

清季福州斗堂之呂祖經典及其思想析論*

李建德**

摘 要

呂祖（呂洞賓，798？-862？）為近世屢顯度世神蹟的道教仙真之一，從五代以來，除各宗派流傳的道典外，史書、筆記、戲曲亦多有其記載。明清兩代，呂祖更以飛鸞降真方式，著成數量甚夥之經典、懺法、語錄、詩詞、丹訣，其信仰群也將這些重要文獻刊刻成書。其中，先後收入《呂祖全書》的《醒心真經》、《呂祖心經》，皆在晚清被福州斗堂接受，不僅改名為《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》、《霞府興行妙道天尊演說心經》，也成為禪和系統斗堂九部根本道典之一。本文針對清代福州斗堂接受並刊刻的這兩種呂祖道典進行分析，探討這兩本成書於康熙至乾隆時期的呂祖道典之思想基調與工夫論述，得出其遵循宋代以來「在心上作工夫」的踐履進路。

關鍵詞：斗堂、呂洞賓、《醒心經》、《呂祖心經》、工夫論

* 感謝兩位審查人提供寶貴意見，對於拙文的完善程度大有裨益，謹致謝忱。

** 國立臺中科技大學通識教育中心、國立臺中教育大學通識教育中心兼任助理教授。



一、前言

師承「正陽帝君」鍾離權的「孚佑帝君」呂嵒（798?-862?，通稱呂洞賓、呂祖），為改革丹道修煉之唐末五代道士，因其修煉內丹法門啓發五代、宋金的「海蟾祖師」劉操（通稱劉海蟾）、「重陽祖師」王嘉（1112-1170，王重陽），遂被後人譽為「南北統宗」，進而在元世祖至元六年（1269）、武宗至大三年（1311）兩度受皇帝敕封，成為「全真五祖」第三位，尊號「純陽演正警化孚佑帝君」，¹上承少陽、正陽，下啓海陽、重陽，世稱「呂祖」。

呂祖自宋代以來多方顯化，文人記載所在多有，²並以南宋洪邁（1123-1202）所撰《夷堅志》收錄 27 則以各種身分試驗人心或為人治病、傳授丹訣、託夢預示、賜酒延壽之筆記資料為最多。³金元時期，呂祖不僅被全真道奉為「五祖」之一，也成為劇作家編撰「神仙道化」度脫劇之重要角色，明、清兩代更屢以飛鸞降真方式勸化眾生，其信仰群因而在清代先後編纂四種《呂祖全書》。⁴此外，呂祖也成為道教神仙譜系極受崇奉的仙真之一，清人蒲松齡（1640-1715）即稱贊曰「佛道中惟觀自在，仙道中惟純陽子，神道中惟伏魔帝，此三聖願力宏大，欲普渡三千世界，拔盡一切苦惱，以是故祥雲寶馬，常雜處人間，與人最近。」⁵可見當時的呂祖信仰之盛。因此，清仁宗嘉慶九年（1804）以江南清河縣清江浦（今江蘇省淮

¹ [元]謝西蟾、劉志玄：《金蓮正宗仙源像傳·武宗皇帝加封制詞》，收入〔明〕張宇初等編纂：《正統道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，1988年3月），洞玄部譜錄類致字號，第三冊，頁367。

² 據筆者經眼之文獻所載，在北宋江少虞《事實類苑》即已言及呂氏之事，其後，王鞏《聞見近錄》、葉夢得《巖下放言》、范致明《岳陽風土記》，南宋吳曾《能改齋漫錄》、胡仔《苕溪漁隱叢話》、羅大經《鶴林玉露》、洪邁《夷堅志》及金人元好問《唐詩鼓吹》、元人脫脫《宋史》等書，均有涉及呂氏之記載。

³ 詳見〔宋〕洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》（北京：中華書局，1981年10月），因筆者將另撰文探討宋代以降文人筆記、道教僊傳與民間小說戲曲中的呂洞賓形象，此處不加贅述。

⁴ 分別為劉樵（體恕）等人於乾隆九年（1744）刊刻的《呂祖全書》三十二卷本；邵志琳等人於乾隆四十年（1775）增刻的《呂祖全書》六十四卷本；汪柳亭等人校訂的《呂祖全書宗正》十八卷本；蔣元庭等人於嘉慶八年（1803）刻刊的《呂祖全書正宗》十六卷本。詳見黎志添：〈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》42期（2013年3月），頁183-230。

⁵ [清]蒲松齡撰：〈關帝廟碑記〉，收入《聊齋文集》卷二，參〔清〕蒲松齡著，路大荒整理：《蒲松齡集》（上海：上海古籍出版社，1986年4月），頁43。



安市清江浦區，乾隆時期為清河縣治所在，亦為漕運重要交通樞紐）呂祖廟有祈禱晴雨、保障堤防之功，再加呂祖「變元贊運」四字封號，為「變元贊運純陽演正警化孚佑帝君」，將呂祖列於朝廷祀典中的羣祀。⁶

在清代呂祖信仰群中，有兩個頗為重要的現象——北京覺源壇「天仙派」與福州禪和斗堂「紫霞派」，彼此身處南北兩處，但卻又具有一定程度的聯結。天仙派為呂祖及其高弟「宏教真君」柳守元臨壇降真所創，興盛於乾、嘉年間（1736-1821），主要崇信者包括曾任國史館纂修官的蔣日綸（1729-1803）、曾任四庫館臣、太僕寺卿的蔣元庭（1755-1819）父子及北京「覺源壇」信徒。國內外學界的莫尼卡（Monica Esposito, 1962-2011）、森由利亞、黎志添、尹志華及李建德等人，皆曾對天仙派之發展或文本進行論述，⁷在這些前行研究中，當可發現天仙派雖是以士大夫構成的扶鸞團體，而非全真道的出家道士，但其文獻卻有意識地接續全真道龍門派之法脈。在天仙派二祖柳守元所撰《清微宏範道門功課·早壇功課》與《三壇圓滿天仙大戒》中，即收有呂祖的重要經典《警化孚佑上帝純陽呂祖天師心經》，⁸應可將天仙派視為龍門岔派。而盛行於福州官宦世家的斗堂，不僅在神譜與讚曲方面有意識地接受全真道龍門派、天仙派的傳承，⁹亦奉呂祖為「五師」之

⁶ [清]崑岡等修，劉啓瑞等纂：《欽定大清會典事例》卷四四五〈禮部·羣祀·直省禦災捍患諸神祠廟一〉，收入續修四庫全書編纂委員會編：《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年4月），史部政書類，第八〇五冊，頁111。

