

《道藏》所見近代民間崇拜資料的初步評論

施舟人 (Kristofer Schipper)

98-99

法國高等學院

一、序言

1962年，作為中央研究院民族學研究所訪問學人，第一次有機會研究中國傳統社會，對民間信仰和儀式留下深刻的印象。這個古老的和珍貴的宗教傳統在中國以外鮮為人知，當時就感到研究它對於深入理解中國文化是必不可少的。

在臺南學者的幫助下，1964年本人有幸參加了一個大規模的道教法事，這恰好是臺南西港慶安宮三年一次的「王醮」。經過連續多日的觀察，發現其中既有所熟悉的道教傳統，如：經典、法服、道士的法號及現場牆上的道教繪畫；還有一些陌生的與民間信仰有關的儀式，在此之前筆者沒有意識到道教與民間信仰有如此密切的關係。

事後知道道士本身也將他們所做的法事分為兩類：一方面是用文言的大法事，另一方面是用白話的與民間信仰系統相聯繫的小法事。雖然王爺的信仰是「王醮」的基本動力，「送王船」是醮事的主要意圖，但道士認為這種信仰屬於世俗人（俗伴）的範圍，他們自己實際上不拜王爺（見Schipper 1986）。道教的法事幾乎總是為了世俗人的家族或者社團舉行，他們並不認為自己是「道教信徒」，在他們看來，道士就是民間崇拜的神職人員。這些世俗人的宗教的屬性是，他們從屬於當地地方社會，由此顯示了中國民間宗教的定義問題不僅是神學的，而且是社會學的。

那時也發現原來《大明道藏經》有不少與民間儀式及信仰有關的資料。如《神霄遣瘟送船儀》（《道法會元》卷220）很接近西港的「送王船」儀式。但「王爺」比較難找，西港的「王醮」有「十二年王」，十二年一循，每年一位，每一位王爺的名字不同。《神霄遣瘟送船儀》祇提及「十二年王」，沒有他們的名字。1969年當應馬鳴山鎮安宮耆老之約寫一篇關於王爺崇拜由來的文章時，筆者在《法海遺珠》卷44（五上至八下）找到了王爺的記載。那些年裡，經常有機會看傀儡戲和同時期舉行的祭煞儀式，

《大明道藏經》也有傀儡戲祖師爺田都元師和其它喜神與祭煞儀式關係的資料（見Schipper 1966）。

自是而後進一步考究《大明道藏經》，又找到許多其它例證。大部分的民間崇拜缺乏歷史典籍，因此《道藏》所保存的資料就尤其重要，它為民間信仰研究提供了歷史的透視，讓我們進一步了解民間崇拜在中國文化中的地位，並有助於對民間宗教進行社會學分析。

二、《道藏》

《道藏》是皇帝御敕之下所編纂的一種道教典籍叢書。第一部是公元437年劉宋陸修靜（406-477）的《三洞經書》，最後一部即本文研究的明《正統道藏》，它編於1406至1444年，刊於1445年，《萬曆續道藏》刊於1607年。西方學者稱這種官方編纂的書為正典（Canon）是恰如其份的。

《正統道藏》是唯一流傳下來的道藏。所有這之前的道藏，特別是1244年全真道士宋德方等主編的《玄都寶藏》，都係遭元世祖忽必烈1281年下令焚毀道經（除《道德經》外）而致亡佚。

如我們所知，隋唐以來道藏都按「三洞」「四輔」分為「七部」，該方法端視道書的來源（如《上清經》屬於洞真部，《靈寶經》屬於洞玄部，《三皇文》屬於洞神部），並配合中古道士的次第階級，經戒法籙傳授以為分部。每一部都有相應的品位和法號，道士按他所在的階授經籙若干種。例如一位授太玄部經（《道德經》，《道德經》註及有關《道德經》的書）的道士，稱為高玄法師（詳見Schipper 1985b）。這種分類法雖然很完備，但它把道教的經教固定化了，不易容納宋以後的新經書。

南宋、元時道教已經發生變化，古老的分類法及與道士次第階級相對應的系統廢棄良久，編纂明藏距離忽必烈焚毀道經才一百多年，但七部的錄學原意在明初已被遺忘，所以明代的道教學者不太了解以前道藏「三洞」「四輔」的分類法。明藏初編者，四十三代天師張宇初

