

清朝道光年間金蓋山呂祖道壇所創造之經典 初探：以《玉清贊化九天演政心印集經》、 《玉清贊化九天演政心印寶懺》為中心之探討*

丸山宏

摘要

本論文以清朝道光年間浙江湖州金蓋山呂祖道壇所創造之兩本經典，呂祖經典《玉清贊化九天演政心印集經》和懺儀儀本《玉清贊化九天演政心印寶懺》為研究對象，探討其成立年代、經文內容特徵等問題。這兩本經典在學術界還未受到足夠的學術關注。它們都沒有記載具體的創經年代與道壇負責人氏姓名，本論文通過著重分析經典中的呂祖封號、真人沈一炳的地位、呂祖歷劫教化時間的安排方式和經中出現的諸真姓氏等多元證據，推算出其成立年代。此外，探討這兩本經典的內容與其特徵，對深入了解閔一得主持復興金蓋山呂祖道壇事業的意義，是很有幫助的。它們的內容極為豐富，都很明顯地表現出金蓋山道壇的歷史觀和儒道兼修的特徵等。由此出發，本論文還進一步論及了金蓋山呂祖道壇所創造之呂祖經典在清朝道教史上的意義。

關鍵詞：金蓋山呂祖道壇、閔一得、呂祖經典、懺儀儀本、儒道兼修

丸山宏，日本筑波大學人文社會系（歷史・人類學專攻）教授，主要從事道教儀式研究，著有《道教儀禮文書の歴史的研究》（2004）等。

* 本論文是日本學術振興會2014–2015年度科學研究補助金基盤研究(C) 26370048「中國明清道教の新研究」(研究代表者為早稻田大學森由利亞教授)之部份研究成果。

一、序論：問題緣起和史料情況

本論文將清朝嘉慶道光年間浙江湖州金蓋山閔一得(1758–1836)主持復興呂祖道壇時期所創造的兩種經典，《玉清贊化九天演政心印集經》(以下簡稱為《集經》)與《玉清贊化九天演政心印寶懺》(以下簡稱為《寶懺》)作為研究對象，初步考證這兩種經典的成立年代與其經文內容具有的特徵等問題，期待解明這兩種經典在清朝道教史中的位置與意義。對這兩本經典的研究，學術界所作貢獻最大的先學是莫尼卡(Monica Esposito)博士。¹她在籌備《道藏輯要》研究計劃之前，早就開始蒐集相關史料，並發現這兩種已往學人幾乎未加留意的經典之重要性。筆者也因有緣參加該研究計劃，得以有機會認識這兩種經典的存在。

莫尼卡的研究指出，《玉清贊化九天演政心印集經》和《玉清贊化九天演政心印寶懺》都被收錄在清代嘉慶年間編輯的《道藏輯要》之中，這兩部經典只在她所分類的《道藏輯要》Old-2版本中可以看到，²分別被依次編入箕集十和箕集十一之中。莫尼卡首先根據丁福保(1874–1952)所編的《道藏輯要總目》，得知丁氏所看到的《道藏輯要》版本收入了《集經》和《寶懺》。³之後，通過調查，她又在法國發現了一套《道藏輯要》，其目錄中也收有這兩部經典，她稱這類在箕集十和十一中收錄了《集經》和《寶懺》的嘉慶版《道藏輯要》為Old-2版本。與此相對，目錄中未收入它們的嘉慶版《道藏輯要》則是Old-1版本，

¹ 莫尼卡博士不幸於2011年3月10日急逝，對於她生前給予筆者的親切厚意，在此表示深深的謝意。

² Monica Esposito, “The Discovery of Jiang Yuanting’s *Daozang Jiyao* in Jiangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty,” 收入於麥谷邦夫編：《江南道教の研究》(京都：人文科學研究所，2007)，頁79–100，電子版可由http://www.daozangjiyao.org/DZJY_E/Daozang_Jiyao_files/Esposito_JiangnanDZJY_RevisedEdition.pdf下載，2015年10月31日瀏覽。修改後的中文版，可見莫尼卡著，萬鈞譯：《「清代道藏」—江南蔣元庭本《道藏輯要》之研究》，《宗教學研究》，2010年第3期，頁17–27。Monica Esposito, “The *Daozang Jiyao* Project: Mutations of a Canon,” *Daoism: Religion, History and Society* 1 (2009): 95–153.

³ 守一子(丁福保)編：《道藏輯要總目》，收入於氏著：《道藏精華錄》(杭州：浙江古籍出版社，1989)，上冊，頁3b。

以京都大學人文科學研究所藏本為代表。⁴除了上述由伯希和 (Paul Pelliot) 購入法國，現收藏於法蘭西學院高等漢學研究所圖書館 (Bibliothèque, Institut des Hautes Études Chinoises) 的藏本外，收藏有 Old-2 版本的其他圖書館還包括：日本東京國立國會圖書館、臺灣臺北國立中央圖書館臺灣分館 (舊臺灣總督府圖書館所藏本)、北京白雲觀、北京大學圖書館、山東師範大學圖書館等。這些藏本之間的對比工作還沒有人做，不失為一項重要課題。本文所利用的《集經》與《寶懺》是由莫尼卡提供的臺灣藏本和法國藏本的掃描文檔。

《集經》分為三卷，共 73 頁，每頁 10 行，每行 24 字。全文依次包括：文昌帝君的經序 (序 1a-b)，讚、呪、偈 (1a-4a)，卷上 (4b-28a)，卷中 (28b-48a) 和卷下 (49a-72b)。

嚴格來說，《寶懺》屬於懺悔儀式用的儀文類。正文分為十簡，共 135 頁，每頁 10 行，每行 24 字。其全文構成如下：關聖帝君的懺序 (序 1a-b)，真空無礙大真人 (沈一炳，1708-1786) 註詞，陶太定 (?-1692) 尾註；註詞序文、讚 (1a-b)；簡甲 (2a-13b)，簡乙 (14a-22b)，簡丙上 (23a-37b)，簡丙下 (38a-49b)，簡丁 (50a-60a)，簡戊 (61a-71b)，簡己 (72a-79a)，簡庚 (80a-92a)，簡辛 (93a-99b)，簡壬上 (100a-126b)，簡壬下 (110a-126b)，簡癸 (127a-134b) 和尾註 (135a-b)。其篇幅可謂相當龐大。

二、《玉清贊化九天演政心印集經》研究

(a) 《集經》成立年代探討之一：以呂祖封號、真人沈一炳、版本和被引用情況為根據

探討《集經》的成立年代，可以從多方面考慮，如呂祖封號、經文中所提的真人、《道藏輯要》版本和經文被其他文獻引用等方面。

《集經》中呂祖在不同時期的封號值得注意。嘉慶五年 (1800)，呂祖得封號：「玉清贊化」四字，⁵ 這和《集經》题目的首四字一

⁴ 有關嘉慶版《道藏輯要》的版本問題，下文還將涉及。

⁵ 事實上，對於呂祖封號的記載是混亂的。如蕭掄為《金蓋心燈》寫於嘉慶二十二年 (1817) 的序文裏提到嘉慶五年的呂祖封號：「玉清贊化」四字 (1a)，而同書的「道

樣，⁶卷上則有直接反映這四個字的經句：⁷

臣等(九天帝)以玉虛生神，端予九炁，玉清贊化，職彼二真(至真皇人呂祖和天真皇人)……分相玉清內外，贊蕩蕩之大化。(8a-b)

在《集經》卷中列出的呂祖十三種號(47a-48b)之中也看不到嘉慶九年的封號「變元贊運」四字，⁸但可以在卷上找到：

臣(呂祖)自溯龍漢初年，恭奉玉清神母元君懿旨，變元贊運，溥化人天。(4b)

「變元贊運」四字出現在呂祖恭奉最高位女神神母元君的懿旨之後，可以視為很重要的文脈，由此推測此經典的創造和清朝嘉慶九年的呂祖封號之間有密切關係。筆者認為創經之人很深刻地意識到當時最新的封號字樣及其涵義，因此，從經文中所反映出的封號來看，其成立年代是1804年以後。

第二個問題是卷中所提到的「真空無礙真人」(42b)。這位真人與《寶懺》有密切關係：

真空無礙大真人沈註辭。臣沈一炳恭惟，《寶懺》懺辭乃九天證盟法語。(1b)

譜源流圖」提到嘉慶五年有賜下封號「變元贊運」四字(1a-b)，同書的註文又載，嘉慶九年(1804)，呂祖被晉封：「變元贊運」四字(3.14b)。參閱一得：《金蓋心燈》(1873)，收入於《藏外道書》(成都：巴蜀書社，1992-1994)，第31冊，頁160、162、215。嘉慶二十三年(1818)刊《欽定大清會典事例(嘉慶朝)》，〈禮部·群祠〉記載了，嘉慶九年，給呂祖敕賜封號「變元贊運」(362.18a-b)。托津等(纂)：《欽定大清會典事例(嘉慶朝)》，《中國近代史料叢刊三編第六十七輯》(臺北：文海出版社，1991)，665(3)冊，頁6095-6096。這項記載可算是一種官方認可的記錄，有趣的是官方的會典中沒有賜封「玉清贊化」四字的記載。

⁶ Monica Esposito, "The Discovery of Jiang Yuanting's *Daozang Jiyao* in Jiangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty" (retrieved from http://www.daozangjiyao.org/DZJY_E/Daozang_Jiyao_files/Esposito_JiangnanDZJY_RevisedEdition.pdf), 20, note 48.

