

## 華北地方社會中的全真道士：以華山 法派賡續與公共廟宇經營為中心\*

吳真

### 摘要

根據由田野考察和地方志獲得的76通道教碑刻，本文試圖重建12世紀到19世紀河南濬縣浮丘山的宗教地理與歷史處境，以此進入華北地方社會的全真道教發展之討論。金元時期浮丘山神霄宮之被改造和長春觀之營建，說明華北全真道教的擴張與地區社會秩序的重建互為表裏。進入明代，長春觀及其宗屬高真觀轉為地方社會的公共廟宇，全真華山派道士亦成為浮丘山上縣府城隍廟的守廟道士。明嘉靖年間，新興碧霞元君信仰從城隍廟中分離出來，全真華山派道士參與到浮丘山碧霞宮的香火運營之中，並以道教法派賡續的宗教方式保證三百餘年間公共資源穩定地在單一利益集團之內傳承。清康熙年間，全真華山派道士因應地方文人階層呂祖信仰的宗教

---

吳真，香港中文大學哲學博士（道教研究），現任南開大學文學院副教授，日本學術振興會博士後訪問研究員（東京大學、東洋文庫外國人研究員）。主要研究興趣是華北地方社會中的全真道教、中國古典文學與道教科儀文本的比較研究、華南道教史。

\* 濬縣的道教史與社會史研究是作者近年研究重點之一，本文初稿及相關研究論文曾於南開大學社會史研究中心舉行的兩次華北社會史研究會、香港中文大學舉辦的「道教與中國文化及社會的關係」國際學術研討會中宣讀，惠承黎志添、常建華、趙世瑜、葉濤諸教授的多方指正，謹此致謝。本文在修訂與送審過程中，復蒙三位匿名審查人的悉心指正，作者獲益良深，並得以據此進行論述的修正與強化，特此誌謝。

需求，從浮丘山碧霞宮擴展至大伾山呂祖祠。本文以田野調查資料結合全真道教史和華北社會史之連續性觀察，將全真道教的宗派傳承放到地方社會處境中考察，呈現全真道教引導華北社會地方社群信仰生活及支撐廟宇組織的社會角色，同時也反思以往學界「明代全真道教之沉寂」觀點。全真道士對於碧霞元君信仰的管理與適應，開拓了我們理解全真道士與民間信仰密切聯繫的新視野。

關鍵詞：全真華山派、明代道教、道教宗派、華北地方社會、碧霞元君信仰

## 前言

13世紀王重陽創建的全真道教在元政府崇道政策扶持下達到鼎盛，進入明代後因失去政府支持而沉寂衰落，隨着明末清初龍門派的建立，又得以中興，這似乎是從閔一得(1758–1836)、陳銘珪(1824–1881)延至當代中國學界的普遍觀點。<sup>1</sup>具體到華北地區，從金元時期全真道觀的林立，到明清時期地方志記載的寥落，明代全真道教的「沉寂」似乎得到證實。另一方面，柳存仁在關於明儒與道教思想的論文中提出：「明代應該被視作一個道教繁盛的時代，此為道教擁有大量信徒的時候，甚至可說是道教最有活力的一個時期」；<sup>2</sup> Judith

<sup>1</sup> 晚清全真儒生陳銘珪：《長春道教源流》，卷七（台北：廣文書局，1975），頁464斷言：「當明之世，全真之顯著者多出南方，而北方無聞焉。豈元末北方大亂，於時宮觀殘燬、徒衆星散，遂爾失傳耶。……洪武元年元順帝出奔後，長春法嗣未聞有復令掌教者，北方全真之不振，實由於此。」此觀點多被後來研究者和全真道團所採用。較有代表性的卿希泰主編的《中國道教史》與任繼愈主編的《中國道教史》之明代道教部分皆持此說。王志忠：《明清全真教論稿》（成都：巴蜀書社，2000），頁33認為明代全真教受到明朝政府的排斥和打擊，全真道士轉入地下活動，所幸武當山保存了全真教一脈之傳。

<sup>2</sup> 柳存仁語出Liu Ts'un-yan, "Taoist Self-Cultivation in Ming Thought," in *Self and Society in Ming Thought*, ed. Wm. Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1970), 291。Pierre-Henry de Bruyn, "Daoism in the Ming

Berlin以林兆恩為例提出「全真道的修煉理論和實踐傳佈於明代社會」。<sup>3</sup>那麼所謂「沉寂」或「活躍」的明代全真道教的具體活動樣態究竟如何？由於全真道教最為盛行的華北地方社會之道觀、道士及其活動，歷來缺乏個案研究，使我們無法概見帝國晚期全真道教的基層社會的盛衰景況。<sup>4</sup>而清初全真道以王常月為首的「龍門中興」話語模式，近年來受到莫尼卡 (Monica Esposito)、森由利亞、高萬桑 (Vincent Goossaert) 等學者的質疑，這些研究試圖還原清初全真教團所處的歷史處境及其宗教意圖。<sup>5</sup>近來的學者亦開始關注帝國晚期一

---

(1368–1644)”對於明代道教研究現狀有簡短的回顧，見 Livia Kohn, ed., *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), 594–622.

<sup>3</sup> Judith Berling, “Taoism in Ming Culture,” in *The Cambridge History of China*, vol. 8, ed. F. W. Mote and D. Twitchett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 953–986.

<sup>4</sup> 近年學界較多關注清代全真道教在地方社會的生存，如 Vincent Goossaert (高萬桑), *The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics* (Harvard East Asian Monographs, 2007)，以晚清民國時期北京全真道觀為中心；吳亞魁：《江南全真道教》(香港：中華書局，2006)，重點分析清代江南六府一州的全真道教；黎志添：《廣東地方道教研究》(香港：香港中文大學出版社，2007)，第三、第四章則專論清代傳入廣東的全真道。此外，如王宗昱：〈全真教和地方宗教之關係〉(“The Relationship between Quanzhen Daoism and Local Cults”) 主要對元明清全真道教的地方生存狀態進行整體的概括，in *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian C. Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007), 231–250；Richard G. Wang, “Four Steles at the Monastery of Sublime Mystery (Xuanmiao guan): A Study of Daoism and Society on the Ming Frontier”，主要討論明代蘭州邊防政策與官立道觀玄妙觀的互動，*Asia Major* 3rd series 13.2 (2000), 37–82.

<sup>5</sup> Monica Esposito, “Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality,” *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001), 191–231；同氏：〈一部全真道藏的發明：《道藏輯要》及清代全真認同〉，收入趙衛東主編：《問道崑崙山》(濟南：齊魯書社，2008)，頁303–342；森由利亞：〈全真教龍門派系譜考——『金蓋心燈』に記された龍門派の系譜に関する問題点について〉，收入道教文化研究會編：《道教文化への展望》(東京：平河出版社，1994)，頁

些著名道教中心的道教世系形成和傳播及具體道教宮觀的興衰等問題，<sup>6</sup>莫尼卡和劉迅的個案研究指出：清初全真道的中興並非僅源於北京白雲觀這單一的中心而向全國其他地區發散的，而是一種起源於多個地區中心的復興現象，這種多中心的復興都有各自獨立的發展和環境。<sup>7</sup>但由於我們對龍門派所批評的明代基層全真道教知之甚少，影響了我們進一步廓清「龍門中興」話語的宗教歷史語境。

本文將要講述的北京之外、全真龍門派之外的道教故事，它發生在華北地方一個小山頭上。12世紀到19世紀末的近七百年間，由正一道教、全真華山派再到碧霞元君信仰、呂祖信仰，「城頭變換大

---

180–210，及其「邱祖語錄」について——明末清初の全真教龍門派の系譜觀に関する補足的考察，收入山田利明、田中文雄編：《道教の歴史と文化》（東京：雄山閣，1998），頁180–211。Vincent Goossaert, “The Quanzhen Clergy, 1700–1950,” in *Religion and Chinese Society*, ed. John Lagerwey (Hong Kong: Chinese University Press and École française d’Extrême-Orient, 2004), 699–771. Vincent Goossaert and Paul R. Katz, “New Perspectives on Quanzhen Taoism: the Formation of a Religious Identity,” *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001), 91–94.

<sup>6</sup> 中國大陸的研究較有代表性的如樊光春：〈碑刻所見陝西佳縣白雲觀全真道龍門派傳承〉，收入《道家文化研究》第23輯（北京：三聯書店，2008），頁261–279；趙衛東：〈泰山三陽觀及其與明萬曆宮廷之關係〉（同書），頁280–306；趙衛東：〈青州全真修真宮考〉，《宗教學研究》，第4期（2008），頁21–28。另外丁鼎主編：《崑崙山與全真道——全真道與齊魯文化國際學術研討會論文集》（北京：宗教文化出版社，2006）收入多篇論文均涉及華北社會的全真道觀，如王宗昱：〈濰縣全真教小史〉，趙衛東：〈山東全真道中心的變遷〉。

<sup>7</sup> Monica Esposito, “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty,” *Religion and Chinese Society: The Transformation of a Field*, vol. 2, 621–698，及其“Daoism in the Qing (1644–1911),” in *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Leiden: Brill, 2000), 623–658。Liu Xun (劉迅), “General Zhang Buries the Bones: Early Qing Reconstruction and Quanzhen Daoist Collaboration in Mid-Seventeenth Century Nanyang,” *Late Imperial China*, 27.2 (2006): 67–98。本文對於濰縣全真道教研究的個案研究，乃是在上述卓有成就的研究成果之上，將眼光延伸至明代的華北地方社會。

王旗」，河南濬縣浮丘山上的道教勢力與生存方式變了幾番。本文將以浮丘山為中心，對宗教地理進行長時間段的「連續遞進」考量。因為相對於政治制度和道教政策，地方社會的信仰史可能受王朝政治的影響較小，它更表現為一種長時間段的連續性，而其斷裂，也往往未必與王朝的更替重合。<sup>8</sup>當我們像觀察家族賡續那樣、以一種「連續的眼光」去觀察浮丘山上的全真道教，可以看到金元時代的道觀並不因為明代政府不再庇佑全真教便遭廢棄或香火轉衰，同樣的，地方社會的全真華山派道士也不會因為他們中的代表人物不聞達於世，於是便失去了地方社會資源的競爭力。

陳垣先生《道家金石略》收錄的金元時期882通碑記多出自高官、上層文人學士、道官之手，自《南宋初河北新道教考》以來，許多學者據以討論全真教在統治階層和上層文人社會中的作用。<sup>9</sup>與金元時期形成強烈對比的是，《道家金石略》所載明代碑刻只有119通，這似乎與載於史書的明代政府對於全真道教的壓制態度以及清初全真龍門派所宣稱的「全真中落」，形成相互對證關係。可是我們走訪山西、河南、河北縣鄉的村廟、道觀時，卻不斷地發現在地方信仰生活中充當重要角色的明代全真道士及其道廟，顯然這些地方全真道士有着一套超出「出家離塵」全真本旨之外的生存之道。濬縣浮丘山全真道教就是一例。

古稱黎陽的濬縣，地處豫北平原，現屬河南省鶴壁市轄縣。<sup>10</sup>在

---

<sup>8</sup> 趙世瑜：〈聖姑廟：金元明變遷中的「異教」命運與晉東南社會的多樣性〉探討山西高平聖姑廟所反映的區域歷史跨越朝代的歷史軌跡，《清華大學學報》，第4期（2009），頁5-15。另參趙世瑜：〈從明清史看宋元史——倡導一種「連續遞進」的思考方法〉，收入《清華歷史講堂續篇》（北京：三聯書店，2008），頁219-250。

<sup>9</sup> 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）。並參陳垣：《南宋初河北新道教考》（北京：中華書局，1962）。

<sup>10</sup> 濬縣四鄰與濮陽、內黃、湯陰、淇縣、滑縣接壤，北宋政和五年（1115）置濬州，屬河北路，元初濬州屬真定路，元至元二年（1265），改屬中書省大名路。明初改為濬縣，屬北直隸大名府，清雍正三年濬縣改隸河南衛輝府。

縣城西南海拔只有103米的浮丘山上，全真華山派道士經營着碧霞元君信仰近三百年，在山上營造出佔地面積11,116平方米、建有87間殿宇的宏大宮觀群。<sup>11</sup>筆者在2008年的田野考察中留意到碧霞宮的道教活動資料，根據現存於浮丘山上的石刻資料線索，再對照明清濬縣地方志的「寺觀志」，共整理出76通濬縣道教碑刻。（見附錄一）<sup>12</sup>它們大部分未被收錄地方志及《道家金石略》等金石資料集，這或許是因為碧霞宮的公共廟宇名義。<sup>13</sup>通過仔細比照這些碑刻的碑陰題名

<sup>11</sup> 1960年代以來，浮丘山碧霞宮由濬縣文物旅遊部門管理，並無道士居住；現為河南省文物保護單位，濬縣博物館即設於宮內。碧霞宮整體建築坐北朝南，三進院落，主體建築為清初重修。《中國文物地圖集河南分冊》（北京：中國地圖出版社，1991），頁231。

<sup>12</sup> 筆者於2008年兩赴河南濬縣浮丘山、大伾山進行田野調查，並對相關碑刻進行勘查校對。本文所引大部分明清碧霞宮碑文，收入班朝忠主編：《天書地字》（北京：文物出版社，2006）。此書由濬縣文物局負責搜集，共收錄碑文800多通，但書中錄文和標點訛誤甚多，碑陰亦多有漏收，引用時需核對原碑。清嘉慶六年（1801）熊象階纂《濬縣志》，收於《中國方志叢書》（台北：成文出版社，1976），附有《金石錄》二卷，所收金石以宋金元居多，明清只收廟學碑，不收碧霞宮、呂祖祠等廟碑。陳垣《道家金石略》即據此版本收入濬縣道教金石資料，因此遺漏甚多。《石刻史料新編》（台北：新文豐出版公司，1977）第2輯第14冊，收入熊象階纂《濬縣金石錄》二卷本，係用台灣傅斯年圖書館之版本影印。本文引用一般以嘉慶六年版《濬縣志》版本為準，新文豐版《濬縣金石錄》為補充。

