

全真道龍門宗伍柳法脈在台傳承的調查研究——以陳敦甫一系為核心¹

蕭進銘

摘要

本文係以戰後來台傳承之全真道龍門宗伍柳法脈陳敦甫一系，做為主要的調查研究對象。全文概論全真道歷年來台傳承的情形，並略述伍沖虛、柳華陽二人生平事跡、著作及其所開啟之伍柳法脈。本文重心主要在分析、探討陳敦甫的生平、師承、著作及內丹思想，進一步介紹陳敦甫最重要的兩位門人——陳志濱、陳墩超二人之生平、事跡、著作及對建立法脈之貢獻。最後簡介陳敦甫兩位重要的再傳門人——陳金英及林永周，以了解此法脈現今傳承的情形。本文的探討旨在認識陳敦甫內丹法脈在台灣傳承的歷史，呈現此法脈的思想成就及價值。

關鍵詞：伍守陽、柳華陽、伍柳丹法、陳敦甫、《西遊記》

蕭進銘，台灣人，真理大學宗教文化與組織管理學系講師。主要著有《形上之道的探索——老莊及內丹認識論綜合研究》及《反身體道——內丹密契主義研究》二書。專長領域為道教內丹學。

¹ 本文曾發表於由台北市丹道文化研究會和台北大學東西哲學與詮釋學研究中心於2008年7月在台北大學民生校區聯合主辦之「丹道在台灣的流傳與發展」學術研討會。會中，承蒙洪碩峰、賴賢宗、鄭璨山、李麗涼等諸位先生之賜教及指正，特此致謝。

一、概論全真道歷年來台傳承情形

台灣本島居民在日治時期(含)以前，除少數南島語系的原住民族外，大部分皆屬來自中國廣東、福建之漢民族；漢族當中，又以閩南漳、泉二州之福佬人為大宗，來自閩西汀州及粵東潮、惠二州之客家人為次。如是的一種族群構成，自然也導致台灣本島漢族所信仰之道教，皆全盤移植自移民之閩、粵祖籍地。考閩、粵二省之道教，自宋、元以降，即一向以江西龍虎山之正一道為主流。²源自金代中國北方的陝西及山東，由王重陽所創立，並以內丹修煉為主之全真道，雖早在元代及清初，即分別傳入福建及廣東³二省，惟前者集中在閩北，⁴閩南地區較為少見，且明代以後，因全真教勢的衰頹，全真道士更是稀少，相關史志亦絕少提到有關全真道士活動的

² 在福建南方，這種情況至今為止仍是如此。今日閩南地區，除泉州的玄妙觀及廈門的太清宮還有少數幾位全真道士外，其餘皆為正一或靈寶派道士。全真道的勢力，仍相當微弱，詳參詹石窗、林安梧主編：《閩南宗教》(福州：福建人民出版社，2007)，頁41及頁58。廣東的情況，則有所不同，全真道的影響，相對而言，要強大一些。

³ 有關全真道於清初開始傳入廣東的情形，可參考黎志添：〈清初廣東全真道教：杜陽棟及曾一貫考〉，載國立高雄師範大學經學研究所發行，《2006道文化國際學術研討會論文集》，下冊(高雄：昶景文化，2006)，頁951-974。

⁴ 據文獻記載，福建地區遠在元代初、中葉，即有牧常晁及金志陽等全真道士，隱居於閩北之武夷山，傳播全真教法。關於此點，可進一步參考的論文如下：丁常雲：〈福建道教及其社會影響〉，《中國道教》，第1期(1997)，頁31-33。鄭素春：〈元代全真道長春宗派的南傳〉，《丹道研究》，創刊號(台北：丹道文化出版社，2006)，頁134-186。林國平：〈唐宋元時期福建道教述略〉(1)(2)(3)，《道教月刊》，第23、24、25期(台北：樓觀台文化事業，2007、2008)，頁44-45，頁46-47，頁44-45。牧常晁為宋末元初人，籍貫不詳，曾在建州(即今福建北部建甌市，位於武夷山東南側)創建仰山道院，長期隱居於此處修真。牧氏原為金丹派南宗道士，入元後因著全真道勢力的向南擴展，遂歸入全真道，著有《玄宗直指萬法同歸》一書，收於《正統道藏》之太玄部。

記錄。⁵至於廣東一省，全真的影響，雖遠比福建來的大，但其遷徙至台灣的移民，亦未聽聞有全真道士。是以，由閩南、閩西及粵東各地移民所帶來台灣的道教，⁶仍然是以正一道為主流，至今依舊是如此；在日治之前，全真道似未曾傳播到台灣。⁷

⁵ 清乾隆年間的所編撰的《泉州府志》中，有道人李鼎之小傳，由詹石窗、林安梧所主編：《閩南宗教》，頁41，認為李鼎乃是一全真道士。但據該傳，李鼎並非泉州人，乃是「客居於泉州」，且除此人之外，其他方志，皆未見到有關全真道士之記載。

⁶ 此種道教的內容，實可分為三大部分，一是以符籙齋醮為主的天師及靈寶等道派之道士道教。二是較近於巫術及原始宗教，且融入不少道教符籙咒術及神靈信仰的法派法師道教。第三類則是，單純奉祀玉皇、老君、三官大帝、玄天上帝、呂洞賓等道教神祇的宮廟，既無道教神職人員，也不講究道教之教理教義的世俗道教。有關台灣道教的內涵及台灣道教與福建道教關係之研究，可參閱之文獻有：施舟人(Kristofer Schipper)：〈臺灣之道教文獻〉，《臺灣文獻》，第17卷第3期(1966)，頁173-192。吳季晏：〈光復前道教在臺灣的發展狀況〉，《道教學探索》，第7號(台南：成大歷史系，1989)，頁314-333。劉枝萬：〈台灣的道教〉，福井康順等監修，朱越利等譯：《道教》第三卷(上海：上海古籍出版社，1992)，頁116-154。丁煌：〈台南世業道士陳、曾兩家初探——以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉，《道教學探索》，第3號(1990)，頁283-357。勞格文(John Lagerwey)著，許麗玲譯：〈台灣北部正一派道士譜系〉，《民俗曲藝》，第103期(1996)，頁31-48。勞格文著，許麗玲譯：〈台灣北部正一派道士譜系(續篇)〉，《民俗曲藝》，第114期(1998)，頁83-98。呂鍾寬：《台灣的道教儀式與音樂》(台北：學藝出版社，1994)。賴宗賢：《台灣道教源流》(台北：中華大道，1999)。李豐楙：〈中部山線道士行業圈：陳、李兩個道壇的合作與傳承〉，載鄭志明主編：《道教文化的精華》(台北：中華大道文化事業，2000)，頁159-203。李豐楙：〈鹿港施姓道壇與泉籍聚落〉，《臺灣文獻》，52卷2期(2001)，頁11-28。蓋建民：〈清代閩台道教關係考略〉，福建師範大學閩台區域研究中心，《閩台關係學術研討會論文集》，2000年8月。林振源：〈閩南客家地區的道教儀式：三朝醮個案〉，《民俗曲藝》158期(2007)，頁197-253。

⁷ 劉枝萬在〈台灣的道教〉一文頁121，亦如此主張。惟施舟人在〈臺灣之道教文獻〉頁176曾提到：「清代在台南有龍門派，現在已絕傳。」由於此語相當簡要，不知詳情為何，或許施氏真有所本，但未見文獻記載。

民國34年(1945)年以後，至兩岸恢復交往(1987年)的這段期間，因國共戰爭的緣故，導致大量中國各省移民播遷來台，其中便有少數全真道出家道士及在家居士來到台灣，傳播全真教法，此當為全真道傳入台地的開始。就筆者所知，傳衍較廣且具教派性質、現今仍在不斷傳承的全真法脈，主要有如下二者：一是由民國38年(1949)隨軍來台之山東牟平人氏金風山人(1880-?)⁸所傳，重要的法嗣有全真古道堂的白鶴山人李仲亮中醫師(1947-)及黃龍丹院的王正志來靜師父(1934-)⁹二人，此二人皆各自開堂授徒。一是由祖籍四川江津的陳敦甫(1896-1993)所開，已仙逝之陳志濱(1913-1990)及陳墩超(1924-1981)二人為其主要門人，現今尚有徒裔承傳此法脈。金風山人及陳敦甫二人，皆為全真在家居士，且都同屬龍門宗伍沖虛及柳華陽一系以下的傳人，¹⁰主要傳承的內容為內丹。除了這

⁸ 根據黃龍丹院來靜師父所撰寫之〈黃龍丹院成立始末〉，載蕭進銘主編：《丹道文化》，第27輯(台北：丹道文化出版社，2002)，頁1-12。金風山人生於1880年(民前32年)，「幼多病，求醫於青島。年十五，遇一道人，帶往大連灣小平島，習武三年，返鄉成親，有二女一子。民初，經商於東北、內蒙間，九一八事變，子孫等遭劫於瀋陽，唯山人赴北平，倖免於難。自後一心向道，在崂山靜修，常雲遊於大江南北，至卅八年，因戰亂自青島隨軍來台。」(前揭書，頁2)

⁹ 來靜師父生於1934年，祖籍湖南湘鄉。年少時，隨軍來台，歷任已故總統蔣介石官邸侍衛、軍法組組長及律師等職務。1979年，禮拜全真龍門宗第十二代傳人金風山人為師。1982年3月，於新店創立「黃龍丹院」，開始廣收門徒，傳授內丹。隨後，又分別於交大、台大成立「金丹社」，首開大學校園傳授丹道之風。1988年，在台北市成立「台北市丹道文化研究會」，研究推廣丹道文化，創會會長為中研院研究員李豐楙教授。2000年，又再度設立「財團法人丹道文化教育基金會」，致力於推展對丹道文化的研究。來靜有關丹道的主要著作有《北宗氣功》及《龍門丹訣》二書。筆者自1991年起，即親炙來靜師父，有關來靜師父所傳承之法脈，將另撰專文處理。

¹⁰ 有關陳敦甫與伍柳法脈的關係，乃是本文論述的主題。至於金風山人與伍、柳二人的關係，在黃龍丹院所刊行之《金丹要義》，列有一全真道龍門宗的傳承譜系，自丘處機以下，其依次傳承的次序，以箭頭表示如下：道派趙抱元

兩個傳承較廣的法脈外，還有幾位全真的修行人來台，比如楊青藜¹¹及鄧道人¹²二人，但此二人並未見傳裔衍派。以上數人，皆是在1949年前後，因戰亂的緣故，隨國民政府來到台灣的全真內丹修行者。在1987年海峽兩岸尚未開放交往以前，另有一位來自香港的全真道龍門宗第25代法裔張銘佳¹³（1928–1994），於1987年來台創立「全真仙壇」，傳授全真齋醮科儀。¹⁴張銘佳於1994年仙逝於香港，其主要弟子高真凡及何忠龍二人，分別設立「玄真門」及「全真道場」二壇，繼續承傳張銘佳之教法。¹⁵相較於先前幾位全真人士，張銘

道堅→德派張碧芝德純→通派陳冲夷通微→玄派周大拙玄僕→靜派張虎皮靜虛→真派李虛菴真明→常派曹還陽常然→守派伍冲虛守陽→太派柳華陽太長→清派了空清淨→一派趙壁塵一子→陽派曲永昌陽子→來派王禮貴來靜。除此之外，在來靜師父所撰之〈黃龍丹院成立始末〉一文當中，亦曾提及，金風山人曾贈其《伍柳仙宗》及《丘祖證道篇》等書（《丹道文化》第27輯，頁2）。由此可見，金風山人所傳之法脈，確與伍柳二人有密切關係。

¹¹ 據楊青藜自言，其師為了塵，見柳華陽口授，楊青藜筆記：〈前言〉，《大成捷徑》（台北：真善美出版社，1987），而了塵則是柳華陽之弟子，是以楊青藜即是全真龍門派第11代傳人。

¹² 據永和全真觀陳金英女士言，鄧道人（名字不詳）是一位來自貴州的全真出家人，曾短暫住居於新店二龍山的長春觀，傳唱全真科儀，後即離去，生平事跡不詳。

¹³ 根據玄真門所印行之〈全真演教宗壇龍門正宗至寶法派〉一資料的介紹，以及筆者採訪所得，張銘佳為廣東新會人，生於1928年。17歲入道，皈依廣州至寶台呂祖仙壇，為龍門派25代傳人。該壇係由龍門派24代法裔何啟忠（自羅浮山冲虛觀分香而來，而羅浮山冲虛觀的龍門法脈，最早在清初由11代的曾一貫入廣所開啟。1955年，張銘佳因動亂逃難至香港。1984年，首次渡海來台演法；1987年，再度來台，並於台北創立「全真仙壇」，傳播全真龍門派教法。

