

公開的秘傳知識：兩岸道教雜誌所載 《崆峒問答》初探^{*}

葉聰霽

摘要

《崆峒問答》長期以來被視為五十四代天師張繼宗 (1666–1715) 的著作，被用以展現張天師的權威與道教的基礎教義傳承。本文以《道學雜誌》與《上海道教》所公開的兩個版本為研究對象，進行校勘與考證，揭示其編撰機制與知識來源。《崆峒問答》由秘傳抄本轉化為面向公眾的雜誌載體，亦展現了道教知識的當代轉變過程。本文指出《崆峒問答》援引《龍虎山志》、《漢天師世家》等內容，加以道法與科儀，顯示其屬於一種結合公開與秘傳知識的教義建構形式；來源底本的形成年代在雍正 (1723–1735) 至乾隆 (1736–1795) 年間，其作者並非張繼宗，更可能是龍虎山法官傳至地方道壇師徒群體，由摘抄刊本文獻與傳承知識而成。問答呈現以張天師為核心的道法追崇，內容涵蓋天師世系、龍虎山地景與道教法術等不同層面，而版本之間反映了清代及之後的變化。

關鍵字：崆峒問答、張繼宗、龍虎山、秘傳知識、道教雜誌

葉聰霽，政治大學宗教研究所博士候選人。

^{*} 本文寫作期間承蒙輔仁聖博敏神學院劉怡君講師不吝給予建議、討論；於第十屆2025政大宗教研究生論壇發表時，受到費昭 (Tyler Feezell) 博士、蔣馥蓁博士的評論賜教；投稿本刊，亦得兩位審查人提出寶貴修訂意見。特此一併誌謝！

一、前言

道教知識的學習，往往被視為具有秘傳性，尤其師徒間的口訣與抄寫傳統，是歷代官方編修《道藏》之外，道教知識在民間延續不斷的重要方式。¹除了師徒間的口傳心授，付諸文字的抄寫本亦不輕易示人，由此形成一套道士群體內的秘傳知識 (secret knowledge) 抄本。道教學界的研究與討論關注道壇道士傳抄的《道藏祕要》、《道教源流》，視其具備「雜記」、「道教綜合百科類書」的性質，經由不同抄本的比對，可以確認經元明時期層累建構，是秘傳儀式知識結合公開印行的道經、仙傳。²高萬桑 (Vincent Goossaert) 又進一步以歷史上承載「道教源流」為主旨的文本，區分出不同的類型，認為它們對應著不同的讀者群和書寫策略，指出秘傳手抄本和公開印刷道書之間存在交流。³倘若類似的文本宣稱是由歷代張天師所作，無疑更加深了知識的權威性，易使道壇道士和道教信眾接受。

《崆峒問答》被認為是五十四代天師張繼宗 (1666–1715，字善述，號碧城) 的著作，此書採行一問一答的方式，簡要回應道教相關的各類基本知識。問答之間或有關聯，或無關的飛來一筆；此種編排形式，顯示出秘傳知識傳遞的隨機特質。高萬桑引用網路論壇所見《崆峒問答》的328個問答，對天師權威的相關領域做初步簡介。他指出《崆峒問答》最早是以手抄本的形式流傳於上海地區，存在不同的版本，推測原係張繼宗於當地主持奏職授籙儀式 (ordination) 時所講內容，後來在道士中轉錄流傳；因內容側重張天師世系、龍虎山地理，

¹ 李豐楙：〈寫本道經：《道法海涵》叢書的編行與運用〉，《中國文哲研究通訊》，第29卷第4期 (2019)，頁6；謝世維：〈道教抄本文化：近代道壇抄本之特質及其復興〉，《東華漢學》，第31期 (2020)，頁179–180。

² 丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》(東京：汲古書院，2004)，頁493–552；謝聰輝：〈道壇秘傳知識體系研究：以南台灣《道教源流》傳承為例〉，收入 *Affiliation and Transmission in Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian C. Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), 277–292；謝聰輝：《追尋道法——從台灣到福建道壇調查與研究》(台北：新文豐出版公司，2018)，頁333–395。

³ Vincent Goossaert, “Daoist Primers and Identity, 1340–1900,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 83–1 (2023): 77–111.

且雜揉道法科儀、解釋道教教義等，類似於道壇道士所抄《道教源流》，故將《崆峒問答》視作是一種「教義問答」。⁴但高萬桑的研究未說明哪些手抄本目前可考，而他使用網路版本，讓人不禁懷疑一個由天師於儀式講述的文本，何以脫離道士群體流傳的秘傳性網絡，公諸於當代的網路世界？現實情形是網路上充斥著各式各樣《崆峒問答》的版本與影音解說，甚至是「農場文」(content farm)的大量轉載。另一方面，於2014年出版的《中國歷代張天師評傳》，同樣以網路所見的《崆峒問答》，讚揚張繼宗撰寫了具有「普適化」、「通俗化」特點的道書，以指引信眾。⁵該書以通俗讀物為定調，認為一般信眾可直接閱讀《崆峒問答》，忽略《崆峒問答》原先是道士群體的秘傳知識脈絡。

上述兩者固然有學術和非學術的立場區別，然當中有屬於秘傳抄本被公開的過程，尚需要釐清。其間的問題是：《崆峒問答》是否存在不同的版本差異？在何種脈絡下，它由原來秘傳知識的文本，轉變為可被大眾閱讀的公開資源？誠如高萬桑所指出，《崆峒問答》與《道教源流》有相似之處；若從《道教源流》為歷時層累的編纂，並僅見抄錄者而無明確署名作者的特徵，則《崆峒問答》可能亦有層累並且託名天師張繼宗以強化威信。本文將從《崆峒問答》現存公開版本出發，考察其中的道教知識資源，藉此探索知識編撰的流變以及編撰者的可能身分。

二、秘傳知識的公開：兩種版本

《崆峒問答》的披露，最早見於1959年台灣首份道教期刊《道學雜誌》，其次是1994年上海道教期刊《上海道教》，這兩個差距35年時空刊行的不同版本，各有彼時增、刪的情況。由於前者當初改以其他題名且未能持續刊行，不易為人所知；後者迄今仍透過網路媒體，不

⁴ Vincent Goossaert, *Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2021), 193.

⁵ 江峰著，張金濤主編，蓋建民執行主編：《中國歷代張天師評傳》，卷五（南昌：江西人民出版社，2014），頁48。

斷轉載傳播，進而產生問答數量、內容不一的版本。是以須要梳理兩份期刊的刊印及抄本原件的脈絡，進行考察並判定年代。

值得注意的是，在這兩種雜誌公開刊載之外，還有其他的抄本。這表明《崆峒問答》在秘傳知識網絡，具備某種程度的流傳。筆者曾於中國舊書市場見過和《道學雜誌》相同版本的殘本；又查中國藝術研究院藝術與文獻館收藏《崆峒問答》不分卷（索書號：戲529.651/0.371/43），其館藏資訊的出版時間為民國時期（1912–1949），經洽詢館方，表示現階段未對外開放館藏古籍查閱，有待將來再行研究。另陶金曾引用上海崇福道院法師所傳《道門問答》關於「大梵斗多釋家咒語」問答，註釋作「五十四代天師張繼宗著」，應也是《崆峒問答》抄本的一種。⁶而筆者自有收藏江蘇南通地區的清代《崆峒問答》抄本一冊（以下簡稱為南通版），內分上、下卷，封面落款寫有「道光丙申歲五月錄」、「耐夫藏本」，為道光十六年（1836）抄錄，計有329個問答（其中序次第163和第329為「問：宮中几/有派」屬重複），將一併進行參照討論。

（a）《道學雜誌》刊登的版本

《道學雜誌》於1958年12月創刊，發行人兼社長為趙家焯（1901–1982，湖南人，法號「存神」，具丹道傳承，與全真龍門派居士來往），⁷設有編輯委員會，以「道學雜誌社」名義作出版兼發行所，地址設在台北市覺修宮，創刊號由第六十三代天師張恩溥（1894–1969）題發刊詞，及有當時政要題詞，如時任行政院長陳誠（1898–1965）、監察院長于右任（1879–1964）等人。⁸張恩溥的發刊詞內容雖帶有時空背景下兩岸對抗的政治語言，但其旨在強調道教為民族宗教，實有必要擴大宣揚道教思想；⁹「道教通訊」欄目刊登的台灣省道教會啟事，也同樣呼籲《道學雜誌》為「宣揚教義」之刊物，獎勵會員能支持推銷。¹⁰

⁶ 陶金：〈蘇州、上海《誥斗科儀》中「啟師」節次初探〉，《中國道教》，第2期（2012），頁38、41。

⁷ 李麗涼：《式代天師：張恩溥與台灣道教》（台北：國史館，2012），頁104。

⁸ 見張恩溥：〈發刊詞〉，《道學雜誌》，創刊號（1958），頁2–7。

⁹ 同上註，頁2。

¹⁰ 見《道學雜誌》，創刊號，頁21。

這般疾呼須重視教義，可能反映戰後台灣社會對身為「道教徒」的認同意識不深，以及台灣道士流於職業化的情景。¹¹ 第二期的欄目有：「引論」宣揚道教義理、「慶成專刊」報導地方廟宇舉行醮典的新聞，並公告佈道演講紀要、「道教通訊」通知道教會的規章；即從此期「引論」登載由張恩溥署名的〈道教問答錄〉，依照編者按語，介紹問答是天師府的祖傳珍本，不輕易示人，徵得張恩溥同意，將陸續刊出，使讀者能明瞭正一派的底蘊，加深對道教的認識。¹² 然從該期〈道教問答錄〉的〈前言〉（誌言）來看，〈道教問答錄〉實是錄自《崆峒問答》一書：

吾家老天師建正一宗壇，福國佑民，符書印劍，授自異人，歷歷可數。乃傳久失實，故神其說，流入荒誕，此嗣教者之懼也。我五十四代大真人張繼宗祖師，著為《崆峒問答》，六十一代大真人張仁晟（原文作「最」字，筆者改訂）祖師重為校訂，以誌信焉。¹³

此段以五十四代張繼宗（1666–1715）的口吻，敘述張道陵（老天師）建立正一宗壇，於國家人民皆有護佑，「符書印劍」更是來歷不凡的物品，可隨著年代久遠，其傳說逐漸荒誕不經，這是繼任正一道執掌者所畏怕之事，故作《崆峒問答》，但又提到經過六十一代張仁晟（1841–1903）校訂，使得人稱矛盾，應有後世的改動。也由此可知張恩溥並非真正作者，¹⁴ 是提供藏本讓《道學雜誌》刊登。再如第二十八期，有覺新子史貽輝（1913–2000）〈圓明斗姥天尊聖紀〉一文，即稱「五十四代天師張繼宗真人所著《崆峒問答》」。¹⁵ 至於改易為〈道教問答錄〉的