⁷ 以下引文中括弧內的文字則是筆者補充的。

⁸ 金志珪曾對這個封號年代做過考證，可參看她所撰寫的《元始大洞玉經》的提要，收入於麥谷邦夫編：《〈道藏輯要〉と明清時代の宗教文化》(京都：京都大學人文科學研究所，2012)，頁8。筆者同意金志珪的看法，嘉慶九年的說法仍是較為可信的。學者之間仍有不同意見，如還有嘉慶十四年(1809)的說法，參看丁培仁：《道教典籍百問》(北京：今日中國出版社，1996)，頁216。

也就是說，在創造《集經》和《寶懺》之時，金蓋山道壇已將閔一得之師兄沈一炳（1708–1786）昇為真人，沈一炳在《集經》中也以神格化的真人身分出現。筆者認為《寶懺》的註辭很可能是以真人沈一炳的名義，通過扶乩的方式而寫的。逝世後的沈一炳作為真空無礙真人，降臨到金蓋山呂祖道壇，對當時閔一得主持的道壇來說，並非奇事。⁹ 筆者的基本看法是，沈氏的卒年與《集經》的成立年代不構成矛盾。

第三個問題是《集經》所在的《道藏輯要》的版本問題。¹⁰ 莫尼卡的研究指出，蔣予蒲（1755–1819）主持編輯的六種《道藏輯要》版本中，¹¹ 不是每一種都有收入《集經》和《寶懺》。學術界第一位開始探討這個問題的學者是莫尼卡，她的貢獻很大。據她的調查成果，蔣予蒲《道藏輯要》的Old-1版本沒有收入《集經》和《寶懺》，其中出現的最晚紀年是1805年或1806年。莫尼卡推測，在蔣氏寓居杭州的1816–1819年的三年間，他很可能注意到了屬於閔一得傳統的《集經》和《寶懺》的存在。於是，這兩本經書被收入蔣氏主持編輯的《道藏輯要》中，而這項編入工作是1816年以後開始的，或最遲是在1819年，即《道藏輯要》經板被移送至蘇州後編入的。¹² 在這個階段編輯的版本就是所謂的Old-2版本，而且僅有這個版本收入了《集經》和《寶懺》。到了光緒年間，由四川成都二仙庵重新編輯並刊印的《重刊道藏輯要》也沒有收入這兩部經典。

莫尼卡在她的論文中還提到，韓國學者金侖壽的看法與她的不同。金氏所推測的這兩本經典被收入到《道藏輯要》的時間比莫尼卡推測的更早，可能在1801年之後不久。¹³ 但是，這個看法只留意到了

⁹ 有關沈一炳的詳細論述，參看本論文的第三部份。

¹⁰ 關於《道藏輯要》的版本問題，參看 Monica Esposito, “The Discovery of Jiang Yuanting’s *Daozang Jiyao* in Jiangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty” 和 “The *Daozang Jiyao* Project: Mutations of a Canon”。

¹¹ Monica Esposito, “The *Daozang Jiyao* Project: Mutations of a Canon,” 150, Table 2.

¹² Monica Esposito, “The Discovery of Jiang Yuanting’s *Daozang Jiyao* in Jiangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty,” 20, 22. 森由利亞也言及蔣予蒲晚年居留在杭州的事實，但蔣氏的傳記資料沒有提到其信仰方面的情況。森由利亞：〈《道藏輯要》と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰〉，《東方宗教》第98號（2001），頁36–37。

¹³ Monica Esposito, “The Discovery of Jiang Yuanting’s *Daozang Jiyao* in Jiangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing Dynasty,” 21, note 51.

經書題目首四字：「玉清贊化」與嘉慶五年封號一致的一面，如上文所述，筆者更重視嘉慶九年賜下的封號在經文中的重要意義，因此金侖壽所推測的時間恐怕過早。

還要注意的是，經典未成立，當然無法編入；經典成立以後，才能將它編入在某一個版本中。問題是，以版本或以收入工作為標準的推測，與《集經》成立年代本身沒有直接的關係。因此，只考察版本或編入工作的情況，可能無法解決經典本身何時成立之問題。

第四個問題，除了《寶懺》以外，其他文獻引用《集經》的情況如何？一個代表性的例子有閔一得《古書隱樓藏書》所收《呂祖師三尼醫世說述》（以下簡稱《說述》）中引用了《集經》（5b-6a）：

《心印集經》曰，青尼致中，仲尼時中，牟尼空中。三尼師師，文尼翼司，三尼克傳，文尼斯贊，宏敷教育，¹⁴ 禪生化之源。（9a）¹⁵

《說述》中還有一處提到《集經》的內容：「《本經》（指的是《集經》）又言，純陽真人，化號文尼，職司鐸化。」（9b）雖然《集經》中找不到完全同樣的經句，但呂祖作為文尼至真真人出現在經中（4b），¹⁶ 經文也提到了呂祖的鐸化功能（5a-b）。

根據閔一得序文記載，《說述》成立於道光八年（1828）（5b）。由上文的引用可以推測，閔一得寫《說述》時，《集經》已成立了，即寫成於1828年以前。綜合考慮《道藏輯要》版本和經文被引用的情況來推測，《集經》成立年代的範圍可限定為1819-1828年之間。有趣的是，《說述》強調的是「醫世」的概念，《集經》雖提到三尼和文尼，卻

¹⁴ 《說述》在引用時，省略了「文尼斯贊」與「宏敷教育」之間大約6行的文字。

¹⁵ 森由利亞：〈呂洞賓と全真教：清朝湖州金蓋山の事例を中心に〉，收入砂山稔編：《講座道教·第一卷·道教の神々と經典》（東京：雄山閣出版，1999），頁250。這篇論文沒有直接用《集經》來確認《說述》所引用的經文，但提起很多有關金蓋山呂祖信仰的重要問題。Monica Esposito, “Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality,” *Journal of Chinese Religions* 29(2001): 214, note 106. 莫尼卡在該文中指出了原文出處，並認為《心印集經》是嘉慶年間（1796-1820）的作品，但未用《集經》和《寶懺》的經文本身來考證成立年代（頁226）。

¹⁶ 蔣子蒲參與編集的《十六品經》（JY159）寶誥中也記載了呂祖的號叫做「圓通文尼真佛」（2b），見《重刊道藏輯要》（臺北：新文豐出版公司，1977），第12冊，頁5294。相比較而言，《集經》中的文尼號具有很濃厚的道教色彩。

沒提到「醫世」這個詞彙。看來，《集經》的立場與《說述》的立場不是很一致。

(b) 《集經》成立年代探討之二：以經文內容為根據

能不能以《集經》的經文內容為根據來推定成立年代？細讀經文後，筆者發現創經之人對卷上、卷中和卷下在空間及時間方面的安排有一個很清楚的構想，這就是筆者據以探討的出發點。首先，為了了解全經內容結構的概要，筆者先試圖分段介紹全經的內容。

卷上

1. 呂祖對元始天尊述說，他因為受領神母元君之旨，所以從龍漢初以來，展開教化救濟活動，已經過了五百劫的故事。(4b-5a)
2. 天尊講述「心印」的意義，解說心印與劫，生與化，太極與馭世，天寶、靈寶、神寶的功能等方面。(5b-6a)
3. 天尊講述未來的事情，提起呂祖的大願及其成就後的情景。(6a-7b)
4. 天尊將「五方三元符命」傳授給呂祖與天真皇人。(7b-21a)
5. 天尊將《玉章經》傳授給呂祖等四真，講述《玉章經》的消劫功能。(21a-23b)
6. 天尊將《黃華》與《隱語》傳授給四真。(23b-25b)
7. 天尊講述呂祖繼承全真教立極，經過三百劫後，呂祖一定會受領玉皇賜下的救命。(25b-27a)

卷中

1. 玉帝放十七光，選呂祖使他立自己的極，任命他做採訪候選仙真的工作，成就其大願。(29a-31a)
2. 呂祖也講述自己的意願。(31a-32a)
3. 玉帝向呂祖說明教化的辦法。(32a-34a)
4. 呂祖問玉帝實現大願的方法，玉帝的方法是選任呂祖，使他建壇於金蓋山。(33b-34a)
5. 玉帝講述金蓋山位置的中心性。(34a)
6. 玉帝將神母的符咒與雷法傳授給呂祖。(34a-37a)

7. 玉帝告知呂祖應該在金蓋山玄壇設立僚屬組織。(37a-39b)
8. 玉帝講述神仙諸真分擔僚屬，其任務是輔助呂祖的教化(39b-40a)
9. 玉帝勸告呂祖，應該將《玉皇心印妙經》傳授給求道者。(40a-b)
10. 玉帝講述與呂祖同受心印的關帝、文昌、沈一炳、張天師等真人。(40b-44a)
11. 虛陀帝君向玉帝請求，將天上的經典傳授給呂祖，再由呂祖傳授給下土民眾。(44a-45a)
12. 玉帝敕諸天將等神明與呂祖分符剖券，成立盟約。(45a-46b)
13. 玉帝向諸聖告《呂祖寶誥》。(46b-48a)

