

清末民初嶺南地區的呂洞賓信仰之地方化： 以聖地與經書為探討中心*

志賀市子

摘要

清末至民國時期的嶺南各地陸續出現了根據扶鸞所降下的神仙訓示行動的扶鸞結社，一般被稱為「道堂」、「善堂」、「仙館」或「乩壇」，它們大多供奉呂祖為主神，即使呂祖不是主神，至少也佔據重要地位。本文探討傳播到嶺南地區的呂祖信仰如何普及，即所謂呂祖信仰之地方化或本土化 (localization) 的問題。本文將特別關注與呂洞賓信仰傳播與地方化有關的人物、地點、物和活動等媒介，尤其是聖地和經典。能夠吸引經歷豐富的宗教人士的聖地正如幾股水流交叉形成的漩渦，在聖地所建立的宗教設施會成為人、物和宗教知識集散的據點。嶺南地區分布著不少道

志賀市子，日本茨城基督教大學教授。主要研究中國華南地區的道教和民間信仰、東南亞華人宗教。著作有：〈十九世紀の嶺南地域における新しい道教コミュニティの生成——聖地、救劫論、ネットワーク〉，《東方宗教》第124號(2014)；《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》(香港：中文大學出版社，2013)；《神と鬼の間：中國東南部における無縁死者の埋葬と祭祀》(東京：風響社，2012)；〈先天道嶺南道脈の思想和實踐：以廣東清遠飛霞洞為例〉，《民俗曲藝》第173期(2011)，以及相關研究論文多篇。

* 本文在修訂過程中，承蒙匿名審查人提供寶貴意見，亦得到祝逸雯博士、李靜博士的幫助，特此致謝。

教聖山，如羅浮山和西樵山等。自古以來，它們既以遇仙傳說聞名，而且山中到處都有神仙留下的神蹟。十九世紀以來，嶺南各地的慕道人士在這些聖地開始聚會，並且建立名叫「仙館」的扶鸞結社，供奉呂祖。仙館成為呂祖信仰得以開展的新據點。另外，本文還探討了清末嶺南地區流傳的簡易版呂祖經典，如《呂祖真經》、《呂祖降乩真經》、《孚佑帝君真經》、《孚佑帝君覺世經》等。這四種呂祖經書的共通點是都收錄同一經文〈呂祖師經〉和招請呂祖的〈符〉。本文考察〈呂祖師經〉的來歷，並探討究竟是哪些人士購買了簡易版呂祖經書，以及如何運用它們。

關鍵詞：嶺南地區、呂祖信仰、道教聖地、扶鸞、仙館、呂祖師經

COPYRIGHTED MATERIALS OF
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS

一、序文

清末至民國時期的嶺南各地陸續出現了根據扶鸞(扶乩)所降下的神仙訓示行動的扶鸞結社，一般被稱為「道堂」、「善堂」、「仙館」，或「乩壇」，它們大多供奉呂祖為主神，即使呂祖不是主神，至少也佔據重要地位。雖然有關嶺南道教的研究目前已累積了不少成果，但對於清末嶺南地區的呂祖扶乩信仰為甚麼那麼普遍，或者呂洞賓信仰在嶺南地區如何普及，即所謂呂洞賓信仰之地方化或本土化(localization)的問題，還未曾有過充分討論。本文將重新檢視以往的研究，並從新的視角，探討傳播到嶺南地區的呂洞賓信仰所經歷的地方化過程及其所展現的多樣形態。

在中國，神祇信仰的傳播方式有多種。當我們關注傳播信仰的不同人士、群體和媒介之時，至少有以下四種方式：第一，按照國家祀典，由官方建立祠廟而普及全國的信仰，如城隍、孔子、文昌帝君和關帝等；第二，通過如全真教、淨明道等有組織的道教宗派傳佈的祖師信仰；第三，信奉某神祇的特定行業或團體的人士，隨著社會流動而傳播信仰，如作為海洋守護神的媽祖，漁民和船員把媽祖像載在船上，在船隻停泊地傳播媽祖信仰；第四，通過經典、善書、寶卷、小說等文本，得以廣為流傳的神祇故事及其形象，也有通過講唱文學、戲曲、宣卷等口唱曲藝流傳的神祇形象，而這種方法也許會給人們留下更深刻的印象。

此外，若將目光聚焦於神祇信仰從某個地域傳播到另外一個地域的方式時，分香(分靈)方式是常見的。分香就是去大廟拿香灰回來，建立分廟。分廟需要定期回到祖廟進香謁祖，以保持神祇靈力，一般來說，進香活動形成並加固了分廟與祖廟之間的緊密網絡。但有時候，建新廟不一定是通過分香，而是神祇通過扶乩、童乩等靈媒直接指示，這種通靈(shamanism)方式是神祇信仰普及的較快形式。

至於呂洞賓信仰，前述的第二種方式，即全真道士在傳佈呂祖信仰中的作用得到了特別關注。呂祖作為全真教祖師之一的形象的確是由全真道士創造而傳佈至全國的，但正如康豹(Paul Katz)早已指出的，道教宗派和民間信仰之間的關係，並不是一方對另一方產生影響

之後就結束的一次性過程，相反，兩者在持續不斷的相互作用之中。¹同時，民間的呂洞賓信仰也絕非單一面貌，其早於宋代就已在道士、文人、商人、醫生、占卜者、巫師、妓女、佛教徒等多種人士間，成為被廣泛接受的信仰。²因此，將某一個地區的呂洞賓信仰之普及單純視為全真教推廣呂祖信仰的結果，是相當不充分的。

值得注意的是，本文所討論的清代嶺南地區的呂洞賓信仰的普及，也不是完全依靠全真教與民間信仰之間的相互作用。與其說是全真教的影響，還不如說是前述四種方式中的官方祀典制度和特定職業人士、群體的信仰等因素，起了更大的作用。可以說，嶺南地區的呂洞賓信仰是通過各種各樣的階層、職業和年齡的人士、群體的不同形態，通過多種方式，經過長年累月不斷的相互作用而形成的結果。因此，本文特別關注與呂洞賓信仰傳播有關的人士、物、宗教知識集散的地點和傳達宗教知識的媒介，即聖地和經書。

能夠吸引經歷豐富的宗教人士的聖地正如幾股水流交叉形成的漩渦，³在聖地所建立的宗教設施會成為人、物和宗教知識集散的據點。嶺南地區分佈著不少道教聖山，如羅浮山和西樵山等。自古以來，它們即以遇仙傳說聞名，而且山中到處都有神仙留下的神蹟。十九世紀以來，嶺南各地的慕道人士在這些聖地開始聚會，並且建立名叫「仙館」的扶鸞結社，供奉呂祖。在清末嶺南地區，這種仙館成為呂祖信仰得以開展的新據點。

¹ 詳見Paul R. Katz, "The Interaction between Ch'üan-chen Taoism and Local Cults: A Case Study of the Yung-lo Kung," 收入於《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》(臺北:漢學研究中心, 1994), 頁201-249。

² 詳見洪怡沙(Isabelle Ang), 〈南宋時期的呂洞賓信仰〉, 收入吳光正主編:《八仙文化與八仙文學的現代闡釋》(哈爾濱:黑龍江出版社, 2006), 頁372-393; Farzeen Baldrian-Hussein, "Lü Tung-pin in Northern Sung Literature," *Cahiers d'Extrême-Asie* 2 (1986): 133-169。

³ 「水流」(flow)和「漩渦」(whirlpools)這兩個概念，是從澳洲歷史學家Morris-Suzuki Tessa所提出的「液化地域研究」(liquid area studies)方法論借用的。「水流」是指屬於不同社會團體的人士、物、觀念的潮流，「渦」是指幾股水流所交叉的地方，其例子之一是具有不同背景的宗教人士朝拜的聖地。參看Morris-Suzuki Tessa, "Ekijōka suru Chiiki Kenkyū: Idō no naka no Hokutō Ajia" (Liquid Area Studies: Northeast Asia in Motion), *Tagen Tabunka: Jissen to Kenkyū* (Multilingual Multicultural: Practice and Research) 2 (2009): 4-25。

此外，本文還探討清末嶺南地區流傳的呂祖經書之內容和傳播。目前已有不少研究指出，在清代全國規模的呂祖扶乩信仰開展的過程中，《呂祖全書》的影響是相當大的，這自不待言。嶺南地區當然也不例外，十九世紀前，《呂祖全書》已經傳播到此地。但若論對呂祖信仰之普及最有影響力的經書，與其說是一整套的《呂祖全書》，不如說是廣播於大街小巷的簡易版呂祖經書，如《呂祖真經》、《呂祖降乩真經》、《孚佑帝君真經》、《孚佑帝君覺世經》等。這四本呂祖經書的內容大同小異，都是《呂祖全書》及其他呂祖經典中的經文咒語輯錄成的小冊子，價錢也很便宜。本文主要以《呂祖真經》為主，考察其來歷，並探討究竟是哪些人士購買了這種經書，以及如何運用它們。

二、清代嶺南地區呂洞賓信仰的展開

呂洞賓信仰大概是在甚麼時候，通過甚麼人士，如何傳到嶺南地區的呢？這是一個難於回答的問題。眾所周知，早在宋代，呂洞賓就已經在各個社會群體，以各種形態受到信仰，並在中國各地廣為流傳。據洪邁（1123–1202）撰《夷堅志》說，北宋時期的呂洞賓傳說並不局限於岳陽一帶，而是遍佈全國。嶺南地區也留下了他的足跡，如廣東雷州、廣西某州等地，⁴ 呂洞賓曾在廣東雷州天慶觀的牆上留下畫像和詩句，為道士治病。⁵ 《呂祖志》裏所收錄的〈神通變化二十二條〉，其中就有一篇〈羅浮畫山〉的故事，講述了呂洞賓遊羅浮山朱明觀，醫治小童的眼疾，並畫一山於壁，簽署三個口字。⁶ 從這些故事可見，宋至明代的嶺南地區已經有呂洞賓信仰的傳播。再如明嘉靖《羅浮山志》引宋代《羅浮山記》稱，沖虛觀澄虛閣的左旁有諸仙祠，「宋時改觀雲堂，唯祠洞賓」。⁷ 不過當時究竟是哪些人士信仰呂祖、他們進行何種

⁴ 林怡慧：《修行與人慾——呂洞賓三戲白牡丹研究》（新竹：國立清華大學碩士論文，2010），頁21–22。

⁵ 宋·洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》，志癸卷十（北京：中華書局，1981），第3冊，頁1299。

⁶ 《呂祖志》，卷二，《道藏》（北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988），第36冊，頁453下。

⁷ 明·黃佐等纂：《羅浮山志》（嘉靖三十六年[1557]刊本），卷五，頁7下。

宗教活動等問題，仍不為所知。此外，呂洞賓的形象和故事，在宋元明時期就已經通過雜劇、小說和民歌等民間文學的形式，得以廣泛流通。呂洞賓信仰也與其他神祇信仰一樣，是經由不同背景的人士、制度、媒介、網絡，經過長年累月不斷的傳播而得以在嶺南地區普及。因此，呂洞賓信仰傳播到嶺南地區的時間和方式，不可一言以蔽之。

雖然筆者並未窮盡廣東所有的地方志，但根據目力所及的珠江三角洲、粵西、粵東地區以及廣西的清代地方志的記載，將呂祖供奉為主神的祠廟最早出現於明代（只有一個東莞的例子），但最盛行時期乃光緒年間（參看附錄五）。⁸ 可以說，在嶺南地區，比起明代已經普及的媽祖（天后）、觀音、關帝、北帝（玄天上帝）、洪聖爺，或是粵東地區的三山國王等祠廟，呂祖廟的創建相當晚，尤其在鄉村地區，呂祖信仰沒有上述這些神祇那麼普遍。

全真教宮觀內供奉呂祖的例子，清代初期就有。據黎志添對清代廣東道教的研究，羅浮山沖虛觀是康熙三十七年（1698）以後才改為全真教龍門派道觀，就是在來自山東的全真教龍門派道士杜棟樑開始主持沖虛觀以後。接著，同樣來自山東的龍門派第十一代道士曾一貫，在康熙五十五年（1716）任羅浮五觀總住持，並主持沖虛觀。沖虛觀在嘉慶十三年（1808）重修時，隨著呂祖地位的提高，觀中的諸仙祠改為呂祖祠。⁹

有關廣州府三元宮的創建年代，一說為明代，其前身是東晉南海太守鮑靚所建的越岡院，重建於清初順治十三年（1665）。據黎志添的研究，三元宮改易為全真教龍門派，比羅浮山沖虛觀更早，因為順治十三年刻立的李棲鳳撰《修建三元殿記》中提及「即境全真，盡東粵大地」，而且三元宮在順治十三年至康熙十二年間，每年正月十九日都會慶祝邱祖聖誕。¹⁰ 從乾隆五十年（1785）的蕭雲漢《重建斗姥殿碑

⁸ 附錄五提供了供奉呂洞賓的祠廟名單，但不包括呂洞賓顯現的「呂仙山」以及傳有呂洞賓石壁留題之類的名勝。

⁹ 黎志添：《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80。

¹⁰ 同上註，頁105-106。

記》可知，斗姥殿的兩邊有老君殿和五祖殿，五祖殿是奉祀全真教五位祖師的殿堂，其中應有供奉呂祖。¹¹

康熙年間，全真教龍門派的道觀在羅浮山和廣州府之外的城鎮也開始出現，南海縣佛山的萬真觀是其中之一。民國《佛山忠義鄉志》有萬真觀的簡介：

萬真觀，即洞天宮，在豐寧鋪鶯岡之麓。康熙癸巳年，羅浮山沖虛觀道衲杜陽棟之五世孫岑合順與其同門陳有則等十人購地重建。左為大慈堂，以祀無依木主。雍正丁未，遊魂不安，怪異屢見，乃奉都城隍神以鎮撫之。佛山之城隍行臺肇此也。護法者眾，結構漸增：三元殿、呂祖殿、斗姥殿，峙其東；洞天宮、十王殿、文武殿、太乙樓、洗心亭、清水池，繞其西。四方雲遊道侶，咸駐足焉。¹²

岑合順（別稱為鐵松道人）是龍門派第十六代道士，杜陽棟之五世徒孫。據上述簡介，萬真觀於康熙癸巳年（1713）重建後，道觀規模擴大，東側建有呂祖殿。

從以上全真教道觀的例子得知，作為全真教祖師之一的「呂祖」形象在嶺南地區的普及是在清初羅浮山和府縣城的道觀改易為全真教龍門派道觀以後。儘管不能否認全真教龍門派道觀在嶺南地區普及呂祖信仰中的作用，然而，道觀的數目十分有限，也沒有道士積極推展呂祖信仰的確實記載。因此，呂祖道堂在嶺南地區的普及不能完全歸因於全真教道觀的出現及擴張。

據筆者觀察，呂祖扶乩信仰在嶺南地區廣泛普及的時間比全真教道觀的擴展更晚。而且，與其認為道觀的出家道士是推動呂祖扶乩信仰的主要動力，倒不如說這股力量來自地方官員及商人。雖然也有羅

¹¹ 黎志添、李靜編著：《廣州府道教廟宇碑刻集釋》（北京：中華書局，2013），上冊，頁44-46。

¹² 汪宗準修，洗寶幹纂：民國《佛山忠義鄉志》（民國十五年[1926]刻本），卷八，〈祠祀二·寺觀〉，頁26下，收入《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁431-432。

浮山道士參與創辦呂祖道堂、仙館的例子，如廣州修元精舍、¹³ 香港大嶼山的純陽仙院¹⁴ 及香港粉嶺的蓬瀛仙館，¹⁵ 但大部份道堂、仙館是由道士和紳士合作創辦，有時道士只是被延聘而已。

筆者曾經在拙作中探討過呂祖道堂運動與嶺南地區醫藥業的聯繫，在嶺南地區，有不少藥商、中醫師信仰呂洞賓，他們經常通過扶乩與呂祖溝通。換言之，藥商、中醫師的信仰、技術、資金、人脈是推動呂祖道堂運動的原動力之一。¹⁶

本文則將特別關注嶺南地區的道教聖地，探討經歷豐富的人士在這些聖地建立呂祖殿、仙館的經過。

三、嶺南地區的道教聖地與呂祖信仰

(a) 粵西道教聖地的呂仙殿

嶺南地區分佈著不少道教聖山，自古以來，它們即以遇仙傳說聞名，而且山中到處都有神仙留下的仙蹟。筆者以往主要研究珠江三角洲、粵北、粵東的道堂，最近才開始研究粵西地區的道教聖地。若詳參粵西的地方志，就可以發現官員供奉呂祖的比較早期的例子。如光緒《茂名縣志》卷二有高雷廉道蘇州毛世榮撰《觀山呂祖殿記》。撰者毛世榮，江蘇吳縣人，副榜，雍正八年（1730）被任為分巡高雷廉道兵備銜。¹⁷ 據《觀山呂祖殿記》：創建呂仙殿的經緯如下：

¹³ 修元精舍在廣州城外黃沙鄉，原為呂祖祠，後由沖虛觀道士管理。同治《南海縣志》對其記述如下：「修元精舍，在恩洲堡黃沙鄉，原呂祖祠。咸豐壬子，捐金購地拓建。祠前塘二，歲輸值以供香火。遴沖虛觀羽流，俾司其事。」參看清·鄭夢玉等修，梁紹獻等纂：《南海縣志》（同治十一年[1872]刊本），卷五，〈建置略二〉，頁5上，收入《中國方志叢書》（臺北：成文出版社，1967），第50號，頁121。當時修元精舍以其舉行扶鸞儀式、治病靈驗而廣為人知。詳見志賀市子著，宋軍譯：《香港道教與扶乩信仰——歷史與認同》（香港：中文大學出版社，2013），頁157。

¹⁴ 香港大嶼山的「純陽仙院」是光緒年間，由羅浮山道士羅元一和陸師彥、呂景輝等紳士合作創建的。詳見志賀市子：《香港道教與扶乩信仰》，頁198。

¹⁵ 在香港粉嶺成立的蓬瀛仙館，是1929年由廣州三元宮前任持與信奉道教的商人共同創建的。詳見志賀市子：《香港道教與扶乩信仰》，頁199。

¹⁶ 志賀市子：《香港道教與扶乩信仰》，頁167-175。

¹⁷ 清·雷學海修，陳昌齊等纂：《雷州府志》（嘉慶十六年[1811]刻本），卷九，〈職官〉，頁52下。

上古制卜筮，以前民用，厥後數學代興，多著靈驗。蓋天賦前知之至人，洩奇顯秘，見神明酬酢不爽也。曩於京邸得呂祖生生數一帙，信奉有年，懷疑輒叩，無不響應，不啻漆室一炬。今上元年，榮奉命，運米西域，亦卜焉。其辭曉暢，有如晤對前賢。明白指示者，計前後再任郎署，監督祿米倉，必先機發蒙，靈異不可勝紀。有懷立廟，以報明德者，久矣。八年四月始，出外為凌江守。鹿鹿簿書，刻無甯晷，未得徧攬山川之勝，故斯願未遂。未聞歲，叨奉國恩，遷高雷廉觀察使，來蒞高涼。暇日，因遊城西，登觀山，遠眺羣岫，俯瞰鑑江，心目頓開。其山故有觀山寺亭一座、寺門一座、佛殿一座、僧舍數間，頗極幽靜。其上復有玉泉菴，寺門一座、觀音殿一座、殿前小屋三間。北人潘士毅榜曰：「山不在高」，字頗秀勁。寺門有潘仙遺像。案志書，晉永嘉間羽士潘茂名，於山頂掘井汲泉，以供丹竈，名曰：「玉井」，遂於此白日昇仙，故其山又曰：「仙山」。今玉井尚存。榮以仕宦浮蹤，流連俯仰，嘉勝景之無窮，欣斯願之可成。乃命工人於玉泉之後闢土，築呂仙殿，遂請潘仙，並祀於中。殿之左右，各置兩楹，其東曰：「芥子山房」，其西曰：「雲林書屋」。芥子山房之前，復構一室曰：「翠微深處」。(中略)是冬榮捐貲開高涼堡內，任仲米墾坡曠土二頃，命司事彭憲等，分年經理。租入除供賦及寺僧香火，歲給穀二十石外，餘充擴修殿宇。諸費凡有出入，寺僧與司事互相維制，務歸實用。此榮兩年來經始垂久，粗有就緒，冀得安神靈，以永福庇者也。¹⁸

他在北京得到呂祖靈籤「生生神數」後，信奉呂祖多年，有懷疑時經常叩問。雍正元年，他奉命運米到西域時，又求籤問卜，其後還經歷了許多靈驗，因此一直都懷有為之立廟的願望。雍正八年，他被任命為高雷廉觀察使，來高涼(高州)赴任。

毛世榮是一位來粵西赴任的官員，也是典型的江南文人，好山樂水。假期期間，出遊縣城西部，登高州八景之一的觀山，享受山川之勝。觀山有一座「玉泉庵」，庵門附近有潘仙像。

¹⁸ 清·鄭業崇修，許汝韶纂：《茂名縣志》(清光緒十四年[1888]刊本)，卷二，〈建置·寺觀〉，頁79上-下，收入《中國方志叢書》，第65號，頁96。

潘仙，即是潘茂名，潘州人。相傳晉代永嘉年間，入山遇兩位道士弈棋，靜立一旁，觀戰很久。道士問他：「子亦識此否？」他回答：「入猶蛇竇，出似雁行。」道士笑著問其緣故，他回答正確。道士打量著潘茂名，說：「子頂骨貫於生門，命輪齊於日月，腦血未減，心影不偏。若修煉則可輕舉。」於是，授之服食黃精不死之法，採藥煉丹於東山，於西山（觀山）白日昇仙。¹⁹

清代官員中，有不少如毛世榮那樣，特別信奉道教神仙，而且對實踐道教修養有興趣的「慕道人士」。毛世榮登上觀山，知道此地原來是潘仙煉制丹膏，白日昇仙的地方，印象非常深刻，後來決心在此建立廟宇。因為他信奉呂祖，所以雍正十年壬子（1732）在玉泉庵的後面建立呂仙殿，並陪祀潘仙。²⁰

巫仁恕在一篇有關清代士大夫的旅遊活動的論文中指出，雖然清初士大夫的旅遊風氣一度衰退，但到了十七世紀末葉，因為清朝政權穩固，經濟也逐漸恢復，清代官員於宦途中順道旅遊的情形相當普遍，也有地方官為新上任官員安排旅遊行程的例子。²¹再者，僧道等方外人士常是士大夫旅遊的嚮導。名山勝景中多有寺院，士大夫求諸僧道的主要原因是為了問路與探路。²²十八世紀三十年代新赴任到高州的毛世榮，也有可能在当地地方官的安排下遊觀山，甚至也許有當地僧道陪同。嶺南地區有不少風光明媚的道教聖地，來此地赴任的官員通常也不會錯過遊覽這些聖地的機會。

(b) 道教聖地與仙館建設

十九世紀初，出身於嶺南地區的士紳文人也開始在道教聖地聚會。黃培芳（1778–1859），廣東香山出身的著名文人，第一次遊羅浮山酥醪

¹⁹ 光緒《茂名縣志》，卷七，〈人物下·仙釋〉，頁85上，《中國方志叢書》，第65號，頁308。

²⁰ 據江蘇元和人韓崱的「復玉泉菴飯僧田記」：「雍正十年壬子（1732），吾鄉毛達齋先生觀察嶺西公餘登陟，建呂仙殿於玉井之巔。」光緒《茂名縣志》，卷二，〈建置·寺觀〉，頁78下，《中國方志叢書》，第65號，頁96。

²¹ 巫仁恕：〈清代士大夫的旅遊活動與論述——以江南為探討中心〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第50期（2005），頁243–244。

²² 巫仁恕：〈清代士大夫的旅遊活動與論述〉，頁254。

觀時，認識了酥醪觀住持江瀛濤（道號本源），²³ 見到齋堂裏奉祀安期仙，印象很深。嘉慶十七年（1812），江瀛濤來廣州時，他們一起遊廣州郊外的白雲山菖蒲澗，購入附近的碧虛觀旁地，起建雲泉山館。白雲山以種種神仙傳說聞名，特別是菖蒲澗附近，相傳為秦始皇訪問安期生的地方。嘉慶十八年，江瀛濤在山館附近創建了祭祀安期生的仙祠。黃培芳與番禺人張維屏、陽春人譚敬昭（即「嶺東三子」），還有番禺人段佩蘭、南海人孔繼勛、番禺人林伯桐等文人，在雲泉山館聚會吟詩。²⁴ 山館於嘉慶二十一年（1816）增修建築，但並沒有發展成擁有信徒組織和章程的社團。²⁵ 後來又在白雲山麓建立了一間呂祖廟，民國後改建為白雲仙館。²⁶

信奉道教神仙的士紳文人，不僅是因為愛慕道教神仙出沒的曠世神秘仙境，也是為了服御靈氣和修養身心而赴道教聖山，由此，具有同樣信仰和目的人士共同組成了社團。不久後，他們募捐建設供奉祖師的神殿，又增建為長期逗留而設的宿舍，甚至確立入會制度、宗旨、章程、財政基礎等，並舉辦定期活動。這就是以「仙館」命名的社團的開始。

作為社團的仙館之嚆矢，西樵雲泉仙館是道光十八年（1838）由南海縣西樵沙頭堡出身的退休官僚鄧士憲（1771–1839，號鑒堂）倡建的。雲泉仙館的發祥地白雲洞是明嘉靖年間南海人何中行（號東江）所

²³ 清·陳銘珪：《長春道教源流》（臺北：廣文書局，1975），卷七，頁40上–下。頁541–542有江瀛濤的資料：「江師本源，字瀛濤，號松竹山人，廣州府番禺縣人。入道羅浮酥醪觀，繼童復魁為住持。師有戒行，通儒釋之學，能詩，文人大夫喜從之遊。以觀為浮山最深處。」根據《長春道教源流》所載羅浮山全真道士的資料以及同時代傳教士的遊記，酥醪觀的不少道士出身於書香世家，見 Benjamin Couch Henry, *Ling Nam or Interior Views of Southern China* (London: S. W. Partridge, 1886), 320。道士和文人的出身階層和文化程度很接近，因此他們之間有頻繁的交往。

²⁴ 清·黃培芳撰：〈蒲澗安期仙祠碑記〉，載《廣州府道教廟宇碑刻集釋》，上冊，頁592–594。

²⁵ 清·黃培芳撰：〈增修雲泉山館碑記〉（1816），載洗劍民、陳鴻鈞編：《廣州碑刻集》（廣州：廣東高等教育出版社，2006），頁1061–1062。

²⁶ 梁俊雄：〈廣州白雲仙館〉，《上海道教》，1996年第4期，頁36。在《呂祖仙師覺世彙編》後所列贈送善書的「請經處」名單中即有白雲仙館的名字。參《呂祖仙師覺世彙編》（廣州：廣州中華印務局，1948）。

開，以亭臺樓閣星羅棋佈其間的尋幽探勝之地而馳名。進入清代，白雲洞仍有新開書院、精舍、詩社，其繁榮持續到乾隆年間。然而，嘉慶年間(1796-1820)以降，白雲洞漸趨荒廢，編纂《西樵白雲洞志》的黃亨在其寫於道光十八年的自序中，形容其敗狀：「今院閣亭臺又廢為榛莽，觀者慨然。」²⁷

雲泉仙館的倡建者鄧士憲是歷任貴州大定府知府、雲南普洱府知府，羊城、越華書院講席的官員。鄧士憲在西樵山麓成長，其上的名蹟幾乎都是他童年時代遊玩的地方。道光十年(1830)，他從雲南回家鄉，遍歷舊遊時，作詩四首。其中一首《觀翠岩》裏有一句詩句反映了他對「虔心慕道，能得遇仙」觀念的肯定態度：「福地闕仙蹤，世人罕識面，空谷棲高賢，慕道乃得見。」²⁸

黃亨在自序中提到：「鄧鑒堂觀察宦成歸里，亟欲振而復之，首議擇其尤勝處，先建復書院及高士祠、純陽亭，以為之。」鄧提議招徠「道人」，是因為「有道者居守其地，並贍其資藉俾之，有舉莫廢」。²⁹不過，白雲洞復興工程告竣之前，鄧士憲業已仙逝。雲泉仙館內至今尚存有馮贊勳撰〈鼎建雲泉仙館碑〉(1860)：

道光十八年，鄧鑒堂觀察慨然倡修，工未竟而歸道山。李文川明經因與諸同人踵其後，修復三湖書院，建高士祠。祠右為逍遙臺，向祀純陽呂祖師。顧雲洞為一樵之奇，而此臺尤一洞至奇，易其名曰接東樓。遠接東瀛，義蓋有取。下有長生丹井，甘冽異常，飲之者痼疾皆愈。一時士女駢闐，挈餅絡繹。僉曰：雲洞靈跡，殆鍾於此乎？非吾祖師，其誰與歸？爰集同志，醵金共議，於臺右蘊玉山房故基，鼎建雲泉仙館。中為贊化宮，以專崇奉。左為祖堂，後為祿位樓；又左為飲虛臺、永春園、唾線亭。(中略)吾祖師忠孝教人，常懷利濟。嘉慶丁卯年顯跡清江，存活無算。經漕督奏請，敕加燮元贊運徽號，頒行天下，載在祀典。讀功過一格，乃燮贊之金丹，寔與格致誠正修齊治

²⁷ 清·黃亨纂輯，鄧鑒堂鑑定，盧維球校輯：《西樵白雲洞志》，〈自序〉，頁2上，收入《西樵歷史文化叢書》(桂林：廣西師範大學出版社，2012)，頁27。

²⁸ 清·鄧士憲撰，鄧翔校輯：《慎誠堂集》，收入《西樵歷史文化叢書》(桂林：廣西師範大學出版社，2012)，頁127。

²⁹ 《西樵白雲洞志》，〈自序〉，頁2上，《西樵歷史文化叢書》，頁27。

平相表裏。繼自今名山得主，佑啟後人。居斯洞者，沐浴至教，涵泳聖澤，處則為雲之需，出則為雨之徧，風雲壯色，山川效靈，將與終南、天台諸名勝並垂不朽。若徒以是為遊觀之美、景物之奇，小之乎視斯洞矣，豈吾祖師殷殷垂教之至意哉！是舉也，經始於道光二十七年，告竣於咸豐八年，爰綜其端末而為之記。³⁰

據碑文，鄧士憲死後不久，鄉紳李宗簡（字文川）等信奉呂祖的士紳承接其志，修復三湖書院，增建高士祠，祠右的逍遙臺向來奉祀呂祖。碑文中有「僉曰：雲洞靈跡，殆鍾於此乎？非吾祖師，其誰與歸？」一句，這表示對馮贊勳等人來說，白雲洞不僅是精舍林立、學術繁榮的書院，也是他們尊為「吾祖師」的呂洞賓多次顯靈的地方。

呂洞賓顯聖於西樵山的傳說始自何時，今已無從知曉。乾隆年間撰寫的《西樵遊覽記》卷九中，載有被稱為「洞寶石」的岩石：「《嶺海名勝記》：在碧雲峰西畔，石方廣丈，脫然浮峭。石表一指□之動，若轉輪，世傳呂洞賓所置。嘉靖中山民慮為祟，錮之。」³¹《嶺海名勝記》是明郭棐所撰，這說明至遲在明代西樵山已經有與呂洞賓有關的古蹟。另有在修建雲泉仙館前夕編纂的《西樵白雲洞志》載有呂洞賓採靈芝時留下「仙足」的岩石：「一曰采芝徑，在內洞懸崖間，草痕一線，梯板無，自云呂仙采芝於此。尚留石跡，今石廣祀之。」³²此外，西樵白雲洞的開山祖何白雲之像，「其像為後人所塑，理或然也。或因岩以純陽名，故又目為呂仙云。」³³這反映了在雲泉仙館建成之前，呂洞賓既已在西樵山神仙信仰當中佔有重要位置。再者，在雲泉仙館內的贊化宮奉祀呂祖師後，隨著呂祖信仰重新滲透街巷之間，白雲洞內的名勝古蹟，即使以前沒有特別指定與呂祖有關，也可能會被改寫為與呂祖相關連的遺跡。民國《西樵名勝古蹟考》（1935）提及一處被稱為「試劍石」的遺跡：「在小雲亭右旁，一石中分兩截，齊如劍斫，

³⁰ 〈鼎建雲泉仙館碑〉，載《廣州府道教廟宇碑刻集釋》，下冊，頁913-914。

³¹ 清·劉子秀著，黃亨、譚藥農刊補：《西樵遊覽記》卷九，頁3上，收入《西樵歷史文化叢書》（桂林：廣西師範大學出版社，2012），頁331。

³² 〈名勝〉，頁16下。

³³ 〈傳略〉，頁1-頁2。

相傳為呂洞賓試劍遺跡，旁茁野竹數竿，饒有畫意。」³⁴ 清代的《西樵遊覽記》、《西樵白雲洞志》都沒有提及「試劍石」，可能是在白雲洞供奉呂祖後重新產生的傳說。

〈鼎建雲泉仙館碑〉的撰者馮贊勳是歷任翰林院編修、京畿道監察御史、陝甘提督學政等職的高級官員，他也虔敬信奉呂祖。根據王見川及尹志華的研究，碑文中的「嘉慶丁卯年顯跡清江，存活無算。經漕督奏請，敕加燮元贊運徽號，頒行天下，載在祀典」這一段記載是指嘉慶九年(1804)，由於黃河氾濫，淮安的清江浦一帶被水浸沒，當地士紳祈禱有應，呂祖顯靈，地方官奏請獲准，嘉慶帝敕封呂洞賓「燮元贊運」封號，而清江浦的呂祖廟則得以進入祀典的事件。³⁵ 王見川還指出，嘉慶九年清江浦呂祖廟顯靈事蹟流傳到各地之後，不少地方志的記載搞錯了時間，甚或添加了新的內容。³⁶ 馮贊勳的碑文也有錯誤，他錯指清江浦呂祖顯靈加封的時間是嘉慶丁卯(十二年，1807)。從碑文可知，至馮贊勳撰碑文的咸豐年間，呂祖因清江顯靈而進入祀典的說法已廣為流傳。總之，毫無疑問的是修建雲泉仙館與嘉慶帝加封呂祖以後的呂祖信仰之新潮流有關，即名為「贊化宮」的呂祖廟在全國各地接踵而立的現象。³⁷

³⁴ 程孔碩編：《西樵名勝古蹟考》(廣州：中英印務局，1935)，頁31。

³⁵ 王見川：〈清代的呂祖信仰與扶乩：以嘉慶皇帝賜封為考察中心〉，《媽祖與民間信仰：研究通訊》4 (2013)，頁32-33。另有尹志華的相關論文對封號時間有所討論，尹志華：《清代全真道歷史新探》(香港：中文大學出版社，2014)，頁6。

³⁶ 王見川：〈清代的呂祖信仰與扶乩：以嘉慶皇帝賜封為考察中心〉，頁32-33。

³⁷ 嘉慶十年的加封後，名為「贊化宮」的呂祖廟紛紛在各地建立。梁章鉅《楹聯叢話》記載：「嘉慶年間，敕各直省建立贊化宮，奉祀純陽。」(卷三，廟祀上，頁11上)，收入《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》1254，子部，類書類(上海：上海古籍出版社，2002)，頁25。華南地區的地方志也有相關記載。比如，清·謝金鑾、鄭兼才著：嘉慶《續修臺灣縣志》卷五，〈外編·寺觀編〉：「呂祖廟在東安坊。祀純陽子呂洞賓，唐進士呂岩也。嘉慶九年，以清江浦靈應，編入祀典。初，東安坊淮提寺側有祀像，嘉慶十二年拔貢生張青峰等修建，改今名。」收入《中國方志叢書》(臺北：成文出版社，1983)第12號，頁343。清·劉邦柄修，陳昌齊纂：《海康縣志》(清嘉慶十六年[1811]刊本)，卷一，〈疆域志·事紀〉載：「嘉慶十年乙丑，詔封呂祖，令府州縣立廟祀之。」(頁20上-下)，海康縣在今廣東省雷州市。

(c) 風水師、草藥師傅與呂祖聖地

不僅是官員，風水師、入山採藥的師傅也對嶺南地區的呂祖殿、呂祖仙館的修建，發揮了關鍵的作用。

咸豐四年(1854)，在清遠縣山水幽勝之地花尖山，黎守一、馮緣真、李安逸等二十八人開太和洞(也稱為太和古洞)，後來建成供奉呂祖的桃源仙館。光緒《清遠縣志》對於太和洞有如下記載：

太和洞在城西花尖山右。咸豐四年，黎守一與馮緣真、李安逸等二十八人開建。同治癸酉重修，董其事者，何始佳、沈晴川、馮元中等三十一人。左逍遙臺，右自在觀，中桃源仙館，安奉呂純陽祖師、魏如意真人。……知縣程兆桂、俞文元、陳起偉，各有品題。程書「太和洞」三字，勒於洞口，額曰：「別有天地」。俞額曰：「扶元變化」，陳書「武陵別境」四字勒石，朱燦曦詠八景詩紀其勝。同事人又以亂離後沿途白骨，設兩義塚，一在本山洞口，一在太平市，僱工拾葬，春秋致祭。³⁸

據〈太和洞開山志〉，³⁹開太和洞的關鍵人物之一，黎守一(別名般若)是順德人，僑居在清遠縣城東。少年時有志於風水地理學，叩請呂純陽祖師降示，指引風水寶地。咸豐辛亥年(1851)，呂祖師乩示說：「大和坑⁴⁰的蕉園中，本是鐘靈福地，清修養性的地方。」黎知道後很高興。第二天，邀集了一班好友：馮玄中、李安逸、黃息帆、陳柏芬等，一齊到大和坑尋找。按照指引，終於到達目的地，勘察周圍環境，確實是別有天地的世外桃源。後至咸豐四年，黎守一等人倡議建設仙館，得到知縣程兆桂的批准，及捐款四十兩，並得題刻「太和洞」

³⁸ 清，李文炬修，朱潤芸等纂：光緒《清遠縣志》(光緒六年[1880]刊本影印)，卷十六，〈雜錄〉，頁4上，收入於《中國方志叢書》，第54號，頁237。

³⁹ 撰者不詳，黃金然譯：〈太和洞開山志〉，收入於邱鑑波、黃金然主編：《道教名山旅遊聖地太和古洞·太和芳草卷》(清新：廣東省清新縣太和古洞桃源仙觀，2004)，頁4-7。

⁴⁰ 開創太和洞的地方，原名叫大和坑蕉園。仙館落成時，原根據地名，起名為「大和洞」，但與道教教主太上老君有因緣，後來改為「太和洞」。參看〈仙境福地太和古洞〉，收入於廣東省清遠太和古洞桃源仙觀編：《太和古洞傳說》(清新：清新縣鴻源印刷廠，2004)，頁3。

三字在洞門上面。仙館落成後，再呈報程知縣，程又題篆書一幅「別有天地」掛在館內，作為紀念。

有關黎守一的傳說有很多版本。有一說，黎守一自小隨父親從順德大良來到清遠做綢緞生意。當時珠江三角洲的綢緞業非常發達，尤其是順德的綢緞遠銷五嶺及東南亞。清遠是向粵北及五嶺輸出貨物的必經驛道，因此順德商人多有在清遠駐足者。⁴¹另外有一個傳說，黎守一是風水先生，生平信奉呂祖，自夢見呂祖後，開始尋找名山聖地。有一天，他在清遠北郊，遇到一位騎著水牛的道長，跟著他走到了大和坑蕉園。⁴²

只能說，黎守一對道教和風水地理有興趣，並會扶乩，經常請叩呂祖降乩。人們相信呂祖深諳風水，建設道堂、仙館時，得呂祖降示選址，並不稀奇。⁴³太和古洞附近也流傳著不少有關呂祖的民間傳說。如古洞洗心池附近有一個形似燈盞的池，相傳呂純陽在此洗鍊丹爐，池面上浮有的一層藥油能治百病。⁴⁴呂洞賓常常出現於太和古洞一帶，有時懲罰獨佔藥油的惡霸，有時救助被兒子虐待的老人。⁴⁵這些傳說表明在太和古洞附近的民間信仰中，呂洞賓佔據了相當重要的地位。

下面討論粵西高要縣「雲龍觀」的例子。雲龍觀地跨高要市和雲浮市的雲龍山，始建於清同治初年。據《高要文史資料》，雲龍山下的村落裏有一位名為譚木（別名宗興）的村民，他以打柴、採草藥為業。當他在山中遇到神仙之後，就在半山腰建神廟，供奉指點他入道的呂洞

⁴¹ 〈開山二十八友〉，《太和古洞傳說》，頁12。

⁴² 〈仙境福地太和古洞〉，《太和古洞傳說》，頁2-3。

⁴³ 比如，香港賓霞洞的創辦人洪學庸（道號昌浩），新會人，光緒二十九年（1903）入先天道，1920年代末，洪學庸和同人顧及在大陸發生的破除迷信風潮，就在香港尋找潛修之地。他們擇地時，依靠的是呂祖的乩示。民國辛未年（1931）乩示出「九龍東山牛眠地，相照天然列四金」，洪學庸遂先至香港的紅磡，然後至九龍城啟仁路踏查，後來有一天攀登附近的山，才知道那裡叫牛池灣村，山麓有東山寺，正合乩示之語。洪學庸很高興，回到江門，又開乩問呂祖，最後得獲呂祖允許，在該處建洞。見洪學庸：〈賓霞洞緣起〉，載於香港九龍東山賓霞洞編：《賓霞叢錄》（香港：榮興印務，1949），頁6。

⁴⁴ 〈燈盞漏油〉，《太和古洞傳說》，頁20-23。

⁴⁵ 〈話說洗心池〉，《太和古洞傳說》，頁27-31。

賓為祖師，引得附近的善男善女前來參拜。偶有病者，譚木將在山中採回的草藥，用山中之水調服，能治愈疾病，非常靈驗，令其聲望日增。四鄉八鎮的信眾慕名前來朝拜，祈求神靈庇佑，廟中香火漸盛。同治十二年(1873)，經各方募捐集資，建成雲龍觀。正門所掛的「雲龍觀」匾額是兩廣總督瑞麟所書，兩邊對聯「易說通天圖啟三清觀混極，真聞道世永存百代領仙宗」是東河總督蘇廷魁(1800-1878，高要人)所書。⁴⁶光緒二十二年(1896)，譚木的弟子簡誠歆於觀後增建玉皇殿。

據宣統《高要縣志》，「有道士譚宗興者，由羅浮回，於同治十二年募建。光緒二十二年，其弟子簡誠歆復於觀後增設玉皇殿，兩座香火稱盛。」⁴⁷如若上述記載屬實，也許譚木被呂祖收為弟子之後，前去羅浮山的道觀入道，被授予了度牒，成為了龍門派第二十三代弟子；譚宗興，其弟子簡誠歆則成為龍門派第二十四代弟子。

據《高要文史資料》所述，每逢純陽誕(呂祖誕)，雲龍觀道士都會設壇打醮，四鄉香客紛踏而至，非常熱鬧。⁴⁸據宣統《高要縣志》所載雲龍觀平面圖所示，觀中除了供奉呂祖神像的大殿、八仙殿和玉皇殿等之外，還有安放牌位的房間、客房、沐浴房和廚房。⁴⁹雖然目前的資料不足以說明雲龍觀是否是雲泉仙館那樣的社團組織，但至少可以說都是以呂洞賓為祖師的信徒聚會的地方。

從以上例子得知，道教聖地成為不同階層、不同職業的人士集聚、聯繫的地方。特別是風水師、草藥師等職業人士因為經常郊遊爬山，頗為熟悉各縣近郊群山的地勢地形，對山中各處的古蹟及神仙傳說也很熟稔。甚至為了給自己的專業知識注入神秘力量，他們也許會宣稱在山中遇到神仙，或得到神仙入夢指示等，尤其是他們最敬愛的神仙：呂祖。通過這些人士，與呂洞賓相關的遺跡、傳說等文化資源得到重新發掘，甚至產生全新的資源。

⁴⁶ 謝平：〈雲龍觀和白馬廟〉，《高要文史資料》第11輯(高要：政協高要市委員會文史資料委員會，1994)，頁80-82。

⁴⁷ 清·馬呈圖等纂修：《高要縣志》(民國二十三年[1934]重刊本)，卷六，〈營建篇一·寺觀〉，頁22下，收入《中國方志叢書·華南地方》，第174號，頁234。

⁴⁸ 謝平：〈雲龍觀和白馬廟〉，頁80-82。

⁴⁹ 《高要縣志》，卷三，〈地理篇三〉，未標明頁碼。

在太和古洞開洞之前，清遠縣花尖山麓大和坑附近很可能已經流傳著與呂洞賓有關的傳說，高要縣雲龍山的情況則不詳。然而，即使原來不是與呂洞賓有特別關連的地方，一旦開始流傳呂洞賓顯靈的傳說，也會以「呂祖威靈顯赫之處」而聞名，進而發展成為呂祖信仰的新據點。

四、清末民初嶺南地區所流通的呂祖經書

(a) 〈呂祖師經〉之普及

在十九世紀後半期的嶺南地區，簡易版的呂祖經書，如《呂祖真經》、《孚佑帝君真經》、《孚佑帝君覺世經》等廣播於大街小巷。《呂祖真經》是一本很薄的木刻小冊子，只有十五頁。筆者手邊有兩本《呂祖真經》，一本是廣州九曜坊守經堂印售，出版年不詳；另外一本是丁酉年（1957），南海九江關本源堂印送，板藏香港通善壇。此外，臺灣世界宗教博物館的善書寶卷數位化計劃：「諸惡莫作，眾善奉行：善書寶卷數位典藏計劃」裏所藏的一本電子書《呂祖真經》是光緒十九年（1893）的河南明星堂藏板，⁵⁰ 河南明星堂是清末出版善書經卷的廣州書局。以下是廣州九曜坊守經堂《呂祖真經》的目錄：

扉頁	「呂祖過洞庭湖真像」（呂祖手持拂塵，負劍，站在雲海，呂祖向右）
首一	「命由我立，福自己求」
頁一上	此書乃呂祖憫世人疾苦，親降乩壇，鑒定良方，凡有病者，誠心頂禮，在香案前，先虔誦真經三遍，然後求方，莫不靈應如響。
頁一下	呂祖自序傳：「余本唐之一宗人耳。……清世代不覺其九遷，……」
頁三下	準提王菩薩神咒

⁵⁰ <http://shanshu.im.tiit.edu.tw/gbs/329>，2015年10月29日瀏覽。

頁四上	道祖呂師寶誥：「玉清內相，金闕選仙。化身為三教之師，……」(參看附錄一) ⁵¹
頁五上	呂祖師放生咒
頁五下	符
頁六上	符的用法(參看附錄二)
頁六下	呂祖師經(參看附錄三)，「九美」(忠孝廉節義信仁惠禮)
頁九下	避風解厄大神咒
頁十上	孚佑帝君呂祖救苦救難神咒
頁十一上	乩降勸世雜詠詩
頁十二上	呂祖師戒殺放生歌
頁十二下	文昌帝君陰騭文

以上目錄顯示〈呂祖師經〉就是《呂祖真經》的主要經文。〈符〉是誦〈呂祖師經〉時一定要使用的，兩者是一套的。值得注意的是〈呂祖師經〉和〈符〉不僅在《呂祖真經》中見到，且僅見於清末民初嶺南地區流傳的幾種呂祖經書中。比如，光緒己丑年(1889)在粵東梅州刊印的《孚佑帝君真經》⁵²也收有〈呂祖師經〉和〈符〉。由廣州橫沙鄉呂帝廟的乩壇亦鶴樓的弟子招奮良於民國十一年(1922)出資刊印的《呂祖先師覺世真經》裏也有同一經文和〈符〉，但經文名字不是〈呂祖師經〉，而是〈孚佑帝君覺世真經〉。⁵³由此可見，〈呂祖師經〉和〈符〉在清末民初嶺南地區流傳得相當普遍。那麼，〈呂祖師經〉和〈符〉到底是在何地、由何人製作的呢？雖然其他經文內容，如自序、神咒、詩歌等大體都能在明清時期的呂祖文獻裏找到，但只有〈呂祖師經〉和〈符〉的來源

⁵¹ 「道祖呂師寶誥」是《呂祖全書》第三十二卷所收的〈呂祖誥〉的一部分。內容大體一致，但有些詞語不一樣。參看附錄一，不同的文字標識在括弧內。

⁵² 梅州全人捐贊敬刊，板存嘉應文華堂，內容包括〈八品經序〉、〈呂祖自序傳〉、〈呂祖符〉、〈八品仙經〉等。

⁵³ 該《孚佑帝君覺世真經》中只有「開經咒」與〈呂祖師經〉不一樣，其他部份大體一致，也遺漏了「萬福來臨百禍消」後的「之」字，但它更強調八德(忠孝廉節仁義禮信)。據《呂祖先師覺世真經》記載，〈孚佑帝君覺世真經〉是光緒丙午(1906)降乩，重訂於橫沙容與軒(頁6上)。丁未(1907)五月，同人等刊就《覺世經》送呈亦鶴山樓。仙師乩示曰：「吾向訂有《治心》、《尊生》二經，行世久矣。」(頁3下)由此得知，〈孚佑帝君覺世真經〉不是出於橫沙呂帝廟內乩壇的新作，而是以已有的〈呂祖師經〉為原本而改訂的。

一直難以確認。而世界宗教博物館所藏的一本電子書《呂祖降乩真經》則對筆者解答這個問題有很大的啟發，⁵⁴ 它與在廣州流傳的《呂祖真經》大同小異，但比廣州守經堂、河南明星堂等版本經咒更豐富，頁數更多。下面列出《呂祖降乩真經》的目錄：

扉頁	「呂祖降乩真經」[誠心敬誦 幸勿褻瀆 印送廣傳 功德無量]
扉頁背面	北京安定門外極樂林普濟慈善社重印 板存楊梅竹斜街永盛齋刻善書處
一頁至二頁	呂祖降乩真經 序文 祖師乩訓 呂帝賜訓 濟佛祖賜贊 乙丑年五月十一日降於悟道社 捐資芳名
首一	「呂祖過洞庭湖真像」(呂祖手持拂塵，負劍，站在雲海，呂祖向左)
頁一	「命由我立，福自己求」
頁二上至	
三下	呂祖自序傳「余本唐之一宗人耳……清世代不覺其九遷，……」
頁四上	符
頁四下	符的用法
頁五上	誦經的方式 「光緒十二年仲春吉旦敬刊 板存佛山絨線街 天祿閣承印 諸君印送不取板資 守拙軒謹識」
頁五下	呂祖師瑞誕 四月十四日 七月十三日 崇祀加號 嘉慶丁卯年 ⁵⁵ 「呂祖師顯迹濟人於清江浦，漕運總督徐奏請崇祀，奉硃批，加以燮元贊運四字尊號，議定每年二月初四日、八月

⁵⁴ <http://shanshu.im.tiit.edu.tw/gbs/136>，2015年10月29日瀏覽。

⁵⁵ 值得注意的是，對呂祖加封號的時間為嘉慶丁卯十二年，與馮贊勳撰〈鼎建雲泉仙館碑〉一樣有誤。雲泉仙館所在的西樵山離佛山很近，製作《呂祖真經》的人有可能看過馮贊勳的碑文。

- 初四日祭祀，詔天下凡有呂祖師廟者，一體遵照。」
- 頁六上 祖師寶誥：「玉清上相，金闕選仙。化身為三教之師，……」
- 頁六下 呂祖師經
- 頁九下 又乩降勸世雜詠詩
- 頁十下 減罪往生錢之圖
- 頁十一上 往生錢之用法
- 頁十二上 呂祖師放生咒
- 頁十二下 呂祖師戒殺放生歌
- 頁十三上 孚佑帝君呂祖救苦救難神咒
- 頁十四上 避風解厄大神咒
- 頁十四下 文昌帝君陰騭文
- 頁十五上 準提王菩薩神咒
- 頁十五下 往生神咒錢之圖
- 頁十六上 孚佑帝君戒食牛歌
- 頁十七上 大悲神咒
- 頁二十上 「經云，若人持誦大悲神咒，有求皆應，無願不從。自古至今，持驗者多，難以枚舉。……」
- 頁一至
- 頁十下 〈呂帝心經〉、〈呂帝治心篇〉（癸亥六月宣於蘇州華雲軒）
- 頁一上至
- 頁三下 〈飛劍斬黃龍記〉
- 頁二十一至
- 二十三 跋文「光緒歲次丁亥 十月初三日 懷恩氏謹識」
- 頁一上 「治吐血特效方」
- 頁一下 「治乾血癆神方」

這本《呂祖降乩真經》，封面上寫著書名「呂祖降乩真經」和署名「陳泰階書」，還有「敬惜珍重」四個字。扉頁有書名「呂祖降乩真經」，其背面有「北京安定門外極樂林普濟慈善社重印」和「板存楊梅竹斜街永盛齋刻善書處」的字樣。第一頁序文介紹了這本經的重印經過：「此書前極樂林北會仙堂，石行謹公，即靈正子留存，至今復經。其世兄明恩

君袖懷之寶，同人即交，剞劂成書，俾得永傳濟世。」接下來，從第一頁下至第二頁上登載「乙丑年五月十一日降於悟道社」的呂帝及濟公的乩訓。第二頁下記錄了刊刻《呂祖降乩真經》的總費用和個人負擔費用：「刊刻祖師降乩真經板壹份，共計工料合洋伍拾三元伍角，公眾担負，每人均攤貳元，除刻板外，餘作印書資。」接著詳列出資者名字，包括石行謹的世兄石明恩的名字。捐資芳名之後，才開始《呂祖降乩真經》的正文。

可見，世界宗教博物館所藏的《呂祖降乩真經》是由極樂林普濟慈善社重印，北京悟道社同人乙丑年出資翻刻，其原板藏在楊梅竹斜街永盛齋刻善書處。乙丑年肯定是民國乙丑年(1925)，而不是同治乙丑(1865)，根據有二：第一，楊梅林斜街永盛齋光緒年間才開業；³⁶第二，刻書工料和同人出資的金額使用的是民國時期普遍的貨幣單位「元」和「角」。

《呂祖降乩真經》的頁二十和頁二十一之間，夾入了十頁的〈呂帝心經〉和三頁的〈飛劍斬黃龍記〉。從頁數來看，跋文原來就在頁二十的後面，即是《呂祖降乩真經》之跋。其中講述了完成〈呂祖師經〉的經過：

此經降自余鄉書塾中有年矣。後因與族叔閒談，言及近有明聖經之靈驗，凡誠心持誦者，所求無不立應如桴鼓。而列仙之飛鸞下界者尤多，其所降之詩詞，亦不外乎忠孝兩端，無非欲人去惡途，而歸善路。列仙之用心，可謂良苦矣。族叔忽憶前有呂帝降經一事，向余說其始末。余因而求授，族叔亦好善，遂取而授於余。但見此經只降得「萬福來臨百禍消」之句遂止，而符及開經結經二咒皆全。余此時得此，如獲異珍，不勝之喜。遂將稿誠心持誦，不敢少懈，歷已年餘。凡有所祈禱者，無不效驗。後余因經句太簡，欲求人請乩叩問，呂帝尚有增添否，而苦無人能此者。後恰遇鄉人請乩，余遂攜經往問，蒙乩示云：「尚有數句，並詩數首未降。」余遂求呂帝完其美，於是再降

³⁶ 據有關北京琉璃廠的風物志說，「永盛齋刻字鋪：位於琉璃廠東的楊梅竹斜街，光緒年間開業經營，曾為居士刊刻經卷。」陳剛、朱嘉廣主編：《琉璃廠》(北京：北京出版社，2005)，頁153。

經數行、詩五首，余因而刊刻行世。凡有受而持誦者，其應驗者，亦復不少。

據以上，〈呂祖師經〉是早已降在撰者家鄉的書塾的。他與宗族的叔父閒談時，才知道呂帝曾降經的事。在其要求下，叔父授經於他。所降經文止於「萬福來臨百禍消」之句，而已經有符及開經結經二咒。據此推測，書塾中設有沙盤，也許是從別處請來乩手，或者族叔中的某一位會充當乩手。從此以後，撰者不懈地持誦此經。再過幾年，他覺得經文太簡單，意欲請人扶乩叩問呂祖，能否增添經文，但當時沒能實現。後來恰好有鄉人扶乩，他帶經文叩問，得到乩示：確實還有幾句經文和數首詩還沒有降。於是，他求呂祖再降經文和詩，終於完成是經。跋文的後半段告訴了我們其作者的信息：

余貿易北江，因回家有年，欲清明後返店，而因子未愈，以致盤桓鄉井。而呂帝示云，此去好，憑心一點，如遲多滯，便多疑。於是廿二日，即裝行李，至佛搭舟。廿四晚，啟行。廿六，舟泊蘆苞，是夜風雨大作，西北角天色如漆。廿七，水長數尺，連日夜雨勢傾盤，河水連長丈餘，石角圍過面，省垣西北田禾盡淹。聞老者云，此次水勢，比道光年間最大者更多三尺。沿途埠頭、嶺腳俱被淹浸，上落各大船，四處灣泊，寸步難移。惟余所乘之舟，十八姨竟然相送，計程十二日，平安到埠。同廿四晚，由佛山啟行之船，行月餘乃到，可云奇矣。

他是一位在北江從事貿易的商人，家在南海縣佛山鎮或其附近，店鋪在粵北。本來想清明後就回粵北，但因為孩子生病，耽擱了行程。於是叩問呂帝幾時出發，乩示建議他現在回去就好，如果遲點出發就會多滯。雖然他對乩示抱有疑問，但仍然按照乩示，準備出發。他二十四日晚上搭乘從佛山起航的船，二十六日船到三水縣蘆苞時，由於風雨大作，河水滿溢，不少大船不得不躲避在港灣。然而，他所乘之船行程很順利，只用十二天就到埠頭。

從以上得知，清末嶺南地區廣為流傳的〈呂祖師經〉是由佛山的幾個乩壇製作，其後連同其他呂祖寶誥、神咒等，編成《呂祖降乩真經》，並於光緒十二年（1886）春在佛山絨線街的書局刊刻。跋文所撰

的時間是光緒丁亥年(1887)十月，因此，也許是後來附加的。這就是世界宗教博物館所藏的《呂祖降乩真經》原本，並在之後從佛山運到北京，清末民初在北京翻刻流傳。⁵⁷

筆者私藏的一本《呂祖降乩真經》(共十一頁)刊於光緒二十一年(1895)仲秋吉旦，板存佛山走馬路芹香閣。其裝幀與世界宗教博物館所藏的《呂祖降乩真經》(極樂林普濟慈善社重印)差不多一樣，封面上也寫著書名：「呂祖降乩真經」和署名：「陳泰階書」，扉頁有書名「呂祖降乩真經」，也包括「呂祖過洞庭湖真像」(呂祖向右)、〈呂祖師經〉、〈呂祖寶誥〉、神咒等，但沒有序文、幾首神咒、經文和跋文(參看附錄四)。很可能，在光緒年間，佛山的幾間書局刊印了幾種《呂祖降乩真經》；同時期，廣州的書局也開始刊印比《呂祖降乩真經》更薄的《呂祖真經》，在廣東和香港一帶更為流傳。

(b) 《呂祖真經》與廣州信善壇

本節探討哪些人士購買了《呂祖真經》，以及如何運用它。光緒年間的廣東一帶，信奉呂祖的道堂、乩壇漸增，特別於1890年代如鼠疫等疫病屢次流行時，人們到處設立乩壇，叩求包括呂祖在內的諸仙治療疫病的仙方。呂祖不僅在風光秀麗的聖山顯靈，也在喧鬧的城市，甚至在一般人的家或店鋪中下凡顯靈。民國以後，呂祖扶乩信仰更大眾化。1935年，在廣州芳村的「榮安杉行」所設的呂祖道堂：「信善堂」(即現香港的道教團體之一，「信善紫闕玄觀」、「信善玄宮」的前身)即是由在商店工作的普通年輕人創辦的。不僅如此，在信善堂成立的過程中，《呂祖真經》起到了不可忽視的作用。筆者已在拙書中詳細討論過信善堂的創辦經過，⁵⁸在此只是簡單地介紹信善堂的信眾如何引進及運用《呂祖真經》。

⁵⁷ 1940年代，在北京留學的吉岡義豐在自著《現代中國の諸宗教：民眾宗教の系譜》(東京：佼成出版社，1974，頁187-188)中列舉了自己私藏的四十二本呂祖經卷，其中有《呂祖降乩真經》(安定門外普濟慈善會)的書名，很可能是當時吉岡在北京得到的。

⁵⁸ 志賀市子：《香港道教與扶乩信仰》，頁217-250。

信善堂的主要創辦人是由兩位年輕人：李樂民及黃春華。李樂民，當時三十歲出頭，出生於南海縣大朗村附近的農村。黃春華，當時十七八歲，還是稚氣未脫的年輕人。當時的乩示記錄《為善最樂》⁵⁹開篇載有李樂民自序：

余自幼秉承家訓，朔望二日，茹素誦經，以心行善，奉教之後，悉記為謹。至童年時，受慕修道，心滋倍切。而成年後為糊口計，始往梧州，斯時處身商境，對於持齋飲食亦漸破戒，但持身修道，猶未去諸懷抱也。迨至民國乙亥（1935）之秋，與友伴談及扶乩、詩仙問事之舉，眾謂誠意而試之。幸得呂祖恩師大仙降臨，所問憂疑各事，靈驗異常，醫病濟人，其愈甚速，及見真道之不謬也。由此益心信慕，其後以三頂禮懇求呂祖仙師，志願皈依道教，果蒙乩示，許為信徒。於是誠心朝夕誦經，懺悔一切，心靈愈加感化，遂獲初衷，悉由平生精之所致也。是為序。民國乙亥臘月之吉。李樂民道號藻信謹誌。（頁一）

民國二十四年秋，常有親戚朋友、結拜兄弟到李樂民和黃春華所在杉木店裏打麻將。某日，大家打夠了麻將，想起曾獲得一本解說請神符咒的書《萬法歸宗》，便起意藉扶乩請神仙降臨。道具相當簡陋，就是以從河岸折回的柳枝作乩筆，將香灰撒在麻將桌上作沙盤，乩手就由黃春華來充當。呂祖初次降臨是在開始扶乩後的第五日，當時畫在桌上的是一把寶劍，《為善最樂》第一頁的〈弁言〉對是次扶乩記述如下：

予等自乙亥之秋，清談扶乩之事，初無符法，後得《萬法歸宗》一書，悉心研究，葫蘆依樣，果如所願。初請呂祖大仙到時，畫一寶劍於棹上，眾而狂喜曰：「是仙來矣！」（頁一）

此後，每逢扶乩，呂祖必會臨壇，由於李樂民、黃春華只受過村塾程度的教育，二人讀寫的能力都不太高，因此最初常有不明白乩示文字的情況出現：

⁵⁹ 《為善最樂》是將民國二十四年（1935）舊曆十二月至民國二十八年（1939）四月十四日所降部份乩示（有部份醫方和符籙最晚降於民國三十年〔1941〕）整理成冊的手抄鸞書，原本已殘破，1986年再抄錄本現存放於澳門的信善二分壇。

惟乩字多數未得明白，問事求教，醫病開方，吾等若有文字不識者，再求譯白，幸得寫明，乃無錯誤。次第請如八大仙及李白、翠湖真人、眾仙神等，所問之事亦祇明一，仍未參透此中妙諦，故當時未能將記載為憾。有日適樂民經過海珠路，購得《呂祖真經》一本，察閱之餘，頗具心得，且乩字日益進步。（頁一）

從上述可知，信善堂的成立發端於年輕人的扶乩遊戲，他們獲得一本介紹畫符降神之方的《萬法歸宗》，邊讀邊模仿，嘗試扶乩，與呂祖的最初相遇得到的是寶劍圖形，也反映著他們與文字文化間的距離，然而隨著引入李樂民所購《呂祖真經》，乩示開始逐漸採取文章的形式。雖然《為善最樂》沒有提到《呂祖真經》內的〈符〉，但也會使用它。

筆者以為當時李樂民所購買的《呂祖真經》是廣州守經堂、河南明星堂等最簡易的版本，但它也有可能是《呂祖降乩真經》，因為《為善最樂》裏提及了觀音「大悲咒」。

至翌年春，李樂民與黃春華二人加上親戚朋友和結拜兄弟，在木材店二樓建立了「純陽教呂道會信善堂」，他們模仿道觀制度，定下字輩：「藻明揚展嘉永聯秀發祥」，李樂民取道號「藻信」，黃春華為「藻善」，信善堂的「信善」即分別取自二人道號的第二個字。木材店二樓所設祭壇供有「呂祖真像」。⁶⁰ 信善堂創立之初，信徒基本上按照呂祖的乩示學誦經：

由「開經咒」起，誦至「爾等行善應無吝」止，便合。再誦「結經咒」，至好清晨，念「避風解厄大神咒」。又若二人有難，誦尾壹編，即係「孚佑帝君呂祖救苦救難神咒」，我就有人救你。（頁二）

「開經咒」是〈呂祖師經〉開篇處，從「列聖真言，留下人間」這一句開始的神咒。「爾等行善應無吝」是「結經咒」正前面的一句。至好清晨，念「避風解厄大神咒」的原因在於：「此咒於清晨睡醒時，默念七遍，可免舟行風暴之患。如舟行驟遇風暴，正坐虔誦，不拘遍數，自可轉

⁶⁰ 據在信善堂的信眾之間流傳下來的說法，這幅「呂祖真像」是按照呂祖乩示，從芳村花地的「收買鋪」（廢品回收站）拿過來的。相傳此真像是1921年在天津的劇場，演出「呂仙三戲白牡丹」時，突然停電，有人正好按照黑暗中顯靈的呂祖真相所繪而成。

危為安。」呂祖對誦呂祖寶誥之際的禮儀規矩也作了詳細說明：

今晚誦經真好，應要教多一樣禮儀。誦寶誥時，兩人一對，離壇前約三尺，由開便兩人企立起誦，行三步開聲「玉清內相」，到邊企立定，讀誦到尾。兩人必要平排同聲，脚步齊整，誦完寶誥，又係要兩人同叩拜。（頁五）

呂祖還說明了觀音「大悲咒」的誦讀法：

此後誦經，要掃清淨。現在守儉得間，晚上請他教誦大悲咒，超度吓先人極好，不用家中亡魂失亡，又不用婦去附薦。大悲咒必要敬誦，凡音不過快誦矣。逢道家必要學會，可在家焚香燭家神，然後再在當天焚香敬奉，必是超度家神，凡人不用，單焚香當天誦就得。大悲咒經內有教誦，可醫病，此水又可以驅不正之鬼妖，學會之後，超度亡魂。先在當天誦我經三次，然後誦大悲咒便合。咒內字音乃土話，各有不同，欠的無所謂。（頁十四-十五）

從以上得知，信善堂的信眾每天認真誦讀《呂祖真經》。可以說，由於引進並每天誦讀《呂祖真經》，信善堂不僅得到了與呂祖乩文相符的詞彙，還加強了屬於呂祖信仰共同體的自我意識。

《呂祖真經》一直都在信善系道壇佔有很重要的地位。1950年代，信善堂的部份同人逃去澳門，成立了信善二分壇。甲午年（1954），二分壇信徒，以廣州至寶臺（香港青松觀的前身）所修的《至寶真經》為原本，再加上〈呂祖師經〉和〈道祖呂祖寶誥〉等經文，編成了一本《純陽信善真經》，其中強調實踐九美（忠孝廉節義信仁惠禮），繼承了〈呂祖師經〉的精神。⁶¹

五、小結

本文探討了呂洞賓信仰在清代嶺南地區如何傳播並滲透，即「呂洞賓信仰之地方化」如何進行這個問題。呂洞賓信仰的地方化不能完全歸

⁶¹ 純陽教呂道會信善堂：《純陽信善真經》（民國四十三年），頁1上。

因於來自北方的全真道士的傳教活動，也並非由從外地赴任嶺南地區的官員帶來，而是由不同階層、不同職業的人士對呂祖的信仰形態結合起來才完成的。嶺南各地的道教聖地就是信奉呂洞賓的各種人士，如官員、道士、採藥師傅、藥商、風水師等集聚、聯繫的地方。透過這些人士的相互作用，重新發現，甚至產生了與呂洞賓有關的名蹟、傳說。重新被發現的「呂祖威靈顯赫之處」其後被選為建設仙館的地址，逐漸發展成為呂祖信仰的據點。此外，嘉慶帝加封呂祖的敕旨也推動了呂祖信仰，產生了呂祖信仰的新潮流。我們需要更多關注在嘉慶、道光、咸豐年間，赴任地方的高級官員的呂祖扶乩信仰和道教實踐及其與地方精英之間的交流等課題。

呂洞賓信仰之地方化也是通過簡易版呂祖經書的普及來進行的。嶺南地區最廣為流傳的〈呂祖師經〉和〈符〉出自佛山鎮的幾個乩壇之手。〈呂祖師經〉的內容相當通俗，並不包括玄奧難懂的內丹理論，這反映了製作此經的佛山商人之道教知識水平。他們把既存的大部呂祖經書簡略化、通俗化。後來，〈呂祖師經〉，加上其他神咒、經文被編成了《呂祖降乩真經》、《呂祖真經》等簡易版呂祖經書。《呂祖降乩真經》最早於光緒十二年（1886），由南海縣佛山鎮的書局刊刻；《呂祖真經》則是由廣州的幾間書局刊刻而出售的。

尤其是《呂祖真經》價錢便宜，流通量大，內容通俗，正是這些特色使得其可以在嶺南地區流傳得那麼廣泛。也正是這個緣故，如信善堂信眾那樣的一般老百姓也能買到，更容易接觸到作為乩仙的呂祖。在民國時期的嶺南地區，只要有簡單的沙盤、乩筆和一本《呂祖真經》，燒一張〈符〉，念一篇〈呂祖寶誥〉和〈呂祖師經〉，就能夠降下呂祖，直接與呂祖溝通。信眾不需要去遙遠的全真教道觀分香火回來，也不需要任何宗教專職人員的幫助，這就好像從電子網絡上的雲端（cloud）下載檔案那樣，手續簡單。由此可見，在清末民初的嶺南社會，已經完成了呂祖扶乩信仰廣為普及、更為大眾化的基本建設。

最後，筆者想要探究本文開頭提出的一個問題，即清末嶺南地區呂祖扶乩信仰為甚麼那麼普遍。本文雖然已討論了呂洞賓信仰的傳播與地方化，但沒有涉及扶乩信仰在嶺南地區的傳播與地方化。嶺南地區的呂洞賓信仰可以說是外來的信仰，但扶乩（扶鸞）是外來的文化傳統，還是本地的文化傳統呢？

雖然扶乩信仰在全中國都很普遍，但其方式因地而異。清代嶺南地區的扶乩是用甚麼工具、由幾位乩手進行的呢？歷史資料即使記載了某個地方有扶乩活動，卻很少記錄扶乩的實際方式。所以，清末在廣州長期逗留的外國人對扶乩儀式之描述，可以說是相當寶貴的資料。如英國宣教士 J. H. Gray 對廣州河南環珠橋附近的呂純陽廟道士所舉行的公開扶乩儀式，有如下記述：

凡尋求託宣者，一開始都焚香禮拜呂純陽像，然後向一位道士申請神諭。針對信徒的申請，道士首先提出注意事項，然後帶信徒走到一張鋪有沙子的桌前，道士立於桌側，用兩根手指支起一隻長長的木製筆 (long wooden pen) 或鉛筆來，於是立即自然而流暢地在沙子上書寫出各式神秘的文字來，除道士之外，沒有人明白這些咒語式文字的意思。為此，站在桌子一側的另一位道士會給信徒翻譯出來。⁶²

Gray 夫人在廣州黃沙的修元精舍目睹扶乩活動，留下了更詳細的記錄：

我們的注意力集中在一位道士 (monk) 身上，他前面擺放著一張鋪著沙子的大木板，另有一位道士手持紙筆侍立其側，記錄從祭壇所奉神仙而來的信息。第三位道士加進來，得知他的作用是譯出書寫下來的信息。……最重要的行禮人手持一個器具，就是約一英尺長的木棒，用兩只食指支起。這好像一隻帶長柄的筆 (a long pen-handle)，用白色的木頭製成。由中間 (centre) 向下有一木片突出，用來在沙上寫字。這令我想起兩三年前盛行英國的筆仙 (planchette)。該木製器具開始移動，在沒有拿著它的道士協助的情況下，於木板上下移動，書寫大大的文字。部份信息在木板上書寫完畢，就會有其他道士將其謄抄紙上，隨後為繼續撰寫而將沙子重新搖勻，這樣反復三次。祈願者熱切地觀察著，第四次，輕輕地取得平衡，木製器具就不動了，道士於是宣稱神仙退去了。⁶³

⁶² John Henry Gray, *Walks in the City of Canton* (Hong Kong: De Souza and Co., 1875), 85–86.

⁶³ Isabella Gray, *Fourteen Months in Canton* (London: Macmillan and Co., 1880), 109.

從 Gray 夫婦的敘述中可知，呂純陽廟和修元精舍的扶乩都是由兩位或三位道士進行，其中一位乩手用兩手的食指扶持帶長柄的、用白色木頭製成的乩筆。雖然乩筆的形狀還不清楚，但 Gray 在另外一本著作將乩筆的形狀描寫為「有點像 T」。⁶⁴ 由此得知，Gray 夫婦目睹的扶乩方式明顯與當代香港所行的「單人乩」相同。⁶⁵ 根據筆者於當代廣東和香港所進行的田野調查，這種扶乩方式至少在來自珠江三角洲的香港道堂相當普遍。只有粵東潮州地區的扶乩方式不是「單人乩」，而是近於福建、臺灣所行的兩位乩手扶持 Y 字型乩筆的「雙人乩」。

廣東的扶乩方式與《點石齋畫報》所收入的〈飛鸞新語〉所描繪的清代江南文人的扶乩方式也不同。〈飛鸞新語〉所展示的扶鸞方式如下：兩位乩手隔著沙盤面對面站立，一位乩手用右手，另外一位乩手用左手拿 T 字型乩架，乩架的先端連著像錐子一樣細的棍子，朝向沙盤自然筆直垂下，棍子的先端可在沙盤上寫字。⁶⁶

Gray 夫妻目睹的清代廣州呂純陽廟和修元精舍的扶乩是由哪類人士，從哪裏傳來的？修元精舍原來是由羅浮山沖虛觀道士管理的呂祖祠，因此，其扶乩方式也有可能從沖虛觀傳來。雖然目前沒有資料證明羅浮山沖虛觀在當時舉行扶乩儀式，但酥醪觀有遊客訪觀時舉行扶乩的記載。⁶⁷

筆者還有不少疑問，廣州呂純陽廟和修元精舍的扶乩方式如果是由羅浮山道士傳來的話，那麼，羅浮山道觀的扶乩方式是由外地的全真教道士傳來的，還是本地道士帶來的？清末其他道堂、仙館，如主要由西樵出身的文人創辦的雲泉仙館所行的扶乩方式與廣州呂純陽廟

⁶⁴ John Henry Gray, *China: A History of the Laws, Manners, and Customs of the People* (London: Macmillan and Co., 1878), 21.

⁶⁵ 當代香港道堂所行的扶乩方法，參見志賀市子：《香港道教與扶乩信仰》所收入的照片 3（頁 xxi，信善紫闕玄觀）及照片 6（頁 34，純陽仙洞）。

⁶⁶ 〈飛鸞新語〉，收入吳友如等繪，張奇明主編：《點石齋畫報：大可堂版》（上海：上海畫報出版社，2001），第 1 冊（丙集），圖 237。

⁶⁷ 清·酥醪洞主（陳銘珪）撰：《浮山志》記載了一則在觀內舉行扶鸞的軼事。余明志，別號笑塵子，順德世家子弟，同治甲子年（1864）入山，同治甲戌年（1874）羽化。數年後，「有遊客於觀中扶鸞，忽稱笑塵子至，詢知舊事，遂傳以為得仙」。《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992-1994），第 32 冊，頁 593。這表示，酥醪觀曾經是進行扶鸞儀式的場所。

和修元精舍相同嗎？廣東、香港道堂的扶乩方式到底是由何人、從何地、如何傳播下來的呢？

筆者認為，嶺南地區的扶乩信仰形態中，既有從外地傳來的文化傳統，也有屬於本地的文化傳統，兩者兼備。同時，筆者在此更想要強調的是，扶乩並不僅僅是道士、文人的文化。雖然扶乩的確是由士紳階層及由道士主持的道教團體為主要力量形成的文化傳統，但那些精英階層的扶乩只是包括了更廣泛的地方巫術文化的扶乩活動的上層部份。如筆者在拙著中已經探討過，古代以來，在廣東的許多地方，類似「迎紫姑」、「降八仙」、「觀箬神」等極富巫術色彩的兒童遊戲很盛行。民國廣州信善壇的扶乩也是從與兒童遊戲相同的簡陋方式開始的。當然，信善壇信徒也許看過雲泉仙館或修元精舍的扶乩，從而看樣學樣，模仿文人和道士的扶乩方式；不過，他們模仿的文人和道士的扶乩方式也許是由本土的文化傳統產生出來的。廣東的民間宗教文化中，「迎紫姑」之類的基層巫術文化，無疑是如同地下水般綿延流動的，這種基層文化才是產生道士和文人扶乩的宗教土壤，⁶⁸也可以說是清末嶺南地區呂祖扶乩信仰特別盛行的文化因素之一。

⁶⁸ 詳見志賀市子：《香港道教與扶乩信仰》，頁175-178。

附錄一 〈道祖呂師寶誥〉，收入《呂祖真經》（廣州九曜坊守經堂版）

（括弧內收入《呂祖全書》的〈呂祖誥〉的不同用詞）

玉清內相，金闕選仙。化身為三教之師，掌法判五雷之令。黃梁夢覺，忘世上之功名。寶劍光騰（茫），掃（斬）人間之妖怪。四生六道，有感必孚。三界十方，無求不應。黃鵠溪（磯）頭留聖蹟，玉清殿內（終南山上）煉丹砂。存芝像於山崖（仙岩），顯仙踪於古（仙）洞。闢法門之香火，作元嗣（為三教）之梯航。

大聖大慈（大慈大悲），大仁大孝。開山啟教元（靈）應祖師，天雷上相靈寶真人。純陽演正警化孚佑帝君（孚佑妙通帝君）。興行妙道天尊。

附錄二 〈符的用法〉

此符由內圈一筆寫出。凡誦經，將溪錢書此符，化在香爐內。然後誦開經咒，至「名已記千秋」一遍。乃從「南無煞」起，至「爾等行善應無吝」止，任誦多少。如誦畢，則誦結經咒一遍。送神。凡誦經用淨水一盞，書天一生水四字，化在水內，便是淨水符，能解污穢。香爐左便另炷香，一炷奉土地，元寶亦用兩柱。誦經畢，一柱送仙，一柱送土地。

附錄三 〈呂祖師經〉

開經咒

列聖真言，留下人間。此處土地，不得妄驚。
今者仙來，我著你迎。勿謂虛言，遂不我聽。

武陵溪裏隱，八士洞中遊。
我是唐中第，名已記千秋。

南無煞，南無道。天無煞，地無煞。天上阿彌曾記佛，洞中惟是有人山。蓬萊法術千年在，法術施行救世人。世人祇識儒兼佛，惟有吾經未舉行。世間若有男和女，日誦三遍禍不侵。我日行空來聽過，若然誦得應上聞。桃花園內殿，太上老君宮。日居此處傳天令，天君命我鑿生民。善惡人間造，吾從天上分。為官刻剝者，上奏玉皇知。為民頑梗者，不奏降災來。爾等當修省，無為陷惡徒。吾是唐朝裔，為官未剝民。民皆歌頌我，上帝且知聞，故得為神聖。我治身，不過忠孝廉節義信仁兼惠禮，故此不在持齋修煉，而得上界為仙。人能修九樣以治身，豈有過而日增。人能安己份，守業聽天行，功名兼丁貴，不必神前佛面求而能得。

人能如我為九美，萬福來臨百禍消。嗚呼！行善實無涯，忠孝即善階。我能盡忠孝，何愁願不諧。經無他僻巧，一善括其全。但願誦經者，還當作善緣。吾自昔年看射鹿，善機因之勃然發。至今善心靡有盡，爾等行善應無吝。

結經咒

到了幾時，煩勞土地。送仙歸天，幸勿遲延。
稽首頓首，跪下送仙。地土祈靈，速去送歸。
太上敕令，急急如瞬息。念至此止，餘篇任念。

附錄四 私藏版《呂祖降乩真經》(光緒二十一年 佛山走馬路芹香閣承印)

- | | |
|---------|--------------------------------------|
| 扉頁 | 「呂祖降乩真經」
「誠心經誦 幸勿褻瀆
印送廣傳 功德無量」 |
| 扉畫 | 「呂祖過洞庭湖真像」(呂祖手持拂塵，負劍，
站在雲海，呂祖向右) |
| 首一上下 | 「命由我立，福自己求」 |
| 頁一上至頁二下 | 呂祖自序傳「余本唐之一宗人耳。……清世代
不覺其九遷，……」 |
| 頁又二上 | 準提王菩薩神咒 |

頁又二下	道祖呂師寶誥
頁三上	呂祖師放生咒
頁三下	符
頁四上下	符的用法、誦經的方式 「光緒二十一年仲春吉旦敬刊 板存佛山走馬路 芹香閣承印 諸君印送不取板資 聚善社謹識」
頁五上至七下	呂祖師經「九美」(忠孝廉節義信仁惠禮)
頁七下至八下	又崑降勸世雜詠詩
頁九上	避風解厄大神咒
頁九下	孚佑帝君救苦救難神咒
頁十上	呂祖師戒殺放生歌
頁十下	文昌帝君陰騭文
頁十一上下	醒世歌

COPYRIGHTED MATERIALS OF
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS

附錄五 清代廣東地方志裏的有關呂祖祠廟的記事

地點	名稱	地方志的記載	成立年	史料	備註
廣州	長春仙館	咸豐初，總督葉名琛，其父迎養在署，崇信卜術，改其處為長春仙館，金碧相暉，倍極偉嚴。紳士之無賴者，簪冠道服，鑽營住持其間，以誘惑愚民，鑼鼓不絕。	咸豐初年 (1851-)	清·黃佛頤撰：《廣州城坊志》，卷二（廣州：暨南大學出版社，1994），頁81。	
廣州	修元精舍	修元精舍，在恩洲堡黃沙鄉，原呂祖祠。咸豐壬子，捐金購地拓建，祠前塘二，歲輸值，澗沖虛觀羽流，俾司其事。	咸豐壬子 (1852)	同治《南海縣志》，卷五，〈建置略二〉，頁5上。	兩廣總督瑞麟的兒子求方治病。宣統《南海縣志》，卷二十六，〈雜錄〉，頁51上下。
廣州 (番禺)	呂純陽廟(三元廟)	三元廟，在石樓鄉東約。左為字祖廟，右為呂純陽廟。嘉慶三年建。道光六年，同治十二年重修。光緒九年改建廟。右有豐稷亭。	嘉慶三年 (1798)	宣統《番禺縣續志》(宣統三年刻本，民國二十年刊本)，卷五，〈壇廟〉，頁17下。	
廣州 (番禺)	呂祖仙廳(孟聖里觀音廟)	虔奉南無大悲靈感觀世音菩薩，歷有年所，溯其廟，肇自前明。初則淺小，至國朝雍正元年，構地擴而大之，曾加修飾。……其呂祖仙廳，則創祀道光六年，奈相沿日久，風雨剝頹。	道光六年 (1826)	清·黃仁恆編：《番禺河南小志》，卷七，〈金石〉。參看黎志添、李靜編：《廣州府道教廟宇碑刻集釋》，上冊，頁918-919。	

地點	名稱	地方志的記載	成立年	史料	備註
廣州 (番禺)	純陽觀	……隨到五鳳村訪問，欲求此岡結茅棲息，祀奉純陽帝君，……先建大殿，陸座開光，各處隨後建造。於道光六年四月十三日開光陸座，宮保大人會同列憲大人親臨祭祀，斯成千載威靈，繼玄宗之大觀也。至六月，阮大人高遷雲貴，列位大人各有陞遷，隨後徹自一人辦理。	道光六年 (1826)	李明徵：〈鼎建純陽觀碑記〉，清·黃仁恆編：《番禺河南小志》，卷七，〈金石〉。參看黎志添、李靜編：《廣州府道教廟宇碑刻集釋》，上冊，頁857。	
南海	雲泉仙館	白雲洞為西樵名勝，亭臺閣點綴林泉，足供幽賞。乾隆間，文學之士，即蘊玉山房故址，改建雲泉仙館，借慕道以寄幽棲。同光以後，來者益眾。	道光十八年 (1838)	宣統《南海縣志》，卷二十六，〈雜錄〉，頁11下。	
南海	慶雲仙洞	慶雲仙洞，在鎮涌堡茶山沖天木。光緒己亥年建。	光緒己亥 (1899)	宣統《南海縣志》，卷六，〈建置略·祠廟〉，頁36下。	香港通善壇、越南胡志明市慶雲南院的前身。
南海	呂仙祠	呂仙祠，在九江堡西方太平約禾犁涌。光緒辛丑年建。	光緒辛丑 (1901)	宣統《南海縣志》，卷六，〈建置略·祠廟〉，頁36下。	
南海 (廣州)	呂純陽廟	呂純陽廟，在草場堡橫沙鄉東。光緒二十七年建。	光緒二十七年 (1901)	宣統《南海縣志》，卷六，〈建置略·祠廟〉，頁39下。	招尊四等倡建的「亦鶴樓」、「與善堂」。香港抱道堂的前身。
南海	存真仙館	存真仙館，在簡村堡官山墟口，西樵山麓獅子坑，奉祀呂祖。光緒丁未年建。館之內外，廣植林木花卉，引泉作沼，倚壁成臺，頗具林泉幽隱之勝。	光緒丁未 (1907)	宣統《南海縣志》，卷六，〈建置略·祠廟〉，頁42下。	

地點	名稱	地方志的記載	成立年	史料	備註
佛山 (南海)	萬真觀	萬真觀，即洞天宮，在豐寧鋪鶯岡之麓。康熙癸巳年，羅浮山沖虛觀道衲杜陽棟之五世孫岑合順與其同門陳有則等十人購地重建。……護法者眾，結構增建，三元殿、呂祖殿、斗姥殿，峙時其東，洞天宮、十王殿、文武殿、太乙樓……	康熙 癸巳 (1713) 重建 雍正 八年 (1730) 立碑	倫之綱撰：《重建洞天宮記》，民國《佛山忠義鄉志》，卷八，〈祠祀二·觀〉，頁26上下。	岑合順 (鐵松道人)為龍門派道士
佛山 (南海)	華佗廟 (兼祀呂祖)	華佗廟，在佛山山紫鋪田邊，觀音廟側，兼呂祖、桓侯，光緒年建。	光緒年	宣統《南海縣志》，卷六，〈建置略·祠廟〉，頁44下。	
佛山 (南海)	呂仙廟	呂仙廟，祀呂祖、觀音，在柵下鋪三元里。建於光緒三十年。	光緒 三十年 (1904)	民國《佛山忠義鄉志》，卷八，〈祠祀·群廟〉，頁16上。	
佛山 (南海)	玉泉仙館	玉泉仙館，在豐寧鋪蘭桂坊，本南園舊址。咸同間，李文田侍郎結詩社於此。侍郎供職京華，諸名士風流雲散，詩社既歇，園亦荒廢。民國初，居士呂鏡雲與戴譔天孝廉、魏伯揆茂才，就其地改建仙館。中座祀孔子，樓上奉純陽子。額曰：「儒真隱然」，有學道修真之意。	民國初 (1911 年後)	民國《佛山忠義鄉志》，卷八，〈祠祀二·觀〉，頁27上至28下。	
順德	呂祖廟	呂祖廟，在城南華村。光緒元年創建。	光緒 元年 (1875)	民國《順德縣志》，卷三，〈建置〉，頁13上。	
東莞	呂祖廟	呂祖廟，在萬家租大市坊。明邑紳林廷秀創建。	明代	民國《東莞縣志》，卷十八，〈建置略〉，頁9上。	

地點	名稱	地方志的記載	成立年	史料	備註
新會	紫雲洞	紫雲洞，在象山南麓。同治元年，營將、邑紳倡捐合建。中祀唐呂岳。講道燒香，官紳咸集，徒侶稱盛。	同治元年 (1862)	同治《新會縣志續》，卷二，〈建置·壇廟〉，頁4下。	
肇慶 (七星岩)	三仙觀	有石榜顏曰：「大覺寺」，即三仙觀。明萬曆十八年，總督劉繼文建。繼文紀云：「三仙者何？曰鐘離，曰李仙，曰呂純陽也。」	明萬曆十八年 (1590)	民國《高要縣志初稿》，卷三，〈地理第一〉，頁87。	
肇慶 (七星岩)	純陽仙觀	本晉興庵故址。光緒三十年，邑人改建純陽仙觀，奉祀呂洞賓、關壯穆侯。	光緒三十年 (1904) 改建	民國《高要縣志初稿》，卷三，〈地理第一〉，頁80。	
肇慶	神符岩 洞天觀 一純陽觀	神符岩，在縣城東南一十七里。……岩之西有小廟一所，曰：「洞天觀」，可遠眺。有道士常住，其間奉祀呂祖。神符岩，在神符山上。……大岩，在神府岩西北。……有古廟一所，舊名「洞天觀」，今顏曰：「純陽觀」。		宣統《高要縣志》，卷三，〈地理篇三·山脈〉，頁20上下。 民國《高要縣志初稿》，卷三，〈地理第一〉，頁91。	
肇慶	雲龍觀	雲龍山，在縣城西南三十里。……有雲龍觀，道士數人，奉祀呂祖，旦夕誦經，香火之盛，四時不輟。雲龍觀，在新江靖安堡，雲龍山東北。先是有道士譚宗興者，由羅浮回，於同治十二年募建。光緒二十二年，其弟子簡誠啟復於觀後，增設玉皇殿，兩座香火稱盛。	同治十二年 (1873)	宣統《高要縣志》，卷三，〈地理篇三·山脈〉，頁22下。 宣統《高要縣志》，卷六，〈營建篇一·寺觀〉，頁22下。	雲龍觀正門所掛「雲龍觀」匾額，是前清兩廣總督瑞麟所書。對聯為東河總督蘇廷魁（高要人）所題。

地點	名稱	地方志的記載	成立年	史料	備註
高州 (茂名)	呂仙殿	雍正十年壬子，吾鄉毛達齋先生觀察嶺西公餘登陟，建呂仙殿於玉井之巔。 呂祖殿，在玉井亭上。 高雷廉道蘇州毛世榮《觀山呂祖殿記》。	雍正十年壬子 (1732)	光緒《茂名縣志》，卷二，〈建置·寺觀〉，頁79上下	
嘉應洲	呂祖廟	呂祖廟，在遊府衙左側，原為兵房舊址。光緒戊子，遊府李鵬倡建。	光緒戊子 (1888)	光緒《嘉應洲志》，卷十七，〈祠祀〉，頁7上	梅州贊化宮的前身。
豐順	純陽善社 (純陽古洞、呂純陽道觀)	純陽善社，在黃花村口純陽古洞。光緒二十五年，知縣魏紹唐倡村眾建。民國三十年冬重修。邑黃花村口有呂純陽道觀，實由邑令魏紹唐所倡。今茹素修元之士，及鬱不得所之婦栖焉。其旨在正心修身，其行動勸人為善，以善濟人。以故佈道會期，遠近至者常數百人。	光緒二十五年 (1899)	民國《豐順縣志》，卷六，〈建置〉，頁5上；卷十六，〈風俗·宗教〉，頁9上。	
清遠	太和洞桃源仙觀	太和洞，在城西花尖山右。咸豐四年，黎守一與馮緣真、李安逸等二十八人闢建。同治癸酉重建，董其事者，何始佳、沈晴川、馮元中等三十一人。左逍遙臺，右自在觀，中桃源仙館，安奉呂純陽祖師、魏如意真人。 太和洞桃源仙觀，在城西北花尖山右。咸豐四年，道士二十八人闢建，同治癸酉重修。左逍遙臺，右自在觀，中桃源仙觀，安奉呂純陽祖師、魏如意真人。	咸豐四年 (1854)	光緒《清遠縣志》，卷十六，〈雜錄〉，頁4上。 宣統《清遠縣志》，卷十七，〈寺觀〉，頁54上下。	

地點	名稱	地方志的記載	成立年	史料	備註
清遠	桃源別墅	桃源別墅，在下廊康王巷。民國四年，由太和洞桃源仙觀弟子醮資建築，為太和洞行壇。內安呂魏二仙，便道友參謁。	民國四年(1915)	宣統《清遠縣志》，卷十七，〈寺觀〉，頁59上。	
廣西省潯州府桂平	呂祖廟	文昌宮，在城中。道光十六年建。宮之左，前為八公祠，前明韓雍、毛伯溫、翁萬達、田汝成、陶魯、劉臺也。後為呂祖廟。宮之前為劉猛將軍廟，後為龍神廟。呂祖廟，在文昌宮左。按呂祖於嘉慶年間改為直省通祀，惟祭品不用牲牢(夏府志)。	道光十六年(1836)，文昌宮成立以後	光緒《廣西通志輯要》，卷十一，〈潯州府·桂平縣〉，頁14上下。民國《桂平縣志》，卷十五，〈紀地·壇廟·祠產附〉，頁4下。	
廣西省太平	呂祖祠	北門廟，在仰山門內。舊祀平水王，旁祀龍神，新增祀呂祖。		嘉慶《太平縣志》，卷之六，〈祠祀志·叢祠〉，頁8上下。	

Localization of Lüzu Cult in Lingnan Area from the End of the Qing Dynasty to the Early Republic of China: Focusing on Sacred Places and Scriptures

Ichiko Shiga

Abstract

Since the end of the nineteenth century the Lingnan area, which stretches across Guangdong and Guangxi provinces, saw the remarkable rise of *Lüzu Daotan* (the Daoist spirit-writing halls worshipping Lüzu). This paper is intended to explore why and how the Lüzu spirit-writing halls spread so significantly in Lingnan area. In other words, the paper will examine the localization of Lüzu cult by focusing on the “flows” of people, goods, and ideas throughout this area and the “whirlpools” made from the crossing flows of human interactions, especially at Daoist sacred mountains to attract pilgrims. From ancient times, there were various Daoist sacred mountains such as Mount Luofu or Mount Xiqiao in Lingnan, which had been famous for the legends of Lüzu and good geomancy. Since the nineteenth century, the local elites interested in Daoist beliefs and practices began to assemble at such places and established new Daoist societies usually known by the name of *xianguan*. The *Xianguans* became a new base for developing the Lüzu spirit-writing halls. The second focus point of this paper is scriptures spirit-written by Lüzu. In nineteenth century Lingnan, simplified versions of the Lüzu scripture, such as the *Lüzu zhenjing*, the *Lüzu jiangji zhenjing*, the *Fuyoudijun zhenjing*, and the *Fuyou dijun jueshijing*, were considerably widespread. These Lüzu scriptures all contain a simple sutra, called the *Lüzu shijing* and a talisman to descend Lüzu. This paper will endeavor to investigate into the origin of the *Lüzu shijing*, explore what kind of people acquired such scriptures, and understand in what way these scriptures were used.

Keywords: Lüzu cults, Lüzu scriptures, Lingnan area, spirit-writing, Daoism, sacred mountains