

以「做宗教」論《道藏輯要》編纂及重刊原因一 兼論全真道與天仙派定位問題

黃頌軒¹

英國牛津大學亞洲及中東研究所碩士研究生

提要

蔣予蒲《道藏輯要》與賀龍驤《重刊道藏輯要》有莫大關係，前人多謂賀龍驤等有意隱沒蔣予蒲在《道藏輯要》的身份，於是託名彭定求為《道藏輯要》第一編纂人。本文以新加入的道書為研究核心，討論其與《道藏輯要》及《重刊道藏輯要》之間的關係。筆者發現，有關道書不但符合《重刊道藏輯要》編纂要旨，即匯通儒釋道三教，更與《道藏輯要》的基本立場吻合，即維持純正內丹修練傳統。此外，賀龍驤重刊《道藏輯要》目的就是要拾遺「滄海遺珠」，黎志添接受森由利亞的說法，這些滄海遺珠就是四川化的道教經典。

本文將會借助周越「做宗教」五個模式一說與之商榷，表明編纂人的宗教行為比他們的宗教背景更為重要。《重刊道藏輯要》的編纂不但是為了表達編纂人既定的立場，亦是拾遺缺漏，從蔣予蒲的神學關懷出發，收入未被《道藏輯要》所收，卻合乎其編纂精神的道教經典。本文通過研究《道藏輯要》及《重刊道藏輯要》的凡例及序文，以期得出這個結論。另外，本文將會回應更大的道教學史問題，我們不應該用全真道、天仙派去定義《道藏輯要》、《重刊道藏輯要》宗教性質，反而學界應該將重心放在編纂人為了繼承道藏編纂這個宗教目的。

關鍵詞：「做宗教」、《道藏輯要》、《重刊道藏輯要》、全真道、天仙派

投稿時間：2023.06.20；接受刊登：2023.12.05；責任編輯：楊士霈

¹ 感謝香港中文大學張錦少教授、賴品超教授；英國牛津大學許明德教授為拙文提供寶貴意見，亦感謝兩位匿名審查人用心細閱文稿並給予中肯有用的修改建議。最後感謝森由利亞教授慷慨分享他的博士論文，使之成為拙文的重要參考資料。

壹、引言

嘉慶年間，民間扶乩弟子蔣予蒲嘗試編纂《道藏輯要》，把更多道書收進《道藏》之中，使之繼續流傳下去。迄至 1906 年，賀龍驤、閻永和、彭瀚然編纂《重刊道藏輯要》，收入更多道書。學界對於蔣予蒲《道藏輯要》及閻永和、彭瀚然、賀龍驤《重刊道藏輯要》編纂原因各有不同理解，如高萬桑（Vincent Goossaert）提出《道藏輯要》是全真道的道藏，蔣予蒲是俗世的道教徒，而全真道信徒須透過《道藏輯要》界定自己的身份。（Vincent Goossaert, 2004 : 745; Vincent Goossaert, 2007 : 275-276）然而，莫尼卡（Monica Esposito）認為高氏不應以「全真道」概念統攝清代的道教現象，並提出《道藏輯要》與天仙派甚至呂祖信仰的關係更為密切。（Monica Esposito, 2013 : 70-77; Monica Esposito, 2009 : 319-324）黎志添亦反對高氏這個說法，同樣認為《道藏輯要》應屬天仙派而非全真道。（黎志添, 2021 : 109）

簡而言之，高萬桑先撰文將《道藏輯要》認同為「全真道藏」，隨後莫尼卡在森由利亞早先研究的基礎上駁斥了這一觀點，並重申森由利亞所發現蔣予蒲的扶乩活動和天仙派認同，黎志添同樣接受了森氏和莫氏的觀點，並引入更多呂祖類全書的分析，發展了這一觀點。由此可見，學界一直糾纏於《道藏輯要》當歸屬於全真道抑或天仙派的問題。本文試圖修正高萬桑被莫尼卡、黎志添等學者所批評和揚棄的觀點，重申《道藏輯要》和《重刊道藏輯要》與全真道之間的密切關係，並且進一步認為《重刊道藏輯要》對《道藏輯要》也是吸收、繼承的關係，而非有意隱藏、排斥其天仙派的認同。

本文旨在使用周越（Adam Chau）「做宗教（Doing Religion）」的各個模式²切入，考慮學界對於《道藏輯要》性質的爭議，藉分析賀龍驤重刊《道藏輯

² 中國宗教人類學家周越(Adam Chau)認為中國的宗教實踐和宗教觀念除了一些整個族群都信仰佛教、伊斯蘭教或者基督教等世界性宗教的少數民族之外，絕大多數中國人的宗教文化是無法簡單歸類的，也不構成任何脈絡分明的單一體系。中國人極為多樣化的宗教實踐和觀念形成無數種不同的排列組合，很容易令局外觀察者感到困惑迷茫。把這種複雜情況簡單化的一種辦法，是研究在中國漫長的宗教發展史上，各種「做宗教」的不同方式如何發展、演變成為相對來說比較容易辨認的風格或者模式。這是幾種界限相對清晰的宗教實踐形式，不同的人可以直接利用某一種模式，甚至組合幾種模式，以應對生活中的各種問題；不過，某一種模式當中的具體內容可以有很大的差異。「做宗教」的模式有以下五種：（1）話語／經文模式，主要指文本的創作和使用；（2）個人修煉模式，涉及對自我修煉與自我提升的長期興趣；（3）儀式模式，涉及由儀式專職人員主持繁複的儀式程序；（4）即時靈驗模式，

要》這個宗教行為，說明我們並不應該用教派去判別《道藏輯要》的性質，而是視作宗教實踐。筆者會被閻永和、彭瀚然、賀龍驤《重刊道藏輯要》收錄的道書為研究中心，藉由對讀道書與《道藏輯要》及《重刊道藏輯要》的凡例、序文，分析賀龍驤等三人重刊《道藏輯要》的原因，繼而研究《道藏輯要》的性質，從而掙脫究竟其屬於全真道抑或天仙派的學術論爭。

一、《道藏輯要》研究回顧

《道藏輯要》的研究涉及版本問題，前人多謂彭定求版本是道藏輯要第一個版本。然而，彭本存在與否在學界充滿爭議。閻永和、彭瀚然、賀龍驤重刊《道藏輯要》的原因與其版本問題息息相關，因為這牽涉彭本真偽與賀氏託名的問題。前人多爭拗彭定求版本是否存在，《重刊道藏輯要》編者賀龍驤託言「我朝彭定求相公撰《道藏輯要》一書，為世稱快，惜原本總目止載卷數，未列子目」。（清·賀龍驤 c, 1906：頁 20a）今人趙宗誠認為《道藏輯要》是康熙年間（1662-1722 年）彭定求所編，但普遍學者則認為乃嘉慶年間（1796-1820 年）蔣元庭所編，所謂的彭本純屬賀龍驤託名。對於學界這方面的爭論，牽涉到《道藏輯要》的版本問題。（趙宗誠，2019：500）有關《道藏輯要》編纂者的問題，學界眾說紛紜，大致可以歸納為三類，其中彭定求版本確實存

宗教研究

旨在利用簡單的儀式或法術得到立竿見影的效果；（5）關係／來往模式，強調人與神（或與祖先）之間的關係以及宗教活動中人與人之間的來往。（周越，2014：63-81）。筆者認為，我們與其去區分《道藏輯要》編纂人的宗教背景，討論他們是屬於全真道抑或天仙派，因而歸納出這部經典的性質也並不客觀。反之，我們該從中國人宗教實踐的行為去討論，所以本文採用的方法就是探討其編纂目的，而非編纂人個人宗教信仰與經典的關係。用周氏之理論，可以歸類蔣予蒲編纂《道藏輯要》及賀龍驤重刊《道藏輯要》為「話語／經文模式」，對宗教文本的創作和使用。

在說由趙宗誠提出，是學界最早的說法，³ 惟此論爭議不斷。⁴ 另一方面，趙氏「蔣予蒲《道藏輯要》增加明本《道藏》失收道經，及其後新出道書共為七十九種之數」（趙宗誠，1995：31）的觀點亦受到學者挑戰。⁵ 第二種說法是賀龍驤訛誤說，⁶ 也就是承認彭定求之版本並不存在。賀龍驤特別拈出「彭定

- ³ 有關《道藏輯要》的研究，以 1995 年趙宗誠所發表的〈《道藏輯要》的編纂與增補〉作為起點，為後來的道藏輯要的編纂者與版本問題研究確立了基礎。趙氏認為彭定求從《道藏》選出 200 種書目，加上新補的各種，共收 279 種。他的結論主要以《重刊道藏輯要》編纂人賀龍驤指出「我朝彭定求相公撰《道藏輯要》一書，為世稱快，惜原本總目止載卷數，未列子目」為基礎，並且提出彭定求是《道藏輯要》第一個版本的作者，而蔣元庭本《道藏輯要》是對原來彭定本《道藏輯要》的繼承和補充。由於彭本《道藏輯要》世人罕見，全靠蔣氏增補而得以保存下來，又因蔣本《道藏輯要》未說明以彭本《道藏輯要》為基礎，故後人對《道藏輯要》的編纂者說法各異。（趙宗誠，1995：27）趙宗誠此說被中國大陸學界廣為接納，其中卿希泰更完全採納並直接引用趙氏的說法。（卿希泰主編，1995：458；卿希泰，1996：1-2）
- ⁴ 然而，趙宗誠此文儘管有很大影響，卻受到其他學者挑戰。黎志添撰文反駁，直接指出趙氏此說最大的問題在於，他提出一種缺乏原始文獻證據支持的臆測。（黎志添，2019：66）趙氏提出：「這位自稱守綱道人的彭定求，並在明本《道藏》中，精選出道書二百種，編成叢書，按二十八宿字號，分為二十八集[……]因為是從《道藏》選出重要道書編纂而成的道經叢書，故總名之為《道藏輯要》。」（趙宗誠，1995：27）然而，據莫尼卡之說法，根本不存在有一個比蔣予蒲本更早的在康熙年間由彭定求編成的《道藏輯要》本。趙宗誠建立在錯誤的論斷基礎之上，趙氏提出彭定求本《道藏輯要》收有二百種藏內道經的說法，亦不準確，缺乏事實根據。（[意]莫尼卡（Monica Esposito）撰，萬鈞譯，莫尼卡校，2010：18）。黎志添推算，雖然《重刊道藏輯要》最後確是收入了二百種藏內道經，但此事要待民國六年由《重刊道藏輯要》的二仙庵編纂者來達成這個數目。故此，他認同莫氏之觀點，即《道藏輯要》不可能是出於彭定求編纂的原意和成果。（黎志添，2019：66）
- ⁵ 黎志添指出趙宗誠沒有利用嘉慶版《道藏輯要》作為其考證和比較的依據，並且取證單一，完全依賴翁獨健〈道藏輯要新增道經目錄〉一文作為計算基礎。（翁獨健，1988：38-40）然而，黎志添亦指出翁氏所依據的《道藏輯要》版本只是成都二仙庵編纂的光緒版《重刊道藏輯要》。除了計入由《重刊道藏輯要》編纂者新增的二十三種「道經書目」外，翁獨健稱「《重刊道藏輯要》實收九十一種新增的藏內、外道經。」由於翁氏未能利用嘉慶版《道藏輯要》來校證《重刊道藏輯要》，他其實不能區分出在新增的九十一種藏內、外道經中有多少部已收入嘉慶版《道藏輯要》裏，然後又有多少部為光緒版《重刊道藏輯要》所增收。因此，趙宗誠的研究建立在錯誤的材料上，沒有確實證據臆測《道藏輯要》之首位編纂者為彭定求，實不足徵信。（黎志添，2019：65-67）
- ⁶ 對於彭定求版本確實存在的說法，吉岡義豐之觀點可以作為一個反證，他認為《道藏輯要》只有兩個版本，而現存的版本為蔣元庭所編，包含道書 173 種，全部取自《道藏》。1821 年至 1900 年之間蔣元庭的版本被重刻兩次增 96 種藏外道經使總數達到 269 種。1906 年編輯的《重刊道藏輯要》又增收了 18 種藏外道經這樣總數

求相公」之名，又提出「相國彭定求所編《道藏輯要》，出於頒行本者半，出於坊間本者亦半。雖坊本亦皆純正精粹，然非《道藏》所有」（清·賀龍驤 b，1906：序頁 1b），原因可能是他誤會了彭定求的角色。換言之，彭本的出現是賀龍驤的無心之失。⁷ 第三種說法賀龍驤託名說是學界最新的意見，即是彭定求版本不但是虛構，更是賀龍驤有意臆制出來。⁸ 筆者立論大致同意學界普遍的觀點，即彭定求版本是有意臆構出來的。

對於賀龍驤重刊《道藏輯要》的問題，高萬桑視之清代全真道的世俗化運動，從彭定求、蔣予蒲乃至閻永和、彭瀚然、賀龍驤都是透過編纂《道藏輯要》界定自己屬於全真道教徒的身份。（Vincent Goossaert，2007：275）黎志添反駁高氏錯誤地理解彭本為真實存在，所以批評高氏「《道藏輯要》是屬於全真派道藏」一說，指出其為錯誤論斷。（黎志添，2019：76）莫尼卡試圖指出蔣予蒲《道藏輯要》與賀龍驤《重刊道藏輯要》之異（Monica Esposito，2013：70-77; Monica Esposito，2009：319-324），黎志添甚至認為賀龍驤託名彭本原

