

孫克寬・著

寒原道論

寒原道論

孫克寬·著

66·12·0177

23001

寒·原·道·論

著者 孫 克 寬

發行人 王 必 成

出版者 聯經出版事業公司

臺北市忠孝東路四段五五五號
電話：七〇七四一五一
郵撥：一〇〇五五九號

行政院新聞局登記證局版台業字〇一三〇號
保有版權·翻印必究

中華民國六十六年十二月初版
中華民國七十年九月第二次印行

定價：平裝本一二〇元
精裝本一六〇元

自序

我治中國道教史事，是出於偶然的。其動機本來是研究元代漢文化活動，而動手查考元代道教史料時，遂從而上溯北宋。在臺教書，乃寫起宋元道教之發展兩冊，上冊是北宋，下冊是蒙元。不意此書竟為海內外治這方面的同道們所注視，許多年輕的朋友拿來做論文參考，並常見於專家論著的引述，實在使我惶悚！

一九七二年一月，我隨女來在這近北極的西加拿大僑居。時新失吾妻，情懷抑鬱。沙大 University of Saskatchewan 的圖書館，恰恰度藏有道藏和另兩種輯要與精華。這個大學東方系專門弄東方宗教，以通藏語治密宗著名。中國道教也在他們注意之列。偶來書寮，攤書遮眼，遂又常常以讀道藏來消遣幽憂。仍然未忘却我在臺的舊業，便又寫起這方面的文章，注意力仍未脫漢文化的活動。四年來陸續寫成了本書內若干篇文章。承聯經出版事業公司樂意為我出一專冊，便題為「寒原道論」。內容是唐、元、明初的道教活動與道教人物的討論，叢雜淺陋，仍然停滯在常識階段。中間一篇「元代南儒與南道」是為一九七五年普林斯

教大學元史研究社講的。綜合憂患時代的儒道人物的活動，加以分析，也許對中國知識分子的歷史的使命有所了解。

在此不能不談到道教的研究問題。

中國道教，實在是古老中國學術思想的淵藪。他的發展有幾方面，其一是政治社會方面，道教在東漢末期大動亂的時代產生。他假借神秘的巫術與仙真的傳說，把散漫的民衆組織起來，號召起來，以對抗當時的頑吏、汙官。這就是太平道與五斗米道的本來面目。張角、張陵這些人物，實在有他們的救世苦心，我們不應以正統的「偏見」否定他們的一切。（此點請參考唐代道教導論篇）其二，這是古代學術，尤其是原始的科學學術的保存所。凡古來道教所謂仙人也者，今天考察他們的行動與留存的著作，都是原始的科學家：如華佗、陶弘景、孫思邈，這些人都是最好的醫生，他們的神奇醫術，被蒙上一層煙霧，叫他做仙人，神術。今天中醫的基本典籍如本草，如千金方，不就是他們所留下的嗎？如魏伯陽、葛洪，以及若干知名或不知名的仙術丹士的煉丹、礦冶之術，是原始的化學家。又如星壇是古代的觀星術的變型，布算（寇謙之善於布算）是數學家的作用。這些都保存在道藏中「方法」「玉訣」類裡，都是中國原始科學史的素材。

其三是典籍的保存。道藏如所周知是一部「總雜」的叢書。指摘他的說是「竊取」「狼藉充數」，在編書體例上，誠有此弊。可是如果細心的研討，許多古代方術的典籍，對古代思想的異論，都藉此保存下來。尤其是社會史方面，在道教的戒律部分，我們可以查考東漢末期的社會病態與社會風尚；因而也可查考五斗米道初起的組織規律。至於齋醮的禮儀，

那更可以為研究中國民俗的重要參考。千百年來，中國學者對道教書籍的注意者不多，正由於少人注意，它也就成為未開發的處女地，足供今後從事研究者的馳騁。

在這裏我們有必須為道教呼冤者，就是自六朝、唐、宋以來，佛道兩教的紛爭。佛教徒戟指痛罵道士們攘竊佛書，偽造道經，甚至於指為除去老子道德經以外，皆是「誑經」，如「至元辨偽錄」所記載的當時「聖主」與碑記之言。中國讀書人也都同情佛徒，贊同了這種見解。一代大儒如朱熹所斥（見文獻通考經籍考道經類所引）更成為道教偷竊佛經的罪案定讞。我個人近來對此問題思考下來，却認為這不過是佛道兩教交流的影響。道教編造老子化胡經，打擊佛教，而佛教加以反抗駁正；這是宗教論爭的相互的戰鬭工具。從來神話是根於傳說，有多少是真實的？中國傳說盤古開天，三皇治世是神話的傳衍。希伯來人的上帝創造世界也何嘗不是衍述本民族的傳說，而寫入經教？佛的神話更多，大多是從婆羅門教的神話翻版出來。即如說龍樹菩薩自龍宮裏取回佛說的華嚴經之說，那不更是撰造的神話？龍宮在何處？龍樹是一個人，如何能通靈入幻？顯然是他的思想演繹成一部大經；而託名佛說的。每一佛經開始都說是「如是我聞」，何嘗是釋迦牟尼的親筆寫定？道教經典必以老聃的道德經為真本，其他皆不是真，何足以折服道士之心？我們知道東漢魏晉後道經一時并出，是當時有學問的道士所編造，這是不假。那也不過等於華嚴經取自龍宮，照樣是龍樹所撰造。如果這些是偽造，華嚴經又何嘗不可說是偽造？至如元始度人經那一部荒唐幽渺的經，其文詞的瑰麗，的確是魏晉人的清言。其諸天神怪的構造，也的確是華嚴經的方式。那只能說是佛經的影響。推而言之，葛巢甫造靈寶經、陶弘景造真誥——上清經教，也不過等於佛家的許

多經典與論疏而已。說他淺陋不及佛學的深遠，沒有謹嚴的邏輯，我們是可以承認的，但那不過是貨色的高低，說不到是「偽造」。

自佛入中國，印度的密宗思想與中國的玄言配合而其道大行。他們有嚴密的思辨訓練，到論爭之時中國道士確非其敵。唐後的中國儒生，深受佛典的薰陶，意識上接近佛而鄙薄道。又加以唐代佛教各宗建立，禪宗、天台宗寺院都有了相當嚴密的組織，法系昭然，香火鼎盛，朝廷欽奉，士夫奔走，聲勢上確實壓倒了道教不少。道教又屢在政治上出紕繆，如會昌滅佛，不久而武宗餌丹逝世，趙歸真遂成為禍首。宋徽宗崇道，而釀造靖康之亂，（其實是權奸禍國）林靈素便做了代罪的羔羊，於是儒生們更指斥道教為方士異端不遺餘力了。到了元代，本來以佛教為國教。帝師擁有無比的權勢，至元佛道大辯論，道士們那敢面抗大汗的威嚴？所以成了一面倒，招致劈經板，焚道經的結果。其實論爭的起因，是廟產問題，並不是思想真偽問題。佛教挾政治勢力以壓制道教。談不到什麼真理的明辨，但「道經是偽造的」，却從此成為定論。（關於至元辨偽事件，我正想寫一篇考論）

從這些史實，與比較佛道經籍來看，如說道教經典有許多「怪力亂神」的作品，不足信奉，那是對的；說他沒有佛經的精深廣大與思辨周密，也是事實。但不可以「偽造」來一筆抹煞。在今天，以現代人的眼光與現代人所受的學術訓練來研究道教，是應該從文獻上，從民俗上，從思想演變上加以整理、解析，剝去他的神秘外衣，還他的真面目，這才是我們研究道教的新使命。至於賣野人頭的那些到外國來賣弄「鍊氣」「符咒」的江湖術士之言，實當予以無情的批判，不可使迷信的風氣再現於當代。

我實在是疏陋之極，到現在止，還在道教與當時的關係史實上打轉兒，對道藏本身，迄未有所析論。希望天假以年，而老健不死，今後能對它有所研討。這部淺薄的叢論，仍望同道方家多加指正。

一九七六年一月孫克寬序於加拿大國之沙城 Saskatoon

目錄

自序·····	一
唐代道教之發展導論·····	一
唐以前老子的神話·····	二一
唐代道教與政治·····	五九
元代南儒與南道·····	一六七
元虞集與南方道教·····	二五五
元代的一個文學道士——張雨·····	二八五
明初天師張宇初及其峴泉集·····	三一三

唐代道教之發展導論

楔子

唐代，是一個宗教活動最繁劇的時代。在中國史上，從歷史的考察，李唐統治者，是胡漢的混血兒，保留一股原野的衝動^①。又是南北民族由分裂了近三百年而統一不久之後，血統、文化交流滲合；外來的宗教、文明，加上本土南北不同的風尚，形成了頗爲複雜的現象。於是聰明的統治者，不能不適應這種新環境的要求，而在文化上採取兼容并包的政

① 參陳寅恪著唐代政治史述論稿，（中研院專刊）上篇「統治階級之氏族及其升降」論鮮卑漢化經過，謂第一階段「則改易西邊關隴漢人中之山東郡望，凡李唐改其趙郡郡望爲隴西，僞託西涼李嵩之嫡裔，及稱家於武川等，均是此階段所爲。又第二階段，凡改胡姓之諸將，所統之兵卒亦從其主將之胡姓，李唐之得姓大野，即此階段中之所爲也。」李唐上世母系中多胡姓，亦見表列，故可謂之「胡漢混血」。

策^③。但他們傾向漢化、自居華胄，在各種宗教中，不能不有所取捨。於是替自己找一個神話人物作遠祖，符合當時的門第觀念^④。因而也選用了這個神話人物做招牌的道教，作為國教。可是在潛意識中，還覺得「戎狄是親」，對外來的宗教並不排拒，還一例容納，來達成其招徠遠人，做天可汗的企圖。尤其是對佛教，其內心的尊崇，也許超過了本家的道教^⑤。由是有初期的佛道爭衡，與後來三教一致的倡導^⑥。

李唐一代尊崇道教，後世人所共知。但正史上從來沒有對此教的尊崇措施撰具系統的紀載，如魏書、元史之佛老志。兩唐書關於道教多附在禮書的封禪、祭神條，道士的傳記附在隱逸方伎各傳，甚至經籍或藝文志中，也未像隋書經籍志專立道經一類^⑦。我們今天對唐代道教作一般考察，頗為不易。時人對此如有也多是單篇論文，臺灣中華書局曾出版一部

③ 特別是宗教，唐代之宗教，除道佛之外，西來的伊斯蘭教、波斯祆教、大秦景教，一律准予設寺傳教，可參陳垣撰「牟尼教入中國考」（輔仁學志一卷二號）

④ 自魏以來施行九品中正制度，以門第衡貴賤，為士人的進身之階。江左王謝、河北崔盧，自居高門華族，雖帝王權勢，也難改變，參清趙翼陔餘叢考卷十七「六朝重氏族」條。

⑤ 唐太宗支持玄奘西行留學，歸長安後大規模地翻譯梵文佛典，建立教宗。武后時更崇佛教，憲宗迎取佛骨，舉國若狂。終唐之世賜紫衣的國師高僧，不知多少。中國佛教中的許多宗派，都建於唐代。參梁啟超飲冰室文集學術變遷大勢佛學章。

⑥ 見佛藏中佛道論衡一書，與白居易文集中三教講論。關於三教一致問題，後節再述之。

⑦ 隋書經籍志，述道教的緣起很詳，為後人考道教文獻的有力記載。舊唐經籍志，道家入子部，道家經傳道，集部有道士江呈集一種，新唐藝文志列神仙三十五家五十部三百四十卷，皆無序論。

劉伯驥君的唐代政教史，對道教的論述也寥寥無幾。在一般通史論著中，也只看到片斷的論述，作為佛教的附庸品而提到它。當年許地山先生撰中國道教史至西漢而止^⑦。以此，唐代一般的道教史事，迄今尚是空白，豈非怪事！為什麼造成這樣情形？我以為最大的原因有三點：第一、唐代道教的活動，只是依附宮廷，道士中絕少有佛門大德玄奘那樣的學識與氣魄，和禪宗各派大師那樣的堅忍遠見，具有開教規模那種氣象^⑧，來吸引後人的崇拜。其二是道教放棄了原來的政治性、平民性，脫離了羣衆，理論又那樣淺薄；只扛着借來的招牌——道家者流的幾部子書；所造的經典多半留着「攘竊」佛典的痕迹^⑨，不過給文人詞客作品以一些典故而已。以此更引不起學者們研究的興趣。其三，凡是崇道的朝代，必定是危亂傾覆，如唐玄宗天寶之亂，道士們多少要和女寵權臣分擔一點責任；憲宗死於鍊丹被弑^⑩，武宗崇道亦死于金丹，使會昌時的事業不終，換了大中宣宗即位即轉而拜佛了。最後還出現高駢在淮南「廣陵妖亂」的一幕^⑪。提拔道士杜光庭的唐僖宗，幾乎把大唐天下完全失掉，

⑦ 商務印書館戰前上海版。

⑧ 請參閱僧贊寧的唐宋高僧傳，時人南懷瑾君著禪與道，果啓超飲冰室集卷二中國學術思想變遷之大勢六佛

學時代諸宗略記節。又釋大虛佛敎各宗派源流。（四川版）

⑨ 拙著宋元道教發展（東海大學版）導論部分引朱子語類。

⑩ 參閱通鑑卷二四一（唐紀憲宗紀，「上（憲宗）服金丹多躁怒……庚子暴崩」）時人皆言內常侍陳弘志弑逆。

文宗朝始殺弘志。近人章行嚴柳文指要永貞之變條復推論此事。

⑪ 資治通鑑卷二三四「初高駢好神仙，有方士呂用之，坐妖黨亡命歸駢，駢厚待之……由是用之得專行威福，無所忌憚，境內不知有駢矣。」後卒逼成畢師鐸之亂，見通鑑卷二五七，高駢聞秦宗權將寇淮南條。

却留下杜氏表章道教，創建青城道場，又招致了前蜀的敗亡^⑫。由於這一聯串的不良紀錄，道教遂爲儒生所羞談，連文獻遺蹟也少人尋究了。

可是作爲一代政治看，作爲社會史的進程看，對唐代道教的发展，都不能不有所討究。筆者不敏，姑先做一個常識的討論，就史籍和道典中可見的資料編集考察，希望能做到不誣不偏的要求，至於深入研究，個案考察，那就有待於通人閱達了。

在未敘述唐代道教正文之先，要略述道教的起原。以下分段略述，有許多地方，和筆者已著的宋元道教發展書中導論有所重複，聊以避免讀者翻閱之勞。

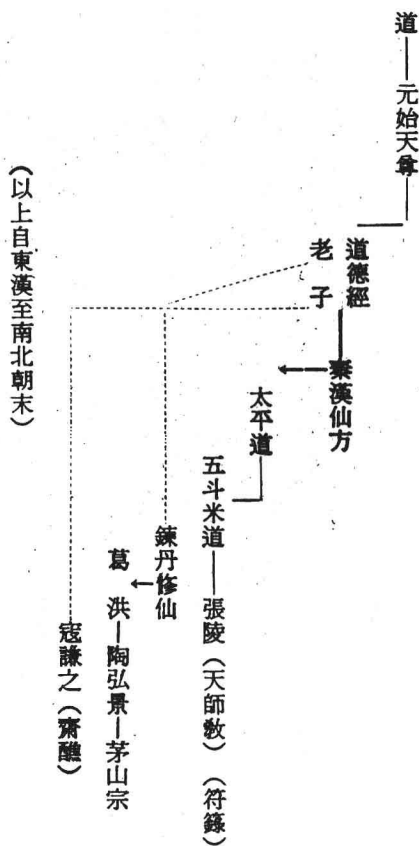
道教之建立演變與弘揚

道教，這個中國本土所產生的宗教，自東漢末年（靈帝熹平，西元一七二——一七八）太平道——五斗米道，在北中國及華西巴蜀一帶建立以後，它不像并世其他宗教一樣，一系相承，從開教宗主而至縣縣不絕的「法嗣」，它只以虛無縹渺的天上神人——元始天尊開教^⑬，以地上的神話人物——老聃·李耳爲教主，以「清靜無爲」爲教旨，以長生、成仙爲人生究竟，其他就任由歷代的哲人智士「各行其是」「各尊所聞」了。它起初是平民的組

⑫ 杜光庭事，拙著北宋道教的流行略述之，後節當再述其人。

⑬ 參隋書經籍志：「道經云者，云『有元始天尊授以秘道謂之開劫度人。』」

織，爲逃避苛政，自謀生存而結合爲一宗教。也是政治組織（太平道、五斗米道），同時文人學士也利用它，承戰國燕齊方士的煉丹、服食，而從山林棲遁的生活，嚮往於蓬萊三山、暨寰中的洞天福地，進而服役於宮廷，傳其「興國廣嗣」之術^⑭。另一派更全然地藉神話齋醮與政治結合，使道教成爲國教，出現了歷史上幾個崇道時代；北魏的太武——太平真君，晚唐的武宗——會昌滅佛；北宋的徽宗——道君皇帝，也奠定了道教在中國傳統社會的地位。就以上分析，將初期道教的宗派，表示如下：



⑭ 東漢書增上書稱宮崇所上太平經為興國廣嗣之術，見後漢書臧盾傳。

以上約略的提示，拙著宋元道教發展導言，與元代道教發展天師正傳中，皆有較詳盡的敘述。於此要重複說明的有幾點：

道家與道教的關係

道教託始於老子，道家的創始者也是老子，可是前者是宗教的組織，而後者則是哲學的宗派；前者是世俗的，現實的，支配人們實際行動的；後者是哲理的、虛玄的，指導人們一部分底人生理想的。道家的老聃學說形貌，首見於莊子天下篇（據錢穆著莊子纂疏）：

以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，淡然獨與神明居，古之道術，有在於是者，關尹老聃，聞其風而說之……關尹老聃乎，古之博大真人哉！

莊子之書，大部分發明老子的宗旨，傳述老子的行事，「真人」一名，也首見於此書內篇的大宗師——「且有真人而後有真知」。後世道教目神仙爲真人，列、老、莊、尹喜，同爲道教祖師，造出無量無數的神話。

其次見於史記太史公自序引述其父司馬談的論六家要旨，說到道家^⑮：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其爲術也：因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之

⑮ 史記卷一三〇太史公自序：「太史公（司馬談）乃論六家要旨。」

要，與時推移，應物變化，立俗施事，無所不宜。

又說：

道家無爲，又曰無不爲，其實易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用，能究萬物之情。

在這兒，道家之術，是「因陰陽、采儒墨」，又是「與物推移」，可見它是一種綜合的、變動的思想方法^⑭。因此最容易爲後人襲用、附會，也最容易吸收他家之學說思想，或滲入於他家學說思想之中，那就無怪爲太平道、天師道所借用了。再次是漢書藝文志的說法（據藝文版廿五史漢書本）：

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福，古今之道；然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。……及放者爲之，則欲絕去禮學，兼異仁義，曰「獨任清虛，可以爲治」。

班固漢書立論，是純儒學立場的，他掃蕩了司馬談論道之語，直指道家爲「君人南面之術」，那更把莊列以來神秘的帷幕揭開了，也就更與後來道教的一切迷信作爲，相去萬里。

⑭ 胡適之先生中古思想史長編謂道家即是「雜家」。

以上將古代典籍對「道家」的闡述引述既畢，再看關於「道教」的說法。對「道教」起原作考察評論的，大概是首見於魏書釋老志，其次是隋書經籍志，我在前撰宋元道教發展導論中，也曾引述，茲再抄引如次（據商務印書館本廿四史叢書）：

道家⑯之原，出於老子，其自言也。先天地生，以資萬類。上處玉京，為神王之宗，下在紫微，為飛仙之主。千變萬化，有德不德，隨感應物，厥迹無常，授軒轅於峨嵋，敎帝嚳於牧德，大禹聞長生之迹，尹喜受道德之旨。至於丹書紫字，昇玄飛步之徑，玉石金光，妙有飄洞之說，為此之文，不可勝紀。其為敎也，咸蠲（捐）去邪累，澡雪心神，積行樹功，累德增善，乃至白日升天，長生世上；所以秦皇漢武，甘心不息；靈帝置華蓋於濯龍，沒壇場而為禮。及張陵受法於鶴鳴，因傳天官章本千有二百。弟子相授，其事大行，齋祠跪拜，各成法道，有三元府、百二十官，一切諸神，咸所統攝。又稱劫數，頗類佛經，其延康、龍漢、赤明、開皇之屬，皆其名也。……至於化金銷玉，効符勅水，奇方妙術，萬事千條，上云羽化飛天，次稱消災滅禍，故好異者，往往而尊事之。

道教⑰初起，其對象為平民，所以只有迷信的方術，沒有高深的哲理。張陵之授正一法於老子，那不過借這一位家喻戶曉的人物做個幌子號召愚民而已⑱。在建安時張魯破滅，至東晉

⑯ 傳統學者，多不提出「道教」字樣，唐代始有三教之名，雲笈七籤始立經教相承部。

⑰ 關於老子被神話的進程，參次篇「唐以前老子的神話」。

南朝，始終是秘密結社的地下活動，來對抗統治者，保護平民的利益，不時的造反起事^①。只有在元魏太武帝時，寇謙之與儒臣崔浩聯合，打入朝廷，說動好大喜功的君王，掀起滅佛運動，正式接受道教，在北中國大行其道。魏收著魏書之時，親聞親見許多道教事蹟與史實，這篇敘述，不失為原始史料。隋書經籍志，不過引伸此論，加入些南朝道教事蹟（如陶弘景事實）。因此對「道教」的闡述，應溯源於此。就此文所敘述有幾點：（一）「其自言出於老子」可見道教是附會道家的。（二）「上處玉京……」此說即隋志所謂：「道經者，云有元始天始天尊；」之說。今道藏有元始度人經，其內容正與魏志、隋志之說相符。足見此經在北朝已流行，大概撰造之時已久遠了^②。（三）「及張陵受道於鶴鳴……」可見天師道為道教之始，又「齋祠跪拜」與「化金銷玉，行符勅水」，明是合秦漢陰陽家及巫術^③與方士神仙之說。案漢志說：

神僊者所以保性命之真，而游求於其外者也。……而或者專以為務，則誕欺怪迂之文彌以益多。

① 如東晉違反的孫恩、盧循，都是奉天師道的，詳見拙著宋元道教發展導言，并參陳寅恪天師道與濱海地域之關係文——史語所集刊第三本一分。

② 清末沈曾植著海日樓雜著（中華書局一九六二年版）有「道經原始」條，「法琳所說偽造道經者」條，可參閱。

③ 參閱許地山中國道教史上冊，商務印書館戰前版。

漢志又列房中家，即後來道士們的導引採補之說。以此元馬端臨的文獻通考經籍考引宋三朝國史志：

班志藝文道家之外，復列神仙在方技中，東漢後道教始著，而真仙經誥別出焉。

道教的理論與方術，本是雜糅漢以前陰陽、巫術及各種方技而成的，與哲學思想上的道家「清淨無爲」之旨，是迥然兩事，這應該是治道教史者的起碼常識。

讖緯、巫術、占星與道教之關係

如前所說，道教的理論、方術，是雜糅古代的許多學說思想與方技而成的。先民智識淺陋，容易爲自然界突發的現象所震駭：對人死以後總以爲有鬼魂，對山林川澤間總以爲有怪物憑寄，對自然界一切總以爲有神在掌理，一切宗教，大都在這種意識形態下產生。而最早的人與自然，人與鬼魂的交通，便藉着某種人物爲媒介，這便是巫覡的所以產生。中國古代最重祭祀，祭祀時先祖的降語，或藉卜筮，或藉巫覡，往往政教合一，君權藉神權而執行。所謂「保傅弼相」的人物，很多是巫覡的身分。如殷代的巫賢，傳說都是這類人物。他們或說預言，或代祖先、神靈說話，或善於占卜，這些活動，也就構成古代學術思想的許多典籍，後人根據傳說，加以演述，便成爲諸子百家的學術流派。班書藝文志最喜歡說某家出於某家，便是這種痕迹。在古代最發達的學術，似乎是（一）占星術——天文。（二）陰陽卜筮——讖緯、占卜。（三）祭祀——禮家。在這裏我們來看班志所載的各家有關此類的學術流派：

六藝類（作者所加）

易家：

• 淮南道訓二篇：王氏補注：「淮南王安聘明易者九人，號九師法。」「文中子云九師興而易道微」，「明其書無資於聖道。」寬按：淮南王書係雜家，他自己又喜歡方技，此九師易或者有迂怪之語，後爲方士所襲用。

• 古雜八十篇：王氏補注：「沈欽韓曰：此即乾鑿圖；稽覽圖二類」，寬按：此即緯書也。又雜災異三十五篇、神籙五篇。寬按：依王氏補注，似皆災異陰陽之言。

• 孟氏京房十一篇、災異京房六十六篇。寬按：京房易主卜筮，此皆其類，最易爲道士們所利用。

尚書家：

• 劉向五行傳記五十卷。

• 許商五行傳記一篇，寬按：洪範五行，爲漢儒言災異者所依據，亦易於後世道士所利用。

禮家：

• 明堂陰陽三十三篇。

• 明堂陰陽說五篇。

• 古封禪羣祀二十二篇又封禪議對十九篇，又漢封禪三十六篇。寬按：史記封禪書，雜記燕齊方士之說與五帝羣祀沿革，後世道教儀規，及古神仙傳說，多出於此^②。

② 參閱胡著中古思想史長編齊學，許著中國道教史上，及拙著宋元道教發展導言。

諸子類

道家：此類皆爲後來道教所附會援引不再贅引。

陰陽家：

· 公禱生終始十四篇：補注以爲騶奭，或即騶衍所作。

· 鄒子終始五十六篇：補注引史記封禪書「齊威宣之時，鄒子之徒，論著終始五德之運。」寬按：自西漢末期五德推運之說大昌，故王莽造讖緯以篡劉氏。東漢末有「蒼天

當死，黃天當立」之謠，而太平道起事。此五德終始之論，應爲道教興起之原動力。

· 黃帝泰素二十篇：「言陰陽五行以爲黃帝之道也。」似亦爲道士所利用。班氏敘云「陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天歷象日月星辰……及拘者爲之，則牽於禁忌，泥於少數，而任鬼神。」由此可見後來道教如「醮星祭斗」，實出於陰陽家。

兵家：

· 太一兵法一篇：王氏補注引武經總要「太一者，天帝之神也，其星在天一之南，總十六神，知風雨水旱，金革凶饑，陰陽二局，存諸秘式；天文之次舍，分野之災祥，貴於先知，逆爲之備。」案道教重太一九宮，此類古代兵書流衍，能爲後世增加道士法術之神秘性。

· 王官兵法之十五篇。

· 黃帝十六篇。寬按：道家附託黃帝。

· 封胡五篇、風后十三篇、力牧十五篇，注皆後人依託之作。

·別成子望軍氣十六篇，又辟（避）兵威勝方七十篇。

以上在兵家爲陰陽之類。班氏云「陰陽者，順時而發，推刑德、隨斗擊，因五勝（五行相勝）假鬼神而爲助也」。寬按：五斗米道有陰兵鬼卒之助，後世流爲小說，因之加以誇誕的神話，助道教在民間之傳衍，皆依託此類之書也。

天文家：

古代天文之術，皆雜神話爲占卜現象眩惑流俗之用。班志列有「天文二十一家，四百四十五卷。」皆屬此類，故不贅列。其序說：「天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象，聖王所以參政也。」寬按：道藏雲笈七籤所載「星經」，實即秦漢時期天文之書，被道士們襲用而變爲醮壇祈禱之用了。

五行家：

班志收有三十一家，六百五十二卷，班氏云「五行者，五常之形氣也。……而五行之序亂，五星之變作，皆出於律歷之數而分爲一者也。其法亦起五德終始，其極則無不至，而小數家因此以爲吉凶，而行於世，寢以相亂。」

著龜家：

班志收有十五家，四百一卷。又雜占家十八家，三百一十三卷。班氏云：「易曰『占事知來，衆占非一，而夢爲大，故周有其官。』」此類著龜雜占之學爲道士們警世惑衆之主要技能，道經中亦多用其說。

形法家：

班志收有山海經十三篇，爲道教三山蓬萊，即神仙空府之說的濫觴。

以上在班志皆列「數術」，據云：「數術者，皆明堂羲和史卜之職也。史官之廢久矣，其書既不能具，雖有其書而無其人。易曰『苟非其人，道不虛行。』春秋時魯有梓慎、鄭有裨竈、晉有卜偃、宋有子韋，六國時楚有甘公、魏有石申夫，漢有唐都庶得矚眴。」〔寬按：此類古代的數術，無不含有神秘意味，道教興起，一股腦兒把它收容，形成道士們出賣風雲雷雨的工具。〕

就以上粗略的考察，道藏中許多神怪的經典，大多是古代方技的流傳，可惜讖緯之書爲隋代所焚，很難考見與道教關係之實證^{②③}。但就上述之例來推測，怕也滲入道藏之中，陶弘景曾爲梁武帝造讖語^{②④}，傳說中許多道士預知帝王興起，怕不就是緯書之學嗎。

至於巫術與道教之關係，許地山著道教史上篇第七章說：

中國古代神道也是後來道教底重要源頭，古人以天和祖先能够給人禍福……無論是崇德報功，或祈福禳災，都以天與祖爲崇拜對象。……

許氏接着說明「尸與巫底關係」說「立尸是中國古禮中特異的事。」又說「漢代表祖先底

②③ 陳璧庵君有讖緯釋名，讖緯溯源上論文載史語所集刊第十一本，又秦漢間所謂符應論略，載同刊十六本，皆可參閱，略明讖緯與道教淵源。

②④ 參拙著元代道教發展元代茅山宗考。

尸，漸次演進爲專門事神及傳達神意底巫。」不過他以爲「巫原始時，恐怕都是女子。」我却未敢同意，我總以爲巫最早與史同握有部落間統治的大權，此點許氏於本篇內「巫底職能」裏已引楚語及漢書郊祀志的敘述，已可說明女巫是後起的事了。因爲許氏自言「在原始時代，巫底身份最高，進而爲祝、爲宗、爲南正、爲宗伯……」又說「史記封禪書載殷太戊時有巫咸……」無待我再傍爲引證。

古代巫的職能，據許先生分析有（一）降神、（二）解夢、（三）預言、（四）祈雨、（五）醫病、（六）星占，這些都是道教傳教的主要法術，尤其是「降神」，陶弘景一部真誥之書，不就是降神時所紀錄下的巫底語言^{②⑤}？寇謙之、林靈素輩，蠱惑帝王，還不都是這類伎倆？

戰國時代，各國皆有巫，皆有巫所祀的地方神，到漢代被統一了設置五帝的祭典。漢武帝又傍求齊、越之巫，興起了許多淫祀，皆見於史記封禪書與漢書郊祀志^{②⑥}，經過王莽之篡，延到了東漢末期，更是王綱解紐，巫道流散於各處。遂爲一二才智之士，如于（干）吉、張陵等造作道書，便把它一股腦兒吸收進去，使今天道藏中有大部份是巫術的充塞。現依許氏之說，抄秦漢的巫祠於次：

• 梁巫：祀天地、天社、天水、房中、堂上之屬。（許氏疑天社以下爲星名）

• 晉巫：祀五帝，東君（日）、雲中（雲）、司命（文星四星）、巫社、的祭典。漢武

②⑤ 參閱胡適之先生陶弘景的真誥考——胡適文存。拙著茅山宗考亦加以推測。

②⑥ 參閱胡著中古思想史長編漢帝國的宗教。

之屬。

· 秦巫：祀社主、巫保、族壘之屬。

· 荆巫：祀堂下、巫先、司命、施糜之屬。

· 九天巫：祀中央鉤天、東北旻天、北方玄天、西方皓天、西南朱天、南方炎天、東南陽天，即所謂九天。

· 河巫：祀河。

· 南山巫：祀南山秦中。

許氏說明這些巫祠與後來道教的神有直接的關係：

這些巫祠，是後來道教崇拜底根源。道教底天、地、水三官、司命、竈君、九天等，都是沿用漢祀底名稱。

這是很見地的判斷。

北朝道教之盛對唐代的影響

我從前寫中國道教概論，曾將北朝道教寫一專節。現在不辭重複，再為申論。一般人們都以為唐代朝廷崇信道教，是起於「姓李是老子之後」的關係。其實歷史現象，從沒有突發的事件，必有其淵源與背景。我研究元代文化，曾發現北亞民族多信單一神的宗教，「天」

是他們的信仰中心^②，北朝鮮卑族，亦係起自草原，原始意識中，容有此種單一淳朴的信仰。又到了魏晉之際，此族的慕容，宇文兩族，初度接觸中原文化，當時中國士大夫間玄學風氣正盛，「三張」道教也正在流行，吸引他們酋長的傾嚮，種下了崇道的種子。寇謙之起，挾之以說好大喜功的青年可汗——拓拔燾，就一拍即合了。魏書釋老志於此曾加敘述：

