

◎ 黎志添 主編

香港及華南

道

教研究

「蓬瀛仙館道教學術研究基金」叢刊第二輯

香港中文大學

中華書局

香港及華南 道 教研究

中華書局

◎ 黎志添 主編

香港中文大學

「蓬瀛仙館道教學術研究基金」叢刊第二輯



第一部份 香港道	劉仲宇	香港宮觀
黎志添	香港新界建醮儀式研究	
馮子安	香港先天道百年歷史概述	
郭武	香港道教現代發展	
張志華	香港道教壇堂中流砥柱	
劉仲宇	香港與大陸之道教交流與合作	
周仲一武	香港新界粉嶺鄉民之金靈廟	
第二部份 羅浮山道教歷史		
李剛	評說教友之「羅浮山道教研究」	
王承文	歷代羅浮山道教宮觀考	

兩公館印 (新書) 叢刊第廿二輯

兩公館印 (新書) 叢刊第廿二輯

兩公館印 (新書) 叢刊第廿二輯

兩公館印 (新書) 叢刊第廿二輯

一九六六

一九六六

一九六六

一九六六

一九六六

一九六六

一九六六

一九六六

香港及華南道教研究

□

主編

黎志添

□

出版

中華書局（香港）有限公司

香港鯉魚涌英皇道1065號東達中心1306室

電話：25250102 傳真：27138202

電子郵件：info@chunghwabook.com.hk

網址：http://www.chunghwabook.com.hk

□

發行

香港聯合書刊物流有限公司

香港新界大埔汀麗路36號

中華商務印刷大廈3字樓

電話：21502100 傳真：24073062

電子郵件：info@suplogistics.com.hk

□

印刷

深圳中華商務安全印務股份有限公司

深圳市龍崗區平湖鎮萬福工業區

□

版次

2005年4月初版

© 2005 中華書局(香港)有限公司

□

國際書號：ISBN 962-8820-67-2

編者言

過去二十多年，華人學者在道教研究方面的發展有很大的跳躍。一方面，道教研究人材輩出，許多大學都相繼設立道教研究的課程。另一方面，華人學術界在道教學術會議、著述、出版，以及與國外道教學術界交流等各方都顯得生氣勃勃、成績斐然。

道教研究得以蓬勃發展，固然與現今道教宮觀、信仰、禮儀、道士與道眾等現實情況甚有密切關係。二十世紀八十年代以來，在中國大陸政府重新恢復尊重宗教信仰自由的政策下，各地方道教宮觀得以復修，並重新開放，年老的道長可以重新為道教的建設服務和作貢獻，新的道士又得以招收、授籙、傳戒，以及官方亦容許民眾隨願參拜神明、敬奉先人。這些因素都給與土生土長的中國道教在較為寬鬆的中國土壤上重新展現其堅韌的宗教生命。^①

除了中國大陸，在香港、澳門、台灣、新加坡等華人社會，道教在各地亦經歷很大的改變和發展。雖然上述地區都各自有不同的政治制度及生活文化，但概而言之，它們在經濟發展上的成就，都帶來該等地區內道教宮觀發展的很大轉變（這點在中國大陸的道教亦然）。尤以香港及台灣為例，道教宮觀對其所處社會地區的宗教生活，以及對中國大陸的道教建設等各方面都作出很大的貢獻。不僅如此，上述地區的道教宮觀團體又積極參與本地社會文化教育的建設，這種發展又成為二十世紀末中國地方道教發展的一大特色。其結果是，一方面提升了道教在社會上受接納的公眾地位及形像。這是晚清民國以來，道教在各種政治變動後所失去了的社會及文化位置。另一方面，積極參與文化教育的建設，又能使道教在





人材培養及道教文化的傳播得以延續和開拓。特別值得一提的是，近年來道教宮觀團體在扶助大學教育裡的道教教育、研究和學術會議等方面，確實作出了許多推動工作。這些成就都應在道教教育史上要記載下來，亦應值得道教教內和學者之間要珍惜彼此所取得的合作成就。

歷來中、外道教研究多著重於道教歷史、經典、文學及思想等各領域。反之，有關道教在中國地區社會的不同形態的發展與傳統卻未見重視，與此相關的研究亦見薄弱。相對而言，由於人類學的影響，研究中國地方社會及其宗教、文化、語言等傳統之間的關係逐漸蓬勃起來。影響所及，研究中國地方宗教與道教關係的論著亦多。特別在地方廟會中的道壇道士儀式的研究，人類學學者往往通過豐富及深入的田野考察，然後對此範圍研究提出很多重要的學術貢獻。相對來說，道教學者在地方道教傳統和歷史方面的專門研究卻仍見薄弱。這塊有待開墾的研究土壤不僅具有十分重要的學術價值，並且，對當代地區道教宮觀、道侶與道眾的自我身份認識亦是十分重要的。

從傳統道教歷史到地方道教歷史，這應是道教學者的專任研究工作範圍，其他學科學者只能扮演同行者的角色。從清代迄民國，雖然道教在地方社會仍然存在，但在一手資料保存及學者研究等方面卻是十分貧乏的。不管是官方或民間，保存有的地方道教資料多是零亂的、欠系統的，以至散佚的情況居多。這種研究上不理想的情況與道藏經典研究的豐碩成果相比較，可說差別很大，影響結果亦造成許多學者對地方道教研究的卻步。

近年，由於明清時期中國地方史志陸續有系統及大規模的整理出版，從史志裡所載的道釋、金石略、藝文志等資料的發掘和整理，道教學者可靠賴這些道藏及正史以外的另類資料來重新研究地方道教史。此外，道觀碑刻、觀志、山志等資料的陸續刊行出版，都是地方道觀研究的寶貴材料。^③，除此等近所

出的研究資料，直接的田野考察，及宮觀、道士、道眾的口述歷史資料亦具同等重要的參考價值。

從以上所述當代華人社會地方道教的蓬勃發展，以及分析現今地方道教研究的不足，基於此兩個理由背景，香港中文大學宗教系（於2004年9月改名為文化及宗教研究學系）乃於2003年12月11日至13日，舉行「香港及華南道教研究國際學術研討會」。這次道教學術會議的視野正是以中國華南地區，包括香港、澳門、台灣及新加坡等地區，作為地方道教的考察線軸，目的是嘗試尋索道教在此等地區的歷史發展、演變，以及在當代的發展狀況。此次會議的內容特色，既結合華南道教歷史傳統在縱面上的追溯考察，但又兼及在橫面上當代道教的描述和報告。此外，會議的另一特色是著重道教學者與道門道侶在經驗分享上的對話和交流，目的都是希望可以使二者都分別得到另一方在思想與經驗上的啟迪和激勵。

本論文集是上述「香港及華南道教研究國際學術研討會」後結集而成的學術論文集，將與會各學者經修訂後的研究成果付梓刊行，以促進香港及華南地方道教史研究的學術風氣和研究水平。本論文集包括六個部份，分別為：1. 香港道教歷史、儀式及現況；2. 羅浮山道教歷史；3. 華南道教儀式及傳統；4. 道派在華南地區的歷史發展；5. 台灣、澳門、新加坡等地區道教歷史、儀式及現況；及6. 香港道教內的理念和實踐，共收二十四篇文章。

各論文作者分別從華南地方道教宮觀、道壇、道堂、道士、儀式、音樂及現況發展作出具體深入的調查報告和研究分析，尤其難得的是過去受忽略的地方正一派道士及其儀式傳統亦有觸及（包括台灣、澳門及香港）。其次，關於香港道教傳統的研究，本論文集能涵括的範圍亦稱得上是全面的，包括全真派、正一派、及先天道派。透過這些研究成果，讀者對道教在香港的近況發展可得更準確的瞭解和認識。在羅浮山道教歷

史研究方面，本論文集亦包括有唐代及清代時期的研究報告，是此方面研究的開拓性成果。此外，本論文集亦收有個別道派傳統在華南地區的歷史紀錄，包括南宗金丹派及六十二代張天師在廣東的活動紀錄。最後，出於促進教內與教外的交流，本論文集收入兩篇由香港道觀道長執筆的分享文章，從中可見教內人仕對當前道教弘揚和傳播的考慮及所觸及到的實踐問題，這代表部分香港道教教內的觀點和看法。

本論文集得以結集成書，附梓刊行，編者首先要感謝香港蓬瀛仙館對香港中文大學宗教系在道教課程拓展上所提供的重大支持，特別是成立了「中文大學蓬瀛仙館道教學術研究基金」。能夠成就此項合作，黎顯華永遠理事長、盧維幹永遠理事長、唐漢理事長、李宏之副理事長、梁德華道長及諸位理事都給予很大的支持。本論文集屬「香港中文大學蓬瀛仙館道教研究基金」叢書的第二卷（第一卷為《道教研究與中國宗教文化》）。本論文集希望如第一卷繼續發揮到推動道教學術研究之風氣，能夠成為千里之旅的一站。「路曼曼其脩遠兮，吾將上下而求索」（《楚辭·離騷》）。我們誠懇地盼望學界先進的指教。最後，編者要感謝文化及宗教研究學系現任系主任賴品超教授對本書出版的支持，並同時感謝香港中文大學宗教研究學部道教研究生李麗涼、吳真、陳焜在論文校對工作上的幫忙。更要感謝的是另一位道教研究生鄭海寧，她為本論文集的電腦排版及文章格式統一方面，給與很大的幫忙。由於編輯本書的時間短促和匆忙，本論文集若在文字和出版上存有錯漏，務希讀者包容。

黎志添

香港中文大學

二零零五年春

① 關於最近二十年之間在中國大陸的變化，參李養正：《當代中國道教》（北京：中國社會科學出版社，1993）及《當代道教》（北京：東方出版社，2000）；蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現狀》（東京：汲古書院，1995）。Jan Yun-hua, "The Religious Situation and the Studies of Buddhism and Taoism in China: An Incomplete and Imbalanced Picture," *Journal of Chinese Religions*, Vol. 12 (1985), pp. 37-64; Thomas H. Hahn, "New Developments Concerning Buddhist and Taoist Monasteries," in Julian F. Pas (ed.), *The Turning of the Tide: Religion in China Today* (Hong Kong: Royal Asiatic Society, Hong Kong Branch, in association with Oxford University Press, 1989), pp. 79-101 and "On Doing Field Fieldwork in Daoist Studies in the People's Republic-Conditions and Results," *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 2 (1986), pp. 211-217; Kenneth Dean, "Field Notes on Two Taoist Jiao Observed in Zhangzhou in December 1985," *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 2 (1986), pp. 191-209, "Revival of Religious Practices in Fujian: A Case Study," in Julian F. Pas (ed.), *The Turning of the Tide: Religion in China Today*, pp. 51-77, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995), "Taoism in Contemporary China," chapter 24, in D. Lopez (ed.), *Chinese Religion in Practice* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), pp. 306-326, and *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998); John Lagerwey, "Fujiansheng Jianyan diqu di dao jiao," *Misou quy* 84 (1993), pp. 43-82; Lin Jingfeng, *Gannanzongjiao shehui yu daojiawenhua yanjiu* (Hong Kong: International Hakka Studies Association, Ecole Française D'Extrême Orient, Overseas-Chinese Archives, 2000); Daniel L. Overmyer (ed.), *Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results* (Taipei: Yuan-Liou Publishing Co. Ltd., 2002); Lai Chi-tim, "Daoism in China Today, 1980-2002," *The China Quarterly* 174 (2003): 413-427 and reprinted in Daniel L. Overmyer (ed.), *Religion in China Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 107-121.

② 就此方面的研究發展，參王崗：〈雲南道教碑刻與昆明虛凝庵〉，收入譚偉倫、李剛主編：《宗教、社會與區域文化：華南與西南研究》（香港：崇基學院宗教與中國社會研究中心，2003），頁94，註1及註2已詳盡地列出了近來西方學者在運用道觀碑刻所獲得豐富的學術研究成果。當中的學者，以Kristofer M. Schipper, Kenneth Dean, John Lagerwey, Paul



R. Katz, Susan Naquin 之道觀碑刻研究最有開創性。至於中國學者在道觀香會碑刻研究上有代表性的，可參顧頡剛：〈妙峰山的香會〉，收入《妙峰山》，中山大學語言歷史研究所《民俗學叢書》（1928）；趙世瑜：〈國家正祀與民間信仰的互動——以明清京師的「頂」與東嶽廟為個案〉，收入趙氏：《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》（北京：三聯書店，2002），頁352-378；劉小萌：〈清代北京旗人與香會——根據碑刻史料的考察〉，《燕京學報》新12期（2002），頁139-176。此外，袁冰凌：〈北京東嶽廟碑文考述〉，《Sanjiao wenxian: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise》《三教文獻》no.3（1999），頁144對道廟香會碑記的研究價值和方法有以下精采的概括：「東嶽廟碑絕大多數屬於會碑，它們不僅體現了文學方面的價值，同時更提供了大量的社會經濟、歷史、宗教學的資料。因此了解誰是立碑者及立碑緣由，一樣具有意義。尤其是大部分碑陰所包括的豐富內容，可以大大填補正史、志書之缺，為研究中國傳統社會的結構與制度提供了珍貴的第一手史料。」

目錄

編者言

第一部份 香港道教歷史、儀式及現況

劉仲宇 香港宮觀《早晚功課經》之討論 二

黎志添 香港新界建醮儀式研究——道壇、道士及科儀本的歷史 二〇

游子安 香港先天道百年歷史概述 六二

郭武 香港道教現狀管窺——以蓬瀛仙館、青松觀、圓玄學院為考察中心 九六

侯杰 李釗 解讀香港道堂中流傳的善書 一一七

劉紅 香港與大陸之道教音樂的比較研究——有關發生環境的分析 一三六

田仲一成 香港新界粉嶺彭氏、金錢侯氏元宵鄉儺 一六九

第二部份 羅浮山道教歷史

李剛 評陳教友《長春道教源流》的全真道史研究 一九〇

王承文 唐五代羅浮山道教宮觀考 二一一

尹志華 關於羅浮山道教歷史的若干問題辨析 二二六

蓋建民 金丹派南宗內外丹合修思想探微——兼論南宗在羅浮山地域的傳播 二五一

唐石賓 從符號養生看羅浮山道教詩詞的內容與價值 二七四





第三部份 華南道教儀式及傳統

陳耀庭

「大三清」與太乙煉、斗姥煉的比較研究

——兼論華南道教與江南道教科儀的異同

二九四

志賀市子

近代廣州的道堂——省躬草堂的醫藥事業以及其適應戰略

三〇七

楊莉

鮑姑火傳遠——鮑姑艾傳說及其民間文化土壤

三三四

第四部份 道派在華南的發展歷史

卿希泰

南宋時在南方興起的一個金丹道派——紫陽派的形成及其傳系和特點

三五八

王見川

近代（1840-1949）變局下的張天師——兼談其對華南道教之影響

三八六

范純武

道教對於民間俗神的編納——以華南道派地祇法和張巡信仰的關係為例

四〇五

第五部份 台灣、新加坡及澳門道教歷史、儀式及現況

李豐楙

王醮科儀與迎王祭典——台南地區瘟神信仰與地方傳統的交流

四三四

李世偉

解嚴前臺灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）

四八五

王忠仁

從靈寶皇壇看海南道教在新加坡的傳承

五一五

吳炳結

澳門道教與科儀

五二九

第六部份 香港道門的理念和實踐

盧維幹

道教未來弘教路線與西方文化

五五二

鍾明祥

傳統、現代及未來道教宣教模式在香港

五七三

作者簡介

五七九



香港道教歷史、儀式及現況

香港宮觀《早晚功課經》之討論

劉仲宇

全真道很早就實行出家制度，出家者須住庵。全真祖師王重陽便曾說過：「凡出家者先須住庵。庵者，舍也，一身依倚。身有依倚，心漸得安，氣神和暢，入真道矣。」^①庵為全真道最初的宗教活動場所，也是全真道教徒潛心修道之所。以後，全真又建立了各類庵堂宮觀，並創立叢林制度。凡確定為十方叢林的一些大型宮觀，允許雲遊的道士來掛單。既住廟，就必須有一套共同的宗教修持活動。若是允許外來道士掛單，則又需要全體道士包括外來道士可以參與的修持活動。因此，訂立一些基本的科儀，以作為督促宮觀中全體人員修行的守則，十分必要。其中一項重要內容便是定時召集全體道眾上殿誦經。目前，一般在全真宮觀裏，集中上殿的時間，早晚各一場次，稱為上早課和上晚課，每次上殿都要依據事先的規定，共念一系列經、咒，這些經咒，合稱為《早晚功課經》。做早晚課是全真道必行的修持內容。香港地區的《早晚功課經》傳自內地，與全真祖庭北京白雲觀一脈相承。但是，從北京傳至香港，中經廣州三元宮為轉介，復又由香港當地道長加以修訂，所以又有與原本不同的特點。經過修訂的《早晚功課經》，在香港各大宮觀中流行，對於香港道教面貌的統一，以及宗教水準的提高，無疑起著重要的作用。本文擬集中於此話題，作些探討，或庶可對於香港道教的特點，從一個側面稍事反映。

一、香港全真《早晚功課經》的由來

香港宮觀裏流傳的《早晚功課經》，封面上總題為《太上玄門日誦》，正式經文前則題為《太上全真早晚功課經》，「早晚功課經」是道門中習慣的簡稱，為全真道眾每日早晚大殿念誦的基本經典。目前所看到的香港早晚功課經，為道曆四六六六年（西元1969年）己酉菊月青松觀藏經閣重刊本（下文簡稱為香港本）。本書編入了道士經常誦讀和在科儀中使用的經典、咒語、寶誥等多種，依道眾大殿誦讀的時間分為早壇功課和晚壇功課兩部分，前有簡短序言。

早晚功課是全真道士重要的宗教修持活動。一般來說，凡道士在宮觀中都要堅持早晚焚香修持，全真派因為實行叢林制度，道士在宮觀中過著集體的生活，每天有固定的時間上殿集體誦經，所以對此持之尤嚴。正如此經前的《序》所說的那樣：「功課者，課功也。課自己之功，修自己之道。」課，就是考核。每天堅持上殿誦經，實際上是對自己功行如何的一種檢查考核，也是修道的一種基本訓練，能否堅持，是否虔誠，都在於自己，所成就的功德多少，也全部歸於自己。此經所收列的經典和咒語、寶誥等，都是現成者，也是道門常用者，其中不少內容，已散入各種科儀中。所以道眾對此經誦之越熟，上壇行法時行持越沉著。《序》稱：「非科教不能弘揚大道，非課誦不能攝伏身心。誦之誠者，則經義通而法驗，悟之契者，則道心契而仙成。」便是對其經德的基本認識。

據青松觀諸道長回憶，其書源自廣州市三元宮。上世紀五十年代，侯寶垣道長曾向三元宮求得全真科儀範本多種，早晚功課經是其中之一。而三元宮本又來自全真龍門祖庭北京白雲觀。所以要談香港本早晚

功課經的來歷，要稍講得遠一點，談一下白雲觀本的來歷。

北京白雲觀為全真龍門祖庭，很早就是一座全真叢林。在白雲觀中，早晚功課素來持之甚嚴。明以前的情形現已難考，至遲到了清代前期，北京白雲觀便使有著統一的功課經。目前見到的北京白雲觀的早晚功課經，係清光緒丁亥仲秋一清道人重刊本《太上全真早壇功課經》和《太上全真晚壇功課經》（下文簡稱光緒本），上世紀八十年代，曾重印，並頒於各中國內地各全真宮觀，現仍在遵用。這一刊本，標明是「重刊」，則其先仍有祖本。從時代與內容上對勘，其祖本應是《道藏輯要》所收《太上玄門早壇功課經》和《太上玄門晚壇功課經》（下文簡稱輯要本），此二書收入《藏外道書》第29冊。

幾種題為《太上玄門早（晚）壇功課經》或《太上全真早（晚）壇功課經》的書，都未標明編纂時間和編者，這給我們追尋其源頭增加了困難。查《道藏輯要》，在《太上玄門早壇功課經》之前，列有一種《清微宏範道門功課經》，題「宏教真人柳守元撰」，前有序，稱：「爰為鳩眾梓行，永期流布，庶使全真道侶，遵依科教，信受奉行。」是則其書正為全真道眾叢林科儀而編。全真經典如何題為「清微」，其中透出的信息容後再說，這兒且說其與全真早晚功課的關係。查其序，與前面提到的幾種經本前列者基本相同，但詳略有異。考核正文，則《清微宏範道門功課經》分早壇功課、午壇功課和晚壇功課三部分，其早壇功課和午壇功課的主要內容（包括所誦經典、咒、誥等）與單列的《太上玄門早壇功課經》基本相同，只是後者在編排順序上稍有調動；其晚壇功課則與《太上玄門晚壇功課經》基本相同，只是後者附有《隨堂施食一宗》。有理由相信，後者正是從《清微宏範道門功課經》繼承和改編而來。而光緒丁亥刊本《太上全真早壇功課經》和晚壇功課，正是《太上玄門早壇功課經》及晚壇功課的重刊本，只有少數地方作了

改動。故論《太上玄門日誦》的由來，最初不能不推及《清微宏範道門功課經》及其編者柳守元。只是很可惜，柳守元的具體情況，幾乎沒有什麼具體的史料留下。我們查遍《白雲觀志》^①、《金蓋心燈》^②和《長春道教源流》^③等記載全真龍門派歷史較詳的要籍，都沒有見到有關他的資料。《清微宏範道門功課》目前見到的最早刊本是康熙年間的《道藏輯要》本，其中「玄」字皆他寫，顯然是為避康熙名玄燁之諱。如果當時柳氏原文就如此，那麼他寫作編纂此書的年代即在康熙年間；如果這是在刊刻《道藏輯要》時所改，那麼，或許他還生活在更早的年代。又，《清微宏範道門功課經·午壇功課》諸寶誥中在七真寶誥之後列有《宏教真人柳祖誥》，其後更加上《宏濟真君程祖誥》，顯然是柳守元羽化後，門徒後輩所加。^④如是康熙本已如此，那麼更可斷定柳守元必在清初甚或更早。查宏濟真人在《金蓋心燈·道譜源流圖》中有載，稱其「姓程，名濟，明建文朝臣」。如此則很易讓人誤會柳守元更在明建文朝甚或此前。然而，柳守元別有《三壇圓滿天仙大戒略說》一書，同被收在《增補道藏輯要》之中。按《三壇圓滿天仙大戒》，公開傳出始於明末清初王常月。據說其師為趙復陽，當年趙復陽交付天仙戒予他時，曾說過：「我有三百年來獨任之事，當付於子，當寶而秘之，時至而興，大闡元（按：應作玄，係避康熙諱改）風，是在子矣。」又說：「昔我長春真君於元世祖時，廣行戒法，流演太上清靜律寶，心心相印，祖祖相傳，皆守靜默而厭有為，單傳秘授，不能廣行，是以羽流道侶，鮮睹威儀，不知元門有戒矣。今因緣將到，任大事者，非子而誰。」^⑤是則天仙大戒原來單傳，從王常月始依其師之囑公開傳戒。作為天仙大戒的「略說」，顯然為適應公開傳戒的需要而作。所以柳守元當活動於王常月之後。再看龍門傳派用二十字，從趙道堅等道字輩始，為「道德通玄靜，真常守太清之一陽來復本，合教永貞明。」^⑥柳守元係守字輩，合在王常月下一輩，為王

所傳天仙大戒作說，也順理成章。由這一點，基本可以肯定柳守元是清代繼王常月傳戒後才著《略說》，其時代應在清前期。則《太上玄門早壇功課》和《太上玄門晚壇功課》都應編定於清代前期，最大的可能是在康熙朝。康熙朝時編《道藏輯要》，才將之輯入。這些只是一些推測，希望今後有更多的資料發現，可以對此做一個斷案。

從上面的分析看，可以肯定，全真早晚功課經的來歷，最初源自清微派的早晚功課，柳守元將之改編成全真功課，初時仍按古代道教儀式中一日三朝的習慣，分早、午、晚三壇，書名上也仍保留「清微」字樣。進一步，又改稱《太上全真早（晚）壇功課經》，結構上則改成早晚兩壇。對此事直接做出貢獻的，則是清前期的柳守元。

題柳守元撰的《清微宏範道門功課經》，從書名上看，應當最早由清微派使用，柳守元將之作為全真道的功課經刊行，並加有序言，所以雖題上他的名字為撰者，實際他不過是改編者，其書的來源應當更早，很可能是在明代之前就已經在清微派中應用。這一點，也作為一個懸案，容以後再細細追尋其來龍去脈。不過，因為是書出於清微，由全真所襲用，在道教思想和科儀史上，仍有重要的意義。無論是清微功課經，還是全真功課經，所用的經本、寶誥和咒語，都是當時道門中已有傳習的，並非編者首創。儘管題為「撰」，實際上為編，不但柳守元如此，如在他前尚有祖本，則仍是由人編成，並非新創經本。說明這一點極重要。因為是取現有的經咒編成，那麼正表明它是一種「日用」的範本，是從道教共同的宗教生活中選擇其要者匯聚而成。這樣的本子，才可以在叢林和其他宮觀中普遍採用。

至遲從清代康熙年間起，全真道的叢林中就遵依早壇功課的定制，不過以光緒年間所刊的《太上全真

早壇功課經》及晚壇功課，比較《道藏輯要》中的《太上玄門早壇功課經》及晚壇功課，文字稍有更動，大約是在使用和傳抄過程中所造成的變化。清代全真龍門派南傳，廣州三元宮歸於全真派，其所用功課經，應遵用北京白雲觀的定規。及上世紀上半期，香港地區又從三元宮引入多種科儀經本。據說，早晚功課經也是從三元宮移來。如此，則其本也源自北京白雲觀本。那麼依據歷史順序，其傳承之跡可概括如下：

《清微宏範道門功課經》——《太上玄門早壇功課經》、《太上玄門晚壇功課經》——清光緒刊本《太上全真早壇功課經》、《太上全真晚壇功課經》——三元宮本《太上全真早壇功課經》、《太上全真晚壇功課經》——青松觀本《太上玄門日誦》，內含早壇和晚壇功課經。只是三元宮本現已見不到，它與光緒刊本有無差異無從判斷。

二、香港本《早晚功課經》的特點^⑧

如前所說，香港各大宮觀所用的《太上玄門日誦》，我們所知道的最初版本，係由青松觀侯寶垣道長於二十世紀五十年代從廣州三元宮取來，然後刊刻流行於道眾之間。然而，它雖源自於廣州市三元宮，遠承白雲觀祖庭，但與現在仍在內地宮觀流行的光緒本全真早晚功課經比較，已經有不少變化，從而形成香港本早晚功課經自身的特點。

與光緒本比，香港本有若干重要的變化。歸納起來，這種變化有兩類情況。

一是，所收入的經典、咒、誥相同，而前面所加引言、標題或異。如香港本早課首列《清壇》，其下有咒：

琳琅振響，十方肅清。河海靜默，山嶽吞雲。

萬靈鎮伏，招集群仙。天無氛穢，地無妖塵。

冥懸洞清，大量玄玄。

而光緒本在此前只有提示：「道眾序立，吟《步虛》。」似乎以此咒為步虛。香港本《清壇》的標題，與光緒本不同，而所吟之咒，則只比光緒本少一「也」字，自然無足輕重（光緒本末句作「大量玄玄也」）。按此咒出自《洞玄靈寶無量度人上品妙經》，若依原出典，則有「也」字。然而審其字義，則有無「也」字，基本無別）。又如香港本早壇功課中有《七真實誥》，而光緒本稱《七真號》。香港本在舉「常清常靜天尊，不可思議功德」之後，有一段關於王靈官的咒語「仰啟神霄豁落將，都天糾察大靈官」云云，但前無標題，而光緒本標明《靈官咒》。此類差異，不一一列舉。從內涵言，此類改動，無關大局，有的只是對同一事的不同表述。其中有些變動，在實際操作中，只是繁簡之別。如香港本《提綱》下列：「群仙朝上帝，元始降洪恩，大眾登寶殿（又：齊慶祝），誦誦太上經」四句，光緒本無此四句，但有「道場眾等人各恭敬恭對道前，早課如法」。香港本的《提綱》應當指提示道眾而言，與後面四句似無必然關係，只是在實際誦經時，可以由領誦者提示，也可在熟練之後，不用口宣而道眾自明。因此它與光緒本字雖不同，實際使用無別。這一類變化，涉及實際內容不多，不具備實質性。

二是，青松觀本與光緒本相比，有多處文字存在差異，從字數說，幾乎有差異者近達四分之一。這樣大的差異，不大可能是傳抄中錯訛、遺漏造成，而是有意的刪改、置換。特別是，增加了光緒本所沒有的內容，更顯示出改編的痕跡。其用意，或是為求更加適合香港地區道眾的使用。

首先是刪。光緒本原有一篇序言，有六百餘字。而香港本則刪剩不足二百字。二百字左右的序言分成十三行，加上《太上玄門功課經序》和「道曆四六六年己酉菊月青松觀藏經閣重刊」字樣各一行，合十五行，正好是刊本的一頁。因此，這一刪節，可能與當時刊刻時考慮將之緊縮在一頁之內有關。然而，細審其所刪內容，也透出一些香港道教界某些與原序不同的看法。前面提到過的《清微宏範功課經》、《道藏輯要》本《太上全真早壇功課經》中都有序言。兩篇序言大同小異，推測下來，應是柳守元編撰時即有此序，是否柳守元親筆，則難確定。而光緒本與《道藏輯要》本的序言基本相同。這篇序言，提綱挈領，說明了定下早晚功課經的緣由，也說明誦此的經德，所以顯得十分重要。香港本對序的刪節，表現了對某些問題已有了不同看法。我們前面說到，早晚功課經本為全真叢林而設。而從王重陽始全真道就重視結庵修真，以後發展成各類宮觀，像北京白雲觀那樣接待十方雲遊道侶掛單的則為叢林。所以作為龍門派祖庭也是最大的叢林的白雲觀光緒本沿用了原序，中有這樣的觀點：

經明法驗而兩全，內功外行而俱有。此是住叢林者之規範，升仙者之梯蹬。非叢林，無以陶冶大取之德性；非梯蹬，何以希求出世之真仙？

顯然，原來序言將住叢林當成陶冶德性的基本要件。香港本對此作了大段刪節，只保留了「是住叢林



之規範」一句。其原因既在於節約篇幅，更重要的是有意識無意識地表現了不再強調叢林制度的根本性。原來，香港地區的道教，與內地，尤與現今北方全真道有著不同的特點。無論是青松觀、蓬瀛仙館，還是其他屬於全真龍門派的宮觀，都從未宣佈自己是叢林。同時各宮觀也基本上沒有內地那樣住廟修行的專職道眾。這樣，在香港強調「非叢林無以陶冶大眾之德性」，非但沒有必要，而且與此地道門和宮觀的性質、習慣相違背。故其所刪，實體現了香港道教宮觀的特徵，並非單純的文字精簡。

又光緒本序言末稱：

雖是隨堂之功課，實為祝國之大猷。朝夕誦念，晝夜忘疲，直候三千功滿，八百行圓，方是出家之上事，丈夫之道德也。

而香港本則為：

雖是隨堂之功課，實為度世之津梁。苟能念念無違，則可希仙希聖。端在茲乎。是為序。

按《清微宏範道門功課》前序，末有「方是法門之上士，玄觀之丈夫也」，並未強調「出家」，而到了《道藏輯要》本《太上玄門早壇功課經》的序言中，便改成了「方是出家之上事，丈夫之道德也」。清微一派，為南宋時出現的符籙新道派，自承綜合了正一、靈寶、上清和神霄四家，這四家本來並未立下出家制度，在家出家道眾皆有自由。所以清微規範中沒有出家的剛性規定。而全真道則強調出家的重要性。當年孫不二與馬鈺原為夫婦，皈依王重陽後，則分居各自修行。直至目前，北方各大全真宮觀，還是規定

道眾必須出家。光緒本序沿續《道藏輯要》本，正是全真傳統的表現。然而香港地區各宮觀即使承繼全真龍門道脈，也不規定必須出家。因此，對「出家」一句的刪除，也反映了香港全真道與內地尤其是北方全真道相比，已有了不同的制度、習俗，其規範已大有改動。

其次，在刪改的同時，更重要的差異表現在香港本增加了許多光緒本沒有的內容。較為重要的有這樣一些：

在早壇功課中，增加了《斷障文》、《祝聖文》。其中較值得討論的是《斷障文》。

《斷障文》是強調修行者斷除障礙，希望得慧劍，除癡迷。其文有曰：

三清上聖，玉帝至尊，道光會中，一切真仙；念我弟子取等，伏聞障未斷，則蔽塞昏迷；礙一除則通達明瞭。……仰元聖之垂慈，宣斷障之妙法。俾諸塵之無起，庶真境之自明。奈何凡夫之愚迷，不能按法以修習，未免緣情而逐境，安能澄慮以凝神。容夫外邪，亂其至道。敗靈根而盜至寶，入俗網以墮凡流。萬魔來攻，一真遂失。倘匪沐浴陶冶之德，豈能成斷障之功。按妙典以懺除，求諸障之掃蕩。爰伸懇告，悉巧矜憐，伏願錫慧劍以斷除，庶煩惱障之消滅，使慧日之光華，拂拭塵勞，俾心珠之瑩徹，凡心清淨，道果圓成。

按斷障文批評的凡人「緣情而逐境」，不能「澄慮以凝神」，所以要破除障礙，使賜慧劍，除煩惱，凡心清淨，最終道果圓成，所繼承的原是從《清淨經》等經典表述的道門一貫思想，全真道尤其經常提示這一點。香港本將之增入，想來增之者感到它有極其重大的意義。而這與他們處於香港這一特定環境有關。

香港道眾既無出家要求，便不能不生活在商業氣息極濃的社會環境之中。就環境而言，香港的道教徒可謂常處於滾滾紅塵之中，物質生活的豐富難免誘發物欲的膨脹，所謂「緣情而逐境」常人不能免，道教徒要想免之也不易。《斷障文》正有對症下藥之效。所以此文不必增之者親作，卻體現了他的拳拳之心。增加這一文，實有很大的針對性，對在香港這樣的環境中學道、宏道，有其積極意義。

晚壇功課中，所增的重要內容則是施食儀，所用為《玉陽施食諸咒儀》，但在前面有個說明：「如非山林洞觀而處城市壇堂，或在家庭靜室持誦晚課，至此施食咒儀可酌情減免。」施食的內容，本來在《道藏輯要》本《太上玄門晚壇功課經》中有《施食一宗》。但在光緒本中，已被刪除。現在香港青松觀本又將之恢復起來，似有深意在。不過，它所用的施食儀為玉陽儀，與輯要本不同。

按施食儀，指給鬼魂施法食。中國人重祭祖，認為沒有人祭祀的鬼魂難免挨餓。佛教傳入中國後，帶進了地獄、餓鬼等觀念，與原有的觀念重合，形成破開地獄、召來諸路鬼魂領受法食的做法。這在南北朝的道教中已經形成。除施食以外，道門中還重視對鬼魂精神和形質的「煉」，叫做水火煉度，即以水滌其質，火瑩其神，使他形神俱妙，然後脫出幽冥。祭煉科儀的形成，沒有確切的記載。著名學者、現居澳大利亞的柳存仁先生推測，在北宋神霄派的法術中已有攝召、破獄、煉度諸儀式，至少在北宋末即已經行煉度。^⑨不過從祭和煉的淵源上看，它實際上與晉代靈寶派的儀式和觀念有直接關係。在東晉末年問世的《洞玄靈寶度人無量上品妙經》中就有「死魂受度，仙化成人」的話，足見其「煉」亡者魂魄使之升上仙庭的觀念由來已久。另一方面，祭的觀念起源更早。中國古代素有給亡者祭祀的做法，夏、商、周三代大致已經如此。王公貴族死後如能獲封贈立廟，還能享受以動物祭祀的待遇，人們稱之為「血食」。若是某人斷

了後，人們便斷定其鬼「餒而」即要餓肚子了。祭祖先，也就是祭鬼，是中國古代禮儀中的重要組成部分。同時，古人認為若是橫死者，或是死後沒有人祭祀的鬼，容易變成厲鬼，騷擾活人，所以也要想法安撫，即由地方官吏或社區民眾加以祭祀，叫做「祭厲」。道教形成後，繼承了祭祖傳統，也參與到祭厲的活動中，同時又依照自己的儀式加以規範，編制出一系列的祭法。這些祭法多受靈寶法影響，不少繫於靈寶祖師葛玄仙翁名下，所以道門中稱祭煉為「葛仙翁祭鬼之法」。不過，後世的祭鬼，與古代僅僅限於亡故親人等特殊對象不同，而強調對一切死去者靈魂的超度，解脫其饑渴之苦。

祭祀鬼魂的科儀很快與來自古印度的「地獄」、「餓鬼」的觀念結合在一起。還在唐代初年的《藝文類聚》中即已提到在七月十五中元日，在玉京山舉行玄都大獻，而道士則日夜誦經，使「囚徒餓鬼俱得飲飽滿，免於眾苦，得還人中」。囚徒，即被困於地獄中的亡靈，在古印度的六道輪回中稱「泥犁道」，漢譯為地獄；餓鬼，則列於另一道餓鬼道。不過，在道教儀式中，這兩道亡靈，區別似乎不太分明。即使在唐以後由中國僧人編成的《瑜伽焰口儀軌》，在給餓鬼施食時，也是先開地獄，似乎也是從地獄中放出餓鬼。這些應當是餓鬼觀念傳到中國後出現的變化，且存而不論。回到《藝文類聚》的話題，那裏說到的玄都大獻，道士日夜所誦，《道藏》中仍存有經典，名《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》，大約是出於南北朝，至遲不會晚於唐^②。不論怎麼樣說，現存的祭煉科儀或者編定於宋代，但是其思想和齋法上的淵源卻更古老得多。祭煉儀出現後，很快在神州大地流傳開來，各道派編制了多種儀範。這些儀範，師承不一，自然會有一些差異，但是大同小異。到了近代以降，在各地道門中流傳著不同的煉度儀式。閔智亭道長曾說過煉度儀式的不同版本：「由於正一、全真以及地域流傳的不同，現行科儀亦有多種。如陝、甘、

四川用的是四川二仙庵刊本《太上清微濟煉救苦鐵罐鴻儀》，簡稱為《太上鐵罐施食》，江南有正一《蓬壺煉》、《太乙煉》、《斗姥煉》，斗姥煉全稱為《先天斗姥煉度金科》；還有蘇州一帶用的《太極靈寶濟煉科儀》，是清乾隆三十二年（1767）經妙正真人婁近垣考訂的本子。全真則用《鐵罐煉》，鐵罐煉全稱為《薩祖鐵罐施食焰口》。香港全真道觀用的是《先天斛食濟煉幽科》，是廣州三元宮清同治元年的刊本。^⑪香港的《先天斛食濟煉幽科》規模宏大，做一次約需三至四小時，平時的早晚功課，時間都在半個至一個小時，自然不能使用。但是何以選用玉陽施食，卻是一個謎。原來，玉陽施食，形成甚早，至明初已有相當影響。明初四十三代天師張宇初稱當時的祭煉法「世傳則有丹陽、洞陽、通明、玉陽、陽晶諸派」^⑫查《道法會元》卷二百八、二百九分別載有《太極玉陽神煉大法》和《玉陽祭煉文檢品》，係玉陽法的一部分。香港本編進的玉陽施食儀，也只是其中一部分，而且有祭無煉即只有施食而沒有給他們施水火煉度的內容。在閔會長列出的近現代宮觀的各種煉度儀中，玉陽一系，沒有提及，看來已經式微，而將之編入晚課之中，從何引入，有沒有特別的意思，現在已難弄清。現在要討論的是，為什麼施食儀在光緒本中已刪去，而香港本則作了恢復？其意何在？頗值得推測（儘管只是推測）。

從施食儀、煉度儀的本旨言，是給鬼魂施法食以解脫其饑渴之苦，後者復行煉度使超出幽冥。但各家論述，都將它與孝、慈悲這些基本的道德觀念聯繫起來。元代西蜀道士清虛子曾推測葛仙翁行施食儀的用心在於：「以謂世人之死其親，未知親之魂魄升降耶？淪滯耶？倘以其道開其幽暗，拔其淪滯，升於高明，如生死而肉骨也，得不慰其父兄子弟之心哉？」^⑬不知出於誰手的《施食略議》則稱：「故聞此法施食，使人常思孝念，日積陰功，廣運慈悲，而先靈在其中矣。……嗚呼，人孰無追遠之念！且夫廣運慈悲者，亦

所以自度度人。」^④因此，在道教徒看來，常行施食，對自己的親人來說，則是行孝，對社會上的人來說，則使他們常思孝念，具有勸善之意。而行此法者，又表現出慈悲之念，係廣積陰功。這些，恐怕便是香港本晚課增加施食的動因罷。

上面我們對香港本早晚功課經與光緒本比，所做的增刪，做了大略的說明。限於篇幅，我們無法詳盡地將兩本對勘列出。但從上面的討論，已可得出一個結論：香港本早晚功課經，依據香港地區道教宮觀及道教徒的特點，依據他們自己的理念，對傳自龍門祖庭北京白雲觀的早晚功課經作了刪節，也作了增補，從而形成了具有自身特點的香港本早晚功課經。

三、《早晚功課經》在香港傳播的重大意義

香港的道教源自於內地。新界等地民間活動的道士，常為民眾主持太平清醮等傳統的儀式，實有原來正一、靈寶的風範。而目前各大宮觀，不少與全真龍門派有關，青松觀、蓬瀛仙館皆明確承襲龍門派的道脈。作為全真龍門派的宮觀，自然要在活動中表現自身的身份。依照龍門祖庭的規定，舉行各類誦經、齋醮科儀，是表現其身份確定的重要方面。早晚功課經，則是全真規範的重要內容。香港本《太上玄門功課經序》^⑤稱

竊以玉笈金書，為入道之梯航；誦誦持經，乃修真之徑路。夫功課者，課功也。課自己之功，修自身之道。十二時中，拳拳不怠，奉上聖之真文，悟自身之本性。非科教不能宏揚大道，非課誦無以攝伏身心。

誦之誠者，則經義通而法驗；悟之得者，則道心契而仙成。是住叢林之規範也。

因此，對於全真宮觀來說，依早晚功課經所設定誦誥持經，是一個重要的統一規範，有了它，才能顯示作為一個全真宗教活動場所的特殊性。對於修行者而言，則是修行境界的檢驗和逼近。

特別要指出的是，香港的幾個大宮觀，皆沒有像內地一樣的專職的道士，更沒有出家道士。在這些宮觀中，除了建築像表現出來的特性之外，極其重要的一點，是舉行本門本派特有的宗教儀式，堅持自己的修行方式。早晚功課經的念誦，於是成了該宮觀屬於全真龍門正宗的象徵。早晚功課經在香港各大宮觀裏的傳授、奉行，對於這些宮觀來說，確定身份的意義可能比起內地宮觀來說，更加突出。

早晚功課經在香港傳播的重大意義，還在於它表達了香港和內地道教，既包括全真也包括正一的共同的信仰。香港道教與內地有不同的特點，這在前面提到的香港本早晚功課經的特點中，已有所反映。儘管與內地的道教與所差異，但在共同信仰上，則是一致的。大家都以大道為終極的信仰，以三清為大道化身，以三清、玉皇和四御為神仙譜系的主要神靈，以成仙為最高的追求，以濟世度人為己任。在早晚功課經中，則以大量的寶誥表達了全真道內部對信仰系統和自身傳承關係的確認，以所誦經典作共同教義、共同價值觀念的表達，以所誦咒語，為確證道門神聖性與神秘性的共同認識。前面我們主要討論了香港本早晚功課經自身的特點。其實，這裏說的特點，是與內地仍在使用的光緒本的區別而言，從整體上看，兩本之間還是基本的。它們的結構基本相同，分為早晚兩壇，除個別地方如前面提到的施食儀外，沒有多大差別。編入的道經全部相同，咒語也相差無幾，有的咒語雖有差別，主要是在標題上，而不是在內容上。香港本的刪改，主要在序言上，而所增的內容，又主要在《斷障文》等其他的文體上。特別是，兩本的寶誥基本重

合，更可看出對信仰對象與傳承法統的認同。香港本雖對光緒本有所改動，但核心內容並無變動。應當指出，全真功課最早源自清微，而清微又是綜合了各家符籙道教的大派。明以後，清微也併入了正一派。因此，功課雖稱「全真」，內容則與正一相通。二十世紀八十年代，內地各宮觀漸次恢復，急需一些基本的經本作宮觀規範和道眾修行之用，當時北京白雲觀翻印了若干光緒本功課經，分到當時許多宮觀，一部分正一派的宮觀也採用了它們，直到九十年代中後期正一派編定了自己的早晚功課經為止。^⑥這也說明，早晚功課經中的內容，除了一部分寶誥中強調了全真南北五祖和七真的地位，具有其特定的宗風外，其餘經咒都是各道派皆在修習的。因此，它表達的不僅是全真道的共同信仰，也表達了道教各派的共同信仰。道眾經常念誦早晚功課經，也是對道教基本信仰和某些基本信念的重溫、加深和鞏固。這在香港這樣沒有專職道士的宮觀裏更顯得特別重要。

早晚功課經在香港道教中還有一重意義，即是科儀的操練，其流行，有助於宮觀科儀水平的提高。本來，在內地全真宮觀中，早晚功課就列入宮觀常行科儀中。^⑦而從其中編制的內容包括所用經、咒、誥等，都是全真其他科儀中常常遇到的。特別是誥，凡早壇中三清、玉皇（彌羅）、天皇、星主、後土、南極、南北五祖和七真的寶誥，晚壇中用斗姥、三官、玄天上帝、祖天師、呂祖、薩祖、靈官和太乙等寶誥，都是各相關科儀中必誦的。所以早晚功課經熟練，學習和參與其他科儀就會更加得心應手。這一點，香港的高功和經生都有體會。

總而言之，《早晚功課經》在香港的傳播、實踐，意義重大。所以像青松觀、蓬瀛仙館這樣的大道觀，十分重視對它的傳習、演示。

① 《重陽立教十五論·第一住庵》。

② 日本·小柳司氣太編，收入《藏外道書》第二十冊。

③ 清·閔一得編：《金蓋心燈》，收入《藏外道書》第三十一冊。

④ 清·羅浮山陳教友著，收入《藏外道書》第三十一冊。

⑤ 此稿原是2003年12月上旬在香港中文大學「香港及華南道教研究」國際學術研討會上的發言。一周後筆者參加了由香港全真道研究中心舉辦的另一場國際學術研討會，會上筆者發言的題目是「近代全真儀式初探」，其中也涉及到柳守元。會有日本學者森本利亞先生提出疑問：柳守元應是一位神，而非實際有過的人。蓋他於清代乾隆年間的扶乩資料中見到過其名。按：進門習慣將有大功德的羽化道士尊之為仙真，將之列入本派祖師系列。柳守元羽化之後既被列入祖師隊伍，後輩扶乩，自可籲他「臨壇」。這裏將之列為「柳祖」，正基於同一宗教觀念和習慣。2004年4月10日修訂附記。

⑥ 《金蓋心燈》卷一〈王昆陽律師傳〉。

⑦ 《長春道教源流》卷六。按《金蓋心燈》、《白雲觀志》所附《諸真總簿》末句皆作「合教永圓明」。據陳教友在《長春道教源流》中解釋說，雍正朝因避諱將「貞」改作「圓」。

⑧ 這裏談的是文本的內容和結構。在實際的運用上，香港和內地官觀在具體的禮儀上，還有一些差異，唯不在本文所討論的範圍之內。

⑨ 參看柳存仁：《五代到南宋時的道教齋醮》，收載氏著《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991）。

⑩ 任繼愈主編《道藏提要》推測此經「係唐以前道經」，參看其書中國社會科學出版社1991年版，第278—279頁。但他們沒有提及《藝文類聚》已引及玄都大獻日夜誦經事，如果考慮到這一唐初的文獻，那麼其書出於南北朝的可能較大。

⑪ 閔智亭：《道教儀範》，中國道教學院編印，第187頁。

⑫ 明·張宇初：《太極祭煉內法序》，載《太極祭煉內法》卷首。

⑬ 載《太極祭煉內法》卷首。

⑭ 《道法會元》卷二百七。

⑮ 按：前面已提到，此序為光緒本序的刪節本。這兒所引文字在光緒本中原有。香港本刪節之餘，保留下來的字句，表現了香港本改編者認同的內容。

⑯ 如當時上海各官觀便沿用了北京白雲觀的本子。80年代中期，上海市道教協會廣集江西龍虎山、江蘇茅山、蘇州玄妙觀、上海城隍廟等所誦經本，統編成《太上正一早晚功課經》，刊於1997年。

⑰ 參看閔智亭：《道教儀範·官觀常行科儀》。

香港新界建醮儀式研究——道壇、道士及科儀本的歷史

黎志添

一、新界建醮科儀的研究

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

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

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

有醮昨曰獻，無醮昨曰醮。醮者，用酒於位，敬以成禮也。延真降靈，而以醮名。其古用酒於位之禮

歟。自漢天師流傳醮法，以福群有，今見於道藏者，其目尤繁。杜廣成先生刪定黃籙散壇醮儀，以為牲餼血食謂之祭，蔬果精修謂之醮。醮者祭之別名也。^④

《無上黃籙大齋立成儀》清楚說明了以下兩點。一是「醮」即是「祭」之別名；二是由於道教自古以來就是反對血食祭祀，^⑤因此，醮降神明，歆饗醮禮的獻供便一定不得有肉脯葷穢，只用水果茶酒等供物而已。

屬於道教醮祭的第二個基本元素是：設醮而能夠「延真降靈」的原因，不只是出於在醮筵上供酒饌饗神明便能成就。醮祭若是以道教儀式為中心，其儀式必須請道士前來主持，設道場，按照道教科儀序目，逐一宣演，既不得遺漏刪減，更不可亂序。這都是道教建醮不可或缺的條件。^⑥因此之故，道教的醮祭儀式既有嚴謹的醮儀結構、複雜的科法序次、以及專門的行儀宣演。在神聖和潔淨的醮壇上，擔任人神之間中介者的專業道士不斷透過莊嚴的儀式行為，以唱頌、宣誦、密咒、罡斗、點指、存想等儀式動作，代表建醮的鄉民上章奏表於天上神明，以表達其虔誠祈福和酬謝神恩的願望，並啟請眾神明蒞臨醮壇，共鑒至誠。

道教醮祭儀式與地方社廟迎神賽會習俗的結合，從宋代以後由來已久。南宋蔣光輿在《無上黃籙大齋立成儀》已稱：「今世醮法遍區宇，而齋法幾於影滅跡絕。」^⑦但可惜的是，就地方鄉化道教醮祭的歷史發展和演變的研究至今仍然不足。^⑧儘管如此，例如有臺灣學者，仍能從鄉村聚落又是祖代相傳的道士世家及其在家設壇靖的變遷歷史作考察，尋索到從清初康熙以來一些在臺灣地方舉行醮祭的傳承歷史。^⑨

至於在香港新界，鄉村醮祭至今仍然盛行。研究方面也不缺乏，例如蔡志祥從事新界建醮傳統的研究



就有二十年了。他在1989年發表的“Studies on Hong Kong Jiao Festivals”（香港建醮研究）一文，曾詳盡地整理出從1970年代至1990年代中外學者對新界建醮傳統的研究成果和研究方法。^⑥首先，根據蔡志祥的資料，在1980年代的十年期間，整個新界鄉村聚落（包括離島地區，例如長州、大澳、吉澳及石澳等）總共舉行過二十九次之多的建醮活動。^⑦醮期方面，分別有5日6夜（包括廈村、錦田、吉澳、荔枝窩、龍躍頭、大埔頭、元朗等十一個地區），4日5夜（包括沙田九約、田心、大圍等三個地區），3日4夜（包括長州、粉嶺、石澳、屯子圍、塔門、泰坑等八個地區），一日一夜（糧船灣及窩西兩個地區）。另外，有五個地區沒有確實的醮期記錄。

其次，在研究新界及離島的建醮傳統方面，大部分本地及外國學者的研究目的差不多都是希望通過鄉村建醮的習俗傳統來進一步考察在華南地區鄉村宗族的歷史來源、結構、關係與變遷。^⑧他們在這方面的研究可說已取得相當突出的成果和作出重要的貢獻。但是，比較來說，在建醮科儀、道壇道士及科儀本等範圍的研究卻是貧乏的。過去只有道教學者大淵忍爾和徐佩明曾發表過相關的研究論文。^⑨可惜的是，他們的研究並不能好像一些人類學者或新界史學者能持續地和系統地從事新界鄉村建醮傳統的專門研究。反之，例如人類學教授田仲一成從1979年開始從事新界鄉村建醮儀式和戲劇研究，直到1988年暫告結束為止，十年期間，他實地考察和調查過的新界建醮活動至少有十四次之多。^⑩

現存新界及離島所見的道教建醮科儀傳統大約可分為三個類別。一是屬於大多數的由過去廣東府東莞縣及寶安縣傳承下來的屬於正一派道士（俗稱「喃嘸先生」）的科儀傳統。^⑪二是原屬於福建而經由惠州府陸豐縣和海豐縣傳承到香港離島及九龍地區的潮州喃嘸傳統。^⑫三是近年來由道教宮觀道士和道壇經生進

行的建醮儀式。^①

比較而言，大部分新界鄉村地區一向都是聘請廣東正一派喃嘸道士來主持建醮儀式的。一如散處在中華民國社會的火居道士，這些在家的正一派道士長期以來散居在各自的鄉村地區生活，通過父子相傳或師徒相授的傳承方式，各自獲得其從事道教儀式的專業訓練、知識和技能，從而能夠在鄉村地區獲受認信，擔任在儀式中溝通人神之間的中介者角色。^②

只是自從1970年代以後，例如荔枝窩、元朗舊墟和新墟、林村等新界鄉村開始聘請與本村文化不相認同的道壇經生（例如圓玄學院）主持非正一派傳統的建醮儀式。結果是，在建醮科儀方面，這些個別的鄉醮從傳統的以吹、打、喃、跳、唱為主的正一派儀式轉變為以道壇經生頌經拜懺為主。對於這種轉變的原因，據田仲一成和蔡志祥的分析，大概可歸納為以下三個社會和經濟原因。一是新界一些鄉村逐漸都市化，鄉民要求採用舊有喃嘸建醮儀式傳統的意識下降。^③二是出於經濟上的考慮。在1980年代，鄉村聘請喃嘸先生進行3日4夜的醮儀最少要15萬港元。至於龍躍頭、廈村、林村鄉約等舉行5日6夜的醮儀費用，聘請喃嘸先生更要高達30多萬港元。^④根據筆者所知，在今年（2003）龍躍頭舉行十年一屆4日5夜的建醮，聘請喃嘸先生的費用也需要25萬港元之多。相對而言，由於圓玄學院不是出於營業謀生的緣故，而是把鄉建醮看作是一場功德法事，視作為一種「社會福利和文化事業」的發展。因此，圓玄學院只要求建醮鄉村支付數萬元「利是」作為舟車費而已。^⑤第三，根據蔡志祥的分析，是由於圓玄學院的「創辦人和迄1975年的主席趙聿修，在新界地方的人脈關係和在政府的影響力，令學院可以透過紳商的關係，進入鄉村社會。」^⑥蔡志祥的研究結論認為，由圓玄學院道壇經生擔任鄉醮儀式的轉變結果，會使到一些新界鄉村士紳

把建醮儀式的正統性和專業性從過去重視父子相傳的喃嘸儀式的權威轉移至建立在有規模的道壇團體的正統性之上。

如上所述，近年一些新界鄉村確有「從喃嘸師傅到道壇經生」的個別建醮現象。^②然而，這種現象可說是出於個別道觀團體向外所作的社會福利事業的特殊例子而已。由於道觀團體始終需要額外提供經費補貼及依靠特別的人脈關係和信任等條件，因此，筆者卻認為香港新界鄉村建醮傳統在目前或最近將來都不會愈趨向道壇經生化的方向。

本論文從正一派道教的傳承、歷史和科儀的研究視點出發，嘗試重新整理新界建醮儀式中的正一派道教傳統。第一部分是追溯現時及過去從事新界建醮儀式的正一派道士團的歷史來源、師承傳統、及所屬的地域關係。第二部分是分析在新界鄉村所見的屬於正一派儀式傳統的建醮儀式結構和內容，並會進一步集中分析現存新界正一派道士所使用的科儀本，以增加我們對新界建醮儀式傳統的宗教內容的理解。最後，建立在新界建醮科儀結構、內容和科儀書的分析基礎上，本論文以建壇儀中的「分燈科儀」作為一個說明例子，通過比較的方法，嘗試歸納出在新界保存下來的鄉建醮儀式傳統裏有關道教與地方習俗關係的特色。

在研究資料方面，除了靠賴筆者在建醮儀式方面的田野考察，^③以及道士口述歷史訪問資料之外，本論文同時又得到香港中文大學大學音樂系「粵劇研究計劃」和計劃主持陳守仁教授的幫助，使筆者能夠借用其資料庫內保存有的從1990年以來新界各地區建醮儀式的攝錄片。此外，由田仲一成在1980年代著述出版的兩部有關新界建醮祭祀與戲劇研究的鉅著——《中國の宗族と演劇》（1985）及《中國鄉村祭祀研究



莞縣東南土地分置了新安縣，但是兩縣在宗族淵源和風俗傳統方面仍然保持相當密切的聯繫。^⑤以下以新界建醮科儀的普度施食科儀本為例可以證明上述的論點。筆者搜集有三部屬於「施食科儀」的《普施煉幽金科》科本，在「香花請」的儀文部分，三部科本分別提及：

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

從這一例証，我們可以推論現存在新界地區所見的建醮科儀傳統應與明清以來廣東府東莞及新安兩縣地區的正一派傳統有著深遠和密切的歷史淵源關係。

直到現在，我們還沒有找到清楚的書寫記錄可以確實證明在明代時期新界的宗族村落已經舉行周期性的建醮活動。這與我們曾提及的原因有關，即是說，研究中國地方鄉醮歷史的資料仍然不足。然而，根據蔡志祥找到的資料，在十九世紀中葉，在香港的西方傳教士已經有以批評異教的態度提及了新界鄉村定期舉行鄉醮的活動。^⑥此外，田仲一成的調查報告也提及有錦田鄧氏宗族成員向他宣稱他們在康熙二十四年（1685）就開始了舉行十年一屆的太平清醮。^⑦雖然這只屬口述傳承的資料，不能確證，但是正如田仲一成的見解，錦田鄧氏在清中葉已經是新界最大、最強的地主宗族，因此當其時已確立週期性大型的太平清醮的習俗並非沒有可能的事。^⑧除了錦田鄧氏的口述傳統，廈村鄧氏宗族在其1974年《廈村鄉約甲寅年建醮特刊》稱：「本鄉約十年一屆建醮，係遵照祖先遺訓、鄉例按時舉行，已有二百多年悠久歷史。」^⑨

中國民間以廟宇神明祭祀為中心的迎神賽會自古以來非常盛行，並且不一定限於屬於道教的儀式。況且，一般的迎神賽會都是以供饌饗神而達攘災祈福之願。換句話說，就算是鄉醮是以款饗神明、設醮賽願為目的的，也不能說它的儀禮內容完全屬於道教的東西。在此問題上，最近西方學者在研究中國地方鄉醮中有關道教和民間神明祭祀之間的互動關係及彼此分別之處亦有不同的見解和立論。^⑤然而，正如我們已指出了，若然我們是以道教科儀為中心觀點來觀察民間鄉醮的儀式結構和內容，就必須清楚明白屬於道教的醮儀就是指由道士前來，根據道教科儀書，按科目次序，設壇祭禱神明，宣演謝願酬神的儀式。

新界地區鄉醮一向是僱請正一派喃嘸道士團來主持祭禱神明的儀式的。關於新界地區正一派道士的歷史和傳承的研究一直非常缺乏，並且許多時這方面的範圍更是人類學和歷史學的學者在鄉醮研究中最忽略的研究領域。^⑥香港道教學者徐佩明曾於1980年初就新界正一派道士林培及其祖父輩之間的道教傳承系統作過一些簡略的報告。^⑦

關於新界鄉村正一派道壇道士的歷史，我們知道直到1980年代中期，林培（1900-1988）^⑧仍然是一位在新界地區內最具知名度的正一派道士。^⑨根據田仲一成的記錄資料，例如在1981年11月林村鄉約舉行5日6夜的太平清醮，1985年11月錦田村5日6夜太平清醮，以及1986年11月屯子圍3日4夜的太平清醮等例子，林培仍然擔當著許多鄉村醮儀中主科和高功的科職。^⑩林培於1988年去世。^⑪在上述建醮儀的「款榜」中，林培署稱自己為「正一奉行主科事」，^⑫法名真玄。而在「人緣榜」中，林培稱自己的科職屬「太上三五都功，修真經錄，神霄玉府清微演教仙官，掌判雷霆三界便宜主科事，臣林真玄承誥」。^⑬根據清初以來龍虎山天師府道士授錄的法規——《天壇玉格》，受錄道士初授品錄之職為「太上三五都功經錄」，

以後由此法錄升授「正一盟威經錄」、加授「上清五雷經錄」，加升「上清三洞五雷經錄」，以及最高晉升為「上清大洞經錄」。^④除經錄品秩外，道士還有授天官品秩，例如有「太平輔教演法仙官」或「玉堂輔教宏化仙官」等。再者，受錄道士還有補充天宮玉府之職任，例如「神霄玉府九天採訪使掌決五雷便宜行事」。^⑤根據上述天師府奏授經錄職任之品秩，林培署稱自己錄位職任為「太上三伍都功，修真經錄，神霄玉府清微演教仙官，掌判雷霆三界便宜主科事」，當中應分別指經錄、天官及天宮職任等三種，即是：「太上三伍都功經錄」，2.「清微演教仙官」，3.「神霄玉府△△△〔缺〕掌判雷霆三界便宜行事」。

對照龍虎山天師府的奏授錄職之法品，林培的科儀傳承無疑應屬龍虎山正一派道士系。徐佩明曾訪問林培，並記錄了林培上五代先祖的名字——1. 不知名、2. 林壬寶、3. 林恩泰、4. 林達朝及5. 林禮常。他們全都是正一派道士。徐佩明並又引述過林培所說，林壬寶曾經赴龍虎山學道。^⑥不過，若根據林培的法名「真玄」來說，這法名與清順治十五年以來流傳的《天壇玉格》及其所載的「三山滴血字派」五十字輩分並沒有關係。因此，林培的道士家族世系並不是依承龍虎山受錄弟子的法名。^⑦事實上，自乾隆四年（1739）以後，清朝政府已經詔禁正一真人張天師及龍虎山法官往各地方開壇傳度，若他們自行考選道士、受錄傳度，將論罪處置。因此，在清乾隆時期以後，龍虎山天師府的授錄制度與中國民間鄉村地區的正一派道士之間的關係已趨鬆脫。^⑧依此來說，林培及其數代以上的道士祖系應只是一般在鄉村行業的正一派道士。他們曾否有授錄應成疑問。據說，林壬寶自深圳（墟）遷至上水（村），後葬於附近的古洞村。^⑨雖然我們已不能確證林壬寶的行儀事跡，但是由林壬寶傳承到林培一代，林氏家族一直是新安縣祖系相傳的正一派道士世家，其家族成員在十八世紀末以來已屬新界北部鄉村地區非常活躍的著名道士。^⑩據徐佩明

所知，由於與林培同輩的粉嶺圍本村道士彭炳（法名玄輝）的叔祖彭天德亦是師承林培祖父林達朝，因此可推斷，林氏家族的道教科儀傳統一直成為新界鄉醮儀式的範本。由於林培與彭炳同屬一個正一派傳承的譜系，因此，由科大衛等於1980年初從彭炳那裏提供的，並其後將之複印及保存於《新界歷史文獻》第4至第9卷號裏的大部分新界正一派道教科儀本都是源於新安縣林氏道士家族的正一派系。這些科儀本一直沒有中斷地到延續至今天。^④

林培於1988年去世，但往後再沒有後人繼承其業！在整個1990年代，新界鄉村地區建醮活動中的正一派高功位置變為分別由兩位後來遷自寶安縣沙井鎮的正一派道士來擔當的。他們是陳華和陳九。清嘉慶《新安縣志》記載有新增的沙井墟市。^⑤陳華和陳九來自沙井鎮上不同的道士世系家族。二者沒有直系親屬的關係。^⑥不同於林培在18世紀以後已有好幾代的家族成員在上水村定居並與新界北部大宗族村落建立了長久的接觸關係，陳華和陳九的道壇都是屬於在新界鄉村道士團歷史中最沒有大宗族淵源和地域連繫的鄉村正一派道士。田仲一成曾以年齡差別和繁簡儀式來區分林培和陳華二者屬於「舊派道士」和「新派道士」，但他卻沒有注意到他們其實存在不同的地域來歷。^⑦田仲氏的新舊派之分更沒有看到林培與陳華、陳九之間更深的不同宗族淵源和連繫的差別。大概而言，在1970年末以後，新界鄉村的正一派道士團中出現本地和外來之間的差別。

陳華是在1940年後從沙井鎮遷移到香港。在〈香港の道教儀禮〉一文（1980），大淵忍爾是最早的學者提及陳華及記錄了他在1975年新界沙田九約^⑧的太平清醮中擔當醮儀高功的位置。^⑨其後，大淵忍爾在1983年出版的《中國人の宗教儀禮》載錄了全部屬於陳華所有的建醮科儀本的文字內容，一共有十部科儀



本（下見本論文第四部分）。根據大淵忍爾於1975年沙田九約太平清醮所見，陳華在榜文亦署稱為「太上三伍都功經籙，神霄玉府清微演教仙官，掌判雷霆三界便宜奉行主科事」。^⑥陳華這樣的署稱與林培的相同，但亦如我們對林培的分析理由一樣，相信陳華及其道士家系亦未曾親身得到龍虎山天師府的授籙職任。雖然我們不知道為何林培、陳華、甚至陳九及現今所有新界正一派道士在建醮榜文中都是同樣寫上與上述相同的署職，但是根據陳華的法名「靜洪」^⑦，我們便可知這法名與「三山滴血字派」五十字輩分亦沒有任何關係。與其他清初以後的民間正一派道士一樣，我們相信陳華及其在新安縣沙井鎮的正一派道士世系都只屬於在中國地方鄉村的火居正一派道士。

田仲一成在報告1987年沙田大圍村太平清醮時稱，作為主科的陳華乃是代表著當時在新界後起的一群屬於60歲壯年期的新派正一道士。這些新派正一道士主要受聘於新界中小村落或歷史較淺的雜姓村落，其中的例子便是陳華乃是1975年沙田九約和1977年沙田大圍村兩次太平清醮的主科道士。自此，陳華一直繼續受聘於1985年和1995年沙田九約太平清醮，及1987年和1997年沙田大圍村的太平清醮。^⑧在1980年代，除了沙田，陳華其實亦有受聘於一些新界大宗族村落的建醮儀式，例如鄧氏龍躍頭1983年舉行的太平清醮。其後，隨著林培於1988年去世，以及數位新界地區早有聲望的所謂舊派正一派道士如林財（法名道源）、梁安、張海（法名鎮露）等相繼在1990年代初亦謝世，^⑨差不多在整個1990年代的新界鄉村建醮儀式都是分別由陳華或陳九擔當主科和高功道士，在那時期他們在新界鄉村道士中最有聲望。

陳九（——1999）比陳華更晚遷來香港。陳九法名「興道」，於1979年才從沙井鎮遷移至新界元朗定居。^⑩當時陳九還未到60歲，因此理應屬田仲一成所稱的壯年一輩道士。不過，若僅以道士宣演禮儀的繁

簡作為判別新舊的準則，田仲一成的舊派與新派的區分卻不能適用於陳九。陳九遷移至新界後很快便能與林培等新界本地道士在建醮科儀方面取得合作。在1982年林村鄉約太平清醮，林培擔當主科，其他還有張海、林財、梁安等，雖然陳九沒有在大榜上署名，但他當時亦是受聘的行儀道士之一，並擔當「禮斗」科儀的高功之職。^⑧在1980年代，陳九與林培一起合作的建醮科儀還有是1984年廈村5日6夜太平清醮、1985年錦田村5日6夜太平清醮及1986年屯子圍3日4夜太平清醮。^⑨在上述的建醮儀中，林培一直擔當主科之職，而陳九則主要擔當「分燈」、「打武」、「迎聖」及「禮斗」等科儀項目的高功。^⑩

陳九遷到新界後能夠很快與新界大宗族村落的舊派道士合作，並取得了他們的肯定和接受，其中重要的原因是因為陳九本身亦是承傳自一個至少已有五個世代深厚歷史的道士世家傳統。陳九的道士世系比陳華的更深。陳九的道士家族世系乃依「道德玄心靜」字輩而取得其法名的。傳至陳九，又屬「道」字輩，法名為「興道」。他的先世祖父輩是沙井鄉村最著名的道士。根據字輩排列，只在陳九家系中，在他以前已有五代的先祖是道士了。陳九便是第六代的傳人。陳氏祖輩在沙井鎮很早已立有道壇，稱「廣生堂」，在其本鄉一直是最著名的正一派道壇。但在1955年以後，廣生堂便被迫結束，而陳九再不能從事先祖輩傳流下來的道士儀式的職業。據此背景，我們便可以明白，雖然陳九不屬原有新界本地村落的道士，但自1978年從沙井鎮遷至新界以後，因著其本身深厚的道士世家傳承，他很快地便能與林培等舊派道士合作過來。對於1980年代以後新界鄉村道教科儀傳統的影響，陳九確曾發揮了「守舊者」的角色。陳九的兒子對筆者說，他的父親就是經常執著於自身祖父輩舊有完整的科儀傳統，以致許多時不容易適應由於新界地區的逐漸都市化以致有些職業道士把道教齋醮儀式愈來愈簡單化的做法。

受託於香港歷史博物館的調查邀請，陳永海曾於1989年發表了一份有關1985年錦田村5日6夜太平清醮的詳盡紀錄報告。^⑥據陳永海當時的親身觀察，在十多個行儀道士中，林培、張海、林財和陳九四位被視為最資深的前輩道士。^⑦除了陳九，其他三位都已經是從事新界鄉村道教儀式行業有好幾十年的著名道士了。例如1965年錦田村太平清醮的醮儀亦是由林培、張海、林財等擔當的。^⑧據此報告，至少到了1985年，陳九在新界鄉村道士團中所受到的敬重和取得的地位已經是與林培、張海、林財等齊名了。

在1985年錦田村5日6夜太平清醮的儀式中，陳九（及其三個兒子）主要擔當「分燈」、「打武」、「迎聖」、「禮北斗」及「八門功德」等科儀項目。在上述科儀項目之中，正如田仲一成和陳永海在當時親身觀察得到的，「八門功德」儀式是非常難得的仍然在新界建醮儀式活動裏可以看得見的超度幽鬼儀式。^⑨儀式中，道士化作目連尊者，以目連尊者的錫杖、大扇和火盆（用燈籠作象徵）的威力演出，將閉繫於地獄八門裏的孤魂幽鬼救出。道士順著驚門—死門—景門—杜門—傷門—生門—休門等位置高速地旋回，就好像「打武」儀式一樣，道士必須有特殊的訓練，才可達至有這樣高難度的技能演出。^⑩從「八門功德」，以及經常在陳九道壇儀中演出「打武」的武場儀式的例子來說，我們推測這些武場科儀應是自陳九遷來新界以後，他將武場表演加進至新界鄉村的道教儀式中。

陳九將其道士家系世代傳承的道教儀式加進入原來新界鄉村道教儀式傳統的例子，除了「八門功德」儀式可作證明之外，在1981年大埔林村鄉五日六夜建醮中，林培在開壇發奏儀式時還是使用《靈寶發奏金科》的^⑪，但是，反而陳九在他作主科的建醮開壇發奏儀時卻是使用《清微發奏科》的。^⑫田仲一成以為《清微發奏科》是《靈寶發奏金科》的簡潔本，本論文作者卻認為《清微發奏科》與《靈寶發奏金科》屬不同傳

統（見科本內容的不同）

從1980年代末開始，尤其在林培去世之後，陳九在多次新界大宗族村落的建醮儀式取得了擔當主科和高功的崇高地位，儼然成為在林培之後在新界鄉村道教科儀傳統的道士代表。陳九有四個兒子，其中三位亦在1980年初分別從沙井鎮遷到新界元朗，加入鄉村道士的行業，共同建立新界元朗陳九道壇。很快，陳九道壇在新界村落地區建立了良好的聲譽。根據陳九兒子的記憶，在1980年代，由陳九負責主科的新界鄉村太平清醮包括有1986年的沙田田心村及吉澳村、1986年的元崗村、1988年的橫州村、1989年的塔門村和大網仔村等。尤其難得的是，西貢大網仔村是以六十年一個甲子作為舉行太平清醮的週期的，陳九能夠受聘負責大網仔村的建醮儀式，這應再次證明他在1980年代末已經建立了屬於前輩級道士的地位。至於在1990年代，由陳九道壇主持的新界鄉村建醮儀式，順序包括有1990年泰坑村和林村約、1994年廈村、1995年泰坑村、1996年田心村和吉澳村等。在1999年1月陳九病逝。陳九道壇由第四子陳鈞接手，法名「泓德」，成為沙井鎮陳氏廣生堂第七代傳人。1999年的塔門村、2000年泰坑村及2001年高流灣村的太平清醮已經由陳鈞擔當主科及高功之職。

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



三、新界建醮科儀結構及內容

過去，一般有關新界建醮儀式的程序、結構、內容及科儀本等資料紀錄大都是由道士家族和各建醮鄉村的委員會分別保存的。從道士方面來說，道士是科儀本的唯一擁有者和保持者。通過抄謄的方式，科儀本經由父傳子或師父傳弟子而歷數代保留下來。除了科儀本之外，建醮中所需要的各類文檢，例如榜文、表文、章文、牒文、意文、疏文、誥文、關文等都各自有不同的格式和文字內容，因此，主科道士必須擁有各類科儀文檢的範本。^⑥至於建醮儀中的科目結構和節次，道士亦多以「款榜文」為依據，作為建醮儀中科目節次的參考。^⑦至於建醮村落方面，根據多次經過歷代相傳下來的本村建醮經驗，村民亦會保存一份「建醮祭簿」，^⑧或稱為「例醮功德簿」。每屆鄉村建醮委員會以此憑據來與聘請來的主科道士訂立建醮合約。合約內容包括建醮期間所進行的儀式項目、所需要的壇場祭品、以及各樣扎作物等具體的規定和安排。

不論是由道士的家族世系傳承下來的科儀本和各類榜文文檢，或是由建醮村民所保存下來的建醮祭簿紀錄，它們都是屬於醮儀的參與群體，即道士和建醮村民所擁有的，並以之供給他們建醮活動時實際操作之用，因此一般都不會以公開資料的形式流傳到外面。一直以來有關新界鄉村建醮儀式內容的學術報告並沒有科儀文字方面的詳細研究。只是在1980年以後，通過許多本地和海外學者辛勤地進行資料搜集、田野考察及研究報告，我們對新界鄉村建醮儀式的內容及科儀本才有較多和深入的認識。

大型的新界建醮活動主要分別有5日6夜、4日5夜或3日4夜三種不同的醮期。筆者在以下分別列出

這三種不同醮期的建醮日程和科目節次，並通過比較，說明從現有新界建醮活動裏所見到的科儀結構。

5日6夜建醮日程^⑧..

前1日 上第三表→取水淨壇→揭梅→迎神登壇→啟壇·發奏

第1日 啟壇迎師→三朝三幟→分燈→祭壇→打武

第2日 三朝三幟→祭小幽

第3日 (正醮) 三朝三幟→啟人緣榜(掛榜)→〔行香〕→迎聖

第4日 三朝三幟→禮斗

第5日 三朝三幟→頒赦(走赦書)→放生、放水燈→謝梅→祭大幽

後1日 酬神

4日5夜建醮日程^⑨..

前1日 上第三表→取水淨壇→揭梅→迎神登壇→啟壇·發奏

第1日 啟壇迎師→三朝三幟→〔行香〕→分燈→打武→祭壇

第2日 (正醮) 三朝三幟→啟人緣榜(掛榜)→迎聖

第3日 三朝三幟→祭小幽→禮斗

第4日 三朝三幟→頒赦(走赦書)→放生、放水燈→謝梅→祭大幽

後1日 酬神

3日4夜建醮日程^⑤..

- 前1日 上第三表→取水淨壇→揭梅→迎神登壇→啟壇→發奏
- 第1日 啟壇迎師→三朝三懺→(行香)→分燈→打武→禁壇→小幽
- 第2日 (正醮) 三朝三懺→啟人緣榜(掛榜)→禮斗→迎聖
- 第3日 三朝三懺→頒赦(走赦書)→放生、放水燈→謝梅→祭大幽
- 後1日 酬神

首先，在詳細分述每一類醮期的建醮日程和內容之先，我們可以肯定說，基本上三種醮期的建醮程序和結構大致上是相同的。並且，根據現存新界正一派道士流傳的「款榜」文書，以及將之與《新界粉嶺文獻》和田仲一成抄錄下來的款榜文紀錄比較來看，基本上三者是相同的。^⑥雖然在醮期方面各有長短的差別，但是，不論是5日6夜、4日5夜或3日4夜，新界鄉村正一派的建醮儀式都存有一些基本共同的科儀項目，包括：

1. 建壇、2. 三朝三懺、3. 掛榜(正醮日)、4. 迎聖、5. 禮斗、6. 頒赦、7. 祭大幽(普施)。

不過，在整個建醮儀式過程中，由於醮期的長短不同，鄉村之間的禮式各有差異，或是出於主科道士自己所作的安排決定等因素，醮儀宣演的順序又並非完全是固定的，然而在可移動的情況下，大都與某些科目又會維持一定的結構關係。這種現象是道教醮祭鄉化的自然結果。^⑦例如在「建壇」科儀，新界正一派建壇的科儀包括了：啟壇、發奏、請師、分燈、禁壇、打武等。明顯地，這套建壇科儀的次序仍然包括

了傳統上道教建醮科儀的舊法。呂垂寬分析道教建醮科儀的古舊方法時稱：

宋蔣叔興《無上黃籙大齋立成儀》言正齋前一日的法事為請師（高功）、啟六幕、禁壇、分燈、宿啟。另從十二卷本《清微黃籙大齋科儀》第二卷《建壇科儀》內容觀之，計包括啟師、啟監齋（官將）、分燈科、金玉科、淨壇，其中金玉科乃金鐘玉磬儀、或靈寶派道士之鳴金戛玉科儀，淨壇包括敕水淨壇與結界禁壇，隨於其後為宿啟科儀。由上述史料，可知屬建壇的科儀包括請師、啟六幕、啟監壇、分燈、金鐘玉磬、禁壇、宿啟。^⑧

現存新界正一派建醮儀裏的建壇科儀大都是在建醮的前一夜（宿啟）和建醮的第一天進行。比較上述所引的舊法，新界正一派建醮科儀仍然大部分依照舊法作建壇儀式，順序有「分燈」儀（包括「金鐘玉磬」儀）、「敕水淨壇」和「結界禁壇」。^⑨但是，在分燈、捲簾、鳴金戛玉三節共為一科的「建壇儀」裏，並沒有好像現時臺灣正一派仍保留屬於朝科的「捲簾」法事。^⑩

至於具有鄉化特色的醮儀例子，可見之於現存新界正一派道士所宣演的「禁壇」科儀，^⑪尤以陳九道壇的道士團最有鄉化表演的特色。他們在禁壇結界之前，經常加入一場屬於在傳統鄉村中由賣藝者作技能表演的「打武」儀式，即節次是：禁壇（前半）→打武→禁壇（後半）。禁壇（前半）是敕水淨壇，在祖師壇（即內壇）宣演，因此所掃淨的乃內壇。打武之後的禁壇儀（後半）是「五方結界」。結界的意義即是「請五方帝君，官將侍衛，協助布下天羅地網，用以搜捕邪精，驅除鬼祟」、「不容邪惡之氣的邪魔侵入」。從宗教的目的而言，「打武」附加在「禁壇結界」之前的用意是招集五方兵馬練習武藝的意思。「打

「武」包括五個武藝項目，由道士（紅頭巾紅褲藍帶）演出，即是有：1. 舞棍棒（紅纓槍）、2. 舞蓆（火蓆）、3. 投火球、4. 火流星、5. 舞火盂。由於這種技藝需要高度技巧和精通的鍛鍊，因此一般道士是不懂的。在現時主持新界建醮的道士團中，據筆者所見，也只有陳九道壇的道士才會在醮儀裏附加打武的技藝演出。對此，田仲一成便認為：「打武並不是非要不可的，如林村鄉，事實上就省略了。打武是招集招集五方兵馬練習武藝的意思，雖然也有宗教禮儀的色彩，但居民卻是抱著娛樂性的態度觀賞道士們隨意發揮的武藝。」^⑥

關於醮儀宣演的順序他並非是固定的，有可以出現移動的情況，我們可以從5日6夜、4日5夜及3日4夜等三種醮期的醮儀程序的比較便可發現這種情況。特別是以「祭小幽」和「禮斗」這兩種儀式最為不固定的。由於醮期縮短的緣故，一般3日4夜的建醮——例如1986年由林培作主科的屯子圍建醮——會將原來5日6夜建醮日程中第二夜「祭小幽」的儀式提前移至第一夜舉行，即是緊隨著第一夜的分燈—打武—禁壇等儀式結束後立即舉行。^⑦不過，亦有因著不同的主科道士自己的選擇緣故，例如以陳華為主科的1983年龍躍頭3日4夜太平清醮日程中，「祭小幽」安排在第二夜，當夜，「祭小幽」之後就進行「迎聖」儀式，即節次是「小幽—迎聖」。^⑧但是，由彭炳作主科的粉嶺圍的建醮日程則是在第二夜「迎聖」之後才進行「祭小幽」的，即「迎聖—小幽」。^⑨此外，在一些5日6夜建醮日程的例子裏，「祭小幽」的宣演時間也是不固定的，例如1985年錦田村5日6夜太平清醮，在第二夜有「祭小幽」；^⑩但在1984年廈村鄉約十年建醮5日6夜的日程中，「祭小幽」則安排插在第一夜舉行。^⑪

除了「祭小幽」的例子之外，「禮斗」儀式在許多建醮例子裏亦屬於不固定的科目。在新界建醮習俗，

「禮斗」科儀不一定是醮期裏常有的科目儀式。1984年廈村鄉約5日6夜建醮日程中，「禮斗」是安排在第4夜進行的。^⑥所用的禮斗科本是〈引福堂謹惜清微禮斗集福迎祥福祿壽科〉（即簡稱爲〈清微禮斗科〉）。此外，在1985年新界錦田村太平清醮5日6夜的建醮日程中，第二夜有「禮北斗」，亦屬於禮斗科的一種。^⑦在1986年屯子圍太平清醮3日4夜的建醮日程中，第二夜亦有進行「禮斗」儀式。^⑧不過，已知的是，例如1983年龍躍頭太平清醮3日4夜建醮日程，以及1995年和2000年的泰坑村5日6夜的太平清醮都沒有舉行「禮斗」科儀。

除了是因為醮期時間有長短差別的原因之外，新界正一派建醮科儀日程的可移動性更見之於出自主科道士的一己編排。不過，有時是在可移動的情況下，道士宣演醮儀的序次仍然會與某些科目維持一定結構的關係。例如以泰坑村5日6夜的建醮期為例，由於醮期的時間較長，並不緊迫，因此，由陳鈞作主科的2000年泰坑村5日6夜太平清醮，則把「分燈—打武—禁壇」分作兩夜進行，在第一夜先舉行「分燈儀」，第二夜則舉行「禁壇」和「打武」，之後第三日就是正醮日，當夜則有「迎聖」儀式。一方面，據陳鈞的記憶，他的父親陳九在1995年的泰坑村的5日6夜建醮也是作這樣的編排；另一方面，根據他的解釋，「分燈」科儀不必須要與「禁壇」科儀在同一夜舉行；因為這兩種儀式的目的亦是不同的，二者屬不同性質的科目，即「分燈」科儀屬於燈儀，有普照幽冥的作用，而「禁壇」儀是清淨壇場，使之合乎神明降臨的聖域。^⑨

然而，我們亦看見一些道士將宣演的順序與某些科目脫離了一般的結構關係。例如，由陳華擔當主科的在1987年沙田大圍村太平清醮4日5夜的建醮日程中，第一夜宣演儀式的順序是「打武—分燈—禁

壇」。^⑧田仲一氏認為這是改變了舊有的把「打武」作為「禁壇」的一部分的做法。此外，在1985年沙田九約太平清醮4日5夜建醮的日程中，陳華一方面改變了「打武」的內容，以粵劇「劉海洒金錢」取代了在錦田等建醮所見到舞棍棒（紅纓槍）、舞蓆（火蓆）、投火球、火流星、舞火盂等武藝。另一方面他更進一步將「打武」與「分燈—禁壇」的連繫脫開，變成純技藝性的表演，並且獨立地安排在第二夜「迎聖」之前進行。^⑨田仲一成對陳華的看法只是反映他並不知道他於1983年龍躍頭、1984年廈村、1985年錦田村及1986年屯子圍等建醮儀式裏所見到原有的打武儀式全都是由陳九或他的第四子陳鈞所擔當的，這是出於陳九道壇所專擅的具有高難度的武藝演技。對於陳華在醮儀次序上所作的變動安排，田仲一成結論說以新派為首的陳華逐漸將舊有新界的科儀簡略化，甚至變動起來。^⑩除了「打武」的例子之外，田仲一成又提及陳華在1987年新界沙田大圍村太平清醮4日5夜建醮日程中，第二日有「迎榜」，但第二夜卻沒有「迎聖」，反之有「禮斗」，而「迎聖」則安排在第三夜舉行，即是在「祭小幽」之後。^⑪上述引自田仲一成於1980年代所見到的由主科陳華宣演的醮儀次序明顯並不跟隨舊有一般新界建醮的做法。

四、新界建醮科儀本的研究

現存在新界鄉村建醮儀式中見到道士所使用的科儀本大致上是共通的。基本上，由科大衛從粉嶺道士彭炳、以及由大淵忍爾從陳華分別借取過來的新界建醮科儀本都是相同的。對於二者的相同性，徐佩明持

非常肯定的結論，他並認為這些科儀本是在新界正一派道士之間通用的。^④關於彭炳的科儀本的來源，徐佩明認為是出自林培一系的，因為彭炳的叔祖彭天德是師從林達朝，即林培的祖父。^⑤至於陳華所有的科儀本來源，據大淵忍爾引述陳華所說，是抄自其叔父並已有百年歷史的科儀底本。^⑥對此宣稱，我們應有所保留和懷疑。陳九的兒子對筆者親述過，其父親於1979年自沙井鎮遷移到新界之初，由於當時在大陸時期所保有歷代傳流下來的科儀本都已經在文化大革命中燒毀灰燼，因此，只有從新界的「行家」借來重新抄謄和使用。相對而言，雖然陳華比陳九更早遷來香港，但我們相信大淵忍爾所刊佈的屬於陳華的科儀本，亦應是如陳九的一樣乃是從新界正一派道士之間流行通用的科儀本而來的。換句話說，我們可以假設：除了一小部分屬陳九和陳華的家鄉沙井鎮傳統之外，現存在新界鄉村建醮儀式中所見到道士使用的科儀本大部分都是來自同一個來源，即是林培的道士家系傳統。

現存保存在《粉嶺文獻》及《新界宗教文獻》收載有新界道士建醮的各種科儀本，包括有^⑦：

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

8. 《送聖科》〔《粉嶺文獻》第9冊〕

9. 《三朝科》〔《粉嶺文獻》第11冊〕

10. 《迎聖科》〔《新界宗教文獻》第2冊及《新界文獻補編》〕

11. 《清微禮斗增壽科》〔《新界宗教文獻》第4冊〕

在上述新界科儀本之中，《迎聖科》有兩個複印本來源，其一是田仲一成在1981年林村鄉約太平清醮時複印過來的，並有文字記錄云：「道安堂宣統貳年（1910）吉立」；其二是科大衛在1983年龍躍頭太平清醮時從陳華借來的。《清微禮斗增壽科》則屬陳九的，科書最後附有禮斗表，上記有「大清國廣東道廣州府△△縣第△都△△圍吉向居住奉道祈安禮斗集福迎祥福信△△偕與〔合家、通圍、聯名〕人等投誠以今月△△日拜奏」及「大清光緒△△今月△△表」等文句。

除了上述的科儀本之外，《新界文獻》收載的其他建醮科儀書都是屬於彭炳所有的，其中，《西班牙朝元科》和《東班朝元科》紀錄了是彭炳於1963年抄錄的，其餘則沒有抄錄年份的紀錄。

從陳華借來的而由大淵忍爾《中國人の宗教儀禮》收載的新界建醮科儀書包括有：

1. 《清微發奏科》〔頁721-726〕

2. 《淨壇科》〔頁727-730〕

3. 《分燈科》〔頁730-733〕

4. 《發功曹科》〔頁734-735〕

5. 《迎聖科》〔頁735-741〕（內附《西班牙朝元科》和《東班朝元科》）^⑧
6. 《清微禮斗科》〔頁741-747〕
7. 《小幽科》〔頁747-749〕^⑨
8. 《頒赦科》〔頁749-751〕
9. 《放生科》〔頁751-752〕
10. 《普施科》〔頁752-772〕

比較《新界文獻》及《中國人の宗教儀禮》收載的新界建醮科儀本的種類，前者沒有《清微發奏科》、《小幽科》、《發功曹科》、《頒赦科》、《放生科》，而後者則缺少《三朝科》。上述八種科儀本都是在現今新界建醮儀中的啟壇發奏、祭小幽、迎聖、頒赦、放生等儀式中使用的。以下試以5日的夜建醮為例，詳列在個別科儀中現今新界正一派道士所須使用的科儀本：

- | | | |
|-----|-------|----------------|
| 前1日 | 啟壇・發奏 | 《清微發奏科》 |
| 第1日 | 啟壇迎師 | 《開啟迎神科》 |
| | 三朝三獻 | 《三朝科》 |
| | 分燈 | 《分燈科》 |
| | 禁壇 | 《禁壇科》（又稱《淨壇科》） |
| 第2日 | 祭小幽 | 《小幽科》 |



第3日（正醮）迎聖 《發功曹科》、《迎聖科》、《西班牙朝元科》

《東班朝元科》

第4日 禮斗

《清微禮斗科》

第5日 頒赦（走赦書）

《頒赦科》

放生

《放生科》

祭大幽

《普施科》

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

上述建醮科儀本大都是在新界正一派道士之間流傳和抄錄，但是抄錄的年份多屬近年。例如陳九道壇的科儀本大都是在陳九於1979年遷來新界以後才重新向其他道士借來抄錄的。至於保存在《新界文獻》裏的屬於林培及彭炳系的科儀本，大都是屬於1960年代以後才抄錄的。例外的是，例如在《粉嶺文獻》第二冊，收入抄錄於光緒14年（1888）的《三朝科》和《西班牙朝元科》，以及宣統2年（1910）的《迎聖科》。^⑧至於出於清末以前或更早年代抄錄的科儀本及其底本的歷史流傳資料卻是十分缺乏的。

然而，若細察現存建醮科儀本的文字內容，我們也可以推論它們流傳的歷史應可追溯至明末時期。例如由彭炳抄於癸卯1963年並刻有參德堂印的《東班朝元科》便提到迎請「當今五十五代天師各位真人」。按五十五代天師為張錫麟，字仁祉，號龍虎主人，張繼宗之子，康熙五十四年嗣教（1715），雍

正五年（1727），例應入覲，法員婁近垣隨行，至杭州，病篤，越日卒。^⑩另外《新界文獻補編》收載有屬於林道興堂於己未年抄錄的《禁壇科》及《粉嶺文獻》收載的《淨壇科》都同樣提到「五十五代天師虛靖真人」。^⑪關於「張真人」的封號出現，在現今新界建醮儀式張掛的大榜，榜首便有寫上：「誥封一品龍虎山得道張大真人，門下參授，太上三伍都功，修真經籙，神霄玉府，清微演教仙官，掌判雷霆三界便宜，主科事臣△△△。今據廣東道廣州府寶安縣^⑫第△都△△鄉，吉向居住，奉道啟建酬恩保境太平清醮祥事。」^⑬同樣，《粉嶺文獻》收有一份《清醮款榜文》，其大榜頭尾文亦云：「誥封一品龍虎山張大真人，門下拜授，太上三伍都功，修真職籙，神霄玉府，清微演教仙官，管理雷霆三界便宜，正一主科事臣△△△。廣東廣州府△△縣△△都△△村吉鄉居住，奉道啟建酬恩太平清醮。」「大真人」的封號始於明朝朱元璋於洪武元年八月以後去天師號，改封真人，領天下道教。莊宏宜《明代道教正一派》解釋云：「宋以前，正一派領袖雖有封號，但非常例。宋代，受贈以先生號，然未有品級。元世祖入主中國，始給予封爵，令視三品，世代相襲。明太祖革去天師之號，改稱大真人，但天師的官爵反更加提高。《大明官制》卷十六：『正一嗣教道合無為闡祖光範領道教事張真人正二品。』《明史》卷七十四《職官志》亦載：『龍虎山正一真人，正二品。洪武元年，張正常入朝，去其天師號，封為真人，世襲。』^⑭入清代以後，清廷於乾隆十七年（1752）將正一真人由二品降為五品。^⑮

除了在科儀本上所能尋索的一些歷史資料外，例如從「分燈科」的例子，我們還可以進一步證明新界正一派建醮儀式雖然存在鄉村化的特點，但是當中也有部分是保留著宋代以來古舊道教的儀式傳統。陳耀庭在研究道教「分燈」科儀時說：「在唐宋之間……並且敷衍出了一個『分燈』科儀。」^⑯據寧全真授（1101-

1181)、王契真纂《上清靈寶大法》云：「夫欲薦拔陰靈，照破幽暗之燈，須得慧光之法，方能降三光之慧，以接凡火之光，方能追攝受度。如無此法，只是凡火之光，不能超脫矣。」^⑩分燈威儀之火不僅照破幽暗、去離憂苦，罪滅福生，並且，如《靈寶玉鑒》卷一云：「請光分燈，以法日月星斗之懸象，令壇所內外洞明，上下交映。」因此分燈之火有「和合陰陽、而生萬化」之功。李豐楙這樣描述在臺灣建醮中所見到的分燈科儀：

其旨乃分光列炬，以開三氣之光而生三景，鳴金振玉，以合陰陽而生萬化。科儀中請南方火垣宮火星君呈進三昧真火，恭敬地送到三清宮殿前照耀當光明，使地方的陰暗邪氣無處躲藏，因而得以獲致清淨平安……其所表現的宗教意義，即是道教宇宙觀中對於宇宙創世的希望，在儀式性儀節中，前後三節分別以新火、新香及新聲象徵地表現宇宙的開創之功。^⑪

比較蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷23的「請光分燈儀」^⑫，以及在臺灣有抄本流傳的屬於光緒己丑年（1889年）的《金籙分燈卷簾科儀全集》，^⑬現今新界建醮儀式中使用的《分燈科》基本上亦保留了古代道教的「分燈」和「鳴金鐘夏玉磬」兩種儀式，但沒有「捲簾儀」，^⑭並且順序上是以「鳴金鐘夏玉磬」儀為先，「請光分燈」為後。「鳴金鐘夏玉磬」儀的目的亦是屬於建壇性質的，以「召請神霄辟非及禁壇二大將軍，以迎真靈下降並誦衛之」^⑮就文字內容而言，新界正一派的「鳴金鐘夏玉磬」儀與《無上黃籙大齋立成儀》和《金籙分燈卷簾科儀全集》所載的完全相同，起首云：

臣聞華林隱霧，環列中天之中（天），丹闕森羅，旁通象外之象，引玉匱挺愛河之茂，而寶齋橫（苦）

岸之舟，廣度迷津，齊登道果，制器有象，能事合陳，繼修大法之供儀，城（式）按真科之妙用，金鐘雅〔互〕奏，玉磬交鳴，四關六通，閑步虛之綠繞，九和十合，揚大範（梵）之淵淪，神風靜默以凝和，浩氣飛騰而薦瑞，鸞鳴（歌）鳳舞虎嘯龍吟，希聲振而三景明，上徹寥陽之帝所，隱韻辟而九音開（闢），下通鬱絕之神鄉，臣等肅啟瑤（靈）壇，祈迎真（寶）取，仰祈盼□，俯格精誠，稽首皈依，無極大道。

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

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

同樣，新界正一派在建醮的「請光分燈儀法」與《無上黃籙大齋立成儀》和《金籙分燈卷籙科儀全集》相同。不僅如此，在現今科儀本有一首「明燈頌」，根據蔣叔興，此讀最早可追溯至六朝時代陸修靜（496-577）所撰的《燃燈禮祝威儀》、^②以及唐末五代著名道士杜光庭（850-933）禮燈之法中都有「明燈頌」。

現存新界正一派《分燈科》云：

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

現存《正統道藏》收載由杜光庭所刪定的《太上黃籙齋儀》，卷58就記有「明燈頌」，云：^④

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

比較古代杜光庭的道教科儀文字與現今新界鄉村正一派道士的科儀本，古今之相通，不得不使我們驚訝於道教科儀傳承之悠久和廣泛的延續。就是在現今二十一世紀香港新界地區鄉村化了的醮儀仍然保存著這個既古老但仍有宗教生命力的道教科儀傳統。

五、結語

現存新界正一派道教建醮儀式至少可追溯自兩種來自不同地域的傳統。以林培、彭炳、張海、林財等為例子，他們代表新界鄉村的本地道士，林培更是已經有好幾代先祖輩在16世紀以來都在新界鄉村聚落從事道教儀式的行業。雖然我們沒法追溯他們的道士傳承與清代新安縣或明代東莞縣正一派鄉村道士傳統之

間的歷史淵源關係，但至少在十九世紀中葉以來他們已經傳承著具有本地新界鄉村特色的道教科儀。相對本地舊派道士傳統，陳華和陳九的道壇原先並沒有與新界鄉村的本地道士傳統有任何直接的歷史淵源。他們來自新安縣北部的鄉村，接近東莞縣南部地區。現時從寶安縣沙井鎮開車到東莞縣太平鎮不需半個小時。據陳鈞引述其父親的記憶，1969年以前，陳九道壇廣生堂就是與東莞太平鎮的道壇道士在道教科儀經常合作。筆者曾經到太平鎮上沙村訪問過一位曾經與陳九經常合作並同具地方聲望的「歲老道士。緣於地域上的差異，我們認為由陳九引進新界來的正一派道教儀式應有部分與原來新界本地的道士有所不同。據陳鈞回憶：林培和陳九在做手、唱腔、喃頌都有不相同之處。這可解釋為何一些研究新界建醮歷史的學者在1980年代中所見到的新界鄉村舊有建醮科儀起了新的變化。然而，自林培、彭炳、張海、林財等於1960初相繼謝世之後，陳九道壇又成為在新界鄉村地區仍然延續的一個較為完整、舊有及嚴謹的正一派道教儀式傳統。

對於新界正一派建醮儀式結構和內容的探討，我們從歷時的軸線既可看得見在香港新界正一派建醮儀裏所具有的比較固定的結構、形式和內容。通過過去二十多年來學者的田野考察和資料累積使我們大致可結論說：不論是5日6夜、4日5夜及3日4夜的建醮儀，屬於固定的科儀結構主要包括有以下科目：

1. 建壇〔啟壇→發奏→請師→分燈→築壇→打武〕
2. 三朝三懺
3. 正醮〔掛榜〕
4. 迎聖



5. 禮斗
6. 頒赦
7. 放生
8. 祭大幽（即普施）

若是把上述新界鄉村正一派的建醮儀式的結構與臺灣北部及南部的道教建醮儀式作比較，我們更清楚看見一個屬於廣東東南部地區的新界正一派科儀傳統，並與來自閩、粵（東）兩省的臺灣靈寶派及正一派科儀有所差別。^⑤ 田仲一成曾作過兩地建醮儀式的異同比較：

臺灣道士的五天建醮，秩序很周到，每天奉誦的經懺名稱有較為詳細的規定。廣東（新界）道士的節目較為籠統性，沒有臺灣那樣詳細，但在結構上，核心部分有共同之處。尤其是臺灣北部建醮跟廣東建醮之間，類似的科儀不少。比方說，臺灣北部儀式有掛榜、拜表，相當於廣東迎聖迎榜。臺灣有小普、大普，廣東有小幽、大幽，但是，其作法不大相同。^⑥

與臺灣道士的閩粵（東）背景不同，新界正一派建醮傳統的淵源應是出於明代以來正一派道教在廣東東南部東莞縣和新安縣等地區的鄉化醮儀傳統。從屬於廣東的地域因素來說，新界正一派建醮傳統保留了一些屬於本地的固定的形式、傳承和獨特的特點。然而，從實際上醮儀的宣演序次來說，亦難免有些新界鄉村建醮儀式從較為固定的科儀結構上移動，甚至變容，其間穿插了包括主科道士自己所作的改動、不同鄉村聚落習俗傳統的個別要求，以及當次醮期的緊迫與否等實際操作的諸多因素。

① 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收入李豐楙、朱榮貴編：《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁462-465。

② 宋洪遵：《容齋三筆·夫兄為公》曰：「予頃許齋醮，及還家襄願。」《漢語大詞典》釋「賽」字之意為「酬報。舊時祭祀酬神之稱。」

③ 例如在1986年新界沙田田心村《十年一屆丙寅年太平清醮的特刊》，頁2就是依據這兩個宗教思想而說明田心村醮會緣起的因由，稱：「我田心村十年一屆建醮，除發揚傳統風尚外，特別是為酬謝車公大元帥百數十年前，拯救眾多苦難村眾，而獲神恩的奉祀。追本溯源，乃基於田心村創立時，遭逢疫病流行，當日並無良約，人人自危，乃趨赴車公廟，祈求車公大元帥顯耀神功，賜示靈符，以解困厄，所幸車公有靈，神符生效，使祈求患疫者，不藥而愈，千百村眾，得以回生，故當日之鄉耆父老，均誠心在神前許願，嗣後每十年一次，打醮酬神……世代相許，毋違神恩，毋悖神意，以誌不忘，是即為我田心村十年一屆建醮勝會來源，亦即打醮實在意義。」

④ 劉枝萬：〈醮祭釋義〉，收入劉氏著：《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版事業公司，1983），頁2。

⑤ 劉枝萬：〈醮祭釋義〉，頁3：「『醮』與平常祭典，涇渭分明，不容混淆。」

⑥ 〔南宋〕蔣光輿《無上黃籙大齋立成儀》152b，《道藏》第9冊（上海：上海書店、文物出版社及天津古籍出版社，1994），頁456。寧全真授、王契真纂：《上清靈寶大法》卷59.20b，《道藏》第31冊，頁253稱：「廣成曰，醮者，祭之別名也。牲脰血食謂之祭，蔬果精修謂之醮。皆可延真降靈。」本論文所引《正統道藏》是根據1994年由上海書店、文物出版社及天津古籍出版社共同出版的全三十六冊《道藏》本。

⑦ 早期道教已經清楚反對血食祭祀，見《三天內解經》及《陸先生道門科略》。另參Rolf Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in Holmes Welch and Anna Seidel (eds.), *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1978) and Lai, Chi Tim, "The Opposition of Celestial Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties," *Asia Major* 3rd series, vol. 11, part 1 (1998): 1-20.

⑧ 劉枝萬：《臺灣民間信仰論集》，頁4。

- ⑨ 《無上黃籙大齋立成儀》1.3a，《道藏》第9冊，頁378。

- ⑩ 關於道教齋醮儀在宋代以後與民間祭神廟會的結合關係研究並不多，至於地區上鄉化醮儀的歷史資料更是缺乏。參 Kristofer Schipper, "Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal," 收入漢學研究中心編：《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1994），頁1-23。Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995) & Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002).
- ⑪ 參劉枝萬：〈臺北縣中和鄉建醮祭典〉，收載入劉氏著：《臺灣民間信仰論集》，頁70-72；李豐楙：〈東港東隆宮醮志〉（臺北：臺灣學生，1998），頁102-104；淺野春二：〈道士と道士團——現代臺灣南部の事例から——〉，道教文化研究會編：《道教文化への展望》（東京：平河出版社，1994），頁5-49；李豐楙：〈制度與擴散：戰後臺灣居道教的兩個宗教面向——以臺灣中部的道壇道士為例〉，《臺灣宗教研究》第2卷，第1期（2002），頁109-144。
- ⑫ Choi Chi-cheung, "Studies of Hong Kong Jiao Festivals," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 30 (1989): 26-43.
- ⑬ Ibid., p.36。
- ⑭ Ibid., pp.30, 35. 在新界建醮傳統與宗族歷史變遷關係的研究方面，參 David Faure（科大衛）和田仲一成（成）的著作最為突出。參 David Faure, "Religion and the Representation of Territory," in *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986), pp.70-86; 田仲一成：《中國の宗族と演劇》。東京：東京大學出版社，1985及《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》（東京：東京大學出版社，1989）。見大淵忍爾：〈香港の道教儀禮〉，收載入《池田未利博士古稀紀念東洋學論說》（東京，1980），頁753-768；大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮》（岡山：福武書店，1983）。Bartholomew Tsui, "Taoist Ritual Books of the New Territories," in Tsao Pen-Yeh and Daniel Law (eds.), *Studies of Taoist Rituals and Music of Today* (Hong Kong: The Society of Ethnomusical Research in Hong Kong (1989), 136-143 and Tsui, *Taoist Tradition and Change* (Hong Kong: Christian

Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991), pp. 76-77.

- ①6 Choi Chi-cheung, "Studies of Hong Kong Jiao Festivals," p. 28. 田仲一成亦向筆者證實他是於1979年開始到新界鄉村作建醮活動的田野考察。

- ①7 關於廣東人俗稱在家的火居道士為喃嘸先生的起源及研究，參黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究集刊》，第三十七期（2002），頁1-40。

- ①8 關於海陸豐縣系的潮籍喃嘸道士在長州的建醮儀式研究，參Tanaka Issei（田仲一成），"The Jiao Festival in Hong Kong and the New Territories," in Julian F. Pas (ed.), *The Turning of the Tide: Religion in China Today* (Hong Kong: Royal Asiatic Society, Hong Kong Branch, in association with Oxford University Press, 1989), pp. 271-298.

- ①9 參田仲一成：〈中國の宗族と演劇〉，頁152-177；蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，收載入林美容主編：〈信仰、儀式與社會〉（臺北：中央研究院民族學研究所，2003），頁367-395。

- ②0 李豐楙、謝聰輝：〈臺灣齋醮〉（臺北：傳藝中心籌備處，2000），頁15-20。

- ②1 田仲一成：〈中國の宗族と演劇〉，頁168-169。

- ②2 蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，頁390，註15。

- ②3 同上註，390。

- ②4 同上註，389。

- ②5 志賀市子：〈都市社會香港にわけ葬儀の擔手の變化——『喃嘸佬』から『經生』へ〉，瀨川昌久編〈香港社會の人類學——總括と展望〉（東京：風響社，1997），頁163-191；蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉（2003）。

- ②6 本論文作者所作過的正一派建醮儀式的田野考察，包括大埔泰亨村（2000年）、高流灣（2001年）、元崗村（2002年）、蓮花地（2002年）及龍躍頭（2003）。

- ②7 Bartholomew Tsui, "Taoist Ritual Books of the New Territories" 一文對《新界歷史文獻》裏的新界正一派建醮科儀書有初



步的整理和說明。筆者在此感謝香港中文大學音樂系曹本冶教授給予筆者借用他所擁有的一套《新界歷史文獻資料》微形膠卷。

②8 鄉治方面，清朝廷於各地分鄉，都圖，里。

②9 清王崇熙總纂：《新安縣志》，上卷，中國方志叢書，第170號（臺北：成文出版社，1964年），頁92-111，另參蕭國鈞、蕭國健著：《寶安歷史研究論集》（香港：順朝書室，1988），頁17。

③0 蕭國健：〈20世紀之前香港新界地區之社會發展〉，收載入香港城市大學中國文化中心編：《嶺南歷史與社會》（香港：香港城市大學出版社，2003），頁71。

③1 田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁610-615。

③2 同上註，頁610。

③3 同上註，頁91。

③4 例如田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁139-140記有一例子，即是在康熙24年，錦田鄧文蔚中進士，他晚年致力於擴大整個東莞鄧氏家族的勢力，於東莞縣城內為散居於全縣各地的鄧氏建造了鄧氏大宗祠「都慶堂」。

③5 Choi Chi-cheung, "Studies of Hong Kong Jiao Festivals," 42, n.31提及在基督教崇真會所有的Basel Mission Archives, doc. A1-6, No. 51 (1869), doc. A1-7, No. 51 (1870)及Der Evangelische Heidenbote (July 1867) 都有西傳教士的新界鄉醮記載。

③6 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》（東京：東京大學東洋文化研究所，1989），頁918。Choi Chi-cheung, "Studies of Hong Kong Jiao Festivals," 42, n.30.

③7 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁918。

③8 廈村鄉約甲寅年建醮委員會編：《廈村鄉約甲寅年建醮特刊》（1974），頁6。

③9 參 Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China* 及 Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* 所代表的兩種不同的觀點。

④0 例如田仲一成在其三部新界鄉村建醮祭祀和演劇的研究著作，就非常缺乏探討道士團的具體背景資料，唯一例外的是在

《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1017-1018，田仲氏把林培和陳華分為舊派和新派兩類道士。

- ④1 Bartholomew Tsui, "Taoist Ritual Books of the New Territories" 136-137 and *Taoist Tradition and Change*, pp.76-77.

- ④2 Ibid, 76. 林培於1985年時為86歲。

- ④3 Chan Wing-Hoi, "The Dangs of Kam Tin and their Jiu Festival," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 29 (1989), p.348 提及林培於1965年錦田村的太平清醮擔當醮儀的高功。

- ④4 蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，頁368 稱：「1980年代香港新界的單村或單姓主導的村落如粉嶺彭氏、泰坑文氏、龍躍頭和錦田鄧氏，以及一些重要的村落聯盟如廈村鄧氏、蓮花地、吉澳等等鄉約的打醮，皆是以林培為高功執行儀式。」

- ④5 蔡志祥以為林培是於1987年去世的，見〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，頁368。

- ④6 田仲一成：《中國の宗族の演劇》，頁424及《中國鄉村祭祀研究——地方劇と環境》，頁879, 958。

- ④7 田仲一成：《中國の宗族の演劇》，頁421及《中國鄉村祭祀研究——地方劇と環境》，頁877, 956。

- ④8 興發：〈正一授錄常識〉，頁36-37。

- ④9 根據現時龍虎山天師府授給正一道士的職牒，其中的內容是說明某弟了得授「△△△經錄，△△△仙官之職，△△△補充，擔任△△△部門某某事為任。」見張金濤編：《中國龍虎山天師道》（南昌：江西人民出版社，2000），頁171。

- ⑤0 Bartholomew Tsui, *Taoist Tradition and Change*: pp.76-77 and "Taoist Ritual Books of the New Territories," p.136.

- ⑤1 根據龍虎山「三山滴血字派」五十字輩分，第63代天師張恩溥（1904-1969）授錄與弟子的法名為「鼎」字輩，順序對上的輩分為「沖漢通元蘊，高宏鼎大羅」。

- ⑤2 見《續文獻通考》卷89。參 Vincent Goossaert, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," *Late Imperial China*, vol. 21 (2000), pp. 53-55。施舟人：〈道教在近代中國的變遷〉，收入施氏著：《中國文化基因庫》（北京：北京大學出版社，2002），頁147。

- ⑤3 Bartholomew Tsui, *Taoist Tradition and Change*, p.77. 徐佩明只稱林壬寶從深圳遷至離上水附近的古洞。但據王崇熙：

《新安縣志》，上卷，頁95-96，清嘉慶年間，新安縣有深圳墟、上水及村及古洞村。

⑤4 Bartholomew Tsui, *Taoist Tradition and Change* p.77.

⑤5 Bartholomew Tsui, "Taoist Ritual Books of the New Territories," pp.136-143.

⑤6 清王崇熙總纂：《新安縣志》，上卷，頁86。

⑤7 此是出自陳九兒子給與筆者親身證實的。有學者稱陳華與陳九二人為父子，這是錯誤的，見何佩然：〈香港新界沙田太平清醮的特色及其社會功能〉，收載入《宗教、社會與區域文化——華南與西南研究論文集》。香港：崇基學院宗教及中國社會研究中心（2003），頁239。

⑤8 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1017-1018。

⑤9 新界沙田九約包括了55個村，清初以後，在廣東本地人大圍村（難姓）為中心週邊形聚新遷移來到的客籍村落。參田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1002-1004, 1041。

⑥0 大淵忍爾：〈香港の道教儀禮〉，收載入《池田末利博士古稀紀念東洋學論說》（東京，1980），頁753-768。

⑥1 大淵忍爾：〈香港の道教儀禮〉，頁758。

⑥2 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1111；大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮》，頁716。

⑥3 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1017, 1064；何佩然：〈香港新界沙田太平清醮的特色及其社會功能〉，頁239。

⑥4 蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，頁390，註釋16。林財的兒子林細和梁安的兒子梁承宗現在仍然從事正一齋醮儀式的行業。

⑥5 這是根據陳九的兒子給與筆者的資料。

⑥6 現在《新界宗教文獻》第4冊收錄有一部《清微禮斗增壽科》，並記錄著這部禮斗科書陳九於1981年在林村鄉約太平清醮所用的。另見田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁435-440對此次建醮第4天舉行禮斗儀的詳細記錄。

⑥7 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁957-958, 885, 911。

⑥8 這是根據陳九的兒子給與筆者的資料。

⑥9 Chan Wing-Hoi, "The Dangs of Kam Tin and their Jiu Festival," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 29 (1989): 302-375.

⑦0 在1985年錦田村5日6夜太平清醮的大榜上有署名的道士有：「主科及高功林真玄，同壇陳煒權、陳廣德、陳純坤、張鎮靈、林道源、林道誠、陳偉鈞、陳興道」。當中，陳煒權、陳廣德、陳偉鈞是陳九的第二、三及第四子。見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁957-958。

⑦1 Chan Wing-Hoi, "The Dangs of Kam Tin and their Jiu Festival," p.348.

⑦2 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁963-965。Chan Wing-Hoi, "The Dangs of Kam Tin and their Jiu Festival," p.375, n.60. 田仲一成教授對筆者說在他所曾見過的新界鄉村建醮儀式，只有兩次看到由陳九主持的八門功德儀式。

⑦3 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁965。

⑦4 田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁465-466

⑦5 陳九第4子陳鈞向筆者作此肯定，現在陳九的四個兒子及其徒弟啟所用的亦是《清微發奏科》。

⑦6 《新界宗教文獻》保存有一份屬於道士梁安擁有的一部《道教源流》，當中紀錄有各類建醮的文書格式的解释。《新界文獻》第4卷之《粉嶺文獻》裏收錄有粉嶺道士彭炳抄謄的《正一科字式》，這亦是一部詳盡的有關建醮文書和文字內容的範本。

⑦7 《新界文獻》第6卷之《粉嶺文獻》裏收錄有一份《清醮款榜文》。田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁511-512 記錄有1981年林村鄉約太平清醮中由林培作主科的款榜文。

⑦8 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁827-833 記錄了新界屯子圍陶氏村落保存的一份《建醮祭簿》。《新界文獻補編》亦收載有一份由日本學者瀨川昌久擁有的一份屬於1974年由暖村鄉民所立的《厦村鄉十年例醮地德部〔簿〕》（民國63年歲次甲寅2月立，厦村鄉鄧鈞鐸藏）。

(79)

這是以1981年大埔林村鄉、1984年廈村鄉約、1985年錦田村、2000年泰坑村等5日6夜的建醮日程作為基本根據。但是，當中亦有些是與此日程有所出入，例如1981年大埔林村鄉在「分燈—打武—築壇」中沒有「打武」，見田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁409-416。另外，1984年廈村鄉約十年建醮5日6夜雖然有「分燈—築壇—打武」，但是安排在第2夜，而第一夜則是祭小幽，這是非常例外的，見田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁208。

(80)

這是以1985年沙田九約太平清醮、1987年沙田大圍村太平清醮建醮日程中，第一夜是打武—分燈—築壇，第2日有「迎榜」，但第2夜程有所出入，例如1987年沙田大圍村太平清醮建醮日程中，第一夜是打武—分燈—築壇，第2日有「迎榜」，但第2夜卻沒有「迎聖」，反之有「禮斗」，而「迎聖」則安排在第3夜，「祭小幽」之後。見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1011-1012。

(81)

這是以1986年新界屯子圍太平清醮、2002年元崗村、2002年蓮花地等3日4夜的建醮日程作為參考。

(82)

例如，1983陳華在龍躍頭太平清醮3日4夜「款榜」（見《中國の宗族と演劇》，頁715）與林培在1986新界屯子圍太平清醮三日四夜「款榜」（見《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁912）是相同。因此，這「款榜」應是現存新界正一派道士普遍共用的。

(83)

呂鍾寬：《臺灣的道教儀式與音樂》（臺北：學藝出版社，1994），頁75指出醮祭有古典與鄉化之分。Choi Chi Cheung, "Studies on Hong Kong Jiao Festivals," p.31 宣稱：「若聘用的道士有不同，或若由於醮期緊湊致令醮儀需減省，這樣便使直演的儀式不同。不過基本的醮儀經常是相同的。不論是三天或五天的建醮，我們可以相當準確地預知每天大約的程序和內容。」

(84)

同上註，頁75。

(85)

見〔南宋〕蔣光興《無上黃籙大齋立成儀》卷23，《道藏》第9冊，頁517-518收載有「請光分燈儀」與「金鐘玉磬儀」。

(86)

呂鍾寬：《臺灣的道教儀式與音樂》，頁76指出「捲簾的法事係將架於科儀桌後的帝閼簾幕捲起。」，以觀見三清公，並唱三清樂為之讚頌。按正一派的捲簾乃朝科中的一小段法事……按此判斷，捲簾當為朝真謁帝之前的法事，並非屬建

壇性節目。」參 Kristofer M. Schipper, *Le Fen-Teng, Rituel Taoiste* (Paris: Ecole Francaise D'Extreme-Orient, 1975), pp. 9-15 收載的《金錄清醮捲簾科範全集》。

呂鍾寬：《臺灣的道教儀式與音樂》，頁79 解釋「禁壇科」儀為：「禁壇科儀把壇場重新整理一番，並軟灑醮主，使其全身五臟六腑、三百六十骨節，身不受邪、心不受病，一身清淨，千邪不敢干。」

⑧7 見田仲一成著、錢杭、任余白譯：《中國的宗族與戲劇》（上海：上海古籍出版社，1992），頁227。

⑧8 見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁825。

⑧9 見田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁625-626。

⑨0 見《信氏門》。

⑨1 見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁933。

⑨2 見田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁208。

⑨3 同上註，頁209。

⑨4 見《新界文獻》4:3

⑨5 見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁934。

⑨6 同上註，頁825。

⑨7 田仲一成著、錢杭、任余白譯：《中國的宗族與戲劇》，頁157 持相反觀點，認為分燈與禁壇同屬一組科儀。筆者按，雖然在香港新界和臺灣正一的醮儀，分燈和禁壇經常都連著宣演，同屬一個龐大建壇科儀，但是二者目的應是不同的，即是分燈科是祈望宇宙的重新建構，而敷水禁壇以符咒淨水潔淨壇場，並召請四靈官將固守壇域，期使邪穢不干擾。因此若把分燈與禁壇分作兩晚宣演，並沒有破壞建壇科儀的結構。

⑨8 見田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》，頁1011。

⑨9 同上註，頁1059 及 1073、1074。

⑩0 同上註，頁1017。

⑩2 同上註，頁1011-1012。

⑩3 Bartholomew Tsui, "Taoist Ritual Books of the New Territories" p.136.

⑩4 同上註。

⑩5 大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮》，頁716。

⑩6 Bartholomew Tsui, "Taoist Ritual Books of the New Territories" p.142 的紀錄有錯誤，現在由本論文重新整理。

⑩7 田仲一成：《中國の宗族と演劇》，頁514-520 收載有1981年林村鄉約太平清醮林培所用的《迎聖科》及頁715-719 收載有1983年龍躍頭太平清醮陳華《迎聖科》，二者相同。

⑩8 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁859-875 亦有收載小曲科祭小曲中的「講鬼話」問答內容。

⑩9 Bartholomew Tsui, "Taoist Ritual Books of the New Territories," pp.140-141。除了建醮科書，保存在《新界文獻》的屬於

林培及彭炳系的齋科儀書，較為古舊的有光緒8年(1882)抄錄的《懺仙科》及光緒12年(1886)抄錄的《十殿科》。

⑩10 郭樹森、朱林、賀紹恩編著：《天師道》(上海：上海社會科學院出版社，1990)，頁189-190。

⑩11 「虛靖真人」授號待查。清以後，天師未有授真人封號。

⑩12 鼓炳：《正一科字式》載：「廣東廣州府新安縣△都△吉向居住。」

⑩13 見《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，頁904；《中國の宗族と演劇》，頁509。

⑩14 莊宏宜《明代道教正一派》(臺灣：學生書局，1986)，頁15。

⑩15 細谷良夫：《乾隆朝の正一教——正一真人の降格事件》，收入《道教と宗教文化》(東京：平河出版社，1987)，頁571-586。Vincent Goossaert, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," *Late Imperial China*, vol. 21 (2000), pp. 53-55.

⑩16 陳耀庭：《照徹幽暗，破獄度人》，收載《道家文化研究》第5輯(1994)，頁306。

⑩17 寧全真授、王契真纂：《上清靈寶大法》卷55.7b，《道藏》第31冊，頁208

⑩18 李豐楙、謝聰輝：《臺灣齋醮》，頁65。

①19 蔣叔與《無上黃籙大齋立成儀》卷23，《道藏》第9冊，頁517。

①20 Kristofer M. Schipper, *Le Fen-Teng, Rituel Taoiste*, pp. 1-23.

