

## 晚明南京道教格局的形成—— 以《金陵玄觀志》為中心的考察\*

賀晏然

### 摘要

學界傳統上認為南京佛教遠較道教興盛，受此看法影響，對南京的城市道教史一直缺乏細節化的認識，其實由於南京特殊的政治地位及江南地區道教環境的作用，明代以來的南京城市道教有其特殊的地位。萬曆年間，擔任南京禮部祠祭司郎中的葛寅亮對南京宮觀的情況作出了基於管理需求的整理，寫成《金陵玄觀志》十三卷，為當時城市內外的道教宮觀留下了一份詳細而規整的記錄，同時也體現了葛氏本人對南京道教的管理設想。本研究以此記錄為基礎，嘗試在理想的政治設計與現實的道教狀況的夾縫中，重新考量晚明南京城市道教、特別是道教宮觀發展的狀況和特點，並進而從道教制度的演變、道教人士的活動和道教環境的變遷等方面，探求南京道教格局形成與演變的動因。在時空脈絡中重審南京城市道教的地位，會發現政治制度和宗教政策對宗教格局的決定性影

---

賀晏然，新加坡國立大學博士。曾任香港中文大學道教文化研究中心副研究員，現任南京大學歷史系明清史博士後流動站博士後研究員。研究興趣為明清道教史、性別研究。

\* 感謝兩位匿名評審人寶貴而詳盡的意見。此文發表前亦曾在香港大學中文學院「二十一世紀明清研究：新視角、新發現、新領域」國際學術研討會上發表，感謝與會同行的相關意見。

響，這可能是以往在城市空間中討論道教時所忽略的重要面相，也是明代南京城市道教發展的特點之一。

關鍵詞：《金陵玄觀志》、南京、晚明、城市道教史

COPYRIGHTED MATERIALS OF  
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS

## 一、明代道教研究概況與《金陵玄觀志》的創作

道教學界很早就發現明代道教一方面在皇家力量的影響下得到了推崇和發展，另一方面則呈現出深入民間和世俗化的傾向，與明代社會生活和民間風俗發生了密切的聯繫。<sup>1</sup> 近來的研究則細化了道內與道外人士在明代道教發展過程中的作用，如重新發現了明代親王對道教活動的投入、<sup>2</sup> 淨明派龍沙讖預言在晚明士人群體中的流行、<sup>3</sup> 文人的扶乩活動與地方道教乩壇的崛起等。<sup>4</sup> 這些研究進一步豐富了學界對明清道教複雜的發展狀況的理解，但是，道教管理制度與地方道教活動之間的互動關係依然存在探討的空間。<sup>5</sup> 其中，以城市為基礎的討論較容易呈現兩者之間的張力，而最早確立並落實了明代的道教管理制度、匯集了明初道教人才的金陵地區是具有代表性的討論空間，也是本文集中探討的萬曆年間南京禮部祠祭司郎中葛寅亮所作《金陵玄觀志》（以下簡稱《玄觀志》）涉及的地區。

柳詒徵在為《玄觀志》所作的跋語中曾懷疑該志出於葛寅亮之手，近來的研究基本確定了這一判斷。<sup>6</sup> 葛寅亮（1570–1646），字水鑑，號杞瞻，錢塘人，萬曆二十九年（1601）進士，<sup>7</sup> 授南禮部儀制司主事，萬曆三十四年（1606）遷祠祭司郎中。在擔任南京禮部郎中間，葛氏對南京的佛寺、祠觀狀況有所整理，著有體例類似的《金陵梵刹志》（以下簡稱《梵刹志》）五十三卷和《玄觀志》十三卷。<sup>8</sup> 根據《玄觀志》

<sup>1</sup> 任繼愈主編：《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1990），頁626。

<sup>2</sup> Richard G. Wang, *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2012).

<sup>3</sup> 張藝曦：〈飛升出世的期待：明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》，第22期（2011），頁1–57；潘亦迎：〈王世貞的信仰世界——以龍沙讖信仰為中心的考察〉（北京：清華大學歷史系學士論文，2013）。

<sup>4</sup> 黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》，第65期（2017），頁139–179。

<sup>5</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）；劉康樂：《明代道官制度與社會生活》（北京：金城出版社，2018）。

<sup>6</sup> [明]葛寅亮：《金陵玄觀志》（南京：南京出版社，2011），頁2–4。

<sup>7</sup> [明]葉向高：〈憲使杞瞻葛公頌德碑〉，《蒼霞餘草》，卷一，收入於《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000），第125冊，頁375–376。

<sup>8</sup> 何孝榮：〈葛寅亮生平、著述考述〉，《明代杭州研究》（杭州：杭州出版社，2009），下冊，頁174–212。對《金陵梵刹志》的研究，參見何孝榮：《明代南京寺院研究》（北京：故宮出版社，2013）。

的內容和《梵剎志》天啟七年(1627)的序言推測,《玄觀志》成書的時間應在萬曆三十五年(1607)閏六月至三十六年(1608)之間。<sup>9</sup> 在擔任禮部郎中之後,葛寅亮與晚明篤信道教的文人和道士始終保有密切的接觸,如萬曆三十七年(1609)前後,為編輯有《仙媛紀事》和《韓湘子全傳》的楊爾曾所撰《海內奇觀》作序;天啟六年(1626)為上元道士白雲霽<sup>10</sup>所撰《道藏目錄詳注》作序等。葛寅亮在積極維護南京正一派宮觀的同時,亦多有參與代表著江南文士集團宗教興趣的信仰和活動,如呂洞賓信仰、甚至扶乩求仙等。<sup>11</sup>

《玄觀志》收集了本地兩所大觀、十六所中觀和五十一所小廟的歷史沿革、殿堂分佈、田地公產、山水古跡、名道事跡、人文活動和宮觀條規等情況,其中對洪武初年和《玄觀志》成書的萬曆年間的宮觀記載最為詳盡。以大觀統領中觀和小觀的形式,他將南京城當時的主要宮觀歸入禮部道錄司與太常寺神樂觀所領的兩大系統中,而葛寅亮在祠祭司任上的這一作為或許暗示了禮部對南京廟宇現實的管控力量。<sup>12</sup> 《玄觀志》所涉地區和現代意義上的南京城區高度重合,主要涵蓋上元、江寧兩個附郭縣,記錄的道教廟宇分佈在內城環繞的都城、外郭環繞的郭城及郭城之外。<sup>13</sup> 雖然僅限於南京城,但由於南直隸所屬的句容縣具有深厚的道教傳統,在明代文人的敘述中,南京的鐘山、方山都曾被描述成地接三茅的重要道教勝地,<sup>14</sup> 所以,可以在活躍的江南地方道教背景中,考察作為明代南方政治中心的金陵。體現著葛寅亮城市道教管理設想的《玄觀志》正反映了明代地方政治和道教環境對南京城市道教發展的影響,同時也展現了南京城市道教自明朝建立以來的發展脈絡。

<sup>9</sup> 《金陵玄觀志》,頁6。

<sup>10</sup> 白雲霽,字明之,自號在虛子,上元人,茅山道士。見[清]陳作霖:《明代金陵人物志》(臺北:明文書局,1991),不標頁。

<sup>11</sup> [明]釋大壑:《南屏淨慈寺志》,卷十,〈靈異〉,收入《杭州佛教文獻叢書》(杭州:杭州出版社,2006),第8冊,頁303。

<sup>12</sup> 關於明代禮部和太常寺在寺觀管理上的權力分配,參見方志遠:《明代國家權力結構及運行機制》(北京:科學出版社,2008),頁141。

<sup>13</sup> 南京城所在的南直隸,亦可稱「南京」,指應天府所轄的上元、江寧、句容、溧陽、溧水、高淳、江浦、六合八縣,見[清]張廷玉等撰:《明史》(北京:中華書局,1974),冊4,頁910-912。

