

道家道教文化研究书系

華大  
博雅  
学术文库

# 国家、宗教与社会：以近代全真宫观为中心的探讨（1800-1949）

付海晏等 著

华中师范大学道家道教研究中心  
茅山道教文化研究中心 主办

华中师范大学出版社

# 国家、宗教与社会：以近代全真宫观为中心的探讨（1800-1949）

付海晏等 著

国家社科基金重点项目『近代中国寺庙概况研究』（18AZS020）

教育部重点研究基地重大课题『近代中国宗教的转型与发展』（17JJD77006）

华中师范大学基本科研业务费『近代中国宗教的转型与发展』（CCNU18ZKCG020）

道家道教文化研究书系

华中师范大学道家道教研究中心

茅山道教文化研究中心

主办

 华中师范大学出版社

# 新出图证(鄂)字 10 号

图书在版编目(CIP)数据

国家、宗教与社会:以近代全真宫观为中心的探讨(1800—1949)/  
付海晏等著. —武汉:华中师范大学出版社,2019.5

(道家道教文化研究书系)

ISBN 978-7-5622-8595-3

I. ①国… II. ①付… III. ①道教—关系—社会发展—研究—中国  
IV. ①B958 ②D668

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 075453 号

国家、宗教与社会:以近代全真宫观为中心的探讨(1800—1949)

作者:付海晏等◎

责任编辑:郭志刚

责任校对:罗 艺

封面设计:罗明波

编辑室:学术出版中心

电话:027—67863220

出版发行:华中师范大学出版社

邮编:430079

社址:湖北省武汉市珞喻路 152 号

电话:027—67863040(发行部) 027—67861321(邮购) 传真:027—67863291

网址:<http://www.ccnapress.com>

电子信箱:press@mail.ccnu.edu.cn

经销:新华书店湖北发行所

印刷:湖北新华印务有限公司

督印:王兴平

字数:194 千字

开本:880mm×1230mm 1/32

印张:7

版次:2019 年 5 月第 1 版

印次:2019 年 5 月第 1 次印刷

定价:25.00 元

欢迎上网查询、购书

敬告读者:欢迎举报盗版,请打举报电话 027—67861321

## 道家道教文化研究书系编委会

---

顾 问：李光富 唐明邦 陈鼓应 黄胜得

主 任：熊铁基 杨世华

副主任：刘固盛(常务) 简祖洪 冯可珠

郑志平 徐朝文

编 委：(以姓氏笔画为序)

王 平 史新民 付海晏 刘守华

刘韶军 何春生 范 军 杨立志

胡 军 梅 莉 董恩林 潘一德

## 总 序

上世纪 80 年代以来,兴起了一股研究道家道教文化的热潮,至今仍可以说方兴未艾。这股研究热潮的兴起,一方面是有一批海内外学者(如王明、汤一介、陈鼓应、卿希泰等许多学者)的推动,另一方面又是与传统文化研究的发展一致的。

在中国传统文化中,儒、佛、道是否三足鼎立,似乎是一个可以进一步讨论的问题,除了佛教是“外来”的,儒、道二家都是中国土生土长的,究竟谁的资格最老,也是一个可以进一步讨论的问题。不过,儒、佛、道在产生和发展的过程中形成了各自的特点,则是毫无争议的。和儒、佛二家相比,道家以“道”为主要特点,名实相符,一目了然。但是,“道”字原本并非道家之“专利”,周秦诸子“道论”之作很多,汉以后的儒者讲“道统”、“原道”,也使用这个“道”字。到了宋代,从周敦颐、二程至朱熹一批被称为理学家的大儒,他们以儒家为主,兼容佛、道二家思想的某些内容,再一次改造儒学,被认为是继承道统之学。不过,儒家所论之道,其要旨在于重礼、乐、《诗》、《书》,实行王道之治,“以格物致知为先,明善诚身为要”。无论是目的或方法,都与道家、道教之“道”不同。至于佛教之用“道”,相对要简单些,“道”字在佛经中难得找到一个较确切的对应词,早在唐代译“道”为“菩提”抑或“末迦”就是争论过的问题,这里我们无法深究。从历史事实看,佛教在初传中土之时,曾借用过道家之“道”是可以肯定的,当时人们讲佛教,常常使用“佛道”、“释道”这样的词。宗密在《孟兰盆经疏下》中说:“佛教初传北方,呼僧为道士。”两晋南北朝时期,僧人被称为“道人”、“道士”的很多,佛教诵经礼拜之所乃至佛寺也被称为“道场”,甚至“道具”一词,开始也是指佛家用的器物。这种情况,是一种表象的情况,理应与当时道教已产生并流行有关。一开始,人们祭祀黄老、浮图难分,而外来的佛教又特别需要努力与中土民情相结合。从魏晋到隋唐,道教日益成长,佛教越来越站稳脚跟,佛道之争愈演愈烈,围绕着“道”的争论也是很多的:一方面佛教不时诘难道教的“道”,另一方面有时又援用道教的“道”论,例如唐初因傅

奕上言“废佛法事”，法琳奉命“陈对”，就曾用过“至道绝言”，且引老庄之言，但其目的却是“演涅槃”，“说般若”，还用“历史”证明关令尹之后“事佛不事道”。再者，佛教中“道”字的用法与含义多与道教不同，有时候“道”是菩提或涅槃的代名词；有时候“道”与“法”、“义理”、“因果”相联，如此之类例子颇多，不必详列。从上述情况看，佛教的“道”字，主要只是名词的借用以及相近梵言的意译，没有道家道教那样的深刻意义。

对于道家、道教来说，这个“道”字就有根本的、全面的、深刻的意义了。道家、道教离不开“道”，名实一致，“道”也在道家、道教思想文化中得到充分的发展，由此而形成中国所特有的“道学”。

关于道家与道教，大家都习惯用了，也不必时时刻刻去定义它们。由于两者之间存在密切的联系，很难将其截然分开，所以我和许多学者一样，一直使用“道家道教文化”这样的词语，而对“道学”一词持谨慎态度。但是近年来，有些学者正式打出了“道学”的旗帜，出版了《道学研究》专刊，不止一次地召开了道学研讨会。我在一次会上谈到了“道学”这个提法问题。过去之所以避免提“道学”，是因为关于“道学”的提法和理解，存在一些歧义，例如《宋史》的道学类传实际是大儒传，儒道难分怕引起误会；又如过去在生活中，“道学先生”似乎是一个贬义词，形容有些迂腐习气，《红楼梦》中的袭人就被晴雯说成是“越发道学了，独自在屋里面壁呢！”（第64回）当然，这些都是过去的事了，现在和今后，人们不会再去清这些老账了。公开倡导作为道家道教文化的道学，应该是没有什么问题的。而且，从历史上看，称道家之学为“道学”，也是渊源有自的，《隋书·经籍志》在子部记《老子》、《庄子》等道家著作之后写道：“自黄帝以下，圣哲之士所言道者，传之其人，世无师说。汉时，曹参始荐盖公能言黄老，文帝宗之。自是相传，道学众矣。”这是唐初人的记述，是当时人的一种对道家的看法，也是汉以后学者们看法的总结和发展，是有代表性和普遍性的。我们从以上引文的前后叙述看更为清楚，关于道和道家的说明，既有黄老之言道的基本观点，也有儒家学者对道家的评判，这里就不详说了。但是，从以上引文及其所述对象看，凡是述老庄的，“言黄老”的，可以总称之为“道学”。从《隋志》记载看，除《老》、《庄》之外，包括《鬻子》、《抱朴子内篇》乃至《夷夏论》、《简

文谈疏》、《广成子》等一些后起的道家著作，正所谓“道学众矣”。

《隋书·经籍志》似乎未明确把“道经符箓”列入“道学”，但并不能影响我们今日把道教文化（以各种“道经”为重要内容的文化）列入“道学”范围。如果要找点根据，葛洪时代人们已经把道教法术称为“道学”，其《神仙传·李仲甫》记载，李仲甫“少学道于王君”，“兼行遁甲，能步诀隐形”，有张生用匕首对他“左右刺斫”，“仲甫已在床上，笑曰：‘天下乃有汝辈愚人，道学未得，而欲杀之，我宁得杀耶？’”此所谓“道学”，显然指的是“法术”、“道术”，则道教之各种法术，亦可称之为“道学”。

最后应该说明的是，无论道家道教文化或者道学研究应该包括哪些内容？主要的当有：

首先，关于《老子》、《庄子》的研究，我们称之为“老学”、“庄学”，或者老庄学，包括老子、庄子其人其书的再研究，历代对《老子》、《庄子》的改造和诠释，《老子》、《庄子》的现代价值，等等。《老子》、《庄子》的思想对诸子百家有很大的影响，《老子》、《庄子》及其注释在道教经典中分量不小，无论在道家或道教的研究中，都是最重要的内容之一。

其次，关于黄老之学的研究。从前引《隋书·经籍志》的记载看，当时的“道学”，原本即指“言黄老”之“道”而言，《史记·陈丞相世家》说陈平“少时，本好黄帝、老子之术”，应该就是好黄老之学。对黄老之学的研究，学术界早就开始了，并且有较多的成果，但看法不完全一样，大家公认的是黄老之学是以老子道家学说为主而兼容他家。兼容，本是战国秦汉学术思想发展的一个趋势，问题是以什么为主。秦汉最为明显的是有以道家为主的兼容综合，和以儒家为主的兼容综合，前者我们称之为新道家，后者有人称之为新儒家（秦汉时期的新道家、新儒家，儒道二家在以后的历史发展中，还会继续有新的变化，可称之为魏晋新道家、宋明新儒学，乃至当代新儒家、当代新道家等）。这样划分，是为了对学术思想作进一步梳理和深入的研究，至于具体哪一些学派、学人、学说应如何归并，那是可以具体研讨的，并不是所有具有综合性特征的思想都笼统称之为黄老之学，无法否定的大儒董仲舒，其思想显然也有综合性特征，人们甚至可以从他的著作中找出一些黄老思想，但黄老之学中绝不会包括董仲舒。黄老之学当然是有一定范围的，我们要研究

的是，主要言黄老之道的学人和学说。这些，可以也应该纳入道家、道教文化和道学的研究范围。

第三，其他道家诸子的研究。如《汉书·艺文志》和《隋书·经籍志》中所著录的道家诸子，包括《伊尹》、《太公》、《辛甲》、《鬻子》、《管子》、《文子》、《蜎子》、《关尹子》、《老成子》、《长卢子》、《王狄子》、《公子牟》、《田子》、《老莱子》、《黔娄子》、《宫孙子》、《鹖冠子》、《黄帝四经》、《黄帝铭》、《黄帝君臣》、《杂黄帝》、《孙子》、《捷子》、《曹羽》、《郎中婴齐》、《君臣子》、《郑长者》、《楚子》、《道家言》等，还有《隋志》中补录的《守白论》、《任子道论》、《唐子》、《杜氏幽求新书》、《抱朴子》、《符子》、《夷夏论》、《简文谈疏》、《无名子》、《玄子》、《游玄桂林》、《广成子》等。

这一部分内容有几个问题要说明，一是它将与上一部分黄老之学的内容交叉重叠；二是大部分图书早已亡佚，后来辑佚的或者后出的，要仔细考辨；三是新出土的简帛，如1973年长沙马王堆出的帛书“黄帝四篇”等，有可能即为原来的《黄帝四经》等著作。与此同时，新出土的资料中完全可能有一些原来没有著录过的内容，那就需要加以探究和归类。

第四，道教研究，包括道教历史、道教经典、道教思想等的研究。道教史的深入研究，不仅是回顾过去，更重要的是正确理解现在和更好地展望未来。道教经典很多，也可以用“汗牛充栋”来形容，一部五千余卷的《道藏》就是一个尚未充分开发的大矿。道教思想可以从多方面展开研究，道教信仰、道教戒律的研究都将很有意义，道教醮仪和法术、符箓的研究对道教的发展也是重要的。道教文化的研究、道学研究理应包括这些内容。

以上所作简要的概括，应该不会有大的偏差，重要的是今后我们如何实行，望有志于道家道教文化研究、有志于道学研究的同道，共同努力，弘扬和发展道家道教的道文化。

华中师范大学道家道教研究中心愿为促进道家道教文化研究作自己的一些努力。

本中心是2002年成立的，但有较长的历史渊源。1982年，几乎是

同时,我的老师张舜徽先生发表《周秦道论发微》、詹剑峰先生发表《老子其人其书及其道论》。本人也在 80 年代初开始了秦汉道家思想的学习和研究,直至 1984 年出版《秦汉新道家略论稿》。而与我同辈的刘守华教授 1983 年开始发表《道教与中国民间故事传统》、《中国民间故事的道教色彩》等论文,引起了道教文化研究者的广泛注意,后来更写成《道教与中国民间文学》的专著。此后我们日益广泛地与道教文化的研究者以及道教界人士联系。我曾经在《秦汉新道家》一书的前言中说过,上世纪八九十年代为道家道教文化研究到处呼吁的陈鼓应先生,他先是奔走各地广泛与有关的研究者联络,同时在香港青松观侯宝垣道长的支持下,筹备出版有关刊物和准备召开学术讨论会议,1992 年《道家文化研究》开始出版,1993 年在四川成都召开了第一次大型的道家道教文化学术讨论会,一下子把海内外的中外学者聚集起来,展开道家道教文化的研讨,大大促进了道家道教文化的研究。与此同时,各地、各界、各种类型的学术讨论会越来越多。从事道家道教文化的研究者(包括专门的和兼及研究的)彼此都日益熟悉、交往起来,而研究的内容也日益丰富、深入。还值得一提的是,彼此交往之中,还有中国道协和各地宫观的许多道长,他们也举行过多次道教文化研讨会,邀请学者参加,互相切磋,并采取多种形式合作,共同开展道教文化研究。我们开头所说的“方兴未艾”即就此发展情况而言。

2002 年 11 月 2 日,华中师范大学道家道教研究中心成立,得到了黄胜得、陈鼓应、王博等先生的鼓励和支持,并远道而来亲临成立大会。我们的研究工作从此得以更为有序地展开。利用我们与学校历史文化学院的隶属关系,我们在专门史学科内设立道家道教文化研究方向,招收了博士和硕士研究生,在《华中师范大学学报》上开辟了“道家道教文化”专栏,继续深入老学、庄学的研究,逐步地兼及道家道教文化的其他方面的研究。过去我们曾参加过一些合作项目,如“中华道藏”的整理工作,今后也将继续寻求各种合作。2005 年,我们与江苏茅山道教文化研究中心商定,共同主办出版一个“道家道教文化研究书系”(也就是丛书),使得道家道教文化研究成果多一个发表园地。为学如积薪,我们的工作也是想为学术得以传承而添薪增火。此事得到了茅山道院和

杨世华道长的大力支持，华中师范大学出版社范军社长具有敏锐的学术眼光，并且为这个书系精心设计，周密安排，从而在 2006 年伊始有了一个好的开端。

希望这个书系能够坚持下去。

希望在日后的实践过程中形成它自己的特色。

大家共同努力，主办者、作者、编辑出版者、关心支持者共同努力，以上希望是能够实现的。

熊铁基

2006 年元旦

## 序 言

长期以来,作为中国本土宗教的道教一直受到海内外学术界的高度关注,经过多年积酝,也产生了诸多具有开拓性的研究成果。然总体而言,学术界的既有成果在研究时段以及研究内容方面仍有进一步拓展的空间。在研究时段方面,既有研究或侧重早期道教及其历史的研究,或高度关注当前道教的实际状态以及仪式,对于近代以来道教的历史变迁以及革新研究有所不足。从研究内容来看,既有研究多侧重道教经典、思想、内丹学等宗教史方面,对道教宫观以及道士重视不够;事实上,宫观与道士是道教维系其存在、发展的重要基础与力量,缺乏对宫观以及道士的研究,无法帮助我们真正理解道教。进一步而言,如果我们的研究仅仅局限于宗教史,而不去拓展研究视野,不去从政治史、社会史等层面加强对宫观以及道士的研究,就无法真正理解道教在近代中国历史上的重要变化,更无法真正深入理解近代中国的国家、宗教与社会之间的复杂关系。

除了少数有关道教通史,如任继愈主编的《中国道教史》、卿希泰主编的《中国道教史》以及 Livia Kohn 主编的《道教手册》和全真教的著作或多或少对近代宫观有所涉及之外,只有很少的学者将宫观视为道教史整体做初步的研究:朱越利主编的《中国道教道观文化》(宗教文化出版社 1996 年版)介绍了北京白云观、湖北武当山、山东崂山等十五个地区宫观的简史;胡锐的《道教宫观文化概论》强调宫观是道教的重要构成元素之一,也是道教文化最重要的载体之一,并提出神仙信仰是宫观文化的内核,道士是主体,宫观艺术是载体,道教庙会为世俗化样态(巴蜀书社 2008 年版);最近张广保主编的《多重视野下的西方全真教》(齐鲁书社 2013 年版)也较多展示了西方学术界最新的研究成果。

在 20 世纪 40 年代日本学者吉冈义丰的统计中,全真十方丛林宫

观至少有 20 余个，但是总体来看，学术界对近代全真宫观主要的研究成果只集中在少数几个宫观的研究，如北京白云观、湖北武当山、河南玄妙观等。

白云观。尽管自民国以来，白云观处于不断的颓势之中，但是由于它道教祖庭的地位，仍吸引了不少海内外学者的关注，如日本小柳司气太、吉冈义丰、窪德忠等学者先后到白云观考察，并均有研究成果存世：小柳司气太编著了《白云观志》（东方文化学院东京研究所 1934 年版；又载广陵书局编：《中国道观志丛刊》第 1 辑，江苏古籍出版社 2000 年版）；吉冈义丰留有《白云观の道教》（新民印书馆 1945 年版）以及《道士的生活》（吉冈义丰著，余仲珏译：《中国道教》1983 年第 1 期）一文。李养正编著的《新编北京白云观志》（宗教文化出版社 2003 年版）是在小柳司气太后第一部中国人编著的白云观观志，它既是难得的研究成果，也是嘉惠学界的重要研究资料。马颂仁（Pierre Marsone）的《白云观的碑刻与历史》详细介绍了白云观自元代以来的碑刻历史（《三教文献》第 3 期，1999 年）。最近法国学者高万桑（Vincent Goossaert）在研究北京道士的杰出著作 *The Taoists of Peking, 1800—1949: A Social History of Urban Clerics* [Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 2007] 中亦专辟两章研究了高仁峒、陈明霖、安世霖三位道观管理者以及白云观道士的生活。作为近代三位重要的住持，高仁峒、陈明霖、安世霖几乎成为了白云观历史与命运的代名词。高仁峒在晚清政治与外交史中发挥了重要影响，被视为“神仙中人兼政治中人”。蔡鸿生的《璞科第与白云观高道士》强调高道士在结交俄国密使璞科第、重倡联俄方面扮演了重要角色（《近代史研究》1991 年第 1 期）。刘迅的 *Visualized Perfection: Daoist Painting, Court Patronage, Female Piety and Monastic Expansion in Late Qing (1862—1908)* (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 64, June, 2004)、王见川的《清末的太监、白云观与义和团运动》（《台湾宗教研究通讯》第 7 卷，2005 年 7 月）研究了高仁峒结交内廷宦官以及拓展白云观宫观及权势方面的努力。孔祥吉、村田雄二郎利用日本情报档案揭露了高道士与俄国、日本间谍交往的真相，指出高道士确是不折不扣的“政治中人”，

并在晚清宫廷外交中发挥了举足轻重的作用(《京师白云观与晚清外交》,《社会科学研究》2009年第2期)。关于陈明霖,卿希泰主编的《中国道教史》(第4卷修订本)(四川人民出版社1996年版)则注意到他在民初道教革新中的积极作用,如联合全真派道士成立中央道教会,欲图兴办慈善事业,促进道教革新(四川人民出版社1996年版)等。付海晏的《1930年代北平白云观的两次住持危机》(《近代史研究》2010年第2期)强调白云观的主持危机一方面反映了在建立现代国家的过程中,道观被打上了国家严格控制与内部管理不善的政治烙印,同时亦反映了白云观在衰败过程中内部复杂的矛盾冲突。最近尹志华《北京白云观藏〈龙门传戒谱系〉初探》研究了白云观及全真龙门派第一至第二十一代传戒律师的简历以及传法情况(《世界宗教研究》2009年第2期)。在最近的论文《安世霖与北京白云观的宫观改革》(《近现代中国城市道教史国际研讨会会议论文》,台南:2010年11月12—14日)中,付海晏发掘了《北京白云观全真道范》这一重要文献,探讨了白云观住持安世霖改革近代宫观制度的努力以及实效。此外,张鸿懿《白云观道教音乐研究》(新文丰出版有限公司2001年版)对白云观道教音乐的发源以及流变做了仔细的梳理。

武当山。在杨立志等学者的《武当道教史略》之后,梅莉有关武当山的系列研究,如专著《明清时期武当山朝山进香研究》(华中师范大学出版社2007年版)以及《明清时期武当山香会研究》(《历史研究》2008年第3期)、《明代云南的真武信仰——以武当山金殿铜栏杆铭文为中心》(《世界宗教研究》2007年第1期)、《清初武当山龙门派中兴初探》(《湖北大学学报》2009年第6期)极大地拓展了对明清以来武当山宫观的研究,在学术界也引起了较大的反响,被有关学者视为在武当文化研究中具有开拓性的意义。

南阳玄妙观。玄妙观被视为近代全真四大丛林之一,长期以来学者和社会却对其所知甚少,但是南阳玄妙观从17世纪中期至20世纪早期一直是全真教的一个主要中心。刘迅在其系列有关玄妙观的研究中表明,和玄妙观在清初时的突出地位一样,晚清时期玄妙观的声誉,也同样是其在南阳历史的重大转折时期,在与清廷紧密合作、捍卫并保

存其政治秩序和道德合法性的过程中建立起来的。这种合作最初始于 17 世纪中期清朝征服和巩固南阳期间,继而又体现在 18 世纪晚期平息白莲教的时期,而最近的合作则显现于 19 世纪中期南阳抵抗太平天国的护城运动中[General Zhang Buries the Bones: Early Qing Reconstruction and Quanzhen Collaboration in Mid-Seventeenth Century Nanyang, Late Imperial China, 27. 2 (2006); In Defense of the City and the Polity (护城保国): The Xuanmiao Monastery and the Qing Anti-Taiping Campaigns in Mid-Nineteenth Century Nanyang, T'oung Pao《通报》, 95 (2009)]。南阳道士与国家政权的复杂关系,还体现在晚清玄妙观道士李宗阳身上。在一篇非常有意思的论文《时代とともに一全真教道士李宗阳と慈禧、同盟会および清末民初(一八九〇年代~一九三〇年代)南阳における近代化改革一》(田中文雄、テリイ・クリーマン编《道教と共生思想》(大河书房 2009 年版)中,刘迅探讨了清末民初玄妙观方丈李宗阳游走于晚清朝廷、同盟会革命党人以及地方政权之间的复杂经历。

江南宫观。早期的《上海宗教史》(上海道教史)、《苏州道教史略》等研究成果曾对江南宫观有过简单的介绍。最近,不少有关江南宫观的新研究在学术界引起了高度的关注。

吴亚魁的《江南全真道教》(香港中华书局 2006 年版)以宫观发展为主线,辅以与之相关的人(道士和道派)和事,依次叙述了元代至清末 640 多年江南六府一州全真道教的发生和发展,并大致划分为“初兴”、“沉寂”、“中兴”和“重振”等不同发展阶段,指出江南全真道教所表现出的教派融合和回归世俗的倾向,远较其他地区更为强烈,也更为突出,特别以清代为盛。高万桑在《清代江南地区的城隍庙、张天师及道教官僚体系》(《清史研究》2010 年第 1 期)提出近代道教官僚体系这一重要理论构思。他指出在清代江南的核心宫观中,城隍庙是道教官僚体系的关键结点,在基层社会的管理中扮演着至关重要的角色。城隍庙像衙门一样运转,管控司法公正,并向当地住户征收象征性的税饷。江南地区的城隍庙还与张天师制度互相结合;道士在城隍庙与龙虎山之间流动;张天师对城隍敕封;张天师作为最高权威,利用城隍主持神判仪

式,出售流动的仪式化文书。城隍庙成为同时反映帝国官僚体系与道教官僚体系的交点。因此,在清代江南地区,掌管城隍庙的道教精英与地方官属于同一个社会阶级,享有共同的文化,二者在城隍庙里的互动持续不断。

康豹最近发掘了《委羽山大有宫龙门宗谱》这一重要文献。在《由〈委羽洞天丘祖龙门宗谱〉来看近代江南道教网络的发展》(《近现代中国城市道教史国际研讨会会议论文》,台南:2010年11月12—14日)中,康豹介绍了《大有宫宗谱》在中国近代道教史上的重要意义。他指出,由于学界主要利用的是《金盖心灯》(1821)、《龙门正宗觉云本支道统薪传》(1927)、《觉云轩云霄玄谱志》(1939)以及《道统源流》(1929)等典籍,而忽略了由道士与居士(信众)合修的《委羽洞天丘祖龙门宗谱》(1909年编修;1940年和1991年续修),导致我们对于近代道教组织的内部结构与传播网络所知不多。在这篇文章中,通过对这一重要文献内容的介绍,康豹进一步探讨了道教组织的发展、建构和传播网络的模式。

此外,韩松涛、孔令宏等人对浙江玉皇山的历史,尤其是李理山在宫观管理、社会慈善以及政界关系等方面的活动也有初步的梳理。

广东宫观。黎志添在《广东地方道教研究:道观、道士及科仪》(香港中文大学出版社2007年版)以及相关系列论文中,研究了元妙观等广东历史最悠久的几座著名道观。黎志添认为元妙观的兴衰,不仅见证着一座城市的宗教历史与城市生活,更折射出千年来中国社会政治的种种变迁,反映了元妙观与道教活动和公共仪式服务,官方道官与官立道观制度的具体执行,道士的道统传承,道观与城市民众尤其是文化人之间建立的文化精神上的联系。他的研究被认为在利用碑刻、方志、传教士日记等文献的广度与深度上,足可为有志于城市宗教史研究的后来者提供范式。在《清代广东全真教道观考》中,黎志添以宫观研究为线索,探讨了清代全真教如何逐渐取得广东道教的话语权并迅速成为广东道观主流的历史。

民国时期,南京国民政府成立初期曾颁布了《神祠存废标准》、《废除卜筮星相巫觋堪輿办法》,采取了严厉的破除迷信政策。事实上,由于广州处于革命策源地的敏感地位,广州寺庙宫观受到了更严重的冲

击。黎志添的《民国时期广州市“喃呌道馆”的历史考究》（《近代史研究所集刊》第37期，2002年6月）就研究了广州的正一、祈福等喃呌道士遭受到广东省政府大力打击的历史。Poon Shuk-wah（潘淑华）的 *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900—1937*（Hong Kong: Chinese University Press, 2010）则精彩地展示了广州城隍庙如何在破除迷信的革命话语下被改造成国货展览馆的历史。

其他宫观。太清宫是东北地区的重要宫观，尽管五十岚贤隆编撰了《道教丛林沈阳太清宫志》（东京图书刊行会1986年版），客观而言，这只是重要的资料集，但是其所包含的近代宫观经济活动等重要内容却值得高度重视。王忠信编辑的《楼观台道教碑石》（三秦出版社1995年版）、李合春与丁常春编著的《青羊宫二仙庵志》（成都民族宗教文化丛书编委会2006）对了解楼台观以及青羊宫、二仙庵是重要的研究资料。最近樊光春的《西北道教史》（商务印书馆2010年版）、吴真的《华北地方社会中的全真道士：以华山法派赓续与公共庙宇经营为中心》（《道教研究学报：宗教、历史与社会》2010年第2期）等成果有助于学界对西北宫观的进一步认识。

除了纯粹的宫观研究外，与本课题相关的还有不少成果值得留意。如在近代中国国家宗教政策的研究方面，西方学者近年来出现了不少值得关注的成果，如 Yoshiko Ashiwa & David L. Wank, eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 2009); Adam Yuet Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China* (Stanford: Stanford University Press, 2006); Prasenjit Duara, "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China," *The Journal of Asian Studies*, 50 (1991), pp. 67—83; Thomas David DuBois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005); Vincent Goossaert, "1898: The

Beginning of the End for Chinese Religion?" The Journal of Asian Studies, 65 (2006), pp. 307—336; Rebecca A. Nedostup, Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010); Vincent Goossaert & David Palmer, The Religious Question in Modern China (Chicago: University of Chicago Press, 2011)。

在宗教与社会生活方面,韩书瑞(Susan Naquin)鉴于传统宗教研究过于集中于教义、教派与思想的不足,在其被视为宗教社会史的代表作 Peking: Temples and City Life, 1400—1900 (Berkeley: University of California Press, 2000) 中研究了以寺庙为中心的公共活动,如演剧、市场、慈善救济、士大夫讲会、外人投宿、节庆与进香等,以及寺庙所具有的藏书、出版、艺术与休闲旅游等功能。韩书瑞强调以寺庙为中心的公共活动有利于形成一个共享的北京城市文化,尽管明清北京并不存在西方意义上的 public space,但是寺庙的公共活动显示确实存在一个公共而非私人的空间。同样,付海晏在《北京白云观与晚清社会》(《华中师范大学学报》2010 年第 1 期)中从社会生活与大众文化的角度,研究了北京白云观与晚清的社会生活。文章指出,白云观悠久的历史,尤其是会神仙的传说,吸引了道士以及城市民众蜂拥而至,形成了民众广泛参与的燕九节以及庙会文化。在此过程中,白云观不仅仅是单纯的宗教场所,为信仰道教的民众提供了宗教活动的重要空间,它同时也是京城精英以及大众娱乐、社会生活的重要空间。即便是在破除迷信运动时期的民国,白云观仍然作为胜迹成为中外游客的游乐空间,尽管它也不可避免地成为破除迷信者嘲弄的对象。此外,刘迅等一些学者也注意到宫观在卫生、救济等方面所推进的慈善事业。

在坚持马克思主义唯物史观的基础上,本书拟总结近年来国内外宗教社会史研究的成果、理论与方法,立足档案、宗谱、碑刻、期刊、日记等各种文献,在新宗教社会史的视野下,运用历史学、宗教学、社会学等交叉学科的理论与方法,选取武当山、玄妙观、长春观、白云观为个案,尝试梳理近代全真宫观的嬗变,研究全真宫观在近代中国国家、宗教与社会中的角色与地位,并进而探究近代中国国家、宗教与社会之间的关系。