⁷ [意]莫尼卡（Monica Esposito）：〈一部全真《道藏》的發明：《道藏輯要》及清代全真認同〉，收入趙衛東主編：《問道崑崙山》（濟南：齊魯書社，2009年6月），頁303-343；[意]莫尼卡（Monica Esposito）撰，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3期，頁17-27；[日]森由利亞撰，黃健譯：〈《道藏輯要》和蔣子蒲的呂祖扶乩信仰〉，收入吳光正主編：《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年12月），頁462-475；森由利亞撰，孫穎、葛強譯：〈《太乙金華宗旨》的成立與變遷〉，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，頁476-493；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》42期（2013年3月），頁183-230；黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》65期（2017年7月），頁139-179；尹志華：〈《道藏輯要》的編纂與重刊〉，《中國道教》2012年1期，頁54-57；李建德：〈臺灣斗堂《穹窿玉斗》對全真道《斗母懺》之繼承與新變〉，收入潘崇賢、黃健榮主編：《道教與星斗信仰第三輯》（香港：青松出版社，2019年4月），頁92-139。

⁸ 題柳守元撰：《三壇圓滿天仙大戒略說》，收入[清]賀龍驤校勘、彭文勤等纂輯：《道藏輯要》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1977年8月，影印四川成都二仙庵藏清光緒丙午年重刊本），第二十四冊，頁10467。

⁹ 筆者在拙撰：〈臺灣道教斗堂〈大贊〉及其意涵探析〉，「宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》編撰國際學術研討會」（武漢：武漢大學文學院，2016年12月16日，已被接受，排印中）有較詳細的辨證與說明，此處不贅。



一，就連運用之經懺科書，亦多受到龍門派、天仙派影響，如禪和系統的于山「桂蘭聯社」斗堂二香壇便在光緒十六年（1890）將《警化孚佑上帝純陽呂祖天師心經》易稱為《霞府興行妙道天尊演說心經》，把三十二卷本《呂祖全書》收錄之《孚佑帝君醒心真經》易稱為《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》，並將這兩種呂祖飛鸞降真著造的經典重新刊刻，作為根本道典之一；此外，也將宏教真君柳守元飛鸞著造之《玉樞右宰宏教真君宣說醒世真經》作為九種根本道典之一，可見禪和斗堂與天仙派之間的關係。至於禪和斗堂刊行的這九部根本道典《紫霞度劫指迷九部真經》，據經前序文「霞門師子有志立善，將霞府經文重新彙訂，其中不無漫漶錯訛，業經呈請諸真人降光鑒定」¹⁰所言，可知此書之彙集刊刻，是于山桂蘭聯社二香壇為避免道教經典傳鈔漫漶錯訛、貽誤世人而為，與福州作為清英鴉片戰爭後「五口通商」港口、受基督宗教傳播較深的現象，較無關涉之處。

然而，由於清代福州斗堂成員，除正一體系為赴龍虎山參授法籙的世業道士，自有正一道之戒規約束外，禪和體系雖尊奉全真道五祖七真與霞府師真，但因其身分多為「牌板下的子孫」¹¹——即家中曾獲取科舉功名或因樂善好施而受朝廷旌表者，其日常生活非如在宮觀叢林焚脩棲居的常住道眾一般，有諸階戒律加以約束，相對地，更容易受到各種外在層面的誘惑。那麼，禪和斗堂成員應如何在日用之際作工夫？這兩種呂祖鸞授經典是否存在足以約束其心性的勸戒之語？其思想義理層面是否具有受到清代士人肯認之價值？都是值得思考的問題。

由於發源自福州的斗堂傳播到臺灣後，成為傳習者數量較多的道教宗派，並與閩南、粵東地區傳入之正一「道法二門」、靈寶兩派，形成鼎足之勢。因此，吾人若著眼於道教文獻、道教思想義理乃至於地域宗派傳播等方面，清代福州斗堂所運用之經典，都具有值得關注的價值。由是，筆者試圖透過對《霞府興行妙道天尊演說心經》、《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》這兩種斗堂呂祖道典進行分析，並討論這兩種成書於康熙至乾隆時期的呂祖道典其中之思想義理歸趨所在。

¹⁰ 《紫霞度劫指迷九部真經·九天開化文昌元皇帝君敘文》，收入陳廖安主編：《珍藏古籍道書十種》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2001年7月，影印清光緒十六年于麓桂蘭聯社刻本），下冊，頁717。

¹¹ 董德平：〈牌板下子孫的消閑組合〉，收入方冠英主編：《福州采風錄》（臺北：羅星塔月刊社，1984年8月），頁367。



二、清季福州斗堂奉行之兩種呂祖經典版本

在清代福州斗堂的傳播過程中，由於成員居住地及本身職業的緣故，大底分爲禪和、正一兩大主流。據臺灣斗堂前賢董德平道長的敘述，禪和斗堂多在城內，主奉呂祖；正一斗堂則多在城外。¹²而禪和斗堂又有「紫霞派」之稱，¹³近人「乾道人」李叔還（道可，1903-1994）及其師弟「覺新子」史貽輝（1913-2000）兩位道長合著之《道教典故集》即載「按閩垣一帶有著崇奉道教紫霞一派，稱爲霞天洞府，其掌教者即匡阜真人，尊爲道老宗師。」¹⁴而史道長在刊行臺南麻豆奧法堂著造之鸞經《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟顯妙經》時，亦於〈後序〉自署「嗣漢天師府大法師紫霞全真弟子覺新道人史貽輝」，¹⁵可知臺灣早期禪和斗堂成員雖在嗣漢天師府奏授法職，但亦不忘禪和斗堂具備全真道龍門派岔派天仙派之傳承。

認同龍虎山天師道的正一斗堂，在啓建齋醮科儀時，較常運用的道典，係收錄於明代官方纂修《道藏》的《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》、《太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經》、《太上玄靈北斗本命延生真經》等三種，屬於斗堂內部「道品經」之範疇，俗稱「道三品」。與全真道龍門派及其岔派天仙派關係較密切之禪和斗堂，較常運用的經典，則以「霞品經」與「桂品經」爲主。所謂「桂品」係文昌規範，即收入《道藏》的宋元文昌諸經，以及清代長洲（今江蘇省蘇州市）彭定求（1645-1719）家族乩壇文昌閣飛鸞著造之《文昌帝君證真宣化救劫酬恩心懺》，皆屬此範疇；「霞品」爲紫府秘笈，則包括靖明真君、正陽祖師、純陽祖師、海瓊真君、田都元帥、宏教真君、斗府包宗師等仙真飛鸞著造的經典。爲何禪和斗堂除「霞品」外，亦重視文昌經系的「桂品」？筆者認爲，此肇因有三，一是禪和斗堂的「同玄」多爲「牌板下的子孫」，爲官宦、士紳家族出身，對於司掌文運的文昌帝君，本身即有崇拜的意願；二是文昌帝君爲自宋代以來屢屢飛鸞行化、勸諭人心之仙真，在清代有乾隆八年（1743）曾任貴州清平縣令（治今貴州省凱里市爐山鎮）並皈依爲武昌涵三宮道士之「無我子」劉體恕編纂《文帝全書》三十二卷傳