¹¹ 依尉遲酣（Holms Welch）在1958年對張恩溥與趙家焯的訪談內容，趙家焯表示希望在台灣藉道教加強國族觀念，因日據時代的台灣道教受到迫害，教徒喪失信心，並曾公開指陳台灣道教正一派道士「理論粗糙」、「人品不齊」，流於職業化，不足以是道教表率；見尉遲酣（Holms Welch）著，趙熙琇譯：〈張天師與道教〉，《道學雜誌》，第五期（1961），頁11。又早先在1955年時，張恩溥接受報紙採訪也提到成立台灣省道教會的目的之一，是希望加強道士對教義的體會，見李麗涼：《弋代天師：張恩溥與台灣道教》，頁96–97。

¹² 編者：〈道教問答錄·編者按語〉，《道學雜誌》，第二期（1959），頁7。

¹³ 張恩溥：〈道教問答錄〉，《道學雜誌》，第二期，頁7。

¹⁴ 李麗涼將〈道教問答錄〉認作張恩溥的撰著；見李麗涼：《弋代天師：張恩溥與台灣道教》，頁107。

¹⁵ 覺新子：〈圓明斗姥天尊聖紀〉，《道學雜誌》，第二十八期（1978），頁25–27。

題名，早先創刊號已有署名高越天(1904–1992，時任道教會大居士，曾著《蒙古史綱》¹⁶)撰寫的〈道教問答錄〉，以「道教為中國固有宗教」的角度闡述道教史，¹⁷同樣採用問答方式。二者該是針對不同讀者群設想：高越天所加入的道教居士會，成員多是民意代表、學者、地方仕紳的社會賢達，多能以文闡道，¹⁸是訴諸知識分子；張恩溥身為正一教主，公開天師府藏本，象徵道法知識的權威，是面向教內道士群體。高越天與張恩溥兩種〈道教問答錄〉的同名，映射出處於道教會制度內的菁英份子，在「教外啟蒙」與「教內正統化」兩個方向上的同步發展。前者試圖以知識普及與文化論述方式獲取社會認同，後者則藉宗教文本的再編纂鞏固教內信仰體系，是對戰後台灣社會的雙重回應。

按照期別統計問答，第二期刊登34個，¹⁹第四期刊登16個，²⁰第七期刊登26個，²¹第十二期刊登221個，²²合計297個問答。第二期的問答裡，最後3個問答是關於張恩溥攜「天師印劍」來臺，可否公開展覽及價值如何等等，²³有意強調六十三代天師在臺的重要性；又第四期的編者按語說明乃是新增，不屬原文，²⁴據此能推得有294個問答源於《崆峒問答》(以下簡稱道學版)。將294個問答依序編次，出現第47和第118為「問：符有多少？」、第72和第129為「問：籙中有某帝某岳，何也？」，是屬重複，其他問答則存在闕漏、錯字，推測是抄本形式所造成；可惜的是該原件現今下落不明。²⁵

¹⁶ 參見高越天：《蒙古史綱》(台北：台灣中華書局，1972)。

¹⁷ 高越天：〈道教問答錄(上)〉，《道學雜誌》，創刊號，頁12–18。

¹⁸ 李麗涼：《弑代天師：張恩溥與台灣道教》，頁101–102。

¹⁹ 張恩溥：〈道教問答錄〉，《道學雜誌》，第二期，頁7–8。

²⁰ 張恩溥：〈道教問答錄〉，《道學雜誌》，第四期(1961)，頁11。

²¹ 張恩溥：〈道教問答錄〉，《道學雜誌》，第七期(1963)，頁7–8。

²² 張恩溥：〈道教問答錄〉，《道學雜誌》，第十二期(1967)，頁17–26。

²³ 即「問：天師印劍已未攜來台灣？答：已由六十三代攜來台灣，妥為保存」、「問：可公開展覽否？答：道教為中國固有宗教，印劍乃宗教之至寶，亦即國家之至寶，不輕以示人」、「問：印劍之價值如何？答：印劍為無價之寶。和氏璧秦昭王願以十五城易之，鑄以為印，傳之今日，其價可知。元世祖曾贊之曰：『朝代更易，已不知其幾，而天師劍印傳子若孫，尚至今日，其果有神明之相矣乎！』」。見張恩溥：〈道教問答錄〉，《道學雜誌》，第二期，頁8。

²⁴ 編者：〈道教問答錄·編者按語〉，《道學雜誌》，第四期，頁11。

²⁵ 筆者查找《弑代天師：張恩溥與台灣道教》一書有關張恩溥天師文物及文件紀錄，未有《崆峒問答》；另於2024年1月21日訪談六十三代張恩溥的入室弟子張智雄道長，表示未曾見過《崆峒問答》，並不知曉下落。

《道學雜誌》在創刊之初，號召有志於道者的響應，標榜「印送《道教雜誌》等於印送經文」的功德，希冀善信教士認捐，²⁶ 結果卻不盡人意。第八期的〈道教年來之活動情形〉所述 1963 年台灣省道教會的活動紀要，便呼告要維持《道學雜誌》繼續出刊：

《道學雜誌》原為月刊，嗣因經費支絀，改為季刊，然一年四期，維持定期編印，仍感困難，每出一刊，道教會即須虧墊二至三千元不等，加之稿費無法致送，新稿殊難吸引。此種刊物，純係宗教宣傳品，訂閱者極少，致全為贈閱，故虧累重重，無法彌補。經提出台灣省道教會第五次理監事聯席會討論，決定由各縣市有關本教分層認捐襄助，繼續維持出版，然終無效果。²⁷

1958 年至 1963 年間，《道學雜誌》的發行並未獲得回響，減少刊期仍無法填補虧損，導致無法吸引新稿，根本因由在於願意付費訂閱者的匱乏。「刊物」作為制度與教義宣傳的媒介，缺少自發的道教信仰群眾，當信仰群眾只是被動接受資訊的對象時，就算利用助印功德的說法也難打動人心。負責台灣省道教會運作的趙家焯，通過會議決定由各縣市道教會認捐但無效果，揭示其對地方的動員力薄弱。後續《道學雜誌》雖然用收費版位開放公司行號投放廣告，可依舊虧損，須依靠勸募捐資，才得以維繫；²⁸ 至第三十二期（1979），後未能再查找到刊行期數的紀錄。

(b) 《上海道教》刊登的版本

《上海道教》於 1988 年 11 月創刊，是上海市道教協會的會刊，由道教文化研究室組成編輯委員會，學者潘雨廷（1925–1991）擔任主編，編輯部地址設在上海西林後路白雲觀。²⁹ 《上海道教》的創刊號即有中、英文目錄，因中國正處「改革開放」時期，面對日益頻繁的對外關係，上海道教界須隨著時代情勢的要求，回應來自國外學術界的探索。³⁰

²⁶ 見《道學雜誌》，創刊號，頁 11。

²⁷ 馬璧：〈道教年來之活動情形〉，《道學雜誌》，第八期（1964），頁 12。

²⁸ 不著撰人：〈道學雜誌社啟事〉，《道學雜誌》，第十期（1966），頁 46。

²⁹ 見《上海道教》，創刊號（1988），封底。

³⁰ 編者：〈編後語〉，同上註。

自1994年第三期於「道教知識講座」欄目，開始刊登署名天師張繼宗著、曾念櫻整理的《崆峒問答》(以下簡稱為整理版)。曾氏在廢紙堆中撿回《崆峒問答》，認為是流傳在上海地區關於道教基本知識的抄本，以文中答者是「襲封五十四代大真人張繼宗」，翻閱後覺得材料十分少見，甚至未見，故真偽難辨。雖對拾獲的《崆峒問答》有所疑慮，但因內有以五十四代張繼宗口吻敘述的「問答目的」，曾氏相信道教抄本均不外傳，秘密傳抄過程難免錯訛，《崆峒問答》該是張繼宗在這種擔憂之下的產物。³¹直到2010年，中國華東文獻叢書翻印該原件抄本並出版(以下簡稱為華東版)，以張繼宗為作者，內中誌言開頭實際寫作「襲封五十几代大真人張繼宗著」，³²末附有一篇未署名的〈清微齋醮問答之詞〉。然而，整理版的登載內容經比對華東版原本後，發現有不少的錯誤和改動。

表1 整理版與華東版「問答目的」(誌言)比對

整理版 ³³	華東版 ³⁴
吾家老祖天師建正一宗壇祝國佑民。符書印劍授自異人，歷歷可考。乃傳久矣，寔故神其說，流入荒誕。此嗣教之懼也。因作《崆峒問答》以志焉。	吾家老祖天師建正一宗壇，祝國佑民；符書印劍，授自異人，曆曆可考。乃傳久失實，故神其說，流入荒誕，此嗣教之懼也，因作《崆峒問答》以誌焉。

表中所見的「歷」、「曆」二字在古籍上經常通假借用；華東版原文的「失實」二字由於是書寫少見俗字，被整理版誤認成「矣」、「寔」(表中底線)，連帶句讀標點錯誤，有違語意。除了誤認俗字，³⁵整理版尚有其他錯漏、刪改、註語不清、擅添主詞的諸般問題，以下再舉兩例：

³¹ [清]張繼宗著，曾念櫻整理：〈崆峒問答(一)〉，《上海道教》，第三期(1994)，頁21。

³² [清]張繼宗撰：《崆峒問答》，收入田兆元主編：《中國華東文獻叢書·華東民俗文獻》，第4輯第1卷(北京：學苑出版社，2010)，頁398、400。

³³ [清]張繼宗著，曾念櫻整理：〈崆峒問答(一)〉，《上海道教》，第三期，頁21。

³⁴ [清]張繼宗撰：《崆峒問答》，頁400。

³⁵ 還有「龍」、「極」的俗字認成「艾」、「樞」，將「龍虎」誤為「艾虎」、「太極」誤為「太樞」等錯誤。

表2 整理版與華東版問答舉例比對

整理版 ³⁶	華東版 ³⁷
問：何謂三祖？ 答曰：黃帝為始祖，留侯文成酈祖，老 天師為教祖。後衍為太上為道祖。	問：何為三祖？ 答曰：黃帝為始祖，留侯文成酈祖，老 天師為教祖。
問：天主教可奉齋否？ 答曰：惟奉斗齋，不食五辛三厭。	問：可奉齋否？ 答曰：惟奉斗齋，不食五辛三厭。

在「三祖」的問答，整理版增添「後衍為太上為道祖」的解釋註語，但未標明清楚，容易混淆；「奉齋」與否的問答，華東版原文並無「天主教」一詞（又見道學版第283、南通版第312的相同問答亦無），整理版中卻出現，推測是曾氏整理或雜誌編輯依循前個「天主教如何」問答，自行添加主詞，此舉已然偏離原本本意。

更令人感到困惑的是，整理版寫明共317個問答，但實際上依各期的登載計算，1994年第三期刊登50個、³⁸1994年第四期刊登85個、³⁹1995年第一期刊登108個、⁴⁰1995年第二期刊登86個，⁴¹合計329個問答，明顯存在數量差距。⁴²相較華東版原本僅有323個問答，整理版之所以會數量不一致，不只是刪除、修改、合併原本的問答，⁴³還額外加入「何謂八景」、「何謂禹步」、「何謂三祝」、「何謂拜斗」、「殺伐家書中何用神雞」、「何謂清淨無為」等6個問答，更從〈清微齋醮問答之詞〉的部分內容改換出10個問答且有錯字（表中底線）：

