

全真道研究

第二輯

趙衛東 主編



齊魯書社

全真道研究

第二輯



趙衛東 主編

齊魯書社

圖書在版編目 (CIP) 數據

全真道研究. 第二輯/趙衛東主編. —濟南:齊魯書社, 2011. 11

ISBN 978 - 7 - 5333 - 2546 - 6

I. ①全… II. ①趙… III. ①全真道—文集 IV.
①B956.3 - 53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2011)第 226463 號

全真道研究 第二輯

趙衛東 主編

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南市英雄山路 189 號

郵 編 250002

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵箱 qlss@sdpress.com.cn

印 刷 日照日報印務中心

開 本 720mm × 1020mm 1/16

印 張 22

插 頁 3

字 數 444 千

版 次 2011 年 11 月第 1 版

印 次 2011 年 11 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978 - 7 - 5333 - 2546 - 6

定 價 68.00 圓

《全真道研究》編委會

名譽主編

王柏堅 梁 發

名譽副主編(以姓氏筆畫爲序)

何多樑 林國柱 周和來 莫小賢 黃健榮 葉長清 趙球大 趙淑儀

顧問委員會(以姓氏筆畫爲序)

朱越利 任法融 牟鍾鑒 李養正 李豐楙 周立昇 胡孚琛 施舟人
卿希泰 陳耀庭 馮達文 張繼禹 湯一介 蜂屋邦夫 熊鐵基
劉仲宇 鄭國強

主編 趙衛東

編輯委員會(以姓氏筆畫爲序)

王 卡 王宗昱 尹志華 李 剛 李大華 李永明 吳亞魁 何建明
高萬桑 郭 武 陳廖安 孫亦平 張廣保 森由利亞 詹石窗
蓋建民 鄭素春 樊光春 黎志添 劉 迅 劉固盛 盧國龍

編者的話

2011年1月15日至16日，由香港青松觀全真道研究中心、香港道教學院和山東師範大學齊魯文化研究中心主辦，山東師範大學齊魯文化研究中心全真道研究所承辦的“全真道與明清社會國際學術研討會”在山東師範大學召開。在兩天的會議中，來自美國佛羅里達大學、羅格斯大學、田納西大學以及中國道教協會、中國社會科學院、上海市社會科學院、陝西省社會科學院、四川大學、華中師範大學、山東大學、山東師範大學等單位的三十多位專家學者，緊緊圍繞“全真道與明清社會”這一主題進行了深入的學術研討。這次會議按照青松觀召開學術會議的一貫模式，採取了命題作文的形式，就“全真道與明清社會”這一主題，從國內外聘請了十二位對此真正有研究的學者撰寫了論文，會後論文作者又根據專家學者的建議作了精心的修改。也正是在這次會議上，香港青松觀接受各位專家學者的提議，決定創辦《全真道研究》輯刊，並把這次會議的論文作為《全真道研究》第二輯的主要內容。

本輯所收十三篇文章，除少數幾篇外，大部分直接或間接與“全真道與明清社會”這一主題相關。若再細一點區分，這十三篇文章又可以分為兩組。

第一組有八篇文章，主要是關於明清全真道的研究。張廣保《明代的國家宮觀與國家祭典》一文，通過研究明初幾所國家宮觀在開國初期參與國家祭祀大典制訂與施行這一專題，展示了道教在明代國家祭禮中發揮的重大作用，並藉此評估了道教對明代政制的特殊影響。王崗《明代江南士紳精英與茅山全真道的興起》一文，探討了明代茅山乾元觀“閻祖派”的情況。他在詳細考察後指出，茅山乾元觀“閻祖派”的興起，與王世貞及江南士人集團的護教有着直接關係。正是在其文化權威以及伴隨而來的行政措施和物質財力的扶持之下，乾元觀全真道士纔得以建立文人居士的廣泛網絡，脫離茅山華陽洞靈官系統的管轄，獨立發展成茅山唯一的一個十方叢林。吳亞魁《江南全真道門所見之諸真宗派與傳承譜系》一文，通過元代玉陽庵、黃公望等五道觀一道士，明代松江真聖堂等五道觀，