<sup>13</sup> 感謝審查人提醒「道觀 / 宮 / 道院 / 公共廟宇」等術語的區別，在本文語境中，「道觀 / 宮觀」指整體的道教建築群單位，如長春觀、神霄宮；道院正如高萬桑〈道院 Taoist cloister〉所歸納，是指道教宮觀之內的專為道士出塵修真而建的單獨建築物（Fabrizio Pregadio, ed., *The Encyclopedia of Taoism* [London: Routledge, 2008], 337），本文所舉長春觀內的棲真堂、明代濬縣城隍廟內的「東西道院」、清代呂祖祠內的壺天道院即為此類；「公共廟宇」概念強調的是廟宇作為地方民眾的公共宗教中心的公共性，有別於全真道士一己修行的全真道觀。如王宗昱〈全真教和地方宗教之關係〉指出：「上層的全真高道和儒生或官吏有密切的聯繫，而下層的全真道士主要是和基層社區的宗教活動有關係。我在《道家金石略》裏以及我新搜集到的全真石刻史料中找到了四十多

資料與全真道教的教派傳承，筆者意外地發現明中葉以來依託城隍廟和碧霞宮而傳續的全真華山派；當將這些道士放入浮丘山的宗教地理與歷史處境之中進行考察時，區域道教史的延續性開始浮現。

元代至清末，濬縣浮丘山上生氣勃勃的公共廟宇宗教生活，展示了帝國晚期全真道教的另一種軌迹；而浮丘山中，世代賡續的全真道士與公共廟宇的合作，也擴大了我們對明清時期全真道教生存狀態與性質的理解。這樣一幅圖景，若端靠現成的文本資料（地方文人收集的金石錄和拓本、道教山志、地方志、文人文集等）以及根據這些文本而輯出的《道家金石略》，是無法看清的。<sup>14</sup>以往大部分道教文本文獻均忽略明清時期的碧霞宮、東嶽廟、玉皇廟、呂祖祠等貌似「俗廟」的道教背景廟宇，而它們所收之碑刻也常省略碑陰<sup>15</sup>和繪畫，並且較少輯錄地方志中有關廟宇變更、碑刻存佚的考訂。這種文本本身的缺陷可能會妨礙研究者對於具體廟宇的宗教地理環境與歷史處境之深入理解，因此在發掘華北地方社會的全真道教歷史上，實地的田野調查，顯得更為必要。

---

個例子。這些例子中的道士被民眾聘請為當地道觀的守廟人，所住的道觀也是公共的廟，而不是專供道士出家修行的場所。」(Florian C. Reiter, ed., *Purposes, Means and Convictions in Daoism*, 245) 在本文語境中，城隍廟、浮丘山碧霞宮屬於此類。此外，中國大陸道教人士常以「俗廟 / 道廟」來區分民間信仰廟宇與道教宮觀（尤其是全真道觀），此二元概念對於本文的碧霞元君廟、城隍廟等全真道教背景的民間信仰廟宇、官立廟宇，解釋層面多有兩可之處，本文暫不採納。

<sup>14</sup> 比如鄭素春《全真教與大蒙古國帝室》根據《道家金石略》統計，元時全真宮觀河北（不包括北京）僅有14座、河南僅有18座。（台灣：學生書局，1987，頁114–156）。本文所列舉金元時期濬州神霄宮、長春觀、全真觀、高真觀，均未被鄭書提及。Liu Xun, “General Zhang Buries the Bones”，頁82已經指出鄭書的調查是有遺漏的，其資料來源沒有包括河南的省州縣一級的地方志和碑刻資料。

<sup>15</sup> 近年王宗昱主編：《金元全真教石刻新編》（北京：北京大學出版社，2005），吳亞魁主編：《江南道教碑記資料集》（上海：上海古籍出版社，2007），較為注意碑陰資料之保存。

## 一、從天慶觀到神霄宮：金元時期全真道教的擴張

河南濬縣地處河南、河北、山西三省交界，《禹貢》所記大禹治水便發生於境內的大伾山一帶。自古以來，濬縣境內的黃河屢次改道，元代以來濬縣由於橫跨南北水路幹線衛河與漕運，臨近華北軍事要地，因而戰略位置尤為突出。<sup>16</sup>浮丘山（又名南山）位於濬縣西南一里，盤踞六里，下臨黃河故道與衛河，山有疊峰三層，突出平原，若舟漂浮，故名。這座只有海拔103米的小山卻是宋元時期濬州的州治所在地：北宋政和五年（1115年）置濬州，州治在浮丘山巔；元代改建州治於浮丘山北麓。<sup>17</sup>如此兼有山林之美的近便之地，自然吸引佛道前來營造廟宇。佛教最早佔領浮丘山頂，在凸立於山巔的天

<sup>16</sup> 近年學界已有數篇論文致力於濬縣社會史研究，如于志嘉：〈從《營辭》看明末直隸晉交界地區的衛所軍戶與軍民詞訟〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第75本第4分（2004），頁745-795憑藉明崇禎年間北直隸大名府濬縣知縣張肯堂任內的判牘《營辭》，討論明末濬縣境內三個衛所的軍戶、軍產問題。濱島敦俊：〈明末華北的地方士人像〉，收入大島立子編：《宋-清代之法と地域社会》，東京：東洋文庫，2006，頁85-132則透過此判牘的案件考察華北地區士人的存在形態。濬縣道教碑刻的碑陰信息紛繁多樣，呈現出交集於信仰場所之上的地方精英文化控制、香會組織、衛所制度、漕運、逃戶等社會史問題。

<sup>17</sup> 明清時期的浮丘山作為天然城垣與形勝之地，多有方志記載。濬縣地方志資料較為豐富，其所隸屬的大名府現有兩種府志：一是明正統十年（1445）日本內閣文庫本《大名府志》（《稀見中國地方志彙刊》第3冊，北京：中國書店，1992），此印刷版本的字體模糊，本文使用1967年日本東洋文庫用內閣文庫藏正統十年刊本影印本加以對照；二是明正德元年（1506）唐錦纂修《大名府志》（《天一閣藏明代方志選刊》第1冊，台北：新文豐出版公司，1985）。現存最早明代濬縣方志是嘉靖八年（1529）王璜纂修《濬縣志》二卷（1974年東洋文庫用台灣國立中央圖書館藏嘉靖八年刊藍印本複制）。清康熙十八年（1679）劉德新修《濬縣志》四卷，現存中國國家圖書館善本庫，未有公開出版。清嘉慶六年（1801）熊象階纂《濬縣志》二十二卷考訂頗詳。清光緒十二年（1886）黃環《續濬縣志》（收於《中國方志叢書》，台北：成文出版社，1968）八卷補記清嘉慶縣志之後。



然石洞內開鑿了近千尊佛像，洞名遂曰「千佛洞」，現存唐代永隆至如意年間（680–692）佛教造像題記五通，皆是佛僧與釋家弟子為天皇天后及七代先亡而造，北宋時期又有佛教徒在千佛洞內補塑佛像。大中祥符二年（1009），宋真宗詔天下各州創建天慶觀，並於觀內崇祀老子，這意味着宋代道教宮觀網路在地方一級的建立，濬州天慶觀也是這個時期與州府同建於浮丘山頂。徽宗宣和元年（1119），詔令天下天慶觀改名為神霄宮，濬縣現存北宋宣和元年〈康顯侯告碑〉的題名中，便有「朝請大夫通判濬州軍州同管句神霄玉清萬壽宮管句學事謝」、「朝請大夫權知濬州軍州管句神霄玉清萬壽宮管句學事徐」，足證當時濬州神霄玉清萬壽宮也與天下神霄宮一樣，由當朝離職的大臣擔任提舉、管句一銜，以示幸寵。<sup>18</sup> 隨着金兵南下，華北各地官立道觀因得不到政府扶持紛紛被廢棄，神霄宮也難逃厄運，被焚毀殆盡，只餘殘垣斷壁於浮丘山上。

13世紀上半葉，華北地區曾經度過一段不金不元的政權真空時代，當時全真道等道教支派在華北迅速擴展，形成了這一地區的新社會秩序。濬縣神霄宮的重興就是其中一個例子，立於元至元五年（1268）的〈天朝濬州重修神霄宮碑〉這樣記載：長安咸甯縣的官宦子弟高志脩自幼入道，與金元時期眾多不同道派來源的地方道士一樣，通過參訪邱長春而得到一個全真道號之後，「宏衍玄教，杖履雲水，自燕而南，行丐於滑濬之間」，金大定十一年（1171）也就是全真祖師王重陽去世後一年，毗鄰濬州的新衛地方信眾「恐其（高志脩）去已，以修真庵歸之」。<sup>19</sup>

<sup>18</sup> 北宋宣和元年（1119）〈康顯侯告碑〉，碑存大伾山龍洞拜殿內，文見《天書地字》，頁123。

<sup>19</sup> 至元五年（1268）〈天朝濬州重修神霄宮碑〉，由葆真大師、燕京大長春宮玄學講經賜紫彭志祖撰書並篆額，碑存濬縣姑山歸真亭內，文收於嘉慶《濬縣志·金石》卷下，頁1301–1303，王宗昱《金元全真教石刻新編》據此收錄，見該書頁161–162。又見《天書地字》頁224–225。此碑未被收入《道家金石略》，故歷來金元全真研究未有留意。又，正統《大名府志·寺觀》卷四，頁703，「高志脩」作「高至修」。

以往研究者論及王重陽早期傳道歷史時，多以山東、陝西、山西以及王重陽仙逝的開封這四個地區為中心，但從現存金代碑刻來看，連接山西、山東的濬州、滑州、磁州、開州、順德府等河南北部和河北南部，應該也是早期全真道傳教的重點地區。比如屬濬州管轄的淇門鎮，早在馬鈺掌教時期已立有全真庵，金大定十五年（1175），淇門、侯馬、新鄉、安陽等地的全真信徒於此庵助緣合立〈四仙碑〉，以紀念譚馬邱劉四真在淇門的傳教活動。由碑文所見，四真之中的譚處端（長真子）「游化於磁、洺、懷州之間」，即活躍於河南、河北交界地區，此碑即是馬鈺門人石道涓「奉長真師叔法旨」，將譚氏內丹修煉之詞刻石昭眾。<sup>20</sup>明代地方志記載在濬州的新衛縣，元時亦有資福宮，是丘劉譚三真人修道之所，<sup>21</sup>此外王玉陽的弟子劉志源亦在金大定年間「往來於開滑間」，「於開州萬壽宮居七易寒暑，稱活木偶」。<sup>22</sup>開州與滑州皆與濬州接壤，從這些金石資料可以想見當時像高志脩、劉志源那樣，活躍於冀豫交界地區的全真道士不在少數。

壬辰年（1232），蒙古軍從河北直驅攻佔汴京，正如學者所指出，原來已經在華北地區建立群眾基礎的全真教團，順利地因應朝代的更替，「開始全面取代佛寺在基層社會秩序中的地位，成為地方秩序重建過程中的重要因素。」<sup>23</sup>高志脩便是參與重建濬縣地方社會

<sup>20</sup> 〈四仙碑〉立於金大定十五年（1175）七月，孫謙勉撰寫；碑陰繪有「唐杜天師忽驚之圖」，此碑亦稱〈唐杜天師忽驚碑〉。碑現存於淇門西南寨外，文收入嘉慶《濬縣志·金石》卷上，頁1283。《道家金石略》收入部分碑文，頁430-431。

<sup>21</sup> 明萬曆年間《衛輝府志》卷五，日本內閣文庫本，《稀見中國地方志彙刊》，第34冊，頁638。

<sup>22</sup> 元大德三年（1299）〈滑州重修天慶延壽宮碑〉，明正統十年（1445）《大名府志》卷八，頁790。明嘉靖三十六年（1557）重立元代碑，今北京大學圖書館藝風堂拓本即此嘉靖碑，《道家金石略》據此收入頁698-699，此版本文字脫漏近三分之一，幾不可讀，當是重立碑者沒有參照正統《大名府志》之故。

<sup>23</sup> 趙世瑜：〈聖姑廟：金元明變遷中的「異教」命運與晉東南社會的多樣性〉，

秩序的關鍵人物，蒙古軍進入濬州的同年春，高志脩轉回浮丘山，「復建太清觀於(神霄)宮之右」，1235年，濬州的蒙古官府任命高擔任滑縣、濬縣的教門提舉，1241年春高志脩又「投誠於掌教真常大宗師李君門下」，翌年高志脩在州長官李寶率諸僚屬具狀懇請之下，重新興造已被荒棄的濬州神霄宮，十餘年間即將其建設成「三清有殿、眾真有堂」，並有倉庫園圃的大型宮觀。<sup>24</sup>1264年，全真第七代掌教張志敬派遣燕京大長春宮玄學講經彭志祖到河南出差，應高志脩的弟子之請撰寫〈天朝濬州重修神霄宮碑〉，回顧高之傳道事迹稱：

南渡<sup>25</sup>後，逃亡累累，無所信託，公竭力救援者甚眾。視儒、釋、道為一家，來者館穀，雖將迎稠疊，殊無惰容。人用是重之，奔走承事，請為門弟者，不啻百數。前後修建庵觀近十餘區，仍度聚仙壇眾八十餘家，立金蓮會，至今不輟。<sup>26</sup>

面對貞祐南渡後華北地區的毀滅性戰亂破壞，全真道士在華北地方社會中廣開道門，以社會救濟(「來者館穀」即提供住宿與衣食)、組織社會的宗教方式，重建着地方社會秩序；並以近十餘區庵觀作為傳教中心，輻射鄉里，積極展開以社區為中心的三教金蓮會等群眾性修煉團體。碑文所稱「度聚仙壇眾八十餘家」意味着金元時期濬州一帶至少有八十多個基層全真教組織，而且這些組織一直到