變成了 287 種。因此蔣元庭本（即第二個版本）才是所有流通版本的底本。（[日]吉岡義豐，1955：175-176）這個說法亦被莫尼卡所認同。莫氏認為「通過對現存《道藏輯要》版本的研究，筆者的觀點同吉岡義豐一樣，認為彭定求編輯了第一個版本的說法純屬臆造，事實上並不存在這樣一個版本。蔣元庭本（即第二個版本）才是所有流通版本的底本，雖然這一版本比較難得，但它卻是 1906 年《重刊道藏輯要》（即第三個版本）所依據的底本」。（莫尼卡 (Monica Esposito)，2010：18）

⁷ 對此，金侖壽嘗試回答，在《道教輯要》中彭定求的名字不僅與新增道經《真詮》相關，而且作為扶鸞壇主，還傳授文昌帝君善書。所以，依據《道藏輯要》中這些文字，賀龍驤可能將整部經藏的編者誤認為是彭定求。參（金侖壽，2002：277-316）莫尼卡同意金侖壽，認為可能是誤認。茲因賀龍驤兩次提到《道藏輯要》的編者是彭定求，並冠之以「相公」、「相國」的稱謂。在 1906 年《校勘道藏輯要書後》中他再次使用了「相國」的稱謂，但這次所用的名字卻是「彭文勤」：「聞二仙庵重刊相國彭文勤《道藏輯要》心輒慕之。」而問題是在彭定求的傳記中並未出現過「相國」這一官銜，因此莫氏認同金侖壽的說法，賀龍驤誤認編者就是彭定求。（莫尼卡 (Monica Esposito)，2010：18）

⁸ 羅丹寧 (Daniel Burton-Rose) 指出，賀龍驤訛稱彭定求是《道藏輯要》第一位編輯者，其實賀氏並不是胡亂找一個名人出來。羅氏提出了三點證據，其一，《道藏輯要》的內容包含了從清初到清中葉（第九代到第十三代）常州縣彭門對道教虔誠活動的一貫興趣的證據；其二，以上記載的彭定求在長江三角洲內外的乩壇上的名望，使他的名字在他去世後很長一段時間內一直在流傳；其三，成都附近的新津縣的彭翰然是《道藏輯要》擴大版的主要資助者（他也姓彭）。羅氏推斷彭定求為最佳的狀態、名氣，以及神化後扶乩、善書寫作環境的關聯性，另一方面，賀龍驤為了獲得彭翰然的資助，所以就虛構同樣是姓彭的彭定求為編者。然而，羅氏強調這兩個原因並非互斥的。（Burton-Rose, Daniel, 2015：51-58）

因在於嘗試隱沒蔣本《道藏輯要》的作者身份。（黎志添，2021：139）高氏用全真道這一概念貫穿《道藏輯要》乃至《重刊道藏輯要》的編纂，而莫氏與黎氏則認為《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》是斷裂，而非延續的關係。

二、研究緣起及方法

目前，學界對《道藏輯要》研究的其中一個爭論就在於它當歸為全真道還是天仙派。不過，筆者認為這樣二元對立的爭論並沒有太大學術意義，無助我們理解《道藏輯要》的編纂性質。因此，本文撰作目的就是擺脫學界傳統二元對立的論爭，提出天仙派乃全真道的外延概念，繼而修正、補充、深化高萬桑「全真道世俗化運動」一說。雖然筆者大致同意「賀龍驤託名說」觀點，換言之，高萬桑錯誤地認為彭定求版本真實存在。但主張此說的黎志添也只是從外部環境作為依據，未有根據文本，哪怕他有考慮《道藏輯要》12條凡例及《重刊道藏輯要》新增的4條凡例及《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》的序文，亦只得出《重刊道藏輯要》編纂人故意隱抹蔣予蒲扶乩背景的結論（黎志添，2021：139），並且批評高萬桑「全真派道藏」的說法（黎志添，2019：76）。筆者將會研究《重刊道藏輯要》所輯新增的14種道經⁹與凡例、序文之間的關係。閻永和、彭瀚然、賀龍驤重刊蔣予蒲《道藏輯要》，並且託名彭本為真當屬故意為之。如果把新增的14種道經與《道藏輯要》及《重刊道藏輯要》之凡例、序文進行對讀，便能分析賀龍驤重刊《道藏輯要》的原因，甚至解決何以訛稱彭定求是第一個《道藏輯要》編者的問題。本文旨在借三人新加入的道書為例，

⁹ 根據黎志添考證，賀龍驤編的《重刊道藏輯要》，新增的14道經包括：「1.《觀音大士蓮船經》（JY102，續斗集一，藏外道經）2.《孫真人備急千金要方》（JY147，續虛集十二，藏內道經）3.《孚佑上帝本傳》（JY160，續室集一，藏外道經）4.《孚佑上帝東園語錄》（JY173，續壁集七，藏外道經）5.《張三丰先生全集》（JY237，續畢集七至十二集，藏外道經）6.《三寶萬靈法懺》（JY248，續柳集七至十二，藏外道經）7.《太上靈寶朝天謝罪法懺》（JY249，續柳集十三，藏內道經）8.《文昌帝君本傳》（JY255，續星集八，藏外道經）9.《文帝化書》（JY256，續星集八，藏內道經）10.《關聖帝君本傳》（JY262，續星集九，藏外道經）11.《太上玄門功課經》（JY264，續張集一，藏外道經）12.《太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經》（JY265，續張集一，藏內道經）13.《青羊宮二仙菴碑記》（續翼集十，藏外道經。案：筆者把《青羊宮二仙菴碑記》分析拆為兩部道書：《二仙菴碑記》[JY291]和《青羊宮碑記》[JY292]）14.《青城山記》（JY306，續翼集十，藏外道經）」見黎志添：〈《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》考證〉（黎志添，2021：126-127）

論證《重刊道藏輯要》是對蔣予蒲《道藏輯要》的繼承，以期回應莫尼卡及黎志添有關閻永和、彭瀚然、賀龍驤忽視了蔣予蒲編纂目的一論，解決賀龍驤等三人為何要重新編纂《道藏輯要》的原因。

從研究意義來說，歷來學者對於《道藏輯要》當屬全真道還是天仙派作品的學術論爭，往往從蔣予蒲及賀龍驤二人的宗教背景析論。筆者以為這個研究方法缺陷在於未能論證兩者因果關係，因為哪怕我們能夠證明蔣、賀是屬於全真道抑或天仙派，他們的宗教信仰與他們所編纂的宗教經典未必有直接關係。如此論述，亦只從編纂人背景這單一角度出發，忽略了《道藏輯要》這部道教叢書本身的性質。為了更立體地分析其教派定性問題，筆者會從蔣予蒲及閻永和、彭瀚然、賀龍驤編纂、重刊《道藏輯要》這個宗教行為出發，借用中國宗教人類學家周越「做宗教」五個模式的角度指出為《道藏輯要》定性應該從宗教行為而非宗教信仰的立場而論，有別於前人考蔣、賀二人之個人宗教背景，從而得出片面的結論。

貳、從「做宗教」角度分析編纂行為一：「個人修煉模式」

首先，蔣予蒲、覺源壇乃至《重刊道藏輯要》編纂人對內丹修煉充滿關注，於是在編纂途中收錄了大量全真道內丹典籍，這宗教行為可以放在「做宗教」的「個人修煉模式」下去理解。¹⁰ 在這個模式之下，內丹是共享的修煉活動，不同宗教信仰的人亦可以透過內丹進行個人修煉。於是蔣予蒲作為精英儒生、重要官員亦參與了覺源壇文人的內丹修煉。另一方面，為了解決《道藏輯要》屬於全真道抑或天仙派的論爭，筆者認為我們宜先處理《道藏輯要》這部叢書與全真道的關係，而非蔣予蒲或賀龍驤個人之宗教背景。不論《道藏輯要》還是《重刊道藏輯要》，兩者都有推廣全真道內丹修煉的宗教目的，因此我們不應該將兩者視作斷裂關係，而是相同的宗教行為。

¹⁰ 根據周越的說法，個人修煉模式就是以提升個人的靈性水平或本質為目的的宗教訓練，如參禪、氣功、內丹或外丹、修煉「道身」、個人或者信眾的念經、寺廟中的早晚課、積德行善和長期使用功過格等等宗教活動，都屬於這一模式。這一模式以長期自我修行和提升為先決條件(不管是佛教、道教還是儒教)。這種提升和修行在每種宗教傳統中的目的各有不同：道教是要成仙，佛教是追求極樂世界或者成佛，儒家則是要成為一個仁者甚或成聖。然而，對自身本體狀態和命運的關注是他們的共同之處，有些類似福柯所說的「關注自身」(care of the self)。換句話說，這種模式的活動提供的是「自身技藝學」(technologies of the self)。(周越，2014: 67)

張三丰信仰對明清時期的全真道有重要影響，本章以《張三丰先生全集》為例，試圖推進下文解決《道藏輯要》屬於全真道抑或天仙派的學術論爭。《張三丰先生全集》在《道藏輯要》並沒有出現，此書被今人視之為偽書，學者通過考證，張三丰此人極有可能在歷史上並不存在。（謝世維、德保仁、秋岡英行，2021：1287）¹¹ 正如黃兆漢所言，李西月在 1844 年修訂《張三丰先生全集》，也就是說，這是道光時期的作品。（黃兆漢，1998：168）蔣予蒲在嘉慶年間編成《道藏輯要》，《張三丰先生全集》比《道藏輯要》更為晚出，因此蔣氏不可能收錄此書。直到賀龍驤的《重刊道藏輯要》，才把此書收錄進來。第二章旨在以文集為例，說明《重刊道藏輯要》所收經書與蔣予蒲《道藏輯要》凡例、序文之間的關係，以期了解賀龍驤重刊《道藏輯要》之因由。

一、重視內丹的準則

森由利亞指出，在《道藏輯要》的編輯意圖中，內丹被定位為最適合的手段，這種強調呂祖和內丹的立場與蔣予蒲自稱自己屬於以呂祖為始祖的天仙派的立場非常契合。（森由利亞，2001：47）不論是蔣予蒲《道藏輯要》還是《重刊道藏輯要》，兩者均以內丹道書為中心，足見閻永和、彭瀚然、賀龍驤深切明白並且繼承了蔣氏的修煉方法，而《道藏輯要》的序文和凡例都充分強調了內修對於道教的重要性，¹²《道藏輯要》的編纂，是蔣予蒲一眾覺源壇¹³扶乩文人為求表達其道教神學思想的作品。因此與明代的《道藏》編纂不同，《道藏輯要》道書收錄的準則與編纂方法，的確與天仙派信仰有關。¹⁴ 回復純正的內

¹¹ 又，據黃兆漢的說法，張三丰的生平事蹟，都集中在明太祖和明成祖訪尋張三丰，儘管有關證據言之鑿鑿，有關材料的可靠性極低。（黃兆漢，1988：1-22）

¹² 四篇序文包括〈孚佑上帝道藏輯要序〉、〈觀音大士弁言〉、〈鐘離權道藏輯要序〉及〈蘇明真人道藏輯要序〉，通過以上四篇序文與《張三丰先生全集》的對讀，可以分析《張三丰先生全集》與蔣予蒲編纂《道藏輯要》原因的吻合之處，從而了解《道藏輯要》核心思想。

¹³ 覺源壇的天仙派道教神學建基於呂祖信仰，以《呂祖全書》為代表的呂祖扶乩信仰並不是由那些在全真教龍門派道觀裏的道士所編撰、刊刻和推廣的，而是發生在各地的呂祖乩壇，由信仰呂祖降鸞的儒家知識分子以非常投入的態度去採集、彙輯、出版和流傳的。這是一場在道教史上從來未有過的以信仰呂祖扶乩的信徒為核心成員去撰寫、編纂和刊刻道教鸞書的宗教寫經運動。蔣予蒲的覺源壇以天仙派正宗自詡，超越全真教南宗、北宗，而直接由呂祖賜派名天仙，並以呂祖扶鸞乩壇的形式傳布正宗的天仙大道。（黎志添，2013：211-213）

¹⁴ 蔣予蒲的覺源壇，可以追溯呂祖信仰及相關乩壇自明末清初以來的發展。學者認為，除了北京覺源壇等乩壇，台州洪氏家樓、廣陵集仙樓、江夏涵三宮，都是由虔奉乩

丹修煉亦是蔣予蒲編纂的主要目的，凡例第五指出「經所講十種仙趣，近來丹道罕傳，旁門熾盛，凡就血氣中存想運導者，亦多著有成書，是非混淆，毫釐宜辨。此編別擇入微，不使畧有假借，亦維持正道之意也。」（清·蔣予蒲，1906：凡例頁 12b）這表明了當時出現了大量的旁門左道，一些主張存思冥想的人亦聲稱自己是丹道，¹⁵ 因此蔣氏選擇的時候相當謹慎。

因此，莫尼卡反問高萬桑，假如《道藏輯要》與全真道有密切關係就是全真派的道藏，那麼《道藏輯要》編纂人聲稱自己是天仙派，為何不能稱作「天仙派」道藏。（Monica Esposito, 2009：306）誠然，蔣予蒲確實是天仙派信徒，《道藏輯要》亦不可能定性全真道的道藏，但我們可以因此將其說成天仙派的作品嗎？蔣予蒲追求純正的內丹功法之編纂目的，這個宗教行為並不一定與其宗教信仰有關。蔣氏編纂《道藏輯要》時提供了一系列的道教世界觀，這些世界觀都與後來被閻永和、彭瀚然、賀龍驤新加入的全真道道書呈現互補關係，可見蔣、賀二人也是以全真道信仰為核心編纂、重刊《道藏輯要》。根據〈孚佑上帝道藏輯要序〉，可知《道藏輯要》編纂人透過孚佑上帝，即呂洞賓的降乩表述尊道貴德的重要性。¹⁶ 蔣予蒲認為，修煉者需要專一心神，回復自己的先天之性，以立後天之命，就能夠接近大道。¹⁷ 而《重刊道藏輯要》新收入的《張三丰先生全集》亦不乏對於復本歸根的追求，首篇〈大道論〉更承認