³⁶ [清]張繼宗著，曾念櫻整理：〈崆峒問答〉，《上海道教》，第一期（1995），頁30；第二期（1995），頁16。

³⁷ [清]張繼宗撰：《崆峒問答》，頁457、490。

³⁸ [清]張繼宗著，曾念櫻整理：〈崆峒問答（一）〉，《上海道教》，第三期，頁21-23、頁2。

³⁹ [清]張繼宗著，曾念櫻整理：〈崆峒問答〉，《上海道教》，第四期（1994），頁34-38。

⁴⁰ [清]張繼宗著，曾念櫻整理：〈崆峒問答〉，《上海道教》，第一期，頁28-32。

⁴¹ [清]張繼宗著，曾念櫻整理：〈崆峒問答〉，《上海道教》，第二期，頁13-17。

⁴² 造成數量統計出錯的首要原因，在於《上海道教》1995年刊登第一期的編輯問答編號由136至242，其中重複了編號136；而1995年刊登第二期的編輯問答編號由233至318，又發生重複的錯誤。

⁴³ 例如刪除「問川中尚有子孫否」、「問簽職有一定之字數否」等問答；在「問龍虎山可是洞天福地」的問答刪改鬼谷洞相關字句；合併「問那九宮」、「問那三十六院」、「那七十二觀」成「有何九宮七十二觀三十六院」。

表3 整理版增纂問答和〈清微齋醮問答之詞〉原文對照

整理版 ⁴⁴	清微齋醮問答之詞 ⁴⁵
問：道教起於何世？ 答曰：道超太極而盛于周，教 <u>先立</u> 而興於漢。	或問：道教何朝？ 答曰：道超太極而盛于周，教立先而興于漢。
問：何謂教中三師？ 答曰：教中三師經籍度。誦經之道為經師，其徒為經生。師之師為籍師，授經之師為度師。	……天上三師張葛許，教中三師經籍度，人中三師蔡陸蔣……
問：青宮九龍符命何用？ 答曰：青宮九龍符命能滅亡魂三業六根之罪。	青宮九龍符命能滅亡魂三業六根之罪。
問：劍有多長？ 答曰：劍長一尺八寸，明其能刺破十八層地獄。	劍長一尺八寸，按一十八獄也。
問：何謂變神？ 答曰：符法中召神，召元氣之神。變神者身居星斗之上，金光掩映，四靈翊衛，取先天一氣變為元命真人，以此達通靈之境，言吾身即是神也。	變神，身居星斗之上，金光掩映，四靈翊衛，吾身即是神也。
問：何謂召將（應為「將」）？ 答曰：修持者運身中諸將合天上諸將，以神合神，以氣合氣。以正壓邪，以正驅邪。	召將，運身中諸將合天上諸將，以神合神，以炁合炁也。
問：何謂六天六神？ 答曰：無極萬神天、無極都神天、無極浩神天、無極元神天（應為「天」）、無極玉神天、無極道神天。此乃六神六天也。	六天，午酉九醜之鬼；無極萬神天、無極都神天、無極浩神天、無極元神天、無極玉神天、無極道神天。此乃六天六神也。
問：鳴金擊玉有何定規？ 答曰：鳴金玉分割陰陽。玉磬朝天，上通三十三天，金鐘覆地，下通十八重地獄。振金鐘二十五聲，按天干之清氣也，擊玉磬三十韻，按地支之重厚。交振金鐘、玉磬各三十六下，天上三十六，地下三十六。振金鐘九鐘（應為「聲」），上按九天，下按九地；擊玉磬六韻，通六合，和六律。	三天門下引進仙官應朝，騰錄仙官周牽，分燈開明三境，鳴金玉分割陰陽。玉磬朝天，上通三十三天，金鐘覆地，下通十八重地獄。振金鐘二十五聲，按天干之清氣也，擊玉磬三十韻，按地支之重厚。交振金鐘、玉磬各三十六下，天上三十六，地下三十六。振金鐘九聲，上按九天，下按九地；擊玉磬六韻，通六合，和六律。……
問：為何法鼓止鳴二十四？ 答曰：鳴法鼓二十四通，上部八景，中部八景，下部八景。	鳴法鼓二十四通，上部八景，中部八景，下部八景。
問：簡易（應為「笏」）何用？ 答曰：敘事奏請，詳而不繁，記之於簡。簡笏，正心掩唇，宜於宣讀，轉奏天庭。	簡笏，正心掩唇，啟師轉奏天庭也。

⁴⁴ [清]張繼宗著，曾念櫻整理：〈崆峒問答〉，《上海道教》，第二期，頁16-17。⁴⁵ [清]張繼宗撰：《崆峒問答》，頁496-501。

〈清微齋醮問答之詞〉多為條目式短句，其內容未見於道學版與南通版，疑為地方道壇增補於華東版的附錄。其文體結構與道士所抄《道教源流》等雜記類文本相似，內容涵蓋齋醮儀式術語、法器名稱及道法觀念，具有便於傳習的知識性功能。其題名冠以「清微」二字，顯示與清微派科儀系統可能有所關聯；然其所載「六天六神」，雖與《混元六天妙道一炁如意大法》之「混元六天」（即「無為萬神天、妙神天、都神天、玉神天、道神天、生神天」）⁴⁶相近，但僅四項名稱可對應，難以確定兩者具有承襲關係。故〈清微齋醮問答之詞〉或可視為地方道壇在多重傳承交會下的再詮釋文本，有待更多文獻與田野資料加以印證。

縱使《上海道教》刊登的整理版有諸多問題，卻是目前網路上大量轉載的來源。根據筆者在中國網域內的查詢，《崆峒問答》在2007年便已出現，這意味著有人將分散在《上海道教》不同期別的《崆峒問答》進行彙整，發布於網路，成為公開資源。傳播至今日，整理版已被認作「正一道入門必讀」書籍。影響所及，香港當代的宗教團體利用建立自身道教身分意識認同；⁴⁷ 筆者在台灣所見的傳度奏職儀式中，亦出現以網路流傳的整理版為底本的「道教初級入門教材」，用道學版作參校，被編印成冊並授予奏職者。⁴⁸ 整理版在現代網路發揮的影響值得持續觀察，背後可能呈現了信仰者如何通過實踐行動構築對正一道的認同。

⁴⁶ 《道法會元》，卷一百五十四，《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988），第29冊，頁804下。許蔚曾指出混元道法的主將辛天君，在宋元時期的雷法中起到重要角色，形成以鄧、辛、張三天君，構成神霄雷法及清微雷法的基礎神祇，參見許蔚：〈辛天君法與混元道法的構造〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第九期（2017），頁142。

⁴⁷ 舉例在Youtube頻道有香港的「儒釋道功德同修會」，其原為信奉黃大仙的弟子組成，於2018年開始由江西龍虎山舉行傳度與授籙後，團體內資深成員講授《崆峒問答》，向皈依者及同修傳授正一道入門、授籙相關的教理、儀式意義與天師傳承內涵，直到2024年的皈依傳度，儒釋道功德同修會仍有上傳講授《崆峒問答》影音，參見「2018-07-15《儒釋道功德同修會》第34演講課_第五十四代天師張繼宗天師崆峒問答」，<https://www.youtube.com/watch?v=PKZuBDaNJyk>，2025年11月14日查閱。

⁴⁸ 筆者於2024年11月17日於桃園市蘆竹區南天壇舉辦「甲辰年傳度奏職典禮」現場所見。

(c) 道學版與華東版的抄錄時間和底本年代

考慮到整理版的疏失及作法，筆者選擇華東版和道學版（儘管無法避免在雜誌編輯過程中發生如同整理版的問題），加之與筆者所藏的南通版相互點校。⁴⁹ 三版之間存在著相同或相似的內容，以及此有彼無的問答，可以互補相參，有助於釐清道學版和華東版可能的抄錄時間和底本形成的年代。

在抄錄時間上，三版問答開頭皆有五十四代張繼宗所寫的誌言，惟道學版提到六十一代張仁最校訂，又第113問答言及歷朝所賜寶物，出現「後因粵匪竄擾上清，於咸豐七年（1857）九月初十日，並衙門概行焚燬矣」，指稱晚清太平天國軍眾侵擾龍虎山，真人府衙遭逢兵燹之禍的敘述，符合咸豐元年（1851）末，清廷調任文武官員至江西地區防堵太平軍，於咸豐二年（1852）調動福建精兵剿匪，至咸豐七年剿匪肅清獲勝的史實背景，⁵⁰ 因此道學版的抄錄不會早於此。華東版則無張仁最校訂及第86問答亦無咸豐紀年，相同於南通版的文字內容。雖然華東文獻叢書的題解介紹視華東版為「民國鈔本」，⁵¹ 但其中問答順序與南通版順序幾近一致，華東版可謂保留了道光十六年間的大部分內容。

⁴⁹ 本文以下所引道學版、華東版、南通版問答的原文或內容，皆引自上述三種版本，保留原本通假字、俗字用法，必要時標示版本序號，不再加註。筆者於投稿本刊時，隨附三種版本的序次點校表，因篇幅所限，故未能附上。另特別說明華東版影本出版時有所闕漏，即在頁438–439之間，漏印「問北帝伏魔錄何如」、「問何為趙侯錄」、「問九牛錄是何錄也」、「問北斗延生錄若何」、「問三洞錄用三色書何也」，以及頁449–450之間，漏印「問山中有多少道家」、「問那九宮」、「問那三十六院」、「問那七十二觀」等9個問答；對此，筆者則參考道學版、整理版、南通版的相同問答作為補充。

⁵⁰ 〈奏為遵旨詳細核明前次保奏防堵粵匪出力各員酌量保奏事〉，咸豐元年十二月二十三日，宮中檔奏摺，編號：故宮120496；〈奏報調赴江西剿粵匪之福建精兵現已全數起程事〉，咸豐二年九月二十四日，軍機處檔摺件，編號：故機087504；〈奏為贛州府屬各廳縣皆勦粵匪土匪先後獲勝全郡肅清〉，咸豐七年九月十四日，軍機處檔冊/月摺檔，編號：故樞003117。參見「國立」故宮博物院，「清代檔案檢索系統」，<https://qingarchives.npm.edu.tw/index.php>，2025年3月28日查閱。

⁵¹ [清]張繼宗撰：《崆峒問答》，頁398。

細究三個版本間避諱用字、山巖景觀、宮觀道院和田地賦稅的變化，都有不符張繼宗所處時代特徵的疑問，這個問題牽涉三者底本是否屬同時形成。首先三版皆有以「元」字替代「玄」字、「正」字替代「真」字的避諱，如「元（玄）壇」、「正（真）經」，「正（真）靜先生」。⁵² 據清代避諱研究，在康熙朝以前的避諱狀況較寬鬆，於雍正朝才確切執行避諱，即為避康熙帝玄燁之名，以缺筆以及改字為「元」的方式避「玄」字，而為避雍正帝胤禛之名，雍正三年（1725）以缺末點的方式兼避「真」字，後不避，而改部分地名作「正」字。⁵³