<sup>14</sup> 《金陵玄觀志》,頁80。

在禮部之下，明朝具體管理道教事務的道錄司兩京均設。洪武十四年（1381）六月，南京始設道錄司，並設左右正乙（正六品）、左右演法（從六品）、左右至靈（正八品）、左右玄義（從八品）等職；下各府設道紀司都紀一員（從九品）、副都紀一員；各州道正司道正一員；各縣道會司道會一員。<sup>15</sup> 上元、江寧兩縣因治在城內，不設道會司，所轄宮觀由最高道教管理機構道錄司直接管理。南京道錄司駐地在歷史悠久的冶城山朝天宮內，朝天宮明初為百僚朝賀習儀之所，內有道錄司、全真堂、卞公祠等，是明初高道雲集之所。宮內西山道院<sup>16</sup> 由劉淵然而興，其徒邵以正傳至喻道純、徐永謙等，後均有道官之任，道錄司官員則有薛明道、張友霖、鄧仲修、曹大鏞等龍虎山道士，<sup>17</sup> 朝天宮住持通過考選多兼任道錄司玄義以上職，如禹貴鬻、<sup>18</sup> 吳葆和<sup>19</sup> 等。至葛寅亮任職祠祭司郎中時，趙教常請求重興朝天宮全真堂，代表著更接近文人習靜修真理想的全真之學的振興，展現出在早期以異行與維護政權的法術為重點的道士群體之外，南京最高道教管理機構內部宗教勢力消長的多種可能。

除道錄司所領宮觀，洪武十二年（1379）還在南京置神樂觀，設提點（從六品，後升正六品）、知觀（從八品），提點早期多以正一道士充任，龍虎山在其中的影響相對其他法派更加深重。曾任提點的知名道士有周玄初、蔣雷谷、傅同虛、趙彝善等。知觀一般由樂舞生升任，觀中的樂舞生則從道童、軍民俊秀子弟和公侯武臣子弟中分別選取，以供祀事。神樂觀隸屬於太常寺，名義上與道錄司並無統屬關

<sup>15</sup> [明]葛寅亮：《金陵梵刹志》，卷二，收入《南京稀見文獻叢刊》（南京：南京出版社，2011），頁56。

<sup>16</sup> 西山道院，後賜名棲真庵，正統間改賜名棲真觀。[明]王直：〈長春劉真人祠堂記〉，《抑庵文後集》，卷五，收入於《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1978），第1242冊，頁94-100。

<sup>17</sup> 龍虎山道士是明初較為重要的道教官員的來源，參見胡孚琛主編：《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁187-188。

<sup>18</sup> 小柳司氣太：《白雲觀志：附東嶽廟志》，卷五，《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1994），第20冊，頁216-219。

<sup>19</sup> [元]元明善撰，[明]張國祥、張顯庸續撰：《續修龍虎山志》，卷三，〈人物〉（北京圖書館藏明刻本），頁47。

係。<sup>20</sup> 洪武二十一年(1388)，朱元璋敕建了若干官方祠廟，包括北極真武廟、都城隍廟、五顯靈順廟、道林真覺普濟禪師廟、祠山廣惠廟、漢陵尉蔣忠烈廟、晉成陽卞忠貞公廟、宋濟陽曹武惠王廟、南唐劉忠肅王廟、元衛國忠肅公廟，二十七年(1394)增漢壽亭侯關公廟，後又增京都太倉、天妃廟，<sup>21</sup> 其中京都太倉神廟為戶部官祭，其餘均由南京太常寺負責官祭。葛寅亮將天妃和明初十廟中的真武、都城隍、祠山、五顯四廟歸入《玄觀志》的神樂觀系統，其餘則列入《名祠》。<sup>22</sup>

參考葛寅亮對南京佛教寺院的管理思路及其在禮部郎中任上對佛道廟宇產業的管理情況，可以推測《玄觀志》的編輯在很大程度上是葛氏對南京地區道教狀況的理想化設計。《玄觀志》作者信息的缺失、宮觀介紹詳略不一等狀況暗示了此書的編輯過程可能較為倉促，<sup>23</sup> 但是《玄觀志》卻提供了窺視晚明南京道教管理狀況的窗口。葛寅亮的敘述並不強調道錄司與神樂觀所領祠廟住持之間、神樂觀樂舞生與禮部道官之間的競爭關係，而大小廟宇宮觀之間的統屬和廟產管理成為關注的重點。比葛寅亮稍早的何良傅(1509–1562)在擔任南京祠祭司郎中期間，曾明確指出嘉靖中後期南京廟產管理的混亂局面：「南京寺觀俱有高皇帝賜田及蘆洲，其利甚夥，諸功臣之家皆朵頤於此，近年法禁漸弛，諸僧道之以侵奪賜田為訟者，日有數端。」<sup>24</sup> 可徵其時南京

<sup>20</sup> 關於明清神樂觀與道教關係的研究，參見滋賀高義：〈明初の神樂觀と道教〉，《大谷學報》，第43卷第2號(1966)，頁32–45；〈明代神樂觀考〉，《大谷學報》，第57卷第2號(1977)，頁15–25；劉永華：〈明清時期的神樂觀與王朝禮儀——道教與王朝禮儀互動的一個側面〉，《世界宗教研究》，2008年第3期，頁32–42。

<sup>21</sup> [明]申時行等：《大明會典》，卷九十三，收入於《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1997)，第792冊，頁625–626。

<sup>22</sup> 《金陵玄觀志》，頁112。葛寅亮另有《名祠志》，參見《金陵待徵錄》，收入《中國方志叢書》(臺北：成文出版社，1983)，第483冊，頁160。對於道教宮觀與祠廟的區分，禮部並無定則，如《洪武京城圖志》即將明初十廟均入壇廟，而朝天宮等入寺觀。見[明]禮部纂修：《洪武京城圖志》(南京：南京出版社，2006)，頁25–28。

<sup>23</sup> 如《梵剎志》天啟七年序中所言：「予輯志甫成，適請告歸」，而《玄觀志》的編成又略晚於《梵剎志》，或可見時間之倉促。

<sup>24</sup> [明]何良俊：〈弟南京禮部祠祭司郎中大壑何君行狀〉，《何翰林集》，卷二十五，收入於《四庫全書存目叢書》(臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1997)，第142冊，頁199。

城內的勢要之家侵佔寺產的行為時有發生，就算敕建的大型寺觀也難逃厄運。到了葛寅亮參與管理的萬曆末年，南京道教宮觀已經面臨著制度和經濟上深重的困難，而《玄觀志》中嚴密的管理結構和對寺產的詳細記錄正是對這一狀況的直接反應。

## 二、宮觀分佈與南京城市道教格局

根據《玄觀志》的記載，書中六十九所宮觀中被列為古跡的宮觀共有十四所，但並未標為古跡卻確知建立於宋朝以前的宮觀另有將近十所，如七家灣通靈觀、湖塾祠山廟、善世橋西南天王廟等。除卻一些未知始建年代的宮觀，明代之前建造的宮觀約佔所有宮觀總數的一半。明代建立的宮觀主要包括敕建、內官或勳臣創建和私修數種。其中葛寅亮標明為敕建的共四所，分別是冶城山朝天宮、長壽山朝真觀、神樂觀、北極真武廟。雖未標註但可知確為敕建的約有五所，如永樂五年（1407）敕建的龍江天妃宮、永樂九年（1411）敕建的中城武定橋三官堂等。是否古跡和敕建是《玄觀志》評價宮觀重要程度的兩項條件，影響著它對道觀地位的判定。

有少量的道觀存在於南京城區及周邊的名山，南京禮部侍郎陳璉（1370–1454）在為石城山靈應觀所撰碑記中曾言：「予惟都城宮觀僅二三所，皆壓市中。惟斯觀據乎山上，引紫金之形勢，俯城郭之佳麗，城外江山舉在眉睫，林木葱蒨，市囂不聞，誠棲神妥靈之所，殆神靈秘之以有待者也」。<sup>25</sup> 巧妙解釋了山林對宮觀的宗教氣氛和景致的襯托作用。除了石城山靈應觀，這些宮觀還包括冶城山朝天宮、獅子山盧龍觀、長壽山朝真觀、方山洞玄觀、燕子磯關帝廟、吉山祠山廟等，宮觀與山林景觀相結合成為明代文士游賞吟詠的重要場所。兼具古跡、敕建與景觀特點的較為重要的宮觀主要是朝天宮、神樂觀、洞神宮、靈應觀、國初十廟、盧龍觀與玄真觀，此外，除了神樂觀的道教廟宇性質在方志中存疑外，天妃宮、洞玄觀等也是萬曆年間的方志中詳述的重要宮觀。<sup>26</sup> 這種道教宮觀的格局在《玄觀志》編修之前已經