卷下

1. 呂祖對諸真講述，他領了玉帝敕命，從事開化，已經過了九百年。(49a-b)
2. 呂祖認為很多下民還沒有洗掉塵慾，所以對求道的人列出應該達成的德目，強調得到心印，遵守呂祖所設的規範。(49b-54a)
3. 白玉蟾批評世上道教的種種問題，用七種不易、六種可畏的道理來教訓。(54a-57a)
4. 白玉蟾講述《玉皇心印妙經》是道藏之至寶。(57a-b)
5. 得到呂祖的承認後，白玉蟾朗誦〈脩仙辨惑論〉。(58a-61b)
6. 三大天真捧玉帝的敕命降下中宮，呂祖等聽宣。(61b-62b)
7. 呂祖對玉帝上奏說，他有救濟眾生的強烈意願。(63a-b)
8. 玉帝回答呂祖說，他將大權讓給呂祖，使呂祖像他親臨一樣，指揮如意。(63b-64a)
9. 玉帝使將帥守護持誦此經者，又講述持經者的種種功德。(64a-66b)
10. 玉帝說明如何將《玉章經》、《黃華》、《隱語》和「五方三元符命」傳授給下土的方法與其意義。(66b-67a)
11. 玉帝敕命鼓勵呂祖說，現在的情況與過去龍漢初，呂祖受領神母元君之旨後，經過五百劫的救濟活動而達成意願的情況，不是異局，而是一回事，呂祖應該這樣看，現在即去演政敷功。(67a-67b)

12. 呂祖對諸真發嘆說，下民中還沒有得心印的人很多，呂祖因此發十五項願。(67b-71a)
13. 眾真遙拜玉帝，奉辭呂祖，回歸其原來的位置。(71a)

以下，先說明經文各卷的空間安排。卷上的主角是元始天尊，在玉清聖境清微天宮，將真文傳授給文尼至真皇人(呂祖)。卷中的主角是玉帝(玉皇上帝)，在妙有真境彌羅上宮，選擇東華帝子(呂祖)擔任採訪候選仙真的工作，賜下敕旨，令呂祖開壇立極。卷下的主角是文尼道君(呂祖)，在靈開真境金蓋仙治，重新受領玉帝的敕命，決定與諸真一起開始教化救濟活動。

對於時間的安排，三卷經文分別作了暗示。如，卷上表示時間的部份經文如下：

臣(呂祖)自溯龍漢初年，恭奉玉清神母元君懿旨，……化育宏敷，陶五百劫，凡夫學士，盡得飛昇。¹⁷(4b)

粵越三百劫塵，當得八十一化。(5b)

歷三百劫，盤運始消，真皇出治。(9a)

于未來世，越三百劫，妙道興行。(20b)

閱三百劫，當得玉皇誥命，普建玄壇。(26b)

卷中表示時間的部份文本如下：

閱三百劫，真道乃行，今皇道敷暢，皇極敷乂。(29b)

帝子于三百劫先，化號文尼至真皇人。于元始道前，誓願宏深，力消塵劫。迄今雖劫劫降生。(32a)

(虛陀帝君對玉帝說)今九天慶運，九地流滋。元圃九州，真人輩出。臣(虛陀)憶三百劫前，元始以臣法中隱語，付諸皇人。今選仙臣崑(呂祖)，實文尼至真皇人化身。(44b)

卷下表示時間的部份文本如下：

¹⁷ 卷下也有「帝子汝于龍漢初年，恭奉玉清神母元君懿旨，陶鑄凡民，經五百劫」(67a)的句子。

吾(呂祖)膺帝(玉帝)命，演政九天，救劫開化，經人間九百年于茲矣。(49b)

臣崑不德，重膺帝簡，開化迄今，已歲星九百餘週。雖歷經採訪，億萬千眾，上貢闕下，兩遵選仙，臣孫(邱)處機、(白)玉蟾，遞登選首。(63a)

根據上引原文，比較容易看出《集經》各卷時間安排的順序，因《集經》的主要目的是讓人了解呂祖的經歷，屬於本行經典類型，所以經文按時間的順序，描寫呂祖如何展開教化救濟活動。以卷上元始天尊講述的時代為標準的話，在這個標準時間的五百劫前，呂祖早已受了神母元君之旨，開展教化救濟活動。元始天尊對呂祖說，在這個標準時間之後，經過三百劫的未來時，呂祖一定會得到玉皇的誥命。這個預言，其實就是卷中的內容。卷中的時間剛好就是經過三百劫後，玉皇敕命呂祖開壇於金蓋山。卷下的時間則是呂祖得了玉皇的旨後，進行開化活動，到卷下的「今」(現在)，已經經過了人間的九百年時間了。這個九百年的說法，如果站在創經人的立場來看，即指的是金蓋山道壇歷史上的什麼時間呢？閔一得〈金蓋山純陽宮古今蹟略〉(下文簡稱為〈蹟略〉)給了我們提示：

我塢自陸而後，直至唐(後唐)同光間(923-926)，始得洛人宮無上(呂祖)¹⁸居之。宮無好尚，日惟吟咏。閒則手植梧桐，林成，么鳳來集。復手鑿池，池形如呂字。未幾，子龍叢生。宮乃歌曰：「龍集兮，鳳可歸，九百秋，人鳳來。」拂袖出山，不知所之。此塢之所以今名桐鳳歟。¹⁹

〈蹟略〉末尾有如下記載：

道光三年(1823)，歲次癸未，民歲臘日，金蓋山純陽宮總司事，晟溪閔茗專，派名一得，謹述于古書隱樓。²⁰

¹⁸ 2014年5月，森由利亞教授提供給了筆者這個解釋。《金蓋心燈》卷八〈宮無上傳〉中也有解釋：「宮而無上，呂字也。」《藏外道書》，第31冊，頁362。

¹⁹ 《藏外道書》，第31冊，頁365。引文中所提的梧桐和鳳，在《詩經》《大雅》、《卷阿》中可找到，原來是表現周王禮遇賢者，賢者多來匯集的歌詞。參看程俊英、蔣見元：《詩經注析》(北京：中華書局，1991)，頁834-836。

²⁰ 《藏外道書》，第31冊，頁369。

閔一得的歷史觀中，九百年的意思很明白，呂祖第一次到金蓋山是後唐同光元年(923)，之後經過九百年，正好是道光三年(1823)。上引文章的涵意是呂祖用歌頌的方式作出預言，從同光年間計起的九百年後，一定會有很多人聚集在金蓋山。可見，《集經》和《蹟略》所設定的時間框架是一樣的。²¹除了《蹟略》以外，別的文獻中也可以看到九百秋的说法。比如，查《金蓋心燈》〈宮無上傳〉中，嘉慶十六年(1811)鮑廷博(1728-1814)註所引用的《菰城拾遺》中也看到同光間與九百秋等字樣。²²閔一得也許是根據這些湖州地方性文獻來撰寫《蹟略》的，這方面還有待今後的進一步探討。²³在此應該注意《集經》說法的特別之處，即在卷下，九百年後的時間就是「今」。這是預言書常用的「過去所預言的未來，就是現在」的說法，將預言中的未來和現在明確連接起來，《集經》這樣的言語特徵與《蹟略》或《菰城拾遺》裏只表現預言而沒有預言和現在的連接是不同的。

以上述歷史觀為根據，筆者認為《集經》所設定的現在時間與其實際上成立的時間一致，可說是道光三年或其後不久，這個年代與上文所作的成立於1819-1828年之間的推論也沒有矛盾。事實上，《寶懺》的成立年代也是道光三年或其後不久。²⁴負責創造《集經》的最重要人物應該是主持復興事業的閔一得。如若如此，1819年逝世的蔣子蒲就無法看到這些經典，而蔣子蒲逝世後的覺源壇活動的具體情況，到現在為止，也找不到相關史料。²⁵所以只能推測，《集經》與《寶懺》成立後，編輯《道藏輯要》Old-2版本的人，發現這兩種經典對發揚呂

²¹ 但還要注意閔一得在道光三年寫出《蹟略》的理由，好像與當時來山的石門黃宗海所透露的一些有關金蓋山呂祖宗壇恢復土地所有權問題的關鍵信息有密切關聯。《藏外道書》，第31冊，頁368。《集經》和《蹟略》的寫作各有其不同的目的和背景。

²² 《藏外道書》，第31冊，頁362。

²³ 《金蓋心燈》註文多處引用了《菰城拾遺》與《揚氏逸林》等地方性文獻，載有湖州當地流傳的神仙故事，筆者不能完全排除這些書的部份內容由閔一得本人創造的可能性。

²⁴ 參看本論文第三部份。

²⁵ 參看黎志添：〈《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(2015)，頁126-134。

祖信仰及《玉皇心印妙經》等方面有積極意義，便將這兩種經典增收收到其編輯中的晚期版本中去。²⁶

(c) 《集經》內容的特徵

因篇幅有限，在此只對《集經》內容的五個代表性特徵作簡要的論述。第一，《集經》中閔一得的老師沈一炳的地位非常高。這表現在卷中第10分段，玉帝說明，真人中有與呂祖一起得到心印，與呂祖一起懷有同樣本願的，例如伏魔靈佑真人（關帝）、文昌元皇真人、真空無礙真人（沈一炳）和正一顯佑真人（張天師）。值得注意的是，沈一炳的地位比正一天師還高。原文記載如下：

其摩利支天，則真空無礙真人，以為元宰。是真人者，生生為三教之嚴師，世世為佛仙之主宰。先文昌而司化，佐伏魔而行權。黜陟功過，慈悲無量，開壇立極，司鐸萬天，切切分神，下教塵寰，實上上禪善無量壽太虛天帝化身。²⁷ 其下界人天，則正一顯佑真人。在天則治雷霆都省，在人則建萬法宗壇。是真人者，扶教輔元降魔護道主，都天之大法帝。六合以高明，開壇立極，主教人天，世世子孫，繼嗣心印。(42b)

