

《東華漢學》第 31 期；173-200 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2020 年 6 月

道教抄本文化：近代道壇抄本之特質及其復興*

謝世維**

【摘要】

對神聖文本以手抄方式書寫，並保存、傳承宗教文化，一直是宗教史外緣研究的一環。抄本文化受到學者關注在於其保存宗教文獻的價值。近年來大量的道教田野考察證明抄本是道教傳統的關鍵。抄本對明清道教發展、傳承之研究至為重要。目前流傳、保存的道教抄本以地方火居道壇道士的科儀本占最大部分，本文探討道壇科儀抄本對中國宗教生活的重要性。此研究探討道教抄本之特質，尤其是抄本的能變性與適應性，使道教科儀能適切服務地方宗教生態，也讓我們以新的觀點理解儀式文本的歷史發展。抄本因此提供學者去重新思考近世的道教史，提供一個新的圖景，讓我們思考帝制後期道教在民間因應不同地方需求而調適所形成的各種儀式形態。

關鍵詞：道教、抄本、道壇道士、科儀、道藏

* 本文的研究為本人所主持的計畫「當代中國道教口述史（1949-2018）」成果之一，本文口述史資料主要由研究團隊成員潘君亮、徐天基、羅丹、祈剛、段鵬所訪問，再由筆者摘要整理而成，在此致上誠摯的謝意。

** 國立政治大學宗教研究所教授

一、前言

過去一個世紀的道教研究成果，很大一部分都是建立在刊刻本明代《正統道藏》之上，《正統道藏》綜合道教一切經，在傳統儒釋道正典中，常與佛教的《大正藏》並稱，是明代宮廷與菁英道士所蒐集、編纂、修訂而成的正典，屬於標準化以後的刻本經典。¹《正統道藏》是帝制時期歷經多次高道的集結編修累積而成的，現代學界即據經藏來建構道教的大歷史。《正統道藏》以及之後編修《續道藏》、《道藏輯要》、《藏外道書》等藏經成為保存道教文化、理解道教內涵的一個重要載體。

歷代道藏的編纂，除了元《玄都寶藏》為私修，都是皇帝下詔書、由宮廷菁英與道士完成編修，屬於官方認定的道書精華彙集。²早從唐開元年間（713-741）編纂3744卷的《三洞瓊綱》開始，有已經有將所有道經纂輯成藏的作品。宋真宗於大中祥符六年（1013）委任張君房重編《道藏》，所依據的材料除「秘閣道書」與亳州太清宮《道藏》，再加上蘇州、越州、台州等舊道藏經本各千餘卷，以及從福建陸續收集的道書。宋徽宗是一位崇奉道教的皇帝，崇寧年間（1102-1106）即下詔搜集道書，令道士在書藝局中校定。宋徽宗為了校讎宮中秘藏，刊鏤流傳道經，在政和三年、四年（1113-1114）接連下詔搜訪道書。政和五年（1115）即於汴京（開封）設經局，詳定搜訪所得的道門遺書以及宮中藏經，隨後即為藏經雕板。道書雕板雖於五代已有，但全藏付刊卻始於宋徽宗政和年間的《萬壽道藏》。經過元代的《大元玄都寶藏》（1244），到了明英宗正統九年（1444），詔請通妙真人邵以正督校，編輯了《正統道藏》

¹ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

² 元代的《玄都寶藏》是在金代金章宗下詔編修的《大金玄都寶藏》基礎上，由全真道宋德方所編修。

(1445)。至明萬曆三十五年(1607)，明神宗勅令第五十代天師張國祥刊印《續道藏經》。³

從這些歷史記載可以看出來，歷代的《道藏》都是在既有的宮廷收藏道經基礎上，也就是三洞四輔的體例進行編纂，並進一步到地方去蒐集道書，然後再加以編輯修訂，建立為標準化的經典文本。不過，從道教創始以來，抄寫經文、章文、疏文、表文等，就是一個最基本的宗教實踐，抄寫並維持道經的延續，成為悠久的傳統。抄寫對於道教有著神學、教理、教育、傳承甚至儀式上的意義，並非只是技術上的文字保留。因此即便在印刷技術已經十分發達的中古時期，方便而快捷的刻版印製完全不能取代道教的抄寫傳統。這種抄寫傳統維繫著道教的傳承，可以說是道教保留、傳承的命脈，其意涵與其他宗教的抄經文化有顯著的區別，很值得宗教學者重視。

事實上，抄書本來就是在傳統士人文化當中重要的一環，明清以來即有專業抄寫書籍的文士，也有以抄寫而進行交流的士人團體。而抄書做為日課，也是文士鍛鍊自己的學養的一種進修方式。其中文人命晚輩抄書也是培養學士的風氣，成為家族性的抄書文化。此外，蒐集抄錄也是文士的活動，積累下來，進而成為藏書家，而書家之間也有某種流通，仰賴的也是互相抄寫。⁴

然而道教的抄寫有別於世俗文本，從道教神學意涵來看，抄寫經文這個舉止本身具有神聖性，意味著道教最高的「道」傳遞到人間的過程。六朝早期靈寶派經典《元始五老赤書玉篇真文天書經》中就提到：「元

³ 參考陳國符，〈歷代道書目及道藏之纂修與鏤板〉，《道藏源流考》（北京：中華書局，1963），頁105-232。吉岡義豐，〈道藏編纂史〉，《吉岡義豐著作集》（東京：五月書房，1988），第三卷，頁2-151。朱越利，〈《道藏》編纂史〉，《道經總論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991），頁123-171。羅偉國，〈道藏的編纂〉，《佛藏與道藏》（上海：上海書店出版社，2001），頁220-232。Piet van der Loon, *Taoist books in the libraries of the Sung period: a critical study and index*. (宋代收藏道書考) (London: Ithaca Press, 1984).

⁴ 徐雁平，楊芙蓉，〈清代的抄書與書籍生產及流動〉，《古典文獻研究》第二十輯下（2017），頁1-43。

始洞玄靈寶赤書玉篇真文生於元始之先，空洞之中，……發乎始青之天，而色無定方，文勢曲折，不可尋詳，……靈圖既煥，萬帝朝真，飛空步虛，旋行上宮，燒香散華，口詠靈章。元始登命太真按筆，玉妃拂籙，鑄金為簡，刻書玉篇。」⁵這顯示了靈寶真文是在宇宙形成前的空洞之中即已形成，由氣凝成為天文，這種神秘符號難以辨識理解，於是元始天尊命太真，將之抄寫下來，鑄刻於簡上。這段引文提到太真是抄寫天文的重要角色，不但抄寫下天文，而且加以刻書保存。⁶這個道教神聖經典起源的神話，呈現出抄寫是道教神聖傳承的重要手段，其形式是儀式性的抄寫，配合著燒香、散花、吟誦等，使元始之「道」所呈現的真文成為書寫的經典。