(1361-1410) 自己證明了這一點。其為受敕新編《道藏》而寫的《道門十規》云：三洞諸品經乃三清所說的經，尤其他認為第三清是道德天尊，即太上老君，老子，所以他論證《道藏》第三部洞神部應包括《道德經》和同類的經。但我們已知《道德經》原來歸入太玄部而根本不是洞神部，屬於洞神部的是三皇文（見陳國符1962：2, 71-74）。這類歸屬上的改變使「三洞」「四輔」的分類系統陷入混亂。從古道藏的觀點看《正統道藏》，陳國符痛惜其「分部混淆」（見陳國符1962：103, 109）。

實際上張宇初的看法證實了在他那時已經被普遍接受的神學革新。新觀念不再像中古道教那樣認為其最高神是一種抽象的自然精氣，而是歷史的神化人物。這種轉變直接與本文的論題有關。

《正統道藏》編者曾有一些舊《道藏》目錄，但是他們沒有刊印這些目錄，而是據此編制了《正統道藏闕經目錄》，著錄784種道書。這個目錄使我們對元藏有一個基本明確的概念：其收入的典籍最晚至唐五代或宋初，都與中古道教傳統有關。看來甚至到南宋，道教還一直保存以往的藏典。

《正統道藏》載經籍約1,420種，《萬曆續道藏》約50種。如果估計近700種入過舊《道藏》，明藏則新增加了約800種。其中有些在1281（焚經）至1406年間才問世，但是大部分在1281年之前，甚至在1244年元藏編纂前就存在。雖然這些道書，包括許多宋代新出道派的經典當時被排斥在藏外，但以後明人認為應該入藏。這些新道派有不少與民間崇拜的核心相關聯。

三、《正統道藏》中的民間崇拜

既不設宗教機構（教會），也不由神職人員管理，中國民間宗教的一個重要特徵是它的行事和團體制度都屬於世俗人的社會組織。《正統道藏》收入許多其崇拜產生在世俗人社會的神明的經典。諸神各有傳說，顯示它們由各種不同的途徑從人變成了有超現實力量的神。它們的崇拜起源於不同的地方，以後流傳到鄰近地區，有的遍及全國。

明以前的《道藏》幾乎完全不見這些崇拜的資料。《大明朝藏經闕經目錄》連一個民間神明的經傳都沒有。假如它們曾是宋元《道藏》的一部分，亦因焚毀亡佚，《闕經目錄》至少會著錄一兩篇。更早的唐代資料則明顯地拒其於道教神系之外，例如《道要靈祇鬼神品》羅列了當時在道教儀式中通常崇祀的神明，但無民間的崇拜。

箇中因由何在，已有研究。Rolf Stein（見Stein 1979）和Michel Strickmann（見Strickmann 1986）明示：中古道教的自我定位首先以民間崇拜作為對立面，而不是通

常所認為的佛教，民間宗教用牲物（血食）祭神及饗宴，鬼神崇拜，建符廟，巫師和神童的招鬼魂儀式為道教所不容。其實至今民間宗教還保持著中古道教所竭力反對的這些特色，同時區分道教與中古民間崇拜（可能上古已經存在，見《莊子·應帝王》列子之師壺子與神巫季咸鬥法之例）本身也表明它們的相近，由是推斷兩者之間的對立又互補是辯證性的。

此辯證關係在中國歷史上演變相當大，第十和十一世紀江南地區社會經濟的發展增強了地方系統組織的崇拜社團的實力，它們常常舉行道教儀式，甚至建立了地方性道派，如南昌附近與許旌陽崇拜有關的西山派（見Schipper 1986b）。宋時強大的地方性組織成為主要的社會力量，最重要的發展之一是通過皇帝敕封他們的神明，間接地承認其地位。關於這個社會承認的過程，最近Valerie Hansen有所研究（見Hansen 1990）。

據筆者估計，《正統道藏》中與民間崇拜有關的書約100種，《萬曆續道藏》相對比例更高，不少於16種，是為道教和民間崇拜牽連增加之證據。本文篇幅所限無法介紹所有的資料，祇能歸作幾類，每一類徵引數例典型。

