

清末民初鄭觀應與陳撷寧的修道觀點及歷程^{*}

梁淑芳^{**}

摘要

清末民初的歷史變局對道教的影響似乎遞延發生。主要活動於清末的鄭觀應終身服膺道教，積極尋訪道教祕法，刊印典籍，遍尋名師，其修道觀點與歷程極為傳統，這與他《盛世危言》提倡變革圖新，實業救國的維新態度迥異。民初新文化運動反傳統，重科學的思潮興起，於上海行醫的修道者陳撷寧則積極面對時代呼應，在重視女權的時代氛圍下，陳撷寧重視女丹修行。他成立道院授課，發行道教刊物，嘗試進行科學實驗檢視道教煉丹術。對道教現代化最有貢獻的是陳撷寧提倡「仙學」進行轉換，試圖以「宗教」層次重新建立「道教」定位，以擺脫道教與民間信仰、迷信的糾葛。

宗教必須呼應時代變局，如果修道者未能積極面對變革，提出理論與實踐進行因應，則宗教前景將陷入困局。鄭觀應與陳撷寧的修道歷程與觀點，啟示宗教信仰理論與實踐的轉化，往往就在歷史思潮興替之時。

【關鍵字】：道教、鄭觀應、陳撷寧、仙學、新文化運動

^{*} 本文為國科會專題研究計畫「鄭觀應道教信仰歷程演變研究」(NSTC 111-2410-H-179-009)之部分成果，承蒙匿名審查委員們惠賜寶貴修正意見，使本文更臻完備，特此致謝。

^{**} 國立體育大學通識教育中心教授。

一、前言

清末民初人們逐漸對西方國勢強盛有清楚的認知，積極尋找背後成因，「民主」與「科學」是當時最為人們接受的解答，這也是新文化運動思潮的主軸。影響西方二千年的宗教必然在西方崛起的過程中做出貢獻，於是有人思考中國應該仿效西方，強化宗教影響，以振興國運。¹

但是，一個根本的問題是：中國主流宗教是什麼？令人訝異的是民初知識份子多認為中國並非宗教化國家，沒有所謂的主流宗教。如周太玄稱中國人格特質是重視文學美學，不需要宗教「慰情」。²又如蔡元培稱中國無類似西方之宗教，不須強立宗教，可用「美育」代替宗教。³胡適認為「中國是個沒有宗教的國家，中國人是個不迷信宗教的民族。」⁴他以為道德就是最好的宗教。⁵梁漱溟認為：「中國獨缺乏

¹ 在原教旨主義的角度下，民初以康有為為代表的「孔教」運動可視為宗教救國的實踐，但是該運動的資源主要出於軍閥支持，其主事者與運動內容被知識分子鄙棄，引發強烈抨擊。另一方面，將不具備宗教全部核心要素的儒家推闡為宗教，不僅與學理不合，罔顧歷史發展，更難與現代化進程相契，故以失敗告終。說詳陸寶千，〈民國初年康有為之孔教運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第12期（1983年6月），頁81-94；干春松，〈清末民初孔教會實踐與儒家現代轉化困境〉，《齊魯學刊》總186期（2005年），頁20-26。

² 周太玄（1895-1968）：「宗教上的慰情作用中國人需要不多。……無論何種宗教在中國不能充分發展」、「中國將來是沒有宗教。」〈宗教與中國之將來〉，收入張欽士輯，《國內近十年來之宗教思潮》（北平：燕京華文學校，1927年），頁172、183。案：原文刊於《少年中國》3卷1號（1921年8月）。

³ 蔡元培（1868-1940）：「我中國既無歐人此種特別之習慣（宗教儀式），乃以彼邦過去之事實作為新知，竟有多人提出討論。此則由於留學外國之學生，見彼國社會之進化，而誤聽教士之言，一切歸功於宗教，遂欲以基督教勸導國人。而一部分之沿習舊思想者，則承前說而稍變之，以孔子為我國之基督，遂欲組織孔教，奔走呼號，視為今日重要問題。」〈以美育代宗教說〉，高叔平編，《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984年），卷3，頁30。案：該文為1917年8月11日蔡元培於北京「神州學會」演講稿，載於《新青年》3卷。

⁴ 胡適（1891-1962），〈名教〉，《胡適文存三集》（合肥：黃山書社，1996年），頁46。

⁵ 胡適：「對於大我負責任，能如此做，便是道德，便是宗教。」〈介紹我自己的思想〉，《胡適文選》（上海：亞東圖書館，1930年），頁12。

宗教這樣東西」，更稱中國「民間信仰」源於生死禍福的低等動機。⁶宣稱中國無宗教的知識菁英，其理據主要是對照西方宗教歷史，中國佛、道教與民間信仰從未在歷史上發生普遍而重大的影響。牟宗三以為民初「全盤西化」觀點影響下，中國傳統哲學、宗教被以西方標準檢視，「沒有地位」，⁷其言頗能概述當時的氛圍。然而，中國確存在具備二千年發展歷史的宗教，如佛、道、民間信仰，但是在民初反傳統迷信的思潮中，它們成為攻擊的標靶。尤其道教，派別眾多，方術多歧無驗，久與民間信仰混淆，在民初幾無高道敢挺身宣教。此外，「科學」主義成為社會主流觀點，使國家政策或地方行政對傳統宗教、民間信仰進行嚴格的審查與查禁。⁸如 1928 年至 1929 年國民政府陸續頒佈《神祠存廢標準》、《寺廟管理條例》、《監督寺廟條例》顯現官方對傳統宗教（尤其是道教）的壓制，視其為迷信詐騙，欲藉此移風易俗。

實際上學者的俯視與官方的壓制不能抹殺民間宗教活動持續運作、傳播的現實。⁹本文以主要活動於清末的鄭觀應（1842-1922）與民國初年陳撓寧（1880-1969）二位具備範式意義的道教信仰者為研究對象，探究、比對其修道觀點與作為之異同。鄭觀應活躍於清末，以《盛世危言》成為革新派的重要人物，影響深遠。但是

⁶ 梁漱溟（1893-1988）：「雖然好多宗教都是為生存問題、禍福問題才有的，但這只是低等的動機，還有出於高等動機的。這高等動機的宗教，經過初期文化的印度、西洋都有之。唯中國無之，中國文化雖進，而其宗教仍是出於低等動機——如禍福之念，長生求生之念——如文昌、呂祖之類，其較高之問題皆另走他途。」陳政、羅常培編錄，《東西文化及其哲學》（上海：商務印書館，1926 年），頁 90、96。

⁷ 牟宗三（1909-1995），《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，2015 年），頁 1。

⁸ 參見高萬桑（Vincent Goossaert），〈現代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典型〉，《中央研究院近代史研究所集刊》54 期（2006 年 12 月），頁 169-209。

⁹ 從明中葉到清代，道教教義、經卷、科儀等基本沿襲傳統，較少有創新；但這並不意味著道教思想的徹底沉寂。其實，倘若我們換一個角度看問題，那就會發現，在上層社會相對冷落道教的時候，下層的民間社會卻給道教的傳播提供了深厚的土壤，於是道教在下層民眾中得到了廣泛的傳播與發展。……明清兩代共出現過近二百種民間教派或結社組織，幾乎遍布全國絕大部分區域。這些民間結社宗教組織以傳教的形式在下層民眾中秘密傳播革命思想，為組織和發動農民起義積聚力量，成為反抗封建專制統治的有效思想武器，正如湯一介先生所說：『綜觀中國歷史，從信仰宗教人數的多寡和對社會生活影響的深度、廣度而言，民間宗教往往比那幾個正統宗教居於領先的地位，特別是明、清和近代，更是如此。』湯一介先生所謂『民間宗教』，實際上就是我們所謂的『民間結社宗教』。」引自卿希泰主編：《中國道教思想史》卷 4（北京：人民出版社，1996 年），頁 265、267。

其貫徹終身的道教修煉與追索，亦是很有意義的研究課題。另一位在民初道教界享有盛名的是陳撝寧，他創辦道教刊物，掃除迷信，提出「仙學」思想，是民國道教史的重要人物。二人生存活躍年代面臨近世變局，但對道教有不同的認知與實踐，對其進行比對研究，或可廓清清末民初時代巨變的歷史條件下，傳統道教發展與變化之樣態。

學界對鄭觀應道教思想研究較多，較為主流的觀點是結合清末國勢墮頹的時代背景，以為其道教主張「濟世」，乃是回應近代變局之救世理想。¹⁰對鄭觀應與陳撝寧道教進行比較研究者有香港中文大學黎志添〈鄭觀應與陳撝寧仙道追求的現代意義：以五四新文化運動前後為考察脈絡〉，¹¹該文論證周密，以為鄭觀應秉持道教「醫世」觀點，重視修煉與濟世二者結合。另解釋陳撝寧引入「科學」為道教尋找現代化「驗證」之作為，乃受五四新文化運動的影響。¹²

鄭觀應與陳撝寧處於清末民初政治社會、思想文化急遽變動的時代，當然會受到時代思潮的影響，從而影響自身的世界觀、宗教觀。然而，必須注意的是正因為時代變動過於劇烈，所以某些觀點的影響僅於某個時期，個體自身面對生命、與生存經驗會不斷對認知進行修正。此外，對宗教的追尋與投入，最主要的動力在於個體之感受與信念，外部社會條件、形式具備一定影響，但不會是全面的干涉。是以本文擬較為全面地、綜合地分析鄭觀應與陳撝寧道教思想與實踐的特點及其緣由。

¹⁰ 楊俊峰：「鄭觀應晚年的內心世界，揭示其信仰與思想回應近代變局的軌跡。當外在世界不如預期般改變，鄭氏竟將希望繫於己身成道濟世之願的實現。這種轉變不是改革受挫後的全面撤退，而是思想家欲以一己力量逕自救世。」〈改革者的內心世界：鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉，《臺大歷史學報》第35期（2005年6月），頁121。

¹¹ 黎志添，〈鄭觀應與陳撝寧仙道追求的現代意義：以五四新文化運動前後為考察脈絡〉，收入呂妙芬、康豹編：《五四運動與中國宗教的調適與發展》（臺北：中央研究院近代史研究所，2020年），頁229-277。

¹² 黎志添：「鄭觀應一生信奉道教『醫世』的信仰思想—『治心』與『治世』並重。治心是以個人心性修煉為本，治世則指在世累行積功、外植仁義。其次，陳撝寧則明顯受到五四時期科學主義『話語權勢』的影響，他的仙學反映其急進的態度，欲為修丹成仙的傳統文化找到合乎科學語言和論證的理論。」〈鄭觀應與陳撝寧仙道追求的現代意義：以五四新文化運動前後為考察脈絡〉，《五四運動與中國宗教的調適與發展》，頁237。黎志添，〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐：兼評其對清末民初道教發展的影響及意義〉，《中國文化研究所學報》67期（2018年7月），對鄭觀應道教的修煉與濟世救世思想之觀點有詳密的論述。

二、鄭觀應與陳撷寧之修道觀點與歷程

鄭觀應在近代史的定位是傑出的思想家、實業家與教育家。他生於道光 22 年（1842），家族世居澳門，以經商治生。鄭觀應初試科舉不中，即進入新德洋行由雜務工人做起。後進入上海寶順洋行工作（咸豐 9 年，1859），期間努力修讀英文，博覽外文書籍。因其自學有成，後屢獲拔擢。同治 7 年（1868），與人合夥開辦輪船公司。同治 11 年（1872）英商太古輪船公司成立，稍後鄭觀應獲聘公司總理，可見其能力卓越。自強運動（洋務運動）時期（咸豐 11 年-光緒 21 年，1861-1895），鄭觀應正屬青壯年，其於航運貿易事業的優異表現，獲得直隸總督李鴻章的賞識。光緒 6 年（1880）李鴻章邀請鄭觀應擔任上海機器織布局與上海電報局總辦。光緒 9 年（1883）鄭觀應正式升任輪船招商局總辦，這是當時中國規模最大的船運公司。後因輪船招商局種種弊端與經營困境，鄭觀應辭職回澳門故居，修訂之前撰寫關於實務、時勢問題的多篇文稿，後於光緒 20 年（1894）完成《盛世危言》。該書闡述的革新觀念和「商戰」理論，對中國近代思想、政治、經濟、社會甚至國防發展有重大影響力，在某種程度上引領未來中國政策發展。¹³《盛世危言》奠定鄭觀應的歷史地位，加上他辦理實業的傑出經歷，讓他成為當時中國改良主義、革新主義的代表人物。