在六朝道教中，抄寫神真降示的經典是道教經典重要起源之一，其中經典的抄寫、流傳，也是六朝道教關鍵的宗教儀式活動。在六朝時期上清經派的傳承中，仙真要傳授聖界的經典時，須要透過一位中介者，將聖典的他界書體轉寫為世俗文字，這種中介者在經典傳授中扮演非常重要的角色，諸如華僑、楊羲等賦有異稟的靈媒就是屬於這類中介者。透過這些靈媒，這些仙真才能將上清天的神聖經典與修鍊要訣一一傳授給許家的信奉者。在這種過程中，靈媒將原本神聖潔淨的真書，轉寫成為隸字，以便讓許家及一般人能夠辨讀。轉寫後的書寫已不再是真書，卻是真書的「迹」。顧歡（活動於425-488）在當時仔細蒐集楊羲、許謐、許翽的真跡，奉為神聖書寫，編為《道迹經》。⁷在《真誥》當中對這種轉寫程序描繪十分清楚，仙真來降時會請楊羲備好筆墨，準備將真人所傳遞的他界經書、訊息抄寫成為「隸字」。通常真人們不僅僅是口授，

⁵ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》（HY22）（影印《正統道藏》第2冊），卷上，頁1a-2a。

⁶ 而實際上，這種神秘的天文確實以秘篆的形式保存在《元始五老赤書玉篇真文天書經》之中，而《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》及後來許多相關靈寶經典中皆有保存其以隸字傳寫的譯文，這也顯示了一個天文翻譯傳統的存在。見謝世維《天界之文》（臺北：臺灣商務印書館，2010），頁129。

⁷ 今《正統道藏》所存之《道迹靈仙記》可能即為顧歡《道迹經》之殘卷。

有時也會將一些文書或是上清天的上清經書展現給楊羲瀏覽。當真人披展上清經書給楊羲時，陶弘景清楚地解釋道：「此題本應是三元八會之書，楊君既究識真字，今作隸字顯出之耳。」⁸顯然楊羲的工作之一就是將所謂「三元八會」的天界書體轉寫成為當時通用的「隸字」。⁹陶弘景更強調並提倡臨摹這種在見神中書寫出來的書體，認為臨摹「真書」除了具備藝術上的審美情趣外，更具有宗教上的功能。可見這種將真書轉譯成隸字以後的世俗書體，具備著某種宗教藝術的功能。因為這種書體某種程度保留並體現了神聖界域裏的天書原型，加上傳譯者本身的書法造詣，使得這種書體兼具了宗教神聖感與世俗的藝術美感。¹⁰

因此，道教抄寫傳統是宗教實踐的具體化，書寫本身就是一種宗教實踐行為，對古中國而言，文字本身即有神聖性，書寫是一種儀式性的行為。而在道教的脈絡當中，經典又是神聖元氣，是至高的「道」的形式化，其根源是「真文」。抄寫經典是一種再次將這種真文轉寫儀式的重現。道教抄本也是一種「身體性的傳承」，也就是靠書寫來傳承宗教知識與技藝，而書寫的身體行為本身，就是一項技藝，需要時間養成，並且以這種技術來保存、傳寫、承續這一整套知識體系。

抄寫道經還是一種神聖藝術，具有固定的格式，甚至字體形式、其書法結體，都象徵了道士的素養。¹¹抄本本身既是一種不可取代的物質

⁸ 陶弘景，《真誥》，卷1，卷2，頁7b2-3。

⁹ 所謂的「隸字」許多學者將之解為隸書體，或者稱漢隸。但是萊德羅斯(Lothar Ledderose)指出《真誥》當中所謂的「隸字」其實指的是「今隸」，也就是後來俗稱的「楷書」。見Lothar Ledderose, "Some Taoist Elements in the Calligraphy of the Six Dynasties," *T'oung Pao* 70(1984), pp. 256-257.

¹⁰ 陶弘景，《真誥》，卷19，頁5b-6b、13b-15a。司馬虛(Michel Strickmann)更認為楊羲這種在見神中迅速抄寫下來的流暢書跡與行書的發展有關。楊羲與王羲之在當時皆被視為知名的書家，尤其是其行書的造詣，被稱頌一時。Michel Strickmann, *le taoisme du mao chan chronique d'une révélation* (Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981), pp. 118-121. 見謝世維，《天界之文》(臺北：臺灣商務印書館，2010)，頁93-95。

¹¹ 鍾思帝考察李氏道教世家其抄本時指出其抄本有固定格式與規範，所使用的紙張也有考究，此為方便在儀式當中使用的考量。見Stephen Jones, *Daoist Priests of the Li Family: Ritual Life in Village China* (St. Petersburg: Three

藝術，其內容也是一種儀式展演的文字體現，是時間藝術的凝結，展現著人與神的交流內涵。抄寫也是儀式性的奉獻，是一種奉獻式的行為，因此也是一種修持。書寫經典、文檢必須在處於潔淨的狀態，經典的抄寫本身即是處在神聖的時間之中，因此有別於一般的書寫，它是儀式性的書寫傳統。¹²

二、地方道壇的抄本傳統特質

本文對抄本的討論主要集中在地方火居道士道壇的抄本為主。抄本是地方道壇所有科儀、醫療、禮俗、術數等服務的依據，也是維繫世代傳承的命脈。數千年的道教文化就是仰賴一筆一畫的抄寫，傳遞延續下來直到當代，成為一個鮮活、多元、豐富的傳統。近代可見的道壇抄本主要是清代、民國以來代代相傳，這些火居道壇集中在江南地區，但也可見於河北、山西等地。然而，近當代的地方道壇抄本傳統受到相當大的打擊，從民國初年開始的廢廟辦學、破除迷信等運動，一直到文化大革命，許多道壇傳承數百年的抄本都毀於一旦，被焚毀的抄本不計其數，劫後餘生的部分流落海外。¹³近年來地方道壇的恢復，也開始恢復道壇抄本，進而形成當代道教復興的重要特徵。如果沒有抄本的傳承，道壇就無法恢復。對地方道壇而言，一個不具抄本的道壇，只是一群沒有權威的儀式專家，只能進行很基本的法術，甚至無法真正操演儀式。

Pines Press, 2017), pp. 162-164.

¹² 《要修科儀戒律鈔》卷二引用《本際經》云：「若復有人，紙墨縑素，刻玉鐫金，抄寫素治，裝褫條軸，流通讀誦，宣布未聞，當知其人，已入道分，名書金格。」《道門定制》卷一〈書章法〉對於道教書寫有嚴格的法度與規定。

¹³ Kenneth Dean, "Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China," In Yoshiko Ashiwa & David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 2009), pp. 179-210.

因此，要具體恢復地方道壇，並真正在地方宗教服務上扮演重要的功能，首要條件就是恢復其抄本傳承。

地方道壇的抄本與其他宗教的經典抄寫傳統有顯著的不同，主要具備以下幾種特徵：

其一，科儀的實體化：地方道壇的抄本多運用於科儀，屬於儀式進行當中所需唱誦的各種經咒，即使是經懺，也是運用於科儀節次之中，作為念誦之用。地方道壇抄本是儀式的具象表徵，其內容猶如儀式劇場的劇本，可以說就是科儀的實體化，是儀式展演的文字體現，時間藝術的凝結，以詩意的語彙展現著人與神的交流內涵。而抄本當中除了儀式內容，也會有大量的文檢符命等類儀式文書範本，這些文檢在科儀展演

其二，保守特定傳承譜系：地方道壇以火居道士為主體，大多是以家族或師徒為單位進行傳承，所傳承的是各種道教知識，包括儀式展演、醫療、教理、術數乃至地方風俗知識等。而且傳承上以單線或限於少數，以避免在地方上自相競爭。傳承上最具體的象徵就是抄本，所有的經過傳承、乃是數代累積的道壇知識，都被保存在抄本當中。抄本幾乎是道壇文化的全體展現。

其三，秘傳：在道壇的傳承上很重視秘傳。換言之，道壇的傳承是屬於內部的私密傳授，並非公開的宗教典籍。抄本的秘密性是火居道士傳統重要特質，也是道士職業的保障，對於道壇道士，抄本是職業機密，不可外傳，也不可隨意置放，必須妥善保存，抄本內保存有許多道壇家傳的知識，其中最機密的咒訣甚至不被記載在抄本當中。這一點與其他宗教的經典傳統有別，值得重視。

其四，口傳：抄本的內容必須經由傳承上的口頭傳授，才能完善儀式。在儀式的程序中，有時必須搭配口訣，這些口訣有時不被記錄在抄本當中，而是經由師徒的口頭教授，讓徒弟記憶在腦中，其中包含了所有的儀式的運作、展演、存思等有形、無形的儀式環節，在展演儀式時能夠充分展現。此外，道教最內秘的許多秘訣、內練，以及符法、密咒等等，也往往必須透過口頭的傳授交給弟子，這些祕法常常不會寫在抄

本當中，即使外人取得抄本，也無法操作。這種特質尤其呈現在書寫道教符圖的時候，符圖必須配合存想、口訣等，這些都仰賴師父傳授的口訣。完整的科儀展演必須結合抄本與口訣，對道士而言，科儀是死的，功訣是活的，兩者的結合形成地方道教文化的生動展現。因此，科儀抄本是一套平面的固定流程，而口傳內容則是立體的空間的動態展現，也包含存思的宇宙天界空間，以及召喚、發遣等儀式祕訣等。兩者相輔，才能整體呈現儀式的總體表現。

其五，地方傳統：抄本保存許多地方文化傳統，大部分的地方道壇都與地方社會網絡有深刻連結，道壇是地方宗教的服務業，常常包攬了常民生活的各種禮儀層面，包含節慶、喪禮、醫療、祈福、禳災等等。一個道壇代表的是一群社群信仰民眾，道壇大多是在地方已經經營好幾個世代，累積好幾個世代的地方知識，擁有對地方神明節慶、喪葬禮俗等的一切知識，這些知識有些轉化、滲入到抄本當中，融合在各種儀式文本。也因此，抄本也是洞悉區域文化、地方信仰系統的絕佳媒介。

道教抄本保存大量的地方宗教知識，甚至是地方祠神信仰的網絡。筆者在整理《道法海涵》抄本之時，有一部來自湖北以「紫雲台上斬龍楊泗將軍」為對象之科儀書《楊泗醮科》，楊泗為源自湖南民間信仰的水神，其信仰區域為長江中下游地區。抄本所啟請神明包羅大量的區域神，其中龍神、水神佔有很大比重，同時提及湘陽、江夏、湘臨、漢口、蕪湖、銅陵、望洪、江臨等為湖北、安徽區域的各種神廟，提供一個完整的區域神祠崇拜地圖，是一個極為珍貴的長江區域水神信仰資料。丁荷生（Kenneth Dean）也提到在惠安北邊的仙遊地方道士的抄本當中，記錄了該區域方圓一百公理內重要神祠神明的聖誕，其內容包含一百五十座廟宇，超過兩百位神明。這些是該道壇歷代道士所從事儀式服務的主要場所，而在近二十年間，將近一百座的廟宇被恢復，因此該壇的道

士逐漸恢復過去的儀式服務。¹⁴這些抄本所記錄的資料，就是地方宗教的寶庫，也可以看出地方道壇道士與地方信仰的緊密連結。

其六，道士養成：道壇道士的養成過程當中，抄寫抄本是相當關鍵的一項，文書抄寫本是道士的基本能力，這項養成需要數年的功夫，一方面是磨練書法的功力，這是道士必要的技能之一，儀式當中各項章、疏、表文，都需要以精湛的書法來表現，文字與書法是道士溝通天地以及信眾的重要媒介。此外，在抄寫經本的同時，道士可以一邊熟背抄本內容，這也是道士養成另一個重要部分，道士被要求在儀式展演時能夠熟背科儀本，並以連貫而熟練的唱誦來貫穿整個儀式。

道士抄寫的文本常常就成為其日後所使用的科儀本，因此，抄寫還代表著傳承、傳授道法，一種類似傳度的儀式性行為。經由抄寫，道士完整的將整套道壇的科儀、文書、經懺、術數、乃至日用類書，完完整整地傳抄下來，成為自己的宗教資產，師父透過對弟子抄寫經書的要求，將道壇知識完整傳授給弟子，抄本也就成為法脈傳承的具體象徵。進一步來說，道士抄寫經本是傳抄、延續、保存抄本文化的重要工作。抄本必須不斷地被抄寫以保存下來，事實上，抄本是消耗性的物質，在日常課誦、法會科儀當中被不斷翻閱、使用，損耗率相當高，因此需要被抄寫以保存，這也是道士日常功課之一。

以上六點為道壇抄本的部分特質，但是地方道壇幅員廣大，這些特質雖未必均質呈現在各地的道壇抄本，卻是地方抄本的大體共同現象。從這些特質我們可以進一步思考道壇抄本在宗教文本上的獨特素質。

中國後帝制時期至近代的民間宗教抄本流佈十分廣泛，是地方宗教傳承的主要媒介。明清以來宗教多樣性近成為學術界關注與研究的重點，民間豐富多樣的抄本文獻越來越受到重視。抄本研究有助學者正視抄本傳統的秘傳知識系統，並重新建構清末近世的宗教生活圖景。道教

¹⁴ Kenneth Dean, "Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China," In Yoshiko Ashiwa & David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 2009), pp. 181-182.

抄本傳統保有著珍貴的地域性知識，是一種介於口傳與刊刻經典之間的宗教媒介，抄本也具有高度隱密性，屬於家族或師徒傳授的私密性知識系統，有別於公眾性的流通經典或善書傳統。這種知識系統一直在民間有著極大的影響力，主導著區域節慶喜喪儀式的進行，是民間宗教生活不可或缺的一大環節。

從宗教學的角度來看，道教的道壇抄本具有著極獨特的特質，是其他宗教的抄本文化所沒有的。基督宗教的抄經傳統主要是在中古世紀，最重要是保留神聖經典，但是在印刷術普傳之後，抄經的傳統就不再那麼的重要，逐漸成為宗教藝術的一部分。當代基督教學者主要研究的是基督教中古時期的抄經傳統，¹⁵但是這與中國的道教、佛教有所區別，主要是道教、佛教是在印刷術普傳後，抄寫仍扮演著重要的宗教功能，而且，關鍵是佛教與道教在抄經的概念上仍有區別，這點很值得我們重視。

眾所周知，佛教寫經以功德為主，抄經的目的在於累積功德，並迴向給先祖父母，乃至眾生等。許多大乘經典都標榜寫經功德，在《金剛經》、《法華經》、《藥師經》、《地藏經》、《維摩詰經》、《無量壽清淨平等覺經》等大乘經典中，都強調抄寫佛經、受持讀誦的功德。寫經也是一種儀式，而且會與一些祈福儀式相結合，甚至部分的信仰者會透過寫經來記憶誦持經典、流通經典。¹⁶抄寫是虔敬奉獻的一種形式，

¹⁵ See Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford University Press, 2000). *The Gendered Palimpsest: Women, Writing, and Representation in Early Christianity* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2012).

¹⁶ 目前探討佛教抄本最全面的著作為 Stephen C. Berkwitz, Juliane Schober, Claudia Brown ed., *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual and Art* (New York: Routledge, 2009)。中國佛教鈔本研究有池田溫，《中國古代寫本識語集錄》（東京：大藏出版，1990）。李志鴻，〈從個人佛教實踐看唐代寫經、印經的文化意涵〉，《早期中國史研究》第6卷第2期（2014），頁27-52。梁麗玲，〈六朝敦煌佛教寫經的供養功德觀〉，《敦煌學》22輯（1999），頁119-138；鄭阿財，〈論日本藏敦煌寫本及古寫經靈驗記的價值〉，《敦煌寫本研究年報》第7号（2013），頁23-50；平野顯照，〈刺血寫經について〉，《書論》第10号（1977），頁186-195。此外，在2017

許多信眾表達對佛的虔誠，就是透過贊助經典的抄寫。許多抄經活動更形成一個大型的宗教經濟活動，而抄寫、誦念、保存、傳布經典，更成為佛教實踐的重要環節，象徵著佛法能夠廣為流傳，也是宗教社會當中重要的功德經濟。這種功德經濟形成各式的宗教經濟體，尤其抄寫佛經成為特定的宗教行業，為信眾提供抄寫的佛典，以建立功德，成為功德經濟的一環。¹⁷

但是，以上這些宗教實踐，無論是所抄寫的經典本身或是抄寫的儀式性行為，都是屬於公共形式。這一點與火居道士傳統的抄經有很大的不同。而道壇抄本的宗教特性與佛教抄經的功德實踐在本質上有所不同，因此道教的抄本傳統在各宗教傳統當中顯得極為獨特。道壇道教抄本並不是一種公開傳布的文本，用以傳布教義，也不是架構在功德經濟上的書寫。它是一種傳承內秘知識的系統，屬於私密而不公開的傳寫傳統，是個別道壇的知識寶庫，用以世代傳承其職業知識，也是一種知識教育與技藝養成，甚至是一種傳承的具體象徵。¹⁸

再者，道教經藏不同於其他宗教傳統的經典，是一種開放性的經典，可以不斷地整編新的藏經，清代到近當代以來的《道藏輯要》、《道藏精華》、《藏外道書》等等即是《正統道藏》的延續。這不同於《聖

年 1 月，普林斯頓大學舉行一個佛教抄本研討會，其中與佛教抄本概念有關的研究包括 Heather Blair, “The Prayers of the Queen;” Matthew T. Kapstein, “Codex Interruptus: A Dispersed Manuscript of Tibetan Tantric Magic and Its Broader Lessons;” Nathalie Monnet, “Towards a Reassessment of the Contents of Dunhuang Cave 17;” Asuka Sango, “The Power of Copying and the Materiality of Learning: The Tōdaiji monk Sōshō’s (1202-1278) Manuscript Production;” Sugimoto Kazuki, “Copying Buddhist Manuscripts in Ancient Japan: The Actual Practice Evident in the Shōsōin Documents and Shōgozō Sūtras;” Sam van Schaik, “Bilingual Buddhist Manuscripts from Silk Road Sites.”

¹⁷ Stephen Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

¹⁸ 除了儀式文本，道壇抄本也包括各種類書，還包含道教知識的百科，其中閩台一地流傳的《道教源流》就是一個典型的例子。參見謝聰輝，〈閩臺《道教源流》的版本、淵源與價值研究〉，收於氏著，《追尋道法》（臺北：新文豐出版社，2018），頁 333-368。

經》是一種封閉式的經典，而佛教的經典則被界定為佛所說，因此可以說是半開放式的經典。

道教經典則完全不同，其性質本來就是一種降示啟誥，無論是來自先天的或是來自神尊降示，都不受時間、空間的限制，因此經典可以無限的增衍、延伸，形成一種開放式的經典。此外，儀式文書占經典很大的一部份，這也是道教經典與其他宗教經典不同的關鍵之處，充分展現出道教的精華在於實踐而非義理的闡發。這也是道教經典在世界宗教經典當中的獨特屬性。同樣的，儀式文書可以在歷史當中不斷地被修改、增衍、重組等，不斷建構出新的儀式文本，並重新被納入藏經。

在道教經典中，抄本是很重要的成份，不被排除在道教經典系統之外，歷史上的道教經藏也是官方與地方抄本整合後的結果，這些文書不是公開性的文本，屬於秘傳的傳統，在各地方的道壇世代傳承，因此抄本是非官方性的、非中心性的，甚至是各自獨立、自成生態的。具有高度的區域性、地方性，甚至是個人性。與區域的宗教生態網絡有密切的關係，相互連結為一套系統。但是更重要的是，這些秘傳的文書是維繫道教實踐的關鍵，也是讓道教在宮觀、在城市、在民間能夠延續，並能夠有其生命力、創造力的文本基礎。

抄本也是道士養成的重要環節，抄寫道教的抄本的意義與佛教抄經不同，後者的抄經是一種公開的功德實踐，而道教抄本的抄寫是一種不公開的宗教養成，其作用除了延續大量的傳統文書，也是宗教知識技藝的傳承，同時也是道士培養科儀、文書的熟悉度，以及傳抄本壇道教知識。

三、當代抄本的蒐集與集結

道教學術界很早就意識到地方抄本的重要性，並開始蒐集地方抄本。最早有龍彼得（Piet Von Der Loon）在馬來西亞所蒐集到的道士抄

本，以及施舟人（Kristofer Schipper）在臺灣南部道壇所蒐集的抄本。這些珍貴的資料除了少數已經過研究，大部分還在整理，未曾公開。其後，有蘇海涵（Michael Saso）在臺灣北部的新竹一帶，向新竹道士莊陳登雲、錢枝彩等學習科儀，收集了不少的抄本，並於1975年出版《莊林續道藏》¹⁹，包括科儀經本共104種，共25冊，分為金籙：五朝醮事；黃籙：午夜喪事；文檢：符咒秘訣；小法：閩山神霄小法等四種。其後在1979年於東京龍溪書院出版《道教秘訣整合》。蘇海涵將地方道壇的科儀本出版，引起地方道士的反彈，也引發道教學術倫理的爭論。

近年來大陸科儀本經過系統性蒐集、整理、編輯，逐步編輯出版了地方科儀本的彙編。最早有王秋桂等推動田野調查計畫所蒐羅的科儀本，王秋桂編纂道教科儀本彙編主要分為八種：第一種是道壇源流，第二種是壇班道士，第三種是道壇科儀，第四種是道壇抄本，第五種是道壇結構，第六種是道壇法器，第七種是道壇法符，第八種是道壇音樂。²⁰最近則有勞格文、呂鵬志所編輯的《道教儀式叢書》²¹、王見川所蒐集清代至當代的民間文獻等。²²

其中，李豐楙蒐集並編輯的《道法海涵》主要收錄清代至民國期間的地方道壇、法壇所用的寫本，其抄本涵蓋江西、湖南及福建、廣東、浙江等地區，搜集的時間約在文革末期及改革開放後，前後約二、三十年，總數約七、八千種。²³這些抄本都是《正統道藏》及清代乃至晚近大陸所出版的道書集成所未收。與其他道教抄本彙編不同，《道法海涵》的抄本主要來自文物市場。這些抄本有的整批完整來自個別道壇，有部

