

## ※ 序跋選錄 ※

# 明版全本《茅山志》與 明代茅山正一道（代前言）

王 崗\*

### 玉晨觀本《茅山志》版本情況

今人所熟知完整的《茅山志》有兩部，一為元代本，一為清代本。元本《茅山志》十五卷（後明《道藏》析為三十三卷），由茅山上清宗師劉大彬修訂於元天曆三年（1330）<sup>1</sup>。清本《茅山志》十四卷，由笄重光（1623-1692）編訂於康熙八年（1669），刊行於康熙十年（1671）。此外，民國九年江導岷輯《茅山志輯要》，由上

---

本文是由本人整理的元劉大彬原編，明江永年增補《《茅山志》整理本（附：明代茅山道教研究）》（上海：上海古籍出版社，出版中）的前言。

\* 王 崗，美國佛羅里達大學語言文學文化系、宗教系副教授。

<sup>1</sup> 關於元本《茅山志》的主要編撰者，陳國符先生認為該志為張雨（1277-1348）所修，劉大彬竊取其名。徐健助持陳國符說。孫克寬先生雖沒有十分肯定，但也主張該志似可列入張雨名下。但盧仁龍、孫王成、丁雪艷、吳受琚則分別反駁了陳說，認為劉大彬為該志主要編撰者，張雨或參與了編修過程，或僅手書書寫該志。不管在編修該志的過程中，張雨扮演了何種角色，當以劉大彬為主要編修者為當。見陳國符：《道藏源流考》（北京：中華書局，1963年），頁248；徐健助：《〈茅山志〉作者考證及其內容》，鄭志明主編：《道教的歷史與文學》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年），頁434-438；孫克寬：〈元代的一個文學道士——張雨〉，《寒原道論》（臺北：聯經出版事業公司，1977年），頁297；盧仁龍：《〈道藏〉本《茅山志》研究》，《社會科學戰線》，1992年第2期，頁325-328；孫王成：〈元版《茅山志》的作者究竟是誰〉，《中國道教》，2001年第1期，頁54-56；丁雪艷：《〈茅山志〉作者考》，《中國道教》，2006年第4期，頁38-39；吳受琚：〈元江南名道張雨藝文考〉，《江蘇道教》，2013年第4期，頁137-138。關於劉大彬本《茅山志》的編訂年代，見盧仁龍：《〈道藏〉本《茅山志》研究》，頁327；Ursula-Angelika Cedzich, “Maoshan zhi,” in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考 (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 909。

海宏大善書局石印，僅是笱重光《茅山志》的大幅節本，沒有多少價值<sup>2</sup>。二〇〇九年崔偉發現了《永樂大典》收錄有《茅山續志》軼文兩則，據此撰有〈《永樂大典》收錄的《茅山續志》及其軼文考〉一文，認為這種不同於劉大彬《茅山志》的《茅山續志》，編於明洪武二十六年(1393)至永樂六年(1408)間<sup>3</sup>。但此明初《茅山續志》在《永樂大典》中僅存明初《神異記》一篇和元張仲舉詩一首<sup>4</sup>。《神異記》的內容是關於明太祖的神蹟和神奇的宗教經驗，其作者或為明初茅山元符宮道士並先後任華陽洞靈官、南京神樂觀知觀、道錄司右正一以及太常寺丞的陳德星(?-1428)<sup>5</sup>。張仲舉詩則為描述廣東肇慶鑿止堂的步虛詞，由此可推知，張仲舉或為元代茅山道士。除此之外，這一文一詩並未涉及任何茅山宮觀建制、道士傳承等內部信息，而僅僅是由於其作者皆為茅山道士，從而其作品被收入《茅山續志》。我們無法通過這兩篇詩文作品，對明初茅山道教做出研究。因此，在我們研究明版《茅山志》時，對此《茅山續志》暫可忽略不計。

除此以外，清《浙江採集遺書總錄》史部地理類和《四庫全書總目》史部地理類存目皆著錄了明嘉靖二十九年刊本《茅山志》<sup>6</sup>。陳國符先生在《道藏源流考》中，也提及日本澤存書庫所藏明嘉靖二十九年玉晨觀刊本《茅山志》<sup>7</sup>。陳國符先生

<sup>2</sup> 江導岷輯：《茅山志輯要》（上海：宏大善書局，1920年），收入《中華山水志叢刊》（北京：線裝書局，2004年），第14冊。

<sup>3</sup> 崔偉：〈《永樂大典》收錄的《茅山續志》及其軼文考〉，《學理論》，2009年第10期，頁66-67。

<sup>4</sup> 中華書局編：《永樂大典》（北京：中華書局，1986年），卷2950（崔文誤作「卷295」），頁7b-9a；卷7242，頁2b。

<sup>5</sup> 《永樂大典》所收《神異記》並未提供其作者的信息，崔文也未對此加以考證。從《神異記》開始「上之洪武二十有六年春，臣恭由華陽洞靈官知神樂觀凡八載，蒙恩授今太常丞職，任黃冠如故」的用語來看，此文作者在洪武十八年(1385)為茅山華陽洞靈官，其後升任南京神樂觀知觀，直到洪武二十六年(1393)。而在洪武二十六年又升任太常寺丞。這與身為茅山元符宮道士、洪武十五年(1382)後任華陽洞靈官，後升任道錄司右正一的陳德星行事相符。故我們定《神異記》的作者為陳德星。有關陳德星德生平行事，見〔清〕笱重光：〈道秩考〉，《茅山志》（南京：江蘇古籍出版社，2000年《中國道觀志叢刊》，第12冊），卷3，頁24a-25a；卷14，頁1a；〔明〕顧起元：〈游三茅山記〉，《懶真草堂集·文集》（北京：北京出版社，2005年《四庫禁燬書叢刊補編》，第69冊），卷19，頁35b。

<sup>6</sup> 〔清〕沈初等：《浙江採集遺書總錄》（上海：上海古籍出版社，2010年），戊集，頁284-285；〔清〕永瑤等：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年），頁658。

<sup>7</sup> 陳國符：《道藏源流考》，頁247-250。

應見到了嘉靖玉晨觀本《茅山志》<sup>8</sup>，惜學術界對此未加留意。可以說，今天學術界和道教界並未注意到有明代全本《茅山志》的存在。

但笄重光《茅山志》卷首卻收有明嘉靖二十九年(1550)徐九思(1495-1580)的〈嘉靖朝重刻茅山志序〉和嘉靖三十年(1551)江永年(約1506-1551年前後在世)的〈重修茅山志自序〉<sup>9</sup>。從徐九思序，知茅山玉晨觀道士張全恩重刻《茅山志》<sup>10</sup>。徐九思嘉靖二十九年的序稱〈重刻茅山志序〉，自是重刻而非重修《茅山志》。而江永年嘉靖三十年之序交待得更詳細。從中我們得知，茅山玉晨觀道士、大真人府贊教張全恩重刻《茅山志》，但隨後江永年增加了「國朝(按：即明朝)懿典於前，修建諸文及群公登覽詩作於後。計不可無述，僭著其概於首，簡尚圖，改證以成全志」<sup>11</sup>。因為有增加的內容，故江永年的自序是為《重修茅山志》而作。笄重光《茅山志》卷十三所收《茅山志紀略》，提及劉大彬《茅山志》至清初僅存殘帙，笄重光因而發志重修《茅山志》，並未提及劉志之後的任何《茅山志》<sup>12</sup>。但據此斷定此「嘉靖刊板至康熙中亡失已久」<sup>13</sup>，未必準確。笄重光《茅山志》有很多資料顯然襲自此嘉靖二十九年玉晨觀刊本《茅山志》，故他收錄了該本的兩通序。但除此之外，卻是可以說，明代未見有其他種《茅山志》。也就是說，除了上文提到的明初《茅山續志》外，明代僅有嘉靖二十九年玉晨觀刊本《茅山志》為重修本<sup>14</sup>。清笄重光《茅山志》雖也包含明代內容，但笄重光本人離明代已遠，加之其編輯策略旨在對劉志(以及嘉靖二十九年玉晨觀刊本《茅山志》)重新加以分類排列以及重在清代文獻，故明代史實所存不多且編排混亂，對我們研究明代茅山道教幫助不大，誠如

<sup>8</sup> 同前註，頁249。

<sup>9</sup> 笄重光：《茅山志》，卷首，頁9a-11a。

<sup>10</sup> [明]徐九思：〈嘉靖朝重刻茅山志序〉，同前註，頁9a-10a。

<sup>11</sup> [明]江永年：〈重修茅山志自序〉，同前註，頁10a-11a。

<sup>12</sup> 《茅山志紀略》不見今通行之《藏外道書》本和《中國道觀志叢刊》本之笄重光《茅山志》。其引文出自陳國符：《道藏源流考》，頁249-250。

<sup>13</sup> 陳國符：《道藏源流考》，頁249-250。

<sup>14</sup> 明人胡儼(1361-1443)和陳鑑(1415-1470後)皆作有〈茅山志序〉。但前者為永樂元年(1403)重刻劉大彬《茅山志》而作，後者為成化六年(1470)重刻劉志而作。這兩次皆為重刻劉大彬舊本，而非重編新本。見[明]胡儼：〈茅山志序〉，《(弘治)句容縣志》，卷12，頁9b-11a；[明]陳鑑：〈成化朝重刻茅山志序〉，笄重光：《茅山志》，卷首，頁7a-9a。胡儼〈茅山志序〉，笄重光《茅山志》卷首亦收入，題作〈明永樂朝重刻茅山志序〉。

陳國符先生下的評語：「是志（按：指笄重光《茅山志》）刪節劉志而紊其條貫，除稍增輯明清文獻外，無可取者。」<sup>15</sup>有鑒於此，對吾人瞭解明代茅山道教來說，嘉靖二十九年玉晨觀刊本《茅山志》就變得至關重要。

此嘉靖二十九年玉晨觀刊本《茅山志》（以下簡稱玉晨觀本《茅山志》），今北京大學圖書館、天一閣藏書樓、臺北國家圖書館、日本國家公文書館第一部（即習稱的內閣文庫）、宮內廳書陵部和尊經閣文庫皆有藏本<sup>16</sup>，但都借閱不便，無法據之從事長期深入研究。筆者有幸在美國芝加哥大學圖書館讀到據臺北國家圖書館藏本製作的微縮膠卷。今據此微卷，參以若干書志，對該書做一介紹。玉晨觀本《茅山志》板框高二十一點五釐米，寬十五點六釐米。每半葉十一、十三行不等，行二十三、二十五字不等，白口單魚尾，四周單邊<sup>17</sup>。北京大學圖書館藏本（書號1001-1002）分為三冊，天一閣藏本分為四冊，臺北國家圖書館藏本（書號03894）分為十六冊，日本內閣文庫藏本（書號195-7）分為七冊，宮內廳書陵部藏本（書號458-35）分為四冊，而尊經閣文庫藏本也分為四冊<sup>18</sup>。臺北國家圖書館藏本第五冊原封面有書籤題「茅山志」，並以朱筆書寫部分卷目及要點。書中有多處用朱筆點校補正，亦有少許綠筆圈點，卷六中有一些批語<sup>19</sup>。北大圖書館藏本第一、二冊原封面書籤題「元劉大彬茅山志（上冊／下冊）」，第三冊原封面書籤題「明張全恩續輯茅山志（一冊附劉大彬茅山志後）」。在書首有清孫文川題識。個別地方有糾正

<sup>15</sup> 陳國符：《道藏源流考》，頁250。對笄重光《茅山志》的這一批評，也可見楊世華、潘一德編著：《茅山道教志》（武漢：華中師範大學出版社，2007年），頁84。

<sup>16</sup> 北京大學圖書館編：《北京大學圖書館藏古籍善本書目》（北京：北京大學出版社，1999年），頁152；駱兆平編著：《新編天一閣書目》（北京：中華書局，1996年），頁91；臺北國家圖書館特藏組編：《國家圖書館善本書志初稿·史部》（臺北：國家圖書館，1997年），第2冊，頁158；內閣文庫編：《改訂內閣文庫漢籍分類目錄》（東京：內閣文庫，1971年），頁126；日本宮內省圖書寮編：《圖書寮漢籍善本書目》（北京：國家圖書館出版社，2012年），頁144-145；《尊經閣文庫漢籍分類目錄》（東京：ゆまに書房，1997年），頁204。

<sup>17</sup> 《國家圖書館善本書志初稿·史部》，第2冊，頁158-159；翁連溪編校：《中國古籍善本總目·史部》（北京：線裝書局，2005年），頁518。

<sup>18</sup> 《北京大學圖書館藏古籍善本書目》，頁152；《新編天一閣書目》，頁91；《國家圖書館善本書志初稿·史部》，第2冊，頁158-159；《改訂內閣文庫漢籍分類目錄》，頁126；《圖書寮漢籍善本書目》，頁144-145；《尊經閣文庫漢籍分類目錄》，頁204。

<sup>19</sup> 《國家圖書館善本書志初稿·史部》，第2冊，頁159；《茅山志》（玉晨觀本），卷6，頁1b-2b。

刻本錯誤的筆墨<sup>20</sup>。玉晨觀本《茅山志》除了保持劉大彬原有的十二篇十五卷外，還加上首一卷和後編二卷<sup>21</sup>。序目圖錄部分收有胡儼(1361-1443)永樂二十一年(1423)重刻劉大彬《茅山志》序(笄志也收有此序，但卻有刪節，而非完帙)，元吳全節的原本劉志序，陳鑑(1415-1470後)成化六年(1470)重刻劉志序(笄志也收有此序，但卻有刪節，而非完帙)，徐九思嘉靖二十九年玉晨觀刊本《茅山志》序。序後列有「真人府贊教玉晨張全恩募工重刻舊志」的文字，以及九位贊助人的姓名<sup>22</sup>。江永年的自序中，提到了「真人府贊教玉晨張全恩得舊本，募工重刻」<sup>23</sup>。這與玉晨觀本《茅山志》所反映的情況相符。江永年的自序還提到茅山元符宮道士兼華陽洞靈官戴紹資(約1529-1551年前後在世)、元符宮道士兼華陽洞靈官任紹績(約1550-1551年前後在世)、崇禧宮道士兼華陽洞副靈官金玄禮(約1497-1551年前後在世)、元符宮道士兼真人府贊教袁繼禮(約1550-1551年前後在世)和元符宮道士兼真人府贊教陳應符(約1550-1551年前後在世)皆參與了張全恩的重刻工作，並代表張邀請江永年增補重修《茅山志》<sup>24</sup>。江永年，句容人，書法遒勁，擅詩文，「凡邑中碑志傳記並出其手」<sup>25</sup>。因此，找這位以文學書法鳴世的鄉賢及碑志傳記撰寫的行家來增補重修《茅山志》，也是順理成章之事。此外，在後編第十二葉末有「江西刊書人胡桂」一行刻記<sup>26</sup>。由此可見，茅山玉晨觀刊刻此書時，聘請了江西刻工胡桂。最後，臺北國家圖書館藏本的刷印時間早於北大圖書館藏本的刷印時間，因為臺北國家圖書館藏本有幾處，與之前的永樂本(詳細介紹見下)、成化本(詳細介紹見下)相同，皆有脫漏文字，而北大圖書館藏本卻補上了這些文字，北大圖

<sup>20</sup> 北大圖書館藏玉晨觀本《茅山志》(書號1001-1002)；《茅山志》(北大圖書館藏玉晨觀本)，後卷，頁26b；《北京大學圖書館藏古籍善本書目》，頁152；翁連溪編校：《中國古籍善本總目·史部》，頁518。

<sup>21</sup> 北大圖書館藏本原由清孫文川收藏。孫文川為了還原劉志原貌，將其所收藏玉晨觀本《茅山志》中的明代增補三卷及明人〈茅山志序〉檢出，別為一冊，即今北大圖書館藏本的第三冊。這已非玉晨觀本《茅山志》形式上的原貌。以下對玉晨觀本狀況的描述，皆以臺北國家圖書館藏本為準。

<sup>22</sup> 〈茅山志序〉，《茅山志》(玉晨觀本)，首卷，頁1a-6b。

<sup>23</sup> 江永年：〈重修茅山志自序〉，笄重光：《茅山志》，卷首，頁10b。

<sup>24</sup> 同前註，頁10b-11a。

<sup>25</sup> 《(乾隆)句容縣志》，卷9，頁62a-b。

<sup>26</sup> 《茅山志》(玉晨觀本)，後卷，頁12b。



書館藏本也在個別地方糾正了臺北國家圖書館藏本的錯誤，顯然是後來補刻的。所以北大圖書館藏本的刷印時間較晚<sup>27</sup>。

惟玉晨觀本《茅山志》刊刻不良，常有頁碼倒錯之處，特別是後編部分。本書既多闕葉，復多處漫漶，墨丁時見<sup>28</sup>。因筆者僅看到微縮膠卷而非原版刻，無法確認玉晨觀本《茅山志》的紙質。但據四庫提要「紙板惡劣」的評語<sup>29</sup>，可知其紙質也較差。現存玉晨觀本《茅山志》中的一些葉面殘闕和漫漶處，卻產生自書收藏和保存的狀況，無關乎刊刻質量。至於玉晨觀本《茅山志》刊刻所造成的問題，有相當一部分來自於其版本的歷史。經過版本比對，筆者有如下發現：首先，《茅山志》的原始元刻本是書法家張雨(1277-1348)的手書寫刻本(詳見註81)。明永樂間有復元刊本《茅山志》(以下簡稱永樂本)<sup>30</sup>，前面提到的胡儼永樂二十一年的重刻劉大彬《茅山志》序，即為此刊本所作。永樂本的底本是張雨寫刻本。其次，明成化間有重刻本《茅山志》(以下簡稱成化本)<sup>31</sup>，前面提到陳鑑於成化六年為《茅山志》所作序，即為此成化刻本而作。成化本的底本是永樂本。第三，玉晨觀本《茅山志》的底本則是成化本。但玉晨觀本在刊刻時也偶爾參考了其他版本的《茅山志》，如永樂本和《道藏》本：因為玉晨觀本的墨丁數較成化本為少，也有一些地方糾正了成化本的錯誤；但同時在個別成化本正確而永樂本錯誤處，玉晨觀本反而沿襲了永樂本，是知玉晨觀本也參考了永樂本；也有個別永樂本、成化本皆訛誤而《道藏》本正確處，或永樂本、成化本皆正確而《道藏》本訛誤處，玉晨觀本與《道藏》本一致，是知玉晨觀本也參考了《道藏》本。第四，永樂本據元張雨手書寫刻本摹刻，而成化本又據永樂本摹刻。職是之故，凡玉晨觀本《茅山志》墨丁處，大概皆承襲成化本而來，而成化本、永樂本中墨丁又復依次大率分別出自永樂本、張雨寫刻本。因此墨丁並非玉晨觀本(以及成化本、永樂本)本身造成的問題，只是其忠實於原來底本的表現。鑒於成化本是張雨手書寫刻本的三度摹刻本，永樂本在摹刻張

<sup>27</sup> 如：臺北國家圖書館藏玉晨觀本，卷13，頁27a、卷15，頁19a-b；永樂本，卷15，頁19a-b；成化本，卷15，頁19a-b；北大圖書館藏玉晨觀本，卷13，頁27a、卷15，頁19a-b。

<sup>28</sup> 參見《國家圖書館善本書志初稿·史部》，第2冊，頁159。

<sup>29</sup> 永瑢等：《四庫全書總目》，頁658。

<sup>30</sup> [元]劉大彬：《茅山志》(普林斯頓大學葛思德東方圖書館藏據臺北故宮博物院藏明永樂間復元刊本製作的微縮膠卷)。

<sup>31</sup> 今《四庫全書存目叢書》所收劉大彬《茅山志》十五卷，即據中國國家圖書館藏明成化刻本影印。

雨的行楷書蹟時，已有訛誤；成化本在辨認永樂本摹刻張雨的行楷書蹟時，又產生了一些新的錯誤；而玉晨觀本《茅山志》首先皆沿襲了這些錯誤，其次刻書者似乎不太能識別成化本摹刻時已走樣的行楷，誤判的情況更多。

玉晨觀本《茅山志》在序目之後，有「茅山圖」插圖四葉。隨後有元本所有的天曆元年(1328)劉大彬《茅山志敘錄》<sup>32</sup>。接下來的就是江永年所增補的《明懿典》，是為首卷。《明懿典》以江永年嘉靖三十年的序開始，該序即筮重光《茅山志》所收江永年〈重修茅山志自序〉。《明懿典》分三部分，第一部分是明代懿典本身，第二部分是〈宮觀考〉，第三部分是〈道秩考〉。首卷之後，為劉志十五卷。劉志之後，分別是〈錄金石後卷〉前卷和〈金薤編後卷〉後卷，乍看之下，名目有些不清，其實是後編兩卷，前卷為金石卷，後卷為詩歌卷，但名目卻依然沿用劉大彬《茅山志》最後兩篇「錄金石」、「金薤編」。所謂〈錄金石後卷〉和〈金薤編後卷〉中的「後卷」者，指續劉志也。而筆者的用語「〈錄金石後卷〉前卷」和「〈金薤編後卷〉後卷」中的前後卷，則分別指「錄金石」為前一卷，而「金薤編」為後一卷<sup>33</sup>。玉晨觀本《茅山志》所增補部分，較劉大彬《茅山志》多出九十一葉面，相當於現代書籍的一八一頁（其中玉晨觀本《茅山志》後編後卷頁三十二上為空白頁，故這裏忽略不計）。這已是相當於另外一本書的分量了。再加上劉志本身的篇幅，完整的玉晨觀本《茅山志》洋洋灑灑，堪稱一部超級《茅山志》，也是茅山道教的鉅著。而且，在此之前的茅山志書如劉大彬《茅山志》，並沒有插圖。玉晨觀本《茅山志》第一次對《茅山志》繪刻插圖，而且插圖有四葉（相當於現代書籍八頁）之長，畫中標出了茅山的一些山峰洞府和宮觀菴廟。清筮重光《茅山志》也有插圖，且插圖更多更精美。但無容質疑，筮本《茅山志》插圖沿襲了玉晨觀本《茅山志》，雖然筮本《茅山志》插圖如同其文字內容一樣，也刪去了一些玉晨觀本《茅山志》插圖中的地貌廟宇標誌。四庫提要批評玉晨觀本《茅山志》「非劉大彬之舊矣」<sup>34</sup>。玉晨觀本《茅山志》是劉志的增補本而非簡單的重刻本。以劉大彬《茅山志》為標準，來衡量玉晨觀本《茅山志》與劉志的相異，因而指責玉晨觀

<sup>32</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），序目圖錄。

<sup>33</sup> 這是指玉晨觀本的原始順序，見芝加哥大學圖書館藏玉晨觀本微縮膠卷。而北大圖書館藏本則為清收藏者孫文川將所有明代資料，包括明人序，全部移入書末，因此完全改變了玉晨觀本的原始順序。