其次，在「仙巖（岩）有二十四巖（岩）」問答，道學版述及「上構九層危樓，空中架搭」，華東版、南通版則稱「上構七層危樓，空中架搭」，用語相近於清乾隆五年（1740）婁近垣（1688-1776）重修《龍虎山誌》（以下簡稱婁本）：「構雲樓，高下七層，懸空嵌壁」的記載；⁵⁴ 比較其他所知歷代編修《龍虎山誌》版本，惟成書時間在明天啟六年（1626）至崇禎九年（1636）間，由五十代張國祥、五十一代張顯庸續修的版本（以下簡稱二張本）有「構雲樓，懸空複道」的描寫。⁵⁵ 大概能推知龍虎山附近的山巖景區，最晚於天啟（1621-1627）年間便已興建樓閣，供遊人上下往來，到乾隆（1736-1796）初期，已發展成多樓層的規模。

⁵² 可參見表4的宮、觀名稱所標示灰底字。

⁵³ 在張惟驥於1932年出版的《歷代諱字譜》所列清代帝王諱字，有雍正朝初兼避「真」字採缺末點，後不避而改真定府、真定縣等地名作「正」字，轉引自黃一農：《清代避諱研究：e 考據的學術實踐》（新竹：清華大學出版社，2024），頁12。又黃一農討論《歷代諱字譜》無明確出處，然黃氏一書所引《清世宗實錄》諱例，有雍正三年提及「近見各省地名，以音同而改易者頗多」之事，恰好呼應《歷代諱字譜》的說法。

⁵⁴ [清]婁近垣重輯，惠遠謨校：《龍虎山誌》卷二（乾隆五年首次刊刻本，哈佛大學燕京圖書館藏），頁八a。

⁵⁵ [元]明善撰，[明]張國祥、張顯庸續修：《續修龍虎山誌》卷上（明刻本，中國國家圖書館藏），頁五a。有關張國祥、張顯庸續修《龍虎山誌》的成書年代與版本考證，參見孔祥毓：〈龍虎山歷代山誌略考〉，《弘道》，第2期（2013），頁62-63；高麗娟：《清代宮廷道士婁近垣研究——以宮廷道教、正一道派與道場科儀為研究範圍》（香港：香港中文大學博士學位論文，2020），頁145-154。

再者，三版的宮、觀等名稱、數量，幾乎對應二張本《山誌》：

表4 三版與二張本《龍虎山誌》宮、觀對照

道學版	華東版	南通版	二張本
大上清宮、斗姥宮及神德、元成、仙源、 <u>正元</u> 、紫霄、崇禧、崇文、東岳 <u>簪</u> （應為「等」）宮。	大上清宮以及神德、元成、仙源、 <u>正源</u> （應為「元」）、紫霄、崇禧、崇文、東岳等宮。	大上清宮以及神德、元 <u>成</u> （應為「成」）、仙源、 <u>正元</u> 、紫霄、崇禧、崇文、東嶽等宮。	大上清宮、神德宮、元成宮、仙源宮、外嶽宮、真元宮、崇文宮、紫霄宮、崇禧宮。
龍虎觀以及 <u>正懿</u> 、仁靜、雲錦、靈寶、祈 <u>正</u> 、迎 <u>正</u> 、金仙、浴仙、慈壽、仙源、留雲、 <u>冲元</u> 、天谷、明勝、逍遙、玉清、 <u>正應</u> 、壽椿、華山、慈慶、 <u>元都</u> 、南山、繁禧、蓬華、瑞慶、乾元、 <u>冲和</u> 、慈濟、北 <u>正</u> 、南極諸觀。	龍虎觀以及 <u>正懿</u> 、仁靜、雲錦、靈寶、祈 <u>正</u> 、迎 <u>正</u> 、金仙、浴仙、慈壽、仙源、留雲、 <u>冲玄</u> 、天谷、明勝、逍遙、玉清、 <u>正應</u> 、壽椿（應為「椿」）、華山、慈慶、玄都、南山、繁禧、蓬華（應為「華」）、瑞慶（應為「慶」）、乾元、 <u>冲和</u> 、慈濟、北 <u>正</u> 、南極諸宮觀焉。	龍虎觀及 <u>正懿</u> 、仁靜、雲錦、靈寶、祈 <u>正</u> 、迎 <u>正</u> 、金仙、浴仙、慈壽、仙源、留雲、 <u>冲元</u> 、天谷、明勝、逍遙、玉清、 <u>正應</u> 、壽椿、華山、慈慶、 <u>元都</u> 、南山、繁禧、蓬華（應為「華」）、瑞慶、乾元、 <u>冲和</u> 、慈濟、北 <u>正</u> 、南極諸觀。	真懿觀、演法觀、仁靜觀、靈寶觀、雲錦觀、祈真觀、凝真觀、金仙觀、浴仙觀、慈壽觀、桃源觀、留雲觀、 <u>冲玄</u> 觀、天谷觀、明勝觀、逍遙觀、玉清觀、真應觀、壽椿觀、華山觀、慈慶觀、玄都觀、南山觀、繁禧觀、蓬華觀、瑞慶觀、乾元觀、 <u>冲和</u> 觀、慈濟觀、北真觀、南極觀。

上表所列宮名數量，華東版、南通版與二張本為九座宮，道學版則增加雍正九年（1731）下旨重修大上清宮時新建的斗姥宮，為十座宮，應是後世的增補；二張本的「外嶽宮」，意指上清宮外的東嶽（岳）宮。但是對九座宮存廢情況的描述則不同。道學版提到「止有上清、斗姥、東岳三宮，其餘俱廢」，華東版、南通版皆為「止有上清、東岳兩宮，其餘俱廢」；考量斗姥宮是添筆的可能性，則最早的說法應該只存上清、東岳兩宮，如此便與二張本、婁本《山誌》所記情況有很大的差異。

從表5中能得知明朝末期的神德宮已改成神德觀，元成宮已廢，實存有七座宮，到了清乾隆時期，仙源宮被廢，崇禧宮則消失未載，崇文宮經康熙十年（1671）的重建，還剩存五座宮。換言之，《崑崙問答》的只存上清、東岳兩宮之說並非是天師張繼宗所處康熙（1661–1722）年間的實況。又道學版第149至151、華東版第150至152、南

通版第 154 至 156 問答的有關田地多少、賦稅免銀情形，都是誤將清雍正九年 (1731) 的免銀六十四兩追認成明萬曆三十七年 (1609) 的優免。對照婁本《山誌》卷九〈田賦〉的紀錄，婁近垣表示上清宮、真人府的田地盈縮一直無定例，且歷代免除繇役、賦稅已難備考，因此將過去聞略載於《山誌》，其中包括「萬曆三十七年免上清宮大真人府雜泛差徭」(四 b)、「自萬曆三十七年為始，准令優免差徭」(六 b)；而在雍正九年，下令給予真人府「恩例免銀六十四兩」(八 b)。可證三版共有的這些問答，若在最初底本即已存在，則時間當晚於張繼宗的卒年 (1715)。

表 5 九座宮在二張本、婁本《山誌》的存廢情況

宮名	二張本	婁本
大上清宮	存	存
神德宮	今廢為觀	神德觀
元成宮	今廢	今廢
仙源宮	存	今廢
正(真)元宮	存	存
紫霄宮	存	存
崇禧宮	存	未見記載
崇文宮	存	康熙十年重建
東岳宮	存	存

三版皆稱觀數有「七十二觀」卻只列 31 個觀名，這些觀名大抵相同於二張本，惟觀名因避諱「玄」字改成「元」字、「真」字改成「正」字(表 4 標示灰底字)，以及「龍虎觀」、「迎正(真)觀」與二張本有出入。所謂的龍虎觀，二張本《山誌》記載萬曆三十七年 (1609) 夏季四月，因連日暴雨水浸，造成上清宮、龍虎觀等多處宮殿頹傾，五十代張國祥入京覲見，請求朝廷修繕一事，⁵⁶ 但龍虎觀卻沒有被羅列為「宮觀」之目，清代以後的《龍虎山誌》同樣未有。經查乾隆四十八年 (1783) 廣信知府喜塔·臘連柱總修《廣信府誌》記載：「正一觀，在貴溪龍虎山。」

⁵⁶ [元]明善撰，[明]張國祥、張顯庸續修：《續修龍虎山誌》卷上，頁二〇 b—二一 a。

南唐保大間，建天師廟，陳喬撰記。宋崇寧中，改為演法觀。明嘉靖乙卯建，今通稱龍虎觀。」⁵⁷ 表明正一觀又稱作龍虎觀。明清兩代《龍虎山誌》記載演法觀、正一觀是張道陵煉丹處，也是舊制天師家廟所在，以官方觀額為正式名稱；《廣信府誌》則是根據地方采風，收錄了「龍虎觀」的通俗稱呼。⁵⁸ 至於迎正(真)觀，在《龍虎山誌》、《廣信府誌》都未能查找到相關訊息，可能是凝真觀的抄寫訛誤。

從以上跡象研判，道學版和華東版、南通版應當來源於相同底本，此底本的部分內容起初抄錄二張本《龍虎山誌》，上限時間不早於雍正三年，後來在傳抄過程曾參照婁本《龍虎山誌》的改動，且改動時間或許晚於乾隆四十一年(1776)，此點即從下表討論：

表6 三版相關「四君五子八真人」問答原文對照

道學版	華東版	南通版
問：祖天師時，有多少弟子可配廟？	問：即四君姓名？	問：是何姓名？
答：有四君五子八真人。	答曰：四君乃葛仙翁、許真君、葛稚川、大茅君。五子乃王長、趙昇、李忠、張申、王昇。八真人乃陶弘景、寇謙芝、陸簡寂、白玉蟾、張留孫、邵元節也。	答曰：四君乃葛仙翁、許真君、葛稚川、大茅君。五子乃王長、趙昇、李忠、張申、王昇。八真人乃陶弘景、寇謙之、陸簡寂、白玉蟾、杜廣成、張留孫、邵元節也。
問：俱是何人？		
答：四君乃葛仙翁、許真君、葛洪真人、大茅真人。五子者，王長、趙昇、李忠、張申、王昇。八真人乃陶弘景、寇謙之、陸簡寂、白玉蟾、杜廣成、張留孫、邵元節、婁近垣也。		

「四君五子八真人」的問答為歷代17位道士人物，憑藉著生前的道門功業或身為天師弟子，足夠資格死後配祀祠廟於祖天師張道陵。看上去道學版羅列完整，相比之下顯得華東版、南通版的原來內容有些突兀簡略，疏漏了問答及人名，尤其是婁近垣；若假設道學版所列

⁵⁷ [清]喜塔臘·連柱總修：《廣信府誌》卷二四(乾隆四十八年首次刊刻本，哈佛大學燕京圖書館藏)，頁四二b。筆者推測正一觀之所以俗稱龍虎觀，應當是與觀外有「龍虎石」(峰石形似龍虎對峙)地景而得名。