初文帝入關，從者務勿塵姿神奇偉，登仙於伊闕之山寺，識者咸云魏祚之將大。

依魏書世紀文帝名沙漠，於魏景元二年，以質子留洛陽，這是鮮卑族初與道教的接觸。志又說：

太祖好老子之言，天興中儀曹郎董謐因獻服食仙經數十篇，於是置仙人博士，立仙坊煮鍊百藥：

太祖即道武帝拓拔珪，本紀未記此事。釋老志當必有所根據。由於拓拔氏上代有此因緣，所以太武帝拓拔燾才接受寇謙之的一套神話，而改年號，開壇受醮，崇信道教了。隋書經籍志記北朝魏及周齊各帝，皆受道錄說（據商務百衲本卷三十五）：

太武親備法駕而受錄焉。自是道業大行，每帝即位，必受符錄，以為故事，刻天尊及諸仙之象而供養焉。……後周承魏，崇奉道法，每帝受錄，如魏之舊。

② 舊寫「騰格里」一文刊於一九五五年中央日報副刊。

北朝帝王崇道，已成爲國家的典禮制度。隋是承北周之統，對道教也有因緣。隋志說：

（煬帝）大業中道士以術進者甚衆，其所講經，以老子爲本，次講莊子及靈寶、昇玄之屬。

道經之著錄，各史中首見於唐人所修之隋書經籍志，可見其時道藏已有規模。南北統一，道經篇卷匯集，道教之盛，也可以想見。那末唐代的崇道並非偶然，也並非完全以姓李的關係而崇道。

以上幾點概念，既已說明，進而當闡述本書之範圍。著者前述宋元道教，皆在史傳與各家記載中，求道教的發展線索，與其真實面目，意原爲學者治史之一助，現來撰述唐代的道教，仍然是求這一代道教發展線索，與對當時政治、社會、文化的關係。我打算劃分以下幾個題目來研述：

（一）唐代道教與政治的關係，這幾乎是本書的主題，因爲李王朝以老子爲始祖，置道教於儒佛之上，影響於世風、民俗，非常重要，故列爲首先探討的對象。唐代君王崇道，約分三個時期，初唐以高宗時爲盛，盛唐時最熱鬧的爲玄宗天寶時代，中晚以後，那就要以武宗會昌間崇道滅佛，影響爲最大了。因此對這三朝要特加探討。在這兒有一個思想上的問題就是「三教一致」的傳統意識，在唐代有御前三教講論的制度，佛藏中留有佛道論衡之書，這是有關道教的基本觀念，也打算併入此部分來研討。

(二)道教的本身，如道教的人物與道場的弘建、道經的編纂等等，我們今天研究道教，必須打破它的神秘帷幕，還他「人」的面目，正視其在當時的社會活動。

(三)唐代文學與道教：如所周知，唐是漢詩的黃金時代，在詩人的創作中，用道教的思想、語彙，而擴大詩的領域，增加詩的浪漫氣氛，以李太白、李賀、李商隱三人爲最，其他大家除杜甫韓愈之外皆有道教意識。此與中國文學之素質形成，甚有關係，不揣棉薄，也想着試加探討。

載台中中興大學文史學報四期，一九七四年五月

附記：我原擬著「唐代道教之發展」與舊著「宋元道教之發展」銜接，老病廢書竟不能成，存此導論，以待來茲。

寬補記 一九七七年十月卅日校後

唐以前老子的神話

唐代尊崇道教，起於尊老子爲始祖，把他的國姓——李，與這位道家開山祖師、道教神話的教主聯繫起來。道士們也就託庇餘光，和皇帝家成了親屬，被隸於宗正寺而成爲國教了^①。要述唐代道教的发展，自須先討論一下唐以前老子被神話了的過程。

關於老子的最早傳記，無論是史實的、神話的，都得溯源於史記老莊申韓列傳的老子部份。這篇傳文，關於老子的身世，寫得迷離恍惚。把幾個戰國時期的道家學人的傳說攪在一起，使讀者可以認爲是不同的幾個人，也可以聯想到是一個人的分身。道教關於老子的神話傳記多種，都從這種容易使人錯覺的情形下演化出來，而考辨古代學術的人，甚至懷疑以爲老子的著者，與這些傳說情形相似老子的人物，不是一人。如錢穆先生莊老通辨一書所論，

① 唐會要卷五十，「尊崇道教……晉州人吉善行于羊角山見一老叟曰為吾語唐天子，吾汝祖也。」又唐大詔令集，貞觀十一年二月詔「況朕之本系，起自柱下……」又會要卷四九僧尼所隸條「至（開元）二十五年，制道士女冠，宜隸宣正寺。」

可爲其代表^②。胡適之先生中古思想史長編，特立齊學一章，把秦漢之際「黃老之學」與清淨無爲的個人主義的老子分開。他甚至說「道家」只是「雜家」，其學說出現只在漢初；戰國諸子中並不曾真的有道家之學，只是黃老的齊學而已。所以我們今天要來認識老子，應該從兩個角度：其一是真實人物的老子，從史記傳文與莊子書中所傳說的老子之學，與他的生活態度，連一些寓言式的老子行事，也應該視作與寓言假託孔子顏子那些文字等量齊觀，慎重地採用。其二是神話人物的老子——應該叫他做老君——從構成神話的來龍去脉，與歷代加強那些神話的紀載來仔細考察，只能當作文學的、民俗的、宗教本身一位虛幻人物來看。而後知道歷代朝野所以尊崇他、敬奉他的，不過出於迷信神仙的觀念而已。

一 真實的老子

史記所記的老子

老莊申韓列傳（卷六十三、藝文景印二十五史本）：

老子者楚苦縣厲鄉曲仁里人也（苦縣依正義爲唐之亳州谷陽縣界）。姓李氏名耳，字伯陽，諡曰

②參閱新亞研究所出版莊老通辨上卷，中國古代傳說中的博大真人——老聃。（二一——二十頁）

聘（聘依正義「耳曼無輪」，即大耳朵）。周守藏室之史。（按此處並未記載周何代之史）孔子適周，將問禮於老子（索隱：大戴記亦云然），老子曰……（此告孔子之語）孔子去謂弟子曰：「……至於龍吾不知其乘風雲而上天，吾今日見老子其猶龍耶？」（案此猶龍傳之取名）老子脩道德，其學以自隱無名爲務，居周久之，見周之衰遂去出關（此關，索隱引李尤函谷關銘，又引崔浩謂是散關。正義又引抱朴子以爲是散關，兩地一在今河南之靈寶，一在今陝西之岐山，皆入秦之衝要——寬按），關令尹喜曰：「子將隱矣，彊爲我著書！」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。

這一大段是老子的正傳，有姓名、有籍貫、有官位、有著作經過。所謂關令尹者並無名氏（後人都把喜字連上讀，謂爲「尹喜」）。明明說他以「自隱，无名」爲務，所以結之以「莫知其所終」，總之是個隱君子而已——「老子隱君子也」。

在老子正傳之下，即出：（一）「或曰『老萊子亦楚人也……』」（二）「自孔子死後百有餘年而史記周太史儋見秦獻公曰……」（三）「老子之子孫：『老子之子名宗……玄孫假（讀格）而假之子解……因家於齊焉。』這裏紀得很明白，以孔子爲準，老子本身是孔子見過的人，老萊子與孔子同時，史儋却在孔子逝後百多年才西入秦，見獻公，這當然不能混爲一人。最後紀老子有子孫，最後一代的李解，家在齊地。顯然太史公是從他那兒獲得關於他的祖宗的事料，自孔子至漢初，約爲西元前五——四年（史公生年）不過四百多年，約等於清朝初年到現在，李解似乎不能構造出來一個近四百年的神秘人物做他的祖宗。即能偽造，史公亦

未必取信，那末老子是眞有其人，不可能爲環淵、老萊這些人物所混同了（錢先生謂關尹爲環淵之音轉），後世紛紛傳說，都是假託的神話。

關於孔子與老子的交往，史記也記在孔子世家裏。

魯南宮敬叔言於魯君曰「請與孔子適周。魯君與之一乘車、兩馬、一豎子俱適周問禮。蓋見老子云，辭去而老子送之曰……」

此即老子傳所載之事，可見其信而有徵。老子是一位老史官，也是位隱君子，不是神，也不是「烏有先生」。

莊子書中的老子

天下篇：莊子各篇提到老子，只呼作「老聃」，但皆引證他自己或所創造的說法，只有天下篇，專門討論戰國時各家的道術，是莊言正論③不是寓言神話。他列舉有「老聃關尹」，可見老子是確實的、眞正的人，而不是神話擬議。據云：

③ 天下篇有許多人認爲是莊子門徒所撰，桐城古文家從文字風格看，以爲是莊子自撰。如錢穆先生莊子纂要本篇題下引姚鼐曰「是篇乃莊子後序」。王夫之曰「與孟子篇末舉狂狷鄉愿之異，歷述先聖來至己淵源，及史遷序列九家之說，略同。古文撰述之體然也。」又引馬驥（譯史作者）曰「此自序也，諸篇多寓，而此獨爲莊語。」

以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之。……（論二家之學略）關尹老聃乎，古之博大真人哉！

這裏有「古之」兩字，可見老子之生確在莊周之前。另內篇養生主記有：

老聃死，秦失（佚）弔之，三號而出……（以下記秦失問答之語）

舉秦失弔老聃之問答贊嘆，口氣態度都極爲鄭重，似乎不像是寓言。那末老子如果即此老聃，顯然是死在世人的面前，而不是「莫知所終」了④。另一個反證，在大宗師篇歷舉古來得道的神人與自然界，有：

騶韋氏得之以繫天地……

伏羲氏得之以襲氣母……

維斗得之，終古不忒……（維斗，北斗星也——寬）

日月得之，終古不息……

馮夷得之，以遊大川……（馮夷，河神名——寬）

肩吾得之，以處大山……（肩吾名見逍遙遊篇——寬）

④ 史記莊周傳舉莊周言論，多出於外雜各篇，疑史公未見內篇，故老傳未據此文，仍存疑云「莫知所終」。

黃帝得之，以登雲天……

禹強得之，立乎北極……（成疏：禹強，木神名——寬）

西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終。……

彭祖得之，上及有虞，下及五伯……

傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。……

這一大串總雜不類的名單裏，却没有他所最稱贊、最欣賞的老聃。足見老聃或老子，在當時只是一位有道的隱君子而已。

其他：還有一個反證，荀卿生較莊周較晚，他是儒家正統，荀子解蔽篇，論述各家，却没有老子之名，只提出莊子來說：

莊子蔽於天而不知人。

在非十二子篇中，道家只有慎到田駢，并老莊而無之。由此也可見「老莊」並稱，誠如胡適之先生所謂「齊學」⑤諸人所撰出來的。可是即使是方士們的夸誕宣傳，初期文獻裏亦並未

⑤ 胡適中國中古思想史長編第一章齊學混合之趨勢⑥齊學的正統：與黃老之學節「這一個絕大的思想迷信集團，不能不有個教主，可是孔、墨、老子都不適宜，便提出一位更渺茫無稽的黃帝出來。」可見老子此時還沒有神話的傳說。

造出老子爲神仙之說。史記封禪書的記載，和三騶子傳所記陰陽家之言，都沒有提到老子之名。道家的學說，是純哲理的分析，是自然主義的思想，毫無神秘的氣氛，所以沒有老子的神話。

從以上粗略地檢查秦漢文獻，關於老子爲人事事的原始紀述，始終是一位深湛玄思的隱世哲人，毫無一點神異的方術，可以推崇他爲神仙的痕跡。道教興起，所以附會於老子者，不過採取他的「清淨無爲」的哲理，來緣飾他們的理論而已^⑥。

二 神話的老子

東漢以來的傳說

老子由「博大真人」而變成「羣仙之祖」，以上述的文獻來看，似乎在西漢末年時代。在此之前尙少此種傳說。老子的神話初次出現，以今人湯用彤先生，和他的學生王維誠先生的考證^⑦，老子化胡經是最大的關鍵。初見於史籍的老子傳說是後漢書襄楷傳（卷之十下，藝文景刊本）：

- ⑥ 歷代史書所紀高道之語多託於老子，例如舊唐一四二卷司馬承禎傳：「至京引入宮中，問以陰陽術數之事，承禎對曰『道經言爲道日損，損之又損之，以至於無爲！』」又答吳筠見玄宗言只稱老子清靜之道。
- ⑦ 北大國學季刊四卷二期（一九三四年份）王維誠：老子化胡考甲，導師湯用彤審查書。

又聞宮中立黃老、浮屠之祠……或言老子入夷狄爲浮屠……

此語下原註「或聞言，當時言也。」大概這時已有老子神變的傳說。襄楷上疏是在東漢桓帝延熹九年（西一六六）。湯氏有讀太平經書所見一文說⑧：

……因而有人偽造化胡的事，此故事之產生自必在太平經與佛教已流行之區域也。……化胡經相傳爲西晉道士王浮所造，當係採拾舊聞而成……

王維誠老子化胡考證一，東漢時化胡說：

……按襄楷疏中明言老子入夷狄爲浮屠人語，爲今日所知化胡說最早之紀錄。

在此文敘言也說：

老子化胡之說，原依史記所載，漸次演變附會而成。……（引襄楷疏）查浮屠初嘗與老子並稱……（引後漢書楚王英傳）又於後漢書桓帝紀范曄論曰：「前史稱桓帝……設華蓋以祠浮屠老子」。按二氏關係密切，桓帝始傳老子爲浮屠之說，疑即緣此而起。

⑧ 北大國學季刊五卷一號（一九三五年份）

我們今天來溫習老子化胡經的故事，實即要探究「神話的老子」之說的由來。在正統的史籍經典中，關於老子並沒有神異的傳說。史記本傳，雖說的恹恹迷離，但只可資後人的猜測附會，史公自己却並未明確地記載老子如何神異，像五帝本紀中軒轅黃帝那些神話一樣。可是漢末道教起來，把老子說成「神變無方」，與無始以俱來的無上聖神^⑨，其動機可以解釋爲受了佛教經典所具有的輪迴流轉的思想，才能出現這種說法。佛經最早入中國的是四十二章經，湯先生已有考訂^⑩。其時在明帝前後（西五八年——）從襄楷疏引「浮屠不三宿桑下」的經語，可以推知。大概那時候對佛教一些「阿賴耶識隨業流轉」（出華嚴經）之說，以及佛教關於佛的法身、報身的說法，已有人知道，爲着尊道抗佛，或爲創教時眩惑羣衆，遂取此觀念而大量地製作許多老子的神話，和南北朝時竊取佛經偽造道經的伎倆一樣。

關於列仙傳與神仙傳

關於老子神話，始見於劉向撰的列仙傳，劉向是西漢末期人（西元前七七——六）在佛教入中國之前，可是此書的真實性很成問題。清修四庫全書總目提要說（卷一四六子部道家）：

⑨ 宋賈善翔猶龍傳（道藏輯要本），序言「而不知聖人超於無始，稟於自然……」又起無始章「老子即老君也，乃大道之身，元氣之祖……」又宋謝守灝太上混元聖紀（道藏輯要本）「太上老君者，大道之主宰，萬教之宗元，出乎太元之先，起乎元極之源。」

⑩ 湯著漢魏兩晉南北朝佛教史（台北商務書館景印本）第三章，四十二章經考證云「但東漢時本經已出世，蓋無可疑。」

陳振孫書錄解題謂「不類西漢文字，必非向撰。」黃伯思東觀餘論謂「是書雖非向筆，而事詳語約，詞旨明潤，疑東京人作。」今考是書出隋志著錄，則出於梁前，又葛洪神仙傳序，每稱「此書爲向作」，則晉時已有此本。

全條考證，頗爲周匝，可是不敢斷定是否劉向所撰。客中得不到漢魏叢書列仙傳本，只讀到臺版道藏精華排印本，嘉慶九年郝王照圓刻的列仙傳校本，前面有嘉慶十一年的洪頤煊（小學家）序。洪是小學名家，學主考證，此序也很談到校讎經過與版本源流，據說：

余按劉向列仙傳不見於漢書藝文志及向本傳。應劭漢書音義，始引此書。抱朴子論仙篇云「劉向博學，則究微極妙，所抄列仙傳，仙人七十有餘。」隋書經籍志云「漢時阮倉作列仙圖，劉向警校經籍，始作列仙、列士、列女之傳。」晉唐人所論爲是，不可謂向無此書也。

這是承認此書爲劉向所作。可是王照圓自序却說：

此書雖非子政所作，而世舉以歸之者，蓋因其喜神仙事有以致之耳。

此書自序前又全錄太平御覽道部（六七七卷）所引之文：

絃曰，列仙傳漢光祿大夫劉向所撰也。……講五經於石渠，至成帝時，向既司典籍，頗修神仙

事，遂修上古以來及三代秦漢，博採諸家神仙事。

綜合上引的幾條文獻，此書即使不是劉向所作，但也是東漢時人所撰作。我讀漢書東方朔傳篇終說：

……朔之詼諧，逢占射覆，其事浮淺，行於衆庶，童兒牧豎，莫不眩耀。而後世爲事者，因取奇言怪語著之朔，故詳錄焉。

班固對於東方朔，並非平生欽重的人物，撰他的傳，却不厭求詳，細加考證，把他平生著作，都收錄在傳裏。其用意是杜絕流俗所附會的僞作，所以後人對題東方朔撰的十洲志之類的書，才能斷定是後人所造託名於他的。以這個例子來衡量班固之於劉向，關係可遠不同於東方朔了。班氏之學，是承紹向歆父子的，藝文志是以七略爲祖本，他對於劉向的平生著作種類，當然爛熟於胸中。無論在本傳，在藝文志神仙家，都未著錄此書，可見是靠不住的。不過此書名目，又確見於魏晉唐人的著作中，如應劭的漢書音義^⑪、抱朴子等，又作何解？那末只可視作東漢以前，當神仙之說盛傳時的著作，託名於向來講煉丹術的劉向

⑪ 王先謙漢書補注卷首載顏師古前漢書敘例「應劭，字仲璜，汝南南頓人，後漢肅令、御史、營令、泰山太守。」

了^⑬。我們從這一角度來看列仙傳所記的老子，却仍然缺少後人傳說那種「神變」氣氛。傳文也很朴實，不像後來魏晉六朝的仙傳文字。

列仙傳分上下兩卷，上卷所記皆古仙人。在老子之前有：「赤松子、寧封子、馬思皇、赤將子與、黃帝、偃佺、容成公、方回」等名，在這以後，才出老子傳，原文如此說：

老子姓李名耳，字伯陽，陳人也。爲周柱下史，好養精氣，貴接而不施（按此爲史傳所無）。轉爲守藏史，積八十餘年，史記云二百餘年，時稱爲隱君子，諡曰聃。仲尼至周見老子，知其聖人乃師之。周德衰，乃乘青牛車去，入「大」秦過西關（寬按大字疑後人所加），關令尹待而迎之，知其真人也，乃使著書，作道德上下經二卷（原校謂「明藏本經字在道德下，此誤倒耳。」）

這樣的寥寥短章，只有「好養精氣」……兩句，竄入神仙房中的話頭，其餘記載，還不如史記傳文的愉快迷離、令人發生幻想呢。從此傳看是絕對不會含着變化分身那種佛教的哲理觀念。此書老子傳後就是關令尹傳，才記有：

……老子亦知其奇，爲著書授之。後與老子俱遊流沙（原校謂「遊作之」，沙字下有「之西」二字）。化胡勝苴勝實（原校「此文胡勝苴勝，二勝字當有一爲服字之誤」）莫知所終。

⑬ 漢書楚元王傳（附向傳卷三十六）「向字子政……既冠，以行修飭擢爲諫大夫……上復興神僊方術之事……以爲奇，獻之，言『黃金可成』，上令典尚方鑄作事」他的父親劉德「曾按治淮南獄」，得到淮南王劉安的許多方書，他少年時很好此事。

這纔出現了化胡的痕迹，但亦未見有若何神變的靈蹟。由此可見關於老子分身化胡的傳說，以及西昇經那些傳說，都是在此以後，道士們或好事之徒所陸續擴大編造的神話。大概由於佛教在東漢初入中國，漸與黃老分席，道士們知道了一點佛經上關於釋迦牟尼神奇的話頭，便也抬出此土最尊崇的老子，把他神化了來與之對抗。至於太平道與五斗米道之起^⑭，本來是反抗暴政的自救組織，假宗教來號召下層社會，更要把老子的事蹟神化，託為神書由他所授。如于吉所造的太平青領書說「老君授之曲陽」；張陵的正一明威法錄也說老君降授於鶴鳴山^⑮。直到了六朝、元魏時代，佛經大量地繙譯來華，朝野崇信。於是有學問的好道之士，如陸修靜、葛巢甫、陶弘景^⑯，便也不甘後人，做着佛經的體製，運用佛經的語彙，編造道經。今天傳世的道藏第一本經典元始度人經^⑰，便是在這樣情形下造出來許多「開劫度人」之說，盛行於學道人的口中，才有隋書經籍志道經類那一套「天尊開劫」的神話，連帶地把老子也變為「太上道君」和虛構的「元始天尊」來分據一席。於是關於老子的神話便層出不窮，到了唐代尊為李姓始祖，更加重他的神異傳說。此種「分身轉劫」的神話，大概傳

⑬ 參閱拙著宋元道教上道教導論、與元代道教之發展、正一教考、天師正傳所論兩者之起事情形。

⑭ 見後漢書襄楷傳及葛洪神仙傳、張道陵傳、并參前註。

⑮ 陸修靜，南齊道士，始撰道經目錄，葛巢甫造靈寶經，陶弘景著真誥，發揚上清經教，參閱姚名達著中國目錄學史（台北商務文化史叢書本），宗教目錄篇三一四頁陸修靜首創靈寶經目錄。又胡道文存陶弘景真誥考證，并參閱拙著元代道教茅山宗考（元代道教內）。

⑯ 正統道藏洞真部天字至洪字部，全名為靈寶光重度人上品度人妙經。道藏輯要（二仙庵本）第一冊首列此經。

自後漢三國時代的道士們，連道教大著作家葛洪也不相信。今傳本葛撰神仙傳^⑭，把老子放在廣成子、盧敖、若士之後，渲染了些始生的神異紀載。却借「或云」說到他的歷世轉劫：

或云：「上三皇時爲玄中法師，下三皇時爲金闕帝君，伏羲時爲鬱華子，神農時爲九靈老子，祝融時爲廣壽子，黃帝時爲廣成子，顓頊時爲赤精子，帝嚳時爲祿圖子，堯時爲務成子，舜時爲尹壽子，夏時爲眞行子，殷湯時爲錫則子，文王時爲文邑先生，一云守藏史。」或云「在越爲范蠡，在齊爲鴟夷子，在吳爲陶朱公……」

他也曉得這些傳說的荒誕離奇，便斷然地加以否定說：

洪以爲老子若是皇天之精神，當無世不出，俯尊就卑，委逸就勞，背清澄而入臭濁，棄天官而受人爵也。夫有天地則有道術，道術之士，何時暫乏？是以伏羲以來至於三代，道術世世有之，何必常是一老子也？皆由絕學之士，好奇尚異，苟欲推崇老子，故有此說。

葛洪雖然也是個「好奇尚異之士」，但對老子的認識却還不大離譜。從他所論的推測，老子的神話，大概在三國時代已形成了。

⑭ 四庫總目提要（卷一四六）子部道教類神仙傳條「晉葛洪撰，此書據抱朴子，內篇既成之後，因其弟子滕升問仙人有無而作。」今傳世有漢魏叢書本，道藏未收，今用台版道藏精華排印本。

祠祀老子初見神話

中國初期道教，起於東漢順、桓二帝之時，老子的尊崇，也在桓帝之世。范曄後漢書桓帝紀（卷七）延熹八年（西一六五）：

春正月遣中常侍左悺之苦縣，祠老子。

這是祠祀老子的文獻，第一次見於史策。在此以前，老子只是一位有道術的隱君子。觀班固古今人表，僅把他列在中上，與孔墨諸人，位置迥殊，更何能奉之爲神人？到東漢明帝時，楚王英於宮中祭祀浮屠老子，見於詔書^⑮。可是在老子故鄉來建祠祭祀，這怕是第一次。宋洪适隸釋中發現東漢邊韶撰的老子銘，王君化胡經考^⑯引用此文。湯氏審查書認爲「極具心得」足爲初期尊崇老子，也是老子神話的有力文。邊韶是東漢有名的文人，後漢書文苑韶傳：

先生，陳浚儀人也。……桓帝時爲臨潁侯相，徵爲大中大夫，著作東觀……著詩頌碑銘書策凡十五篇。

⑮ 後漢書（四十二）楚王英傳「詔報曰『楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠。』」

此傳文下，王先謙氏補注引有隸釋之老子銘原文^⑮。此文是邊氏服官臨穎時所撰，老子故鄉苦縣，據本文下注在今亳州谷陽縣，所以唐代建上清宮於亳縣。據宋道士賈善翔撰的猶龍傳^⑯：

乾封元年二月二十八日，帝（高宗）自東封禮畢，廻駕亳州朝謁……仍改谷陽縣爲眞源縣。

關於唐代的尊崇老子事實，當在後節敘述，此姑不論。現只提出始祠老子一事，以證神話老子的官方文獻，所以唐代尊崇典禮，更有例可援了。漢桓帝的崇禮老子，後漢書桓紀中還有一處：

延熹八年十一月，使中常侍管霸之亳祠老子。

此條下後漢書集解引惠棟曰：

⑮ 老子銘文隸釋南宋謝守灝撰混元聖紀（道藏輯要尾集）轉錄原文中有「或有『谷神不死，是謂玄牝』之言，由是世之好道者類類而長之，以老子離合於混沌之氣，與三光為終始，觀天作讖，升降斗星，隨日九變，與時消息，規矩三光，四露在旁，存想丹田，太一紫房，道成仙化，蟬蛻度世」等，足見此時已有神變之神話。

⑯ 猶龍傳收於二仙庵本道藏輯要尾集五。

孔氏譜曰「桓帝位老子廟於苦縣之潁鄉，畫孔子像於壁。孔囑爲陳相，立孔子碑於像前，今見存。」……

又引宋代洪适曰（案即隸釋著者）。

水經注載蒙城王子喬碑亦云「延熹八年八月帝遣使致祠，國相王璋，乃紀銘遺烈。」蓋威（宋諱桓爲威）宗方修神仙之事，故一時郡國競作銘表。

大概東漢桓帝時代，神仙怪異的傳說盛起，一般民間宗教活動，也在此時熾盛起來。列仙傳的編造也許就在此時。所以東晉初年，葛洪所撰神仙傳，把老子神異的事蹟，分別纂入本傳和張陵傳裏。那時西行化胡神話更盛，西晉道士王浮才集結神話編造一部化胡經來。

關於西昇經

比附這類老子的神蹟，還有一部西昇經，不知道撰於何人，也在唐代之後，大爲盛行。據馬氏文獻通考經籍考所列：

• 西昇經四卷。引晁氏曰：

題太上真人尹君紀錄。老子將遊西域，既爲關令尹喜說五千言，又留秘旨，凡三十五章，喜述之爲此經。

·章注西昇經二卷，引晁氏曰：

梁道士章處元分上下經。

·洞元經三卷，引晁氏曰：

唐洞元子注，其姓未詳，唐志有戴詵注西昇經，疑此或詵書也。

我考此經，初見於舊唐書經籍志，「老子西昇經一卷」。上面所說梁道士章處元，已經爲之作注，那末它的撰成，大概與王浮造化胡經時代不甚相遠。我手邊的道藏輯要所收錄的是宋徽宗註的本子，署「太上老君著」，開卷西昇章第一說：

老君西昇，開道竺乾，號古先生。……

這部經以「化胡」開始，顯然是取材的王浮的化胡經。道士們又從這兒造出老君與尹喜相會於成都青羊肆的神話。大概以此經爲這一神話的中心^②。

^② 道藏輯要翼集一，有西川青羊宮碑，猶龍傳有青羊一節，取材於混元聖紀，謂「老君以甲寅年昇天，至乙卯歲，復從太微宮分身，降生於蜀國太官李氏之家也，已先勅青帝之青龍化生爲羊」。

三 老子神話的傳衍擴大

以上略考老子神話的來源，簡括地說：(一)史記：老子西出關爲關令尹強留著書，是西行化胡說的附會根據。(二)劉向(?)列仙傳：老子生而能言，指李爲姓，與出關爲關令尹著書立說。與老子相附和的是關令尹傳中一大段神話，即西昇經的本事。(三)葛洪神仙傳老子條所臚舉的那些傳說，與張陵傳「太上授經」的一段神話。(四)王浮老子化胡經。(五)西昇經。這些都是此一神話逐漸擴大的紀載。到了唐代更造出老君下降，白日見神像一些神話。於是新唐書藝文志出現了「尹喜高士老君內傳三卷」之書，大概是集結這些神話的紀錄。唐末杜光庭又撰道教靈驗記，誇大了老君的靈驗^②。下到宋代，真徽兩宗崇道異常熱烈，御注道德經、西昇經風行天下。南宋初年，便出現了最有系統的兩種老子神話的傳記，一是道士賈善翔編的猶龍傳，一是由儒入道的謝守灝編的混元聖紀與太上老君年譜要略^③，都是集結漢唐以來史冊與各種神仙傳記的紀載，不分真僞，不考事實，附會敷衍，真是「洋洋大觀」，唐以前所傳的老子神異事蹟，其開始說：

老子與天地俱生，在三皇五帝時，降世爲師。

② 收宋張君房撰之雲笈七籤內。

③ 謝守灝俗名懷英，混元聖紀有南宋名儒陳傳良撰序稱「懷英嘗爲舉子，知推尊孔氏矣」

這種神話，大概構成於東漢末年，前引葛洪神仙傳老子條說：

或云「老子先天地生」。或云「母懷七十二年乃生，生時剖母右脇而出，生而白首，故謂之老子。」

這是老子出生的神話。劉向列仙傳不見其文。湯（用彤）、王（維誠）兩氏都認為受佛經所傳釋迦降世的神蹟而敷衍出來的。其實道經所謂老君隨劫出現之說，明是採取多種佛經所傳釋迦牟尼於過去生中曾為某某仙人，或授記來生為某某佛之說。華嚴經、楞嚴經判人身有八種識，其第八識阿賴耶隨業流轉，即小乘佛徒主要的觀念輪迴之說。在東漢以前，諸子著作中從無這種說法（列子有一點，此書真偽未定——寬）。神仙傳又說：

或云「其母無夫，老子是母家之姓。」或云「老子之母，適至李樹下而生。」「老子生而能言，指李樹曰，以此為姓。」……

這是「仙李蟠根」神話的起始，各家所撰老子廟碑，無不深信是說。唐代以老子為始祖，正和傳統的「帝王為神明之裔」的觀念相符。神仙傳接着述說他在上古各時代的顯現，原文已在前引過了。那一大段上古帝師的名號，除廣成子之名見於莊子，為崆峒問道本事所出。務成子之名，見於漢書藝文志，所著錄五行三十一家中有「務成子災異五十四卷」，補注引

沈欽韓曰「隋志仙人務成子傳神通黃帝登壇經一種。」其餘如赤精子之類，大抵皆出於緯書，或者簡直出於道士們所杜撰出來的。這些神話的編造，一代多似一代，像兒童砌七巧板似地，空中樓閣地堆垛起來，久之竟成爲真的歷史了。受了這些傳說的感應，到六朝宋齊時葛巢甫造出靈寶一系的道經，楊羲、許謐至陶弘景，造出上清大洞道經，北朝寇謙之在嵩山造出雲中音誦和其他道經，都依這些神話，變本加厲地造出一個元始天尊來。像前面提到的元始度人經開篇有這樣一段（據道藏輯要本）：

道言：昔於始青天中碧落空歌大浮黎土受元始度人无量上品。天尊當說是經周迴十過，以召十方，始當詣座、天真、大神、上聖高真、妙行真人，無鞅數衆，乘空而來，飛雲丹霄，綠輿瓊輪，羽蓋垂蔭，流精玉光，五色鬱勃，洞煥太空，……一國地土山川林木，緬平一等，無往高下，土皆作碧玉無有異色。衆真侍坐，元始天尊立坐空浮五色獅子之上……

把它試與佛經如金剛經、維摩詰所說經等開篇所紀佛土威儀一加比較，是不是同一種結構？道士們模倣佛經創出這麼一個無始無終的元氣之祖，隨即把老子變爲「老君」，壓在他的下面。所以魏書釋老傳一一四卷開端便說：