¹³ 《盛世危言》這部巨著於 1894 年出版，前後約有二十個版本，內容涉及商戰、經濟、哲學、政治、文化、教育、軍事外交、社會管理……等，總共有 111 篇，這部著作奠定了鄭觀應維新思想之地位。「受《盛世危言》影響的不僅有維新派的代表人物康有為、梁啟超，還有革命者孫中山、毛澤東等。中國民主革命的先行者孫中山突破『重農抑商』的傳統，以農為經，以商為緯，率先接受西方經濟學的思想，與鄭觀應的思想也有一脈相承的關係。毛澤東在 1936 年回憶自己青年時閱讀該書的感想說：『這本書我非常喜歡。作者是一位老派改良主義者，以為中國之所以弱，在於缺乏西洋的器械——鐵路、電話、電報、輪船，所以想把這些東西傳入中國。』」引自張曉輝，〈鄭觀應曾向國人提出經濟思想的新武器〉，收於中山市社會科學界聯合會，《鄭觀應研究的當代價值——紀念鄭觀應誕辰 175 周年學術研討會論文集》（廣州：廣東人民出版社，2019 年），頁 31。

一個鮮明反差是熟悉西方文化，投身工商實業，力主革新救國的鄭觀應，終身服膺道教，熱衷追求仙道，長期投入實修，整理道教典籍，籌辦教團組織，¹⁴堪稱信仰堅定，切實篤行的信徒。虔修丹道，慕懷成仙的鄭觀應，與清末改良派領袖、提倡商戰，於實業建樹有成的鄭觀應有了二種不同的面相。

鄭觀應稱自己接觸丹道的起因是「少年多病」，因此「愛讀仙經、養生之書」。¹⁵此後學道不輟，至各地尋覓真師、真經，修纂刊印大量道教典籍，這些學道、求道經歷耗費大量的時間、金錢。鄭觀應一生尋訪多位道師，¹⁶同治九年（1870）至光緒六年（1880），跟隨徐棟（甚陽子）修習道教南宗，¹⁷重視「先命後性」的修煉理路，卻不能如金丹真傳所論立竿見影。光緒八年（1882），鄭觀應於上海結識楊了塵道人，獲授《金笥寶籙》，¹⁸此功法關鍵就是「煉心」，頗染北派意味。光緒十二年（1886）春天，鄭觀應遊羅浮山，遇彭凌虛（天外散人），¹⁹教授給他煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛，傳授的是北派伍冲虛、柳華陽兩位真人的口訣。清光緒二十年（1894）至清宣統三年（1911），師承著名的道醫方內散人（本名萬立唐，號潛齋，1848-1915）兼習南北宗。²⁰鄭觀應稱譽「方內散人，南宗九律。金丹真傳，若合符

¹⁴ 「鄭觀應受萬啟型引領加入揚州道院，稱『修道人必先積德，欲大功德須結同志。』揚州道院的累積『外功』方式是『公學仙壇及廣仁，維持善舉與修真。』亦即前偕同志捐資請上海英界工部局在租界設華童公學，再與招商局同事復設公學，總理廣州兩粵廣仁善堂，維持上海道德會、崇道院兩處仙壇。」詳參梁淑芳，〈鄭觀應晚年宗教觀探究〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第43期（2023年6月），頁180-187。

¹⁵ 鄭觀應，〈致月岩四弟書並寄示次兒潤潮〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊（北京：中華書局，2014年），頁133。案：推斷鄭觀應修道起始時間，應該在18歲（咸豐10年，1860）放棄科舉考試，至上海經商時期。

¹⁶ 「在兩卷的《鄭觀應年譜長編》裡，夏東元完全沒有提及鄭觀應多番尋師問道、隨師入室修煉的艱辛經歷，甚至不提及鄭觀應曾經重刊過六十種道教內丹經籍的客觀事實。」引自黎志添，〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐〉，《中國文化研究所學報》第67期（2018年7月），頁155。

¹⁷ 黎志添，〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐〉，《中國文化研究所學報》第67期（2018年7月），頁163。

¹⁸ 黎志添，〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐〉，《中國文化研究所學報》第67期（2018年7月），頁176。

¹⁹ 黎志添，〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐〉，《中國文化研究所學報》第67期（2018年7月），頁171。

²⁰ 黎志添，〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐〉，《中國文化研究所學報》第67期（2018年7月），頁177-178。

節。北派九律，龍門口訣。辨道之詩，一腔熱血。」²¹鄭觀應還將萬潛齋〈南北派九律〉、〈辨道詩十律〉置入《羅浮侍鶴山房談玄詩草》。民國四年（1915）萬潛齋過世，鄭觀應請求戴公復（觀妙道人）引介高道，結識萬啟型，其傳道講論與行事活動，頗有神祕主義色彩，傳授鄭觀應「玄科訣」，²²對他晚年活動與思想產生重大影響，甚至連《盛世危言後編》編定的過程，都有萬啟型的引領。²³鄭觀應在〈致張靜生道友書〉云：「弟求道五十餘年，曾讀南派、北派、東派、西派各真人之書，並得名師訓示，始知南、北、東、西各派如得真傳，均可成道。」²⁴很能說明他在求道歷程對於各種派別的兼容並包與精進。²⁵

陳撓寧（1880-1969），原名元善，譜名志祥，字子修，後改名撓寧。在道教譜系屬於全真教龍門派第 19 代居士，道名圓頓。祖籍安徽省懷寧縣，世居安慶蘇家巷。陳撓寧在 14 歲以前，由父親教授儒家經典與傳統經書。陳撓寧年少時肺部患病，頗為痛苦，因之 16 歲至 20 歲（1895-1899）跟隨叔祖父學習中醫，初步掌握歷代諸名家醫學專籍，希望能由其中找到治療自己疾病的方法。²⁶

陳撓寧年幼時罹患的肺部疾病對其人生產生重大影響。先是考取安徽高等學堂，卻因舊症復發而肄業。此時健體延年成為陳撓寧努力追求的目標，陳撓寧 28 歲

²¹ 鄭觀應，〈羅浮侍鶴山房談玄詩草自序〉，收於《鄭觀應集·救時揭要（外八種）》下冊（北京：中華書局，2014 年），頁 487。

²² 鄭觀應，〈呈萬式一先生〉有詩云：「玄科訣煉過三年，去春遵諭煉先天。」，〈侍鶴山人晚年紀念詩〉，收於《鄭觀應集·救時揭要（外八種）》下冊，頁 541。

²³ 黎志添：「民國四年至八年（1915-1919）間，鄭觀應師從萬啟型。……這段獨特的修道經歷可以說是左右了《盛世危言後編》的出版計劃和奠定全書的道教信仰定位。」〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐〉，《中國文化研究所學報》第 67 期（2018 年 7 月），頁 181。關於鄭觀應的道教信仰歷程，詳參梁淑芳，〈鄭觀應晚年宗教觀探究〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第 43 期（2023 年 6 月），頁 166-172。

²⁴ 鄭觀應：〈致張靜生道友書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第 1 冊，頁 129。

²⁵ 邵建認為「在當時上海，黃遵（原名益齋，字遵之，號通遼散人）在道界的知名度和影響力還是不小的，所以到處求道的鄭觀應自然也與之結識。《後編》中收錄了〈致化學黃君遵之、醫士呂君獻堂、佛學研究會張君潤生書〉、〈致孫君仲瑜、鄭君鼎臣、黃君益齋〉等鄭、黃之間信件數通，〈羅浮侍鶴山房談玄師草〉中也有〈與通遼道友談時世感作〉詩文。其中，〈與鄭君鼎臣、黃君益齋論黃白書〉有『昨聆高談，藉悉研究黃白之術有年，現承杭州孫君護法試辦，弟愧綿力，未能厚助。』云云，即鄭觀應在『聖師』萬啟型之外，也高度認可了鄭、黃二人的煉丹術。」點出了黃遵對於鄭觀應的丹道學習亦有影響。引邵建：《鄭觀應評傳》（中山：廣東人民出版社，2022 年），頁 261-262。

²⁶ 郭武，〈陳撓寧年譜簡編〉，《陳撓寧卷》（北京：中國人民出版社，2015 年），頁 630-631。

起四處至名山求訪高人，如拜訪九華山月霞法師、寧波諦閑法師、天童山八指頭陀、常州冶開和尚，又到道教名勝，如穹窿山、茅山、武當山、嶗山、塗山、金蓋山等地。後於 1912 年至 1914 年，長期住在上海白雲觀通覽《道藏》。1915 年至 1917 年，通讀《大藏經》。²⁷36 歲（1916）與西醫吳彝珠結婚。此年當時聞人，被視為民初中國女性主義代表人物呂碧城向其問道，故纂寫其第一部仙學專著《孫不二女功內丹次第詩註》。40 歲（1920）為清朝翰林王聘三講《黃庭經》，並有《黃庭經講義》一書傳世。²⁸

陳撓寧在 41 歲（1921）開始與黃遂之進行長達十年的外丹燒煉實驗，這應該是道教界首次試圖以科學方法對煉製外丹工作進行研究與分析者。²⁹1933 年 7 月創辦《揚善半月刊》，³⁰這是陳撓寧宣揚「仙學」思想的重要園地，主要是發表「仙學」成果，並回答讀者來信提及的疑問，這讓陳撓寧開始形成一定的社會影響力。1935 年，陳撓寧妻子吳彝珠罹患乳癌，³¹採用陳撓寧所教仙學修養法治療，對病情改善頗有助益。此事在《揚善半月刊》登載，「西醫」與「仙學」於療效上的對比頗引人注意。1937 年抗戰爆發，《揚善半月刊》停刊。次年 5 月，陳撓寧創辦仙學院。³²1939 年 1 月，陳撓寧創辦《仙道月報》，發刊主旨與形式一如《揚善半月刊》。1941 年（61 歲），講道於上海紫陽宮，同年 8 月 1 日，《仙道月報》發行第 32 期，後因戰事停刊。³³至此，陳撓寧的仙學學術已成形，有著舉足輕重之地位。1947 年（67 歲）上海市道教會成立，陳撓寧為其修訂〈復興道教計劃書〉。³⁴中共建政後，陳撓寧年歲雖高，仍戮力推展道教。1953 年 10 月陳撓寧受聘於浙江文史館，提出對新工作的展望：「出版道教刊物、搜輯道教史料、整理道藏全書、編纂目錄提

²⁷ 郭武，〈陳撓寧年譜簡編〉，《陳撓寧卷》，頁 632-633。

²⁸ 蒲團子，〈陳撓寧先生小傳〉，收於蒲團子編，《陳撓寧文集》第 1 冊（香港：心一堂有限公司，2020 年），頁 4。

²⁹ 蒲團子，〈陳撓寧先生小傳〉，收於蒲團子編，《陳撓寧文集》第 1 冊，頁 5。

³⁰ 郭武，〈陳撓寧年譜簡編〉，《陳撓寧卷》，頁 635。

³¹ 蒲團子，〈陳撓寧先生小傳〉，收於蒲團子編，《陳撓寧文集》第 1 冊，頁 6。吳彝珠於 1945 年（62 歲）逝世。

³² 1938 年 5 月，陳撓寧弟子汪伯英與翼化堂主人張竹銘等商議，在寧海路 1000 號創辦「仙學院」。引自郭武，〈陳撓寧年譜簡編〉，《陳撓寧卷》，頁 641。

