

近代道教与地方社会互动 ——以杭州玉皇山福星观为中心

郭 峰^{1,2}

(1. 华中师范大学 道家道教研究中心, 湖北 武汉 430079; 2. 湖北民族学院 民族研究院, 湖北 恩施 445000)

摘要 全真丛林杭州玉皇山福星观在近代道教整体衰微的背景下逆势而上,名满江南。这与几代高道的努力是分不开的,更重要的原因在于其顺应时代要求,加强与地方社会互动。这主要表现在:借用政府、乡绅之力重建宫观;致力于公益慈善事业增强影响;通过斋醮与进香活动扩大信众基础等。这在传统宗教失去上层社会支持而走向民间的趋势下为道教的发展拓宽了道路,开辟其生存和繁荣的新土壤。

关键词 道教;杭州玉皇山;福星观;蒋永林;李理山

学术界一般认为近代道教发展的趋势是“世俗化”^①和“民间化”^②,但是采取什么途径,对道教产生怎样影响等目前只有有限地探索^③。近代玉皇山福星观发展的历史正好可以回答这个问题。位于浙江杭州市西湖西南玉皇山山顶的福星观,是近代江南著名全真十方丛林,对近代江南乃至全国道教发展都有着重要影响。太平天国运动后福星观在高道蒋永林、地方政府、乡绅的共同努力下得到“复兴”,后又在民国高道李理山带领下达到全盛,闻名全国。在近代全国道教整体衰微的形式下,玉皇山福星观逆势而上。这一方面归功于玉皇山福星观教团本身的努力,另外更重要的是教团加强与地方社会互动,为道教发展寻找到更广阔的空间。本文从福星观的重建、慈善、斋醮和进香活动等方面寻找玉皇山福星观兴盛的原因,论述近代道教宫观与地方社会互动,探讨近代道教“世俗化”和“民间化”的路径。

一、同光年间蒋永林与地方政府、乡绅的互动

蒋永林,传戒法号蒋圆林,道号玄晶子,又号四为,别号长青子^④。浙江省金华府东阳县人,丁亥年(1827)六月初七日亥时生^⑤。幼即好道,父母为之授室,不愿而避入普陀山,后在天台山崇道观出

家,同治三年(1864)由天台至杭州玉皇山结茅而居,为复兴福星观的关键人物^⑥。辛巳岁(1881)到北京白云观受戒于孟永才律师,受戒字辈为“圆”,为龙门正宗第十九代传戒律师,光绪二十二年(1896)羽化^⑦。

太平天国运动席卷长江中下游地区,其信仰一神的“皇上帝”,排斥儒释道等“邪神”,不仅对清王朝的统治造成巨大冲击,对传统宗教更是一场劫难^⑧。杭城两次被太平军攻陷,玉皇山一带均是战场,废墟一片^⑨。战后蒋永林来杭,在玉皇山颓垣瓦砾中结茅而居,幸遇乡绅卓炳森等人。光绪《玉皇山庙志》记载了这次会面:“森由粤返杭,偕世居长桥之宓君承庆暨李孝廉炳鑫、高广文念曾,登山而访,已无一存者矣。但见山巅颓垣瓦砾中,有结茅居者,询为蒋羽士永龄(林),因与席地而谈,告以前闻旧迹,慨然思为兴复”^⑩。偶遇之后,卓炳森与李焯、高念曾^⑪等联名向时任浙江巡抚的杨昌濬恳请复建玉皇山上的七星缸,全文如下:

前广东升用县琼山县县丞卓炳森、举人李焯、候选训导高念曾具禀。

禀为恳请复建七星铁缸以弭火患事。窃森等因在玉皇山附近寻觅坟莹,见原有镇压杭城火患之七星铁缸全被毁去,台基亦坍,仅有《七星缸碑示》、《重修七星缸碑记》,亦均毁裂。

收稿日期 2015-02-19

基金项目 教育部哲学社会科学规划基金项目“全真道教丛林传戒研究(1644—1949)”(12YJA730005);教育部人文社会科学重点研究基地项目“国家、宗教与社会:以近代全真宫观为中心的探讨(1800—1949)”(11JJD770006)”

当将碑石凑合,摹读其文,知以斗星分名其缸,加以符篆,后有祝辞,满储清水,朔望飭委查看,并查向有月给斗阁道士挑水辛工,弭灾未形,意至深远也。被毁后,因斗阁住持无人,致失禀报。此系阖城所关,原不应森等数人妄陈,且省城民屋渐次稠密,幸邀福庇,火患少于曩时,仰见德化所敷,其为民弭患也。原不必求之五行百家之说,惟思宪台轸念民生,无微不至,飭令居民门首,家置水缸,用意周挚。森等既有见闻,不敢壅蔽,谨将碑示、碑记摹录上呈,合并仰恳逾格垂恩,飭委复建之处,出自宪裁。森等不谙工程,监造事宜,并求遴委勘估。森等不敢与闻,合并呈明。除禀府藩宪外,谨此上禀。^⑫

这里需要提及“七星缸”的由来和作用。近代杭城发展迅速,人口密集,建筑多竹木,火灾“岁必数发,发必延数里”,伤亡惨重,为城市噩梦^⑬。风水上玉皇山处于杭城西南面离卦的位置,传为“离火龙”入城。其上在太平天国运动前连同附近的吴山、凤皇(凰)山等均设有坎石、日月池、七星缸、真武像等风水上镇压火灾的建筑,其中以玉皇山七星缸最为著名^⑭。