道家之原，出於老子，其自言也。先天地生，以資萬類。上處玉京，爲神王之宗；下在紫微，爲飛仙之祖，千變萬變，有德不德，隨感應物，厥迹無常。授軒轅於峨眉，敎帝學於牧德，大禹聞長生之訣，尹喜受道德之旨……

魏書的著者魏收生在北朝^②，南北隔絕，南方人的著作，不容易北上，像葛洪神仙傳，北方還難見到。那末葛氏所謂「或曰」的那些道士們的傳說，一定從漢末就傳下來，寇謙之一派的道士，又把它系統化，所以史官才據以著書。這也許與王浮的化胡經有關，因為化胡經把老子神話了，能夠西行化胡，自然地要把他的出生上推到佛出生之前。王維誠氏化胡經考證，對佛生年爭辨的公案，也有詳密的考證。他認為道士們要說「老子在佛先出世，於周昭王時出關度尹喜，西去流沙化胡才有佛陀的出世……」佛徒們堅決不承認，便以史記本傳來證老子生在佛出之後。所以從魏書這一段話可以推知此說原即流行於北方的道士口中，才被史家所採擇。宋朝人著猶龍傳、混元聖紀這類書，簡直把我國神話開闢世界的盤古、上古的三皇治世，都歸之於「老君」，那真是愈說愈支離了。

四 老子降世傳經開教的一些神話

在這裏再分開來敘述：

神話的老子紀傳

關於這一點，在唐以前已編造為一個系統。舊唐書經籍志子部道家老子條，載有「太上

^② 字伯起，鉅鹿下曲陽人。北齊天保元年除中書令仍兼著作郎，始撰魏史。武平三年卒，年六十七（西一五

老君玄元皇帝聖紀十卷」，撰者尹文操，此書久已亡佚，正統道藏，也沒有收錄。本文前面所引宋道士謝守灝撰編的混元聖紀九卷，收在與字號洞神部，又教字號收有太上老君年譜要略，又太上混元老子史略三卷，又賈善翔的猶龍六卷。此外洞玄部譜錄類收有上清後聖道君列紀十卷，都未看到尹撰的混元聖紀。現在是根據道藏輯要尾集所收的宋人三種老子傳記，略加摘述。因為宋人所撰，當然是見到唐代的這一類書，可推知其神話的完成在於魏晉南北朝五六百年之中。尹文操是唐玄宗時道士，他收集以前的傳說與文獻，據以編纂，加上個人的想像，成為「混元聖紀」。謝守灝不過把唐後五代北宋的一大段補上就是了。賈著猶龍傳，却把各家紀述，綜合分析，成為更有系統的敘述。此書在「老君」降世以前有九章，都是虛無縹緲的神話。

猶龍傳的敘次（在老子降生前）

稟自然：「所謂稟自然者，前起於無始，後見於真身，自然而然，莫知其所以然。上無復祖，唯道爲身，道之身即真身也，降此則爲法身，具呈微妙，三界特尊！」按此即竊佛家三身——業身、法身、報身之說。

啓師資：「聖人運慈與感，故立於教，教既立而師資之法行焉。……」

歷劫運：「三界九地有成壞之期，自種人四天，至三清大羅……劫運終而無終，諸聖盡而無盡也。」按此即用華嚴經「成住壞空」之說。

登位統：「天地無爲也，而歲功歸焉，聖人無爲也，而位業成焉。三界十方，既廣且

大，非統之有方，曾之有元即亂矣。……」

典靈篇：「太上道君以大洞真經，智慧消魔經……神虎寶章，以金簡三書，命老君典領，以付上學之士也！」

撰仙圖：「凡二十四階，上清大洞登真上法慈尊，以洞陽之炁，化生此間，按而修之，能自致三部八景二十四神之現也。」

傳寶蘊：「天尊命天真皇人，裁雲作篆，字方一丈，八角垂芒，爲天書之始也。聖人欲除妙本，故著之以爲經籙符圖，所以有三洞四輔，凡三十六部，爲大數之鑪錘也。……」按此可參以隋書經籍志道部雲笈七籤經教相承部之說。

爲帝師：在伏羲時號鬱華子……商王時號錫列子（前引神仙傳已記其名號）。皆以經術授帝，俾行化於世。

降生：「商第十八王陽甲十七年庚申，託孕於玄妙玉女八十一年，誕於亳之苦縣，即武丁九年庚辰歲二月十五日也。」猶龍傳關於「老君」降生的神話，綜合舊說，更加渲染，所舉有二十事（摘錄原文）：

第一：大道應世，化日精爲五色之珠。

第二：駕九龍車，凝結變化，五色交輝，流入玄妙玉女口中。

第三：託胎八十一年，極太陽九九之數，然後降生。

第四：玄妙玉女，因而有孕，容顏益少，神炁安閒，八十一年，悅豫無比。

第五：玄妙所居之室，四時和暢，八十一年，不覺爲久，當商王十二王武丁九年庚辰歲

降生也。

第六：降生，乃剖左脇而生（按此亦竊佛經降生之神話）。

第七：降生之時，登行九步，步生蓮花。按與上同襲佛出世之神話（中土神話，古來少有以蓮花表徵者）。

第八：降生，日童揚輝，月妃散華……聖母因攀李枝，忽而降生矣。

第九：降生，萬鶴翔空，九龍吐水（按萬鶴，道家常用以表神異，九龍亦係佛出世神話）。

第十：老君降生之後，左手指天，右手指地……（按亦襲佛之傳說）。

第十一：老君愚時澆薄，大道不行，委迹生神，以救於世。

第十二：略（空泛之形容）

第十三：鍊金丹……（按與降生無關）。

第十四：尙眞炁……

第十五：功成乘鹿輕舉而去。

第十六——十七略（闡述降生之地名）

第十八：老君降生之後，九日之中，身長九尺，七十二相，八十一好，……此大聖之相也（按此亦襲佛之神話）。

第十九：聖母……白日昇天。

第二十：老君昇天後，歷代帝王，欽慕眞迹。

在此章二十一「彰聖號」後，有「今按關尹老君本紀（疑即唐尹文操之書）太和真人樓觀傳，劉向列仙傳皆云『商武丁庚辰生』是也。」可知猶龍傳與混元聖記，皆本於唐代道士所撰之紀傳。

傳經開教

凡宗教的建立，必有它的基本經典，道經基本的經典，應爲老子道德經，關於此經傳述也被造出許多神話，現分述之：

授關尹喜道德二經的神話

這是從史記老子傳「見周之衰，遂去之關，關令尹喜曰『子將隱矣，彊爲我著書』」這段紀載開始。所謂劉向撰的列仙傳，在老子條中，只說了「入『大』秦，過西關，關令尹喜而迎之，知其真人，乃使著書……」這幾句，却在關令尹條，憑空撰造出一大段神話（幾乎是全部的），錄之如次（據道藏精華本）：

關令尹喜者，周大夫也。善內學，常服精華，隱德修行，（原校注「老子列傳引『學』下有『星宿』二字，『修行』二字作『行仁』」）時人莫知。老子西遊，喜先見其炁（原校注「炁，道書氣也，集解引作氣。」），知有真人當過，物色而遮之（原校注：「史記集解引『真』上無『有』字」）。果得老子，老子亦知其奇，爲著書而授之。後與老子俱引流沙（原校注「史記集解引『

著書」下，無『授之』二字。『遊』作『之』，『沙』字下有『之西』二字」。

從此以下，就專記西行化胡的故事，結語說「未知其所終」。又說「尹喜亦自著書九篇，號關尹子。」考今本關尹子在正統道藏洞神部「無上妙道文始真經一卷，關令尹喜」；清修四庫全書總目提要著錄於子部道家，據說：

舊本題周尹喜撰，經典釋文載「喜字公度」未詳何本。……李道謙終南祖庭仙真內傳稱『樓觀爲尹喜故居』，則秦人也（寬按：此誤，樓觀內傳本歷世傳說，皆以爲尹喜爲周人）。考漢志有關尹子九篇，劉向列仙傳作關令子，而隋志唐志皆不著錄，則其佚久矣。……（斷此書爲五代方士所作）

又宋陳振孫直齋書錄解題（據道藏輯要引）：

……徐藏子禮，得之於永嘉孫定，首載劉向校定序，篇末有葛洪後序，未知孫定從何傳授？殆皆依託也，序亦不錄向文。

按前於陳氏之鄭樵通志經籍略，諸子類未錄此書。僅在傳類列有關令尹喜內傳二卷，記類錄有尹喜本行記一卷，皆屬後人僞託，和列仙傳這一條價值相等。伴着關尹子並行於世的是西昇經，前面已經考辨了。

關於關尹之書，我覺得莊子天下篇是評論戰國諸家學術最早的文獻。在天下篇裏把關尹與老聃並列，自然關尹是確有其人，確有其書。但本書久佚，後人偽造出來的今本關尹子，便成了老子神話的裝飾品了。至西昇經可能依傍化胡經而作，除去開卷「古先生開道竺乾」一句而外，其餘皆模倣老子道德經說些恍惚冥漠的抽象地訓誡，究不知何人所注？却假宋徽宗御注來行世（比主可能是林靈素一千崇觀間供奉道士的把戲^②）。

青羊肆的神話

在撰造關尹與老聃的關係文獻中，又迸出一個成都青羊肆的神話，最爲荒誕，却做了四川地方道教神話的中心。道藏收錄有青羊宮碑銘^③，皆敘說老子與尹喜別後，約會於成都青羊肆的故事。猶龍傳青羊條引混元帝紀說：

太上在太微時，先勅青帝之青童，降成都化爲青羊。尹喜於市肆見人牽之，自解之云「既有青羊，復在其肆，老君所約，此當是也。」……

以下即叙「老君」降生於李大官家，方在懷抱，見尹喜後方變神異的情形，此純是竊取佛經所傳佛生時神異的故事而成。他把此事的時間，放在西周之時，殊不知蜀之開國，係秦武王

② 林靈素與宋徽宗崇觀間崇道之事，作者有北宋道教之流行一文，可以參考（文收宋元道教之發展）。
③ 收洞神部（道藏不字號）西川青羊宮碑銘一卷，二仙庵道藏輯要收異集一。

以後的事，漢人所撰華陽國志可證，在西周時代，商業未興，哪兒來的「市肆」呢？從此成都青羊宮一直是「太上老君」的香火勝地，到現在還未衰歇。聯帶地還有關尹與樓觀的記載，傳下道教中樓觀一派^{②⑦}。據猶龍傳說：

（關尹）歸終南之陰，結草爲樓，今在鳳翔終南山盤屋縣神龍鄉關仙里。有草樓即尹真之故宅，謂之樓觀者尚存焉，周穆王再加脩飾，秦始皇建祠宇於其前……

把關尹的時代提到周穆王以前，更爲可笑。唐代道士尹操有樓觀內傳，這類神話，可能都從那部書發生。元代全真教興，把終南列爲祖庭，更神話了這些傳說。道藏中列有終南山說經台歷代真仙碑記一卷，樓觀紫雲衍慶集三卷（川字號），都是這些神話的文獻。

河上公的神話

老子注本有河上公老子注二卷，清修四庫提要加以辨證，說此書爲「道流之依託」。案馬氏文獻通考經籍考道家類，列有「河上公注老子二卷」，引晁氏說：

太史公言「河上丈人通老子，再傳而至蓋公」，即曹參注是也。西晉葛洪曰「河上公者莫知其姓

②⑦ 道藏精華九集之三玄門必讀列法派一節，內尹真人派（關令尹即樓觀派），唐玄宗時，又傳出在關尹樓宅內存有神丹之說，詳另文。

名，孝文時居河之濱。侍郎裴楷言其通老子，孝文詣問之，即授素書章句。」兩說不同，當從太史公也⁽²⁸⁾。

四庫提要考河上公爲戰國時人，另有河上丈人爲漢時人。今所傳河上公本注老子，當爲漢之河上丈人，皆無老子化身之說。可是混元聖紀與猶龍傳，都說此河上丈人即老子所化。據說：

世傳河上公，太上之化身……河上公居陝河之濱，常飄道德二經……（文）帝即命駕詣之，公踞不起，帝謂曰……公拊掌跳躍，冉冉升虛，去地數丈而止於太虛，俯而答……帝乃悟，以其神人，方下輦稽首禮謝，因授帝上下章句希微之旨……

河上公注本與王弼注老子，現在幾乎竝行。東海校友陳文華君，於八九年前曾考證認爲是東漢人所爲，其文用英文，刊於東海大學學報六卷一期，王注只講名理，河上注却論「玄牝」「谷神」⁽²⁹⁾，一些修煉的竅門，說他是東漢道士們的著作，可以相信，此注和魏伯陽著

⁽²⁸⁾ 史記卷八十樂毅列傳：「樂臣學黃帝老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出，河上丈人教安期生……」
葛洪神仙傳有河上公傳。

⁽²⁹⁾ 台灣廣文書局版黃注河上公老子道德經谷神不死第六「谷神不死，河上注『谷養也，人能養神則不死也。』是謂玄牝注『言不死之有在於玄牝。玄，天也，於人爲鼻，牝，地也，於人爲口。』」

參同契的旨要^{②⑩}有互相發明之處。

授法張天師的神話

道教在漢末初起時有兩支；一是太平道以青領神書的太平經做傳教經典，在太平經裏，只有「真人、天師」的問道，不見有老子之言，雖所傳的「興國廣嗣」之方，但不見關於老子的神話。此書王明君亦有考證^{②⑪}。其二是張陵所傳的五斗米道，也就是天師道，自託於老子所授的「正一明威」之道。關於張陵與天師道史實，拙著有正一教考天師正傳，此姑不談。現只錄葛洪神仙傳張道陵條所記此事：

……住鶴鳴山，著作道書二十四篇，方精思鍊志，忽有天人下……自稱柱下史，或稱東海小童，乃授陵以新出正一明威之道……

②⑩ 魏伯陽東漢上虞隱士，所著周易參同契，名初見於葛洪抱朴子。五代彭曉著周易參同契通義三卷，四庫全書提要辨證頗詳，道藏收有此書的各種注本。此書大旨為「假借爻象，以論作丹之義。」（葛洪語）朱熹晚年著有周易參同契考異一卷，均收四庫，台版道藏精華收之。王明著周易參同契考證（中央研究院史語所集刊第十九本）。

②⑪ 文獻史語所集刊第十八本，題為「論太平經鈔甲部之偽」，王君另有專著太平經校注，大陸出版。又湯用彤先生讀太平經書所見文，刊於北大國學季刊五卷一號（一九三五）。太平經現收正統道藏靈寶、緯、訓、入字四函中，均有殘缺，只存五十七卷。

玩「自稱」兩字，似乎亦不能確定其爲老子化身下降。可是猶龍傳據唐人的「老君」傳記，便明確地指爲確有其事，而且把太平經也說是「太上」給於干（于）吉的。據說：

內傳所載，即在孝成帝河平年混元分身下游瑯琊郡曲陽，授北海人干（于）吉太平經一百七十卷。……孝章帝元和二年，復遇于吉……

這純是架空立說了。又說：

謹按南斗經復云「太上降蜀之臨邛住大邑，至鶴鳴山，授天師正一明威秘錄二十四階品次。」

又說：

即與天師同遊成都，太上駕龍車，天師乘白鶴……是歲漢桓帝永壽元年正月七日也……已而老君謂天師曰「吾命駕與汝俱行崑崙閭風金墉七寶台」，因朝禮太上。又有一切天真，乘空而來，皆金車寶蓋，千乘萬騎，三日三夜，大會台上……

關於天師設立的二十四治，這裏也說：

老君又以二十四化（治）應二十四炁付陵，更出四化名，合前二十八化，以應二十八宿。又立三

十六靖慮，分符爲盟，悉承正一之道。

南斗經，大概出於三國時天師道人之手；故藉此把天師道的組織系統，假老君神話來建立。天師道在道教中屬符籙派，葛洪所創的丹鼎派，則託始於他的族祖葛玄^②。於是又有「授葛仙翁齋法」的傳說。據猶龍傳引葛仙翁本傳說：

孝靈帝光和二年己未正月七日，混元與太極真人降於天台山，授仙人葛孝先（玄）靈寶等經三十六卷。

靈寶經是東晉葛巢甫所造的，和楊羲、許謐所造上清大洞經，爲另一系統，被陶弘景指爲偽造的道經。但從漢末三國以降，凡造道經，皆渲染一次老子的神話，倒不足爲怪了。

授經寇謙之的神話：

寇謙之是道教科醮一派之祖。據魏書釋老寇釋之傳說：

謙之守志嵩岳，精專不懈……忽遇大神，乘雲駕龍，導從百靈……稱太上老君，謂謙之曰「……吾故來觀汝，授汝天師神位，賜汝雲中之籙音科之誠二十卷」……

② 道藏輯要甘集（台版十冊）太極葛仙公傳：「仙公諱玄，字孝先，姓葛氏，句容人也。」三國吳時受吳主供養，事載傳內。葛玄之弟子鄭思遠授道法於葛洪，見抱朴子內篇自述。

這不又是抄張陵造正一盟威秘籙的手法，「照方抓藥」來取「三張僞法」而代之嗎？猶龍傳於此更加鋪敘說：

謹按後魏明元帝神瑞二年乙卯四月一日，眞元（老君）分身降於嵩山，道士寇謙之修道於此。其日有二神人，衣翠羽之衣，冠紫金之冠，乘龍持節告謙之曰「太上老君至矣」。須臾聞音樂之聲，老君驂降九龍，威儀赫奕，神仙導從，徧滿虛空，集止山頂。仙官五人侍立於前。謙之見五宮門赫然而開……乃賜謙之經戒九卷，停駕空中斯須而沒。太常二年正月十五日，眞元又賜謙之新科符籙十餘卷。八年癸亥十月十五日，又遣玄孫上師眞人李普文降授天宮四籙、仙冕、仙衣及太平眞君之號……

這更誇張得有聲有色，簡直是一則傳奇小說了。

西行化胡

這是一切老子神話的中心，道士們所以陸續創造老子的神話，其意在與佛相抗，依各種文獻來看，似乎先有了老子西行流沙的傳說。漢代與西域交通頻繁，佛法漸次東來，人們對西域的地理、人文的知識豐富了，又在創教的胚胎時期（順帝——靈帝）需要有一位廣大神通的教主，遂把老子的傳說擴大爲西行化胡，王浮才據以撰造化胡經。王君的化胡經考把此說的演變，考證無遺。關於王浮撰此經的始末，據化胡考說：

……而老子化胡經。相傳在西晉時。檢僧祐出三藏記集卷十五，法祖法師傳曰「……道化之聲，被於關隴。……法祖赴關遇害……有一人姓李名通，死而更蘇云……見法祖在閻羅王處，爲王講首楞嚴經……又見祭酒（道士）王浮，一云道士蓋正次被鎖械，求祖懺悔。昔祖平素之日，與浮頗爭邪正，浮屢屈，既意不自忍，乃作老子化胡經，誣謗佛法，殃有所歸，故死方思悔。」王浮作老子化胡經，慧皎高僧傳帛遠傳亦載之。……晉世雜錄及裴子野高僧傳均言改託西域傳爲化胡經，未知此西域傳爲何書？據唐道宣集古今佛道論衡卷四「……道士王浮與沙門帛遠、法遠對論每屈，遂取漢書西域傳擬爲化胡經。」……西晉時化胡經原本失傳，其書復屢經更改，今燉煌本化胡經殘卷，已非西晉之舊。晉世雜錄謂「其言尹喜與老子化胡作佛，佛超於此。」所述甚簡，然此當即王浮原書之大旨也。

化胡經是佛道兩教歲代爭辯的大公案。屢經燬焚，不過變易面目，並未消滅。元代「至元辨僞」，劈道藏板，也是爲此書起的爭端^③。在猶龍傳、混元聖紀中都見有化胡經的痕迹。如「流沙化八十一國九十六種外道」條說：

爾時老君行化至于闐國，即放九色神光，偏照西方塵沙國界。光所及處，無有遠近。俄頃之間，毗摩城中，自然以諸金寶佈宮闕地，建大法座，莊嚴暉曜，三界聖真及諸龍神，乘雲控鶴而至。

③ 至元辨僞錄，爲元釋祥邁所撰，傳勸家中國道教史（商務文化史小叢書）道教經典之編纂與焚燬，曾節述其事。姚從吾教授丘處機年譜，亦曾述此。參閱拙著元代道教之發展與全節考。（原書一六一——一六二頁）。

于闐國王與諸胡王凡八十一國，覲茲光相，妙麗希有，晝夜瞻仰，歡悅贊嘆！太上運妙有神通，悉皆攝空，彼國王於一念中雲集道前。……時于闐國王與所來者……五天竺國王……（國名多出漢書西域傳、魏書西域傳所載之名）老君謂尹真人及諸弟子曰「吾去之後，此道徧行於世……汝宜留此，化以浮屠，令入不二法門，斷除邪障。」而後外道悉來稽首懇請真訓，不復爲幻術……

這一大段文字，大概是輯自唐代的化胡經的原文，又混元聖紀卷四說：

老君去國，嘗西化大秦、安息、月氏、烏戈、竺乾等國，號「古先生」，其國王及臣民皆奉教行善，變強穢之習……

此書四、五卷，皆述化胡之事，所採的當然也是化胡經的原文了。

以上各節，略述唐以前關於老子身世神話的傳衍情形。這些神話，遠在隋唐以前，大概都已經流傳於世。其編造的方式，一小部分是中國人的小說釋書所記載，和開闢遠古一些流傳的神話，雜糅起來加於老子身上；一大部分用佛經的體式和關於佛降世、佛神通的許多記載把它改裝起來，成爲老子的神話。到了唐高祖起兵太原，先征關隴取長安，正是老子神蹟流傳之區，所以即有「霍山神語唐公」的神話^②。到武德元年又有老君告吉善行，說他是「

② 事見混元聖紀唐高祖初起條，又聖紀轉錄李淳風之事：「大業十三年辛丑，老君降於終南山，語山人李淳風曰：『唐公當受天命』，淳風因事歸唐。」淳風唐書有傳。

李氏之祖」的神話，才把道教抬起來，和皇帝攀了親。才大盛於唐代。以後玄宗時靈蹟神話更多，如火如茶地尊崇老子，崇重道教，這當在另文析論。

一九七三年十月完稿於加拿大國沙城

載臺北大陸雜誌四十八卷一期

唐代道教與政治

緒言

唐代（公元六一八——九〇七年）是中國史上文治武功都達到輝煌卓越的時代。它結束了從東晉、南北朝，胡戎交侵、南北分裂的紛亂局面。也混合了胡漢文化，胡漢民族血統成份，而迸出了雖是傳統却也新創的文化形態，和活力充沛，剛健樂觀的社會氣象；它把中國的領域確切地擴大，橫貫葱嶺東西，建立了兩元（胡漢）政治的規模；皇室既是中國大皇帝，又是中亞一帶雜胡的天可汗。同時拓殖南洋把中國繁盛拓展到南太平洋與印度洋的海島邦國。王維詩「九天閭闔開宮殿，萬國衣冠拜冕旒」，正形容着盛唐開天時代的盛況。當時的首都長安，幾乎是世界都會。胡漢人民麇集於此，各種宗教的寺觀堂宇林立着，各種音樂交雜着，各類服裝展現着，在在表現出多元文化的形態。它本身也有一種宗教作為統攝文化

意識的中心，即道教、儒學與新興的佛教綜合起來一種三教平等的形態。進而大開門戶容納西來異教：波斯的祆教、摩尼教、阿剌伯的伊斯蘭教，泰西的聶思脫里教（景教），一樣的設禮拜寺在長安與其他大都市，一樣地傳教、播經、祈禱，爲國祈福，增加各民族國家對大帝國的向心力，所以在中國史上，這是一個宗教自由的開放時代。

本文專主於闡說唐代道教發展的形態，其他宗教姑不具論。要探詢道教的发展形態，當然從政治上說起。唐代對道教的崇信，始於尊崇老子。關於在此之前，老子神話的形成，已見前篇。唐代道教發展的正統文獻，分見於兩唐書志、紀傳，和後周王溥所纂的唐會要之中。杜氏通典紀述並不甚多。兩唐書皆未端立類似魏書的釋老志，關於各朝崇道之措施，只見禮志封禪和老子尊崇各條，及帝紀散見的記載，道教人物，則分傳於隱逸、方志兩類。以一代崇道的制度，只在職官志中零星記載其隸屬，這些被會要彙集在一起，系統次序非常凌亂。所以需要把它綜合在一起，引伸論列。時人方永祥君幾年前在香港景風雜誌刊布一篇「唐代皇室與道教關係」把政治和道教的鈎連現象，加以說明。可惜我出國時將此文遺失，所以只就史志的原始資料，重加排比敘述。

大約唐代道教與政治的結合，首在於開國時期。由羊角山老君顯現的一段神話而建立與唐觀，到太宗貞觀中下詔稱皇室本系出於老子^①而確定其國教地位。但同時在武德後期與貞觀一朝，佛道的爭辯很激烈，互有進退。到了高宗永徽以後，由於皇帝本人身體多病，留心

① 參唐書宗室世系表。

鍊養，延接方士，道教顯被尊崇。但武周革命，佛教僧侶們擁戴武則天，壓低李膺所出的道教。中宗復辟，睿玄繼統，道教與李氏本宗的權勢，同被恢復，幾位有名的公主入道大興土木，建立道觀^②，招引詩人詞客來譙飲題咏，使社會上道教的氣氛更形瀾漫。最盛之時是玄宗天寶十四年之間把老子追尊為玄元皇帝，建廟祭饗，圖識符瑞，紛至沓來，有名道士，充塞宮廷，道經列為士子科試之書，玄學、儒學同為進身之階^③。文人學士著作中也充滿道家的史實，與神仙靈蹟的浪漫氣氛，這可能對後世中國有深遠的影響。它使社會的風尚習慣，有意無意地接受了許多道教儀式，小說傳奇更大肆渲染神異傳說^④，固然增加了文學的材料，却也鞏固了社會的迷信傳統。這都可以說是受政治上崇道的影響。中晚唐國力衰退，可是却爆出一幕武宗會昌滅法的鬧劇，為時雖短，但佛道鬭爭到了最高潮，還波及於其他各教，使中國又回到了「鎖國」政策，廣州一地由滅異教而阻擋了大食國人來華貿易^⑤。在民間直接加深了巫鬼迷信，如高駢治下揚州變亂，方士呂用之借法術奪取軍權，幾乎又重現漢末與東晉天師道的變亂，無意中呈現出道教政治性的本質來。這些都是道教在唐代政治上所

② 唐代有名的公主為太平公主、安樂公主、玉真公主等，都曾出家，並為道士們建觀供養。此種記載，如唐會要所紀：「太平觀……太平公主出家……尊移於此，公主居之」又「玉真觀，景雲元年為第九女昌隆公主立為觀……公主改封玉真，所造觀便以玉真為名。」關於公主入道事，均見新唐書卷八五，諸公主傳，後節詳述。

③ 見玄宗紀及兩唐書選舉志，後節詳述。

④ 唐代傳奇文學最盛，如柳毅傳等，筆記小說如酉陽雜俎、支諾皋、封氏聞見記等。

⑤ 岑仲勉所唐史晚唐事於此有考證，馮承鈞景教碑考，唐代景教一章述會昌滅佛及其他教事，可參閱。

引起的波瀾。以下先就縱的方面依時間來劃分爲三個階段：

第一階段：自高祖李淵建國而至武后、睿宗政權變動時的道教活動（公元六一八——七一二年）。此時期的主要事實爲：

（一）創業時的神話與老君顯現尊爲始祖。

（二）高宗李治時的封禪崇道建立宮觀。

（三）道佛爭長的辯論及措置。

第二階段：爲玄宗隆基的開天兩時期（七一三——七五六年）此爲唐代道教極盛時期。凡諸尊崇聖祖（老子），祥瑞符讖，釐定制度，編纂道書諸事，皆在這時期表現出空前的活躍。

第三階段：爲肅宗以後，直至唐末（七五七——九〇七）。爲道教勢力擴散時期，其主要事實爲會昌滅法及廣陵妖亂，與促使前後蜀與南唐道教的興盛。

初唐時期

唐代尊崇老子的起源

動機：在魏晉六朝以來，由於九品中正的任官制度，養成社會上崇尚門第的心理意識非常強烈。北魏孝文帝遷都洛陽，實行全盤漢化，將代北胡姓改用漢姓，編定譜牒^⑥，但北方

⑥ 參考陳寅恪著唐代政治史述論稿上篇「統治階級之氏族及其升降」。

仍以崔盧爲高門，南方更是重視華族。寒門小姓之人，儘管官爵高顯，王謝名卿仍然不肯與之共席而坐，此事屢見於諸家紀載。這種傳統政治意識使唐太宗重定姓譜，故抑大姓，升李姓爲上品^⑦，但一般士族心中仍是不以爲貴。因此他要找出神靈苗胄的歷史根據來自抬身價。我們知道唐的政權，傳嬪于隋，隋又嬪于北周。北周宇文泰建立關中本位政策，以代北種姓八柱國爲中心^⑧，隋文帝楊氏爲八柱國之一，李淵的祖父也是關中大姓，李淵妻竇氏與隋文帝后獨孤氏爲姻戚，也是大姓之一。所以高祖太宗的心目中，向來重視門第，把他的帝系接續了西涼李氏，認李嵩爲太祖^⑨。仍恐不能服萬衆之心，于是有老君的神蹟出現，假造神言說李氏是他的苗裔。老子爲道教之祖，西漢以來各種誇誕的神話，結合成爲一個系統，直認其爲「羣仙之祖，大道之源」（參閱前篇「唐以前老子的神話」）。如果皇家是這樣一位神仙宗祖的後裔，豈不可以使廣大的羣衆對之更加敬畏？又可以挾本土宗教的力量，重建中國人心與重建以「道」爲中心的文化意識，與從西來的佛教，乃至其他異教對抗更把它壓倒，更能使羣夷畏服。這樣一來，統治的基礎穩定，便可以「皇圖永固」了。這就是唐代創業時便傳播弘揚老子神話，來尊崇道教的動機。

事實經過：唐代尊崇道教，是起於認老子爲祖宗，這純是一段神話，並沒有可靠的文

⑦ 清錢大昕十萬齋集新錄（商務台版）卷十二郡望條「而唐世猶重世族，奉初第其甲乙勒爲成書。」

⑧ 參陳著唐代政治史述論上篇引隋書經籍志史部諸序篇「後魏遷洛有八氏十姓，咸出帝族。」又隋唐制度淵源略論稿三職官引周書陳英陳崇傳「故今之稱門閥者咸推八柱國家」，又載八柱國家姓氏。

⑨ 參新唐帝系表。

獻。以陳寅恪的考證，他是否爲西涼李暠的宗系，尙是問題。李暠之李，與漢代李氏之間的世次，也弄不清。老子的子孫，明見於史記本傳，如何可與其他的李氏搭上關係？實在難以稽考，更談不到這來歷不明的八柱國之一的李家皇族了。於此我們先說神話的創造。

開國與老子神話

羊角山老君顯現

據唐會要（商務台版卷五十）尊崇道教條：

武德二年五月，晉州人吉善行，于羊角山見一老叟，乘白馬朱鬣，儀容甚偉曰「爲吾語唐天子吾汝祖也，今年平賊後，子孫享國千歲。」高祖異之乃立廟于其地。

此事舊唐書高祖本紀，武德三年末紀此事，新書高紀亦然。通鑑唐紀武德三年份亦未錄此事。文苑英華載有崔慶明慶唐觀頌專紀此事^⑩。其詳情只有道藏猶龍傳與混元聖紀爲之紀載^⑪。猶龍傳大唐聖祖條：

⑩ 文苑英華（台北華文書局景印）七十九卷雜類頌崔元明撰「大唐平陽郡龍角山慶唐觀大聖祖玄元皇帝金錄頌。」

⑪ 用台灣考政出版社景印成都二仙庵道藏輯要本。

高祖武德元年（會要作三年）老君見晉州浮山縣羊角山告吉善行。善行即絳州曲沃縣人也。……時逆賊劉武周，遣將宋金剛南侵晉絳，秦王擁旄絳州。善行避地于晉之臨汾縣大通堡。二月二十三日，衆令行經羊角山候賊，……見有一人乘白馬來……鬚髮皓白，素衣烏冠白馬，驪尾及蹄皆赤。小兒年可十三四，裹頭着赤褲，青衣侍左右，一人執巾，一人執紅拂子，謂善行曰「與我語大唐天子，汝今得聖理，社稷延長，宜於長安城東，置一安化宮而設道像，即天下太平。」……