³³ 蒲團子，〈陳撓寧先生小傳〉，收於蒲團子編，《陳撓寧文集》第 1 冊，頁 6-7。

³⁴ 郭武，〈陳撓寧年譜簡編〉，《陳撓寧卷》，頁 644。

要、成立學術研究機構、精密考訂氣功療病法、系統的發揚歷代長生術等等。」³⁵此後陸續擔任中國道教協會籌備委員會副主任，後成為中國道教協會副會長兼秘書長，於 1961 年擔任道教協會會長，乃中國道教協會迄今唯一非道士的會長。³⁶1966 年（86 歲），陳撓寧因燒煉外丹時汞中毒之舊疾復發住院。1969 年 5 月 25 日仙逝，享年 89 歲。³⁷繼承陳撓寧「仙學」的弟子，主要有胡海牙（1914-2013）、袁介圭（1903-1979）、汪伯英（1907-？），又有武國忠（1968-）、蒲團子、洪碩峰（1948-）等人延續，其學說仍在開枝散葉。³⁸

綜觀鄭觀應、陳撓寧信仰道教的歷程，二人皆由青年時期開始學習道教，終身投入，從未停輟。但是橫互其前的是傳統道教發展至清末民初，異說紛呈，派別繁多，典籍混亂，效驗不彰，³⁹由宋元時期具備理論體系與組織規模的宗教宗派，幾

³⁵ 陳撓寧，〈致浙江文史館〉，收於蒲團子編，《陳撓寧文集》第 10 冊（香港：心一堂有限公司，2020 年），頁 370。

³⁶ 蒲團子，〈陳撓寧先生小傳〉，收於蒲團子編，《陳撓寧文集》第 1 冊，頁 11。

³⁷ 詳參蒲團子，〈陳撓寧先生小傳〉、陳撓寧：〈陳撓寧自傳〉，收於蒲團子編，《陳撓寧文集》第 1 冊，頁 1-12。

³⁸ 李豐楙，〈丹道與科學、政治：戰後台灣丹道的現代化〉，《中正大學中文學術年刊》2008 年第 1 期（總第 11 期），頁 1-30。還有李豐楙，〈仙學獨立與宗教新境—1949 年以前陳撓寧與李玉階的開放之路〉，收於李豐楙、翁太明編：《丹道實踐：近代人文與科技相遇的養生文化》（臺北：政大出版社，2013 年），頁 3-41，對陳撓寧之仙學觀點給予筆者許多啟發。蒲團子在〈「陳撓寧仙學」的由來與內容〉云：「『陳撓寧仙學』這個概念，是由我與海牙老師於 2000 年前後提出的研究方向。我對『陳撓寧仙學』的定義為，以陳撓寧先生重科學、重研究、重實踐的思想為主要依據，以三元丹法、中醫針藥、內家拳法為主要內容，通過人體自身的真實修煉，以期達到生命極致的學問。」等於是入室弟子與嫡傳弟子對「陳撓寧仙學」的重新定義。詳見蒲團子，《陳撓寧仙學隨談》第 1 冊（香港：心一堂有限公司，2019 年），頁 3。而隨侍陳撓寧的另一重要入室弟子袁介圭（1903-1979），專修隱仙丹法，於民國 36 年（1947）銜命渡海來臺，相機渡化，民國 88 年（1999）由洪碩峰成為臺灣隱逸神仙學派第二代嗣法。（參臺灣隱逸神仙學派網頁 <http://taiwan.yin-xian.com/index.php>）。

³⁹ 「在清朝後期，對道教最大的一次衝擊，是來自從咸豐（1851-1861）到同治（1862-1874）近 20 年時間裡的太平天國革命。……稱『皇上帝』為天地山海人物的創造者，天下凡間大共之父，死生禍福由其主宰，是天下凡間所當朝夕拜奉的『真神』，『皇上帝之外無神也』。……道教從上層走向民間，民間信仰包括信仰道教神靈在內的各種鬼神崇拜的風氣仍很盛行。……在清末民國時期，各地還改造了一些道教廟宇興辦學校，徵收了一些道教廟產資助辦學，這對道教的宗教活動場所和經濟收入會有一定的損害，但道教為了顧全大局，息事寧人，承認了這些既成事實。……這從一個側面也反映了道教已經走向衰落。」引卿希泰（1927-2017），《中國道教史》卷 4，頁 219、224-225。

淪為飽受批判的傳統文化。鄭觀應、陳撓寧亟欲由道教養生全年，他們之所以終身服膺道教，源於出身家庭、地域環境的信仰氛圍。另一個被忽略的重點是他們幼年時罹患疾病，尋求中醫治療，病況獲得大幅改善。中醫與道教的關係極為密切，道教在理論體系與醫治觀點上深刻影響中醫。⁴⁰因為青年時期接觸道教的養生、修煉，感受效驗，導致終身信仰，此生命經驗對他們的影響非常巨大。所以，道教雖然在清末民初受到時代思潮的衝擊，屢被質疑，甚至被排斥，但是鄭觀應與陳撓寧仍堅守道教信仰。不過，清末民初的時代變動至為劇烈，二人對道教的修習、研究、推廣等，可看出時勢思潮對其宗教信仰活動的影響。

最值得注意的有三點：首先，在女性修道方面，鄭觀應提倡女學，強調女性應接受教育，⁴¹但是，極少論及女性修煉，筆者遍閱鄭觀應著作，〈致張靜蓉女士書〉裡面雖然提及女丹，卻引自靈陽真人《金華直指》十八則，少有自己對女丹之看法，〈致陳抱珍女士書〉亦然。⁴²曾經重印《西王母女修正途》、《女宗雙修寶筏》，在〈序〉裡說明：

蓋女修難中易，易中難。難者難得真傳，易者易於成功也。……今因女界中多有殷殷訪道者，特擇《古書隱樓藏書》中二種合印為一卷，俾修真女子藉此尋師質證，不致墮入旁門。即由是循途守轍，其獲效必有捷於桴鼓者，豈非女修之慈航也。⁴³

鄭觀應一生對於女丹之關注與提倡，顯然有限。然陳撓寧重視女丹，曾為女詞人呂碧城註解《孫不二女功內丹次第詩註》、手訂《女丹十則》，還將〈答呂碧城女士三十六問〉整理出版。1935年編訂、出版了《女子道學小叢書》，內容包括《坤寧妙經》、《女功正法》、《女丹十則》、《男女丹工異同辯》、《女丹詩集》等5種女丹秘籍。

⁴⁰ 宋天彬、胡衛國，《道教與中醫》（臺北：文津出版社，1997年）。

⁴¹ 參鄭觀應，〈女教〉，《鄭觀應集·盛世危言》上冊（北京：中華書局，2013年），頁64-67。鄭觀應，〈訓婦女書〉、〈致內子葉夫人書併錄婦女時報治家格言〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第4冊（北京：中華書局，2014年），頁1482-1483、1490-1496。

⁴² 詳參〈致張靜蓉女士書〉、〈致陳抱珍女士書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁158-160、183-185。

⁴³ 鄭觀應，〈重印《西王母女修正途》、《女宗雙修寶筏》序〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁182。

陳撓寧並非女身，為何研究女丹訣？又未嘗預備作世間女子授道之師，為什麼註解女丹訣？原因在於

深恐數千年以來相傳之道術，由茲中絕。若再秘而不宣，此後將無人能曉，雖有智慧，從何入門？世固不乏明理讀書之女士，發大願，具毅力，不以現代人生環境為滿足，不以宗教死後迷信為皈依，務免衣食住行之困難，誓破生老病死之定律，非學神仙，安能滿願？是則區區作註之苦心也。⁴⁴

其用心之深，為的是坤元大道之流傳。尤其儒、釋二家之典籍，汗牛充棟，而真正道家之作，竟寥若晨星，女子道書，尤為罕覯，於是而有《女子道學小叢書》之編輯。

45

其次，鄭觀應為了宣揚道教，耗費鉅資編纂、修訂各種道教典籍，刊印傳播，主要目的是請同道中人共同檢視，希望能找出真正有效的修煉方法。陳撓寧則善用輿論，積極創辦刊物。他的《揚善半月刊》發行遍布當時中國多數重要省份。⁴⁶徐祥桂研究指出《揚善半月刊》、《仙道月報》傳播深入各省偏遠地區。⁴⁷陳撓寧創辦的道教刊物，讓他獲得很高的關注，成為當時道教傳播的重要人物。實際上，在 1937 年淞滬會戰《揚善半月刊》後，道教支持者希望陳撓寧繼續發行刊物。1939 年《仙道月報》因此而生。其時響應陳撓寧的有汪伯英（1907-？）、常遵先（1873-？）、張化聲（1880-？）、張竹銘（1905-2004）、朱昌亞（1896-1994）、袁介圭（1903-1979）等社會知名人士。⁴⁸在道教歷史上，《揚善半月刊》應是第一本符合現代「期

⁴⁴ 陳撓寧著，蒲團子編，《陳撓寧文集》第 1 冊，頁 50。

⁴⁵ 陳撓寧著，蒲團子編，《陳撓寧文集》第 4 冊（香港：心一堂有限公司，2020 年），頁 100。

⁴⁶ 吳亞魁研究《揚善半月刊》獨樹一幟，在當時的上海乃至全國的道教界名噪一時，讀者遍及上海、南京、北平、河北、山東、江蘇、浙江、安徽、江西、福建、廣東、廣西、湖南、湖北、河南、四川、雲南等 17 個省市。吳亞魁，《生命的追求——陳撓寧與近現代中國道教》（上海：上海辭書出版社，2005 年），頁 61。筆者案：1928 年北伐後，國民政府重新規劃地方組織，計有 28 省、2 個地方、2 個特別區行政區。

⁴⁷ 徐祥桂發現河北涞水；四川銅梁；湖南常德、祈陽、湘鄉；江蘇寶應、如皋、海門；廣東中山、瓊州等地皆有《揚善半月刊》、《仙道月報》傳佈。這些地方在當時都較為偏僻，資訊流通較不發達的地區。徐祥桂，〈《揚善半月刊》、《仙道月報》及其影響研究〉（上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2010 年 5 月），頁 41。

⁴⁸ 李養正，〈陳撓寧「仙學」的特徵、理論與方法〉，《中國道教》（1989 年第 3 期），頁 9。著名的仙學家胡海牙是通過《揚善半月刊》與陳撓寧結法緣，後來正式拜師成為入室弟子。詳參胡海牙，《仙學指南》（北京：中醫古籍出版社，1998 年），頁 11、20。

刊」形式的道教刊物，繼承《揚善半月刊》宗旨的《仙道月報》獲得的迴響更熱烈，可謂現代道教傳播的先驅。⁴⁹

最後，鄭觀應與陳撓寧的差異體現在道派選擇不同，這反映二人對修道方式的理解與掌握的歧異。鄭觀應和陳撓寧對於丹道修持均主張「性命雙修」，但是鄭觀應認為先積陰功，再學神仙，〈《群真玄奧集》序〉裡指出：「大道無親，惟與善人。無論賢愚貴賤，但矢志不回，誠求師友，積德累功，即可超凡入聖。」⁵⁰此外，鄭觀應重視真師傳授口訣，以為由「性功」入手，如：〈致劉和毅真人書〉：