⁵⁸ 連柱在《廣信府誌》序中言道：「余抵郡以來，聞見所及，已得其概，及是編成，而七百里之風土人情，宛然在目矣」(卷一，連柱序，頁三a)，表示志書呼應實地見聞風情。

婁近垣保持著底本原貌，則這些問答情境應發生在婁近垣於乾隆四十一年羽化過世之後。

綜上所述，根據道學版、華東版、南通版皆有雍正朝的避諱、雍正九年的恩例免銀，結合道學版乾隆年的「四君五子八真人」問答中婁近垣配廟構想，筆者推估三版的同源底本，最早只能反映雍正帝即位初期的道教知識及其情境。經抄寫流傳，內容在乾隆四十一年後逐漸成形，於咸豐七年後出現宣稱六十一代張仁最校訂本，直到清末民初，仍受到編輯、修訂。

三、知識的流變：版本間的異同與問答分類

三版問答的此有彼無，隱含著抄錄者對知識的刪選，呈現道教知識在抄本載體的流傳變化。如道學版的第1至19問答中有14個，能對應華東版、南通版的第1至15問答順序（除第7），由此能確認這是最初底本的排列順序。但其內容略有差異，例如「張良是第幾代祖」，道學版答「九世祖」，華東版、南通版答「八世祖」，細察兩說已見於元代文獻。如元代《龍虎山誌》：「九世祖良，初遊下邳，圯上老人授之以書，後從漢高帝取天下，有功，封留侯」；⁵⁹ 在元代道士趙道一編集的《歷世真仙體道通鑑》則有類似「八世祖」的說法：「天師真人……留侯子房八世孫也，子房初遊下邳，遇黃石公，授以素書，後從漢高帝，有功，封侯」。⁶⁰ 顯見各版本知識來源不同並各有認知。但兩說都異於六十一代張仁最在光緒十六年（1890）所修《重修留侯天師世家張氏宗譜》（以下簡稱《重修天師宗譜》）的〈本源世系〉，其中將張良定為第一世，傳至張道陵為第十世。⁶¹ 此外，三版的天師世代有同樣的錯誤，如稱「封二十六代祖正（真）靜先生」（道學版第40；華東版第36；

⁵⁹ [元]明善撰：《龍虎山誌》，卷上，《三洞拾遺》（合肥：黃山出版社，2005），第13冊，頁12下。

⁶⁰ [元]趙道一編集：《歷世真仙體道通鑑》，卷十八，《道藏》，第5冊，頁200上。

⁶¹ [清]張仁最重修，張繼禹等續修：《重修留侯天師世家張氏宗譜》，卷之二（貴溪：龍虎山張天師家族，2001），第3冊，頁8a-11b。有關此版宗譜資料，據研究指出前八卷是重刊光緒十六年張仁最所修內容，第九卷收錄六十二代天師至2001年的子孫世系，參見王見川、高萬桑主編：《近代張天師史料彙編》（台北：博揚文化，2013），頁61。

南通版第36)、「三十九代祖景端公，元英宗時，加封大真人」(道學版第41；華東版第37；南通版第37)；事實上，據明代《漢天師世家》與清代《重修天師宗譜》的歷代敕封紀錄，「真靜先生」為第二十四代張正隨，獲得元英宗加封「大真人」者為第三十九代張嗣成，而非第二十九代張景端。此類錯繆可能是早期傳抄失誤，亦反映後世抄錄者未能審視，所以筆者對道學版所謂「六十一代張仁最校訂」之說持保留態度，恐是增附天師名義。

三版對於天師宗族問答各有闕佚。道學版的第10至12問答涉及張魯同譜，問答內容由蜀遷至江右，構成連續意義；華東版、南通版只存「既在蜀中，因何又居江右」問答，明顯有缺略。此外，道學版缺少「留侯到今幾世」、「今還是何爵」、「歷代襲爵，原用宗派(法)否」、「今族中有幾代幾多人」、「有出仕的否」等等問答，或可能因時代變遷而被刪減。

道學版的刪減也包括有關全真道、佛道交涉的問答。華東版的第270至278問答、南通版的第275至283問答，即用「不漏精氣」的丹道角度解釋「全真」之意，並簡述「五祖七真」傳承，認為全真道原只修煉丹道，後因放縱太過，才兼修戒律，甚至認為張道陵天師作為道教戒律、丹道的統攝者，實際以正一道為本位，這在現有對閩臺《道教源流》的研究似也有跡可循。⁶² 面對佛教相關問題，道學版只保留和其他兩版大致相同的「道釋二教，孰前孰後」問答，回答強調過去歷代仙傳的老子出生傳說年代，早於佛教傳入中國，因此道教先於佛教；但道學版未保留其他兩版中「禪宗之義若何」、「佛稱最尊」、「佛左側侍立有王者是玉帝」等闡佛尊道的問答。而於「大梵斗有釋家咒語」的解釋，道學版雖未如另兩版表明「三教同源」的立場，同樣都稱先天斗母是佛教摩利支天，而斗母是元始天王所化「陰神」，終究是用道教涵化(acculturation)了佛教。⁶³

⁶² 謝聰輝指出閩臺《道教源流》抄本有五則關於元代佛道論辯記事，編撰者的核心意識有意塑造三十六代天師為重振綱紀和護教的偉大形象，筆者以為這恰好映襯全真道論敗的史實，突顯正一道優於全真道。參見謝聰輝：《追尋道法——從台灣到福建道壇調查與研究》，頁362-366。

⁶³ 婁近垣在解釋斗母由來先以道教雷法的九天雷祖作切入，認為斗母是金星所化西方八佛母，援引《小雅》、《漢書》金星天象為詮釋，和《崆峒問答》不同，婁氏較

固然版本間確有異同，尤其道學版的次序變動甚是顯著；然而《崆峒問答》的整體採條目編排方式，表面上顯得散漫，實則內蘊一定的知識結構與教化意圖。筆者依內容，大概可劃分如下：

① 天師世系：以一代張道陵、三十代張繼先為主及部分歷代天師的事蹟作開展，解釋張姓起源、天師稱號、襲爵傳承、神異傳說、弟子人物等，彰顯正一道法統的合法與神授。(道學版第1至12、37至42、104、108至112、137至142、146至151、168至170、184至189、270至272、289；華東版第1至8、34至41、73至75、80至85、135至137、141至143、147至152、164至165、178至181、258至260、280、283至284、311、316；南通版第1至8、34至41、74至77、82至88、139至141、145至147、151至156、168至169、182至185、263至265、285、288至289、316、321)

② 龍虎山地景：透過對山川形勝與宮觀佈局的描述，構築出龍虎山作為「道教聖山」的象徵意涵。(道學版第13至19、21至27、105至107、152至163、291；華東版第9至15、27至33、76至79、153至160、318；南通版第9至15、27至33、78至81、157至164、323)

③ 世傳印劍與經籙：天師所掌印劍、經籙之源流，反映道教神權與政權互為表徵的權威體系。(道學版第20、29至36、43至46、48至73、113至116、123至136、143至145、290；華東版第16至26、42至43、49至50、86至89、97至134、138至140、144至146、317；南通版第16至26、42至43、49至50、89至92、100至138、142至144、148至150、322)

④ 道法行持：廣納宋元以降的齋醮儀式與驅邪法術，包括清微、天心、靈寶、神霄等傳承，體現正一道法官在法術與修持上的綜攝。(道學版第47、74至79、89至103、118至122、167、171

具「三教同源」的立場；見[清]婁近垣編訂：《梵音斗科》，卷上，《故宮珍本叢刊》（海口：海南出版社，2001），第525冊，頁277上。

至183、190至265、273至288、292至294；華東版第45至48、60至72、91至96、163、166至177、182至257、261至265、285至296、300至303、307至310、312至315、319至320、319至323；南通版第45至48、60至72、94至99、167、170至181、186至262、266至270、290至301、305至308、312至315、317至320、324至329)

⑤ 道藏經教：以三洞四輔為綱，述及《道藏》體系與道家經典，並以黃老學說為宗，彰顯正一道在經典詮釋上的自我定位。(道學版第80至88、117、164至166；華東版第51至59、90、161至162、281至282；南通版第51至59、93、165至166、286至287)

⑥ 道教與其他教派：部分呈現道教與佛教、天主教等宗教互動的議題，顯示《崆峒問答》亦關注宗教比較與教內外關係。(道學版第266至269；華東版第266至279、297至299、304至306；南通版第271至284、302至304、309至311)

綜觀以上六項範疇，作為抄本的《崆峒問答》，其條理雖不若道門經典嚴整，然各部分仍試圖構成一套知識系統。其內容的分布重心，透露出抄寫意圖側重張天師的神授傳統、襲爵制度及經籙權柄，以此鞏固道門正宗的地位；以地理、建築與靈蹟交織出龍虎山的聖地意象，使龍虎山的宗教權威具體化為一種信仰知識。要達到這樣的成果，其背後應依託可靠且可被引用的知識來源。

四、何以為誌：出於《龍虎山誌》、《漢天師世家》的知識

前述《崆峒問答》摘抄了《龍虎山誌》，揭示秘傳抄本的知識也來自公開的印刷書籍，一如高萬桑對《道教源流》的研究，指出是兩種文本形式的交流。⁶⁴ 筆者於此意不在確鑿所有問答的取材出處，而是思考所

⁶⁴ Goossaert, "Daoist Primers and Identity, 1340–1900," 77–111.