从该篇禀文可知,卓炳森等并未提及重建福星观等宗教事宜,而是反复强调七星缸在杭城镇压火灾中的作用,而且杭城战后人口逐渐密集,防范火灾成为政府的重要任务,为“阖城所关”。补铸七星缸是“为民弭患”,体现着政府的“德化”,与“宪台轸念民生,无微不至”的精神相契合。卓炳森等还强调七星缸的修建和挑水工资花费不多,最后附上乾隆五十九年(1794)《七星缸碑示》和嘉庆二十四年(1819)《重修七星缸碑记》以佐证。

禀文同治八年(1869)十一月十七日禀总局,二十四日得到杨昌濬批复。他首先肯定了卓炳森等人的观点,然后委托杭州府司狱吴廷康“立即遵照前往查勘……并估计需用铁斤若干,工价若干,修理台基需费若干。克日开具细数清折送局,以凭核办”。吴廷康得到杨昌濬的批示后立马行动,当年十二月初三^⑮就完成调查、制定了修复计划和清单上报杨昌濬。十二月十六日杨昌濬批示:“核给钱六百千文,并飭军装局员,拨给荒铁八千四百斤,以资铸用”^⑯。无疑,卓炳森的禀文打动了杨昌濬等人的心,整个过程不过月余。七星缸在得到地方政府支持的情况下迅速复建,并由七星缸为纽带将地方政府、乡绅和宫观紧密联合起来,在之后宫观复兴过程中发挥了巨大作用。

七星缸的重建让卓炳森等人信心大增,随后又向杨昌濬禀文:“慈云岭等处,应否改建并添设七星缸、坎卦石,镇海楼添供真武帝像。重申吴山一带禁令之处”。杨昌濬同治九年(1870)三月十一日批示军需局:“惟正殿尚未建复。兹据各绅士稟请委勘兴建前来,应仍委署仁和县典史吴廷康该员勘估禀办……仰祈核实,估计共需工料若干,绘图折各二分送局,以凭核明详办”。批复虽然大打折扣,但是玉皇山福星观庙宇(正殿)被纳入了官方资助范围。杨昌濬同治十年(1871)五月廿一日又批示:“应责成道士常时挑水注满(七星缸),每月朔望委员查验……兵燹之后,庙宇未修,道士穷窘,无力雇夫挑水,应由藩库闲款项下,每月给银四两……为此谕仰该道士蒋永林立即遵照”。而后杭州府仁和、钱塘二县向杨禀文称:“玉皇山殿宇工程,并非紧要,现在经费支绌”,希望暂缓建设,而杨昌濬以“业经批示在案”为由,要求“立即遵照宪批事理”,可见其对该工程的重视程度^⑰。

经过蒋永林、杭城乡绅和地方政府合力,“官为复建七星铁缸、大殿、二殿、官厅,自复募建南天门牌坊、三清殿、三官殿、斗阁、报本堂、客堂、方丈堂”,玉皇山福星观初具规模^⑱。

由上可以看出地方政府官员和乡绅在福星观的“复兴”中起到了巨大作用,本文以杨昌濬、吴廷康和卓炳森为证对该群体进行详细考察。

时任浙江巡抚的杨昌濬(1825—1897),字石泉,号镜涵,别号壶天老人,湖南湘乡人,自幼聪慧,身材魁梧,臂力过人,二十岁跟随道员罗泽南读书,前后居官五十余年,历经咸丰、同治、光绪三朝,仕途坎坷,三起三落。湘军团练出身,授予训导、教授,因父亲病重请求回家。咸丰十年(1860)左宗棠帮办两江军务招杨昌濬复出,任知县加同知、衢州知府、浙江储运道、浙江布政使、浙江巡抚等职^⑲。

时任杭州府司狱吴廷康(1799—1888),出生于安徽桐城麻溪西股吴氏^⑳大族,字元生,号康甫,又号赞甫,一做赞府,别号晋斋,晚号茹芝,晚清著名金石家,书画家。太平天国运动前后在浙为官数十年,有据可考的有同治三年(1864)为杭州府司狱、光绪四年(1878)为杭州府税课大使,还曾经任仁和、县典史等官职。其生前至交,晚清诗人、画家何绍基回忆说“(吴)廷康落拓一官,濡滞之江”,可见其仕途并不得志。其女吴珩,字玉卿,擅长画花卉,殉于咸丰十一年(1861)太平军进攻杭州的战乱。吴廷康精于金石考据,俞樾评价其“嗜古成癖,至老不衰”,其篆、隶、治印、画等皆擅长,有多幅书画作品

传世。值得一提的是吴廷康有“砖癖”，辑《幕陶轩古砖录》等著作。有“好古”之癖的吴廷康，经历战乱并失去亲人，对太平天国运动中思想上的“异端”可谓有切肤之痛，杭州光复后，其力图恢复传统文化，支持收集和出版宣扬忠贞的《徐烈妇诗》、《西湖林公祠志》等书籍，还先后参与重建吴山英公庙、西湖林公祠、西湖岳王忠武庙等传统官祠^①。