¹⁹ 蘇海涵（Michael Saso）主編，《莊林續道藏》，25冊（臺北：成文出版有限公司，1975年影印）。

²⁰ 王秋桂主編，《中國傳統科儀本匯編》（臺北：新文豐出版社，2006）。

²¹ 勞格文（John Lagerwey）、呂鵬志主編，《道教儀式叢書》（臺北：新文豐出版社，2014）。

²² 王見川編，《明清民間宗教經卷文獻》叢書（1999）；王見川、車錫倫、范純武、宋軍合編，《明清民間宗教經卷文獻（續編）》，十二冊（臺北：新文豐出版社，2006）。

²³ 李豐楙主編，《道法海涵》（臺北：新文豐出版社，2014）。

分則是零散單本流入市場。因此在分類上是按性質分類，每類再依照所屬性而加以細分。其內容涉及經懺、文檢、科儀、秘咒、符本等。這批抄本以科儀書為主，其性質無法以《正統道藏》的三洞四輔十二部來分類，因此針對抄本性質分類為：文檢行移、受煉更生、真經寶懺、啟請送駕、朝元行科、朝真謁帝、開度燈儀、雲篆符圖、解結解厄、諸神醮科、攝亡拯濟、讚祝燈儀等十二類。以上《道法海涵》第一輯總共12類20本，第二輯共18本，第三輯正在出版。

這些抄本多來自地方的道壇、法壇，為道教科儀研究提供了新的材料，一方面彌補《道藏》的不足，另一方面也建立了抄本系統的獨特文本傳統，成為探究近代道教與地方宗教的珍貴媒介，為我們建構近代「道教經典」。若配合上區域研究，可以補足火居道法的地方史料，從而建立多元的宗教文化史，進而書寫多元化的近代道教史。²⁴提供我們理解道教在民間的延續與轉化，以及民間道教與法術結合的各種表現模式。

面對這些多元性、多區域性的文本，我們除了必須具備地方宗教的知識，還必須重新思考道教、佛教、儒教、法教乃至民間宗教等宗教類別的界線與關係，促進和深化地方文化史、區域民俗學的研究，有助我們理解中國宗教的本質。

以上這些科儀本彙編提出了再續《道藏》的必要性和可能性的問題。其中《東方道藏》與《中華續道藏》就是以續道藏的概念去蒐集各地的抄本。浙江大學道教文化研究中心主任孔令宏教授為《東方道藏》這道書編纂項目的負責人，他在2016年10月5日召開《東方道藏》編纂國際學術研討會。²⁵《東方道藏》專案是由浙江大學道教文化研究中心

²⁴ 部分抄本中保存比較完整資訊，如地點、抄寫、使用者及年代，但是大部分皆有所缺遺，需仰賴田野調查進行比對。這些抄本累積為資料庫，具有一定的學術價值。根據大量的抄本就能比較不同地區的道、法，在內容的同異，同時能夠理解地方社會對於各種儀式的需求，同時可以體察道、法各壇之間彼此交流的情形。對於帝制後期所衍生的地區道派，如清微派、西河派等，並非目前道藏史料所能提供，而這些道壇寫本某種程度保存了譜系，有助學者理解江南民間存在道壇科儀的情況。

²⁵ 此次研討會由浙江大學主辦，香港儒釋道功德同修會協辦，浙江大學道教

主持，目前收集的民間未刊道教文獻主要以手抄科儀本為主，內丹、醫藥、教理教義等方面的文本佔少數。收集到的民間未刊道教抄本大部分來自中國大陸的東部地區，只有少量來自湖北、山東、香港、臺灣乃至日本、韓國。

《東方道藏》所搜集的文獻，被分為道教宗譜、道教志、道壇文獻、宮觀文獻、乩壇文獻、檔案和其他文獻等七個大類。這七個大類除了道教宗譜、道教志、檔案之外，都按地域進行第二分類，原因是這些文獻相對來說較少。第二分類之下，同一道壇、宮觀、乩壇的文獻又有三級分類。《東方道藏》收集到的民間未刊道教文獻主要以手抄科儀本為主，因此科儀的分類極為重要。道壇分為祖師家譜、儀式抄本、符籙咒語、內密、傳戒授籙、印鑒文書、掐訣踏斗、樂器樂譜、神像畫、法器衣冠、法物、道教民俗文物、道壇佈置、道教術數、內丹武術與醫藥以及道教文學藝術等等十五類，建立一個新的經藏分類體系。《東方道藏》第一輯已經於2019年12月出版。

在所有的當代抄本蒐集整編計畫中，規模最大的莫過於《中華續道藏》計畫。《中華續道藏》是繼《中華道藏》、《老子集成》之後的一項由中國國家級別所主導的道教文化工程，這個計畫針對未收錄進《中華道藏》的道教典籍、文獻以及流傳于民間的經書和科儀抄本，進行系統的蒐集、整理、編輯。在2015年6月召開的中國道教協會會議上，明確提出編撰《中華續道藏》的計畫，目前中國社會科學規劃辦公室已將此項目列入2016年國家社科基金的特別項目中。全國十二屆人大四次會議通過的國家十三五規劃中，把《中華續道藏》的編撰列為了文化重大工程，充分體現了國家對道教典籍整理工作的高度重視。

中國道教協會是推動《中華續道藏》編纂工程的重要推手。在2015年6月底召開的中國道教協會第九次全國代表會議當中，編纂《中華續道藏》被確定為道教文化建設的重大專案。2015年12月11日下午，「《中

華續道藏》編纂出版工程專家論證會」在中國道教協會召開。2016年初，該工程被全國哲學社會科學規劃領導小組批准列為國家社會科學基金特別委託專案。到了2016的十二屆全國人大四次會議上，表決通過了中華人民共和國國民經濟和社會發展第十三個五年規劃綱要。中國道教協會組織實施的《中華續道藏》編纂工程，列入「十三五」規劃綱要第十六篇「加強社會主義精神文明建設」所附「專欄25文化重大工程」第六項「中華典籍整理」。該項提出要支持《中華續道藏》、《大藏經》等宗教典籍整理搶修。²⁶現在中國道教協會已經積極展開抄本蒐集的工作。

這些道藏的編纂計畫立意良好，有助於地方道派史的研究，可以補充目前道教史偏於歷史上大道派之不足，如果配合田野調查，可以建立明清及民國時期道教史、道教儀式研究之基礎。學者可以進一步從歷史來看地方抄本當中的科儀書，並分析這類地方抄本，與歷史上被保留在經典當中的儀式文獻，有何不同，又如何體現出地方道教的特質。

但是編輯大型道藏實際執行起來，卻會產生許多問題，首先是分類問題。依據抄本性質重新分類，並給予說明，其優勢在於能夠比較深入的看到抄本的內涵，但是最大的缺點是將原來道壇整體的抄本拆開分到不同類別，以至於無法再看到原來道壇整體抄本的面貌，抄本脫離原來的脈絡成為經典式的文本，使得還原地方道壇生態的工作更形艱難。

其次是蒐集方法的問題。地方道教的抄本都是秘本，施舟人在南台灣蒐集抄本時就引起爭議，而蘇海涵出版曾經引起地方道士的不滿，即引發道教學術倫理的爭論。最主要的是到民間道壇蒐集道經的過程常常以學術權威、官方姿態或者是經濟利益來交換地方道壇的抄本，這種過程與手段常常無意間傷害了地方道壇的宗教命脈，也可能破壞了地方道壇的生態，進一步衍生出許多學術、宗教倫理問題。

²⁶ 《中華續道藏》編纂工程及其列入「十三五」規劃綱要。參見中國道教協會網站，<http://www.taoist.org.cn/showInfoContent.do?id=1746&p=%27p%27>。

四、從口述資料中看當代地方道教中的抄本

當代的地方道壇正處於全面恢復的階段。但是道壇的恢復取決於該道壇抄本的保存與延續狀況。許多歷史上的道壇在經過文革以後，世代傳承的抄本被焚毀殆盡，這些老道壇從此一蹶不振，甚至消失在歷史舞台；許多道壇則是透過老道長的記憶，慢慢恢復家中所傳的抄本；另外一些道壇則透過與其他道壇交換，或者購買等方式，慢慢湊齊壇內的抄本。每個區域恢復狀況不一，每個道壇恢復抄本的方式也有相當的差異。本文將從幾個口述歷史的案例來考察地方道壇恢復過程中，道壇抄本重新建構的不同方式。

1.河北廣宗：河北廣宗縣在歷史上即有建醮的傳統，依據地方文獻記錄，在1937年之時，該地還曾舉辦過規模極大的「闔天大醮」，由五個縣九個村聯合舉辦。三〇年代這一帶的村鎮還保留了建醮的傳統，當時廣宗縣就有三百餘民道士。但是到了文化大革命的時期，廣宗縣道士的抄本全數被焚毀。依據王道長的口述資料，1977年他們開始重拾道教的道場儀式，為村民作喪葬儀式的服務。由於道壇的抄本已毀，道士所誦念的經懺全憑記憶。1977年以後，周邊村落開始恢復道教超度儀式，也開始進行傳承。到了八〇年代初期，道士們意識到科儀本的殘缺不齊，開始聚集老道士，將各自記憶中的抄本內容記錄下來，重新抄寫整理，一共進行了七天，當地道士稱之為「立旗場」。參與「立旗場」的老道士大概有二十多位，其中幾位老道長在文革以前就是當地著名的道士。這些老道士包括了中清村的張道長、陳家灣的甄道長、大平台的朱道長、柏社村的田道長、巨鹿縣的盧道長、后平台的牛道長、三里莊的李道長、燒瓦磚村的兩位白道長等等，這些道長對於恢復在地的道教抄本有著重要的貢獻，但也因為如此，各村道壇使用的抄本趨於一致，原本各地道壇的差異性與獨特性也不復存在。²⁷

²⁷ 見道教口述史計畫成員徐天基，河北廣宗縣地方道教口述歷史。亦參見羅

2.浙江蒼南：浙江溫州地區道士及其科儀服務的興盛，是近年來道教復興的一個亮點。依據口訪調查，這除了與溫州地區本身在歷史上道教的興盛之外，與文革時期當地宗教政策寬鬆有關，主要是因為中共建國後鄉村的官僚挑選以識字的為主，而在地方有識字能力的最主要就是道士。在蒼南就有道士參與政府文書工作，這也使得在官方限制宗教活動時，這些地區得以獲得較大的空間，即便是在文革期間，道教法事與活動仍未中斷，民眾有相對應的策略來應付政府打壓。

在這種歷史背景之下，蒼南地區的道教抄本並未被毀掉太多，這也使得在七〇、八〇年代蒼南道教能夠迅速復興，並能夠隨著當地經濟的發展而繁榮昌盛。蒼南閩南籍道士多自稱屬於「渡龍派」，而且道士彼此交流密切，在這種氛圍下，逐漸形成抄本整合的現象。蒼南道教協會副秘書長黃道長在不同派別學習道法，並將抄本加以整合。此外，蒼南道教興盛，並有「醮事用品商店」，其中有全套的科儀書公開販售，但是這些科儀本並不包含秘訣，如上所述，秘訣由師父口傳心授，是道壇傳統的核心。不過，科儀本的公開流通仍然影響著蒼南道壇的抄本文化。另外，蒼南閩南籍道士不乏知識人才，其中梁月生為祖傳道士世家，家中所藏抄本極為豐富，梁氏將抄本依照內容與功能進行分類，所整理的科儀書在當地廣為流通，為當地道士所傳抄，卻也逐漸使當地道壇的抄本漸趨一致。以上這些現象都讓原本具有差異的地方道壇文化，其抄本在各種形式的交流以後，逐漸變為同一化，也使得蒼南地區道教更趨向均質。²⁸

3.浙江泰順：浙江溫州泰順是另一個保留完整道壇抄本文化的地方。該地區分為文壇、武壇。其中東巖葉氏道壇為泰順地區一系單傳的

丹、徐天基，〈華北地方道教儀式：以當代河北廣宗縣三旦夕村醮為例〉，《華人宗教研究》第9期（2017），頁133-212。

²⁸ 見道教口述史計畫成員潘君亮，從毛澤東時代到後毛澤東時代的溫州道教發展初探。潘君亮，〈地域、族群與宗教型態多樣性：溫州地區地方儀式專家類型概述〉，發表於「歷史與當代地方道教研究國際學術研討會」，臺北：國立政治大學，2016/7/14。

道壇，屬於文教，其珍貴之處在於該道壇保存其抄本的完整性。葉道長在十四歲時學習其本壇的道法，隨後破除迷信運動，一直到文化大革命，其道業受到阻礙，葉道長為了保存家傳歷代的抄本，將該壇兩箱抄本連同家譜藏於深山的山洞內。一直到1979年，葉道長才將抄本重新取出，到了九〇年代，葉道長開始專心去分類、整理，並仔細謄抄祖傳的抄本。

趙洋吉星法堂為泰順傳承七代的道壇，壇號為「炁真保元顯慶壇」。第七代藍道長文武兼修，其祖傳的抄本約有一百十餘種，共三百多本，可以說是保存完整抄本的老道壇。這些抄本目前收藏於羅陽、三魁、仕陽三處。歷經一世紀的各種劫難仍然被保存下來，這些保存完善的抄本實為地方道教文化的寶庫。

值得說明的是在泰順地區，前山葉氏道壇的抄本對該地有深厚的影響。前山葉氏譜系可以追至明嘉靖、萬曆年間，康熙年間為第一代閩山祖師，自此歷三百年，傳承十代弟子，其抄本成為在地各壇的祖本，以道壇抄本做為道教科儀知識傳承，其抄本更分為「傳抄」與「習抄」，「傳抄」指的氏父子傳承的抄寫，儀式內秘正確，屬於內傳的道法，有不傳之秘；而「習抄」則是外姓嗣弟子在習道之時，謄抄科儀本，或者抄錄師傅口授的儀式內容，與底本有所誤差。此兩種抄本乃是由於傳道機制差異所致。葉氏歷代傳抄至第十代，目前存世抄本七十五種，在泰順縣內東部、北部的各道壇當中，仍然在使用。²⁹

4.雲南麗江：雲南麗江玉龍縣九河鄉道教會創立於清朝同治十年，創始人為楊翰卿，中和人氏，習道於青城山學習道教，後返鄉傳布道教，在家鄉組織中和的道教會，組建大洞談經會，並到大理劍川、鶴慶、金沙江上游各地區傳授道教，在劍川傳授弟子頗多。楊翰卿傳授給兒子楊泗斌為傳承者，授戒牒，取法名為楊一猷，泗斌繼父親道業，與劍川道

²⁹ 參見祈剛，〈南陽仙鄉：泰順前山葉氏道壇及其譜系建構研究〉，發表於「歷史與當代地方道教研究國際學術研討會」，臺北：國立政治大學，2016/7/14。

教往來更密切，如此傳承五代。³⁰今日在鶴慶、江邊各地區至今還有抄本承傳，抄本並流傳到劍川各村。

玉龍縣九河鄉道教會代代相傳，從同治年代至今，已有一百多年的歷史，道教會在九河及劍川，建立其道教地位，傳承有序，抄本經過百年仍保存良好，未受到百年來各種劫難太多的影響。目前道教會保存的抄本經書相當完整，大概包含：《靈寶祿馬轉案玄科》、《太上宸曜玄科》、《靈寶拔幽賑濟玄科》、《太上靈寶大曜燈科》、《太上禮謝歲君法懺玄科》、《太上祝壽進表玄科》、《太上金書黃籙設醮玄科》、《太上靈寶五老神化度魂燈科》、《太上靈寶諸齋申奏金科》、《太上靈寶南北斗進表科》、《太上正一奠土玄科》、《天飛升行道玄科》、《太極祭煉賑濟玄科》、《玉光五品請恩進表科》、《靈寶十王進表玄科》、《靈寶蕩穢玄科》、《太上黃籙召亡玄科》、《黃籙度人進表玄科》、《雷霆進表玄科》、《靈寶玄門秘訣內工科》、《靈寶三官進表玄科》、《靈寶放赦頒簡科》、《道教用諸司帥將天兵天將天丁寶誥玄科》。經典抄本則包括《玉皇經》一部三卷，《大乘諸品經》一部四卷，《太乙經》一部四卷，《三教十全金丹上品經濟世了劫經》一卷，《度人上品經》一卷，《五斗仙經》一部東西南北中五卷，《太上酆都岱嶽超升寶懺經》一至三卷，《太上救苦道場演儀對經》一卷。抄本經典種類頗多，可見此地的道教抄本保存尚算完好。

楊道長每年所從事的大型儀式為朝北斗與朝南斗，其次的固定道教儀式為神明聖誕祭祀活動，而對信眾的儀式服務主要是超度亡魂、消災解厄，以及祝壽安康等科儀。現今道教會人員包括教會道師、樂師、二道師、法人代表、理事會長等，教會人數約三百四十多人，分佈十多個村寨，在1980年分作兩會，但保持往來交流。³¹玉龍縣九河鄉道教會這

³⁰ 楊氏傳承授戒共五代，楊翰卿傳與子楊泗斌受戒法名楊一懺，為二代師祖，楊泗斌傳與其子楊化魚授戒法名楊陽萃為三代師祖，楊化魚傳與其子楊國晶授戒法名楊來澤為四代師祖，楊國晶傳與其長子楊家棟授戒法名楊復根五代師祖。

³¹ 見道教口述史計畫成員段鵬於麗江市玉龍縣九河鄉記錄楊法師。

種以道教會傳承抄本的模式在道壇抄本傳承上屬於較少見的型態，這與楊氏在該地百年來的傳佈模式有關，因為傳布廣泛，抄本受到各種宗教破壞運動的影響也較小，使得抄本得以完整保存。

綜上所述，不同區域的抄本生態與恢復相當不同。河北廣宗的火居道士以集體的方式，透過老道士的個別記憶，合力將抄本恢復，形成在地的抄本文化，重而恢復當地的道教科儀。浙江蒼南本來就是道壇密集的区域，道教科儀興盛，而道壇的抄本在文革期間雖有受創，但是很快就會的恢復，並多元發展，只是2000年以後，道壇抄本漸趨一致，形成共文本的現象，也建立該地獨特而豐富的抄本特色。泰順的抄本傳統古老，由於地處偏遠，部分老道壇抄本仍完好保留，從這些抄本可以看出古老道壇的傳承與道士的網絡體系，分為父子相傳的「傳抄」與師徒相傳的「習抄」體系，共同鋪展成為一脈師承或共同執業的關係網絡，而這些抄本可以追溯自至於一個古老道壇的抄本傳統。雲南麗江以傳統道教會的形式傳布道法與抄本，打破道壇家傳形式，以推廣道教為志，廣傳道法，形成別具一格的抄本傳布模式，這種組織形式有助於抄本保存，由於傳布範圍廣，也使得抄本大體保存完善，並在玉龍縣傳承實踐古老的科儀。這些珍貴的案例讓我們開闊了視野，看到當代抄本傳承的多元面貌，以及恢復抄本的各種模式，也讓我們了解在現代社會，道壇的傳承與抄本的核心角色，仍然是地方道壇最重要的特質。

五、結語

從本文的分析可知，道教抄本文化具有極高的特殊性，在世界宗教的聖典文化中獨豎一幟，也彰顯道教以文本為基礎的宗教特質。地方道壇以儀式服務為其主要的宗教實踐，而儀式服務需要仰賴大量的抄本，作為儀式展演的依據，此抄本必須具有系統性的傳承，才具有宗教與儀式上的權威性，抄本作為地方道教的核心，可見一般。

中國各區域的地方道壇保存數百年的抄本，這些寫本世代相傳，累積了先祖的經驗與智慧，是常民宗教生活的寶庫。這些抄本的內容包羅萬象，為了因應不同區域的百姓在日常生活當中所遭逢的各種困境與苦難，是常民尋求身心安頓的心靈寄託。經過本計畫團隊的訪查，在民間仍然可以看見大量的抄本依然被火居道士、法師們所使用、展演。

有些地方道壇則因為文化大革命或者是後繼無人等因素，無法繼續經營，致使抄本流落在外，或者流進骨董市場，或者被收藏家、學者所蒐集，或輾轉賣給其他道壇等。經過許多學者專家的蒐集，部分已經整理成叢書，甚至大規模的蒐訪、整理、編輯的計畫已經如火如荼地展開。

這些抄本是一個龐大的宗教知識寶庫，只是目前還很少有學者真正去分析這些科儀抄本，探討其內容與地方社會、地方神祠信仰、地方生命禮俗，乃至日常宗教生活的關聯。這是一個尚未開發的研究領域，抄本不但提供各區域道教儀式研究的一手文獻，同時這些抄本也是理解中國常民宗教的重要窗口，質言之，甚至是理解中國心靈世界的重要媒介。

如前所述，過去一個世紀的道教學者專注於明代《正統道藏》，學者研究所謂的道教，其實是透過官方所修訂、建構、剪裁的經典，去想像千年的道教流傳。而清代道教的研究，這十多年才逐漸開始，所依據的材料以《道藏輯要》為主，但是這些廣大、多元而浩瀚的抄本幾乎尚未完全進入研究者的視野之中。明代《正統道藏》是朝廷編修的正統道教典籍；而《道藏輯要》也是文人菁英所蒐訪整理。這些道教藏經經過修訂、校編，所呈現的是官方或者菁英理想中的道教典範，是高道、文士心目中想像的道教，與這些官方、文士的藏經相比，近世流傳的抄本在數量上遠遠超過既有的藏經，而在多樣性、豐富性上更是打破過去學術界所設定的框架，提供我們許多新的思考。最重要的是，這些抄本如實地呈現地方道教的真實面貌，未經官方、士人或學者所篩選、修改、編輯。這讓我們有機會一探百姓日常生活的道教活動，呈現真實的道教實踐面貌，同時有助於我們理解清代以來的道教，乃至重新瞭解近現代道教史。若配合田野調查，口訪記錄，有機會真實地掌握道教的實踐，

從而進一步去探討區域宗教與地方道教之間綿密的歷史關係與當代現狀。

此外，在電子資訊發達的現代，道教抄本文化也正面臨著重大的變化，年輕世代的道長們能夠透過網際網路掌握更多的抄本版本，較積極的道長則開始整合這些資訊，補足甚至擴充、完善本壇的抄本。

網路建構了新的道教抄本交流平台，使抄本數百年來世代傳承的封閉性、區域性，頓時解除束縛，進入一個流動的網絡。但是流動性並不會使抄本完全喪失地方特性。相反的，地方道壇有可能在經過抄本整合後，重新視地方的需要，而組合出適合地方的抄本。這種拼湊、組裝、再整合、再適應的過程，可以說是當代抄本文化在網路文化與在地化過程中所呈現的特色。從市場的角度來看，在地宗教市場可能是決定抄本性質與價值的最後指標，值得學者進一步研究。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

《正統道藏》。臺北：新文豐出版社，1988。

蘇海涵（Michael Saso）主編，《莊林續道藏》25冊。臺北：成文出版社有限公司，1975年影印出版。

二、近人論著

（一）專書及專書論文

Kenneth Dean, Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China. In Yoshiko Ashiwa & David L. Wank eds. *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 2009. pp. 179-210.

Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power and the Transmitters of Early Christian Literature*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2000.

Kim Haines-Eitzen, *The Gendered Palimpsest: Women, Writing, and Representation in Early Christianity*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2012.

Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Michel Strickmann, *le taoisme du mao chan chronique d'une révélation*.

Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981.

Piet van der Loon, *Taoist books in the libraries of the Sung period: a critical study and index*. London: Ithaca Press, 1984.

Stephen Jones, *Daoist Priests of the Li Family: Ritual Life in Village China*. St. Petersburg: Three Pines Press, 2017.

Stephen Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

勞格文 (John Lagerwey) 著，呂鵬志主編，《道教儀式叢書》。臺北：新文豐出版社，2014。

吉岡義豐，《吉岡義豐著作集》。東京：五月書房，1988。

池田溫，《中國古代寫本識語集錄》。東京：大藏出版，1990。

王見川、車錫倫、范純武、宋軍合編，《明清民間宗教經卷文獻(續編)》十二冊。臺北：新文豐出版社，2006。

王見川編，《明清民間宗教經卷文獻叢書》。臺北：新文豐出版社，1999。

王秋桂主編，《中國傳統科儀本匯編》。臺北：新文豐出版社，2006。

朱越利，《道經總論》。瀋陽：遼寧教育出版社，1991。

李豐楙主編，《道法海涵》。臺北：新文豐出版社，2014。

陳國符，《道藏源流考》。北京：中華書局，1963。

謝世維，《天界之文》。臺北：臺灣商務印書館，2010。

羅偉國，《佛藏與道藏》。上海：上海書店出版社，2001。

(二) 期刊論文

Lothar Ledderose, *Some Taoist Elements in the Calligraphy of the Six Dynasties*. *T'oung Pao* 70(1984), pp. 1256-1257.

平野顯照，〈刺血寫經について〉，《書論》第10号(1977)，頁186-195、227。

- 李志鴻，〈從個人佛教實踐看唐代寫經、印經的文化意涵〉，《早期中國史研究》第6卷第2期（2014.12），頁27-52。
- 徐雁平、楊芙蓉，〈清代的抄書與書籍生產及流動〉，《古典文獻研究》2017年第2期（2017.4），頁1-43。
- 梁麗玲，〈六朝敦煌佛教寫經的供養功德觀〉，《敦煌學》22輯（1999.12），頁119-138。
- 鄭阿財，〈論日本藏敦煌寫本及古寫經靈驗記的價值〉，《敦煌寫本研究年報》第7号（2013.3），頁23-50。
- 羅丹、徐天基，〈華北地方道教儀式：以當代河北廣宗縣三旦夕村醮為例〉，《華人宗教研究》第9期（2017.1），頁133-212。

Selected bibliography

- Chen, Guofu. *A Study on the History of Daoist Canon*. Beijing: Zhonghua Shuju, 1963.
- Hsieh, Shuwei. *Writing from Heaven*. Taipei: Taiwan Shangwu Press, 2010.
- Lagerwey, John Lu Pengchi. *The Collection of Daoist Ritual*. Taipei: Xinwenfeng Press, 2014.
- Lee, Fengmao ed. *Daofa haihan*. Taipei: Xinwenfeng Press, 2014.
- Liang, Liling. "The Merit of offering on Six Dynasty Dunhuang Buddhist Manuscripts." *Dunhuangxue* vol 22, 1999, pp. 119-138.
- Luo, Dan, Xu Tianji. "Local Daoist Ritual in Northern China: A Case Study of a Three-Day Jiao Ritual in Contemporary Guangzong County, Hebei." *Studies in Chinese Religions* vol. 9, 2017, pp. 133-212.
- Luo, Guowei. *Buddhist Canon and Daoist Canon*. Shanghai: Shanghai Shudian Press, 2001.
- Saso, Michael ed. *Daoist Canon of Zhong and Lin* 25 vol. Taipei: Chengwen Press, 1975.
- Xu, Yanping, Yang Furon. "Transcript, Book Production and Circulation in Qin Dynasty." *Journal of the Institute for Chinese Classics Studies* Vol. 10, 2017, pp. 1-43.
- Zheng, Acai. "The Value of Mystic Experiences on Writing Scriptures and Japanese Collection of Dunhuang Manuscripts." *Journal of Dunhuang Manuscripts* Vol 7, 2013, pp. 23-50.

**Daoist Manuscripts Cultures:
The Attributes of Contemporary Household Daoist
Manuscripts and the Revival of Manuscripts
“Better raw but not crafted”**

Shu-Wei Hsieh*

Abstract

Studies of the writing of sacred texts as they are preserved in cultures transmitting information through hand-written manuscripts have been of peripheral interest to historians of religions. When manuscript cultures capture scholars' attention, it is usually because these relics complicate notions of how received literature was preserved. Among its many contributions, recent fieldwork on Daoist religion demonstrates that hand-written manuscripts are a vital part of Daoist tradition. These manuscripts are very important for the study of the evolution and propagation of Daoism from Ming to the Qing dynasties. Among these manuscripts, household Daoist ritual manuscripts occupy the largest ratio in number. This study underscores the importance of Daoist ritual manuscripts for the Chinese religious life. This analysis tries to draw the attention of all historians that Daoist manuscripts, especially their malleability and adaptability, can help us see the historical development of ritual texts in new and exciting ways. The manuscripts thus provide an advanced tool for scholars to rewrite the history of Daoism in the past few centuries. The result will draw a different picture of late imperial Daoists as local groups that continued to innovate new ritual forms in response to social vicissitudes.

Keywords: Daoism, Manuscripts, Household Daoist, Daoist Ritual, Daoist Canon

* Professor, Department of Chineses Literature, National Chengchi University