①21 《粉嶺文獻》第二冊收載的《分燈科》開首有一句「高捲珠簾，稱揚寶號」，但似是一殘本，隨即接續到「鳴金鐘戛玉磬」的儀式。

①22 呂鍾寬：《臺灣的道教儀式與音樂》，頁50。寧全真授，王契真纂：《上清靈寶大法》卷55.2b，《道藏》第31冊，頁208稱：「夫金鐘玉磬之法，召集高功身中陰陽二神，和合天地，驅逐厭穢，招集真靈，啟格十方，通幽達明，追攝鬼魂，調集患度，無致忘耗。有二神以主之，故開壇之初，必鳴鐘磬以召集之，交鳴者，乃互出合為一，所以煉陰成陽。秉志純誠無妄想，無亂志，則可招靈。」

①23 蔣叔與《無上黃籙大齋立成儀》卷35.7a，《道藏》第9冊，頁584。

①24 杜光庭：《太上黃籙齋儀》卷56.1a，《道藏》第9冊，頁367。

①25 關於臺北正一派及台南靈寶的建醮傳統，參李豐楙、謝聰輝：《臺灣齋醮》（臺北：國立傳統藝術中心籌備處，2000）及李豐楙等撰：《東港東隆宮醮志》。田仲一成：〈香港正一派道士儀禮和本地社會意識之間的關係〉（2003，演講稿）對臺灣南部、北部及香港新界正一派的建醮傳統有簡單的比較。

①26 田仲一成：〈香港正一派道士儀禮和本地社會意識之間的關係〉（2003，演講稿），頁23。

香港先天道百年歷史概述

游子安

要談香港早期道教，特別是二十世紀中葉之前，不可不述先天道。就道脈而言，先天道的道堂脈絡清晰。其次，在道堂數量上，1880至1930年代屬先天道道派者也佔泰半。筆者曾撰文列出清末至1930年代創辦的香港道堂簡表，道堂共27所，確認為先天道道堂者凡15，先天道的分支同善社一所，全真派3間，在港另創者凡4，派別未可確定者共四所。^①此外，福慶堂、龍慶堂等道堂致力於贈醫施藥、創辦義學識字班、建立安老院等慈善公益，貢獻良多。本文述論香港先天道，徵引資料包括《道脈總源流》、《道緣摘錦》、《明道寶箴》、《寶霞叢錄》、香港先天道會出版《大道》等文獻，並結合道堂實地考察訪問所得，^②特別是碑刻和匾聯文字的記錄。^③先天道道堂的實地考察和訪問尤其重要，可糾正文獻上謬誤。如大埔桃源洞一般記述創建於1924年，但桃源洞內有一幀相片，^④可見題於民國丁巳（六年）的匾額和門聯，再引證其他文獻，桃源洞實於1917年建立（詳見下文）；^⑤又從何強老師訪問得知，屏山慶雲洞是先天道道堂，但《關於慶雲古洞文物的研究報告》引述負責清拆的黃先生，認為此洞是天德聖教，是錯誤說法。^⑥而本文是有關粵港先天道歷史系列的第三篇研究文章。^⑦

首先，略作界定「香港先天道百年歷史」這個題目。先天道道侶早於清末來港，道根久植，先天道傳入香港至今，實超過一百年，「百年」只是約數。而「香港」一詞，只是研究者設定的對象和範圍。對田邵邨、麥泰開、曾漢南諸位先賢來說，他們建立的道堂遍布廣東、東南亞與港澳地區。如田邵邨「今試歷

羊城、香江、梧桐、大埔，無論道場靜室，凡諸同志，藉以藏修自游者，無一非先生所創建。」^⑧1956年約計各地道院，「港九四十餘所，星馬七十餘所，泰國六十餘所……」^⑨。香港只是一個弘教的「點」，一個作為「門戶」的「站」：

「降至清末民初，海運大開，交通益便，各地同人遠航海外者，日形加多……閩粵兩省，則以香港為門戶，再由香港以進入越、暹、緬、印，以至星洲、馬來……」。

這即是說，從往後發展而確定香港在弘揚、承傳先天道方面的重要性。香港先天道百年有豐富內容、資料，這篇報告只簡述其歷史概貌，遠遠不是完備充分，有關其信仰和科儀，如扶乩與先天道，^⑩或俟日後另文論述。

一、香港先天道的脈源

先天道開創自清初江西人黃德輝，清代官書稱之為「青蓮教」，早期先天道主要在江西、四川等省活動，咸豐年間先天道由湖北傳入廣東，清末民初遍布全國。香港先天道與正一、全真等同樣是道教的派別，先天道主張三教合一，即行儒者之禮、持釋家之戒、修老子之道，崇奉的神，主要有觀音、呂祖及三教聖神，瑤池金母在先天道是最崇高的地位。^⑪先天道文獻常提及「雲城七聖」，即北帝、關帝、呂祖、文昌帝君、觀音、黃龍真人及主壇真人。^⑫先天道融合三教，位於九龍牛池灣的寶霞洞是一個很好實例。樓建三



層，入門有多寶佛塔及彌勒佛，二樓為觀音堂，正殿「三教殿」建於三樓，供奉佛祖、太上老君、孔子、達摩和呂祖三教諸佛仙聖。

自道光年間始，先天道具系統組織，據《先天道近況及其分佈》一文所載：道光二十三年（1843），「金母乃命玉皇設立雲城（今湖北漢陽），指派七聖主持，合三教救人濟世之主旨，大定章程，始創先天大道」^⑧。《道源開宗》載：「道光二十三年，金母命玉皇設立雲城，七聖主持，取五行治內，十地治外，以應河圖之數。雲城定章，五行而後不得再稱『祖師』，自余謝韓三人掌道之後，尊為先師，不得僭稱祖號」^⑨。自第十五代余謝韓（余道龍、謝道恩、韓道宣）「三花」掌道始，掌教者以「家長」稱呼，不再稱祖師。全國分為十地，十地之下設頂航，管理一區道務，「頂航」之下設「保恩」，「保恩」以下為昌字，昌字以下為明字，明字以下為天恩，天恩者可以為師收弟子矣。天恩之下，有皈依眾生，有護道眾生。皈依茹長素，護道守齋期而已。此其大略也。其組織類似天主教，如先天道之「家長」等於「教皇」，「十地」等於各區主教，以下等於神甫以次各職，分職任事」^⑩。即分五字派，以道運永昌明為道號，姑太則領至「永」字止。1967年江道泓掌教，在《重刊七真傳序》則稱為「先天道三十代主教」^⑪。

清代同治至民國初年這半世紀，先天道在粵港地區有長足發展。香港先天道派出自嶺南道脈，道堂多源自清遠藏霞洞、飛霞洞或南海紫洞善慶堂，清末民初的善慶堂、飛霞洞更「分化中外」，遠赴南洋開堂。^⑫其中藏霞洞、錦霞洞的創立尤為關鍵，可說是香港先天道堂的脈源。嗣後半個多世紀，先天道在廣東及海外各處創建百餘所道堂：「現今遍佈港澳與海外各地之乾坤道侶，十九出自嶺南道脈，蓋可謂源遠而流長矣」^⑬。藏霞洞不僅是香港先天道祖洞，還是東南亞道堂其中一脈源。林萬傳指出，「泰國先天

道隸屬萬全堂廣東教區，……（林法善）於同治十年（1871）在清遠隔山峽伯公坑創辦藏霞洞，為廣東之洞祖。……民國三年，朱存元開荒泰國，設復陽堂於曼谷^①。及後印尼、越南等地也建有藏霞精舍。2002年筆者隨先天道的道長往清遠參拜其祖庭，藏霞洞的報本祠奉祀蓮位，除藏霞祠、香港先天道堂過去師友外，還包括泰國萬全堂、越南藏霞精舍、新加坡佛道堂等過去師友蓮位，淵源脈絡頗為瞭然。

咸豐年間湖北祖師陳復始入粵闡道，度化清遠宿儒林法善興建藏霞洞，至同治九年（1870）竣工。^②由於陳復始與林法善師徒的努力，嶺南先天道得以開展：

「粵東枝派，由彭依法水祖，^③傳謝師承景、陳師鍊性、黃師文早、陳師復始由楚北入廣東清遠，傳林師法善，開清遠嶠峽山藏霞洞；又傳李師道榮，開清遠岐山岑坑錦霞洞」。^④

另據《寶霞叢錄》載：

「陳公復始，乃楚北襄陽府南漳縣人氏，在宜昌府開紙店。咸豐十年承命來粵傳道……以道傳於林公法善，乃清遠迴湖市人……與同人創建嶠峽山藏霞洞。林公有兩賢徒，一位黃運老師又一位後覺曾昌立徒孫朱翰亭，……後由朱平心老師擴大洞宇，增建彌勒佛殿、玉皇樓、頭門客廳、報本祠……均是朱老師發起，同人贊助……俱以藏霞洞為最先之祖洞也。又一位李植根……創建錦霞洞……」。^⑤

同治年間李植根（李道榮）開錦霞洞於石角鎮，錦霞一支，衍派八賢，即化、育、敬、愛、習、禮、錦、載等八賢。其中禮賢堂主巫明濟，傳紀培道、田邵邨，紀培道再傳麥長天、談德元；談氏又傳張善豪；

張善豪以道再傳羅煒南，張、羅兩人在佛山設成善堂、成慶堂，1915年在南海紫洞墟開善慶祖堂（由成善成慶兩堂同門而設）；羅氏再傳葉華文等人，羅煒南師徒先後開香港福慶堂、九龍龍慶堂、屯門善慶洞等。^②黃兆漢、鄭煒明《香港與澳門之道教》一書，所據資料即主要來自南海善慶一脈道長口述和文獻，如《道緣摘錦》等書。因此限制，藏霞一脈如桃源洞的記述則甚單薄。^③

以下第二至第五節，從清末以來分成四個階段，即一八八〇至一九一〇年代、一九二〇年代、一九三〇至四〇年代、一九五〇年代以後，這只是為了方便論述，並非判然劃分。文中將用一些具標誌的發展，諸如道堂成立、人物或事件等，縷述香港先天道的百年歷史演變。第六、七節分別論述先天道道堂的地理分佈，及道堂在地區宗教與慈善公益事業的貢獻。本文寫作，採詳古（1950年代以前）略今的寫法。

二、清末至一九一〇年代：創建小霞仙院的田邵邨、覺性堂及其他

從現存堂址建立年份上看，香港先天道的道堂最早是1912年創立的萬佛堂，^④但其道侶早於清末來港，如金霞精舍源於廣東瑞和堂，大約1910年在港島設立萬緣堂，後來道眾增加而另遷牛池灣新址。^⑤又從訪問所得，藏霞精舍於1920年以前已有建屋及修道者，可見道根在港已久。現所知較早的先天道齋堂，即建於光緒31年（1905）筲箕灣的極樂洞，^⑥1960年重鑄《玉皇救劫真經》。曹玄思訪問先天道安老院的自梳女，她們稱極樂洞為先天道在港的「祖堂」。^⑦據蘇棧明口述，先天道堂最早者有三所：詠霞園、靈谷園和覺性堂（詳後）。^⑧若以仙院為道教發展的標誌，香港道教的傳揚約始於光緒初年（即1880年代）。

其理據是，田邵邨25歲時（即1886年）在九龍大石古建小霞仙院，內設救生醫局：「今者大石古觀音廟，小霞仙院為善最樂，接得襄濟大仙、譚公仙聖鎮壇，崇奉香燈，設為救生醫局。」^⑤筆者推斷小霞仙院或位於觀音堂內。^⑥小霞仙院與1883年羅元一在大嶼山鹿湖創建的純陽仙院，也許是香港年份可考最早的道堂。

香港道堂仙館林立，其活動場所稱謂不一：宮、觀、堂、壇、館、洞、院。今天所見叢林式建築的宮觀，是近五十年才擴展而成，如圓玄學院建於1953年，青松觀屯門現址建於1961年。道堂命名，雖然沒有既定規範準式，早期或多稱「洞」，如極樂洞、桃源洞、慶雲洞、普靈洞，皆於1920年前建立。另如蓬瀛古洞，1910年建於大嶼山蘆山，開山者是先天道信徒葉善開，1941年皈依三寶，現稱觀音寺。^⑦源於清遠之藏霞、錦霞、飛霞的道堂，在港建堂亦多顏曰「霞」字，如藏霞精舍、紫霞園、瑞霞園、金霞精舍、飛霞精舍、賓霞洞等。及後建立的道堂則稱「觀」、「仙館」，不一而足。談到清末民初先天道在港建立的小霞仙院、坤道堂、桃源洞，不得不提田邵邨這位先賢。

1. 先天道早期傳入香港的關鍵人物——田邵邨

為何說田邵邨（1862-1924年後）^⑧是香港先天道傳入和奠基的關鍵人物？首先，田氏著述甚豐，其中《道脈總源流》一書為研究近代嶺南一脈及港澳地區先天道的重要文獻。再者，田邵邨創立多所道堂，包括小霞仙院、桃源洞等。尤有意義者，桃源洞道侶踵承其志，至今仍肩負粵港先天道道堂的聯繫往還。

田邵邨，清遠善化鄉人，道號昌瑞，號梧桐山人。《梧桐山二集》內有田邵邨像，贊辭寫道：

「天生豪傑，世系曰田，口談仙佛，理合聖賢，著書百卷，結萬人緣，修身脫俗，養性復天。」^⑤

其著述包括《梧桐山初、二集、三集》、《平地天堂集》、《桃源洞詩聯集》、《壽耆相集》、《道脈總源流正本》多種，又為《王氏女真經》付印撰跋。^⑥此外，田道長亦任三教總學會編刊的《國粹雜誌》義務撰述人，此雜誌班底核心來自先天道。^⑦

田道長十七歲設帳授業於東河，桃李滿門，同年遇錦霞洞禮賢堂的堂主巫濟良，拜師入道。田氏「發緣倡深圳梧桐洞、大埔桃源洞、廣州河南永耕堂、九龍大石古觀音堂。各處堂口，來往道侶，文人雅士，不勝其數」。《寶霞叢錄》稱頌田道長「智慧過人，為道之棟梁才」，六十四歲時他「預製挽聯一副曰：『辦道四八年，起洞兩三間。……在塵七十載，讀書千餘卷』」。^⑧田道長的弟子陳執中在1934年撰《梧桐山人行述》稱，田道長年二十五，「是年建造小霞仙院……（卅一壬寅）起梧桐仙洞，……並起河南永耕堂，……（五十一壬子）起旺角坤道堂，為普度眾生接緣所，五十六起桃源仙洞。」^⑨據說田道長從梧桐山步行來香港，葆真堂、金玉堂設於粉嶺，蘊貞堂設於沙頭角，其一功能乃作為歇腳居停之所。^⑩田氏一生弘道五十多年，行醫濟世、講經教化，設立道堂，田道長曾先後「辦道於太平虎門、青山屯門、汲水門、鯉魚門、崖門、斗門、澳門、城門，逢門必利，合結仙緣。」^⑪由此可知，田道長確為先天道早期傳入香港的關鍵人物。

2. 桃源洞

桃源洞為先天道坤道的靜修壇堂，初創於大埔下碗窠。^⑫題於民國六年的門聯很有意思，道出田氏繼

梧桐洞而傳薪火於香江，其對聯如是寫道：

詔桃李以接淵源，花放肯隨流水去；

繼梧桐而開峽洞，枝分豈斷火薪傳。

田邵邨在《香港新界大埔桃源洞徵詩聯集跋》談到其襟懷與宏圖：

是以再開大埔桃源，欲為菟裘養靜之居。是居也，以梧桐仙洞為普度收圓之左輔，小霞仙院為慈航共濟之右弼，大帽山為屏帳之後樂，八仙嶺為參拜之前朝。……^③

因大埔的市區發展，政府收回整幅洞地，1987年遷至山塘村。由於道堂佔地廣、影響深，所以附近一帶仍以桃源洞為地名。據現時的負責人回憶，當年桃源洞佔地數萬尺，有一連數楹的建築物，內有水月宮、邵邨先生靜室等，可供道侶清修之用。其時生活清苦，用附近農地自種的白米與粉嶺的藏霞精舍交換蔬果，彼此相互扶持，自得其樂，真有出塵世外的桃源之感。^④

3. 覺性堂

經書和特刊，有助追尋甚至重建道堂的歷史，現已湮沒無聞的覺性堂，就是一例。覺性堂設於九龍石鼓壠村蓬萊園內，借建機場時拆去，只能從幾部經書去追憶。^⑤覺性佛堂設宣傳部刊印二十多種經書，其中《無極蓮花咒》多次重刊，1918年重刊，自1928年至1936年共六板印刷，現所見是1938年重刊本，由



六位善信敬印955本；1924年、1934年、1936年刊《無極蓮花寶懺》；1926年和1934年再版《無極蓮花經》，皆「無極宮藏板」。以《無極蓮花經》為例，書前聖像共14幀，計有無極金母、鴻鈞老祖、天地上聖、玉皇上帝、極鈞珍佛、……雲城七聖、王靈官、韋馱等，代理流通者計有九龍飛鸞印務館、廣州市文在茲善書局、明星堂善書局等，「各地善書局均有代售」，分枝處為沙田蓬萊道岸。^⑦覺性堂最值得注意的是，1910年已設立「宣傳部」，歡迎善信「請經」，「各種道德善書佛教經典，利便各界，到請無任歡迎」。相類於今天宮觀的「弘道組」，哪個年代要算是「新生事物」，想見有一定的規模和組織。

4. 慶雲洞

筆者收藏有《呂祖警世三省功過格》一書，1936年校印，慶雲洞藏本。追尋下，此洞原來是1910年代由梁道容（1865-1939）於屏山大道村普生園創建。梁氏瓊州人，光緒年間赴四川供職，宣統二年（1910）陞任頂航，1934年為地任，權衡兩粵，1939年了道。梁道容著述甚豐，如《抱穩正宗》、《三品經誦》、《呂祖警世三省功過格》等。^⑧據《重修慶雲古洞碑記》（1968）載：「本洞虔奉三教至尊，秉先天命，諦倡行同源至理之素願，創建迄今五十餘載」。^⑨因該洞主持年紀老邁遷居臺灣，1993年拆圯，其經書、傢具等文獻器物，已由香港文化博物館接收和皮藏。

1910年代建立的先天道道堂，還有1912年坤道堂、1913年芝蘭堂、1918年天真堂等多所。

三、一九二〇年代：藏霞精舍與福慶堂的建立

1920年代不少承前啟後的壇堂先後建立，^④除了人們較為熟知的齋色園、蓬瀛仙館和抱道堂外，還有福慶堂和藏霞精舍。清末民初清遠人田邵邨、麥泰開，及南海人羅偉南師徒等來港闡道，1920至1930年代是先天道在港建堂的「高峰」，香港先天道道堂與齋堂在這二十有明顯的擴展，如1920年成立的藏霞精舍、1924年成立的香港道德會福慶堂，及1931年成立的九龍道德會龍慶堂。洪學庸編《賓霞叢錄》，詳細記載粵港等地先天道道堂的興辦：羅偉南師徒「三人同心闡道於中外，數十餘處。如香港道德會、屯門善慶洞、九龍龍慶佛堂、心慶堂、廣州崇慶堂、佛山成慶堂等。」^⑤此後「省港澳星四鄉，道務大展」，香港以「慶」字為堂名聯繫道統至今。^⑥其中龍慶堂是香港道教聯合會初創時的骨幹，並參與籌設先天道安老院。麥長天「一手倡建飛霞洞，並開八德堂。以明、體、達、用、行、恕、居、忠之名義。明德設在三水蘆苞，體德設於佛鎮打錫街，達德設在東莞茶山，用德設於新會江門，行德乃在九龍城邊，即智園，恕德在澳門，居德設於廣州河南，忠德始開三水西南。」麥長天首徒何明顯，何明顯「開示之徒」有麥泰開與洪學庸。1913年清遠飛霞洞由麥泰開主持，「繼續擴建洞宇，又往星洲、仰光、安南、上海各處，設立道堂不下數十處。」洪學庸「自民國二十一年發起倡健本洞。至民國二十四年歲次乙亥落成開幕。名曰賓霞洞。」^⑦

為何二十世紀上半葉先天道在港流行？在「破除迷信」時尚的年代，廣東藏霞洞、飛霞洞與紫霞洞同時受朝野侵擾或保護^⑧。而香港社會風氣相對寬鬆、祥和、自由，甚適合道堂在港建立分枝。^⑨1951年洪

正心著《先天道教回顧與前瞻》說得明白：「香港為中外文化交流之區……而大多數住民又為富於冒險、勇於改革之粵人。香港當局對於宗教向主自由，無分軒輊，此實為先天道發展之最好都會」^④。值得注意的是，在西化思潮衝擊下，1920年前後維護傳統文化者同時尊孔和崇道，粵、港、澳道德會是一個明顯的例子。1924年成立的香港道德會福慶堂奉祀孔子（廣州道德會亦奉祀孔子），其支洞善慶洞則奉祀玉皇大帝。據《香港道德會碑記》指出：福慶堂崇祀孔聖和呂祖。

「……晚近人心不古，世道日非，權利競爭，無時或已，奢侈詐偽，靡所底止，戾氣所鍾，釀成巨禍，道義淪亡，無庸為諱。同人等以為際茲內憂外患之秋，須抱定愛國教人之旨，用是糾合同志，提倡道德，研修聖理。當時南海紫洞人士倡辦善慶堂，慕道者雲集響應，不終歲而成績斐然。甲子冬羅善安、葉學榮諸君來港，稅西環太白臺第六號、第七號兩度四樓，踵設福慶堂，崇祀大成至聖孔子先師暨呂純陽祖師及諸先賢」^⑤。

1962年註冊為「慈善機構」，據說是較早一批以「廟宇」名義在華民政務司註冊的道堂。

藏霞精舍位於粉嶺黃崗山，創辦於1920年。創辦人朱翰亭（別號廣霞），是清遠藏霞洞創立人林法善再傳弟子。據《藏霞精舍落成誌慶》記載說：

「粉嶺結玄窩陡成福地，藏霞分法派遠接先天，藏霞精舍落成誌慶……我朱翰亭師八垢皆空，六通妙得……名仿藏霞，派宗法善，勝曰精舍，法祖慧能。……頌曰：脫凡入聖到藏霞，急早來求是居家；撥開

名利牽纏網，一置向前便龍華。」^⑨

「派宗法善」即道出此堂由林法善衍派下來。藏霞精舍迄今有四位主持：朱翰亭、徐昌慧、趙棟垣、徐耀基。戰前藏霞精舍佔地寬廣，道侶多達數十人，精舍前後均有耕地，耕丁20多人，自給自足，淪陷時曾接濟饑民。^⑩藏霞精舍在藏霞洞一脈的先天道道堂有「超然」地位。這或許是：藏霞洞經過林法善開創，朱翰亭致力擴大和營建洞宇，經歷60多年才有其規模，朱翰亭因而地位崇高。1922年朱老師「八秩開一榮壽大慶時」，藏霞精舍重修，正廳掛祝壽書法屏風十二開，題「德紹尼山假年學易，望隆渭水指日登朝」。1927年擴建「長壽亭」，陳伯陶書額並題聯曰「長留元氣春二月，慶祝仁人百歲週」。精舍四周仍保留大面積的綠化草地，這一大片的綠化園地命名為「粉嶺康樂公園」。公園門樓建於1971年，橫額題「藏霞精舍拱辰門」，聯曰「拱翊先天氣，辰星大道光」，拱辰門取名，來自先天道第27代家長顧拱辰。筆者2002年隨先天道的道長前往清遠參訪其祖庭，觀察所得，藏霞精舍主持顯然是居於禮儀上的領導者。

四、一九三〇至四〇年代：齋堂、寶霞洞與先天道安老院的建立

先天道創辦的道堂、齋堂，在二十世紀上半葉有顯著的擴展。麥長天「又往星洲、仰光、安南、上海各處，設立道堂不下數十處」^⑪，他在南洋各埠創建道堂，其中多屬齋堂形式。^⑫據《廣東年鑑》載，廣東道教團體之形式，包括道觀、善社和齋堂。其中齋堂「更流行於淪陷前之廣州市，據民國廿七年所調查不

下二百所，……廣州市齋堂大略可分為二類：一為道教成分極濃厚者，二為採取佛教形式者；前者曰『仙天道』（應為先天道）奉侍神人，後者曰『三寶道』奉侍佛界」。^③M. Topley 研究新加坡的齋堂，指出「這些齋堂是一些可以居住的宗教建築，居住者須禁欲素食。這些齋堂大多由未婚女子居住和管理」，他所接觸到「大部分齋堂都聲稱是先天道的『真正信徒』」^④。筆者往清遠飛霞洞考察，在飛霞歷史陳列館內展廳《導語》看到：「這裏曾是女人們的天下，……女人們從南番順清遠及整個嶺南地區慕名而來，放棄了戀愛、婚姻、生育、家庭和私有財產」。飛霞洞以前貞烈居、守仁堂、養真廬等坤道居所，現已改建，只存1925年題字石額。1960年代初，飛霞洞還住有幾位七、八十歲老婦，她們原是順德繅絲女工，老了入洞養老。^⑤

齋堂可說是早期的安老院，有些沒婚嫁的女傭，付出一筆費用，以求茹素和生養死葬，他們多吃齋念佛，寄居之所統稱為齋堂。早年香港不少齋堂，皆有「媽姐」入「份」，在堂內生養死葬。現所知較早的先天道齋堂，即建於光緒31年（1905）筲箕灣的極樂洞。又如1915年創立的萬佛堂，位於牛池灣西村，創辦者是來自西樵的自梳女。同樣源於飛霞洞的尚志堂，1920年代成立，由順德「媽姐」成立。^⑥到1970年代，估計當時全港有七千至一萬老人在齋堂居住。^⑦1930年代的齋堂，可以位於牛池灣的寶霞洞為代表。

寶霞洞於1935年由洪學庸創辦，別名「寶覺精舍」。洪學庸在《寶霞叢錄》詳載其創設經過，「在江門用德堂設壇開乩，經有廿餘年」。但因政治紛亂，奸徒劫掠道堂。寶霞洞自1932年倡建、命名、定坐向和建築地址，皆經過呂祖諸位祖師降乩指示。1931年呂祖乩示：「程途萬里到來臨，弟子共同發善心。九龍東山牛眠地，相照天然列四金」，及後到牛池灣村，後山有東山古寺，與偈相符，遂向政府購地。1934

年奠基，披荊斬棘，於1935年開幕。^⑧洞內仍保存1930年代訂下的「本洞脩道信條」、「佛殿規則」、「本洞職員通則」。「脩道信條」之一：「不慕聲色，時防觸法，以收靜養之真如」；寶霞洞「職員通則」下分庶務、經生、司香、飯頭、菜頭、門房、農務，各有職掌，使人想像當年寶霞洞的起居生活。據洪學庸孫告知，1949年洪學庸了道，之後由「姑婆」打理；寶霞洞初用主持制，1982年成立寶霞洞有限公司。1950年代每年孟蘭節連續五天由「齋姑」誦經，常住40-50人，1990年代末只有10位老人在洞字內生活。^⑨

先天道是道教團體中最早主辦安老院的，有解釋說因為先天道有許多為女傭而設的齋堂，無兒無女，退休後由齋堂負責生養死葬，再進而發展而成安老院。^⑩1943年香港淪陷時期，龍慶堂等先天道堂籌設先天道安老院，初收容36位茹素修真的老人，院址初設於深水埗，1945年遷至寶霞洞，1948年後在沙田上禾輦村自建院舍，並由先天道各堂成立安老會管理。為擴建院址，1951年與沙田鄉紳人士合修萬緣勝會，1952年又得胡文虎捐建宿舍兩座。^⑪1953年全體老人共150餘名，年齡介乎61至94歲。^⑫有關安老院發展經過，《沙田先天道安老院發展簡記》詳加記載：

先天道安老院之成立，乃由先天道各堂群策群力創辦。在一九四三年本港陷日時，正是災難年荒之際，衣食缺乏，饑民無數。本道同人等本著恤孤憐貧之心，初創辦安老院於九龍深水埗通菜街樓宇。地方所限，只收容茹素修真之老人三十六位，八月三日正式開幕，深得各界人仕之同情，時予捐助。一九四五

年秋，日戰結束，港九重光，各行業務恢復經營，無奈老人亦要搬遷，幸蒙寶霞洞借出地下全層為各老人

暫居之所，但非善策，欲購地建築又苦無適當地址，至一九四八年春，承蔣穗堅大姑發心將其位於沙田上禾輦村「佛光堂」石屋全間連餘地總共面積壹萬五千平方呎，送給先天道安老院為永久院址，……為健全組織，就在此時成立先天道安老會，並設立各部職員以管理安老院。……復興沙田碩彥合修萬善緣勝會。籌得善款二萬餘元，即將該地規劃，開地盤，建石壘，築道路，闢墳場。一九五二年秋，蒙已故僑商胡文虎先生捐建老人宿舍兩座。翌年蒙各隱名氏善長捐建男宿舍一座，乃增收男女老人至壹佰九十人。……一九八七年，……幸蒙先天道瑞霞園主持香昌香姑婆及善長鄭偉權先生率先捐助，復得先天道各堂及道內同人暨各界善長仁人熱烈響應，鼎力同勸善舉，使護理安老部之裝修工程得以展開，今護理安老部第一期三樓裝修完竣啟用。……謹立石文以彰高風厚道……沙田先天道安老院理監事會同人謹誌。^⑦

現時先天道安老院也成了先天道堂聚集議事場所，一些先天道堂結束，老人也會入住此安老院。先天道安老院每年聯合先天道堂啟壇修建孟蘭法會，現有九十多位老人入住。院內老人的信仰，曾有研究者進行採訪。曹玄思訪問了七位來自珠江三角洲自梳女，時年80-90歲，有住在齋堂，有住在安老院，均是先天道的信徒。她們香移居香港後，均立刻找家齋堂加入，「在內可找到團體的支持、保護及安全感，以及個人價值之認同」。她們的同輩或上輩的自梳女中，大部分加入先天道，她們信仰此道的理由是「因為先天道是拜觀音的」、「因為先天道的道很大，所以多人加入」。^⑧

五、一九五〇年代以後

1940年代以後的二十年，道堂逐漸組織與凝聚。其中龍慶堂在日治時代，是香港道教第一間註冊之慈善社團，開拓道堂慈善社團制之先河。^②1950至1960年代，先天道香港總會、香港道教聯合會先後成立。一些高道大德，如何啟忠、侯寶垣、謝顯通自粵移鶴香江弘道，道堂在港、澳紛紛成立，包括雲泉仙館、信善壇、青松觀、萬德至善社、雲鶴山房等。當是時也，全真、正一、先天等等各派道堂，各行其道，各綻異彩，香港道教出現新的局面。

1. 先天道香港總會的成立

1950年代初，曾道洸（1897-1966）接任為第29代家長。及後先天道總會移於香港，以萬安堂名之，由曾漢南創設於九龍青山道466號，1956年曾道洸編印《大道》，先後出版兩期，^③1966年成立「通訊簿」；又在港創辦育澤堂、育和堂、同仁堂等。1950至1960年代先天道在港發展契機，與中國內地政局息息相關。《先天道近況及其分佈》一文更明白指出：「總會中樞百餘年來向設川省，近自大陸變色……現正進行將總會遷設香港」，并列舉三項理由：香港接連於大陸邊緣；香港為遠東交通樞紐，交通便利；香港道堂眾多，不下四十餘處。^④1949年掌教的宋道剛留在中國大陸，「不能行使職權，乃致函移駐香港的廣東地任曾道洸接任家長職務，以維持先天道脈」^⑤。

1967年曾道洸了道，江道泓在香港「六七暴動」緊張的氣氛下從泰國來港接任，及後創潮音佛堂於

香港，潮聲佛堂於高雄，1968年於大埔道56號建立香港先天道總堂，1979年總會移至曼谷，成立萬全堂。^⑧近年因姑太了道，沒人守下去而出租單位，佛道神像移奉沙田先天道安老院，安老院現作為先天道各道堂聯絡和舉辦醮會之場所。

2. 加入組成香港道教聯合會

1961年龍慶堂邀請各道堂選派代表籌組聯合會，參加團體包括全真道、先天道及其他派別共33個組成一聯合組織，香港道教聯合會成立，1967年政府批准該會註冊為有限責任法團。籌備委員屬先天道道堂者，包括萬安堂、福慶堂、龍慶堂、善慶洞、心慶堂、成德堂、濟原堂、智園、天真堂、靜室、小樸園、永樂洞、寶霞洞、紫霞園等14間，35個委員之中佔超過三分之一。^⑨1975年以前香港道教聯合會假龍慶堂及圓玄學院為通訊地，後來遷至九龍深水埗大南街。羅智光道長1975年撰文指出：「先天道在香港的未來發展，預料仍在保守待時的時期，部份有識者，已支持及致力香港道教聯合會，融匯各支各派，發揚道教……」。^⑩

3. 重建祖洞殿堂

近年藏霞精舍、桃源洞等堂的道長往清遠參拜其祖庭，支持重建殿堂，組織經生赴祖庭做孟蘭。據《藏霞集》載：「本洞年例功德，自夏冬兩季道場，以及中元勝會，施幽超渡，普救眾生。其陸幽設於本觀階前，而水幽則前傍澗流，臨江而祭」。^⑪百多年後的今天，藏霞弟子仍在北江江邊放水幽以超渡孤魂。《藏霞集》這部原始文獻在祖洞也失傳了，現從香港帶回以作保存。^⑫這幾年參拜藏霞洞活動的組織者——蘇

慕潔，在桃源洞「落名」，番禺石井人，父親蘇景和，兄蘇棧明皆在藏霞洞入道。為誌蘇氏重建祖洞的貢獻，2000年樹立《重修藏霞古洞碑記》：「香港蘇慕潔、蘇英華二大姑，……招集香港各地善信弟子及社會各界仁人善者，……於一九九七年至今，對藏霞古洞進行基本修葺及改建^⑧。」

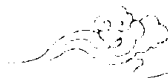
六、香港先天道道堂的地理分佈

先天道總堂於1966年成立，蘇棧明道長藏有「通訊簿」，這是一份甚有參考價值的資料。主持大多的稱號是姑太、姑婆、大姑，只有幾所例外，如慶雲古洞主持為陳道典家長、善慶洞主持為吳紹堅先生。原文有一至七十編號，編排次序據原件，今略去主持姓名、地區與街道後的地址、電話，創立年份此欄目則由筆者增入。有***者，原文缺地址，由筆者補上。^⑨



道 堂	地 址	創立年份
先天道總堂	九龍大埔道	1967
先天道安老院	沙田上禾輦村	1943
藏霞精舍	新界粉嶺黃崗山	1920
慶雲古洞	屏山大道村	1910 年代
紫霞尚園	沙田排頭村	1933
紫霞下園	沙田排頭村	1926
翠竹林	沙田下禾輦村	1950
靜室	九龍城聯合道	
慧園	荃灣三疊潭	1935
飛霞精舍	沙田顯田村	
智園	九龍西頭村 **	1923
普音佛堂	九龍城啟德道	
翠純廬 (翠竹林)	九龍深水埗南昌街	
行德堂	九龍城聯合道 **	1925
芝蘭堂	九龍牛池灣西	1913
覺園	沙田頭村	
紫霞臺	沙田排頭村	1963
紫竹林	粉嶺麻笏村	1950 年代
瑞霞園	沙田下禾輦村	1953
竹林精舍	粉嶺十字路	1976
心慶堂	沙田大圍銅鑼灣安樂園	1933
普善園	沙田排頭村	
九龍尚志堂	九龍大南街	1920 年代
粉嶺尚志堂	粉嶺安樂村	1955

潮音佛堂	九龍深水埗長沙灣道	1967
坤道堂	九龍旺角砵蘭街	1913
英慶堂	九龍太子道	1960
小樸園	九龍鳳凰村銀鳳街	
慈蔭佛堂	九龍鳳凰村銀鳳街	
成禮堂	九龍慈雲山	
永安堂	粉嶺聯和墟	
蘊貞堂	粉嶺聯和墟和豐街	
金玉堂	粉嶺流水響道高埔村	1925 年之前 [®]
賓霞洞	九龍牛池灣斧山道	1935
松慶佛堂	九龍深水埗桂林街	
清林洞		
成德堂	九龍長沙灣道	
永樂洞	九龍牛池灣村	1932
明霞佛堂	沙田滙源邨	
同仁堂	粉嶺聯和墟 **	1950 年代
桃源洞	大埔山塘村	1917
明覺園	沙田排頭村	
志和堂	沙田禾輦村	
暢林園	沙田排頭村	1937
天惠堂	九龍新蒲崗彩虹道	1950 年代
濟原堂	九龍城福佬村道	1890 年代
永勝佛堂	長洲西灣天后廟側	1920 年代
惟心堂	九龍大埔道	
惟德堂	元朗崇正新村	



育澤堂	元朗崇正新村	1950 年代
金霞精舍	九龍塘森麻實道	1925
崇道堂	新界大埔墟錦山	
銅源園	大埔南坑鐵尾仔	1971
三慶精舍	九龍大埔道	
福慶堂	香港西環堅尼地城	1924
龍慶佛堂	九龍深水埗基隆街	1931
善慶洞	屯門青山公路	1931
萬佛堂	九龍牛池灣西	1912
極樂洞	香港筲箕灣	1905
度原堂	元朗坳頭楊屋村	
普盛堂	九龍深水埗鴨寮街	
敬明堂	九龍新蒲崗爵祿街	
義慶堂	九龍土瓜灣	
天真堂	九龍青山道九華徑新村	1918
葆真佛堂	粉嶺十字路	1934
德慶堂	九龍調景嶺橋頭嶺	
佛光堂	沙田上禾輦村	
太一精舍	元朗洪水橋丹桂村	1940 年之前 ^⑥
潔慶佛堂	九龍深水埗鴨寮街	
東安堂	屯門 **	

根據上表，有幾方面可加說明：

1. 道堂總數共70間，分佈統計，港島區2間，離島區1間，九龍區31間，新界區35間，地址不詳1間。1970年代之前新界粉嶺、大埔、沙田等地，既是郊遊好去處，也是不少道長選擇作為清修之所。

2. 九成的道堂在1950年之前建立，只有數例建於1950年之後。如1967年江道泓建立潮音佛堂，原因是「港九多人是潮州，眾位後輩向予求，香島潮屬沒堂號，命創潮音堂八樓」，以之為「潮屬總堂」。⑧……

3. 上述道堂，不少已遷徙或不存，九龍區一些道堂則遷到沙田、大埔等地區，如1937年暢林園由九龍石鼓壠村遷至沙田排頭村；1970年代心慶堂由九龍譚公道遷至沙田；1991年坤道堂由九龍油麻地遷至大埔懷仁街。道堂遷拆，不知多少經書文獻散佚，前述屏山慶雲洞經書由香港文化博物館收藏，實屬少數例外。

4. 據1956年香港先天道會出版《大道》，刊出香港現有先天道道院共49個。⑨1968年出版《道泓江慧光老太師榮登先天道掌教十二週年紀念特刊》載，香港先天道道堂增至超過72間。從堂宇數量來說，1960年代可說是先天道最盛時期。⑩

香港有幾處地區是宮觀佛寺選為道場的集中地，大嶼山鳳凰山至羌山一帶，荃灣芙蓉山至三疊潭，以及沙田排頭村山上等。民初道侶選擇沙田建壇堂，其中排頭村已有佛堂12個，有稱為「佛堂窩」，其中規模最大的是紫霞園。沙田火車站旁的般若精舍，原名普靈洞，1915年創立，1948年改為現名。普靈洞亦

具齋堂性質，「是一個靜修院」，「由一些齋友姊妹，每個人湊二百元，建築起來的」。^⑧排頭村之外，還有山下圍曾大屋旁的靈谷園（又名敍賢精舍），曾辦靈谷園幼稚園。園內保存庚申（1920年）對聯，源自清遠藏霞洞，而「其洞奉祀唐朝大仙、樟柳榆三田祖師」，^⑨彌足珍貴的是，靈谷園現成了僅有供奉三田祖師神像的先天道道堂。戰後改奉三寶，堂名亦不見於上述「通訊簿」。後來建乙明邨，靈谷園遷至大埔洋涌村。^⑩沙田今天仍存有最少五間先天道道堂，即紫霞園、瑞霞園，翠竹林、暢林園和心慶堂，以及先天道安老院。安老院與沙田地方鄉紳關係密切，安老院為擴建院址，1951年與沙田鄉紳人士合修萬緣勝會。據《沙田先天道安老院籌募經費暨擴建宿舍緣起》載，這次先天道堂「與沙田地方人士合修萬緣勝會，籌得款項二萬餘元」。^⑪吳松熾（？-1965）既是沙田鄉公所領袖，也是先天道安老院副院長，曾任紫霞園住持。^⑫1949年安老院落成開幕，沙田鄉公所正、副主席吳殿平、曾廣仁出席剪綵。

1920年代的牛池灣，地處九龍沿海往來西貢等交通要道，客家村落分佈而地價較廉。1930年代江山故人往牛池灣旅遊，據他記述牛池灣村「西行則為村居，中有金霞精舍及萬佛堂，兩處都打點得很雅靜，為修道者所居之所。西行一帶田野就次而闢。」^⑬二十世紀上半葉，先天道在牛池灣區最少有六所道堂創立，包括芝蘭堂（1913年創立）、金霞精舍（1925年創立）、永樂洞（1932年創立）和藏寶洞（1933年創立），或已改建，或廢圯。^⑭（金霞精舍拆卸，其關帝像現供奉在牛池灣鄉公所。）現存者僅有萬佛堂與寶霞洞，乃清修之所，其中萬佛堂是香港現存最早的道堂之一。

此外，二十世紀上葉不少文人、學者、道侶流寓香江，南來道侶有選擇粉嶺作為清修靜室，如軒轅祖祠、蓬瀛仙館及藏霞精舍。粉嶺地區，藏霞洞一脈的道堂除了藏霞精舍，還有位於安樂村的尚志堂（1920

年代創立）、聯和墟內的同仁堂、粉嶺樓的竹林精舍、麻笏村紫竹林、高埔北村葆真堂等。附帶一提，道堂的建立也有曲折的過程。例如香港道德會於西環創建後，計劃在新界擇地建支會作為研道潛修之所，卻在粉嶺因風水問題被「鄉眾阻撓」：「民國二十年拓支會於新界，始胥宇於粉嶺，鄉眾阻撓。繼擇地於屯門」，^⑦後來在屯門黃家園建成善慶洞。建於1920至1930年代的粉嶺藏霞精舍、西環福慶堂、屯門善慶洞，其建築已被列為歷史古蹟。

七、利濟群生：先天道道堂在地區宗教與慈善公益方面的貢獻

除前述安老服務外，香港道堂從贈醫到辦學，其籌路藍縷的過程，可說是香港二十世紀社會慈善公益發展史的縮影。早自1910年代以來，道堂已興辦賑災事業。如一九一八年馬棚大火，約六百人遇難，事後在愉園蓋搭醮棚，東華醫院善信籌款延請鼎湖山慶雲寺高僧、廣州應元宮道士開壇作法以超渡亡魂，^⑧當年參與建醮的道堂包括牛池灣的先天道派的萬佛堂、芝蘭堂。據一些回憶文章，記述建醮場內有多副對聯，萬佛堂道場對聯：「三教本同源，運際三期三界，守三皈，遵三畏，奉三清，……永出三塗苦海；一聲宣普度，……咸參一樹菩提。」^⑨今天萬佛堂仍可見門懸「誠格幽冥」牌匾，上款題：「戊午年馬棚火災建醮荷蒙報效超渡亡魂」，下款題：「萬佛堂大道長雅鑒，東華醫院暨閩港建醮值理敬題」。又如福慶堂現有「見義勇為」匾額，是賑濟1931年華北水災，為東華醫院董事會贈。

每遇天災人禍，香港道教團體參與超薦法會，以求安陰利陽。1972年「六一八」雨災，山崩樓塌，觀



塘安置區受災嚴重，青松觀、六合聖室等道堂前往災場為遇難者作安息法會。先天道道堂如寶霞洞多次參與息災、超度法會，例如1939年「法雨宏施」鏡匾，為香港九龍超度中華殉難軍民萬人緣大會所贈。內有「與人為善」鏡匾，說明1952年寶霞洞義務參與元朗博愛醫院和平息災法會，勸助功德。另有1966年長沙灣街坊孟蘭會送贈上書「法力無邊」的錦旗。二十世紀上半葉省港澳道堂往來密切，如萬佛堂曾前往廣州方便醫院作功德，唸經超幽七天，方便醫院送一木牌坊，惜戰後已改成大門。

此外，道堂在地區上造福鄉梓，參與協助地區醮會，香港先天道道堂也支持地區廟宇和慈善團體建設。1950年沙田醮會在車公廟舉行，「始由先天道海外道長率領長齋道侶30餘人，舉行豎幡行杖大禮，由副主席岑載華陪同行禮……」⁹⁸萬佛堂內保存有牛池灣鄉安龍值理會送「顯聖慈航」鏡，1965年鄉公所搭棚安龍，萬佛堂、靜室、金霞精舍、永樂洞四間道堂協助開壇，而這次也是該區最後一屆安龍醮會。如大埔碗窰村樊仙宮，供奉陶工行業神，1964年和1976年桃源洞捐款重修；1946年和1956年，萬佛堂、金霞精舍、永樂洞、藏寶洞和寶霞洞捐資重修牛池灣三山國王廟。¹⁰¹1967年，粉嶺區鄉事委員會與診療所興建，藏霞精舍與蓬瀛仙館等團體捐款支持。¹⁰²

此外，在1930-1960年代，道堂也是社會福利事業的支柱之一。中國傳統善業諸如施茶辦義學，道堂亦盡力施濟。如1960年代善慶洞在門前設置茶桶施茶，方便農漁村民。據洞內現存剪報記載：「新界青山公路上，善慶洞的善心人，特製一個大銅壺，免費贈茶飲水方便過路的人」，善慶洞施茶施棺，是早年屯門有名的善堂。1944年香港淪陷時期糧荒嚴重，龍慶堂「施粥賑饑，日逾六千碗，歷時兩年，存活無算，復創辦先天道安老院、兒童工賑院等」。¹⁰³淪陷時期兒童工賑院「收容饑餓兒童近百名，教以紡紗技術，

以工代賑，直至香港重光。」1951年因學位不敷，龍慶堂配合政府教育政策，「舉辦識字班於會址內，收容學生二百餘名，學費低廉」。¹⁰⁴ 福慶堂早在1928年太白台樓下，興辦義學。1950年代先天道提出興辦學校計劃：「而承先啟後，繼往開來，捨辦學實無別途。試觀他教，莫不注意興學，尤以耶教為著。……茲擬創辦學校，宏揚大道。……由幼稚園與小學，而及於中學大學。」¹⁰⁵ 1950年代曾漢南身體力行，分別在跑馬地與深水埗興辦智修學校、廣德學校，由總會津貼。1949年後，曾道洸接任為第23代家長。據《現在掌教曾道洸老太師傳略》一文載：

「興水利，築道路，造橋樑，如梅江、錦江、梅東、梅西、及其他等橋，相繼完成。……香島則倡建養老院，辦學校，有智修學校，廣德學校，先天學校，更置設義山莊等公益。……乃設總會於九龍，以利道務之進行，更創大道刊，廣宣道務。」¹⁰⁶

八、後話

1999年筆者參與香港道教聯合會進行所屬道堂的訪問團，其中藏霞精舍、寶霞洞等堂的考察，其書畫匾聯深厚的文化內涵，使我留下深刻印象。寶霞洞內懸「清遠禺峽山飛霞洞全圖」的相片，更引發筆者到嶺南地區繼續追尋先天道脈源的想法。要瞭解香港先天道，不僅在香港，還要前往廣東多個地區尋源溯始。1999年8月及2002年10月，筆者先後兩次考察清遠藏霞洞、飛霞洞。2002年本人跟隨四十多位藏霞精



舍、桃源洞等道堂的道長，前往清遠參訪其祖庭。有感二十世紀前半葉廣東道侶移鶴香江，二十世紀後半葉則「文化回流」。除了三田祖師、觀音等神像¹⁵⁷「回歸」祖洞外，《藏霞集》這部原始文獻在祖洞也失傳了，現從香港帶回清遠以作保存。先天道道長雖然已屆耄耋之年，仍然利濟群生，在粵港做孟蘭以安陰利陽；他們仍然努力不懈，支持祖庭建設殿堂。還有經懺科儀等例子，在此不作贅述。¹⁵⁸香港道長在清遠收了兩位年青女孩為弟子，考入黃龍觀「華南道教學院」接受科儀訓練，學成後在藏霞洞主理各項事務。

藏霞洞不僅是粵港先天道的源頭，也是先天道發展的縮影。粵港先天道一百多年的傳承，經歷了草創，進而發揚光大，繼而凋零，再而重建的轉折過程。與粵港先天道情況相類似，林萬傳指出臺灣先天道堂1958年以來三十多年「因無頂航，無法授職天恩，……導致先天道辦理皈依、進道之人才日漸缺乏，……嚴重的影響道場的發展」；「泰國先天道現在已衰退」，「許多佛堂已多年沒有辦皈依、入道了」。¹⁵⁹先天道在香港傳揚百年，從致力慈善公益事業到創辦安老院；堂宇數量超過70間；從先天道香港總會成立到加入組織香港道教聯合會。上述多方面，放諸嶺南先天道源流以及香港道教發展歷史上，香港先天道有其重要地位，很值得另譜篇章。

後記：近十年本人在先天道歷史課題的考察、訪問與資料搜集，下列團體和個人提供了協助和方便：藏霞精舍、寶霞洞、桃源洞、先天道安老院、蓬瀛仙館、何強道長、游信溢道長、蘇棣明道長、蘇慕潔道長，還有多間先天道道堂，使本人研究得以順利進行，在此一併致謝。

- ① 詳見拙文〈香港早期道堂概述——以先天道為例說明〉，載於《臺灣宗教學會通訊》第五期，2000年5月，頁100-101。
- ② 2001-2002年筆者因錄於主編《道風百年——香港道教與道觀》一書，採訪了40多所香港道堂。1999年筆者參與香港道教聯合會進行所屬道堂的訪問團，訪問了二十多所道堂，增進香港道教現況的瞭解。
- ③ 如《香港道德會屯門支會創洞原序》（1931年的創立碑記）、《沙田先天道安老院發展簡記》（1986）等，都是有參考價值的碑刻資料。
- ④ 這一幀相片，收錄於本人主編：《道風百年》，香港利文出版社、蓬瀛仙館道教文化資料庫出版，2002，頁89。
- ⑤ 大埔桃源洞誤以為創建於1924年，《道心》〈團體會員簡介〉即沿襲此說，見第27期，2003，頁89。
- ⑥ 《關於慶雲古洞文物的研究報告》，葉天生撰，1996，香港文化博物館館藏。
- ⑦ 本人有關粵港先天道歷史系列的研究文章，第一篇是〈香港早期道堂概述——以先天道為例說明〉，載於《臺灣宗教學會通訊》第五期，2000年5月；第二篇是〈道脈綿延話藏霞——從清遠到香港先天道堂的傳承〉，載於周標楷編：《結網二編》（臺北：東大圖書，2003年7月）。
- ⑧ 1921年劉彭齡：〈恭祝邵邨田老先生大人六十榮壽序〉，《道脈總源流》，1924年田邵邨著，1982年重印，頁47。
- ⑨ 〈先天道近況及其分佈〉，《大道》創刊號，香港先天道會1956年出版，頁11。
- ⑩ 其中一例是九龍尚志堂，堂內神壇中為呂祖、文昌帝君、三田祖師神位，右奉祀「司理本壇扶鸞事務張寶傳大仙座位」，據其「神誕表」，張寶傳大仙誕期為八月廿二。
- ⑪ 羅智光：〈代先天道答美國密西根大學人類學系講師桑安碩士問題十三則〉，《香港道教聯合會新慶落成特刊》（1975），頁74。先天道供奉的神祇甚廣泛，參見林萬傳：〈先天大道系統研究〉，台南觀巨書局，1984，頁38-41。
- ⑫ 參見梁少傑：《大忠至孝歌、先天道常誡合編》，龍慶堂1946年刊，頁21。雲城七聖神像，見藏霞精舍內供奉。七聖「行述」，詳見《梧桐山集》卷二，頁51-61。
- ⑬ 〈先天道近況及其分佈〉，《大道》創刊號，頁11。
- ⑭ 《道源開宗》，見佛山成善堂刊《明道寶箴》，1937年第1次刊，1959年第5次刊本，頁52。

- ⑮ 洪正心：〈先天道教回顧與前瞻〉（1951年撰），《大道》第2期，香港先天道會1957年出版，頁6。
- ⑯ 《七真傳》，香港德信印務1969年印。是年香港先天道總堂與南洋先天道總會（泰京曼谷）將道恩賀年茶儀款轉印《七真傳》。
- ⑰ 《道脈源流記》，星洲大光佛堂、飛霞精舍1949年印，頁34-35。飛霞洞1911年創立，1938年建成，開山者麥長天，號昌泰（1842-1927），香港智園、寶霞洞等道堂即源於飛霞洞。
- ⑱ 曾道洸：〈藏霞古洞源流紀略〉，《大道》第2期，香港先天道會，1957年，頁34。
- ⑲ 林萬傳：〈泰國先天道源流暨訪問記實〉，載於王見川主編：《民間宗教》第一期，1995，頁140-141。
- ⑳ 參見曾道洸：〈藏霞古洞源流紀略〉，《大道》第2期，頁34；陳月桂〈名山洞府話藏霞〉，《清遠文史資料》第六期，1987年十二月，頁25-26。有關粵港先天道研究，可參考志賀市子：〈先天道嶺南道派の展開〉，《東方宗教》第99號，2002年5月。
- ㉑ 稱為水公老人的彭依法，文獻記云：「嶺南道脈由此發起」。見《明道寶箴》，頁54。
- ㉒ 《道脈源流記》，星洲大光佛堂、飛霞精舍1949年印，頁33。
- ㉓ 《寶霞叢錄》，寶霞洞編，1949年刊，頁44下至45上。
- ㉔ 詳見《寶霞叢錄》，頁45至47；《道脈總源流》，頁17、20、31-33；《道緣摘錦》第二集（羅煒南先生自述入道修道辦道之始末），1933年彭能源輯，頁14-17。
- ㉕ 黃兆漢、鄭煒明：《香港與澳門之道教》「香港的先天道」，加略山房有限公司，1993，頁46-62。
- ㉖ 香港早期道堂資料多缺載，或憑訪問口述，本人參與香港道教聯合會於1999年七月至八月舉辦的訪問團所知，如濟原堂約於一百年前由李乾明建立，屬先天道。
- ㉗ Marjorie Topley & James Hayes, "Notes on Some Vegetarian Halls in Hong Kong Belonging to the Sect of Hsien-T'ien Tao", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.8, 1968, pp. 140-141, 144-145。
- ㉘ 《港島東區文物掌故》，東區區議會出版，1994，頁64-66。

曹玄思：《先天道安老院之自梳女》，香港中文大學人類學學士論文，1994，頁30、57。

蘇棧明道長於藏霞洞入道，2003年1月9日訪問，時年84歲。

③① 《梧桐山集》卷二〈譚公仙聖教生警局序〉，頁62。

③② 九龍塘大石古觀音堂，1926年政府開闢道路，將觀音堂遷建旺角山東街現址，又名水月宮，見蕭國健主編：《油尖旺區風物志》，油尖旺區區議會，2000年，頁83。陳執中1924年撰〈梧桐山人行述〉載：田邵邨年二十五，「是年建造小霞仙院」，《道脈總源流》，1924年田邵邨著，1982年重印本，頁44上。又據賴家崧：《桃源洞徵詩聯集序》（1918年）：田邵邨「先擇九龍大石古立一小霞仙院」，頁3。

③③ 高永霄：〈香港佛教源流〉，香港佛教法相學會集刊第3輯抽印本，1992，頁12。

③④ 2004年2月9日筆者往先天道安老院，考察所見，後山建有祖堂，堂內安奉先天道道長的靈位，李道會、梁道容諸位太爺靈位供奉，井然有序；而田道長靈位安放在左上方顯著位置，題「庚午年八月立」。

③⑤ 《梧桐山二集》（1912年刊），梧桐仙洞藏板。

③⑥ 《王氏女真經》，梧桐山人跋於光緒29年，筆者參考是1996年重印本。

③⑦ 《國粹雜誌》是三教總學會於1922年創刊，「主任」是馮其煒，主持三教總學會學務兼「編輯」的是飛霞洞的何廷璋。雜誌在廣州的分發行所是文在茲書局，此善書局由先天道廣東八賢堂巫濟良再傳弟子談德元創立。

③⑧ 詳見《寶霞叢錄》，頁45-46。

③⑨ 陳執中：〈梧桐山人行述〉，《道脈總源流》，頁44。

④① 何強道長，2001年12月30日訪問。

④② 《梧桐山人行述》，見《道脈總源流正本》，頁42。

一般認為桃源洞於1924年創立，但據《道脈總源流》記載：「民國甲寅大埔又關桃源洞以避世，戊午落成，微刻《桃源詩聯集》甲乙兩卷，分贈同人」，可見桃源洞早於戊午（1918）年建成，而非1924年，見頁28。相片所見石額亦題民國丁巳（1917）。

- ④3 《香港新界大埔桃源洞徵詩聯集跋》，1918年田邵邨撰，卷二，頁44。
- ④4 見本人主編：《道風百年》「桃源洞」部分，香港利文出版社、蓬瀛仙館道教文化資料庫出版，2002，頁87-88。
- ④5 蘇棧明道長追述東頭村財主所建蓬萊園內設覺性堂，善信多來自東頭村，所奉神像與清遠藏霞洞同，一位黃姓老人自詠霞園結束後，入覺性堂修道。蘇棧明道長訪問，2003年1月9日。
- ④6 《無極蓮花咒》等書，蘇棧明道長藏。覺性佛堂重版各種經懺善書，包括《無極蓮花經》、《無極蓮花咒》、《無極蓮花懺》、《無極黃梁解厄經》，還有《蓬萊普度真經》、《本堂規則章程》、《黃梁醒夢歌謠》、《蓮舟接引歌謠》、《延壽和求福經書》等。
- ④7 《無極蓮花經》「各地代理流通處」，石鼓壟村覺性堂1926年重版。
- ④8 張敬文撰：〈（梁道容）紀略〉，1940年，見《肩一榮哀錄》，何強道長藏。
- ④9 科大衛等編：《香港碑銘彙編》，香港市政局，1986，頁579。
- ⑤0 1930年代建立的壇堂，可參考本人主編：《道風百年》「官觀資料表」，頁20-24。
- ⑤1 詳見《寶霞叢錄》，頁45至47；《道脈總源流》，頁17、20、31-33；《道錄摘錦》第二集（羅煒南先生自述入道修道辦道之始末），1933年彭能源輯，頁14-17。
- ⑤2 佛山成善堂刊《明道寶藏》，封面內頁〈慶字堂略歷：由清遠藏霞洞八賢廬禮賢堂〉，及頁55。
- ⑤3 詳見《寶霞叢錄》，頁45-47。
- ⑤4 紫霞洞由八賢其一育賢堂主陳昌賢於光緒間所創，為嶺東惠潮嘉三州之道祖。
- ⑤5 從善堂、省躬草堂、雲泉仙館等皆道堂官觀，皆在此背景下在香港成立。
- ⑤6 《大道》第2期，香港先天道會1957年出版，頁6-9。洪正心叔父，即寶霞洞開山住持洪學庸道長。
- ⑤7 《香港道德會碑記》未見著錄，1940年香港道德會會長區康泉撰，筆者拓下碑文後抄錄。
- ⑤8 題張善豪、趙善恒等敬頌，1920年陳濟寰書，見藏霞精舍內書法屏風。
- ⑤9 詳見本人主編《道風百年》「藏霞精舍」部分，頁91-93。

⑧0 《寶霞叢錄》，頁47。

⑧1 飛霞洞弟子於1929年在清遠連口創建明霞洞，有三百多弟子，建洞資金來自港澳信士與華僑，捐款入洞為「齊公」、「齊姑」的人，以順德、南海等縣居多。詳參高慶保《明霞紀述》，載於《清遠文史資料》第六期，頁62。

⑧2 《廣東年鑑》，1942年刊，頁167，這份文獻由志賀市子博士提供，謹此致謝。

⑧3 M.Topley：《先天道——中國的一個秘密教門》，王見川、Philip Clart主編：《民間宗教》第2輯，臺北：南天，1996，頁20。

⑧4 莫復溥：《廣東仙、佛真身探秘》，香港《大公報》，2000年11月21日。

⑧5 蘇慕潔道長訪問，2002年12月17日（時年81歲）。

⑧6 《老人服務綠皮書》還記述：「齊堂由宗教團體或私人開辦。要加入齊堂成為成員須先繳交一筆金錢，由數千元至萬餘元不等。齊堂提供住屋及生活上的照顧。……」，香港政府印務局，1977，頁30。

⑧7 《寶霞洞緣起》，《寶霞叢錄》，寶霞洞1949年刊，頁6。

⑧8 2001年3月15日寶霞洞內訪問。

⑧9 羅汝飛：《香港道教的過渡與變遷》，載於黃紹倫編《中國宗教倫理與近代化》，香港：商務，1991，頁168。

⑧0 《先天道沙田安老院概況》，《大道》創刊號，頁18-20。

⑧1 《沙田先天道安老院籌募經費增建宿舍善緣冊》，1953年。

⑧2 《沙田先天道安老院發展簡記》，1986年立，此碑現存先天道安老院三樓。《先天道沙田安老院概況》一文，可與此碑文互相參照，載《大道》創刊號，頁18-20。

⑧3 詳參曹玄思：《先天道的自梳女》，載於馬建劍等編《華南婚姻制度與婦女地位》，廣西民族出版社，1994，頁128-129。

⑧4 《道教事功一甲子：羅智光訪問》，《明報》1996年9月7日。

⑧5 有關曾漢南生平，詳見《曾漢南道長事跡》，《大道》創刊號，頁7-10，及頁20。

⑧6 《大道》創刊號，香港先天道會1956年出版，頁11。



- ⑦⑦ 林萬傳：〈泰國先天道源流暨訪問紀實〉，《民間宗教》第一期，頁140。
- ⑦⑧ 〈中國先天道掌教南洋先天佛教總會教主江道泓之風範〉，1981年印，頁37、107及113。
- ⑦⑨ 〈香港道教聯合會組織章程〉，1962，頁12-13。
- ⑧⑦ 羅智光：〈代先天道答美國密西根大學人類學系講師桑安碩士問題十三則〉，《香港道教聯合會新廈落成特刊》，頁75。
- ⑧① 〈藏霞集〉卷1〈藏霞洞超幽亭碑序〉，光緒10年郭棋撰，葉75。
- ⑧② 朱廣霞集著、朱汝珍編輯：〈藏霞集〉，收錄詠藏霞景物和記載霞事跡之詩文、碑刻、遊記等，1915年刊本，藏霞洞藏板。桃源洞蘇慕潔道長借閱此書，謹致謝忱。
- ⑧③ 〈重修藏霞古洞碑記〉，位於藏霞洞頭門前左牆，2000年立。有關近年藏霞洞重修情況，詳參拙文〈道脈綿延話藏霞——從清遠到香港先天道堂的傳承〉。
- ⑧④ 道堂創立年份，參見本人主編《道風百年》，頁20-22，及近年考察訪問所得。筆者所據這份「通訊簿」，可能是1970年代抄本，如銅源園成立於1971年。
- ⑧⑤ 〈桃源洞祝壽詩文〉包括多所道堂名字，包括金玉堂，是書輯刊於1925年。
- ⑧⑥ 摩雲山：〈陰符經淺解〉一書於1940年刊，印送者包括太一精舍、普靈洞等道堂，香港蓬蓬仙館藏。太一精舍於1940年之前已建立。
- ⑧⑦ 見〈江老太師十二週年調賢佳音集〉，《道泓江慧光老太師榮登先天道掌教十二週年紀念特刊》，頁57。
- ⑧⑧ 〈大道〉創刊號，頁35。
- ⑧⑨ 〈道泓江慧光老太師榮登先天道掌教十二週年紀念特刊〉，1968年出版，頁67。從1999年於先天道安老院舉行的孟蘭法會名單所見，先天道道堂共50間，永樂洞等數間道堂已沒堂址，現存約40多間。名單詳見拙文〈香港早期道堂概述——以先天道為例說明〉，載於《臺灣宗教學會通訊》第五期，2000年5月，頁104-105。
- ⑨① 白志忠：〈沙田風景區遊覽指南〉，沙田風景區遊覽指南出版社，1953，頁25及21。
- ⑨② 〈道脈總源流〉，頁17。

- ⑨2 三田祖師神像，60-70多年前華波塑造，2003年10月3日實地考察及蘇慕潔訪問。
- ⑨3 《沙田先天道安老院籌募經費暨擴建宿舍緣起》，見《沙田先天道安老院籌募經費增建宿舍善緣冊》，1993年。
- ⑨4 紫霞園，1926年由來自清遠藏霞洞的湯兆龍道長創立。
- ⑨5 江山故人（黃佩佳）《本地風光》第63則。
- ⑨6 Marjorie Topley 與 James Hayes 於1968年前往牛池灣永樂洞、金霞精舍、萬佛堂等先天道齋堂考察，并撰文介紹，*Marjorie Topley & James Hayes, "Notes on Some Vegetarian Halls in Hong Kong Belonging to the Sect of Hsien-T'ien Tao"*。
- ⑨7 1935年《香港道德會屯門支會碑記》，碑存於善慶洞內。
- ⑨8 李東海：《香港東華三院一百二十五年史略》，北京：中國文史出版社，1998，頁75。
- ⑨9 吳瀟陵：〈火燒馬棚回憶〉，《華僑日報》1993年3月連載，見香港大學孔安道紀念圖書館編製《香港掌故》第七冊。
- ⑩0 湯開建、蕭國健：《香港6000年》，香港：麒麟書業，1998，頁611。
- ⑩1 見本人主編：《黃大仙區風物志》，黃大仙區議會出版，2003，頁96-97，176，178及187。
- ⑩2 見粉嶺區鄉事會現存碑文，1969。
- ⑩3 〈九龍道德會龍慶堂重建落成碑記〉，《九龍道德會龍慶堂重建落成暨第八屆董事就職紀念特刊》（1982），頁12。
- ⑩4 〈九龍道德會龍慶堂有限公司簡史〉，《道公》第二期，香港道教聯合會，1979，頁34。
- ⑩5 〈先天道興學議〉，《大道》創刊號，1956年刊，頁23。
- ⑩6 江慧光《現在掌教曾道洸老大師傳略》，見《泰國先天佛教傳玄集》，1960。有關曾漢南善業，詳參拙著《善與人同——明清以來的慈善與教化》第五章第四節，北京：中華書局，2005。
- ⑩7 藏霞洞三仙殿側室內所祀觀音像，2000年從香港粉嶺聯和壇同仁堂移奉於此。
- ⑩8 詳見本人主編：《道風百年》，頁38-40。
- ⑩9 林萬傳：〈泰國先天道源流暨訪問記實〉，載於王見川主編：《民間宗教》第一期，頁142，145及151。

香港道教現狀管窺——以蓬瀛仙館、青松觀和圓玄學院為考察中心

郭武

有關香港道教，二十世紀七八十年代時曾有西方學者科大衛（David Faure）在新界對其活動進行過調查，並將其經典匯編為《新界宗教文獻》^①，後來日本學者大淵忍爾編《中國人の宗教儀禮：佛道教民間信仰》時，又曾對香港地區的道教齋醮科儀進行過詳細記錄^②，田仲一成作華南宗族與地方劇研究時，亦曾涉及香港道教^③。二十世紀九十年代，香港學者黃兆漢、鄭煒明著《香港與澳門之道教》^④及大陸學者李桂玲著《台港澳宗教概況》^⑤，又對香港道教的歷史源流及當今概貌作過一些描述，但較粗略。進入二十一世紀後，香港學者蔡志祥、廖迪生、張兆和著《打醮：香港的節日和地域社會》^⑥、《香港天后崇拜》^⑦、《香港歷史、文化與社會》^⑧等，則對香港道教的節日、科儀、神靈觀念及當地民俗中所染道教文化色彩進行了較為深入的探討，而游子安主編的《道風百年——香港道教與道觀》^⑨，更對香港道教的宮觀及其發展歷史進行了較為全面的介紹。除此之外，其他學者亦曾撰文對香港道教的某些側面進行過專門討論，如陳耀庭的〈「關燈散花」儀的內容和形成〉^⑩，黎志添的〈香港道教齋醮中的「祭幽」儀式與現代社會的意義關係〉^⑪、陳慎慶的〈道教社會思想及其對香港倫理問題的相關意義〉^⑫，等等。

本文之焦點，並不在於上述學者所關注的香港道教之歷史源流、發展演變、經典教義、齋醮科儀等，也不在於全面細緻地羅列其宮觀組織和代表人物、廣而泛之地描述當今香港道教的基本狀況，而主要在於通過考察當今香港道教界的一些活動並剖析其意義，以窺探香港道教在現代社會中尋求發展和更新的趨向，

進而圖為全球道教之發展提供一種參考。

一、香港道教的基本情況與本文的觀察範圍

在進入主題之前，有必要先對香港道教的基本情況、本文的觀察範圍及材料來源等作一簡單說明。

道教之進入今香港地區，據說是在東晉時期（公元317—420年），但該地之有道教廟宇，卻是在南宋時期（公元1127—1279年）^⑧。時至今日，香港道教的宮觀壇堂已多達一百二十餘座，其信徒則因多與佛教及民間宗教信仰者相混雜而難以精確地統計出數量，據稱三者（道教、佛教及民間宗教信徒）約佔香港600萬總人口的60%^⑨。香港的道派，在二十世紀上半葉以先天道佔優，二十世紀中葉以後，全真、正一、純陽等派亦紛紛崛起，形成了宗派林立的局面。1961年，為改變當地道教一盤散沙的局面，香港各道堂籌組成立了「香港道教聯合會」，意在統籌領導香港道教界的活動，初有35間道堂為其會員，今則已發展至近80間。不過，由於諸問道堂各自為政，故道聯會亦並未真正起到統籌和領導的作用，而多成為一個聯誼性的組織。至2001年，香港道教界為求擴大道教在香港社會中的影響，並求爭取有一個屬於道教的法定「公眾假期」^⑩，而開始在太上老君誕辰日（農曆二月十五）聯合舉辦「道教節」，道聯會的統籌和領導作用方有所增強。雖然香港的道觀頗有各自為陣之勢，但這卻並不妨礙他們各自的開拓和發展，尤其是二十世紀九十年代以來，其發展更呈現出了迅速上昇之勢。

由於香港道教界宮觀林立，我們不可能對所有道觀的活動一一加以贅述，所以，在此只能以筆者接觸

較多的三個較大的宮觀——蓬瀛仙館、青松觀和圓玄學院作為考察中心，以求窺一斑而見全豹。上述三所宮觀中，蓬瀛仙館創建於1929年，位於新界粉嶺，屬全真龍門派，主奉太上老君、呂純陽及丘長春；青松觀創建於1950年，位於新界屯門^⑧，亦屬全真龍門派，主奉呂純陽、王重陽及丘長春；圓玄學院創建於1953年，位於新界荃灣，宗奉儒釋道三教，拜老子、孔子及釋迦牟尼。這三所道觀，不僅規模龐大，且財力也非常雄厚，在香港道教界有著舉足輕重的影響；其董事會主席均得兼任「香港道教聯合會」的正、副主席，並常積極推出一些發展道教的新舉措。二十世紀九十年代以來香港道教的迅速發展，在很大程度上即與這「三大道觀」的一些舉措有著密切的關係^⑨。

本文之所以選擇蓬瀛仙館、青松觀和圓玄學院這「三大道觀」作為考察重點，除了其規模和影響較大外，另一個原因是筆者在1998—2002年旅居香港的四年間曾多與這三所道觀的領導及一般信眾保持著密切的接觸，且時常參與其各種活動，從中獲得了大量的第一手資料。是故，茲姑以這四年間田野調查式的訪談和見聞作為主要材料，並輔以有關文獻資料，來窺探整個香港道教的發展趨向。在此，也謹向提供材料的朋友們表示感謝！

二、社會服務

道教之所以能在現代香港社會中獲得迅速發展，與其在香港擁有廣泛的群眾基礎分不開。這種群眾基礎之形成，大致有兩個方面的原因：一是香港本屬中國之一部分，其地緊鄰中國內地，其民亦多為內地華

人後裔，故較易受到內地文化的影響，甚至可以說其本來就稟承有中國文化的傳統；而道教作為中國傳統文化的重要組成內容，自然較容易為廣大香港市民所接受。二是香港道教界曾為香港市民做過大量的服務工作，並因此而贏得了廣大香港市民的親近和認同。歷史學家陳垣先生在談論早期全真道之迅猛發展時，曾以為全真道士之「異跡驚人」、「畸行感人」及「惠澤德人」乃是其贏得「人民之信服」的重要原因^⑮；今日香港道教之發展，同樣與其通過做社會服務工作而「惠澤德人」有著密切的關係。

香港道教界之社會服務工作，可分為宗教性與世俗性兩類。所謂宗教性的社會服務工作，主要是指其通過宗教儀式來為廣大信眾禳災祈福，以解除人們生活和心靈上的疾苦，使之獲得精神安慰。而所謂世俗性的社會服務工作，則主要是指其利用捐贈、救濟等形式來幫助普通民眾擺脫物質生活窮困的慈善行為。以下分別述之。

香港道教界之宗教性的社會服務工作，最常見的主要有在道觀內為亡人設置靈位灰龕、按需為信眾舉辦法會以及「扶乩」等。中國人向有追亡薦祖之俗，並有推崇土葬之風，即使在政府提倡火葬的今天，許多人仍不忘買一小塊地來安葬親人的骨灰；但是，在地價昂貴的香港，絕大多數的家庭卻無力購買土地來下葬亡親或其骨灰，而將骨灰盒置放家中又有諸多不便，於是，利用道教宮觀或佛教寺院來安置親人骨灰盒並供奉亡親靈位就成了當地信眾的首選，因為這樣做不僅可以廉價地使亡親擁有安命之所，而且還可使亡靈享受宮觀寺院內諸神的護佑。目前，大多數香港道教觀皆設有「靈堂」^⑯，用以安置信眾之親人的靈位灰龕，並收取少量費用，如蓬瀛仙館、青松觀和圓玄學院俱有可安置近萬個靈位灰龕的「靈堂」，收費則從三千港元至三萬港元不等。這樣，不僅令廣大信眾節省了很多費用，免去了諸多不便，而且，對先人的



妥善安置還使他們的心靈得到了深深的慰藉。當然，這樣做也為宮觀帶來了一定經濟收入。

像上述既為信眾服務、又可為道觀帶來收益的活動，在香港道教界尚有舉辦齋醮法會之事。道教的「齋醮」，本有祈恩請福與懺罪謝愆之功能^④，並可超度亡靈，故常被香港道教界用來為信眾服務。早期道教雖有為信眾建齋設醮而不收受財物之風^⑤，但為了謀生，後來的道士們也不得不破此例。目前，香港的道觀多擁有一批能吟誦經典、敷演科儀的道侶，稱作「經生」；這些經生雖聲稱宗承全真道，但卻與內地出家住觀的全真道士不盡相同，他們（經生）多居家從業並娶妻生子，唯舉辦齋醮時方應召赴會。經生赴會的目的並不純粹是為了謀生，因為他們在宮觀外尚各有其業，且赴會的酬勞也非常微薄；他們的目的，一是為所屬之宮觀的建設和發展掙取經費，二則是為廣大信眾祈福禳災、除咎解厄，以此為自己的修道積累「功德」。由各道觀經生們舉行的齋醮法會分定時與隨時兩種，所謂「定時」，即道觀每年都要在特定的時節舉行一些活動，以求為公眾祈福迎祥、消災免厄或超度幽魂，所謂「隨時」，則是道觀可在不同時期應特殊群體之邀，因特殊事由而為其祈禳。目前，香港各道觀每年除定時舉行紀念諸神、祖師誕辰的齋醮外，還在一些特定節日舉辦用以祈福迎祥或超度幽魂的法會，如於農曆正月十五「上元節」期間舉辦的「上元燈會」（依「天官賜福」之說而來，用以祈福迎祥）、於七月十五「中元節」期間舉辦的「中元法會」（依「地官赦罪」之說而來，用以超度幽魂）、於清明節期間舉辦的用以追薦亡親的「思親法會」等等。此外，香港各鄉村還多定期舉辦「太平清醮」（俗稱「打醮」，沙頭角、西貢等地村民又稱之為「安龍清醮」），即延請「喃嘸」（散居民間的道士，類似於內地的「火居道士」）或道觀中的經生來建齋設醮，以祈求保境安民和許願還願^⑥。上述法會，不僅可達到服務廣大信眾及社區之目的，更可为道觀帶來豐厚的經濟收入。

以筆者考察2001年蓬瀛仙館、青松觀和圓玄學院舉辦的「中元法會」的情況來看，「三大道觀」所超度的亡靈牌位俱分別有上萬個甚至幾萬個，而每設一靈位雖僅收取二三百港元的低廉費用，但其總數卻非常可觀；再加上此間出售香燭衣包等的收入，整個法會實為各宮觀帶來了巨大的利益。再如筆者考察2000年圓玄學院經生為大埔林村鄉所辦「太平清醮」時，也從村民口中獲知：該鄉村民曾為此次「打醮」花費了上百萬港元。至於隨時舉辦的齋醮法會，也有很多種，其目的多視信眾所請而定，所用科儀亦有別。這類法會，也有各道觀未應信眾邀請而主動舉辦的，其較有影響者，是為一些社會大眾所矚目的事件而祈禳的活動，如1997年香港回歸中國時，香港道教聯合會曾組織各道觀舉行過七晝夜的「香港道教界慶祝香港回歸祖國暨祈福法會」（7月16—22日）。又如2003年「非典型肺炎」（SARS）襲擊香港，導致許多人感染並死亡，鬧得廣大市民人心惶惶之時，香港道教聯合會曾組織蓬瀛仙館、青松觀、圓玄學院、省善真堂、齋色園（黃大仙祠）、飛雁洞、松蔭園、翠柏仙洞、竹林仙館、純陽仙洞、信善玄宮、同善佛道社等道壇啟建了「為全港市民消災解厄祈福法會」（4月17—23日），祈求「三元賜祐，弭消瘟疫」。這類法會，俱在香港社會上造成了良好的影響。

除了設置靈位灰龕及舉辦齋醮法會外，香港道教界為大眾舉行的宗教性服務還有「扶乩」一事。「扶乩」又作「扶箕」或「扶鸞」等，乃占卜術之一種，係神靈通過「乩手」降筆於沙盤，以示人吉凶休咎^②。這種占卜術在大陸道觀中多被禁止，但在港台宮觀中卻很流行。港人為問事業吉凶，或為問醫病良方，多赴道觀中求神示之；而道觀之「扶乩」卻並非隨時進行，唯選吉日為之，稱「開乩」。早期香港道教的宮觀，多賴扶乩而發展，但近年由於「乩手」難尋，很多宮觀如蓬瀛仙館、圓玄學院、齋色園（黃大仙）等，

都已停乩^②。

香港道教界之世俗性的社會服務工作，則主要有設立幼稚園、安老院，以及為市民進行廉價醫療等。人生之一世，最無助者或莫過於幼稚與老年之時，而對幼兒與老人的照料也已成爲當今社會各家庭的一大負擔；是故，設立幼稚園與安老院，乃是一項更好地照顧幼兒與老人以幫助一般家庭解除負擔的有效措施。香港道教界亦認識到了這一點，並為此作了很多努力。如青松觀目前即辦有三間幼稚園和三所安老院，圓玄學院則辦有五間幼稚園和四所安老院、老人中心，蓬瀛仙館亦設有兩所幼稚園及兩所老人服務中心。除此之外，各道觀還多開設有一些醫療診所，如青松觀即開設有西醫診所兩間，並有氣功治療及特效中醫成藥派贈點各一處，蓬瀛仙館、圓玄學院等道觀亦多辦有中、西醫診療所，金蘭觀、通善壇等則多設有「贈藥處」。這些設施及服務，俱為非牟利性的，不僅為一些市民減輕了經濟負擔，也為香港解決了部分社會問題，同時為道教界贏得了良好的聲譽。

除了設立幼稚園、安老院並為市民提供免費醫藥外，香港道教界還多舉行一些捐贈和救濟的慈善活動，如1996年雲南發生大地震及2001年內蒙古發生雪災時，香港道教聯合會俱曾組織香港各道觀進行捐款救災。這類活動由來已久，係從二十世紀初道教界對香港本地市民的施衣、施棺等善舉發展而來；對此，游子安博士主編的《道風百年》曾有詳細說明^③，茲不贅述。筆者在此只想指出一點，即：雖然道教的慈善活動並未有明確的傳教目的，但由這些活動，廣大香港市民卻可以感受到道教之濟世利人的一面，並對其產生親近感和認同感，而這種親近感和認同感，則是道教在香港獲得發展的重要基礎。

三、教育

香港道教界之社會服務工作，實際上還包括興辦教育一項。只是，由於興辦教育不僅具有社會服務的色彩，而且更有直接為香港道教的發展服務之性質，故這裏將其單獨提出來加以討論。

香港道教界興辦教育，主要方式是開辦小學和中學。這種活動，在二十世紀七十年代前香港教育實行收費制並有大量適齡兒童失學的背景下，是以興辦「義學」的慈善方式進行的，如福慶堂早在1928年即在香港興辦「義學」，青松觀亦從1957年起在九龍窩打老道、汝州街等地開辦學校，免收學費並向學生免費提供校服、文具等；此舉如同上述諸社會服務措施一樣，贏得了社會各界的贊譽。及至二十世紀七十年代香港官方實行九年免費教育制後，香港道教界興辦中小學的慈善色彩方開始淡化；不過，香港道教界並未因此停止辦學，而是進一步擴大了辦學規模。目前，香港道教界共辦有中小學校幾十所，其數量遠遠超過了二十世紀七十年代以前，且其教育質量也頗為令人刮目^②。香港道教界之所以在官方實行免費教育後仍大力興辦中小學，是因為港府為鼓勵各種宗教興辦教育而允許其在各自開辦的學校內設置「宗教倫理」課程，故道教可藉此方式來向中小學生灌輸其信仰和思想，為道教的發展培養「後備人材」，例如，青松觀即要求所屬各中小學校的學生詠唱「青松學校九美德歌」^③，圓玄學院則要求其所屬學生學習《道教知識》等書^④，使孩子們從小就受到了道教文化的薰陶。進入二十一世紀後，香港道教聯合會更大力推行「道化教育」，並向港府申請到200萬港元的專項基金，用以組織編寫有關道教知識、道教倫理的中小學生專用教材；這一舉措，對於香港道教的發展極有戰略意義。

在大力推行對中小學生的「道化教育」之同時，香港道教界也很重視對成年人的宗教教育；而對成年人的宗教教育，則主要通過開辦道教學院和道學研修班來進行。目前，香港的不少道觀俱辦有這類教育機構，如信善玄宮的「信善弘道研經院」（創自1990年）、省善真堂的「佛道研修班」（創自1998年）等，但影響最大的則當推由青松觀主辦的「香港道教學院」。香港道教學院成立於1991年9月，其辦學宗旨為「通過道教文化的贊育，栽培新一代的道教中人」^⑥。目前，該學院共開辦有三類班級，一為道教文化研習班，主要招收社會上欲對道教文化有初步了解的人員，二為道教文化研究班，主要招收已對道教文化有較深認識並有一定研究能力的人員，三為道教基礎科儀班，主要培養一些能初步實踐道教齋醮科儀的信徒。其中，道教文化研究班係與廣東中山大學合辦，畢業學員可獲發哲學碩士學位。這三類班級的課程涵蓋面很廣^⑦，而所聘教授也多為各地著名學者，故令學員受益匪淺。至今，其已舉辦了八屆道家道教文化研習班、六屆道教文化研究班、三屆道教基礎科儀班，為香港道教界培養出了大批人材。

除了以上固定的課程外，香港道教學院還多在暑假期間開設一些實用性較強的短期課程，如「易卦應用」和「氣功進修」等課程，以供學員選修。只是，由於這類課程所教內容俱可成為在社會上謀生的手段，香港道教學院深恐某些學藝不精而又唯利是圖的人以此到社會上坑人，故對生源把關極嚴，僅允許以上三類班級的學員選修，而並不對社會大眾公開。不過，香港道教學院有一類活動卻是歡迎社會大眾參加的，這就是每周舉辦一次的「道教信仰研習坊」。「道教信仰研習坊」的活動內容，主要是就道教信仰的某一方面或某一問題展開研討，無論是教內的還是教外的人士，均可對所討論的問題發表自己的意見；其目的，主要是欲令人們通過參與討論而加深對道教信仰的認識，並試圖探索道教在現代社會中的改革方向和途徑。

如今，「道教信仰研習坊」已舉辦了數十期，反響甚為熱烈。

香港道教界還多舉辦一些公開的道學講座，以向廣大市民宣揚道教的文化。早在1971年，香港道教聯合會即創設了「道德講座」，每月邀請著名學者在香港大會堂作一次專題演講，藉以擴大道教的影響^⑧。除了道教聯合會外，青松觀、蓬瀛仙館等一些道觀亦經常舉辦這類講座。相比之下，青松觀屬下的香港道教學院多傾向於請世界各地的著名學者來主講一些純學術性的問題，如其近期的講題有Saio（蘇海涵）的〈道教禮儀與內修的關係〉、陳鼓應的〈老子的道德論及其仁義觀〉、Kristofer M. Schipper（施舟人）的〈道教在近代中國的變遷〉、湯一介的〈以內在超越為特徵的道家哲學〉、陳耀庭的〈中國道教研究的現狀和展望〉等；而蓬瀛仙館則多傾向於請香港本地的學者來主講一些與現實生活相關的問題，如其近期的講題有〈修道指南〉、〈《道德經》與養生〉、〈道家生命之鑰——行善積德〉、〈道教社會思想及其對香港倫理問題的相關意義〉、〈道教經義戒律賦予人類尊重生命與環境保育的責任〉等等^⑨。此外，香港道教界還曾與一些著名大學合辦過這類講座，如本年度「道教節」前後（2003年3月21日至5月3月），其不僅與香港大學美術博物館合辦了一次「道教文物展覽」，而且還合辦了一次道教文化系列講座，講題計有〈本地廟宇的中國式屋頂〉、〈道教的藝術：理念與實踐〉、〈略述香港道教宮觀殿宇的佈置〉、〈中國道教雕塑藝術〉、〈誰來祐我：傳統中國的神仙〉等，對在香港大學生中普及道教知識起到了積極的推動作用。

四、學術

上述教育活動之能夠順利、深入地進行，一方面得力於香港各道觀的鼎力支持，另方面則有賴於道教學術進步之支撐。道教之發展，實有賴於其學術的進步，關於這點，筆者曾撰〈道教與學術〉一文作過說明^③，這裏就不再重複。事實上，香港道教界早已很清楚地認識到了這一點，並為道教學術的進步做了很多工作。

香港道教界重視和支持學術研究的楷模，當推青松觀的侯寶垣與羅智光兩位道長。侯寶垣與羅智光是青松觀董事會的正副主席，早在1991年創辦香港道教學院時，兩位道長即力倡應通過弘揚道教學術來推動道教的發展，並親自兼任道教學院的正副院長，為推動道教學術的進步而傾盡了心力^④。而香港道教學院在其領導和指引下，十餘年來亦不斷發展，並取得了斐然的成績。以下，試以香港道教學院的活動為主線，透視香港道教界推進學術研究的努力。

香港道教界推進學術研究的努力，首先表現在其熱衷於主辦各種有關道教文化的學術研討會上。研討會之舉辦，不僅有助於推動對所討論對象的深入研究，而且有利於學者們的相互交流和切磋，其對於學術研究進步的積極意義是眾所周知的；只是，由於經費的限制，有關道教研究的國際學術研討會卻很少舉行，自二十世紀六十年代以來，僅有在意大利、日本和瑞士舉行的第一、二、三屆「道教研究國際會議」(International Conference on Taoist Studies)。面對如此狀況，為了「提高道教學術研討風氣，強化道教文化之宣傳」^⑤，香港道教界不惜花費巨大的財力人力，主辦了多次有關道教文化的學術研討會。早在1994

年，青松觀即斥資贊助香港道教學院與四川大學宗教學研究所聯合舉辦了「道家道教與中國文化研討會」，邀得海內外150餘位學者，在四川成都就「道家道教與中國文化」的主題進行了深入討論。1996年，其又與北京大學哲學系聯合在北京舉辦了「第一屆道家文化國際學術研討會」；1998年，則與中山大學哲學系聯合在廣東羅浮山舉辦了「第二屆道家文化國際學術研討會」。這兩次研討會的規模俱很大，分別有近200名學者參會，非但令世界各地的學者有機會聚在一起相互交流切磋，而且在社會上產生了巨大影響，令香港道教學院「在國際道教研究界聲譽漸著」^⑤。在此基礎上，香港道教學院又牽頭成立了「國際道聯會」，負責聯絡世界各地研究道教的學者。此外，香港道教學院還主辦過幾次規模較小的國際學術研討會，如1997年與香港中文大學宗教系聯合舉辦的「道教與中國民間宗教學術研討會」，以及2002年獨力舉辦的「道教教義與現代社會國際學術研討會」等。以上諸次會議，俱有論文集出版，為道教學術積累了一筆可貴的財富。除了道教學院外，香港其他一些道觀也曾積極支持有關道教文化的學術研討會之舉辦，如蓬瀛仙館即在2002年11月斥資贊助了上海市道教協會及上海市社會科學院等單位舉辦的「道教思想與中國社會發展進步研討會」，並表示今後將多次資助這類會議。

香港道教界推進學術研究的努力，還表現在其重視出版有關道教研究的學術成果上。香港道教界之有出版物，始自十九世紀末，如1898年從善堂即在港刊印過《玉帝救劫真經》、《李呂韓三大仙真經》等，但此後一個世紀中，香港道教界的出版物多為一些道經、善書、乩文、醫書等^⑥，而並無現代人的學術研究著作。唯自二十世紀九十年代香港道教學院成立後，當代學術成果的出版工作方受到了重視。香港道教學院藉與世界各地的學者有廣泛聯繫之便，常邀請各方學者來港授課和進行公開學術演講，並將其研究成

果作為「香港道教學院叢書」出版，至今已積累有十餘部，重要者如《大道正統》、《道教內丹養生學概論》、《佛道交涉史論要》、《道教儀禮》、《道教史略》、《道教綜論》、《道教與民間宗教研究論集》、《道家與道教第二屆國際學術研討會論文集》、《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》等。此外，香港道教學院還辦有一份名為《道家文化研究》的學術輯刊，邀得著名學者陳鼓應先生擔任主編，世界各地著名學者擔任編委，所刊文章俱有很高學術價值；該刊現已出版至第二十輯，在國際學術界享有盛譽。除了香港道教學院外，香港的其他道教團體近來亦很重視支持出版有關道教研究的學術著作，如圓玄學院自1998年起開始資助四川大學宗教學研究所組織出版「儒釋道博士論文叢書」，而蓬瀛仙館近期也著手組織「全真道研究叢書」的編撰與出版。「儒釋道博士論文叢書」收錄新近完成的以道教或佛教、儒教為研究對象的博士學位論文，由四川巴蜀書社出版，至今已出版了近二十部；「全真道研究叢書」則擬專門以全真道作為研究對象，但目前僅出版了《全真道祖王重陽傳》一部。

為了推動道教學術之進步，香港道教界還成立了一些專門的研究機構，並捐資扶持一些大學進行道教研究。例如，香港道教學院除積極進行上述教育及學術活動外，更於2002年成立了一個「全真道研究中心」，旨在集中各地學界之力量對全真道進行深入研究。據香港道教學院負責人介紹，該中心共設有八個研究方向^⑤，並將分別成立研究室，聘請全球相關研究人員來港從事全真道研究，定期提交其學術論文及專書。不僅如此，該中心還計劃每年召開一次小型學術會議，邀請海內外學者來港就全真道研究展開深入討論，並設立專項基金，用以出版有關全真道研究之學術專書、會議論文集等，還將建立一個資料庫，廣泛搜集與全真道有關之歷史文獻、宮觀資料、宗教文物及學術著作、論文等。目前，該中心正在組織學者

對「全真七子」及早期全真道進行研究，並將於近期推出一套「全真道研究叢書」及「海外道教研究譯叢」。除了香港道教學院外，蓬瀛仙館近來也頗傾力於扶持道教的學術研究，如其曾於2002年捐巨資575萬港元予香港中文大學宗教系，用以在該系增設多一個道教研究之教授席位，並招收以道教為研究方向的碩博研究生。至於捐資中國內地大學以扶持道教學術研究及為研究生提供獎學金的道觀亦有很多，茲不細述。

五、宣教活動

應該承認，香港道教之宣教活動並不如基督教、佛教等宗教般積極。這種狀況，恐與傳統道教推崇「無為」並多誤解其意有關^⑤。不過，近年來香港道教界在宣教活動上卻也顯示出了一種較為積極的開拓姿態。

早期香港道教的宣教活動，除了上述的社會服務及興辦教育之外，主要以贈送道書的方式進行。十九世紀末、二十世紀初，香港道教界秉著「一時勸人以口，百世勸人以書」的信念，開始大量刊印道書，用以導人向善。一個世紀以來，各間道觀所刊印的道書已不下百種，其中印量較大的有《道德經》、《清靜經》、《陰符經》、《呂祖全書》、《重陽全真集》、《文昌大洞仙經》等重要道經及其注釋本，《孚祐帝君覺世經》、《文帝陰陟文圖證》、《關帝明聖經》、《太微仙君純陽祖師功過格》等善書，《玉皇有罪錫福寶懺》、《呂祖無極寶懺》、《赤松黃大仙寶懺》等科儀書，以及《醒世要言》、《驚迷夢》、《善與人同錄》、《松風》等乩文。各間道觀多設有「經書流通處」，內陳各種道書，供人免費索取。近年來，一些道觀更借參與香港書展等機會設立展區，並向前來參觀的各界人士贈送各自所印道書。廣大市民通過

這種渠道，亦增強了對道教的了解，不少人甚至由此而皈依了道教。

除了刊印道書外，香港道教界還辦有多種期刊，如道教聯合會主辦的《道心》、省善真堂主辦的《道緣》、飛雁洞主辦的《福報》、蓬瀛仙館主辦的《蓬瀛仙館館訊》、信善紫閣玄觀主辦的《道教信善紫閣玄觀》，以及青松觀香港道教學院主辦的《弘道》與《香港道訊》等。不過，這些期刊雖皆闡有闡揚道教文化的版面，但實際上多是以報道主辦單位的各種動態為主要內容，其中較多地以弘揚道教文化為宗旨和主要內容者，唯青松觀香港道教學院主辦的《弘道》而已。《弘道》創辦於1997年，目前已出版至第16期，每期約20萬字左右，主要設有道教論壇、道教哲學、道教倫理、道教經典、道教宗派、道教養生文化、道教科儀法術、道教神仙人物、道教基礎知識、道教與民俗、道教與環境、道教與教育、道教與女性、道教與文學藝術、道教與其他宗教、道教與少數民族、道教思想的現代意義、朝山訪道、圖書評介等欄目；由於有眾多的學者及道教徒踴躍為其撰稿，故該刊一直保持著較高的水平，在學術界、宗教界乃至社會上俱有著很大影響，各著名大學的圖書館亦多收藏之。通過廣泛的流通，該刊實也起到了很好的弘道佈教作用。

香港道教界的宣教活動並不僅限於香港地區，而是還遠及中國內地和海外各國。近年來，香港的各大道觀及道教聯合會俱十分踴躍地與中國內地的道教界進行交流，並積極地捐助內地的「希望工程」，幫助內地貧困地區改善辦學條件，資助內地失學兒童重返學校。在這方面，做得異常突出的是信善紫閣玄觀，其至今已在中國內地助建了20餘所中小學。雖然中國內地並不允許宗教「干涉」教育，香港的道教也不能夠在內地學校開設「宗教倫理」之類的課程，但他們的善舉，卻無疑會在孩子們幼小的心靈中種下善根。

至於在海外的發展，做得較出色的則當推青松觀；目前，青松觀已在加拿大、澳大利亞及新加坡等國設有「分觀」，而其已過世的領導人侯寶垣道長亦曾自稱青松觀的「全球觀長」。

近年來，隨著科學技術的發展，香港道教界也多採用一些新的科技手段來弘道佈教，如各道觀多利用因特網（Internet）而製作各自的網頁，並在網上刊登一些宣揚道教的文章，甚至將一些宣道演講製作成「網上講座」，用以向全球網民傳教。在這方面做得最出色的，當推蓬瀛仙館。蓬瀛仙館從1999年起，開始邀請四川、上海、北京、福建等地學者為其撰寫有關道教知識的文字，並將這些文字置於因特網上，從而創辦了一個網上的「道教文化資料庫」。該資料庫共分四級目錄，先設道教概貌、道教信仰、神仙簡譜、道教經典、道教活動與禮儀、道教與人類文明、大道流行等幾類總目錄，其下又再分設二、三、四級目錄，如「道教與人類文明」目錄下即設有道教與中國哲學、道教與中國倫理、道教醫學、道教養生學、道教與自然科學、道教與文學藝術等幾個次級目錄，而次級目錄如「道教養生學」下又再設有飲食調養、適應環境、房中宜忌、起居調攝、道教養生文獻等一些細小目錄，細小目錄之下則為具體的詞條。這種編排方式，很便於讀者按需檢索，大大提高了其利用效率。尤其重要的是，該資料庫還將所有文字均譯為英文，令其影響面不僅僅囿於華人，而是遍及全球所有種族。這樣，就使道教的宣教活動不再囿於宮觀，在令道教走向世界邁出了重要的一步。由於該資料庫有一大群研究道教的學者作為依托，故其發展甚為迅速，現已成為道教文化傳播的一個重要渠道。

雖然近年來香港道教的宣教活動呈現出了一種良好的勢頭，但香港道教界的領袖們卻並不為此寬懷，而是居安思危，積極探索發展道教的新途徑。其所探索的重點，乃在於古老的道教如何主動地適應現代社

會之環境而獲得發展。為此，香港道教界曾就該問題展開過熱烈討論，如歷年香港道教節之「道堂對話」活動即多圍繞該話題而進行。不僅如此，香港道教學院還於2002年初專門舉辦了一次以「道教教義與現代社會」為主題的國際學術研討會，邀請來自中國大陸、香港、臺灣及日本、法國的三十餘位著名學者和道教領袖就此問題進行了深入討論。與會人士不僅對道教教義教規本身應如何適應現代社會、道教如何在現代的多元文化處境中獲得發展等問題提出了很多好的建議，而且還深入闡發了道教生態觀念、倫理思想的現代價值，以及道教養生修煉、齋醮科儀、文學作品的現實意義，從而為道教在今後的發展初步描繪了一幅新的藍圖^④。

六、結論

通過以上考察，我們大致可對當代香港道教的发展趨向得出如下認識：

1. 當代香港道教的发展，不僅以其在香港社會的群眾基礎之不斷擴大作為依托，而且也以廣大研究道教的學者之加入作為依托。

2. 當代香港道教的发展，已不停留在傳統的以「惠澤德人」而贏得民眾親近的階段，而是還頗注重以介入社會的教育工作來爭取本教信徒的「後備人材」，尤其注重以加強本教的學術性來贏得在現代社會中「競爭」之勝算。

3. 當代香港道教的发展，也已不再停留在傳統的以贈送善書等而獲得民眾了解的階段，而是還頗注重

以現代的科技手段來影響民眾，令傳教活動不再囿於宮觀。

4. 當代香港道教的發展，還頗注重對傳統的教義教規等進行改革，而改革探索的重點，則是如何使古老的道教主動地「適應」現代社會之環境而獲得新的發展。

當然，本文並未全面地涉及當今整個香港道教界的情況，所得結論也僅是一管之見。但是，結論中所言的種種「趨向」卻是存在的；若將其作為全球道教發展的一種參考，似也未嘗不可。

- ① 科大衛、陸鴻基編：《新界宗教文獻》，影印稿本，現藏香港中文大學圖書館。
 - ② 大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮：佛教道教民間信仰》（東京：福武書店，1983）。
 - ③ 田仲一成：《中國の宗族と演劇》（東京：東京大學出版會，1985）。
 - ④ 黃兆漢、鄭煒明：《香港與澳門之道教》（香港：加略山房，1993）。
 - ⑤ 李桂玲編：《台灣漢宗教概況》（北京：東方出版社，1996）。
 - ⑥ 蔡志祥：《打醮：香港的節日和地域社會》（香港：三聯書店，2000）。
 - ⑦ 廖迪生：《香港天后崇拜》（香港：三聯書店，2000）。
 - ⑧ 廖迪生、張兆和、蔡志祥：《香港歷史、文化與社會》（香港：香港科技大學華南研究中心，2001）。
 - ⑨ 游子安主編：《道風百年——香港道教與道觀》（香港：利文出版社，2002）。
 - ⑩ 陳耀庭：〈「關燈散花」儀的內容和形成〉，見陳耀庭主編：《道教儀禮》（香港：香港道教學院出版，2001），頁261—278。
 - ⑪ 黎志添：〈香港道教齋醮中的「祭幽」儀式與現代社會的意義關係〉，見郭武主編：《「道教教義與現代社會」國際學術研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2003），頁458—481。
 - ⑫ 陳懷慶：〈道教社會思想及其對香港倫理問題的相關意義〉，發表於「蓬瀛仙館道學講座」（2002年11月10日），見該館網頁<http://www.taoism.org.hk>。
 - ⑬ 參閱黃兆漢、鄭煒明：《香港道教》，北京：《世界宗教研究》，1991年，第1期，頁133—144。
 - ⑭ 參閱李桂玲編：《台灣漢宗教概況》，頁257—261，頁282。
 - ⑮ 香港政府曾把很多特殊的節日如元旦、春節、端午、中秋、重陽等法定為「公眾假期」，屆時全港人民皆可享受休假，其中也包括一些宗教性的節日如佛教的佛誕節、基督教的聖誕節等，但至今尚未將道教的節日法定為「公眾假期」。
- 位於新界屯門者乃其「祖觀」，此外青松觀尚在加拿大、澳大利亞及新加坡等國設有「分觀」，而總辦事處則設在香港九龍大南街160—174號。

①7 當然，其他的香港官觀如「黃色園」（黃大仙）、「雲泉仙館」等亦同樣規模龐大、財力雄厚，且同樣有著很大的影響，並有不少積極推動香港道教發展的新舉措。但因筆者與他們接觸較少，掌握的材料不多，故拙文中就不能多具體地談及其事，在此謹向他們及其他官觀深致歉意！

- ①8 陳垣：《南宋初河北新道教考》，見陳垣著：《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁602—606。

- ①9 此處所謂「靈堂」，實即在屋子內設置一些多層多格的架子，用以安放死者的骨灰盒及靈牌。

- ②0 如《無上黃籙大齋立成儀》卷十六言：「燒香行道，忏悔謝愆，則謂之齋。延真降聖，祈恩請福，則謂之醮。」《道藏》本（北京：文物出版社等，1988），第9冊，頁478。

- ②1 施舟人：《道教的清約》，見《法國漢學》第七輯（北京：中華書局，2002），頁149—167。

- ②2 「太平清醮」的舉辦周期，或為十年一次（如大埔林村），或為七年一次（如元朗沙江圍），或為五年一次（如大埔泰坑），有的則每年舉行（如長洲）；每次舉辦「太平清醮」的時間，則或為五天（如大埔林村），或為三天（如元朗沙江圍）不等。詳請參閱蔡志祥：《打醮：香港的節日和地域社會》。

- ②3 詳請參閱許地山：《扶箕迷信底研究》（臺北：臺灣商務印書館，1966）。

- ②4 詳請參閱游子安主編：《道風百年——香港道教與道觀》，頁42—43。

- ②5 同上，頁44—53。

- ②6 如筆者曾於2004年1月訪黃色園主辦的「可譽小學」暨「可譽中學」，知道所以「一條龍」模式辦學的學校共佔地12萬平方呎，內有中小學教學大樓各一座，校園內除一般中、小學的各種設備外，尚有能容納過千人的禮堂、演講廳、音樂舞蹈室、多媒體創作室、大型圖書館、數碼圖書館、室內體育館、百米跑道、足球場、籃球場、攀石牆、觀星台、綠田園和溫室等。這種「硬件」條件在香港是極為少見的。此外，其課程設計也很有特色，茲不細述，詳情見該校網頁<http://www.hoyu.edu.hk>。

- ②7 所謂「九美德」，是青松觀倡行的九種道德規範，具體內容為：忠、孝、廉、節、義、信、仁、惠、禮。

- ②8 《道教知識》是由香港道教聯合會主席湯國華組織有關學者編寫的一部專供中小學生學習的用書，內容除介紹一些道教的基本知識外，主要是宣揚道教的倫理觀念。與此書相配合，尚有供教師用的《道教知識教學會參》。
- ②9 鄭國強：〈香港道教學院的第一個五年〉，香港：《弘道》，1997年，第1期，頁1—5。
- ③0 因課程繁多，茲不細錄，詳見該學院網頁 <http://www.daoist.org/hkic/hkic.htm> 「課程」目錄。
- ③1 自1978後，該會又開始在其會所每周舉辦一次道類講座。而每月在香港大會堂舉辦一次的「道德講座」，則至1993年11月第423期後暫停。
- ③2 蓬瀛仙館的「道學講座」至今已舉辦了30餘期，其講題詳見該館網頁 <http://www.taoism.org.hk>。
- ③3 詳請參閱郭武：〈道教與學術〉，香港：《香港道訊》，2000年，第14期，第2版。
- ③4 詳請參閱郭武：〈悼念兩位熱心扶持道教學術發展的長者〉，香港：《弘道》，2000年，第9期，頁49—52。
- ③5 「香港道教學院簡介」用語，見該學院網頁 <http://www.daoist.org/hkic/hkic.htm>。
- ③6 同上。
- ③7 有關香港道教出版物之具體內容，詳請參閱游子安主編：《道風百年——香港道教與道觀》，頁56。
- ③8 這八個研究方向為：1.歷代全真道及其與社會的關係；2.全真道教義、教制與現代社會；3.全真道科儀與音樂；4.全真道修煉方法；5.全真道經籍整理；6.全真道與儒、釋之關係；7.全真道教派與人物研究；8.香港全真道官觀考察研究。
- ③9 詳請參閱郭武：〈「無為」與現代道教的發展〉，見郭武主編：《道教教義與現代社會》國際學術研討會論文集》，頁55—71。
- ④0 詳請參閱郭武：〈「道教教義與現代社會國際學術研討會」綜述〉，臺北：《漢學研究通訊》，第21卷（2002年），第2期，頁51—57。

神聖與世俗——解讀香港道堂中流傳的善書

侯杰 李釗

在香港，道教不僅長期流傳，而且信仰者踴躍，「派別紛立，團體眾多，任何一個居民只要稍有『道性』都不難找到一個可依附的派別和團體」^①。而道教弘道的方法之一便是由道堂編印、派送勸善書，在「香港道堂如抱道堂等曾編印的善書有《文帝陰鸞文圖證》、《太微仙君純陽祖師功過格》和《關帝明聖經注》」^②。此外，還有大量的勸善書恭放在香港的大小道堂中，供善信取閱。這些宗教宣傳品既被用來節制、規範人們的社會行為，塑造了民眾的宗教意識，又在一定程度上真實地表達了民眾的宗教情感。由於各門各派在承襲道教教義的過程中，「得道智者是可以在新的道教文本中加入個人體悟的，但這只能是因為紛繁複雜的人生經歷提供實際的引導，不可以輕易的加入到教義經典中」^③。於是，在不斷增長的道教文本中善書就占了很大的比重，關注現實人生又成為其突出的特點。明朝以後，「功過格這種比較獨特的善書形式大量出現，並廣泛流傳，功過格雖然以神權為旗號，卻也在功過格的超自然觀念裏關注著現世人生」^④。它著眼於人們的言論與行為規範、社會倫理觀念和家族日常生活，宣揚積德行善必有補償的觀念。

毋庸諱言，這些善書多是由大陸流傳到香港後再版印行的，因此在解讀的時候我們可以看到其宗教文化的特質與大陸一脈相承。但需要指出的是有些文本在大陸卻並不容易查找得到。於是這便呈現出文化傳播的傳統性與現代性整合的一種有趣的現象：這些善書從文本的內容上來看是中國傳統文化的再現，而從

文本的流傳上看卻重現於現代化程度較高、受西方衝擊較大的香港地區。

筆者自1996年以來一直關注於香港等地流傳的善書，曾花費許多時間，奔波於香江的一些道堂之間，也得到過青松觀、蓬瀛仙館、抱道堂等道觀和一些高道的大力幫助，拜讀了一些善書。此後，在南開大學筆者和學生們也經常認真研讀這些善書，交流心得，漸成共識。

浩如煙海的善書，內容豐富，類型卻各不相同。大陸學者陳霞教授在《道教勸善書研究》一書中將善書分成了四種類型：說理性、操作性、紀事性和懲惡性。她認為，說理性是《太上感應篇》之類，從宗教神學的角度闡發的道德原則和規範；操作性是功過格之類，實施道德規範的善惡記錄簿；紀事性是《梓潼帝君化書》之類，講善惡報應的靈驗故事；懲惡性是《玉歷鈔傳》之類描寫地獄情形的善書。^⑤這是依據勸善書的內容來進行分類的。

筆者認為，如果從形式上來看的話，似乎可以把善書分為教義教理類、靈驗故事類和實用操作類。教義教理類和實用操作類與陳霞教授所定義的說理性和操作性類型並無太大差異；只是因為紀事性和懲惡性類型都是突出因果善惡報應而創作的故事，於是可將這兩類合併為一類。另外，各類排列順序也需要適當調整。我們以為教義教理類善書是道教思想較為直接的闡發，靈驗故事類善書是通過較為通俗的形式來宣傳教義教理，其中也雜糅了為世俗社會所提倡、規範的道德倫理等方面的內容，而實用操作類善書則主要是用於服務於民眾，用行動來實踐道教義理和行為規範。

道教的博大精深，特別是宗教義理和道德規範及其由此而創作的故事，是如何讓普通民眾更好地理解，究竟那些可以為民眾所接受，接受到何種程度，都是需要學者們在研究善書的過程中加以認真而具體審視

的。而功過格則直接且比較集中地體現了「世俗與神聖」的結合，這是我們在眾多道教勸善書中選取功過格作為集中考察對象的原因之一。本文擬透過香港流傳的善書特別是功過格等文本，進一步解讀中國民眾及其宗教意識，加深學界有關功過格對人們社會行為規範、約束等方面的認識。

一、認識功過格

宗教文本的衍生和發展在很大程度上有賴於文化的進步，道教善書在明清時期的大量出現就是明顯的例證。道教在中古時期開始走入民眾的生活，教義的宣傳形式也以適應民眾需要為顯著的特點，而道德教化的重要宣傳品——善書的出現，與宋元話本有某種聯繫。為了便於流傳，善書的形式也是多樣化。比如，或撰寫成琅琅上口的勸善歌，或用圖畫語言宣揚善舉，還有宣講、說唱等形式，寓勸善於戲曲、寶卷及蒙學之中^⑥。道教勸善書流傳開來以後，對社會產生了廣泛的影響，其中《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》和《關聖帝君覺世真經》被譽為「善書三聖經」。時至今日這三部勸善書在香港的道堂中仍然是頗具代表性的，《太上感應篇》仍被譽為「善書之祖」。然而我們在這裏集中探討的是《太上感應篇》刊行不久之後所產生的頗具中國文化特點的一種善書形式——功過格。其中《太微仙君功過格》是《太上感應篇》的姊妹篇，亦是最早的功過格之一，以後的許多功過格都是以它為藍本衍生而成的。日本學者酒井忠夫認為《太微仙君功過格》的創作可能與淨明道有關^⑦。功過格原是道士自記功過、約束言行、積功行善的一種簿冊。道教以此為道士的修養方法。由於袁黃（1533-1606）、蓮池大師（1535-1615）的倡導，功過格



的宗教色彩逐漸淡薄，而倫理道德方面的內容則加強了。實際上，自明代以來功過格在上層知識份子中間流傳甚廣，常被用來反省自己的操作。功過格在16世紀以後得以廣泛流行，至17世紀已經形成了複雜的功過格體系。久而久之，實踐這種「道德日記」者轉而多為普通百姓。像《太微仙君功過格》這樣本為道士計量善惡大小、幫助教派成員修煉的戒律書，在世俗社會中發揮了更大的作用。其中的原因很多，似乎和大規模的社會公共空間失序有某種聯繫。而所記載的內容多是俗人日常生活的道德規範，為人們提供了必要的行為準則。

功過格通過記載做事得多少「功」或多少「善」，做何事受多少「過」等方式，滿足了民眾信仰的功利需求。具體來說就是檢討人們的功過是非，即詳細注明每個言行的功過，並聲明累計多少功便能夠達成什麼樣的心願。功過格也叫做「記過格」、「遷改格」、「聖功格」。流傳下來的功過格多數是看不到格子的，但也有一些還保留了表格的形式。由此我們可以看到日期以及每日反省自身德行的具體情況，即在功過格上面用白圓圈及黑點來記錄自己的功過，有的則是以數值來計算，例如，「無害於義可取而不取，百錢為二善」，「貧病無依之宗、親，能顧不顧，二十過」；^⑤有的則是以一、十、百為計量單位，並用特定符號來表示，例如，「孝順十五日，精進不倦為十功○○」，「為利欺親、忤逆、爭競、俱百過××」。⑥其中善念、善言、善行記為「功」，惡念、惡言、惡行記為「過」。具體做法是，每日睡前自省吾身，「受持之道常於寢室床室，置筆硯簿籍」，^⑦將一日之心、之言、之行對照功過格中的條目，加以檢討「修真之士，明書日月，自記功過，一月一小比，一年一大比，自知功過多寡。」^⑧計算分數，正負相抵，放於座右，月底小計，年底總計。記過的目的主要是鼓勵人們積德行善、要人寡錯。不然天天犯過，

天天記之，又有何益？

功過格最早可以追溯到漢代在《太平經》中道教徒進行自檢的小冊子——「天券」。^⑨神和人都持這種小冊子記錄一個人的功過。長久記錄人們平日善惡目的是要與神的記錄一致的，即「天徵相符」。可以看出「天券」作法實為後世功過格之濫觴。後來陶弘景在《真誥》中提到「功過之標格」，將道徒的晉升與此標格相聯繫。後世道教功過格的雛型是宋代葉夢得在《避暑錄話》中記述的「黑黃豆記功過」。現存最早的功過格是編纂於金大定十一年（南宋乾道七年，公元一一二二年）的《太微仙君功過格》。之後，託名古仙或祖師撰述的有關「功過格」甚多。明清時期有《警世功過格》以及託名呂洞賓的《十誠功過格》等，大都收錄到《藏外道書》中，另外還有分類整理的《彙編功過格》、《彙纂功過格》和《廣功過格新編》等。這些推行善道教化的功過格，思想基礎是善惡有報、因果相應的觀念。這種觀念在中國有相當長的歷史，甚至可以追溯到《易經》中的「積善之家，必餘慶；積不善之家，必餘殃」。^⑩漢代的《太平經·大功益年書出歲月戒》也稱：「人有一善，心定體安；人有十善，氣力強壯；人有二十善，身無疾病；人有三十善，所求者得。」四十善至九十善、百善直至千善，各有善應。最高的善應是「後世出神仙真人」。^⑪這是說要想有什麼樣的果報就要先做多少善事。《赤松子中誠經》稱人之壽命為一百二十歲，四萬三千二百天，如果做了壞事就會受到相應的惡報：

天上三臺北辰司命司錄，差太一直符，在人頭上，察其有罪，奪其算壽。若奪一年，頭上星無光，其人坎坷多事。奪算十年，星漸破缺，其人災衰疾病。奪其算壽二十年，星光殞滅，其人困篤，或遭刑

獄。奪其算壽三十年，其星流散，其人則死。時去算盡，不周天年，更殃後代子孫，子孫流殃不盡，以至減門。^⑮

《抱朴子內篇·對俗》中有更為明確的規定：「人欲地仙，當立三百善；欲天仙，立千二百善。」^⑯其中還有奪算的記載，即過失超過應享的壽命，死後會給子孫留下禍殃。

《太上感應篇》的第一句話就說：「禍福無門，惟人自召。善惡之報，如影隨形。」^⑰就是說，善惡終究都會受到果報的約束，人不知，天地神明也會知道。就每人而言，種什麼因，得什麼果，全在自己。所謂「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到，時候一到，一切都報。」每個人都必須為自己的言行負責，現世報不及，還有冥報。如果真的以善惡為因、苦樂為果，那麼對平民百姓而言，想要獲得長壽、財富、顯貴，積功德是一件極為重要的事情。尤其是在傳統社會中，人們的「家族」觀念非常重，因此，要將積累下來的餘慶留給後世子孫。這種認為行善不僅利於人，也為自己修行的完滿和家族的興旺準備了條件的想法，無疑使行善具有更大的主動性。

二、從世俗意義上解讀功過格

功過格作為中國獨特的宗教宣傳品，其出現自有特殊的社會歷史原因。

這種按條目記述事務，並量化到具體對應操作的善惡清單形式，與中國自唐代以來日益發達的東方大

陸法系法律條文頗為相似。^⑧不同之處體現在內容上，法律條文只描述違反的行為和對應所受到的責罰，而功過格除懲過之外還表彰善良的行為。在懲過的時候，功過格如同宗教審判的法庭，以神的名義立法，本人執法，由神監督；而自己所記之功過應該與有司之神的記錄一致，最後由神對人的善惡進行裁決，填補了古代道德體系所留下的許多空隙。眾所周知，以儒家倫理文化為主體的古代道德體系，只有三綱五常等定性的宗法倫理，缺少像功過格這樣對人的思、行、品進行細緻的定量考察。

這種記賬簿^⑨的「分析式」思維是有別於西方「歸納式」思維的。而從具體內容上來分析則可以發現，它迎合了民眾注重現實人生的實用宗教心理。我們可以按照國家法律條例、社會公共秩序和宗族群體利益的順序來考察善書是如何迎合民眾重現世人生的宗教心態的。

1. 善書與官法

中國自古以來就實行政教分離的社會制度，從理論意義上來說似乎是可以保證宗教獨立性的，若從另一個層面上講，則使得無論是外來宗教還是本土宗教的命運都必須仰仗於當權者的好惡。於是宗教的發展演變必然也是本土化、世俗化和與主流政治話語相融合的歷程。無論是哪一個宗教，如果想要在某個朝代存活下去的話，首要條件是使其教義不能和當時的政治、法令相抵牾。正像善書中所宣揚的「敬天地……奉祖先……守王法」。^⑩從統治者的角度來說，在法律傳播與法律教育中把制度化的法律條文詮釋為通俗易懂的某種常識，並使之潛移默化為普通民眾的一種生活習慣，可以說是一種「馭民」之道。於是對統治者來說，律令法制和流傳廣泛的宗教教義結合起來，不失為良策。在功過格中，「忠義」、「戒殺」、「戒

盜」、「戒賭」以至後來的「戒煙」等與基本律例相吻合的內容得到強化。

善書是從兩個不同的側面來規範人們的社會行為的，一方面對官府執政、執法等方面進行了頗為詳盡的規定。應該說，國家的律例制度能否上下通達，很大程度上取決於各級官府的實際操作。善書中就體現出宗教對世俗政治權力的某種影響和規範。比較典型的例子，便是袁了凡以「世俗與神聖」的雙重身份發揮著實際的作用。作為官員，他以功過格衡量個人日行政績；作為虔誠的宗教信奉者，官員的身份和地位又有助於他宣揚宗教理念。同樣，我們可以從功過格的文本中獲得這樣的信息，首先，道教功過格符合官府律法的規定，比如對於生死刑法的慎重審查同國家大政保持一致。「救一人刑死性命為百功，免死刑性命一人為百功，減死弄性命一人為五十功；救人徒刑為四十功，免人徒刑為三十功，減人徒刑為二十功；救人杖刑為十功，免人笞刑為四功，減人笞刑為三功。」其次，對官吏能否貫徹執行律例，善書提出了非常具體的要求，從忠義為國、教化風氣到抗災除害、管好河防，包羅萬象。「帝君曰：吾一十七世為士大夫身，未嘗虐民酷吏。救人之難，濟人之急，憫人之孤，容人之過，廣行陰鷲，上格蒼穹。」^②「闡揚正教，使賢聖之道燦然昭明於世；風雨不調而為民祈禱，至誠感天；為地方興大利除大害。」^③「河員慎修堤防；……維護治安有方；」^④至於銓選公平、日常認真申辦公事等也有要求，「公事照例批辦，毫無錯誤，不徇情偏護，一日一善。」^⑤銓選持平考試公明；舉劾得當；……不冒領錢糧；……催科有法，勸諭樂輸；各百善。」^⑥再次，還有對參與政事的幕僚們的行為規範，「不欺東君，不倚官勢，地方有利弊之事，力勸東家興除。民情冤抑，贊成東家剖雪。」^⑦

另一方面，從某種程度來說，冥冥之中的「法陰律」比世俗的「法陽律」更加完備。俗法由人執行，

常有作奸犯科而逃脫法網者。神靈卻無所不在、無時不在。正所謂「頭上三尺有神靈」，自律心對世人的約束力是十分強大的。誠如美國倫理學家弗蘭克納所指出的那樣，道德是外在於個人，而作為習慣灌輸給個人的，但這些目標和準則總是內化而深入人心，從而產生了一種「良心」或「超我」。^⑥而從手段上講，功過格則比法律條文更容易達到這樣的目的。世俗法律只能懲罰已犯之罪，宗教不僅罰惡行，也不放過未犯罪之前的惡念，從而增強了人的自我約束性。「心中暗舉惡事欲殘害於一人為一過，事成殘害一人為十過，心意中邪淫雜想非理之事，一事為一過。」^⑦另外，在《十誠功過格》的「戒盜」篇中把無盜之跡有盜之心稱做「盜充」，也記入過類。在「淫戒」篇中有無故作淫邪想曰「造淫」，一次為五過。足見強調心有惡念同樣會受到懲罰，比立案需要人證、物證，而不問人內心罪惡的世俗法律更加嚴峻。善書要求人們「行時時之方便，積處處之陰功」，天長日久，就會成為指導人們生活的指南。

2. 善書與公共倫理

道教素來以傳道教化為己任，期望傳揚道教的教義以引導人們學善明善。在社會公共空間內，使整個社會都能夠風俗淳美，道德高尚，才是「勸善」的目的。所以道教勸善書中很大一部分內容是體現社會倫理思想的，體現了宗教在倫理道德層面上與世俗觀念的一致性。

從我們解讀的多種善書中可以看到其中所提倡的「社會公德」涉及很多方面，大到國民性的塑造，小到地方公益事業的建設。比如，宣揚「忠孝友悌，正己化人。矜孤憫寡，敬老懷幼。」^⑧「借公肥己，欺天地鬼神，昧心哄人，假仁義受百錢。十過。」^⑨「信朋友，睦宗族，和相鄰。」^⑩「性烈多事件，禍難百般有，

仇敵定重重，切須再三忍。」^②其中既宣揚了儒家傳統的忠義觀和清正廉潔觀，又幫助塑造了後世稱為「劣根性」的逆來順受、忍辱負重的國民性格。從對功過記錄的分析中，我們就可以看到大陸學者以往曾經採用的或革命或保守的二元對立的認識方法並不十分妥當。中國廣大民眾的生存空間是複雜和多面的，是立體而具有彈性的，並非是一種簡單的關係。在相對封閉的鄉村社會中，提倡和睦團結、明哲保身，是有一定道理的。在鄉村社會中的人們所必須面對的公共生活，一則是賑濟災民、設立學校、修橋鋪路。此為有利於一方的大善事，「窮民不濟為一過，復加凌辱一人為三過。」^③「憫災難，設法周全，遇饑荒，開倉賑濟見流移人，多方安置，捐修金，設立義學。拯救鰥寡孤獨，收養遺棄嬰兒。」^④一則是提醒路人、設立航標、施捨茶湯、體恤人力。此為鄉里鄉情的厚道和真誠。「除當途之瓦石，修數百年崎嶇之路，造千萬人來往之橋。」^⑤「乘車坐轎應憐人力，遇高險處尤宜步行。船腳車夫各有家口養活，勿趨程過分令其至病。沉艘橋基宜插標水面，令人知避。溝澗暗有深坑，宜指引粘帖以曉行路之人。」^⑥

尤其需要注意的是有關社會倫理秩序的功過規定，「遵行忠恕之義，克己待人，助人成美。十功。」「行事偏見，利己損人，搶奪人之美事，私心不除。百過。」^⑦從內容上看，兩組文字是同一事的正反兩面，按常理其功過應該正負相抵，但在功過格中卻將「過」處理為「功」的十倍。這是功過格在社會倫理教化中的一種傾向。原本道教信仰者身體力行積德行善的目的是，盡自己的義務廣積陰德以為宗教解脫、升天成仙的基礎，而在這裏所體現出來的則是對世俗行為的警戒作用，提醒人們作惡事害己的程度會更加嚴重，教育人們趨利避害。這也說明善書中強調的是防止罪惡，而不僅僅是追求至善。所以說，這類善書既是研究道教思想文化的重要資料，也有助於了解宋明以來中國社會的道德規範的形成與發展、變化。

在善書中，對於社會公益事業也有詳盡的規定。首先，在《彙編功過格》中對社會不同群體提出了不同的要求。這是因為人們在從事不同職業活動時應該遵守的道德規範會有所區別，所以制定了一些道德戒條，讓人們遵守。比如，對商人有不短秤的要求，讀書人則有敬惜字紙的教訓。其次，提醒人們時時處處都要行善積德，《陰鸞文》就要求人們點夜燈以照行人，造河船以渡人，除當途之瓦石。這些內容在鄉約村規，甚或族譜宗譜中也有體現，可以視為社會公德落實到文本中去的結果。由此可見，「在官僚的國家組織之外，有一個獨立的民間社會存在並發展著；在國法維繫的國家秩序之外，也有民間社會自己的發達秩序；在國法世界之外還存在民眾道德規範的世界。」^⑤再次，世事變遷，大道長在。善惡、功過的大道理在道教中是一以貫之的，但如果從縱向上來審視功過格，便會發現某些「功過」下的名目會發生一些微妙的變化。例如，古代較少吸食鴉片的惡習，近代的功過格中就增加了不准吸毒、販毒和勸人吸毒的規矩，並將其視為惡之大者。還有，商賈的職業道德，古代以「秤斗」的準確與否來衡量功過得失，近代以來則擴展為商業行為上的誠信。陰功的範圍也極其廣泛，並不限於某些特殊領域，也不囿於一些規定人們言行的特殊字眼。無論從事何種職業的人都應該時時處處警戒自己，勿為壞事惡行，多做好事善事。善書在社會上所發揮的功用不僅是簡單、空洞的說教，而在人們實際的生活、人際交往中建設真誠以及與人為善、自己方便的道德文化，形成一種合理的社會倫理規範。

3. 善書與家文化

功過格由最初曾受到過佛教的影響，強調出世，到後來則比較重視家庭和睦、尊老愛幼、嚴整家規等，



轉向重視現世人生，變化很大。之所以會出現這種現象，可以從道教經典和最初的善書中找到某些答案，功過格存在的基礎是「果報」的思想，而這種因果關係是道教中強調「罪」的兩類不同承擔者，所謂「近報在身，遠報子孫」。^⑦「因果報應」闡釋的是人所承擔的，是現世善惡的報應，並非是父母祖先的過錯；而「天道承負」則明確父母祖先的過錯，在被神明「奪算」後，子孫有承負之厄。從追求現實人生健康平安的功利心理來講，誰都會希望今生不受「因果報應」；生而就在家族的網路中成長，家庭觀念較重的中國人，當然也不希望讓子孫擔當自己所帶來的懲罰。

在中國古代法律逐漸邁向「禮法合一」的進程中，封建宗法與封建等級，即家法與國法得到了非常緊密的結合。在功過格大量出現的時期，也是中國古代大修宗譜、族譜的興旺時代。雖然我們沒有進一步考察，在這個時期的宗譜和族譜中是否存在著大量的道教教義和道教行為規範等內容，但從我們拜讀的道教善書中卻能看到功過格中存在著大量的宗族規範和家庭觀念。假如「禮法合一」的儒家化進程「能夠為人們所接受的話，那麼是否也存在「禮教合一」的道教化進程呢？

在明清時期，官吏士紳紛紛編刻訓俗格言和功過故事，將家庭內的儀態規範、為人處世的方式等內容通俗講解為道德行儀。如袁黃《立命篇》、陳錫嘏《彙編功過格》、劉麟長《聖功格》等多種善書在提倡高尚道德的同時，亦通過許多警示性的故事來表達家族中寧靖、親和、忍讓、莫訟等基本生活準則，以尋找到一種進行家族觀念教育的重要方式。

《關聖帝君覺世真經》的第一句話就是「帝君曰：人生在世，盡忠孝節義等事，方於人道無愧，可立身於天地之間。」^⑧可見對世俗倫理的重視程度。在中國人的觀念裏，「自古家和萬事興，萬事需要家太

平。」^③在《心律》的「孝順格」中記有「一日間事父、母、公、姑、服勞、承歡、親嘗、喜悅為一功○。贊成親善、解怨、舒憂，各一事為一功○。孝順十五日，精進不倦為十功○○。一日間勞而怨、驕而情、致親怒為一過。」其中還特別強調「以化親於道為第一，非生母能孝，功德尤倍」。「孝字修身法」有言：「孝乃人倫，本天地心，孝順父母，報答天恩。」^④這是對大家族成員維持安定團結的要求。需要注意的是，功過格在對子孫提出「孝」的要求之同時，還有「慈教格」要求家長、族長對子女、孫親的「慈」。如「一日間訓子、孫、甥、倒，仁慈一體，不想不縱一功。慈教十五日不倦且子孫長進十功。酷虐、教打罵人，佔便宜、或贊成其惡為十過。酷虐非己生、縱子孫成惡習慣百過。」善書中另有寬待奴僕等家族之外成員的要求：「奴僕侍之寬恕，豈宜背責苛求。」^⑤「妒虐侍妾、錮奴婢不嫁娶、殘其肢體、或姦淫奴婢，俱百過。」^⑥

由此可見，一方面，善書對家族成員的不同身份及其行為都做出了非常明確的規定、要求，可謂事無巨細。比如作為妻子的女性在夫家的複雜家庭結構和丈夫的婚姻行為上，要「忍讓」、「不妒」；作為孩子的母親對子女要慈祥，而慈祥的概念裏面包含著教導的成分；對於下人也要寬厚。這種身份角色的轉換，充分展示出在大家族中不同成員之間可能都需要調整彼此的關係。另一方面，即使在兩兩對應的關係中，善書也對雙方作了不同的行為限定，其中「夫唱婦隨」「母慈子孝」就是比較突出的幾個方面。善書中對人們的道德精神形態和實踐形態的規範，貫穿著「忍讓」的精神。忍氣吞聲未必就意味著民眾漠視合理訴求和切身利益。雖然抗爭是解決各種不公正現象的手段之一，但傳統社會中人們在「伸氣」和「人氣」這些方面實際上存在著二律背反，即贏得了「合理的應該」，卻失去了家庭中原有的和睦「人情」，而這恰好



是他們賴以生活的基本環境和生存的資源。「抬頭不見低頭見」、「冤家宜解不宜結」、「自古家和萬事興」等民諺講的就是這個道理。真不如「家富提攜親戚，歲饑賑濟鄰朋」。^④脫離傳統社會的生活實際來談「革命抗爭」，顯得有些幼稚。要保證整個家族太平無事，最好的辦法就是息事寧人。

三、小結

功過格是一種在16、17世紀的中國社會上十分流行的善書。它和所有善書一樣，是從早期道教的「罪」意識推演而來的。道教中存在著獎善罰惡的報應觀念：一旦人類得罪了「天」、「神」，就有可能受到天神降下的災禍懲罰；而神靈在一定程度上又是具有「人性」的、仁慈的，會給人以贖罪、解脫的機會。這就要人們深信神明的存在、遵守道教的戒律、廣做善事積陰德以求贖罪。功過格與其他善書的區別在於它的形式。我們看到至今流傳於香港道堂的絕大多數功過格都對人們的善惡言行進行了詳盡的規定，並還為每件善事或惡事規定了分值，人的一舉一動皆可根據此功過格進行考查。通過約束自己的言行積到一千功，就會消除前世罪孽，積一萬功，便能富貴福壽，積一億功，則能升天成仙。它就像神仙和世人之間不需簽署就能生效的契約，履行它或不履行它會帶來截然相反的後果。

在我們搜集和整理善書的過程中，我們發現香港道堂的善書有著這樣幾個特點：

一、在筆者所搜集的善書中有很大一部分是由香港宏大、朗升柯式印刷公司等機構以大陸歷史上流傳的善書為底本刊印，抱道堂、青松觀、蓬瀛仙館、譚兆慈善基金會等發行的。從中也能看出香港善書本源

自於大陸。比較直接的原因，即香港不少善堂本源自廣東，^④後在香港設立分壇。

二、道教的信徒是有義務出資或承擔印刷善書的，這種「助印善書」的方式，無疑是神聖與世俗溝通的一種方式。一般助印善書的人都會在最後一頁寫上，「回向某某，身體平安之類」的話。而且，這些善書是要在社會上廣泛散播流傳的，一般都是免費贈送給有緣之人，不強調版權，並要求有緣人們傳閱開去。例如善書中常常寫有「輪流公看，轉送別人，敬惜字紙，功德無量」^⑤等字樣。

三、隨著人們生活節奏的加快，香港道堂印製和發放的善書，有著趨向薄而精細的特點，如果是將幾種善書附功過格的彙編，則製作的較為袖珍，便於攜帶。

文中我們重點考察的是在香港道堂中搜集來的善書中所反映的世俗含義，因為功過格「無論如何不是出自官方的、以法律為背景的要求和規制。歸根到底是民間的、日常生活中的道德和生活規範問題。」^⑥所以功過格的出現與流傳要放在特定的歷史背景下觀察，與明清之際社會變革、君權衰微、民權上揚的時局和東南地區經濟發展帶來的競爭機制、農民日益增長^⑦等聯繫起來分析。至於在香港道堂裏仍在流傳的善書似乎無言地告訴我們，在七、八十年代香港經濟迅速起飛後，競爭意識使「香港人」的獨立身份認同感強化，進而產生團體觀念、意識。到了九十年代，中英關於香港主權問題的談判已經塵埃落定，「九七回歸」使很多人產生了某種不安情緒，九七之後，社會上則出現了不同的聲音，有民間的，也有政治團體的。^⑧在這種文化背景之下宗教的力量再次顯現出來，八十年代中期，信仰佛教、道教等中國傳統宗教的香港人占到人口總數的64.6%^⑨，宗教的教義撫慰著信徒在無所依從時內心的焦急。香港、臺灣等地區一些善信、宗教和學校團體，仍注重內省、積善銷惡、功過獎懲的觀念與實踐，可見其跨越時空的意義。^⑩這



種善書教化形式在道教長期的發展過程中總結和提煉出相當成熟和豐富的修行技巧，在道德實踐中具有極強的可操作性，直接為當代香港社會道德實踐提供人格改造的技術手段。我們相信如果恰當的使用這些符合心理學規律並且遠遠超出世俗心理學水平的修行技巧，不僅可以幫助民眾理性地認同各項道德規範，而且可以保證實際行為符合道德約束。美國著名思想家、政治家、科學家本傑明·富蘭克林曾使用過類似這種自我完善的方法。在浮躁的當代社會，功過格或許可以起到改造人格，改善心理狀態的作用。

- ① 陳贊一主編，黃兆漢、鄭煒明合著：《香港與澳門之道教》（香港：加略山房有限公司1993年版），第10頁。
- ② 遊子安主編：《道風百年——香港道教與道觀》，香港：蓬瀛仙館道教文化資料庫2002年版，第55頁。
- ③ Bartholomew P. M. Tsui, *Taoist Tradition and Change—The Story of The Complete Perfection Sect in Hong Kong* (Hong Kong: Christian Study Center on Chinese Religion and Culture, 1991), p.153.
- ④ 侯杰、范鳳珠：《世俗與神聖——中國民眾宗教意識》（天津：天津人民出版社，2001），第107頁。
- ⑤ 陳霞：《道教勸善書研究》（成都：巴蜀出版社，1999），第9頁。
- ⑥ 遊子安：《勸化金箓——清代善書研究》（天津：天津人民出版社，1999），第33頁。
- ⑦ [日]酒井忠夫：《中國的善書研究》（東京：弘文堂，1960），第372頁。
- ⑧ 胡濬時編：《彙編功過格》，1671年序。
- ⑨ 《心律》，作者、刊行時間待考。
- ⑩ 《太微仙君功過格》，作者待考，1171年刊行。
- ⑪ 《道藏》第3冊（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988），第449頁。
- ⑫ 王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960），第154頁。
- ⑬ 《十三經注疏》（北京：中華書局1980年），第19頁。
- ⑭ 《道藏》第3冊，第456頁。
- ⑮ 《道藏》第3冊，第445頁。
- ⑯ 《抱朴子內篇校釋》（增訂本）（北京：中華書局，1985），第53頁。
- ⑰ 《太上感應篇》，1656年刊行，香港：香港譚兆慈善基金助印發行。
- ⑱ [日]酒井忠夫：《中國的善書研究》（香港：弘文堂，1960），第358頁。
- ⑲ E. S. Rawski, "Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture", in *Popular Culture in Late Imperial China*, L. A. University of California Press, 1985, p.28.