¹⁴ 據張銘佳弟子高真凡言，張銘佳所傳授的，主要雖以齋醮科儀為主，但亦同時教授內丹修煉的方法。

¹⁵ 道錚：〈失落的台灣全真道〉，《道教月刊》，第18期（台北：樓觀台文化事業，2006.6），頁13。

佳所傳授之全真教法，係以齋醮科儀為主，而先前幾位，除鄧道人之外，則主要是內丹。¹⁶

民國76年(1987)7月，台灣官方宣布解除長達38年的戒嚴令，並且於該年11月，開放一般民眾赴中國旅遊及探親。因著這樣的一種開放，促使海峽兩岸間的道教交流又重新活絡起來。20年來，台灣道教團體赴中國大陸各地尋根訪道的情況，已難計其數；而中國道教界受邀來台演法及參訪的情形，亦時有所聞。這當中，即有不少台灣人士，遠赴中國大陸，禮拜各地道觀之全真道士為師，學習全真教法，然後回到台灣來傳播全真道，此實為戰後全真道來台的第二波浪潮。綜合文獻所見¹⁷及筆者所知，1987年解嚴以後傳到台灣的全真道，實可歸納出如下幾個法脈：一是創建新店銀河洞蓬萊仙館的台灣「中國全真道教會」前理事長林琮源，為龍門宗23代法裔。該館所奉祀的主神，即是全真教創始人王重陽。二是南投草屯慈聖宮的黃崇法，禮全真龍門宗25代傳人康信祈及張信光為師，為龍門宗26代法裔。現今黃崇法門下已有兩位出家道士，¹⁸首開台灣全真道的出家風氣。三是屏東鎮南宮的蕭至蓉，禮四川青羊宮當家陳明昌為師，為龍門宗21代法裔。四是土城全真仙觀的巫平仁，¹⁹禮中國道教協會副會長黃信陽為師，與黃崇法同為龍門宗26代法裔。五是台中和平慈元宮住持暨台灣「中國太上全真道教會」理事長的張金國，為龍門宗28代法裔。六是高雄市全真道教會的江理仲、楊理泓

¹⁶ 就筆者所知，全真古道堂的李仲亮醫師，除丹道外，亦有全真科儀的傳承。

¹⁷ 下文有關解嚴後台灣全真道幾個主要傳承的介紹，主要是參考道鐸所撰之〈失落的台灣全真道〉，《道教月刊》第18期，頁13-14及鄭義潔之碩士論文，《宗教音樂的移植與傳承——以南投慈聖宮全真道教為例》（台北：中國文化大學藝術研究所音樂組，2004）。除此二者，目前尚未見到有其他相關的研究及報導。

¹⁸ 有關黃崇法及慈聖宮的情形，可參考鄭義潔：《宗教音樂的移植與傳承——以南投慈聖宮全真道教為例》。

¹⁹ 巫平仁的全真仙觀，最先係承繼張銘佳「全真仙壇」而來，其後再禮黃信陽為師。

及陳理義，三人皆為龍門宗22代法裔，師承自成都老君山。七是雲林虎尾佑東道院住持暨「中國台灣龍門道教教會」創辦人的莊誠傳，禮湖北黃陂木蘭山之謝宗信為師，為龍門宗24代法子。²⁰八是台北三重「紫氣道堂」的清澤子，為全真道華山派傳人。以上幾個全真法脈的傳人，在正式皈依全真道之前，多半有自己的宮觀及信仰內容，而其所傳承的全真教法，乃是以全真的齋醮科儀為主，丹功為次。台灣本土在家、三教融合及巫術性質濃厚的信仰，再加上全真的教法，到底會結出什麼樣的果實，因時間短暫，還難有定論，一切仍待更長期的追蹤及觀察。

綜上所論，源起於中國北方、初期以內丹修煉為主的全真道，係在戰後才開始傳播到台灣。相對台灣原以正一道為主流的道教信仰來說，至今為止，全真道在台的傳承，仍屬相當小眾，且都是以在家傳承為主，和中國大陸以出家住觀為主的全真道有所不同。不過，儘管傳承的人數有限，時間亦較短，但畢竟已成為台灣眾多道教的一支，而且對於全真道及道教內丹術在台灣傳播及弘揚，亦極有貢獻，²¹因此，頗值深入加以記錄及探討。本文之主旨，即在研究探討陳敦甫一系的全真道龍門宗在台灣傳承的具體情形、重要成就和貢獻。

二、全真龍門派及其研究回顧

儘管全真龍門派內部，將該派歷史的起源追溯到丘處機(1148–1227)身上，並尊丘處機之弟子趙道堅(1163–1221)為龍門宗第一代律師；趙道堅以下，則依循「道德通玄靜，真常守太清，一陽來復

²⁰ 由佑東道院所印行的龍門宗第七代祖師王常月之《龍門心法》一書，內有關於佑東道院緣起的簡介。

²¹ 由金風山人及陳敦甫二人所開啟的全真法脈，除了相當強調內丹的修煉外，且都曾經出版不少的書籍雜誌，介紹全真道及道教內丹，對全真道及內丹在台灣傳播，頗有貢獻及影響。

本，合教永圓明」二十字派詩，做為傳派之順序。清末以降，有鑑於二十字派詩已不敷使用，更擴展為百字派詩，並一直沿用至今。從表面上來看，全真龍門派代代皆有傳人，次序極為分明，清代龍門派第十一代傳人閔一得所著《金蓋心燈》一書，即清楚陳列出自趙道堅以下之各代的傳承情形及各師傳記。只是，當我們再進一步檢視，即可發現，明代中期之前，全真道內部並未見到龍門派、南無派等宗派之名稱及分別；有此教派之稱，係在明末清初、特別是王常月中興龍門派以後。且《金蓋心燈》一書當中所言，趙道堅係於元世祖至元十七年(1280)，由丘處機手中親身領受三壇大戒及傳派二十字詩，成為龍門宗第一代律師，²²如是之說法，完全與史實相悖。蓋趙道堅早於1221年，逝世於前往西域途中之賽藍城，因此，絕不可能還於1280年親受戒律；且1280年之時，丘處機也已仙逝，亦不可能傳戒給趙道堅，閔一得之說法，完全不符史實。²³《金蓋心燈》一書類似之問題，尚有許多。²⁴是以，對於龍門派確切的建立時間，自清代龍門派第十六代的陳教友，即有所質疑，以為應當起自明代，而非元代；²⁵當代的研究，則更進一步主張，龍門派真正的創立時間，應當在明末清初，其中之關鍵人物，即是王常月。王常月

²² 閔一得：《金蓋心燈》，《藏外道書》，第31冊（成都：巴蜀書社，1994），頁176下。

²³ 王志忠：《明清全真論稿》（成都：巴蜀書社，2000），頁72-73。Monica Esposito, “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty,” in *Religion and Chinese Society: Vol. 2: Taoism and Local Religion in Modern China*, ed. John Lagerwey (Paris: École Française d’Extrême-Orient & The Chinese University Press, 2004), p. 630.

²⁴ 有關此點，M. Esposito上註之文及丁培仁的〈《金蓋心燈》卷一質疑〉，載陳鼓應主編：《道家文化研究》，第23輯，「多元視野下的全真教」專號（北京：三聯書店，2008），頁411-429，皆有精詳之討論，可參考。

²⁵ 陳教友：《長春道教源流》，載嚴一萍編，〈道教研究資料〉，第2輯（台北：藝文印書館，1974），頁309。

為了強化龍門派及公開其傳戒之正當性，所以才試圖重建龍門派的傳承譜系。²⁶

從以上之分析探討可知，全真龍門派之歷史、傳承，尚存在許多幽晦不明甚至錯誤顛倒的地方，這樣的情形，在本文所主要探討之陳敦甫一法脈，同樣存在。教門內的傳承情形即已如此，則自稱為教外別傳的伍柳法脈，更有過之，此乃在研究龍門派歷史時，所須特別注意及仔細甄別的地方。

三、伍冲虛、柳華陽及伍柳法脈簡介

陳敦甫本人所屬的全真龍門法脈，是承繼明末的伍冲虛(1574—?)及清中葉的柳華陽(1735?—?)一系而傳下，陳敦甫及其門人言及內丹和法脈傳承，除龍門宗之開山祖師丘處機外，亦屢屢以伍柳二人為宗；²⁷且此法脈現今尚存重要宮觀之一——永和全真觀，其內部所供奉之全真祖師，在丘處機外，便是伍冲虛及柳華陽二人，由此可見此法脈與伍柳二人關係之密切。是以，在探討陳敦甫一法脈傳承之前，亦有必要先了解伍冲虛、柳華陽二人，以及其所開啟之伍柳法脈。

²⁶ M. Esposito, "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty," p. 622。有關此點，尚可參考尹志華：〈北京白雲觀現藏《龍門傳戒譜系》初探〉，發表於2008年4月在湖北武漢華中師範大學所舉辦之「全真道與老莊學國際學術」研討會及〈清同治十二年北京白雲觀傳戒考述〉，《三秦道教》，第1、2期(2008)二文。尹志華對於白雲觀所藏《龍門傳戒譜系》的研究同樣發現，龍門派第一代至第六代及第十代至第十五代律師的資料，都有所欠缺。

²⁷ 陳敦甫的弟子陳志濱，在所撰文章的最後，即常署名全真教龍門派教外別傳伍柳仙宗丘祖門下31代弟子。而此法脈所印行之丹經及所強調之丹法，率皆以伍柳二人為宗。

伍冲虛，²⁸ 名守陽，江西南昌人，明萬曆二年(1574)生於一宦宦之家。十三歲，因叔父學道，伍氏見其道書，即生出出世學道的志向。二十歲，遇全真龍門宗第七代傳人曹還陽；²⁹ 隔年以降，曹先後傳其內外丹訣，由此而入道，兼修內外丹術，多年後，得證道果，先後撰成《天仙正理直論》及《仙佛合宗》二書傳世。崇禎十三年(1640)，伍冲虛年六十六，事母至孝的他，其母王氏以八十九歲高齡無疾坐化後，即隱跡仙去，不知所蹤。³⁰ 一百多年以後，柳華陽自言，曾遇伍冲虛傳授丹訣。根據伍氏在其所著二書中言，³¹ 其師曹還陽的丹法，係由李虛庵(法名真元)所傳，李虛庵受業於虎皮真人

²⁸ 以下有關伍冲虛之生平略傳及法脈傳承的論述，主要取材自伍氏本人所撰之〈伍真人修真歌〉，載胡道靜等主編：《藏外道書》，第5冊，《仙佛合宗》，頁769-776。此歌猶如伍冲虛本人的自傳及《天仙正理直論》、《仙佛合宗》二書。除了伍氏本身的敘述之外，有清一代，尚有申鐵蟾：〈伍真人事實及授受源流略〉，《藏外道書》，第5冊，頁784上及閔一得：〈伍冲虛律師傳〉，《藏外道書》，第31冊，《金蓋心燈》，頁185下-186上二記；然閔一得所撰之傳，問題頗多(詳參下註)，難以確信。至當代，則有陳志濱，見於氏撰：《全真仙派源流》(台北：全真教出版社，1974)，頁126-131；楊銘，載卿希泰主編：《中國道教史》，第四卷(台北：中華大道，1997)，頁42-47及靜虛子，載氏編：《伍柳天仙法脈》(北京：宗教文化出版社，2007)，頁481-486等人所整理的伍冲虛傳，主要都是根據伍氏的〈伍真人修真歌〉，出入不大，都有值得參考之處。

²⁹ 曹還陽，名常化，與伍冲虛同為江西南昌縣人。在閔一得所撰之《金蓋心燈》當中，言伍冲虛除了曹還陽外，尚禮李泥丸為師，受外丹書訣。其後，更因趙復陽之介，而至王屋山禮王常月為師，伍氏遂同時成為龍門律宗的第八代傳人，見《藏外道書》，第31冊，頁185下-186上。閔氏之此說，在〈伍真人修真歌〉及伍氏所撰二書當中，完全未提及，故本文不採此說。卿希泰所主編：《中國道教史》，第四卷(台北：中華大道，1997)，頁43-44，論及伍冲虛生平時，亦有同樣的觀點。

³⁰ 申鐵蟾：〈伍真人事實及授受源流略〉，《藏外道書》，第5冊，頁784上。《金蓋心燈·伍冲虛律師傳》，以為伍冲虛於1644年，仙逝於武陵。

³¹ 詳參《天仙正理直論》，《藏外道書》，第5冊，頁825及《仙佛合宗》，《藏外道書》，第5冊，頁681-682。

張靜虛，張靜虛則得道於蜀地之碧陽洞，惟傳道者名姓不詳，因此，張靜虛以上的傳承，已無法考究。³² 由於張靜虛本人為全真龍門宗第五代靜字派法裔，是以伍氏屢以「丘真人門下第八派符節領節弟子」³³ 自居。其弟子有吉王朱常淳、伍太初、李義人等人。

