

※「當前道教材料的發現、編纂及問題」專輯※

地方志文獻與中國宗教史研究的再思考 ——以道教史研究為中心

何建明^{*}

一、引言

方志、碑刻、考古發掘和田野調查，是當代開展中國佛教史和道教史研究中除了傳統的「道藏」、「佛藏」和「正史」、「野史」（筆記與小說）之外的四大「新史料」。這其中，隨著近二十年來大陸地區大量影印和出版各種舊版的和新編的方志史料，使得方志文獻成為中國宗教史研究當中分量最龐大、版本最複雜、對明清兩朝和近代的宗教史研究最為重要的基本史料。截至一九四九年，海峽兩岸的中國歷代地方志，包括通志、府志、州志、廳志、縣志、鄉土志、里鎮志、衛志、所志、關志、島嶼志和山水志、寺觀志及名勝志等，共有一萬種左右¹。但是，如果是在一九九〇年代或以前，要想大量翻閱這些地方志文獻是很難的。因為誰也不可能到全國各地二百多個圖書館和檔案館去閱覽這麼多的地方志，其中不少還是珍本、善本、孤本、殘本、抄本或稿本等，根本不可能隨便翻閱。可是，在一九九〇年代之後，這一狀況很快得到改善、甚至有了根本性的改變。首先，隨著海峽兩岸開放交流的擴大，由臺灣成文出版社一九七二至一九八九年相繼出版的《中國方志叢書》

* 何建明，中國人民大學佛教與宗教學理論研究所及哲學院教授。

¹ 目前收錄兩岸中國地方志目錄最齊全的是中國科學院北京天文臺主編的《中國地方志聯合目錄》（北京：中華書局，1985年）和金恩輝、胡述兆主編的《中國地方志總目提要》（上、中、下）（臺北：漢美圖書公司，1996年）兩書。兩書所收錄的範圍都是包括通志、府志、州志、廳志、縣志、鄉土志、里鎮志、衛志、所志、關志、島嶼志，凡具有方志初稿性質的志料、採訪冊、調查記等；但不包括山水志、寺觀志和名勝志。前者收錄地方志目錄8200餘種（見該書〈凡例〉），後者收錄地方志目錄8755種（見該書〈凡例〉）。

二〇一九種被引進大陸，這是最早也是較大的一批極為珍貴的公開影印出版的全國性地方志文獻集成。隨後，由上海書店、江蘇古籍出版社和巴蜀書社聯合推出了《中國地方志集成》，從一九九一年到二〇〇六年，相繼出版了包括《西藏府縣志輯》、《臺灣府縣志輯》在內的二十四個省市區專輯共二千餘種。許多以前非常難以看到的方志珍本、善本、稿本、孤本和抄本，都以影印本形式公開出版。《宋元地方志叢書》、《日本藏中國罕見地方志叢刊》、《中國西北稀見方志集》及其《續集》、《故宮珍本叢刊》等等都相繼公開影印出版。各省市區也都相繼推出影印或校注本的省志、府志、縣志、鄉鎮志和山水志等一千餘種。與此同時，隨著網路化發展的步伐加快，超星數字圖書館、愛如生典海平臺、中國方志庫等歷史文獻網站開通運營，並可直接或付費閱覽和下載²。

歷代地方志文獻對於中國宗教史研究的重要性，早在一九五〇年英國牛津大學的休中誠(E. R. Hughes)先生在《中國的宗教》一書中明確地指出，成千上萬的地方志是研究中國歷史社會中民間宗教、神壇、佛教和道教，乃至儒家的孔廟或文廟的重要文獻，沒有這些文獻，就不可能獲得關於中國歷史上的宗教和信仰的完整知識，可是西方的學者完全忽略了這一方面³。華裔美國學者楊慶堃博士在一九六〇年代出版的《中國社會中的宗教》一書非常認同這一看法⁴，並在檢閱了大量地方志文獻之後撰寫了這部經過了六十多年的歷史檢驗的重要著作⁵。大半個世紀已經過去了，國際上越來越多的學者，利用地方志文獻來研究中國的民間宗教和地方信仰問題。但對於中國歷史上的佛教和道教的研究，能夠利用方志文獻的學者還是不多⁶。

² 何建明：〈前言〉，何建明主編：《中國地方志佛道教文獻匯纂·詩文碑刻》（北京：國家圖書館出版社，2013年），頁1-7。

³ E. R. Hughes and K. Hughes, *Religion in China* (London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2005), p. 9.

⁴ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), p. 22. 中譯本參見楊慶堃著，范麗珠譯：《中國社會中的宗教——宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》（成都：四川人民出版社，2016年修訂版），頁18-19。

⁵ 參見：G. William Skinner, "Review of *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*," *American Anthropologist* 64.5 (Oct. 1962): 1082-1084. 歐大年 (Daniel L. Overmyer)：〈推薦序〉，楊慶堃著，范麗珠譯：《中國社會中的宗教——宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，頁1-2。

⁶ 可參見杜贊奇 (Prasenjit Duara) 著，王福明譯：《文化、權力與國家——1900-1942的華北農村》

不用說佛教和道教的大型通史類著作仍然普遍地不重視地方志文獻的利用，就連一些關於區域性或地方性佛教史和道教史，以及和社會日常生活中的佛教或道教歷史問題的研究，也不太能妥善地利用地方志文獻。這不能不說是當前學術界的一個重要憾事。

為了推動學術界盡可能方便地利用地方志文獻來開展中國佛教史和道教史的研究，筆者曾經耗費多年時間主持編纂和出版了《中國地方志佛道教文獻匯纂》大型專題文獻書，也曾撰文就地方志文獻對於推進中國宗教史研究多方面之重要意義進行探討⁷。本文想在此基礎之上，就發掘和利用地方志文獻來開展佛教和道教史研究再做兩個方面的探討：如何有效地利用地方志文獻？如何從地方志文獻中發現和探索新的問題？

二、方志文獻的宗教史研究中的「縱比橫校」

對於如何使用地方志文獻來開展佛教史和道教史的研究，我認為最重要的方法可以簡稱為「縱比橫校」。所謂縱比，就是對不同時期的相同或相近的研究對象（如宗教儀式、建築形式等）、問題和地域性特徵，進行歷史性的前後對比和分析。所謂橫校，是將同一時期的各種方志文獻與其他各類文獻進行對比和分析。不過，方志文獻主要出現在宋、元以後，明、清、民國時期（1949年前）大量湧現。但是，由於編纂者和出版者處於不同的社會、經濟和歷史文化背景及文化價值觀念，地方志文獻會呈現出諸多不確定性。