---

《清華大學學報》，第4期(2009)，頁9。另從鄭素春《全真教與大蒙古國帝室》所繪金元時期106座「全真教宮觀增加曲線圖(1161-1260)」(頁138)，亦可看到在蒙古政權攻佔華北地區的二十年(1221-1240)之間，全真宮觀急劇增長了72座。

<sup>24</sup> 〈天朝濬州重修神霄宮碑〉，嘉慶《濬縣志·金石》卷下，頁1301。

<sup>25</sup> 感謝匿名審查人提醒，此處「南渡」當為1214年金宣宗迫於蒙古鐵騎的壓力，將金都由中都(今之北京)遷至汴京(今之開封)，史稱「貞祐南渡」。金廷南渡之後，華北地區飽受金元軍隊拉鋸戰爭之苦。

<sup>26</sup> 〈天朝濬州重修神霄宮碑〉，嘉慶《濬縣志·金石》卷下，頁1302。碑中未詳列高志脩的生卒年，然從高之弟子「謹狀其師建宮事跡」及與彭志祖對答的情形猜測，高志脩大概卒於1264年撰碑之前的不久。

社會漸趨穩定的元世祖至元年間(1264–1294)還在運行着。<sup>27</sup>

高志脩不是一個產生於當地社區的道士，最後能夠在濬州佔得原來的官立道觀神霄宮，這是與蒙古政府勢力的逐漸深入基層互為表裏的。〈天朝濬州重修神霄宮碑〉記述了高志脩的贊助者，如何由「闔境富庶」擴展到縣之有司、乃至州之長官李寶以及諸官僚。蒙古政府對於全真教協助重建華北基層社會秩序也頗為投桃報李，到了至元年間蒙古人在濬州站穩腳跟後，高志脩的門徒弟子紛紛被委以本州道教威儀、神霄宮知事等道官職位。此外由碑刻所見，雖然早期全真祖師傳記多強調全真道士們不同於傳統正一符籙道士的經歷，然而在亂世之中遊歷民間，如果完全排斥正一道教的治療道術，恐怕追隨的民眾不會特別踴躍。就高志脩的例子，我們看到他除了立觀度人，同時也授正一盟威寶籙，演練北宋以來盛行的五雷正法，〈天朝濬州重修神霄宮碑〉記其「行五雷秘法，凡人之妖邪疫病，禱無不應」。<sup>28</sup>

## 二、地方民眾的公共宗教中心——元末至明中期的長春觀

金元之際，全真教立觀的方式多種多樣，較多的是像濬縣神霄宮這樣改建原有寺院、廟宇和道觀的舊址，或襲取舊廟的建築材料另覓

<sup>27</sup> 關於三教金蓮會等群眾性修煉團體在早期全真道傳教事業中的關鍵作用，可參姜守誠：〈全真教三州五會考略〉，《宗教學研究》，第2期(2000)，頁105–110。亦參張廣保：《金元全真教史新研究》(香港：青松出版社，2008)，第5章。

<sup>28</sup> 〈天朝濬州重修神霄宮碑〉，嘉慶《濬縣志·金石》卷下，頁1302。〈天朝濬州重修神霄宮碑〉的立碑人是「太上紫虛道德五千文秘籙弟子同句北極驅邪院充本州道教威儀通和大師賜紫劉志尚，通常大師知神霄宮事賜紫黨志謹、副知事李志」。可以看到，雖然高志脩早已歸化全真，其門人到了1268年公開身份仍是全真道教與原來正一道教並存。

新址。此外也有完全新造的道觀，比如伴隨着蒙古政權在華北社會的逐步穩固，元代初期各州府紛紛營造新的官立道觀，由於全真掌教權一直把握在邱長春一系的弟子手中，這些新道觀多以「長春觀(宮)」為名，負責全真道地方事務的諸路道教都提點也一般由長春觀的道士出任。<sup>29</sup>元大德(1304–1307)初年，濬城西一里、浮丘山北麓又有一座新全真道觀——長春觀建立。<sup>30</sup>

立於至正五年(1345)的〈長春觀棲真堂碑〉交代了觀內棲真堂的興建始末：元代最後一個全真掌教、女真人完顏德明在元統三年(1335)任掌教之前，<sup>31</sup>曾駐浮丘山長春觀修真，「愛其山川秀爽，比年以來，煙裝雲駕，嘗稅於茲」。完顏氏「既主玄席，濬人聞之，皆以為榮」，浮丘山長春觀主、大名路道門提點張志進乃「構丈室於觀之後」，並進京請完顏氏題名，獲題「棲真」二字。由碑記所見，長春觀中的棲真堂地處浮丘山，下俯衡水，「俯瞰川途，人煙會集，有紅塵蒼霄之隔，真仙遊之絕觀」，頗具全真道堂的修真特色。<sup>32</sup>此外，長春觀一系的全真道士還在距離浮丘山約五十里的濬縣杜家莊營建一所新的道觀——高真觀，明代萬曆年間的碑記說此道觀相傳為邱長春棲處，自元至明一直是浮丘山長春觀的宗屬下院。<sup>33</sup>

<sup>29</sup> 程越：〈元朝政府管理全真道宮觀的機構和職權〉，《世界宗教研究》，第3期(1997)，頁71–79。

<sup>30</sup> 元至正五年(1345)周德洽：〈長春觀棲真堂記〉，碑今不存，文見正統《大名府志》卷一〇，頁814–815；亦見嘉慶《濬縣志·金石》卷下，頁1338–1340；又見《道家金石略》，頁795–796。臨近濬縣的淇縣東南，於元大德二年(1298)建有長春觀，見萬曆《衛輝府志》卷五，頁640。

<sup>31</sup> 完顏德明掌教事迹，參張廣保：〈蒙元時期全真教大宗師傳承研究〉，《道家文化研究》第23輯，頁246–248；程越：〈金元全真道後弘期掌教研究〉，《中國社會科學院研究生院學報》，第4期(1996)，頁37–45。

<sup>32</sup> 〈長春觀棲真堂記〉，正統《大名府志》卷一〇，頁814。棲真堂是長春觀建築群中、專為道士修真生活而築的道院建築。

<sup>33</sup> 萬曆二十六年(1598)張其忠〈濬縣杜家莊重修高真觀記〉，碑存於高真觀院內，文見《天書地字》，頁487–488。嘉慶《濬縣志》卷一三記清代高真觀的神前猶存元代至治元年石爐，頁697。

神霄宮、長春觀所在的瀋州雖離燕京路途遙遠，但因下臨南北要津衛河，在元代南北交通位置重要。元泰定二年〈瀋州知州劉公去思碑〉云：「瀋，小州也，北庭、西域、南詔、江表朝覲、貢賦、舟車，皆出其境。」<sup>34</sup>由於地處四方通衢，浮丘山上的神霄宮、長春觀雖然只是元時全國眾多地方道觀歷史不算悠久的兩個，卻與燕京的大長春宮（即「堂下」）保持着密切交往：高志脩及其門徒弟子幾次到全真中央教庭的元大都長春宮，向掌教李真常、張志敬參請堂下，〈天朝瀋州重修神霄宮碑〉撰者就是長春宮的實權人物、玄學講經彭志祖。<sup>35</sup>後起的長春觀與燕京堂下的關係更為密切，借營造棲真堂之機、向全真掌教完顏德明獻誠，也提昇了道觀的政治資本，而觀內棲真堂碑的作者周德洽亦為大都長春宮的三洞講經師。<sup>36</sup>

全真道教在元代憑借中央朝廷的政治權威迅速建立了長江以北的道觀網絡，進入明代，當政府不再支持全真教廷之後，這些失去政治庇護的華北地方全真道觀是否如一些學者觀察的那樣轉入「衰落」呢？<sup>37</sup>我們看到浮丘山上的兩個全真道觀命運各有不同：神霄宮毀於元末兵亂，明初只有「遺址見存」。明正統十年（1445）《大名府志》記述浮丘山「自昔多有寺觀」，慨歎曰「舊時民廬櫛比，寺觀參差，郭外望之儼然屏辰之狀，今惟長春觀在焉」。<sup>38</sup>而比神霄宮晚起的長春觀，在洪武年間地方行政轄區設立道會司的國家行為之中仍

<sup>34</sup> 泰定二年（1325）李術魯舛：〈瀋州知州劉公去思碑〉，《瀋縣金石錄》卷下，頁10280。

<sup>35</sup> 《道家金石略》還收入彭志祖撰寫的兩篇碑文：中統五年〈重修真常宮碑〉，頁573-574；至元九年（1272）涿州奉先縣〈通真觀碑〉，頁602。

<sup>36</sup> 〈重修東嶽岱山廟碑〉（《道家金石略》，頁807）是元至正九年（1349）周德洽為山西永樂鎮東嶽岱山廟而撰，其頭銜為「大都大長春宮三洞講經師諸路道教詳議提點清遠明逸弘真大師西山老人周德洽」。

<sup>37</sup> 王志忠《明清全真教論稿》頁24甚至提出明初的全真教「只能竄入山林草澤之中，進行秘密傳教活動」。

<sup>38</sup> 正統《大名府志》卷四，頁702。正德《大名府志》卷二亦有相似記載，頁120。

獲得新政權的支持，瀋縣道會司便設於長春觀內。<sup>39</sup>

明天順八年(1457)，時任兵部尚書的邑人王越(1423-1498)應邀撰寫〈重建長春觀記〉，稱頌長春觀的福祉：

瀋之野有山曰浮丘山，山北有觀曰長春，取丘真人號也。志失詳，或長春常憩息於是而得名也，或長春實未至，瀋人景仰長春而自名之也。邑凡災變旱澇皆禱於是，禱輒靈應，故邑人皆崇之。然地近於山，既僻且隘，主簿陳君某乃卜城中散地而更新之，經營有力，不勞而就，中為殿三間，前有門翼以兩廊，輪奐之美，人皆以為神相也。<sup>40</sup>

這裏描繪了明代長春觀在地方社會確立「災變旱澇」的靈應名聲，從而與邑人日常生活發生緊密關連，受到當地社群的崇祀。由於地處浮丘山上，道觀的建築偏僻且狹隘，不能滿足日常香火之敷用，於是天順八年在縣府掌握文書官員的主持之下，長春觀遷出浮丘山，搬到城內的東南角。<sup>41</sup>明代中晚期，作為長春觀下院的高真觀在地方社會的生存狀態也與宗主觀長春觀有相似之處：

瀋之觀曰長春，即在邑有職司者。南鄙杜家莊有觀名高真，相傳為真人丘處機棲處，遂因以名。觀以真人得名，籍雖隸于長春，源流實為最遠。國朝洪武之初即嘗新之，繼新於天順之末，又再新於嘉靖癸卯。觀之殿宇祀三清以下諸神，並舍宇之居道流者凡若干。<sup>42</sup>

<sup>39</sup> 正統《大名府志》卷三，頁698。明洪武十五年(1382)要求地方州府一級行政轄區設立宗教管理機構——道紀司，縣級則設立道會司，由道會司所在道觀的住持兼任道會一職。

<sup>40</sup> 王越乃瀋縣鉅橋鄉人，戰功顯赫，《明史》有列傳，後人集有《黎陽王襄敏公集》。〈重建長春觀記〉，收入明萬曆十三年刊本《黎陽王襄敏公集》卷一，《明人文集叢刊》之七(台北：文海出版社，1970)，頁251-254。又見嘉慶《瀋縣志》卷一三，頁694-695。

<sup>41</sup> 筆者在明清八種地方志中，只找到一幅繪有長春觀的城池圖。見清康熙十一年(1672)周邦彬修：《大名府志》，《故宮珍本叢刊》(海口：海南出版社，2000)，第74冊，卷一，頁17-18。

<sup>42</sup> 萬曆二十六年(1598)〈瀋縣杜家莊重修高真觀記〉。見張其忠：《天書地字》，

可以看到高真觀碑記與長春觀一樣，重點突出其曾是全真祖師丘處機修真之地的道觀歷史，這說明作為全真道教最為著名的歷史人物，丘處機在明代中期以後的地方社會仍然可以作為道觀構建文化網絡的「象徵資本」(symbolic capital)。根據這篇出自濬縣縣令張其忠之手的碑記，有見於當時高真觀頹弊之態，鄉耆張氏「謀於族鄉，鬻產而期與共為之，量工命日，百計經營」。那麼張氏宗族為何甘願為高真觀這樣一所全真道觀奉獻鄉族的族產？碑記給出的解釋是：「茲觀之創於茲鄉也，匪獨道家者流所當欽崇，凡水旱凶災，鄉人之瞻仰而祈佑於是焉。」亦即高真觀所在的鄉族已經將這所道流所居之道觀視為與一鄉福祉息息相關的鄉廟，是以碑記在批評鄉人坐視道觀年久失修的同時、極力讚揚鄉耆張氏「舉一鄉所觀望而不肯為之事」，獨力修葺高真觀。為了方便道士平時施演齋醮等道教科儀，高真觀所在杜家莊的鄉民還出資在道觀之內興建了一座黃籙閣。<sup>43</sup>

以上長春觀和高真觀的香火情況大概說明了明代全真道教的「在地化」(localization)：全真道觀在地方社會建立了與民眾生活緊密相聯的道教靈驗傳統，不再是全真道士一己清修的教內宗教場所，而是成為地方民眾的公共宗教中心。

### 三、浮丘山的嘉靖變局

明初朝廷重建濬縣地方政府機構時，浮丘山的重要地理位置越發突出。洪武三年(1370)知縣項如英將縣治遷徙到浮丘山東北的平地，

---

頁487。據此碑記載，高真觀在明洪武朝、天順朝、嘉靖二十二年(1543)歷經三次修葺，至萬曆年間頹弊不堪。另據嘉慶《濬縣志》卷一三記載，清時存有明天順六年碑、明嘉靖二十五年碑。