相對於伍沖虛來說，柳華陽雖然時代較晚，但其生平事跡卻要模糊許多。³⁴ 只知其為江西洪都人，約生於雍正十三年(1735)。在柳氏所撰之《慧命經》序言說，³⁵ 華陽自幼好佛，因入佛寺，有所感悟，遂常懷出世之想。其後聽聞長者言五祖弘忍於三更傳法於六祖事跡，乃有所感悟，以為修行必得師傳乃可。由是而開始出外，四處尋求真師，然卻一直無緣遭遇，最後先在皖水之雙蓮寺落髮出家。出家後，無分儒釋道三教，仍繼續尋師訪道，但仍無所得。後來，發心在每天晚上二更時分，虔誠禮拜上蒼，期盼藉此感動上

³² 有說張靜虛之丹法，係由周玄朴所傳(如台北黃龍丹院之傳承譜系)，但此說之真偽，難以核考，姑陳此處，以待後證。至如陳志濱氏，雖系出伍柳，但亦坦承，靜虛之師，名姓不詳，姑以「碧陽真人」之強名來稱呼。詳參氏著，《全真仙派源流》，頁138。

³³ 伍沖虛：《天仙正理直論》，《藏外道書》，第5冊，頁782上。其中所謂的「符節」，伍氏在〈伍真人修真歌〉中的「投詞符節合同了」下註語說，「投詞者，誓之詞也。重陽真人之門馬與孫等，皆焚誓狀之類也。世之後學，皆投詞於師，此則投詞於上帝，而請帝命符節。符節者，即《洞神經》云『昇天券』；以青素帶身，臨昇之日，五嶽不見此券則拘人，不得昇；水神不見此券則留人，不令昇；昇地官不見此券，則不得昇度；天官不見此券則閉天門，不令昇進。得券則前入紫府，見大道君，然後一切諸神不敢拘制。」(《藏外道書》，第5冊，頁773上)由此可見，全真龍門派在傳承內丹時，須先「投詞」於上帝，得上帝之符節允諾之後，方得真正入門受訣。在筆者對陳敦甫一法脈的調查當中，報告人陳金英及林永周皆曾言，凡欲入門修丹者，皆必需先以杯筭請示祖師，待得聖杯後，再填具疏文，向上天呈報。兩種入門儀式雖有些差別，但其精神，顯有一貫之處。

³⁴ 柳華陽之生平，除了其在《慧命經》一書之自序當中，略有陳述外，其餘皆無所見，是以其生平事跡，不似伍沖虛清楚。

³⁵ 《藏外道書》，第5冊，頁876。

天，使其得以早日遇見真師。經過半年，終於碰到伍沖虛，傳其秘旨。隨後轉赴廬山，又遇到壺雲老師，進一步開啟其性命雙修之奧竅。此後，柳華陽即與二三道侶，隱居江左，日夜苦修，終獲大成。有所大成後，柳氏先於乾隆五十五年(1790)，撰成《金仙證論》一書，四年後，又撰寫《慧命經》。嘉慶四年(1799)，柳氏時在北京仁壽寺，再寫前、後〈危險說〉二文，以補《金仙證論》及《慧命經》二書之不足。根據正青山人在道光二十六年(1846)為《金仙證論》所撰寫之序言說，在此前不久，有人曾於山中偶遇柳華陽及其弟子豁然、瓊玉。如果此說屬實，則當時柳氏已有一百多歲，惟柳氏最後行蹤如何，仍不得其詳，與其師伍沖虛及歷來之許多道者(如老子、莊子、鍾離權、呂洞賓、陳搏、張三丰等等)行跡類似。

伍柳二人所傳之丹法，後人稱之為「伍柳仙宗」，甚至名之為「伍柳派」。³⁶考「伍柳仙宗」一詞之出現，最初應源自於光緒二十三年(1897)，四川江津古雲安、古雲笠及鄧徽績三人，將伍柳二人所撰之四部丹經：《天仙正理直論》、《仙佛合宗語錄》、《金仙證論》及《慧命經》，合成一帙，題名為「伍柳仙宗」公開出版。³⁷伍柳仙宗之所以

³⁶ 已故的伍柳在台法嗣陳志濱，基於伍柳二人所承丹法，係全真龍門派自丘處機以降一脈相承的傳承，因此，極力闢駁「伍柳派」一詞，蓋以此詞含蘊伍柳非龍門正傳之意。陳志濱說：「碧陽真人之後，教門由絢爛復歸於平淡，得道之人，多屬教外別傳，如李虛庵、曹還陽、伍沖虛三真人，皆居俗家而證天仙大道。……旁門之法，道棍之輩，自此無所容身，乃厚誣伍柳二真人非全真之正統，更別稱之為伍柳派，欲隨其蜻蜓撼山岳之愚，正見其不自量也。」(見氏著：《全真仙派源流》，頁3-4。)

³⁷ Farzeen Baldrian-Hussein, "Wu-Liu pai," in *The Encyclopedia of Taoism*, vol. 2, ed. Fabrizio Pregadio (London and New York: Routledge, 2008), 1049.

成為近代以後流傳最廣、影響最大的內丹法脈，³⁸一來和伍柳二人之法嗣眾多、著述亦豐有關。³⁹再者，則是因為伍柳二人所著述之四部丹書，一掃昔日丹經之隱晦艱澀、秘母言子，清楚明瞭地直接指出內丹之藥物、鼎器、呼吸火候為何物，及該如何下手修煉、修煉之過程、次第為何，每一階段次第又該如何操持、處置，使人易懂易解。事實上，相對於鍾呂派之內丹傳統來說，伍柳二人之丹法，並未有太多特異處；其同樣堅持鍾呂以降之「性命雙修」的內丹傳統，將修丹分為煉己築基（煉精化炁）、煉炁化神及煉神還虛三大階段，其中，煉己築基（煉精化炁）為命功，煉炁化神及煉神還虛為性功。伍柳二人所著《天仙正理直論》、《金仙證論》二書最大之貢獻，正是在於詳述煉己築基之煉精化炁階段的各類要項與細部詳情，發前人所未發，以及以全書之過半篇幅，深入闡釋向來丹家所諱言之「火候」問題。二書之所以廣傳，其故亦在此。

本文所主要探討的陳敦甫一系，其最初之源起，乃陳敦甫於民國12年（1923）前後，⁴⁰在四川江津縣的几江之畔，遇伍柳之傳人唐炳和傳授其伍柳丹法。民國38年（1949），陳敦甫因戰亂緣故，舉家播遷來台，遂開啟此法脈在台之傳承。以下所要進一步論述的，即陳敦甫氏的生平、師承、著作與思想，以及其在台所開啟之全真法脈。

³⁸ 伍柳二人的丹法，除了流傳至台灣外，在今日中國境內仍有多支法脈在傳承。近代以後，甚至還被翻譯成德文（由署名L. C. Lo之人所譯，經德國傳教士衛禮賢校定，後與衛氏所譯之《金華宗旨》合成一書，中文譯本見榮格（Carl Jung）著，楊儒賓譯：《黃金之花的祕密》（台北：商鼎，2002））及日文（日人伊藤光遠曾翻譯及改寫柳華陽的《金仙證論》及《慧命經》二書，且以《煉丹內功秘訣》一名在日本出版，中文譯本見徐兆仁主編：《內煉密訣》〔北京：中國人民大學出版社，1993〕），流佈到中國境外。

³⁹ 伍氏之後學，雖未曾留下任何著作，但柳華陽之再傳弟子千峰老人趙避塵所撰《性命法訣明指》一書，結合現代醫學解剖學講述內丹，影響甚為深遠。

⁴⁰ 拙哉：〈讀《參同契》及《皇極經世》〉，《全真月刊》，第3期（台北：全真教出版社，1974），頁26。

四、陳敦甫的生平、師承、著作及內丹思想

(一) 陳敦甫的生平事跡

陳敦甫，號拙哉，清光緒二十二年（1896）生於四川江津一富裕家庭。陳敦甫年少受業於縣內之劉平舉、賴竹虛、江源知等知名孝廉、孝才，開始學習科舉考試各科目，舉凡詩書五經、經史子集，無所不讀，⁴¹ 奠下深厚之國學基礎。其後，清末廢除科考，引入西式教育，陳氏亦開始接受西方現代科學之知識，由此而對「一切神鬼宗教，概取懷疑態度」，⁴² 直到遇師聞道後，方才改易。民國12年前後，拙哉年約27，於江津几江河畔，偶遇全真龍門宗第29代傳人唐炳和，唐傳其《伍柳仙宗》、《西遊記》及《鍾呂傳道集》等書及內丹口訣，並囑以大道之要、修丹法訣，盡在《伍柳仙宗》一書。⁴³ 獲授書訣後，拙哉隨即進行修煉，據陳志濱言，拙哉嘗試修行之後，很快即有徵驗，曾採得小藥及行走週天。⁴⁴ 惟因丹訣簡易、行效迅速，陳敦甫反而有所輕忽、疑惑，甚至以為唐炳和並未盡傳其秘，因此，「乃藉業務上之便，走遍南北十幾行省，遇有聲譽之道家，必訪則已」。⁴⁵ 前前後後，總共參訪道家多人，所接每位，皆不惜贈以厚金，務求得到未載之於書的口傳要訣，其中還包括男女雙修⁴⁶ 及外

⁴¹ 《全真月刊》，第3期，頁26。

⁴² 拙哉：〈雜論〉，《全真月刊》，第20期（1976），頁9。

⁴³ 詳見《全真仙派源流》頁137及拙哉：〈歷史的證據〉，《全真月刊》，14期（1976），頁22。

⁴⁴ 陳志濱：〈告別讀者〉，《全真月刊》，24期（1976），頁6。

⁴⁵ 陳敦甫：《論道》（台北：全真教出版社，1972），頁13。

⁴⁶ 陳敦甫所學之雙修法，為明代孫汝忠所傳下之以《金丹真傳》一書為本的雙修法門。陳氏來台之後，曾撰專文，回憶參求此法之過程，並嚴厲駁斥此說之荒謬。詳參《論道》，頁9-14及頁35-42。強烈批判以彼家為鼎之雙修法，在伍柳《天仙正理直論》及《金仙證論》二書當中，即可看到。陳敦甫之說，和伍柳二人之觀點，顯有一脈相承的關係。

金丹的修煉方法。不過，也因為這樣的辛勤訪道，才真正了解其師所傳，乃如《悟真篇》當中所謂，係屬「難聞而易成」之學；而一般名師之所傳，則都是「易聞難成」之旁門左道。⁴⁷

民國34年(1945)以後，中國雖贏得對日之戰爭，但國共間的鬥爭卻益發嚴重，兵馬倥傯之際，陳敦甫自然難以專心修道。至民國38年(1949)，國民政府退居台灣，陳敦甫亦攜帶家眷，經香港輾轉遷移來台。同年間，拙哉身體突生怪病，不知何故而臃腫，頭髮亦不斷掉落，精神則顯得疲憊不堪，迫不得已，乃將昔日受之於師的伍柳丹法，再加試煉，結果很快就祛除疾病，已脫落之頭髮，又重新長出，由是而益信伍柳丹法之真實有效。⁴⁸

來台後的陳敦甫，除了再任職於銀行本業，亦同時重新展開修丹及傳道的事業。然修丹一事，雖早備有法訣，且有心重啟爐灶，但卻因荒廢太久，原來之丹種已凝固，無法打掉重修，幾經嘗試不成，甚且出現走火現象，最後只好放棄。⁴⁹ 是以後來，陳敦甫本人亦坦承，自己因「德之不修，環境顛倒，一誤再誤，……造成朽木之材，琢之不成器」，乃是一「敗軍之將」、「道不成之士也」。⁵⁰ 自身之修丹事業，雖無法如願，然在傳丹、著述及傳承法脈等事務上，卻頗為積極。拙哉在台期間，除了曾講述師說、收授不少弟子外，⁵¹ 亦

⁴⁷ 《論道》，頁12-13。

⁴⁸ 李樂球主編：《訪道語錄》（台北：真善美出版社，1971），頁53。

⁴⁹ 有關此事，筆者在調查的期間，皆曾聽聞陳金英及林永周二人提起。後者甚至還說，陳敦甫曾因試圖再修煉內丹，以至內臟出血。

⁵⁰ 《論道》，頁35。

⁵¹ 陳敦甫在台之門人，知其姓名者有陳志濱、陳墩超、林阿九、高興旺、田錦坤、李元、陳萬、張枝、黃阿樹、李文棋、黃得元、戴源長、葛中和等人。詳參全真本宗五道寶殿（該殿係由陳墩超所創立）於1968年所刊行之《天仙正理·仙佛合宗語錄》一書〈序言〉。其中，陳志濱（山東人）、戴源長及葛中和（二人皆為浙江人）三人，皆為1949年以後隨國民政府來台的大陸人士，其餘弟子則大半都為台灣本地人。顯見陳敦甫在台的初傳弟子，仍以台灣本地人士居多；及至再傳弟子，則便幾以台籍人士為主。其主要原因，和大陸來台