以下即記老人再現身催促善行上報。還有「印州張達獻石似龜，其上有文……」於是唐高祖才相信了。

七月六日勅通事舍人柳獻於羊角山所現處立廟，改浮山縣爲神山縣……。

但此時只有「告太平」的話，却不知老人是什麼神。於是又記着：

其年八月二十五日，老人復遣人召善行……復見老人……老人曰「我是無上神仙，姓李字伯陽，號曰老君，即帝祖也。史記中有傳，亳州谷陽縣有枯樹可以再生爲驗。今平賊後，天下太平，享國更遠。」……

此即會要所記之事。崔元明頌序稱：

平陽郡元元（玄）宮者，興王之肇兆也。惟初受命，載告休徵，權輿靈迹，倏落祠宇，昭彰於國

史，乃令昇平永配，嘉瑞增修，請廟大建於闕宮，明白於御碑……

此文句法錯落，疑有脫字，大意只是說老君降現爲唐創業的兆異而已。此文是撰於玄宗以後的，羊角山改爲龍角山，也是玄宗時的事。正因爲吉善行這一親見老君的神蹟，被朝廷採納而崇信不疑，所以有唐帝王便確認是老子的苗裔了。唐大詔令集（卷一三）載有太宗貞觀十一年二月「道士女冠在僧尼之上」詔書，內有「況朕之本系，起自柱下」的話，是正式的官文書，所以唐書宗室世系表便如此寫（唐書卷九五據兩唐書合抄）：

李氏出自嬴姓……大業生皋陶……歷虞夏商周世爲大理……遂改「理」爲李氏……碩宗，周康王賜采邑於苦縣，五世孫乾字元果，爲周大夫娶益壽氏益數，生耳字伯陽，一字聃……

這條所序世系，是雜糅史記秦本紀和道書老子上世的傳說而成，非常雜亂。歷代帝王開國都自託於神靈聖哲之裔，沒有文獻便硬造，像滿洲布庫里雍順，天女所生的神話，都是這類把戲。唐代既確認老子爲其遠祖，自然就定道教爲國教。一面是門第觀念，一面也是爲初起兵時勢力較弱，人心未附，有假神道設教的用意在內。

當隋煬帝荒淫暴虐，天下民不聊生之際，便有妖言四起，圖讖「李氏代楊」的傳說，弄得朝廷無故殺害宦族中姓李的好幾起^②。李密能夠以一個流浪漢，而得到山東豪傑的擁附，

② 爲李暉等，唐高武德元年下詔殺卽，事見通鑑隋紀煬帝時紀載。

也是名應圖讖的緣故^⑬。隋末起事羣雄，常有道士附會神迹，李淵父子更是如此。舊唐高祖紀：

有史世良者，善相人，謂高祖曰「公骨法非常，必爲人主……」高祖頗以自負。

霍山神助陣：

高祖起兵時還有一段神話即是所謂「霍山神」者，據猶龍傳：

癸丑發自太原……會霖雨積旬，餽運難繼……有白衣老父詣軍門曰「余爲霍山神使謁唐帝曰八月雨止，路出霍邑東南，當濟師……」

這一則神話，很像秦本紀華山神的故事情節。此白衣老父與羊角山的老父同一衣着，所以猶龍傳也把他紀入老君的靈蹟了。做過鄭帝的王世充傳也記載着：

有道士桓法嗣者，自言解圖讖，乃上孔子閉房記……又取莊子德充符，此即相國名字，當德被人間而應符命爲天子也。

資治通鑑所紀關於李姓應符讖而被冤殺之事，系於大業十一年（卷一八二隋紀六）：

⑬ 李密傳在唐書一〇四卷（藝文台版二十五史）。

初高祖（楊堅）夢洪水沒都城……（煬帝時）會有方士安伽陀言「李氏當爲天子」，勸帝盡誅海內凡李姓者。（李）渾從子將作監，敏，小名洪兒，帝疑其名應讖……三月丁酉殺渾、敏、善衡及宗族三十二人。

此後唐高即位，曾下詔平反此案，追贈李渾官爵，並爲改葬。當羣雄並起滅隋之際，「楊氏當滅，李氏當興」和王莽時「劉秀爲天子」的讖語一樣是流傳的口號。所以李淵父子才憑藉這一點而敢於起事，起兵後更造作神話來加強士氣，團結民心了。我很懷疑霍山神，與羊角山老父的神話，都是當時領兵的秦王李世民造出來的。他本人自少即有相士說他「龍鳳之姿，天日之表，濟世安民」的預言^⑭，他也親近過一位名道士，舊唐隱逸（卷一四二）王遠知傳^⑮：

高祖之龍潛也，遠知嘗密傳符令。武德中太宗平王世充……嘗微服以謁之，遠知迎謂曰「此中有聖人，得非秦王乎？」「方作太平天子，願自惜也！」至貞觀九年勅潤州于茅山置太平觀，並度道士二十七人。

也許是王遠知早與開國兩代皇帝結識了，所以在道教活動中，茅山一派才占了主流的地位，

^⑭ 見唐書太宗本紀。

^⑮ 此人為茅山宗祖師，拙著元代道教茅山宗考——元代道教之發展，曾紀其事。

此當於後節再說。不過神話雖然編造出來，可是崇道的事蹟，在高太兩朝並不甚多。

史傳所紀高太兩朝道教事跡

高祖武德年間本紀所紀有：

七年冬十月幸終南山老子廟，

八年夏四月造太和宮于老子宮。

可是末年便有沙汰僧道之事，此詔見唐書高祖本紀，原文是這樣地：

九年五月辛巳以京師寺觀不甚清淨，詔曰「……正本清源，宜從沙汰諸僧尼道士女冠，有精勤練行守戒律者，並令大寺觀居住給衣食勿令乏短；其不能精進戒行者，有關不堪供養者，並令罷遣，各還桑梓……」

不過此詔下後，由于不久即有玄武門之變，政權轉移于太宗，沙汰僧道的措施便擱置不行了。關於太宗貞觀時代，道蹟最少。太宗李世民即位之初，盛崇儒學，有駁斥神仙之論，到貞觀十一年才見修崇老子之事。舊唐太宗本紀：

貞觀二年十二月壬午，上謂侍臣曰「神仙事本虛妄，空有其名。秦始皇非分愛好，遂爲方士所詐。乃遣童男女數千人隨徐福入海求仙藥，方士避秦苛虐，因留不歸，始皇猶臨海跼蹐以待之，

還至沙丘而死。漢武帝爲求仙，乃將女嫁道術人，事既無驗，便行誅戮。據上二事，神仙不煩妄求也。」

貞觀十一年七月丙午修老君於亳州……。

事迹寥寥，其關於佛道爭衡之事，却見於傅奕蕭瑀傳中，後節再詳。正史所載崇道的紀錄如此。

道書關於此時代崇道之事

道藏猶龍之外，混元聖紀較爲詳明。由于編著者謝守灝出身却是儒者^⑩，學術水準不錯，所以能糅合史傳和道書加以綜覈，關於唐初時期，所紀不止于純爲老子之事，也雜有其他道士的活動。如所紀：

大業十三年丁丑，老君降於終南山，語山人李淳風曰「唐公當受天命」淳風由是歸唐。

注「出金鎖流珠」，金鎖流珠是一部數術的書，現在仍收道藏中。李淳風爲唐初名天文家，也是與道教沾上關係的。在兩唐書與袁天綱均列方技傳。混元又紀道士岐平定事：

^⑩ 本書收道藏輯要，前有宋陳傳良序「懷英（守灝僧家名）嘗爲舉子……已而脫去儒冠爲道士……於是爲書若干卷，自開闢以來，凡老子名迹變化，及其遺事微言散見於百家者，捃拾詮次無遺爲聖紀」謝傳在坊印神仙通鑑下冊。

唐高祖皇帝起義兵於晉陽，帝女平陽公主柴紹妻也，亦起兵，屯於宣壽宮。暉（即岐平定，此處「暉」上有脫字）逆知真主將出，盡此觀中資糧給其軍，仍發道士八十餘人，向關接應。

據此可知李氏起兵之初，已和道教拉攏上關係，得到支援。因爲此節錄有高祖嘉獎岐平定的詔書，當非誣捏。又紀高祖兵至霍邑：

有白衣老父詣軍門……

這就是本紀所採的霍山神預言的故事。惟此處紀着：

遂平霍邑，十一月初八日遣使樓觀設醮祈福。

未載本紀。以情理揣奪，唐兵入關，急於兵下長安，既入長安之後，草創紛紜，怕沒有這份閑情來祭醮樓觀，作混元紀者不過信筆渲染罷了。

關於羊角山老君顯行的事蹟，混元所紀當然較唐書煩瑣一點，此處紀說：

……老人謂善行曰「與我語唐天子李某，今得聖治，社稷延長，宜於長安城東置安化宮，而設道像，則天下太平。」……

又紀：

武德三年五月，勅樓觀令鼎新修營老君殿、天尊堂，及尹真人廟。應觀內屋宇，務令寬博稱其瞻仰。……仍於觀側立監置官，檢校修造，即以岐平定主觀事。

從這段紀事來猜測，我懷疑吉善行所造的神話，可能是岐平定爲幕後的導演。因爲吉是個平民，於道教儀衛不能熟悉，而所說見到老君的威儀，和北史寇謙之傳所載見太上老君的情形，有點相似，似乎超出了吉的常識以外。關於樓觀既建設後，高祖曾來臨幸。混元紀說：

三年春帝親詣老君祠庭，平定率道衆迎駕，仍具千人之食以獻。帝召平定及法師呂道濟，監齋趙道隆等，並賜座……謂曰「朕之遠祖，親來降此，朕爲社稷主，其可無興建乎？」乃詔改樓觀曰宗觀。

此事也是唐書帝紀所未紀載的。高紀只有「七年幸終南，謁老子廟」之文，也許即是此事，不過年份提早了四年了。高祖李淵在隋時，就很信道教，常做祈禳的事。清孫星衍撰寰宇訪碑錄，在隋代即著錄有「鄭州刺史李淵爲子造像記」、「李淵爲子祈疾記」兩種碑刻。所以一聽到老君顯現的神蹟，便深信不疑，確認本身是老子的苗裔了。混元又紀說：

五年三月吉善行至羊角山廟前，見老君坐堂上……傳呼善行前來謂曰「亳州廟中枯檜已更生，吾孫當王。」

接着又紀：

七年甲申十月，帝詣樓觀祀老君，初高祖詔玉清觀道士王遠知授朝散大夫，賜金縷冠、紫霞帔，以遠知嘗奉老君旨預告受命之祥也。

這大概是誇大的衍述。王遠知是唐代道教的開教人物。他的法嗣潘師正、李含光、司馬承禎，受宮廷的寵賤，本身也有相當的學問，能光大道門，使茅山一派，佔據了唐代道教的主流，所以混元便把他拉到老君身上了。

紀、傳（混元猶龍）對於太宗貞觀一朝只紀錄一道「道士女冠宜在僧尼之上」的詔書，此已見唐書本紀，混元却多一條說：

（貞觀）九年三月丁卯于闐王遣子來朝貢，語及其國土所有，云「西有毗摩伽藍，相傳是老子化胡之所。戎俗柔服，遂白日升天，國人思慕之爲建伽藍也。」

這是老子化胡傳說的擴大變質。據陳垣先生摩尼教入中國考，于闐當時信牟尼教，唐道教曾

依摩尼教，改造化胡經加入此條。那末這條紀錄恐怕不可憑信^⑩，但與前紀之詔書合看，可以反映當時佛道爭衡的情況。

「二聖」崇道——高宗與武后

唐代道教的尊崇，大概是盛於高宗李治的時代。他本是庸闇的皇帝，即位之始，正繼承太宗貞觀一朝極盛之後，國家太平，社會殷盛，幾朝未征服的高麗也被李勣這位白首元戎把他覆滅了。武功既盛，便想到封禪泰山，從此又嚮慕神仙。武墨入宮，志在暗奪政權，處處求表現，攬掇他做些粉飾昇平的工作。封禪而帝后並行，是前古未有，其實是武墨要搶鏡頭，於廣大羣衆之前。高宗的身體一直都不大健康，也許是色荒之故，就自然地乞靈於神仙房中之術，這許是他奉道的真正動機。舊唐書高宗本紀所載道教的事實，有下列各條：

龍朔二年（西六六二）六月乙丑初令道士、女冠、僧尼等，並盡禮致拜其父母。

麟德三年（六六三）二月己未，次亳州，幸老君廟，追號曰「太上玄元皇帝」，創造祠堂，其廟置令丞各一員，改谷陽縣爲眞源縣，特給復一年。

麟德三年即乾封元年，坊間史表列此事於乾封，其實是同一年間的事。當建國時期，雖自認

⑩ 參補仁學志摩尼教入中國考七，唐代道教依託摩尼教節。

爲老子苗裔，可是迄未追尊帝號，以普天下的李姓爲皇族，到這時纔真的追上尊號奉爲受命之祖了。武曌進宮爲昭儀，係在永徽五年（六五四），第二年廢王后立武曌爲皇后，而後朝中政治起了大風暴。顧命大臣元舅之尊的長孫無忌與宰相褚遂良都貶殺了，許敬宗登爲首相，接着到了顯慶五年（六六〇）便令皇后參決政事，宮中奪權行動已徐徐進行了。於是到了調露二年即永隆元年（六八〇）便積極奉道。本紀載此事說：

……二月丁巳至少室山謁少姨廟，賜故玉清觀道士王遠知諡曰「昇真先生」贈太中大夫。又幸隱士田遊隱所居。己未幸嵩陽觀，及啓母廟，並令立碑，又幸逍遙谷道士潘師正所居。

永淳二年即宏道元年（西六八三）春正月甲午朔幸奉天宮，遣使祭嵩岳、少室、箕山、具茨等山，西王母、啓母……等祠。

高宗即於宏道元年去世，這兩則紀事，正是他的晚年。史稱他「末年多病」，一切政事皆是武曌裁決，人到多病醫藥無靈，便乞靈神鬼，所以更虔誠的崇道了。他在武曌正位當權以後，疊次召見道士，可能講求房中煉丹之術，這是一般好女色的皇帝的慣態。高宗李治常常苦於頭目昏眩^⑬，不能理政，武曌才乘機批奏本章，抓取政治大權，肇致後來武周革命的大、

⑬ 見唐書卷六則天后本紀：「后素多智計，兼涉文史，帝自顯慶以後多苦風疾，百司奏事皆委天后詳決。」新書后妃傳「后得志即恣威福……帝性懦弱……」

變局。唐書隱逸方技兩傳有高宗召見道士的紀錄：

潘師正傳：

高宗幸東都，因召見與語……尋勅所司於師正居所造崇唐觀，嶺上別起精舍以處之。

劉道合傳：



初與潘師正同隱於嵩山，高宗聞其名，令于隱所置太一觀以居之……又令道合合還丹，丹成而上之，咸亨中卒。及帝營奉天宮，遷道合之殯室，其尸惟有空皮，有類蟬蛻……及高宗聞之不悅曰：「劉師爲我合丹，自服仙去。」其所進者亦無異焉。

劉道合傳是一個很可笑的故事。金丹不能長生，本人已經死去，尸體空皮，正徵其朽化。爲皇帝合的丹也無效果，和陶弘景進梁武帝的大丹無效是一樣。可見神仙之說的誇誕無用，但也可證高宗此時確實講煉丹服食之事。武后此時迎合他嵩山祈禱，找道士談道，自也是蠱惑奪權的用心。

在高宗朝還有封禪一件大事，是繼他的父親太宗的未盡之志。封禪本末，載在兩唐書禮儀志，摘抄有關崇道的部份：

高宗即位，公卿請封禪，則天既立爲皇后，又密贊之。麟德二年（六六二）二月，車駕發京東巡

狩。詔禮官博士，撰定封禪儀注。其年十二月車駕至山下，……禮畢，譙文武百寮，大赦改元。……又詔名封祀壇爲舞鶴臺，介邱臺爲萬歲臺，降禪壇爲景雲臺，以紀當時所見之瑞。

封禪本是儒家的大典。現在却雜以道教「舞鶴、慶雲」等名立臺，可見此事爲崇道的前奏。於是便在東封之後，像漢桓帝一樣^①駕往亳州親祀老子祠廟了。

關於高宗朝崇道的事實，猶龍傳也記載着：

高宗龍朔二年二月，在洛陽宮忽然有感，問側近有何古迹？老臣奏曰「皇城之北山有老子祠……」乃特建清廟，掘得石案故碑，題云「真人帛君之碑」，……石案……上鐫太上老君之字。立殿畢，……建道場慶讚醮纔訖，有白光遍殿，兼照膺壇。老君現於光中，鬚髮皆白，身著白衣，良久乃隱。洛州錄事參軍陽護師等一十三人同見，以狀奏聞。有旨令依狀圖寫，號爲老君瑞象。

又紀：

乾封元年二月二十八日，帝自東封岱嶽，禮畢迴駕亳州朝謁。謹上尊號爲眞元皇帝（案此與舊唐本紀不符，或輯要本刊時避清諱改玄爲眞）其文……。

①參漢書桓帝紀光和二年祀苦縣老子祀事，前篇「唐以前老子的神話」已述之。

此文兩唐書均未載。又紀：

儀鳳四年即甘露元年（西六七九）四月四日勅道士鄭元隱於北邙山廟所，與道士羅務光等二十四人行道。至五月一日丑時，殿東門內道士寇義侍于壇西，見老君乘驪白馬並青衣童子空中降下，祥光映照，洞徹內外。謂義曰「我孫享祚長久」，言訖不見。宮監孫瑞奏聞，百官表賀。帝覽奏大悅，又勅道士今後宜隸宗正寺，所有行立可在諸王之上。

這件靈蹟和高宗的勅令也不見於兩唐書。道士隸宗正寺據唐會要僧尼所隸條（卷四九）：

（開元）二十五年七月七日制「道士女冠宜隸宗正寺」。

又載：

至天寶二載三月十三日制「道士宜令司封檢校，不須隸宗正寺。」

可見高宗朝並沒有勅令道士隸宗正寺之事。混元聖紀也未載此事，莫非是猶龍傳編者的妄造，却把玄宗時的事，移上幾代來了。

道佛爭衡

唐以前二教論爭

唐初佛道的爭衡，其初祇是理論鬭爭。

佛教在東漢初期進入中國，到了魏晉時代梵僧繙譯的佛經，流傳漸廣。時值漢末大亂與西晉八王內亂，五胡入侵之際，中國的社會民生，遭受了空前浩劫，人心苦悶空虛。原來的漢代經學禮制，繁瑣迂滯，儒家傳統思想久已僵化，玄學的老莊思想抬頭，瀰漫於士大夫社會是一片頹廢，虛誕逃世的氣氛。他們渴求解脫，渴求心靈的慰安，却不願面對現實來解決社會的痛苦，國家的危亡。於是佛陀的明覺思想，乘虛而入。一般高僧，藉老莊思想的舊瓶，裝進去佛陀空有的觀念，使有名的學者文人從新奇的感覺，進入崇信的地步。繙經名僧也儘量用玄學術語，和駢文中瑰麗的詞藻裝點佛書，使當時的高級知識分子，讀之更爲嚮往。魏晉六朝到隋唐，是中國佛經繙譯事業的極盛時期，也是佛教傳播的擴張與中土各宗的建立時期。原來是藉老莊之學掩護着進入中土，現在却要揚棄老莊而弘揚大覺。在政治上北方後趙（石虎）、後秦（姚氏）宮廷是佛教的大護法。元魏繼之，建寺繙經，佈置法會，風靡了社會大眾。我們讀楊街之洛陽伽藍記，所紀洛陽佛寺的盛況，可推知當日的佛教如何發達。在南朝梁武帝三次捨身同泰寺，祭享皆履犧牲，舉國奉佛，文人學士的文章著作，幾乎無不涵濡佛化。像這樣地發達，自然觸發了中國本土儒、道兩家思想與外來佛教思想的衝突。儒士如范縝之神滅論，道士如顧歡之夷夏論，皆開闢佛的先河。鍾泰中國哲學史南北朝儒釋道三教之爭（一六三頁卷上十八）說：

……信道信佛，勢成對立，於是向之以理近而援引者，終乃不得以勢逼而擠排矣。當時爭端之烈，莫過於宋顧歡（南史隱逸傳）之夷夏論。……釋慧通有駁夷夏論，釋僧愍有戎華論，明僧紹有正二教論，入主出奴，斷斷不已……

這是理論上的。在實際行動方面，佛道對立，各求相勝，在北方也曾引發了一場宗教鬭爭。那就是元魏初期，道士寇謙之與大臣崔浩，說服皇帝興起「滅佛」行動，在前面已不止一次地談到了。如此地到了唐代，混合南北，統一中國，却把皇家宗系假託老子，使道教成為國教，可是佛教的教理深入人心，太宗李世民自己對佛教有甚深信仰。他的兒子李治在青宮（太子）時期，就為玄奘製大唐聖教序，外戚大臣如蕭瑀，是佛教的護法，於是在高太兩朝，佛道論戰激烈地興起。道教本身沒有什麼善於議論的高道，要藉着儒學的夷夏之防，和無神之論來打擊佛教，又利用偽造的化胡經與佛爭長，佛徒則高僧並出，奮起應戰。這些文獻，都編在釋道宣所撰的廣弘明集中，又有古今佛道論衡皆收入佛藏中，道藏中道士的議論反而少見，此外就得求之於史傳了。

高祖朝已逗其端

在唐高祖開國之始，本來沒什麼功德，或巨大地方力量的憑藉。于是爲了假借神道，誑誘愚民使人們相信李氏起兵是「應天順人」、「百神扶助」，尤其得到「遠祖」太上老君——李耳的呵護。如前節所述，唐代統治者首先造出「霍山神」的神話，繼又導演出來羊角

山老君顯現的神話來證明李氏的確是神明之裔。所以道士們這時是站在皇家這一面，當然道教的氣焰也高漲起來，不像在隋代的頹勢。可是天下漸定，佛教挾其在北朝的傳統勢力，與南朝蕭梁以來崇佛氣氛，和它本身所具有的精微廣大的經典；大臣中如蕭瑀就是一位大護法，爲它傳揚。因此關中的佛刹也漸次興起來了。朝中議論紛紜，皇帝是一位軍功出身的世閥，性愛簡靖，對佛道兩家的思想，大概都無所得。聽得不耐煩，而內心又袒護本家的道教，於是便下詔要一例「沙汰」。事在武德九年（西六二六），舊唐書高祖本紀記載此事說：

五月辛巳，以京師寺觀，不甚清淨，詔曰「釋迦闡教，清淨爲先，遠離塵垢，斷除貪慾；所以弘宣勝業，修植善根，開導愚迷，津梁品庶。是以數衍經教，檢約學徒，調餓身心，捨諸染著，衣服飲食，咸資四輩（四民）。自覺王仙謝，象法流行，末代陵遲，漸以虧濫。乃有猥賤之侶，規自尊高，浮惰之人，苟避徭役，妄爲剃度，託號出家。嗜慾無廢，營求有意，出入閭里，周旋闡閭，驅策田產，聚積貨物，耕織爲生，佔販成業，事同編戶，迹等齊人（民），進無戒律之文，退無禮典之訓。乃自親行劫掠，躬自穿窬，造作妖訛，交通豪猾，每罹憲典，自陷重刑。黷亂眞如，傾毀妙法，譬茲稂莠，有穢嘉苗，類彼淤泥，混夫清水。又伽藍之地，本曰淨居，心齋之所，理當幽寂。近代以來，多立寺舍，不求閒曠之境，唯趨喧雜之方；繕采崎嶇，棟宇殊拓，錯迭隱匿，誘納姦邪；或有接延酈邸，鄰近屠酤，埃塵滿室，腥羶盈道，徒長輕慢之心，有虧清淨之義（以上佛）。且老氏垂化，本實清虛，養志無爲，遺情物外，全眞守一，是謂玄門，驅馳世務，尤乖宗旨。朕膺期馭宇，興隆教法，志思利益，惟在護持。欲使其玉石區分，蕪蕪有辨，長

存妙道，永固福田，正本清源，宜從沙汰僧尼、道士、女冠等；有精勤練行守戒律者，並令大寺觀居住，給衣食勿令乏短。其不能精行，戒律有關者，並令罷遣，各還桑梓。所司明爲條式，務依法教，違制之事，悉宜停斷。京城留寺三所，觀二所，其餘天下諸州，各留一所，餘悉罷之。」事竟不行。

這道詔書，明爲沙汰僧道，但文內指責佛徒的罪行，遠過於道士。此文也反映出當時佛教寺觀繁多，和他們財富的殷盛，而且招亡納叛，影響政治，實際行動已和統治者的權益有所妨害了。舊唐書羅藝傳（卷五六）紀他得罪情形由於女左道李氏勸反；

……先是曹州女子李氏爲五戒，自言通於鬼神，有病癩者就療多愈，流聞四方，病人自遠而至，門多車騎。高祖聞之，詔赴京師，因往來藝家，謂藝妻孟氏曰「妃相貴不可言……」孟氏由是勸藝反，孟及李皆坐斬。

此事即發生於武德末期，那時四方降附和開國功勳武臣多廣集長安，佛徒道士怕也有這樣地交通勳貴，妖言煽惑的情事。所以詔書內有「造作妖訛，交通豪猾」的語句，可能是此次沙汰僧道的動機之一。但沙汰的對象以僧尼爲主，道士們不過順帶一筆，加以告誡而已。這和北周武帝當年抑制佛教的行動一樣，起初也是佛道並除，後來道教反被尊崇^②。武德九年，

② 混元聖紀卷八，周武帝三年五月丙子，除浮屠教，悉毀經像。又下議欲廢道教，六月丙午，帝將親朝，忽見黃衣使者，自空中持玉版丹書……帝驚懼累日，乃復建通道觀於都城。命嚴達主之，仍詔諸山方士，講道德經。

正玄武門事變的一年，宮廷裏喋血鬭爭，唐太宗殺死太子建成，曹王元吉，把父親的大位子奪過來。高祖便退休做太上皇，太宗即位，展開了貞觀之治的序幕。新政百度經營，當然這件宗教行政的措施也被擱起。可是後來反對佛教的政治理由，不外是這道詔書所舉的各點；基於現實地利害立論較多，基於思想本質的較少，只有他們兩教本身的爭執，才深刻地提出理論的抨擊。

太宗朝佛道大辯論

(一) 蕭瑀與傳突之爭：

當唐帝國的統治基礎穩定了，四方反抗勢力，悉被剷除，連塞外的突厥也遠道到蔥嶺以西。武功既盛，文治聿興，於是宗教行動也活躍起來。但貞觀一朝，是以儒家思想為施政準則的，儒臣們都反對佛教，道士們在託庇皇家宗系的光輝下，也藉機攻擊佛教。這時朝廷上的大臣護佛與反佛的以兩個人為代表，前者是蕭瑀，後者是傳突。蕭瑀是蕭梁的貴族，南朝覆滅，蕭梁公主却做了隋宮的后妃，隋煬帝的妻子，那位妖媚善於承順男人的蕭后，便是蕭瑀的親姊。他却在太原兵起，歸順新朝。在高祖武德年間參與密勿，出納王命，成為國之重臣，到太宗朝依然寵任。他是一位虔誠的佛教徒，本傳記他曾自請出家，太宗親勅許可，却又臨時反悔。於是把皇帝觸怒了，親下手詔，不但指他反覆變詐，而且牽連到佛教本身的違犯周孔禮教。蕭瑀本傳（舊唐一一四卷）節錄如次：

太宗以瑀好佛道，嘗寶佛像一軀，並繡瑀形狀於佛像側以為供養之容。又錫王褒所書大品般若經

一部，並賜迦娑以充講誦之服焉。……會瑀請出家，太宗謂曰「甚知公素爲沙門，今者未能違意……」（旋奏不出家）太宗遂手詔曰……

這件事非常滑稽，又要皈依，又捨不得權位，更貽反佛人士的藉口了。當時大力闢佛的是傅奕，與蕭瑀在朝端辯論甚烈。事始於高祖武德七年（西六二四）正是沙汰僧道的前二年，可見沙汰之議，是這次爭論的反響。傅傳說（新唐一〇七卷）：

武德七年，上疏極詆浮屠法曰「西域之法，無君臣父子，以三塗六道，嚇愚欺庸，退既往之罪，窺將來之福。至有身陷惡逆，獄中禮佛，口誦梵言，以圖偷免。且生死壽夭，本諸自然，刑德威福，繫之人主。今其主矯托，皆云由佛……五帝三王，未有佛法，而君明臣忠，享祚長久。至漢明帝始立胡祠，然惟西域桑門，自傳其教。西晉以上，不許中國髡髮事胡。至石胡亂華，乃弛厥禁，主庸臣佞，政虐祚短，事佛致然，梁武帝尤足爲戒……」又上十二論言猶痛切。帝下奕議有司……

以下即紀和蕭瑀辯論說：

瑀曰「佛聖人也，非聖人者無法，請誅之。」奕曰「禮始事親，終事君，而佛逃父出家，以匹夫抗天子，以繼體悖所親，乃尊其言，蓋所謂『非孝無親』。」瑀不答惟合爪曰「地獄正爲是人設矣」。帝（高祖）善奕對，未即行，會傳位止。

所謂「帝善奕對未即行」，即武德九年沙汰僧尼之事。

(一) 傳奕關佛論的反響：

傳奕始終關佛，送上奏疏駁論佛法。本傳紀：

又嘗問「卿拒佛法奈何？」奕曰「佛西胡黠人耳，欺誑夷狄，以自神聖。入中國而嫌兒幻夫模象老莊，以文飾之，有害國家而無補百姓也。」……

傳中不記僧道詰難之事。此由於傳奕是在朝廷建議，站在儒家倫理文化上立論，史官當然同情他採錄其言，而略去反對者的意見。尋繹他所持反對佛教的理由，都是根於現實的利害，並不涉及佛學思想本身。後來在唐憲宗元和年代中韓愈諫迎佛骨表，幾乎純用其說。此書在傳世昌黎先生集卷三十九（世界台版昌黎全集）開端說：

伏以佛者夷狄之一法耳，自後漢時流入中國，上古未嘗有也。

接着歷述佛法未入中國前，古代帝王享壽長久，與傅氏「君明臣忠，享祚長久」之言同義。又歷數佛法入中國後「其後亂亡相繼，運祚不長」；也舉梁武帝爲例。斷謂「佛不足事，亦

可知矣。」於是又歷述當今之弊，認為「傷風敗俗，傳笑四方」。又指佛是「口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義，父子之情……」也正是與傅奕同一論調。韓氏之後，「會昌滅佛」，大臣李德裕也持這種「夷夏」觀點，又基於經濟上的理由，贊助此項政令的推行。可以說傅奕理論，是唐代反佛的壁壘。可是傅本來是學道者，又精於星象術數之學，所以他的闢佛，可視為道教的代言，不像韓愈的純正儒家立場，純粹以孟子闢楊墨的態度自任，說「楊墨之道不除，孔子之道不著」，「佛老之害，同於楊墨。一（與孟尚書書中語——昌黎集）傅却對於道教不置一詞，這才引起僧侶們著論反駁。

（三）釋明槩決破傅奕之論：

在廣弘明集辨惑篇，所收當時佛道對立辨難的文章，也載傅氏的上表，詞句與唐書傅傳所載有所出入，但大旨相同，不再重錄。其所上「益國利民事十有一條」，見於釋明槩「決對傅奕廢佛經事」者八條：

- 決破「僧尼六十以還簡令作丁兵強農勸事」。
- 決破「寺作草堂土舍」。
- 決破「諸州及縣減省寺塔則民安國治者」。
- 決破「僧尼衣布省齋，則蠶無橫死，貧人不饑」。
- 決破「斷僧尼賄賂則百姓豐滿，將士皆富」。
- 決破「帝王無佛則大治年長，有佛則虐政祚短」。

· 決破「封周孔之教，送與西域，而胡必不肯行用。」

· 決破「佛法虛多實少，道人假說。」

就以上八條看來，第一條的建議以簡汰僧之丁壯一事，最能有助於開國時四方征伐，人力缺乏的現狀。這是最能打動統治者的心意，也是根本減少一般信佛徒衆的辦法。韓愈原文所謂「人其人」者，也是此意。最後一條是觸及佛教根本的言論思想。明槩對此的答復是：

……夫論兵強者，尋衆僧之類，稟如來之教，食惟米麪之素，供惟芋藕之質，體羸心虛，氣弱不折……對敵多怯，下手必疑，徒勞行陣，無益兵勢也。

他說明僧徒吃齋沒有力氣來戰鬥，却又拖上道士們說：

如論道士，人足數萬，祭三事五，受禁行符章奏，必宰雞豚，祭醮要求酒脯，嚮醴醕醪，恣其醉飽，體肥力壯，心勇氣強，……列以軍位，決強無疑，可斷知矣。

拖上了道士，皇家也應該感到棘手了。傅奕之奏，撇開道教不談，道士們也有乘機攻佛者，據王維誠老子化胡考說「清虛觀道士李仲卿……與傅奕相結，皆抨擊佛教」；事在「沙汰僧道」詔下之時，無怪釋明槩要拖上吃葷的道士們來當兵了。至第二條的對決，明槩只說佛法不可從形相尋求，說傅奕之論是「執言謬理，覩化迷真」，這就各據教理說法，此一是非，

