宮中的黃籙大齋和相關的儀式多長時間舉行一次不可確知，不過第三章說到的永樂宮那篇 1617 年的碑文謂 1616 年底舉行了一次黃籙大齋。此外，1643 年的一篇碑文明確說到永樂宮舉行了一次黃籙大齋。既然全真教道士經常舉行黃籙大齋（陳垣等 1988:432 ~ 465, 516, 588; Eskildsen, 1989; Goossaert, 1997: 162 ~ 168; 鄭素春 1987），那麼在中國近古時期這一儀式很可能是定期在永樂宮舉行的。

不僅畫在無極門和三清殿牆壁上的神靈的數目與黃籙大齋中所拜的神靈數目相同，這些壁畫中的神與道教儀式著作中所列的舉行這一儀式所用的神也幾乎完全相同。這種巧合說明無極門和三清殿的壁畫很可能就是儀式的對象，這兩座建築本身就很可能組成了一個道場。中國學者王遜在四十多年前寫過一篇關於三清殿壁畫的論文，其中便提到了這種巧合（王遜 1963）。不過，他沒有對這些壁畫潛在的儀式功能作出分析。與無極門和三清殿壁畫相關的最重要的道教儀式著作，是金允中（活躍於 1224 ~ 1225 年）

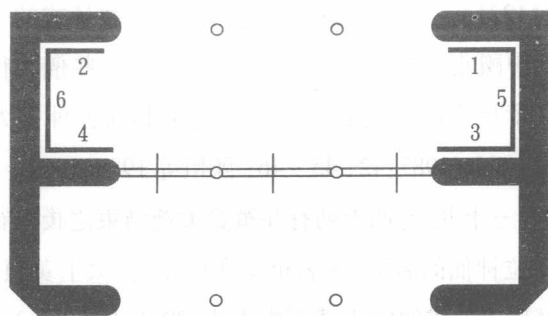
所編的四十四卷本的《上清靈寶大法》(《道藏》第 942 ~ 962 冊;《道藏通檢》1221)。金允中編著的這部關於道教儀式的著作描述了宋元時期中國北方舉行的靈寶大法,其中的一些儀式很可能就是本書第一章提到的由全真教道士丘處機和潘德冲等人舉行的“靈寶”儀式(Boltz 1987:42, 45 ~ 46; 陳垣等 1988:556)。《上清靈寶大法》的卷三十九、卷四十列有在黃籙大齋結束之後舉行的醮中禮拜的 360 位神仙的名單,該名單是在杜光庭《太上黃籙齋儀》中的名單的基礎上形成的(《上清靈寶大法》39:1 上 ~ 2 上)。名單中的這些神仙與無極門和三清殿壁畫中的神仙幾乎完全相同(這些神仙在壁畫中的位置見圖五)。我不想分析這些神的身份,因為王遜和其他研究中國宗教的學者已做過這項工作了。名單包括:

Sanqing Dian 三清殿



- 1--Deities of South Pole (Nanji) 南極
- 2--Deities of East Pole (Dongji) 東極
- 3--Thirty-two Celestial Thearchs 三十二天帝
- 4--The Stellar Emperor Ziwei 紫微
- 5--The Stellar Emperor Gouchen 勾陳
- 6--The Jade Emperor and the Lord of the Soil (Hou-tu) 玉皇、后土
- 7--The Lord of the East and Queen Mother of the West 東王公、西王母
- 8--Green Dragon 青龍
- 9--White Tiger 白虎

Wuji Men 無極門



1--The Door God Shen-shu 神荼

2--The Door God Yü-lü 郁壘

3 & 4--Spirit Generals 神將

5--Spirit Runners 神吏

6--The City God and the Earth God 城隍、土地

圖五 無極門與三清殿平面圖

(據王遜 1963 重新繪製)

1 三清^[20]

2 六帝君和二帝后^[21]

3 三十二天帝

4 十太一

5 日神、月神和星宿

6 三官

7 四聖

8 先朝名師

9 三元

10 五嶽大帝及其下屬

11 扶桑大帝及各類水神

12 酆都大帝及其下屬^[22]

13 瘟部、雷部等衆神

14 各種信使、執事、金童、玉女

15 土地、城隍和其他地方神及其下屬^[23]

(《上清靈寶大法》39:4 下 ~ 23 上)

無極門和三清殿的壁畫上也有這些神，說明這些藝術作品並非僅是起裝飾作用的，而且也是在永樂宮舉行的道教儀式所供奉的對象。

這一點從黃籙大齋舉行的程式也能清楚地看出。據蔣叔興(1156 ~ 1217 年)在其師留用光(1134 ~ 1206 年)的學說的基礎上編纂的《無上黃籙大齋立成儀》(《道藏》第 278 ~ 290 冊;《道藏通檢》508)，黃籙大齋共需九天：先是四天的預備儀式，接下來三天是大齋儀式本身，第八天為結束儀式，最後一天是醮(《無上黃籙大齋立成儀》13:15 下 ~ 18 下)。醮被認為是在大齋完成後的酬神活動(同上引，15:2 下 ~ 3 下；另見《上清靈寶大法》39:3 上 ~ 4 下)。《無上黃籙大齋立成儀》卷三十七講的是醮的步驟(尤見 37:17 上 ~ 20 下)。在醮的過程中，有若干次要求法師“旋醮壇行香一周，依班序立”。^[24]這一要求表明，在此儀式中道士得按規定的順序向所供奉的神行香。

這規定的順序是什麼樣的呢？答案可能就是蔣叔興《無上黃籙大齋立成儀》卷三十八的一部分，是關於醮禮所拜 360 位神仙的級別(《無上黃籙大齋立成儀》38:5 上 ~ 20 下)。這 360 位神仙被分為六等，按其各自的級別享受不同的祭品。其中最高一級為三清、六帝君和二帝后；而最低的一級是土地、城隍等各種地方神。這份名單還指示法師將這些神像放在醮壇的不同位置(位置都是

相對於法師面向三清亦即面朝北方時的位置而言的)。無極門與三清殿壁畫中所畫的神的位置幾乎全都與《無上黃籙大齋立成儀》中所說的位置一致,這很可能並非出於偶然。例如,按照這部儀式手冊,紫微星君應位於壇東側,勾陳星君應位於壇西側,而這正是這兩位神仙的像在三清殿壁畫中的位置。

有了以上證據,永樂宮舉行醮的儀式的程式就比較容易弄明白了。全真教的師父們按照他們儀式手冊上規定的步驟,在無極門和三清殿中繞行,按儀式的規定上香,供水果和茶。這些儀式禮拜的對象不是別的,就是畫在無極門和三清殿壁上的神仙,以及上面說到的近四百個神仙牌位。

將無極門和三清殿視為一個儀式單元有助於解決一直困擾着王遜和宿白等中國學者的一個問題:如果 360 位神仙都要祭祀,為什麼三清殿的壁畫中只有 286 位神仙?筆者認為,在無極門和三清殿的壁畫上都畫了永樂宮碑文和道教儀式手冊中提到的 360 位神仙。在道教儀式傳統中,祭壇由內壇和外壇組成。內壇供有三清、玉帝和其他天帝、星君(這些神靈大多畫在三清殿的壁畫中),外壇則供三官及各種戰神和地方神(Dean 1993; 郭立誠 Kuo 1980; Lagerwey 1987; Schipper [1982] 1993)。^[25]就永樂宮而言,無極門構成了一個外壇。此門中的壁畫損壞嚴重,但有 26 個像保存了下來,包括城隍和前面所列第 15 類中的其他神靈。筆者推測,無極門壁畫上總共應該有 60 到 70 位神仙(不包括門神)。這些神仙加上三清殿壁畫中的 286 位神仙和三清本身的塑像,就組成了永樂宮碑文中所說和道教儀式手冊中所規定的共 360 位神仙。

景安寧認為應該對三清殿壁畫中一些神的身份重新加以闡釋。

他具體指出：畫在壇的東外牆上那位通常被認為是南極長生大帝的帝君實際上是呂洞賓，而他身後七個有頭光的神像是王重陽和七真中的六位（不包括孫不二）。景安寧還認為，壇的西外牆上那位通常被認為是東極青華救苦天君的神實際上是鍾離權，而持白蓮花者是陳搏，持藥粒者是劉海蟾（Jing 1993:291 ~ 305; 1995:8 ~ 9）。道教衆神從宋代到元代可能發生了變化（例如，在元代如果還把宋室的祖先作為神仙來拜會很成問題），但景安寧並沒有提供畫像或文本的證據——尤其是關於全真教各位祖師和七真的證據——來支持他的觀點。具體地說，他沒有提到一點，即壁畫中的這些神像在特徵上與全真教大約成於同時的《金蓮正宗仙源像傳》（見本書第二章）這部重要經書中的神像有明顯的差異。即使永樂宮壁畫中的道教衆神略有變化，我們所擁有的證據還是能夠表明，壁畫中的神靈就是在這一聖地舉行的道教儀式中所拜的神靈。

說教性壁畫

與上面討論的壁畫不同，純陽殿與重陽殿中的壁畫畫全真教祖師或神仙是出於說教的目的。^[26] 畫有呂洞賓和王重陽的壁畫是仙傳性的，這樣這些作品就不大可能是接受供奉。發起繪製這些作品的全真教道士們倒很有可能是想通過這些作品向朝拜者講解其全真教的宗旨和價值。梅維恒和巫鴻曾描述過變相被用來講故事的情形（參見 Mair 1986, 1988, 1989; 71 ~ 72, 150 ~ 172; Wu 1992b）。中國近古時期的道士、寺觀管理者乃至香客團體的領導者是否也同樣用壁畫來講故事呢？目前尚不清楚。不過現在的永樂宮倒有這樣的活動（《山西名勝》第 198 ~ 199 頁）。

寺觀壁畫的說教功能向為多數學者所忽視，這種情形直到最近纔有所改變。現在已很清楚，壁畫及其他藝術作品是有說教目的的。如傳說中的九鼎，就配有一些形象幫助人們辨別善惡，並認出哪些妖魔需要祛除（Wu 1995:5；另見 Harper 1985）。孔子過周，在周廟明堂的牆壁上看到了聖君堯、舜和商朝末代君王及周公的畫像（見《孔子家語疏證》3:72）。^[27] 漢代，魯王在其王宮客廳的牆壁上飾上壁畫，旨在使來訪者產生道德上的反思。中國古經和《列女傳》等說教性著作中的一些情景也常被畫於壁上，一個有名的例子就是武梁祠（Murray 1995:18 ~ 19；Powers 1991；Wu 1989）。古文人裴孝源（約 639 年）在《貞觀公私畫錄序》中指出：“自玄黃萌始，方圖辯正。有形可明之事，前賢成建之跡，遂追而寫之。……其於忠臣孝子、賢愚美惡，莫不圖之屋壁，以訓將來。”（Bush and Shih 1985:49 ~ 52）^①

佛教和道教經書中的一些場景也被畫在壁上供說教之用，其中關於人在地獄裏所遭受的折磨是常用的一個主題。朱景玄（約 840 年）曾指出：“嘗聞景雲寺老僧傳云：吳生畫此寺地獄變相時，京都屠沽漁罟之輩，見之而懼罪，改業者往往有之，率皆修善。”（Bush and Shih 1985:55 ~ 56；另見 Teirser 1988, 1993, 1994）。中國近古時期，這類畫在地藏廟、城隍廟和東嶽廟中非常醒目（例見 Goodrich 1964, 1981；Vidor 1984），而畫有目蓮戲目蓮地獄尋母情景和善書中的地獄情景的木版畫也常被用來教育孩子（Eberhard 1967；Johnson 1989:5）。正如 20 世紀 60 年代葛伯納（Bernard Gallin）在臺灣

① 引文原文見俞建華編著《中國古代畫論類編（修訂本）》上冊，第 16 頁，人民美術出版社 2004 年版。——譯者。

做田野調查時指出的：“在整個葬儀中，有各種機會[用畫有陰間情景的畫軸]來教育年輕人和孩子們行善和盡孝。”(Gallin 1966: 223 ~ 224)^[28]

對道教的說教性藝術的研究沒有像對佛教說教藝術的研究那麼多，不過饒宗頤闡述了按古老的靈寶宗經籍《度人經》繪製的道教壁畫的重要性(饒宗頤 1974；關於《度人經》的更多情況見 Strickmann 1978)。此外，道教神仙許遜(239 ~ 292 年)和文昌等的仙傳往往帶有插圖(Kleeman 1994: 60 ~ 66, 293 ~ 295; Schipper 1985a)。全真教祖師的畫傳中，有關於丘處機的《玄風慶會圖》(此書有元代善本保存下來)，以及關於老子八十一化的仙傳性故事(《太上老君八十一化圖說》)。後一書的畫像時見於全真教聖地的壁上(吉岡義豐 Yoshioka 1959: 172 ~ 246)。^[29]

在宗教信仰和行為方法的傳播上，視覺媒介——特別是壁畫和其他依據民間傳說製作的藝術作品——有時是十分有效的。賀登崧於五十多年前在華北進行的研究表明，數十座真武廟中都有依據通俗小說《北遊記》繪製的仙傳性壁畫(Grootaers 1952)。^[30]布里吉特·巴普坦迪爾(Brigitte Baptandier)關於臨水夫人崇拜的研究表明，閩北和臺灣臨水夫人廟中的壁畫、雕刻和浮雕通常是依據通俗小說製作的，這顯然能使觀看這些作品的香客更容易理解其內容(Baptandier 1996: 106 ~ 107, 113, 114, 115, 116, 144)。魯克思(Klaas Ruitenbeek)在福建北部的媽祖廟中也發現了類似的壁畫(Ruitenbeek 1998)。劉淑芬、梅維恒(Victor Mair)、孟久麗(Julia Murray)、太史文(Stephen F. Teiser)、巫鴻(Wu Hung)及其他學者論述了在整個中古時期，佛教藝術在促進佛教的接受上發揮了重要作用；于君方則指出，依據通俗的佛教讀物繪製的木版畫對觀音

崇拜，特別是普陀山觀音崇拜的廣泛傳播起了至關重要的作用（Yü 1992:220～224）。于君方還指出：“這些媒介吸引香客來到普陀山，還告訴他們去哪兒參觀，該看些什麼。”（同上，第220頁）

上述證據表明，儘管有些壁畫是用於裝飾或儀式的，但描繪歷史或傳奇性事件的壁畫可以起到說教的作用。可能將這些壁畫看成一種宣傳的形式也是一個有用的思路，因為它們試圖通過教條式的、意識形態性質的內容來塑造大眾的心聲。^[31]福柯將權力視作行動與力量的場所（Foucault 1982；Hoy 1986:123～147）。W·J·T·米歇爾用福柯的分析方法對說教式形象作了研究，其中他對繪畫“現實主義”即“繪畫作品顯示事物真實性的能力”（Mitchell 1994:325）的分析頗具啓發性。米歇爾闡述了這種現實主義中既有表現方式，又有信仰體系，這二者又具有“構建真實”的潛能，是頗適合於“向大眾行使權力”的媒介（同上，第356～357頁）。

為表現其文化權力（cultural power），諸如寺觀壁畫之類的藝術作品必須以一種清晰、引人注目而又能為觀者所理解的方式講述其故事（Baxandall 1988:41）。此外，觀者還必須能夠識別出這類壁畫的主題，並將其內容和他們以前讀過、聽過或者從舞臺上看到過的故事聯繫起來（Murray 1995:19）。孟久麗說，有的場景“不一定真是要讓人們‘讀’的，它們有時是服務於一種象徵性的目的，那就是要對支配宇宙和人類世界道德秩序的基本價值予以肯定”（同上）。對永樂宮的說教性壁畫而言，她的話也許是對的；但這些壁畫按一定的順序排列，而且附有相當長的題記，這又說明它們很可能同時也是要讓人們真正去讀的。至於壁畫是否能成功地灌輸或加強常規的價值觀，則又完全是另一回事。筆者在下一章中將要論證的一個觀點是，儘管永樂宮壁畫具有達到說教目的的潛能，但

事實上卻沒有達到這個目的。全真教道士在佈道時常使用藝術作品，這有助於我們進一步闡釋純陽殿壁畫的說教性質。伊德瑪（Wilt Idema）指出，全真教師父們自王重陽本人開始，就用骷髏畫來教授弟子。對全真教師父們來說，骷髏（有時還有木偶）既象徵著肉體死亡的現實，也象徵著大多數凡人的蒙昧狀態（Idema 1993：207，208，209～210）。^[32]王重陽在與他的第一個弟子馬鈺及其妻子孫不二一起生活在全真庵時，就畫了一幅骷髏畫，以顯示人類存在的短暫與虛幻（同上：202～203）。重陽殿的一幅壁畫就畫了這個故事（見圖六），其題記是取自王重陽作品集的一首詩，詩文如下：



圖六 《歎骷髏》圖，見重陽殿壁畫

畫中王嘉（王重陽）正用一幅骷髏畫向他的第一位弟子馬鈺及其妻子孫不二指出人生的虛幻。

堪歎人人憂裏愁，

我今須畫一骷髏；

生前只會貪冤業，

不到如斯不肯休！

（《重陽全真集》10:14；王暢安 1963b:76）

馬鈺的一首詩提到了這幅骷髏畫（Idema 1993:203）和其他關於頭骨與骷髏的作品（205～206 頁）。王重陽的另一位弟子譚處端在佈道時似也用過骷髏的形象，因為他的一首題為《骷髏頌》的詩描述了等待着蒙昧者的可怕的命運。詩的最後兩句是：“故將模樣畫呈伊，看伊今日悟不悟。”（《譚先生水雲集》卷一）。在這方面，全真教道士很可能是受了莊子遇骷髏故事及關於骷髏的戲劇和舞蹈表演（在山西也有這類演出）的啟發（Idema 1993:194～198, 205）。16、17 世紀的道情很可能是根據全真教宗教實踐的需要而形成的，裏面有莊子遇骷髏的故事（同上:198～199；小野四平 Ono 1979:288～309）；^[33]而曹雪芹寫於 18 世紀的小說《紅樓夢》（又名《石頭記》）中也有這樣一個場面：

一位道教師父送給一名為色所迷的男子一面鏡子，鏡子的一面是一位美女的形象，另一面則是一付骷髏（Hawkes 1973:252；Idema 1993:209）。^①

山西畫工製作了很多說教性的壁畫，有的被保存至今。其中有 11 世紀晚期高平縣開華寺主殿壁上的壁畫，其場景取自佛經；還有繁峙^②縣岩山寺中 12 世紀晚期的講述鬼子母故事的壁畫

① 指書中跛足道人送給賈瑞的“風月寶鑒”（見《紅樓夢》第十二回）。——譯者。

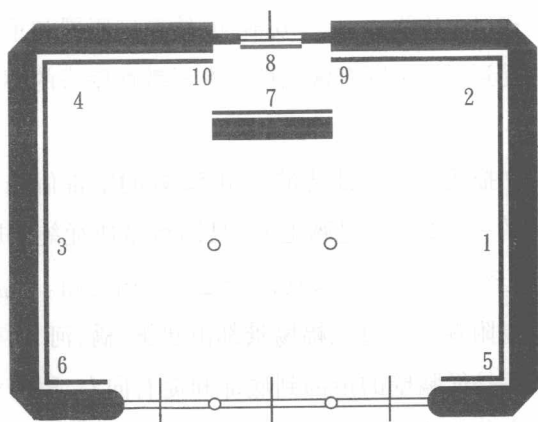
② 此處原文作 Fanchi，誤。岩山寺在山西繁峙縣，峙音 shì。——譯者。

(Bush 1998)。山西南部一座建於明代的祀后稷的廟中也有大量的說教性壁畫(Lü 1998)。這一切說明,繪製純陽殿和重陽殿壁畫的畫工可能受到了當地既有儀式性又有說教性壁畫的藝術傳統的影響。^[34]

純陽殿中描述呂洞賓仙傳的一組 52 幅的壁畫佔據了此殿牆壁可用面積的一半以上(見圖七)。呂洞賓畫傳從純陽殿東牆開始,一直延伸至東北角,然後又從西牆延伸至西北角。此殿壁畫的內容和主題見附錄二。每一幅場景都由建築、橋、河、山構成。故事的敘事順序是從牆壁的頂部到底部和從右向左,與傳統中國書面材料上文字的閱讀順序相同。這些壁畫除了提供有關道教肖像畫法(iconography)和仙傳的資料外,對社會史學家也是頗有價值的,因為它們描繪了元代的人民、服飾、建築和各種活動。純陽殿中的另兩幅壁畫展現了道教的齋儀和醮儀,可能與在永樂宮中實際舉行的齋、醮儀式相同。呂洞賓塑像後的壁上畫有呂洞賓所度的樹精(見本書第二章),以及純陽殿中最著名的兩幅壁畫。這兩幅壁畫,一是呂洞賓從鍾離權學道圖,一是八仙過海圖。八仙過海是民間藝術中一個頗受歡迎的主題,常見於中國近古時期的小說和戲劇中(見本書第五章)。

純陽殿東壁上有十八幅說教性壁畫,第一幅描繪了呂洞賓在 798 年陰曆四月十四日神奇地誕生的故事。該畫題記的大部分引自苗善時的《妙通紀》,講述了呂洞賓有名的祖先。但壁畫僅畫出與呂洞賓出生有關的神奇事件,特別是畫了一隻仙鶴從天而降,而空中佈滿了五彩祥雲。畫面底部畫了一些被這種情景驚呆了的過路人,大概包括那位預言呂洞賓將會成仙的算命先生馬祖。^[35]這樣,殿中的第一幅壁畫就顯示出畫中形象與這一形象所本的文本

Chunyang Dian 純陽殿



- 1-4--Murals depicting the hagiography of Lü Dongbin
- 5-6--Murals depicting Taoist rites
- 7 --Zhongli Quan and Lü Dongbin
- 8 --The Eight Immortals Crossing the Ocean
- 9 --Mural depicting the Willow Immortal (Liu Xian 柳仙)
- 10 --Mural depicting the Pine Immortal (Song Xian 松仙)

圖七 純陽殿平面圖

(據王暢安 1963a 重繪)

1~4 呂洞賓畫傳

5~6 道觀醮樂、齋供圖

7 鍾離權度呂洞賓圖

8 八仙過海圖

9 柳仙圖

10 松仙圖

之間存在着相當大的差距。

純陽殿中的第二幅壁畫(《顯化圖》2)畫了呂洞賓生命中最著

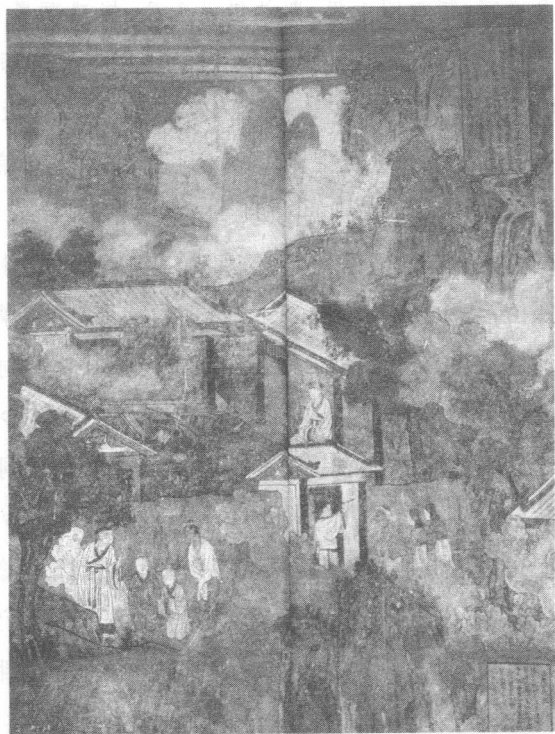
名的一個事件，即“黃粱夢”的故事。不幸的是，這幅畫的大部已毀損嚴重，因此我們很難確定其內容。據此畫題記（節錄自苗善時的《妙通紀》1:5 上~6 下）：

唐靈[憲]宗元和五年，時帝君年廿一歲，赴長安應舉，寄旅館。有羽士，狀貌奇古，誘化入道。曰：“某受一官，光顯門風，然後隨師未晚。”帝君欲睡，羽士與枕就睡。一使召狀元呂某受官，富貴四十年，忽然借沒家產，恍然夢覺。羽士在旁笑曰：“黃糧猶未熟，一夢到華胥。”帝君再拜，問師姓。曰：“鍾離權，字雲房。”言畢飄然而往。帝君悵然，即回本鄉。

對於黃粱夢故事的重要性及其與呂洞賓入道的其他記載的聯繫，本書第五章中將作更詳細的論述。

壁畫的下兩個場景（《顯化圖》3 和 4）亦本《妙通紀》，其題記也嚴格依照苗善時的文本。第一個場景描繪的是呂洞賓離家從鍾離權學道前在家時的善行，第二幅畫的是鍾離權五試呂洞賓，以確定其修行的水準。^[36]不過，從這裏開始，畫傳中的畫與《妙通紀》的文字就有了分歧。根據苗善時的文本，在鍾離權五試呂洞賓之後，接下去應該是呂洞賓跟鍾離權學道的另外三個故事（《妙通紀》第五化至第七化）。《妙通紀》這三個故事中多次提到全真教關於修行的觀點，還對丹法與冥坐之法作了描寫。這三個故事沒有一個畫在純陽殿的牆壁上，這很可能反映了這樣一個問題：要將這些複雜的、有時是深奧的經文轉化成視覺媒介會頗為困難。《妙通紀》敘述完呂洞賓的修道故事之後，接着敘述了呂洞賓在湖北黃鶴樓昇天之事（《妙通紀》第八化），^[37]但壁畫直到第 21 幅纔對此事作了描繪（《顯化圖》21）。另一個敘述呂洞賓五代時隱居華山的故事（《妙通紀》第九化），也沒有出現在壁畫中。

五試故事之後，純陽殿的呂洞賓畫傳緊接着講了呂洞賓在湖南衡州用“雷法”肅妖的故事（《顯化圖》5）。此故事不見於《妙通紀》。這幅畫（見圖八）畫着一位女主人拜謝呂洞賓，而她的兩個女兒跪下發誓出家的情景。圖中還畫有呂洞賓在她們家的大門上書寫符呪的場景（門上似乎沒有門神），題記還說後來地方官下令將她們的宅院改為一座道觀。接下來的兩個場景（《顯化圖》6~7）則



圖八 衡州肅妖

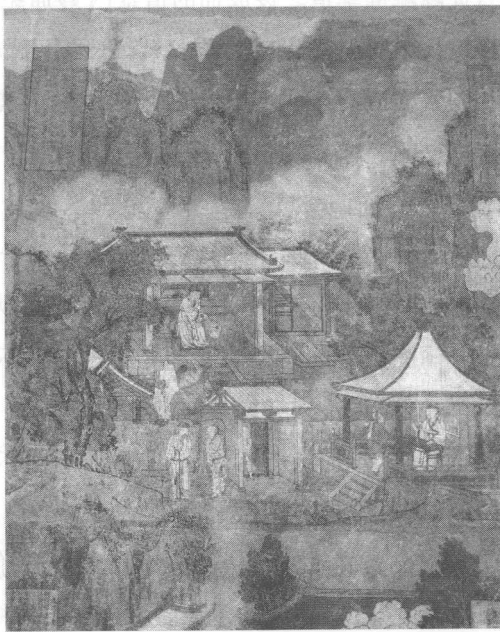
純陽殿這幅壁畫的下半部畫的是呂洞賓在一座宅院的大門上寫符呪祛妖，左側較低處畫的是女主人在拜謝呂洞賓。她的兩個女兒已出家，成了道姑。畫的中部是宅中的一座呂洞賓塑像。此宅後來成了一座祠堂。

是按照苗善時《妙通紀》的正確順序畫的（《妙通紀》第十化至第十一化）。第一幅畫的是961年呂洞賓入朝見宋太祖，而太祖令人畫呂洞賓像之事。這個故事的文字版有一個片斷，是呂洞賓向宋太祖講道，要他不再殺戮敵人，使人聯想到丘處機試圖讓成吉思汗接受全真教之事。但這幅壁畫僅殘存呂洞賓見宋太祖後飛昇的形象，題記中也沒有《妙通紀》所述呂洞賓向太祖講道的文字。或許掌管永樂宮的道士有這樣的擔心：一篇顯示全真教祖師支援宋朝的文本會被誤解為對元朝具有顛覆性。可以想見，如果沒有向導引領，對他們講解壁畫內容的話，一些文盲香客或許會認為這幅畫畫的是呂洞賓從鍾離權學道之後成仙的情景（《妙通紀》第八化），特別是由於描繪呂洞賓從黃鶴樓昇天的壁畫（《顯化圖》21）只畫了鍾離權辭別呂洞賓的情景，而那時呂洞賓尚未成仙。其實，由於這幅圖位於殿宇牆壁的高處，其題記不易看清，即使是非文盲香客也都有可能產生這樣的誤解。

純陽殿的第七幅壁畫（《顯化圖》7；《妙通紀》第十一化）是第一幅涉及識別神仙問題的壁畫。這個問題是苗善時《妙通紀》和其他道教著作中一個主要的問題，但在壁畫中卻顯得並不那麼重要。畫中呂洞賓裝成一個乞丐，到一家茶肆中乞討。只有一個女孩沒有因其外表而嫌惡他，而是熱情招待他，還喝下了他杯中的殘茶。為報答她，呂洞賓讓她到皇室做了奶媽，並活到135歲。儘管題記遵照《妙通紀》將呂洞賓說成“衣服藍縷^①，血肉垢汙”，但壁畫卻始終將他畫成穿着講究、外表迷人的道士。當他在茶肆中受到女孩的招待時，看不出肆中任何人的臉上有厭惡之情。^[38]

① “藍縷”原文作 lanlou，譯音有誤。——譯者。

接下來的五幅壁畫(《顯化圖》8~12)都集中於“度”(conversion)與“濟”(salvation)^[39]的主題,而這實際也是畫傳整體的主題。這五幅畫的前四幅是據《妙通紀》繪製的(《妙通紀》第十二,十三,十七和十八化),而第五幅所畫的情景僅見於《呂祖全書》。此外,另有三個以“識”為主題的故事(《妙通紀》第十四至第十六化)並沒畫入壁畫。這三個故事發生在呂洞賓度樹精和他度曹國舅(八仙之一)故事之間。^[40]這些壁畫對度脫過程作了感人的描繪,尤其是畫岳州樹精與何仙姑叩請呂洞賓收其為徒的兩幅壁畫(見圖九、圖十)。東牆上其餘的六幅壁畫(《顯化圖》13~18)將識、度和呂洞



圖九 再度郭仙

畫的右下方為呂洞賓遇郭上竈。郭上竈原是呂洞賓在岳州度脫的樹精,後來轉世成人。畫的左側畫的是郭上竈向呂洞賓叩頭,求呂收他為徒。



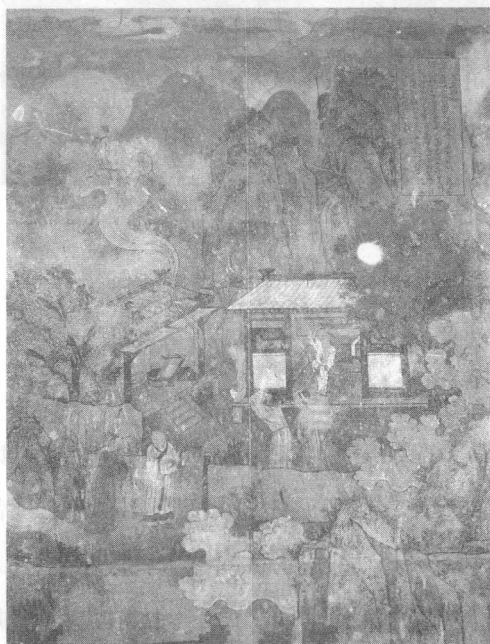
圖十 度何仙姑

畫的下方畫的是何仙姑和其他女孩在賣她們從山裏採來的草藥。上方畫着何仙姑向呂洞賓叩頭，求呂收她為徒。

賓的神通等主題結合了起來。研究宋代思想史的學者可能會對描繪呂洞賓遇邵雍的一幅壁畫感興趣(《顯化圖》18;《妙通紀》第三十四化)。^[41]邵雍用《易經》占卜,得知呂洞賓要來,並設了個神牌拜他。^[42]《妙通紀》講到這次相遇時,還有一段相當長、相當複雜的關於儒道思想的討論,且引用了《孟子》中的話。壁畫題記中沒有這些神祕的話題,說明這些話題被認為是引不起香客多大興趣的。這組壁畫僅僅顯示了一位知名學者歡迎呂洞賓和祭拜其神牌的情形,正如香客和道士們要拜永樂宮中所設的神牌一樣(見陳垣等

1988:1308, 1310)。

東牆壁畫最後一個令人感興趣之處是畫有呂洞賓遇道士侯用晦的壁畫(《顯化圖》13;《妙通紀》第五十二化)。侯用晦以為呂洞賓的劍有祛魔的法力而對之深感興趣,但呂洞賓卻解釋說,此劍的真正作用是驅除人們心中阻礙其得道的邪念。^[43]最後,呂洞賓覺得侯用晦沒有聽懂他的話,便將劍拋向空中,自己也隨劍飛走了。到純陽殿來觀看此畫的文盲香客大多數可能弄不清楚呂洞賓的教導,因為他們讀不了題記。他們所能看到的只是呂洞賓隨他的劍一起飛向空中(見圖十一)。呂洞賓被廣泛地作為一位用劍來祛妖

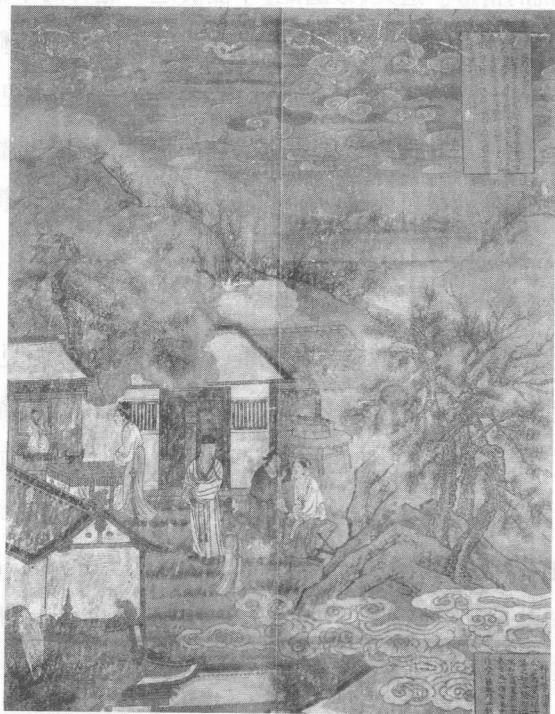


圖十一 誘侯用晦

該壁畫畫了呂洞賓在意識到侯用晦沒能明白他關於內丹修煉法的教導之後,隨其劍飛走的情景。

治病的神靈來崇拜，人們不僅從壁畫上看到他的這類事跡，而且在通俗小說中也能看到，如《東遊記》、《呂仙飛劍記》等。後者的書名都提到了呂洞賓的劍。^[44]頗有諷刺意味的是，來永樂宮的香客對此畫內容的解釋很可能會跟侯用晦的觀點很一致。

純陽殿東北側牆上的八幅壁畫(《顯化圖》19~26)着重描繪呂洞賓的神通。除了繪有呂洞賓在黃鶴樓的情景之外，還有他為自己刻製雕像的情景(《顯化圖》22;《妙通紀》第一百零五化)，及贈藥給一個孝子以治癒其母親的失明的情景(見圖十二)(《顯化圖》



圖十二 救苟婆眼疾

呂洞賓送藥給一孝子，以治癒其母的眼疾。



25；未載於《妙通紀》）。另兩幅壁畫描繪了呂洞賓與佛教僧侶之間充滿敵意的關係。第一幅（《顯化圖》23；《妙通紀》第一百零四化）畫的是呂洞賓抱怨蘇州寒山寺的塔鈴搖得太響，寺裏僧人嘲弄他，讓他給那些塔鈴加上一道符呪，結果加了符呪後塔鈴真的不響了。第二幅（《顯化圖》26；不見於《妙通紀》）畫的是呂洞賓到婺州（在安徽）^①一佛寺投宿，被寺僧粗暴地拒絕，他使用法術將寺塔劈開的情景。總體上，純陽殿壁畫中描繪的呂洞賓與佛教徒的關係很不友好，四幅涉及他與佛教徒關係的壁畫中，有三幅畫的是他與佛教徒對抗的情形。這與《妙通紀》中關於這一題材的十個故事形成對照，因為在那十個故事中，講他們之間對抗的與講他們之間合作的一樣多（見下文表二）。^[45]《妙通紀》第五十一化（不見於壁畫）甚至說呂洞賓運用其神通為善待他的和尚提供食物。壁畫中表現出的對佛教的敵意很可能是由於1255年和1258年的佛道論戰，以及忽必烈汗支持佛教並燒毀宋德方編修的元版《道藏》（見本書第一章）的緣故。

東北牆壁畫上另一個有趣的故事（《顯化圖》24；不見於《妙通紀》），是作為俗家施主的下層官吏馬庭鸞慷慨招待呂洞賓的情景。在故事中，呂洞賓裝成一個雲遊道士到馬庭鸞家向他要狗肉喫，把馬庭鸞嚇了一跳（全真道士是喫素的）。但馬庭鸞還是給了他狗肉，因為他覺得呂洞賓不是一個尋常的道士。喫完狗肉，呂洞賓用絹包上狗皮，將其放在池邊一座亭子中。第二天上午，馬庭鸞看着道士離開後，便將絹包着的狗皮扔入池中。只聽如雷般一聲巨響，

① 此按原文翻譯。事實上，婺州雖然歷史上與今安徽境內的徽州等地有過相當複雜的相互統轄關係，但其本身是在今浙江金華一帶。——譯者。

那條狗從池中躍出，背上還背着那幅絹，絹上繪着呂洞賓的像。後來馬庭鸞建祠供奉呂洞賓，一年之後便去世了。這幅畫是純陽殿中僅有的三幅表現俗家施主的壁畫之一，而《妙通紀》中卻有 12 則這類故事。這幅畫還有一個重大的意義，那就是它畫了呂洞賓——這位全真教運動最有名的祖師——在喫狗肉（見圖十三）。呂洞賓這一形象與第五章中將要論及的民間故事所描述的形象有



圖十三 度馬庭鸞

畫的上半部畫着馬庭鸞領僕人給呂洞賓奉上狗肉。下半部畫着馬庭鸞及其家人在細看那只復活了狗的背上的那幅絹像。這幅壁畫很可能是根據廣泛流傳於包括永樂一帶在內的華北地區的民間故事繪製的。

着驚人的相似。這一形象能繪在由宣導並實踐素食主義的道士掌管的道觀的牆壁上，再次說明純陽殿壁畫的發起人很可能對畫工並沒有完全的控制。

純陽殿西壁上的十八幅壁畫(《顯化圖》27~44)重複着上面論及的許多主題，尤其是呂洞賓祛魔治病的神通，以及人們没能認出他這兩個主題。被非常突出地展示的兩類故事，是呂洞賓遇宋徽宗及他與其他道士的關係的故事。

純陽殿五十二幅壁畫中有三幅(《顯化圖》30, 31, 43)描繪的是呂洞賓在宋徽宗朝廷的事，這應該不足為奇。徽宗非常有名的(在許多保守士人看來則是臭名昭著的)一件事是他大力支持道士尤其是神霄派的創立者林靈素(見本書第二章)，而全真教的領導人則試圖跟林靈素及其追隨者劃清界線(陳垣[1941]1962:30~31; 鄭素春1987:15, 61)。元代的全真教著作，包括《妙通紀》中的文章，往往以一種毫不恭維的筆調來寫徽宗。

從政治上說，這樣寫大概比突出全真教的一位祖師曾支持過宋代皇帝更能為元代的統治者接受。

表現徽宗與林靈素之間關係的許多故事載於元代小說《宣和遺事》^[46]，其中一個故事畫在純陽殿的西牆上(《顯化圖》43; 未見於《妙通紀》)。在這個故事中，徽宗主持了一場大型的道教儀式，沒想到呂洞賓來了。呂洞賓只呆了一會兒就突然離去，留下一首告誡徽宗的詩。壁畫沒有完全按照小說來畫，因為《宣和遺事》說舉行儀式時林靈素是在場的，而呂洞賓的詩有向他挑戰的意味(《宣和遺事》第32~39頁)。不過，這一場景很可能還是基於這篇小說的。壁畫還提供了宮廷建築及皇家典禮的生動圖景。

純陽殿西牆第四幅壁畫描繪了呂洞賓與林靈素之間的競爭

(《顯化圖》30;《妙通紀》第八十二化;其事未載於《宣和遺事》),畫的是圍繞祛除在宋徽宗宮中出沒的邪祟而發生的競爭。呂洞賓召戰神關公前來,贏得了這場戰鬥(見圖十四);之後他還告誡徽宗不要為邪教所迷惑。^[47]繪有徽宗的另一幅壁畫(《顯化圖》31;《妙通紀》第九十九化)也以毫不奉承的筆調表現他。在這個故事中,徽宗請呂洞賓將水銀變成銀子。呂洞賓成就了這個奇跡,但又留下一首詩,以人世的虛幻警告徽宗。



圖十四 宮中剿崇

壁畫畫了呂洞賓召請戰神關公來驅除出沒於皇宮中的妖祟。道師林靈素也曾治此祟,但未能將其驅走。

永樂宮壁畫所描繪的呂洞賓和其他道教徒的關係涉及到一個對修持全真教的人來說很關鍵的問題：如何在任職於朝廷和參與社會之時，也保持修行的堅定性。正如在林靈素和侯用晦的故事中所看到的那樣，呂洞賓與其他道士之間的關係經常是充滿了緊張。儘管呂洞賓曾度許多人入道，但他對那些過於執著於道教儀式或世俗世界的道士可以說是很敵視的。遇到這樣的道士時，呂洞賓會指責或者拒絕點化他們。在純陽殿西牆上的一幅畫裏（《顯化圖》38；未載於《妙通紀》），呂洞賓來到晉南的一場齋戒儀式上，請求參加。由於他衣冠不整，在場的其他道士根本不理會他。他一言不發，直入觀中，並消失不見。發起這一儀式的俗家信徒進觀搜尋，卻只發現一首寫在瓜皮上的詩，責怪在場的人没能認出他來。這幅壁畫本身還精彩地表現了道教齋戒儀式是如何舉行的，可以和純陽殿及其他道教聖地中表現道教儀式的壁畫放在一起研究（可參見 Jing 1993；White 1940:164~226）。

西牆上另一幅壁畫（《顯化圖》40；未見於《妙通紀》）展示的呂洞賓形象對呂洞賓頗為不敬，甚至可以說是帶有誹謗性，與畫有呂洞賓喫狗肉的畫（《顯化圖》24）相似。《顯化圖》第40圖畫的是，在玄天上帝誕辰這一天，呂洞賓到衡州一座道觀中參加醮儀，^[48]這次他化作一個懷孕的尼姑，並在夜間產下一個嬰兒。當尼姑要進入醮壇時，道士們認為讓她在那裏會褻瀆神靈，便將她趕走。^[49]尼姑將孩子頭朝下摔在地上^①，然後騰空

① 王暢安校《永樂宮壁畫題記錄文》只說“尼遂將孩擲於地”，並沒說是頭朝下摔的（作者原文為“She then smashes the baby's head against the ground and flies off”）。——譯者。

而去。在場的道士一看，原來那孩子是個葫蘆，內有隱含呂洞賓名字的字謎，大家都驚訝不已。呂洞賓懷抱的孩子可能象徵着內丹所要修煉成的“嬰兒”狀態，而呂洞賓運用這一象徵可能是要告誡那些忙於設醮的道士們，說他們偏離了求道正途。這則故事很可能還反映了全真教道士對自己的一種反思，因為許多人（自王重陽本人始）加入全真教時都拋棄了妻兒子女。筆者尚未在其他道教的或民間文學的文本中發現這個故事，但高萬桑在與筆者的個人通信中指出，這幅畫中的暴力場面與關於全真教大師馬丹陽等的元雜劇（Hawkes 1981）中的某些場景非常相似。

然而，並非所有的壁畫都畫的是呂洞賓與道士們的衝突。例如，在一幅描繪呂洞賓遊羅浮山（在廣東省）一座道觀的壁畫（《顯化圖》37；《妙通紀》第八十三化）中，呂洞賓噴酒噴向一位道童的眼睛，治好了他的眼病。^[50]隨後他又在觀內牆壁上畫了一幅山水畫，在山下畫了三口池塘，暗示自己的名字為“崑”（見圖十五）。

所有畫呂洞賓和其他道士在一起的壁畫的主要主題就是“識”。這類畫告誡人們：那些過於沈溺於俗務的道士可能會連他們自己的祖師都認不出來。不過，這一資訊對那些來到永樂宮的香客可能不會有多大的影響；這些人看到的只是呂洞賓在一些道教聖地顯示他的神通。

純陽殿西牆上另兩幅壁畫中的故事值得一提。第一幅（《顯化圖》28；《妙通紀》第六十四化）畫的是呂洞賓拿了一粒丹藥，欲施於成都人。儘管他已自稱是呂仙，但人們還是嘲笑他；當他坐在五



圖十五 遊戲羅浮

這幅畫畫了呂洞賓出現在羅浮山上一座道觀中。畫的較低部分畫的是呂洞賓遇見並治好了一個小孩的眼病，上半部分則畫著他正在繪壁畫。呂洞賓所作的壁畫中的一座山下有三口小池，是他以其名字“鼎”而作的一個字謎。

通廟^[51]①前的池塘邊時，一些孩子甚至向他扔石頭。最後，呂

① 據《妙通紀》第六十四化和王暢安的《錄文》，呂洞賓“往坐五顯靈廟前火池上”，而作者這裏說的則是“五通廟”（Five Penetration [Wu tong] temple）。五顯與五通本為不同的神靈，五顯是有五兄弟為神，宋代封為王，其封號第一字皆為“顯”，故稱五顯神。五通為妖鬼之屬，“五”非實數，而是指群妖。《夷堅志》中對五顯與五通皆多有記載，而決不相混。至明《弘治徽州府志》稱五顯為“五通侯”，後世遂以五通即五顯。又，佛教之華光菩薩亦名五顯靈官如來，後世亦將其與五顯相混（呂宗力、樂保群《中國民間諸神》[河北教育出版社2001年版]544~545、555頁）。《妙通紀》中提及的“五顯靈”廟當為五顯靈官廟。五顯、五通、華光的相混是經過一個歷史過程纔發生的。五顯、五通相混當是明清時代的事。《妙通紀》成於元代，二者應尚未相混。如是則作者此處說“五通廟”恐怕是成問題的。——譯者。

洞賓吞下金丹^①，乘五色雲飛逝。成都人意識到他是誰之後，都懊悔莫及。在另一則故事（《顯化圖》41；未載於《妙通紀》）中，呂洞賓醉酒後在一家人家昏然入睡，被鼎州（在湖南）知府抓了起來。知府甚至下令用枷把呂洞賓鎖起來，但幾小時後卻發現呂洞賓逃走了，只留下一首詩，嘲笑知府没能認出他，從而錯過了得道的機會。

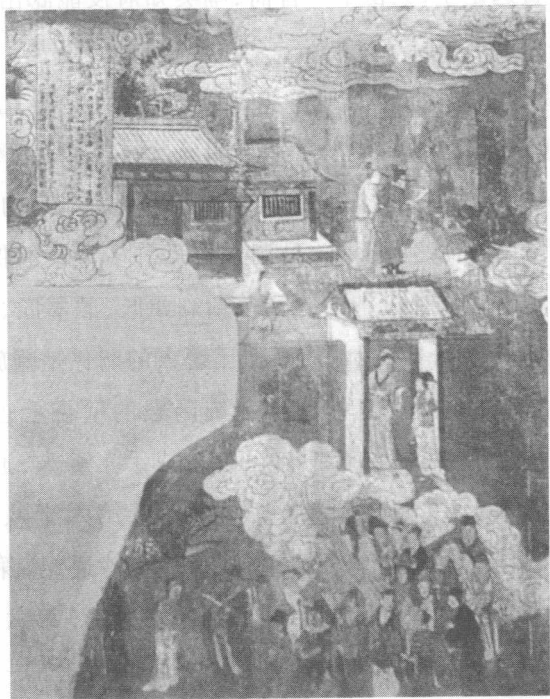
純陽殿西北牆上的壁畫進一步強調“度”與“識”的主題。但這裏出現了兩種新的故事類型，一類是關於呂洞賓與手工藝人的關係的，另一類是關於一些士大夫拋棄其職業生涯以求道的。

除了作為八仙之一而外，呂洞賓作為許多行業的保護神也很有名。把他作為保護神的行業包括剃頭匠、製墨匠、金屬匠、魔術師及街頭藝人。^[52] 呂洞賓與手工藝人的關係是關於他的故事中一個常見的主題，這種關係在純陽殿的壁畫上也有所表現。在某些場景中，呂洞賓把自己裝扮成手工藝人，通常是理髮師或販墨人（見《顯化圖》16，《妙通紀》第六十八；《顯化圖》41，未載於《妙通紀》；《顯化圖》47，《妙通紀》第六十九化）。另一些場景如《顯化圖》第15圖（《妙通紀》第六十七化）則描繪他度脫手工藝人，如陳七子。^[53] 西北牆上的一幅壁畫（《顯化圖》50；《妙通紀》第九十化）畫着呂洞賓來到福州一家小酒店，開店的老婦很善良，招待他喫了一頓齋飯。之後，呂洞賓在酒店牆壁上寫下“呂洞賓來”四字，以幫老婦賺錢。呂洞賓

① 原作 *Lü keeps the elixir*（呂洞賓留下金丹），然據《妙通經》第六十四化和王暢安《錄文》，呂洞賓最後是“自餌其丹”，即自己將丹藥吞下。——譯者。

的字爲酒店引來了衆多顧客，當地的太守也來向呂洞賓上供^①（見圖十六）。

西北牆上的另兩幅壁畫畫的是呂洞賓度脫兩個士大夫的情景，兩次度脫都發生在對全真教義和內丹術展開激烈的討論之後



圖十六 長溪覓齋

畫的中部是呂洞賓走進一位善良老婦人開的酒店。畫的上半部分畫的是長溪太守在呂洞賓題於壁上的“呂洞賓來”四字前禮拜。

① 《妙通紀》第九十和王暢安《錄文》中都沒有提長溪（福州）太守祭拜呂洞賓的事。作者此處所寫大概是根據壁畫所畫的情景。——譯者。

(見《顯化圖》49;《妙通紀》第七十三化;《顯化圖》52;《妙通紀》第八十一化)。這類故事對金元時期的全真教道士極為重要,因為他們中的許多人在皈依道教之前曾是士大夫或來自縉紳之家。全真教師父們還度脫了許多其他的士大夫,並與這些弟子建立了親密的關係(鄭素春 1987:73, 75, 88, 95, 98~101, 107~108)。儘管我們不清楚那些香客們是否會和發起繪製這些壁畫的全真教師父們同樣地欣賞這些壁畫,但看到呂洞賓和那些名流在一起一定會讓很多人留下深刻的印象。^[54]

在考察純陽殿壁畫時,我試圖確定壁畫中的呂洞賓形象與《妙通紀》等道教著作中的呂洞賓形象之間的異同。這兩種文本都突出四個不同的主題:(1)呂洞賓的傳記;(2)呂洞賓度脫他人的故事;(3)描述人們没能認出呂洞賓的故事;(4)關於呂洞賓神通的故事,尤其是為人治病(見表一)。^[55]

表一 純陽殿壁畫主題

	妙通紀(95)		顯化圖(52)		顯化圖(37)		顯化圖(15)	
	#	%	#	%	#	%	#	%
傳記	8	8.4	5	9.6	5	13.5	0	0
度	29	30.5	14	26.9	11	29.7	3	20
識	41	43.1	21	40.3	13	35.1	6	40
神通	17	17.7	12	23	8	21.6	6	40

儘管有些故事是幾種主題的結合,但表一表明,苗善時很可能對識別道教大師的問題最感興趣,而發起及製作壁畫的道士和畫工們則還關心呂洞賓度脫他人和他的神通的問題。描述呂洞賓神通的故事在《妙通紀》中不到五分之一,但是純陽殿的十五幅不是

本於該書的壁畫中，有六幅表現的都是這一主題；在不是本於《妙通紀》的另外六幅涉及到“識”的主題的壁畫中，也描述了呂洞賓的神通。

對與呂洞賓交往的人的身份加以考查也很重要。苗善時的《妙通紀》描述了呂洞賓與道士、手工業者、施主、妓女及僧人的相遇。呂洞賓與僧人之間的交往既有合作，也有對抗；但純陽殿壁畫，尤其是那些不是本於《妙通紀》的壁畫，表現的卻是一個截然不同的呂洞賓形象（見表二）。在這些作品中，呂洞賓跟皇帝在一起的時間比在《妙通紀》中多得多，同時也常光顧道觀和參加道教儀式。壁畫完全沒有描繪他與妓女的關係，而所描繪的他與佛徒們

表二 壁畫中的背景與人物

	妙通紀(95)		顯化圖(52)		顯化圖(37)		顯化圖(15)	
	#	%	#	%	#	%	#	%
妓女	5	5.2	0	0	0	0	0	0
手工藝人	19	20	9	17.3	6	16.2	3	20
皇帝	3	3.1	4	7.7	3	8.1	1	6.7
施主	12	12.6	3	5.8	2	5.4	1	6.7
僧人	10	10.5	4	7.7	3	8.1	1	6.7
對抗	5	5.2	3	5.8	2	5.4	1	6.7
合作	5	5.2	1	1.9	1	2.7	0	0
道士	23	24.2	18	34.6	11	29.7	7	46.7
個人	16	16.8	8	15.4	7	18.9	1	6.7
在廟中	4	4.2	4	7.7	2	5.4	2	13
在儀式上	3	3.1	6	11.5	2	5.4	4	27

的關係更多的是對抗而非合作。道教徒與佛教徒之間的敵意在壁畫中也表現得很清楚,可能是由於在 1281 年的鎮壓之後,掌管永樂宮的道士們感到了佛教的威脅。相比於《妙通紀》,壁畫對道士和他們的俗家施主之間的關係強調得較少,但為什麼會這樣還有待於進一步研究。

這些壁畫的另一個非常重要的方面是其對呂洞賓本人的描繪。在這些作品中,呂洞賓更喜歡扮成一位道教師父,而非如宋代的記載中常常說他扮成乞丐或小販(見本書第二章及 Ang 1993, 1997)。儘管壁畫的題記常根據《妙通紀》將呂洞賓描寫成一個又醜又髒的乞丐,但壁畫卻始終把他畫成一位衣冠整齊、外表迷人的道士。他遇到的人的臉上看不出嫌惡的表情,相反他們的神情倒往往表現出敬畏。

永樂宮呂洞賓的這種“形象”表明,呂洞賓像的畫法到元代已發生了一個重要變化。如我們在第二章中所論及的,陳師道的《後山談叢》等北宋著作中說到,南唐時的呂洞賓像是畫成一個邋邋遢遢、鬍子蓬鬆的販墨人,直到李後主纔命人為其畫了一幅更“得體”的畫像。宋代的許多畫也把呂洞賓畫成邋邋遢遢、蓬頭垢面的模樣(Ebine 1981:189~197; 劉文三 1981:139~140)。然而,元以後的畫像則展示了一個整潔的呂洞賓形象,儘管中國近古時期的資料和現代的民間故事還常把他描述成髒兮兮的(Baldrian-Hussein 1986:154~155, 164; 林蘭 1933:13~15, 45~46)。呂洞賓畫像的這一轉變,很可能是出於“體面”的考慮。這一概念是包華石(Martin Powers)借自 E·H·古姆布里奇(Gombrich)而用於他關於漢代墓葬藝術的著作中的。在中國,禮儀的重要性意味着宗教聖地的藝術作品得按照其周圍的環境或場合,做得“正規、合適”

(Powers 1991:62~65)。因此,在據稱為呂洞賓誕生之地的宗教聖地把他描繪成一個乞丐會被認為不合適。而且,全真教領導人也不願接受以不敬的態度描繪他們一個主要的祖師。^[56]這很可能就能解釋為什麼《妙通紀》中的五個關於呂洞賓與妓女的關係的故事在純陽殿的壁畫中都沒有畫,儘管在這些故事中他總是抵制了色慾的誘惑,有時還度妓女入了道。呂洞賓在這些故事中的節制與第五章中將要論及的一些故事形成鮮明的對比。那些故事會講他和妓女睡覺,甚至企圖勾引一些女性神靈。

在思考純陽殿壁畫表現的呂洞賓形象為什麼會與苗善時《妙通紀》中的不同時,參考一些邁耶·夏皮羅(Meyer Schapiro)關於“歷史變遷”的論述(Schapiro 1973:12~13)會很有啟發。夏皮羅認為,在轉化成視覺媒介時,文字文本的意義有時會發生變化,這在文字文本中的學說特別深奧的情況下尤其如此。畫工們受命要畫一些壁畫,但對他們來說,涉及道教修行和內丹術的許多微妙之處很難在畫中描繪出來。這些因素可能使得他們將注意力集中於苗善時所編的奇聞軼事中那些易於繪製的敘事元素。夏皮羅指出,從文字文本轉化為視覺媒介時,人物和主題的“形象”也可能發生變化。在呂洞賓形象的問題上,產生於宋代的藝術作品把他描繪成蓬頭垢面的乞丐,而永樂宮的壁畫卻把他畫成迷人、優雅的全真教道士。這樣,由於意義和表現兩方面的變化,在壁畫中創造出了一個與道教著作中迥然不同的呂洞賓形象。

注釋

[1] 下列著作中有永樂宮壁畫的彩色或黑白照片:《永樂宮壁畫選集》(1958)、《永樂宮》(1964)、《永樂宮壁畫》(1981)(譯者案:指日本美乃美株式

會社《永樂宮壁畫》，京都：美乃美，1981）、《呂洞賓的故事——永樂宮的壁畫》（1982）、The Yongle Palace Murals（《永樂宮壁畫》）（1985）。還有一種法語版的，題為 *Les fresques du palais Yongle*（《永樂宮壁畫》）（1983）。我還要感謝 R·J·Z·韋布勞斯基（Werblowsky）教授告訴我有這樣一本書。收入永樂宮全部壁畫的《永樂宮壁畫全集》也終於於 1997 年出版了。

[2] Bush and Shih 1985:56 中有對吳道子畫作之感染力的描寫。

[3] 1991 年參觀永樂宮時，我發現一些壁畫已開始朽壞。北京的官員告訴我說對此他們會採取補救措施。

[4] 夏南悉（Nancy Steinhardt），個人通信，1996 年 2 月 21 日。1982 年 2 月，在紐約舉行的高校藝術協會的一次座談中，夏南悉也作了這樣的分析。

[5] 其他有趣的例子出現於黃大仙崇拜中。香港黃大仙廟中有描述他的神通的畫作（Lang and Regvald 1993:5），不過，這些繪畫作品在哪些方面與教規資料之間可能存在不同還需要研究。

[6] 非常感謝包華石（Martin Powers）教授向我介紹了大量關於施捨（贊助）的重要著作，包括他自己享有盛譽的專著。參見 Baxandall 1972；Goffen 1986；Li Chu-tsing et al. 1989；Powers 1991。另見 Abe 1991；Haskell and Penny 1995；Weidner 1994。

[7] Carnes 1996 討論了這類研究。

[8] 感謝魏樂博（Robert P. Weller）為我提供這一重要的參考資料。

[9] 這篇文章寫於該壁畫完工的那一天，是陰曆九月初九，即重陽節。之所以選擇這一天，很可能是因為“重陽”是王嘉的道號。中國的宗教藝術品通常於節日完工。

[10] 高萬桑發現，許多全真教道士是在十幾歲或二十幾歲時加入該教的（Goossaert 1997:119~124）。

[11] 明代道教百科全書《天皇至道太清玉冊》中也有“提點”和“提舉”兩個職銜。該書由明代開國皇帝朱元璋的第十六子朱權（1378~1448 年）寫於 1444 年（Boltz 1987:237~242）。該書將提點和提舉列為道教道侶集團的中等

職銜，地位僅次於觀主（見該書第四卷）。

[12] 非常感謝柏夷 (Stephen Bokenkamp) 向我指出這一頗有意思的可能性。

[13] 要進一步瞭解懷履光 (Bishop White) 和他在山西搜集的壁畫，可參見 Shih 1969。

[14] 臺灣研究生黃士珊最近就這一課題發表了一篇重要的碩士論文 (1995)。另見謝世維 Hsieh Shih-wei 1994。

[15] 參見《文物參考資料》1954 年 11 期第 72 頁的調查報告。

[16] 關於唐代道教壁畫的類似分析見劉揚 1997: 273 ~ 274; 另見陳垣等 1988: 182。

[17] 參見《漢書》卷 25 第 1219 頁的《郊祀志》。另見 Wu 1992a 中關於漢代喪葬藝術之儀式背景的重要論述。

[18] 太史文還指出，一些繪製這些作品的藝術家據說曾去過陰間而又返回陽間。

[19] 要瞭解杜光庭的更多情況，可參見 Verellen 1989。

[20] 這幾位神的塑像安放在三清殿中，但他們不在殿內的壁畫上。

[21] 這幾位神是三清殿壁畫所有神仙中畫得最大、最醒目的。

[22] 要進一步瞭解酆都山，請參見聖潤·切尼維斯 (Chenivessé 1997)。切尼維斯還就這一問題寫了一篇博士論文。

[23] 這些神繪於無極門的壁畫上。

[24] 此處“旋”這個詞字面意思為轉一圈，它經常用於描述行星和恒星的運動。在這裏，這個詞指主持醮的道士要從主壇走一圈，到其他壇牌，在完成對上述神仙的行香儀式之後，再回到原處。

[25] 最近關於道教中壇的佈置的意義，特別是對道士與地方神之間複雜關係的一項重新評價見 Hymes 2002。

[26] 我認為下文要討論的傳記性壁畫屬於孟久麗 (Julia K. Murray) 和其他藝術史家所說的“敘事畫” (narrative illustration) 的一個分支，請參見 Dehejia

1993; Murray 1995; Shih 1993。

[27]《孔子家語》成書於3世紀,可能收入了其他著作失載的孔子的言論。

[28]感謝李琳達(Linda Learman)讓我注意到葛伯納的著作。

[29]感謝高萬桑讓我注意到許多這類著作。

[30]要進一步瞭解這篇小說,見Seaman 1985, 1988。

[31]要進一步瞭解用於宣傳的藝術品,可參見Scribner 1981:8~9。關於中國20世紀宣傳用藝術品的一項極有趣的研究見Holm 1991。

[32]非常感謝高萬桑向我提供關於伊德瑪文章的資訊。

[33]提到道教文學中的顛骨和骷髏,老子與其弟子許甲相遇的故事也很重要。許甲原是一付骷髏,但老子使他復活了(Schipper 1985b)。

[34]收有這些宮觀壁畫的書目見“參考文獻”。非常感謝梁愛倫(Ellen Laing)教授給我提供了這些參考文獻。

[35]關於馬祖的預言能力的故事出現在明代一些道教文本中,如《呂祖志》1:3下;《逍遙墟經》1上。但苗善時的《妙通紀》和趙道一的《歷世真仙體道通鑒》中卻沒有這個故事。不過,這一故事也見於明代小說中,如《東遊記》,第36頁和《呂仙飛劍記》,第294~295頁。

[36]描述呂洞賓的出生、入夢、受鍾離權試驗的道教聖傳的英文翻譯見孔麗維(Kohn 1993:126~132)。孔麗維是在葉慈(Perceval Yetts)譯本的基礎上進行翻譯的(Yetts 1916:790~797; 另見 Yetts 1922)。

[37]壁畫中沒有提到湖南岳陽的聖地。苗善時在評論呂洞賓在黃鶴樓昇天的故事時,探討了祭祀呂洞賓的聖地激增的問題。見《妙通紀》(3:2上)。

[38]要進一步瞭解這幅壁畫,包括圖解,請參見Katz 1996a:90。

[39]關於這兩個詞的區分,參見Hawkes 1981:157~158。

[40]關於曹國舅的資料見浦江清 1936:133~134; Yang 1958:15~16; 及呂宗力、樂保群[1986]1990:829~832。

[41]關於邵雍的資料見 Arrault 1995; Franke 1976:848 ~ 857; Needham 1956,2:455 ~ 456, 5:87 ~ 88, 158 ~ 159, 244 ~ 245。

[42]要更多地瞭解這幅壁畫,包括圖解,請見 Katz 1996a:89。

[43]關於呂洞賓那把劍在修行中的功用的類似論述見《歷世真仙體道通鑒》(45:3下);《呂祖志》(1:8下,1:15上);以及《呂仙飛劍記》,第307頁。

[44]Baldrian-Hussein 1986:139 ~ 145 討論了呂洞賓作為一位驅妖除魔之神的角色。另見《東遊記》,第41頁。

[45]此外,宋代的《佛祖統記》和《五燈會元》等還說呂洞賓曾皈依佛教或曾被僧人點化(見本書第二章)。

[46]另見威廉姆·O·亨內西(William O. Hennessey)譯的《宣和遺事》,題為 Proclaiming Harmony(1981)。

[47]此故事亦見於小說《東遊記》和《道藏》中的《呂祖志》等著作。但這些著作中並非都有林靈素或呂洞賓對徽宗的告誡。參見《逍遙墟經》3下~4上;《呂祖志》1:9下~10上;《東遊記》:46~47。按趙道一的說法,徽宗授予了呂洞賓一個稱號,見《歷世真仙體道通鑒》45:3下~4上。

[48]要進一步瞭解該儀式,可參見 Grootaers 1952; Seaman 1985, 1988。

[49]關於性與污穢的更多問題,參見 Ahern 1975; Baptandier 1996。

[50]喫酒用於除祟和治病中的做法在臺灣和中國其他一些地方仍可見。

[51]要進一步瞭解對“五通”崇拜的情況,可參見 Cedzich 1995; von Glahn 1991。

[52]見 Kuo 1967:9, 12, 16, 17, 20, 68, 112; 李喬 1990:130, 140 ~ 141, 155, 260 ~ 262, 282 ~ 283, 381, 434, 435 ~ 436, 438, 444; 劉錫誠 1995:129 ~ 136。呂洞賓與工匠人等交往的故事見《東遊記》,第45頁;及林蘭 1933:2 ~ 3, 16 ~ 18, 23 ~ 25, 43 ~ 45, 55 ~ 56。馬致遠的雜劇《岳陽樓》也有這一主題。該劇已由楊福森(Richard Yang)譯成英文(1972:47 ~ 96)。

[53]流傳於中國南方的一些民間故事說,呂洞賓裝扮成一個剃頭匠,治

好了明代開國皇帝朱元璋的黃癬(痢痢)病(劉錫誠 1995:129~136)。現在臺灣還流傳着這類故事,但在中國北方卻未見其流傳。

[54]這裏有個問題:在元代人們是如何看待儒家學者的。因為在元代的大部分歷史中,官方給他們定的地位相當低。見 Dardess 1973; Rossabi 1988: 15~17, 131~139。

[55]表一和表二括弧中的數字分別指苗善時《妙通紀》中的 95 個故事,純陽殿中的 52 幅壁畫,依據《妙通紀》繪製的 37 幅壁畫,以及另外 15 幅既不知其來源,也不是《妙通紀》故事的壁畫。

[56]非常感謝高萬桑提出這一點。

第五章 接受與重新解讀

前兩章的論述表明，碑文與壁畫是流傳於永樂宮這樣的宗教聖地的最重要的兩類文本，而且這些碑文和壁畫的創作是出於永樂宮的施主有意識的努力，旨在建立其文化霸權。地方精英們（包括那些施捨〔贊助〕宗教聖地的人）企圖以各種方式維持對地方社會的控制，包括對文化生產的控制。永樂的精英們充分利用書寫永樂宮歷史的機會來強調這一聖地的歷史合法性以及他們施捨的重要性。發起繪製永樂宮壁畫的全真教道士們努力運用視覺媒介來呈示他們對該教衆神的表現，並向弟子和香客們傳授有關該教的歷史與教義的知識。現在我將轉向討論一個棘手的問題：這兩種文本實際的接受情況如何？我用的方法是將永樂宮的碑文、壁畫跟流傳於永樂地區的其他文本，尤其是當地民間故事作比較。首先，一些全真教文本曾廣泛流傳，並獲得了永樂地區民衆的接受。例如，秦志安《金蓮正宗記》（2:1 上~3 上）中呂洞賓度王重陽的故事也畫在重陽殿的壁畫上，壁畫的題記就是據《金蓮正宗記》題寫的。這個故事也在一則民間故事中保存下來。這個民間故事跟《金蓮正宗記》所述重要故事的重要區別只

有一個，即多了一個齊齋女人王媽媽的故事；這似乎與清代關於全真教的小說有關（駱士正等 1987^①：75～81）。^[1]儘管一些道士和精英的故事在當地民衆中流傳着，但當地人對其中的大多數文本似乎並未接受，或者是以不同的方式對它們作了重新解讀。在探討這些接受方式時，我將集中於兩個主題，一是永樂宮的歷史，一是對永樂宮主神呂洞賓的表現。

創造神跡和自然奇跡

關於永樂宮歷史的材料主要見於宮內碑文，其中大多數描述的是全真教道士和地方精英起到過的重要作用。然而 20 世紀在永樂和芮城搜集到的大量民間故事中，只有一個故事提及這些人物，而且說法還與上述碑文不同。這個故事說，南宋末年，元世祖忽必烈率兵進攻中原，戰事艱難。一天，探子來報，說有一位老道求見。忽必烈召見老道，老道指點他，說他得停止使用武力，以贏得漢人的支援。忽必烈大喜，要封道士為軍師。道士接受了，並自報姓名。原來他不是別人，正是全真教祖丘處機。忽必烈在征服華北的過程中率軍經過永樂，丘處機得知永樂是呂洞賓的家鄉，便決定辭職，在永樂度過餘生；忽必烈只能勉強答應。1271 年元朝建立時，忽必烈派人請丘處機到京城參加慶典，卻得知丘處機已經去世了。悲痛之餘，忽必烈令潘德沖在永樂修一座大道觀，以紀念他喜愛的道士軍師（駱士正等 1987：40～42）。

① 此文獻指駱士正等編《永樂宮的傳說》（中國旅遊出版社 1987 年版）。作者在全書中（包括書後的文獻列表中）都將“駱”誤拼為 Lu，書後的文獻列表亦據此排序。——譯者。

訓練有素的歷史學家立刻便能發現這則故事中有很多漏洞。儘管丘處機曾不遠萬里前往興都庫什山行營晉見成吉思汗，試圖說服他不要殺戮抵抗征服的漢人，但他從未見過忽必烈。潘德沖確實被任命負責永樂宮的修建工作，但這比忽必烈即位的時間要早很多。此外，潘德沖負責這項工作也不是由於丘處機的關係，而是由於丘處機的弟子要重修全真教一位主要祖師的祠堂。除了其歷史性錯誤之外，這個民間故事最有趣的地方可能在於它公然描寫了全真教道士是如何與統治者合作的；這是全真教歷史的一部分，但被強調全真教愛國的學者們忽略了（見 Eskildsen 1989: 24 ~ 36 對此問題的討論）。不知元以後的全真教道士們是否願意聽別人說起他們與元代統治者的聯繫，但毋庸置疑的是，在部分中國人的記憶中仍保留了他們與元代統治者合作的形象。

關於永樂宮的民間故事中，另一個重要的主題是在其修建過程中神的干預起了重要的作用。永樂宮的碑文中只有 1636 年冬的一篇間接提及這一主題，說修建永樂宮時，人們把工匠比喻成“魯般匠手”（陳垣等 1988: 1308）。然而，大多數永樂人對這句話似乎是更直接地從字面上去理解，說是魯班甚至呂洞賓建了永樂宮。王治秋曾寫過一篇文章，講述自己 20 世紀 60 年代早期遊永樂宮的經歷。文中提到 1636 年碑文的這一記載，但又說當他與當地的老鄉攀談時，老鄉“說是‘魯般爺’派了仙女一天一夜修成的”（駱士正等 1987: 3, 5）。^① 二十多年後收集到的另一個故事，則說

① 作者在此指的應是王治秋《神宮變異記》一文，見駱士正等編《永樂宮的傳說》，第 3 ~ 7 頁。不過該文主要是寫永樂宮的歷史，而非寫作者遊永樂宮的經歷（雖然文中用到的一些資料有可能是他遊永樂宮時聽到或獲得的）。文中並沒明說老鄉的說法是他親自聽老鄉說的，也沒提到作者遊永樂宮之事。此文之前倒有一篇王治秋為《永樂宮的傳說》寫的短序，稱他去過永樂宮，但沒說明時間。——譯者。

是魯班只用了一夜工夫就建成了永樂宮(同上:39)。

另有一些民間故事,則說是呂洞賓的神通使永樂宮得以建成。其中一個故事是這樣的:

相傳在建造永樂宮的時候,工程用水全靠民工到相距三里之遙的黃河裏去挑。要修一座建築面積達八萬六千多平方米的宮殿,用水量之大可想而知。用水多不打緊,最糟糕的是當時又有一種瘡疫在沿河一帶流行,許多勞工在運水過程中都不幸染病,臥牀不起,使工程受到極大影響,進展緩慢。

後來聽說距離施工地點不遠的後嶠^①村,有一股清清的流泉,清澈可見其底,甘冽能醫百病,人們爲了消災免難都紛紛到那裏去取水。可是,這個村子裏有個姓余的財主是個財迷精,一看三鄉五里的人都爭相提水,就暗暗打起了鬼主意:“要是我能把這泉水佔爲己有,不愁發不了財。”於是泉水被余財主霸佔了。每提一罐水就得掏十串錢。許多人因爲掏不起十串錢,都只好搖搖頭提着空罐回去了。偶爾也有偷偷提水的,若被狗腿子看見了,便被打得死去活來,連罐子也給摔得粉碎。鄉里的人們對這余財主的霸道行爲恨之入骨,咬牙切齒。

有一天,一個蓬頭垢面佝僂着身子的老者來到了泉邊,對財主央求道:“你行行好,借給我點水喝!”余財主斜了一眼,看見是一個窮老漢,不耐煩地說:“哼,這水是賣錢的,要喝水掏錢來!”說罷揚長而去。老者見余財主如此可惡,心中很是氣

① 作者在此處及後文將此村名譯爲 Houyao,誤。嶠音 xiáo。——譯者。

憤，就彎下腰從泉中舀了一罐水，徑直向東邊走去。

老者走後沒有多久，……只聽得“呼、呼”地一陣響，從泉眼裏冒出一股白氣，騰空而起，直射雲端。回頭一看，那泉水霎時間全部流回泉眼裏——泉乾枯了、斷流了。余財主聞訊趕到泉邊，頓時驚得目瞪口呆。正待轉身，只見牆上留詩一首：

勸君要爲民醫病，莫可貪財把人坑；

吾今借罐泉水用，永樂鎮上再相逢。

余財主知道，是那老者^①偷提泉水使泉乾涸，便命人備了一匹駿馬，揚鞭疾蹄向永樂宮方向追去。老者正走之間，突然馬蹄聲響，塵土飛揚，細細一看，原來是那余財主橫跨馬背，揚鞭急馳而來，於是故意邁開了步子飛跑，余財主的馬雖是跑得很快，卻怎麼也追不上那老者，余財主心中氣急，連連加鞭。眼看就快要追上了，只聽到“撲通”一聲，老者摔倒在地，罐子打得粉碎，罐子裏的水流到地上，像一根銀線一樣，一直流到一條溝底。^[2]

余財主正想伸手去抓老者，說時遲，那時快，只見老者飄飄然騰空而起，腳踩着一朵白雲，徐徐而去，口中說道：“吾^②乃呂仙也！”余財主聞聽此言，知道大事不好，嚇得魂不附體，急忙跪倒在地，連連叩頭求告：“凡人有眼不識^③仙老，乞求寬恕！”他抬頭看見對面的崖上又有一首詩出現，那文字閃閃發

① 此處及後面幾處的“老者”，《永樂宮的傳說》原文誤作“老若”，這裏均徑予更正。——譯者。

② “吾”，《永樂宮的傳說》原文作“君”，誤。——譯者。

③ “不識”，《永樂宮的傳說》原文作“不不”，誤。——譯者。

亮，光彩奪目：

後嶠水遷玉泉洞，^[3]長年流經永樂宮；

沿途百姓提清水，醫治瘡疫建官庭。

余財主看完，悔恨到渾身抽搐，癱瘓在地上，死活也站不起來。後來，被家人抬了回去。

從此以後，玉泉洞有了一股清清的泉水，從溝底直向永樂宮流去。……修建永樂宮的勞工們，再也不用汗流夾背從老遠的河邊去挑水，民工和鄉親們的瘡疫也醫治好了。永樂宮很快[便]建成[了]。^①（駱士正等 1987:43~44）

表面上看，這個故事好像只是警告有錢人：他們如果做了壞事或自私的事，就會遭到報應。像其他許多關於呂洞賓的記載一樣，這個故事也觸及到“識”的主題，以及以貌取人的人會遭到的厄運。故事中呂洞賓以他的一種傳統形象出現，即扮成一個蓬頭垢面的流浪者，而這個形象在永樂宮仙傳性碑文或壁畫中是没有的。然而，這個故事主要的主題似乎是表現呂洞賓操縱自然力、特別是水的能力。與此相近的一則民間故事，則講述呂洞賓爲了讓一個富人不能獨霸九峰山的水，而造了一條溪流（駱士正等 1987:60~62）。

另有一些民間故事強調呂洞賓的醫術。有一則故事講道，呂洞賓讓一個孝子和他的妻子每人摳出一隻眼睛，以治好那位孝子的父親的眼病。就像關於妙善的傳說（Dudbridge 1978）一樣，這對年輕夫婦真照呂洞賓說的做了。但呂洞賓讓他們有了新的眼睛，並將他們摳出的眼睛變成了神奇的珍珠，能清除汙穢、殺死害蟲。

① 《永樂宮的傳說》的原文是“永樂宮很快建成”，後面還有一些文字。作者的譯文只到此處，譯者爲使文句通順而加了兩個字。本段前面省略號處，是作者的譯文中的省略。——譯者。

不知又過了多少年代^①，在修建永樂宮的過程中，成群的蚊子引發了一場瘧疾。呂洞賓從他種的銀杏樹（見本書第一章）下找出了這兩顆珍珠，用它們制止了這場疫病（駱士正等 1987:63~64）。

讀着這些民間故事，我們立刻會注意到一點，那就是：這些文本中所描述的永樂宮一帶的溪流、樹木及其他自然景觀在永樂宮的碑文或壁畫中完全没有提及。自然景觀和呂洞賓的神通及它們與永樂宮歷史的聯繫在民間故事中有突出的地位，這表明永樂一帶的人們雖然也拜呂洞賓，也到永樂宮舉行祭拜儀式，但他們對呂洞賓和永樂宮的表現跟宮中碑文與壁畫中的表現截然不同。像發起修建這一聖地的宗教、世俗施主一樣，當地平民也把這座宮觀當作一個巨大的文本來“讀”，但是他們的讀法與第三章和第四章中論及的讀法極為不同。

得道的術士還是不道德的神仙？

永樂宮中的碑文與壁畫展示的都是流傳於道士和精英中的呂洞賓形象。仙傳性碑文把他描述成受過鍾離權和陳搏指點的修持大師和內丹大師，詩歌銘文對呂洞賓等仙人無憂無慮的生活十分讚美，但又強調了堅持修行的重要性。至於壁畫，儘管苗善時的《妙通紀》強調“識”的重要性，但純陽殿中的呂洞賓畫傳還描繪了不少他度人及顯示神通的事。這些文本都有一個共同點：它們都把呂洞賓描繪成一位飽學之士和一位睿智的神仙，能用他的神通

^① “不知又過了多少年代”係據《永樂宮的傳說》原文。作者在此處的英譯為 Decades later（數十年之後），不確，且影響故事的邏輯。——譯者。

來保護甚至指導他人。然而，下面的證據顯示，永樂人心目中的呂洞賓形象則與上述特性很不一樣。

一個可行的辦法是，先從呂洞賓入道的情形來探討這個問題。因為在呂洞賓的所有故事中，這個故事在各種文本中出現的頻率最高。宋金時期的呂洞賓仙傳（包括永樂宮中那篇由袁從義寫的碑文）都說呂洞賓是由一位仙人（通常說是鍾離權）度化入道的。袁從義的碑文與其他的仙傳有所不同：即認為鍾離權是在呂洞賓考中進士後度化他的。秦志安《金蓮正宗記》等全真教早期的仙傳性著作沿襲袁從義之說，說呂洞賓在遇到鍾離權之前考取了進士。這些文本都沒有提到什麼夢。但苗善時寫《妙通紀》時，呂洞賓入道故事已發生很大的變化。新的故事說鍾離權是通過黃粱夢度脫呂洞賓入道的。這個故事出現在元代，到明清時期變得非常流行。當時的道教著作和小說不管是否說呂洞賓中了進士，都把他入道和一場夢聯繫在一起。晚明的一部道教著作《呂祖志》既有《黃粱夢》，也有沈既濟所著的那個故事。^[4]

呂洞賓的黃粱夢故事是純陽殿壁畫的第二個場景，其題記乃苗善時《妙通紀》中同題故事的縮寫（見本書第四章）。這幅畫最有意思的是，其所畫的故事與袁從義的碑文有很大差別。呂洞賓傳何以會發生這種轉變？看來，人們已經把沈既濟《枕中記》（見本書第二章）中的呂翁認作是呂洞賓了。苗善時《妙通紀》所載呂洞賓遇鍾離權的故事就和《枕中記》的內容基本相同。早在宋代，人們似乎就已把呂洞賓和呂翁的故事弄混。^[5] 吳曾在他的《能改齋漫錄》中引了沈既濟的小說，但又作注說，小說所描述的事件比相傳是呂洞賓考取進士之時要早數十年，最後強調指出：“此之呂翁，非洞賓也。”（《能改齋漫錄》18. 503）不過，吳曾有此抱怨，正說明 12

世紀時這一看法已經比較普遍了。

很可能隨着馬致遠(1260~1325年)的雜劇《黃梁夢》的發表，尤其是隨着它在舞臺上搬演，呂洞賓由夢入道的故事傳播得更廣泛了(劉蔭柏 1982；蕭善因等 1995；Yang 1958:3~10；余大平^① 1994)。^[6] 儘管元版《黃梁夢》沒有保存下來，但我們知道，雜劇可以在朝廷上演，或者演給精英們(包括施捨永樂宮的那些武官們)觀看(Idema and West 1982)；節日期間，雜劇還可以在宮觀的戲臺上上演(廖奔 1989:82~95；劉念慈 1973:58~65)。無極門的一部分就是這樣的一座戲臺，但我還未找到關於《黃梁夢》是否在永樂宮上演的證據。由於馬致遠和苗善時都生活在元代，所以很難確定是誰的作品影響了誰的，抑或他們是否依據第三種當時流行的作品各自獨立地進行創作。不管怎麼說，他們關於呂洞賓仙傳的不同說法，代表了元代對呂洞賓的表現的重要變化。

明版馬致遠的《黃梁夢》對呂洞賓遇鍾離權故事的描寫與苗善時的《妙通紀》相似，但《妙通紀》強調的是呂洞賓的內丹知識，而《黃梁夢》則對長生不老表現出更大的興趣。如馬致遠劇中的這個片斷指出：

(正末[鍾離權]云)俺這神仙的快樂，與你俗人不同。你聽我說那快樂處。(唱)[醉中天]俺那裏自潑村醪嫩，自折野花新。獨對青山酒一尊。閑將那朱頂仙鶴引，醉歸去松陰滿身，冷然風韻，鐵笛聲吹斷雲根。(云)你跟我出家去來。^[7]

儘管戲劇表演很受歡迎，如果對流傳於永樂一帶的精英作品和民間故事中的呂洞賓形象進行考察，則會發現，沒有一則寫呂洞

① 原文作 Yu，係誤“余”作“俞”。——譯者。

賓由夢入道的故事給當地對呂洞賓的表現帶來什麼深刻的影響。例如,1629年、1734年與1892年版的山西省志中,就沒有一篇黃梁夢故事。這幾種山西省志都說呂洞賓沒有考中進士,但後兩種地方志卻又把他列入唐代進士名單中(《山西通志》1629, 26:20下;《山西通志》1734, 15:15下, 160:5上~13上;《山西通志》1892, 14:14上, 160:19下~20上)。1754年版《蒲州府志》中的呂洞賓傳也沒有黃梁夢的故事。此傳按照袁從義碑文,說呂洞賓考中了進士,但府志中考中者的名單中卻沒有呂洞賓的名字(《蒲州府志》1754, 14:18b~19下)。永樂在蒲州境內,所以府志中的呂洞賓傳與袁從義碑文的相似可能反映出當地精英中的文人堅持那種說法。然筆者認為,從下面兩則民間故事看,最好不要過高地估計了袁從義的《呂洞賓傳》對大多數永樂人的影響。

第一則故事說呂洞賓是一個窮書生,爲了讓妻子在產後復元而去偷食物。這與上述所有仙傳都迥然不同,因爲所有這些資料都說呂洞賓是個單身漢;一些道教著作還說他拒不結婚。第一則故事的文本是這樣的:

呂仙是一個窮書生。一年,他兒子出生了。呂仙想:“我妻子正在坐月子,而我買不起雞蛋。要是買點醬來調味就好了,但我也買不起。怎麼辦呢?買?沒錢。借錢?我根本還不起。”他越想越覺得無能爲力。讓他的妻子喫他們平時喫的粗劣的飯菜,又使他深感羞愧……[後來,呂洞賓想到一個主意:去向富有的鄰居家偷點醬汁來。]……那天晚上,呂洞賓挖了一個[通向鄰家貯藏室的]洞,到了貯藏室,他掀起了一隻鏝子蓋兒,把他的葫蘆伸進去。這時,他突然聽到“咣”的一聲,把他嚇了個半死。他縮回手,結果發現葫蘆上半部已被砍斷

了，只剩下下半部分。糟了！他一定被發現了！呂洞賓又羞又怕，臉變得通紅。原來他挖地道時，鄰居已經聽到了，手裏拿着刀在等他[並用刀劈開了葫蘆]。幸好鄰居沒有責罵他，爲他留了面子。但是，呂洞賓想：“就算他没罵我，他能不把這事說出去嗎？……我還有何面目見人？”他越想這事，越覺得不能呆在家裏了。於是他決定離開家，去雲遊江湖。

這個故事接下去說，後來呂洞賓的兒子考中了進士，呂洞賓回家去看他，但卻沒認出他來。於是呂洞賓寫了一首詩說明自己是誰，然後就永遠地離去了。^[8]

第二則故事，是扮成道士的呂洞賓自己講的。這個故事寫了呂洞賓作爲一個有家室的人的不同的一個形象。故事中道士（即呂洞賓）說道：

洞賓原姓李，名瓊，字伯玉。後來他一心學道，拋棄了四個孩子，攜妻金氏出家，^[9]他和妻子兩人住在山洞裏。因爲兩口，就改姓呂，作了洞中賓客。後來老伴去世，丟下了呂洞賓孤身一人，便起道號純陽子。（駱士正等 1987:73）

筆者還不能確定這個故事最初出現於何時。《呂祖全書》中一篇題爲 1621 年的以扶乩方式寫的文章引了一條記載（Katz 1994: 244），是筆者知道的提到類似故事的最早文獻。但不管這則故事已產生多久，現在它在永樂一帶還廣泛流傳。現在，導遊在給參觀永樂宮的遊客講解時還在說，呂洞賓偕妻在山中修道，而“呂”這個姓是漢語“小倆口”的雙關語（張崇友 1984:277）。筆者於 1991 年參觀永樂宮時，也聽到過這種說法。在思考這些民間故事的意義時應該注意的一點是，永樂宮中據說是呂洞賓的墳墓中，實際上存在着北宋時代一男一女的兩具殘骸（見本書第一章及李風山

1960)。這一事實表明,有人是把呂洞賓看成是已婚之人(或者至少是有女伴的人);這一事實還表明呂洞賓有妻子的民間故事很可能早於全真教那些強調他是獨身的那些故事。

編撰呂洞賓仙傳的道士們基本上都忽略了“孝”這個重要的問題,而這兩則民間故事都試圖解決這個問題。全真教所有的著作都說呂洞賓拒絕結婚,不想為他聲望顯赫的家庭生育後代。這種說法很可能與這樣一個事實有關:許多全真教道士與道姑在“棄世”之前都會做出這樣的選擇(Goossaert 1997: 120 ~ 126)。儘管大多數材料都說呂洞賓不是獨生子,但他的行為還是違背了中國人“不孝有三,無後為大”的傳統觀念。許多廣受人們歡迎的神靈,如觀音(妙善)、李哪吒^①、臨水夫人和媽祖,也沒有達到這一理想(Baptandier 1996; Sangren 1996)。在呂洞賓的問題上,他的崇拜者們為了解決這一衝突而給他編了一個妻子和孩子。^[10]但這個解決辦法又很成問題,因為這樣一來呂洞賓是為了修道而拋棄了家庭。

民間故事與永樂宮中關於呂洞賓的文本之間另一個不同之處,是呂洞賓與富裕施主的狗之間的關係。純陽殿的一幅壁畫(《顯化圖》第24圖)畫著呂洞賓在喫完一個叫馬庭鸞的施主的狗之後,畫了一幅自畫像。但永樂一帶至今仍流傳着這個故事的另一版本,是基於“狗咬呂洞賓,不識好賴人”的俗語。^[11]在這個民間故事中,一位姓馬的官員是個孝子,正想盡一切辦法要治好母親背上的瘡。一天,一個邋邋遢遢的老道來到他家,說有靈丹妙藥能治好他母親的病。可是,馬孝子家一隻叫“養虎”的狗一見道士,就上去咬他。道士用拐杖趕養虎,但那狗就是不走。最後,馬孝子把狗

① 原文將“哪吒”音譯為 nuozha, 誤。——譯者。



拖開，請道士進去喝茶。道士又說能為馬母治病，但條件是馬孝子殺了賽虎，晚飯時用來給他下酒。馬孝子非常喜歡賽虎，但為了救母親，只好答應了道士的要求，命左右去殺賽虎。道士說：“不必了，還是我自己來殺吧！”殺完賽虎，道士用狗皮裹了狗的內臟，再用繩子捆起來。而後，道人大口喫肉，大碗篩酒地喫起來。喫完飯，他從衣服上撕下一塊布襟，把賽虎的皮包起來，扔到馬家門外的一個池塘裏。臨走時，他給了馬孝子一點藥治他母親的病。過了一會兒，馬孝子聽到池塘中傳來狗叫聲，接着賽虎跳了出來。馬孝子發現賽虎的脖子上掛着一個包袱，打開一看，是道士的畫像，旁邊寫着一個“呂”字。喫了呂洞賓的藥，馬母的病馬上就好了（駱士正等 1987:53 ~ 54）。

這個故事與純陽殿中的壁畫頗為相像，但不知哪個版本的故事先出現而影響了另一個版本。這個民間故事甚至可能跟洪邁《夷堅志》中一則南宋時期的故事有關。《夷堅志》中的故事講的，是在呂洞賓用藥治好一位孝子母親的病的同時，一條狗死了（《夷堅志》1:325）。無論這則民間故事的起源如何，它都給壁畫上的故事添加了一些新的東西，解釋了呂洞賓為什麼要喫狗肉，並強調他救馬母是看在馬孝子那堪為楷模的孝心的份上。

非道教傳統影響永樂宮呂洞賓形象的另一個例子，是純陽殿中描繪八仙過海的壁畫（見圖十七）。筆者在道教材料中沒發現任何地方提到這個故事，但這個故事卻是明代多種戲劇和小說《東遊記》的主題，而且至今仍是民間藝術中經常描繪的一個場景。這個故事還見於一些兒童讀物（Lai 1972；呂宗力、樂保群 [1986] 1990: 779 ~ 832；Yang 1958: 7 ~ 10）。根據這個故事（它佔了《東遊記》的最後十章），八仙在西王母的蟠桃會上喝得大醉，不能駕雲回家，就

決定橫渡東海。但龍王之子先是弄髒了藍采和的玉板，繼而又因喜歡這副玉板而將其偷走，帶到海底，還把藍采和拖在後面。這便引發了其餘七仙和南海、東海龍王之間的一場大戰。結果藍采和獲救，龍子被殺。玉帝派天將來征討八仙，但根本沒有用。觀音菩薩的到來，纔避免了進一步的衝突。觀音答應作為調解者，以讓各方都滿意的方式解決這場爭端。這幅壁畫表達了當地畫工及其他當地人的信仰。道士們能允許這一不見於道教經典的場景出現在純陽殿的壁上，這一方面昭示着地方文化的影響，另一方面也說明道士們願意與地方文化並存。



圖十七 八仙過海

左起前六位神仙依次為鍾離權、呂洞賓、李鐵拐、曹國舅、張果老和藍采和。第八位神仙是韓湘子，而第七位神仙可能是徐神翁或張四郎。八仙中唯一的女仙何仙姑不見於此畫（與此類似，七真中唯一的女性孫不二也沒能享祀於重陽殿）。

小說和民間故事對呂洞賓與妓女的关系也作了很不相同的處理。苗善時的《妙通紀》中有五例呂洞賓遇妓女的故事（《妙通紀》

第五十六、六十、七十五、八十及八十七化)，而這五個故事都說呂洞賓抵擋住了肉慾的誘惑，還度脫了幾個試圖勾引他的妓女。然而，明代通俗小說和戲劇尤其是呂洞賓戲白牡丹的故事對呂洞賓的表現與此大為不同。^[12]《呂仙飛劍記》（第312～315頁）與《東遊記》（第42～44頁）中都有這個故事。故事講道，一天，呂洞賓看見白牡丹，為其美貌所動，遂化為書生前去引誘她。呂洞賓是房術高手，歷久不洩，採白牡丹之陰補自己之陽。這樣遇合多次之後，白牡丹日見憔悴。後來她獲知在行房時弄癢呂洞賓便能使他洩精，便依法行事，使他洩了精。呂洞賓損失元陽後，意識到自己勾引白牡丹是錯誤的，於是重新回到修行之路。白牡丹故事與另一位非官僚神、異僧濟公的性經歷故事很相像（Shahar 1994, 1996, 1998）。杜德橋對宗教聖地——華山（距離永樂宮不遠）的崇拜所做的一項精彩研究也表明，同一位神靈身上，同時存有以德見稱的常規形象和直接描述其性事的大不敬的形象（Dudbridge 1995: 86～116，尤其是100～112；另見Goossaert 1998）。^[13]

筆者不能確定白牡丹的故事是如何與呂洞賓產生聯繫的。晚明學者李日華（1565～1635年）提出一種說法，說是人們把呂洞賓和另一位神仙顏洞賓弄混了（《紫桃軒雜綴》1:18上；另見浦江清1936:116～117），但筆者迄今還未發現任何證據能支持這一說法。不過，故事中較露骨的性描寫倒是隨着時間的推移而被淨化了。林蘭在華北採集到的一則民間故事說，呂洞賓僅是跟白牡丹調情而已（林蘭1933:48～49），而《山西民間文學》雜誌中的一則插圖故事（《山西民間文學》，第1～2頁）則說呂洞賓與白牡丹調情是為了解說她，要她從她的主人西王母那裏偷一枚別針，而他用這別針除掉了一個山妖。^[14]由在永樂宮芮城新址作研究的中國民俗學家

再版的一篇當地中篇小說也講了這個故事，還講了呂洞賓與白牡丹的其他一些英雄事跡。小說中二人關係密切，但基本上保持着純潔的友誼（駱士正等 1987:163 ~ 224）。但是，山東、浙江和香港的民俗學家們所搜集的民間故事卻說，呂洞賓和白牡丹生有一個兒子（Kwok and O' Brian 1991:64 ~ 71；劉錫誠等 1995:113 ~ 120, 154 ~ 162）。

呂洞賓的風流韻事並不限於與妓女的關係。甚至有一些故事說他曾試圖勾引觀音菩薩，只是沒有成功（林蘭 1933:62 ~ 64；Kwok and O' Brian 1991:82 ~ 85；殷登國 1984:67 ~ 69）。^[15]不過，作為一位英姿煥發的年輕仙人，呂洞賓的形象也有消極的一面，那就是由於他在跟白牡丹和觀音的戀愛上的“失意”，使他很嫉妒年輕的戀人。在臺灣，未婚情侶很少敢去參觀臺北南邊山區的一座供奉呂洞賓的指南宮（也叫仙公廟），雖然那是一個大受其他人歡迎的聖地。他們不敢去的原因，就是怕呂洞賓會使他們的關係破裂。許多人並不知道呂洞賓和白牡丹的故事，但在他們心目中呂洞賓就是一個不喜歡情侶的神仙。^[16]

小說和民間故事對於認識呂洞賓崇拜非常有價值，因為它們以一種在比較傳統的資料中甚為罕見的方式來展示這位神仙。這類傳統文本經常把呂洞賓描述成一位堅定而嚴肅的神仙，即使說到他喝醉了或行為古怪時，這些文本也會說這是呂洞賓為了在點化某人之前試驗他（或她）一下。這類著作很少會用幽默的或者“人無完人”的筆調來描繪呂洞賓或八仙中的任何人，這大概反映了作者認為如何纔是“得體”的看法。這種描寫與《東遊記》等民間故事和小說中的描寫形成強烈對照：後者是將呂洞賓和八仙描寫成一群嬉鬧的、愛開玩笑的神仙。^[17]例如，由林蘭採集到的那個故

事就描寫了呂洞賓和八仙中的另一位成員李鐵拐捉弄一個叫李光達的精明人。李光達常和別人去喝酒,但從不付賬。呂洞賓和鐵拐李邀李光達一起喝酒,然後要了一碗清湯,並提議每個人都為把它做成一碗濃湯做點貢獻。鐵拐李立刻割掉他的鼻子加入湯裏,而呂洞賓則切下他的耳朵。可輪到李光達時,他只拽下了三根頭髮扔在碗裏,說那是在湯裏加些麵條。二位神仙沒有辦法,也只好匆匆喫完,而後離去了(林蘭 1933:56~59)。^[18]

在中國近古時期的大眾文學中,對呂洞賓和其他神仙作喜劇化的、不敬的描寫的現象似乎相當普遍。夏維明(Meir Shahar)與魏樂博(Robert Weller)指出,白話小說(包括口頭流傳的和書面的)傾向於強調民間神祇喜劇性的一面,以及他們調皮的、反抗性的、甚至是自相矛盾的那些方面(Shahar and Weller 1996:15, 18)。夏維明本人的研究還清楚地表明,白話小說中的許多神是女神、武神或行為古怪的神,他們的形象表達了對中國統治階層的風習(ethos)的蔑視或挑戰(Shahar 1996:196~203)。對民間神祇在白話小說中的形象與其崇拜的歷史發展之間的關係還需要進一步的、更加系統的研究,但本書提供的證據表明,呂洞賓形象的多義性很可能是一個更大的各種崇拜發展模式的一部分,這模式顯現了對神靈不同的,甚至是非傳統的表現。為什麼有的崇拜以這種方式發展,而其他的崇拜則不然,這一點尚不清楚。洪怡沙指出,在呂洞賓崇拜中,一個因素很可能是他的崇拜者社會地位較低,他們在崇拜呂洞賓的過程中需要一種“褻瀆神靈的權利”(Ang 1997:474, 496~498, 500~501)。這一假設似乎是有道理的,而且可能還與臨水夫人(Baptandier 1996)和媽祖(Watson 1985)崇拜有關。不過,要確定這一假設是否對所有的中國民間神都適用,尚需要系統

的研究。研究者還需要解決一個更大的問題：對於創造這些崇拜、又為其發展所影響的社會，這些崇拜能告訴我們什麼。

儘管本章顯示的材料只是對流傳於中國近古時期呂洞賓形象的簡略考察，但至此應該很清楚的是，這位神仙的形象跟崇拜他的人群一樣，是多樣而富於變化的。我不是說每一群體的表現都是各自孤立的；而是說他們以在《緒論》中所說的“迴響”的過程相互影響。^[19]此處的一個例子是，即使道教仙傳、小說及戲劇也沒有按宮觀碑文和方志那樣指出呂洞賓考中了進士，但他們的確說他是個書生，遇到了鍾離權。而且，儘管地方上的民間故事沒有像《東遊記》等通俗小說那樣，說鍾離權是呂洞賓的師父。但二者都把呂洞賓描繪成一個有着人性弱點的更為人性化的形象。

此時，該回到我在此項研究開頭提出的一個關鍵問題了：如何解釋為何會出現如此多樣化的文本？在“讀”完或“看”完其中一些文本、並考察過其文本性之後，我想我們可以試着作這樣的結論：它們的存在反映了製作它們的社會宗教世界的多樣性。這一多樣性反過來又表明，永樂宮和中國其他宗教聖地的文化意義在於它們反映、再造、甚至是創造社會的能力。正如夏維明和魏樂博很恰當地指出的：“宗教並非中國社會結構，甚或階層性或地理位置的機械的反映，而是不斷變化著的不同解讀之間的對話的組成部分，這些解讀有時互相競爭，有時又互相合作。”（Sahar and Weller 1996:21）這樣看來，中國的宗教聖地是產生相互競爭而又相互影響的話語形式的公共領域，這有助於解釋它們何以能不斷吸引中國近古時期的人們及其子孫後代。

注釋

[1] 要進一步瞭解這一民間故事及其與道教傳統的聯繫，可參見 Katz

1994:238~242。

[2] 呂洞賓水桶的神奇功用和葫蘆驚人地相似，能裝下整整一條溪流的水。

[3] 關於這條溪的情況參見本書第一章。

[4] 參見《呂祖志》1:3 下~4 下，15 上~下及《歷世真仙體道通鑒》45:1 上~3 下；《逍遙墟經》1 上~2 上。小說中的這個故事見《東遊記》，第 36~37 頁及《呂仙飛劍記》，第 295~298 頁。

[5] 在其他我能找到並確定其日期的材料中，關於呂洞賓賜夢於他人的最早記載是洪邁《夷堅志》中一條南宋早期的軼聞（《夷堅志》2:949~950）。

[6] 描寫呂洞賓的元雜劇現存共 6 種，是大衛·霍克斯（David Hawkes）等學者所說的度脫劇的一部分（見 Hawkes 1981:153~170）。

[7] 雜劇《黃梁夢》由顏元叔（Yen Yuanshu）全部譯成英文，於 1975 年刊於臺灣 Echo 雜誌的八仙專刊（Echo 5, nos. 2/3, pp. 13~23, 94）。上引片斷見第 14 頁。該劇的中文版見於蕭善因 1995:95。

[8] 參見《山西民間文學》1984 年總第 3 期，第 12 頁。該刊還有一個故事將八仙描寫成賊，見 1986 年總第 29 期，第 24~26 頁。呂洞賓偷東西被捉的故事亦見於《中國民間故事全集》山西卷，第 269~272 頁。

[9] “出家”表明呂洞賓和他的妻子過着獨身的生活。

[10] 這種解決辦法並非僅出現在呂洞賓崇拜中。現在臺灣的許多媽祖廟都立有媽祖父母的塑像，這樣就把她描繪成雖未嫁而亡，卻是一個孝女。在福建，臨水夫人也常與其夫合祀（Baptandier 1996:119）。

[11] 在中國，這句話是說成“狗咬呂洞賓，不識好人心”。

[12] 在中國，牡丹長期以來一直是愛情的象徵（C. A. S. Williams 1976:320~321）。

[13] 對華山研究的專著見夏振英等 1992。

[14] 這個故事也流行於河南。參見劉錫誠 1995:109~112。

[15] 臨水夫人的傳說中有此故事的一個變體，見 Baptandier 1996:109~

110, 117 ~ 118, 129, 133 ~ 134。還很重要的一點,是一些文本,包括一些由僧伽成員所寫的著作也提到甚至直露地描寫了觀音的性生活(特別參見 Stein 1986)。

[16]關於指南宮更多的資料見 Thompson 1988; Katz 1996b。

[17]這種對照似乎也出現在濟公故事裏,因為僧人和宗派團體的成員淡化了民間傳統中所強調的古怪行為(Shahar 1996, 1998)。

[18]在山東部分地區也流傳着這類故事(劉錫誠等 1995:289 ~ 291),與這個故事相似,說到一個年長的真生智勝呂洞賓(第 163 ~ 166 頁)。

[19]這一過程與唐代的華山崇拜形成對照,正如杜德橋所說的:“(在這一聖地)不同形式的崇拜活動同時存在,但又各自獨立。”(Dudbridge 1995: 115)

結 論

本課題研究的是中國近古時期的人們是如何創造宗教聖地的，是如何對此類創造作出反應的。不過，試圖為此項研究作結論卻是一項複雜的、從某種意義上說甚至是充滿矛盾的工作。這是因為，雖然我強調多樣性的重要性，但我還認識到大多數學術著作經常通過提出一種前後一致的、對所研究的問題作出合理解釋的說法。這種方法試圖對資料得出一種一元化的闡釋。然而，這類做法總的說是虛幻的，因為文本是開放的，面對廣泛而多樣的閱讀，就如這部書一樣。^[1] 爲了避免許多學術研究易犯的錯誤，我運用了叫作“文本性”的方法，將許多方法綜合起來，而不是說哪一種方法可以直接到達所謂的過去的現實或實際情景（Jenkins 1995：32～33）。

在總體上，這項對永樂宮的研究表明中國的宗教聖地是重要的公共領域，在那兒，不同的群體試圖宣傳他們所信仰的神的形象和他們所屬的社會。在中國近古時期的複雜社會中，一些文本獲得了較為廣泛的接受，而另一些則最終被忽視或拋棄了，同時霸權

話語經常無法戰勝其他不同的、甚至是相對立的文本。這些不同的、甚至是相對立的文本沒有取代或接替霸權話語，它們也不打算那樣做。可是，它們的存在表明，中國近古時期的社會和文化是多元的、活躍的，很難施加任何一種形式的意識形態的控制。對研究中國宗教的學者而言，堅持這種多元性意味著，對各種信仰和儀式的一元化或一致的解釋的識別和研究，僅僅構成了研究的第一步，還需要對這些話語在普通民衆中的實際流行情況進行嚴密的分析。

在研究永樂宮及其文本的過程中，我試驗並運用一系列為當代社會科學家和文學批評家所運用的概念和方法，特別是那些關於文本性和接受、以及霸權和反抗的概念和理論。我之所以這樣做是因為我認為有選擇地、批判地運用這些觀念可以使學者們超越閱讀和翻譯文本，而去論述更有趣、更基本的問題，即：是誰創造了文本，又是誰、為什麼、以何種方式對這些文本作出反應，從而有利於對中國宗教的研究。因此，對我來說，這類概念和理論的重要性在於它們能幫助我們改進對中國宗教社會史研究的方法。

為了這一目的，我依艾德里安·威爾遜(Adrian Wilson)的提議，對每一種文本，都描繪出社會和文化進程的影響。這一方法論揭示出像永樂宮這樣的宗教聖地產生的並非一批一元化的或相一致的文本，而是激發了一批多樣的、相互競爭的文本的創造。正如我在第一章中指出的，正是永樂宮宗教場所的安排，纔允許存在對該聖地及其呂洞賓崇拜的不同形象的表達。精英和全真教的表現通過宮觀東部的碑文和壁畫表達出來，而西部的祠堂和廟宇則曾經是、而且現在依然是民衆祭祀呂洞賓等神仙的場所。第二章揭示出呂洞賓崇拜自10世紀產生時起，就是非常多義的。不同的群

體，包括文人和全真教大師，創造出各自的呂洞賓形象，但是沒有哪一個單一的形象能取代其他所有形象。這樣一來，這一事實就不足為奇了：在呂洞賓的一個主要宗教聖地——永樂宮產生出的文本類型也是極其多樣的。第三章着重論述了精英和道士施捨的重要性，同時介紹了對呂洞賓的表現：從一名書生變成一位得道成仙的道士，因此對和他同樣的讀書人產生了一種激勵作用。第四章中的壁畫描繪了全真教衆神及作為一位潛在的道教修行藝術的導師的呂洞賓形象。而第五章則描述了一系列極其不同的資料：戲劇、小說和民間故事，這些文本反映了與永樂宮主要施主的思想極為不同、甚或相對立的思想。

當我們研究像呂洞賓崇拜這樣既流傳廣泛又多樣化的崇拜時，一個顯著的問題是：什麼因素有可能解釋不同文本所受到的不同程度的影響？許理和(Erik Zürcher)關於中古早期佛教對道教影響的一篇文章也許能解決這一問題。許理和用“硬的”和“軟的”(特性)概念來確定前者對後者影響的程度。據許理和的觀點，在佛教傳入中國之前，道教具有許多很成型的概念或概念群，如神仙崇拜和符咒。道教的這些方面是“硬的”，而佛教對它們的影響則很有限。不過，道教也有一些相對來說未成型的概念或概念群，最顯著的就是“因果報應”和“陰司”了。道教的這些領域是“軟的”，於是佛教的影響就較大了(Zürcher 1980；另見 Verellen 1992)。

許理和並沒有把硬的和軟的(特性)概念當作有着廣泛歷史證據支持的嚴格事實，而是把其看作詳細的案例研究必須檢驗的前提。人們可以找到某些證據來駁斥他的分析，諸如佛教因果報應和菩薩的誓言對所謂的神仙崇拜的影響。然而，許理和的概念似乎確實能有助於解釋為什麼不同的文本會產生不同程度的影響。

在永樂宮的呂洞賓崇拜中，早在宋德方和他的全真教道士們到來之前，永樂人就在祭祀呂洞賓了。袁從義的碑文描述了早期的一種對呂洞賓的表現，儘管沒辦法估量當時它的普及程度。袁從義的碑文和上面提到的民間故事的存在表明，至於說到關於呂洞賓皈依道教的故事，呂洞賓崇拜的這一方面則是硬的，隨之而來的全真教和精英文本的影響就相當有限了。相反地，呂洞賓度化王嘉的故事只是在1170年王嘉去世後纔開始廣泛傳播的，現知最早的版本是《重陽全真集》，該書編撰於1188年。12世紀晚期，全真教道士在山西南部很活躍，但沒有證據表明，在13世紀全真教道士控制永樂地區的呂洞賓崇拜聖地之前，這一地區有關於王嘉皈依道教的故事流傳。因此，呂洞賓崇拜的這一方面就是軟的，而全真教文本的影響則較為廣泛了。

以上論述表明，許理和的硬與軟的概念在分析新的信仰和實踐對現存的信仰和實踐所產生的影響的程度中，是極有價值的。然而，注意到這樣一點很重要：這一區分僅僅描述了在兩種宗教傳統之間的任何相互影響（或反響）發生之前不同文本的情況。它沒有解釋文本相互影響的過程或導致一些文本被接受而另一些被抵制的因素。相反地，霸權和反抗的概念則有助於理解文本相互影響的某些動力，特別是鑒於支持永樂宮這樣巨大而著名的聖地的精英施主們無法操縱文化連結力量，以加強對這類聖地文本的一元化解釋。有多種因素可用來解釋他們失敗的原因。特別是他們選擇生產的文本，宮觀銘文和壁畫，作為傳播思想和價值觀的媒介，是起不到什麼作用的。銘文是由受過正統教育的文人創作的文本，是給由這類文人組成的受眾看的。照此而言，它們不易作為在文盲或半文盲中灌輸思想或教義的工具。壁畫和其他藝術品的

確具有灌輸霸權話語的潛能，但只有給它們加上詳細的口頭或書面注釋時纔具有這種能力。即使到那時，它們的作用也是可懷疑的。早在漢代，如懷疑論者王充等學者（27 ~ 約 100）就論述了壁畫在實現說教目的中所面臨的困難：“人好觀圖畫者，圖上所畫，古之列人也。見列人之面，孰與觀其言行？置之空壁，形容具存，人不激動者，不見言行也。”（Bush and Shih 1985: 16；另見 Liu Yang 1997: 116）。

然而，即使永樂宮的文字的和視覺的文本是較有效的宣傳方式，施捨（贊助）該聖地的全真教道士和精英們在試圖強加或堅持對該聖地歷史和其主神仙身份的一元化解釋時，依然面臨着極大的困難。也許最重要的是，永樂宮的施主缺乏施加一元化解釋所必需的、強有力的社會的和制度的機制，這一統一體的缺乏反過來又造成了產生差異乃至反抗的巨大可能性（Weller 1994: 26, 27）。早在 20 世紀 60 年代，楊慶堃（C. K. Yang）等學者就曾提出，中國社會的這種分散性經常會阻礙作為制度的宗教和政府按照他們的意願影響地方社會的努力。楊慶堃寫道：“一種作為制度的宗教的獨立存在可能易於看到，而它在社會結構中的作用則很可能並不那麼重要。另一方面，普化性宗教，其獨立性可能不太明顯，但總的說，它作為世俗制度和社會總體秩序的支持力量，卻是非常重要的。”（Yang 1961: 295）。他所持的關於中國宗教的一分為二的觀點可能太簡單化、太極端了。他還嚴重低估了作為制度的宗教的結構力量 and 它們在迅速發展及積極傳教階段對社會的潛在影響。不過，他的分析卻提醒我們注意像全真教這類的有組織的宗教運動在將其信仰強加於地方崇拜中所面臨的困難，儘管其宗教聖地從地方支持中獲益匪淺。

最後，我要指出，儘管我強調了在對呂洞賓的各種表現中存在著差異，但認識到這一點也很重要，所有這些表現有一點是共同的——沒有所謂的想把呂洞賓表現成官僚的隱喻。儘管這位神仙的許多不同的形象確曾流傳，但它們並不在將他描繪成官員方面發生變化，而是在他的入道、他的神通以及德行等方面發生變化。對於那些將道教衆神看作一大群超凡的官員的學者來說，官僚隱喻在這方面的無意義是令人驚訝的。道教中有一種儀式是將許多符咒置於火上，以送到統治各種天神地祇的神仙那裏。目睹過這一儀式的人，沒有誰會忽略官僚隱喻的重要性。然而，除了其龐大的官僚機構和神靈的森嚴等級外，道教還有其他一些方面，最古老的一種即對呂洞賓等神仙的崇拜。索安曾指出，神仙崇拜“能使我們不至於把對中國超自然世界的官僚特性的極具價值的洞察擴展到超出其適當限度的程度”（1989 ~ 1990:248）。她進一步論述了“神仙也許是用來抵銷對級別和所有等級的着迷的”（258 頁）。索安的分析特別具有啓發性的是，她指出，中國的神靈世界，像中國古代社會一樣，是極其多樣而複雜的，用一種無所不包的隱喻不可能對其進行有效的描述。我想說的是，呂洞賓等非官僚的神仙長期受到歡迎，表明中國近古時期崇拜這樣的神仙，不是因為他們符合倫理價值標準，而是因為他們向這些價值標準挑戰。

注釋

[1] 此處的觀點依據的是 Duara 1995; McGregor and White 1990:5 ~ 6; Pellowe 1990:90; Sharpe 1990:190; Weller 1994:165 ~ 166。

附錄一 永樂宮碑文

下文所列為永樂宮及其附近的上宮的全部碑文，按照刻石日期排列。有的碑文刻石日期要遠遠晚於其寫成的日期。我列出了碑文的標題、作者（如果能找到作者的話）和日期，也列出了每塊碑石坐落的位置（指搬遷至芮城前所處的位置）。我還列出了每篇碑文的内容提要，並列出了參考文獻，以方便欲查閱原始文本的讀者。

1.《有唐純陽呂真人祠堂記》。作者袁從義，1228 年刻石，位於純陽殿前。與此篇碑刻略有異文的一篇碑文見於重陽殿南牆東角。袁從義的這篇碑文寫於 1222 年，記載了呂洞賓的仙傳，生動地描繪了祠堂的設置及其早期歷史。（陳垣等，1988:447～448；宿白，1963:58,60）

2.《大朝重建純陽萬壽宮之碑》。作者王鶚，1262 年刻石。這是永樂宮中最大的一塊碑（高十尺）。它依然位於無極門通往三清殿之通道的東邊，提供了永樂宮由一個地方祠堂變成道教宮觀的翔實情況，描寫了全真教道士宋德方、潘德沖參與永樂宮建設的情

形。(宿白,1962:80,81,82)

3.《玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘並引》。作者李鼎,1262年刻石,位於宋德方道院外。碑文包括宋德方的完整傳記和一系列導致人們將宋德方遺物搬遷至永樂宮的事件。(陳垣等,1988:546~549)

4.《玄都至道崇文明化真人道行之碑》。作者商挺,1274年刻石,位於宋德方道院外。提供了李鼎碑文中沒有提及的宋德方的生平和全真教的淵源,詳細描寫了宋德方在推進永樂宮建設中所起的作用。(陳垣等,1988:613~614)

5.《純陽宮令旨碑及請潘公住持疏》。1274年刻石,位於宋德方道院外。這篇碑文開頭部分記載了潘德沖1262年從昌同大王梅哥那裏獲得的封號,其餘的內容包括記錄1246年請求潘德沖住持永樂宮並負責其重建工作的六篇疏。(陳垣等,1988:491~492)

6.《大純陽萬壽宮化功緣記》。1301年刻石,位於無極門露臺東邊。提到1301年三大主殿完工的情況,列出了當地會首名單和當地對永樂宮建設作出貢獻的施主名單。(陳垣等,1988:708)

7.《褒封五祖七真聖旨碑》。1317年刻石,位於純陽殿前。碑文內容包括四部分。第一部分為1306年頒佈的一道聖旨:元武宗(1308~1311年在位)確立了苗道一全真教掌教的地位,並將之召入集賢院。第二部分記錄了1310年全真教五祖所受封號。第三、第四部分記錄了1310年全真七子和包括尹志平、李志常、潘德沖、宋德方在內的十八弟子所受的封號。碑陰列有支援永樂宮建設的道俗名單,以及一份宮觀財產清單。(陳垣等,1988:727~728,729~733)

8.《重修護國西齊王廟記》。作者李欽,1326年刻石。起初位

於永樂宮南面的崔府君廟前。碑文描述了1326年不同會社會首籌集資金重建小廟的情況。(陳垣等,1988:776~777)

9.《純陽萬壽聖旨碑》。1327年刻石,位於三清殿前。碑文是用蒙古白話寫成的頒給永樂宮的一道聖旨(可能頒佈於1325年)。聖旨確立了國家對永樂宮及其財產的保護。(陳垣等,1988:781~782)

10.《純陽萬壽宮札付碑》。1336年刻石。立於純陽殿前。碑文第一部分記錄了永樂宮道士和玄門道教所之間交換公文的事情,第二部分記錄了包括元代永樂宮規模、財產以及永樂宮與其他道觀道院聯繫的重要資料。(陳垣等,1988:791~795)

11.《純陽萬壽宮令旨碑》。1347年刻石,位於無極門前。碑文記錄了1332年、1339年用蒙古白話頒佈的保護永樂宮的令旨。(陳垣等,1988:804~805)

12.《重刻武宗聖旨碑》。1347年刻石。刻在《玄都至道崇文明化真人道行之碑》的碑陰,記錄了元武宗褒封給宋德方的新封號。(陳垣等,1988:805)

13.《重修東嶽岱山廟碑》。1349年刻石,位於永樂宮南面的東嶽大帝廟前。記載了當地會首和永樂宮道士重修東嶽大帝廟的經過。(陳垣等,1988:807)

14.《仙翁留題九峰》。元代刻石。這首詩被認為是呂洞賓創作的。起初刻於九峰上官的一塊碑石上,碑石後來移到了永樂宮。是由朱象先講師(活躍於1279~1308)用篆書寫成的。(陳垣等,1988:766)

15.《呂仙翁百字碑》。元代刻石。這首詩的作者據說是呂洞賓。起初刻於九峰山頂的一塊碑石上。它現在位於呂祖祠的外

面。(陳垣等,1988:766~767)

16.《進士蔣曷詩刻石》。1498年刻石,位於純陽殿前。我也曾確證這篇碑文的內容。(宿白,1963:59)

17.《張佳允宿永樂宮詩刻石》。1564年刻石,位於三清殿前。講述了張佳允停留在聖地時的感受。(《永濟縣志》,1886,22:31上~下)

18.《永樂鎮純陽宮肇修善事碑文》。作者張泰徵,1617年刻石,位於三清殿前。講述了永樂宮附近的居士和合郡善男信女在發起宮觀維修工作中的作用。(陳垣等,1988:1301~1302)

19.《永樂宮重修諸牌位記》。1624年刻石,位於三清殿前。描述了三清殿中神牌和其他祭祀器物的維修情況。(宿白,1963:56)

20.《京口吳淑題詩刻石》。1624年刻石,位於三清殿前。我曾考察過該碑文的內容。(宿白,1963:56)

21.《重修潘公祠堂記》。作者李從龍,1636年刻石。刻於《純陽宮令旨碑及請潘公住持疏》碑的一側。記錄了重修潘公祠堂以及永樂宮的一些其他建築的詳細情況。(陳垣等,1988:1308)

22.《純陽萬壽永樂宮重修牆垣記》。作者嚴廣大,1636年刻石,位於無極門外。碑文開頭部分是呂洞賓的簡短仙傳,其餘部分為永樂宮維修情況的描寫。(陳垣等,1988:1308~1309)

23.《創立建醮功德碑記》。1643年刻石。碑文強調了永樂宮位置的象徵意義以及聖地舉行日常儀式的諸多好處。(陳垣等,1988:1310)

24.《重修丘祖七真二殿碑記》。1643年刻石,位於丘祖鉢堂的東南角。經研究發現,該碑文刻於唐代佛教碑文的頂端(宿白,1963:61)。碑文內容包括晚明時期重修丘祖七真二殿的經過以及

當地全真教徒和精英在發起這一重修工作中所起的作用。(陳垣等,1988:1310~1311)

25.《重修龍虎殿記》。1656年刻石,位於無極門外。描述了清初重修大門的經過。(宿白,1963:55)

26.《恭立呂祖殿長燈碑記》。1656年刻石,位於純陽殿外。樹碑紀念呂祖殿設立長燈碑。(宿白,1963:58)

27.《魯公益等朝謁武當山祈福繳願碑記》。1672年刻石,位於重陽殿前。描述了清代當地人前往武當山進香的情況。(宿白,1963:60)

28.《大清重修萬壽宮碑記》。1689年刻石。如今依然位於無極門通往三清殿的通道西側。細述1680年當地人發起組織重修萬壽宮的情況。(宿白,1963:55)

29.《重修題名碑》。1689年刻石,位於《大清重修萬壽宮碑記》的北邊。為1680年重修萬壽宮的捐資者名單。(宿白,1963:55)

30.《魯養順朝謁武當山祈福繳願碑記》。1700年刻石,位於純陽殿前。描述了魯養順1700年武當山進香的情況。(宿白,1963:60)

31.佚題碑刻。1702年刻石,位於重陽殿前。這塊碑石只有基座——石龜保存下來了,殘存着永樂楊茂晉和其他居民前往武當山進香的記載。(宿白,1963:60)

32.《孫諤呂公祠永樂宮詩刻石》。1759年刻石,位於純陽殿外,靠近《進士蔣昺詩刻石》碑。我也曾考察過該碑文的內容。(宿白,1963:59)

33.《重修永樂宮碑記》。1773年刻石,位於純陽殿前。碑文提

供了當地官員劉木言幫助組織這項特殊的重建工程的詳細情況。
(宿白,1963:58)

34.《高宮璽記重修工竣刻石》。1773 年刻石,位於純陽殿前。
提供了更多 1773 年重修工程的資訊。(宿白,1963:59)

35.《蒲州府知府蔣某功德碑》。1804 年刻石,位於三清殿前。
紀念蒲州府知府蔣榮昌保全永樂宮財產之事(參見《永樂宮地畝租
稞碑記》)。(宿白,1963:59)

36.《永樂宮地畝租稞碑記》。1804 年刻石,位於純陽殿外。碑
文大部分內容為宮觀財產清單,但在開頭部分描述了蔣榮昌幫助
組織贖買永樂宮的土地和道士所植樹木一事。(宿白,1963:58)

37.《重修混成殿、三清殿、真武閣後簷碑記》。1890 年刻石,位
於三清殿外。這篇帝國時代永樂宮最晚近的碑文提到 1773 年最
後一次意義重大的維修情況以及稱讚一位李姓官員發起的最後一
次努力。(宿白,1963:56)

附錄二 純陽殿仙傳壁畫

下文所列為永樂宮純陽殿 52 幅呂洞賓仙傳壁畫《純陽帝君神遊顯化圖》(以下簡稱《顯化圖》)的清單。這份清單包括每幅畫的橢圓形邊框中的題記。如果壁畫是根據苗善時的《妙通紀》，那麼我會在每幅畫的後面標明《妙通紀》的序號。標題後面的內容是對壁畫內容的簡單描述，題記的中文文本可參見王暢安校《永樂宮壁畫題記錄文》(《文物》1963 年第 8 期)。最後，我根據題記列出了每幅畫想要表達的主題。

《顯化圖》1(《妙通紀》第 1 化):瑞應永樂。描寫了呂洞賓的祖先和呂洞賓 798 年在永樂的神奇出生，也強調了呂洞賓的異貌和拒絕婚姻的事實。主題:傳記。

《顯化圖》2(《妙通紀》第 2 化):黃粱夢覺。敘述了呂洞賓於 810 年在長安遇到設置考驗的鍾離權的情況，概述了黃粱夢的內容。鍾離權顯示自己的身份後飛昇而去，呂洞賓則回到永樂老家。主題:傳記。

《顯化圖》3(《妙通紀》第 3 化):慈濟陰德。詳細敘述呂洞賓

在災難面前捐贈自己的財產爾後前往終南山修道並賦詩向家人表明修道心跡的情況。主題：傳記。

《顯化圖》4(《妙通紀》第4化)：歷試五魔。簡單概述了測試呂洞賓是否具有神仙素質的五次考驗。主題：傳記。

《顯化圖》5：衡州肅妖。呂洞賓用霹靂祛除迷惑一個寡婦及其兩個女兒的一群(八十多位)動物妖精，他還在門上貼了一道符防止妖怪再來。爲了感謝呂洞賓，那兩個女孩出家做了道姑，並把她們的家改作呂洞賓祠堂(後來變成了道觀)。主題：神通。

《顯化圖》6(《妙通紀》第10化)：神應帝王。961年，呂洞賓拜謁宋太祖，但宋太祖沒有認出他。意識到來人是呂洞賓後，宋太祖命人繪了一幅呂洞賓像，供養於皇宮太清樓。主題：識別。

《顯化圖》7(《妙通紀》第11化)：神化石肆求茶。呂洞賓化裝成一個醜陋的乞丐到石氏茶肆討茶喝。只有一個女孩願意接待他，儘管她也沒有認出他。呂洞賓顯示自己的身份後離去，再也沒有回來。主題：識別。

《顯化圖》8(《妙通紀》第12化)：度老松精。描述了呂洞賓路過岳陽時松樹精是如何認識呂洞賓的情形。呂洞賓因此點化松樹精，並給它一粒長生不老丹藥。主題：度脫。

《顯化圖》9(《妙通紀》第13化)：再度郭仙。松樹精轉世投胎爲郭上竈。郭上竈不顧呂洞賓外在的病態乞丐形象而接待了呂洞賓，受到呂洞賓的點化後郭上竈尸解成仙。主題：度脫。

《顯化圖》10(《妙通紀》第17化)：神化度曹國舅。曹是皇家親戚，當他離開朝廷周遊世界時，皇帝給了他一塊金牌。後來，他遇到了呂洞賓，呂洞賓勸他把金牌扔進黃河，然後向曹國舅密授口訣，幫他證道成仙。主題：度脫。

《顯化圖》11(《妙通紀》第19化):度何仙姑。何仙姑13歲時入山採藥,碰到了呂洞賓,嗅了呂洞賓給的神奇水果,最後尸解成仙。主題:度脫。

《顯化圖》12:度沈東老。1068年,呂洞賓裝扮成回道人,前往湖州沈東老隱居之所,對他進行點化,離去時還做了一首詩。主題:度脫。

《顯化圖》13(《妙通紀》第52化):誘侯用晦。江西道士侯用晦詢問寶劍的用途,呂洞賓回答說寶劍可以削除一切不平之事,然後用酒書字於道觀的牆壁上。侯詢問他的名字,他說自己叫“呂岩”,然後把寶劍擲向空中,飛昇而去。主題:識別。

《顯化圖》14:神化金陵鶴會。1300年,呂洞賓參加金陵道庵舉行的呂洞賓誕辰節,但是道士並沒有認出他。呂洞賓在庵前石頭上留下一點資訊,然後離開了。主題:識別。

《顯化圖》15(《妙通紀》第67化):度陳七子。陳七子夫婦在茶肆為人梳髮剃頭。一個道士請他們剃頭,但頭髮隨剃隨長。他們意識到這個道士不同尋常,追隨他雲遊數年。最後,道士說自己是呂洞賓,並送給他們丹藥和配方。陳七子最後得道,但是沒有說到他妻子的命運。主題:度脫。

《顯化圖》16(《妙通紀》第68化):武昌貨墨。呂洞賓化裝成一個墨販,在武昌出售兩小塊墨,每塊開價三千,結果被人嘲弄。只有一個姓王的人和墨販一塊喝酒,然後買了一塊。那天晚上,呂洞賓把錢還給了他。第二天早上,那塊墨變成了金子,上面刻了一個“呂”字。從此,呂洞賓再也沒有返回武昌。主題:識別。

《顯化圖》17(《妙通紀》第49化):神化賜藥馬氏。東京爆發瘡疾,但居民們均拒絕呂洞賓的幫助。只有一位馬婆婆慷慨地接

待了他，儘管她和她的家人都已經病倒了。呂洞賓送給馬婆婆一個絳紗袋子，裏面裝滿了藥物，祇救助了馬婆婆一家等一百人。主題：神通。

《顯化圖》18(《妙通紀》第34化)：提邵康節先生。宋代學者邵康節卜卦預知呂洞賓即將出現，呂因對邵康節加以點化，並授予邵康節口訣。主題：度脫。

《顯化圖》19：榜題已經毀壞。根據壁畫內容，王暢安推測這幅畫畫的是《妙通紀》第76化“廬山放生”(王暢安，1963B:68)。在這個故事中，呂洞賓把一條即將被烹喫的魚放了。主題：神通。

《顯化圖》20：榜題已經毀壞。根據壁畫內容，王暢安推測這幅畫畫的是呂洞賓於1120～1130年間度脫孫賣魚(王暢安，1963B:68)。當然，這幅畫也可能畫的是洪邁《夷堅志》(第3冊第1251～1252頁)所載的一則趣聞，該趣聞記載了呂洞賓度脫一個叫楊六的漁翁。主題：度脫。

《顯化圖》21(《妙通紀》第8化)：神化肥遁華山。鍾離權授予呂洞賓口訣，指導呂洞賓劍法，教導呂洞賓前往華山修行。呂洞賓遵命而行，四十年後終於得道。並寫了一首詩描述內丹心得。主題：傳記。

《顯化圖》22(《妙通紀》第105化)：神化儀真繪像。呂洞賓扮成秀才製作了四川真州天慶觀的呂洞賓塑像。這個塑像非常靈驗，有求必應。主題：神通/識別。

《顯化圖》23(《妙通紀》第104化)：遊寒山寺。呂洞賓在蘇州寒山寺住了一晚，並對和尚說自己姓呂。他還抱怨寺院風鈴太響，其中一個老和尚開玩笑說：既然你真是呂洞賓，你就該使用法力阻止風鈴發聲。呂洞賓真的做到了，和尚們這纔認識到這位客人的

真相，驚訝不已。主題：神通/識別。

《顯化圖》24：度馬庭鸞。馬庭鸞是一位典型的道教施主，設齋接待雲遊道士。有一天，一個道士來到他家，索狗肉喫。馬庭鸞答應了他的要求，道士用絲綢把狗的內臟和狗皮包了起來，然後大喫大喝起來。喫完後，他把那包內臟和狗皮放在池塘邊的亭子上。第二天，馬庭鸞發現道士走了後，把那包狗皮和內臟扔到池塘裏，一聲如雷巨響過後，一只狗背着絲綢從池塘裏跳了出來。絲綢上印有呂洞賓的肖像。馬庭鸞於是立祠供養呂洞賓，一年後死去。主題：神通。

《顯化圖》25：救苟婁眼疾。一位孝子設齋款待道士，希望能找到一個道士，醫治母親已經瞎了的眼睛。呂洞賓喫完齋飯後，給了那個孝子一些藥，這些藥果真有效，這個孝子於是建了一座道院紀念呂洞賓。主題：神通。

《顯化圖》26：神化婺州舉塔。呂洞賓想進入婺州一佛寺，遭到和尚拒絕。呂洞賓舉起一座石塔，把它分成兩截，然後又把它們合了起來。兩截塔之間有兩塊暗示呂洞賓姓呂的金幣，但誰也無法把這塊金幣拔出來。主題：神通。

《顯化圖》27（《妙通紀》第62化）：救趙監院。呂洞賓把官員趙應道從幾乎致命的疾病中搶救過來，趙應道後來意識到自己的救命恩人是呂洞賓。主題：神通。

《顯化圖》28（《妙通紀》第64化）：成都施丹。呂洞賓裝扮成貧窮道士，來到成都藥市，自稱呂洞賓，宣稱有人能禮拜自己，就送一粒丹藥給他。大家都認為他是一個瘋子，嘲笑他，侮辱他。幾天後，他在五顯靈官廟前吞掉了所有丹藥，然後乘五色雲而去。主題：識別。

《顯化圖》29(《妙通紀》第 79 化):題詩天慶。呂洞賓遊秦州天慶觀,發現所有道人都走了,只有一個小孩在看管道觀。他向道童要了一支筆,準備在牆壁上題詩。道童拒絕了,說他師父不允許弄汙牆壁。呂洞賓於是用西瓜皮題詩壁上。主題:識別。

《顯化圖》30(《妙通紀》第 82 化):宮中剿崇。徽宗政和年間,宮中有崇,盜取珠寶,姦淫妃嬪。著名道士林靈素作法驅邪,但沒過多久妖崇又回來了。一天,一個道士召請一位金甲丈夫成功地將妖崇摧毀了。他指出這位金甲丈夫就是關公,他自己姓陽,四月十四日生。他告誡徽宗,讓他清盡心靈,以免將來妖崇再次出現。主題:神通/識別。

《顯化圖》31(《妙通紀》第 99 化):正君心非。徽宗舉辦大型齋會,儀式結束後,徽宗依次問那些道士是否能將汞化爲銀子。大家都不敢回答,只有一位地位低下的道士聲稱自己能化汞爲銀。徽宗很驚訝,讓他變化銀子。道士將一泥錠化成了銀錠,銀錠的上端有一首絕句:取笑徽宗的同時顯示自己是呂洞賓。徽宗很害怕,第二天便命道衆設齋醮致謝。主題:識別/神通。

《顯化圖》32(《妙通紀》第 108 化):度張和尚。和尚張智玄山中雲遊時碰到呂洞賓。兩人就佛教真諦和內丹原理展開辯論,張和尚不久便認識到呂洞賓是真正的智者。他向呂洞賓尋求更多的教導,呂洞賓贈送張和尚一首詩,這首詩概括了他的教導。主題:度脫。

《顯化圖》33(《妙通紀》第 107 化):丹度莫敵。揚州老兵莫敵爲了消弭戰爭中犯下的罪惡而“齋道積善”。有一天,一位道士問他學的是什麼“道”,莫敵告訴他自己一生中殺人太多無法達到這個目標。呂洞賓告訴他,所有的罪孽形影皆由心生,然後帶他到水

塘邊，讓他看到了自己殺死的數百怨魂。莫敵嚇得大哭，但呂洞賓把冤魂趕跑了，並讓莫敵吞服丹藥。莫敵問他姓什麼，他說自己姓呂。這些丹藥讓莫敵活了三百歲。主題：度脫。

《顯化圖》34(《妙通紀》第98化)：神化度喬二郎。喬二郎住在京師，廣做善事，齋道無數。呂洞賓找到他，喬二郎滿足了呂洞賓的所有要求。一年後，呂洞賓對他進行度脫。呂洞賓臨走前，還寫了兩首詩，鼓勵喬二郎追求長生不老。主題：度脫。

《顯化圖》35(《妙通紀》第93化)：救劉氏病。浙江越州貧民劉氏因病致跛，二十餘年痛苦不堪。她每日焚香向天祈禱，終於有一個道士帶着鐵瓢來到她面前。他讓劉氏跟着自己走了兩里路，然後向劉氏展示了一小塊五色石。劉氏碾末吞服，治癒了自己的疾病。後來，她在當地道觀裏發現了呂道士的圖像。主題：神通。

《顯化圖》36(《妙通紀》第53化)：神化遊戲虹橋。有一天，蘇州人發現一個縉縉道士在彩虹橋橋亭上喝了好多酒，醉酒吟唱。人們問他的姓名，道人取亭中佛像前燃燒的灰燼題了一首詞，詞中顯露了自己的身份。主題：識別。

《顯化圖》37(《妙通紀》第83化)：遊戲羅浮。呂洞賓遊廣東羅浮山朱明觀小院，院中道士外出，只有一個小童接待了呂洞賓。小童偷了道士的酒給呂洞賓喝，呂洞賓喝了大半，讓小童喝剩下的小部分。呂洞賓將剩下的噴到小童的眼睛裏，治好了小童的眼睛。呂洞賓取畫筆畫了一幅山水畫，畫中的池子顯示了呂洞賓的身份。小童儘管沒有成仙，但他確實活到了一百多歲。主題：識別/神通。

《顯化圖》38：神化臨晉瓜皮詩。道衆參加了一個大規模的齋會，呂洞賓由於衣冠不整而被道士們驅趕。呂洞賓寫了一首詩，嘲笑道衆，顯露了自己的真實身份，然後離去。主題：識別。

《顯化圖》39: 神化趙相公。趙相罷官後閑居陝西。有一天, 一個道士試圖賣給他一雙草鞋, 說穿上這雙草鞋可以成仙。儘管十兩金子的價格很嚇人, 但趙相還是決定購買這雙鞋子。他的夫人責備他不讓他購買這雙鞋子。當他出來見道士時, 道士已經走了, 只留下一張紙, 上面有一首詩, 說他已經失去了成仙的機會。主題: 度脫/識別。

《顯化圖》40: 神化懷孕師尼。湖南衡州衡嶽觀道士決定在1264年三月三日設玄天醮, 設醮的前一天, 一位懷孕的尼姑到觀中求宿。道士們很厭惡, 讓她住在門外。那天晚上, 尼姑生下了孩子, 第二天還想把孩子帶到醮壇, 遭到拒絕後, 她把孩子摔到地上, 摔得鮮血迸流然後飛昇空中, 一邊拍手一邊大笑。到這時, 道士們纔意識到嬰孩是葫蘆血則是朱砂, 葫蘆內有“回公”二字。主題: 識別。

《顯化圖》41: 神化鼎州貨墨。一天, 一個道士在湖南鼎州常德府集市上賣墨。他喝醉了, 跑到一位婦女家睡覺, 而她的丈夫恰好不在家。她丈夫回來後, 把道士打了一頓, 把他捉到州府衙門, 知府給他帶上了枷。後來, 他們發現枷掉在地上, 旁邊還有一張紙。紙上有一首詩, 顯示了道士的真實身份, 並責備人們沒有認出他來。主題: 識別。

《顯化圖》42: 神化賜藥狄青。宋仁宗時, 官員狄青領兵遠行至永州, 碰到何仙姑。他們談話時, 一個道士進來, 坐在上位, 狄青非常憤怒。這個道士從袋子裏拿出一貼膏藥, 送給狄青, 告訴他: 如果生癰, 可以貼上膏藥。說完, 道士就走了。狄青問他是誰, 何仙姑說他是呂洞賓。狄青沖出去, 但呂洞賓已經不見了, 只見到一張紙, 上面有一首詞。狄青後來將膏藥貼在雍州大門上, 最後把雍州

攻了下來，但他後來真的犯上了致命的癰腫。主題：識別/神通。

《顯化圖》43：神化赴千道會。宋徽宗設置千道會，邀請所有高道參加。千道會當天，把門的告訴徽宗來了一個道士。徽宗請他進來，禮遇有加。齋會快結束時，道士撚土為香，徽宗賜給他水果。道士收了水果，然後消失得無影無蹤，只留下一首詩，告訴徽宗他就是呂洞賓。主題：神通/識別。

《顯化圖》44：神化賜雍寶棗。八月中秋節，湖北襄陽府來了一位算命先生，長着兩張嘴。他用一張嘴吹笛子，用另一張嘴算命。一個叫雍寶的士兵跟着他來到一棵樹下。算命先生叫雍寶的名字，告訴他自己是來度他成仙的，並給他喫了一顆棗子。道士隨後離去，留下一張紙在石頭上，紙上有一首詞。讀完詞，雍寶馬上頓悟，放棄軍人生涯，做了一個道士。兩口就是“呂”的表現形式。主題：度脫。

《顯化圖》45（《妙通紀》第36化）：探徐神翁。江蘇海陵徐神翁得道後，很多人都來拜訪他。這些人當中有一個士紳叫呂惠卿，他發現有一個道士不來給自己打招呼，口出侮辱之詞。呂惠卿很高興，問他姓什麼，道士說他們同姓。道士把香灰撒在地上，做了一首詞。這首詞多處暗示了道士的身份，呂惠卿向徐神翁請教。徐神翁告訴呂惠卿，那個道士就是呂洞賓。主題：識別。

《顯化圖》46：神化上清廟題。這個故事發生在洛陽上清宮。據說是政和年間的事情，但是，這個日期是不準確的，有的故事提到這事發生在1108年，比政和年間要早。呂洞賓裝扮成一個道士，來到上清宮前，但看門的起初沒讓他進去。後來，他到了堂上，討了很多酒喝（其餘題記已毀）。主題：識別(?)。

《顯化圖》47（《妙通紀》第69化）：穢梳高價。呂洞賓常去武

昌的一座橋邊賣一把污穢不已的梳子，要價上千，結果累月不售。最後，他看到一位八十歲的老婆婆，頭上只有少許頭髮。他給她梳頭髮，她的頭髮轉眼間就又黑又密。人們意識到這是一把非同尋常的梳子，出價購買。但是呂洞賓嘲笑他們有眼不識真仙。他把梳子扔到河裏，然後變成一條龍飛走了。這個老婆婆也不見了。壁畫題記和《妙通紀》最後都以一首詩作結，向人們宣示：不認識呂洞賓的人將失去成仙的機會。主題：識別/神通。

《顯化圖》48(《妙通紀》第35化)：神警陳公。呂洞賓扮成道士拜訪一位叫陳執中的施主。陳執中問他有何技能，呂洞賓說他能演奏仙樂。呂洞賓拿出一幅畫，畫上有十二位仙女，每人拿着一件樂器。呂洞賓招呼她們，她們進行了一場奇妙的表演。陳執中詢問這些女子的身份，呂洞賓說她們是六丁六甲的女人，並且詳細敘述了一些內丹的祕密。陳執中很不快，以為道士是在用幻術迷惑他。道士讓那些女子回到畫上去，並把那張畫吞了。他留下幾個字，顯示自己的真實身份後就走了。陳執中意識到自己的錯誤，悔恨不已，不久就死了。主題：識別/神通。

《顯化圖》49(《妙通紀》第73化)：度陳進士。福建陳進士從羅浮山到衡山遊玩，碰到呂洞賓，並陪他呆了幾天。呂洞賓教導他進行自我修煉，並教給他內丹術。題記和《妙通紀》均以一首詩作結，勸導他棄儒從道。主題：度脫。

《顯化圖》50(《妙通紀》第50化)：長溪覓齋。福建長溪縣一位老婆婆開了一家飯店，常常給過往僧道提供齋飯。乾道年間，有一道士來訪，老婆婆熱情地接待了他。老婆婆問他姓名，他也不回答，喫完飯後，用一根火柴頭在牆壁上寫下“呂洞賓來”四個字。消息傳開後，人們蜂擁而至，飯店生意十分火爆。當地太守聽到消

息，騎馬飛奔到飯店，結果發現字跡已經消失了。題記和《妙通紀》均以一首詩作結，嘲諷太守無法得道。主題：識別。

《顯化圖》51(《妙通紀》第 50 化)：救孝子母。浙江桐廬通守沈志真母親背上瘡發，無藥可救。沈志真不顧一切地向神靈祈禱。他的孝心感動了呂洞賓，給了他一些藥物，驅除了他母親的痛苦。主題：神通。

《顯化圖》52(《妙通紀》第 81 化)：神化度劉高尚。劉高尚是個誠實的人，不喜歡富貴。他棄儒從道，逍遙方外。有一天，他碰到了呂洞賓，呂洞賓教給他一些道教自我修煉的基本原理，並授予他一些口訣。二十年後，劉高尚得道。徽宗徵召三次，他纔來到京師，徽宗授予他道號。後來，劉高尚白日飛昇天庭。描寫這些事件的碑文據說見於《還元篇》。主題：度脫。

參考文獻

一、原始文獻及工具書

《寶寧寺明代水陸畫》，北京：文物出版社，1988。

《北夢瑣言》，孫光憲（？～968）纂集，北京：中華書局，1981。

《賓退錄》，趙與時（1175～1228）撰，上海：上海古籍出版社，1983。

《長春道教源流》，陳銘珪撰，1879年刊本，載於嚴一萍編《道教研究資料》（兩卷），板橋（臺北縣）：藝文印書館，1974。

《長春真人西遊記》，李志常撰，涵芬樓版《道藏》第1056冊；《道藏通檢》1429。

《重陽全真集》，1188年刊本，涵芬樓版《道藏》第793～795冊；《道藏通檢》305。

《純陽帝君神化妙通紀》，苗善時撰，涵芬樓版《道藏》第159冊；《道藏通檢》305。

《純陽真人混成集》，何志淵撰，涵芬樓版《道藏》第727冊；《道

藏通檢》1055。

《大清畿輔先哲傳》，徐世昌撰，1915～1917年版，臺北：大同書局，1968年重印本。

《大元聖政國朝典章》，沈家本編，1908年版，臺灣：文海出版公司，1964年再版。

《道樞》，曾慥輯，涵芬樓版《道藏》第642～648冊；《道藏通檢》1017。

《道家金石略》，陳垣等編，北京：文物出版社，1988。

《道教大辭典》，李叔還編，臺北：巨流圖書公司，1979。

《東林山志》，吳玉樹輯，1813年刊本。

《東坡題跋》，蘇軾撰，載毛晉《津逮祕書》，1642年刊本，京都：中文出版社1980年重印本，第12卷。

《東軒筆錄》，魏泰撰，北京：中華書局，1983。

《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，涵芬樓版《道藏》第760～761冊；《道藏通檢》1125。

《東遊記》，吳元泰撰，載《四遊記》，哈爾濱：北方文藝出版社，1985。

《讀書堂西征隨筆》，汪景祺撰，1724年刊本，臺北：“故宮博物館”，1928。

Farquhar, David M. 1990. *The Government of China under Mongliān Rule: A Reference Guide* (元朝統治下的中國政府：文獻指南). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

《佛祖統記》，志磐撰，1268年刊本，《大藏經》第2053冊。

Franke, Herbert (福赫伯). 1976. *Sung Biographies* (宋人傳記). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Les fresques du palais Yongle (永樂宮壁畫). 1983. Beijing: Éditions en langues étrangères.

《甘水仙源錄》，李道謙撰，涵芬樓版《道藏》第 611 ~ 613 冊；《道藏通檢》973。

《高上玉皇本行集經》，涵芬樓版《道藏》第 23 冊；《道藏通檢》10。

Goodrich, L. Carrington (富路特), and Fang Chao-ying (房兆楹). 1976. *Dictionary of Ming Biography* (明人傳記辭典). New York: Columbia University Press.

《漢書》，班固撰，北京：中華書局，1962。

Hawkes, David, trans. 1973. *The Story of the Stone* (石頭記). Harmondsworth: Penguin Books.

《後山談叢》，陳師道撰，上海：上海古籍出版社，1989。

《畫墁集》，張舜民撰，載[清]鮑廷博、鮑志祖編《知不足齋叢書》卷 22，上海：古書流通處，1921。

《還丹衆仙錄》，楊在 1052 年序本，涵芬樓版《道藏》第 113 冊；《道藏通檢》233。

Hucker, Charles O (賀凱). 1985. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (中華帝國職官辭典). Stanford: Stanford University Press.

《嘉泰吳興志》，談鑰纂修，1201 年刊本，見《宋元地方志叢書》第 11 冊，臺北：大華書局，1987。

《晉遊日記》，李燧撰，太原：山西人民出版社，1989。
《金蓮正宗記》，秦志安撰，涵芬樓版《道藏》第 75 ~ 76 冊；《道藏通檢》173。

《金蓮正宗仙源像傳》，1326 年刊本，涵芬樓版《道藏》第 76 冊；《道藏通檢》174。

《舊唐書》，劉煦撰，北京：中華書局，1975。

《稷益廟壁畫》，北京：人民美術出版社，1982。

《開化寺宋代壁畫》，北京：文物出版社，1983。

《孔子家語疏證》，[魏]王肅注，臺北：世界書局，1962。該書曾由 R. P. Kramers 翻譯，題為 *K'ung tzu chia yu: The Saying of Confucius*. Leiden: E. J. Brill, 1950。

《樂全集》，張方平撰，載影印文淵閣《四庫全書》第 118 冊，臺北：商務印書館，1983。

《歷代名畫記》，張彥遠撰，北京：人民美術出版社，1963。

《歷世真仙體道通鑒》，趙道一撰，涵芬樓版《道藏》第 139 ~ 148 冊；《道藏通檢》296。

《洛陽縉紳舊聞記》，張齊賢撰，載影印文淵閣《四庫全書》第 1036 冊。

《呂洞賓的故事》，林蘭編，上海：北新書局，1933。

《呂洞賓的故事——永樂宮的壁畫》，臺北：地球出版社，1982（據日本美乃美株式會社《永樂宮壁畫》[京都：美乃美，1981]編輯）。

《呂仙飛劍記》，鄧志謨撰，載《八仙全書》，瀋陽：春風文藝出版社，1987。

《呂祖全書》，1846 年刊本，載《道藏精華》第 9 輯第 4 冊，臺北：自由出版社，1980。

《呂祖志》，晚明刊本，涵芬樓版《道藏》第 1112 ~ 1113 冊；《道藏通檢》1484。

《明清晉商資料選編》，張正明、薛慧林主編，太原：山西人民出版社，1989。

《蒙齋筆談》，鄭景壁編撰於1082年後，載[清]曹溶編《學海類編》，上海：涵芬樓1920年重印本。

《默記》，王銍撰，見影印文淵閣《四庫全書》第1038冊。

Needham, Joseph (李約瑟). 1956. *Science and Civilization in China* (《中國科技史》). Volume 5, part 2. Cambridge: Cambridge University Press.

《能改齋漫錄》，吳曾撰，上海：上海古籍出版社，1984。

《蒲州府志》，周景柱編撰，1754年刊本。

《齊乘》，于欽等編撰，1339年刊本，見《宋元方志叢書》第一冊。

《清庵蜚蟾子語錄》，涵芬樓版《道藏》第729冊；《道藏通檢》1060。

《清異錄》，陶穀撰，載[明]陳繼儒編《寶顏堂祕笈》卷33，上海：文明書局，1922。

《七十二仙螺：洞庭湖民間故事》，北京：中國民間文藝出版社，1983。

《七真因果傳》，晚清刊本，載《全真七子全書》，瀋陽：春風文藝出版社，1989。

《全唐詩》，彭定求編，12冊，北京：中華書局，1960。

《三洞群仙錄》，陳葆光撰，1154年刊本，涵芬樓版《道藏》第992~995冊；《道藏通檢》1248。

Schipper, Kristofer M. (施舟人) 1975. *Concordance du Tao-tsang* (《道藏通檢》). Paris: Publications de l'École Française

Extrême-Orient. *Seven Taoist Masters: A Folk Novel of China*. 1990. Trans. Eva Wong. Boston and Shaftesbury: Shambala (譯自《七真因果傳》)。

《上清靈寶大法》，金允中撰，涵芬樓版《道藏》第 942 ~ 962 冊；《道藏通檢》1221。

《上陽子金丹大要》，陳志虛撰，涵芬樓版《道藏》第 736 ~ 738 冊；《道藏通檢》1062。

《上陽子金丹大要仙派》，陳志虛撰，涵芬樓版《道藏》第 738 冊；《道藏通檢》1062。

《山西市縣簡志》，太原：山西人民出版社，1990。

《山西通志》，李維禎編修，1629 年刊本。

《山西通志》，覺羅石麟等編修，1734 年刊本。

《山西通志》，曾國荃等編修，1892 年刊本。

《山西志輯要》，雅德編撰，1780 年刊本。

《山西古代畫家傳》，王睿、張裔著，太原：山西人民出版社，1991。

《石刻題跋索引》，楊殿珣編，1941 年初版，臺北：文海出版社。

《宋史》，脫脫等撰，1345 年刊本，北京：中華書局，1977。

《中國族譜の研究》(《中國族譜研究》)二卷，多賀秋五郎撰，東京：日本學術振興會，1981 ~ 1982。

《太平寰宇記》，樂史撰，980 年刊本，南京：金陵書局，1882。

《太上黃籙齋儀》，杜光庭撰，涵芬樓版《道藏》第 270 ~ 277 冊；《道藏通檢》507。

《大正新修大藏經》(Taishō shinshū daizōkyō)，高楠順次郎、渡邊海旭主編，東京：大正一切經刊行會，1922 ~ 1935。

《譚先生水雲集》，譚處端撰，涵芬樓版《道藏》第798冊；《道藏通檢》1160。

Telford, Ted A. 1983. *Chinese Genealogies at the Genealogical Society of Utah* (猶他州族譜學會所藏中國族譜). Taipei: Ch'eng-wen Publishing.

《天皇至道太清玉冊》，朱權撰，涵芬樓版《道藏》第1109～1111冊；《道藏通檢》1483。

《道藏子目引得》(收錄《道藏》、《續道藏》及《道藏輯要》所收著作的作者與書名)，翁獨健編，Cambridge, MA: Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series Number 25, 1935年，臺北重印本，1966。

《無上黃籙大齋立成儀》，蔣叔輿撰，涵芬樓版《道藏》第278～290冊；《道藏通檢》508。

《逍遙墟經》，涵芬樓版《道藏》第1081冊；《道藏通檢》1465。

《新唐書》，歐陽修等撰，北京：中華書局，1975。

《新元史》，柯紹忞著，臺北：藝文藝術館，1975。

《西山群仙會真記》，施肩吾撰，涵芬樓版《道藏》第116冊；《道藏通檢》246。

《修真十書》，13世紀，佚名著，涵芬樓版《道藏》第122～131冊；《道藏通檢》263。

《玄風慶會錄》，1232年序本，涵芬樓版《道藏》第76冊；《道藏通檢》176。

Xuanhe yishi (《宣和遺事》), William O. Hennessey 英譯，題為 *Proclaiming Harmony*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, 1981.

《玄教大公案》，王志道編撰，涵芬樓版《道藏》第734冊；《道藏

通檢》1065。

《楊文公談苑》，黃鑒撰，北京：中華書局，1993。

《岩山寺金代壁畫》，北京：文物出版社，1983。

《夷堅志》，洪邁撰，1157～1202年刊本，4冊，北京：中華書局，1981。

《永濟縣志》，李榮和主修，1886年刊本。

《永樂宮》，北京：人民美術出版社，1964。

《永樂宮壁畫全集》，天津：天津美術出版社，1997。

《永樂宮壁畫選集》，北京：文物出版社，1958。

The Yongle Palace Murals (永樂宮壁畫). 1985. Beijing: Foreign Languages Press.

《元代白話碑》，馮承鈞，上海：商務印書館，1931。

《元代白話碑集錄》，蔡美彪，北京：科學出版社，1955。

《元朝名臣事略》，蘇天爵編撰，北京：中華書局，1996。

《元史》，宋濂等撰，北京：中華書局，1976。

《岳陽風土記》，范致明撰，見吳琯編《古今逸史》卷18，上海：涵芬樓1937年重印本。

《雲笈七籤》，張君房纂輯，涵芬樓版《道藏》第677～702冊；《道藏通檢》1032。

《玉谿子丹經指要》，李簡易編撰，涵芬樓版《道藏》第115冊；《道藏通檢》245。

《中國民間故事全集》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，1989。

《中國民間諸神》，呂宗力、樂保群，1986年初版，臺北：學生書局，1990年重印。

《紫桃軒雜綴》，李日華撰，上海：有正書局，未署刊刻日期。

二、今人研究文獻

Abe, Stanley K. (阿部賢次) 1991. "Art and Practice in a Fifth-Century Buddhist Temple." (一座五世紀佛寺中的藝術與修行) *Ars Orientalis* 20: 1 ~ 31.

Ahern, Emily. 1975. "The Power and Pollution of Chinese Women." (中國的女性魔力與污穢觀) In Margery Wolf (盧蕙馨) and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society* (中國社會的婦女), pp. 169 ~ 190. Stanford: Stanford University Press, 1975.

Alcock, Susan E., and Robin Osbornes, eds. 1994. *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (神靈的安置：古代希臘的宗教聖地與宗教空間). Oxford: Clarendon Press.

Ang, Isabelle (洪怡沙). 1993. "Le culte de Lü Dongbin des origines jusqu'au debut du XIV^e siècle: Caractéristiques et transformations d'un Saint Immortel dans la Chine pré-moderne." (從發端到十四世紀初的呂洞賓信仰——一位前近代中國神仙之特徵與轉變) Ph. D. thesis. University of Paris.

——. 1997. "Le culte de Lü Dongbin sous les Song du Sud." (南宋時期的呂洞賓崇拜) *Journal asiatique* 285, no. 2; pp. 473 ~ 507.

Arrault, Alain (華瀾). 1995. "Shao Yong (1012 ~ 1077) — un philosophe poète dans la Chine pré-moderne." (邵雍——前近代中國的一位哲學家詩人) Ph. D. thesis, University of Paris VII.

Bachhofer, Ludwig. 1947. "Maitreya in Ketumati by Chu Hao-ku" (朱好古之《彌勒在雞頭城》圖). In *India Antiqua, a Volume of Oriental Studies for Jean Philippe Vogel, C. I. E.* Leiden: E. J. Brill.

Bakhtin, Mikhail. 1984. *Rabelais and His World* (拉伯雷及其世界). Trans. Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.

Baldrian-Hussein, Farzeen. 1984. *Procédés secrets du Joyau magique—traité d'alchimie taoïste du XI^e siècle* (祕傳正陽真人靈寶畢法——十一世紀的道教丹經). Paris: Les Deux Océans.

———. 1985. "Yüeh-yang and Lü Tung-pin's Ch'in-yüan Ch'un: A Sung Alchemical Poem." (岳陽與呂洞賓的《沁園春》:一首宋代丹詞) In G. Naundorf, K. H. Pohl, and H. H. Schmidt, eds., *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag* (東亞的宗教與哲學:石泰寧格 65 壽辰紀念文集), pp. 19 ~ 31. Würzburg: Königshausen and Neumann.

———. 1986. "Lü Tung-pin in Northern Sung Literature." (北宋文獻中的呂洞賓) *Cahiers d'Extrême-Asie* 2: 133 ~ 169.

———. 1989 ~ 1990. "Inner Alchemy: Notes on the Origin and the Use of the Term Neidan." ("內丹"一詞的起源與用法考) *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5: 163 ~ 190.

Baldwin, Michelle. 1994. "Monumental Wall Paintings of the Assembly of the Buddha from Shanxi Province: Historiography, Iconography, Three Styles, and a New Chronology." (山西巨型佛會壁畫:史學、聖像學、三種風格與年表新編) *Artibus Asiae* 53, nos. 3/4; pp. 241 ~ 267.

Baptandier, Brigitte. 1996. "The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess." (臨水夫人被神化的過程) In Meir Shahar and Robert Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, pp. 105 ~ 149. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Barlow, Tani E. 1994. "Theorizing Women: Funü, Guojia, Jiating." (建構女性理論: 婦女、國家與家庭) In Angela Zito and Tani E. Barlow, eds., *Body, Subject, and Power in China*, pp. 253 ~ 289. Chicago: The University of Chicago Press.

Barth, Fredrik. 1993. *Balinese Worlds* (巴厘人的多重世界). Chicago: The University of Chicago Press.

Barthes, Roland. 1977. "The Death of the Author." (作者之死) In Stephen Heath, ed., *Image-Music-Text: Roland Barthes* (想像·音樂·文本: 羅蘭·巴特). New York: Hill and Wang.

Bauman, Richard, and Charles L. Briggs. 1990. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life." (詩學與表演作為批評語言與社會生活的視角) *American Review of Anthropology* 19: 59 ~ 88.

Bauman, Richard, and Joel Sherzer, eds., 1974. *Explorations in the Ethnography of Speaking* (演說的人種志探索). Cambridge: Cambridge University Press.

Baxandall, Michael. [1972] 1988. *Painting and Explorations in the Fifteenth-Century Italy* (十五世紀意大利的繪畫與探險). Oxford and New York: Oxford University Press.

Becker, Alton L. 1979. "Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre." (爪哇皮影戲中的文本建

構、認識論與美學) In A. L. Becker and A. A. Yengoyan, eds., *The Imagination of Reality*(對現實的想像), pp. 211 ~ 243. Norwood, N. J. : Ablex.

Bell, Catherine (白愷思). 1989. "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of 'Popular Religion'." (宗教與中國文化:對“大眾宗教”的初步評估), *History of Religions* 29: 35 ~ 57.

Berliner, Nancy Zeng. 1986. *Chinese Folk Art: The Small Skills of Carving Insects*(中國民間藝術:雕蟲小技). Boston: Little, Brown and Company.

Berling, Judith. 1985. "Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in *The Romance of the Three Teachings*." (宗教與民間文化:《三教開迷歸正演義》對道德資本的管理) In David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 188 ~ 218. Berkeley: University of California Press.

——. 1993. "Channels of Connection in Southern Sung Religion: The Case of Pai Yü-ch'an." (北宋宗教中連接的管道:以白玉蟾為例) In Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China*, pp. 307 ~ 333. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Bhardwaj, Surinder Mohan. 1973. *Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography*(印度的印度教朝聖地:一項文化地理學的研究). Berkeley: University of California Press.

Birnbaum, Raoul. 1995. "Signs of Power in the Natural World: Indicator Plants in the Wutai Mountains." (自然界力量的標誌:五台

山的標示性植物) Presented at the Conference The Cult of Saints and the Cult of Sites: Sources of Chinese Local History and Hagiography, Pairs, May 30 ~ June 2.

Blumer, Herbert. 1962. "Society as Symbolic Interaction." (社會就是符號互動) In A. M. Rose, ed., *Human Behavior and Social Processes* (人類行為與社會過程), pp. 179 ~ 192. Boston: Houghton Mifflin.

薄松年(Bo Song-nian, 即 Po Sung-nien):《中國年畫史》, 瀋陽: 遼寧美術出版社, 1986。

Bokenkamp, Stephen R. (柏夷) 1983. "Sources of the Ling-pao Scriptures." (靈寶經的起源) In Michel Strickmann (司馬虛), ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein* (石泰安紀念文集: 密教與道教研究), vol. 2. *Mélanges chinois et bouddhiques* 21: 434 ~ 486.

——. 1997. *Early Daoist Scriptures* (早期道教經典). With a contribution by Peter Nickerson (倪克生). Berkeley: Institute of East Asian Studies.

Boltz, Judith (鮑菊隱). 1987. *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (道教文獻通論: 10 ~ 17 世紀) Berkeley: Institute of East Asian Studies.

Bordessa, Ronald. 1994. "The Iconic Self: Luther, Culture, and Landscape in Finland." (偶像自我: 芬蘭的路德文化與風景) In Jamie Scott and Paul Simpson-Housley, eds., *Sacred Places and Profane Spaces: Essays on the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam* 聖地與世俗空間: 猶太教、基督教、伊斯蘭教地理學研究

論文, pp. 81 ~ 92. New York: Greenwood.

Bourdieu, Pierre. [1972] 1977. *Outline of a Theory of Practice* (實踐理論綱要). Cambridge: Cambridge University Press.

Brook, Timothy (卜正民). 1993. *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (祈求權力: 晚明時期的佛教與士紳社會的形成). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

Brown, Peter. 1981. *The Cult of the Saints* (聖徒崇拜). Chicago: The University of Chicago Press.

——. 1982. *Society and the Holy in Late Antiquity* (上古晚期的社會與聖人). Berkeley: University of California Press.

——. 1983. "The Saint as an Exemplar in Late Antiquity." (上古晚期作為榜樣的聖人) *Representations* 1, no. 2, pp. 1 ~ 25.

Burke, Peter. 1986. "Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities." (心態史的優勢與弱點) *History of European Ideas* 7, no. 5, pp. 439 ~ 452.

——. 1990. *The French Historical Revolution: The Annales School 1929 ~ 89* (法國史學革命: 1929 ~ 1989 年的年鑑學派). Cambridge: Polity Press.

——. 1992. *History and Social Theory* (歷史與社會理論). Cambridge: Polity Press.

Burkert, Walter. 1988. "The Meaning and the Function of the Temple in Classical Greece." (古希臘寺廟的意義與功能) In Michael V. Fox, ed., *Temple in Society* (社會中的寺廟), pp. 27 ~ 48. Winona Lake: Eisenbaums.

Bush, Susan (卜壽珊). 1998. "Patronage, Audience, and Presentation at Kaihuasi and Yanshansi (開化寺與岩山寺的贊助、受眾與贈品) Paper presented at the Association for Asian Studies Annual Meeting, Washington, D. C., March 26 ~ 29.

Bush, Susan (卜壽珊), and Hsio-yen Shih (時學顏). 1985. *Early Texts on Chinese Painting* (關於中國繪畫的早期文本). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cahill, Suzanne (柯素芝). 1993. *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China* (超越與神的激情: 中古中國的西王母). Stanford: Stanford University Press.

曹樹基:《1580~1644 鼠疫流行與華北社會的變遷》,《歷史研究》1997年第1期,第17~31頁。

Carnes, Mark C. 1996. "Beyond Words: Reviewing Moving Pictures." (超越文字: 電影評論) *Perspectives* 34, no. 5, pp. 1, 4 ~ 6.

Cedzich, Ursula-Angelika. 1995. "The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction." (小說與歷史中的五通神崇拜) In David Johnson (姜士斌), ed., *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies* (中國民間宗教儀式與經典五論), pp. 137 ~ 218. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, No. 3.

Cerruti, Simona. 1995. "Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition." (抗拒規範與習俗的合法性) In Bernard Lepetit, ed., *Les formes de l'expérience: une autre histoire sociale* (經驗的形式: 另一種社會史). Paris: Éditions Albins Michel.

de Certeau, Michel. 1980. *The Practice of Everyday Life* (日常生

活實踐)。Trans. Steven Randall Berkeley: University of California Press.

Chan, Hok-lam(陳學霖). 1975. "Wang O (1190 ~ 1273) (王鶚) *Papers on Far Eastern History* 12: 43 ~ 70.

——. 1993. *The Fall of the Jurchen Chin: Wang O's Memoirs on Ts'ai-chou under the Mongol Siege (1233 ~ 1234)* (金朝的崩潰: 王鶚回憶錄所述蒙軍圍困下的蔡州). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, GMBH.

Chartier, Roger. 1982. "Intellectual History or Sociocultural History?" (思想史抑或社會文化史?) In Dominick LaCapra and Steven Kaplan, eds., *Modern European Intellectual History* (現代歐洲思想史), pp. 13 ~ 46. Ithaca: Cornell University Press.

——. 1987. *The Cultural Uses of Print in Early Modern France* (法國近代早期與印刷的文化功能). Trans. Lydia G. Cochrane. Princeton: Princeton University Press.

Chatman, Seymour. 1978. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (故事與話語: 小說與電影的敘事結構). Ithaca and London: Cornell University Press.

Chavannes, Edouard (沙畹). 1904. "Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole." (元代漢文碑銘與文獻) *T'oung Pao* (通報) 5: 357 ~ 447.

——. 1905. "Le Tao tō king gravé sur pierre." (石刻道德經) *T'oung Pao* 6: 229 ~ 236.

——. 1910. *Le T'ai-chan: Essai de monographie d'un culte chinois* (泰山: 論中國的一種崇拜). Paris: Ernest Leroux.

——. 1919. “Le jet des Dragons.” (投龍) *Mémoires concernant l'Asie orientale*, 3: 53 ~ 220.

陳兵:《金丹派南宗淺探》,《世界宗教研究》1985年第5期,第35~49頁。

陳兵:《元代江南道教》,《世界宗教研究》1986年第2期,第66~80頁。

陳兵:《清代全真教龍門派的中興》,《世界宗教研究》1988年第2期,第84~96頁。

陳兵:《明代全真道》,《世界宗教研究》1992年第1期,第40~51頁。

陳國符:《道藏源流考》,北京:中華書局,1949年初版,1963年再版。

陳垣:《南宋初河北新道教考》,北京:中華書局,1941年初版,1962年再版。

Chenivesse, Sandrine. 1997. “Le mont Fengdu: lieu saint taoïste émergé de la géographie de l'au-delà.” (酆都山——陰間地理中出現的道教聖地) *Sanjiao wenxian: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise* (三教文獻:中國宗教研究資料) 1: 79 ~ 86.

Chomsky, Noam. 1966. *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought* (迪卡兒語言學:理性主義思想史的一章). New York: Harper and Row.

Clunas, Craig. 1997. *Art in China* (中國藝術). Oxford and New York: Oxford University Press.

Cohen, Paul A (孔寶榮). 1997. *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth* (歷史三調:作為歷史事件、經

歷與神話的義和團). New York: Columbia University Press.

Constable, Nicole (郭思嘉). 1996. *Guest People: Hakka Identity in China and Abroad* (客家人: 中國與海外的客家認同). Seattle: University of Washington Press.

Cort, John E. 1996. "Art, Religion, and Material Culture: Some Reflections on Method." (藝術、宗教與物質文化: 關於方法的思考) *Journal of the American Academy of Religion*, 64, no. 3, pp. 613 ~ 632.

Cullen, Christopher (古克禮). 1997. "The Problem of Hua Tuo: Abdominal Trauma Procedures in East and West, and the Interpretation of Texts." (關於華佗的問題: 中西腹部創傷的治療程式、相關文本的翻譯) Paper presented at Medicine and Chinese Society: A Symposium: Nankang, June 26 ~ 28.

Culler, Jonathan D. 1975. *Structural Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature* (結構詩學: 結構主義、語言學與文學研究). Ithaca: Cornell University Press.

D'Andrade, Roy. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology* (認知人類學的發展). Cambridge: Cambridge University Press.

Dardess, John. 1973. *Conquerors and Confucians* (征服者與儒士). New York: Columbia University Press.

Darnton, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (法國文化史中的屠貓大行動及其他片斷). New York: Basic Books.

———. 1991. "History of Reading." (閱讀的歷史) In Peter

Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing* (關於寫史的新視角), pp. 140 ~ 167. Cambridge: Cambridge University Press.

Davis, Natalie Zemon. 1983. *The Return of Martin Guerre* (馬丁·古爾的歸來). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Day, Clarence B. 1940. *Chinese Peasant Cults: Being a Study of Chinese Paper Gods* (中國農民的崇拜: 中國紙神研究). Shanghai: Kelly and Walsh.

Dean, Kenneth (丁荷生). 1993. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (中國東南地區的道教儀式與大眾信仰). Princeton: Princeton University Press.

———. 1997. "Ritual and Space: Civil Society or Popular Religion?" (儀式與空間: 民間社會與大眾宗教) In Timothy Brook (卜正民) and B. Michael Frolic, eds., *Civil Society in China* (中國的市民社會), pp. 172 ~ 192. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.

———. 1998. *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China* (三一教主: 一種崇拜在中國東南部的傳播) Princeton: Princeton University Press.

Dehejia, Viday. 1993. "On the Modes of Visual Narration in Early Buddhist Art." (早期佛教藝術的視覺敘事模式) *The Art Bulletin* 72, no. 3, pp. 373 ~ 392.

de Man, Paul. 1971. *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (盲點與洞見: 當代批評中的修辭研究). New York: Oxford University Press.

Despeux, Catherine (戴思博). 1990. *Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie féminine* (古代中國的女仙: 道教與女

丹). Puiseaux: Pardes.

Dikötter, Frank(馮客). 1992. *The Discourse of Race in Modern China*(現代中國的種族話語). Stanford: Stanford University Press.

Dirlik, Arif. 1996. "Reversals, Ironies, Hegemonies: Notes on the Contemporary Historiography of Modern China." (逆轉、反諷、霸權:現代中國的當代史學割記) *Modern China* 22, no. 3, pp. 243 ~ 284.

段友文:《汾河兩岸的民俗與旅遊》,北京:旅遊教育出版社, 1995。

Duara, Prasenjit(杜贊奇). 1988a. *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900 ~ 1942*(文化、權利與國家:1900 ~ 1942 年的華北農村). Stanford: Stanford University Press.

———. 1988b. "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." (符號的疊加:中國戰神關帝的神話) *Journal of Asian Studies* 47, no. 4, pp. 778 ~ 795.

———. 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*(從國家拯救歷史:現代中國敘事質疑). Chicago and London: The University of Chicago Press.

Duby, Georges. 1981. *The Age of the Cathedrals: Art and Society, 980 ~ 1420*(大教堂的時代:藝術與社會[980 ~ 1420]). Trans Eleanor Levieux and Barbara Thompson. Chicago: The University of Chicago Press.

Dudbridge, Glen(杜德橋). 1978. *The Legend of Miao-shan*(妙善傳奇). Oxford Oriental Monographs. No. 1. London: Ithaca Press.

———. 1982. "Miao-shan on Stone: Two Early Inscriptions." (兩

通早期碑銘中的妙善) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42: 589 ~ 614.

——. 1990. “Yü-ch'ih Chiung at An-yang: An Eighth-Century Cult and Its Myths.” (尉遲迴在安陽: 一個八世紀的宗教崇拜及其神話) *Asia Major*, third series, vol. 3, part 1, pp. 27 ~ 49.

——. 1995. *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's "Kuang-i chi"* (唐代的宗教經驗與俗衆社會: 解讀戴孚的《廣異記》). Cambridge: Cambridge University Press.

Dupront, Alphonse. 1987. *Du sacré: croisades et pèlerinages, images et langages* (神聖事物: 宗教戰爭與朝聖, 圖像與語言). Paris: Gallimard.

Eberhard, Wolfram. 1964. “Temple-Building Activities in Medieval and Modern China.” (中古與現代中國的建廟活動) *Monumenta Serica* 23: 264 ~ 318.

——. *Guilt and Sin in Traditional China* (中國傳統社會的罪感與罪). Berkeley: University of California Press, 1967.

Ebine, Toshio (海老根聰郎). 1981. “Iconographic Problems on the Group of Figure Compositions Titled Lü Tung-pin.” (一組稱爲呂洞賓圖像的聖像學問題) In *International Symposium on the Conservation and Restoration of Cultural Property: Interregional Influences in East Asian Art History*, pp. 189 ~ 197. Tokyo, Japan: Tokyo National Research Institute of Cultural Properties.

Ebrey, Patricia Buckley (伊沛霞), and Peter N. Gregory, eds. 1993. *Religion and Society in T'ang and Sung China* (中國唐宋時期

的宗教與社會)。Honolulu: University of Hawai'i Press.

Eco, Umberto. 1984. "The Frames of Cosmic 'Freedom.'" (充盈於天地間的“自由”之結構) In Thomas A. Seebok, ed., *Carnival!* (狂歡節) pp. 1 ~ 9. Approaches to Semiotics, no. 64. Berlin: Mouton.

Eickelman, Dale F., and James Piscatori, eds. 1990. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination* (穆斯林旅行者: 朝聖、遷徙與宗教想像). Comparative Studies on Muslim Societies, No. 9. Berkeley: University of California Press.

Endicott-West, Elizabeth. 1989. *Mongolian Rule in China: Local Administration in the Yuan Dynasty* (蒙古在中國的統治: 元代地方行政研究). Harvard-Yenching Institute Monograph Series 29. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Endres, Günther. 1985. *Die sieben Meister des vollkommenen Verwirklichung: Der taoistischen Lehrroman Ch'ü-chen chuan in Übersetzung und im Spiegel seiner Quellen* (七位修仙的真人: 道教修仙小說《七真傳》的翻譯及對其故事來源的反映). Würzburger Sino-Japonica 13. Frankfurt: Peter Lang.

Esherick, Joseph W. (周錫瑞), and Mary B. Rankin (冉玫鏢). 1990. "Introduction." (導論) In idem, eds., *Local Elites and Patterns of Dominance* (中國地方精英與統治模式), pp. 1 ~ 24. Berkeley: University of California Press.

Eskildsen, Stephen E. 1989. "The Beliefs and Practices of Early Ch'üan-chen Taoism." (早期全真教的信仰與實踐) M. A. thesis, University of British Columbia.

———. 1990. "Asceticism in Ch'üan-chen Taoism." (全真教的

苦行主義) *British Columbia Asian Review* 3/4: 153 ~ 191.

方天淵、靳玉蕾：《道化之光彩——永樂宮、聖姑廟及仙翁廟壁畫述論》，載李裕民主編《道教文化研究》第194 ~ 223頁，北京：書目文獻出版社，1995。

Faure, Bernard. 1992. "Relics and Flesh Bodies: The Creation of Ch'an Pilgrimage Sites." (遺存與活體：禪宗朝聖地的形成) In Susan Naquin and Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*, pp. 150 ~ 189. Berkeley: University of California Press.

Feng, H. Y. (馮漢驥) 1936. "The Origin of Yu Huang" (玉皇的起源) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 1: 242 ~ 250.

Fiske, J. 1989. *Understanding Popular Culture* (認識民間文化). Boston: Unwin Hyman.

Foucault, Michel. 1982. "The Subject and Power." (主體與權力) *Critical Inquiry* 8, no. 4: 777 ~ 795.

Fouk, T. Griffith, and Robert H. Sharf. 1993 ~ 1994. "On the Ritual Use of Ch'an Portraiture in Medieval China." (中國中古時期禪宗畫像在儀式中的使用) *Cahiers d'Extrême-Asie* 7: 149 ~ 219.

Fox, Michael V. 1988. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response* (形象的力量：歷史研究與反應理論). Chicago and London: The University of Chicago Press.

Fu, Poshek (傅葆石). 1993. *Passivity, Resistance, and Collaboration: Intellectual Choices in Occupied Shanghai, 1937 ~ 1945* (消極、抵抗與通敵：上海佔領時期[1937 ~ 1945]知識分子的選擇), Stanford: Stanford University Press.

———. 1997. "The Ambiguity of Entertainment: Chinese Cinema

in Japanese Occupied Shanghai, 1941 to 1945.”(娛樂的歧義性:上海日佔時期[1941~1945]的中國電影) *Cinema Journal* 37, no. 1.

藤島建樹(Fujishima Tateki). 1971. 元の集賢院と正一教(元代集賢院與正一教). 《東方宗教》38:3.8~49.

——. 1987. 全真教の展開——モンゴル政權下の河東の場合(全真教的展開:蒙古治下河東地區的案例). 見秋月觀暎(Akizuki Kan'ei)主編, 道教と宗教文化(道教與宗教文化), pp. 425~438. 東京:平河出版社.

Furth, Charlotte (費俠莉). 1988. “Androgynous Males and Deficient Females: Biology and Gender Boundaries in Sixteenth and Seventeenth Century China.”(兩性男人與有缺陷的女人:16、17世紀中國的生物性與性別界限) *Late Imperial China* (晚期中華帝國) 2: 1~30.

Fyfe, Gordon, and John Law. 1988. *Picturing Power: Visual Depiction and Social Relations*(繪畫的權利:視覺描繪與社會關係). London and New York: Routledge.

Gallin, Bernard (葛伯納). 1966. *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*(臺灣新興村:一個中國村莊的變遷). Berkeley: University of California Press.

Gates, Hill (葛希芝), and Robert Weller. 1987. “Hegemony and Chinese Folk Ideologies: An Introduction.”(霸權與中國民間思想導論) Symposium on Hegemony and Chinese Folk Ideologies, Part 1. *Modern China* 13, no. 1, pp. 3~16.

Geary, Patrick J. 1978. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*(盜竊聖物:中世紀中期對聖徒遺物的偷盜).

Princeton: Princeton University Press.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures* (文化的解釋). New York: Basic Books.

Gimello, Robert M. (詹美羅) 1992. "Chang Shang-ying on Wu-t'ai Shan" (張商英在五台山) In Susan Naquin and Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (中國的香客與聖地), pp. 89 ~ 149. Berkeley: University of California Press.

Ginzburg, Carlo. 1980. *The Cheese and the Worms* (乳酪與蛆蟲). Trans. John and Anne Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Gladney, Dru C. (杜磊) 1991. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalisms in the People's Republic* (中國穆斯林: 中華人民共和國少數民族的民族主義). Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University.

Goffen, Rona. 1986. *Piety and Patronage in Renaissance Florence: Bellini, Titian, and the Franciscans* (文藝復興時期佛羅倫斯的宗教虔敬與藝術贊助: 貝利尼、提香與方濟各會士). New Haven and London: Yale University Press.

Goodman, Nelson. 1976. *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols* (藝術的語言: 研究象徵理論的一種取徑). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Goodrich, Anne Swan. 1964. *The Peking Temple of the Eastern Peak: The Tung-yüeh Miao in Peking and Its Lore* (北京東嶽廟及其傳說). Nagoya: Monumenta Serica.

———. 1981. *Chinese Hells: The Peking Temple of Enghteen Hells*

and Chinese Conceptions of Hell (中國的地獄: 北京十八層地獄廟和中國人的地獄觀). St. Augustin; Monumenta Serica.

——. 1991. *Peking Paper Gods: A Look at Home Worship* (北京的紙神: 家庭祭祀一瞥). Monumenta Serica Monograph Series 23. Nettetal; Steyler Verlag.

Goossaert, Vincent (高萬桑). 1997. "La création du taoïsme moderne: L'ordre Quanzhen." (近代道教的建立: 全真教) Ph. D. thesis, École Pratique des Hautes Études.

——. 1998. "Portrait epigraphique d'un culte: Les inscriptions des dynasties Jin et Yuan de temples du Pic de l'Est." (碑銘反映的一個教派的形象: 金元時期諸東嶽廟的碑文) 見 *Sanjiao wenxian: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise 2* (三教文獻: 中國宗教研究資料第二輯).

——. 1999. "Entre quatre murs: un ermite taoïste du XII^e siècle et la question de la modernité." (環堵考: 一位十二世紀的隱修道士與現代性問題) *T'oung Pao* (85), pp. 391 ~ 418.

Gould, Stephen Jay. 1989. *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History* (美妙生活: 自由民階層與歷史的性質). New York and London; W. W. Norton.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (葛蘭西獄中筆記選). Trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey N. Smith. New York. International Publishers.

Grapard, Allan. 1994. "Geosophia, Geognosis, and Geopietiy: Orders of Significance in Japanese Representations of Space." (對大地的愛、知與虔敬: 日本空間表現的重要宗派) In Roger Friedland and

Deirdre Boden, eds., *Now/Here: Space, Time, and Modernity* (此時此地:空間、時間與現代性), pp. 372 ~ 401. Berkeley: University of California Press.

Grootaers, Willem A. (賀登崧) 1952. "The Hagiography of the Chinese God Chen-wu." (真武神的聖傳) *Folklore Studies* 11, no. 2, pp. 139 ~ 81.

——. 1995. *The Sanctuaries in a North China City: A Complete Survey of the Cultic Buildings in the City of Hsuan-hua (Chahar)* (一座華北城市的聖地:對察哈爾宣化市神聖建築的全面調查). In *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 26. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises.

郭榮生:《歷代山西畫家(一)》,《山西文獻》卷38(1991年):61~90。

郭榮生:《歷代山西畫家(二)》,《山西文獻》卷39(1992年):38~65。

郭旂:《全真教的興起及其與金王朝的關係》,《世界宗教研究》1983年第3期,第99~107頁。

Gyss-Vermande, Caroline (賈珞琳). 1988, "Démon et merveilles-vision de la nature dans une peinture liturgique du XV^e siècle." (魔鬼與奇跡——十五世紀一幅儀式畫中的自然觀) *Arts asiatiques* 43: 106 ~ 122.

——. 1990. "The All-Chinese Pantheon of the Shui-lu chai." (水陸齋會中純中國的衆神) Paper presented at the Conference on the Rituals and Scripture of Chinese Popular Culture, Bodega Bay.

蜂屋邦夫(Hachiya Kunio):《道教の現状》(道教的現狀),東

京：汲古書院，1990。

蜂屋邦夫(Hachiya Kunio)：《金代道教の研究：王重陽と馬丹陽》(金代道教研究：王重陽與馬丹陽)，東京：汲古書院，1992。

Hahn, Thomas (韓濤). 1988. "The Standard Taoist Mountain and Related Features of Religious Geography." (道家標準的山嶽和相關的宗教地理特徵) *Cahiers d'Extrême-Asie* 4: 145 ~ 156.

Hanks, W. F. 1987. "Discourse Genres in a Theory of Practice." (實踐理論中的話語類型) *American Ethnologist* 14, no. 4, 668 ~ 692.

——. 1989. "Text and Textuality." (文本與文本性) *Annual Review of Anthropology* 18: 95 ~ 127.

Hansen, Valerie (韓森). 1987. "Inscriptions: Historical Sources for the Sung." (宋史銘文資料) *Bulletin of Sung-Yüan Studies* 19: 17 ~ 25.

——. 1990. *Changing Gods in Medieval China, 1127 ~ 1276* (中古中國衆神的變化). Princeton: Princeton University Press.

——. 1995. *Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts, 600 ~ 1400* (傳統中國的日常契約：600 ~ 1400 年代普通中國人對合同的使用). New Haven and London: Yale University Press.

郝汝椿：《晉商巨族二百年——清代巨賈祁縣喬家的傳說故事》，天津：百花文藝出版社，1995。

Harlan, David. 1989a. "Intellectual History and the Return of Literature." (思想史與文學的回歸) *American Historical Review* 94, no. 2, pp. 581 ~ 609.

——. 1989b. "Reply to David Hollinger." (對大衛·侯林格爾的答復) *American Historical Review* 94, no. 2, pp. 622 ~ 626.

Harper, Donald. 1985, "A Chinese Demonography of the Third Century B. C." (西元前三世紀中國的鬼神觀念) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45, no. 2, pp. 459 ~ 498.

Harrell, Stevan (郝瑞), ed. 1995. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* (中國民族交界處的文化碰撞). Seattle: University of Washington Press.

Hartwell, Robert M. 1992. "Demographic, Political and Social Transformations of China, 750 ~ 1150." (750 ~ 1150 年代中國的人口、政治與社會變遷) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42, no. 2, pp. 365 ~ 442.

Harvey, David. 1991. *The Condition of Postmodernity* (後現代性的條件). Oxford: Basil Blackwell.

Haskell, Francis, and Nicholas Penny, eds. 1995. *Art, Patrons and Public* (藝術、贊助者與公衆). London: Cambridge University Press.

Hawkes, David. 1981. "Quanzhen Plays and Quanzhen Masters." (全真戲劇與全真大師) *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 69: 153 ~ 170.

Hayes, James (許舒). 1985. "Specialists and Written Materials in the Village World." (鄉村世界的專家與文字材料) In Johnson et al., eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 75 ~ 111.

Hebdige, M. 1979. *Sub-Culture: The Meaning of Style* (亞文化：風格的意義). New York: Methuen.

Henricks, Robert G. (韓祿伯) 1989. *Lao-tzu, Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (老子《道德經》:基於新近發現的馬王堆文本的新譯). New York: Ballantine Books.

Hershatter, Gail (賀蕭), et al., eds. 1994. *Engendering China: Women, Culture and the State* (中國性別的生成:女性、文化與政權). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——. 1996. *Remapping China: Fissures in Historical Terrain* (重畫中國地圖:歷史地貌中的裂縫). Stanford: Stanford University Press.

Hertz, Robert. [1914] 1983. "St. Bess: A Study of an Alpine Cult." In Stephen Wilson, ed., *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History* (聖徒及其崇拜:宗教社會學、民俗學、歷史學研究), pp. 55 ~ 100. Cambridge: Cambridge University Press.

Hirsch, E. D., Jr. 1967. *Validity in Interpretation* (解釋的有效性). New Haven: Yale University Press.

——. 1976. *The Aims of Interpretation* (解釋的目的). Chicago and London: The University of Chicago Press.

Hollinger, David A. 1989. "The Return of the Prodigal: The Persistence of Historical Knowing (reply to David Harlan)." (浪子回頭:歷史知識的堅守,對大衛·哈蘭的答復) *American Historical Review* 94, no. 2, pp. 610 ~ 621.

Holm, David (賀大衛). 1991. *Art and Ideology in Revolutionary China* (革命中國的藝術與意識形態). Oxford: Clarendon Press.

Holub, R. C. 1984. *Reception Theory: A Critical Introduction* (接受理論：一個批評性的導論). London: Metbeun.

Honig, Emily (韓起瀾). 1992. *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850 ~ 1950* (創造中國的族群意識：1850 ~ 1950 年蘇北人在上海). New Haven and London: Yale University Press.

Hoy, David Couzens. 1986. "Power, Representation, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School." (權力、表現與進步：福柯、盧克斯與法蘭克福學派) In idem ed., *Foucault: A Critical Reader* (福科：一個批評性的讀本), pp. 123 ~ 147. New York: Blackwell.

謝世維 (Hsieh Shih-wei) :《道教朝元圖之圖像及宗教意涵》，臺灣中國文化大學碩士論文，1994。

胡其德 (Hu Ch'i-tê) :《蒙古帝國初期的政教關係》，“國立臺灣師範大學”博士論文，1990。

黃鑒暉：《山西票號史》，太原：山西經濟出版社，1992。

黃士珊 (Huang Shih-shan) :《從永樂宮壁畫談元代晉南職業畫坊的壁畫製作》，“國立臺灣大學”碩士論文，1995。

Huang, Shu-min (黃樹民), et al. 1994. "Introduction: Problems of Ethnicity in the Chinese Cultural Context." (中國文化語境中的種族問題導論) In idem ed., *Ethnicity in Taiwan: Social, Historical, and Cultural Perspectives* (臺灣的民族問題：社會、歷史與文化遠景), pp. 3 ~ 22. Nankang: Institute of Ethnology, Academia Sinica (臺北南港區：“中央研究院”民族學研究所)。

Hymes, Robert P. (韓明士) 1986. *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung* (政府官

員與士紳：宋代江西撫州的社會精英）。Cambridge: Cambridge University Press.

——. 1996. "Personal Relations and Bureaucratic Hierarchy in Chinese Religion: Evidence from the Song Dynasty." (宋代宗教的個人關係與官僚等級制) In Meir Shahar and Robert Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, pp. 37 ~ 69. Honolulu: University of Hawai'i Press.

——. 2002. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (正道與庶道：宋代以來的道教、地方宗教與神性模式). Berkeley: University of California Press.

Idema, W. L. (伊德瑪) 1990. "The Founding of the Han Dynasty in Early Drama: The Autocratic Suppression of Popular Debunking." (早期戲曲中漢代創立的故事：專制政權對民間暴露文學的壓制) In W. L. Idema and Erik Zürcher (許理和), eds., *Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulsewe on the Occasion of His Eightieth Birthday* (秦漢時期的思想與法律：安東尼·胡爾修八十壽辰紀念文集), pp. 183 ~ 207. Leiden: E. J. Brill.

——. 1993. "Skulls and Skeletons in Art and on Stage." (藝術和舞臺上的頭骨與骨架) In Leonard Blussé and Harriet T. Zurndorfer, eds., *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia: Essays in Honor of Erik Zürcher* (東亞現代早期的衝突與調適：紀念許理和教授論文集), pp. 191 ~ 215. Leiden: E. J. Brill.

——. 1997. "The Pilgrimage to Taishan in Dramatic Literature of

the Thirteenth and Fourteenth Centuries.” (13、14 世紀戲劇文學中的泰山進香) *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* (中國文學: 短文、論文與評論) 19: 23 ~ 57.

Idema, W. L. and Stephen West (奚如谷). 1982. *Chinese Drama from 1100 to 1450: A Sourcebook* (1100 ~ 1450 年的中國戲劇文獻引得). Leiden: E. J. Brill.

五十嵐賢隆 (Igarashi Kenryū): 《道教叢林——太清宫志》, 東京: 國書刊行會, 1986 年複印本 (初刻於 1938)。

今井秀周 (Imai Hidenori): 《金代に於ける寺觀名額の發賣》 (金代寺觀名額の發賣), 《東方宗教》卷 45 (1975 年): 48 ~ 70.

Ingarden, Roman. 1973. *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic and Theory of Literature* (藝術的文學作品: 關於本體論、邏輯與文學理論之邊界的調查研究). Trans. G. Grabowicz. Evanston: Northwestern University Press.

Jagchid, Sechin. 1982. “Chinese Buddhism and Taoism during the Mongolian Rule of China.” (元代的道教與佛教) *Mongolian Studies* 6: 61 ~ 98.

Jakobsen, Roman. 1971. *Roman Jakobsen: Selected Writings* (羅曼·雅各森文選), vol. 2: *Word and Language* (文字與語言). The Hague and Paris: Mouton.

Jauss, Hans R. 1982. *Toward an Aesthetic of Reception* (走向接受美學). Trans. Timothy Bathi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jenkins, Keith. 1991. *Re-thinking History* (對歷史的再思考):

London: Routledge.

——. 1995. *On "What Is History?"* (論“何爲歷史?”) London: Routledge.

Jing, Anning (景安寧). 1993. “Yongle Palace: The Transformation of the Taoist Pantheon during the Yuan Dynasty (1279 ~ 1368).” (永樂宮: 元代道教衆神的嬗變) Ph. D. thesis, Princeton University.

——. 1994. “Buddhist-Daoist Struggle and a Pair of ‘Daoist’ Murals.” (佛道衝突和一對“道家”壁畫) *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 66: 117 ~ 181.

——. 1995. “A Pictorial Hagiography of Lü Dongbin.” (聖徒呂洞賓畫傳) Presented at the conference The Cult of Saints and the Cult of Sites: Sources of Chinese Local History and Hagiography, Paris, May 30 ~ June 2.

——. 1996. “The Eight Immortals: The Transformation of T'ang and Sung Eccentrics during the Yuan Dynasty.” (八仙: 唐宋異人在元代的變形) In Maxwell Hearn and Judith G. Smith, eds., *Arts of the Sung and Yuan* (宋元藝術), pp. 213 ~ 230. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Johnson, David (姜士斌). 1985. “Communication, Class and Consciousness in Late Imperial China.” (中華帝國晚期的交流、階層與意識) In Johnson (姜士斌) et al., eds., *Popular Culcure in Late Imperial China* (中華帝國晚期的大衆文化), pp. 34 ~ 72.

——. 1989. “Actions Speak Louder Than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual Opera.” (事實勝於雄辯——中國儀式

戲劇的文化意義) In idem, ed., *Ritual Opera, Operatic Ritual*; “*Mu-lieu Rescues His Mother*” in *Chinese Popular Culture* (儀式劇與戲劇儀式: 中國民間文化裏的《目蓮救母》), pp. 1 ~ 45. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, No. 1.

———. 1990. “Scripted Performance in Chinese Culture: An Approach to the Analysis of Popular Literature.” (中國文化中的腳本演出: 分析中國民間文化的一個視角) *Chinese Studies*, 8, no. 1, pp. 37 ~ 55.

———. 1997. “Confucian Elements in the Great Temple Festivals of Southeastern Shansi in Late Imperial Times.” (中華帝國晚期陝西東南地區大型廟會中的儒教因素) *T'oung Pao* 83: 126 ~ 161.

Johnson, David (姜士斌), Andrew J. Nathan (黎安友), and Evelyn S. Rawski (羅友枝), eds. 1985. *Popular Culture in Late Imperial China* (中華帝國晚期的大眾文化). Berkeley: University of California Press.

Jordan, David K. (焦大衛), and Daniel L. Overmyer (歐大年). 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (飛鳳: 中國臺灣的宗派主義面面觀) Princeton: Princeton University Press.

Kaltenmark, Maxime (康得謨). [1953] 1987. *Le Lie-sien tchouan* (列仙傳). Paris: IHEC, College de France.

Katz, Paul R. (康豹) 1990. “Wen Ch'üing: the God of Many Faces.” (溫瓊: 多面相的神靈) *Chinese Studies* 8, no. 1, pp. 183 ~ 219.

———. 1993. “The Religious Function of Temple Murals in

Imperial China: the Case of the Yung-lo Kung.” (中華帝國宮觀壁畫的宗教功能:以永樂宮為例) *Journal of Chinese Religions* 21: 45 ~ 68.

——. 1994. “The Interaction between Ch'üan-chen Taoism and Local Cults: A Case Study of the Yung-lo Kung.” (全真教與地方崇拜的互動:以永樂宮為例) *Proceedings of the International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture*, pp. 201 ~ 250. Taipei: Center for Chinese Studies.

——. 1995a. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (鬼幫與焚船:中華帝國晚期浙江的溫元帥崇拜). Albany, N. Y.: SUNY Press.

——. 1995b. “Text and Textuality: Temple Inscriptions and the Study of Chinese Local Cults.” (文本與文本性:寺觀銘文與中國地方信仰研究) Presented at the Conference The Cult of Saints and the Cult of Sites: Sources of Chinese Local History and Hagiography, Paris, May 30 ~ June 2.

——. 1996a. “Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Dongbin's Cult in Late Imperial China.” (得道丹徒抑或無德仙人? 中華帝國晚期呂洞賓信仰的發展) In Meir Shahar and Robert Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, pp. 70 ~ 104. Honolulu: University of Hawai'i Press.

——. 1996b. “Morality Books and the Growth of Local Cults: A Case Study of the Palace of Guidance.” (宣教書與地方崇拜的發展:以指南宮為例) *Journal of Humanities East/West* 14: 203 ~ 241.

——. 1997. “Temple Inscriptions and the Study of Taoist Cults:

a Case Study of Inscriptions at the Palace of Eternal Joy.” (宮觀碑刻與道教崇拜研究：以永樂宮碑刻為例) *Taoist Resources* 7, no. 1, pp. 1 ~ 22.

Kieckhefer, Richard. 1984. *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and Their Religious Milieux* (不安的靈魂：十四世紀的聖徒及其宗教環境). Chicago: The University of Chicago Press.

Kirkland, J. Russell. 1986. “Taoists of the High T’ang: An Inquiry into the Perceived Significance of Eminent Taoists in Medieval Chinese Society. (盛唐道士：探索中古中國社會名道的感知意義)” Ph. D. thesis, Indiana University.

Kirkpatrick, E. A. 1894. “An Experimental Study of Memory.” (對記憶的一項實驗性研究) *Psychological Review* 1: 602 ~ 609.

Kleeman, Terry (祁泰履). 1993. “The Expansion of the Wen-ch’ang Cult.” (文昌崇拜的擴展) In Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T’ang and Sung China*, pp. 45 ~ 73. Honolulu: University of Hawaii Press.

———. 1994. *A God’s Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong* (一位神靈的自傳：梓潼帝君化書). Albany: SUNY Press.

Knaul (Kohn), Livia (孔麗維). 1981. *Leben und Legende des Ch’en T’uan* (陳搏的生平與傳說). Würzburger Sino-Japonica 9.

Knipe, David M. 1988. “The Temple in Image and Reality.” (圖像與現實中的寺廟) In Michael V. Fox, ed., *Temple in Society* (寺廟與社會), pp. 105 ~ 138. Winona Lake: Eisenbaums.

Ko, Dorothy (高彥碩). 1994. *Teachers of the Inner Chambers:*

Women and Culture in Seventeenth-century China (閩中教師:17 世紀中國的婦女與文化). Stanford: Stanford University Press.

Kohn, Livia, ed. 1993. *The Taoist Experience: An Anthology* (道教體驗文選). Albany: SUNY Press.

窪德忠 (Kubo Noritada): 《中國の宗教改革——全真教の成立》(中國的宗教改革:全真教的創立), 京都:法藏館, 1968a。

——. 1968b. “Prologomena on the Study of the Controversies between Buddhists and Taoists in the Yüan Period.” (元代佛道爭衡研究緒論) *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 26: 39 ~ 61.

Kuhn, Philip A. (孔飛力) 1970. *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1769 ~ 1864* (中華帝國晚期的叛亂及其敵人:一七六九~一八六四年的軍事化與社會結構). Berkeley: University of California Press.

郭立誠 (Kuo Li-ch'eng): 《行業神研究》, 臺北:“國立編譯館”與“中華”叢書編審委員會, 1970。

郭立誠 (Kuo Li-ch'eng): 《談道場畫》, 《藝術家》卷 11 (1980 年) 第 5 期第 133 ~ 137。

Kwok, Man Ho, and Joanne O'Brian, eds. 1991. *The Eight Immortals of Taoism* (道教八仙). New York: Meridian (Penguin Books USA).

LaCapra, Dominick. 1982. “Rethinking Intellectual History and Reading Texts.” (再思考思想史與閱讀文本) In Dominick LaCapra and Steven Kaplan, eds., *Modern European Intellectual History* (現代歐洲思想史), pp. 47 ~ 85. Ithaca: Cornell University Press.

Lagerwey, John (勞格文). 1987. *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (中國社會和歷史中的道教儀式). New York: Macmillan Publishing Company.

——. 1992. “The Pilgrimage to Wu-tang Shan.” (武當山朝聖之旅) In Susan Naquin and Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*, pp. 293 ~ 332. Berkeley: University of California Press.

Lai, T. C. 1972. *The Eight Immortals* (八仙). Hong Kong: Swindon Book Company.

Lang, Graeme (梁景文), and Lars Ragvald (羅斯). 1993. *The Rise of a Refugee God: Hong Kong's Wong Tai Sin* (一個流亡神的崛起: 香港的黃大仙). Hong Kong: Oxford University Press.

Le Goff, Jacques. 1980. *Time, Work, and Culture in the Middle Ages* (中世紀的時間、工作與文化). Trans. Arthur Goldhammer. Chicago and London: The University of Chicago Press.

——. 1988. *The Medieval Imagination* (中世紀的想像). Trans. Arthur Goldhammer. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lepetit, Bernard. 1995. “Histoire des pratiques, pratique de l'histoire.” (習俗的歷史, 歷史的習俗) In idem, ed., *Les formes de l'expérience: Une autre histoire sociale* (經驗的形式: 另一種社會史). Paris: Éditions Albins Michel.

Levi, Giovanni. 1991. “On Microhistory.” (論微觀史學) In Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing* (關於寫史的新視角), pp. 93 ~ 113. Oxford: Polity Press.

Levine, Lawrence W. 1992. "The Folklore of Industrial Society: Popular Culture and Its Audiences." (工業社會的民間傳說:民間文化及其受眾) *American Historical Review* 97, no. 5, pp. 1369 ~ 1399.

Li, Chu-ting (李鑄晉), et al., eds. 1989. *Artists and Patrons: Some Social and Economic Aspects of Chinese Painting* (藝術家與贊助者:從社會、經濟的角度看中國繪畫). Lawrence, Kans.: Kress Foundation Department of Art History, University of Kansas, Nelson-Atkins Museum of Art, Kansas City, in association with University of Washington Press.

李豐楙:《宋朝水神許遜傳說之研究》,《漢學研究》卷8(1990年)第1期,第363~400頁。

李風山:《山西芮城宋德方、潘德冲和“呂祖”墓發掘簡報》,《考古》1960年第8期,第22~25頁。

李華瑞:《宋代酒的生產和徵榷》,河北大學出版社,1995。

李孟存、林宏躍:《永樂宮與全真教》,見《晉秦豫訪古》第303~316頁,太原:山西人民出版社,1986。

李喬:《中國行業神崇拜》,北京:中國華僑出版社,1990。

Li, Thomas Shiyu (李世瑜), and Susan Naquin (韓書瑞). 1988. "The Baoming Temple: Religion and the Throne in Ming and Qing China" (寶明殿:明清時期的宗教與皇權) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48, no. 1, pp. 131 ~ 188.

李獻璋:《媽祖信仰の研究》(媽祖信仰研究),東京:泰山文物社,1979。

李仙舟:《永濟古廟——永樂宮》,《山西文獻》1983年第22期,第101~105頁。

李養正：《道教概說》，北京：中華書局，1989。

李養正：《當代中國道教》，北京：中國社會科學出版社，1993。

李裕民：《呂洞賓考辨——揭示道教史上的謊言》，《山西大學學報》1990年第1期，第50～57頁。

廖奔：《宋元戲臺遺跡》，《文物》1989年第7期，第82～95頁。

Liu, Kwang-ching (劉廣京). 1990. *Orthodoxy in Late Imperial China* (中華帝國晚期的正統思想). Berkeley: University of California Press.

劉念慈：《從建國後發現的一些文物看金元雜劇在平陽地區的發展》，《文物》1973年第3期，第58～63頁。

劉淑芬：《五至六世紀華北鄉村的佛教信仰》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》(*Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*)卷63(1993年)第3期，第497～544頁。

Liu Shufen (劉淑芬). 1997. “Art, Ritual, and Society: Buddhist Practice in Rural China during the Northern Dynasties.” (藝術、儀式與社會：北朝鄉村的佛教實踐) *Asia Major* 8, no. 1, pp. 1～49.

Liu Ts'un-yan (柳存仁). 1962. *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels* (佛教道教影響中國小說考). Wiesbaden: Harrassowitz.

———. 1976. *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind* (和風堂選集). Leiden: E. J. Brill.

柳存仁：《全真教與小說“西遊記”》，《和風堂文集》第1319～1392頁，上海古籍出版社，1991；原發表於《明報月刊》1985年5月。

劉文三：《臺灣神像藝術》，臺北：藝術家出版社，1981。

劉錫誠等：《八仙人物的傳說》，石家莊：花山文藝出版社，1995。

Liu, Yang (劉揚). 1997. "Manifestation of the Dao: A Study in Daoist Art from the Northern Dynasty to the Tang (5th ~ 9th Centuries)" (道的表象：北朝至唐代[5~9世紀]道教藝術研究) Ph. D thesis, School of Oriental and African Studies, University of London.

劉蔭柏：《馬致遠生平作品推考》，《廈門大學學報》1982年第6、7期，第64~70頁。

Van der Loon, Piet (龍彼德). 1984. *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period: A Critical Study and Index* (宋代館閣所藏道教圖書：評述與索引). Oxford Oriental Institute Monographs. No. 7. London: Ithaca Press.

駱士正主編：《永樂宮的傳說》，芮城：中國旅遊出版社，1987。

Lü, Ling-en (呂靈恩). 1998. "Ming Images of Divine Females in the Mural Paintings at the Jiyi Temple" (稷益廟壁畫中的明代女性神靈形象) Paper presented at the Association of Asian Studies Annual Meeting. Washington, D. C., March 26 ~ 29.

Lufrano, Richard John (陸冬遠). 1997. *Honorable Merchants: Commerce and Self-Cultivation in Late Imperial China* (體面的商人：中華帝國晚期的商業和修身). Honolulu: University of Hawai'i Press.

Lundquist, John M. 1993. *The Temple: Meeting Place of Heaven and Earth* (寺廟：天地交會之所). London: Thames and Hudson.

馬書田：《中國冥界諸神》，北京：團結出版社，1998。

馬無咎(馬衡):《中國金石概要》,臺北:藝文印書館,1967。

馬西沙、韓秉方:《中國民間宗教史》,上海:上海人民出版社,1992。

馬曉宏:《呂洞賓神仙信仰溯源》,《世界宗教研究》,1986年第3期。

馬曉宏:《呂洞賓文集考——呂洞賓著作考略之二》,《中國道教》,1988年4期。

馬曉宏:《呂洞賓詩詞考——呂洞賓著作考略之三》,《中國道教》,1989年1期。

馬曉宏:《呂洞賓經誥考——呂洞賓著作考略之四》,《中國道教》,1989年2期。

Ma, Y. W. (馬幼垣), and Joseph S. M. Lau (劉紹銘). 1978. *Traditional Chinese Stories* (中國傳統故事). New York: Columbia University Press.

Mair, Victor (梅維恒). 1986, "Records of Transformation Tableaux (p'ien-hsiang)." (變相考述) *T'oung Pao* 73: 3~43.

———. 1988. *Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and Its Indian Genesis* (繪畫與表演:中國繪畫口訣及其印度起源). Honolulu: University of Hawai'i Press.

———. 1989. *T'ang Transformation Texts* (唐代變文). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Mann, Susan (曼素恩). 1987. *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy* (地方商人與中國官僚體制). Stanford: Stanford University Press.

———. 1997. *Precious Records: Women in China's Long*

Eighteenth Century (珍貴的紀錄:漫長的十八世紀的中國婦女). Stanford: Stanford University Press.

Marinatos, Nanno, and Robin Hagg, eds. 1993. *Greek Sanctuaries: New Approaches* (希臘聖地:新的研究取徑). London and New York: Routledge.

Marshall, B. K. 1992. *Teaching the Postmodern* (後現代教育). London: Routledge.

McGregor, Graham, and R. S. White. 1990. "Introduction." In idem, eds., *Reception and Response: Hearer Creativity and the Analysis of Written and Spoken Texts* (接受與反應:聽者的創造力和對口述及書寫文本的分析), pp. 1 ~ 9. London and New York: Routledge.

McNair, Amy (倪雅梅). 1988 ~ 1989. "On the Date of the Shengmudian Sculptures at Jinci." (論晉祠聖母殿雕塑刻成的日期) *Artibus Asiae* 49, nos. 1/2, pp. 238 ~ 253.

Mitchel, Ann. 1968. *Cathedrals of Europe* (歐洲的大教堂). Middlesex: The Hamlyn Publishing Group.

Mitchell, W. J. T. 1994. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation* (繪畫理論:文字表達與視覺表達研究文選). Chicago and London: The University of Chicago Press.

水野清一 (Mizuno Seiji) 等:《山西古跡志》(孫安邦等譯),太原:山西古籍出版社,1993(日文版原刊於1956)。

森由利亞 (Mori Yuria):《〈純陽帝君神化妙通紀〉に見える全真教の特徴について》(關於《純陽帝君神化妙通紀》所見的全真教特徵),《東洋の思想と宗教》卷9(1992年):31 ~ 47。

Mouffe, Chantal. 1979. "Hegemony and Ideology in Gramsci."

(葛蘭西論霸權與意識形態) In idem, ed., *Gramsci and Marxist Theory* (葛蘭西與馬克思主義理論). London: Routledge and Kegan Paul.

Muir, Edward. 1991. "Introduction: Observing Trifles." (緒論: 觀察瑣事) In Edward Muir and Guido Ruggiero, eds., *Microhistory and the Lost Peoples of Europe: Selections from Quaderni Storici* (微觀史學與歐洲史書所不載的民族:《歷史筆記》選集), pp. vii ~ xxviii. Trans. Eren Branch. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Murray, Julia K. (孟久麗) 1992. "The Hangzhou Portraits of Confucius and 72 Disciples (Sheng xian tu): Art in the Service of Politics (杭州《聖賢圖》: 為政治服務的藝術) *The Art Bulletin* 74, no. 1 (March 1992): 719.

———. 1994. "The Evolution of Buddhist Narrative Illustration in China after 850." (850 年後中國佛教敘事插圖的演變) In Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850 ~ 1850*. pp. 125 ~ 149. Lawrence, Kans.: The Spencer Museum of Art.

———. 1995. "Buddhism and Early Narrative Illustration in China." (佛教與中國早期的敘事插圖) *Archives of Asian Art* 48: 17 ~ 31.

———. 1996a. "Illustrations of the Life of Confucius: Their Evolution, Functions, and Significance in Late Ming China." (晚明時期關於孔子生平的插圖: 演變、功能與意義) *Artibus Asiae* 57, nos. 1/2, pp. 73 ~ 134.

——. 1996b. “The Temple of Confucius and Pictorial Biographies of the Sage.” (孔廟與孔子畫傳) *The Journal of Asian Studies* 55, no. 2, pp. 269 ~ 300.

中村淳(Nakamura Jun):《モンゴル時代の〈道佛論争〉の實像-クビライの中國支配への道》(元代“道佛論争”的真相:忽必烈走向統治中國之路),《東洋學報》卷75(1994年)第3/4期,第33~63頁。

Naquin, Susan (韓書瑞). 1985. “The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China.” (中華帝國晚期白蓮教的傳播) In Johnson et al., eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (中華帝國晚期的大眾文化), pp. 255 ~ 291.

——. 1992. “The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Site.” (北京人的妙峰山進香之旅:宗教組織與聖地) pp. 333 ~ 377. In Susan Naquin and Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (中國的香客與聖地). Berkeley: University of California Press.

Naquin, Susan (韓書瑞) and Evelyn S. Rawski (羅友枝). 1987. *Chinese Society in the Eighteenth Century* (十八世紀的中國社會). New Haven: Yale University Press.

Naquin, Susan, (韓書瑞) and Chün-fang Yü (于君方). 1992. “Introduction: Pilgrimage in China.” (導論:中國的進香) In idem, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (中國的香客與聖地), pp. 1 ~ 38. Berkeley: University of California Press.

野口鐵郎(Noguchi Tetsuro):《明代白蓮教史の研究》(明代白蓮教史研究),東京:雄山閣出版,1986。

Novick, Peter. 1988. *That Noble Dream: The "Objectivity" Question and the American Historical Profession* (崇高的夢想:客觀性問題和美國歷史學界). Cambridge: Cambridge University Press.

小野四平(Ono Shihei):《呂洞賓傳說について》(論呂洞賓傳說),《東方宗教》卷32(1968年),第52~69頁。

小野四平(Ono Shihei):《中國近世における短篇白話小説の研究》(中國近世短篇白話小説研究),東京:評論社,1979。

Ortner, Sherry B. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties." (六十年代以來的人類學理論) *Comparative Studies of Society and History* 26, no. 1, pp. 126~166.

Overmyer, Daniel (歐大年). 1976. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (民間佛教:中國古代晚期的異端教派). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 1985. "Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing Pao-chüan (中國教派文獻中的價值觀:明清寶卷), In Johnson et al., eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 219~254.

———. 1989~1990. "Attitudes toward Popular Religion in the Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statutes of the Great Ming." (中國國家儀典《大明會典》對民間宗教的態度) *Cahiers d'Extrême-Asie* 5: 191~221.

潘絜慈:《永樂宮元代壁畫藝術》,《中國畫》1958年第2期,第61~62頁。

Paret, Peter. 1988. *Art as History: Episodes in the Culture and Politics of Nineteenth Century Germany* (作為歷史的藝術:德國十九世

紀文化與政治生活片斷)。Princeton: Princeton University Press.

Park, Chris C. 1994. *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*(神聖世界:宗教與地理導論). London and New York: Routledge.

Pellowe, John. 1990. "Who Is Context?"(孰為語境?) In Graham McGregor and R. S. White, eds., *Reception and Response: Hearer Creativity and the Analysis of Written and Spoken Texts*, pp. 69~95. London and New York: Routledge.

Po, Sung-nien(薄松年) and David Johnson(姜士斌), eds. and comps. 1995. *Domesticated Deities and Auspicious Emblems: The Iconography of Everyday Life in Village China*(家神與吉祥物:中國鄉村日常生活聖像學). Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, No. 2.

Powers, Martin J.(包華石)1991. *Art and Political Expression in Early China*(早期中國的藝術與政治表達). New Haven and London: Yale University Press.

Pregadio, Fabrizio. 1996. "Chinese Alchemy: An Annotated Bibliography of Works in Western Languages."(中國內丹術:西方研究文獻箋注)*Monumenta Serica* 44: 439~473.

浦江清:《八仙考》,《清華學報》11卷1期,第89~136頁,1936。

Puhl, Peter D. 1980. *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*(闡釋:論文學批評的哲學). Princeton: Princeton University Press.

喬潤令:《山西民俗與山西人》,北京:中國城市出版社,1995。

秦嶺雲：《永樂宮無極殿壁畫探索》，《中國畫》1958年第2期，第59～61頁。

秦嶺雲：《中國壁畫藝術》，北京：人民美術出版社，1960。

卿希泰：《道教文化新探》，成都：四川人民出版社，1988。

卿希泰等：《中國道教史》（四冊），成都：四川人民出版社，1988～1994。

卿希泰等：《中國道教》（四冊），上海：知識出版社，1991～1994。

饒宗頤：《吳縣玄妙觀石楚畫跡》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》（*Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*）卷45（1977年）第2期，第255～309頁。

Rawski, Evelyn S. (羅友枝) 1979. *Education and Popular Literacy in Ch'ing China* (清代的教養與民衆的讀寫能力). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Reiter, Florian (常志靜). 1981. “The Soothsayer Hao Ta-t'ung (1140～1212) and His Encounter with Ch'üan-chen Taoism.” (預言家郝大通和他與全真教的遭遇) *Oriens Extremus* 28: 198～205.

——. 1983. “Some Observations Concerning Taoist Foundations in Traditional China.” (關於傳統中國道教之基礎的思考) *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 133, no. 2, pp. 363～376.

——. 1986. “Ch'ung-yang Sets Forth His Teachings in Fifteen Discourses: A Concise Introduction to the Taoist Way of Life of Wang Che.” (1112～1170) (《重陽立教十五論》：王喆道教生活方式簡介) *Monumenta Serica* 36: 27～54.

——. 1988. Grundlelemente und Tendenzen des Religiösen Taoismus; das Spannungsverhältnis von Integration und Individualität in seiner Geschichte zur Chin-, Yüan- und frühen Ming-Zeit.” (道教的基本要素與傾向: 金、元、明初道教史上的社會整合與個性間的緊張關係) Münchener Ostasiatische Studien (《慕尼克東亞研究》) Vol. 48. Biesbaden: Steiner Verlag.

——. 1990. “A Chinese Patriot's Concern with Taoism: The Case of Wang O (1190 ~ 1273).” (中國愛國者王鶚對道教的關注) *Oriens Extremus* 33, no. 2, pp. 95 ~ 131.

——. 1994. “How Wang Ch' ung-yang (1120 ~ 1170) the Founder of Ch'üan-chen Taoism Achieved Enlightenment.” (全真教創立者王重陽證道考) *Oriens Extremus* 34: 497 ~ 508.

——. 1996. “The Ch' üan-chen Patriarch T' an Ch' u-tuan (1123 ~ 1185) and the Chinese Talismanic Tradition.” (全真教祖師譚處端和中國的辟邪傳統) *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146, no. 1, pp. 139 ~ 155.

任繼愈:《中國道教史》,上海:上海人民出版社,1990。

Robinet, Isabelle (賀碧來). 1989. “Original Contributions of Neidan to Taoist and Chinese Thought.” (內丹對道教及中國思想的創造性貢獻) In Livia Kohn, ed., *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (道教的靜修與長生術), pp. 297 ~ 330. Ann Arbor: Center for Chinese Studies.

——. 1995. *Introduction à l'alchimie intérieure Taoïste: De l'unité et de la multiplicité* (道教內丹引論: 一與多). Paris: Les Éditions des Cerf.

——. [1992]1997. *Taoism: Growth of a Religion*. (道教:一種宗教的發展) Trans. Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press.

Robson, James (詹瑞申). 1995. "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount." (南嶽的多種空間) *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8: 221 ~ 264.

Rossabi, Morris. 1988. *Khubilai Khan: His Life and Times* (忽必烈的生平及其時代). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Rowe, William T. (羅威廉) 1990. "Modern Chinese Social History in Comparative Perspective." (比較視野下的中國當代社會史) In Paul S. Ropp (羅浦洛), ed., *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization* (中國的遺產: 研究中國文明的當代視角), pp. 242 ~ 262. Berkeley: University of California Press.

Rude, George. 1980. *Ideology and Popular Protest* (意識形態與民衆的抗議). New York: Pantheon Books.

Ruitenbeek, Klaas (魯克思). 1998. "Mazu, the Patroness of Sailors, in Fujian Temple Murals." (福建寺廟壁畫中的水手保護女神媽祖) Paper presented at the Association for Asian Studies Annual Meeting, Washington, D. C., March 26 ~ 29.

Sack, Robert David. 1980. *Conceptions of Space in Social Thought: A Geographic Perspective* (社會思想中的空間概念: 一個地理學的視角). Minneapolis: University of Minnesota Press.

佐伯好郎 (Saeki Yoshirō): 《〈呂祖全書〉考》, 《東洋學報》卷 5 (1934 年), 第 87 ~ 160 頁。

Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (歷史的隱喻與神話的真實: 桑德韋奇島王國早期歷史的結構). Ann Arbor: University of Michigan Press.

阪内榮夫(Sakauchi Sakao):《〈鍾呂傳道集〉と内丹思想》(《鍾呂傳道集》與内丹思想),《中國思想史研究》卷7(1984年),第39~76頁。

Sangren, P. Steven (桑高仁). 1987a. *History and Magical Power in a Chinese Community* (一個中國社區的歷史與魔力). Stanford: Stanford University Press.

——. 1987b. "Orthodoxy, Heterodoxy, and the Structure of Value in Chinese Rituals." (中國儀式中的正統、異端與價值結構) Symposium on Hegemony and Chinese Folk Ideologies, Part 1. *Modern China* 13, no. 1, pp. 63~89.

——. 1991. "Dialectics of Alienation: Individuals and Collectivities in Chinese Religion." (異化的辯證法: 中國宗教中的個體與集體) *Man* 26: 67~86.

——. 1993. "Power and Transcendence in the Ma Tsu Pilgrimages of Taiwan." (臺灣人向媽祖進香活動的權力與超越) *American Ethnologist* 20: 564~582.

——. 1995. "'Power' against Ideology. A Critique of Foucaultian Usage." (權力與思想的對抗: 對福科式權力觀的批評) *Cultural Anthropology* 10, no. 1, pp. 3~40.

——. 1996. "Myths, Gods, and Family Relations." (神話、神靈與家庭關係) In Meir Shahar and Robert Weller, eds., *Unruly*

Gods: Divinity and Society in China, pp. 150 ~ 183. Honolulu: University of Hawai'i Press.

澤田瑞穂 (Sawada Mizuho): 《三教思想と平話小説》(三教思想與平話小説), 《ヒブリア》卷 16 (1960 年), 第 37 ~ 39 頁。

Schafer, Edward H. (薛愛華) 1973. *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens* (女性神靈: 龍女與雨女). Berkeley: University of California Press.

———. [1980] 1989. *Mao Shan in T'ang Times* (唐代的茅山). SSCR Monograph Number 1. Revised edition.

Schapiro, Meyer. 1973. *Words and Pictures: On the Literal and the Symbolic in the Illustration of a Text* (文字與圖像: 文本插圖的文字說明與圖像象徵). The Hague: Mouton.

Schipper, Kristofer M. (施舟人) 1965. "L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste." (道教傳說中的漢武帝) Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient.

———. 1974. "The Written Memorial in Taoist Ceremonies." (道教儀式中的文書) In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (中國社會的宗教與儀式), pp. 309 ~ 324. Stanford: Stanford University Press.

———. 1985a. "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty." (唐代的道教儀式與地方崇拜) In *Mélanges chinois et bouddhiques 22: Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf Stein* (石泰安紀念文集: 密教與道教研究), ed. Michel Strickmann (司馬虛), vol. 3, pp. 812 ~ 834. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises.

——. 1986b. "Vernacular and Classical Ritual in Taoism." (道教的白話法事與文言科儀) *Journal of Asian Studies* 45, no. 1, pp. 21 ~ 57.

——. [1982] 1993. *The Taoist Body* (道教的身體). Trans. Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press.

——. 1995. "The Immortal Cult of Tang Gongfang." (神仙唐公房崇拜) Presented at the Conference The Cult of Saints and the Cult of Sites: Sources of Chinese Local History and Hagiography, Paris, May 30 ~ June 2.

Schneider, Laurence A. (施耐德) 1980. *A Madman of Ch' u: The Chinese Mythology of Loyalty and Dissent* (一位楚國狂人: 中國關於忠誠與反對的神話). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (農民的道德經濟: 東南亞的起義與生存). New Haven: Yale University Press.

——. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (窮人的武器: 農民抵抗的日常形式), New Haven: Yale University Press.

——. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. (控制與反抗的藝術: 隱藏的副本) New Haven and London: Yale University Press.

Scott, Jamie, and Paul Simpson-Housley. 1994. *Sacred Places and Profane Spaces: Essays on the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam* (聖地與世俗空間: 猶太教、基督教與伊斯蘭

教的地理學研究論文). New York: Greenwood.

Scribner, R. W. 1981. *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (爲了純樸的群眾:德國宗教改革中的大眾傳播). Cambridge: Cambridge University Press.

Seaman, Gary. 1985. "The Divine Authorship of the Pei-yu chi" (神靈與《北遊記》的著作權) *Journal of Asian Studies* 45, no. 3, pp. 483 ~ 497.

——. 1988. *Journey to the North* (北遊記). Stanford: Stanford University Press.

Seidel, Anna (索安). 1969. *Le divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han* (漢代道教中老子的神化). Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient.

——. 1970. "A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng." (明代道教神仙張三丰) In Wm. Theodore de Bary (狄百瑞), ed., *Self and Society in Ming Thought* (明代思想中的自我與社會), pp. 483 ~ 531. New York: Columbia University Press.

——. 1987. "Traces of Han Religion in Funerary Texts Found in Tombs." (漢墓所見葬儀文本中的漢代宗教遺跡) 見[日]秋月觀暎 (Akizuki Kan'ei) 編《道教と宗教文化》(道教與宗教文化), pp. 21 ~ 57. 東京: 平河出版社.

——. 1989 ~ 1990. "Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950 ~ 1990." (1950 ~ 1990 年間西方道教研究編年) *Cahiers d'Extrême-Asie* 5: 223 ~ 347.

Shahar, Meir (夏維明). 1994. "Enlightened Monk or Arch-Magician? The Portrayal of the God Jigong in the Sixteenth Century

Novel *Jidian Yulu*. ”(得道高僧抑或大魔法師? 十六世紀小說《濟癡語錄》中對濟公的描寫) In *Proceedings of the International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture*, Vol. 1, pp. 251 ~ 303. Taipei: Center for Chinese Studies.

——. 1996. “Vernacular Fiction and the Transmission of Gods’ Cults in Late Imperial China.” (中華帝國晚期的白話小說與神靈崇拜的傳播) In Meir Shahar and Robert Weller, eds., *Unruly Gods*, pp. 184 ~ 211.

——. 1998. *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature* (濟癡: 中國的宗教與民間文學). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Shahar, Meir (夏維明), and Robert Weller (魏樂博). 1996. “Introduction: Gods and Society in China.” (中國的社會與神靈導論) In idem eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (淫祀: 中國的社會與神靈), pp. 1 ~ 36. Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Sharpe, Robert. 1990. “Where Interpretation Stops.” (闡釋止於何處) In Graham McGregor and R. S. White, eds., *Reception and Response: Hearer Creativity and the Analysis of Written and Spoken Texts*, pp. 181 ~ 190. London and New York: Routledge.

余大平:《馬致遠雜劇研究》,武漢:武漢出版社,1994。

Shih, Hsio-yen (時學顏). 1969. *The Bishop White Gallery. Shansi Wall Paintings and Sculptures from the Chin and Yuan Dynasties* (懷履光主教陳列室所藏金元時期的山西壁畫與雕塑). Toronto: Royal Ontario Museum.

——. 1993. “Readings and Re-Readings of Narrative in Dunhuang Murals.” (敦煌壁畫敘事的解讀與再解讀) *Artibus Asiae* 53, nos. 1/2, pp. 59 ~ 88.

Sivin, Nathan (席文). 1968. *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (中國煉丹術初探). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Skorupski, John. 1976. *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology* (象徵與理論: 社會人類學宗教理論的哲學研究). Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Richard J. (司馬富) 1991. *Fortune-Tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society* (命相大師與哲學家: 傳統中國社會中的預言). Boulder, Colo.: Westview Press.

Sommer, Deborah A. (司馬黛蘭) 1994. “Images into Words: Ming Confucian Iconoclasm.” (從形象到文字: 明代的儒家破偶像論) *National Palace Museum Bulletin* 29, nos. 1 ~ 2, pp. 1 ~ 24.

——. 1995. “Icons of Imperial Ritual in the Ming Dynasty.” (明朝帝國儀式中的聖像) Paper presented at the Conference on State and Ritual in East Asia, Paris, June 28 ~ July 1.

Soymié, Michel (蘇遠鳴). 1966. “Note d’iconographie chinoise: Les acolytes de Ti-tsang (中國聖像學筆記: 地藏的侍從[一])” *Arts Asiatiques* 14: 45 ~ 67 (Part 1).

——. 1967. “Note d’iconographie chinoise. (中國肖像筆記——地藏的侍從[二]).” *Arts Asiatiques* 16: 141 ~ 170 (Part 2).

Standing, L. 1973. “Learning 10,000 Pictures.” (記住一萬張

圖) *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 25: 207 ~ 222.

Stein, Rolf A. (石泰安) 1986. “Avalokite ś vara/Kuan-yin: Exemple de transformation d’un deus en déesse.” (觀世音: 男神變形為女神之一例) *Cahiers d’Extrême-Asie* 2: 17 ~ 77.

——. [1987] 1990. *The World in Miniature: Container Gardens and Dwellings in Far Eastern Religious Thought* (微縮世界: 遠東宗教思想中的容器花園與住宅). Trans. Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press.

Steinhardt, Nancy S. (夏南悉) 1987. “Zhu Haogu Reconsidered: A New Date for the ROM (Royal Ontario Museum) Painting and the Southern Shanxi Buddhist-Taoist Style.” (對朱好古的再認識: 皇家安大略博物館所藏朱好古畫繪成時間新考及晉南佛道畫風格) *Artibus Asiae* 48, nos. 1/2, pp. 11 ~ 16.

——. 1991. “The Mizong Hall of Qinglong Si: Space, Ritual, and Classicism in Tang Architecture.” (青龍寺的密宗殿: 唐代建築的空間、儀式與古典風格) *Archives of Asian Art* 54: 27 ~ 50.

Steinhardt, Nancy S. (夏南悉), et al., eds. 1984. *Chinese Traditional Architecture* (中國傳統建築). New York: China Institute in America.

Strickmann, Michel (司馬虛). 1978. “The Longest Taoist Scripture.” (最長的道教經典) *History of Religions* 17: 331 ~ 354.

——. 1979. “On the Alchemy of T’ao Hung-ching.” (論陶弘景的煉丹術) In Holmes Welch (尉遲酣) and Anna Seidel (索安), eds., *Facets of Taoism* (道教面面觀), pp. 123 ~ 192. New Haven: Yale University Press.

宿白:《永樂宮創建史料編年》,《文物》1962年第4/5期,第80~87頁。

宿白:《永樂宮調查日記》,《文物》1963年8期,第53~64頁。

孫克寬(Sun K' o-k' uan):《宋元道教之發展》,臺中:東海大學,1965。

孫克寬(Sun K' o-k' uan):《元代道教之發展》,臺中:東海大學,1968。

Sun K' o-k' uan(孫克寬). 1981. "Yü Chi (1272 ~ 1348) and Southern Taoism during the Yuan Period." (虞集與元代的南方道教) In John D. Langlois, Jr., (藍德彰) ed., *China under Mongol Rule* (元朝統治下的中國), pp. 212 ~ 253. Princeton: Princeton University Press.

Sutton, Donald S. (蘇堂棣) 1989. "A Case of Literati Piety: The Ma Yüan Cult from High Tang to High-Qing." (士人信仰之一例:盛唐到清中期的馬援崇拜) *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 11: 79 ~ 114.

Szonyi, Michael(宋怡明). 1997. "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China." (神靈標準化的假像:中華帝國晚期的五帝崇拜) *The Journal of Asian Studies* 56, no. 1, pp. 113 ~ 135.

高橋文治(Takahashi Bunji):《崔府君をめぐる——元代の廟と傳説と文學》(崔府君散論:元代寺廟和傳説與文學),見田中謙二博士頌壽記念論集刊行會編集《中國古典戲曲論集:田中謙二博士頌壽記念》(中國古典戲曲論集:田中謙二博士壽辰紀念文集),東京:汲古書院,1991,第35~81頁。

Tambiah, Stanley. 1984. *Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* (森林裏的佛教聖徒與護身符信仰). Cambridge: Cambridge University Press.

田中一成 (Tanaka Issei): 《明清華北地方戲の研究》(明清華北地方戲研究), 《北海道大學文學部紀要》卷 16 (1968 年), 第 1/2 期, 第 95 ~ 269 頁。

Taylor, Romeyn. 1990. "Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming." (明代中國社會的官方宗教、民間宗教與政治組織) In Kwang-ching Liu, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 126 ~ 157. Berkeley: University of California Press.

Teiser, Stephen F. (太史文) 1988. "'Having Once Died and Come Back to Life': Representations of Hell in Medieval China." (遊冥: 中古中國對地獄的表現) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48, no. 1, pp. 433 ~ 464.

——. 1993. "The Growth of Purgatory." (地獄的發展) In Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China*, pp. 115 ~ 145. Honolulu: University of Hawai'i Press.

——. 1994. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (十王經與中國中古佛教地獄的建構). Honolulu: University of Hawai'i Press.

Ten Broeck, Janet Rinaker, and Yiu Tung (尤彤). 1950. "A Taoist Inscription of the Yüan Dynasty: The Tao-chiao pei." (一通元代碑刻: 《道教碑》) *T'oung Pao* 40: 4 ~ 66.

ter Haar, Barend. 1990. "The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien." (福建寺廟崇拜的產生與傳播) In E. B. Vermeer, ed., *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (17、18 世紀福建的發展與衰落), pp. 349 ~ 396. Leiden: E. J. Brill.

——. 1992. *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (中國宗教史上的白蓮教教義). Leiden: E. J. Brill.

——. 1995. "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study." (中國現代早期的地方社會與宗教組織初探) *Studies in Central and East Asian Religions* 8:1 ~ 43.

Texier, Jacques. 1979. "Gramsci, Theoretician of the Superstructures." (上層建築理論家葛蘭西) In Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory* (葛蘭西與馬克思主義理論). London: Routledge and Kegan Paul.

Thiel, Joseph. 1961. "Der Streit der Buddhisten und Taoisten zur Mongolen-zeit." (元代佛道之爭) *Monumenta Serica* 20:1 ~ 81.

Thompson, E. P. 1978. *The Poverty of Theory* (理論的貧困). London: Merlin.

Thompson, John B. 1984. *Studies in the Theory of Ideology*. (意識形態理論研究) Cambridge: Polity Press.

Thompson, Laurence G. 1988. "Dream Divination and Chinese Popular Religion." (占夢與中國民間宗教) *Journal of Chinese Popular Religions* 18: 73 ~ 82.

Thompson, Roger R. 1988. "Statecraft and Self-Government: Competing Visions of Community and State in Late Imperial China."

(治國之術與自治:中華帝國晚期關於社區與國家的多元取向)

Modern China 14, no. 2, pp. 188 ~ 221.

——. 1995. *China's Local Councils in the Age of Constitutional Reform, 1898 ~ 1911*. (中國憲政改革時期[1898 ~ 1911]的地方議會) Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University Press.

——. 1996. "Twilight of the Gods in the Chinese Countryside: Christians, Confucians, and the Modernizing State, 1861 ~ 1911." (中國鄉村神靈的沒落:基督徒、儒士與現代國家[1861 ~ 1911]) In Daniel H. Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (中國十八世紀以來的基督教), pp. 53 ~ 72. Stanford: Stanford University Press.

Tsang Ka Bo (曾嘉寶). 1992. "Further Observations on the Yuan Wall Painter Zhu Haogu and the Relationship of the Cunyang Hall Wall Paintings to 'The Maitreya Paradise' at the ROM." (關於元代壁畫家朱好古及純陽殿壁畫與皇家安大略博物館所藏《彌勒淨土》^①圖之關係的進一步考察) *Artibus Asiae* 52, nos. 3/4, pp. 95 ~ 118. 該文的中文版發表在《美術史研究》55(1989):44 ~ 48.

Tsien, Tsuen-hsuei (錢存訓). 1962. *Written on Bamboo and Silk: The Beginning of Chinese Writing* (竹簡與帛書:中國文字的開端). Chicago: The University of Chicago Press.

Tsui, Bartholomew (徐佩明). 1991. *Taoist Tradition and*

① 此圖不詳是否原有題名。《彌勒淨土》是我們根據英文作的翻譯。網上有將其譯為《彌勒佛的樂園》者,是較為現代的譯法。——譯者。

Change; The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong (道教的傳統與變遷: 香港全真教的故事). Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture.

Turner, Victor W., and Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. (基督教文化中的圖像和朝聖: 人類學的視角) New York: Columbia University Press.

Twitchett, Denis C. (杜希德) 1961. "Chinese Biographical Writing." (中國的傳記寫作) In W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank (蒲立本), eds., *Historians of China and Japan* (中日史家), pp. 95 ~ 114. London: Oxford University Press.

Verellen, Franciscus (傅飛嵐). 1989. *Du Guangting (850 ~ 933) — taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale* (杜光庭: 中古中國末葉的宮庭道士). *Memoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Collège de France* (法蘭西學院高等中國研究所論文), No. 30. Paris: De Boccard.

———. 1992. "'Evidential Miracles in Support of Taoism': The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late Tang China." (支持道教的證據性奇跡: 晚唐佛教道歉傳統的逆轉) *T'oung Pao* 78: 218 ~ 263.

———. 1995. "The Beyond Within: Grotto-Heavens in Taoist Ritual and Cosmology." (內在超越: 道教儀式和宇宙學中的洞天) *Cahiers d'Extrême-Asie* 8: 265 ~ 290.

Vidor, Paul. 1984. *Ten Kings of Hades: The Vidor Collection* (維多所藏十殿閻君圖集). Taipei: National Museum of History.

Von Glahn, Richard. 1991. "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan." (財富的迷醉: 江南社會史中的五通神) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51 no. 2, pp. 651 ~ 714.

Waley, Arthur (韋利), trans. 1931. *Travels of an Alchemist: The Journey of the Taoist Ch' angch' un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan* (一位煉丹術士的遊記: 丘長春應成吉思汗詔請赴興都庫什山之旅) (《長春真人西遊記》). London: George Routledge and Sons.

王暢安:《純陽、重陽殿的壁畫》,《文物》1963 年第 8 期,第 40 ~ 43 頁(1963a)。

王暢安:《永樂宮壁畫題記錄文》,《文物》1963 年第 8 期,第 66 ~ 78 頁(1963b)。

王光德、楊立志:《武當山道教史略》,北京:華文出版社,1993。

Wang, Mingming (王銘銘). 1995. "Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian." (中華帝國晚期的地方、行政和領土崇拜: 以閩南為例) *Late Imperial China* 16, no. 1, pp. 33 ~ 78.

王尚義、徐宏平:《宋元明清時期山西文人的地理分佈及文化發展特點》,《山西大學學報》1988 年第 3 期,第 38 ~ 46 頁。

王世仁:《永樂宮的元代建築》,《文物參考資料》1959 年第 9 期,第 32 ~ 40 頁。

王樹村:《中國民間畫訣》,上海:上海人民美術出版社,1982。

王樹村:《戲出年畫》,臺北:漢聲出版社,1991。

Wang Shucun (王樹村). 1992. *Paper Joss: Deity Worship*

through *Folk Prints* (紙馬:從民間版畫看神靈崇拜). Beijing: New World Press.

王遜:《永樂宮三清殿壁畫題材試探》,《文物》1963年第8期,第19~37頁。

王宜娥:《道教與藝術》,臺北:文津出版社,1997。

王志忠:《論明末清初全真教中興的成因》,《宗教學研究》1995年第3期,第32~38頁(1995a)。

王志忠:《全真教龍門派起源論考》,《世界宗教研究》1995年第4期,第9~13頁(1995b)。

王志忠:《道教龍門派源流考論》,《世界宗教研究》1997年第2期,第74~84頁。

Watson, James (屈佑天). 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960 ~ 1960." (神靈的標準化:960~1960年華南沿海地區天后地位的上昇) In Johnson et al., eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 292 ~ 324

———. 1993. "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China." (儀式還是信仰? 中華帝國晚期的統一文化建設) In Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, eds., *China's Quest for National Identity* (中國對民族認同的追求), pp. 80 ~ 103. Ithaca: Cornell University Press.

Watson, James (屈佑天), and Evelyn S. Rawski (羅友枝), eds., 1988. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (中國帝國晚期與現代的死亡儀式). Berkeley: University of California Press.

Weidner, Marsha (魏盟夏). 1994. "Buddhist Pictorial Art in the Ming Dynasty (1368 ~ 1644): Patronage, Regionalism, and Internationalism." (明代佛教畫像藝術: 贊助、地區主義與國際主義) In idem ed., *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism*, 850 ~ 1850 (律宗的沒落時期: 850 ~ 1850 年代中國佛教的形象), pp. 51 ~ 87. Lawrence, Kans.: The Spencer Museum of Art.

Weinstein, Donald, and Rudolph Bell. 1982. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000 ~ 1700* (聖徒與社會: 1000 ~ 1700 年西方基督教的兩個世界). Chicago: The University of Chicago Press.

Weinstein, Stanley. 1987. *Buddhism under the T'ang* (唐代佛教). Cambridge: Cambridge University Press.

Welch, Holmes (尉遲酣). 1967. "The Politics of Chinese Buddhism, 1900 ~ 1950" (1900 ~ 1950 年間中國佛教的政治). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Weller, Robert P. (魏樂博) 1987a. "The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Religion." (儀式偽裝的政治: 臺灣宗教的壓制與反應) Symposium on Hegemony and Chinese Folk Ideologies, Part 1. *Modern China* 13, no. 1 pp. 17 ~ 39

———. 1987b. *Unities and Diversities in Chinese Religion* (中國宗教的統一性與多樣性). Seattle: University of Washington Press.

———. 1996. "Matricidal Magistrates and Gambling Gods: Weak States and Strong Spirits in China." (弑母的官員與好賭的神: 中國的弱勢政府與強勢神靈) In Meir Shahrar and Robert Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (淫祀: 中國的社會與神

靈), pp. 250 ~ 268. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Weller, Robert P. (魏樂博), and Scott E. Guggenheim, eds. 1982. *Power and Protest in the Countryside: Studies of Rural Unrest in Asia, Europe, and Latin America* (鄉村中的權力與抗議: 亞洲、歐洲、拉丁美洲的農村動亂研究) Durham, N. C.: Duke University Press.

文憶萱:《湖南的目連戲》,《戲曲研究》第 11 輯(1984 年),第 212 ~ 213 頁。

West, Stephen H. (奚如谷) 1991. "A Study in Appropriation: Zang Maoxun's Injustice to Dou E." (《寶娥冤》之冤: 臧懋循對《寶娥冤》的改寫) *Journal of the American Oriental Society* 111, no. 2, pp. 283 ~ 302.

———. 1997. "Rewriting Text, Inscribing Ideology: The Case of Zaju Comedy." (重寫文本、寫入意識形態: 以雜劇中的喜劇為例) Paper presented at the International Conference on Ming-Ch'ing Drama, Nankang, June 10 ~ 11.

White, R. S. 1990. "The Birth of the Reader." (讀者的誕生) In Graham McGregor and R. S. White, eds., *Reception and Response: Hearer Creativity and the Analysis of Written and Spoken Texts*, pp. 242 ~ 259. London and New York: Routledge.

White, William C. (懷履光) 1940. *Chinese Temple Frescoes* (中國寺觀壁畫). Toronto: University of Toronto Press.

Widmer, Ellen (魏愛蓮), and Kang-i Sun Chang (孫康宜). 1997. *Writing Women in Late Imperial China* (中華帝國晚期的知識女性). Stanford: Stanford University Press.

Wilkerson, James R. (魏捷茲) 1994. "The 'Ritual Master' and

his 'Temple Corporation' Rituals." ("法師"及其"寺院公司"儀式) In *Proceedings of the International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture*, vol. 2, pp. 471 ~ 521. Taipei: Center for Chinese Studies.

———. 1995a. "Rural Village Temples in the P'enghu Islands and their Late Imperial Corporate Organization." (澎湖列島的鄉村寺廟及其晚期帝國的合作組織) In *Proceedings of the Conference on Temples and Popular Culture*, vol. 1, pp. 67 ~ 95. Taipei: Center for Chinese Studies.

———. 1995b. "Self-referential Performances: Victor Turner and Theoretical Issues in Chinese Performative Genre." (自指性表演: 維克多·特納與中國演出形式的理論問題) 《民俗曲藝》90: 99 ~ 146.

Will, Pierre-Etienne (魏丕信). 1990. *Bureaucracy and Famine in Eighteenth Century China* (18世紀中國的官僚體制與饑荒). Trans. Elborg Foster. Stanford: Stanford University Press.

Will, Pierre-Etienne (魏丕信), R. Bin Wong (王國斌), et al. 1991. *Nourish the People: The State Granary System in China, 1650 ~ 1850* (養育民衆: 1650 ~ 1850年間中國政府的糧倉系統). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Williams, C. A. S. 1976. *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motifs* (中國的象徵主義與藝術母題論綱) 3d edition. New York: Dover Publications.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature* (馬克思主義與文學). Oxford: Oxford University Press.

Wilson, Adrian. 1993. "Foundations of an Integrated

Historiography.”(整體史學的基礎) In idem ed., *Rethinking Social History: English Society, 1570 ~ 1920, and its Interpretation* (重新審視社會史: 1570 ~ 1920 年的英國社會及其闡釋), pp. 293 ~ 335. Manchester and New York: Manchester University Press.

Wilson, Stephen. 1983. “Cults of Saints in the Churches of Central Paris.” (巴黎中央諸教堂的聖徒崇拜) In idem ed., *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History* (聖徒及其崇拜: 宗教社會學、民間故事與歷史研究), pp. 233 ~ 260. Cambridge: Cambridge University Press.

黃兆漢 (Wong Siu Hon): 《道教研究論文集》, 香港: 香港中文大學, 1988 (1988a)。

黃兆漢 (Wong Siu Hon): 《明代道士張三丰》, 臺北: 學生書局, 1988 (1988b)。

Wu, Hung (巫鴻). 1989. *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art* (武梁祠: 中國早期畫像藝術的思想性). Stanford: Stanford University Press.

———. 1992a. “Art in a Ritual Context: Rethinking Mawangdui.” (儀式語境中的藝術: 重新審視馬王堆) *Early China* 17: 111 ~ 144.

———. 1992b. “What Is Bianxiang? - on the Relationship between Dunhuang Art and Dunhuang Literature.” (何為變相? 論敦煌藝術與敦煌文學的關係) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 52, no. 1, pp. 111 ~ 192.

———. 1994. “Beyond the ‘Great Boundary’: Funerary Narrative in the Cangshan Tomb.” (超越極限: 蒼山墓的葬禮敘事) In John

Hay, ed., *Boundaries in China* (中國的界限), pp. 88 ~ 104.
London: Reaktion Books.

——. 1995. *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*
(早期中國藝術與建築中的紀念碑性). Stanford: Stanford
University Press.

夏振英主編:《神仙信仰與西嶽廟》,西安:陝西旅遊出版社,
1992。

蕭善因等編:《馬致遠集》,太原:山西古籍出版社,1995。

徐邦達:《從壁畫副本小樣說到兩卷宋畫——朝元仙杖圖》,
《文物參考資料》1956年第2期,第57~58頁。

徐蘋芳:《關於宋德方與潘德冲墓的幾個問題》,《考古》1960
年第8期,第42~45頁。

Yang, C. K. (楊慶堃). 1961. *Religion in Chinese Society* (宗教
與中國社會). Berkeley: University of California Press.

Yang, Richard L. S. (楊福森) 1956. "Lü Tung-pin in the Yuan
Drama." (元雜劇中的呂洞賓) Ph. D. thesis University of
Washington, Seattle.

——. 1958. "A Study of the Origin of the Legend of the Eight
Immortals." (八仙傳說的起源) *Oriens Extremus* 5, no. 1, pp. 1 ~ 22.

——. 1972. *Four Plays of Yüan Drama* (元代四大雜劇).
Taipei: China Post.

Yao, Tao-chung (姚道中). 1980. "Ch'üan-ch'en: A New Taoist
Sect in North China during the Twelfth and Thirteenth Centuries." (全
真教:十二、十三世紀中國北部的新教派) Ph. D. thesis, University
of Arizona.

——. 1986b. “Ch’iu Ch’u-chi and Chinggis Khan.” (丘處機與成吉思汗) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40: 201 ~ 219.

——. 1995. “Buddhism and Taoism under the Chin.” (金朝治下的道教與佛教) In Hoyt C. Tillman (田浩) and Stephen H. West (奚如谷), eds., *China under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History* (女真人統治下的中國: 金代思想文化史論集), pp. 145 ~ 180. Albany: SUNY Press.

葉昌熾(1849 ~ 1917 年):《語石》,見柯昌泗主編《語石異同評》(原刊於1909年),《考古學專刊》丙種第4號,北京:中華書局,1994。

Yetts, Perceval (葉慈). 1916. “The Eight Immortals.” (八仙考) *Journal of the Royal Asiatic Society*, 773 ~ 807.

——. 1922. “More Notes on the Eight Immortals.” (八仙考補) *Journal of the Royal Asiatic Society*, 397 ~ 426.

殷登國:《中國神的故事》,臺北:世界文物出版社,1984。

吉岡義豐(Yoshioka Yoshitoyo):《道教と佛教》(道教與佛教)卷一,東京:國書刊行會,1959。

——. 1979. “Taoist Monastic Life.” (道家的隱修生活) In Holmes Welch (尉遲酣) and Anna Seidel (索安), eds., *Faces of Taoism* (道教面面觀), pp. 229 ~ 252. New Haven: Yale University Press.

余劍華:《中國壁畫》,北京:中國古典藝術出版社,1958。

Yü, Chün-fang (于君方). 1981. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (中國佛教的復興: 祿宏和晚明的整合). New York: Columbia University Press.

——. 1992. "P'u-t'uo shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka." (普陀山:進香與中國普陀信仰的建立) In Susan Naquin and Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*, pp. 190 ~ 245. Berkeley: University of California Press.

翟宗祝:《宗教美術概論》,合肥:安徽美術出版社,1987。

張崇友:《中國名勝古跡趣聞錄》,呼和浩特:內蒙古人民出版社,1984。

張廣保:《金元全真道金丹心性學》,北京:三聯書店,1995。

張建新、陳月琴主編:《西安八仙宮》,西安:三秦出版社,1993。

張紀中:《山西歷史政區地理》,太原:山西人民出版社,1992。

張正明:《晉商興衰史》,太原:山西人民出版社,1995。

趙超:《中國古代的碑碣及其分類》,《文史》1992年第36輯,第257~270頁。

鄭素春:《全真教與大蒙古國帝室》,臺北:學生書局,1987。

——. "L' école taoïste Quanzhen sous la dynastie Yuan." (元朝的全真派道教) Ph. D. thesis, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

朱建新:《金石學》,北京:文物出版社,1940。

Zito, Angela. 1984. "Re-presenting Sacrifice: Cosmology and the Editing of Texts." (重現祭祀犧牲:宇宙學與文本的編輯) *Ch'ing-shih wen-t'i* (清史問題) 5: 47 ~ 78.

——. 1987. "City, Gods, Filiality, and Hegemony in Late Imperial China." (中華帝國晚期的城市、神靈、孝道與霸權) *Symposium on Hegemony and Chinese Folk Ideologies, Part 2. Modern China* 13, no. 2, pp. 333 ~ 371.

——. 1998. *Of Body and Brush. Grand Sacrifice as Text/Performance in Eighteenth Century China* (論 18 世紀中國的身體與畫筆: 作為文本/表演的重大祭祀活動). Chicago: University of Chicago Press.

Zito, Angela, and Tani E. Barlow, eds. 1994. *Body, Subject and Power in China* (中國社會的身體、主體與權力). Chicago: The University of Chicago Press.

Zunz, Olivier. 1985. *Reliving the Past: The Worlds of Social History* (體驗過去: 社會史的世界). Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.

Zürcher, Erik (許理和). 1980. "Buddhist Influence on Early Taoism." (佛教對早期道教的影響) *T'oung Pao* 66: 84 ~ 147.

譯後記

當 1999 年下半年確定以《八仙故事系統考論》為題撰寫博士論文時，我就一直在收集八仙的原始文獻和研究文獻，積累了非常龐雜的資料。鑒於資料收集的艱辛，所以一直想把這些資料整理出版。緊跟着《八仙故事系統考論——內丹道宗教神話的建構及其流變》（中華書局，2006）和《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》（黑龍江人民出版社，2006）二書的出版步伐，《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》（作者 Paul R. Katz，康豹）也即將面世，喜悅之情，無以言表。

我和康豹先生及其夫人劉淑芬女士似乎有着某種機緣，我的研究計劃總是和他們倆的研究興趣不期而遇。當我從國家圖書館複印到《多面相的神仙》一書後，便多方打聽，終於和康豹先生取得了聯繫，得知他 1990 年獲普林斯頓大學東亞研究系博士學位，1990 年至 1991 年，在加利弗尼亞大學柏克利分校中國大眾文化項目中從事博士後研究，開始研究永樂宮，後作為中正大學歷史系的教師（1991～1993）、“中央研究院”歷史語言研究所的訪問學者（1993～

1995)和“中央大學”歷史系的教師(1995~2001),一直在研究永樂宮這一聖地。康豹先生現已取得臺灣地區居住權,為“中央研究院”近代史研究所研究員。他出版有 *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (1995)、《臺灣的王爺信仰》(1997)、*Images of The Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy* (1999)、*When Valleys Turned Blood Red: The Ta-pa-ni Incident in Colonial Taiwan* (2005)、*Divine Justice — Religion and the Development of Chinese Legal Culture* (2008) 等一系列著作。這些論著給了我深刻的啓示,尤其是他關於永樂宮的研究,從“文本與文本性”、“霸權與反抗”的視野分析了永樂宮——呂洞賓信仰的多元動態進程,在方法論上給人耳目一新的感覺。2007年下半年,我進入中央美術學院人文學院博士後流動站師從羅世平先生研究漢宋時期死後世界的圖像再現與文字表達,發現六(五)趣圖的圖像建構經歷了佛陀六趣——沙門六趣——地藏六趣——經幢六趣的變遷。正當筆者對經幢六趣的構圖感到迷惑不解時,突然想起自己在書店買過一本《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》,拜讀之後,不禁豁然開朗。《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》的作者便是劉淑芬女士。劉女士為臺灣大學歷史學博士,曾先後在普林斯頓大學、加州大學柏克利分校從事博士後研究,現任臺灣“中央研究院”歷史語言研究所研究員,專攻中古城市史、中古佛教史和中古社會史,出版有《六朝的城市與社會》、《慈悲清淨——佛教與中古社會生活》、《中古的佛教與社會》三部專著。她的系列論著和康豹的系列論著一樣,對我的研究頗有啓發。

《多面相的神仙》一書得以順利翻譯並被叢書編委張廣保先生

譽為“譯文流暢，真是上乘之筆”、“完全達到信、達、雅的標準”，也是出於一種難得的機緣。我和合作者劉耳、劉瑋夫婦既是同門又是朋友，一直以來有着密切的學術合作，劉耳先生還將我的論文翻譯成英文在英文刊物上發表。本書自序、附錄一、附錄二、參考文獻初稿由吳光正翻譯，正文初稿由劉瑋翻譯，二稿由吳光正完成，劉耳對全書進行了校訂和統稿。為了確保譯稿的質量，我利用在晉南參加學術會議的機會實地考察了永樂宮。我2006年前往高雄參加仙道文化國際學術研討會時，又轉請李豐楙先生將譯稿捎給康豹先生審閱，我根據康豹先生的意見進行了校改。在整個校訂過程中，劉耳一直和康豹先生郵件往返，就每一個把握不住的字詞進行商討。張廣保先生在審核稿件的過程中提出了寶貴的修改意見，吳光正根據意見進行了校改。在此，特別要感謝劉耳的辛勤付出。劉耳1982年考入哈爾濱工業大學，1983年赴美學習，於1988年獲芝加哥大學物理學學士學位，1989年獲哥倫比亞大學生物學碩士學位，1996年獲普林斯頓大學社會學碩士學位，2003年獲哈爾濱師範大學文學博士學位；1996年起在哈爾濱工業大學人文與社會科學學院社會學系任教，至2003年晉升教授；2005年起在哈爾濱工業大學威海校區任教至今。他的這一學術背景，確保了本書的翻譯質量。

《多面相的神仙》能夠加入“道教學譯叢”，由齊魯書社的陳修亮先生編輯出版，更有着來自教內與教外的機緣。本來，本書已經列入劉敬圻先生和筆者主編的“中國文學與中國文化論叢”，準備由黑龍江人民出版社出版。但是，由於事務繁忙和經費窘迫，出版事宜一拖再拖。素昧平生的朱越利老先生得知此事後，向我索要譯稿的電子文本，仔細閱讀後建議筆者將稿件提交“道教學譯叢”

編委會審議。在此特別要向叢書編委會的朱越利、張廣保、王宗昱等先生的厚愛表示衷心的感謝，在此特別要感謝香港青松觀和康豹先生的經費資助，在此特別要對夏威夷大學出版社 William H. Hamilton 先生的慷慨授權表示由衷的感謝。

我和劉瑋同學於劉敬圻先生門下，我還和劉耳同學於張錦池先生、劉敬圻先生門下，一塊攻讀中國古典小說。如今，我們都先後南下，劉耳夫婦供職於哈爾濱工業大學威海校區，分掌人文學院和中文系，我則供職於武漢大學文學院。很羨慕留在哈爾濱的同學，能夠繼續聆聽先生們的教誨。我們特別珍愛我們的師生情緣，在此特遙祝兩位先生健康長壽。

吳光正

2009年4月21日於武漢珞珈山

叢書後記

《道教學譯叢》於 2005 與 2006 兩年，翻譯出版了三本。出版那三本時，叢書叫做《海外道教學譯叢》。現在出版的仍然是這套叢書，改名為《道教學譯叢》。去掉叢書原名中的“海外”二字，意味著變單向翻譯為雙向翻譯，準備增加將中文道教學著作翻譯成外文出版的工作。鄭國強教授首倡此議，獲得廣泛回應，香港青松觀董事會亦毫不遲疑地表示大力玉成。的確，向國人介紹海外道教學的成果，和向世界介紹中國道教學的業績，都是增進學術交流的有意義的事，義不容辭。但願早日實現名副其實。

前三本，即秋月觀映著《中國近世道教的形成——淨明道的基礎研究》、吉川忠夫與麥谷邦夫編《真誥校注》和蜂屋邦夫著《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，翻譯出版後，不斷得到海內外各界人士的鼓勵。特別是那些對日語不很熟悉的道教學者和其他領域感興趣的讀者，非常歡迎。時有海內外人士索購這三本譯著。翻譯工作就是為了彌補讀者外語知識的不足，也為了幫助那些沒有條件找到原著的學者。

抱歉的是我們做得太慢了，三年之後，新的譯著纔與讀者見面。

從第四本開始，《道教學譯叢》改由齊魯書社出版，不再分輯，改為譯著排序。另外，叢書名譽主編和名譽副主編人選做了調整，編委會增加了新成員，包括聘請了幾位學術造詣很深、聯絡能力很強的外國編委。我們相信，在香港青松觀董事會始終一貫的支持下，有齊魯書社的通力合作，有編委會的精心組織，叢書的工作會做得更好。

謹向給予過本叢書各種幫助的海內外所有朋友表示衷心感謝！

朱越利

2009年9月4日

原書版權頁

© 1999 University of Hawai'i Press
All rights reserved
Printed in the United States of America

04 03 02 01 00 99 5 4 3 2 1

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Katz, Paul R., 1961–

Images of the immortal: the cult of Lü Dongbin at the
Palace of Eternal Joy/Paul R. Katz.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 0-8248-2170-X (alk. paper)

1. Yung-le kung (Temple; Jui-ch'eng, China) 2. Lü, Tung-
pin, b. 798. 3. Taoism. I. Title. II. Title: Cult of Lü
Dongbin at the Palace of Eternal Joy.

BL1941.5.J84K37 1999

99-31640

299'.51—dc21

CIP

University of Hawai'i Press books are printed on acid-free paper
and meet the guidelines for permanence and durability of the
Council on Library Resources.

Designed by Jeanne Calabrese

Printed by The Maple Vail Manufacturing Group