這種不確定性首先表現為：編纂者和作者大多為地方士紳等傳統儒家知識分子，主持者通常為各級府、州、縣、鄉鎮的主要官員，他們對待佛教和道教，大多

（南京：江蘇人民出版社，1995年），頁111-147；吳亞魁：《江南全真道教》（上海：上海古籍出版社，2012年修訂本）；黎志添主編：《十九世紀以來中國地方道教變遷》（香港：三聯書店，2013年）；尹志華：《清代全真道歷史新探》（香港：香港中文大學出版社，2014年）；張方：《明代全真道的衰而復興》（北京：中國社會科學出版社，2018年）；王崗著，秦國帥譯：《明代藩王與道教：王朝精英的制度化護教》（上海：上海古籍出版社，2019年）。

⁷ 何建明：〈地方志文獻匯纂與中國宗教史研究的新趨向〉，《中國人民大學學報》，2014年第3期，頁140-146。另見：Jianming He, “Compilation of Local Chronicles and New Directions in Research of Chinese Religious History,” *Studies in Chinese Religion* 2 (Mar. 2016): 1-17。

是持文化邊緣化立場，甚至作為異端而加以排斥或貶斥。這必然會影響到史料的真實性和可靠性。如明代安徽省《重修太平府志》說：「仙佛之道，古所無也。自夫少君、欒大倡率而仙道興，漢、明迎骨西竺而佛道顯，至今黃冠緇衣之流謬宗仙佛者，遍於天下。夷考其行，何有毫髮之近似哉？問有似之者。舊志已傳，乃不滅其跡云。」⁸ 這是明顯地將佛、道在中國文化中的地位邊緣化。更有一些將佛、道斥為儒家之異端。清代康熙年間安徽《臨淮縣志》更是將佛、道斥為「異端」，其曰：「異端，聖賢所深辟；怪神，夫子所不語。然，舊志有不可泯者，姑錄之以廣異聞。」⁹ 康熙年間安徽《天長縣志》亦云：「靈文大藏、道德五千，教雖各異，理則同源。少見多怪，斥曰異端。儒者存之，誰曰不然？作仙釋志。」¹⁰ 持這種立場的地方志編纂者當然不會給予歷史上的佛教和道教以積極的評價。如明代《應天府志》將佛僧和道士列入《雜傳》，指斥僧道之為害社會：「聖遠言堙，異術並興，辨言亂政，末俗是營。彼何人斯？遊方之外。不耕不織，伊民之害。作雜傳。」因此，編纂者在《雜傳》最後的評論中認為佛道還不如方技之士：「余觀方技之士皆有所假託，以神其事，若醫方稱黃帝、卜筮稱《大易》是已，然要之，有益於世，聖人所不廢。至神仙、佛氏，其說靡靡矣。」¹¹

但是，並不是所有的地方志編纂者都將佛教和道教看作是儒家的異端形態，而全盤予以排斥。清代嘉慶時期四川省綿陽地區的《三臺縣志》認為：「釋老之害，過於楊墨，昌黎辟之嚴矣。釋氏以虛無寂滅為宗，老氏以煉氣修真為主。二氏之教，亦垂戒於因果報應，其與《易》之『何思何慮』、《書》之『福善禍淫』，殊途同歸。似又未可盡辟也。」¹² 他們雖然將佛、道看作是儒家之異端，但也肯定了其中還有與儒家相類似的積極內容。清代嘉慶年間《重修舒城縣志》則從另一個側面

⁸ [明]林鉞修，鄒壁纂：《重修太平府志》（明嘉靖間刻本），收入何建明主編：《中國地方志佛道教文獻匯纂·人物卷》，第53冊，頁240。

⁹ [清]魏宗衡修，邢仕誠等纂：《臨淮縣志》（清康熙十一年[1672]刻本），卷6，收入同前註，頁230。

¹⁰ [清]江映鯤修，張振先等纂：《天長縣志》（清康熙十二年[1673]刻本及民國抄本），卷3，收入同前註，頁181。

¹¹ [明]汪宗伊、程嗣功修，王一化等纂：《應天府志》（明萬曆五年[1577]刻、二十年[1592]增刻本），卷32，收入同前註，第19冊，頁53、73。

¹² [清]沈昭興纂修：《三臺縣志》（清嘉慶二十年[1815]刻本），卷7，收入同前註，第115冊，頁275。

肯定了佛、道作為儒家之異端的可以利用的方面：「佛老之書，儒者弗道，為其虛無寂滅，與正心誠意之道左也。然煉師禪客，別戶分門，團諸方外，固不與儒道抗衡，至其真修妙悟，間有出乎凡庸，羽士縉流，上者約略采之，俾覽勝者想望，飛鳧控鶴，訓鵠咒龍，點綴名山古剎耳。」¹³清代道光年間安徽《祁門縣志》甚至肯定了為儒家所不相信的佛、道中之異人的歷史身分：「道家飛昇、釋氏輪迴之說，儒者不信，而此中間有異人，且避亂逸士，多遯跡於此，未可沒也。」¹⁴更有人站在儒家士大夫立場對於佛教和道教予以積極肯定的。清代康熙年間的《桐城縣志》認為：「仙釋與吾道未可盡以異端詘之也。李太白云，天上無不識字仙人。謝靈運亦謂，成佛須用慧業文人。名義雖殊，而指趣則一。況丹經可以佐存養之義，三乘可以晰心性之遺，矯偏歸中，是在吾儒之自取爾。」¹⁵雖然這種情況只是少數，但是也體現出地方志的編纂者們對待佛教和道教的態度並非完全的排斥，也有積極的肯定。

當然，地方志並非都是沒有佛教或道教信仰的儒家知識分子所編纂，也不乏佛門或道門中的知識分子編纂的地方志文獻，清代康熙年間《黃山志》就是一個典型的例子。這類地方志對於佛教和道教都會採取積極肯定之態度。這部《黃山志》的編纂者釋弘眉是一位僧人，維護佛教的立場是毫無疑問的，但是這並不是說他會因此排斥或貶斥道教，而是對道教給予充分的肯定：「古有棄軒冕之榮、置身霄嶺軼塵之士，抗志雲林，吸沆瀣，餐朝霞，時至理彰，丹還九轉，遂乃鞭笞鸞鳳，上昇玉京，陪飲崑崙之庭，逍遙蓬島之宅，永揖人寰，高超金闕，烺烺乎流光內譜者，不可勝數。茲山自軒帝朝元以後，曹阮之倫，亦嘗煉骨三清，棲心十島，故克追嗣佐風，霞昇煙駕，自非山川炳異，育粹鍾靈，曷由真人迭降，以衍道脈於無窮也。」¹⁶