彼一是非，令人無法判斷了。在此條也批判到老子之說，說他比佛法更遠棄世務：

若言二篇，是明忠臣孝子，佐世治民者。尋老子絕虛守真之懷，厭俗捐親弗顧，棄之如遺，豈論奉孝守忠，治民佐世也？故老子云「吾所以有大患者，爲吾有身；及吾無身，復有何患？」……

這真是擊中要害。以言無益於世務，佛老的情形相同，所以當時朝廷不得不一例下詔沙汰了。

四法琳之破邪論：

關於佛徒和傅奕的理論鬭爭，還是以釋法琳在武德五年（六二二）所上的破邪論最有系統，現從廣弘明集中節錄此文的大部分如下：

……竊見傅奕所上之事，披覽未遍……其文言淺陋，事理不詳……但由僧等不能遵奉戒行，酬報國恩，無識之徒，非違造罪，致令傅奕陳此惡言……

案春秋魯莊公七年夏四月，彗星不現，夜明如日，即佛生時之瑞應也。然佛有真應二身，權實兩智，三明八解，五眼六神通，曰不可思議，法號心行處滅。其道也，運衆聖於泥洹，其力也，接下凡於苦海。自後漢明帝永平三年，夢見金人已來，象教東流，靈端非一，……至如道安、道晷、圖澄、羅什之流，竝有高行深解，……五百餘年已來，寺塔遍於九州，僧尼溢於三輔，竝由時君敬信，朝野歸心，……世間君臣父子猶謂恩澤難酬，昊天不報，況佛是衆生出世慈父，又爲凡聖良醫，

欲抑而挫之罪而辱之，不可得也。

仰尋如來，智出有心，豈三皇能測，力包造化，非二儀可方，列子云，昔商太宰嚭問孔子孰爲聖人，夫子勦容有間曰，西方之人，有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。若三王五帝必是大聖，孔丘豈容隱而不說，便有匪聖之愆，以此校量，推佛爲大聖也。老子西昇經云，吾師化遊天竺，善入泥洹，符子云，老氏之師，名釋迦，直就孔老經書師敬佛處文證不少，豈突一人所能謗……

若言帝王無佛則大治年長，有佛則虐政祚短者，案堯舜獨治，不及子孫，夏殷周秦王政數改，蕭牆內起，逆亂相尋，爾時無佛，何因運短，……

奕云，海內勤王者少，樂私者多，仍外事胡佛，內生邪見，剪剃髮膚，迴換衣服，……立竭天庭，坐着膝下，……且佛在西域言妖路遠，統論其教，虛多實少，……以幻惑而作藝，能以矯狂而爲宗旨，然佛爲一姓之家鬼也，作鬼不兼他族，豈可催驅生漢供給死胡，……據佛邪說不近人情，且佛滑稽大言，不及膺孟，奢侈造作，罪深桀紂，入家破家，入國破國者也。

對曰，夫出家者，內辭親愛，外捨官榮，志求無上菩提，願出生死苦海，所以棄朝宗之服，披福田之衣，行道以報四恩，立德以資三有，此其大意也。若言佛爲胡鬼，僧是禿丁者，案，孔子經書，漢魏以來內外史籍，略引孔老師敬佛處文證如左，以答邪人：

道士法輪經云，若見沙門，思念無量，願早出身以習佛真，又云，若見佛圖，思念無量，當願一切，普入法門。

上品經四十九願云，若見沙門，尼當願一切明解法度，得道如佛。

老子昇玄經云，天尊告道士張陵，使往東方，詣佛受法。

道士張陵別傳云，陵在鶴鳴山中，……轉讀佛經，又云，……陵即禮文士，隨往佛所。

老子西昇經云，吾師化遊天竺，善入泥洹，智慧觀身。……

奕云，帝王無佛則大治年長，有佛則虐政祚短。

對曰，夫理貴深據，言資實錄，何故庖犧獨治不及子孫，堯舜二君，位居五年，堯則翼善傳聖，舜亦仁盛聖明，爾時無佛，何不世世相傳，……陶隱居年紀云，夏禹治九年殛篡，十五年浞篡，十二年，夏桀十一年，夏發十一年，……何爲天祚不永，治止九年？……自魏皇初元年至蕭齊之末，凡二百八十二歲，拓跋元魏一十七君，合一百七十九年，爾時有佛，何故年久！

奕云，未有佛前，人民淳和，世無篡逆者。

對曰，何故周烈王弟顯王篡位四十八年，悼王立一百一日，爲庶弟子朝所害？……

奕云，何來漢地，有損無益，入家破家，入國破國。

對曰，大唐聖朝，正信君子論曰，諸佛大人，遊涅槃之如苑，住般若之真空，不可以言衆求，不可以情慮揆，形同法性，壽等太虛，但應物現身，如水中月，所以瞿師見三尺之貌，羅漢覩丈六之容，大滿虛空，小入絲忽，隨緣應質，化無常儀。尋釋迦之肇，依後漢郊祀，晉魏等書，竝云，佛是周時第十五主莊王他九年癸巳之歲四月八日，……下降中天竺國迦毗羅城利利王種淨飯大王第一夫人摩耶之胎，……

漢武帝鑿昆明池，得黑灰，以問沙門竺法蘭，蘭云，是劫燒餘灰，……汲引將來，永傳勝業，教人捨惡行善佛法最先，益國利民無能及者，……佛法之神德也，震且諸聖孰與爲儔？……

奕云，何法來漢，無益世者。

對曰，準上以談，此土先聖亦未可弘矣，至如孔子，……既是聖人，必能匡弼時主，何以十四年中，行七十國，宋伐樹，衛削迹，陳絕糧，避桓魋之殺，慙喪狗之呼，雖應聘諸國，莫之能用。當春秋之世，文武道墜，君暗臣姦，禮崩樂壞，爾時無佛，何因逆亂滋甚，篡弑由生，孔子乃俯倪順時，逡巡避患，……亦無取矣，……復遜詞於季氏，傷鳳鳥不至，河不出圖，及西狩獲麟，遂返袂拭面，稱吾道窮，……遭盜跖之辱，被文人之譏。校此而論足可知也。若以無利於世，孔老二聖，其亦病諸，何爲納其木舌而不陳彈也。

奕云，寺饒僧衆，妖孽必作，如後趙沙門張光，後燕沙門法長，南涼道密，魏孝文時法秀，太和時惠仰等，竝皆亂者。

對曰，檢崔鴻十六國春秋，竝無此色人出，何史籍苟生誣妄誑惑君王，請勸國史，知其妄奏。案前漢書即有昆陽常山、綠林、……赤眉等數十羣賊，竝是俗人，不關釋子，如何不論？後漢書云，沛人道士張魯，……殺漢中太守蘇固，……因與張角等相應，合集部衆，竝戴黃巾，披道士之服數十萬人，……爾時無一沙門，獨饒道士，何默不論？漢魏名僧，德行者衆，益國甚多，何以不說？……晉宋已來，道俗爲妖數亦不少，何以獨引衆僧，不論儒道二教？……

突云，請胡佛邪教，退還西域，凡是僧尼，悉令歸俗者。

對曰，莊周云，六合之內，聖人論而不議，六合之外，聖人存而不論，老子云，域中有四大，而道居其一。考詩書禮樂之致，但欲修序彝倫，明忠列孝，……要不出移風變俗，……案前漢藝文志所紀衆書，莫不功在近益，……皆自局於一生之內，非迴披於三世之表者矣。遂使當因果，理涉旦而猶昏，業報吉凶義，經立而未曉，故知道遙一部，猶迷有有之情，道德二篇，未入空之境。……惟我大師體斯妙覺，二邊頓遣，萬德俱融，不諠不寂，安能以境智求，非爽非昧，胡可以形，名取爲小則小也而無內，處大則大也而無外，故能量法界而興悲，揆虛空而立誓，所以見生穢土，誕聖王宮，示金色之身，吐玉毫之相，……天上天下獨稱調御之尊，三千大千咸仰慈悲之澤。然而理深遠假，鑒諦而後悟，教門善巧，憑師友而方通，統其教也，八萬四千之藏，二諦十地之文，祇園鹿苑之談，海殿龍宮之旨，玉牒金書之字，七處八會之言，莫不垂至道於百王，扇玄風於萬古，如語實語不思議也。近則安國利民，遠則超凡證聖，故能形遍六道，教滿十方，實爲世界福田，蓋是蒼生歸處。於時教信之侶，猶七曜之環北辰，受化之徒，如萬川之投巨海，考其神變功業，利益人天，故無得而名也。既恆沙之因，故得常樂之果，……但以時運來融，遂令梵漢殊感，所以西方先音形之奉，東國暫見聞之益，及慈雲卷潤，慧日收光，迺夢金人於永平之年，覩舍利於赤烏之歲，於是漢魏齊梁之政，像教勃興，燕秦晉宋以來，名僧間出，或畫滿月於清臺之側，表相輪於雍門之外，逮河北翻辭，漢南著錄，道興三輔，信洽九州，跨江左而彌殷，歷金陵而轉盛，渭水備逍遙之苑，廬岳總般若之臺，深文奧旨，發越來儀，碩學高僧，蟬聯遠至。暨梁武之世，三教連衡，五乘並驚，……廣創慧臺之業，大啓寶塔之基，遂令五都豪族厭冠冕而歸依，四海名家棄榮華而入道，……利物之深，其來久矣。孔老垂化，安能與京？案

三十六國春秋高僧名僧牟子等紀傳，始後漢永平十年已來，佛法東流，政經十代，年將六百，名僧大德，世所尊敬者，凡二百五十七人，……皆德效四依，功備三業，法傳震旦，實所賴焉。

(五)道士的對抗：

在這場佛道理論鬭爭中，傳案之外，也有道士參加，但在道書裏很難找到辯論的事跡記載。王君老子化胡經考鈎稽史傳於此有所敘述，據說：

唐高祖嘗親臨釋奠，以徐文遠講孝經，沙門惠乘講般若經，道士劉進喜講老子。高祖武德八年（六二五）駕幸國學，堂列三聖，先老後釋，末後釋宗……九年清虛觀道士李仲卿著十義九迷論，劉進喜著願迷論……皆抨擊佛教。

又引佛道論衡所紀（卷四）：

顯慶五年（六六〇）……召僧靜秦、道士李榮在洛陽宮。帝問僧曰「老子化胡經，有化胡事，其事如何？」靜秦奏言……

作者按稱：

李榮爲唐時有名道士，……宋史藝文志載榮道德經二卷，舊唐書儒學傳羅道琮傳載：道琮……每

與……道士李榮等講論，爲時所稱。又……宋碧虛子西昇經註即有引李榮註西昇經……舊唐經籍志載任真子老子道德經集解六卷，亦即李榮所著也。

此處只註李榮之名，却不載李榮闢佛的言論。那時道士抗佛的武器，還是偽造的化胡經。我在前篇「唐以前老子的神話」，已略述化胡經的原委，此非本文範圍，故從略論。

在唐代道士斥佛之論，全唐文還載玄宗時道士吳筠的思還淳賦中有一段，指斥佛教的罪狀最切：

……何孝明（漢明）之匪德，爲祇夢所眩，創戎神之祠宇，遵恍惚之妄見，始涓涓於盪觴，終浩浩以流義，歷三國而由微，更五胡而大達。華夏之禮廢，邊荒之風扇，沴氣悖以興行，人心蠲以傾變。遂侮君親，蔑彝憲，髡跣貴，簪裾賤，事竭思以徵福，劣含疑而懼譴。上發迹於侯王，下無勞於獎勸，尊鼎貞之金狄，列崢嶸之紫殿。伐千畝之竹，不足紀荒唐寓言，傾九府之財，焉能充佃款誠願。於是寶樹瓊軒，凌雲照日，鏗鏗窮窳，不可談悉；越章華之宏壯，羅區宇而比櫛……使白屋終勞，錙門永逸，自國至家，祈虛喪實……務在乎噬儒吞道，抑帝掩王，奪真宰之柄，操元化之綱。自古迄今，未有若斯之弊，逆天暴物，干紀亂常……

此文以賦爲論，極力伸道闢佛，他不敢請朝廷明詔廢佛，却託之於神話，末段說：

當是時也，太上有命，三皇同征，乃命天將，摠天丁，伐天鼓，揚天旌……獲妖師，殲氛兵……

班師下土，功歸太清，然後人倫可以順化，神道可以永貞……

吳筠是玄宗時以文士入道，與詩人李白爲詩侶，此賦當然作於玄宗天寶之時。那時高太兩朝佛道的辨論已經銷聲息跡，所以未見佛徒反應抗辨的文獻。此人是道教文學的重鎮，以後當再與其他高道們綜合詳述。

對佛道禮儀形式上的措置

以上敘述佛道理論上的爭衡，反映在朝廷政治上的措施，是僧道行禮的先後次序的裁斷。首見於太宗貞觀時代，唐會要（卷四九）僧道立位條載：

貞觀十一年正月十五日，詔道士女冠，宜在僧尼之前。

此詔見於唐大詔令集（卷一三台版本印），前邊也曾引述。現再抄全文於次：

老君垂範，義在於清虛，釋迦遺文，理存於因果；詳其教也，汲引之迹殊途，求其宗也，弛益之風齊致。然則大道之行，肇於邃古，源出無名之始，事高有外之形，邁兩儀而運行，包萬物而亭育。故能經邦致治，返樸還神。……（批評佛教）朕夙夜寅畏，緬惟至道，思革前弊，納諸軌物。況朕之本系，起自柱下，鼎祚克昌，既憑上德之慶，天下大定，亦賴無爲之功。宜有改張，闡茲玄物。自今以後，齋供行立，至於稱謂，道士女冠，可在僧尼之前，庶敦本之風，暢於九有，尊祖之風，貽諸萬葉。

這純就皇家宗系立論，李氏興則尊道，李氏微則尊佛，此例見於武周革命代唐之際。當唐高宗上元元年（六七四），武后已暗秉國政，即下詔僧道平立，會要本條載：

上元元年八月二十四日辛丑，詔公私齋會及參集之處，道士女冠在東，僧尼在西，不須更爲先後。

此詔未載大詔令集，可是武周天授二年（六九一）勅釋教宜在道教之上的詔書，却收于此集，原文如次：

朕（武曌）先蒙金口之記，又承寶謁之文，歷教表於當今，本願標於曩劫，大雲闡奧，明王國之禎符，方寺發揚，願自在之丕業。取一境而教化，宏五戒以訓人，爰開革命之階，方啓維新之運，宜協隨時之義，以申自我之規。實際如公，理忘於先後，翹心懇懇，畏展於勤誠。自今已後，釋教宜在道法之上，緇服處黃冠之前，庶得導有識以歸依，極羣生於迴向，布告遐邇，知朕意焉。

唐會要紀此事：「至天授二年四月八日，勅釋教宜在道教之上，僧尼處道士之前。」並未紀這件變革措施如何興起。在正史（兩唐書）通鑑都紀載過武曌入長安感業寺爲尼的事實。李樹桐教授著「唐史考辨內武則天入寺考辨」，說她在太宗崩後，並未出家，可是在未入宮前，曾與佛教有關。他引陳寅恪說（原書三二六頁）：

倫敦博物館燉煌寫本大雲經疏說：「伏承神皇，幼小時已被縋服」陳寅恪先生據此按云「則武聖必在入宮以前，已有一度正式或非正式爲沙彌尼之事」……

無論是在太宗崩後爲尼，或入宮前（十四歲前）爲沙彌尼，武聖總是與佛教有香火因緣^②。她素負才慧，早有改移政權之企圖，在高宗時已把持大政，使天下共尊二聖，已見前節所述。垂簾以後佛教僧侶，覷破此點便偽造大雲經受命之符，來壓倒道教。舊唐武后本紀曾紀：

載初元年秋七月，有沙門十人僞撰大雲經表上之，盛言神皇受命之事……

又記：

載初二年夏四月，令釋教在道法之上，僧尼處道士女冠之前。

按武聖執政後，共歷（一）嗣聖（中宗）（二）文明（睿宗）（三）光宅（武后）（四）垂拱（武后）（五）永昌

② 陳寅恪氏「武聖與佛教」文載台灣中研院史語所集刊第五本第二分（一九三五年份台北重印）有云「佛教在李唐初期爲道教所壓抑之後，所以能至武周革命而恢復其揚隋時所享之地位者，其原因固甚複雜；而其經典教義，可供女主符命附會之利用，要爲一主因。」

(六)天授(武周)(七)延載(八)天冊萬歲，(九)萬歲登封(十)神功(十一)聖歷(十二)久視(十三)大足。據清修歷代年表(世界國史年表如此)，有天授而無載初，唐會要亦記此詔爲天授元年之事，前一年爲永昌(西六八九)武曌已「服袞冕大享神宮」，在天授元年(西六九〇)九月即改國號曰周。新唐書后妃傳又紀一條識語：

春官尚書李思文強言周書武成爲篇，辭爲「垂拱天下治」，爲受命之符，后喜皆頒示天下。

可見沙門偽造大雲經爲「神皇受命」，確是打倒道教的妙計。武曌以周代唐，很用了一番功夫。她於輔政時就重視科舉，選拔科舉的文士升朝與李唐的關中世族對抗。又崇佛抑道，來取消唐代宗系的神話，都是一聯串的政治措施。道書關於此一時代的「抑道」的事，也有所紀述。猶龍傳說：

文明元年(六八四，即中宗嗣聖元年三月廢，豫王旦立，改元文明，九月又改元光宅)甲申，天后臨朝，欲王諸王。老君以其年二月十八日降現於虢州閿鄉縣龍臺鄉方輿原，遣洪州豫章縣人郭元崇令傳言於太后說「國家祚永而享太平」，元崇見六仙人從西北上彩雲中來，乘赤色之龍，身著雜彩之衣……見元崇謂曰「太上老君來」……喚元崇曰「我是太上老君，汝帝之元祖」……是時有關內來往人及閿鄉百姓官吏五百餘人同見拜異，莫不遙禮……具以奏聞。天后初雖不悅，竟不加害。乃捨閿鄉行宮爲奉仙宮，后亦漸息妄意之謀……豈非誠天后以示國家土德中興之兆歟？

此節的語氣，大概也是唐人所撰老君傳記中的話。本來武周一代，也並未純然禁壓道教，她初輔高宗，贊助他舉行封禪，又陪他行幸嵩山召見道士劉通合、潘師正等。在武周時代，也有此種記錄，如禮儀志（卷三）紀；

則天垂拱四年（六八八，次年即改永昌（天授））將有事於嵩山，先遣使致祭，以祈福助。下詔號嵩山爲神岳，尊嵩山神爲天中王，夫人爲靈封。嵩山舊夏殿及啓母少室阿嬈神廟，咸令預祈祭。至天冊萬歲元年（六九五）臘月甲申，親行登封之禮，禮畢便大赦改元萬歲登封。……則天以封禪爲嵩岳神祇所祐，遂尊神岳中天王爲神岳中天皇帝。王子晉爲升仙太子，另爲立廟登封……則天自制昇中述本碑於坊之兩地。

這個女皇帝的施政，處處要與男性皇帝唱反調。自秦漢以來，封禪以泰山爲主，她却偏偏封禪於東都附近的嵩山，又把一個少室阿嬈的女神，抬舉起來，表示對抗男子的象徵。封禪還可說是國家典禮，但爲王子晉立廟，却純是道教的把戲。葛洪神仙傳有王子晉，說是周「靈王太子，生有神靈，後來升仙於緱嶺……」現在武墨却抬舉這一「少年風姿」的神仙，却是爲了她的嬖臣（男妾）張易之、張昌宗，號爲王子晉後身。又讓他和當時文學之士等編三教珠英，是一部側重道家的類書。舊唐書張行成傳附族孫易之、昌宗傳：

……則天以醜聲聞於外，欲以美事掩其迹。乃詔昌宗撰三教珠英於內。乃引文學之士，李嶠、閻朝隱、徐彥伯、張說、宋之問、崔湜、富嘉謨等二十六人，分門撰集成一千三百卷上之……

至於唐人小說所記二張的容儀與淫媒之事此處就不必贅引了。

關於武后朝佛道爭長，在座次的形式上是佛教戰勝。到了中宗復辟以後，還沒有來得及糾正此事，直到睿宗景雲二年，才又下詔把道士提升和僧尼平列，唐會要載此事云：

景雲二年四月八日詔「自今以後，僧尼道士女冠，並宜齊行並集。」

唐大詔令集也收錄詔文說：

朕聞釋及玄宗，理均迹異，拯人救俗，教別功齊。豈有於其中間，妄生彼我；不遵善下之旨，相高無上之法，有殊聖教，頗失道原。自今每緣法事集會，僧尼道士女冠等，宜齊行並進。

我們約略排比僧道「爭座位」的演進，可以陳寅恪的議論，作為總結。陳氏「武墨與佛教」
（史語所集刊）結論說：

自貞觀十一年（西元六三七年）正月（或二月）詔道士女冠在僧尼之上，歷五十四年至天授二年（西六九一）三月周已革唐命而有釋教在道法之上之制。又歷二十年，唐室中興之後，景雲二年（西七一一年）復勅僧道齊行並進。約而論之：凡有三變。……此一百年間（陳氏上溯隋煬帝）佛教地位之升降，與當時政治之變易，實有關係……

陳氏從唐代宗教來窺測唐代政治，淺學如余，竊有同感。

開天時期

傳奇、神話式的皇帝

唐玄宗李隆基，管領了兩個時代，一是開元（西七一三——七四一）二是天寶（七四二——七五六）總共四十四個年頭，是大唐帝國極盛時期，也是盛衰的轉捩點。在玄宗本身，也過着兩種迥然不同的生活。前一大段國家是富強康樂，自己是「聖神文武」萬民愛戴的皇帝；後一小段國家轉入衰亂頹敗，內憂外患交逼着，自己也嘗受了流播淒涼乃至於寂寞地在南內送掉餘年^②。這真是傳奇式的遭遇。這又是個中國文學史上最浪漫、最絢爛的時代，大詩人並肩出來，創造出震撼千古的各體的詩歌：李太白的仙與酒，杜甫的社會寫實，王維、孟浩然的山水畫詩，高適、岑參的邊塞狂歌。在在反映了大唐帝國的多彩多姿的社會形態，與這時代多變的特徵。此外也就是神仙方士極端活躍而製造出大量地傳奇故事，以玄宗為中心，就有許多荒唐怪誕淒艷絕人的故事，為此後的中國小說、戲劇製造素材^③。道教

② 李輔國以兵劫上皇置南內，把他唯一的近侍高力士貶於亞州，見通鑑及唐人小說柳氏舊聞。宋黃庭堅題潘溪碑詩「南內淒涼幾苟活，高將軍去事尤危！」可證。

③ 如陳鴻太異外傳，及開天遺事、明皇雜錄諸書，均收唐代叢書（上海錦章書局石印本）。

在此時，實在是一股動力，它引導統治階級陷入幻想迷離，也放恣縱慾的生活境界；也結成了許多社會上的仙道習尚，鍊丹長生，竟成了從權貴到智識分子追求的目標。這些虛幻的仙靈故事，竟使社會大眾沉湎迷惘，見諸許多小說故事的傳衍；仙真文學充分發達，助長了詩歌的浪漫成份。所以我們可以叫這個時代是唐代道教的顛峯。幾個道教著作家，如司馬承禎、吳筠、李渤諸人都出現在這時代，偽造的有名道書如亢倉子、陰符經，都產生於此時，註釋莊老兩書的著作，更紛紛出現。道藏，第一部集結魏晉六朝以來的道書，三洞瓊綱，也集結於此時。真可謂巍乎盛哉！

唐書玄宗本紀，一開頭便紀了些關於他的浪漫事迹，節抄如次：

玄宗至道大聖大明孝皇帝，諱隆基，睿宗皇帝第三子也。……八月戊寅生於東都，性英斷多藝，尤知音律，善八分書，儀範偉麗，有非常之表。

此種敘次頗不平凡，好像紀一個創業的皇帝。因為他父子倆的政權，本是由宮廷奪權而來。由於韋后淫亂，諸武遺孽復起，把中宗弑掉，太子重俊兵諫不成而被殺。李隆基結合禁衛軍人和一部分文武朝官而誅鋤韋武集團，扶他父李旦再度即位^②，後來宮廷又起鬭爭，在一度奪權戰爭中，太平公主被誅，他遂做了皇帝，把父親升作太上皇，儼然是他的曾祖李世民的

樣板。由於這樣，所以史家才這樣地鄭重紀之。接着紀他微時神異之事：

景龍二年（西七〇八）……潞州別駕，十二月……州境有黃龍白日升天。嘗出畋有景雲在其上，從者望而得之……中宗末年，王室多故，上嘗陰引材力之士以自助。所居宅外有水池漫溢頃餘，望氣者以爲龍氣。……道士馮道力、處士馮弘祖，皆善於徵兆，詣上布誠願末。

他是以旁支起事得位的，當然要製造出這些瑞應。其中即有道士參與，便開始了道教在政治上的活動。玄宗即位之前的紀載已有這樣的神秘氣氛，在開天兩時代崇道的事實叢雜異常，因而有許多關於他的神話。其實是這位太平天子自己裝神弄鬼，而臣下仰望風旨弄出來的。通鑑唐紀天寶四載春正月庚午（二一五卷）：

上謂宰相曰「朕比以甲子日宮中爲壇，爲百姓祈福。朕自草黃素置案上，俄飛升於天。聞空中語云『聖壽延長』。又朕於嵩山鍊藥成，亦置壇上，及夜左右欲收之，又聞空中語云：『藥未須收，此自守護。』」諸王宰相皆上表賀。

此條胡註說：「唐之君王誕妄而臣佞諛」。宋范祖禹唐鑑（商務叢書集成本台版）於天寶元年田同秀上言見玄元皇帝條下也按稱：

明皇崇老喜僊，故其大臣諛，小臣欺。

又在前條所舉通鑑紀玄宗自言之事，也說他：

明皇假於怪神，以罔天下，言之不忤，而居之不疑，何以使臣下不爲欺乎？是率天下而欺己也。

這種目欺欺人的裝神弄鬼的把戲，宋真宗的天書，和徽宗的寵信林靈素，自命爲道君，皆是此例^{②⑤}。通鑑所紀玄宗崇道之事，和兩唐所紀，間有出入，但皆能扼要紀述，如開元二十五年八月張果歸恒山條說：

……後（果）卒，好異者以爲尸解，上由是頗信神仙。

胡注此條說：

明皇改集仙爲集賢殿，是其初心不信神仙也；至是則頗信矣。又至晚年則深信矣。史言正心爲難，漸入於邪而不自覺。

其實玄宗崇道之始，在開元十年祀汾陰后土祠已開其端。通鑑紀此事說：

②⑤ 參拙著宋元道教之發展，北宋道教之流衍節所述祥符崇道之事。

十二月上將幸晉陽，因還長安。張說言於上曰「汾陰脰上有漢家后土祠，其禮久廢，陛下宜屬巡幸修之，爲獲祈穀」，上從之。

漢武帝是後代帝王求仙的榜樣，祠祀正是崇道的必要措施，張說是個「好文」^②的宰相，素多智計，這種藉祈求年穀的說法，正是巧於事君之術。所以在二十五年太常博士王嶼便上書請立青帝壇，以後祠祀便紛紛起來。通鑑：

（廿五年）秋七月太常博士王嶼上疏請立青帝壇以迎春，從之。冬十月辛未制自今立春親迎春於東郊。時上頗好祀神鬼，故嶼專習祠祭之禮以干時。上悅之以爲侍御史領祠祭使。嶼祈禱或焚紙錢，類巫覡，習禮者羞之。

廿五年下距天寶元年只有四年，便出現田同秀獻靈符的神話。一切崇道之舉，自此興起，所以范祖禹唐鑑對此感慨申論不一而足。

大聖祖的崇祀

史傳之記載

老子變爲老君，又昇爲「大聖祖玄元皇帝」，這都是玄宗開元末期到天寶十四載所做的

② 舊唐書張說傳。

把戲。先之尊崇道教，繼而建廟尊崇，舊唐玄宗紀：

開元廿五年春正月壬午令：道士女冠宜隸宗正寺……二十九年春正月丁丑，制兩京諸州各置玄宗皇帝廟，並崇玄學，置生徒令習老子、莊子、列子……每年准明經科考試。

朝廷的一舉一動，天下人民自會聞風興起，於是「老君降臨」了。舊唐書玄宗紀：

天寶元年正月甲寅，陳王府參軍田同秀上言玄宗皇帝降見於丹鳳門之通衢，告賜靈符在尹喜之故宅。上遣使就函谷故關尹喜臺西發得之，乃置玄宗廟於大寧坊。

老君降臨下界而且頒賜靈符，於是皇帝又親身祭享了。紀載：

二月……辛卯上親享玄宗皇帝於新廟。

又尊崇道家之諸子，升爲正經，紀載：

莊子號爲南華真人，文子號爲通玄真人，列子號爲沖虛真人，庚桑子號爲洞玄真人，其四子所著書，改爲真經，崇玄學署置博士助教各一員，學生一百人。

於是大規模的崇道活動展開了。唐會要對於立玄元廟的事，紀載更詳：

天寶元年正月七日，陳王府參軍田同秀上言，玄元皇帝降於丹鳳門之通衢。告賜靈符……（與紀同）於是置玄元皇帝廟於大寧坊廟南角，東都置於積善坊臨淄（玄宗舊封）舊邸。

此條附註還有琢太白山石爲聖像的紀載。本紀列諸天寶五載說：

（五年）九月……於太清宮刻石爲李林甫陳希烈像，侍於聖容之側。

陳希烈之入相，據本傳也是由於附和崇道的關係。通鑑對於初尊玄元皇帝的事實，更爲綜合紀載。其文如次：

天寶元年正月甲寅陳王府參軍……（此和唐書及會要所紀同）壬辰羣臣上表，以函谷靈符，潛應年號，先天不違，請於尊號加天寶二字，從之。……改桃林縣曰靈寶，田同秀朝散大夫。

在紀事之下，接着紀：

世人皆疑寶符爲田同秀所爲……。

通鑑在天寶五載紀陳希烈事說：

……夏四月己亥以門下侍郎崇玄館大學士陳希烈同平章事，希烈宋州人，以講老莊得進，專用神仙符瑞，取媚於上。

這位「神仙宰相」之進用，原以附李林甫而進，後來又和他爭寵而漸對立。在楊國忠時代，恭謹無言，安祿山造反胡兵入長安時，他却投降了又做大燕侍中，直到肅宗收京才以從逆賜死。他就是這樣地一個軟媚人物。到了天寶七載，又出現老君顯現，舊唐玄宗紀：

七載……十二月戊戌玄元皇帝見於華清宮之朝元閣，乃改爲降聖閣，改會昌縣爲昭應縣，會昌山爲昭應山。

玄宗每到冬季，都和楊貴妃、楊氏諸姊去驪山溫泉避寒，老君居然也來湊熱鬧。自開元末年，玄宗收了他的媳婦兒楊玉環爲貴妃之後，玉環之變更身份是由於入道，賜號太真，而進一步承寵的。自後天寶改元，崇道之事便如火如茶地熾烈起來，道教見重宮庭，往往與女色有相互關係。「鍊丹」本不過是興奮劑，唐人小說開元天寶遺事②助情花條：

明皇正寵妃子，不視朝政。安祿山初承聖體，因進助情花香百粒，大小如稷米而色紅，每當寢處之際，則含香一粒，助情發筋力不倦。帝秘之曰：「此亦漢之慎卹膠也」……。

由此條可證宮廷荒淫佚樂之餘，是要藉助於春藥的鼓動，道教的方士們在這兒正可大行其道。（明皇曾說他服過羅公遠的金丹，骨節皆爲玉石可證。）所以唐代君王服丹而病躁喪生如憲宗、武宗等，連文臣士庶也習爲風氣。說穿了還不是爲了「房幃之興」，這就是道教與政治拉上關係的關鍵。於是玄宗對老君更崇敬了，便追尊爲「大聖祖」，連他的曾祖以下的皇帝皆上大聖字樣。玄紀載：

八載閏（六）月丙寅，上親謁太清宮，冊聖祖玄元皇帝爲聖祖大道玄元皇帝，高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗，皆加「大聖皇帝」之字……。

祖宗都加「大聖」，自己也上了尊號，玄紀載說：

羣臣乃上皇帝尊號爲開元天寶聖文神武應道皇帝。

加上了「應道」和宋徽宗的「道君皇帝」不是一樣的尊號？此次典禮之前，曾有太白山人李渾上言金星洞的瑞符。本紀載：

太白山人李渾言太白山金星祠有帝福壽玉板有記。求得之，乃封太白山爲神應宮，金星洞爲嘉祥宮，所管華陽縣爲貞符縣。

通鑑紀此事說：

八載五月癸酉……太白山人李渾等上言見神言金星洞有玉板石記聖主福壽之符。命御史中丞王鉷入仙遊谷求而獲之。上以符瑞相繼，皆祖宗休烈，六月戊申上大聖祖號曰大道玄元皇帝……。

對祖宗皆加大聖字樣，又都畫象陰祀，兩京玄元廟（上清宮）皆莊嚴地奉享。今天我們讀一代大詩聖杜甫的「冬日洛城北謁玄元皇帝廟」詩（原註「廟有吳道子五聖圖」）：

……碧瓦初寒外，金莖一炷旁，山河扶繡戶，日月近雕梁……世家遺舊史，道德付今王，畫手看前輩，吳生遠擅場，森羅移地軸，妙絕動宮牆，五聖聯龍袞，千官列雁行，冕旒俱秀發，旌旆盡飛揚……。

這些生動的描述，猶可想見當年廟貌的規模廣遠。關於玄宗追崇玄元皇帝，唐大詔令集收有詔書，現錄之以見當時典禮的隆重（大詔令集卷一三）；

大道混成乃先於天地，聖人立教用明其宗極，故能發揮妙本，弘濟生靈，使秉志者信徵，迷方者

知復，以此救物，故無棄人，其孰當之？莫若我烈祖玄元皇帝矣。朕續承寶業，重闡玄猷，自臨御以來，罔不夙夜，每滌慮凝想，肅心服形，禮謁於尊容，未明而畢事，將三十載矣，蓋爲天下蒼生以祈多福。不謂微誠上達睿祖垂鑒，頃因假寐忽夢眞容，既覺之後，昭然以觀，瞻奉臨時，殊相自然，與夢相協。誠謂密降仙府，永鎮人寰，告我以無疆之休，德音在聽，表我以非常之慶，靈貺有期。乃吳穹幽贊，宗社儲祉，豈朕虛薄，能致茲事，若使寢之，乃乖祗敬。宜令所司，即寫眞容，分送諸道采訪使，令當道州轉送開元觀安置，所在道士，女冠道士等皆具威儀法事迎候，像到七日夜，設齋行道，仍各賜錢用充齋慶之費。自今已後，常令講習道經以暢微言，所置道學須倍加敦勸，使有成益。是知眞理深遠，弘之在人，不有激揚，何以勸俗？諸色人有能明道德經及莊子、列子、文子者，委所由長官訪擇，具以名聞，朕當親試，別加甄獎。至如道有三寶，慈居一焉，欽若至言，爰茲有過：天下見禁囚徒，其十惡罪者，及造偽頭首、並謀殺、故殺姦訛宿宵人等，特宜免死，配嶺南，官人犯賊，據情狀輕重，量事貶降，餘一切免。且夫愛人之義，長之育之，務宜存清淨，合於簡易；至如州縣造籍之年，因團定戶，皆據資產以爲升降，其有小葦園廬，麤致儲蓄，多相糾訐，便被加等，朕情爲敦本，義在勸農，欲使野絕游惰，田無曠土，安可得也。自今已後，且三五年間，未須定戶，其中或有家貧破散，檢覆非虛，不可循舊差科，須量事與降。今者眞容應見，古所未聞，福雖始於邦家，慶宜均於士庶，其親王、公主、郡主、縣主及內外文武官等，並量賜錢，至休假之辰，宜以酒食，用申慶樂。諸道節度及將軍等，亦宜準此。其兩京及諸家父老亦量賜錢，同此歡宴，其錢以當處官物充，伊爾公卿，逮乎黎獻，宜勉崇文化，其復淳源，宣布遐邇，使知朕意。

開元二十九年五月

道書所紀

關於玄宗一朝對「大聖祖」的追崇，道藏猶龍傳、混元聖紀皆有更鋪張的紀載。茲將未見於正史者，摘要抄之如次：

(一) 猶龍傳大唐聖祖上玄宗朝事：

明皇開元三年勅天下置開元觀，御製混元讚曰「爰有上德，生而長年，白髮垂相，紫氣浮天，函谷關右，經留五千，道非常道，玄之又玄。」帝親於紅粉板上以八分書之，播於大聖祖殿帳額上。

十三年又勅上都置太清宮，東都置太微宮，北都（太原），神堯舊宅置紫微宮，潞州潛龍故宮，置啓聖宮……。

帝東封禮畢，迴謁聖祖於亳州本宮，親札道德經於石，作大幢造八角樓覆之於虛無殿之前。又幸懷州開元觀，及閩鄉奉仙觀，爲王公萬民祈請。亦親札二經，以大石對峙之，一如太清之製，於今並在……。

開元九年辛酉，亳州老君舊宅枯檀……上有朱書「乾元亨利貞」五字……具事上奏，詔……宜先誠告謝，仍編付史官者……。

開元十七年己巳四月十五日，益州大都督府張敬忠奏大聖祖眞元皇帝，應現於當管蜀州新津縣新興尼寺佛殿柱上。自然隱起爲一老君聖像……五月廿四日差……取像柱入內於大同殿供養七日却進入內……。

二十一年癸酉，御注道德經及製序，詔士庶家藏一本……又勅道舉一同禮部之制。」（按此見本紀，及選舉志）

（以下紀天寶初田同秀上言及太白山靈符之事，均見本紀及通鑑，惟詞多誇衍，不再逐錄。）

（二）混元聖紀亦係分年敘次（與猶龍傳同者不錄）：

玄宗開元三年二月十五日丁卯，以老君降生之辰爲玄元節，御製玄元皇帝讚……（按讚文同猶龍傳）。

……三月置石幢於景龍觀，命天臺山道士司馬承禎依蔡邕石經三體書寫老君道德經鐫之（按今傳世老子謂曰景龍本。）

十四年九月制曰「玄元皇帝仙聖宗師，國家本系。昔草昧之始，告受命之期，高祖應之，遂於神降之所置廟……宜令本州擇精誠道士七人於龍角山廟中潔齋焚香以崇敬奉（按前節述崔元明項，似即此事）。

十七年四月八日，蜀州新津縣新興尼寺……張敬忠奏云「……佛殿柱上自然木文隱起爲一老君聖像」……（按此較猶龍傳敘述更加文飾不再抄）。

十八年十月命集賢院學士陳希烈等於三殿講道德經。侍中裴光殿等奏曰……帝手詔報曰……。

十九年二月五日夜，帝夢神人謂曰「吾是九天使者，受玄元正真玉皇帝命，帝即汝祖太上老君也」……帝晨興焚香望空禮謝，忽復見於雲端，衛從靄空。即命吳道子依所見圖之，遣使齎本於三山創立祠宇（按此係宋人虛增，廬山九天招討使至宋始顯）。

二十一年癸酉春正月朔制曰老子道德經宜令士庶人家藏一本……（案此條亦見猶龍傳，惟此條錄裴光庭奏及答詔之文）。

二十八年四月，帝夢老君告曰「吾有像在京城西南百餘里，可遣人求之，吾合與汝於興慶相見，汝當土慶」……即遣使與道門威儀蕭元裕尋訪，遂至整屋縣樓觀山……果得老君玉像高三尺餘以進。……上適在興慶宮……果與夢中所見無異。

五月庚戌，命有司圖畫真容，分布天下，乃下詔……。

天寶元年……（所記各條，多見史冊或與猶龍傳同，惟文詞夸飾）三月詔史記古今人表玄元皇帝升入上聖，詔亳州真源縣先天太后及玄元廟各置令一人。

九月置譙郡紫極宮，宜準西京例爲太清宮，先天太皇、先天太后廟亦改爲宮。

……十五載帝幸蜀，玄元見於漢中郡三泉縣黑水之側，帝親禮謁，遂命刻石像真容所在之處，在秦望巔南六里。又於利州益昌縣嶺上見老君乘白鹿而過，忽去其角，變爲白澤（獸名），以示收祿山之兆。詔封其山爲白衛嶺，於所現之處置自然觀。」

以上兩書所記，雖然不少虛妄的神話，可也保存了好幾道當時朝廷上的詔書與表疏之文，都足以考見那時候崇道的事蹟。

封禪、祠祀與道教規制

封禪的道教靈蹟

歷朝的崇道，多從好大喜功的君王舉行封禪開始。唐太宗李世民生時未得舉行，他的兒子高宗李治却受武墨的聳恿而舉行，也便道去亳州祭享老子，上玄元皇帝的冊封已見前節所述。武墨革了李唐之命，自以受命嵩嶽，只舉行中嶽的封祀。玄宗開元中期，在足智多謀、又被服儒雅的燕公張說宰相任內，竟聳恿皇帝舉行了這個盛典。唐書禮儀志紀述此次典禮很詳，與道教無關者，不爲敘述。據志所說（舊唐二十三卷禮五）：

玄宗開元十二年，文武百寮朝集，使皇親，及四方文學之士，皆以理化昇平，時穀屢稔，上書請修封禪之禮，並獻賦頌者，前後千有餘篇，玄宗謙冲不許，中書令張說又累日固請，乃下制曰……（略）十二年十一月丙戌至泰山……因召禮官賀知章等入講儀注……

封禪典禮儀注，是由晚年入道的賀知章主持，當然攙了許多道教威儀在內。賀知章的傳在唐書二五〇卷，此公當時負有文學重名，後世傳其高逸的風標，容後於文學節內再敘。我們看封禪的靈蹟。禮志說：

……中書令張說跪言「聖心誠懇宿齋，山上昨夜則息風收雨，今朝則天清日暖，復有祥風助樂，卿雲引燦，靈蹟盛事，天下幸甚。……」

先是……從山上布兵至於山壇，傳呼辰刻，及詔命來往，斯須而達。夜中燃火相屬，山下望之，有如連星自地屬天。其日平明，山上清迥，下望山下，休氣四塞，登歌奏樂，有祥風自南而至。絲竹之聲，飄若天外。及行事，日揚火光，慶雲紛郁，遍滿天際。羣臣遍集於社首山帷宮之次，以候靈駕。遙望紫煙幢上達……齋次辰已間至，日色明朗，慶雲不散……於是中書令張說撰封祀壇頌，蘇頌撰朝慶頌以紀德……

張說、蘇頌，當世所稱「燕許大手筆」者，遭逢這種大典，自然一展才華了。

道教規制

關於唐代道教的管理規制，其文獻實在散佚零落，唐書職官及會要所載，寥寥數行，茲酌分爲兩點：

(一)行政制度：

道士隸屬，在唐代常有變動，其初是僧道並在鴻臚寺管理，後來道士改隸宗正寺。依唐書職官志（六十七卷）：

宗正寺……崇玄署，置令一人，正八品下，丞一下，正九品下。（注）崇玄博士一人學生百人……唐置諸寺觀監，隸鴻臚寺，每寺觀置監一人，貞觀中廢寺觀監，（高宗）上元二年（西六七五）置漆園監，尋廢，（玄宗）開元二十五年（西七三七）置崇玄學於玄元皇帝廟。天寶元年（西七四二），兩京置博士，助教各一員，學生百人……三載改崇玄學於崇賢館，博士曰學士，助教曰直學士，置大學士一人，以宰相爲之，領西京玄元宮及道院。改天下崇玄學曰道學，博士曰道德博士，未幾而罷。（代宗）永泰間學士存者無幾，大歷三年復增置百人。

大約所立的崇玄學，好像是儒學的國子監，專以儲養道教的學子。唐代有不少文人以道舉出身致身顯顯的。管理道士的事務是崇玄令。職官志載：

崇玄令掌京都諸觀之名數，道士之帳籍，與其齋醮之事，而爲之貳。

道士改隸宗正寺，據會要載：

開元二十四年七月二十八日中書門下奏：「臣等商量，緣老子至流沙化胡，至佛法本西方與教，

使同客禮，割屬鴻臚……聖心以玄元本係，移就宗正，誠如天旨，非愚慮所及。伏望過元日後承
眷令並宣……」至二十五年七月七日制，「道士女冠宜隸宗正寺，僧尼令祠部檢校。」至天寶二
載三月十三日制，「僧尼隸祠部，道士宜令司封檢校，不須隸宗正寺。」

但到了憲宗元和間又改變了。會要載：

元和二年（西八〇七）二月，詔「僧尼道士同隸左街右街功德使」。自是祠部司封，不復奏聞。

佛道兩教自中唐以後，便屬於左右街功德使，此制直到北宋初期還是如此。此種措置，又見
會要雜記內：

元和二年二月詔，僧尼道士令隸左右街功德使……

大概中晚以後，佛教興盛，所以僧道並列，道士不再受到和皇族一樣的恩寵了。

（二）道士生活之管理：

自高祖武德九年（西六二六）下詔沙汰僧道，事雖未行，但對道士女冠交際活動則加以管
理。這由於唐代宮闈變亂頻繁，貴族親王駙主常有道士女冠妄談休咎禍福，故加以限制²⁵。

²⁵ 參兩唐書諸公主傳，并見復節「公主入道」。

會要雜記（卷五十）：

（高宗）永徽四年四月勅，道士女冠僧尼等，不得爲人療疾及卜相。

又同書（卷四十九）雜錄：

開元二年……七月十三日勅：「如聞百官家多以僧尼道士等爲門徒往返，妻子無所避忌，或託禪觀，禍福妄陳，事涉左道，深歎大猷。自今以後百官家不得輒容僧尼等至家，緣吉凶要須設齋者，皆于州縣陳牒寺觀，然後依數令去。」

這種限制對象，是僧道並重，僧寺與道觀同等待遇。又唐大詔令集載有「停京都檢校威儀敕」，似爲泯滅二教的爭執糾紛（此詔似是玄宗以後之事，手邊現無此書，未能細考——寬）。其文曰：

敕道釋二教，必須護持，須置威儀，令自整肅。徒衆既廣，統攝尤難；更相是非，却成繁弊。自今已後，京都檢校僧道威儀事宜並停……

與此還有對道士犯法審判時加以優待的，也見於會要尊崇道教項內：

開元二十九年正月，河南採訪使汴州刺史齊澣奏：「伏以至道沖虛，生人宗仰，未免鞭撻，孰瞻儀型？其道士僧尼女冠有犯，望准道格處分所由，州縣官不得擅行決罰。如有違越，請依法科罪，仍書中下考。」勅旨宜依……

這也是援佛教之例，僧徒所犯，自南北朝以來，均依僧戒律處分。所以道士也有戒規了^{②9}。州縣官不能處決道士女冠犯法行為，他們可算取得法律上的特權了。

(三) 齋醮事工：

道教主要的事工，就是齋醮，但官家把此事當做典令施行，像蒙元的崇信佛教，加寵道教，官辦金籙大齋之事例^{③0}，大概是從唐代開端。會要雜記項載：

開元二十二年（西七二四）十月十三日詔「道家三元，誠有科誠。朕嘗精意久矣，而物未象服。今月十五日是下元齋日，禁都城內屠宰。自今已後，及天下諸州，每年正月、七月、十月三日，十三日至十五日，並宜禁斷屠宰。」

^{②9} 僧徒依釋戒律處分之例，見民國湯用彤著魏晉南北朝佛教史第十四章佛教之北統「北朝對於僧伽之限制」。

（商務台北版下冊七一——七七頁。）

^{③0} 蒙元一代佛、道設醮，多載各帝紀，參清趙翼陔餘叢考（台北世界書局本）卷十八「元時崇奉釋教之盛」條。

又載：

（開元）二十七年（西七二九）五月二十八日勅，祠部奏「諸州縣行道散齋觀寺，准寺（似指蘭若、精舍之類），以同華等八十一州郭下僧尼道士女冠等，國忌日各就龍興寺觀行道散齋」，復改請就開元觀寺。勅旨京兆河南府宜依舊觀寺爲定。唯千秋節及三元行道設齋，宜就開元觀寺，餘依。至（德宗）貞元五年（西七八九）處州刺史齊黃奏「當州不在行香之數，乞伏同衢婺等州行香」，勅旨依。其天下諸上州未有行香處，並宜准此，以爲恆式。

這種官定到觀寺行香的制度，自唐迄清各地官吏皆照行，所謂朔望行香之制，成爲令典，每一道觀佛廟皆有「皇圖永固」的匾額，大概是自唐代開始，以佛道兩教爲國定的宗教，行香爲法定的儀式之故。

道舉度牒

唐代道教之弘揚，國家設立玄元廟學實行道舉制度與以誦讀官定的道經爲入道的條件，有很大的關係。舊唐玄宗紀：

（開元）二十九年春正月丁丑，制：兩京諸州，各置玄元皇帝廟並崇玄學，置生徒令習老子、莊子、列子、文中子，每年準明經例考試。

又載：

天寶元年（西七四二）二月辛卯，上親享玄元廟……莊子號爲南華真人……其四子所著書，改爲真經……

又杜佑通典選舉三「大唐」（卷十五）：

……其初止試策，……其後加老子、孝經使兼通之，……開元二十一年，玄宗新注老子成，詔天下歲貢士減尚書、論語、策而加老子焉。……至二十九年，始於京師置崇玄館，諸州置道學生徒有差。

此事又見會要尊崇道教項下：

其年（天寶元年）五月，宰臣奏「兩京及諸郡崇元學生，准開元二十九年正月二十五日制，前件舉人，合習道德、南華、通元、冲虛四經。」……

這條下面是關於道學生習學道經的細節。從這些文獻來看，道教經典成爲科舉必讀之書，難怪唐代文人詩文中的道教辭彙那樣豐富了。會要又記有：

（穆宗）長慶二年五月勅，諸色人中有情願入道者，但能暗記老子經及度人經，灼然精熟者，即任入道。其度人經情願以黃庭經代之者亦聽。……

這是專對道士的規定。至於道士的度牒制度，唐書志並無系統的紀載。據中華辭海度字部度牒條說：

僧道出家時之證書也。唐會要「天寶六載，制僧尼道士，令祠部給牒。」唐書食貨志「安祿山反，楊國忠遣御史崔衆至太原納錢度僧尼道士，旬日得百萬緡。」

辭海按說「此爲官家鬻度牒之始」。又在度字本文下（六）說：

凡人詣僧寺等出家，師爲之剃除鬚髮曰「剃度」，謂度其離俗書生也。

據此，道士的度牒，怕是援僧尼的例子。辭海又引唐書睿宗紀：

天下濫度道士女冠並依舊。

關於度道士女冠之事，會要尚記高宗時一條，時在睿宗之前（雜記卷五十）：

文明元年二月十一日，金闕亭置一女冠觀並度內人，奉天宮置一道士觀……

內人入道用「度」字，當然是給予度牒。所謂度牒者，就是出家人的身份證。由於僧道是免差徭兵役的，所以官家可以鬻賣度牒。那時僧道寺觀的財富很豐裕，所以還開了捐納一條。杜氏通典食貨十一（卷十一）載有一條：

大唐……至德二年（西七五七）七月，侍御史鄭叔清奏，承前諸使下詔納錢物，多給官名告身……諸道士、女冠、僧尼爲納錢請準勅迴授，餘人並情願還俗授官勳邑號等亦聽……

出家人花錢捐了官也可以還俗享受世俗的榮華，這大概是從楊國忠賣度牒籌款得來的靈感。肅宗至德年代，正是兩都未復，軍事擾攘時期，爲了籌軍費國用，便搜括到了僧道身上了。關於度牒的主管機關，是禮部尚書下的祠部和宗正寺下的崇玄署。新唐百官志（卷四六）：

祠部，郎中員外郎各一人，掌祠祀、享祭、……卜筮、醫藥、僧尼之事。

又：

宗正寺，崇玄署令一人……掌京都諸觀名數與賬籍齋醮之事。

度牒是身分證，當然屬於「賬籍」。此條又規定了「凡止民家不過三夜，出隄宿者立案違署不過七日」在公文書形式上的管理也可謂嚴格了。由於有了度牒，賬籍可稽，在此條留下了「一項紀錄」：

天下觀六百八十七，道士七百七十六，女冠九百八十八。

這項數字，恐怕不合實際情形，也許，是僅按京都道觀中的道衆而言。至於唐代天下道士、女冠的總數，今天實在找不到文獻紀錄，那只好關疑了。

祠觀：（關於這點也分兩點說之）

（一）五嶽祠祀：

望祭五嶽，本是國家禮典的一部分，可是到了唐代，却被道教插上一脚。唐會要雜記項下載：

開元九年（西七二二）十二月，天臺山道士司馬承禎上言：「今五岳神祠，山林之神非正眞之神也。五岳皆有洞府，有上清眞人降任其職；山川風雨，陰陽氣序，是所理焉。冠冕章服，佐從神仙，皆有名數，請別立齋祠之所。」上奇其說，因勒五嶽，各置眞君祠一所。

五嶽眞君祠，是在五嶽神之外，舊唐書禮志五嶽條：

玄宗先天二年（即開元元年，西七一三）封華嶽神爲金天王，開元十三年封泰山神爲天齊王，天寶五載封中嶽神爲中天王，南嶽神爲朱天王，北嶽神爲安天王……

每年皆遣使臣往五嶽祭享，到了元代更是道士們的專業，每年例有焚黃上香之事。其實司馬承禎建議的五嶽眞君祠，實本於道家傳統的五嶽眞形圖而來^③。此疏收入清修全唐文，又載有司馬承禎之天地宮府序說：「至於天洞區畛，高卑乃異，眞靈班級上下不同。」天地宮府圖是擴大陶弘景的眞靈位業圖，構造一幅「神仙大觀」，雲笈七籤收入此書，民國沈曾植海日樓札記有天地宮府條說：

司馬紫微（承禎字）天地宮府圖二卷，載雲笈七籤中，序十大洞天，三十六小洞天，七十二福地，二十八治所在……。

五嶽眞君圖是其中的一小部分而已。關於立五嶽眞君祠之事，亦見通鑑（卷二一四）：

開元十九年五月壬戌，初立五嶽眞君祠。

③ 陶弘景有眞靈位業圖，見雲笈七籤道藏本，又司馬承禎天宮圖收二仙庵道藏輯要，又道藏洞玄部靈圖類有洞玄靈寶五嶽古本眞形圖（圖字號）。

此條胡注：

程大昌演繁露，「開元十九年司馬承禎言……（與會要同）」杜佑曰「開元九年道士司馬承禎言，今五岳神祠云云因勅五岳各置眞君祠。」

五嶽之外，最大的祠祀是汾陰后土的祠祀，已見前節所敘，不再贅述。

（二）道觀：

佛道兩教所崇祀神佛的廬舍，佛名爲寺，道名爲觀，都是用漢代官署之名。漢代九卿之中有鴻臚寺，是延接外國人的主管官署，佛教於東漢初入中國，當然由大鴻臚接待，所以立白馬寺來棲僧；道教起於漢末，所取符勅名號都是漢制，便也取朝廷中的觀名爲道舍之名。觀讀去聲，禮運「仲尼與於蜡賓，事畢遊于觀之上」，注謂「闕也」，爾雅「觀謂之闕」，道觀制度原也有宮闕之象，故韻會謂「道宮謂之觀」，其實是襲漢代白虎觀、鴻都觀的名稱。道觀的建立，大概盛於南北朝，南齊道士陸修靜住廬山簡寂觀可證。不過那時南方的道舍多名爲館^②，如招眞館、靈仙館。北朝之「觀」見魏碑老志寺觀並稱。周隋兩代大營道觀，寇謙之曾勸魏太武建靜輪天宮^③可能即道宮之始。唐代道觀，長安方面，最老的是玄都

② 清彭甘泉南北朝文鈔收有梁簡文帝（蕭綱）撰招眞館碑，爲道士張道裕作，此文又載於明修姑蘇志。
③ 見魏書釋老志寇謙之條。

觀，建自隋代，唐初兩京的道觀已不少，歷朝公主出家，為她們興造道觀，工程浩大，勞民傷財，常常有儒臣諫諍。自高宗時把老子尊為玄元皇帝建有玄元廟，玄宗開元末至天寶時，踵事增華，兩都和亳州的玄元廟，都名為上清宮，其他名為紫極宮。其他各地勅建的道觀，如晉州龍角山的慶唐觀，終南山的樓觀，大概規模都很大，但仍以兩都數量最多規模也最大。唐會要列有「觀」部（卷五十），據所記載，今參合史志、雜書撮為簡表：

觀名	地址	建造時代及緣由	備考
興唐觀	崇教坊	貞觀五年為太子承乾造後改為金台觀，中興觀後改 本名。	據唐會要下同
吳天觀	全一坊	高宗時為太宗追福立。	
東明觀	普寧坊	高宗顯慶時立。	
宏道觀	本修仁坊	顯慶時得一坊地，為雍王第，永隆元年立為觀。	
太平觀	大業坊	本徐王元禮宅，太平公主出家立為太平觀。	
光天觀	務本坊	中宗景龍元年韋后立為觀，名朔聖觀，後改為景平 女冠觀，又龍興道士觀，肅宗至德三載改光天觀。	
景雲觀	修業坊	韋后立，盧懷慎曾上疏止興工，未允。	
景龍觀	崇仁坊	神龍元年為常寧公主宅，韋后敗後立為觀。	
福唐觀	崇業坊	本新都公主宅，睿宗景雲元年公主子武德仙官出家 為道士，立此觀。	
金仙觀	輔興坊	景雲元年睿宗第八女西寧公主入道立為觀。	

玉眞觀 輔興坊

成宣觀 親仁坊

都元觀 道德坊

安都觀 正平坊

玄都觀 安善坊

三洞觀 醴泉坊

興唐觀 長樂坊

九華觀 通義坊

昭成觀 頌政坊

玉芝觀 延福坊

新昌觀 崇業坊

華封觀 平康坊

元眞觀 崇仁坊

與金仙觀相對，武后時爲崇先府，景雲元年，爲第九女昌隆公主立爲觀，後改爲玉眞，即以爲名，修造工程浩大，諫官寧悌原上表諫之。

本蕃宗藩邸，開元二十一年爲道士太眞觀，敬宗寶歷元年以成宣公主入道換名。

景雲元年置道士觀，開元五年金仙宮主居之，十年七月改此名。

本太平公主宅，景雲元年置道士觀，十年玉眞公主居之，改爲女冠觀。

隋開皇二年移至此，有道士尹宗通三教，積儒書萬卷，天寶中有道士荆軻亦出道學，名士多遊其門。

本處應道士觀，隋開皇七年立，貞觀二十三年換立。開元十八年造觀，其時有勅令速成之，遂扞宮殿材造天尊殿精思堂老君殿等。

開元二十八年，開國公主舍宅置。高宗時立爲女冠觀，名太清，開元二十七年爲昭成皇后追福，改此名。

爲新都公主宅，捨爲新都寺，天寶二年立爲此觀。天寶六載，新昌公主以夫亡入道立爲此觀。

天寶七載，永穆公主出家，捨宅置觀。神龍中爲長寧公主宅。及隨夫外住奏爲景龍觀，天寶十三載改此。

文獻會要。將於後節公主入道時引述之。

唐劉禹錫有遊玄都觀詩膾炙人口。

福祥觀	布政坊
宗道觀	永崇坊
清虛觀	豐邑坊
五通觀	安定坊
天長觀	侍賢坊
崇真觀	都昌坊
開元觀	天下諸州
昇仙院	河中永樂縣
太清宮	長安

天寶十三載置。

本與信公載主宅，大歷十二年爲華陽公主追福，立爲觀。元和八年崇修爲行幸之所。

隋開皇七年置，文帝爲道士呂師辟穀鍊氣，後以清虛爲名。

隋開皇八年爲道士焦子順立，以五通爲名，旌其神異也。

本名令聖觀，隋開皇七年立，開元二十八年改千秋觀，天寶七載改今名。

開元初置立。

開元二十六年勅「諸州各以郭下形勝觀寺，改以開元爲額」，天寶間又勅天下諸州開元觀，并加天寶字。

宣宗大中五年河中節度使鄭先奏永樂縣道士侯道華上昇，詔改所居道淨院爲昇仙院。

開元二十一年詔南京及諸州各置玄元皇帝廟一所，天寶二年詔西京玄元廟爲太清宮，東京爲紫微宮，天下諸州爲紫極宮，譙郡紫極宮，宜與西京爲太清宮。

此事見近人沈曾植海日樓札記

千秋、天長皆玄宗生日立名，此觀當爲玄帝祈福者。

據會要雜記條

同上，案侯道華事，宣室志紀其得道士邵太玄所煉之丹而上昇云云。

據唐書禮儀志玄元皇帝條，又謝氏混元聖紀載，太清宮制度南開之門兩重。東西各開三門一座，

太微宮	洛陽
譙郡上清宮	亳州谷陽縣
岱岳觀	山東泰安縣
奉仙觀	
龍興觀	
崇聖觀	山西浮山
慶唐觀	
靈都觀	河南濟源
華嶽廟	陝西華陰
太平觀	句容茅山

天寶詔勅改玄元廟爲太微宮，武宗會昌五年，勅取東都宏聖寺，改修太微宮，其年十一月宮畢。見上欄。

寰宇訪碑錄紀錄有六種碑碣 1. 岱岳觀道士蔡法善設醮記。2. 岱岳觀道士孫文佛造像記。3. 岱岳觀道士桓道容等造像錄。4. 岱岳觀道士龐蕪力齋醮記。5. 岱岳觀道士趙敬造象記。6. 岱岳觀道士周元度等題名。

寰宇訪碑錄收有奉仙觀老君石像碑（垂拱元年十二月）。

同上書收「龍興觀道德經」（景龍二年）。

同上書收崇聖觀尹尊師碑（開元五年）。

即羊角山興唐觀訪碑錄收「慶唐觀金錄齋頌」（天寶二年崔元明撰）。

前書收靈都觀口尊師碑（靈宗續撰天寶十載二月立）。

前書收華嶽廟張惟一祈雨記。

前書收茅山太平觀王法主師神道碑。

每門容載正殿前後八間，及置皇帝齋宮云云。據會要尊崇道教條。

亳州即老子故鄉，高宗、玄宗皆來謁祭。

清孫星衍等輯，收台北藝文石刻史料叢書乙。

同前欄。

前節已引此項。

永仙觀	陝西富平	前書收「永仙觀田尊師碑」。	清畢沅編。
嵩陽觀	河南嵩縣	中州金石記收「嵩陽觀聖德成應頌，天寶三年李林甫撰，案此記玄宗命道士孫太冲設醮燒丹之事」，事已見前節引通鑑。	
栖霞觀	恒山	唐書張果傳「玄宗爲造栖霞觀於隱所」。	舊唐書一九一卷。
太一觀	嵩山	唐高宗爲道士劉道合造。	舊唐書隱逸劉道合傳（卷一九二）。
陽臺觀	王屋山	玄宗爲道士司馬承禎立，本傳稱「以承禎王屋所居爲陽臺觀」。	舊唐隱逸（卷一九二）。
紫雲仙鶴萬歲觀	兗州	唐高宗爲太子宏所立，見唐書高宗紀。	據舊唐卷五。
嵩陽觀		高宗紀「幸嵩陽觀及啓母廟」。	同上。
通聖觀	寧州羅川	猶龍傳大唐聖祖條天寶八載明皇獲二十七仙玉像于寧州羅川縣，於其所獲處造通聖觀。	道藏輯要本。
自然觀	利川	同上欄所記。	
寶應觀	楚州安宜縣	代宗時立，見猶龍傳大唐聖祖下。	

唐代道觀，各地方志書，當續有紀，又龍虎山志、茅山志、華山志等山志，亦應有紀錄，如能搜輯為全國道觀表，更可測知當時崇道之盛。

公主入道

唐代崇道，與歷代比較，另一突出的形態，就是皇帝的女兒——公主們，多賜名入道。

從武后所出的高宗之女太平公主起，直到中晚唐，都有此種事例見於史書。因而詩人們常有隱約的諷刺，爲唐代詩增加一種浪漫氣氛，如李義山碧城三首的艷句（用朱注義山集台北學生書局版）：

閨苑有書多附鶴，女牀無樹不棲鸞。（第一首）

不逢簫史休回首，莫見洪崖又拍肩。（第二首）

檢與神方教駐景，收將鳳紙寫相思。（第三首）

詩人還恐讀者不能體會，在結尾加上：

武皇內傳分明在，莫道人間總不知！

唐詩統籤（胡震亨撰）說：

此似詠其時貴主事。唐初公主多自請出家與二教人媿近，商隱同時如文安、潯陽、平恩、邵陽、永嘉、永安、義昌、安康諸主，皆已先後丐爲道士，築觀在外。史雖不言他醜，於防閑後行召入，頗有微詞……。

可見前人已以此種觀感。檢新唐諸公主傳（卷八三）：

太平公主，則天后所生，愛之傾諸女。儀鳳中（西六七六——六七八）吐蕃請主下嫁，后不欲棄諸夷，乃築宮如方士蘇戒……。

張鷟是玄宗時人，所撰朝野僉載紀道士史崇玄事說：

……附太平爲太清觀主，玉真出俗，立爲尊師……神武斬之，京中士女相賀……。

太平公主，參與了中宗、睿宗兩朝的宮廷奪權政爭，終於爲玄宗所誅，此道士也連帶被殺，前節述道觀節，引唐會要所紀之太平觀，即此太清觀，公主常居於此。史崇元事又見金仙公主傳：

金仙公主：睿宗女，始封西城縣主，太極元年，與玉真公主皆爲道士。築觀京師，以方士史崇元爲師。崇元寒人（出身縫靴工）事太平公主，得出入禁中，拜鴻臚卿，聲勢光重。觀始興，崇元護作日萬人……太平敗，崇元伏誅。

此觀即金仙觀，會要載：

輔興坊，景雲元年十二月十七日，睿宗爲第八女西寧公主入道立爲觀……公主改封金仙，所造觀便以金仙爲名。

這就是所謂「護作日萬人」的道觀。爲了這次造觀還引起僧徒嫉妬。他們故遣狂人登太極殿自稱天子說是史道人所遣，來傾害史崇元，也見於公主本傳：

玉真公主，睿宗女，字持盈，俄進上清玄都大洞三景師，天寶三載上言曰「先帝許妾捨家，今仍叨主策，食租賦，願去公主號罷邑司歸之天府。」玄宗不許。又言……乃許之，薨寶應時。

玉真公主，在開天之間和文士們頗爲接近，王維唱鬱輪袍的軼事，雖出於小說的附會，可是在摩詰集中有「奉和聖製幸玉真公主山莊」詩，所用典實，皆是道教的，可想他是往來于公主門下的^②。金仙玉真兩公主，都爲睿宗李旦所鍾愛，爲她們入道造觀，窮極物力，通鑑唐紀二十五（卷二百十），曾紀有：

（景雲二年，西七一）九月庚辰以竇懷貞爲侍中……時修金仙、玉真二觀，羣臣多諫。懷貞獨勸成之。身自督役……。

又紀同年八月辛酉：

更以西城爲金仙公主，隆昌爲玉真公主，各爲之造觀。逼奪民居甚多，用功數百萬。

② 見王摩詰集（台北世界書局本）卷十一近體詩「奉和聖製幸玉真公主山莊因題石壁十韻」有「碧落風煙外，瑤台道路賒，如何連帝苑，別自有仙家。」

又載有右補闕辛贊否上疏，諫及此事說：

而爲二女造觀，用錢百餘萬緡……今之造觀崇侈者，必非陛下公主本意……。

唐會要道觀紀有「玉真觀在輔興坊」，還載有諫議大夫寧悌原的諫書說：

若使廣事修營，假飾圖像，盡宇內之功力，傾萬國之資儲；爲福則靡效於先朝，樹怨則取謗於天下。

同時也載有散騎常侍魏知古的長篇諫書，可見此觀在當時修造的工程浩大，引起朝論的憤懣。會要還載有一個安國觀，說「玉真公主居之」。清畢沅纂中州金石記收有濟原縣靈都宮的玉真公主受道景壇祥應記」，天寶二年所立，道士蔡曄撰文，加以考證說：

碑文摩滅，多不可辨，有云「公主法號無上，真字元元」，按新唐書列傳云「玉真公主字持盈，始封崇昌縣主，俄進號上清元都大洞三景師」，與碑所稱無上元元之號不合。豈公主又自加道號歟？史稱公主薨寶應時，而俗傳靈都宮爲公主昇仙之處，志冢載之，可謂大愚矣。金石略又有蕭誠書玉真公主受道祥應記亦當在此，今不可得也。

從這些文獻來看，玉真公主怕真是一心向道的道教信徒，與太平公主玩政治權術者不同。

萬安公主，天寶時爲道士。

楚國公主，玄宗女，興元元年，請爲道士賜名上善。

華陽公主，代宗女，太和七年，勾爲道士，號琼華真人。

永安公主，憲宗女，太和中丐爲道士。

安康公主，穆宗女，爲道士，乾符四年，以主在外頗擾人，詔……還南內。

這些材料，散碎不全，依唐會要所紀還有九華觀「爲蔡國公主捨宅置」，玉芝觀，「爲新都公主宅」，新昌觀，「天寶六載，新昌公主駙馬蕭衡亡，奏請度爲女冠，遂立爲此觀。」又華封觀「永穆公主出家，捨宅置觀」，玄真觀，「中宗長寧公主宅，奏爲景龍觀，天寶十三載改爲玄真觀」，歸納起來足以見唐代公主們的入道立觀的風氣。公主們門下有很多文人詞客，吟咏酬唱，多見於全唐詩，也間接助長唐代道教文學的浪漫氣氛。後當於討論唐代道教與文學篇中談之。

中晚唐時期

唐代自天寶以後，安史造亂，兩京淪喪，雖經克復而河北被胡裔藩鎮長期割據，西北邊吐蕃、回紇，數次入侵。關洛的經濟被破壞，朝廷的財賦給養全仰於江淮、川廣。於是全國經濟情況也起了重大變化。從關洛轉到汴梁，爲經濟的中心。貞觀、開元的雄風大業，此時都已掃地無餘，帝王本系的道教崇奉，也隨天寶之亂而一落千丈。反之佛教却各宗齊起，大

德高僧不斷地出現。儘管有儒學本位的大文人韓愈，在憲宗朝抗論佛骨，著原道來闢佛老。但在當時的影響實在不大，連他本人，在謫居潮州的時候，也受了高僧大顓的熏染²⁵。道教方面只有靠方士的金丹、和符呪祈禳，來上結宮庭，下欺愚民。有名的道士不過是些術士²⁶，連司馬承禎一輩有學問的高道都不可攀及了。在此時期却出現了憲宗以鍊丹而暴崩（其實是被弑），敬宗以延攬道士、佚遊無度而遇弑一些悲劇，越發地使道教被人鄙薄。不過這時期却爆發了道教影響政治的大事件——會昌滅法。此事迫害了當時其他各宗教的生存。另一件在晚唐，江淮地方發生一件「廣陵妖亂」，使吳楊行密得以建國而後建立了南唐的「四十餘年」家國（李復主詞）。現在分別述之。

中晚各朝崇道的紀載

肅代德各朝

此三朝正值天寶大亂之後，干戈攘擾，無力事道。舊唐肅宗紀只有一條：

乾元二年正月，上親祀九宮貴神，舉哀於壇所。

25

大正大藏收宋僧契嵩著韓津文集非韓子三十篇。內第十七「韓子與孟簡尚書書」引大顓書謂「韓子即曰『愈雖問道於師，乃在此上人處得入。』」韓昌黎集（台北世界本）卷十八與孟尚書書，朱子考異，亦以為韓氏確受大顓影響，謂「其稱譽（大顓）不必諱。」

26

如軒轅集之流，見後節論次。

九宮太一是術士們的玩意兒，九宮之立，見於禮儀志^②。乾元二年，正是兩京未復，駐蹕鳳翔之時，此時祀神、舉哀，大概是激勵士心，祈神助戰，不能說是崇道。可是肅宗在離亂中最信任的一位「神仙學士」李泌，却是亦道亦儒的人物。他的兒子李繁著有鄭侯外傳，雜記他的相信神仙各種事蹟，唐人小說也記肅宗好信災祥少數。在道士撰的猶龍傳與混元聖記中，便留下了幾條事蹟：

肅宗至德二載（西七五七）丁酉三月十八日混元（老君）現於通化郡雲龍岩……遂具奏，內出圖本太上皇製讀並序，編付史臣……

乾元二年（西七五九）己亥，帝夜夢二青童導從至一宮闕，謁見混元……又見混元鬚髮皆黑……訪謁瑞像……果有黑鬚老君之像，圖寫以進……仍頒示天下，悉令供養。……

此兩則見於猶龍傳，混元聖紀所記相同。聖紀却在玄肅之間插入李泌事蹟說：

初李泌幼有神仙志，嘗遊嵩山參訪道術，老君勅安期生戒之曰「國祚將危，時方多難，宜以文武之道，佐佑人主，廣濟生靈……」泌乃還佐肅宗剪除暴亂……歷輔三朝，而後羽化。

② 舊唐書禮儀志，「天寶元年有術士蘇嘉慶上言，請於京東朔日壇祭，置九宮貴神壇……禮次昊天上帝。」

舊唐李泌傳（卷一八一）也說：

泌頗有謙直之風，而談神仙詭道，或云嘗與赤松子、王喬、安期、羨門遊處。

又記他在肅宗還京之後，受權閹李輔國的嫉害於是：

乞遊衡山，優詔許之，給三品祿俸，泌遂隱衡嶽絕粒栖神數年。

杜甫七言詩，有寄韓諫議岳陽一道，韓修道岳州，行迹很像李泌，詩中有：

玉京羣帝集北斗，載騎麒麟翳鳳凰……似聞昨者赤松子，恐是漢代韓張良。

註家多找不出韓諫議是誰，錢牧齋箋註說：

此詩蓋爲李泌而作，予考之是也。

不論是否，其人是修仙慕道之徒不假。肅代兩朝，緊接着開、天崇道之後，風氣漸染，當然也不免有崇道的事蹟。李泌傳曾記：

初肅宗重陰陽祠祝之說，時妖人王嶼爲宰相，或命巫娼乘郡縣以爲厭勝。凡有興造功役，動牽禁忌。而黎幹用左道位至尹（京兆尹）嘗內集衆工編刺珠繡爲御衣，既成而焚之，以爲禳禱，且無寧日。

可見其時的道教齋醮祈禱的活動，雖在軍興，仍然沒有停止。

代宗、德宗兩朝史文不見道教事蹟，猶龍傳曾紀代宗一事：

代宗初於楚州安宜縣獲八寶，因改安宜縣爲寶應縣，勅於所獲處造寶應觀，遂改元爲寶應元年，大赦天下。

混元聖紀也紀代宗朝君臣論道事說：

代宗大歷五年己巳，朔乙亥，上顧謂宰臣曰「神仙之事信乎？」李藩對曰「……文皇帝服胡僧藥遂致暴疾不救，古詩云『服藥求神仙，多爲藥所誤』，誠哉是言也！……」上深然之。

代宗爲什麼臨朝問神仙之事？名臣李藩却以「服藥誤身」答之，想必宮廷之中，有道士獻金丹的情形，不過當時兵戈擾攘，來不及什麼崇道的措施罷了。

德宗李昂是不相信神怪之事的，柳氏舊聞曾有記載。可是依然有女仙謝自然的事發生。混元聖紀說：

德宗貞元十年甲戌十月十六日果州南充縣金泉山女冠謝自然修道功成，老君命召之，白日上升，後三月再自天降，謂刺史李堅曰「……予恐世人不信有神仙之事，故暫來語君。」言訖遂即升天，堅以表聞，有詔褒美。

此事是採擇太平廣記的紀載，可靠性當然不大。但謝自然其人却非虛構，在德宗時代出現，可見其時道教氣氛仍未衰退。

憲宗以後各代

(一) 憲宗之餌丹：

在中晚唐時各朝，憲宗是一位佛道並崇的君王。但他的境界並不高，不脫祈禳、煉丹，或者求福田利益。有名的韓愈以諫迎佛骨上表遭貶一事，可見其信佛的程度。關於道教的崇信，却鬧到性命交關，因煉丹而性情暴躁，左右憤怨而被宦官陳宏志弑掉生命。時人章行嚴著柳文旨要，其「永貞一瞥」一章，推闡順宗是身死不明，可能幽閉，憲宗有弑父之嫌^②，也同時推定憲宗之被弑情形。假如此種推測不錯，一個做下虧心事的君主，往往會逃於宗教來懺悔罪孽，梁武帝之迷信佛法，後人多論其由於以篡弑取得天下而內心歉然，才投身佛教來悔罪。準此，唐憲宗之迷信怕也有這種動機。舊唐憲宗紀，只紀下他信方士柳泌服用金丹

② 章士釗著柳文旨要，上部評柳文曰旨要，下部論柳學術行誼曰通要。永貞一瞥在下部卷二，序言謂「順宗

絕對出於幽閉。」

的經過，據說：

元和十四年十一月丁酉，上服方士柳泌金丹藥，起居舍人裴濟上表切諫，以「金石含酷烈之性，加燒烈則火毒難制。若金丹已成，且令方士自服一年，觀其效用，則進御可也。」上怒，已亥貶裴濟爲江陵令。十五年春正月甲戌朔，上餌金丹小不豫，罷元正。戊戌……上自服藥數不親朝，人情悚懼，庚子是夕上崩於中和殿。時以暴崩，皆言陳宏志弑之，史氏諱而不書。

(二)信用方士：

關於憲宗好道信用方士柳泌事，見於通鑑。唐紀五十六憲宗元和十三年冬十月：

上晚節好道，詔天下求方士，宗正卿李道古……乃因皇甫鎛（憲宗時利臣）荇山人柳泌，云能合長生藥。甲戌，詔泌居興唐觀煉藥。……十一月辛巳……柳泌言於上曰「天臺山神仙所聚，多靈草，臣知之，力不能致，爲彼長吏，庶幾可求。」上信之，丁亥以泌知臺州刺史……

又十四年多十月壬戌下紀：

柳泌至臺州，驅吏民采藥，歲餘無所得而懼，舉家逃入山中……上復使待詔翰林，服其藥日加躁渴。起居舍人裴濟上言（文長大意已見前條）……貶江陵令。

又十五年春正月紀憲宗崩事：

上服金丹多躁怒，左右宦官往往獲罪有死者，人人自危，庚子暴崩於中和殿，時人皆言陳宏志弑之。

此條下考異曾歷舉實錄、舊唐紀、舊書王守澄傳、新書王傳、及裴廷裕東觀奏記，謂「出於王守澄、陳宏志之手，而穆宗父子每有豫聞」不過正文以不測虛實而不紀。是溫公的載筆慎重之故。柳泌於穆宗即位後被杖殺，通鑑紀於元和十五年正月說：

壬子，杖殺柳泌，及僧大通，自餘方士皆流嶺表。

這是弑君真兇拿無大勢力的僧道來做代罪的羔羊。可是道教之不可信，在歷史紀錄上又多一條了。憲宗喜歡煉丹，引用方士的事實，唐代小說蘇鶚撰的杜陽雜編（卷中）也有一條紀一個伊祁玄解的故事說：

上（憲宗）好神仙不死之術，方士田佐元，僧大通皆令入宮禁，以鍊石爲名，時有處士伊祁玄解……上知其異人，遂令密召入宮……即於上前出三等種於殿前……人莫得見，請上自采餌之，頗覺神驗……

這也可爲史書所紀憲宗好道煉丹事實的佐證。憲宗朝道教與政治的關係上有這件大事，可是

道藏宋人猶龍傳、混元聖紀皆沒有紀載，大概是故諱其迹吧。

(三) 穆敬兩朝：

憲宗之子穆宗李恒在位只有三年多。襲元和中興的餘業，還能保持小康之局，沒有留下多少崇道的事蹟，可也是服食道士進的金丹，通鑑紀此事於長慶四年說：

春正月……初柳泌等既誅，方士稍復，因左右以進。上餌其金石之藥，有處士張臯上疏以爲……先帝信方士妄言，餌藥致疾……豈得復蹈其覆轍乎？……

道藏猶龍傳、混元紀都未紀此事。他的兒子敬宗李湛嗣位，却是個十足地童昏無識，在喪中就嬉遊無度，却喜歡和道士接近。舊唐敬紀：

寶曆元年八月戊午遣中使往湖南、江南等道，及天臺山採藥。時有道士劉從政者，說以長生久視之道，請於天下求訪異人，冀獲靈藥。仍以從政爲光祿少卿，號昇玄先生。

又紀：

二年五月癸未，山人杜景先於光順門進狀，稱有道術。令中使押杜景先往淮南及江南、湖南嶺南諸州求訪異人。甲午，賜與唐觀道士劉從政修院錢二萬貫。

又紀：

八月丙申朔，令供奉道士二十人隨浙西處士周息元入內宮之山庭院，上問以道術，言識張果、葉靜言，浙西觀察使李德裕上疏言息元誕妄無異於人。

關於周息元事，李德裕傳（舊唐卷二二五）載此事云：

敬宗奉爲兩街道士趙歸真說以神仙之術，宜訪求異人，以師其道……山人杜景先進狀請於江南求訪異人。及浙西言有隱士周息元壽數百歲。帝即令……迎之，德裕因中使還獻疏……

以一個不滿二十歲的少年皇帝，就來尋仙訪道，祈求長生久視，怕是唐朝的家法，又承襲祖（憲宗）、父（穆宗）的遺習吧。趙歸真即武宗時主持滅佛的道士，此時已被信用。敬紀說：

十一月甲午朔，以趙歸真充兩街道門都教授博士。

敬宗即位不久，即以宦官劉克明等作亂被殺。趙歸真等道士都流放出去。通鑑紀此說：

甲辰（寶曆二年，西八六二）十一月……趙歸真等諸術士，及敬宗時佞幸者，皆流竄嶺南或邊地。

混元聖紀也記有敬宗時一件老君的神蹟說：

敬宗寶歷元年乙巳七月，命左僕射平章事李逢吉攝太尉事，孟秋薦幸大聖祖於太清宮。寶歷二年丙午正月，帝有事於南郊，朝獻太清宮。御駕將至，老君化爲一白衣叟，指示長安縣主簿鄭翦曰「當此路有晉井，可速實之。」俄失老人所在，駕至具以聞，百官稱賀。……立碑之際，忽有勁風颯然而起……乃見老君紫衣金冠，躡金履立於白蓮之上……須臾漸遠，沒於雲中，遂以事聞，詔編事蹟入碑。

此事據本條下注「見柳公權書韋處厚所撰碑」，當然是一件烜赫的神話了。

敬宗之後爲文宗李昂，頗尙文詞，而遭逢閹宦甘露之變，終其一生無所作爲。他被服儒雅，不尙道教，本紀沒有此類紀事，混元聖紀却紀載兩事，都是有關老君的事蹟。據說：

太和七年癸丑八月，文宗詔曰「……我大聖祖應元皇帝，肇開寶運，垂祚有唐……如聞亳州太清宮頻經水潦……宜令宣武軍……漸加修葺，以時致敬……」

其二是閬州嘉陵江上小山之前崖壁間有自然文成老君之象，州官圖畫進呈，詔編入史。這都是例行的崇敬之事，不足爲怪。

會昌時代的滅佛崇道

關於唐武宗

會昌，是唐武宗李瀼的年號。佛教徒所稱的「三武一宗之禍」，就是指武宗會昌年代，崇道滅佛的事實。文宗闇弱，太和以後受制閹宦仇士良等，身死之後，不能保其太子，宦官們禁中定策，迎立他以「皇太弟」繼位^②，是爲武宗。唐代文、武、宣三朝是晚唐帝室比較有權威的時代，儘管內有閹宦擅權，假借威福，外有藩鎮不時梗命，可是皇帝都很明達，有所作爲。尤其是武宗，選任李德裕爲相，獨任五六年，內安外攘，紀綱大振。可惜他承襲宮廷自來的崇道風習，少年即位，內寵很多，借助藥石，餌服燥烈的金丹，結果以三十三歲的盛年去世。這一度興盛的道教也隨之黯然而衰，佛教依然復盛。

據說武宗的信道，是在藩邸就開始的。才即大位，就召道士趙歸真等入內。舊書武紀說：

帝在藩時，頗好道術修攝之事。是秋（開成四年，尚未改元）召道士趙歸真等八十八人入禁中，於三殿修金籙道場，帝幸三殿於九天壇，親受法籙。

趙歸真其人，兩唐書皆未列專傳紀載，道書傳紀，也很少他的紀事，只有唐人小說間紀其事。他似乎沒有什麼文彩，僅以提點道門，而接近宮廷，以此也無玄言著作傳留下來，像

② 文宗原立太子被廢廢後，通鑑卷二四六：「開成四年冬十月丙寅，立敬宗少子陳王成美爲皇太子。五年春正月己卯，詔立頌王瀼爲皇太弟，……時上疾甚……中尉仇士良遂矯詔立瀼爲太弟」復武宗即位，即賜陳王成美死。

前乎他的司馬承禎，後乎他的杜光庭的情形。當時道價也遠不及衡山的劉玄靜^④（後當敘之），他只是一個道官，能援引一些鍊丹的有幻術的方士們博得皇帝的信任罷了。他的勸除佛法言論，並沒有系統的文獻傳留。只見於史傳紀滅佛事的附筆，唐武紀留下一道詔書，申明佛教須被掃蕩的理由。那都是傳奕、韓愈以來的餘論，執筆的可能出自李德裕，也不足以爲趙氏的言論。這件大事的經過，據現代人研究，似乎基於教理優劣的爭論者少（如初唐的佛道論爭），經濟的理由居多。時人岑仲勉的隋唐史曾有論釋（篋中無此書，不能引述）。可能武宗有此而李德裕贊成之。李德裕是一位循名核實的政治家。素來從經濟觀點上討厭佛寺的糜費和壯丁出家的減少丁賦。他在潤州（今鎮江）時代就爲泗州佛寺以聖水蠱惑里民渡江剃度之事上疏極陳其事，見於本傳。入相以後，看到天下佛寺糜費民財，庇護逃丁的情形，趁着武宗崇道之便，主持這項大計。因爲道觀與道士數量遠不如佛教之多，所以先從佛寺下手，其實他自己並不信道，其思想仍是儒家本位。在這裏可據通鑑所紀他在敬宗時上疏諫諍周息元之事見之（見前節）。

通鑑僅紀滅佛事於會昌五年，不及舊書本紀所紀崇道之詳，現抄摘如下：

會昌元年六月……以衡山道士劉玄靜爲銀青光祿大夫，充崇玄館學士，賜號廣成先生，令與趙歸真於禁中修法籙。

④ 沈曾植海日樓札記，廣成先生劉玄靖神道碑以撰記劉氏生平出處。

通鑑紀此事於五年九月，時間不符，似應以舊書爲是，惟通鑑紀劉「固辭乞還山許之」，大概元年居內，到五年還山，舊書紀其始，通鑑紀其終吧^④。舊書又紀：

四年以道士趙歸眞爲左右街道門教授先生。

此條接着紀其排佛之論說：

時帝志學神仙師歸眞。歸眞乘寵，每對帝排毀釋氏，言非中國之教，靈耗生靈，宜盡除去，帝頗信之。

通鑑則紀之於會昌五年，毀山野佛寺招提之事。武紀又記會昌間崇道士木之事說：

五年春正月己酉朔，勅造望仙臺於南郊壇。時道士趙歸眞特承恩禮，諫官疏論誕妄。帝謂宰臣曰：「諫官論趙歸眞，此意要卿等知：朕宮中無事，屏去聲技，但要此人道話耳。」

於是李德裕即乘機說到趙歸眞：

④ 海日樓札記引舊唐宣宗紀「大中元年初旨奏誅道士劉玄靖等十二人，以其說貳武宗排毀釋教……考此事

唐人紀載參錯不齊」似玄靖并未誅死。

臣不敢言前代得失。只緣歸真於敬宗朝，出入宮掖，以此人情不願陛下復親近之。

於是武宗又說：

我爾時已識此道人，不知名歸真，只呼趙鍊師。在敬宗時亦無甚過，我與之言滌凡爾。至於軍國政事，唯卿等與次對官論，亦何須問道士。

這以後就出現一位嶺南高道軒轅集其人，武紀此條下即紀：

歸真自以涉物論，遂舉羅浮道士軒轅集有長年之術。帝遣中使迎入與衡山道士劉玄靖膠固，排毀釋氏而拆寺之請行焉。

從以上一大段紀事來看，會昌時儘管排斥佛教，可是道士們並未擁有更崇高的地位，也未見有「以道治國」之事。它和北魏時太平真君崇道之事，及後來宋徽宗稱道君皇帝，尊龍林靈素情形都不相同。可見排佛是由於朝堂主持，從經濟的觀點上施行，並不是道士的獨力主張。以下再看這件大事的經過。

滅佛的措施

舊唐武宗紀：

會昌五年……三月……令祠部檢括天下寺及僧尼人數，凡寺四千六百，蘭若四萬，僧尼二十六萬五百。

秋七月庚子勅併省天下佛寺，中書門下條疏聞奏，據令式諸州國忌日官吏行香於寺。其上都東都兩都兩街，請留十寺，寺僧十人。勅曰「上州合留寺，不作精妙者留之，如破落宜廢毀之。其令行香日，官吏宜於道觀。其上都下都，每街留寺兩所，寺留僧三十人。上都左街留慈恩薦福，右街留西明、莊嚴（皆寺名）。」中書又奏天下廢寺銅像鐘磬，委鹽鐵使鑄錢，鐵像委本州鑄爲農器。金銀鍤石等像，銷付度支。衣冠士庶之家，所有金銀銅鐵，勅出後限一月納官，如違委鹽鐵使依禁銅法處分，土木石等像，仍留本內依舊。又奏僧尼不合隸祠部，請隸鴻臚寺。

這次滅除佛法，於金屬佛像的銷毀，特別注意，顯然爲着鑄錢裕國。佛教之外，外來的宗教也波及被排，因此使波斯摩尼教在華中斷，景教（基督）也被消滅了，使自此至宋末，基督教在中國的傳播完全中斷^④。如所紀：

其大秦穆護等祠，釋教既已釐革，邪法不可獨存，其人併勒還俗，遞歸本貫充稅戶，如外國送還本處收管。

關於滅佛的詔書，也見於武紀：

④ 參近人馮承鈞大秦景教碑考，又陳垣摩尼教入中國考，載輔仁學志，亦及唐末各教被排之事。

（五年）八月制：「朕聞三代之前，未嘗言佛，漢魏之後，像教寢興。是由季時傳此異俗，因緣染習，曼衍滋多。以至於蠹耗國風而漸不覺，誘惑人衆而衆益迷泊。於是九州山原，兩京城闕，勞人力於土木之功，奪人利於金寶之飾，遣君親於師資之際，遣配偶於戒律之間，壞法害人，無逾於此。且一夫不田，有受其饑者，一婦不蠶，有受其寒者；今天下僧尼不可勝數，皆待農而食，待農而衣，寺宇招提莫知紀極，皆雲構藻飾，僭擬宮居。晉宋齊梁，物力凋瘵，風俗澆詐，莫不由是而致也。……」

這是說明排除佛教的經濟觀點，其實仍是衍述傅奕在武德貞觀間所上的排釋章奏。所謂「三代以前無佛」，像設奢靡諸事。彼時僧法琳、明鑒等，抗論辨駁的議論，都載於廣弘明集中，略見前節。勅中特指僧徒妨害農工，也是韓愈原道中所謂「農之家一而食粟之家六……」一段議論，那時距離長慶韓氏逝世時不久，韓文大行，此勅大概出於李德裕之手，也引用此文的見解。以下是關於僧寺的處分說：

其天下所拆寺四千六百餘所，還俗僧寺二十六萬五百人，收充兩稅戶。拆招提、蘭若四萬餘所，收膏腴土田數十萬頃，收奴婢爲兩稅戶十五萬人。

從僧尼還俗充兩稅戶一點看，可見當時寺廟裏出家人數衆多，與擁有廣大土地的情形，他們實在妨害國家田賦收入太多了。以奴婢十五萬人而論，僧寺在當時實即是地主階層，與國家爭利。李德裕是一位綜核名實的政治家，當然認爲「蠹害國風」而要對他們一舉清除了。佛

教排除，自詡爲盛治大業，道教獨尊則是順帶一筆，此勅後段稱：

於戲（嗚呼）前古未行，似將有待，及今盡去，豈謂無時。驅游惰不業之徒，已隄十萬，廢丹腹無用之室，何啻萬千。自此清淨訓人，慕無爲之理，簡易齊政，成一俗之功。將使六合黔黎，同歸皇化，尙以革弊之始，日用不知，下制明廷，宣體明意。

並沒有特別提出如何尊崇道教，加強崇信的語句。可見當時只是基於文化上夷夏之區別，與經濟上耗費之防堵。與宋徽宗崇寧、大觀間，瘋狂地信道不同。也不及前乎此的玄宗時代尊崇大聖祖獻符瑞、建宮觀那樣地熱鬧。而且這一年武宗餌丹得疾，第二年（六年）逝世，宣宗即位即恢復佛教的信仰。牛黨白敏中令狐綯當政，一反李德裕所行，所以佛教雖受摧殘，而旋衰旋起，且導致了禪宗關山林叢林制度，以自力耕作來贍養僧徒，破除像設與經論，來直指本心，還收了相反相成的效果^{④③}。道教趙歸真等曇花一現的尊榮，却被史家斥爲邪術誣民的左道。

通鑑關於此事繫於會昌五年秋七年、八月兩條，禁止辦法與本紀同。也未錄詔書原文。末記：

④③ 近僧太虛法師著佛教宗派源流，禪宗部分有云「唐末時遭武宗滅佛之厄……唯此宗專務清簡，不必寺宇，不須經典，不拘儀制，不擇壇場。隨便可安身行道，結地墾田，自食其力」并參時人南懷瑾所著禪與道（臺北真善美出版社）、禪宗概論「禪宗叢林制度的由來」（原書一一——一一三頁）。

百官奉表稱賀。尋又詔東都只留僧二十人，諸道留二十人者減其半，留十人者減三人，留五人者更不留。

又紀：

五臺寺僧多大奔幽州。

那時河北幽州節度使張仲武，頗爲跋扈，河北藩鎮，本同割據，所以僧徒投奔那兒。雖然張仲武曾於界上拒絕其來，但後來燕京佛寺之興，怕與此事有點關係。此事通鑑之外，唐會要也有紀載多取自唐書，此處不再贅抄。

崇道事迹

武宗既排佛之後，對道教的崇信，在本紀中還留有幾條紀錄：

（五年）十月乙亥中書奏池水縣武（虎）牢關是太宗擒王世充竇建德處，關城東峯有二聖塑容在一堂之內……望取寺中大殿材於東峯以造一殿，名爲昭武廟，以彰聖祖武功之盛，從之。六年正月……乙丑……東都太微宮修成，玄元皇帝、玄宗、肅宗聖容，遣右常侍裴章往東都荐獻。

三月壬寅，帝不豫……帝重方士，頗餌修餌，親受法錄。至是藥躁，喜怒失常……

通鑑還紀賜劉玄靜爲廣成先生，「劉乞還山評之」一節，前已談及。

舊唐對於武宗論贊特重崇道一事說：

然後迂訪道之本，築禮神之館，棲心玄牝，物色異人，將致俗於大庭，而希蹤於姑射。於是削浮屠之法，懲游惰之民，欲矯步丹暉，求珠赤水；徒見蕭衍、姚興之謬舉，不悟秦皇漢武之非求。蓋惑左道之言，偏斥異方之說。

晚唐詩人李義山集中不少詠仙真的詩，對武宗崇丹求仙，很多諷刺，舉其瑤池一首：

瑤池阿母綺窗開，黃竹歌聲動地來，八駿日行三萬里，穆王何事不重來。

朱鶴齡註「疑諷武宗也」。又漢宮一首：

通靈夜醮達清晨，承露盤晞甲帳春；王母不來方朔去，更須重見李夫人！

也足以反映當時宮廷中道教齋醮的盛況，附記於此。

唐末的道教餘波

宣宗以後的信道紀載

大唐帝國，從宣宗李忱大中時代一度「中興」之後，國勢便江河日下，朝政幾乎盡入閹官操縱，他們的衣鉢伎倆，是如何蠱惑皇帝，叫他耽溺於聲色狗馬，不近正人^④，道士們却在當中效其「方術」，供皇帝房闈之用。無識的閹宦，也許真地迷信神鬼，扶持道教，所以在童昏的僖宗廣明年間，被黃巢佔了長安，「蒙塵」入蜀。而禍首的宦官田令孜却依然荐用道士杜光庭，竟在四川青城山重開道場，造成了前後蜀的信道風氣。杜光庭成了前蜀王建的國師。蜀的信道與南唐信道合流，劍南、江西爲道教發展的中心^⑤使北宋真徽兩朝，火熱地崇道，也間接地種下了金元道教復興，新道教種子。