¹² 董德平：〈牌板下子孫的消閑組合〉，《福州采風錄》，頁368。

¹³ 如組成臺灣禪和重要斗堂「集玄合一斗堂」前身之一的福州「集賢軒」，其全稱即爲「紫霞集賢軒」。

¹⁴ 李叔還、史貽輝編撰：《道教典故集》（高雄：李叔還自印，1975年4月），上集，頁14。

¹⁵ 史貽輝著造：《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟顯妙經》，收入《列聖高真寶經彙篇》第四輯（臺北：臺疆清正堂，1981年4月重刊），頁148。



世，而福州禪和斗堂根本經典《紫霞度劫指迷九部真經》的序、跋，皆由與文昌帝君有關之仙真降筆，可見文昌帝君對福州地區禪和斗堂亦有其影響力；¹⁶三是據同為禪和斗堂體系之一六合堂「同玄」葉承謙在 1964 年撰寫的回憶文章〈福州濟功堂述略〉指出，福州禪和斗堂中的紫霞集賢軒，本身即設立於福州文昌宮，¹⁷因此，禪和斗堂不僅接受了宋代以來的文昌諸經，也創作了〈元皇大讚〉、〈文昌祝延〉等相關讚曲，作為科儀上的使用。

禪和斗堂既為福州地區官宦、士紳家庭樂於參與之民間道教結社，那麼，清代到民國時期的福州名臣、名士，如林則徐（1785-1850）、嚴復（1854-1921）等人，是否也是禪和斗堂的「同玄」？由於葉明生教授在福州元帥廟發現了林則徐在嘉慶十六年（1811）成進士後的獻匾，因而推測「林則徐與元帥廟的關係，還可能是由於他年輕時參加過元帥廟的斗堂活動的原因」，¹⁸然而，筆者覆覈《林則徐全集》與《嚴復全集》，¹⁹其中並未提及參與斗堂活動之事，不過，林則徐的曾孫林炳勳等人，曾於「三坊七巷」中的宮巷顏師廟護社成立「洗心壇」斗堂，而林則徐女婿沈葆楨（1820-1879）的後代中，其孫沈頤清曾在廣州設「瀛海談玄」斗堂，其曾孫沈珂在福州城隍廟陰陽司設「六合堂」斗堂，²⁰而其玄孫沈祖馨（1916-1997）則為臺灣「集玄合一斗堂」發起人之一，「洗心壇」、「瀛海談玄斗堂」、「六合堂」、「集玄合一斗堂」均屬禪和斗堂系統。

而在禪和斗堂「霞品經」範疇中的《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》、《霞府興行妙道天尊演說心經》，即為清代呂祖鸞授的重要經典《呂祖醒心經》、《呂祖心經》。以下，茲對這兩部經典及其接受史加以介紹。

¹⁶ 該經序文為〈九天開化文昌元皇帝君敘文〉，由朱衣星官在光緒庚寅年（1890）孟秋朔後二日（即農曆七月初三，1890年8月18日）奉敕降筆；跋文為〈桂宮玉局杜真官跋文〉，由玉局大夫杜真官於同日降筆，分見陳廖安主編：《珍藏古籍道書十種》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2001年7月，影印清光緒十六年于麓桂蘭聯社刻本），下冊，頁715-717、頁718-719。

¹⁷ 葉承謙：〈福州濟功堂述略〉，收入福建省政協文史資料委員會編：《福建文史資料選編第二卷：社會民情編——新中國成立前史料》（福州：福建人民出版社，2001年9月），頁475。

¹⁸ 葉明生：〈福州元帥廟樂神信仰與斗堂關係探考〉，《文化遺產》2011年2期，頁51。

¹⁹ 筆者覆覈之二人全集為：林則徐全集編纂委員會編：《林則徐全集》（福州：海峽文藝出版社，2002年10月），第五冊《文錄》、第九冊《日記》；方寶川、馬勇主編：《嚴復全集》（福州：福建教育出版社，2014年8月），第八卷《詩詞、信札、日記、帳冊》。

²⁰ 葉承謙：〈福州濟功堂述略〉，《福建文史資料選編第二卷：社會民情編——新中國成立前史料》，頁475-477。



《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》，在民間俗稱《孚佑帝君醒心真經》，為呂祖於康熙四十六年（1707）在太倉（今江蘇省太倉市）顧周庚家中乩壇飛鸞著造而成。清乾隆九年（1744），先被收入武昌涵三宮乩壇「無我子」劉體恕等人刊行的三十二卷本《呂祖全書》第二十一卷，後又於乾隆四十年（1775）收入浙江錢塘「萬善子」邵志琳等人刊刻的六十四卷本《呂祖全書》第十七卷。三十二卷本《呂祖全書》在此經前方，原有顧氏序言及四言八句式之〈開經偈〉，²¹福州于山二香壇蘭桂聯社於晚清刊刻時，將這兩項刪除，並與其他八種道典合併刊行為《紫霞度劫指迷九部真經》，²²成為禪和斗堂「紫霞派」的九部根本道典之一。此外，斗堂在啓建悟魂度迷、超薦亡魂的虞祭參靈科儀時，亦會運用到這部經典。

《霞府興行妙道天尊演說心經》未詳其著造年代及地點，在閩、臺民間俗稱《呂帝心經》。此經之收錄，首見於六十四卷本《呂祖全書》第二十一卷，其後，為全真道龍門派分支天仙派所接受，與《先天一炁度人妙經》、《延生證聖真經》、《金玉寶經》、《醒心真經》合刊為《五經合編》，收入《道藏輯要》室集，並納入《三壇圓滿天仙大戒略說》，成為全真道開壇放戒的重要道典之一，最後，始為福州斗堂所接受。在六十四卷本《呂祖全書》中，經前原有梓潼帝君飛鸞所撰序文一篇，²³《五經合編》卷首則有「三山笛史」韓湘與呂祖首徒宏教真人柳守元飛鸞所撰序文、題詞各一篇，梓潼帝君之序言則置於經文末尾，²⁴而在《紫霞度劫指迷九部真經》刊刻時，這三篇序文、題詞皆被刪去。