<sup>25</sup> 《金陵玄觀志》，頁48。

<sup>26</sup> [明]程三省修：《（萬曆）上元縣志》，收入於《金陵全書》甲編方志類縣志（南京：

發展得較為成熟，如正德年間成書的陳沂（1469–1538）《金陵古今圖考》所繪〈國朝都城圖〉已可見南京城區內這些重要宮觀，包括朝天宮、神樂觀、靈應觀、洞神宮、玄真觀等，<sup>27</sup> 這種格局在明代南京相關都城圖中傳承穩定。（《玄觀志》所涉宮觀方位示意圖，見圖一。）

分析當時的都城圖可見，除了宮觀的地位，相互間的方位和距離也是決定道觀領屬關係的重要因素。兩所大觀中的朝天宮共領中觀十一所，神樂觀領五所，大、中觀下另有小觀若干。城內西北的靈應觀所統四所小廟兼顧包括東西兩面的西部地區。北部的盧龍觀所領七所小觀均在都城外西北、東北一線；城區最重要的中觀洞神宮所領小觀最眾，十三座小觀的分佈幾乎囊括了新橋到武定橋一線往北、西華門以西、靈應觀和朝天宮一線以南及以東城內的所有小觀；南城雨花臺一帶由於佛寺的繁榮，道觀僅有中觀清源觀與所領小廟一所；<sup>28</sup> 城東中觀仙鶴觀所領四觀均在仙鶴門、麒麟門、滄波門一線。城區西、北、中、南、東五個方向以商戶與勢要之家密集的中城的道觀最眾，這也無意間提高了洞神宮在《玄觀志》中的地位。（《玄觀志》中廟宇統屬關係示意圖，見表一。）

除了郭內的宮觀，對距離城區較遠的宮觀，葛寅亮也按照方位對其統屬關係進行了歸類。由於南京西北臨江的地理特點的影響，這些宮觀主要集中在東南方向的江寧地區。東面高橋門外的兩所小觀由地處淳化鎮的朝真觀統領；緊鄰高橋門的東南上方門外則有中觀玉虛觀領小觀一所；南部鳳台門外三座小觀由中廟吉山祠山廟所統；鳳台門以西安德門外的四間小觀由中觀移忠觀統領；唯一位於西面的中觀是江東門外的佑聖觀，領郭外西南一線小觀七所。郭外最為特殊的宮觀是方山洞玄觀，兼有敕建與古跡的標識，並藏有《道藏》一套，其在郭外宮觀中的超然地位體現了南直隸區域內道教歷史格局的持續影響。<sup>29</sup>

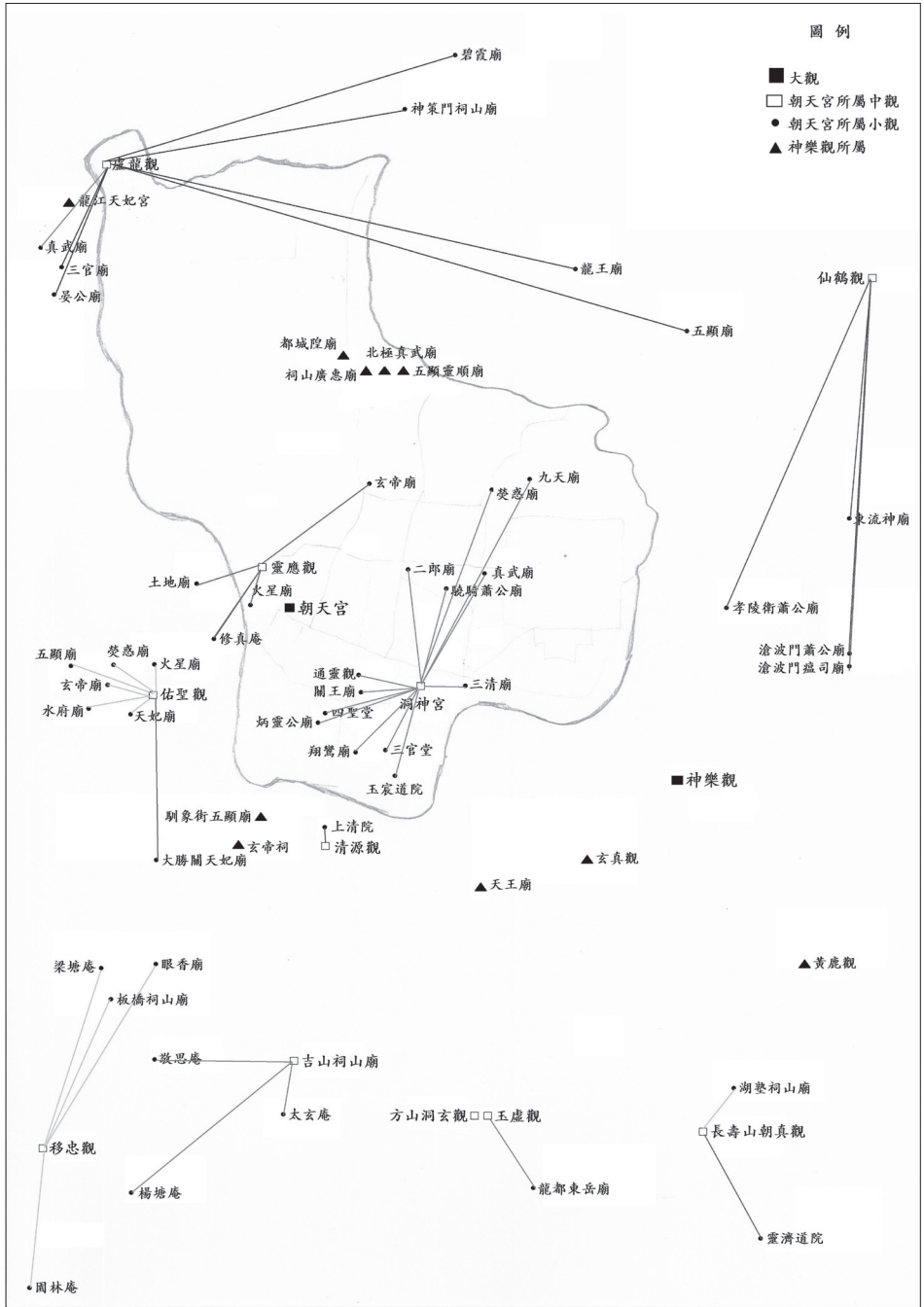
南京出版社，2010），第1冊；[明]石允珍：《（萬曆）江寧縣志》，收入於《金陵全書》甲編方志類縣志（南京：南京出版社，2012），第2冊。

<sup>27</sup> [明]陳沂：〈國朝都城圖〉，《金陵古今圖考》（南京：南京出版社，2006），頁89。

<sup>28</sup> 城內道教宮觀的分佈與《梵刹志》所載佛教寺院的情況不盡相同，在數量上更是相差懸殊，其中西城的道教宮觀分佈情況略優於佛教，而南城的情況與佛教差距最大。參《明代南京寺院研究》，頁138–145。