清代湖州龍門靜室等七道觀的考察，發現江南地區全真道的傳播和發展自始至終以丘祖龍門派最為興盛。但元、明、清三個不同時期，各有其別樣的傳承脈絡和發展軌迹。劉固盛《全真道老學之無為論》認為，全真道老學對無為的詮釋主要從兩個方面展開，一是個人修煉的層面，一是應世的層面。全真道學者從政治實踐層面對老子無為的闡發，是對老子固有思想的繼承，從中可以看出全真道濃厚的現實關懷。而將無為解釋為修煉方法，將治國等同於治身，又重新回到了《河上注》、《老子節解》的詮釋理路，加強了全真道的宗教性。蘇德樸(Stephen Eskildsen)《伍守陽、伍真陽和柳華陽的佛經解釋與佛教批評》一文指出，伍守陽、伍真陽和柳華陽的著作都用佛經解釋自己的內丹學說和功法，他們認為佛典所載的故事和語句中有很多關於內丹的比喻，與此同時，他們又站在道教的立場上對佛教有所批評。陳耀庭《清代全真道派適應低潮時期的三項歷史經驗》一文，通過對王常月、劉一明和閔一得三位清代全真高道如何應對道教發展低潮時期的歷史經驗的考察，指出在道教發展遇到客觀和主觀條件限制時，全真高道採取了三種辦法適應社會，即加強組織建設和規誡建設以健全道教內部隊伍，密切聯繫信徒和為信眾開展醫術服務以維護宮觀及道士自養，整理道教文化和傳播道教經典以吸引信眾及擴大影響。這三項做法使得全真道龍門派在低潮時期仍然在局部地區取得了類似高潮時期的弘道傳法的積極成果。尹志華《清初全真道新探》一文，通過對清初湖北、山東、東北、陝西、河南、四川、江西、浙江、廣東等地道教名山和宮觀全真道狀況的考察指出，清初全真道的復興，不是某一個人宣導的結果，也不存在以某個教團、某個地區為中心的全真復興運動，不宜過分誇大王常月對清初全真道龍門派復興的影響。莫尼卡(Monica Esposito)《清代全真三壇大戒儀式的創立》一文，對把王常月視為《初真戒》、《中極戒》、《天仙戒》三壇大戒作者的觀點提出了質疑，並指出，以上三篇戒文，實際上是中世紀早期道教經典的彙編，並沒有明顯的全真認同。

第二組有五篇文章，主要是關於全真道宮觀的個案研究。劉迅《元代武昌的道教名觀——武當萬壽崇寧宮考略》一文，運用正史、文集和宮觀碑文等史料，追述並重構了武當萬壽崇寧宮在宋元兩季發展和變遷的複雜軌迹，還着重探討了其在元代國醮祝延和真武崇祀道場網絡中的角色和地位，同時也勾勒出它作為元末明初江漢地域文人與道士交往唱和的重要場所所反映出的元代道教宮觀與地方文人的緊密聯繫。樊光春《陝西留壩張良廟十方叢林志》一文的研究對象是陝西留壩張良廟，它創建於清初，清末成為西北地區影響最大的十方叢林。在龍門派傳人任永真及其後繼者的努力下，張良廟數度傳戒，其戒子廣佈於陝甘兩省。任永真編集的《三乘集要》成為近現代全真道士的必讀書之一。歷任監院妥



善處理與官方、信眾及農民的關係，創建起強大的道觀經濟，並興辦教育，促進了地方經濟和文化事業。趙衛東《沂山東鎮廟及其宗派傳承》一文，通過對沂山東鎮廟現存碑刻中道士題名的分析發現，金元時期全真道士的命名並非隨意，而是有一定的規律，全真道第三代弟子的命名主要以“志”字為主，其次是“道”字和“德”字，這種情況一直持續到元代中期。元中期以後，這種自覺意識越來越明顯，並漸漸形成了命名的固定排字，即志—道—德—童—玄等。因自明初開始統治者對全真道實行嚴格控制，所以嘉靖末年以前，東鎮廟道士的宗派歸屬不十分清晰。明嘉靖末年，華山派道士唐教玉做了東鎮廟住持，創立了邱祖又派，自此以後，一直到民國時期，邱祖又派與華山派弟子交替住持東鎮廟。梅莉《明清以來湖北武漢木蘭山真武信仰》一文，對位於今湖北武漢市區東北郊的木蘭山道教進行了深入的研究。木蘭山唐宋時期已建有大量宗教建築，明清時期，隨着真武信仰達到鼎盛，木蘭山原有宗教建築格局大為改觀，除出現多座主祀真武神的道觀外，原本供祀各類道教神仙的宮觀幾乎都成了“真武大帝”的祭壇，有些佛教寺廟也設殿供祀真武神像，整個木蘭山儼然成了真武道場。山上道觀原為正一派天師道士的天下，元初全真道傳入後，逐漸佔據了主導地位，正一道士漸漸融入全真道。到晚清民國年間，木蘭山道士已是清一色的全真龍門派。秦國帥《全真道與鄉土社會融合模式初探——以山東博山岳陽山玉皇廟為中心的考察》一文，通過對明清以來山東博山岳陽山現存碑刻的考察指出，明清時期，全真道與鄉土社會的融合模式得以初步顯現。神靈結構的改變，對鄉土民衆在人神關係上福報心理和功利心態的功能性調適，鄉土社會主導思想體系和主流社會勢力的契合，這些應世策略上的改變無疑加速了全真道與鄉土社會的融合。

需要特別說明的是，劉迅提交“全真道與明清社會國際學術研討會”的論文原為《明末至民初南陽醫聖祠與全真道士》，但他認為論文還需要作進一步的修改，目前尚不適合正式發表，所以就以《元代武昌的道教名觀——武當萬壽崇寧宮考略》一文代替了上文。梅莉提交“全真道與明清社會國際學術研討會”的論文原為《民國十四年湖北武漢長春觀傳戒研究》，因該文主體部分已於《世界宗教研究》2011年第2期發表，我們認為不適合再在本刊重複發表，所以建議她另外提交一篇文章，這就是《明清以來湖北武漢木蘭山真武信仰》一文的來歷。秦國帥博士《全真道與鄉土社會融合模式初探》一文，並沒有在“全真道與明清社會國際學術研討會”上發表，但收入了會前論文集，秦博士於會議期間就該文廣泛徵求了與會專家學者的意見與建議，並對文章作了進一步的修改，經專家審稿通過後，纔收入本刊發表。

目 錄



編者的話 /1

明代的國家宮觀與國家祭典 /張廣保 1

明代江南士紳精英與茅山全真道的興起 /王崗 26

江南全真道門所見之諸真宗派與傳承譜系 /吳亞魁 72

全真道老學之無爲論

——兼論明清時期全真道教義的變化 /劉固盛 101

伍守陽、伍真陽和柳華陽的佛經解釋與佛教批評 /蘇德樸(Stephen Eskildsen) 120

清代全真道派適應低潮時期的三項歷史經驗

——全真三大師王常月、劉一明、閔小艮的啓示 /陳耀庭 144

清初全真道新探 /尹志華 163

清代全真三壇大戒儀式的創立 /莫尼卡(Monica Esposito) 204

元代武昌的道教名觀

——武當萬壽崇寧宮考略 /劉迅 221

陝西留壩張良廟十方叢林志 /樊光春 246

沂山東鎮廟及其宗派傳承 /趙衛東 274

明清以來湖北武漢木蘭山真武信仰 /梅莉 304

全真道與鄉土社會融合模式初探

——以山東博山岳陽山玉皇廟爲中心的考察 /秦國帥 323

明代的國家宮觀與國家祭典

□張廣保

摘要：對於明代道教發展狀況的整體估價，學術界出現兩種截然相反的觀點：一種觀點認為明代道教總體上呈現沉寂狀態，是道教從停滯走向衰落的階段；另外一種觀點對明代道教發展狀態的估價則截然相反，認為道教對明代思想的影響為中國歷史上其他各朝所望塵莫及。本文擬通過研究明初幾所國家宮觀在開國初期參與國家祭祀大典的制訂、施行這一專題，以展示道教在明代國家祭禮中發揮的重大作用，藉此評估道教對明代政制的特殊影響。

關鍵詞：國家宮觀 國家祭典 道教

作者簡介：張廣保，號洞齋散人。中國社會科學院歷史研究所研究員，兼任研究生院教授，博士生導師。主要從事道教史及經學史研究。

序引：學術界對明代道教發展狀況的評估及其誤區

對於明代道教發展狀況的整體估價，學術界出現兩種截然相反的觀點。一種觀點認為明代道教總體上呈現沉寂狀態，是道教從停滯走向衰落的階段。這種觀點以任繼愈主編《中國道教史》為代表。^① 卿希泰主編《中國道教史》雖然觀點大體相似，但在表述上有所不同，其認為道教發展至明中葉時，達到極盛狀態。其云：“從道教發展史來看，到了明世宗朱厚熹的時候，既是隋唐以來道教興盛發展時期的最後一個高潮，也是這個時期的終結。”^②此書第三卷還專列第十章《道教在明中葉以前的發展和貴盛》。這一表述將道教發展的頂峰定

① 任繼愈主編《中國道教史》第四編《明清道教》說：“明清兩代（1368～1911）五百多年，是道教從停滯走向衰落的階段。在內部，教團的腐化，在外部，理學的強力排斥，民間宗教的爭奪地盤，失去統治者崇奉扶植等多種因素，促使道教漸趨衰落，大體上與整個封建社會的衰落同步。”任繼愈主編：《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990年，第579頁。

② 卿希泰主編：《中國道教史》第三卷，成都：四川人民出版社，1993年，第385頁。

在明中期的嘉靖時期，較前者的籠統表述顯得更為精確。不過，我們注意到這兩部《中國道教史》之所以得出上述結論，實際上是莫基於一種理論預設，此即明清時期是中國封建社會的衰落時期，而作為封建社會意識形態之一的道教，自然也相應地處於衰落狀態。^① 因此這一結論與其說來源於對這一歷史階段道教真實歷史的研究，倒不如說源於馬克思主義歷史理論對中國社會歷史分期的理論推導。這在當時的歷史背景下是可以理解的。與此針鋒相對，另外一種觀點對明代道教發展狀態的估價則截然相反。柳存仁從思想史的角度認為道教對明代思想的影響為中國歷史上其他各朝所望塵莫及。^② 美國學者德寶仁（Pierre-Henry de Bruyn）《明代道教》一文中評論說：“學者們都傾向於認為明代是道教走向衰落的時期，然而正好相反，這一時期應該視為道教發展繁盛的時代，甚至是道教（在中國歷史上）最具活力的時代之一。因為在這一時代，道教得到社會中寵大人羣的信奉。”^③ 德寶仁還認為造成學術界對明代道教發展狀態估價出現這麼大分歧的原因，乃是因為對這一時期道教發展缺乏研究。他的這一看法值得重視。僅從這些年中國內地道教研究的情形看，學術界對於明代道教的研究的確是一個相對薄弱的環節。衆所周知，在明代近三百年的歷史中，道教承元代以來教派融合的大趨勢，逐漸整合為相對集中的兩大道派：全真與正一。雖然關於明代道教兩大派的歷史發展及其對明代政治、思想的影響，學界已有一些論著問世。^④ 然而相對於其他斷代而言，學界對明

① 任繼愈主編《中國道教史》對此的表述見上頁注①。卿希泰主編《中國道教史》：“在明中葉以後，由於資本主義因素的萌芽和發展，各種社會矛盾日趨尖銳，中國的封建社會便開始進入了所謂‘天崩地解’的時代，朱明王朝以及作為封建社會意識形態之一的道教，在此之後也便伴隨着整個封建社會的逐步解體而開始走向衰落。”卿希泰主編：《中國道教史》第三卷，第385頁。

② 柳存仁說：“然而在整個中國思想史中，道教的勢力之大，道教空氣瀰漫籠罩於上下各階層、各方面，却没有比這三百年更濃厚、更盛的了。”《明儒與道教》，載柳存仁：《和風堂文集》上，上海：上海古籍出版社，1991年，第814頁。

③ Pierre-Henry de Bruyn, “Daoism in the Ming (1368 - 1644)”, P594, In Livia Kohn, ed. *Daoism Handbook*, E. Brill, 2000.

④ 關於明代道教的研究，中文著述中除上文提到的兩種《中國道教史》中的相關章節外，屬於斷代研究的作品還有：莊宏誼：《明代道教正一派》，臺北：臺灣學生書局，1986年；陳兵：《明代全真道》，《世界宗教研究》1992年第1期；王志忠：《明清全真教論稿》，成都：巴蜀書社，2000年；唐大潮：《明清之際道教“三教合一”思想論》，北京：宗教文化出版社，2000年；吳亞魁：《江南全真道教》，香港：中華書局，2006年。有關道教與明代政治的論題，學者們主要關注明代皇帝與道教的關係、明代的道教管理制度等，圍繞此類問題近年來發表的中文作品有：楊啓樵：《明代諸帝之崇尚方術及其影響》，載《明清史抉奧》，香港：廣角境出版社，1984年；羅卡：《明太祖與道教》，《宗教學研究》1988年第1期；楊立志：《明成祖與武當道教》，《江漢論壇》1990年第12期；曾召南：《明代前中期諸帝崇道淺析》，《四川大學學報》1991年第4期；《試論明寧獻王朱權的道教思想》，《宗教學研究》1998年第4期；石衍豐：《明世宗崇信



代道教的研究，無論是對全真教還是正一派，都顯得過於粗線條。在目前缺乏詳盡而充分的有關明代道教專題的、個案的研究條件下，貿然描述明代道教歷史發展的全貌，其結果只能是作一些概略式的泛泛而談，而且這種概略還往往失真，更遑論由此進一步討論道教與明代社會、政治的互動及其對明代歷史的深刻影響。因此當務之急是要將關注的重點放在個案、專題等細節性的研究主題上。只有在這之後，纔能對明代道教的整體發展及其在道教史中的地位作出準確的估價。因此目前籠統爭論明代道教發展到底是衰落還是繁榮都只能是臆測，沒有多少事實依據。

不過，拿明代道教與前此各朝及其後的清朝相比，其發展也呈現出一些新的特點。例如，道教在明代國家政治體制中佔有相當重要的地位，這點為中國歷史中其他朝代望塵莫及。對於這點，我們主要是從道教承擔着明政府國家祭祀的重任來立論的。早在明初立國伊始，朱元璋就創建朝天宮、神樂觀等國家宮觀以承擔祭祀天地、社稷、宗廟、五嶽山川、先代帝王陵寢等重要國家典禮。衆所周知，在中國社會的政治傳統中，獨享與天地神明溝通的專利是皇權的重要表現之一。在中國古代根深蒂固的“君權神（天）授”觀念籠罩下，祭祀天地宗廟實際上是對政權合法性的確認。因此，在中國古代歷史中，我們發現通常在改朝換代之後，新王朝建立伊始，首先要做的一件大事就是舉行郊祭大禮，以昭告天下，尋求社會的普遍認可。只有在這件大事完成之後，纔談得上施行建元、頒制等政治措施。對此等行爲，我們不能拿現代人的觀念來衡量，將其簡單判定為單純的粉飾性禮儀，甚或迷信之舉，而應明瞭它在古代政制中的重要性。本文擬通過研究明初幾所國家宮觀在開國初期參與國家祭祀大典的制訂、施行這一專題，以展示道教在明代國家祭禮中發揮的重大作用，藉此評估道教對明代政制的特殊影響。

（接上頁注）的道士邵元節與陶仲文》，《世界宗教研究》1992年第2期；《明世宗崇尚道教之特點》，《宗教學研究》1995年第1～2期；李建軍：《明世宗與道教》，《雲南師範大學學報》（哲社版）1992年第5期；陳寶良：《嘉靖皇帝與道教》，《北方論叢》1992年第3期；《明太祖與儒佛道三教》，《福建論壇》1993年第5期；暴洪昌：《明代對僧道的管理》，《北方論叢》1986年第5期；趙亮：《明代道教管理制度》，《世界宗教研究》1990年第3期；陳連營：《試論明初洪武年間對佛道二教的整頓和管理》，《史學月刊》1991年第3期；唐怡：《明代道教管理制度芻議》，《宗教與世界》1997年第2期；趙軼峰：《明代國家宗教管理制度與政策研究》，北京：中國社會科學出版社，2008年。此外，有關道教對明代精英階層思想的影響，柳存仁先生曾撰有《明儒與道教》、《王陽明與道教》、《王陽明與佛道二教》等論文（載《和風堂文集》），可算是這一領域的拓荒之作，值得我們重視。

一、洪武(1368~1398)年間的朝天宮高道集團

1. 關於朝天宮

所謂國家宮觀是指具體承擔國家重大祭祀儀典的宗教場所。這在明代之前的中國古代不少王朝中都存在,最爲典型的如北魏的太武帝建創的靜輪宮、唐代的太清宮以及宋代真宗時期的玉清昭應宮。在明代則主要有:朝天宮、神樂觀、靈濟宮、大德顯靈宮等國家宮觀。國家宮觀的創建是中國古代政制的重要組成部分,其扮演的政治角色主要是承擔國家重大祭祀儀典的運作及祭祀儀典的制訂。這在中國古代社會的政治生活中是一件大事,《左傳》曾將祭祀活動與軍事活動並列爲國家兩件大事,且將祭祀列在軍事之前。^①這是對國家祭禮在古代政制中重要地位的最好概括。《左傳》雖然說的是春秋時期的情況,但綜觀中國古代歷史,這一政治傳統一直得到延續。值得注意的是,自道教於東漢創立後,雖然起始主要在民間傳播,但此後就逐漸爲社會精英階層所接受,並最終滲透到國家祭祀禮儀中。不過,我們也必須注意,明代的國家宮觀雖然由道士住持並運作,但其承擔的職能大大超出道教本身。其主持的乃是國家重大祭祀儀典而非單純的私人宗教祭祀。因此明代的國家宮觀誠然與道教密切相關,但不能等同於道教宮觀。關於這點,明代許多執持儒家正統意識的大臣都沒有清醒的認識,因而造成了諸如孝宗弘治元年所謂的祀典改革。

作爲明代的開國之君,朱元璋極爲重視舉行國家祭禮,懂得蘊含於國家祭典中禮儀活動的神聖性。因此他差不多是以一種虔誠心態參與禮儀大典的。《明太祖實錄》洪武四年十一月丙辰條云:

帝王奉天以君臨兆民,當盡事天之道。前代或三歲一祀,或歷年不舉。今朕歲以冬至祀圓丘,夏至祀方丘,遵古典禮,將以報載覆之大德。惟夙夜寅畏,冀精神昭格,庶陰陽和,風雨時,以福斯民。

洪武二年三月戊戌條云:

且齋戒所以致誠,誠之至與不至,神之格與不格,皆繫於此。

^① 《左傳》:“國之大事,在祀與戎。”



值得我們特別注意的是，儘管朱元璋深刻地認識到國家祭禮大典在易代之後對於重新確立社會精神統一性基礎之重要性，他却將這種重要政治職能主要交給道教來辦理。這值得我們加以重視。

明代具體負責國家祭祀事務的政府機構，早期主要有朝天宮與神樂觀。早在明代建國之初，太祖就創建朝天宮以運作國家重大祭祀典禮。朝天宮位於洪武時期的明代首都南京。原係一座普通道教宮觀。明代初期主要用於大臣們演習祭祀、朝賀儀典。洪武五年（1372），太祖任命南京高道、報恩觀住持宋宗真擔任朝天宮提點，具體負責該宮的日常運作。關於宋宗真，我們後文還要詳論，此處從略。洪武二十八年（1395）由於朝天宮在明代國家祭祀生活中的重要性，太祖又加以重建，《明太祖實錄》洪武二十八年十二月己未條云：“（洪武二十八年）重建朝天宮成。先是，建是宮，凡正旦、聖節、冬至，群臣習朝賀之禮於其中。上以其制度未備，故命重建之，至是成。詔右演法曹希鳴住持。”值得注意的是，重建後的朝天宮仍然任命高道擔任住持。這說明朝天宮因其職能在於承辦國家祭祀大典，顯然並非單純道教宮觀，但由於具體承擔祭祀事務者主要是道士，故此太祖纔任命高道而非高僧擔任住持。關於這位新任朝天宮住持曹希鳴的來歷，許多歷史材料都語焉不詳。考洪武十二年（1379）出任領道教事的嗣漢四十三代天師張宇初所著《峴泉集》，可知曹希鳴係元末明初全真派高道趙宜真座下大弟子^①，他在當時與趙宜真的另一名弟子高道劉淵然齊名。當然是屬於全真派。然而關於他的事迹，諸家史籍均未見記載。不過由洪武二十六年（1393）劉淵然應太祖詔請館於朝天宮來看^②，曹希鳴可能也是於此年應詔至京的。

正因為朝天宮係一座超越教派歸屬的國家宮觀，承擔的是國家祭祀大典，因而屬於國家政制的重要組成部分。因此在遷都北京之後，明宣宗於宣德八年（1433）依然在新都的西北方創建朝天宮。《帝京景物略》載云：

宣宗章皇帝仿南京式，建宮皇城西北。……建三清殿，以奉上清、太清、玉清。建通明殿，以奉上帝。建普濟、景德、總制、寶藏、佑聖、靖應、崇真、文昌、玄應九殿，以奉諸神。東西建具服殿，以備臨幸。於是兩京兩朝天宮。宮成於宣德八年閏八月戊午……御製詩文，勒碑紀事。^③

① 張宇初：《峴泉集》卷四《趙原陽傳》，《道藏》第33冊，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年，第232頁。

② 陳循：《龍泉觀長春真人祠記》，陳垣編纂：《道家金石略》，北京：中華書局，1988年，第1261頁。

③ 劉侗、于奕正：《帝京景物略》卷四《朝天宮》，北京：北京古籍出版社，1983年，第184頁。

這座新朝天宮，我們姑且稱之為北朝天宮。由其內部殿宇的規制看，中有三清殿（祀道教主神三清）、通明殿（即玉皇殿，祭祀玉皇）等崇祀道教主神的神殿，其歸屬道教應確然無疑。據明沈榜《宛署雜記》記載，憲宗成化十六年（1480）又加以重修，次年賜御製碑。道錄司仍沿舊制設在朝天宮中。^① 由此可見，朝天宮在明代一直受到最高統治者的重視。

2. 朝天宮高道集團

明代開國之初，以南京朝天宮為活動中心的高道集團十分活躍地參與國家祭祀大典的制訂與運作。對此，明清兩代撰成的許多公私明代史都未予以詳盡載述。

洪武元年（1368），太祖於南京即位，建號改元。次年舊曆三月十三日，舉行郊天大禮，其實際主持者即嗣漢四十二代天師張正常。宋濂《四十二代天師正一嗣教護國闡祖通誠崇道弘德大真人張公神道碑銘》載云：“（洪武二年）三月十三日，上將通誠於天帝，致齋三日，御袞冕服，親署御名於章敕。太常設樂，手授於公，俾祝而焚之。”^②除張正常外，參加此次國家祭典者還有幾位隨同張正常入覲的龍虎山高道，現今可考者有龍虎山太上清正一萬壽宮的張友霖。^③ 值得注意的是，早在洪武初年，明太祖即以朝天宮為基地，多方網羅四方高道，有意識地為舉行國家祭祀大典儲備人才。經過數年經營，逐漸以朝天宮為中心形成一個“朝天宮高道集團”。像四十二代天師張正常於至正二十六年（1366）入朝覲見時，就是住居朝天宮。^④ 洪武五年（1372），高道宋宗真受命提點朝天宮。此後太祖又徵召四方高道，例如龍虎山高道張友霖、傅若霖、鄧仲修，來自江蘇丹霞道院的神霄派高道周玄初，以及黃裳吉、趙允中等人。朝天宮高道集團在洪武年間表現頗為活躍，除廣泛參與各種大型國家祭典外，還擔任皇帝處理宗教事務的顧問。例如洪武四年（1371），太祖徵召宋宗真、鄧仲修等詢問鬼神、雷霆之事。考明太祖個人的宗教信仰，稱得上是雜而多端，不主一教。眾所周知，朱元璋是和尚出身，對佛

① 沈榜輯：《宛署雜記》卷十九“言字”：“朝天宮，在河漕西坊，宣德八年，詔如南京式建，為習儀之所。內設道錄司，主天下道觀之事。告成日，有景星見西北。成化庚子重修，十七年賜御製碑。”北京：北京古籍出版社，1980年，第231頁。

② 陳垣編纂：《道家金石略》，第1241頁。

③ 宋濂：《太上清正一萬壽宮住持提點張公碑銘》，陳垣編纂：《道家金石略》，第1234～1235頁。

④ 據宋濂《四十二代天師正一嗣教護國闡祖通誠崇道弘德大真人張公神道碑銘》載，張正常住居朝天宮期間，四方信眾有疾者聞其符籙有靈，紛紛前來求取，“公（天師）叩齒集神，濡毫篆巨符，投朝天宮井中。人爭汲之……飲者疾瘳。上（太祖）嘉之，令作亭井上，號太乙泉”。陳垣編纂：《道家金石略》，第1241頁。



教教義教理有很深理解。即位後，也多次召集僧衆，舉辦大型佛教法會。然而他又對道教經典有着濃厚興趣，讚稱《道德經》：“惟知斯經乃萬物之靈根，王者之上師，臣民之極寶，非金丹之術也。”^①並於洪武七年（1374）親加訓釋。不過，太祖以朝天宮為基地召集朝天宮高道集團則並非個人信仰因素，而是基於奠定國家祭祀制度來考慮的。因此單純從崇道角度來評價洪武年間朝天宮高道集團的組建就是不得要領。

洪武年間，朝天宮高道集團還受太祖之命對道教齋醮科儀進行刪訂，從而編成《大明玄教立成齋醮儀範》。^②據相關碑記所載，明太祖很重視此書的刪編，據宋濂《傳同虛感遇詩序》記載，朱元璋曾向道士們面授機宜：“上既面授以芟摭之要，復賜之座，設筵以宴享之。”^③此事係宋濂親眼目覩，其真實性無可置疑。那麼朱元璋為何對此事如此重視呢？我認為這並非出於太祖對道教的信仰，而是因為當時在國家祭祀大典中使用的是道教的齋醮儀範。其實何曾僅是在國家祭祀大典中使用道教齋醮儀範，就連在祭祀中慣用的樂舞，也是源於道教。明初制訂國家祭樂的頭號功臣是道士出身的冷謙。他雖然沒有住居朝天宮，而是在太常寺任職，長期擔任太常寺協律郎一職，但也應視為朝天宮高道集團的重要成員。冷謙，字啓敬，武陵人，一云錢塘人。《明史》載云：“知音，善鼓瑟，以黃冠隱吳山。召為協律郎，令協樂章樂譜，俾樂生習之。取石靈壁以製磬，採桐梓湖州以製琴瑟。乃考正四廟雅樂，命謙較定音律及編鐘、編磬等器，遂定樂舞之制。”（《明史》卷六十一《樂一》）他為明初國家祭祀中樂舞制度的制訂作出了重要貢獻。何喬遠《名山藏·列傳五·方外記》說：“高帝初，為協律郎，郊廟樂章，多所撰定。”^④他具有道士身份是確然無疑的，不過關於他學道的經歷，諸史記載多仿佛之辭。何喬遠說他於元中統（1260～1264）初，曾與世祖朝重臣劉秉忠同遊，那麼到太祖洪武（1368～1398）年間，他已一百多歲。這樣的高齡還能擔任協律郎，真是匪夷所思。不過，他曾當過道士，當是事實。何喬遠說他於淮揚遇異人，“授以中黃大丹”。^⑤《四庫全書存目叢書》子部道家類收有署名冷謙撰作的《修齡要指》一卷，其內容多述養生調攝之事，是一部品質很高且具操作性的養生學著述。《提要》作者疑為依託，應屬猜測之辭。關於明初祭祀樂舞的制訂，尚有一段趣事。據

① 朱元璋：《明太祖御注〈道德經〉》，《藏外道書》第1冊，成都：巴蜀書社，1992年，第312頁。

② 此書今存，收入《正統道藏》洞玄部威儀類。

③ 陳垣編纂：《道家金石略》，第1238頁。

④ 周駿富輯：《明代傳記叢刊·綜錄類》，臺北：明文書局，1991年，第685頁。

⑤ 何喬遠輯：《名山藏·列傳五·方外記》，周駿富輯：《明代傳記叢刊·綜錄類》，第685頁。

《明史》所載，太祖起初令學士朱升、范權等負責制訂祭典樂舞事宜：“太祖御戟門，召學士朱升、范權引樂舞生入見，閱試之。太祖親擊石磬，命升辨五音，升不能審，以宮音爲徵音。太祖哂其誤，命樂生登歌一曲而罷。”（《明史》卷六十一《樂一》）這說明當時儒生對於樂律一類知識較爲欠缺，反觀元末明初的南方道士，多能文擅畫，精通樂律聲伎等其他術數，可謂人才濟濟。又此云太祖親自擊石磬，絕非杜撰。按朱明皇室自太祖、成祖以下，一直對戲曲音樂有特殊愛好，史載太祖尤喜北曲。^① 成祖甚至在北京興建御用勾欄，這或許就是中國歷史中較早的一座國家大劇院。冷謙的貢獻主要在於爲明初國家祭祀制訂樂舞之制，這在當時無疑是一件大事，否則太祖就不會親自過問。

除冷謙外，洪武前期朝天宮高道集團的構成主要有明初兩代天師，即四十二代天師張正常、四十三代天師張宇初，他們應當是高道集團的旗幟、象徵。此外還有一同來自龍虎山的高道張友霖、傅若霖、鄧仲修，及宋宗真、丘玄清、周玄初、黃裳吉、趙允中等高道。後期則主要有劉淵然、孫碧雲、曹希鳴等。他們在明代開國之初以南京朝天宮爲活動中心，主要負責國家祀典的制訂及具體運作。其對明代開國體制的建設雖比不上劉基、宋濂諸人，但在確立明代獨具特色的國家祀典方面居功甚偉，而《明史》及其他諸公私所撰明代史，由於修史者受到根深蒂固的儒家正統意識的限制，對他們的歷史貢獻沒有予以表彰。諸家公私明代史只是在《方外傳》、《高道傳》給予一個簡短的篇幅，而沒有看到他們雖然是道士身份，但從事的工作是制訂國家祀典那樣的重任。因此僅由於他們的道士身份而忽視他們是有欠公平的。此外也會妨礙我們完整瞭解明代建國的真實歷史。爲了彌補這一缺憾，我們在此專門介紹這個高道集團及其活動，並分析通過他們在明初的活動，道教信仰、齋醮科儀等因素是如何走入國家祀典的。由此也有利於我們更客觀地估價道教在明代政治生活中的地位。

提到洪武年間的高道集團，我們不能不首先提到四十二代天師張正常。他雖然只是短暫居住於南京朝天宮，却多次主持明初祭禮大典。關於他的傳記，由於其世襲的天師地位，正史所載尚屬完備。因此我們在此主要依據《漢天師世家》等材料，着重來看他與洪武時期國家祀典的關係。張正常（1335～1377），字仲紀，龍虎山嗣漢四十二代天師。早在朱元璋即位之前，張正常就曾於1361、1365、1366年先後三次朝覲他。尤其是元順帝至正二十六年（1366）入覲，張正常

^① 明李開先《張小山小令後序》：“洪武初年，親王之國，必以詞曲一千七百本賜之。”見徐泳、陶嘉今編：《李開先研究資料彙編》，濟南：山東文藝出版社，2007年，第402頁。



住居朝天宮。我們前文曾提到他曾將巨符投進朝天宮井中，大獲靈應，朱元璋遂爲之修建亭宇，名太乙泉。正常還應太祖之詔，傳授太上延禧諸階法籙。洪武元年(1368)太祖甫即位，正常入都朝賀，太祖降書，授正常正一教主、嗣漢四十二代天師、護國闡祖通誠崇道弘德大真人、領道教事，並賜二品銀印。^① 我們上文提到張正常曾主持洪武二年(1369)的祭天大典。這是他參與的一次重要的明代開國之初大典。此後他又於洪武十年(1377)奉命從重臣李善長一同祭祀嵩山，其座下弟子也隨朝中大臣祭祀群望。太祖開國之初任用道士祭五嶽山川值得我們重視，這表明明代國家祭典已交由道教負責。考慮到歷代五嶽群望的祭祀都是國家祭典的重要組成部分，由道教負責五嶽群望的祭祀說明道教在明代開國之初即參與其政制活動。^② 不過由於張正常並非長期住持朝天宮，他的弘教基地是在江西龍虎山，因此他只是朝天宮高道的精神領袖。

繼張正常之後，其嗣四十三代天師張宇初，在洪武、永樂年間亦頻繁主持國家祀典，且與朝天宮、神樂觀有所關聯。張宇初，字子璿，號蒼山。他在明代傳承的幾位天師中以學問淵博、文采斐然著稱。《漢天師世家》卷三稱他：“學問深造，貫綜三氏，融爲一塗，旁及諸子百家之籍，靡不窮蒐。發爲載道紀事之文，各極精妙。”^③《道藏》收有其所著《峴泉集》，確係貫通三教之作。洪武十二年(1379)，太祖賜誥敕授正一嗣教道合無爲闡祖光範大真人。他曾於洪武十六年(1383)奉命於南京紫金山建玉籙大齋。此後又於洪武十八年(1385)在神樂觀主持祈雨醮儀。不過在建文帝主政期間，張宇初曾被奪印。成祖即位始重獲寵用，多次參加國家祭祀大典。永樂元年(1403)，陪祀天壇；五年(1407)，在朝天宮主持玉籙大齋以薦拔亡靈；六年(1408)，建延禧大齋五壇，爲帝傳延禧法籙。^④ 他在永樂四年(1406)還奉命編修《道藏》，其後經過兩代天師及數位高道的共同努力，終於在英宗正統十年(1445)修成全藏。張宇初仙逝於永樂八年(1410)。

① 宋濂：《四十二代天師正一嗣教護國闡祖通誠崇道弘德大真人張公神道碑銘》，陳垣編纂：《道家金石略》，第1241頁。

② 除張正常外，據《華山志》卷七，洪武十年(1377)道士何公溥也隨同宋國公馮勝祭祀西嶽。又成祖永樂(1403~1424)年間，道士也多代表朝廷祭祀五嶽。《華山志》卷七：“成祖永樂元年即位，遣道士鄧全禮祭西嶽。”又《嵩嶽志》卷下：“洪武三十五年，太宗遣道士姜士暄、沈與真祭中嶽。”又“永樂四年七月，遣道士劉常制、監生李庸祭中嶽”，“永樂五年，遣道士岳崇高、監生屈伸祭中嶽”。而仁宗之後，宣宗例遣大臣祭告中嶽。這說明此時朝廷已從道士手中收回五嶽祭祀大權。不過，即使在英宗主政期間，祭告歷代帝王陵寢等國家祭祀典禮仍由道士負責。《明英宗實錄》卷九十四：“（正統七年七月癸卯）遣神樂觀道士齋祝帛，往命所在守臣祭歷代帝王陵寢。”

③ 《道藏》第34冊，第835頁。

④ 《漢天師世家》卷三，《道藏》第34冊，第835頁。