相當勤於筆耕，將自己求道、修丹經驗，對於各種丹經和丹派的見解以及從師所得，筆之於書。此外，因有陳志濱及陳墩超兩位傑出弟子的大力護持及輔助，前者文思敏捷、善述師說，後者則自有道場，又虔誠投入，陳敦甫遂有為其所傳承之法脈在台建立穩固之根基的打算。無論是長春及全真二觀的創建，還是全真教出版社之設立及傳法規矩和教理教規的製定，⁵² 都可見出這樣的企圖。無奈天不從人願，年事已高的陳敦甫，在民國64年(1975)前後，應子女之央求，離台赴美定居，其後雖常回台，但陳墩超這位重要弟子，卻於民國70年(1981)，因腦溢血突然過世，其後數年，陳志濱亦離開人間。兩位得力助手的相繼離去，對陳敦甫的打擊自是很大，從此以後，即未再回台灣。1993年1月，陳敦甫終以97歲的高齡，仙逝於美國，結束其帶有傳奇色彩的一生。

(二) 陳敦甫之師承

陳敦甫在其著作當中，雖曾多次言及其於民國12年前後在江津几江河畔遇師之事，但所述內容極為簡單，只約略提到唐炳和曾傳授《伍柳仙宗》、《西遊記》及《鍾呂傳道集》等丹經給他，並囑咐他日後修持須以伍柳為宗，也曾為其講解諸丹經，惟對於其師唐炳和之

人數本即不多，且台灣的道教在戰前除先天道外，則幾乎未見丹道之傳承，故台地道教人士對於1949年以後自中國大陸傳來的內丹法脈，皆具有濃厚的學習興趣，此不僅在陳敦甫一系有這樣的情形，在黃龍丹院及袁介圭的隱仙派等等傳承，亦都可以看到如是的情況。台灣在戰前雖曾接受日本統治五十年，但漢字的傳承並未中斷，北京話的學習在國民政府的強力推動下也很快普及，因此，台籍人士要學習陳敦甫等大陸人士的內丹法訣，並沒有太大的困難。

⁵² 陳墩超曾於民國68年年底，遵奉師命，親手書製《全真仙友須知錄》(原稿存於永和全真觀)，內載「法派宗源」、「全真本旨」、「教外別傳源流」、龍門宗傳派百字詩及門人戒規等內容，以做為入門者之須知。由此《須知錄》之製作，即可見出創建法脈之企圖。

生平事跡、法脈淵源及修為情形，則完全隻字未提。相較於陳氏在多篇文章中，曾詳述其尋道、訪道過程，以及其一生所聽聞之各種道術的詳細情形來看，其之不提唐炳和的生平事跡及法脈師承，當非刻意隱藏，而是原本即所知不多，故亦難以詳言。倒是陳敦甫之弟子道來子陳志濱，曾在一篇文章中約略論及其祖師爺唐炳和之修為情形：「四川人唐炳和祖師得其訣，採小藥，行週天，於共匪竊據大陸之初，隱居深山，其時已精滿炁足，腹部炙麵團可熟」。⁵³ 陳志濱之此說，應當是得自於陳敦甫之口，但此資料亦相當簡略。筆者在調查採訪的過程當中，則是聽到陳敦甫之再傳弟子林永周，說出一些和陳志濱稍有不同的講法。據林永周言，唐炳和原為一戲班團長，陳敦甫在遇到唐炳和之後曾多番請教，最後唐炳和方允諾收其為徒，並於神壇前跪拜過全真道五祖之一的呂洞賓祖師後，⁵⁴ 方傳其

⁵³ 陳志濱：〈告別讀者〉，《全真月刊》，第24期，頁6。

⁵⁴ 自唐末五代以來，呂洞賓即和內丹結下不解之緣，甚至被內丹東西南北派推尊為共同始祖。明清以後，呂洞賓藉由鸞壇的傳播，更成為道教內外最著名、影響亦最廣大的神仙人物，日本學者吉岡義豐，即以「民間宗教的教主」，見吉岡義豐著，余萬居譯，《中國民間宗教概說》（台北：華宇出版社，1984），頁169-189一稱呼，來凸顯呂洞賓在民間宗教信仰當中的關鍵地位。至於道教內部，無論是全真道還是其他流派，藉由降乩的方式請呂洞賓來傳授內丹的情形，十分普遍。閔一得所在的金蓋山，便是一個最顯著的範例。詳參森由利亞著，孫穎、葛強譯：〈呂洞賓與全真教——以清朝湖州金蓋山的事例為中心〉，載吳光正主編：《八仙文化與八仙文學的現代闡釋》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006），頁446-475。這樣的情形，在今天香港的道堂當中，還十分常見。比如，香港的青松觀、金蘭觀及許多先天道的道堂，不僅奉呂洞賓為重要的神靈，且仍持續透過降鸞的方式，來獲得呂洞賓的教示。見游子安：〈香港先天道百年歷史概述〉，載黎志添主編：《香港及華南道教》（香港：中華書局，2005），頁63。鍾國發：〈試論香港全真派的由來與特質〉，載丁鼎主編：《昆崙山與全真道》（北京：宗教文化出版社，2006），頁449-451。黎志添：〈香港道觀（道堂）與呂純陽信仰的關係〉，載氏著《廣東地方道教研究：道觀、道士及科儀》（香港：中文大學出版社，2007），頁111-126。不過，由陳敦甫所傳下的這一法脈，不僅沒有採用扶乩

修丹法訣。以上二說，孰是孰非，因陳敦甫及陳志濱二人皆已故去，且旁證極少，實已難以論斷。對於唐炳和其人之生平事跡，目前也只能得到上述極為有限之認識。

至於唐炳和所屬之法脈及師承為誰，依現存之資料，也只能知道他是全真道龍門宗伍柳二人以下之傳人，但其師父是何名姓，當初又於何處得法，則同樣闕如。無論是陳敦甫的著作，還是陳志濱為其法脈所特別撰寫之《全真仙派源流》一書，抑或陳墩超所編寫作為門徒手冊的《全真仙友須知錄》，對於伍柳二人以降至唐炳和之間的法脈傳承情形，不是隻字未提，不然便是含糊帶過。⁵⁵ 由此可見，即便是陳敦甫自己，亦不知其師祖為誰。若從陳志濱本人在行文最後常自署「全真教龍門派伍沖虛真人嫡系教外別傳第三十一代弟子」⁵⁶

降神的方式來修煉內丹，甚且還極力關斥如是方式的不當，此和香港道壇的情況，有所不同。

⁵⁵ 陳志濱曾為文提到：「伍柳之後，大道復隱而不顯，滿清末年，太平天國之亂，修道之士，皆避禍於深山之中。有好道之士，為求真師，深入山中搜尋，幸得遇仙師，苦苦哀求，聊通一線修行之路，於是大道復流傳於人間，四川人唐炳和祖師得其訣。」（《全真月刊》，第24期，頁6）從此言可知，陳志濱當時，對於伍柳至唐炳和之間的傳承情形，已不知其詳。陳氏在撰著《全真仙派源流》一書時，即坦然承認「仙脈源流之論述，至感不易」（見該書139頁），其主要原因，就在於資料的缺乏，而資料缺乏的原因，則和仙道之學，其本質為方外之學，道人向來不太注重文字的記述及史事的編纂，且傳統的儒者，亦對道門經典及道家史事不太重視有關。（詳參《全真仙派源流》，頁138-139。）

⁵⁶ 全真道自王重陽創立起，皆是以出家為主，然伍柳一系，據陳志濱言，從第四代的「碧陽真人」開始，皆是以在家居士得法訣後而證道，是以伍柳一系相對於以出家為主之全真道龍門宗來說，有「教外別傳」的稱呼（《全真仙派源流》，頁121）。陳志濱之此說，頗類似一貫道之「道降火宅」的說法，若追溯其源頭，當是承襲自其師陳敦甫，非其所發明（詳參《全真仙派源流》，頁137）。今日中國大陸所見之另一支伍柳法脈，亦有如是之說，詳參靜虛子校訂：《伍柳天仙法脈》（北京：宗教文化出版社，2007），頁484。是以，「教外別傳」之說，在伍柳一系當中，實相當普遍。

之名銜，以及陳穩中所編寫之《全真仙友須知錄》中的龍門宗傳派百字詩⁵⁷來逆推，則可知唐炳和係屬全真龍門宗第29代法字輩的傳人。唐傳拙哉，所以拙哉為第30代興字輩法嗣，拙哉再傳弟子林永周及陳金英二人，則為第32代景字輩，林永周亦有弟子數人，故此一法脈，至今為止，已傳至第33代榮字輩。

(三) 陳敦甫之著作及內容提要

前言陳敦甫雖自承修道無所成，但其內心顯然極希望將自身的求道、修丹經驗和研讀丹經的心得體會，以及得自於其師唐炳和的修丹法訣，傳承下來，是以在工作之餘，頗勤於傳道及寫作。拙哉仙逝後，留下著作數種，茲依出版時間先後，羅列如下：

1. 《西遊記龍門心法》：民國54年(1965)以拙哉之手寫原稿直接影印出版。
2. 見於李樂球所編撰之《訪道語錄》中的「陳敦甫」一章。該書係於民國54年(1965)年，由台北真善美出版社出版。
3. 《論道》，民國61年(1972)，台北全真教出版社出版。

⁵⁷ 其全文為：「道德通玄靜，真常守太清。一陽來復本，合教永圓明。至理宗誠信，崇高嗣法興。世景榮惟懋，希微衍自寧。未修正仁義，超昇雲會登。大妙中黃貴，聖體全用功。虛空乾坤秀，金木性相逢。山海龍虎交，蓮開現寶新。行滿丹書詔，目盈祥光生。萬古續仙號，三界都是親。」陳穩中所編寫之《全真仙友須知錄》當中，即載有此詩做為傳派次序。依此詩，陳敦甫為龍門宗30代法裔，陳穩中自身為31代世字輩傳人。只是這樣的傳承速度，若對照於其他伍柳法脈及今日中國大陸道觀當中之龍門派傳承(以25代到30代之間最為普遍。四川一地的道觀，則傳承較慢，25代之前的法嗣極多)的情形，顯然是要快速一些。除此之外，由於陳敦甫本人，並未以30代法裔自居，其和唐炳和之名號，亦與百字派詩不符，因此，此百字派的傳承譜系，或有可能是陳穩中為建立日後法脈的傳承依據，所自行加入。

4. 《西遊記釋義》(又名《龍門心法》)，民國64年(1975)，台北全真教出版社出版。此書係54年所出版之《西遊記龍門心法》一書的印刷體及增補再版。
5. 見於《全真月刊》之雜文數篇。其篇名未收入《論道》一書者，登錄如下：第2期之〈有感於梁啟超之《佛學十八篇》〉，第3期之〈讀《參同契》及《皇極經世》〉，第6期之〈三教同源之築基〉，第7期之〈《西遊記》絕非吳承恩所著〉，第8期之〈談《西遊記》考證〉，第9期之〈失敗中求取經驗之哀鳴錄〉，第10期之〈《西遊記》是道家經典〉，第11期之〈泛論民國卅年以前四川諸旁門〉，第12之〈川黔陝諸旁門幻術〉，第13期之〈道經漫談〉，第14期之〈歷史的證據〉，第15期之〈談道數則〉，第16期之〈誰又能修改了《西遊記》?〉，第23期之〈談《西遊記》小說的釋義〉，第24期之〈告別辭——返躬自問〉。

《西遊記龍門心法》是陳敦甫生平所出版的第一本書，也是陳敦甫生平最重要及用力最多的代表作，其對內丹的認識主要體現在此書當中。據陳氏自言，二十七歲前後遇唐炳和時，唐不僅曾傳授他小說《西遊記》，且從修丹的角度為其講解《西遊記》。⁵⁸ 因此，在陳敦甫的理解及所承師訓當中，《西遊記》絕非是一本單純之神魔或滑稽諷世的小說，反之而是一本龍門宗秘傳之修丹寶典；不僅該書的作者正是龍門宗鼎鼎大名的開山祖師丘處機，而且，丘氏創作此書的主要動機，乃是以唐三藏師徒辛苦至西方取經的過程，暗喻內丹修煉的原理、法訣及整個修行的次第和內在現象。⁵⁹ 《西遊記龍門心