¹³〔清〕熊載陞、杜茂材修，孔繼序纂：《重修舒城縣志》（安徽省六安市）（清嘉慶十二年[1807]修，抄本），卷28，收入同前註，第55冊，頁368。

¹⁴〔清〕王讓修，桂超萬纂：《祁門縣志》（安徽省黃山市）（清道光七年[1827]刻本），卷34，收入同前註，頁261。

¹⁵〔清〕胡必選原本，王凝命增修：《桐城縣志》（清康熙二十三年[1684]增刻抄本），卷6，收入同前註，第54冊，頁160。

¹⁶〔清〕釋弘眉：《黃山志》（清康熙六年[1667]刻本，慈光寺藏版），卷2，收入同前註，第55冊，頁142。

以上說明，是儒家身分還是佛家或道家的身分，在地方志編纂中對待佛教和道教的態度是有很大差異的。而儒家身分的編纂者中也不是鐵板一塊，這就決定了不同地方志可能會因為其編纂者對待佛教和道教所持的立場之不同，而在編纂佛教和道教的內容時會採取不同的表述方式和價值評價。這是我們為何得用地方志文獻來研究佛教史和道教史首先必須要弄清楚的一個重要問題。

為什麼我要提出利用地方志要「縱比」呢？一個重要的因素就在於，雖然是同一個地區的地方志，由於時代不同，編纂者對待佛教和道教的立場也會有差異，因而就會導致前後相續的編纂內容的差異。上引明代安徽《太平府志》的編纂者對待佛教和道教的立場是貶斥的，而清代康熙年間《太平府志》的編纂者採取了很不同的立場。他們首先不像前志那樣將佛教和道教斥為「謬宗」，而是強調與儒家「異流而同源」，並批評一些儒家知識分子只看到佛教和道教的一些「離奇怪誕之行為」的表面現象，就錯誤地理解佛教和道教的根本宗旨，而加以排斥。他們認為：「太平壤地雖偏，巖巒殊勝，餐松煮石之侶多寄跡其中，即事屬不經，而跡皆可考。儒者包羅弘遠，可以其門庭差別，付之六合以外之一例乎？蓋吾道如膏梁，兩教若珍錯，大烹饜飫後，與之一搜，山海之奇，正可免數見不鮮之歎。」¹⁷ 不同的立場，所編纂的地方志佛、道教內容就會有差異。因此，只有在弄清楚編纂者立場的前提之下，比較不同時期同一地區的地方志文獻之編纂，才能夠更準確地判定史料及其所表達的史實的可靠性，從而做出更符合現代學術標準的研究。

需要對不同時期同一地區的不同地方志文獻內容進行「縱比」的另一個方面在於：除非是研究某個具體的道場，或地區佛教史或道教史的變遷，研究者們在利用地方志文獻史，通常只選擇一種「代表性」的地方志進行闡釋，而忽視了不管你是研究某個時代的佛教史或道教史，還是不同時代的佛教史或道教史，都應當盡可能地對照同一個地域的地方志文獻在不同時期的版本及內容。這樣不僅使我們可以看到某個特定時代的佛教或道教，並非只是那個時代的新生事物，而是有前後的歷史傳承和相互影響的關係。我曾對揚州天寧在康熙和嘉慶時期不同版本的地方志之記載，進行對比分析指出，通過「清代康熙至乾隆年間的幾種揚州和江都的方志，就將揚州天寧寺百年的變遷史作了一個簡略的展示，我們仿佛在看一部揚州天寧寺

¹⁷ [清]黃桂修，宋驥纂：《太平府志》（清康熙十二年[1673]修，光緒二十九年[1903]重刻活字本），卷34，收入同前註，第53冊，頁249。

的 3D 歷史影片，欣賞著百年揚州佛教的變化，也體味著百年中國社會和文化的變遷」¹⁸。

當然，需要對不同時期同一地域的不同地方志文獻進行「縱比」，還有一個重要因素，就是地方志的編纂在抄錄和出版過程中，同一個史料（詩、文、碑刻、人物傳記及寺觀介紹等）都可能出現差錯。

《金元全真教石刻新編》中所載王綱〈重修通玄觀碑記〉一文，採用的是由楊世瑛等修，王錫禎、宋思本等纂，並於民國二十一年（1932）的鉛印本《重修安澤縣志》所錄本；更早的還有李鍾珩修、王之哲等纂，民國二年（1913）石印本《岳陽縣志》亦載有此文。當然，這兩個版本所錄〈重修通元觀〉一文是完全一樣的，而《金元全真教石刻新編》所錄文則有兩處明顯的不同。一是「兩志」錄文「孰主張是，孰維持是」一句，《金元全真教石刻新編》所錄文為「誰主張是，誰綱維是」，從文意看，顯然後者為誤。二是「兩志」錄文「在金國時，已重修是觀於和川縣雙城郡高壁村」。而《金元全真教石刻新編》所錄文將「高壁村」誤為「高壘村」。如果我們對照一下該方志就會發現，後者為誤¹⁹。

對地方志文獻進行「橫校」，就是與同時期的其他各類文獻進行對比和分析。不同的時代有不同的文獻類別。比如說，研究明代的佛教和道教，除了「正史」、佛教和道教的種種藏經文獻，還要關注到明代相關的各種類書（包括《明實錄》）及相關人物的文集、劄記、文學戲曲類文獻，還有部分檔案和來華傳教士文獻。清代的文獻類型除了與明代大體相同之外，檔案文獻，傳教士文獻和方志文獻及類書文獻的數量更大，也更成體系，但也分散於各地。到了清末，還需要關注新式的報刊文獻及各類中外交涉文獻（周邊國家有關交流的文獻）。孤立地使用一種或少數幾種文獻，對於明清以後的中國佛教史和道教史之研究來說，顯然是不夠的。這就需要對不同類型的文獻，包括地方志文獻進行橫向的對比和分析。

施賴奧克（J. K. Shryock）是近代美國著名的漢學家、心理學家，一九一六年作為傳教士來到中國，並在安徽省的安慶聖保羅中學任教八年。作為學者，他除了教書和傳教，還開展對安慶當地的宗教文化進行實地的考察和研究，撰寫了著名

¹⁸ 何建明：〈地方志文獻匯纂與中國宗教史研究的新趨向〉，頁 143-144。

¹⁹ 王宗昱編：《金元全真教石刻新編》（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 117-118。

的《近代中國人的宗教信仰——安慶的寺廟及其崇拜》一書²⁰。在該書中作者特別提到，他得到當時最新出版的《懷寧縣志》的主編舒先生送給他的該志共十三冊、三十四卷。懷寧縣是隸屬於安慶市（清代為安慶府）的一個縣。他還說到該志有大量關於廟宇和神靈的記載，這些後來都收入其所著的《近代中國人的宗教信仰——安慶的寺廟及其崇拜》一書當中。事實上，在一九一二至一九四九年間，懷寧縣只編纂和出版了兩種縣志，一種是朱之英等修，舒景衡等纂，出版於民國五年（1916）的《懷寧縣志》鉛印本；一種是舒景衡纂修，出版於民國七年（1918）的《懷寧縣志補》鉛印本。一九一六年本的《懷寧縣志》是在清道光年間和同治年間的兩種《懷寧縣志》的基礎之上修訂而成的²¹。但是，如果對照一下以上兩種《懷寧縣志》，我們不難發現，施賴奧克之書實際上是在以上兩種縣志的基礎之上，加入了他多年來對以懷寧縣為中心的安慶地區佛教、道教和各種祠廟及信仰，做了一個非常有意義的人類學田野調查和思考。