陳抱一祖師授我玄科秘訣，復命入室行功，皆先從心性入手，即盡性以致命之學。觀應嘗博覽三教經書，教人修道，揆其要旨，不外修性修命而已。

修性者，所謂能知收其放心，迴光返照於至善之地，復我本來面目，如嬰兒之心不識不知是也。修命者，欲養性，延生命、卻死期……。其性、命雙修層次口訣，非真師不明。⁵¹

鄭觀應常提及「性功」之修煉，如：「故修士自靜功入門首戒妄念，次學胎息，再演降龍伏虎之法。」⁵²「學者須於鬧時煉心，靜時養心，坐時守心，行時驗心，言時省心，動時制心。」⁵³還常常引經據典說明對「命功」鍛煉之看法，如：「惟嘗讀仙經云：『下手工夫，須從調息始。以神御氣，以氣留形。此清靜內修之法也……。』」⁵⁴「築基需以煉己，了築基事者也。內煉己者何？河車之事，玉液之功，即《參同契》所載內以養己之論也。外煉己者何？萬象皆空，一塵不染，即古人所謂『對鏡忘情』之旨也。」⁵⁵

⁴⁹ 劉仲宇，〈中國道教研究三十年〉，《歷史教學問題》（2008年第6期），頁32。郭武，〈略談道教期刊及其作用：以香港《弘道》季刊為例〉（2009年第4期），頁2。

⁵⁰ 鄭觀應，〈《群真玄奧集》序〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁43。

⁵¹ 鄭觀應，〈致劉和毅真人書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁188。

⁵² 鄭觀應，〈答張君弼士並錄寄香港張君潤生、星加坡何君善園〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁90。

⁵³ 鄭觀應，〈答曹一峰先生書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁97。

⁵⁴ 鄭觀應，〈致呂獻堂、何潤生兩道友書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁168。

⁵⁵ 鄭觀應，〈答廖舜卿先生書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁154。

關於學仙，陳撓寧的見解是：「傳口訣的先生，多是一知半解，罕有全部貫通者。」⁵⁶甚至坦言：「學仙的人，若專求口訣，不肯讀書，就等於走方郎中一樣。自古沒有不讀書的神仙，幸勿貪捷徑，免誤大事。」⁵⁷其丹道亦主張性命雙修而成仙，他有個靈活的比喻：

性即是吾人之靈覺，命即是吾人之生機。性命二者不可分離，所以要雙修。……譬如我們有一玻璃鏡子，上面沾染了許多灰塵，把鏡中的光明完全埋沒，變成廢物。……若偶不當心，失手將鏡子打碎，則除灰塵的功夫尚且無從做起，更不必再希望鏡子放光。所以我們先要保護鏡子，不可打碎，此所謂修命也。鏡本有光，因塵埋而光減；光不離鏡，因鏡破而光銷。鏡之光明譬如性，鏡之質體譬如命，所以要性命雙修。⁵⁸

雖然如此，陳撓寧在答覆讀者來函時，卻罕言「性功」的實際操作面，也不強調學仙必須先積功累德，跟讀者常談的是「命功」之鍛煉，因為「性功可以自悟，命功不能自悟。而且性功定要自悟，言語文字，都不相干，如何可以傳授？命功是有作有為的事，雖得傳授，尚未必能實行，況無傳授乎？」⁵⁹「長生之效果，本是從修命工夫得來，若不做命功，決定不能長生。專修性功者，其人結果，與普通人當然有別。或有無疾而終者，或有預知死期者，或有頃刻坐化者，或有投胎奪舍者，皆是普通人所難到的。」⁶⁰

目前的研究指出，鄭觀應研習南宗的時間最久，其次是北宗。⁶¹此與其一生最重要的幾位道師有密切關係，譬如：黃蘧之（精通南北宗，尤以南宗為最）、彭凌

⁵⁶ 陳撓寧，〈答覆上海錢心君八問〉，《揚善半月刊》第3卷第23期（總第71期）（1936年6月1日）。

⁵⁷ 陳撓寧，〈答覆上海錢心君八問〉，《揚善半月刊》第3卷第23期（總第71期）（1936年6月1日）。

⁵⁸ 陳撓寧，〈答覆南通楊風子君〉，《揚善半月刊》第1卷第21期（總第21期）（1934年5月1日）。

⁵⁹ 陳撓寧，〈答覆無錫汪伯英君儒道釋十三問〉，《揚善半月刊》第2卷第18期（總第42期）（1935年3月16日）。

⁶⁰ 陳撓寧，〈答上海某女士十三問〉，《揚善半月刊》第4卷第10期（總第82期）（1936年11月16日）。

⁶¹ 詳參梁淑芳，〈鄭觀應晚年宗教觀探究〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第43期（2023年6月），頁159-192。

虛（專研北宗龍門伍柳丹法）⁶²、戴公復（長於南宗）⁶³、方內散人（精通南北宗）⁶⁴、萬式一（專精南宗）。⁶⁵陳撓寧則公開自己是北派龍門宗第十九代「圓」字輩，在〈答福州洪太庵君〉更是認同北宗清淨法門。⁶⁶以上所述鄭觀應、陳撓寧南北宗之分別，指修行觀點側重之宗派傾向而已，非指二人對另一宗派採取堅決排斥的態度。實際上，二人雖有南北宗側重不同，但皆有深入了解。道教派別的差異代表理解與選擇的不同，但是對道教「長生」的目標則是一致的。

三、以科學驗證道教外丹

陳撓寧與鄭觀應在道教信仰方面最大的差異體現在驗證形式方面。基本上，鄭觀應面對傳統道教，採取「甄別」的方式。他遍訪名師高人，通讀道教諸家典籍，追求各式丹訣達 50 餘年，更花費鉅資延請道派法師入室指導研修。⁶⁷耗費畢生時間精力驗證道教延年還春之術，屢屢無果。乃至最後祈求揚州修道院諸道師直接授予「神丹」。其云：

⁶² 鄭觀應，〈《還丹下手秘旨》序〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第 1 冊，頁 208-211。

⁶³ 鄭觀應，〈《盛世危言後編》匡廬山觀妙道人戴序〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第 1 冊，頁 5-7。

⁶⁴ 「方內散人，南宗九律，金丹真傳，若合符節。北派九律，龍門口訣，辨道之詩，一腔熱血。」鄭觀應，〈羅浮俯鶴山房談玄詩草自序〉，《鄭觀應集·救時揭要（外八種）》下冊（北京：中華書局，2014 年），頁 487。

⁶⁵ 萬啟型，〈《盛世危言後編》序〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第 1 冊，頁 3-4。

⁶⁶ 陳撓寧：「年長而身弱者，清淨工夫大足以補其虧損，不必定要做栽接之術。世間修鍊同志，常認為年老之人，非用栽接法不可者，未免固執偏見，不識清淨工夫中有先天一着之玄妙也。愚意非不贊成栽接之術，但默察世間好道之徒，大半為經濟所困，生活問題尚難解決，豈有餘力實行此術？」〈答福州洪太庵君〉，《揚善半月刊》第 4 卷第 18 期（總第 90 期）（1937 年 3 月 16 日）。

⁶⁷ 鄭觀應：「夙慕神仙事業，曾讀南派、北派、東派祖師丹經數十種，遍求丹訣已五十餘年。自愧德薄，勉力行善，雖遭魔障，備嘗艱苦，仍銳志向前，不敢稍懈。迭次與同志護師入室，立鼎安爐，均無大效。」〈致劉和毅真人書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第 1 冊，頁 109。鄭觀應：「弟求道五十餘年，曾讀南派、北派、東派、西派各真人之書，並得名師訓示，始知南、北、東、西各派如得真傳，均可成道。曩聞諸先進云：悟元子只知北派，不知南派；濟一子只知南派，不知北派，各有門戶之爭。其實道無二致，異流同歸，惟教法不同耳。弟前曾與張君弼士屢護南派、北派法師入室，未得真傳，均無效果，已酷受其累。現已年衰力竭，時多痰病，且受室人交謫，各親友引為笑柄矣。」〈致張靜生道友書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第 1 冊，頁 129。

觀應身如破屋，丹經所謂鉛枯車破，危如朝露，實深兢惕。故勉力行善，效前賢立宏願以冀感格上蒼。或憐其求道數十年之苦志，賜神丹一服，如昔年之老人蘇庠得服神丹，百病俱除，精神強健也。⁶⁸

面對垂垂老矣的鄭觀應，從立志苦修到乞求神丹妙藥，完全將生命寄託在道教。陳撷寧則很快跳脫傳統的束縛，大概在抗戰前後，他確立「仙學」的觀點。在張竹銘的資助之下，1938年5月成立專門研究實踐仙道學術的仙學院，每周進行公開講座，作為練習靜功與講道之用。1939年1月發行《仙道月報》。⁶⁹關於仙學，陳撷寧簡明而直截的解釋：「所謂仙學，即指煉丹術而言，有外丹、內丹兩種分別。」⁷⁰又說：「外丹與內丹，一個是在爐鼎中燒煉的，一個是在人身內變化的。」⁷¹不管是燒煉，或者是變化，最終目的都是使凡人能夠成為神仙。陳撷寧認為仙學最高目標就是「長生」。在〈辨《楞嚴經》十種仙〉曰：

吾國仙道，始於黃帝，乃是一種獨立的專門學術，對於儒教無甚關係，而比較老莊之道，亦有不同。後來仙學書籍，固不免有附會老莊之處，但只採取老莊一部分修養方法，而非全部接受他們的教義。⁷²

仙學仙道源於黃帝，後來諸多學說典籍混亂了純粹的「仙學」。⁷³依陳撷寧之見，「仙學」是獨立的，以長生延壽為目的，跳脫三教之外，他提出了一個引人注意的說法：仙學是科學，仙學是在三教範圍以外獨立的一種科學，無論那一教信徒，皆可自由求

⁶⁸ 鄭觀應，〈致揚州修道院同學諸道長書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁143。

⁶⁹ 汪伯英在《仙道月報》創刊號寫下發刊辭：「雖然仙不離道，道可育仙，仙道道仙，亦相須為用而有不可分之處焉，故本報定名為《仙道月報》。」引自《仙道月報》第1期（1939年1月1日），第4版。

⁷⁰ 陳撷寧，〈眾妙居問〉，《揚善半月刊》第4卷第24期（總第96期）（1937年6月16日）。

⁷¹ 陳撷寧，〈答蘇州張道初君十五問〉，《揚善半月刊》第4卷第2期（總第73期）（1936年7月16日）。

⁷² 陳撷寧，〈辨《楞嚴經》十種仙〉，《仙學解秘——道家養生秘庫》（大連：大連出版社，1991年），頁466-467。

⁷³ 陳撷寧：「仙學首重長生，長生之說，自古有之。《老子》曰：『深根固蒂』，《莊子》曰：『守一處和』，《素問》曰：『真人壽蔽天地，至人積精全神，聖人形體不蔽』。然理論雖著於篇章，而法則不詳於記載，學者憾焉。自《參同契》、《黃庭經》出世，而後仙學煉養，始有專書。唐宋以來，丹經博矣，而隱語異名，迷離莫辨，旁支曲徑，分裂忘歸。」〈與朱亞昌醫師論仙學書〉（續），《揚善半月刊》第4卷第15期（總第87期）（1937年2月1日）。

學，對於其本教無絲毫之妨礙。⁷⁴陳氏甚至認為「科學」可以與「仙學」合作。⁷⁵新儒家大師馬一浮（1883-1967）與陳撓寧是多年摯交，⁷⁶他在杭州論道時，戲稱陳撓寧為「神仙復古派」、「科學化唯物派的神仙信徒」，陳撓寧均笑而受之。⁷⁷甚至在當時「唯物」、「唯心」的爭論中，陳撓寧創造新詞「唯生」，以為這是「仙學」的核心。〈讀化聲叙的感想〉（十一）有言：

仙學應用真一之炁，是唯生的。……「是唯生的」這四個字批評，甚為切當。設若世上有人不贊成仙家唯生的宗旨，我敢說這個人必定是唯死的。蓋生之反面就是死，不能生，唯有死耳。⁷⁸

基本上，陳撓寧的「仙學」乃主張「科學化唯生論」之觀點，⁷⁹意即以在實踐道學仙術過程中，重視實修、「科學化」實證與實效。⁸⁰或是初步確立仙學為「科學」的理念。因此，《揚善半月刊》從第 68 期開始，在封面加上善之真義有 10 條，如「學理，重研究，不重崇拜」、「信仰，憑試驗，不憑經典」，⁸¹反映其對科學的尊重。