<sup>34</sup> 永瑤等：《四庫全書總目》，頁 658。

本《茅山志》這種與劉志相異的努力，這實在是荒謬之極。但即便以劉志的體例為標準，我們也可以看到，玉晨觀本《茅山志》首先完整保留了劉志，在劉志本身部分，不但內容未加任何改動，而且版式盡依劉志，以存其舊觀。其次，在增補部分，分為首卷和後卷。首卷包括了〈明懿典〉、〈宮觀考〉、〈道秩考〉三門類；後卷包括了〈錄金石〉、〈金薤編〉前後兩卷。由於這兩卷的命名方式沿襲了劉志，故又統以「後卷」來概括這兩卷。不但後編兩卷在命名方式上沿襲了劉志，而且在首卷也皆沿用了劉志「每門以三字為題」的體例。四庫提要盛讚劉志這一特點「蓋仿陶宏景《真誥》例也」<sup>35</sup>。這一評語可以同樣運用到玉晨觀本《茅山志》上。以此來看，玉晨觀本《茅山志》同樣體例完備古雅，既仿《真誥》之例，又沿襲劉志舊題，還保留劉志之舊觀。這與「刪節劉志而紊其條貫」的笱重光《茅山志》，其宗旨是大不相同的。

玉晨觀本《茅山志》首卷〈明懿典〉，雖有部分為笱重光《茅山志》所吸收，但更多的材料未為笱志所收錄。而且，笱志在收錄這部分資料時，問題極多，我們下文將分別討論。總體來說，玉晨觀本《茅山志·金石卷（即後編前卷）》部分的一些明代碑記，為笱重光《茅山志》所轉錄。但也有三通碑記，未為笱本所錄<sup>36</sup>。即使是笱志所轉錄的明代碑記，也沒有一篇不加刪削更改，非原始面貌。而〈金薤編〉（即後編後卷）部分的詩作，笱重光《茅山志》並非全錄，而是選錄了一些，刪去其他。如玉晨觀本《茅山志》後編後卷收有楊一清（1454-1530）、陳沂（1469-1538）登覽茅山的詩作各五首，但笱重光《茅山志》皆僅錄其二首<sup>37</sup>。這樣的情況比比皆是。拋開選錄而非全錄這一問題不談，更大的問題是，笱志往往根據編者自己的好惡標準，任意更改原詩文字，有時幾乎變成另外一篇作品。如為玉晨觀本《茅山志》後編後卷所收的徐階（1503-1584）〈茅山道中〉七言律詩，笱志不但較大地改動了其文字，而且竟將此七律改成了五律<sup>38</sup>。類似的情況有邢一鳳（1508-1552年後）贈茅山道士袁一齋（或許即前面提到的袁繼禮）的〈送袁一齋贊教歸茅山〉詩

<sup>35</sup> 同前註。

<sup>36</sup> 此三通碑記為：明人楊一清〈重建大茅峯聖祐觀記〉、景暘〈重修崇禧萬壽宮碑〉和顧可學〈遺愛祠記〉，分別載《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁 2a-5a、13a-14b。

<sup>37</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁 19a-b、20b、24a-b；笱重光：《茅山志》，卷 13，頁 7b-8a、9a、16a。

<sup>38</sup> 同前註，頁 20b；同前註，頁 9a。



以及李春芳(1510-1584)和張寰(1486-1561)對之的和詩，為玉晨觀本《茅山志》後編後卷所收。此三詩原皆是七律，但笄志竟將它們刪簡成三首七絕<sup>39</sup>。這又再一次顯示了有些傳統文人不尊重史實的陋習。這些資料，特別是其中的一些金石文字，或是第一次面世，或是第一次以完整面貌面世，對吾人瞭解茅山道教貢獻良多。

我們上面說玉晨觀刊本《茅山志》刊刻於嘉靖二十九年，但在序目之後的插圖末的題記，卻作「嘉靖戊申年重刊」<sup>40</sup>。嘉靖戊申年即嘉靖二十七年(1548)。上述江永年之序，則作於嘉靖辛亥即嘉靖三十年(1551)。玉晨觀刊本《茅山志》後編前卷在嘉靖二十九年的四通玉晨觀的募緣疏後，有石川漫叟（或為江永年之別號）的跋語，作跋語的年代也為嘉靖「辛亥」年<sup>41</sup>。江永年自序中提到張全恩重刻《茅山志》之後，茅山道官戴紹資、任紹績、金玄禮、袁繼禮、陳應符「請余詮次，並書國朝懿典于前，修建諸文及群公登詩作于後」<sup>42</sup>。實際的情形，是張全恩重刊劉大彬《茅山志》，前後共花了幾年的時間。嘉靖二十七年他先募工繪刻了插圖，這可能是該項目的起始時間。嘉靖二十九年重刻劉大彬《茅山志》完成。上述徐九思之序，就是為此重刊本而作。之後，江永年又增補首卷〈明懿典〉和後編詩文二卷。此項增補和補刻工作完成於嘉靖三十年。嚴格來說，完整的玉晨觀刊本《茅山志》應該刊刻於嘉靖三十年<sup>43</sup>。以下就以玉晨觀本《茅山志》為據，來考察明代茅山道教的一個狀況。

## 玉晨觀本《茅山志》與國家祀典

玉晨觀本《茅山志》首卷〈明懿典〉，記載了明代官方在茅山的祭祀活動，也反映了茅山在明代國家祀典中的官方地位。這些內容，有些笄重光《茅山志》未收，有些笄志也加以選錄。但由於笄重光《茅山志》完全按文人所熟悉的文章體裁來羅列所有內容，時有破壞〈明懿典〉的原有結構之處。無論其選錄與否，都給讀

<sup>39</sup> 同前註，頁 25a-b；同前註，頁 17a-b。

<sup>40</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），插圖，頁 4b。

<sup>41</sup> 同前註，後卷，頁又 16b。

<sup>42</sup> 同前註，首卷，頁 1b。

<sup>43</sup> 玉晨觀刊本《茅山志》中所收的景暘(1476-1524)〈重修崇禧萬壽宮碑〉，提及此碑作於「嘉靖王子」。見〔明〕景暘：〈重修崇禧萬壽宮碑〉，《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁 4a。嘉靖王子即嘉靖三十一年(1552)，但景暘卻卒於嘉靖三年即 1524 年。顯然景暘落筆或玉晨觀本《茅山志》刊刻有誤。「王子」可能是「壬午」之誤，嘉靖壬午即嘉靖元年(1522)，符合景暘的生平。

者帶來完全不同的觀感。如玉晨觀本《茅山志》的〈明懿典〉首先記載了「洪武初，額設二祭于茅山。每歲驚蟄于元符宮廣濟龍王祠、五月五日于句曲山神祠，以祈歲豐。皆命有司親詣行事」並提供了祭品名目、祭儀和祝文範本<sup>44</sup>。廣濟龍王祠和句曲山神祠皆為元符萬寧宮內神祠（見圖一）<sup>45</sup>。這一條列在〈明懿典〉之首，顯示了明王朝國家祈求歲豐的祭祀，在洪武初就已成為定制，每年兩次在茅山常態化舉行。這表明了茅山在明代國家祀典中的重要地位。而官祭在茅山元符宮這樣的道廟舉行，一方面揭示了道教與國家祀典的密切關係，另一方面也表明了茅山具備國家宮觀的性質<sup>46</sup>。但位居〈明懿典〉之首如此重要的文獻，在笄重光《茅山志》中，竟然被當作成化二十一年（1485）巡撫南直隸都察院右副都御史李嗣祈雨告文和謝雨祭文的附錄。之所以能作為附錄而入選，也因為該文獻的祝文範本被看作是與告文、祭文同類體裁的文章<sup>47</sup>。此外，據玉晨觀本《茅山志·明懿典》所收茅山崇禧萬壽宮住持、華陽洞副靈官湯與慶（約1457-1522年前後在世）成化十九年（1483）的奏本，茅山從洪武年間起，凡逢皇帝生日，茅山華陽洞靈官就領合山眾道士，在本山古蹟靈壇殿宇誦經行禮祝壽，成為定制<sup>48</sup>。這可以從另一個側面，見到茅山在國家祀典中的重要地位。但此奏本笄重光《茅山志》卻未收。



圖一：元符宮內廣濟龍王祠（筆者攝於2013年11月13日）

<sup>44</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁1b-2b。

<sup>45</sup> 同前註，頁1b；笄重光：《茅山志》，卷10，頁17b、19a。

<sup>46</sup> 關於對明代道教的國家宮觀與國家祭典的研究，參見張廣保：〈明代的國家宮觀與國家祭典〉，《全真道研究》第2輯（2011年11月），頁1-25。

<sup>47</sup> 笄重光：《茅山志》，卷3，頁32a-33b。

<sup>48</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁10b、12a-13a。

不但如此，玉晨觀本《茅山志》還記載了皇帝差遣官員，甚至親臨茅山。從永樂五年(1407)起，明成祖共五次遣官齎香帛，修齋並投龍簡於茅山大茅峰及元符宮。永樂十六年(1418)十二月初二日，明成祖更親自駕幸茅山<sup>49</sup>。笄重光《茅山志》雖也收錄了這五次修齋投龍簡活動，卻未提供他們的起始時間<sup>50</sup>，其準確度不及玉晨觀本《茅山志》。關於明成祖登臨茅山之事，玉晨觀本《茅山志》記載：「十六年十二月初二日聖駕幸山。」<sup>51</sup>歷代皇帝登臨茅山的，這是僅有的一例。玉晨觀本《茅山志》向讀者提供了難得而又準確的信息。

玉晨觀本《茅山志》還以十七多葉面相當於現代書籍三十五頁的篇幅，記載了嘉靖年間的國醮事例。其中有嘉靖二十五年(1546)六月至十月降旨於茅山為明世宗本人生日祝壽建金籙大齋等醮典。也有嘉靖二十八年(1549)在茅山元符宮、崇禧宮等宮觀建黃籙大齋、羅天大醮，為皇帝祈求遇仙得道保國寧邦祝壽。這些國醮事例，包含多次聖旨、官方文書關防、所參與的朝廷高官及當地各級官員、欽差道官及茅山道士、為舉辦國醮禁山的規定布告、為舉辦國醮的錢糧準備交接，以及其他各項準備工作，牽涉到皇帝本人、皇后、中央朝廷的禮部、兵部、太僕寺、錦衣衛、道錄司、留都南京各衙門、南京內外守備、五軍都督府、南直隸省、應天府、太平府、鎮江府、上元縣、江寧縣、句容縣、溧陽縣、溧水縣、高淳縣、江浦縣、六合縣、丹徒縣等，顯示出為了在茅山舉辦國醮，明朝廷發揮了重要的國家動員<sup>52</sup>。這一方面反映了明世宗的奉道心態，另一方面當然也顯示了茅山在明世宗心目中和在國家祭典角度中重要的不二地位。這些有關這次國醮的大量政府文移，用玉晨觀本《茅山志》增補者江永年的話來說，「錄之不厭其繁」，但他這樣做的理由是：「以見國家一醮之設，所經所費，必如是而後備，毋蔑視之。」<sup>53</sup>我們由此還能瞭解茅山國醮的後勤準備工作。而笄重光《茅山志》卻收錄了長僅一頁的明世宗嘉靖二

<sup>49</sup> 同前註，頁 5a。

<sup>50</sup> 笄重光：《茅山志》，卷 3，頁 44a。

<sup>51</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 5a。而笄重光《茅山志》卻作「十六年嘉平三日駕幸三茅」。嘉平指臘月即農曆十二月，則笄重光認為明成祖駕幸茅山的日期是永樂十六年十二月初三日，與玉晨觀本《茅山志》記載的日子相差了一天。惟不知何據。見笄重光：《茅山志》，卷 3，頁 44a。

<sup>52</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 14b-32a。

<sup>53</sup> 同前註，頁 29b。

十五年聖旨文字本身，沒有任何上下文<sup>54</sup>。這完全無助於瞭解茅山道教在國家祀典中的作用。

又如玉晨觀本《茅山志》收錄了洪武十六年(1383)明太祖制命元符宮華陽洞正靈官鄧自名及崇禧宮副靈官王允泰，以及道錄司割付任命書及其官品，還附有用於牒押的茅山「傳壇諸寶」<sup>55</sup>。笮重光《茅山志》雖也收錄，但將同一事件割裂成二，分別置入第二卷和第三卷，造成是兩次毫無關聯事件的錯覺，而且有錯簡插入，更易引人誤解<sup>56</sup>。

與上述國家祀典相關，宋代以下，茅山的齋醮科儀有「國醮」與「民醮」之分。國醮即指承受皇命或為朝廷舉行的國家祀典，是傳統上清宗壇的特色之一。現茅山「國醮」早已不做，只做「民醮」<sup>57</sup>。玉晨觀本《茅山志》保留了明代「國醮」對包括祭式、祭品、祭儀、祭服及祝文等在內的儀規的嚴格規定和名目。如玉晨觀本《茅山志》在〈道秩考〉的「國醮登壇道眾」部分，詳細記載了參與國醮儀典的道士名錄以及他們的司職，其中有法服、唱念、內壇奏樂、外壇奏樂、直壇、誦經、書寫等道職。唱念類又分知磬、正儀、表白、清道、宣讀、詞懺、引揖、手鼎、知鐘、侍職。內壇奏樂和外壇奏樂都包括雲鑼、笙、管、笛、札、板、鼓。直壇包括司壇、守燈、守香、侍巾、侍盥<sup>58</sup>。上述洪武初規定的每年官祭茅山廣濟龍王和句曲山神的場合，玉晨觀本《茅山志》所記載的祭品名目有：祝板、帛、豬、羊、粟、棗、黍、稷、稻、梁、鱸魚、形鹽、脯醢、芹俎、韭俎、酒。祭儀包括前四拜、詣香案前、上香、三獻酒、讀祝、四拜、焚香、禮畢等儀式節。祭服則在祭龍神時穿朝服，祭山神時穿常服（笮重光《茅山志》則於祭服誤作「龍神朝服，山神朝服」）。還列出了這兩種祝文範本<sup>59</sup>。這些記載，不但提供了今已失傳的「國醮」在明代舉行的細節，也能幫助今人全面理解上清宗壇傳統齋醮科儀。

<sup>54</sup> 笮重光：《茅山志》，卷3，頁26a-b。

<sup>55</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁2b-4b。

<sup>56</sup> 笮重光：《茅山志》，卷2，頁24a-b、卷3，頁41a-43a。

<sup>57</sup> 胡軍：《茅山道樂研究》（北京：宗教文化出版社，2002年），頁20；楊世華、潘一德編著：《茅山道教志》，頁135-136。

<sup>58</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁43a-44b。參見笮重光：《茅山志》，卷3，頁33b-34a。

<sup>59</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁1b-2b；笮重光：《茅山志》，卷3，頁32b。

## 勛臣貴胄和富商鉅賈的護法

茅山道廟受到官員士紳的支持，這在宗教名山聖地本不足為奇，但茅山卻有一批特殊的護法，他們就是明代的勛臣之家。勛臣指的是幫助明太祖開國的功臣和幫助明成祖的「靖難」功臣，他們都是軍功貴族，其後人世襲其爵位。雖然明代士大夫掌握了話語權，由他們所編纂的史書也更多地關注官紳士大夫階層，但勛臣貴胄作為軍功貴族卻無論從權力還是從聲望來說，無論在禮儀上還是社會地位上，「他們都位居文官之上」<sup>60</sup>。在地方社會，他們的影響力自然遠遠超過文人士大夫。這些茅山的勛臣護法的第一個例子是魏國公徐鵬舉(?-1568)。徐鵬舉為明初名列開國功臣第一的魏國公（死後追封中山王）徐達(1332-1385)的六世孫，時任南京守備、掌南京中軍都督府事、太子太保及第七代魏國公。嘉靖三年(1524)玉晨觀盡燬。嘉靖四年(1525)重建正殿，之後又燬。嘉靖十三年(1534)揚州人張全恩（約1522-1573年前後在世）在茅山皈依道教，立志恢復，募緣鳩工，徐鵬舉於是倡立義舉，「傾困為倡，眾心懽同」，竭盡其府穀倉來贊助，眾貴胄官宦踴躍追隨，重建玉晨觀，歷三年而完成。而且，當時南京刑部尚書顧璘(1476-1545)為這次重建撰寫了〈茅山重修玉晨觀碑〉，玉晨觀為之立碑。此碑也由徐鵬舉篆額<sup>61</sup>。徐鵬舉在恢復玉晨觀中，是最重要的護法。同時，致仕翰林院侍講經筵講官同修國史陳沂為此重建也撰有題為〈重修玉晨觀洞宮記〉的碑文，嘉靖十六年(1537)為玉晨觀立此

<sup>60</sup> Edward L. Farmer, *Early Ming Government: The Evolution of Dual Capitals* (Cambridge, MA: East Asian Research Center, Harvard University, 1976), p. 58; Edward L. Dreyer, *Early Ming China: A Political History 1355-1435* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1982), pp. 68, 150-151. 參見 Charles O. Hucker, "Ming Government," in Denis Twitchett and Frederick W. Mote, eds., *The Cambridge History of China, vol. 8, The Ming Dynasty, 1368-1644, part 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 29.

<sup>61</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁35a；〔明〕陳沂：〈重修玉晨觀洞宮記〉，同前書，後卷，頁9b；〔明〕顧璘：〈茅山重修玉晨觀碑〉，同前書，後卷，頁10b-12a；顧璘：〈茅山重修玉晨觀碑〉，《顧華玉集·息園存稿文》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》，第1263冊），卷6，頁12b。玉晨觀本《茅山志》所收顧璘〈茅山重修玉晨觀碑〉作「太保徐公鵬舉傾困為倡，眾心懽同」。「固」似為訛文。顧璘《顧華玉集》所收此碑題作〈茅山重修玉晨觀碑〉，相關文字作「少傅魏國公徐鵬舉、太監陳公林傾困為倡，眾心懽同」，「困」於義始通。今此處引文從顧璘《顧華玉集》。笄重光《茅山志》相關文字簡化作「太保徐公鵬舉為倡，眾心懽同」（卷5，頁54a），破壞文字流暢，於意也不甚通。



碑的是徐天賜<sup>62</sup>。徐天賜也是徐達六世孫，他是徐鵬舉之弟，時任南京錦衣衛指揮僉事。魏國公府徐氏兄弟護法對玉晨觀的重要性，不言而喻。

茅山古有天信菴，後燬。明代，為道士趙太寧重建於弘治四年(1491)或稍早，祀茅君。從重建之初起直到嘉靖三十年玉晨觀本《茅山志》編纂時，天信菴就一直是成國公府的香火院。當時的成國公是第三代成國公朱儀(1427-1496)，為追隨明成祖朱棣起兵的「靖難」功臣成國公朱能(1370-1406)之孫，時任守備南京太子太傅成國公。天信菴的朱府香火門匾額即由朱儀書於弘治四年<sup>63</sup>。可見，某些助臣貴胄之家不但是茅山宮觀的護法，而且使一些茅山道廟成為其府「香火院」之類的家廟。

明代中葉以後，商業急遽發展，商人勢力大增。因此，助臣貴胄之家之外，明代富商鉅賈也是茅山道教顯要的護法。玉晨觀本《茅山志》在這方面也留下了珍貴的紀錄。嘉靖二十九年(1550)張子弘(約1544-1573年前後在世)撰寫了碑文〈積金山庵重建三官殿記〉，講述了從嘉靖十年(1531)至嘉靖二十九年茅山積金山菴道士陳真福重修積金山菴的經過。在敘及其重修的肇因時，談到「揆厥所由，實暨新淦樂善諸君子守支兩淮鹽商」<sup>64</sup>。這是指重修積金山菴，肇自諸多鹽商的首發捐助。鹽商守支涉及到明代的開中法。明代政府為了解決北方邊塞駐軍糧草邊餉供應問題，實行鹽商輸糧北邊中鹽的「開中法」，招商支邊，凡商人能輸粟到邊方，就能換取鹽引，按引支鹽，經營由國家專賣的食鹽<sup>65</sup>。當時兩淮流域所產鹽稱之為「淮鹽」。淮鹽產量最高且鹽質最優，加之兩淮當長江、淮河、大運河之衝，四通八達，極易水運，運輸量大且運輸費用低，更易獲利，故淮鹽價位最高，當時有所謂「天下之鹽利，莫大於兩淮」的說法。故赴召北方和西北邊塞開中的鹽商，多數

<sup>62</sup> 《茅山志》(玉晨觀本)，後卷，頁又9a、10b，「陳沂〈重修玉晨觀洞宮記〉碑末題名」。

<sup>63</sup> 同前註，首卷，頁39a。

<sup>64</sup> [明]張子弘：〈積金山庵重建三官殿記〉，同前註，後卷，頁又8b-又9a；張子弘：〈積金峰三官殿記〉，笱重光：《茅山志》，卷5，頁49b。玉晨觀本《茅山志》所收張子弘碑文作「揆厥所由」，「曰」當為訛文。笱重光《茅山志》本該碑文作「揆厥所由」，於意始通。今此處從笱重光《茅山志》本。

<sup>65</sup> 關於對明代「開中法」的研究，見李龍華：〈明代的開中法〉，《中國文化研究所學報》(香港中文大學)第4卷第2期(1971年12月)，頁371-493；黃仁宇著，阿風等譯：《十六世紀明代中國之財政與稅收》(臺北：聯經出版事業公司，2001年)，頁224-226、232；Denis Twitchett and Frederick W. Mote, eds., *The Cambridge History of China*, vol. 8, pp. 71, 139, 514, 679-681。

集中於兩淮地區經營。而接濟邊餉，明政府也依賴於兩淮鹽商。但鹽商響應明廷開中赴邊納糧後，朝廷卻無現成官鹽供其支取，使其被迫困守鹽場或支鹽地，長期待支<sup>66</sup>。張子弘文中所說「新淦樂善諸君子守支兩淮鹽商」，即指這種長期逗留兩淮的鹽商。文中稱鹽商來自江西臨江府新淦縣，指的應是明代相當活躍的江右商幫和江右商人<sup>67</sup>。這是他們修廟的護教活動。如該碑文中接著名列「守支兩淮鹽商」的盧發瑞，就自己署名「新淦惕菴盧發瑞」。由於名列「守支兩淮鹽商」的盧氏家族成員至少有六人，這些人自然也都是新淦人。因此有理由相信，其餘商人家族是盧氏家族的同鄉，也有可能原先來自江西新淦<sup>68</sup>。更重要的是，該碑文還專門列出了兩淮鹽商、南京商人和新安商人至少共二十七人的名字，其中守支兩淮鹽商十八人，南京商人六人，新安商人三人，並說他們「悉不私其所有，而以公物為心，捐貲以助成焉」<sup>69</sup>。

除去上面所說的出自新淦的江右商人和這裏來歷不知的南京商人外，兩淮鹽商和新安商人包括了在明清時代最負盛名的兩大商幫：晉商集團和徽商集團。明代開中鹽商為多由山西、陝西商人所構成的晉商集團所壟斷。揚州由於其控扼運河的重要地位，成了兩淮鹽業的中心樞紐。當時這些山、陝鹽商，為了便於經營鹽業或守支官鹽，往往大規模舉家遷徙至揚州，以致淮商或揚州商人成了從北邊內徙鹽商的代稱<sup>70</sup>。一個例證是，九位商人參與了資助張全恩嘉靖二十九年重刻劉大彬《茅山志》，他們是「太學生孟城王元成、弟王元守、王元敬；太學生江西新淦盧發瑞、

<sup>66</sup> 有關對明代鹽商守支問題的研究，見孫晉浩：〈明代開中法與鹽商守支問題〉，《晉陽學刊》，2000年第6期，頁74-80。

<sup>67</sup> 有關明代江右商幫和江右商人，見傅衣凌：〈明代江西的工商業人口及其移動〉，《明清社會經濟史論文集》（北京：人民出版社，1982年），頁187-197；方志遠：《江右商幫》（香港：中華書局，2000年）。

<sup>68</sup> 張子弘：〈積金山庵重建三官殿記〉，頁又9a；〔明〕盧發瑞：〈三茅述異記〉，《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁8b。

<sup>69</sup> 張子弘：〈積金山庵重建三官殿記〉，頁又9a。笱重光：《茅山志》，卷5，頁49b-50a相應處文字簡化成：「悉不私其所有，而以助成焉。」失去了原文對商人道義稱賞的語氣。

<sup>70</sup> 藤井宏：〈明代鹽商の一考察（一）〉，《史學雜誌》第54卷第5號（1943年5月），頁67-68、71-73、77-78、82、85、109-110；藤井宏：〈明代鹽商の一考察（二）〉，《史學雜誌》第54卷第6號（1943年5月），頁65-71；田培棟：《陝西商幫》（香港：中華書局，2000年），頁1-3、38-42、48、52-53、89-90、109-110；張海瀛等：《山西商幫》（香港：中華書局，2000年），頁4-7、11-12、20-21。

弟輯瑞；散官維揚卞岱；散官孟城張賡、弟張庸、張廉」<sup>71</sup>。孟城指的是山西太原府孟縣，除了上文已提到的盧發瑞、盧輯瑞兄弟是江右新淦商人外，這裏來自孟城即孟縣的有王氏兄弟和張氏兄弟各三人，自然是山西人。卞岱自稱維揚即揚州人，如上所說，明代揚州商人往往是山西內徙鹽商。且這七人與盧發瑞、盧輯瑞兄弟一起同時「助貲」重刻劉大彬《茅山志》，暗示他們屬於同一群體，更坐實了他們皆為守支兩淮鹽商集團成員，所以共同舉事。「太學生」、「散官」云者，指當時盛行的商人捐官（閒職）和捐國子監太學生的身分。如果此推論無誤的話，那麼，首事捐資重建積金山菴的也多為這些江右商人和晉商。這裏，不僅指出了這些商人盡其所有捐助積金山菴的事實，而且稱讚這樣的行為超越了商人的「私心」，而把捐助該茅山道廟的重建當作「公物」這樣的公益事業，具備了「公心」和「公德」。這是對商人慈善行為的莫大肯定。

在上列守支兩淮鹽商中，盧發瑞特別值得一提。盧發瑞是守支兩淮鹽商，並捐納了南京國子監太學生的身分。盧發瑞之父石灘公，因盧發瑞祖母之病，在嘉靖十二年(1533)赴茅山祝禱祈求長生，並許願赴茅山還願。第二年，石灘公又登茅山，捐資做法事於積金山菴玉皇閣。這時茅君三神顯現，眾人皆以為是石灘公至誠孝思所致。嘉靖十四年(1535)石灘公臥病，命兒子盧發瑞代己去茅山朝聖。盧發瑞登山後，有異常怪夢。回家後其父病益重，不久去世。隨後，盧發瑞又攤上遭人誣枉之官司，但不到一月就得以還其清白。回想往事，他認為異常怪夢是茅君神示其父即將辭世和喫官司。他認為這是神之默佑。嘉靖十五年(1536)盧發瑞又赴茅山，撰〈三茅述異記〉以顯揚茅君之靈應。而且，盧發瑞和其弟盧輯瑞參與了資助嘉靖二十九年張全恩重刻劉大彬《茅山志》的善舉<sup>72</sup>。從盧發瑞的個案，我們可以見到明代商人捐助茅山道教的真實的個人宗教經驗和動機。

上述張子弘〈積金山庵重建三官殿記〉，除了守支兩淮鹽商之外，還列出新安商人三人。新安商人即明清時代晉商之外另一支主導商人集團徽商。這表明徽商也參與了贊助積金山菴重建。其中的黃國瑞（約1550-1637年前後在世）也值得一提。他是徽州府休寧縣人，家資累萬，乃典型的徽商。在嘉靖二十九年(1550)

<sup>71</sup> 玉晨觀本《茅山志》序目之後的「助貲」榜，見《茅山志》（玉晨觀本），序目，頁6b。「維揚」，玉晨觀本原文作「維楊」，顯誤。今逕改正為「維揚」。

<sup>72</sup> 張子弘：〈積金山庵重建三官殿記〉，頁又9a；盧發瑞：〈三茅述異記〉，頁7b-8b；《茅山志》（玉晨觀本），序目，頁6b。

資助茅山積金山菴重建之後，萬曆二十三年(1595)他師事全真道士張邈邇(1521-1628)，自己也皈依道教，成了道士。萬曆二十七年(1599)，他買山闢地，斥資鉅萬，獨力修建起齊雲山大規模的完整道觀桃源洞天祠，供養其師張邈邇，之後又成為張邈邇的衣鉢傳人<sup>73</sup>。可見他對道教的虔誠。徽商成為茅山道教護法的另一個例子，是茅山現尚存，先後立石於萬曆十九年(1591)的〈明重修元符宮萬壽臺碑銘〉和萬曆三十二年(1604)的〈重建元符萬寧宮章臺碑記〉。此二碑記錄了徽州府休寧縣商人汪文明施金修理元符宮萬壽臺以完其父遺願，以及同妻張氏、男汪餘福、媳余氏、孫汪啟元、孫媳楊氏，施銀百兩，重建元符宮章臺，祈保平安的內容。這也是徽商合家捐助茅山道觀的典型事例<sup>74</sup>。

商人不但成為茅山的資助護法，他們當中的一些人在捐資的同時，也因為奉道虔誠而皈依茅山道教，成為茅山道士。上文講了徽商黃國瑞成了齊雲山的道士。而在茅山，白達(?-1536)就是這樣一個例子。白達是山西澤州人，為晉商，經商於揚州，當也是遷徙於揚州的兩淮鹽商。他平日持齋，感念父母生成養育之恩，無由以報。於是遍遊伏牛山、武當山、泰山、少林寺、靈巖寺等佛道名山聖地，並散財施捨佛道，以積功德。正德元年(1506)茅山道士唐思義欲造積金山菴玉皇閣，去揚州募緣。白達忻然捐銀八百兩，其他揚州商人在他帶動下，也捐助跟進。於是，積金山菴增建了玉皇閣、三官殿、真武殿、山門、東西兩廊。白達還隨後兩次拜謁時任南京禮部尚書，也是山西人的喬宇(1457-1524)，請他為此事撰寫碑文。喬宇碑文中盛稱白達：「萬物本乎天，人本乎父母。世之為商賈者，乘時射利，苟有所得，則侈服用、私妻子，往往皆是。能知報本者，誠寡矣。達之志，不亦可嘉矣乎？」喬宇也同樣欣賞白達能由於其孝順父母，而化「私」為「公」，成此義舉。白達不僅成為積金山菴的護法，而且他隨後在茅山入道，成為積金山菴道士。至嘉靖十五年(1536)他羽化時，白達有徒弟陳真福、周真益，徒孫周應乾、孔應清、史應

<sup>73</sup> [明]施鳳來：〈桃源洞天記〉，魯點：《齊雲山桃源洞天誌》（《中國道觀志叢刊》，第9冊），頁4b-6b；[明]韓敬：〈桃源洞天積儲記〉，同前書，頁7a-8b；[明]紫雲主人：〈桃源洞天記〉，同前書，頁9a；[明]許士柔：〈桃源洞天集序〉，同前書，頁1a-2a；[明]夏遠：〈桃無心黃公贊〉，同前書，像贊；齊雲山志編纂辦公室編：《齊雲山志》（合肥：黃山書社，1990年），頁194。

<sup>74</sup> 〈明重修元符宮萬壽臺碑銘〉，楊世華主編：《茅山道院歷代碑銘錄》（上海：上海科學技術文獻出版社，2000年），頁149-150；〈重建元符萬寧宮章臺碑記〉，同前書，頁151。

泰<sup>75</sup>。前面提到，晉商是徽商之外另一個影響力最大的商幫。其中很多人在揚州經營鹽業。白達恐怕就是這樣一位晉商。他從樂善好施、捐助積金山菴，到在此道廟入道而成為法子法孫眾多的道長，其轉變之因及其過程，歷歷在目。

另一位更突出的例子是前面已提到的張全恩。張全恩是揚州人，似乎也是兩淮鹽商。他樂善好施三十餘年。嘉靖初年（1522年及稍後），他在茅山「棄家入道」，成為玉晨觀道士。他「竭皈依之誠，奮興復之志」，乃「矢志化財，於是貴者揮金，富者獻貝，非緡錢之可計」，共集到二十餘萬錢，因此他為玉晨觀建無梁殿、玄帝殿和茅君殿。為此他「萬役經營，積歲月以圖成，踰年告落」，被稱讚為「輕財濟美」。他率領三個兒子張真如、張真淨、張真常，一起擔當了此項目的「化主」。由於他對玉晨觀和茅山道教的突出貢獻，至嘉靖二十九年（1550）時他已任大真人府贊教，成了龍虎山張天師信任的法官<sup>76</sup>。

值得注意的是，這些助臣貴胄和富商鉅賈所支持的茅山道廟，或為茅山傳統名宮觀如玉晨觀，或為新建菴廟如天信菴，皆為茅山傳統正一道所屬道廟。他們成為茅山傳統正一道宮觀的首席護法，但並未參與萬曆十四年（1586）後在茅山乾元觀興起的全真道閭祖派的贊助活動。反而是以王世貞（1526-1590）為首的江南士紳精英，在乾元觀全真道的興起過程中，起了至關重要的文字護教作用<sup>77</sup>。對一個道廟來說，除了田產和法事活動之外，其生存的基本策略就是獲得和擴大護法的人數和規模。因此，很難想像乾元觀沒有向商人募捐。但現存文獻沒有一則材料提及商人對乾元觀全真道興起的貢獻。這只能說明商人沒有在此過程中扮演主要的角色。但助臣貴胄未曾贊助乾元觀全真道的興起，則是不爭的事實。一般來說，文人士大夫對偏重心性內修的全真道更為偏愛，而作為文壇領袖的王世貞及其江南文人追隨者，

<sup>75</sup> [明] 喬宇：〈三茅山積金峰玉皇閣記〉，《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁 6b-7b；同前書，頁 7b，「喬宇〈三茅山積金峰玉皇閣記〉碑末題名」。

<sup>76</sup> 陳沂：〈重修玉晨觀洞宮記〉，頁 9b-10b；顧璘：〈茅山重修玉晨觀碑〉，頁 11b-12b；[明] 馬一龍：〈書玉晨觀無梁殿落成碑〉，[明] 黃宗羲編：《明文海》（文淵閣《四庫全書》，第 1456 冊），卷 301，頁 1a-2b；[明] 李維楨：〈茅山遊記〉，《大泌山房集》（《四庫全書存目叢書·集部》，第 152 冊），卷 61，頁 18b；徐九思：〈重刻茅山志序〉，《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 5b-6a；同前書，頁 6b，「徐九思〈重刻茅山志序〉後題記」；江永年：〈明懿典序〉，同前書，頁 1b；同前書，頁 35a、39b、43a。

<sup>77</sup> 關於對明代茅山乾元觀全真道閭祖派的興起以及江南士紳精英對之的護法，見拙文〈明代江南士紳精英與茅山全真道的興起〉，《全真道研究》第 2 輯（2011 年 11 月），頁 26-71。



更喜歡標新立異，這是他們贊助茅山乾元觀閻祖派的動因<sup>78</sup>。與之相反，明代勛臣貴胄和富商鉅賈在文化觀念上更貼近主流官方意識形態，也更趨保守，更易受茅山傳統的道派和宮觀的吸引。他們也遵循和認可明王朝重正一輕全真道的宗教政策<sup>79</sup>。加之茅山離明代留都南京距離極近，很多勛臣貴胄任職和居住在南京。而大量富商鉅賈，特別是執商人階層之牛耳的徽商和晉商，或為了鹽業的鉅大利益而長期居住於離茅山同樣很近的揚州，或為了捐納國子監生乃至捐官身分的便利而居住於南京。因此，這兩個階層成為茅山正一道的首席護法，是順理成章的事。玉晨觀本《茅山志》提供了明代茅山宗教社會史的重要資料。

### 明代茅山宮觀興廢實錄

雖然玉晨觀本《茅山志》首卷標題是「明懿典」，在正式的有關國家懿典之後，還有〈宮觀考〉部分。劉大彬《茅山志》卷十「樓觀部」已開創了《茅山志》編寫中的這一體例。玉晨觀本《茅山志》出色地繼承了這一傳統。笄重光《茅山志》卷十這一部分雖題作「蓋山宮觀泉洞」<sup>80</sup>，但卻以文人所熟悉的普通地方志山水篇或山水志的方式來編寫，結果所有宮觀皆附於各山水條目之下，完全忽略了茅山這一道教聖地的特點，此即陳國符先生所批評的「刪節劉志而紊其條貫」。

劉大彬《茅山志》記錄了茅山有一一八所宮觀菴廟<sup>81</sup>，但經過了元末的兵燹戰

<sup>78</sup> 除了贊助茅山乾元觀創建閻祖派之外，王世貞還自供：「世貞舊實供奉三教聖容，朝夕參禮。近慕鍾呂七真之事。」見氏著：《弇州山人續稿》（臺北：文海出版社，1970年據明崇禎間刊本影印），卷3，頁3b。

<sup>79</sup> 有關對明太祖及其繼任者重正一輕全真的國家宗教政策的探討，見 Richard G. Wang 王崗, *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 62。

<sup>80</sup> 笄重光：《茅山志》，總目，頁2a。在卷十之首，這一部分標題是「茅山各宮泉洞記」。見同前書，卷10，頁1a。

<sup>81</sup> 劉大彬：《茅山志》（芝加哥大學據臺北國家圖書館藏張雨寫刻本製作的微縮膠卷〔臺圖張兩本〕），卷10，頁1a-9a。笄重光據劉大彬《茅山志》卷十〈樓觀部〉，將所有條目加在一起，得出茅山共有菴靖道院257所的結論。見笄重光：《茅山志》，卷10，頁60b。但劉大彬《茅山志》卷十〈樓觀部·山房菴院〉所記，包括許多山房宅院這樣的歷代文人名宦（以及個別道士）的別墅山居，並非道廟。此外，劉大彬所列的菴院神祠中還有不少是茅山各大宮觀，如元符宮、崇禧宮、德祐觀、玉晨觀所屬道院或神祠，並非獨立道廟。去除重複，劉大彬《茅山志》所列的獨立

亂，據玉晨觀本《茅山志》記載，明初時，茅山僅存二十四所<sup>82</sup>。玉晨觀本《茅山志》在〈宮觀考〉部分，記錄了至嘉靖三十年編刊此山志時現存的至少十八所獨立的宮觀菴廟<sup>83</sup>。

玉晨觀本《茅山志》的首卷〈宮觀考〉部分記載相當詳細，多數情況下，每個宮觀條目的篇幅比劉大彬《茅山志》相應宮觀條目多出約三分之一至一倍以上，

---

宮觀菴廟共得 118 所。

這裏對所參考的劉大彬《茅山志》要做一個交待。前面註 1 中已提到，學術界主流看法劉大彬是《茅山志》的主要編修者，而且無論張雨在編修過程中擔當了何種角色，學術界一致認定，他手書書寫了該志，而劉大彬《茅山志》的原貌也應該是張雨手書上板的寫刻本。此寫刻本尚存七卷。今北京中國國家圖書館就藏有以此原張雨寫刻本一部分（卷一、二、八、九、十三）配明永樂復刻本（卷三至卷七）和清劉履芬補鈔（卷十至十二、卷十四至十五）而加以配補的十五卷本。《續修四庫全書》和《中華再造善本》即據中國國家圖書館藏此本加以影印。此外，臺北國家圖書館藏有原張雨寫刻本的卷九和卷十。張雨手書寫刻本不特由於張雨的手書，精美絕倫，而且是劉大彬《茅山志》的原始形態。此外，臺北國立故宮博物院藏有明永樂間復元刊本《茅山志》。永樂本不但是原本劉大彬《茅山志》的最早重刻本，保持了十五卷本的形態，而且也早於《道藏》本，較《道藏》三十三卷本接近劉大彬《茅山志》的原始形態。因此，據中國國家圖書館藏張雨寫刻配補本影印的《續修四庫全書》本和《中華再造善本》本中的張雨寫刻本（以下簡稱「北圖張雨本」、臺北國家圖書館藏張雨寫刻本（以下簡稱「臺圖張雨本」），遠較《道藏》本為優。此外，如前所說，臺北國立故宮博物院藏有永樂間有復元刊本《茅山志》（永樂本），為十五卷本全帙，相當真實地反映了張雨寫刻本的情況，也較《道藏》本為優。而《四庫全書存目叢書》所收劉大彬《茅山志》，乃據中國國家圖書館藏明成化刻本影印，也為十五卷本，但卻有殘闕，也有一些由於是二度摹刻而產生的對原寫刻本的行楷書蹟辨認失誤的情況，錯字較《道藏》本為多。相比之下，北圖張雨本、臺圖張雨本和永樂本乃最優。本文所參考的劉大彬《茅山志》，即分別是北圖張雨本、臺圖張雨本和永樂本。北圖張雨本用《續修四庫全書》本，臺圖張雨本用芝加哥大學藏據臺北國家圖書館藏張雨寫刻本製作的微縮膠卷，永樂本用普林斯頓大學葛思德東方圖書館藏據臺北故宮博物院藏明永樂間復元刊本製作的微縮膠卷。有關對以上幾種版本的研究，見〔清〕章鈺：〈元槧茅山志跋〉，附中國國家圖書館藏據張雨寫刻本、明永樂復刻本和清劉履芬補鈔本之配補本劉大彬《茅山志》（《續修四庫全書》，第 723 冊）；王文進（1894-1960）：《文祿堂訪書記》（上海：上海古籍出版社，2007 年），卷 2，頁 129-130；王重民：《中國善本書提要補編》（北京：書目文獻出版社，1991 年），頁 110；《國家圖書館善本書志初稿·史部》，第 2 冊，頁 158；翁連溪編校：《中國古籍善本總目·史部》，頁 518。

<sup>82</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 32a。

<sup>83</sup> 同前註，頁 32a-40a。由於今存玉晨觀本《茅山志》首卷闕頁 36a-37b，不知在這些頁中所記宮觀菴廟有多少個？除了現存玉晨觀本《茅山志》所記載的十七所宮觀菴廟之外，下文我們會論證玉晨觀本《茅山志》闕頁部分應該記載了九霄宮。

有些條目，如仁祐觀條，玉晨觀本《茅山志·宮觀考》的文字數，是劉大彬《茅山志》的十倍<sup>84</sup>。而且，玉晨觀本《茅山志》所記錄的茅山各宮觀的內部殿堂建構及相關情形，特別是元明時代的特徵，遠豐富於劉大彬《茅山志》和笄重光《茅山志》。以下擇其重要的茅山宮觀菴廟分述之。

首先是元符萬寧宮。元符宮在明洪武初舊蹟俱廢。但洪武十六年(1383)朝廷在茅山設華陽洞正副靈官，且規定例由元符宮道士中選授正靈官，由崇禧宮道士中選授副靈官<sup>85</sup>。因此之機，元符宮方才日漸振起。但天順間元符宮三清殿又燬。成化初華陽洞靈官朱崇潤募工重建。明代元符宮有三清殿、三茅君祠、廣濟龍王祠、句曲山神祠、本宮神護聖侯祠、本宮二使者靈祐靈護侯祠、上清歷代宗師祠。也有十四道院：東秀、東齋、觀雲、啟明、堃隱、勉齋、栖碧、西齋、樂泉、覽秀、雲林、真隱，以及坐落於鎮江府丹陽縣的東天寧院，和坐落於應天府句容縣的西天寧院<sup>86</sup>。永樂二十一年(1423)，由元符宮華陽洞正靈官出身，此時任道錄司右玄義兼武當山玄天玉虛宮提點的任自垣(1368-1431)，在元符宮重刻劉大彬《茅山志》<sup>87</sup>。

崇禧萬壽宮在元至元二年(1336)燬於火。中間雖有修葺之舉，但大規模的重建開始於正統十四年(1449)，由道錄司右正一、華陽洞副靈官湯希文(?-1461)和華陽洞副靈官、崇禧宮住持丁與明(?-1470)主持，完工於景泰四年(1453)。至明弘治、嘉靖間，華陽洞副靈官湯與慶、沈清淵(約1524-1552年前後在世)、張祐清(約1524年前後在世)、金玄禮又屢加修繕。明代崇禧宮有三清殿、茅君殿、山中宰相祠、五師堂、雷尊殿、土地祠、太乙殿、南宮祠。也有鑑止堂、寶珠林、復古堂、威儀院、四聖院、葆真院、三茅院、天師院、南極院、玄壇院、東華院、三清院、七真院、三官院共十四道院(見圖二)<sup>88</sup>。此外，成化二年(1466)時已任道錄司

<sup>84</sup> 《茅山志》(玉晨觀本)，首卷，頁38a-b；劉大彬：《茅山志》(臺圖張雨本)，卷10，頁5a。

<sup>85</sup> 曾召南：〈明清茅山宗尋蹤〉，《宗教學研究》，1997年第4期，頁49；楊世華、潘一德編著：《茅山道教志》，頁211。

<sup>86</sup> 《茅山志》(玉晨觀本)，首卷，頁32a-33a；劉大彬：《茅山志》(臺圖張雨本)，卷10，頁5b；笄重光：《茅山志》，卷10，頁18b-19a。劉志「封護聖侯廟」，笄志作「神護聖侯祠」，今暫依笄志。除東天寧院和西天寧院之外，其餘十二道院玉晨觀本《茅山志》稱為「山房」。但笄重光《茅山志》稱這十二個建築為「道院」。

<sup>87</sup> 胡儼：〈茅山志序〉，《茅山志》(玉晨觀本)，首卷，頁1b-2a；胡儼：〈茅山志序〉，《(弘治)句容縣志》，卷12，頁10a-b。

<sup>88</sup> 《茅山志》(玉晨觀本)，首卷，頁33b；〔明〕王直：〈三茅山崇禧萬壽宮重修三清殿碑〉，《抑

右玄義的丁與明在崇禧宮重刻劉大彬《茅山志》<sup>89</sup>。



圖二：明代「崇禧宮（原文作「崇喜觀」）圖」，載《茅山志》（玉晨觀本），插圖，頁 1b（局部）

玉晨觀本《茅山志》闕失頁三十六上至三十七下，相當於現代書籍四頁，有些宮觀或許玉晨觀本《茅山志》也加以記載，但我們不得而知。其中應該就有九霄萬福宮。我們之所以能做出如此推斷，是因為玉晨觀本《茅山志》後編明代金石碑文部分收有楊一清 (1454-1503) 於弘治十年 (1497) 為九霄宮作的碑文〈重建大茅峰聖祐觀記〉<sup>90</sup>。既然玉晨觀本《茅山志》關注有關九霄宮的碑文，對這麼重要的道觀，

菴文集》（文淵閣《四庫全書》，第 1241 冊），卷 7，頁 40a-43a。玉晨觀本《茅山志》未將鑑止堂、寶珠林、復古堂列入威儀院等其餘「十一院」之中。但楊一清 (1454-1503) 〈重建大茅峰聖祐觀記〉在提及崇禧宮的這次重建時，將威儀院、復古堂排列在一起，顯然認為威儀院與復古堂性質類似。見〔明〕楊一清：〈重建大茅峰聖祐觀記〉，《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁 3b。而笮重光《茅山志》列出崇禧觀十二道院，也包括復古堂和威儀院以下十一院。顯然，復古堂的性質與威儀院等十一院相同。見笮重光：《茅山志》，卷 10，頁 18b-22a。玉晨觀本《茅山志》將鑑止堂、寶珠林、復古堂列為一組性質相同的建築。鑑於復古堂與威儀院等十一院同為道院，我們也可以類推，鑑止堂和寶珠林也應為道院。

<sup>89</sup> 陳鑑：〈重建茅山志序〉，《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 2b-3a。

<sup>90</sup> 楊一清：〈重建大茅峰聖祐觀記〉，頁 2a-4a。

玉晨觀本《茅山志》沒有理由不加以採錄。另一條證據是玉晨觀本《茅山志·明懿典、宮觀考》的排列方式。玉晨觀本《茅山志》因為是重修劉大彬《茅山志》，其中宮觀的排列順序，大致依據劉志中宮觀的次序。劉志的排列順序如下：第一元符宮、第二崇禧宮、第三玉晨觀、第四崇壽觀、第五下泊宮、……第二十聖祐觀（即九霄宮）、第二十一德祐觀、第二十二仁祐觀……<sup>91</sup>。而玉晨觀本《茅山志》的次序則是：第一元符宮、第二崇禧宮、第三積金山菴、第四玉晨觀、第五下泊宮。但下泊宮條始於頁三十五下，接下來是闕頁三十六上至三十七下，因此下泊宮條並不完整。闕頁後頁三十八上首列的是仁祐觀<sup>92</sup>。在劉志中，聖祐觀（即九霄宮）位列下泊宮之後，仁祐觀之前。玉晨觀本《茅山志》也應該是這個順序。但現存玉晨觀本《茅山志》在下泊宮條處出現闕頁，但至仁祐觀處，又一切恢復正常。玉晨觀本《茅山志》中的九霄宮無疑也應位於下泊宮與仁祐觀之間，也即在剛好闕少的頁中。

雖然玉晨觀本《茅山志》所記載的九霄宮不幸位於闕頁，我們不能得知編修者提供的信息，但我們還是可以從所收錄的楊一清〈重建大茅峰聖祐觀記〉等資料，來重構明代九霄宮。大茅峰巔古有道觀，元代延祐三年（1316）敕建賜額為「聖祐觀」。聖祐觀之名一直使用到明萬曆二十六年（1598）。在這一年，明神宗賜改觀額為「九霄宮」<sup>93</sup>。九霄宮或九霄萬福宮之名一直使用到今天。由於玉晨觀本《茅山志》編刊於嘉靖三十年，早於改名為九霄宮的時間，故玉晨觀本《茅山志》所收資料對該道廟，皆以聖祐觀稱之。為便於今人習慣的稱謂起見，並考慮到該道觀在明代業已取名九霄宮，我們在此概用「九霄宮」之名稱之。

九霄宮在明代很長一段時間，歲久湮沒。直到弘治六年（1493），華陽洞副靈官、崇禧宮住持湯與慶和華陽洞副靈官、崇禧宮道士金玄禮主持重建，完工於弘治十年（1497）。明代掌管國家祭祀禮樂的機構太常寺，每年兩次在九霄宮舉行國家祀典。明神宗萬曆二十三年（1595）、萬曆二十六年（1598）和萬曆二十七年（1599）三次派人至九霄宮降祀並賞賜九霄宮金帛。萬曆二十六年這次，九霄宮住持江應宣

<sup>91</sup> 劉大彬：《茅山志》（臺圖張雨本），卷10，頁1a-5a。

<sup>92</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁32a-35b、38a-b。

<sup>93</sup> 劉大彬：《茅山志》（臺圖張雨本），卷10，頁5a；《（弘治）句容縣志》，卷5，頁14b；〔明〕李國祥：〈敕賜三茅山大茅峰九霄宮碑記〉，〔清〕楊世沅輯：《句容金石記》（臺北：新文豐出版公司，1979年《石刻史料新編》，第2輯第9冊），卷9，頁11a-b；宣重光：《茅山志》，卷10，頁6a-b；《（乾隆）句容縣志》（光緒二十六年重刊本），卷4，頁47a、63b。



(約 1598-1603 年前後在世) 奉敕建醮，明神宗賜額為九霄宮。明代九霄宮有太元寶殿、高真殿、聖父殿、藏經閣、聖師閣。左右兩側各種堂舍近百間。並有毓祥、遶秀、怡雲、種壁、禮真、儀鵠等六道院<sup>94</sup>。

這些茅山宮觀中，最值得一提的是玉晨觀。玉晨觀位於茅山雷平山北，世稱茅山第一福地。東晉至唐代一直有道觀在此。宋大中祥符元年(1008)改為玉晨觀<sup>95</sup>。據玉晨觀本《茅山志》記載，玉晨觀在明代前期有正殿三清殿，東邊北斗殿、真官堂、茅君殿，西邊南斗殿，左右廊二十一間祠堂奉歷代祖師，前山門後有法堂，方丈前有拜斗臺，西上還有老君殿<sup>96</sup>。嘉靖三年(1524)玉晨觀盡燬。嘉靖四年(1525)，住持祀祖經(約 1525-1542 年前後在世)等募工重建正殿。之後又燬。前面已說過，嘉靖十三年(1534)揚州商人張全恩在茅山皈依道教，立志恢復，而以徐鵬舉、徐天賜為代表的魏國公府倡立義舉，鼎力相助，重建玉晨觀，壘磚石而成無梁殿，歷三年而完成。嘉靖二十九年(1550)又再次募緣修繕無梁殿。重建後的玉晨觀有正殿三清殿，奉三清及展上公，殿後法堂，左玄帝殿，右三官殿，前左廊茅君殿，左廊七真堂祀三茅、楊、郭、二許父子，右廊慈尊殿，觀東內有無梁殿，右下有老君殿，後列道房。並有崇真、靈寶、天樞、紫陽、瑞像、雷平、三茅、太玄八道院。香火盛於往昔<sup>97</sup>。有這樣的商人階層，特別是居勛臣貴胄之首的魏國公府的護法，玉晨觀展示出遠較已往輝煌的面貌。

與此相關，玉晨觀本《茅山志》就是在嘉靖二十九年和三十年，由時已成為茅山玉晨觀道士、龍虎山大真人府贊教張全恩所組織重修和刊刻。在茅山包括元符

<sup>94</sup> 楊一清：〈重建大茅峰聖祐觀記〉，頁 2b、3b-4a；〔明〕馮時可：〈遊茅山記〉，《馮元成選集》（《四庫禁燬書叢刊補編·集部》，第 61 冊），卷 21，頁 59a-60a；李國祥：〈敕賜三茅山大茅峰九霄宮碑記〉，頁 11a-b；笄重光：《茅山志》，卷 5，頁 6b；《（乾隆）句容縣志》，卷 4，頁 47a、63b。

<sup>95</sup> 劉大彬：《茅山志》（臺圖張兩本），卷 10，頁 1b-2a；《（弘治）句容縣志》，卷 5，頁 14a-b；《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 34b；顧璘：〈茅山重修玉晨觀碑〉，同前書，後卷，頁 11b。

<sup>96</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 34b。

<sup>97</sup> 同前註，頁 34b-35a；陳沂：〈重修玉晨觀洞宮記〉，頁 9b；顧璘：〈茅山重修玉晨觀碑〉，頁 11b-12a；馬一龍：〈書玉晨觀無梁殿落成碑〉，頁 1a-2b；李維楨：〈茅山遊記〉，頁 18b；〔明〕王谷祥：〈茅山玉晨觀募緣疏〉，《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁又 14-15；〔明〕陸師道：〈玉晨觀建造無梁殿募緣疏〉，同前書，頁又 15；〔明〕文嘉：〈玉晨觀募緣疏〉，同前書，頁又 16a；〔明〕劉鳳：〈玉晨觀無梁殿疏〉，同前書，頁又 16b。

宮、崇禧宮在內的眾多重要宮觀中，僅有玉晨觀來承擔重修和刊刻《茅山志》之任。當然，我們已說到，永樂間和成化間元符宮和崇禧宮先後曾重刻劉大彬《茅山志》，這次機會留給了玉晨觀。而且，上文已提到，在重修和刊刻的過程中，元符宮道士兼華陽洞正靈官戴紹資、元符宮道士兼華陽洞正靈官任紹績、崇禧宮道士兼華陽洞副靈官金玄禮、元符宮道士兼大真人府贊教袁繼禮、元符宮道士兼大真人府贊教陳應符皆參與了這項工作。代表茅山道教最高權威的元符宮和崇禧宮的道官，皆助成此事，一方面說明重修和刊刻《茅山志》對茅山道教的全面意義極大，另一方面也說明當時玉晨觀在茅山的地位甚高，僅次於元符宮和崇禧宮。而且我們前面也提到，茅山玉晨觀刊刻此書時，聘請了江西刻工胡桂。胡桂是嘉靖間的刻工，他雖是江西人，但卻活躍於南京一帶，嘉靖二十三年（1544）年參加刻印黃佐（1490-1566）撰《南雍志》<sup>98</sup>。需要注意的是，明代佛寺刻書並不在少數<sup>99</sup>。理論上來說，道教宮觀刊刻道書也應該不稀少，但就筆者管見所及，迄今所知，明代道觀刊刻道書僅十來例<sup>100</sup>。其中一例就是玉晨觀刊本《茅山志》。這麼少道觀刊刻道書，當與道

<sup>98</sup> 瞿冕良編著：《中國古籍版刻辭典》（濟南：齊魯書社，1999年），頁414。《南雍志》刊刻於嘉靖二十三年（1544）。

<sup>99</sup> 張秀民著，韓琦增訂：《中國印刷史》（杭州：浙江古籍出版社，2006年），頁255、257-258、346-347；杜信孚、杜同書：《全明分省分縣刻書考》（北京：線裝書局，2001年），釋卷，頁1a-2b；周紹良：〈新刊武當足本類編全相啟聖實錄書記〉，《文獻》，1985年第2期，頁172。

<sup>100</sup> 明初朝天宮刊刻了道書《三元延壽書》。龍虎山於正統六年（1441）刊刻了朱權（1378-1448）撰著的道書《救命索》。龍虎山似乎還先後刊刻了兩種《龍虎山志》。先是在宣德年間或其後，刊刻了由元明善（1269-1322）原編三卷、明代龍虎山大真人府贊教周召續編一卷的《龍虎山志》。其後，在明天啟末年或崇禎間，龍虎山刊刻了由元明善原編、明代兩代天師張國祥（?-1611）和張顯庸（1582-1661）續修的《續修龍虎山志》。杭州吳山重陽庵於成化十一年（1475）刊刻了該廟廟志《重陽庵集》。遼東醫巫閭山北鎮廟於嘉靖十一年（1532）刊行了道書《太上老君八十一化圖說》。明末北京關帝廟刊刻了《太上道藏三洞法寶諸品經懺誥咒》。明末清初蘇州玄妙觀也曾刊行了《太極靈寶祭煉科儀》。前面已說到，永樂二十一年（1423）元符宮重刻劉大彬《茅山志》，而成化六年（1470）崇禧宮也重刻劉大彬《茅山志》。見〔明〕楊士奇：《東里續集》（文淵閣《四庫全書》，第1238冊），卷20，頁5a；〔明〕朱權：〈救命索序〉，《救命索》（成都：巴蜀書社，1992年《藏外道書》，第25冊），頁4b；張秀民：《中國印刷史》，頁301；〔元〕元明善原編，〔明〕周召續編：《龍虎山志》（合肥：黃山書社，2005年《三洞拾遺》，第13冊）；元明善原編，〔明〕張國祥、〔明〕張顯庸續修：《續修龍虎山志》（《四庫全書存目叢書·史部》，第228冊）；〔明〕江珙：〈重陽庵集序〉，〔明〕梅志暹編：《重陽庵集》（《藏外道書》，第20冊），頁1a-b；路工：〈道教藝術的珍品——明遼寧刊本《太上老君八十一化圖說》〉，《世界宗教研究》，1982年

觀經濟普遍不如佛寺有關。刻玉晨觀本《茅山志》這樣的鉅型山志，其費用定然不少。之所以玉晨觀不得不選用粗濫「惡劣」的紙板，也當是因為節省費用的緣故。但不管怎麼說，玉晨觀有此刻書的設備和聘請四方刻工的能力，也說明玉晨觀的經濟實力不同一般（詳見下文）。這應該也跟魏國公府對玉晨觀的護教有密切關係。

最後我們要討論的一個道廟是積金山菴。積金山菴位於茅山積金山之陰道祖峰。梁陶弘景、唐王遠知居此修道。唐至德中賜名火浣宮。宋天聖三年(1023)賜名延真菴。天聖五年(1027)改賜觀額為天聖觀。笮重光《茅山志》謂積金山菴是天聖觀的俗名，但玉晨觀本《茅山志》所收所有明代文獻，概稱此道廟為積金山菴。劉大彬《茅山志》雖對天聖觀加以記載，但未記元代之事。元末，天聖觀廢<sup>101</sup>。至明弘治間，應天府江寧縣居士李華攜子李曙修葺積金山菴，道士陳真福新其體制。正德元年(1506)，積金山菴道士唐思義欲因舊址建玉皇閣，未果。於是他便去揚州募緣。如前所說，商人白達忻然帶頭捐金，並帶動其他揚州商人跟進捐助，於是重建開始於正德五年(1510)，完成於正德九年(1514)。嘉靖十年(1531)，在一些居住於揚州的兩淮鹽商以及李曙的資助下，陳真福擴大該菴。明代積金山菴有三清殿、三官殿、玉皇閣、真武殿、雷尊殿、茅君殿、真官堂，東西兩廊各十間，後有道房，並有廣濟龍王祠<sup>102</sup>。可見，雖然它在現代已湮沒無聞，無蹟可尋，積金山菴在明代

---

第2期，頁51；《太上道藏三洞法寶諸品經懺誥咒》（《故宮珍本叢刊》，第524冊）；〔清〕婁近垣：〈太極靈寶祭煉科儀序〉，《太極靈寶祭煉科儀》（《藏外道書》，第17冊），頁1b。路工文以天妃宮住持李得晟（約1509-1532年前後在世）作《太上老君八十一化圖說》刊本的后序，以為刊刻此道書的道觀是閩山天妃宮。其實這是個誤解。李得晟是天津（當時稱小直沽）天妃宮住持，嘉靖間封妙應真人。同樣看到《太上老君八十一化圖說》原書的張秀民先生，提供了該書的另一個細節：「此本為廣寧、義州、錦府、瀋陽城、本溪湖等處道教信徒們捐資合刻。」見張秀民：《中國印刷史》，頁350。這麼多地方的道教信徒跑到醫巫閭山（簡稱閭山）上一起來捐資合刻，這刻書地就當然不是甚麼書坊。而能聚集來自這麼多不同地方道教信徒的地方，當然就只能是道觀或道教聖山。遼東都司廣寧衛（今廣寧縣）醫巫閭山，明代尊為北鎮醫巫閭山之神，而那裏的北鎮廟既是道教聖地，也是著名道廟，所以最有可能刊刻《太上老君八十一化圖說》的就是醫巫閭山的北鎮廟。

<sup>101</sup> 劉大彬：《茅山志》（臺圖張雨本），卷10，頁3b；《（弘治）句容縣志》，卷5，頁15b；陳沂：〈重修積金山菴碑記〉，《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁5b；同前書，首卷，頁34a-b；笮重光：《茅山志》，卷10，頁24b-25a。

<sup>102</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁1b-2b、34a-b；陳沂：〈重修積金山菴碑記〉，頁5b-6b；喬宇：〈三茅山積金山玉皇閣記〉，頁6b-7b；張子弘：〈積金山庵重建三官殿記〉，頁又8b；劉大彬：《茅山志》（臺圖張雨本），卷10，頁5b。

卻是個重要和規制完整的道觀。這恐怕也與兩淮鹽商的護法有莫大的關係。

在結束本小節之前，有必要對從晚明起直到今天都極其重要的茅山乾元觀作一個交代。乾元觀也是古來名觀。劉大彬《茅山志》有關乾元觀只記到宋天聖三年(1023)及稍後之事，未涉及元代情形<sup>103</sup>。至明代時已荒廢，僅剩山門及丙舍即正室兩旁之屋舍<sup>104</sup>。直到萬曆十四年(1586)，全真道士閻希言(1509-1588)才在茅山恢復乾元觀，並建立起他的全真閻祖派，一直傳承到現代<sup>105</sup>。嘉靖三十年重修刊刻的玉晨觀本《茅山志·宮觀考》，未著錄乾元觀，而且玉晨觀本《茅山志》也未收任何有關乾元觀的詩文，可見當時該道觀尚處於荒廢狀態<sup>106</sup>。此外，明天順五年(1461)成書的《明一統志》和嘉靖十三年(1534)刊行的《(嘉靖)南畿志》，先後記載了茅山元符宮、崇禧宮、玉晨觀、白雲觀、九霄宮(當時稱聖祐觀)、德祐觀、仁祐觀、祠宇宮、崇福觀、五雲觀(其中多數重複收錄)，但卻未收錄乾元觀<sup>107</sup>，這也可以作為當時乾元觀荒廢的旁證。

## 宮觀經濟的罕見紀錄

玉晨觀本《茅山志》的首卷〈宮觀考〉部分最有特色者，是對每一主要宮觀田

<sup>103</sup> 劉大彬：《茅山志》(臺圖張雨本)，卷 10，頁 3a。

<sup>104</sup> 王世貞：〈閻道人希言傳〉，《弇州山人續稿》，卷 69，頁 11b。

<sup>105</sup> 關於對乾元觀在明代恢復和全真道閻祖派在乾元觀興起的研究，見拙文〈明代江南士紳精英與茅山全真道的興起〉，頁 26-71。

<sup>106</sup> 劉大彬《茅山志》卷十乾元觀排列在第七，處於名列第五的下泊宮與名列第二十二的仁祐觀之間。見劉大彬：《茅山志》(臺圖張雨本)，卷 10，頁 3a。我們如果將對九霄宮考證的方法，運用到乾元觀之上，那麼根據玉晨觀本《茅山志》與劉大彬《茅山志》宮觀排列對應的模式，乾元觀仍可能位於玉晨觀本《茅山志》闕失頁中。但玉晨觀本《茅山志》後編前後兩卷所收有關茅山的詩文作品中，無一涉及乾元觀。我們因此可以得知，在玉晨觀本《茅山志》重修刊刻時，乾元觀沒有任何現存資料和實蹟可記。由此我們可以推斷，玉晨觀本《茅山志》未著錄乾元觀。

<sup>107</sup> [明]李賢等：《明一統志》(文淵閣《四庫全書》，第 472 冊)，卷 6，頁 25a-b；《(嘉靖)南畿志》，卷 7，頁 5b-6a。弘治九年(1496)刊行的《(弘治)句容縣志》固然記載了乾元觀，但《(弘治)句容縣志》採錄茅山道廟極多，全抄自元《至正金陵新志》和劉大彬《茅山志》，只是明代之前歷史資料的堆積，並未反映明代茅山道廟的實況。見《(弘治)句容縣志》，卷 5，頁 12b-19b；[元]張鉉纂修：《至正金陵新志》(南京：南京出版社，2010 年《金陵全書·方志類》，第 5 冊)，卷 1，頁 51a-b；卷 11，頁 34a-38b、43a-44a、45a-46a；劉大彬：《茅山志》(臺圖張雨本)，卷 10，頁 1a-9a。

產的紀錄。這一部分資料，不見於劉大彬《茅山志》。笄重光《茅山志》總目中卷十的標題雖包含「田畝」的字眼<sup>108</sup>，但在正文中，僅有兩處涉及明代田產。一是在「別院田圖之賜溢於諸邑」條下，有句「溧陽、金壇、丹徒諸縣，皆有歷朝賜茅山各宮觀田土」。一是在卷十末僅以一頁多從玉晨觀本《茅山志》中選錄了崇禧宮和玉晨觀的田產資料<sup>109</sup>。這種如此簡略的田土羅列和選擇性的記載，對我們瞭解茅山全山宮觀經濟幾乎沒有多少幫助。這反映了文人士大夫輕視實學的意識形態。四庫提要譏玉晨觀本《茅山志》「為無識道流續入明事，敘述凡鄙」<sup>110</sup>，主要就是針對這一部分，也反映了類似的文人士大夫立場。當然，笄志收錄了清順治初馬鳴佩(?-1666)等的〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，本意在於收集歷代奏疏書札一類的文章，客觀上卻間接反映了明末崇禧宮的田地狀況<sup>111</sup>。

玉晨觀本《茅山志》在一些主要宮觀下，都專門陳述了該宮觀歷代所擁有的田土數量、坐落位置。但更為重要的是，詳細說明了自明初以來田畝的數量及其變化，以及提供了茅山宮觀田產制度的信息。玉晨觀本《茅山志》將一般寺廟宮觀的常住田分為兩種：贍道田和辦納重料馬草田，絕大多數是贍道田。這些田產的來源大多是歷代皇帝欽賜，而這些田地作為常住田也為明政府所承認。在此情形下，凡是歷史悠久的大宮觀，往往就有較多的田產。如元符宮有贍道田三七三〇畝、辦納重料馬草田十畝<sup>112</sup>。崇禧宮在嘉靖三十年時竟有八八一八點三三七畝贍道田和十畝辦納重料馬草田；雖然清初的一份奏疏提到明末崇禧宮已只有田產六七三三點三九四畝，皆係官田<sup>113</sup>。所以「下宮（崇禧宮）有千畝田萬畝山」的傳說<sup>114</sup>，有其現實的

<sup>108</sup> 笄重光：《茅山志》，總目，頁 2a。其總目卷十標題是「蓋山宮觀泉洞異產田畝記」。但在卷十之首，卻不見「田畝」的字眼。

<sup>109</sup> 笄重光：《茅山志》，卷 10，頁 64a、68a-b；《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 34a、35b。

<sup>110</sup> 永瑤等撰：《四庫全書總目》，頁 658。

<sup>111</sup> [清] 馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，笄重光：《茅山志》，卷 3，頁 46a-50a。笄志目錄中卷三的總標題就是「歷代真人奏疏書札」。見同前書，總目，頁 1a。

<sup>112</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 32b-33a。

<sup>113</sup> 同前註，頁 33b-34a；馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，頁 46a、47a-48a。馬鳴佩於清順治三年（1646）至八年（1651）間任總督江南糧儲兼理錢法。此奏疏由「江南總督臣馬」等人呈上，當為馬鳴佩在此任上所作。奏疏中描述的茅山崇禧觀的田地狀況，無疑代表明末的情形。見馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，頁 46a、48b。

<sup>114</sup> 黎遇航、袁志鴻：〈茅山道教今昔〉，《中國道教》，1987 年第 4 期，頁 31。



根據。玉晨觀有田地山塘蘆蕩草場共二三一六點五四畝。其中有官田有民田<sup>115</sup>。官田自然指欽賜田產，而民田當指欽賜官田之外由檀越施捨或宮觀購買的田產。玉晨觀田產雖遠不及崇禧宮，但卻接近元符宮，是當時茅山擁有田產第三大的道觀。毋怪該道觀有實力添置刻書設備和招募刻工刊刻《茅山志》。最後是仁祐觀，有七二六點九六八畝田地和山地，其中有民田<sup>116</sup>。

僅有數據還並不足以瞭解這些宮觀的規模究竟有多大，我們需要一個參照系。何孝榮在對明代南京寺院經濟的研究中，指出明代後期南京三大寺靈谷寺、天界寺、報恩寺所占常住田最多，分別為三四三九三餘畝、一三二四六餘畝、九〇〇九餘畝。五次大寺棲霞寺、雞鳴寺、靜海寺、能仁寺、弘覺寺所占常住田則其次，分別為二四一八餘畝、三七九八餘畝、四三八餘畝、二〇八五餘畝、八八〇餘畝。這南京三大寺、五次大寺作為國家寺院擁有龐大的常住田，占當時南京各佛寺常住田總量的百分之九十二強<sup>117</sup>。崇禧宮在嘉靖三十年前後，其田地量不及位列南京三大寺前二位的靈谷寺和天界寺，但卻接近於排名三大寺之三的報恩寺。元符宮和玉晨觀的田地數量不及南京三大寺，但元符宮卻與五次大寺中占田最多的雞鳴寺相伯仲，而玉晨觀也接近五次大寺占田排名第二的棲霞寺。即使是仁祐觀，其田地數量也仍超過名列南京五次大寺中占田數之末的靜海寺，相對接近五次大寺占田排名第四的弘覺寺。由此看來，茅山此四道廟占田數相當龐大，與當時南京占田最多的八大寺可以一比。事實上，當時官方就把茅山大宮觀與南京八大寺看作同一等級的廟宇。明朝大臣歐陽鐸（約 1481-1544）以善理財知名，在徭役稅糧方面為明政府制定了新的制度。嘉靖十六年（1537）在巡撫應天府任上，歐陽鐸在書冊內，就專將茅山元符宮、崇禧宮與南京靈谷寺三處廟宇羅列在一起，徵收同等的稅<sup>118</sup>。也就是說，在官府看來，元符宮、崇禧宮等茅山大宮觀，在占有田地的數量上，與南京靈谷寺這樣的超級大寺是同一個級別的。由此可見，茅山大宮觀占有田產規模之大。

這些茅山宮觀所擁有的田地並非都坐落於茅山所在的應天府句容縣境內。它們常常有些田地坐落於鄰近的應天府其他縣，甚至於坐落於應天府之外的鎮江府境內。如元符宮就有田地分別坐落於句容縣崇德鄉、福祚鄉、茅山鄉、上容鄉，

<sup>115</sup>《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 35b。

<sup>116</sup> 同前註，頁 38a-b。

<sup>117</sup> 何孝榮：《明代南京寺院研究》（北京：中國社會科學出版社，2000 年），頁 265-266、269-270。

<sup>118</sup>《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 33a。

和鎮江府丹陽縣石城鄉。崇禧宮有田地分別坐落於應天府句容縣墓東村、溧陽縣永定鄉，鎮江府丹徒縣、金壇縣以及鎮江府其他地區。玉晨觀有田地分別坐落於句容縣和鎮江府丹陽縣石城鄉。仁祐觀除了在句容縣有田地外，也分別在鎮江府金壇縣二十六都、丹徒縣洞仙鄉有田地<sup>119</sup>。這些坐落於外府外縣的田地，就是當時所謂的「寄莊」<sup>120</sup>。對田主來說，之所以採用在外縣寄莊的方式擁有田地，是因為寄莊者只承擔在寄莊所在地納糧的田賦，而無服當地徭役的負擔<sup>121</sup>。

至於對常住田的占有，明代茅山各宮觀有兩種形式：一是宮觀設立莊田，二是有更多數量的租出去的官民田地。如元符宮就有七三〇餘畝的莊田，而其餘則為出租官民田地<sup>122</sup>。由於有這兩種不同的常住田占有形式，管理方式也就相應不同。就莊田來說，茅山宮觀為莊田攢造冊籍，如元符宮和崇禧宮就對其莊田立冊<sup>123</sup>。並且，茅山宮觀對直接管轄的莊田，輪換莊道管理。如元符宮即設管莊道士，每年輪流派遣道士經營。洪武後期元符宮道士王克玄即為管理元符宮莊田道士<sup>124</sup>。據已故黎遇航道長所言，茅山香期一過，「茅山的道眾各回到佃莊上去從事管理」<sup>125</sup>。這反映了茅山莊田的管理模式。而茅山宮觀直接管轄的莊田之外的出租田地，則採用租佃制。元符宮即向外租田。玉晨觀明確「給原佃人戶承佃」。崇禧宮也在明末有佃戶<sup>126</sup>。茅山宮觀向佃戶收取實物地租，如元符宮就直接收取豆麥和馬草作為收益<sup>127</sup>。

<sup>119</sup> 同前註，頁 32b-33a、34a、35b、38a-b；筥重光：〈大清康熙十年歲次辛亥仲夏重立崇禧萬壽宮欽賜墓東田地碑文〉，《茅山志》，卷 5，頁 74a。

<sup>120</sup> 關於玉晨觀本《茅山志》用「寄莊」的稱謂，見《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 34a、35b、38b。

<sup>121</sup> 清水泰次：〈明代の寺田〉，《明代土地制度史研究》（東京：大安株式会社，1968 年），頁 213-214；筥沙雅章：〈明代寺田の賦役について〉，小野和子編：《明清時代の政治と社会》（京都：京都大学人文科学研究所，1983 年），頁 494-495。

<sup>122</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 33a。

<sup>123</sup> 同前註；馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，頁 47a。

<sup>124</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 33a、41a。王克玄號一初，元符宮道士，永樂間任華陽洞正靈官。因此，他擔任管莊道士的時間應更早些。關於王克玄的生平行事，見同前書，首卷，頁 41a；筥重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷 14，頁 1a。

<sup>125</sup> 黎遇航、袁志鴻：〈茅山道教今昔〉，頁 31。

<sup>126</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 33a、35b；馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，頁 46a、47a、48a。

<sup>127</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 33a。

其向官府交納田賦時，開始也是交納實物，如嘉靖十六年（1537）官府仍讓元符宮和崇禧宮各交納田賦每畝米〇點〇二石<sup>128</sup>。但在明代十六世紀「一條鞭法」改革之後，田賦逐漸折成白銀來支付。茅山宮觀從此向官府交納的是由糧食折成的銀兩。如在清順治初，官府就再次確認崇禧宮田地應納銀數<sup>129</sup>。清初沿襲了明代的做法，因此晚明時茅山宮觀也應如此以白銀交納田賦。

跟交納田賦密切相關的是實際收益。談到宮觀田地的收益時，首先要說明的是，除了明代欽賜田地及官府特批的田地，明代宮觀寺廟的常住田是要納稅的，未能取得賦稅的豁免<sup>130</sup>。茅山宮觀常住田的收益，由於有官田和民田的區別，其稅率和稅額也不一樣。就茅山宮觀官田來說，佃戶所交田地應納錢糧中，七分繳納給官府為稅，三分供給宮觀供香火焚修，所謂「本田應納錢糧，七分為朝廷之用，三分供香火之費」<sup>131</sup>。笮重光《茅山志》所收錄的馬鳴佩等的〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，是對清順治初為了崇禧宮田地和稅收而打官司的情況的一個奏疏和戶部的相應批件。但因為無論田地狀況還是稅收方法，順治初皆沿襲了明代<sup>132</sup>。這個奏疏中提供了相當詳細的資料，我們可以先以這個奏疏作為討論的起點。崇禧宮在明末六七三三點三九四畝官田中，根據地力分上、中、下三等，其中上等田三三六六點六九七畝、中等田二〇二〇點〇一八二畝、下等田一三四六點六七八八畝。黃仁宇對明代十六世紀財政與稅收的經典研究表明，當時南方的許多地區，畝產量一般是米二石。此外，應天府溧陽縣當時的平均畝產量是一點五石米<sup>133</sup>。溧陽縣雖位於長江三角洲的邊緣地區，且境內多湖泊河流，但溧陽縣卻鄰近茅山所在的句容縣，而

<sup>128</sup> 同前註。

<sup>129</sup> 馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，頁 46b-47a、48a-b。

<sup>130</sup> 清水泰次：〈明代の寺田〉，頁 209、215；笮沙雅章：〈明代寺田の賦役について〉，頁 489-508；野口鐵郎：〈明代寺田の稅役と砵基道人〉，《弘教史學》第 14 卷第 1 號（1968 年 12 月），頁 18-21；趙亮：〈明代道教管理制度〉，《世界宗教研究》，1990 年第 3 期，頁 48；何孝榮：《明代南京寺院研究》，頁 276-279、289-299、391-394。

<sup>131</sup> 馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，頁 46b-47a、48a、49b-50a。這種稅率只是在茅山宮觀實施的特有情形，未必是所有寺觀的通例。如在明代中後期的福建，為了因應倭寇而加徵軍費，採用了「寺租四六法」，即寺觀田地應上納賦稅中，四成留給寺觀供香燈之用，六成充軍餉。見野口鐵郎：〈寺租四六の法をめぐって〉，奧崎裕司編：《山根幸夫教授退休記念明代史論叢》（東京：汲古書院，1990 年），頁 903-925。

<sup>132</sup> 馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，頁 47a-48a、49b。

<sup>133</sup> 黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》，頁 42-43、199。

且崇禧宮在溧陽縣永定鄉就有寄莊田地四九五畝<sup>134</sup>。我們有理由相信崇禧宮所占田地的平均畝產量，雖可能高於溧陽縣的平均值，但也應該相差不遠。我們因此可估計崇禧宮所占田地的平均畝產量在一點五石和二石米之間。這當然是不同地力農田的平均值。如果將此標準引用到崇禧宮田產，由於崇禧宮所占上等田數量多於中等田，而中等田又多於下等田，這樣的平均值不會高估其實際產量。根據此標準，崇禧宮田地一年的總產量在米一〇一〇〇點〇九一石和一三四六六點七八八石之間。根據當時一石米納銀一點五兩銀的稅率，以每四年為一週期，四年間崇禧宮本應納稅米三七一六點八石，折銀五五七五點二五二二兩，平均每年納稅米九二九點二石，折銀一三九三點八一三兩<sup>135</sup>。但由於崇禧宮官田佃戶所交田賦中，七分繳納給官府為稅，三分供給宮觀，「優給道士，以供香火」<sup>136</sup>。這樣，每年稅額又扣除三成，只交稅米六五〇點四四石，折銀九七五點六六兩。扣除稅後以及當時通常的主佃五五比率分成所得<sup>137</sup>，崇禧宮每年實收米四七二四餘石至六四〇八餘石之間。如果我們跟萬曆三十五年(1607)時南京佛寺田地的收益比較，位居南京三大寺之首的靈谷寺，其田地年實際收益為銀一一九九點二四二兩和米四四六八點〇〇七石<sup>138</sup>。如果我們以十六世紀南方和中原地區零點六兩白銀差不多是一石米的正常價格為標準<sup>139</sup>，將靈谷寺實收白銀折回稻米，加上實收的稻米，總共得米六四六六餘石。以同樣的換算方法，我們可以得出當時居南京三大寺第二的天界寺田地實收米二六七七餘石<sup>140</sup>。換言之，崇禧宮田地實收的最高值可與南京第一大寺靈谷寺的實收相伯仲，而其最低值卻遠高於南京第二大寺天界寺。

前面說過，在嘉靖三十年前後，崇禧宮有八八一八點三三七畝贍道田和十畝辦納重料馬草田。其中有官田，也有民田<sup>141</sup>。但明代官田與民田的重要區別是，官田承租者須向官府交納較多的糧食稅收，卻有較少的徭役負擔。而且，私人不可出

<sup>134</sup>《茅山志》(玉晨觀本)，首卷，頁34a。

<sup>135</sup>馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，頁46b、47b、48a-b。

<sup>136</sup>同前註，頁46b-47a、48a、49b-50a。

<sup>137</sup>黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》，頁186。

<sup>138</sup>何孝榮：《明代南京寺院研究》，頁288、292。

<sup>139</sup>黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》，頁105、116、185、193。

<sup>140</sup>天界寺田地實收銀582.625兩，米1706.356石。見何孝榮：《明代南京寺院研究》，頁288、294。

<sup>141</sup>《茅山志》(玉晨觀本)，首卷，頁33b-34a。

售官田而民田卻可以買賣<sup>142</sup>。假定這一規定在崇禧宮有效地執行，考慮到明末清初崇禧宮田產六七三三點三九四畝田地皆係官田，當傳自較早時的官田。那麼，嘉靖三十年前後該道廟八八二八點三三七畝田地中，多出官田的二〇九四點九四三畝田，就是至明末時已喪失的田地，這可以理解為能夠買賣轉手的民田。在明代十六世紀實施「一條鞭法」改革之後，徭役攤入田賦之中，導致了徭役與田賦的部分合併，而田賦又折成白銀來支付。徭役很大程度併入田賦之中，在長江三角洲十分普遍<sup>143</sup>。從理論上說，崇禧宮所占民田原來的役銀交納的幅度，高於其所占官田的役銀。但成化十九年（1483）華陽洞副靈官湯與慶上奏，請求蠲免茅山所有宮觀「徒夫里甲雜泛差徭」這種種徭役。戶部於該年十二月準其豁免「雜泛差徭帖免」等徭役，成化二十年（1484）七月開始實施<sup>144</sup>。也就是說，一部分徭役從成化二十年下半年起，就永久免除了。在隨後的一條鞭法實施過程中，與田賦合併的役銀已經減少。在此情況下，崇禧宮所占民田與官田在徭役或役銀上的差距已不大，加之其民田本來要交納的田賦正稅就比其官田要少。嘉靖十六年（1537）巡撫應天府歐陽鐸規定對茅山元符宮和崇禧宮民田止收每畝米〇點〇二石，較民間民田所收的稅率低得多<sup>145</sup>。考慮到崇禧宮官田在明末其田賦為上等田每畝米〇點三石，中等田每畝米〇點二石，下等田每畝米〇點一五石<sup>146</sup>。如此看來，崇禧宮民田的稅率遠較官田的稅率為低。此外，崇禧宮在句容縣之外有大量「寄莊」<sup>147</sup>，均可以無須承擔徭役或役銀。鑑於在嘉靖三十年前後，崇禧宮所占田產較明末時多出二〇九四點九四三畝民田，將近多出四分之一，且這些民田所交納的田賦正稅也遠遠少於崇禧宮所占官田的田賦正稅，加之，其「寄莊」田地也可避稅。無疑，當時崇禧宮田地的實際收益較明末清初要多得多，多出四分之一的收益完全是合理的推測。

<sup>142</sup> 清水泰次：《明代土地制度史研究》，頁 7-8、488；梁方仲：〈一條鞭法〉，《梁方仲文集》（廣州：中山大學出版社，2004 年），頁 3；黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》，頁 101、114。

<sup>143</sup> 黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》，頁 144-145。有關對明代一條鞭法改革的經典性研究，見黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》，頁 136-154；梁方仲：〈一條鞭法〉，頁 1-49。

<sup>144</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 10a-12a、33a、34a。

<sup>145</sup> 同前註，頁 33a。

<sup>146</sup> 馬鳴佩等：〈欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏〉，頁 47b。

<sup>147</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 34a。



前面已談到，元符宮有贍道田三七三〇畝、辦納重料馬草田十畝。與崇禧宮一樣，嘉靖十六年歐陽鐸規定對茅山元符宮民田止收每畝米〇點〇二石。崇禧宮官田在明末的稅率，是其上等田每畝米〇點三石、中等田每畝米〇點二石、下等田每畝米〇點一五石的稅率，也應該與元符宮官田的稅率相似。還有，應該像崇禧宮一樣，元符宮官田佃戶所應交納田賦額中，有三成元符宮可以留下，供給道觀香火焚修。其官田的稅額也減少三成。同樣的道理，元符宮民田的稅率遠較其官田的稅率為低。加之像崇禧宮一樣，從成化二十年下半年起，元符宮的各種雜項徭役已被永久豁免。同樣，元符宮在句容縣外有大量「寄莊」，可以回避徭役<sup>148</sup>。因此，元符宮所交田賦按比例來說，應該是不高的。但因為我們不知元符宮官田和民田各占多少，所以無法計算其實際收益。

玉晨觀有田地山塘蘆蕩草塌共二三一六點五四畝，其中有官田也有民田。而仁祐觀有七二六點九六八畝田地和山地，其中有民田，但是否也有官田則不得而知。這兩個道觀像崇禧宮和元符宮一樣，從成化二十年下半年起，各種雜項徭役已被永久豁免，而且也都有「寄莊」在外以免徭役或役銀<sup>149</sup>。但由於這兩處道觀所占田地的稅率和官民田比例不知，我們無從推算其田地的實際收益。我們僅知道，像崇禧宮和元符宮一樣，這兩所道觀官田佃戶應交田賦額中，有三成可以留下，亦即其官田的稅額也減少三成。我們上文說過，玉晨觀的田地數量與南京五次大佛寺中占田排名第二的棲霞寺相伯仲，而仁祐觀的田地數量也仍超過名列南京五次大寺中占田數之末的靜海寺，相對接近五次大寺占田排名第四的弘覺寺。當時棲霞寺田地的實際收益是銀九十一點二三七兩，米五四四點二九四石。弘覺寺的實收則是銀三十二點七六七兩、米一九五點四三七石<sup>150</sup>。估計玉晨觀和仁祐觀也分別接近甚或超過棲霞寺和弘覺寺的實收水平。

較多的田地收益其實也表示較多的支出。還是以南京大寺來作參照。田地實收扣除支出，當時各大寺的每年收入剩餘是：靈谷寺只有銀四十一點九〇三兩，米四十五點六〇八石；天界寺只有銀二十點二六四兩，米三十九點一五八石；報恩寺只有銀三十點〇二四兩，米十八點一五八石；雞鳴寺只有銀八點三三四兩。注意，每年靈谷寺還給雞鳴寺米三八〇石。如果沒有靈谷寺支援的這些米，雞鳴寺每年會

<sup>148</sup> 同前註，頁 32b-33a。

<sup>149</sup> 同前註，頁 35b、38a-b。

<sup>150</sup> 何孝榮：《明代南京寺院研究》，頁 288、297-298。

有赤字。能仁寺每年的收入剩餘只有銀五點二八四兩，米三點八七一石；棲霞寺只有銀三點九一三兩，米二點七七三石；弘覺寺只有銀〇點四九三兩，米〇點〇一三石；靜海寺只有銀四點〇三二兩，米二點五一二石<sup>151</sup>。像這些南京大寺一樣，茅山宮觀同樣也需要在殿堂的新建或維修、常住事務費、道官的薪俸和口糧、道眾口糧、官員和士大夫香客的供應等方面投入和花費<sup>152</sup>。其結果恐怕和上述南京八大寺和次大寺類似，其田產能維持每年的開銷和支出就不錯了。當然，各宮觀有時還向信眾化緣籌款。但每年還有一些額外鉅大數額的花費，如玉晨觀在嘉靖二十九年和三十年刊刻的《茅山志》，或逢災害時的賑災施粥等舉措。以上對茅山一些宮觀經濟收入的估算，並非要說明這些道廟有多富裕，而是表明但凡有穩定的收益，這些宮觀就會用於一定規模的道教傳教事業上。收入越多，其對茅山道教的投入就越多。宮觀幾乎沒有多少盈餘，道士個人仍然保持「貧道」的風範。

## 宮觀法派、道團規模與全真道士

對於確認正一道的傳承法派標誌之一的派詩，學術界有一種說法，認為道教以派字詩來區分傳承法派輩分，始於明清之際，而正一派使用字派，更要晚到清末民初<sup>153</sup>。就全真道來說，晚近的研究成果，以確鑿的證據，已推翻了這種看法，而將派譜的出現時間前推到明代前中期<sup>154</sup>。正一道字派出現的時間也不應如此晚。筆者

<sup>151</sup> 同前註，頁 295、313、315-316。

<sup>152</sup> 玉晨觀本《茅山志》就舉出「本宮焚修、供應上司」這樣的例子。見《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 33a。有關對明代大型寺觀經濟收益及支出的研究，見南炳文：〈明代寺觀經濟初探〉，《明清史叢測》（天津：天津教育出版社，1996 年），頁 101-115；何孝榮：《明代南京寺院研究》，頁 312-320。

<sup>153</sup> 王卡：〈諸真宗派源流校讀記〉，熊鐵基、麥子飛主編：《全真道與老莊學國際學術研討會論文集》（武漢：華中師範大學出版社，2009 年），頁 51。對全真龍門派的這一看法，比較集中地體現在莫尼卡（Monica Esposito）的研究中。見 Monica Esposito, “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty,” in John Lagerwey, ed., *Religion and Chinese Society* (Hong Kong: The Chinese University Press and École française d’Extrême-Orient, 2004), pp. 622, 628, 640, 654, 657, 660, 671-674; Monica Esposito, “Daoism in the Qing (1644-1911),” in Livia Kohn, ed., *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), p. 628。

<sup>154</sup> 對於 2011 年以前，有關全真道法派包括字派問題研究成果的詳細綜述，見張廣保：〈明代全真教的宗系分化與派字譜的形成〉，《全真道研究》第 1 輯（2011 年 11 月），頁 189-217。2011 年以

在他處就證明了在明嘉靖十九年(1540)和二十年(1541),甘肅蘭州的一些主要道觀在傳承正一道的「鐵師派」,並在使用該法派的派詩<sup>155</sup>。就茅山道教來說,玉晨觀本《茅山志》在描述元符宮時,就提供了如下信息:「極頂為九層臺,祠上清歷代諸宗師,石刻劉混康道門法派定字于上。嘉(原文作「加」,誤,今予更正)靖間靈官戴紹資,前頃所多脩葺。」<sup>156</sup>更在元符宮歷代宗師祠條下作了如下的詳細記載:

歷代宗師祠,在元符宮山頂名九層臺,中奉上清傍列諸宗師,有靜一劉真人道門傳派刻於石:

混靖希景,守汝玄志。宗道大天,得性自尊。

克崇祖德,光紹真應。師寶友嗣,永仁世昌。

公存以敬,有子必承。能思繼本,端拱一成。

嘉靖己丑孟秋靈官戴紹資立石。<sup>157</sup>

顯然,元符宮道士、華陽洞靈官戴紹資於嘉靖己丑即嘉靖八年(1529)已立石刻此靜一法派的派字詩。而且,一九八三年茅山元符宮廢墟出土了戴紹資所立的這通碑,碑名〈敕真人法派碑〉<sup>158</sup>。這已是無容質疑的事實<sup>159</sup>。曾召南先生對明清茅山道教的研究貢獻良多。因未見到玉晨觀本《茅山志》,他據笄重光《茅山志》的轉錄,認

---

後這方面的研究成果,見王崗:〈明代江南士紳精英與茅山全真道的興起〉,頁26-71;趙衛東:〈沂山東鎮廟及其宗派傳承〉,《全真道研究》第2輯(2011年11月),頁300-303;趙衛東:〈河南濟源全真道宗派傳承考〉,《道教研究學報:宗教、歷史與社會》,2013年第5期,頁81-110;秦國帥:〈明清以來(1368-1949)泰山道派考略〉,《中國道教》,2011年第3期,頁30-34。

<sup>155</sup> Richard G. Wang, *The Ming Prince and Daoism*, pp. 176-177. 參見樊光春:《西北道教史》(北京:商務印書館,2010年),頁609。

<sup>156</sup> 《茅山志》(玉晨觀本),首卷,頁32b。

<sup>157</sup> 同前註,頁40a。笄重光《茅山志》也轉錄了這段文字,惟較簡略。見笄重光:《茅山志》,卷3,頁43b。

<sup>158</sup> 〈敕真人法派碑〉,楊世華主編:《茅山道院歷代碑銘錄》,頁155。據楊世華、潘一德編著《茅山道教志》,此碑額篆書「敕真人傳派」。該碑有三個字輩,與笄重光《茅山志》記載有出入。《茅山道教志》由此認為其中兩個字輩是笄志對,而該碑錯。見楊世華、潘一德編著:《茅山道教志》,頁237。但該碑卻與玉晨觀本《茅山志》的記載完全一致,當然是正確的。我們已知道笄志這一部分完全襲自玉晨觀本《茅山志》,當是轉錄時筆誤。此外,《茅山道教志》在轉錄該碑時,也有筆誤。當以玉晨觀本《茅山志》中的文字為準。

<sup>159</sup> 關於茅山靜一法派,參見曾召南:〈明清茅山宗尋蹤〉,頁50-52;楊世華、潘一德編著:《茅山道教志》,頁14-15、397。

為此靜一法派的派字在明嘉靖之後才出現，而且可能由戴紹資所定<sup>160</sup>。現在我們可以用玉晨觀本《茅山志》的資料，來對曾召南的研究做補充。

靜一法派即便未必始於宋代上清派第二十五代宗師劉混康(1036-1108)或其門下，但曾召南先生已證明該法派至晚在元至正十三年(1353)已在元符宮傳承<sup>161</sup>。而在明代，從明初起，元符宮傳承此派從未間斷。茅山歷代宗師，自二十五代劉混康起，直到四十六代宗師元代王天符，凡有文字記載，皆出自元符宮<sup>162</sup>。這也就是為甚麼明洪武十六年(1383)朝廷在茅山設華陽洞正副靈官，規定例由元符宮道士中選授正靈官的原因。如玉晨觀本《茅山志·道秩考》第一部分專列華陽洞正靈官，但這一部分的標題卻是「元符宮正靈官」，清楚表明正靈官皆出自元符宮<sup>163</sup>。事實上，雖然洪武十六年後，朝廷將茅山上清派宗師制改為華陽洞靈官制，因為茅山道教的一大轉變，但在明代非官方場合和道教內部，茅山華陽洞正靈官仍被尊稱為上清派宗師。這情形如同張天師，雖然明太祖廢除了「天師」之稱，而改為「大真人」，但在民間和道教內部，人們依然稱之為天師。如〈明重修元符宮萬壽臺碑銘〉由華陽洞正靈官楊存建題寫於萬曆十九年(1591)。在碑文中，楊存建的頭銜全稱是「上清六十六代宗師執掌銅玉二印總轄三茅山華陽洞事正靈官」<sup>164</sup>。又如永樂八年(1410)和九年(1411)遼簡王朱植(1377-1424)在給當時華陽洞正靈官陳德星的三通信中，就分別稱陳為「三茅宗壇領教陳真人」和「華陽領教宗師德星陳先生」<sup>165</sup>。既稱為「三茅宗壇領教」和「領教宗師」，當然就是指陳德星為當時茅山上清派的嗣師和宗師；而「華陽領教」的稱謂，又指他的總理茅山道教的華陽洞靈官的身份。事實上，早在華陽洞靈官制度形成之前的洪武十二年(1379)，明太祖「命差克期林茂賚香至山（按：指茅山），俾宗師選高尚法師赴京祈雨。欽此。除欽遵宗師秦真隱同法師陳清淵、錢虛白、徐右初等十七人，於十八日赴鍾山七佛菴建壇」<sup>166</sup>。因此，當時茅山上清派宗師是秦真隱，他自然是元符宮道士，同時也是靜一法派第二十三代弟子。

<sup>160</sup> 曾召南：〈明清茅山宗尋蹤〉，頁 50、52。

<sup>161</sup> 同前註，頁 49、50-51。

<sup>162</sup> 劉大彬：《茅山志》（永樂本），卷 7，頁 17a-25b；曾召南：〈明清茅山宗尋蹤〉，頁 49。

<sup>163</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，40b-41a。

<sup>164</sup> 〈明重修元符宮萬壽臺碑銘〉，頁 149-150。

<sup>165</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，5a-6a。原文作「惠星陳先生」，「惠」係「德」的異體字。

<sup>166</sup> 同前註，4b。

今人根據笄重光《茅山志·道秩考》的記載，得出如下華陽洞正靈官的名單：鄧自名、薛明道、陳德星、任自垣、王克玄、呂景暘、楊震清、支克常、朱崇潤、沈祖約、蔣德瑄、徐祖諫、戴紹資、任紹績、文栖雲、許必昇、陳承第、欒嗣麟、張嗣秀、龔承綬<sup>167</sup>。需要指出的是，笄志此處皆襲自玉晨觀本《茅山志》，卻遺漏了玉晨觀本《茅山志》名單上的一人，玉晨觀本《茅山志》尚有元符宮正靈官周□□<sup>168</sup>。此外，一九九八年茅山出土的〈應天府句容縣為申明碑〉，列有華陽洞正靈官周友河，元符宮住持李永瑄、董子純、朱公勤、侯師茂、蔣仁惠、凌永常、李世恩、吳以宗、許必昇、朱永銘、周公祐、張存宣、陳敬修、周承意、夏嗣昌、張嗣宿、李世英、衛永軒、楊承待、袁友性、于有翼、陸嗣覺、尹永文、曹嗣正，和華陽洞道吏龔承壽、史世俛、呂以文<sup>169</sup>。弘治六年(1493)的〈重開華陽洞題字〉上有「元符宮道士吳光玄重開華陽洞」的題字<sup>170</sup>。前面引用過的〈明重修元符宮萬壽臺碑銘〉，提及萬曆十九年(1591)上清派第六十六代宗師、華陽洞正靈官楊存建，住持范友瑚、陸師萃、錢友餘、孫嗣源、馮以榮，華陽洞道吏丁永璽、許子剛，和督工道士王存立<sup>171</sup>。其中錢友餘在萬曆三十一年(1603)、三十二年(1604)時為華陽洞正靈官<sup>172</sup>。立石於萬曆三十一年(1603)的李國祥(約1595-1621年前後在世)撰〈敕賜三茅山大茅峰九霄宮碑記〉碑末題名，還列出了除錢友餘之外的另一位華陽洞正靈官毛

<sup>167</sup> 曾召南：〈明清茅山宗尋蹤〉，頁51-52；楊世華、潘一德編著：《茅山道教志》，頁213、397。後者個別名字有錯字，今予以更正。

<sup>168</sup> 《茅山志》(玉晨觀本)，首卷，40b-41a；笄重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷14，頁1a-b。

<sup>169</sup> 〈應天府句容縣為申明碑〉，楊世華主編：《茅山道院歷代碑銘錄》，頁141-144。《茅山道院歷代碑銘錄》為該碑加題為〈茅山公選靈官碑〉。按照華陽洞靈官職務的分配，能擔任華陽洞靈官屬下的道吏職務的，應該是出自元符宮(上宮)或崇禧宮(下宮)的道士。依據靜一法派的派字，龔世壽、史世俛和呂以文當為靜一法派道士。元符宮傳承靜一法派。崇禧宮雖也兼傳靜一法派，但主流道派是清微派(詳見下文)。因此，此三人最大的可能是元符宮道士。今暫繫於元符宮下。許必昇，原文作「許心昇」，但笄重光《茅山志·道秩考》在明代「禮部割付署華陽洞事」處，列有「許華岑，名必升」。見笄重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷14，頁4b。故「許心昇」或為〈應天府句容縣為申明碑〉誤刻，或為《茅山道院歷代碑銘錄》抄錄時筆誤。

<sup>170</sup> 〈重開華陽洞題字〉，陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》(北京：文物出版社，1988年)，頁1271。

<sup>171</sup> 〈明重修元符宮萬壽臺碑銘〉，頁149-150。

<sup>172</sup> 顧起元：《癩真草堂集·文集》，卷19，頁35a；楊世沅輯：《句容金石記》，卷9，頁12a，「李國祥〈敕賜三茅山大茅峰九霄宮碑記〉碑末題名」；〈重建元符萬寧宮章臺碑記〉，頁151。



守完<sup>173</sup>。而立石於萬曆三十二年的〈重建元符萬寧宮章臺碑記〉除了列有當時華陽洞正靈官錢友餘之外，還列有住持楊公正和募緣道士王存立<sup>174</sup>。

玉晨觀刊本《茅山志》還收錄了以下明代元符宮道士的材料：永樂元年至三年間華陽洞正靈官陳得句<sup>175</sup>。永樂十一年元符宮有道士施尊凱和任自垣之徒倪尊昱<sup>176</sup>。任自垣出自元符宮，其徒自為元符宮道士。正德初年有元符宮嗣師管公茂<sup>177</sup>。元符宮嗣師自然是上清派宗師，也即華陽洞正靈官。嘉靖間有元符宮住持顧應鑿，和顧應鑿之法脈裔孫芮嗣宣<sup>178</sup>。芮嗣宣當然也是元符宮道士。嘉靖二十五年有元符宮住持睦應祿<sup>179</sup>。嘉靖二十四年至三十年間元符宮有道士、大真人府贊教陳應符<sup>180</sup>。嘉靖二十九、三十年間元符宮有道士、大真人府贊教袁繼禮<sup>181</sup>。

此外，笄重光《茅山志·道秩考》開始的「華陽洞靈官」部分的名單，完全襲自玉晨觀本《茅山志》的〈道秩考〉。但如前所說，玉晨觀本《茅山志》這一部分的標題是「元符宮正靈官」，更清楚表明他們是正靈官，而且皆出自元符宮<sup>182</sup>。笄重

<sup>173</sup> 楊世沅輯：《句容金石記》，卷9，頁12a，「李國祥〈敕賜三茅山大茅峰九霄宮碑記〉碑末題名」。

<sup>174</sup> 〈重建元符萬寧宮章臺碑記〉，頁151。

<sup>175</sup> 胡儼：〈茅山志序〉，《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁1b；同前書，頁6b。

<sup>176</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁35b。

<sup>177</sup> 同前註，頁39b。原文作「管今茂」。既是元符宮嗣師，當傳靜一法派。「今」字當是「公」字輩之誤。

<sup>178</sup> 同前註，頁38b、43b。原文作「元符住持顧應鑿同徒芮嗣宣」，似乎芮嗣宣是顧應鑿之徒。這並不符靜一法派的字派詩。考慮到古代寺觀文字中，「徒」字不僅僅指直接的徒弟，而是指門下，包括徒子徒孫乃至以下的法脈傳人，我們在這裏將「徒」字解釋為法脈傳人。而據靜一法派的派字，芮嗣宣應為顧應鑿之法脈裔孫。

<sup>179</sup> 同前註，14a、43a。原文未明確說明睦應祿為元符宮道士。僅指明身分是「住持」和「國醮登壇道眾」排名法服十二名之首。吾人可考其為元符宮道士者有二：其一，鑑於上引嘉靖二十五年聖旨命茅山華陽洞副靈官金玄禮和住持睦應祿出告示曉諭茅山道眾聖旨散藥之事，明代主持管理茅山道教事務者，均出自元符宮和崇禧宮道士。而且凡有重大事務，皆由兩宮道官同時出面主持。金玄禮是崇禧宮道士，那麼睦應祿應出自元符宮。其二，明代國醮祭典，以元符宮和崇禧宮道士為主體。今既在「國醮登壇道眾」法服類十二名道士中排名之首，當為這兩宮道士，尤其可能出自元符宮。

<sup>180</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁13b、30a、43a；江永年：〈明懿典序〉，同前書，頁1b。

<sup>181</sup> 同前註，頁43a、後卷，頁25a；同前註。

<sup>182</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，40b-41a；笄重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷14，頁1a-b。

光《茅山志·道秩考》還著錄了史懷仙、張小峰、楊勺泉、王益泉、錢養悟、周繼華、朱永銘、許仁雋、錢公達。他們與笄志〈道秩考〉開始的「華陽洞靈官」分置於不同的位置，而且這組名單的小標題是「明正靈官」<sup>183</sup>。我們可以判斷，這些人是嘉靖三十年之後的華陽洞正靈官，所以玉晨觀本《茅山志》未錄。最後，從其他材料我們得知，萬曆三十三年元符宮有道士張近泉<sup>184</sup>。

結合以上所有材料，明代茅山元符宮道士已知名字的有八十人，其中有些是使用字號或俗名，而非法名或道號，因而無從知道其輩分，其餘明代元符宮道士有「景」字輩一人、「守」字輩一人、「得」字輩一人、「自」字輩二人、「尊」字輩二人、「克」字輩二人、「崇」字輩一人、「祖」字輩二人、「德」字輩二人、「光」字輩一人、「紹」字輩二人、「真」字輩一人、「應」字輩三人、「師」字輩二人、「友」字輩四人、「嗣」字輩八人、「永」字輩七人、「仁」字輩二人、「世」字輩三人、「公」字輩五人、「存」字輩三人、「以」字輩三人、「敬」字輩一人、「有」字輩一人、「子」字輩二人、「必」字輩一人、「承」字輩五人、「景」字輩一人、「繼」字輩二人。我們也有理由相信，明代元符宮至嘉靖三十年時，至少已傳到「拱」字輩（詳見下文）。雖說元至正十三年（1353）元符宮靜一法派已傳到「克」字輩<sup>185</sup>，但宗教法派由師承關係決定的輩分之間的年齡差距，與世俗由血緣關係決定的輩分之間的年齡差距很不一樣，明代元符宮靜一法派由明初第四代「景」字輩一直傳到嘉靖三十年的第四十六代「拱」字輩。

曾召南的研究還表明，崇禧宮在明清時傳承清微派<sup>186</sup>。其派詩為：「宗虛與道，富德仁從。世理真常，可思教本。克成大正，必定文昌。一自增崇，繼紹玄祖。性如日月，體似玉銀。合朝無上，萬古留名。」<sup>187</sup> 據一九二六年北京白雲觀梁至祥鈔

<sup>183</sup> 笄重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷 14，頁 4a。楊世華、潘一德《茅山道教志》也據笄志著錄，見楊世華、潘一德編著：《茅山道教志》，頁 213。

<sup>184</sup> 馮時可：〈遊茅山記〉，頁 59a-b；馮時可：〈茅山仙蹟記〉，《馮元成選集》，卷 21，頁 66b-67a。

<sup>185</sup> 曾召南：〈明清茅山宗尋蹤〉，頁 50-51。

<sup>186</sup> 同前註，頁 52。

<sup>187</sup> 瀋陽太清宮藏《宗派別》，收入五十嵐賢隆：《道教叢林——太清宮志》（東京：國書刊行會，1986年），頁 79；北京白雲觀鈔本《諸真宗派總簿》，收入小柳司氣太：《白雲觀志》（《中國道觀志叢刊》，第 1 冊），卷 3，頁 104，「第二十二派」（第一句作「崇虛」而非「宗虛」；第六句作「璧定」而非「必定」）；嚴合怡：《道統源流》（上海：上海道統源流編輯處，1929年），卷上，頁 6a（第六句作「璧定」而非「必定」）；王卡：〈諸真宗派源流校讀記〉，頁 58，「第十二

《諸真宗派總簿》、一九二九年嚴合怡編《道統源流》和一九四一年日本興亞宗教協會編《華北宗教年鑑》所收〈玄門宗派〉，二茅真君留傳此清微派<sup>188</sup>。我們姑且稱之為二茅真君清微派，以區別於其他清微法派。曾召南根據笄重光《茅山志·道秩考》所列茅山副靈官名字與該清微派詩不合，而笄志所記康熙十年崇禧宮捐資助刻笄志之住持名單的名字卻與清微派詩合，推測在明嘉靖之後，此清微派才出現<sup>189</sup>。其實，玉晨觀本《茅山志》提供了更早的崇禧宮清微派道士信息。今人據笄重光《茅山志》轉錄玉晨觀本《茅山志》的記載，得出一份明代茅山華陽洞副靈官的名單：王允恭、楊復陽、許中立、張混然、陳南塢、謝舜咨、湯希文、丁與明、湯與慶、沈清淵、金玄禮<sup>190</sup>。他們當然皆為崇禧宮道士。前面所引的〈應天府句容縣為申明碑〉，列有華陽洞副靈官潘玄鉞，崇禧宮住持陳玄微、朱守宮、張思脩、許玄裕、李可暘、陸隆圻、蔣紹星、史本元、周可諫<sup>191</sup>。他們也為崇禧宮道士。

玉晨觀本《茅山志》還有笄志漏載的相當一些明代崇禧宮道士：洪武初至永樂間崇禧宮道士王宗旦，洪武初選神樂觀供祀，永樂間預修《永樂大典》<sup>192</sup>。嘉靖二十三年崇禧宮住持陳真俊、提舉張文錦<sup>193</sup>。此外，玉晨觀本《茅山志》還記載了如下明代崇禧宮道士：華陽洞副靈官鄒心還，華陽洞副靈官洪東澗，華陽洞副靈官劉碧

---

派」（第六句作「久昌」而非「文昌」）；〈道教宗派〉，收入白永貞編：《鐵剎山志》（奉天：文新印刷社，1938年），卷7，頁2b，「第十二派」（第六句作「久昌」而非「文昌」）；〈玄門宗派〉，收入日本興亞宗教協會編：《華北宗教年鑑》（北京：新民印書館，1941年），頁261，「清微派」（第一句作「崇虛」而非「宗虛」；第六句作「璧定」而非「必定」；第七句作「一字」而非「一自」；第八句作「計少妙祖」而非「繼紹玄祖」；第九句作「姓」而非「性」）。

<sup>188</sup> 小柳司氣太：《白雲觀志》，卷3，頁104，「第二十二派」；嚴合怡：《道統源流》，卷上，頁6a；《華北宗教年鑑》，頁260-261，「清微派」。瀋陽太清宮所藏《宗派別》、今人王卡編〈諸真宗派源流〉和白永貞編《鐵剎山志》所收〈道教宗派〉皆將此派系於大茅派之後，也皆作「亦茅真君留傳」。見五十嵐賢隆：《道教叢林——太清宮志》，頁79；王卡：〈諸真宗派源流校讀記〉，頁58，「第十二派」；白永貞：《鐵剎山志》，卷7，頁2b，「第十二派」。

<sup>189</sup> 曾召南：〈明清茅山宗尋蹤〉，頁52。

<sup>190</sup> 楊世華、潘一德編著：《茅山道教志》，頁213。

<sup>191</sup> 〈應天府句容縣為申明碑〉，頁141-144。該碑文中的道吏包括元符宮（上宮）和崇禧宮（下宮）的道士。楊世華主編《茅山道院歷代碑銘錄》所收的〈應天府句容縣為申明碑〉，作「張恩脩」，而楊世華、潘一德編著《茅山道教志》所引此碑作「張思修」。衡之崇禧宮所傳清微派譜，應該是「思」字。見楊世華、潘一德編著：《茅山道教志》，頁212。

<sup>192</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁42a。

<sup>193</sup> 同前註，後卷，頁5a，「景暘〈重修崇禧萬壽宮碑〉碑末題記」。

山，華陽洞副靈官徐友雲，華陽洞副靈官王太愚，華陽洞副靈官陳玉漢，華陽洞副靈官徐閑遠，崇禧宮道士丁玉輝，崇禧宮道士、武當山紫霄宮提舉董月海，崇禧宮道士張永祥、薛永堅、范玄宗、李永鈺、丁繼淳、薛永鍾、胡永沚、薛永昂、黃永弼、白以能、杜永莊、馮以信、呂永秀、陳德星、周志富<sup>194</sup>。

根據上面的材料，明代崇禧宮已知道士四十九人。其中除了使用字號或俗名而不知其法名或道號者外，明代崇禧宮道士有「宗」字輩一人、「希（虛）」字輩一人、「與」字輩二人、「德」字輩一人、「真」字輩一人、「可」字輩二人、「思」字輩一人、「本」字輩一人、「大（太）」字輩一人、「必（心）」字輩一人、「文」字輩一人、「繼」字輩一人、「紹」字輩一人、「玄」字輩六人。皆合二茅真君清微派譜。從明初洪武初年的第一代「宗」字輩開始，傳承到嘉靖三十年第三十一代的「玄」字輩。

除了清微派字輩外，去除用字號或俗名記載的一些道士，崇禧宮還有一些道士的字輩並不合清微派，反而合靜一法派的派譜，如朱守宮、徐友雲、蔣永賢、張永祥、薛永堅、李永鈺、薛永鍾、胡永沚、薛永昂、黃永弼、白以能、杜永莊、馮以信、呂永秀、周志富<sup>195</sup>，他們只合靜一法派的「守」、「志」、「友」、「永」和「以」字輩。加之，笄重光《茅山志·道秩考》記載了清順治十七年(1660)崇禧宮道士、華陽洞副靈官張光福。而笄志所開列的康熙十年(1671)茅山各宮觀住持助刻笄重光《茅山志》的名單中，有崇禧宮住持秦永承<sup>196</sup>。他們的名字也同樣並不合清微派譜，而只符合靜一法派的「光」、「永」字輩。這樣看來，崇禧宮在傳承清微派的同時，也傳承靜一法派。如果這一推測是正確的，那麼上述崇禧宮清微派字輩中「宗」字輩、「德」字輩、「真」字輩、「思」字輩、「本」字輩、「大（太）」字輩、「必（心）」字輩、「繼」字輩、「紹」字輩、「玄」字輩中，是否有靜一法派的道士，也很難說。而且，前面所引用的華陽洞道史龔承壽、史世婉、呂以文的資料，其中或許也有崇禧宮靜一法派的道士。因此，我們可以說崇禧宮在明代既傳承二茅真君清微派，也傳承靜一法派。曾召南先生據上述笄志助刻名單中崇禧宮八位住持

<sup>194</sup> 同前註，首卷，頁 3b、33b、41b-43a；後卷，頁 4b-5b；陳鑑：〈重刻茅山志序〉，頁 3a-b。

<sup>195</sup> 景暘：〈重修崇禧萬壽宮碑〉，頁 5a；〈應天府句容縣為申明碑〉，頁 141-144；《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 39b、41b、43a。

<sup>196</sup> 笄重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷 14，頁 5a、7b。《藏外道書》本笄重光《茅山志》失載此名單。

的名字，而判斷康熙十年崇禧宮所傳為清微派<sup>197</sup>。這大致是準確的。但我們上面也引述到，笮重光《茅山志·道秩考》還記載了清初崇禧宮道士張光福、秦永承，他們應該是傳承靜一法派的。也就是說，清初崇禧宮以傳承清微派為主，兼傳靜一法派。清初的情形應反映明代後期的狀況，我們因此可以修正上面的說法：崇禧宮在明代傳承以二茅真君清微派為主，但也兼傳靜一法派。

崇禧宮傳承此二正一道派從何時開始？此問題殊不易回答。元延祐七年(1320)崇禧宮住持陳志新對〈元仁宗賜號崇禧萬壽宮敕〉的上表答謝和至治元年(1321)王去疾撰〈崇禧宮碑記〉，皆提到延祐六年(1319)至七年間崇禧宮住持陳志新<sup>198</sup>。陳志新之名不符二茅真君清微派的字派，反而吻合靜一法派派字。這表明至少在元中葉，崇禧宮已在傳承靜一法派。而元代並未有崇禧宮傳承清微派的證據。根據上文明代傳承的情況，我們有理由推斷，二茅真君清微派至明代才在崇禧宮傳承。如果此推測不誤，那麼根據元符宮在元代就已傳承靜一法派，以及元延祐六年崇禧宮住持陳志新屬靜一法派的情況來看，崇禧宮在傳承清微派之前應該是傳承靜一法派，而靜一法派在崇禧宮的傳承一直到清康熙十年都未中斷。但明代從洪武初起崇禧宮開始傳承清微派，此派的勢力後來居上，超過了靜一法派，成為崇禧宮的主流道派。

曾召南先生據笮重光《茅山志》所收清康熙十年資料，斷定九霄宮也傳承靜一法派<sup>199</sup>。我們用其他材料可以發現，該宮傳承靜一法派早在明代就開始了。萬曆二十六年至三十一年間九霄宮住持是江應宣<sup>200</sup>。萬曆三十一年九霄宮有住持周應鑾、陳應章、徐忠、周寶寧、虞寶芝、尹寶茹<sup>201</sup>。除了徐忠是俗名之外，其餘名字都是靜一法派的字輩。

尤為難得的是，玉晨觀本《茅山志》還記載了茅山其他宮觀法派傳承的情況。

<sup>197</sup> 曾召南：〈明清茅山宗尋蹤〉，頁 52；笮重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷 14，頁 7a-b。

<sup>198</sup> 陳志新對〈元仁宗賜號崇禧萬壽宮敕〉的上表，附〈元仁宗賜號崇禧萬壽宮敕〉後，收入楊世沅輯：《句容金石記》，卷 6，頁 9b；王去疾：〈崇禧宮碑記〉，同前書，卷 6，頁 12a。

<sup>199</sup> 曾召南：〈明清茅山宗尋蹤〉，頁 52。

<sup>200</sup> 李國祥：〈敕賜三茅山大茅峰九霄宮碑記〉，頁 11a；楊世沅輯：《句容金石記》，卷 9，頁 12a，「李國祥〈敕賜三茅山大茅峰九霄宮碑記〉碑末題名」；《（乾隆）句容縣志》，卷 4，頁 47a。

<sup>201</sup> 楊世沅輯：《句容金石記》，卷 9，頁 12a，「李國祥〈敕賜三茅山大茅峰九霄宮碑記〉碑末題名」。



先來看積金山菴。正德元年至六年間有道士唐思義<sup>202</sup>。正德元年至嘉靖十五年間有道士白達<sup>203</sup>。弘治至嘉靖十五年間有道士陳真福、周真益，為白達徒弟<sup>204</sup>。嘉靖十五年有道士周應乾、孔應清、史應泰，為白達徒孫<sup>205</sup>。由於陳真福、周真益自稱為白達徒弟<sup>206</sup>，白達為其本名，而其字輩當為「紹」。從字輩傳承來看，除了唐思義可能是清微派道士外<sup>207</sup>，積金山菴無疑傳承靜一法派。

其次來看仁祐觀。成化至正德年間仁祐觀有住持鍾宗器，嘉靖十七年有道士謝文晉<sup>208</sup>。靜一法派未有「文」字輩，而清微派卻同時有「宗」字輩和「文」字輩。顯然，明代仁祐觀也傳承清微派，鍾宗器為第一代，而謝文晉為第二十三代。衡以崇禧宮清微派第一代道士王宗旦活動於明初洪武初至永樂年間，而仁祐觀清微派第一代道士卻要至成化年間才出現，說明仁祐觀傳承清微派較晚，或許要到明中期成化年間才開始。

再看下泊宮。永樂七年至十一年間下泊宮有道士王文禮，永樂十一年升任南京神樂觀天壇奉祀<sup>209</sup>。天順年間有道士許祖銘，欽取北京靈濟宮祈禱，升道錄司左玄義<sup>210</sup>。成化年間有道士胡德海，成化初任職北京靈濟宮，後升道錄司左玄義和武當山紫霄宮提點<sup>211</sup>。這三人的字輩與二茅真君清微派派譜合。表明下泊宮也在傳承清微派。

還有茅君父母祠，在正德年間的道士是鄧光濡<sup>212</sup>。他也只合靜一法派的字輩。

<sup>202</sup> 喬宇：〈三茅山積金峰玉皇閣記〉，頁 6b；《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 34b。

<sup>203</sup> 同前註；同前註，後卷，頁 7b，「喬宇〈三茅山積金峰玉皇閣記〉碑末題記」。

<sup>204</sup> 陳沂：〈重修積金山菴碑記〉，頁 5b、6b；喬宇：〈三茅山積金峰玉皇閣記〉，頁 6b；《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁 7b，「喬宇〈三茅山積金峰玉皇閣記〉碑末題名」；同前書，首卷，頁 34a。

<sup>205</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁 7b，「喬宇〈三茅山積金峰玉皇閣記〉碑末題名」。

<sup>206</sup> 同前註。

<sup>207</sup> 靜一法派也有「思」字輩，為該法派第四十二代。而「紹」、「真」、「應」字輩分別為該法派第二十二、二十三、二十四代。唐思義的輩分應該長於白達或至少與之平輩。故他的道號不可能是靜一法派的派字。而二茅真君清微派的「思」字輩是第十四代，可能性較大。

<sup>208</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 38a。

<sup>209</sup> 《（弘治）句容縣志》，卷 5，頁 13b；《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 34b-35b、42a。

<sup>210</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 42b。

<sup>211</sup> 同前註；笄重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷 14，頁 3a。笄志謂胡德海出身崇禧宮，而玉晨觀本《茅山志》則謂其出身下泊宮。今以玉晨觀本《茅山志》為準。

<sup>212</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 38b。

其次是天信菴，弘治四年（1491）其道士是趙太寧<sup>213</sup>。我們下文會討論，明中葉時，在茅山「太」字最有可能是二茅真君清微派的字輩。如此，則天信菴傳承二茅真君清微派。此外，朝真菴嘉靖年間的道士是皮惟助<sup>214</sup>。楊世華、潘一德編著《茅山道教志》收錄的〈敕真人傳派碑〉中的靜一法派的文字，與玉晨觀本《茅山志》的記載略有出入。玉晨觀本《茅山志》記載的該法派第十四代的字輩是「性」；楊世華道長主編《茅山道院歷代碑銘錄》所收該碑題為〈敕真人法派碑〉，第十四代字輩也是「性」；而《茅山道教志》收錄的〈敕真人法派碑〉第十四代字輩卻是「惟」。如果不考慮鈔錄和印刷錯誤，那就必須考慮《茅山道教志》收錄的〈敕真人傳派碑〉與《茅山道院歷代碑銘錄》所收〈敕真人法派碑〉孰對孰錯。《茅山道院歷代碑銘錄》出版於二〇〇〇年，而《茅山道教志》出版於二〇〇七年。如果理論上同一作者後出著作應對其前出著作會有所匡正，那麼我們姑且接受《茅山道教志》的記載更準確<sup>215</sup>。此外，胡軍《茅山道樂研究》和一九九八年版新編《句容茅山志》收錄的靜一法派派譜也皆作「惟」字而非「性」字<sup>216</sup>。曾召南先生已發現，元至正十三年（1353）元符宮的宮門掌籍道士是虞惟誠<sup>217</sup>。如果以玉晨觀本《茅山志》的記載為準，那麼「惟」字不在靜一法派的派字中。但如果我們接受道教法派是由於口頭相傳而出現一字多寫，以至出現訛誤的情況（這種情況不在少數），「惟」字有可能就是某一種寫法的第十四代字輩。虞惟誠是元符宮有職道士，他自然應該屬靜一法派。如果這可以接受，那麼明代朝真菴道士皮惟助也應傳承靜一法派，因「惟」字僅吻合靜一法派字派。

這裏還要說一下玉晨觀的情況。玉晨觀本《茅山志》所記載的玉晨觀的道士人數，僅次於元符宮和崇禧宮。但玉晨觀的法派卻呈現複雜的情況。玉晨觀本《茅山志》所記載的道士有「希」（「虛」）字輩一人、「道」字輩二人、「可」字輩一人、

<sup>213</sup> 同前註，頁 39a。

<sup>214</sup> 同前註，頁 38b。

<sup>215</sup> 楊世華、潘一德編著：《茅山道教志》，頁 237。〈敕真人傳派碑〉在《茅山道院歷代碑銘錄》中題作〈敕真人法派碑〉，見楊世華主編：《茅山道院歷代碑銘錄》，頁 155。據楊世華、潘一德編著《茅山道教志》，此碑額篆書「敕真人傳派」。

<sup>216</sup> 胡軍：《茅山道樂研究》，頁 34；句容市地方志辦公室編：《句容茅山志》（合肥：黃山書社，1998 年），頁 86。

<sup>217</sup> 曾召南：〈明清茅山宗尋蹤〉，頁 50-51。

「太」（「大」）字輩一人、「崇」字輩一人、「繼」字輩一人、「祖」字輩二人<sup>218</sup>。筆者於二〇一三年十一月十四日對茅山玉晨觀遺址的考察中，發現了明代玉晨觀無梁殿殘磚上刻有「本觀道士丁太禎」字樣，是作為「太」字輩的丁太禎為嘉靖十三年（1534）或二十九年（1550）修建無梁殿貢獻磚石之證。加之，元代玉晨觀也有住持李道元<sup>219</sup>，為「道」字輩。而元至正十年（1350）金鑰撰〈玉晨觀記〉提及至正九年（1349）玉晨觀主翟正傳（1296-1388）。笄重光《茅山志》也記載了翟正傳在玉晨觀活動於元至正元年（1341）至明洪武二十一年（1388）<sup>220</sup>，是為「正」字輩。這樣看來，從元末起至明嘉靖二十一年間，玉晨觀似乎在傳承二茅真君清微派。

但是玉晨觀道士同時也有「存」字輩一人、「清」字輩三人、「明」字輩一人、「啟」字輩二人、「演」字輩一人、「金」字輩一人、「全」字輩一人<sup>221</sup>。而且「祖」字輩傳「清」字輩，「清」字輩傳「明」字輩<sup>222</sup>。查現存各種道教派譜，包括今人王卡編〈諸真宗派源流〉、瀋陽太清宮所藏《宗派別》、托名劉名瑞（1839-1932）修《南無道派宗譜》所收之〈各門宗派詩〉、北京白雲觀鈔本《諸真宗派總簿》、嚴合怡編《道統源流》、白永貞編《鐵剎山志》所收之〈道教宗派〉、《華北宗教年鑑》所收之〈玄門宗派〉，皆無按「祖」、「清」、「明」順序排列的派詩。因此，或玉晨觀原傳承二茅真君清微派，後來在傳承清微派的同時又傳承了另一法派；或玉晨觀傳承一支出自二茅真君清微派的支派。具體情形，得等到更多資料的發現才能清楚。

<sup>218</sup>〔明〕倪謙：《倪文僖集》（文淵閣《四庫全書》，第1245冊），卷32，頁4b；《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁10b，「陳沂〈重修玉晨觀洞宮記〉碑末題名」；同前書，頁12b，「顧璘〈重修玉晨觀碑〉碑末題名」；同前書，首卷，頁34b-35a。

<sup>219</sup>笄重光：《茅山志》，卷9，頁16b。

<sup>220</sup>〔元〕金鑰：〈玉晨觀記〉，楊世沅輯：《句容金石記》，卷6，頁41a；笄重光：《茅山志》，卷9，頁16b。

<sup>221</sup>倪謙：《倪文僖集》，卷32，頁4a；笄重光：《茅山志》，卷9，頁16b-17a；陳沂：〈重修玉晨觀洞宮記〉，頁9b；《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁10b，「陳沂〈重修玉晨觀洞宮記〉碑末題名」；顧璘：〈重修玉晨觀碑〉，頁11b-12a；《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁12b，「顧璘〈重修玉晨觀碑〉碑末題名」；《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁34b-35a、39b、43a、44b；馬一龍：〈書玉晨觀無梁殿落成碑〉，頁1a-2b；李維楨：〈茅山遊記〉，頁18b；徐九思：〈重刻茅山志序〉，頁5b-6a、頁6b，「〈重刻茅山志序〉後題記」；江永年：〈明懿典序〉，《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁1b。

<sup>222</sup>《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁34b-35a。

最後，玉晨觀本《茅山志》以及三則其他材料，還記載了明代茅山宮觀歸屬不明的靜一法派道士「守」字輩六人、「志」字輩五人、「得」字輩一人、「崇」字輩一人、「祖」字輩一人、「光」字輩一人、「紹」字輩七人（其中或有清微派道士）、「真」字輩十人（其中或有清微派道士）、「應」字輩九人、「師」字輩七人、「保／寶」字輩五人、「友」字輩二人、「永」字輩十人、「仁」字輩五人（其中或有清微派道士）、「世」字輩七人（其中或有清微派道士）、「昌」字輩四人（其中或有清微派道士）、「繼」字輩一人（或為清微派道士）、「端」字輩一人，和「拱」字輩四人<sup>223</sup>。以上這些道士，除四人外，皆出於玉晨觀本《茅山志·明醮典》的「恩例大真人府贊教」名單和「國醮登壇道眾」名單。由於茅山道官和國醮向由元符宮和崇禧宮主導，以上這些不明宮觀歸屬的靜一法派道士，應有相當多的元符宮道士。職是之故，「拱」字輩四位道士中至少有一位應來自元符宮。如果這一推測可以成立，那麼元符宮在明代從明初的第四代「景」字輩一直傳到嘉靖三十年時的第四十六代「拱」字輩，之後仍繼續傳承。

同樣地，玉晨觀本《茅山志》和另一則材料，也記載了明代茅山宮觀歸屬不明的二茅真君清微派道士「虛／希」字輩二人、「可」字輩一人，和「定」字輩一人<sup>224</sup>。其中一人是洪武十二年（1379）赴京城南京欽命祈雨的「高尚法師」，二人出於玉晨觀本《茅山志·明醮典》的「國醮登壇道眾」名單。同樣的道理，茅山上層道士和國醮向由元符宮和崇禧宮主導，以上這些不明宮觀歸屬的二茅真君清微派道士，應有崇禧宮的道士。加之上面宮觀歸屬不明的靜一法派道士中，由於有幾個字輩在這兩派中是一樣的，「紹」、「真」、「仁」、「世」、「昌」、「繼」等字輩的道士中，應有二茅真君清微派道士。與上面論證他們之中有相當一些出自元符宮的道理一樣，這些清微派道士中，出自崇禧宮的道士比例也應較高。

我們對上述茅山各宮觀法派傳承的結論是，在萬曆十四年（1586）茅山乾元觀興起的全真道閻祖派之前，茅山各宮觀皆傳承正一道，其中元符萬寧宮、九霄萬福宮、積金山菴、茅君父母祠和朝真菴皆傳承據說源於劉混康的靜一法派。仁祐觀、下泊宮則傳承與茅山同樣淵源極深的二茅真君清微派。而崇禧萬壽宮則兼傳二茅

<sup>223</sup> 同前註，頁 43a-44b；〔明〕宋濂：〈玉壺軒記〉，《宋文憲公全集》（臺北：臺灣中華書局，1981 年《四部備要》本，第 516 冊），卷 35，頁 2b；笮重光：《茅山志》，卷 2，頁 24a、卷 9，頁 16b；《（光緒）續纂句容縣志》，卷 17a，頁 48b。

<sup>224</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 4b、43b、44a；《（弘治）句容縣志》，卷 8，頁 11b。

真君清微派和靜一法派，以清微派為主。玉晨觀法派的傳承則與清微派有密切關係<sup>225</sup>。因此，所謂「明中期以後，以傳茅山宗的上清派的勢力已明顯下降，只能立足於原來的三宮而無暇顧及其他五觀」，乃至「明代後期茅山上清宗……原有的鼎盛已成往事，五觀中除了乾元和德祐觀在明後期由閻希言在振興外，其餘三觀都已無道士」的說法<sup>226</sup>，實有更正的必要。至於笮重光《茅山志》為何在其道教人物傳中，未記載元代劉大彬之後的任何正一派道士，也並非表示明代正一道「雖然在傳承但不為人所重」<sup>227</sup>，而是表示了作為文人士大夫一員的笮重光，像其他文人士大夫一樣，往往更欣賞全真道重個人心性內煉的修道法門<sup>228</sup>。茅山正一道不為笮重光所重則有之，不為明代所有人所重則與事實相悖。笮志未加記錄，自是他本人的偏見，與茅山正一道無關。所幸有玉晨觀本《茅山志》，使我們得知真相。

玉晨觀本《茅山志》在〈道秩考〉部分詳細記載了擔任道教官職的明代茅山各宮觀道士以及參與國醮儀典的道士名錄，從「國醮登壇道眾」中，我們可以得知所列道士在國家祭典中的司職、特長，並推知其修行道階<sup>229</sup>。笮重光《茅山志》雖也選錄了其中部分內容，但卻刪除了十二人。更嚴重的問題是，將擔任道教官職的道士列入〈道秩考〉，放在卷十四即全書末尾作為附錄，此其一<sup>230</sup>。其二，笮重光《茅山志》還將玉晨觀本《茅山志》的「國醮登壇道眾」部分，簡化成「國醮儀注」，僅列出在國家祭典中所須的儀式角色名目，而將收錄所有九十八位登壇道士的名單一律刪去。並將這極其簡化的「國醮儀注」，同樣插入第三卷中上述李嗣祈兩告文和謝雨祭文的附錄。之所以能作為附錄而入選，也同樣因為該文獻在道士名單被刪

<sup>225</sup>較早注意到十四世紀後清微派入駐茅山並對傳統上清派有所繼承的，是美國道教學者司馬虛 (Michel Strickmann)。見 Michel Strickmann, *Le taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révélation* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1981), pp. 47-48, 250-251n.70。

<sup>226</sup>何春生：〈明清全真道在茅山的傳播略識〉，茅山乾元觀編委會編：《茅山乾元觀》（金壇：茅山乾元觀，2010年），頁84、86-87。

<sup>227</sup>同前註，頁84。

<sup>228</sup>關於對明代文人士大夫偏好茅山全真道的研究，見拙文〈明代江南士紳精英與茅山全真道的興起〉，頁47-71。

<sup>229</sup>《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁40b-44b。

<sup>230</sup>笮重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷14，頁1a-4b。當然，笮重光也列出了玉晨觀本《茅山志》未及列的華陽洞正靈官九人，和署華陽洞事六人。因這些道官出現的時間晚於玉晨觀本《茅山志》的編訂年代，這並非玉晨觀本《茅山志》的缺陷。



除後，被看作是與告文、祭文類似文體的範式<sup>231</sup>。不但將原本同性質的材料分拆成兩處，極不合理，而且也顯示出對道教科儀的嚴重誤解。最後，將國醮登壇道士名單盡數刪除，既表現了笄重光站在文人士大夫的立場，對科儀的忽視和對道士修行道階的無知<sup>232</sup>，又將這一珍貴的明代茅山道士資料，完全撇棄。若非玉晨觀本《茅山志》幸存於世，我們對明代茅山道教的瞭解就要大打折扣了。

前面已說過，玉晨觀本《茅山志》在收錄的劉大彬《茅山志》之後，是金石編即後編前卷。此金石編部分中的一些明代碑記，為笄重光《茅山志》所轉錄，但兩者卻相差甚大。玉晨觀本《茅山志》盡可能在收入碑文時也收錄該碑記的碑末題記和題名，以保存原始資料的完整。而笄重光《茅山志》在轉錄同樣的碑文時，卻大多脫去這一部分，以顯示該碑文是純正的文學體裁，無疑帶有文人士大夫的偏見。如時任南京禮部尚書喬宇（1457-1524）作於正德六年（1511）的〈三茅山積金峰玉皇閣記〉，敘述了茅山積金山菴道士白達的生平行事。此碑立於嘉靖十五年（1536），立碑時碑末題名部分還鐫有如下文字：「徒弟陳真福、周真益，徒孫周應乾、孔應清、史應泰同立石。」<sup>233</sup>加上喬宇碑文中提到的唐思義，玉晨觀本《茅山志》所收該碑記以及立石經過的碑末題記，提供了積金山菴四代道士的傳承。陳真福是弘治至嘉靖年間非常活躍的茅山道士，由此碑的碑末題記也得知他的師派淵源。笄重光《茅山志》雖然也收有喬宇此碑文，但卻未收這段碑末文字<sup>234</sup>。於是這段重要的有關茅山道士傳承的資料就被付諸闕如了。

類似的例子是前面已提到的立石於嘉靖十六年（1537）的陳沂所撰碑文〈重修玉晨觀洞宮記〉。玉晨觀本《茅山志》收錄了碑末題名中所提到的立碑人，南京錦衣衛指揮僉事徐天賜及監察御史曹鏞的名字，之後又鐫了如下文字：「化主張全恩，男真如、真淨、真常；觀主宣啟宗、許啟善、張繼英；住持紀祖經、丁崇都、儲祖達、胡可福；提舉陸太霖、莊清順；主工道人喻演高；募緣陳道洪、卞金亮、

<sup>231</sup> 同前註，卷3，頁33b-34a。

<sup>232</sup> 許多今人著述都主張笄重光皈依全真教王常月門下，成為龍門派第八代啟派師。本人已在他處對此說法表示質疑，得出了從現有材料看來，笄重光並非王常月系「龍門正宗」道士的結論，這當然也就無法證明其道士身分。見拙文〈明代江南士紳精英與茅山全真道的興起〉，頁29。

<sup>233</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），後卷，頁6b-7b。

<sup>234</sup> 笄重光：《茅山志》，卷5，頁47a-48b。笄重光《茅山志》所收喬宇之碑文題作〈積金峰玉皇閣記〉。

張道洪。」<sup>235</sup>前面已說過，嘉靖十三年張全恩在茅山皈依道教，並成為重建玉晨觀的化主。除他之外，此碑末題記還提供了玉晨觀其餘有銜道士九人和參與重建工作的道士四人。有道官頭銜的道士有九人之多，普通道士當更多。也就是說，嘉靖十六年這一時期，玉晨觀至少有近二十人的道士。從中可見玉晨觀道團規模之大。笄重光《茅山志》同樣僅收了碑末題名中立碑人徐天賜和曹鏞的名字，但對上述有關玉晨觀化主、觀主、住持、提舉、主工、募緣等道士的引文，卻完全刪除不計。再次顯示了笄重光重官宦而輕道士的士大夫偏見。這樣的例子不勝枚舉，差不多所有的玉晨觀本《茅山志》所收明代碑文，都含有碑末題記或題名這種有關宮觀內部道士參與立碑的文字，而這些文字皆被笄重光《茅山志》刪去。

歷來茅山志書，包括劉大彬志和笄重光志，皆未提供茅山道團規模的信息。以前僅知的一則有關茅山道士人數的資料，來自《明實錄》。據《明英宗實錄》記載，宣德十年(1435)「茅山華陽洞靈官湯希文奏，乞如龍虎山、大嶽太和山例，給道童八十九人度牒，以備焚修」。明英宗批准了這一請求<sup>236</sup>。明代政府在洪武、永樂、宣德年間對度牒是有嚴格控制的。但正統至天順年間，度牒制度趨於廢弛，度牒制度的明顯變化從明英宗正統時開始<sup>237</sup>。宣德十年正是明英宗剛登基之時，一次就可以給近九十個茅山道童發放度牒，是為之後度牒制度鬆弛的序曲。明代對單一佛道寺觀給予大規模度牒，在此之前據文獻記載，僅洪武十三年(1380)南京蔣山寺遷於東岡，改賜寺額靈谷寺，命度僧一千名，悉給予度牒<sup>238</sup>。估計也是宣德十年，朝廷對龍虎山、武當山道童各發放八十九人度牒<sup>239</sup>。如前所說，靈谷寺是南京第一大寺，而且洪武十三年時，南京還是首都，這是明太祖的特例。龍虎山和武當山是明代道教官方最高級別的聖山，各能有准予發放八十九份度牒，也非常情。而茅山能享有像龍虎山、武當山一樣的待遇，才能隨後也准許有八十九人度牒的名額，這

<sup>235</sup>《茅山志》(玉晨觀本)，後卷，頁10b，「陳沂〈重修玉晨觀洞宮記〉碑末題名」。

<sup>236</sup>[明]陳文等撰：《明英宗實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年影印明鈔本)，卷9，「宣德十年九月甲午」。

<sup>237</sup>相關研究見趙軼峰：〈明代僧道度牒制度的變遷〉，《古代文明》第2卷第2期(2008年4月)，頁72-87；何孝榮：〈論明代的度僧〉，《世界宗教研究》，2004年第1期，頁26-37；何孝榮：〈論明代中後期的鬻牒度僧〉，《南開學報》，2005年第5期，頁61-68；何孝榮：《明代南京寺院研究》，頁8-53。

<sup>238</sup>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)，頁299。

<sup>239</sup>陳文等：《明英宗實錄》，卷9，「宣德十年九月甲午」。

也說明能有這麼大的度牒數，已是法外殊恩，難得之極。雖然有度牒者，僅是僧道人口中的部分，但正如趙軼峰在研究明代僧道度牒制度時所指出的：「即使如此，度牒發放數量畢竟是政府控制僧道人口數量的一個晴雨表，其數字也當與僧道人口數字成正比。故在根本無法準確統計明代僧道人口總數的情況下，通過度牒發放情況來推測僧道人口增長的趨勢，仍勝於無。」<sup>240</sup>在此背景下，茅山一下新增有度牒的道士八十九人（他們之中許多應是已在茅山入道的無度牒道童），加之已有度牒的道士，和更多沒有度牒的道士，茅山道士人數的規模相當龐大。

即便有《明實錄》的記載，我們仍然無從得知茅山道士具體人數。所幸的是，玉晨觀本《茅山志》提供了一則極其珍貴的紀錄。玉晨觀本《茅山志》收錄了由於有時疫流行，嘉靖二十四年(1545)下半年至二十五年(1546)上半年，明世宗向茅山散發御藥三櫃計七千袋的聖旨、有關當局的覆奏和茅山華陽洞靈官的告示。這些文件還提到茅山各宮觀庵廟道士、道童、全真共一二〇六名，可以每人散給一袋藥<sup>241</sup>。這些資料提供了罕見的對當時茅山道士人數的統計數字。笄重光《茅山志》僅簡要提到散發御藥一事，根本未收錄這些文件，也自然沒有當時茅山道士人數的資料<sup>242</sup>。

回到玉晨觀本《茅山志》所提供的這些資料，也就是說當時茅山道士，包括有度牒的道士，未有度牒的道童，和雲遊的全真道士，共有一二〇六名。考慮到雲遊全真道士並非茅山常住道士（詳見下文），在當時茅山這一既非全真聖地，也無全真道廟所在的雲遊全真道士，人數並不多，去除這一部分雲遊全真道士，茅山道士在明嘉靖時維持在一一〇〇名左右，當是保守的估計。

萬曆十四年(1586)閻希言(1509-1588)在茅山乾元觀創立全真道閻祖派<sup>243</sup>。但在此之前，茅山沒有任何宮觀傳承全真道。上述嘉靖二十四年末，明世宗向茅山散發御藥的聖旨和覆奏中，命「往本山（按：指茅山）給散道徒及方外雲遊全真」<sup>244</sup>。而在同年末，奉兵部車駕司之命，茅山崇禧宮道士、華陽洞副靈官金玄禮和元符宮

<sup>240</sup> 趙軼峰：《明代僧道度牒制度的變遷》，頁 73、82。

<sup>241</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 13b-14b。

<sup>242</sup> 笄重光：《茅山志》，卷 3，頁 44a。

<sup>243</sup> 對閻希言在乾元觀創立這一道派詳細過程的研究，見拙文〈明代江南士紳精英與茅山全真道的興起〉，頁 26-71。

<sup>244</sup> 《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁 14a。

住持睦應祿出具的告示也稱「本山道流及方外全真人等知悉」<sup>245</sup>。這表示全真道士並非當時茅山的「本山道流」而是「方外雲遊」道士。全真教在明代中期以後，多有駐足官方認可的道教聖山的情形。但在這些傳統名山中，如武當山、齊雲山等，全真道僅以低調的姿態在一些小菴廟中存在<sup>246</sup>。而在茅山正一派的強勢和華陽洞靈官系統的控制下，茅山在萬曆十四年前連小菴廟中都沒有全真教的永久性存在。已故黎遇航道長還提到茅山「三宮五觀」中的五觀皆傳承全真道派，其中乾元觀和仁祐觀屬全真龍門岔支閭祖派，而白雲觀、德祐觀、玉晨觀則屬全真龍門派。但不知是發生在明代抑或清代<sup>247</sup>。而何春生道長也認為明清兩代茅山「三宮五觀」中的五觀傳播全真道，沿襲了黎遇航道長的說法<sup>248</sup>。但除了乾元觀之外，我們仍然不清楚其餘各觀由正一改宗全真的時間。前面所提到的笄重光《茅山志》開列的康熙十年茅山各宮觀住持助刻笄志的名單中，有白雲觀住持王存智、德祐觀住持羅大定、仁祐觀住持王太修<sup>249</sup>。王存智之名不合全真龍門派的派字，但卻與靜一法派的字輩吻合。羅大定的「大」字，表面上看來似乎合龍門派的第五十一代字輩<sup>250</sup>。但龍門派譜前四十字之後的六十字，相傳為康熙皇帝所續。是否真為康熙所為，自有許多疑問，但至少這一傳說傳遞出了一個信息：在康熙年間之前，龍門派百字譜的後六十字還不存在<sup>251</sup>。「大」字實際上就是這後六十字的第十一個字輩。今姑且假定這後六十字最早出現的時間是康熙元年，到康熙十年時，也絕無可能在這麼短的時間內傳

<sup>245</sup> 同前註。

<sup>246</sup> 有關明代武當山及齊雲山全真道以低調狀態居於較隱晦的小型菴觀中，參見王光德、楊立志：《武當道教史略》（北京：華文出版社，1993年），頁202；王志忠：《明清全真教論稿》（成都：巴蜀書社，2000年），頁43；Monica Esposito, "The Longmen School," pp. 657-658; Richard G. Wang, "Qiyunshan as a Replica of Wudangshan and the Religious Landscape of the Ming Empire," *Journal of Chinese Religions* 42.1 (2014): 33-34, 42。

<sup>247</sup> 黎遇航、袁志鴻：《茅山道教今昔》，頁30-31。

<sup>248</sup> 何春生：〈明清全真道在茅山的傳播略識〉，頁82、86-89。

<sup>249</sup> 笄重光：〈道秩考〉，《茅山志》，卷14，頁9b。

<sup>250</sup> 王卡：〈諸真宗派源流校讀記〉，頁65，「第五十七派」。

<sup>251</sup> 事實上，南無派宗師劉名瑞(1839-1931)原編的《南無道派宗譜》所收〈各門宗派詩〉僅錄龍門派譜前四十字，並說北京「白雲觀後有緒字」。見劉名瑞修：《南無道派宗譜》（《三洞拾遺》，第17冊），頁655。〈各門宗派詩〉為劉名瑞修於1868-1900年間。劉名瑞與龍門派關係甚深，而且他收錄龍門派譜時參考了北京白雲觀傳承的派詩。連他都說此派詩頭四十個字之後的字派為續字，說明清末時，仍有道門中人認為龍門百字派譜後六十字不值得記載。

到這後六十字的第十一個字輩。在筆者所接觸到的文獻和晚近其他學者的研究中，從未見到在康熙年間龍門派已傳到「大」字輩的例子。因此，羅大定的「大」字，並非龍門派字輩，而是茅山傳統的靜一法派第十一代的字輩或二茅真君清微派第十九代的字輩。如黎遇航道長和何春生道長所說，清代仁祐觀傳承閻祖派（原文意指明清時代，所以至少是清代）。有鑑於此，我們最後來看康熙十年仁祐觀住持王太修。王太修之名完全不合閻祖派譜，說明並非閻祖派的字輩。上面我們已論述到明嘉靖三十年時，仁祐觀仍在傳承二茅真君清微派。從崇禧宮清微派的傳承我們得知，崇禧宮道士、華陽洞副靈官王太愚自然應該是清微派，但卻將派字「大」寫作「太」<sup>252</sup>。如果這種寫法是通例<sup>253</sup>，那麼王太修可能也是清微派的「大」字輩，這也符合明嘉靖三十年前仁祐觀法派傳承的實情。無論如何，王太修至少不是閻祖派道士，而仁祐觀在明清時也從未屬於閻祖派之外的其他全真道派。這樣，雖然不排除有全真道士入駐的可能，但由於其住持皆非全真道士，故而白雲觀、德祐觀和仁祐觀在清康熙十年時，其主體並非傳承全真道的各法派。相反地，當時白雲觀應傳承靜一法派，德祐觀或傳承靜一法派或傳承清微派，仁祐觀也傳承清微派或至少非全真道的某正一道派。這種清初康熙十年間的情形，應是反映明晚期的狀況。這樣，我們可以對上文做一補充：除了萬曆十四年在茅山乾元觀興起的全真道閻祖派之外，明代茅山其他宮觀皆傳承正一道，有傳承靜一法派的元符萬寧宮、九霄萬福宮、積金山菴、茅君父母祠、朝真菴和白雲觀；有傳承二茅真君清微派的仁祐觀、下泊宮；有兼傳清微派和靜一法派的崇禧萬壽宮；有傳承或為靜一法派或為清微派的德祐觀；也有傳承與清微派有密切關係之道派的玉晨觀。明代茅山全真道，除了雲遊道士外，僅有萬曆十四年之後的乾元觀。

<sup>252</sup>《茅山志》（玉晨觀本），首卷，頁41b。由於崇禧宮在明代兼傳清微派和靜一法派，而靜一法派也有「大」字輩，理論上說，王太愚也有是靜一法派道士的可能。但靜一法派的「大」字輩，為第十一代，輩分極高。如上所說，元中葉崇禧宮靜一法派已傳至第八代「志」字輩。因此，王太愚屬靜一法派「大」字輩的可能性較小；而二茅真君清微派的「大」字輩則為第十九代，王太愚屬清微派的可能性因此較大。

<sup>253</sup>「太」，古即作「大」。在明代道教中，將「大」字寫作「太」字的另一個例子是武當山，明成祖敕封為「太嶽太和山」，成了明代官方的名稱，但人們往往將之寫成「太嶽太和山」。



## 結 語

本文以不易見到的玉晨觀本《茅山志》為依據，探討了這僅有的一種明代全本《茅山志》的情況及其意義。在文獻輯軼和編排體例上，玉晨觀本《茅山志》具有很高的版本學和書志學價值<sup>254</sup>。需要強調的是，它的意義遠遠超過了版本學和書志學上的價值。在研究明代茅山道教方面，玉晨觀本《茅山志》成了絕對不可或缺的重要文獻。從玉晨觀本《茅山志》的內容，可以瞭解明代茅山道教和道觀在國家祀典中的重要地位，而茅山也成了明代國家宮觀。明政府設立華陽洞靈官系統管理茅山道教，正應該從這一方面來理解。玉晨觀本《茅山志》還記載了今已失傳的「國醮」在明代舉行的細節，有助今人全面理解上清宗壇傳統齋醮科儀的價值。除了朝廷和國家之外，茅山道教在明代的興盛，還有賴於廣泛的護法檀越網，這其中最重要的是助臣貴胄和富商鉅賈。這些助臣貴胄的護教，使茅山道教聲望遠播，上達朝廷。他們有時甚至將茅山某些道廟變成其家的「香火院」。富商鉅賈不但在財力上支助茅山宮觀的修建，而且他們當中甚至有人在茅山出家入道，成為茅山道士，乃至國家級和天師府的道官。玉晨觀本《茅山志》為此提供了明代茅山宗教社會史的重要資料。

就道教本身來說，玉晨觀本《茅山志》所收大量材料，堪稱是茅山宮觀興廢的實錄。除了一些今天仍主要的宮觀之外，玉晨觀本《茅山志》詳細記載了一九六六年因建水庫而全部淹沒的古崇禧宮<sup>255</sup>，對我們瞭解這座元代至近代第二重要的茅山古道觀，彌足珍貴。其他一些今人並不瞭解的宮觀如玉晨觀和積金山菴，玉晨觀本《茅山志》也向我們提供了難得的史料。玉晨觀本《茅山志》的另一項特色，就是相當詳細地記載了茅山主要宮觀的田產、坐落位置以及其運作的情況。還提供了明代茅山宮觀田產制度的信息。本文還在玉晨觀本《茅山志》所提供的材料前提下，探討了茅山宮觀田地的實際收益，結論是茅山各大宮觀與當時留都南京的八大國家佛寺屬於同一級別，茅山宮觀經濟規模是相當大的，以支持道眾、維修道廟，和彌

<sup>254</sup> 四庫提要和《國家圖書館善本書志初稿》拘泥於劉大彬《茅山志》，僅從版本角度對玉晨觀本《茅山志》提出了批評，不察如前所說的玉晨觀本《茅山志》的版本學和書志學上的貢獻。見永瑤等撰：《四庫全書總目》，頁 658；《國家圖書館善本書志初稿·史部》，第 2 冊，頁 159。

<sup>255</sup> 令人欣慰的是，2009 年 3 月崇禧宮恢復重建工程開工，而 2014 年 11 月 21 日筆者去茅山考察時，崇禧宮復建工程已將近完工，在淹沒於水庫半個多世紀後，崇禧宮重新屹立在茅山。

補其他各項開支。

還有，我們可用玉晨觀本《茅山志》，對茅山宮觀的道派歸屬做一研究。在萬曆十四年茅山乾元觀全真道閻祖派興起前，茅山各宮觀皆傳承正一道，或為靜一法派，或為二茅真君清微派。除了宮觀經濟的難得資料外，玉晨觀本《茅山志》更提供了極其罕見的茅山道團規模的文獻，在明嘉靖時，茅山常住道士至少有一千一百人左右，而且都是正一派道士，這一規模估計一直到明末都未減少，而且隨著萬曆十四年乾元觀全真道的興起，全茅山的道士規模在晚明甚至有擴大的可能。與之相關，在萬曆十四年前，茅山沒有常住全真道士，僅有少數雲遊全真道士。即使在萬曆十四年乾元觀興起全真道閻祖派後，茅山其餘宮觀也在明代沒有全真道的傳承。這一情形直到清康熙十年之後才有所改變，進而出現三宮傳承正一道而五觀傳承全真道。

與此相關的問題是，由於萬曆十四年茅山乾元觀才出現全真道派，而玉晨觀本《茅山志》作為嘉靖年間的產物，並未反映這一後出事件。玉晨觀本《茅山志》除了偶爾提到「方外雲遊全真」之外，並未提供任何其他有關全真道的信息。玉晨觀本《茅山志》的價值，正在於它幾乎所有的資料，都是關於茅山正一道的狀況。在此意義上，我們可以補充說，玉晨觀本《茅山志》是研究明代茅山正一道的重要文獻。當然，玉晨觀本《茅山志》並未直接反映三茅真君崇拜的進香朝聖這茅山正一道的另一面<sup>256</sup>。但所有有關中國傳統宗教聖山廟宇的山志和宮觀志，皆忽視世俗民眾的宗教活動，這已成了通例，並非是玉晨觀本《茅山志》特有的缺陷。

總之，玉晨觀本《茅山志》的發現，讓我們得以瞭解笄重光《茅山志》中明代文獻的來源，也能糾正笄志的大量錯誤。笄志的有些錯誤屬抄寫轉錄時的筆誤，尚情有可原；但更多的錯誤，卻是有意地刪削、任意地挪移，以及肆意地更改。如果說笄志所增輯的清代文獻，對清代茅山道教的瞭解有一定的幫助，那麼笄志對明代茅山道教資料的處理，卻是誤導了學術界很久（雖然在發現玉晨觀本《茅山志》

<sup>256</sup> 高萬桑 (Vincent Goossaert) 和白若思 (Rostislav Berezkin) 在其對江南三茅真君崇拜和朝聖的研究中表明，江南民眾對茅山的進香朝聖，在近現代茅山道教中占了相當重要的地位。明代的情況雖仍有待於進一步研究，但從本文引述的人數眾多的商人頂禮膜拜三茅真君，和上茅山朝聖的情形來看，明代茅山的進香朝聖活動應不亞於近現代。見 Rostislav Berezkin and Vincent Goossaert, "The Three Mao Lords in Modern Jiangnan. Cult and Pilgrimage between Daoism and *baojuan* Recitation," *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 99 (2012-2013): 295-326。

之前，我們對笱志不得已而用之)。在此意義上，筆者再次引用陳國符先生對笱志的斷語「無可取者」，來結束本文，以呼籲學術界和道教界認識到玉晨觀本《茅山志》的價值和笱志的不可靠。

在結束本代前言之前，要簡單交代一下本校勘採用的底本問題。就劉大彬《茅山志》本身來說，玉晨觀本是個相對較差的本子。但是這部明代最晚的刻本和唯一的增補本，卻保留了明代茅山最完整的資料。這不但是指上文已提到的「茅山圖」插圖、作為首卷的《明懿典》、〈錄金石後卷〉前卷及〈金薤編後卷〉後卷，也在劉志本身卷十五「雜著」部分之前，依永樂本和成化本收入了明人冀綺（約 1469-1491 年前後在世）和鄧存德（約 1469- ? 年前後在世）的四首詩。就這個意義上說，玉晨觀本的價值是巨大的，尤其對我們瞭解明代茅山道教具有不可替代的作用，如我們已指出的，玉晨觀本也遠遠勝於笱志。至於玉晨觀本的闕葉和墨丁部分，我們完全可以根據北圖張雨本、臺圖張雨本、永樂本、成化本和道藏本等參校本來補齊，不影響劉志原本的內容。此外，由於今天尚未有劉志原本的整理本，我們這一校勘本的劉志部分，也可以充當便於讀者使用的現代學術本。在本點校本中，除了盡量保持明代玉晨觀本的原貌外，我們還在書末增加了收藏玉晨觀本的清代藏書家孫文川的題跋，作為玉晨觀本在清代保存和清人珍重它的一個見證。