（一）道士寫的民間神明的經典

《正統道藏》至少收入十篇民間神明的經，《萬曆續藏》則不少於十篇，經常提及的是為福建航海人的保護神——媽祖而寫的《太上老君說天妃救苦靈驗經》。根據李獻璋（見李獻璋 1979）和Judith Magee Boltz（見Boltz 1986）之研究，此經大約寫於1409（文中所列最後一個封號的年代）和1420年（《道藏》以外另一個已知的最早版本的年代）之間。1409年明永樂皇帝不僅加封媽祖，而且賜巨款在南京建造天妃宮。所以很可能此經的寫作與皇恩有關，它被收入《道藏》應出於同因。

此經分明為道士之作，它竭力賦予這位湄州島上的民間女神一個符合道教神學的由來，云太上老君見舟船翻覆，損人性命，乃命北斗星中的妙行玉女降生人間，救民疾苦。她功圓果滿後白日昇天，弘是願言：「自今以後，若有行商坐賈買賣求財……或口舌所侵，多諸惱害；或疾病纏綿無有休息，但能起恭敬心，稱吾名者，我即應時孚感，令得所願遂心，所謀如意」。為了符合道教的說法，開篇即稱媽祖已有封號：「敕封無極仁慈輔斗至靈」，但據Judith Boltz研究，這與朝廷無關，經中也提到永樂皇帝的敕封，但較後，如此而知是為與「國封」不同的「道封」。

其它民間神明也有同樣情形，最明顯的是溫元帥（溫瓊）是地方神崇拜，宋朝時興起於浙江南部，四川似乎也有不少信徒。《太上說青玄雷令法行因地妙經》記載其「道

封」——「組法翊靈昭武大士太保」，但沒有提到「國封」。根據《地祇上將溫太保傳》，它因為信仰道教甚至拒絕國封及血食。

另一民間崇拜道教化之例是「五聖」，也稱「五顯」或「五通」。關於這個很流行的信仰，明《道藏》有《大惠靜慈妙樂天尊說福德五聖經》，《續道藏》有《太上洞玄靈寶五顯（靈）觀華光本行經》，五個家喻戶曉的民間巫師被描繪成正統的驅邪神，並通稱「華光」。此名原來是五神中最聲名狼籍的那一個，明《南遊記》裡的菩薩亦稱華光。五個所謂道教神被委以驅妖邪魍魎，但這正是它們本來的面目。Angelika Cedzich在其關於「五通」歷史的出色研究中，形容道教如此挪用民間崇拜是一種「微妙的和複雜的計謀」。

四川從吸收梓潼神而來的文昌帝君崇拜則不那麼複雜。《正統道藏》收入它的一批經文，有些列在起首部分，由此可知其地位之高。其中《元始天尊說梓潼帝君靈驗經》和《元始天尊說梓潼帝君本願經》用於請求帝君的救濟，兩經贊頌它的美德如北斗文昌的化身。前一經中，帝君起誓：「濟人筆根無一事不書」；後一經中，元始天尊命它「飛鸞救世」（降筆的比喻），兩經明顯相關聯。其中有一些七言詩，這種詩體在上述經裡也有所發現，其為明代民間道經的典型形式……。

值得一提的是《靈寶天尊說洪恩靈濟真君妙經》，是經有明成祖序文（1420年），為南唐時福建北部徐知證和徐知諤兄弟的崇拜而作。1417年兩神受敕封並在南京和北京建廟（後者直到19世紀末還存在，以後被毀）。明成祖在序中稱頌此經及其「鑿梓用廣流傳」。也許正是因為皇帝的青睞，它列於洞玄部之首。《道藏》《續道藏》收入不少有關靈濟真君崇拜的書。

（二）民間神明寫的道教經典

《上清經》乃中古道教最主要經典之一，經書出世先後不一，而且因為其書法之出色，很快就成為收藏品。是經由於散在各處，便多偽造，以至流傳今世的許多版本難於考定（見Robinet 1984）。更甚者，相當一部分在經目中注明「未嘗出世」的書，以後有些出世了，有些沒出世。