仙呂祖及實踐內丹修煉的儒生弟子創立的。這些乩壇都具有建立在呂祖扶鸞信仰的基礎上而另立宗派的獨立傾向，或者借用「教外別傳」的說法。換言之，由呂祖啟教的乩壇已經超越了傳統道派的承傳譜系。不只是在淨明續派的傳承系統裏，或是在淨明龍沙讖的信仰風潮中得到推動；更多的盛行呂祖扶鸞信仰的乩壇與傳統道派（如全真或淨明）或道教宮觀並沒有直接的淵源關係。（黎志添，2017：156-167）

¹⁵ 根據道教的內丹傳統，「內丹」是相對「外丹」而來的，道教的內丹修煉將身體當作為一個大熔爐，繼而將精氣神三者凝為一體。（Joachim Gentz, 2013: 88）

¹⁶ 「一其心，復其性，立其命，道其庶幾乎。三炁者，道之祖；九炁者，道之母。尊其祖，襲其母，而嬰可保矣。一者炁之歸，九合三，三渾一，母不失其子，而道全矣。」（宋·呂洞賓（託名），1906：孚佑上帝序頁 4b）

¹⁷ 自《老子》「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。」開始，玄門道家就主張歸根復命，就是要回到大自然的本體，即是道本身。道為天地萬物之所以生之總原理，非具體的事物；故難以指具體的事物，或形容具體的事物之名，指之或形容之。（馮友蘭，2016：186）迄至魏晉時期，王弼提出「守母存子」，這些都被道教思想所吸納，並且加以改造，成為道教內丹修煉的世界觀。

了道就是宇宙萬物的本體。¹⁸ 全集的宇宙觀與〈孚佑上帝道藏輯要序〉一樣，也是用了大道作為宇宙萬物的本體，統攝一切，生養萬物。所以，《張三丰先生全集》與《道藏輯要》的編纂人蔣予蒲是共享同一個道教世界觀。至於人就是需要逆修成仙，返本透過內丹成為嬰兒，所以〈大道論〉指出「渾渾淪淪，孩子之體，正所謂天性天命也。人能率此天性，以復其天命，此即可謂之道。」（清·李西月，1906：頁 2a）只要能夠回復孩子之體，這個就是天性，恢復天命這個就可以稱之為道了。如此一來，〈大道論〉就跟〈孚佑上帝道藏輯要序〉的「尊其祖，襲其母，而嬰可保矣」（宋·呂洞賓（託名），1906：孚佑上帝序頁 4b）互相呼應，《道藏輯要》編纂人以〈孚佑上帝道藏輯要序〉，借用呂洞賓的口吻，提出修道的重要及合道之後的狀態。《張三丰先生全集》或為符合蔣予蒲要旨，所以給閻永和、彭瀚然、賀龍驤編入。

《張三丰先生全集》涉及大量內丹修煉資訊，文集提供了內丹修煉的理論基礎，即宇宙萬物從道化生。¹⁹ 這與東漢煉丹文獻魏伯陽的《周易參同契》可遙應：「人所稟軀，體本一無，元精雲布，因氣托初。」（漢·魏伯陽，1906：23a）人的起源就在於無極，因為人稟受的形體來自於無極和太極，本體生元氣。所以，文集的內丹修煉與早期道教煉丹傳統是一脈相承，也是以無極為人的本源。《道藏輯要》的凡例六也提及要承傳《周易參同契》的丹功：

地元證道，千古丹學式程，修煉家出神之後，非得此中真諦，不能形神俱妙，故其書，似言鉛汞龍虎鼎器竈爐，而其實乃備，傳丹功之秘，直將參同契，魏祖心傳分明點出，此編所收，學者當詳細珍玩，勿錯認為外功也。（清·蔣予蒲，1906：凡例頁 13a）

《周易參同契》被道教尊為丹經之祖（周紹賢，2015：146），往後的煉丹經典亦以此作為依據，蔣予蒲的立場是此書屬於內丹修煉作品，而不是外丹的經書，所以才提出「勿錯認為外功也」。由此可見，全集的世界觀與《周易參同契》吻合，亦凡合內丹修煉的準則。文集以《周易參同契》為依據，建構內丹學理論，與《道藏輯要》的編纂精神可謂一致。在道教傳統而言，內丹學主

¹⁸ 「夫道者，統生天、生地、生人、生物而名。含陰陽動靜之機，具造化玄微之理。統無極，生太極。無極為無名，無名者，天地之始；太極為有名，有名者，萬物之母。因無名而有名，則天生、地生、人生、物生矣。」（清·李西月，1906：頁 1a）

¹⁹ 「無極為無名，無名者，天地之始；太極為有名，有名者，萬物之母。因無名而有名，則天生、地生、人生、物生矣。」（清·李西月，1906：頁 2b）

張人道與丹道是順逆之關係，即「順則成人，逆則成仙」、「五行順而生人生物，五行逆而成仙成神」（丁常春，2011：103），通過逆修可以成仙。《張三丰先生全集》繼承了這個丹道。²⁰ 道教的內丹基礎就是在於後天返先天，道教在探討人性由先天之性向後天之性轉化時，態度十分鮮明，就是重先天之性而貶後天之性。當這種觀念在道教養生與修仙的實踐中表現出來，就是要努力由後天返先天，這可說為道教修煉思想的一個重要原則。（呂鵬志，2000：130-131）全集提及人一出生以來就已經含有陰陽變化之玄機，假如逆向修煉，就能夠成為真仙上聖，因此，文集符合內丹修煉的理論，足見賀龍驤對蔣予蒲認同內丹修煉的繼承。

二、輕視外功的準則

《張三丰先生全集》與蔣予蒲《道藏輯要》的編纂精神除了內丹修煉的傳統，亦包括了對外丹的使用。²¹ 全真道修正了修煉方法，嘗試用身體作為一個大熔爐，改變過往的外丹策略，所以清代的全真道多用內丹而非外丹作為自己的修煉方式，這點於《張三丰先生全集》編纂人李西月及《道藏輯要》編纂人蔣予蒲的立場是一致的。對此，文集雖然有談及丹藥服用：

外藥者，在造化窟中而生。內藥者，在自己身中而產。內藥是精，外藥是炁。內藥養性，外藥立命。性命雙修，方合神仙之道。（清·李西月，1906：頁 9b）

但以上文字仍然指出除了有外藥，仍然需要有自己的身體產出的內藥才可以做到性命雙修，合乎神仙之道。在道教修煉的立場來說，先天是性，後天是命，先天比後天重要，而《張三丰先生全集》又認為外丹只可以立命，唯有內丹才可以養性。盲目地追求外藥並不能成仙，需要依靠內煉的結合，始可合乎神仙之

²⁰ 「人由天地而育，亦由父母而生，含陰陽動靜之機，具造物玄微之理。人能體生身之道，順而用之，則鼻祖兒孫，嗣續而成；逆而用之，則真仙上聖，亦接踵而出，同其理也。」（清·李西月，1906：頁 4ab）

²¹ 道教追求長生不朽的方法有許多，大致可以歸納為兩個方向：一者為取得長生不死藥，如餐食玉英等；二者為借由吐故納新、熊經鳥伸、鍊氣食息及悟道等內在修鍊方式而獲得長生不死。道教的金丹本屬前者，借助於外力，吃長生不死藥、餐食玉英，以外力以造就自己；不必經由繁瑣艱鉅的自己修鍊，便可羽化成仙。（蕭登福，1990：205）。然而，因為中古時期不斷有皇帝、大臣乃至文人因為服食金丹而死，道教迫於無奈轉向內丹修煉。（金正耀，2001：90-94）

道。這顯然符合〈鍾離權道藏輯要序〉重視內丹多於外丹的精神，蔣予蒲借鍾離權的降乩，批評丹砂、黃白等外丹服食之術，²² 認為這些離開了根本，不知道方向所在。²³ 蔣氏認為他們只是屬於小乘，甚至「漸遠於自然，終離乎正覺」。（宋·鍾離權（託名），1906：頁 7b）《張三丰先生全集》與《道藏輯要》的吻合之處就在於此，於是賀龍驤便將前者在編纂《重刊道藏輯要》之時，將其收入。所以，相對於卿希泰及趙宗誠，黎志添對《道藏輯要》之「輯要」二字的見解更為精準。²⁴ 當蔣予蒲完成編纂《全書正宗》之後，他及覺源壇弟子再受孚佑帝君之命，合力編纂《道藏輯要》一書。而從大羅領班蘇朗真人降鸞的序言中可見，編纂《道藏輯要》的目的是要延續《全書正宗》的志向，並且擴大呂祖真傳丹道經典的收錄範圍，以成就「性命之全功，天仙之大乘」。（黎志添，2015：133）於是，《道藏輯要》的凡例提及收入準則就是要收錄符合「道旨丹功」的道教經書，不符合「道旨丹功」、「丹道之真傳」目標的道經並不會收入。（黎志添，2021：120）就譬如凡例八指出：

內丹可以超凡入聖，外功祇可卻病延年，此特就專泥形身者淺言之也。古來上聖高真，往往借外以言內，即假以證真，故靈寶畢法一書，直闢三洞妙微，而言皆平實，與黃庭內外景經，同一長生住世法門，學者不可不知。（清·蔣予蒲，1906：凡例頁 13b）

²² 「又況勾漏丹砂，黃白者託之陰符玄解，縱橫者假之變而或離其宗，將流而莫知所屆也。是故，邪正者，是非之衡，法相者，大小之辨，古今道術殊途，如服食、導引、吐納、採取、燒鍊、漱咽、符咒諸家，獨闢旁門，自落小乘，漸遠於自然，終離乎正覺。」（宋·鍾離權（託名），1906：頁 7b）

²³ 唐代以後，內丹術逐漸流行。可以說，在是否保持人的肉體問題上，內丹家走的是一條特殊的路線，也就是內丹家們認為內丹術修煉成功，人的肉身就會發生變化，已經同永恒的道融合為一。也就是說，已經修煉成內丹的身體，已經不是普通人的肉身了，而是與道合一的神仙之體了，儘管內丹家們也會死。（陳耀庭，2016：305）

²⁴ 或許，就好像黎志添對於趙宗誠、卿希泰對於《道藏輯要》此名之見解的反駁，認為《道藏輯要》並不只是把重要的道教經典精選下來，反之：「『道藏輯要』的意思不應只是『節本』、『精選』或『重要』的意思，而是具有更深層次的道教神學意味。對覺源壇的弟子來說，《道藏輯要》的編纂要旨乃在於維持正道，它所追求的理想是要回歸到道教精純的道旨——純淨和正宗的丹道理論、精華和修煉。（黎志添，2019：87）。假如我們只將《道藏輯要》說成它是將《道藏》的重點「輯要」起來，此說未免過於膚淺，我們了解《道藏輯要》，不能忽略蔣予蒲及其覺源壇的道教神學色彩。」

以蔣予蒲《道藏輯要》所收入的經書《銅符鐵券》為例，它包括〈地元九池秘訣〉、〈人元九鼎秘訣〉及〈天元秘訣〉，分別指外丹服食、房中術及內丹修煉。儘管此書談及大量外丹燒煉，重點卻在天元的內丹。可見蔣予蒲雖認為內丹才是純正的功法，卻不抗拒外丹作為其一修練法門，《銅符鐵券》被《道藏輯要》收入便是一例。《張三丰先生全集》符合《道藏輯要》凡例重視內丹多於外功的準則，文集提及透過房中術採陰補陽，煉製和服用黃芩、黃連、黃柏這三黃以及八石只會徒勞無功。按摩導引、吐納呵噓、修服藥草亦只能養生，不能做到長生不死。²⁵ 若以《銅符鐵券》為參照，《張三丰先生全集》以屬於「天元」的內丹為重，輕屬於「人元」的房中術及「地元」的外丹。由此得知，蔣予蒲在編纂《道藏輯要》之時是站在全真道的道教神學系統，並且有秩地將相關道教經典收錄。閻永和、彭瀚然、賀龍驤對蔣予蒲及其覺源壇呂祖天仙派信仰有所了解，並參照被收入《道藏輯要》的經書，以此作為重刊的基礎。

《張三丰先生全集》重點在於內丹修煉多於其他外在的功法，甚至在〈登天指迷說〉批評時人只服食外丹：「今人不去修行，有貪圖爐火外丹服食者，此又迷之甚矣。」（清·李西月，1906：頁 24a）這正符合凡例八的「內丹可以超凡入聖，外功祇可卻病延年」。（清·蔣予蒲：凡例頁 13b）可見，《道藏輯要》的要旨與《張三丰先生全集》之修煉功法吻合，都是重內輕外。唯《道藏輯要》編纂於 1796 至 1820 年，《張三丰先生全集》成書於 1844 年，時代後於《道藏輯要》。（黃兆漢，1988：5）蔣予蒲根本沒可能看到李西月編纂的《張三丰先生全集》，但此書合乎《道藏輯要》編纂目的，所以賀龍驤拾遺補漏。可見閻永和、彭瀚然、賀龍驤有意傳承蔣予蒲的純正內丹修煉，這就正如《重刊道藏輯要》凡例十三「重刻此書，悉照原本式樣，其中雖字句隱而不愜，亦敬闕以俟，未敢輕改以增罪戾。」（清·賀龍驤 d，1906：凡例頁 14a）及十四「重刻道藏有增刻、續刻字樣，係前書所無，重刻時所採入者，非關緊要，概不濫編。」（清·賀龍驤 d，1906：凡例頁 14a）三人需要保持《道藏輯要》原本的模樣，即使有新增的內容，亦需要相當謹慎地處理。

學者認為三人編纂《重刊道藏輯要》時，完全忽視了《道藏輯要》的覺源壇背景及其特定的編纂目的（黎志添，2019：87；黎志添，2021：139），而

²⁵ 「御女採陰，服煉三黃，燒餌大石，是旁門無功也。又有以按摩導引、吐納呵噓、修服藥草為養生之方者，雖能暫去其疾，難逃老衰命盡而被達人恥笑也。」（清·李西月，1906：頁 4b）

蔣予蒲編纂《道藏輯要》就是要恢復純正的內丹修煉。（黎志添，2021：121）惟此說未免有先人為主的傾向，因為全真道亦是以內丹為主的道教教派，追求純正的內丹功法並不一定是天仙派。天仙派可以是清代的全真道復興運動，如此一來，高萬桑主張《道藏輯要》屬於全真道一說亦非完全不合理。所以，我們宜將編纂人的宗教背景擱置，從編纂目的去討論《道藏輯要》定性問題。閻永和、彭瀚然、賀龍驤加入《張三丰先生全集》，以期繼承蔣予蒲的編纂要旨。儘管我們不能證實賀龍驤充分認識蔣予蒲的覺源壇信仰，也不能考察他們對《道藏輯要》的凡例和序文有多熟悉，但我們最少可以從《重刊道藏輯要》所收的道書理解他們編述的成果是否偏離了蔣予蒲的編纂要旨。從內丹這一點上看，《重刊道藏輯要》與蔣氏的關懷相合。

三、從「做宗教」角度分析編纂行為二：「關係模式」

除了推廣全真道的內丹修煉，筆者認為《道藏輯要》以及《重刊道藏輯要》的編纂亦可以在「關係模式」中體現。²⁶《道藏輯要》的編纂人及重刊人借助編輯工作，藉以團結內丹、全真道及呂祖乩壇的群體，並且進一步匯通三教，是宗教社群與社群之間，以及宗教與宗教之間關係往來的呈現。

一、內丹、全真道、呂祖乩壇關係

蔣予蒲在《全書正宗》強調自己屬於天仙派，但又明確意識到與全真道譜系的聯繫，並旨在實現全真教三大戒的傳授。然而，據森由利亞所述，《三壇圓滿天仙大戒略說》的作者是清朝中期自稱是天仙派呂祖扶乩信仰的信徒，並沒有將自己置於王常月的譜系之下。對他們來說，天仙戒是基於天仙派的譜系觀念，直接由呂祖傳給柳守元的，而王常月在傳承的脈絡中被忽略了。森氏考察呂祖扶乩信仰者，在無視王常月傳戒的情況下對全真教傳戒產生干涉的案

²⁶ 根據周越的說法，關係模式強調人和神（或祖先）之間的關係及信眾間的關係。如建廟、上供（供奉祖先、神靈和鬼神）、許口願、互相傳述神奇故事（證明神靈的靈驗）、趕廟會慶祝神靈「生日」、迎神賽會、朝聖、組建宗教團體（如神明會）和形成寺廟與崇拜團體之間的聯盟關係（如通過分香習俗）等。這一模式也強調社會集結性（sociality），用儀式活動和宗教節日提供特別的時空讓人們聚集起來。當然其他「做宗教」模式也表現出關係／來往和社會集結性的特點，但是關係的締結與維護、社會集結性的產生與消費，是關係／來往模式中各種活動的基本特徵。這一模式的關鍵字是「來往（社會往來）」和「關係（社會關係、聯繫）」。（周越，2014：76-77）

例，提出清朝中期呂祖扶乩信仰對全真教產生了難以忽視的影響力。（森由利亞，2005：457-458）透過「關係模式」，我們可以了解蔣予蒲等人如何利用編纂《道藏輯要》，以呂祖乩壇連結全真道與天仙派的關係。莫尼卡和黎志添反對高萬桑將天仙派視作為全真道的延續，他們的關注重點在於文人呂祖乩壇在《道藏輯要》乃至整個清代道教中的重要性。然而，我們亦可以參考森由利亞的觀點，森氏審慎地處理了清代呂祖道壇和清代「全真道」這一符號之間的關係與張力。我們能夠釐清內丹、全真道和呂祖乩壇信仰三者之間的實際關係，便可以證明高氏「全真道世俗化運動」的說法有一定程度的合理性。事實上，在清代的宗教處境下，無論是內丹傳統還是全真道傳統，都已經成為了某種公開的文化資源和符號系統，因此當這一套符號被文人呂祖乩壇大量使用，這並不一定意味著他們具有某種全真道的自覺和自我認同。不過，森氏則認為：

《清微宏範道門功課》中出現了與《天仙大戒略說》相似的機制，目的就在於從天仙派接近全真教。《天仙大戒略說》和《道門功課》都是覺源壇以天仙派立場編寫的文獻，一個旨在將三壇戒帶給乩壇信徒，使他們能夠參與全真教的正統修行生活，另一個則旨在讓天仙派信徒參與全真教的日常修道。雖然兩本書在接近全真教的方法上有細微差異，但它們都試圖從天仙派的立場接近全真教。重要的是，覺源壇的成員們採取的方式與我們通常期望的全真教徒不同，即通過拜師入門並建立師徒關係開始參與全真教，而是嘗試以一種全然不同的方式參與全真教。因此，他們試圖進入的全真教是否真的是全真教，這個問題是可以提出的。然而，他們創作的文獻至少在某種程度上成為後來全真教文獻中起重要作用的一部分，其中《天仙大戒略說》就是其中之一。此外，他們在乩壇編纂的《道藏輯要》也被認可為正統的道教文獻，並在光緒年間在全真教的各地修道場所二仙庵刊行為《重刊道藏輯要》，逐漸獲得認可。總之，蔣予蒲等人確實參與了以他們的方式創造全真教傳統的工作。在這個過程中，扶乩信仰發揮了重要作用。事實上，我們無法確認蔣予蒲等人如何利用《天仙大戒略說》和《道門功課》。然而，即使蔣予蒲等人自己沒有執行這些文獻中的儀禮，通過借助呂祖的權威來創作此類文獻，他們扮演了更新全真教傳統的角色，這是不可否認的。

蔣予蒲等人能夠自由地以乩書的形式撰寫他們所擁有的道教知識和想象，而無需受到道士或道觀等的限制和監視。正如之前所見，他們的道教觀點以內丹為核心，並且不排斥傳統道教儀式，具有獨特的偏向。呂祖作為象徵將他們的道教觀點聯結在一起的存在，成為他們構建個人道教的入口，同時也代表了全真教。清朝高級官僚士大夫階層擁有壓倒性的文化資本，他們利用自己的知識、人際網絡和出版力量，似乎對職業道士不予理會，然而最終起到豐富全真教、道教的作用。（森由利亞，2020：346）

對於全真道及呂祖乩壇之間的關係，森由利亞考證《清微宏範道門功課》，提出蔣予蒲等天仙派信徒嘗試通過扶乩信仰，將自己定位為全真教徒。他們似乎將自己定位為全真教的修行者，而不需要將現實中的全真教道士作為師傅。由天仙派的呂祖信徒所體現的全真教，並不是從現有的全真教派組織中衍生出來的。它是將他們對全真教的知識和印象，通過扶乩降臨的呂祖和柳守元的權威加以實現的一種方式。森氏表明，儘管目前尚不清楚《道門功課》在隨後的全真教中所佔的地位，但至少可以確定的是，《略說》在清末民初的成都二仙菴中得到了保留和傳承。乍看之下，這種傳統被呈現為一脈相承的線性模式，但在實際形成傳承場景時，它展現出多元且動態的機制。（森由利亞，2006：100-101）這個宗教關係所衍生出來的新社群，可以理解為高萬桑所指出，清代宗教處境下的「全真道世俗化運動」。簡而言之，覺源壇的文人並不受到傳統全真道教知識的限制，而是利用自身壓倒性的文化資本重新解釋和創造出某種全真內涵，覺源壇所提出的天仙派信仰是可以被稱為「全真道世俗化運動」。

二、《重刊道藏輯要》與儒釋道三教關係

筆者將會視閻永和、彭瀚然、賀龍驤《重刊道藏輯要》為三人對蔣予蒲《道藏輯要》神學思想的擴大，他們的重刊工作除了繼承蔣予蒲編纂任務，亦是表達自己特定的宗教立場。從「關係模式」的角度來說，編纂人借用了《道藏輯要》的重刊工作，連結道教與儒家和佛教的關係。黎志添主張《重刊道藏輯要》並非《道藏輯要》的延續，但閻永和等人並不可能憑空以《道藏輯要》為基礎，而去掉蔣予蒲的宗教關懷。筆者上文亦提及閻氏等三人對重刊工作之謹慎，注意到新加入的元素，與蔣氏原來關注的焦點有否抵觸。哪怕《道藏輯要》與《重

刊道藏輯要》並不完全相同，賀氏對蔣氏的編纂工作亦深表認同。閻氏等人實在蔣予蒲的立場之上，對《道藏輯要》進一步擴大。

閻永和、彭瀚然、賀龍驤之所以重刊《道藏輯要》，就是借重新加入的道教經籍，一方面表達其宗教理想，另一方面繼承蔣予蒲編輯《道藏輯要》精神，整合和擴大全真道信仰，為清代日漸衰落的全真道進行保存工作。《重刊道藏輯要》新增了四條凡例，黎志添認為，這代表賀龍驤等編纂者另有他們自己的立場。（黎志添，2021：134）筆者同意黎氏此說，並打算進一步補充，他們自己獨有的立場其實還包括全真道的三教合一理念。新增的凡例代表《道藏輯要》的重刊有匯通三教之意，凡例十六云：

道藏係天人奧旨，聖神心傳。雖為道門之梯航，實與儒家、釋家之書互相發明。但願志士仁人能於先聖散帙遺編訪求，而增之、續之，以成道藏一大觀焉。斯誠幸甚。（清·賀龍驤 d，1906：凡例頁 14b）

賀龍驤、閻永和、彭瀚然明確指出，雖然《道藏》乃通往道門的梯航，卻與儒家和佛家的典籍互相發明，這顯示出《重刊道藏輯要》比《道藏輯要》更重視與儒家和佛家之間的關係，強調三教融和。²⁷《道藏輯要》之重刊加入三教融和的凡例，其實就是反映出全真道的內丹從本質上有調和三教的意味，這可見於《張三丰先生全集》，因此全真道內丹修練的特色並不單純是內丹修練，它更有融合佛教的意味。²⁸《張三丰先生全集》〈大道論〉表述三教本來就是同一道，〈大道論〉認為儒家如果遠離道就不成儒家，佛家如果遠離道就不成

²⁷ 施舟人（Kristofer Schipper）指出，元代以後的道教往往有意圖與儒家、佛教拉攏，只是儒家和佛教與之漸行漸遠。（Kristofer Schipper，2000：50）《道藏輯要》之重刊加入三教融和的凡例，是證成施氏此說之一例，更反映出全真道用內丹為橋樑，匯通儒佛。

²⁸ 就正如賀碧來（Isabelle Robinet）所言，內丹傳統允許道士採用不同來源的元素，進行一系列的身體和冥想實踐，思考自然的本質，從而達到他們的目標。（Robinet, Isabelle，1989：301）而其中一個元素就是佛教的心性論，全真道的內丹修煉就是要煉成金丹，即修煉自己的心，以肉體（「四假」）為爐，在自己的內部煉製金丹即本來的真性。換言之，就是說排除邪念妄想，心中別無一物的話，自然成為仙人。「真性」是與禪佛教所說的「佛性」相同的，「金丹」在全真道看來指的是覺悟，或本來就具有覺悟之心性。不過由於意識到自己的立場不同於佛教徒，而未使用「佛性」這一詞，而專用「性」、「真性」、「一性」，或「元神」等詞來稱呼它。參（橫手裕，2016：347）

佛家。²⁹《張三丰先生全集》並非孤例，《重刊道藏輯要》以內丹貫穿三教，賀龍驤、閻永和、彭瀚然新增的《觀音大士蓮船經》亦以內丹說明三教一致，儒釋道不過是精氣神。³⁰在道教看待三教的立場來說，儒釋道都是要追求突破生命的有限性，這個是中國文化自先秦以來的終極關懷。³¹此說亦與〈彭瀚然重刊道藏輯要序〉契合：

僕曰：人有三奇，三奇者，精氣神也。人非三奇，無以成道，即非道，無以為教，何以又分三教乎？曰：儒言忠恕，佛言慈悲，道言感應，教雖分三，而其本原則一也。（清·彭瀚然，1906：彭瀚然序頁 1a）

《重刊道藏輯要》其中一位編者彭瀚然提出雖然儒釋道區分為三，但原則都是一致的，因為沒有精氣神，就談不上教了。宇宙間的精氣神是固定的，人

²⁹ 「予也不才，竊嘗學覽百家，理綜三教，並知三教之同此一道也。儒離此道不成儒，佛離此道不成佛，仙離此道不成仙，而仙家特稱為道門，是更以道自任也。復何言哉？平充論之曰：儒也者，行道濟時者也；佛也者，悟道覺世者也；仙也者，藏道度人者也。」（清·李西月，1906：頁 4a）

³⁰ 「大士蓮船經之作也，無非發明金丹大道而已。金丹大道，三教真元，斯義不替。」這說明了三教真元就是金丹的大道。」（無作者 a：頁 3a）又，「釋教者，陰道也；道教者，陽道也；儒教者，神道也；儒釋道者，陰陽神也。分之，陰陽神三也；合之，陰陽神一也，猶人只一身耳，而精氣神悉備焉。三教者，天地之精氣神也。」（不著撰者 a，1906：頁 3ab）這表述了三教就彷彿精氣神，這個亦是道教的人體修煉觀。

³¹ 根據基督教神學家田立克（Paul Tillich），終極關懷的意思即是人生命的本質，人生追求最重要的價值。田氏指出「不論終極關懷的對象是國家、成就、神祉、或是《聖經》中的上帝。將這些視為終極關懷其實是冒險之舉，因此也可以說是一項勇氣之舉。人們必須冒的風險是，他們視為終極關懷的事物，很可能只是一個原始、短暫的事物，例如：國家。為了終極關懷所冒的險，是一個人能冒的最大風險。原因是，如果最後證明一個人信仰的不是真正的終極關懷，那麼他生命的意義就會全盤崩潰，因為他把整個人—包括真理和正義—都交託給一個不值得他信仰的事物。其結果是，他拋棄了自我中心，但是卻在沒有機會將自我尋回。」（保羅·田立克著；魯燕萍譯，1994：17）借用田氏此說，每一個人或者宗教都有自己的終極關懷，這個就是信仰的動力，儒道哲學就是要突破生命的有限存在，這個和道教的仙道精神可以互相參照。因此，不論《張三丰先生全集》抑或《重刊道藏輯要》的編纂者都有着三教匯通，以道教仙學為本的終極關懷。哪怕是儒家思想，孔子雖然說「未知生，焉知死」，但沒有直接觸及死亡世界不代表放棄追尋不朽，所以儒家也有三不朽：「太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。」道教神學家李豐楙分析葛洪《抱朴子》的神仙思想，仙道終極關懷所在，就在於如何超脫生死的局限，因此，道教的神仙思想其實就是儒道的根本。（李豐楙，2019：183）

由氣所構成，而一般的人不會有神而只有精。因為神是帶超越意義的，因此沒有修鍊的人只會死後成為祖先。（Kristofer Schipper, 1993: 35-36）彭瀚然認為儒佛亦需要精氣神，透過轉化體內能量成為超越的存在。道教認為構成三教的根本其實就是道教本身，但它又吸納儒佛義理。就正如《觀音大士蓮船經》談及到三教就是精氣神，可以合而為一成為一個整體，所以《觀音大士蓮船經》與《重刊道藏輯要》編纂人共享同一個三教合一的世界觀。可以推論閻永和、彭瀚然、賀龍驤重刊《道藏輯要》之因由，或為匯通三教。以《張三丰先生全集》為例，新增這部藏外道書似是藉以表述三教合一的宗教理念。同樣在《重刊道藏輯要》收入的《觀音大士蓮船經》又曰：「古今之遠，一道而已矣。天下之大，一道而已矣。即聖神之荷擔，宇宙仙佛之理會心區，亦一道而已矣。而修道之士，每分門別戶，各相詆毀者，何也？蓋以本原不明，罔識所以然之故耳。」（不著撰者 a, 1906: 頁 1a）此經亦表明世界本來就是同一之道，宇宙仙佛的義理亦是一致的。各家門派互相詆毀原因只是不明白本源，罔識所以然所致。本文以為，《張三丰先生全集》在《重刊道藏輯要》並非孤例。反之，賀龍驤、閻永和、彭瀚然選擇新增的道教經書，全是其精心安排，井然有序地用內丹貫通「三教合一」的宗教立場，在蔣予蒲內丹修煉的基礎上進一步闡述全真道的三教觀。

參、從「做宗教」角度分析編纂行為三：「話語／經文模式」

以編纂人動機而論之，其實《道藏輯要》就是蔣、賀挽救清代道教，特別是全真道衰落的現象，這個「話語／經文模式」³² 下的編纂行為已經超越了他

³² 根據周越的說法，由於儒釋道「經典著作」（四書五經、佛經、老莊及經文等等）的魅力，人們被吸引到「話語／經文模式」。這種模式顯然是需要較高的文化水準以及對哲學／神學理論、邏輯思維的悟性。這是中國最為精英化也是一般人很難入門的「做宗教」模式。話語／經文模式的典型形式是研讀、思考、討論、爭辯、創作、翻譯和對深奧的宗教文字的評述。這一模式同樣包括用降乩的方法編纂善書與禪宗大師對公案的闡釋。這一模式的關鍵字是「修經（編纂經文）」或者是「講道（論道，說教）」。這一模式下的產物通常（或至少最終表現為文字的形式）是文字性質的，可以是單純的宗教短論，或者一整套的經文和儀式文本（例如在封建社會由朝廷贊助編纂的《大藏經》或《道藏》）這些文本構成了西方從 19 世紀開始至今對中國宗教研究的「比較宗教學」的基礎，後者發源於西方宗教的神學傳統。因為這種對文字的偏好，在很長一段時間裏，中國的宗教活動在西方被理解為只是一種單純的對深奧文字知識（教義與哲理）的傳播，或者在「新世紀（NewAge）」

們二人的宗教信仰本身。蔣予蒲在整理《道藏輯要》時，他可以接觸到許多文獻材料，而且他還四處尋找優秀的版本。根據前人研究，這些不同的版本可能為蔣予蒲提供了條件，讓他可在獲得「善本」後大幅修改道書的內容。我們可在成都本《道藏輯要》中找到大幅的改動，後來到了東文研本之中，我們看到一些重刻的錯誤，以及「箕集十」、「箕集十一」的擴增。但除此以外，東文研本幾乎沒有其他字句的置換。這表明在成都本之後，蔣予蒲對改編的參與程度發生了變化。（垣內智之、池平紀子，2012：296）《道藏輯要》編輯及重刊的工作並非一蹴而就的，而是經歷過不同階段，這可以理解成編纂人編纂過程當中存在了很多步驟。具體而言，《道藏輯要》存世至少有五個不同的版本，即中之島本、東洋文庫本、成都本、京大人文研本和國會本。除去最後一部與金蓋山相關的版本，那麼覺源壇成員在刊刻和印行《道藏輯要》的過程中，至少也相應地經歷了四個不同的階段。（垣內智之、池平紀子，2012：285）下文從篩選道書、剔除道書及獨立出版被剔除的道書三個步驟去理解蔣予蒲、彭瀚然、閻永和及賀龍驤在「做宗教」的視野下如何編輯經文。

一、道書篩選

正如筆者上文所提及，《重刊道藏輯要》與《道藏輯要》編纂目的極為類似，而所謂的「滄海遺珠」，就可以推斷為「拾遺道書於滄海」之中，《重刊道藏輯要》編纂人積極地將符合內丹修煉的典籍收錄在《道藏輯要》的重刊版本，其實就是一個篩選道書的過程。根據上述考證，《張三丰先生全集》合乎《道藏輯要》凡例、序文的編纂準則，閻永和、彭瀚然、賀龍驤重刊《道藏輯要》的目的，就是要將《道藏輯要》擴大，繼承蔣予蒲的精神，輯入後世合乎蔣氏收錄準則之經典。依森由利亞「四川化」的說法，《重刊道藏輯要》的編纂是以四川道觀二仙庵為中心，建基於四川地區的士族和知識分子的人脈關係。所以與嘉慶版《道藏輯要》所依靠的京城士大夫的人脈網絡完全不相同，《重刊道藏輯要》和四川地域文化、官方道觀、著名士族成員等方面緊密相聯。（森由利亞，2007：346-356）黎志添認為《重刊道藏輯要》提到的「滄海遺珠」是具有四川特色的道教經典，編者將明代《道藏》闕失的、帶有四川色彩的道經盡量收入。（黎志添，2021：136）今人多謂《重刊道藏輯要》與《道藏輯要》

脈絡中和在「東方神秘主義（Orientalism）」對外來文字的解讀中，被當作「東方智慧」。（周越，2014：65）

編纂精神南轅北轍，甚至認為賀龍驤為了隱沒蔣予蒲的神學色彩，不惜託名彭定求。（黎志添，2021：139）然而，賀龍驤〈校勘道藏輯要書後〉云：

卷繁時促，事不從心，魯魚之誦，知所不免，願具慧眼者，見有錯落即改補之，或彙抄一冊寄示，仍就此板鏟補，以期完善，則人天均感矣。又閱輯中襟廁續本數十卷，似與重刻二字不符，質諸閣彭二公，謂因時事日非，聊存底稿，以俟選家，實恐珠遺滄海云云。（清·賀龍驤 a，1906：重刊序跋頁 18b）

上述記錄了賀龍驤與閻永和、彭瀚然討論編纂的經過，賀龍驤認為增加了數十卷的經典，這已經與「重刻」目的不符合。而閻、彭二人的回應就是因為時移世易，恐怕有些滄海遺珠。賀龍驤對此深表認同：「善哉！善哉！二公刻書發願之美，補書費神之苦，續書用意之深，為天下萬世人心天運計，至矣，盡矣。」（清·賀龍驤 a，1906：重刊序跋頁 18b）由此可見，《道藏輯要》重刊的目的就是要補苴罅漏，張皇幽眇。就正如資助人彭瀚然也說：「有嚴君雁峯，家藏道藏輯要全書一部，其中言天人合一之原，性命雙修之旨。雖由纂輯以成，實包括全藏而無餘蘊。」（清·彭瀚然，1906：彭瀚然序頁 2a）

然而，森氏「四川化」一說儘管被學者接納，³³ 滄海遺珠並非只是四川道教歷史文化。好像筆者前文所言，賀龍驤加入《張三丰先生全集》為求強化《道藏輯要》純正內丹修煉的編纂目的，繼而保存道教經籍，特別是全真道道書。正如賀龍驤問閻永和、彭瀚然為何要增加額外的道書，二人回應就是「時事日非，聊存底稿，以俟選家，實恐珠遺滄海云云。」（清·賀龍驤 a，1906：重刊序跋頁 18b）因為時代的變遷，只剩下一些底稿等候選家，其實這就包括比《道藏輯要》後出的《張三丰先生全集》。所以，賀龍驤重刊《道藏輯要》，其實就是建基於「棄偽而歸真」、「擷全藏之精華，補前藏之遺漏」（宋·鍾離權（託名），1906：鐘離權序頁 8a）的金丹信仰。從繼承的角度來看，蔣予蒲與賀龍驤編纂、重刊的動機並無二致，都是為了挽救日漸衰落的清代道教。

³³ 黎志添指出：「因此可以說，與嘉慶版《道藏輯要》所依靠的京城士大夫脈網絡完全不相同，《重刊道藏輯要》和四川地域文化、官方道觀、著名士族成員等方面緊密相聯。森由利亞稱之為重刊《道藏輯要》的『四川化』。換而言之，閻永和、彭瀚然與賀龍驤等重刻《道藏輯要》的目的就不能被看作是等同原來覺源壇呂祖信仰弟子所強調的天仙派金丹信仰——『棄偽而歸真……擷全藏之精華，補前藏之遺漏。』」（黎志添，2021:133）

所以，我們並不能單以蔣予蒲的天仙派信仰與閻永和、彭瀚然、賀龍驤的背景為這部書定性。當我們討論《道藏輯要》的性質時，假如我們受制於二人之背景，乃至於只看到賀龍驤《道藏輯要》重刊後之不同，卻不見其對蔣予蒲的繼承，殊甚可惜。

學界更應該將關注點放在蔣予蒲及賀龍驤這些編纂者的宗教行為，而非他們的宗教信仰、教派。透過「做宗教」的角度，筆者更能具體地看到兩次《道藏輯要》編纂的宗教含意。或許，不論蔣、賀，他們亦在透過收集和整理道書，為求保存日漸衰落的全真道，並以編纂行為確立自己對全真道的理解。與蔣予蒲《道藏輯要》編纂過程不同，閻永和、彭瀚然、賀龍驤並非透過乩壇扶乩去編纂《重刊道藏輯要》。反之，賀氏在二仙庵使用了明代《正統道藏》的經典收集和整理方法。他在二仙庵舉辦了一場太上黃籙度人大齋，向蒼天匯報他的編纂情況（Monica Esposito, 2013: 255）：

事緣奉道弟子某暨書緣人等，重刊道藏輯要二十八函，及續刻諸經，共成二百四十八卷，是日焚呈，叩邀聖鑑。（不著撰者 b, ?：頁 18b-19b）

焚燒道書其實是一場宗教儀式，用以感通天上聖真。透過這個宗教行為，閻永和、彭瀚然、賀龍驤得以確立對蔣予蒲《道藏輯要》的繼承，並且擴大其神學思想。由此可見，三人乃至其二仙庵重刊《道藏輯要》，其實就是在蔣予蒲的基礎上建構自己的宗教身份。若將蔣氏《道藏輯要》定義為天仙派，就必然落於三人故意隱沒源壇扶乩信仰的片面結論，甚至利用他們的宗教背景去證實《道藏輯要》性質的循環論證中。因此，我們宜將賀龍驤重刊《道藏輯要》這個行為視作「話語／經文模式」下對《道藏》乃至《道藏輯要》的經文製作與使用行為。正如莫尼卡所言，假如國家通過儒家經典和科學來培養、教育精英，確保對社會的控制，那麼作為宗教機構的二仙庵則通過其住持和自己的道教典籍來教育和管理神職人員。作為一個宗教機構，它建立了適當的禮儀框架，為其社區、神職人員和整個國家爭取救贖，從而分擔了為皇帝祈禱和支持國家的任務和特權。（Monica Esposito, 2013: 259）所以，賀龍驤重刊《道藏輯要》其實帶有更深層次的宗教意義，《道藏輯要》重刊工作就是透過重新整理全真道經典，去拯救日漸衰亡的道教。簡單來說，閻永和、彭瀚然、賀龍驤利用二仙庵去重整《道藏輯要》，去保存全真道傳統，進行宗教救贖。

二、剔除道書

值得注意的是，《重刊道藏輯要》出版過程中的一個重要特點，就是收入目錄中的部分道書儘管已經在二仙庵完成刊刻，但是最後並沒有收入實際印行的《重刊道藏輯要》中，即最後時刻被剔除出去。換言之，〈重刊道藏輯要續編子目〉的部份典籍並沒有完全地收錄於《重刊道藏輯要》之中，這是《道藏輯要》重刊工作的第二個步驟，即剔除部份道書。〈續編子目〉羅列了二十三種道書及其詳細目錄。其中，只有十六種道書最終收錄進了《重刊道藏輯要》。胡劫辰推斷，〈續編子目〉的撰寫早於〈重刊道藏輯要總目〉以及《重刊道藏輯要》本身的刊刻。（胡劫辰，2022：87）根據森由利亞及胡氏的說法，雖然《靈寶文檢》、《心香妙語》及《雅宜集》已經與其他《重刊道藏輯要》中的道書一同完成刊刻，但這三種道書最終並沒有被收入《重刊道藏輯要》。這或許說明他們本來打算收錄這些道書，但是在最後關頭由於某個特殊原因又將它們剔除了。（胡劫辰，2022：93）箇中原因就在於《重刊道藏輯要》主編們希望通過出版來體現的某種四川特徵。（Mori, Yuria, 2013：178）因此，胡氏以原教旨主義的角度分析，這些底本是被貴州儒壇傳統「污染」過的版本。而這極有可能是主編們在刊刻完成之後仍然決定將它們從《重刊道藏輯要》剝離並單獨出版的理由。（胡劫辰，2022：94）這就正如《重刊道藏輯要》〈凡例〉提及編纂人小心謹慎地篩選道書，不敢輕舉妄動地改字的立場相似，凡例十三云：

重刻此書，悉照原本式樣，其中雖字句隱而不愜，亦敬闕以俟，未敢輕改以增罪戾。（清·賀龍驤 d, 1906：凡例頁 14a）

凡例十五云：

重刻道藏有增刻、續刻字樣，係前書所無，重刻時所採入者，非關緊要，概不濫編。（清·賀龍驤 d, 1906：凡例頁 14a）

三、獨立出版被剔除道書

對於一些被剔除的道書，《重刊道藏輯要》編纂人並沒有置之不理，反而將其獨立出版，《女丹合編》就是一例。閻永和、彭瀚然、賀龍驤編纂《重刊道藏輯要》一方面要拾遺於滄海，加入合乎《道藏輯要》收錄原則的道書；另一方面要透過這次的重刊表述自己的宗教關懷。賀龍驤另一作品《女丹合編》

雖然沒有被《重刊道藏輯要》收錄，但從此書的獨立出版可以反映出，編纂人對於被剔除的道書同樣重視。根據《女丹合編》〈通俗序〉：

癸卯冬，赴成都二仙庵，校勘《道藏》，見閻、彭二公所刻《坤緣覺路》，僅《坤元》、《坤寧》二經與吾家抄存秘本同。夫坤維不乏道器，女丹少刻專書。閻、彭二公真先得我心也。知己難逢，故呈《女丹合編》，敬求參訂。閻、彭二公果稱善，慫恿付梓，以公同好。吾不敢吝，然一隅之見，愧何如之。惟願另有善本者，轉示鄙人，以滿家慈之願；拋磚得玉，尤幸甚也！（清·賀龍驤 e，1906：頁 61a）

以上記載了賀龍驤與閻永和、彭定求在二仙庵校勘《道藏》的經過，正當賀氏在二仙庵校勘《道藏》，他們發現女丹專書極少，於是計劃刊刻《女丹合編》。阿琳娜（Elena Valussi）推斷，賀龍驤用三年時間全心投入《重刊道藏輯要》校勘工作的原因，就源自於他們三人合作刻印《女丹合編》。（Elena Valussi，2021：1685）因此，《女丹合編》與《重刊道藏輯要》有密切的因果關係，《道藏輯要》重刊或為透過重新整理這一部叢書，擴展此書思想內涵。例如〈通俗序〉開初在叩問男女成仙比例的問題：

有天地即有男女，男子成仙者多，女子成仙者少，何也？（清·賀龍驤 e，1906：頁 57a）

賀龍驤的答案是「蓋男子可以游方訪道，女子難以出門求師；男丹經汗牛充棟，女丹經零星散漫，無有專書；男能識字解義者十有七八，女能識字解義者百難一二。」（清·賀龍驤 e，1906：頁 57a）從古至今的內丹經典都是為男性修行人而設，女丹經如鳳毛麟角，因此只要有專門的女丹經，那「女子之成仙者，未必不如男子之多也」。（清·賀龍驤 e，1906：頁 57a）筆者認為，從這部賀龍驤親撰之道書，可見《重刊道藏輯要》編纂人關心內丹修煉的性別問題，這比起蔣予蒲《道藏輯要》重內丹輕外丹見解已經更進一步了。賀龍驤的〈校勘道藏輯要書後〉指出：

至續刻各書，子目亦另編附末，以免混亂。再擬三教合宗淺說，略標管見，以結道緣。又選女丹十餘種，附諸卷末，以示男女普度之意，後有知道藏輯要之美者，當亦有鑒，夫閻彭二公之心矣。（清·賀龍驤 a，1906：重刊序跋頁 19a）

他明確地說明《重刊道藏輯要》的編纂特色，當中包括「再擬三教合宗淺說」及「又選女丹十餘種」（清·賀龍驤 a，1906：重刊序跋頁 19a），這反映重刊《道藏輯要》的原因就是推動全真道三教合一及男女普度，這個就是三人的宗教關懷。換言之，《重刊道藏輯要》確切地透過新增書目表述編纂人的特定立場。然而，在持新見之同時，賀龍驤等三人又想繼承蔣予蒲《道藏輯要》的體例與收錄原則。所以可以說，「滄海遺珠」的意義十分廣泛，只要與蔣予蒲《道藏輯要》沒有衝突的道書，都可以被賀龍驤考慮接納，從而擴充其道教神學思想，為全真道進行重整工作。對於《重刊道藏輯要》編纂人剔除《女丹合編》，並且獨立出版的原因不得而知，但可以估計，因為《女丹合編》與房中術有關，這與《道藏輯要》的凡例有所衝突：

道旨丹功，同條共貫，的的正宗，未許龐雜，向來習傳爐火彼家，
二種 邪說，箝惑害人為甚。此編嚴為擯斥，凡意存兩可者概不列
入。（清·賀龍驤 d，1906：凡例頁 14a）

然而，由於此書符合《道藏輯要》重刊人的宗教理想，所以唯有將其獨立出版。

肆、《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》之性質重探

透過細讀《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》的凡例及序文，可以深入了解三人重編《道藏輯要》之目的及其宗教理想，知道閻永和、彭瀚然、賀龍驤為何重編《道藏輯要》；借了解賀龍驤託名彭定求為《道藏輯要》第一個編纂者之原因，可以得知《重刊道藏輯要》編纂人的考量。賀龍驤託名彭本的原因是因為隱沒蔣予蒲的身份，假如此說過當，實另有他由，黎志添的說法並不能成立。如上文所言，賀龍驤不但沒有抗拒蔣予蒲的道教神學，更將其視為繼承工作。

一、賀龍驤託名的問題

在文獻回顧部份，筆者歸納《道藏輯要》版本問題的主要說法，其中賀龍驤託名《道藏輯要》編者為彭定求這個說法目前最被學界所接納。黎志添認為《重刊道藏輯要》為了隱沒蔣予蒲作為《道藏輯要》的編纂者身份，構造了《道藏輯要》原為康熙年間由彭定求編纂的說法。（黎志添，2021：139）換言之，黎氏認為賀龍驤故意為之，原因是要表述其宗教理想，即前文一直提及的四川

化道教色彩。從《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》的凡例與序文來說，賀龍驤的確想表述其宗教理想，唯這個不是託名的唯一原因。黎氏認為《重刊道藏輯要》編者是為了抹沒蔣予蒲的背景，才虛構彭本，但他忽略了其他外緣因素，正如羅丹寧（Daniel Burton-Rose）所述，為了尋求資助，彭定求是賀龍驤最合適的託名人選。（Burton-Rose, Daniel, 2015：51-58）筆者發現《重刊道藏輯要》屢見對捐助者表揚的痕跡，例如凡例十五：「道藏之刻，由捐募以成，雖仗人力，實有天意。其有捐資姓名，另泐石以誌不朽。」（清·賀龍驤 d, 1906：凡例頁 14b）彭瀚然又記錄了重刊《道藏輯要》的籌備經過：

余欲刻之而款鉅難籌，僕聞之慨然，曰：「善哉！子何為善之不勇也，人特患無志耳。有志者事竟成，何慮款之難籌。若是吾與子同心協力，期於藏事焉可也。」雖離子曰：「唯唯。」於是約同堂諸友，籌費集金，倡付剞劂。其後絡繹捐刻，至今告成。雖離子曰：「子誠好行其德者乎？」曰：「不然。吾先君子瑞門公，性情肖，不敢不以自勉。今與子苦心孤詣，勸募捐費，以成此書，匪特端後人之趨向，亦期不負庭訓，稍體聖賢仙佛救世濟人之慈心云爾。」（清·彭瀚然，1906：彭瀚然序頁 2ab）

從彭瀚然〈重刊道藏輯要序〉可見，籌集資金相當困難，需要依靠離離子閻永和的協助。又，在閻永和〈重刊道藏輯要緣起〉，相關的描述就更詳細了：

永齋見其急公好義，頗有沈仙萬三風度，談次商刻此書，遂蒙慷諾，挺身協捐，且緣券未出，而彭君已於梓里預捐數百金[……]既感彭君襄募於前，復感賀君襄校於後，並感諸善信道眾鼎力採訪[……]（清·閻永和，1906：閻永和序頁 15ab）

通過《重刊道藏輯要》凡例與序文都可見這部道教叢書編纂過程，特別是籌集資金過程的艱辛。因此，羅丹寧所言不虛，賀龍驤或為獲得彭瀚然的資助，託名彭定求是《道藏輯要》第一個版本的編纂人。唯獨解決了資金的問題，賀龍驤才能夠順利地透過《重刊道藏輯要》表達四川化或三教合一的宗教理想。至於為何彭定求是最合適的人選，除了因為姓彭，或為他是精通道教的士人，根據記載彭氏對於《太上感應篇》「即知敬重，端拱持念日有常，即知返恭自警省」。（清·彭定求，2010：2）另一方面，彭定求主張三教合一。他家學儒家，亦兼道學，而其以儒治學，以道修身，以釋養性，體現當時士人為學的共

同趨勢與特質。此外，他與正一、全真兩派高道交遊密切，高道之間亦有過往交流，是當時兩派互為滲透、學習和融合的明證。（徐健勳，2013：77）從這個角度來看，也許賀龍驤重刊《道藏輯要》為求表述三教合一的立場，因此選擇受三教思潮影響的士人作為託名的對象。

二、全真道與天仙派定位問題

據以上所言，《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》關係密切，而賀龍驤託名彭本的原因為解決資金問題。既然彭本乃賀龍驤託名，我們可以排除彭本為真此說，因此高萬桑提出「《道藏輯要》第一版是在 18 世紀初編寫的，然後由一位俗世的全真教信徒和高級官員蔣予蒲擴充，然後在 1906 年四川的一個主要全真教寺院二仙庵再次擴充和重新編輯。」³⁴此說確實不妥，因為他錯誤理解了《道藏輯要》的編纂過程。然而，儘管高氏的前提是錯，我們亦不能據此反駁他的結論也有問題。因為哪怕彭定求版本並不存在，只是賀龍驤為了籌集資金託名的一個版本，《道藏輯要》也可以是全真道的作品。所以，黎志添批評高氏引用錯誤的數據，繼而得出「《道藏輯要》屬於『全真派』道藏」是一個錯誤判斷，其實黎氏是犯了邏輯的謬誤。³⁵因為黎氏只關注了高氏使用了錯誤數據，卻沒有回應《道藏輯要》是否屬於全真道的觀點，其實是迴避了這個問題。

對於高萬桑觀點的質疑，莫尼卡相對顯得中肯。莫氏認為，我們應該區分理想與現實，研究全真道的學者一直為全真道於明代以後的延續性辯護，因此往往得出類似的結論。（Monica Esposito, 2013：75-77）她反對高氏以全真道統攝清代的道教現象，（Monica Esposito, 2013：65-70）莫氏利用「道教理想主義」解釋《道藏輯要》反映了在知識分子和扶鸞界中興起的願望。一些儒者

³⁴ “A first edition was reputedly prepared in the early eighteenth century, then expanded by a lay Quanzhen devotee and high official, Jiang Yupu 蔣予蒲 (1756–1819), and then again enlarged and re-edited in a major Quanzhen monastery in Sichuan, the Erxian an 二仙庵, in 1906” (Vincent Goossaert, 2007:275)

³⁵ 「學術界不僅不清楚編纂者是誰，而且也不明晰嘉慶年間刻的《道藏輯要》總共流傳了幾種不同的版本，以及到底《道藏輯要》收錄了多少部道經。造成未能解決這些問題的原因，是因為過去許多研究者缺乏運用(或未能找到)蔣本《道藏輯要》作為準確的文獻依據，以及未能深入比較不同《道藏輯要》版本間的差異，以致學者經常引用一些對《道藏輯要》收錄道書做出錯誤計算的數據和研究結論。甚至有學者[案：指高萬桑]提出『《道藏輯要》屬於『全真派』的道藏』的錯誤論斷。」（黎志添，2019:76）

熱心修煉，潛心於道德的末世神聖和救贖感，他們是具有佛道教知識且有財力的在家信徒，與那些在朝廷中日益失去聲望的道士、法師之間產生了對立。因此，更確切地說，這部《道藏》表現的是所謂「天仙派」成員的信仰和志向，他們尊呂洞賓為祖，修其「金丹之法」。（Monica Esposito, 2013: 70-77; Monica Esposito, 2010: 22）或許，更進一步來說，其實蔣予蒲乃至天仙派的弟子都是一群對佛道有興趣的儒生，但是眼見清代道教衰亡，他們以儒者的身份拯救道教。（Monica Esposito, 2013: 70-71）（Monica Esposito, 2013: 65-70）及後來之學者（尹志華，2014: 331）均提出蔣予蒲屬天仙派，而非俗世的全真道信徒，因為《清微宏範道門功課》指出：

全真演教。正一垂科。天仙法派吉祥多。位育在中和。道侶觀摩。
修煉永無魔。（清·柳守元，1906：頁 11ab）

他們將自己與全真道及正一派並列，認為全真道重視教義，正一派重視科儀，兩者都各有偏頗，只有天仙派才合乎中庸之道。從這個角度來看，天仙派已經將自己獨立於全真、正一的傳統，所以高萬桑認為《道藏輯要》是全真道的作品，甚至透過編纂《道藏輯要》界定自己屬於全真道信徒的身份，（Vincent Goossaert, 2007: 275）這確實有推論過當之虞。不過，高氏的觀點亦非全無根據。高氏形容蔣予蒲等人編纂《道藏輯要》，其實就是全真道的世俗化（Secularization）運動，他們摒棄僧侶的生活模式，積極參與社會活動，透過個人與神明溝通並且參與內丹修煉。（Vincent Goossaert, 2004: 745）高氏此乃真知灼見，筆者在上文提及賀龍驤藉內丹普度男女，推進男女修煉，其實就是全真道世俗化的演繹。莫尼卡及黎志添一直都主張將蔣予蒲與全真道視之為斷裂關係，然而蔣氏之天仙派信仰確實與全真道息息相關。筆者發現，《清微宏範道門功課》的序文亦暗示了其與全真道的關係：

庶使全真道侶，遵依科教，信受奉行，是為序。庶使全真道侶，
遵依科教，信受奉行，是為序。（清·柳守元，1906：頁 1b）

天仙派弟子稱呼自己為「全真道侶」，希望可以遵守科儀之教，這反映出天仙派不但沒有與全真道割裂，並且是繼承。又，我們亦不能忽視蔣予蒲《道藏輯要》乃至《重刊道藏輯要》的關係。可以見得，蔣予蒲與閻永和、彭瀚然、賀龍驤這個編纂的行為同樣是以全真道為中心，全真道就是以秘密內丹修煉和嚴格的清規戒律，維繫和完善了高層次的道教神秘主義，並且與正一派完美地

互補。(Kristofer Schipper, 2000: 52) 不過全真道日漸衰亡,³⁶ 於是民間的蔣予蒲及閻永和、彭瀚然、賀龍驤編纂、重刊《道藏輯要》，根據自己的立場重新收集、整理全真道經典。

或許，蔣予蒲的天仙派信仰，其實就是一群儒生對日益衰亡的全真道進行修正，因而產生的全真道世俗化運動。高萬桑看到蔣予蒲對全真道的延續，看不見演變；黎志添看到蔣予蒲與全真道之不同，看不到相同，同樣有欠公允。然而，高氏之說亦有可取之處。借用周越的「做宗教」五個模式，中國的宗教並不應該像西方一樣用教派去區分，而是用宗教行為區分。(Chau, Adam Yuet, 2019: 23-33) 編纂《道藏輯要》就是「話語／經文模式」，在模式之下，宗教是共享的，不同信仰身份的教徒可以參與合乎效益的宗教活動。(Chau, Adam Yuet, 2011: 79-96) 因此，不論是蔣予蒲抑或賀龍驤，也不需要特定的宗教信仰背景才可編纂、重刊《道藏輯要》。筆者認為，蔣予蒲編纂《道藏輯要》及賀龍驤重刊《道藏輯要》其實就是儒家的精英分子對《道藏》內外道書之演繹，不斷地在前人基礎上繼承、開拓道教義理，這個神聖的行為，某程度上來說是一種宗教儀式，將道教延續下去。恰好，這造就了精英儒生挽救道教的現象，乃至誘發了全真道的世俗化，因為這場運動是由儒生推動，全真道亦對自己的修行方式有所改變。儘管本文並不同意莫尼卡所說《重刊道藏輯要》編纂人刻意忽略了《道藏輯要》的編纂邏輯，卻對她以下說法深表認同：

對蔣元庭及其扶鸞壇的同伴（或者說淨明派教徒）來說，這一被稱作「教外別傳」的經典中蘊含的邏輯是始終如一的：不管這部經典是屬於淨明派，還是天仙派，要緊的是道教宗旨之直傳，因這一傳承已在全真等大派中失落，現在則可憑藉扶鸞降筆將其復興。在蔣元庭及其扶鸞壇同伴看來，若要重返原始的道教意旨，恢復失落的心傳傳統，只能通過仙人呂洞賓及道教派系源頭——天仙派。在蔣元庭扶鸞壇產生的經典——早期編輯的《全書正宗》到全部《道藏輯要》——無不包含這一邏輯。正是在這一邏輯的基礎上，早期《呂祖全書》的編者們所懷有的編輯一部「呂祖道藏」的抱負藉由新天仙派在《道藏輯要》中最終得到了實現。(Monica Esposito, 2013: 65; Monica Esposito, 2009: 315)

³⁶ 關於清代全真道的衰落，可參施舟人的研究（2002: 146-162）。

雖然莫氏仍然嘗試歸類《道藏輯要》是屬於「呂祖道藏」，但她此說已經超越了學界對於全真道抑或天仙派的論爭，因為她意識到與其關注編纂人的宗教信仰，我們更應該考慮他們編纂的動機。或許，筆者應更徹底地指出對於《道藏輯要》屬於全真道與天仙派之爭的問題，我們不需要，也不應該將《道藏輯要》定性為某派別的《道藏》，哪怕我們能夠論證編纂人的個人宗教信仰，亦無助處理這部道教叢書的性質問題。因為編者屬某宗派，不等於該經藏一定是屬於某派，而也有可能是整個宗教的。所以，假如我們強行用教派去定性《道藏輯要》，不論得出的結論是全真道抑或天仙派亦只會流於偏頗。這就是說，學界對《道藏輯要》不應該爭論其屬於哪一個宗派，反之，當從編纂人這個編纂行為的動機去分析。就如上文所言，賀龍驤重刊《道藏輯要》是一個宗教行為，去傳承、演繹前人及自己的宗教理想。

三、「做宗教」理論效力評估

本文使用了周越「做宗教」五個模式的其中三個，去分析彭瀚然、閻永和、賀龍驤三人重刊《道藏輯要》的原因，並且提出了我們與其關注蔣予蒲及賀龍驤二人的宗教背景，我們理應重新考慮他們編纂、重刊《道藏輯要》的宗教行為。筆者認為，「做宗教」的理論詮釋模型可有效地幫助我們解決陳年未乏的宗教問題，《道藏輯要》應該屬於全真道，抑或天仙派的爭論便是一個很好的例子。周越使用了這個理論研究當代中國宗教的各種現象（Chau, Adam Yuet, 2008），然而，透過本研究我們可以發現這個不但可以應用於當代，古代宗教現象同樣適用。值得我們反思的是，我們一直相信中國古代宗教世界是儒釋道三教，並且加上民間宗教，這個解釋當然並無不可，但理應如此，並不代表事實如此。中國宗教並沒有明確地區分教派，蔣予蒲作為精英儒生參與《道藏輯要》這部道教叢書的編輯工作便是一反例。假如我們習慣用以派別去區分中國宗教，我們就很容易得出《道藏輯要》屬於全真道抑或天仙派的片面結論，假如我們用「做宗教」去取代這種固有詮釋模型，我們便能夠更客觀地去看待古人的宗教行為。

更重要的是，不同「宗教信仰」，甚至「沒有宗教信仰」的人也可以享用「道教」的資源實踐各種宗教行為，筆者上述所提及的蔣予蒲只是精英儒生，卻參與道教的內丹修煉及編纂經文工作。假如我們不放在「做宗教」的詮釋模型去窺探蔣予蒲等人的宗教行為，而是明確地區分儒釋道三教各自的信仰本質，自然很難去理解為何儒家的信徒會參與道教行為，甚至指出高萬桑提及的「全

真道世俗化運動」是一個錯誤論斷。（黎志添，2019：76）然而，只要我們擺脫用儒釋道作為框架，用人類學的主位（emic）與客位（etic）區分區分天仙派對「全真」的主位的認識，和宗教史學者眼中具有連續性的、且具有明確外延和內涵的、對「全真」的客位的定義，我們就能夠理解清代全真道如何世俗化，那就是森由利亞一直指出，蔣予蒲等人認為，全真教在某種程度上分裂為南北宗派，偏離了一元的道，他們批評這種偏離，可以通過南北兩宗的祖師、天仙派的創始人呂祖的教導來統一，以恢復道的一元性。當這種模式應用於整個道教時，它與蔣予蒲等人編纂《道藏輯要》的意旨完全契合。換句話說，他們試圖通過呂祖的教導將道教從偏離一元性、產生多樣複雜經典的狀態恢復到本來的道。在這個意義上，他們對全真的批評成為他們對道教批評的切入點。最後，為了補充全真的問題，他們從天仙派的立場出發生成了描述全真教正統的全真教文獻。可以說，《天仙大戒略說》正是這樣一本道書。而由於呂祖和內丹是士大夫進入道教傳統的基礎，但當他們發動對道教更強烈的承諾，重新編輯《道藏》時，他們意識到將自己定位為全真傳統的正統，從而使其輪廓更加清晰。全真教這個傳統對於士大夫來說也許是進入道教的一條更容易的途徑。（森由利亞，2020：332-333）簡而言之，森氏認為，呂祖信仰、扶乩、金丹和全真教等因素對於士大夫參與道教的重要性。唯有我們放在宗教行為本身去理解，我們才能夠明白中國古人與今人一樣，以實踐表達宗教多於宗教信仰本身，「做宗教」正好提醒了我們這一點。

伍、結語

概括上述的討論，雖然高萬桑錯誤地認為彭定求版本真實存在，繼而提出《道藏輯要》屬於「全真派道藏」，但黎志添對高萬桑的反駁無疑也有偏頗。儘管高氏的前提是錯，哪怕我們忽略了彭本，《道藏輯要》仍然可以與「全真道世俗化運動」有關，所以高氏之說可以修正為：從蔣予蒲編纂《道藏輯要》到閻永和、彭瀚然、賀龍驤重刊《道藏輯要》是一場全真道的世俗化運動。總括而言，筆者認為閻永和、彭瀚然、賀龍驤重刊《道藏輯要》原因在於拾遺缺漏，以彰己見。透過三人新增的道書，本文發現它們不但與《重刊道藏輯要》義理上重合，更與蔣予蒲《道藏輯要》重合。毫無疑問，在重刊《道藏輯要》時，閻永和等編纂者有另持他們自己獨有的立場。（黎志添，2021：134）然而，值得商榷之處在於賀龍驤《重刊道藏輯要》與蔣予蒲《道藏輯要》之間非

對立關係，更是繼承、擴充、補足——蔣予蒲《道藏輯要》提出內丹修煉的重要，閻永和《重刊道藏輯要》藉新增的道教經書，使《道藏輯要》思想內涵更豐富，例如三教合一，這些都是清代全真道救贖運動的證據。本文研究意義在於透過《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》凡例與序文作為線索，管窺賀龍驤等三人重新編纂《道藏輯要》的原因。今人注意到賀龍驤重刊《道藏輯要》原因這個問題，卻只見兩個版本之異，於是提出賀龍驤有意隱沒蔣予蒲，殊不知《重刊道藏輯要》對《道藏輯要》的繼承。甚至提出賀龍驤託名《道藏輯要》作者是彭定求，原因就在於建構《道藏輯要》編纂人並非蔣予蒲，此說未免過當。

更重要的是，本文想帶出對於《道藏》編纂史更核心的問題：為何清代民間進行兩次的《道藏》編纂、重刊運動。學界一直糾纏於《道藏輯要》當屬全真道抑或天仙派的問題，於是穿鑿附會，硬說《道藏輯要》屬於某個宗派的經籍。其實，每一次的《道藏》整理都是一場神聖的宗教儀式，並且滲透著編纂人的特定觀點，但他們又會繼承於前人的神學思想，從《道藏》到《道藏輯要》，乃至《重刊道藏輯要》彷彿道教儀式的演變。就如施舟人（Kristofer Schipper）所說：

道士法師第一時間寫下儀式，跟著將它演繹[……]最後的詮釋者則是到了劇台上由儀式的背景所創造的故事。（Kristofer Schipper, 1995: 114-115）

唯有從編纂人的動機才可以客觀地分析這部道教叢書的性質問題，對此，莫尼卡的評述最為公允，《道藏輯要》其實就是精英儒生拯救日益衰落的道教，特別是全真道信仰。（Monica Esposito, 2013: 65; Monica Esposito, 2009: 315）在學界對於《道藏輯要》的定性問題上，筆者用「做宗教」角度分析賀龍驤重刊《道藏輯要》原因，展望今人多從編纂者的宗教動機，而非宗教信仰去闡述這個問題；多宏觀地從清代道教，而非全真道抑或天仙派的單一角度去談論，以見最全面之道教史也。

最後，筆者當然明白，教派在某個程度上是一個暫時的標籤，然而，我們如果因此被侷限了，就不能夠看見中國人實踐宗教的各種模式。假如學界不擺脫《道藏輯要》是屬於全真道還是天仙派，就未能全面剖析清代處境下的宗教現象。我們研讀一部宗教經籍，總會二元對立地硬說是什麼派別，這當然可以幫助理解經典與宗教之間的關係，但古人似乎未必每每因教派而著書。《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》就是一個明顯的例子，或許我們更應該進一步反思，

我們的宗教是怎樣而來的？全真道與天仙派亦是怎樣建構而來的？問題看似很複雜，但其實亦比我們想像中簡單——「實踐」。

輔仁 宗教研究

參考文獻

一、專書

（一）傳統文獻：

- 魏伯陽〔漢〕。《周易參同契》，中篇，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），虛集 2。
- 呂洞賓（託名）〔宋〕。〈道藏輯要序〉，收入〔清〕蔣予蒲彙輯：《道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），卷 1。
- 鍾離權（託名）〔宋〕。〈道藏輯要序〉，收入〔清〕蔣予蒲彙輯：《道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），卷 1。
- 彭定求〔清〕。《南畝詩稿》（2010）。上海：上海古籍出版社。
- 彭瀚然〔清〕。〈重刊道藏輯要序〉，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），卷 1。
- 蔣予蒲〔清〕。〈道藏輯要凡例〉，收入〔清〕蔣予蒲彙輯：《道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），卷 1。
- 閻永和〔清〕。〈重刊道藏輯要緣起〉，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），卷 1。
- 賀龍驤〔清〕 a。〈校勘道藏輯要書後〉，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），卷 1。
- 賀龍驤〔清〕 b。〈欽定道藏全書總目序〉，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），第 8 冊。
- 賀龍驤〔清〕 c。〈重刊道藏輯要子目初編序〉，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），第 2 冊，子目初編序卷 1，頁 20a。
- 賀龍驤〔清〕 d。〈重刊道藏輯要凡例〉，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），卷 1。
- 賀龍驤〔清〕 e：〈女丹合編〉，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本）。
- 李西月〔清〕。《張三丰先生全集二》，卷 3，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），畢集 8。

柳守元〔清〕。《清微宏範道門功課》，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），張集卷1。

不著撰者 a〔清〕。《觀音大使蓮船經》，收入〔清〕賀龍驤彙輯：《重刊道藏輯要》（清光緒丙午年(1906)成都二仙庵重刊本），斗集續卷1。

不著撰者 b（出版年不詳）。〈刊刻《道藏輯要》焚書呈天修齋疏〉閻永和抄錄：《二仙庵常住應用時文》。（青羊宮重印）

（二）近人著述（姓氏筆畫序）：

尹志華（2014）。《清代全真道歷史新探》。香港：香港中文大學出版社。

呂鵬志（2000）。《道教哲學》。台北：文津出版社。

金正耀（2001）。《道教與煉丹術》。北京：宗教文化出版社。

周紹賢（2015）。《道家與神仙》。台北：中華書局。

卿希泰主編（1995）。《中國道教史（第四卷）》。成都：四川人民出版社。

翁獨健（1988）。〈道藏輯要新增道經目錄〉，載於翁獨健：《道藏子目引得》。臺北：新文豐出版公司。

馮友蘭（2016）。《中國哲學史新編》。台北：台灣商務印書局。

陳耀庭（2016）。《道教神學概論》。北京：宗教文化出版社。

黃兆漢（1988）。《明代道士張三丰考》。台北：學生書局。

蕭登福（1990）。《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》。台北：文津出版社。

保羅·田立克（1994）。《信仰的動力》，魯燕萍譯。台北：桂冠圖書。

吉岡義豐（1955）。《道教經典史論》。東京：道教刊行會。

Chau, Adam Yuet (2008). *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press

Chau, Adam Yuet (2019). *Religion in China*. Cambridge: Polity Press.

Joachim Gentz (2013). *Understanding Chinese Religions*. Edinburgh: Dunedin Academic Press Ltd.

Kristofer Schipper; translated by Karen C. Duval (1993). *The Taoist Body*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Monica Esposito (2013). *Creative Daoism*. Paris: University Media.

Vincent Goossaert (2007). *The Taoists of Peking, 1800-1949 A Social History of Urban Clerics*. Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press.

二、文集論文（姓氏筆畫序）

- 周越（2014）。〈「做宗教」的模式〉。載宗樹人、夏龍、魏克利（編），《中國人的宗教生活》，頁 63-81。香港：香港大學出版社。
- 趙宗誠原作，尹志華、周冶修訂增補（2019）。〈《重刊道藏輯要》、《道藏精華錄》等道教叢書的增補和編纂〉。載卿希泰、詹石窗（編），《中國道教通史（第四卷）》，頁 500。北京：人民出版社。
- 黎志添（2021）。〈《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》考證〉，載黎志添（編），《道藏輯要·提要》，頁 126-127。香港：中文大學出版社。
- 謝世維、德保仁、秋岡英行（2021）。〈張三丰先生全集提要〉。黎志添（編），《道藏輯要·提要》，頁 1287。香港：中文大學出版社。
- 施舟人（2002）。〈道教在近代中國的變遷〉。《中國文化基因庫》，頁 146-162。北京：北京大學出版社。
- 莫尼卡（2009）。〈一部全真道藏的發明：《道藏輯要》及清代全真認同〉，載趙衛東（編），《問道昆崙山——齊魯文化與昆崙山道教國際學術研討會論文集》，頁 319-324。濟南：齊魯書社。
- 垣內智之、池平紀子（2012）。〈道藏輯要版本考〉，載麥谷邦夫（編），《「道藏輯要と明清時代の宗教文化」研究報告書》，頁 273-441。非賣品。
- 橫手裕（2016）。〈宋元道教的內丹養生法〉，黎志添（編），《道教圖像、考古與儀式：宋代道教的演變與特色》，頁 347。香港：香港中文大學出版社。
- 森由利亜（2005）。〈清朝全真教の伝戒と呂祖扶乩信仰-天仙戒現行本の成立をめぐって〉，福井文雅博士古稀・退職記念論集刊行会（編），《アジア文化の思想と儀礼：福井文雅博士古稀記念論集》，頁 441-461。東京：春秋社。
- 森由利亜（2006/8）。〈清朝四川の全真教と天師道儀礼-『清微宏範道門功課』の成立をめぐって〉，堀池信夫、砂山稔（編），《『道教研究の最先端』，第一九回国際宗教学宗教史会議世界大会道教パネル論集》，頁 82-108。東京：大河書房。
- 森由利亜（2007）。〈重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教〉，中国古籍研究所（編），《中國古籍流通学の確立——流通する古籍流通する文化》，頁 346-356。東京：雄山閣。

- 阿琳娜 (Elena Valussi) (2021)。〈女丹合編提要〉，龍泓孜 (譯)、黎志添 (編)：《道藏輯要·提要》，頁 1685。香港：中文大學出版社。
- Chau, Adam Yuet (2011). "Efficacy, Not Confessionality: On Ritual Polytypy at Chinese Funerals." In Glenn Bowman (Ed.) , Sharing the Sacra: the Politics and Pragmatics of Inter-communal Relations around Holy Places (pp.79-96). Oxford : Berghan.
- Schipper, Kristofer (1995). "An Outline of Ritual." In Blondeau, Anne-Marie and Schipper, K. (Eds.) , Essais Sur Le Rituel (pp.114-115). Peeters: Louvain-Paris.
- Schipper, Kristofer (2000). "Taoism : the story of the way." In Little, Stephen (Ed.) , Taoism and the art of China(pp.33-55). California: The Art institute of Chicago in association with University of California Press.
- Esposito, Monica (2013). "The Invention of a Quanzhen Canon——The Wondrous Fate of the Daozang jiyao." In Liu, Xun and Goossaert, Vincent (Eds.), Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010 (pp.70-77). Berkeley: Institute of East Asian Studies.
- Robinet, Isabelle (1989). "Original Contributions of Neidan to Tao-ism and Chinese thought." In Kohn, Livia (Ed.), Taoist Meditation and Longevity techniques (pp. 297-330). Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies.
- Goossaert, Vincent (2004). "The Quanzhen clergy,1700-1950." In Lagerwey, John (Ed.) , Religion and Chinese Society vol. 1 9 (p.745). Hong Kong and Paris: Chinese University Press and EFEO.
- Mori, Yuria (2013). "Being Local through Ritual: Quanzhen Appropriation of Zhengyi Liturgy." In Liu, Xun and Goossaert, Vincent (Eds.), Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010 (pp.171-207). California: Institute of East Asian Studies, University of California Berkeley.

三、期刊論文 (姓氏筆畫序)

(一) 期刊論文

- 丁常春 (2011)。〈張三丰內丹思想略論〉，《中華文化論壇》，2011 年第 1 期，頁 103。
- 胡劼辰 (2022)。〈清末川黔地區科儀文本的交涉——以〈重刊道藏輯要續編

- 子目〉所收部分道書為例〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 14 期（2022 年），頁 83-116。
- 徐健勳（2013）。〈清代士人彭定求與道教因緣初探〉，《湖南科學技術學院學報》，第 34 卷，第 2 期：頁 77。
- 卿希泰（1996）。〈《重刊道藏輯要》筆印本序〉，《宗教學研究》，第 2 期：頁 1-2。
- 趙宗誠（1995）。〈《道藏輯要》的編纂與增補〉，載《四川文物》1995 年增刊第 2 輯：頁 29。
- 黎志添（2013）。〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中國文哲研究集刊》第 43 期：頁 211-213。
- 黎志添（2015）。〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》第 46 期：頁 133。
- 黎志添（2017）。〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》第 65 期：頁 156-157。
- 黎志添（2019）。〈《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》所收道教經書的比較——兼論趙宗誠〈《道藏輯要》的編纂與增補〉一文的錯誤〉，《中國文哲研究通訊》第 29 卷，第 4 期：頁 61-106。
- 莫尼卡（Monica Esposito）（2010）。〈清代道藏——江南蔣元庭本《道藏輯要》之研究〉，萬鈞（譯）、莫尼卡（校），《道教研究》第 3 期：頁 18。
- 金侖壽（2002）。〈道藏輯要·蔣予蒲〉，《道教文化研究》第 17 期：277-316。
- 森由利亜（2001）。〈『道藏輯要』と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰〉，《東方宗教》第 98 期：頁 33-52
- Burton-Rose, D. (2015). A Prolific Spirit: Peng Dingqiu's Posthumous Career on the Spirit Altar, 1720-1906. *Daoism: Religion, History and Society*, 7: 7-62.
- 五、學位論文：
- 森由利亜（2020）。〈全真教の繼承と正統性の再発見 -明末から道光年間初期の龍門派門徒と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰を中心に〉。東京：早稻田大學文學研究科博士論文。

Discussing the Reasons for the Editing and Reprinting of the “Daozang Jiayao” from the Perspective of “Doing Religion” - Addressing the Positioning Issues of the School of Quanzhen and the School of Tianxian

WONG Chung-Hin

MPhil student, Faculty of Asian and Middle Eastern Studies, The University of Oxford

Abstract

Jiang Yupu’s “Daozang Jiayao” and He Longxiang’s “Reprinting Collection of Daozang Jiayao” are closely related. Many scholars have claimed that He Longxiang intentionally concealed Jiang Yupu’s identity in “Collection of Daozang Jiayao”, and instead credited Peng Dingqiu as the primary editor. This paper examines the relationship between newly added Taoist texts and “Collection of Daozang Jiayao” and “Reprinting Collection of Daozang Jiayao”. I found that these Taoist texts not only meet the editorial purpose of “Reprinting Collection of Daozang Jiayao”, which aims to integrate Confucianism, Buddhism, and Taoism, but also align with the fundamental standpoint of “Collection of Daozang Jiayao”, which upholds the tradition of pure internal alchemy practice. Furthermore, the purpose in reprinting “Collection of Daozang Jiayao” is to collect the “lost pearls in the vast sea” (i.e., to locate what was thought to be lost among the vast expanse of information). Lai Chi Tim accepts Yuria Mori’s view that these “lost pearls” are Taoist classics from Sichuan.

This article will utilize Adam Chau’s modalities of “Doing Religion” as a foundation for discussion, in order to propose that the significance of their religious behaviors outweighs that of their religious backgrounds. The editorial purpose of “Reprinting Collection of Daozang Jiayao” is not only to express the established standpoint of the editors but also to collect lost pearls. Beginning with Jiang Yupu’s theological queries, the editors featured Taoist classics that were excluded from “Daozang Jiayao” but mirrored its editorial outlook. Through the study of the prefaces and introductions of “Daozang Jiayao” and “Reprinting Collection of Daozang Jiayao”, this paper aims to reach this conclusion. Additionally, this paper responds to a larger issue in Taoist history. Instead of defining the religious nature of “Daozang Jiayao” and “Reprinting Collection of Daozang Jiayao” through the School

of Quanzhen or the School of Tianxian, the scholarly focus should be on the editors' religious purpose in inheriting the Taoist canon.

Keywords : “Doing Religion”, Daozang Jiayao, Reprinting Collection of Daozang Jiayao, School of Quanzhen, School of Tianxian

輔仁
宗教研究