福州于麓蘭桂聯社在重新刊刻這兩種呂祖鸞授道典時，係採每半葉六行、行十七字方式印行，書口載有其簡稱《呂宗師醒心經》、《呂宗師心經》，前者十七葉、後者僅四葉。刊刻者並在兩部經文前方各加上一首「四、四（韻）、七（韻）、五（韻）、四（韻）、五（韻）」句式之〈開經讚〉與七言八句、首句及偶數句押韻之〈開經偈〉，經文結束後，亦加上一首與〈開經讚〉句式相同之〈完經讚〉，可見已將這兩部經典視為可在齋醮法事中持誦、詠唱的類型。《太上玄元妙道度劫覺世醒

²¹ [清] 劉體恕彙輯：《呂祖全書》，收入胡道靜等主編：《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1994年12月），第七冊，頁361上-363上。

²² [清] 陳真師彙刊：《紫霞度劫指迷九部真經》，收入陳廖安主編：《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁713-765。

²³ [清] 邵志琳等增輯：《呂祖全書》，收入龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏初輯》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1999年5月），第二十冊，頁312上。

²⁴ 《呂祖全書》，《道藏輯要》，第十二冊，頁5417、頁5419。



心真經》之〈開經讚〉押先韻，韻字爲仙、天、篇、千、堅；〈開經偈〉通押東、冬韻，韻字爲宮、翁、宗、通、功；〈完經讚〉則押真韻，韻字爲人、仁、民、塵、津。《霞府興行妙道天尊演說心經》押東韻，韻字爲衷、宮、蒙、聾、通；〈開經偈〉通押支、微、齊韻，韻字爲師、悲、癡、機、迷；〈完經讚〉則押真韻，韻字爲人、真、倫、新、津。從這些押韻現象來看，晚清福州斗堂中人較喜愛使用淺近之韻部，且偶有鄰韻通押之情況。

此外，這兩部呂祖鸞授經典，在清代到民國時期，亦曾有被視爲善書的情況。如浙江錢塘人李承福在道光十九年（1839）編纂《同善錄全書》十卷，其引證書目包括邵志琳增輯的《呂祖全書》與《呂祖心經》，²⁵由於邵本收錄《醒心經》與《呂帝心經》，可知《同善錄全書》亦將這兩部呂祖鸞授經典視爲善書。而陝西商南人賀箭村也在民國 23 年（1934）編纂《古今善書大辭典》，以題要方式介紹 169 種善書。²⁶該書雖未直接收錄這兩部呂祖鸞授經典，但其〈贈助善書記〉亦載「江西廣豐徐祖禮贈……《呂祖心經》」，可知民國時期亦有人將呂祖鸞授經典視爲善書而捐贈給賀箭村。不過，筆者認爲，這種現象並不完全合理。因爲，《同善錄全書》也引證了《朱子章句》、邸抄、《浙江通志》、吳山省城隍廟額、《康熙字典》、張錫蕃《重刊洗冤錄》、王又槐《增輯洗冤錄》、汪喆《產科心法》、《幼科良方》、朱子《論語集註》等書，²⁷試問：若李氏引證書目皆可視爲善書，則地方志、四書章句、邸報、廟宇匾額、字書、醫書、法醫書等亦一概可視爲善書，可乎？是知，不能因爲被民間編纂善書者引證，而反過頭來逕將呂祖鸞授經典視爲善書。而賀氏《古今善書大辭典》除收錄民間善書外，其上冊也收錄了《閱微草堂筆記》，²⁸試問：紀文達（紀昀，1724-1805）該書固然記載部分乩降經驗與神異精怪之事，然其本質仍爲文人筆記小說，能視爲善書嗎？要之，長期研究清代呂祖信仰的游子安教授，即持論清代「呂祖信仰以道場、乩壇爲中心，並通過信徒的聯會去聯繫推廣，其中信眾多是儒生」，且這些道場也成爲「呂祖經典及善書匯刻的中心」，但是，「隨著呂祖信仰的開展，及乩壇等民間結社漸趨普遍，托名呂祖撰述的善書也

²⁵ 引用自〔日〕酒井忠夫著，劉岳兵、孫雪梅、何英鶯譯：《中國善書研究（增補版）》（南京：江蘇人民出版社，2010年7月），下卷，頁640、642。

²⁶ 游子安：《勸化金箴：清代善書研究》（天津：天津人民出版社，1999年4月），頁240-294。

²⁷ 《中國善書研究（增補版）》，下卷，頁641-645。

²⁸ 《勸化金箴：清代善書研究》，頁252-253。



大量出現。」²⁹可見，清代的呂祖鸞授文獻，有經典及善書兩大主流，《醒心經》、《呂祖心經》等這一類屬於呂祖鸞授經典，為民間結社之新出道經；《孚佑帝君純陽祖師三世因果說》、《呂祖醒心寶鑒》等這一類³⁰屬於呂祖鸞授善書，不宜因為呂祖經典係由民間道場、乩壇降鸞著造，而將之一概視為善書，而應就其內容判斷其思想價值，否則，就容易流於如《同善錄全書》、《古今善書大辭典》所附〈贈助善書記〉這種「現象式的思考」了。

三、天人相應之思想基調

天道與人道之間的關係，自先秦以來，即是中國傳統哲學的重要命題。不僅孔子曾因弟子冉伯牛罹患重症而在探病永訣時感歎「斯人也而有斯疾也！」³¹老子雖認為「天地不仁，以萬物為芻狗」，即指天道沒有偏私之心，對萬物一視同仁，但為教化社會大眾，也從正面加以鼓勵，提出「天道無親，常與善人」之說。³²至於司馬遷在撰作《史記》時，對於伯夷、叔齊、屈原乃至於品德、操守與夷齊兄弟、顏回、屈原等人相類而名聲不顯的巖穴之士，未能因積仁絜行而得到天道之善報，或餓死首陽山上、或自沉汨羅江中、或困窮於陋巷而早死，乃至於「沒世而名不稱」；盜賊橫行天下而得壽終，操行不軌卻能終身逸樂者更是所在多有，遂發出「余甚惑焉，儻所謂天道，是邪非邪？」³³的不平之鳴。

雖然先秦兩漢的聖賢哲人曾一度認為天道未必「福善禍淫」，但若基於節制君權恣意膨脹的立場，仍須以天道對人事加以示警，是以董仲舒遂在〈天人三策〉中的首策持論「國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異

²⁹ 《勸化金箴：清代善書研究》，頁 57。

³⁰ 《孚佑帝君純陽祖師三世因果說》，收入胡道靜等主編：《藏外道書》，第二十三冊，頁 752 上-頁 773 下。《呂祖醒心寶鑒》收入《古今善書大辭典》中冊，其內容題要，見《勸化金箴：清代善書研究》，頁 283。