鄭觀應、陳撓寧對外丹的態度亦可看出二者對道教繼承的差異。鄭觀應未曾實際參與外丹之燒煉，有服食的習慣，雖然效驗不彰，但是歸咎於自己內丹修煉不

⁷⁴ 陳撓寧，〈答江蘇海門某君〉，《揚善半月刊》第 4 卷第 15 期（總第 87 期）（1937 年 2 月 1 日）。

⁷⁵ 陳撓寧：「愚見認為唯物之科學，將來再進一步，或可與仙學合作。」〈答化聲先生〉，《揚善半月刊》第 4 卷第 16 期（總第 88 期）（1937 年 2 月 16 日）。

⁷⁶ 詳參張宏敏，〈馬一浮與陳撓寧之間的「道緣」〉，《弘道》2009 年第 3 期（總第 40 期），頁 78-84。馬一浮以實際行動，發表多篇文章在《揚善半月刊》以表支持。

⁷⁷ 陳撓寧，〈答覆浦東李道善君問修仙〉，《揚善半月刊》第 2 卷第 23 期（總第 47 期）（1935 年 6 月 1 日）。

⁷⁸ 陳撓寧，〈讀化聲叙的感想〉（十一），《揚善半月刊》第 3 卷第 6 期（總第 54 期）（1935 年 9 月 16 日）。

⁷⁹ 詳參蒲團子，〈證道唯生，興教以學——淺談陳撓寧先生的學術特點〉，《陳撓寧仙學隨談》第 3 冊（香港：心一堂有限公司，2019 年），頁 116-127。

⁸⁰ 陳撓寧：「各種理論，具見於每期《揚善半月刊》中，茲不贅述。再者，閣下不必問神人降乩傳道之事是真是假，只須自問他傳你的口訣，做起來有效無效，對你身體益無益。這就是實在的證據。」〈陳撓寧先生覆函〉，《揚善半月刊》第 3 卷第 10 期（總第 58 期）（1935 年 11 月 16 日）。

⁸¹ 關於 10 條善之真義，從《揚善半月刊》第 3 卷第 20 期（總第 68 期）（1936 年 4 月 16 日）首度出現在封面，直至《揚善半月刊》第 5 卷第 3 期（總第 99 期）（1973 年 8 月 1 日）止。

足，無法化用。⁸²鄭觀應至老仍相信世上有能延年益壽的外丹。一段奇妙的因緣是鄭觀應閱讀《美國日報》載溫士君研究神仙事跡，認為「煉土有變賤金為黃金之說，已有端倪。」⁸³因而寫了封信〈致化學黃君邃之、醫士呂君獻堂、佛學研究會張君潤生書〉，表達願意出資協助研究道教外丹。黃邃之（1866-1933）邀請陳撓寧、謝季雲、高堯夫等人共同進行燒煉外丹的科學研究。這是近代第一次較有規模的外丹科學研究。在陳撓寧〈覆南京立法院黃懋華先生書〉記載本次燒煉外丹實驗於上海陳撓寧家中進行，耗時十年，其云：

君等當年旅滬，屈居敝舍，親見我闔室兩間，燒鍊外丹爐火。工作晝夜，砂汞銀鉛，鼎池灰炭，常堆積盈庭。彝珠性復好客，逢星期日，大有座上常滿、樽中不空之盛概。如黃邃之，如謝季雲，如高堯夫，皆此道中堅份子。鄭君鼎丞，雖蟄伏京門，未及參加，而與有助焉。彼時君對於此道，固未遑討論，但每值文字餘暇，亦輒從容下樓，袖手旁觀我等丹爐中所變化之景象以為快，然乎否乎。試問聚六人（鄭、黃、謝、關、陳、吳）之財力，費十載之鑽研，所為何事？⁸⁴

他們在這十年外丹燒煉實驗，資助最多的應該是鄭觀應，《業餘講稿》有言：

民國十年以前鄭黃二君合租屋於上海虹口三角小菜場相近，專門燒鍊。

⁸² 鄭觀應：「外補之法既無靈芝，只服陳希夷先生老蒼龍丸。觀應服後因口乾便血，不敢多服。內補之法無力栽接，只有內煉。然真陽不生，無藥可採，僅得谷氣所產微末之水，恐養性咽津，亦難延命。」〈致揚州修道院同學諸道長書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁143。

⁸³ 鄭觀應，〈致化學黃君邃之、醫士呂君獻堂、佛學研究會張君潤生書〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》，頁81。

⁸⁴ 陳撓寧，〈覆南京立法院黃懋華先生書〉，《揚善半月刊》第3卷第2期（總第50期）（1935年7月16日）。筆者案：由文獻資料而言，此期主導外丹研究者為黃邃之與陳撓寧。陳撓寧對黃邃之的評價是：「通邃學問淵博，天文地理，無不精曉。常自言年齡快到七十，身中真鉛真汞之氣已衰，若用南派栽接之法，奈為境遇所困，力不人心；若用北派清靜之法，又因年齡關係，未必能收速效。不得已學一種投胎奪舍的工夫，居然被他做成功了，前年坐化於上海河南路永昌泰五金店樓上之呂祖壇隔壁靜室中。」引自陳撓寧，〈梁海濱先生入山鍊劍事實第一〉，《揚善半月刊》第2卷第15期（總第39期）（1935年2月1日）。又陳撓寧，〈挽道友黃邃之君聯語〉云：「南宗稱知己，證師傳，談妙語，源流指掌，今後難逢第二人。」顯見黃邃之尤擅長於南宗，收於《揚善半月刊》第4卷第14期（總第86期）（1937年1月16日）。

二房東乃廣州盧君，出資者乃香山鄭君。⁸⁵

這幾年的試驗主要是驗證「地元丹法」中的轉化劑是否存在。即鍛煉汞、鉛、硫磺等物形成轉化劑，藉此點化賤金屬，使其成為貴金屬。陳撓寧直白地說出外丹燒煉的心得：「費十載光陰並千百次試驗之結果，只有兩句話可以奉告：『紅銅確能變為白銀，但不免於虧本。』」在外國人眼光中，或認吾輩為破天荒的大發明家，而在吾輩自己觀之，則認為失敗耳。⁸⁶但是，這段話也表明道教丹訣中的轉化劑確實存在。⁸⁷當然，以現今的物理學發展可以確認陳撓寧的試驗不可能成功，其所言不過是自我安慰而已。1962年10月與英國歷史學者李約瑟於北京白雲觀會晤，對外丹問題進行深入的談話，為當年黃濬之、陳撓寧對道教外丹之研究畫下一個很有意義的句點。黎志添以為鄭觀應受五四運動的影響，以「科學」對道教進行驗證，此觀點頗有合理。⁸⁸但是，援引「科學」解釋、驗證道教僅只於此時期而已。當陳撓寧以科學驗證道教煉丹術的結果不符預期，他的轉向不是否定道教，而是認為科學不能夠驗證宗教，或說他開始清楚地意識到：宗教的質性與範疇與科學迥然有異。

四、反傳統與科學主義思潮下的因應

清末民初為中國近現代思想變革時期，由近代走向現代化的過程中，中學與西學在學術、思想、制度乃至文化之定位，成為重要論題。特別是1915年新文化運動提倡民主，反對傳統；提倡科學，反對迷信的新文化運動，道教同儒釋等古老傳統

⁸⁵ 陳撓寧，《業餘講稿》，收於蒲團子：《陳撓寧文集》第2冊（香港：心一堂有限公司，2020年），頁165。

⁸⁶ 陳撓寧，〈答江蘇如皋知省廬〉，《揚善半月刊》第4卷第19期（總第91期）（1937年4月1日）。

⁸⁷ 胡海牙、蒲團子，〈談陳撓寧仙學的科學性〉，《胡海牙文集：仙學理法篇》（香港：心一堂，2014年），頁98-99。

⁸⁸ 黎志添：「陳撓寧正是根據五四人這種抽象的科學觀念，主張仙學是『科學的』，因為仙學著重現實身體的改變，也依靠實修實證的方法，正與科學的出發點相合。陳撓寧所理解的科學精神首要在重視實驗主義，同時以物質為根基，仙學則研究『合物質與精神而共治之』的學理，亦即探索物質（肉體）與精神的互變關係」、「從道教現代化的目的來看，陳撓寧為傳統道教文化在西方科學文明的衝擊中尋找的模式，是撇開宗教（道教）而選擇道家的仙術，並通過比附西方科學的精神和實證方法，完成道家神仙修煉傳統的現代合法性。」〈鄭觀應與陳撓寧仙道追求的現代意義：以五四新文化運動前後為考察脈絡〉，《五四運動與中國宗教的調適與發展》，頁273、276。

文化一樣，成為被批判、被打倒的對象。如陳獨秀主張：孔教、禮法、貞節、古老的倫理、舊藝術、舊宗教、偶像、非科學信仰等等一概打倒；錢玄同則指出，關帝、呂祖、九天玄女等與道教有關的一切信仰全是虛假欺騙。如此等等，給道教神仙信仰以猛烈抨擊。⁸⁹廣義的新文化運動不僅是政治運動，而是整體的反傳統運動，主張在文化與思想上進行徹底革新。基本路線是：以西學為標準，全面檢視傳統文化，進一步去蕪存菁，嘗試融入、轉化至現代學術、話語、思想體系。其中，宗教問題尤為特殊，知識分子鮮少提及中西宗教融合的論題。明末耶穌會教士奠定在中國傳教基礎，⁹⁰但是至清代天主教、基督教的发展並不順遂。尤其太平天國標榜基督教教義起兵後，知識分子與民間對西方宗教愈加產生抵抗情緒。⁹¹這種抵抗情緒隨著中國對外戰爭失利逐漸達到高峰。清末民初持續湧現反基督教活動，抑制天主教、基督教在中國的發展。但是「西學」作為一個整體的概念，很難割裂式地擇取。在宗教方面亦是如此。如鄭觀應晚年提倡融通七教，稱「原擬仙道成學佛，佛道成再窮究天主、耶穌、回教之理，道通各教、法力無邊之後，即商前輩高真，會同奏請上帝施恩飭行。」⁹²論者以為鄭觀應回應時勢的變化，避免中西宗教衝突、平衡中國人對外來宗教的排斥心態而提出「七教統一」的觀念。⁹³實際上，民初諸多民間信仰社團亦標榜多教合一，⁹⁴鄭觀應之倡議並非特出。然必須指出鄭觀應是實用主義者，是商人兼士大夫階層的道教徒。學者指出鄭觀應是近代民間道教徒中最能入世、最能適應社會轉型，通過經商與學問去弘揚、傳承傳統道教的實業家和思

⁸⁹ 卿希泰（1927-2017），《中國道教史》卷4，頁222。

⁹⁰ 陳香伯：「蓋自一七一七年以來，歷康、雍、乾、嘉四世，公教教務，已憂患災害之備嘗。又百五十餘年矣。」《公教論》（上海：商務印書館，1941年），第4篇「教史」，頁52。

⁹¹ 梁啟超（1873-1929）：「中國人對於外來宗教向來采寬容態度，到同治、光緒間，教案層見疊起，雖由許多原因湊成，然而洪秀全的天父天兄，當亦為原因之一。」《中國近三百年學術史》（太原：山西古籍出版社，2001年），頁28。

⁹² 鄭觀應，〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊，頁126。

⁹³ 萬淑君，〈鄭觀應「七教合一」的宗教觀〉，《天中學刊》第27卷第6期（2012年12月），頁54。

⁹⁴ 太虛法師（1916-1985）：「四川為近今流行全國種種外道之發源地。除濟生會發起於上海，悟善社發起於北京，道院發起於山東，案此三者，皆除扶乩所錄之說外無別祕傳。……此種外道，在昔無不言三教合一者，今則漸有言五教六教萬教合一者。」〈略評外道唐煥章〉，《太虛大師全書》（臺北：善導寺佛經流通處，1980年），冊62，頁1403。案：該文作於1923年1月。

想家，道教信仰與其濟世思考可融於一處，⁹⁵是以在「七教統一」問題上，除受到當時民間信仰融合多教之風氣影響，亦有濟世積德，以求成道之意。然而一個必須指出的事實是：鄭觀應年少時因多病開始信仰道教，一生對道教的尋訪追索，有很大的原因，希求身體健康，壽算綿長。各種文獻資料表明，鄭觀應晚年對於衰老與死亡非常恐懼，修道對他有宗教治療的功用。「救世」、「濟世」是修道的「善功」基礎，不應是終極目標。總結而言：鄭觀應一生投入修道，主要還是「成己」，就算強調「成人」的志向，其根本仍在累積「成己」之功德。橫亙在鄭觀應的困境是他在仙道成己的初階就已困難重重。是以其修道歷程，一生皆在「尋求」修道方法與「驗證」己身狀態二者反覆循環。鄭觀應的修道歷程，無疑是偏向傳統的，這是時代給予他的困境。因為鄭觀應主要活動時代為清末，其時重視西方器物、經營制度之學，鄭觀應的事功因此而起，但是對宗教並未有重大衝擊。

真正對中國佛道教與民間信仰產生劇烈動搖的是科學精神與理性、唯物主義引入中國。⁹⁶當時中國以科學、理性檢驗一切事物，反言之一切能通過科學檢驗、描述、定位的事物即具備存有價值。如民初中國興起「靈學」，即對靈魂、鬼魂、催眠技術與特異事物的探究。許多知識分子群起抨擊，但是也有名重當世的學者積極參與。最特別的地方是「靈學」乃以科學張目，稱其理論解釋與操作方式符合「科

⁹⁵ 馬平安，〈長生、濟世及一統：鄭觀應與近代道教〉，《世界宗教研究》2017年第1期，頁37-38。楊俊峰：「鄭觀應晚年的內心世界，揭示其信仰與思想回應近代變局的軌跡。當外在世界不如預期般改變，鄭氏竟將希望繫於己身成道濟世之願的實現。這種轉變不是改革受挫後的全面撤退，而是思想家欲以一己力量逕自救世。」〈改革者的內心世界：鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉，《臺大歷史學報》第35期（2005年6月），頁86、121。案：筆者以為宗教濟世為鄭觀應道教信仰的一部分。但是不可忽視的是各種文獻資料表明，鄭觀應晚年對於衰老與死亡非常恐懼，修道對他有宗教治療的功用。

⁹⁶ 王治心：「科學一來，那些神祕的、迷信的，不能用理知來分析的種種宗教思想，就完全沒有立足的餘地了。」「像羅素反對宗教，胡適崇拜物質，蔡元培的美育代宗教，以及五四以後所產生的新思想，與蘇俄所宣傳的馬克斯『唯物史觀』，這些都是引導現在中國青年走向唯物之路，而否定宗教價值的。」《中國宗教史大綱》（上海：中華書局，1933年），頁222、224。

學」。⁹⁷「科學」是檢驗標準，也是時代的「符號」。民初西方科學觀點大行其道，對於事物的效用實證有具體而明確的要求與標準，道教或民間信仰的某些內容、行為、傳教方式在科學的檢證下被徹底批判，遭致有識之士反感。⁹⁸佛教亦面臨回應時代進行科學檢證的問題，如 1910 年代佛教居士蔣維喬撰作《因是子靜坐法》，以實證標榜，加上其任教育部官員，一時之間風行於大學校園，逐漸擴大影響。⁹⁹道教需要科學驗證的事物比佛教複雜許多。以科學證明道教外丹道應是合理的作為。畢竟令惡名昭彰的服食歷史證明道教煉丹術於物質轉化與長生延壽沒有太大效益，甚至讓道教蒙上虛假詭詐的名聲。中國古代煉丹技術達到一定高度，但是注重實用的特質導致欠缺理論，難以形成體系。¹⁰⁰有道教學者稱西方化學源於中國煉丹術，現今西方物理化學飛躍進展，或可證實外丹延壽之說。¹⁰¹如今以具備體系的西方科學驗證道教是非常合理的事情。陳撓寧嘗試以科學方式檢驗外丹，即是操作上的創新嘗試，這在道教史上有非凡的意義。這代表道教人士因應時代潮流，進行融入現代化的積極作為。

⁹⁷ 黃克武：「無論靈學、催眠術，在當時都宣稱是最先進的『科學』，是超越現有科學的新興領域，並得到『中國西學第一人』嚴復以及精研佛道思想與西方醫學的丁福寶等人之認可。這顯示近代西方的『科學』概念，以及近代中國所引進的西方『科學』，並非單純地屬於實證科學，而是具有更複雜、多元的內涵。」〈民初上海的靈學研究：以上海靈學會為例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 55 期（2007 年 3 月），頁 103-104。

⁹⁸ 謝頌羔（1895-1974）：「西方科學思想傳入中國以後，道教仍然抱著千餘年來的巫術迷信，不肯更求進步，所以使人民對於道教的信仰，也就一天一天的低落了。到了民國革命以後，道教的勢力，已是等於零了。但是道教中的主教和一般道士，仍然沒有覺悟，還是用幾套老戲法來欺騙世人。」《宗教學 ABC》（上海：世界書局，1929 年），頁 104。案：謝頌羔對道教激烈批判，源於其背景經歷。其生於牧師家庭，畢業於美國教會大學，之後投身宣教工作，為近代中國基督教傳播之重要人物。

⁹⁹ 參見陳秀芬，〈治病、強身與改造國民性：蔣維喬靜坐法與民初的身體實驗〉，《新史學》34 卷 1 期（2023 年 3 月），頁 95-152。

¹⁰⁰ 參見中國化工博物館編著，《中國化工通史：古代卷》（北京：化學工業出版社，2014 年）頁 4-5。

¹⁰¹ 傅勤家（傅運森，1874-？）：「燒煉黃白，起於方士，道流承之，鉛汞爐鼎，龍虎水火，勞勞千載，而金丹終於無功。然其術西傳大食，旋入歐洲，至十九世紀，化學始立。迄今進步一日千里，闡明電子原子循環變化之道，黃金可成，殆非虛語。他若生理物理之研究，醫學藥學之昌明，而長壽難老卻病之方，亦復可期。故道教之說，雖多虛誕，其思想非無可取，惜不知科學，費精神於無用之地，有似擲黃金於虛牝耳。」《道教史概論》（上海：商務印書館，1934 年），頁 85。

「科學」成為民初思想文化或說一切事物根基的潮流，陳撈寧除了重現煉丹術外，在其創辦《揚善半月刊》，嘗試將道教觀點與科學進行結合，極力以當時科學知識與理性邏輯進行描述，與讀者道友積極互動。¹⁰²面對當時諸多對傳統道教的批判與否定，陳撈寧亦認為某些依附於傳統道教儀式、內容頗有不堪，因此以「仙學」取代傳統「道教」之名，並試圖將「仙學」與「科學」進行結合。然而，他的仙學與科學的結合，走得並不順遂。原因是他的「仙學」內容在本質上與傳統道教沒有太大區別，此外，「仙學」無法進行科學驗證，僅能比附式地進行類似科學話語的論述。所以，陳撈寧的「仙學」與「科學」的結合方式，往往是以「科學的描述」對傳統道教內容進行「取捨」，此點在陳撈寧對《仙道月報》回應讀者的論述中可以看出。

陳撈寧早年對「仙學」與「科學」的結合充滿興趣，他的突破在於民初學界「科學」與「玄學」的論證中，獲得啟發。1923年輿論界最為人矚目的是科學與玄學之論戰，此論戰由張君勱、丁文江、胡適等學者開啟。論戰主軸是「科學與人生觀」，即科學對於指導人生觀的作用性問題。張君勱不承認科學適用於人生觀之建立，因之被丁文江指為「玄學派」。在標舉科學的民初，被稱為「玄學」是一貶抑評價。此次論戰起因有私有公，有個人師承因素，也反應時代思潮。¹⁰³就輿論方面而言，科學派獲勝，此點無可為怪，畢竟當時中國對於「科學」之崇拜無以復加。在此次論爭逐漸被釐清之後，人們逐漸認識科學與人生觀是不同質性的內容，即自然學科與人文學科的差異開始被正視。是以陳撈寧著述中以科學作為檢視道教的標準，但稱：「其實我絲毫沒有迷信，惟認定仙學可以補救人生之缺憾，其能力高出世間一切科學之上。凡普通科學所不能解決之問題，仙學皆足以解決之。」¹⁰⁴至此，其仙學理論才稍能彌合。即「仙學」為信仰，為人生觀，某些領域、層次非能用科學解釋。

¹⁰² Xun Liu(劉迅), *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai* (Cambridge, MA: Harvard University Asian Center, 2009), 26-28.

¹⁰³ 參見葉其忠，〈從張君勱和丁文江兩人和〈人生觀〉一文看 1923 年科玄論戰的爆發與擴展〉，《中央研究近代史研究所集刊》第 25 期（1996 年 6 月），頁 211-267。

¹⁰⁴ 陳撈寧，〈與朱昌亞醫師論仙學書〉，《揚善半月刊》第 4 卷第 14 期（總第 86 期）（1937 年 1 月 16 日）。

橫亘在鄭觀應的困境是他在仙道成己的初階就已困難重重。總觀其修道歷程，一生皆在「尋求」與「驗證」二者反覆循環。其晚年向揚州道教諸尊長求賜丹藥之事，已顯尋道之困頓。鄭觀應修道之路代表傳統道教的最大侷限在於「效驗」，即修道者永遠在尋找具備實際效果的修道方法，但是成功的修道者總是存在於文獻、故事、傳說，在現實中沒有標準化與普遍性。陳撓寧對道教現代化的貢獻是勇於面對變革思潮，進行思想、話語方面的接軌。無論成敗與否，其對道教方法論的開拓，無疑是道教現代化進程的重要嘗試。陳撓寧晚年提倡「仙學」，回到宗教自身，即宗教價值與意義的獲取有其理路，科學可以作為輔助，但是非認識論之根源。更重要的意義在於企圖以「宗教」意涵提昇「道教」，以與當時興盛的民間信仰與秘密社團做出質性方面的區別。

五、結論

鄭觀應與陳撓寧在事功貢獻與影響力方面可能有所差距。鄭觀應憑藉《盛世危言》與操辦實業的成就，足以名列中國近現代史。陳撓寧久於上海行醫，創辦刊物，最高名銜為 1961 年擔任中國道教協會會長。然而就二人道教信仰，可看出時代思潮對道教觀點與實踐的深刻影響。

首先，民初女權運動受西方思想與革命成功影響，有較大幅度的提升。清末的鄭觀應很少論及女性修煉，但是民初的陳撓寧則重視女丹。其次，在傳播道教的方式，鄭觀應以鉅資編纂各種重要的道教典籍，以供同道檢視，希冀找出更有效的修行途徑。其修道歷程即不斷地蒐羅祕法，親體實證，無效驗後再尋名師，此方法極為傳統。陳撓寧則成立道院授課，發行道教刊物，嘗試進行科學實驗檢視地元丹法的轉化劑是否存在。在傳播道教，尋找師友，同道交流方面，顯然比鄭觀應更具效率與影響。

在性命雙修的觀點上，鄭觀應重視真師傳授口訣，強調積累陰功，常提性功且引經據典談命功。陳撓寧認為口訣的傳授重要，但更重視讀書和身體力行後的效驗，不談積陰功，罕言性功，常談的是命功之鍛煉。關鍵在於民初反傳統重科學的思潮下，道教的祕傳口訣，累積陰功的觀點逐漸被視為封建迷信。陳撓寧先嘗試以科學驗證道教，試圖藉此剔除迷信虛妄，但是結果不如人意。陳撓寧認識到科學與

宗教在本質上的差異，二者各有功能。所以他開始以「仙學」對傳統「道教」進行名義與詮釋的更新與轉換，試圖以「宗教」層次重新確認「道教」定位。

宗教必須呼應時代變局，如果修道者未能積極面對變革，提出理論與實踐進行因應，則宗教前景將陷入困局。鄭觀應與陳撷寧的修道歷程與觀點，啟示宗教信仰理論與實踐的轉化，往往就在歷史思潮興替之時。

六、參考書目

(一) 近代論著

王治心，《中國宗教史大綱》(上海：中華書局，1933年)。

Wang, Zhi-Xin, *Zhongguo Zongjiaoshi Dagang* (Shanghai: Zhonghua Book Company, 1933).