第二，《集經》以舊來的道教經典為基礎，在其上加以必要的改編。如卷上第4分段，天尊將符命傳授給文尼至真皇人（呂祖）和天真皇人的情景：

²⁶ 在對《道藏輯要》各種版本進行分類考察時，莫尼卡主要以所收入經典數量的增加為標準，而日本學者垣內智之和池平紀子著重考慮各版本的改刻、改版、改編的情況外，還考慮蔣予蒲逝世後，在蔣氏本人的編輯材料與其本來意圖之外，還有後人加以更多編輯工作之可能性。據兩位的探討，根據日本東京國立國會圖書館所藏本的刻版特徵，得知它是直接繼承蔣予蒲《道藏輯要》系統，與後來的重刊系統分離，又經過變遷，終於成為蔣予蒲《道藏輯要》系統之最晚期型態。參看垣內智之、池平紀子：〈道藏輯要版本考〉，收入麥谷邦夫編：《〈道藏輯要〉と明清時代の宗教文化》，頁291、378-379。

²⁷ 被神化的沈一炳有兩種地位，其一是真空無礙（大）真人，另一個地位更高，是萬天司鐸太虛帝君。《寶懺》中也稱他僅位列於九天開化文昌帝君和三界伏魔靈佑帝君之下（4a）。《金蓋心燈》卷四，王以銜撰〈沈輕雲先生傳〉中也有「主宰太虛」的說法；見《藏外道書》，第31冊，頁251。

天尊慨爾歎曰，元乎旨哉，子等所啟，豈不遘乎。此元始祖劫之靈根，神母元君之妙諦。今法運訖，當見雜氣橫流，雜法橫布。歷三百劫，盤運始消，真皇出治，金符玉格，自然應行。當使二真共馭，以輔相天地之宜，財成天地之道。今且可相付二真，但詣上館敬錄，而寶佩之，未得宣于開聽。子等復位，吾當簡付。……天尊乃告五老上帝曰，昔我神母括虛無之妙，探浩劫之原，以運自然真文，是名大光明圓滿大神咒玉章，以運御乾坤。(8b-9a)

上引經文是根據《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷上²⁸和《高上玉皇本行集經》(下文簡稱《玉皇經》)卷中改編的。試看後者經文如下：

元始天尊，乃垂盼昔之容，慨爾歎曰，微乎深哉。今子所叩，豈不遘乎。此元始靈寶之玄根，空洞自然之真文。生天立地，開化神明，施鎮五嶽，安國康民，靈寶玄妙，為萬物之尊，天發玄瑞，靈應自然。今三天盤運，六天道行，雜法開化，當有三萬六千種道，以擇(釋)來者之心。此法運訖，三龍之後，²⁹庚子之年，雜氣普消，諸天慶會，吾真道乃行。今且可相付，當錄於上館，未得行於下世，玄科有禁。……出元始靈寶赤書玉篇真文，金書玉篆，微妙秘密，運御乾坤，大光明圓滿大神咒玉章，以付五老上帝及諸真聖。³⁰

比對後，可知古經中傳受符命的對象是太上道君或五老上帝，而在《集經》中，則傳給二真，由二真錄書其符命(19b)，呂祖即是二真之一，這樣就為三百劫後，呂祖開壇時將符命傳給求道者，作好了準備。《集經》的符命是神母元君造出的。添加二真和神母元君，是《玉皇經》沒有，《集經》才有的新創造。³¹

²⁸ 《道藏》(臺北：藝文印書館，1977)，第2冊，頁1163。

²⁹ 參看《皇經集註》：「三龍，三龍漢等三劫之後。」(5.16b)這個說法與《集經》的「三百劫」不同。

³⁰ 《道藏》，第2冊，頁1049。

³¹ 若將《集經》卷中第6分段傳授雷法(34b-36a)與《重刊道藏輯要》所收白玉蟾《瓊瑤白真人集》中的〈太上九天雷霆大法琅書序〉(9b-11b)對比，也可看到《集經》所增改的內容。參看《重刊道藏輯要》(臺北：新文豐出版公司，1977)，第14冊，頁6215-6216。

第三，《集經》中的心印，不只指《玉皇心印妙經》，也與《大洞玉章經》有關，所以它具有更多元深奧的內容，特別是可用來消劫，其意義更廣。比如，卷上第5分段，天尊將《玉章經》、《黃華》和《隱語》等三種真文傳給四眾，即上上禪善無量壽太虛天帝、³²波羅尼密不驕樂天帝、³³至真皇人（呂祖）和天真皇人。《玉章經》作為發射金光的天篆而出現，它是神母的金根、³⁴元始和玉皇的心印。天尊說明其意義如下：

是即《大洞玉章經》也。是即文尼（呂祖）頃願，仗此以運化消劫者也。……取世要知是經，即混宇之大綱，洪宙之祖輿，諸天之隱諱。眾真當和光彙閱，啟沃未來。（22a-b）

《集經》引用《大洞玉章經》從「羅三藍波」到「壽天地晶」全文（22b）。³⁵玉帝對諸真說明，作為心印的《玉章經》可以用來消劫：

不由心印，何由印心。眾真于無始祖劫，與茲心印，均稟網緼，元氣生成。不知總總凡夫，盡屬前塵遺蠹，蠹而得靈，即凡入聖。劫者，聖凡之會期也。劫而不劫，伊何庸消；劫而果劫，伊何克消；劫而必劫，以正消劫。眾真善如是識，運如是化，即消如是劫。（23a）

心印是宇宙的大原理，若掌握它，可以悟知世界的運化，順利馭世。即使從凡俗的狀況也可以進到神聖的境界，這樣可將劫災消滅掉。此

³² 指沈一炳。

³³ 據《集經》卷中經文，指的是文昌元皇真人（42b）。

³⁴ 沈一炳傳授的《呂祖師三尼醫世功訣》說，《洞經》就是《玉經》（38b）。同為沈一炳傳授的《天仙心傳》錄有《玉章經》頭一句到第二十四句的84個篆體文字，而且說明其傳承譜係，從神母開始，經過皇人、諶母、許旌陽、張果老、呂純陽、李泥丸到沈一炳（25a）。可分別參看《藏外道書》，第10冊，頁362、444。《集經》卷中第1分段解釋三百劫後的未來，將《玉章經》當作一種預言（29b-30a），在三尼醫世教說裏面看不到同樣的解釋。

³⁵ 筆者見到幾部明清科儀文獻中也運用了《大洞玉章經》，如明嘉靖三十七年（1558）劉中仁序《太極仙翁神鍊玄科》（12b-13a）、清乾隆三十二年（1767）婁近垣《太極靈寶祭煉科儀》（上，10a-b）。參看吉岡義豐：《道教と佛教·第二》（東京：豊島書房，1959），頁584-585、510。在這兩本科儀文獻裏，《大洞玉章經》是舉行祭煉儀式時，高功默念存身放火光用的呪文，與其在《集經》中的用法及意義很不同。

劫的概念用凡與聖兩種詞彙來解釋，而且凡與聖不離。在俗信徒很多的環境中，主張這樣的道理是有效的。³⁶

第四，《集經》巧妙地引用了儒家古典《尚書》。卷中第1分段，呂祖在金蓋山開教，擔任採訪的工作，召集積善的神真。聽了呂祖的意願後，玉帝告呂祖：

天尊帝子(呂祖)，道力普加無窮。今復憫念蒼生，摠誠請訓。帝子尚其開壇立極，斂時五福，用敷賜厥下民。惟時下民，協帝子極。帝子，凡茲下民，皆元始種，惟降日降，匪降遂降。其有忠孝而敦本者，帝子首採訪之。夫大孝者，必使仙；大忠者，必使神。(32b)

經文表示，玉帝鼓勵呂祖在金蓋山召集人才，使人才按照呂祖所設的規範來開展活動。《集經》參考了《尚書·洪範》：

皇建其有極，斂時五福，用敷錫厥庶民，惟時厥庶民于汝極，錫汝保極。³⁷

此文原來是箕子對周武王說明禹王的統治之法，君權的建立應該有法則，聚五種福(壽、富、康寧、攸好德和老而善終)，將此五福遍賜於民，使眾民依據你的法則，和你一起遵守法則。《尚書》說的是治國的方法，而《集經》將它比作呂祖的開壇方法。卷下第2分段中也可看到呂祖對下民和諸真的教訓：

吾(呂祖)願窮劫，蒼生覺此身之有盡，知我極之可歸，立無限進心，發甚深苦行，日用不舍。(53b)

卷下第11分段，玉帝對呂祖和眾真救命如下：

帝子，今汝往返，演汝政，敷汝功，協于皇極，咸中有慶。惟爾眾真，其簡懋爾猷用，憲顯爾大願。(67a)

³⁶ 這類消劫概念，屬於精英份子的末劫觀。參看 Vincent Goossaert, "Modern Daoist Eschatology: Spirit-Writing and Elite Eschatology in Late Imperial China," *Daoism: Religion, History and Society* 6 (2014): 219-245。

³⁷ 屈萬里：《尚書集釋》(臺北：聯經出版事業公司，1983)，頁120。

引文中有「皇極」和「咸中有慶」等字樣，這些都是帶有儒教色彩的說法，《尚書》之《呂刑》、《洪範》中可以找到。³⁸《集經》的意圖不是單純地發揚儒教思想，而是讓讀經的人理解玉帝要求呂祖如何展開教化，呂祖代理玉帝，協助建立玉皇的規範，判定人的善惡，施行刑罰時，應當中正。經中用的文字借用自儒家古典，但是其目的是弘揚呂祖信仰。筆者以為，《集經》強調立極協極等概念的理由與閔一得在復興道壇之際，深刻感到道壇組織必須具備凝聚力有關。

第五，《集經》強調金蓋山的中心位置。卷中第4分段，呂祖向玉帝提問如何達成自己的大願，玉帝回答說：

朕（玉帝）當簡帝子（呂祖），復建壇于金蓋。（34a）

接著在卷中第5分段，玉帝講述地上金蓋山的分野位置，與天上中皇夫人所管的北斗府九皇中第五位廉貞星君之治所相互對應，而「五」在「九」中的順序佔著前四後四的中央位置。經文記載如下：

彼北斗靈開宮、北上金蓋中皇夫人，乃金蓮之梵炁、金蓋之法王，先天江元之內神，佐丹元斗君府。府有玉皇金魁七晨君，號曰廉貞。……其所治在東南，于下土應號揚州。（34a）

卷中第10分段也有相關的說明，明確主張金蓋山呂祖道壇為萬壇之中心：

帝子（呂祖）于（天上）靈開（宮），實以彙九府之極，為萬壇之宗。帝子于八宮，各有周巡之所，駐于靈開，特為無上宮，亦為北上宮。于下土，則淮海之間，尤神洞、梅華島、金蓋山、中黃堂，以應象焉。（41a-b）

(d) 小結

從《集經》的時間和空間安排以及各卷內容來看，它的撰寫是在道光三年或其後不久，經文運用天尊、玉帝和呂祖等神明的預言形式，為閔

³⁸ 同上註，頁120、261。

一得所主持的復興金蓋山呂祖道壇事業賦予宗教上的合理化、正當化根據。《集經》和《金蓋心燈》中所收的閔一得〈蹟略〉，對呂祖何時來金蓋山、金蓋山何時人才集合之歷史，看法一致。創經的主體人物，可說是閔一得，他在俗信徒集團共同努力的環境中創作了經典。有趣的是，閔一得的名字或指涉他本人的直接證跡，在文本中都沒出現。

通過上文第三節的探討，可以看出《集經》以下幾項的特徵。第一，神明中，除了呂祖以外，玉清神母元君的地位最高；被神化的人中，閔一得的師兄沈一炳的地位特別高。第二，創造經典的時候，將舊有的道教經典作為基礎，在其上面加以適當的添加改變。經過兩者對比後，比較容易知道創造人的用意所在。第三，經典中，心印和消劫兩個概念密切聯繫，得心印並遵守呂祖的規範修道，即使在俗即凡，也能進入聖的境界，這樣可以消劫。第四，《集經》引用《尚書》和《詩經》等儒家古典，特別重視《尚書·洪範》的皇極概念，說呂祖開壇就是建極，民眾協極，強調道壇成員遵守規範而達成其秩序的重要性。第五，《集經》內容涉及到思想、戒律、內丹、儀式等活動範圍，形成一個一應俱全的新道教。與此同時，明確主張金蓋山道壇為萬壇之中心。

三、《玉清贊化九天演政心印寶懺》研究

(a) 《寶懺》成立年代的探討：以封號、真人沈、諸真姓氏沒年為根據

《寶懺》提起呂祖封號中有「燮元贊運興行妙道天尊」(15b)，和嘉慶九年賜號一致，所以在這年以後成立的可能性很大。《寶懺》註辭中也提到這個賜號：

蓋今之九天演政，實以贊化玉清，輔聖天子，燮元贊運，福天下，壽蒼生，年豐物阜，海宴河清，既泰平而履順，復豫大而豐亨，使光天之下，至於海隅日出，罔不率由于大道。(91b)

上述引文不僅用「贊化玉清」，還用「燮元贊運」，形容天下泰平的情勢。文中所提到的聖天子，在此沒寫具體的稱呼，按照賜封時間，可

能指的是嘉慶皇帝，但聖天子也可解釋為廣義的皇帝之意思。這或許只反映了創經前呂祖的聖蹟之一，因此，筆者還不敢以此來決定成立年代。

下面探討《寶懺》中有關沈一炳的問題。《寶懺》表示，註辭是由真空無礙大真人沈一炳撰寫的(1a)。在《金蓋心燈》中可以看到他的傳記(4.31a-44b)。他是金蓋山龍門正宗第十一代傳人，對同宗同代的閔一得來說，既是師兄，又是最重要的老師。《寶懺》所提的另外一位人物是嗣龍門宗支第九代陶太定(?-1692)。尾註是由他來撰寫的(135b)，很短，說明了誦念呂祖妙號時如何休停的技術性問題。陶太定的傳記收錄在《金蓋心燈》中(3.7a-11a)，但其中所提的陶氏著作中看不到有關《寶懺》尾註方面的記載。

《寶懺》中存在嘉慶九年的呂祖封號，與沈氏和陶氏的去世年代之間有差距。就此問題，筆者認為應當考慮當時道壇的宗教性操作。師輩的人逝世後，道壇通過一定的儀式手段，將他們的地位提高為真人，然後在寫經書時，祈請他們降下，以扶乩方式創造經文。³⁹金蓋山道壇認為沈一炳的靈魂具有很靈的神祕力量，能撰寫經書。收錄於《金蓋心燈》卷四周陽木〈子沈子太虛主人傳〉記載了其降經活動：

又聞，子(沈一炳)即於丙午十月(即其逝世的那一年，乾隆五十一年[1786])，(沈一炳的)神降蜀之雲停淨所，偕梓潼君，降經三卷，名曰《至真經》。明年正月，蜀都人士，傳送至蘇長洲彭氏、⁴⁰吳興閔氏，先後刊刻，以傳於世。稽此數則，子之道德神通不已，證夫金仙身分歟。⁴¹

《至真經》已失傳，但《金蓋心燈》卷六〈胡剛剛仙子傳〉的夾註中可看到部分內容：

³⁹ 《寶懺》經文中也可看到用直接的語言來領受神明教訓的內容，其中皈依演政師的註辭說：「稽首恭敬於明神之前，伏望明神感格來臨，赫然告我以語言，我當拳拳服膺。」(59b)將神明之言寫下來編經書，可算是扶乩降經活動。

⁴⁰ 關於彭氏的宗教活動，參看Daniel Burton-Rose, "The Jade Bureau of Lord Thearch Wenchang: Peng Dingqiu's This-Worldly Spirit Altar and His Posthumous Career as a Celestial Official, 1674-1906," 《清代道教研究國際學術研討會：呂祖信仰、乩壇與宗教革新》會議論文集，頁213-279。

⁴¹ 《藏外道書》，第31冊，頁253。

按《至真經》稱曰，太虛玉女，剛剛胡真人，蓋已受仙職也。⁴²

引文表示，沈一炳有能力通過扶乩，降下有關神仙和天界的經書，而且他降下的經書在江南流佈得很廣。因此，註辭由沈一炳以扶乩方式撰寫的可能性很大，⁴³ 對《寶懺》成立年代的推斷也無必要考慮其逝世之年。

推測成立年代時，《寶懺》所見中宮（靈開無上宮）諸真姓氏名單（35a-b）提供了非常重要的年代信息（以下名單中的編號為筆者所加）：

1. 祖師中宮元鎮體元承化陶大真君
2. 祖師中宮理治扶元助教黃大真君
3. 祖師中宮協鎮三洞傳經陶大真人
4. 祖師中宮協理三戒秉教周大真人
5. 宗師中宮贊善內簾考功高大真人
6. 宗師中宮贊善外簾考功韓大真人
7. 宗師中宮執法內簾紀過徐大真人
8. 宗師中宮執法外簾紀過朱大真人
9. 宗師中宮接引各治都真陳大真人
10. 宗師中宮接引各治都仙王大真人
11. 宗師中宮接引各治都神潘大真人
12. 宗師中宮接引各治都士李大真人
13. 宗師中宮接引各院左宮張太真
14. 宗師中宮接引各院右宮胡太真

名單中的大真君、大真人、太真都是金蓋山龍門正宗中有貢獻成就的人，⁴⁴ 逝世後被承認，而得到大真君等天界中的稱謂。⁴⁵ 比如，名單

⁴² 同上註，頁293。

⁴³ 筆者認為，金蓋山閔一得呂祖道壇的真人沈一炳作為很重要的降經媒介，其角色可與北京蔣予蒲覺源壇的柳守元相比。

⁴⁴ 關於金蓋山龍門正宗的師承情況，參看吳亞魁：《江南全真道教》（香港：中華書局，2006），頁280-300。

⁴⁵ 金蓋山道壇有這樣的構想，認為有成就的人羽化後，將昇入與金蓋山相應的天上中宮內，得到適當的地位，一方面，其靈魂得到保護，另一方面，他們將輔助呂祖的教化活動。可參看《寶懺》：「天鑒視于下土，有命脩既成之人，皆將序其天德，而登于天爵。……蓋使我脩我行，而既有成功，則亦得安處中宮，而或調處于治院曹靖，然必待上帝監臨于汝，錫以大命，則或來視汝之行，而收汝于中