³¹ [宋]朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年 10 月），頁 87。

³² 王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993 年 8 月），頁 18、頁 301。

³³ [漢]司馬遷撰，[南朝宋]裴駰集解，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1959 年 9 月），第七冊，頁 2125。案：本段係綜合《史記》中〈伯夷列傳〉、〈屈原賈生列傳〉、〈仲尼弟子列傳〉所舉事例者加以書寫，而引文則為史遷在〈伯夷列傳〉中所發出的質疑。感謝審查人提供寶貴看法，特此補充說明。



以警懼之，尙不知變，而傷敗乃至」、「刑罰不中，則生邪氣，邪氣積於下，怨惡畜於上。」³⁴認為天道會透過災異之萌發，使無道之人君及執政者知警懼而改正，但若君主或執政者不加以改正，則無法挽救敗亡之勢。由是，遂形成天道與人事相應之基調。

作為清代康熙年間始透過飛鸞「出世」的呂祖經典，《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》即具備了這種天道與人事相應的思想基調，其說云：

無上仙師雲遊空中，見有黑氣障蔽，紅光潛消，知天下之人，為善者少，作惡者多。輪迴六道，旋轉四生，未有窮盡。而若輩作惡之人，不知不覺，冥頑不靈，晨鐘報曉，遂起慾心；暮夜不休，無非私意。私慾不絕，惡端日起。³⁵

由於世人昧於私欲者多，如夷齊、顏回、屈原等積仁絜行者寡，在「無上仙師」³⁶眼中觀之，遂呈現「紅光潛消，黑氣障蔽」的情況。其後，呂祖臚列出導致這種情況產生的 130 種錯誤行為，包括日常生活的「欺謀孤嫠、侮弄老穉」，對外言行的「談人閨闈、辱人婦女」，喪祭方面的「臨喪不慎、致祭不誠、制中生子、亡忌舉樂」，察識修識有虧的「省過不勤、檢身不力」等。並進一步針對當時社會各種身分者所犯的弊病加以列舉，如官員「患得患失，逢迎固寵」，士人「荒廢經傳，奔競功名，矜才炫能，誇己忌人，造作淫書，蠱惑士女」。少年「不知稼穡艱難，不念寸陰堪惜」，胥吏「婪贓作弊，舞文弄法」，婦女「帷薄不修，淫奔可醜」，僧道尼眾「不解經典、不守戒律，借端化財，實圖舖啜」，媒婆「口習誑言，誤人婚姻」，命相業者「輕視死生，妄談禍福」，農工商人「欺謾愚穉，浪費工料」，一般人「遇單寒則掉頭不顧，見顯達則搖尾乞憐」等道德層面或實質層面的過錯，³⁷並且會因為「習與性成，毫不自悔」而逐漸積累，遂以人事而導致天道「黑氣凝結，聚而不散，昏昏然如霧障天，逐逐然如魔附物」，進而再使造作過錯者自蹈苦海而

³⁴ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年6月），第八冊，頁2498、頁2500。

³⁵ 《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁736。

³⁶ 「無上仙師」為呂祖在度化世人時所使用的「化名」之一「無上宮主」，暗示「呂」字也。

³⁷ 《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁736-740。



陷溺日深，形成惡性循環，豈不悲夫！

而在乾隆年間「出世」、經文語句較為簡短的《霞府興行妙道天尊演說心經》中，呂祖則在經文結束處，透過偈語方式說明天道與人心之間相應的思想基調。其詞云：

一切惟心心最危，範天圍地發光輝。天心即在人心見，人合天心天弗違。³⁸

上揭偈語乍看之下，可能會認為出自《偽古文尚書·大禹謨》「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」³⁹這段由「虞廷傳心」敷演而成的「十六字箴言」。實則不然，透過閻若璩（1636-1704）《尚書古文疏證》的考證，心學在清代已失去部分立論基礎，且閻氏考證此十六字出於《荀子·解蔽》引用⁴⁰「《道經》曰：人心之危，道心之微」、「精於道、壹於道」與《論語·堯曰》「允執其中」，⁴¹則可知呂祖飛鸞所示之偈語，並非陸王心學，而是對先秦古道經「人心之危」的繼承與發揮。因此，此四句偈語當可解釋為：人心中的良知良能稟受於天，純善無惡，可以彌綸天地而發出善性的光輝，但人心中的血氣心知之心與經驗形下之心，也容易受氣稟與外在誘惑而發生危殆，因此，若能在日用之際盡心知性以知天，存心養性以事天，推而廣之，使社會大眾行事皆能上合天道運行之法則，由是，天理自然體現於人心，兩者之間既不相互抵觸，則前揭所引「黑氣障蔽、紅光潛消」之情況，亦不至於產生了。

四、勸諭自醒其心之工夫

「人心不古」是一句社會大眾耳熟能詳的感歎語，由於道教主張人心足以感通

³⁸ 《霞府興行妙道天尊演說心經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁746。

³⁹ 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏，廖名春、陳明整理：《尚書正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月），上冊，頁112。

⁴⁰ 〔清〕閻若璩：《尚書古文疏證》卷二，收入〔清〕永瑤、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月），經部書類，第六六冊，頁197-198。

⁴¹ 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年9月），頁400、頁399；《四書章句集注》，頁193。



三界，由人心發用所致的善端或惡行，亦容易影響整個宇宙運行的軌跡。因此，在近世以來道教各宗派中，闡述心性良窳所引發問題，或透過導正心性而挽轉劫運的經典，實頗為常見，如《元始天尊說北方真武妙經》、《元始天尊說梓潼帝君本願經》等宋元道典，皆對此概有所著墨。而在清代福州斗堂所運用的經典中，呂祖亦透過飛鸞著造之《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》提出相關觀點。

呂祖在經典中，即以天人同質同構的立場提出立論。其說云：

人之有身，如天地之有五行。五行別為五色，五色之中，紅為暢滿，黑為滯塞。人之心一於惡，則胸中壅塞，不能流通，故生黑氣；一於善，則仰不愧天，俯不忤人，胸懷浩蕩，暢美快足，故生紅光。⁴²

呂祖以「人身小宇宙」的立場發端，將人身與天地五行縮合起來，認為人心發用而造成的行為，會依據其善惡而外顯為不同色彩。倘若心起惡念，則體內氣機鬱結滯塞，導致黑氣外顯；若善端萌生，則氣機順暢完滿，自然紅光滿室。