比如說，兩種縣志是民國初年針對道光年間和同治年間兩種《懷寧縣志》進行的簡單修訂，有關一九一二年以後懷寧縣佛教和道教的內容就非常少，施賴奧克書中提到的民國道教會及其在安慶和懷寧的各地分會組織情況，在兩種縣志中並沒有記載，完全是他後來對懷寧縣道教進行田野調查時所取得的。如他說：「一九二四年五月，經過一番周折，我終於有幸會見了安慶道教會領導，其人姓李。」並說李會長是個「舉止高雅的中年紳士，他很樂意接受我的訪問，而且他對其他宗教，包括基督教都有比較準確的瞭解。他告訴我一些有關道觀的掌故」²²。這裏有兩點值得注意：一是，安慶道教會的負責人李會長的素質非常高，甚至有著開明的視野，不僅精熟於自己的道教，還非常瞭解其他宗教，特別是外來的基督教。施氏作為一位在美國費城大學獲得神學學位的傳教士，如此評價李道長對基督教「有比較準確的瞭解」，這是對李道長的極高讚賞。二是，施氏從李道長那裏獲取了一些有關道觀的掌故，這又說明，施氏雖然是一位基督教的傳教士，但是他對道教並不排斥，而

²⁰ John Knight Shryock, *The Temples of Anking and Their Cults: A Study of Modern Chinese Religion* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931). 該中譯本見施賴奧克著，程曦譯：《近代中國人的宗教信仰——安慶的寺廟及其崇拜》（合肥：安徽大學出版社，2008年）。

²¹ 朱之英等修，舒景衡等纂：《懷寧縣志·凡例》，收入《中國地方志集成·安徽府縣志輯》（南京：江蘇古籍出版社，1998年），第11冊，頁8-11。

²² 施賴奧克著，程曦譯：《近代中國人的宗教信仰——安慶的寺廟及其崇拜》，頁92-93。

是進行了比較深入的田野調查。這也使得《近代中國人的宗教信仰——安慶的寺廟及其崇拜》一書具有特別的歷史和學術價值。

事實上，施氏在書中描述了大量他親身經歷的田野調查所獲得的資料和資訊。比如說，他獲知：「整個懷寧縣道教會的會員有五百至六百人，他們全是男性。」他還獲知，李道長不僅是安慶道教會的會長，也是安徽省道教會的會長。安徽省各地道教分會都有自己的獨立性，相互間並不經常聯繫，當然就談不上合作。安徽省道教的規模與擁有龍虎山和張天師的江西省道教的規模相當。施氏還對道教的一些法事和儀式及道教的五個要素等等，都進行了描述和表達。不過，他在這裏提到的兩點值得注意：一是，他談到「李為道教祖師爺老子的姓，因此許多道教徒都自稱姓李」，由此他懷疑對他自稱道教會負責人的「李會長」可能並不姓李，而可能是因為他現在是道教徒而改姓李。這或許只是施氏的猜測而已，因為中國歷史上道教徒並不需要像佛教出家的僧人那樣，因為信仰而改變原來的姓氏。二是，他提到：「原先道士都留很長的頭髮，但進入民國後，許多道士也像和尚一樣剃了光頭，只是他們沒有戒疤。」²³ 這到底是道教界想要跟當時正在如火如荼地開展革新運動的佛教界學習²⁴，還是道教界自身的個別現象呢？但是，不管怎麼說，施氏在民國《懷寧縣志》的基礎之上通過大量的田野調查而撰寫的《近代中國人的宗教信仰——安慶的寺廟及其崇拜》一書遠遠超過了《懷寧縣志》本身的局限性。不僅成為民國《懷寧縣志》在宗教史方面的重要補充，而且為後人研究民國時期的佛教史和道教史等，提供了非常重要的田野經驗和學術基礎。

美國學者杜贊奇 (Prasenjit Duara) 所著《文化、權利與國家——1900-1942 年的華北農村》是利用地方志檔案與其他文獻，和南滿鐵道株式會社調查部根據一九四〇至一九四二年間調查，編成的六卷本《中國慣行調查報告》進行「橫校」研究的典範之作。他曾充分利用《中國慣行調查報告》與民國時期 (1912-1949) 華北地區的《順義縣志》、《昌黎縣志》、《望都縣鄉土圖說》、《良鄉縣志》、《翟城村志》、

²³ 同前註，頁 93-96。

²⁴ 參見 Holmes Welch (尉遲酣), *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968)。中譯本見王雷泉等譯：《中國佛教的復興》（上海：上海古籍出版社，2006 年）。何建明：〈民初佛教革新運動述論〉，《近代史研究》，1992 年第 4 期，頁 74-92。單俠：《民國時期佛教革新研究 (1919-1949)》（西安：陝西師範大學博士學位論文，2012 年）。汲喆、田水晶、王啟元編：《二十世紀中國佛教的兩次復興》（上海：復旦大學出版社，2016 年）。

《翟城附刊》等地方志文獻進行了深入的對比分析。對民國初期華北地區的宗教組織形式及其社會職能的演變，特別是鄉村精英如何通過宗教形式控制鄉村社會，並參與到具有神聖性權力動作之中的分析，提出了精到的論述²⁵。這是將地方志文獻進行「橫校」的一個重要表現。

《中國地方志佛道教文獻匯纂》分寺觀卷、（釋道）人物卷和（佛教、道教的）詩文碑刻卷三個系列，按照行政區劃進行編排。其中最重要的一點，就是我們試圖將同一地方不同時代和不同編纂者的方志文獻，不管在內容上是否重複，都按照時間的順序編排在一起。這就是為了便於讀者和使用者能夠進行方志間的「縱比」和「橫校」。

三、方志文獻與宗教史重要問題的新發現和新探索

地方志文獻通常非常龐雜，地方社會生活的方方面面都會有不同程度的記載，有的反映編纂者個人的觀念，有的則只是收錄地方的歷史文獻，如詩文、碑刻、文物和地圖及繪圖。許多人都感到檢閱和利用地方志文獻，非常地不容易，如果不是研究地區性問題，似乎用不著去翻檢和利用地方志中的佛教和道教史文獻。這種認識存在很大偏差，也可以說是對地方志文獻的一種誤解。事實上，我們通過大量的地方志文獻，可以對佛教和道教歷史上某些重大的、帶有普遍性的一些問題進行更深入的研究，同時也可以對佛教和道教歷史上長期以來不太重視、甚至是被忽視的一些重要問題，進行全新探索。

首先，地方志文獻雖說是各地方的歷史文獻，但是絕對不只是限於研究地方性問題的歷史文獻。關於道教的主要精神傳統是什麼？這樣一個重大而帶有普遍性的問題，過去國內外學術界一直存在著非常大的分歧，乃至於施舟人 (Kristofer Schipper) 等學者認為，道教並沒有統一的教義²⁶。之所以會出現如此大的分歧，甚至不少學者，包括像施先生這樣的權威學者，都不得不否認道教教義的一致性或統一性，似乎應驗了宋代馬端臨在《文獻通考·經籍志》中所說的：「道家之術，雜