- ②0 《關聖帝君覺世寶訓》，載於《勸善書解讀》，編撰者待考，香港：香港譚兆慈善基金助印發行。
- ②1 《文昌帝君陰騭文》，載於《勸善書解讀》，編撰者待考，香港：香港譚兆慈善基金助印發行。
- ②2 熊弘備編：《不費錢功德例》，17世紀晚期刊行。
- ②3 劉麟長編：《聖功格》，刊行時間待考。
- ②4 劉麟長編：《聖功格》，刊行時間待考。
- ②5 熊弘備編：《不費錢功德例》，17世紀晚期刊行。
- ②6 弗蘭克納：《倫理學》（北京：三聯書店，1987）第15、16頁。
- ②7 劉麟長編：《聖功格》，刊行時間待考。
- ②8 《太上感應篇》，1656年刊行，香港：香港譚兆慈善基金助印發行。
- ②9 《關聖帝君救劫文》，香港：香港新界宏大印刷制本公司承印。
- ③0 《聖源覺真經》，香港：香港新界宏大印刷制本公司承印。
- ③1 《太微仙君功過格》，1171年刊行。
- ③2 《同善錄》作者待考，1706年序。
- ③3 《文昌帝君陰騭文》，載於《勸善書解讀》，編撰者待考，香港：香港譚兆慈善基金助印發行。
- ③4 《同善錄》作者待考，1706年序。
- ③5 劉麟長編：《聖功格》，刊行時間待考。
- ③6 [日]吉岡義豐：《道教研究》（東京：法藏館，1952），第70頁。
- ③7 《關聖帝君救劫文》，香港：香港新界宏大印刷制本公司印刷。
- ③8 《關聖帝君救劫文》，香港：香港廣興從善堂藏版。
- ③9 《勸世良言》，香港：香港譚兆慈善基金助印發行。
- ④0 《廿字修身法》，香港：香港新英印務承印。

- ④① 〈文昌帝君陰騭文〉，載於《勸善書解讀》，編撰者待考，香港：香港譚兆慈善基金助印發行。
- ④② 熊弘備編：《不費錢功德例》，17世紀晚期刊行。
- ④③ 〈文昌帝君陰騭文〉，載於《勸善書解讀》，編撰者待考，香港譚兆慈善基金助印發行。
- ④④ 遊子安：〈香港勸善書初探〉，《華南研究》1994年7月第一期。
- ④⑤ 〈道教教理教義〉，香港：香港譚兆慈善基金助印發行。
- ④⑥ [日]福井康順等監修：《道教》第二卷（上海：上海古籍出版社，1992），第125頁。
- ④⑦ 參見[美]包筠雅著，杜正貞、張林譯、趙世瑜校：《功過格——明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999），第4—5頁。
- ④⑧ 參見廖迪生、張兆和、蔡志祥合編《香港歷史、文化與社會》（一）教與學篇（香港：香港科技大學華南研究中心，2001），第179頁。
- ④⑨ 李桂玲：《台灣漢宗教概況》（北京：東方出版社，1996），第288頁。
- ⑤⑩ 遊子安：〈道德價值量化的善書——細說功過格〉，《弘道》第13期2002年。

香港與大陸之道教音樂的比較研究——有關發生環境的分析

劉紅

不同地域不同風格之道教音樂（簡稱道樂）的比較研究，一直是過往道教音樂研究中的一個重要議題，筆者在相關研究中也有所涉獵。^①這類研究，多集中在道樂形態方面的討論，鮮有涉及到或隱或現地圍繞著道教音樂的其他層面。筆者一直有一個觀點：如何理解和詮釋道教音樂，不僅僅只是「音樂」層次上的認知，更涉及到非音樂意義上之宗教含義的理解和評判。

一般來說，道外（此處指學術界）所理解的道教音樂，是音樂概念，稱之為音樂即肯定了其被用於欣賞的基本屬性，因此，道外人理解的道教音樂，是藝術，是宗教藝術；道內（道教教徒）所理解的道教音樂，是儀式行為，是念經拜懺的具體程序，因此，道教音樂在道人看來，可稱之為藝術，但更是儀式本身。^②基於道樂概念上的這一解釋，以及其他專業領域之道教文化研究的共識，筆者越來越深切地體會到，表面觀察到的道樂形態，其風格形成及變化，很大程度上是因其關係著的背景（即本文稱之的「發生環境」所決定和支配的，因此，不同地域的道教音樂研究，除了必要的形態描述和分析之外，還應將注意力放在不同地域之道樂發生環境的比較研究上，這是本文所重點關心的問題及主要內容。

從何比較？

本文論及香港與大陸之道教音樂比較，於是，首先要考慮的是，比較什麼？兩者的可比因素何在？作為分析對象的道樂發生環境包括哪些實際內容？沿著這一思路，在研究方法上，文章採取從一般概念上而

言的教派體系、信仰系統，到道場儀式活動中的相關細節，以下列問題為中心進行討論：

道教有不同的教派，不同的教派有不同的特徵，這些不同特徵如何反映在道教音樂的風格上？

宮觀是道教信徒的「家」，是舉行各類儀式活動的場所。宮觀的清規戒律、管理規章，以及道人在這個「家庭」中的生活方式等等，對道教音樂形成何種影響？

道教音樂非某地某人的一時創作，是歷代口傳心授繼承下來的宗教傳統，這種傳統的傳承方式，維持著道樂的固有特色，那麼，傳承人的傳授方式和傳授系統對道樂的這一傳統產生何種影響？

道教音樂是伴隨道教徒舉行各類修道、行道等行為的音樂，這類修道、行道行為又通過各式各樣的宗教儀式所體現出來，所以，道教音樂亦稱為道教儀式音樂，正因為如此，與儀式相關係的一些因素，往往也影響著儀式音樂的某些層面，這些因素包括：

什麼人做儀式？為誰做儀式？參與儀式的是什麼人？不同的人員結構對儀式及儀式音樂構成何種影響？

什麼地方舉行儀式（道觀內或道觀外）？固定場合或臨時性場合？公開性場所還是封閉性場所？什麼時間舉行儀式（既定週期重複性儀式，如季節、節日等；或特殊偶然性儀式）？儀式進行多長時間？儀式僱用者對場地、時間有何特別要求？^①

現分節就上述問題進行討論。

一、不同教派特徵的道教音樂之比較

如果從張陵（張道陵）創建「五門米」道算起，在近兩千年的歷史中，道教已屢經變化。單就教派而言，就有數十種之多，即使同一宗派，經過幾代相傳，即可能延伸出一些新的派別。而那些已經創立的宗派，或者幾代後即告衰亡；或者影響日隆；或者數派融合；或者一脈再分。自明代之後，道教基本上分成為全真和正一兩大教派，一直維繫至今。我們現時認識和討論的道教音樂亦基本上分屬於這兩大教派，現行於各地之道教音樂，均是經由這兩個系統而傳佈的。

道教音樂，從其縱向的歷史上，可追溯到遠古時期的巫舞巫樂；從其橫向的地理分佈來看，它與道教的傳播相聯繫，遍佈大江南北、華夏神州。站在今天的現實位置，我們以一宏觀的視角來看道教音樂在整個中國範圍內的分佈，其整體傳播結構基本定型於自明代始而分別開來的全真道樂和正一道樂兩大系統，而究其兩大系統之風格異趣，恐怕早自宋元道教諸宗派形成之時，就已促使了這一各具特色之風格的形成。南宋和金、元政權的長期南北對峙，造成了道教宗派的分衍。大體說來，南方道教以符籙諸派為主，至元代南方符籙諸派統歸於天師道世系為首的正一派。北方道教則有太一教、真大道和全真道。由王重陽於金大定年間創立的全真道其勢最盛。元一統以後，全真道渡江南傳，不久，江、浙、鄂、閩等地皆有了全真道活動的蹤跡。自此，作為煉養派代表的全真道已經發展成為形式規模上與正一符籙派不相上下的一個重要派別。

全真、正一兩派音樂，因道派體系不同而相應產生並形成風格上的差異。受全真道教義順應儒釋道三

教合一思潮的影響，全真道部分借鑒佛教的某些形式來發展自己的科儀音樂。叢林制度的建立和課誦音樂的完善，標誌著全真道音樂規模鹹備。正一道在承襲唐宋道教音樂的基礎上進一步趨向完整和規範，成於元初的《靈寶領教濟度金書》，不僅是一部齋教科儀全書，也是一部道教科儀音樂的要典。興盛的元雜劇和南戲與道樂互為影響，關係密切，這既構成了元代道教音樂發展的一個特點，也為明清時期道教音樂趨向民間化、民俗化作了準備，創造了條件。

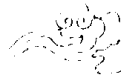
便於比較，現將大陸與香港不同派別之道教音樂作簡述如下：

1. 大陸之全真、正一道音樂

全真道在教理教義上的特徵已有諸多論述，在此不贅。全真道最具代表性，也是最具影響力的音樂稱為「全真正韻」，「全真正韻」是道教十方叢林和一些道觀通用的韻腔。關於「全真正韻」產生的歷史，目前尚未發現確切的文獻記載和實證。全真道創立以後，為了適應其自身修持的需要，便仿照佛教建立了十方叢林制度（這是全真道提倡「儒、釋、道」三教合一的一個實際內容），規定道士不娶妻室，不茹葷腥，出家住道觀，過集體的宗教生活等；同時建立了一套與十方叢林相適應的宗教儀式活動和音樂形式，「全真正韻」就是在這一背景下產生的一種科儀音樂。

「全真正韻」是全真道十方叢林和一些道觀通用的韻，因此，它與以地域性特點為主體的地方韻不同的是，全真道內把「全真正韻」視為正統的韻，具有「天下同」的特點。^①「全真正韻」所傳（所用）之地，其音樂特徵上呈現的是一跨地域性風格。^⑤

「全真正韻」在十方叢林確立以後，逐漸在全國的十方叢林和一些道教道觀傳佈。據筆者多年的田野考



察資料所得，及一些相關學者和道內人士的介紹，只要是道教內被稱之為「十方叢林」的道觀，都普遍流傳著「全真正韻」，一些本不是十方叢林的道教道觀亦不同程度地受「全真正韻」的影響，而在其道樂風格上具有「全真正韻」的特色。總體來看，「全真正韻」至少流佈於北京、陝西、甘肅、河南、山東、山西、遼寧、江蘇、浙江、河北、湖北、湖南、四川等地。

下面，以清末編輯的一部《重刊道藏輯要·全真正韻》^⑥為參照，取幾個道教道觀的道樂運用狀況作例證，對全真正韻的流佈狀況作一圖表式說明：

宮觀 名稱 全真正韻曲名	北京白雲觀	山東嶗山道觀	河北巨鹿道觀	陝西八仙宮、樓觀台	湖北武當山道觀	湖南衡山道觀	溫州平陽東岳觀	四川青城山、青羊宮
澄清韻	*	大澄清	琳琅振響	*	*	*	*	*
舉天尊	*			*	*		*	*
雙吊掛	*	吊掛		*	*		*	*
大啟請				*	*			*
小啟請	*			*	*	*	*	*
天尊板	*	*		*	*		*	*
中堂贊	*			*	*		*	*
小贊韻	*	小贊	*	*	*		*	*
大贊韻				*	*		*	*
步虛韻	*	*		*	*	*	*	*
下水船	*			*	*		*	*

干倒拐		晚課 吊掛		*	*			*
反八天		小澄清		*	*		小啟請	*
早皈依								*
午皈依	三皈依	三皈依	三皈依	三皈依	三皈依	三皈依	三皈依	*
晚皈依								*
風交雪				*				*
〈大有〉 仙家樂				*				*
〈拉旱船〉 仙家樂								*
白鶴飛				*				*
三寶香				*				*
三寶詞			三寶贊	*			*	*
送化贊				*	香花送		*	*
焚化贊			焚香祭	*				*
三尊贊				*	*			*
單吊掛		吊掛		*				*
倒卷廉			大卷廉	*		*		*
雲樂歌		彌羅誥		*	彌羅歌			*
供養贊				*				*
青華引				*				*
大救苦引	*		救苦贊	*				*
圓滿贊				*				*
九條龍								*

幽冥韻				*	幽冥引			*
三炷香	*		*	*	*			*
慈尊贊	*			*	慈尊座		*	*
黃籙齋	*		黃籙 齋筵	*	*		黃籙齋	*
仰啟咒	*			*	*		*	*
三信禮	*			*	三清宮			*
三拿鵝			拿天鵝	*	*			*
五召請	*			*	召請			*
陰小贊				*				*
五供養	*			*	*		*	*
悲嘆韻	*		吾今 悲嘆	吾今 悲嘆	*		*	*
小救苦引	*			*	*			*
召請尾				*			*	*
返魂香	*		*	*	*			*
金骷髏	嘆骷髏			*	嘆骷髏	嘆骷髏	嘆骷髏	*
銀骷髏				*				*
咽喉咒	*		鄭都咒	*	鄭都咒		*	*
梅花引	*			*	*	*	*	*
反五供				*				*
出生咒				*				*
寶籙符				*				*
跑馬韻				*	*	走馬韻		*

在此要說明的是，表中「全真正韻」的五十六首曲目，係選自於全真道不同科儀中的一些韻曲，這些韻曲雖具有全真道音樂的代表性，但它並不是全真道音樂的全部。

正一道，就是源自張道陵及其弟子（子孫）所創立的天師道系統。正一道以齋醮符籙見長，從音樂的角度來看，尤以齋醮儀式中使用的音樂顯其特色。

東漢順帝時（126-144年），道教創教人張陵在四川鶴鳴山創立五斗米道，因道徒尊張為天師，故又稱天師道。

天師道產生以後，隨即出現了它早期的齋醮儀典和科儀音樂。初期，天師道的齋醮科儀十分簡單，所使用的音樂形式也是簡單的。西方學者馬伯樂在《六朝時期的道教》一文中分析：「早在漢代，道教的重要節日（譯者註：儀式）就異常眾多和繁雜。如塗炭齋，為了懺悔自己的過失和擺脫可怕的後果，在其過程中，參加者要……重複地出場，來回地上香，長久地禱告，不停地跪拜，處於急湊的鼓點和煩人的音樂之中。」^④天師道初期的科儀音樂是直接繼承了巫教祭祀的音樂傳統，如在當時流行的塗炭齋科儀及其他祭祀活動中，通常使用的是「巫俗解奏之曲」與「歌謳擊鼓」的音樂。

道教科儀音樂經東漢初創，兩晉充實，到了南北朝時，已有了突破性的發展，其標誌是，道教科儀音樂在逐漸擺脫巫教祭祀音樂影響的過程中，經過北魏寇謙之的改革發展，從而產生了道教史上第一部經韻樂章，即：《雲中音誦新科之誠》。所謂經韻樂章，用道內的話來說就是「讀頌之辭，演音之韻，由諸天讚誦，合鈞天妙樂，融融和和而成的自然之章。」^⑤其實，就是將經詞配上曲調演唱的一種道教歌章。

到了唐宋時期，道教音樂又有了新的發展路向：向皇室宮廷長入。唐玄宗對齋醮科儀音樂尤為重視，



他不僅「詔兩京及諸州各置玄元皇帝廟一所，每年依道法齋醮」，而且還在內道場親教道士「步虛聲韻」。隋唐之後，道曲、道調的創作活動十分活躍，上至帝王（如唐玄宗等），中至大臣，下至樂工、道士，都積極地投入道樂創作。一時間，宮廷內道樂的表演、道樂的培訓幾成風尚，而且與當時宮廷中的雅樂、燕樂等發生了廣泛而深刻的關係。

宋金是道教音樂繼續發展期，在國家處於南北對峙的情況下，南北方道教音樂在不同的社會環境下發展，表現出各自的特點。在南方形成了以龍虎山、茅山、閭皂山為傳播「三山符籙」派道教音樂的中心，為後來正一派與全真派兩大樂派的分野尊定了基礎。南宋所統治的南中國，自先秦以來巫風盛行，以巫術為其重要思想淵源的正一、上清、靈寶三大符籙派，皆以南方為發祥地和主要傳播地區。三大符籙派中，又以江西龍虎山正一派的道教音樂影響最大，最受朝廷重視。

元代統一了中國，但道教的全真、正一兩大教派的分野已成定勢。隨著全真道、正一道兩派的分野，道教音樂也開始各成體系。正一道音樂在保留祖天師流傳下來的天師道之本色外，並在承襲唐宋道樂的基礎上進一步趨於規範，前及成於元初的《靈寶領教濟度金書》，不僅是一部齋醮科儀全書，也是一部道教科儀音樂的要典。

明代後期，道教開始趨於民間化、民俗化，清代則大大加快了這一進程。^④

從體系上來說，正一道一直是秉承天師道這一系統流傳下來的，即使到了全真與正一分野之時，從中我們也可以看出，作出改動和調整的還是以全真為多，全真道部分脫離了以齋醮符籙為主要活動的體系，而偏重於重清修養身的新取向。齋醮符籙這些科儀活動，是一種集體性強、群眾參與多的社會性宗教活動。

因此，自天師道創教開始，正一道的科儀活動就與民眾百姓有魚水關聯，缺乏民眾這一基礎，正一道就不可能生存，這與十方叢林之中重個人修持的全真道有所不同。即使是在一度與皇室宮廷密切交往之時，正一道也仍然沒有脫離它與民俗、民眾間的聯繫。從音樂上來講，正一道樂所體現最濃厚的也正是這一與民俗民間相聯繫的特點。

2. 香港諸道派之音樂

香港道教一脈承傳於內地。由於香港特殊的政治環境和相對獨立的政策法規，加上香港一直推行的宗教信仰自由政策，因此風氣開放，能相容不同宗教派別，道教在此叢爾之地，遂得以植根茁壯。

據史籍記載，從秦代到清代的二千多年間，香港在地區上所屬的行政區劃實經過多次演變。從秦始皇三十三年（公元前214）到東晉成帝咸和六年（公元331），香港區屬番禺縣。道教就在這一時期傳入番禺縣，故此，也甚有可能在同一時期傳入香港。據清代李福泰主修、刊刻於同治十年（1871）之《番禺縣誌》，晉代的著名道士鮑觀（卒於291-299年）為南海太守時已在粵秀山（亦稱越秀山）興建粵岡院，明萬曆（1573-1620）及崇禎（1682-1644）年間兩次重修，更名三元宮。粵岡院或三元宮是一所道教崇祀仙真之所。道教產生於東漢末，可見道教產生幾十年後便傳入南方的番禺縣。既然香港在當時屬於番禺縣，道教在這個時期傳至香港，是大有可能的。

南宋時期，香港已有頗具規模的道教廟宇天后廟的建設。香港的天后廟有二十多所，而歷史最老的一所是新界的佛堂門天后廟，後稱為北堂天后廟，或俗稱為大廟。大廟建於南宋咸淳年間（1265-1274），至

今已有七百多年的歷史了。

從清嘉慶二十四年（1819）舒懋官主修、王崇熙總纂的《重修新安縣誌》所顯示的資料可以推知，自明季（十七世紀初）起，香港一帶地區，應已有道教的傳播。

民國以來，道教在香港繼續發展。有一群晚清遺老如張學華、陳伯陶（號九龍真人）和黃佛頤等，俱崇奉道教，為虔誠的道教徒，因不滿民國政權而避居香港。這班以清朝遺老自居的太史公，屬羅浮山酥醪觀一系，對香港道教的發展，起了一定的影響。而同時，香港的大小道堂和宮觀，亦如雨後春筍。初時先天道大為流行，如創建於1912年的萬佛堂（雖以「萬佛」名堂，但實為女道修真之所）、1913年的芝蘭堂（亦為女道修真之所）、1916年的九龍道德會龍慶堂、1924年的香港道德會的福慶堂、1926年的紫霞園等，都是屬於先天道派的。繼之大行其道的是全真教，尤其是其中的龍門派，如1929年創建的蓬瀛仙館、1932年創建的玉壺仙洞、1949年創立的青松觀、1952年萬德至善社等等，都是龍門派。另有與全真教密切相關的崇拜呂祖（呂純陽）的純陽派，如創建於1964年的六合玄宮、1978年的純陽仙洞、1980年的慶雲古洞等便是屬於純陽派的。^⑪

由符籙等各派融入天師道後而統稱為正一道的道堂，在香港為數不多。據《道風百年》記載，長期以來，香港新界鄉村由廣東正一派道士（稱為喃嘸）擔任建醮禮儀。如林培及其上四代已從深圳移居古洞，歷代相傳。現全港喃嘸約有二百人，為地區主持玉蘭醮會、太平清醮醮會及喜慶、祈福法事，大部分參加中華道教僑港澳道侶同濟會，此會於一九四八年成立。^⑫而在壇上供奉正一道的師尊——張道陵天師並奉為主神者，則只有成立於二零零一年十月的泓澄天師壇。

民間神祇信仰和諸神相容並尊，是香港某些道堂的特色。

道教自明清以來，與民間信仰融合頗深，故有兼奉眾神的特色。但由於道堂發展背景各異，加上道派淵源不同，香港道堂供奉的神祇既多樣又複雜。如松蔭園佛道社供奉呂祖、濟佛、釋迦牟尼佛、藥師如來、觀音、華陀等仙佛，佛道同參。寶霞洞別名寶覺精舍，供奉三教聖人、呂祖、達摩、觀音多位仙佛。道堂崇奉民間或地區神祇的例子，如龍慶堂兼祀齊天大聖；竹林仙館崇祀侯王；乾元洞將七姐與關帝等神並祀；仁楓洞佛道社將朱立大仙（朱立大仙是港澳地區民間信奉的一位海神，信奉者多為水上人）與關帝等神並祀；長州永勝堂，左為天後廟，右為地母廟，玉皇、觀音和天後諸神同為當地民眾膜拜；天真堂建有地母亭與龍母亭；沙田飛霞精舍兼祀城隍等。

香港道堂雖有上述諸門眾派的多種形式與特徵，但各主要道堂的科儀音樂卻具有一定的系統性和共通性。就筆者所了解，有能力舉行念經拜懺、祈福禳災等科儀法事的道堂，如蓬瀛仙館（全真龍門派）、青松觀（全真龍門派）、圓玄學院（主神：釋迦佛祖、太上道祖、孔聖先師）、省善真堂（闡派）、信善玄宮（太乙純陽派）、飛雁洞佛道社（主神：呂祖先師）等，其使用的音樂基本上是一樣的。

二、不同宮觀環境中的道教音樂之比較

還是將全真派、正一派及香港道觀分開描述作為比較。

全真道士出家之後，在道觀內過著一種與塵世隔絕的生活。^①道觀內的道士來自各自不同的地方，雖

然出家前有各自不同的家庭、社會、鄉土習慣等之背景，但進入道觀成為出家道士之後，道士們在各種嚴厲、苛刻的清規戒律和道觀的各項規章制度的約束下，道人們的舉止行為有高度的統一性，連就寢飲食也都步調一致，依開靜、止靜而起居。如今當我們走進道觀可以注意到，為了語言上溝通的方便，不少道士都一改「鄉音」而用普通話彼此交流。

這種道觀生活方式已成為全真道宮觀的固有模式，也正是因為這一「大一統」的道觀模式，使「全真正韻」能在全國各地大規模的全真道觀內流通。全真道士雲遊、掛單，遍訪十方叢林，這種統一的生活模式和相同的清規戒律，給他們十方雲遊提供了便利，同時，這種雲遊、掛單也於一定程度上促動了道觀與道觀之間的相互交流，加深和鞏固了這一統一性。全真道樂的這種跨地域性傳播，也就在這種循環的狀態下維繫和保持其風格特徵。

絕大多數的全真派道士都是居住道觀的出家道士，從出家入道進入道觀那一天起，全真道士的修道生活便全部局限在道觀之內，因此，全真道樂最基本的傳承環境便是道觀，道觀的組織形式、管理體制，道內的清規戒律及道人的生活方式都直接或間接地影響和制約著道樂的傳承和發展。

在道教宮觀中，注重清修的全真派十方叢林，對道眾生活的約束非常嚴格。在按時敲響的鐘聲、鼓聲和雲板聲的指引號令下，道眾過著有規律的、刻板的宗教生活。每天五更「開靜」，道眾起床，灑掃庭院殿堂後，便穿戴著整齊的冠服齊集於殿堂中，焚香行禮，念誦《清靜經》、《心印妙經》等早壇功課經。到了晚上念《太上洞玄靈寶救苦妙經》、《元始天尊說升天得道真經》等。起更時「止靜」，道眾都必須休息。

除早晚功課外，住觀道眾的日常生活和舉止也要合乎禮儀。比如睡醒、聞鐘、下單、櫛髮、洗手時都要念咒，咒語各有不同，如睡醒時念「當願眾生，從迷入覺，一旦豁然」，聽到鐘聲時念「大音希聲，能悟證真」等。

全真道所使用的音樂，絕大多數是與上述宮觀生活中念經、誦咒、拜懺等緊密聯繫著的誦唱式音樂，道士稱之為「念經」。少數宮觀在「念經」時加有絲弦或吹管樂器隨經韻伴奏，一般而言，這類經懺音樂只用必須的法器，如鐘、磬、鈴、木魚、鼓等擊節伴奏。

「念經」是全真道士最重要的宮觀生活之一，因此，道眾學習這種經懺音樂是從他們入宮觀那天起，隨著適應宮觀的環境、學習宮觀的生活而開始的。進入宮觀的道士就必須學會念經，而會念經的道士也就自然而然的承受了這一道教音樂的傳授。當然，對於那些在儀式中於念經拜懺起著重要作用的道士（如高功、都講等）而言，熟諳儀式中的念經誦懺自不用說，且在唱誦的技巧和能力方面都接受過先師的專門訓導。

對於遊方道士而言，出外雲遊掛單時，能否「念經」或「經」念得好壞，都直接關係到是否「準單」，^④

原因是，要求掛單的道士通常需要經過連串的考試，經考試合格方可留單住下。這一連串的考試中，唱誦經韻就是其中重要的一項，是時，掛單道士要能熟練地唱誦任由宮觀方面指定的經韻，而且還要唱誦通行於十方叢林之中的「十方韻」才能過關。

全真道音樂的主體部分，就是這些與道士日常宗教生活相聯繫的經懺音樂，由於全真道士的宮觀生活是一種不食人間煙火，近乎與世無隔絕的封閉式生活，因此，與之相關聯著的全真道音樂的一個明顯特徵就是，其音樂風格上的統一性。所謂全真道音樂的統一性，是以全真道音樂傳承的封閉性為條件的，或說

兩者是一種必然的因果關係，也就是以十方叢林為系統的全真道，在其嚴格、規範、刻板的行為中，促成了全真道音樂的這一統一性風格的特點。這裏舉幾個例子略作說明。

例一，1992年，西安八仙宮舉行宮觀修復後的開光及監院升座儀式，當時有不少其他省份不同宮觀的道友前往參加盛典。連續幾天的法事活動中，有好幾場法事是由陝西省內及甘肅等外省幾個不同宮觀的道士組合進行的，筆者親眼看到，道士們在事先無任何準備和排練的情況下，不僅法術動作協調默契，而且所唱的經韻曲調和所敲擊的法器節奏，簡直一模一樣。其中一場「施食」科儀，擔任高功的道長來自甘肅蘭州白雲觀，同其餘道壇上幾位八仙宮的道友配合得嚴絲合縫。

例二，1990年6月，北京曾擬舉辦一次全國性的「道教佛教音樂週」，因特殊原因，是次活動未能如願進行，後來只是在北京白雲觀內做了一次小型的道樂觀摩。觀摩期間，當全真派團隊在台上演示時，隨處可見來自其他不同地域的道眾在台下隨著低聲應和。有一次，筆者問來自武當山的喇萬慧老道長：「台上（當時是北京白雲觀）唱誦的經韻與武當山的有什麼不同？」喇道長答：「經詞相同的經韻與武當山唱的調子^⑨差不多是一樣的。」

例三，1993年9月，在由北京白雲觀、臺北指南宮、香港青松觀聯合主辦，海內外十幾個道壇參加而舉行的《羅天大醮》期間，參與法事的各道觀每日例行早晚功課。筆者看到，同一道壇上來自全國不同地方，不同道觀的全真道士共做功課時誦唱的經韻，基本上是一樣的，而且每天都變換來自不同宮觀的道長擔任經韻的起首引腔。

應該特別指出的是，上述這種全真道樂的統一性特徵，是相對於全真道的十方叢林而言，是全真道樂

的一般性特徵。但是，全真道樂也有具宮觀個性色彩的地域性特徵，這一現象可以從幾個方面來解釋。

有些全真道觀，由於長期受地域性社會民俗文化的影響，在一定程度上改變或調整原有的音樂形式，以順應當地民眾的好尚習慣，取得喜聞樂見的傳道效果。這種道、俗共存及互補的關係是其長期植根於本土，擴大教派影響的有效方法之一。因此，部分道觀除沿用「十方韻」之外，同時也運用與當地語言和民間音樂有密切關係的地方韻，如瀋陽太清宮使用的「東北新韻」、山東嶗山使用的「嶗山韻」、湖北武當山使用的「武當韻」、四川青城山所使用的「廣成韻」等。

另一原因是，上世紀五六十年代在大陸興起的多項政治運動，予道教事業以致命打擊，從五十年代末至八十年代初近三十年，道教中止了一切宗教活動，傳統的傳承途徑不復存在，老道長無徒可收，意欲從道者入道無門，不少世代相傳的道教科儀傳統因此而消失。文化大革命以後，國家恢復了宗教信仰自由的政策，各地道觀開始逐步修復，宗教科儀活動也再次展現。然而，因為中隔時間太長，一是部份老道長已仙逝，二是短期內無法完全恢復既有的科儀，在僅憑記憶恢復科儀的過程中，錯漏在所難免。有的道觀因此而請其他道觀的道長來傳授經韻科儀，這樣，視乎本道觀保存的音樂傳統之完整性程度及外傳經韻之多寡，部分道觀所唱誦的經韻而出現了趨向多重地域風格的現象，有的宮觀甚至失去了本地域的風格而全盤或幾乎全盤運用了「他」地域風格的經韻。

與全真道士相比較，正一道士最明顯的一個差異之處在於道觀生活方式。全真道士出家之後，以與世俗社會斷絕關係為修煉條件，深居道觀潛心修身養性。正一道士出家之後，其宗教信仰與全真道士一樣，惟生活方式上有所不同，可以成家立室，養兒育女，一般日常起居也與普通百姓無甚大差異，但在道場上



即顯其神聖身份。由此可見，從社會文化及心理的角度來看，全真道士出家之後，無論在道場內外已經不同於常人。而正一道人具有雙重生活方式：道場上，他們是神靈的代言人，具有一般人不可替代的神聖性；在家裏，他們與普通凡人一樣，或是孝子賢孫，或是為人父母。當道人們習慣了道俗相間的生活方式和環境，越過了是否接受外來非道樂因素的主觀障礙之後，道樂中有道俗相混合的狀況也就不覺得奇異或難以接受，相反，這恰好是他們生活的另一個側面。因此，多重音樂風格出現於正一道樂之中便是再自然不過了。

如果我們前述全真道音樂因為通用「十方韻」而表現出的是一種統一性的風格特徵的話，正一道的音樂風格特徵於一般性觀之則與全真道樂正好相反，它表現出的是一種強烈的地方性特徵。

再與全真道相比較，全真道的十方叢林制度使道士們可隨處雲遊掛單走訪各地的十方叢林道觀，一個道觀中居住著來自各地的道士。正一道則不同，除道觀甚少有來自其他地方的道士外，絕大多數的住觀道士都是本鄉本土人士，平時的齋醮打場等活動也都在本地城鄉及鄰間進行。受這種地緣因素的影響，久而久之，地方性的音樂風格形成了正一道音樂的基本特色。在實地調查時我們看到，做同一類型的法事，江西龍虎山、上海白雲觀、蘇州玄妙觀皆有不同音樂風格的表現：龍虎山道士唱的是上清腔、弋陽腔，而上海道士用的是上海腔，蘇州道樂用的是蘇州腔（吳腔），正所謂「十里不同道，九里不同俗」。為了生根於民間，散居民間的火居道士有意無意的會把一些民俗音樂帶入道樂之中，使道樂具有民俗性而更加濃了地方性色彩，如蘇州、無錫一帶道士所演奏的一些曲目，不少源自民間的「堂名」。^⑤

香港道觀的宮觀生活環境與上述大陸全真、正一各宮觀的環境不盡相同。皈依入道的教徒分為兩類：

一類為普通道侶，另一類為部分在宮觀從事念經拜懺、行道做法的「經生」。普通道侶大多有自己的工作和家庭，平時不住宮觀，逢宮觀有相關宗教活動，便會回宮觀參與。經生也都有家室，有少部分年長經生居於宮觀。一般的日常宗教法事活動如早晚課、功德道場等由經生擔任，凡逢道教節慶或如太上老君誕、丘祖誕、呂祖誕、九皇誕等紀念法事，以及中元（盂蘭）法會、秋祭大典等大型活動，道侶和信眾都會踴躍參加。

香港一些較為大型的宮觀，大都採用理（董）事會制進行宮觀管理，理（董）事會是宮觀事務的最高決策層。

各宮觀對有意入道的信眾有一套規範程序，達到要求者才能成為一名道士。下面摘錄蓬瀛仙館入道程序作為參考。

蓬瀛仙館館員^⑦入道程序

一、申請：

I 凡篤信道教，年齡不少於二十一或不超過六十五歲（以身份證為準），品行端正者，均可申請。應屆理事配偶及首名申請入道之道裔則年齡可超過六十五歲以上。

II 申請人必須填妥「入道申請表」，並由一名有選舉權之館員為介紹人，及一位現任理事為贊同人。申請者填妥表格後連同相片兩張及身份証影印本交回本館。

III 每位現任理事在一週年內只能贊同三名申請人。

二、審查：

I 初步審查會見由每屆理事會選出之評審入道委員會（簡稱為「評審會」）負責。日期則由館員主任提議並須在理事會通過。

II 評委會與申請入道者見面及認識後，應即席以投黑白珠方式進行表決，任何人均不能豁免。白珠者表示贊成，黑珠者表示反對。如白珠多於黑珠，則獲通過。

III 表決期間，申請入道者必須避席。

三、通告：

I 通過評審之入道申請者之簡要資料包括姓名、年齡、性別、職業、介紹人、贊同人及投票結果，須在本館理事室壁報板張貼三十天，期間無館員反對，則獲正式通過。如有反對，需發回「評審會」重新審議。

II 申請者須同意將其以上之私人資料張貼。

四、杯葛：

I 每年舉行一次，日期由館員主任提議並須在理事會通過。

II 通過評審申請入道者在本館大殿進行杯葛儀式。由本館正或副館長在太上道祖前主禮及進行擲杯儀式。申請入道者則在旁陪禮。

III 主禮者將擲杯三次，只需其中一次擲獲「勝」杯，便獲通過杯卜成為準館員。所謂勝杯者是葡杯

一邊平面向上，一邊平面向下；而所謂寶杯者是葡杯兩邊平面均向下；陽杯者則是葡杯兩邊平面均向上。

IV. 凡入館滿三年以上館員之首名入道子女及現任或前任之理事配偶則可豁免杯葡。

五、簪冠領度牒儀式：

I. 每年只舉行一次，由館員主任提議日期並須在理事會通過。

II. 凡未經過簪冠及頒發度牒的儀式者仍不能確認為館員身份。

III. 館員須事前預先選定道號，以便本館簽發道牒。

IV. 簪冠當日，簪冠者備妥藍色道袍、白幘衣、道帽、羅漢鞋、白襪等道服。仙館職員可代安排。

V. 所有入道者須繳付入道基金 HK\$ 5,000。首名道裔或理事配偶則減半。

香港地域狹小，各宮觀的經生時有交往，經生在宮觀的生活環境和生活內容亦基本相同，因此，香港的道教音樂不存在因宮觀環境不同或受宮觀生活環境之影響而形成不同道教音樂風格的現象。又由於經生是各宮觀念經拜懺的主體部分，因此，經生念誦之經韻風格也就代表了其所屬宮觀的道教音樂風格。這一點上，香港道教音樂統一的風格形態，與大陸各宮觀因生活環境不同而在道樂風格上形成程度不同的差異的情形是很不相同的。

三、不同傳承方式的道教音樂之比較

如前所述，大陸絕大多數的全真派道士都是居住道觀的出家道士，從出家人道進入道觀那一天起，全真道士的修道生活便全部局限在道觀之內，因此，全真道樂最基本的傳承環境便是道觀，道觀的組織形式、管理體制，道內的清規戒律及道人的生活方式都直接或間接地影響和制約著道樂的傳承和發展。

首先，從道觀的組織形式來看，全真道道觀分「十方叢林」和「子孫廟」這兩種道觀組織，正一道道觀則全是子孫廟。子孫廟無論規模大小，都視為「小廟」，師徒代代相傳。子孫廟可以收徒，但不能傳戒，一般廟內的住持便是師父，居廟人數不多，不接待十方道眾。十方叢林又有「十方常住」之稱，凡是道教徒，只要經過考核手續，都可在廟掛單居留。十方叢林有傳戒權，但不收道徒，一般也不接受剛出家的小道士，住觀道士主要是從各地雲遊來學道或在小廟中出家滿三年，來觀內掛單居住的。十方叢林住觀人數較多，管理體制也較複雜。傳統上，十方叢林的首領是「方丈」（也稱觀主、道長等），只有受過三堂大戒、受過律師傳法的德高望重的高道才能擔任此重職。道觀的具體事務由監院（習稱當家亦稱住持）總攬，另有「都管」，統理觀內大小事務，是監院的助手。監院之下設「客堂」、「寮房」、「庫房」、「賬房」、「經堂」、「大廚房」、「堂主」、「號房」等八個執事部門，執事人員分「三都」（都管、都講、都廚）、「五主」（堂主、殿主、經主、化主、靜主）、「十八頭」（庫頭、莊頭、堂頭、鐘頭、鼓頭、門頭、茶頭、水頭、火頭、圍頭、飯頭、菜頭、倉頭、磨頭、碾頭、園頭、槽頭、淨頭）等。

由一個普通人出家而成為道士，必須經過一定的入教儀式。在不同的地域和不同宗派的道教中，入教儀式的細節不盡相同，但大節均基本相似。根據《太上出家傳度儀》等書所寫述的規定，接受傳度的弟子先向尊神禮拜上香，以表示自己對求道的虔誠願望和堅定信心。接著，要恭聽道師為其講解出家的因緣。聽完出家因緣後，弟子只要到庭下，面北禮拜帝王，接著在依次禮謝先祖，拜辭父母和親朋好友。接著進行的是對太上無極大道、三十六部尊經和玄中大法師（簡稱道、經、師）三寶的皈依，並向度師虔請教戒。

一般來說，有志出家者初入子孫廟稱為「道童」，此時要蓄髮結辮，誦習《早晚功課經》、《三官經》、《玉皇經》、《玉皇寶懺》、《計科經》以及作道場之經咒。等到有十方叢林開壇傳戒時，小廟的師父便保薦其赴叢林受戒。傳戒的高道大師都是十方叢林的方丈，此時稱為「傳戒律師」，其下還有證盟師、監戒師、保舉師、演禮師、糾儀師、提科師、登錄師、引請師、糾察師、道值師，協同主持授戒儀式。戒期一般為五十至一百天，在此期間，受戒者要居住在十方叢林，誦讀《初真戒》、《中極戒》、《天仙戒》等三堂大戒的條文，聽傳戒律師宣講戒律。戒期結束後，受戒者的名字被載入《登真錄》，取得戒衣、戒牒，不再稱「道童」，成為正式道士。此後或住叢林，或住小廟，或雲遊參訪，行動自由。

由此可見，集體性地，封閉式地在宮觀內傳承道教經韻，是大陸全真道派的基本特點。

大陸正一道傳承的途徑可細分為兩方面：一是出家居於宮觀的出家道；二是散居民間不出家的在家

道（亦稱火居道）。

通常來說，一個資深的正一道士的訓練要耗時多年。初入道者，要做學徒一年，一年後，經考試合格，可成為初級道士。初級道士行道三年，通過考試，可升為副高（即副高功），副高三年後再考高功，十年後，高功可通過考試再升為法師。^⑮十二年以上者，法師可能可通過考試晉升為法官。^⑯

自從張道陵開創天師道以來，正一天師道即有世家承傳的傳統，張天師家族至今已傳至六十多代。在大陸「文化大革命」以前，亦即大陸的宗教未遭受沉重打擊之前，江南各地的正一道都維繫著這種父傳子、子承父的傳承系統。如上海白雲觀的陳蓮笙；蘇州玄妙觀的曹元希、毛仲青、周祖馥、毛良善、薛劍峰等；無錫的朱勤甫及世人熟知的華彥鈞（阿炳）等都是以此途徑學道、從道的。道教音樂是這一傳承過程中最主要的內容之一。

除隨父輩學習經懺禮儀之外，學習道樂的方法還有以下三種：

其一，拜師入道後（一般年齡在十一歲上下），即送入師父家，吃住全在師父家中，一般為四至五年。在學期間不能回家，頭一兩年不可出外做法事，兩年後方可在外做法事，是時稱做「公子」、「觀襟」。做法事所得收入，如數交給師父，作為酬謝報答師恩。

其二，請師父到家中授藝。即是把師傅請到家，包師傅的住宿，並付相應的學費。學習時間一般為一至兩年。

其三，道徒到師父家上課，以上課時間的多少付給師父學費。此謂「追讀」。

此外，訓練的途徑不同，將來在道觀中也有不同的分工：隨從法師學習法術、經懺的道徒，將來就

是做行法道士（即擔任醮壇的高功、都講、監齋、知磬、表白等職）；隨從樂師（當然也是道內人士）學習各種樂器演奏的道徒，學成後便主要擔任奏樂的「音和」^②一職。這種訓練方式，與戲曲科班訓練演員和琴師的情形幾許相似。

散居民間的火居道士，其學習和傳承道樂的途徑以拜師學藝為主，他們學道的目的與居住道觀的出家道士有所不同，在民間佈道打醮幾成為這些火居道士的謀生職業，民間一些諸如婚喪嫁娶、添丁增壽等民俗活動也一併兼做。

概括正一道音樂的傳承途徑，大致有如下幾個共性：第一，絕大多數正一道士的學道途徑都是以子承父業，上輩傳下輩的方式為主，兼以拜學於其他道士為輔。第二，從開始學道就有明確的分工：隨法師學道者將來任做法事的職位，而學樂者在學成後則任奏樂職位。這種分工形式已成規範化，使正一道樂的傳承具有系統性和專業性的特點，且地域性風格（也包括個人或家族風格）明顯。

香港道教音樂於不同的歷史時期有不同的傳承特點和傳承方式。起初，香港道壇的經韻是由幾位在香港創道的先輩道長由廣東羅浮山沖虛觀經廣州三元宮而傳入香港的，現今道眾所誦唱之經韻以及齋醮科範儀式都是由早年自內地移居香港的幾位資深道長如侯寶垣、鄧九宜、麥炳基等口口相傳，言傳身教的。因此，現時全香港各宮觀所運用的經韻音樂，由於傳承途徑統一，經韻風格和特色基本上是一致的，只有某些地方有大同小異之分別。現今，宮觀內的經生各自拜有資深道長為師傅，師傅在教授徒弟各種法典儀範的同時，傳習經懺韻腔也是主要內容。

除上述這種師承傳方式之外，一些宮觀像蓬瀛仙館、青松觀等還定期、不定期地開辦經懺班或經

生培訓班，由觀內熟諳經懺的道長向社會上的道教信眾和觀內的經生傳授道教科儀經韻，有些信眾由此途徑而成為宮觀的經生。

經生、道眾唱誦之經韻之外的器樂音樂在香港道教音樂中有其獨特的一面。將樂器加入到經韻唱誦之中的跟腔伴奏，是器樂音樂的主要部分。另外，在道眾舉行儀式登壇之前的鼓、鐮敲擊；儀式進行過程中逢道眾只有法術動作而無經文誦唱的空檔期間用笛或嗩吶等樂器演奏的曲牌等，也是器樂音樂的重要內容。擔任器樂演奏的樂師，習稱為「醮師」，是職業性的藝人，非道觀的道士，因此，嚴格意義上講，這些醮師在伴奏經韻以外所演奏的器樂曲，並不完全是道教音樂，其中夾雜有民間小調、粵曲曲牌或佛教音樂等多種因素的即興性音樂。

醮師是道觀聘請的專業樂師，這些醮師除在道觀受聘演奏樂器外，他們還兼顧一些民俗場合中的樂器演奏，以謀生計。這些醮師雖不是道教徒，由於長期在道壇工作，他們大都熟知儀式程序和內容，因此，除演奏樂器之外，儀式進行過程中，也時常協助道眾佈置壇場、搬移道具、遞拿香燭等。一個合格的醮師，大都是樂器演奏方面的多面手，笙簫笛管，樣樣皆會。現在香港道堂中，醮師最常演奏的樂器是嗩吶和笛。一般而言，一個道觀通常只會聘請一至兩位醮師，因此，醮師不光要視道場情緒交替吹奏笛或嗩吶，而且也是鼓、鐮、鑼的當然演奏者，換句話說，除木魚、磬、手鈴等（這些法器只能由行法道長演奏）以外，道場上所有的伴奏樂器皆由醮師（有時僅一人）擔當。

醮師的訓練和傳承方式僅限於師徒之間，經師傅傳授一般的樂器演奏（主要是喉管、嗩吶、笛）技巧之後，徒弟要跟從師傅在道場法事活動中見習相當長一段時間（視徒弟的接受、反映能力而長短有

別），這段時間要學會道場法器（主要是鼓、鐮）的演奏，同時要熟悉經懺、科儀的程序和內容，尤其要掌握臨場發揮的即興伴奏技術。通常來講，香港道堂的經懺唱誦沒有準調啟腔的傳統和習慣，一般都是臨場由主持科儀的主科（即高功）、二手（即都講）或三手（即副講或表白）領腔起首，眾經生隨之應合跟進。在領腔起首、眾人應合的短暫時間之內，醮師要迅速地在所演奏的樂器（通常是噴吶、笛或喉管）上找到唱誦之韻曲的調門加入伴奏，有經驗的醮師，這一「找調」過程，外人完全覺察不到。

以往，醮師的訓練與傳承有家族式傳統和特色，由於醮師是一種謀生的職業，一般來講，相關技巧只傳授給家庭中的子女，不會外傳。現在，年輕人的就業機會有了更多的選擇，有些醮師世家的後代不再從事醮師行業，醮師也開始招收非家族成員為徒學藝。

上述這種傳承方式，形成了香港道教音樂的一個顯性特徵，即，由道眾唱誦的經韻因傳承途徑單一，各道堂音樂具有共通性；醮師的傳承系統具有個性特徵，因師承關係不同，除跟腔伴奏由於「腔」已固定不可做改變外，其他伴奏部分，醮師都有較大的自主性而依據自己的能力臨場即興發揮，使得香港道樂於經懺之外的音樂具有多樣化、個性化的特點。

四、不同儀式環境的道教音樂之比較

全真道是一個注重個人修身煉養實踐的道派，主張道人出家住道觀，這樣既可以約束道人的行止舉動，又能營造一個陶冶品性，學習道教規法威儀的場所。因此，全真道的儀式活動以道人自身的修持科

儀為多見，雖然時有應民眾所求舉行祈福、度幽等法事，但更多的還是以日常早晚功課等約束言行、提升心性的儀式為主要。常住宮觀的道眾有著一定的日常作務和嚴格的規範威儀，按時誦經儀是常住之一大要務，因此，《玄門日誦早晚課》是全真道最具代表性的科儀活動之一。

於時空、人員關係來看，《玄門日誦早晚課》完全是一種封閉式地，只面對道人自己的儀式。以早課為例：每日五更開靜，道眾灑掃庭院殿堂，齋沐盥漱，整齊衣冠後，魚貫進入殿堂肅立於神像之前。三通鼓後，鐘鼓振響，道眾在莊嚴肅穆的氣氛中開始早壇功課。在這樣的儀式環境中，沒有外人參與，在神靈密佈的殿堂，伴隨儀式的音樂已失去了作為供人欣賞的藝術的存在意義，而似道人與神靈的言語交流或道人感悟道的一項行為和過程。這時的音樂，是有感而發的，揭示著道眾崇道心態的一個現象。

正一派以齋醮符籙見長，昔日，在正一派盛行的地區，祈禳打醮幾成時尚，城鄉市民百姓，無論巨細，遇事即請來道眾羽士設壇打醮。在往日娛樂文化生活相對比較貧乏的時期，觀看道士做道場，對於老百姓來說如同看一場戲一樣，他們既可以在打醮的過程中，滿足自己的期望和要求，同時還可以在道士們有聲有色的行法過程中，得到一種觀賞享受。出於這樣一種民眾好尚和道場環境，道人們在其行法過程中，也意識到了以何種適當合理的演法方式與參與道場的俗民百姓溝通交流。於是，除了唱誦經懺道曲外，時而也演唱或演奏一些民間小調和鄉俗俚曲，甚至一些帶雜耍性質的民間技藝也在道場中展現，在蘇州、無錫一帶的道場中，就有道士做「飛鉞」^②技藝表演。在短則一日半天，長則數日幾晚的道場中，演奏江南小曲、蘇南吹打更是常事。

上述情形表明，受道場環境（時空、人員結構）的影響和制約，行法的道眾會有意識或無識地運用

一些超出「道教」音樂概念的其他音樂形式。當這些非道教音樂成份成了道眾與信善人等的共同習慣和默契之後，它們便成了「道教音樂」。

香港道觀的法事活動多種多樣，除週期性地舉行「中元法會」、「太平清醮」等大型道場外，日常較多舉行的是稱作「功德」的祈福、度幽道場。「功德」道場多在宮觀內舉行，有時也會應齋主之邀出外做法事。這類法事進行過程中，齋主家庭成員、親屬會參與整個儀式的過程之中，因此，儀式的空間、人員結構帶有一定的「人情世故」。經韻由主持儀式的高功、法師及一眾經生唱誦，醮師擔任經韻的跟腔伴奏及經韻間歇或儀式環節轉換過程之中的間奏。由於這類法事有服務於齋主的某種實用功能，因此，儀式時間之長短控制、經韻及伴奏曲調之選擇^②應齋主要求可做一定程度的彈性處理，經生、醮師唱奏韻曲也都需要隨之作即興的臨場處理和發揮。

面對儀式環境（主要是時間、空間、人員等因素）的變化，道人在對儀式音樂的態度和處理方式上是有不同的，即，不同的科儀內容、場合、環境，及其不同的目的和對象，所運用的音樂是有層次之分別的，該層次概括為：「核心層次」、「中間層次」和「表面層次」。^③「核心層次」所使用的音樂作用於澄清自身，保養元和，合助力。上述全真道封閉式的早晚功課經音樂，屬於這一層次；「中間層次」的音樂用於有神與人、道人與俗人相溝通交流的場合。正一道及香港道堂的大部分齋醮科儀音樂屬於這一層次；「表面層次」的音樂主要是迎合俗民百姓口味的娛樂性演奏。如前述正一道「飛鉞」表演及香港道堂醮師演奏的部分過場曲屬於這一層次。因此，同樣是「念經」，拿早晚功課誦唱經文的方式（屬「核心層次」）與「打醮」^④場合中誦唱經文的方式（屬「中間層次」）相比較；同樣是「奏樂」，拿



殿堂上作經韻伴奏的器樂（屬「核心層次」或「中間層次」）與儀式中「打鬧台」等器樂（屬「表面層次」）相比較，不說其風格和表現上大相逕庭，至少在「神」「形」的對比關係之處理上，顯見其差異性。這種層次上的分別及層次間的差異，表明了道人們在「道」與「音樂」之關係上所持有的態度。正是因為有這種層次上的變換，一首完全相同的經韻，因為在科儀中運用的層次不同，可能會出現不盡相同的演繹。例如，一首經詞、旋律完全相同的「步虛韻」，在自我修持的早晚課中唱誦，與在給齋主做法事時的唱誦是不完全一樣的，前者是內向型面對神真的自我表述，後者則兼具敬神娛人的功能及仙俗共融的多重風格，道樂層次亦因此由「核心層次」而轉換成「中間層次」或「表面層次」了。道樂的這一特點，與傳統京劇唱腔因劇情、人物不同，相同板式腔調的西皮、二黃可以唱出喜怒哀樂等不同變化的情緒有異曲同工之妙。

五、小結

通過上述幾方面對香港與大陸道教音樂的描述和比較，就香港道教音樂個性特徵的形成，筆者得出如下認識：

大陸道教音樂的兩大系統——全真道樂和正一道樂，是歷經千百年的傳承而逐步形成的體系，因為這一深厚的積累過程，而令道教音樂反映出與傳統中國文化千絲萬縷的錯綜複雜關係。道教在香港的傳承只有近百年的歷史，然而，就在這麼短短的百年之間，由於戰亂，尤其是上世紀五十年代至七十年代

末大陸經歷一波接一波的政治運動，導致包括道教在內的所有宗教活動在大陸銷聲匿跡，根繫大陸的香港道教因此而處於孤立狀態，「獨立」地自我成長壯大。在脫離與大陸相聯繫的狀況下，香港的道教活動逐步形成了自己的特點。於道樂形態來看，現今在香港各道堂誦唱的經韻，與其發源地廣東羅浮山沖虛觀、廣州三元宮的經韻相比較，已找不到完整的相似特徵，原因是，除曾經隔斷與母體（大陸道教）交流這一客觀事實之外，道教在香港怎樣生存，還要考慮到生存環境的諸多因素，於是，香港道樂在與民眾的廣泛接觸中，部分吸收了已被人們認同和喜愛的香港民俗音樂以及其他宗教（主要是佛教及民間宗教）音樂。原香港道教學院副院長羅智光道長就曾告訴筆者，香港的道教音樂含有多種因素，包括釋家（佛教）音樂、粵曲及「喃嘸」^②調等等。蓬瀛仙館關少維道長也表示，曾有香港的粵曲演唱家為道教經文配曲。

理性地對這一現象進行分析，筆者體會到，在大陸，面對一個有幾千年歷史的宗教，道教文化涉及到的方方面面均有著牢固、深厚的傳統，欲對其進行任何大的、根本性的改變，既違反歷史發展規律，又無具體實施的可能，即便是道教在遭受到類似「文化大革命」這樣毀滅性的摧殘之後，在其後的恢復發展中，仍保持著固有傳統，在現代文化強烈衝擊著傳統文化的今天，亦是如此。

如前述，道教傳入香港之初，由少數道長在民間「星火」般傳佈，隨著眾多宮觀建立，道教在社會的影響日盛，最終在香港形成「燎原」之勢。道教在香港從無到有，從弱小到壯大，上下百年。與道教的歷史相比，一百年是一段不算長的歷史，但是，這一百年是道教在香港的傳教史，而非創教史，意即道教出現在香港時，就是一個源自於廣東有著完整體系的宗教形態，教理教義、齋醮科儀無不一脈承傳



於斯。承傳過程中，相比較於道法、道術、經書、科本等固定不變的內容，經韻音樂的遊移性相對要大得多，原因在於，其一，沒有固定的曲譜韻本傳授，使得經韻在傳授過程中有可能走樣變形；其二，大陸香港兩地特有的政治、文化、社會環境，致使兩地間缺少相互交往，令源自於廣東的道樂因此而在面對香港社會民眾的傳播中，流於「港化」；其三，有職業性音樂背景的醮師作為道場活動的一分子，他們自然地帶入了一些非道樂因素於道樂之中。這是有別於大陸的香港道樂的一個鮮明特色。

在一個不長的歷史階段，在一個狹小的地域範圍，在一個純樸的傳統式中國文化氛圍中，香港道教音樂形成了今天所見的面貌。與大陸道教音樂相比，香港道樂的個性特徵是明顯的，上述分析比較是其特徵的部分解釋，更深層次的探討，還有待於從其他角度和領域做進一步地研究。

① 筆者曾考察和研究過湖北武當山、江西龍虎山、江蘇茅山、蘇州玄妙觀、上海白雲觀、北京白雲觀、武漢長春觀、西安八仙宮、陝西樓觀台、瀋陽太清宮、山東嶗山太清宮等道教宮觀。1993年至1997年，於香港中文大學修讀博士學位及其後從事博士後研究期間，曾參與由曹本冶教授主持的「中國大陸、香港及臺灣主要道教宮觀傳統儀式音樂的地域性及跨地域性比較研究」項目，出版和發表了部分專著及論文。

② 劉紅：〈儀式環境中的道教音樂〉，載北京《中央音樂學院學報》2003年第一期。相關觀點參見劉紅：《蘇州道教科儀音樂研究》（臺北：新文豐出版公司，1999），頁303-312。

③ 參見曹本冶、劉紅：《道樂論——道教儀式的「信仰·儀式行為·儀式中的音聲」三元理論結構研究》第四章（北京：宗教文化出版社，2003）。

④ 「天下同」此處意為音樂風格的跨地域性共通性，即天下皆同。有些道觀某些道曲名稱就冠以「天下同」，以示道曲風格的上述特徵。

⑤ 「跨地域性風格」之概念的提出及其理論之分析與研究，參見曹本冶、劉紅：《道樂論——道教儀式的「信仰·儀式行為·儀式中的音聲」三元理論結構研究》第五章。

⑥ 《全真正韻》是清康熙年間進士彭定求編修的《道藏輯要》中的一卷。時下一些道觀和道人收藏的多是清末（1906）賀龍驤、彭瀚然在成都二仙庵重刊的《道藏輯要·全真正韻》。該譜集共輯錄道曲五十六首，從內容來看，主要選自於早晚功課經及齋曲等一些齋醮科儀。作為音樂形態上的比較依據，此處採用的是由道教大師閔智亭道長所授之譜，其所授之譜已由武漢音樂學院道教音樂研究室編輯，北京中國文聯出版公司於1991年出版。

⑦ 此表部分參考了甘紹成：〈全真道曲——十方韻的流傳〉一文中的圖表格式和資料（文載武漢音樂學院學報《黃鐘》，1991年第四期，頁90-98），筆者在參引過程中，對原表中的錯漏做了更改和補充。圖中有「*」記號者，為與全真正韻基本相同的韻曲。表中一些與全真正韻不相同的曲名，為當地道觀的同韻曲別稱。

⑧ 譯文載四川大學：《宗教學研究》，1985年第六期。

⑨ 閔智亭：〈全真正韻跋〉，載中國道教學院補充刻印《重刊道藏輯要·全真正韻》教材。

⑩ 參閱曹本冶、王忠人、甘紹成、劉紅、周耘：《中國道教音樂史略》第二章之二、三，臺北：新文豐出版公司，1996

年，頁33-39。

⑪ 上述資料參引自黃兆漢、鄭煒明：《香港與澳門之道教》（香港：加略山房，1993），頁10-67。

⑫ 蓬瀛仙館道教文化資料庫、利文出版社：《道風百年》（香港：2002），頁38-39。

⑬ 筆者在田野考察中曾聽到這樣的事例，早年有些出家修行的道長，一輩子居於山深林密的道觀而從未下山。現在隨著交通條件的普遍改善，以及相關旅遊業務的開展，道士們與社會有了較以前更多的接觸，但是，道觀生活的基本性質仍然如前未變。

⑭ 「準單」是道教內部用語，即同意要求掛單道士居留的意思。

⑮ 「調子」在此處意為旋律或曲調。

⑯ 「堂名」是蘇南一帶於婚喪嫁娶等民俗中進行的一種音樂表演活動。

⑰ 「館員」是對皈依於該館道長的習稱。

⑱ 法師是正一天師道的高職位，獲此職位者要具備精解道德經及撰寫論文等能力。

⑲ 法官是正一天師道的最高職位，獲此職位者應是傳教佈道，演講道法的高道。文中有關正一天師道徒從道過程和經歷，由江西龍虎山天師府內諸位道長口述。

⑳ 「音和」是江南一帶民間對奏樂道士的一種稱呼。

㉑ 「飛鉞」是一種用兩只或四隻（有時多至七隻）銅鉞，使其上下飛舞的表演節目，難度很高，非專門訓練者不能表演。

㉒ 有些韻曲一段經文有兩個以上不同的曲調，不同曲調的主要區別除旋律不同外，節奏和速度有明顯的快慢之別，以應對儀式所需時間長短之要求。若時間長，可唱誦速度、節奏慢的韻曲，反之，若時間短，則唱誦速度、節奏快的韻曲。

㉓ 有關道教音樂之層次的研究參見劉紅：《論道教音樂種類及其層次劃分》，文載北京：《中國道教》，1992年第二期；

曹本冶、劉紅：《龍虎山天師道音樂研究》（臺北：臺灣新文豐出版公司，1996），頁61-68；曹本冶、朱建明：《海上白雲觀施食科儀音樂研究》（臺北：臺灣新文豐出版公司，1997），第八章。

㉔ 「打醮」是江南一帶正一道對舉行齋醮科儀法事的一種習稱。

㉕ 「喃嘸」是香港民眾對從事民間宗教活動並以此謀生的宗教從業者的俗稱。

香港新界粉嶺彭氏、金錢侯氏元宵鄉儺

田仲一成

一、序

在廣東地區，驅儺的活動較為罕見。目前，除了黃鏡明先生〈華南儺巫文化尋迹〉^①一文所提的海陸豐師公戲儺巫之外，幾乎沒有介紹粵儺的報告。如此，關於粵儺的形態，我們只能窺其一端而已。至少，帶面具的驅儺活動，我自己未能看過。不過，其間未必毫無儺巫的痕跡。比如，新界東部粉嶺圍彭氏村落，以及金錢村侯氏村落，每逢元宵節，舉行迎神祭祀，叫做「太平洪朝」。在這種洪朝祭祀之中，可以看到一些跟黔東、湘西地區儺堂戲類似的儺巫儺禮的痕跡，那麼，這種洪朝祭祀所含有的儺禮因素從哪裏來的呢？這是我要探討的問題。

據說，舊時新界許多鄉村，到處都有「洪朝」祭祀，但民國以後，越來越減少，目前只在上述彭、侯兩姓鄉村裏，才能看到舊時面貌。金錢侯氏據其族譜〈侯氏善行堂族譜〉，似乎是從福建遷徙來廣東的一些客家系因素的集團^②。粉嶺彭氏，據〈粉嶺彭氏族譜〉，卻起源於江西袁州，經過潮州揭陽縣、陸豐縣，遷徙廣東。兩都可以看做廣東福佬人集團之一^③。這兩個保存「洪朝」儀禮的鄉村居民都是屬於福佬人的，這個事實，是值得注意的。黃鏡明先生在上述論文裏所提到的擁有師公儺戲，也是陸豐人的。那麼，

金錢、粉嶺之雉巫痕跡，很可能跟陸豐師公有一些關係。目前，兩個鄉村的洪朝儀式，其秩序和儀式的內容，基本上是相同的。但是在雉禮的因素上，粉嶺的儀禮比金錢的更為濃厚，因此，下面的討論，以粉嶺為主，進行去^④。

二、洪朝儀式的目的

洪朝的目的，寫在道士向鄉民公布的榜文上。據粉嶺道士所用的榜文，其目的大約有二，一是安慰土煞，二是驅逐瘟疫。

1. 安慰土煞

鄉民開發田地，建設房子時，無意地會侵犯地下的土煞，因此應該向土煞道謝。對於此《香港粉嶺村彭氏太平洪朝榜文》說明如下。

本壇照據廣東道廣州府新安縣第五都粉嶺圍，吉向居住，奉道酬恩，賽願集福。朝首某，偕合鄉眾等，即日虔誠百拜，上千……

伏以，仰荷平安之慶，聊申葑菲之儀，翼翼上陳，高高垂德。伏惟：取信一介微軀，三才末品，喜遇雍朝之世，欣逢正曜之天，萬民樂業，四海清平。山陬海口，莫不群頌聖德者也。言合鄉眾等，先年設立鄉村，修前整後，豈無觸犯妖星、易舊添新，慮有震驚地曜，以致歲月偶兩違和，人物或多不順，取信會

擬·共秉丹誠·聯名共叩混元酬恩集福朝筵道場法事·功德一畫宵·設幽△百分位·上奉高真·介迎景貺·今者·法教壇初啟·謹召符吏以通傳·道範弘開·恭伸茗香而述素諒·明德可以潛通·秉諸精虔·寧無孚格·意者·上通寶殿·恩光下噴瑤壇·證鑒朝筵·戶戶禱祥·百福駢臻·主盟法事·家家福祉·迎禧節屆·上元正天官賜福之期·值新春(天機)分法帝司權之候·法迷鄉僻·戲舞歌揚而逐疫·頒符鎮宅·步罡號令以降魔·請三元宿老·庇佑人財興旺·召四隅神將·維持家室昌盛·神舟制設·沿門禳送時災·迎回百福·祈各戶以吉安安·為士為農·讀則貴而耕則富·曰商曰賈·行者利而坐者營·六畜無驚·桑麻拂擾·老者安而少者懷·壽如山福如海·共樂綿綿·百拜以聞·謹榜·

右榜曉喻·神人知悉·

天運年正月十五日·本宮榜行·秉教奉行科△△承誥·

祖師三天金闕玄天大道主在壇證盟·

鄉民害怕土煞發動災害·向土地神懇求保佑·許下獻供·多虧了神明·果然得到平安·所以在元宵時·向神還願·是洪朝祭祀的目的所在·

2. 驅逐瘟疫

另外的目的是元宵驅傩·是古代以來傳下來的鄉村傳統·鄉民害怕瘟疫·還是應該拜托土地神趕走·洪朝祭祀含有這一類功能·粉嶺榜文之一·表明如下·

照據廣東道廣州府新安縣第五都粉嶺園，吉向居住，奉道酬恩集福平安、

會首△△，偕合眾等，即日虔誠百拜，上千□□，洪造意者：伏惟，眾等遷於本鄉，年光不利，殄氣流行，雨水不均，人民不安，赤眼麻痘相侵，蟲虎為患，盜賊縱橫，人心惶恐，無方可叩。就將一鄉，懇發誠心，虔備三行酌酒，其時詣於大王爐前，焚香祝曰，告許洪朝一會，金豬一，寶燭千張，給為良願，保祈闔園迪吉，人物康寧，田禾豐熟，事事如意，老幼安懷，遞年屢屢酬還，蒙神功默佑。茲者，不敢違負初心，定期正月十五日元宵節令，六神全通，利宜吉日，會首備辦牲醴果酒之儀，詣於法教眾師，來於本處，立壇修建混元酬恩集福平安朝廷法事一宵。上奉高真，介迎景販，就日舒壇，開啟祝帛，大道列聖證明。次早，采花船一座，沿門奉送，春瘟夏氣，秋疫冬癘、瘡疥麻痘，隨船遣去他方，百幅迎回，靈符鎮宅，家家戶戶，俱盡康寧。今則修辦熟成，羅列布排筵席三十六行，巡酒。完滿依時，周化奉疏，財用申進，謝酬恩恩滿，賽願願還。判官簿內有願，即刻勾銷原許之名。香火案前，注上填還之字。福慶維新更易。鄉村咸亨。老增福壽，少降麒麟，文星顯耀，耕種豐盈，為商為賈，行坐利營，瘟氣消息，六畜無驚，年無半點之災，月有太來之象，酬恩眾信人等，下情百拜，

右疏奉上，

北方鎮武玄天上帝玉机下。

民國七十二年正月十五日吉時。

具疏百拜。

這裏寫出，鄉民抬著花船（神舟），訪問各戶門口，把每個家裏的瘟疫等裝載船上，搬到村外，焚化

以趕走。這是洪朝的驅儼功能。

總之，鎮壓土煞，趕走瘟疫是洪朝的兩個目的。為了這些目的，鄉民邀請道士舉行儀神，向神明供獻三牲，又邀請劇團，向神明奉上歌曲或戲劇。粉嶺，金錢，都重視這個祭祀，雖然需要許多經費，但每逢元宵，無不舉行。

三、洪朝儀式的結構

粉嶺彭氏村，口數為二千，結成於三個圍郭村，每逢春節正月初八日，在其正圍前面廣場裏搭成一座神棚，裏面挂著兩個花燈，迎請三聖宮的關帝，玄帝，文昌帝這三位神像，安慰於神壇上。以後，鄉民點燈上香，去年添丁的家庭拜神以登記其名。

金錢侯氏村，在其神廳伯公祠裏面，結成神壇，挂著花燈，其設備跟粉嶺差不多。正月初八至十五，由添丁之家保護花燈添油。

粉嶺洪朝從正月十五日開始，金錢洪朝從正月十八日開始，邀請正一派道士，做一天一晚或兩天一晚的儀式。屆時，鄉民選舉代表若干名，讓他們陪同道士以參加儀式。這代表叫做「朝首」。粉嶺朝首為八名，金錢朝首為十二名。朝首跟隨道士一起從事於神。一開始，就不能休息，晚上到天亮，應該做熬夜。

其鋪排的大體，以圖示之。

其儀禮秩序，以表格示之。



粉嶺洪朝				
日 月	時 刻		道士儀禮	鄉民活動、劇團演出等
第 1 日： 正月十四日	上午	11：00	點燈	
	晚上	19：00		歌臺第 1 夜
		23：00		
第 2 日： 正月十五日	上午	09：45	朝首首拜神	
		09：50	拔雞毛	鄉民搶雞毛
		10：10		
	下午	12：30	扒船	鄉民逐戶驅傩
		15：20		
	晚上	20：00	拜神	歌臺第 2 晚
		20：15		
		20：40	拜井神	
		20：55		
		21：10	上表	
		22：00		
		23：30	祭煞	
		00：05		
第 3 日： 正月十六日	午夜	01：20	迎神歸位	
		02：00	啟榜	
		02：30		
	凌晨	02：40	唱麻歌	
		03：30		
	上午	09：20	讀疏文	
10：00				

		10 : 00	劈沙羅	
		10 : 15		
		10 : 20	問杯	
		10 : 50		
		11 : 05	分燈籠	
		11 : 40		
		11 : 05	送朝首	
		11 : 40		
	下午	12 : 15	掀榜	
		12 : 20	酬神、送神	
		12 : 0		
		12 : 50		回鑾巡遊
		13 : 10		
第 4 日： 正月十七日	下午	12 : 00	酬神	會飲
		14 : 00		



金錢洪朝				
日 月	時 刻		道士儀禮	鄉民活動、劇團演出等
第1日： 正月十七日	晚上	20：00		花燈會、朝首分燈
		24：00		
第2日： 正月十八日	上午			
	下午			
	晚上	20：00	發奏	
		20：15		
		20：20	拜井神	
		20：35		
		20：50	上表	
		21：30		
		22：50	獻牲、祭煞	
		23：55		
第3日： 正月十九日	午夜	00：00		分胙準備
		00：45	迎榜	
		01：35		
	凌晨	05：40		鄉民派胙
		06：0		
	上午	07：00	參神	
		08：30		
		11：34	勝杯	
		11：40		

		11 : 40	讀疏文	
		11 : 45		
		11 : 45	咒土地	
		11 : 55		
	下午	12 : 25	扒船	鄉民逐戶驅儺
		14 : 40		
		14 : 12	送神、掀榜	
		14 : 20		
		14 : 30	劈沙羅	
		14 : 37		
	晚上	19 : 50		獻供神衣、會飲、粵劇 第 1 夜
		24 : 00		
第 4 日： 正月廿日	下午	13 : 00		搶炮
		14 : 00		
		14 : 00		粵劇第 1 日
		18 : 00		
	晚上	20 : 00		粵劇第 2 夜
		24 : 00		
第 5 日： 正月廿一日	下午	14 : 00		粵劇第 2 日
		18 : 00		
	晚上	20 : 00		粵劇第 3 夜
		24 : 00		



兩種祭祀秩序，雖然有些不同之處，但是其儀節和結構是基本上相同的。據著這表格所表示的儀節，下面擬研討這祭壇體系的特點。

四、洪朝儀禮之中帶有儼禮因素的儀節

上述「洪朝榜文」裏，有「法述鄉儼」這一句話，特別是引人注意的。這是「用法術來展開鄉儼儀式」的意思。上列洪朝儀禮秩序表格之中，用框郭口表示的儀禮是鎮壓土煞或趕走瘟疫的，是可以看做「法述鄉儼」的部分，就是祭祀的核心部分。

洪朝儀典有兩個不相同的部份。第一是道士穿上道袍，戴上道帽而做的正一派道教科儀。此時，道士組成小班（由三個道士為一個班），在樂師們大吹嗩吶、盛打鑼鼓以助勢之下，跳舞唱歌，贊頌三界諸神庇佑鄉民的深恩。上列的表格之中，朝首拜神，拜井神，發奏，啟榜（迎榜），讀疏文，酬神等科儀是屬於此一類的。可以說是音樂好聽，跳舞美麗，威風堂堂的正統法事。

第二就是由道士，不穿道袍，穿白色西服（短衣和長褲），紅布纏頭，腰繫法裙，手拿師刀，在樂師打奏小鑼，暗慘氣氛之下，演出跟鬼魅暗中鬥爭的樣子。是音樂暗鬱，動作素樸的，並不好看的咒術巫舞。上列表格之中，用口標出的，拔雞毛，扒船，獻牲，祭煞，迎神歸位，劈沙羅，問杯（勝杯），咒土地等，是屬於此一類的。


換句說，第一類是向神祈福或酬謝神恩的大法事是以「文」為主的，第二類是趕走鬼魅的小法事，是

以「武」為主的。洪朝儀式之中，第二類的趕鬼小法事比第一類敬神大法事，為數更多，為時更長，所以洪朝可說是以趕鬼為主的，就是一種儺禮，其榜文稱之為《法述鄉儺》之理由，大約在此。下面擬分說各項儀節。

1. 拔雞毛，扒船巡游

此類科儀是為了趕走各戶鬼魅厲疫而舉行的。在粉嶺村，洪朝儀式開始以前，第一天下午做扒船，相反地，金錢村，洪朝儀式結束以後，第二天下午做扒船。我認為，金錢村的辦法對，粉嶺的辦法不對。但是，粉嶺的扒船比金錢更為周到。因此，先介紹粉嶺的辦法。

第一天早晨，鄉民把兩隻繫於在神棚供桌下面的公雞拿來，剝取其羽毛，把羽毛由圍門門樓上壁孔之中向地面扔下。各戶壯丁等候在門樓下，搶取其羽毛幾片而帶回家，把羽毛和麻豆一起裝載陶碗裏，等到花船來訪門口時，準備把它倒在船裏而運到村外。這表明：以羽毛麻豆代表瘟疫麻痘，用船把它趕走於域外。接著，下午一點，穿長衫的八個朝首，穿道袍的三個道士，和十幾個少年，在圍門前面集合。其中一個少年，紅布纏頭，腰繫法裙，叫做「拜年仔」。就是押送花船之主角。少年們排隊，擁有一只竹子框架上貼紙而作的花船，跟隨朝首、道士、拜年仔，開始沿門巡游之行。其隊伍一共有二十多個人，走進圍門，逐戶訪問，屆時，各戶婦女在門口等候，手裏托著一個裝著公雞羽毛（早上從圍門拿來的）和麻豆等（代表穢物）的飯碗，等到花船來到門口時，把裝載飯碗的穢物倒在花船裏面。同時把一個紅包交給隊伍的少年，之後放了炮，拜送隊伍。如此，隊伍巡游全村全戶（大約三百戶），費了三小時，才完。花船裏載滿



著一大堆穢物。隊伍把它搬到村外空地來，道士念經後，燒掉花船和穢物而終。在此，值得注意的是所謂「拜年仔」。他紅布纏頭，腰繫法裙，裝扮做「法官」，表示有趕鬼逐疫的力量。隊伍裏雖然有道士隨從，但他們沒有做任何引人注意的工作。所以這種扒船儀禮，可以說是由拜年仔執行的。他是這科儀的主角。金錢村也有扒船，但是由於村落不大，戶數不多，因此隊伍規模較小，少年祇有六、七個人，沒有拜年仔，一個道士開路，但是他穿這道袍，不裝做法官，因此，看不出粉嶺那樣的鄉儼特色。可以說一種退化的形態。

2. 獻牲

粉嶺神棚供桌上奉獻著一隻已剝毛而淌白的牲豬。道士一名，紅布纏頭，手裏拿著師刀，站在桌前，念唱歌詞，念完後，把師刀刺立在牲豬身上，表示以獻牲之意。但此科儀是太簡單的。本來的面貌卻在金錢村洪朝《獻牲》裏可以看見。在金錢洪朝裏，鄉民把一隻活著的大豬裝在豬籠裏，挑到供桌前面，裝扮做法官的道士一名，向神壇念咒而把元寶紙片貼在大豬頭上，表示以獻牲之意。之後，鄉民屠戶把大豬刺殺而剝白體毛，重新把它奉獻於供桌上。然後，裝扮法官的道士，跟粉嶺道士一樣念唱歌詞，把師刀刺立於牲豬身上。在此，正一派道士為什麼裝作法官呢？大約是由於把牲豬向地煞獻上的緣故。上述奏文裏，有一句話，「先年設立鄉村……易舊添新，慮有震動地曜」，據此觀之，鄉民恐懼過去觸犯地煞惡神以惹災害，所以向他獻牲賠罪。但屆時，為了提防地煞之害，道士不得不以武裝的法官形態來獻上科儀。法官辟邪的功能在此可見。也可以說，在此反映出儼禮捍災的觀念。

3. 祭煞

向神壇獻上牲豬以後，道士繼續奉上祭煞科儀。煞神是五方都有的。所以應該做五次。上面做過獻牲的道士也仍舊裝扮法官擔任祭煞科儀。他一邊跳舞，一邊唱詞，把師刀磨在靴底，然後手拿著一面紅色方旗，走到南方屋角（神棚左側柱子），把紅旗插在偶角柱子上，以鎮壓或宥和南方煞神。煞神據說是很喜歡吃肉的，所以法官向他獻上牲豬以奉承於他。接著，法官照樣把白、黑、青、黃各色方旗，插在神棚西、北、東、中各方偶角上。法官做這類跳舞時，除了樂師打奏小鑼之外，其他沒有法器動用。朝首八名排坐於神棚前面。

4. 迎神歸位

粉嶺第二天午夜，有迎神歸位。這是為了奉迎土神以及鎮壓惡煞的目的而做的。神棚前面，排列長凳，用白布覆被，以做法橋，橋樑中間，放著一面小筭箕，其中盛著白米，白鹽，和三十六個銅錢。道士穿上素服，右手拿著角笛，左手拿著師刀（一端是帶鈴的環形輪框，一端是師刀），站在橋端。樂師打奏小鑼。朝首八名排坐於道士後面。道士念咒，吹奏法角，搖動筭箕，令銅錢相觸發聲，威脅惡煞，而且社稷土神來降。諸神，據說，過橋而來。安位神壇。在此科儀之中，道士雖然不裝做法官（紅頭法裙），但不穿道服，如此可以說半道半巫之貌。他在此一邊奉迎社稷土神，一邊鎮壓惡煞。所以做道士做不了，做法官也做不了。不得不採取中間的形態。但是其中有驅邪逐疫，趕走惡鬼惡煞之因素，所以可以看做儺禮之一種。不過，金錢村沒有這儀禮。



5. 劈沙羅

粉嶺第二天早晨，金錢第一天下午，都有《劈沙羅》儀式。這是為了使鄉村井水涌出的目的而做的。道士一名紅布纏頭，腰繫法裙，裝扮法官，手拿著鋤頭，站在神棚前面，地上放著牲豬的膀光，道士用腳來把膀光踢到東方，用鋤頭尖頭在膀光周圍劃出一個「井」字，然後順次把膀光踢到南方、西方、北方，每次照樣也劃出「井」字。最後在中央劃出「井」字，用鋤頭打破膀光，使其出水。牲豬的膀光是象徵一個水源的。打破膀光是代表出水，井水涌出的動作。這也是儼禮的一種。

6. 問杯

粉嶺第二天早上，朝首八名在神棚前面，向神壇橫列跪坐。道士一名，紅布纏頭，腰繫法裙，背著神壇，坐在朝首對面。朝首之中，坐在中間的一個人兩手托著載卜杯兩個（陰陽）的盆子，道士念咒，使他把盆子向背後拋放，卜杯落在地面，如果卜杯顯出兩陰，或兩陽，就叫別的朝首再試，等到勝杯（一陰一陽）時，才可算注定為吉利。保證今年五谷豐登。之後，把卜杯替為牲豬的蹄尖兩個，照樣做問杯，此次得到勝杯時，可算為六畜旺生。問杯這科儀本來不是由道士擔任的，而是巫師擔任的。所以在此道士不穿道袍，而裝扮法官巫師。那麼，此亦可說是儼禮之一。

金錢也有同一類的問杯儀式。由道士一名，朝首七名舉行。先用木杯，後用豬蹄，其辦法跟粉嶺相同。

7. 咒土地

這科儀祇在金錢村舉行，粉嶺看不見。道士一名，紅布纏頭，腰繫法裙，帶著朝首七名，向鄉村後面

山區走過去，徘徊周圍，回來廟裏，向朝首們用卜杯問卜。得到勝杯，才結束。這是向土地神懇求庇佑鄉村平安的儀式。

上述六個儀節裏，道士和拜年仔都紅布纏頭，腰繫法裙，裝扮作法官，一邊跳舞，一邊念咒，揮著師刀，吹看法角，招集陰兵，顯出跟鬼魅戰鬥的姿態。此時，道士把自己做為正一派道士的身份完全藏起來，反而把自己身份降下到賤民巫師之流。道教之中，南宋以來，固有道法二元之分，或者文武兩派之別。道士們尊重文（道）之系統，看不起武（法）之系統。但是洪朝祭祀之中，堂堂威儀的正一派道士，卻捨道就法，棄文用武，乾脆紅布纏頭，裝扮作巫師法官。這個事態應當怎麼解釋呢？

我猜想；廣東社會裏，原有鄉儼巫術的傳統。大約是由賤流巫師承擔的。他們專以武術為主的。裝扮法官以作驅邪逐疫之法事。不過，後來正一派道士從外面（江西、安徽等）來到廣東。據有文化的道教科儀，光彩陸離的道教音樂等，吸引了本地富裕的宗族領導，慢慢地掌握鄉村祭祀。趕走巫師法官之類。因此，大村的祭祀由正一派擔任，只在小村的祭祀，有機會邀請巫師。民國以來，巫師衰落的趨向似乎越來越加速。目前香港新界五百多個鄉村裏，幾乎看不見巫師的活動。粉嶺圍可算是大村，每逢元宵時，招聘正一派擔任洪朝。不過，屆時，鄉民卻向道士們要求舉行從前由巫師做的巫術儀禮。正一派道士們也不得不自己放棄道袍道帽而穿上紅布纏頭以裝扮巫師了。如此平常看不見的，扎根於鄉村基層社會的巫術儼禮，在此露出原貌。金錢村不可算大村，但是較為保守的，也保留巫術的傳統。

在臺灣，早就有以紅頭法事為專業的所謂「紅頭道士」，至今也繼續活動^⑤。相反地，宗族觀念濃厚的香港鄉村裏面，專業的紅頭法師似乎早就滅跡。只在正一派道士的祭土科儀、祭煞科儀之中，僅僅可以



窺見其一端而已。

五、洪朝紅頭儀禮與黔東、湘西儺堂戲以及江西儺舞的關係

最後，擬研討洪朝紅頭儺禮的起源問題。關於這個問題，有三個值得注意的事實，下面逐次討論。

1. 跟黔東、湘西儺堂戲之關係

在粉嶺、金錢洪朝裏，正一派道士所扮的紅頭法官，紅布纏頭，腰繫法裙，手拿師刀、法角。邊跳邊唱，向神壇念咒，這樣姿態動作很像於跟黔東土家族、侗族，或湘西苗族的儺堂戲裏的掌壇師。尤其是獻牲、祭煞的動作，裝扮，很多相似之處。比如，紅布纏頭，腰繫法裙，口吹法角，操揮師刀，殺牲，淌白，跳舞等動作，以及其法裙、法角、師刀等工具的形狀都很相似^⑥。黔東、湘西儺堂戲，最後有「送船」科儀，以竹紙紮做的神船趕走瘟疫之類。而粉嶺、金錢都有「扒船」科儀，押送花船以驅邪逐疫。

另外，粉嶺、金錢都有劈沙羅，以牲豬膀光預祝鄉井涌水。而黔東、湘西儺堂戲之中也有《秦童八郎》^⑦之演出。兩人戲弄牲豬膀光，預祝「升官發財」，很可能從「祝涌水」的想法而來。水大約是「財」的代表。

還有一個值得注意的，就是上引粉嶺洪朝舊時疏文裏，有「請三元宿老，庇佑人財興旺」的表現。這裏所提到的三元是什麼？黔東儺堂戲裏，掌壇師常常提到「三元法主」，不過，不提到其三元姓名。相反

地，湘西儺堂戲的三元是指唐宏，葛雍，周武這所謂唐葛周三將軍而言。廣西桂林儺堂戲也以唐宏，葛雍，周武（一作斌或實）為三元^⑥。粉嶺洪朝所謂「三元宿老」很可能指唐葛周三將軍而言。廣東地區流傳有唐葛周三將軍的證據，別有可以徵引。比如，僑居新加坡的廣東海南島瓊州人，為了故人做超度法事時，道士時常做「打城」科儀。屆時，道士念唱「唐葛周咒文」。如下。

三元唐葛周三將，部領三百夜叉王，大迷香，小迷香，足踏半天午西殤，大迷離小迷離，足踏半天午西鬼，若有妖邪不服者，寶劍收來化微塵，請急引魂到道場，火急如律令。

由此可以推測，粉嶺廣東正一派道士所說的「三元宿老」，也指唐葛周三將軍而言。洪朝之跟黔東、湘西，粵西儺堂戲巫禮有關係，未必無據。

2. 洪朝儺禮之與江西儺舞的關係

洪朝祭祀之中，有「押送花船」的科儀。由紅布纏頭的拜年仔（少年男孩）領隊而做。江西九江彭澤縣老屋灣汪氏村也有類似的「趕野貓」^⑦。該村每逢正月初七，由紅布纏頭，黑白紅三色塗面的少年男孩五人，拿著鋼叉，逐戶巡游，驅趕「狐狸野貓」（走厲癘鬼魅）。這五名男孩子叫做「五猖兵馬」，其姿態類似於粉嶺拜年仔。

江西萍鄉縣很多儺神廟，各所廟宇奉祀三元唐葛周三將軍，都是黑面巨眼之猛將，很可能洪朝所謂三元宿老的起源。

粉嶺朝秦文裏，除了三元宿老之外，有一句話值得注意，就是「四偶神將」。如下。



四偶神將，維持家家昌盛。

此句子跟上引「請三元宿老，庇佑人財興旺」為對，而且四偶神將也在江西儺舞中，到處可見。比如，贛西地區萍鄉縣裏，毛園村，下亨村，爐前村，汶泉村，石洞口村等，每逢元宵以天將四員為中心，組成一個儺隊舉行儺舞。天將巨眼黑面，手拿大刀利劍，演出儺舞時，站在四偶，圍住場地。其他儺隊角色，比如，大將，開山，先鋒，判官，功曹，土地，趙公，哪吒，鍾旭等諸將都在天將四員所圍住的空間之中，跳舞而表演武術之妙。由此可見，粉嶺、金錢洪朝與江西儺舞的關係。

總之，香港洪朝紅頭儺禮很可能起源於江西。從江西為起點，沿著湘黔一帶南下，從粵西傳到粵東，其一派流傳到新界東邊。粉嶺、金錢顯出這流傳的痕跡。

不過，其流傳的具體過程，現在由於資料不足夠，不容易斷定。希望以後繼續探討。本文只能提出一個籠統性的眺望而已。請各位專家賜教為盼。

- ① 黃鏡明：〈華南儺巫文化尋跡〉，〈民俗曲藝〉，第七十期，中國儺戲儺文化專輯（下），臺北施合鄭民俗文化基金會，一九九一）八三頁下。
- ② 田仲一成著，錢杭、任余白譯：《中國的宗族與戲劇》（上海古籍出版社，1992），頁195-301。
- ③ 田仲同前書246-248頁。
- ④ 關於粉嶺洪朝祭祀，其細節寫在田仲同前書245頁以下。而金錢洪朝祭祀之詳寫在田仲一成《中國鄉村祭祀研究（日文）》（東京大學出版社，1989）43頁以下。
- ⑤ 呂理政：《臺南東岳殿的打城法事》（中央研究院民族學研究所專刊《民族學叢編》2，1990）
- ⑥ 田仲一成：《中國巫系演劇研究》（東京大學出版社，1993），頁1061-1108。
- ⑦ 盧朝棟、秦朝智、田永紅、顧樸光、潘朝霖：《思南儺堂戲》（貴州民族出版社，1993），頁191-194。
- ⑧ 胡建國：《巫儺與巫術》（海南出版社，1993），頁146-147。
- ⑨ 汪沛、陳曉潘：《趕野貓》（《江西畫報》1991-6），頁36-37。



羅浮山道教歷史

評陳教友《長春道教源流》的全真道史研究

李剛

陳教友(1823—1881)，據其私淑弟子賴際熙《羅浮酥醪洞主陳先生像贊》所載：俗名銘珪，字友珊，廣東東莞人，咸豐壬子(1852)副貢生。少受業順德梁章冉之門，無所不通。每年冬餘以經學詞章教弟子，率百餘人。曾以羅浮梅花村故址建梅花仙院。「晚學道，派名教友，以修復酥醪觀為之住持，自稱酥醪洞主。」光緒辛巳(1881)，年五十八，「遂以毀卒。著有《長春道教源流》、《浮山志》、詩文集共若干卷」。^①陳教友《長春道教源流·序》稱：「余中年感異兆，學道於羅浮酥醪觀中。觀為全真之龍門派，源出於邱長春。……光緒己卯(1879)正月，羅浮酥醪洞主陳教友序。」^②歸納上述材料可知，清代華南道教有影響力的代表人物之一陳教友，早年業儒，中年以後學道於羅浮山酥醪觀，為全真龍門派道士，晚年作過酥醪觀住持，故自稱「酥醪洞主」。所著《長春道教源流》完成於光緒己卯(1879)，兩年後他便駕鶴仙逝。按其自序所說，《長春道教源流》一書，結合《道藏》與史料互相印證，追溯全真教源流，尤其推崇「博大真人」邱長春之道德文章。至於《長春道教源流》的史料來源，按陳垣先生《南宋初河北新道教考》之說：「大半取材於道謙之書，其第七卷入明以後，即感史料缺乏，幾不成章，深致慨於道謙以後，無人繼述也。」^③這裏提到的「道謙之書」，指元代天樂道人李道謙所撰《祖庭內傳》、《七真年譜》、《甘水仙源錄》等有關全真教史的著作。而入明以後史料的不足，則是造成《長春道教源流》勾畫明清全真教邱長春一系比較薄弱的關鍵因素。

《長春道教源流》共八卷。卷一《全真教總論》，作者首先說明其編書的宗旨和目的，接著按照自己編書的宗旨和目的抄錄各家對全真道的評論，以證其說不謬。卷一又有《王重陽事跡彙紀》並附馬鈺、譚處端、劉處玄、王處一、郝大通、孫不二等紀略。以揭示全真道之源頭。卷二、卷三是《邱長春事跡彙紀》，彙集《元史·邱長春傳》、李志常《長春西遊記》、《元太祖詔書》、《元太祖敕旨》、《王宣撫請疏》、陳時可《長春真人本行碑》、《燕京白雲觀處順堂會葬記》、元好問《清真觀記》等眾多史料，記述長春真人生平事跡，並加以酖醪洞主的點評。卷四、卷五為《邱長春弟子紀略》，共簡要記載長春弟子六十人生平事跡。卷六是《邱長春再傳以下弟子紀略》，共記述三十七人，並附馬鈺、劉處玄再傳以下弟子紀略及傳授未明者十四人。卷七為《邱長春後全真法嗣紀略》，共記載六十二人。卷八收《辯證》十二則，從調和三教關係出發，搜羅各家對全真教的誤會和詆誹加以「辯其非而證其是」。又收《雜抄》「三種」，實為四種，即收錄《元世祖褒封制詞》、《元武宗加封制詞》，節錄元李道謙《七真年譜》，摘錄清孫星衍《寰宇訪碑錄》。全書採用紀傳體例，總共記載全真道士一百九十一人生平事跡，以此顯示全真道及龍門派的緣起和發展過程。綜觀全書，對全真教史的研究有以下特點。

一、站在儒道彙通的立場，以儒家道德眼光編排全真教及龍門派歷史，通過考辯源流，指出全真教及龍門派的本來宗旨，為全真道的未來發展指明方向。一打開本書，酖醪洞主在《全真教總論》劈頭就定下基調：「道教至元而極盛，亦至元而多歧。然考宋邵博《聞見後錄》，稱東坡書《上清宮碑》云：『道家者流，本於黃帝、老子，其道以清靜無為為宗，以虛明應物為用，以慈儉不爭為行，合於《周易》何思何慮，《論語》仁者靜壽之說。』當時伊川誦此數語，以為古今論仁，最有妙理。是則為道教者，必當以此



為依歸。元之世，他教不必論，若全真教者，核其行事，與此吻合。至邱長春子，當殺運方熾之時，以七十餘歲之老翁，行萬數千里之絕域，斷斷然以止殺勸其主，使之回車，此則幾於禹稷之已溺已饑，而間符於孔席不暇暖，墨突不得黔之義，蓋仁之大者也。予故輯此書，名曰《長春道教源流》，而並采當時論全真之說，先揭之，使後之學道者，知所趨向焉。」^④這段話非常重要，可以說是把握全書精神實質的關鍵所在。顯然，對於陳教友來說，調合道家之「清靜無為」、「虛明應物」、「慈儉不爭」與儒家之「仁」，並最終落腳於道儒結合之「仁」，這才是全真道的根本「依歸」處。所以他稱頌邱長春為「仁之大者」，並明確表示編輯此書就是要弘揚全真道這種傳統的清靜無為、虛明應物、慈儉不爭的「仁」者精神，使後來的修學全真道者瞭解和發揚這一傳統，沿著這種方向堅定不移地走下去。為了證明他所說的這種全真道的真精神是確信無疑的，他引用了金元以來諸家對全真教的評論作為旁證。引金辛願《陝州靈虛觀記》證明：「今所謂全真氏，雖為近出，大能備該黃帝、老聃之蘊，然則涉世制行，殊有可喜者。其遜讓似儒，其勤苦似墨，其慈愛似佛。至於塊守質樸，澹無營為，則又類乎修混沌者。」引金王奐《重修太清觀記》闡明：「如全真之屬，重道尊師，化其鄰里。如全真之徒，真履實踐，朝夕以無間，舉動以相先，而能不失其孝悌忠信之實。」又引元元和子《長春觀碑》指明：「全真之教，微妙玄通，廣大悉備。在人賢者識其大，不賢者識其小。大抵絕貪去欲，返樸還淳，屈己從人，懋功崇德，則為遊藩之漸。若乃遊心於澹，合氣於漠，不以是非好惡內傷其生，可以探其堂奧矣！」更引元虞集《道園學古錄·非非子幽室志》說明：「漢代所謂道家之言，蓋以黃老為宗，清靜無為為本。其流弊以長生不死為要，謂之金丹。金表不壞，丹言純陽也。其後變為禁祝、禱祈、章醮、符籙之類，抑末之甚矣。昔者汴宋之將亡，而道士家之說，詭幻益

甚。乃有豪傑之士，佯狂玩世，志之所存，求返其真，謂之全真。士有識變亂之機者，往往從之。而濶飲穀食，耐辛苦寒暑，堅忍人之所不能堪，力行人之所不能守，以自志於道，頗有所述於世。^⑥這裏說明的是，金丹、禁祝、禱祈、章醮、符籙之類，實為道教之末流弊端，全真本旨與此不同，只「求返其真」，「以自志於道」。

陳教友為何如此大量旁徵博引，教人從總體上把握全真道的精神實質？我們只要透視一下其所處的時代全真道發展情況，便可知他的良苦用心之所在。清代末年的全真道形像，在世人的目光中，一是講究修煉內丹，再一個就是行齋醮符籙。事實上也的確如此。明清以來，社會上充斥大量的全真修煉內丹的經書，以至人們認為全真道的根本特徵就是講內煉服食，只要懂煉養服食，尤其是能寫出高深莫測的內丹書籍，那定是全真高道。另一方面，全真道受正一派影響，加之為生計所迫，於是在宗教行持上大多兼行禁祝禱祈、章醮符籙。這樣的發展趨勢，在陳教友看來，簡直就是與全真道的真精神背道而馳，走上了一個錯誤而且危險的方向。怪不得他有這樣的話頭：「暇因考史冊，並取《道藏》諸書核之，知長春之學深有得於《道德》要言，而無煉養、服食、符籙、禱祈末流之弊。而其以道悟元太祖，又幾於以緒餘為國家，以土苴為天下，使後之人頌其慈勇，沒世而不能忘，斯非古之博大真人者乎。余因溯其源流，輯為是編，以告世之為全真學者。」^⑦他十分明確地告訴「世之為全真學者」，邱長春從來就不搞「煉養、服食、符籙、禱祈」那一套，而是以其「道德」、「慈勇」精神讓後人「沒世而不能忘」，他編這本書的目的就是要將邱長春的此種精神發揚光大，以引導未來全真道的發展「趨向」。在卷一《王重陽事跡彙紀》中，他特別分析了王重陽為學為教的精神所在，指出：「重陽為老氏之學，而兼誦《孝經》、《心經》，實有得於『為學日

益』之訓。且道家采儒墨之要，史遷因言之矣。重陽以此為學，即以此為教，此重陽之大也。『余嘗謂重陽以『全真』名教，莊子曰：『真者，精誠之至也』。至誠則能動物，至誠則能前知，儒者固言之。』王重陽之學，在他看來，「與魏伯陽之《參同契》、張平叔之《悟真篇》專於修命者不同。《道德經》云：『致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物云云，各歸其根，歸根曰靜，靜曰復命。』……重陽之學，即本於此，與儒者窮理盡性以至於命相類。其不汲汲於修命者，亦《道德經》所謂『不失其所者久，死而不亡者壽』之義也。」至於王重陽及諸真詩詞對「龍虎嬰姁」的描述當作如是觀：「詩詞中龍虎嬰姁等語，皆假託之詞，與南宗不同，亦讀諸真集者所宜知也。」^①反復強調王重陽的為學精神與金丹派南宗大異其趣，也是為了闡明重陽創教的真精神所在，教人不要偏離了這一精神。在卷八《辯證》中，他先引明王禕《青岩叢錄》說：「神仙方技之術又有二焉，曰煉養也，曰服食也。此二者，今全真之教是也。」然後加以辯證：「全真本不言煉養、服食，自陳致虛為悟真之學，通南宗為一，始兼煉養，而服食則未之聞，豈禕所見。又有兼言服食者，因發是論耶！然此全真學術之遷變，非其本旨也。服食與符籙，邪僻者習之，其為禍害，誠如禕言，學道之人，所宜深戒。……若全真家則以老莊為歸，且兼采儒釋粹言」。又指出：「北宗性命雙修之說，弇州亦言之，然此學術之遷變。如陳致虛輩，並習坐功，期得丹藥，非全真本旨也。自元以後，全真之學，知之者鮮矣。」^②一再申明煉養、服食、符籙並非全真「本旨」，語重心長地告誡修學全真道者要遠離這些「禍害」，真可謂用心良苦。

他的良苦用心，在酥醪觀十八傳弟子張永闡的《跋》中得到進一步揭示：「戊午秋，蕙公道長以先生所輯《長春道教源流》見示，受而讀之，乃知全真一教，道家所謂北宗先性而後命，與儒家存誠之旨隱相

吻合。世傳鉛汞龍虎之奇，齋醮符籙之異，皆外道也。長春子……以止殺悟人主，以孝弟明人倫，其發揮道力，遂使荒微絕域，咸為感動。數傳以後，自北而南，被其教者，累世而不絕。苦身持行，大抵能守師法，何其盛歟！……長春子本其精誠，以宏教化，蓋合於時行之義，與夫空談玄理者不可同日而語矣。若夫當無可為之時，闡然自修，獨有得於至道之要，由是闡而明之，使後之學者皆知所宗，而無或馳驚於旁門，其用心至苦。長春子距今五百餘年，薪火之傳不在是哉。余以闡陋之姿，親拜列真之庭，而聞道恨晚，讀是書益自愧也。」^④張永闡讀了《長春道教源流》之後才知道，原來全真道「與儒家存誠之旨隱相吻合」，而社會上流行的「鉛汞龍虎之奇，齋醮符籙之異」並非全真正道，其實都是「外道」。這正好說出了陳教友的心聲。張永闡認為邱長春的「薪火之傳」雖然不在羅浮酥醪觀，但陳教友通過自修而獨得全真「至道之要」，並且將其闡明，這就使後來的學全真道者「皆知所宗」，可免於墮入旁門外道。這正好點出了陳教友的「用心至苦」。由此可以看出，陳教友編輯本書不僅僅是考辯全真教及龍門派源流，更重要的意圖是揭示全真道的真正「依歸」所在，指明全真道的發展趨向所在，使全真道的後學們知道應該走的路向是什麼。

二、慎密考證王重陽遇鍾離權、呂洞賓之說為附會假託，王重陽其實是無師自通，自創一教；王重陽乃「宋之忠義」。陳教友依據史料推翻元明以來道教傳統的北宗「五祖七真」之說，堅持不懈地追求恢復歷史原貌。在《王重陽事跡彙紀》的開場白中，陳教友攤出自己的觀點：「世稱道教有南北二宗。其南宗謂自東華少陽君，得老聃之道，以授漢鍾離權，權授唐進士呂岩，岩授遼進士劉操，操授宋張伯端，伯端授石泰，泰授薛道光，道光授陳楠，楠授白玉蟾，玉蟾授彭耜。其北宗謂呂岩授金王嘉，嘉授七弟子，其

一邱處機，餘為馬鈺、譚處端、劉處玄、王處一、郝大通及鈺之妻孫不二。考金末元初士大夫所撰述，皆云重陽得無師智，並不出自鍾呂。金密國公瑋《碑》云：「重陽遇二異人於醴泉，詢其鄉貫，答曰：濮人。姓則不知也。」以《續文獻通考》「鍾離權，咸陽人」、《呂真人本傳》「岩，世為河中府永樂縣人」核之，重陽所遇，既云濮人，必非鍾呂可知。瑋《碑》又云：「後復遇至人飲以神漿」。亦不稱為何人。而樗櫟道人《金蓮正宗記》云：「重陽所遇二道者，問其鄉里，答曰：蒲板、永樂。」又云：「重陽飲甘河仙酎，道人告曰：吾海蟾公也。」所述與瑋《碑》大異。其書前序題「太歲辛丑」，蓋撰於蒙古太宗十三年。至至元六年，詔贈教主東華紫府少陽帝君、鍾離正陽開悟傳道真君、呂真人純陽演正警化真君、劉真人海蟾明悟弘道真君、王真人重陽全真開化真君，令掌教張志敬執行。於是重陽出自鍾呂海蟾竟成故實，自爾北宗遂有五祖七真之說。^⑩引金末元初士大夫所撰述的早期史料來證明，王重陽並未得到道教仙師的傳授，不出於鍾呂一系，「五祖七真」這一北宗系統是後來構造的。特別從《甘水仙源錄》卷一所載的金源瑋《重陽真人全真教主碑》引出最初的說法，僅僅是說王重陽所遇異人為「濮人」，「後復遇至人」也未說是何方人，根本就沒有提到遇見鍾呂。按陳教友所考，重陽遇鍾呂之說，初見於元樗櫟道人秦志安《金蓮正宗記》，^⑪到元世祖至元六年（1269）詔贈五祖，於是重陽出自鍾呂海蟾竟成事實，從此所謂五祖七真之說流傳開來。陳教友對此進一步考辯說：「重陽自言，只云一先生，不稱海蟾，與瑋《碑》合。然則《金蓮正宗記》所述，其為附會，無疑義矣。故茲編所錄，不溯諸鍾呂海蟾，而斷自重陽始。明王世貞《弇州山人稿》云：『王重陽所為說，未嘗引鍾呂。而元世以正陽、純陽追稱之，蓋處機意，所謂張大其說而行之者』。考長春《礪溪集》述其師行教事甚夥，無一字及鍾呂。……當日張大其說，實始於樗櫟道人，時長春化去

已十餘年矣。弇州偶未之考耳。」^⑧再引王重陽自己所說，更加證實《金蓮正宗記》所述的牽強附會。因此，本書講述全真道之興起，便不從《金蓮正宗記》以來的舊說，而以歷史的真實為依據。又為長春真人一辯，辯明當初「張大」王重陽遇鍾呂之說者，是樗櫟道人而非邱處機。

關於王重陽創教並無師承，其《全真教總論》引了元徐琰《郝宗師道行碑》這樣一段話：「金季重陽真君，不階師友，一悟絕人，殆若天授。起於終南，達於崑崙，招其同類而開導之、鍛煉之，創立一家之教曰全真。」接著又引元宋子貞《通真觀碑》：「金正隆間，重陽祖師王公，以師心自得之學，闡化於關右，制以強名，謂之全真。」^⑨引這樣的說法，加上陳教友所強調的「考金末元初士大夫所撰述，皆云重陽得無師智」，一定潛藏著很深的用意在其中。用意何在？仔細分析研究，所謂「不階師友，一悟絕人，殆若天授」，所謂「師心自得之學」，所謂「得無師智」，所謂「創立一家之教」，其潛臺詞就是：王重陽與道教並無師承關係，其創立全真教乃是「師心自得」，是自己獨創的「一家之教」。說穿了，王重陽創立時期的全真教不是道教，全真教演變為道教那是以後的事情。元宋子貞《通真觀碑》下面這句話更值得玩味：「國朝啟運之初，其門人邱長春首被徵聘，仍付之道教，天下翕然宗之。」^⑩細細品味，把起自民間的全真教「仍付之道教」，這樣就有了官方身份，取得了合法宗教的地位，在朝廷的眼光中才是名正言順的，也才能夠為社會所接受，於是「天下翕然宗之」。可見，陳教友的用意是要旁敲側擊地告訴世人，全真初起的性質並非道教，而是重陽「師心自得」的「一家之教」。

這「一家之教」的性質究竟是什麼呢？書中沒有給予明確的回答，但從作者對王重陽的歷史評價，透露出個中隱晦的信息來。按照陳教友的看法：「王重陽，有宋之忠義也。其害風也，蓋憤激使然。……瑋



《碑》云：重陽半醉，高吟曰『昔日龐居士，如今王害風』。其為感懷身世，始之以隱遁，終之以佯狂，益可知也。」「^⑥認為王重陽懷有一顆「忠憤之夙心」，義不仕金，保存了傳統的「隱遁」品格，甚至為此而「害風」。他又引商挺《題甘河遇仙宮》詩，依據此指出王重陽不僅「忠憤」，而且「曾糾眾與金兵抗矣。金時碑記有所忌諱，不敢顯言，挺既入元，故直揭其大節也」。」「^⑦這樣，在陳教友心目中，王重陽「扶世立教」的性質究竟是什麼，他的「大節」何在，便不言而喻了。六十年後，陳垣先生著《南宋初河北新道教考》，就把作為教內人士陳教友不方便明確講的話給說了出來：王重陽「別樹新義，聚徒訓眾，非力不食，其始與明季孫夏峰、李二曲、顏習齋之倫講學相類，不屬以前道教也。迨儒門收拾不住，遂為道家扳去，然固汴宋遺民也，而錄宋遺民者多忽之，豈入元以後有遺民，入金以後非遺民耶，可謂大忘也矣。」「^⑧「全真之初興，不過『苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯』之一隱修會而已。世以其非儒非釋，漫以道教目之，其實彼固名全真也，若必以為道教，亦道教中之改革派耳。……以遺民名初期之全真，誠得全真之真相。」「^⑨按照陳垣先生之見，王重陽創教之初，有點類似明末的儒門聚徒講學，只不過儒門收拾不住之後，方為道教接收了去，其實質就是「宋遺民」，這才是初期全真教的真相；世人十分隨意地把初期全真教看作道教，實際上是站不住腳的，如果一定堅持要說它是道教，那也只能說是道教中的改革派。可以說，陳垣先生的這樣一些看法是直承陳教友《長春道教源流》而來，所謂「宋遺民」，也就是陳教友說的「宋之忠義」。^⑩

三、高度評價邱長春的「止殺」，實事求是地考辯邱長春生平事跡及其學術的本色，澄清世人的誤會。

陳教友說：「予讀密國公璫《碑》，稱傳重陽之學者七賢，而四子為最，世所謂邱、劉、譚、馬也。璫《碑》

作於金正大二年（1225），時長春尚在。四子之中，世固推長春為首矣。」^②世人何以將長春推為第一？這恐與史載其「止殺」有關。《長春道教源流》中，除了對流傳甚廣的長春以「止殺保民」「以孝治國」回答成吉思汗之問大加讚賞外，還特別論及不大為人所知的史實：「姚樞，元初一代名臣也。……從世祖征大理，陳曹彬不戮一人之事。世祖下襄陽，詔伯顏濟江取宋，又言宜申止殺之詔，禁宋諸濫刑，世祖皆嘉納之。樞之功亦偉矣哉，然其初之免死，實由於長春，且又就學於長春宮，得鈇聞勸太祖止殺之言。樞之以告世祖者，亦長春有以啟之也。陳時可《碑》言：『凡將帥來謁長春，必方便勸以不殺人。』當時獲免，固不止一樞，而樞能本其告誡，施之於世祖平宋之時，是免於殺禍者，不獨北方，即江以南亦賴之也。嗚呼，仁人之言，其利溥哉！」^③由此而揭示出，當時中國的大江南北，不知有多少人因長春之呼籲「止殺」而「免於殺禍」，包括像姚樞這樣的元初名臣，既為長春所救而免死，又受其影響而力主「止殺」。果然是「仁人」之話，天下普獲其利。

長春能挺身而出，以言止殺，這與其學術特色脫不了關係。說到長春的為學特色，陳教友認為有這樣一些：一是「實」，即平實、誠實。「陳秀玉嘗謂人曰：『吾所以心服邱長春者，以其實而已』」；「長春之成道遲者，非魯也，蓋由悟虛幻而臻平實也」；「夫重陽之教名曰全真，真者，誠也。長春特謙言之，謂學得一個實字耳」；「長春之學，以實為歸。斯老氏之正傳，而重陽之的裔矣」。^④二是積功行，存無為而行有為。「至長春師父則教人積功行，存無為而行有為。今觀元史信然。其於無為自化之旨不相歧異乎？曰：此正老子之學也。」「長春之有為也，亦時為之也。不特此也，《道德經》於「佳兵者，不祥之器」反復申喻，累百餘言，而終之曰：『殺人之眾以哀悲泣之，戰勝以喪禮處之』。又曰：『以道佐人主者，

不以兵強天下」。又曰：「聖人常善救人，故無棄人。常善救物，故無棄物」。又曰：「慈故能勇，天將救之，以慈衛之」。長春之止殺救人，長春之慈，長春之勇，長春之以道佐人主也。《道德經》又云：「道常無為而無不為」。又曰：「為無為，事無事」。長春存無為而行有為，以合隨時之義，其於老子之學，至矣盡矣，蔑以加矣。」^②三是「忠孝」。「重陽之學，奉老子為依歸者也，而其教人，則以《孝經》稱首。《孝經》言：『孝始於事親，中於事君，終於立身。』又言：『以孝事君則忠』。又言：『事親孝，故忠可移於君，忠孝本一貫也』。長春學於重陽，觀所作詩詞，雖一死生，遺萬物，而忠孝之性，一感觸之，油然而生。其服習於《孝經》者深矣。」^③結合史載長春以「人罪莫大於不孝，不孝則不順乎天」回答元太祖之問，益知長春之學講忠孝。四是長春之學不同於神仙家，只講修性，不言內丹。針對混然子以丹訣注釋長春《青天歌》，陳教友說：「余考《礪溪集》諸詩詞，皆言修性工夫，無一字及內丹，此歌當亦相同。……長春《青天歌》系修性悟道後作，與重陽、丹陽所言併合符節。混然子以為丹訣，失其旨矣。」^④針對「明白云齋《道藏目錄》載《大丹直指》二卷，云長春演道主教真人邱處機述，有五行顛倒、龍虎交姤等圖訣」，陳教友指出：「考陳時可《碑》，但云有《礪溪》、《鳴道》二集。又長春門人李真常《西遊記》，尹清和、王棲雲《語錄》，俱不云有此書。長春演道主教真人系元世祖至元六年（1269）褒封之號，書蓋出於至元後，去長春之化三十餘年矣，此當後人偽託。」^⑤針對「金世宗問道，則欲傳以《谷神》一章，元太祖問長生，則對以有衛生之經，無長生之藥」的史實，陳教友點評說：「蓋長春修道養壽，不過如是，非同神仙家志在沖舉、乘雲而上升者。」關於《攝生消息論》一書，他認為：「《道藏》中不載，《道藏目錄》有彭祖《攝生養性論》，云食息起居，四時調養法。又有孫真人《攝生論》，云十二

月保合太和之法。又有《四氣攝生圖》一卷，無撰人名氏，云四氣調攝衛生圖說意。長春或刺取諸書，以教門人，後遂以為所自撰歟。」總結起來，陳教友的看法是：「長春之學，在乎無死，不在乎長生，後之覽者，毋徒詡以為神仙家可也。」^②通過以上論述，就把邱長春的學術與內丹家、神仙家區分了開來，以還長春之學的本來面目。

關於長春生平事跡，陳教友考辯甚多，限於篇幅，茲錄兩條。第一條，陸文量所著《菽園雜記》載：「元太祖以宮嬪賜邱長春，逼使汙之，長春乃自刃其勢，以誓得不汙。京師人至秋九月，合道俗為素饌以祀，曰闍九會。」對這一無稽之談，陳教友予以澄清：「明劉侗《帝京景物略》云：『正月十九日，都人集白雲觀，遊冶紛煙，謂之燕九節。蓋是日長春誕辰也。』余至京時，詢之信然。燕不作闍，亦非九月，集白雲觀，遊冶紛煙，謂之燕九節。蓋是日長春誕辰也。』余至京時，詢之信然。燕不作闍，亦非九月，不知《菽園雜記》何以附會至是。……惟《仙源像傳》繪有長春像，實無鬚，然世間無鬚者多矣，不盡廢人道也。《七真年譜》謂長春未遇重陽，即學道崑崙山，時尚未冠，於色戒已勘破矣。《佛說四十二章經》言，有人犯淫，欲斷其陰。佛言：『欲斷其陰，必先斷心，心之不斷，斷陰何益？』況長春下志十八九年，寧不知是耶。國朝禮親王《嘯亭續錄》云：『今白雲觀後殿中塑白哲方頭黃冠羽衣者，皆以為邱長春之像。近閱沈德符《野獲編》言，有全真道人邱玄清，明太祖以二宮人賜之，邱度不能辭，遂自宮。』又都穆《談纂》云：『元世祖尊禮邱長春，欲妻以公主，堅不可辭，乃腐以告絕。』穆在德符之前，何所言如此？且兩邱皆有自宮事，不可解也。按沈德符所紀事，當有之，見前《邱玄清傳》。陸文量、都穆則以長春像無鬚，且與玄清同姓，誤為附會耳。穆以為世祖欲妻以公主，尤謬，蓋未深考元史也。」^③對於社會上眾說紛紜、流傳甚廣的長春自宮一事，詳加辯析，澄清事實，認為此系張冠李戴，自宮者邱玄清，非邱長春。第

二條，「善蓋鐵厓方外友，其屢道長春神異，亦全真道士也。然其稱飲菟酒不死，系王玉陽事，非長春。餘二事亦荒誕，云世祖幸長春館，值其晝寢，尤誤。長春化於太祖二十二年（1227）丁亥，未及見世祖也。」^②既張冠李戴，又將烏有之事安在已羽化的長春頭上。經陳教友多方面考證，長春所蒙受的許多不白之冤才得以洗雪。綜觀陳教友對長春的評價，其大量的篇幅用於長春之學的特徵上，而對長春學術的辯白，又進一步凸顯出在他心中全真道的廬山真面目。

四、追溯龍門派起始的時間地點，依據所掌握的有限史料，對全真教及龍門派在廣東的傳播作了初步考察，並特別對羅浮山酥醪觀龍門派的傳承情況作了簡要記載，以使後人知其「所興起」。陳教友認為：「龍門之名，不知所自始。國朝劉獻廷《廣陽雜記》云：『孫宗武言，今世全真道人所謂龍門法派者，皆本之邱長春，其地則王刁山也。王刁山在華陰太華之東，奇峭次於華嶽，開山之祖乃王、刁二師，故以人名山。邱長春曾主其席，演派至今，遍天下也。其法派凡二十字，曰：道德通玄靜，真常守太清，一陽來復本，合教永貞明。』今考王、刁系宋初仙人，華山龍門俱有王刁洞。孫宗武之言，聞之白雲觀王清正，清正聞之華山馬真一，自當有據。長春曾主華山席，斬貞常當即長春弟子。所以稱龍門者，貞常弟子姜善信，承世祖寵遇，建龍門建極宮，其後徒眾日盛，創此法派，故云龍門也。世或謂長春曾居隴州之龍門，故號龍門派，恐非。」^③也就是說，龍門派得名於何時雖不能知道，但其興起的地點與王刁山、龍門山相關則是有根據的說法；邱長春再傳弟子姜善信承師命修習於龍門山，於此營造建極宮，以後「徒眾日盛」，於是有龍門派之創立。世人所謂龍門派得名於長春曾住過的「隴州之龍門」，大概是錯誤的傳言。關於龍門派興起的時間和傳衍情況，陳教友深入考證說：「今世全真教，大抵長春法嗣為多，所謂龍門派也。然詢之

道教中人，云嗣馬丹陽者為遇山派，嗣譚長真者為南無派，嗣劉長生者為隨山派，嗣王玉陽者為崑崙派，嗣郝廣甯者為華山派，嗣孫清靜者為清靜派。考長春及諸真門人，無有以派名者，諸派之興，其起於明代歟？元時北方全真教，長春與諸真遞相傳授，尚可考見，厥後，自北而南地，與世相去日遠。李道謙之後，纂輯無人，世但知為全真教，無有識其淵源者矣。不特此也，當明之世，全真之顯著者多出南方，而北方無聞焉，豈元末北方大亂，於時宮觀殘燬，徒眾星散，遂爾失傳耶？……洪武元年（1368），元順帝出奔後，長春法嗣未聞有復令掌教者，北方全真之不振，實由於此。《續文獻通考》稱：「洪武十五年（1382），是改玄教院為道錄司，設左右正一演法至靈玄義職，專掌道教事。道士有二等，一曰全真，二曰正一。」是當時全真仍比正一為盛，特既無掌教為全真者，非兼通正一不能授官，故明中葉後，南方之全真亦微。逮我國朝，天師之職，雖令傳襲，非所尊貴，於是道教乃大屈，非惟全真，即正一之學亦無有練習之者矣。夫正一之教，以齋醮符籙為宗，非若全真之鍊心繕性、期於證道也。全真雖微，而山林隱逸之士，或藉以脫桎梏而治其身，其徒所立宗派，亦至今不絕於天下。然立派雖殊，所學則一，茲篇所錄，既不能得其師傳，故但統之曰全真教。即龍門為長春的裔，亦不復分析於其間。惟是其教，既屈知之者希，元末明初，尚得大凡，至我朝而士大夫無復紀述，不能詳矣。」^①在陳教友看來，現存的史料表明，元朝時，長春及諸真門人都沒有以派來稱名，包括所謂龍門派以及遇山派等諸派之興起，大概應該是在明代。雖然龍門派盛行於清代，但由於缺乏文獻資料記載，也就搞不清楚其師承關係，因而只能籠統稱為「邱長春後全真法嗣」，不好說「龍門法嗣」。可見其對龍門派的興起和傳衍，十分嚴謹地依據史料說話，不誇大其詞，也不人云亦云。

關於全真教及龍門派在廣東的傳播，特別是羅浮山酥醪觀龍門派的傳承情況，作者有一簡單的描述：「元以後至於國朝，全真派遍佈於江南各行省，惟粵無聞。然《寰宇訪碑錄》有《臨桂棲霞洞全真觀記》云：『楊壁撰，至元十七年（1280）。』是元初全真教已達粵西矣。今粵東羅浮及會城諸道觀，詢其派，又皆全真也，其來不知何自。余寓居羅浮酥醪觀，知觀中為龍門派，出於曾山，師其法嗣亦多有道行。」曾山山名曾一貫，「不詳何許人。其師李清秋，龍門派第十代孫，得至人傳授真訣。一貫傳其學，恬修道成，以符藥救人。康熙間入羅浮，築道場於紫霞洞。五十五年（1716），廣州旱，當道邀請求雨，兩大注，因委管冲虛觀。山中五觀，餘四曰酥醪，曰九天，曰黃龍，曰白鶴，俱延為住持。後遷紫霞洞道場於酥醪洞，令弟子柯陽桂主之。」「柯師陽桂，號善智，福建泉州府晉江縣人，家世仕宦。師幼習舉子業，然性耽清靜，慕老莊之學。弱冠，棄家遊羅浮，禮曾一貫為師。羅浮酥醪洞，相傳安期生與神女於此會燕，醉後呼吸水露，化為酥醪，故名。晉葛洪隱羅浮，曾建北庵。宋代舊有觀，遭亂久廢。一貫與師擇今地重為興築。」柯陽桂再傳弟子童復魁，年三十八時入道羅浮酥醪觀，「精進有得，復雲遊二十載乃歸，眾共推為住持。制府重之，復舉任道會司之職。」繼童復魁為住持的是江本源，「有戒行，通儒釋之學，能詩文，士大夫喜從之遊。」其他較為著名的道士還有：賴本華，「廣州府東莞縣人，初習舉業為諸生，以詩名。後入羅浮酥醪觀禮童復魁為師，習靜一室，不與人接。……有《浮山新志》、《紅棉館詩抄》傳於世。」余明志，號笑塵子，「廣州府順德縣世家子，父宦於蜀。產焉，少隨父任。讀儒書，通玄理，弱冠即有出塵之想。……年踰不惑，遂入道羅浮之酥醪觀。杜門不出，惟焚香斗室，晝夜誦《道德》、《黃庭》等經，雖風雨寒暑無少輟。嘗謂吾儕：『修道丹藥，本無可憑，不若誦經以存心，使心無欺念，還吾本體，自能

超凡入聖，神遊太虛。」住山十年，計所誦經，不啻數千萬遍。……師緘默寡言，誦經之暇，惟以詩自娛。道侶彙梓之，名曰《笑塵子集》。」^②這位「酥醪洞主」情有獨鍾，給我們留下了有關羅浮酥醪觀龍門派的珍貴史料，從中可見，曾一貫得龍門派第十代李清秋之傳，將龍門派引入酥醪觀，從此代代相傳。這些傳人多曾「習舉業」，通儒學，文化素質較高，能詩文，不事煉丹，形成酥醪觀龍門派的地方特色。陳教友即繼承了這一特色，並借寫作《長春道教源流》將之發揚光大。

五、陳教友在《長春道教源流·序》中強調：「若夫諸師神異之跡，皆當時學士大夫所稱述，茲亦錄之，讀者當究其真而毋泥其跡焉，可也。」^③他告訴讀者，本書對古籍所載全真「諸師神異之跡」，雖「亦錄之」，但讀者對此不必拘泥而信以為真，應去探究這些神跡背後的歷史真面目。表現出一種實事求是的治史態度，這應該也是本書不同於其他道門中人寫史的一大特徵。對某些荒誕之說，作者以求真的態度予以反駁：「一說長春能咒瓶水生金蓮花，元祖是以信之。此無稽之談。《重陽集》云：『玉花乃氣之宗，金蓮乃神之祖。氣神相結，謂之神仙。』《北遊語錄》云：『師父言大光明罩紫金蓮。金蓮，喻心也。』俗人不得其解，附會為是言耳。」^④書中這樣的辯駁尚多，文繁不贅。顯然，這樣一種態度與作者骨子裏那些儒者精神是分不開的。

通過上述對《長春道教源流》研究全真道史特點的分析，我們已可看出其獨特的價值之所在，它的魅力就在於求真、求實、嚴謹，有多少史料說多少話，獨立思考，不隨波逐流，不嘩眾取寵，在道教界自身研究全真道史的著作中獨樹一幟，自成一家之言。它對後來學術界研究全真道的工作也產生了較大的影響。陳垣先生《南宋初河北新道教考》就曾經提到：「六十年前，東莞宗人友珊先生撰《長春道教源流》，始

稍稍闡明之，今更發篋攤碑，究其本末。」^⑤又說：「且前有《甘水仙源錄》，《祖庭內傳》，近有《長春道教源流》，皆全真舊史，足供參證。」^⑥可見《長春道教源流》是陳垣先生寫作《南宋初河北新道教考》的重要參證材料之一，為進一步梳理全真道的「本末」提供了方便。關於全真教史的研究，陳垣先生綜述說：「迨元太宗十三年，秦志安撰《金蓮正宗記》，全真始有教史，然其書前則濫收鍾呂，後則止述七真，大輅椎輪，未為善本。迨天樂道人李道謙撰《祖庭內傳》，至元八年撰《七真年譜》，二十五年又撰《甘水仙源錄》，全真教史始大備。」^⑦在陳垣先生看來，李道謙之後，入明清以來，全真道的研究便斷了線，直到陳教友《長春道教源流》一書出來，才重新恢復了這一研究，有了進一步的成果，但由於明清全真道的史料缺少，故其寫作「幾不成章」，書中明清部分實在不能令人滿意。儘管如此，我們認為，《長春道教源流》自元以來至清以後直到現在的全真教史研究中，發揮了不可抹殺的承前啟後的重大作用，而且有其獨到的學術眼光，對於推動全真教史的研究，其功不可沒。書中觀點，雖不乏可商榷之處，但作者追求歷史真實的寫作態度是十分可取的。作為道門中人，敢於依據史料推翻已往的成見，提出自己的真知灼見，這樣一種精神也是可褒可獎的。

陳垣先生在《南宋初河北新道教考》中，還指出了《長春道教源流》在史實考證方面的一些失誤以及寫作上的不足：1. 丘長春卒丁亥，翌年戊子七月大葬，王靜安《西遊記校注》序云「庚寅七月大葬」，蓋因記末有「戊子四月上丁，除地建址，曆戊己庚」句而誤，此戊己庚指日非指年，陳時可《處順堂會葬記》可證。《道教源流》四《鞠志圓傳》，改為「曆己庚三年」，亦誤，並正於此。^⑧這是歷史年代的失誤。

2. 「《道教源流》卷六有《李道謙傳》，僅據《仙源錄自序》及所撰《樓觀說經台記》，樓觀有宋渤撰

《天樂真人道行碑》，友珊先生未之見也。」含蓄地指出其史料收集上的不全。又李道謙字和甫，「《道教源流》作字公和，似沿《元詩選》癸之王之誤，《元詩選》則誤讀碑中天樂真人李公和甫句也。」³⁹

3.「今唐縣北七十里葛洪山，有《清虛宮重顯子返真碑銘》，河東高鳴撰並書，渾源劉鬱篆額。重顯子者陳志益，《道教源流》五有傳，然此碑《源流》未見也，吾得拓本。」⁴⁰仍然是史料的缺失。

4.「初次辯論及焚經，在憲宗八年戊午，時掌道教李志常已先二年卒，掌釋教海雲亦先一年卒。僧人為頭者福裕，道士為頭者張志敏，《道教源流》八謂海雲即福裕，誤也。海雲名印簡，燕京慶壽寺僧，即今西長安街雙塔寺僧也，屬臨濟。福裕號雪庭，嵩山少林寺僧，屬曹洞。」⁴¹這是歷史人物的失誤。

5. 未列出全真歷任掌教世系表，故陳垣先生《南宋初河北新道教考》「今為《全真歷任掌教表》冠於卷首，以補《道教源流》未備焉。」⁴²另外，陳垣先生提出了與《長春道教源流》的不同見解：「惟《道教源流》六，考全真歷任掌教，謂繼張志僊者為孫德或，繼德或者為孫履道，至苗道一而止，與余所考不同」。依陳垣先生所見：「繼張志僊者為苗道一，繼苗道一者為孫德或」；「繼孫德或者為藍道元，繼藍道元者為孫履道」；「繼孫履道者復為苗道一，繼苗道一者為完顏德明」。⁴³這裏沒有明確指出《長春道教源流》係失誤，似乎尚有商榷的餘地。從陳垣先生的考辨中亦可發現，他對《長春道教源流》的確作過仔細深入的研究，從中得到一些啟發，受到影響，是其寫作《南宋初河北新道教考》的重要參考書。《長春道教源流》雖有陳垣先生所指出的這些失誤和不足，但並不影響其在全真道研究史上所占的重要地位和所作的獨特貢獻。

① 賴際熙：《羅浮酥醪洞主陳先生像贊》，《藏外道書》第31冊第22頁。本文所引《藏外道書》據巴蜀書社1994年版，以下只註冊數頁碼。

② 陳教友：《長春道教源流·序》，《藏外道書》第31冊第1頁。

③ 陳垣：《南宋初河北新道教考》卷1《全真篇上》，北京，中華書局1962年版第31-32頁。

④ 《長春道教源流》卷1《全真教總論》，《藏外道書》第31冊第2-3頁。

⑤ 上引數條見《長春道教源流》卷1《全真教總論》，《藏外道書》第31冊第3-4頁。

⑥ 陳教友：《長春道教源流·序》，《藏外道書》第31冊第1頁。

⑦ 《長春道教源流》卷1《王重陽事跡彙紀》，《藏外道書》第31冊第10、15、16頁。

⑧ 《長春道教源流》卷8《辯證》，《藏外道書》第31冊第147、150頁。

⑨ 張永閏：《長春道教源流·跋》，《藏外道書》第31冊第157頁。

⑩ 《長春道教源流》卷1《王重陽事跡彙紀》，《藏外道書》第31冊第5-6頁。又卷6《邱長春再傳以下弟子紀略》：「世祖之加封五祖七真，在至元六年，詔書稱今掌教張志敬收執，蓋由其奏請也。……當是時，長春之學幾熄，而值其厄者志敬也。志敬謂重陽傳自純陽、海蟾，請加褒異，其亦不得已之所為歟？雖然誣其祖矣，此賢知之過也。」（《藏外道書》第31冊第105頁）對五祖七真的歷史由來作了透徹分析。

⑪ 元道士秦志安：《金蓮正宗記》為全真道第一部教史著作，其中所述全真道傳授系統多神話傳說成分。實際上，全真道第二代領導人已經開始着手構造重陽遇鍾呂之說。馬丹陽《洞玄金玉集》卷10《赴萊州黃籙大醮作》構建了這樣的傳承系統：「師祖鍾離傳呂，呂公得傳授王公，王公了秘傳馬鈺」。又同卷《贊重陽真人出現》說：「重陽師父，遇師呂祖」。譚處端：《水雲集》卷上《繼丹陽師叔丫髻吟韻》說：「鍾呂海蟾為宗祖」。卷中《酹江月》又有「吾門三祖，是鍾呂海蟾」之說。王處一：《雲光集》卷1《全真》宣稱：「我師弘道立全真，始遇純陽得秘文。」劉處玄：《仙樂集》卷1《藏頭折字詩》有：「知漢將，逢純祖」。

⑫ 《長春道教源流》卷1《王重陽事跡彙紀》，《藏外道書》第31冊第6頁。又卷8《辯證》：「此長春手帖系元末道流

原作，長春題鍾呂畫及詠劉海蟾詩，並無一私淑語，安有言重陽出自鍾呂海蟾事。」（《藏外道書》第31冊第149頁）反復申述邱長春從未說過王重陽出自鍾呂海蟾。

⑬《長春道教源流》卷1《全真教總論》，《藏外道書》第31冊第4頁。

⑭《長春道教源流》卷1《全真教總論》，《藏外道書》第31冊第4頁。

⑮《長春道教源流》卷1《王重陽事跡彙紀》，《藏外道書》第31冊第13頁。

⑯《長春道教源流》卷1《王重陽事跡彙紀》，《藏外道書》第31冊第14頁。

⑰陳垣：《南宋初河北新道教考》（北京：中華書局，1962），第3-4頁。

⑱陳垣：《南宋初河北新道教考》卷1《全真篇上》。

⑲以今日宗教學眼光來看，全真道初創，實為一新興民間宗教，後經金元統治者政策調節，整合入道教。說詳拙作《全真道何以能成立》。

⑳《長春道教源流》卷2《邱長春事跡彙紀上》，《藏外道書》第31冊第22頁。

㉑《長春道教源流》卷3《邱長春事跡彙紀下》，《藏外道書》第31冊第54頁。

㉒《長春道教源流》卷2《邱長春事跡彙紀上》，《藏外道書》第31冊第22-23頁。

㉓《長春道教源流》卷2《邱長春事跡彙紀上》，《藏外道書》第31冊第23、24頁。

㉔《長春道教源流》卷3《邱長春事跡彙紀下》，《藏外道書》第31冊第51頁。

㉕《長春道教源流》卷3《邱長春事跡彙紀下》，《藏外道書》第31冊第55-56頁。

㉖《長春道教源流》卷3《邱長春事跡彙紀下》，《藏外道書》第31冊第56-57頁。

㉗《長春道教源流》卷3《邱長春事跡彙紀下》，《藏外道書》第31冊第58頁。

㉘《長春道教源流》卷8《辯證》，《藏外道書》第31冊第148、149頁。

㉙《長春道教源流》卷8《辯證》，《藏外道書》第31冊第148頁。

㉚《長春道教源流》卷6《邱長春再傳以下弟子紀略》，《藏外道書》第31冊第113-114頁。

③1 《長春道教源流》卷7《邱長春後全真法嗣紀略》，《藏外道書》第31冊第119頁。

③2 《長春道教源流》卷7《邱長春後全真法嗣紀略》，《藏外道書》第31冊第137-139頁。

③3 《長春道教源流·序》，《藏外道書》第31冊第1頁。

③4 《長春道教源流》卷8《辯證》，《藏外道書》第31冊第150頁。

③5 陳垣：《南宋初河北新道教考》，第4頁。

③6 陳垣：《南宋初河北新道教考》卷1《全真篇上》，北京，中華書局1962年版第1-2頁。清代另有閔一得所著：《金蓋心燈》8卷，以紀傳體載龍門派第一代至第十四代近一百人的生平事跡，為研究龍門派歷史的重要參考資料。不知何故，陳垣先生未提及。

③7 陳垣：《南宋初河北新道教考》，第31頁。

③8 陳垣：《南宋初河北新道教考》，第8頁。

③9 陳垣：《南宋初河北新道教考》，第32、34頁。

④0 陳垣：《南宋初河北新道教考》，第36頁。

④1 陳垣：《南宋初河北新道教考》，第57頁。

④2 陳垣：《南宋初河北新道教考》，第74頁。

④3 陳垣：《南宋初河北新道教考》，第71、73頁。

唐五代羅浮山道教宮觀考

王承文

在中古時代所形成的道教洞天福地體系中，羅浮山是第七大洞天。羅浮山道教的早期發展，可以上溯到漢魏時代。^①兩晉時期，道教宗師葛洪一生兩度棲隱並終老於此，奠定了歷史上羅浮山作為華南道教中心的地位。^②唐代是羅浮山道教發展的重要時期，一方面表現為羅浮山已被唐朝納入國家嶽瀆祭祀體系，這裏宮觀壇宇建築興盛，各地道教信徒雲集，與中原內地道教文化的交流獲得長足發展。另一方面則是羅浮山道教在唐代社會中的影響擴大，有代表人物直接參與唐朝宮廷的宗教活動。本文擬通過考察唐五代時期羅浮山的宮觀建築的變遷，從一個具體方面說明唐代羅浮山道教的發展。

一、唐代羅浮山道觀壇宇的演變

清初著名粵籍學者屈大均追溯羅浮山的歷史云：「考羅浮山始游者安期生，始稱之者陸賈、司馬遷，始居者葛洪，始疏者袁宏，始賦之者謝靈運。」^③漢唐時期，由於嶺南地區的不斷開發，羅浮山也越來越成為人文薈萃之地。從宋代開始，歷代均有學者進行羅浮山歷史的編纂。現存清初康熙五十五年（1716年）由宋廣業編纂的《羅浮山志會編》共22卷，是我們研究羅浮山歷史所憑藉的重要資料。

在《羅浮山志會編》出現之前，兩宋時代比較著名的，有郭之美編撰的《羅浮山記》，譚粹的《羅浮

集》，王冑的《羅浮圖志》，著名道教學者白玉蟾的《羅浮山志》，羅浮山道士鄒師正的《羅浮山指掌圖記》。明代則有陳鵬飛的《羅浮集》，陳璉的《羅浮志》，黃佐的《羅浮山圖經》，黎民表的《羅浮山志》，韓晃的《羅浮野乘》，陶敬的《羅浮山志》。清康熙初年還有李嗣鈺的《羅浮山志》。以上這些較早的山志資料，僅有明代陳璉的《羅浮志》、韓晃的《羅浮野乘》六卷，以及清初李嗣鈺的《羅浮山志》殘存一卷得以流傳至今。其他均已散佚不傳。然而康熙後期宋廣業編纂《羅浮山志會編》時，這些材料不少尚流傳於世，宋廣業「博采舊聞，貫穿群書，增舊《志》所未備，而去其繁複，考訂精詳，具有本末」。^④也正因为如此，《羅浮山志會編》保存了不少久已散佚的早期山志資料，具有很高的史料價值。

《羅浮山志會編》卷八《典故》追溯羅浮山道教的早期史有云：「自秦時安期生初入羅浮，而桂父繼之。至漢則有朱靈芝治朱明，華子期治泉源。晉葛洪治四山庵基而壇觀盛矣。」宋廣業認為，東晉時代葛洪晚年隱居及其宗教活動，對於歷史上羅浮山道教宮觀建築的發展具有非常深遠的影響。宋代霍曜《沖虛觀記》有云：

晉葛稚川以儒學知名，……終以神仙導養之法為事，由常侍大著作出補勾漏令，至廣州，而刺史鄒嶽不能留也。遂登羅浮創都虛、孤青、白鶴、酥醪東西南北四庵，為往來偃息之地。今沖虛觀乃都虛之遺址。
義熙（405-418）初始為祠以祀之。逮天寶中令守者十家，已而為觀。^⑤

葛洪晚年在羅浮山所創建的東西南北四庵，奠定了其後羅浮山道教宮觀建築發展的基本格局。其中南庵即今沖虛觀一帶，當是葛洪活動最主要的場所。葛洪於東晉建元二年（344年）去世後，^⑥東晉義熙（405-

418)初年，南庵一帶興建了葛洪祠。宋代學者郭之美《羅浮山記》記載了葛洪所置南庵向宋代沖虛觀的演變，其文曰：

晉咸和中葛洪至此以煉丹，從觀者眾，乃於此置四庵，山南曰都虛，又曰玄虛，又改名沖虛。洪沒。唐天寶初置守祠十家，仍度道士二人。南漢鑄銅玉皇像及二侍從像。宋元祐二年賜額。^⑦

葛洪創建的東西南北四庵被冠以都虛等名稱大致在唐代。葛洪南庵在東晉義熙中為葛洪祠，唐代稱都虛觀，又稱玄虛觀。至宋哲宗元祐二年（1087）賜額始稱沖虛觀。

在葛洪之前羅浮山還有更早的道教建築物。宋代郭之美《羅浮山記》稱：「蓬萊峰以分自神島得名，浮山之第三峰也。有龍公竹，以有五距離，故又名碧雞山。舊有壇，壇上有蓬萊閣，真人於此宴會列仙。」其原注有：「晉時移閣入葛洪祠」。^⑧蓬萊閣的出現應與秦漢以來羅浮山作為蓬萊一峰的道教神話有關。大致在東晉義熙年間，蓬萊閣已被移入葛洪祠中。

羅浮山比較正式的道教官觀出現在唐玄宗天寶年間。《羅浮山志會編》卷八《述考志》引「舊《志》」即宋代《羅浮山志》，稱道教十大洞天：

一在京洛，五在江浙，三在梁益。羅浮為南嶽佐命，乃第七洞天也。晉義熙初始建祠，唐開元二年正月壬午詔遣道士詣山禱雨。天寶元年命有司築壇百尺以禮山神，詔悉郡長官致祭，改祠為觀，令守者十家。^⑨

根據這條材料，作為今沖虛觀前身的都虛觀出現在唐玄宗天寶元年（742年）。「改祠為觀」說明是在原有葛洪祠一帶建成的。《羅浮山志會編》卷首「朱明洞說」稱在浮山之中麓，有沖虛觀，葛稚川之南庵，都虛（觀）舊址也。唐置守祠，宋賜額曰沖虛，「右葛仙祠」。說明唐代都虛觀建成後，原有的葛洪祠又稱葛仙祠實際上仍得以保留。

而唐代天寶年間羅浮山正式道教宮觀的出現，則與唐朝宮廷在羅浮山的活動和唐王朝的道教政策有關。武則天早年也崇奉道教，唐高宗時代很多的崇道活動實際上都是由武則天推動進行的。武周革命，為政治需要，武則天表面上尊佛抑道，但內心仍熱衷於道教信仰，且晚年尤甚。^⑧《資治通鑑》卷二〇五唐武則天天冊萬歲元年（695年）條記載，「武什方自言能合長年藥，太后遣乘驛於嶺南采藥。」武則天派遣的使者主要是到羅浮山。按唐代羅浮不但以其神奇的傳說和道教洞天享譽於世，而且也以其神仙方藥為眾人所神往。于邵《送銳上人游羅浮山序》曰：「嘗憶浮山是蓬萊一島，浮來與羅峰合秀，寶房瑤室，七十有二。松閣石樓，千百其數。麻姑舞鳳之地，葛仙蟬蛻之所。」^⑨楊衡詩有「海上多仙嶠，靈人信長生，」左挹玉泉液，右攀雲芝英。^⑩杜牧詩曰：「自此南走越，尋山入羅浮，願學不死藥，粗知其由來。」^⑪道教詩人曹唐《送羽人王錫歸羅浮》詩曰：「最愛葛洪尋藥處，露苗煙蕊滿山春」。^⑫自唐代以來，這裏有頗負盛名的「洞天藥市」。^⑬

歷史上羅浮山有一著名景觀名「平雲閣」。宋郭之美《羅浮山記》稱唐武後遣使入羅浮采藥，迷失道路，使者「禱於神，是夕，群象踏山，暹明路開，乃建平雲閣。學士張鸞立碑紀其事。」^⑭張鸞是武則天時知名的文學家，曾被貶嶺南贛州。至北宋仁宗康定二年（1041年）六月，嶺南籍著名士人余靖訪問羅浮山，

並撰《惠州羅浮山延祥寺記》，稱「予因經途詣山，於其南得張鷟之碑」。⑩張鷟之碑遺失大致在北宋後期。《羅浮山志會編》卷三引宋代王冑《羅浮圖志》的《跋》云：「周武紀功之碑，辭近矯誣。延祥冥報之事，跡涉怪誕。今碑不存。」

唐玄宗時期，亦曾派長安著名道士司馬退之到羅浮山采藥。《羅浮山志會編》卷四記載，司馬退之，河內人，道行高潔，博覽工詩，居長安為道士，唐玄宗命往羅浮采藥，住沖虛觀，嘗賦《洗心詩》，為人傳誦。久之得藥，乃還京師。《全唐詩》卷八五二收有司馬退之《洗心詩》，詩中有「羅浮奔走外，日月無短明。山瘦松亦勁，鶴老飛更輕。逍遙此中客，翠髮皆長生。」

唐玄宗極為尊崇道教，唐代道教至此臻於鼎盛。《舊唐書》卷二十四《禮儀志四》記載：「玄宗御極多年，尚長生輕舉之術。於大同殿立真仙之像。每中夜夙興，焚香頂禮。天下名山，令道士、中官合煉醮祭，相繼於路。投龍奠玉，造精舍，采藥餌，真訣仙蹤，滋於歲月。」遙在五嶺之外的羅浮山被正式納入國家祀典，佛教寺院特別是道教宮觀壇宇等建築相當興盛。

根據史料記載，唐玄宗開元二年（714）正月，「詔遣道士詣山禱雨」。⑪羅浮山原有一著名佛教景觀名「華首台」。《羅浮山志會編》卷二所引《羅浮靈異記》，稱其洞常有五百華首羅漢游息於此，故名。「開元二十六年建」，後遂為華首寺。

羅浮山佛教的發展可以追溯到東晉後期。南朝劉宋時期，羅浮山有「天宮寺」。⑫梁武帝時代崇佛，有景泰禪師於此建景泰禪閣。在景泰禪師入定處，梁廣州刺史蕭譽建有阿育王塔三十餘所。《太平御覽》卷四十一《羅浮山》引《名山略記》稱：「羅浮山有阿育王塔三十二所。」梁代以來的佛教建築，尚有資福

寺等，然以南樓寺又稱石樓寺最為有名。唐中宗時，廣州刺史閻朝隱為名僧懷迪建院名中閣，至宋改為寶積寺。根據北宋余靖《惠州羅浮山延祥寺記》，唐開元二十六年（738年），西域僧人乾未多羅「以鐵肖釋迦真像，浮海而去番禺」。又記載唐玄宗天寶二年（743），「中貴人（即宦官）何行成以祠事將命，遂迎其像置山。歸以珍柑入貢，因得御署其門曰延祥之寺。仍開明月戒壇於寺之右，凡嶺南落髮壞衣者，悉受具於此。」^②可見開元天寶之際，羅浮山已成為嶺南佛教文化中心之一。

羅浮山道教宮觀壇宇建築的興盛亦在開元天寶之際。天寶元年（742年），唐玄宗「命有司築壇百尺以禮山神，詔惠郡長官致祭」。^③此即羅浮山著名景觀「百尺壇」。宋代王象之《輿地紀勝》稱「唐明皇遣使祭山，因開此壇」。^④宋代道士鄒師正《羅浮山指掌圖記》稱「百尺壇」，「唐祭山建」。^⑤

唐代羅浮山「百尺壇」等的創建與著名宮廷道士申太芝關係密切。《羅浮山志會編》卷四記載申太芝字元之，洛陽人，其母楊氏夢吞芝而孕，故名。與唐玄宗同日生，稍長，去俗修道，曾遊南嶽，遇異人授金丹火龍之術，遂能乘虛。唐玄宗感夢求得之，召至京師，命住元真觀。神遊隱顯，出入不可測。天寶初，奉唐玄宗詔祭祀羅浮，並訪尋朱明洞，得之。又稱申太芝道術最高，「醺祭輒動風雷，所著有《服氣要訣》，世稱為天師」。《羅浮山志會編》的作者宋廣業稱，「至今羅浮觀中猶傳其術」。可見申太芝的宗教活動，對羅浮山道教有相當長久的影響。《羅浮山志會編》卷三《地理志·壇觀》稱祈雨壇亦曰百尺壇，並引宋代《羅浮山志》云朱明洞前當五龍堂之南，有祈雨壇，其高百尺，唐玄宗賜祭之所。「嘗因大旱，命道士申太芝至此禮醮山川。後凡賜祭，則行禮於此。」

唐玄宗開元天寶之際，羅浮山地區唐朝祭祀活動的頻繁和道觀壇宇的興盛，我們認為與這一時期羅浮

山在國家祭祀體系中地位的上升有關。自南北朝後期以來，道教齋醮科儀在國家祭祀禮儀中發揮越來越重要的作用，例如道教投龍簡儀已成為唐朝國家祭祀禮儀的重要內容。^②唐玄宗時期其突出表現之一就是五嶽真君祠的建立。《舊唐書》卷一九二《隱逸·司馬承禎傳》記載，開元九年（721），唐玄宗遣使迎茅山派宗師司馬承禎（647-735）入長安，「親受法籙」，前後賞賜甚厚。十五年，又召至都，玄宗令司馬承禎於王屋山自選形勝，置壇室以居焉。承禎因上言：「今五嶽神祠，皆是山林之神，非正真之神也。五嶽皆有洞府，各有上清真人降任其職，山川風雨，陰陽氣序，是所理焉。冠冕章服，佐從神仙，皆有名數。請別立齋祠之所。」史載「玄宗從其言，因敕五嶽各置真君祠一所，其形像制度，皆令承禎推按道經，創意為之。」案司馬承禎建議設立真君祠而為玄宗採納的時間，史書記載多有歧異，而《舊唐書》卷八《玄宗本紀》、《資治通鑑》卷二二三、《玉海》卷一〇二均為開元十九年五月。司馬承禎試圖用道教理論來改造國家的五嶽祭祀體制。^③

與此同時，司馬承禎還撰《上清天地官府圖經》二卷，第一次系統研究總結六朝以來道教洞天福地學說。該書主要部分保存在《雲笈七籤》卷二十七，題名《天地官府圖並序》。在這部著作中，司馬承禎完整地提出了道教十大洞天、三十六小洞天、七十二福地的學說。其十大洞天依次為：王屋山洞、委羽山洞、西城山洞、西玄山洞、青城山洞、赤城山洞、羅浮山洞、句曲山洞、林屋山洞、括蒼山洞。司馬承禎稱：「十大洞天者，處大地名山之間，是上天遣群仙統治之所。」其中第七大洞天羅浮山洞，「周回五百里，名曰朱明輝真之洞天。在循州博羅縣，屬青精先生治之。」唐玄宗時代，道教洞天福地被納入國家嶽瀆祭祀體制，羅浮山在國家祭祀禮儀中的地位被確定下來。