那麼，為消除外在的「黑氣」，應當如何對治？針對此問題，呂祖則提出切實的工夫進路。試觀其論點：

願爾等大衆，生生世世、在在處處，永不起貪得心、瞋怨心、殺傷陷害心、忤逆凌犯心、奸淫偷竊心、占奪爭鬪心、欺蔑侮弄心、奸詐誣騙心、嫉妒毀謗心、諂媚趨附心、驕矜傲慢心、慳吝苟簡心、奢靡逸樂心、妄想分外心、求謀鑽刺心、眷戀富貴心、憂愁貧賤心、計較得喪心、分別爾我心、炫耀名譽心、遮蓋過失心、瞞昧自欺心、膠執自是心、疑惑猶豫心、懊悔改變心、畏難退縮心、安逸自在心、苟且小就心、責效旦夕心，如是等心，各各猛省。務使方寸之中，空空洞洞。一物不交，一私不受。如皓月當空，萬境澄澈；如明鏡照人，鬚眉畢現。更加慧劍在身，可以水斷蛟龍，陸割犀象。斯為夢醒，不在大夢。⁴³

⁴² 《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁742。

⁴³ 《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁741。



在這段經文中，呂祖告訴其信徒：應該在日用之際不起貪欲、怨怒等各種負面思維之心，進而以察識工夫反身內省。倘此類念頭一起，即應加以泯除，逐漸使心中不摻雜絲毫俗念，並以身中本來具足的虛靈不昧之心作價值判準，方能自醒大夢而不受外塵所囿。

當消解容易導致氣機鬱塞的心中惡念後，呂祖再次訓誡信徒，應當作足以發用「紅光」的工夫。其進次如下所述：

常起怖懼心、慚愧心、歡喜心、決斷心、勇猛精進心、堅固耐久心，以大智慧照之、大精神赴之、大力量任之，斯能無微不燭、無堅不破、無難不成，身混塵俗、志氣清明，與天地合其撰、與鬼神合其德。何有於仙？何有於凡？何凡之非仙？何仙之非天？道化一理，天人一家。黑氣消滅，紅光燭天。是為大醒，永不入夢！⁴⁴

呂祖認為，若能在日用之際時時常起使己身奮發向善之心，並以智慧、精神、恆心加以貫徹，當可朗照幽微、摧破至堅，雖和光同塵而不受外涅所汙，如此作工夫，成德入聖而與天地參之日自然可期，更能使身中黑氣消滅而紅光顯現，不受幻夢之囿。

於是，呂祖復將此工夫論加以推擴，以效驗歆動信徒之心：

人苟欲除殃積慶，務須遵守吾教，大醒自心。勿許一念游移，勿許一時間斷。久久自然黑氣全消，紅光繚繞。不獨一身榮昌，子孫亦獲吉慶。不獨一家康泰，一邑盡得消殃。⁴⁵

誠如《道德經》五十四章所揭示「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。」⁴⁶倘若人人皆能依據呂祖所揭示「自醒其心」之工夫篤實踐履，進而一層層地向外推擴到家

⁴⁴ 《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁 741。

⁴⁵ 《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁 743。

⁴⁶ 《老子道德經河上公章句》，頁 207-208。



庭、社區、社會、國家，基於前節所述天人感通的大前提，自然可以挽轉劫運而使百福駢臻、千祥雲集。

正因呂祖在《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》中，提出「自醒其心」的工夫進路，因此，該經前身《醒心真經》的刊刻者顧周庚，身為一個「自甫齏就外傳受孔孟書，迄今五十有餘載」的民間儒生，認為若「浸淫於異端之說，有悖於聖教」，因而採取「佛、老二家言，屏不一覽」、「素不信符籙事」之態度，呂祖卻在其家中降著《醒心真經》，使顧氏閱讀後，感歎地認為這部呂祖鸞授經典「義深慮遠、道宏教正，醇乎如孔孟之言，蓋約聖經賢傳之旨而成篇，與儒家語毫無刺謬……竊謂其言直出《感應篇》、《陰騭文》之上，可與《五經》、《四子書》相表裏。……誰謂呂祖之心不同孔孟耶？」⁴⁷從中，亦可知原刊刻者係將呂祖《醒心經》視為經典，而非如同《太上感應篇》、《關帝覺世經》、《文昌陰騭文》這類立論較為單純的民間勸善書籍。而劉體恕在將這本《醒心經》收入《呂祖全書》時，也在經前序文強調「修心之道，舍醒心何從入乎？然心何由得醒？非靜，則心以不定而不醒，非敬，則心以不收而不醒。故周子之主靜，程子之主敬，實醒心第一切實工夫。……由是言之，原序以此經直出《感應篇》、《陰騭文》之上，與《五經》、《四子書》相表裏，不誣耳。」並進一步地持論「經中言迹處詳，心處畧，蓋有有其心而無其迹者矣，未有有其迹而無其心者也。而心迹之交，尤當喫緊用功，慎之於獨、謹之於幾，醒心之樞，不外乎此。……醒心者，學之要，實成始而成終，亦徹上而徹下。」⁴⁸由儒入道的劉體恕，先以濂洛二子之立場肯定顧周庚前序觀點，再提出醒心之關鍵在於慎其獨與察識意念之幾微，進而再以朱子「徹上徹下」之主敬工夫來對「醒心」作註腳，對於《醒心經》所言「大醒自心，勿許一念游移、勿許一時間斷」的察識工夫，作了極佳的詮釋與闡揚。

透過上揭文獻，吾人當可對於呂祖在《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》中提出「自醒其心」這種綜合察識念頭、消解惡念、萌生善心的踐履工夫，有一定程度的瞭解。

⁴⁷ [清] 顧周庚：〈醒心真經原序〉，收入《中華續道藏初輯》，第二十冊，頁 273。

⁴⁸ [清] 劉體恕：〈呂祖全書醒心經小序〉，收入《中華續道藏初輯》，第二十冊，頁 272 上。



五、以心治心之工夫

在《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》之外，呂祖也在另一本飛鸞著造而成的《霞府興行妙道天尊演說心經》中，提出「以心治心」的另一種工夫進路。試觀其論述：

天生萬物，惟人最靈。匪人能靈，實心是靈。心為主宰，一身之君。役使百骸，區處群情。物無其物，形無其形。稟受於天，良知良能。氣拘欲蔽，日失其真。此心既失，此身亦傾。欲善其身，先治其心。治心如何？即心治心。⁴⁹