中的首兩位大真君是第八代陶靖菴(1612–1673)和第八代黃赤陽(1595–1673)，而第3–5號的大真人分別是第八代陶石庵(?–1692)、第九代周明陽(1628–1711)和第十代高東籬(1616–1768)。一個有趣的區別是，首四位稱號的頭兩字是「祖師」，但第五位高氏稱號的頭兩字是「宗師」。究其原因，可能是以閔一得本人跟該師有沒有直接師承關係來區別。如果可以這樣理解，那麼這名單的創造人就是閔一得。閔氏自己的姓字在名單中沒有出現，因為在他編寫這個名單的時候，他仍在世，還沒有成為大真人。⁴⁶ 撰寫《寶懺》註辭的沈一炳也沒有出現在名單中，其原因可能是沈一炳除了已昇為真空無礙大真人以外，又成為萬天司鐸太虛帝君，其地位格外高，已不再適合出現於大真人名單中。⁴⁷

名單中第6–12號的大真人分別姓：韓、徐、朱、陳、王、潘、李，他們可能是誰？將這些姓氏與《金蓋心燈》〈龍門正宗流傳支派圖〉(4a–b)及同書傳記部份(5.13a–33b)⁴⁸對照後，可知大真人姓氏與《金蓋心燈》所收第十二代傳人的姓氏，如李、陳、徐、王、朱、徐、江、陳、潘等重複得很多。除韓姓沒出現以外，大真人的七種姓氏中，重複了六種，即李、陳、徐、朱、王、潘，雙方都一致。⁴⁹ 如果這樣的重複不是偶然，那麼可推測，這些大真人都是由閔一得的弟子，第十二代傳人中選出來的。而且，他們逝世的時間比閔氏早，由

宮，因民之材，而調處之，或治或院，或曹或靖。自有都巡護天君，永相蔭護，保汝無魔，亦即所以福汝於無窮也。」(111a–b)

⁴⁶ 閔一得羽化後的昇真問題，仍然待考。《寶懺》中表現出來的諸真靈大量的各種姓氏(只知姓氏不知名)，是否反映了某一個時期現實中存在的金蓋山信徒姓氏，或是虛構出來的姓氏，這些真人化的制度延續到何時等問題的考證，還要待今後發掘道壇內部相關史料。閔一得以後的金蓋山的發展情況，參看王宗昱：《吳興全真道教史料》，收入於 *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, eds. Poul Andersen and Florian C. Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005), 215–232；高萬桑(Vincent Goossaert)撰，吳亞魁譯：〈金蓋山網絡—近現代江南的全真居士組織〉，收入趙衛東主編：《全真道研究》第一輯(濟南：齊魯書社，2011)，頁319–339。

⁴⁷ 參看《集經》，42b；《寶懺》，4a。

⁴⁸ 《藏外道書》，第31冊，頁167、263–273。

⁴⁹ 另外可以與嚴合怡：《道統源流》(上海：民報社，1929)，頁14–15對照。承蒙王宗昱教授提供影印本，在此表示感謝。

閔氏將他們的地位昇高為大真人。⁵⁰ 每一位傳人之真人化的具體時間雖然不清楚，可是據《金蓋心燈》傳記部份可知他們逝世的時間：李碧雲，1806年；陳春谷，1805年；徐根雲，1802年；王護雲，1809年；朱巽峯，1816年；徐芝田，逝世年不明；陳歸雲，1819年；王白石，1822年；潘六陽，1823年。最後一位潘氏是閔氏很疼愛的一位弟子，《金蓋心燈》卷五〈潘六陽嗣生傳補〉描寫如下：

六陽，生於乾隆丙申(1776)七月廿九日，示化於道光癸未(1823)七月朔日。於余(閔一得)門下，年最少，而入道最早。遷善如轉圓，飄然出，脫然逝。六陽非再來，曷克若此。⁵¹

筆者以為名單中的「宗師中宮接引各治都神潘大真人」指的就是金蓋山龍門正宗第十二代潘六陽，據《金蓋心燈》的傳記來看，其逝世時間在諸弟子當中最晚。潘氏逝世的那一年很重要，若以此時間作為潘氏逝世後過不久真人化的時間，可推定閔氏創造此名單之最晚時間，就是在1823年七月後不久。筆者認為這個年代也是《寶懺》成立的年代，與《集經》成立年代之間並無矛盾。只有《寶懺》參照或引用《集經》，反而沒有《集經》參照或引用《寶懺》的情況。⁵²《集經》先成立後，為了準備一本懺悔儀式用的文獻，閔氏完全按照《集經》的教說，編撰了《寶懺》。

(b)《寶懺》內容的特徵之一：序文、儀節結構和禮懺對象懺序由關聖帝君撰寫，與《集經》由文昌帝君撰寫的經序可說正相對

⁵⁰ 人還在世時就被真人化，或許也是可能的，但筆者在此採取一個可能性更大的假設。

⁵¹ 《藏外道書》，第31冊，頁273。

⁵² 《寶懺》參照或引用《集經》的情況如下：《寶懺》，12a-13a與《集經》，44a、61b一致。《寶懺》，15a：「我今得持《心印經典》，庶幾可以脩證我身。」《寶懺》，15b：「敬按《集經》，具諸妙號。」《寶懺》，21a-b：「昊天，玉皇上帝也，成命，《集經》之中卷，是也。」《寶懺》，21b-22a：「文王之典，即謂此《心印集經》，可也。」《寶懺》，61a-95a所列之組織名稱，與《集經》，37b-38a一致。《寶懺》，102a：「一如《集經》下卷所載。」《集經》，64b則有相應內容。《寶懺》，107b 1.3-6，引《集經》，25a 1.4-7；《寶懺》，108a 1.4-5，引《集經》，25a 1.9-10；《寶懺》，128a 1.9，引《集經》，31b 1.9-10。此外，《寶懺》中間接反映《集經》內容的部份更多。

應。懺序(1a-b)所記載的內容很重要，其中稱：

人能以心印道，居敬存誠，則無處非天矣。況此懺也，擷中和之真氣，發天地之性光，借詩教以淘情，託詠懷而洗義，能使六根清淨，五炁周流，不識不知，順帝之則，是陶鈞斯民于太和元氣中者。

引文強調，用心印之道，保持敬與誠，就能達成與登上天界一樣的境界。特別以《詩經》之教化功能來陶冶人的情義。其實《寶懺》的懺辭部份幾乎都是取自《詩經》中不同來源的歌辭，並將它們自由地組合起來。若沒有註辭的解釋，很難讀懂其真正意義，而且註辭的說明是按照《集經》的教說來解釋的。兼修儒道的在俗信徒，具有一定水平的儒教理解水平，這種方式也會發揮其獨特的功能。真空無礙大真人沈一炳講述了他自己做註辭的目的(1a-b)：懺辭是天上所承認的訓辭，原則上不可加以解釋，但為了水平有限的後世之人的方便而作了註辭。他也不敢多說，只要使信徒的懺悔祈禱之真情充分地延伸，直接按照懺辭文義而解釋。

據《寶懺》，禮懺開始之前，要做啟懺儀式(1b-2a)，包括：開懺讚、對九天心印會上大慈尊做三稱三拜、凝神、伏俯運用心印訣、啟懺真言、敷奏情詞、存想諸聖真降壇、三稱大慈尊等儀節。所有的懺禱完成後，以皈依三寶、回向、圓懺讚、對大慈尊做三稱三拜而結束(133a-134b)。

《寶懺》的主體部份是對三十八種聖真，逐一按照一定的方式來做禮懺(2b-133a)。照《寶懺》的儀文(2b-5a)，可知其儀節安排大概如下。由「下土小兆某等伏聞」開始，誦念三言句或四言句交錯的短文；然後從「一心敬禮」開始，按照聖真種類名單，稱念聖號，逐一禮拜；再由「信禮已周，仰對慈尊，恭申懺禱，某等伏思」開始，誦念懺辭。此後記載的註辭，可能不必誦念。註辭分為兩部份，前部份對懺辭詞彙逐一解釋，後部份則是對懺辭的散文式翻譯。最後，從「懺禱已陳，恭申諷詠」開始，詠念七言句，回向，三稱大慈尊後結束禮懺儀式。對三十八種聖真的禮懺儀式，全部按照這一順序完成，從頭到尾，整個儀式的行動份量很龐大。

諷詠句中所提及的禮懺對象共有38種，聖真名單及其儀文所在頁數如下：1. 無上道(2a-5b)、2. 摩利支(5b-8b)、3. 皇理禁

(8b-11b)、4. 諸聖師(11b-13b)、5. 無上師(14a-15b)、6. 歷運師(15b-22b)、7. 玄應師(23a-25b)、8. 宏教君(25b-27b)、9. 大法師(27b-30a)、10. 大藏王(30a-32b)、11. 傳道師(32b-34b)、12. 無上宮(34b-37b)、13. 二府君(38a-40b)、14. 二院尊(40b-43a)、15. 勘案司(43a-47a)、16. 提按司(47a-49b)、17. 郭府君(50a-51b)、18. 鑒察使(51b-57b)、19. 演政師(57b-60a)、20. 大宗師(61a-64a)、21. 四座師(64a-71a)、22. 諸院姥(72a-75a)、23. 院太真(75a-79a)、24. 諫議君(80a-83a)、25. 演政曹(83a-92a)、26. 大洞儒(93a-95b)、27. 靖府君(95b-99b)、28. 諸帥將(100a-102a)、29. 一炁君(102b-105b)、30. 炁序君(105b-108b)、31. 巡護神(108b-109b)、32. 翊駕神四都護(110a-111b)、33. 翊駕神二筵八部眾(112a-114a)、34. 五音十直靈官眾(114a-116a)、35. 直護神(116a-126b)、36. 北上宮靈開得道諸先輩(127a-129b)、37. 三界神(129b-131b)、38. 靈壇神(131b-133a)。

若將上引的禮懺對象再次歸類，可分為五大類：第一，道教神、四府神(1-3)；第二，以呂祖為代表的諸祖師(4-12)；第三，輔助呂祖分掌各職的神(13-35)；第四，金蓋山先輩真靈(36)；第五，三界神、地方神、守壇神(37-38)。他們的含義各有不同。高位神中，神母元君和太虛天帝(沈一炳)的地位特別高。祖師們中，呂祖當然非常重要，而且呂祖以不同的稱呼重複出現。輔助呂祖的諸真靈、諸神將等，各司其職，分工很細緻完整，所以數量龐大。⁵³對在地道壇的信徒來說，特別切實的是第12與36類，因為他/她們是直接從對金蓋山道壇作出貢獻的人中選出的。其中，第12類的名單中出現了閔一得自己認為最重要的諸老師與諸弟子。⁵⁴

(c) 《寶懺》內容的特徵之二：懺辭與註辭的探討

下面探討《寶懺》中具有代表性的懺辭與註辭的內容。第一，玄應師的

⁵³ 數量龐大的原因之一，可能與閔一得的構想有關，他將金蓋山看作九州各壇的總壇，作為中心道壇，自然會設置更多的管理組織。

⁵⁴ 其中包括了上文所提到的從「祖師中宮元鎮體元承化陶大真君」到「宗師中宮接引各院右宮胡太真」等，共14位真人在內。

懺辭用了《詩經》：「子孫繩繩，昭哉嗣服」(24a)，前半句出自《詩經·大雅·抑》，⁵⁵ 後半句出自《詩經·大雅·下武》。⁵⁶ 註辭說明其含意，穿儒仙之衣、受心印的信徒應該受戒，繼承全真教：「子孫，謂八派嗣教，真種子也。繩繩，戒慎也。昭，明也。服，事也。……各收種子，以為子孫，列三大戒，⁵⁷ 以戒慎身心，故能明其明德，嗣全真之教，服儒仙之服，心心相印，聖聖相傳，昭著來嗣，興行妙道。」(24a-25a) 懺辭中引用的《詩經》本來都是與周王有關的內容，但按照註辭的逐語解釋和散文翻譯，可知懺辭所說的意義是指在金蓋山道壇的信徒們都是嗣教的種子，他們繼承的是全真教的總合性傳統，遵守全真教三大戒來戒慎自己，他們也是儒道合一的儒仙。閔一得的標準是正式受三大戒的人才能成為龍門正宗成員。

第二，無上宮諸真的懺辭與其註辭表示，中宮的諸真從金蓋山信徒中審選人才，按照其善功大小，向玉皇保證推薦可以賦予爵位的人。掌管教化、評價信徒的功過，是金蓋山祖師、宗師的重要職責之一。懺辭曰：「保有厥士，式序在位。」(36b)「保有厥士」出自《詩經·周頌·桓》，⁵⁸ 「式序在位」出自《詩經·周頌·時邁》。⁵⁹ 這連續兩句所付的註辭說：「厥士，如造士、吉士、選士之類是也。位，謂人爵，謂天爵也。……由是，鞭心精進，中宮諸真，自保我，以入士列，可以憑士就序，而居於位，天爵人爵，如願而登也。」(36b-37a, 37b) 這裏懺辭引的《詩經》原來指的是，周武王打敗商朝後，開始治理安排政治秩序的意思。但註辭的說明表示，金蓋山的祖師們在中宮協助玉皇和呂祖，發揮選仙選真的功能。註辭還提起一個想法，就是善功的

⁵⁵ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》(北京：中華書局，1991)，頁860。〈抑〉是一首周朝臣子勸告周王改正錯誤，戒慎的歌。子孫，指的是周王作為人的子孫。繩繩，是戒慎的意思。

⁵⁶ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁793。〈下武〉是一首讚美周武王繼承先王德業的歌。昭，指的是有光明。嗣服，指的是後進的人，就是武王。

⁵⁷ 參看莫尼卡：〈清代全真三壇大戒儀式的創立〉，收入趙衛東主編：《全真道研究》第二輯(濟南：齊魯書社，2011)，頁204-220。

⁵⁸ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁992。〈桓〉是一首讚美周武王功德的歌，句中的「士」字原來作「土」字，保有國土的意思。

⁵⁹ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁948。〈時邁〉是一首武王打敗商朝後，巡迴諸國，祭祀山川的歌。式，是發語辭。序，是使事情具有順序。在位，指的是在位的諸侯。

人，除了天爵外，人爵也會得到。可以看出，《寶懺》不排除鼓勵信徒們獲得現世人間爵位的想法。

第三，每靖中被選任的大真官的懺辭與其註辭表示，金蓋山道壇尊重過去文士擔任人臣，輔助皇帝的傳統。懺辭中有「命此文王，陟降厥士」(98a)。「命此文王」出自《詩經·大雅·大明》，⁶⁰「陟降厥士」出自《詩經·周頌·敬之》。⁶¹對此的註辭說：「陟，自上而下也。……昔有命降自天帝，命我祖師降諸學士。」(98b)此文說明，玉皇敕命呂祖降下高德文士，由他們來率領各靖左右二府，主掌教習。在此發命的不是所謂的天，是玉皇；而受命的不是文王，是呂祖。陟降，原指上帝在天地間昇降，監察人界的動作，這裏則指過去的文士降下來，作為宗師大真人，監管金蓋山信徒們的在世行為。這要求信徒們經常反省自己。

懺辭又曰：「大夫君子，各敬爾身，或肅或艾，莫非王臣。」(98b)「大夫君子」出自《詩經·鄘風·載馳》⁶²和《詩經·大雅·雲漢》，⁶³「各敬爾身」出自《詩經·小雅·雨無正》，⁶⁴「或肅或艾」出自《詩經·小雅·小旻》，⁶⁵「莫非王臣」出自《詩經·小雅·北山》。⁶⁶所付的註辭說：「大夫君子，謂世之隸仕籍者。肅，能敬天道而嚴整也。艾，與乂同，能順天心而條理也。王臣，謂天子之臣也。……故世之隸仕籍者，各宜敬慎爾身，脩爾文德，或能敬承天道，而嚴整風

⁶⁰ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁756。〈大明〉是一首周朝建立國家的歷史歌。上天將明命發給文王，讓他在首都與太姒結婚，其子武王出生。

⁶¹ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁976。〈敬之〉是一首周成王戒慎自己的歌。士，指的是事情。帝在天帝間昇降，監視人所做的事情。

⁶² 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁154。〈載馳〉是一首許穆夫人主張救助衛國的歌。大夫君子，是夫人說出主意的對象。

⁶³ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁888。〈雲漢〉是一首周宣王祈雨的歌。當災難時，大夫君子為了救濟百姓之苦，盡其誠意，沒有私心。

⁶⁴ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁585。〈雨無正〉是一首一位大夫批評幽王和群臣誤國的歌。很多君子表面上戒慎，但心裏好像還不怕災禍的來臨，不畏老天的懲罰。

⁶⁵ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁592。〈小旻〉是一首責問周王不採用善策的歌。人民數量不多，但是有的人能恭敬周王，有的人能治理事情。

⁶⁶ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁643。〈北山〉是一首一位大夫跟幽王告不平的歌。大夫中沒有一個不是周王臣子的人，但是每個大夫所分擔的役務很不平均。

化，或能順承天心，而條理民情，則莫不為聖天子之臣。」(98b-99a) 註辭說明，在世做官的人，反省自己，修好文德，按照天道與天心，教導民眾，都可以成為現世皇帝的好臣子。這樣的勸告內容，對儒道兼修的在俗信徒們來說，應該很有說服力。

第四，金蓋山諸前輩真靈的懺辭與其註辭要求信徒們繼承發展金蓋山的宗風。懺辭曰：「以先祖受命，于時處處，梧桐生矣，于彼朝陽，鳳凰鳴矣，于彼高岡，世德作求。」(128a)「以先祖受命」出自《詩經·大雅·韓奕》，⁶⁷「于時處處」出自《詩經·大雅·公劉》，⁶⁸「梧桐生矣，于彼朝陽，鳳凰鳴矣，于彼高岡」出自《詩經·大雅·阿卷》，⁶⁹「世德作求」出自《詩經·大雅·下武》。⁷⁰ 對這連續七句所付的註辭說：「先祖，元應祖師(呂祖)也。于時處，謂祖師于後唐(923-926)時，居於金蓋山，有桐鳳鳴之名。《經》云『攝身靈開，招真集鳳』是也。⁷¹ 世德作求，言北上金蓋，世有真人，脩其明德，可以媲美祖師也。……蓋我祖師，受命于帝，攝身靈開，招真集鳳。當時，梧桐百尺，生于朝陽，么鳳成羣，鳴于高岡，皆為開山啟教，宣化人天。嗣是世有真人，丕承其德，以成聖賢仙佛，是皆可以上配祖師。」(128a-b) 懺辭援用不同來源的周朝歌首句子，但註辭直接用《集經》解釋懺辭的意義，呂祖受玉皇的救命，在後唐時，來到金蓋山，其後金蓋山出現了很多可與呂祖相比的真人先輩。⁷² 懺辭還有「曷惠其寧，夙夜基命宥密，肇禋迄用有成」之句(128a)。「曷惠其寧」出自《詩經·大雅·雲漢》，⁷³「夙夜基命宥密」出自《詩經·周頌·昊天有成

⁶⁷ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁908。〈韓奕〉是一首關於韓侯的歌。韓國的祖先受過周王冊命，成為諸侯。