太虛法師，《太虛大師全書》第62冊(臺北：善導寺佛經流通處，1980年)。

Taixu Fashi, *Taixu Dashi Quanshu* (Vols. 62) (Taipei: Shandaosi Fojing Liutongchu, 1980)

中國化工博物館編著，《中國化工通史：古代卷》(北京：化學工業出版社，2014年)。

Chemical Industry Museum of China, *Zhongguo Huagong Tongshi: Gudai Juan* (Beijing: Chemical Industry Press, 2014).

中山市社會科學界聯合會，《鄭觀應研究的當代價值——紀念鄭觀應誕辰175周年學術研討會論文集》(廣州：廣東人民出版社，2019年)。

Zhongshan Society Scientific Community Federation, *Zheng, Guan-Ying Yajiu de Dangdai Jiazhi: Jinian Zheng, Guan-Ying Danchen 175 Zhounian Xueshu Yantaohui Lunwenji* (Guangzhou: Guangdong People's Publishing House, 2019).

牟宗三，《中國哲學的特質》(臺北：臺灣學生書局，2015年)。

Mou, Zong-San, *Zhongguo Zhexue de Tezhi* (Taipei: Student Book, 2015).

宋天彬、胡衛國，《道教與中醫》(臺北：文津出版社，1997年)。

Song, Tian-Bin, Hu, Wei-Guo, *Daojiao yu Zhongyi* (Taipei: Wenching Publishing, 1997).

吳亞魁，《生命的追求——陳撓寧與近現代中國道教》(上海：上海辭書出版社，2005年)。

Wu, Ya-Kui, *Shengming de Zhuiqiu: Chen, Ying-Ning yu Jinxiandai Zhongguo Daojiao* (Shanghai: Shanghai Lexicographical Publishing House, 2005).

- 李豐楙，〈仙學獨立與宗教新境—1949年以前陳撝寧與李玉階的開放之路〉，
李豐楙、翁太明編：《丹道實踐：近代人文與科技相遇的養生文化》(臺北：
政大出版社，2013年)。
- Li, Feng-Mao, “Xianxue Duli yu Zongjiao Xinjing: 1949 nian Yiqian Chen, Ying-Ning yu
Li, Yu-Jie de Kaifang zhi Lu”, in Li, Feng-Mao, Weng, Tai-Ming (Eds.), *Dandao
Shijian: Jindai Renwen yu Keji Xiangyu de Yangsheng Wenhua* (Taipei: Chengchi
University Press, 2013).
- 邵建，〈鄭觀應評傳〉(中山：廣東人民出版社，2022年)。
- Shao, Jian, *Zheng, Guan-Ying Pingzhuan* (Zhongshan: Guangdong People’s Publishing
House, 2022).
- 胡適，〈胡適文選〉(上海：亞東圖書館，1930年)。
- Hu, Shi, *Hu, Shi Wenxuan* (Shanghai: The Oriental Book Company, 1930).
- 胡適，〈胡適文存三集〉(合肥：黃山書社，1996年)。
- Hu, Shi, *Hu, Shi Wencun Sanji* (Hefei: Huangshan Publishing House, 1996).
- 胡海牙，〈仙學指南〉(北京：中醫古籍出版社，1998年)。
- Hu, Hai-Ya, *Xianxue Zhinan* (Beijing: Zhongyi Guji Chubanshe, 1998).
- 胡海牙著，蒲團子編，〈胡海牙文集：仙學理法篇〉(香港：心一堂，2014年)。
- Hu, Hai-Ya, Pu, Tuan-Zi (Eds.), *Hu, Hai-Ya Wenji: Xianxue Lifa pian* (Hongkong: Sunyata,
2014).
- 洪建林編，〈仙學解密—道家養生秘庫〉(大連：大連出版社，1991年)。
- Hong, Jian-Lin (Eds.), *Xianxue Jiemi: Daojia Yangsheng Miku* (Dalian: Dalian Publishing
House, 1991).
- 高叔平編，〈蔡元培全集〉(北京：中華書局，1984年)。
- Gao, Shu-Ping (Eds.), *Cai, Yuan-Pei Quanji* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1984).
- 卿希泰(1927-2017)，〈中國道教史〉卷4(成都：四川人民出版社，1996年)。
- Qing, Xi-Tai (1927-2017), *Zhongguo Daojiao shi (vols. 4)* (Chengdu: Sichuan People's
Publishing House, 1996).

徐祥桂，〈《揚善半月刊》、《仙道月報》及其影響研究〉(上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2010年5月)。

Xu, Xiang-Gui, “Yangshan Banyuekan, Xiandao Yuebao ji qi Yingxiang Yanjiu”, (Shanghai: Master Thesis, The Department of Philosophy at East China Normal University, May 2010).

陳政、羅常培編錄，《東西文化及其哲學》(上海：商務印書館，1926年)。

Chen, Zheng, Luo, Chang-Pei (Eds.), *Dong Xi Wenhua ji qi Zhexue* (Shanghai: The Commercial Press, 1926).

陳香伯，《公教論》(上海：商務印書館，1941年)。

Chen, Xiang-Bo, *Gongjiaolun* (Shanghai: The Commercial Press, 1941).

陳撓寧著，蒲團子編，《陳撓寧文集》第1冊(香港：心一堂有限公司，2020年)。

Chen, Ying-Ning, Pu, Tuan-Zi (Eds.), *Chen, Ying-Ning wenji (vols. 1)* (Hongkong: Sunyata Co., Ltd, 2020).

陳撓寧著，蒲團子編，《陳撓寧文集》第2冊(香港：心一堂有限公司，2020年)。

Chen, Ying-Ning, Pu, Tuan-Zi (Eds.), *Chen, Ying-Ning wenji (vols. 2)* (Hongkong: Sunyata Co., Ltd, 2020).

陳撓寧著，蒲團子編，《陳撓寧文集》第4冊(香港：心一堂有限公司，2020年)。

Chen, Ying-Ning, Pu, Tuan-Zi (Eds.), *Chen, Ying-Ning wenji (vols. 4)* (Hongkong: Sunyata Co., Ltd, 2020).

陳撓寧著，蒲團子編，《陳撓寧文集》第10冊(香港：心一堂有限公司，2020年)。

Chen, Ying-Ning, Pu, Tuan-Zi (Eds.), *Chen, Ying-Ning wenji (vols. 10)* (Hongkong: Sunyata Co., Ltd, 2020).

張欽士輯，《國內近十年來之宗教思潮》(北平：燕京華文學校，1927年)。

Zhang, Qin-Shi (Eds.), *Guonei Jin Shinian Lai zhi Zongjiao Sichao* (Beiping: Yenching School of Chinese Studies, 1927).

- 郭武，《陳撝寧卷》(北京：中國人民出版社，2015年)。
- Guo, Wu, *Chen, Ying-Ning Juan* (Beijing: People's Publishing House, 2015).
- 梁啟超，《中國近三百年學術史》(太原：山西古籍出版社，2001年)。
- Liang, Qi-Chao, *Zhongguo Jin Sanbainian Xueshu shi* (Taiyuan: Shanxi Guji Chubanshe, 2001).
- 盛克琦編，《鄭觀應養生集》(北京：宗教文化出版社，2015年)。
- Sheng, Ke-Qi (Eds.), *Zheng, Guan-Ying Yangshengji* (Beijing: Religion Culture Publishing House, 2015).
- 傅勤家，《道教史概論》(上海：商務印書館，1934年)。
- Fu, Qin-Jia, *Daojiao Shi Gailun* (Shanghai: The Commercial Press, 1934).
- 鄭觀應，《鄭觀應集·盛世危言後編》第1冊(北京：中華書局，2014年)。
- Zheng, Guan-Ying, *Zheng, Guan-Ying ji: Shengshi Weiyan Houbian (vols.1)* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2014).
- 鄭觀應，《鄭觀應集·盛世危言後編》第4冊(北京：中華書局，2014年)。
- Zheng, Guan-Ying, *Zheng, Guan-Ying ji: Shengshi Weiyan Houbian (vols.4)* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2014).
- 鄭觀應，《鄭觀應集·盛世危言》上冊(北京：中華書局，2013年)。
- Zheng, Guan-Ying, *Zheng, Guan-Ying ji: Shengshi Weiyan (vols. 1)* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2013).
- 鄭觀應，〈羅浮侍鶴山房談玄詩草自序〉，《鄭觀應集·救時揭要(外八種)》下冊(北京：中華書局，2014年)。
- Zheng, Guan-Ying, "Luofu Dai Heshanfang Tan Xuanshicao Zixu", *Zheng, Guan-Ying ji: Jiu Shi Jie Yao (Wai Ba Zhong) (vols.2)* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2013).
- 蒲團子，《陳撝寧仙學隨談》第1冊(香港：心一堂有限公司，2019年)。
- Pu, Tuan-Zi, *Chen, Ying-Ning Xianxue Zatan (vols. 1)* (Hongkong: Sunyata Co., Ltd, 2019).
- 蒲團子，《陳撝寧仙學隨談》第3冊(香港：心一堂有限公司，2019年)。

Pu, Tuan-Zi, Chen, *Ying-Ning Xianxue Zatan* (vols. 3) (Hongkong: Sunyata Co., Ltd, 2019).

黎志添，〈鄭觀應與陳撝寧仙道追求的現代意義：以五四新文化運動前後為考察脈絡〉，收於呂妙芬、康豹編，《五四運動與中國宗教的調適與發展》。

Li, Zhi-tian, Zheng, Guan-Ying yu Chen, Ying-Ning Xiandao Zhuiqiu de Xiandai Yiyi: Yi WuSi Xinwenhua Yundong Qianhou Wei Kaocha Mailuo”, in Lu, Miaw-Fen, Paul R.Katz (Eds.), *The May Fourth Movement and Chinese Religion: Adjustment and Evolution*.

謝頌羔，《宗教學ABC》(上海：世界書局，1929年)。

Xie, Song-Gao, *Zongjiao Xue ABC* (Shanghai: Shijie Shuju, 1929).

(二) 期刊論文

干春松，〈清末民初孔教會實踐與儒家現代轉化困境〉，《齊魯學刊》總186期(2005年)。

Gan, Chun-Song, “Qingmo Minchu Kongjiaohui Shijian yu Rujia Xiandai Zhuanhua Kunjing”, *Qilu Journal*, 186 (2005).

汪伯英，〈發刊辭〉，《仙道月報》第1期(1939年1月1日)，第4版。

Wang, Bo-Ying, “Fa Kan Ci”, *Xiandao Yuebao* (1) (January 1, 1939), di 4 ban.

李養正，〈陳撝寧「仙學」的特徵、理論與方法〉，《中國道教》(1989年第3期)。

Li, Yang-Zheng, “Chen- Ying-Ning ‘Xianxue’ de Tezheng, Lilun yu Fangfa”, *China Taoism* (3rd in 1989).