呂祖在這段經文持論，由元始祖炁化育而生的天地萬物，唯有人類具備與眾不同的靈性，這是肇端於人類具有純善道心之故。此道心是人身主宰，並非實際存在的血氣心知之心，而是稟受於天、本來具足的良知良能，但卻容易受氣質之性及各種欲念蒙蔽，導致人身發生危險。於是，呂祖認為，應當先在「心」上，作以道心對治人心的工夫。其中，需要注意的是，「氣拘欲蔽，日失其真」一句，係由朱子「氣稟所拘、物欲所蔽」⁵⁰增衍而成，可見此段經文雖著重在「心」，卻非「有是心而後有是理」、「心外無物」、「盈天地間皆心也」這類心學理路。若從現象經驗層次言之，似乎不必對清代呂祖新出經典的立場作考量，但是，倘若吾人衡諸康雍乾祖孫三代崇儒、獎掖朱子學的官方立場，⁵¹即可得知：在這部《呂祖心經》出世的乾隆朝，民間當時雖有戴震（1724-1777）等人反對朱學，但直到光緒三十一年（1905）上諭廢除科舉、改推新式考試⁵²之前，官方仍採取朱學之基本立場，民間

⁴⁹ 《霞府興行妙道天尊演說心經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁745。

⁵⁰ 〔宋〕黎靖德輯，鄭明等校點：《朱子語類》卷十四〈大學一·經上〉，收入〔宋〕朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年12月），第十四冊，頁445。

⁵¹ 有關康雍乾三朝崇儒、獎掖朱子學的文獻與論述，詳見拙著：《清代臺灣儒學之研究》（新北：花木蘭文化事業有限公司，2020年3月），上冊，頁39-41，此不贅述。

⁵² 該上諭為光緒三十一年八月甲辰日（即農曆八月初四日）所發，見〔清〕世續等奉敕修：《德宗景皇帝實錄（八）》卷五四八〈光緒三十一年八月〉，收入《清實錄》（北京：中華書局，1987年6月），第五十九冊，頁273。



新出鸞經其信眾之骨幹為知識分子——如前述游子安教授之觀點，若欲得到渠等認同與支持，則這些新出經典或多或少也會呈現朱學之立場。

承前所述，呂祖再進一步地提出各種對治人心的踐履面向，其詳目如次：

以老老心，治不孝心；以長長心，治不悌心；以委致心，治不忠心；以誠恪心，治不信心；以恭敬心，治無禮心；以循理心，治無義心；以清介心，治無廉心；以自愛心，治無恥心；以積德心，治為惡心；以利濟心，治殘賊心；以匡扶心，治傾陷心；以仁慈心，治暴戾心；以謙遜心，治傲慢心；以損抑心，治盈滿心；以儉約心，治驕奢心；以勤慎心，治怠忽心；以坦夷心，治危險心；以忠厚心，治刻薄心；以和平心，治忿恚心；以寬洪心，治褊窄心；以傷身心，治沉湎心；以妻女心，治姦淫心；以果報心，治謀奪心；以禍患心，治鬪狠心；以正教心，治異端心；以至信心，治大疑心；以悠久心，治無恒心；以始終心，治反覆心；以施與心，治慳吝心；以自然心，治勉強心；以安分心，治非望心；以順受心，治怨尤心；以推誠心，治猜忌心；以鎮定心，治搖惑心；以中正心，治偏袒心；以大體心，治細務心。⁵³

上揭三十六種對治方法，皆為世人常有的惡習之心，以及呂祖提出足以對治這些惡習的途徑。要之，上揭引文，統言之，即「以心中天地之性的道心對治氣質之性的人心」之理也；析言之，則對治世人易受氣質所拘、物欲所蔽而產生惡心的分殊眾象也。將各種對治進路一一列出，看來似乎容易如陸象山（1139-1193）〈鵝湖和教授兄韻〉頸聯批評朱子的「支離事業竟浮沈」，⁵⁴但「先立乎其大者」僅能適用於世間較少數的利根上智之人，佔社會大多數者，實為須一一辨別是非，方能加以逐步對治改善的中人。因此，倘能透過這種「以心治心」的工夫，從中體察涵泳，篤實踐履，應當能有物欲漸消、道心復見的一天，自然可以與道合真，與天地合其德。而這種一一列舉對治方式的平實行文，也得到刊刻者邵志琳之稱讚，認為此經

⁵³ 《霞府興行妙道天尊演說心經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁745-746。

⁵⁴ [宋]陸九淵：〈鵝湖和教授兄韻〉，收入北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1998年12月），第四十八冊，頁29841。



「語語皆布帛菽粟之文，其覺世尤針針見血也。」⁵⁵即著眼於經文能考量到一般社會大眾易蹈之失而遍舉對治之方，故經文之用語雖平實，而其理則不啻度世之金鍼也。

其後，呂祖再次倡言「治心」的重要性，其說云：

嗟乎人心，不治不純。如彼亂絲，不理不清；如彼古鏡，不磨不明；如彼劣馬，不勒不馴。我故說經，欲治人心。人心得治，天地清寧。⁵⁶

道心雖然存有於人心之內，然而，由於人心同時也存在著血氣心知之心與經驗形下之心，因此，時常容易萌發各種善惡紛沓的念頭。如果不將此心調伏妥切，自然易如亂絲、古鏡、劣馬一般；倘若能作「以心治心」之工夫，進而逐漸推擴到旁人身上，自然可收天清地寧之效果。

透過呂祖在《霞府興行妙道天尊演說心經》提示的工夫進路，吾人當可瞭解，這是繼承宋代理學「在心上作工夫」的理路，且並非如燒煉鉛汞或爐鼎采補一般，具有強大的危險或閹閹隱諱，而是易簡平實、日用常行之方，具有一定程度的價值，應予正視。

六、結語

自五代以來，呂祖顯化度人的事蹟不僅存在於道教各宗派流傳的典籍，史乘、說部、戲曲亦多有記載，成為極受民間社會推崇、尊敬的道教仙真之一。明清兩代，呂祖更透過飛鸞降真，在各地乩壇著造經典、懺法，傳授丹訣、修煉工夫，乃至於以詩詞、語錄勸勵其信徒，而呂祖的信徒群，亦多有將之集結刊行者。在呂祖於清代飛鸞著造的經典中，收入《呂祖全書》的《醒心經》與《心經》，被福州禪和系統的斗堂所接受，在修改經名並增加開經、完經的讚偈後，奉為根本道典。而這兩部經典所載的思想基調與修煉工夫，更值得吾人加以重視。透過分析前揭兩部

⁵⁵ [清] 邵志琳：〈呂祖全書心經小序〉，收入《中華續道藏初輯》，第二十冊，頁311上。

⁵⁶ 《霞府興行妙道天尊演說心經》，《珍藏古籍道書十種》，下冊，頁746。



經典，筆者得到下列結論。

《太上玄元妙道度劫覺世醒心真經》以天人相應的角度立論，主張「自醒其心」，以察識工夫審視心中諸般念頭，扼止惡心而常起善心，使身中氣機流動順暢，進而推擴到家庭、鄉黨、國家，以之挽轉劫運，化黑成紅。

《霞府興行妙道天尊演說心經》主張「以心治心」，發用心中善端，對治各種惡念，將受到氣稟、物欲所圍的道心培養茁壯，使之在人心中充塞盈滿，沛然莫之能禦，而後再推擴到他人身上。

綜觀這兩種斗堂接受的呂祖經典所提示之修煉工夫，皆為平實的途徑，不僅可運用於成書時的清代，在物欲日益泛濫、傳統價值觀逐漸澆漓的現當代，亦存在躬行實踐的價值，吾人實應肯認其論述，在踐履之外，亦加以發皇、推廣。



引用文獻

一、傳統文獻

- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏，廖名春、陳明整理：《尚書正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月）。
- 〔漢〕司馬遷撰，〔南朝宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1959年9月）。
- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年6月）。
- 〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年10月）。
- 〔宋〕朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年12月）。
- 〔宋〕洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》（北京：中華書局，1981年10月）。
- 〔元〕謝西蟾、劉志玄：《金蓮正宗仙源像傳》，收入〔明〕張宇初等編纂：《正統道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，1988年3月），洞玄部譜錄類致字號，第三冊。
- 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年9月）。
- 〔清〕邵志琳等增輯：《呂祖全書》，收入龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏初輯》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1999年5月），第二十冊。
- 〔清〕崑岡等修，劉啓瑞等纂：《欽定大清會典事例》，收入《續修四庫全書》，史部政書類，第八〇五冊。
- 〔清〕陳眞師彙刊：《紫霞度劫指迷九部真經》，收入陳廖安主編：《珍藏古籍道書十種》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2001年7月，影印清光緒十六年于麓桂蘭聯社刻本），下冊，頁713-765。
- 〔清〕蒲松齡著，路大荒整理：《蒲松齡集》（上海：上海古籍出版社，1986年4月）。



- 〔清〕世續等奉敕修：《德宗景皇帝實錄（八）》，收入《清實錄》（北京：中華書局，1987年6月），第五十九冊。
- 〔清〕劉體恕彙輯：《呂祖全書》，收入胡道靜等主編：《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1994年12月），第七冊。
- 〔清〕閻若璩：《尚書古文疏證》，收入〔清〕永瑢、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月），經部書類，第六六冊。
- 題柳守元撰：《三壇圓滿天仙大戒略說》，收入〔清〕賀龍驤校勘、彭文勤等纂輯：《道藏輯要》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1977年8月，影印四川成都二仙庵藏清光緒丙午年重刊本），第二十四冊。

二、近人論著

- 王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年8月）。
- 尹志華：〈《道藏輯要》的編纂與重刊〉，《中國道教》2012年1期，頁54-57。
- 方寶川、馬勇主編：《嚴復全集》（福州：福建教育出版社，2014年8月）。
- 史貽輝著造：《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟顯妙經》，收入《列聖高真實經彙篇》第四輯（臺北：臺疆清正堂，1981年4月重刊）。
- 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1998年12月）。
- 李叔還、史貽輝編撰：《道教典故集》（高雄：李叔還自印，1975年4月）。
- 李建德：〈臺灣斗堂《穹窿玉斗》對全真道《斗母懺》之繼承與新變〉，收入潘崇賢、黃健榮主編：《道教與星斗信仰第三輯》（香港：青松出版社，2019年4月），頁92-139。
- 李建德：《清代臺灣儒學之研究》（新北：花木蘭文化事業有限公司，2020年3月）。
- 吳光正主編：《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年12月）。
- 林則徐全集編纂委員會編：《林則徐全集》（福州：海峽文藝出版社，2002年10月）。
- 游子安：《勸化金箴：清代善書研究》（天津：天津人民出版社，1999年4月）。
- 董德平：〈牌板下子孫的消閑組合〉，收入方冠英主編：《福州采風錄》（臺北：羅星



- 塔月刊社，1984年8月），頁367-368。
- 葉承謙：〈福州濟功堂述略〉，收入福建省政協文史資料委員會編：《福建文史資料選編第二卷：社會民情編——新中國成立前史料》（福州：福建人民出版社，2001年9月），頁474-479。
- 葉明生：〈福州元帥廟樂神信仰與斗堂關係探考〉，《文化遺產》2011年2期，頁49-59。
- 趙衛東主編：《問道崑崙山》（濟南：齊魯書社，2009年6月）。
- 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》42期（2013年3月），頁183-230。
- 黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》65期（2017年7月），頁139-179。
- 〔意〕莫尼卡（Monica Esposito）撰，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3期，頁17-27。
- 〔日〕酒井忠夫著，劉岳兵、孫雪梅、何英鶯譯：《中國善書研究（增補版）》（南京：江蘇人民出版社，2010年7月）。



Lu Dong-bin's Classics and Thoughts used by Fu-Zhou Dou Tang in Late Qing

Li, Chien-Te * (李建德)

Lu Zu(Lu Dong-bin,798?-862?) is a Taoist fairy who has often shown miracles since Song Dynasty. From the Five Dynasties and Ten Kingdoms, Lu Dong-bin not only recorded in the books of various Taoist denominations, but also recorded in history books, note novels and dramas. In Ming and Qing Dynasties, Lu Dong-bin wrote many classics, quotes, poems, and practice methods with fu-luan(扶鸞), and Lu Dong-bin's followers published these important documents called *Lu Zu Quan Shu*(《呂祖全書》). *Sing Sin Jing*(醒心經) and *Lu Zu Sin Jing*(呂祖心經) of *Lu Zu Quan Shu*, were recognized by Dou Tang(斗堂) in Fu-Zhou in Late Qing, and became one of the nine fundamental classics of Dou Tang. This article focuses the two kinds of Lu Dong-bin's classics recognized by Dou Tang(斗堂) in Fu-Zhou, discuss their tone of thought and Self-Cultivation(工夫論). Through this article, we can know the two Lu Dong-bin's classics follow the practice method of "Practice in the heart" since Song Dynasty.

Keywords: Dou Tang(斗堂), Lu Dong-bin(呂洞賓), Sing Sin Jing(醒心經), Lu Zu Sin Jing(呂祖心經), Self-Cultivation(工夫論)

* The Adjunct assistant professor, Center for General Education, National Taichung University of Science and Technology, the Adjunct assistant professor, Center for General Education, National Taichung University of Education.