²⁵ 杜贊奇著，王福明譯：《文化、權利與國家——1900-1942年的華北農村》，頁111-147。

²⁶ 陶奇夫：〈道教的一致性問題〉，陶奇夫著，邱鳳俠譯：《道教——歷史宗教的試述》（濟南：齊魯書社，2011年），頁11-23。程樂松：〈紛繁、不經與「可理解」的道教〉，《身體、不死與神秘主義——道教信仰的觀念史視角》（北京：北京大學出版社，2017年），頁1-29。

而多端。」以至於有道長專門著述《雜而多端之道教構成》一書，探討道教「雜而多端」的特徵²⁷。道教真的就沒有主要的精神傳統或思想主旨嗎？如果我們檢閱一下各種地方志文獻，這種認識就會從根本上被打破。

如何確定道家和道教的主流精神傳統或思想主旨，本不應該由研究者說了算，而是要看歷代的道士們自己怎麼說、歷代參與道家事務又對道教有所排斥或貶斥的儒家士大夫怎麼說？歷代的道士們怎麼看待自己信仰的宗旨？從歷代《道藏》的文獻中，很難得出比較確定的結論，因為《道藏》主要收入經文、丹書、道術、科儀和史傳。南宋福建泉州清源山天慶觀道士董思靖說：「蘇文忠公軾〈奉詔撰儲祥宮碑〉，其大略云：道家者流，本出於黃帝老子，其道以清靜無為為宗，以虛明應物為用，以儉慈不爭為行，合於《易》何思何慮、《論語》仁者靜壽之說。自秦漢以來，始用方士言，乃有飛仙變化之術，黃庭大洞之法，木公金母之號，太乙紫微之祀。下至於丹藥奇技，符籙小數，皆歸於道家。嘗竊論之，黃帝老子之道，本也。方士之言，末也。得其本而末自至。」²⁸這是道士董思靖借士大夫蘇東坡之言來表達自己的觀點。從蘇軾在當時士大夫中的地位及其歷史影響來看，教內外對道教主旨精神的一致性之理解，應該是有代表性的²⁹。

如果我們從不同時代、不同地區的地方志文獻中檢閱有關道教的論述，就會發現驚人的一致性。北宋熙寧三年（1070）進士、舒州龍眠（今安徽桐城）的李冲元撰《華蓋山浮丘公王郭二真記》說：「夫神仙之學，大抵宗本黃帝老子，以清淨無為、虛心寡欲為本，而佐以陰功密行及煉丹服氣之術，要之，非超邁灑落者不能為也。」³⁰與董思靖同時代的南宋淳佑元年（1241）進士潛說友（1216-1277），在任臨安（今杭州）知府期間主修《（咸淳）臨安志》。該志收錄北宋洪忠文公咨夔撰寫的〈檀越施川記〉，云：「世降道裂，始有食非其力者。浮屠氏幻而辨，能撼人以

²⁷ 高明見：《雜而多端之道教構成》（北京：宗教文化出版社，2018年）。

²⁸ [宋]董思靖：《道德真經集解·序說》，何建明主編：《道藏集成》第1輯，收入《正統道藏·萬曆續道藏》（北京：國家圖書館出版社，2017年），第38冊，頁82-83。

²⁹ 實際上，按照國內外學者的研究，地方精英（儒家鄉紳）對地方佛教和道教的影響是很大的。也可以說，他們對佛教和道教的認識基本是一致的，只是價值觀不同而已。參見杜贊奇著，王福明譯：《文化、權利與國家——1900-1942年的華北農村》，頁141-142。陳春聲：《信仰與秩序：明清粵東與臺灣民間神明崇拜研究》（北京：中華書局，2019年），頁1-3。

³⁰ [明]蔡邦俊等纂：《（崇禎）撫州府志》（明崇禎七年[1634]刻本），卷20，頁80。

禍福，塋陌綺錯，鉢巾雲趨，所在皆是。而為老氏之學者，大抵以清淨無為為宗，須於人者狹，故其廬聚，不能十佛之一，雖名山藏室，大洞殊庭，號稱海內之望，亦往往微常產以自殖，其教然也，于其教清淨無為之中，而能謀長以殖其衆，可不謂難乎？」³¹ 這是明確地將道教的精神主旨確定為「清靜無為」。

元初著名理學家熊禾(1247-1312)為福建武夷山地區的建陽縣昇真觀所作的「記」文中說到：「嘗聞學自老氏，其上者清淨無為，怡神養真。而其次則呼吸導引，亦能固其筋骸，養其精氣，傳浸久而術益工，體玄入虛，煉真陽合沖氣，久之自能離形出神，與道合真，於是有白日飛昇之說，此亦蒐氣升天，體魄降地之理，特其養之深，凝之固，故超於沖漠者，未即散而蛻於塵凡者，亦未易朽耳。」³² 「嘗聞」說明此說在社會上還是比較流行的，不是個人之偏見。元代後期徽州歙縣著名文人鄭玉(1298-1358)，為當地不老山的龍興觀撰修造記說：「老子設教，清靜無為而已。秦漢以來，乃有神仙解化飛昇之說，至於正一之宗，冠冕以為飾，宮觀以為居，行符水以救疾病，設齋醮以祀天。」³³

以〈南都賦〉和〈北都賦〉而聞名的明代著名學者桑悅，也是《（弘治）太倉州志》的編纂者之一，他在元代道士周元真立傳時評價說：「悅觀元教，以清淨無為為宗，故惟形神俱妙，與道合真者，乃為上品，其他呼雷吐霧，搜妖滅怪，凡百變幻莫測之事，皆其教中之支流末裔，正如吾儒以文章詞賦，誇耀於時，而不知其道未為尊也。」³⁴ 這與元初熊禾的認識完全一致，也是明確地將「清靜無為」作為道教的精神主旨，並因此讚頌周元真很好地傳承和弘揚了道教文化的精神傳統。明代正德九年(1514)進士、曾先後任吏科給事中、兵科給事中和戶科給事中的陝西三原縣人張原(?-1524)在給朝廷皇帝的疏文中說：「佛老之教，以清淨無為為本，苦空寂寞為宗。今陛下為天地百神及天下民物主，萬幾叢委，萬物攸賴，顧或清淨無為為邪，抑可苦空寂寞為邪，獻說陛下者，或稱其導引之術，或盛為福利之說，其所以聳動宸聽，大約不過二者。」³⁵ 顯然，「以清淨無為為本」是指道教，而