<sup>29</sup> 王志高：〈關於南京方山洞玄觀的若干問題〉，《史志學刊》，2016年第5期，頁57–65。





圖一 《玄觀志》所涉宮觀方位示意圖

大觀神樂觀對中觀、小觀的統屬問題則更加複雜。按照《玄觀志》的安排，神樂觀下的小觀並非由中觀管理，而是直接統屬於大觀。大觀與中觀之間的統屬關係與太常寺對這些宮觀日常祭祀活動的參與有關，萬曆年間天妃等宮觀同時有樂舞生和廟戶的配備。而神樂觀與玄真觀等小觀之間的統屬關係很可能是距離、陳設與職能的綜合影響，神樂觀所領五所小觀散佈在城南馴象門至正陽門一線，從部分宮觀中的十王殿、東岳殿、高真大殿等的設置來看，其中馴象街五顯廟、玄真觀和黃鹿觀的設置可能受到神樂觀中類似殿閣的影響，而黃鹿觀在廟宇性質上更兼有神樂觀道士墳地的實際作用，<sup>30</sup> 葛寅亮的這種安排顯示了南京神樂觀在官方規定的職能之外，在晚明南京道教系統中可能存在著的更為廣泛的影響及對鄰近宮觀的管控能力。

表一 《玄觀志》中廟宇統屬關係示意圖

大觀	中觀	小觀
冶城山朝天宮	石城山靈應觀(西)	火星廟、土地廟、修真庵、玄帝廟
	獅子山盧龍觀(北)	五顯廟、龍王廟、神策門祠山廟、碧霞廟、晏公廟、三官廟、真武廟
	洞神宮(中)	通靈觀、翔鸞廟、玉宸道院、三官廟、三清廟、真武廟、二郎廟、關王廟、炳靈公廟、四聖堂、熒燄廟、九天廟、驍騎右衛齋公廟
	清源觀(南)	上清院
	仙鶴觀(東)	東流神廟、滄波門齋公廟、滄波門瘟司廟、孝陵衛齋公廟
	長壽山朝真觀	靈濟道院、湖塾祠山廟
	方山洞玄觀	
	玉虛觀	龍都東嶽廟
	吉山祠山廟	太玄庵、敬思庵、楊塘庵
	移忠觀	園林庵、板橋祠山廟、眼香廟、梁塘庵
	佑聖觀	天妃廟、水府廟、玄帝廟、熒燄廟、五顯廟、火星廟、大勝關天妃廟

<sup>30</sup> 《金陵玄觀志》，頁125，神樂觀所領五所小觀的性質還需要進一步釐清。

大觀	中觀	小觀
神樂觀	龍江天妃宮 北極真武廟 都城隍廟 祠山廣惠廟 五顯靈順廟	馴象街五顯廟、玄真觀、黃鹿觀、天王廟、玄帝祠

綜上可見，南京城市道教格局有其自身的特點，城市的道教傳統和地理因素雖然有潛在的影響，但是晚明呈現的總體格局體現了明初道觀建設的深遠影響，敕建的廟宇在地位和經濟上都佔有更大的優勢。另一方面，宮觀所處位置會反過來影響到《玄觀志》中宮觀的地位，從實際管理需求出發，宮觀間的統屬關係使得城市裏不同方位的重要宮觀的地位得到進一步鞏固。由於《玄觀志》記載簡略，尚不能判斷其中的廟宇是否具有《梵刹志》中類似的仿照保甲制度訂立的管理監察的功能，<sup>31</sup> 也未能體現禮部與道錄司對不同層次的廟宇的人事管理力度，甚至《玄觀志》中的大觀與中觀、小觀之間的統屬安排可能最終未能落實，但是根據《梵刹志》對廟宇統屬關係的記錄方式可以推測，對大觀的寺產、殿堂等的記錄和維護都會格外受到重視。<sup>32</sup>

### 三、道教管理政策與南京宮觀建設

《玄觀志》作為統籌南京地區道教宮觀管理和建設的專書，尤為反映了朝廷的宗教政策對道觀建設的影響。該書對宮觀分類的基調主要來自洪武年間太祖對道教的管理策略，特別是朝天宮與神樂觀分立的結構，其背後實際上是禮部與太常寺道官分理宮觀管理與朝廷禮儀的結果，是中央官署的職能分設在道教中的延伸，這是南京道教格局的最大特點之一。一個較為明顯的例證是，同樣擁有道士身份的道錄司官員和神樂觀樂舞生可能有著相對不同的揀選、訓練和晉升途徑。以對《道德》、《南華》等宗教經典和科範的掌握程度為揀選標準的道錄司官

<sup>31</sup> 《金陵梵刹志》，下冊，頁838。

<sup>32</sup> 歐陽楠：〈晚明南京地區的寺院等級與寺院經濟——以《金陵梵刹志》為中心的考察〉，《世界宗教研究》，2012年第3期，頁39-50。

員，除了部分因為法術而受到皇家的特別青睞，一般通過斷續存在的考選制度控制著宮觀的行政和道錄司的運作；而通過對樂章和樂器的熟練程度揀選的樂舞生則首先可能升任神樂觀的管理者。其中的幸運者則會進入禮部和太常寺官員系統，從而擁有國家禮儀管理者的頭銜。<sup>33</sup> 而作為禮部官員的葛寅亮對玄觀系統的綜合記錄或許暗示了禮部在分而治之的兩個系統之間擁有統籌能力。

永樂遷都之後，南京道教宮觀的大規模增建首先出現在英宗時期。正統十二年至十四年（1447–1449）間，朝廷向宮觀頒發新修《道藏》。南京獲賜《道藏》的宮觀包括冶城山朝天宮、獅子山盧龍觀、長壽山朝真觀、方山洞玄觀，<sup>34</sup> 長壽山朝真觀等宮觀因請《道藏》得以增建或重修。<sup>35</sup> 成化年間是南京道教宮觀建設的另一個高峰，這與憲宗崇奉佛道的態度有關，所謂「道流之盛莫過嘉靖，然成化間已濫觴矣」。<sup>36</sup> 南京道錄司的官員在此期間得到了直接任命和控制，對朝天宮等大型宮觀的護持得到了加強。這一階段，明初建立的真武大帝、關公、城隍、五通神、晏公、三官等信仰得到了有效的維持，內官和勳臣開始積極地加入道教宮觀的建設，這一現象在正德年間達到了高峰，如正德十年（1515），臨安公主嫁入的南京李府對善世橋天王廟的重修，<sup>37</sup> 此一點在下文中還將論及。

一般認為，嘉靖時期是明代皇家對道教最為推崇的時期，也是南都的民風開始發生劇烈變化的時期。<sup>38</sup> 根據江永年增補《茅山志》的記載，嘉靖年間在茅山組織了數次大型的齋醮活動，牽涉南京各縣與道錄司官員，靡費良多。<sup>39</sup> 南京的宮觀在此一時期也得到了大規模的重修，但總體而言，帝王對道教的沉迷並沒有給南京宮觀建設帶來全面

<sup>33</sup> 雖然先後擔任神樂觀知觀、道錄司道官的情況亦有發生，但是相對而言，晉升的途徑有一定的規律。

<sup>34</sup> 根據《玄觀志》的記錄，玄真觀也賜有《道藏》。永樂十八年（1420），敕封焦奉真妙惠仙姑，名玄真堂（玄天上帝）。正統八年（1443），賜有《道藏》，正統十三年（1448），仙姑化後衰落。《金陵玄觀志》，頁123。

<sup>35</sup> 《金陵玄觀志》，頁76。

<sup>36</sup> [明]沈德符：《萬曆野獲編》，卷二十七（北京：中華書局，1997），頁700。

<sup>37</sup> 《金陵玄觀志》，頁125。

<sup>38</sup> [明]顧起元：《客座贅語》，卷二十五（北京：中華書局，1987），頁169–170。

<sup>39</sup> [元]劉大彬著，王崗點校：《茅山志》（上海：上海古籍出版社，2016），下冊。

的改善，寺產被侵、年久失修、傳承不明的情況在《玄觀志》中皆有表現。到了《玄觀志》成書的萬曆年間，對寺產維繫與寺觀修繕的記錄更加詳細，神樂觀系統的宮觀地位進一步下降，而禮部道錄司所屬的宮觀有十七座通過不同途徑，得到重修和維護。概言之，明代南京道觀的建設與道教政策的變遷密切相關，在皇家態度的影響下，南京地方官員、勳臣、內官等在道觀建設中發揮了更為重要的作用。