蘊含的「公開」、「秘傳」之間的知識組合，尤其《崆峒問答》序言裡表達了對張天師傳說可能變得神奇怪誕的擔憂，那什麼樣的知識才足以使人憑信？顯然，流通於雍乾時期關乎龍虎山和張天師的書籍知識，會是問答編撰者利用的首選。經由歷代道門中人與學士文人編修的《龍虎山誌》，是重要的取材途徑之一；符合類似條件又能掌握天師家族知識的書籍，則唯有在明代譜牒纂修興盛風氣下的《漢天師世家》。以下將分別從龍虎山的地景與張天師家族史兩個面向，理解《崆峒問答》標榜作誌的選材，如何製造出一個令人信以為出自五十四代天師之手的作品。

(a) 龍虎山的地景資源

《崆峒問答》對《龍虎山誌》的使用，不止是二十四仙巖、宮觀等處，在龍虎山的地理景觀方面，涉及風水、井、山、洞、石等也有依循。如道學版第16、華東版與南通版第12問答，表明龍虎山是「乾山巽水」的方位，屬於「顧祖朝宗」的風水局勢，是第一流風水，堪輿家讚譽為「仙圃長春」。該敘述源出二張本《山誌》的「真人府新制」：

大真人府在上清里古倪洋市。宋，建府在關門之上；元，徙建長慶坊，因有關玄堂之名，更樓里之號。《舊志》載在真懿觀之西，復徙觀東，即今址也。華山障其北，琵琶山峙其南，應天山聳其東，西華山翊其西，水自巽入，繞府第而歸乾，五星莫位而合局，故纂懿流光，若斯之盛。堪輿氏所謂「仙圃長春」是也。⁶⁵

此段文字中關於真人府在宋元遷建、四方山勢、卦位水流等敘述，雖承襲自明嘉靖時期的張鉞校正、李仁編次《龍虎山誌》（以下簡稱李本），⁶⁶但在細節增入地理形家的喝形名稱「仙圃長春」，寓意真人府的風水局勢宛若仙境花卉園地，將恆常茂盛地發展；二張本之後的婁近垣所修《山誌》，則完全刪去山勢、水流的堪輿段落。有趣的是，《崆

⁶⁵ [元]明善撰，[明]張國祥、張顯庸續修：《續修龍虎山誌》卷上，頁一一四a。

⁶⁶ [明]張鉞校正、李仁編次：《龍虎山誌》卷上（明嘉靖刊本，寧波市天一閣博物館藏），頁三二a。

峒問答》認可堪輿家對真人府風水的評斷，卻不認同其對天師傳代的影響。華東版第75、南通版第77問答，提問為何有相傳天師只傳七十二代。回答指出，堪輿家以巽水流乾，歸坐戊戌方向為「墓庫」（埋葬、收藏之義），形成七十二個水口，由此認定天師傳七十二代為止，實為附會謬論；並強調，天師正法行於世間，猶如道臨天下，豈可被區區風水所窮盡，更何況天師宗派所在風水，尚還有四川的名山，不僅只在龍虎山。筆者以為這樣截然不同的態度，或可用《龍虎山誌》是否有記載作為衡量標準，來解釋《崆峒問答》的接受與否。

再有「聖井」的問答（道學版第105、106；華東版第77、78；南通版第79、80），言說聖井內有龍神能夠致雨，龍神形狀或如蚯蚓、蜥蜴，有兩種祈雨方式：一是可用瓷盆器皿迎請龍神到法壇，封以符章；一旦雷雨傾盆，龍神就會挾帶風雨飛去。二是用疏文、銀牌等物投井，倘有誤字會摘浮水面上；在祈雨豐足後，需用果品酬謝龍神。道學版的問答還提到三十五代天師請求朝廷敕封聖井龍神為廣潤侯。這些即在二張本《山誌》中有所描述：

聖井在宮南二十里大山中，有龍居之。其井有上、中、下三處，懸崖飛瀑，一脈而貫。井中投以金鐵重物輒浮，投以楮幣輕者則直入；苟不精潔，復漩出不受或浮。百十年間，物以答，水色黝黑，中產異魚，四足鱗鬣異常；有旱禱者，獲迎以歸，雨必隨至，後復送魚還井以為常。昔有巫，郭姓者……宋理宗朝，三十五代天師可大赴召，旱，檄龍致雨，大驗。因請于上，封廣潤侯。⁶⁷

二張本提到聖井在上清宮以南二十里的山中，禱雨投以金鐵、楮幣等物，水中將有異象，甚有四足鱗鬣異魚，可迎請祈雨；中間穿插郭姓巫者坐聖井、吹白牛角求雨，復墜井溺亡的異聞故事；末後補充三十五代天師張可大致雨朝封的典故，由此刻意營造天師道法及官方認可的正統性。《崆峒問答》則側重封符、投疏、投牌等儀式操作，又華東版第283、南通版第288問答將聖井的「金鐵重物上浮」異象，詮釋為宋元以來新出道法，是法官行使「投牌鞭龍」的祈雨法術，以此回應民間附會某代天師真人出世而井浮鐵牌名諱的訛傳。

⁶⁷ [元]明善撰，[明]張國祥、張顯庸續修：《續修龍虎山誌》卷上，頁一一a—一二a。

又如「神虎寶章」問答(道學版第22;華東版第28;南通版第28)講述仙人劉根得道後,留下「太乙神虎寶章符,得者須尋西壁(壁)魯」之鈐記於壁魯洞,祖天師張道陵尋訪得之;二張本《山誌》引用《仙傳》,記述劉根於洞中留下銘文:「天乙北祚神虎書,太乙紫文玉章符,北魁玄範在龍虎,得者當尋西壁魯」。⁶⁸「雷打石」問答(道學版第19;華東版第15;南通版第15)稱雷打石是佛教普庵禪師曾向三十代天師學習雷法,試驗所學掌心雷,誤劈山石所造成。雷打石最早出現在李本《山誌》,二張本《山誌》沿用同樣敘述,不過,明代兩本《山誌》皆未言明是哪一代天師,⁶⁹到清代婁本《山誌》才提及「相傳普庵禪師受虛(靖)天師雷法」。⁷⁰《崆峒問答》選擇此條材料,極大可能是明清《山誌》基於龍虎山內部對三十代天師張繼先(1092-1127)擅長雷法的認知,⁷¹並吸取民間虛構新生地景而來,其中或隱含著對半佛半道形態的「普庵教」的容受。⁷²

除上述地景之外,《崆峒問答》在陽平治都功印的玉、金、銀印與真人印信等問答(道學版第28至35、115;華東版第16至23、88;南通版第16至23、91),解釋法印因來源不同——祖傳或歷朝賜給,區分作太上祖印、鎮山玉印、代勞銀印等,有上行印、下行印之別,這一分類相應於二張本《山誌》的「本府爵職」內容;⁷³另「萬法宗壇所供聖像何朝所賜?是何聖像?共有幾尊?」問答(道學版第116;

⁶⁸ [元]明善撰、[明]張國祥、張顯庸續修:《續修龍虎山誌》卷上,頁九b-十a。

⁶⁹ [明]張鉞校正、李仁編次:《龍虎山誌》卷上,頁二一b;同上註,頁八a-b。

⁷⁰ [清]婁近垣重輯,惠遠謨校:《龍虎山誌》卷二,頁一一a。

⁷¹ 高振宏以《漢天師世家》言及張虛靖向宋徽宗進呈雷法,是明代龍虎山內部的認知,表現道法融攝;見高振宏:〈虛靖天師傳說研究——筆記、小說與道經的綜合考察〉,《政大中文學報》,第23期(2015),頁159。

⁷² 有關普庵教或稱普庵派的田野調查研究,指出其半佛半道、亦佛亦道的形態,有被認作道教的歸屬討論,甚而民間道壇有「普庵籙」,證明在晚清時期已有收編納入道教的跡象,參見呂鵬志:〈道教抄本《先天勘合玄秘并填籙填引》初探〉,《宗教學研究》,第3期(2015),頁53。

⁷³ 《續修龍虎山誌》:「世傳祖天師陽平治都功玉印一顆……宋給銀印,元給銀印,上下行移品如舊。……成化三年,賜金刻正一嗣教大真人府印一顆。……嘉靖五年,賜銀鏤鈐賜玉清掌法僊卿印一顆,銀刻陽平治都功印一顆。」[元]明善撰, [明]張國祥、張顯庸續修:《續修龍虎山誌》卷上,頁二六a-b。

華東版第89；南通版第92）所稱聖像138尊，數量完全符合二張本《山誌》。⁷⁴

（b）張天師家族的華胄與仙傳

《崆峒問答》起首的連串問答，未像《道教源流》那般以老君創世或道教創始為開場，而從張姓出於黃帝後裔、以漢代張良為世祖之說開始，展開張道陵天師的姓氏歷史（道學版第1至12；華東版第1至8；南通版第1至8）。這一敘述方式正是承自《漢天師世家》序言與卷文的內容。明代文人宋濂（1310–1381）替《漢天師世家》撰寫的序文，洋洋灑灑地補充了從軒轅黃帝之孫到張良的遙遙華胄：

今所輯《世家》，祖始於留文成侯，而其上則無聞焉。濂因據氏族羣書補之，復用史法略載其相承之緒，使一閱輒知，大都而其詳，別見於左方云。序曰：張出自姬姓，軒轅子青陽氏第五子揮，弓矢正，始造弓矢，張羅以取禽獸，主祀孤星，世掌其職，賜姓張氏。周宣王時，有卿士張仲，其後裔事晉為大夫。張侯生老……平生良，字子房，漢太傅留文成侯，居沛之豐邑……綱生桐栢真人大順，大順生漢天師道陵，是為玄教之宗。⁷⁵

宋濂為明初的文壇大家，於明朝初期參與不少典章制度的訂定。他曾入山修煉為道士，並與龍虎山道士傅同虛（1322–1399）有往來。此篇序文是四十二代天師張正常（1335–1377）命傅同虛向宋濂徵詢所作。道學版的問答將這段宋濂梳理張道陵之前的世系簡化為幾個問答：「張姓出於何時？」、「軒轅公到今幾世？」、「張良是第幾代祖？」等，次序明確；另觀華東版、南通版僅有「張良是第幾代祖？」，其它問答可能在傳抄過程中被略去。《崆峒問答》如此開篇，強調張天師一系的淵源流長。由此產生了如「與天地同休，有孔、張、楊三家」（道學版

⁷⁴ 「萬法宗壇，在私第西正殿五間，內祀敕賜銅像三清、四聖、南北斗、二十八宿、三十六天將，共一百三十八尊。」[元]明善撰，[明]張國祥、張顯庸續修：《續修龍虎山誌》卷上，頁二五a–b。

⁷⁵ [明]宋濂：〈漢天師世家序一〉，《漢天師世家》，卷一，《道藏》，第34冊，頁815上–中。

第189)、「孔氏、張氏一家」(華東版第258、南通版第263)等問答，以民間傳言塑造張天師家族如同孔子世家般綿延不絕。

此處須另外說明，宋濂的序文也收錄在二張本《山誌》的「藝文」目類當中。我們已知《崆峒問答》在一定程度上使用了《山誌》，因此不能完全認定其直接參用了《漢天師世家》。攸關此慮的討論，可參照道學版第38、華東版第35、南通版第35的「『天師』二字，出於何典？」問答。該問答言及典故出自《素問》、《南華經》，恰好相應於《漢天師世家》卷二開頭的〈天師世傳引〉：

天師之號，見於《素問》、《莊子》，蓋謂有道者之極稱。老聃子言《道德》於周；祖天師倡正一教於漢，而張氏號天師者今四十八代矣。傳代歷歷，何其詳哉。千五百年，盛衰相因，廢興相尋，未有如張氏一姓之獨靈長也。⁷⁶

文中把「天師」稱號追溯至戰國成書的《素問》、《莊子》，同時表明從張道陵傳承「天師」名號已經四十八代，藉此聲稱天師世系千百年來的久遠。Paul Amato在其博士論文中指出，〈天師世傳引〉的文字與元代《龍虎山誌》一篇佚名著作的序文大致相同，不同之處在於：《天師世家》中提到第四十八代；元代《龍虎山誌》中則提及第三十七代。⁷⁷ Paul Amato的研究提醒我們，元代開始修纂的《龍虎山誌》與明清天師世系的編撰有著密不可分的關係。回看二張本《山誌》，其未有〈天師世傳引〉，有研究認為這與成書背景有關，當時的天師世家正在纂修中，故《山誌》未再列入天師傳記；⁷⁸ 婁本《山誌》依然未有收錄〈天師世傳引〉，但另分別列「世家」(天師)、「人物」(弟子)兩個目類。在〈世家〉卷首重新寫就引言，採摭史書、仙傳參校，並指出《漢天師世家》的錯誤記載而予以刪削。

⁷⁶ [明]張正常：《漢天師世家》，卷二，《道藏》，第34冊，頁820上。

⁷⁷ Paul Amato, "Rebirth of a Lineage: The Hereditary Household of the Han Celestial Master and Celestial Masters Daoism at Dragon and Tiger Mountain" (Ph.D. diss., Arizona State University, 2016), 18–19.