在道教十大洞天體系中，唯羅浮山的地理位置相當特殊。宋代羅浮山道士鄒師正《羅浮山指掌圖記》曰：「名山異境，散佈人寰。其知名者有十大洞天，五在江浙，三在梁益，與夫京洛一，惠陽一而已。洛京衣冠都會之地，江浙梁益舟車奔湊之鄉，其林泉之美，登臨之便，著於有聞，蓋地勢使然也。獨羅浮邈處海上，天下想聞之而恨不至其地。」^⑥鄒師正指出了九大洞天的形成與江浙梁益京洛等地地理環境和社會人文發展之間的關係。然未說明羅浮山被列為道教十大洞天之一的原由。

羅浮山作為名山的歷史可以追溯得很早。晚唐杜光庭（850-933）所撰《洞天福地嶽瀆名山記》，對中古後期的道教世界觀理論闡述最為全面。其書稱：「太史公云：大荒之內，名山五千。其間五嶽作鎮，十山為佐。」^⑦另據唐玄宗時茅山道士吳筠《天柱山天柱觀記》曰：「太史公稱大荒之內，名山五千。其在中國有五嶽作鎮，羅浮、括蒼、崑崙十山為之佐命，其餘不可詳載。」^⑧可見，早在司馬遷的時代，羅浮即已被視為五嶽之外的第一名山。葛洪《抱朴子內篇·金丹》所列舉的二十多個可以合成「金丹大藥」的名山中有羅浮山。東晉後期袁宏的《羅浮記》反映了在早期道教神話中羅浮山與蓬萊仙境的密切關係。^⑨

三浦國雄等的研究證明道教三十六洞天先於十大洞天而存在。而最終形成的大大洞天原來只是另一個三十六洞天系統中的一部分。^⑩《藝文類聚》卷七《山部·羅浮山》徵引的《茅君內傳》，是大致成書於公元364到370年之間的茅山大洞經錄。^⑪其文稱：

大天之內，有地中之洞天三十六所。羅浮山之洞，周迴五百里，名曰朱明曜真之天。

據此可知，司馬承禎《天地官府圖並序》所稱羅浮山洞「周回五百里，名曰朱明曜真之洞天」，本出

自《茅君內傳》。又據《藝文類聚》卷七所引晉宋之際著名詩人謝靈運《羅浮山賦》曰：

客夜夢見延陵茅山，在京之東南。明旦得洞經所載羅浮山事云，茅山是洞庭口，南通羅浮，正與夢中意相會，遂感而作《羅浮山賦》曰：若乃茅公之說，神化是悉，數非億度，道覃悒悒。洞四有九，此惟其七，潛夜引輝，幽境朗日，故曰朱明之陽宮，耀真之陰室。

其稱「洞四有九」，即指「大天之內，有地中洞天三十六所」。而「此惟其七」，說明唐司馬承禎將羅浮山列為第七大洞天有其歷史依據。又據陶弘景《真誥》卷十一云：大天之內有地中洞天三十六所，其第八是句曲山之洞，周回一百五十里，名曰金壇華陽之天。而司馬承禎所列舉的第八大洞天亦是句曲山洞。

羅浮山洞稱為「朱明耀真」的由來，據《羅浮山志會編》卷二《地理志·洞巖》引宋代《羅浮山志》曰：

朱明洞在沖虛觀後，朱真人所治，樵斧不可入。按《廣雅》：日曰朱明，亦曰耀靈，故兼名耀真。自觀左入行里許即朱明洞。朱明言向南也。羅浮諸洞皆向南，惟茲洞負北面南。南陽明方也，其色赤，其卦離，故曰朱明。且四方之有南，即四時之有夏。《爾雅》謂夏為朱明。史遷《樂書》謂夏歌朱明。《漢書·郊祀》章有朱明盛長之辭，則洞以方向名朱明也。

據此可知，歷史上羅浮山洞稱「朱明耀真」，源於其山洞「負北面南」。至於司馬承禎所記載的羅浮山朱明洞的鎮山之神「青精先生」，據稱是漢代朱靈芝。《羅浮山志會編》卷四記載：

朱靈芝者，其先大宛人，後徙北谷。師事太素真人，受青精訊飯方，餌之，能一日九食，亦能終歲不餓。棄捐妻孥，南來隱居羅浮，修煉太清神丹。九鼎功成，日服一銖，內視服氣者三十年，有五色鳥銜赤龍芝，取而服之。初無名字，人稱青精先生，至是因名靈芝。復得玉珮金鑄之道，禮華蓋隱元之星，務魁步罡，叱吒風雷，攝召鬼神，積功累行，乃白日升天而去，膺受圖籙，為太極仙卿，治朱明耀真洞天。其棲息處有朱子庵，又有朝斗壇焉。

朱靈芝青精先生是一位修煉九鼎太清神丹的神仙，被塑造為鎮山之神，與漢唐時代羅浮山作為道教金丹仙藥的重鎮有關。至晚唐杜光庭所撰《洞天福地嶽瀆名山記》，其鎮山之神則由青精先生改為於此煉丹並終老的葛洪。

又據《羅浮山志會編》卷四記載：「朱明洞口有朱真人朝斗壇。」並引宋代《羅浮山志》曰：「壇在朱明洞前，蘇軾云壇上獲銅龍六，銅魚一，今尚存。」北宋哲宗紹聖元年（1094）九月，蘇軾謫遷惠州，途中曾停舟於羅浮山泊頭鎮，專門訪問羅浮山。其《題羅浮》一文記載，至沖虛觀，觀有葛雅川丹灶。登朱仙者朝斗壇，觀壇上所獲銅龍六，魚一。^②又據宋代郭之美《羅浮山記》稱：「二物雖似銅鑄」，「實神物也，貯於觀中，永為鎮山之寶。道書真人傳授，齋金龍玉魚盟誓天地。」^③

唐玄宗時期，司馬承禎將羅浮山正式列為十大洞天之一，並正式進入唐朝國家祭祀體制，與朱明洞有密切關係。傅飛嵐先生的研究證明了洞天中的洞在道教中所具有的極為重要的象徵意義。^④申太芝在羅浮山禮醮山川期間，曾專門尋訪朱明洞。宋《輿地紀勝》引《靈異記》記載，天寶初詔道士申太芝祭山，「欲

尋朱明洞，以藤籠石斛，垂一人下洞，約五丈餘，卻出，云下視無底，日月星辰，無不備焉。」並徵引《六帖》記載，申太芝祭山，「欲尋是洞，時邑簿任知宣領耆舊尋見一洞，以藤擔籠石斛，垂一人下，約五丈餘，卻出，云下視無底，日月星辰，無不備焉。初有白雲，須臾散漫五色。」所謂邑簿任知宣即天寶初年博羅縣主簿。其稱朱明洞「下視無底，日月星辰，無不備焉」，則是晉唐時代道教洞天世界的一般特徵。^⑤申太芝在羅浮山的活動，也被賦予更多的神秘色彩。唐天寶年間詩人王維撰有上唐玄宗《賀古樂器表》，有專門記載。其文曰：

臣維言：伏見今月七日中書門下敕牒，道士申太芝奏稱：伏奉恩旨，令臣往名山修功德。去載六月二十日，於南海葛洪居處至誠祈請，中夜恍惚，見一老人，云是茅山羅浮神人，常於七曜洞來往，昔曾於九疑山桂陽石室中藏天樂一部，歲月久遠，變為五野豬，彼郡百姓捉獲。汝可往，取獻皇帝。每祈祭，但依方安置，奏之，即五音自和，天仙百神，應聲降福，所求必遂，壽命延長。臣奉神言，即往桂陽尋問。百姓云：天寶二載，村人常見有五野豬，逐之，便走入石室。就裏尋覓，化為石物五枚，取共驚異。臣取以扣之，音律相和，與神人言不異。令將奉進者。……^⑥

天寶初年，申太芝在羅浮山禮醮山川所獲天樂，後人認為是安史之亂的先兆。^⑦唐玄宗時期，羅浮山宮觀道士和道觀的依附人口也納入國家的管理體制內。唐朝政府通過嚴格的度牒制度和戶籍制度，加強對道教的管理。政府掌握了官度道士女冠的權力。凡度道士女冠，需要按照皇帝專門發佈的詔令，准許宮觀度一定數量的道士和女冠。例如唐玄宗天寶六載（246年）詔令：「天下諸觀道士等，如聞人數全少，修行

多闕，其欠少人處，度滿七人。並取三十以上，灼然有道行經業者充，仍令所繇長官精加試練，採訪重覆，勿使逾濫。度訖，名奏聞。其諸觀有絕無人處，亦度三兩人，准此簡試。」^③天寶七年，詔令：「其天下有洞、宮、山，各置天壇祠宇，每處度道士五人，並取近山三十戶，蠲免租稅差料，永供灑掃。諸郡有自古得道升仙之處，雖令醮祭，猶慮未周，宜每處度道士二人。其靈跡殊尤，功應遠大者，度三人，永修香火。」^④唐代道教有十大洞天、三十六小洞天、七十二福地。大小洞天稱為洞，福地稱為山。天寶八年，「令天下名山一洞置一祠宇，仙人台下置一觀。」^⑤羅浮山作為道教第七大洞天，顯然與這些詔令直接相關。宋代郭之美《羅浮山記》稱：「唐天寶初置守祠十家，仍度道士二人。」^⑥所謂「守祠十家」是指依附於道觀的百姓，又稱觀戶。唐政府特將其州縣稅戶割隸羅浮山道觀，「永供灑掃」。而其稱「度道士二人」，是指每年度道士二人。明代韓晃《羅浮野乘》卷三「沖虛觀」條為「度道士十二人」，疑有誤。宋代《羅浮山志》有「度牒題名」條，反映了從唐到南宋時代，羅浮山道士的度牒的管理和為國家醮祭的情況。其文曰：

羅浮之祀，肇於晉，著於唐。在明皇時，詔歲度道士二人以歲祀事。皇宋著令，歲十月下元節長吏醮山，以禮事神。天子致吉，蠲之，告無事，秘祝曰：惟爾民是所祈，臣子效華封之義，無所歸報，曰：惟吾君是祝，遵彝揭虔，亦既有年，聖德格天，山祇效職，故符瑞之眚，不求而獲。乃淳熙甲午（孝宗淳熙元年，為公元1174年），守臣王寧奉祀，爰雲起於祠所，五色輪囷，茲實太平之應，繪圖奏上。有旨三歲許度沖虛觀道士一員，專修祠事。^⑦

唐朝對道觀內的管理和職責也有專門規定。《舊唐書》卷四十三《職官二》尚書吏部司封郎中條載，「凡天下觀有定數，每觀立三綱，以道德高者充。凡三元諸齋日，修金籙、明真等齋。凡道士、女道士簿籍，三年一造。」所謂「三綱」，指「每觀觀主一人，上座一人，監齋一人，供綱統眾事。」^④道教宮觀的「三綱」由政府選拔道德高尚者充任，掌管宮觀具體的宗教活動，並在「三元諸齋日」，修金籙、明真等齋，為國家誦經祈福禳災。宋代情況也應大致如此。而在遠處「蠻裔」、「南荒」、「海隅」的嶺南羅浮山，道觀的宗教活動其意義遠遠超越了宗教本身。

直到唐後期，羅浮山的道觀仍與中央和地方官府保持相當密切的關係。《全唐文》卷六三七所收著名學者李翱《解惑》一文記載：「元和四年（809）十一月，翱以節度掌書記，奉牒知循州」，「奉牲牢祭於山川，致帝命。」《羅浮山志會編》記唐憲宗元和四年，楊於陵節度嶺南，「辟翱掌書記，知循州。准祭名山大川，奉特牢以祀羅浮。」^⑤而唐代這種祭祀名山大川的禮儀，多是由道士負責的。晚唐皇帝唐僖宗以崇道著稱。乾符二年（875年）久旱不雨，唐僖宗詔令道士置金籙齋祈雨，名山大川，靈湫郊壇，所在祈祭，未能致效。中外焦勞，計無所出。司空平章事鄭畋上章稱：

風雨水旱，實系上玄。山川百神，皆上帝之臣吏也，不能專其雨澤，自春愆亢，上軫聖情，所作祈求，未彰厥效。臣愚以為上表玉皇，可以感風雨，少安聖慮，請應天節日殿上還兩街道士各七人，於內殿置金籙道場七日，天下名山青城、峨嵋、茅山、天山、羅浮、五嶽等一十八處，降賜詞文，各修道場七日，內殿請皇帝撤香祈禱，以冀感通。^⑥

史載「僖宗從之，果得大雨」。而這條材料也說明羅浮山道觀一直參與唐朝有關的全國性祭祀活動。唐朝規定獲得度牒的道士女冠以及僧尼等均可按規定受田。朝廷和官府的土地封贈也是寺觀獲取經濟來源的重要途径。宋代《羅浮山志》記載，唐代後期，宰相常袞貶任潮州刺史，曾在羅浮山地區主持大規模的土地開發。其文云：「唐尚書常袞自中閣之南開墾水田千餘畝。後人取仙家種玉故事，名之曰藍田。」^④這一千畝水田明顯是歸屬於羅浮山道觀和寺院的。

唐代羅浮山除作為沖虛觀前身的都虛觀外，還有其他一些道觀。白鶴觀，據明代韓晃《羅浮野乘》卷三記載，白鶴觀在青霞洞東，即葛洪東山庵基，「唐玄宗東封，鶴集其壇，詔諸道為老氏立宮，號以白鶴，因卜築於此。」按唐代白鶴觀應是在唐玄宗開元二十七年（739）在全國各州府統一興建的。唐代羅浮山地屬循州。宋初《太平寰宇記》卷一六四記載，廣西梧州有白鶴觀，「唐開元二十七年置」。又據宋人王象之《輿地紀勝》記載，唐代嶺南封州、英州、高州、廉州、桂州等地均有白鶴觀。唐朝時遠在西陲的敦煌多設道觀。敦煌文書P.3362號背面、京都博物館252號均記載了敦煌地區的白鶴觀。有的白鶴觀則是由原有的道觀改建的。而羅浮山白鶴觀則是在葛洪所創東山庵的基礎上興建的。同全國各地的白鶴觀一樣，主要供奉太上老君；孤青觀，據明代韓晃《羅浮野乘》卷三記載，孤青觀在孤青峰，「即葛仙西山庵基，唐改長春觀、南漢改名長壽觀」；黍珠庵，《羅浮野乘》記載，在水簾洞右，「庭宇弘邃，創自鮑靚，時葛洪妻鮑姑，靚女也。姑能煉黍成珠，故名。」「黍珠」一名有可能本出自晉末問世的古靈寶經《度人經》。《度人經》中「黍珠」有其特定的含義。^⑤《羅浮野乘》又記該庵左壁有唐代何仙姑所題詩，壁後塌，惟餘「百尺水飛白虹，笙簫松柏語天風」二句，「唐末久廢」，至宋有張秘書留丞相重構為遊息之所。我們推測

唐代羅浮山黍珠庵可能是女道士棲居修煉之地。以上這些道觀連同很多道士個人的隱修之所，如「軒轅庵」等，由於史料闕略，其具體情形已難探究。

二、南漢時期的羅浮山道觀

五代十國時期，劉氏南漢王朝（917-971）割據嶺南達半個多世紀。南漢王朝奉行儒道釋並重的政策，在政治上重用北方士人，推行科舉制度和文官政治。^④在宗教政策上尊崇佛教，粵北雲門宗的興盛發展即與南漢政權的大力扶持有關。南漢歷代皇帝不少都有道教信仰。南漢陳守中奉皇帝詔命為雲門宗大師文偃所撰《大漢韶州雲門山大覺禪寺大慈雲匡聖宏明大師碑銘並序》，對南漢的國策有具體的反映，碑文有云：

聖功崛起，每念八紘紛擾。九土艱虞，耀干戈孤矢以宣威。救生靈塗炭，用聲明文物而闡教，……其於儒也，則石渠金馬，刊定古今，八索九邱，洞窮淵奧。其於道也，則探元抱朴，得太上之妙門，寶錄靈符，授虛皇之秘訣。於幾暇既崇於儒道，注宸衷復重於佛僧。是妙奉三寶於虛□，福萬民於寰宇。^④

正是南漢儒道釋三教並重的國策，羅浮山道教在唐代基礎上得到了繼續發展。宋代著名道教學者白玉蟾《自注題羅浮詞》曰：「洞府自唐堯時始開，至東晉葛稚川方來，及偽劉稱漢，此時大顯，遂興觀像。」其原注有：「蓋專指沖虛言也。」^⑤白玉蟾把南漢看成是羅浮山道觀發展的重要時期。宋代郭之美《羅浮山

《記》記載沖虛觀有「南漢鑄銅玉皇像及二侍從像」。^⑤宋代《羅浮山志》亦記載，「銅玉皇像並二侍從像」，「在沖虛觀，南漢所鑄」。^⑥

值得我們進一步深究的是，南漢時期羅浮山的「銅玉皇像並二侍從像」究竟代表一種怎樣的信仰？五代十國時期的南漢境內，「玉皇」信仰似較普遍。宋代《輿地紀勝》卷一一〇《潯州碑記》，輯有南漢吳可一撰寫的《南漢乾和白石秀林之記》，記載南漢中宗劉晟乾和三年（945）歲次，「奉敕鑄石玉皇儀像，侍衛九軀。」《全唐文》卷八六一劉崇遠《新開宴石山記》，記載南漢王朝在白州博白縣（今廣西博白縣）西鄉宴石山，既以黑金鑄釋迦瑞像、釋迦牟尼佛和五百阿羅漢等，同時又有道教造像。碑文云：

亦以黑金鑄玉皇、道君、老君、天地水三官，並塑左空右元真人、玉童玉女、左右龍虎君、元中大法師，設於室內，卓爾威儀，森然侍衛。請道士廖德崇、劉守清、盧守和等別建道院，住持焚修，以乾和十五年（957年）丁巳歲八月二十三日起建，迄於大寶元年（958）午歲十二月二十七日畢功，建置道場，設齋慶贊祀。^⑦

福永光司先生討論道教三清說的成立和元始天尊的出現，曾徵引這篇碑文，然而將五代十國中的南漢誤為南唐。^⑧

從南漢時期羅浮山的「銅玉皇像」和潯州的「奉敕鑄石玉皇儀像」，到廣西博白宴石山的「黑金鑄玉皇、道君、老君」等，其「玉皇」像實際上與北宋真宗年間始確立的昊天玉皇上帝有重要區別。北宋真宗時期，作為國家神格的昊天玉皇上帝是僅次於「三清」的尊神。而南漢時期的「玉皇」實際上是元始天尊

的化身。並且其形制與東晉末年的古靈寶經的教義密切相關。

根據我們的研究，東晉末年出世的古靈寶經已有「三清」的觀念。其「三清」是指居於玉清境的天寶君、上清境的靈寶君、太清境的神寶君，即「三洞尊神」。而「三洞尊神」實際上作為道和元氣化身的元始天尊按「三一」原則演化的結果。而古靈寶經除了創造出教主元始天尊之外，也把上清派的主神太上道君和天師道的主神太上老君整合在一起，形成了元始天尊、太上道君、太上老君這樣的序列關係。^⑤大致從南北朝後期到唐代前期，道教關於教主元始天尊的神學理論又有重要發展，一方面借鑒佛教的「三身」等觀念來進一步發展道教神學，例如大致在南北朝後期到隋出世的《上清太上開天龍蹻經》卷四就稱元始天尊自然應化，「相應生十號，托跡諸天」，其中第五為太上，即太上道君。第六為老君，即太上老君。第九為玉帝，實即玉皇大帝。唐初法琳的《辯正論》卷二所引《寶玄經》也有同樣的表述。唐玄宗初年史崇編纂的《一切道經音義妙門由起》所引《靈寶齋儀》有過去高上玉皇天尊、未來太極天尊、見在元始天尊。可見「玉皇」只是元始天尊的別號而已。^⑥

另一方面，唐代道教中人則是將元始天尊、太上道君、太上老君直接表述為「三清境」的「三清尊神」。例如唐王懸河《三洞珠囊》卷七引《老君聖紀》第十卷《偽感品》，即有玉清境元始天尊、上清境太上道君、太清境太上老君。^⑦因此，南漢《新開宴石山記》所謂「以黑金鑄玉皇、道君、老君」，應是指元始天尊、太上道君、太上老君等「三清尊神」。而南漢在羅浮山所鑄「銅玉皇像」和潯州「鑄石玉皇儀像」，則為元始天尊神像。

至於南漢在羅浮山所鑄玉皇之外的「二侍從像」，以及《新開宴石山記》所載玉皇、道君、老君、天

地水三官之外的「左空右元真人」像，其依據的教義則出自東晉末年古靈寶經《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》。該經記元始天尊靜處玄都元陽七寶紫微宮中，對左玄真人和右玄真人講說《思微定志旨訣》，解釋「三界之中，三世皆空。知三世空，雖有我身，皆應歸空。明歸空理，便能忘身」。該經通過元始天尊講述自己和左玄真人、右玄真人的身世，用很大篇幅塑造了道民樂淨信與其子法解及其媳共同虔誠奉道的故事。最後元始天尊告訴左、右二玄真人說，「時樂淨信者，吾今身是。法解者，左玄真人是。法解妻者，右玄真人是。」並稱左玄真人法解代表道教，右玄真人法解妻代表佛教，而元始天尊則是道教和佛教的共同宗奉的教主。

古靈寶經對元始天尊這一特定形像的塑造，對後世道教具有非常大的影響。南北朝後期到隋唐，元始天尊作為道教教主的地位逐步確立，唐初法琳《辯正論》卷六引王淳《三教論》云：「近世道士取活無方，欲人歸信，乃學佛家制立形像，假號天尊及左右二真人，置之道堂，以憑衣食。」在隋唐時代各地道觀中所供奉的元始天尊和左玄真人與右玄真人，也完全是以古靈寶經《定志通微經》為依據的。^⑤

唐代道觀不少已有三清殿。唐至南漢時期羅浮山的都虛觀是否有三清殿呢？史書沒有明確的記載。據宋徽宗政和元年（一一二年）霍暉撰寫的《沖虛觀記》記載，沖虛觀「建天寶中，令守者十家，已而為觀。一日道師梁君智芳以書抵余曰：茲觀創久，因循不葺，三清殿與仙聖祠像，風摧雨漏，撓者過半。」^⑥至北宋政和元年，才進行大規模的修葺。《沖虛觀記》稱「幸今完復，可支百年」。根據現在留存的史料看，從唐天寶初年以後到北宋時代，羅浮山沖虛觀及其前身都虛觀並未有改建修葺的記載，因此，不排除霍暉《沖虛觀記》所記載的「三清殿」古建築，可能就是唐天寶初年改祠為觀的建制。另據吳任臣《十國

春秋》卷五十八《南漢》記載，南漢高祖乾亨九年（925）冬十二月，「有白虹化為白龍，見於南宮三清殿。帝改乾亨元年為白龍元年。」《五代故事》亦記載，乾亨九年八月，「白虹入三清殿中，頗懷憂畏，會有詞臣王宏欲悅巖，乃以白虹為白龍見，上賦以賀之，巖大悅，乃改元白龍。」《資治通鑑》卷二七四亦記在乾亨九年十二月。據此可知，南漢初年南漢都城廣州南宮亦有道教三清殿。因此，宋代霍曜《沖虛觀記》所記羅浮山古「三清殿」，可能最晚也是南漢時代的建制。

南漢時期的羅浮山除了作為沖虛觀前身的都虛觀外，還有其他一些道教宮觀建築。明福觀，據《羅浮山志會編》卷首記載，明福觀在石洞之前，南漢時建，蘇東坡書額曰西華道院。其書卷一記載，自沖虛觀出會仙橋，東行三里餘抵明福觀，南漢時建，亦名九天觀。九天觀至今仍是羅浮山著名道觀。這裏也是道教七十二福地之一。據《雲笈七籤》卷二十七《洞天福地部》引唐司馬承禎《天宮地府圖並序》，其七十二福地之第三十四泉源，「在羅浮山中，仙人華子期治之。」《羅浮山志會編》卷一引宋郭之美《羅浮山記》云：「泉源，道經所謂第三十一福地，仙人華子期治之者也。一名分水凹，有泉湍飛迅急，注於東西潭，又合流成淵，曰五龍潭，上有五龍堂，歲旱禱之，龍躍出即雲起而雨。十大洞天兼有福地者，惟（羅浮山）朱明泉源與句曲地肺而已。」其稱羅浮山泉源為第三十一福地，應為第三十四福地之誤。

羅浮山南漢時建築尤以今黃龍觀一帶最為突出。這裏原是葛洪所創四庵中西庵的故址，唐代為孤青觀。屈大均《廣東新語》稱羅浮之洞凡十餘，「最勝者曰黃龍，葛洪西庵故基地」。^⑧《羅浮山志會編》卷一引宋代《羅浮山志》稱南漢時，孤青觀被改名為長壽觀，其南金沙洞改名為黃龍洞。南漢皇室曾在此有大規



模的建築——「天華宮」。蘇軾於北宋哲宗紹聖年間謫遷惠州，曾專門在此考察，撰文曰天華宮在羅浮山之西：

南漢主建有甘露、羽蓋等亭，雲華閣命中書舍人鍾有章作記。初，南漢主夢神人指羅浮之西，去延祥寺西北，有兩峰相疊，一洞時流，可以為宮，訪之得其地。又夢金龍起於宮所，遂改為黃龍洞。此地則葛洪西庵。至宋朝革命，四方僭叛，以次誅服，劉氏懼焉，將欲潛遁羅浮，為狡免之穴。又命於增江水口鑿濠，通山往來山洞，倉卒為航舟之計。開寶四年（971年）乃始歸命，則知劉氏為宮室於山間，無事則為臨賞之樂，警急則為遁逃之所，其計審矣。^⑥

南漢將在原葛洪西庵基址上建造的唐孤青觀改名長壽觀，又在其附近建造「天華宮」，並仿漢武帝求仙故事建甘露、羽蓋等亭，均可看成是南漢皇室崇道教的證明。

三、餘言

以上，我們考察了唐五代時期羅浮山道教宮觀壇宇建築的變遷。東晉時期葛洪在羅浮山的宗教活動及其所創建的四庵，對羅浮山道教宮觀的發展有相當深遠的影響。清代初年宋廣業編纂《羅浮山志會編》稱，葛洪所創四庵，都虛觀為南庵，即沖虛觀，酆醢觀為北庵，白鶴觀為東庵，孤青觀為西庵，即長壽觀。「今更列五觀，各有香火祭田：沖虛觀、酆醢觀、白鶴觀、黃龍觀、九天觀。九天觀即明福觀。」唐朝時期，葛洪所創四庵已發展成正式道教宮觀。南漢則又增修了明福觀即九天觀。唐五代時期羅浮山宮

觀壇宇的興盛，為各地道教信徒的雲集和羅浮山與中原內地道教文化的交流創造了條件。羅浮山真正成為道教在華南傳播發展的中心，並且一直影響到相當晚近的時代。我們認為，唐代羅浮山道教的發展及其在華南社會中的影響，羅浮山作為道教洞天從唐朝開始被正式納入國家祭祀體系，都從一個重要方面反映了華南社會文化的重要發展，反映了中央王朝與華南關係的不斷加強。而以上這些，都是需要我們另文繼續討論的課題。



- ① 有關羅浮山道教和宗教地理的研究，蘇達鳴 (Michel Soymie) 的長篇論文〈羅浮山，宗教地理研究〉(Le Lo-Feou Chan, *etude de geographie religieuse*, *Bulletin de l'Ecole Française d'Extreme-Orient* 48, 1956) 是具有開拓性的研究成果；漢魏羅浮山道教可參見王承文：〈漢晉嶺南道教史考〉，載《論衡叢刊》第一輯，中山大學出版社，1999年。
- ② 可參見王承文：〈葛洪早年南隱羅浮考論〉，《中山大學學報》1994年第3期；〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以東晉袁宏〈羅浮記〉為中心〉，《道家文化研究》第21輯（北京：三聯書店，2004）。
- ③ 屈大均：《廣東新語》卷三〈山語·羅浮山〉。
- ④ （清）趙宏燦：《羅浮山志會編·序》，載《羅浮山志會編》，康熙五十五年刻本。
- ⑤ 《羅浮山志會編》卷十一。
- ⑥ 參見王承文：〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證〉。
- ⑦ 《羅浮山志會編》卷三引宋代郭之美《羅浮山記》。
- ⑧ 《羅浮山志會編》卷一引。
- ⑨ 按《羅浮山志會編》多引「舊《志》」。其書卷八稱「舊《志》度牒題名，……皇宋著令，歲十月下元節，長吏臨山以禮事神。」其稱「皇宋」，表明為宋代《羅浮山志》。
- ⑩ 參見饒宗頤〈從石刻論武后之宗教信仰〉，《選堂集林·史林》（香港：中華書局，1982）；王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），第575-576頁。
- ⑪ 《全唐文》卷四二八。
- ⑫ 《全唐詩》卷四六五，楊衡〈贈羅浮易煉師〉。
- ⑬ 《全唐詩》卷五二〇，杜牧〈洛中送冀處士東遊〉。
- ⑭ 《全唐詩》卷六四〇。
- ⑮ 參見王承文：〈唐代羅浮山「藥市」和墟市考證〉，《嶺南春秋》第二卷，中國社會科學出版社，1995年。
- ⑯ 《羅浮山志會編》卷首「石樓峰說」引；同書卷三「古官室」引宋郭之美《羅浮山記》略同。

- ①7 余靖：《武溪集》卷九《惠州羅浮山延祥寺記》。《羅浮山志會編》卷十一《藝文志》。
- ①8 《羅浮山志會編》卷八《述考志·典故》引宋代《羅浮山志》。
- ①9 慧皎：《高僧傳·宋京師中興寺釋慧覺傳》。
- ②0 余靖：《武溪集》卷九《延祥寺記》。有關唐代羅浮山佛教的發展，可參見王承文：《唐代羅浮山地區文化發展論略》，《中山大學學報》1992年第3期。
- ②1 《羅浮山志會編》卷八《述考志·典故》引宋代《羅浮山志》。
- ②2 王象之：《輿地紀勝》卷九十九《惠州》。
- ②3 《羅浮山志會編》卷一「名勝」引。
- ②4 參見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，第516-190頁。
- ②5 參見Timothy H. Barrett, *Taoism under the T'ang: Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History* (London: Wellsweep, 1996), pp. 54-55. 雷聞：〈五嶽真君祠與唐代國家祭祀〉，載榮新江主編：《宗教信仰與社會》（上海：上海辭書出版社2003），第35-83頁。
- ②6 《羅浮山志會編》卷一《名勝》。
- ②7 《道藏》第11冊，第55頁。
- ②8 《全唐文》卷九二五。
- ②9 關於東晉後期南海太守袁宏所撰《羅浮記》，可參見王承文：葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以東晉袁宏《羅浮記》為中心。
- ③0 三浦國雄：《洞天福地小考》，《東方宗教》第51期（1983年）。
- ③1 有關《茅山內傳》年代考證，見賀碧來(Robinet)《道教歷史中上清派的揭示》第一冊，轉引自傅飛嵐《超越的內在性：道教儀式與宇宙論中的洞天》，《漢學研究》第二輯，清華大學出版社，1997，第58頁。
- ③2 蘇軾《東坡題跋》卷六（北京：中華書局1996），第362頁。



③③《羅浮山志會編》卷三《古像器》引宋郭之美《羅浮山記》。又見屈大均《廣東新語》卷十六《器物·羅浮山器》。

③④傅飛嵐《超越的內在性：道教儀式與宇宙論中的洞天》，《法國漢學》第二輯，清華大學出版社1997年。

③⑤六朝時代《龜山玉經》曰：「大天之內，有洞天三十六，別有日月星辰靈仙官闕，主御罪福，典錄死生。有高真所居。仙王所理。又有海外五嶽、仙島、十洲、三十六靖廬、七十二福地、二十四治，四鎮諸山。」另可參見蘇愛華(Edward H. Schafer)《朱雀——唐代南方的形像》(The Vermilion Bird: Tang Images of the South. University of California Press, 1967). P. 144-145.

③⑥《全唐文》卷三三四。

③⑦《羅浮山志會編》卷四《申太芝傳》記唐玄宗天寶初年，申太芝「奉詔祭羅浮山，訪尋朱明洞，得之。道遇異人，告以九疑山舊有天樂一部，歲久化五野豬，郡人捕之，又化五石器。太芝往來求訪，得之，扣之音律相和，謂其徒曰：「此必有異。後二十年，當有應者。」及安祿山反，形脂如豕，俗謂豬龍。其子慶緒暨史思明輩，貌皆類豕。嘗竊梨園樂部於凝碧池上奏之，時謂藏驗云。」

③⑧《冊府元龜》卷五十四《帝王部·尚黃老》第二。

③⑨《唐大詔令集》卷九《天寶七載冊尊號敕》。

④⑩唐玄宗《加天地大寶尊號大敕文》，《全唐文》卷四十。

④⑪《羅浮山志會編》卷三引郭之美《羅浮山記》。

④⑫《羅浮山志會編》卷八引宋代《羅浮山志》。

④⑬《大唐六典》卷四。

④⑭《羅浮山志會編》卷六。

④⑮杜光庭《道教靈驗記》卷十四《僖宗金錄齋祈雨驗》，《道藏》第10冊，850頁。

④⑯《羅浮山志會編》卷一《地理志·名勝》引。有關唐代羅浮山「藍田」尚見於眾多嶺南地方史志中。

④⑰按《道藏》首經《元始無量度人上品經》第一卷為東晉末年問世的古靈寶經，自南北朝以來特別是隋唐以後有重大影

響。該經卷一記元始天尊懸一寶珠，大如黍米，在空玄之中，去地五丈，元始天尊登引天真大神等等無數數眾，「俱入寶珠之中」，「元始即於寶珠之內說經」。另據《元始無量度人上品妙經四注》卷一唐代薛幽棲曰：「寶珠者，喻道也。故懸於空玄之中，亦同玄珠之義。大如黍米者，即五穀之首，朱即生人之本，言人得經如命之寶米。又欲得寶珠之內，傳授靈寶之文，則寶中更寶。」（《道藏》第2冊，第193頁）

④8 參見王承文《唐代北方家族與嶺南溪洞社會》，《唐研究》第二卷，北京大學出版社1996年。

④9 《全唐文》卷八九二；阮元《廣東通志·金石略》。

⑤0 《羅浮山志會編》卷三。

⑤1 《羅浮山志會編》卷三。

⑤2 《羅浮山志會編》卷三。

⑤3 亦載吳南修《南漢金石略》

⑤4 福永光司：《昊天上帝·天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》，李慶譯，見《道家文化研究》第5輯，上海古籍出版社1994年，第355頁。

⑤5 參見王承文：《道教三洞學說的思想淵源》，《中國哲學史》2002年第4期。

⑤6 參見王承文：《隋書經籍志〈道經序〉與道教教主元始天尊的確立》，《唐研究》第八卷，北京大學出版社2002年。

⑤7 《道藏》第25冊，第340頁。

⑤8 參見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，中華書局2002年，第675-677頁。

⑤9 《羅浮山志會編》卷十一。

⑥0 屈大均：《廣東新語》卷三《山語·羅浮山》

⑥1 四庫全書本蘇軾《東坡全集》卷100。相關記載見《羅浮山志會編》卷二引宋郭之美《羅浮山記》；明代戴璟：《廣東通志初稿》卷五《古跡·天華宮》。



關於羅浮山道教歷史的若干問題辨析

尹志華

羅浮山位於廣東省博羅縣境內。該山很早就被列為道教名山，兼有洞天和福地之稱。筆者近閱明代陳璉《羅浮志》（以下簡稱陳《志》）^①和清代宋廣業《羅浮山志會編》（以下簡稱《會編》）^②，對其中記載的一些有關道教的内容，覺得有進行辨析的必要。

一、誰主治羅浮洞天

陳《志》卷一〈羅浮總論〉云：「朱明耀真洞天，在羅浮山，青陽先生治之，朱桃椎為朱明洞主。」
《會編》卷八〈述考志〉引《茅君內傳》云：「羅浮之洞，周回五百里，名曰朱明耀真之天，青精先生朱靈芝治之。」

按：《茅君內傳》今已不存。唐代所編《藝文類聚》卷七引《茅君內傳》云：「大天之中，有地中之洞天三十六所。羅浮山之洞，周回五百里，名曰朱明耀真之天。」此引文未言及誰主治羅浮洞天。唐代司馬承禎（字子微）《天地宮府圖》記十大洞天云：「第七羅浮山洞，周回五百里，名曰朱明耀真之洞天，在循州博羅縣，屬青精先生治之。」^③考陶弘景《洞玄靈寶真靈位業圖》，在第三階之左位列有「青精先生」，稱其為「太宛北谷子」，但未言青精先生之名。《會編》卷四〈人物志〉「朱靈芝」條云：「朱靈芝者，其

先大宛人，後徙北谷，師事太素真人，受青精飯方。……人稱青精先生。」這就把「青精先生」坐實為朱靈芝。但陳《志》卷四《神仙》「朱靈芝」條則云「朱靈芝，不知何許人，隱羅浮山，安期先生授以金丹之旨，後得道治朱明耀真洞天。」兩種記載相對照，陳《志》云「不知何許人」，《會編》則明言「其先大宛人，後徙北谷」。這說明，要麼是《會編》有所本，而陳璉未見；要麼是《會編》所言乃附會而成。又，上引陳《志》卷一云朱明耀天洞天為青陽先生治之，卷四云朱靈芝得道治朱明耀真洞天，這表明陳《志》認為朱靈芝即青陽先生。青陽先生是否即青精先生之訛誤？尚未能定。

又，上引陳《志》卷一云「朱桃椎為朱明洞主」。按，朱桃椎乃唐時隱士。唐代劉肅《大唐新語》卷十《隱逸第二十三》云：「朱桃椎，蜀人，澹泊無為，隱居不仕。益州刺史聞而召之，桃椎逃入山中。善織草鞋，置之於路，路人以米換之，桃椎至夕取米，終不見人。長史高士廉備禮來訪，桃椎不予理睬，瞪視而出。唐末杜光庭《錄異記》卷一《隱士朱君記》作「朱桃槌」，云其以武德元年（618年）隱居於蜀縣白女毛村，後居棟平山白馬溪大磐石山。《新唐書》卷一九六《隱逸》有朱桃椎傳，基本採自《大唐新語》。元代趙道一《歷世真仙體道通鑒》卷四十三亦有朱桃椎傳，云其得道證果，不樂飛升，混跡樵牧，往來城市山林間，以救世度人為念，其神異之事不可勝紀。又云其受封為妙通感應真人。同書卷二十一《路大安傳》云，東漢仙人路大安以混元籙傳丁義，以混元經傳郭璞，以混元法傳許遜，以混元針灸傳朱桃椎。趙道一《歷世真仙體道通鑒續編》卷三皇甫坦傳，又記載說宋人皇甫坦遇妙通真人朱桃椎傳其道法。

按以上諸書，均未言及朱桃椎與羅浮山有何關係。而陳《志》則云「朱桃椎為朱明洞主」，不知本諸何書。故明代黃佐在為黎民表《羅浮山志》所作的《序》中，謂陳《志》所記「鄭安期、朱桃椎之類，未



免疏謬」^④。然宋代趙汝馭《羅浮山行記》已言，在羅浮山「登小石樓，望文溪東閣於大石樓上，若與抱朴子、桃稚子相期於縹緲」^⑤。可能在宋代，羅浮山已盛傳朱桃稚的故事了。按，從唐末杜光庭《錄異記》以降，道書所記朱桃稚事已愈傳愈奇，朱桃稚的名氣也越來越大，乃至與郭璞、許遜等人並列。羅浮山最早的山志撰於宋代。大概正是從宋代開始，朱桃稚為朱明洞主的傳說就已經開始流傳了。

二、羅浮山福地之名與在七十二福地中的位序

陳《志》卷一〈羅浮總論〉云，泉源福地，在羅浮山頂鄭思遠煉丹處，華子期治之。並稱「道經云：第三十一福地」。

《會編》卷一引宋郭之美《山記》云：「二山（按：指羅山、浮山）之交垲曰泉源，道經所謂第三十一福地，仙人華子期治之者也。」

按：司馬承禎《天地官府圖》所載七十二福地，「第三十四泉源福地，在羅浮山中，仙人華子期治之。」而北宋道士李思聰所編《洞淵集》卷四則云：「第三十一福地白水源，在羅浮山頂鄭思遠真人煉丹處。」又，唐末杜光庭所撰《洞天福地嶽瀆名山記》，所記七十二福地，實際上只羅列了七十一處福地。在這七十一處福地中，無羅浮山泉源福地之名。

辨析：陳《志》和《會編》所載福地之名與司馬承禎《天地官府圖》一致，但位序不同；位序與李思聰《洞淵集》一致，而名稱又不同。可陳《志》和《會編》都說其記載本之於道經，那他們是根據哪部道

經呢？筆者尚未能查到。

又，我們將司馬承禎《天地宮府圖》、杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》和李思聰《洞淵集》三書進行對照，發現三書所記七十二福地的具體名稱和排列順序存在著較大的差異。這表明，道教的洞天福地，實際上存在著多種說法。正因為諸書所記福地不太一致，所以我們不能判定，杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》所遺漏的一個福地，是否就是羅浮山泉源福地。

三、關於鄭思遠的問題

陳《志》卷四《神仙》「鄭思遠」條云：「鄭思遠，字子華，少為書生，善律曆候緯。晚師葛孝先，於羅浮泉源福地修煉得道。後居廬江馬跡山。」

按：鄭思遠即葛洪之師鄭隱。葛洪《抱朴子內篇》屢屢言及其師「鄭君」。《晉書·葛洪傳》云：葛洪從祖葛玄「以其煉丹秘書授弟子鄭隱。洪就隱學，悉得其法焉」。可知，葛洪所說的「鄭君」名叫鄭隱。陶弘景《洞玄靈寶真靈位業圖》載：「鄭思遠，即葛玄弟子也。」王松年《仙苑編珠》卷上云：「鄭思遠，葛洪之師也。」「思遠」當為鄭隱的表字。陳《志》謂鄭思遠字子華，乃本諸南宋留元長所作《金丹世系記》。陳《志》卷八所載留元長《金丹世系記》云：「葛（玄）以授鄭思遠字子華」。《會編》亦載留元長《金丹世系記》，文末加按語曰：「鄭隱字思遠，非思遠字子期。」民國初年陳伯陶（號九龍真逸）在《羅浮志補》中考辨說，「鄭思遠字子華，當出道書。自陶宏[弘]景《真靈位業圖》後，皆只稱鄭思遠，不

稱鄭隱。疑唐時道書即有字子華之稱」。^⑥陳君所辨，頗有道理。

又，諸書關於鄭思遠最後隱居之處的記載，很不一致。葛洪《抱朴子內篇·遐覽》謂鄭隱在「太安元年（302年）知季世之亂，東投霍山，莫知所在」。陶弘景《洞玄靈寶真靈位業圖》則謂鄭思遠於「晉永昌元年（322年）入括蒼山」。王松年《仙苑編珠》卷上亦謂鄭思遠「隱於括蒼山，仙去」。《洞仙傳》^⑦和《歷世真仙體道通鑒》卷二十四謂鄭思遠「入廬江馬跡山居」。陳《志》謂鄭思遠「於羅浮泉源福地修煉得道」，則本於北宋李思聰《洞淵集》和南宋留元長《金丹世系記》。由於諸書所載不一，因此出現鄭思遠居羅浮的傳說，也就不足為奇了。這一傳說的出現，大概由於葛洪隱居羅浮山，而鄭思遠又是葛洪之師的緣故吧。

四、單道開是釋還是道

陳《志》卷四「神仙」類、《會編》卷四《人物志》「仙」類均將單道開列入其中。

按：梁代釋慧皎《高僧傳》卷九有單道開傳，云：

單道開，姓孟，敦煌人。少懷棲隱，誦經四十餘萬言。絕谷，餌柏實。柏實難得，復服松脂。後服細石子，一吞數枚，數日一服。或時多少啖薑椒。如此七年後，不畏寒暑，冬溫夏涼，晝夜不臥。與同學十人共契服食，十年之外，或死或還，唯開全志。阜陵太守遣馬迎開，開辭能步行三百里路。一日早至山，

樹神或現異形試之，初無懼色。以石虎建武十二年（366年）從西平來，一日行七百里。至南安度一童子為沙彌，年十四，稟受教法，行能及開。時太史奏石虎云：「有仙人星見，當有高士入境。」虎普敕州郡：「有異人，令啟聞。」其年冬十一月，秦州刺史上表送開。初止鄴城西法琳祠中，後徙臨漳昭德寺。於房內造重閣，高八九尺許，於上編管為禪室，如十斛羅大，常坐其中。虎資給甚厚，開皆以惠施。時樂仙者多來諮問，開都不答。乃為說偈云：「我矜一切苦，出家為利世。利世須學明，學明能斷惡。山遠糧粒難，作斯斷食計。非是求仙侶，幸勿相傳說。」開能救眼疾。時秦公石韜就開治目，著藥小瘳，韜甚憚之，而終得其效。佛圖澄曰：「此道士，觀國興衰，若去者，當有大災。」至石虎太寶元年（349年），開與弟子南度許昌，虎子侄相殺，鄴都大亂。至晉升平三年（359年），來之建業。俄而至南海。後入羅浮山，獨處茅茨，蕭然物外。春秋百餘歲，卒於山舍。教弟子以屍置石穴中，弟子乃移之石室。有康泓者，曾在此間，聞開弟子敍開昔在山中，每有神仙去來，乃遠心敬挹。及後從役南海，親與相見，側席鑽仰，稟聞備至。乃為之傳贊曰：「蕭哉若人，飄然絕塵。外執小乘，內暢空身。玄象暉曜，高步是臻。餐茹芝英，流浪岩津。」晉興寧元年（363年），陳郡袁宏為南海太守，與弟穎叔及沙門支法防共登羅浮山，至石室口，見開形骸及香火瓦器猶存。宏曰：「法師業行殊群，正當如蟬蛻耳。」乃為贊曰：「物俊招奇，德不孤立，遼遼幽人，望岩凱入，飄飄靈仙，茲焉遊集，遺展在林，千載一襲。」後沙門僧景道漸並欲登羅浮，竟不至頂。

按照釋慧皎的記載，當時人因單道開擅長服食之道，均目之為仙人；而單道開自己則認為學絕谷之術

只是因為「山遠糧粒難」，目的不在求仙，而是要學佛。（至於佛圖澄謂單道開為「道士」，此處的「道士」應該理解為「有道之士」。）

唐修《晉書》卷九十五《列傳第六十五·藝術》有單道開傳，內容基本上採自釋慧皎《高僧傳》，而有所刪略。

自北宋以來，由於一些名人將單道開與葛洪（字稚川）相提並論，遂至道教中人亦將單道開納入古代仙真之列。

《會編》卷三《古祠廟》載北宋蘇軾《跋單道開傳後》云：「葛稚川與單道開皆西晉人，沒於東晉，又皆隱於羅浮。使稚川見道開，必有術述焉。而《抱朴子內篇》論皆不及道開，豈道開升化時，稚川尚未至羅浮也耶？稚川乞勾漏令，遊南海，遂入羅浮，按本傳在至和（當為『咸和』，晉成帝年號，時間為326—334年）初。而道開自鄴至江南，在升平三年（359年）以後，相去蓋三十餘年，必稚川先至也。紹聖四年（1097年）九月，余始到羅浮，問山中人，則道開無復遺跡矣。亦不知石室所在。獨書此傳遺沖虛觀道士鄧守安，以備山中逸事。」按：《蘇軾文集》卷六十六亦載《書單道開傳後》^④。《會編》所云「道開升化時，稚川尚未至羅浮」，誤，應依《蘇軾文集》訂正為「稚川化時，道開尚未至羅浮」。因葛洪卒於東晉建元二年（344年）^⑤，而道開至羅浮乃在升平三年（359年）以後。又，《蘇軾文集》載稚川「遂入羅浮，按本傳在升平三年以後」云云，顯然在「遂入羅浮」後有脫文，以至誤將單道開入羅浮之年繫於葛洪名下。其所脫之文應據《會編》校補。

北宋唐庚撰《二賢贊》云：「葛稚川化去三十餘年，單道開始來羅浮。今山中人知有稚川，而不知有

道開。蓋稚川既為鄧嶽所留，居山中燒煉，著書者數年，丹灶俱存。而道開平日惟食細石數百，澹無所為，以故後世莫得而考。」其贊單道開曰：「世人茹柔，剛則吐之。匙抄爛飯，口如牛飼。至人忘物，剛柔一致。其視食石，如啖餅餌。北平飲羽，出於無心。食石之理，於我可尋。我雖不能，而識其理。庶幾漱之，以礪其齒。」^⑩

北宋霍暉撰《沖虛觀記》云：「羅浮為天下名山，列於十大洞天第七福地，高士異人繼隱於此者不少。如單道開之殊群，亦豈下稚川也邪？」^⑪

大概從南宋王昺所修的《羅浮圖志》起，就已將單道開歸入神仙類。南宋道士陳葆光所撰《三洞群仙錄》視單道開為尸解神仙。該書卷四引《茅亭記》云：「單道開惡食惡衣，不畏饑寒，好山居，而山神木精屢試之而不懼，後遷入羅浮山，獨處茅茨，蕭然物外，百余歲尸解。」元代道士趙道一所撰《歷世真仙體道通鑒》卷二十八有單道開傳，其文末所附唐庚《二賢贊》，即注云出自《羅浮圖志》。《仙鑒》所載單道開傳記，自注云出自《晉書》。然與《晉書》兩相比較，就可看出，《仙鑒》將《晉書》單道開傳中凡涉及佛教方面的內容，都刪掉了。如《晉書》所載單道開有「一沙彌年十四，行亦及之」、單道開「初止鄴城西沙門法琳祠中，後徙臨漳昭德寺。於房內造重閣，高八九尺，於上編菅為禪室，常坐其中」等，《仙鑒》皆未提及。而對於《晉書》未載的關於太史奏石虎云「有仙人星見，當有高士入境」的內容，則予以增補，並標明出「釋教書」。《仙鑒》的如此做法，顯然是為了表明單道開乃一修仙之人。元代茅山宗道士張雨所撰《玄品錄》卷三亦列入單道開，將其歸入「道化」類。

綜上可見，陳《志》和《會編》將單道開歸入神仙類，雖然不一定符合歷史原貌，但也是淵源有自，



不可遽斥為誤。

又，《會編》卷三〈諸仙祠〉條據北宋郭之美《山記》云：「舊祠中座朱靈芝、華子期，左座鮑靚、蘇元朗、羅萬象，右座單道開、軒轅集、黃勵。後祠毀，改塑鍾離權、呂岩。」可見，在北宋時，山中道士已將單道開視作神仙供奉。

五、三個野人

從東晉以來，羅浮山就盛傳野人之事。一般人以為野人就是指葛洪的弟子黃野人，但考諸山志，事實並非如此。實際上，羅浮山先後出個三個野人，按時代順序，依次為葛洪弟子、王體靚和黃勵。

1. 葛洪弟子。按陳《志》卷四〈神仙〉類「黃野人」條云：「黃野人，葛稚川之弟子也。（原注：或云稚川之隸。）稚川煉丹，野人隨之。葛既仙去，留丹於柱石之間，野人自外至，得一粒服之，為地仙。今肉身常在世間，有緣者或遇之。」按：元代趙道一《歷世真仙體道通鑒》卷二十四亦有黃野人傳，注云出《羅浮圖志》。《羅浮圖志》乃南宋王賁所撰。

又，陳《志》卷二載：「黃野人庵，近沖虛觀。黃乃葛仙門人也。嘗有啞虎守之。」

2. 王體靚。陳《志》卷一載：「野人洞，即唐王靚所居處。」同書卷六〈人物〉類載：「王靚，嘗居野人洞讀書，今有王子書堂坑。」按：王靚一作王體靚。《會編》卷三在記述葛洪弟子黃野人後，云：「又有王野人，名體靚，亦修道此山。」

關於王體觀，《會編》卷四載其為唐代同州人，「始游羅浮山觀源洞，未有室居，縫紙為裳，取竹架樹，覆以草，獨止其下，豺豹熊象過而馴之，弗害也。積十年，乃構草堂。植茶成園，犁田三十畝以供食。不畜妻子。少言說。有所問，盡誠以對。……凡居二十四年，年六十二，貞元二十五年五月卒於觀源茶園村。」^②……觀源積無人居，因野人遂成三百家。元和四年（809年）十一月李翱以節度掌書記知循州，五年正月准制祭名山大川。翱奉牲宰於山致命，遂使斫木為棺，命將吏村民改葬野人於佛寺南崗，乃立木於墓東，志曰：王處士葬於此」。

按，《會編》關於王體觀的生平本於唐李翱所作的《解惑》。^③只是李翱曰「王野人名體靜」，而《會編》則作「體觀」。陳伯陶《羅浮志補》曰：「觀即靜字，見顏師古《漢書注》。王觀或本名體觀，或名靜字體靜，今不可考。」^④

北宋郭之美《山記序》云：「又訪諸山僧，則得唐元和中黃野人所集異事二十條，言多鄙俚，而意或可采。」^⑤按此處之「黃野人」，應為「王野人」之誤。蓋在粵地方言中，「黃」與「王」同音，故有此誤。

3. 黃勵。《會編》卷四《人物志》載：黃勵為五代時人，「石晉時，南漢據有百粵，勵為嶺州刺史（原注：今惠州），見劉氏淫刑峻法，乃棄官入羅浮水簾洞左，築書院居焉。亦自號黃野人。遇仙真授以丹法，修煉得道。常服黃道衣，繫皂條，腰懸玉瓢。每投藥救病，隨手輒愈。成都有魚肉道人者，生於宋大觀（1107—1110年）中，手足攣縮，暗不能言，有異人以藥一粒納口中，遂能言語動作，知隱匿事。遇武當孫坦先生曰：『羅浮山黃野人，五代時惠州刺史，棄官學道，宜往拜之。』道人至羅浮，緣藤上崖，見野人踞坐，拜而拱立。野人曰：『子可教。』取魚肉與之。道人自此能食生肉。紹興（1131—1162年）末，



詔封達真先生。吳興陶安世所撰《蘇後湖遇黃真人記》，即勵也。勵至宋末猶存，後飛升去。人名其書院故址曰書堂坑」。按：這一段文字中提到的陶安世名陶定，蘇後湖名蘇庠，皆為南宋人。《蘇後湖遇黃真人記》，陳《志》卷八、《會編》卷十一均全載其文。

陳《志》卷四《神仙》亦載黃真人，則云「不知何許人」。後列蘇庠遇黃真人之事，並云「詳見吳興陶安世所撰《蘇後湖遇黃真人記》」。陳伯陶《羅浮志補》據吳任臣《十國春秋》考證黃真人即黃勵。

存疑：陳《志》卷六《人物》類載：「王觀，嘗居野人洞讀書，今有王子書堂坑。」《會編》卷三則云：「黃子書堂在中路，今名書院坑，五代時真人黃勵修養之所，庵跡猶存。」「王子書堂」與「黃子書堂」，未審何者為是？

六、關於蘇玄朗之名號、時代及首倡內丹的問題

陳《志》卷四《神仙》載有蘇元明，謂其為漢代人，「嘗於羅浮山青霞谷修煉大丹，後得道，不知所終」。按，此本南宋留元長所作《金丹世系記》。該記云：「昔有真人鄭安期來游羅浮，後於廣州蒲澗所隱而成道者也。……安期以法授之朱靈芝。……朱以授陰長生。……陰以授蘇元明，於山中青霞谷修煉大丹。蘇以授葛孝先，吳時於山中飛雲頂煉丹。」^⑧

《會編》卷四《人物志·仙》則載有蘇元朗，謂其「生於晉太康（280—289年）時，隋開皇（581—600年）中來居羅浮，年已百三歲矣。居青霞谷修煉大丹，自號青霞子。作《太清石壁記》及所授《茅君

歌》，又發明太易、丹道，為《寶藏論》。弟子從游者，聞朱真人服芝得仙，競論靈芝春青、夏赤、秋白、冬黑，惟黃芝獨產於嵩高，遠不可得。元朗笑曰：「靈芝在汝八景中，盍向黃房求諸？諺云：天地之先，無根靈草，一意制度，產成至寶。此之謂也。」乃著《旨道篇》示之。自此道徒始知內丹矣。又以《古文龍虎經》、《周易參同契》、《金碧潛通秘訣》三書文繁義隱，乃纂為《龍虎金液還丹通元論》，歸神丹於心煉。其言曰：『天地久大，聖人象之。精華存乎日月，進退運乎水火，是故性命雙修，內外一道。龍虎寶鼎即身心也。身為爐鼎，心為神室，津為華池。五金之中，惟用天鉛，陰中有陽，是為嬰兒，即身中坎也。八石之中，惟用砂汞，陽中有陰，是為姤女，即身中離也。鉛結金體，乃能生汞之白；汞受金氣，然後審砂之方。中央戊己，是為黃婆，即心中意也。火之居木，水之處金，皆本心神。脾土猶黃芽也。修治內外，兩弦均平，惟存乎真土之動靜而已。真土者，藥物之主。斗柄者，火候之樞。白虎者，鉛中之精華。青龍者，砂中之元氣。鵲橋河車，百刻上運。華池神水，四時逆流。有為之時，無為為本。自形中之神，入神中之性，此謂歸根復命，猶金歸性初而稱還丹也。』內視九年，道成沖舉而去。谷中有伏虎石存焉。嘉靖（1522—1566年）中土人耕治其地，猶得銅盃一，古劍一，竟毀之」。

比較此二志所載，在青霞谷修煉大丹者，一云名蘇元明，漢代人；一云名蘇元朗，生於晉時，隋時來居羅浮。

按：羅浮山有《志》，始於北宋仁宗時人郭之美作《羅浮山記》。北宋真宗時，尊趙玄朗為趙宋皇室始祖。很可能青霞子本名蘇玄朗（陳國符《說周易參同契與內丹外丹》即徑稱蘇玄朗）^①，宋人修《羅浮山志》時為避諱，改為蘇元明。北宋所修《新唐書·藝文志》、南宋鄭樵《通志·藝文略》亦稱蘇元明，當



皆為避諱所致。

《會編》修於清康熙時。康熙名玄燁，《會編》為避「玄」諱，故仍不能完全恢復蘇玄朗之本名，而只能稱之為蘇元朗。

至於蘇玄朗之時代，因史料不足，尚不能準確判定。陳《志》謂其為漢人，本於南宋留元長所作《金丹世系記》。然留元長之《記》，多有與其他史料不符之處，故不足為信。陳伯陶《羅浮志補》為之辯解說，「蓋（留）元長師陳楠，楠於政和間為道錄，必盡見（蘇）元明書。《金丹世系記》系本楠說而作」，故「當從元長作漢人為正」。^④按：陳伯陶之說，只憑推測，並無實證。至於蘇玄朗為晉人之說，據筆者所見到的材料，南宋鄭樵《通志·藝文略》已有此記載。

關於蘇玄朗倡導內丹之說，亦甚可疑。陳《志》只云「修煉大丹」，而大丹不一定就是內丹。《會編》云蘇元朗「歸神丹於心煉」，完全可能是後人的附會。學者張廣保將「猶金歸性初而稱還丹也」之「猶」字誤認為「賺」字，並以此展開論述說，根據「一些俗詞如『賺』字等來看，筆者推定《羅浮山志》此文為宋代的作品」。^⑤這顯然是一個誤會。

按：從《會編》所引的一大段論述內丹的話來看，它只能是內丹學走向成熟時代的產物，特別是「性命雙修」等語，顯然不會出於唐末五代以前。又，《會編》中提到《太清石壁記》。考明《道藏》有《太清石壁記》三卷，乃論外丹之書。而所謂《茅君歌》，更不可能是內丹歌訣。未聞三茅真君有論內丹之說。而所謂「發明大易、丹道」，乃是《周易參同契》就有的做法。《周易參同契》在唐以前，未聞有作內丹解者。蘇玄朗「以《古文龍虎經》、《周易參同契》、《金碧潛通秘訣》三書文繁義隱，乃纂為《龍虎金

液還丹通元論」，如果確有其事，《龍虎金液還丹通元論》也不大可能是內丹書，因為其所本的三書均為外丹書。筆者查到，南宋鄭樵《通志》卷9《藝文略》在著錄蘇元明（即蘇玄朗）的《龍虎還丹通元要訣》、《龍虎金液還丹通元論》、《青霞子寶藏論》、《青霞子授茅君歌》等著作時，明確將它們列入外丹類，而在內丹類未著錄蘇玄朗的任何著作。

又，《道藏》中有《龍虎元旨》一書，其跋曰：「東嶽董師元於貞元五年（789年）受之於羅浮山隱士青霞子。」陳國符先生《說周易參同契與內丹外丹》認為「青霞子又似為唐代人。或依託青霞子，亦未可知。」考《龍虎元旨》，正是談燒煉外丹之作。不論青霞子為唐人，還是唐人依託青霞子，有一點是清楚的：在唐人眼中，青霞子是外丹家。

吾友曾傳輝先生在其博士論文《元代參同學——以俞琰、陳致虛為例》中就曾指出世傳青霞子倡導內丹之說不可靠，認為此說乃是南宋作《羅浮圖志》的王甯「以己附古」的結果，即把南宋時流行的內丹觀念加到青霞子身上，以神化本山先賢。筆者認為這一推測是有道理的。當然，不一定是王甯自己杜撰，也可能是出於宋代羅浮山道士之口，而王甯把它記到了山志中。至於曾文謂「王甯是南宋中後期道士，是神樂觀出家人」^②，則與史料記載不符。據陳《志》卷六記載：「王甯字希戴，清源人，號是庵，惠州文學掾，文章典雅，才識絕倫。嘗修《羅浮圖志》，彙采無遺，尤當於理，識者韙之。」可見，王甯並不是道士，而是郡吏。

總之，蘇玄朗首倡內丹之說，雖然見於《羅浮山志》，《古今圖書集成·博物彙編·神異典·神仙部》亦曾加以引述，但並不一定就是歷史事實。

- ① 陳瓊：《羅浮志》載於《藏外道書》第19冊（成都：巴蜀書社，1994）。
- ② 宋廣業：《羅浮山志會編》，載於《藏外道書》第19冊。
- ③ 司馬承禎：《天地官府圖》載於《雲笈七籤》卷二十七。
- ④ 見《會編》卷十。
- ⑤ 見陳《志》卷八，《會編》卷十一。
- ⑥ 陳伯陶：《羅浮志補》（南京：江蘇古籍出版社，2000），第363—364頁。
- ⑦ 見《雲笈七籤》卷一一〇。
- ⑧ 《蘇軾全集》（北京：中華書局，1986），第5冊第2046頁。
- ⑨ 見胡孚琛：《魏晉神仙道教——抱朴子內篇研究》所附〈葛洪年譜略述〉（北京：人民出版社，1989）。
- ⑩ 陳《志》卷九〈銘〉，《會編》卷十四〈贊〉。
- ⑪ 陳《志》卷八〈記〉。
- ⑫ 按：此記有誤，貞元為唐德宗年號，總共只有二十一年（785—805年）。但唐李翱《解惑》亦作「貞元二十五年」。可能應是「貞元十五年」，書寫或刊刻時發生了錯誤。
- ⑬ 見《四庫全書》本《李文公集》卷四。
- ⑭ 陳伯陶：《羅浮志補》（南京：江蘇古籍出版社，2000），第246頁。
- ⑮ 陳《志》卷七〈文〉，《會編》卷十〈藝文志〉。
- ⑯ 陳《志》卷八〈記〉。
- ⑰ 陳國符：《道藏源流考》附錄六（北京：中華書局，1963），第438頁。
- ⑱ 陳伯陶：《羅浮志補》，第135—136頁。
- ⑲ 張廣保：《唐宋內丹道教》（上海：上海文化出版社，2001）年版，第7—8頁。
- ⑳ 曾傳輝：《元代參同學——以俞琰、陳致虛為例》（北京：北京大學，2001年博士論文），第19頁。

金丹派南宗內外丹合修思想探微——兼論南宗在羅浮山地域的傳播

董建民

一

羅浮山乃華南道教名山，「羅浮宅我南，交雄於嶺表，道書所稱第七洞天、第三十二泉源福地也。」^①筆者近日翻檢宮觀地志文獻，從明代陳橈所撰《羅浮山志》中發現一則金丹派南宗傳人留元長所撰的羅浮山《金丹世系記》，篇幅雖然不長，且有闕文，但其內容卻十分有意思，其透露的信息對本課題研究有相當的價值。茲錄以備考：

□□（缺一百六十字）龍虎大還丹授之於天下，後世朝夕也，姑以茲山老仙言之。昔有真人鄭安期（即安期生，筆者注）來遊羅浮，後於廣州蒲潤所隱而成道者也。嘗謂秦始皇日後三千年訪我蓬萊山，此羅浮山則其別島也。安期以法授之朱靈芝，此山朱明耀真洞天，係朱真人所治也。朱以授陰長生，山中鐵橋峰乃長生所居。陰以授蘇元明於山中青霞谷修煉大丹。蘇以授葛孝先，吳時於山中飛雲頂煉丹。葛以授鄭思遠，字子華，於山中泉源福地修煉。鄭以授葛孝先之從子洪，字稚川，謂之抱朴子，於山中麻姑峰下煉丹。洪之授於鮑靚，南海為太守者，鮑以女妻洪，遂得陰君相傳丹法。洪妻鮑仙姑亦傳於黃野人，乃稚川之徒，世傳其要，前後相授，所得者依而行之，其道皆成。所謂金丹之道，學者果如何哉。人能知此，可



不學乎？余作縣邵武，秩滿被名佐漕嶺南，方將治行一夕，有夢於羅浮者。今舟次惠海，前望大山紫翠際天。萬人謂餘曰，此即羅浮山也。余思之先公丞相嘗隱此山，想書堂猶存。於是艤作輿，登高眺遠，收奇訪古。因感餘所得者，皆山中之仙，問以黃冠，相顧恍然，然莫知所謂，遂書羅浮金丹世系，以授知觀鄒師正云，年月日記。^②

留元長，金丹派南宗五祖白玉蟾弟子，《海瓊問道集》的編撰者。宋甯宗嘉定十年（公元1217年），白玉蟾授以九鼎金鉛砂汞之書，傳以太乙刀圭火符金液之訣，以及紫霄嘯命風霆之文。元長乃編撰成《海瓊問道集》。

從留元長自謂「余作縣邵武，秩滿被名佐漕嶺南」來分析，留元長曾在福建武夷山地區的邵武活動，後來前往嶺南羅浮山。在羅浮山訪道問古，因有感於當時羅浮山道士對本山金丹歷史的茫然無知，於是專門做了這篇「羅浮山金丹世系」，授給當時的羅浮山道士、沖虛觀主持鄒師正。白玉蟾曾寫有一首「贈鄒師正道人」的詩，云：「吾師有道貌，山水個中人，無著故無累，是清還是真，煙霞供嘯詠，泉石淪精神，何日分峰隱，誅茅願蔔鄰。」^③留元長所撰的《金丹世系記》，開列出了一個羅浮山金丹修煉的「前後相授」傳授系譜：

鄭安期（安期生）——朱靈芝——陰長生——蘇元明——

——葛孝先（葛仙翁）——鄭隱（鄭思遠）——葛洪——鮑靚——鮑仙姑——黃野人

安期生，秦人，〈羅浮山志〉卷四作鄭安期，云其嘗遊羅浮山。「鄭安期，世稱為安期生，瑯琊阜鄉人，賣藥東海邊，時人皆言千歲翁。秦始皇東遊請見，與語三日三夜，始異之。賜金璧度數千萬，出阜鄉亭皆置而去。……安期生嘗遊羅浮，後隱廣州之蒲澗，後以道授馬明生，馬授陰長生，陰授爾朱先生云。」^④

朱靈芝，漢人，〈羅浮山志〉卷四云：「朱靈芝，不知何許人，陰羅浮山，安期生授以金丹之旨，後得道治朱明耀真洞天。」^⑤

陰長生，漢人，〈羅浮山志〉卷四云：「陰長生，新野人，聞馬明生得度世法，乃入諸明山求之。到南陽太和山中與明生遇，遂師事之。明生不授以道，居十於年未嘗懈怠。同時有共事明生者十二人，皆怨恚而去。長生禮敬彌篤，明生數因言語得失之際，屢責罵之。長生和顏悅心，奉謝不及，積二十年，明生始問其所欲？長生跪曰：『惟乞生爾，今以糞草之身，委之天匠，不敢有所汲汲，憚於遲速也。』明生矜其志，乃以太清令液神丹授之。後得道入武當山石室中，復居羅浮山鐵橋峰下。後入忠州平度山修煉，服丹白日升天。著書九篇，多言上古仙者，不可具記。」^⑥

蘇元明，漢代人，〈羅浮山志〉云：「蘇元明不知何許人，嘗於羅浮山青霞谷修煉大丹，後得道不知所蹤。」^⑦

葛仙翁，字孝先，世稱為仙翁，家本瑯琊，〈晉書·葛洪傳〉稱其為葛洪的「從祖」，早有神仙之志。〈羅浮山志〉卷四云葛仙翁「乃入天台赤城上虞山，精思念道，祈願有得。後遇蘇元明一云左元放，授以金丹之旨，於羅浮山飛雲頂煉丹得道，後以其術傳鄭思遠。」^⑧

鄭隱，字思遠，《羅浮山志》卷四稱其「少為書生，善律曆、候緯，晚師葛孝先於羅浮山泉源福地，修煉得道。」^⑧

黃野人，葛洪的弟子，「葛稚川之弟子或云稚川之隸，稚川棲山煉丹，野人隨之。葛既仙去，留丹於柱石之間，野人自外至得一粒，服之為地仙。」^⑨羅浮山傳說黃野人的肉身常在世間，為世人除病療疾，有緣者或遇之。黃野人得到葛洪和鮑姑的醫術傳授，有妙手回春之技。「有樵夫患腳瘡，久年不瘥，隔溪喚之，使前削木皮傳之，令閉目，隱痛少頃則肉身已隱矣而瘡遂瘥。又一僕者遇之，令於道上俯拾以進，起來腰脊自如，而失野人所在。野人今常在山中施有緣藥，如削木皮補缺唇、捏土醫瘡廔之類至多。」^⑩

《羅浮志補》也錄有《金丹世系記》，關於這一「羅浮山金丹世系」傳授系統的真實性，《羅浮志補》作者九龍真逸在《金丹世系記》後面有一段很長的按語，對此做了辨析。云：

按此記前缺一百二十六字，詳其意蓋論龍虎大還丹，苟得傳授，可以登仙。中言羅浮諸仙人傳授淵源，此當據唐以前道書、宋初王欽若等著。《崇文總目》有《羅浮真人金液丹秘訣》一卷，疑即出是編。陳楠得之以授元長。觀政和五年霍暉《沖虛觀記》云：「葛孝先，吳時在飛雲頂修丹」與元長此記合，可證《山志會編》載此記不全……《漢書·蒯通傳》及《列仙傳》，安期生非鄭姓也，鄭隱字思遠非思還，字子華而居泉源福地，乃華子期也。洪內學本受之鄭，鄭受之孝先，孝先受之左慈，慈受之陰，陰受之馬明生。自陰至鄭，《列仙傳》諸書實無至羅浮之事。矧朱真人亦非安期弟子，而元朗生孝先之後，豈師也哉。此固淺妄不足辨，而陳建作志遂據之以立傳，蓋誤矣。考安期姓鄭，別有所本，詳見《神仙·鄭安期

下》。鄭思遠，字子華，亦嘗出道書。自陶弘景《真靈位業圖》後，皆只稱鄭思遠，不稱鄭隱。疑唐時道書即有字子華之稱，云安期授朱靈芝及自陰至鄭至羅浮者。據《太平禦覽》所引云安期生壽千年，馬明生遇之於九疑上紀峰，授以金液神丹。安期既至羅浮，其授朱靈芝必當有之。《神仙傳》云陰長生周行天下三百餘年，其至羅浮亦不得謂無其事。若葛孝先煉丹飛雲頂，鄭思遠修真泉源洞，宋霍暉、王曾並稱道之。蘇元明漢人，非生孝先後，辨已見前《神仙·蘇元明下》。《山志會編》按語疑黎民表志所有，然據《列仙傳》以駁此記。如《羅浮真人金液丹秘訣》一書，既不獲見，似不能以一孔之論概斷為非，且元長此記為說甚古，山中掌故理宜採之，固不必是丹而非素也。又按此所記神仙傳授係專指羅浮。琴軒於《神仙·鄭安期下》云：安期授馬明生，馬授陰長生，陰授爾朱先生，與此不同，蓋據《太平禦覽》及他道書，舉其著者非謂羅浮也。^⑫

《羅浮志補》十五卷，作者九龍真逸，原名陳伯陶，曾任清國史館協修、廣東教育總會會長等職。《羅浮志補》係九龍真逸輯補明人陳樾《羅浮志》而成，將《羅浮志》原有或新增加者，分別注明，引文出處也加表示，原書所有而未能詳備、或有小誤而未晰者，並加按語訂明。從九龍真逸對《金丹世系記》金丹傳授系譜的考辨來看，留元長所撰的《金丹世系記》有一些似是而非的內容，其列出的羅浮山金丹世系也非完全依據史實，人為增益的傾向很明顯。那麼，身為道教金丹派南宗傳人的留元長為什麼要刻意編撰這一《羅浮山金丹世系》？這一傳授系統所涉及的道教人物，都是以修煉外丹而著稱於道教史，而葛洪則是道教外丹修煉理論的集大成者。其中所折射出的宗教信息是什麼？我們能否從這些相互抵牾的史料中作出

合理的解讀？這是筆者所感興趣的問題。筆者以為，至少有三點可判定：其一，留元長之所以在編撰《羅浮山金丹世系》時，融入了一些人為增飾的內容，類似於其他道教傳授譜系，羅浮山金丹修煉的傳授系統也帶有神化色彩，這是道門中人的一慣手法，其目的是為了凸顯羅浮山金丹世系的宗教神聖性和神秘性；其二，是為了強調羅浮山金丹修煉的悠久歷史淵源和濃厚傳統。其三，表明羅浮山金丹派南宗一系的道士不僅注重內丹修煉，而且重視外丹修煉。換句話說，金丹派南宗在修煉思想方法是以內外丹和修為旨要的。

《浮山志》的作者陳銘珪也曾對留元長的《羅浮山金丹世系》做過質疑，《浮山志》卷二云：

宋留元長作《羅浮金丹世系記》云：昔有真人鄭安期謂始皇日後三千年訪我蓬萊山，此羅浮山則其別島也。安期以法授朱靈芝，朱授陰長生，陰授蘇元明，蘇授葛孝先，葛以法授鄭思遠，鄭授孝先之從子洪，洪授（疑脫「之於」，筆者注）鮑觀，洪妻鮑仙姑亦傳於黃野人。此所記金丹傳授不知何據？考元長為留丞相正之孫、筠之次子，與白玉蟾同師陳楠，蓋得道教南宗金丹之學者。然宋濂《潛溪集都印三餘贅筆》稱：道家分南北二宗，南宗自東華帝君王玄甫得老聃之道，授漢鍾離，權授唐進士呂岩，遠進士劉操，操授宋張伯端，伯端授石泰，泰授薛道光，道光授陳楠，楠授白玉蟾，玉蟾授彭耜，初不雲出自安期。疑楠及玉蟾俱粵人並嘗隱羅浮，故元長附會為是言。惟羅浮本南宗道宇，自明以前北宗全真無居此山。^⑮

陳銘珪，字友珊，道名教友，自號酥醪洞主，清咸豐年間曾任羅浮山酥醪觀主持，為全真道龍門南宮派第十七代傳人，他還著有《長春道教源流》，對全真道歷史進行了考證。陳銘珪對羅浮山道教歷史有較深入的了解，其對留元長所開列的羅浮山金丹系譜的分析有兩點值得注意。一是陳銘珪認為羅浮山是「本

南宗道宇，自明代以前北宋全真無居此山」；一是陳銘珪認為留元長將南宗的金丹道脈追溯到安期生，有其緣由，「疑楠及玉蟾俱粵人並嘗隱羅浮，故元長附會為是言」。陳銘珪的分析也間接支持了本文的觀點，即南宗是以內外丹合修為修道思想方法的。

二

身為南宗祖師的張伯端，在《悟真篇》中指出：「學仙須是學天仙，惟有金丹最的端。」^④強調金丹修煉是天仙之道。當然，張伯端這裏所說的金丹之道主要是指內丹修煉，這是沒有疑問的。張伯端在《悟真篇》中有一些批評人們只重視外求丹藥而不重視內煉的詩詞，如云：「人人本有長生藥，自是迷徒枉擺拋。……丹熟自然金滿屋，何須尋草學燒茅。」^⑤「休煉三黃及四神，若尋眾草更非真。……時人要識真鉛汞，不是凡砂及水銀。」^⑥「夫煉還丹莫入山，山中內外盡非鉛。此般至寶家家有，自是愚人識不全。」^⑦似乎給人一種印象張伯端一概排斥外丹修煉。其實，張伯端這幾句詩詞是想表明內丹與外丹燒煉的不同，其對內外丹的看法是基於其「有易遇而難成者，有難遇而易成者」的修道認識論。張伯端在《悟真篇自序》中云：

且今人以道門尚於修命，而不知修命之法，理出兩端：有易遇而難成者，有難遇而易成者。如煉五芽之氣，服七耀之光，注想按摩，納清吐濁；念經持咒，嚙水叱符；叩齒集神，休妻絕粒；存神閉息，運眉



間之思：補腦還精，習房中之術，以至服煉金石草木之類，皆易遇而難成者。^⑮

眾所周知，南宗以性命雙修、先命後性為修道思想特色。張伯端認為修命之法從修道之理來看，可分成兩類：一類是易遇而難成者，如外丹、叩齒、房中術、服氣、辟穀諸法，因為這類法術「於修身之道，率多減裂，故施力雖多而求效莫驗。一旦不行，則前功漸棄。此乃遷延歲月，事必難成。」^⑯；相反，還有一類是難遇而易成者，內丹即是。「夫煉金液還丹者，則難遇而易成。」^⑰為什麼這樣說呢？因為修煉內丹「要須洞曉陰陽，深達造化，方能超二氣於黃道，會三性於元宮」；雖然內丹術「難遇」，但如果做到了就可以「攢簇五行，和合四象，龍吟虎嘯，夫唱婦隨，玉鼎湯煎，金爐火熾，始得玄珠有象，太乙歸真。都來片響工夫，永保無窮逸樂。」最終達到「脫胎神化，名題仙籍」。正是基於這一修道認識論，張伯端在內外丹的問題上主張以內丹修煉為主。但這並不意味著以張伯端為祖師的金丹派南宗就一概排斥外丹。

金丹派南宗四祖陳楠在《羅浮翠虛吟》有「內丹外丹無不可」^⑱的語句，亦是一例。

金丹派南宗五祖白玉蟾也主張內外丹合修。白玉蟾生於南宋高宗紹興四年（公元1134年），卒於南宋理宗紹定二年（公元1230年），住世九十六年。本姓葛，祖籍福建閩清縣，出生於海南瓊州。道號有海南翁、瓊山道人、蟾庵、武夷散人、神霄散吏、紫清真人多種。白玉蟾內外丹兼修並熱衷於外丹燒煉，自云：「半生立志學鉛汞，萬水千山徒辛苦。」^⑲白玉蟾在修道思想方法認為「學道之士，必修金丹」^⑳這裏所說的金丹包括內外丹術。白玉蟾所作的羅浮山詩《鹿堂》云：「清夢繞羅浮，羽衣延我遊。新茶尋雀舌，獨芋煮鷓頭。春鶴飲藥院，夜猿啼石樓。丹爐猶煖在，聊為稚川留。」^㉑從這首《鹿堂》詩所描寫的藥院、丹爐

來分析，白玉蟾同葛洪一樣曾在羅浮山煉丹制藥。白玉蟾不但在羅浮山煉丹，而且福建武夷山也煉過外丹，其文集集中的武夷煉丹詩就是明證。云：「武夷結草二年餘，花笑鶯啼春一壺，流水下山入出洞，岩前空有煉丹爐。」^②筆者曾實地考察了武夷山三仰峰下的宋代碧霄道院（白玉蟾曾在此棲止）。道院後三仰峰小仰半壁的碧霄洞就是白玉蟾煉丹處，該洞深16米，長30米，分兩層平列。洞前有石砌石門，據險而立，入洞須經過近十米、深數十米的獨木橋，洞內遺留有煉丹井、石灶、石桌等煉丹遺物。白玉蟾乃金丹派南宗教團組織的實際創建人，其教團中秘傳有九鼎金鉛砂汞之書、太乙刀圭火符金液之訣，並有外丹著作《金華沖碧丹經秘旨》二卷傳世。《金華沖碧丹經秘旨》卷上題為「海瓊老人白玉蟾授，三山（福州別稱——筆者注）鶴林隱士彭耜受」^③，卷下則題為「白鶴洞天養素真人蘭元白授，門弟子西隱翁辰陽孟煦受」^④。據西蜀孟煦所作《金華沖碧丹經秘旨傳》披露，此乃「偶於嘉定戊寅間遊於福之三山參訪鶴林彭真士」時，「彭君攜出玉蟾白真人所授傳法書數」，內有一書「即號《金華沖碧丹經》」。但「是書於探鉛結胎分明，示象並火符缺欠」^⑤，似不完整，後孟煦於「嘉定庚辰年間後遊至白鶴洞天遊山」際遇蘭姓元白老人，得授「秘要隱書法象九轉神丹」，「大概皆與彭君相類，運水火法象全殊」^⑥，遂成完璧。這位神秘的元白老人，孟煦認為「元白老人者即玉蟾之化也。又見白雲覆嶺正顯，師化古仙蘭公之姓耶」。^⑦孟煦兩次得受秘傳的時間分別是南宋甯宗嘉定十一年（公元1220年）和嘉定十三年（公元1222年），從時間上推斷，此時白玉蟾已八十五、六歲，尚在世。故孟煦所言並非完全不可信。從孟煦遊白鶴洞天遊山所描繪的地理環境來看，很可能就是武夷山的天遊峰^⑧，其中有許多景觀與天遊峰相符合。

《金華沖碧丹經秘旨》從其內容來看主要是一部外丹著作，尤其是書中對外丹燒煉的鼎器裝置、製作有



詳盡說明和圖示，例如卷上有「外鼎」的製作及圖示，卷下有「煉鉛汞歸祖既濟圖」、「鼎器圖」、「鉛汞歸根未濟圖」以及煉製還丹第一轉至第九轉的具體操作和每一轉（相當於現今化學合成每一分步反應）的鼎器圖，鼎器圖既有圖示又有文字說明，是我們了解宋代道教外丹燒煉儀器設備的珍貴資料。從這部丹經中我們可以看到白玉蟾一系的南宗教團在外丹術上的水平是很高的，書中許多結構十分複雜且製作精巧的水火鼎器就是明證，其製作原理的科學性和使用功能的多樣性（具有保溫、昇華、冷凝、迴圈作用等）令當今化學家歎為觀止。

《金華沖碧丹經秘旨》雖然主要是一部外丹經書，但也涉及內丹內容。關於這一點，孟乃昌先生已注意到了^②。經筆者對經文的研讀，又發現一些新的材料。《金華沖碧丹經秘旨》卷上除了論述「藥物」、「神室法象」、「外鼎」、「運水火符候」及「再水火斷魂法」外，還有「滿庭芳」、「沁園春」二則丹決，其內容乃是借外丹術語來闡述內丹修煉決要，茲錄如下備考。

滿庭芳：玉液金膏返還胎質，全憑離坎施為。天魂地魄金室互相依運，用中黃神水，回環轉萬象，同歸華池畔。通天徹地，五氣合中基。玄關雙閉，固兩般孔竅，金木交馳煉成戊己，產出紫金芝……^③

沁園春：要做神仙煉金液七返九還，但^④女歸乾金公在坎，玉爐滅火金鼎煙寒，鉛裏淘銀，砂中煉汞，神火華池上下間，中宮裏有一條徑路直透天關。提防金水交環，運陰火陽符不等閒。看白雲輝天，黃芽滿地，龜蛇廝抱，烏兔相攀……^⑤

滿庭芳和沁園春這二則丹訣實際是利用外丹符號的具象性特點來描繪、象徵內煉的過程和景象。例如，

華池原本是外丹術中盛有濃醋等溶劑的溶解槽，白玉蟾這裏則用之表示「心源性海」，其「丹法參同七靈」就釋云：「心源性海謂之華池」^⑧。神水在外丹術中原指用硝石所化三十六水，具有很強的氧化性之水溶劑。而這裏白玉蟾則用於指代內煉中的心性，云「性猶水也，謂之神水」^⑨。另據白玉蟾的「性命之圖」^⑩，神是性，氣是命；性屬離，命屬坎，分別用符號來表示。故滿庭芳前半部分表達的是白玉蟾的一個內丹修煉基本思想即性命雙修，所謂「全憑離坎施為」；在性命兼修的同時更重心性之修煉，所謂「用中黃神水，回環轉萬象，同歸華池畔」。滿庭芳後半部分則表達了內煉的要訣諸如水火相濟、五氣朝元等等^⑪。同樣沁園春中的白雪、黃芽也類似，用於指代內煉中的「虛室生白」、「心地開花」之類的特殊景象，茲不細述。

通過上述分析，我們斷定白玉蟾是一位內外丹兼修的丹家，這種內外丹兼修乃是白玉蟾一系南宗教團的傳統。這從孟煦《金華沖碧丹經秘旨》中也透露出一些蛛絲馬跡。文中蘭元白先生對孟煦「行持為功，內煉為道」的做法表示異議，告誡道「行持內煉皆非至道」^⑫，並強調「內以玉鉛玉汞，外以金液金膏，一般調製，火候兩途」^⑬。

在白玉蟾的門弟子中也不乏內外丹兼修者。例如彭耜事師白玉蟾，得太一刀圭火符之傳、九鼎金鉛砂汞之書，善長丹藥療疾，「遇有鬼神加害者，則以丹符療之遂解」。^⑭白玉蟾的又一弟子太平興國宮道士洪知常，「字明道，自號坎離子，於內外二丹留意久矣」^⑮，這表明洪知常受其師影響也對外丹燒煉感興趣。

由於外丹燒煉是建立在「假外物以自堅固」的金丹理論之上的，因此白玉蟾的外丹修煉同其他外丹家一樣，雖然付出了艱辛的勞動，「冬至煉朱砂，夏至煉水銀」^⑯，但仍然難以取得固形升虛的成效。白玉蟾



本人也經歷了外丹燒煉的失敗痛苦，他所寫的「煉丹不成」詩就形像而生動地刻畫了這種心情。

八兩日月精。半斤雲霧屑。輕似一鴻毛，重如千秤鐵。白如天上雪，紅似猩猩血，收入玉葫蘆，秘之不敢泄。夜半忽風雷，煙氣滿寥穴。這般情與味，啞子咬破舌，捧腹付一笑，無使心惱熱。要整釣魚竿，再斫秋筠節。^④

白玉蟾歷經艱辛煉得「白如天上雪，紅似猩猩血」的丹藥，眼看就要成功，然而沒料到「夜半忽風雷」致使「煙氣滿寥穴」而功虧一簣。面對挫折，白玉蟾表現出毫不氣餒的精神，依然「要整釣魚竿，再斫秋筠節」。白玉蟾這種屢敗屢試的精神固然可嘉，但屢試屢敗的嚴酷現實也使他對外丹成仙模式產生了懷疑，從其所作的「雲遊歌」中就可以清楚地看到這一點：

雲遊難，雲遊難……偶然一日天開眼，陳泥丸公知我懶，癸酉中秋野外晴，獨坐松陰說長短。元（原）來家裏有真金，前日辛勤枉用心，記得長生留命訣，結茅靜坐白雲深……^⑤

在其師陳泥丸的開導下，白玉蟾已意識到一味憑藉外丹服餌難以致仙，明確指出「外丹難煉而無成，內丹易煉而有成」^⑥。這一修仙思想是對金丹派南宗祖師張伯端外丹「易遇而難成」、內丹「難遇而易成」思想的繼承和發揮。

現存白玉蟾文集有不少告誡修仙之士要注重自身內金丹修煉之語：

世人若要煉金丹，只去身中求藥草，十月工夫慢慢行，只愁火候無人道。^④

玉蟾曰：大丹妙藥，至靈至神。非世間金石草木黑鉛水銀，亦非爐釜水火，俱是有形有質可見之物。蓋靈丹妙藥乃是生天生地之祖炁，無形無影，難執難見，隱於空洞玄牝之中。惟有神仙參透陰陽造化，旋門曆算，暗合天度，攢簇五行，和合四象，龍吟虎嘯，方得元始祖炁化為黍米，降見浮空，採而服之，還元接命，以作長生之客。^⑤

可見，白玉蟾後來的修仙方論已從內外丹兼修轉向以內煉為主，他甚至將「妄惑服煉草木藥石」的行為斥為「皆是胡為，去道還矣」^⑥。視燒煉外丹為「雜徑歧途」。這種轉折對金丹派南宗的內煉養生思想的形成與發展有著重要影響。

屬於金丹派南宗一系列的元代道士陳致虛，字觀吾，號上陽子著有《金丹大要》十六卷、《金丹大要圖》一卷、《金丹大要仙派》一卷等。其丹法思想一方面宗承南宗張伯端、白玉蟾的內丹清修法，另一方面又宗承南宗劉永年、翁葆光的陰陽雙修丹法；同時，作為南宗道士他又極力推動金丹派南北二宗的融合，構建了一個以王玄甫、鍾離權、呂洞賓為共同祖師，由劉海蟾下傳南七真（張伯端、石泰、薛道光、陳楠、白玉蟾、劉永年、彭耜）、由王重陽下傳北七真（馬鈺、譚處端、丘處機、王處一、郝大通、孫不二）的南北二宗合而為一的金丹道系譜。陳致虛對《悟真篇》做過注，其《上陽子注悟真篇序》云：「形以道全，術以命延，此語盡備金丹之說。……老子曰：『上德無為而無以為，下德為之而有以為。』上德者，內丹之不虧，故以道全其形；下德者，外丹之作用，故以術延其命。若求天仙，須兼內外而修。」^⑦陳致虛以老

子關於上德與下德的論述來說明內丹與外丹之關係，修煉內丹屬於上德的範疇，其原理是以道全其形；修煉外丹則屬於下德的範疇，其原理是以術延其命。如果要升為天仙，則「須兼內外而修」。

陳致虛在其著《上陽子金丹大藥》卷五中，還從陰丹與陽丹、內藥與外藥的關係闡述了內外丹合修的必要性。

首先，「道屬陰陽，所以藥有內外。」^⑪天地之道有陰陽之分，所以修煉長生的藥物可以分成陰丹（內藥）和陽丹（外藥）。「陽丹者即外丹也即外藥也，……陰丹者即內丹也即內藥也。」^⑫即以內藥和外藥來區分內丹與外丹。其次，內藥與外藥的功用不同。「外藥者，色身上事，內藥者法身上事。外藥是地仙之道，內藥是天仙之道。外藥了命，內藥了性。」^⑬也就是說，外藥用於修身了命，內藥是修心了性，故稱外藥是地仙之道，內藥是天仙之道。復次，遵從金丹派南宗性命雙修的修道法則，必須內外藥合煉。「大凡學道，必先從外藥起，然後及內藥。」^⑭陳致虛在其著《上陽子金丹大要圖》中還詳細說明了外丹鼎器《懸胎鼎》、《偃月爐》的結構與尺寸，並繪製了圖形，這也表明了其內外丹合修的思想。金丹派南宗內外丹合修的思想，在道教科技思想史上有其特殊意義。宋元以降，道教內修成仙模式逐漸取代外煉成仙模式，在內丹術占主導地位的時候，金丹派南宗強調內外丹合修，有助於道門中人將已成衰勢的外丹術引向化學制藥領域，促進中國傳統醫藥化學的形成和發展。

修煉金丹必須要「擇地」，按葛洪《抱朴子內篇》的說法，羅浮山乃是適合煉丹作金的名山大川之一。所以有不少南宗道士選擇羅浮山作為內外丹合修的洞天福地。下面我們就金丹派南宗在羅浮山地域的傳播略作稽考。

金丹派南宗與嶺南地域特別是羅浮山有密切的關係，九龍真逸《羅浮指南》稱：「羅浮舊為南宗諸仙祖所居」^⑤。據筆者考察，南宗一至五祖除二祖石泰、三祖薛道光筆者尚未發現確切史料說明與羅浮山有交涉外^⑥，其餘三祖皆與羅浮山有道緣，特別是四祖陳楠、五祖白玉蟾與羅浮山的關係十分密切，白玉蟾在羅浮山廣收弟子並留有大量的羅浮山詩文傳世。正因為如此，所以清人陳銘珪指出「羅浮本南宗道宇」。

金丹派南宗初祖張伯端，字平叔，一名用成，後世尊稱紫陽真人，北宋浙江天台人。自序云：「仆幼親善道，涉獵三教經書，以至刑法、書算、醫卜、戰陣、天文、地理、吉凶、死生之術，靡不留心詳究。」^⑦張伯端在任府吏期間，一日誤以侍婢竊魚，鞭打其婢，婢憤而自盡。張伯端深悔自己的過失，因而幡然入道。入道後，又因盡焚所作文案，觸犯「火焚文書律」，被遭遣戍，曾到過嶺南，金丹派南宗三祖薛道光在《悟真篇記》一文中所說的「作累謫嶺南兵籍」^⑧即指此事。

金丹派南宗四祖陳楠，本身就是嶺南人，陳楠乃惠州博羅縣人，字南木，道號翠虛。宋徽宗政和中，擢提舉道錄院，事後歸羅浮，以道法行於世。著有《翠虛篇》、《羅浮翠虛吟》、《翠虛妙悟全集》等。關於陳楠與羅浮山的淵源，《歷世真仙體道通鑒》卷四九有明確記載：「陳楠，字南木，號翠虛，惠州博羅縣白水岩人，以盤纏簞桶為生。」「後得太乙刀圭金丹法訣於田比陵禪師（即三祖薛道光）……每人求符水，翠虛燃土付之，病多輒愈，故人呼之為陳泥丸。宋徽宗政和中，擢提舉道錄院，事後歸羅浮，以道法行於世。」「作羅浮翠虛吟，以丹法授瓊山白玉蟾，其出入，玉蟾常侍左右。」^⑨。值得注意的是，陳楠就

是在羅浮山「以金丹火候訣說與白玉蟾」，將南宗金丹之道傳於五祖白玉蟾。《羅浮翠虛吟》開篇就說明了這一點：「嘉定壬申八月秋，翠虛道人在羅浮，眼前萬事去如水，天地何處一沙鷗。吾將蛻形歸玉闕，遂以金丹火候訣說與白玉蟾，使之深思造化骨。」^⑧

陳楠是在羅浮山傳法與白玉蟾的，這對於金丹派南宗的發展有重要的影響和意義。眾所周知，金丹派南宗自初祖張伯端至二祖石泰、三祖薛道光至四祖陳楠皆單線秘傳，並無南宗道教組織存在。而至五祖白玉蟾始一改秘傳為普傳，立靖為觀，奏請觀額，廣納弟子，南宗道教組織才得以建立。羅浮山是五祖白玉蟾廣收徒弟的主要道場之一，由此可見羅浮山在南宗傳承中非同尋常的地位。

白玉蟾在羅浮山師事陳楠九年，「始得其道。翠虛遊方外，必與先生俱。」^⑨。等到陳楠在福建漳州梁山羽化後，「先生乃獨往還於羅浮、霍童、武夷、龍虎、天台、金華、九日諸山。」^⑩白玉蟾在羅浮山有很多的遺跡，清宋廣業纂輯的《羅浮山志會編》卷二《地理志·名勝二·洞岩》稱：「浮山之中麓曰朱明洞。注云：山記宋題石榜曰宋明耀真之天，白玉蟾在此授張湛然（即白玉蟾弟子張月窗，筆者注）、彭耜、胡胎仙（即白玉蟾弟子胡衍，筆者注），三人俱得道。」^⑪羅浮山「又東北曰桃源洞……玉蟾訪羅仙至此，有詩（即白玉蟾所寫的《桃源洞》，詩云：因訪羅仙傍柳隈，不堪風景把人催……筆者注）。」^⑫白玉蟾還寫了大量與羅浮山有關的詩文傳世。《羅浮山志會編》卷十一《藝文志二》錄有《慶雲記》，《羅浮山志會編》卷十五《藝文志六》錄有《明發石壁庵》《羅浮山志會編》卷十六就錄有白玉蟾所寫的《飛仙吟》、《青華吟》、《試劍石》、《跳魚石觀魚歌》等，《羅浮山志會編》卷十七錄有《白雲晚眺》、《鹿堂》、《圓照堂》、《贈鄒師正道人》等，同書卷十八錄有《水簾洞》、《桃源洞》、《搗藥禽》等，卷二十錄有《石

樓》、《會仙橋》、《七星壇》、《題沖虛觀雲堂呂祖師座》、《謝王是庵輯成羅浮記》等多首羅浮山詩文。此外，《羅浮山志補》卷十三《詩上》還錄有白玉蟾所寫的《白雲庵》、《雲母溪》、《寄三山彭鶴林》、《憶留紫元古意二首》、《即事寄紫光》等，《羅浮志補》卷十五錄有《鷓鴣天》、《酹江月》、《滿江紅——別鶴林》等。茲摘錄《青華吟》如下備考：「羅浮山中春晝長，風吹琪花滿面香。博山香斷一欹枕，飛神直到玉帝旁。火鈴將軍同直舍，忽覺羽衣驚雨駕。三千神女笑回眸，整裙端跪龍墀下。奏言臣昔因餐酒，醉墜紅塵如此久。袖藏一卷五雷書，進前再拜重稽首。今朝天開九虎門，乃將見帝玉煉顏。今臣醺畢速回首，下界一去思帝難……」^⑥。而白玉蟾的許多弟子如彭耜、留元長等也都在羅浮山修煉過。

彭耜，字季益，世為三山（即福建福州）人，出身官宦人家。自少年時便以文章出名，性情恬淡，不問仕途。「事海瓊先生白玉蟾，得太一刀圭火符之傳、九鼎金鉛砂汞之書、紫霄嘯命風霆之文。」^⑦彭耜對金丹派南宗的教團組織建設貢獻良多。彭耜也在羅浮山修煉過，並留有詩文傳世。《羅浮山志會編》卷十六記載了一首七言古詩《沖虛觀》，係彭耜所作，詩中描寫了彭耜到羅浮山道觀沖虛觀時的情景：「天風吹衣霞颺颺，叱馭從南來羅浮。何謂玉筍搗藥鳥，亦於石樓喧夜愁。仙翁定知野人到，道觀聊為朝真留。一粒刀圭吾不與，大椿那有八千秋。」^⑧白玉蟾羅浮山詩文《寄三山彭鶴林》、《滿江紅——別鶴林》就是作者抒發與彭耜相別的情懷，其中《滿江紅——別鶴林》云：「明月如今我已是天涯行客，相別後麻姑山上齊雲亭側，幾個黃昏勞悵想，幾宵皓月遙思憶……」^⑨師徒思念之情躍然紙上。可見彭耜在羅浮山修煉確有其事。

留元長，白玉蟾弟子，前文已論及其在羅浮山的行狀，茲不贅述。

朱桔，宋理宗時安慶望江（今安徽安慶）人，道號翠陽，孝宗乾道四年（公元1168年）至嶺南惠州博羅，遇道人點化。《歷世真仙體道通鑒》卷四九記載：「道人曰：子之來今其時矣，遂與之盟天誓地，即以九鼎刀圭火符之訣、五雷金書玉篆之文、九八飛神陽之法心傳口訣悉以付之。」^⑥這位道人「即橘母所遇之鞠君子，號九霞，九霞之師則翠虛陳泥丸也。」^⑦鞠君子即鞠九思，道號九霞，其師為陳楠。陳楠《翠虛篇》內有一首「水調歌頭贈九霞子鞠九思」的金丹詩文，云：「奪取天機妙，夜半看辰杓。一些珠露阿，誰運到稻花……五氣三花聚頂，吹著自然真火。煉得似紅榴。十月胎仙出，雷電送金蚪。」^⑧也足以說明九霞與陳楠的密切關係。九霞道人所傳授的九鼎刀圭火符之訣乃金丹派南宗的丹法，所以朱桔當為陳楠在羅浮山地區的再傳弟子，故《羅浮山志》、《浮山志》均為朱桔立傳。朱桔於宋理宗淳祐二年十一月十三日屍解，朱桔傳弟子鄭孺。「橘有弟子姓鄭名孺子，號翠房。」^⑨朱桔、鄭孺的丹法均屬金丹派南宗。

鄭孺，道號翠房。於羅浮山拜朱桔為師，得胎息氣法秘訣，遂出家為道士。據《羅浮山志會編》記載，「鄭孺，榮陽人，少慕仙道，聞白玉蟾在武夷，擔簣往從之。至則已他適矣，乃往羅浮事朱橘，授以丹訣。曰：氣歸臍為息，神入炁為胎。遂篤志行之，自此不食亦不饑，氣力百倍。以仙宮中有翠英之房，遂為道士。後復往三山天慶觀，遇玉蟾禮為祖師，盡得其傳，而後歸沖虛。玉蟾贈詩云：鐵作橋梁雲作蓋，石成樓閣水成簾。歸時猿鶴煩傳語，記取前回白玉蟾。」^⑩鄭孺後來前往福建福州天慶觀，拜謁白玉蟾，白玉蟾收為弟子，盡得其傳，而後歸隱羅浮山沖虛觀。

白玉蟾在羅浮山收有不少的弟子，除上面所說的外，還有張月窗、胡衍等人。《羅浮山志》卷五記載，「張月窗，一號復齋，一號湛然，不知何許人。嘗住羅浮從白玉蟾遊。玉蟾傳安樂法與之。詩曰：『收斂精

神出默然，頂門一路聚雲煙。且升陽火烹金鼎，卻降靈泉灌玉田。交結只於牛渚外，分明正在鵲橋傍。工夫九九數六六，此是人間安樂仙。」又示金丹訣云：「大金只是水中金，一物飛浮一物沈。兩半一斤同八兩，昆侖山頂海波心。」其見重於玉蟾者如此。」^⑧

胡衍也是在羅浮山拜白玉蟾為師，從事丹藥燒煉活動，為人治疾病，是一個頗有名聲的道醫。《羅浮山志會編》卷五云：「胡衍，號雲峰，其仙廬陵人。宋初行醫至博羅，遂居焉。少慕仙道，喜施與，煉藥搗三千杵成八百丸，號胡氏寶丹，治疾病，全活者眾。常居水簾洞師白玉蟾，行九九六六之法得道。衍行六世稱胡六真人，即玉蟾所稱胎仙也。雅能詩。」^⑨

綜上所述，南宗道士在羅浮山地域活動情況表明，羅浮山乃金丹派南宗的一個主要道場，羅浮山在南宗發展史上有相當重要的地位，當與福建的武夷山、浙江的天台山齊名。因此加強南宗與羅浮山關係的專題研究，對於深化嶺南道教乃至華南地區的道教研究都有一定的學術價值，希望引起學術界同道的關注。



- ① 清陳銘珪輯著：《浮山志》卷一，龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏》初輯5《官觀地志》三，新文豐出版公司印行，1999年5月初版，第420頁。
- ② 《羅浮志》卷八，龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏》初輯5《官觀地志》三，新文豐出版公司印行，1999年5月初版，第33頁。
- ③ 《羅浮山志會編》卷十七，龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏》初輯5《官觀地志》三，新文豐出版公司印行，1999年5月初版，第322頁。
- ④ 《羅浮志》卷四：《浮山志》卷一，第420頁。
- ⑤ 《羅浮志》卷四，第13頁。
- ⑥ 《羅浮志》卷四，第13頁。
- ⑦ 《羅浮志》卷四，第13頁。
- ⑧ 《羅浮志》卷四，第15頁。
- ⑨ 《羅浮志》卷四，第15頁。
- ⑩ 《羅浮志》卷四，第14頁。
- ⑪ 《羅浮志》卷四，第14頁。
- ⑫ 《羅浮志補》卷十二，龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏》初輯5《官觀地志》三，第620頁。
- ⑬ 《浮山志》卷二，第450-451頁。
- ⑭ 王沐：《悟真篇淺解》，第3頁。
- ⑮ 《悟真篇淺解》，第11頁。
- ⑯ 《悟真篇淺解》，第15頁。
- ⑰ 《悟真篇淺解》，第41頁。
- ⑱ 《悟真篇淺解》，第2頁。

- ①9 《悟真篇淺解》，第2頁。
- ②0 《悟真篇淺解》，第2頁。
- ②1 《翠虛篇·羅浮翠虛吟》，《道藏》第24冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社1988年版，第206頁。
- ②2 《修真十書上清集》，《道藏》第4冊，第783頁。
- ②3 《海瓊問道集·金液大還丹賦》，《道藏》第33冊，第146頁。
- ②4 《羅浮山志會編》卷十七，第322頁。
- ②5 《海瓊白真人全集》卷六，《道藏精華》第十集之二（下），第826頁。
- ②6 《金華沖碧丹經秘旨》上，《道藏》第19冊，第161頁。
- ②7 《金華沖碧丹經秘旨》下，《道藏》第19冊，第162頁。
- ②8 《金華沖碧丹經秘旨傳》，《道藏》第19冊，第159頁。
- ②9 《金華沖碧丹經秘旨傳》，《道藏》第19冊，第160頁。
- ③0 《金華沖碧丹經秘旨傳》，《道藏》第19冊，第160頁。
- ③1 天遊峰位於武夷山六曲溪北，宋代始建天遊觀，岩頭舊有煉丹台。
- ③2 孟乃昌指出：「儀器為外丹術所用，但亦不應單純視為外丹，已經為內丹觀點修飾過了。」（《周易參同契考辨》，上海古籍出版社1993年版，第286頁。
- ③3 《金華沖碧丹經秘旨》卷上，《道藏》第19冊，第161頁。
- ③4 《金華沖碧丹經秘旨》卷上，《道藏》第19冊，第161頁。
- ③5 《丹法參同七鑒》，《道藏精華》第十集之二（下），第1231頁。
- ③6 《丹法參同七鑒》，《道藏精華》第十集之十（下），第1231頁。
- ③7 《性命之圖》，《道藏精華》第十集之十（下），第1229頁。
- ③8 據白玉蟾《攢簇五行圖》可詮釋，《道藏精華》第十集之二（下），第1228頁。

- ③⑨ 《金華沖碧丹經秘旨傳》，《道藏》第19冊，第159頁。
- ④⑩ 《金華沖碧丹經秘旨傳》，《道藏》第19冊，第159頁。
- ④① 《歷世真仙體道通鑒》卷四九，《道藏》第5冊，第386頁。
- ④② 《海瓊傳道集序》，《道藏》第33冊，第147頁。
- ④③ 《贈潘高士二首》，《道藏精華》第十集之二（上），第500頁。
- ④④ 《煉丹不成》，《道藏精華》第十集之二（上），第501頁。
- ④⑤ 《修真十書上清集》卷三十九，《道藏》第4冊，第780—781頁。
- ④⑥ 《海瓊白真人全集》卷九，《道藏精華》第十集之二（下），第1294頁。
- ④⑦ 《修真十書上清集》卷三十九，《道藏》第4冊，第783頁。
- ④⑧ 《海瓊白真人全集》卷十《指玄篇注》，《道藏精華》第十集之二（下），第1410頁。
- ④⑨ 《海瓊白真人全集》卷十《指玄篇注》，《道藏精華》第十集之二（下），第1416頁。
- ⑤⑩ 《紫陽真人悟真篇三注序》，《道藏》第2冊，第971頁。
- ⑤① 《上陽子金丹大藥》卷五，《道藏》第24冊，第18頁。
- ⑤② 《上陽子金丹大藥》卷五，《道藏》第24冊，第18頁。
- ⑤③ 《上陽子金丹大藥》卷五，《道藏》第24冊，第18頁。
- ⑤④ 《上陽子金丹大藥》卷五，《道藏》第24冊，第18頁。
- ⑤⑤ 九龍真逸《羅浮指南》，《中國道觀志從刊》第36冊，江蘇古籍出版社影印本，第546頁。
- ⑤⑥ 《羅浮志》卷四第18頁。《神仙》為石泰立傳，雲石泰屍解「後二年易介復見杏林於羅浮山。」此說係傳說，恐非信史。
- ⑤⑦ 《悟真篇·張伯端自序》，《悟真篇淺解》，第3頁。
- ⑤⑧ 薛式《悟真篇記》云：「張平叔先生者，天台人，少業進士，坐累謫嶺南兵籍。」《道藏》第2冊，第968頁。
- ⑤⑨ 《歷世真仙體道通鑒》卷四九，《道藏》第5冊，第385頁。

- ⑥0 《翠虛篇·羅浮翠虛吟》，《道藏》第24冊，第205頁。
- ⑥1 《歷世真仙體道通鑒》卷四九，《道藏》第5冊，第386頁。
- ⑥2 《歷世真仙體道通鑒》卷四九，《道藏》第5冊，第386頁。
- ⑥3 《羅浮山志會編》卷二，第117頁。
- ⑥4 《羅浮山志會編》卷二，第118頁。
- ⑥5 《羅浮山志會編》卷十六，第313頁。
- ⑥6 《歷世真仙體道通鑒》卷四九，《道藏》第5冊，第386頁。
- ⑥7 《羅浮山志會編》卷十六，第314頁。
- ⑥8 《羅浮志補》卷十五，第662頁。
- ⑥9 《歷世真仙體道通鑒》卷四九，《道藏》第5冊，第387頁。
- ⑦0 《歷世真仙體道通鑒》卷四九，《道藏》第5冊，第387頁。
- ⑦1 《翠虛篇》，《道藏》第24冊，第208頁。
- ⑦2 《歷世真仙體道通鑒》卷四九，《道藏》第5冊，第387頁。
- ⑦3 《羅浮山志會編》卷五，第156頁。
- ⑦4 陳捷：《羅浮志》卷五，第23頁。
- ⑦5 《羅浮山志會編》卷五，第156頁。

從符號養生看羅浮山道教詩詞的內容與價值

唐石窗

1985年，還在讀研究生的時候，由於專業學習的需要，我第一次到了羅浮山參觀考察。當時的羅浮山，儘管殘存一些古道觀和其他道教遺址，但並沒有很好地加以管理，一切顯得有些蒼涼。時隔二〇多年之後，香港青松觀與中山大學在羅浮山舉辦了第二屆國際道家文化學術研討會，我有幸參加該盛會，再度登臨羅浮山，瞻仰歷史上的道門聖跡。此時的羅浮山已今非昔比，許多古道觀，例如沖虛觀、黃龍觀、酥醪觀都已得到修復。至於朱明洞、華首台、飛雲頂、仙人臥榻等名勝也因其貫注了「神仙靈氣」而成為重要的旅遊景點，吸引了中外遊客。羅浮山的各種景觀不僅具有獨特的造型，而且具有深厚的人文歷史積澱。歷代道士、文人遊覽羅浮山時所留下的大量詩詞正是這種人文歷史積澱的重要內容。

自從羅浮山重新發展名勝旅遊以來，一些學者開始從文化服務的角度收集編輯有關該山的資料，例如楊懷玉、武傳營主編的《嶺南第一山羅浮山》、謝華編著的《羅浮山風物志》、楊懷玉選編的《羅浮山歷代詩選》等都是這方面的成果。在這些小冊子當中，《羅浮山歷代詩選》一書算是收錄歷代歌詠羅浮山的詩詞比較多的一種。除此之外，其他資料也夾雜部分關於羅浮山的詩詞。這些詩詞的收集整理不僅可以幫助人們在旅遊過程中更好地了解羅浮山，在茶餘飯後進行文學鑒賞，可謂珍貴。不過，除了旅遊與文學鑒賞功能之外，有關羅浮山的詩詞是否還可以發掘出另外的功能呢？換一句話來說，此類詩詞是否還具有其他作用和價值呢？筆者以為，從不同角度來解讀文學作品，可以形成不同的認識，因此也

可能發現不同的價值。羅浮山的道教詩詞當然也可以從不同的角度來解讀或欣賞。筆者研究道教文化二十餘年，在不同時期所關注的側重點有所不同，近來對符號養生問題尤其感興趣，所以準備從這個角度來考察一下羅浮山的道教詩詞。所謂「道教詩詞」指的是反映道教生活、表現神仙思想或借助道教神仙意象包括神仙掌故與傳說等來抒寫超凡脫俗情感的詩詞，羅浮山的道教詩詞當然也屬於此等題材內容的詩詞作品。該類詩詞主要見載於《羅浮山志會編》中的卷十四到卷二十二。從形式上看，有四言古詩、五言古詩、七言古詩、五言律詩、五言排律、七言律詩、五言絕句、七言絕句。此外，還有一些騷體賦、四言銘讀，也具有詩詞特質，所以也在考察範圍之內。

一、符號養生的概念及其研究思路

既然要從符號養生角度來考察與研究羅浮山詩詞，那就必須對什麼是「符號養生」有一番界定。

所謂「符號養生」是通過具有象徵意義的聲形表達以引導養生的文化技術。黑格爾認為，「象徵一般是直接呈現於感性觀照的一種現成的外在事物，對這種外在事物並不直接就它本身來看，而是就它所暗示的一種較廣泛較普遍的意義來看。因此，我們在象徵裏應該分出兩個因素，第一是意義，其次是這意義的表現。意義就是一種觀念或對象，不管它的內容是什麼，表現是一種感性存在或一種形象。」^①在這段話中，黑格爾把象徵分為「意義」與「表現」兩個因素，又從「表現」上昇到「形象」。他運用抽象分析法，對象徵的構成作了界定。通俗一點說，象徵便是不直說本意，而以含蓄的感性存在物來暗示

所要表達的意義。在道教文化中，「象徵」是大量存在的，無論是神仙傳記的故事情節還是神仙人物的肖像刻畫，無論是詩詞、散文，還是修煉過程的圖式陳列，我們都可以發現其象徵的思想旨趣。從其含舊的代碼暗示功能的角度看，道教中的象徵實際上就是中國傳統文化符號的一種特殊類型。這種文化符號儘管含義駁雜，但最為重要的功能則在於運載養生的信息、暗示養生的路徑、方法。例如《黃庭經》中的丹田概念，既是以存想通於丹道的融縮性象徵代表，也是修持法訣或路徑的符號記錄。再如《周易參同契》與《悟真篇》中的卦爻象數，由於作者在移植化用過程中加以巧妙組合，從而使得傳統文化符號形成新的表徵系統。在這種表徵系統中，符號既運載著養生信息，也指示養生的法門。當然，在不同場合，道門中人對於符號的移植、化用、創造所形成的功能各有側重，或者以運載養生信息為主，或者以指示養生路徑、法門為主。我們從其符號網路之中確實可以發現許多思想的奧秘。

道教符號養生是整體的文化養生的一个重要門類。它的形成與道教整體文化累積是休戚相關的，甚至可以說道教符號養生本身就是道教整體文化累積的一種產物。換一種角度來說，道教符號養生體現了文化累積的藝能轉換，在這種轉換過程中，技術文化與人文文化發生了交錯。於是我們發現，傳統人體學、醫學、天文、曆法、地理、政治、軍事、文學、藝術的種種名稱、圖式、記號在經過符號抽象之後被重新賦予養生的文化意義。這種情況在早期道教之中已經有了明顯的跡象，例如《太平經》中的《八卦還精念文》即是這樣。該文稱：「玄明內光，大幽多氣，與賢同位，壬癸之居。亥子共身，周流相抱，極陰生陽，名為初九。一合生物，陰止陽起，受施於亥，懷妊於壬，藩滋於子。子子孫孫，陽入陰中，其生無已。思外洞內，壽命增倍，不可卒致。」^③這是《八卦還精念文》頭一小節，文辭雖然不多，但卻

涉及了許多傳統科技文化知識，作者引入了「壬癸」、「亥子」之類曆法學術語，根據天象的變化，陳述了生命孕育的歷程，指出陰陽交會乃生命繁衍之本。在後面的行文中，作者將曆法與方位的轉換聯結起來，輔之以青龍、白虎、朱雀、玄武的星宿系統，作為「思精」、「延年」的符號表徵，顯示了作者移植化用傳統科技文化與人文文化的道教生命旨趣。像〈八卦還精念文〉這種口訣式的文本在道教經典中為數眾多，反映了符號養生精神在道教文化中確實是被貫注著。

二、羅浮山道教詩詞的符號養生內涵

正如歷史上許多詩詞一樣，羅浮山道教詩詞也具有符號養生的底蘊。這種底蘊主要表現為運載符號養生的信息，生發符號養生的能量，從而使欣賞者在精神旅遊過程中裨益身心健康。

從內容上看，羅浮山道教詩詞蘊涵的符號養生信息大抵有兩大方面：

1. 泛歌羅浮形勢及其歷史變遷，穿插道門神仙典故，使詩詞的意象成為蓄存養生藝能的因數。

自晉朝以來至現代，居處羅浮山的道士或遊覽羅浮山的文人留下了大量的歌詠羅浮山道教名勝的詩詞作品，其中有相當份量屬於泛歌羅浮之類。所謂「泛歌」是指以羅浮山為作品名稱，在內容上對羅浮山進行整體的描述，並且浸染作者仰慕羅浮山的思想情感。其中較有代表性的作家有：六朝江淹、陰鏗；唐朝李德裕；宋朝鄭康佐、留元崇（長）、祖無擇、孫欽臣；明代湛若水、林挺、李雲龍、黃佐、張鐸、曾仕鑒、劉存葉、王宏誨、梁可瀾、吳鴻潮、黎粵俊、葉春及；清朝梁佩蘭、陳阿平、顧嗣立、劉世重、

吳一蜚、屠孝義等。這些作者所寫詩歌或直接以「羅浮」為名，或以「遊羅浮」為題，其歌詠的對象乃是羅浮山的整體。

夾雜風物傳說，彙通神仙掌故，是「泛歌型」羅浮詩詞的一大特色。例如留元長所作〈羅浮〉：

神仙神山羅與浮，二山東來幾千秋？蓬萊夜半失左股，龍驚虎嘯玉女愁。至今兩山翠欲滴，卻與蓬萊比山色。黃金作橋通九霄，水晶為簾掛千尺。神仙舊說何渺茫，神仙窟宅今何望？仙翁在山泉水香，仙翁飛去松風長。我將浣手扣玉戶，乞杯長生九霞觴。^①

此詩作者留元長，乃南宋人，係金丹派南宗祖師之一白玉蟾的弟子，據說白玉蟾曾傳授給九鼎金鉛砂汞之書、太乙刀圭火符金液之訣以及紫霄嘯命風霆之文。留元長此詩從羅浮山的民間傳說入手，進而描述目睹之現實景觀，抒發自己渴望長生的美好願望。初一看來，留元長的詩似乎是在讚美羅浮山的美麗外貌，你看著翠欲滴的樹木，晶瑩清澈的水流奔瀾如簾，多麼令人神往！然而，仔細推敲，就會發現其中另有深意。因為中國古代的詩詞作家向來喜愛含蓄筆法，道門中的能文之士更是如此。故而，透過文字表層之後，看到的將是另一番神妙的旨趣。這種旨趣首先凝聚於「羅浮」兩字之中。在作者看來，羅浮不是一般的山，而是「神山」；不僅是神山，而且是「神仙」，因為作者在第一句「神仙神山羅與浮」中已經陳述了這樣雙層意蘊。從語法修辭的角度看，「神仙」與「神山」是作為「羅與浮」的修飾片語，故而羅浮山既有神山的特質也有神仙的象徵逸趣。從符號學的立場看，如果我們把「羅浮」當作「能指」，那麼「神仙」與「神山」即是「所指」，也就是說，「羅浮」在留元長的詩歌中已經作為神仙

的象徵了。它為什麼「神」呢？因為它是「東來」的，即它本來並不在廣東的東江之濱，而是在蓬萊仙島。根據《羅浮山志會編》等有關史料記載，好久以前，當地便流傳這樣一個故事：東海青龍公主與眾侍女在海市蜃樓憑欄遠眺，發現南海之濱波翻浪湧，好奇心使之踏波逐浪到了南海，原來是南海小黃龍獲得斗大夜明珠，歡喜異常。東海青龍公主大喜，遂與南海小黃龍一起玩耍，兩龍一見鍾情。後來，東海龍王出巡，得知小龍女與小黃龍私訂終身，頗為惱怒，即刻將龍女囚禁於蓬萊仙山左側的孤島上，而小黃龍也被南海龍王打入羅山之下的萬丈古井中。青龍公主因日夜思念小黃龍，歎惜化作狂飆，平靜的大海卷起了滔天大浪。她的愛情感動了馱島的巨靈龜，於是趁蟹將不備時將蓬萊仙山的左島馱到南海，而小黃龍也使出渾身力氣，掙脫鎖鏈，與青龍公主相會。留元長詩中所云「蓬萊夜半失左股」正是這個民間故事的融縮。當然，留元長並非只是在一般的用典技巧上引入羅浮兩山相會的民間故事，他在採擷民間故事時將之注入新的意義。作為金丹派南宗的傳人，留元長筆下的「羅浮」乃具有內丹修持的思想旨趣，因為羅與浮的意象代表了一男一女，或者說是一雄一雌，兩者具有夫妻的象徵功能。研究道教史的學者不會忘記，金丹派南宗經常以夫妻愛慕比喻內丹修煉中的「坎離交媾」，留元長此詩的「羅浮」也具有夫妻恩愛，合體同真的理趣。這從該詩「玉戶」一詞的使用可以得到進一步的佐證，所謂「玉戶」或稱「玉門」、「玄門」、「紅門」、「玉竇」。它本來是指婦女的陰道外口，後來道教內丹家用以象徵印堂穴，係上丹田的通道。由此可知，留元長確是以男女爻通之事來比喻內丹修持。從這個角度來品賞他的詩歌，我們就能夠理解「乞杯長生九霞觴」的用意所在了。

賞析至此，我們可以進一步得出這樣的認識：留元長詩歌中的「羅浮」意象不僅作為神仙的象徵，



而且作為「能指」運載著丹功養生的基本精神。在他的詩歌裏，由於「龍虎」、「橋」之類的意象的疊合，從而加強了丹功的象徵藝能。其中心意象「羅浮」的「所指」通過其他輔助意象的巧妙組合而獲得衍生。在這裏，「羅浮」已經昇華成為丹功的符號，從而運載著養生的文化內涵。像留元長這樣的詩歌算是比較典型的代表，它從一個側面印證了符號養生技術文學化的事實。

2. 吟詠具體的風物景觀，抒寫詩人參訪羅浮的切身感受和懷仙思緒，寄託養性延年的願望，此類作品以具象典故的形式運載著道門的養生思想、養生技術，通過追溯神仙靈跡，塑造養生典型，從而顯示了符號養生的精神旨趣。

考諸《羅浮山志會編》等歷史文獻，我們會看到，有關羅浮山的詩詞更多的是以具體風物景觀為歌詠的對象，不論是道士詩人或者是其他文人，他們到了羅浮山並不是簡單地走馬觀花，而是細心查看，四處參觀，有的甚至進行深入的考察，所以他們的詩詞作品大多以具體的風物景觀為題，諸如：洗藥池、丹灶、鳳凰穀、五色芝、翡翠、五龍潭、湯泉、洗耳泉、白水岩、五色雀、麻姑壇、釣魚台、蓬萊閣、鐵橋、天漢橋、會仙橋、通天岩、仙女岩、月岩、君子岩、瑤石台、華首台、飛雲頂、梅花村、朱明洞、水簾洞、桃源洞、蝴蝶洞、七星壇、聚仙壇、葛仙祠、何仙姑祠、沖虛觀、明福觀等，此類題材或取自自然景觀，或出於人為景觀，但不論是前者還是後者，在長期的歷史進程中，它們都留下了人文印記，閃爍著道教固有的養生思想光澤。

還有些作品雖然並沒有以具體風物景觀為題，而是以道士、文人唱和、互贈的形式出現，或者抒寫詩人在參訪羅浮過程中的「懷仙」思緒，但在詩句中依然採擷了許許多多的具體風物景觀作為詩歌的意

象，故而照樣蓄存了羅浮山的道教養生精神。此類作品比較具有代表性的如：李賀〈羅浮山人與葛篇〉、蘇軾〈寄羅浮道士鄧守安〉、曹仙姑〈贈鄒葆光道士〉、趙介〈懷仙引〉、白玉蟾〈飛仙吟〉、黃畿〈八仙讚〉等。

以具體的風物景觀為吟詠對象或者抒寫「懷仙」思緒的作品，其用典自然是與所歌詠的風物景觀密切相關。此類風物景觀在羅浮山的歷史上由於是作為道士神仙活動的背景，故而染上「神仙之靈氣」乃在情理之中，而道士、神仙之所以受到尊崇，受到頌揚，絕非無緣無故，其中一個重要原因就是他們具有各自的修道昇仙的方法，而「修道成仙」從生命學的立場看乃包含著養生的步驟或理念。所以當詩人們將其熱情貫注於其風物景觀、進行意象的「鍛鑄」時，那意象及其所構造的整體藝術空間也就成為養生的符號群落。

我們姑且以歌詠「麻姑峰」、「麻姑壇」的詩作為例來加以說明。歷史上以「麻姑峰」及「麻姑壇」為題的詩作雖然不是很多，但卻建構了獨特的符號養生空間和生命境界。例如唐代何仙姑所作〈麻姑峰〉：

麻姑笑我戀塵羣，一隔仙凡道路遙。去去滄洲弄明月，倒騎黃鶴聽鶯鶯。^①

該詩乃是女仙歌詠女仙神跡的詩，故而在整體上便具有一種其他作品所沒有的養生情趣。登臨羅浮山的人們應該不會忘記，麻姑峰本來就伴隨著層層的延年昇仙雲煙。《羅浮山志會編》記載：「沖虛觀西南有石峰峭拔，名曰麻姑峰，傍有岩曰麻姑壇。樹石清幽，白鶴祥雲，時集其上……唐天寶間，因麻



姑降此，故建軒。何仙姑祠在麻姑壇，宋時沖虛觀會齋，有五色雲見於麻姑壇，一人飄渺而來，道士蔡天一，識其為何仙姑也，因立祠祀焉。」^⑤從這條資料可知，麻姑峰最重要的景觀結構是麻姑壇及麻姑軒、何仙姑祠。前者發端於人們對麻姑的信仰，後者則肇起於何仙姑的修持魅力。不論是前者或是後者，其靈跡都蘊涵著古代道教的養生智慧。根據葛洪《神仙傳》的記載，麻姑是經歷了滄海桑田巨大變遷的老資格女仙，但她卻一點也不衰老，而是保持著十七八歲年輕少女的美貌，她「頂中作髻，餘髮垂至腰，其衣有文章，而非錦綺，光彩奪目，不可名狀」^⑥。麻姑先是降臨蔡經家，她從天上帶來了高濃度的美酒，又能夠撒米粒以變珍珠，甚至還具有「他心通」的功能，麻姑離開蔡經前還傳授給蔡經的鄰居陳尉一種「撒召鬼魔」^⑦的符圖，這種符圖據說還可以「救人治疾」^⑧。這就說明，在古老的麻姑傳說之中本來就蓄存著養生的信息，因為已經千餘歲的麻姑保持少女美貌，這本身就是善於養生的象徵，至於「救人治疾」從廣義上看也是一種養生的表現。在養生問題上，麻姑不僅能夠自養，而且能夠「養他」，即為他人進行養生健體的服務。與麻姑頗相類似，何仙姑也有自己的一套養生技術。《歷世真仙體道通鑒後集》卷五稱，何仙姑係廣州增城縣何泰之女，唐天后時住於雲母溪，在她十四五歲的一天晚上，夢見神人教給她食雲母粉的方法，據說可以輕身不死，「因餌之，誓不嫁，常往來山頂，其行如飛，每朝去，暮則持山果歸遺其母。後遂辟穀，語言異常。天后遣使召赴闕，中路失之。《廣州會仙觀記》云，何仙姑居此食雲母。唐中宗景龍中白日昇仙。至玄宗天寶九載，都虛觀會鄉人齋，有五色雲起於麻姑壇，眾皆見之。有仙子飄渺而出，道士蔡天「識其為何仙姑也」^⑨。這段描述將何仙姑與麻姑壇聯繫起來了，並且言及何仙姑養生昇仙的主要方式，那就是先服食雲母，而後是辟穀。可見，有關麻姑與何仙姑的傳記

資料已經通過特定情節來轉達道教的傳統養生方法。在此等傳記資料中，人名、地名以及人仙活動的情節也具有符號意義，儘管傳記作家並沒有自覺地將它們作為符號來運載養生信息，但從接受美學的立場看卻可以產生延年益壽的思想誘導，故而在客觀上乃具備了符號養生的功能。此等養生的符號信息在何仙姑〈麻姑峰〉詩中獲得另外一種蓄存的方式。作者以麻姑之「笑」否定了「戀塵囂」，她表示要離開「塵囂」而去悠閒自在的地方「弄明月」，並且以「倒騎黃鶴」的方式來「聽鸞簫」。在這裏，不論是「明月」還是「黃鶴」、「鸞簫」都是超凡昇仙的逸趣寫照，其中所寄託的養生延年理念是可以領悟的。故而，我們從詩中的種種意象發掘其符號養生的元精神也是有根據的。

美國著名符號主義學者蘇珊·朗格(Susanne K. Langer)曾經說過：「詩人用語言創造了一種幻象，一種純粹的現象，它是非推論性符號的形式。用這一形式表達的情感既非詩人的，或詩中主角的，又非我們的。它是符號的意義。我們領悟起來可能要花費一些時間，而符號卻無時無刻不在表現著它。從這個意義上說，一首詩歌不管在什麼時候呈現於我們面前，它總是客觀地『存在著』的，並非有誰對詩人之所言做出『某種完整的反應』之時，詩歌才存在。我們可能對詩篇瞥上一眼就自言自語地說：『這是一首好詩呢！』儘管此時未塗色彩的燈泡照得房間很難看，鄰人們在煮著捲心菜，我們腳上的鞋又是濕漉漉的。因為這首詩在本質上是某種被領悟的東西，而且，知覺又是在正常情況下可能直覺溝通『腦海中那種短暫的顫動的次序』——它由形形色色的刺激所引起，或為舒適慰藉（慰藉）和清新的空氣，或為寒冷、城門及捲心菜——的強烈感受。」^⑥在蘇珊·朗格看來，詩人所創造的純粹「現象」乃是一種「幻象」。之所以為「幻象」，是因為作品所描述的情景儘管看起來十分「逼真」於現實，但畢竟不是現

實，而是以精神的形態出現。她的論述包含著這樣的一些基本內涵：詩歌作品是以文化符號的形式來表達思想情感的，這種符號不通過推論而產生，也不具備推論的功能；幻象符號所表達的情感雖然是具體的但卻又超越了具體的情感，從而昇華為人類的一般情感；對幻象符號所寄託的人類一般情感的領悟雖然不是那麼快捷，但能夠領悟卻是毫無疑問的，因為形形色色的刺激可以喚起人類的一般情感，從而獲得心靈上的感通。儘管我們不能完全贊同蘇珊·朗格關於詩歌超越個體情感的觀點，但卻認可她把詩歌當作表現情感的符號的看法。根據此等幻象符號的主張，我們鑒賞羅浮山道教詩詞的確可以因為生活經驗的諸多刺激而對運載其中的養生思想情感進行符號上的領悟。

三、羅浮山道教詩詞的符號養生功能及其現實意義

當筆者證明羅浮山的道教詩詞具備符號養生內涵時，一個新的命題隨之接踵而至：具備符號養生內涵的羅浮山道教詩詞在一定情景下可以生發出符號養生功能，這種功能一方面體現為「養己」，另一方面則體現為「養他」。

所謂「養己」意味著詩人通過幻象藝術空間的創造而形成「自我超越」的符號境界，在這種境界中詩人洗滌了「塵慮」，實現了思想情感的「混沌化」，從而使身心獲得放鬆。所謂「養他」意味著詩人所創造的具有養生內涵的幻象符號境界可以在一定的時空狀態下被「啟動」，當這種符號境界重新被「啟動」的時候，蓄存其間的養生內涵便釋放出能量來。其釋放程度與接受者的心靈共振程度是成正比的；

接受者在觀賞過程中的心靈共振程度越高，其符號養生的能量也就釋放得越大。

必須注意的是，筆者所謂「養己」與「養他」並不是說一些作品是用來「養己」的，另一些作品是用來「養他」的。這裏的「養己」與「養他」是從「創造」與「接受」兩個不同角度說的。就作品文本的潛在功能而言，「養己」與「養他」是共存的。這就是說，能夠生發「養己」符號功能的詩歌必定潛藏著「養他」的符號功能。反過來說，具備「養他」符號功能的詩歌作品本來就蘊涵「養己」符號功能。^⑪

羅浮山道教詩詞是怎樣生發符號養生功能的呢？關鍵所在是藝術空間的境界問題。所謂「境界」在不同作品中具有不同層次。從《羅浮山志會編》所收錄的大量詩歌可知，不論是道士的作品還是慕道文人的作品，幾乎都不是寫實主義的，它們更多的是以「超現實」的手法來歌詠羅浮山的風物景觀，即使那些以實物為對象的作品也往往通過意象的「化合」而使藝術空間獲得有序化的新結構。至於那些以神仙人物為歌詠對象的作品就更具「超現實」的特徵了。試讀趙介的《懷仙吟》：

我昔採藥羅浮巔，仙人招我遊諸天。天門洞開三十六，琳宮貝闕相連延。瑤台百丈空中起，玉女燒香明月裏。天皇宴坐擁群真，環佩珊珊滿人耳。中有一人號雷師，麕眉皓首拜玉墀。奏雲侍從五千卻，未聞至論窮元機。天皇含笑揮玉拂，舉手向空如畫一。群真意領寂不宣，但見琪花散空碧。我時目睹心欣然，萬物得一天何言？乃知至道本無物，豈有文字人間傳？人間所見皆幻影，欲吸神靈駐清景。須臾月落仙馭旋，蕊闕瑤颱風露冷。向首聞闕不可攀，白雲與我留山間。倚劍長歌一壺酒，龍吟萬壑松風寒。^⑫

此詩作者趙介，字伯真，係明朝番禺人，明初閉戶讀書，不求仕進，屢薦而告辭。有詩集《臨清集》傳世。趙介這首詩從採藥羅浮的事件描述入手，緊接著筆鋒一轉，進入想像的藝術殿堂。在幻象空間中，仙人招引著詩人遨遊天上勝境。一陣景觀鋪排之後，詩人引出了天皇與群真眾仙像。然後，相當詼諧幽默地描寫了雷師「上奏」的畫面。

在詩人的想像世界中，雷師侍從天皇已經有五千卻了，還是不能聆聽「至論」，所以未得其「元機」。所謂「元機」就是「玄機」。簡單地說，「玄機」乃是深妙玄奧的關鍵或樞要。從語法修辭角度看，「玄機」是一個偏正片語，如果說「玄」是定性的修飾語素，那麼「機」則是主體語素。「玄」本指黑暗，引申之則形容神妙難識；至於「機」，除了作為器械、機關的意義來使用之外，還表示事物變化的根由或者跡象、徵兆。如《莊子·至樂》說：「萬物皆出於機，皆入於機。」照此，則「機」又具有發動與造化事物的功能。將「玄」與「機」聯繫起來作為一個哲學概念，它所表示的就是宇宙自然與生命存在的根本或理則，所謂「神妙機宜」說的就是這個意思。「玄機」首先是象徵性的表達，因為「機」作為辭彙的主體，它帶著「木」字旁，讓人容易聯想到木制機關，開啟這個「機關」就能夠引發一系列動作；其次，「玄機」又運載著道門的抽象哲理，因為「玄」這個修飾語素在道家與道教中本來就是宇宙萬物「造化」的表徵，例如《道德經》所謂「玄之又玄，眾妙之門」^①就是一個例證，這裏的「玄」已經被作為萬物根源——道的根本特性的一種形容。從某種意義上講，「玄」甚至就是「道」。這樣一來，「玄機」便可以解讀為「道機」，也就是玄妙道體的機關。古代由於避諱的緣故，常常將「玄」改作「元」。在這首詩歌中，「雷師」所謂「元機」本當是「玄機」。