⁵⁸ 詳參《天仙正理·仙佛合宗語錄》一書之〈序言〉。

⁵⁹ 陳敦甫在《西遊記釋義》一書當中，曾如此說道：「丘長春祖師，為道家出世之學，無完整之書，如《陰符經》三百字、《道德經》五千言，皆未能盡舉其事，乃作《西遊記》，將道家學說，全真功法，逐步詳細描出。又恐將奪天地造化之機，過於暴露，迫不獲已，委委曲曲隱喻，間接寓顯於密，盡洩萬古不傳之秘法。因此，龍門派下，成真者頗眾，而在俗人聞道，亦自此始。」(見該書〈初版序〉，頁37) 在《論道》一書，甚至還有「拙哉所學是全真龍門，

法》一書，正是從這樣的觀點出發，來嘗試詮釋及抉發《西遊記》之主要人物及各章背後所隱含的修丹要旨。該書曾先後印行兩個版本，第一個版本《西遊記龍門心法》，署名「拙哉」，乃是由拙哉之手寫原稿直接影印出版，助印者為香港之鏡陽子（孫鏡陽）⁶⁰及奮陽子。第二個版本出版時，更名為《西遊記釋義》（又名《龍門心傳》），係於民國63年（1974），由全真教出版社以印刷體的形式刊行。相較於前者來說，後者乃是一個更為完整、更為豐富的版本。其內容，除了在前面增入由陳敦甫及陳志濱師徒二人所撰述之有關「《西遊記》作者為誰」的幾篇論文外，更增添了許多修丹圖文並且附上一百回《西遊記》全文內容。拙哉對《西遊記》的內丹釋義，即置於每一章之後。因此，若欲了解陳敦甫之內丹思想及西遊學，自當以後者為主。前本所有，而後本闕如的內容，只有三陽子及陳志濱二人為《西遊記龍門心法》一書所寫的序言。

陳敦甫的第二種著作，見於李樂球所編著之《訪道語錄》中的一個專章，篇幅並不算太長。在該專章之前，有一段編者對於陳敦甫的生平及思想的簡介，⁶¹其後所輯錄的，則全是陳敦甫本人有關內丹的片段式語錄，頗能反映出陳氏本人的重要內丹思想。無論是從此

龍門之書，粹於《西遊記》」（見該書第10頁）一語之發。從此二語可知，在陳氏所傳承之法脈，一向肯定《西遊記》一書為丘處機所作，且認為該書隱含金丹大道，可據之修煉以成仙。有關其對於《西遊記》的如上看法，在下一節當中，將有更進一步的探討。

⁶⁰ 可參考李樂球所編著之《訪道語錄》中有一專章（見該書259–276頁），介紹孫鏡陽其人及其養生術。

⁶¹ 李樂球對陳敦甫的介紹雖然簡短，但見於如下的一段話，卻頗能畫龍點睛般道出陳敦甫內丹思想之重點及根本依歸：「先生獨推尊伍柳，至謂伍柳以外，皆屬旁門。甚且將黃元吉之《樂育堂語錄》、尹真人高弟之《性命圭旨》，及劉悟元之《道書十二種》，均辭而闕之。然則若先生者，殆伍柳之忠臣歟？」（《訪道語錄》，頁53）。

書，還是從陳敦甫本人的一些敘述，以及陳在《仙學》雜誌⁶²上發表文章的情況，皆可透露出陳敦甫當初在台時，與台灣幾個仙道團體及人士，⁶³相互交流及往來的情形。

《論道》是一本由〈論道〉(一)、(二)、(三)、(四)及〈論釋〉、〈雜論〉、〈論《方壺外史》〉、〈論《三車秘旨》〉、〈道竅談〉、〈看《禪與道概論》〉、〈論《金丹真傳》〉等十篇短論所組成的42頁小書。這十篇短論，曾先後發表在各期之《仙學》及《全真月刊》二雜誌當中，其主要宗旨有二，一是論述下手修丹、修道之基本概念(如築基、元精)及原則，一是辨別旁正，極力批判內丹東、西二派、雙修法門及時下出版之書中有關內丹和伍柳法脈的錯誤知見，護宗護教之意味極濃。

陳敦甫的最後一類著作，是發表在各期《全真月刊》的一些短論。這些短論數量不多，篇幅亦不大，且內容多半是介紹一些和內丹無關的鄉野道術及方技，因此，相對前三者來說，重要性也較低。

總括來說，陳敦甫本人做為一個龍門派伍柳法脈的後代法裔，一切的學問著述，無不以伍柳仙學為根本依歸，也無不含蘊著實踐及護教的終極意義；⁶⁴其個人之思想形態及特質，乃是一個強調實踐、以實踐為主的內丹修行者，而非系統性的學問家。其所留下的著作，就篇幅來說，並不算太大，其中最重要的便是《西遊記釋義》一書，該書也是陳敦甫著力最深、也較具原創性及較有影響力的一本論著。⁶⁵至於其他的著作，或者致力於釐清及介紹伍柳法脈及內

⁶² 有關《仙學》雜誌的介紹，可參看李世偉所撰之〈解嚴前台灣仙道團體的結社與活動(1950-1987)〉(《香港及華南道教研究》，頁487-491)一文。

⁶³ 有關戰後至解嚴前，台灣幾個仙道團體的活動情形，可參考李世偉氏所寫之〈解嚴前台灣仙道團體的結社與活動(1950-1987)〉一文。

⁶⁴ 即便是《西遊記釋義》一書，拙哉亦言該書乃是一本「衛道之書」(《全真月刊》，第23期，頁13)。李樂球說陳敦甫(其弟子陳志濱亦是)是「伍柳之忠臣」，實一針見血的道出陳敦甫之思想學問及論說著述的本質。

⁶⁵ 以道教及內丹的觀點來詮釋《西遊記》一書，是清末之前的主流，陳士斌之《西遊真詮》及劉一明之《西遊原旨》二書，即為其中代表。但民國以後，受

丹修煉的基本觀念及原則，或者強力批駁其他丹家的「錯誤」見解，雖於伍柳及龍門派之內丹思想的闡揚及觀念的辨正有所貢獻，但原創性較少，影響也小。

(四) 陳敦甫之內丹思想要旨

儘管陳敦甫著作不多，還說不上是一個自闢體系、深具原創之內丹思想家，但其思想論述，若對照近現代道教及全真道著述本極有限的情況，特別是將其置放在整個台灣的道教及丹道的發展歷史當中來觀看時，仍可顯示出其獨特的價值及彌足珍貴之處，值得深入加以剖析及記述。以下即依數點，來歸納闡述陳敦甫本人之內丹思想的要旨：

1、《鍾呂傳道集》、《西遊記》及《伍柳仙宗》三書為陳敦甫之內丹思想的源頭活水與根本依歸。

《鍾呂傳道集》、《西遊記》及《伍柳仙宗》三書，係陳敦甫當初於四川禮拜唐炳和為師時，唐傳授給他之最重要的三本丹經，並囑其以此三書為根本修行經典。陳敦甫恪遵師訓，不但反覆強調此三書

到新學風的影響，如是之觀點反成批判及否定的對象。陳敦甫《西遊記釋義》一書的出現，在近現代的學風當中，獨樹一幟，實堪稱是一己之力對抗時下學術風潮的異數。在該書中，陳氏及其弟子陳志濱如唐吉訶德一般，擎起長矛，獨力挑戰如魯迅及胡適等學術權威，力主《西遊記》作者為丘處機之舊說，且完全從內丹修煉的角度來詮釋該書。陳氏此書出版後，確實引發一些討論，贊成及反對皆有之。如，王崗：〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，《清華學報》，新25卷第1期（1995.3），頁51-86一文，即附和陳敦甫的觀點，肯定《西遊記》一書，暗藏內丹修煉奧義。柳存仁先生所撰〈全真教與小說西遊記〉，載氏著《和風堂文集》，下冊（上海：上海古籍出版社，1991），頁1319-1391一長文，即是針對陳氏一書的觀點而寫作，文中對於陳敦甫之西遊觀點，有贊成，亦有反對。

乃眾丹經中之精華及桂冠，而且其本人的內丹思想，主要也都是源自此三部經典。陳氏於1968年再次合集刊行伍冲虛之《天仙正理》及《仙佛合宗》二書時，即於〈序言〉當中，如是說到：

自呂純陽、王重陽二真人，倡道儒釋三教歸一說，至伍冲虛真人所著《天仙正理》、《仙佛合宗語錄》，更引三教經文，闡明大道。倘能澈底解悟，再看儒釋兩家經文及歷代真人詩歌，瞭如指掌。同時參考鍾離正陽及呂純陽二真人之《傳道》，該書乃全真鼻祖，將全部功法，提綱顯示。至丘長春真人，著《西遊記》，將全真功法，更逐步詳述。……只要將《天仙正理》、《仙佛合宗語錄》互相參證千週萬遍，刻骨深入，勝讀三教萬卷書，非妄言也。

在《西遊記釋義》一書中，陳敦甫亦說：

拙哉《釋義》，使有志於道者，知三書有一貫源流之用。《鍾呂傳道集》，道之提綱也；《西遊記》，道之隱喻也；《伍柳仙宗》，道之淺說直論也。同道人不必泛觀萬卷丹經，無著手處，只看此三書，未遇師，反覆研究，已得訣，反覆印證，必事半功倍也。⁶⁶

以上二語，意義十分清楚明瞭，皆在反覆強調《鍾呂傳道集》等三書之重要，以及此三書之間具有著思想一貫及源頭末流的關係。陳氏如是的經典觀，自是屬於伍柳法脈形成後，逐漸醞釀而成的教門內部特有觀點，現存全真道及龍門宗其他法脈的著作當中，並未見到。類似《鍾呂傳道集》一書作者鍾離權、呂洞賓二人，雖被推尊為全真道北五祖之二，王重陽還曾自言其丹法乃是在陝西甘河等地由呂洞賓所親傳，⁶⁷ 但此丹經在整個全真道的發展歷史當中，並未受

⁶⁶ 《西遊記釋義》，頁89。

⁶⁷ 在《重陽分梨十化集》的卷下當中，有如下的一段按語：「丹陽問余不住飲冷水何故？答曰：我自甘河得遇純陽真人，因飲水焉，故作是詞。」見王重陽：《重陽分梨十化集》，《道藏》，第25冊（上海：上海書店，1996），頁797上。引語中的「余」，顯然即是王重陽本人。這是王重陽所有的著作當中，唯一一處明言其於甘河鎮所遇到之神仙，即是呂洞賓的文字。除此之外，王重陽雖

到特別的強調及重視，至少就現存可見的著作來看是如此。⁶⁸ 至於《西遊記》一小說，雖然早就為全真道徒所注意及深入詮解，但教外人士對於該書在全真道內部傳承的情形，並不清楚，陳敦甫如是經典觀，雖是傳承自清代以後的伍柳法脈，但這樣的觀點，顯然為我們透露出《西遊記》一小說長期以來在全真道內部秘密流傳及運用的部分實情。柳存仁〈全真教與小說西遊記〉長文的撰作，最初實有回應陳敦甫之西遊觀點的意思，其文雖不贊同丘處機是《西遊記》一小說之原始作者的觀點，但亦從諸多證據推論肯定，在一百回《西遊記》定本形成之前，應當存在著一部在全真教內部流傳、並由全真教徒所刪定的《西遊記》。⁶⁹ 由此可見，陳敦甫如是經典觀，實有其不可輕忽的地方，其對於《西遊記》一書的獨特經典觀及詮釋角度，更是值得深入剖析及探討。比如，在《西遊記釋義》一書當中，曾如是言道，「讀《西遊記》，須讀《陰符經》、《黃帝內經》、《道德經》、《易經》、《參同契》、《鍾呂二仙傳道集》、《悟真篇》及《伍柳仙宗》，且須知天干地支、五行八卦、九流三教，始能全部解釋。尤其《鍾呂傳道集》，《西遊記》一書全脫胎於該集，謂為闡明該集之書，亦甚恰

曾多次論及他在甘河遇仙之事，但都未直接指出此神仙即是呂洞賓。至於將鍾呂二人尊為師父的論述，於王重陽的著作當中，倒是屢有所見。比如，《重陽全真集》卷九的〈了了歌〉所說的，「漢正陽兮為的祖，唐純陽兮做師父。燕國海蟾兮是叔主，終南重陽兮弟子。聚為弟子便歸依，侍奉三師合聖機」（王重陽：《重陽全真集》，《道藏》第25冊，頁736上），便是其中相當完整的師承論述。事實上，從正陽、純陽及重陽這三個名號，似乎也可見出，三者之間，具有一脈相承的關係。