⁷⁸ 王文章的研究中提出二張本《山誌》提到：「天師一脈，別刻《世家》」(卷上，頁37a)，便未依循元代山誌放入歷代天師傳記，見王文章：〈《龍虎山誌》的編纂及元本、張本、婁本間的承變〉，《宗教學研究》，第4期(2016)，頁72。

《崆峒問答》在眾多歷代天師裡，特別著墨於祖天師張道陵和三十代張繼先的生平。其中包括張道陵和其妻雍氏白日飛昇，以及張繼先出生神異、死後尸解等問答（道學版第108至110；華東版第80至82；南通版第82至84），皆是《漢天師世家》中仙傳敘述的濃縮。不過，三版在張繼先的尸解是否屬於飛昇的問題上出現分歧。

表7 三版相關三十代天師飛昇問答對照

道學版	華東版	南通版
問：三十代天師可也飛昇？ 答：三十代虛靖祖，當靖康之末，被召入京。行至 <u>四川</u> （應為「泗州」），無疾而化，即葬於 <u>四川</u> （應為「泗州」）。後薩守堅自川中來，寄書一函並 <u>圭</u> （應為「朱」）履一隻於嗣天師，書乃虛靖（原文缺，依南通版增補）祖親筆；及往啟棺視之，惟一履存焉。乃是尸解不飛昇。	問：三十代天師何也飛昇？ 答曰：三十代祖虛靖公，當時靖康之末，被召入京。行至泗州，無疾而化，即葬于泗州。後有薩守堅自川中而來，寄家書一函并朱履一 <u>雙</u> （應為「隻」），於嗣天師處，乃虛靖公親筆；及往啟棺視之，惟有一朱履存焉。乃是尸解而飛昇。	問：三十代天師可也飛昇？ 答曰：三十代虛靖祖，當時靖康之末，被召入京。行至泗州，無疾而化，而葬於泗州。後薩守堅自川中來，寄書一函並朱履一 <u>隻</u> 于嗣天師，書乃虛靖祖親筆；及往啟棺視之，惟有一履存焉。乃是尸解不飛昇。

道學版、華東版各有不同程度的抄寫訛誤（表中底線），但其敘述大要一致：張繼先在泗州坐化後，於四川遇薩守堅，託付親筆家書及單隻朱履，送交繼任天師者，後人啟棺查看，棺內僅留另隻朱履在內，是為尸解。究其情節，早在宋元時期的筆記、仙傳文獻中，便已記載張繼先尸解成仙後相遇薩守堅於峨嵋山、青城山傳法之說。這些敘事是四川地區的地方道法託名天師張繼先，藉此強化正統性。⁷⁹ 道學版、南通版作「尸解不飛昇」，區分先死後蛻、舉形上升的不同境界；華東版則為「尸解而飛昇」，或因宋元以來對張繼先採取神異敘事的特性，將之歸於與張道陵白日飛昇相同的類型。

五、誰的知識：隱身的提問者

《崆峒問答》的書名令人聯想到道教知名的「崆峒問道」典故。在《莊子》裡，黃帝向隱居崆峒山的廣成子請教修身養性與治國之道，這段故事

⁷⁹ 高振宏：〈虛靖天師傳說研究——筆記、小說與道經的綜合考察〉，頁154-155。

被視為道家思想傳承的重要象徵，體現「無為而治」、「清淨無勞」、「尊師重道」的精神。但就目前公開的《崆峒問答》版本，未能見與此典故相關的敘述痕跡。若書名有其用意，不妨想像《崆峒問道》的人物情節——黃帝問道於廣成子。若以此映照《崆峒問答》問答形式，則廣成子的角色可理解為五十四代張繼宗，那麼扮演黃帝的提問者又該是誰？筆者提出此番設問，並非天馬行空，而是試圖在《崆峒問答》看似隨意、碎片化的鬆散問答結構中，辨識其保留的情節鋪設，以及最終形成的含意深刻且頗富機鋒的收攝效果。華東版第322、323和南通版第327、328的問答，即作出了這般效果：

表8 華東版、南通版具有佛教禪意的問答對照

華東版	南通版
問：父母未生前，本來面目如何？ 答曰：月在中天。	問：父母未生前，本來面目如何？ 答曰：月在中天。
問：不問無為，不問有法，請真人道一句。 良久笑曰：待 音汝，又曰噫、咦 一腳踏破混沌竅，方向是道也。	問：不問無為，不問有法，請真人道一句。 良久笑曰：待汝一腳踏破混沌竅，向汝道也。

這兩個問答大約是化用自佛教的禪宗語錄，例如「或問他父母未生時，如何是爾本來面目」，⁸⁰「風動塵飛海底，雲開月在中天」，⁸¹「莫教鑿開混沌竅」。⁸²最後的一問，既不是不違本性的「無為」，亦不涉具備道法實踐的「有法」，請五十四代真人直說一句，帶有直指本心的意味。真人的回應部分，南通版作「待汝一腳踏破混沌竅」，相對於華東版有抄寫夾字小註（整理版直接改作「待汝一腳踏破混沌竅」⁸³），筆者認為這裡有沒有「汝」字，或許已無關旨趣，終是須徹底打破「人我分別」的矯揉造作之後，方能自然顯現真道。前引兩個問答不見於道學版，但在道光年間抄錄的南通版便已存在；到民國時期的華東版，可

⁸⁰ [宋] 蘊開編：《大慧普覺禪師語錄》，卷一四，《大正藏》（台北：世樺發行，1998），第47卷，頁868中。

⁸¹ [元] 元浩、清欲等編：《古林清茂禪師語錄》，卷五，《卍續藏經》（台北：新文豐出版公司，1976），第123冊，頁520上。

⁸² [明] 宗黼、道瑄等編：《恕中無愠禪師語錄》，卷四，《卍續藏經》，第123冊，頁856上。

⁸³ [清] 張繼宗著，曾念櫻整理：〈崆峒問答〉，《上海道教》，第2期（1995），頁17。

能抄錄他本的文字，並作小字夾註形式。若將這兩個問答置於地方道壇的秘傳知識網絡中加以觀察，可見具有師徒之間的證道意義。

如果依照上述方式解讀華東版、南通版的文本脈絡，則相應的問題隨之而來：怎麼看待道學版代表的六十三代張恩溥所藏珍本？地方道壇又如何可能一方面藉地理志書以增廣見聞，依託天師胄裔擇選仙傳、史事，同時對世俗認知進行辯駁？對此，仍須回到「提問者是誰」的問題中討論。在問答裡，除了「天師」外，還反復提到「法官」一稱，其具有雙重意涵。一是指行使各種驅邪法術、雷法的法職仙官。有關問答（道學版第92至94；華東版第63至65；南通版第63至65）可看到所行法術名稱：神霄、景霄、天蓬伏魔、揮天撞星、四聖、五元、紫庭、天罡、月孛、雷霆三帥、雷門苟畢、火車、火犀、元壇、魁神、地司、地祇關帥康侯、洞玄劉帥、金火天丁、三景靈官、追捉徐帥、小四聖、如意潘帥、忠靖張帥、梅仙張帥、水仙婁帥石帥、趙侯、酆都法等等，且表示「雷法雖多，法官難習學之」，因此失傳或逐漸式微。有些祈雨法更是屬於極端方式（華東版第250；南通版第255），如大梵之斗天令法，月孛之賣花法，火雷之三剪翅法、狗頭符法，烟都之斬蛇法、射太陽法，三茅之翻江倒海法、拽北斗法等，由於擔心缺乏內秘訣竅，法官不敢行使。這些龐雜的法術有些尚能在《道法會元》裡找到，另一些則受限於《正統道藏》的成書年代，未必可以詳加考證，但仍能側面窺見清代龍虎山法官各自傳承道法的多樣性。

二是指明清時期龍虎山大上清宮、真人府內擔任職事的僚佐人員，或任命派職他處宮觀的道士。在「三山滴血」的派系問答（道學版第79；華東版第50；南通版第50）提到，武當山、茅山等地管理宮觀的法官，皆由龍虎山大上清宮選授；因這三座道教名山宮觀的法官出身一脈相承，派系關係密切，故稱「三山滴血」，並不關涉授籙系統。⁸⁴現有研究以元明時期張天師總領三山符籙的龍虎山、茅山、閭皂山，等同於「三山滴血派」，並輔以清代《正乙天壇玉格》的字派詩為證

⁸⁴ 另在晚清文人顧沅所輯《重印玄妙觀志》所引「三山滴血派」：「羽流世系，北宗三山滴血派，曰武當、曰鶴鳴、曰龍虎，元妙觀字輩三山同」，也未將三山滴血派等同於龍虎山、茅山、閭皂山的授籙。見[清]顧沅輯：《重印玄妙觀志》，卷一二，《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992），第20冊，頁511上。

明；⁸⁵ 另有學者認為，「三山滴血派」應包含元代的武當山清微派。⁸⁶ 相較之下，《崆峒問答》中所提「三山法」、「三山籙」，則指龍虎山、閻皂山與西山、句曲山（道學版第77至78；華東版第48至49；南通版第48至49），內涵與「三山滴血」有別；編撰者所認知的「三山滴血」，或係對龍虎山張天師系統派遣道士至武當山擔任宮觀道職事蹟，以及茅山宮觀道士有正一道傳承所作的詮釋。明代武當山道士任自垣（？-1431）編撰的《太和山誌》可找到材料佐證：

盧秋雲，光化人，從終南山大重陽萬壽宮高士遊，悟全真之理。後歷江右諸名山，入龍虎，謁天師於上清宮，佩領教符，復歸武當五龍宮住持，有年矣。

邵慶芳，番陽人，幼從龍虎山上清宮學道。洪武二十四年，以道行薦于朝，奉命差往廣東清理道教；永樂十一年，正一嗣教真人四十四代天師舉薦，奉敕賜太嶽太和山玄天玉虛宮提點；洪熙元年七月二十九日解去，葬還龍虎山中。

王一中，湖廣人，從龍虎山上清宮高士遊，得清微至道；符水濟人，禦災撼患，事多靈驗。永樂初，奉命遊於四方名山大洞；永樂十一年，四十四代天師張真人舉薦，奉敕賜大聖南巘宮提點；永樂十四年，無疾蛻去。⁸⁷

盧秋雲是全真道士，拜謁龍虎山張天師並得到認可，出任五龍宮住持，或與五龍宮的道派認同有關。邵慶芳、王一中則明確出自龍虎山上清宮，受到四十四代張宇清舉薦，分別擔任玉虛宮、南巘宮的提點，二人或於任內傳衍上清宮法脈，同時亦顯示明代初期江西龍虎山

⁸⁵ 劉仲宇：《道教授籙制度研究》（北京：中國社會科學出版社，2014），頁142-165；Goossaert, *Heavenly Masters*, 142.