³¹ [宋]潛說友纂修：《（咸淳）臨安志》（宋咸淳間刻本），卷75，頁21。

³² [明]夏玉麟修，汪佃纂：《（嘉靖）建寧府志》（明嘉靖二十年[1533]刻本），卷19，頁50。

³³ [元]鄭玉：〈龍興觀修造記〉，《師山集》（《四庫全書》本），卷5，頁17。

³⁴ [明]李端修，桑悅纂：《（弘治）太倉州志》（清宣統元年[1909]彙刻本），卷9，頁6。

³⁵ [明]張原：〈祛異端疏〉，[清]劉紹攸纂修：《（乾隆）三原縣志》（清乾隆四十八年[1783]刻本），卷12，頁32。又載[清]王功成續纂，韓奕續修：《（康熙）陝西通志》（清康熙五十年

以「苦空寂寞為宗」是指佛教。明代正德十六年(1521)進士、官至南京光祿寺卿的張袞(1487-1564)為江陰天壽觀撰記謂：「嘗聞道家者流，其教本出黃帝老子，以清淨無為為宗，虛明應物為用，慈儉不爭為行。」³⁶這顯然是看了蘇東坡〈奉詔撰儲祥宮碑〉之文，而表示認同蘇氏對道教精神主旨的概括。清代《〈康熙〉文安縣志》為五代道士劉海蟾立傳，說劉海蟾「請益道人，為演清淨無為之宗，金液還丹之要」³⁷。同時期的湖南《邵陽縣志》說：「老氏之言，清淨無為，而莊則遊乎方之外者也。讀〈內、外篇〉，則已開釋氏空寂之旨矣。釋氏之教，主於明心見性，而一歸於空諸所有，先儒所謂彌近理而大亂真者也。」³⁸這同樣是強調道教的精神主旨源於老子的「清靜無為」之說。《〈道光〉濟寧直隸州志》亦說：「自二氏以象教而琳宮紺宇徧於天下矣，然勾踐以黃金鑄，范蠡而令國中朝之，固在二氏未興以前，其學以清靜無為為本，而其為教，則主於以鬼神之福善禍淫勸懲斯民，不用刑罰，而天下自治，亦猶殷人尚鬼之遺意也。雖見屏於儒者，而古跡具存，弗可廢也。」³⁹這裏將佛教和道教都看作是以清靜無為為本，雖然對佛教的精神主旨之概括有所不妥，但對道教的精神主旨之概括，還是符合歷史上陳述的。

那麼一九一二年中華民國成立之後所編纂的地方志，是否如之前的方志那樣，將道教的精神主旨看作是「清靜無為」呢？民國時期的河北《文安縣志》明確地指出：「道教，清靜無為。佛教，空虛寂滅。」⁴⁰遼寧《西豐縣志》對道教則說：「教主為老子，姓李名耳，字伯陽，諡曰聃，故亦稱老聃，周守藏室之吏也。著《道德經》五千言，道家奉之為老祖，其教以清靜無為為主旨，斷塵茹素為行修，蓄髥、峨冠、寬袍，一如漢唐之制。」⁴¹

以上所列舉的宋以後各地方志文獻對道教精神主旨的認識是非常一致的，限於篇幅，在此就不一一列舉了。僅此就足以說明，自從宋代印刷術的發明，推動各

[1711] 刻本)，卷 32，頁 27。

³⁶ [明] 趙錦修，張袞纂：《〈嘉靖〉江陰縣志》，《外記》第十三（明嘉靖〔約 16 世紀前中期〕刻本），卷 19，頁 21。

³⁷ [清] 崔啓元修，王胤芳纂：《〈康熙〉文安縣志》（清康熙十二年 [1673] 刻本），卷 3，頁 40。

³⁸ [清] 張起鵬修，[清] 劉應祁纂：《邵陽縣志》（康熙二十三年 [1684] 刻本），卷 16，頁 10。

³⁹ [清] 徐宗幹修，許翰纂：《〈道光〉濟寧直隸州志》（清道光二十一年 [1841] 刻本），卷 12，頁 1。

⁴⁰ 陳楨修，李蘭增纂：《〈民國〉文安縣志》（民國十一年 [1922] 鉛印本），卷 8，頁 2。

⁴¹ 蕭德潤修，張思書纂：《〈民國〉西豐縣志》（民國二十七年 [1938] 鉛印本），卷 21，頁 1。

地方相繼編纂和出版地方志以後，道教作為中國本土文化和最具有廣泛性的文化傳統之一，在歷代和各地的地方志中都得到不同程度的文字記載；我們從中也不難窺見，各個朝代和不同地域對於道教的精神主旨之認識，是比較一致的。

地方志文獻關於道教史的另一個重要資訊，就是歷史上道士的身分形態和道派的傳承呈現出多樣性，不僅有我們今天比較流行的全真出家道士和在家正一道士⁴²，也有在家的全真道士和出家的正一道士。關於在家的全真道士，我曾有過個案研究⁴³，在這裏我想主要談一談出家的正一道士問題。

地方志文獻有關正一出家道士的記載並不少見。清代浙江《海寧州志稿》收有明人楊端所撰〈長春深谷馬法師墓碣〉，說法師馬守中自幼「好讀老氏書，亟請舍家，其父世榮許之，從院主郎公守全授正□之教，兩手□焉。洪熙□已，試中請牒，旋主院席，敬以一心，清修齋戒，慈惠恭肅，見於容儀，遂起人之信重」。「大雅之士，好與之遊，雖性不縱酒，而能樂醉，客去則倚松聽風，臨流漱石，心孤猿趣野鶴，汨乎靈外而不知失老也」⁴⁴。這裏所說的院主，是指海寧的鳳凰崗長春道院的院主郎守全，「正□」為正一。之所以說他是正一道士，因為如果是出家的全真道士，戒酒是全真道最基本的戒律，必定不會在歌功頌德的「墓碣」中說他「雖性不縱酒，而能樂醉」。另外，這裏的「守」字輩，出自正一道三山滴血五十字法派字輩（正一派）中施道淵所開創的穹窿法派：「道守得元真，神全體自靈。三山垂救度，四海盡飛昇。」⁴⁵「道」字輩即施道淵輩。很顯然，馬守中是典型的正一出家道士。

事實上，在江蘇的蘇州地區，自古以來就有正一道士出家的傳統，蘇州府城的玄妙觀和穹窿山的上真宮，長期以來都是出家的正一道士學道、修道和施法的主要道場。清代道光年間的《元妙觀志》卷三和卷四所列歷代高道，從北魏時期

⁴² 目前大陸的中國道教協會及相關政府部門只承認在家的正一道和出家的全真道。或者說，出家的就是全真道，在家的就是正一道。

⁴³ 何建明：〈東北全真華山派在家道源流——以旅順口長春庵、老爺廟為例〉，《華中師範大學學報》（人文社會科學版），2014年第3期，頁131-138。

⁴⁴ 〔清〕李圭修，許傳沛纂，劉蔚仁續修，朱錫恩續纂：《（民國）海寧州志稿》（民國十一年[1922]鉛印本），卷21，頁109。另見吳亞魁編：《江南道教碑記資料集》（上海：上海辭書出版社，2007年），頁11-12。