⁶⁸ 至於道門內部的情形如何，教外人士便不得而知。道門內部所傳承的教法和公開出版之經典著作，有所不同，乃是道教史及各種數術流派史極為普遍的現象。如是現象，即使在今天還一直存在。以此文所調查的法脈為例，在採訪的過程當中，陳金英及林永周二，皆一再強調，法脈內部有些秘傳的口訣及資料，非拜師入門，絕對不得漏洩，即使是至親之人，亦是如此。

⁶⁹ 柳存仁：《和風堂文集》（下），頁1376。

當。」⁷⁰此文最後提出《西遊記》一書全脫胎於《鍾呂傳道集》的觀點，乃前人所未見，其中實有其個人孤明獨發之處。比如，小說之第一回、第二回描述孫悟空為尋求長生不死之道，而不畏千里之遙、訪師求道的艱苦過程，以及斷然摒棄術、流、靜、動諸旁門左道，唯求性命雙修、長生成仙大道的意志，和《鍾呂傳道集》一書之第一、二論—「論真仙」、「論大道」的主旨，確有異曲同工之處，而非虛妄無根之比附。如是的觀點，尚有不少，限於篇幅，難以在此一一詳舉探討。

陳敦甫一方面堅守伍柳以下之師說教法，另一方面，也致力於「闢邪說、拒詖辭」的工作。在他看來，凡伍柳之外的丹法皆非大道，皆存在著種種問題，因此，有些雖可參考，但應知其局限所在，有些（如雙修法）則全為邪法，應當斷然否棄。見於如下一段論述，便相當精要的展現出拙哉對於各丹派的看法：

蓋天下盡是邪說旁門，例如現今盛行之黃元吉《樂育堂語錄》、《性命主旨》、劉悟元之《道書十二種》及劉止唐著述等等。又有所謂東派、西派，不是太上降傳，便是呂祖下示，全是一些觀鼻樑、守丹田，吞津嚥氣、搬弄後天精氣，易聞難成之書。但以上諸人，雖未聞大道，然尚未入邪說，且皆博覽群經，眼界豐富，如能作讀書參考，亦大有裨益。又如金蓋山人閔一得所述，住世神仙沈太虛、神人李泥丸，自相矛盾，種種怪誕之說，及旁門而兼邪之說，毫無足取。願我同道，應不為所惑。尤有甚者，如孫汝忠、傅金銓等人《金丹真傳》、《南北合參》等書，主張陰陽補，男不寬衣，女不解帶，有益於我，無傷於彼之邪說，真乃地獄種子。⁷¹

以上乃是民國52年（1963）拙哉為《天仙正理·仙佛合宗語錄》一書之出版所寫推介辭中的一部分。由於該書是伍沖虛著作的合刊，所以在推介辭當中，拙哉除了極力強調伍沖虛二書為金丹正宗

⁷⁰ 《西遊記釋義》，〈初版序〉，頁34。

⁷¹ 《天仙正理·仙佛合宗語錄語錄》一書之〈介辭〉。

大道外，亦同時強力批判他家丹法之錯誤或未盡合理處。不過，限於篇幅及主題，他並未詳細指出他家丹法之不當處；日後他即撰寫多篇專文，比如〈論《方壺外史》〉、〈論《三車秘旨》〉、〈道竅談〉、〈論《金丹真傳》〉等文，一一論述其所以為他派丹法之問題及缺失所在。其中的種種觀點，雖有其精微的當處，但有時亦不免因護教心切，而存在「以己非彼」的問題，然若欲詳論其得失，實須另闢專文。

2、陳敦甫的西遊學要旨及其內丹意涵

由於陳敦甫的內丹思想與其對《西遊記》的理解及詮釋，有著密切的關聯，因此，在此實有必要涉及陳敦甫之西遊學。只是截至目前為止，有關《西遊記》一書的研究，不僅已數量繁多，而且也非常的精微細緻，基於本文之主題、篇幅及筆者之專業，我們顯然只能針對其中最重要的一些觀點，做概略的介紹及檢討，至於詳細析探論陳敦甫的西遊學，則實須另以專文來處理。

陳敦甫的西遊學，主要體現在其《西遊記釋義》一書，誠如前文所說，該書也是陳敦甫最重要、也最有影響力的一本書。該書起始即可看到陳敦甫及其弟子陳志濱的幾篇文章。文章的核心主題，便是論證龍門宗的丘長春祖師正是《西遊記》一書的原始作者，而非胡適等人所認為的吳承恩，以及《西遊記》乃是一部如假包換的道家內煉經典。陳氏如是的主張，顯係承傳自其師唐炳和及其所屬的龍門宗伍柳法脈，但在這幾篇文章當中，二陳亦列舉出如下幾項重要證據，來支持自己的主張：1、古本《西遊記》前有元代文人虞集的序文，該序說到，《西遊記》乃元朝開國時人丘處機所作。2、「心猿意馬」之說，最早見於五代之《鍾呂傳道集》一書，孫悟空即是心猿的象徵，且該書正是《西遊記》一書之根源，因此《西遊記》乃是一部道家典籍。3、明初永樂時人朱玄育在其著作當中曾提及，「丘祖說，吾作《西遊記》，凡有九竅者，皆可修真。」文中之「凡有九竅者，皆可修真」一語，同見於《西遊記》第三回末尾。4、約與吳承恩同時代之伍沖虛，在其《天仙正理直論》〈煉己直論〉當中，有「丘真人西遊

雪山而作《西遊記》以明心曰心猿」。⁷² 5、明成祖敕令編輯的《永樂大典》當中，早已存在著「魏徵夢斬涇河龍王」的故事。以上諸證，柳存仁在〈全真教與小說西遊記〉一文認為並非全無價值，⁷³ 且曾就其觀點深入加以討論，比如他曾指出，龍門宗道士朱玄育的生存年代應當是清初，而非拙哉所說的明初；⁷⁴ 而虞集之序文，則未見於其文集當中，該文之真假，仍有待商榷。總而言之，柳存仁並不贊同丘處機是《西遊記》一書之原始作者的說法，但肯定在最早金陵世德堂百回本《西遊記》之前，已存在一全真教版本的《西遊記》，而且百回本《西遊記》當中，的確充斥著道教內丹修煉術語，和全真教的關係十分密切。筆者基本上接受柳存仁的看法，認為丘處機應當不是《西遊記》的作者，⁷⁵ 但《西遊記》一書，絕非一本單純的神怪或諷世小說，在奇偉瑰怪、曲折離奇的情節背後，的確隱含著道教內丹修行的秘義。以下試闡述陳敦甫是如何以內丹修煉的觀點詮釋《西遊記》一書。

在百回本《西遊記》的第23及第31回開始，即可見到如下二首詩詞及文字：

奉法西來道路賒，秋風淅淅落霜花。乖猿牢鎖繩休解，劣馬勤兜鞭莫加。木母金公原自合，黃婆赤子本無差。咬開鐵彈真消息，般若波羅到彼家。這回書，蓋言取經之道，不離了一身務本之道。⁷⁶

義結孔懷，法歸本性。金順木馴成正果，心猿木母合丹元。共登極樂世界，同來不二法門。經乃修行之總徑，佛配自己之元神。兄和弟會成三契，妖與魔色應五行。剪除六門趣，即赴大雷音。⁷⁷

這兩段文字是陳敦甫在詮釋《西遊記》一書時，常引用來做為自

⁷² 《藏外道書》第5冊，《天仙正理直論》，頁812下。

⁷³ 《和風堂文集》（下），頁1321。

⁷⁴ 同上註，頁1322。

⁷⁵ 同上註，頁1378。

⁷⁶ 《西遊記釋義》，頁260。

⁷⁷ 同上註，頁350。

己詮釋觀點的重要理論依據。在他的理解當中，從這兩段文字便可見出《西遊記》一書之所述，實完全離不開自己身體內在，⁷⁸ 玄奘師徒四人到西方取經的故事，其實正隱寓著道教內丹所講述的，修煉自己的元精、元氣、元神，終而至於返本還源、回復自己之真實本性的過程。其中觀音所代表的，是內丹修煉中最重要之「觀」、「神」的作用；江流唐僧代表人之虛幻肉身；孫悟空代表著「人心」，即「心猿」，由於屬火之心在五行生剋當中能剋制屬金之肺，是故又稱之為「金公」；豬八戒悟能，「在人身為腎，乃藏精之所，在易卦為坎，為次男，為豕。在五行為水，腎為肝之母，故稱木母」；⁷⁹ 沙悟淨者，「指沙為姓，言其潔白無瑕，在五行為土，又名內黃婆，金木間隔，須得土以和之，在五臟屬脾」；⁸⁰ 唐僧之坐騎龍馬，喻寓「真意」，「與心猿為表裡，心未動是性，已動是意」；⁸¹ 至於紅孩兒、黃袍怪、黑河妖等在取經過程當中所遭逢的種種妖魔，正如上引文所說的「妖魔色應五行」，實暗寓著內丹修煉過程中所可能出現的各種心魔及五行之魔。其他如金箍棒、觔斗雲及九齒泌金鉞等等，亦各有其隱寓之對象。是以在陳敦甫的理解當中，「《西遊記》以唐僧、悟空、悟能、悟淨、龍馬、觀音菩薩為全書之主要人物，而觀音、龍馬、悟空皆神與性也。總而言之，只有精、氣、神、色身為四相，所謂和合四象而修之，其餘一百回所敘述，皆形容如何修此四相也。」⁸² 以上所述，實為拙哉對於《西遊記》一書之主要的詮釋架構及原則，依此架構，他再針對各章回進行一一細部的解釋。儘管拙哉有關《西遊記》的全部詮釋內容，其中實不乏錯誤及比附的地方，⁸³ 筆者並非完全贊

⁷⁸ 〈西遊記非吳承恩作〉，《西遊記釋義》，頁2。

⁷⁹ 《西遊記釋義》，〈初版序〉，頁36。

⁸⁰ 同上註，頁36-37。

⁸¹ 同上註，頁37。

⁸² 同上註，頁37。

⁸³ 比如，心開竅於耳之說。按中醫，心應開竅於舌而非開竅於耳，開竅於耳者為腎臟。

同，但對於他的基本詮釋架構，卻覺頗能符應本節開始所引出《西遊記》二詩詞的內涵，因此實有其合理可信之處。其他類似的情況不勝枚舉，柳存仁的〈全真教與小說西遊記〉一文亦已詳細列舉出《西遊記》各回當中之與馬丹陽及張伯端等全真內丹家之詩詞的關係。是以，欲真正了解《西遊記》一書，若完全拋開道教的內丹術，實不可能。陳敦甫西遊學之有其獨特價值，其故亦在於此。

3、陳敦甫之性命雙修及先性後命的內丹思想

性命（神氣）雙修思想，乃是鍾呂派內丹及所有內丹流派共同的主張，也是內丹之異於儒、釋二家的重要存有論及修養論觀點，丹家即常據此觀點，批判儒釋二家單修祖性的不足及不究竟。⁸⁴ 如是思想，經鍾呂二人大力提倡後，⁸⁵ 歷經全真南北二宗的深化及系統化，亦曾深刻影響類似王陽明及王畿等大儒，實為宋代以後影響中國宗教、哲學內涵的重要觀念。截至目前為止，學界對於內丹「性命雙修」之內涵、發展、價值及影響的探究，儘管已取得一些成績，但還有許多值得深入拓掘的空間。⁸⁶

⁸⁴ 在署名呂洞賓所作之〈敲爻歌〉如下之語，最常被丹家所引用：「只修性，不修命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖。」（《藏外道書》，第6冊，頁180上。）

⁸⁵ 《修真十書·鍾呂傳道集·論大道第二》言：「萬物之中，最靈、最貴者，人也。惟人也窮萬物之理，盡一己之性。窮理、盡性以至於命；全命、保生以合於道，當與天地齊其堅固，而同得長久。」（《道藏》，第4冊，頁659上。）

⁸⁶ 張廣保的《金元全真道內丹心性學》（北京：三聯書店，1995），是第一本探討全真內丹性命之學的專書，其中亦闢專章比較全真心性論及理學、禪學的異同。戈國龍的《道教內丹學探微》（成都：巴蜀書社，2001）一書第二章〈性命〉，對於內丹性命之說及與禪學的異同，亦做了全面而深入的比較及探討。傅鳳英的〈靈修和性命雙修一試比較基督宗教與道教內丹的內煉思想〉，《宗教學研究》，第2期（2008），頁11-16一文，則著重在比較內丹的性命雙修觀與基督宗教靈修的異同。筆者的〈道教「命門」考〉，發表於2008年12月

陳拙哉做為全真龍門宗伍柳法脈的忠誠繼承者，其性命的思想，也完全奉守鍾呂以降之性命雙修及全真道「先性後命」的主張。以下幾段文字即體現出這樣的思想：

人在胎胞中，性命本來合一，迨誕生以後，神氣分離，性命睽違，日甚一日，年甚一年，直至一息不存而後已。修煉之法，諸家各異，然常存至誠不二之真意，使神氣相交，性命合一，以復本還原，則三教無不盡同也。⁸⁷