⁶⁸ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁822-826。〈公劉〉是一首關於周人歷史的歌。周人祖先公劉率眾人遷移到豳，自此開始居住在豳。

⁶⁹ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁831-836。〈卷阿〉是一首歌頌周王的歌。周王與群臣出遊到卷阿去，周王在此禮賢求士。參看本論文前註19。

⁷⁰ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁791。〈下武〉是一首讚美周武王繼承先王之德業的歌。作求，匹配的意思。

⁷¹ 參看《集經》，31b，呂祖說明自己劫劫降生的來歷。

⁷² 所謂的先輩，可能指的是在閔一得〈蹟略〉中提到的在本山歷史上有貢獻的人們。

⁷³ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁888。〈雲漢〉是一首周宣王祈雨的歌。曷，何時。惠，語助詞，到何時得安寧之意。

命》，⁷⁴「肇禋迄用有成」出自《詩經·周頌·維清》。⁷⁵對這連續三句所付的註辭說：「惠，慰也。寧，安也。……將何以慰先輩之靈耶！今當矢心，夙夜積德累功，以承藉天命，宏深靜密，自始迄終，不殄禋祀，以成其德，庶幾宗風不墜，嗣守徽音于無窮焉。」(128b-129a)註辭強調，若要安慰本山先靈，正是要信徒們決心發誓，積累功德，維持宗風，使金蓋山道壇香火永遠盛旺。

上引之《寶懺》註辭，逐一解釋不同來源的《詩經》句子，相當特別，對於了解閔一得負責發展金蓋山呂祖道壇的情況，很有幫助。其部份內容很清楚地表明如下重要特徵，即重視繼承全真教，鼓勵信徒們無論在俗在官，都要反省修德，胸懷對本山先輩的尊敬，永遠繼承發展本山宗風。

(d) 小結

懺辭由《詩經》中不同來源的歌首句子組合而成，意在借用詩教興起情義的感化力量，讓作懺儀的信徒們體會維持發展本山宗風的重要性。其實懺辭本身已遠脫離了《詩經》原來的文脈，因為懺辭被認為是九天所承認的神聖語言，其意義必須按照金蓋山道壇特有的理論和神明體系來解釋。道壇信徒們應該首先學習好《集經》後，再看《寶懺》的懺辭和註辭，才能了解懺辭的意義。筆者推測，閔一得或協助他的人，在創作《寶懺》的時候，先確立了《集經》的核心內容，之後，尋找《詩經》中可用的不同文脈的句子，重組成懺辭，註辭的創作則保持以《集經》理論為根據的說明方式。《寶懺》和《集經》是一體的，是分不開的。儒道兼修的人所熟悉的《詩經》句子，被用來創造呂祖信仰的懺儀儀本的懺辭。如此多用儒家古典的儀本，在同樣類型之書中，當屬罕見。可以說，《寶懺》是清朝儒道合一現象頂峰的一個表現。

⁷⁴ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁943-944。〈昊天有成命〉是一首周王祭祀成王的歌。夙，朝。基，謀。命，政令。宥，寬大。密，安寧。成王朝夜謀政令，施行寬大的政治，安寧國家。

⁷⁵ 參程俊英、蔣見元：《詩經注析》，頁938。〈維清〉是一首祭祀文王的歌。文王打仗出兵時，開始用禋祀的方式祭天，到了武王的時候，征伐紂王，至今成功的意思。

四、結論

在此不贅述總括各章節內容，而是試將《集經》與《寶懺》放在清朝嘉慶道光時期的呂祖道壇史的較廣闊的背景中，考察其地位與特徵。例如，若將閔一得及其所代表的金蓋山呂祖道壇所創造的這兩種經典，與蔣予蒲的北京覺源壇所擁有的呂祖經典及道壇懺儀儀本比較，會得到怎樣的結論？

金蓋山的《集經》敘述了呂祖的經歷，大致上可說是呂祖的本行經。作為全經的主角，呂祖歷劫分別得神母、天尊和玉帝之旨，展開其教化救濟活動，這就是經典的主題。《集經》明顯採用了《高上玉皇本行集經》的框架，再添加帶有清朝呂祖道壇特色的改變，如除了傳授原有的〈五方三元符命〉外，還傳授《玉章經》、〈神霄五雷法〉、《玉皇心印妙經》和〈脩真辨惑論〉等。這些本來是《高上玉皇本行集經》中沒有的，但都屬於清朝道壇廣泛重視的儀式或內丹方面的重要真文要訣。呂祖本行的部份，以五百劫、三百劫和九百年等時間來劃分呂祖的活動。《集經》中所說的呂祖來到人間過九百年的說法，與呂祖初次來山的當地歷史觀一致，這一點也是創造《集經》時的用意之處。為了體現儒道兼修的特徵，《寶懺》的懺辭用《詩經》句子重組而成。《集經》與《寶懺》都主張，道壇在俗信徒們，若得了心印，遵守呂祖的規範，努力修道，會被選為真人，在中宮獲得職位，可參與輔助呂祖的教化活動。筆者認為，這種想法與道壇復興的主持人閔一得充分考慮如何保持發展組織凝聚力有密切關連。金蓋山創造自己的呂祖本行經與懺儀儀文時，下了很多工夫，讓人印象很深刻。清朝太平天國戰爭前，地方道壇所創造之呂祖經典與懺儀儀本當中，《集經》與《寶懺》可能是成立時間最晚，具有鮮明個性特徵的作品。

至於覺源壇，在以呂祖救劫為主題的重要經典方面，看來大體上只靠對舊有的《十六品經》及《參同經》加以必要的改訂，⁷⁶ 而後將之

⁷⁶ 若將《重刊道藏輯要》所收《十六品經》和《同參經》，與乾隆九年(1744)劉體恕《呂祖全書》所收《前八品經》、《五品經》、《清微三品經》和《參同經》對比，可以了解覺源壇所加的改訂。覺源壇沒有加以很多的改訂，但還是有一些有意思的變化，例如覺源壇《八品經》(13b-14b)以《無上玉皇心印妙經》等經文來改換舊文。參看《重刊道藏輯要》，第12冊，頁5302；劉體恕等：《呂祖全書》(臺北：廣文書局，1980)所收《前八品經》，9.19b-21a。

收入在《道藏輯要》中，沒有像金蓋山那樣，重新創造出具有其壇特徵的、有規模的新呂祖本行經。覺源壇所編的懺儀儀文《懺法大觀》⁷⁷雖然卷帙龐大，但是究其形式，很類似傳統的道教懺儀儀本，沒有《寶懺》那樣特別的個性。覺源壇所擅長的是編輯，尤其是其包容性很強，能編出《全書正宗》⁷⁸及《道藏輯要》。

金蓋山也有做編輯工作，比如編出了《古書隱樓藏書》(或《道藏續編》)，但其書目與內容顯示出排他性，基本上不收入別的道壇所編之書，或未經本壇改編的書。⁷⁹與此相反，覺源壇發揮其包容性，將金蓋山所創造的《集經》與《寶懺》，不加改變地收入在《道藏輯要》最後版本中刊行。由此，我們可以看出嘉慶道光年間的各個道壇的不同風格與貢獻。

⁷⁷ 《重刊道藏輯要》，第21冊，頁9219-9499。

⁷⁸ 參看黎志添：〈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42期(2013)，頁183-230。

⁷⁹ Vincent Goossaert, "Spirit-Writing, Canonization, and the Rise of Divine Saviors: Wenchang, Lüzu, and Guandi, 1700-1858," 《「清代道教研究國際學術研討會：呂祖信仰、乩壇與宗教革新」會議論文集》，頁195。論文指出，閔一得自己所編的叢書概不收入他入山活動之前的金蓋山道壇所編之書，明顯有其排他性特徵。

A Preliminary Study on Two New Scriptures Invented at Daoist Altar of Mt. Jingai during Daoguang Period of Qing Dynasty: Centering on the *Yuqing zanhua jiutian yanzheng xinyin jijing*, and the *Yuqing zanhua jiutian yanzheng xinyin baochan*

Maruyama Hiroshi

Abstract

Two new scriptures, *Yuqing zanhua jiutian yanzheng xinyin jijing* 玉清贊化九天演政心印集經, and the *Yuqing zanhua jiutian yanzheng xinyin baochan* 玉清贊化九天演政心印寶懺, were invented at Lüzu 呂祖 altar of Mt. Jingai 金蓋山 during Daoguang period of Qing dynasty. These two scriptures, first one a main Lüzu scripture telling the history of Lüzu, and second one a scripture for repentance rite, have not yet been given enough attention by scholars. Relying on investigations of important features expressed in the two scriptures such as enfeoffed names of Lüzu, deification of the master Shen Yibing 沈一炳, the narrative method of telling Lüzu's history of universal salvation, surnames of Min Yide's 閔一得 disciples etc., this article tries to verify the concrete date of invention of the two scriptures and the responsible person of the invention. The author sheds some light on the specific features of the scriptures, for example, the intimate relationship between the two scripture's contents and the clear intention of Min Yide's effort to restore Lüzu altar on the basis of his historical understanding of local tradition of Lüzu cult. This article makes clear the existence of strong combination of both Confucian and Daoist cultivation resources in the two scriptures. At last, in order to reconstruct the significance of the two scriptures, the article compares Min Yide's characteristic activities and other contemporary altar's activities in Daoist history of Qing dynasty.

Keywords: Lüzu altar at Mt. Jingai, Min Yide, Lüzu scripture, Scripture for repentance rite, practice of combining both Confucian and Daoist cultivation methods