其中，明代新置的南京守備官員對宮觀建設的參與在《玄觀志》的記錄中體現得尤為明顯。守備官在永樂二十二年（1424）設置，主要掌管節制南京諸衛所及南京留守、防護事務。後以勳臣為外守備，以宦官為內守備，同時在職的守備太監人數甚至不止額定的正、副二員。宣德十年（1435）再設參贊機務一人，通常以南京兵部尚書兼任。景泰元年（1450），增協同守備一人。外守備以公、侯、伯充任，兼管南京中軍都督府；協同守備以侯、伯、都督充任，兼管前、後、左、右、中五軍都督府事務，以中府為治所，節制其他各府，天順六年（1462）後，此一制度趨於穩定。總體而言，南京守備系統幾乎囊括了南京內臣、武臣和文臣的最高官員。<sup>40</sup> 正德五年（1510）盧龍觀的重建與正德十二年（1517）龍江天妃宮的重修正體現了守備相關職位在南京道教宮觀修建中的作用。參與盧龍觀重建的包括當時的南京守備太監黃偉、守備成國公朱輔（？-1523）、南京協同守備西寧侯宋愷，<sup>41</sup>《重修盧龍觀碑記》則由當時的兵部尚書何鑒撰寫。天妃宮的建設則牽涉南京守備太監劉瑯、成國公朱輔、西寧侯宋愷及參贊機務的南京兵部尚書喬宇（1464-1531）。<sup>42</sup>

此類修建活動常常以南京守備太監為主導，對南京祠廟的維護本是守備的職守範圍，同時內守備超越品級的政治地位使得其宗教信仰對宮觀建設的影響頗深。<sup>43</sup> 早在宣德年間，南京守備太監羅志（1375-1448）就曾受命護送高道劉淵然由北京返回南京朝天宮西山道院修養終老。此前的研究指出，南京靈應觀的王靈官祠與洞神宮梓潼殿的修

<sup>40</sup> 周忠：〈明代南京守備研究〉（南京：南京師範大學文學院博士論文，2013）。

<sup>41</sup> 《金陵玄觀志》，頁58。

<sup>42</sup> 《金陵玄觀志》，頁111。

<sup>43</sup> 周裕興：〈明代宦官與南京〉，《江蘇社會科學》，1995年第3期，頁88-93。

建均與南京守備太監羅志的道教信仰有關。<sup>44</sup>又如都城外中和橋玄真觀在成化年間的重建也是由「夙契道心」的南京守備太監安寧捐資，會同月鶴道人謝元一共同完成。類似的，如南京守備太監劉瑯曾於私第建玉皇閣，並沉迷道教外丹術。<sup>45</sup>正德十二年(1517)，在其主持重修龍江天妃宮時，便在修繕天妃宮本宮之外，重修了玉皇閣。<sup>46</sup>天妃宮的建立與永樂年間宦官作為使臣出使海外諸番淵源頗深，宦官捐資重修天妃宮之事在天順年間已有先例，守備太監懷忠(1398–1463)即曾捐資並籌款重修了天妃宮，從中亦可見守備太監等高層太監調集經濟和政治資源參與南京道觀建設的能力。<sup>47</sup>

從守備一職對南京道觀的建設情況中已可見明代勳臣對道觀建設的參與，最近的道教史研究發現，居於南京的魏國公徐府和成國公朱府是相距不遠的茅山正一派宮觀的首席護法，與以王世貞為代表的江南文士集團在護教對象上有所不同。<sup>48</sup>勳臣對南京道教宮觀建設的參與除了受到政治網絡的影響，同時也體現了明代勳臣對道教信仰的濃厚興趣和多元選擇。魏國公徐府應是南京地區最重要和長久的道教支持者，《玄觀志》中記載了徐府參與數次與水神有關的宮觀建設，如洪武年間創立主祀晏公的玉宸道院，萬曆年間參與重修主祀蕭公的驍騎右衛蕭公廟。成國公朱府除了成化年間與龍虎山道士張玄慶於南京結親，<sup>49</sup>還在正德間支持重修盧龍觀與天妃宮，甚至在弘治、正德間

<sup>44</sup> 邵磊：〈明代南京守備太監羅智墓誌考釋〉，《鄭和研究》，2010年第3期，頁39–44。

<sup>45</sup> [明]陳洪謨：《治世餘聞》，下篇，卷四(北京：中華書局，1997)，頁59。

<sup>46</sup> 《金陵玄觀志》，頁111。

<sup>47</sup> 葬於南京的守備太監楊慶(1368–1430)、都知監太監洪保(1370–?)墓中也有見到道教因素。邵磊：〈明代宦官楊慶墓的考古發掘與初步認識〉，《東南文化》，2010年第2期，頁52–64；王志高：〈洪保生平事蹟及墳寺初考〉，《考古》，2012年第5期，頁74–84。

<sup>48</sup> 王崗：〈明代江南士紳精英與茅山全真道的興起〉，收入王崗點校：《茅山志》，頁752。

<sup>49</sup> [明]張正常撰，張宇初刪定，張國祥續補：《漢天師世家》，卷四，《道藏》(北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988)，第34冊，頁839。

曾從館於魏國公府的道士尹從龍問呂祖信仰，<sup>50</sup> 相較於他們在茅山所支持的正一道觀活動，這顯示出更加豐富的信仰選擇。

#### 四、《玄觀志》系統與民間道教信仰

《玄觀志》雖然盡可能地保存了晚至明萬曆年間的相關宮觀信息，但是《玄觀志》著錄的道教宮觀與當時南京城市道教實踐的真實面貌依然存在差距。葛寅亮曾「毀教坊小庵六七所」，<sup>51</sup> 可見官方對於各類宗教場所實際上是有甄別和興滅之權的，在這個背景下，《玄觀志》所著錄的道觀系統就不可能是南京所有宮觀的如實記錄，而是帶有官方認證性質的選擇，隱含了管理者對民間更為活躍的道教信仰活動的觀感：那些沒能進入《玄觀志》的各類道教活動，首要的就是被學界冠以「民間宗教」或「民間信仰」的諸多道教活動，《玄觀志》的詳盡記錄為判定相關宮觀的屬性提供了佐證。

雖然《玄觀志》按照廟宇的政治和歷史背景，將之分為三個等級以便管理，但是廟宇的等級並不是判斷其活躍程度的標桿。如關帝信仰，《玄觀志》只收錄了中城鐵獅子街關王廟一所小廟，洪武二十七年（1394）增建的漢壽亭侯關公廟在《玄觀志》中並無記錄，這或許與葛寅亮對祠廟、寺觀分治的想法有關。但是關帝信仰，特別是關帝會在明代已成為南京地區重要的節慶活動。除《玄觀志》中提及的小廟關王廟，在小教場中有關莊繆廟，<sup>52</sup> 燕子磯上亦有關帝廟。吳應箕（1594–1645）在《留都見聞錄》中曾描述了燕子磯關帝會人潮湧動的情況，並從文人觀感出發，進行了批評：「五月十三日往觀關會，見士女上下山者，勢如蟻織，炎蒸氣穢，令人作惡，然南中人自此日外而登山臨流者，亦甚寥寥。」<sup>53</sup> 其實五月十三日的關帝誕辰尚屬官方認可，在

<sup>50</sup> [明]周暉：〈尹蓬頭〉，《金陵瑣事》，卷四（南京：南京出版社，2007），頁139。尹蓬頭也曾於魏國公府居留，事跡參《客座贅語》，頁260；[清]莫祥芝、甘紹盤修，汪士鐸纂：《同治上江兩縣志》，收入於《中國地方志集成·江蘇府縣志集》4（南京：江蘇古籍出版社，1991），頁627。

<sup>51</sup> 《金陵玄觀志》，頁17。

<sup>52</sup> [明]周暉：〈神迷御史〉，《金陵瑣事》，卷三，頁125。

<sup>53</sup> [明]吳應箕：《留都見聞錄》（南京：南京出版社，2009），頁14。

萬曆年間還有很多類似的其他僧道集會活動，「傾街動市，奔走如狂」，而且很多屬於新創的「節日」，<sup>54</sup> 較之關帝會，這些民間道教集會的狂熱和混亂狀況恐怕也不遑多讓。

另有許多小廟因為靈異而被保留在晚明文人筆記中，卻未載於《玄觀志》，如始建於唐代的斗姥宮，這或許與斗姥在明代官方道教系統中非正統的地位有關。此外，如上浮橋江東廟、水西門外劉公廟、<sup>55</sup> 鳳台門外麻田七真觀、<sup>56</sup> 石頭山北麓隱仙庵<sup>57</sup> 等，這些宮觀主祀的神靈由於缺乏官方的支持，在葛寅亮的玄觀系統中見不到記載，這很可能進一步固化其淫祠的身份。其實這些小觀與《玄觀志》中所列的宮觀一樣，也有很多靈驗的例子，如玄真觀祈禱水旱有神奇效果，因此得以在成化年間復興，<sup>58</sup> 北門橋玄帝廟在萬曆年間即以靈籤出名，<sup>59</sup> 類似的如《玄觀志》中朱之蕃於萬曆二十八年（1600）前後參與了五顯靈觀廟的建設，即顯示了親屬關係和長期的靈驗經驗對維護本地宮觀的作用。<sup>60</sup>

晚明逐漸興起的呂祖信仰在《玄觀志》中也未體現，但是呂祖信仰與文人情趣的交涉在明代文人生活中常有體現，葛寅亮本人就是呂洞賓信仰的實踐者。<sup>61</sup> 前文曾提及成國公朱府在弘治、正德間曾從館於道士尹從龍問呂祖信仰。周暉《金陵瑣事》中曾記載盛仲交與石鏗在金陵遇呂祖之事，並提及隆慶年間清元觀已有呂祖塑像在內。<sup>62</sup> 萬曆年間隱居於南京棲霞山的陸西星（1520–1606）也是呂祖信仰的積極實踐者。<sup>63</sup> 近來的研究已經揭示了扶乩術與呂祖信仰之間關係密切，對南

<sup>54</sup> 《客座贅語》，頁68。

<sup>55</sup> [明]周暉：〈尹蓬頭〉，《金陵瑣事》，卷四，頁139。

<sup>56</sup> [明]周暉：〈玉冠〉，《金陵瑣事》，卷四，頁141。

<sup>57</sup> [民國]陳詒紱：《石城山志》，收入於《金陵瑣志九種》（南京：南京出版社，2008），頁395。

<sup>58</sup> 《金陵玄觀志》，頁125。

<sup>59</sup> 《客座贅語》，頁232。

<sup>60</sup> 《金陵玄觀志》，頁123。

<sup>61</sup> [清]董天工：《武夷山志》，卷十二（清乾隆十六年[1751]刻本），不標頁。

<sup>62</sup> [明]周暉：〈思屯乾道人〉，《金陵瑣事》，卷一，頁48。清元觀疑為清源觀之誤。

<sup>63</sup> [明]陸西星：〈金丹就正篇序〉，《陸潛虛道學選編》（北京：宗教文化出版社，2016），頁9。



京道教宮觀中呂祖乩壇的記錄雖然要晚到清代光緒年間，<sup>64</sup> 但是通過呂祖降乩進行天人溝通的活動記錄在晚明江南文人的筆記中已經屢見不鮮。類似的還有文昌信仰、五顯崇拜、灶君和龍王信仰等。靈應觀所領北門橋玄帝廟中有文昌殿，<sup>65</sup> 但《玄觀志》中這一簡略的記錄與文昌信仰在明代的重要性和普及程度都不相匹配。<sup>66</sup> 流行於江南民間的五通信仰在主要描寫蘇州風俗的陸燾（1494–1551）《庚巳編》中多有體現，這與南京普遍存在的五顯廟之間形成了微妙的對比。<sup>67</sup> 其他的民俗活動，如臘月二十四日夜祭竈，「自士大夫至庶人家皆然」。<sup>68</sup> 民間的龍王祭祀<sup>69</sup> 和祈雨活動，「小二扛香亭，沿街市籲呼龍王」，祈雨過程中也有道人登壇、用婦人祈禱的情況，<sup>70</sup> 這在《玄觀志》中對龍王廟祭祀對象的記錄相差甚遠。

相對於未入《玄觀志》的道觀與道教活動而言，《玄觀志》所記錄的廟宇規制較為嚴明，體現了官方對晚明道教的管理思路與實際道教狀況之間的差距。三清殿、三官殿與玉皇殿往往是宮觀中最重要的大殿閣，明初敕建的相關廟宇和列入祀典的神靈在宮觀建設中也有所體現，如以祀玄帝、祠山、天妃、五顯等為主的宮觀出現得較多，作為配殿的三茅殿、瘟司殿、東岳殿也較為常見。顯然，葛寅亮在記錄廟宇中的具體殿閣時也是有所排列和揀選的。《玄觀志》通過保存正統的宮觀、宮觀內部的正統殿閣和宮觀內部的正統宗教活動，從細節上進

<sup>64</sup> [民國]陳詒絨：《石城山志》，頁402。

<sup>65</sup> 對南京明代創建的獨立的文昌廟宇的記載出現在萬曆年間，東城紫岩有呂維祺（1587–1641）建文昌閣，見[清]陳作霖：《東城志略》，收入於《金陵瑣志九種》，頁111。

<sup>66</sup> 張大磊：〈長江流域文昌信仰時空分佈研究〉（重慶：西南大學歷史地理學碩士論文，2013）；寧俊偉：〈明代三教的衰微與文昌信仰的發展探析〉，《世界宗教研究》，2012年第1期，頁163–171。

<sup>67</sup> 江南五通和五顯神之間的比較研究，參見Richard von Glahn, “The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51.2 (1991), 651; *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley: University of California Press, 2004)。

<sup>68</sup> 《客座贅語》，頁115。

<sup>69</sup> 〈重建張山龍王廟碑記〉，載南京市文化廣電新聞出版局編著：《南京歷代碑刻集成》（上海：上海書畫出版社，2011），頁388。

<sup>70</sup> 《客座贅語》，頁117。

一步明晰了對南京宮觀的管理，似乎通過從文本上控制廟宇，本不屬於禮部和太常寺管理範圍內的僧道的民間聚眾傳道活動也可以相應地得到清楚。

## 五、支派流行與文士道教活動

明代道教的流派雖然紛雜，但官方的分類依然以正一、全真泛指不同師承、修煉方法和道教身份上的區隔。朝天宮作為明初全國性的道教管理機構，受到皇家支持的正一道士在其中佔據重要的地位。葛寅亮因全真道士所請而復興朝天宮全真堂的情況，正反證了直到萬曆中晚期正一勢力在朝天宮內還佔據著主導地位。明前期，朝天宮的道官甚至被揀選住持南京以外的宮觀，如洪武年間，楊宗玄被指派為北平萬壽宮住持；永樂年間，委任道士禹貴鬻為北京東嶽廟住持。朝天宮中，以龍虎山為核心的正一力量與道錄司道官的結合，使得擁有住持委任權力的道錄司將朝天宮道士為主體的所謂法派進一步延伸到南京的其他宮觀。如與朝天宮相距不遠的中觀靈應觀便是受到朝天宮影響的明證：正統三年（1438）五月八日，靈應觀因俞用謙請賜得名，俞用謙本是朝天宮道士，正統間轉為靈應觀住持，直到《玄觀志》編輯的萬曆年間，靈應觀道士多出這一圍繞朝天宮形成的新的法派傳統。<sup>71</sup>

與朝天宮並立的神樂觀在明初也是以正一道士為主的宮觀，太祖在神樂觀提點和知觀敕中就曾追溯天師府的歷史，並推崇正一道士的法術。<sup>72</sup> 朝天宮與神樂觀中的正一力量使得明代南京的道教宮觀主要處於正一道官體系的影響下。正一宮觀也是南京附近最重要的道教名山茅山的主要力量，晚明茅山地區的道觀，除了後被追為闡祖派的乾元觀，基本上屬於正一派的範疇。<sup>73</sup> 作為官方文本，《玄觀志》對相關道士的記載也主要強調其道官的身份，與道教系統中對道士宗師身份的認定與推崇有所區別。

<sup>71</sup> 《金陵玄觀志》，頁44。

<sup>72</sup> 《金陵玄觀志》，頁101。

<sup>73</sup> 王崗：〈明版全本《茅山志》與明代茅山正一道〉，收入王崗點校：《茅山志》，頁574-665。

除了正一道官，全真等派道士的力量在明代南京道觀中亦有所保存，<sup>74</sup>以冶城山朝天宮的西山道院、全真堂為中心，劉淵然一派在西山道院的棲居為有別於正一道官的道教傳統在核心道教管理機構中地位的提升奠定了基礎，<sup>75</sup>此外，亦有全真鉢堂的移建<sup>76</sup>與崇霄道院的募建：<sup>77</sup>「金陵虎踞關山中，有全真鉢堂，全真陳六虛栖焉。錢先生與六虛居數月而去，人不知也，以《龍沙志》授六虛，命於錦衣倉中建崇霄道院，指示地形，而道士萬餐雲募建，遂成道場。」<sup>78</sup>在萬曆年之後的記錄中，由萬餐雲等募建的崇霄道院成為南京強調全真身份的重要道教場所之一，雖然其所修可能受到多種道教傳統的影響，但在葛寅亮編訂《玄觀志》的時代，他所強調的「閉關面壁」、「棲以丹室」等全真修煉方式成為其修煉特色，受到文士推崇，葛寅亮並將之稱為遺制，<sup>79</sup>這種對全真身份的認定或許更易在朝廷道教管理的框架內爭取資源。從全真堂的復興到崇霄道院的建立，體現了晚明教派力量欲在金陵地區對抗朝天宮政治力量而作的努力。

除朝天宮全真堂之外，雨花臺側清源觀曾受到王古峰、沈道寧、王鼎等所習古峰所傳內外丹道的影響，<sup>80</sup>雖然不能認定沈道寧等所傳即為全真支派，但是從王古峰與張三丰的關係及沈道寧修道經歷的流變，可以推測此一丹道傳承脈絡與以正一道官為主導的道觀系統已經出現了差別。<sup>81</sup>萬曆前後，全真道觀在南京及其周邊逐漸恢復，道教

<sup>74</sup> 張廣保：《全真教南北宗風研究：明代初期（1368–1434）》（香港：青松出版社，2010）。

<sup>75</sup> 許蔚：〈趙宜真、劉淵然嗣派淨明問題再探討〉，《宗教學研究》，2016年第1期，頁36–47；岳湧：〈明長春真人劉淵然墓志考〉，《中國道教》，2012年第2期，頁42–45；Richard G. Wang, “Liu Yuanran and Daoist Lineages in the Ming,” *Daoism: Religion, History and Society* 7 (2015), 265–335.

<sup>76</sup> 《康熙江寧府志》認為清涼山全真堂為萬曆年間朝天宮全真堂移建，見[清]于成龍：《康熙江寧府志》，收入於《金陵全書》甲編方志類府志，第17冊，頁523。

<sup>77</sup> 劉康樂：〈沉寂中的潛流：明代江南地區全真教的傳播〉，收入於熊鐵基等編：《第二屆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，2013），上冊，頁440–454。

<sup>78</sup> [清]袁枚：《江寧新志》，卷二四，收入於《稀見中國地方志彙刊》（北京：中國書店，1992），第11冊，頁368。

<sup>79</sup> 《金陵玄觀志》，頁17。

<sup>80</sup> [清]莫祥芝、甘紹盤修，汪士鐸纂：《同治上江兩縣志》，頁627。

<sup>81</sup> 沈道寧（野雲）的年代有洪熙、萬曆兩種說法，應以洪熙為準，參《明史》，卷

教派的融合與新變在晚明已是極為普遍的現象，沈道寧的教派流傳就表現出類似的特點。正一與全真分立是明初從道教管理出發，對教派發展狀況的簡化，到了晚明，南京地區教派的複雜情況早已超越這一劃分方式，這種明初對道教信徒的劃分在《玄觀志》的管理系統中雖然依舊存在，但已經很難從管理規條上得到明確的體現。

《玄觀志》除了記錄南京宮觀的管理情況，也搜集了大量文人遊記與題詠，與《梵剎志》類似，這些詩文受到郡縣志記載的影響，在強調身臨其境的藝術美感的同時，顯示了《玄觀志》官方文本的性質。其中一些詩文的創作背景尤其關乎作者所擔任的官職和所處的社交網絡，《玄觀志》所收湯顯祖（1550–1616）關於龍江天妃宮的詩詞就是一例。湯顯祖於萬曆十二年（1584）始除南京太常寺博士，期間曾參與天妃宮的管理並點校神樂觀道經，<sup>82</sup>十七年（1589）遷南京禮部祠祭司主事，<sup>83</sup>與天妃宮相關的詩文多是在其任職期間遊歷或陪同太常寺官員時所作。萬曆末年，曾任南京禮部右侍郎的葉向高（1559–1627）與劉曰寧、朱國禎、于若瀛<sup>84</sup>等金陵官員同登朝天宮景陽閣，這些後來在禮部擔任重要官職的官員也是南京佛寺和道觀的常客。

本地文人對道教的投入對南京道觀的建設和維持也起到一定的作用。嘉靖之後，南京文人參與道觀建設的記錄逐漸增多，這與目前學界對於晚明社會風氣轉向的時間判斷有重合之處，文人撰修仙傳、修煉內丹術、私建祠廟和追求成仙的風氣幾乎也都萌芽於此一時期。<sup>85</sup>如《玄觀志》所載嘉靖三十三年（1554）里人范文會對玄帝祠的重修、萬曆五年（1577）上元著名文人盛時泰（1529–1578）對方山洞玄觀香

二九九，冊25，頁7657。沈氏的道派傳承不明，《（萬曆）湖州府志》卷九也曾有沈道寧從四十二代天師入龍虎山修行的說法。

<sup>82</sup> [明]湯顯祖著，徐朔方箋校：〈續天妃田記〉，《湯顯祖全集》（北京：北京古籍出版社，1999），冊2，頁1180–1181。湯顯祖同期還有關於神樂觀太玄樓的詩文〈夜月太玄樓〉、〈太玄樓留客〉，參見《湯顯祖全集》，冊1，頁239。

<sup>83</sup> 徐朔方：《湯顯祖年譜》（上海：上海古籍出版社，1980），頁57、80。

<sup>84</sup> [明]于若瀛：〈秋日劉司成邀同葉朱兩公飲冶城之景陽閣次韻二首〉，《弗告堂集》，卷一四，收入於《四庫禁燬書叢刊》，第46冊，頁100。

<sup>85</sup> 賀晏然：〈曇陽子信仰的建立——兼論晚明文人士宗教的特點〉（新加坡：新加坡國立大學中文系博士論文，2015）。

茅宇的建設、萬曆九年(1581)陸以和對龍江天妃宮祭田的捐贈<sup>86</sup>等。其中，盛時泰對香茅宇的建設尤有代表性，道教所傳達的隱逸的人生選擇為大量仕途失意的晚明文人提供了精神慰藉，曾與盛時泰結伴同遊靈應觀的何良俊也有著類似的仕宦生涯。<sup>87</sup>除此之外，當時活躍在南京詩壇的還有金大車、郭第<sup>88</sup>等篤信道教的文人，通過分享相似的宗教興趣，促進了相互間文人身份的進一步認同。

萬曆年間，脫離宮觀而以養生與法術遊走於南京縉紳間的道士亦多。茅山乾元觀閻希言及其徒李徹度就曾在南京的公卿文士間積極活動，以內丹養生術吸引信眾，王世貞(1526–1590)、王錫爵(1534–1611)、焦竑(1540–1620)、胡應麟(1551–1602)等江南地區的文人士子都曾與之交往甚密。<sup>89</sup>李徹度之後，曾居南京神樂觀的道士醒神子曾自稱威寧伯王越，以外丹和房中術在南京的公卿間名傳一時。<sup>90</sup>不久之後，因扶乩術而知名的彭幼朔也在包括南京在內的江南地區，與諸多文人保持著親密的關係，虞淳熙(1553–1621)、屠隆(1544–1605)、錢謙益(1582–1664)、楊漣(1572–1625)、李鼎、孫七政、支如玉等文人均與其有類似師徒的交遊關係。<sup>91</sup>養生術和文學趣味是萬曆年間江南文人關注的重點，<sup>92</sup>獨立於宮觀的文人宗教活動的興盛使得宮觀不再成為道教活動和思想發展的唯一場所，這也是晚明以後道教發展的重要特色之一。

<sup>86</sup> [明]湯顯祖著，徐朔方箋校：〈續天妃田記〉，《湯顯祖全集》，冊2，頁1181。

<sup>87</sup> 許建崑：〈萬曆年間曹學佺在金陵詩社的活動與意義〉，《東海中文學報》，第25期(2013)，頁177–198。

<sup>88</sup> [清]高得貴修，張九征、朱霖撰：《乾隆鎮江府志》，卷四十(南京：江蘇古籍出版社，1991)，頁202。

<sup>89</sup> 《客座贅語》，頁262–263。該派弟子還有姜本實及姜的弟子王合心等，關於王在南京的活動，參見王崗：〈明代江南士紳精英與茅山全真道的興起〉，收入王崗點校：《茅山志》，頁698–700。

<sup>90</sup> 《客座贅語》，頁262。[清]金鰲：《金陵待徵錄》，頁143。

<sup>91</sup> [明]錢謙益：《列朝詩集小傳》(上海：上海古籍出版社，2008)，頁707。另參呂妙芬：〈晚明儒學與宗教之交涉：以杜文煥、徐宗浚為例〉，收入陳容照、王昌偉主編：《儒家與宗教研討會論文集》(新加坡：新加坡儒學會，2014)，頁204–245。

<sup>92</sup> 利瑪竇對萬曆年間江南士人藉助道教追求長生的風氣有生動的描寫，見利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》(北京：中華書局，1983)，頁359–360。

## 六、總結

相較於佛教而言，道教在南京城市發展中的影響較為薄弱，這幾乎已成為學界的共識。但是，晚明文人对南京道教狀況的認識可能有所不同，如顧起元在《客座贅語》中就曾感歎：「金陵地肺，仙靈窟宅，豈獨茅山而已。」<sup>93</sup>《玄觀志》為了解道教在明代南京城市生活中的特殊角色提供了材料。這部官方性質的志書明確了廟宇的宗教性質，整理了相關的廟產信息，並描述了一種新的宮觀分級與統屬的層次關係，這種記錄方式甚至影響到此後縣志中對道觀信息的編排方式。<sup>94</sup>相較於本地深厚的佛教背景，作為留都的南京道教有其自身的特點。明代初年的道教管理制度和宮觀建設思想，其影響一直延續到《玄觀志》成書的年代。明初設立神樂觀，道教開始深入參與國家禮儀系統，道士甚至可以通過朝天宮、神樂觀而進入禮部和太常寺任職，成為九卿級別的高官，這大大強化了道教與國家禮儀制度的聯繫，這一點是佛教無法比擬的。

從《玄觀志》的分類來看，晚明南京的道教宮觀體系由朝天宮系統、神樂觀系統及未進入《玄觀志》的零散廟宇三部分組成。不過，這三者之間的關係並不對等。第一，永樂之後，南京的政治地位下降，使得南京道錄司官員對地方宮觀任持的管控更加鬆散，而南京神樂觀因為對皇家禮儀活動參與度的降低，在廟宇性質上與普通道教宮觀愈發相似。作為南京禮部祠祭司的郎中，葛寅亮編寫的志書囊括了並無直接隸屬關係的神樂觀系統，可能就反映了禮部所屬祠祭司及道錄司的擴張。第二，現代學術體系上所認為的道教祠廟和組織與葛寅亮《玄觀志》中所揀選記錄的道教宮觀有相當大的差距，《玄觀志》對於不屬於這兩大系統的廟宇及宗教活動有著明顯的漠視或壓制態度，說明從國家層面出發的道教管理系統與民間信仰活動之間還是存在較大的分歧。明代宗教管理體系內的「道教」，和現代學術研究範疇中的「道教」之間的內涵差別，是一個應該反思的問題。

<sup>93</sup> 《客座贅語》，頁41。顧起元將葛洪、陶弘景推為茅山之外的道教代表人物的做法與柳詒徵跋中的觀點是一致的。

<sup>94</sup> 如《康熙江寧縣志》對道觀的記錄從編排到內容均受到《玄觀志》的深刻影響。

受到傳統城市地理研究和地理數據化研究方法的影響，<sup>95</sup> 近來學界對城市道教的研究主要集中於考察道觀空間分佈情況及其原因，<sup>96</sup> 這些研究有效地反映了神靈變遷、信仰團體活動、宗教競爭等因素在城市道教宮觀變遷中的角色，但是對政治因素與道教發展之間的互動關係關注不足。《玄觀志》提供了一個例子，展現政治因素、特別是國家對道教的管理政策及利用方式對道教格局的決定性影響，而在這一過程中，道教管理人員的治理思路連接了道教的現實發展與理想的宗教格局兩端，研究者因之得以觀察到國家、信仰與神職人員之間複雜的協作和依存關係。

COPYRIGHTED MATERIALS OF  
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS

---

<sup>95</sup> 陳剛：〈南京城市古舊地圖數據庫設計與實現芻議〉，發表於「數字人文：大數據時代人文研究前沿與探索」會議（南京大學主辦，2017年6月30日至7月2日）。

<sup>96</sup> 黎志添：〈清代道光年間廣州城區祠廟的空間分佈及其意涵：以道光十五年「廣州省城全圖」為考察中心〉，《中國文化研究所學報》，第63期（2016），頁151-201。謝一峰：〈爭衡聖域——兩宋間杭州宗教空間的變遷〉，發表於「北京大學第十三屆史學論壇」（北京大學歷史學系主辦，2017年4月8日至9日）。

## Reconstructing Daoism in Nanjing: *Jinling xuanguan zhi* and the Daoist Environment in Late-Ming Nanjing

He Yanran

### Abstract

The academic community traditionally considered Buddhism to be far more prosperous than Daoism in Nanjing. Influenced by this view, the history of Daoism in Nanjing has long been overlooked and simplified. In fact, due to the special political status of Nanjing and the Daoist environment in the nearby Jiangnan area, Daoism in Nanjing played a special role in the Ming dynasty. During the Wanli reign, Ge Yinliang 葛寅亮, a minister of the Sacrificial Office of the Board of Rites in Nanjing, reorganized information about Daoist temples in Nanjing according to their management need, and compiled the *Jinling xuanguan zhi* 金陵玄觀志, in 13 volumes. The book not only offers detailed and regular records of the Daoist temples inside and outside the city at that time, but also reflects Ge's own management idea of Daoism in Nanjing. Based on this text, the present study attempts to reconsider the status and characteristics of Daoism, especially the development of Daoist temples, in late-Ming Nanjing, against a background of divisions between the ideal political design and the reality of Daoism. The paper will also analyze the transformation of the Daoist system, Daoists' activities, the changes in the Daoist environment etc to explore the motivation behind the evolution of Daoism in Nanjing. Reconsideration of the status of Nanjing Daoism in the context of time and space will reveal the decisive influence of political systems and religious policies over religious environment, an important aspect of Nanjing Daoism in the Ming period which might have been overlooked in the past discussion of Daoism from the aspect of urban space.



**Keywords:** *Jinling xuanguan zhi*, Nanjing, late Ming dynasty, history of urban Daoism

COPYRIGHTED MATERIALS OF  
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS