

# 中国近代道教史研究展望

[法]高万桑(Vincent Goossaert)

**【摘要】**中国近代史是中国研究中最活跃的部分之一,但是,在一方面由人类学,另一方面由基于藏经文本的古代历史研究所主导的道教研究中,近代道教史直至今日仍旧处在边缘的境地当中。“近代道教史”这一提法,所指的是这样一些研究,即在社会、政治近代化进程这一背景下,其所关注的核心问题在于道教制度、实践和思想的变革,并且除了利用田野调查、口述历史和道教资料进行研究外,尽可能广泛地使用历史性的资料。除了其固有的旨趣外,近代道教史也应当表明,道教不仅是中国传统文化不可或缺的一部分,而且是中国社会的本质性因素之一,在近当代历史进程中,中国社会与道教共同演进,并对道教的变革与力甚巨。作为近代中国历史中不可分割的一部分,近代道教史这一研究领域所发挥的作用将会与日俱增。目前这一研究领域正在全面铺开,本文的目的就在于介绍这些著作和计划中的一些显著特征,并为其后的研究提供一些尤为具有研究空间的线索。

**【关键词】**近代道教史;官观制度史;道教社会史;地方道教史;跨国道教史;道教地图

**【作者简介】**高万桑,法国高等实践研究院(EPHE)道教史讲席教授(法国 巴黎 75014)。

**【原文出处】**《社会科学研究》(成都),2018.2.156~166

**【基金项目】**教育部重点研究基地重大课题“近代中国宗教的转型与发展”(17JJD77006)。

2011年3月10日,我们的同事和朋友莫尼卡(ESPOSITO Monica)去世了,这是一件令人伤心的事。不过,值得欣慰的是,为数众多的出版物相继问世,尤其是刘迅关于20世纪上半叶修炼的近代化运动的著作。<sup>[1]</sup>这篇历史文献性的论文正是在这样的背景下完成的。目前,相关研究领域正在快速扩展,通过将其放置在这样一个背景中,笔者希望能够更好地展示他们的学术贡献。

一般来说,中国近代史——一个同时由其研究主题(自18世纪以来的中国社会变革)和历史方法所明确规定的研究领域——是中国研究中最活跃的部分之一。但是,在一方面由人类学,另一方面由基于藏经文本的古代历史研究所主导的道教研究中,近代道教史直至今日仍旧处在边缘的境地当中。通过提出“近代道教史”,笔者所指的是这样一些研究,即,在社会、政治近代化进程这一背景下,其所关注的核心问题在于道教制度、实践和思想的变革,并

且,除了利用田野调查、口述历史和道教资料进行研究外,尽可能广泛地使用历史性的资料,如档案、报刊、影像资料以及碑文等。

对于希望将道教研究放置在中国研究当中的研究者来说,获得近代史研究方面的支持是非常必要的。除了其固有的旨趣外,近代道教史也应当表明,道教不仅是中国传统文化(不论我们以什么方式界定这一说法)不可或缺的一部分,而且是中国社会的本质性因素之一,在近当代历史进程中,中国社会与道教共同演进,并对道教的变革与力甚巨。这一说法也婉转地表明,对于中国社会中的道教维度,大多数近当代中国研究的历史学家并没有强烈的自觉。尽管许多研究者还在不断考问道教研究在学术界中的地位问题,但笔者希望,作为近代中国历史不可分割的一部分,近代道教史这一研究领域所发挥的作用将会与日俱增。

十分幸运的是,正如一系列令人瞩目的新出著

作和集体研究计划所展示的,这一领域正在全面铺开。本文的目的就在于介绍这些著作和计划中的一些显著特征,并为其后的研究提供一些尤为具有研究空间的线索。当然,笔者无法清查所有的书目信息,并且,所做出的选择也不可避免地在某种程度上受限于笔者本人的研究兴趣,但尽管如此,笔者还是希望能够在目前已有的学术成果中确定一些基本的倾向。

## 一、研究资料

自1990年代初,近代道教史这一研究领域就以令人瞩目的方式获得了长足发展,表现为:1.田野调查的兴起,当然,其本身主要受惠于仪式传统和道教宫观的复兴;2.中国研究者对于道教新的兴趣的产生,这其中包括一些非正式的运动,如新道家等;3.为数众多彼时尚不广为人知的原始资料的出版,自此之后,这些大型的丛书在规模较大的高校图书馆中可以查询到。按年代来说,首当其冲的当属《藏外道书》(36卷,出版于1992年至1994年),与之相关的解读也引发了众多的职业兴趣或研究计划。

与《藏外道书》以及新近大型丛中影印重出的数目可观的研究资料相比,以批判性版本出版的研究资料却仍显稀少。因此,一些研究者开始从事收集和编订碑石铭文这一不计收益的工作(在极少情况下,可以获得一些支持),其来源或者是先前的资料(尤其是地方性著作)<sup>[1]</sup>,或者是拓片<sup>①</sup>,或者是田野调查中发现的碑刻。其他一些研究人员则将资料放在网上(用于唱诵的仪式文本、神降经书以及善书等),或者是以文本的形式(准此,我们可以进行术语搜索),或者是以扫描图像的形式。当然,较之佛教以及基督教等,这些可用资料的规模仍旧略显单薄。

对近代道教史研究来说,这些不同类型的出版物共同带来了可用资料数量的极速增长。但是,一些领域仍旧缺乏文献资料。首先,道教内部知识的传授主要依据两个截然分开的渠道:公开自由使用的道书,以及专为入道者在其受戒时重抄的手抄稿本及其他道书。时至今日,首次出版的资料汇编都倾向于优先使用印刷本,而非手抄本。<sup>②</sup>这导致我们

对于近代道教的理解产生了一种偏见。即便众多的民族志学者和田调研究者从他们调查的地区收集了很多手抄本道书,但直到今天,我们也没有一种一致的研究方式将其归档研究。其次,我们所已有的关于道教仪式的资料,主要来源于伙居道士这一群体,而关于宫观内的仪式,我们所知甚少(很可能,这并不是我们从资料集中进行选择时所导致的结果,事实上,1949年以前的宫观仪式大部分都已经缺失了)。最后,据笔者所知,当前几乎没有一个关于道教机构的知名档案库,因而,尽管如近代的道教(协)会(从1912年至今,不同的组织形式或前后相替,或相互竞争)的重要性不言自喻,但目前关于道教机构的历史仍旧局限于自上开始的政治视野下的历史叙事。<sup>③</sup>

## 二、研究范式

在道教研究领域中,已建立的最为持久和稳固的范式是帝国晚期的道教衰落说(并且,依据这些作者,这种衰落自宋明时已开始)。对于这一范式的支持者来说,道教在近代的衰落与其在20世纪的复兴遥相呼应,在民国及共和国时期,由于或多或少受到来自官方的自由支持,改革运动也进而带来了道教的复兴。在某种程度上,这些运动成功地控制了道教(协)会,着力重塑并突显了道教中的理智主义和反仪式主义价值。<sup>④</sup>当下,这种范式满足了道教(协)会和官方的主观兴趣,因而仍旧流行颇广。但是,在优秀的研究者当中,他们倾向于为其他更有价值的研究思路留出空间。

因此,关于道教在地方社会中的地位问题,以历史人类学视角进行研究的学者开始注意区分长时段内的演变,其中尤以帝国晚期和民国时期为显著。这些演变包含大型宫观结构向农村的插入和渗透,但是,众多研究者并不将其描述为“衰落”,而更加倾向于将其看作是世俗化这一更有成效的范式的表现形式之一,即便这种范式同样会导致许多问题。<sup>[3]</sup>世俗化是一个广为中国宗教历史学家所使用的概念。<sup>⑤</sup>在宗教社会学中,占主导地位的、科学的用法是认为,在政治和社会层面上,世俗化意味着宗教与

其他社会领域(如政治、教育、文化、经济、正义等)的分离;此外,人们还用内部世俗化以指称宗教权威以及制度管理方面的转型,其表现形式为教权化色彩减弱,而集体化意味增强,且世俗民众可以发挥更加重要的作用。然而,除了自上施行的政教分离政策外,似乎并没有强烈的迹象(或者至少就此主题而作的研究)表明这些世俗化的形式可以用来标识近代道教。

不过,中国的道教研究专家却倾向于用世俗化来指称另一个不同的现象和进程,即在一些背景之下,道教越来越多地与大众民间文化混合在一起,且日趋减少地被界定为一种独具特色的精英文化。长久以来,道教民间化的观念就被看作是衰落理论的一部分;但相比较而言,在这样一个进程中(不论其现实性和重要性为何),将民间化分析为世俗化理论的一种形式可以让人们对此采取一种更为积极的态度和观点。但是,值得注意的是,这种世俗化的历史背景仍然是非常模糊的,不同的研究者在提及这种并非或近似道教专用的术语时,认为世俗化进程从宋朝甚至是唐朝晚期就已经开始。然而,极有可能的是,世俗化概念用在近当代的历史背景中更加合适,因为这可以帮助我们理解,当1912年之后其上层机构(核心宫观、精英道士)被摧毁以及帝国时期来自国家的保护(尽管有诸多的限制和约束)被取消之后,道教到底发生了什么变化。当然,我们在其他地方仍然需要努力地去理解1912年这种毁坏之所以发生的原因。

2006年,哈佛大学专门组织了一场关于此一问题的研讨会,以探讨世俗化背景下道教的近当代转型,并由刘迅和宗树人(PALMER David)负责编辑出版与会论文。<sup>14</sup>两人合写的导言以及其他众多不同的论文都表明,从清末以至今日的整个历史过程中,即使在受到严格抑制的背景下,道教仍然表现出了一种很强的创新性,其重新创造的表现形式多种多样,大部分相互独立,甚至有时候彼此相互对立。<sup>15</sup>这些多种多样的重创表现形式,明确宣布了线性近代道教史所构想的那种衰落—复兴主题的无效。

此外,就那些对于多样的重创进程颇感兴趣的 研究者来说,在如何对道教进行界定的问题上,他们

的研究思路也越来越细微和精致,特别关注道教生存于其中的地方宗教文化和实践背景,尤其是其与地方性神明信仰之间的关系,当然,这种关系也构成了道教研究中的结构性主题之一。在其所作的关于福建中心地区的研究工作中,丁荷生(DEAN Kenneth)提出将道教描述为地方信仰的“仪式结构”(liturgical framework):这一论题对田野调查产生了重大的影响,但同时也引起了众多的争论。<sup>16</sup>这些争论之所以产生,根源在于道教彼此之间远非一致的近当代转型:在一些情况下,道士被排挤,进而退出了宫观生活和社区仪式;而在另一些情况下恰恰相反,他们成功地控制着宫观生活以及社区仪式,甚至使之道教化。<sup>17</sup>在这样一种背景下,最好的研究方式是,不要将道教和民间宗教对立起来,而是要从彼此间不同的互动形式出发。这也就是为什么,较之预先构想的一个包括或排除整个地方宗教的道教定义,近来许多关于近代道教史的综述更加倾向于将道士在地方社会中承担的角色作为立论的出发点。<sup>18</sup>实际上,研究道教和地方宗教是探索同一主题两种不同方式,并且这两种方式都是同样必需的。

因而,目前许多学者都已经接受认为,一个包容性的、兼顾到诸多宗教表现形式和地方社区生活整体的研究方式是非常有必要的,而且,单独地考虑道教可能会是一个陷阱。事实上,很多中国佛教的研究专家都承认,他们本身的研究领域就颇受此种研究方式之苦,即将佛教从其背景中分隔出来。道教同样有自身的世界观和专属的社会计划,且不会消散于周围的环境中以至于不再发挥自身固有的效力:之所以强调道教,本质上是为了理解某些社会组织形式(尤其是关于社会以及城隍神在地方社会中的地位,若非将其放置于道教结构中的话,恐怕很难理解)。对于乡村背景下的传统社会来说,这是正确的研究方式,当然,对于具有典型近代化特征的大都市来说亦不例外,尽管其通过区分道教、佛教以及民间信仰以对宗教进行重新创造的计划在很早以前就已开始。因而,我们既不能忽略道教植根于一个更为广阔的和宗教背景这一事实,也不能无视一系列力图将其从这一背景中提取出来并重塑为一个独立宗教的计划。

### 三、新近著述

在新近的著述中,我们区分出四种不同的研究思路(其中部分地重合):宫观制度史、社会史、地方史以及跨国史。

宫观制度史方面的著述非常丰富,尤其是关于特定的道教宫观的研究。尽管这些研究有时候可以追溯到宫观建立时的久远时代,但其核心材料及相关的分析仍主要在于帝国晚期以及20世纪。例如,在关于北京白云观的著作中,李养正重新整理了已经囊括在1928年日本学者小柳司气太发表在其专著中的非常丰富的资料,同时提供了民国时期(包括许多来自非道教资源的文本和口述历史材料)以及1949年之后许多未曾辑录过的资料。同样,由李远国主持的关于成都青羊宫的最新著作,亦整合了一些在他处已为人所知的资料,以及清末与20世纪的一些未发表过的材料(可惜的是,其中的某些材料是以节略和不完整的形式出版的),因而提供了一幅关于这一重要道观近当代宫观生活的全景画面。<sup>[5]</sup>

关于近代道教宫观制度史的研究,一个重要的部分是出现在那些并非关于历史而是关于音乐或仪式的研究著作当中。在由曹本冶教授主持的关于中国宗教音乐传统研究的丛书中,就包括了几本关于宫观中道教音乐研究的专著。除了纯粹的音乐方面的资料外,这些书的导言还记载了这些宫观的近代历史以及当地的宗教文化。当然,这些导言在篇幅和内容等方面不尽相同,有些导言实际上是一个长篇概述,并且记载详细(引用档案和口述历史资料)。比如,杭州、平阳以及无锡的单册就提供了到目前为止在这些城市中所做的与道教相关的最为详尽的工作,记载了民国时期这些宫观的演变、仪式团体以及其他一些资料。<sup>[6]</sup>这些著作将所关注的宫观放置到节庆、信仰以及与佛教和灵媒的合作等一系列背景中去,因而可以说是在最好的环境中展现了道教的制度历史。而在由王秋桂主持出版的关于道团(或坛)研究的系列丛中,每一本单册都以同样但却更为系统的方式为我们提供了一个非常详尽的导言,包括本地区丰富的道教资料,关于宫观道士与伙居道士相互合作、相互区别的详细描述,以及1940年之

后他们的职业规划(很多道士从那时候开始变成了官方剧团中的乐师或演员)。<sup>[7]</sup>

这些导言同样为近代道教史中的仪式研究带来了许多资料,弥补了长久以来人们对道教仪式研究的忽视:准此,人们可以进一步考察近两个世纪以来道教仪式典章化以及传播的背后动因及进程。当然,这样的问题也随之带来了许多非常具有创新性的研究,如森由利亚(MORI Yuria)关于四川地区自18世纪以来直至20世纪中期一直在不断创作并持续典章化的广成传统的研究<sup>[7]</sup>,欧福克(OLLES Volker)同样关于在四川地区比较活跃的刘门传统的研究<sup>[8]</sup>,以及黎志添(LAI Chi-tim)关于20世纪香港道教宫观仪式的研究。<sup>[9]</sup>另外,一种对于民国时期(不仅依靠口述历史,而且诉诸文字资源,如报刊等<sup>[10]</sup>)道教仪式实践方式的深入了解,对于认识仪式时至今日的演变亦是至关重要的。此外,正如方玲关于医疗近代化和道教制度化之间的互动的研究所显示的那样<sup>[9]</sup>,仪式的近代化转型中所涉及的另外一个非常重要的方面即是治病。

另外一个成果同样丰富的研究方向涉及道教宫观适应近当代政治的策略问题。道教内部的许多宫观管理模式(其中一些首先发展于台湾和香港)已在中国实施开来。对这些模式作一种历史性的理解,可以帮助我们更好地认识到,在面对20世纪的近代化进程时,道士、仪式传统以及道教的集体组织形式并不仅仅是消极地抵抗或忍辱偷生,而是不断地自我调整并创造出新的方式以积极应对。刘迅关于南阳玄妙观的研究表明,清末地区范围内的国家政权建设以及民国时期的教育改革和其他事务中,这个非常重要的全真道观都发挥了积极的作用。<sup>[10]</sup>

近代道教宫观制度史中的最后一个方面即是关于宫观网络的研究,尤其是全真道士和张天师的宫观网络。关于后者,王见川在其先驱性的研究中囊括了大量的非道教资料(笔记小说、神降启示文本以及档案材料),展示了尽管帝国晚期其官方地位已受到削弱乃至1912年完全被废止,天师及其行政体系仍旧在道士和民众当中有着不可小觑的影响,甚至持续到先至香港后于1949年转至台湾的第63代天师张恩溥(1904-1969)<sup>[8]</sup>,而1949年之后天师体系在

台湾的重构,现在也已经成为研究的对象(但更加复杂,因为在天师传承问题上本身就有很多压力,且不同作者所提供的资料和叙事方式又往往彼此冲突)。<sup>[11]</sup>也正是在这样一种历史构成的背景下,当前道教(协)会开始努力创造新的权力网络和结构,以取代天师的组织网络。

社会史的研究思路所代表的是这一类研究整体,即其所感兴趣的问题在于谁以及在何种社会背景下修行道教。从这种观点出发,刘迅最近关于民国时期上海地区修炼实践者社会背景的著作占据着十分突出的地位。<sup>[12]</sup>以陈撷宁(1880-1969)为核心,刘迅探讨了围绕陈撷宁及其他大师形成的修行网络和团体,以及他们在民国时期上海所出版的内丹方面的书籍和杂志。这些修行者的身份背景各不相同,既包括社会精英(医生、作家),又包括平日并不会自发或习惯性地与道教发生关联的中产阶级。笔者本人关于北京道士的研究,亦同样尝试构画一幅关于不同类型修行者(受戒道士以及积极参与的信众)的社会图景。<sup>[13]</sup>近年来,台湾地区的修炼社会历史背景无疑又强化了此一领域的研究。<sup>[14]</sup>道教社会史研究的另一个倾向即是更多地关注道教文化以及普通人的活动。梅莉关于玄天上帝进香组织的研究即是一个典型的例子,在她的研究中,一方面像是武当山(供奉玄天上帝的圣山)这样的大型教权中心产生的道教文化,另一方面是乡村的宗教和社会结构,而进香组织就构成了二者相互联系的纽带。<sup>[15]</sup>一般来说,关于地方宗教组织的研究,虽然长久以来被看作与道教(狭义上被界定为一种宫观内的精英文化)毫无瓜葛,现在也开始越来越关注其间复杂的互动关系。

在社会阶层的另一个极端,以及社会和文化历史的交汇之处,一些研究者开始对社会精英中的道教文化问题感兴趣。我们知道,自帝国晚期开始,中国的精英与道教集体修行方式之间的距离越来越大(尽管这种现象还需要进一步的细致分析),但民国时期的精英首先从自身开始放弃这种激进的拒斥态度,双方的距离就此终结。不仅如此,这些精英还经常地实践各种修炼方式,或投身于各种救世信仰如吕洞宾信仰。如刘迅所作关于19世纪的

政治和文化精英完颜家族的研究,就展示了精英阶层在面对道教时态度是何等的复杂。<sup>[16]</sup>同样,范纯武关于郑观应(1842-1921)的研究,也表明了政治改良主义、实业家精神以及个人丰富的道教文化如何会集于一人之上。<sup>[16]</sup>因此,我们只能希望,类似的研究会尽快地施诸更为晚近时期文化和政治精英内心中的道教文化。

第三种研究思路是地方史。学界内部有一种基本的共识,即认为,一般来说,近代宗教史,尤其是道教史,应该尽可能地在地方层面上展开。但是,在如何书写地方道教史的问题上,却存在着许多不同的方式。目前的学术著作中,尤以中文为主,包括了一大批题为“某某省/地方/市道教史”的书籍或章节,然而,就其所涉及地区的道教而言,一些书籍或文章实际上并没有真正探讨什么才是名副其实的地方道教这一问题。事实上,这些研究倾向于将泛中国化的道教派系、宫观或者传统等移植到地方中来,并以此建立自身的结构。非常值得庆幸的是,最近的一些研究已经超越了这个阶段,并将对地方史的反思带领至一个更高的水平之上。<sup>[17]</sup>我们尤其应当注意黎志添关于广东道教的研究,他专一关注地方宗教文化中特有的宫观,特别是由伙居道士管理的都市仪式服务中心(喃喃道馆)以及修习神降经文的宫观(道堂),并对其不同历史时期进行考察,如民国时期的反迷信运动、被迫移居香港时期,以及最为当代的城市化时期。<sup>[17]</sup>他与游子安、吴真共同出版的一本关于香港道教史的概述性著作,更是写作地方宗教史的典范,我们甚至可以认为,正是他启发了类似关于中国其他地区的道教研究。其他还有一些值得注意的著述,如对自18世纪以至今日浙江道士世系的研究,及其与地方社会结构密切适应的道教网络在发展过程中所透露给我们的观点。

此外,还有一种类似的研究策略,旨在通过关注在地方背景下道教仪范(思想文本、参照的仪式手册、戒律和规范文本)被调适、规避或利用的方式,来考察其地方化的进程。对于近代全真教的研究来说,这种思路尤为有效,因为全真领袖在通用仪范的创作上一贯是非常积极的;然而,全真教的地方宫观制度却各不相同,远非起初我们所看到的那样。

2007年11月,加州大学伯克利分校(UC Berkeley)召开了一次研究会,专门讨论此问题,目前其论文集正在编辑出版过程中。<sup>⑥</sup>在这次研讨会上,与会学者一致认为,在中国各处的全真道士中,其共通之处在于一种宗教“风格”,这种风格可以赋予地区差异众多的教义内容和修行方式以一种合法地位。尤其是莫尼卡的研究,以一种激进(并且有时在中国引起争议)的方式敞开了这种研究思路,她通过强调清代全真文本及修行方式的特质,进而解构了帝国晚期全真领袖所作出的规范性叙事模式。<sup>⑦</sup>这种长久地发挥着作用的地方化进程,可以看作是道教(协)会一个世纪以来一直努力尝试的标准化(进而消除地方特质)进程的反面。

最后,关于近代道教中的跨国界纬度这一分支研究领域最近也开始形成。一些研究者着重探讨了沟通中国宫观与其东南亚支庙并进而允许彼此进行文献、信仰、钱物以及神职人员等方面的相互交流的网络系统。例如,丁荷生追踪考察了受邀前往新加坡参与醮典仪式的福建道士,以及他们带回来的修行方式,并进而导致福建的节庆仪式发生了变化。<sup>⑧</sup>同样,游子安多年以来一直研究广东和泰国之间吕洞宾信仰的传播。<sup>⑨</sup>除此之外,道教在西方的传播也开始变成一个正当的研究主题。美国道教史尽管目前只扎根于美国宗教的学术环境中,但其中的某些方面对近代道教史研究来说却显得非常切题。正如众多西方道教信徒的例子所显示的,他们在中国接受教育,在那里学习科仪,与中国的道士和宫观互动,并对双方都产生了意味深长的影响。<sup>⑩</sup>正如一些汉学家所做的那样,我们很容易将这种中西方的汇合轻视为在道教史中仅占据边缘地位,但事实上,对于一些试图将自身定义为世界性宗教的道士来说,这种汇合却被用作非常重要的砝码。尽管其在中国地方性文化中有着数百年的根基,但目前来说,道教应当从三个层面上被理解:地方性的、国家性的以及跨国性的。

当然,除了个人性质的著述外,如同本文一样,一种对目前研究状况进行概述的尝试,还应当意识到集体性计划的重要性,因为这些计划是不同研究者,尤其是出身于不同学科的中西方学者之间进行

相互交流的场所,并且可以产生出许多新的研究方向。在我们关于近代道教的认识中,非常重要的一部分就是在这些大型的集体计划内部产生的,这些计划涉及田野调查、地方学者文集,以及未刊资料的系统收集,大多由知名学者主持,如王秋桂、丁荷生或劳格文(LAGERWEY John)。当然,这些计划对年轻一代的道教研究学者也是开放的。不过,所有这些计划并非专门地(或明确地)致力于道教,因为其目的在于介绍既定的地方社会整体,而所作出的总括性描述也可以让我们观察道教在这些地方社会中处于什么样的位置。与之相对的是,最近的一些研究计划将道教作为优先调查对象,如由华澜(ARRAULT Alain)、范华(FAVA Patrice)、罗柏松(ROBSON James)及其同事共同率领的关于湖南中南部的调查计划,由莫尼卡首倡的《道藏辑要》计划,以及近现代中国城市道士与庙宇研究计划。<sup>⑪</sup>

#### 四、研究前景

快速地浏览了最近的学术成果并梳理了近代道教史这一研究领域之后,在本文的结尾部分,笔者希望指出未来研究中几个可能的方向。

##### 一份近代道教文本目录

受惠于中西方不同的研究计划,道教研究已经实现了质的飞跃。总体上来说,这些计划以描述和分析道教藏经为主,出版了很多参考著作,如2004年由施舟人(SCHIPPER Kristofer)和傅飞岚(VERELLEN Franciscus)主编的《道藏通考》。由于他们的工作,道教研究的景象,一改此前仅从一大批从未涉足过的文本中选择一小部分著名或不著名的道派或作者进行考察的状况,让位于联系更加紧密的整体性视野,并开始初步尝试描绘“经典”道教的轮廓。

现在,我们有理由相信,同样类型的质的飞跃,也可以让后藏经时期的道教,即所有创作于《道藏》问世的大约1600年之后的道教著作,摆脱不为人知的状况。目前,这些文本都保存在图书馆中,以影印的形式出版(极少一部分是以现代版本的形式出现),尽管仍旧远非现存的所有文本,但其数量十分惊人。一项专门致力于《道藏辑要》(包括300种文本,

其最早版本出现于1806年,随后又于1902年进行了扩充和重印)的大型计划正在进行过程当中:这项计划由莫尼卡首倡,并直至去世前一直由她主持,今后则将由她的同事继续下去。<sup>①</sup>尽管与《道藏通考》在某些方面有所不同(如包括一个在网上可用的电子版),其目的同样在于诸如对每一种文本进行详细的描述,以及对《道藏辑要》进行总体性分析等。

与这项雄心勃勃的计划相似,在另一个层面上,若有一个关于1600年之后所有重印的道教文本的初步性的目录的话,我们的研究同样会受益颇多。当然,我们在此并不是要分析如《道藏》或《道藏辑要》这样的藏经(它们有自身的筛选逻辑,有自身的结构,用以界定道教或是某种正统性)。这些最近出版的道教文本集成没有自身的结构和逻辑,毋宁说,它们更倾向于勾画当前可用资料的轮廓,以便为近代道教的研究创造一种研究工具。在这些新出版的文本中,绝大多数未被目前的学术著作所涉及,如同下面这个简单的目录表所显示的,其数量非常众多:

- 三洞拾遗 206种
- 藏外道书 991种
- 道藏精华 107种
- 道藏精华录 100种
- 道书集成 384种
- 官观志集成 1400年之后的84种<sup>[20]</sup>

即使考虑到不同文本集成中有重复出版的文本,以及它们可能收入了1600年之前的文本,但同时,还有一批规模稍逊却数量可观的其他集成的存在,因而,一个保守的估计是,在较好的汉学图书馆中,有至少1200种近代道教文本可资利用,只待进一步的研究开发。某些文本在近代道教研究方面打开了全新的视角:记录了围绕道教中以大众为授道对象的修炼方式而组织起来的大型修道团体,或者是一些领导大型慈善以及出版计划的道士。

这些集成的目录可以在网上公开利用,其中大部分由康思奇(KOMJATHY Louis)以索引这一非常有价值的形式编辑并出版。<sup>②</sup>然而,对研究者来说,仅仅是一个简单的书目名单并不足以保证可以查找到与某一主题、作者、既定地点或一段时间相关的资料。因此,对于每一种文本来说,还需要一个数据

库,以提供一些基本的信息,如作者,版本(很多文本所涉及的是同一部著作,有时以不同的书名及不同的再版形式出现),与某一组织可能的依属关系,以及文本内容的概述,尤其是对汇集而来的作品和文本来说更是如此。显然,对于那些致力于进一步详细描述这种或那种专属文献集成的更具雄心的计划来说,这样一个数据库可以作为已有的研究基础。

当然,仅仅是一个此类数据库的想法(关于数据库建立于其上的资料集的编纂问题亦不例外),也会立刻引起关于其范围的界定问题:什么样的书籍可以被看作是道教的?对此已有许多种迥异的回应,而每一种回应在近代道教是什么这一问题上都涉及一种独特的观点。就本研究领域的发展来说,毫无疑问,一种具有包容性的界定是最为有益的回应。

总之,这样一个数据库,可以让我们不仅了解近代道教文本创作的规模<sup>③</sup>,而且包括这些文本的传播。一些至今鲜为人知的出版处印刷或重印了许多书籍,并构成了地方性或全国性的重要宗教文化培养场所。通过记录如上海翼化堂等大型印书处<sup>[21]</sup>,或者是江南、广东<sup>[22]</sup>以及四川地区<sup>[23]</sup>其他宗教印书处(不过,极少数是专属道教的)的历史,刘迅和游子安为我们打开了这条研究思路。不过,与近期专注佛教印书处的众多研究相比,关于近代道教印书世界的事情,我们还所知甚少。尤其需要注意的是,就当代而言,大量道教文本(古代的以及新出的)在网络上的传播,除对研究者是一件幸事外,也是一个非常值得研究的重要现象。<sup>④</sup>

#### 一部道教毁坏与重建的历史

或以个人形式,或以集体形式,许多研究者都在从事“传统”宗教的研究,尤其以乡村背景为主,并更新出版了数量惊人的一大批未刊资料。然而,对于道教为其中一个重要部分的这种传统宗教在20世纪是如何演变的,我们的理解仍旧远远不够:什么东西被保留下来了?什么东西永久地消失了?什么东西又被重新创造出来了呢?<sup>[24]</sup>即使将当前状况与1900年之前的资料相对比是颇为有用的,甚至询问当事人关于他们曾经见证的变化同样可以推进我们之于近代性变迁的理解,但是,仅仅凭借口述历史并不能使我们充分认识持续了一个世纪的变化,因而,对于

其20世纪的变化来说,一种近代史的研究思路(利用丰富的现存文字资料)是非常必要的。

当然,这种历史并非铁板一块。就道教的制度来说,其所遭受破坏的方式、时间和程度并非完全一致,不同的进程会导致不同的道教形式。自1912年开始,城隍庙以及其他的中心庙宇<sup>⑤</sup>就经常遭到毁坏,而大部分的全真宫观却一直持续到1950年代,尽管其庙宇已大幅度地被缩减。在这种毁坏的事实历史之外,需要提出的另外一个问题便是关于宫观制度的回忆,即大型宫观文化的传播,而不论其为全真或正一。很明显,较之1950年代之前,当代大型宫观寺庙中的宗教生活已大为不同,但是,之前的这段历史(再次与佛教历史文献资料相比)并不为我们所熟知。通常,研究者们做法往往是简化为求助于20世纪二三十年或40年代日本学者所作的极为珍贵但仍需进一步充实和补足的考察。谢道琳(HERROU Adeline)出版了第一本关于一个全真道观的民族志专著<sup>[25]</sup>,并且如其他几位研究者一样<sup>[26]</sup>,她目前也开始收集关于1980年前宫观生活的口述历史资料,应该说,她的研究为我们敞开了一条非常有希望的思路。杨德睿关于当前上海道士的制度性文化(尤其是他们的教育)的研究同样非常具有创新性。这两者都值得进入历史的视角范围当中。<sup>[27]</sup>

当然,可能更重要的方面还在于,这种制度文化的变迁导致了仪式的缺失——仪式消失了,不再有人知道如何去施行。在其关于中国北方道教仪式差异这一非常具有原创性的研究中,钟思第(JONES Stephen)通过对比同一种仪式的具体内容在我们今天、在1980年代初以及1949年之前是如何施行的,力图尽可能系统地记录这种消失的过程。经由众多案例分析,他展示了仪式如何在时间的流逝中逐步地丧失掉其一部分构成性因素。<sup>[28]</sup>某些仪式已经被遗忘了20年,其他的或则50年,甚至上百年,但当被复兴时,每一种又经历了各不相同的重新建构和重新创造的进程。除口述历史外(它们在重新创造的工作中也发挥了部分作用),要理解这种进程,还需要了解19世纪末至1960年代这段时间内的道教仪式历史,而关于后者,则是由致力于仪式研究的当代资料来记录(通常情况下仍旧现存)。换句话说,除

了无论如何都极为必需的“救急民族学”(salvage anthropology: 当见证人还在世的时候,收集口述回忆)外,其学术目的就是去理解如何以及为什么这些仪式实践会发生改变并不断地自然简化。此外,还应该包括1980年代以来的重建进程史,因为带领重建工作的这一代人正在远去,很快就会成为当代的仙传人物。<sup>⑥</sup>

#### 一幅近代道教地图

第三条也是最后一条建议是一项集体性、系统性的努力,即绘制近代道教地图,并因此希望,一方面在目前的研究状况下,即关于一些有详细记载的特定领域我们已经有了—种基本的观念,另一方面在—种整体视野中,其中关于道教覆盖近代中国的方式我们也开始有了一定的认识,我们可以实现一个飞跃。在中国近代历史方面,地图显得似乎已经过时,但当我们前进至超地方性的阶段时,这并不妨碍我们仍旧需要它并藉以帮助我们进行思考。这样一个计划会产生很多益处,其中,有两项值得首先指出:

1. 理解变化的进程。不管情愿与否,地方宫观在渐进地并入官方道教(协会)的同时,也会在某种程度上带来信仰和仪式的统一化,正如我们之前在谈及地方化和标准化时所指出的。除个案研究外,这种进程还可以通过标识近代史中不同时间点上既定仪式在中国的地理分布而获得理解。比如,为济度亡灵而设的丧葬仪式依不同的传统(铁罐施食、太极炼度等)而各有变化,而这些传统又是依据自身独特的逻辑和网络而传播的。同样,非常明显的是,我们必须依靠已经出版的民族志研究资料来绘制地方仪式传统的地图,如闾山派以及端公传统等。

2. 我们同样应该绘制关于信仰和进香网络的地图,以奠定中国宗教地理研究的基础。这样一种计划之所以是可能的,部分是因为,民国时期的地方性著作在某些情况下开始提供关于道教的描述,且其详细程度令人咋舌。<sup>[29]</sup>此类地图可用来比照其他追溯全国性教权网络——包括全真教<sup>⑦</sup>和天师道组织——的资料。民国时期建立的各种道教组织,其通常所做只不过在—种与新的政治体制相适应的形式下,将早已存在的道教网络和地理进行制度化。如果我们想要理解今天可以观察到的宗教实践的种

种地域性变形的话,那么,首先理解这种历史的层积过程就是非常必要的。在这个方向上,首先迈出非常有价值的第一步的是钟思第关于中国北方道教仪式传统的研究,在此,他勾画出了一些遵行相同(亦有细微的差别)、但却与邻近区域绝对不同的道教仪式类型的地区(当然,这种划分独立于行政地理区划)。<sup>⑤</sup>这种地图可以帮助田野调查学者明确他们进行调查的问题和目标。

(本文探讨的时间截至2013年,后续研究将进一步梳理与总结)

#### 注释:

①《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》,北京:中国书店出版社,2004年。亦可参见首先由施舟人(Kristofer Schipper)发起、现由吕敏(Marianne Bujard)主持的北京寺庙计划,他们编辑并出版了一些道教及其他宫观碑文、档案以及口述历史资料,见董晓萍、吕敏编《北京内城寺庙碑刻志》,北京:国家图书馆出版社,2011年。

②在从历史角度研究手抄本的研究者中,我们应该提到谢聪辉,见其《道坛密传知识:以南台湾〈道教源流〉传承为例》,"Affiliation and Transmission in Taoism: A Berlin Symposium", edited by Florian C. Reiter, Harrassowitz Verlag · Wiesbaden, 2012.

③然而,萧霖虹和董允在其专著中公布了一份非常有趣的资料,展示了1928年昆明市政府如何确立了一份伪道教宫观名单,见萧霖虹、董允《云南道教史》,昆明:云南大学出版社,2007年。付海晏依据档案资料,对1930至1940年代北京白云观、地方政府与道教(协)会之间的纷争进行了深入的研究,见付海晏《安世霖的悲剧:1946年北平白云观火烧住持案研究》(《“中央研究院”近代史研究所集刊》第62期,2008年)、《1930年代北平白云观的住持危机》(《近代史研究》2010年第2期)。我们希望,越来越多的学者可以利用清末及20世纪地方档案中非常丰富的道教资料进行研究,这些资料绝大多数目前尚未被充分利用。

④见卿希泰主编《中国道教史》,成都:四川人民出版社,1996年。关于近代中国宗教史的诸种范式,亦可见高万桑《近代中国的国家与宗教:宗教政策与学术典范》,《“中央研究院”近代史研究所集刊》第54期,2006年。

⑤ *Social Compass* 2009年第3期专号即专门讨论此一问题,

尤其是 Szonyi, "Secularization Theories"。同时参见汲喆《如何超越经典世俗化理论?——评宗教社会学的三种后世俗化论述》,《社会学研究》2008年第4期。

⑥关于20世纪中国近代化中与宗教相关的研究成果之概述,见 Goossaert & Palmer, *The Religious Question in Modern China*, University of Chicago Press, 2010.

⑦ Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton University Press, 1995。在其新最著作 *Ritual Alliances of the Putian Plain* (BRILL, 2009) 中,丁荷生通过阐释道教的不同仪式结构如何同时运行而进一步明确了他的理论模型。

⑧在"Contemporary Daoist Temples in Guangdong"一文中,黎志添专门探讨了众多附属于道教(协)会名下的寺庙的全真化进程。而其关于某一特定寺庙的深入研究,见黎志添《现代都市中道教庙宇的转型——从村庙到道观:以广州市泮塘仁威庙为个案》,《道教研究学报:宗教、历史与历史》2011年第4期。

⑨见 Dean, "Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China", In Ashiwa Yoshiko & Wank, David L.(ed.), *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Contemporary China*, pp. 178-210. Stanford: Stanford University Press, 2009。关于清朝时期的状况,见 Goossaert, "Taoists, 1644-1850", *Cambridge History of China*, vol. 9, part 2: The Ch'ing Dynasty to 1800, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 412-457。以及 Esposito, "Daoism in the Qing(1644-1911)", in L. Kohn(ed.), *Daoism Handbook*, 623-658. Leiden: Brill。莫尼卡曾跟我提及,她极力劝说《道教手册》(*Daoism Handbook*)的编者,专辟清代道教一章是非常恰当的(而非像明清这种用法一样将其看作一个整体)。这也显示了,近代道教的出现并作为一个独立的研究主题,在何种程度上是新近之事。关于帝国末期以及民国时期的道教和地方信仰问题,见 Paul Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany: SUNY Press, 1995, 以及 Goossaert, "Daoism and Local Cults in Modern Suzhou: A Case Study of Qionglongshan", in Philip Clart(ed.), *Chinese and European Perspective on the Study of Chinese Popular Religion(s)*, Taipei, Boyang, 2012。

⑩见朱建明、谈敬德《上海南汇县正一派道坛与东岳庙科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司,2006年。本书主要研究了上海附近一所道观在1949年之前的活动,以及其后(局部地)进行自身仪式重建的方式。

⑪黎志添:《香港道堂科仪历史与传承》,北京:中华书局,2007年。同时,亦可参见其"Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults", *Social Compass*, 50(2003),

以及志市贺子《近代中国のシャーマニズムと道教:香港の道坛と扶乩信仰》(东京:勉诚出版,1999年)、《地方道教之形成:广东地区扶鸾结社运动之兴起与演变(1838-1953)》(《道教研究学报:宗教、历史与社会》2010年第2期)及《〈神〉と〈鬼〉の間——中国东南部における无缘死者の埋葬と祭祀》。

⑫在专著 *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937* (The Chinese University Press, 2011) 中,以民国时期的广东为例,潘淑华(Poon Shuk-wah)对围绕道教宫观如城隍庙所举行的节庆和仪式的演变,进行了非常详细的分析。

⑬王见川:《近代(1840-1949)变局下的张天师——兼谈其对华南道教之影响》;《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》,博士学位论文,台湾:中正大学历史研究所,2003年;《张天师研究序说:成果回顾与相关史料辨正》。亦可参见拙作 "Bureaucratic Charisma: The Zhang Heavenly Master Institution and Court Taoists in late-Qing China", *Asia Major*, 2004(17);《清代江南地区的城隍庙、张天师及道教官僚体系》,《清史研究》2010年第1期,以及 "Bureaucratie, Taxation et Justice", *Annales Histoire Sciences Sociales*, 2010, 65(4)。王见川和我共同编辑了一本关于近代天师制度史的资料集《近代张天师史料汇编》(台北:博扬文化事业有限公司,2013年,第二卷正在准备过程中)。

⑭梅莉:《明清时期武当山朝山进香研究》,武汉:华中师范大学出版社,2007年。近期另一项关于泰山进香团体的详尽研究,见叶涛《泰山香社研究》,上海:上海古籍出版社,2009年。

⑮在最有指导性的地方道教史中,我们应当首先指出陈耀庭的《上海道教史》,1989年。

⑯Liu & Goossaert(ed.), *Quanzhen Daoists in Modern Chinese Society and Culture, 1500-2010*, Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, 2013。关于清代江南地区全真教的转型,见吴亚魁《江南全真道教》,上海:上海古籍出版社,2012年。

⑰游子安的研究即将出版在“近现代中国城市道士与庙宇研究计划”(T&T,详见下文)的系列专辑中。

⑱以华山为中心,宗树人和Elijah Siegler正在围绕此一主题准备一部专著。

⑲这项计划(2007-2010)由法国国家研究所(Agence Nationale de la Recherche)和蒋经国学术基金交流会共同资助,网址见 <http://www.gsrl.cnrs.fr/taoist-and-temple/>。初步的研究成果,见 Fang Ling & Goossaert "Temples and Taoistes in Urban China Since 1980", *China Perspectives*, 2009(4), 方玲《杭州老东岳庙的变迁》,以及《道教研究学报:宗教、历史与社会》2012年第4期专号。

⑳Esposito, "The Discovery of Jiang Yuanting's Daozang ji-

yao in Jiangnan: A Presentation of the Daoist Canon of the Qing", 收于麦谷邦夫主编的《江南道教の研究》(京都:人文科学研究所,2007年); "The Daozang jiyao Project"; [http://www.daozangjiyao.org/DZJY\\_E/Project.html](http://www.daozangjiyao.org/DZJY_E/Project.html)。关于《道藏辑要》的编纂,亦参见森由利亚《道藏辑要与蒋予蒲的吕祖扶乩信仰》(《东方宗教》, 98号,2001年)。

㉑Komjathy, *Title Index to Daoist Collections*, Three Pines Press, 2005。Fabrizio Pregadio 编纂的 *Le Index of Zhonghua Daozang* 同样非常有价值(见其网站: [http://www.goldenelixir.com/goldenelixir\\_press.html](http://www.goldenelixir.com/goldenelixir_press.html))。

㉒成都道士即非常强调编辑活动,其中善书占了很大比重。与此相关的一段简短但却非常具有研究空间的历史,见丁培仁《近代成都道教活动管窥——从〈八字功过格〉说起》,《四川大学学报》2001年第6期。

㉓Vincent Durand-Dastes 的论文 "The Qizhen 七真 Vernacular Novels" 表明,在帝国晚期的宫观印书处、民国时期救世团体的印书处以及当代的宗教性网络地址(道教、佛教以及儒教)之间,道教小说(全真祖师仙传)呈现出一种令人吃惊的发展轨迹。

㉔其中一例便是广州的元妙观,见黎志添《广州元妙观考释》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第75本第3分册。

㉕关于1978年以来这种重建进程最重要的研究当属李养正《当代道教》,上海:东方出版社,2000年;黎志添 "Daoism in China Today, 1980-2002", *The China Quarterly*, 174(2003); 蜂屋邦夫《中国的道教:その活動と道観の現状》,东京大学东洋文化研究所,1993年。

㉖关于近代全真教地图的第一次试探性尝试,见 Goossaert, "The Quanzhen Clergy, 1700-1950", *Religion & Chinese Society*, 2004。

㉗Stephen Jones, *In Search of the Folk Daoists of North China*, Ashgate, 2010。与宗教意义上的“北方中国”定义相关的问题,见 Goossaert, "Is there a North China Religion?" in *Journal of Chinese Religions*, 39(2011)。

#### 参考文献:

[1][12]Liu Xun. *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, Inner Alchemy Republican Shanghai*[M]. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009。

[2]吴亚魁编. 江南道教碑记资料集[G]. 上海:上海辞书出版社,2007; 龙显昭, 黄海德主编. 巴蜀道教碑文集成[G]. 成都:四川大学出版社,1997; 赵卫东,等. 山东道教碑刻集[G]. 济南:齐鲁书社,2010。

[3]魏德毓. 明以来正一派道教的世俗化——对闽西火居道士的调查[J]. 社会科学,2006(11)。

[4]Liu, Palmer, eds., *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*[M]. Berkeley: University of California Press, 2012.

[5]李养正. 新编北京白云观志[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2003; 李远国, 李合春, 丁常春. 青羊宫二仙庵志[M]. 成都: 成都民族宗教事务局, 2006.

[6]曹本冶, 徐宏图. 杭州抱朴道院道教音乐[M]. 台北: 新文丰出版公司, 2000; 曹本冶, 徐宏图. 温州平阳东岳观道教音乐研究[M]. 台北: 新文丰出版公司, 2000; 钱铁民, 马珍媛. 无锡道教礼仪音乐研究[M]. 北京: 文化艺术出版社, 2017.

[7]森由利亚. 清朝四川的全真教と天师道仪礼——『广成仪制』太清章をめぐる; The Chongkan Daozang jiyao and the Ritual Manuals Compiled by the Quanzhen Daoists in Sichuan.

[8]Olles. Der Berg des Lao Zi[M]. 第4章; "The Division of Labor"; Ritual Words[M].

[9]Fang Ling. Quanzhen Daoists and Zhuyouke Ritual Healing[M]/Liu & Goossaert, eds., *Quanzhen Daoism in Modern Chinese Society and Culture*. 208–232.

[10]Liu Xun. Quanzhen Proliferates Learning; In Defense of the City; 时代とともに—全真道士李宗阳と慈禧, 同盟会, および清末民初南阳における近代化改革(1890–1930).

[11]李丽凉. 一代天师: 张恩溥与台湾道教[M]. 台北: “国史馆”, 2013; 李丰懋. 授箓与爬刀梯.

[13]Goossaert. The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics[M]. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007.

[14]李世伟. 解严前台湾仙道团体的结社与活动(1950–1987)[M]/黎志添, 主编. 香港及华南道教研究. 香港: 中华书局, 2005; 李丰懋. Transmission and Innovation; 萧进铭. 全真道龙门宗伍柳法脉在台传承的调查研究——以陈敦甫一系为核心[M].//道教研究学报: 宗教、历史与社会: 第1期. 香港: 香港中文大学出版社, 2009.

[15]Liu Xun. Immortals and Patriarchs: The Daoist World of a Manchu Official and His Family in 19th Century China[J]. *Asia Major*, 2004, 17(2).

[16]范纯武. 修真、飞鸾与办善: 郑观应与上海的宗教世界[M]/巫仁恕, 康豹, 林美莉, 主编. 从城市看中国的现代性. 台北: “中央研究院”近代史研究所, 2010.

[17]黎志添. 广东地方道教研究; 民国时期广州市“嘯嘠道馆”的历史考究[J]. “中央研究院”近代史研究所集刊, 2002(37).

[18]Esposito. The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty[M]/John Lagerwey ed. *Religion and Chinese Society: The Transformation of a Field*, vol. 2. Paris:

EFEO & Chinese University of Hong Kong; Longmen Taoism in Qing China—Doctrinal Ideal and Local Reality[J]. *Journal of Chinese Religions*, 29; The Invention of a Quanzhen Canon: The Wondrous Fate of the Daozang jiyao[M]/Vincent Goossaert, Liu Xun eds., *Quanzhen Daoism in Modern Society and Culture*. Berkeley's Center for Chinese Studies and the Institute of East Asian Studies.

[19]Dean. Daoists and Transnational Chinese Society: The Circulation of Daoist Priests, Three in One Self-Cultivators, and Spirit Mediums between Fujian and South-East Asia[M]/David A. Palmer, Xun Liu eds., *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2011.

[20]<http://www.gsrl.cnrs.fr/taoist-and-temple/spip.php%3Farticle34&lang=en.html>.

[21]Liu Xun. *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, Inner Alchemy Republican Shanghai*[M]. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009: 234–238.

[22]游子安. 善与人同——明清以来的慈善与教化[M]. 北京: 中华书局, 2005.

[23]Valussi. Printing and Religion in the Life of Fu Jinquan: Alchemical Writer, Religious Leader, and Publisher in Sichuan[M]/道教研究学报: 宗教、历史与社会: 第4期. 2012.

[24]施舟人. 道教在近代中国的变迁[M]/中国文化基因库. 北京: 北京大学出版社, 2002.

[25]Herrou. La vie entre soi: Lesmoines taoïstes aujourd'hui en Chine[M]. Nanterre Société d'ethnologie, 2005.

[26]Liu Xun. Profile of a Quanzhen Doctor: Abbot Huang Zongsheng of the Monastery of Eternal Spring in Wuhan[J]. *Journal of Daoist Studies*, 2009(1); Favraud. A Daoist Career in Modern China: Wang Xin'an of the Southern Peak[J]. *Journal of Daoist Studies*, 2011(4).

[27]杨德睿. The Education of Taoist Priests in Contemporary Shanghai[D]. London School of Economics and Political Science, 2003; The Changing Economy of Temple Daoism in Shanghai[M]/Yang Fenggang, Joe Tamney eds. *The State, the Market, and Religions in Contemporary China*. Leiden: Brill, 2005.

[28]Stephen Jones. In Search of the Folk Daoists of North China[M]. Ashgate, 2010.

[29]Goossaert. Quanzhen, what Quanzhen? Late Imperial Daoist Clerical Identities in Lay Perspective[M]/Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500–2010. Xun Liu, Vincent Goossaert ed. Berkeley: University of California, 2014.