《上清經》以《大洞真經》為首，其真偽和傳授亦引起很大爭論。據傳說《大洞真經》乃眾真降授於魏夫人（華存），她又傳授下去。但此經到底是怎樣一本書，原本尚存與否，一直撲溯迷離。北宋時普遍認為它是道教最主要和最神聖的經，但對真本問題仍有爭議（詳見陳國符，頁18-19）。幾位茅山名道士之編輯校勘本，既有章節確係出自《大洞真經》，也有大量後世之作。

然而北宋時封為「更生永命天尊」（道封）的民間神

文昌，卻出了它自己的《太上無極總真文昌大洞仙經》。序云：1168年文昌「降於鸞臺」，授此經於劉安勝；1264年「再降重校正鰲頭山（四川南部重慶附近）摩維洞」，授於羅懿子；1302年文昌又作頌降之，並云：「《度人經》《大洞書》，諸經之祖……《度人經》予曾作頌以美其意，《大洞經》未之有也。今命待化諸子繡木宣行」。總的來說，文昌本《大洞經》與宋代茅山傳本大同小異。1309年四川蓬萊山道士中陽子衛琪作註（見《玉清無極總真文昌大洞仙經》），在自序中介紹了此經及其歷史，云：《大洞真經》首次出世是「周初帝命三真人下傳吳會張通真先生」，以後魏夫人再次傳授的是《上清經》的一部分，1310年衛琪上《進經表》，此經與三十八代天師張與材，翰林學士張仲壽，奉直大夫趙焯的序一起付梓。

《正統道藏》還有其它一些出自民間神明的道經，如《玄天上帝說報父母恩重經》。這個赫赫有名的北方天將被道教吸收由來已久，並為幾代王朝尊奉。有明一代，無論在朝在野，它的崇拜都特別重要。但篇幅所限，無法在此介紹更多《道藏》中有關它的書。

從第一類資料，我們已經了解道教怎樣挪用民間信仰；第二類則相反：民間崇拜為了自我強大而挪用道教。（三）《正統道藏》中的民間神明傳記

《道藏》所保存的資料有時難以區分那些神是道教的，那些是民間宗教的。從兩者都接納民間崇拜那時起，它們之間就有重要的互相影響，互相作用。《列仙傳》不但有道教仙人王子喬、赤松子，又有民間神江妃二女。上清經也吸收了不少江南地祇作為道教神，最明顯的是原丹陽山神三茅。當這些神進入道教神祇系統，它們的民間身份即被取代。三茅、許旌陽完全納入道教經典，民間信仰也接受了它們新的道教身份。然而近代民間宗教很不一樣，雖然媽祖、關公或文昌在《道藏》中有經，但基本上還是民間的神明。

按照這個準則詳檢民間崇拜資料，正統《道藏》有大的全國性崇拜，如媽祖、文昌、玄天上帝、無生、三茅等，萬曆《續道藏》相對有更多民間神明的經：關公的《大聖朗靈上將護國妙經》，碧霞元君的《護國庇民普濟保生妙經》等。《道藏》沒有地方神的傳記，像趙道一（元早期）的《歷世真仙體道通鑑》著重道教歷史的一面，而迴避純粹記載民間和地方神。《續道藏》相反，收入的《逍遙墟經》和《搜神記》首次記載了像福建臨水夫人這些民間神的資料。

從歲時也能清楚的看到這種演變。中古道教忽視神明的聖誕，還是朝廷宣布慶祝老子（陰曆2月15日）或真武（陰曆3月3日）的誕辰。1444年明太祖第17子，著名文學家朱權（1378-1448）出版的《天皇至道太清玉冊》，是

根據道教典籍作的宗教行事手冊。第7卷歲時很少提到民間神，但同時代的《許真君玉匣記》開卷就有一個民間神聖誕和其它慶典的目錄，涉及大約25種崇拜。

《搜神記》是一部更完整的民間諸神傳記匯編。很難確定其年代，我們祇知道序者羅懋登（1590年左右），但是書的核心部分必須至少上溯到元代（見Boltz 1987：61，註146）。書中最晚的封號在永樂年間（1413—1425）。筆者粗略統計了一下有150個民間崇拜，只提國封，沒有所謂的道封。許多傳記提供了崇拜源和廟宇的資料。初步的統計結果是：江西的崇拜最多，16個；其次湖北，10個；江蘇、安徽、福建各有8個；廣東、廣西共祇有5個；雲南和貴州沒有記載；北方地區的山東和山西各有5個。

意味深長的是北方祇有20種崇拜，南方卻有74種！本人認為南北間的巨大差異無法從宗教信仰來解釋，而可能是經濟繁榮和政治影響的結果。江南大城市有錢，有政治實力可以從朝廷得到對它們崇拜的承認（封號）。

（四）善書

另一類民間崇拜和信仰的資料是善書。明《道藏》收入了有名的《太上感應篇》的一個版本。此書首見《秘書省續篇到四庫闕書目錄》，即北宋時它已經存在（根據1233年陳子奐的序，它曾被收入10世紀著名和尚宗季刊版的「道藏」，但難以考證）。《宋史藝文志》云此書作者李昌齡（937—1088），趙希弁《郡齋讀書志附志》也持是說。

《道藏》本《太上感應篇》年代在1349年（馮夢周序）之後，其長篇傳也被認為李昌齡所作。此說非也，因為傳中有好幾個年代是南宋的（最晚是1172年，在卷1，五下）。另外傳與本文不一致，本文多處提到民間崇拜，數次推薦司命灶君，還云不應「非禮享宰」，但是傳改變了本文的原意說「非理享宰」，避而不談牲殺禮儀的問題。不管這個特別的傳如何，《太上感應篇》在《道藏》中的存在本身就表明民間信仰在明代的重要性及其對道教的影響。

（五）民間儀式

最後一類資料是關於民間儀式的。看來從很早道教就反對儒教的血食，但是並不像佛教那樣抵制酒肉，漢代的神仙崇拜供養乾肉脯和酒；早期的道教醮法使用熟鵝，雖然中古道教強烈遣責血食和牢禮，但明《道藏》卻有很多違背這個規定的例子。按上引《神霄遣瘟送船儀》，送瘟神儀式須備三牲酒禮，那些參加儀式者不是稱「齋主」，而僅僅是「信人」。

《太上洞神玄妙白猿真經》是一篇民間的驅邪法術手冊，它不僅規定供養通常用的鹿脯和酒，還有紙錢及黃牛血、羊血、豬血、黃牛心、黑豬肝、白羊頭、新鯉魚。

《道藏》其它的書在吸收民間儀式上走得更遠，《鬼谷子天髓靈文》記載這樣的祭法：「批頭仗劍……跣足嚼舌，噴血向天門」（西北方）。這與農村的巫師很相似。

四、結論：儒教的影響

還有很多與民間崇拜有關，但是在《正統道藏》完全看不到的事，如遊行、演戲，儘管它們在明朝民間歲時中非常重要；新年或清明這類普遍的節日只是記載在純粹的道教上下文裡；更基本的問題是對民間行會、進香會、社團置若罔聞，也不提分香。

《道藏》僅僅提及「社會」一詞，《齋戒錄》云：「古來呼齋曰社會；今改為齋會」。此句引自已佚的《金鎖流珠經》，它的實在意義不很明確，依本人之見，彼「社會」不是我們所說的近代「社會」。

與我們論題有關的是元代的《雲阜山申仙翁傳》。傳云：道士申泰之（687—755）常赴齋會。755年其鄉人集「社會」，他亦承請，「社會」進行中他當眾昇天，從此成了這個地方的保護神，並受敕封。我們應該從十四世紀的宗教背景來看這個故事，道士在外做的道教的齋會和參加鄉人的「社會」，兩會分明，但同時並存，彼此之間不太衝突。《道藏》科儀之書也給我們同樣的印象：道教明確區分兩者的科儀，民間崇拜則不分。

但是民間崇拜沒有與道教合併，實際上許多儀式，如血食和牢禮從來沒有受到佛教或道教大的影響。有時我們會認為道教比民間宗教勢力強，影響大，其實不然。在近代中國地方社會上，民間信仰的力量及範圍超過了道教。道教祇有它的神明和科儀，民間崇拜除此之外還有它的社會組織。

從我們所詳檢的資料來看，元明時道教受到越來越強大的民間崇拜的影響。《正統道藏》清楚地證明了地方崇拜在某種程度上被道教接受的事實。我們不應該忘記這種轉變就發生在龍虎山天師府任道教首領期間。

這種演變的原因何在？筆者想再一次指出民間社會，尤其是江南大市民間社會的發展，使廟和社團成為道士最重要的雇主（直至今日還是如此），理所當然他們希望其祖師爺為道教神系所接受，因此明朝的道教不可不順應民間社會的信仰要求。如筆者在另文所言（Schipper 1986b），道教代表非官方的寫傳文化，所以這些民間社團將道教行事用於它們的崇拜也提昇了其文化層次。

可是這種提昇沒有迫使民間崇拜放棄許多道教所指責的儀式，顯而易見血食、饗宴和巫師神童是難以受道教影響的堅固部分。也許在這個背景中我們應該注意到不是所有的中國傳統都否定這些儀式。

Julia Ching (見 Ching 1990) 最近指出：朱熹提倡傳統的祭祀形式，而且不反對使用巫師神童。由此我們可以了解為何在《正統道藏》中許多文人，甚至皇帝都堅持民間崇拜和促進善書研究。在道教內部也強烈感覺到儒教的影響，初編明《道藏》的天師張宇初就是一個對儒教頗有造詣的學者。

我們已經提及道教神學觀念上的轉變：將自然精氣的神人格化、歷史化，如元始天尊成為一個歷史人物，這可能也因為儒教之影響。

近代儒教的發展與宋元明民間經濟和社會力量的強大是並行的，《道藏》收入的民間崇拜資料如此之多，本人認為也要從儒教的歷史考察其原因。

迄今許多中國宗教的研究，包括筆者，注意到民間崇拜和道教之間的密切聯繫。而同樣重要，甚至更重的民間宗教和儒教之間的聯繫，相對少有研究。這種偏向的一個原因是當今的儒教學者實際上不參加民間崇拜儀式，現代儒家一般都與民間崇拜保持距離，雖然這種情形並不很久。從前儒家的書生、秀才在民間宗教裡也有他們的角色，直到清末，北京大廟裡的廟祝必定是儒生或讀書人。綜上所述，筆者想建議更多注意儒教和民間崇拜之關係，這可能是將來一重要之研究方向。

【參考文獻】

- Boltz, Judith Magee, 1986: "In Homage to T'ien-fei." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 106, no. 1.
- Boltz, Judith Magee, 1987: *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkely, Institute of East Asian Studies, Center of Chinese Studies.
- Cedzich, Ursula-Angelika, 1985: "Wu-t'ung. Zur bewegten Geschichte eines Kultes." *Religion und Philosophie in Ostasien* (Festschrift f. H. Steininger). Naundorf Pohl u. Schmidt, eds. Würzburg, Königshausen u. Neumann.
- 陳國符 1962: 《道藏源流考》·上海中華書局, 1962年 (第二版), 全二冊。

- Ching, Julia, 1990: "Chu Hsi and Ritual." *Essays sur le rituel*. A. Blondeau and K. Schipper, eds. Paris, Ecole pratique des Hautes Etudes, 1990.
- Hansen, Valerie, 1990: *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton University Press.
- 李獻璋 1979: 《媽祖の研究》. 東京, Robinet, Isabelle, 1984: *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. Paris, EFEO, 2 vols.
- Schipper, Kristofer, 1966: "The Divine Jester: Some Remarks on the Gods of the Chinese marionette Theatre." *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica*, 21.
- Schipper, Kristofer, 1985: "Seigneurs royaux, dieux des épidémies." *Archives des sciences sociales des religions*, 59. 1.
- Schipper, Kristofer, 1985b: "Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts." *Religion und Philosophie in Ostasien* (Festschrift für Hans Steininger). Naundorf, Pohl, Schmidt, eds. Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Schipper, Kristofer, 1986: "Vernacular and Classical Ritual in Taoism." *The Journal of Asian Studies* XLV.1 21-57.
- Schipper, Kristofer, 1986b: "Taoist Ritual and the Local Cults of the T'ang Dynasty." *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*. M. Strickmann, ed. vol. III. Brussels, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises.
- Stein, R.A., 1979: "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries." Welch and Sedel, eds., *Facets of Taoism*, New Haven, Yale Univ. Press.
- Strickmann, Michel, 1981: *Le Taoïsme du Mao chan: Chronique d'une révélation*. Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises