

# 清代全真道的全景式研究

## ——評尹志華《清代全真道歷史新探》

● 謝一峰



尹志華：《清代全真道歷史新探》  
（香港：中文大學出版社，2014）。

### 一 緒論

目前道教研究有兩條主要的進路，一是文獻學的進路，另一則是人類學的進路。總體而論，文獻學式的道教研究，一般是由前往後推

展的，較為注重對於早期道教經典的審讀和解析，蓋以小柳司氣太、常盤大定、久保田量遠、劉咸炘、許地山和傅勤家等人的研究為其早期代表<sup>①</sup>。此類文獻學式的研究取向，主要偏重於傳世史料中教內、教外文獻的耙梳和解讀，視角多較為宏觀和全面，而於道教之區域性特徵與地方性特質，則少有論及。

人類學式的道教研究則從田野出發，更為注重對於近代、當代道教的考察和理解，在此方面，荷蘭漢學家高延（J. J. M. de Groot）的《中國宗教體系》（*The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*）可謂首發其軔，最早對中國的佛教、道教和民間信仰進行了廣泛的調查和系統的研究<sup>②</sup>。人類學式取向多着眼於道教的實踐層面（科儀、法會等），或是其與地方社會、民間信仰等方面的聯結；而對於相對居於上層和正統地位的主流教團，則關注較為有限。

學界有關清代全真道的研究雖已取得了一些成果，但總體而言仍是較為零散，多屬長時段宏觀研究的一部分，或着眼於具體人物和地域的微觀研究和個案解析，缺乏中觀層面的梳理和考察。尹志華的《清代全真道歷史新探》正好彌合了這一斷層。

尹書為首部對於清代全真道發展歷史作全面系統考察的專著。其中最為值得注意的兩條線索：一是清代全真道與政治變遷、地方社會和其他道派的互動；二是其在三千年未有之近代變局之下的因應與調適之道。

在道教派別的研究方面，具體到全真道的研究領域，以陳垣的《南宋初河北新道教考》為其發軔<sup>③</sup>，此後也有不少論著多着力於金元時期<sup>④</sup>，即全真道的開創和初興階段，於明清時期則着力較少。而在清代道教的研究方面，莫尼卡(Monica Esposito)在孔麗維(Livia Kohn)所編《道教手冊》(*Daoism Handbook*)的〈清代的道教(1644-1911)〉(“*Daoism in the Qing [1644-1911]*”)一文中，已經對二十世紀的研究成果進行了系統的梳理和總結，並於文末附上了截至2000年為止的相關研究<sup>⑤</sup>。

進入新世紀以來，有關清代道教研究成果亦可謂層出不窮。概而言之，蓋以道教文獻的整理和分析<sup>⑥</sup>、道教與清廷的關係和互動<sup>⑦</sup>、道教人物<sup>⑧</sup>、道教與文學<sup>⑨</sup>和區域道教史<sup>⑩</sup>方面的研究成果最為豐碩；而於道教藝術、文物方面<sup>⑪</sup>，亦時有所得。然就總體來看，在涉及清代全真道的現有研究成果方面，除對個別人物的(如王常月、劉一明、閔一得)的研究較為關注之外，較之研究成果已經蔚為大觀的金元時期，則顯得有些相形見绌，特別是缺乏系統而具有整體性的研究成果。

《中國道教》雜誌副主編尹志華的新著《清代全真道歷史新探》(引用只註頁碼)，在很大程度上彌補了這一缺憾，為首部對於清代全真道發展歷史作全面系統考察的專著。根據作者的梳理，目前對於清代全真道的研究大體可以分為五類：一是對清代全真道歷史的概述；二是在道教名山宮觀研究中涉及到清代全真道的歷史；三是區域

道教研究中涉及到清代全真道的歷史；四是清代全真道人物的研究；五是其他有關清代全真道歷史的研究(頁7-14)。

由此可見，學界有關清代全真道的研究雖已取得了一些成果，但總體而言仍是較為零散，多屬長時段宏觀研究的一部分，或着眼於具體人物和地域的微觀研究和個案解析，缺乏中觀層面的梳理和考察。尹書的出版正好彌合了這一斷層，通過扎實的文獻梳理和解讀，為我們了解清代全真道的全貌提供了一個更為完整的視角。

作者在緒論部分便已指出，目前學界關於清代全真道的一些習用觀點存在可商榷之處，如清初全真道復興的局面是由王常月公開傳戒開創的、清末道教十分衰微等(頁14)。正因如此，尹書雖然是較為傳統的斷代研究，卻並非沒有問題意識，而是很好地回應了一些既有的觀點。

在尹書所討論的諸多問題中，最為值得注意的兩條線索：一是清代全真道與政治變遷、地方社會和其他道派的互動；二是其在三千年未有之近代變局之下的因應與調適之道。以下筆者便以這兩條線索為軸，對該書的內容展開進一步的討論。

## 二 衝突與融合：清代全真道與政治變遷、地方社會和其他道派之互動

尹書的第一章，全面考察了清代順治康熙時期全真道隨着社會秩

序的重建而復興的歷程。該章第一節「明遺民入全真道考」，全面探討了傅山、鄧大臨、呂毖、雲霞逸人、上官常明等明末遺民入道之始末。尤其是傅山，根據尹志華的研究，其出家的真實背景和原因乃是異族入侵。傅山入道後，就以道士身份作掩護，秘密從事反清活動（頁28-29）。換言之，其出家入道不是消極避世，而正是為了反清復明。令人略感遺憾的是，作者主要的關注點似乎局限於史事的考證，而並未對傅山為何選擇入道（而非其他宗教）的深層原因作進一步解讀，也未將傅山此一方面的宗教訴求與其藝術創作之間的互動進行解析<sup>⑫</sup>。

事實上，近年來，道教藝術研究已成為宗教藝術研究領域的後起之秀。較早對此予以全面關注的，是西方學者利特爾（Stephen Little）和艾希曼（Shawn Eichman）所編的《道教與中國藝術》（*Taoism and the Arts of China*）一書<sup>⑬</sup>。而在利特爾所撰的關於道教藝術的文章中，也可見西方學界截至上世紀末在此領域的豐碩研究成果<sup>⑭</sup>。最近，黃士珊的《圖畫真形：傳統中國的道教視覺文化》（*Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China*）一書，更是為我們揭示出道教藝術史研究的嶄新圖景<sup>⑮</sup>。在圖像材料更為豐富的清代全真道研究中，如果能夠充分地利用此類材料，將會極大地豐富我們討論此一時期全真道風貌的維度。而在具體的操作層面上，景安寧在研究元朝永樂宮壁畫之後，對於道教全真道宮觀、造像與祖師的進一步考察，已經為我們提供了一

個很好的研究範例<sup>⑯</sup>。反觀尹書，則未能利用較之元代更為豐富的視覺文化材料，為其有關清代全真道的研究提供佐證，擴展新的思考維度。

尹書第一章中，另一個值得注意的問題點是清代全真道與地方社會的關係。在陝西三元縣城隍廟的例子中，從明嘉靖三十一年（1552）到清康熙十九年（1680），三元縣城隍廟都是由全真華山派道士主持。但該廟的幾次維修，卻是由當地官員和鄉紳發起的。作者進一步指出：該廟的管理權不在道士手中，道士只是擔任守護廟宇和主持宗教儀式之責（頁95）。由此可見，至少在這一地區，城隍廟雖然在一定程度上成為了全真道士修行的場域，而具有某種道觀的性質；卻繼續保持了其作為官方和地方士紳所共有之文化資源的性質，在地方社會的文化網絡中扮演着重要的角色。而在乾隆十六年（1751）陝西葭州白雲山道士李陽憲、苗來（香兼）、李來仝發起重修白雲山道觀七聖樓，所謂的「七聖」中，也包括了城隍神。就筆者所見，既往對於城隍的研究，多注重其與官方祀典和地方信仰之間的互動，而對於其與全真道的關係則關注有限。尹書所揭示的材料，為我們進一步討論這一問題打開了窗口。

更為有趣的是，尹書還注意到全真道觀之興建與地方文化甚至科舉考試之間的關聯。在河南大伾山的個案中，濬縣知縣劉德新於此興建呂祖洞道院是為了改善風水，以利該縣讀書人的科舉考試（頁98）。其選擇呂祖、放棄觀音大士的理

尹書注意到全真道觀之興建與地方文化之間的關聯。科考與道教之間的關聯遠不止於文昌信仰一端，呂祖也可能成為舉子祈求保佑的神祇，這是之前研究科舉和道教的學者都較少措意的。

任何宗教想要在一個特定的文化土壤中扎根，必須經歷一個在地化的過程。尹書的諸多例證即很好地體現了這一進程。可惜此類例證稀釋於分章分節的敘述框架中，未能整合成一體，呈現出更具深度的討論。

由，則是「大士以浮屠之道導天下，釋與儒不相為謀。而純陽〔呂洞賓〕，唐之進士，終歸於道，始則為儒」（頁99）。由此觀之，清代地方社會中科考與道教之間的關聯，亦遠不止於文昌信仰一端，而是包含了更為廣泛的信仰內容——呂祖也可能成為舉子祈求保佑的神祇，這是之前研究科舉和道教的學者都較少措意的。

除此之外，全真道士對於地方事務的參與，還表現在對於地方祠廟的管理和地方標誌性工程的維護方面。舉例言之，即有雍正年間張清夜主持成都武侯祠與王來通主持成都灌縣（今都江堰市）二王廟之事。根據尹志華的研究，王氏非常關心都江堰水利工程，又參與興修長同堰，還主持刊印了《灌江備考》、《灌江定考》、《彙集二王實錄》三書，其內容包括李冰和其子二郎的神話傳說、歷代對李冰父子的敕封、歷代治水經驗等（頁172-73），充分體現出全真道對於地方事務的關心。眾所周知，任何宗教想要在一個特定的文化土壤中扎根，必須經歷一個在地化的過程。尹書中所述的諸多例證，即很好地體現了這一進程。較為可惜的是，此類例證稀釋於分章分節的敘述框架中，並未能夠整合成一體，呈現出更具深度的討論，與韓明士（Robert Hymes）等人對於道教在地化的討論形成互動<sup>⑰</sup>。

尹書中涉及的另一個重要問題，則是全真道與淨明、正一諸派的融合。例如在淨明道影響極大的江西，南昌城郊的道士朱道朗修建青雲譜道觀，即兼嗣全真與淨明。

根據朱氏的說法，道觀中「崇祀呂祖，以其受東華、正陽之教，發明性命雙修之旨，遂乃因地設教，因人而授法也。其視許祖（許遜），教同而道一也，道同而心皆一矣」（頁107）。又如康熙年間入主廣東羅浮山的全真道龍門派道士曾一貫，據說也精通五雷法。陳教友（陳銘珪）在《浮山志》說：「今醮醮觀正殿祀雷祖，以（曾）山山師通五雷法，其左右祀純陽（呂洞賓）、稚川（葛洪），於全真、靈寶兩家亦未偏廢也。」（頁122）

當然，道教與地方社會、全真道士與正一派相關的火居道士（對於居家修行道士的通稱）之間，也存在着明顯的衝突和對立。如陝西周至縣的樓觀台在明末毀於兵燹之後，至雍正六年（1728），即在全真道士梁一亮的主持下開始大規模重修（頁156）。值得注意的是，當時樓觀台全真道士多已流散，舊有土地大多為鄉人佔據，廟宇也為火居道士管理，梁氏為收回廟產，與當地人發生激烈衝突，甚至險些喪命。有關此一方面的議題，全書所舉不多，似還有更多的推展餘地。新近出版的《龍泉司法檔案選編》等地方檔案材料，便為這些問題的討論提供了前所未有的豐富材料<sup>⑱</sup>。

清代全真道的總體特點，並非只有與地方社會、道教其他派別相互融合和衝突的一面；亦以清代中後期全國各地十方叢林的興起為表徵，體現出全國之間聯繫不斷加強的發展趨勢。道光十二年（1832），陝西西安的八仙庵監院鄒永台和闔觀道眾為防止以後的道士再將道觀變為子孫廟<sup>⑲</sup>，乃邀約諸山道友作

證，共立〈八仙庵十方叢林碑記〉，文曰：「天下事前無所變更……如八仙庵，自宋迄今，開成叢林，原四方道友之公所，非一家子孫之私院。」（頁221）成都的二仙庵、盛京（今瀋陽）的太清宮、杭州玉皇山的福星觀等，也體現出同樣的趨勢。當然，這種趨勢對於全真道本身的發展而言所產生的影響也是一體兩面的，一方面可以視作全真道十方叢林體系的發展，即其勢力在全國範圍內得以擴展，各地區之間的聯繫也因此而得以加強；另一方面，自元以降有所謂「第一叢林」之稱的北京白雲觀的獨尊地位自然受到挑戰。至清末，全真派的傳戒體系已呈現出更為多元的格局。

### 三 清末變局下全真道的因應

接下來需要討論的一點，則是尹書所論清代全真道士在近代新的時代背景下與西方的接觸。在此方面，最為典型的例子是天文學家兼道士李明徹。根據陳伯陶的說法，李氏「嘗走京師，謁欽天監監正，得其傳授。又以澳門為諸國夷舶所集，通譯者多，復與歐洲人闡以天度，計地里之法」。廬元偉〈圓天圖說序〉說，其「性淡遠，不妄交，善寫山水人物，洋畫線法尤精」。阮元也在其所著〈圓天圖說序〉中對李氏頗多激賞，認為「六朝以來，方外之士能詩文者甚多，為推步之術者，余撰《疇人傳》，釋氏三人：瞿曇羅、瞿曇悉達、一行，道士二人：張寶、傅仁，均隋唐以後

無聞焉。廣州有羽士青來者，通時憲法，仿泰西陽瑪諾《天問略》之例，著為一書，取元明本朝諸家之說而發明之。……是書可為初學推步之始基矣。青來繼張、傅之後，為人所不為之學，較之吳筠、杜光庭輩，專以詩文為事者，豈可同年而語哉」（頁257）。

由此可見，清代中後期的全真道士並非固步自封，其中的一些精英已經注意到了西學的新知，這種對於西方天文曆算之學的愛好與道教本身的術數傳統相結合，形成了李明徹等人獨特的知識構架。這一點也是治晚清道教史者所尤當注意的。特別值得一提的是，李氏對於西方的關注，不僅限於技術層面，亦及於事務性的層面。尹書中所述其向阮元建議免除廣州洋米的進口貨稅，以平米價、克服水旱災害的做法，令人為之嘆服。一位道士能有這樣的識見，可見清代全真道士中的部分精英絕非僅有算命打卦的本事，其對於西方的了解，也為我們探索林則徐等「開眼看世界」的士人之外其他知識群體對於這一衝擊的因應，提供了一個值得進一步思考的個案。

至此，不禁讓人聯想起葛兆光的《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》一書，尤其是當中收錄的〈論晚清佛學之復興〉、〈「從無住本，立一切法」——戊戌前後知識人中的佛學興趣及其思想意義〉、〈十年海潮音——20世紀20年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉、〈進化·科學·革命——20世紀20年代中國佛教對西潮的回應〉等文<sup>20</sup>。面對所謂「三千

佛教在十九世紀末、二十世紀初的中國試圖進行一種近代化轉型。反觀道教，除卻尹書中提及的李明徹的例子外，似未從整體上呈現出這樣的趨勢。道教在近代中國幾乎成了「封建」、「迷信」、「落後」的代名詞。

清末的「廟產興學」政策使不少道觀面臨生存困境。但各地著名道觀由於官府士紳的護持，較少受到影響。較有勢力的道教宮觀採取了變被動為主動的策略，主動進行改革，興辦新式學堂，承擔起振興地方教育的責任。

年未有之大變局」，無論是太虛、歐陽竟無等佛教中人，還是譚嗣同、梁啟超、章太炎等近代的知識人（或者可以稱之為佛教居士），都對以佛教回應疾馳而東的「歐風美雨」（化用陳旭麓語）、尋找其中能夠接引西方科學技術的元素，報以一種甚為積極的態度。可以說，儘管最終的結果並不十分理想，但佛教（尤其是其上層精英）在十九世紀末、二十世紀初的中國的確曾經主動出擊，試圖進行一種近代化轉型。

然而，反觀道教，除卻尹書中提及的李明徹因應西學、西潮的例子外，似乎並未從整體上呈現出這樣的趨勢，後來民國時期道教學者陳撻寧等人所倡導的仙學，不僅時代稍晚，也並未如佛教一般，對當時的中國思想界、學術界產生較大的影響。更為值得注意的是，魯迅所謂「中國根柢全在道教」一說，如果作較為切合原意的解釋，實是對道教一種極大的批評。其意並非強調道教在中國文化中的重要性，而是要將中國的很多問題歸結於此，即所謂「以此讀史，有許多問題可以迎刃而解」<sup>②</sup>。這樣看來，道教在近代中國幾乎成了「封建」、「迷信」、「落後」的代名詞。這種觀念的形成究竟有着怎樣的動因？道教內部（尤其是上層精英）又緣何缺乏如佛教般因應西方近代科學而實現近代化或者宗教改革的動力？這些似乎是研治清代以迄近代道教史學者所必須面對的一個問題。

在清末的另一重大事件，即所謂「廟產興學」的過程中道教宮觀的處境和因應，也是尹書的一個討

論重點。根據尹志華的總體看法，清末的「廟產興學」政策使不少道觀面臨生存困境。但各地著名道觀由於官府士紳的護持，較少受到影響（頁279）。至於能否倖免，道觀的名氣、地方官府的態度、道觀住持是否與官府或名人有密切關係等，都是重要的因素（頁309）。

典型的例子是位於京畿之地的白雲觀。根據付海晏的研究，晚清政府倡導「廟產興學」之時，時任白雲觀方丈的高仁峒也曾積極響應。光緒三十二年（1906），高氏擬辦初級小學堂，特向學部稟請懇准立案<sup>③</sup>。而其後來的繼任者陳明霖，也曾在光緒二十八年（1902）於直隸（今河北）新城創辦小學校。「招鄰里子弟入校讀書，不收學費。所延教習，皆係精通中西科學」，「造就成才者日多」（頁290）。

另一個例子發生在河南南陽，玄妙觀方丈姚祥瑞熱心教育，剛接任玄妙觀住持，就「設義學三所，為之擇師，時親省視」。其中一所在南陽北關，為私塾；另兩所在玄妙觀北門，為免費學校，讓窮人家的孩子就讀。光緒三十一年（1905），清政府宣布取消科舉考試，進行教育改革。姚氏當即將玄妙觀北門的兩所免費學校轉化為新式學校，取名為「南陽玄妙觀小學」。第二年，他又將北關的私塾改為「元宗小學堂」。不僅如此，他還在玄妙觀下屬廟宇，如南陽城內的醫聖祠、葉廟，城北獨山祖師廟以及方城博望的三元宮，陸續辦起了學堂（頁313）。光緒三十二年，清廷對姚氏的辦學成績予以嘉獎，特賞賜玄妙觀「全真廣學」匾額。

從上述兩個例子可見，在「廟產興學」的過程中，較有勢力的道教宮觀為了使其廟產不被官府所徵用，採取了變被動為主動的策略，主動進行改革，興辦新式學堂，承擔起振興地方教育的責任。此一趨勢，的確是之前的研究者所較少措意的。更為有趣的是，在此後的發展過程中，南陽玄妙觀還突破了宗教間的界限，甚至參與了某種具有基督教背景的慈善救濟事業，如姚祥瑞的繼任者李宗陽，便曾與南陽紅十字會合辦紅十字醫院，在玄妙觀設孤兒院，收養棄嬰及苦難兒童（頁318）。由此可見，在近代教育和慈善救濟事業的轉型過程中，全真道也並非全然缺位，而是進行了一些頗具探索性的嘗試。

#### 四 代結語：貢獻與局限

尹書總結了清代全真道發展的四個特點：一、在清代初期和晚期，全真道呈現出兩個發展高峰；二、全真道開壇傳戒制度在清代確立，並延續至今；三、全真道地理分布多元格局的形成；四、清代全真道士著述宏富，如劉一明、閔一得、陳復慧等，屢有編纂大型叢書（頁379-82）。總體來說，在全書扎實的材料梳理和考證過程中，上述的四個特點已經得到了很好的呈現。

然而，在筆者看來，書名既然是《清代全真道歷史新探》，就應該着力體現出一個「新」字。所謂「新」者，說到底無非三者：新觀點、新材料、新方法。在觀點方面，前文已經着重評述了書中若干值得特別

注意的要點，多有前輩學者所不甚措意之處，茲不贅述。

在材料的應用方面，無論是對教內文獻還是教外文獻，作者都充分應用，並進行了較為系統的爬梳，尤其是對於浩如煙海且多未經系統整理的清人文集（如《錢牧齋文集》等）中相關信息的提取，可謂用力甚勤。令人稍感遺憾的是，在方志材料的應用方面，作者雖然已經有所措意，卻仍稍顯不足。在《中國方志庫》（可利用人名、地名、宮觀名等進行系統檢索）等電子數據庫和《中國方志叢書》、《中國地方志集成》等大型文獻頗便檢索的前提之下<sup>29</sup>，更多地利用方志材料，應該是研治宋元以後之道教史的學者更為重視的一片天地。

在全書的寫作思路方面，作者以時間為經、地域為緯，以道教人物和宮觀為重點來展開討論。具體而言，作者將全書按照時間順序分為四章：即順治康熙時期、雍正乾隆時期、嘉慶道光時期、咸豐至宣統時期；每一時期又分別依照地域進行敘述，北京置於最前，其他地域大致依照由北到南的順序展開，兼及重要事件和道教文獻。這樣做的好處是條分縷析、清晰明確，讓讀者較容易把握清代全真道發展的總體脈絡和地域特點。但這種略嫌四平八穩的結構，也在一定程度上沖淡了全書的問題意識，即更多側重於「述」的層面，而於「論」的層面則展開有限。

此外，這種將同一地域的道教分割在不同章節（即不同時段）進行討論的做法（如四川地區，即散見於第一章第九節、第二章第六

尹書按照時間順序分為四章；每一時期又分別依照地域進行敘述。這樣做的好處是條分縷析、清晰明確，讓讀者容易把握清代全真道發展的總體脈絡和地域特點。但也在一定程度上沖淡了全書的問題意識。

尹書各個章節之間，似乎僅是機械地通過時間和地點分列連綴在一起，而並未構成某種內在的邏輯關係，也未能使讀者發現能夠貫穿始終的線索，將清代各區域、時段全真道的發展納入一個具有問題導向的道教史或者宗教文化史的脈絡之中。

節、第三章第五節和第四章第六節)，也在一定程度上造成了一些敘述上的重複和斷裂，不利於讀者更好地了解某一地區於清代道教發展的整體脈絡。在可讀性方面，筆者對於此種結構上的安排也略感未安。各個章節之間，似乎僅是機械地通過時間和地點分列連綴在一起，而並未構成某種內在的邏輯關係，也未能使讀者發現能夠貫穿始終的線索，將清代各區域、時段全真道的發展納入一個具有問題導向的道教史或者宗教文化史的脈絡之中。

最後需要指出的是，如前所述，從某種程度上而言，尹書確實可謂是一部填補空白之作（即有關清代全真道的系統梳理和研究）。然而，該書在問題的深入方面卻是有限的，顯得有些扁平化，多為平行的推進，而少有縱深的推展。對此，作者本人也有清醒的認識，據其說法：「雖然筆者希望對清代全真道的歷史作全面、系統的考察，但由於所掌握的史料非常有限，本書所建構的清代全真道歷史圖景仍然是輪廓式的、粗線條的。」（頁382）其言及此，不禁使筆者想起了鄧小南在《祖宗之法：北宋前期政治述略》中的一段話，權引於此，以為結語，與讀者共勉<sup>②</sup>：

如所周知，學術領域中實質性的進展，並不僅僅由成果的數量決定；只有表層的平推、擴展遠遠不夠。依照某種現成的模式，我們可以填補很多「空白」；但這也許並不意味着對於結構性的社會文化環境、政治體制，對於產生一系列人物、事

件、制度的時代之深入理解。描述性的研究提供了再認識的基礎，但滿足於此，則會造成學術史意義上的停滯不前。……我們所面臨的挑戰是：怎樣才能在既有的基礎之上有所創新，實現認識論意義上的進步？我個人覺得，回應這一挑戰，首先需要在「問題意識」方面有所突破。對於「問題意識」的強調，有利於尋找學術前沿、減少淺表層次的重複，有利於促進論點的提煉與思考的深入。……「問題」決定於眼光和視野，體現出切入角度和研究導向，寓含着創新點。突出「問題意識」，就要以直指中心的一系列問題來引導並且組織自己的研究過程。這樣的研究，才會言之有物，具備洞察力；才會致力於探索事物發展的實在邏輯，而不以重複大而無當的「普遍規律」為目標。

#### 註釋

- ① 參見小柳司氣太撰，陳彬龢譯：《道教概說》（上海：商務印書館，1926）；常盤大定：《支那における佛教と儒教道教》（東京：東洋文庫，1930）；久保田量遠：《支那儒道佛三教史論》（東京：東方書院，1931）；《支那儒道佛交涉史》（東京：大東出版社，1943）；許地山：《道教史》，上冊（上海：商務印書館，1934）；傅勤家：《中國道教史》（上海：商務印書館，1937）；劉咸忻：《道教征略》（上海：上海科學技術文獻出版社，2010）等。
- ② 參見J. J. M. de Groot, *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions*

*Connected Therewith* (Leyden: Brill, 1892-1910)。

③ 參見陳垣：《南宋初河北新道教考》(北平：輔仁大學，1941)。

④ 詳細之情形，可參見張廣保編，宋學立譯：《多重視野下的西方全真教研究》(山東：齊魯書社，2013)。

⑤ 參見 Monica Esposito, "Daoism in the Qing (1644-1911)", in *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Leiden: Brill, 2000), 623-58。需要注意的是，莫尼卡所提供的書目中存在一些錯誤，如誤將「柳存仁」寫作「劉存仁」等(頁654)；而在中國大陸學者的研究成果方面，此文亦多有失載之處。

⑥ 如王歲孝：〈清代四川道教革新管窺——基於《張三豐先生全集》的考察〉，《甘肅社會科學》，2010年第1期，頁232-35；蓋建民：〈從《莊林續道藏》看清代閩台道教關係〉，《世界宗教研究》，2010年第1期，頁122-32；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年第3期，頁17-27等。

⑦ 如李潤強：〈清代科舉與道教科儀〉，《中國典籍與文化》，2001年第1期，頁110-17；楊立志：〈論清代湖廣官吏與武當山建築維修〉，《湖北社會科學》，2006年第6期，頁96-98；張經久、張田生：〈王權膨脹與道教衰落——雍正與道教關係論析〉，《西北民族大學學報》(哲學社會科學版)，2008年第3期，頁35-40；鄭永華：〈清代乾隆初年道教史事兩則考訂〉，《宗教學研究》，2009年第3期，頁43-48；Vincent Goossaert, "Bureaucratie, taxation et justice. Taoïsme et construction de l'État au Jiangnan (Chine) 17e-19e siècles", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 65, issue 4 (2010): 999-1027; Kenneth Dean, "The Daoist Difference: Alternatives to

Imperial Power and Visions of a Unified Civilisation", *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13, issue 2 (2012): 128-41；王卡：〈雍正皇帝與紫陽真人——兼述龍門派宗師範青雲(上)〉，《宗教學研究》，2013年第1期，頁22-39。

⑧ 如丁培仁：〈賀維翰與《八字功過格》〉，《中國道教》，2001年第4期，頁25-28；孔祥毓：〈妙正真人婁近垣的生平著作及思想〉，《中國道教》，2006年第3期，頁52-54；徐恩柱：〈略說劉一明《易理闡真》的丹易合一思想〉，《中國道教》，2007年第2期，頁43-45；郭武：〈朱道朗與青雲派〉，《宗教學研究》，2008年第4期，頁6-11。劉一明與閔一得之研究，可參見尹志華：《清代全真道歷史新探》(香港：中文大學出版社，2014)的參考文獻部分，頁401-12。

⑨ 如袁世碩：〈清代《西遊記》道家評本解讀〉，《文史哲》，2003年第4期，頁150-55；王進駒：〈論《綠野仙蹤》對道教修行小說的創新和發展〉，《明清小說研究》，2004年第2期，頁102-14；胡淳艷：〈試析清代的《西遊記》道教評點本〉，《宗教學研究》，2007年第1期，頁22-26；劉衛英：〈明清小說寶物崇拜的宗教學審視〉，《齊魯學刊》，2009年第4期，頁106-10；Zhou Zuyan, *Daoist Philosophy and Literati Writings in Late Imperial China: A Case Study of The Story of the Stone* (Hong Kong: Chinese University Press, 2013)。

⑩ 如志賀市子：〈「道壇」の歴史民俗學的研究—近代香港・廣東地域における扶乩信仰と道教—〉(築波大學博士論文，1997)；吳曉蔓：〈清代筆記小說中所見廣東道教〉，《中山大學研究生學刊》(社會科學版)，2005年第2期，頁1-21；符和積：〈道教在海南黎族地區的傳播與民族化〉，《中國道教》，2006年第3期，頁40-43；高萬桑(Vincent

Goossaert) 著，曹新宇、古勝紅譯：〈清代江南地區的城隍廟、張天師及道教官僚體系〉，《清史研究》，2010年第1期，頁1-11；蕭霽虹：〈道教長春派在雲南的歷史和現狀〉，《中國道教》，2011年第6期，頁38-44。

⑪ 如高煥婷：〈清代大高殿維修與使用的文獻記載〉，《故宮博物院院刊》，2003年第4期，頁85-91；羅文華：〈紫禁城太和殿所供符板及其宗教思想研究〉，《故宮博物院院刊》，2009年第5期，頁6-25；蘇東軍：〈清代佛山道教歷史管窺——以佛山市博物館藏道士畫像為主〉，《中國道教》，2011年第1期，頁12-19。

⑫ 在傅山的研究方面，白謙慎的《傅山的世界》可謂其中代表。參見白謙慎著，孫靜如、張佳杰譯：《傅山的世界：十七世紀中國書法的嬗變》（北京：三聯書店，2006）；另可參見錢超塵、王小芸、趙懷舟：〈淺析傅山先生的養生觀〉，《中國道教》，2010年第3期，頁48-49。

⑬ 參見 Stephen Little and Shawn Eichman, eds., *Taoism and the Arts of China* (Chicago, IL: Art Institute of Chicago; Berkeley, CA: University of California Press, 2000)。

⑭ 參見 Stephen Little, "Daoism Art", in *Daoism Handbook*, 709-46。

⑮ 參見 Shih-shan Susan Huang, *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2012)。

⑯ 參見 Anning Jing, "Yongle Palace: The Transformation of the Daoist Pantheon during the Yuan Dynasty (1260-1368)" (Ph.D. diss., Princeton University, 1994)；景安寧：《道教全真派宮觀、造像與祖師》（北京：中華書局，2012）。

⑰ 參見 Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local*

*Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002)；中文版參見韓明士 (Robert Hymes) 著，皮慶生譯：《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》（南京：江蘇人民出版社，2007）。

⑱ 參見浙江大學地方歷史文書編纂與研究中心、浙江省龍泉市檔案局編：《龍泉司法檔案選編》，第一、二輯（北京：中華書局，2012、2014）。

⑲ 道教中的十方叢林（十方常住）和子孫廟體制大體與佛教相同，子孫廟可收徒弟，由其世襲相傳；十方叢林則有傳戒特權而不得私收徒弟，為全國道教徒所公有。

⑳ 參見葛兆光：《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》（上海：上海古籍出版社，2006）。

㉑ 參見魯迅：〈1918年8月20日致許壽裳〉，載《魯迅全集》，第十一卷（北京：人民文學出版社，1981），頁353。

㉒ 參見付海晏：〈北京白雲觀與晚清社會〉，《華中師範大學學報》（人文社會科學版），2010年第1期，頁72-82。

㉓ 北京愛如生數字化技術研究中心：《中國方志庫》，www.er07.com/spring/ffront/product/info/findById?id=19；《中國方志叢書》（台北：成文出版社，1966-1985），共影印方志5,359冊；《中國地方志集成》（南京、上海、成都：江蘇古籍出版社、上海書店、巴蜀書社，1991-），分省編輯，已達二十五省2,000餘種之多。

㉔ 鄧小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》（北京：三聯書店，2006），頁2-3。

謝一峰 復旦大學2012級博士研究生，哈佛大學燕京學社訪問學人。