李豐楙，〈丹道與科學、政治：戰後台灣丹道的現代化〉，《中正大學中文學術年刊》2008年第1期(總第11期)。

Li, Feng-Mao, “Elixir Daoism, Science and Politics: The Modernization of Elixir Daoism in Postwar Taiwan”, *Chung Cheng journal of Chinese studie* (11) (1st in 2008).

法·高萬桑(Vincent Goossaert)，〈現代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典型〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第54期(2006年12月)。

(France) Vincent Goossaert, “State and Religion in Modern China: Religious Policies and Scholarly Paradigms”, *Bulletin of the Institute of Modern History Academia Sinica* (54) (December, 2006).

馬平安，〈長生、濟世及一統：鄭觀應與近代道教〉，《世界宗教研究》2017年第1期。

Ma, Ping-An, “Changsheng, Jishi ji Yitong: Zheng, Guan-Ying yu Jindai Daojiao”, *New Century Religious Study* (1st in 2017).

陸寶千，〈民國初年康有為之孔教運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第12期(1983年6月)。

Lu, Bao-Qian, “Minguo Chunian Kang, You-Wei zhi Kongjiao Yundong”, *Bulletin of the Institute of Modern History Academia Sinica* (12), (June, 1983).

張宏敏，〈馬一浮與陳撓寧之間的「道緣」〉，《弘道》2009年第3期(總第40期)。

Zhang, Hong-Min, “Ma, Yi-Fu yu Chen-Ying Zhijian de ‘Daoyuan’” *Hongdao* (40) (3rd in 2009).

郭武，〈略談道教期刊及其作用：以香港《弘道》季刊為例〉(2009年第4期)。

Guo, Wu, “Luetan Daojiao Qikan ji Qi Zuoyong: Yi Xianggang ‘Hong Dao’ JiKan Weili” (4th in 2009).

陳撓寧，〈答覆南通楊風子君〉，《揚善半月刊》第1卷第21期(總第21期)(1934年5月1日)。

Chen, Ying-Ning, “Dafu Nantong Yang, Feng-Zi jun”, *Yangshan Banyuekan* (21), 1, (21), (May 1, 1934).

陳撓寧，〈梁海濱先生入山鍊劍事實第一〉，《揚善半月刊》第2卷第15期(總第39期)(1935年2月1日)。

Chen, Ying-Ning, “Liang, Hai-Bin Xiansheng Rushan Lianjian Shishi Diyi”, *Yangshan Banyuekan* (39), 2, (15), (February 1, 1935).

陳撓寧，〈答覆無錫汪伯英君儒道釋十三問〉，《揚善半月刊》第2卷第18期(總第42期)(1935年3月16日)。

Chen, Ying-Ning, “Dafu Wuxi Wang, Bo-Ying jun Rudao Shi Shisan Wen”, *Yangshan Banyuekan* (42), 2, (18), (March 16, 1935).

陳撓寧，〈答覆浦東李道善君問修仙〉，《揚善半月刊》第2卷第23期(總第47期)(1935年6月1日)。

Chen, Ying-Ning, “Dafu Pudong Li, Dao-Shan jun Wen Xiuxian”, *Yangshan Banyuekan* (47), 2, (23), (June 1, 1935).

陳撓寧，〈覆南京立法院黃懋華先生書〉，《揚善半月刊》第3卷第2期(總第50期)(1935年7月16日)。

Chen, Ying-Ning, “Fu Nanjing Lifayuan Huang, Chan-Hua Xiansheng Shu”, *Yangshan Banyuekan* (50), 3, (2), (July 16, 1935).

陳撓寧，〈讀化聲叙的感想〉(十一)，《揚善半月刊》第3卷第6期(總第54期)(1935年9月16日)。

Chen, Ying-Ning, “Du Huashengxu de Ganxiang”(11), *Yangshan Banyuekan* (54), 3, (6), (September 16, 1935).

陳撓寧，〈陳撓寧先生覆函〉，《揚善半月刊》第3卷第10期(總第58期)(1935年11月16日)。

Chen, Ying-Ning, “Chen, Ying-Ning Xiansheng Fuhuan”, *Yangshan Banyuekan* (58), 3, (10), (November 16, 1935).

陳撓寧，〈答覆上海錢心君八問〉，《揚善半月刊》第3卷第23期(總第71期)(1936年6月1日)。

Chen, Ying-Ning, “Dafu Pudong Shanghai Qian, Xin jun Ba Wen”, *Yangshan Banyuekan* (71), 3, (23), (June 1, 1936).

陳撓寧，〈答蘇州張道初君十五問〉，《揚善半月刊》第4卷第2期(總第73期)(1936年7月16日)。

Chen, Ying-Ning, “Da Suzhou Zhang, Dao-Chu jun Shiwu Wen”, *Yangshan Banyuekan* (73), 4, (2), (July 16, 1936).

陳櫻寧，〈答上海某女士十三問〉，《揚善半月刊》第4卷第10期(總第82期)

(1936年11月16日)。

Chen, Ying-Ning, "Da Shanghai Mou Nushi Shisan Wen", *Yangshan Banyuekan* (82), 4, (10), (November 16, 1936).

陳櫻寧，〈與朱昌亞醫師論仙學書〉，《揚善半月刊》第4卷第14期(總第86期)

(1937年1月16日)。

Chen, Ying-Ning, "Yu Zhu, Chang-Ya Yishi Lun Xianxue Shu", *Yangshan Banyuekan* (86), 4, (14), (January 16, 1937).

陳櫻寧，〈與朱亞昌醫師論仙學書〉(續)，《揚善半月刊》第4卷第15期(總第87期)(1937年2月1日)。

Chen, Ying-Ning, "Yu Zhu, Chang-Ya Yishi Lun Xianxue Shu"(sequel), *Yangshan Banyuekan* (87), 4, (15), (February 1, 1937).

陳櫻寧，〈答江蘇海門某君〉，《揚善半月刊》第4卷第15期(總第87期)(1937年2月1日)。

Chen, Ying-Ning, "Da Jiangsu Haimen Mou Jun", *Yangshan Banyuekan* (87), 4, (15), (February 1, 1937).

陳櫻寧，〈答化聲先生〉，《揚善半月刊》第4卷第16期(總第88期)(1937年2月16日)。

Chen, Ying-Ning, "Da Huasheng Xiansheng", *Yangshan Banyuekan* (88), 4, (16), (February 16, 1937).

陳櫻寧，〈答福州洪太庵君〉，《揚善半月刊》第4卷第18期(總第90期)

(1937年3月16日)。

Chen, Ying-Ning, "Da Fuzhou Hong, Tai-Yan jun", *Yangshan Banyuekan* (90), 4, (18), (March 16, 1937).

陳櫻寧，〈答江蘇如皋知省廬〉，《揚善半月刊》第4卷第19期(總第91期)

(1937年4月1日)。

Chen, Ying-Ning, “Da Jiangsu Rugao Zhisheng Lu”, *Yangshan Banyuekan* (91), 4, (19), (April 1, 1937).

陳撓寧，〈眾妙居問〉，《揚善半月刊》第4卷第24期(總第96期)(1937年6月16日)。

Chen, Ying-Ning, “Zhong Miao Ju Wen”, *Yangshan Banyuekan* (96), 4, (24), (Jun 16, 1937).

陳秀芬，〈治病、強身與改造國民性：蔣維喬靜坐法與民初的身體實驗〉，《新史學》34卷1期(2023年3月)。

Chen, Xiu-Fen, “Treating Disease, Strengthening the Body and Reforming Nationality: Jiang Weiqiao’s Meditative Sitting and the Body Experiences in Early Republican China”, *New History*, 34, (1), (March, 2023).

梁淑芳，〈鄭觀應晚年宗教觀探究〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第43期(2023年6月)。

Liang, Shu-Fang, “Zheng Guanying’s Religious Views in His Later Years”, *Journal of Language and Literature Studies* (43), (June, 2023).

黃克武，〈民初上海的靈學研究：以上海靈學會為例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第55期(2007年3月)。

Huang, Ke-Wu, “Research into Spiritualism in Early Republican Shanghai: A Study of the Shanghai Spiritualism Society”, *Bulletin of the Institute of Modern History Academia Sinica* (55), (March, 2007).

楊俊峰，〈改革者的內心世界：鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉，《臺大歷史學報》第35期(2005年6月)。

Yang, Jun-Feng, “The Inner World of a Reformer: Zheng Guanying's Daoist Beliefs and Aspirations to Better the World”, *Historical Inquiry* (35), (June, 2005).

萬淑君，〈鄭觀應「七教合一」的宗教觀〉，《天中學刊》第27卷第6期(2012年12月)。

Wan, Shu-Jun, “ZHENG Guan-ying's View of Religious”, *Journal of Tianzhong*, 27, (6), (December, 2012).

葉其忠，〈從張君勱和丁文江兩人和〈人生觀〉一文看1923年科玄論戰的爆發與擴展〉，《中央研究近代史研究所集刊》第25期(1996年6月)。

Ye, Qi-Zhong, "Cong Zhang, Jun-Mai he Ding, Wen-Jiang Liangren he 'Renshengguan' Yiwen kan 1923 Nian Ke Xuan Lunzhan de Baofa yu Kuozhan", *Bulletin of the Institute of Modern History Academia Sinica* (25), (June, 1996).

劉仲宇，〈中國道教研究三十年〉，《歷史教學問題》(2008年第6期)。

Liu, Zhong-Yu, "Zhongguo Daojiao Yanjiu Sanshi Nian", *History Research and Teaching*, (6th in 2008).

Xun Liu(劉迅), *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai* (Cambridge, MA: Harvard University Asian Center, 2009).

黎志添，〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐：兼評其對清末民初道教發展的影響及意義〉《中國文化研究所學報》67期(2018年7月)。

Lai, Chi-Tim, The Thought and Practice of Zheng Guanying's "Immortal Way" and "World Salvation": An Evaluation of His Influence on and Place in the Development of Daoism during the Late Qing and Early Republican Period, *Journal of Chinese Studies* (67), (July, 2018).

(三) 網路資料

臺灣隱逸神仙學派網頁(<http://taiwan.yin-xian.com/index.php>)。

Taiwan Yinyi Shenxian Xuepai (<http://taiwan.yin-xian.com/index.php>).

Zheng Guanying and Chen Yingning's Taoist views and journeys in the late Qing Dynasty and early Republic of China*

Liang Shu Fang**

Abstract

The impact of the historical changes in the late Qing Dynasty and the early Republic of China on Taoism seems to have been delayed. Zheng Guanying, who was mainly active in the late Qing Dynasty, followed Taoism all his life, actively seek Taoist secrets, Publish classics and search for famous teachers, His views and process of cultivation are very traditional, This is very different from his reform attitude in "Words of a Prosperous Age" advocating reform and innovation, and saving the country through industry. The New Culture Movement at the beginning of the Republic of China was anti-traditional, and a trend of thinking that emphasized science rose. Chen Yingning, a monk who practiced medicine in Shanghai, actively responded to the times. He established a Taoist academy to teach, published Taoist publications, and tried to conduct scientific experiments to examine Taoist alchemy. What contributed most to the modernization of Taoism was Chen Yingning's advocacy of the transformation of "Xianxue", trying to re-establish the position of "Taoism" at the level of "religion", so as to get rid of the entanglement between Taoism and folk beliefs and superstitions.

Religion must respond to the changing circumstances of the times. If ascetics fail to actively face the changes and put forward theories and practices to respond, the future of religion will be in trouble. Zheng Guanying and Chen Yingning's Taoism process and views have inspired the transformation of religious belief theory and practice, often at the time when historical trends of thought ebb and flow.

keywords : Taoism, Zheng Guanying, Chen Yingning, Xianxue, New Culture Movement

* The article is a special research project of the National Science Council "Zheng Guanying Research on the evolution of Taoist beliefs" (NSTC111-2410-H-179-009) part of the results, Thanks to the anonymous reviewers for their valuable corrections, Make this article more complete, Thanks.

** National Taiwan Sport University General Education Center Professor.