⁴⁵ 〔清〕顧沅輯：《蘇州元妙觀志》（民國十六年[1927]鉛印本），卷12，收入《中國道觀志叢刊》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），第11冊，頁230。

的寇謙之，到嘉慶、道光年間的韓鐵根，總共七十一位，其中大多數都明確記載是出家道士。如志中描寫：寇謙之，「少遇仙人成功興，與之遊嵩華，拾仙藥，遂隱嵩陽」。宋代林靈素，「少從浮屠氏」，後為道士，但仍「乞食僧寺」；何中立（蓑衣），「世為鼎族，遭亂南來」，「一旦焚書裂衣遁去，即歸，荷蓑結廬於天慶觀之龍王堂」；張崇一，「好道出家」。元代楊中立，「少入元妙觀，嗣宗浩為太極五雷壇正宗」。明代周元真（靈臺），「年十二入紫虛觀，從李太無為道士，太無，杜道堅弟子也」；張景中（皮雀），「年才十餘，悠然有塵外之志，常潛出，經宿不返」，「年十六還吳，時求道之志愈堅，遂不肯娶，入元妙觀禮胡元谷俗稱胡風子為師」；徐石林，「數歲出家蘇城伍子胥廟為道士」。清代的陶宏化，「欲出家，撫軍成其志」；施道淵（亮生），「童真出家，為朝真觀道士」；潘元珪，「出家元妙觀，為胡德果高弟」；莊椿，「本巨族，自幼即慕沖虛，長而深通元要，偕其侄熙來吳清修於元妙觀之蓬柏山房」；李湛然，「七歲送清真觀，及冠，充元妙觀書記」；張資理，「年十一出家朝真觀，為沈堅蒼法師之徒」；顧神幾，「年十二，出家元妙觀，受業於徐東村」；施神安，「自幼即喜道家言，出家元妙觀方丈，拜惠澹峰為師，稱入室弟子」；沈宗文，「出家於元妙觀，禮李宣仁為師」；陳全瑩，「年十歲，出家於元都方丈，受業於張光雲法師，為入室弟子」；吳丕顯，「出家回真院，依周友蓮為徒」⁴⁶。

元妙觀雖然歷史悠久，但是直到清代道光年間才有人修志，正如該志的〈例言〉中所說：「本觀高真代出，如何蓑衣、莫月鼎、周靈臺、張皮雀、施亮生諸師，婦孺咸知，考其道行，僅得之故老傳聞，或說部中偶記一二，若詳悉本末，即道流亦不免數典忘祖。」⁴⁷這也就是說，除了上述道真都明確記載出家身分，其他都沒有明確其在家身分，而很可能大多數都會是出家身分。

再看該志所載法派字輩：「羽流世系北宗三山滴血派，曰武當，曰鶴鳴，曰龍虎。元妙觀字輩，三山同，凡天師門下受職者，法名取：『守道明仁德，金真復太和，至誠宣玉興，中正演金科，沖漢通玄蘊，高宏鼎大羅，武當興愈振，福海起洪波』。又增十字：『穹窿揚妙法，寰宇證仙都』，共五十字為行次。惟方丈係施鐵竹開山，遵穹窿山法派。另編字輩為『道守得元真，神全體自靈。三山垂救度，四海

⁴⁶ 同前註，頁 49-82。

⁴⁷ 同前註，頁 5。

盡飛昇』，二十字為輩次云。」⁴⁸這裏有兩點值得注意：一是元妙觀一直傳承的是龍虎山張天師傳演的三山滴血派，也就是說，是正一道；二是自清初施道淵（鐵竹道人）起，傳承穹窿山上真宮的「二十字為輩次」的傳承系統⁴⁹。那麼施道淵在穹窿山開創了什麼樣的新型正一道派呢？又為什麼影響到元妙觀的道派傳承呢？

據《蘇州元妙觀志》卷四記載，施道淵(?-1678)，字亮生，別號鐵竹道人，蘇州吳縣橫塘鄉人；童真出家，為朝真觀道士，遇異人張信符，授以丹訣；十九歲時師從龍虎山徐演真，獲授五雷法，能驅役百神，因此常為人除鬼治病，不收報酬。起初在堯峯築室，晨夕修煉，後來移住穹窿山，有感於穹窿山上真宮是三茅真君的故宮，於是鳩材修葺殿堂齋寮，以次鼎新，成為江南一帶最宏大的道觀。順治戊戌(1658)，自稱與施道淵為「方外之交」的龍虎山第五十三代天師張洪任向朝廷上書，表彰施道淵對興復穹窿山上真觀（宮）的重大貢獻，稱讚施道淵「道風最著於吳」。施道淵也因此獲得順治皇帝賜匾額「上真觀」，並賜號「養元抱一宣教演化法師」。由是施道淵影響日劇，各方爭邀興復道觀，先後建名勝一百七十餘所，塑像超過八千七百二十。蘇州府城元妙觀殿宇傾圮，太傅金之俊邀請施道淵主持元妙觀，相繼修復了三清、雷神等殿，並建彌羅閣，規模宏整，成為元妙觀一代中興祖師。很顯然，這就是施道淵之所以影響元妙觀道派傳承的主要原因。

不過，雖然如上所說，清初以前，元妙觀在歷史上不乏出家修道的正一道士，但是，只有清初施道淵來元妙觀擔任主持之後，才真正使得出家正一道成為元妙觀的道派特徵。也就是說，在施道淵主持元妙觀之前，元妙觀雖有出家的正一道士，但也不乏在家的正一道士。

施道淵開創穹窿山正一道支派出家系統，並不僅僅是因為他自己是出家的道士，更重要的是，他認為穹窿山是三茅真君的行宮，是三茅真君飛昇之地，因此，

⁴⁸ 同前註，頁 230。

⁴⁹ 關於施道淵的研究，可參見高萬桑、張安琪：〈清初蘇州的道教與民間信仰——穹窿山施道淵的個案〉，《清史研究》，2015 年第 1 期，頁 27-38。王見川：〈彭定求的扶鸞與著書：從其與清初著名道士施道淵的關係談起〉，《道教學刊》第 2 期（北京：社會科學文獻出版社，2018 年），頁 168-189。美國學者羅丹寧認為，施道淵是清代初期蘇州地區最重要的著名道士，也是同時代長江三角洲地區及周邊最有影響力的道士。Daniel Burton-Rose, "Terrestrial Rewards as Divine Recompense: The Self-Fashioned Piety of the Peng Lineage of Suzhou, 1650s-1870s" (Ph.D. diss., Princeton University, 2016), pp. 236-240.