<sup>43</sup> 嘉慶《濬縣志》卷一三稱萬曆二十三年王在晉所撰〈黃籙閣碑〉存，頁698。筆者在田野考察中未能發現此碑，碑文亦不見諸家本。高真觀現位於濬縣浮丘山西南五十里的新鎮馬行村，觀門、魁星閣、三清殿等建築尚存。



洪武六年，又修復濬縣儒學於浮丘山東北平地，<sup>44</sup>同年，濬縣城隍廟創建於浮丘山東麓。<sup>45</sup>與明代其他縣府的城隍廟一樣，濬縣城隍廟也是由道士擔任廟祝。<sup>46</sup>明初，曾經喧囂一時的神霄宮已湮沒草叢，到了天順八年（1457）長春觀由浮丘山遷至城內之後，城隍廟就成了浮丘山上唯一的道廟。<sup>47</sup>

明代弘治、正德年間，碧霞元君（泰山娘娘）信仰從泰山開始向華北傳播，北京的碧霞元君廟大致始於此時。<sup>48</sup>到16世紀早期，碧霞元君的祠廟已遍佈中國北方。<sup>49</sup>濬縣距離泰山近600里，又與山東聊城、德州等地向來有漕運的來往，正如隆慶年間王璜〈重修泰山碧霞元君行宮記〉所云「濬去泰山甚為密邇，民亦崇信尤至」，碧霞元君信

<sup>44</sup> 明初宋訥（1311–1390）《西隱集》卷五〈濬縣重修廟學記〉記錄此事，亦見正統《大名府志》卷三，頁693。

<sup>45</sup> 明隆慶元年（1567）李道焯〈重修城隍廟記〉，見嘉慶《濬縣志·建置》卷六，頁410–414。正統《大名府志》卷四，頁707記載濬縣城隍廟「在縣南浮丘山之東，去縣二里，繚以週垣，廟宇二間」。

<sup>46</sup> 明代大多數城隍廟由道士管理，參見鄧嗣禹：〈城隍考〉，《史學年報》，第2卷第2期（1935），頁270–272；松本浩一：〈明代の城隍神信仰とその源流〉，《圖書館情報メディア研究》，第1卷第2號（2004），頁49–60。

<sup>47</sup> 正德《大名府志》卷四〈祠祀〉，頁261記城隍廟在成化初年盡毀於火災，成化二十三年（1487）縣令又在原址重建。

<sup>48</sup> 明中期以降，朝廷、文人和庶民對於碧霞元君信仰的不同態度，可參 Kenneth Pomeranz, “Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan,” *Modern China*, vol. 33, no. 1, (2007), 22–46. Liu Xun, “Visualizing Perfection: Daoist Paintings of Our Lady, Court Patronage, and Elite Female Piety in the Late Qing,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 64, no. 1 (2004), 57–115. 討論清代碧霞元君信仰在北京上層婦女社會、宦官中大為流行，為此北京白雲觀也建有娘娘殿以供碧霞元君香火。

<sup>49</sup> 元代末期，道教開始把泰山玉女納入道教神靈體系，到明代弘治年間，皇室崇奉泰山女神已十分普遍，參周郢：〈碧霞元君封號問題的再考辨〉，《世界宗教研究》，第3期（2008），頁51–57；葉濤：〈論碧霞元君信仰的起源〉，《民俗研究》，第3期（2007），頁194–201。

仰較早落戶境內。碧霞元君信仰初至濬縣時，先是安身於浮丘山城隍廟內的一楹（即一間房），<sup>50</sup>塑有元君神像供人祭祀，「凡民間祈請、控訴，有禱輒應」。靈驗聲名漸漸傳播之後，「寄人籬下」的碧霞元君顯然不能滿足日益增長的濬縣信眾需求，嘉靖初年「濬民始神其事而欲隆其宇者彌久，時以財力未舒不果」。<sup>51</sup>

既然新興的碧霞元君信仰已有信眾「欲隆其宇」的信仰需求，顯然城隍廟這樣的衙門廟宇已經不能滿足信眾們自由參拜的心願。嘉靖十九年（1540），城隍廟迎來了一位身份特殊的香客——時任濬縣縣尹的普安進士蔣宗魯。<sup>52</sup>當時蔣的兒子久病三年未癒，有人勸告蔣曰：「碧霞方顯靈茲土，請禱之。」蔣宗魯納言前來城隍廟碧霞元君像前禱告，不久其子果然病癒，「蔣始神之，復具衣冠往謝，因其祠卑隘，大捐俸資，遷之浮丘山椒，濬人淳厚者歡然助之」。<sup>53</sup>

一縣之長的蔣宗魯給碧霞宮帶來的不僅僅是捐獻俸資的資金贊助，當然更有政策上的便利。據明嘉靖十九年（1540）的縣府文書〈直隸大名府濬縣為施捨地基事〉帖押，浮丘山「里民」李實為碧霞宮（娘娘廟）募緣化得浮丘山「逃地」若干：

<sup>50</sup> 城隍廟主殿供奉城隍城及屬下各司職，一般設有供道士居住的道院，有時也在偏殿供奉其它道教神或民間神。據為紀念嘉靖四十四年（1565）城隍廟大規模重修而寫的李道焯〈重修城隍廟記〉，明弘治至嘉靖初年的濬縣城隍廟「規制尚未備也」（嘉慶《濬縣志》，頁411）。嘉靖年間的濬縣道教可參嘉靖八年（1529）王璜纂修《濬縣志》卷一，頁46上。

<sup>51</sup> 隆慶元年（1567）王璜：〈重修泰山碧霞元君行宮記〉，碑存於浮丘山碧霞宮前院西側，文見《天書地字》，頁179-180。王璜為濬縣人，正德十六年進士，後官至浙江巡按、陝西道御史，見嘉慶《濬縣志·人物》卷一六，頁778。

<sup>52</sup> 蔣宗魯，字虹泉，嘉靖十八年六月起任濬縣縣令，任上以「寬徭得眾心」，與王璜交往甚密，蔣歿後，王璜為之撰〈蔣侯去思碑〉，見嘉慶《濬縣志·循吏》卷一九，頁978-979。

<sup>53</sup> 嘉靖四十一年（1562）孟思：〈重修碧霞元君行宮記〉，碑存於浮丘山碧霞宮前院東側，文見《天書地字》，頁176。孟思為濬縣嘉靖乙酉年舉人，以文章見長，見嘉慶《濬縣志·人物》卷一六，頁779。孟思今有《孟龍川文集》十二卷存世，筆者在日本東洋文庫所藏的萬曆十七年刊本中未能找尋到這篇碑文。

據在城里民李宦等各連名告稱：本縣善人李實修蓋娘娘廟，查得本里逃戶靳聰地段柒畝，坐落西浮丘山，近遞年隨里長耕種，情願施捨逃地二畝二分七里二毫。告乞給與印信下帖，防後人詐告、便益等因，到縣據此。除將施捨地基修蓋廟宇外，擬合就行。合行帖，仰各戶收執施行。

須至帖者，右帖下在城里告善人：李宦、李官、李安、吳名、劉得仁、張進、張奉、張統、快福、邢時遠

親鄰人：邵堂、王守節、趙樸、快祿、劉大真、李惠、趙堂、李淮、李江、張介、張通、張魁、邢時保、快書。

嘉靖十九年三月初十日典吏袁仲帖押<sup>54</sup>

帖押是明代官府承認墾荒者/受贈者土地所有權的官方文書，為防出現糾紛，特將帖文下行有關人等。嘉靖十九年這一封帖押，透露出新興碧霞元君信仰如何在明代地方社會里甲制度的縫隙中找到安身之所。洪武年間，濬縣治下共領戶四十五里，碧霞宮所處浮丘山西麓的在城里，即是四十五里之一。明代中葉，因逃避賦役、兵亂等而脫離戶籍的丁口甚多，里甲制度受到極大破壞，「嘉靖中，差役浩繁，民多逃亡，知縣陸光祖視人戶多寡，厘為四十里」。<sup>55</sup>在浮丘山上，為避徭役而出逃外地的逃戶留下的「逃地」歸里長管理與耕作，當里民李實提出修建新碧霞宮的時候，里民李宦、李官等10人連名告稱支持，於是浮丘山逃地七畝中的2.272畝遂由耕地變成施捨地，成為新興碧霞宮的地基。為防日後出現廟產糾紛，帖押蓋有濬縣縣印，同時繪有碧霞宮地圖與四至，以明確廟產的範圍。

據1562年孟思所撰碑刻，「先是濬縣城之南為城隍祠，祠之左有二郎廟焉，時久頽毀，鄉民更為碧霞宮，推誠樸篤信者一人曰李實

<sup>54</sup> 〈直隸大名府濬縣為施捨地基事〉，碑存於浮丘山碧霞宮二門南側壁間。

<sup>55</sup> 陸光祖於嘉靖二十八年任濬縣縣令，參嘉慶《濬縣志·方域》卷五，頁268。明初大量山西移民湧入濬縣，造成本地里甲制管理混亂，可參王興亞：〈濬縣明清碑刻中的明初遷民資料〉，《中原文物》，第2期（1985），頁26-30。

者主之」。<sup>56</sup>這裏透露出1540年李宦等里民施捨逃地之時，新碧霞宮另外還獲得舊二郎廟的土地。<sup>57</sup>《大明律》禁止創建增置新的寺院廟宇，於是地方上每新建廟宇，多以頹毀的舊廟為地址，換個牌子便可重張香火。<sup>58</sup>濬縣碧霞元君的信眾們襲取舊廟廟產以新建碧霞宮，避免了違反法規之嫌疑。

#### 四、從城隍廟到碧霞宮——全真華山派道士的轉移

上文所舉的兩通嘉靖年間碑刻，1540年的〈直隸大名府濬縣為施捨地基事〉記碧霞宮發起人李實的身份為「本縣善人」，1562年孟思〈重修碧霞元君行宮記〉「推誠樸篤信者一人曰李實者主之」，其中李實的身份表現為碧霞元君虔誠信仰者與新碧霞宮的發起者。而到隆慶元年（1567）王璜〈重修泰山碧霞元君行宮記〉在記述蔣宗魯營建碧霞宮之後，稱蔣「命道士李實主之」；萬曆四十七年（1619）〈新置碧霞元君神道碑〉載碧霞宮「創自嘉靖庚子邑侯蔣公，其後日久圯壞，重修於主持道人李實」，後方又有「實之徒孫常全保目擊不備」遂發起募捐的記載。<sup>59</sup>後二通碑文的微妙變化似乎在告訴我們：李實在取得碧霞宮的主事者地位之後，轉而入道，取得道士的宗教身份。或許可以在

<sup>56</sup> 孟思：〈重修碧霞元君行宮記〉，頁176。

<sup>57</sup> 灌口二郎神相傳為蜀守李冰之二子，因治水有功而主管水旱，北宋徽宗時期被道教封為「清源妙道真君」。宋元明時期四川、山西等地多建有由道士住持的二郎廟。正統《大名府志》卷四載，大名府內的開州、南樂縣、滑縣各州縣在元明時期，皆有清源妙道真君廟（二郎廟），但浮丘山二郎廟不見載於明代大名府及濬縣各方志，僅見於孟思〈重修碧霞元君行宮記〉。

<sup>58</sup> 《大明律集解附例》卷四：「凡寺觀庵院，除現在處所外，不許私自創建增置，違者杖一百。」（台北：台灣學生書局，1970），第二冊，頁549。

<sup>59</sup> 隆慶元年（1567）王璜：〈重修泰山碧霞元君行宮記〉，頁179。萬曆四十七年（1619）孟知言：〈新置碧霞元君神道碑記〉，碑存於浮丘山碧霞宮中院，文見《天書地字》，頁180-181。

明中葉的地方社會背景之下理解這一「先建廟、再入道」的行為：明代成化年以降，政府對於戶籍的控制力下降，各地民眾紛紛將田畝詭寄佛道寺觀以逃避徭役，逃流人口又私自剃度成為僧道；浮丘山以李實為首的里民舍地入廟，李實又由善人變為道士，大概也有這樣的現實考量。但是我們還要追問，善人李實的道教身份由何處獲得？這又要回到浮丘山碧霞信仰的起點——城隍廟。

明清時期的城隍廟在地方宗教官僚體系中發揮着核心作用，縣令甫上任、每月的初一十五以及官方祈雨、神判等事務，皆須於城隍廟拜祭。<sup>60</sup> 蔣宗魯初到濬縣任縣令便推行均徭政策，「乃率吏民告城隍，行事每審覆必舉手加祝，儼若神明臨而質之者」，<sup>61</sup> 以蔣的縣令身份，其對於城隍廟內的碧霞元君神像以及城隍廟的全真道士定是相當的熟悉。可以想見李實將碧霞元君信仰從城隍廟分割出來，獲得浮丘山逃地和二郎廟舊地產以營造碧霞宮，之後又改換為道士身份，這一切的背後，若無熱心於碧霞元君信仰的縣令官僚為其平衡城隍廟、在城里以及道會司的各種關係，恐怕無法成功。

李實去世之後，他的徒孫常全保以及常全保的重徒孫傅和巡，一起出現在萬曆四十七年（1619）〈新置碧霞元君神道碑〉與天啟二年（1622）〈重修子孫祠碑〉。需要特別留意的是隆慶元年（1567）〈重修城隍廟記〉記載嘉靖乙丑歲（1565）前後，濬縣城隍廟的守廟道士名為張教信，其徒吳演安、馬演忠亦同駐城隍廟。如果我們將城隍廟與碧霞宮的道士串在一起：張教信——吳演安、馬演忠——常全保——傅和和巡，這五個道士法號剛好與全真華山派的字輩倫序一致。全真華山派的傳代傳續譜系前四句為：「至一元上道，崇教演全

<sup>60</sup> 高萬桑：〈清代江南地區的城隍廟、張天師及道教官僚體系〉，《清史研究》，第1期（2010），頁1-11，討論了清代江南城隍廟反映帝國官僚體系與道教官僚體系的關鍵交點。

<sup>61</sup> 王璜：〈蔣侯去思碑〉，嘉慶《濬縣志》卷一九，頁978。

真，沖和德正本，仁義禮智信」。<sup>62</sup>城隍廟住持張教信是全真華山派第七代，生活時代與李實相近，皆是嘉靖末年；由於李實的徒孫常全保在派詩中亦是張教信的徒孫，雖然沒有碑刻提供李實的道號，但從時間和派詩倫序推算，李實大致也是全真華山第七代的「教」字輩。<sup>63</sup>

李實的徒孫及至第五代徒孫們都跟隨城隍廟道士的華山派字輩，也暗示了城隍廟全真道士對於碧霞元君信仰的介入。原來全真道士張教信及其門人住持的城隍廟由於是國家正祀的官方場所，地方官員和文化精英們給道士們留下的能動空間較為有限，比如1567年縣令魏澧授意儒生所寫〈重修城隍廟記〉如此定義全真道士在濬縣城隍廟的廟祝角色：「科守廟者管業以供香火，殿之東西各道院一所，各一瓦房二座，道士吳演安、馬演忠分居東西院，以充拂拭掃除之役。」<sup>64</sup>那麼把碧霞元君信仰從城隍廟分離出來另立門戶，對於只在城隍廟「充拂拭掃除之役」的全真道士來說，未嘗不是一種擴大「經營範圍」和「品牌種類」、並且取得香火主導權的高明之舉。嘉靖三十七年（1558）濬縣儒學司訓所撰寫的一通靈應碑記，講述碧霞宮於短短二十年間便確立了求子、痘疹、治病等方面的卓著靈驗，尤

<sup>62</sup> 小柳司氣太編：《白雲觀志》（東京：東方文化學院東京研究所，1934），卷三，北京白雲觀《諸真宗派總簿》，收錄有四支華山派，分別是第十三的華山派、第五六的老華山派、第七二的龍門華山派、第八四的光緒元年華山派。五十嵐賢隆《太清宮志》（東京：國書刊行會，1938年）收錄瀋陽太清宮《宗派別》第四十八至五一之四個華山派與白雲觀相同（頁88-90），但另有兩支華山派，未明其源（分別見頁99和頁104）。各支華山派的派詩互有重疊，時間上似有先後，需要進一步梳理。濬縣碑刻出現的道士名稱加以排序之後，與《諸真宗派總簿》第十三的華山派最為吻合。另據筆者2008年對濬縣毛清江道長為首的大伾山呂祖祠道士之口頭訪談，他們皆認同呂祖祠與浮丘山碧霞宮屬同一宗脈，即全真道華山派。

<sup>63</sup> 還有一種可能是：李實是半路入道，因此並未依照全真派字改換其道名，只是從城隍廟道士那裏得到了道教身份。

<sup>64</sup> 李道焯：〈重修城隍廟記〉，嘉慶《濬縣志》，頁412。

其是碧霞元君作為生育女神的神力，最得民眾的崇信。<sup>65</sup>萬曆年間，碧霞元君殿東廊另設子孫祠，專供信眾禱求子嗣，「謁此神者，有感有應，絲毫不爽」。<sup>66</sup>雖然同處浮丘山上，獨立之後的碧霞元君信仰並未對城隍廟香火構成威脅，這可能是兩者所面向的信仰階層與信仰訴求互不重疊之緣故。<sup>67</sup>

雖然李實的道教身份較為可疑，但現在碑刻清楚了記載由明代嘉靖到清代光緒的近三百年間，碧霞宮住持道士一直在李實的徒子徒孫們、即道教全真華山派法系中產生。以下是根據明萬曆四十七年(1619)至清光緒年間的濬縣碑刻整理出來的道士住持法號表，可與《諸真宗派總簿》所載全真華山派系譜詩：「至一元上道，崇教演全真，沖和德正本，仁義禮智信，嘉祥宗泰宇」(此為前二十五字)作一比較：<sup>68</sup>

<sup>65</sup> 嘉靖三十七年(1558)濬縣儒學司訓謝載：〈浮丘山嶽神靈應碑〉，碑存浮丘山碧霞宮二門南側壁間。

<sup>66</sup> 天啟二年(1622)〈重修子孫祠碑〉，碑存於浮丘山碧霞宮大門外東側壁間，文見《天書地字》，頁182。

<sup>67</sup> 由〈康熙五十二年告示〉碑所見，清初濬縣城隍廟每年廟會香火鼎盛，城隍廟住持道士出租山門以外的空地給鄉民搭蓋鋪面營業，其地租可充城隍廟一年的修葺和道士生活之用。這從一個側面說明城隍廟香火受同一山頭的碧霞宮影響不大。光緒八年(1882)縣令黃璟所撰：〈重修城隍廟碑〉，收入《續濬縣志·壇廟》卷四，頁178-179記述濬縣城隍神保護堤防的神力甚詳。

<sup>68</sup> 華山系譜法派詩最早見於晚清北京白雲觀收藏的《諸真宗派總簿》。據 Vincent Goossaert, "The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism," *Journal of Chinese Religions* 29 (2001), 111-138, 在頁129-132指出金元時期全真道尚無普遍認同的宗派和派詩，他認為派詩產生始於明代，但未具體論證。張廣保：〈蒙元時期全真宗祖譜系形成考〉，收入盧國龍編：《全真弘道集》(香港：青松出版社，2004)，頁91-125亦有類似觀察考證。此外張廣保2010年2月在香港中文大學道教文化研究中心的講座「從石刻資料看明代全真教派字譜的形成」指出，明代中期應當是法派詩形成的關鍵時期。

道士法號	生活時期	華山派字輩	碑刻	備註
常全保	1619年前後	第九代	1619年〈新置碧霞元君神道碑〉、1622年〈重修子孫祠碑〉	李實之徒孫
傅和巡	1619年前後	第十二代	同上	常全保之重徒孫
李德琳	1612-1702年	第十三代	1703年〈呂祖洞羽士李青霞墓志銘〉	道會司道會，原碧霞宮住持，後轉為呂祖洞住持
遼正行	1704年前後	第十四代	1704年〈泰山聖母碧霞元君一十二年圓滿碑記〉	道會司道會，李德琳之徒
張仁路	1719年前後	第十六代	1719年〈天仙聖母殿前月臺碑記〉	住持，道會司道會
單義忠	1807年前後	第十七代	1807年〈聖母殿火池香亭碑記〉	住持道人
郭禮聰	1826年前後	第十八代	1826年〈金裝神像碑記〉	住持道人
劉嘉芝	1824年前後	第二十一代	1824年〈重修寢宮樓記〉	道會司道會
李祥鈺	1852年-1877年前後	第二十二代	1852年〈重修碧霞元君行宮碑記〉、1861年〈重修瓚甌牆壁碑記〉、1870年〈重修浮丘山碧霞宮碑記〉、1872年〈許公施燈油資碑記〉、1873年〈重修碧霞宮碑記〉、1877年〈續續長香碑記〉	住持道人

由上表所見，全真華山派道士由明中葉歷清末，一直在碧霞宮中充當住持。在二百五十年左右的時間裏，華山派傳了十四代，其中在第九代至第十二代、第十八代至第二十一代之間出現「四代同堂」，住持與重徒孫同時出現於碑刻中。<sup>69</sup>

<sup>69</sup> 碧霞宮的碑刻均是營造 / 重修 / 捐贈 / 募化碑，不似全真道觀的法派碑那樣會將所有的徒弟徒孫都列名於上，碧霞宮這些面向公眾的碑刻只有將來接任住持的徒弟（徒孫）才有資格附名，一般廟內的道士並無此殊榮。因此我們從41通明清碧霞宮碑刻中，只能讀到12個道士的名字。



正如上文所描述的，元代浮丘山曾經有過神霄宮、長春觀，二道觀的金石資料並未顯示出明確的全真小宗派特色。城隍廟與碧霞宮所揭示的全真華山字派倫序，是明代地方全真道教的自我宗派認同，抑或本是金元以來華北地區的全真傳統？全真華山派以金元時期全真七子之一的郝大通（太古，1140–1212）為宗派祖師，金元之際，郝大通的高弟開玄真人李志實與弟子同塵真人李志柔（1189–1266）往來河北、河南、山西、山東四省之間。<sup>70</sup>在蒙古兵攻陷黃河以北金地的1221年，李志柔隨軍南下至順德府（河北邢台一帶），「依城隍廟聚徒而居之，尋購地其傍，廣以為觀（注：即通真觀），因得今額」，則此時全真華山道士已經以城隍廟為依託，營造新的全真道觀。<sup>71</sup>1237年冬，掌教李真常又任命李志柔為大名、邢洛兩路教門提點，當時河北、河南交界處一帶以李志柔為宗師的太古一系宗屬道觀（或稱「下院」）計有一百多個，比如大名路的奉天觀、棲真觀，長垣縣的岱嶽觀、崇真觀。<sup>72</sup>這些道觀歸認順德府通真觀為宗祖觀，「陶鑄之下，率多成德，其化行一鄉，行孚一邑，自為方所者，若宮若觀若庵，殆百余區，然猶以通真為指南」。<sup>73</sup>

<sup>70</sup> 目前學界對於華山派的道派源流及明代發展較少專論。Florian Reiter, "The Soothsayer Hao Ta-t'ung (1140–1212) and His Encounter with Ch'üan-chen Taoism," *Oriens Extremus* 28.2 (1981), 198–205, 主要探討郝大通生平。Pierre Marsone, "Accounts of the Foundation of the Quanzhen Movement: A Hagiographic Treatment of History," *Journal of Chinese Religions* 29 (2001): 95–110, 亦有討論。

<sup>71</sup> 李道謙：〈大元宗聖宮主李尊師道行碑〉，《道家金石略》，頁598–599。Goossaert, "The Invention of an Order," 116–117, 考證李志柔及其門人共參與營建河北南部、山西棲觀台一帶的242座道觀。

<sup>72</sup> 1271年杜仁傑：〈崇真觀碑〉，明正統《大名府志》卷一〇，頁813；杜仁傑：〈長垣縣岱嶽觀記〉，明正統《大名府志》卷八，頁793–794。

<sup>73</sup> 宋子貞：〈順德府通真觀碑〉，《道家金石略》，頁504。1266年李志柔去世後，「遺教賜主本宗法席」的是終南山宗聖宮主持石志堅，見至元十九年（1282）李道謙：〈終南山宗聖宮主石公道行記〉，《道家金石略》，頁637。

元至元二年(1265)，濬州改屬中書省大名路，其時正是李志柔一系主管大名路道教。到了元至正五年(1345)，周德洽的〈長春觀棲真堂記〉記載當時浮丘山長春觀的觀主張志進出任大名路道門提點。一般而言，全真道教各路的教門提點對於所轄地區各宮觀具有人事任免權，可是濬縣城隍廟在明洪武六年(1373)才創立，李志柔一系的全真道士到了明代是否還能有效地保持對於大名路及週邊地區宗屬道觀的控制？這一點尚待冀豫兩省的道教全局之研究。無論如何，自元代以來，濬縣城隍廟、碧霞宮的明代道士之全真身份大約屬於整個冀豫交界地區金元以來道派傳統的一部分。

## 五、明清時期全真道士的公共廟宇管理

以往研究者把明代碧霞元君信仰的道教屬性當作理所當然，常常舉出明萬曆三十五年(1607)刊印的《萬曆續道藏》收入《碧霞元君護國庇民普濟保生妙經》為例子，說明道教「收編」與「推廣」碧霞元君道教信仰。然而在討論遍及中國北方鄉間的娘娘廟(或稱奶奶廟、碧霞元君廟、碧霞宮)之中的道團活動時，研究者又往往語焉不詳，有時甚至直接將這些廟歸入民間信仰廟宇以省略道教方面的論證。應當指出的是，每一地方碧霞元君信仰的展開，並不是由全國統一的道教團體從泰山同行那裏獲得「品牌專營權」，更不是由國家政權或者道教中央機構道錄司下令在每一州縣設立「品牌連鎖」。<sup>74</sup>碧霞元君信

<sup>74</sup> 有明一代，作為傳統全真教庭的北京長春觀(白雲觀)受到政府排擠，事實上已經失去統攝全真的作用。而正一天師雖備受明皇室寵愛，但其影響力主要在北京等大城市和江南等傳統正一地區，因此由第五十代張天師主持修撰《萬曆續道藏》對於碧霞元君信仰的推廣，在全真勢力穩固的華北社會，實際上發揮多少影響？筆者以為需要更多北京、山東泰山以外的地方全真道教個案研究來補充。關於明代統治者對全真道和正一道的不同態度，參莊宏誼：《明代道教正一派》(台北：台灣學生書局，1986)，頁7-63；石田憲司：〈二十世紀日本における明代道教史の軌跡——特に王朝權力と道教界との

仰普及的華北社會，又是金元以來盛行全真道教之地，那麼理論上出塵脫俗的全真道士在具體生活世界中，又在碧霞元君廟中充當怎樣的角色？

由1540年縣府〈直隸大名府濬縣為施捨地基事〉帖文所見，濬縣碧霞宮在建造伊始就確立了里人施捨廟產的受益人李實同時兼任廟主的地位，李實對於碧霞宮的所有權也為其徒孫、住持道士常全保繼承下來。碧霞宮每年的廟會吸引香客眾多，廟前的神道皆是民田，香客往來踏毀民田導致碧霞宮與鄰人的矛盾。萬曆四十七年（1619），住持道人常全保以募化而來的資金購買廟前劉姓地段四貳分，修作神道。為免廟產出現糾紛，特請濬縣儒學劉賁卿等人作保，邑癢生孟知言撰文刻〈新置碧霞元君神道碑〉，碑上寫明新置神道長寬、四至，以永為明證。<sup>75</sup>時隔三年，1622年，住持常全保又四處募化，得到資財重修碧霞元君殿東廊的子孫祠，並重妝祠內神像。<sup>76</sup>

明代嘉靖年間，是全真道士與民眾聯手促成了碧霞宮的修建與壯大，住持李實與其徒孫常全保通過發動施捨、募化、增設子孫祠等積極主動的行為，進一步推動民間信眾對於碧霞宮的參與熱情。清代以來，繼承了經濟自主權的住持道士們懷着極大的積極性投入到募化工作中，嘉慶年間，碧霞宮香火之旺以至於火池不敷熔金帛之用，住持道人單義忠（華山派第十七代）「持鉢募化，沿門叩禱，而仁人君子莫不慷慨解囊，共襄盛事」。<sup>77</sup>咸豐初年，碧霞宮主殿排水系統屢出問題，住持道士李祥鈺（華山派第二十二代）「拜託相好，求其助己，有願捐錢文者，有不能捐錢、情願募化助工者，茲工告

---

關係についての研究史），收入《大久保隆郎教授退官紀念論集》（東京：東方書店，2001），頁789-804。

<sup>75</sup> 萬曆四十七年（1619）孟知言：〈新置碧霞元君神道碑記〉，頁180。

<sup>76</sup> 天啟二年（1622）〈重修子孫祠碑記〉，《天書地字》，頁182。

<sup>77</sup> 嘉慶十二年〈聖母殿火池香亭碑記〉，碑存浮丘山碧霞宮中院西廊前，文見《天書地字》，頁204。

成。」<sup>78</sup>李祥鈺擔任碧霞宮住持時間近三十年，在濬縣當地建立了深厚人脈，從現存六通碑刻所記，李祥鈺募化燈油、重修碧霞宮，總有知縣、鄉耆、儒生、軍所的鼎力相助。

三百多年間的22通濬縣碧霞宮營造 / 重修 / 捐贈碑刻，都在重申着住持道士以及支持他們的施捨募捐信眾對於碧霞宮的所有權，這也從一方面反映了住持道士的擔憂——由住持負責募款購入和接受施捨的廟產，理當由住持世代負責經營，但這一權力常常經受捐贈人收回施捨廟產或者豪強霸佔廟產的侵擾。<sup>79</sup>1619年〈新置碧霞元君神道碑〉表達了住持對於以後可能發生侵犯廟產的擔心：「但四至長闊，不刊於石，恐豪強起兼併之；計地畝人數不開於後，恐無籍起混賴端」，因此住持常全保在此碑中特別聲明：「本地永隨住持管業」。

碧霞宮廟址與神道、山門內外等地產都是明代中葉由住持道士購置的，清代這些產權仍由住持道士繼承。清嘉慶十六年(1811)，碧霞宮某些貪利之輩，「踞佔廟內月臺兩廊，強搭蓋鋪，任意污穢」，混亂的經營狀況驚動了濬縣官府出〈為嚴禁作踐廟宇以昭誠敬事告示〉以警戒有關人士。告示中，問責官員將經營混亂的矛頭直接指向碧霞宮住持：「即在廟住持亦不得冀圖微利，徇情賃給，致褻神祇」，直言道士住持貪圖私利，導致神廟神聖性被沾汙。由於碧霞宮地產向來屬於本宮全真道士所有，官府無權直接剝奪道士的所有權與經營權，〈為嚴禁作踐廟宇以昭誠敬事告示〉呵斥道士住持之語氣雖嚴厲，卻還是承認住持對廟產的私有權，明確指出「其甬道、山門

<sup>78</sup> 咸豐十一年〈重修瓚瓚牆壁碑記〉，碑存浮丘山碧霞宮中院東廊前，文見《天書地字》，頁214。

<sup>79</sup> Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993) 第二篇第五章列舉例子說明晚明時期的寺院如何應對捐贈人、豪強侵佔廟產。Goossaert, *The Taoists of Peking*, 107–112 討論晚清民國期間北京行會對於一些道觀的控制，以及道士與立廟組織、個人之間的雇傭關係。

內外皆廟之地」。但是，官府站在維護廟宇神聖性的角度，仍對碧霞宮住持及有關人等發出「理宜肅清，不應作踐」的警告，嚴厲批評住持道士的圖利之舉，並要求「合行出示嚴禁，為此示仰軍民人等並住持知悉」。<sup>80</sup>

深有意義的是，浮丘山城隍廟同樣也存在廟內強搭鋪面現象，官府對此處理手法卻完全不同。由1713年濬縣〈康熙五十二年告示〉所見，城隍廟地產屬於縣府所有，委託給道士管理之後，「所質地租以供本廟香火、修葺之費」。此舉相對減輕了政府對於城隍廟的財政投入，因此無賴棍徒在城隍廟強搭鋪面，侵犯的是城隍廟與縣府的利益，〈康熙五十二年告示〉着重聲明：「凡系廟地所獲憑租，盡歸本廟住持收管，以供焚修香火之資」，極力維護城隍廟道士住持的經濟得益。<sup>81</sup>

根據學者在山東、河北、北京的調查，明清時期大多數碧霞元君廟是由官方和民間集體修建的，當地的官員士紳百姓一般延請道士或僧人住持管理，僧道的管理較多地受到當地官方和民間的制約，在廟產的處置上更是沒有絲毫的權力，稍有不慎，就會被解除合同、掃地出門。<sup>82</sup>因此華北各地碧霞元君廟有關廟產的碑刻，常常使用如「司香火」、「只許住持道人自種」、「專供焚修之用」之類的詞語，以明確廟宇與道士住持之間的僱傭關係，杜絕道士盜賣廟產等監守自盜行為。我們在1540年至1877年的明清兩代22通濬縣碧霞宮營造 / 重修 / 捐贈碑刻中，卻找不到類似的詞語，相反的，住持道士動用其社會網絡以募緣擴建 / 修繕碧霞宮的記載卻頻頻出現。這種道士對於廟宇組織權和經濟權的有效控制，如果不是因為碧霞

<sup>80</sup> 嘉慶十六年(1811)，〈嚴禁作踐廟宇告示〉，碑存浮丘山碧霞宮大門外東側，文見《天書地字》，頁205。

<sup>81</sup> 〈康熙五十二年告示〉，碑現立於浮丘山寢宮樓前西陪樓內。

<sup>82</sup> 比如光緒十三年(1887)〈天仙廟地產碑〉講述了北京豐台田天仙廟(崇祀碧霞元君)住持道人與當地鄉民發生地產糾紛，最後由各莊廟董收回地產，並立碑規定：「如住持人又有不安分等情，許首事人等立將辭出，另招主持」。《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》(鄭州：中州古籍出版社，1990)，第86冊，頁55。

宮採取宗派內部法嗣繼承的方式來始終控制住持權，恐怕無法延續三百年之久。

浮丘山碧霞宮的例子可以說明，甲乙制道觀（子孫廟）的住持法派相承如何保障公共廟宇的組織權與經濟權不會因為某代住持的去世而旁落。<sup>83</sup> 甲乙住持制度本身的保守性保證了廟宇經濟制度的穩定性，從這一點考慮的話，李實在開創碧霞宮之後入道，並採用子孫廟道觀的住持承替方式來挑選接班人，其實是採用一種最為合適的宗教制度去確保經濟權力的代代相傳。

如果將浮丘山碧霞宮的個案放置於全真十方叢林的背景之下，可以更加顯現濬縣全真華山道派賡續的獨特之處。全真教義強調雲水游方的修道生活，大部分金元時期的全真道觀是專供道士清修的十方叢林，不同道派背景、不同輩份的道士可以前來掛單，共駐同一道觀。以目前不多的幾個明清全真道觀的個案研究來比較，山東青州修真宮自明正德八年（1513）至清嘉慶十二年（1807）間，一直是由全真道龍門派主持，其間一直有華山、嶮山等其他派別的全真道士居住混住，此後修真宮權力由龍門派轉到嶮山派手中。<sup>84</sup> 河南南陽玄妙觀在清康熙年間亦容納了來自不同地域背景的全真道士。<sup>85</sup> 山東濰縣玉清宮在乾隆時期的道士權力發生變化，外來的華山派道士取代本土的龍門派道士。<sup>86</sup> 清乾隆乙丑年（1745），始建於北宋的官立道觀——杭州洞霄宮邀請全真華山派第十五代弟子貝本恒前來主持，

<sup>83</sup> 宋代以來，佛道寺觀形成兩種住持的輪換制度：甲乙制（子孫廟），十方制。黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北：台灣學生書局，1989），第8章研究常住田探討寺院住持體制。關於兩種道觀住持制的廟產性質和教團制度的區別，目前道教學界尚無專論探討。唐代劍：《宋代道教管理制度研究》（北京：線裝書局，2003），頁292–295，第1章〈宮觀土地與役制度〉已經涉及到這個問題，但未及深入到個案研究中。明代以來寺觀的住持體制多沿襲宋制。

<sup>84</sup> 趙衛東：〈青州全真修真宮考〉，頁25。

<sup>85</sup> Liu, "General Zhang Buries the Bones," 79–81.

<sup>86</sup> 王宗昱：〈濰縣全真教小史〉，頁267。

此後華山道脈在洞霄宮中傳了四代後又中止。<sup>87</sup>這些道派權力的更替以及道派法脈的中斷，是全真道觀十方叢林性質所決定的。相比之下，碧霞宮在創立之始就確立子孫賡續的傳承方式，並將之保持至民國時期，這種華山法脈世代相承的住持制度從現實角度來看，同時也是一種廟宇控制權的繼承制，充分體現了全真道士在地方社會公共廟宇中的協商能力。

## 六、從浮丘山到大伾山——清代全真道士的呂祖信仰

由明入清，碧霞宮華山派道士的法脈更是跨出了浮丘山，染指自六朝以來即是佛教聖地的大伾山。華山派第十三代道士李德琳(1626–1702)道號青霞，「九歲慕道，棄家修真，憩迹浮丘」，康熙初年始任碧霞宮住持道官，時人稱其為法海之司南，羽流之領袖。<sup>88</sup>康熙九年(1670)，篤信風水命理且修煉內丹經年劉德新來主縣事，劉氏「好黃老術、政暇輒披道士服」，為了方便同道文人「導引服氣，求道學仙」，選址大伾山西側營建呂祖純陽祠、太極宮等系列工程。<sup>89</sup>碧霞宮住持李德琳(青霞)遂被劉德新迎請前來主持；李德琳之徒、康熙十四年任碧霞宮住持的遼正行也身兼兩職，同時擔任康熙十五年呂

<sup>87</sup> 詳見吳亞魁：《江南全真道教》第四章第三節的分析。貝本恒(1687–1758)在17歲時禮武當山袁正遇為師，則武當山華山派的正字輩大約是在1700年前後，這與濬縣碧霞宮1704年前後的本字輩住持，時間上十分接近。由於明代相關文獻及武當山華山派研究之匱乏，我們無法比較濬縣與武當山兩地華山派的關係。

<sup>88</sup> 康熙四十二年(1703)劉德新：〈呂祖洞羽士李青霞墓志銘〉，文見《天書地字》，頁540。

<sup>89</sup> 劉德新康熙九年至十七年出任濬縣知縣，多有政績，事見嘉慶《濬縣志》卷一九，頁1014。康熙十五年(1676)〈大伾山創建純陽呂帝君洞閣碑記〉，碑存大伾山呂祖祠乾元殿前，文見《天書地字》，頁272–273。

祖洞建造工事的督工。<sup>90</sup>康熙十五年(1676)冬,呂祖祠依大伾山鑿成洞金玉閣,「以奉唐進士純陽呂祖師……洞前道院門廡殿庭位置宏敞,層次鱗比,以九為數」,<sup>91</sup>自號「抱元子」的縣令劉德新親迎純陽呂祖玉像於洞內,「拈香殿禮之頃,覺翩翩仙風之如在也」。<sup>92</sup>在劉德新轉任浙江之後,大伾山呂祖祠這一系列修道場所就實際上由李德琳及其門人來經營。二十七年後,在劉德新為李德琳所寫墓志銘的題名中,我們可以看到濬縣全真華山派從德字到禮字輩、67位道士六代同堂之盛狀。<sup>93</sup>

如果說十六世紀初從城隍廟拆分出碧霞宮是全真道教對於民間信仰的適時回應,那麼清康熙年間從碧霞宮轉至呂祖祠,又是全真道教對於當時文人階層呂祖信仰的及時跟進,全真華山派又一次因應社會形勢,擴大了道派的生存空間,故官僚們感嘆全真道士李青霞「師之形雖化,而法源與大伾並垂不朽矣」。<sup>94</sup>從現存文獻資料和田野調查來看,作為全真道觀標誌的三清殿和七真祠,在浮丘山碧霞宮似乎從未出現過,只有山門的靈官殿稍具道教宮觀色彩。<sup>95</sup>全真

<sup>90</sup> 康熙十五年(1676)〈純陽呂祖洞別記〉,碑存大伾山呂祖洞內石壁。

<sup>91</sup> 河南按察使司副使沈青崖撰:〈濬縣大伾山道院重修坊亭碑記〉,此碑於清乾隆十三年(1748)由呂祖祠住持道人周仁楷立,碑存大伾山張仙洞前。

<sup>92</sup> 康熙十五年(1676)劉德新:〈迎純陽呂祖玉像〉,碑存大伾山呂祖洞內石壁

<sup>93</sup> 1703年〈呂祖洞羽士李青霞墓志銘〉,李青霞葬於大伾山西南新塋,然此墓志銘現存於浮丘山碧霞宮三仙殿,大概與立碑的首徒遼正行擔任浮丘山碧霞宮住持有關。呂祖祠在清代與民國經營有方,建築多有修繕,民國時期的主持張理謙道長(1895-1966)在解放後曾當選中國道教協會第一、第二屆理事;現在呂祖祠是濬縣道教協會所在,道教音樂被列入2009年省級非物質文化遺產,現居觀內的12名道士均為全真華山派的元、亨、清字輩。

<sup>94</sup> 劉德新:〈呂祖洞羽士李青霞墓志銘〉,《天書地字》,頁540。濬縣地方志大量文人詩歌和現存36通摩崖石刻,可以重現清初地方文人官員的呂祖信仰扶乩宗教實踐與全真華山派道士的互動,透露出清初華北地方社會的全真道教之生存狀態。限於篇幅,筆者將另文探討。

<sup>95</sup> 清嘉慶年間曾重修碧霞宮靈官廟,見道光元年〈代父自序修工記〉,碑存浮丘山碧霞宮大門外,文見《天書地字》,頁206。現存靈官廟二柱聯:「位列震方



道士向碧霞元君信仰提供的道教科儀服務，也只有「或建醮、或進獻，非止一端」的一條資料。<sup>96</sup>康熙年間華山派道士接手大伾山呂祖祠後，漸次營造出斗母殿、太極宮（底層塑呂洞賓像，中層為八仙及文昌帝君，上層為三清列真）、鍾離殿、柳仙堂、魁星閣、張仙祠、八卦樓、長嘯台、萬仙樓、壺天道院等道觀建築，吸引方圓幾百里的道教信徒前來吐納打坐、修真崇拜；<sup>97</sup>每年四月十四日的呂祖誕，信眾們組成呂仙聖會，「士民競集，釀金幣者百人；筵燭齊陳，稱壽觴者四載」。<sup>98</sup>如此同一個道士集團而在公共廟宇、道觀的經營重點各有側重，地方全真道士的生存智慧略見一斑。

明代的濬縣道會司向來設於長春觀，道會一職亦例由長春觀道士擔任。當滿族政權掌握濬縣之後，這種道教官僚權力也發生了轉換：碧霞宮與呂祖祠的碑刻顯示在康熙初年至道光年間，曾有四位華山派法嗣出任主管全縣道教事務的道會司道官，其中康熙初年的碧霞宮住持李德琳以道會的身份領導了道教入駐大伾山的系列工程，從而對濬縣道教格局產生深遠影響。碧霞宮道士在新朝取得道會司的行政權力，或許是康熙初年清政府重整地方權力格局的結果，<sup>99</sup>長春觀雖然在新朝被奪去了道會司權力，但從方志記載來看，

---

偕巽風以宣施正教，班居東面借艮山而禁絕旁門」；「廟貌維新表神功之滋大，法壇永護翊聖德以彌尊」，均無書丹人和年記，言辭較有護教之意味。2008年筆者訪問碧霞宮管理處得知，以前在碧霞宮第三進的寢宮樓後，建有「三教堂」，內供釋迦牟尼、老子、孔子佛道儒三教始祖像，今已無存。

<sup>96</sup> 〈泰山聖母碧霞行宮供會四年圓滿記言〉，記載順治十三年（1656）由當地婦女組成的香會在碧霞宮建醮以慶祝四年會期圓滿，碑存浮丘山碧霞宮中院，文見《天書地字》，頁187。

<sup>97</sup> 康熙十七年（1678）劉德新的門生馬秉德撰〈大伾呂祖洞記〉，對呂祖祠的建築格局記述頗詳，現碑存於大伾山紫泉別墅院內。

<sup>98</sup> 雍正七年（1729）王道平撰：〈呂仙聖會四年完滿序〉，碑存大伾山呂祖祠。

<sup>99</sup> 碧霞宮在滿清政府扶持下獲得道會司權力，當為清初全國範圍之內的道教權力重組的個案之一。已有若干研究說明這一點，比如劉迅“General Zhang Buries the Bones”考察了清初南陽全真道觀與清帝國緊密合作的研究，黎志

道觀的生存仍不成問題，至光緒十二年（1886），還有縣邑紳商和官員出資重修。<sup>100</sup>

以上從宋至清末的濬縣浮丘山宗教地理變遷，我們可以得出以下觀察：一、神霄宮（天慶觀）象徵着宋代國家道教官僚體系在浮丘山上的確立，其在元初的復興是外來全真道士與蒙古政權合作的結果，但在元末還是遭到廢棄。二、先在浮丘山、後遷址城內的長春觀，同時是明道教官僚機構道會司的所在，它與其下觀——縣南杜家莊的高真觀，一起構成自元代承傳而下的濬縣全真道教傳統，保持着「宗屬道觀」的元代全真宮觀網絡模式。三、作為明道教官僚體系核心的濬縣城隍廟與嘉靖十九年（1540）由城隍廟附設香火分立出來的碧霞宮，則構成以明清浮丘山的全真華山派道士傳統，其依託着城隍信仰與碧霞元君信仰，生存方式區別於傳統全真十方叢林，體現出明代社會公共領域的時代特色。<sup>101</sup>

## 結論：重新思考明清地方社會中的全真道士

一般認為，全真教強調出家清修的一己修煉，按照清代全真龍門律宗的標準，全真道觀應當具備以下幾點：世代遵從一個派系及其系譜詩，尊呂洞賓、王重陽及七真為祖師，出家持戒的清修生活。<sup>102</sup>這些全真特徵在濬縣城隍廟和碧霞宮的道士身上，除了華山道士系譜，其他全都不在場。一方面這是由於保存下來的地方金石碑刻和

---

添《廣東地方道教研究》探尋清初全真龍門派在滿清南下旗人藩將、地方官吏的合力之下，入駐本由正一道士主持的羅浮山道觀（頁57-107）。

<sup>100</sup> 光緒《續濬縣志·建置》記載這次重修，但沒有提供詳細的過程（卷四，頁199）。長春觀在1926年後被漸次拆除，今已不存。

<sup>101</sup> 由明中葉至清末，長春觀系統與城隍廟系統共存於濬縣。但碑刻和地方志乃至文人集沒有提供這兩個全真道士集團之間交往的記載。

<sup>102</sup> Goossaert, “The Quanzhen Clergy, 1700–1950”, 頁709總結全真道觀制度三個特色：出家道士的傳戒規制，法派字輩的傳承，十方常住道眾的持戒修道生活。

地方志文獻的局限，儒生們只記載廟宇的更造，不會關心道團內部的道教實踐，比如是否遵從出家道士的傳戒規制、有無定期的齋醮活動，甚至從未直接宣稱過碧霞宮全真道士的華山派宗派身份。另一方面，明末清初以來自我標榜「龍門正宗」的文人化道士們所擬定的全真定義，往往遮蔽了華北地方社會許許多多「沉默」的全真道士。

明太祖朱元璋曾經嚴格區別正一和全真在中國社會的作用：「道有正一，有全真。全真務以修真養性，獨為自己而已。正一專以超脫，特為孝子慈親之設，益人倫厚風俗，其功大矣哉。」<sup>103</sup> 明政府強調「全真演教，正一垂科」，也是希望全真與正一的道士能夠按照符合儒家觀念的正統道教路徑發展，清初龍門律宗亦以此為重建道教的目標。近代以來學界研究受此理念影響殊深，施舟人總結道：「從明代開始，全真及正一成為了最具代表性的道教傳統，它們非常完美地相互補充。全真教通過其嚴格的斯巴達式的戒律和內丹道術的修習，保持和完善了道教中較高的神秘主義的層次。正一派則支撐着地方社群及其廟宇組織，並為之提供科儀系統及儀式專家。」<sup>104</sup>

可是近來學者在山西、河北、河南、山東等地的田野調查資料顯示出，在華北地方社會中「支撐着地方社群及其廟宇組織」的，恰恰就是被朝廷認定「獨為自己而已」的全真道士。<sup>105</sup> 我們從濬縣碧霞元君信仰的發展中看到，全真道教迎合地方社群的流行信仰以及碧霞宮香火的經營之道，遠遠比在道觀裏擺設一個神像的運作情況更

---

<sup>103</sup> 《大明玄教立成齋醮儀》，《正統道藏》（台北：新文豐出版，1977），第9冊，頁1。石田憲司：〈明代道教史上的全真と正一〉，收入酒井忠夫編：《台灣の宗教と中國文化》東京：風響社，1992，頁145–185，對於明政府的道教劃分標準進行了細緻的語境分析。

<sup>104</sup> Kristofer Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” in *Taoism and the Arts of China*, ed. Stephen Little (Chicago/Berkeley: The Art Institute of Chicago/University of California Press, 2000), 50.

<sup>105</sup> 見上文所引述王宗昱、趙衛東、趙世瑜等之研究。葉濤：《泰山香社研究》（上海：上海古籍出版社，2009），論及明代泰山幾個全真十方道觀的主要經濟來源是為碧霞元君進香信眾舉行齋醮。

為繁雜，牽涉社會層面也更為廣泛。不止是濬縣一地，我們從華北各地為數眾多的進香碑、募化重修碑、修醮碑中，可以窺見全真道士們管理和適應碧霞元君、關帝、東嶽大帝等民間信仰的入世姿態。<sup>106</sup> 帝國晚期的全真道教多樣化的生存模式和生態狀況，及其宗教適應力和生命活力，還有許多超出我們現在理解的地方。

濬縣個案提醒我們，或許全真與正一的區分，並不像明政府和後世龍門派所宣稱的那麼涇渭分明。高萬桑在一篇討論民間廟宇與宗教人士合作模式的綜述性文章中指出，未來的研究者需要將宗教人士的宗教背景與其所屬社團、以及其在廟宇和社區裏所執行的實際功能區分開來。即使道士 / 僧人 / 靈媒的宗教訓練和修行程度有很大差異，但他們在社區中、廟宇中發揮的宗教社會功能是相似的，如祈雨、治療、喪葬等。<sup>107</sup> 事實上每一個道士 / 僧人成為公共廟宇（無論是民間信仰廟宇還是道觀）主持後，他們直接面對的是會首、鄉紳以及普通信眾，這些俗眾所關心的，並非住持的宗派背景或者修行方式，而是他們能否以專家身份為廟宇提供儀式服務與一般性的宗教生活（焚修、早晚課）。正因如此，本來教義上注重「修真養性」的全真道士，在進入碧霞宮這樣一個社區信仰空間之後所發揮的宗教社會功能，與正一道士或者不具宗教背景的廟祝，其實差別不甚明顯。也就是說，在道士宗教生活的「公共領域」（public

---

<sup>106</sup> 王宗昱〈全真教和地方宗教之關係〉概述了全真教與關羽、天后、東嶽等儒家官方廟祀、民間信仰的合作關係。

<sup>107</sup> 見 Vincent Goossaert, “Resident Specialists and Temple Managers in Late Imperial China” 收入 Paul R. Katz 主持編輯「宗教人士與地方社會」專輯，《民俗曲藝》，第 153 期（2006），頁 25–68。該文總結出帝國晚期的中國社會遍佈全國的民間廟宇管理模式，並對宗教人士從管理廟宇到募款等經濟義務展開討論。康熙末年，浮丘山頂的千佛寺開始與碧霞宮聯合經營，兩個廟宇的佛僧與道士的合作直到光緒年間，由此亦可見基層宗教從事人員之靈活度。筆者另有〈碧霞元君信仰的道教住持制度與僧道共主一廟〉（「民間文獻與華北社會史」學術研討會論文，南開大學社會史研究中心，2008 年 12 月）一文探討。

sphere)，全真抑或正一，甚至全真內部的華山派抑或龍門派，都不會對於道士的公共形象造成多大的影響。但是，道士的全真華山派教內身份並非全無意義，在碧霞宮內部的「私領域」，道教私密性的法派傳續，保證了碧霞宮公共資源可以長久地在道教單一法派（也可以認為是單一利益集團）之內傳承。從這個意義上來看，在地方社會中生存的全真道士，其全真法派延續性有着宗教的、社會的、經濟的多種外在必然性。

以濬縣浮丘山作為考察原點，我們看到了從宋代到清末連續不斷的道教傳承。由神霄宮——全真長春觀——城隍廟——碧霞宮——呂祖祠這一系下來，可以看到道教在地方社會信仰生活中的引導者角色，並不會因為道觀的更創而變更，更不會由於王朝更替而產生斷裂。這或許就是地方社會內部的延續性機制，而這種機制所賴以生存的，便是道教生命力的根本所在。

## 附錄一

濬縣碑石資料一覽表

	碑名	年代	撰者(立碑者)	所屬
1	康顯侯告碑	北宋宣和元年(1119)	黃翰	濬縣大伾山龍洞
2	四仙碑	金大定十五年(1175)	孫謙勉	濬縣淇門全真觀
3	天朝濬州重修神霄宮碑	元至元五年(1268)	彭志祖	濬縣浮丘山神霄宮
4	三元真君行祠碑	元至元五年(1268)	趙存義	李家道口三元真君祠
5	濬州全真觀記	元至元七年(1270)前後	牛居信	濬縣衛縣所全真觀
6	滑州重修天慶延壽宮碑	元大德三年(1299)	宋渤	滑縣天慶延壽宮
7	大名路濬州西陽澗村二真人紀德碑記並銘	元泰定元年(1324)	梁樞	濬縣西陽澗村真人祠
8	長春觀棲真堂記	元至正五年(1345)	周德洽	浮丘山長春觀
9	重建長春觀記	明天順八年(1457)	王越	浮丘山長春觀
10	新更浮丘書院碑文	明嘉靖元年(1522)	田秀	浮丘山千佛洞
11	直隸大名府濬縣為施捨地基事	明嘉靖十九年(1540)	大名府帖押	浮丘山碧霞宮
12	浮丘山嶽神靈應記	明嘉靖三十七年(1558)	謝載	浮丘山碧霞宮
13	重修碧霞元君行宮記	明嘉靖四十一年(1562)	孟思	浮丘山碧霞宮
14	重修城隍廟記	明隆慶元年(1567)	李道焯	浮丘山城隍廟
15	重修泰山碧霞元君行宮記	明隆慶元年(1567)	王璜	浮丘山碧霞宮
16	濬縣杜家莊重修高真觀記	明萬曆二十六年(1598)	張其忠	杜家莊高真觀
17	新置碧霞元君神道碑記	明萬曆四十七年(1619)	孟知言	浮丘山碧霞宮
18	重修子孫祠碑	明天啟二年(1622)	主持道人常全保、孫付和巡	浮丘山碧霞宮
19	碧霞元君行宮建旗杆碑記	明崇禎三年(1630)	濬縣新鎮集會衆立	新鎮集碧霞宮
20	浮丘山元君殿碑	清順治六年(1649)	黃之後	浮丘山碧霞宮
21	浮丘碧霞宮完社記	清順治八年(1651)	羅榮	浮丘山碧霞宮

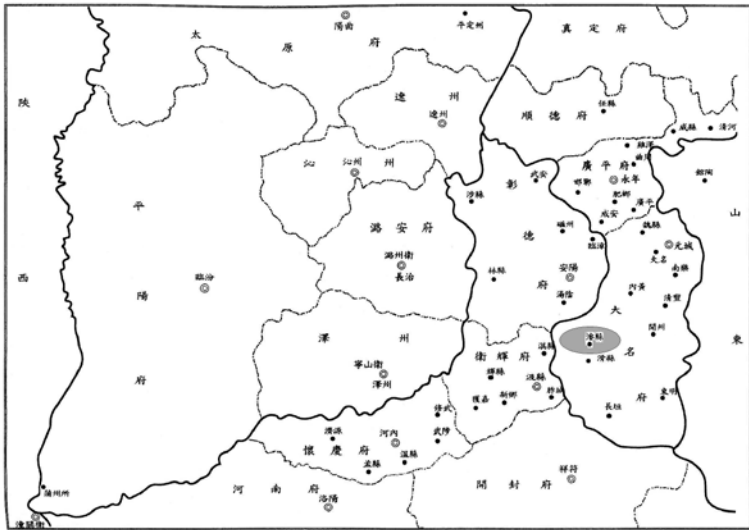
	碑名	年代	撰者(立碑者)	所屬
22	常香會善信題名碑記	清順治十三年(1656)	王振綱	浮丘山碧霞宮
23	泰山聖母碧霞行宮供會四年圓滿記言	清順治十三年(1656)	劉文雋	浮丘山碧霞宮
24	濬縣善信進香題名碑記	清順治十三年(1656)	總領會首郭氏等立	浮丘山碧霞宮
25	碧霞元君行宮碑記	清順治十六年(1659)	張素履	浮丘山碧霞宮
26	浮頂進駕萬善碑記	清順治十七年(1660)	毛文郁	浮丘山碧霞宮
27	新建仙庵道院記	清康熙九年(1670)	王綱振	大伾山張仙庵
28	買贖庵地畝碑記	清康熙十一年(1672)	王綱振	大伾山張仙庵
29	大伾山創建純陽呂帝君洞閣碑記	清康熙十五年(1676)	劉德新	大伾山呂祖祠
30	純陽呂祖洞別記	清康熙十五年(1676)	劉德新	大伾山呂祖祠
31	迎純陽呂祖玉像	清康熙十五年(1676)	劉德新	大伾山呂祖祠
32	蓬萊得道祖師純陽呂帝君洞銘	清康熙十五年(1676)	劉德新	大伾山呂祖祠
33	敕封呂祖聖誥	清康熙十五年(1676)	朝廷敕誥	大伾山呂祖祠
34	純陽呂祖洞告成賦四章附一絕	清康熙十五年(1676)	劉德新	大伾山呂祖祠
35	重修張真人祠小記	清康熙十五年(1676)	劉德新	大伾山張仙庵
36	馬秉德詩四首	清康熙十六年(1677)	馬秉德	大伾山呂祖祠
37	大伾山創建純陽呂帝君閣捐金姓氏碑記	清康熙十六年(1677)	住持李德琳全徒邊 正行捐金者立	大伾山呂祖祠
38	伾山漫興十首	清康熙十六年(1677)	劉德新	大伾山呂祖祠
39	呂祖洞記	清康熙十七年(1678)	馬秉德	大伾山呂祖祠
40	絕句二首	清康熙十七年(1678)	程滂	大伾山呂祖祠
41	呂祖洞羽士李青霞墓志銘	清康熙四十二年(1703)	劉德新	浮丘山碧霞宮
42	泰山聖母碧霞元君一十二年圓滿碑記	清康熙四十三年(1704)	李允秀	浮丘山碧霞宮
43	浮丘頂殿閣告成碑記	清康熙四十五年(1706)	曹萬象	浮丘山碧霞宮

	碑名	年代	撰者(立碑者)	所屬
44	仁育萬物碑	清康熙四十七年(1708)	趙璐	浮丘山碧霞宮
45	公建天仙聖母神廟碑	清康熙五十年(1711)	滑縣香會立	浮丘山碧霞宮
46	康熙五十二年告示	清康熙五十二年(1713)	官府告示	浮丘山城隍廟
47	天仙聖母殿前月臺碑記	清康熙五十八年(1719)	諸會首與主持張仁路立	浮丘山碧霞宮
48	呂仙聖會四年完滿序	清雍正七年(1729)	王道平	大伾山呂祖祠
49	十王聖會四年完滿碑記	清乾隆二年(1737)	張顯祖	浮丘山碧霞宮
50	東明王廷祿等進香碑	清乾隆十一年(1746)	郝若愚	浮丘山碧霞宮
51	濬縣大伾山道院重修坊亭碑記	清乾隆十三年(1748)	沈青崖	大伾山呂祖祠
52	十王爺四年完滿碑記	清乾隆二十七年(1762)	小屯村會衆等117人共立	浮丘山碧霞宮
53	在縣西關河西信士邢建樸等建立碑記	清乾隆二十八年(1763)	會首邢建樸等立	浮丘山碧霞宮
54	四年完滿碑記	清乾隆三十二年(1767)	會首張士傑等立	浮丘山碧霞宮
55	重修太極宮碑記	清乾隆三十二年(1767)	周謂	大伾山呂祖祠
56	續游大伾山記	清乾隆四十年(1775)	周燠	大伾山呂祖祠
57	乾元殿碑	清乾隆四十五年(1780)	楊德昌	大伾山呂祖祠
58	移修山神土地祠小記	清乾隆五十年(1785)	李發	大伾山呂祖祠
59	聖母殿火池香亭碑記	清嘉慶十二年(1807)	住持道人單義忠率衆同募立	浮丘山碧霞宮
60	嚴禁作踐廟宇告示	清嘉慶十六年(1811)	濬縣官府照得	浮丘山碧霞宮
61	代父自序修工記	道光元年(1821)	王士元	浮丘山碧霞宮
62	重修寢宮樓記	道光四年(1824)	張方地	浮丘山碧霞宮
63	金裝神像碑記	道光六年(1826)	郭傅	浮丘山碧霞宮
64	募捐修葺碧霞宮碑記	道光二十六年(1846)	信衆共二百餘人全立	浮丘山碧霞宮
65	重修玉皇廟碑	道光二十九年(1849)	趙樹美	浮丘山玉皇廟



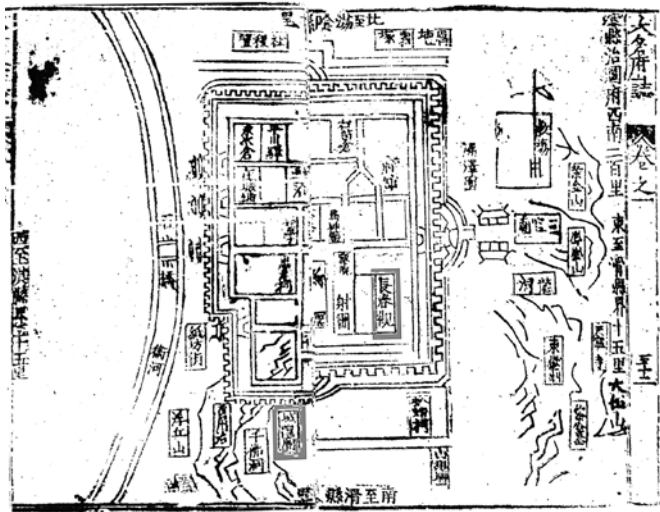
	碑名	年代	撰者(立碑者)	所屬
66	重修碧霞元君行宮碑記	咸豐二年(1852)	趙樹美	浮丘山碧霞宮
67	燈油香火碑記	咸豐十年(1860)	崔德林	浮丘山碧霞宮
68	重修瓴甌牆壁碑記	咸豐十一年(1861)	王潤之	浮丘山碧霞宮
69	重修浮丘山碧霞宮碑記	清同治九年(1870)	朱綉	浮丘山碧霞宮
70	許公施燈油資碑記	清同治十一年(1872)	張浦泉	浮丘山碧霞宮
71	重修碧霞宮碑記	清同治十二年(1873)	張恩增	浮丘山碧霞宮
72	直隸大名府長垣縣城西北二十里青堽集朝山進香會序	清光緒元年(1875)	孟汝濱	浮丘山碧霞宮
73	繼續長香碑記	清光緒三年(1877)	劉東棠	浮丘山碧霞宮
74	重修城隍廟碑	清光緒八年(1882)	黃璟	浮丘山城隍廟
75	重修魁星閣記	清光緒十年(1884)	李作霖	大伾山呂祖祠
76	重修三仙聖母殿碑記	清光緒十六年(1890)	南晉陽	浮丘山碧霞宮

附錄二

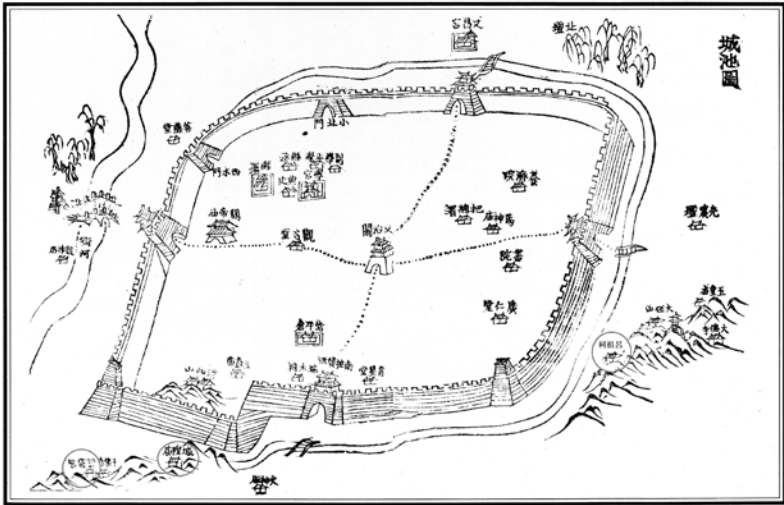


明代直隸晉交界地區略圖

1. 明代直隸、河南、山西三省交界略圖。濬縣時屬北直隸大名府。圖出：于志嘉：〈從《營辭》看明末直隸晉交界地區的衛所軍戶與軍民詞訟〉，《歷史語言研究所集刊》第75本第4分(2004)：745-795。



2. 康熙年間濬縣城池圖。濬縣時屬大名府，圖中繪有城中的長春觀和浮丘山上的城隍廟。清康熙十一年(1672)周邦彬修：《大名府志》，收入《故宮珍本叢刊》(海口：海南出版社，2000)第74冊，卷一，頁17-18。



浚縣城池圖 輯自嘉慶六年（1801）《浚縣志》

3. 嘉慶年間浚縣城池圖。浚縣時屬河南衛輝府，左下方繪出浮丘山上的碧霞宮、城隍廟。清嘉慶六年（1801）熊象階纂：《浚縣志》，收入《中國方志叢書》（台北：成文出版社，1976），卷一，頁64-65。



4. 河南浚縣浮丘山碧霞宮的山門，本文作者攝於2008年3月。



5. 河南濬縣大伾山呂祖祠，現濬縣道教協會所在。本文作者攝於2008年3月。

## **The Quanzhen Daoist in North China Local Society: On the Huashan Daoist Lineage Transmission and the Management of the Local Public Temples**

Wu Zhen

### **Abstract**

Central to this preliminary study of the interaction between Quanzhen Daoism and the local society in northern China are 76 temple steles that were found on a field trip to the Xun 濬 region of northern Henan province. By reconstructing the geography of the religion and the historical context of the Fuqiu Hill (浮丘山) from the 12th to the 19th century, I hope to highlight the dynamic and vital role that Quanzhen clerics played in the local public temples and religious life of northern China. The history of monastery construction on the hill during the Jin-Yuan dynasty shows that the expansion of Quanzhen was accompanied by the reconstruction of the social order. In the Ming period, the Quanzhen monasteries became local public temples, and the Quanzhen Huashan Daoists resided in the City God temple, serving as temple keepers. In the mid-Ming, believers in the newly flourishing Bixia Yuanjun system moved from the City God temple, with the support of the Quanzhen Daoists, and set up a new temple—Bixia gong (碧霞宮). The Quanzhen Daoists continued to exert an inherited numinous power over this public temple and managed to retain this power in the Quanzhen Huashan hereditary lineage for over three hundred years. In the early Qing, responding to the local elite's demand for belief in "Lüzü," the Quanzhen Daoists expanded from Fuqiu Hill to another hill to manage a new temple named Lüzü ci (呂祖祠). A statistical analysis of the primary sources indicates that a Quanzhen lineage in the Huashan name system had existed since early Ming, which is earlier than either the Longmen sect poem or the Huashan sect have ever been detected by previous researchers. Combining the Daoist lineage transmission with records of the local society, we find a previously unknown trajectory of the Quanzhen revival in northern China, a poorly understood area of Daoist history other than where it concerns the Longmen lineage. Lastly, the Quanzhen history of the Fuqiu Hill created a precedent and context for understanding Quanzhen monastic life in the Ming dynasty.

**Keywords:** Quanzhen Huashan sect, Ming Daoism, Daoist lineages, local society in northern China, Bixia Yuanjun belief