地方乡绅卓炳森，1811年生，字莲生，浙江钱塘人，出身书吏。咸丰元年（1851）由吏员任京山巡检，任上其惩办恶人，亲捕积匪，排解械斗，尤其是咸丰四年（1854）与邑令华廷杰击败红巾军头目何六，收复吕城，获得了上司的赏识，授军功顶戴；五年（1856）调石龙县丞。县丞任上，卓炳森致力剿匪，公正执法，同时邀请地方“正绅”讲学于社学，驱赶外国传教士，“捐廉倡赈”，支持创建慈善团体“同善社”赈灾东江大水。咸丰八年（1858）为广东番禺县县丞。咸丰九年（1859年）正值第二次鸦片战争期间，受广东巡抚柏贵委派，随同英、法人员请见提督。同治元年（1861）升任知县。期间其还任海丰知县等，其建敦仁堂，广同善社，筑栖流所，造育婴堂，崇义勇祠，创惜字会，凡祷雨祈晴，巡河戒杀，无不竭力为之，同时热心当地宗教事业，有题刻留存。有诗一卷及《救粤良净》、《刍言纪实》著作，惜轶。^②

以上可以看出杨昌濬等地方官员和乡绅在基层任职期间正值清末多事之秋，经历了鸦片战争、洪杨之乱、红巾军起义等事件。任上他们没有被形势所迫，消极不为，而是积极应对，仍然希望用传统的救国方法从军事、教育、慈善等角度努力恢复家国旧观。面对衰危局面逆势而上，力图拯救社会于危亡，这是同治中兴中大多数士人的精神支柱。这也能解释杨昌濬等人为什么会大力支持恢复在风水上能够镇压杭城火灾的玉皇山福星观，因为福星观代表着传统社会官方体恤普通百姓苦难的精神，杨昌濬等恢复的不仅仅是福星观这个道教宫观，而是太平天国运动中被破坏的传统封建社会体制。

由此可见，玉皇山福星观在重建过程中首先是蒋永林自身努力，其次是地方乡绅积极奔走和地方政府官员支持，其中三者契合点就是七星缸：地方政府通过七星缸的修复，镇压杭州城火灾，体现其“为民弭患”的精神；乡绅通过七星缸上禀政府下联地方，起着沟通作用，展现其“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”的士人精神；蒋永林把玉皇山福星观与七星缸紧密地结合起来，携七星缸之名让玉皇山福星观变成镇压杭城火灾的福观，成功

借地方政府和乡绅之力重建了道观。

二、民国年间福星观的慈善活动

李理山是蒋永林之后玉皇山福星观又一位著名道教领袖，在其带领下，玉皇山福星观达到全盛。李理山一度与江西龙虎山天师道第六十三代天师张恩溥齐名于江南。李理山，号紫东，同治十二年（1873）生，江苏南通人，光绪二十六年（1900）在杭州出家^③。民国《湖北省长春观乙丑坛登真箓》记载了一名来自玉皇山的戒子赵宗舫，其“师祖杨至根，度师李理山名下”，故推断李理山师傅为杨至根^④。民国八年（1919），李理山被公举为福星观监院，后升任主持、方丈直至新中国成立后^⑤。民国时期的玉皇山福星观已是闻名江南的全真丛林，拥有雄厚财力和影响力。与蒋永林不同的是，李理山考虑的是如何在近代社会巨变的背景下从道教整体的角度出发，重整教风，保持玉皇山福星观自身发展势头不减，找到一条近代道教发展的新途径。为此，福星观明显加强与地方社会的互动。

（1）开办小学校

民国八年（1919）玉皇山福星观在慈云岭玉皇宫内开办慈云初级小学校，使用慈云洞天内客堂为教室和宿舍，有教师二名和学额^⑥四十名，膳宿、书籍、灯火、茶水等费用全部由玉皇山福星观供给，学校维持五年，一届毕业后因费用问题停办^⑦。

（2）三次收容难民

1937年“七七事变”之后，日军相继占领上海、南京等杭州周边重要城市，于当年12月24日在没有遇到抵抗的情况下三路进入杭城^⑧。玉皇山福星观虽然免于兵燹，但大量难民涌入杭州，到1938年末局势稍稳时还有10万人左右^⑨。1937年杭州尚未沦陷前，李理山就参与筹备由英籍传教士苏达立主推的“国际救济会”和“红十字会委员会”，准备战时慈善工作^⑩。在1938年杭州沦陷后李理山将玉皇山福星观庙宇“辟作难胞拖命之所”，先后三次收容难民：第一次，三千余人；第二次，一千二百余人；第三次，一千四百余人。因为人数太多，“本观房屋不敷时，即于本山东南首山腰隙地，暂筑庐舍以居之”，每天供给两粥，“任其饱食，不加限制，茶水不断”，还提供衣服和医药等^⑪。但是人数众多，维持渐艰，“为了解决经费紧缺的困难，他派道士吕宗安到上海武定路，创建玉皇山福星观上海分院，集蓄香资，送回杭州供山上开支”^⑫。难民所在玉皇山维持一年左右，战事逐渐平静才遣散。

除此之外，玉皇山福星观“每年于夏季，在慈云

岭及禹王庙等处备有茶汤,以供行人之渴饮,又备有中国疹药几种及十滴水与时疫救急等药,以防行人之猝然感冒与传染者”^③。

(3) 玉皇山周边景区的保护与开发

玉皇山在西湖西南面,山环水抱,亭台楼阁依山而据,名胜古迹不可胜数,1985年“玉皇飞云”更是被评为新西湖十景。玉皇山及其周边景观能够如此完整的保存至今,民国年间玉皇山福星观以及地方乡绅对其的保护与开发功不可没。

民国十二年(1923)张巨川勾结王盛麟、冯畅亭等将玉皇山化名龙岩山,盗卖给上海水泥公司采石。地方正绅徐宗溥^④等联名呈请省宪。经浙江省实业厅厅长详细勘察后认定张巨川等“实有化名认粮盗卖情事”,最终张巨川等吊销伪证,立案调查,同时勒石布告:“自示之后,凡玉皇山界内以及毗连支山,无论公有私有,永远封禁开采”^⑤。民国二十年(1931)又有上海侨商以公司名义勾结地方劣绅希图开山采石,同时试图行贿玉皇山福星观主持李理山,地方正绅程良驭、高云麟、吴庆坻、杨复^⑥等联名禀请省政府主持公道、保护文物古迹,几番波折获得省政府支持,同时将保护的范围扩大到整个玉皇山界内以及毗连支山^⑦。在玉皇山福星观、地方乡绅和政府的合力下玉皇山避免了一场场灾难,山上的风景和古迹也得以保存。

除了对玉皇山周边地区保护外,福星观还对其进行良性开发,丰富玉皇山人文景观,为来往信众提供便利。“紫来洞”,最初为玉皇山山腰七星岩畔一天然洞穴,民国十九年(1930)李理山将其开凿出二亩大小的“洞天”,冬暖夏凉,可容千百人,为湖上增一名胜,列为玉皇山十景之一^⑧。其后在抗日战争中,紫来洞宽敞的面积为玉皇山福星观收容难民发挥了巨大的作用^⑨。民国三十三年(1944)福星观修建了由阔石板(慈云岭下)沟通禹王亭和黄泥平路的道路,方便行人往来^⑩。

宗教是慈善事业重要的思想根源和组织形式。“在传统社会,其他组织性社会机制并不发达,政府的行动能力和公共责任都很小,宗教组织是社会中很少的能够提供组织性慈善事业的社会机构”^⑪。有着信仰背景的宗教慈善行为是宗教社会功能的最好表现之一,“此种功德,福利社会甚大”^⑫,真正体现了宗教悲天悯人、利他度世精神。近代传统宗教在失去上层社会支持的背景下加强服务地方的社会职能,利于得到广大信众和社会的归依与认同,能够获得更多的社会支持。

从目前史料看,玉皇山福星观的慈善活动主

要集中在玉皇山周边地区,规模、影响等较弱。但其能在国难之时举全观之力就济难民,充分体现其爱国爱教精神,这在近代道教史上的是难能可贵的。

三、民国年间福星观的斋醮活动

斋醮科仪,俗称“道场”、“法事”,主要指道教祭祀仪式,通过仪式以祭告神灵,祈求消灾赐福。据前中国道教协会会长闵智亭回忆,民国时期李理山每年举办“官学”,聘请当时著名的全真高功法师教授全真音乐、斋醮、科仪等,可见其对斋醮科仪活动的重视^⑬。史料所见的玉皇山福星观斋醮活动主要有:

(1) 皇经胜会

“《皇经》者,《高上玉皇本行经》也。玉皇乃诸天之法主,皇经乃万宝之正宗”。“皇经胜会”是玉皇山民国年间以祭祀玉皇大帝为中心进行的斋醮活动,其目的是祈福禳灾,福国康民。整个活动“以三年为一愿之圆满。一愿之中,又分三期,周一年为一期,十年愿者为永远”。除此之外,在每年每月初九日(正月初九为玉皇圣诞)举行“帝诞特供”的斋醮活动。玉皇山福星观自称此斋醮“绵绵不绝,无论何项罪愈,日久功深,无不解释”。该活动盛请民众入会,入会的人分天、地、人三愿交纳不同的“香金”,在第一次斋醮活动圆满后创建功德专祠,按照入会人员名册供奉长生禄位^⑭。

(2) 金箓大醮

正统道藏所收杜光庭的《金箓斋启坛仪》称:“上元金箓,为国主帝王,镇安社稷,保佑生灵,上消天灾,下禳地祸,制御劫运,宁肃山川,摧伏妖魔,荡除凶秽”^⑮。而民国时期玉皇山福星观的“金箓大醮”却主要面向普通信众,且次数众多。其“首开赐福之门,次辟赦罪之路,更创归真之典礼,以觉迷途”。该活动也“藉结香火之缘”,诚邀广大善士入会,凡是参加该会的人“率凡延生祈福,超荐先亡,除均设禄位供奉外,理合给予牒文,阳牒当坛发给,阴牒随库焚化,余如经功法事,依科奉行”^⑯。

(3) 祈祷全国平安日道场

该活动由福星观上海分院举办,从1939年到1944年至少举办了五届,“择于国历九月廿九日(农历八月十七日)至国历一月六日(农历十一月廿七日)圆满,逐日虔诵《道藏》天经,朝礼玉皇宝忏”。希望通过斋醮“能感召天和,救生者于万劫之中,慰死者于九泉之下”。同时该斋醮活动举办多场,也向民众募集善款^⑰。

(4) 祈祷世界和平大醮

该活动由福星观上海分院举行,从1939年到1944年至少举办了五届,李理山认为道教慈悲为念,国内已经通过“祈祷全国平安日道场”斋醮活动获得祈祷,但未及全球,所以发起“祈祷世界太平大醮”。该活动“谨择于国历六月三十日(农历五月十七日)开经,至九月十八日(八月初九日)圆满。虔诵《道藏》天经,朝礼玉皇宝忏。每隔九日,设放萨祖洪文炼度一堂”,希望能“拯救生者浩劫,超度死者幽魂”。该活动也向中外善信募集资金^⑧。

(5) 其他小型斋醮活动

除了大型的斋醮活动,玉皇山福星观也有针对个人而举行的小型斋醮活动。民国时期俄国人顾彼得的游记里记载了玉皇山福星观20世纪30年代针对个人的两起小型斋醮活动。一起为“亡人祈祷的仪式”:7月来自上海的香客一行三人,梁先生、其母亲和妻子,傍晚到达玉皇山福星观,他们是在朋友的推荐下上山,即过来避暑,也过来敬香。李理山首先在大殿接待他们,详细交谈,梁先生介绍说其母亲是一位虔诚的信徒,其父亲已亡三年,然后李理山晚上专门为其父亲做了一场祈求安息的仪式,仪式很简短,但梁先生的母亲很满意^⑨。

还有一场仪式是:上海的商人长子生命危在旦夕,医治无效,其家人打电报给玉皇山福星观,玉皇山福星观道士在庙里为这位危重病人点了一盏油灯,并且由人通宵看守,第二天得到上海商人回电报称,病有所好转^⑩。

《杭州玉皇山志》上说“本观历届所办斋醮,均为国家、为地方、为人民而设”,实际情况确实是如此^⑪。从材料上看,大型的斋醮活动主要目的是为世界、国家和民族祈祷,体现的是玉皇山福星观为国为民服务的精神。但失去国家、上层社会支持的大型斋醮活动耗资巨大,将斋醮对国家“福国”的功能与普通民众“驱祸”的意愿结合起来,更能获得广大地方普通信众支持,得到更多善款。而针对个人小型的斋醮活动更能体现玉皇山福星观为民服务的精神。由于史料缺乏,我们不清楚玉皇山福星观具体经济情况,但可以确定的是由普通民众集腋成裘,支撑起来的大型斋醮活动成为宫观宗教活动很重要的一部分。

从目前的史料来看,玉皇山福星观的斋醮活动很多是针对上海信众而设,这与上海经济发达,民众慷慨有很大关系。玉皇山福星观上海分院的设立就是为了募集善款。这也可以看出,在失去上层社会支持的情况下,宫观必须到普通信众中寻找

生存的土壤。

四、民国年间福星观的进香活动

以西湖周边寺院宫观为主形成的杭州进香是明清以来全国非常重要的大范围朝山进香活动之一,以此为中心形成了大规模的庙会、香市等活动^⑫。对玉皇山福星观的进香全年均有,其中最重要的是“玉皇圣诞进香”活动,主要分为玉皇山福星观举行的为纪念“玉皇大帝”生日的宗教活动和以宗教活动为中心形成的庙会两部分。

传说农历正月初九为玉皇大帝生日,而且正逢西湖香市,固玉皇山上游人如织。民国前玉皇山福星观“玉皇圣诞进香”在正月初九玉皇大帝生日这一天,但民国后改为正月初八,提前一天^⑬。提前的原因主要是民国之后政府认为以进香活动为中心的庙会有伤社会风气,影响地方治安,准备取缔,但鉴于社会压力对普通烧香活动给予保护,不过“朝审(庙会)不准举行”,所以玉皇山福星观采取了变通手法,初八庙会、初九上香,而从材料上看,普通民众明显无法准确区分上香与庙会活动的区别,固在初八庙会时也上香,久之形成习俗^⑭。但玉皇山福星观纪念“玉皇圣诞”的宗教活动还是主要放在了初九这一天。可见,失去政府支持的民国道教生存之艰难。

民国时期之江大学教师队克勋跟随着进香队伍,以一个上香者的视角完整地记录了玉皇山福星观正月初八的活动,大致过程如下:

先攀登玉皇山的石阶到达福星观,在道观内院落里可以看见各种小贩兜售食物、蜡烛、焚香和纸钱。首先是前殿,香客把蜡烛和焚香放在玄天上帝的面前;第二是主殿也是最重要的大罗宝殿,为玉皇上帝(玉皇大帝)祝寿,贡献贡品;然后是侧殿,供奉的是老子、马鸣、九天后母、南极仙翁、眼光圣母菩萨和送子观音像。最后是后殿,供奉的是斗母(星斗之母)。香客要逐一拜完各路菩萨,并奉上自己的贡品。有一些进香者还会在人群边缘上的桌子旁边,一边念经,一边忙碌地折叠着功德钱,或聚在水坑前,用寺庙里的仙水来洗眼睛,以治愈疾病或预防疾病。福星观的道士们在早上十点和下午两点会专门做两次法事,整个仪式一般都要重复一两次。福星观的法事结束后,从外面来的香客们便接着开始他们各自崇拜玉皇上帝的仪式,其中有许多香客是远道而来的。有些香客会在福星观的客房里过夜,并且为晚上或第二天黎明的法事付钱,或是替自己赎罪,或是为死去的亲戚超度,或两者

都有。第二天,他们又会踏上那漫长而累人的归程^⑤。

正月初九为玉皇大帝圣诞,玉皇山福星观会举行名为“帝诞特供”的宗教活动,依科祈祷,镶灾弥患,福国康民^⑥。是日“山观典礼,固极隆重”,来自全国各地的香客云集^⑦。

除此之外,夏季也是玉皇山福星观进香较为集中的时间。主要是迎接杭州、上海等地到西湖避暑和游玩的香客。近代杭州逐渐转变为一座旅游城市,而成为上海的“后花园”。大量的香客既来避暑旅游又来进香祈福,玉皇山福星观也适应这一趋势在福星观内开设“精舍”,提供斋饭等帮助进香者休息,将旅游与宗教活动结合起来。^⑧

通过进香活动,玉皇山福星观不仅进一步与地方民众互动,扩大信众基础;更重要的是宣传了自身宗教事迹和理念,这能让玉皇山福星观获得更多普通民众的理解和支持,天一池的修建就是很好的例子:

民国李理山天一池并跋

玉皇山为杭县诸山之祖,关乎全城之休咎者甚多……民国丁卯夏,管华恭裕夫人来山进香,见山上水源缺乏,以为影响于杭城之火灾匪轻,乃慨捐巨款,建筑此池。越三载而工竣,名曰“天一池”,盖取“天一生水”之义也。杭城人烟稠密,回禄频遭,虽有七星缸之设,而位置既低,范围亦小,以致收效未宏,识者憾焉。今得斯池,以辅助七星缸功用之所不及,从此原(源)泉混混,四境永宁。夫人之嘉惠吾杭,功德甚伟,询堪与李(卫)、杨(昌濬)诸公并传不朽矣。^⑨

可见,天一池获得资助修建的契机就是进香活动。善士通过进香了解福星观在风水上镇压杭州城火灾的作用和历史,杭州地方人士对其的支持。这使玉皇山福星观获得更多善士们的理解和支持,得到更多的援助。

五、结语

以上可以看出,玉皇山福星观在近代的崛起首先是得益于福星观自身教团的努力,其次是加强了与地方社会互动:借用政府、乡绅之力重建宫观;致力于公益慈善事业扩大社会影响;通过斋醮与进香活动扩大信众基础等。而与地方社会互动的关键是其积极介入社会生活,为普通信众服务,与国家同命运,与社会共呼吸。

近代,失去上层社会支持的道教逐渐下沉,一

般认为这是道教衰败的标志,但通过对玉皇山福星观个案研究可以看出,道教在近代与地方社会互动中找到生存和发展的新土壤。道教的“世俗化”和“民间化”只是意味着道教在社会上层的“衰落”,而在地方社会中道教逐渐繁荣,并对地方社会生活产生了重要的影响。刘固盛指出:“佛教自元、明、清以来不断趋于沉寂,到近代却出现了复兴的势头。至于土生土长的道教,总体来说处于衰落的局面,但仍然在困境中寻找生存与变革的机会”^⑩。加强宗教与地方社会的互动,强化为社会服务的功能就是道教在困境中变革的一种方式。正如《杭州玉皇山志》中所说:“非徒习科仪之形式、诵经忏之功课,遂信以为完道士之本分也;又非高谈神仙以惊世俗,侈言丹药以夸羽流,遂认以为得道家要务也”^⑪。道教的作用和使命在近代已经不仅仅局限于传统远离世俗的丹药、修炼和科仪等,而是要积极介入社会,加强与地方社会互动,强化自身为地方社会服务的意识和作用。

(感谢刘迅、韩松涛在收集文献资料上的帮助。同时感谢匿名评审专家的宝贵修改意见。)

注释

①“明清之际道教在上层地位日趋衰落以后便转向民间,走向世俗化,民间通俗形式的道教活动愈来愈活跃”,参见卿希泰主编:《中国道教史》第四卷,成都:四川人民出版社,1995年,第225页。

②“近两千年的道教史是一部由民间走向正统,再由正统走向民间的历史”。见马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第4页。

③重要的成果有: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》,《社会科学》2006年第11期;刘迅、宋学立:《护城保国——十九世纪中叶清廷抵御太平军时期的南阳玄妙观》,见赵卫东主编:《全真道研究》第1辑,济南:齐鲁书社,2011年,第284-318页;韩松涛:《玉皇山道教近代以来之变迁》,《道教研究学报》(香港中文大学)2011年第4期;梅莉:《变动时代背景下的全真道与地方社会——侯永德与民国二三十年代的长春观》,《华中师范大学学报》(人文社会科学版)2012年第5期。

④⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺来裕恂编:《杭州玉皇山志》,载王国平主编:《西湖文献集成》第21册,杭州:杭州出版社,2004年,第865页,第865、904页,第918-919页,第919、942页,第920页,第625页,第625-627页,第753页,第920页,第918页,第909-911页,第911-913页,第913-914页,第914-917页,第909页,第919页,第779-780页,第921页。

⑤“龙门正宗第十九代弘道传戒律师上圆下林。蒋真人系浙江省金华府东阳县人氏,丁亥相六月初七日亥时建生”,参见玉皇山福星观印:《杭州玉皇山福星观光绪乙

西坛登真箓》，浙江省图书馆古籍部藏。

⑦郭峰、梅莉：《晚清杭州玉皇山福星观传戒历史初探》，《宗教学研究》2013年第3期。

⑧卿希秦主编：《中国道教史》第四卷，第219页。

⑨佚名：《太平军两次攻占杭州亲历记》，见中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑组：《近代史资料》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第8页。

⑩⑪⑫⑬⑭卓炳森编：《玉皇山庙志》，载王国平主编：《西湖文献集成》第25册，杭州：杭州出版社，2004年，第1237页，第1238-1239页，第1241-1242页，第1243-1248页，第1257页。

⑮高念曾，钱塘人，光绪元年乙亥举人，候选训导。见来裕恂编：《杭州玉皇山志》卷五下《名贤下》，载王国平主编：《西湖文献集成》第21册，第645页。

⑯毛奇龄：《杭城治火议》，载丁丙编：《武林掌故丛编》第9册，台北：京华书局，1967年，第5346-5359页。

⑰这些镇压火灾建筑不是一时一人所为。“七星缸”，《重修七星缸碑记》（嘉庆二十四年）中说其为雍正年间浙江巡抚李卫始设，但李卫在浙时所修的《浙江通志》和《西湖志》均无记载；“七星缸”最早文献记载为李卫离浙后的乾隆时期，但均未提及李卫，故存疑。但李卫在浙时对杭城社会、宗教事业的贡献毋庸置疑，拥有着巨大的影响力，被雍正帝称为“模范总督”。李卫与“七星缸”的关系即使是重构的，也被后人遵从与强化，体现着地方政府与宗教之间的复杂关系。

⑱《玉皇山庙志》里面记载为“同治八年十一月初三日，札委署杭司狱吴廷康”为误，根据前后文档推断应该为十二月初三。

⑲参见无名氏：《清史列传》卷六十一《新办大臣传五：杨昌濬》，北京：中华书局，1987年，第4833-4837页。

⑳桐城麻溪吴氏分为东股和西股两个家族。

㉑参见马其昶著：《桐城耆旧传》，合肥：黄山书社，1990年，第399页；何绍基著：《何绍基诗文集》，长沙：岳麓书社，1992年，第794-795页；刘正城主编：《中国书法全集》第76卷，北京：荣宝斋出版社，1995年，第170-171页；吴心谷编著：《历代画史汇传补编》，香港：博雅斋出版社，1997年，第16页；俞樾著：《春在堂随笔》，南京：江苏古籍出版社，2000年，第123页；王建华著：《近代名家书画藻鉴》，上海：学林出版社，2008年，第3-4页。丘复著：《愿丰楼杂记》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2009年，第362页；王永宽主编：《中国戏曲通鉴》，郑州：中州古籍出版社，2008年，第812页；龔嘉雋修、李榕纂：《杭州府志》卷一百一《职官三》、卷一百二《职官四》，见《中国方志丛书》华南地方·第一百九十九号，台北：成文出版社，1966年，第1964-1965、1989页。来裕恂编：《杭州玉皇山志》卷五下《名贤下》，见王国平主编：《西湖文献集成》第21册，第642页；卓炳森编：《玉皇山庙志》，见王国平主编：《西湖文献集成》第25册。

㉒参见叶党迈修、陈柏陶纂：《东莞县志》卷十九《建置略四》、卷二十五《经政略四》、卷五十一《官绩略三》，见《中

国方志丛书》华南地方·第五十二号，第581、1179-1181、1900页；瑞麟、戴肇辰等修、史澄等纂：《广州府志》卷二十六《职官表》，见《中国方志丛书》华南地方·第一号，第445页。李福泰修、史澄等纂：《番禺县志》卷九《职官表三》，见《中国方志丛书》华南地方·第四十八号，第66页；中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊：第二次鸦片战争（四）》，上海：上海人民出版社，1978年，第53页；来裕恂编：《杭州玉皇山志》卷五下《名贤下》，见王国平主编：《西湖文献集成》第21册，第644-645页；卓炳森编：《玉皇山庙志》，载王国平主编：《西湖文献集成》第25册；博罗县地方志编纂委员会编：《博罗县志1979—2000》，广州：广东人民出版社，2011年，第92页。

㉓李理山：《上诉状》，1959年，杭州西湖区法院档案室藏。

㉔“吹字四百五十四号/龙门/赵宗舫/蓬瀛子/年四十三岁/癸未相/五月初十日巳时生/系直隶/宁晋县人氏/在浙江省玉皇山出家/师祖杨至根度师李理山名下”，参见长春观印：《湖北省长春观乙丑坛登真箓》，收入高万桑和刘迅编撰的《登真成道：近代全真道传戒及谱系资料辑选介绍》，该书即将出版。

㉕光绪二十二年（1896）蒋永林去世前其就已经卸任宫观管理职务，续蒋永林之后任福星观方丈的有朱圆亨等，主持孙理太等，监院黄明贻、冯明安、陈明俊、罗明德等。民国七年（1918）玉皇山福星观进行监院选举，直到第二年李理山才被推选为监院。新中国成立后杭州大王庙蔡理清在李理山被捕后控诉：“远在一九一八年，玉皇山前主持张理太就是被他用种种威胁的手段赶出去的，从此他就以主持自居”。这段历史具体情况不得而知，但可以推断在蒋永林去世后，玉皇山福星观没有绝对权威领袖下产生过内部争执，最后在民国八年（1918）李理山任监院后才逐渐平息。参见《潜伏道教匪特李理山就逮后道教徒一致表拥护并集体控诉李匪的种种罪行》，《当代日报》1951年4月24日第2版；来裕恂编：《杭州玉皇山志》卷八《匾联》，见王国平主编：《西湖文献集成》第21册，第789-804页。

㉖原文如此，不知是已经有“学员四十名”还是“招生名额四十名”，尚需考证。

㉗王辅著：《日军侵华战争1931—1945》，沈阳：辽宁人民出版社，1990年，第690-726页。

㉘《杭州难民代表来沪乞赈》，《申报》1938年12月26日，转引自池子华、严晓凤、郝如一主编：《〈申报〉上的红十字》第4卷，合肥：安徽人民出版社，2011年，第484页。

㉙杭州基督教三自爱国会史料组：《杭州沦陷时帝国主义者利用基督教进行侵略活动》，见政协杭州市委员会文史资料工作委员会编：《杭州文史资料》第6辑，内部资料，1985年，第10页。

㉚㉛参见吕宗安：《回忆抗战时期玉皇山紫来洞改作难民所的经过》，转引自卿希泰主编：《中国道教史》第四卷，第440页。

㉜徐宗溥，字博泉，仁和人，光绪乙酉拔贡，己丑举人，

法制局参议。参见来裕恂编:《杭州玉皇山志》卷五下《名贤》,见王国平主编:《西湖文献集成》第21册,第646页。

③④程良驭,字紫晋,钱塘人,光绪十一年乙酉科举人,江苏太湖同知;吴庆坻,字子修,号补松,翰林院编修,湖南提学使,民国以来退归林下,著《辛亥殉难记》风行于世;高云麟,字白叔,光绪六年丁卯并补行甲子科举人,内阁中书;杨复,字见心,钱塘人,中书科中书。参见来裕恂编:《杭州玉皇山志》卷五下《名贤》,见王国平主编:《西湖文献集成》第21册,第645-647页。

①①刘培峰:《宗教与慈善——从同一个站台出发的列车或走向同一站点的不同交通工具?》,《世界宗教文化》2012年第2期。

③③萧梅主编:《大音》第8卷,北京:文化艺术出版社,2013年,第23-24页。

④④杜光廷集:《金策斋启坛仪》,见张继禹主编:《中华道藏》第43册,北京:华夏出版社,2004年,第7页。

④⑤⑤参见[俄]顾彼得著:《神秘之光——百年中国道观生活亲历记》,和晓丹译,昆明:云南人民出版社,2002年,第109-119页,第177-180页。

⑥⑥参见王健:《明清以来杭州进香史初探——以上天竺为中心》,《史林》2012年第4期;蔡禹龙:《清代江南香市简论——以杭州西湖香市为中心》,《历史教学》(下半月刊)

2010年第10期。

③③首先注意到这一现象的是孔令宏、韩松涛所著《民国杭州道教》,但该书未探讨改变的原因。参见孔令宏、韩松涛著:《民国杭州道教》,杭州:杭州出版社,2013年,第85-86页。

④④参见何善蒙著:《民国杭州民间信仰》,杭州:杭州出版社,2012年,第91-97页。

⑤⑤参见Day, C. B. *Chinese Peas and Cults, Being a Study of Chinese Paper Gods*. Shanghai: Kelly and Walsh, 1940, 26-28. 转引自沈弘:《论队克勋对于杭州地区民间宗教信仰的田野调查》,《文化艺术研究》2010年第2期。

⑥⑥范祖述:《杭俗遗风》,见王国平主编:《西湖文献集成》第19册,第49-50页。

⑦⑦参见[俄]顾彼得著:《神秘之光——百年中国道观生活亲历记》,和晓丹译,第109-119页;健帆:《玉皇山紫来洞》,《快活林》1946年第4期。

⑧⑧刘固盛、刘韶军、肖海燕:《近代中国老庄学》,福州:福建人民出版社,2014年,第25页。

责任编辑 梅莉

The Interaction of Contemporary Taoism with the Local Society ——Case Study on YuHuangshan Fuxing Taoist Temple in Huangzhou

Guo Feng^{1,2}

(1. Center of Taoist Studies, Central China Normal University, Wuhan 430079 ;

2. Research Institute of Nationalities, Hubei University for Nationalities, Enshi 445000)

Abstract : Contemporary Taoism's declining is the main tendency, however, YuHuangshan Fuxing Taoist Temple in Huangzhou bucks the trend and becomes a household name in Jiang Nan region. The rise of Fuxing Temple cannot be separated with the efforts of Taoists. The more important reason is that, Fuxing Temple follows the requirements of the time, strengthening the interaction with the local society, which mainly displays in such aspects as: using the power of the government, the squire to rebuild the temple; devoting to public charity to enhance its influence; expanding devotee's base through Zhajiao (斋醮) and pilgrimage activities, etc. The rise of Fuxing Temple widens the road for the development of Taoism, opening up new soil for its survival and prosperity.

Key words : Taoism ; local society; YuHuangshan; Fuxing Taoist Temple ; Jiang Yonglin; Li Lishan