在上奏天皇的時候，雷師頗有牢騷地表達自己不能窮「元機」。天皇並沒有用語詞答復他，而是舉手向空中「畫一」。詩歌中的這個「一」相當重要，它雖然最為簡單，但卻具有最為深刻的理趣。所謂「一」即老子《道德經》所講的「道生一」，它是混沌未分的一種時空狀態。在這種狀態下，一切都是寂靜的。故而，當天皇「畫一」時天堂群真也是「不宜」的，他們默默無言。詩人在這裏創造了一種無言寂靜的藝術符號境界。可以想見，詩人在這種符號境界裏，獲得了身心的解脫，從而生發了「養己」的功能，因為「無言」可以「忘言」，而「忘言」則可以擺脫巧智給人造成的煩惱。當然，筆者也注意到，詩人倡導「無言」，但卻有歌。當「仙馭」回轉時，他又意識到自己置身山間，於是「倚劍長歌」。這是一種飄逸個性的寫照。你看，白雲與他相伴，聽「龍吟」與「松風」，品嘗美酒，這是多麼瀟灑自在！此時此刻，詩人心靈獲得解放，養生的功能也由之生發。

從接受者的角度看，蘊涵其中的養生能量也是可以啟動的。因為詩人用以創造藝術空間的諸多意象本來就是生命理想的符號表徵。在這種符號表徵的背後有一個生命的原鄉，它以古樸自然的方式積蓄生命的能量。只要接受者仔細琢磨詩歌中的意象就能夠開啟養生的源泉。例如通過「琪花」這個意象的領悟即可感通生命原鄉的「玄機」。所謂「琪花」就是「琪樹」之花。中國古代以「琪樹」為神仙活動的景觀之一。《文選·孫興公（綽）遊天台山賦》稱：「建木滅景於千尋，琪樹璀璨而垂珠。」唐白居易《長慶集》卷四《牡丹芳》詩：「仙人琪樹白無色，王母桃花小不香。」從此等文辭可知，古人把「琪樹」當作仙人生活的襯托，而仙人的原型乃是善於養生的人。不論是西王母，還是彭祖、安期生，都具有一套獨特的養生術，故而受到後人的崇拜。當此類養生家受到崇拜、昇格為神仙的時候，陪伴他們的樹木



也被神化，並且成為詩歌創作的一種原型意象，「琪花」正是諸多原型意象之一，故而我們在《羅浮山志會編》中可以找到許多以「琪花」為意象的作品。除了趙介的〈懷仙吟〉之外，像黃佐的〈懷羅浮吟〉有「琪花瑤草歷亂目」^⑭之句，何嵩〈五龍潭〉則謂「琪花萬種開闌寂」^⑮；李雲龍〈羅浮雜興〉云：「琪花與朱草，遠近相勾連。」^⑯隨手拈來，即可收集為數不少的使用「琪花」意象的作品。在此類作品中，「琪花」與其他景物相匹配，既烘托了神仙居處的氛围，也展示了生命原鄉的旺盛風貌。當接受者開啟此等意象關門的時候，就可得到原鄉的生命乳汁的滋養。在這樣的原鄉裏，接受者迴歸了生命的本初境界，從而實現了符號養生的功效。

如果進一步觀照，我們會發現，羅浮山道教詩詞所蘊藏的生命原鄉具有多種多樣的表徵意象。此等意象之所以反復出現，是因為其中運載著「性命雙修」的基本精神。所謂「性命」在不同學派或教派中具有不同的認識。《周易·乾卦·象》稱：「乾道變化，各正性命。」歷代道教理論家往往以「炁、形、身」為命，以「心、神」為性。宋元以來，道教內丹學發展了性命雙修的理論，主張既要修命，又要修性。李道純《中和集》謂：「高上之士性命兼達，先持戒、定、慧而虛其心，後煉精氣神而保其身。身安泰則命基永固，心虛澄則性本圓明，性圓明則無來無去，命永固則無死無生，至於混成圓頓，直入無為，性命雙修，形神俱妙也。」李道純這段話可以說代表了金丹派修持理論的基本立場。此等修持理論既是宋元以前道教養生思想的總結，又對此後道教性命修養具有很大的影響。有趣的是，我們從羅浮山的道教詩詞中也可以找到表現這種養生思想的大量作品。其中最著名的要數翠虛真人陳楠所作的〈羅浮翠虛吟〉和紫清真人白玉蟾的〈前快活歌〉與〈後快活歌〉。陳楠的作品一開始即稱：「嘉定壬申八月

秋，翠虛道人在羅浮。「這表明此篇歌訣乃是陳楠在羅浮山時所作。陳楠在追溯了自身的學道經歷之後，緊接著批判各種傍門左道，然後指出正道之所在：「果欲留形永住世，除非運火煉神丹……古云天地悉皆歸，須學無為清淨訣。縛住青山萬傾雲，撈取碧潭一輪月。」^⑦在這些詞句中，所謂「煉神丹」即屬於「修命」的技術，而「清淨訣」則屬於修性的心神功夫。作者認為「修性」與「修命」是內丹學整體修行不可分離的過程。行文中的「青山」、「雲」、「碧潭」以及「一輪月」都是象徵手法，故而具有符號養生的興趣。陳楠的後繼者白玉蟾所撰「前後快活歌」在直抒快活心境之後同樣以象徵比喻的思路轉達著性命雙修的養生境界，他說：「快活快活真快活，被我一時都掉脫。撒手浩歌歸去來，生薑胡椒果是辣。如今快活大快活，有時放顛又放劣。自家身裏有夫妻，說向時人須笑殺。向時快活小快活，無影樹子和根拔。男兒端的會懷胎，子母同形活潑潑。快活快活真快活，虛空粉碎秋毫末。輪迴生死幾千生，這回大死方今活。舊時巢臼潑生涯，於今淨盡都掉脫。元來爹爹只是爺，懣悶懂懂自瓜葛。」^⑧白玉蟾以「夫妻」比喻人體內氣的陰陽交媾，以「懷胎」象徵內丹的功效。在這裏，象徵是養生符號，比喻也具備養生符號的功能。陳楠與白玉蟾的歌訣雖然不同於那些以羅浮景觀為實際對象的作品，但其作品可以使接受者在鑒賞過程中激發出符號養生的功能卻是可以肯定的。從客觀上看，此等歌訣甚至比那些寫景的詩歌更能夠激發符號養生功能，因為此類歌訣不僅包含著養性延年的思想觀念，而且暗示著內丹養生的技術。這種技術儘管沒有直露，但接受者卻可以通過念誦而產生心靈的符號誘導，使精神達到「守」的狀態，從而獲得身心的健康。

蘇珊·朗格在考察太初人類的思維特點時曾經指出，「在虛構的概念裏，符號的許可權與物質的許



可權尚未區別開來，符號及符號化的對象熔成了一體」^⑧。用這樣的話來描述道教所記憶的「生命原鄉」也是合適的，因為這個原鄉的養生精神即發端於太初時代，其精神基因經過長期而多次的轉錄或許已經發生了某種變異，但同時也培育出新的富有實際功效的養生法門。如果說，理性的進步希望符號與符號化的對象相互區別，那麼人類的精神復歸則需要符號與符號化的對象重新熔為一體，羅浮山道教詩詞對「生命原鄉」的追憶和詠歎，正體現了這種精神趨勢，這就是該等作品所共有的深層次思想內涵，也是其最重要的價值所在！

- ① 黑格爾：《美學》第二卷（北京：商務印書館，1979），第10頁。
- ② 王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960），第338頁。
- ③ 《羅浮山志會編》卷十六，《藏外道書》第19冊（成都：巴蜀書社，1994），第315頁。按，原書該詩作者題「留元崇」，此係避諱之故，改「元」為崇。查陳廷器所撰《羅浮志》卷六有留元長之簡短傳記，當即此人。
- ④ 《羅浮山志會編》卷十九，《藏外道書》第19冊，第349頁。
- ⑤ 《羅浮山志會編》卷首，《藏外道書》第19冊，第92頁。
- ⑥ 葛洪：《神仙傳》卷七，《四庫全書》本。
- ⑦ 同上。
- ⑧ 同上。
- ⑨ 《道藏》第5冊，第478頁。
- ⑩ 蘇珊·朗格：《情感與形式》（北京：中國社會科學出版社，1986），第240頁。
- ⑪ 當筆者進行此等界說的時候實際上蘊藏著這樣一層意思：並非所有的詩歌作品都具有符號養生功能，甚至可以說有許多詩歌作品不但沒有符號養生功能反而隱滑著「害生」的危險，例如那些被孔夫子批評的描繪淫亂的具有挑逗性的低級作品便是如此。這不是本文探討的範圍，故而略而不說。
- ⑫ 《羅浮山志會編》卷十六，《藏外道書》第19冊，第317——318頁。
- ⑬ 老子《道德經》第一章。
- ⑭ 《羅浮山志會編》卷十六，《藏外道書》第19冊，第316頁。
- ⑮ 《羅浮山志會編》卷十六，《藏外道書》第19冊，第318頁。
- ⑯ 《羅浮山志會編》卷十五，《藏外道書》第19冊，第307頁。
- ⑰ 陳楠：《羅浮翠虛吟》，《藏外道書》第6冊，第190頁。
- ⑱ 白玉蟾：《前快活歌》，《藏外道書》第6冊，第190頁。
- ⑲ 蘇珊·朗格：《情感與形式》，第274頁。



華南道教儀式及傳統

「大三清」與太乙煉、斗姥煉的比較研究

——兼論華南道教與江南道教科儀的異同

陳耀庭

江南道教界有一句俗語，叫做「十里不同道」。所謂「十里」，指的是地域上相隔十里的意思。所謂「不同道」，指的是雖然同為道門，同樣信仰道教，同樣做同名的科儀，可是，隔開十里路就有不同的做法。形成「十里不同道」的原因很多，有社會的原因，以自然經濟為基礎的小農社會，缺乏社會交流，道門也各自為政。有傳承的原因，以師徒關係為基礎的道教組織系統，使得道門各師自成一系。有語言的原因，漢語的方言分成幾大片。在同一方言區裏，還存在著或大或小的語言差別。正是由於這些複雜的原因，於是就出現了「十里不同道」的現象。

本文要探討的「大三清」科儀，全稱是「先天斛食濟煉幽科」，是流傳於廣東和港澳地區的全真道派科儀，道教煉度儀的一種。

本文要比較的「太乙煉」，全稱是「太極靈寶祭煉科儀」，是流傳於江蘇蘇州的正一派科儀。現存經本曾經重訂在乾隆三十二年加以編定。「斗姥煉」全稱是「先天斗姥煉度金科」，是流傳於上海的正一派煉度科儀，相傳曾經明代宰相嚴嵩文字鍾煉。這二個科儀都經過長期的演習和加工，都是主要流傳於江南地區。

對於「大三清」和「太乙煉」、「斗姥煉」的比較研究，是為了認識不同地區道教科儀的一致性和差

別性，並且，由此理解華南道教歷史的某些特殊性，以有助於華南道教今後的發展。

一、共同的煉度宗旨

「大三清」和「太乙煉」、「斗姥煉」都屬於「煉度儀」。煉就是用真水和真火相互交煉，度就是拔度亡靈的靈魂，使其升登仙界。因此，這三個科儀在內容上，都有共同的煉度宗旨。

《靈寶玉鑒》卷三十八的「煉度更生門」對於煉度的要旨有一個比較完整的說明。《靈寶玉鑒》稱，「靈寶大法，有受煉更生之道。外則置設水火，內則交媾坎離，九氣以生其神，五芽以寓其氣，合三光而明景，周十轉以回靈，亦各依其本法而然耳。然必以妙無真陽之氣，以具無質之質，以全真中之真，成此聖胎法身，蛻然神化，超出於二氣五行之外，不生不滅之表者，實由夫即身之妙也。苟達即身之妙，則自然成真矣，在得魚而後忘筌可也。況道者神之主，神者氣之主，氣者形之主。故煉形合氣，煉氣合神，煉神合虛，則唯道為神，形同太虛矣。所謂金液煉形，玉符保神，形神俱妙，與道合真者是也。其煉度更生之道，確乎無以議焉。」^①這段文字的意思是，煉度科儀在壇場上要設置水池和火沼，這是從外面就可以看得見的。但是煉度儀中，還有人們看不見的，那就是要召來亡魂，通過真水和真火的交煉，洗清從陰間帶來的污垢和傷殘，使得亡魂內外瑩徹，百骸流光，煉成聖胎。煉度儀中最重要的是高功法師要在煉度儀中用自己的內煉之功，交媾坎離。宋代鄭所南的《太極祭煉內法》中說到：「煉度是煉自己造化，以度幽魂。未能煉神，安能度鬼。全仗真心內事，其符其咒乃寓我之造化耳。」^②鄭所南的話明確指出，煉度儀依靠的是高功法師在行儀的時候的內煉。通過煉形合氣，煉氣合神，煉神合虛，與道合真，然後以法師的真陽之氣，去

度化亡魂，使亡魂具有無質之質，完全亡魂之真，煉成聖胎法身，度化成真。因此，我在一篇文章中，曾經概括煉度儀的目的就是「以生度死，以己度人」。

「先天斛食濟煉幽科」儀的經本中有句稱，「恭遵道旨，謹按玄科，修設靈寶煉度超幽施食一堂」，由此可知，華南道教這一著名科儀包含著三項重要內容，而靈寶煉度則是其中的一項。

「太極靈寶祭煉科儀」的科儀經本也稱，「天一生水，地二生火，水火交煉，煉度亡魂。天一生水，地二生火，水火交煉，變煉有形。天一生水，地二生火，水火交煉，自然成真。」^③

「先天斗姥煉度金科」的科儀經本也稱，斗姥「暫停天駕，普放祥光，接引孤魂，受沾賑供，變化法食，充滿大千，河沙鬼神，各令飽滿。煥五靈而復質，攝九氣以成人。水火煉形，天醫映體，佩符領籙，受戒登真，逕升丹天之宮，克遂逍遙之樂，永無輪轉，與天齊年。」^④

從三個科儀的內容來比較，自然可以發現，在科儀的宗旨方面，三個科儀是完全一致的，即都包含了水火交煉，煉度亡魂，「以生度死，以己度人」的內容。

二、相似的煉度程式

道教的科儀都是由一定的「節次」組合而成的。節次有固定的意義，也有固定的演習程式。一定的節次按照一定的程式組合，就可以完整表現科儀特定的意義和內容。「先天斛食濟煉幽科」儀和「太極靈寶祭煉科儀」、「先天斗姥煉度金科」的組合也遵循這個共同的法則。

這裏將三個科儀的程式，按照節次順序作樂一個比較，見下表：

內 容	先天斛食濟煉 幽科（香港）	太極靈寶 祭煉科儀	先天斗姥 煉度金科
1. 啟經申意	有	無	有
2. 祝香	有	有（略異）	有
3. 灑淨	有	有（略異），另 有步罡，建水池 火召	有
4. 存想	有	有（同）	有（先上啟）
5. 上啟	有	有（同）	有（後存想）
6. 五獻	有	無	有
7. 破獄	有	有（略異）	有
8. 三召	有	有（略異）	無
9. 召請	有	有（略異），接 施食	有
10. 調治	有	有（略異）	有
11. 玄門齋醮贊	有	無	無
12. 叩十方	有	無	有（略異，叩五方）
13. 解冤釋結	有	有（同）	有
14. 五廚經	有	有（同）	有
15. 施食	有	有（在前）	有
16. 水火煉度	有	有（略異）	有
17. 三皈依	有	有（略異）	有
18. 九戒	有	有（異）	有
19. 送亡偈	有	有（同）	有（略異，前有送聖偈）
20. 青華贊	無	有	無

根據以上列表的比較，儘管三個科儀在每個節次中，其詞句有不同程度的區別，特別是斗姥煉的節次同其他二個科儀有許多不同，但是，其儀式的結構還是有許多共同之處。即都包含有：啟經申意，灑淨，祝香，上啟，五獻（或六供），召請，破獄，調治，五廚經，施食，水火煉度，三皈依，九戒（或十戒），送亡偈等等。這些共同之處，正是說明這三個煉度儀具有共同的淵源，包含共同的神學思想，並且達到共同的行儀目的。

三、略異的科儀經文

以今本「先天斛食濟煉幽科」儀同「太乙煉」和「斗姥煉」作比較，可以發現蘇州道士演習的「太乙煉」，即乾隆三十二年婁近垣增訂考核的「太極靈寶祭煉科儀」與香港「大三清」最為接近。「先天斛食濟煉幽科」儀除了增加了《玄門齋贊四章》以及將「志心召請」二十段和「修設齋筵」二十一段分別誦唱以外，其他科書的文字三者有許多相似處，例如：祝香、灑淨、破獄、三召、調治、水火煉度、三皈依等等。有些詞語完全相同，例如：存想、上啟、解冤結、五廚經、送亡偈等等。

文字相似的，有破獄部分。例如，「先天斛食濟煉幽科」儀的經文稱：

玉皇赦罪天尊。虛靈妙相最裝嚴，手握楊枝坐寶蓮。玉女持幢隨御筆，金童捧節下高天。口宣白簡開溟漠，法佈慈雲偏大千。萬善至真登寶座，威光直接斗牛邊。

伏以冥冥長夜，鎖銅關石壁之囚；黯黯泉台，列鐵壘河沙之獄。雨露之恩莫及，日月之照勿臨。霜寒劍戟之鋒，電激火車之焰。確確之聲慘地，鼎鼎之氣熏天。冰雹侵凌，風雷震懼，如斯苦趣，莫可明言。非憑太上之慈光，曷啟重陰之幽閉。謹持密咒，用破冥關。

茫茫鄧都中，重重金剛山。靈寶無量光，洞照炎池煩。九幽諸罪魂，身隨香雲幡。定慈青蓮花，上生神永安。功德金色光，微微開幽暗。華池流真香，蓮蓋隨雲浮。仙靈取元和，長居十二樓。急宣靈寶旨，自在天堂遊。寒庭多悲苦，回心禮元皇。女青靈寶符，中山真帝書。一念昇太清，再念歸太無。功德九幽下，旋旋生紫微。^⑤

而「太乙煉」的經本稱：

慈光普照天尊。三光正慈，洞光合輝。十方應化，普降威儀。火毒消醫，洞明寒池。幽關朗耀，冥樞光輝。大仁下濟，上聖慈悲。幽魂受度，飛升天境。

伏以冥冥長夜，鎖銅關石壁之囚；黯黯泉台，列鐵壘河沙之獄。雨露之恩莫及，日月之照弗臨。霜寒劍戟之鋒，電激火車之焰。確確之聲慘地，鼎鼎之氣熏天。冰雹侵凌，風雷震懼，如斯苦趣，莫可明言。非憑太上之慈光，曷啟重陰之幽閉。謹持密咒，用破冥關。

開通長夜天尊。茫茫鄧都中，重重金剛山。靈寶無量光，洞照炎池煩。九幽諸罪魂，身隨香雲幡。定慈青蓮花，上生神永安。功德金色光，微微開幽關。華池流真香，蓮蓋隨雲浮。仙靈取元和，長居十二樓。急宣靈寶旨，自在天堂遊。寒庭多悲苦，回心禮元皇。女青靈寶符，中山真帝書。一念升太清，再念歸太

無。功德九幽下，漸漸生紫微。

文字完全相同的，如解冤結部分。（引文採用「先天斛食濟煉幽科」儀經本，括弧內的「太」即「太極靈寶祭煉科儀」）：

伏以生生化化，常蒙執對之思；蠢蠢迷迷（「太」作「林林」），孰悟和同之理。一點念恨，經輪轉而不忘；累世仇讐，歷推遷而不釋。浩浩剛強之氣，孜孜競鬥之心。有體可行，無形可（「太」作「何」）爾。當悟夢花俱幻，須知露電皆空。倘能知覺以自新，便可升真而達道。須憑符誥，解釋冤愆，法取慈悲，稱揚聖號（「太」無此八字）。

解冤釋結天尊。

體膚受之父母，豈（「太」作「其」）可毀傷；門狼觸於斧斤，遂致亡殁。既失保身之計，豈妨（「太」作「防」）召禍之端。念念不忘，冤冤相對。以今請降符章，解釋殺傷冤對，共離苦趣，各證生方，法取慈悲，志心宣告。

自經溝瀆，聖人以為匹夫；短折天年，洪範所云（「太」作「為」）六極。不勝一言（「太」作「念」）之念，空懷沒世之悲。念念不忘，冤冤相對。以今請降符章，解釋自縊冤對，共離苦趣，各證生方，法取慈悲，志心宣告。

水曰逆川，值覆舟而陷溺；人經遠道，遭暴客以沉淪。或禍患以臨身，或憂惶而赴壑。念念不忘，冤冤相對。以今請降符章，解釋溺水冤對，共離苦趣，各證（「太」作「遂」）生方，法取慈悲，志心宣告。

五金八石，本為治病之方；六服三因，誤落庸醫之手。或飲食而中毒，皆仇讐之設心。念念不忘，冤冤相對。以今請降符章，解釋藥死冤對，共離苦趣，各證「太」作「遂」生方，法取慈悲，志心宣告。陰陽配合，結生氣以成形；冤債相逢，追死期於「太」作「以」坐草。慈海總成春夢，血湖最慘寒波。子母相索，冤仇不舍。以今請降符章，解釋產死冤對，共離苦趣，各證生方，法取慈悲，志心宣告。積善余子孫之慶，豈聞癆瘵之傳。失德重前人之怨，故有伏速之厄。冥司苦於逮役，陽世絕於命門。鬼氣長存，飛尸不斷。念念不忘，冤冤相對。「太」缺此八字，以今請降符章，解釋伏速冤對，共離苦趣，各證「太」作「遂」生方，法取慈悲，志心宣告。

安墳卜兆，犯風水之星方；伐木鋤山，動宗祖之禁地。應訟陰官之府，懲「太」作「微」呼陽世之人。不能考終，致多夭折。以今請降符章，解釋塚訟冤對，共離苦趣，各證「太」作「遂」生方，法取慈悲，志心宣告。

經緯「太」作「綫」之中非其罪，忍氣吞聲；刀筆之吏私其財，舉枉錯直。欲申明而無路，遂淹繫以云亡。念念不忘，冤冤相對。以今請降符章，解釋獄死冤對，共離苦趣，各證「太」作「遂」生方，法取慈悲，志心宣告。

性味「太」作「昧」飯真，致妖邪之尅害；心多妄想，受精魅之憑凌。既未盡於天年，何相趨於鬼道。含冤不已，飯「太」作「歸」正無門。念念不忘，冤冤相對。以今請降符章，解釋邪妖冤對，共離苦趣，各證「太」作「遂」生方，法取慈悲，志心宣告。

積憤成冤，實戴天之不共；奧盟「太」作「明」負德，誠切已之難忘。縱幸免於人間，必繫纏於地

下。念念不忘，冤冤相對。以今請降符章，解釋積生冤對，共離苦趣，各證「太」作「遂」生方，法取慈悲，志心宣告。

元始符命，解釋冤怒。一切罪對，一切沉冤，隨符所化，火獄成蓮（「太」作「清涼」）。悲念平靜，執對不離，赤書丹篆，普濟升（「太」作「生」）天。

解冤釋結天尊。

冤仇既釋，冰消業累之緣；饑餓未充，火熾朽虛之腹。嚙吸太和之氣，清涼甘露之漿。顆粒遍河沙，均被山川之環繞；勺水為溟渤，普滋草木之枯骸。平等廣施，有情皆足，加持法食，同為宣揚。

以「先天斛食濟煉幽科」儀和上海道教的「先天斗姥煉度金科」^⑦相比較，則經文的差異比較大。

從上述的比較中，人們自然可以得知，華南道教的「先天斛食濟煉幽科」儀的經本曾經吸收了「太乙煉」經本的許多成分。

四、不同的科儀壇場

「先天斛食濟煉幽科」儀的壇場和「斗姥煉」的壇場佈置基本上是相同的，即：單一高功法師行儀的壇場是一個長條桌子。三法師的壇場是三條長桌。長桌的一頭坐高功法師，另一頭則陳列桌圍和香燭。長桌的二側則坐滿行儀的道眾。「先天斛食濟煉幽科」儀的長桌上放置有三清木雕神像，「斗姥煉」儀的長桌

上則放置有斗姥神像。

「太乙煉」儀的壇場佈置同「先天斛食濟煉幽科」儀和「斗姥煉」儀的壇場略有不同。筆者所見的壇場是，儀桌一面靠牆，牆前放置有太乙救苦天尊神像和神位。高功法師面牆而坐，儀桌二邊各坐一至二名道士，分居法師的左右手位置。其壇場規模比較起來要小得多。儀桌上的陳設也要少得多。

「先天斛食濟煉幽科」儀和「斗姥煉」儀的長桌上，還置有「香花燈水果」等供品，各供品分別置於精緻的小碟子上。其碟子大多金銀閃爍，十分精美。而「太乙煉」儀長桌上的供品則較為簡樸。

「先天斛食濟煉幽科」儀高功法師或三法師的坐姿同「太乙煉」和「斗姥煉」儀的法師的坐姿並不相同。「先天斛食濟煉幽科」儀的法師，從升壇起直至科儀即將結束，大約二個小時，一直保持盤腿而坐的姿勢，其勞累程度可想而知。而「太乙煉」和「斗姥煉」的法師則採用在椅子的普通坐姿。

三個煉度儀壇場的最大區別，則是「先天斛食濟煉幽科」儀法師盤腿而坐的座位後有一個圓背。圓背並非用作法師的依靠，而是在圓背周圍鑲有彩色燈泡組成的光環。每當高功法師登壇時，則光環燈泡齊亮，顯現出高功法師代神說教的神威，同時也為「先天斛食濟煉幽科」儀的壇場增加了濃重的色彩。而這樣的有光學技術的壇場是「太乙煉」和「斗姥煉」，乃至於其他大陸道教科儀中都還沒有採用的。

五、華南道教科儀的特色

1，華南道教勇於突破宗派限制，兼收並蓄。華南地區遠離中原，就其文化發展水平而言，比較中原



文化和江南文化要略微落後一些，因此，華南文化相對地說，比較少保守性。對於異地的比較先進的文化都採取寬容的兼收並蓄的態度。同時，又由於華南地區比較早就有了貿易經商的習慣，無論是海上貿易或者陸上貿易，都較為發達廣泛。這也有助於華南文化對於先進文化持有容納、吸收而不歧視排斥的態度。華南道教本身是從中原地區傳入的。華南道教在本地站住腳跟以後，對於其他地區的道教神學思想以及科儀等等，自然會繼續保持學習、吸收和兼收並蓄的態度。在這樣一種大的文化背景之下，華南全真道派在全真鐵罐煉的基礎上，吸收江南太乙煉，乃至於其他道教派別煉度儀之長處，融合成為自己的「先天斛食濟煉幽科」儀，這是十分自然的事情。華南道教同江南道教相比較，江南道教則比較注重宗派的區別，比較少突破本宗本派的傳統，包括科儀，也很少見到大膽吸收其他宗派科儀變成自己宗派的科儀。

2，華南道教敢於吸收各種營養，大膽創新。華南文化由於其特殊的地理環境和歷史條件，因此，華南民眾一直有接受新思想、新事物的良好傳統。在接受新思想和新事物的基礎上，勇於對於中原傳入的一系列思想和事物，採取批判和革新的態度，大膽進行創新活動。華南道教生活在這樣的社會條件下，自然也對於中原傳入的道教傳統文化作出了許多革新和創造。「先天斛食濟煉幽科」正是這樣一種對於全真道派煉度儀進行大膽革新和創造的產物，另外一個突出的例子，就是在清代末年新創了一個「關燈散花儀」。同江南道教相比較，江南道教儘管也有一些根據本地需要對於傳統進行革新和創造的例子，但是，其革新和創造的步子顯然要比華南道教的步子小得多，而屬於革新傳統而新創的科儀則幾乎是很少見的。

3，華南道教在科儀壇場和音樂等方面，力求華采，盡善盡美。華南地區的文化由於自然環境和語言音樂的特殊性，因此，呈現出華麗多姿的面貌。其音樂婉轉曲折，其美術濃采重墨，其文風也奢華多采。

加上，近百年來，華南地區對外交流廣泛，人員交流頻繁，因此，在較強的經濟實力支撐下，華南文化的多樣性、多元性⁴。一直在中華地域文化中獨佔鰲頭的。華南道教生存在這樣的繽紛駁雜的背景之下，比較注重壇場佈置的豪華濃采，科儀音樂的悅耳動聽，並且在傳統壇場設置的基礎上，大膽採用了新型的燈光技術和聲響技術，使之與傳統相結合。這些在中原和江南道教中是極為少見的。因為，中原和江南道教的科儀囿於古樸淡雅的風格，保持著舒緩純樸的音調，更加少用現代的聲光技術。

4，華南道教重視科儀的實用功能，度亡超幽。華南地區由於自然條件的惡劣和對外貿易的開展，民眾重視活動的實效，較少講究排場。這就造就了華南文化總體上比較注重實用的特點。儒家追求「經世致用」，釋道二家的科儀都重視度亡超幽的實用功能。華南道教最為流行的科儀就是「先天斛食濟煉幽科」和「關燈散花儀」，這二個科儀都是度亡科儀。而中原和江南地區道教則不同。江南道教有些著名科儀，例如：進表科儀（又稱「全表」，「上大表」），「朝」（即「九幽朝」或「火司朝」等），「符召」（又稱「全符」、「發符」等），這些科儀演習時間很長，壇場恢宏，排場規模，不過就這些科儀的功能而言，只是通疏上表，召請神將等等，作為度亡超幽目的的鋪墊，並不直接發揮超度亡魂的作用。這些科儀，在華南道教中雖然同樣有舉行的，但是，從總體上說，它們在華南道教的科儀中並不占重要的位置。

- ① 《道藏要籍選刊》，第8冊（上海：上海古籍出版社，1989），808頁。
- ② 《道藏》，第10冊（文物出版社，上海書店，天津古籍出版社聯合出版，1988），449頁。
- ③ 《藏外道書》，第17冊（巴蜀書社，1994），664頁。
- ④ 《藏外道書》，第30冊，352頁。
- ⑤ 《中國人的宗教禮儀》，日本福武書店，887頁。
- ⑥ 《藏外道書》，第17冊，628頁。
- ⑦ 《藏外道書》，第30冊，343頁。

近代廣州的道堂——省躬草堂的醫藥事業以及其適應戰略

志賀市子

一、前言

「香港道教」的特徵之一是被稱為「道堂」（亦稱「道壇」）的宗教慈善社團在道教界佔有重要的勢力。所謂「道堂」是把道教神仙作為祖師供奉，大部分實行「扶鸞（扶乩）」（也有以前實行），秉持儒釋道三教合一的宗教倫理觀，提倡自己修養並救濟他人，是以自願入信的信徒為中心而管理的社團組織。成員既不是職業道士，也不是出家道士，是在俗的一般市民。主要有神誕法會、贈醫施藥、教育、社會福利事業等，大部分被註冊為非牟利慈善機構^①。香港道教的這一個特徵，與臺灣道教，又與大陸的許多地方道教也有差異。筆者以往對香港「道堂」的現狀以及其社會的作用、發展過程、背景進行了調查分析。

香港道堂的源流，可以追溯到十九世紀後半，在以珠江三角洲地區為中心的嶺南地區，相繼出現的新興道教系社團。一九四二年出版的「廣東年鑑」，對此新興的宗教運動，有如下敘述：「廣東道教團體之形式，除道觀外，其較大組織者尚有所謂「善社」，此種「善社」採取宗教形式為結合，而行善救世諸目的。多尊拜太上老君、呂祖（呂純陽）、關羽、孫悟空諸神，其社員多屬中流男女，或富買巨商，互以修身行善為約則，採納儒家修養精神，如提倡孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥以為社員規約綱領……。其



組織一仿羅浮山道觀。入道者即受道名，輩數非常分明，每逢祭祀典禮晉香，排列由尊及卑次序整然，此外更廣行善事，刊印善書，名目甚多。……」^②

在《廣東年鑑》裏以「善社」這個名字出現的這些道教系社團，正是屬於代表現代香港道教界的「香港道教聯合會」的諸道堂的源流。

清末在嶺南地區出現的道教系社團大致分有兩類；一類是屬於「先天道」的道統的社團，另外一類是以呂祖以及其他道教神仙作為祖師的「道教」系的社團。不論哪一類都秉持儒釋道三教合一的宗教倫理觀，提倡自己修養並救濟他人。通過扶乩與神仙溝通，舉行宣講及刊印以八德為綱領的「勸善書」，贈醫施藥，舉行神誕法會，義塚、救濟難民等慈善事業作為主要活動。其主要的成員是鄉紳，商人等地方中上層人士。他們與舉行道教科儀作為行業的出家道士和職業道士等專業者劃清界線。這樣的道教系社團，以其佈局和形態、活動內容、成員構成等的特徵，俗稱為「仙館（觀）」，「道堂（道壇）」，「齋堂」，「善社」，「佛社」「佛道社」等。

從道光末到咸豐、同治年間相繼出現的名為「仙館」的共通點，全都是設立在這遠離塵囂的風光之地、以及道教聖地而享負盛名的山嶺，具有紳士名流雲集之高級修養及隱遁之地方的特色。「仙館」的入道者，不同於舉行儀禮作為生計的職業道士，亦不同於完全與世隔絕的出家道士，他們可以以「居士」的身份在俗而行修養。所以，於仙館「入道」來說，與其說是出家脫俗，毋寧說是隱居在風光明媚的山林中，晚年過著寧靜的生活。入道者當中，有不少是高級官員、藝術家、港澳商賈、海外華僑等，由此等人士的捐贈及房產的收入以維持仙館的經營。^③如西樵雲泉仙館就是很典型的例子。^④

比具有高級修養及隱遁之地方的特色的社團稍微後出現的是具有善堂特色的道教社團。這種道教社團大多是以瘟病蔓延之際為轉機興起的，而以城市為中心開展贈醫施藥活動。

清末，太平天國的戰亂與西方近代文明急劇的流入，震撼了清朝體制的政治、經濟的基礎，引起了社會秩序的混亂與傳統價值觀的動搖。屢次發生的自然災害、疫病和內亂，被看作是「劫」，意味著世界末日的「末劫」正在臨近的危機感在社會上蔓延。回避「劫」的唯一對策是「行善」。用扶鸞被寫的鸞書再三提倡，遵從神仙乩示做「善行」才能夠救濟「劫」的「救劫論」。因此乩壇、鸞堂等的扶鸞社團的設立開始呈現一種社會運動的氣象。一八九四年以後每年侵襲香港、廣東地區的鼠疫，自然被認為是「大劫」，為此以醫藥事業為主要使命的道堂也連續不斷地出現了。

代表現代香港道教界的諸道堂的主流是，把活動據點放在城市裏，以用扶鸞贈醫施藥為使命的具有善堂特色的社團。為了考察香港道教的特色與發展過程，需要詳細地調查分析這種道堂的理念、思想、活動和成員等等。

在以贈醫施藥為主要活動道堂的事例研究當中，為一般所知的就是黃大仙祠的研究。^③可以說，黃大仙祠是以疫病流行為轉機而創立的，是探究從廣東至香港展開道堂的典型例子。

然而，關於黃大仙祠的事例，廣東時代的活動內容不太明確。香港黃大仙祠的前身，廣州的「普慶壇」，因為民國後不久便遷移到香港，有關民國以後廣州情況的資料幾乎不存在。僅只留下在廣州芳村繼續活動的普慶壇，民國後，在反宗教政策強烈的壓力之下，漸漸地衰落之資料而已。

供奉道教神仙和佛教菩薩，而且舉行神誕法會的道堂，因為既具有寺廟的特徵，又兼有善堂的特色，

所以很容易被看作民國政府再三實行的反宗教政策的對象。實際上在廣東的道觀和道堂之中，因此政策而事實上被不得已停止活動的地方也不少。但是，一部分道堂一邊回避其壓力，一邊積極地支持民國時期官方實行的衛生事業和救濟難民事業，成功地幸存下來。本文，作為一個個案，希望採納省躬草堂的歷史。

省躬草堂是以一八九四年春天廣州的鼠疫流行為轉機在廣州創立的道堂。民國後不僅沒有屈服於官方的各種各樣的壓力，並且策劃適應戰略，繼續維持活動。草堂還特別致力各種醫藥事業。現在香港大埔的省躬草堂便是一九三三年作為廣州市省躬草堂的分堂而成立的。

省躬草堂，把光緒二十年（一八九四）至民國甲戌年（一九三四）間降壇的乩示，出版發行了鸞書《省躬錄》八集二十四卷以及記錄省躬草堂的歷代事業的《省躬草堂大事紀要》（一九二〇）。^⑥在《省躬錄》裏，除了乩示的記錄以外，還有服食草堂降示的仙方的信徒所寫的報告（靈驗證記），以及有關的法例集、官署發給的公函、草堂的章程、贈診簡章等各種付錄。

本文將根據《省躬錄》和《省躬草堂大事紀要》（以後簡稱為《紀要》）為資料討論下面兩個問題。

1. 草堂是怎麼解釋疫病的病因？如何治病？用甚麼方法應付了疫病的流行？草堂的醫藥事業是如何展開的？

2. 辛亥革命以後，草堂對圍繞民間宗教的政治、社會環境的變化是如何適應的？在這裏特別提出以下兩個問題。第一，民國以後，在反宗教的高潮下，怎樣擺脫種種的壓制？第二，怎樣支持和參與官方推進的衛生事業和難民救濟事業？

除此以外，本文的另外一個意圖是，通過廣州一間道堂與官方的關係以及其適應戰略為線索來考究近

代以後的廣東道教界是如何重新編成這個問題。清代廣東道教界，民國以後，受到近代化政策的影響，呈現出很大的變化。一方面出家庭道士生活的道觀，失去了國家的保護而逐漸衰微，同時受到破除迷信運動的影響的火居道士被淘汰。另一方面，以紳商為主要成員的如省躬草堂那樣的有善堂特色的道教社團抬頭。本文將探討有關這項趨勢背後的時代狀況。

二、省躬草堂之成立

清末，在廣州府城東的番禺縣公署的後邊設立了一座神像。近鄰都知道那位神非常靈，人們經常參拜。一八九四年四月，在廣州大流行鼠疫的時候，陷於惶恐不安的民眾都聚集在神像前，為了尋求護符和藥方，舉行扶鸞儀式。

四月二十二日晚上，本境界土地神史德清和郭大仙、張大仙、曾大仙這三位仙師陸續降壇。人們問「時疫盛行，求賜靈符服食療治，佩帶鎮宅，可否恩准施行？」曾仙師回答說，「吾袖中一算，知十二家弟子中，有廣成子道長意欲下凡濟世，各子明晚誠心虔禱，或可感降，俟之。」第二天晚上，人們再次匯集在縣公署後邊，舉行扶鸞，等待廣成子降壇。經幾次試行後，終於廣成子與友人的仙師們一起降壇，宣言，「吾乃玉虛宮門下成章廣成子是也。適承友命降壇，以決憂疑，諸弟子誠心問事，無不應驗，不誠驅之，污穢逐之。勿謂言之不預。各宜自重。」眾弟子求賜治疫靈符，俾治病佩帶鎮宅，乞准行。「嗟嗟嗟。今年世人大半除。善者免，惡難遮。逃逃逃，非不可書符。俟吾算之何如，停乩。取筆紙來，書治病符式一張，



各子習之。」（初集卷一：2-3）

從那天以後，廣成子和諸仙師每天降壇，每次賦予各種各樣的符和教導。五月二十六日晚上，信徒們向廣成子提議，「眾稟各弟子感恩靡極，擬將後園舊址修建供奉，未知其向合否？」希望在縣公署的後院設立仙壇，供奉廣祖師的像。廣成子作了如下之回答：「若是心誠，吾姑聽之，不必華美。」（初集卷一：13）六月一日，番禺縣主杜友白批准撥給工戶後荒地，建壇供奉祖師。（紀要：74）

六月二十九日，舉行了仙壇落成開光典禮，「省躬草堂」在此成立了。（初集卷一：22）在《番禺縣續志》卷五公建，有關「省躬草堂善社」的記載。

省躬草堂善社，在縣署西偏，光緒二十年六月，由善董潘寶善、崔清筠、潘珍堂、霍啟端、黎沃榮、羅啟疇等創建，並經知縣杜友白、裴景福、錢溯瀾，先後撥給曠地，自行建築。歷辦贈醫贈藥、施棺、施葬、施粥、種痘、卹產及派送丸散等項。堂內奉祀廣成子仙像，以誌善緣。不許婦女參拜。各經費均由善董同志籌集辦理。^①

據《省躬錄》初集（1898）記載，草堂的弟子有三十六人，第二集（1904）當中有四十七人，第三集（1914）當中有六十四人，人數漸增。在《省躬錄》初集撰寫序文的弟子之中有不少士紳。此外，在初集跋上記載的「聯同敬跋紳士銜名」之中，以翰林院編集朱汝珍為首，還列有進士、舉人等功名的儒學者或高級士紳。他們不一定是草堂的弟子，不過至少由此可見，省躬草堂是在這樣的上流階層支持之下而成立的。

三、疫病的病因論與相應疫病的措施

以一八九四年春季的鼠疫流行為轉機成立的省躬草堂，以後對每年發生的「時疫」作了各種各樣的反應。從《省躬錄》中看到，除了書神符外，還記載了有內科性、外科性的治病法。以及草堂積極參與鎮定疫病而舉行的社區活動「巡遊清疫」。

1. 疫病的病因論

《省躬錄》解釋疫病流行的主要原因就如下。

修省日虧，外為習染所污，內為私欲所蔽，梗頑妄作。淳樸遠遜乎先民，怙惡不悛，狡詐遂成為故態。以致上天震怒，疊降災禍，愚民無知，同罹苦厄，年年癘疫，自甲午以迄今，歲歲饑荒由丙申而至此。

（初集卷二〈廣祖師省躬錄總論〉：二）

即，人們不理解之區別，一邊沾染惡習，一邊囿於私欲，不承認過失，以致上天震怒，降下疫病、饑荒等各種各樣的災難。這種把不道德的行為和疫病發生的關聯，即是天人相感和因果報應的觀念融和一體的病因論，是在清末流行的提倡救劫的鸞書上常見的主題。

根據余新忠博士的《清代江南的瘟疫與社會》的記述，清人對瘟疫的病原的認識主要有鬼神司疫和疫氣致疫的兩類。^①

在《省躬錄》也有兩類說法，譬如，「緣本年（1896）正月初六日，玉皇命瘟神下降四處，各子覓食四方，誠恐染此毒氣，……」（初集卷二：2），或者「吾本夜臨壇，因本月初五日巳時，有北部瘟神屯於東郭。」（初集卷二：2）以上是瘟神司疫的說法。此外，鬼神司疫和疫氣致疫的說法混在一起的記載也有。在初集卷一裏，信徒向神仙問「弟子問所居之街，疫氣甚盛，應否遷居？」神仙回答：「查弟子幸無大過，亦有好善之心，是以疫神不入爾家。」（初集卷一：4）在初集卷二，神仙發出警告，「奸詐百出，皇天怒，命我稽查，故發此等之災，折磨惡類，或加刀兵之苦，或加疫癘之慘，而世人猶不知自斂，以致年年如是，疫氣熏蒸，間或傳染平人」（初集卷二：30），則疫氣充滿，一般人就也有感染的可能性。疫氣被描寫為黑色的氣。據初集卷二登載的《靈驗證記》說，「（仙師）蒙降筆賜符及示藥方，並教以食符之法。迨化符食時，見有黑氣一團沖房而出，再食藥，則病若失，即日行坐談笑如常。」（初集卷二《靈驗證記》：11）由此可見，在《省躬錄》裏，關於疫病的原因，鬼神致疫和疫氣致疫的兩類病因論共存。

2. 治病的處方

在《省躬錄》裏所記載的治病法主要有五種：1. 使用符，咒語。2. 用扶鸞降示的藥方（內科的藥方／外科的藥方）。3. 讓喝草堂內精煉的藥茶、丹水、丹酒。4. 用草堂內製造的丸散藥。5. 中醫師診察。

使用符、咒語

一八九四年的鼠疫流行時，廣仙師第一次降下的是全套的「治一百病驅罡符」。以後，在省躬草堂，按照情況，降示各種各樣的符。《紀要》裏有多種符名，如驅罡符、解穢符、醫眼符、安胎符、驅邪擋煞

符、解毒符、醫痘符、法水符、巡遊符、救疫辟毒符等等。符的用法有「佩符」（攜帶用）和「食符」（焚化之後把其灰浸在水中而服用）的兩種，也有用的時候必須同時念咒語的符。

用扶鸞降示的藥方

疫病流行之際，不僅有降示神符，還有按照症狀，通過扶鸞降示草藥的藥方。

藥方有內科和外科的兩種，兩種都能夠緩和疫病引起的症狀。譬如，一八九七年春天疫病流行之際，關於其症狀和治療法，祖師降示下面的乩示。雖然在乩示裏只說「時疫」，但從症狀和流行時期來看，很可能是腺鼠疫。

今也其症起於倉猝，存亡在乎俄頃。兩手尺寸之脈，必洪數弦緊，病在心肝二經。而去歲之症，則屬心肺之經，故與今者略有異焉。此症先宜護心，勿使相攻，繼宜平肝瀉火，由大腸而出。後用外治，是有核者而言，無核者亦有此症，則不用外治。……（初集卷二：27）

跟着廣祖師降示的內科藥方就如下：「黃岑二錢半、銀花三錢、連翹二錢、錦軍三錢後下，枳實二錢、雲連二錢、花粉三錢、正摩犀角錢半先煎，重者則用二錢，甘草一錢，加白芍四錢。」

有核者要用的外治之法就如下：「用本堂內之玉繡球葉搗爛，和黃糖敷之，加正川麝香三四分，無力者，或以大梅片五分換之亦可。至玉芙蓉即玉繡球，又名雙喜草，其名甚多，五方呼之不同……」後來，有弟子問「玉繡球草藥是難得的，可否以別的草藥代之？」祖師答「四方皆有，若果難尋，則以生側柏葉代之。」^②（初集卷二：28）



筆者因為不是研究中國醫學的專業，所以不能判斷上述症狀的解釋和藥方，從中醫的知識來看是否妥當。但是，只要參考中藥的書，便能理解比如連翹有清熱解毒，消腫的效果，麝香有抗炎作用等。^⑩從這些可以看出，對疫病的草堂的藥方，無論內科和外科都有緩和症狀的實際性效果。

讓喝藥茶、丹水、丹酒

省躬草堂，自己精煉了有藥效的茶、水、酒。製造法是乩手一邊舉行扶鸞儀式，一邊用硃沙浸的筆，對茶、水、酒施給符咒而製造的。在《紀要》裏可以看到製造「丹藥茶」、「可寶茶」、「陰陽丹水」、「光明眼水」、「急救丹酒」的方法。

用草堂內製造的丸散藥

在草堂，按照神仙的處方，製造了藥丸和藥散。在剛創立時，只是教示草藥的藥效或用法，但在光緒二十五年（1899）二月，天花流行之際，降示醫痘油的精煉法之後，各處可以看見製煉各種膏丹丸散的方

法。

丸藥的精煉法，把指定的草藥搗爛，一邊念咒語一邊加上已焚化的數種符的灰和蜜糖放入爐裏煎煉。

剛開始精煉丸散藥的時候，弟子親自製造，祖師事先乩示製藥的日期，在那天全堂舉行製煉活動。後來雇用專門製藥的工人。民國以後，把這個工作委託給草堂開設的藥店。

在《紀要》裏記載的製藥指南有，「安胎保產催生丸」、「可寶丸」、「止咳丸」、「聖和丹」、「十香止痛丸」、「衛生丸」等丸藥名字。《紀要》第七章第二節〈製造丸藥〉

中醫師診察

一九〇五年六月，按照祖師降示的「擴充的善舉」批示，商討創立了「贈醫施藥施棺三事」事業。結果，草堂決定廢止藥籤，雇用中醫師進行贈醫施藥。（《紀要》第七章第三節〈贈醫施藥〉）

中醫師的診察按照贈診簡章規定如下：

每早晨刻八點鐘開診至午十二點止過期不候。

到堂時，各給號簿一枝編列號數，挨次就診，按到之早遲，以為診之先後，免至紊亂。

到堂候診，宜照男女坐位，男左女右，切勿錯雜。

再到診視，攜回上日原方，以便查核。

凡癰疽癰瘤人等，概不診視。

來堂就診者，如遇病重，危在旦夕，脫有不測，宜各安天命。

本堂向不收受外間分文，與別處勸捐借助者迥不相同，儻確係赤貧無力檢藥，本堂自應酌贈稍可，自顧幸，勿濫取，各宜見諒。（《三集卷一：5》）

3. 出巡清疫

在傳統社會，疫病流行的時候，官民雙方舉行了為求鎮定疫病的各種各樣的集體祝願活動。其中一種是稱為「巡遊」的儀式，就是以一個廟宇為中心，聚集管理那個廟宇的社區居民，抬神像出巡，用以淨化社區，驅除邪疫。

雖然省躬草堂自己認為草堂與一般的廟宇不同，但因為供奉神像，有扶鸞、靈籤、法會等的活動，被

鄰人當作是一般的廟宇，被俗稱為「廣仙師祠」。一九〇一年三月二十六日，在廣州再次流行鼠疫的時候，番禺縣縣知錢溯瀛來懇求，「省城疫癘盛行，虔請祖師出巡，以消疫氣。」廣祖師對此邀請不得立刻答復，回答說：「今歲春瘟過於發洩，是天地不正之氣，洋溢橫流，福盡者當之，以至於此也，大凡起居虔潔，疏爽通風，飲食清淡，節戒肥濃，不使昏濁之氣觸之，則疾病自少，而心自清靜矣。子宜酌之。至出巡一事，姑別商之云云，……。」

第二天，經縣知再三懇求，廣仙師最後只好答應，乩示「邑宰至誠、為民請命，姑准為之」，允許出巡。（二集卷一：81-83）

四月十三日晚上，祖師乩示實施巡遊之際需要的儀仗用品，並乩示儀式的程序。

選童子八人，分八色的衣服，以象八卦。衣色綠、淡黃、淡紅之類，衫褲一律。齋戒沐浴之後，頭梳成兩個髻，戴與衣色草帽，帽刻八卦。童子赤足，右手執楊枝，左手挽法水，沿途灑水。用吊爐六個內焚檀柏黃朮等香木。信徒先期齋戒潔宿三天，以便隨行。六個信徒先行，沿途過廟，進去廟裏，化新符在神前爐內，並在路上放槍炮，以沖陰翳之氣。（二集卷一：83-85）

四月二十四在戌刻，將祖師像陞進鸞台，巡遊老城內各街。

出完巡之後，飛傳著在城內疫病潛消的消息，於是從城內各處很多人來請求巡遊。南海縣知請求巡遊南屬城內各地，在四月二十九日廣祖師乩示，五月初七、八、九日數日允許舉行。五月八日夕，祖師像巡遊南關、東關。又五月十四日，河南三鄉的士紳又來請求巡遊。（二集卷一：88-91）

一九〇一年的春天，省躬草堂舉行一共三次大規模的出巡清疫活動。每次都是響應草堂近鄰社區的士紳的請願而舉行的。儀式方式遵循傳統的作法。從此可見，省躬草堂，不限於只是以贈醫施藥為中心的「善堂」，兼具有保護社區的地方性「廟宇」的作用。

四、民國以後省躬草堂的變遷

1. 一九二一—一九二九年

辛亥革命以後，在政治體制由清朝向中華民國轉變的過程中，對民間宗教設施和結社的管理更強化了。根據潘淑華博士所敘，在清末至民國時期的廣州，有五個時期政府特別強化對民間宗教的統制。其中第一次是在光緒年代施行廟產興學運動的時候，第二次是在辛亥革命之後。^⑫

省躬草堂也敏感地察覺到這股潮流。一九一二年的乩示說，表現當時的時勢「現今過渡時期，無論何人，皆歷此劫」，一邊鼓勵信徒「及時行善，不必畏縮不前」，一邊呼籲警戒街談巷議，注意不法之徒有機可乘。（四集卷二：5）

民國成立後，省躬草堂面臨的問題大致有兩個。一個是草堂堂址的土地使用權的問題。草堂堂址在番禺縣署用地內的舊工房的地址，是在清末時得到番禺縣縣知的批准，被撥給草堂的。政治體制轉移後，新政府很可能會藉口是公產，沒收土地。



一九二二年六月，草堂接受了政府規定結社集會章程十八條，立刻向祖師問乩，本堂對法案如何應付。祖師降示「就目前而論，在政府既有規定結社集會之條，他日無論如何改變，亦必仿此制度，以制限人民。今宜就此時機，仿照所列章程，逐一參考，然後呈於該管之民政司長、及地方有司，並將堂內地址繪圖併繳，至其中章程，如宗旨、命名、規章、辦事、建立時期，董事住址各條，均按示諭酌填。於月底或來月初間稟呈。」（四集卷11：5）

舊曆八月初一，就是新曆九月十一日，草堂的董事們，聽從如上的乩示，向民政司長、財政司長、番禺縣縣長提出草堂的建築設計圖，章程、宗旨、名稱、辦事人履歷、設立的緣起等各項資料，並呈明，草堂堂址是舊政府撥給的，由董事們自行籌備建立，歷年進行善舉而創立的。而且，擔憂將來市制施行的時候，因為番禺縣署的遷移，舊政府撥地原案會無效，故向新政府申請發給「印照」。

財政司長接受了草堂的要求，命令番禺縣縣長調查，知道省躬草堂的投訴沒錯的事，立刻准許立案出示保護。但是，關於發給印照的事，由於還未施行市制，縣署未遷移，表明了暫時不需要置議。（四集卷11：11-12）

省躬草堂終於照原樣，在縣署的地址內，維持活動，不過翌年再次發生了新的危機。一九一三年七月，司法準備處處長對番禺縣縣長提出，廣州南番監獄囚人作業所由於狹窄，令番禺縣署內的廣成仙祠遷往他處，並付以搬遷費，以便擴充為卹囚的習藝所。番禺縣長回答，民國元年已經向草堂準照立案出示保護，現今如果補款令遷，與原案不符。處長立刻取消那個建議，並且鼓勵維持善舉。（四集卷11：46-47）

從這些事例可見，民國成立之後省躬草堂和新政府的關係好象非常良好。草堂的乩示「曠觀慈善事業，

各國皆同，且公益法人，又為各國共認，是善堂一項，實足協贊國家行政之力（四集卷二：10）表示，草堂認為善堂是公益法人，應該積極地配合國家行政。因這個緣故，民國元年政府招募「國民捐」的時候，草堂自願地繳了五百元。（四集卷一：109）

一九一五年九月，番禺縣長將縣署左側的工房跡地撥給草堂，以便修建種痘廳堂。以後，歷代番禺縣縣長將署內餘地撥給草堂，草堂順利地發展。（《紀要》第四章第一節〈政府撥地〉：74-77）

省躬草堂面臨的第二個問題是，把傳統性的宗教祭祀看作是「迷信」，誹謗中傷宗教為「誣惑民眾，魚利斂錢」的高漲潮流。一九一一年十二月的乩示為此感到嘆息：

中國歷古以來，已有儒釋道三教，三教之名雖異，而其理則一。故編書一事，使知吾堂所奉道教，無非以慈善為主，而今之自負開通，信口雌黃者，非曰作偽騙民，則曰斂財惑眾，非曰教規不守，則曰主教無人。不思儒教所奉聖教，道教所奉吾教，釋教所奉佛教，豈歷千年而聖人活現為主教有人乎。聖經佛典，即立教之規，不過後人妄談誤會，雖聖經佛典汗牛充棟，彼輩亦視若虛文。……（四集卷一：75-76）

對這股潮流，乩示敘述「現今時勢，非有確實善舉，每為人所詬病，動以迷信為言」（四集卷一：75），就是說，非通過善舉而提高社會的評價不可。民國以後，草堂為何不限於推進贈醫施藥事業，而且積極地響應政府的號召而進行賑災救民，是因為有其時代背景的。

不過，儘管省躬草堂的努力，民國三年六月，《安雅報》刊登某人誹謗中傷草堂為「斂財惑眾」的投稿。草堂立即向報界公會及安雅報寫了抗議信，並且向番禺縣縣長及警察區署請求查明報紙和投稿人。

《紀要》第五章第四節〈雜事附誌〉：101-102)

2. 多樣化的醫藥事業

民國初年，省躬草堂幹勁十足，聲稱「將來官廳舉辦衛生行政，吾堂先立此基礎」（四集卷二：24），給政府打先鋒，積極地開始了公共衛生事業。其中之一是記錄贈診人數、病例及報告傳染病患者。據九月初九日的乩示說，在外國的醫院，每日診察之際，把流行甚麼病，是否傳染等，記錄下來。如果吾堂熟知衛生之道而且自報行善之名，應有宣佈之義務。以後宣佈贈診人數的時候，如有發現傳染病或疫病，醫師馬上向管轄官廳報告。（四集卷二：16-17）

另外一項是開始贈種洋痘。一九一二年冬天天花流行，二月二十七日廣祖師乩示特設種痘，固屬甚善，並命令從三月八日開始。接到這個乩示，信徒們急忙地尋找痘師。同時向番禺縣長報告種痘科的設置情況，並向民政司長請願批准立案。以後，草堂每年舊曆十二月聘請痘師，每月安排兩三天的種痘日程。（《紀要》第七章第六節〈贈種洋痘〉）

民國前草堂的醫藥事業以開神符為主，民國以後，把其重點轉移到了製造丹藥。一九一一年草堂向同人招股來籌備而開設了藥店「聖和堂」。之後精煉膏丹丸散的工作被移交給藥店。把藥店獲得的利潤一半挪用為草堂進行的善舉的資金。主管藥店的經理由選舉決定。

藥店的經營順利地發展，在一九一五年開設了分店。為了更擴充藥店，以及推動各地的代理店出售草堂製造的藥品，一九一七年二月在廣州舉行的農品展覽會陳列草堂製造的可賣茶，並給觀眾試飲。可賣茶

的評價相當好，還獲得了農品展覽會長贈送匾額。（《紀要》第七章第八節〈飭設藥肆〉）一九二一年七月，草堂響應衛生局發出的捐獻軍用藥品的號召，在廣州藥店的清單裏刊登了聖和堂和其藥品名。^⑮民國以後草堂經營藥店的成功，建立了為實現大規模救濟事業的財政基礎。

在各種救濟事業當中，草堂特別致力的是贈送藥品、糧食等給遭災地的賑濟事業。在洪水多次發生的民國三年（一九一四）夏天，草堂第一次舉行了賑濟事業。向肇慶、順德、九江、佛山、新會方面分開五隊派出人員，在途中，向順德水藤的如春善社^⑯尋求合作。賑濟事業是與各地的善堂組織聯合進行的。

民國九年（一九二〇）十二月，在戰鬥激烈東西二江流域的遭災地進行賑濟事業。從那時候起，為了在遭災地受到縣知和警察的保護，得到了廣東省長發給的護照和襟章。從民國十一年至十四年，派遣人員到港澳、潮汕、北江流域的遭災地，展開了大規模的賑濟事業。（《紀要》第七章第九節〈出發送藥〉）

3. 一九二〇年—一九二四年

一九二〇年，返回廣東的粵軍的總司令陳炯明兼任廣東省長，作為地方自治的先驅，發表了在廣州確立近代化的市政計劃。為了實施這項計劃，一九二一年孫文的兒子，孫科被任命為廣州市市長。以後廣州市政廳取代了市政公所，開始實施為建設近代都市的各種各樣的政策。

根據潘淑華博士說，一九二〇年代前半時期政府對宗教的關心，與其說是趨向著思想性的，不如說是財政性的。這個時期政府為了統一中國而建設近代國家需要莫大的財政收入和軍事費，所以政府著眼於廟觀庵寺的公產。^⑰



給廣州市的廟觀寺庵的存亡帶來很大的打擊的是如下的政策。民國十年七月，廣東省發布了向全省的祠堂庵廟寺觀的建築課稅的「上蓋契稅」的訓令^⑥。民國十二年五月，廣州市教育局公佈將含有市內的廟觀的部分官產轉用為國民學校。^⑦同年五月，用「公產」的名義，沒收了廟觀寺庵的土地，以實施政府的估價投標的政策。廟觀寺庵的僧尼，或是管理廟宇的街坊，限制在財政局公佈後十四天以內付款^⑧，能優先買回廟產，不過，如果逾期，即被投標。從六月至七月，廣州市市政府市政公報登載了為投標對象的五百七十處廟觀寺庵的名單和底價。^⑨

這些政策當然把廣州市內的道教宮觀作對象^⑩。比如，清代全真教十方叢林之一的應元宮，將地基的一部被轉用為中學。羅浮山沖虛古觀道士管理的黃沙修元精舍，一旦被投標，不過後來買回了大殿和庭院的一部。另一方面，像粵秀山麓的三元宮和河南的純陽觀，雖被列為投標的對象，由於有關係的官僚或勢力者的調停，避免了出售。^⑪但是在廣州市區的玄妙觀可能沒有那種關係。在一九二〇年以前，將玄妙觀的部分地基已經被轉用為國民學校和通俗教育講演所，一九二二年又被教育局將玄妙觀餘地基轉用為兒童遊樂園。儘管居在玄妙觀的道士向市政府投訴此是蠻橫的措施，但市政府不理睬，道士們不得已收賠款四散^⑫。如此可見，一九二〇年代前半，對近代廣州的道教界，確實是一個大的轉變期。

遭受影響的不限於有出家道士居住的道觀，而且還有具有善堂特色的道教社團。因為這些社團供奉神像，所以跟一般廟宇分不清，被看作投標的對象。在觀賢坊的普善堂，是一間以贈醫施藥為主的呂祖道堂也成為了投標的對象。然而信徒向財政局公訴這措施是不妥。當時財政局據調查後得出結論，「普善堂是一間善堂，也設置學校。內部有供奉呂祖的地方。不過，與一般的廟宇有差別」，普善堂避免了出售。^⑬

省躬草堂是如何渡過這些危機的？市政實施後，省躬草堂積極地幫助政府，贈藥給廣東各地災害地和疫病發生地，或者派同人推進賑濟事業。省政府對省躬草堂的善舉給予很高的評價，贈送了很多匾額。

民國十年十一月十八日，草堂向財政局訴說免上蓋契稅，由於派同人遠方進行數次的賑濟事業，經費花得不少，不能支付上稅。財政局准許了草堂的主張。（六集卷二）

草堂遂向廣州市政廳和民政廳再三訴說，草堂一直沒受到外捐，所以草堂不是財團法人，而是社團法人，與一般的所謂普通善堂不同。

但是，民國十二年夏，草堂也遭受了以廟觀庵寺對象的公產處理政策的影響。八月二十八日，廣州市登記局把草堂要求作為每井值銀一百元估價的地價，向財政局上繳八千元。草堂向廣東省長直接請求免除支付。但是，政府以草堂的地基是官地民建的，而且到現在為止爭執還沒解決為理由，又訴說政府財政不足之苦處，命令草堂忍痛繳納。（六集卷一：26）

九月，廣祖師在乩示中說，「地價的繳納，是一勞永逸的舉，繳納地價，永作完全民產，也是永清手續的方法之一。」（六集卷四：55-56）

草堂終於接受繳納地價的要求。十一月九日，廣東省長發給草堂「地照」。草堂的土地完全成為草堂的私人所有。（六集卷一：27-29）

可以說，草堂能渡過從一九二〇年至一九二三年之間的危機，因為是草堂廣泛地展開各種善舉活動，積極地支援政府，因此與官方的關係相當良好。



4. 一九二五—一九二九年

一九二五年七月，在廣州成立了國民政府。從翌年起蔣介石帶領的國民政府軍開始北伐，一九二七年四月在南京建立國民政府，一九二八年佔據了北京。以創造近代統一國家的國民作為目標的南京國民政府對迷信以及宗教所施行的政策是根據五四新文化運動的科學主義和宗教觀為理念而實施的。^②

民國十七年（一九二八）九月二十二日，國民政府內政部公佈了「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」，這個法令是把巫覡、算命師、風水師等看作「傳佈迷信為營業者」，強制執行限期三個月內改業的。另外，民國十七年十一月，內政部又公佈「神祠存廢標準」。命令嚴格地區別神祠和淫祠，迅速廢除淫祠，改良風俗。^③

在廣州市按照這些法令，市警察局實行嚴加取締，那時候以紅事白事的功德法事為生計的，俗稱為「喃嘸道館」的火居道士們，被同列於卜筮星相巫覡堪輿之類的迷信職業，被迫改業。^④並且，在民國十八年一月公佈加進廢除寺廟和解散條款的「寺廟管理條例」，不僅是民間信仰的廟宇，而且佛教、道教的寺觀也成為了法例的對象。

從民國十七年至十八年，在各地開展了破除迷信運動。在廣州，以民國十八年七月成立的廣州市風俗改革委員會為中心而開展了禁止七夕拜仙燒衣、演迷信戲等的運動。九月十七日在廣州舉行聚集廣州各界的代表，召開了「破除迷信大會」。大會向廣東省建議破除迷信七項，其中包括沒收寺廟產業、改卜筮星相巫覡堪輿等的迷信職業。^⑤

那麼，省躬草堂的信徒們是如何看上述的情勢呢？

民國十四年十二月的告示已經有如下的說法。

現今世界潮流，趨重學說，有以科學昌明時代，不容有宗教之存在，又有謂宗教者，使人迷信，不過催眠術之一種而已。是則吾堂之設立，謂為宗教乎？非也。謂為善堂之財團法人乎？又非也。然則本堂是何名義乎？吾所以名之曰省躬，省躬者，人皆有躬，即人皆應省，是以聯合同人，建此屋宇，以為省躬之同志，在此聚談。（七集卷一：116）

換言之，省躬草堂既不是宗教，也不是財團法人的善堂，而是同人聚集，躬身自省的地方，即是撤消了前言「吾堂所奉道教」。不過，草堂無論如何主張不是宗教，也不是善堂，在世人面前是行不通的。供奉神像，而且有宗教活動和慈善事業的草堂，從哪裏看都是宗教設施或者善堂。

民國十七年十一月，「神祠存廢標準」被公佈之後，草堂立刻作出如下的反應。

取締廟宇之事，早已知有此舉……。然細按各語，則與本堂無關，何也？本堂所標題者，省躬草堂，與廟宇無涉，且並非公開任人入內參拜，更非藉端漁利，而又歷辦善舉，不受外間分文，完全係社團法人性質，與普通善堂有別……。 （七集卷四：15）

上述主張，草堂不是廟宇，非公開的，因為與召集募捐善堂不同，所以不會成為法令的對象。然而，這個時期出現了假冒草堂的名義在外間募捐的不逞之徒。對此抱有危機感的草堂，向第八路總指揮部發送說明草堂性質和事業成績的資料、歷代政府保護的文件，尋求保護。總指揮部命令廣州衛戍司令部派遣人

員到草堂進行了調查後，衛戍司令部承認草堂的主張，發出了強調「既無導人迷信，及不法行為，又屬正當慈善機關，與淫祠廟宇大不相同」這一佈告文，答應了草堂的要求。（七集卷四：21）

並且，在風俗改革委員會成立的民國十八年七月也降示了如下的乩文：「內政部頒發條例，外人不察，多以本堂或在淘汰之列，幸各子佈置有方，軍民長官復知本堂數十年之成績，立子出示保護。本堂非廟宇，人所共知。」（七集卷四：94）

草堂為避免當作淫祠而被淘汰，向官和軍尋求保護，渡過了危機。然而，草堂不是善堂這個主張未能得到通過。民國十八年六月，以指導監督善堂的活動和財政為意圖的「監督慈善團體法」施行之後，廣州市社會局，再三要求草堂按照慈善團體章程註冊。廣祖師指示，向縣長說明情況，請縣長向社會局準免草堂註冊。經草堂的再三推動終於奏功，一九三〇年新年，廣州市社會局表示作為特別待遇，準免財團法人的註冊。（八集卷一：1718）

雖然草堂渡過了一系列的危機，但信徒們逐漸不滿騷動不斷的廣州，開始重新尋求在香港靜養修持之地。得到僑港同人的幫助，推進在香港建立分堂的計劃。一九二九年二月，在香港大坑村成立籌備處，不久供奉了祖師的像。一九三一年夏天，購買了大埔的省躬草堂現址，建立了廣成宮。

筆者現存有的《省躬錄》，到八集卷四（一九三四年）為止，關於一九三四年以後的草堂，幾乎是沒有根據的資料。不過筆者認為草堂在陳濟棠統治之下的廣州，繼續保持了安定的地位。陳濟棠信奉扶鸞，虔誠信仰道教、佛教，而且致力於慈善事業。他創辦了仁愛善堂，自己擔任董事長。一九三五年九月，草堂響應仁愛善堂發出的援助華北地區的遭水災民的號召，捐送相當數千元的藥品給仁愛善堂，得到陳董事

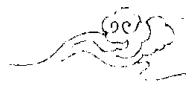
長的感謝詞。^②陳濟棠有計劃統一廣東全省的慈善機關歸仁愛草堂管轄。例如，上述的呂祖道堂「普善堂」被接收為仁愛善堂的管轄^③。但在與統一全省善堂組織案一起提出的廣東全省慈善機關一覽表上沒有省躬草堂的名字。^④如此可見，草堂一直以來主張的，草堂是社團法人，與一般善堂之屬的財團法人不同這個見解，在這裏起了一定的作用。

五、小結

以上，本文討論關於一八九四年的鼠疫流行時，在廣州成立的道堂「省躬草堂」的清末至民國的歷史，其中主要看醫藥事業的展開和對政府的宗教政策的適應戰略。民國以前的草堂，可以說，是基於鬼神司疫和疫氣致疫混在一起的傳統疫病觀，是以由於扶鸞開神符為中心的具有傳統性的乩壇。在疫病流行之際，草堂響應社區的請願而進行「出巡清疫」，由此可見，草堂兼具有保護社區的有公共性的廟宇的性質。

然而，民國以後，在政府強化對民間宗教的強大壓制當中，草堂判斷了傳統的乩壇或者廟宇的形態很有可能被淘汰，對當時政策的時時變化，以本來具有廟宇又兼有善堂的不明確的性質，採用了靈活運用的戰略。即，民間信仰的廟宇要是被淘汰，便主張供奉正統道教的道堂，或者說宗教全面要是被淘汰，則強調實行善舉的善堂的性質。那麼，善堂要是被註冊為財團法人時，草堂主張不是與一般善堂之屬的財團法人一樣，而是省躬之同志聚談之地方而已。

每次遇到危機之際，都得到的官方的保護，以免成為淘汰的對象，此主要原因是因為草堂與官方一直



保持良好的關係。草堂認為廣泛地展開善舉活動而得到社會的評價是幸存下來的最好辦法，所以從公共衛生的觀點出發，推廣醫藥事業之近代化和多樣化，並且開始致力於如賑濟事業那樣的具有公共性的社會福利事業。

在民國以後的廣東道教界，一方面出家道士生活的道觀，由於失去了國家的保護而逐漸衰退，同時受到破除迷信運動影響的火居道士被淘汰。而另一方面，以紳商為主要成員的像省躬草堂那樣的有善堂特色的道教社團抬頭，並且能幸存下來的，其理由之一，是以紳商為主的道堂與出家道士生活的道觀、小規模的喃嘸道館作比較，有組織力和資金力，而且對官方所作的推動工作也很巧妙。

有關香港道教的不少文章記述，把香港道教的特色之一看作是致力於慈善事業。譬如，徐佩明博士解釋為何香港道教致力於慈善事業的理由，列舉三個原因：第一，一般的來說，香港的宗教團體被登記為慈善團體；第二，受到佛教和基督教的影响；第三，為避免偏見，因為道教很容易被看作迷信^①。徐博士的解釋沒錯，但從本稿採納的資料來看，可見香港道堂對慈善事業的重視，不是在香港的政治社會環境中才開始的，而是可以追溯到近代廣東的政治社會環境。雖然道堂本來具有善堂性的性質。在近代以後的政治社會環境的變化當中，道堂更加強調自己的善堂性，以免被淘汰。換言之，現代香港道堂的致力於慈善事業這個特色不僅從香港的政治社會環境，也要從道堂本身的性質和近代以後的政治環境的變化的角度來探討。

- ① 羅汝飛博士把香港道教歸納為三大類別。第一類是屬於正一派的職業性道教；第二類是地方性道教廟宇；第三類是社團組織的私人廟宇。這也是慈善福利團體，大部分進行扶乩活動，教徒入教也有一定的儀式。見羅汝飛：〈香港道教的過渡與變遷——一個個案研究〉收入黃紹倫編：《中國宗教倫理與現代化》（香港：商務印書館，1991），p.161。本文所討論的道堂就是羅博士所說的第三類。
- ② 廣東省政府廣東年鑑編纂委員會編『廣東年鑑』（1942），頁166-167。
- ③ 關於「仙館」的特色，參見志賀市子：〈近代嶺南道教史上的「仙館」初探〉（未刊論文）。
- ④ 關於雲泉仙館，見志賀市子：〈中國のシャーマニズムと道教：香港の道壇と扶乩信仰〉（東京：勉誠出版，1999），頁205-219。
- ⑤ R. Lang, Graeme & Raymond, Lars, *The Rise of a Refugee God: Hong Kong's Wong Tai Sin* (Hong Kong: Oxford University Press, 1993)；吳麗珍：〈香港黃大仙信仰〉（香港：三聯書店，1997）。
- ⑥ 筆者使用的《省躬錄》是香港省躬草堂贈送給我的影印本，是與日本天理大學圖書館所藏的刊本沒有差別。
- ⑦ 民國《番禺縣續志》四十四卷，卷五，公建：26頁。
- ⑧ 朱汝珍是清遠人，清光緒進士，翰林院編修，後年任香港大學教授、香港孔教學院院長。他對香港的不少仙觀、道堂，不但贈送了扁額、對聯等，而且還曾幫助編輯善書。
- ⑨ 餘新忠：《清代江南的瘟疫與社會：一項醫療社會史的研究》（北京：中國人民出版社，2003），頁120-133。
- ⑩ 草藥名字的寫法都根據原文。
- ⑪ 根據以中國醫藥史為專業的真柳誠博士指教，在省躬草堂的乩示裏所見的疫病的診斷和藥方是清末中國醫學的一般化水平，找不到有特殊性的理論和藥味。但有關藥味的處方，因為具有相當專業性的醫藥知識，很可能是當時在藥房學習的人物所提供。

Poon Shuk Wah, "Refashioning Popular Religion: Common People and the State in Republican Guangdong, 1911-1937". Doctoral Thesis, Presented to The Hong Kong University of Science and Technology, 2001, 頁5-6。

- ⑬ 〈呈解總司令部各藥店報效軍用藥品〉《廣州市市政公報》第20號（1921年7月11日）
- ⑭ 據民國《順德縣志》卷二，建置記載，如春善社在水藤堡玉帶圍北大馬山。光緒三十一年，閩堡紳士倡設。辦理留醫旁及施捨諸善舉。
- ⑮ Poon, op.cit. - P.51.
- ⑯ 〈訓令公安局飭區協同財廳委員調查市內祠堂庵廟寺觀上蓋稅由〉《廣州市市政公報》第22號（1921年7月22日）
- ⑰ 〈廣州市教育局箋函市長請轉咨官產處保留三十四國民學校地址及廟宇借為校舍用表由〉《廣州市市政公報》第79號，1923年6月4日。
- ⑱ 〈廣州市財政局佈告市內廟觀寺庵限十四天內准坊眾僧尼備價優先承領逾期開投由〉《廣州市市政公報》第79號（1923年6月4日）
- ⑲ Poon, op.cit. pp.58-59.
- ⑳ 〈收管道觀及觀嘗之佈告〉《廣州民國日報》（1923年8月20日）
- ㉑ 梁永：〈孫中山大本營時期的官產情理和祖捐徵收〉《廣州文史資料》第43號。
- ㉒ 〈訓令工務局查明前市政公所規劃玄妙觀辦法及與現建築兒童遊樂園有無妨礙呈復查核由〉《廣州市市政公報》第14號（1921年5月30日）。廣州宗教志編纂委員會編：《廣州宗教志》（廣州：廣東人民出版社，1996）頁103。
- ㉓ 〈廣州市財政局呈市政廳保留觀實坊普善堂全部不投變由〉《廣州市政府公報》第85號（1923年7月）。一八九四年鼠疫流行之際創立的普善堂很可能是扶鸞結社，與省躬草堂的特徵很相似。
- ㉔ 酒井忠夫：〈中國國民黨の宗教政策〉《近・現代中における宗教結社の研究》國書刊行會，2002年：444-462頁。
- ㉕ 酒井同上446-462頁。〈廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法〉《廣州民國日報》1928年10月2日。〈省府令發神祠存廢之標準〉《廣州民國日報》1928年11月29日。
- ㉖ 見黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉《中央研究院近代史研究所集刊》第37期（2002）；廣州市檔案資料〈對道士鄧香林等關於誤人道家巫覡乞免禁的呈久〉《廣州檔案館》file no.10/4/728。

②7 〈破除迷信運動大會呈送題案七項請採擇施行案〉《廣東省政府公報》第三十期，1929，pp.70-74.

②8 〈省躬草堂義舉可風〉《廣州民國日報》1935年9月17日。

②9 1936年2月，普善堂被仁愛善堂接收，以普善堂借善獲漁利為理由。1936年7月陳濟棠下野後，同年9月普善堂的信徒向社會局呈訴仁愛善堂接收普善堂沒有法律根據，請願發還產業。〈廣州市檔案資料〉file no. 10/4/1142/2249。

③0 〈訓令社會局奉省府令知全省慈善機關應歸仁愛善堂管轄仰知照由〉《廣州市市政公報》第506期，1935年7月。

③1 Bartholomew Tsui, *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong* (Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture Hong Kong, 1991), p.184.

附記：承蒙省躬草堂提供了寶貴的資料，筆者在此表示衷心的謝意。

鮑姑火傳遠——鮑姑艾傳說及其民間文化土壤

楊莉

一、結論

在羅浮山仙史中，晉代鮑姑是第一位有明確史料記載的女仙真。現存有關鮑姑的文獻大致出於兩個來源，其一是《壙城集仙錄》之鮑姑傳，^①其二是《太平廣記》卷三十四《崔煒》，出裴鉞《傳奇》。^②前者以記述鮑姑之家世生平為主線，後者則取崔煒故事中關於鮑姑艾的傳說。僅以羅浮山志為例，《羅浮志》及《羅浮志補》之女仙一目首篇均為《鮑姑》，而內容則各有側重：《羅浮志》之記載前半部分節錄《壙城集仙錄》，後半部分取自《太平廣記》；^③而《羅浮志補》因補《崔煒》一篇，《鮑姑》一傳便只節錄《壙城集仙錄》。^④其他相關文獻與此類似，多數兼取兩者，少數或取其一。

值得注意的是，《壙城集仙錄》與《崔煒》所錄之鮑姑事跡在資料來源、取材角度、記述立場和文獻性質等方面都有明顯的不同。《壙城集仙錄》鮑姑傳主要取材於《真誥》關於鮑靚及其奉道家族的記載，而將鮑姑納入其中。其敘述角度乃是以鮑氏家族為線索展開，而加入與葛洪的姻親關係；鮑姑雖是作為這兩條線索的交匯點，但其生平及事跡並未成為傳記的中心內容。換言之，在這篇以鮑姑題名的傳記中，鮑姑並未成為真正的傳主，而始終是以鮑靚女及葛洪妻的身份存在，具體事跡不顯。這與《壙城集仙錄》的

著述立場息息相關：作者杜光庭以道士身份總括道教女仙傳說，其取材儘量遵循前代教內文獻記錄，而保證作品的教內文獻性質。

對照來看，裴綱〈崔煒〉雖以崔生為傳主，但其傳奇故事卻以鮑姑及鮑姑艾為起點，並由這一線索貫穿始終。與此同時，鮑姑雖非傳主，卻首次凸顯出其主體性質及具體作為，從而成為鮑姑傳說中值得注意的一個轉折。該篇雖以傳奇筆法寫成，而非純粹的宗教文獻，但由於它對鮑姑艾灸神功的著力渲染，後世方志、文學、宗教、醫學以及歲時風俗等文獻乃得承襲此說而各加發揮，使圍繞鮑姑艾的種種傳說得以繼承和不斷衍生。可以說，〈墉城集仙錄〉確立了鮑姑作為道教女仙的教內身份，〈崔煒〉則突出了鮑姑作為灸療神醫的社會形象，並因此而使鮑姑傳說與民間社會及地方文化找到了一個最佳的結合點。鮑姑傳說通過鮑姑艾而在民間社會這片沃土中獲得其生命力的活水源泉，乃是本文所欲追尋的一個焦點。

二、教內教外兩種文本的鮑姑事跡

1. 〈墉城集仙錄〉：鮑門三女與鮑姑身世

〈墉城集仙錄〉鮑姑傳雖以鮑氏家族為線索展開，而未能使鮑姑真正成為傳記的主角，但其中所述鮑氏家族與道教的深厚關係，卻為我們理解鮑姑的女仙特質提供了重要的信息。〈鮑姑〉傳載：

鮑姑者，南海太守鮑親之女。晉散騎常侍葛洪之妻也。親字太玄，陳留人也。少有密鑒，洞於幽元，

沈心冥肆，人莫知之。觀及妹並先世累積陰德，福逮於觀，故皆得道。姑及小妹，並登仙品。觀學通經緯，後師左元放，受中部法，及三重五藏勅召之要，行之神驗，能役使鬼神，封山制魔。東晉元帝大興元年戊寅，觀於蔣山遇真人陰長生，授刀解之術。累徵至黃門侍郎，求出為南海太守。以姑適葛稚川。稚川自散騎常侍，為鍊丹砂，求為句漏縣令。太玄在南海，小女及笄，無病暴卒。太玄時對賓客，略無悲悼。葬於羅浮山，容色若生，人皆謂為屍解。觀還丹陽，卒，葬於石子崗。後遇蘇峻亂，發棺無屍，但有大刀而已。賊欲取刀，聞塚左右兵馬之聲，顧之驚駭。中間其刀旬然有聲，若雷震之音，眾賊奔走。賊平之後，收刀別復葬之。觀與妹亦得屍解之道。姑與稚川相次登仙。^⑤

這段文字雖無更多關於鮑姑的事跡，但其中所涉及的鮑家三位女性卻值得注意：其一是鮑觀妹，其二是鮑觀小女，其三則是鮑姑。從道教經典來看，鮑觀妹頗為引人注目。事跡則見《真誥》：

鮑觀及妹，並是其七世祖李湛、張慮。本杜陵北鄉人也，在渭橋為客舍，積行陰德，好道希生，故令福逮於觀等，使易世變鍊，改氏更生，合為兄弟耳。根育雖異，德蔭者同，故當同生氏族也。今並作地下主者，在洞宮中。^⑥

由此可見，鮑觀妹與鮑觀乃為前世同道，七世之後轉為同胞，最後均得屍解仙。鮑觀妹或因此生為女身，事跡未如鮑觀之顯，但《真誥》批評鮑觀之語，亦未涉及其妹。^⑦ 鮑觀妹之仙位已有定論，在《洞玄靈寶真靈位業圖》中位居第六階位之女真位，與華陽洞天系女真為伍，^⑧ 乃是鮑氏女性中成就頗高的一位。

其次是鮑靚小女，傳中載其及笄之年無疾而終，容色若生，並時人皆謂屍解；而鮑靚「時對賓客，略無悲悼」，則是對其屍解的佐証。現存《羅浮志》及《羅浮志補》之《鮑姑》篇，所取《壙城集仙錄》內容均為節錄，而未收鮑靚小女一段。^④（道光）《廣東通志》卷三百二十九鮑靚及鮑姑兩條亦未載錄。^⑤清宋廣業《羅浮山志會編》則載有鮑靚女墓。^⑥如此，則羅浮女仙當多一位。

由此以觀，鮑氏兩代三女均與道門淵源深厚，最終成就形式同是屍解，已從一個側面反映出鮑氏女性參與道教之深度，同時也透露出晉代女性參與道教之珍貴信息；^⑦惜相關文獻多聚焦其男性親屬而記錄過簡。鮑姑身後之仙名雖與葛洪息息相關，但這顯然不是唯一的因素。鮑姑不見於《真誥》；《真靈位業圖》亦無其名。^⑧《壙城集仙錄》雖非如《真靈位業圖》之明確為道教神譜，卻已含有建立一種道教女性神譜之認同的意義，^⑨故杜光庭為鮑姑立傳，即是確立了鮑姑作為道教女仙的教內身份。鮑靚妹雖見《真誥》及《真靈位業圖》，但現存《壙城集仙錄》未見其名；依《鮑姑》一篇來看，其基本事跡已在其中，故杜氏原本亦當未單列一傳。對照《真誥》及《真靈位業圖》，鮑氏三女在《壙城集仙錄》中同歸鮑姑名下，也可見出鮑姑事跡在唐代影響有所擴大，唐以後之仙傳及方志所錄女仙即多以之為據。

2. 裴綱《崔煒》：唐代南海地區的鮑姑傳說

如前所述，《壙城集仙錄》所載鮑姑事跡乃是以鮑氏與葛氏兩個家族為線索而展開，鮑姑本身事跡並非主線。對照之下，裴綱《崔煒》一篇雖以崔生為傳主，並用大量篇幅描寫南越王趙佗墓穴奇遇的曲折情節，但「鮑姑艾」這一主線卻貫穿始終，而為全篇之靈魂。相關情節大致如下：

一、開元寺遇鮑姑（解乞嫗難）：「貞元中，有崔煒者，故監察向之子也。……居南海。……時中元日，番禺人多陳設珍異於佛廟，集百戲於開元寺。煒因窺之，見乞食老嫗，因驟而覆人之酒甕，當墮者毆之。計其直僅一緡耳。煒憐之，脫衣為償其所直。嫗不謝而去。異日又來告煒曰：『謝子為脫吾難。吾善灸贅疣，今有越井岡艾少許奉子。每遇疣贅，只一炷耳，不獨愈苦，兼獲美艷。』煒笑而受之。嫗倏亦不見。」

二、鮑姑艾傳奇，包括以下情節：

其一，崔煒訪海光寺，遇老僧患贅疣於耳，試用艾灸，立見成效，如嫗所言。

其二，老僧引見山下富室任翁，出艾灸疣，一灸即愈。

其三，逃難，失足墜於大枯井中：「乃一巨穴，深百餘丈……中有一白蛇盤屈……細視蛇之唇吻，亦有疣焉。煒感蛇之見憫……乃燃艾，啟蛇而灸之，是贅應手墜地。」

其四，崔煒跟隨羊城使者離開南越王墓室洞府前：「（侍）女謂煒曰：『知有鮑姑艾，可留少許。』煒但留艾，即不知鮑姑是何人也。」

三，鮑姑艾揭密：崔煒返廣州城，於中元日具美酒豐饌於蒲澗寺靜室，田夫人及四女應前約而降，崔煒詢問夫人身世後：「又問曰：『昔四女云鮑姑何人也？』」曰：「鮑靚女，葛洪妻也。多行灸於南海。」煒方歎駭昔日之嫗耳。又曰：「呼蛇為玉京子，何也？」曰：「昔安期生長跨斯龍而朝玉京，故號之玉京子。」^⑥

僅此一覽，鮑姑艾在故事中的作用已不言而喻。不過，目前一些關於〈崔煒〉故事的討論，大多聚焦

在南越王墓室^⑥的洞窟遊歷之奇幻情節，而較少關注鮑姑艾的貫穿意義。如徐翠先〈唐傳奇與道教文化〉述崔煒故事乃從其墜井開始，完全略去之前開元寺遇鮑姑的重要情節；其後分析也以洞穴情節為中心。^⑦事實上，崔煒之入越王洞府乃因墜井而為白蛇（龍）灸疣之功，而崔煒之墜井乃因任翁追殺，由此推至老僧而及鮑姑。不僅如此，作者在洞穴情節中也沒有遺漏鮑姑艾這條線索，刻意安排侍女求艾並提鮑姑之名這一細節，讓鮑姑身份隱而不顯，留待篇末由崔煒重見田夫人及四女時主動問及，而由田夫人揭示謎底。故事情節固然跌宕起伏，而作者為鮑姑艾所下伏筆更是煞費苦心。篇末崔煒因艾而悟開元寺老嫗即鮑姑，則使故事首尾相扣，圓滿無礙。

薛洪勳分析唐傳奇中的神仙素材時，認為在道教成為一種大眾信仰的時代，神仙素材乃是傳奇小說通俗化的特殊途徑之一。^⑧相對而言，傳奇筆法對神仙題材之傳播作用更是不言而喻。回溯道教仙傳，鮑姑事跡並無與艾相關的諸種神奇因素。鮑姑艾之傳奇首見於〈崔煒〉。此一故事流傳之後，鮑姑事跡便與艾結下不解之緣。經由神艾這一主線，鮑姑作為仙人及行灸者的主體性首次得以凸顯，而成為鮑姑傳說中的一個轉折。這一轉折不僅體現在鮑姑文學形象的凸顯與豐富上，更為重要的是經由傳奇這樣一種文學形式而在民間文化中生根開花。唐代之後關於鮑姑及鮑姑艾的記載往往見於方志、類書、醫書以及文人詩集，而究其淵源，多由附會裴綱傳奇而來。^⑨其中關鍵性的轉變即在鮑姑事跡由此而突破教內文獻的局限，而與民間文化相結合，通過民間社會的認同而不斷更新其生命力。以下即從民間醫療、歲時風俗和地方文化三個方面對此作一考察。

三、鮑姑神灸與民間文化

1. 鮑姑艾與民間灸療傳統

在醫學史、尤其是針灸學史上，鮑姑被推為「（中國）醫學史上第一位女灸家」。^②此說在文獻依據上除據葛洪《肘後備急方》外，另一份重要資料就是《崔煒》。當然，《崔煒》一篇絕非無源之水。鮑姑艾之傳奇首先是有葛洪夫婦之道行及醫術為背景。《肘後備急方》所論針灸醫學尤其強調灸法，所述七十二種疾病之半數均可灸治，並對施灸之方法、穴位、用藥、宜忌及效用等詳細說明。^③醫學史研究既已注意到鮑姑之醫療實踐對葛洪針灸理論的貢獻，^④文化史的考察則可更進一步，探究鮑姑艾傳奇之更為深厚的文化土壤，亦即民間社會對艾灸療法的普遍認同與推崇。

葛洪之強調灸法，原因之一即在相對於針法要求專門的醫學訓練而言，灸法療法簡便，藥物價廉，更符合民眾需要而體現「肘後備急」之用意。灸法所用之艾草，為歷代醫家所重。南朝梁宗懷（500?-563?）《荊楚歲時記》即載：「《師曠占》曰：『歲多病，則艾先生。』」^⑤羅願（1136-1184）《爾雅翼》對此作有更為詳盡的解說：「庶草治病，各有所宜；惟艾可用灸百疾，故名醫草。歲或多病，則艾生之，亦天預備以救人爾。」^⑥以中國傳統天人合一的觀點來看，艾不僅可稱聖藥，簡直就是靈草，其存在意義即在為人、而且是大眾平民醫療所需。艾草不僅作為一種藥物具有易求易得的特色，即便是在古代禮儀系統中，艾也十分明確地具有平民大眾的象徵意義，所謂「天子鬯，諸侯蕙，大夫蘭，士簫，庶人艾」。^⑦通過艾的藥

物學性質和禮儀象徵意義，我們即不難理解艾灸一法在民間社會所具有的持久的生命力。宋曾敏行（1118-1175）《獨醒雜志》有一段記載：

公孫抃生數日，患臍風，已不救。家人乃盛以盤合，將棄諸江。道遇老嫗曰：「兒可活。」即與歸，以艾炷灸臍下，遂活。^②

這裏最值得注意的還不是艾灸之神奇功效，而是施灸之老嫗。此一「老嫗」並無姓名，為公孫抃家人於道旁所遇，即便不是育兒經驗十分豐富的普通老婦，顯然也只是通於灸法的民間醫者。其無名老嫗的形象，生動地體現出艾灸一法在民間的流行程度。

實際上，裴綱傳奇中傳艾予崔煒的老婦，在故事末尾揭秘為鮑姑之前，即是以南海開元寺一位丐嫗的形象出現。丐嫗傳艾，與其民間行乞婦的身份並無衝突，故崔煒雖不以為意，也不以為怪。這位「丐嫗」與公孫抃故事中的老嫗同樣具有無名老婦的身份，或許不是一種巧合。鮑姑行灸的傳奇，雖以葛洪夫婦道行醫術為依據，同時也體現出民間行灸者，尤其是女性灸療者形象的深入人心。艾草本身乃是婦科必備藥材，而艾灸的簡易有效也提高了女性對這一醫療實踐的參與程度。〈崔煒〉故事中出面求艾的人物也是女性，即田夫人侍女；其求鮑姑艾顯然是為施用於灸療之中。

鮑姑行灸於晉而顯名於唐，與灸法在唐代的發展也息息相關。灸法自〈黃帝內經〉之〈靈樞〉篇確立原則，到晉皇甫謐（215-282）〈針灸甲乙經〉獨立成科，經過葛洪〈肘後備急方〉擴充發展，至唐一朝已具規模，而為王焘〈外臺秘要〉所極力推崇，以灸法位在針法之上。^③裴綱將鮑姑事跡納入傳奇，固然有

唐代道教之興盛與文學之發展為背景，^②同時也跟唐代灸療法為醫家及民眾所廣泛接受息息相關。崔煒本人乃是一位落魄官宦子弟，並無醫術訓練，只經鮑姑傳艾便可施灸，除了灸法之易於操作外，也反映出當時社會對此療法的普遍認同。〈崔煒〉一篇從艾灸在老僧、任翁到白蛇（神龍玉京子）身上體現的神奇功效，以及田夫人及四女求鮑姑艾的熱忱，從人間、天上到地下，無不體現出著這一艾灸療法之廣受推崇；就連安期仙人所乘神龍也需艾灸治病，何況民間藝藝眾生。鮑姑行灸目的固然重在濟世度人，而不單純是行醫治病，但鮑姑艾的傳奇的確從文學的層面上體現出唐代灸法的發展，並因這一背景而對鮑姑的神醫形象更加具有襯托和渲染效果。鮑姑行灸神手的造型，既是對晉代鮑姑行醫史實的發揮，同時也在更廣泛的層面上凝聚了眾多民間行灸者——無名「老嫗」們的特質。艾灸之法因其簡易可行而在民間社會具有持久的生命力；鮑姑形象也因此融入民間社會而得以豐富其生命力。^③這一點在宋代以來的歲時風俗中得到更進一步的體現。

2. 鮑姑艾與五月歲時風俗

鮑姑事跡經唐傳奇之演繹後並未停止發展。到了宋代，鮑姑艾的傳說與民間廣為流行的五月歲時風俗結合起來，而被賦予了新的意義。明楊慎（1488-1559）《丹鉛續錄》卷六「鮑姑艾」即載：

世傳鮑姑艾，五月五日曾灼龍女。鮑姑亦仙女流也，宋人五日帖子中有用此事者。^④

此外，楊慎《譚苑醍醐》卷七、《升庵集》卷七十七同此說。^⑤

明陳耀文《正楊》卷四「鮑姑艾」一條亦同楊慎此說；後文則節錄《崔煒》故事，並於篇末補充：「此雲五日灼龍女當別有見。」^②

明代之後，清李光地（1642-1718）等奉敕纂校《禦定月令輯要》，在卷十四鮑姑艾一條中全文載錄裴綱《崔煒》傳奇。^③

楊慎為明人，所述五月五日曾灼龍女之說出自宋代，而清李光地等人將鮑姑艾一條編入月令書籍，表明鮑姑艾之傳說在宋、明、清三代的確融入民間有關五月的節令風俗之中。《崔煒》所載唐代傳說顯然沒有五月風俗的內容；楊慎僅記宋人風俗，未加說明；陳耀文則猜測其另有出處，可知明人已經不詳其所據典故。實際上，從《崔煒》故事到宋人風俗，其間兩條線索值得追蹤：一是艾草的傳說，二是龍的傳說。

對於一個傳統深厚的農業國家來講，歲時的意義可謂重大。與艾密不可分的是歲時節慶即在端午。關於端午節的起源問題眾說不一，大致有紀念屈原、龍圖騰崇拜、回避惡日以及夏至節令等解說。^④端午節慶中與艾相關的習俗，當與後兩者有關。民俗既以五月五日為「惡日」，又因時值春夏之交，氣候多變，所謂百毒叢生，衣食起居亟待調節而多禁忌，驅疫辟邪成為相關風俗的主題，而艾葉與菖蒲搭配，以其特殊的醫療與辟邪功能，而為家家戶戶必不可少的節令時物。《荊楚歲時記》已經記載「五月五日……采艾以為人，懸門上」。^⑤元陳元觀《歲時廣記》中與艾草相關的條目大為擴充，包括結艾人、搽艾虎、衣艾虎、插艾花、買艾桃、製艾煎以及釀艾酒等，^⑥範圍涉及衣食起居，目的盡在辟邪去病。《燕京歲時記》載「端午日，以菖蒲艾子插於門旁，以禳不祥，亦古者艾虎、蒲劍之意。」^⑦在中古農業社會的醫療水準下，圍繞

艾葉與菖蒲所形成的歲時風俗，實際上是當時社會節令性的全民衛生運動。古禮所謂庶人佩艾，在端午民俗中得到了最為生動的體現。

與普通艾草有所不同，五月五日所采之艾無論在醫藥還是辟邪的功能上均屬上乘。《荊楚歲時記》載南齊人宗測「嘗以五月五日雞未鳴時采艾，見似人處，攬而取之，用灸有驗。」^⑤明李時珍《本草綱目》「草本部艾條則載：「三月三日五月五日采葉暴乾陳久方可用」。^⑥

顯然，本身就具有聖藥性質的艾，因加入了歲時因素而格外靈驗。實際上，《抱朴子》之《雜應》篇已經記載了用五月五日所采藥物施行方術的說法。^⑦唐代鮑姑艾傳奇中並未提到歲時因素，而宋代端午風俗則將此傳說繼續演繹，以鮑姑五月五日為龍女施灸療疾入端午帖子，從而將鮑姑的影響由仙道、灸療而引入了歲時這一廣闊的領域。

所謂五月五日灼龍女，除去艾灸這一條線索外，還有與龍的牽連。回顧《崔煒》一篇，號稱「玉京子」的白龍已經是串聯故事的一條重要線索。崔煒之墜井，冥冥之中即已隱含了白龍求醫的因緣；而崔煒之得以進入南越王墓，也完全有賴於白龍的導引與負載。當然，唐人筆下的玉京子與歲時並無關聯；而在歲時風俗中，龍的含義卻更豐富。作為端午起源諸說之一，聞一多以其出自吳越民族的龍圖騰崇拜，是一個「龍的節日」。聞氏依據端午節慶與龍相關的諸多習俗，包括龍舟競渡、吃粽子、彩絲纏臂等，均與古代越人的龍圖騰崇拜息息相關：越人以龍舟競渡源於越王勾踐，彩絲纏臂源於越人紋身以象龍子，而吃粽子之習俗源於越人祭祀蛟龍，其歷史遠在紀念屈原之前，而越人祭龍最為盛大的活動即在五月。^⑧此外，聞氏還引《異聞集》揚州端午日鑄龍盤鏡、《水經注》端午日魚變為龍等文獻資料以為旁證。^⑨

雖有一些學者對閩氏此說提出疑議，^④但仍難否定其探討相關風俗之起源的學術價值。^⑤鮑姑傳說之入端午風俗，為端午話龍增添了一條新的線索。鮑姑五月五日灼龍女，顯然是有崔煒為白龍灸療為鋪墊。聯繫端午風俗，此龍的來源及象徵意義值得探討。在裴劍傳奇中，白龍「玉京子」為仙人安期生上朝玉京的座騎。考之《列仙傳》，安期生事跡中並無龍的記載。^⑥玉京子出現在南越王墓中，至少有三條線索可資追尋：其一是龍的帝王意象，其二是龍的仙界意象，其三是便是越人的龍圖騰崇拜。南越王墓乃王朝遺物，帝王意象自不待言。^⑦至於玉京子的仙界意象，就是所謂「龍驤」。陳昭吟以龍在仙界的主要職能即是驛運，包括驛運神仙與驛運禱文。而龍所居處，多是天界或地府的交通要衝。^⑧玉京子的職守顯然是驛運神仙，除安期生外，還包括崔煒，順理成章也包括墓主。而玉京子之出入南越王墓，在體現此處乃地脈寶穴之外，也很難排除這一傳說受到當地龍圖騰崇拜的影響。《雲笈七籤》載唐女道花姑黃靈微神仙事跡，稱「有野象中箭，來投花姑。姑為拔之。其後每齋前，則銜蓮藕以獻姑。」^⑨花姑昇仙之後，有白鹿、五色仙蛾等出入其祭壇。^⑩此處所及野象、白鹿、五色蛾等靈物，與花姑所在臨川地區（今江西境內）風土物產當相吻合。鮑姑艾所治療對象恰好是白龍而非其他物類，顯然不是偶然的隨意挑選。羅浮山蛇穴、黃龍洞、龍母池、五龍堂、西龍潭（上、中、下三龍潭），以及龍王坑等，^⑪龍的蹤跡隨處可見，歷代亦多有祭祀南海（龍）王的文獻傳世。^⑫羅浮山文物銅龍六銅魚乃為鎮山之寶。^⑬

崔煒之遇白龍，乃因墜於大枯井中；龍與井關係，值得特別關注。元吳萊（1297-1340）《吳洲類集》卷九載：

「越井崗在南海南，一曰趙佗井，一曰鮑姑井。鮑姑葛稚川妻，行灸南海，善灸贅疣。唐崔煒遇姑，得

越井岡艾。南漢劉龔號玉龍泉，禁民不得汲。」^⑤越井崗之趙佗井與鮑姑井兩稱可以互換，並在南漢改稱「玉龍泉」，已顯示出其井與龍的某種關係。龍行地脈而潛井中，與其水族習性乃相吻合。崔煒所墜大枯井，正是龍的藏身之處。所謂越井崗之「越井」，也在越人文化的背景中提示讀者對其隱含的龍的意象的關注。越井、趙佗井、鮑姑井以至崔煒所墜之枯井，處處可見龍的蹤跡。清陳維崧（1626-1682）〈徐母顧太夫人六十壽序〉更為明確地肯定了鮑姑與龍的關係：「女幾山上，鸞鳴天姥之鄉；珠母洋中，龍出鮑姑之井。」^⑥

經由唐傳奇這一重要環節，鮑姑即與龍結緣。宋人五月五日灼龍女之說，不僅將鮑姑神灸融入歲時風俗，而且將鮑姑與龍的傳奇繼續演繹，與端午節慶中原本與龍有關的風俗融為一體。基於艾及龍這兩大因素，鮑姑傳說之於端午風俗可謂天然親和，並通過與民間歲時文化的融合而豐富了自身的生命力。

3. 歷代方志及詩文中的鮑姑

鮑姑本於晉代行醫南海；唐代〈崔煒〉故事流傳之後，鮑姑艾以及與之相關的鮑姑井便成為南海地區頗有代表性的文化遺產，而被載入有關地方誌及詩文集。

史志方面，關於鮑姑艾者，（道光）《南海縣志》卷四十二載：「鮑姑，鮑靚女葛洪之妻，與洪相次仙去。蘋花溪，相傳洪崖先生煉丹地。嘗有老姥採蘋其間，莫測所自來。問之，曰：『吾鮑姑也。』忽不見。至唐時崔煒遊南海，開元寺有丐嫗謂煒曰：『吾善灸贅疣，今艾少許奉子。』煒受之，莫知為誰。後始知為鮑姑。」^⑦（道光）《廣東通志》卷三百二十九、（光緒）《惠州府志》卷四十四之〈鮑姑〉一條

均同此說。^⑤（同治）《番禺縣志》卷四十九：「……至唐時，有崔煒者過之，授煒越井岡艾以灸贅瘤。」^⑥（光緒）《山西通志》卷一百六十《鮑姑》：「依鮑姑艾線索節錄《崔煒》相關部分，略去越王墓情節。」^⑦仇池石輯《羊城古鈔》卷八則全文轉錄《崔煒》。^⑧陳璉撰《羅浮志補》已見前文。^⑨宋廣業撰《羅浮山志會編》亦以《崔煒》傳奇為本。^⑩

關於鮑姑井者，《明一統志》卷七十九：「越王井在越秀山，一名趙佗井，南漢劉氏號為玉龍井。鮑姑井在府城內，相傳晉鮑靚女葛洪妻所汲處。」^⑪《嘉慶重修一統志》卷二三八六：「鮑姑井在番禺縣北，越秀山之西。明統志相傳晉鮑靚女葛洪妻所汲處。」^⑫（同治）《番禺縣志》卷四十九則稱「今越秀山左鮑姑井尚存。」^⑬此類方志資料中所載鮑姑井頗有地方特色。前文關於鮑姑與龍的關係已經涉及鮑姑井。歷代記載中，元吳萊《吳淵類集》記「越井崗在南海南，一曰趙佗井，一曰鮑姑井。」^⑭元陶宗儀輯《說郛》引吳萊《南海古跡記》同此說。^⑮唯《明一統志》稱越王井（趙佗井）在越秀山，鮑姑井在府城內；而（同治）《番禺縣志》及《嘉慶重修一統志》均以鮑姑井在越秀山。以鮑姑井處越秀山者，往往將之與越王井並提，為一井二稱，可以互換，反映出鮑姑與南越王這兩大地方傳說的融會情況。實際上，《崔煒》故事以鮑姑艾為主線，而其主體情節安排為南越王墓室奇遇，交互穿插，已經生動地體現出這種地方文化的融會。其土其水與其艾，多有關聯。《本草綱目》別錄稱：

「艾草不著土產，但云生田野。宋時以湯陰複道者為佳，四明者圓形。近代惟湯陰者謂之北艾，四明者謂之海艾。自成化以來，則以蘄州者為勝，用充方物，天下重之，謂之蘄艾。相傳他處艾灸酒罈不能透，蘄艾一灸，則直透徹為異也。」^⑯

由此以觀，所謂越井岡艾顯然是因鮑姑而成名，屬於一種地方文化的產物。

後世詩文繼此線索，不斷賦予鮑姑事跡以新的生命力。元吳萊《吳淵穎集》、明楊慎《丹鉛續錄》

陳耀文《正楊》等文已見前錄。^⑥

宋楊伯岳（？-1254）《六帖補》卷十九鮑姑艾：「鮑靜女葛洪妻，有越井岡艾，善灸贅疣。」^⑦

宋朱勝非《紺珠集》卷十一鮑姑艾：「後煒墮井，一蛇載往皇帝廟，四女子求鮑姑艾，煒不曉。女曰：

『即前嫗，鮑倩女，葛洪妻也。』」^⑧

宋曾慥《類說》卷三十二節錄《崔煒》故事。^⑨

明陸楫（1515-1552）《古今說海》卷五十全錄《崔煒》。^⑩

明董斯張（1586-1628）《廣博物志》卷十三：「蘋花溪，相傳洪崖先生煉丹地。嘗有老姥採蘋其間，

莫測所自來。問之，曰：『吾鮑姑也。』忽不見。」^⑪

清張玉書，陳廷敬撰《禦定佩文韻府》概述《崔煒》鮑姑艾主題。^⑫

清洪亮吉（1746-1809）《無錫舟次與孫大別候忽三月詩已代簡》詩：「貽君許覓鮑家艾，申旦入穀勞

樵斤。」^⑬

清陳維崧《徐母顧太夫人六十壽序》已見前文；^⑭又《祭徐母顧太夫人文》：「盆翻玉女，千尋之箭筈

何存；井竭鮑姑，百丈之轆轤長已。」^⑮

清厲鶚（1692-1752）《樊榭山房全集·集外詩》卷下：「玉苗瓊蕊種來新，多是寥陽殿裏人。只有碧

池無景色，鮑姑乘雨送香蘋。」^⑯

清汪森（1653-1726）編《粵西詩載》卷五載楊於陸（c. 1630）〈遊勾漏〉詩中有句謂：「翁婿誇冰玉，夫妻齊案眉，破甕煒脫難，井岡艾相貽，墜逢玉京子，灸疣獲波斯，於今二廣間，灸疤斬藥醫，鮑姑火傳遠，抱朴意未闕。」^⑧

上述詩文分別涉及鮑姑艾、鮑姑井以及鮑姑採藥等話題。楊於陸〈遊勾漏〉雖非單獨記頌鮑姑，卻涵蓋了仙傳鮑姑身世的記載和〈崔煒〉鮑姑艾的傳奇；其中雖以「抱朴」與鮑姑並提，但主題顯然落在〈崔煒〉所述鮑姑行灸事跡上，最終突出了「鮑姑火傳遠」的主題。

楊於陸詩尚未直接以鮑姑為題；清宋廣業則有題名〈鮑姑〉一詩，全文如下：

峨峨玉鵝峰，仙去峰常在。偉哉勾漏令，騁駕挾仙配。層城與碧城，相去無外內。頻來琴瑟音，鐸鐸雜環珮。晚歸采靈藥，展起餐沆瀣。行灸南海隅，仙蹤混閭閻。崔生有良緣，贈以趙井艾。蜿蜒玉京子，應手得無害。去來事有常，俗眼只自昧。緬此煉丹所，三峰聳天外。^⑨

宋詩以鮑姑昇仙之玉鵝峰^⑩起筆，句句不離鮑姑，而以鮑姑採藥及行灸為主題。楊詩及宋詩著墨最多之處，俱在鮑姑神醫的形象。楊詩所謂「二廣間」，宋詩「南海隅」，均突出了鮑姑事跡對地方文化的影響，帶有濃厚的地方色彩。

四、結語

綜上所述，可以見出鮑姑其名不顯於六朝《真誥》及《真靈位業圖》等道教文獻，卻在唐末《墉城集仙錄》中首次得以立傳，而將鮑氏三女的修道事跡囊括其中，確立了鮑姑在女仙群體中的一席之地。《崔煒》一篇的文學演繹乃以鮑姑之仙人身份為前提，展開其以艾度人的傳奇故事。^⑥故事對鮑姑艾這一主線的著力渲染乃至神化，為鮑姑事跡突破教內文獻的局限，而在民間醫療、歲時風俗和地方文化等領域的傳播、衍生和發展創造了契機。相對而言，鮑氏三女中鮑靚小女因早逝而無後文；鮑靚妹雖顯名甚早，卻無此等機緣而使其影響停留在道教內部。鮑姑事跡之由民間社會而獲得不斷更新的生命力，由此更為清楚地凸顯出來。不僅唐後方志、類書、醫書以及文人詩集依裴綱傳奇而作發揮，後世仙傳類資料也多綜合《鮑姑》傳與《崔煒》兩說。元道士趙道一《歷世真仙體道通鑒後集》內收《墉城集仙錄》鮑姑一傳全文，加《崔煒》中涉及鮑姑灸法部分，而略去其南越王墓中傳奇故事。^⑦明好道之士楊爾曾《新鐫仙媛紀事》之《鮑姑》篇前部全引《墉城集仙錄》，後部節錄《崔煒》之相關文字，唯略去南越王墓中一段故事。^⑧清《古今圖書集成·神異典·神仙部》全襲《墉城集仙錄》鮑姑傳。^⑨鮑姑作為道教女仙與民間神醫的多面形象，在教內與教外兩種文獻的交互影響中得到了更為立體的呈現。

- ① 《雲笈七籤》(《道藏》1032) 卷115, 頁2-3。
- ② 《太平廣記》(北京:中華書局, 1961), 卷34, 頁217-220。
- ③ 陳捷撰:《羅浮志》(上海:商務印書館, 1936), 頁37。
- ④ 陳璉撰, 九龍真逸(陳伯陶)補:《羅浮志補》(南京:江蘇古籍出版社, 2000), 頁190。
- ⑤ 《雲笈七籤》卷115, 頁2-3。
- ⑥ 《真誥》卷十二第二, 見麥穀邦夫:《真誥索引》(京都:京都大學人文科學研究所, 1999年), 頁113b。
- ⑦ 《真誥》以鮑觀尚房中, 批評「觀所受學, 本自薄」(京都:京都大學人文科學研究所, 1991)淺, 質又撓滯, 故不得多也。」見《真誥》卷十二第三, 麥穀邦夫:《真誥索引》, 頁113b-114a。
- ⑧ 鮑觀則名列第六階位之左位。兩處分別見《真誥位業圖》(《道藏》167), 第二十三及十九, 頁30a、28a。
- ⑨ 《羅浮志》, 頁37;《羅浮志補》, 頁190。
- ⑩ 杜氏仙傳取材基本遵循前人資料而有所出, 鮑觀小女一條, 值得考訂。
- ⑪ 宋廣業:《羅浮山志會編》(上海:上海古籍出版社, 1995), 卷3, 頁17。
- ⑫ 關於晉代女性參與道教活動的社會歷史處境, 值得進一步探討。柳存仁〈三國晉時之女仙真〉主要針對相關女仙的史料考證, 而對其社會背景未及詳論。見氏著:〈三國晉時之女仙真〉, 載鄭志明編:《宗教與文化》(臺北:臺灣學生書局, 1990), 頁17-39。其中與鮑姑相關的部分史料, 見頁28-31。
- ⑬ 葛洪則列第四階位之右位, 見《真誥位業圖》第十六, 頁26b。
- ⑭ 對此筆者曾有探討, 見拙著:《道教女仙傳記〈壺城集仙錄〉研究》(香港:香港中文大學博士論文, 2000)。
- ⑮ 以上引文見《太平廣記》卷34, 頁217-220。
- ⑯ 此處所指南越王即秦南海郡尉趙佗, 秦亡據嶺南自守, 漢高帝四年(前203年)稱南越武王, 後臣漢;呂後時稱南越武帝, 文帝時恢復藩屬關係。其間對穩定地方秩序, 促進漢越融合有所作為。關於趙佗所建南越國之歷史地位, 參見張榮芳, 黃彞章著:《南越國史》(廣州:廣東人民出版社, 1995), 頁376-388。崔煒所述南越王墓乃趙佗之墓, 至今尚



無考古發現，純屬文學構想。南越國考古方面迄今為止最為重要的發現初步確定為第二代南越王趙眀之墓，詳見麥英豪、王文建著：《嶺南之光：南越王墓考古大發現》（杭州：浙江文藝出版社，2002）。另見西漢南越王墓博物館著，麥英豪、黃展嶽主筆：《嶺南西漢文物寶庫：廣州南越王墓》（北京：文物出版社，1994）。

- ①⑦ 徐翠先：《唐傳奇與道教文化》（北京：中國婦女出版社，2000），頁135-136、142-143。此外，劉瑛書中相關部分雖完整節錄故事全貌，但未作詳細分析。見氏著：《唐代傳奇研究》（臺北：聯經事業出版公司，1995），頁283-285。薛洪勳在分析唐傳奇寫作手法中，提到〈崔煒〉與〈張無顏〉等屬「以物件貫穿全文」，惜無論述。見氏著：《傳奇小說史》（杭州：浙江古籍出版社，1988），頁147。

- ①⑧ 薛洪勳：《傳奇小說史》，頁142。

- ①⑨ 詳見第三節。

- ②⑩ 傅維康主編：《針灸推拿學史》（上海：上海古籍出版社，1991），頁91-92。

- ②⑪ 葛洪：《肘後備急方》（北京：商務印書館，1955），頁2-12、55、61-69。

- ②⑫ 傅維康主編：《針灸推拿學史》，頁91-92。另見謝素珠：〈葛洪醫藥成果之探究〉，載龔鵬程主編：《海峽兩岸道教文化學術研討會論文》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁817-857。

- ②⑬ 王毓榮：《荊楚歲時記校注》（臺北：文津出版社，1988），頁160。

- ②⑭ 羅願撰，石雲孫校點：《爾雅翼》（合肥：黃山書社，1991），頁41。

- ②⑮ 同上。

- ②⑯ 《古今圖書集成》（上海：中華書局，1934），「人事典·腹部」，頁47上。

- ②⑰ 傅維康主編：《針灸推拿學史》，頁116-117。

- ②⑱ 關於唐代道教與文學的研究，參見Paul W. Kroll：〈李白詩中的仙言道語〉（蔡振念譯），《大陸雜誌》第73卷第2期（1986年），頁75-85；李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁85-108、281-354；氏著：《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁293-422；詹石窗：《道教文學史》（上海：

上海文藝出版社，1992），頁179-358; Suzanne E. Cahill, *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993), pp.191-242。楊建波：《道教文學史論稿》（武漢：武漢出版社，2001年），頁116-240；孫昌武：《道教與唐代文學》（北京：人民文學出版社，2001）；徐翠先：《唐傳奇與道教文化》。

- ②9 廣州三元宮故址所藏針灸穴位圖，自今仍然傳為鮑姑當年遺跡。見謝華編著：《羅浮山風物志》（廣州：廣東旅遊出版社，1984），頁64-64。

- ③0 楊慎：《丹鉛續錄》（《四庫全書》本），卷6，頁6。

- ③1 楊慎：《譚苑醍醐》（《四庫全書》本），卷7，頁731；楊慎：《升庵集》（《四庫全書》本），卷7，頁11-12。

- ③2 陳耀文：《正楊》（《四庫全書》本），卷4，頁46-47。

- ③3 李光地：《禦定月令輯要》（《四庫全書》本），卷14，頁35。

- ③4 依文獻資料來看，諸說之中，夏至節令與回避惡日（五月五日）兩種觀點在漢代即已流行，紀念屈原之說早見於南朝梁吳均（469-520）《續齊諧記》及宋懷《荊楚歲時記》，而龍圖騰崇拜一說出自闕一多《端午考》及《端午節的歷史》。詳見王鐸：《中國歲時禮俗》（臺北：百觀出版社，1993），頁130-134；陸家驥：《端午》（臺北：泰文商務印書館，1996），頁1-16、37-84、199-201；秦安祿、馮光榮：《中國節日及傳說》（成都：四川大學出版社，1998），頁221-222；蕭放：《歲時——傳統中國民眾的時間生活》（北京：中華書局，2002），頁157-167。

- ③5 王毓榮：《荊楚歲時記校注》，頁157-158。

- ③6 陳元觀：《歲時廣記》（臺北：新興書局，1977），卷21，頁4、8、15-16。

- ③7 敦禮臣（1855-1911）：《燕京歲時記》（臺北：廣文書局，1970），頁28。

- ③8 王毓榮：《荊楚歲時記校注》，頁160。

- ③9 李時珍：《本草綱目》（北京：人民衛生出版社，1982），卷15，頁935。

- ④0 王明：《抱朴子內篇校釋》（增訂本）（北京：中華書局，1985），卷15，頁271。

- 聞一多：〈端午考〉，《端午節的歷史》，見朱自清、郭沫若、吳晗、葉聖陶編輯：《聞一多全集》（上海：上海書店，1991），頁221-243。
- 同上，頁222-223。
- 楊琳：《中國傳統節日文化》（北京：宗教文化出版社，2000），頁239-242。
- 關於越人龍圖騰崇拜的探討，如古代越人紋身等習俗，另見羅香林：《百越源流與文化》（臺北：中華叢書委員會，1955），頁116-123；張榮芳、黃森章著：《南越國史》，頁332-336。
- 王叔岷：《列仙傳校箋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995），頁70。
- 參見麥英豪、王文建著：《嶺南之光：南越王墓考古大發現》（杭州：浙江文藝出版社，2002）。
- 陳昭吟：〈論「龍驤」〉，載龔鵬程主編：《海峽兩岸道教文化學術研討會論文》，頁859-897。
- 《塘城集仙錄·花姑》，《雲笈七籤》（《四庫全書》本），卷116，頁10-11。關於黃靈微事跡的最早記錄為顏真卿（撫州臨川縣井山華姑仙壇碑銘），見《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1990），卷340，頁1523。
- 唐玄宗「開元二十八年庚辰三月乙酉，勅道士齋龍壁來醮。忽有白鹿自壇東出。至姑塚間而滅。即花姑葬，空棺。木簡之處，又有五色仙蛾集於壇上。刺史張景佚以為聖德所感，立碑頌述。」見《雲笈七籤》卷116，頁11。
- 宋廣業：《羅浮山志會編》，卷2，頁3、5、11、-12。
- 參見《道光》《廣東通志》，卷214，頁519-520、524-528。
- 宋廣業：《羅浮山志會編》，卷3，頁15。
- 吳萊：《吳淵類集》（《四庫叢刊》本），卷9，頁96。
- 陳維崧：《陳檢討四六》（《四庫全書》本），卷14，頁14。
- 《道光》《南海縣志》，卷42，頁13-14。
- 《道光》《廣東通志》，卷329，頁702。（光緒）《惠州府志》，卷44，頁16。
- （同治）《番禺縣志》，卷49，頁15。

- (光緒)《山西通志》卷160，頁5。
- ⑤8 仇池石輯：《羊城古鈔》卷8，頁5-12。
- ⑤9 見注4。
- ⑥0 宋廣業：《羅浮山志會編》，卷5，頁16。
- ⑥1 《明一統志》(《四庫全書》本)，卷79，頁11。
- ⑥2 《嘉慶重修一統志》(臺北：臺灣商務印書館，1966)，卷441，頁33。
- ⑥3 (同治)《番禺縣志》卷49，頁15。
- ⑥4 僅以陶宗儀及吳萊記載來看，所謂「越井崗在南海南，一曰趙佗井，一曰鮑姑井」很難確定所指同一井。但吳文提到此井「南漢劉龔號玉龍泉，禁民不得汲。」；而《明一統志》則單以越王井(趙佗井)在「南漢劉氏號為玉龍井」，足見所謂玉龍泉(玉龍井)唯有一井。
- ⑥5 陶宗儀等編：《說郭三種》(上海：上海古籍出版社，1988)，卷67，頁3111。
- ⑥6 李時珍：《本草綱目》，卷15，頁935。
- ⑥7 吳萊：《吳淵類集》，卷9，頁36；楊慎：《丹鉛續錄》，卷6，頁6；陳耀文：《正楊》，卷4，頁46-47。
- ⑥8 楊伯岳：《六帖補》(《四庫全書》本)，卷19，頁6。
- ⑥9 勝非：《紺珠集》(《四庫全書》本)，卷11，頁16。
- ⑦0 曾慥：《類說》(《四庫全書》本)，卷11，頁7-9。
- ⑦1 陸楫：《古今說海》(《四庫全書》本)，卷50，頁1-8。
- ⑦2 董斯張：《廣博物志》(臺北：新興書局，1972)，卷13，頁1133。
- ⑦3 張玉書，陳廷敬撰：《欽定佩文韻府》(《四庫全書》本)，卷七之六，頁5。
- ⑦4 洪亮吉著，劉德權點校：《洪亮吉集》(北京：中華書局，2001)，卷8，頁2079。
- ⑦5 陳維崧：《陳檢討四六》，卷14，頁14。
- ⑦6



- ⑦⑦ 陳雄崧：《陳檢討四六》，卷20，頁15。
- ⑦⑧ 厲鶚：《樊榭山房全集·集外詩》（《四部叢刊》本），卷下，頁293b。
- ⑦⑨ 汪森編：《粵西詩載》（《四庫全書》本），卷5，頁31-33。上述詩文之外，還有不少詠鮑姑而不涉及鮑姑艾的詩歌，如清王士禛（1634-1711）《精華錄》卷二〈膠東張維畫葛洪移家圖歌〉：「先生身騎烏犍牛，丹雞白犬隨行轡，鮑家小女兩丫髻，手把芙蓉居上頭，惠懷之際那可道，萬乘不洗金塢羞。」見王士禛：《精華錄》（《四庫全書》本），卷2，頁12-13。清田雯（1635-1704）《古歡堂集》卷六〈移居詩〉：「葛洪移居絕類此，那得水部官梅花。若將此景上圖畫，只少鮑姑雙髻鴉。」又卷七〈送祝山人回滇〉：「葛洪鮑姑同購席，坐擁弟子敲神丁。」又卷十三：「雙髻前行是鮑姑，搬家曾見稚川圖。今來汲水宅邊井，竹子一行松二株。」見田雯：《古歡堂集》（《四庫全書》本），卷6，頁5；卷7，頁14；卷13，頁7。
- ⑧① 宋廣業：《羅浮山志會編》，卷20，頁20-21。
- ⑧② 〔玉鵲峰峻峭，狀如玉女，又名玉娥峰。葛洪妻鮑姑在此峰登仙。〕見宋廣業：《羅浮山志會編》，卷1，頁14。
- ⑧③ 〈崔煒〉故事中雖有大量篇幅描寫洞窟遊歷，但此一情節乃是安排在整個度脫框架之下的一個環節。故事結語謂「崔煒後居南海十餘載，遂散金破產，棲心道門。乃攜室往羅浮，訪鮑姑。後竟不知所適。」此筆暗示崔煒有成仙之份，而鮑姑在開篇以乞食老嫗形象演示的情節，亦非無緣而起。故事顯然著意肯定並宣揚鮑姑的濟度功績。作者通過田夫人之口陳述鮑姑乃「鮑親女，葛洪妻也，多行灸於南海」，是其濟世之德；崔煒追隨鮑姑修道，則其度人之舉。參見《太平廣記》卷34，頁220。
- ⑧④ 《歷世真仙體道通鑒後集》（《道藏》298），卷4，第八至十。
- ⑧⑤ 楊爾曾編撰：《新鐫仙媛紀事》（臺北：臺灣學生書局，1989），卷4，頁245-248。
- ⑧⑥ 《古今圖書集成》，「神異典·神仙部」，頁27。



道派在華南的發展歷史

南宋時在南方興起的一個金丹道派

紫陽派的形成及其傳系和特點

卿希泰

在南宋流傳的道派當中，除符籙道教而外，還有所謂金丹南宗者，其特點是宗承北宋張伯端的內丹說，輕視符籙，並以外丹為邪術。因其以張伯端為祖師，故可稱為紫陽派。從其專主內丹修煉這一宗旨來看，與北方的全真道相似。故人們便以之與王重陽所創的全真道相對比，稱王重陽一派為北宗，稱紫陽派為南宗。這種南北宗之分，乃是就宋元時候內丹修煉而言的。明宋濂《送許從善學道還閩南序》說：「宋元以來，說者滋熾，南北分為二宗：南宗則天台張用成，……北則咸陽王中孚。」^①又因張伯端自認為宗承漢末魏伯陽的金丹說，故元袁桷《野月觀記》又說：「養生之說有二焉：北祖全真，……東南師魏伯陽。」

南宗的建立，較晚於北宗，其實際創始者應是南宋寧宗時代的白玉蟾。但他們為與北宗爭雄，白玉蟾的弟子陳守默、詹繼瑞在《海瓊傳道集序》中根據一些傳說提出了一個傳授系統：「昔者鍾離雲房（鍾離權）以此傳之呂洞賓，呂傳劉海蟾，劉傳之張平叔（張伯端），張傳之石泰，石傳之道光和尚（薛式），道光傳之陳泥丸（陳楠），陳傳之白玉蟾，則吾師也」。^②這樣一來，南宗的歷史就比北宗早得多了；即使從張伯端算起，也比北宗大約早百年左右，當然資格更老了。但張伯端以前的鍾、呂、劉和張伯端之間的傳授關係，不僅張伯端本人無明文記載，從石泰到陳楠也無這種說法，至白玉蟾及其門人始倡言之。宋

元時。有關鍾、呂、劉的這類神話傳說甚多，金丹派多尊他們為祖師。這類神話傳說，大多出於後人的附會，缺乏充分的史事根據，其可靠性如何，尚有待於考證。現從張伯端起，對這一傳授系統的有關人物，分別作一簡略的考察。

張伯端，字平叔，一名用成（誠），號紫陽，天台（在浙江省東部）人。所撰《悟真篇》為道教內丹丹法主要經典，在道教史上是一部承先啟後的重要著作，與《參同契》的地位相仿。《四庫全書總目》卷一四六說：「是書專明金丹之要，與魏伯陽《參同契》道家並推為正宗」。正因為如此，所以南宋的金丹道派奉張伯端為祖師，這是非常自然的事。但事實上張伯端本人不僅並未創立什麼道派，而且他所直接傳授的門徒也無明確的記載，僅以書授與馬默，望其「流佈」，以俟「會意者」而已。

石泰，字得之，號杏林，一號翠元（玄）子，常州（在今江蘇省境內）人。據《武進縣志》和《歷世真仙體道通鑒》卷四九《石泰傳》的記載，卒於南宋高宗紹興二十八年（1158），其生年則無明文可考。《陝西通志》和《歷世真仙體道通鑒》說他「壽一百三十七」。按此推算，則當生於北宋真宗乾興元年（1022）。《陝西通志》還說他常以藥濟人，不受其謝，惟願種一杏樹，久遂成林，人因號為「石杏林」。又說他曾「遇張紫陽得金丹之道」，並敘述他們相遇的經過說：「初，紫陽得道於劉海蟾，海蟾曰：『異日有為汝脫羈鎖者，當以此道授之，餘皆不許』。其後，紫陽三傳非人，三遭禍患，誓不敢妄傳，乃作《悟真篇》行於世。曰：『使宿有仙風道骨之人讀之自悟，則是天之所授，非人之輒傳矣。』中羅鳳州太守怒，按以事坐，黥竄郴州，會大雪，與護送者俱飲酒肆，杏林（適肆中）^①，邀與同席，問之，知其故。杏林曰：『郴守吾故人也。』紫陽因懇為先容，乃相與之郴。一見獲免。紫陽德之，遂傳其道。作《還元篇》

行於世」。《歷世真仙體道通鑒》卷四九《石泰傳》所記，與此基本相同，僅在文字上略有增飾而已。今《道藏》載有《還源篇》，題為杏林真人石泰得之撰，其自序云：「昔年於驛中遇先師紫陽張真人，以簡易之語不過半句，其證驗之效另在片時，知仙之可學，私自生歡喜，及其金液交結，聖胎圓成，泰故作《還源篇》八十一章，五言四句，以授晚學」^④。是《還源篇》八十一章之作，乃是為闡述張伯端之丹旨，用以教示後學而已。其第二十六章讚揚金丹之道說：「儒家明性理，釋氏打頑空，不識神仙術，金丹頃刻功。」^⑤第七十九章又說：「呂承鍾口訣，葛授（受）鄭心傳，總沒閑言語，都來只汞鉛。」^⑥這裏將鍾呂與鄭葛並提，僅是從金之道的淵源而言，不能據以說明張伯端和鍾呂之間的直接傳授關係。至於石泰和張伯端之間是否為直接傳授，雖有上述依據，但不僅張伯端本人沒有提到，而且在陸彥孚等人的有關記載中亦未述及，這也是一個疑竇。

薛式，一名道光，一名道原（源），陝西雞足山人，一云閬州人，字太原（源）。《歷世真仙體道通鑒》卷四九《薛道光傳》謂其卒於光宗紹熙二年（1191）。《陝西通志》說他「壽一百十四歲」，按此推算，則應生於北宋神宗元豐元年（1078）。並謂其「嘗為僧，法號紫賢，一號毗陵禪師。雲遊長安，留開福寺，參長老修嚴，又參僧如環。因枯槁，頓有省悟，頌曰：『軋軋相從響發時，不從他得豁然知；枯槁說盡無生曲，井裏泥蛇舞枯枝』」。二老然之，自爾頓悟無上圓明真實法要，機鋒迅捷，宗說兼通，且復雅意金丹導養。宋徽宗崇寧五年丙戌（1106）冬，寓鄆，遇石杏林，傳授口訣真要，乃注解《悟真篇》，作《復命篇》及《丹髓歌》行世。」《歷世真仙體道通鑒》卷四九《薛道光傳》所記，與此大體相同。《武進縣誌》亦載其從石杏林「盡行張紫陽金丹之秘」一事。《道藏》載有《丹髓歌》三十四章，題為薛道光撰，

末有《後序》一篇，為石泰所作，其中稱：「先師《悟真篇》所謂金丹之要在神水華池者，即鉛汞也。人能知鉛之出處，則知汞之所產；既知鉛與汞，則知神水華池；既知神水華池，則可以煉金丹。」^⑦這裏又提到鍾離權，亦是就這種金丹思想的淵源而說的，並未提出張伯端與鍾離權之間的傳授關係。

陳楠，字南木，號翠虛，惠州博羅縣白水岩人。生年不詳，《歷世真仙體道通鑒》卷四九《陳楠傳》僅記其卒於嘉定六年（1213），又注云：「二云四年（1211）」。^⑧該傳說他以盤纏箍桶為生，曾作《盤龍頌》云：「終日盤盤圓又圓，中間一位土為尊，磨來磨去知多少，個裏全無斧鑿痕。」又作《箍桶頌》云：「有漏教無漏，如何水泄通，既能圓密了，內外一真空」。^⑨後得太乙刀圭金丹法於毗陵禪師（薛道光），又得景霄大雷琅書於黎姥山神人，說明他是丹訣與雷法並傳。人每向他求符治病，他便「撚土」以付之，病多輒愈，故人呼之為「陳泥丸」。宋徽宗政和（1111—1118）中，擢提舉道錄院事。後歸羅浮，以道法行於世，所至為人驅狐治病，鞭龍救旱，浮笠濟湍流，含水銀成白金，顯諸神異，著有《翠虛篇》。^⑩其弟子最著者有鞠九思、沙蟄虛、白玉蟾等。

白玉蟾，本姓葛，名長庚，瓊州（屬今海南島）人。^⑪《祁陽縣志》謂其父亡，母氏他適，因改姓白，名玉蟾。一說因其出生之時，因夢一物如蟾蜍，即以玉蟾呼之。號北庵，又號瓊瑯，自號海瓊子，或海南翁，或瓊山道人，或武夷散人，或神霄散吏，或瓊山老叟，或靈霍童景洞天羽人。其生卒年歷來即各說不一。侯外廬《中國思想通史》稱：「生於光宗紹熙五年」（1194）。卒於理宗紹定二年（1229），其壽為三十五。而《祁陽縣志》則說是生於「宋紹興甲寅（1134）三月十五日」，比《中國思想通史》所說的生年較早。《和州志》甚至說：「靖康（1126）末，天下擾亂，放浪於江湖間」。其出生當更早，這一說法顯

然不夠真實，可暫時不考慮。此外，《九江府志》說他卒於「嘉定己未冬」。「嘉定」當為寧宗年號。查嘉定並無「己未」，只有「己巳」（1209）和「己卯」（1219）。《江西通志》又說他卒於「紹定己未」。「紹定」指理宗年號，但查紹定亦無「己未」，而只有「己丑」（1229），這便是《中國思想通史》所認定的卒年。但《修真十書》卷四一《上清集》有白玉蟾所作《水調歌頭》一首，副題為：「丙子七月十八日得雨，午後大風起，因有感」，中有「光景暗中催，去覽鏡，朱顏猶在」^⑤之句。這一情況說明：「丙子」年白玉蟾仍然健在。查南宋的「丙子」年有三：一為高宗紹興二十六年（1156），一為寧宗嘉定九年（1216），三為端宗景炎元年（1276）。我們排除第一個紹興二十六年的「丙子」不論，從上面明確指出白玉蟾的兩個不同生年來，若謂生於紹熙五年（1194），則「丙子」應為景炎元年（1276）；若謂生於紹興甲寅（1134），則「丙子」應為嘉定九年（1216）。其時白玉蟾已八十二歲，自謂「光景暗中催」，有垂暮之感，是合乎情理的。另據《祁陽縣志》說：「宋紹定（1228—1233）間，清湘蔣暉、洞陽李日新俱與之遊」。故所謂「丙子」不大可能為嘉定九年（1216）。如果按照這個推測，則白玉蟾似當生於光宗紹熙五年（1194）。他在《水調歌頭·自述十首》中又有「雖是蓬頭垢面。今已九旬來地，尚且是童顏」^⑥之句，據此，則南宋末年到元初，他尚在世。也有學者根據署名「滇西弟子彭鶴竹林謹識」的《神仙通鑒白真人事跡三條》的記載，認定「白玉蟾生年當為南宋高宗紹興四年（1134），卒於南宋理宗紹定二年（1229），住世凡九十六年。（參蓋建民、黃凱端《白玉蟾丹道養生思想發微》，載《道韻》1999年8月第五輯）。故白玉蟾的生卒年問題，尚待進一步考定。

白玉蟾出身高門，十二歲舉童子科，故姚鹿卿《廬山集序》說他「以妙齡赴高科，讀書種子，宿世培

植」^⑧，似與其父「董教瓊州」有關。後因「任俠殺人，亡命之武夷」^⑨，從陳楠學道，為道士，九年盡得其旨。《海瓊白真人語錄》卷四《泥丸真人羅浮翠虛吟》謂：「嘉定壬申八月秋，翠虛道人在羅浮，……吾將蛻形歸玉闕，遂以金丹火候訣，說與瓊山白玉蟾，使之深識造化骨。」^⑩「壬申」為嘉定五年（1212）；第二年陳楠逝世。從此之後，白玉蟾乃獨自往還於羅浮、霍童、武夷、龍虎、天台、金華、九日諸山，傳行其道。《歷世真仙體道靈》卷四九《白玉蟾傳》說他又「受上清錄」，行諸階法，於都天大雷最著，所用雷印，常佩肘間，所至祈禳，輒有異應^⑪，可見他也是內丹與雷法並傳。嘉定（1208—1224）中，詔徵赴闕對製稱旨，命館太乙宮，一日不知所在。表明他並不喜歡與上層統治者交往。傳說他「好詭誕之行」，經常「蓬頭跣足，一衲弊甚」。曾自讀說：「千古蓬頭跣腳，一年服氣餐霞；美指武夷山下，白雲深處吾家」^⑫。這大概是他的自我寫照。嘉定十五年（1222）四月，他曾到臨安「伏闕言天下事」，但結果是「沮不得達，因醉執逮京尹，一宿乃釋。既而臣僚上言先生左道惑眾，群常數百人，叔監丞坐是得祠。」（彭耜《海瓊玉蟾先生事實》）可見他在政治上並不得意。據當時人的記載，白玉蟾博覽群書，貫通三氏，不僅善詩文，且工書畫。據《歷世真仙體道靈》卷四九《白玉蟾傳》說，他的「大字草書，視之若龍蛇飛動，兼善篆隸，尤妙梅竹，而不輕作，間自寫其容，數筆而就，工書者不能及。」^⑬《九江府志》也稱其「揮灑文墨，信筆而成」。他的詩文集，在生前刊行的有《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》等。後有何繼高編輯的《瓊瑄白真人集》。另有《海瓊白真人語錄》和留元長所編《海瓊問道集》等。其門弟子頗多，最著者有彭耜、留元長、葉古熙、詹繼瑞、陳守默等。

以上是對南宗傳系及其有關人物的簡略介紹。這個傳系雖有一定傳說資料可憑，其思想體系也有相互



一致之處，但直至陳楠的時候尚無這個系統的明確記載。後來在《修真十書》卷六裏載有白玉蟾《謝張紫陽書》，其中說：「先師泥丸先生翠虛真人出於祖師毗陵和尚薛君之門，而毗陵一線實自祖師杏林先生石君所傳也。石君承襲紫陽祖師之道。」^⑥但白玉蟾與張伯端時代相隔甚遠，當白玉蟾出生之日，張伯端已死了百多年，怎麼還會給張伯端寫信？或許是出於當時創派的需要，抑或是出於偽託？即使這封信是真的，這個傳授系統確實存在，也並不能因此便可以證明南宗這個教派在張伯端那個時候即已形成，甚至在陳楠之前也很難證明已經形成了一個獨立的教派。因為一個教派的形成，不僅要有它自己的教祖、教義和傳承關係，還必須要有由一定數量的教徒所組成的團體，並且要有它自己的宗教活動場所以及相應的教規、儀式等等。所有這些條件，在陳楠之前顯然都沒有具備。如上所述，從張伯端到陳楠，他們的思想體系雖然很接近，但至多也僅有單傳關係，他們每個人的徒眾都非常少，並未形成一個有組織的教團；他們經常到處雲遊，既無本派固定的宮觀作為他們宗教活動的場所，也無一定的教區；與此相聯繫，他們既沒有制定自己的教規，也沒有形成自己的宗教儀式。直到白玉蟾，開始也只是在東南各地到處雲遊，後來他的徒眾才逐漸多起來了，並開始建立了教區組織。他的弟子彭耜對其再傳弟子林伯謙說：「爾祖師（指白玉蟾）所治碧芝靖，予今所治鶴林靖，爾今所治紫光靖，大凡奉法之士，其所行香之地，不可不奏請靖額也，如漢天師二十四治是矣。」^⑦彭、林皆各自有靖，而且奏請得額，為官方所承認。有了靖，就有了固定的宗教活動場所，「如漢天師二十四治」一樣，也就表明了他們各自有一定數量的信教徒眾。白玉蟾還撰有《道法九要》，略述教徒行持規則九條，可說是訂立了自己的教規。這些情況表明，在白玉蟾的時候，作為一個教派來說，算是已經初具規模。但這時的靖廬為數不多，分佈的地區也不廣，僅限於福州一帶，說明開始

時力量並不大。儘管如此，但是白玉蟾所遺留下的著作甚多，這對完善他們的教理教義，促進這個教派的形成和發展，都具有極為重大的意義。所以應當說，白玉蟾乃是紫陽派、即金丹派南宗的實際創立者。

以上是對紫陽派的形成及傳系和有關人物的簡略介紹，後來的道教徒將這個傳系中的張伯端、石泰、薛道光、陳楠、白玉蟾等五人尊為南宗的五祖，謂之「南五祖」，以之與全真道的北五祖相對應。

下面再介紹一下他們的宗教理論及其特點。

南宗的宗教理論，和全真道一樣都是以內丹性命之說為主導，倡導三教歸一論，主張三教合一，但南宗則以著重融攝理學思想為其特色，而全真道則著重融攝禪學思想，並且南宗是著重於修持，而全真道則著重於教理。南宗祖師張伯端在《悟真篇序》中便提出了「教雖分三，道乃歸一」^①的說法，陳楠也說：「人若曉得《金剛》、《圓覺》二經，則金丹之義自明，何必分老、釋之異同哉？」^②白玉蟾在《道法九要序》中亦稱：「三教異門，源同一也」。^③

南宗的三教歸一論，是以內丹學說為中心，將三教思想融合於內丹修煉的方法。張伯端將釋氏的「空寂」、老氏的「煉養」、儒家的「窮理盡性至命」都歸入他的內丹修煉準則，並提出：「先以神仙命術誘其修煉，次以諸佛妙用廣其神通，終以真如覺性遣其幻妄，而歸於究竟空寂之本源矣」。^④白玉蟾則將三家之教歸結為「誠」、「定」、「清靜」四個字。他說：「若夫孔氏之教，唯一字之誠而已；釋氏之教，唯一字之定而已；老氏則清靜而已」。^⑤並指出「必竟三教是同是別，不知說個何年事，直至而今笑不休？」^⑥意謂三家修心養性之學，本即相互一致，可統一納入內丹修煉之中。

所謂內丹修煉，就是鍛煉人體內的精、氣、神。不過他們常常強調，這種精、氣、神並不是常人所說

的精、氣、神，而是指人們稟賦於先天的元精、元氣、元神。白玉蟾在《必竟恁地歌》中便明明白白地說：「人身只有三般物，精神與炁常保全。其精不是交感精，乃是玉皇口中涎；其炁即非呼吸炁，乃知卻是太素煙；其神即非思慮神，可與元始相比肩。……」豈知此精此神炁，根於父母未生前，三者未嘗相返離，結為一塊大無邊。人之生死空自爾，此物湛寂何傷焉。」^②三者之中，又以神為最重要。他說：「夫人身中有內三寶，曰精、氣、神是也。神是主，精、氣是客。……萬神一神也，萬氣一氣也，以一生萬，攝萬而歸一，皆在我之神也」^③。因此，白玉蟾認為，「至道之要」就在於「至靜以凝其神」^④。題為「紫陽真人張平叔撰」的《玉清金笥青華秘文內煉丹訣》卷上《精神論》說：「所謂凝神者，蓋息念而返神於心。」又說：「凝神者，神融於精氣也。精、氣、神合而為一，而陽神產矣，則此際此身，乃始為無用之物也」^⑤。所以，要做到「凝神」，就必須意念集中，白玉蟾稱：「人之一念，聚則成神，散則成氣；神聚而謂之魂，氣聚則謂之魄。」^⑥如此說來，人的（靈）魂和（體）魄，都是主觀意志（一念）的變現。與此相聯繫，白玉蟾在談到「心」和「法」的關係時也說：「法法從心生，心外別無法。」^⑦又說：「萬法從心生，心心即是法。……法是心之臣，心是法之主。」^⑧這種關於「心」和「法」的相互關係的觀點，乃是脫胎於禪學。禪宗神秀在《觀心論》中即說：「心者，萬法之根本也。一切諸法，唯心所生。若能了心，萬行俱備。猶如大樹，所有枝條及諸花果，悉皆因根。」所謂「法從心生」、「心外無法」的觀點，又與陸、王心學的基本思想很接近。與白玉蟾同時而略早的陸象山說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」後於白玉蟾的王守仁亦說：「心外無物」、「心外無理」，都和白玉蟾一樣是以心為主體的。白玉蟾說：「至道在心，即心是道。六根內外，一般風光。」^⑨所謂「六根」之外，即指客觀世界，「六根」之內，即指主觀世界。白

玉蟾既然以心為主體，所以就認為：「六根內外」都是「心」這個主體的顯現。這與陸王心學也是相通的。陸象山說：「道，未有外乎其心者。」^⑤又說：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」他的學生楊簡還說：「人心即神，人心即道」。^⑥王守仁也說：「心即道，道即天，知心即知道、知天」。「諸要實見此道，須從自己心上體認，不假外求，始得。」^⑦白玉蟾還說：「形以心為君」^⑧王守仁亦說：「心者，身之主宰。」^⑨由此可見，白玉蟾的內丹修煉理論與禪學思想和陸王心學是互相影響和互相交融的。他的同時代人蘇森於嘉定丙子（1216）所撰《跋修仙辨惑論序》稱他「心通三教，學貫九流，多覽佛書，研究禪學」^⑩，確非虛語。

白玉蟾研究禪學，不是為了去作禪僧，而是為了吸收禪學思想來豐富他的內丹理論。《福建通紀》曾記載他和禪僧孤雲的一段故事：「僧孤雲以玉蟾博極群書，貫通三氏，欲乞其為僧，以光禪林。玉蟾笑曰：『禪宗法修靜定之功，為積陰之魄，以死樂，涅槃經所謂寂滅也；吾純陽之真精，超天地以獨存，道不同不相為謀也。』孤雲奇其言，亦從事於道焉。」這雖是一種傳聞，但表明白玉蟾是從內丹家的立場來研究禪學的這一事實，並自認為道高於禪。他在《陳情表》中說：「臣凡胎濁質，走骨行屍，氣所稟而有沖，性所賦而不昧。六根具足，三際俱圓。……知六識之無根，照七情之如夢；靈血肉以醉其性，思形質以窒其神。早馳逐於玄關，尚彷徨於道間。」^⑪在這裏，他不僅對一些佛教術語運用自如，而且使佛教思想與他的內丹理論融合無間。他甚至將佛教的「圓覺」與金丹相類比，說：「有一明珠光燦燦，照破三千大千國。觀音菩薩正定心，釋迦如來大圓覺。或如春光媚山河，或似秋光爽岩壑，亦名九轉大還丹，謂之長生不死藥。」^⑫意謂九轉大還丹猶如釋迦如來的大圓覺，只是名號不同而已。他的《西林入室》的「入室」和《東

樓小參」的「小參」，都是禪宗參禪的一種方式，被他接收過來作為內煉的一種方法，均表現了他引禪入道的思想。

白玉蟾的內丹修煉理論，受理學的影響也是很深的。他的《無極圖說》^④明顯受周敦頤《太極圖說》的影響。他對南宋理學大師朱熹更是十分推崇。朱熹等人由於依附史浩及趙汝愚一派，受到韓侂胄的嚴重打擊，其理學遭到禁止。而白玉蟾卻不顧禁令，對朱熹一再讚揚。他在《朱公文像疏》說：「礎文公七十一祀，玉潔冰清。空武夷三十六峰，猿啼鶴唳。管弦之聲猶在耳，藻火之像賴何人。仰之彌高，鑽之捕堅，聽之不聞，視之不見，恍兮有像，未喪斯文，惟正心誠意者知，欲存神索至者說。」^⑤又在《讀文公遺像》中說：「皇極墜地，公歸於天，武夷松竹，落日鳴蟬。」——「疏」——「讀」，表達了他對朱熹的無限敬仰心情。他接受了朱熹關於「天命之性」與「氣質之性」的說法，以之來分析「性」與「命」的問題。認為「性由天賦，智愚善惡付之天。」^⑥並說：「命者，因形而有，……五臟之神為命，七情之所繫也，莫不有害吾之公道；稟受於天為性，公道之所繫焉。故性與天道同，命與人欲同。」^⑦故白玉蟾所說的「性」，即相當於朱熹所說的「天命之性」或「道心」；白玉蟾所說的「命」，即相當於朱熹所說的「氣質之性」或「人性」。白玉蟾還將朱熹的「道心」與「氣」等用語直接承受過來，說：「道心者，氣之主」。^⑧朱熹主張以「天命之性」駕馭「氣質之性」，白玉蟾也提出「以神馭氣」而成道。^⑨但應指出，在題為紫陽真人張平叔撰的《玉清金笥青華秘文金寶內煉丹訣》一書中，便對「先天之性」與「氣質之性」的觀點，作了相當系統的論述。如該書卷上《神為主論》中說：

夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以來一點靈光也，欲神者，氣稟之性也，元神乃先天之性也。形而後有氣質之性，善反之，則先天之性存焉，自為氣質之性所蔽之後，如雲掩月，氣質之性雖定，先天之性則無有，然元性微而質性彰，如君臣之不明而小人用事以盡國也。且父母構形而氣質具於我矣。將生之際，而元性始入。父母以情而有我體，故氣質之性每寓於物而生情焉。今則徐徐剷除，主於氣質盡而本元始見；本元見而後可以用事。無他，百姓日用，乃氣質之性勝本元之性，至本元之性勝氣質之性，以氣質之性而用之，則氣亦後天之氣也；以本元之性而用之，則氣乃先天之氣也。氣質之性本微，自生以來，日長日盛，則日用常行，無非氣，一旦反之矣，自今已往，先天之氣本微，吾勿忘勿助長，則日長日盛，至乎純熟，日用常行，無非本體矣，此得先天制後天而為用。◎

除此之外，本書還有將「天命之性」與「氣質之性」的觀點具體運用於修丹過程的其他論述，這裏便不再一一介紹了。如果本書確是北宋張用成所撰，則朱熹和白玉蟾的有關說法均可能是從張而來，但有學者懷疑本書是白玉蟾本人托張之名而作，如此論屬實，則本書的有關論述，當是白玉蟾援引朱熹之說以闡發其丹道思想。朱熹曾在武夷山宣講「正心誠意」的學說，白玉蟾深受影響，並將其引入他的內丹修煉理論，視之為人道之門。他說：「所以啟修仙學道之路，從而建正心誠意之門，……此眾生所從人之途，誠列聖已常躋之域，當究虛無之始，實根事物之前，以心契之，即道也矣。」^⑧因為在他看來，「道」是「杳杳冥冥，非尺寸之可量，浩浩蕩蕩，非涯岸之可測，其大無外，其小無內，大包天地，小入毫芒，上無復色，下無復淵，一物圓成，千古顯露，不可得而名者，聖人以心契之，不獲已而名之曰道，是以知心即是

道也。」^⑤此所謂「道」，也就是他所謂的「丹道」。

由此可見，以白玉蟾為代表的南宋內丹修煉理論，是以融合儒、釋為一體為其特色。這種融合，是以內丹修煉為其主體，並且僅是為了充實其內丹修煉理論。張伯端在《悟真篇序》中談到他融攝佛學的目的時便明確地說：「及乎篇集（指《悟真篇》）既成之後，又覺其中惟談養命固形之術，而於本源真覺之性有所未究，遂玩佛書及《傳燈錄》，至於祖師有擊竹而悟者，乃形於歌頌詩曲雜言三十二首，今附之卷末，庶幾明本性之道盡於此矣，所期同志覽之，則見末而悟本，捨妄以從真。」^⑥表明這位南宗祖師正是為了充實其《悟真篇》的內容而去研習佛書的。對於儒學也是如此。故他們對待儒、釋的態度，即是既有吸收，又有批評，特別是對禪學的批評。張伯端在《悟真篇》中說：「饒君了悟真如性，未免拋身卻入身，何事更兼修大藥，頓超無漏作真人」。^⑦意謂佛法僅講了悟真如性體而不能了命，不知修丹，是謂偏陰偏陽之病，而有拋身入身之患，難免無漏，唯有金丹之道的性命雙修，乃能達到形神俱妙，與道合真，成為真人。他在《悟真篇序》中又說：「唯閉息一法，如能忘機絕慮，即與二乘坐禪頗同，若勤而行之，可以入定出神」。然而，「既未得金汞返還之道，又豈能回陽換骨，白日而升天哉」？^⑧這是直接對禪的貶斥。認為禪法與金丹之道相比，只不過是下乘而已。雖勤修此法，最多也只能成為下等的「鬼仙」。所以，他的結論是：「學仙須是學天仙，唯有金丹最的端」。^⑨薛道光注說：「仙有數等，……若能絕嗜欲，修胎息，頤神入定，脫殼投胎，托陰化生而不壞者，可為下品鬼仙也。……若修金丹大藥成道，或脫殼，或沖舉，乃無上九極上品仙也。丹法七十二品，欲學天仙，唯金丹至道而已」。^⑩石泰在《還源篇》中貶斥儒、釋說：「儒家明性理，釋氏打頑空，不識神仙術，金丹頃刻功」。^⑪白玉蟾亦貶斥禪宗說：「昔毗陵薛真人向禪宗

了微大事，然後被杏林真人穿卻鼻孔，所謂千虛不傳一實。」^⑤以上表明以內丹為中心，倡導三教合一，既融儒、釋而又貶斥儒、釋，這是南宗的一貫思想。

南宗的內丹學說，是以《陰符》、《道德》二經為其最高的理論依據。張伯端在《悟真篇》中明確地說：「《陰符》寶字逾三百，《道德》靈文滿五千。今古上仙無限數，盡於此處達真詮」。^⑥又繼承了魏伯陽的《周易參同契》的思想，其《讀「周易契同契」》云：「大丹妙用法乾坤，乾坤運兮五行分。五行順兮常道有生有死；五行逆兮丹體常靈常存。」^⑦薛道光注說：「陽主生，陰主死，一生一死，一去一來，此常道順理之自然者也。聖人則之，反此陰陽，逆施造化，立乾坤為鼎器，盜先天一炁以為丹，以丹煉形，入於無形，與道冥一。道固無極，仙豈有終。」^⑧由於他們在丹法上主張「逆施造化」，所以他們的修煉步驟，是遵循鍾呂傳統的煉精化炁、煉炁化神、煉神還虛、返本還原、與道冥一的次第進行。故他們雖與全真道均同倡性命雙修，但與全真相較而言，則是先從修命入手，以達到性命雙修，「形神俱妙，與道合真」^⑨，這也是他們的丹道理論的重要特點。張伯端所謂「先以神仙術誘其修煉，次以諸佛妙用廣其神通，終以真如覺性遣其幻妄，而歸於究竟空寂之本源」^⑩，也就是指先修命後修性而言。題為「紫陽真人張平叔撰」的《玉清金笥青華秘文金寶內煉丹訣》卷中對此闡述說：「先性固難，先命則有下手處，譬之萬里雖遠，有路耳。先性則如水中捉月，然及其成功，一也。先性者，或又有勝焉，被以性制命，我則以命制性故也」。^⑪所謂「命」，即指人身的精氣而言。所謂「性」，即指人身的心性或神而言。白玉蟾說：「神即性也，氣即命也。」^⑫又說：「氣者形之根，形是氣之宅。」^⑬故修命又稱煉形，即固精養氣，包含養生健身之義。白玉蟾繼承張伯端的內丹思想，在《玄關顯秘論》中強調強指

出：「修此理（內丹）者，不若先煉形。」^⑧修命煉形，通過固精養氣的修煉功夫，可以起到卻病治病、益壽延年的作用。白玉蟾在《修仙辨惑論》中引述其師陳楠的話說：「初修丹時，神清氣爽，身心和暢，宿疾普消，更無夢寐。」堅持不懈，還可以進一步改變人體的機制，達到「百日不食，飲酒不醉」，乃至「赤血換為白血，陰氣煉成陽氣，身如火熱，行步如飛。」最後達到「耳聞九天，目視萬里，遍體純陽，金筋玉骨」的陽神現形，「長生不死」。^⑨

南宗丹法雖主張從修命入手，先煉精氣，但在修命過程中仍強調煉神修性的重要，指出必須「以神用精氣」，以「神」為主導。《玉清金笥青華秘文金寶內丹訣》卷下《總論金丹之要》說：「精氣神三者孰為重？曰：『神為重』。金丹之要始然（疑為「終」字誤——引者注）以神而用精氣也，故曰神為重。」^⑩陳楠《陰符髓》亦以性不亂為修煉精氣的前提，他說：「性不亂則神不移，神不移則精不散，精不散則氣不蕩，氣不蕩則精火相隨。精火不散，萬神聚於神鄉，在於昆侖之內，朝於頂上，始得一氣之造化也。」^⑪這與上引白玉蟾所說的精氣神「三寶」之中「神為主，精氣是客」的思想是一致的。因此，從整個修煉過程來講，南宗丹法仍是以性命雙修為宗旨。《青華秘文》對此明確地說：「方其始也，以命取性；性全矣，又以性安命，此是性命大機括處，所謂性命雙修者，此之謂也。」^⑫

再者，南宗所修的，是傳統的大周天功。白玉蟾說：「十月周天火，玉鼎產瓊芝。」^⑬又說：「誰識周天造化功，於今覺在片時中」。^⑭所謂大周天功，就是指金液大還丹、七返九還之功。《泥丸真人羅浮翠虛吟》對此強調說：「恐君虛度此青春，從頭一一為君陳。若非金液還丹訣，不必空自勞精神。」^⑮白玉蟾《快活歌》亦稱：「心酸世上幾多人，不煉金液大還丹。」^⑯什麼是金液大還丹呢？他說：「忘形養氣乃金

液，對景無心是大還。」^⑥什麼是七返九還呢？題為白玉蟾作的《謝張紫陽書》中解釋說：「夫七返九還者，乃返本還源之義也。七數九數者，皆陽數也。人但能心中無心，念中無念，純清絕點，謂之純陽。當此之時，三屍消滅，六賊乞降，身外有身，猶未奇特，虛空粉碎，方露全身也。」^⑦按照他們的說法，這時聖胎已成，便可以與天地齊壽，與日月同輝，達到內丹修煉的最高階段。

南宗丹法還有一個特點，即是把內丹修煉與雷法相結合。所謂雷法，就是指修煉者將自稱出自天庭的一種符籙禁咒，運用於為人們驅邪治病、禳災度厄、超度亡魂、祈晴禱雨等的一種法術。南宗處於符籙派佔統治地位的南方，符籙齋醮思想對人們的影響甚深，一個道派沒有符籙咒術，就難於立足。故南宗從陳楠起即行雷法。陳楠聲稱，煉就內丹就可以「役使鬼神，呼召雷雨。」^⑧白玉蟾亦謂：「內煉成丹，外用成法。」^⑨丹即金丹，法即雷法。又說：「天地以炁而升降，人身以炁而呼吸。能知守一之道，靜則金丹，動則霹靂」。^⑩這裏所謂的「守一之道」，即指修煉內丹，所謂「霹靂」，即指雷法，進一步將內丹功夫運用於雷法之中，使內丹與雷法相融合。這種雷法，乃是行法者運用自身意念發放外氣而用於外部世界的一種現象。但道教卻故神其說。如清微派著作《清微道法樞紐·法序》說：「雷霆者，乃天之功用也，且夫人身與天地合其體，太極合其變，天地五雷，人本均有，是性無不備矣。」^⑪神霄派王惟一《道法心傳》也說：「精住則氣住，氣住則神住，三者既住則道法備，散而為風雲，聚而為雷霆，出則為將吏，納則為金丹。」^⑫又稱：「通三才者一炁耳，天以炁而運行，地以炁而發生，陰陽以炁而慘舒，風雲以炁而生。炁由人主，……施之於法，則以我之真炁合天地之造化，故噓為雲，嘻為雷霆，用將則元神自靈，制邪則鬼妖自伏，通天徹地，千變萬化，何者敢干我哉？」^⑬《清微道法樞紐》亦有同



樣的敘述，並說：「倘中無所主，炁散神昏，行持之際，徒以符咒為靈，僥倖於萬一，吾見其不得已矣。」^⑤即是說，在行法之時，就是運用自己體內的精氣神，使自己體內的真炁發動，即可撼天動地，呼召風雷，剋制妖鬼。王惟一在《道法心傳》中還引證神霄派道士薩守堅的話說：「一點靈光便是符，時人錯認墨和朱，元精不散元陽定，萬怪千妖一掃除。」^⑥又稱：「法何靈驗將阿靈，不離身中精炁神。精炁聚時神必在，千妖萬怪化為塵。」^⑦白玉蟾在《玄珠歌》注中也說：「炁乃元陽真炁，隨意運行，發生風雲雷雨電也。」^⑧他強調運用自己的元神真氣。他說：「雷神亦元神應化也。人知動靜則通天徹地，呼風召雷，斬滅邪妖，驅役鬼神，無施不可。即所謂將用自己元神是也。」^⑨他在解釋求雨止雨者之術說：「雨者，腎水也，運動自己陰海之炁遍滿天地，即有雨也。晴者，小火也；想遍天地炎炎大火燒開自身炁字，乃晴也」。^⑩又說：「祈雨之時，冷汗先濕左臂，東方雨起；先濕右臂，西方雨起；濕於頭，南方雨起；濕於腎，北方雨起。」^⑪及至役使的雷部將帥鬼卒，也都是由行法者的精氣神所化。他說：「心為鄧帥，肝為辛帥，脾為使者。意誠則使者至，肝怒則心帥臨，心火奮發則欵火降，此三帥化形也。」^⑫他認為，雷法符咒之術是否靈驗，全賴行法者是否用心專一和精氣神是否集中。他說：「法是心之臣，心是法之主。無疑則心正，心正則法靈。守一則心專，心專則法驗。」^⑬又說：「吾身之中自有天地，神炁之外更無雷霆，若向外求，畫蛇添足，乃捨源求流，棄本逐末也；反求諸己，清靜無為，顧神養炁，何患道不完、法不靈耶？」^⑭白玉蟾的這些觀點，在清微派的著作中也有相同的論述。《清微道法樞紐》亦稱：「一炁之妙萬道之宗，法靈須要我神靈，我神靈兮法通靈。祛穢祈禱憑神將，神將何曾有正形。」^⑮《清微宗旨》又說：「法靈須要我神靈，我神靈後法驚人。祛穢祈禱憑神將，神將何曾有定形，此說盡矣。」

夫神者，我之神也，即我之心也。我之心神靈明不虧，真一不二，舉目動念，即是天真神將，何往不可。蓋我之神靈，即可以感召天真雷將矣，何必吁呵呼吸，取外將來合氣，我只自然而然，中理五炁，混合百神矣。《樞紐》云：「法法皆心法，心通法亦通是也。」^⑤在神霄派的著作《王侍宸祈禱八段錦》中對祈禱、禱雨之法，闡述得更為具體。如《祈晴章五》說：

問曰：「祈晴之旨如何？」

答曰：「天上地下，其靈異變化，無過一炁。吾身中真炁，即九天真炁也。蓋其炁隨意而行於升壇祈晴之時。如前召命混合行持之後，或就壇上，或就靜室中，跌坐閉炁定息，存吾心中如半開蓮花，內有紅光之炁繞舌，吐出遍滿前後，紅炁漸大，光滿一室，出屋升騰虛空，光炁炯炯如車輪運轉，自緩而急，刮起火焰，彌滿六合，於此之時，自覺身熱口渴，決不可飲水吃瓜之類，如飲水，則水火交媾，必不晴矣。」^⑥

又如《禱雨章六》說：

袁無介請禱雨之秘要在何處？

曰：「禱雨緊（疑為「秘」字之誤——引者注）訣，若在書符遣將後，吾當壇上或靜室中跌坐調息，存吾心中如未開蓮花，有紅炁直下兩腎中間。其兩腎中間存見一泓真水，想心中紅炁下降，其水沸騰，包卻紅炁，由肝歷自舌根出，只見吾口中雲氣勃勃然出在吾面前，轉過巽戶，漸漸大如車輪，運轉升天，其雲彌滿六合，耳畔有風雷之聲轟然分明，卻定息呵氣九次，又如前行持九次，已覺此身腎水已升，小遣緊急，



不可去。如去了則泄腎水，而不降矣。直候風雨到壇大作，然後起身，漸漸小遣，則大雨至矣。只此行持，萬無一失，可不慎之哉！」^{①⑦}

由此可見，白玉蟾所說的雷法，與清微派和神霄派的說法完全是一致的。內丹修煉，本屬氣功學的範疇，有一定的科學意義。但與雷法融為一體之後，就充滿神秘的色彩了。表明金丹南宗受神霄等符籙派的影響是很深的，其自稱「神霄散吏」，並非偶然。

白玉蟾在《道法九要》中，將封建的綱常倫理與道教規戒融為一體，制定了南宗教徒的教規，內容包括立身、求師、守分、持戒、明道、行法、守一、濟度、繼襲等。其「立身第一」吸取早期道教自首其過的思想，規定學道之人當「首陳已往之愆，祈請自新之佑」，並須「屏除害人損物之心，克務好生濟人之念，孜孜向善，事事求真，精嚴香火，孝順父母，恭敬尊長，動止端莊，威嚴整肅，勿生邪淫妄念，勿遊花衢柳陌，勿臨誅戮之場，勿親屍穢之地」。^{①⑧}還指出：「天地國王父母師友不可不敬，稍有怠慢，則真道不成，神明不佑。」^{①⑨}在「守分第三」還以宿命論思想來規誡教徒說：「人生天地之間，衣食自然分定，誠宜守之，常生慚愧之心，勿起念戀之想，富者自當，貧者自貧，都緣夙世根基，不得心懷嫉妒。學道惟一溫飽足矣，若不守分外求，則禍患必至，……道不成而法不應。」^{①⑩}「明道第五」提出欲證「虛無之妙道」，必須「先修人道」，即「去除妄想，滅盡六識」。^{①⑪}「行法第六」又強調：要想「超凡入聖，與道合真」，必先「明心知理」，「積行累功」^{①⑫}。所有這些說教，對於維護封建統治的秩序都是有利的。他還規誡其徒行法必須「精神純一」，專守一法，切忌「多傳廣學」，以免「分散元陽」，

致使登壇之際，神不歸一，法不靈應。他在「守一第七」指出：凡有志於行持者，當知「抱玄守一為最上功夫，必當守一法而自然通天徹地，……且法印亦不可多，專以心主一印，……須是先以誠敬守之，必獲靈驗」^⑤。又說：「近觀行持者間或不靈，呼召不應者，何故？……此非法之不應也，緣學者多傳廣學，反使精神不純一，分散元陽，登壇之際，神不歸一，法不靈應。」^⑥他十分強調學道者當濟世度人。在「濟度第八」中明確指出：學道之人不僅自身必須「洞明心地，不樂奢華，不嫌貧賤，不著於塵累之鄉，不漂於愛河之內，恬淡自然，逍遙無礙」，而且還須與「塵世和同」、「濟物利人」，做到「以我之明，覺彼之滯；以我之真，化彼之妄；以我之陽，煉彼之陰；以我之飽，充彼之饑，超升出離，普渡無窮」。^⑦這不僅是其大隱市塵、和光混俗思想的延伸，亦與孟軻所謂「以先知覺後知、以先覺覺後覺」的思想是一致的。南宗繼承隋唐以來金丹派的丹訣秘傳的傳統，特別重視師徒傳授關係。這在《道法九要》中也有明確的規定。「求師第二」提出：學道之士在接受其師傳授道書隱訣、秘法玄文時，首先必須「具狀齋香，明天誓地，飲血飲丹」，以表「佩奉修持」的誠意；雖得其傳，仍「不可便棄」，必須「常侍師門，參隨左右，求請口訣玄奧，庶無疑難，自然行之有靈」；為師者對「徒弟之心」則應進行嚴格考察，判定其是否真誠和能否始終如一，然後才可確定其能否傳授。凡有「心行不中者，不與之；不盡誠者，不與之；……五逆者，不與之；……始勤終怠者，亦不與之。」並謂「弟子求師易，師求弟子難」。^⑧說明道不妄傳之意。據說南宗祖師張伯端便因「傳非其人，三遭禍患」^⑨。「繼襲第九」又強調指出：「學道之人，得遇明師，傳授秘法……道法既得於身，道成法應，可擇人而付度之，不可斷絕道脈，須是平日揣摩得其人，可以付者付之，苟非人，亦不可輕傳也。」又說：「若得人傳授，但依祖師源流，

不可增損字訣。……若無人可度，石匣藏於名山福地、海島龍宮，劫運流行，自然出世。」^⑨他在《道堂戒論文》又說：興辦道堂，「此及延賢之舉，豈容敗教之徒」，因此，他認為道堂必須要有「律人之法」。他提出應當「汰去冗頑之輩，嗽除老病之徒，不惟飽食無庸，抑以醉顛作鬧，口裏盡無規之語，胸中皆不檢之謀，七尺堂堂，自是凶徒之惡少；三餐哄哄，只多遊手之奸雄。人皆謂余養虎遺後患，我亦思爾牧羊去敗群。」^⑩他主張「復興玄閭正一之風，以開學者自新之路。」並指出：「向來前輩皆千辛萬苦以成真，今者後生惟雜工異術以從事，不去莊嚴仙境，徒能狼籍道家風。」因此，他認為對此不良風紀必須進行整頓。他說：「今秉清規，聿嚴峻令，屏逐邪魔以後，一如古始之初。爾等諸人，肇今以往，改好色貪財之念，為樂天知命之心，念白髮以磨青春，各修道業；煉紅鉛而入黑汞，結就丹砂。……從今努力下工夫，管取他時成道果。倘能如是，顧不偉哉！」^⑪這些戒文也反映了南宗重修煉的特色。總起來看，南宗的教規與全真道相比，較為簡單。

南宗還提倡大隱市廛，和光混俗，故南宗道士多居家修煉，不像全真道那樣要求出家住庵，嚴格過叢林生活。南宗祖師張伯端即說：「須知大隱居廛市，何必深山守靜孤。」^⑫志士若能修煉，何妨在市居朝。」^⑬據說石泰在傳授薛道光丹訣時即囑咐他「往通邑大都，依有力者即可圖之。」^⑭薛道光在《還丹復命篇》中亦稱：「煙花柳陌頭頭是，穢濁馨香任所需」。^⑮白玉蟾在《道闡元樞歌》也說：「誰知金液大還丹，另在當人日用間，為君說破修丹旨，闢非城市靜非山。」^⑯並自謂：「吾所以混俗和光者，不欲自異耳。魚欲異群魚，捨水躍岸則死；虎欲異群虎，捨山入市則擒。」^⑰故他既既不主張離俗出家，也不主張戒酒肉，但求誠心向道，不必拘於形式。他說：「張道陵、許遜、葛洪之徒有妻子亦仙也，有酒肉

亦仙也，其跡同於人，其心異於人。」^⑩南宗的這一特點，決定了它的組織結構的鬆散性，不如全真教那樣嚴密。

由於南宗道士多居社會下層，執著於修煉而不注意政治活動，故與上層統治階級的關係很不密切，上層統治者對他們亦不甚重視，在這一點上也與全真道的情況不同。

綜上可知，南宗與全真道雖同主內丹，有相同的一面，卻有許多和全真道並不相同的特點，有它自己獨特的風格，形成為道教發展史上的一個獨立宗派。

- ① 《文憲集》卷八，《四庫全書》第1223冊，第469頁。
- ② 《道藏》第33冊，第147頁。
- ③ 括弧內「通緯中」三字，據《歷世真仙體道通鑒》卷49，〈石泰傳〉補。
- ④ 《道藏》第24冊，第212頁。
- ⑤ 《道藏》第24冊，第2213頁。
- ⑥ 《道藏》第24冊，第214-215頁。
- ⑦ 《道藏》第24冊，第630頁。
- ⑧ 《道藏》第5冊，第385頁。
- ⑨ 《道藏》第24冊，第202-210頁。
- ⑩ 《和州志》謂為「東海人」，《祁縣志》謂世本「閩清」，「父董教瓊州」，玉蟾即「生於瓊」，何繼高《瓊瑯白真人集序》所載亦同，見《藏外道書》第5冊，第15頁。
- ⑪ 《道藏》第4冊，第791頁。
- ⑫ 《道藏》第4冊，第789頁。
- ⑬ 《藏外道書》第5冊，第140頁。
- ⑭ 劉坤一《江西通志》卷180，又見《九江府志》。
- ⑮ 《道藏》第33冊，第132頁，觀《翠虛篇》。
- ⑯ 《道藏》第5冊，第386頁。
- ⑰ 《道藏》第4冊，第796頁。
- ⑱ 《道藏》第5冊，第386頁。
- ⑲ 《道藏》第4冊，第625頁。
- ⑳ 《道藏》第33冊，第24頁。

- ②1 《道藏》第4冊，第711頁。
- ②2 《修仙辨惑論》《道藏》第4冊，第618頁。
- ②3 《道藏》第28冊，第677頁。
- ②4 《悟真篇拾遺·禪宗歌頌》，《道藏》第4冊，第675頁。
- ②5 《瓊海白真人語錄》卷三，《道藏》第33冊，第128頁。
- ②6 同上，第130頁。
- ②7 《道藏》第4冊，第783頁。
- ②8 《瓊海白真人語錄》卷一，《道藏》第33冊，第111頁。
- ②9 《瓊海白真人語錄》卷三，《東樓小參》，《道藏》第33冊，第111頁。
- ③0 《道藏》第4冊，第365-366頁。
- ③1 《道藏》第4冊，第111頁。
- ③2 《道藏》第4冊，第113頁。
- ③3 《道藏》第4冊，第135頁。
- ③4 《瓊海白真人語錄》卷三，《東樓小參》，《道藏》第33冊，第130頁。
- ③5 《陸象山全集》卷一九《敬齋記》。
- ③6 《慈湖先生遺書》卷二二《陸先生祠記》。
- ③7 《傳習錄》下。
- ③8 《道藏》第33冊，第130頁。
- ③9 《傳習錄》下。
- ④0 《藏外道書》第5冊，第170頁。
- ④1 《道藏》第33冊，第136頁。



- ④2 《道藏》第33冊，第131-132頁。
- ④3 《藏外道書》第5冊，第130-131頁。
- ④4 《道藏》第4冊，第795頁。
- ④5 《道藏》第33冊，第136頁。
- ④6 《紫清指玄集·性命日月論》，《道藏精華錄》下冊。
- ④7 《道藏》第33冊，第131頁。
- ④8 《鶴林問道篇》上，《藏外道書》第5冊，第101頁。
- ④9 《道藏》第4冊，第364頁。
- ⑤0 《道藏》第33冊，第136頁。
- ⑤1 《紫清指玄集·玄關顯秘論》，《道藏精華錄》下冊。
- ⑤2 《道藏》第2冊，第974頁。
- ⑤3 《道藏》第3冊，第1016頁。
- ⑤4 《道藏》第2冊，第973頁。
- ⑤5 《道藏》第2冊，第975頁。
- ⑤6 《道藏》第2冊，第975-976頁。
- ⑤7 《道藏》第24冊，第213頁。
- ⑤8 《道藏》第33冊，第127頁。
- ⑤9 《道藏》第2冊，第1008頁。
- ⑥0 《悟真篇》下，《重刊道藏輯要》奎集二，巴蜀書社縮印本，第6冊，第125頁；《修真十世悟真篇》，《道藏》第4冊，第744頁。
- ⑥1 《重刊道藏輯要》本作「紫賢真人薛道光注」，《道藏》本則無注者姓名，又「與道冥冥」句作「與道冥冥」。

- ⑥2 《道藏》第33冊，第143頁。
- ⑥3 《道藏》第4冊，第745頁。
- ⑥4 《道藏》第4冊，第371頁。
- ⑥5 《道藏》第33冊，第131頁。
- ⑥6 《道藏》第33冊，第131頁。
- ⑥7 《道藏》第33冊，第142頁。
- ⑥8 《道藏》第4冊，第617頁。
- ⑥9 《道藏》第4冊，第376頁。
- ⑦0 《道藏》第4冊，第614頁。
- ⑦1 《重刊道藏輯要》巴蜀書社縮印本，第6冊，第96頁；又見《道藏》第4冊，第372頁，但文字上有錯漏。
- ⑦2 《水調歌頭》自述十首之一，《藏外道書》第4冊，第789頁。
- ⑦3 《華陽吟》三十首之一，《藏外道書》第5冊，第74頁。
- ⑦4 《道藏》第33冊，第132頁。
- ⑦5 《道藏》第4冊，第782頁。
- ⑦6 《道藏》第4冊，第782頁。
- ⑦7 《道藏》第4冊，第625頁。
- ⑦8 《道藏》第4冊，第617頁。
- ⑦9 《玄珠歌》注，《道藏》第29冊，第234頁。
- ⑧0 《玄珠歌》注，《道藏》第29冊，第235頁。
- ⑧1 《道藏》第28冊，第674頁。
- ⑧2 《道藏》第32冊，第413頁。



- ⑧3 《道藏》第32冊，第421頁。
⑧4 《門爭》第28冊，第675頁。
⑧5 《道藏》第32冊，第421頁，又見413頁。
⑧6 《道藏》第29冊，第421頁。
⑧7 《道藏》第29冊，第235頁。
⑧8 《道藏》第29冊，第235頁。
⑧9 《道藏》第29冊，第235頁。
⑨0 《道藏》第29冊，第238頁。
⑨1 《道藏》第29冊，第236頁。
⑨2 《道藏》第33冊，第135頁。
⑨3 《道藏》第29冊，第239頁。
⑨4 《道藏》第28冊，第675頁。
⑨5 《道藏》第28冊，第689頁。
⑨6 《道藏》第29冊，第230頁。
⑨7 《道藏》第29冊，第231頁。
⑨8 《道藏》第28冊，第677頁。
⑨9 《道藏》第28冊，第679頁。
⑩0 《道藏》第28冊，第679頁。
⑩1 《道藏》第28冊，第678頁。
⑩2 《道藏》第28冊，第678頁。
⑩3 《道藏》第28冊，第679頁。

- ⑩④ 《道藏》第28冊，第679頁。
- ⑩⑤ 《道藏》第28冊，第678頁。
- ⑩⑥ 《道藏》第28冊，第677-678頁。
- ⑩⑦ 《道藏》第2冊，第969頁，又見同書第5冊，第384頁《石泰傳》。
- ⑩⑧ 《道藏》第28冊，第67頁。
- ⑩⑨ 《藏外道書》第5冊，第130頁。
- ⑪⑩ 《藏外道書》第5冊，第130頁。
- ⑪⑪ 《道藏》第2冊，第924頁。
- ⑪⑫ 《道藏》第2冊，第957頁，「修」原作「九」，根據同書第101頁校改。
- ⑪⑬ 《道藏》第5冊，第385頁。
- ⑪⑭ 《道藏輯要》，[日]蜀書社縮印本，第6冊，第54頁。
- ⑪⑮ 《道藏》第33冊，第146頁。
- ⑪⑯ 《道藏》第32冊，第411-412頁。
- ⑪⑰ 《道藏》第32冊第411頁。

近代（1840-1949）變局下的張天師——兼談其對華南道教之影響

王見川

道光二十年（1840）發生的鴉片戰爭一般認為是中國近代的開始。這是個「三千年來未曾有之大變局」，傳統的制度、宗教信仰、生活習尚都受到深遠的影響、衝擊。作為道教代表與領袖的張天師，在此一變動不居的環境下，受到何種衝擊？他們肆應為何？又對道教，尤其是華南道教產生什麼樣的影響？

本文以生活於此時的第六十、六十一、六十二、六十三代天師為討論對象，根據當時的資料，嘗試對上述問題，提出自己的看法以就教於方家。^①這裏要說明的是，文中討論的時限只到1860年六十三代天師離開大陸，中華人民共和國成立止。^②

一、六十、六十一代天師的行歷大略

民國七年（1918）六十二代天師張元旭，根據其父的舊稿增補出版的《補漢天師世家》中說：

六十代天師，諱培源，字育成，號養來。……道光九年襲爵……擬請詣闕，謝恩未果……道光十一年，復患水沿溺數百里，將軍奕湘馳羽請救命，胞弟持印劍往治。為設醮數日……潮平堤立。二十五年秋七月，貴谿久旱，病蝗飛騰蔽日。禾菽蝕齧殆盡，邑侯請治，為設醮七日……蝗盡殲於河。咸豐八年戊午，

亂兵侵境，避往應天山，偕一丁負印，行至壩岸地方遇寇。丁不及匿，棄印道旁。兵騎蜂擁接……九年已未，督辦團練，防勦多捷。十月中旬八日……翌日將曙，竟無疾長逝……光緒三十年，章恩誥贈光祿大夫。^①

以往，教外文獻如《清朝續文獻通考》記載，清道光元年初廷停止張天師的朝覲。^②從上引文來看，這一命令，被延續執行，所以六十代天張培源「詣闕謝恩，未果。」而所謂的咸豐八年（1858）亂兵侵擾，係指太平天國軍隊進攻龍虎山一事。清末民初遊歷中國的外國學者Henry Dore認為太平天國軍隊曾毀掉龍虎山的道教廟宇及廢止天師的繼承制度。^③不過，近代學者Holmes Welch（尉遲酣）訪問六十三代天師則對此反駁說：事實上，他們曾進入宮邸，然而其搶掠並不嚴重，只有三清宮及宮中神像被毀。^④從前引內容來看，太平天國軍隊確曾攻入龍虎山上清宮，所以六十代天師才倉皇攜印逃跑。其實，除了宮殿等硬體設備受損外，龍虎山天師府的經卷法物，亦遭焚毀。《補漢天師世家》即云：

六十一代天師，諱仁最，字炳祥，號清巖……同治元年襲爵，當亂後，法書秘卷，簡斷篇殘，不易徵集。乃日與弟子員，參考編訂，續錄成帙，越寒暑靡懈，四年遊粵東，遇異人贈黑玉印一方，旋抵滬城，其地屢有回祿患。求書符避火者甚眾，以印蓋均得免……光緒六年奉母命禱南海，航遇風幾覆，忽見大士現身雲端，得無恙。九年省祖墓於西蜀青城山，見祖天師於天師洞……年六十有三，微恙而終。光緒三十年章恩誥贈光祿大夫。^⑤

六十一代天師張仁最除了修補太平天國亂後殘存的經卷文獻，亦曾在光緒十六年增補出版《留候天師世家宗譜》，對龍虎山天師各房子孫的歷史，作了初步整理^④。至於他遊歷廣東一事，清末在華傳教的 H. Parker 曾紀錄光緒六年（1880）他在廣東與張天師的一次會面。當時，六十一代天師正式至廣東訪問，不過，地方官僅視其為占卜者，完全忽視他。而 Parker 在他的旅行船上與其相見。根據 Parker 的描述，張仁最穿著尊貴的官服，但看起來安靜、脫俗，是個很有教養的人。他和藹地跟 Parker 說他認識基督新教傳教士 Rev. Joseph Edkins（艾約瑟）。^⑤其實，根據傳教士 V. C. Hart 光緒年間的訪問，張仁最除了 Edkins 外還碰到 Williamson、Macgowan。Hart 說張仁最非常健談，善於引導他人談話，稍後他將赴上海。他說若有鐵路直通吳淞，他會樂意搭乘。在 Hart 臨走之前，張仁最還希望 Hart 能寄幅耶穌像給他。^⑥艾約瑟等人是清末著名的在華傳教士。由此來看，六十一代天師張仁最曾跟外國傳教士有所往來，也具備一定的新知。這樣的開放心態也影響到六十二代天師張元旭對外國傳教士的態度。

二、六十二代天師張元旭的主要事跡

清末到過龍虎山拜訪六十二代天師的內地會成員 Carl F. Kupfer 即說：

他是位高大、英俊的中年男子，穿著品味高的學者服裝，性情溫和。對於亞洲民眾有益的事，他都很熟悉，他絕不是位遁世者（隱者）。他有二個太太，一個女兒，三個兒子……人們要付出昂貴的費用才能

得到他的服務……他一得知我是位傳教士，很高興地看著我。不過，在談及我的教會，他做了相當曖昧的回答：我不知道。既然我們宗旨、目的相同，為什麼我的人民、你的信眾不能和諧相處？……在談話中，我告訴他，我是在 Kinking 的 William Nast College 教書和年輕中國男生在此學習的好處。當他聽到非教徒亦可入學，他斷言他小孩中必須有人學習西洋文化。當然長子要排除，不然天師受基督教教育，就如黑暗與光明的混合……在我們離開之前，他的遠房親戚決定隨我們進入大學學習。^⑪

六十二代天師張元旭不只思想開放，接觸新的知識，他也花了相當多的心思，爭取朝廷的支持。

宣統年間刊行的《國聞備乘》即說：

皇太后七旬萬壽，新襲天師張元旭，有人誘之入京祝嘏，費二千金可得二品頂戴，如數予之。天師至京，投文禮部，請隨班祝嘏。禮部據舊案，駁斥不許。同鄉有好事者，謂禮臣所授不知何案，欲慫恿天師具呈再請。^⑫

慈禧太后七十歲生日，時在光緒三十年（1904），當時張元旭剛接任六十二代天師。按照之前的禁令，張元旭並不能至北京朝覲。此次適逢慈禧大壽的良機，所以他花了鉅款想趁機謁見慈禧，取得封賜。禮部雖然退回張元旭的請求，不過從《續漢天師世家》記載六十、六十一代天師在光緒三十年獲得皇上追贈光祿大夫一事來看，張元旭天師最後還是如願北上京城，晉見慈禧，取得封賜！這對久不獲朝廷重視的張天師而言，無疑重啟中興契機。

不過，好景不常。隨著西化改革日漸加深，以符咒見長的張天師逐漸受到攻擊。光緒三十四年（1908）新編的《最新國文教科書》上即說：

……愚民多敬信之，尊曰張天師，歷代封為真人，世祿不絕，今居江西龍虎山，猶藉禁咒符籙之術，以售其詭秘，然博通之士，知其所從來，皆鄙棄不屑道也。^⑬

而明治三十八年（1905）的《臺灣日日新報》亦報導，大陸學界、報界人士抨擊張天師之事：

張天師無地可容。江西龍虎山張天師自申來閩……求符請醮者戶限為穿，故抵閩僅月餘日，已被騙萬餘金，事為學界所憤……邀集多人，共起而逐之，勒令即時出境，不准逗留……溯天師前在南京蘇州、上海等處，均被報界、學界排擊驅逐。至此又不容於閩是為第四次之被逐也……^⑭

不只報界、學界人士批評張天師，連流行小說亦發出類似而且更激進的聲音。清末無垢道人的《八仙得道傳》第十八回即「預言張天師被廢」，^⑮並說：「如真人生而得道，爵為天師，但福分太大，反感亦大……若天師子孫，卻就不免要稍稍吃虧，甚至天師名義，也當於那時告終……」。過了不久，辛亥革命起，清朝告終，世受皇恩的張天師，亦失去政治上最後的依靠。

1912年6月《申報》提到辛亥革命後新政府成立對張天師的影響：

前清敕封真人龍虎山大天師張……本天師雖為人類兼掌神權，坐鎮山頭，世襲罔替……不意某月日奉

續督令，將本天師名號取銷，並將徽章、印信呈繳在案，是則本天師經已罷職……。」^⑪

這一則報導雖標榜「游戲文章」，其實是以反諷手法反映新政府的江西地方首長廢除張天師職務的事實。實際上，張天師受到新政府的衝擊，恐怕不止於此。1912年9月的《申報》即說：

世界宗教會歡迎張天師……席間李博士問及江西情形，張君答以龍虎山道教財產已於前月奉袁大總統命令謂：信教自由載在約法，本無疑義，已飭江西李都督行文保護矣……。」^⑫

新政府標榜信教自由，不過其宗教主管機關「教育部社會教育司」卻在1912年6月發表管理宗教的意見書說：

……本部非欲應一教為國教，實欲用積極的方法督促其改良，使社會得以進化也。對宗教之辦法：一、評定教理使名是實非之宗教，不得援信教自由之法律以倖存。例如孔子之學術本非宗教，而或拘牽喪祭之理，強以宗教奉之，應使人知孔子學術之本旨而糾正其末流之附會者。又例如道教附會老子，而老子本義實為純正哲學而非宗教，應為釐正而破除其後起之禁呪、符籙、齋醮之類。其餘卜筮、堪輿、星命之類屬迷信者，以此類推。二、依據宗教之本義而糾正其末流之儀式及習慣。例如佛教重在研究修持而信徒乃以經懺為營業，且有藉為極不正當之營業者……均應糾正而督促其改良。」^⑬

依照〈管理宗教意見書〉的看法，以孔子為崇拜對象的孔教、張天師的符籙齋醮、佛教的經懺等團體、

活動都非「宗教」不受政府法令保護，成為政府改革對象。這樣的意見，一經公佈引起各大宗教領袖恐慌，在上海的宗教人士隨即籌設「世界宗教會」，以為因應，並通電各大宗教領袖蒞臨上海，共商對策，而張天師也答應蒞臨會議。^②

據《申報》報導，1912年9月13日「世界宗教會」全體職員於組織本部所在關帝廟舉行盛大集會歡迎張元旭蒞臨。當時到場者有尚賢堂李佳白、梅殿華、以及中華佛教總會會長敬安法師等人。會中除了傳達共同研究世界宗教至理的理念外，張元旭公佈「擬擇日開辦道教大會」的訊息。^③這個舉動，甚為奇特，似乎本不在規劃中。張元旭之所以突有組織道教會的構想，可能與其他道教人士稍早之前在北京呈文成立「道教會」的活動有關。史料記載，此項組織，由北京白雲觀住持陳明霽聯絡北京、河南、東北、山西、湖北、江蘇等地的道教領袖與名人共同發起，聲勢浩大。^④從名義上看，這是全國道教的首次聯合組織，可是實際上是全真派下的大團結，完全排除了張天師及南方道教宮觀人士。面對如此的局面，張元旭天師再不採取行動回應，其在道教界的領袖地位必將岌岌可危。

所以在1912年9月19日張元旭即在關帝廟召開道教大會，到會者有李佳白、梅殿華、仲田喜治等千餘人。會中由「世界宗教會」幹事長姚志標報告開會宗旨、張元旭天師宣佈道教總會簡章、李佳白諸人演講。^⑤其中的主旨在強調各教互相聯絡、維持。也就是說，各教一視同仁，相互支援。

從現有資料及張元旭日後的行歷未發現他投入其中的跡象來看，六十二代天師張元旭組織的「道教總會」，功能不彰，似乎如曇花一現。面對如此局面，張元旭只好另尋他途，維繫己身及道教的地位。

1915年中國政局又起變化，袁世凱準備立憲稱帝。這樣的回魂帝制提供六十二代天師發展契機。近

代學者牟鍾鑒認為：「張元旭於1914年結好長江巡閱使張勳，上通於袁世凱，袁氏乃復其天師封號，發還田產，重頒正一真人之印，更賜以三等嘉禾章及『道契崆峒』的匾額，以示恢復傳統的政教關係。袁氏稱帝失敗後，軍閥吳佩孚、孫傳芳都曾會見張元旭，使正一道在政治上日趨活躍。1919年成立『萬國道德會』，張元旭被推為名譽會長。1920年，張又被推為『五教會道教會』會長。1924年張氏卒於上海……。」^②對照相關史料來看，這樣的看法，不見得正確但值得注意。根據1925年《申報》報導，張元旭天師在一月間曾為大真人府銅質印信發還一事，北上交涉，並於二月初由北京經上海，返回江西「龍虎山真人府襲職」。^③所謂的「襲職」，一般是指舊天師去世，新天師繼承其職務。此時，張元旭任天師已多年，可知報導中的回龍虎山襲職，係指張元旭接受袁世凱政府的封賜。當時，居中牽線的人物，確實是張勳。其事原委，身歷袁世凱稱帝經過的劉成禺在《洪憲紀事詩本事簿注》中說得很清楚：

天師賜號

荐奏西清唱步虛，洞霄提舉道家書。

國師終讓天師算，龍虎山光指故居。

張勳屯兵徐、袁，篤好道術。每歲遣使往龍虎山，迎張天師移駕軍府，建醮設壇，作驅使風雷神鬼之法。勳，贛人，尊鄉誼，尤表敬於天師。既斗膽齋表命跑徐州，月必一至。勳大宴天師，語斗膽曰：現在項城籌備大典，六君子自稱帝師，西藏、蒙古、呼圖克圖各活佛，皆號國師。皇帝奉天承運，應天順人，有天師在此，而不迎入北京，是逆天也。逆天者不祥，我曾讀過《千家詩》：「綠章夜奏通明殿，一朵紅

雲捧玉皇。天師威風，何等排場！」阮拍悉電勳特荐達，項城遂有宣召六十二代天師張元旭來京之命。

天師入覲，北省道綱司、陰陽司、各道觀主教，郊迎者萬人。天師坐綠呢八人大轎，靈官乘馬前行，四法師兩旁扶轎。頭牌揭承襲封號，二牌示龍王免朝，諸神免參。牌黃色，轎前護法童子二人，法衣金綳，一捧令牌，一捧法水。天師冠五岳朝天冠，服黃緞清賜法衣，履高低金挽法鞋，手挽靈訣，由前門入，留京半月，在新華宮奏齋醮三壇。天師呈遞叩奏云：「奉玉皇詔，天門開瑞，日月聯璧，聖主當陽，人神共慶，謹奏報」。云云。袁賜天師「洪天應道真君」號，從張勳請也。^②

由於袁世凱洪憲帝制及張勳復辟失敗，張元旭天師企圖透過政治上的運作恢復昔日封賜的希望破滅，他只好再回到老路：推動道教會及參與各宗教的聯絡，尋求立足。這裏尚有一點需要說明，即張元旭榮任「萬國道德會」名譽會長一事。資料記載，民國十年「萬國道德會」在山東成立，會長孔德成，副會長是康有為、李佳白，實際負責人是發起人江鍾秀。^③民國十年（1921）與其相熟的張知睿在替其子江希張著《新註四書白話解說》中介紹他經歷說：

先生名鍾秀字壽峰，性誠篤，自十六歲則潛心聖學，於世俗嗜好，一無所染，受業於劉仞千、陳文之先生之門。日講道學，以孔子之道為己責。清光緒二十年後，目睹時局日非，孔教將有焚坑之禍，臨乎其前。乃著尊孔大義十卷，親持書謁孔、孟嫡裔陳議提倡宗風，重行周流，以遏其患；並以道教，同時亦將會焚坑之禍，臨乎其前。又著道教正義一書，特囑門人韓真英，代為持書至貴溪，請求正一嗣師慈振祖風，以弭鉅禍於無形。

……迨民國成立，某某竟敢宣布孔子罪狀，著革命剪議一編，唱永遠不奉孔教之議。……自是而各省毀孔廟，撤孔像，去孔位之事，日有所聞。併同時撤消道教之正一嗣師，襲封名號，嗟嗟中國遂為無教之國矣。

……先生於民國元年，因將所著尊孔大義十卷……民國二年……乃復為經書俗話講義一書，內中有請求政府先查歷代祀天祀神各鉅典，及開復正一真人襲封位號，一一施行。上之山東某巡按使，不意某使反對此等學說最烈，竟以命令代法律，飭縣宰嚴重取締，禁止發行……迨民國四年，祭天復矣，祭孔復矣，正一嗣師襲封復矣，學校讀經復矣……越民國五年，神童又鑒於歐洲戰起影響，及於全球，因復手著患戰論，以遏其殺機，末附載開辦萬國道德會條議十數則，以為世界所以戰殺者，因世界不大同也；世界所以不大同者，因無道德也，急急以提倡萬國道德，消弭萬國戰殺，籌劃萬國大同，並著大千圖說三冊……嗣於民國七年，神童擬按照患戰論中條議，籌備萬國道德會，爰擇山東省垣南關星宿廟西院，設立籌備處，時草創伊始，備極艱難……^②

由此可知，在江壽峰的想法中，時局日非則孔、道不存，維護孔教、道教是挽救中華免於沉淪的要素。因此，他才有聯絡張天師，為其封賜奔走的舉動。為了回饋江壽峰的幫助，張元旭天師亦在民國六年（1917）替其子江希張轟動一時的著作《息戰論》、《大千圖說》作序，^②並在「萬國道德會」成立後任榮譽會長。

三、六十三代天師張恩溥的前半生

1924年農曆4月8日，六十二代天師去世，其職由長子張恩溥繼任，是為六十三代天師。關於他的前半生，張源先編的《歷代張天師傳》記著：

六十三代天師諱恩溥，字鶴琴，號瑞齡，譜名道生，清光緒三十年甲辰（西元一九〇四年）九月初五日生，父元旭，母萬氏，昆玉六人，天師其長也。精道法，擅符籙，筆力道勁，先後如一，得者靈驗異常，故群相求書。戶限為穿，民國十三年嗣位。三十四年春，日寇犯境，親龍虎山上清宮洞天福地，神聖莊嚴，多跪拜離去。三十八年夏，率長子允賢、秘書龔行健、侍從邱建忠、雲遊韶關、廣州、澳門、香港諸地，翌年春浮海入台。^③

張源先對六十三代天師在大陸的活動，記載相當簡略。所幸張恩溥天師生前有不少人訪問過他，留下一些記錄，現據此討論其前半生的行歷。

在1958年4月訪問過張恩溥天師的Holmes Welch（尉遲酣）描述說：張恩溥在家中所受的是傳統四書五經教育以及《道德經》、《莊子》，其父則教授道教教科儀訓練。在1912年，他離家至江西南昌，入學「江西省立法政專門學校」，研讀法律，1924年畢業。1927年4月2日，張恩溥至南昌處理事務，一群由方志敏率領的農民自衛隊的共產黨徒攻佔南昌，俘虜了張恩溥和程天放。三個月後兼任江西省主席的朱培德率領第五路軍救出了張天師。1931年2月彭德懷領導的江西蘇維埃軍隊攻佔龍虎山，嚴重破壞天師府的

設施。張恩溥設法逃往上海，其二弟被殺害。他靜居上海法國租界較安靜的角落約有五載，其間他仍然繼續行其教內職責，照常發佈教儀靈符，並主持三個道教廟宇的儀禮。1936年夏天，江西共黨被肅清，天師遂決定遷返祖居。其田產也已收回。以前他曾設法匿藏，或帶走的祖傳重要法寶，其時他再度攜返龍虎山。整個抗戰期間，他均住在其祖遺尚存的華麗廬舍中。當1949年4月28日中共過江（長江）七天後，他再度離開田園，此行乃其最後一次的流離。^⑪

對照小竹文夫在二〇年代的相關訪問，張恩溥天師與龍虎山天師府受到中國共產黨的攻擊，似有其事^⑫。澤村幸夫還指出在他上龍虎山訪問六十三代天師時，看到天師脊背萎縮、兩眼無神，中了鴉片毒癮^⑬。這一件事，戰後一般人不提。不過，當時幾乎盡人皆知。民國中期曹介初《死虎餘腥錄》中即提及：張天師「其向日之惡嗜好亦已少減，據其同鄉某君言，本年春在首都已將鴉片煙癮戒脫，似示有放下屠刀之信心，或不無立地成仙之機會，此時聞正在四處活動，希圖重整旗鼓，惟請封一節已經內政部批斥不准。」^⑭張恩溥天師向國民政府請求封賜一事，是在民國二十五年，當時四月三十日的《申報》即報導說：「張天師六十二代孫張恩溥，呈請國民政府賜號頒印，繼承天師名號。內政部簽呈行政院，決予駁斥」^⑮。此一態度，一直是國民政府對張天師的定調，雖然張恩溥多方設法改變，卻無效，直到其撤退至臺灣，基於穩定政權的考量國民政府才改變立場，支持張天師。^⑯

四、張天師權威崩解對華南道教的影響

從六十代天師至六十三代天師的經歷，我們看到幾個事實：

1. 龍虎山天師府、上清宮受到各種戰亂的影響，經卷、建築損失嚴重。
2. 張天師逐漸與外國教士往來，具有一定的新知。
3. 張天師常至廣東、上海活動。
4. 張天師的官方權威，不斷減損，乃至崩解。

雖然六十二代天師張元旭積極振作，努力透過政治、宗教聯絡等活動，維繫地位，但因政治判斷錯誤，涉及袁世凱稱帝、張勳復辟的反動事件，以及與保守的外國教士往來等，不只未能提昇其地位，反而讓張天師名號更貼近「迷信」、守舊。這樣的印象，在五四以來崇尚科學、反迷信潮流中，其終於被代表新潮流的國民黨政府，列為革除對象。民國十七年國民政府內政部發佈的〈神祠存廢標準令〉即說：「至於元始天尊、三官、天師、王靈官、呂祖均屬無稽之談，應廢除」。^⑦

國民政府禁止天師崇拜與不准天師封賜的作法，意味著龍虎山張天師喪失了官方的支持，也失去了合法的地位。這一合法權威的崩解，帶給華南道教什麼影響呢？原本，龍虎山張天師是透過下列途徑影響道士、信徒：

1. 授籙

2. 頒授執照

3. 售度牒或發照票

4. 賣神符

其中「授錄」、「頒授執照」、「售度牒或發照票」都是頒發合法証明予道法人士。所謂的「授錄」有二種方式，一是指張天師每年三元節時公開傳授法錄予道徒。二是派法官至各地傳授法錄。這二種模式，至少在北宋時即已建立。^③不過，到了乾隆四年（1739），皇帝下令「嗣後真人差委法官往各省開壇傳度一概永行禁止。如有法官潛往各省考選道士受錄傳徒者一經發覺，將法官治罪，該真人一併議處。」^④也就是說，既有的派員傳錄傳統，在乾隆四年被皇帝諭命禁止，龍虎山只剩下三元傳度法錄傳統。而「頒授執照」，意指授與龍虎山上清宮或天師府名器予他人。清檔案記載，嘉慶二十年（1815）七月地方官在漢陽縣清淨門派陳大谷家「搜出正一真人給予贊教執照一張」。當時官員懷疑該犯可能據此執照惑人，於是請江西撫臣轉咨正一真人。張天師答說：「給予執照屬實」。^⑤這個例子顯示已有民間教派份子透過龍虎山張天師頒發的執照，取得合法的身份。或許此類現象太多，所以在道光元年（1821）皇帝命令官員「查覆如有私鈐執照發給法官及用空白劄付向各省考選道士，並容士民投充掛名等事，該法官及投充之人從重治罪，仍將正一真人職名咨送吏部議處。」^⑥至於「售度牒」，以往皇帝每年會給予龍虎山張天師一定數額的度牒，由他自行度人出家人道。而「給照票」是由天師府內機構知事廳發出的，主要針對在家明習道法者。這二者是用來約束道眾，贊襄道教的。透過此系統民間巫者取得合法身份，成為道徒。康熙四十三年（1704）的一張〈天師府知事廳給漳溪壇康勝一郎照票〉反映此種情形：

天師府知事廳為給帖清教以杜邪巫事。奉襲封番侯嗣漢五十四代天師真人府牌委前事，內開照得本府，欽奉敕命，掌理天下道教，毋以不法邪巫假冒名色，混淆正教，蒙已咨明禮部通行為禁在案。方今日久法弛，而陽奉陰違者實繁有徒。前本府祀徽經過地方查訪，知楚俗相習成風，以致正邪莫辨。本府職守攸關，是以委員給貼為憑。除咨移湖南布政司使司轉行各郡州縣一體查禁外，等因本所奉委員前來湖南各邑清查教典，給牒傳度，以禁邪巫。今臨桂陽縣查得濠頭溪康生，職名康勝一郎，據稱永遠正教，查無過犯，應留宣行道教，除經取冊給帖申繳外，理合給照為憑。嗣後謹守道規，永揚正化，所有邪巫既往不究，著即改業別途，毋許混教，致干法網。若行奸計，假託正教名色冒領照票，以為護身給付，但本應耿潔自矢，密察最深，諒難掩耳，斷不亂授。此輩自後冊結為名，凡無照票之人即系邪巫，如敢仍前演邪煽惑人心，禍害地方，許爾等呈稟省司諸法究懲。稽查教典，執此稟驗，以別正邪。須至照票者，右照給付康生執照。

康熙四十三年二月十九日給，桂字第三十七號^②

由此可見，龍虎山張天師透過發照票，管理民間的巫者。以上這些由張天師主導的系統，在明清時期持續的運作，維繫了中國民間信仰秩序的穩定。可是當張天師官方權威在近代逐漸崩解，這些系統也就漸漸失靈，大部份的道士、巫者也就喪失合法的身份，成為政府取締的對象。^④而中國民眾的信仰也頓時失序，1923年的佛教主流刊物《海潮音》上的評論〈評道教所稱張天師來滬〉即反映這樣的憂慮：

中國之道教，雖假託黃老，與黃老實無何關係，乃中國積古傳來之一鬼神教，經張道陵之後形成為中

國之一宗教者，故中國道教應以張天師為正宗也。鬼教之道，人教之儒，此皆不可無者，無儒教則人失其倫紀，無道教則鬼神亦亂，比年來中國之禍變，皆儒道於人鬼兩其綱所致。世人迷妄，既未能上悟於佛法，亦甚望張天師之道教，有以致鬼神之治安，以為治安人世之根緣也。若今年唐煥章等之妖言廣煽，皆由張天師失其治鬼之權力，鬼神乃乘機出而擾害世間者，張天當注意消弭此種鬼神之亂。^④

所謂的「張天師治鬼之權力」，其實是指張天師判定民間巫者、教派等三教之外的宗教團體或行為為合法或非法的權力。這種權力的喪失使得道教淪落與巫者、民間教派同等、並存的局面，這就是張天師權威崩解對華南道教最大的影響。

附記：本文的完成，感謝柯若樸 (Philip Clart)、康豹 (P. K. K. Chan) 的大力幫助及王承文、黎志添的意見！對於民國時期的張天師命運，時人並不看好，當時民間傳出二種流言。一是澤村幸夫採錄：古來上清宮流傳「滅不滅、絕不絕、六十三代、歌不歌」的預言。二是小林文夫收集：昔日在上清流行一民謠說：「滅不滅、絕不絕，六十三代歌一歌」。很不幸，預言竟然成真，令人感慨！最近，黎志添大文〈民國時期廣州市喃嘸道館地歷史考究〉（《近史所集刊》37期，2002）與本文有關，請參看！



- ① 學界關於此一時代張天師的研究，主要有Holmes Welch (尉遲酣)，□The Chang T'ien Shih and Taoism in China, □*Journal of Oriental Studies* 4 (1957/58)。此文有趙熙琇中譯稱〈張天師與道教〉(正、續)，《道學雜誌》5期、6期，1961。吳亞魁〈天師在滬活動散記〉，《上海道教》1999年2期，頁9-12。本文引用外國傳教士的文獻是受Holmes Welch 文的指引。
- ② 筆者的博士論文〈張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心〉(中正大學歷史所，2003年1月)中第六章〈張天信仰在臺灣〉曾就六十三代天師張恩溥在台的活動，有所討論。更詳細的描述見拙著〈張天師信仰在臺灣：一個地域的例子〉頁12-17，《道統之美》創刊號，2003年9月。
- ③ 張元旭《補漢天師世家》頁354，此書收入小柳司氣太編《白雲觀志》，東京國書刊行會，昭和61年複刻本。
- ④ 《清朝續文獻通考》卷89〈選舉6〉頁8494。
- ⑤ 尉遲酣 (Holmes Welch) 著，趙熙琇譯〈張天師與道教〉頁9。
- ⑥ 同前註。
- ⑦ 張元旭《補漢天師世家》，頁355。關於六十一代天師張仁最回川省祖墓一事，《增修灌縣志》卷二〈輿地志〉「陵墓」記著：「張天師墓，光緒九年秋六十一代天師張仁最來灌朝祖，云伊先祖道陵墓在丈人觀側。」
- ⑧ 張仁最編修《留侯天師世家宗譜》，光緒16年刊，線裝本，感謝陸仲偉先生提供此資料。
- ⑨ E. H. Parker, *John Chinaman and a few others* (New York E. P. Dutton & CO. 1902), pp.68-69。
- ⑩ V. C. Hart, □The Heavenly Teachers, □p.451, *The Chinese Recorder* 10, 1879。
- ⑪ C.F.Kupfer, *Sacred Places of China*, pp.104-106, Cincinnati: Press of the Western Methodist book concern, 1911。
- ⑫ 胡思敏：《國聞備乘》卷一〈張天師受騙〉，(上海書店出版社複印本，1997)頁9。
- ⑬ 蔣維喬等編：《最新國文教科書》初等小學用第五冊，頁17-18，上海商務印書館，1904年初版，1910年重印。
- ⑭ 《臺灣日日新報》明治38年(1905)12月30日〈張天師無地可容〉。
- ⑮ 清末無垢道人：《八仙得道傳》(上海古籍出版社點校本，1997)頁458。

①6 同上，頁460。

①7 《申報》1912年6月7日「自由談」〈張天師遣散群鬼示文〉。

①8 《申報》1912年9月14日〈世界宗教會歡迎張天師〉。

①9 《申報》1912年6月22日「要件」〈教育部社會教育司管理宗教之意見書〉。

②0 《申報》1912年6月25日〈張天師願入宗教會〉：「世界宗教會去電。龍虎山張真人，鑒信教自由，萬國所同」。

②1 《申報》1912年9月14日〈世界宗教會歡迎張天師〉。

②2 《藏外道書》24冊頁472-479所收〈道教會佈告〉。

②3 《申報》1912年9月20日〈張天師道教大會紀事〉，又見吳亞魁前引文頁9。

②4 牟鍾鑒、張踐：《中國民國宗教史》（北京人民出版社，1994）頁54-55。

②5 轉引自吳亞魁前引文頁10。

②6 劉成禺：《洪憲紀事詩本事簿注》頁188-189，山西古籍出版社，1997年複刻。

②7 酒井忠夫著、張淑娥譯：〈民國初期之新興宗教運動與新時代潮流〉，《民間宗教》1輯，1995頁26-28。又見夏明

玉：《民國新興宗教結社：萬國道德會之思維與變遷（1921-1949）》，東海大學歷史所碩士論文，2001年6月，頁34-35。

②8 江希張《新註四書白話解說》所附張知春〈四書白話解說始末記〉，民國石印本

②9 江希張：《忠戰論》頁5-6，臺北若水出版社複印本，1984。江希張：《大千圖說》，臺北正一書局出版社複印本，1997頁6-9。

③0 張源先編《歷代張天師傳》頁107，中國道教嗣漢天師府印贈，2000年18版。

③1 參考尉遲詒（Holmes Welch）原文及趙熙琇譯〈張天師與道教〉頁9-10。文中提到他1912年入學，似有訛誤。

③2 小竹文夫〈江西龍虎山張天師訪問記〉頁64-66，《支那》26卷8號，1935年。

③3 澤村幸夫《支那民間的神神》張天師部份，頁141，象山閣1941年12月。

③4 轉引自筆者博士論文頁205。

③5 轉引自陳登原：《國史舊聞》第一冊頁508，遼寧教育出版社，2000年1月重排本。文中的第六十二應為六十三之誤。

③6 關於此事，參見拙著博士論文頁135-136。

③7 《民俗》41，2合期，頁120。

③8 參見拙著博士論文，頁41，42，141。

③9 《清朝續文獻通考》卷89，頁8494。

④0 公安局內部文獻《清代邪教》上冊，頁423。此書乃清官方查禁民間教派檔案匯編。

④1 同註39。

④2 轉引自劉勁鋒：《贛南宗族社會與道教文化研究》，法國遠東學院等，2000頁263。

④3 牟鍾堅《民國道教史》頁133提到：「一九三七年三月，江蘇吳縣臨時行政委員會議決：『張天師業經取消，道教不能存在，道士應使各謀職業』」，龔鵬程編：《海峽兩岸道教文化學術研討會論文》臺北學生書局，1996年。

④4 《海潮音》第4年11期，1923年12月。又見王見川前引博士論文頁204-205。

道教對於民間俗神的編納

——以華南道派地祇法和張巡信仰的關係為例

范純武^①

道教和中國民間信仰的一直存著密切的關係；即從道教神仙系譜形成的過程視之，常在吸納地方祠神進入的同時亦豐富了道教本身的內涵。^②在紛然雜陳的民間神祇中，較為人熟知的如：文昌、媽祖、關帝等皆曾受到道教的吸納；這些神明的職司和神格也多半出現了不同的變化。這類的轉變有時是來自於國家祀典或地域社會內神明形象的變化所致，有時則是和道派的教義或道法的內在發展有所關聯，其緣由可說莫衷一是；而在這眾多被道教所吸收的地方神祇之中，較未見前人著墨的是唐安史之亂死守睢陽的張巡；其死後在河南、江西、安徽、浙江、廣東、福建等地受到了民眾廣泛地奉祀。而在國家祀典和道教的神明譜系裏，張巡有著許多不同的稱號和各種變異的形象。^③若能對張巡在民間社會和道教脈絡形象之間的轉變、編納的過程予以考察，或許將有助於我們理解道教發展和民間社會信仰互涉這一個重要的道教史側面。

至德二年（757）張巡、許遠率兵死守睢陽前後達十月之久，因糧食斷絕，援兵不至，終為叛軍所攻破，張巡、許遠及其部將遭害，此次諸將壯烈犧牲之事跡可說是流傳千古，張、許亦被視之為歷史上忠義人物的代表。而自安史亂平，唐肅宗下詔於睢陽立雙廟，後歷代政府屢有封祀，雙忠則遂成為國家祀典內的神明。雙忠裏面張巡在史傳和民間流傳的故事版本裏具有較為鮮明的形象，其死後願為厲鬼之說，極具宗教色彩，所受奉祀之處亦較許遠為多。但是張巡即便在祀典的封號上也沒有比較清楚而統一的說法，各



地方對祂也有不同的認同，也不完全是以英靈神的樣貌出現；有時還被視為是疫厲之神。^④宋代以後，張巡儼然已成為江淮一帶的守護神，關於此點，也曾引起一些學者的注意。例如田仲一成提過在徽州一帶，張巡被寓為是英靈神而且有著和昭明太子信仰混合的現象。^⑤松本浩一則在對宋代祠廟祭神種類進行分類時，將張巡視之為怨靈神的代表；張巡被稱為「東平忠靖王」，被編納在東岳轄下第八司內，而重要的道法集成書《道法會元》中，則收有以張巡為神將的咒法。^⑥

從上述的研究可知：第一、張巡信仰是和東嶽有關的。第二、做為地方神祇的張巡，曾被吸納到道法裏。那麼，接下來要思考的問題是：何以祂是被編納在東嶽，而不是星宮斗府之仙官？這是否存在一個比較合理的解釋？面對此一問題則首須梳理東嶽和張巡信仰之間的關聯。再者，宋代以後道教在道法上的發展確有助於道教和民間信仰的融合；許多新的道法科儀出現，多有著諸神皆歸策役的思想。而這波道法發展的主要趨勢，從內容上來說可分為兩個大類，其中以雷法和神將的考召最具代表性，而這些道法多源自，或是標誌為清微派和神霄派所行使的。北宋后期興起的五雷法，乃為諸道術中頗為盛行的道法，相關的討論亦多；^⑦然而，召役神將的道法雖說是諸神皆歸策役，但若翻檢這類道法書可明顯地感覺到這些神將的編納，並不是全面的照單全收，在地方上有許多各式各樣的祠神存在，何以這些道法所召役的卻多半只是關羽、溫瓊等其中的幾位？而祂們又多曾是東嶽轄下的神將？極有可能在這些道法編納的過程中，存在著某些因素讓祂們被道教編納進來？^⑧對此，未見學者多做討論。因此，以下本文將討論東嶽信仰、華南道派的道法發展，以及做為祠神的張巡在其間複雜的交涉關係。並以《道法會元》裏屬於《地祇法》相關部份的道法為例，嘗試分析張巡在此類道法中所扮演的角色。

一、東嶽信仰擴大與張巡的被編納

眾所周知《道藏》正一部所收的《道法會元》，是集南宋至元時期正一派下流傳咒法的大成。咒法可能源自於民間非道教正統的咒術師，而帶有許多神秘的色彩。在《道法會元》中這些咒術的傳遞可分為幾個不同的宗派，其中《地祇法》和許多其它的道法都宣稱其咒法是來自於三十代的天師張虛靖。這很明顯是為了強調咒法的正統與效用性。《地祇法》中的「地祇」，其所指則為冥界轄下諸神。在道教神仙體系內，依各仙分佈的空間可劃為天上、地下與人間三大類，其間並具有等級性的多層結構。^④中國的死後世界，一開始亦非是定型。自漢以後「生人屬西長安，死人屬東太（泰）山」泰山治鬼之說開始盛行。^⑤東嶽被認為是掌管人的貴賤生死，而由泰山府君所治理。其屬僚是泰山主簿與泰山錄事。^⑥

其後泰山府君的權能卻逐漸的出現分化與變動，佛教地獄說的滲透，六道、三世因果、閻羅王等觀念開始流行，泰山府君則成為閻王的下屬。其後，再加上主簿、判官，中國式官制的地獄與佛教地獄說出現了混合。再者，從漢代以來，為了宣示王朝得到天命，不斷地對東嶽泰山加以封祀，東嶽昇格後遂與泰山府君出現分隔。^⑦東嶽在歷代政權的推波助瀾下，於北宋真宗時封為東嶽天齊仁聖帝，其信仰遂更為普遍。^⑧此外，又有鄭都之說的流傳，此說大致形成在宋代，並可能是由道士所推動的。^⑨而泰山的行會與妙峰山的香會，則是中國相當重要的聖地崇拜與朝聖活動。^⑩

從整個泰山信仰發展的歷史來看，宋代是相當重要的時期。自宋代以後，其信仰不斷擴大。此又大致可分為二途：內在的是冥府功能、職司的多樣化、完備化，外在的則是對城隍信仰及各種民間祠神的吸收

與編納。在職司的完備化上，具體的代表則是所謂七十二司（或七十五司）的設立。^⑧明英宗時代北京的東嶽廟已設七十二司，而明清許多小說與筆記中亦多見七十二司相關的紀錄，可見此說在明中葉以後是相當盛行的。^⑨值得注意的是在東嶽冥府轄下任職的，多為在人世的忠良之輩死後所擔任的。民間俗傳的忠臣烈士任職於此者，莫過於七十二司中「速報司」的包拯和岳飛，明清的傳奇或小說裏多有論及包公冥判之事。^⑩而張巡相傳任職於東嶽第八司轄下，可見魂歸東嶽任官似為此類人等專屬。^⑪

張巡在祀典內的封號雖有「東平忠靖王」一說，卻非廣為所知。清常熟姚福均曾說到江淮一帶東岳廟左廡有祀忠靖王。但是卻相傳此王姓張名抃，並曾與南霽雲同守睢陽：

《江西金溪縣志》載《永樂舊志》云：東岳廟左廡祀忠靖王。按《臨淮叢指亭記》，王姓張名抃，與南霽雲同守睢陽，同乞師於賀蘭進明，同斷指以示信，城陷又同死，托夢於家曰：「吾得請於帝，輔東岳為司錄事。」唐封感應太保。宋封靈祐侯，累贈至王，號曰忠靖威顯靈祐英濟，廟號昭烈云。考唐史無張抃事，或竟指為張巡，是又不知《舊志》忠靖王之由來矣。《江南省志》：歙縣忠靖王廟。王姓張，名抃，家於滑之白馬，與張、許同死睢陽，史失其名。國朝王士禛《居易錄》云：南霽雲乞師時，同行將王抃者亦斷一指，後同死睢陽，史失之。黔陽赤寶山立祠，號昭烈王。^⑫

文中此一忠靖王應該即是指東平忠靖王張巡，如姚福均所言，在史傳中並沒有記載所謂張抃之事，這可能是民間版本為了提出比較合理的解釋加以轉換而訛傳的，這種信仰出現地方化論述的現象，有相異於張巡的歷史文本存在並不令人感到意外。不過，從張巡陪祀於東嶽的現象來說，其祀於東嶽的時間可說是

相當早，宋《咸淳毗陵志》中有記載：「嘉應侯廟在資聖寺後，神姓張，夫人呂氏。始封嘉應侯，後封東平忠靖孚應王，東嶽廟西廡亦有象設。」^②其履歷亦與張巡相關說法暗合。

而被編納在東嶽之下，張巡有時亦不光與許遠並祀，而是和其它時代的英靈共祀，其中的代表是康王。如清俞正燮言：「黔城中賽張、康神，張為厲狀，康赭面，謂之老菩薩，亦曰張王、康王。」在新城等許多地方，是張、康王一齊奉祀的。此康王究竟為誰？俞正燮認為這位康王相傳是與契丹作戰而死的宋將康保裔或是康昭裔，其事跡屢有難說。^③張巡和康保裔同樣被視為英靈而被奉祀。不過，在康保裔之說外，認為此一康王所指是周康王的人亦有不少。例如蘇州鐵瓶巷康王廟裏的康王就被認為是周康王。該地相傳為舊時刑人之地，是故其地多鬼，該地乃建周康王廟以鎮之。俞樾對此說則頗不以為然，他說：

此其用意得無過於迂曲乎？而謂建康王廟以辟鬼，正康、張並祀之意。世人祀張巡，以其逆厲鬼也。然則因多鬼而建康王廟，固其宜矣。但康王究不知何人。秦和縣之康王廟，有唐時建之說，即云以廟基言。然康保裔甫於真宗咸平之年死難，豈一死即成神乎？朝廷亦豈即以王爵封之乎？則康保裔之說疑未確也。^④

俞樾認為康保裔從成神到封祀的時間過短，而質疑其說的合理性，並認為康王當是另有所指。然而無論如何，康王在蘇州同樣和張巡一樣有鎮鬼撫冥的神能，乃是它得以合祀的原因。這位康王相傳也能去疫，鎮江一帶相傳康王夢授逐疫之法讓祂在該地頗受奉祀。^⑤

這個康王不光只是和張巡並祀，祂與東嶽轄下的其它神將們亦常被關聯在一起。在南宋杭州廣靈廟在

石塘咀一地奉有東嶽溫將軍，相傳自溫以下九神皆被封為侯爵，而康王被封為「安佑」。^②東嶽轄下有所謂「東嶽十太保」，^③東嶽溫將軍乃為其首，所指乃是溫瓊。溫瓊或稱為溫元帥，^④大抵伴隨東嶽信仰的擴展，自宋代以後其奉祀亦在民間盛行；祂也是許多道法中會受到召役的神將。康王則被認為是東嶽九侯之一，與溫元帥同屬十太保之列，亦屬地祇神將。不過在位階上而言溫元帥的位階較康王為高。^⑤在東嶽所屬的神將中，不光是張巡、溫瓊或康保裔等，關公也被崇祀於在東嶽。元徐碩撰的《至元嘉禾志》中載：「建炎四年正月，閩將領敗兵入海避虜，騎過海鹽，謁東嶽廟關羽祠，見塑像卒持刀柄離地出，舊塑尺許，敬畏之，不敢為變而去。」。^⑥《道法會元》也有以關元帥為主役的道法，在明中葉以前，關羽有時會被劃屬於東嶽之列。

統括前述，這些在歷史上被民間視為是忠義、正直之士，在東嶽內多各司其職，或為從祀的神將，或為曹吏。以「東平忠靖王」而名之的張巡，在宋洪邁《夷堅志》則曾提到祂在冥府內的職司內容：

信州威果營節級鄭超，祇復郡府，為人平直寡過。慶元元年八月二十一日夜半，若夢中見一人衣幘如卒長，自稱為祝太保，持文引來追取著家保狀知管。覺而得疾，便病篤，餌藥弗效。……一黃衫吏至云：「東嶽第八司生死案喚汝。」超答言：「只願死，亦不願妻，死不怨恨。」見己身臥牀上，指之曰：「早與他盡命，莫教受苦。」黃衫曰：「我陰司取人不如此，只是引將去，如便與過了性命，是違犯天條也。」……俄抵嶽下第八司，入至殿廷上唱云：「押到信州威果指揮鄭超。」起初離家時，輕幹驛長，大如寺門金剛，自駭其異。至是縮小，才如茶托。主者問：「汝在陽間看誦是何經典？」對曰：「常念《金

剛經》。「對前罷，金光涌出，照耀上下，若日光明四畔，萬鬼取擎華稱好。主者呼功德司者呈白主案，而書判語於兩漆板，令持示超。大略類篆書，全不可曉。又唱云：「照鄭超應有作過愆罪，並皆赦除。」顧追吏引憩左方，自朝至午。主者再升殿，又判展一紀半之年壽，語超曰：「吾乃東平忠靖王，管人間生死案，正直無私。汝還世說與人不妨。」^②

由此段鄭超入冥軼事可知東嶽第八司的東平忠靖王，是主管人間生死。那麼，張巡在洪邁所處的十二世紀中葉，已被認為是和東嶽有關了，洪邁所記述的比較多是江西一帶盛行的傳說。^③張巡做為東嶽第八司的職掌說法，似乎一直沒有固定下來，或者是擴及到其他的地方，在做為地方神崇祀時各地方志或文人筆記也沒見追溯及此。此外，譬如說俞正燮的《癸巳存稿》中提到張巡與許遠，同時在東嶽為押案，並為陰司都統使。或者流傳過與張巡有關的說法是充任東嶽押案或酆都獄推；這些在職等上看起來都是比較小的冥官。由此可知，東嶽第八司主宰人之生死諸事，或者是有押案、獄推等各種說法的存在，除了更說明東平忠靖王掌東嶽第八司的說法，未成定論外，或許一個比較合理的解釋是；這指涉的可能是和東嶽信仰的下屬機構不斷的擴大有關，這同時在城隍信仰被吸納到東嶽的現象中看出。^④清中葉時朱梅叔提到所居該里有一東平王祠，因失其本所，訛以城隍稱之的現象，這也顯示有些地方已不知東平王這位神明的由來或歷史，卻以自己地方上的需要來改變了神明的性格。^⑤

在清錢泳所寫的《履園叢話》則有一個故事亦可見東嶽與東平王、城隍之間在民間流傳彼此間還有著

等級上的階序關係：故事中江陰一位窮儒生名叫陳春臺，其病發乃問病於巫者，言為東平王作祟，因該生貧困，幸鄰人代籌錢祝禱後病遂愈。陳生認為東平王乃是正神，何得向人索祭？乃憤而訴之於東嶽大帝，經當地城隍查明後，才知此事是東平王的馬夫假冒名號所為，從這則故事裏也透露了東嶽和東平王、城隍之間有上下的階序關係。^⑤江西龍虎山的張天師，可以具牒要城隍查案，並從而影響到東嶽的判決。^⑥也證明東岳信仰在民間已是相當普及。

宋代以來，各地陸續興建東嶽廟，並以東嶽行宮的形式成區域之間東嶽的信仰面。^⑦而將列位神明包納進來的結果則經過在地化之後，一些獨特的說法逐漸產生。在清初福建的寧化一帶，俗傳東岳廟所供奉的主神就是張巡：

東嶽廟 廟在治西南五里，俗傳為祀唐東平王張公巡之神也，謬也。按：嘉靖初，科臣陳棐請正岳祀，謂嵩山中岳在河南登封縣，泰山東岳在山東泰安縣，衡山南岳在湖廣衡山縣，華山西岳在陝西華陽縣，祠祀皆近在本山之麓。而恒山北岳，即大同府東南渾源州者是也。今不惟北岳之祀缺謬，而東岳行祠遍天下，尤為惑妄。乞將恒山定為秩祀之所，廟制量加修拓，凡違告祈請，皆詣此致祭。曲陽祠廟，但令有司致祭，飛石殿區，併令改撤。于凡東岳行祠，除京師及齊、魯境外，量改書院社學，仍不許加修創建，以昭典禮。觀此，則邑不宜設東岳明矣。況附會為張巡，如小說之誕妄乎？^⑧

東嶽之主如小說《封神演義》裏曾被說成是黃飛虎，而在寧化方志的編者李世熊觀察中，當地流傳張巡乃為東嶽主之說，正如同小說般誕妄。歷來東嶽行祠遍天下，向為儒者所詬病，然而張巡可以一躍而成

為東嶽主，也正是在宋代以降被編納進東岳後才有可能產生出這樣的說法。東嶽信仰獲得政權的支持，在民間不斷的擴散下，有一些地方性的神明亦被供奉於東嶽行宮內。^③清初松江府青浦的金澤鎮有一淫祠陳三姑娘者，有塑像附於東嶽行宮。每年逢三月廿八、九月初九，遠近數百里內，男女雜遝，絡繹而至者，以數萬計。^④此外，在蘇州一帶還有所謂的「解天餉」，解天餉是按照民間的稅收催科之法，名義上是由冥司徵斂，由各鄉、社廟受託徵收，並按戶籍編民，所納為三、四錢用以購買冥錢名曰解費，如繳納稍遲還會有專人催徵。繳交之後請鼓樂神輿至蘇州的上真觀焚毀，並為境內居民祈福。^⑤地方社會亦可透過解天餉這類宗教活動加以整合與動員。^⑥而在一些小說或戲曲中還有許多關於東嶽信仰的側面，如描述向東嶽求子、借壽、祈冥福、招魂、減罪消災、告陰狀等事，已與庶民的生活緊密地結合在一起。^⑦元代的雜劇中也常見描寫與東嶽有關的主題。^⑧

自南宋以後，東嶽信仰可說是深植於民間，即便知識份子屢有申辯，已很難置身於外，大儒顏元亦曾至東嶽求籤解惑。^⑨紀曉嵐則說：「陰律如春秋責備賢者。而與人為善。君子偏執害事。亦錄以為過。小人有一事利人。亦必予以小善報。世人未明此義。故多疑因果或爽耳。」^⑩將冥府陰律比擬為春秋之義法，並言因果之不爽。政府對東嶽亦有所寄托，北京若是不雨即禱於東嶽廟。^⑪元代對於東嶽之修繕亦多由政府指派修復與管理。^⑫

在袁枚的小說《子不語》中有許多關於東嶽的各種故事，東嶽在民間的形象可說是非常多元的，亦被視為是正義、公平等價值最後所依賴的憑藉。^⑬福建的文人表應章曾寫下一篇《重修東嶽廟記》，頗能代表東嶽為冥這樣的轉折。在表應章的眼中：「所以正人心，厚風俗者，誠在于是」。^⑭東嶽冥府的存在，

已是社會的公平與正義的另一種形式的實現。

東嶽信仰的發展在於內外變化的所致，前面所述多是就外在的變化而言。宋代的崇道，道士在各地非常活躍地推動東嶽觀或東嶽行宮的興建，南宋時代國家祭祀的重整，將過去在地方的非正統起源的眾神，編納在這樣的體系之內，以張天師為代表的正一派地位亦隨之提昇。^⑤外顯的是東嶽職司部門與規模的擴大，許多的神明如溫瓊、康元帥、岳飛、包拯以及張巡等這些具有英靈和正直的形象成為東嶽裏重要的部將和職司者。張巡在福建的一些地方還取代了東嶽之主。這許多的變化雖然可能是戲曲、小說和各種神蹟傳說持續交織而成的結果。但是，更重要的則是：之所以如此的發展，很大的影響是源自於道教內在理路上出現變化的結果。

二、張巡信仰與華南道派地祇法的關係

明何喬遠所寫的《閩書》（《靈祀志》）記載著位於福建延平府的龍溪縣有一間正順廟。這間廟的神明名為謝祐，相傳是因為私慕張巡忠烈，而於生前許願，盼為其從神，其後果然成真：

正順廟，在縣東崇文坊。宋嘉定二年建，神姓謝，名祐，郡人也。元豐中，從劍浦黃裳學，為人質直，素慕張巡之忠烈，願為其廟從神，預塑像於巡側。及卒，數著靈響，凡有禱者，輒形夢寐。紹興九年，封靈惠大將軍。淳熙十年，賜今額，咸淳七年，加封廣惠。^⑥

這位謝祐在生前即預著其像，死後因靈驗為民眾所崇祀，並得到國家祀典加封祀額，這個例子可以視為是張巡在正史中的形象深植人心產生影響的結果。然而，同樣在《閩書》裏，對謝祐的描述卻還有著截然不同的說法：

謝祐，沙白水村人。移居歷山，嘗從黃裳學。元豐五年，從裳守泉州。裳遣往建寧，遇異人於水晶宮，留憩三日，授以金符玉冊。歸遂體骨不凡。復師事薩真人，遂精道術。元祐二年，化去，鄉人祀之，有禱輒應。紹興九年，敕封顯烈尊王。淳熙十六年，賜額正順。^⑤

這裏提到的是謝祐學道法的經過，他在往建寧之時遇異人而脫胎換骨，後來又師事薩真人學習道術，並於宋哲宗元祐二年（1087）化去。由此來看鄉人之所以奉祀謝祐，在於他曾精通道術。那麼，這樣的人物又如何會和張巡關聯在一起？或者換個角度來說，如果何喬遠的載述無誤的話，為什麼謝祐要選擇依附張巡而成神？從謝祐道法的淵源來看，則或許可以嘗試找到一些解答。

前面提到謝祐的道法是師事薩真人，這位薩真人應是指薩守堅，他是道教神霄派中相當重要的人物。據學者推定他活躍於孝宗之世，其道法流傳於江西、福建與廣東一帶，^⑥從其活躍時間來看，已晚於何喬遠所說謝祐化去的元祐二年，因此這可能是後人因為福建一帶薩真人的道法盛行，遂將謝祐的道法淵源添加上是傳自於薩真人，而又被何喬遠所收錄。這位薩真人，其道法的淵源被認定是來自於張虛靖。^⑦在南宋中期民間普遍認為張虛靖曾於尸解後授之以法。而類似的例子亦有不少，如新神霄派中的朱將軍考附大法、地祇法亦多半宣稱他們的咒法是來自於張虛靖天師。^⑧

張虛靖，即是第三十代的天師張繼先，^{⑤7}據王見川的考訂張繼先生於宋哲宗元祐七年（1092）而於靖康二年去世，享年三十六歲。他在徽宗崇寧四年六月，受賜號為「虛靖先生」，^{⑤8}然而張繼先並不見重於當時，而是在民間與張天師有關的故事或傳說裏卻頗具威望；《夷堅志》裏記載著他在政和年間奉徽宗令驅蛇，又在宣和二年奉召至蔡京府除妖猴祟等許多事跡。^{⑤9}而一個很重要的傳說是南宋紹興初年，民間流傳張虛靜能夠窺見天界訊息，並曾與徽宗皇帝、林靈素同游仙宮。《事林廣記》則記載著張繼先「徽廟崇寧中，召平解池之祟」之事。此一事情在南宋末、元代初年所刊行的說書平話《大宋宣和遺事》則有不同的版本。在此故事中，張繼先得以藉著關羽和自鳴山神的力量，除去鹽池的蛟害。^{⑥0}魯迅也曾注意過這一段關羽和天師之間的關係：

《七修續稿》四《桑榆漫志》：關侯聽天師召，使受戒護法，乃陳妖僧智顗，宋佞臣王欽若附會私言；至於降神助兵諸怪誕事，又為庸儒收冊，疑以傳疑。予以既為神將聽法使矣；解州顯聖，又錄據矣；諸所怪誕，或點鬼假焉，亦難必其無也。玉泉顯聖，羅貫中欲伸公冤，既援作普淨之事，復糅合《傳燈錄》中六祖以公惟伽藍之說，故僧家即妄以公與顏良為普安侍者。殊不知普淨公之鄉人，曾鄉遇以禮，而普安元僧，江西人（見《佛祖通載》），隔絕甚遠，何相干涉？是因伽藍為監從之神，普安因人姓之同，遂認為監壇門神侍者之流也，此特蔽公之甚。^{⑥1}

對魯迅而言，關羽既為天師役使，又是佛教伽藍護法神，或許會有點荒謬。可是從不同的角度來說，這正意味著民間對張天師角色認知的轉變，即是百姓相信張繼先天師不只能夠驅妖殺鬼，還可以役使祀典

中的神明。而這樣的變化更具體的反映在《道法會元》中，做為「被役使的神將」關羽地位的轉變。^⑤大約到了南宋中期，關羽已被道教人士稱作是「清元真君」和「崇寧真君」來崇祀。而崇寧真君稱號的由來，即是和前述相傳崇寧五年天師役使關羽斬蛟的傳說有關；在《道法會元》的記載中，關羽原來是東嶽的下屬神將，後來經由張虛靜天師命令，前往弭平鹽池蛟害有功而得此封號，而其後關羽又因現形驚嚇皇帝，受到張虛靜天師的責罰，轉罰為守護鄭都的神將。從整個故事來看，王見川認為反映了道教徒如何在民間傳說的基礎上神化張虛靖天師並且逐步吸納關羽做為道教的神將。

關羽的例子，可說標幟出道法上所出現的改變是相當重要的。眾所周知，自晚唐以降，道教出現內、外在的變化，隨著道教內丹術的發展與盛行，道教的齋教科儀發生質的變化，而符籙派也衍生出新的支派，由原來的正一、上清、靈寶派生出天心、太一、東華等支派，並且還有神霄、清微、淨明等新的符籙道派。而從內丹與符籙所結合的「雷法」，更為各派所效行。^⑥此外，有些清微派的雷法還強調以簡易為本，不重存想，也沒有祝禱，是對傳統道教符籙的形式做了改變。^⑦而外在的環境上，宋真宗以下政府的崇道政策亦讓道教獲得進一步的發展。關於此點從徽宗朝著名道士，神霄派的林靈素身上個人的事功中可以看出雷法的盛行和道士在當時所具有的政治影響力。^⑧宋代道教的興盛引起時儒的反思，朱熹曾論說五雷法之極謬，^⑨然而做為時代流行的道法，對於五雷法的印象已經擴散到民眾的層面，在明末流傳的各類小說，亦多見及五雷法做為一種重要的道術。^⑩但雷法的源頭目前還不是很確定，劉仲宇認為是源自於民間道士所為的雷公籙，原本不是正法，而可能為北帝派所吸收傳佈。^⑪

雷法僅是符籙派出現轉變其中的一個部份而已；統觀道法上所出現的變化，民間祠神的被吸納在道法

中被役使，也是此一階段道教發展的重要的轉變。道藏之正一部所收之《道法會元》，主要係南宋至元時期，正一派道教所管轄下各類咒法的大成；各咒法的序言，多有述及祖師咒術之感悟的傳說，以及日後傳授之系譜。這些感悟方面，多是來自於仙人或異人的神秘傳授，顯示這些咒法是源自於非正統之巫師，從這些咒術的傳說和傳授的系譜松本浩一認為可分成幾個不同的宗派。首先是《道法會元》卷首至卷五十五所傳乃是清微派。^⑥卷五十六至卷一百所收之諸法，主要的神將則有鄧天君、辛天君、張天君，其屬為蘇海涵（Saso）所稱的火師派。其道法系統的傳承則是清微和神霄兩個系統。^⑦

此外，《道法會元》中另一個重要的派別，是與神霄派有所區別的新神霄派。這也是蘇海涵從系譜的傳承歸類上所做的區劃。此派所傳承道士則是以林靈素、張如晦、陳道一、薛洞真、盧伯善、徐必大、劉玉等為代表。在這之中，盧伯善是該派系譜的重要代表人物。相傳其法亦為張虛靜天師所授。^⑧在《道法會元》中，卷二五三《地祇法》、卷二六五《北陰鄭都太玄制魔黑律靈書》亦書明是經盧伯善所傳授的。在與地祇相關的咒法中，所召役的神將主要是趙元帥、朱將軍、馬元帥、關元帥、溫元帥。松本氏認為這些咒法則大多都是以標榜「代天行化、伐廟除邪」為目的。其中或許有建立新國家祭祀秩序的企圖。^⑨

不過，從與國家祭祀同調的角度來說，政府的祠廟政策和道教內在對於神明的認知，是很難一直亦步亦趨的吧！前述關羽做為祠神，後來得以在明萬曆四十二年左右賜封伏魔大帝，即是在萬曆初年由道士和民間先流傳「私封」其進爵為協天大帝的說法後，才因明神宗母李太后托夢的神蹟而加封的。^⑩前面提到東嶽信仰的發展，導致一些祠神被吸納進去，張巡、溫瓊和關公都是其中的代表。從召役神將的觀點來說，宋以後有不少的道法，是以召役某位神將為主。如據《道法會元》所載，劉仲宇認為比較重要的就至少就

有三十三種。^⑧其中有許多是屬地祇神將的考召法的範疇。這些道法有些標榜是清微派或神霄派。而道派之間的道法彼此亦會互相的學習，從道法市場的考量上來說是非常自然的事，五雷法的盛行即是很明顯的例子。不過如〈地祇法〉這類新的道法科儀的出現，應和東嶽信仰的發展一起觀察，才能夠清楚的掌握它的脈絡。

宋代是道教復興的時代，許多地方性道教運動相繼的興起，從而也促成了道教與民間諸神崇拜進一步的結合。^⑨張巡一直都是國家祀典許可下的神明，以陰兵助戰禦寇抗金此類的論述並沒有為道教所吸收。張巡在福建寧化縣一帶將東嶽誤為張巡之事，在其他地區還並沒有看到相類似的記載。在明傳奇姚茂良所寫的〈雙忠記〉雖將故事安排張巡於東嶽行宮審安慶緒等一千人犯，但沒有特別強調他在東嶽或冥司的神職為何？若我們來比較不同時期與張巡有關的說法，和東嶽或道教有關的多半是片斷而沒有直接時間序列上的承繼關係。那麼，一個可能的思考方向則是；在福建地區張巡在民間版本所出現的變異，有可能即是和該地道派的發展有關。宋元以來，福建地區的道教發展即相當蓬勃，各派間許多重要的道士即是出身自福建，或曾經活躍於八閩；被譽為天心初祖，受閩王寵信的譚紫霄即為泉州人。而靈寶派、茅山派亦多在福建各地建有道觀，福建還有閩山三奶派這類的地方化道派，以閩縣陳靖姑和連江李三娘，羅源林九娘的崇祀為主，古田臨水宮為其中心。宋元間盛行於南方的符籙道派——神霄派、清微派以及福建道士從王文卿、薩守堅學習道法、雷法者的情況非常的多。^⑩而清微派第十代宗師黃舜申，出身閩中世家，從學者亦多閩人。這許多大小不等影響不一的道派，眾聲喧嘩地構成了福建道教和民眾的信仰世界，亦有可能從不同的立場來改變民間對於神明的認知。前述謝祐是被歸類在薩守堅的道法脈絡裏，選擇預立張巡之側，死後得

以成神，極有可能是因為其從學的道法中，反過來對於民間張巡的認知造成影響的結果，而出現變化的具體寫照。

第二個必須注意的是上述這些道法所提及的神將，多半是宋末元初發展地祇法的新神霄派。而任職東嶽冥府的職司神將多半具有忠義、正直、捨己為民乃至為「厲」的特性。例如溫元帥、康元帥、岳飛、關羽和張巡均屬之。而東嶽冥府的特性似乎亦延伸到道法上《地祇溫元帥大法》、《東平張元帥鐵毒地雷祕法》、《誠魔關元帥祕法》所召役的主將多是這類人物，而不會是原本東嶽轄下的五道將軍。「以正黜邪」的原則在與東嶽相關的道法上是很清楚地被運用的。

在《道法會元》卷之二百五十八為《東平張元帥專司考召法》^⑦，可能是屬盧伯善等人的新神霄地祇法之一。其主法為張虛靜，將班主將則是「通天斬邪大將軍東平忠靖威烈元帥張巡」。按《東平張元帥專司考召法》中張巡出現的面貌是：

青鬼面、朱髮、藍身、三鬚、突眼、紅袍綠靴、金甲、戴金羅帽簪雙頭紅牡丹，手執狼牙棒或雞心槌或火劍。^⑧

從敘述上來看，比較相近於元謝應芳所描述的厲鬼的樣子，而不是像姚茂良《雙忠記》裏所述文人儒將之貌。在行使此法時其副將即為許遠，其形象為：「溟泠五道大將軍許遠，赤惡面三鬚髯鑒金甲綠靴仗劍。」其中五道大將軍，過去在東嶽大帝座下，亦配有五道將軍，在《三教源流搜神大全》中則被說成為「五盜」，相傳是南朝宋廢帝永光年間五個盜寇，為大將張洪波所殺，陰魂不散而為亂。^⑨在此許遠並沒有

如張巡一樣使用到世間的東平王稱號（許遠在祀典裏有威顯靈佑王或孚應昭烈王的稱號），而直接以東嶽下屬的神將名號來替之。在許遠下又有「聽令郎君小亭侯張應，小孩兒鑒金羅帽綠靴手執彈弓。」，形像看似小兒。在唐李翰〈進張巡中丞傳表〉提到巡子乃為亞夫，在杭州有祀張亞夫的千勝小王廟。但此法中則稱為「聽令郎君」，不知其另有所本，或是另指他人。而在睢陽之戰大顯身手的諸位將領，也成為〈東平張元帥專司考召法〉中的法將，例如：

統兵先鋒大將雷萬春，白面三鬚頭盔金甲執白旗，助法顯靈大將南霽雲，赤面三鬚頭盔金甲仗劍。止
哭大將張達，白面英相三鬚笑容頭盔金甲執鐵尺。飛符捷疾功曹趙果，素色面黑……隨司十太保，溫玉、
李文真、鐵勝、劉仲、楊文貴、康應、張蘊、岳昊、孟常、韋彥卿。^⑩

在此雷萬春和南霽雲都各自獲得了新的封號。而東嶽內較為次級的僚屬如隨司十太保等亦被編納在裏面。整個道法在儀式的執行上是以行軍佈陣的形式來構成此法的主體。而從整個〈東平張元帥專司考召法〉神將的組成情況來看，對史傳或相關傳說的認識，亦會做為編寫的原則。在〈東平張元帥專司考召法〉之外，〈道法會元〉中還有〈東平張元帥秘法〉也是以張巡為將班，但稱號已有改變，不是〈考召法〉中所稱為的「通天斬邪大將軍東平忠靖威烈元帥張巡」，而改為「鐵轟地雷東平忠靖王」，在形象上則是「青鬼面，唐授青州刺史封忠靖王，白翻簷瞻帽，白袍玉束帶，綠靴，手仗劍。」，但在此法中張、許二人又搖身一變成為雷使，在其〈召咒〉說到：

東嶽有神，正直聰明，張、許雷使，立現真形，邪祟為禍，侵害皇民；與柳與縛，與捉與擒，不問高下，無管家親。^⑧

從其行法的方式，看似是以雷法的形式來執行的，可能在來源上是與《考召法》不太相同，而同為《道藏》所收錄。在應用上《考召法》的範圍則比較廣，計有十八種情況可以運用此法：

一治類，二破廟，三追城隍，四驅瘟，五捉山魈，六捉木客，七救卒死，八斷伏尸，九追癆，十攝魂，十一收邪巫，十二通天地，十三起陰雷，十四聚壇攢兵，十五降將，十六攝邪考附，十七考勘，十八斷後。^⑨

該法被贊為「最靈玄」^⑩，而應用的範圍亦多，很有可能為道術和咒術師所普遍的使用。在地祇法中很明顯是以溫元帥相關的道法比較為多，在《道法會元》卷二百五十三，有劉玉述所寫的地祇法總論，一開始他就說「地祇一法，凡數十階，溫將軍專司亦十餘本，使學者莫之適從。」該法依劉所言，所傳多本，但至呂希真手上而始為全備，而「呂以道法自青城而來江浙，名動一時」據此言可見地祇法在江浙一帶受到當地道教界的矚目。劉玉述說「凡祈晴禱雨，伐廟誅邪，莫非用此」。而在其中特別推崇溫瓊，而說：「萬法易動，莫如地祇，地祇勇猛無越溫將」可見地祇法中溫瓊被認為是其中最為強悍的法將。但「英武靈異，莫如巡應」可見在該法中張巡仍具一定的地位。^⑪地祇法所傳相當廣泛，江浙、閩、蜀、湖廣等地均有，並由蘇道濟派、溫州正派、玄靈續派的地方性的道派都有發展出屬於地祇法系的道法。^⑫而這些地方

將其地區較為顯赫的神靈編入道法之中是有相當可能的，溫瓊和張巡亦有可能是因此而被編入的。

總的來說，要判斷道法的來源或役使召將的原因是相當困難的。但是並非全無脈絡可尋。以本文為例，張巡在道教中已具有與祀典正祀時不太相同的形貌，張巡被編入〈地祇法〉、〈考召法〉之中除了道派上地緣因素的考量外，道教和社會上對於東嶽主宰地獄，主持正義、公平，以及其職司體系的擴大已能完整的接受，而張巡又從南宋以來，在東嶽的信仰體系內取得重要的位置，以東平忠靖王的稱號主宰著第八司，尤有甚者福建寧化地區張巡更被目為是東嶽的主神。由本文可知道法對於與民間祠神的編納，仍是有一些原則和脈絡可尋；而張巡信仰在被納入道教的過程中，本質上也隨之出現了更豐富而多樣的變化。

① 本文的撰寫承蒙王見川先生提供相關參考意見，並蒙黎志添先生、游子安先生邀請參加香港中文大學、蓬瀛仙館主辦

「香港及華南道教研究國際學術研討會」，而會中鄭志明先生提供意見和主辦單位之款待，在此一併申謝。

② 道教吸引和改造民間信仰的方式與類型可以參考劉仲宇對道方面的討論，見劉仲宇：〈道教對民間信仰的收容和改造〉，《宗教學研究》，2000年第4期，頁41-43。此外，值得一提的是道教對民間信仰的吸收也並非是全盤性地照單全收；譬如說早自五世紀，道教對於民間神鬼的祭祀祈禳即已進行過清理，而道教節日的齋醮習俗內容的擴大及其在民間社會的發展，即是其中相當明顯的例子。請參張澤洪：〈道教齋教科儀與民俗信仰〉，《宗教學研究》，1999年第2期，頁38-46。或請參葛兆光：〈妖道與妖術：小說、歷史與現實中的道教批判〉，收於氏著：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（北京：三聯書店，2003），頁118-145。

③ 關於張巡成神的歷史詳見拙著：〈張巡成神的歷史、祀典封號及其影響〉，收於《臺灣宗教研究通訊》第六期，2003年9月，頁229-259。此外，在潮州，陳春聲則認為和張巡和許遠被稱為「雙忠公」的崇祀，則有著祀典神明地方化的現象。請參陳春聲：〈正統性、地方化與文化的創制——潮州民間神信仰的象徵與歷史意義〉，《史學月刊》，2001年，第一期；〈宋明時期潮州地區的雙忠公崇拜〉，收於鄭振滿、陳春聲編：《民間信仰與社會空間》，（福建人民出版社，2003），頁42-73。另見同書所收黃挺：〈民間宗教信仰中的國家意識與鄉土觀念——以潮州雙忠公崇拜為例〉，頁74-107。

④ 請參拙著：《雙忠崇祀與中國民間信仰》，臺灣師範大學歷史系博士論文，2003，相關章節的討論。

⑤ 田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇的環境》第二篇，東京大學出版會，1989，頁613。

⑥ 松本浩一：〈宋代の祠廟と祭祀〉，《圖書館情報大學研究報告》第20卷第1號，2001，頁21-43。

⑦ 劉仲宇：《道教法術》（上海文化出版社，2002），頁192-193。松本浩一氏對宋代雷法亦曾進行相關的研究。

⑧ 從過去的研究來看，宋代許多地方性道教運動相繼的興起，有許多道教與地區性的民間諸神崇拜進一步的結合的例子；丁荷生提過北宋林靈素的「神霄五雷法」，江西龍虎山張天師府的「靈寶大法」，天台山的「上清靈寶大法」，江西華蓋山的「天心正法」以及祖舒為的「清微道法」等各教派，都曾在不同程度上與民間諸神的崇拜結合在一起。而這些教

派的文獻被編入官方的《道藏》之中，並成為其中的重要經卷，而這些道派的說法通常也多半會影響到民眾對於這些神明的認知。丁荷生、鄭振滿：〈閩台道教與民間諸神崇拜〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第73期，1992，頁35。

⑨

卿希泰、詹石窗主編，《道教文化新典》（上海文藝出版社，1999），頁79-94。

⑩

請參呂宗力、樂保群編：《中國民間諸神》（河北教育出版社，2001），頁233-235所收整的資料。

⑪

小林正美認為張陵的五斗米道可能即具有將泰山視為是死後之歸所，而為東晉的上清派所繼承，並以三天說逐漸取代在江南流行的鄧都山六天說。參氏著，李慶譯：《六朝道教史研究》（四川人民出版社，2001），頁475-485。

⑫

在地獄說的傳播上，則相對於四川的鄧都，在北方黃河流域等地盛行。見澤田瑞穗：《地獄變——中國「冥界說」》（修訂版，平河出版社，1991），頁40-45、66-67。

⑬

窪德忠著，巫凡哲編譯：《道教諸神說》（臺北：益群書店，1998），頁207-209。

⑭

小野四平：《中國近代白話短篇小說研究》（上海古籍出版社，1997），頁158。澤田認為六朝時代鄧都之說已開始發展。澤田瑞穗，前引書，頁219。

⑮

參劉錫誠主編：《妙峰山·世紀之交的中國民俗流變》（北京：中國城市出版社，1996）。

⑯

民國八年（1919）劉澄園進行了七十六司各司職掌的考證，但對此七十二司或七十六司的起源與發展時間並無確定的論說，有言是自道教中的七十二洞天演變而來，或者是泰山所封禪七十二君，又有說是自漢明帝始設七十二司，不過，從東嶽信仰的發展脈絡來看，漢明帝之說不太可能成立。東嶽的神格有不斷提高的現象，而民間對於轄下各組織所進行的設想應該是極為自然的。在宋元的方志中已見有一些民間的祠神隨祀於東嶽的記載，亦可見後來東嶽各司設立的端倪。相關的討論見小柳司氣太：《白雲觀志——附東嶽廟志》收於《中國道觀志叢刊》（江蘇古籍出版社，2000），頁221-222。在《水滸全傳》有一個段落說：「廟居俗嶽，山鎮乾坤。為山嶽之至尊，乃萬神之領袖。」可見其地位之崇高，其下屬：「蒿里山下，判官分七十二司。白驪廟中，土神按二十四氣。管火池鐵面太尉，月月通靈。掌生死五道將軍，年年顯聖。御香不斷，天神飛馬報丹書。祭祀依時」整段敘述彷彿人間朝廷，各司其職，可見其組織已是相當完整。（明）施耐庵：《水滸全傳》（貫雅文化，1991），第七十四回，〈燕青智撲擎天柱 李逵壽張喬坐衙〉，頁1243-1244。

⑰

⑮ 關於包公入冥之記載甚多，如（明）凌濂初：《初刻拍案驚奇》（臺北：三民書局，1992），卷三十三，〈張員外義撫螟蛉子包龍圖智賺合同文〉，頁386-387。

⑯ 在明李昌祺《剪燈餘話》中有一段敘述特別說到這些東嶽各級官員是由人間的忠良之輩所擔任的，他說：「泰山一府，所統其十二司，三十六獄、台、省、部、院、監、署、曹、與夫廟、社、壇、墀、鬼、神，大而冢宰，則用忠臣、烈士、孝子、順孫，其次則善人、循吏，其至小者，雖社公、土地必擇忠厚陰德之民為之。」（明）李昌祺《剪燈餘話》卷四，〈泰山御史傳〉（上海古籍出版社，1981），另據馬書田，〈中國冥界諸神〉（北京：團結出版社，1998），頁45-46。

⑰（清）姚福均：《鑄鼎餘聞》，（臺灣學生書局，1989），卷二，頁143-144。

⑱（宋）史能文：《咸淳毗陵志》（北京：中華書局，1990），卷十四，〈祠廟〉，頁3073。

⑲ 俞正燮：《癸巳存稿》，卷一三，〈康王神〉。臺灣商務書局，國學基本叢書四百種第23冊（下），頁408-409。

⑳（明）黃仲昭修纂：《八閩通志》（福建人民出版社，1991），卷五十八，頁373載：「王姓康諱名保裔，河南洛陽人也。宋咸平中為彭國軍節度使，與契丹戰於河間，援兵不至，遂力戰而死，靈響甚著，天下立廟多祀之」。

㉑ 見呂宗力、樂保群：《中國民間諸神》（河北教育出版社，2001），頁511所引之資料。

㉒（元）俞希魯：《至順鎮江志》（江蘇古籍出版社，1999），卷八，頁319-320。

㉓ 參清姚福鈞，前引書，頁155-158。

㉔ 此東嶽十太保的封賜為：溫封正佑，李封孚佑，錢封靈佑，劉封顯佑，楊封順佑，康封安佑，張封廣佑，岳封協佑，孟封昭佑，章封威佑，見吳志牧，〈夢梁錄〉，卷十四，〈外郡行祠〉（中國商業出版社，1982）。十太保中以溫、孟、康諸帥較為著名。見馬書田，〈中國冥界諸神〉（北京：團結出版社，1998），頁119-125的介紹。

㉕ 根據康約的研究，1274年神霄派道士黃公瑾所寫的《地祇上將溫太保傳》中是一個郭子儀帳下的武將，死後因其扶持正道的形象，而被東嶽大帝召為地府冥將。張繼先天師以其名創道法，主崇正黜邪。而在民間則流傳其名為蕭瓊，乃是一位為了救民奪下上天降災的瘟藥自服而死，後經天帝封為「威靈溫元帥」。而在1355年宋濂所寫的《溫忠靖王廟堂

碑」所敘述的是一位唐代士族的子弟，因為屢試不第，遂誓奉祀東嶽大帝驅逐瘟疫，最後化夜叉而死。關於溫瓊的討論請參·康約 (Paul Katz) 著·趙昕毅譯：〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個案〉，《臺灣宗教研究通訊》第四期，2002.10，頁23。

- (29) 民眾所祀的康王和張巡均屬英靈神，又同屬東嶽所管轄，這些現象可能都和宋代一些道派的發展如神霄派的推動有密切的關係，這些宗教人士與崇尚道教的宋朝政府，共同推動了張巡等輩所屬的東嶽的信仰，而使之在民間社會裏不斷的擴大。

- (30) (元) 徐碩撰：《至元嘉禾志》，卷十二，〈祠廟·海鹽縣〉，頁4495-2、4496-1。

- (31) 宋洪邁：《夷堅志》（臺北：明文書局，1994），支戊卷第七，〈信州營卒鄭超〉，頁1104-1105。亦請參松本浩一前引文。

- (32) 韓森 (Valerie Hansen)，包偉民譯：《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（浙江人民出版社，1999）頁16-22。

- (33) 此種現象也同樣地發生在民眾對於城隍的認知；例如城隍神也是逐漸地被編納為東嶽的基層組織。城隍原不是一開始就具有冥司陰判的職能，城隍入主冥司大抵在唐中晚期之後，而於宋代開始，民間認為正直之人死後會擔任其職。參陳登武：〈唐代城隍爺信仰轉變的法制意義〉，《臺灣宗教研究通訊》，第四期，2002.10，頁42-48。

- (34) (清) 朱梅叔：《埋憂集》（臺北：新文豐出版，1978），頁57。

- (35) 「江陰諸生有陳春臺者，家甚貧，以蒙館自給。一日出門，忽遇旋風一陣，覺心骨俱冷，歸而病作，叩之巫者，說有東平王為祟，家中人競請祈禱，春臺素不信，亦無力也。有鄰媼代為張羅，借得五千錢，一禱而愈。後春臺知其事大怒，乃寫一紙告諸東嶽，謂東平王是正神，何得向人索祭擾累寒士耶！忽一夕，夢東嶽神拘審春臺到案下，聞堂上傳呼東平至矣。回顧有著黑袍者，參謁案前，神問曰：「今有人告狀，爾知之乎？」東平不認，又召本境城隍神查訪，城隍神上曰：「卑縣已查明，是東平公馬夫狡獪，東平實不知，今馬夫亦帶在此也。」東嶽神遂命斬之。」其文見清錢泳：《履園叢話》（北京：中華書局，1997），叢話二十二，〈東平王馬夫詐人〉，頁596-597。

- (36) 參王見川：《張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心》，國立中正大學歷史研究所博士論文，2003，頁123-124。

- (37) 例如《嘉靖吳江縣志》所載：「東岳行宮八處，一在震澤鎮，一在黎里鎮，一在同里鎮，一在十一都淮楊村，一在十八都檀丘，一在二十九都蘆墟，一在十九都梅堰。」可見其繁。該志收於劉兆佑主編，中國史學叢書三編，第502，臺北學生書局，頁298。

- (38) 清李世熊修纂：《寧化縣志》（福建人民出版社，1989年），卷七，頁412-413。

- (39) 例如在袁枚：《續子不語》（江蘇古籍，1993），卷一，〈趙氏三世為神〉，頁5所載：「其子侍讀公，以大臣子弟效力肅州軍前。恭毅公薨，恩許奔喪。侍讀哀毀遺疾，病中每自詫曰：『嘔吐滿地，使人難堪，吾何為居此職耶？』問何職，曰：『痰火司也。』家人不知痰火司為何神，越日，禱于東岳行宮，則兩廡果有痰火司神。病革，人見痰火司燈籠入門，遂瞑。」可見東岳行宮內之神明包羅萬有。

- (40) 清）錢泳：《履園叢話》（北京：中華書局，1997）第十五，〈陳三姑娘〉，頁417-418。

- (41) 清）袁景瀾：《吳郡歲華紀麗》（南京：江蘇古籍出版社，1998），頁79。此書成於道光年間。而在明清的許多小說如《繡像金瓶梅詞話》中有西門慶為還其父之願，請高功道士吳道官發表表，令請東岳諸神，並向東岳許還願日受禱之神，勾銷昔日所許的願款。（明）笑笑生，《繡像金瓶梅詞話》，雪山圖書，出版年未載，頁72-73。

- (42) 清）梁章鉅：《浪跡叢談·續談》（北京：中華書局，1997），卷五，〈文廟兩遺像〉，頁327-328：「前明嘉靖初，永嘉張文忠公孚敬建言，凡直省各學聖賢塑像，皆改用木主，朝議從之，溫州文廟各舊像，時方議撤，紳民等不忍毀棄，俱歸之海中。當舟楫紛紛發送之際，民間私奪回二像，一為端木子像，直送至大南門外長街內小祠中，緣端木有貨殖之稱，即奉為土地之神，今其地遂呼為土地堂巷，而廟門懸額仍題「端木祠」；一為滄臺子像，因聞貌惡，改青臉，奉為東嶽之神，即溫元帥也，地距土地祠約二里許，而廟貌之氣煥過之，惟土地祠禮聯俱切端木，東嶽廟中禮聯則俱切東嶽，而全與滄臺無關。」看來儒家聖賢還須改扮溫瓊之樣，棲身東嶽。

- (43) 清）袁枚：《子不語》（江蘇古籍，1993），卷六，〈沈姓妻〉，頁113-114：「道人告沈曰：『報冤索命事都是東岳掌管，必須訴于岳帝。允救，方可以法治；否則難救。』沈清展赴華山岳帝廟，默訴其事，占得上上籤，歸告道人。」
- (44) 寧希元點校：《元刊雜劇三十種》（蘭州大學，1988），上冊，〈看錢奴買冤家債主雜劇〉第四折，頁108；《元刊雜

劇三十種》下冊，〈岳孔目借鐵拐李還魂雜劇〉，第三折，頁52-53。《元刊雜劇三十種》下冊，〈地藏王證東窗事犯雜劇〉，第三折，頁87。〔（等駕上，云住，睡了）（門神上了）（正末扮岳飛魂子引二將上，開）某三人自棗槍屈壞了，俺陽壽未終，奉天佛牒，玉帝敕，東岳聖帝敕，來高宗太上皇托夢去。〕《元刊雜劇三十種》下冊，〈小張屠焚兒救母雜劇〉，第一折，頁231。〔俺兩口望著東岳爺爺拜，把三歲喜孫，到三月二十八日，將紙馬送孩兒離盆內做一枝香焚了，好歹救了母親病好。上聖有聖著！〕第三折，頁234。

④5（明）顏元：《顏元集》（北京：中華書局，1987），〈習齋記餘〉，卷二，〈尋父神應記〉，頁417-418。

④6（清）紀昀：《閱微草堂筆記》（臺北：新興，1986），卷二，〈灤陽消夏錄二〉，頁3215-3216。

④7《續文獻通考》，卷七十，〈郊社考六·粵禱水旱〉，頁3437-1，3437-2。

④8（元）完顏納丹：《通制條格》（浙江古籍，1986），卷二十，〈營繕岳祠〉，頁345。

④9《子不語》，卷十七，〈碧眼見鬼〉，頁324。《子不語》，卷十七，〈沈椒園為東岳部司〉；《子不語》，卷二十一，〈隴西城隍神是美少年〉，頁434。《子不語》，卷二十二，〈女鬼告狀〉，頁440。

⑤0清道光，喬有璋修纂：《清流縣志》，卷二〈建置志·廟祀〉，清流縣志編纂委員會，福建人民出版社，1992，頁103-104。

⑤1松本浩一著，高致華譯：〈張天師與南宋的道教〉，《臺灣宗教研究通訊》，第2期，2000.12，頁169。

⑤2何喬遠：《閩書》（福州：福建人民出版社，1993），〈豐祀志〉卷一百四十七，頁4373。

⑤3何喬遠：《閩書》，〈方外志〉，卷一百三十八，頁4107。

⑤4李豐楙：《許遜與薩守堅—鄧志謨道教小說研究》（臺北：學生書局，1997），頁214-215，254-256。

⑤5趙道一：《歷世真仙體道通鑑續編》，卷二十，收於《正統道藏》第八冊，頁5。

⑤6松本浩一著，高致華譯：〈張天師與南宋的道教〉，《臺灣宗教研究通訊》，第2期，2000.12，頁167。

⑤7孫克寬：《元代道教之發展》（東海大學研究叢書，1968），頁33-40，對於張繼先的問題有做初步的探討。此外，松本浩一提到南宋新出的道派，多半是假託張繼先為該派之教主。參松本浩一著、高致華譯〈張天師與南宋的道教〉，頁

158-167。王見川：《張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心》，2003，頁43-45。

(58) 王見川：《張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心》，2003，頁47-49。

(59) (宋)洪邁：《夷堅支戊》卷第九，〈蔡京孫婦〉，頁1120-1121。王見川，前引書，頁46-47。

(60) 見《大宋宣和遺事》元集，頁386-387，《宋元平話五種》（臺灣文化圖書公司，1993）。關於這部份的討論請參，王見川，前引書，2003，頁48的討論。

(61) 魯迅：《小說舊聞鈔》，〈三國志演義〉（齊魯書社，1996），頁17-18。

(62) 見王見川：《張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心》，2003，頁48。二階堂善弘：〈有關天師張虛靜的形象〉，《臺灣宗教研究通訊》，第3期，2002.4，頁34-48。

(63) 任繼愈主編：《中國道教史》下，（臺北：桂冠出版社，1991），頁597-598。

(64) 孔令宏：《宋明道教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2002），頁347-349。

(65) 《新校本宋史》，卷四百六十二，列傳第二百二十一，〈方技下·林靈素〉，頁13529。「建上清寶籙官，密運禁省。天下皆建神霄萬壽宮。……惟稍識五雷法，招呼風霆，問禱雨有小驗而已。令吏民詣官受神霄祕錄，朝士之嗜進者，亦靡然趨之。每設大齋，輒費緡錢數萬，謂之千道會。帝設幄其側，而靈素升高正坐，問者皆再拜以請，所言無殊異……其徒美衣玉食，幾二萬人。遂立道學，置郎、大夫十等。」由此可見其規模。

(66) (宋)黎靖德編：《朱子語類》（臺北：華世，1987），卷一百二十五，〈老氏附莊列〉，頁2991-2992，有提到關於雷法部份的描述，由此可知道士行五雷法已經是民間一般對道士行法的印象了。

(67) 前引《繡像金瓶梅詞話》，頁442。

(68) 關於此說請參劉仲宇：〈兩宋新符錄道派社會文化分析〉，收於陳鼓應、馮達文主編，《道家與道教：第二屆國際學術研討會論文集》，（廣州人民出版社，2001），頁415-416。神霄派雷法的發展基本脈絡的討論，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》（四川人民出版社，2003）。

(69) 據松本浩一所指出：「據說是唐昭宗時期，一位名為祖元君之神話性的人物。承該派傳統而活躍者為黃舜申。其人為福

建寧出身，在《道門十規》中提及「凡符章經道、齋法雷法之文，率多黃師所衍」。其後，分為二有以武當之張真人為主往北傳的系統，以西山之熊真人為主的南傳系統，另有彭汝勵、曾塵外、趙元（原）陽等系統。此處之趙元陽即趙宜真，為承繼淨明道法統之知名人士，……在《道法會元》之清微諸法部分中，亦多以該人之名為結尾。《道法會元》中所收之清微派文獻中，或許可推論多為該人做最後之彙整。」，見松本浩一著、高致華譯，〈張天師與南宋的道教〉，頁161。

- ⑦0 蘇海涵 (M Saso) *The Teachings of Taoist Master Chuang* (臺北南天書局，1978)，P.235。此外，神霄自汪、王二師而下，則有張、李、白、薩、潘、楊、唐、莫諸師」。汪、王二師即汪真君與王文卿；白、薩、莫則各為白玉蟾、薩守堅、莫月鼎等為代表。

- ⑦1 《道法會元》卷二二七〈太一火犀雷府朱將軍考附大法〉之序文，「昨因六陰洞微仙卿盧松先生字伯善、遊青城山、遇虛靖天師、傳諸階之法」另見松本浩一著、高致華譯：〈張天師與南宋的道教〉，《臺灣宗教研究通訊》，第二期，2000.12，頁162。

- ⑦2 松本浩一著、高致華譯，前引文，頁166-167。

- ⑦3 請參王見川：〈軍神、協天大帝、關聖帝君：明中期關公信仰探索〉，《臺灣宗教研究通訊》，第四期，2002.10，頁273-279。

- ⑦4 劉仲宇：《道教法術》（上海文化出版社，2002），頁308-309。

- ⑦5 如北宋林靈素的「神霄五雷法」，江西龍虎山張天師府的「靈寶大法」，天台山的「上清靈寶大法」，江西華蓋山的「天心正法」以及祖舒為的「清微道法」等各教派，都在不同程度上與民間諸神的崇拜結合在一起。而這些教派的文獻被編入官方的《道藏》之中，並成為其中的重要經卷。丁荷生、鄭振滿，〈閩台道教與民間諸神崇拜〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第73期，1992，頁35。在明版的《道藏》中據丁荷生 (Dean Kenneth) 的統計，至少有十五種與地方神有關的經典被收錄進去。譬如說福州地區的地方神徐仙，在945年以教民為號召，入閩奪取政權，死後被福州地區民眾視為地方守護神。在《道藏》的「洞玄」部中首部經卷《靈寶天尊說洪恩靈濟真君妙經》即是為徐氏二仙所寫



的科儀書。此外在《道藏》中有《太上老君說天妃救苦靈驗經》即是與媽祖有關的經卷。在宋代已有嘗試將被稱為「通靈神女」的媽祖編入道教體系之內。當然也有些地方性的神明如保生大帝，其與道教有關的經卷並未收入《道藏》中，但是閩南地區的道士則試圖依照官方正統道教的模式來改造和利用在民間有極大影響力的保生大帝信仰。請參丁荷生(Dean Kenneth), *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (Princeton University Press, 1993), pp61-93的討論。閩台正一派的火居道士的請神辭(根據傳說所改成的七字句，為口傳經卷的初型)，亦會吟唱開漳聖王陳元光的請神辭。這些不同的神明是以不一樣的程度來與正統的道教互動。

⑦⑥ 參陳支平主編，前引書，第一章〈道教在福建的傳播與發展〉，頁20-60。

⑦⑦ 松本浩一亦曾提及該法是與張巡有關。見松本浩一：〈宋代の祠廟と祭祀〉，《圖書館情報大學研究報告》，第20卷第1號，2002，頁24。

⑦⑧ 《道法會元》，卷二百五十八，《正統道藏》第51冊，新文豐公司出版，頁516。

⑦⑨ (明)無名氏，《三教源流聖帝佛祖搜神大全》，卷四，收於王秋桂、李豐楙編：《中國民間信仰資料彙編》第一輯，第3冊，1989，頁158。

⑧① 《道法會元》，卷二百五十八，《正統道藏》第51冊，新文豐公司出版，頁516-517。

⑧② 同上註，頁510。

⑧③ 同上註，頁519-522。

⑧④ 同上註，頁518。

⑧⑤ 《地祇法》，《道法會元》，卷二百五十八，《正統道藏》第51冊，新文豐公司出版，頁473-474。

同上註，頁475-476。



台灣、新加坡及澳門道教歷史、
儀式及現況

王醮科儀與迎王祭典——台南地區瘟神信仰與地方傳統的交流

李豐楙


從臺灣早期的方志及現今所見台南地區迎王的祭典手冊，就可發現迎王祭典實為民間一種大型的廟會活動，在丑、辰、未、戌等四大科年，台江內海舊區內依序展開長達三個月的迎王祭典，其位置均在今曾文溪流域，凡有蘇厝的長興宮、真護宮；土城聖母廟及西港慶安宮，及前一年已舉行過的佳里金唐殿，分別各有其「境」，又自然形成台南縣內以迎王為主、範圍最大的香境。其廟會活動極為豐富多樣，一般較易關注的是跨村際的繞境巡狩，這是所有民眾皆可參與的；但是在莊嚴秘重的祭祀場所同一時間所進行的儀式，卻為整個祭典的中心，其中祀王與王醮的安排，就顯示儒家士人與道教道士在醮祭事務上扮演不同的角色：一是社廟中經常參與或被邀請制禮行儀的禮儀人士；一則為道壇科儀的專業神職者，受邀組成道士團進行道教儀式。這兩種儀式專家分別在祭祀禮儀的醮祭場所職掌功能並不盡相同的祭儀，整個祭典才能順利進行。從平常時間的祭祀空間轉換為祭典期間的儀式空間，除了王船廠是專門奉祀廠官爺、總趕公和王船媽祖及其兵將，主要分別在兩大空間而各有其祭祀對象及祭祀禮儀。由於中軍爺為王爺代天巡狩的先鋒，故需設置中軍府；而平常時間各廟祭祀主祀神的正殿，這一期間則布置為王府，除了蘇厝長興宮本就主祀王令而不變動外，不管是主祀王爺或媽祖，都依例循俗而讓出正殿以迎客王。其間有關迎接的事務都是由祀典人員或禮生團體所主導，因此從王府設置的位置就可知這是祭典的重點所在，其祭祀諸事被地方士人認為不可或缺，也顯示其在主要空間及祭典禮儀上，掌握了整個祭祀的重要性；相較於此，則道士

所職司的王醮醮壇，其空間位置就比較不固定，其醮程的規模既有大小、時間長短也並不一；從地方祭祀的歷史言，有些是較晚才舉行王醮，如有「西港仔香」之稱的西港就有刈香與王醮合一的說法。從結壇的空間位置及其科儀內涵，就可知道士的專業比較不為人所知，只在壇場內隱密地進行解瘟祈安的科儀行事；但這些請王之事地方民眾雖只有emic認知，而道士則以etic的認知及其專業知識鄭重行儀，以助地方完成送瘟的醮祭大事。這是千百年來道教所傳承的驅瘟儀式，適切地與地方性的瘟疫信仰相結合，終能保存一套古老的文化遺跡。

一、科年、天行使者與SARS

1.

臺灣地區迎王祭典的活動中，以活動日數之多、規模之大，而被民俗學者譽為南北兩大的屏東東港與台南西港，基本上都是逢丑、辰、未、戌三年一科定期舉行，「三年」的間隔在時間上是一個巧妙的時間安排。從祭典禮儀（如王府祀宴）到繞境遊行（如陣頭巡繞）、從神器製作（如王船）到祭品備辦（如添載），若時間過密如年例性的媽祖進香，以業餘人員言則在時間、經濟負擔上難免過重；但若是時間太久或不定期舉行，如此則其禮儀將疏、民間技藝亦不足以嫻習。因此三年間隔的定期性反覆舉行，可使禮儀、陣頭在不密不疏的情況下得以傳承。以往農業社會的時間、人力較為充裕，在經濟力上只要考慮是否有足



夠的緩衝時間就足以休養生息；而當前的工商社會則經濟較為充裕，卻需要考慮是否有足夠的時間間隔及適量的人力，以資投入龐大的祭祀活動。所以三年一巡、三年一循的迎王繞境，才能支持西港、東港所需的祭祀禮儀及陣頭遊行以壯王威，這是一個傳承民俗信仰而使之不廢的適度的時間間隔。

如何才能支持一種信仰習俗及其相關活動持續存在？從神話學言就是需要「神蹟」，一種有關神的靈顯事跡。臺灣方志早期所記載的災祥記事，早就有高拱乾的《臺灣府志》、江日昇的《臺灣外記》記載：明鄭末期有「天行使者」或「瘟使者」來訪陳永華，以致發生嚴重的瘟疫，而使明鄭之主臣眷屬「凋喪殆盡」。這類行瘟使者的名號及所象徵的瘟神信仰，正是中國古來相傳瘟神神話的典型，在歷史上曾廣泛流傳於中國各地，特別是臨水地區所見的送瘟神習俗（李豐楙，1994）；在閩、粵兩地移民遷入開發臺灣的早期歷史上，入墾初期水土不服、瘟疫時起，是故屬於瘟神性質的王爺信仰特盛。由於福建地區本就流傳送王船之習，故一旦泊岸即會帶動相關的習俗，而影響台江內海舊區內的諸多村莊，也就自然形成送王船「遊地河」之俗。瘟疫、瘟神與送船乃是早期促成迎王習俗的主要動力，區內盛行迎送的「十二行瘟王」，即是民間尊稱為「代天巡狩」的行瘟使者，其定期性蒞境巡繞自然就會滋長了農村的民俗信仰。這種聖蹟神話支持了村社起而組織各種民間結社，以便於推動各式各樣的民俗活動，長期以來早已成為地區性的地方傳統。台南地區之所以能擁有豐富的信仰習俗，就是地方人士長期堅持傳承早期的信仰習俗，其民俗活動、民俗技藝因而從未失去其根本的社會文化動力。

在當今瘟疫既已逐漸絕跡的形勢下，迎王的信仰是否能一直存續下去？抑是會適度調整其社會、文化功能？從日治時期以迄於今，代天巡狩科年來巡的巡境意義確是在改變中，東港迎王就只強調祭典，並不

特別重視王醮；而西港則是強調刈香，「千歲爺巡掃，媽祖蔭香路」；土城所說的「香醮」也是媽祖巡香與祈安清醮；目前只有蘇厝長興宮尚能維持十二行瘟王的巡境，並強調「瘟醮」、「王醮」的名稱與儀節。十二行瘟王的蒞境或三位千歲或五府千歲，其實都是根源於道經中的「行瘟、送瘟」傳統，本質上瘟神性格並不曾改變，洞淵天尊與匡阜真人依然被視為擁有解瘟逐疫的職能；一旦流行病再度盛行，其行疫使者的天行瘟疫性格就會清晰浮現。所以迎王祭典無論如何與刈香、祈安醮結合，代天巡狩的瘟神性格只是隱性與顯性的差異而已，其信仰背後仍有道經義理穩固地支持（李豐楙，2003）；只要迎王駐蹕、巡繞合境及送王遊河的基本結構不變，其解除瘟疫、邪祟的職能也就不變，這是信仰習俗中儀式與神話牢固地互相依存的緣故。

癸未年（2003）調查研究的迎王祭典，由於時機特殊而讓人感受特深，這是一個神話再度復活的科年！前一年壬午年初（2002）佳里金唐殿依科迎王，還是如同往常一樣依俗行事；但是適逢未年的癸未科年，從農曆二月底至三月上旬，蘇厝一地長興宮與真護宮兩宮先後開始迎王，廣東地區SARS「非典」其實已悄然來訪，此時臺灣全島只是風聲初傳並不嚴重，長興宮的榕樹下卻已掛出一片片祈福卡，在曾文溪畔迎送千歲的儀式上，「敬畏特甚」的氣氛依然重演早年王船泊岸的歷史記憶。到了三月下旬土城迎王、聖母陪同繞境，此時是國曆四月下旬SARS已成為媒體上所稱的「煞瘟」。從廣東經香港而進入臺灣，在傳播媒介上，不再是「從海上乘船來的」，而真是乘機「從天上來的」。一波波的瘟疫流行於此期間實已達於高潮，整個煞瘟從臺北、高雄都會區向外流行，其緊張的氣氛使台南縣境內寧靜的村鄉也聞瘟色變。而農曆四月則已是進入「收煞」期間，西港廟方的廣播從早到晚就反覆強調「煞瘟」二字，前來祭改、上香的香

客仍是絡繹不絕，卻偶而可見戴上口罩的，這是與往常科年截然不同的特殊氣氛。

逢科迎王的信仰習俗，所巡遶境域內的村社依例出神轎、出陣頭，同樣地訓練開館，同樣出陣巡繞；但是癸未科輪值的封大千歲蒞境，從農曆二月到四月，三個月內卻使全島之民再度經歷了瘟疫的恐怖，由於媒體反覆播報，交通往來便捷，SARS流行從北到南迅速而猛烈遠逾昔時。而各地舉行道教的送瘟和瘟儀式從北到南也時有所聞，特別是五月下旬全國道廟聯合啟建「護國佑民祈安禮斗消災和瘟陰陽兩利大法會」，選在彰化花壇的臺灣民俗村舉行，這種情況香港亦復如此^①；而台南地區適逢送瘟的科年，縣長即以地方父母官的身份代表總統到王府上表稟告祈求。這一科適逢SARS流行，台南在地人一面倖幸台南疫情較低，一面則在祭典中大力祈求合境、合台平安。一個共同的歷史記憶，在癸未年就此再度被喚醒，台江內海舊區內的村鄉正以祭典聯繫今古。這一科王府、王醮、王船及所巡繞的香境，神轎上的千歲爺、王馬上的旗牌官及陣頭的遊行，一幕幕紛紛查杳地連續出現，重覆演出其古來夙所執行的神聖任務。如此已漸被淡忘的行瘟使者的傳統職能，就在迎王以收瘟的瘟神信仰的文化遺跡中，所有登場的禮儀、儀式的演出動作乃得以重新解讀，在其繁複的象徵動作下至今猶然存有「行瘟與送瘟」的文化意義。

2.

台南縣境內迎王祭典的定期舉行，三年一科，反覆重演迎請「從天上來的」、「從海上來的」代天巡狩。這種代天蒞境巡狩的儀節基本上已經模式化，東港迎王與西港迎王雖則偏重略異，在結構上卻仍是大體一致；但是構成各自的儀式重點上顯然已呈現地區性的特色。這只要注意主辦廟所印發的資料冊，相較

之下，東港地區只強調「迎王祭典」；而台南地區、特別是台江內海舊區內各廟，大多強調是瘟王醮（長興宮）、王醮（真護宮、金唐殿）、大醮典（慶安宮）或「祈安香醮」（聖母廟），有如早期方志上所載的「王醮」。主要的原因就在台南地區的村廟特重「作醮」的地方習俗，每一建醮都可方便信眾參與「鑒醮」，特別是西港仔香的鯉魚公神像及鯉魚旗，實為民眾分享王醮之香的聖物，同時也是祭典活動至為重要的經濟收入之一，故才會特別重視道士參與諸多活動。不過王府內則依古例統由禮生職掌祭祀的禮儀，在地方民眾的認知上終究是被視為迎奉千歲的衙門要地，每日的三朝祀王、巡官及陣頭領令及道士見朝，都在王府內鄭重地舉行。如果理解王醮與王府行事的就可知其為何強調「醮典」，即是必合王「醮」與祭「典」於一；而另一重點所在則是「出巡遶境」，乃是各村廟與主辦廟所共享的權利，因而地方廟所出的神轎與陣頭就在巡遶之中盡情表現，也因此讓民眾形成強烈的「刈香」印象。至於如何送王？又為何俗稱為「燒王船」？目前已轉變為長達半年或數月的王船祭拜、遶船過橋改運，特別是在最後必行的王船「添載」之後隆重送行，全部活動都與王船有關，好讓千歲「遊天河」返天庭述職，都是以王船為核心所展開的。

祭典活動在一週左右隆重地展開，除了主辦廟的本境，所有參與的交陪廟、交陪境，全部進入一種非日常性的祭典氣氛中。這些行之有年的祭典程序表每科反覆印行，其時間或已固定不變、或定期而不定日（由擇日師剋擇選日）；其境域或穩定不變（如本境）；或漸形擴張，但也是所變不多（如大部分交陪境）。所以這些傳承已久的資料冊、程序表（如附錄所示），即顯示一種地方習慣照表演出的儀式：其舞台從隱秘的王府、醮場到已經開放的王船廠；而讓絕大多數居民或信眾參與表演與觀看的，則是巡遶所經的村廟、街道及廣場。就如同一個儀式劇場，整個區域進入祭典期間之後，全境之人就離開了日常的世界，而風俗

即進入了類似人類學 Victor Turner 所謂的交融狀態、中介狀態，也就是齋戒潔淨的非常狀態，癸未科 SARS 的熱瘟氣氛並未阻礙了村民投入集體的節慶熱鬧中，反而讓參與者更是一再被提醒：這是一種久被遺忘的歷史記憶。如此定期的反覆舉行，也就是定期進行集體性、地方性的潔淨儀式：針對瘟疫、不祥、災厄之類進行象徵性地「巡掃」潔淨。而各村莊地方廟與主辦廟之間也定期藉由彼此之間的競爭與合作，再次體驗了台江內海舊時的歷史記憶：開發史上時常氾濫成災的曾文溪，使村莊廢莊、居民離散，其荼毒之苦被象喻為一條難以馴服的「青眼蛇」，——此閩南語意指瞎眼而厲害的毒蛇，故特別安排演出一場蜈蚣陣打圈纏繞的陣勢，以示蜈蚣剋青蛇而得以剋制厭服。（艾茉莉，2002）如是合境反覆重演此一循環性的驅除潔淨儀式，也定期重新建立一個適合人居的太平之境。

二、醮壇、道教行科、儀式空間

1.

臺灣正一派道教的道壇呈現獨立發展的情況，其與道廟之間經常採用合作的關係，民間社會大多在廟宇舉行重大的神明生（千秋聖誕）或慶成祈安醮典時，才會延請道壇道士主持祭典儀式。由於道士並非經常性固定駐廟，而一般宮廟也各有其奉祀的主祀神，並非一定供奉道教的至高神尊。因此道壇道士為宮廟舉行齋醮科儀時，必先在廟內「結壇」，將平常的祭拜空間轉化成為醮祭空間。結壇的意義乃透過諸天仙

聖的圖像掛軸、守護壇場的紙糊神像，及儀桌上所安奉的各種儀式法物等，象徵道教的諸天聖眾將要臨壇，而與平常時間信徒習常進入祭拜的寺廟空間有所區隔。其壇場內莊嚴肅穆，嚴禁閒雜人等闖入，使之呈現即將進行儀式的空間氣氛，同時讓人感受即將進入王醮期間的「非常」時間。

臺灣地區所保存的道教醮典，在科儀結構與相關壇場的佈置上，經歷數百年的傳承衍變之後已形成一套制度化的作法，透過諸多傳統工藝的藝術手法，成為道教藝術薈萃一壇的圖像之美。王醮的儀式空間主要區為內壇與燈篙兩部分：內壇是舉行各類儀式的主要空間，設置在廟宇的其他殿堂內；而豎起燈篙則為民眾易於看見的明顯的祭典標幟，主要是為了昭告天地，其起、落亦具體象徵祭典儀式的起始與結束。在壇內供奉諸多神像，王醮期間其醮祭活動需與其他場地設施配合，故構成了喻意豐富的儀式壇場。

台南地區迎王祭典期間，一般將祭典活動的重心置於王府，而依禮儀之制祭祀千歲爺，反而由道士所執行的王醮醮典，比較隱秘而不為人詳悉其秘奧。地方傳統上王府被視為主要的祭祀空間，依照慣例即以廟宇正殿供奉千歲爺，而將舉行王醮的壇場另行安排於正殿之外的其他空間；而不像舉行祈安清醮或慶成福醮，即以正殿空間作為內壇。定期性舉行的迎王祭典較為固定，習慣上就重視王府，其中所反映的社會文化意義，就是自認為儒家之徒的禮生始終職掌了祭禮專長，也定期掌控了祭禮宴王的王府禮儀，在王府之內表現其所專擅的禮儀知識與儀節實踐，乃是道士之外各地禮生所傳承的祭祀專長（李豐楙，2001）。

台南縣各地區的王醮壇場，隨著各宮廟的殿堂空間而方便調整，佳里金唐殿、蘇厝真護宮以後殿為醮壇，西港慶安宮設在正殿和後殿之間的二樓，蘇厝長興宮則為廟左的活動中心一樓；而格局已定不遷出神像則如土城聖母廟，就在廟外另行選擇空地搭設棚架作為醮壇。臺灣南部地區舉行的王醮科儀，其道壇、

道士傳承上屬於同一泉州系道法，其結壇作法的結構大體一致，都表現了正一道士在神職專業上，長期傳承了專門的道教知識與科儀法術，足以勝任驅瘟逐祟的法術職能，這是台南地區道教所建立的地方性宗教威信之故。


王醮的醮壇即是道士舉行科儀的祭祀空間，主要是由三部份構成：前為三清壇及玉皇位、紫微位，相對則為三界壇及師壇、聖壇，中間則是左右班眾神朝元，如此就將神像掛軸高懸於洞案（儀桌）上，依壇制圍繞而形成一個行科演法的聖域。所有仙尊聖像供奉之位以供桌、帳帘和神像掛軸組成，利用彩繪神像、刺繡帳帘和壇中所供奉的神牌、斗燈及供品等，構成一個象徵諸天仙聖降臨的神聖空間。「三清壇」搭結於正面以供奉三清道祖，乃是道教神譜中的至上神尊，以聖譚聖像象徵道教的宇宙創生哲學——「一炁化三清」。三清聖像以清微天玉清宮元始天尊居中、左供禹餘天上清宮靈寶天尊、右供大赤天太清宮道德天尊，以三清的聖相及手訣、法物象徵宇宙元始祖炁。三清宮左旁為玉皇宮，有的可另加東極宮，分別供奉萬神之主昊天金闕至尊玉皇上帝和東宮慈父太乙救苦天尊，右旁則為紫微宮或另加青霄宮，分別供奉萬星之主北極中天紫微大帝和雷聲普化天尊，這一壇內洞案，即是以五或七位聖尊象徵道教神學宇宙中，其各有所象的至高至尊的諸仙聖眾^②。壇場前方則通常供設溫、康、高、趙四官將位，職司護衛壇域之責，有時還會設北斗、南斗星君位。接連官將位的凡有八幅掛軸，分別圖繪天京、地府、水國、陽間眾神朝謁之像，配合東、南、西、北四方眾神，形成浮空而行以便朝元謁聖之狀，屬於道教法圖中行進式朝元仙仗圖的同一譜系。

三清宮前設有洞案，為用以行科演法的科儀桌，案上前方有一排「神牌」，依尊卑高下之序由中間向

左右排列，其上書諸天聖眾以至當境土地的諸神名諱，行科演法所用的封函，內裝疏、牒諸文，即插置於神牌旁。又在洞案後設有竹簾並掛上繪有「關」字的掛軸，以示玉京金闕。科儀桌上陳列各種科儀必用的法器，如五雷令、七星劍、水盂、奉旨，以及三清鈴（帝鐘）、金鐘、玉磬、單音木魚、銅鈸及引磬等節制節奏的前場用器。桌前即為科儀進行的儀式空間，地面上鋪設一方六尺見方的草席，作為行科演法的雲席，是為壇場內的神聖中心所在，醮典中諸多科儀及誦經拜懺均在此進行。

「三界壇」是醮壇內另一重要的行科場所，相對於三清壇而設於正面相對之位。按照頂桌、下桌的方式，頂桌（天公桌）上供奉三官大帝像，即天官、地官及水官大帝，俗稱「三界公」；或設一座紙糊的「三界壇（亭）」，象徵三官大帝之所居；王醮期間前來「鑒醮」的神明和醮首的斗燈常供奉於壇後或左右的架子上，以示各村廟、各家戶的神明前來鑒察醮儀之進行。下桌則供奉各色各樣的供品，如紅龜、果品及財帛等。三界壇象徵三界神明蒞降之所，故儀式一開始的「發表」、「啟請」大多於此舉行。三界壇旁另設有師、聖壇，左為（龍虎山）張天師位、右為（武當山）玄天上帝位，凡是啟師、啟聖都要先在此面啟之後，才進入三清壇前行科；也有在三界壇兩側又供奉朱衣公、金甲神的，其實並非定制。

台南地區王醮醮壇中比較特殊的就是供奉鯉魚公像、鯉魚旗和王令，鯉魚公像原為王船桅杆頂端的風向旗，後來被神話化為具有庇佑航海平安的鯉魚公信仰，流行於曾文溪流域各地的迎王祭典中。鯉魚旗則為鯉魚造型，在魚背上插四支三角形令旗，成為一種獨特的物神崇拜，這是地方傳統所形成的信仰形式。王令則是傳達千歲爺號令之物，乃是千歲爺神威的化身，由於傳統千歲爺的信仰本無特定的神尊，僅在迎王期間為其恭塑神像，抬王轎迎入王府以便早晚祀宴、發牌行令，而出外繞境刈香則以王令代替出巡，乃



是迎王祭典中主要的信仰標幟。西港慶安宮從民國十四年（1925）起，每科迎王祭典中都會製作王令和鯉魚旗，以供信眾乞求供奉，迄今已近八十年的歷史（黃文博、黃明雅 2001:82）。由信眾請回的這些王令和鯉魚旗，在祭典前夕可以請回廟中鑒醮，其鑒醮費用也是迎王祭典中主要的收入。慶安宮在日治時期開始製作鯉魚旗之後，受到信眾歡迎而數量逐年增加，可見王爺在依例送行後，這類信仰的象徵仍為民眾所需求；後來王令和鯉魚旗的迎請與請回鑒醮，就成為台南迎王祭典區普遍流行的信仰活動，屆時眾多參加鑒醮的王令與鯉魚旗請回之後，供奉於醮壇內及其他另闢的空間，如西港仔香就在醮壇二樓闢出數間房間專供鑒醮之用，這樣數萬枝王令與鯉魚旗整齊排列在雙層的架子上頗為壯觀。這些參加鑒醮的鯉魚旗和王令，在醮典結束之後又由信眾迎回供奉於家中，如此一送一回就形成了主辦廟與信徒間的互動關係，在地方上形成相對穩定的祭祀區域。這種王醮的鑒醮習俗乃由福醮作法而來，台南縣市醮祭之風較盛，由此發展出異於屏東東港一帶的鯉魚旗神話與信仰。

一般醮典中通常供奉於醮壇之外的大型紙糊神像，迎王祭典則供奉在王府衙門兩側，在祭典期間守護王府及壇場，神像的數目隨著所建王醮的規模大小而有所不同。如西港香、土城香建三朝王醮，設置溫、康、高、趙四大元帥與朱衣公、金甲神，稱為六騎；佳里金唐殿的蕭壠香建五朝王醮，設置溫、康、高、趙四大元帥，朱衣公、金甲神，雷公、電母，山神、土地神等「十騎」；蘇厝長興宮則建七朝王醮，設置溫、康、高、趙四大元帥，朱衣公、金甲神，風伯、雨師，雷公、電母，山神、土地神等「十二騎」；而蘇厝真護宮雖然建五朝王醮，卻與長興宮一樣也設置十二騎，民俗供奉紙糊帶騎神像大體具有一定的規制。神像在請王時即請到王船地由道士開光，再抬回供奉於王府衙門之外的衙門兩側，等到王醮舉行「登台拜

表」時，才再移至拜表台前作為壇場守護；最後送王時將紙糊神像連同堆積如山的紙錢堆在王船周圍，同時與王船、王爺像、王令等一起火化，以示各歸洞府。

大型紙糊神像即是醮典常見的壇場神像，通常被供奉在醮壇之外，職司守護壇場，王醮時方便上供奉。在王府衙門兩側，主要是道教中職司守護的三十六官將中較符合其職能的，故神像造型和坐騎各有不同。蘇厝長興宮的十二騎可為盛壯的典型，分在龍虎兩邊，兩兩相對，以示其嚴整之象。第一對為山神與土地，山神作紅臉、黑鬚、怒目；身穿盔甲，手持大刀，騎青獅；土地神則作粉臉、白鬚的慈祥老者形貌，穿黃藍衣袍，騎黃虎。一老一壯，以象徵當地的土神、山岳之神。第二對為朱衣公和金甲神，朱衣公作紅臉、白鬚、紅冠、紅袍，雙手捧表冊，騎四不像；金甲神作粉臉無鬚、眉目清秀，穿金甲，手執「合境平安」旗，騎白馬，為年輕武將模樣。一文一武、一老一少的搭配，分職傳令之責。第三對為康元帥與高元帥，是四大官將中的兩位，康元帥作紅臉、黑鬚，穿紅色甲袍，背五峰，手執寶劍，騎紅豹，職司守護壇場南位；高元帥作白臉、黑鬚，穿白色甲袍，背五峰，單手拖盤，盤上立一嬰孩，騎青獅，職司守護壇場西位。第四對為溫元帥與趙元帥，亦為四大官將中的兩位，溫元帥作藍臉、紅鬚、三眼，穿青色甲袍，背五峰，雙手執一對金錘，騎白象；趙元帥即民間熟悉的武財神玄壇元帥趙公明，作黑臉、黑鬚，穿藍色甲袍，背五峰，手執金鞭，騎黑虎，即是官將掌領天兵，衛護壇場之任。第五對為雷公與電母，即掌管雷電之神，雷公作鳥嘴、綠臉，穿綠色衣袍，背後長一對翅膀並背五峰，雙手持錘與椎，騎金龍；電母作粉臉仙姑之模樣，穿粉紅色衣袍，雙手持寶鏡，騎鳳。第六對為風伯和雨師，即掌管風雨之神，風伯作粉臉、白鬚模樣，頭帶高冠，身穿黃袍，騎黃鹿；雨師作藍臉、紅鬚模樣，頭戴高冠，穿綠色衣袍，騎灰牛，四騎分別

象風雨雷電的天象諸神。紙糊神像由糊紙藝師以簡單的竹、紙材料製作，其比例勻稱與魅奇形象，再配合上強烈的色彩與突出的造型，可說是醮典中頗受注目的民俗藝術，實則象徵聖域的莊嚴禁秘，開光後就被視為聖像之物。

安置孤魂用的凡有輪（寒）林院、同歸所、沐浴亭或男堂、女室等紙厝，又有監管孤魂的普陀岩，在臺灣中、南部地區普度時，常見大士爺職司監管孤魂；其像青面獠牙、頭長犄角、口吐火焰舌、頭頂觀音像，具見威儀之象；而在王醮中，則多以普陀岩取代，民間俗稱為「大士山」，以黑色紙張塑造為山岩，其上安奉一尊騎著獅子或龍的觀世音菩薩紙像，旁有善財、龍女；通常還飾以小說《西遊記》中的師徒四人和白馬，或是四大天王及山神、土地神之類。主要的目的是代天巡狩將要蒞臨，孤冤之魂可前來投稟申告，乞求王爺主持正義，故需要為監管十方男女無主孤魂滯魄，借由觀音之慈悲法力，使孤魂等眾能施受法食。王醮在末日舉行普度儀式時，將普陀岩、翰林院、同歸所等移至普度場，俗稱「大士出位」，使之面對普度孤筵，以象其維持普度場之秩序。

2.

燈篙的豎立通常在醮典開始之前即需籌辦，是為舉行醮典期間重要的標幟。豎立燈篙多由宮廟內經驗豐富的執事人員負責，依照慣例挑選合格的竹材，以高大挺直、竹色青綠且末梢完整的刺竹為佳，並需有頭有尾以示吉利；在擇定吉日良辰後，專誠入山採取運回，即名為「燈篙竹」。燈篙通常豎立於王府前，醮典期間每日早晚供祭。燈篙的數目主要的為天篙與地篙，天篙對天界、陽界諸神，而地篙則對幽界孤魂。

燈篙豎好固定後，其下段即糊上符令、天金紙，並裹以草蓆，包上紅布，以示潔淨。由於燈篙是召請天神與孤幽之物，故燈篙下端需供奉紙紮的五方平安軍以為守護。臺灣北部通常嚴禁閒人接近，而台南地區則習俗相反，開放讓各方信眾穿行其間，只要不觸摸即可，稱為「鑽燈篙腳」，以為可以除厄辟邪，這是由於王爺職司逐祟所衍生而出的辟邪解除法。

台南縣區王醮中豎立燈篙的習俗，除設置於王府衙門之外，府前燈篙上高掛天燈、地燈，各會首的會首燈也懸掛其上，以顯示頭人的光彩。如慶安宮的王醮，高懸主會首、副會首、都會首、協會首、讚會首等五主會的會首燈，使得燈篙成為一組七株的排列方式。此外又習慣在燈籠旁另外懸掛一支蜈蚣旗，黃底黑線，順風矮蛇如蜈蚣狀，同蜈蚣陣一樣被認為具有剋制蛇患的辟邪功能。還有一種比較簡便的燈篙形式，也出現在各醮主人等、巡按官（或旗牌官）等住宅前，高高豎立以示其殊榮的身分。

王醮之始舉行「豎燈篙」儀式，分別在天篙之上懸掛天燈、天幡，用以象徵青天，恭請天界眾神前來參與醮會，賜福諸位信眾；地篙之上則懸掛地幡及七星燈，普度前再將七星燈卸下換上乙只招魂燈，並在燈下懸掛白底黑字的長條形召魂幡，召請陰界的孤魂滯魄前來，接受普施賑濟以超度昇天。燈篙上掛有天地燈、天地布（幡），就能陰陽兩界、幽明並濟。醮典開始首日，道長率道眾在「發表啟請」後，就到燈篙前舉行升起燈、幡的儀式，上燈篙疏，稟告上蒼，祈請諸天聖眾降臨，然後隆重地升起旗幡及天、地燈。旗幡及燈盞昇起後，燈篙之下據信即有天兵天將及地上神兵神將看守防衛。燈篙之上即祥光通明、陰光普照，凡燈光照耀所及，幽、明兩界均經祝告、召請，三界神眾及十方萬類紛紛降臨或應招而至。醮典期間每天起鼓之後，道士即到燈篙前供獻並行升旗、繞旗儀式，以表禮敬。

完醮之後先燒化普陀岩等紙糊神像，才進行「謝燈篙」儀式，降下旗幡及燈籠；等化金紙後即拆解燈篙，象徵整個醮典活動的結束，所以說燈篙為醮典起迄的一種標幟。台南縣地區的迎王祭典，是一場結合了王醮與祀王的祭典活動，其祭祀空間分別為王府（衙門）、醮壇、燈篙、王船廠等四區。除了陣頭領出巡繞境刈香外，所有的祭祀都分別在四個空間舉行。兩相比較則王府的布置表現其深受儒家傳統禮儀的影響，以莊嚴肅穆為主，並不特別講究華麗的熱鬧氣氛。而道教醮壇和燈篙則遵循道教的傳統，宗教氣氛特別濃厚，壇場莊嚴而防禁秘重。故不同性質的祭祀空間各自形成了一個行儀、演法的舞台，禮生以王府為主，從祭祀禮儀中施展其身分團體的地位；而醮壇則是由道士演法行科，以示其為神職者的專業職能；而頭人與醮主人等則代表全體民眾，分別承擔祭祀禮神之任，分配在其該當祭拜之所。這些地方性的禮儀知識與宗教職能在地已久，在台南地區傳承了儒、道的禮儀、科儀文化。

三、王醮——一個道教的地方傳統

台南地區的歷史發展呈現「泉籍近海」的分布形勢，剛好又是王爺信仰分布最密的區域，所以從事王醮、和瘟的屬於所謂的「靈寶派」。早期陳夢林、陳文達等撰修方志所記載的：延請道士建醮送王，也正是台南近海區域的信仰習俗，醮儀傳承日久，已成為當地道士的拿手專長。凡廟宇落成的慶成醮、迎送王爺的王醮，及地方祈安的清醮，三或五日不等，甚或特別舉行七朝醮，是為在地道士所常行的正統道教科儀。若是從台南的地方環境言，府城地區的人文特盛，無論是前場道士所主持的科儀、經懺，需要備具優

雅的聲腔誦唸的能力；就是後場相與搭配的音樂，也因弦管（南管）之風而展現雅緻的風格。（呂鍾寬1994）其中傑出的道長多與曾、陳二家有關係，陳榮盛被公認為齋醮科儀的好手，特別是王醮、清醮實為其經常演法的科儀。所以五座迎王醮祭的主辦廟，從早期開始舉行王醮即多聘請府城道長；從陳聯以至陳榮盛一脈相承；據陳道長言：戰後慶安宮建醮既已參加，每科均委由他承辦醮局，故在祭典中也享有頗受尊重的發言地位。

蘇厝地區長興宮標榜「王醮」，歷科都由陳道長主持；而獨立建廟後也拚力舉行王醮的蘇厝真護宮，當初在百般困難的情況下，也是禮聘陳道長主持，直至前兩科庚辰科、癸未科，才因同一時間撞期而改由蔡志明擔任，蔡氏為高雄崗山余信雄的高徒，其五朝醮展現的正是高屏地區的明快風格。從早期由於蘇厝一村而有兩宮，就彼此相互競爭，真護宮既也舉行五朝醮，所以長興宮本科就特別擴大舉行七朝醮（不包括火醮），實為王醮中少見的醮儀規模。早期佳里金唐殿也是標榜以王醮為特色，多由陳道長主持；但壬午科則改由林清雲負責，他是將軍鄉金登富道長的高弟，屬於北門地區的在地道士，因地緣關係而與佳里金唐殿發生關聯，是為青壯一代與地方公廟結合之例。而土城聖母廟所行的醮事，由於地近南市，也是就近聘請陳道長，雖名為「祈安清醮」，三朝加上火醮，基本上也是與王醮相近。將台南與高屏的道壇傳承相較，彼此的演法風格雖各有異趣，但是所排出的王醮科儀程序大體相通。台南一帶所傳承的王醮，所排出的醮目及其前後順序，雖與SARS期間香港地區所舉行的驅瘟科儀不盡相同，但也是道教所傳承的驅瘟科儀，只是臺灣南部所傳承的是福建地區的地方習俗，都是屬於華南地區濱海省分的文化傳統。

三至五天的科儀，其中五朝醮可為典型（如附錄三），都是經由疏表的呈奏、訣咒的施行及經文的唱

誦，不斷地透過儀式向神明表達溝通、虔奉之意。道教基於內部的秘傳傳統，道士一直擁有專業的宗教職能，接受民眾的重託後，才能以訓練有素的動作完成任務，不負所託。因而醮主人等只要手持手爐隨從跪拜，就可以表達敬奉、祈求神明的虔誠心意。因此道教神職者與地方人士之間，可以相互理解而具有共同的推動力，就在醮典行事中的信仰及其意義。也就是雙方對於王醮送瘟儀式的舉行，基於同一地區對於同一信仰文化，在同一宇宙觀、神鬼觀的認知之下，彼此密切合作以期完成共同的神聖任務。整個科儀行事的結構均依一定的儀式程序安排，在首尾完具的儀式架構內，每日排出重點行科，使整體的儀節能夠分配均勻。其目的就是按照瘟醮科儀達到驅瘟祈安，除舊布新，潔淨境域，故逐日分請諸天仙聖降臨壇所，祈求合境平安以期更新地方而重建秩序。

1.

整個儀式即從「起鼓發表」開始，「發表」就是呈奏表章，敕請功曹傳達，告聞三界，說明此科舉行醮祭的用意；然後啟請諸方聖眾降臨醮場，接受信眾代表的禮敬朝拜。發表、啟請在每場醮典裏，是必須安排在開頭部份的必行節目，時間必需選擇良辰吉時。起鼓就如演戲開始之前的開場，由文武場率先「開棚頭」，其功能即是憑藉鼓聲清淨壇場，並告聞三界仙真眾聖，也通知道士團中擔任演法者、及所有隨拜的頭人準備就位，預告所有神人科儀即將進行。起鼓的時間通常依例擇日卜時，避免與年、月、日、時四柱的「鼓輪」煞氣有所沖犯，才能祈求醮事一切平安順利。

在聖域內主壇的高功道長，負責所有的科儀調度，統領道士團受鄉民之託代為朝請聖眾，祈求醮祭大

典順利而不負全境之人的託付，完成「合境平安」的共同願望。發奏、啟聖的儀式中，高功道長隆重地身著絳衣、佩珠插仰，並手持奏板（笏），按照教內秘傳的密念、誦咒，到壇外案桌上將「表文」進呈玉皇上帝，表文之中詳盡稟告醮事舉行的因由，祈請聖尊俯鑒，護佑生民，賜福境宇。為了讓醮事能夠圓滿，高功依經遍啟諸真上聖，從三清至聖以下依尊卑次序一一遍請，直到本地境內社稷真宰。在面向三界壇啟請時，按地方規矩凡參與祭典的五主會及眾會首等，即是地方頭人代表全境居民自是都要到齊，鄭重其事地恭持手爐、持香隨拜，恭請諸方神明齊降壇場，接受大家的誠意請求與虔誠供養。這樣一直到醮儀結束入醮謝壇，才奉請諸天聖眾各還洞府，藉表謝意。

「發表」科儀由陳道長或蔡道長帶領眾道士擔任，於三界壇前隆重進行，醮主依例由此科王醮的會首代表隨拜。發表儀式的主體結構凡包括：淨壇、啟師聖、召將、宣讀符命、獻酒、遣將和謝師聖七大程序。儀式一開始，高功道長於紫薇宮前一邊默念密咒，一邊依序戴烏網巾、著朝靴、海青、結朝裙、蔽膝、穿絳衣、結玉佩、戴金冠、佩珠插仰，然後莊嚴地手執寶笏進入壇場；先請醮主上香後，高功即步罡、密念、點指，道眾隨即步虛、淨壇，在優美曲調的「淨天地神咒」的唱誦中交班繞壇。接下高功跪下請神，此時左班的都講擔任主唱及音樂指揮，即以手鉞隨高功遍請諸神的速度，控制後場鑼鼓、嗩吶等樂器的節奏，台南道樂乃在路竹以北的地區，故表現出優雅有致的地方道樂風格；而路竹以南的高屏地區則較為明快，如蔡道長所組成的一團。

儀式中特別可注意的一段，就是高功的雙手持香由外向內轉動，先以左手持香繞左耳三次，再用右手持香繞右耳七次，以香「繞耳」的動作即象高功召出其三魂七魄，準備總召本壇官將兵馬出外呈文。高功

做完繞耳動作後，將香插於香爐上，嚴肅地拿起五雷令書畫符令，又步罡、點指、放文等，以示一連串的下達敕令，道長就到醮壇乾方，或站在高凳上，或直接於高桌前即刻威嚴誦唸「玉清總召萬靈符命」。其用意就是高功可以借由太上老君不可思議的功德力，脫離凡身而變身後，有權發號施令；所以站在高高的板凳上，或於儀桌前讀誦符令，就如元帥手持符令上將台點兵，其氣勢嚴威；讀完符命後，高功即引班趨前以兩支香夾持黃紙墨書的開天符命點燃，需待符命完全燒盡後，再吹一口氣，表示符命已完整送出告聞通達。符命的主要內容即是以張天師之名「告盟三界，統攝萬靈」，奉請玉帝前的唐、葛、周三元將軍監督，所召諸神速現真形，有如玉帝親行，符召速到，速列速行。所召的諸多神兵天將：凡有上清天樞院天將天兵、北極驅邪院神將神兵、玉府五雷府雷將雷兵、及高功靖壇諸員官將吏兵、三界直符使者、四直玉文功曹使者、城隍里社土地等神，共同護衛表文，並能隨高功的三魂七魄一一關奏，呈奏於三清七寶宮、昊天金闕宮，特別是主管王醮禳災的九天應元府、無上洞淵宮及匡阜真人府等處。其中的「洞淵宮」正是源於晉朝出世的《洞淵神咒經》，為驅魔逐瘟的古老經義之遺跡。

此時即由副講朗聲高唸「福疏」：疏文之中說明舉辦三或五朝王醮的地點、時間、事由及所祈求者，並朗聲誦出醮首的名單；接續而下即是外出呈文，呈文之前先在壇內步八卦罡，而後讀誦、燒化「太上開天符命」，然後在道眾的引導下走到壇外高案之上，飛罡步斗後就恭敬地焚燒七封呈奏、六封關文。黃紙黑字的太上開天符命中，以張天師的口吻表明：「右仰 符命中使者帥將天丁，齋捧奏啟請申表文狀 御，所遇罡風灝氣、九醜群凶、午酉等眾，妄有遏截者，戮於道左，以明天憲，治罪施行。」開天符命及諸牒文乃是一種通行文憑，高功的三魂七魄即隨護衛的天兵天將諸儀駕浩蕩前行，其腳踏七星斗罡，即象徵其

在天空中旋繞飛行，通過層層關卡後，前往天庭呈文，途中一關關的通行證件需經驗證，更恐怕橫遭狂風妖氛的阻撓。因此需要以一個個方函封存，並以黑布罩住，如此既強調其秘重，也防污穢之氣侵入。通常放置方函表文的表盤四周多飾以三角旗子，舞動之時如在天空飛舞昇騰，故需仰賴左右將帥使者護持，保證表文能潔淨平安地抵達應送達之宮闕「收文處」。所有的牒文、表文火燒轉化上呈後，高功再度腳踏七星回斗的罡步，象徵已從天上下到地面，然後在「小開天」或相近的曲調中念號回壇，以示所有的仙聖皆已接獲邀請蒞降。所以緊接著就要到三清壇前進行「祝聖」科儀，即是請神安座，道眾在高功的帶領下捧香安奉眾真，此時常用「彌羅範」的音誦先從三清壇開始，再依序及於左側仙聖、右側仙真，最後才緩步到三界壇前運香供養，啟請三界眾神下降瑤壇，主盟科儀，以求合境平安，證無上大道。台南地區的道教傳統習慣，五朝醮就採用「大發表」，儀式繁複而寓意深遠，才能區別於王府祀宴的禮儀行事，表現道教的教義及道士的專業，這是地方傳統需與道教科儀結合的主因。

2.

在醮典中頗富於宇宙圖式的象徵意義的就是「分燈」科儀，其所用的經典依醮儀的不同原因和目的而有所差異，所解釋的意義也就隨用途不同而豐富多樣，過去通常是齋醮通用。分燈儀即是請南方火垣宮火德星君進三昧真火到三清宮殿前照耀光明，使地方的陰暗邪祟無處躲藏，而得以獲致潔淨平安；祭拜的醮主人等也將象徵一境命運所共同的斗燈一點點燃，而使之元辰光彩，常保康泰。如土城聖母廟的祈安清醮的分燈，就具有「舊火換新火」的意義。而王醮所行的分燈，除了三年一科，王府需要象徵性地重新興建，

可以包含「重構與潔淨」的象徵意義外；應是配合地區迎王、繞境後，進入王府，此時的分燈儀即在王府之內，千歲將為地方境域賜福光明的意義。

分燈科儀的重要程序：先是在壇外南方（方位丙丁、五行屬火）由兩位道士燃放鞭炮，點燃燭火，然後以上貼符令的八卦篩小心翼翼地保護新火；從東邊龍門進入內壇。此時壇內除了高功的「本命燈火」外，所有的燈火早已熄滅，等道眾手持點燃的新火進入壇內，後場音樂也隨之高昂吹奏，高功緊接著先後三進三清宮，分別依序點燃大羅元始天尊、大聖靈寶天尊及大聖道德天尊三清壇前的燭火，道眾再依次一一點燃壇內所有的燭火。在悠揚舒徐的道樂聲中，頓時內壇再度一片燈火通明，象徵祥光照耀，所有的妖邪鬼煞一時避離。接下進行捲簾科，即是神尊捲簾而接受各方覲見，特別是洞淵天尊、匡阜真人；輪科職司「代天巡狩」的王爺，乃是代替玉皇上帝巡視人間、獎善懲惡，民間認為其權特大，如同古早帝制時代配帶尚方寶劍的巡按大人一樣，擁有先斬後奏的權力，民眾因而敬畏特甚。因此王醮科儀中的「捲簾」，雖與平時「清醮」的作法在形式上無大差異，但是其象徵內涵可以這樣理解，就是王爺在此非常時期內，代行玉帝清肅地方的禮節。科儀的動作配合捲簾一分、二分、三分的唱辭，第一次捲簾，高功先引領頭人進玉清宮進香；第二次捲簾再進上清宮、玉皇位前；三次捲簾三進太清宮、紫微位前。三次進香供養均由直（值）香道士前導，高功恭敬上香，周到的則引領頭人進香；若依古例需直接後退，並非轉身就步回儀桌前，如此才能表現出面對三清至聖的虔敬從容，以此祈求順利完成攘災祈安、保境植福的集體願望。

3.

宿啟科儀最為繁複，儀節豐富，凡分啟師啟聖、收斬（或收押）命魔、安鎮五方真文和疏呈九天四大部份，是王醮科儀中特為隆重的科事。其目的在虔請天師收押命魔皈依正道，並祈請主管攘災除疫的九天雷聲應元普化天尊主持科醮，驅除內外邪祟煞氣，安鎮五方以求平安，並為醮主人等消愆滅罪，祈安謝過，請福延生。道官昇壇後，依例先在三界壇前步虛淨壇，啟師啟聖，然後副講誦讀「入意」，醮主人等隨後上香三獻酒；進行啟師啟聖的程序時，若為五朝醮則時間充裕而可完整呈現，分別呈上「啟師疏」和「啟聖疏」。接著道眾就進到三清宮儀桌前「入禁壇」：先行「啟廉」然後引班持劍旋舞在前，引導道眾旋繞壇所唱念神咒淨壇，接下引班又舞劍前導高功出位，分向五方書符、舞劍、噴水，以五龍真氣之水，洗盡所有的妖氛污穢；高功在步罡後，再接續書符、噴水一組動作，象徵其已下達命令，召請四靈、三官大帝及當境土地諸神前來守護壇界，預防收斬（押）命魔時妖邪趁機擾亂壇場。在召請四靈之後，接下舞劍演出武行的「結界」：其意即是請五方帝君、官將侍衛，協助布下天羅地網，以搜捕邪精，驅除鬼祟。表現此段結界科儀時，常以七星劍為法器，後場音樂也變為激昂的武場風格。這類科介動作可以靈活變化，依地區及個人專長而適度調整，台南道士較為優雅，而高屏道士的風格在真護宮的表現就頗為俐落有力。

高功道長為了與命魔天尊對陣，需請五方真氣浮空而來、降臨壇所助威，高功變身即是扮演除魔的張天師身份。「出命魔」實為此一儀式的高潮，此時壇內燈光突然熄滅，後場音樂節奏漸趨高昂急速，艮方前閃耀著焰火之際突然命魔快速衝出；身穿五彩霓衣、滿頭紅髮、戴著魔王面具，右手手持代表散播瘟疫之氣的扇子，左手則搶取建醮功果的香火爐，邊擲邊得意地吸著爐煙。後場接著一陣擂鼓，高功從乾方出

場與之格鬥，命魔不敵逃進乾方，高功即刻書符、喂水以安鎮之；第二回合在再次點燃焰火後又開始，命魔從乾方逃出，受傷在地上翻滾，將香爐棄置一旁，經數次用力吸取爐煙後似乎又恢復了體力；高功再次從乾方迫出，歷經一番纏鬥後，命魔負傷再度逃逸，高功即刻朝向空中書符、喂水，而後在艮方地上化符，以示封住鬼門。最後一次焰火施放後，命魔從乾方痛苦地爬出，此際燈光忽亮，高功衝入壇場之後，即將命魔或斬或押於艮方。道眾解下命魔的面具後，供放於玉皇壇位前的米斗上，高功隨即開金井、書符，插劍於斗中，以示已鎖禁或收斬命魔，使之皈依正道。然後燈光隨之大亮，象徵神魔大戰後光明戰勝黑暗、正義戰勝邪祟。

在收斬或禁押命魔之後，道長通常特別安排為醮主人等解厄消災，醮首一個個隨道眾、高功跨過代表建醮功果的香火淨爐，以代表消除了所有的逆厄，從此合境平安一切順利。由於煞瘟肆虐之故，本科各個壇場都儀式性地以燒紅的鐵錘放入醋中，壇內頓時一片白霧之氣，民間相信燒醋具有解瘟之用。這場科事的另一要點就是進行安鎮五方真文、真符的儀式，這是靈寶派獨特的作法，相關經文早就見於魏晉時期的古靈寶經，臺灣中、北部的一派近於漳州南部一系並未保存此一儀式；而泉州一系則傳承下來，其目的乃在於鄭重安鎮五方，使已經清淨的醮域不再受煞氣侵入。進行此一科儀時，高功先點指、放文，持誦衛靈咒，等副講宣讀疏文後，即上啟眾神、禮敬十方天尊及諸仙聖眾，並申投誠懺悔之意。然後即一一依照五方位的順序：都講首先從東方安鎮起，朗聲唱念青紙黑字上的東方安鎮真符，然後貼於東方的米斗上，斗中放置文房四寶、尺、剪刀、鏡；依次再及於南、北、西斗中諸方，依次誦念並依序貼出紅、白、黑三張方位符命於南、西和北方斗上；中方的黃紙黑字紅符的太上安鎮真符，多由高功親自讀

念後貼於三界壇前的斗上。真符的內容即是請五方帝君符命風火驛傳，使五星與二十八宿，掃穢除氛，明度天輪，並輔助醮主會首五臟六腑安順，度厄消災，以達安鎮地方與信眾身心之功，這是身心內外象徵大、小宇宙（境）同時安鎮的意義。

然後儀式就進行「三啟頌」，誦揚三清聖尊的不可思議功德力，又行「三進茶」，再上呈疏文到九天應元雷聲普化天尊，此乃緣於應元府「洞淵宮」正是主管行瘟的職務，所以需祈求上階位的天尊命令所屬收回瘟病災害，能使合境平安。黃紙紅字的疏文先放於紅色方函中，道眾跪下後，副講謹慎地打開方函取出疏文，高功於默念前先哈一口氣，以示一心誠敬，全神貫注；讀畢封好後置放於表盤上，表盤兩層，上層墊以黃紙，四邊綴上四面藍色小旗，高功在飛罡步斗中，旋行於空際；接著引班持劍、侍香手拿大香繞壇，出外呈疏，道眾一起到三界壇前，高功手捧表盤步罡後即於乾方焚化。引班於高功書符後進行舞劍、喂水，高功即召四靈護衛，醮主依例跪下一一為呈表仙官三奠酒：下馬酒、上馬盞和起馬盃，而副講於西北乾方宣讀關文並焚化，引班則於東方站立在高椅上宣讀太上開天符命後焚化吹出，高功即踏罡回斗，於三清壇案桌前伏跪，作至為重要的「棹劍相待」儀式，如此方可收回三魂七魄，然後才放下珠簾。儀式最後還是回到三界壇前謝師謝聖，鄭重禮謝在天師、北帝的雙雙護佑下，已為地方完成驅逐瘟疫邪祟、安鎮境域的神聖任務。臺灣長期保存驅瘟逐疫的習俗，正一派也表現出道教固有的瘟醮知識與職能，其傳承中自有一套整備的驅逐與安奠的儀式傳統。

4.

在本科各壇進行王醮進表科儀時，所建構的神聖空間，為了區隔人間凡界和神仙上界，分別在棚上五方柱子各貼上五方安鎮符令，可以清淨壇域，防止外邪污穢侵入；另高掛「闕」字於中央，其上也貼上唐、葛、周三將軍符，以表其把守帝闕入口，凡有呈文皆需經過彼等轉進才能呈達帝前。儀式一開始時，先在儀桌前啟詣師壇，道眾誦誦「彌羅範」；此時高功澄神靜默神咒，然後向教主張真君報告按照真科建醮行道，報德崇恩，將請此科代天巡狩的封大千歲帶回表文轉呈於玉帝御前，恭望師尊改正表文，遣使護送，不使表文有絲毫之污，更防邪氣之侵，若遇罡風攔阻，自有解除之法。

稟告完畢後，即進行登棚拜進硃表，此時道眾的背上均安貼護符，右手撐著黑傘旋繞轉動，左手分持籙士燈，足登木屐步斗罡，最後才跨過淨爐以示登上平台。以象由人間凡界跨進彼界，即象徵神仙界的登天之路，所有的動作象徵模擬昇天儀禮。先秦屈原在《離騷》中描述女巫的昇天儀禮，其後道教已精緻化為一套完備的朝天科儀。所有護符在此一「通過儀式」中，備具保護求安，也兼具通行無礙的符契之證。在慶成醮中還備妥「籙士燈」，就是象其已是上天奏職的高功，具有仙官職位，手提此燈以示已有資格昇天；而道眾手持黑傘不停旋繞，以象其飛行於天上星斗之間迴旋而上，足登新木屐以示不染凡塵，上棚之前跨過淨爐與淨符以表潔淨身心內外一如，而能跨入仙界得入淨域。在道教的神學中，以人間凡界濁穢，而神仙聖界才潔淨，故道士即以中介者的身分獲准進入，需要儀式性的演示其潔淨身心以免瀆聖，在宗教學上乃是一種典型的「潔淨」儀式。

昇天的通過儀禮自是需要盛壯行伍的儀仗，又需注意繁複有序的儀節，並要克服沿途危險阻隔的威脅。

所以高功的慎重其行表現在服飾儀節上，既要穿戴縹重的法服，又要在頭上金冠插仰，身佩寶珠，其金仰及笏版上均貼上護符，表現其朝覲態度的戒慎恐懼。高功等前導道眾陸續登台後，才莊重從容地跨過淨爐，一邊默唸斗咒一邊踏出九皇斗罡上步到台上。接著高功執筆為表官、表馬開光，然後捧表、扣齒，以香薰於表上；接著點指、放文，通知值符使者，準備關奏天門。因此在鳴鼓二十四通之後，高功即「出官」召出身中身神和三魂七魄，再存想天門前三將；然後手捧表文、口誦密咒、足步九鳳破穢罡，直趨至台前左側的烘爐前焚化黃紙紅字的硃表，以示表文先行前行送達。接下動作矯健的引班舞動劍花，作為前往天門的開路引導並清淨路途；高功接續演出「召四靈」的科介動作：左青龍、右白虎、前朱雀、後玄武，命之在前後左右擔任儀駕與護衛；並讀誦昇天的關文，宣諭開天符命，希望能夠順利抵達天關前。等高功演法以象到達天門後，引班與值香道士即扮演仙官，站立於象徵金關的「關」字兩旁的高凳上，高唱禮請高功整冠整衣恭敬進朝。由於高功只能到金關門外，跪於關前，此際需集中心神存想值日功曹，將所進表文呈入於金關御前；然後高功默唸斗咒、踏回壇罡，準備「納官」，使原先召出的身中功曹使者復還宮室，並收回昇天呈表的三魂七魄；此時但見高功伏爐跪於三清壇洞案前，手握本命訣置於胸前，引班持寶劍與淨水盂，侍香端小香爐，均先入三清壇跪拜後，再同時快步到高功背後，前者在左以劍沾淨水後由上向下畫三下，後者同時以香爐由下而上點高功絳衣上的七層寶塔，兩者最後同時停止於高功背後的中心位置；連續一連串的動作前後重複三次，期使陰陽二氣交集於中心，此即行內所說的「棹劍相待」，象徵收回高功的三魂七魄。最後步下金關時，道士重複登棚的象徵動作，依序從台上下到平地，高功最後再步踏九皇回斗，回到台下的儀桌前結束進表科儀。這一科儀乃是表現一套深具儀式性的象徵動作，道士演出昇天以呈

進表文，將王醮、迎王祭典的頭人、信眾心意具體上呈，是為一種溝通、虔奉的象徵儀式。

5.

道教正一派在歷史傳承中，乃是一個有經典有科教的制度化宗教，其醮儀定制凡是隆重的均會安排早、午、晚三朝，由高功代信眾進表於大天尊前，呈報有關王醮大事的諸多祈求，陳道長為聖母廟進行祈安清醮時，眾頭家會首俱依例到場隨拜。長興宮的七朝王醮科事則是規模較大，其儀節精緻，禮儀從容，實為少見的精采儀式；而三朝如聖母廟、慶安宮者則時間上頗為緊促。此因朝科為朝覲進表的大科事，時間較長，儀節繁富，三朝俱行，自是不易從容行儀。在宗教儀式學中祈與報為基本的交換原則，道教自成其供獻系統，同樣是基於「將至善至美之物奉獻給至高至尊之前」的祈謝原則，因而齋醮科儀中逢午獻供的通常是隆重豐富的午供儀，凡有五供、七獻及九陳諸名目，祭儀中曲調最為動聽，而奉獻之物也在一再詠唱中被美好地讚詠。其中九陳所獻為香、花、燈、果、茶、酒、食、水、寶，有時可以採取先問後答的提問，一一詠唱讚美所供獻之物，其中與飲食有關的諸獻，凡有果、茶、酒、食四種，均運用道教的典故以表示其珍奇。類此供獻諸物雖然只是時鮮之物，即經供獻於神前之後，醮主人等就視為是諸天聖眾所享饌者，拜神之後即可「服食」以求分福而解厄除祟、增添福祥。而如最後一獻的供獻珠寶，大家爭相以身上所佩戴或家中常戴的珠寶金玉諸物放置於禮盤內，依例均由高功親自供獻，然後再傳給醮主人等親自供獻，也視為禮敬獻神後「服佩」於身就可以分享神的賜福。道教建醮時內壇常被視為福氣所聚的聖域，只有福德雙全的才能獲准進入，醮主會首等在儀式中親持手爐隨拜。此類儀式性的動作，乃基於禮儀之學中的禮意、

禮文及禮器，既表現祭祀人的心意，也融合服食、服佩的交感巫術原理，基本上都是相信神人之間的感應，其傳達屬性之理即是：「凡神享用過的也能傳達神所賜的福氣」，此即是祭祀以「分福」所傳達出來的神聖意義。

一般在朝科和其他比較熱鬧的科儀之外，都會安排轉誦相關的經、懺，其主要的精神凡三：一是消災解厄、祈福延壽；其中諸如《五斗經》，乃是古來的星辰信仰，道教特重醮祭拜斗，以求消災解厄、祈祥賜福，符合王爺巡狩，獎善懲惡之意；二是懺悔：凡是平日之所為，所已犯所未犯的，均需借此定期舉行的機會，真誠地面對諸仙聖眾表示懺悔之意，題名為「懺」，本身就有一「悔過」的深意。在道教的罪感文化中，誦唸懺文即是一種解罪，由道士代之解罪以求身免。三則是祝頌：由於是王醮，故特別誦讀十卷的《朝天懺》以讀誦諸天仙聖，以表達全體信眾的心意。經懺雖只是轉經課誦，其中卻含融了道教諸多的宗教義理，也是建醮祈求主要的精神所在。道教中人傳承強烈的「寶經」觀念，《道藏》中絕大多數道經的「出世」，在其建構行世的模式中都一直強調：是諸天聖尊為了解救世劫才傳下經訣。這些仙聖因大慈悲心而講經授法，古道經中所說的神聖又神秘的大梵隱韻、雲篆天書，其中一再示現末世救劫的消息，經由負有神聖任務的三天法師「譯出」後，使用俗世的語言讓傳授經法者方便使用，道經本身使用宗教語言、神秘語言書寫，其轉經行齋才能具現一種宗教文體、神話文體。解醮之醮在祈請祝禱的儀式中，就會特別強調一些「救劫」真文的誦唸，反覆發出祈求救度的聲波，王醮中誦念解醮的經文懺文，即是借由誦唸重新發揮經德之力，期使人神得以交感，而有緣得聞的孤幽也得以當下了悟，這是為何道教正一派強調誦經、頌誥的願力。所以誦經念誥的壇場特別祕重，「內壇」相對於「壇外」，可說是仙聖臨壇接受誦請救度的聖

域；其與「王府」的差異，就是府內為王爺駐蹕之所，只是祀宴、辦理諸事。可見在宗教的義理與實踐意義上各有異趣，從解瘟除厄言，經懺誦念之所才是神聖中心，這是方志上特別強調「王醮」之因。

此科王醮所轉誦的重要經典，火醮中特多拔禳火災的經懺，乃是祈求拔除火煞而能平安無災；而《玉皇經》即在度死濟生，共度劫難；《玉樞寶經》則用於祈求玉皇慈悲以收煞禳災，《三官妙經》和《北斗真經》則一般常用於解厄延生。其中《玉樞寶經》乃是九天雷聲應元普化天尊在玉清天中，為雷師皓翁等諸神宣說其見賜於大羅元始天尊的寶經；重點所在即說是九天應元府有九天雷公將軍、雷門使者、以及四司大夫等，執掌土家神煞、天地瘟蠱、水火妖氛等災害。凡能擁有並持誦此經，則當地土地司命隨所守護，雷部按臨，使之禍亂不萌，吉福來萃。而《玉皇經》則分別為神通品、大神咒品、功德品、天真護持品和神驗品等三卷五品，共一萬二千三十六字，是玉皇天尊演教妙法，放十七種大光明、三十種功德，以拔度生死，運古化今。因此一再強調轉誦此經的功德，能使「劫運」將終，保國寧家，濟生度死。道壇內凡轉誦這一部重要道經時，將序言部份作為「啟闕」，最後部份作為「謝誥」，而其他部分則分裝為七本，鄭重地以黃布包覆供於上墊紅巾的表盤中，放置於玉皇壇前的案桌上。儀式一開始，引班和值香道士先將珠簾高捲，代表玉皇大天尊臨壇證盟，在演唱步虛詞、淨壇咒後，高功即在道眾吟唱「彌羅範」的唱念聲中，恭敬地到玉皇壇位前「請經」，雙手高高捧起上放經書的表盤，虔誠行禮退行而出；然後再轉身慢慢走到闕前的儀桌上，謹慎地打開黃色的布巾，恭請經書虔誠轉誦，表現出「請經若飢渴」的恭謹態度。每次轉誦經誥完周後，重新秘重的封包整齊，諷誦玉皇寶號回壇，鄭重地送回玉皇壇位前。

四、和瘟、送船

在請王的活動中不管是否標舉「王醮」醮典或只是祈安祭典，送王船時一定會請道士作辟除瘟疫、送走王船的儀式，這個專門、專業的儀式，在整個送王、送王船中不可或缺。陳道長在程序上是先作祝祀天仙和王船三獻，然後進行《金籙和瘟五雷神燈科儀》，接下再作《和瘟正醮科》，最後送出王船時才作《官將送船醮科》。送王船前日及末日乃是整個活動的高潮，偌大的廟埕上所有一切活動均依序分別加緊進行。

1.

王船的添載完成後，特別委由法師擔任先行作「調五營」的法事，後場音樂轉為法仔調，頭纏紅巾的法師即以五營（綠、紅、白、黑、黃）旗，分別向五方（東、南、西、北、中）調請五營軍，配合唸動調請五營咒法，以旗向五方位指揮，先調請東營九夷軍九千九萬兵，接下依次調請南營八蠻軍八千八萬兵、西營六戎軍六千六萬兵、北營五狄軍五千五萬兵、及中營三秦軍三千三萬兵，分別有上五營或下五營，其統軍元帥為溫、康、馬、趙或張、蕭、劉、連和李元帥，一一調遣五營兵馬人人頭戴草茅盔，身穿硃鐲金戰甲，手持金槍前來護守法壇。接著就進行「五方結界」，由張、蕭、劉、連、李五位聖者鎮守五方，不准外邪侵界，違令者斬。台南的地方傳統中民間道壇靈活運用道、法方面，在此通常使用閩山派紅頭法，表現其地方性的複合儀禮特色。一般民眾自是無法理解整個儀式中道法交相運用之妙，陳道長的安排其實表現地方傳統，習慣上在送王船之前先行布營護守；而高屏地區更是擴大使用閩山法，同樣是以法鎮守之

意。

在王醮前先有「火醮」攘災，再於王醮中正式排出「關祝五雷神燈」，通常安排在空曠的廟埕上，慶安宮則因廟埕人多而改於王府內行之；和瘟儀式也在廟埕王船旁進行，搭起一個或五個相疊的桌案，桌上安奉香蕉檳斜插的油燈，其燈盞數目依東南西北中的聖數：九、三、七、五、一分別呈現，桌案可一張也可按五方位排列五張。法師在謹稱法位、具法職之後，就先禮請神霄宮大神，如長生大帝、雷祖大帝；但主要的是請五位神君：東方尾火虎朱神君、南方翼火蛇王神君、西方觜火猴方神君、北方室火猪高神君及中央雷火追鬼薛大將，按照二十八宿中四方屬火的星君形象一一列出。高功所吟唱的經文中，就有一段說：「總轄東西南北中，提攜夷狄蠻戎秦，排五陣而列五營之兵，行五炁而列五瘟之部」。故先調五營兵將以配合五雷燈法；然後依次向五方誦咒，並焚化五張五方色符命，以五瘟部的雷炁，分別施行春夏秋冬諸正令，解除民瘟而能長養青陽九炁、炎帝三炁、秋帝七炁、玄冥五炁、中央一炁，期使四時炁得正而瘟疫消除，民人得安。符命中就表明其目的，就是為了「攘送瘟疫，合境人等，前生今世，一切罪愆，並行赦宥。」所以關祝五雷神燈的作用，正是要以祝燈功德，順遂五行，使合境迪吉，人物阜康，這是與解瘟意義密切相關的科儀，故多在末日送王船前舉行。

2.

「和瘟」實為送王船的關鍵儀式，使用《元始天尊說洞淵辟瘟妙經》，這部洞淵系的辟瘟經最是常用，乃是各地方所保存的洞淵經系的古老傳統。高功依例奏啟至高的神尊，其中特別值得注意的正是無上洞淵

伏魔三昧天尊，為洞淵宮大神；接下即有勸解瘟神遠離的諸位真人：諸如統瘟靜明真人、和瘟教主匡阜真人、解瘟明覺大師、和瘟勸善大師等，均屬於道教內瘟部經典中常見的一批真人；而所要勸請的則先有五方五瘟行病使者、五方五瘟行病鬼王；十二值年瘟王、十二月行瘟神將，以至各類行毒的大小疾疫使者等，一一勸請登上神船。然後再一一唱名感謝各種押船大使、梢工大神等。台南及高屏地區都同樣強調「和」瘟，以和為貴，而不使用驅、逐或送等字眼，和字表現其謙卑和解之意；因而接下進行的三獻，都先有段謙恭的念白，再行上香獻茶獻酒，一方面禮謝押送、和解的尊神，一方面也善待討好各種各類瘟神疫鬼。其實類此不嫌繁複的一再誦唸瘟神的名字，完全是承續自六朝道經《女青鬼律》、《洞淵神咒經》等，所傳承的其實是一種古老的咒術性思考原則，即是「知其名則其鬼自去」的名字法術，表示我已知汝等的真實身份，不必隱藏，不可作惡，可以遠離，不究汝罪。接下有的是持誦《禳災度厄經》，有些泉州系統習慣上是先誦《辟瘟妙經》後再行三獻。獻畢即唸天赦和瘟符命及焚化符命，同樣是請瘟司聖眾赦宥一切大小罪愆。最後再請和瘟大使匡阜先生「軟語慈容，善加訓告」，期望所有的「降布毒藥使者，一切威靈，各各收藏毒炁，斂伏威芒。」也就是整個「和瘟」的謙和和精神，就是由原先行瘟行毒的降行瘟疫，既經一再祈請懇求之後，終能勸服瘟部眾神收瘟收毒，才能使我境我土又得以恢復清淨平安，這是道教解瘟法中，採用比較溫和的和瘟法。

最後在王船開動前所進行的儀式，民間通稱「打船」、「拍船」，各道壇所用的科儀書雖則不盡相同，基本上都同樣使用歌詞送別的方式：也是依先前知名唱名的原則一一遍請，不可遺漏，凡經三獻，虔恭設拜，三段高唱酒詩都有殷勤勸飲的意思。進行時先念後唱，備極誠敬，諸如初獻，即先念白：

慇懃初獻送天仙，主攝瘟疤盡赴船。

奉勸兒郎並水手，醉飲糧船去輕便。

然後高唱：

上謝天仙享醺筵，回凶作吉永綿綿。

誠心更勸一杯酒，流恩賜祿福自然。

同樣是道教的送瘟傳統，由洞淵伏魔三昧天尊、匡阜真人等眾天仙，職司押送瘟疤等盡赴華船（王船），然後急聲催促速速遠離。等所有的瘟神疫鬼盡上華船後，就宣讀疏文表明送行之意，然後開始啟動：吹龍角，搖帝鐘，唸起送船辭令。凡經三送，如第一送的歌辭表明催送之意：

一送神仙離鄉中，龍舟到水遊如龍。

鳴鑼擊鼓喧天去，直到蓬萊不老宮。

神兵火急如律令。

如此反覆唸送「諸神」遠離家鄉，既是「受此筵席歡喜去」（二送），不然「也有神兵風火送」（三送），催送火急的敕令中，既有餽賂也有威迫，採用催促急去的律令語調，確實符合送行瘟神的催別原則。有的接下就配合「添載」的程序，將所有的水手船公——點名呼上船去，等待時辰一到就要發令起駕。

真護宮採用的高屏作法，為了增添和瘟的效果，也為了表現紅頭法的特色，就舉行了一場「押煞」的法術，在信眾群集的廟埕上，法場的佈置是在中央擺放兩張板凳，下有烘爐燃燒熾熱的炭火，爐上置一只大新鍋子，旁邊置放一鉛桶的清水。板凳上放著一個印有八卦圖形的米篩，剛好覆蓋在鍋上。板凳前則另有一個烘爐，上置油鼎，鼎內翻滾著滾燙的熱油。儀式開始時，道長本人身著黑色道袍，頭繫紅布，而腳下則著草鞋穿紅襪，為紅頭法中的法師、法官裝扮。一手持中央黃色的和瘟旗，另一手持龍角，其餘四位道眾分別穿著黑色法服（通稱海青），也一律繫紅布，著草履、紅襪，分別手持綠、紅、白、青（黑）色的和瘟旗，又拿著法器：凡有劍、水瓢、牛角、草席及掃帚之類，均轉用自日常的器物，為法場常見的法器，其上均貼有符令，故每一種法物也都各具有其象徵驅除瘟煞、消除不祥的法術意義。

由於採用法場的作法，所以後場的音樂也是高亢而富於變化的法場曲調，道長先領法眾到壇前禮請法界諸神，稟告事由後，即執旗按五方八卦布陣，揚旗驅押地頭上還不聽令上船、逗留不去的行瘟行毒的瘟部使者。先在地上布陣驅逐一巡後，又魚貫快跑登上板凳，由於行法故站到長板凳上，即象徵翱翔空中。從半空中加以壓打的動作，也仍是表示押走瘟煞疫鬼，布下天羅地網，不讓其遁逃走脫的押送意義；尤其以水瓢取水倒進空鍋中，霎時冒出白氣，即使用諸般法器或掃或撲，或壓或打，聲勢威猛而有力。類此撲打米篩的動作，在法場即中是一種典型的咒術性象徵行為，白氣表示瘟疫之氣。道長又口含烈酒噴在鼎上的熾熱火油，頓時火光上衝，這種借火之勢驅瘟也有清淨之意。此時邊跑邊跳上板凳，同時也一路唸著三界使者的咒語，前後來回凡跑五次，表示已將五方各界尚未驅上法船的瘟疫煞神一律驅趕上去；最後一次才將板凳、烘爐及鍋、鼎等一起推倒，並將所持的法器棄置，象徵押煞儀式大功告成。

從道士團所行的儀式中，其中的儀節過程確實寓有深刻的微意，就是對於諸多瘟神疫鬼以及魑魅邪煞等，都採取「先禮後兵」的懷柔、威嚴兼具的立場：故說是「和瘟」，和表示溫和勸說，以示和好，即是和解、和和氣氣。從《道藏》中所保存的道經，如《道法會元》中的神霄法，早就出現和瘟或中性的「送瘟」諸辭，也有部份使用了遣瘟、斷瘟的強烈驅遣字眼。台南地區則是先用「和」的手段；如果不聽，或仍未奏效，接下就毫不客氣地用「法」：法術、法力，乃是逼迫性的押煞，押之壓之，使之就範。南部道壇若是道法雙修，就先用道教的溫雅語氣和之送之，再用法派的逼壓手法押之迫之，既有懷柔也有嚴威。而旁觀的信眾則在嚴肅的送瘟儀式現場，也能夠感受一種殺氣騰騰的驅送氣氛，其中確能表現出樸素的咒術性思維的民俗文化。

3.

道士在迎王祭典中一定會被請求進行的儀式，就是「開水路」——或稱「開河」，通常出現在恭送王爺的最後階段。王船班役將中桅及前後兩隻船桅分別矗好，並且備妥三面龐大的巨帆；這時道長就會在船尾空地上的桌案前，桌上擺好香花素碗及三牲酒醴，由道長率領道眾進行祭船的三獻科儀：祝告千歲爺此次任務圓滿完成，將率同兵將、水手及押送的一千瘟神煞鬼離境遠去，整個儀式乃屬於例行的小三獻儀。作完三獻禮之後，就會依慣例請王船會首以鋤頭作一次「開水路」：即在地上象徵性地劃一下，再灑上一些水，以象水路開通，這是基於「象徵律」的一種咒術性思維，好讓王船能順利地開動出航。王船「遊河」凡分為兩種方式：一是拉出海隨波航駛，稱為「遊地河」；另一種則是開水路後即於海（水）邊擇時火化，

稱為「遊天河」。不管是遊地河或天河，都表示王爺「代天巡狩」的任務完成後，依例返歸天庭述職；民眾則圍聚跪送並持香望船祭拜，表達恭送王爺之意，並敬謝王船帶走邪煞，為本境帶來合境的平安。王船一經火化，就表示王爺已經回返天庭繳奉玉旨，其意義即是三年一科的定期潔淨已經圓滿完成。

五、天行、末劫與解罪

臺灣早期的閩粵移民，為了爭生存而要與大自然的各類惡劣環境搏鬥，其中諸多不可抗拒的災害，如風災、水災、蟲災及瘟疫，都曾造成生命上的嚴重威脅，其中瘟疫即為典型的劫厄。在台江內海開發初期特多瘟疫、水災，引發先人特別恐懼此類疹疫、魍魎等物；曾文溪多次的泛濫，在區內改道流竄傷害生命財產，因而被視為「青眼蛇」，以象其為嚴重危及人類的生存秩序的「歹物」，即是人間、陰界中不守法的秩序破壞者，自應依俗進行祭禮解除。民間古來相傳的一套理念，認為上天既是公正的裁判者，也是嚴格的執法者，王爺威嚴的代天巡狩正是蒞境執行任務者。所以三年一科的迎送，也就是對境內生民的行為嚴加檢核，其獎善懲惡的目的即在使人行善去惡；為那些善良者驅除魍魎、疫鬼及一切疫毒、邪惡，故迎送之間千歲爺就此遂行其任務。在巡狩期間，道教職掌的王醮科儀，其儀式中的義理已與地方的信仰交融為一種民俗文化，這是其長期能穩定存在的主因。

1.

中國古來一貫以氣化論解說一種現象，即如疫氣是一種陰邪不正之氣，代表一種破壞秩序的「非常」力量；而瘟疫的形成在道教早期的瘟疫懲罰論中，認為人類道德的失序造成社會秩序和宇宙秩序的失序狀態，使得正氣、陽氣消滅，而邪氣、陰氣得以增長。六朝道教採用神學觀解說是天帝鑒察人心、人倫的失序後，派遣諸天魔王統領各種疫鬼、瘟煞在人間「行瘟布毒」；在此類煞瘟形成的「末世」威脅中，若人能信道修善始可得救；而不信道法、作惡多端的就會感染罹疾而病苦死亡，因此需得透過個人的懺悔與集體的救度，始能脫離此種生命危機。中國各地乃至臺灣地區，凡送瘟必請道士、法師等專業者，主要的原因就在道士作為人神之間的中介者，職司溝通以求諒解的任務。千餘年來悠久的傳統，道團內部已建立一套用以解釋的神學教義，也自認為傳承一套獨特的通天達地的秘傳法門，以之解除無形所造成的危機感。自古道經傳承中推尊三清至尊及玉皇上帝為宇宙的創始者、統領者，故對於生民乃有恩威並濟之情，既能獎勵善良，助其昇轉；也能嚴施懲罰，除去不法。正一派道士即是擔任溝通神人的職責，成為漢代「天地神師」（簡稱天師）的傳承者，就需透過儀式通神達聖以轉致下民之意，由玉帝降旨派下代天巡狩的王爺遵行旨意，敕使瘟神押解疫鬼速速離境。

台南地區道教正一派在民間，特別是村廟祭典中一直擁有其獨特的地位，道壇道士與民間社會存在密切的關係。其所職司的為迎王大事中的醮典，而與儒家人士的王府祀事，其關係乃是既競爭又合作，同樣都扮演著舉足輕重的角色。其所承擔的從義理到實踐，自是與儒家對於地方祀事形成不同的理解，乃根據各自傳承的禮儀知識與實踐專長，在這場地方視為祭祀大事的祀事中，發展出地方性的傳統。從迎王之始

的王府布置、在王船地引導頭人、信眾迎王，到王府內的安座、祀宴及重要的放（掛）牌視事、出令巡境，乃至末日宴王、王船添載及送王遊河，禮生所職掌的禮儀實踐全部與王爺代天巡狩有關，而迎、送王爺則是整個祀事的重點所在。與之相較，則道教正一派的道士參與其相關事務者，雖也始終其事，卻是明顯地以其道教知識、科儀專長相與配合。從一些細節的表現可以理解，在地方性的祭祀事務上，道士需要堅持其道教的專門知識及其科儀技能，但也需與代表儒家的禮生既競爭又合作。才能擁有其儀式空間，進而保有在地方事務上登場的舞台，適如其分地扮演其宗教神職者的社會角色。

先秦在典籍中曾提出一個觀念：「國之大事，唯祀與戎。」（《左傳》成公十三年），如是將祀事置於戎事之前，且視為國之大事，這是現代人接受現代知識之後所不易索解的：為何祀事在一國、或一鄉一境會如此重要？從調查的三個月期間適逢SARS突然猛爆性流行，剛好提供了一次活生生的實例，從現代情境可以逆推一、兩千年前，當時之人所表現的宗教智慧與實踐經驗，就可以進一步理解禮生與道士如何在這類公共事務上各司其職能。祀事與戎事均為關繫一國、一境的生存大事，兵戎乃是有形世界的自我防衛，保護一定範圍的國境，以防敵對勢力的入侵霸佔，所以這一公共事務百姓既有權利也有義務參與其事。然則祀事與之相較，在本質上實為同一性質，只是一境之人從上到下所面對的乃是無形世界的入侵者：瘟疫或邪祟正是被污名化的邪惡力量；群魔亂舞的世界既無形卻又無所不在，從古讎的驅逐儀式發展為瘟疫鬼煞的送瘟、出煞儀式，正是一套面對無形所舉行的祀事。

在醫療技術尚未現代化的實證檢驗之前，人類面對「瘟疫」的猛爆流行，在中外醫學史上一直是超級的大事件。基於長期的經驗累積，在痛定思痛的實證上，已掌控了諸如鼠疫、霍亂等流行的規律，故可以



防患其週期性復發。但是在疫史上並不表示人類已全然掌控了一切，類似SARS的來去無蹤，從初期流行到肆虐至極的高潮，群醫所面對的「流行」瘟疫，瘟疫所引發的恐懼情緒，雖說已較可控制，卻是在半年內讓人著實感受：古人面對瘟疫流行的同一生存危機感，當時人的無助、無奈必遠逾於今人。然則流行病的宗教想像，正是以神話語言具象化這種集體情緒的唯一方式：「天行疫」、「天行使者」及「代天巡狩」，都是古代鬼神觀中所殘存的瘟神疫鬼的信仰遺跡。在這件大事上可以具見兩種並行的經驗：技術層面歸醫療、衛生，而精神層面則歸宗教、神話，有形的自是需要掌握其流行的因由；然則信仰習俗所要慰安的正是集體心理上的安全、安定，這是祀事所要面對的無形界。從SARS期間習常登場的兩種角色就可具見其功能：身戴防護罩的醫療者實為參與戎事的征戰者形象；而身著法服的神職者則是另一場送瘟戰爭的征戰者，只要解讀台、港兩地自由報導下的抗煞報導，就可發現瘟醮的儀式正是道教認為理所當行的一境大事。

香港地方所適時舉行的是道教的辟瘟儀式，（游子安，2003）而台南地方的三年一科則是定期的地方傳統，因而道士與禮生分別代表了道教與儒家傳統介入其間，一是以宗教性的科儀實踐職事，一則堅持其人文性的禮儀實踐。大疫的發生與驅疫的善後可以確定為一國、一境的「大事」，這種公共事務儒、道士均自認為不可缺席：有關鄉醮則孔子朝服而立以表敬重，是否即代表了儒家士人參與醮儀的依據？這是古禮史上的考證問題；但是今之迎王以祀，基本上仍是祀事，乃是五禮中的吉禮、祭禮，儒家傳統在《禮記·祭法》中確定祀典的禮意，而相關的禮文、禮器則是儀禮的實踐，從官方之禮以至鄉人之禮、家祀之禮，傳承於行儀的士人之禮學中。台南地方的王府禮儀從早古至今，都是由讀冊（書）人職掌，正顯示迎

送、祀奉王爺之禮實為儒家禮儀；在這個地方祀事的舞台上，儒家禮生作為一種身分團體，自是強調以擬官僚的、人文的禮儀實踐，始終保有其在基層社會中的突出地位。所以王府之內不容閒人進入，而只准頭人鄭重作此穿著而後得以進入行禮如儀，在這聖潔的舞台上正是具體表現其社會角色的非日常性表演。

如果以道教在地方社會所佔的身份地位，雖也預於上九流之列，而在知識體系及其長期經營的社會角色上，確是不如帝制王朝下的儒士身分。但是正一道士始終堅持夙所傳承的宗教知識與科儀職能，既避開了王府這一萬方注目的神聖空間，卻也另行開出一個專業的壇場聖域，其隱秘、禁重具現出宗教性的神聖與神秘。而重要的行科演法則是以行內人的認知，解釋地方人士為何定期迎送王爺的原因：洞淵宮所派下的行瘟與解瘟使者，「十二行瘟王」的崇拜標記，實有賴於道教內部專業知識的解說：為何行瘟與解瘟為同一「天行」者？人們並不十分理解王船前所貼出的榜文上，洞淵天尊與匡阜真人等古老的文化符號，其真正的意義何在？在和瘟儀式中為何既和又驅？信眾在宗教知識上雖是行外人，卻又理解其參與迎送與巡邊行動的意義，乃是為了解除類似「煞瘟」的瘟疫、或是青眼蛇肆虐的生存危機。在台南的地方性信仰傳統中，不能缺少「王醮」，這不只是「鑒醮」收入的經濟問題，而是和瘟才能解決集體生存危機的根本問題。道教在此祀事上所扮演的宗教角色，其實是整個「王醮祭典」中潛在的義理支持者，其壇場空間雖則隱秘，但是煞瘟如和不送，則整個祭典就不能順利完成。

2.

在宗教傳統與民間習俗的交流互動間，有些觀念常以繁簡輕重不同的方式分別流傳，其間並非完全區隔、甚或衝突。對於王醮祭典的整體印象通常是鬧熱、喧嘩，乃是經由不斷巡邊於村廟、街巷的場景所拼

成的賽社圖象，就如同古籍中所一再記載的驅儼，大多偏重在敘述驅逐邪祟的活動。如果從台南地區盛行定期巡境的區域言，凡是參與的村鄉、村廟都各自形成其因應的方式，其中就不自覺地保存了許多道教的教義融入信仰的活動痕跡。這些不經意的田野現象遍布於主辦廟及各村廟，其實並不易完全現地觀察得到；或說觸目皆是卻反而不易理解其真意。諸如此類並非如隱秘的王醮、王府，而是開放地盡呈於有心人的眼前，只要適巧在場就可發現：道教的義理就如此簡易地實踐。


有關「末劫」的末世、劫運、劫數的成組觀念，在魏晉南北朝出世的道經中既已出現，就常被學者視為道教與佛教交流其觀念、思想的痕跡。（小林正美，1990；李豐楙，1999b）其後乃通俗化為朝代末的宗教家與一般信徒的觀念，如明末、清末均反覆襲用，而成為民間宗教的基本信念，以之激勵創教者臨凡度劫救度生民之心。（李豐楙，1999a）在當前臺灣各地的宗教教義中，仍是反覆強調「劫」的時間單位意與世間苦難意；而民間則是單純用以解說一種不可避免的災難。由於劫數、劫難的觀念是隱性的，平常例行的迎王祭典時並不特別彰顯；但是一旦遭遇類似SARS的災難，這些隱藏著的語言與觀念就一再會被喚醒，用以顯示其為一個久年的歷史記憶。

在西港慶安宮舉行王醮期間，SARS、煞瘟的流行已漸近尾聲，卻已是連鄉村之人皆知的瘟疫消息，這是連續多科以來已然較少經歷的。在出蜈蚣陣的公塩仔與溪埔寮，村廟分別為萬安宮與安溪宮，由於兩村父老擁有讓孩童參加蜈蚣陣的權利，家家戶戶也對於蜈蚣驅邪的意義認知特深。當日封大千歲將蒞境巡遶之前，萬安宮中的乩童就適時降駕，村中父老也前來聽候乩示，結果所指示的正是反映了煞瘟的經驗。乩語中明確告示：本科適逢煞瘟的「劫數」，這一「劫運」將終，全省各地雖有劫難，尚幸不深；特別是

千歲爺所巡掃的境內一切平安，務請全村子弟虔誠禮敬。這一段乩語就透過擴音器在村中反覆播出，村人都知道劫數難逃，幸而劫運將終；等到入夜後千歲爺轎前來巡村，全村民眾不分大小男女都持香跟隨，默然無聲地隨從巡邊村境；臨到要進入溪埔寮的鄰村圳邊橋頭時，一聲「恭送王爺」令下，但見村人盡皆下跪，此時只見千百個香頭在黑暗中閃爍。這是巡邊九十六個村鄉中的一幕，迎王巡境、送王離境，相信劫難將隨巡掃而遠離！

道經中常用的劫數語彙，也是壇場內的經典用語，其語言是典型的道經文體的文言修辭；而道士到王府內觀朝，所稟告的語言也是文言與閩南口白夾雜；但不管是何種表述，道經所述的行瘟行劫，仍是基本的認知，反覆出現在道長的秉告祈請中。而村廟中的降乩之語其實近於口白，但是又引述了「劫數」、「劫運」的文言語彙，其前後的語境似曾相識，乃是經典語言及其觀念的通俗表述。其中透露出重要的意義，正是對於熬瘟流行的傳統認知，從前的傳播僅賴口傳，較慢而易於變型；現時則是傳播既快、流布亦廣，而媒體映象中的緊張、恐怖氣氛，連僻鄉之人也能同一時間收視這些訊息。不過從降乩的乩示中劫數觀念一再被強化，對於村民也就倍增了一種警惕，顯示道經使用者與村里之人其實同時擁有同一文化遺產，並非不讀經就隔閡，其間的交流自然而不假修飾。

與天行、末劫有關的就是「罪」的問題，道壇的經懺中必唸《三官經》、《三元懺》，其間與天、地、水三官有關的「首過」儀式，就是反覆歷數人間所已犯、所未犯之罪，在劫難形成後需要轉經行齋，反覆提醒所犯而宜求解救。這是合境之人委請道教中人代為經誦的原因，而地方上的頭人則持香隨拜，醮主人等所代表的並非一家一姓，而是委由五主會及各會首人等各自代表角頭之人。由於這種懺悔省過的儀式是



在壇內代行，角頭之人其實並不完全了然，這也是為什麼屏東東隆宮有一段時間根本不舉行王醮，而只重視王府內的祀宴、視事儀節。由此可知時代的變易確實會影響祭典；台南地區則大體保存了王醮的經懺誦念，一依古例而始終不改其首過的信仰習俗。

迎王區域內的居民均知巡掃之後，王爺押走的是邪祟、厄運，這一套機制正是送走王船的要旨所在。固然王船的工藝之美引起民俗學者的關注，但就儀式器物本身言，縱使簡陋如紙與竹木所糊者，同樣可以負載民之所欲，這是王船作為運送象徵物的主因。東港所維持的古意古例，就是王船繞境之日，家家戶戶排香案祭拜，其旁必有「替身」的紙像及祭品，可當場自行施術、或以家人的衣物為身代，這些身代之物最後必送走而隨王船焚化。由於東港之境較為集中，才能還船繞境；而今已擴大如西港的九十六村鄉者，或如佳里、蘇厝的地區較集中卻已無還船繞境的習俗。但是在田野就可發現其機制仍在的現象，就是改在王船廠內安排欲改運者走平安橋，走橋之前仍依例由法師以替身為信徒改運：在身前、身後各劃三下及七下，以示身代三魂七魄。臺灣民間本來就有閩山派或三奶派法師，例由彼等在年頭舉行「改運」；而迎王期間的改運儀式，則是與王爺前來巡掃押送厄運有關。所以台江內海舊區內以繞船走龍虎平安橋：「入龍喉、出虎口」，若與東港還船繞境而運走替身比較，在作法上不雖則同而改運意義則一，法師與民眾的認知基本上一致。只是由專業的法師代為施行祭改術，就較易被視為道法中人的傳統職能，也只反映了經文中的改運祛過的經義。

祭典期間的首過、還願儀式，至今仍有許多民眾自行參與，並不一定經由道、法中人的施術，並且早已成為地方的傳統，像台南地區通行的帶鯉魚枷，「扮犯」者必穿黑衣帶枷，正是象其為罪犯之身的解罪

行為。道教創教期正一派所採行的「塗炭齋」，在當時即飽受佛教人士的批判，這是源於中印兩種文化、兩種宗教在罪意識上的不同，道教依循本土傳統而特重罪及罪罰的後果，故以泥炭塗身以示解罪。但是方志所載各地民間仍以扮犯自苦其身，在遊行中公開懺悔其罪愆，形成儀式性、表演性的解罪方式。若較諸塗炭自解其罪，其實只是形式上的差異而已，基本上並不曾改變或消失，故宗教性的解罪形式及意義至今猶存。東港東隆宮選在中軍爺前舉行，凡想要扮犯自責者即可自填名姓、鄉貫，而由班役代為上稟認罪，然後或跪或伏而由班役執棍作象徵性的責打，完全是刑罰告解的儀式化表演。或者選在王爺神轎或城隍陣頭通過時，集體排為一列臥地而鑽轎下（腳），也是常見的儀式性解除術。此類扮犯遊行示眾或甘願承受衙棍責打，這些公開性表演正是一種公開地認罪，「罪」之明說與不說並不重要，重要的是敢於在神前、人前自省其過，因此「首過」的認罪與解罪意識，乃是這些宗教儀式所欲達成的道德機制。

道教傳統與地方傳統之能靈活地交流，就在其為同一民族文化的傳承，儒家人士以恥感文化為道德主體的自覺，而道教與民間則是直接逼顯出罪之意識：不管是所已犯或所未犯，罪即被民眾認為天知、我知；也無關乎已服刑或未服刑，而完全只是「體現」內心的自證自知。一般民眾既已與道、法中人接納了所提供的解罪方式，也就等同承認有罪即需定期解除，三年一科就是定期解除的潔淨儀式。這套道德自省的理想模型之所以出之以宗教形式，民眾乃因其淺易、通俗而為「易行」道，才會在一個地方傳統中長期得以保存。由此可知從集體到個人所進行的解罪，從面向有形或無形的申告解冤，正是迎王巡掃真正的精神意義所在。儒家或道教的倫理學各自深刻觸及的恥與罪意識，可以透過如此簡易的方式表演以解除自我內心的罪負之感，民俗或宗教正因其簡易而易於普遍，而不必如儒家精英繁瑣闡述其性惡或性善的哲學思想，

才能使之在基層社會經久流傳而不絕於今，這是信仰習俗中自有心性修養的存在本意吧？

六、結語

在華南地區的宗教文化中，從明末到清，由於龐大的移民潮而移植於海外，並能因應在地的自然、人文環境而適度調整，始終能夠保存一個民族古老的宗教傳統與地方文化。瘟神信仰及其相關的儀式，其屬於閩南系統因而完好保存於臺灣，也難得地倖存於馬來亞馬六甲的華人社會^③。這些地區中台南縣台江內海舊區內所遺存的，每逢科年及其四大香境反覆舉行的地方傳統，主辦及交陪廟既多，而香境幾乎遍及於曾文溪整個中下游流域，也就是長期存在台江內海的舊區域內。這一區域從臺灣道教史言，正是正一派道壇道士最為盛行之區，王醮傳統因而傳承而下，道教與民間的瘟神信仰，從義理到實踐融合為一，較諸屏東東港地區東隆宮之不重王醮，可說至今仍是維持了臺灣方志上所記載的「王醮」古意。

由於王醮祭典是一個活動特多的繁複組合，一般的調查研究大多著重在觀察地方民眾的陣頭活動，及其相關的跨地域性的村落巡邊，這些自是研究宗教與社會的重要課題。但是王府與王醮乃是祭典的核心所在，所有的出令或進表均在府內、壇內發出，才足以掌握整個祭典的進行政序。但是由於兩個祭祀空間的防禁秘重，一般人並不易完全理解其秘，特別是舉行三、五日或長達七日的醮儀，道教的行內理解自是根據經義，其經典文字使之維持教義與實踐上長期的穩定不變；而王府內的禮儀實踐，則由儒家人士所掌控，也是經由文字傳承而使禮意能夠經久不變。此一核心若是穩定不變，就足可支持整個祭典同樣也穩定不變；

若相較於民間結社所出的陣頭較易於與時俱變，這一穩定的力量確是維繫地方傳統的主力所在。道教正一派的傳承方式，使火居道能深入於村社之間，正是促使其長時間能與民間的信仰習俗相互結合為一的關鍵。

從「常與非常」的結構性觀點考察，其第一意即是異於物理時間的社會時間與文化時間，乃從「日常」世界進入「非日常」世界，道教即以其豎燈篙作為標幟物，標示其時間適時轉換的「通過」意義。第二意則是宗教學所要解釋的「神聖」，儒家所職掌的禮儀，不論是生命禮儀抑是地方賽社，基本上是支持人文、社會意義下的時空轉換。其涉入民間的祭典祀事就不僅止於「祭神如神在」，而是以禮儀之學的嚴謹傳承而呈現禮行實踐上的「威儀」，這是民間儒家禮學實踐「體現」禮意的殊勝處。而道教則是一貫堅持其宗教神學，整個科儀所實踐的完全具現其宇宙觀、鬼神觀，自是能與同一文化傳統下民間的地方傳統相互呼應。這就是其神職者身分所傳承表現宗教上的「非常」之力，在王醮的驅瘟逐祟的儀式中，尊經依法而展現其不可思議之法力。由於調查期間適逢SARS、煞瘟盛大流行，確是便於體驗這久被忽視的宗教性格，在民間信仰傳統中依舊良好地保存了下來。

從宗教學的神譜言，道壇所請的諸天仙聖均為階位較高的諸仙聖眾，特別是洞淵經系的天尊、真人，自古至今均為熱烈祈求的崇奉對象；而台南在地的地方習俗，王府內禮生所代表的儒家士人則比較重視服侍千歲爺。由此可以理解道教透過既神聖又莊嚴的儀式，向諸天仙聖反覆祈求，即想藉由仙尊一展其「非常」性的力量以剋制瘟疫所象的「非常」性破壞力，使得遭到破壞的無形秩序重新恢復，地方得以再度「風調雨順、合境平安」。由於三年一科的王醮祭典，使地區民眾和外地的信眾都能藉由儀式，重複演出一幕幕儀式情節以求齋潔淨化其身心。如此經歷一段長時間區隔後，放下日常工作而後進入宗教性的休閒，才



真能深刻體會古人「一張一弛」的社會智慧，體悟文武之道的哲理，由此獲致「一國之人皆若狂」的狂歡之樂。故合境之人透過儀式而凝聚於王爺的庇佑下，這一儀式乃使信眾順利「通過」，此必中虔誠表達其對於王爺的信仰，正是宗教學的一種社會理解。

在台南台江內海舊區內的信仰習俗，舊時既已存在了完備的王醮傳統，道壇內部也始終傳承周備的科事傳統，其規模、儀軌雖則間曾歷經日治時期的有意壓抑，但至今仍持續舉行五朝或七朝的王醮習俗。由此可見地方人士普遍認可，正一派道士始終傳承行科演法的能力，故至今已然成為台南地區的地方性知識傳統，確信這是一套道教與地方共享的珍貴的共同資產。

附錄一 蘇厝長興宮癸未科七朝王醮科儀程序表

蘇厝長興宮癸未科七朝王醮科儀 程序表	科儀名稱	備 註
前一日（農曆三月初三日）		
夜間十時	煮油淨穢	
夜間十一時	玉壇大發表	
第一日（農曆三月初四日）		
凌晨一時	啟請王爺	
凌晨三時	啟王安座	
上午七時起	啟請仙真	
上午	豎立天旗	
上午	懸掛金榜	
下午	朝天大懺	
下午	九陳妙供	
夜間	道壇奏樂	
繼續	分燈捲簾	
繼續	鳴金戛玉	
第二日（農曆三月初五日）		
上午八時起	朝天大懺	
中午	午供	
下午	朝天大懺	
夜間	啟告師聖	
繼續	敕水禁壇	
繼續	五方結界	
繼續	宿啟玄壇	



第三日（農曆三月初六日）		
上午八時起	早朝行道	
繼續	上呈青詞	
繼續	三官寶懺	
中午	午供	
下午	朝天大懺	
夜間	關祝南辰	
繼續	北斗神燈	
第四日（農曆三月初七日）		
上午八時起	禮斗道場	
上午	午朝行道	
繼續	呈紫微疏	
下午	朝真禮斗	
夜間	禮斗朝真	
第五日（農曆三月初八日）		
上午八時起	玉皇寶懺	
下午	玉皇寶懺	
夜間	玉皇寶懺	
第六日（農曆三月初九日）		
上午	登臺拜表	
中午	午供	
下午	玉皇寶懺	
下午	燃放水燈	
夜間	關祝三界	
繼續	萬靈星燈	

第七日（農曆三月初十日）		
上午	玉皇經啟闕	
繼續	玉皇本行經	
繼續	玉皇經謝誥	
中午	午供	
下午	通誠正醮	
下午	普施孤幽	
夜間	關祝五雷神燈	
繼續	和瘟淨醮	
繼續	完滿酌獻	
第八日（農曆三月十一日）		
上午七時起	恭送王爺	



- ① 香港地區的舉行情況，詳參香港科技大學〈華南研究資料中心通訊〉32期（2003.7）。
- ② 此為陳榮盛道長常行的壇式，而由彌陀蔡志明道長所主行的蘇厝真護官五朝王醮，醮壇則未設置東極官和青霄官。
- ③ 筆者在馬來亞、馬六甲調查時，訪問當地五間王爺廟，其中勇全殿曾於1919、1933、2002舉行造王船，其中1933曾撰集出版英文*The Malacca Buarian Memento of Wang Kang Ceremonial and Procession 1933* (26th November 1933; price 30 cts)。

參考書目

- 李豐楙：〈行瘟與送瘟——道教與民間瘟疫疫觀的交流與分歧〉。《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（臺北市：漢學研究中心，1994），頁373-422。
- 李豐楙：〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，收入黎志添主編：《道教與民間宗教研究論集》（香港：學峰文化出版社，1999），頁40-72。
- 李豐楙：〈六朝道教的末世救劫觀〉，收入沈清松主編：《末世與希望》（臺北市：五南出版社，1999年），頁131-156。
- 李豐楙：〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，收入王秋桂、莊英章、陳中民編：《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》（臺北市：漢學研究中心，2001），頁331-364。
- 黃文博：《臺灣第一香：西港香》（臺南：西港慶安宮，2002）。
- 小林正美：《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990）。
- 游子安：〈二十世紀前期香港道堂「從善堂」及其文獻〉，《華南研究資料中心通訊》，第十九期，2000年，頁1-4。
- 呂鍾寬：《臺灣的道教儀式與音樂》（臺北：學藝出版社，1994）。

解嚴前臺灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）

李世偉

一、前言

「仙道」在道教傳統上意指養生內煉、長生久視之道。《雲笈七籤》云：「夫求仙道，絕粒為宗。絕粒之門，服氣為本。」《天仙正理直論》則稱：「修仙與煉金丹之理同，聖聖真真，無不借金丹之理以喻明夫仙道。仙道以神氣二者而歸復於丹田之中，以成真金丹。」由於仙道與煉丹之學的密切關係，因此也有「內丹仙學」、「性命之學」等稱謂。臺灣著名仙道家蕭天石對仙道之名定義為：「道家丹道一門，世稱丹鼎派，亦即神仙家者是。其修證法，無論何宗何派，總以鍊養陰陽，返樸還淳，性命雙修，性命雙了，為羽化登真為第一要義。」^①

我國早在先秦時代便出現了神仙家，他們為了追求長生不死、返老還童的理想，研習了許多的延年益壽方術。至東漢道教創立以來，神仙之學結合內丹之學，使仙道的理論與修煉方法逐漸豐富起來，宋代開始形成諸多流派，各具修煉特色，例如青城丈人、李八百所傳之「青城派」，以及尹文始、陳希夷、火龍真人所傳之「文始派」，皆主張直接從修心下手修煉；鐘呂丹道則主張經過煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛，以己之虛合道之虛，從而識道。呂純陽、王重陽、邱處機所傳之「龍門派」以清淨孤修為主。^②不論

這些傳承派別之領導人為宗教傳說人物或真實歷史人物，由於屬仙道名門，臺灣之仙道團體或多或少會祖溯其淵源。又在民國五十二年（1963）所創刊的《仙學雜誌》中對「仙學」加以說明：「究竟仙學是什麼？仙學是吾中華民族，自有歷史以來，古聖先哲，犧牲小我的享受，抱著大無畏的精神，所刻苦研求出來的『天人合一』，宇宙和人生綜合性的學術，精神與物質交融的學問，憑藉此種學術的真理，以靈智靈能的溶合，與人格的修養，去實修實踐，求至平至真至善至美的靈境，以圓證其萬德齊彰至聖至神之至人的化境。」^④這裏特別強調其精神修煉的境界。

儘管臺灣的仙道團體與道教內丹學關係密切，有趣的是，他們的自我定位卻是非宗教的，亦即「仙學」是與三教有別的一種學術，源於中國上古傳說的人物廣成子、黃帝等，但似乎也不否認與宗教的關係，故有時云「寄於教」。^⑤另外，臺灣仙道人士經常會特別區別他們與一般「道教」的差異，如龔松仙稱：「仙學與道教不同；仙者按說文為永久不壞之意，乃庸俗之對稱，非尋常所能及者謂之仙，道家以長生不老謂之仙。」他特別強調出仙學就是精神不死，精神不滅的學問，比諸道家的追求肉身不死更為殊勝。^⑥

無論如何，民國三十八年（1949）以來，從中國大陸來了許多仙道人士，他們各有其不同的系統，不僅身體力行地修道煉功，也積極地開展出版、傳道、結社等工作，為臺灣的道教文化注入活水源头，值得一探究竟，本文乃是針對解嚴前（1950-1987）臺灣仙道人士的結社與活動作一基礎性考察，所考察的對象分別是仙學雜誌社、真善美出版社、蕭天石與自由出版社、崑崙仙宗。

二、「仙學」的創立與變遷

一九五〇、六〇年代，從大陸地區來的仙道人士雖然不少，但彼此少有往來，各修其道，而且修仙道者大多有隱逸的特質，更不易為外人所知。如何破除門戶之見，傳承仙道文化，並建立一個互通聲息的陣地，便是有志之士的關懷所在。

在民國五十二年（1963）一月創刊的《仙學》中便表露了這樣的憂心與用心：

……物質科學發展，一日千里，精神道德日趨汨沒，人民生計日艱，難道還可以像從前找一處深山窮谷去單獨的修煉嗎？還可以緊守一門一戶攻詰自殘嗎？吾們老祖宗遺下來這一點產業，還是聽任他深藏若虛，隱世浮沉呢？還是忍令依舊自相譏謗，為外人竊笑呢？所以本人希望現代的仙學研究人士，總要互通聲氣，方可團結感情，要不拘門戶，方可切磋昌明。^⑤

的確，傳統上仙道的授受拘於積習，多屬密傳性質，極難普遍，更不用提透過大眾媒體的傳佈弘揚了。

《仙學》雜誌的推手是許進忠先生，他畢業於臺灣藝專，任職於國光人壽保險公司總務處。許進忠早於藝專求學時便已組織「靜坐研究班」，十餘歲便對仙道有興趣，後來拜袁介圭^⑥（1902-1979）為師。最早的《仙學》雜誌屬月刊，^⑦共發行十二期，自民國五十二年（1963）一月至十二月，在出版商宋今人的支持下，由其所經營之真善美出版社出版發行。但由於財務困難，加上許進忠原本工作繁忙，「此際身心雖不覺勞煩，然每感自修有限，因是編輯『仙學』難免乏『力』」，^⑧於是暫時停刊。至民國五十九年（1970）

六月復刊，袁介圭任顧問，許進忠主編，宋今人任發行人兼社長，真善美出版社經銷。這個階段的《仙學》原來篇幅為二十四頁，自第二十一期起增為三十二頁。《仙學月刊》前一個階段由許進忠主編四十九期，後因許奔波於生計，家庭負累，無暇再行兼顧仙學編務，故由各道友輪流擔任主編，每人任期十個月，即主編十期^⑤，至民國六十三年（1974）停刊。民國七十一（1983）年七月，許進忠有鑒於坊間缺乏仙學類的雜誌，不利於仙道文化之推廣，便與宋今人商議而再度復刊，並由許進忠任發行人兼編輯，社長為許李勝。《仙學》可說是戒嚴時期臺灣唯一的仙道類雜誌，雖時有中斷，未幾仍很快復刊，生命力強韌，至民國九十年（2001）五月，改成季刊《仙學會訊》至今。

《仙學》雜誌雖然有宋今人的資助，但為了擴展其影響力，採取善書助印的模式，鼓勵讀者或有心人廣為助印，其方式為每期至少助印十冊，每冊收紙張印刷費台幣一元。開始助印時，先支付助印費十期，每期十冊，十期一百冊，即一百元，並宣稱：「分送親友，均可得到祛病延年健康長壽的益處。」^⑥其所獲得的迴響不小，除了臺灣的贊助人，來自香港、美國、日本、泰國、馬來西亞、巴西等海外地區的讀者也熱情助印。

《仙學》雜誌的內容大致有幾類：一、仙學選刊：即有關古今仙道家的修仙經歷或修煉語錄、心得；二、仙道功法之修煉：即介紹不同派別之仙道修煉方法；三、道功養生醫療：介紹藉由道功養生之方或治病之實例，其中重要者如李樂球將古今有效的中藥單方陸續介紹，嘉惠不少需要的讀者。另外，許多修煉道功有問題者投寄《仙學》雜誌，社方也會轉請資深有成的仙道人士書面解答，大大減少不必要的歧路。四、仙道人士動態：有關臺灣仙道同好的最新修道及生活動態。

《仙學》雜誌四十年來持之以恆的編輯出刊，確實發揮其效果，仙道人士以此為障地，發表修煉心得，有心者得以增益或修正不足之處，直接改善身體健康者更是不計其數。而更重要的，也確實達到一定程度互通聲息、凝聚同道的初衷。這不僅表現於刊物的文字往來中，也有具體的人員交流，《仙學》同仁道友固定於週末舉行茶會，輪流由同道發表修煉心得體悟，遇有海內外仙道人士來臺北，更熱情邀約前來切磋論道一番。這也可以從《仙學》發行之初便已遠及美國、泰國、馬來西亞、新加坡、香港及日本等地，得知其同道者甚多，常有函請附印者，不下千份，其中長期訂閱的第一人為當時巴黎大學東方語言研究中心，後來成為著名道教學者的施博爾（K.M.Schipper）。

這些仙學道友也經常與佛教人士相互往來，以下是幾個著名的例證。張澄基（1920-1988），早年曾在西藏受過七年的僧侶訓練，在佛教界富有聲望，其中、英、藏文譯著頗受各界歡迎，任教於美國賓州大學教授佛學。他對仙道之學極感興趣，參訪許多臺灣仙道人士，並節錄其著作《佛學今詮》第五章禪定瑜珈論中的〈一個有效的遺精對治法〉發表於《仙學》雜誌上。民國六十二（1973）年，「仙學雜誌社」因空間狹小，擬另覓新址，張澄基負責募集三分之一的款項，計美金三千五百元，可見雙方之交情相當深厚。^②

曉雲法師：民國五十九年（1970）任中國文化學院佛教文化研究所所長，宋今人在週末茶會中與《仙學》同仁道友徐伯英、李樂棣、凌逸梅、宋今人、施毅軒認為，一位女法師有如此的成就必為高人，便決定同去拜訪，當天雙方討論禪、密、淨、仙道等相關修行問題，氣氛頗為熱絡良好。^③有了這樣不錯的交情，更強化彼此的交往，後來宋今人更應曉雲法師之邀，至陽明山永明寺蓮華學佛團講演「出版事業之現況與經營方法」，此乃由於蓮華學佛團為曉雲法師所辦，學員多為女性知識分子，以從事文字圖畫弘法為志。宋今



人演講完後，並授以傳聞為達摩祖師所傳之「易筋經」一套，作為學員養生保健之用^④。此外，有些佛教法師是先對《仙學》雜誌懷有極大的興趣而展開交往的，民國六十年（1971），基隆著名的十方大覺禪寺方丈靈源法師^⑤（今中台山惟覺老和尚之師）曾閱讀過《仙學》一至十期，頗感興趣，回函《仙學》雜誌社稱許，並希望續寄。^⑥

除了臺灣的佛道人士之外，《仙學》雜誌社也經常與國外的同道相交往。民國六十二年（1973）十二月七日，日本大東流合氣術第十三代傳人早島正雄前來《仙學》雜誌社拜訪，自稱於日本常讀《仙學》，並捐助美金三百元給仙學中心，受到中心道友盛大歡迎，並彼此示範各種道功，成為一大盛事。^⑦又如民國七十六年（1986）四月，日本國際青少年修養團理事長春田貴代等人赴《仙學》雜誌社拜訪。另外，韓國永昌商社金暉培、盧英龜夫婦等五名也到社訪問，並請教修煉靜功的問題。由於《仙學》雜誌社能廣結善緣，以道會友，也因此許多海外友人經常性地贊助印行《仙學》雜誌。

民國六十二年（1973），「仙學月刊雜誌社」因社址空間狹小，擬購買新社址，同時在張澄基的建議下，成立了「仙學研究中心」，^⑧在海內外同道積極樂捐贊助下，很快地在臺北市木柵區溝子口試院路購得百餘坪之地建立了中心。民國六十三年（1974），仙學研究中心應菲律賓仙道人士之邀，前往菲國弘道，並設立「菲律賓仙學中心」。^⑨不過在戒嚴時期，人民團體組織的成立有很大的限制，因此「仙學中心」一直未辦理社團登記，直到民國八十九年（2000）八月，仙學中心才正式以「中華仙學協會」之名獲准立案登記。^⑩

如今「仙學研究中心」改為「財團法人中華仙學協會」，位於臺北市信義路五段150巷335弄13號4

樓，以下設出版、公關、研發、財務四個委員會，有成員六十餘人，現任理事長紀仲偉。每週六上午會員彼此問道切磋，或邀請名師演講，平時也開設養生修道課程，如民國九十年開設有「築基參證班」、「易筋經研習班」、「命理」、「莊子」、「大成捷徑」等，供有心人士學習。在課程傳授的內容分為「修煉」與「養生」兩個方向，其中養生包括太極拳、易筋經、各種內功等。修煉則包括築基參證、道門語要、命理及其他經典。「仙學研究中心」其學習原則鼓勵貴精、貴專、不貴廣。^②唯其活動不積極、少對外開展，與過去之盛況大為不同。「仙學研究中心」供奉呂洞賓、王重陽、邱處機等三位中國著名道士為祖師，會員聚會活動時會上香致敬，此外就沒有特別的祭祀活動了，即便是逢三者的誕辰亦然，因此少有宗教氣氛。仙學中心另外供奉有「仙學中心先賢」，以一塊紅布上書寫了早期仙道人士包括：袁介圭、徐伯英、葛長耀、宋今人、龔松仙、林一民、孫鏡陽等七位。解嚴後，「仙學中心」開始與大陸仙道人士交流，民國八十年（1991），許進忠與道友十名前往四川省榮縣拜訪黃元吉門下第四代傳人梅自強，並講解黃門單傳直指。^②

三、真善美出版社

真善美出版社創立於民國三十九年（1950）元旦，原為臺灣第一家專門出版武俠小說的出版社，許多武俠小說名家早期均在此出版其書，其中以《楚留香傳奇》成名的古龍及一代武俠巨匠司馬翎最為突出。^②臥龍生於60年代末和80年代的多種成名作和代表作，都由真善美出版社推出的，如《無名簫》《素手劫》、

《天馬霜衣》等，都是當時武俠小說迷所嗜炙人口的。至民國六十三年止，共出版武俠類書一百二十部，二千餘冊。真善美出版社另一出版特色便是有關仙經、道書、佛經、哲學、國術等書一百二十部，共一百三十六冊；另外如上述的出版《仙學月刊》，可說是解嚴前臺灣最活躍的仙道出版社。

真善美出版社的創始人為宋今人（?-1984），他是一個相當敏銳的出版人，早年在大陸從事學術書籍出版工作，故對於著作權非常重視，每部書均正式簽訂著作權契約，且品質要求甚高，一心一意希望將來能回到大陸出版。宋今人很早便熱衷於仙道之學與修煉，據聞他在抗戰時期前往成都歌樂山晉謁其師徐震，徐氏憫其身體孱弱，便傳授其易筋經十二式的工夫。來台後，他曾自療其手臂的風溼痛，一週而癒，也為不少人治療過。^②宋今人除了贊助《仙學》雜誌的出版發行，也於每週週末，商討服食、靜坐等仙道功夫。^③他一生對仙道的出版流通不遺餘力，晚年時仍規劃出版「仙學養生文庫」、「中華國術文庫」各一百冊。

在真善美出版社所出版的諸多仙道書籍中，有幾種較為重要者值得一提：一九六〇年代及一九七一年戴源長分別編著之《仙學辭典》正續二集（合訂一冊），後再編成《道學辭典》，前者側重命功，後者側重性功，有關仙道類的辭典，自民國以來尚未得見，因此戴氏的這二冊工具書是具有開創之功的。但諸多仙道書籍中，最受到仙道人士矚目的當推民國五十五年（1966）李樂棣所編著的《訪道語錄》一書。

李樂棣（1900-），早年生平經歷不詳，自大陸來台後經由周邦道的介紹，任職於臺灣大學總務處保管組。他對修道相當務實，會詳加比較各種方法與前賢經驗，認為宋代曹文逸女真人之《靈源大道歌》的修法最合乎實用。^④並在臺北縣樹林鎮成立「靈源仙道院」，大量印送《靈源大道歌》、《太上感應篇》，

免費提供讀者索閱。^②《訪道語錄》為李氏花費十餘年心血，參訪臺灣地區四十餘位著名修道人士，其中包括大學教授、將軍、工程師、公教人員、醫學博士、園丁等，值得一提的是還包括神父、和尚、佛教居士，如歐陽徹予神父、廣欽老和尚、南懷謹等人。^③該書對每位修道者詳介其生平經歷、修煉經驗、讀經心得、比較研究等方面，修煉的內容有言靜坐者，有言吐納者，有言服食者，有言參禪者，亦有專論止漏者，洋洋灑灑三十萬字，極具參考價值，以致一經出版便廣受重視，海內外道友，乃至未曾入門之一般社會人士、宗教徒、醫生、國術界，對該書發生興趣，初版一千冊便很快售完，不得不再版供應。許多人看了《訪道語錄》後，有海外回國拜師者，有因而引進門學道者，有修習靜功得以祛病康復者，也有變化氣質者。^④當時來臺灣從事道教研究的荷籍學者施博爾於一九七〇年拜訪宋今人時，便稱真善美所出版的道書皆已看過，其中最喜歡的一本便是《訪道語錄》。^⑤的確，該書是臺灣第一本仙道類的傳記書籍，不僅對當時的仙道修煉傳佈起了作用，同道中人得以相互了解認識，也保留了一分可貴的臺灣仙道人物史資料，貢獻極大。

這一類的仙道書刊出版，其重大的貢獻是提供了許多中國傳統的養生保健知識，對有心人而言是一個健康改善的另類選擇，許多讀者也確實因而受益。民國五十九年（1970）有一位成功高中學生張康義因身虛多病，買了一本許進忠所著的《築基參證》一書，並至他所服務的國光人壽保險公司，許告知以靜坐方法，身體果然大為改善。^⑥高雄望族陳中和之子陳啟川也稱年幼時便嚮往大羅金仙出神入化，通天徹地的工夫，可惜無道書可讀，後來得知真善美出版社以出版許多道書，便購買了《丹道漫談》、《問道子講道精華錄》、《大成捷徑》、《築基參證》等書自修自煉。在他靜坐過程中，陽氣到達頭部而有不適現象，

便於民國六十年（1971）三月寫信給許進忠請教。^②

宋今人過世後，真善美出版社業務停頓，至民國八十六年（1997），其子宋德令主動與東立出版社合作，將已故的武俠小說家古龍名著《楚留香傳奇》搬上漫畫，引起讀者與輿論的興趣與關注，^③唯仙道書刊的出版與推廣似乎是成了過眼雲煙了。

四、蕭天石與自由出版社

蕭天石（1908-1986），生於龍山之文山村，故晚年自號文山遯叟，晚年居於臺北縣新店石屋艸堂。其父蕭瑤階為清末儒士，以教學為生，蕭天石從其父學習，對中國傳統經史、老莊等學頗有興趣，也建立了不錯的基礎。年長後游學四方，遍歷名山大川。民國十九年（1930）考入軍校，三年就讀期間博覽群籍，離開軍校後開始從事文化出版事業，在南京創辦《國防半月刊》、興華書店，這段期間他撰寫出版了一本書《世界偉人成功秘訣之分析》，為一暢銷書，至民國六十三年止，已印達二十五版之多。^④民國二十五年（1936）春於南京創辦《興華日報》，十一月因日本侵略戰爭而停刊，他並逃難至成都。在成都曾任職軍校與行轅政治部，並主持《黨軍日報》，並創辦大江出版社，出版許多個人著作，如《周易哲學精義》、《大君統治學》、《孫子戰爭理論之體系》等。同時間他也主編《黃埔季刊》，並主編黃埔叢書數百種。^⑤

蕭天石開始接觸宗教是從佛教法師開始的，在民國三十一（1942）年時，因積勞過度，罹患重病，在生命垂危之際，經由袁煥仙（袁介圭）與南懷謹師弟的介紹，結識四川一位光厚禪師，以其本身的「三昧

真火」運於大拇指頭為之「燒病」，透穴通脈，過關暢氣，不到一個月竟獲痊癒。蕭天石得此生死之變，因而皈依光厚禪師，並修習淨土與禪定。不過有趣的是，光厚禪師並未要求蕭天石在佛教修行上一路精進，反而囑付他遍參道家明師，修持命功秘要，由此囑付及他為蕭天石治病的方式看來，光厚禪師應是位禪道兼修的法師。^⑤自此之後蕭天石遇道必參，逢師必拜，因而交結了許多道教丹鼎派人士。

至於蕭天石真正拜師學道是在民國三十三年時，在成都時曾參峨山派羅門，師禮羅春浦真人，並得陳希夷之先天道秘旨，同時在二仙庵無名子道人處得北派真訣，其南宗真傳，則得自天師洞之李八百丈人。復由道士易心瑩處得盡窺藏經樓之道藏秘籍，同時也攜出不少青城山秘錄及其它不傳之鈔本。^⑥

民國三十七年，蕭天石至南京任「和平日報」副社長，三十八年來臺灣，專事著述，並先後受聘為行政院設計委員，與光復大陸設計研究委員會委員。蕭天石在臺灣最重要的工作是創辦自由出版社，最初他親任發行人，後由其妻曹哲士女士擔任之。在其所出版書中重要者如主編「道藏精華」叢書達十三集，他廣泛搜羅，親自審定，且除了明正統《道藏》外，尤注重明代以後的典籍。在當時臺灣無法見《道藏》的情況下，蕭將他所攜之《道藏》選擇出版印成單行本，其中明代之後的道書更是罕見，在當時對於道書所見仍屬有限的環境下，嘉惠了許多對仙道有心之士，蕭氏的執著出版道經書籍，對推展道教文化與仙道修煉具有相當之貢獻。

蕭天石雖然以弘揚道家學術思想為志，但他對其它中國傳統學術也有相當的熱誠與興趣，例如欲發揚「新儒學」，而主編中華文化叢書、子學名著精華；並倡組「中國船山學會」，增訂重編《船山遺書全集》出版，此外也主編禪宗叢書、密宗叢書、中國醫學名著叢書等，均親自審訂校勘，其毅力與熱誠相當驚人，

他的好友，也是黨國元老張懷九（知本）便稱許蕭天石是「當代復興道家文化之健者」。^③

蕭天石在仙道之學的體會上，以「道法自然」之自然主義為基本法則，標榜一道以統賅百家之要，又倡先天主義為修真之要旨，以回復人的真性情與真心靈，用能明其本心本性而發展其良知良能，以此視為道家返樸還醇全真之要旨。而且力主自行為與功夫上入手，故又倡自求、自主、自修、自得、自由、自在、自悟、自證，而一以自然主義為總綱。大致而言，他的道學體會可從其著作《道家養生學概要》與《道海玄微》二書中看出。唯自由出版社自蕭天石過世後，其出版業務已處於停頓狀態。

五、崑崙仙宗

1. 崑崙仙宗的創建者——劉培中

對道教修行者來說，中國諸多道教名山勝地均具有相當的神聖性，環繞著這些聖地而衍生出許多傳說，不僅進一步提昇聖地的知名度，而形成聖山崇拜，也豐富了道教文化的內容，後世許多修道者常會附會或強化與聖山的淵源關係，臺灣有一派仙道團體便明白地突顯其與道教聖山崑崙山的關係，此即「崑崙仙宗」（以下簡稱「仙宗」）。「仙宗」可說是目前臺灣人數最眾，活動力最盛的仙道團體。從民國五十一年（1963）正式立案創建至今，入門弟子約有三萬三千二百人，目前全台各地均有佈道修習場所。

「崑崙」原是道教仙境「三島」之一，在《雲笈七籤》中有記載其方位，並稱內有玄圃堂、崑崙宮、天

庸城，天庸城上有金台五所，玉樓十二所，為西王母所治，是真宮仙靈之所宗，天地之根紐，萬度之綱柄。不過，「仙宗」所建構的傳說則與此有別，其自述道統傳承為：道的創始者為「鴻鈞始祖」，以下分傳「道祖」與「劍祖」兩脈系統，後來道劍合一，由「師尊」劉培中繼承之。「鴻鈞始祖」居於地之十二條龍脈連結處的「崑崙玄門」，乃地之靈體，他是靜坐煉氣修道的創始者。「道祖」為鴻鈞老祖的大弟子，成道後代鴻鈞老祖掌管道門，又尊稱為太上道祖，也就是我們所熟知的老子，他住在崑崙山的「兜率宮」。至於「劍祖」則專門習劍煉氣，為劍的創始者，亦住於崑崙山，後來逐漸傳出五大劍派。^⑧此一道統傳承為劉培中所建構的，除了「道祖」老子外，鴻鈞始祖與劍祖似未見於道教典籍，不過因為這三祖都居於崑崙山，這便是「仙宗崑崙派（崑崙仙宗）」一稱的由來。

談到「仙宗」便必得先提及創道人劉培中，劉氏生於光緒九年（1883），逝於民國六十四年（1975），享年九十二歲。在「仙宗」內部出版品以及弟子所呈現出來的劉培中生平經歷，充滿了許多傳奇性色彩，許多處仍有待檢證：劉氏幼年單名「鑫」，生於山東省臨沂縣，父「炳臣公」，為清廷世襲侯爵。六歲時，不慎撞傷額頭而昏迷，得一老道人以丹藥救醒並行度化。九歲時，清廷派來一頂轎子，以膺選神童之名，入清宮「懷仁堂欽天監」之內，未料在宮中重遇當年救命的老道人，乃拜其為師，研習道功，對於易理、天文、數學、劍道、醫術皆有所學。劉被賜道號「妙真子」，後任職於欽天監。^⑨十三歲受教於梁仲銘，學習太極拳，共一百零八式。十九至二十二歲，隨老道人上崑崙山，進入兜率宮、玄門，得三祖真傳，並由「始祖」授三部「天書」，^⑩從此承繼道統，傳佈仙宗。

民國時期的北伐、抗戰、戡亂，劉氏皆曾組織門人同道參與。民國三十四年（1945），在北平組織「萬

善會」，從事賑災工作，不久改名為「培中」。民國三十八年（1949），劉培中以蒙藏委員會顧問的身份，與甘珠爾瓦活佛隨國民政府來台後，暫居北投普濟寺，並開始傳佈仙道。除個別收授門徒外，另有三教明心堂、樂善壇等道場的信眾。^④民國四十四年（1955），劉培中於北投建上清宮，作為「仙宗」初期傳習之所，民國五十二年（1963）更進一步擬籌組社團。結社之考量一方面是能夠有效地研習道家哲理、傳授「仙宗」道功、端正社會風氣；另一方面也是在戒嚴時期，集會聚眾等活動都有極嚴格的限制，能合法立案結社是有利於傳道的。當時居中牽線者為劉培中的弟子路鵬，擔任臺北市警察局鐵路局局長，藉由官場中人之便，拜訪內政部社會司司長劉脩如，劉脩如認可劉培中與「仙宗」的理念，便建議以「中國社會行為研究社」之名申請立案，獲得劉培中之同意。^⑤隨後發起組織，並於二月十七日成立大會，劉被推為第一屆理事長。^⑥民國六十一（1972）年，劉培中發起倡議成立「中華崑崙道苑」，至民國六十三年於臺北劍潭落成，成為「仙宗」的弘道中心所在。同年六月成立「中華崑崙道苑基金會」，處理各種慈善公益事宜，劉任名譽董事長。

「道苑」為四層建築，一樓供奉三祖聖像，供一般人膜拜，二、三樓為道友活動及辦公場所。四樓為「宇宙塔」正殿，供奉三祖聖像和懸掛「鴻鈞始祖」聖像，此地為「仙宗」弟子膜拜和靜修之聖地。此外，劉培中也熱心於社會公益活動，他曾創辦平民醫院、籌捐貧民墓地、捐助桃園孤兒院院地等，由於熱心公益，於民國五十九年（1970）當選第十二屆好人好事代表。^⑦民國六十四年，劉培中中風，不久病逝。民國七十四年，「仙宗」為紀念劉培中的貢獻，興建完成「劉培中紀念館」，作為傳習場所。然而，館內竟未收藏有關劉培中的相關史料、文物，是為遺憾。

劉培中遺留下來的出版著作包括有：《仙宗要義講記》共四卷，為有關道功原理之授課講稿，這套書也是目前仙宗弟子修煉的主要參考依據；《仙宗秘錄》上下二冊，上冊為師生問答，著重於道功原理，下冊為修煉要訣。劉過世後，其女兒劉淑琴及部分弟子也將劉的部分上課講稿編成《劉師培中講道集成》共三冊，以崑崙文化出版社的名義加以出版。此外，劉培中的弟子也整理不同時期、場合的講義，只是未公開出版。

2. 預言與救劫

劉培中對道功的宏揚不遺餘力，他對政局世事也密切地關心，他的一位弟子曾回憶到：「事實上，劉師在汀州路蔡清波家中、寧波西街、崑崙道苑等地方講道，百分之三十的時間，才真正地講仙宗大道，剩下百分之七十的時間，都在講時事。」^④更有甚之者是，劉經常對時事作預言，早在他遷任職於欽天監時，便曾預言世事，^⑤他這種預言的興趣與能力，很可能就在清宮欽天監所養成的。一九七〇年代，世界局勢紛擾，兩岸對峙情勢嚴峻，劉培中針對此作出大量的預言，民國六十三年（1974）十月十七日，他指出：「世界混亂甲寅年，人心不安起狼煙，各國戰禍連連起，天災人禍不可言，乙卯匪共盡消滅，下場即是丙辰年，五倫八德安天下，仁義大軍復中原」，^⑥也就是他斷言共產黨將於乙卯年（1975）覆亡。至民國六十四年九月，他更具體的指出該年一定發生世界大戰，毛澤東將被槍殺，中共將生內亂，蘇俄發生戰爭，中東起戰亂等，其預言詩寫道：「毛死匪部各自立，分為南北於東西，收復大陸三年整，處處倫理為第一，臺灣稱為復興地，收復河山定國基，仁義軍行滿天下，切看九九八十一」。^⑦對世界局勢方面也曾預言道：

「大劫將至世事難，核子武器各爭先，乙卯冬月皆出現，天生天滅丙辰年，乙卯酉月世短糧，世界各國起恐慌，丙辰復國人心安，各自傷心痛斷腸。」^⑤

事後觀之，劉培中的許多預言並未發生，我們也無須對此太過認真，倒是他這種預言的心態為何？為何「仙宗」的弟子會信奉不渝？這是頗堪玩味的，這裏我們倒是應該注意劉培中及崑崙仙宗的另一個宗教動力，那便是「救劫」。我們可以看出，劉培中的每一次預言，都帶有強烈的救劫意圖，例如他認為世界混亂、糧食短缺、中共覆亡皆屬天意，「今下我仙宗人人善良，皆存救世之心，救國救民為目的，希一心報國向善同渡劫波，大道自然成功」。^⑥除了平時性的煉功修道之外，救劫還必須有更積極的行動。劉培中認為乙卯年（1975）為世界浩劫年，為世人消災植福，便於二月二十日至廿二日（農曆正月初十至十二）舉行禮斗道會，祈求國泰民安，善信增福延壽，並恭誦《黃庭經》、《五斗經》，以消除浩劫。^⑦至於平時則需要重視道德，「如今天道日近，世民不死者，皆不以為然，人心不古，皆將道德仁義看輕，忠孝仁愛當作非是，由此可知天劫之大，惡人難免，惟有道德忠孝方可躲去浩劫……」^⑧這是典型中國民間宗教的救劫論述。

不過，「仙宗」最著名而重要的「救劫」象徵，便是「宇宙塔」的興建。民國六十一年（1973），劉培中預言往後兩年會發生世界性的大水患，臺北市亦將水淹三丈，因此擬仿明代初年在北京北海建宇宙塔（今「白塔」之下）消泯水患的先例，建造「宇宙塔」以消災彌劫，^⑨不過，在臺北都會地區建一塔形建築，不免突兀，於是決定先建道苑。宇宙塔則位在崑崙道苑二樓後部正中，塔身為八角柱形，直上三、四樓，塔台設於四樓。宇宙塔內供奉有鴻鈞老祖、道祖、劍祖，劉培中辭世後，弟子又供奉其金身塑像於三祖像

之前，又在八卦藻井後下方正中繪有鴻鈞始祖的畫像，平時供「仙宗」弟子參拜，同時也是靜坐練功的所在。在塔身正面有劉培中的題記「中華崑崙道苑記」：「陰陽合一為道，電能合一為劍，天地生化之妙無止無盡，道劍合一乃操其極。敬蒙三祖慈悲，佈傳仙宗大道，並造宇宙塔消災彌劫，從此三千世界，道光普照，億億兆兆，同沐聖恩。」從宇宙塔的建立可知，劉培中與「仙宗」救劫之心殷切，儘管「仙宗」弟子認為「宇宙塔」發揮了避免水災的功效——民國六十三年時世界各地均遭水患，而臺灣獨免；^⑧不過民國九十年九月臺北因「桃芝」颱風肆虐，帶來大量雨水，淹及低窪區及捷運站，受創及影響頗為嚴重，因此引發了一些議論。^⑨

和識緯預言相關者是相命、風水等中國傳統方術之學，劉培中本人好於此道，他從大陸來臺灣初期，常以相士裝扮出遊，訪察地方民情，作為接近一般民眾的方法。民國三十九年（1950），一位住在臺北中山北路的黃女士，便因為欽服劉培中的相術，便拜其為師，成為劉所收的第一位門人。^⑩此外，他也常為弟子、民眾勘定地理風水。^⑪

3. 重要活動

「仙宗」的傳教相當重視道功修煉，並結合一套獨創的宇宙觀，認為天開西北，生出十條回歸線，五長五短，此為天干；地闢東南，生出十二條龍脈，六長六短，此為地支，而人的生命完成，乃由宇宙的旋轉與天干地支的吸引所內結而成的靈真。人的精氣神是來自宇宙交泰生化的作用，故人須先煉人體本身的陰陽合一，以生化加強本身的電能，進而修煉吸取天上日、月、星三光以及地上水、火、風三寶，生化而增



加人體的電能。其階段有六：一健身益智、二長壽生慧、三通玄達妙、四靈光靈慧、五道光道慧、六金仙大道。

要參加「仙宗」的活動者，首先必須有一個「上表」的儀式，以示參拜入門，通常先要有仙宗弟子一人的保薦，並繳交參拜禮金。「上表」參拜典禮的時間為每年的三、六、九、十二月第一個星期一點開始，在臺北總社「劉培中紀念館」一樓辦理手續，後至道苑一樓循古禮上表參拜。整個儀式相當簡要，上表人向「三祖」行三跪九叩禮後，必須宣讀一分表文，其內容如下：

拜師人（姓名） （生辰）日生，現住（地址）

因看透浮生若夢，仰慕大道真理，今逢廣佈道緣，自願信奉崑崙仙宗玄門，研究仙宗哲理，修習道功。從茲虔誠恪遵道規國法，以復興中華文化，弘揚大道，輔國化民，濟世報國。如有不遵師訓，違反國法者，自願接受制裁，並遭天譴，五雷懲擊。謹具表文

上呈

師尊

三祖

立誓人（姓名）

天運

年

月

日升文

整個過程約二十分鐘，參拜完後便成為「仙宗」弟子。參拜半年後，可申請加入「研究社」成為仙宗

的社員。

「仙宗」的弟子可以參加許多活動，最重要者便是學習劉培中所留傳下來的道功與拳功，他認為：太極為文武之聖，文能啟發智慧，博古通今，性明易理；武能啟發內三元真貫通奇經，功能登峰造極，慧能引借天地之靈氣，合本身功力，內外玄功，遂心而用。^⑤以目前在臺北劍潭總社所傳授的課程、時間如下：

班次	時間	備註
長生十二式	星期一	每三個月一期，上表後開新班
仙宗入門班	星期二	
太極拳班	星期三	
仙宗基礎班	星期四	限仙宗入門班結業者上課
太極劍班	星期五	每三個月一期
仙宗要義班	星期六	
仙宗要義講習班	星期日	



其中「仙宗入門班」、「仙宗基礎班」、「仙宗要義班」、「仙宗要義講習班」皆是以劉培中所著的四卷《仙宗要義》為教材，只是因弟子入門、進階之不同而有別。「長生十二式」即道家的導引、吐納養生功法；「太極拳」或稱為「道功拳」，共一百零八式，在練習上先從腳法、手法、心法下功夫，再用關竅去發勁。「太極劍班」所練者有五十四式。

在祭祀活動方面，「仙宗」有每天例行性的向「三祖」上香獻果。而年中祭祀活動有農曆五月初五的「始祖紀念日」、五月二十二日的「劍祖紀念日」、十月十九日的「恩師（劉培中）紀念日」、十月二十日「祖師紀念日」（這一時間有別於民間寺廟農曆二月十五祭老子的慣習），這幾個日子，「仙宗」均會在道苑舉行慶祝典禮。又每年春秋兩季擇吉舉行「禮斗法會」，為「仙宗」弟子祈福消災。拜斗源起於「仙宗」創建道苑後所需經費甚大，原本劉培中希望董事會之董事能夠贊助，但所得有限，劉先前在樂善壇及三教明心堂的弟子便建議以拜斗活動來獲取經費。劉原本認為道家並無拜斗，但後來從眾同意之，並指示課誦經典為《太上黃庭經》，又從《道藏》中選出道門功課，但由於拜斗時間有三天，有弟子反映，單此二部經典並不夠，便再加上《五斗經》。^⑧此外，許多「仙宗」女眾未入仙宗前在外曾參加佛道團體之誦經活動，不僅引進其風格，又加入清經、贊經等，甚至連燒紙錢的民間信仰習俗也帶入。參加拜斗者費用不拘多少，但因參加者眾，所收費用成為「道苑」主要經濟來源之一。上述的節日其祭拜儀式大抵簡單，其間有誦經的活動，課誦的經典為《太上黃庭經》，雖然此經為茅山道教上清宗所重，但「仙宗」相信此經為道祖所做，且在東晉魏夫人之前的東漢末便有草本流傳，故特別重視之。此外，「仙宗」於農曆七月二十日舉行中元普渡；陽曆十二月二十二日冬至時，則舉行上表祈福法會，將禮斗之名單上奏於三祖後焚燒之。

由上觀之，劉培中雖然企圖建構「仙宗」自身的信仰及運作體系，但也會在發展的過程中適時地吸納民間信仰文化，這還可以從「仙宗」奉祀的神明變化看出：今日的「仙宗」雖供奉鴻鈞始祖、道祖、劍祖等所謂「三祖」，但劉培中早期所供奉者為道祖（老子）、呂祖（呂洞賓）、觀世音菩薩。奉祀道祖的原因除了劉個人信仰外，還因為劉早期曾授法術，許多男弟子未拜劉師前便曾學法術，他們原本便是供奉太上老君，雙方一開始便有信仰的交集。奉拜呂祖乃因臺北地區原本有許多有供奉呂洞賓的廟宇如仙公廟等，早為民間所熟悉；奉拜觀音也是基於臺灣許多寺廟齋堂大多供奉，也是民間流傳極廣的神祇，劉因應其信仰習慣而供奉之。另一方面，劉培中認為，呂祖及觀音皆有救劫的任務，特別是白陽劫時，二者皆有協助渡劫之功，故加以供奉也符合其宗教信念。^⑥至於「仙宗」視為道家之祖的「鴻鈞老祖」，考慮到一般弟子對其陌生感，反而並未提及。這種情形一直到道苑創建後纔改變，正式以「三祖」為「仙宗」的奉祀對象。

「仙宗」在出版方面，除了前述劉培中的著作外，還有期刊《道功》。在民國六十年（1971）時成立了「道功期刊社」，組成道功編輯委員會，劉培中任發行人，王道任主任委員，劉大柏任社長，七月編出《道功》半年刊的創刊號，後來改成年刊。早期的《道功》重要者刊出劉培中的授課講義，如「仙宗長生要記」等，劉培中過世後則多刊出社員的修煉道功心得。

除了上述「仙宗」制度性的集體活動外，個別的弟子有其獨特的活動，煉丹便為一例，劉培中個人便長於此道，民國四十年（1951），在南方澳有一黃曉華患心肺腫，正當病入膏肓之際，求救於劉，劉除了傳授金剛拳外，也授以朱砂丹藥一服，其病因而痊癒，並拜劉為師。^⑦煉丹者通常於端午節前後，至高山

深處採百種藥草煉丹，宣稱對於保健治病均有極好的功效。今年三月以來，SARS（非典型病毒）肆虐臺灣，「仙宗」亦製作方藥，據稱對於預防病毒有所助益。

4. 組織與信徒

民國五十二年劉培中為了便於傳道，成立了「中國社會行為研究社」（以下簡稱「研究社」），總社設於臺北，另於各縣市設立分社。「研究社」是「仙宗」最早成立的組織，也是目前為止合法收徒傳道的唯一行政組織，劉培中過世後衍生出幾個相關組織。民國七十年（1981），研究社理事長劉大柏（福特汽車董事長）從研究社的「道功編輯委員會」中擴編，另立一個「中華崑崙仙宗道功研究會」。在分工上「研究社」負責一般行政工作。「道功研究會」負責教學、研究、宣講、編輯等。不久，劉培中的義女劉淑琴另於台中成立「臺灣省仙宗道功研究會」。民國九十年另有仙宗的弟子從「道功研究會」脫離，成立「三清玉虛仙宗玄門文化會」。時至今日，政府擬以宗教法規範宗教團體，雖然仙宗自認為不是宗教團體，但先前已有學者將之歸類為「新興宗教」，同時，政府亦將之納為宗教團體，因此未來勢必受到宗教團體法之規範，有鑒於此，「研究社」幹部提議以「三清教」登記成立宗教團體，但許多老一輩的仙宗弟子認為當時劉培中並未以宗教團體的名目登記，因此反對而作罷。^⑥此外，民國四十四年（1955），劉培中於臺北北投大屯山興建「上清宮」，其後又於臺北大直興建「靜修宮」，作為弟子清修之所。

「仙宗」的創立與發展，幾乎是與劉培中劃上等號的，他於民國六十四年過世後，「仙宗」頓失中心，劉在生前既無規劃傳承道法的領導弟子，「仙宗」一時也不再有如劉培中的龍象之輩，足堪服眾者。這

就無可避免地產生分裂的問題，從組織上來說，前段文所述便可看出「仙宗」內部的幾次分化，彼此間互有微詞，更曾經發生因為劉培中錄音稿的版權問題而對簿公堂，官司纏訟擾攘多年，最後雖然和解收場，但已傷元氣。^④人事組織上的問題尚可依法依理而尋解決之可能，但是道功修煉的偏正圓缺就難以斷定了。許多人練道功碰到問題，沒有最高的判定指引者，雖然「仙宗」仍然以劉培中的遺著為依止，但未必能針對個別問題解惑，因此除了自行體會外，便是跟隨著帶領的師兄而行，日久下來，許多的領導師兄便自行聚集同好或新手在外或自己家中修煉，加上研究社也無強制規範禁止，如此一來便造成仙宗許多小圈圍。一般說來，「仙宗」的團體性格較為自持保守，平時以練道功為務，很少有特別的張揚宣傳，也未與其它的仙道團體、道教人士往來，許多道功修煉出版品皆註明「非本門弟子不可外傳」，禁止外人入道苑內部參觀、攝影等，可說是一個內向型的團體。不過，對於有心入道修煉者是開方便之門的，參拜入門的條件寬鬆，參加相關活動均免費授課，也無強制約束力，大多是任運自然，不多強求。

「仙宗」近四十年的發展，雖談不上大興大盛，但綿綿密密、滴水穿石的走來，加上自成一套體系的修煉理論與功法，在道教界、武術界建立了一定的知名度，因此每年四次的上表均各有近千人的參加，成為「仙宗」的年度盛事。入門者對仙道嚮往者有之、仙宗弟子介紹者有之、增益武術技能者有之、對養生保健感興趣者有之，其中對最後一項更佔了相當高的比例。筆者在今年（2003年）九月七日的上表活動考察中發現，許多從南北各地前來上表者，是因身體病痛或為改善體質而來的，甚至也出現坐輪椅的病患前來參加。從中獲得健康改善的具體效益者確實不少。例如有弟子追隨劉培中練習太極拳後，身體由弱轉強，因而更強化對「仙宗」之向心力。^⑤影響所及，「仙宗」也吸引了許多黨政要員、社會名流來參訪學習，著

名者如高雄市長謝長廷便為一例。不過，道緣廣結也無法避免用心有別者，一九八〇年代中葉「解嚴」前後，臺灣開放人民團體結社，許多宗教人士趁勢而起，成立各種佛道宗教修行團體，其中充斥著強調道功養生、特異功能者。這一類新興宗教領導人必得事先吸收相關的知識，而能有效地獲取道功修煉資源者，「仙宗」這個經營有成、自成系統的組織無疑是最佳的選擇之一，於是這一類的人在「仙宗」習得部分道功後，或別立新說，收徒為師；或傳授道法，收取高額的學費，令「仙宗」徒呼無奈。^⑧此外，一些具爭議性的宗教人物，如涉及假借神力促銷蓮座詐騙案的「印心禪學會」負責人妙天（黃明亮）等，均曾在「仙宗」修煉過，而後自立門戶，創立新教派，這一類直接、間接受影響者是難以估算的。

另外一提的是，在前述李樂球的《訪道語錄》並無劉培中的訪問，似乎雙方的交流與認識有限。「仙學雜誌社」的許進忠、宋今人曾拜訪劉培中，但因當時劉培中咳嗽康復期亦未多所交流，許進忠認為劉生前專門煉劍術，與仙道淵源甚淺。^⑨這裏或有些誤解，但可見其間的隔閡，至今雙方也未曾交流，形成各行其是的局面。

六、結語

就臺灣道教發展而言，著名道教學者劉枝萬指出：臺灣的道教包括天師教、老君教、海陸教等派，其中以天師教最佔優勢，這些派別的道士大都設有道壇從事相關的服務。但是絕大多數都不是出家道士，而是可以娶妻的火居道士，道壇即設於家中，多有家累及俗世家務牽絆，自我修習道業較為困難，因此水平

較低。^⑥儘管臺灣也有六十三代張天師張恩溥來台立道統傳承，也成立了「中華民國道教會」，但政治號召與控制的意義較大，對道教修行文化的提昇助益不大。^⑦一九四九年後，中國大陸許多仙道人士來到臺灣，他們或著書立說、或出版刊印道書、或傳徒授業，有系統地將仙道修行的理論、方法、實證經驗傳播開來，受惠者不計其數，對臺灣的道教文化提昇具有莫大的貢獻。

仙道之學一向帶有玄秘的特質，自古以來少有外傳，一般人難窺其堂奧，公開宏揚者更罕聞見。大陸自中共統治以來，對這一類玄秘之學一向提防貶抑，文革以後打壓更甚，使仙道之學幾瀕滅絕。相對的在臺灣地區，在較為寬鬆的宗教社會環境下，在仙道前輩的努力下，得以留下大片基業及厚實之基礎。例如李樂球於民國五十四（1965）年出版的《訪道語錄》，訪談臺灣修道人士四十餘位，便留下臺灣仙道史的珍貴史料。又許多傳統的仙道人物及法門也因這些有心者的努力而得以傳承下來，如民國時期龍門派第二十四代傳人伍止淵，據聞所傳之道功每有立竿見影之效，能卻痼疾於不知不覺間，且於入定中證驗念止、息止、脈止，許進忠便將其師承法訣，詳撰於《仙學》的「采真篇」中，^⑧為仙道保留了相當的歷史記錄。

對一般社會人士而言，仙道修行或立論過高，修行不易，難以立時登堂入室，但卻從仙道人士所宏揚的許多道功中得到養生保健之方，因而改善了健康。許多人在修煉後皆表示體力較以前為好，精神較為清明。民國七十三年（1984），任職於中華顧問工程的譚恩皓，五年前因輸血感染B型肝炎，頗受其苦，經友人介紹至「仙學中心」研習靜坐，已無肝炎病毒的存在。^⑨除了身體健康的改善外，對精神也有所助益，如宋瑞陽稱自從修習仙學以來，「身心對物的領會，有著更自然的適應性」。^⑩凡此皆是最具體受用的例子，這也是仙道之學在臺灣能不絕如縷的發展原因。



- ① 蕭天石：《道家養生學概要》（臺北，自由出版社，1963），頁96。
- ② 參見胡孚琛：《中華道教大辭典》（北京，中國社會科學出版社，1995），頁1126-1130。
- ③ 《仙學》第一輯，1963年1月，〈仙學解〉，頁2。
- ④ 《仙學會訊》第二期，2001年8月，頁2。
- ⑤ 龔松仙：《仙學集錦》，（臺北，真善美出版社，1963），〈自序〉，頁12。龔松仙，湖北武昌人，畢業於武漢大學，原習西醫，其家世為御醫。抗戰時期，於四川青城山、峨嵋山等處求師訪道，並傳聞獲異人傳授命卜相學之術，來台後以醫為業，並於臺北創設松柏藥廠。1970年代於美國紐約成立中華民國道教協會美國分會，擔任會長及傳教牧師。著有《仙學集錦》、《命理大全》、《相學大全》等。參見趙家焯，〈「仙學集錦」序〉，《仙學月刊》（第三輯合訂本），19期，1971，頁156。
- ⑥ 《仙學》，第一輯，1963，頁3。
- ⑦ 袁介圭，畢業於蘇州工業專門學校土木科，民國三十六年任職於陽明山管理局，後調至台中市政府建設局，以技正退休，民國六十八年秋中風，年底過世。見《仙學》第十一期，1986，頁10。
- ⑧ 該刊物創刊號名之為《僊學》，第二期以後均名為《仙學》。
- ⑨ 《仙學月刊》（第一輯合訂本），第12期，1963，頁209。
- ⑩ 《仙學月刊》（第五輯合訂本），38期，1973，頁254。
- ⑪ 《仙學月刊》（第三輯合訂本），13期，1971，頁71。
- ⑫ 《仙學月刊》（第五輯合訂本），38期，1973，頁254。
- ⑬ 《仙學月刊》（第二輯合訂本），5期，1970，頁118。
- ⑭ 《仙學月刊》（第三輯合訂本），19期，1971，頁214。
- ⑮ 關正宗，《臺灣高僧傳》（臺北，菩提長青出版社，1996），頁123。
- ⑯ 《仙學月刊》（第三輯合訂本），13期，1971，頁70。

- ①7 《仙學月刊》(第六輯合訂本)，45期，1974，頁177-178。
- ①8 《仙學月刊》(第六輯合訂本)，23期，1973，頁254。
- ①9 《仙學月刊》(第六輯合訂本)，48期，1974，頁255。
- ②0 《仙學會訊》第一期，2001，頁2。
- ②1 《仙學會訊》第一期，2001，頁14。
- ②2 《仙學》，27期，1992，頁95。
- ②3 據聞古龍在小學時代即常來真善美看書而結緣，後來更嘗試寫作，終成一代名家。
- ②4 《仙學》(第四輯合訂本)，25期，1972，頁136-137。
- ②5 李樂傑：〈「道學辭典」序〉，《仙學》(第三輯合訂本)，13期，1971，頁27。
- ②6 《仙學》，11期，1986，〈道友活動報導〉，頁76-77。
- ②7 《仙學》，第11期，1986，頁89。
- ②8 宋今人：〈介紹「訪道語錄」〉，收於李樂傑：《訪道語錄》(臺北，真善美出版社，1966)，頁9-10。
- ②9 宋今人：〈再介紹「訪道語錄」〉，《仙學》(第四輯合訂本)，25期，1972，頁130-132。
- ③0 同前注。
- ③1 《仙學》，第三期，1970，頁64。
- ③2 《仙學》(第五輯合訂本)，33期，1973，頁116-118。
- ③3 《民生報》，34版，1997年10月30日，「讀書週刊」，張夢瑞報導，〈楚留香傳奇 改編漫畫重出江湖〉。
- ③4 李震：〈簡記文山遷葬〉，收於蕭天石：《道海玄微》(臺北，自由出版社，1974)，頁621-622。
- ③5 同前注。
- ③6 蕭天石雖然傾力於丹道，但對佛教的興趣一直未減，在他擔任四川灌縣縣長時，與靈巖寺的方丈傳西禪師相善，曾贈以：「不信佛時方信佛，非參禪處即參禪」等偈詩。同前注，頁624。

③7 同前注，頁624。

③8 同前注，頁629。

③9 〈中國社會行為研究社簡介〉，2002年印行。

④0 崑崙仙宗玄門弟子玄道：《崑崙劉培中先生年譜初編》（以下簡稱《年譜》）（臺北：中國社會行為研究社藏書，1994），頁1-3。據稱，這位教劉培中的老道人即是「仙宗」所稱的「道祖」，隱於欽天監，官中人尊稱為「李師父」，李師父指派人到山東找到童年的劉培中。

④1 據聞這三部天書分別是論天上所有之事、地下所生及未來的事、人生精氣神變化之事。見《年譜》，頁11-12。

④2 《年譜》，頁17-19。

④3 《劉脩如先生訪談錄》（國史館印行，《口述歷史叢書（8）》）。

④4 同前注。

④5 《年譜》，頁32、36。另見劉培中治喪委員會，〈劉公培中事略〉，收於玄林抄錄：《仙宗講義》，約民國六十年代撰，鉛印本，感謝王見川先生提供該資料。

④6 林義隆：〈仙宗大道的歷史使命〉，《道功年刊》第十二期，2002，頁69。

④7 預言之內容為何尚不知，參見《年譜》，頁14。

④8 玄林抄錄：《仙宗講義》，頁13。

④9 同前注，頁33。

⑤0 同前注，頁18。

⑤1 同前注，頁14。

⑤2 同前注，頁22。

⑤3 《仙宗要義講記》第一卷第三十一講，轉引自《道功年刊》第十二期，2002，頁5。

⑤4 《年譜》，頁47-48。施孫道，前揭文，頁50-51。

⑤5 《劉脩如先生訪談錄》。

⑤6 仙宗內部的解釋是歸諸於沙止地區過度開發及基隆河整治不當及大批貨櫃阻塞橋孔所致，或認為是先前道苑主管幹部擅自將一樓的三祖像外移，影響宇宙塔的功能，甚至波及宜蘭外海發生大地震。

⑤7 丘岳宋專訪，鄭青城筆錄，〈劉公培中來台佈道之緣起〉，1970年代。

⑤8 《年譜》，頁57。

⑤9 《仙宗要義講記》，第二卷，第一頁。

⑥0 據南宋道書《道門科範大全集》卷六十三稱：「宋興之初，咸都有煙灰李，置一閣奉事真君（真武）香火。真君降於其家，傳以《五斗經》，行於世。」可知此經乃宋初蜀中道士扶乩降筆之作。經文收入於《道藏》洞神部本文類。該經大旨宣揚五斗星君之靈異，勸人禮斗朝真，以求消災解厄，增福延年。

⑥1 此外，劉培中另供有三山九侯聖師，據稱此為崑崙山玄都法師的化身。

⑥2 〈劉公培中來台佈道之緣起〉。

⑥3 「研究社」編輯邱坤崇先生口述，2003年9月7日於中華崑崙道苑。

⑥4 林振治：〈理事長的話〉，《道功年刊》第十二期，2002，頁12。

⑥5 陳鎮威：〈恩師於每週傳授道功〉，《中華崑崙道苑年刊》，1995，頁50-51。

⑥6 林振治：〈理事長的話〉，《道功年刊》第十二期，2002，頁12-13。

⑥7 李典導：〈我學靜坐的經過〉，《仙學》，第十七期，1988，頁105。

⑥8 劉枝萬著、馮佐哲譯：〈臺灣的道教〉，收於福井康順等監修，朱越利等譯，《道教》，第三卷（上海，古籍出版社，1992），頁116-154。

⑥9 有關張天師來台發展以及「中華民國道教會」的成立與活動，參見王見川：〈臺灣道教素描〉，李世偉主編：《臺灣宗教聞覽》（臺北，博揚出版社，2002），頁32-45。

⑦0 許進忠，〈采真篇序〉，《仙學》，第十七期，1988，頁102-103。

⑦① 《仙學》，第十一期，1986，頁11。

⑦② 《仙學會訊》，第三期，2002，頁10。不過，練功出意外者也出現過，李樂倅便被披露有一學生於進餐前在家中打坐，囑其妻飯煮好後再來叫他吃飯，當妻子煮好飯叫他時，結果他煉出神工夫，一坐不醒，竟告死亡。參見《仙學》，第十一期，1986，頁76。

附注：本文之完成，感謝中華仙學協會、中國社會行為研究社、李榮章、許明唐、邱坤崇、王見川、林德龍、林漢章、郭哲銘等先生之協助，特此致謝。

從靈寶皇壇看海南道教在新加坡的傳承

王忠仁

新加坡是一個移民的國度，華人占全國總人口的百分之七十以上。早在1825年萊佛士登陸開埠之前，已有不少華人前來墾殖。隨著他們的遷徙，道教的神祇信仰也在此紮下了根。建於嘉慶元年戊申（1796年）的順天宮就是新加坡最早的道教廟宇。^①

新加坡的道教，不論是廟宇的興建還是神壇的設立，基本上是以籍貫（方言群）來類分的。在新加坡說起海南道教，自然就會提到位於美芝律的天後宮^②和在海內外頗有影響的靈寶皇壇。前者是移居新加坡的海南人於1857年建立的奉祀天后娘娘（媽祖）的道教廟宇，後來逐漸衍變成社團組織——瓊州會館，即現在的海南會館；後者則是於上個世紀五十年代初興起的海南籍道士奉行法事的道教神壇。本文擬從靈寶皇壇的歷史與現狀、道場與科儀及在社區傳統民俗活動中所扮演的角色等三個方面來探討海南道教在新加坡的傳承。

一、靈寶皇壇的歷史與現狀

言及靈寶皇壇，必然要從王經初（1923—）、王經師（1925—）兩兄弟談起，是他們把靈寶皇壇從海南島帶到了新加坡。1941年，原籍海南島嘉積縣（今瓊海市）的王經初、王經師兩兄弟南來星洲謀生。起

初，一人在咖啡店做工，一人在雜貨店做書記。到了五十年代初，有兩位精於命相的堂兄弟陳儒淵、陳儒清自海南文昌縣來新，以為人算命、解簽為生。沒過多久，有人知道陳家兄弟能做法事，於是就出面相請為之主持醮事。無奈一時人手不足，難以建醮。他們四處打聽，後來探知王氏兄弟也會宣科演法，遂商請二人出山共襄法事。原來，經初、經師是道教中人，其道法是由其父嫡傳。其父王守川為海南晚清秀才，當他通過鄉試中了秀才之後，其八字命運注定必須從事道士職業方能保全性命，老先生篤信不疑，潛心學道，拜鄭東文道長為師，起道名王濟香。由於他聰穎向學，很快就通曉了道家的「山、醫、命、卜、相」，對道教的經典科範更是熟諳之至。經初、經師自幼耳濡目染，並受乃父教誨，深得真傳，逐而成為學識淵博、法行精湛的在道之士。兄弟二人來新後，不動聲色，暫棲道體於市井陌巷。當陳家兄弟相請時，正中下懷，一拍即合。經初、經師身穿朝服，打出由家鄉帶來的「靈寶皇壇」掛幅與陳家兄弟合作，初出茅廬便大獲成功，受到了海南籍各界善信的贊許。之後，邀請他們主持法事者紛至沓來，而先期來新的幾位海南籍道士何良堯、符業光、張業新等也相繼認宗歸派，集結在靈寶皇壇的大幡下，隨著實力的不斷增強和科儀宣行的良好表現，靈寶皇壇的壇名不脛而走，王經初、王經師也逐漸成為走紅新、馬的著名道教大法師。^①

靈寶皇壇由王經初、王經師從海南島帶到了新加坡。那麼，這個道壇又是起於何時源於何地呢？據王經師老道長講，這個道壇初始是由白玉蟾從江西帶回海南島，到了清代再由鄭東文道長傳給其父王守川，爾後又傳至他們兩兄弟。

為了說明靈寶皇壇和白玉蟾的這層關係，經師還特地講述了這樣一段軼事：

白玉蟾在江西雲游時，一日乘興漂流瀘溪河，忽聞岸上傳來經樂聲。白玉蟾遂棄舟上岸，循聲而至，原來這裏就是久已向往的天師府。於是他留在天師府參學、修道。白玉蟾多才多藝，字寫得又快又好，天師要他幫著整理、抄寫經書和科本。他離開天師府後，帶著獲贈的一套經書、科本和「靈寶皇壇」的壇名回海南島弘道揚法。

對於上述情節的真實性我們無從考證，但道教在海南島的傳播與白玉蟾有著密切的關係卻是毋庸置疑的。從史料上我們可知，白玉蟾雲游江西時，龍虎山是三山符錄派正一派的祖庭「正一玄壇」，而當時的閩皂山是靈寶派的祖庭「靈寶玄壇」。「靈寶皇壇」或許是沿用了「靈寶玄壇」也尚未可知呢，這僅是筆者偶發的臆想而已。

靈寶皇壇在新加坡開壇後的半個多世紀裏，不僅自身得到了發展，成為海南道教在新加坡的主要代表，而且越來越凸顯它與龍虎山天師府的道脈傳承關係。

1964年，第六十三代天師張恩溥從臺灣來新加坡弘道，並為本地的一批正一道士授錄。靈寶皇壇的王經初、王經師、張業新、何良堯、符業光等參加授錄傳度，分別獲賜道號「鼎裕」、「鼎揚」、「鼎運」、「鼎宣」、「鼎耀」。

1977年，經王經師推薦，由臺灣的張源先作傳度師為該壇的韓炳光、鄭昌倫、李啟榮、鄭俞江、張家麟函授，道號分別是「大光」、「大倫」、「大榮」、「大江」、「大麟」。

1982年，又有林猷芳（大芳）、張家鍾（大嘉）由張源先函授。到了八十年代中後期，為了順應社會

形勢的發展和滿足信眾的需求，也為了避免壇內執法人員可能出現青黃不接的問題，王經師道長以開放的姿態舉辦道教科儀學習班，公開招收學員，親自授課，悉心培養新一代的道教徒。從1988年起至今，已有三屆學員結業並授錄。

第一屆是1988年開課，1991年赴龍虎山天師府授錄，這一期共有7人，他們是：許光華（大昌）、楊全煊（大恒）、周世海（大平）、黎輝虎（大治）、王興平（大吉）、王興浩（大先）、馮錦川（大興）。其中後面三人先師從韓大光，後插班並一同前往授錄，授錄時的傳度師是龍虎山天師府的汪少林。

第二屆於1991年開課，1994年赴龍虎山天師府授錄。這一屆共有10人，他們是：陳致利（大利）、李成乾（大華）、李成清（大清）、李異錦（大錦）、周選春（大輝）、何星光（大煥）、王學程（大忠）、伍書濤（大有）、高榮駿（大進）、蘇英強（大強）。授錄時的傳度師是龍虎山天師府的何燦然。

第三屆於1997年開課，2000年赴龍虎山天師府授錄，此屆共14人，他們是：王一敏（大敏）、卓狄釗（大釗）、李異業（大業）、楊全蘋（大平）、李玉榮（大玉）、陳行斯（大斯）、柳尚成（大尚）、劉枝傑（大傑）、馮清海（大海）、潘正深（大深）、嚴家健（大建）、劉愛芳（羅芳）（先於1996年授錄）、洪維欽（未授錄）、潘正勃（未授錄）。這一期授錄的傳度師是龍虎山天師府的邱裕松。

目前，靈寶皇壇共有近30位具有道職的成員，最高錄位是「上清三洞五雷經錄」（王經師、張家麟、張家鍾三人）。他們在王經師、張大麟、張大嘉、許大昌、王大吉、韓大光、楊大恒等主科司的帶領下在全島奉行法事，靈寶皇壇儼然就是海南道教在新加坡的代表，幾乎所有移居新加坡的海南籍道士都聚集在這面旗麾下，從而形成了新加坡道教福建、廣東、海南三大方言群的鼎足之勢。

二、靈寶皇壇的道場科儀

靈寶皇壇所奉行的法事按其性質依然可分為清壇和幽壇兩大類。清壇多是神誕的慶典、神像的開光、祈福迎祥等，而幽壇則是薦亡拔度。如果按法事的規模大小和時間的長短來區分又可分為大、中、小三種。以幽壇為例，一晚的超度（海南人稱之為初宵）為小型幽壇（通常是晚一時啟壇，二時結束）；一天的追薦功德是中型幽壇；兩天或以上追薦五代的功德為大型幽壇。現以中型的幽壇即一天的追薦功德為對象，從道場的設置及科儀的宣行等方面作簡要的描述。

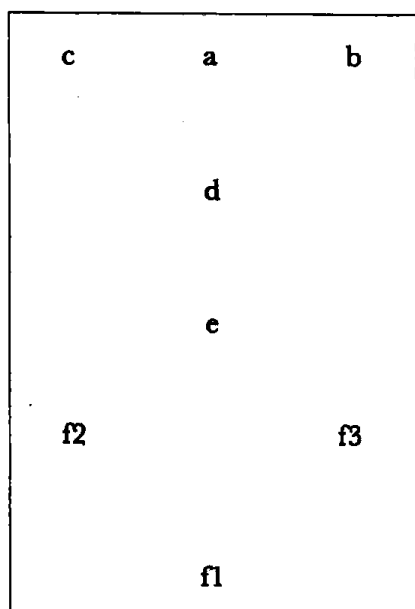
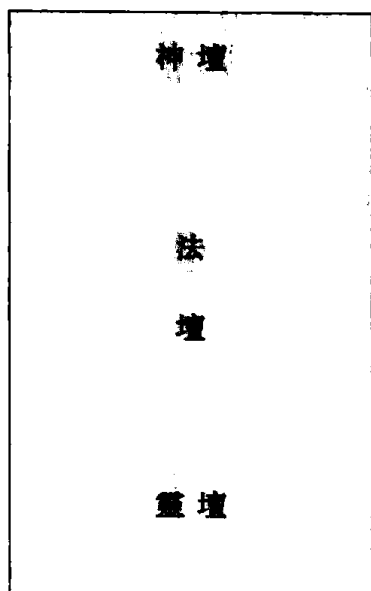
道場設置

追薦功德的壇場設在施主家的住家或鄰近宅第的空地。新加坡的居民多住政府組屋，組屋的底層多是架空的，故壇場多設在組屋樓下。道場的壇式布置構成三個空間：一端是神壇，另一端是靈壇，中間是道士宣行科儀的法壇。神壇按前後兩層排置：後排是三清掛幕——玉清幕居中，左邊上清幕，右邊太清幕。掛幕前的供桌供養香、燭、花、果、茶等。前排是天師掛幕，掛幕前的案桌上除了擺設著五供養的物品外還布陳著各件法器如天師劍、令旗、號令、笏板、考鬼桃杖、天蓬尺等。案桌的上方也掛有緯幔，上面繡著靈寶皇壇的壇名和主科司×××奉行法事的字樣。供桌及案桌均用八仙桌圍圍起。靈壇是魂身安放的地方，魂身的制作是將被追薦者的照片放大成與真人大小相仿，並穿戴上紙做的服飾，端座在祭桌後面，祭桌上陳設著三牲及齋飯。魂身的後面及兩邊放置填庫用的紙紮，紙紮從洋厝、汽車、飛機、輪船到錢櫃、



衣箱、家私、電器一應俱全，甚至連亡靈生前嗜好用的物品如麻將桌、錄影帶、鳥籠等也不乏有之。在神壇和靈壇之間的空間是道士作法的壇場（也稱雷池）。這一空間的道具和陳設是隨著科儀的宣行而時常變換更迭。道場的武排和文排分列於神壇的左右兩側。武排是指敲擊法器（鼓、板、鈴、鐺、鐮、鈸、鐸、引磬等）的組合，由多位道士組成；文排是指樂師，樂器以一支或兩支嗩吶為主，有時也加入椰胡和南胡。樂師多是熟諳道場音樂的戲班樂手並非道士。中型的功德道場需要約12—14人，其中鋪排一人、文書一人，樂師1—2人，其他為道士。

下面是壇場的圖示：



a：玉清幕 b：上清幕 c：太清幕 d：天師幕 e：魂身
f1, f2, f3：填庫紙紫

道場布置好後，參與演法的道職人員著道裝以待之。這時的主科（高功）戴蓮花冠，身穿朝服，（朝服有兩種，一種是水紅色的長袍，另一種是如戲裝的法衣。）其他道士則頭戴「水火巾」，身穿黃色的長道袍。海南道士的「水火巾」是大有講究的，它用黑、紅兩色的布料縫制而成：前後兩面是黑色，兩側及底部為紅色，這「水火巾」似乎是在體現著水火既濟的內丹原理。我們知道白玉蟾是道教內丹派南宗的創始人之一，內丹南宗的要旨正是「坎離既濟」。坎卦為水，居北方，配黑色；離卦為火，居南方，配紅色。這「水火巾」離下坎上構成的既濟卦象正與白玉蟾的丹道理論相符，^④從這一點也不難悟到靈寶皇壇與白玉蟾的道脈關係。

科儀的宣行

一天的追薦功德通常所宣行的科儀大大小小計有九出，依先後次序分別是：一、幽齋建壇超度金科；二、青竿引魂科；三、開方攝召科；四、瘟牢破獄調醫煉度科；五、沐浴科；六、安靈奠祭科；七、解結消愆科；八、合爐祭祖科；九、送神謝聖科。現就其中的建壇超度金科作詳盡描述：

起鼓開壇，唢呐奏曲仔（曲牌），高功率施主合家眷屬在神壇前內外參拜（向內參拜需三跪拜）。高功舉：「金真演教天尊」，接唱告師贊：「金爐靄靄起祥煙，上徹三清四帝前，申達哀悃歸上界，能令枯朽變成仙，瓊飄紫節朝元範，遠播慈風法會開，願度亡魂登紫府，得承仙駕上朱陵，皈依尋聲救苦天尊」。

高功唱「伏以」高腔後說文：「天稟五行之秀，各異凡塵……法眾虔誠，謹當齊誦」。接著誦念淨心咒、淨口咒、淨身咒、安鎮咒、獲法神咒以淨身心及天地。誦念淨心咒時，高功用柚枝葉沾法盂中的聖水



輕灑自身及眾等；在誦念淨身咒時高功用右手中指在胸前畫太極。五大神咒誦念完畢舉：「蕩除氛穢天尊」。說文：「伏以，洪蒙未判，道寶出於先天……運此寶香，虔誠供養」。高功舉：「香雲浮蓋天尊」。高功及眾善信敬香，道眾唱香贊：「信香一炷味龍涎，道德熏陶本自然，魯國栽培非一日，博山種植幾千年，氤氳靄靄金爐上，結篆紛紛玉京前，仗此寶香伸奉獻，群仙三界總朝元，皈命香通慈相天尊」。此時，施主合家眷屬退下。高功舉：「寶香普供天尊」。說文：「伏以，茫茫塵世，難格上極之天……庶使天收氛穢，地絕妖塵，教有靈章，謹當齊誦」。念白：「天地自然，穢氣分散，高功步斗，清水潔淨」。高功踏罡步斗（步陰、陽斗），請水淨壇，道眾唱水贊：「法水灑無邊，蕩滌昏迷，五龍吐水付楊枝，灌灑哀壇、道場嚴潔淨，水煉琉璃，皈命清淨會天尊」。高功邊唱邊在整個道場灑淨。灑淨完畢後舉：「十方肅靜天尊」。說文：「伏以，氤氳結篆，上通三境之天……齋主虔誠，誦宣燃點」。舉：「燈光普照天尊」。唱燭贊：「燈燭影交光，照耀十方，九幽地獄放金光，能度眾生離黑暗，光破幽關，皈命燈光普照天尊」。說文：「伏以，三天之上，道為獨尊……光降道場，為凡傳奏」。高功宣狀文，入意。施主合家眷屬再次入場，高功說文向聖逕詣：「三清四帝，二極十方……門下奏授請稱職錄」。靜場，高功宣具道錄職銜，而後念白：「至道至尊登道岸，先天天地立天根，妙有妙無太極宮，上聖上尊分造化」。

科儀於此時進入請聖節次，高功照本恭念道、佛及十方三界各路神仙尊稱、聖號，奉請諸聖仙真駕臨道場。請聖完畢後，高功表白：「諸天諸地，無量無邊，十方三界諸聖眾，虛空過往大威靈，已荷光臨，奉安寶座」。道眾唱安座贊：「寶座臨金殿，毫光照玉軒，慈悲登寶座，飛鳥躡雲根，皈依登臨寶座天尊」。表白：「雲散家家日，春來處處花，慈悲登寶座，齋主獻香茶，虔備香茶果，滿堂普奉獻」。向諸

聖獻供，道眾唱獻贊：「今闕洞中千歲棗，玉京山下萬年桃，列位高真登寶座，來朝上帝列班好，雙雙金童奉玉盞，對對玉女持金盤，皈命普奉獻天尊」。全場肅靜，高功吟念：「臣等，威望慈悲，洞垂昭鑒……所有建壇狀文敷宣，伏望大道慈悲朗聽」。宣讀狀文，即畢，唱傳奏贊：「三界功曹值符使，神通廣大實威靈，升天達地如星火，出幽入明似風行，為吾傳奏達凡意，速去急來不留停，不違本願同終始，有功之日名上青，皈命狀文焚化天尊」。表白：「狀文焚化付通傳，四值功曹代為宣，今宵臣司同齋主，酌茶奉送登雲程」。唱贊：「皈命遊行三界天尊」。狀文焚化，說文：「臣等威望帥威，洞垂昭鑒，惟願……恭瞻帥威請登雲程」。舉：「哀情上達天尊」。誦念青華誥：「志心皈命禮，青華長樂界，東極妙嚴宮，七寶放壽林，九色蓮花座，萬真還拱內，百億瑞光中，上清靈寶尊，應念玄元始……太乙尋聲救苦天尊青玄上帝，太乙九幽拔罪天尊青虛上帝，太乙朱陵度命天尊青明上帝」。說文：「臣等威望慈悲，洞垂昭鑒……稱揚寶號，皈命信禮，道經師寶天尊」。道眾起立，唱三皈依，高功並齋主三跪九叩首，禮畢，道眾就坐。高功舉：「玄師宥罪天尊」。回向，說文：「向來，建壇事畢……」，接唱天尊尾：「威權寶座天尊」。唢呐吹奏曲牌，高功退壇。^③

以上科儀所描述的是追薦功德第一出科儀宣行的內容、宣行的形式。靈寶皇壇的每出科儀都有一冊科本，據王經師老道長說是祖上傳下來的。他們兩兄弟帶到新加坡後陸續進行了整理，顯而易見的是，整理過的科本加重了援佛入道的成份，這在請聖一節中略見一斑。科本原為手抄本，為了開班授課，現也印刷裝訂成冊。科本中的唱贊經韻，均在字位一旁標有板及拖腔的符號以框約韻腔的板拍節奏。「一」為板，「」為拖腔，「」的後面有幾個「」就是說明該字在唱足一板一眼後再拖幾小節。說到板式，靈寶皇

壇的唱贊經韻有「四板頭」和「二板頭」兩種，前者速度較快，後者較慢；兩者起板的鑼鼓經不同，四板頭是從正板起：x — xx — x · x — x xx — xx — xx — x —；二板頭是從眼上起：x — xx —。另外，清壇和幽壇作板的敲擊法器也不相同，清壇以鑼作板，幽壇以鈸為板。在科儀宣行的過程中，我們也發現所有的說文不是說不是直誦而是以一種上下句結構的簡短腔體反覆誦，它的上句落音為 re ，下句落音為 so ，樂句隨經文字位或擴充或縮減。這樣以來，使得整個科儀的音樂性更加豐富。這裏還要提及的是靈寶皇壇的道士誦經唱贊雖說是用地方方言，但並不是純正的海南島地方語音，用的是瓊山音與東坡音的混融語音。以「上徹三清四帝前」這句經詞為例：

上徹三清四帝前

普通話拼音：shangchesangqingsidigian

海南方言：jiaoxidashendididai

瓊山與東坡音：xiangxidanshenshudixian

這一現象也進一步印證了中原文化對海南島文化的影響及其兩者的互為混融。

三、靈寶皇壇在社區傳統民俗活動中所扮演的角色

新加坡的華人社區保留著很好的傳統習俗，而大部分的傳統習俗又與道教不無關係。靈寶皇壇也於其中扮演著重要的角色，這從他們經年例行活動及參與的重大活動中可窺見一斑。

每年的農曆正月至二月間，靈寶皇壇舉行「祭流年」活動。「祭流年」其實就是「補運」。華人的習俗認為每人每年的運程都不一樣，為了避凶趨吉，卻禍納福，運程差的就要行補。他們應信眾的要求，在社區各處設壇辦事。祭流年時先請聖，請來值歲星君及二十八宿。信眾將姓名、生辰八字及居家地址寫在百解疏文上，為之服務的道士，根據信眾的生辰八字從通勝中查出新一年的運程，然後指導需要去拜神明及全年應注意的事項，並送給善信一張平安符隨身攜帶。

農曆二月十五，設壇進表，慶祝太上老君聖誕。

自一九八一年起，每年農曆三月選擇吉日舉行集體放生儀式，體現道教太上好生，天心慈愛的精神。放生之前舉行道教儀式，道長帶領善信參拜三清道祖，誦《三官經》、《太歲經》、《本命經》，拜禱消災解厄，天官賜福。由於放生誦經感應力強，普皆得益，參加放生的善信逐年增多。

農曆五月十六日是教主張天師的誕辰，這天，靈寶皇壇設壇誦經、進表慶賀聖壽。

農曆七月慶贊中元。中元節本在七月十五，但在新加坡已經演變成為一個時間跨越整個七月的民俗節慶。一到農曆七月，從月初到月尾到處彌漫著慶贊中元的氣氛。各行各業及各個居民點，甚至其他族群的民眾都組織「中元會」於本月安排日期共慶「鬼節」。這時的中元節活動內容已與舊時傳統大相徑庭，教職人員誦經、普度只是其中一部分，更多的是宴會、歌台、喊標，分發福物等。全島各個角落的慶贊中元會場都是熱氣騰騰，異彩紛呈，構成了一幅巨大的別開生面的民俗畫卷。靈寶皇壇除自身慶贊外，還應邀到各個中元會會場服務，由他們請來該「中元會」供奉的主神，活動中間小施功德，活動結束時再前往送神。

農曆九月廿七日慶祝華光祖師聖誕。靈寶皇壇拜華光大帝、為之祝壽是有一番來歷的：清代，道教得不到官方的支持，流入民間後也常變換著生存的方式。在海南，道班常以戲班為掩護來逃避官府的查抄，海南人崇華光大帝為海南戲的祖師，做戲前都要參拜。久而久之也成為海南道教的主神之一。靈寶皇壇為加強內部的親合力，在這一天藉慶祝華光祖師聖誕之際相聚一堂，以打杯推選出爐主，主催、打理來年慶祝聖誕的事項。

作為一個道教組織，靈寶皇壇積極參與本地道教界舉行的多項重大活動。

1979年，新加坡第一個經由政府批准注冊為合法道教團體的「三清道教會」成立，這是新加坡道教發展史上的一個重要里程碑。靈寶皇壇對此作出了重大貢獻，不僅是該會的中堅力量，而且捐出多年的積蓄（包括幾位老道長的個人捐款），購置產業以充做會所。1994年，三清道教會成立十五周年慶典；1999年成立二十周年慶典暨國際道教宣弘大會，靈寶皇壇出錢出力責無旁貸。

1985年12月，三清道教會聯合香港、臺灣道教團體啟建「護國祈安大清醮暨水陸超度大法會」，一連五天，是新加坡開埠以來的首次由海內外道長共同舉行的大型法會，靈寶皇壇參與其盛，奉行醮事。

1993年5月3日至7日，新加坡道教總會成立後的第一次大法會在文禮大士伯公宮對面大草場上舉行，由本地和來自北京白雲觀及臺灣的道長聯合啟建「護國祈安大清醮暨超度大法會」。靈寶皇壇眾道長於期間主持集體放生儀式。

1994年和1995年，兩度參加《道教文化月》活動。

1998年，新加坡勝安航空公司的一架客機失事，機上全體人員罹難。靈寶皇壇與廣東籍、福建籍道長

共同參加了由新加坡道教總會舉行的「勝安空難罹難者追薦超度法會」。

2003年5月10日至11日，為對抗SARS，新加坡道教總會在三清宮舉行「消災解厄大法會」，靈寶皇壇道眾偕同多個道壇的道長24小時不間斷地輪流誦經做法，合助力，抗熾息災。

2003年6月，新加坡廣肇惠碧山亭舉行五年一度的「萬緣勝會」，靈寶皇壇設壇興教奉行法事。

四、結語

靈寶皇壇作為海南道教在新加坡的傳承者，在半個多世紀的歷史進程中奠定了它在新加坡道教界的地位。在廿一世紀的今天，它將與時並進，為道教事業的發展作出新的貢獻。日前，靈寶皇壇已獲政府批准，成為合法注冊的宗教團體。在此，殷望靈寶皇壇的諸位，在弘法闡教的過程中，能從文化的層面和理論的深度予以更多的觀照，這於靈寶皇壇新一代的傳承者尤為重要。



- ① 參見彭松濤：《道教傳入新加坡的概況》1993年7月《道訊》第3期，頁4。
- ② 參見彭松濤：《道教傳入新加坡的概況》1993年7月《道訊》第3期，頁4。
- ③ 參見彭松濤：《道教傳入新加坡概況》1993年10月《道訊》第4期，頁2—3。
- ④ 參見盧國龍：《渴世佳公子 塘官誦仙人》2003年第4期《中國道教》，頁18。
- ⑤ 參見靈寶皇壇科書《幽齋建壇超度金科》（手抄本）

澳門的道教科儀

吳炳鈺

道教是以黃老道家理論為基礎，並吸收了古代神仙傳說和民間神鬼信仰而形成的一種宗教實體。它具有獨特的教義、信仰、經典、科儀和進行宗教活動的場所。道教科儀是進行道教儀式的規矩和程序，「科」可解作動作，在《說文》中科有程、條、本及品等義，在《玉篇》中科亦作程，故「科」即程式。「儀」為典章制度的禮節程式、法式、禮式和儀式等。在道藏中將科儀分為四大類^①：戒律（戒條、律文、授籙及傳戒等）、威儀（齋醮、壇儀及法服等）、贊頌（經頌及詩歌）及表奏（榜文及奏疏等）。當中威儀、贊頌及表奏是道教齋醮儀式內容的骨幹，包括了道教徒「做道場」的經典、規矩、程式和奏疏，所以也稱為「道場科儀」或「齋醮科儀」。舉行道場科儀是道教徒及信眾按道教教義思想的傳統祭祀行為，同時，由於信眾對於神仙崇拜和法事活動十分推崇，不論是傳統的自然崇拜、祖先崇拜、到人生的禍福祈禱等等，皆可通過「做道場」來納福保安及除煞祛邪的目的；例如：在關發進表時焚燒疏文傳奏天庭的儀式，便是讓信眾藉這種宗教行為寄托自己的信念和訴愿。同時，道場科儀亦具有益人倫、厚風俗^②的效益，增進人文情懷和社會凝聚力，潛移默化產生一種祛惡向善的觀念。道場科儀中還包含著豐富的中國傳統文化成份，道場中的科書、經典、曲調、神像、扎作及道服都是中國文學、音樂、雕刻、美術、工藝及服裝的薈萃。

正一派和全真派是道教兩大派系，正一派以齋醮符籙見長，正一派的科儀最明顯的特點是具濃厚的地方和通俗性，讓信徒和民眾易於理解、明白和具「道不離俗」的傳統。正一派的散居道士紮根民間，除在

俗世修道，還為信徒和民眾進行道場科儀，以「做道場」維持生計。同時，為了適應民眾信仰和風俗的需要，其科儀內容更具濃烈地方色彩和鄉土風格；往往同一科儀項目，因地方風俗習慣迥異，各地都有不同演繹方式。全真派以修身養性，其科儀的特點是幽深典雅，含蓄深沉，以修持為主體，同一科儀的儀範，全國十方叢林都大致相同。^③

一、澳門的道教情況

在介紹澳門的道教科儀之前，首先簡略的談談澳門的道教情況：

澳門在1557年葡萄牙人東來以前，原是個岩石嶙峋的小漁港，漁民在此歇息補網，這時候澳門原屬香山恭常都。^④道教三世紀時已傳入廣東番禺及香山，根據香山縣志^⑤中有一則漢魏時間陳仁嬌仙女傳說中所述的「仙女澳」，便是現時大橫琴島，此島與澳門極為接近。經過了數百年時代的演變，現時澳門的道教團體可以分歸納為道教廟宇，正一派散居（伙居）道院及全真派壇堂三個類型存在^⑥：

1. 澳門的道教廟宇

現時澳門面積約268平方公里，人口約四十四萬一千六百人，澳門居民以華人為主佔總人口的95%，道教和佛教廟宇共43間。^⑦除了四間是佛教寺廟之外，其餘39間（包括4間觀音廟）均供奉道教諸神為主神，當中大部份是供奉民間之神，計有五間媽祖廟、兩間哪吒廟、三間土地廟、三婆廟、康公真君廟、譚公廟、關聖帝君廟、蓮溪廟（供奉華光）、包公廟、呂祖仙院、蓮峰廟（供奉天后）、先鋒廟、女媧廟、

醫靈廟、魯班廟、大王廟（供奉洪聖大王）及南山廟（供奉鍾馗）等；而供奉大羅神仙只有氹仔的北帝廟。這些廟宇多由街坊或知名人士所組成值理會負責管理廟內事務。

在澳門廟宇之中，媽閣廟是歷史最悠久的廟宇之一，為澳門三大古廟之一，現在是澳門香火最盛的廟宇。其次，在清末道光、咸豐年間在廣東出現崇奉呂祖信仰，後多傳至香港，更發展為最多宮觀崇奉之主神。^④在光緒年間，呂祖之信仰已傳到澳門，這便是呂祖仙院。以下便分述此兩間較有特色的澳門廟宇。

媽祖廟是澳門最著名的名勝古跡之一。媽祖廟亦稱媽閣廟，澳門民間古老傳說，謂於明成化年間（1465—1487）閩潮商賈興建與當地居民商議，在現址立廟奉祀媽祖，現時媽祖廟內共有三座天后殿，以建於明朝弘治元年（1488）的弘仁殿。若以確實史料為據，則建於明萬曆三十三年（1605），建成廟內的第一所天后殿，門前橫樑上刻「神山第一」四字，下方刻「明萬曆乙巳年德字街眾商建……」。

澳門最早的地名很可能就是以媽祖命名的。葡國人於1557年來到抵達澳門時，於廟前對面登岸，看見有一間神廟，詢問居民此地名稱及歷史，但居民誤會所問，指為廟宇，並答稱「阿媽」，葡人便以其音譯澳門葡文名稱的由來。

呂祖信仰在澳門最先出現之廟宇，便是呂祖仙院。要了解呂祖仙院，則可以參考呂祖仙院內立於光緒十九年（1893）吳德靖撰的《創建澳門三巴門呂祖仙院碑記序》。此亦對瞭解早期澳門道教脈絡甚具參考價值。碑文中謂呂祖「乃於光緒庚寅春元旦花宵，降壇於羅浮山朝元洞一中精社，乩示要在澳建立仙院行台一所，普濟群生，以收修士。時有吾師在側，道號戴靈山，樂承其任；……至辛卯春，余承師命下山，來澳倡建，……」^⑤，由此可見，澳門的呂祖仙院，實傳自廣東羅浮山朝元洞。若從上述源流來看，呂祖仙



院和香港大部份宮觀一樣，與廣東的道堂宮觀有密切的關係。^⑧若從科儀經本上看澳門與廣東道堂宮觀之關係，則可參考下文有關全真科儀部份。

2. 散居道院

澳門的散居道院是屬於正一派散居道院，由於本澳以前是一個漁港，在四十至六十年代，當時漁民喜慶嫁娶、新船入伙、酬神、葬禮都禮請散居道士上船進行道場，每年廟宇恭賀神誕及中元法會都延請散居道院負責。當時散居道院包括：陳靜修、陳同福、周耀池、徐亮、陳添、盧灶、何威、吳慶雲、麥華福、麥麗昌、何九、林開、林星、林標、林威、周光、陳浩欣、李根、鄧雲開、許添、范成、謝寶、梁昌、羅成就、余森、黃西、鄧坤次及何蘇約共二十八間，^⑩散居道士約有四、五十人。^⑪1949年第六十三代天師張恩溥道長從國內到臺灣時，途徑澳門，為十多位散居道士頒授「太上三五都功經錄」，當時授錄道士，現時只剩八十歲李玉成道長與七十四歲吳京意道長。現時散居道院只有吳慶雲道院^⑫及李七道院等八間正一派散居道院，而散居道士則約有十多人。

3. 全真派壇堂

澳門的全真派壇堂有信善二分壇、信善祖壇及雲泉仙館，信奉呂祖，為非謀利的道教慈善團體。從以下信善二分壇及雲泉仙館的歷史來看，可以看出澳門全真派道堂發展與香港的關係。

信善二分壇

是純陽派呂道會信善堂的第二分壇^⑬，信善堂於1935年（乙亥）在廣東省廣州芳村，由李藻信、黃藻善及

梁藻智等所創立。後因七七事變，國內時局紛亂，李耀宗及黃藻善等在廣東省南海縣成立信善堂一分壇。光復後，梁藻智等從廣州轉到澳門營生，與澳門人仕劉揚能、冼揚瓊及劉揚球等於1946年（丙戌）成立信善二分壇。其後，信善堂黃藻善及信善二分壇道侶屈展別在澳分別成立信善祖壇及紫閣玄觀。六、七十年代梁藻智、信善二分壇道侶何永濟及霍嘉仁、紫閣玄觀羅紫彥等往香港發展，在港成立了信善三分壇、六合聖堂等道壇及重光紫閣玄觀。^⑧從信善壇的歷史發展來看，信善壇之發展是源於廣州順德，再傳至澳門，然後再往香港發展。

雲泉仙館

澳門雲泉仙館溯源於廣東西樵山雲泉仙館，^⑦與香港雲泉仙館同出一源。1938年，10月日軍攻佔廣州，以西樵山為軍事重鎮，西樵山雲泉仙館道侶四散。道侶紛往香港及澳門避亂。往澳門的西樵山雲泉仙館道侶：黃豫樵及何海科等，為延續道統，於1940年呂祖聖誕期間成立西樵山雲泉仙館旅澳門聯誼處。1965年正式註冊成立澳門雲泉仙館及1978年成立雲泉仙館慈善會。而移居香港之道侶吳禮和、陳鑑波等人組織賀誕會臨時敝會，後於1944年正式成立香港雲泉仙館。^⑧從以上雲泉仙館歷史看出，澳門雲泉仙館的成立，早於香港之雲泉仙館。

除以上三個類型外，於二零零一年三月二日道教人仕吳炳銑、鄭揚立、葉達及陸偉文等，為推廣宏揚中國道教文化和精神，聯繫澳門道教團體及人士，促進澳門道教與內地及海外道教團體的聯絡與交流而成立澳門道教協會。

二、澳門道教科儀之特點及介紹

承如上述，由於澳門道教廟宇以值理會的模式管理，如進行道教齋醮，則禮聘散居道士主持。在六十年代以前，大三巴哪吒廟、柿山哪吒廟、關帝廟、康公廟及下環街土地廟等，每年在神誕時都舉行清醮祈福法會，時間為期三至四天不等。

近年則只有大三巴哪吒廟仍有進行慶祝哪吒太子寶誕的清醮法會。而民眾因喜事或白事舉行道場亦由散居道士主持。到了六十年代以後，澳門全真派的壇堂才進行齋醮活動。

總括來說，正一派散居道士的科儀是澳門道教科儀的主流。而散居道士所進行道場科儀中有正一派的科範，也有全真派的科儀，這是澳門道教科儀的一大特色。

1. 正一派的科儀

澳門散居道士的宗源大部份從廣東省順德縣、中山縣或珠海縣移居澳門。吳慶雲道院的吳謁元道長（吳京意道長之祖父）原籍順德黃茅涌，在清初民初從家鄉來到澳門；陳靜修道院的陳厚坤道長祖籍珠海沙尾鎮；麥麗昌道院的麥牛道長則是珠海灣仔鎮人仕。

從現存於澳門之科儀經本來看，亦可以得出澳門正一派科儀的宗源是來自廣東。如：現時傳下來鳳城^⑩鏡湖道院之金剛水幽金科和玉山淨供（光緒十九年（1893））、鐵城^⑪逸德堂之玉山淨供（民國七年（1918））、太和道院之玉山淨供（粵東南邑龜溪^⑫合真堂藏板，光緒六年（1880））^⑬都顯示澳門散居

道士與當時粵西南部各城鄉鎮有著密切關係。

由於本澳以前是一個漁港，漁業風險大，在茫茫大海上，天氣變幻無常，漁民們感到恐懼和彷徨無所依，將生存寄托於上蒼諸神的眷顧，祈求神靈保佑出海平安。同時，亦盼滿載而歸，但魚群的去向難以預料，令人捉摸不定，漁民唯寄托神靈予以啟示和保佑。^②所以，每當新春開航、歲晚休航、滿載返航或遇風險平安回航、喜慶嫁娶及新船入伙等，漁民都禮請散居道士上船進行道場以酬謝神恩。

在周貫一道長所編之「醮果」一書^③，撰錄了多篇漁民因風告許天醮開光、拖船因遇風平安酬天醮、遇石撞穿船底平安酬恩建醮及海面貿易遇賊平安酬恩建醮的榜文。其中在拖船因遇風平安酬天醮榜文云：「信等江湖泛宅，網罟營生，駕一葉之扁舟，直逾南海，破千尋之巨浪，幸借東風，詎料逢日逢某某之辰，渡過某某之海，天愁地慘，風捲雲飛，夥伴倉惶，向虛空而籲，懸帆櫓字穩，荷神聖以扶持……」。為神像開光榜文云：「信等歷年信奉香火滿堂，座在船上常叨庇祐，年深月久，煙封塵蓋，不誠雅觀，送神離位，伏請良工鋪金換彩，各式重新，茂介靈通，理宜安奉，謹詹今月某日，始仗道眾，就於船內，修建酬恩禮斗開光功德一堂……」。上述榜文內容都描寫了漁家對神靈的倚賴及崇敬。

本人幼時經常隨祖父及父親到船上觀看做道場，當時在澳門半島沿下環街至沙梨頭海面一帶，每逢農曆二月、四月、五月、八月、十月、冬至前後及歲晚，是漁民舉行嫁娶及酬神的日期，做道場的音樂喧天，鑼鼓聲響在海面此起彼落，好不熱鬧。除了吉祥道場之外，漁民因白事而舉行的度亡道場亦需要散居道士上船進行道場。散居道士為漁民所做道場，無論是吉祥的或度亡的，在科儀方面都以正一派為主。

以下介紹澳門散居道士為漁民或陸上居民因結婚所做釋褐道場、因酬神所做開光道場，因薦亡所做十



念科儀及度亡科儀的內容。這些道場在香港已很少機會看到，即使做這些道場，亦已精簡了不少。在澳門，卻仍保留了全部的內容。

釋褐道場

道教的道場是由一個一個科儀組成的，以一天慶賀結婚釋褐道場為例，是由開啟、請將^②、禳解、還（雪）愿（冤）、釋（脫）褐、禮斗、施幽及謝壇各科儀所組成，一般由早上九時開始至下午五時結束。

在釋褐道場開始以前，道長及樂師演奏15-20分鐘廣東粵劇傳統的喜慶曲牌——例如：八仙賀壽、六國大封相及玉皇登殿^③作為鬧台^④，同時，藉此通知停泊在附近船隻的親友，道場將要開始及邀請他們前來參觀。

開啟科儀：包括淨壇、焚香啟請師聖、上供、以雷令宣召功曹官將、發送表文及回向。

請將科儀：高功啟請上聖高真及五方五營兵馬，科書中有云：「兵隨印轉、將聽令行、承差官將、捧牒登程」，發符以靈符召請天將、功曹及符使傳遞等神，傳送符文通報三界帝闕，將信徒的愿望上達給神靈。

禳解（解洗）科儀：由解結、解流年（小解星）^⑤、斬白虎、過關及送凶星項目組成。

解結：為信士解除平日所積之罪愆，共有三十六解，各解一罪結，科書中有云：「壇有靈符三十六、道道消災消厄禳」。信士依次投一枚錢幣於水盆之中，並燃一道符，以寓積罪如幣沉於水底。啟請東、南、西、北五方代人特為信士命中或有所犯之流年月障、三災四煞、五虛六耗、七傷八難及九厄十纏等一切凶星，遠離命位和速送他方，以祈災殃殄滅及善瑞咸臻。

解流年（小解星）：古代術數稱人之命運與人降生的年月日的八字有關，人的年命會有吉凶順逆的變化。解流年就是為信眾解除當年命宮之凶煞。

斬白虎科儀：傳說白虎是中國民間一種凶星，白虎每年驚蟄節氣開始活躍，所以粵人當日舉行「祭白虎」的習俗。^②然而，人們相信白虎在一年四季任何時間都可能開口對人畜帶禍，所以「斬白虎」的儀式，便是意味著把各種凶煞統統斷去送走。

過關（度關）^③：據說人自誕生之日起即要遇到種種關隘，每關均有神煞把守，計有閻王關、天吊關、四季關、和尚關、金鎖關、落井關、深水關、五鬼關、百日關、白虎關、湯火關、天狗關、浴盆關、四柱關、雷公關、短命關、斷橋關、千日關、將軍關、鐵蛇關、雞飛關、鬼門關、夜啼關、下情關及急腳關二十六關煞，^④若不破煞度關，累歲迤邐和交上惡運。

送凶星：在行儀方面，以紅船送走煞神。科書最後部份的送煞文有云：

設送凶星事當遇 邪神鬼怪不停留

鑒過主人茶共酒 從今遣送往揚州

奉命而來奉命去 五湖四海任遨遊

忙解纜 速開舟 急急撐開水面浮

此處不堪邪鬼住 他鄉別境任遊行

一刀斬斷船頭纜 從今之後永無愁

將全部凶星送走，隨紅船遠離信士，紅船在海中焚化，眾徵災煞頓滅，與禳瘟科儀^⑧十分相似。

進行解結、解流年（星）、斬白虎、過關及送凶星的宗教儀式，與自古迄今，人們都尋求著安全的生存環境或現有生活環境的安全有莫大關係。無論農耕或漁業，由於個體家庭經濟基礎的薄弱以及地域性的水旱、疾疫、風災和海難等等，都給人們的安全造成極大的壓力。一般在災禍發生或災禍的預兆出現時，人們都藉進行祈禱、驅邪及送瘟等科儀，認為可將造成災禍的根源去除，覺得安全有了保障。儘管這種安全感的獲得，常常只是一種想像中的承諾和慰藉。^⑨但這也是舉行道場科儀為信眾尋得思想解脫所發揮的功能。

雪愿科儀：科儀內容是告戒信士解除因受世俗權利及物慾迷惑，而頓生不睦、浪費、欺騙、綺言、妄語、惡口、兩舌、背信及欺凌等惡念。道長啟請五營兵馬，為信眾在黑部上查得所犯上述惡愆，奏報天庭，懇請玉皇大帝，解除罪垢、勾消冤愆及福星常照，包涵著坦白從寬之意義。然後進行讀星轉運燈儀，道長虔誠唱誦燈偈贊頌天神，信眾繞法壇而行，藉燈之燃消災解厄，燈之祝而賜福延齡。

釋（脫）褐科儀：釋褐^⑩原謂脫去布衣而換上官服，即做官之意，這裏引伸為孩子脫去襁褓，長成人之意。告之褐男及褐女，以今長大成家，須莫忘父母自誕生以來，冬寒夏暑及春暖秋和之常切繫懷與過慮，無負啾唧多端及養育難辛之千般辛苦。加冠受室或戴笄于歸後，更須對父母及翁姑尊敬盡孝。還勸諫新人須重兄弟情、夫妻相敬如賓、敬六親、重友情、敬神、不怨貧、積極工作、勤積蓄、修品格、誠實待人和勿染上不良嗜好與習慣。

上述科儀內容都是蘊涵道教之世俗性的道德規範和戒律，要求修好自身品格和處理好人與人之間的關係，杜光庭視仁、義、禮、智、信等為「大道自然」之表現；為此，學習父慈子孝、兄友弟順、夫信妻賢、九族和睦、尊老撫幼、教誨愚鄙及上下信向等皆被視為「學道」的行徑。同時，上述科儀的文字均以廣東的通俗俚語寫成，道長亦以廣東民間說唱方法以南音、木魚或龍舟^⑤形式唱誦，使易於明白和具趣味，並且面對面向新人勸諫和教化學習以上道教之道德規範和戒條。

禮斗科儀：禮斗科本沿用光緒丙戌年（1886）省城珠光西約星河道院藏版，科儀內容方面包括禮師、衛靈^⑥、發爐、宣左班及右班、迎帝及宣九皇^⑦寶誥、運香、上供、讀燈轉運、朝禮上聖、斗父、斗姆及九皇、誦北斗經及斗姆誥、懺悔、解厄、上表、祝願、復爐及禮謝。音樂方面，以廣東粵劇敲擊樂作為過門及耍曲，增加了熱鬧的氣氛，也更突出了科儀的鄉土性和風俗性。

酬神開光道場

酬神開光道場是漁民為平安回航、新船入伙或歲晚酬神而舉行的道場，酬神開光道場由開啟、請將、開光、解洗、禮斗、收邪、還愿、施幽（先天濟煉^⑧或玉山淨供^⑨）及遊九洲各科儀所組成，同時有耍曲（八仙賀壽、六國大封相及玉皇登殿）等曲牌演奏及雜耍（火繩、火碗、火蓆）表演。道場一般由早上九時至下午五時或由下午三時至翌晨六時，大型的由早上九時至翌晨六時。

收邪科儀是酬神開光道場的主要科儀，是由收邪、開禁、斬白虎、雜耍及旺船項目所組成。

收邪：道長首先啟請諸聖高真及天地水府五營神將守護壇所，協助收除船中、家內凶吉神煞，請出號



令、劍、旗、號角等法器用作收除妖氛。壇前法壇上五方各置一小碟，其上放有一畫上面譜的蛋，代表五方凶煞。經灑淨及念咒等儀式後，道長以一個埕，其埕口的面積大於畫上面譜的蛋面積，埕口向下，以旋轉方式將法壇上代表五方凶煞的蛋續一收入埕中，然後以靈符封埕。在大鑼大鼓的敲擊樂襯托下，增加現場緊張和扣人心弦的氣氛。

開禁：道長以五個小埕，代表隱藏於水、火、木、金及土的煞神。道長燒符唸咒後，以劍續一打開或打破小埕，表示各類煞神隨符所化及遠離船／家中。

斬白虎：由於豬之足部色澤是白色及形狀酷似一隻老虎，以豬足象徵白虎，在道長引令下，信士以利刀，手起刀落將豬之足部前端斬去，寓意將白虎的頭斬去，驅除一切凶煞妖氛。

雜耍：散居道士亦須懷玩雜耍的技能，在收除凶煞後，為了慶祝及多謝神靈扶助，他們舞動火繩、火碗及火席作為表演項目，以娛神娛民。

旺船：信士手持火炬，在道長號角聲下，以松香粉末灑在火炬上，遍灑船／家中每一角落，以蕩除所有穢氣。

遊九州科儀：在各科儀完結後，天已將曉，道場亦接近尾聲，將全部神像請到燈樓內（道內人稱為舟盤），燈樓放在鋪上彩布的檯上，兩邊信士以手拉動燈樓兩端的繩子，使燈樓在彩布上前後方來往。道長以說唱南音方式，唱各神遊遍廣東省九個州——廣州、惠州、潮州、韶州、雷州、廉州、高州、瓊州及德慶州的情況及信士在每個州分別購買茶、果、花、油、布、靈杯、酒、檳榔、點心及香等供品以作供養諸神之用。遊罷九州之後，以問杯方式伏請諸聖家神，在道長和樂師吹打演奏喜慶音樂及

連串鞭炮聲下，送回船中神龕中安奉。

在度亡科儀方面，為剛去世人士舉行一晚的道場，則由開啟、發奏、詣靈（開位）、度亡、給碟、巡繞、解結、散花、散果、小幽、囑附從人及渡仙橋十個科儀組成，道內人稱為十念科儀，在五、六十年代由下午七時至翌晨六時。

十念科儀

度亡科儀：首先淨壇請神，誦破獄靈章，召請亡者及誦浣神蕩穢神咒，洗滌亡者幻身濁體。以香開悟和解釋六根之悞染和業障，並誦救苦經，亡者聞經悟道和托化仙鄉。

給碟科儀：以香導亡及皈向十方救苦天尊，懺悔悉除生前貪、嗔、痴、愛、縱、喜、怒、愛、惡及憎；為亡傳誠及宣九真妙戒後皈向「道、經、師」三寶。

巡繞科儀：巡繞科儀是燈儀，孝士手持燭炬，道長唱誦金光神咒，以燈下照地獄，照徹幽冥及八方開明；亡者睹見光明，脫離黑暗；然後皈依三寶，往生仙界。

解結科儀：是恭對慈尊為亡者懺除三業六根：眼、耳、鼻、舌、身、心及口之罪業。解除冤結之後，亡者六根清淨，超昇仙界及飛鳥南宮。

散花科儀：是以牡丹、海棠、山茶、杜鵑及芙蓉等三十六種名花、形態和盛謝情況，春夏秋冬四季變化，來敘述人生喜哀、苦難和生離死別，感嘆人生無常，寓意應利用和珍惜在世之時，積善修德。以廣東地區流傳的說唱方式：南音演繹。

囑附從人：在靈位旁之一對紙札男女，是陽人為孝順及尊敬亡者而設的佣人，道長為一對佣人開光，



吩咐如何在衣食住行等方面待奉主人，同歸道路及承功往化。

渡仙橋：設金橋及銀橋一對於壇前，橋頭為亡者三獻酒，道長以靈幡引導登上金、銀及仙三道橋，以唱述亡靈歸冥路，到奈河的情況，檢部上記錄在世間時持齋行善者，登仙橋上過，在金童引領和仙樂吹奏下登步上方，皈依三寶；但有罪之人則沉淪波底。奉勸世人積善修德，以免於歿受永囚地獄，受黑暗之苦。

度亡科儀

為度亡而做的三旬齋或五旬齋等的度亡科儀，則包括：開啟、詣靈（開位）、拜懺（十王懺）、破獄、遊十殿、沐浴、關燈解結散花、幽科、囑附從人、過橋及謝壇。如做二晚或三晚的道場，則加上懺悔、咒食、傳符給錄、度人經、血湖經及諸品經等科儀。

破獄：燈儀是道教齋醮儀式中常用科儀的一種。南宋以後，道教靈寶齋法中大量編纂了各種燈儀。破獄屬於九幽燈儀，亦是燈儀中最有代表性及流傳甚廣。澳門的破獄行儀是以唱念為主，與香港及新加坡散居道士以舞蹈為主的形式有所不同。高功法師執靈寶策杖，存自己作太乙救苦天尊之形儀：

吾師天中太乙尊 常善化形十方界

以此威神化大悲 濟度眾生無量苦

九幽重泉幽暗府 普令洞照得光明

牛頭獄卒盡超度 罪爽沉魂俱解脫

三途五苦諸囚魂 考對停聞上紫清

見聞有情及有性 咸此皆成無上道

口念咒語及率班演誦經文，燒符和幡，以杖依序將設在東、南、西、北、東南、西南、西北及中央方，寓意九幽地獄的瓦片續一擊破，以拯拔幽魂出離黑暗，免受地獄之苦及身度光明之界。

關燈解結散花科儀是由「關燈科」、「解結科儀」和「散花科」三個科儀組成。關燈之「關」是關告、關報之意，關燈就是關讀神燈，照開冥路，召取亡魂，修齋懺悔，來承恩果。

在澳門，正一派寫傳文化皆藉輾轉抄騰方式及師承的傳統而流傳，所以現存在澳門各正一道院的正一派科本，各所持的綱次及文字有其差異存在。本文所根據的經文內容，主要是參考澳門吳慶雲道院所藏之經本。

2. 全真派的科儀

正一派道士按世襲和師承的傳統，「做道場」時循正一派的經本是理所當然的。但是在澳門，全真道的科儀，亦存於正一派道院中。為什麼澳門正一派散居道士兼蓄了全真派的經本呢？以下兩宗事例大抵可以將這個有趣的課題作一解說：

1. 羅浮沖虛觀至玄真人梁叔雅道長於光緒二十年歲次甲午年（1894）所撰玉山科序^②中所述「昇真道長因傳其書而問序於余，余衡學淺陋未識旨歸，獨是莫為心前雖美弗彰，莫為心後雖盛弗傳，古城李印清既序於前，愛舉平日所粗得於道者，勉贊政言以弁端首」。羅浮沖虛觀是廣東省聞名的全真派道觀，文中之昇



真是澳門散居道士周貫一道長的道號。從周道長所編之「岡陵獻頌」及「對聯拾趣」兩書^⑩亦選錄了許多梁叔雅道長所作榜文及楹聯，從此可見兩入之道誼深厚，私交甚篤。沖虛觀和廣州市全真派道觀三元宮的科儀藉此關係傳到澳門是可以理解的。

2. 澳門鏡湖醫院慈善會會史中記載1923年及1933年該院分別因風災及遷義莊啟建萬緣法會：「1923年八月廿三日本院會議議案：本澳此次陡遭風災，陸海居民死亡甚眾，……似宜啟建萬緣勝會，延請僧道來院作以起度幽魂」。^⑪「1933年鏡湖醫院遷義莊蓮花山下（即提督馬路，現時蓮峰球場對面），舉行開幕典禮，同時舉行追悼救國陣亡將士並設萬緣附薦大會……這次普渡亡魂，分設六個壇」。^⑫根據李玉成道長^⑬與吳京意道長口述^⑭，沖虛觀和三元宮都應邀蒞澳設壇參加上述兩次法會。以上資料亦可是全真派的科儀存留澳門另一個重要的佐證。^⑮

在周貫一道長所撰編「岡陵獻頌」一書中輯錄澳門各廟堂慶祝神誕的榜文，其中包括慶祝龍王寶誕、天師寶誕、重陽王帝君寶誕、福祿壽三星寶誕、華光寶誕、龍母寶誕、城隍寶誕、東嶽寶誕、洪山三聖公寶誕、金花夫人寶誕、禾穀夫人寶誕、關帝寶誕、觀音寶誕、玄天上帝寶誕、玄壇寶誕、康公真君寶誕、七姐寶誕及天后寶誕。由此可見，正一散居道士當時為慶祝廟宇神誕而舉行清醮道場，十分鼎盛。

上述清醮道場所採用科儀，以全真派的科儀為主，經本多是省城三元宮的藏版；包括：玉皇寶懺^⑯、東嶽寶懺^⑰、三元寶懺^⑱、百拜寶懺、供諸天、祝星^⑲、禮斗、玄門早晚堂功課經^⑳、先天濟煉、玉山淨供或金剛水幽^㉑等。

從周貫一道長所撰編「岡陵獻頌」一書，可知澳門正一散居道士當時為慶祝廟宇神誕而舉行清醮道場

是十分多。而清醮道場所採用的經本科儀，則以全真派的為主，這說明了澳門正一派散居道士兼蓄了全真派的經本這一現況。

除此之外，還須注意的是，據《道風百年——香港道教與道觀》的研究^⑤指出：「長期以來，香港新界鄉村由廣東正一派道士擔任建醮禮儀。……為地區主持孟蘭醮會、太平清醮醮會及喜慶、祈福法事」一九八零年代以後，宮觀漸多為新界村民打醮」。但澳門正一派散居道士採用具宮觀風格的全真派科儀與香港鄉間或廟堂建醮所採用正一派行儀方式，例如：啟壇、禁壇、迎神及洗村等保留鄉村風格的科儀大有迥異。

三、澳門道教科儀之傳播

從上述澳門正一派科儀中看到，早期澳門道侶，不論是正一或全真多來自廣東。如吳慶雲道院的吳謁元道長原籍順德黃茅涌、陳靜修道院的陳厚坤道長祖籍珠海沙尾鎮、雲泉仙館的道侶源自西樵山雲泉仙館、信善二分壇的道侶來自廣州芳村。

若從經本的宗源來看，金剛水幽金科和玉山淨供源自鳳城^⑥鏡湖道院、玉山淨供源自鐵城^⑦逸德堂、昔日沖虛觀和三元宮之玉皇寶懺、東嶽寶懺……等。以上皆可看出澳門科儀「承」的一面。

在「傳」的方面，則可分為於澳門及香港的傳播。由梁藻智、劉揚能、洗揚璣及劉揚球等於1946年（丙戌）成立的信善二分壇，原初以扶鸞濟世為主，但在五十年代末開始研習經懺科儀，並禮聘正一派散居道



士吳玉生道長教導弟子科儀經懺^⑤，玉生道長打破正一派科儀不傳派外的傳統，力排派內眾議，將以上全真派科儀授予信善二分壇弟子，其後亦皈依呂祖門下，道號永傳。這是經懺科儀在澳門「傳」的一面。

六、七十年代梁藻智、信善二分壇道侶何永濟及霍嘉仁等往香港發展，1960年及1963年分別在港成立了信善三分壇及六合玄宮^⑥。六合聖室「當年壇堂初建……為求精進經懺科儀，特請澳門的吳永傳道長及幾位門到港悉心教導……」^⑦。在香港的信善三分壇在澳門二分壇的道侶協助下在香港成立，亦特請吳永傳道長赴港悉心教導。其後，經過信善系的六合玄宮、信善玄宮、純陽仙洞成立及紫闕玄觀在港重光，吳玉生道長在港之弟子，亦把經懺傳於信善玄宮、紫闕玄宮及純陽仙洞之道侶。^⑧在1968年，在吳玉生道長領導下，參加香港道教聯合會假圓玄學院舉辦第一屆下元法會，寫下港澳道教科儀交流的新頁。總括而言，澳門吳玉生道長將全真派科儀從火居導返宮觀^⑨，繼續薪火相傳。或更準確而言，澳門的科儀，是由（澳門）的火居、帶回澳門的壇堂、也帶到香港的宮觀。

四、結語

澳門道教科儀以正一派散居道士為主流，其特色是融合了正一派及全真派科儀，正一派行儀以漁民信眾為主，而全真派科儀以城市信眾為對象，也表示正一派科儀和全真派科儀在漁村及城市各自發展。全真派科儀已由吳玉生道長透過港澳信善系壇堂導返宮觀，總算可薪火相傳下去。

但自六十年代開始，澳門社會和經濟的模型由漁鄉轉為工商業城市，漁業的式微及漁民劇減，海面上

彩旗遍海和鑼鼓喧天的情景，已一去不復返。受時代洪流不斷衝擊，許多澳門正一派科儀，尤以釋褐道場和酬神開光道場的科儀已面臨湮沒的危機，本文僅可是一個記錄的檔案以作參考而已。至於如何保存這些科儀的傳統，正是澳門道教協會一項任重而道遠的工作。



- ① 王卡主編：《中國道教基礎知識》（北京：宗教文化出版社，1999），頁173及174。
- ② 見明太祖：《御制玄教齋醮儀文序》。
- ③ 閔智亭主編：《道教雜講隨筆》（北京：中國道教協會出版，2000），頁75。
- ④ 《澳門總覽第二版》中〈總論〉之〈歷史梗概〉，（澳門：澳門基金會出版，1996年），頁12。
- ⑤ 《香山縣志》八卷〈寺觀仙釋〉，1827年，頁20-21。
- ⑥ 吳炳鈺：《澳門的道教》，《中國道教》1999年，第6期。
- ⑦ 陳煒恒、李銳奮、譚志勝合著：〈附表——澳門廟宇資料表〉，《澳門廟宇圖錄》，2002。
- ⑧ 游子安主編：《道風百年——香港道教與道觀》（香港：蓬瀛仙館道教文化資料庫、利文出版社，2002），頁28。
- ⑨ 早年研究澳門道教的著作中，大多引用此碑文作說明，惟錯誤連篇。2001年游子安博士親訪呂祖仙院，並對碑文作了完整的抄錄，詳見游子安，〈澳門地區道堂側記〉，收入《臺灣宗教研究通訊》第三期，頁86-87。
- ⑩ 香港道觀與廣東道堂官觀之關係，可參考《道風百年》頁20-23。
- ⑪ 吳京憲道長口述：2002年6月6日；澳門吳慶雲道院。
- ⑫ 吳京憲道長口述：2002年6月6日；澳門吳慶雲道院。
- ⑬ 《道教文化展覽》（澳門道教協會、香港蓬瀛仙館道教文化資料庫出版，2002），頁47。
- ⑭ 見《道風百年——香港道教與道觀》，頁26。
- ⑮ 見《澳門信善二分壇皈依指南》：澳門信善二分壇出版，1999。
- ⑯ 見《道風百年——香港道教與道觀》，頁25。
- ⑰ 《道教文化展覽》（澳門道教協會、道教文化資料庫，2002），頁46。
- ⑱ 見《道風百年——香港道教與道觀》，頁189。
- ⑲ 即現時順德縣
- ⑳ 即現時中山縣石岐市
- ㉑ 位於現時中山縣

以上經書之正本現藏於澳門吳慶雲道院內

- ②③ 徐曉望、陳衍德著：《澳門媽祖文化研究》（澳門：澳門基金會出版，1998），頁96。

- ②④ 《離果》一書現藏於吳慶雲道院。

- ②⑤ 澳門吳玉生道長手錄（辛卯年，1951）

- ②⑥ 八仙賀壽、六國大封相及玉皇登殿見《粵劇牌子集》；廣東粵劇藝術室編，1989。

- ②⑦ 周振錫、史新民、王忠人、向思義、劉紅著：《道教音樂》（北京：燕山出版社，1994），頁90-91。

- ②⑧ 鄭建華：〈論當代上海道教齋醮科儀的組成和特點〉，《上海道教文化探索》（上海：上海道教協會出版，2001年），頁273。

- ②⑨ 陳守仁著：《神功粵劇在香港》（香港：香港中文大學粵劇研究計劃出版，1996），頁41-55。

- ③⑩ 洪鼎堅恭錄：《度關樓熊保命科儀》，己巳年（1989），www.ctcwti.idv.tw

- ③⑪ 蔡伯勵編：《通勝》，廣經堂出版，癸未年（2003）。

- ③⑫ 呂鍾寬著：《臺灣的道教儀式與音樂》（臺北：學藝出版社，1994），頁7。

- ③⑬ 劉仲宇：《道教法術的社會功能和時代轉換》，www.ctcwti.idv.tw

- ③⑭ 見《辭海》：上海辭書出版社，1999。

- ③⑮ 見《粵劇唱腔音樂概論》（人民音樂出版社，1984），頁146-155。

- ③⑯ 見《臺灣的道教儀式與音樂》，頁336-337。

③⑰ 陽明貪狼星君、陰精巨門星君、真人祿存星君、玄冥文曲星君、丹元廉貞星君、北極武曲星君、天關破軍星君、洞明左輔星君及陽光右弼星君。

- ③⑱ 省城三元宮藏版（同治元年，1862）。

③⑲ 玉山淨供：玉山者玉京山（玄都山）是也；而淨供者為潔淨而供養也。玉京山位於河北省滿城縣北，以產白石色如玉而故名；山海經西山經中曰玉山是西王母所居處。昔唐朝代宗於中元日供諸花果作大醮於玉京山。五代後周時亦於寒食日，陳冥器焚衣帛作野祭於玉京山。



- ④① 周昇真重書，中華民國二年（1913）。此二書現收藏於吳慶雲道院。
- ④② 見《澳門鏡湖醫院慈善會會史》（澳門鏡湖醫院慈善會出版，2001年），頁60。
- ④③ 見《澳門鏡湖醫院慈善會會史》，頁71及72。
- ④④ 李玉成道長口述，2002年6月6日；澳門馮記酒家。
- ④⑤ 吳京意道長口述，2002年6月6日；澳門吳慶雲道院。
- ④⑥ 昔日三元宮留下之經書，部份藏於澳門吳慶雲道院內。
- ④⑦ 省城三元宮藏版（同治元年，1862）。
- ④⑧ 省城三元宮藏版（同治二年，1863）。
- ④⑨ 平藩下信官劉志勝捐印（康熙十年）。
- ⑤① 澳門吳玉生道長手錄（辛卯年，1951）。
- ⑤② 省城三元宮藏版（同治四年，1865）。
- ⑤③ 鳳城鏡湖道院（光緒十九年，1893）。
- ⑤④ 見《道風百年》，頁38-39。
- ⑤⑤ 即現時順德縣。
- ⑤⑥ 即現時中山縣石岐市。
- ⑤⑦ 見《道風百年》，頁26。
- ⑤⑧ 見《道風百年》，頁260及266。
- ⑤⑨ 全上。
- ⑥① 吳炳鈺：〈澳門的正一派音樂〉，《中國道教》，1997年第3期。全上。



香港道門的理念和實踐

道教未來弘教路線與西方文化

盧維幹

道教是中國文化的結晶，自東漢末創教以來，這一千八百多年的歷史長河中，道教以老莊的道家思想為理論基礎，以養生問卜之術為輔，並不斷吸納中國固有的三綱五常、陰陽五行、讖諱、易學等不同思想要義，最終融匯而演變為今日道教的豐富內容。^①可以說，道教就是中華文化的大熔爐，是一個純粹以中國傳統文化為基礎的宗教。

道教與中華文化的關係既然是如此密切，按道理應當在中國發展得非常順利。然而，道教除了在宋末元初，成吉思汗因個人對邱長春祖師的特別尊崇而造成全真道盛行一段頗長時間外，之後明清兩代道教的发展只是一般；在進入民國後，道教的发展情况更因時局動盪而曾經出現過倒退的現象。儘管近年中國的政治及社會均顯得十分穩定，道教的发展卻仍然未有明顯突破，究竟是甚麼原因導致這些情况出現？道教面對時代的變遷又應該如何應變？

一、道教面對的轉變

對道教來說，今天所面對的世界、社會結構和人類文明，早已產生了以下前所未有的劇變，可以說得上是歷史上一個罕見的機遇，史書已無法提供參考的例子或答案。

1. 傳統宗教對手的改變

道教是源於中國本土的宗教，憑著土生土長的招牌，加上民族的傳統情懷，道教在國內發展當然會取得某種程度的優勢。以往由於道教發展只限於中國本土，傳統上宗教對手不多，古時交通又不發達，遂使道教在歷史上從未有過大規模及長期持續性地在国外弘揚的機會，道教在傳統上明顯地是欠缺跨國的弘教經驗，在國外的壇堂建設亦十分薄弱。

隨著中國繼續改革開放，及在信仰自由這大原則下，現今只要不觸犯中國的法律，任何宗教均被允許在中國發展，越來越多中國人將有機會與其他世界性的宗教接觸。這些世界性的宗教，在組織上、財力上均有著雄厚基礎，在歷史發展的過程中同樣地是經過千錘百鍊，再加上部份宗教更被國家直接或間接被指定為「國教」，可以說，道教今天所面對其他宗教的競爭，實為前所未有的激烈。

2. 政治及社會制度的改變

中國歷來都是奉行封建的皇朝制度，皇帝理所當然是全國的權力中心，個人喜好便可決定一個宗教的興衰。由於道教相信經過修煉後可以使人長生不老，對欲想永遠擁有權力的皇帝有著無比的吸引力，歷史一再證明，道教盛衰很多時的確與皇帝個人意願有很大關係。

不過，自1911年辛亥革命後，封建皇朝制度在中國經已沒落而由政黨制度代替，個人意願已無可能凌駕國家利益之上。基於現今全球對宗教政策趨於開放，即使是道教發源地的中國，國家的宗教政策也是一視同仁，土生土長並不代表道教會得到政策上的優惠，道教在本土的應有優勢亦告消失，日後弘揚必須倚



靠本身的實力。

3. 科技為人類帶來的改變

在過去數百年，科技進步並不明顯，但在第二次大戰後，電腦電子科技一日千里，任何領域的智識均呈現爆炸性突破，科技在應用上已無遠弗界，人類的生活水平因科技進步而不斷攀升。人類現今可「不出戶而知天下」，甚至可經基因工程而自我複製，可以預見，科技將會把人類帶入一個歷史從未得致的境界。

科技的影響已深入到社會的每一個層面，對宗教何嘗不然。時至今日，世界性的宗教都已因應時代改變傳經講道的方式，例如舉行大型播道會，及利用視像及互聯網等新媒體傳道。然而，今日大部份道教壇堂宮觀還是以傳統方式去運作，在科技採納及應用上就相形見拙。此外，道教文化部份項目如畫符、扶乩、氣功等一般都未經過分析和驗證，當現今科技世界以「實踐是檢驗真理的唯一標準」時，道教文化勢將遭受到嚴峻的考驗。禍兮福兮，還得看道教日後能否利用科技得宜，從而將劣勢扭轉變成優勢。

4. 跨國公司對社會經濟結構造成的改變

有限公司的「法人」概念，是現代文明發展的一個里程碑，它賦予有限公司悠長的生命力，避開公司因個人的自然因素而遭結束的定律。但始作俑者理應沒有估計到，在經過百多年的發展後，有限公司可以變身成為跨國企業，為全球經濟帶來了結構性的影響，有能力在本國，甚至在其他國家金融市場興風作浪或左右其經濟發展。以往這類跨國公司在國際間的影響力還未算彰顯，但經過亞洲金融風暴後，國際已不能低估它們的影響力，更有學者統稱其為「第四世界」。^③

跨國公司所形成的第四世界，其實是標誌著一個劃新時代的來臨。國家再也不是由政府獨領風騷的局面，政府決策已不能不考慮此類公司的利益和影響存在，^③各行各業的發展已由大機構、大財團為主導，宗教同樣地也逃不出這個規律。現今在外國財雄勢大的宗教團體比比皆是，它們擁有完善的組織和管理制度，加上借助在政治、財經、教育及社會服務上的優勢，西方教會在全球弘教時早已建立了良好的基業與形象，推行教務更事半功倍。

當弘教組織打破地域觀念而變身為世界性的宗教企業，並與財經、文化、傳媒各界緊密結合以擴大影響力；反觀今天的道教，即使全中國開放的壇堂宮觀有數千之多，但在運作上，無論是縱向或橫向都是比較保守，財政匱乏，在傳經講道以及廟堂管理仍是以個體戶形式去進行，長此下去，很難想像怎能與大企業的宗教組織作出抗衡。

5. 人類價值觀的改變

科技突破和經濟發達為人類不斷提高生活水平，亦同時不知不覺地改變人類的傳統價值觀，現今這傾向已變為「全球性」，再不局限於西方國家的社會，而且有單一化的趨勢，即全球各地文化雖然有異，但因社會經濟模式相同而使人類邁向同一價值理念及全球一體化。以個人修身為主的道教文化是否適應當前社會觀念亦將會是一個值得關注的問題。

6. 國際形勢的改變

在晚清年代，即使是二次大戰後，討論弘揚道教是不切實際的想法。雖說道教源於中國，但國家積弱

每受西方列強欺壓，中國人對本身文化已經失去信心。

時至今日，國際形勢起了很大的變化，中國的崛起已毋容置疑，如今「老外」反過來要學習漢語，現今中國政府所要正視的問題，是如何配合國力輸出中華文化以擴大中國在全球的影響力。作為漢文化的重要部份，道教就不能不負起弘揚中華文化的重擔。可以說，經歷這麼多朝代後，道教因國運興隆而有了轉機。不同的是，今次除了在國內出現發展空間外，還可藉著國勢在國外拓展，問題是如何掌握這個千年難得的機遇。

二、萬變之源——西方文化

以上所提及到的巨大變遷，是現代社會與幾百年前的社會作出對比後明顯易見的。一個發人深省的問題是，究竟這些劃時代的變遷，為甚麼會在近代發生，是偶然抑或是必然？如果是必然的話，到底是甚麼原因使這環環相扣的變遷發生？答案只有一個，那就是——西方文化。

西方文化源自西方的歐洲國家，其發展基礎有兩大主流，即智性及個體性，前者著重於對知識的探索，後者著重於個人權益在法理上的基礎，兩者有著互相推動的作用。兩大主流在十六世紀萌芽後，主導了西方國家民族的思維方向，在短短幾百年間，便將歐洲中世紀封建的意識形態改變殆盡，隨之而來便是科技、教育、憲制、法理、經濟、軍事不同領域的高速發展。以人類五千年的歷史來作衡量，西方文化的發展雖然只是短短幾百年，但卻是人類文明最重大的突破期。

分析了西方文化以往的走勢，上述變遷絕對不是偶然，而是西方文化發展後所帶來的必然結果；中國近代歷史甚至近期的改革開放亦與西方文化有關。若果沒有了西方文化的影響，中國傳統政治的制度及困擾模式將會繼續不變，唯一不同是時空差異而已。

道教若圖發展，吸納西方文化固然可行，但亦必須在深層掌握西方文化的以下幾個特質，這樣方能為道教未來勾劃出一個基本發展方略。

若將西方文化提升到一個高度抽象層面作出概括，西方文化是屬於外向思維，注重組織制度、方法程序、個人權利和知識探索的文化。剛剛相反，中國傳統的文化，無論是儒釋道均以個人修身為主，三者均屬內向思維路線。道教文化若要達到全方位內外兼顧的局面，在思想層面上，西方文化的外向思維正好填補了道教這方面的不足。

西方文化的優勢是在於憲制、法理、學術、科技、教育、經濟、軍事多方面不同領域，而這些西方文化思維下的成果並不難於接受和學習。事實上，經過上兩個世紀以來的摸索後，西方國家的憲制模式和社會制度已被其他國家廣泛地被推行，西方文化的價值觀和生活方式更普遍地被全球年青的一代所接受。

即使西方文化值得學習、可以學習，但並不代表全無糟粕。在中國國勢岌岌可危的歲月，為求救國，全盤西化的建議曾經迴響不絕。但時至上一世紀後期，由於西方文化以實際利益為主導，在精神輔導方面明顯忽略，其對人類社會所造成的負面影響亦陸續浮現出來。在吸納西方文化的同時，道教中人亦應對有關問題作出反思。



三、道教革新的主導思想

面對劃時代的巨大變遷，道教應當何去何從？

考慮到今日世界的發展趨勢，即使中國國力上升對道教的發展帶來正面影響，但如果道教未能掌握時代步伐，道教的发展不單會十分緩慢，甚至會有倒退的可能。如果道教不希望這情況發生，唯一途徑就只有革新圖強，以開明態度接受其他文化的融合，從而以新的面貌邁向未來歲月。

道教若要革新，首要是從錯綜複雜的歷史關係中抓住道教傳統問題的核心，這樣方可定下解決的方案。在整個思考的過程中，以下幾個主導思想作為決策時的依據。

1. 解決問題必須是從「本源」而非旁枝末葉入手

現今道門中人熱衷於弘揚道教的大不乏人，但是怎樣才可以使道教脫穎而出，甚至成為國際性的宗教，恐怕並不會有很多人確切地思考過這個問題。修建道觀、舉辦研討會、齋醮活動、成立道教學院，現今在中國及國外已是很平常的事，但嚴格來說，這些僅屬推動道教發展的基本要求，並未真正觸及和解決道教過去發展未如理想之原因。道教現今最需要的，先是抓住問題的「本源」所在，然後是定下可行實踐的工作路線，再而付諸行動。

2. 道教必須以全方位、多角度、多層次去考慮未來的發展方向

道教的考慮應以「全局」統覽而去，看「局部」；包括現今全球的國際形勢，人類文明發展趨勢，所有

宗教的發展規律，道教及其他世界性宗教的背景、特質、歷史及異同；以「未來」回看「目前」，以「過去」為借鑒，不為歷史問題的「表象」及「假象」所迷惑，這樣方能把握整個形勢發展的大方向。

3. 推行創造性的弘教工作路線

由於傳統已無可能適應今日瞬息萬變的社會，富有創造性的弘教工作路線已無可避免，包括：創造性地將西方文化與道教文化結合；創造性地解決道教在歷史上遺留下來的問題；和創造性地改變日後道教的發展方向，至於具體工作則依據日後實際情況而決定，務求原則性與靈活性相結合，一切從實事求是的角度出發。

4. 革新必須獲得道教界的認同和支持

創造性的革新是一個艱巨的任務，絕非由任何一個道團可以承擔。在過程上，應由國內外幾個規模較大的道觀作為研究核心，在理論層面上找出道教問題的關鍵所在及基本解決方案，確立全國壇宮宮觀的認同點、結合點及工作點，然後號召其他道團的支持和追隨，將個別道團的意識轉化為教內的共同意識，並鼓勵其他道團向共同目標邁進。革新若然沒有教內的認同，那只不過是個別道觀的弘教工作，革新既不可能持久，亦無可能造成革新的浩大聲勢。

在總括了今日社會的世情和道教的強弱項，筆者認為道教革新的具體工作可從三大方面入手，包括為邁向國際而作出的革新；以文化作為弘教手段的革新；及以入世精神融入社會而作出的革新。這些弘教的工作路線，其他宗教可能推行已久，但在道教一向未受到重視。

四、邁向國際之路

為了邁向國際，道教必須推行以下至今仍未付諸施行的工作：

1. 有系統地翻譯道教的經典著作

道教從來不是一個國際性的宗教，信眾亦大部份是中國人，除了《道德經》較多外文翻譯版本及為外國人所認識之外，道教其餘的經典巨著，如《南華經》、《抱朴子》、《參同契》、《悟真篇》的外文翻譯著作都頗為零散或甚至付諸闕如，《道德經》以外的道教經典著作，外國人所知甚少，道教的經典翻譯與其他宗教比較下就顯得十分薄弱。

翻開回教的發展史，便可知道經典翻譯對整個宗教發展的重要影響。回教發展起步於八世紀，為了吸收外來文化和弘揚本教，回教的領袖致力推行於大量雙向性的經典翻譯工作，前後歷時超過百年，亦即回教史上著名的「百年翻譯運動」，^④在僅僅百多年後，便成功將當時文盲遍地的亞拉伯半島一躍而成為當時人類文明進化之域，徹底改變了亞拉伯半島民族的文化面貌。

無可否認，經典翻譯是一個艱巨的工程，它需要同時擁有道教文化修養及翻譯外語的人才，長遠而有計劃的部署，龐大而不要求回報的資金，需時更不可能是一年，而是十年、百年，但卻是邁向國際的第一步，若連這一步都未開始，說甚麼都是空談。

2. 道教的儀式大眾化及簡化

道教的科儀莊嚴而肅穆，舉行時由少數專職的經師經生參與，善信只有觀看的份兒。對善信來說，除了儀式使人覺得複雜難明以外，若要參與或進一步了解更可能要拜師入門，為有興趣的信眾增添了不必要的難度。此外，科儀的經本均以古文書寫，連中國人都難以理解，外國人進入道門談何容易。

若與其他世界性宗教比較，它們的主要經典早已被翻譯成不同語文，經文淺白易讀，配合唱詩、誦經、祈禱的簡單宗教儀式，任何有興趣的信眾，不論年紀、性別、文化水平均可即時參與而無須經過冗長的學習過程，基於儀式大眾化及簡單，吸納信徒自然是事半功倍。

道教若要弘揚教義，何妨吸收其他宗教的經驗，務求集體儀式現代化，簡化及將經文淺釋。有於傳統而不在儀式方面作出革新，道教最終難以大量吸納信眾。

3. 培訓神職人員

從宗教的發展角度而言，專職的神職人員的水平愈高，對弘揚宗教愈有利。現今中國個別省份雖然設有道教學院以培訓全職道教神職人員，但這些學院建立時間仍短，而且只是針對國內的發展，在機構組織、經驗、制度和資源方面都遠比其他宗教遜色，導師的文化水平參差不一，亦無在國外弘揚的經驗。此外，學員在畢業後，還要視乎服務所在的宮觀能否提供安定的工作環境，而這些道觀很多都是開放未久，經濟條件有待建立，制度未臻完善，往往造成道教神職人員未能全程投入弘道工作。由於這問題並非一朝一夕可解決，道教必須擁有完善及龐大的道團組織方能談得上整盤神職人員的培訓計劃，之後才可談論邁向國際。

4. 建立世界性的宗教組織

由於道教在國內已無任何優勢，道教唯一所能倚靠的便是自己內部力量。道教邁向國際的工作能否實行，現今只維繫於一個條件，即道教是否有實力建立世界性的宗教組織。此類世界性的宗教組織，其基本條件必須為擁有健全的組織架構、先進的管理水平、強大的財經實力，專職的行政及神職人員；亦只有這樣條件的組織，方能制定長遠的目標，慎密的部署，推向國際時更有方向感和凝聚力，更可避免領導階層變更而出現內部不穩定的情況。

很可惜，成為世界性的宗教組織談何容易。綜觀各地道團的發展趨勢，道教能在十年八載間出現有此條件的的道團機會不高，但這卻又是道教全盤邁向國際的重要一環。不過，作為過渡期，道教宮觀亦可聯合組成一個聯繫緊密的一個合作體系，只要教內各壇堂宮觀朝著國際的發展方向，道教在國際的影響亦可慢慢加強。

五、以文化為弘教的主導方向

道教另外最主要的革新，是應以其博大精深的文化，其中包括道家的哲學思想及道教的養生學問等，代替過往以求神問卜弘道方式作為弘教的主導方向，並藉此而提升信徒的整體素質。

道教固有的優勢，在於與中華文化有著千絲萬縷的關係，在歷史的洪流中，道教在與其他的文化融合後，結果在不同領域，例如哲學、文學、武術、養生、醫療等，均呈更璀璨的發展。可惜的是，現今大部

份的壇堂宮觀在弘教方面並沒有借助文化上的強勢，反而以鬼神之說，求神問卜作為宣傳主體，使世人誤解了道教的真正內涵。

以文化作為弘教的主導方向，只要發揮得宜，可以在很短時間內為道教改變固有形象及帶來蓬勃的朝氣，以下是幾項與文化有關的弘道工作。

1. 在壇堂宮觀內集體誦讀經文

讀經在其他宗教都十分普遍，但若與道教相比，則道藏經文之多，種類之廣，水平之高，在這方面道教是明顯擁有更大的優勢。

從實踐引證，啟發性的經文，反覆的誦讀，集體誦讀時所感受到殿堂的迴響和靜謐，均可使信徒在誦讀的過程中達到高度集中和心靈上的平靜，從而發揮誦經潛移默化的效果，在不知不覺間提升個人的品格和修養。由於誦經在於要求信眾從過程中逐步領悟經文的涵義，它既不求信眾擁有高文化水平，亦不求信眾在完全理解經文的先決條件下誦讀，更不牽涉複雜的宗教儀式或拜師入門。對道教來說，集體誦經是一項簡單易行、成本低而容易凝聚信眾的弘教方法。

今日的壇堂宮觀，不知是否歷史因素使然，大部份都從未嘗試過有系統地推行集體誦經活動，更少有設立研經會讓信眾在誦經後互相交流。此外，深奧的經文一般更缺乏詮釋及音譯，增加了信眾理解的難度。但就整體而言，克服上述困難並非難事，只不過大部份的道團未能洞悉集體誦經所帶來巨大的凝聚力，等同放棄早已具備的優勢。

2. 鼓勵信眾改善其體質

作為凝聚信眾的一種方法，道團應在其場所內推動道教傳統的養生運動：例如八段錦、太極拳、氣功等，為信眾在體質上帶來實實在在的好處，總比倚靠信仰便可獲得健康來得更有說服力。事實上，養生是道教的主流強項，特別在今日經濟發達的社會，人們有了財富後便追求健康，道教的養生文化無疑為道教在弘教方面締造了一個有利的切入點，加拿大蓬萊閣以太極拳吸引外藉信徒便是一個成功的例子。

香港的道教場所，一般都不著重養生活動，在道場內舉辦氣功、太極拳班等傳統道教養生活動少之又少。國內的道場則與香港的情況成為一個強烈的對比，在歷史上很多道教名山古觀便以武術及氣功而赫赫有名，道場大且源遠流長，外國人登門拜訪學習更是司空見慣。遺憾是現今長於此類內家武術及養生功夫的道觀，一般缺乏現代行政管理意識、學習制度，方法傾於保守，遂使這些養生學問只能保持現狀而無法發揚光大。

道教若以養生文化作為弘教路線可從兩方面入手。其一是將傳統養生文化重新包裝，有系統地組織適合現代社會所需要的學習教材，建立完善的教學及導師培訓制度，並與大學合作進行科研及調查，將這類養生學問規範化、制度化及科學化。二是定期由道觀組織及安排導師在各地的道場教授信眾，及製作多系列光碟教材供信眾自學，取代過往在深山等待學員上門「拜師」的傳統以迎合今日社會所需。

3. 推動道教書籍的出版

提升道教信徒的文化水平，必須配合文化出版事業，使信眾有正式途徑學習及接觸道教的文化，信眾

在教理教義的水平提高後，亦可進一步參與道教書籍的創作，兩者互為因果。對提升信眾的素質而言，出版無疑是一項重點工作。

道教今天在國內出版的書籍雖然不少，但仍缺乏浩大的聲勢，在書店的書架上，道教的新書大多數是被擺放在書店上不顯眼的角落。道教出版的弱勢，主要是書本取材不實際，即使淺白亦難以引起讀者的興趣，部份還可能以艱澀或玄之又玄的文字表達，與其他宗教的書本緊貼日常生活體裁有極大分別，銷路不佳是必然結果。此外，道教書籍至今仍未有針對不同層次讀者的系列，也沒有出版商甘願冒險之風險而將系列構思付諸實行，在缺乏整體統籌和資金的支持下，道教書籍在出版方面基本上是缺乏方向和生氣。至於隨緣贈送的道教善書，大多是互相抄襲或翻版印刷而沒有經過整理消化，一般素質見仁見智能否實際提升道教信眾文化頗成疑問。

道教出版的情況絕對可以改善，關鍵在於有實力的道團能否作出支持及主導方向，利用組織及財力上優勢以調動道教寫作人材的積極性，並在國家的協助下，建立以全國的壇堂宮觀為基礎的發送及銷售網絡，在策略上則針對不同階層讀者之需要而編寫多系列不同風格的叢書。由於出版事業對整個道教界而言是相當陌生，道教將需要頗長的時間摸索，現今問題是那一個宮觀會率先領導這個大方向。

4. 集中在星期天舉辦文化活動

西方社會的宗教活動，其特點是利用星期天的空閒時間，不明顯地將宗教集會與社交活動揉合為一，使信徒對宗教集會不會產生厭倦和抗拒。當定時前往教堂成為一種習慣後，教徒便會因長期受到薰陶而對



信仰產生堅定信念，對弘教有莫大幫助。

道教壇堂宮觀所舉行的宗教儀式和集會，一般並非集中在星期天，這與道教採用傳統的舊曆有關，與全球普遍採用西曆作為行事依據並不吻合，在某種程度上對道教的發展產生不利的影響。此外，部份道團亦未必認同社交與弘教可以掛鉤，因而很少在星期天組織文化活動。

事實上，改變這個習慣殊不困難，每個道場均可按實際情況而各自推行，不過是將道教文化活動代替宗教信仰儀式作為道場的凝聚紐帶，誦經、研經、養生、及琴棋書畫等此類文化活動盡可在星期天舉行。當每一個道場都是朝著同一方向，都是同在星期天舉辦對身心都有裨益的文化活動，道教文化將會更加突顯其優勢。

六、融入社會的革新

能夠成為世界性的宗教，扎實的信仰基礎是一個原因，關心社會、關懷信眾是另外一個成功的重要因素。關心社會可在三項工作表現出來，即社會服務、教育服務及醫療服務。道教現今在這幾方面的表現，可以說仍然處於發展中的階段。

1. 社會服務

今日的社會服務的層面已是十分廣泛，凡與社會大眾有關的，均可以納入為社會服務的範圍，不同的

服務對象，便會出現針對性的組織團體。可以說，現代社會服務的層面廣，對象多，與以往傳統社會服務的範圍只限於敬老安幼、贈醫施藥、救濟賑災等已是截然不同的事。

一直以來，道教在社會服務的成績不甚顯著。財力不足是原因之一。其次是道門傳統上以個人修身為主，宏觀的社會意識比較薄弱，在推行社會服務之時自然缺乏長遠方向。但最重要的，是道教起步較遲及缺乏龐大及專業的社會服務組織作為後盾，因而無論在人力物力、社會關係、專業經驗方面均較為遜色。若道教對社會服務的重要性還是弄不清楚，則道教可以做到的社會工作，始終是零散及無系統，成就終極有限，難以提升道教在社會的整體形象及凝聚信眾。

2. 教育服務

世界性的主流教派一向重視教育，包括興建學校，培植終生投身教育的神職人員，成立高等學府，推動教育的學術研究。由於他們在教育方面起步已超過幾百年，在這方面所累積的經驗豐富，所辦學校動輒超過百載，教會學校與優秀人才及優良傳統已連結成為同一概念，教育上的成就為此等主流教派建立了的良好形象。

道教在教育方面，在香港起步僅是這二十年的事，現時已有一批由道教界所管理的中小學校。但針對學生而編撰的宗教教材，獻身道教的專職教育人才，高等學院的成立，至今還未談得上。長遠而言，缺乏在這方面的配合，對道教在教育的发展始終是一個缺口，難以達到西方教會的辦學水平。



3. 醫療服務

道教在醫術醫藥有極杰出的成就，不同朝代的道士所著的醫書更為後代醫療的重要參考書籍。但醫療服務是截然不同的事，它牽涉的是行政管理、資金及長期投入人力和物力。道教在醫療服務方面的確比較失色，甚至可以說得上是完全空白，道教要贏得人心，加強凝聚力的途徑又少了一瓣。

綜合以上三大服務的形勢，道教未能成功推廣的原因其實來來去去都是一個，就是缺乏現代完善的組織及管理去推行上述服務。若再追溯到更深遠更抽象的層次，是道教內向式的文化缺乏了西方文化在組織制度上的優點，即使發展了千多年後仍然無法解決組織上的關卡，以致在社會貢獻方面互相比較下便高低立見。

4. 關懷信眾

在融入社會不足之餘，道教在弘教時有一點值得留意，便是對教眾的關懷不足。

現代社會物質豐盛，人類精神反而覺得空虛，宗教信仰固然可以解決部份問題，但到底單憑信仰並不可解決一切，有時不得不倚靠別人的幫助。所有世界性的宗教，除強調本身的宗教信仰外，對信眾的關懷均十分重視，並視為弘教的基本工作。每當教友遇到困難時，其他教友都會從旁開解給予精神上的支持，讓受困擾教徒感受到人間的溫暖。相比之下，道教壇堂宮觀在傳統上一般缺乏以關懷為取向的團體文化，難以凝聚內部團結，造成內部矛盾多多而產生「內耗」結果。壇堂道觀在發展諸多阻滯，除了組織制度在傳統上追不上時代，關懷不足亦是一個原因。

若要改變這個情況，只能從基本思想入手，以適當的方法推動互相關懷，再配合不斷的交流，道團的團體文化方可改變，但恐怕非一段頗長時間建立不可。

七、道教未來走向的概括

在歷史中，道教每隔一段長時期便會遇到不同形式的衝擊，但道教並沒有因此而沒落，全真道更一度在宋元時大為興旺，這足以證明道教對時空的高度適應能力。

道教歷史上所遇到的困惑、衝擊，表面上每次的形式和性質不一，但背後的實際意義卻是基本一致，即如泡爾生在倫理學所說：「世界的一切事業文明，無不起於抵抗決勝」。由抵抗而決勝實在是宇宙恆常的規律，任何宗教和文明都逃避不了，決勝不了那就只好湮滅，就如古埃及和巴比倫文化一樣。即使道教克服目前的困難，甚至成功蛻變為一個世界性的宗教，但幾百年後，新的衝擊又必然出現，從而推動進步和改變。只有抱著不斷求進、求變的精神，道教才可以永遠延續下去。

在歸納了道教今日面對的世界形勢及可推廣的工作後，筆者簡單地為道教未來的發展走向作出以下的幾個概括：

概括之一，中華文化和西方文化在經過多世紀不同方向的發展後，即使西方文化在19和20世紀曾以無敵姿態出現，並以摧枯拉朽之勢橫掃全球不同文化，但步入20世紀末，兩大文化終於呈現此消彼長的均勢跡象。道教今日面對的世界，多少是隱含著中西兩大文化將要「互相溶入」，「互相配合」，「互補互



惠」的局面。

概括之二，儘管道教在以往中國災難深重的歲月發展曾經出現倒退，惟獨時移世易，現今在四個形勢方面對道教發展有利。

在經歷百多年的局勢動盪之後，中國局勢終於走向歷史性的穩局及高速發展時代。特別在最近的十年，中國在軍事上、政治上及經濟上的成就有目共睹，中國崛起之勢已毫無疑問，外國人在刮目相看之餘，自然對認識代表中國傳統文化的宗教興趣大增。

西方文化追求物慾的負面影響已越來越明顯，使人對西方文化產生疑惑，道教的哲學思想正好可以填補這空隙。

道教本身固有文化的優勢，在中國政局穩定後已開始展露出來，特別是道教養生方面多姿多采的內容，更為道教推廣締造了有利的形勢。此外，道教在傳統上高度的適應能力及雜而多端的特點，有利道教減低對西方文化的抗拒而推動融合。只要道教文化在「方法論」調整以往被抹黑的形象，道教反可能以科學強勢的面貌出現。

現代科技日趨發達，道教若然借助得宜，除可填補道教以往弘教時的不足外，更可歷史性地將各自為政的壇堂宮觀，以弘揚中華文化作為紐帶聯結起來，形成一個龐大的文化網絡，為傳統上縱向和橫向差勁的道教教團開創一個新的弘教模式。

概括之三，在發展方向的策略上，由於中國國力日益提升，文化傳播必然是中國基本國策，為配合國家的長遠發展，道教已不能不推行國際化的路線。若道教只圖中國單一市場而放棄在外國傳播的歷史良機，

對中華文化的弘揚顯然不利。

概括之四，在弘教工作路線上而言，道教如要突圍而出，背後的重大原則必定在於「補短展長」、「古學今用」、「中西結合」，而決定性的關鍵是先由道團改善本身內部組織及制度入手，推行現代化管理，在組織上務求符合時代最新發展。

概括之五，兩大文化在互相衝擊之後必然出現融合現象，最終道教將擁有管理現代化的龐大道團，而外國亦可能出現科研機構研究超時空的道術，例如畫符、念咒等，但這個融合過程將會是以十年、百年計算，實無可能預測未來的發展過程，但融合是必然的結果，而融合肯定豐富了中西文化的內涵，更填補了道教文化以往的不足。

八、全文總結

政治上的更替，軍事上的勝敗，經濟上的榮衰，其實背後最大的影響因素是社會文化之改變。文化之轉變雖然抽象，但確確實實地存在，主導著一個民族的思維方向、生活方式和價值觀，最終影響民族在政治、軍事和經濟上的成就，西方文化帶來西方國家富強就是一個好的例子。

道教文化經過兩千年的練歷後，由於以往融合離不開中國本土的文化，思維模式根本屬於同一框框而缺乏大的改動，如今受到西方截然不同文化的衝擊，是好事還是壞事似乎言之過早，但對道教的發展可以說得上是一個轉機，問題最終在於道教能否審時度勢，把握機遇，順著歷史之餘，卻又走在歷史的前頭！



- ① 卿希泰編：《道教與中國傳統文化》（臺北：中華道統出版社，1999），頁28。
- ② 胡國亨著：《獨共南山守中國》（香港：中文大學出版社，1996），頁72。
- ③ 胡國亨著：《法人的統治》（香港：中文大學出版社，1998），頁87。
- ④ 顧曉鳴編，高慈珠著：《阿拉伯的智慧》（臺北：國際文庫書屋，1996），頁139。

傳統、現代及未來道教宣教模式在香港

鍾明祥

一、前言

進入二十世紀以後，香港人口迅速增長，社會經濟快速發展，香港地區的宗教信仰逐漸在社會各階層普及開來。在此背景之下，作為中國本土宗教的道教理應得以快速發展起來。雖然從廿年代開始，香港創建了不少具有現代信仰形式的道教宮觀，但真正的道教文化卻未能廣泛地深入各階層。

近年不少學者及道堂積極推動道教於現代生活中，稱之為「生活道教」，將道教的精神和智慧貫徹到生活裏，推動信眾關懷社會，利濟人群，作用是使他們在社會生活中修道、行道和悟道。其實，香港道堂已不斷付諸實踐，積極參與社會，舉辦各種文化、教育、賑災等公益活動。此等活動能促進社會大眾認識道教之存在，但所顯示之屬性卻是教理仍停留在輶光養晦的層面上。道學學者不斷在道學層面深造，可是，道教推動者卻朝着「行道」的方向邁進，在傳達道教文化之功能上，未能起根本性之改變，當中原因包括：

1. 流派教義眾多。近代以來，隨着香港開埠，移民增加，內地許多道教流派先後傳入香港，經過多年的開拓和發展，逐漸扎根，成為香港地區道教的重要力量。不過，從整體推動道教教理之工作而言，因未能在大體上找出共同之匯合點及結合點，形成了不少障礙。



2. 宣教模式被動。近年來不少團體致力於道教文化弘揚與學術研究，在出版的道教刊物、舉辦學術研討會，以及創辦道教網站等可見一斑。雖然表現形式不同，但實質上仍然停留在傳統『宣道者主導』的宣教模式進行，未能直接啟蒙學道者。此外，語言文字習俗的演變亦令初學者難以辨明古籍的文義。

3. 缺乏全職推廣。大部份道教宮觀，都是聘用數位神職人員和專業人士管理，而大部份信眾平日可以繼續原有的生活方式並從事原有的工作，定期或不定期參加宮觀的宗教活動。因此，推動道教的力量難以集中，而相對變得有限。

香港人生活緊張，鮮有空餘時間休息，（部份人即使是禮拜天及假日仍需上班），在大家心目中，如何運用時間變得非常重要。所以，宣教時首要面對是：

『如何令信眾願意擺上時間去接受、解悟、或甚至跟隨道教教理呢？』

雖然這問題極其普遍，但卻是宣教成功的關鍵所在。不少宮觀都要正面面對此問題，但解決時之手法往往處於被動位置，所獲得之結果與投放了的資源往往未能成正比。如前文所提到，『宣道者』主觀地將教理一一放於『學道者』面前，前者或許花了不少心思提高教理的應用性及把教理變得生活化，但後者可否從中有所得悟，卻是疑問。

事實上，整個宣教過程與傳統教學模式均犯上共通毛病，就是以教學者作為主導和學生學習之動力來

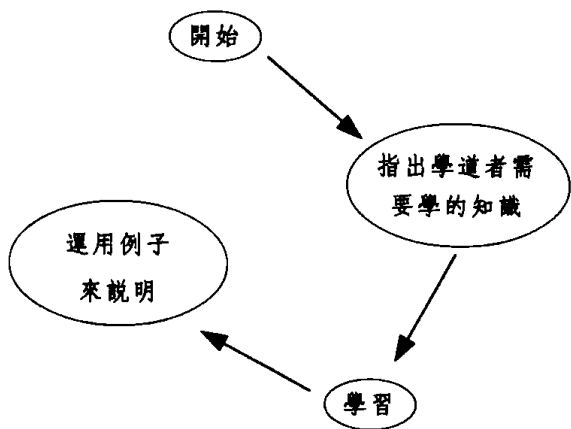
源，在宣教而言，稱為「宣道者主導」。但很多教育研究報告指出，此類模式雖然可令「學道者」在一個預設的考核機制裏接觸到（但並非保證學習到）一定程度的知識，但是如將此方法套用在宮觀宣道上，將遇到實際及運作之困難。本文提出以學道者作為學習主導，所謂「學道者主導」，配合「問題為本」之教學方式，令學道者在預定的目標上自我或集體發掘及尋找，從而在道學認知有所提升，「宣道者」的工作由本來的教導角色變為輔導及創造學習環境。本文首先指出傳統以「宣道者主導」的主要焦點及要求，跟著是對比「學道者主導」不同之處，最後是提供如何營造宣教程序、預設「問題」及推敲手法。

二、傳統「宣道者主導」模式

圖一展示傳統「宣道者主導」的學習流程。首先是整理所需之道學教材，之後在課堂中講解，最後以應用例子來說明。整個過程集中在三個焦點上，包括：

1. 選定及編製道學內容及課程；
2. 選擇採取教學方法以傳遞知識；
3. 運用考核機制測試學道者的道學水平。

從以下所見，此模式過於單向，除非學道者對個人水平有一定的認知，否則宮觀難於執行該考核機制，而且，



圖一「宣道者主導」



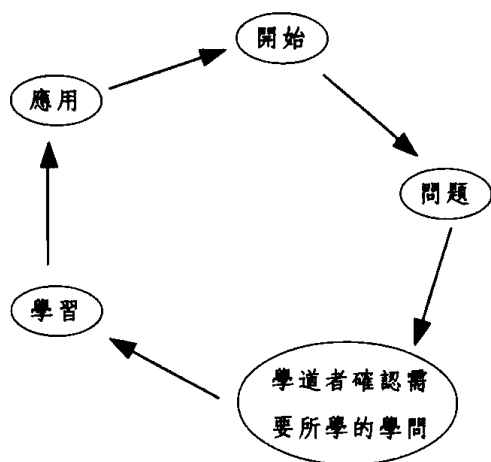
如果宣道與學道並沒有相同期望，學道的不期然會產生抗拒或有不切實際的感覺。這種方法與傳統教學有相似之處，就是可以在短時間內將知識傳送到學道者去。不過，因未有充裕時間吸收所獲得的信息，使知識流於表面化，學道者未能深化每個細節。

三、『學道者主導』模式

圖二展示傳統『學道者主導』的學習流程^②。

在概念上，跟『宣道者主導』模式有根本性的差別，其學習週期從問題開始，當學道者確認預設問題所需的知識後，便會與其他人共同學習和應用，及後在學習週期不斷地重複溫習。在整個過程中，宣道者的角色是在預設問題及學習過程中作出輔助。此模式主要放在以下三個焦點上，包括

1. 選定及編製宣道者所期望學道者須學到的道學知識及應用技巧；
2. 如何設計一個學習環境及有關輔助活動；
3. 預設之評估可否支持及加強學道者之學習。



圖二『學道者主導』模式

實際程序有以下八項：

1. 發掘問題及尋找問題之主要元素，而且仔細列出每個元素的細節。
2. 嘗試用自己所知道的方法來解決個別問題。
3. 指出自己不能解決或不知道的問題。
4. 全組成員討論及集結所需要的方案來解決個別問題元素，再鎖定各解決方案及分配給各成員，而且選定尋找資源之方法。

5. 個別成員獨立運作，尋找方法來解決所分配得的問題元素。
6. 全組成員再次集體討論，將各成員所找到的解決方法與其他成員分享。
7. 應用已有的資料來解決原來問題。

8. 評估所得出的整體方案，其中包括其應用性、實用性，以及在過程中是否有解決問題。最後，一同進行自我及全組互相評估。

此模式令學道者可自發追求道學，步驟跟基因優化的過程相似，包括

1. 全個過程不是以宣道者作學習中心，相反，是以同道者互補而一同進步。
2. 大部份學習時間均以集體形式進行，並互相交流，從而令學道者多番思考。
3. 透過互相交流，若當中有成員頓悟箇中道理（細胞突變）更有助加速優化整體信眾。

從一些研究報告指出，此方法開始時的進度比『宣道者主導』模式緩慢，但到了一定時間會突然加快而超越後者。原因是這模式非單單是信息本身之傳遞，更是徹底將學道者的學習態度改變過來。這恰巧與



宗教有一個共通點，就是通過此過程徹底地洗滌心靈，真正體驗「經」即是「徑」。

四、總結

由於傳統的教學方法不能應用於闡教方面，且有其局限性，本文提出以近年學界所認同的「學生主導」和「問題為本」的教學模式應用於宣教上，希望藉此在闡教宣道上作出新嘗試。

作者簡介（按筆劃順序）

王承文，中山大學歷史學博士學位。現為中山大學歷史系教授、博士生導師。主要從事隋唐史、敦煌學、華南區域史和中古道教史的研究。代表性論著有：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》、《靈寶「天文」與古靈寶經教義的展開》、《唐代「南遷」與嶺南溪洞豪族》等。

王見川，臺灣中正大學歷史所博士，現為南台科技大學人文社會學院通識教育中心助理教授。著有《張天師之研究》、《法主公信仰及其傳說之考察》、《關公大戰蚩尤傳說之考察》、《劉伯溫傳說與《燒餅歌》：兼談「鐵冠圖讖」的形成》等。

王忠仁（王忠人），原武漢音樂學院副教授、音樂研究所副所長，中國傳統儀式音樂研究中心副主任；發表主要論文：〈試論二泉映月的道樂特徵〉、〈道教經韻樂章與古代宮廷祭祀樂章〉、〈龍虎山天師道音樂〉等；主要著作：《中國龍虎山天師道音樂》（主編），《中國道教音樂史略》（副主編），《武當韻》（副主編）等。現旅居新加坡，新加坡道樂團音樂顧問兼導師。

尹志華，畢業於中國人民大學哲學系，獲博士學位。1998年7月至2003年7月在中國道教協會研究室工作，2003年8月至2005年1月在北京聯合大學民族與宗教研究所工作，2005年2月調回中國道教協會研究室工作。已在《世界宗教研究》等刊物發表學術論文30餘篇，出版專著《北宋〈老子〉注研究》，編著有《道教旅遊指南》等。

田仲一成，東京大學法學士，東京大學文學博士。現任：東洋文庫圖書部長，日本學士院會員，東京大學名譽教授。著有《中國的宗族與戲劇》（1992）、《中國戲劇史》（2002）。

志賀市子，1986年畢業於慶應義塾大學文學系，1997年獲筑波大學研究院博士課程歷史・人類學研究科文學博士。現任茨城基督教大學副教授。著書有《近代中國のシャーマニズムと道教》（1999），《中國のいっくりさん——扶鸞信仰と中國社會》（2004），論文有《先天道嶺南道派の展開》（《東方宗教》第99號，2002）等多篇。

李豐楙，中央研究院中國文哲所研究員，政治大學中國文學研究所國家文學博士。專研於道教文化、道教文學，著有：《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》、《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》等專著。臺灣祭典及道壇的田野調查成果則有《東港迎王：東港東隆宮丁醮正科平安祭典》等。

李剛，畢業於四川大學宗教學研究所並獲哲學碩士學位。現為四川大學宗教學研究所所長、教授、博士生導師，主要代表著作有《漢代道教哲學》、《魏晉南北朝宗教政策研究》、《勸善成仙——道教生命倫理》等。

李世偉，中國文化大學史學研究所博士。現任花蓮師範學院民間文學研究所副教授，並於淡江大學歷史系擔任。著有：《中共與民間文化（1935-1948）》、《日據時期臺灣的儒教結社與活動》、《臺灣的宗教與文化》，合著《臺灣的民間宗教與信仰》、《臺灣媽祖閱覽》，主編《臺灣宗教閱覽》。

李劍，畢業於南開大學歷史學院，獲學士學位，現為中國近代史專業研究助理。

吳炳鈺，畢業於香港浸會大學化學學士及獲葡萄牙里斯本大學認可為化學學士。現職澳門特別行政區政府勞工事務局屬下預防危害處處長。承曾祖父吳謁元、祖父吳玉生及父親吳京意正一派之道脈，於2000年授錄江西龍虎山嗣漢天師府，道號大鈺。現任澳門道教協會會長、澳門吳慶雲道院第四代傳人、澳門大三巴哪吒廟名譽會長、澳門下環街土地廟值理會值理及香港蓬瀛仙館道教文化資料庫委員。

侯傑，畢業於南開大學歷史系，先後獲得學士、碩士學位，1987年留校任教。現為南開大學教授兼中國近代史教研室主任、教育部歸國留學科研啟動基金評審委員、天津孫中山研究會副會長、香港中文大學崇基學院宗教與中國社會文化研究中心學術委員、韓國《東亞人文學》編委等。著有《世俗與神聖——中國民眾宗教意識》等書及論文數十篇。

范純武，臺灣師範大學歷史所博士，現任臺灣佛光人文社會學院歷史學系助理教授。著有《清末民間慈善事業與鸞堂運動》（1996）、《雙忠崇祀與中國民間信仰》（2003），與王見川和李世偉合著《臺灣佛教的探索》（2005），並曾發表學術論文和書評數篇。研究課題以近現代中國和臺灣的民間信仰、佛教與民間社會為主。

卿希泰，先後畢業於四川大學法律系、中國人民大學哲學系。現為四川大學宗教學研究所名譽所長、教授、博士生導師，《宗教學研究》主編，代表著作有四卷本《中國道教史》、《中國道教》、《道教與中國傳統文化》等。

陳耀庭，上海社會科學院宗教研究所，歷任副所長、代所長、所長。合作主編《道藏要籍選刊》（10冊）和《藏外道書》（36冊）。著有《道教禮儀》、《中國道教》、《道教在海外》。合作編著有《中國道教》（4冊）、《道家養生術》、《道、仙、人》等。

郭武，先後畢業於北京大學哲學系、四川大學宗教學研究所、香港中文大學宗教系，哲學博士。現為四川大學宗教學研究所教授、博士生導師，主要著作有《全真道祖王重陽傳》、《「淨明忠孝全書」研究》等。

游子安，香港中文大學哲學博士，現任香港城市大學中國文化中心講師。研究領域為明清社會史、嶺南地區道教和民間信仰。專著有《善與人同——明清以來的慈善與教化》、《勸化金箴——清代善書研究》；主編《道風百年——香港道教與道觀》、《黃大仙區風物志》等書。

詹石窗，哲學博士，先後畢業於廈門大學哲學系與四川大學宗教學研究所。現任廈門大學人文學院哲學系主任、教授、廈門大學宗教學研究所所長、國家社會科學基金項目學科評審委員、中國宗教學會理事、中國哲學史學會理事、國際易學聯合中心專家委員等職。專著有《易學與道教思想關係研究》、《道教文學史》、《道教與戲劇》、《道教文化十五講》、《身國共治》等10餘部，主編《新編中國哲學史》及《玄武與道教科技文化》系列輯刊12部，發表學術論文近200篇。

楊莉，四川大學史學學士、哲學碩士，香港中文大學哲學博士。曾任四川大學宗教學研究所講師，現任香港中文大學文化及宗教研究系助理教授。志在從事中國道教以及宗教與性別等領域的研究。博士論文《道教女仙傳記〈墉城集仙錄〉研究》對道教神仙信仰中的女性傳統有原創性的專題討論。發表《「女冠」芻議：一種宗教、性別與象徵的解讀》、《〈墉城集仙錄〉版本考證及補佚》等論文十餘篇。

蓋建民，四川大學宗教學專業中國道教研究方向博士研究生畢業，獲哲學博士學位，曾在成都中醫藥大學進修中醫。現為廈門大學宗教學研究所副教授。專著有：《道教醫學》，合著《道教文化新典》，正式發表學術論文六十餘篇。

劉紅，哲學（民族音樂學）博士。香港道樂團團長、音樂總監，國立華僑大學宗教文化研究所客座教授，兼職任教於香港中文大學。近期出版了《道樂論——道教儀式的信仰·行為·音聲三元理論結構研究》、*Daoist Ritual Music*（音樂卷）（收入《Daoism Handbook》）等著作，以及《道內人與道外人的「現代」道樂觀——基於道教音樂的概念和價值觀念的討論》等論文。

劉仲宇，華東師範大學研究員，華東師範大學宗教文化研究中心主任。著有：《道教法術》、《中國精怪文化》、《道教的內秘世界》等。合作著作有：《道、仙、人》、《道家養生術》、《中華道教大辭典》等。

黎志添，美國芝加哥大學哲學博士。現任香港中文大學文化及宗教研究系教授，中文大學研究院宗教研究學部主任。研究領域包括西方宗教學理論、六朝道教史、天師道經典、道教科儀、香港及華南道教史。道教學術研究論文成果刊載於*T'oung Pao*、*China Quarterly*、*Asia Major 3rd series*、*Numen*、《中央研究院歷史語言研究所集刊》、《中央研究院近史所集刊》、《中國文化研究所學報》、《臺灣宗教研究》等國際著名中國研究期刊。專著有《宗教研究與詮釋學》（2003）。編著有《道教與民間宗教》、*Interpretation of Hope in Chinese Religions and Christianity*、《道教研究與中國宗教文化》。

盧維幹，1970年畢業於香港大學社會科學系，1977年成為香港執業律師。曾任香港蓬瀛仙館理事長三屆，現為蓬瀛仙館永遠館長，最近曾主編與中港法律有關的《法理情》法普書籍系列。

鍾明祥，現任香港道教省善真堂理事會主席和香港道教聯合會宣道部副主任。對道教哲學思想尤有研究，並對經典的傳遞模式和方法作出多項研究。自2001起，鍾先生應用「問題為本」和「學習者主導」概念在道觀的宣道研習班和中小學的領袖訓練中。



《香港及華南道教研究》一書的視野是以中國華南地區，包括香港、澳門、臺灣及新加坡等地區，作為地區道教的考察線軸，目的是嘗試尋索道教在此等地區的歷史發展、演變，以及在當代的發展狀況。本書包括六個部份，分別為：1. 香港道教歷史、儀式及現況；2. 羅浮山道教歷史；3. 華南道教儀式及傳統；4. 道派在華南地區的歷史發展；5. 臺灣、澳門、新加坡等地區道教歷史、儀式及現況；及6. 香港道教內的理念和實踐，共收二十四篇文章。各論文作者分別從華南地區的道教宮觀、道壇、道堂、道士、儀式、音樂及現況發展作出具體深入的調查報告和研究分析，尤其難得的是過去受忽略的地方正一派道士及其儀式傳統亦有觸及（包括臺灣、澳門及香港）。其次，關於香港道教傳統的研究，本書能涵括的範圍亦是全面的，包括全真派、正一派、及先天道派，藉此，讀者對道教在香港的近況發展可得更準確的瞭解和認識。在羅浮山道教歷史研究方面，本書亦包括有唐代及清代時期的研究報告，是此方面研究的開拓性成果。此外，本書收有個別道派傳統在華南地區的歷史紀錄，包括南宗金丹派及六十二代張天師在廣東的活動紀錄。最後，出於促進教內與教外的交流，本書收入兩篇由香港道觀道長執筆的分享文章，從中可見教內人仕對當前道教弘揚和傳播的考慮和所觸及到的實踐問題。

香港及華南道教研究

NT\$ 500

總代理：三民書局股份有限公司



聯合出版集團

Published in Hong Kong

定價：港幣120元

ISBN 962-8820-67-2



[General Information]

书名=香港及华南道教研究

作者=黎志添主编

页数=585

SS号=13018918

DX号=

出版日期=2005.04

出版社=中华书局（香港）有限公司

封面

书名

版权

前言

目录

第一部份 香港道教历史、仪式及现况

香港宫观《早晚功课经》之讨论&刘仲宇

香港新界建醮仪式研究——道坛、道士及科仪本的历史&黎志添

香港先天道百年历史概述&游子安

香港道教现状管窥——以蓬瀛仙馆、青松观、圆玄学院为考察中心&郭

武

解读香港道堂中流传的善书&侯杰 李钊

香港与大陆之道教音乐的比较研究——有关发生环境的分析&刘红

香港新界粉岭彭氏、金钱侯氏元宵乡 雉&田仲一成

第二部份 罗浮山道教历史

评陈教友《长春道教源流》的全真道史研究&李刚

唐五代罗浮山道教宫观考&王承文

关于罗浮山道教历史的若干问题辨析&尹志华

金丹派南宗内外丹合修思想探微——兼论南宗在罗浮山地域的传播&盖

建民

从符号养生看罗浮山道教诗词的内容与价值&詹石窗

第三部份 华南道教仪式及传统

「大三清」与太乙炼、斗姥炼的比较研究——兼论华南道教与江南道教科仪的异同&陈耀庭

近代广州的道堂——省躬草堂的医药事业以及其适应战略&志贺市子

鲍姑火传远——鲍姑艾传说及其民间文化土壤&杨莉

第四部份 道派在华南的发展历史

南宋时在南方兴起的一个金丹道派——紫阳派的形成及其传系和特点&卿希泰

近代（1840-1949）变局下的张天师——兼谈其对华南道教之影响&王见川

道教对于民间俗神的编纳——以华南道派地祇法和张巡信仰的关系为例&范纯武

第五部份 台湾、新加坡及澳门道教历史、仪式及现况

王醮科仪与迎王祭典——台南地区瘟神信仰与地方传统的交流&李丰楙

解严前台湾仙道团体的结社与活动（1950-1987）&李世伟

从灵宝皇坛看海南道教在新加坡的传承&王忠仁

澳门道教与科仪&吴炳鈇

第六部份 香港道门的理念和实践

道教未来弘教路线与西方文化&卢维干

传统、现代及未来道教宣教模式在香港&钟明祥

作者简介

封底