⁸⁶ 楊立志：〈三山滴血派與武當清微派〉，《鄖陽師範高等專科學校學報》，第20卷第5期（2000），頁6-8；陶金：《盟約：道教法籙的精神內涵與授度儀式》，卷四（上海：上海古籍出版社，2023），頁1343-1349。高萬桑則認同「三山滴血派」是明代時期的產物，而元代武當道士出現「三山滴血派」的用字名諱，不見得該派於當時已具體成形，見Goossaert, *Heavenly Masters*, 142-143 and note 50 on 336.

⁸⁷ [明]任自垣撰：《太嶽太和山誌·采真游第六篇》，卷第七，《三洞拾遺》，第13冊，頁431上-下、433下-434上。

在舉薦任職上的權力，已擴及其他山頭道派。同樣地，明代的茅山有屬於正一道之宮觀。按王崗對明代玉晨觀本《茅山誌》的研究，玉晨觀道士張全恩，於嘉靖（1522–1566）年間擔任龍虎山大真人府的「贊教」法官職務，同時期的元符宮道士袁繼禮、陳應符皆是「兼真人府贊教」；且在萬曆十四年（1586）全真道閭祖派興起之前，茅山的九霄萬福宮、積金山菴、仁祐觀、下泊宮、崇禧萬壽宮、德祐觀等，皆傳承正一道。⁸⁸

《龍虎山誌》所記法官亦稱「法員」，於明代制度已設有官級品秩，其任免必須呈報禮部、吏部官署確認諮議，⁸⁹ 至清代設置職數又多有增加。⁹⁰ 法官身為龍虎山的道士群體之一，或操持真人府，或經營大上清宮，或因自身道法有驗，受到皇室恩遇，進而一躍成為開宗立派的宮廷道官。最典型案例是受到學術研究關注的婁近垣，他作為法員隨同五十五代張錫麟（？–1727）進京，替雍正帝禮斗禳病，因此深獲信任，居於國家管理道教機構和皇家宮觀的要職，乃至重修《龍虎山誌》。法官之於張天師的重要性，非只在於執事輔佐，以五十四代張繼宗的襲位嗣教過程而言，法官實則發揮了關鍵作用。婁本《山誌》卷六〈世家〉記載，在五十三代張洪任（1624–1667）過世後，先由其叔張洪偕代攝教事，期間張繼宗和生母相依為命，不免凍餒；後遇耿精忠之亂又遭鄉里的無賴子焚劫，母子流離失所。康熙十八年（1679），理應襲真人爵位的張繼宗，卻遇上廬舍焚燬之事，僅得刻苦節儉度日。及至入京覲見，又發生「覬奪大真人印者」之事。康熙帝遂命張繼宗與覬奪印者分別立壇禱雨，最終張繼宗禱雨得應，獲得康熙帝嘉許贊歎，並因此命其隨行覲見的法員吳士行等三人留京供事。⁹¹ 有研究

⁸⁸ 王崗：〈明版全本《茅山誌》與明代茅山正一道〉，收入於[元]劉大彬編，[明]江永年增補，王崗點校：《茅山誌》下（上海：上海古籍出版社，2018），頁574–665。

⁸⁹ 如《續修龍虎山誌》：「敕授提點一員正六品，提舉一員從六品……其提點、提舉俱從宮保送真人府，咨送禮部考試，轉送吏部題准，給憑授職。」[元]明善撰，[明]張國祥、張顯庸續修：《續修龍虎山誌》卷上，二三b–二四a。

⁹⁰ 鄭永華：〈論乾隆四年龍虎山法員外出傳度禁令的出台及其影響〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第十一期（2019），頁139。

⁹¹ [清]婁近垣重輯，惠遠謨校：《龍虎山誌》卷六，頁四〇b–四一a。此段事件，亦見六十一代張仁最重修的《留侯天師世家張氏宗譜》內，顯見是天師家族內部承認

認為，「覬奪大真人印者」事件實屬家族子孫爭奪真人爵位，並且能夠使得張繼宗孤苦無依，還能讓康熙帝下令禱雨試驗的「覬奪印者」，只可能是張洪偕。⁹² 姑且不論「覬奪印者」究竟是誰，在這場事件裡年少艱苦的張繼宗，除具備五十三代之子的身分之外，尚須登壇禱雨有驗，再從法官留京一事，不難推測吳士行等人在禱雨儀式協助張繼宗，居有關鍵位置。無獨有偶，婁本《山誌》卷七〈人物〉有位何其愚，亦與張繼宗密切關係：

何其愚，字特生，安仁人，海曙侄也。出家紫微院，性耿介，不苟取。與時，巡撫董公尊重之，嘗以千金為壽，其愚却不受，尤抗直遇事，無所迴避。五十四代真人之少也，遭家多難，其愚為之維持調護，以迄成立，真人年十六，例應襲爵，而地方大吏沮格，不以聞；其愚走京師，訴于禮部，其言慷慨悲激，聞者皆為感動，而真人竟以此得襲。上清宮門樓燬，其愚募修之；真人世家，自五十代後無續輯者，其愚私集五十代至五十三代事蹟為一冊，今〈世家〉賴之，得以傳其事焉。⁹³

何其愚為龍虎山混成院道士何海曙之侄，是江西安仁縣人，早年於紫微院出家，並獲時任江西巡撫董衛國（？-1683）的器重。何其愚生性耿介不苟，在張繼宗多舛的際遇中屢加護持，可能源自何海曙曾任上清宮提點及五十三代張洪任訪道的交往情誼。⁹⁴ 當張繼宗年屆襲爵，⁹⁵ 江西地方大官按例應上報，卻置若罔聞；何其愚遂上訴朝廷禮部，使張繼宗最終得以按例承襲。由婁本《山誌》觀之，張繼宗襲爵過程不僅涉及家族內部的權力競爭，亦顯示地方官僚體系的消極態度與不作為，而何其愚能直陳京師，背後或有一定的政治人脈支撐。此外，何其愚主持修復上清宮門樓，以及蒐輯第五十代至第五十三代天師事蹟

的事件，參見[清]張仁晟重修，張繼禹等續修：《重修留侯天師世家張氏宗譜》，卷之三，第3冊，頁98a-b。

⁹² 卿希泰主編：《中國道教史》，卷四（台北：中華道統出版社，1997），頁68-70。

⁹³ [清]婁近垣重輯，惠遠謨校：《龍虎山誌》卷七，頁二九b-頁三〇a。

⁹⁴ 同上註，頁二九a。

⁹⁵ 此處所述十六歲襲爵或有誤，目前學界多認為張繼宗於康熙十八年（1679）入京祈雨有驗，即於十四歲襲爵。

編冊，代表其不僅為上清宮事務的實際推動者，更具有對龍虎山內部宗教記憶的史識，補充了天師世家文獻之闕佚，體現清代龍虎山道士在張天師延續上所扮演的重要角色。

當把何其愚、吳士行、婁近垣等人的例子，疊合上《崆峒問答》的法官意涵，彷彿能見到一個曾經親炙五十四代張繼宗的法官，作為「提問者」的模糊身影。他依據二張本《山誌》、《漢天師世家》等書籍知識和自身所學道法經驗，加上受到二張本《山誌》的禮部尚書黃汝良序文所云：「黃帝垂衣恭己，問道崆峒」（四a）、「黃帝之問道崆峒」（六b）的啟發及張氏源出黃帝之後的追想，便以「崆峒」為書名，拼貼出《崆峒問答》的最初底本。

六、結語

本文透過《崆峒問答》兩個主要公開版本的比較研究，揭示了此一道教問答體作品的形成機制與知識建構邏輯，指出作者應非五十四代天師張繼宗。《道學雜誌》的刊登，即由六十三代天師張恩溥出面提供藏本，以其名義授權刊印，是再次體現「天師權威」，替文本背書的行動。《上海道教》的整理刊登，則顯現出從道士秘傳抄本轉向現代公眾化的宗教知識分享，是文本不斷流轉與再生產。兩岸道教雜誌不約而同地刊登《崆峒問答》，進而到成為網路資源，為觀察研究道教在現代社會如何因應傳統教義的知識再配置，提供了極為具體的案例。

《崆峒問答》的書名儘管喚起「崆峒問道」的典故意涵，實則看不到和黃帝問道情節的明確銜接；反而在書寫中隱含著一位「提問者」，其身分是具備豐富道教文獻閱歷與實踐經驗的道門法官。這一提問者利用《龍虎山誌》和《漢天師世家》的地景、仙傳與史事，編寫龍虎山內部的秘傳知識。隨著時間推移，《崆峒問答》在地方道壇道士的師徒間抄錄，其文本體現出對龍虎山正一道教義權威的知識重構與追崇，正因編撰取材於《龍虎山誌》與《漢天師世家》、科儀法術等的拼貼方式，讓知識結構呈現「公開/秘傳」的混合性，不僅賦予文本高度的歷史正當性，也形塑出「天師正宗」的道法認同。

Secret Knowledge in Public: A Preliminary Study of the *Kongtong wenda* in Cross-Strait Daoist Magazines

Yeh Tsungpei

Abstract

The *Kongtong wenda* 崆峒問答 has long been regarded as a work authored by the 54th Heavenly Master Zhang Jizong (張繼宗, 1666–1715), and has been used to demonstrate his authority and the transmission of foundational Daoist teachings. This article examines the two versions published in *Daoxue zazhi* 道學雜誌 and *Shanghai Daojiao* 上海道教 and undertakes a philological comparison and textual analysis to reveal the mechanisms of its compilation and the sources of knowledge. The *Kongtong wenda* was transformed from a secretly circulated manuscript into a text published for a general readership, reflecting the contemporary process of Daoist knowledge reformulation. This study indicates that the *Kongtong wenda* draws upon sources such as *Longhushan zhi* 龍虎山誌 and *Han Tianshi shijia* 漢天師世家, as well as Daoist ritual and liturgical knowledge, demonstrating its role as a form of doctrinal construction that integrates public and esoteric knowledge. The sources upon which it is based were formed during the Yongzheng (1723–1735) to Qianlong (1736–1795) reigns, suggesting that Zhang Jizong was not the author but rather a figure through whom the knowledge was transmitted from Longhushan judges to local Daoist master-disciple communities, derived from excerpted texts and inherited knowledge. The question-and-answer format centers on Zhang Tianshi 張天師, encompassing various aspects including the Heavenly Master lineage, the sacred landscape of Longhushan, and Daoist rituals, while also reflecting developments from the Qing dynasty onward.

Keywords: *Kongtong wenda*, Zhang Jizong, Longhushan, Secret Knowledge, Daoist magazines