繼承和發揚三茅真君的學道、修道之傳統，是復興穹窿山最重要的事情。那麼，在施道淵的心目眼中，什麼才是三茅真君學道、修道最重要的傳統？我們不妨從與施道淵有方外之交的龍虎山第五十三代天師張洪任給穹窿山志所寫的序文中看出一些端倪。張洪任非常強調穹窿山作為三茅真君之行宮的重要性，並強調「元君以童真成道，兩弟以孝廉舉高職，棄家舍族，同往修煉，遂證真君之位，寶誥中所稱『隱恒山而悟道，登句曲以昇天』者，此也」⁵⁰。而《純陽演正警化孚佑帝君降筆為重埋穹窿傳》則說：「修真之士，未有離氣血以為功，未有純尚氣血以為功也。亮生之倦則仰臥，爽則任事，飢餐寒暖，無所異人，亦不及吐納，無事時，惟凝神定氣，保此元真，而有時疏放自適，不以工苦密持。亮生薄玄理而不為乎？否乎？噫，亮生之凝定神氣，安在非玄理，非玄理之，盡而不以工苦密持，亦由氣血幾何？」⁵¹這是既稱讚施道淵苦心修復道觀，更是稱讚他「有純尚氣血以為功」。

施道淵在穹窿山上真觀（宮）的重興過程中，建立和健全穹窿山正一盟威之道的支派出家體系。最重要的依據，除了以上第五十三代張天師所說的三茅真君以棄家捨族的修道實踐，證真君之位的宗教經驗，更在於〈天皇大帝授茅君九錫玉冊文〉所昭示的修道理論，即其三「棄家獨往，離親樂仙。契闊嶮試，冬袒山川。今故報以繡羽紫帔，丹青飛裙。使君從容霄階，攜命玉真」。其七「貞心高靜，滛累不經，素挺皓暎，內外坦平」等⁵²。並依據明代朱權《天皇至道太清玉冊·赤文天律章》，嚴格規範穹窿山道場的道風。在此基礎之上，施道淵建立起了穹窿山嶄新的住觀制度，特別是其中的《穹窿山執事志》，明確規定穹窿山所追求的就是「聖王崇方外之賓師」。因此，施道淵要求住山者，必須「清虛恬澹，瀟灑寂寥，慈悲為本，方便為門，去除人我，斷卻是非，於十二時中，刻刻常照此心，居塵出塵，無為而為」。《穹窿山執事志》還明確「勸禁葷血」，反對血祭；「勸諭教門大眾」應信禍福因果，不做「葷酒輕薄之徒」。施道淵還明確規定了傳法要求，即要以好生為心、以利濟為念，否則「余不授也。遇有清心潔體之賢，衾影無慚之士，不謀貨利，志在濟人，余雖不敏，當盡其傳而授之矣。」⁵³

⁵⁰ 《中國道觀志叢刊》，第14冊，頁65-66。

⁵¹ 同前註，頁77-78。

⁵² 同前註，頁391-396。另據《茅山志》校正，參見〔元〕劉大彬編，〔明〕江永年增補，王崗點校：《茅山志》（上海：上海古籍出版社，2018年），上冊，頁42-43。

⁵³ 〔清〕蔣宗黃校錄：《穹窿山執事志》卷3，收入《中國道觀志叢刊》，第15冊，頁493-494、

值得注意的是，一九一七年俄羅斯人顧彼得 (Peter Goullart, 1901-1975) 來到中國的上海謀生，後來他遊歷江浙和雲南等地的許多道觀，與一些道士交上了朋友，並信仰上道教。一九六一年他出版了英文版的《玉皇山的道觀》(*The Monastery of Jade Mountain*)⁵⁴。書中有不少篇幅記錄了他到蘇州穹窿觀所看到的道士身分、道士生活、玉皇聖誕法會、道教除妖法術和長生不老藥，以及道觀與社會各階層，特別是與鄰近的都市上海的信眾之間的關係。比如，穹窿山上真宮（觀）的規模仍然很大，那裏的住持對他說，穹窿山道觀有數千個房間，一百六十多位道長，「他們和龍門教派有著非常親密的關係，也同樣修持老子的學說」，他們所有的道士都是獨身的，但是他「承認正一教的道士看上去沒有那麼高尚純潔，因為他們都吃葷並且喝酒」⁵⁵。這也就是說，施道淵在清初所開創的穹窿山道觀的正一出家傳統，在民國時期 (1912-1949) 仍然保持著，可是，當年施道淵所制定的「勸禁葷酒」等住觀制度已經蕩然無存了。但是，不管怎麼說，我們從穹窿山上真觀和蘇州元（玄）妙觀的正一出家傳統的形成和演變，至少可以說明道士出家並不只是全真道的傳統，也有正一道的傳統。

四、結 語

地方志文獻隨著出版業的快速發展，特別是互聯網技術和大數據技術的發展，已經成為中國歷史研究，包括中國宗教史研究不可或缺的文獻基礎。中國宗教史研究在過去較多依賴於《佛藏》和《道藏》文獻，地方志文獻的開掘和利用雖然已經引起越來越多的國內外學者的關注，但是，大多數學者還是停留於將地方志文獻主要用於地域性宗教史和社會史、文化史的研究，而忽視了地方志文獻實際上完全可

522-530。

⁵⁴ Peter Goullart, *The Monastery of Jade Mountain* (London: John Murray, 1961). 中文譯本見顧彼得著，和曉丹譯：《神祕之光——百年中國道觀生活親歷記》（昆明：雲南人民出版社，2002年）。不過，這個中譯本錯誤較多，如將英文版第七章“Monastery of Heavenly Vault”譯者將之譯為崑崙山，是不對的，Vault 就是蒼穹之意，顯然是指穹窿觀，應當直譯為「神聖的穹窿觀」。全書將穹窿山錯譯為崑崙山。最有意思的錯誤，是英文版中的“Taoist and Buddhist Monks”翻譯成「出家人」。這大概是譯者從英文讀出了顧彼得所交往的道士，除了玉皇山上的全真道出家人和佛教出家和尚，還有穹窿觀的正一出家道士。

⁵⁵ 顧彼得著，和曉丹譯：《神祕之光——百年中國道觀生活親歷記》，頁 81。

以作為超越地域性研究、長時段歷史研究，和發現新問題、開展新探索的重要文獻基礎。道教的一致性問題和正一道出家傳統的問題，只是許許多多重要歷史問題和學術問題的一個縮影。當然，要充分利用地方志文獻，首先需要關注到編纂者對待宗教的態度和立場，不同的態度和立場會影響到地方志文獻的真實可靠性。其次，更為重要的是，需要盡可能地對同時代、同地域，或不同時代、不同地域的地方志文獻及其他各類文獻，包括近年來引起越來越多學者關注的域外文獻，進行「縱比和橫校」。尤其是宋元以後的中國宗教史研究，涉及的文獻種類非常多，由於距離今天比較近，許多傳統和現象仍然以不同的形式留存在宗教和社會當中，尤其是留存在鄉村社會和民俗信仰當中。因此，還需要結合人類學和社會學的田野調查及文本搜集來對照、補充和重新分析包括地方志文獻在內的已有文獻和文物，從而提出新的問題，做出新的探索。