先修性，後修命，性功基礎良好，命功一點便通。⁸⁸

具有卓絕之性功基礎，一旦遭遇明師，傳以真訣，得與命功配合，則立竿見影，而超生脫死矣。⁸⁹

先性功方面：二六時中，苟能煉至片念不生，則已由後天進於先天之境。

次命功方面：心既虛靈，所採者始為真陽，所結者始為真丹。否則，水源不清，所採必非真陽，所結者不外幻丹而已。⁹⁰

第一段文字，陳敦甫追根溯源，認為人的生命本體原是性命合一，但在落入後天以後，卻陷於性、命分離之狀態，是以，若欲回

28日由台北政治大學宗教所及台灣道教研究會聯合主辦之「道教的經典與儀式」國際學術研討會一文，則著重探討內丹性命雙修理論之極為重要的身體基礎——命門一竅的源流及內涵。儘管目前學界對於「性命雙修」一觀念的探討已獲得一些成果，但相對於此觀念的複雜及重要來說，尚有許多值得深入探討的空間。比如，各丹家及流派之性命雙修觀的專題探討、性命雙修理論的身體基礎、內丹性命雙修觀與儒佛心性論的異同及相互影響、內丹性命雙修觀與西方心靈哲學及宗教靈修傳統的比較等等主題，都值得深入加以探討。

⁸⁷ 《訪道語錄》，頁54。

⁸⁸ 同上註，頁60。

⁸⁹ 同上註，頁57。

⁹⁰ 同上註，頁60。

復到生命之先天及完整的境界，實有需要性命或神氣雙修。至於性命雙修之道的次序，則宜先性後命，且性可自悟，但命功之口訣，務必由師所親傳。蓋若不先修煉心性，則無法使生命從後天返乎先天，不能返於先天，則所採取之藥，即非先天（即無法使人真正擺脫肉體及天地陰陽的桎梏），此是修性必須先於煉命的根本原因。

拙哉如上的性命思想，和全真道歷來之主張，實如出一轍，並未有太多個人獨特的創新。其所陳述的內容，主要是將先前之師說，詮釋的更為清楚及淺白罷了，其主要的成就亦即在此方面。

4、陳敦甫對築基下手方法及元精元氣的強調和論述

在內丹的具體修煉方法及根本基礎上，陳敦甫特別強調築基下手方法，以及元精元氣的產生和採取的重要性。換句話說，在陳敦甫所繼承的內丹傳統當中，一切的修煉，實須先以師傳口訣中之下手方法進行修煉，再進一步採取元精以做為內煉的根本基礎。其之所以特別強調此二者，一方面和其自身的師承⁹¹及實際修煉經驗有關，另一方面，則是因為修丹若無明師所親自傳授之築基下手方法口訣，以及以元精元氣做為原始藥材，即無進一步修煉的可能。以下引語不難見出如此主張：

細有紫陽真人《悟真篇》之詩，百分之九十皆言藥言精，言小週天，其故為何？修道之要，最重要是下手，最難聞者，亦是下手。時下許多道書，不識者以其易聞，奉為聖經賢傳，其實對於下手，全然不知，

⁹¹ 無論是伍沖虛的《天仙正理直論》，還是柳華陽的《金仙證論》，都同樣強調採取先天之元精、元氣，做為內丹煉養之藥材。比如，伍沖虛及柳華陽言：「天仙大道喻金丹，金丹根本喻藥物，果以何物喻藥也？太上云：恍恍惚惚，內中有物，即吾身中一點真陽之精炁，號曰先天祖炁者是也。」（《藏外道書》，第5冊，頁789下-790上）「仙道煉元精為丹，服食則出神顯化。……夫精為萬物之美，即養身立命之至寶。」（《藏外道書》，第5冊，頁930下-931上）以此二語，對照於下文所引拙哉有關元精之論，實可見出一脈相承之關係。

此拙哉篇篇不離真精元氣。如能知此，道家後半段之功法，無為兩字盡之。因為性可自悟也，如不以真精元氣為基礎，一切是假。⁹²

《道德經》之杳兮冥兮，其中有精，其精甚真，特別強調的是精，本人亦正為此反覆說。修道之士，若不知此經，藥材從何而來？無此藥材，從何而鍊？即此真精，即此藥材。⁹³

本人竭誠供獻同道諸君，無論尋書，無論看書，必以敲竹喚龜、鼓琴招鳳下手，然後元精始生。採此元精，依法煅煉，才能算築基。必能一得永得，不則後天之精，非藥也。⁹⁴

在前兩段文字當中，拙哉一再強調內丹之築基，須有下手修煉的具體方法，有此下手修煉方法，方得元精元氣的產生，並立即採取以充做週天內煉之藥材。至於具體之下手方法到底為何，僅存之於拜師入門後由師父所親自傳授的口訣，完全未明載於文字，其著作亦透露幾項提示，一在於其所言之「敲竹喚龜、鼓琴招鳳」⁹⁵之說，一在於其釋《西遊記》中豬八戒所持之武器——釘鈿，一在於其對《西遊記》第37回有關「鬼王」（代表活子時之元精）的詮釋。不過，即使有這些提示，外人顯然亦無法據此推知確切的下手方法。昔張伯端在《悟真篇》有言曰：「饒君聰慧過顏閔，不遇真師莫強猜；只為丹經無口訣，教君何處結靈胎。」⁹⁶紫陽之此言，實乃「夫子自道」式的親身經驗談，其在該書自序即說到自己早年因「至人未遇，口訣難逢」⁹⁷而無法修丹。是以，從陳敦甫之例，我們看到歷來道教內外丹傳承的一項根本原則：「口訣親傳。」這樣的原則，即使到今天，仍

⁹² 陳敦甫：《論道》，頁15。

⁹³ 同上註，頁5。

⁹⁴ 同上註，頁7。

⁹⁵ 此語源自於張伯端《悟真篇》中所謂：「敲竹喚龜吞玉芝，鼓琴招鳳飲刀圭。近來透過金光現，不與凡人話此規。」見《道藏》，第2冊，《紫陽真人悟真篇三注》，頁1006下。

⁹⁶ 《紫陽真人悟真篇三注》，頁1008下。

⁹⁷ 《紫陽真人悟真篇三注》，頁974上。

然被嚴格地奉守著。在筆者調查採訪此法脈的過程當中，幾位報導人皆不斷強調：唯有在正式拜師入門後，師父方會親自傳授內丹修煉的法訣，這樣的法訣，不僅不會明載於經典當中，即使是至親如父母妻子者亦不能告知，遑論從未曾謀面的讀者。⁹⁸

五、陳敦甫之重要弟子介紹

陳敦甫自1949年來台後，雖然自身修丹道業並不平順，但對於著述立論、提攜後進以傳承其法脈，卻極有心意。是以在台25年期間，曾不斷收受徒弟及傳授丹道，因此入門拜師之徒眾不少。不過，這些弟子絕大部分都已故去，且生前都未留下任何著作或創立任何道場，其中的兩個例外，便是陳志濱與陳墩超，此二人也是陳拙哉在台最重要、最得力及最有作為的兩個弟子。因有此二弟子，陳敦甫本人的思想及其所傳承的全真龍門宗伍柳教法，才能得到進一步的發揮及延續；可惜的是，這兩個人都較拙哉早逝，以致此法脈的傳承陷入中落的情形。

(一) 陳志濱的生平、著作及重要成就

陳志濱，自號道來子，民國二年(1913)生於哈爾濱。早年入伍從軍，畢業於金陵空軍軍官學校，對日抗戰期間，曾因參與空戰而受傷。1949年隨軍來台，長居台北市，歷任各官階，終以上校之職退役。陳志濱雖為軍伍出身，但其國學底子頗佳，文筆及思辨能力都不錯。在禮拜陳拙哉為師、皈入全真龍門宗之門牆後，即如軍人

⁹⁸ 筆者曾詢問受訪者「口訣不輕傳」的原因，所得到的答覆不外乎是擔心所傳非人，被胡亂運用以致招來天譴。林永周氏即以自身為例，認為其前些時候莫名其妙的失足跌傷，實與曾錯誤地將修丹口訣傳給一位動機不純正之弟子而招致祖師降責有關。如是的情形和張伯端所言在四川得道後，誤將口訣傳給非人以致招來天譴之事，若合符節。

之效忠於國家一般，致力於弘揚和辯護師說，以及投入全真和內丹教法的闡釋及建構工作。民國63年(1974)起，陳志濱在陳敦甫的支持、認可，以及陳墩超的資金挹注下，主編為時二年、前後共發行24期的《全真月刊》。此月刊誠如其發刊詞所言，主旨即在宏揚全真及內丹教法；身為主編的他，其實也同時承擔起大部分文章的撰寫工作，文章的主要內容不外乎丹經的譯注、全真道祖師和歷史以及內丹理法的介紹。此外，陳志濱亦曾主編真善美出版社發行之《仙學》雜誌13期。⁹⁹民國79年(1990)，陳志濱仙逝於台北，享年77。由陳敦甫開始來台傳承的伍柳法脈，正因為有陳志濱這一位傑出的弟子，拙哉的重要思想主張以及全真和伍柳仙宗的教法，方能在台灣獲得更進一步的生根及弘揚。有關此點，從陳志濱生前所留下的各種著作可更為清楚了解。

現存可見陳志濱的主要著作有，《伍柳仙宗白話譯》、《全真仙脈源流》、《莊子內篇正註真釋：龍門心法》及《靈源大道歌白話譯》四專書，¹⁰⁰以及散見在24期《全真月刊》及《金仙證論、慧命經合篇》一書的單篇文章，如〈行功淺說〉、〈選譯《道德經》體道章〉、〈《西遊記》的作者是吳承恩麼？〉、〈《五篇靈文》註釋〉、〈丘祖秘傳小周天歌訣註釋〉、〈孫不二元君坤道功夫次第註釋〉、〈重陽帝君立教十五論釋義〉、〈談神秀的明鏡台〉、〈丘長春真人示眾五言長篇註釋〉、〈大慈大悲的伍沖虛真人〉、〈伍沖虛真人詩詞選釋〉、〈修習過程及體認報導〉、〈五祖七真年譜〉、〈論《方壺外史》〉、〈論李涵虛兩段工夫及三種先天〉¹⁰¹等等。以下依次概述這些著作的內容：

《伍柳仙宗白話譯》一書出版於民國64年，應當是《天仙正理直

⁹⁹ 李麗涼：〈台灣解嚴前的兩種仙道刊物——《仙學》與《仙道》〉，載台北市丹道文化研究會、台北大學東西哲學與詮釋學研究中心聯合主辦之「丹道在台灣流傳與發展」學術研討會論文集，2008年7月。

¹⁰⁰ 此四書皆由全真教出版社發行。

¹⁰¹ 以上諸文，除最後二文載《金仙證論、慧命經合篇》一書外，其餘皆見於《全真月刊》當中。

論》、《仙佛合宗語錄》、《金仙證論》及《慧命經》四部丹經的第一本白話譯本。陳志濱將祖師之著作以白話譯出，自是希望藉此推廣和幫助大眾理解伍柳及全真龍門派之丹法。

《全真仙脈源流》一書，乃是陳志濱應陳墩超之請而作。陳墩超自皈宗龍門後，即致力於創建全真龍門在台傳承的體制及道場，是以特別邀請長於文史的陳志濱撰寫《全真仙脈源流》一書，以令門徒及眾人了解全真道之來龍去脈和發展演變情形。陳墩超日後編輯《全真仙友須知錄》時，有關宗派源流部分主要即是取材於該書。《全真仙脈源流》儘管具有濃厚的教門色彩，非嚴格的學術專著，但亦是近現代陳援庵《南宋初河北新道教》一書外，第一本有關全真史實的論著，書中的一些觀點亦有值得參考之處。

《莊子內篇正註真釋：龍門心法》一書，係繼明代陸西星所撰《南華副墨》後，特別從內丹的角度詮解《莊子》內七篇的一本著作。該書的一些見解雖有過度引申之嫌，但亦反映出作者本人的內丹思想。

《靈源大道歌》是宋代女真曹文逸的作品，¹⁰²全文雖短，但流傳極廣，對後世內丹修持，影響深遠。陳志濱先是在《全真月刊》分三期白話譯出此文，最後再集結成書出版。

至於發表在《全真月刊》的各文章，從篇名來看，都不外乎是全真道重要丹經的白話注釋，以及祖師生平、著作的介紹。唯一例外是〈行功淺說〉一連刊載十三期的長文，該文主要在整理介紹伍柳丹法從煉己築基、煉精化炁，到煉炁化神、煉神還虛的整個修行過程，對一位初學者來說，頗有指引的作用。

總而言之，陳志濱著作雖多，但還說不上是一位具有原創性的丹家，其主要扮演的角色，係承傳及弘揚祖訓和師說，對於全真及伍柳內丹思想在台的傳承及宣揚，貢獻卓著。此法脈若缺乏陳志濱這樣的角色，將暗淡失色許多。儒典《禮記·中庸》有言曰：「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」據此，陳志濱以其善於繼承師志及闡揚師之思想，真可謂拙哉及全真教門之「孝子」。至於另一弟

¹⁰² 該書之原始版本收錄於《道藏》，第24冊，頁180-181，題名為《至真歌》。

子陳墩超，亦同為師門之孝子，但其貢獻則有不同。若道陳志濱是文臣，長於著述論說，那麼陳墩超就是武將，長於組織運作及教務推展。

(二) 陳墩超與全真龍門宗伍柳法脈在台的奠基及拓展

陳墩超，字穩中，民國13年(1924)出生於台北縣五股鄉。墩超早年以水電為業，民國51年(1962)前後，為治療其兄之病而開始與宗教結緣，並首創「五道寶殿」於台北市國賓飯店後方，殿內奉祀順奉帝君(即清順治皇帝)為主神。幾年後，又將該殿遷移至重慶北路。因為經營該殿的緣故，陳墩超在這段期間也四處尋師訪道，學習各類科儀及道法，其中甚至還包括一些齋教龍華派的科儀，因此，該殿正如同其他台灣民間廟宇一般，具有濃厚的三教混合色彩。陳墩超後來於永和的中國孔學會結識陳志濱，並經陳志濱之引介，禮拜陳敦甫為師，學習全真龍門丹法。皈依全真龍門派、正式成為全真道徒後，陳墩超即完全投入此教，致力於全真龍門宗在台之傳承及推廣事務。他首先將其住持之五道寶殿冠上「全真本宗」一頭銜，其後又更名為真常宮，最後再定名為全真觀，並遷移至永和現址。觀內除了原先所祭拜的神祇外，也同時奉祀龍門宗開山祖師丘長春及伍沖虛、柳華陽二祖師法像。民國57年，陳墩超集資印行其師拙哉所推介之《天仙正理·仙佛合宗》及《黃庭經發微》二書。隔年，為了方便同門進行內丹的實修，他另於新店二龍山區覓得一塊風水寶地，另外闢建長春觀，觀內同時供奉丘長春、呂洞賓及東華帝君三位全真祖師。民國60年，他又成立全真教出版社，專門出版和全真教有關的書籍，前後共計十多種。民國63年，他與陳志濱合辦《全真月刊》，歷經二年、發行24期後，因覺丹道應以實修實證為重，若無實證經驗，純以思辨論述，實無益於修行，是故予以停刊。¹⁰³ 民國67年，陳墩超編輯出版《道教必備課誦本》一書，內有道

¹⁰³ 詳參〈敬告讀者〉，《全真月刊》，第19期，頁33-34。

教日常早晚課及拜斗、普度等科儀，以做為宮觀平日進行儀式之用。次年年底，他又編輯教內文書《全真仙友須知錄》，以全真教本旨、法脈宗源、教外別傳源流、龍門宗派百字詩及教門戒規等內容，做為入教者言行之準則。民國70年(1981)，陳墩超因突發性腦溢血而不幸病逝於台北，得年58。

從陳墩超一生的行事來看，在他40多歲開始皈依全真道，至58歲仙逝這十多年時間當中，相當積極投入在教務的建制及拓展上，對於該法脈在台灣的深根及發展，貢獻極大。若使其有更長之年壽，則伍柳法脈在台灣的傳承，當會有另外一番景象才是。無奈天不從人願，使其英年早逝，導致其所致力開啟的教務新象嘎然中止，該法脈之傳承亦因此而陷入衰頹之境。

六、陳敦甫之重要再傳弟子

陳志濱生前，據悉只曾傳授一徒弟，但此徒弟不幸早逝，而其子女亦無承傳其志業者。至於陳墩超的弟子雖然眾多，但真正較有成就、抑或還在繼續傳承內丹的，亦十分有限，就筆者調查所知，僅林永周一人而已。是以，陳敦甫在台所開啟之全真龍門法脈，到了第三代，實可謂之「門庭寥落」。以下透過對陳金英及林永周二人的介紹，了解此法脈現今之傳承情況。

(一) 陳金英與全真觀、長春觀之現況

陳墩超之女陳金英女士，生於民國39年，早年雖曾拜師入門，亦曾耳濡目染學習一些道法、科儀，但對於內丹及科儀法事，並不十分感興趣。陳墩超於1981年突然撒手歸真後，遂由其女弟子江陳碧真接任全真觀及長春觀住持之位。然於此際，師公陳敦甫不僅已長期定居美國，即使人還在台灣，亦已85歲高齡，而陳墩超的過世更使其對內丹及法脈的傳承感到絕望，不再回台灣。至於師伯陳志濱亦年近古稀，陳墩超的早逝，同樣使他有頓失左右手之感。在缺

乏這些重要靠山奧援下的江陳碧真，除了繼續維持二觀的運作外，已不可能再有什麼樣積極的作為了。1998年，江陳碧真亦走完其一生，全真觀及長春觀之住持位，只能由陳金英女士一肩挑起。但如今這兩個宮觀，除了和許多民間廟宇一樣，每年進行類似拜斗、消災、普度及補運等法事外，已不再傳承內丹。

(二) 林永周及其重陽堂、東華宮

林永周，民國21年生，台北縣永和市人。自幼即有一些靈異經驗，常能與神直接感通。約30歲之際，因身體的緣故，與其妻李彩鳳開始追隨陳墩超學習法事、科儀。其後，陳墩超拜陳敦甫為師，獲傳龍門派內丹修煉法訣後，亦於林永周38歲左右，將法訣傳授給他。當時他雖然還有俗務纏身，但幾經實踐試煉後，即感成效，由此而生起信心，至今行之不輟。民國72年，林永周創建全真堂於士林，¹⁰⁴主祀全真教主王重陽，隨後又於陽明山區建立東華宮，祀奉全真道之鍾離權祖師。由於林氏與其妻子，除了伍柳丹法之外，同時亦兼學道教清微派的科儀，是以由其所創立的這兩間宮堂，也同時幫信眾施行消災解厄及拜斗超度等法事。至於內丹，主要是由林永周本人在傳授，但他並未積極對外招生，及至現今，也只收了七、八位弟子。在內丹的實際修煉上，林永周完全以《伍柳仙宗》一書為主，同時配合師傅口訣而進行；經長期的修行實踐後，林氏頗有其個人的心得體會，他也是台灣陳敦甫一系的伍柳法脈當中，唯一還在傳承內丹者。

七、結論

本文一開始即提到，源自金代中國北方、以內丹修煉為主的全真道，直至戰後才開始傳入台灣，且傳承仍相當有限，真正有開枝

¹⁰⁴ 該堂已於2001年前後，遷至北投奇岩里現址。

散葉、建立宗派的，只有兩個與伍柳有關的法脈，本文所主要調查探討的，便是其中一支。相較於由曲永昌所開啟之法脈，陳敦甫一系除了帶有極濃厚的宗教教派色彩外，也與台灣本土的宗教信仰緊密結合在一起，而和金風山人一系的傳承情形有所不同。¹⁰⁵ 這樣的歷史發展，其實與全真道自元代開始南傳後與南方以齋醮符籙為主的正一道逐漸融合的情況，極為相近。是以，在陳敦甫之法嗣陳墩超所創立的二宮觀當中，我們除了可以看到內丹的傳承之外，也可看到屬於正一、清微等科儀的施行，兩者並行不悖，無所違逆。不過相對於齋醮科儀來說，以內修實證為主之內丹的傳承，其困難程度事實上要高上許多。若傳法者已逝，抑或得訣者修鍊情況不理想，則內丹的傳承，往往就會出現問題。在陳敦甫一系傳承過程中，我們就可以看到這樣的情況。儘管此系目前傳承的情形不甚理想，但經由陳敦甫及其弟子陳志濱、陳墩超三人長期的努力推動，此法脈終究還是在台灣這塊全真道的處女地當中，創建出一個教脈的雛形和幾處傳承道場，並且積累了不少思想成果和珍貴的文獻資料。在內丹修煉法訣齊備的情形下，若能遇逢適當道材，則必能如良田之逢時雨般，再興門庭，傳承此道於不廢！

¹⁰⁵ 金風山人兩個重要的法嗣李仲亮與王來靜，雖然都各自開壇領有徒眾，但兩人之傳承理念及行事風格，卻大有不同。前者為一執業中醫師，長期以來，除了卜居都市巷弄當中，默默施行醫道外，也致力於全真道法之鑽研探究以及傳統道醫和現代科技的結合，頗有古代道人潛心於探究自然、生命奧秘，並援以度人濟世之遺風。至於王來靜，自1982年設立黃龍丹院以後，即廣收門徒，傳授丹道，尤其是著重在結合現代學術人才研究傳統丹道，期使丹道脫胎換骨，並在現代社會當中，不斷傳承繁衍及利益眾生。因此緣故，王來靜極少言及宗教，甚至強調將丹道與宗教脫鉤，以利於與現代科學的結合。有關此點，李豐楙的〈丹道、科學與政治——戰後台灣丹道的發展〉，《中正大學中文學術年刊》，「丹道思想與修煉專號」，第1期（總第10期）（2008），頁1-30一文，有極為宏觀的論述及觀照，頗可參考。

附錄：伍柳法脈陳敦甫一系在台傳承大事紀

- 1896年 陳敦甫生於四川江津。
- 1913年 陳志濱出生於哈爾濱。
- 1924年 陳敦甫遇師唐炳和於江津几江之南。
陳墩超於此年出生於台北五股。
- 1933年 林永周生於台北永和。
- 1949年 陳敦甫及陳志濱播遷來台。
- 1962年前後 陳墩超創設「五道寶殿」於台北。
- 1965年 陳敦甫之《西遊記龍門心傳》一書影印出版。
- 1969年 陳墩超將五道寶殿更名為真常宮，並於新店二龍山創建長春觀。
- 1971年 陳墩超成立全真教出版社，專門出版全真教書籍。
- 1973年 陳墩超將真常宮再度更名為全真觀，並遷移至永和。
- 1974年 《全真月刊》創刊，發行二年後停刊。
- 1975年 陳敦甫離台赴美定居。
- 1981年 陳墩超因腦溢血突然病逝，得年58，其弟子江陳碧真，接手教務。
- 1983年 林永周創立重陽堂於台北市士林區，後遷移至台北市北投區。
- 1990年 陳志濱逝世於台北。
- 1993年 陳敦甫逝世於美國。
- 1998年 江陳碧真逝世，陳墩超之女陳金英接手全真觀及長春觀至今。

附記：此文得以順利完成，非常感謝陳金英女士、林永周先生、李彩鳳女士、《道教月刊》的羅弘鈺社長，以及洪碩峰、盧安、林宗源、高真凡、巫平仁等幾位道長的協助及幫忙。沒有他們的慷慨而熱心的協助及幫忙，本文即無寫就之可能！

An Investigating Study of the Wu-Liu Branch of Quanzhen Longmen School in Taiwan: Focus on the Chen Dunfu Lineage

Hsiao Chin-ming

Abstract

Quanzhen Daoism did not spread to Taiwan until 1949. The main theme of this paper is the development of the Chen Dunfu lineage of the Wu-Liu branch of the Quanzhen Longmen School in post-war Taiwan. In the first section of this paper, the author briefly discusses the current situation of Taiwanese Quanzhen Daoism. The second section introduces the life, works and Neidan tradition of Wu Shouyang and Liu Huayang. The third section is the most important part of this paper. In this section, we carefully analyze and explore the life, works, Neidan tradition, and thought of Chen Dunfu. The fourth section introduces two further important disciples of Chen Dunfu: Chen Zhibin and Chen Dunchao. These two contributed greatly to the foundation of the Chen Dunfu Neidan lineage. The last section briefly treats two important grand-disciples of Chen Dunfu: Chen Jinying and Lin Yongzhou. Chen Dunfu, Chen Zhibin and Chen Dunchao are all dead. Chen Jinying is the daughter of Chen Dunchao and inherited her father's temples, Quanzhen Guan in Yonghe and Changchun Guan in Xindian. Lin Yongzhou, living in Beitou Taipei now, is the only one who still teaches Wu-Liu Neidan. Chen Dunfu is an important figure in the history of Taiwanese Daoism, but this is the first study devoted exclusively to him.

Keywords: Wu Shouyang, Liu Huayang, Wu-Liu Neidan, Chen Dunfu, *Journey to the West*