據舊唐書宣宗以下各代道教事，本紀甚少記載，只有舊唐宣紀記軒轅集的事：

大中十年……九月，左補闕陳陂，拾遺王譜，左拾遺薛廷傑上疏諫遣中使往羅浮山迎軒轅先生。詔曰「朕以萬機事繁，躬親庶務，訪聞羅浮山處士軒轅集，善能攝生，年齡亦壽，乃遣使迎之」……仍謂崔慎由曰「……如聞軒轅生高士，欲與之一言耳。」

又十二年正月

羅浮山人軒轅集至京師，上召入禁中問曰「先生遐壽而長生可致乎」曰「徹聲色，去滋味，哀樂

④④ 見舊唐書宦官仇士良傳。通鑑亦紀其事。

④⑤ 參拙著宋元道教「北宋崇道的背景」關於杜光庭行事。

如一……何必別求長生也。」留之月餘，堅請還山。

此事亦見通鑑大中十一年冬十月：

上晚節頗好神仙，遣中使迎道士軒轅集於羅浮山。

唐小說蘇鶚撰杜陽雜編下，也記過軒轅集的神異說（唐代叢書第一集）：

羅浮先生軒轅集，年過數百，而顏色不老……及上（宣宗）召入內庭，遇之甚厚，因問曰「長生之道可致乎？」集曰「微聲色，去滋味，哀樂如一，德施無偏，自然與天地合德，日月齊明，則致堯舜禹湯之道，而長生久視之道，何足難哉」……

此與宣紀所記相同，又紀其告宣宗以享國之數，唐書宣宗論也引用了。足見此人尚非一味地眩弄術數的方士之輩。所以免於誅殺。清修廣東通志也有他的小傳。

道書所紀

懿僖至昭宗各朝兵荒馬亂，簡直不能存國家的體統，兩京道教當然也隨之衰謝。道書混元聖紀記懿宗時變民龐勛掠亳州老君顯聖一節說：

(威通) 十年己丑九月徐州賊龐勛來寇亳，領其徒三千餘人趨太清宮欲據爲營壘。是日避難土庶千餘人咸在宮內。忽望見老君自空中乘風而南，黑氣自九井中出。良久昏曉一州，賊黨迷路，自相蹂踐，龐勛溺水而死。遂巡開霽，無子遺矣。汴州節度使李蔚奏聞，尋遣使詣宮告謝。仍下詔……

龐勛事通鑑紀亦在十年，是爲康承訓所敗。說他「襲宋州……度汴南掠亳州……」接着就記他死在斬（今宿縣）的淝水邊，並無老君顯聖之說。這大概是太清宮道士所附會的神話。聖紀又紀載着僖宗中和二年在成都崇道的事實：

八月……戊辰宗室李特立命道士李無爲於成都青羊肆玄中觀設醮，忽見紅光如毳出於殿基東南竹林中，跳躑入殿，遂穿其地，乃得輒一口……其文曰「太上平中和造」九月庚辰西川節度使陳敬瑄以聞……帝令宣示百官……

此條曾記百官所上賀奏及帝詔，無非君臣自相欺哄之詞。又紀載修建青羊宮之事末段說：「尋收復京城……大駕還宮，勅……撰青羊宮記。」大概此時杜光庭已斬露頭角了。

淮南的妖亂

(一) 高駢其人：

在僖宗時代，黃巢之亂，皇室西遷，各地藩鎮，割據自立，五代十國分裂的雛形已具。

此時天下變亂，只有江淮富庶之區，人民尚有生活之資。那時淮南節度使高駢，素有威名，朝廷對他很爲倚重，希望他領導討伐黃巢，匡濟王室。可是他却和當時的宰相王鐸不和，逗留不進，擁兵自衛，還有希冀非分之想。他在這種國家危急存亡之秋，反倒是任用衛士出身的呂用之，由他引用江湖術士諸葛殷等，蠱惑他大興土木，裝神弄鬼。呂用之等盜竊兵權，自作威福，弄得部衆離心，引起變亂，遂造了一幕「廣陵妖亂」。唐末詩人羅隱有「廣陵妖亂志」一書專紀其事。通鑑採用此書來紀其事。據舊唐高駢傳，詳記其事說（用兩唐書合鈔本）：

光啓初，僖宗再幸山南。李煜僭號，僞授駢中書令諸道兵馬都統江淮鹽鐵轉運等使。駢方怨望，而甘於僞署，稱藩納賄，不絕於途，宴安自得，日以神仙爲事。呂用之又薦暨工諸葛殷、張守一有長年之術，駢並署爲牙將。

初殷將見，用之給曰：上帝以公爲人臣，慮機事曠廢，使神人來備羽翼，且當以職廢之。明日殷以褐衣見，辨詐無窮，駢大驚，號葛將軍。其陰狡過用

之遠甚。有大賈居第華壯，殷求之不得，謂駢曰：城中且有妖，當築壇禳却之，因指賈居，駢敕吏即日驅徙，殷入居之。

於府第別建道院，院有迎仙樓、延和閣，高

八十尺，飾以珠璣金鈿，侍女數百，皆羽衣霓服，和聲度曲，擬之鈞天，日與用之、殷、守一

人投道家法錄，談論於其間，資佐罕見其面。

用之自謂與仙真通，對駢叱咤風雨，或望空頓首再拜，語言惛近，左右或竊議，輒殺之。後無敢出口者。蕭勝納賄

用之，求鹽城監，駢不肯，用之曰：仙人言鹽城有寶劍，須真人取之，惟勝可往。駢許諾，數月，勝獻銅匕首，用之曰：此北帝所佩也，得之者兵不敢犯。駢祕之，常持以坐起。用之憚其術窮，且見詰，乃刻青石手

板爲龍蛇隱起，文曰帝賜駢，使人潛植機上，駢得之大喜，爲寓鶴庭中，設機關，觸人則飛動，駢衣羽服乘之，作仙去狀。用之懼有誣其姦者，乃曰：仙人當下，但患學者真氣虧沮耳。駢始棄人間事，絕差賒，雖將吏

不得見，客至先遣蕭濯，詣方士敕除，謂之解穢，少選即引去，自是內外無敢言者。惟梁繼爲駢言，駢不聽，繼懼解所領兵，駢還其軍於昭義，繼不復事矣。用之既自任，淫刑重賦，人人思亂，乃擢廢吏百餘號察

子，厚稟食，令居衛閤間，凡民私聞隱語，莫不知。道路箝口，誅所惡者數百族，又募卒二萬爲左右鎮邪軍，與守一分總置官屬，如駢府。用之每出入，騶御至千人，建大第，軍營署皆備，建百尺樓，託云占星，實窺伺城中之有變者。左右姬侍百餘，皆娟秀光麗，善歌舞，中巾幘束帶以待，月二十宴，其費仰於民，不足至苛留度支運物，誘人上變，則許入貨產贖罪。俞公楚數規戒其失，不聽，姚歸禮謀殺之，弗克。用之因譖二人於駢，使以驍雄兵三千督盜於外，密使兵殺之，舉師威焉。駢從子濫密疏用之之罪，諫駢曰：「不除之，高氏且無種。」駢怒，命左右扶出，以狀授用之。用之誣濫實不能滿，故妄言，因出渡筆驗之。駢敕吏禁濫出入，俄署舒州刺史，未幾爲下所逐，用之構之也。駢使人殺濫，嗣襄王煜僞授用之爲嶺南節度使，用之始開府置官屬，禮與駢均矣。以鄭杞、董僅、吳建爲腹心，駢之親信皆僞使附已，政事未嘗關決駢，駢內悔，欲收其權，不能也。用之問計於杞、僅，謀請駢齋於其第，密縊之，給爲昇天，事不克。

通鑑却紀高駢任用呂用之以致淮南大亂已亦被殺之事在僖宗光啓二年夏四月，據說（卷二百五十四）：

初高駢好神仙，有方士呂用之，坐妖黨亡國歸駢厚待之，補以軍職。用之鄱陽茶商之子也。久客廣陵，熟其人情，爐鼎之暇，頗言公私利病。故駢愈奇之稍加信任……（無引用諸葛殷之事）用之自謂礪溪真君，謂守一乃赤柯子……又刻青石爲奇字云「玉皇授白雲先生高駢」……用之曰「玉皇以公焚修功著，將補眞官，計鸞鶴不日得降……」是後駢於道院庭中刻木鶴，時著羽服跨之。日夜齋醮，鍊金燒丹費以鉅萬計。……

（二）呂用之集團的行事：

通鑑紀呂用之孤立高駢，隔絕內外的經過說：

乃言於駢曰「神仙不難致，但恨學者不能絕俗累，故不肯降臨耳。」駢乃悉去賓客，謝絕人事，賓客將吏皆不得見……由是用之得專行威福，無所忌憚，境內不復知有駢矣。

其後高駢部將畢師鐸爲呂用之所倡而稱兵，回師攻呂用之這一道教集團，破了揚州，把高駢禁錮，殺掉諸葛殷縱兵大掠，終於替楊行密造了機會，長江下游淮南北出現了一個吳的新政權。通鑑紀這次揚州的兵燹說：

駢先爲鹽鐵使，積軍不供奉，貨財在揚州者，填委如山。駢作郊天御樓六軍立仗儀服，及大殿元會殿，內署行幸供張器用，皆刻鏤金玉，蟠龍盤鳳數十萬事，悉爲亂兵所掠歸於閭閻，張陳寢處其中。

又說：

（光啓三年四月）庚午，獲諸葛殷杖殺之，棄尸道傍，怨家抉其目斷其舌，衆以瓦石投之，須臾成冢。

至於呂用之，事先脫圍乞援於楊行密，又做嚮導引楊入城，畢師鐸既破，楊氏入揚州，他也被楊氏所殺。通鑑紀他的結果說：

呂用之之在天長也，紿楊行密曰「用之有銀五萬錠；埋於所居，克城之日，願備麾下醉。」

……行密閱士卒曰「僕射許此曹銀何食言邪？」因牽下械繫……是日要斬用之，怨家剗割立盡。

於是這一幕「廣陵妖亂」的鬧劇到此便落幕了。大概這一道教集團把持淮南的政權是起自僖宗中和元二年間（西八八一——二）直至光啓三年（西八八七）畢師鐸起兵反高而崩潰，前後約有六七年之久。以當時天下紛亂，唐代中央政權已瀕崩潰，黃巢、秦宗權、孫儒這些變民亂卒，所至焚掠，河洛徐泗地方都已殘破不堪。只有大江南北江東淮南尚未大傷元氣。高駢在淮南執政時間這樣長久，兵馬財富，甲於諸鎮。如果呂用之真有逐鹿中原的幹濟之才，能夠勤政愛民，出兵綏靖江淮一帶。那末後來楊行密與徐溫所創建的吳——南唐的小型國家是可能提早出現的。以道教徒建立政權，也許開歷史上的新紀元。可是呂與諸葛這一夥人眼光淺短，規模太小，只貪眼前的財貨利權，不能團結內部，又剝削人民，引起忿恨，把富庶的淮南，弄成殘破不堪，揚州成爲死城。通鑑紀揚州被圍之慘說：

楊行密圍廣陵且半年……城中無食，米斗直錢五十緡，草根木實皆盡，以糞泥爲餅食之，餓死者大半……積骸流血，滿於坊市……

所以羅隱才撰「廣陵妖亂志」來紀述這一大亂的始末。特別述說呂用之失敗的原因，說：

用之乃樹置私黨……左右羣小皆市井人，見利忘義，上下相蒙，大逞妖妄。仙書神符，無日無之……因請置巡察使探聽城府密事……縱橫閭巷間，謂之察子……自是道路以目……

至於諸葛殷更爲躁虐，據說：

殷性躁虐，知揚州院來兩月，官吏數百人，鞭背殆半……

他自己說：

男子患於不得遂志，既得之當須富貴自處，人生寧有兩遍死者。

像這樣的只快私意，掀起民怨的作法，那裏會能成事！其結果還不能如漢末的五斗米道保據漢寧幾十年稍得民心呢。道教之起本是亂世平民們的自救組織。因之政治色彩很濃厚，可是幾次直接參與政治，都沒有成功。呂用之這一集團，可算是最後的一次失敗了。

結語

上面各節，把唐代各朝帝王對道教的關係叢雜地抄撮有關史志傳記，加以析論。於此可得一粗淺印象，即

(一) 唐代尊崇老子因及於道教，純爲開國時提高其皇室威信，鞏固人民對統治者之向心力。

(二) 道教雖在唐代被尊崇，除趙歸真勸武宗滅佛，參與了朝廷大政之外，其他皆是高隱（如司馬承禎）方士（如張果、葉法善）之流，投帝王之好尚，致身榮寵，並無政治野心，其著名人物，多是茅山一派的鍊丹之士。

(三) 儘管道教被尊崇，但迄未能與佛教抗衡，內廷三教演道（見佛道論衡）亦不過是供奉宮庭的辨論遊戲，且嘗爲僧伽所絀。

(四) 唐代道教的管理制度，與宮觀組織情形，文獻散落，不能爲系統的考察，尙有待於他日彙考方志資料，重爲論述。

一九七四年九月十三日初稿整理完畢。時在加拿大國之 Saskatoon 城

載台北大陸雜誌五十一卷二期

附記：關於道藏結集，肇於唐代，但史志並無明確記載，將來擬併入下章「高道方士」部分略述。

本篇重要參考書目

(一) 史志：魏書釋老志（魏收著），隋書經籍志（唐令狐德棻纂），舊唐書紀志傳（五代晉劉昫主纂），以上皆用台北藝文景印武英殿本。杜佑通典。

(二) 專書：道藏猶龍傳，混元聖紀，唐釋道宣廣弘明集大藏本，佛道論衡（同上）。

(三) 短書：上海錦章書局石印本唐代叢書所收唐人小說（隨文所引），太平廣記。

(四) 近人論著：王維誠老子化胡經考（北大國學季刊第五卷），沈曾植著海日樓札記道藏部分（上海中華書局出版）。

元代南儒與南道

題釋

蒙古人統治中國大陸，把自身的原始封建制度也有限度地推行到中國。將所統治的大衆，就被征服者的種別，與降附的先後，劃分爲四個階級，即（一）蒙古，（二）色目，（三）漢人，（四）南人^①。在民戶的職業上，爲着金兵及征稅的便利，也給予了一定的階級名稱，有：答失

① 日本箭內互博士元代蒙、漢、色目待遇考（陳捷、陳清泰譯）。緒言——色目之意義，「所謂元代社會三階級者，即蒙古、色目、漢人之謂也。」案此三階級，係對忽必烈汗未統一中國而言，到了世祖至元十七年滅宋以後，遂於漢人中特劃「南人」一階，其待遇更次於北中國之漢人。袁桐清客居士集（中華四部備要本）卷二十四送朱君美序「今為漢者，則曰『南士淺薄不足取』又曰『其文學議論與中原大異』」，可資傍證。

變，回回，也里可溫，先生，僧尼，儒戶等等，在元史紀傳中常見此種紀載^②。其中「儒戶」，屢見於開國各大汗紀中。

社會上既劃分了這麼顯明差距的階級，而又把南北的界限如此強烈地對照，那末所謂南方的儒士，自然形成一個低下階級，對統治者的感情如何，可想而知，所以我特別提出這一「南儒」名稱。

至於「南道」，則有兩種意義：一是元代道教行政管理上，原來就劃分南北，以全真教管理北方三種新道教，正一教天師掌管江南道教^③。南方的道士多半文采風流，藝術性特濃，也形成一種特色，與樸素的全真教道風迥然不同。二是道教自身突然爆發出南北宗之說，這是指的丹道。南宗導源張紫陽，自宋末白玉蟾以上有南宗五祖之稱^④。和全真教七真

- ② 元史世祖紀：「至元元年春正月癸卯命諸王位下工匠已籍為民者並徵差賦，儒、釋、道、伊喀勒昆（伊斯蘭）達實密（答失蠻）等戶，舊免租稅，今并徵之。」儒戶一詞，起於窩闊台汗時用耶律楚材建議，元史太宗紀「九年秋八月命摩和納（忽都虎）劉中，試諸路儒士」，陳垣西域人華化考引謝枋得疊山集：「滑楮之雄，以儒為戲者曰『我大元制典，人有十等，一官二吏，先之者貴之也，七匠八娼，九儒十丐，後之者賤之也。』」又引鄭思肖心史序「隸法：一官，二吏，三僧，四道，五醫，六工，七獵（按即鷹房吏役）八民，九儒，十丐」。陳氏雖駁他謂不合情實，但當時社會上有此印象則是事實。

- ③ 明王禕青巖叢錄（百陵學山本）「今天師、宗師分掌南北教焉」此少誤，宗師為玄教大宗師張留孫代表天師管理道教，我另有正一教三考（收元代道教之發展中）已予折論，可參閱。

- ④ 臺灣蕭天石編道藏精華玄門必讀（九集之三）南五祖法系「悟真紫陽真人張伯端、翠玄真人石泰得、道光紫陽真人薛式、泥丸翠虛真人陳楠、瓊瑤紫清真人白玉蟾」，按此諸人著作均收正統道藏。精華又刊有白玉蟾全集，具載授受源流。

隱隱抗衡^⑤所以南方道教的活動形態，別具風格。

以上爲本題命名的意義。

本文探討範圍

本文性質係綜合研究，其對象爲(一)自南宋亡後入元儒生之動態；(二)南方道教與北方道教本質有何區別；(三)南方道教之在野人物；(四)南儒與南道兩者間的關係；(五)社會風氣與中國文化形態的變動；(六)對漢民族抗元的文化鬥爭與復國，所受之影響。當然這些大問題，要想探討的原原本本，絕不是一篇一兩萬字的文章，所可勝任。這不過提出問題研究的線索來，希望集合羣力，精細地搜集可能找到的資料，將來能寫出若干專題來。我個人研究的目的是要確切地找出元末革命運動，何以迅速地展開，蒙古人何以如此迅速地崩潰？

本文暫時根據的資料

筆者於一九七二年春間在臺灣私立東海大學退休，僑寓加拿大國荒寒偏僻的Saskatoon市，實際脫離了研究工作。在書籍缺乏，沒有朋侶討論的情況下撰寫此題，只能就多年來所寫的有關論文，與行篋中所携的參考書籍、資料，運用平日的思想觀點來着手。所依據的資

⑤ 全真教自教祖王嚳重陽以下，馬丹陽至丘處機共為七真，見道藏甘水仙源錄，及金蓮正宗記。又有變文式之七真演義，收道藏精華。

料，暫開於下：

史志類：元史（藝文景印武英殿本），新元史（藝文景印徐世昌本），馮承鈞譯多桑蒙古史（商務本），明史（沙大館藏藝文本），宋史記事本末，元史紀事本末（皆台灣新興景印本）。

專書類：宋元學案元儒部分（國立編譯館問要本），明代紀錄匯編（沙大館藏商務景印本），歷代小史（沙大館藏商務本），宋史翼（清陸心源輯，臺北景印宋史料叢書），宋遺民錄（知不足齋叢書沙大館藏），文獻通考及續通考（臺灣複印沙大館藏），元朝文類（元錄天爵輯，商務國學叢書本），趙翼陔餘叢考、廿二史札記（臺灣世界書局本），洪鈞元史譯文證補（商務本）。

文集類：元虞集道園學古錄（中華四部備要臺版），袁桷清容居士集（沙大館藏中華本），明宋濂宋文憲公集（沙大館藏中華四部備要本）。

本人舊抄資料卡片之元人文集隨文引述不詳記。

時人專著：姚從吾東北史論集，有關元代部份（臺灣正中書局版），陳垣著西域人華化考（臺北世界書局本），黎東方細說元朝（臺北商務人文庫本），日人箭內互：元代蒙漢色目待遇考，元朝制度考（臺北商務史地叢書本），馮承鈞譯馬可波羅遊記（臺北商務史地叢書本）。

學報期刊：輔仁學志（臺北重印），中研院史語所集刊（臺北重印），其他隨文引述不詳記。

本人論著：元代漢文化活動（中華書局版），蒙古漢軍與漢文化研究（東海大學刊），元代道教之發展（東海大學刊），全真教創教人物創及教活動（香港景風雜誌），元代一個文學道士張雨（臺北大陸雜誌），元初南宋遺民述（香港明報雜誌九八期），元代金華學述（東海大學刊）。

工具書類：清修四庫全書總目提要（臺北藝文版），書目答問補正（臺北新興版），歷代名人年里碑傳總表（臺北商務版姜亮夫著），中國國史年表（臺北世界學術名著本）。

前言

討論蒙古統治中國這一階段的文化形態，要分兩截來看；一是漠北時期，自成吉思汗起，至蒙哥汗止，共有五十四年（西一二〇一——一二五四）。這時「天造草昧」^⑥，蒙古人以和林爲中心^⑦，把他們的武力向世界東西兩方發展，其本身不脫草原的野蠻人文化，征服各地，就襲用當地的文化形態。西域（葱嶺東西及中小亞細亞）是城市國家，無論突厥人，大食人，或畏吾爾人，都奉行伊斯蘭文化——回教。在這兒建立的三個汗國——伊朗、欽察、察合臺，宮廷以及蒙古貴族，都差不多宗尙了回教^⑧；在北中國各地（金的疆域）都

⑥ 元文類宋子貞撰中書令耶律公神道碑「贊經始於草昧之初。」

⑦ 今外蒙古三音諾旗之額爾德尼招，建都起太宗窩闊台七年（公元一二三五年）終於世祖中統元年（一二六〇）前後有二十七年。馮謬多桑蒙古史第一卷第九章紀成吉思汗將逝前說：「吾為汝等建一廣大帝國，自國之中央達於諸方邊極之地，皆有一年行程；」和林雖城於窩闊台，實定都於成吉思汗之時，正「國之中央」。參拙著「元代的和林」收蒙古漢軍與漢文化研究。

⑧ 如伊朗汗國旭烈兀汗後世名王合贊即度祇之回教徒，事見多桑史第五卷第四章（下冊五〇頁）紀阿八哈死後諸貴族立塔兀答兒，「顧塔兀答兒已奉回教，乃取算端之號，即改名阿合馬。」又同卷第五章合贊紀其「布告臣民：皆應遵守法律教規……總而言之回教諸國法律所禁之寺宇，概命拆毀……」

是佛、道、儒，和外來的也里可溫、答失蠻（回）各種宗教、文化，交錯雜糅^⑩。尤其是宮廷通用畏吾兒文字^⑪，後來又崇信土番佛教^⑫（喇嘛），佔據統治次階層的色目，大多是回教或也里可溫，西域文化遂和中國本土漢文化，並行而互相抵射。特別表現在宗教方面，各教並崇，社會各階層有各種形式的宗教崇拜^⑬。儘管通過耶律楚材、邱處機、元好問諸人的努力^⑭，漢文化（儒、道）也不過僅能苟存於兵戈搶攘之中，只有部分地片段的流行，還不能受到統治階層的真正重視。一班降附軍民，也不少學「國言」（蒙語）、服韃裝、改蒙古式名字、從事射獵、弓矢來自謀生存，北方漢人的胡化程度的躍進，可以想見^⑮。這是世祖忽必烈崛起前的情形。

⑨ 參洪鈞元史譯文證補，元世各教名考。據考「木速蠻即天方教……答達蠻教中別派；也里可溫為元之天主教……當即景教之遺緒；」陳垣先生有耶里可溫考收輔仁出版勵耘書屋叢書中，原載上海東方雜誌及燕京學報。

⑩ 參元史塔塔統阿傳。

⑪ 參元史釋老八思巴傳。

⑫ 參洪著元世各教名考，陳垣著元西域人華化考（世界版）

⑬ 參拙著元初儒學（收元代漢文化之活動）。

⑭ 元史劉敏傳卷一五三「能通諸部語」姚遂姚文獻公神道碑（元文類卷六十收此文）「得江漢先生趙復仁甫，見公成服而髻，不以華人遇之；」戎服即韃裝。又周密癸辛雜識紀方回為嚴州守降元即「韃帽氍毹，跨馬而還」，此見南士降元即換「韃裝」。關於漢人取蒙古名，常見於元人文集碑志中，如前述之劉敏即被取名為玉出干，是其例。

第二個時期，即中國元朝，雖然在至元十六年（一二七九）以前，傳統的中國史家，仍不承認蒙古的全國統治權。但自中統建元、漢法大行，忽必烈倚賴着金蓮川幕府的漢文人羣^⑮，與漢軍三大集團與附從漢人的武力^⑯，戰勝阿里不哥，又平定了北方同宗間的叛亂。深信漢文化對他統治權力有大幫助，儒的禮樂衣冠，才重新拾起來，裝點門面^⑰。政治、經濟制度，也多沿襲着宋、金的成法^⑱。這就是「北方之儒」諸公屈身行道換來的效果^⑲。可是宗教禮俗，仍然是佛、道，與外國的回、耶諸教，一體尊崇。由於殘存的草原民族迷信地意識形態，對佛、道親近的程度，遠超過於儒生。無論精神、物質的待遇，儒生們都瞠乎其後。直到至元十六年全國混一之後，此種情形依然未改。此時還未舉行科舉，因之儒生文人的生活出路更形困難，所以才有「十儒九丐」之說^⑳。

⑮ 金蓮川幕府，拙著元初儒學（三）儒學表現時期（金蓮川幕府條詳述之。其重要人物劉、張之外有姚樞、賓默、王鶚、李冶、張德輝、商挺、郝經等。

⑯ 參元代漢軍之世家考果城董氏本末引元史兵志指衛右衛條及元史董士選傳紀宗王乃顏叛事，又元史劉國傑、劉庭各傳也紀從征漠北之事。

⑰ 見元史禮樂志，拙著元初儒學，東平興學考均紀述（憲宗日月山祭天事。

⑱ 如許衡建議之設國學、御史台，大司農等制度皆是。元史百官序：「世祖即位遂命劉秉忠許衡酌古今之儀，定內外之官。」

⑲ 參拙著北方諸儒（元代漢文化活動收）結論二：「北方諸儒無論治學出仕，都是出於救世的動機」。

⑳ 謝疊山集，鄭所南集（均叢書集成本）均有此種語，陳垣西域人華化考引而評之謂非事實。

自此以後直到仁宗延祐開科^②，儒化才相對地提高，同時自世祖十六年以後，宗教的活動也有本質的變化。佛教的帝師的地位突出，天下佛徒受其管轄。原來中國各宗這時似乎都漸衰退，佛徒僧侶在保衛漢文化上，似乎較道教遜色，本文不擬涉及。只就道教而論，北方全真教，自天師教北來，又經過佛道大辨論失敗^③，遭受打擊，不但聲光黯淡，連主持的人物素質也遠不及玄教一二代宗師，反倒要靠他們來支持門戶^④。南方道教以天師爲領導，原有的宗派，都似乎結成統一戰線。也各有其不平凡的人物，上結宮廷、下動流俗^⑤。他們勇敢的，大方的擔起掩護南方文儒與傳衍儒學的責任；利用宮廷關係，支持在朝的南儒——吳澄、虞集等；用文學、藝術的活動，與在野的山林隱逸，故國儒生相結納。把唐宋以來，靠醮祀符籙惑世愚民的一套都清洗掉，而另現出一副高士面目^⑥。

至於南方儒士的表現，也和亡金的遺老文士不同。他們只一部分登朝干進，大多數的著

② 仁宗於皇慶二年下詔，本紀「皇慶二年十月甲辰行科舉。」按詔書是程鉅夫所草。

③ 道藏收有至元辨偽錄。

④ 虞集道園學古錄河圖仙壇碑，載其存孫履道爲金真掌教，又記釋玄風會慶錄事，謂是紀丘長春見太祖事。

⑤ 如張留孫、吳全節、王善衍、張伯雨等。詳見拙著元代道教之發展，及本書「元代一個文學道士張伯雨」文。

⑥ 張雨的玄品錄紀歷代道教人物，力去其神術之事，又元鄭元珪送昌雜錄紀游頤在杭州謁「杭州高士諸雪嶽先生」事，即諸伯秀著莊子義海，其耿介之操逼人。後當再述。張伯雨亦不善符籙見報耕錄所紀。又倪元鎮清閨閣集，顧瑛玉山璞稿，所與往來之道士多書畫名家。

儒（如牟獻、王應麟），理學家（如方逢辰、許月卿），文士（如周密、龔開等）都老死山林，著書明道。更有一部分以結社聯吟的方式，保持故國的情操²⁶。山林隱逸也有的講明經世之學，發揮民族大義（春秋學）來播下復國驅胡的種子。這便迥然與北方的文儒表現有所不同，所以南方之儒的本質上不可與北方一流相提並論。

由於南方道士中多文學藝術的高士，南方的文儒也常有藉入道來避世，與他們往來，却走上六朝以前丹鼎一路。這時道教中出現「南宗」，那是修煉丹道的一個集團，有道士也有文士。又以道教行政管理上有全真教提點北方道教，天師提點江南道教的劃分²⁷，所以丹道也有「南北宗」之說，創出「南宗五祖」與「全真七祖」相對抗。南道中有特別以法術炫世的五雷一派，製造了許多神話，直到明初，出身僧侶的明太祖朱元璋還相信這些法術，也製造了一些神話，為開國武功的另一助力²⁸。

可是這裏有一種現象不可不知：南道與南儒的活動，多是知識分子與世族人物。民間由於佛徒道士地位崇高，很容易地煽起迷信意識；一些素來在民間的迷信的秘密宗教，也相當傳播起來；其形態往往是三教一致，教俗不分。原本唐宋以來一度流行的牟尼教²⁹。打着佛教的旗幟——彌勒降世的預言，活動起來。「燒香教」突然在中國中部江淮流域起來搞民族

²⁶ 拙著元初南宋遺民初述，刊東海大學東海學報一九七四份。及舊者金華之管金仁山、吳萊各章均抒此義。

²⁷ 參元代道教之發展正一教三考，又元史釋老丘處機傳。

²⁸ 明宋派宋文憲吳張中傳即鐵冠道人，及明祖御製顏仙傳收明紀錄匯編（商務台版）

²⁹ 見陳垣牟尼教入中國考及牟潤孫宋代牟尼教考，兩文均收輔仁學志，牟文攷出宋末牟尼教依託道教。

革命，是不偶然的^{③〇}。因之他們與儒、道的活動，形成了兩條線。却都抱着一個目標：抵抗外來的胡化——喇嘛教與回耶等教，與驅除异族，恢復漢族河山。當義軍紛起，這兩條線的文化活動，仍然各行其是；新興的革命領袖——朱元璋，以起兵渡江時，首先與江南的儒士接觸^{③①}，金華一派的大儒，被延攬於左右，爲他運籌帷幄，做建國的奠基工作，果然成功了光復大業。於是便捨棄了民間的宗教形態——嚴禁白蓮、彌勒等教，而肯定了儒家文化。並且勵行科舉，以四書經義做考試科目，把天下的唸書人拴到這一圈套裏，也就使漢文化失却了挑戰力量而趨於殭化。他建立了極度的專制政體，官與民脫節，形成「官紳合治」^{③②}。而民衆在重重的重壓下，遇到明末的腐敗政治，便鋌而走險，揭竿起義，又引進了外族入據，這實在是可悲之事。不在本題範圍，姑不討論。

一 南儒的活動形態

所謂「南儒」者，就是南宋亡國後在蒙古統治下的一般讀書人。這個名詞，當時甚爲普

③〇 關於傳「彌勒降世」白蓮教事，時人戴玄之教授有考，文載日本出版之中國學志。清趙翼廿二史札記元史部分有彌勒佛謠言條（世界版卷三十），鈞稽史志謂「彌勒佛之謠，已久播民間矣」。元代白雲宗爲在家之僧侶，我舊撰「白雲宗」小文載台北大陸雜誌。

③① 明祖渡江首見富婆陶安，見明史太祖紀。明紀錄漚編收有國初禮賢記。

③② 明代極重科目，甲科世家，在地方權勢極重，魚肉鄉民，常釀民變。此當另述。

遍，所以形成的原委，已見題釋。在這裏，擬從下面各點來分析：

背景與成份

南宋的儒風

宋代是個重「儒」的朝代，明方孝孺有詩說：「兩宋文章配兩周^{③③}」，拿周來比宋，正因其用儒治的原因。據說宋朝開國君王趙匡胤的遺訓，有不殺文臣的一條，又說「與士大夫共治天下」^{③④}。從太宗起優禮文儒無微不至，仁宗一代，文人輩出，大儒挺生^{③⑤}。雖然哲徽兩朝有元祐黨籍的編訂，貶竄一千負天下名望的士大夫，那是文儒圈子裏自起的糾紛，新舊黨的領導人物，都不失為讀書君子^{③⑥}，由政爭而意氣排擠，才被貪狡的官僚——小人所乘，造成

③③ 方孝孺遜志齋集，此據台版兩般秋雨盦筆記卷四詩宗唐音條「方正學詩云『前宋文章配兩周，咸時詩律亦無傳，今人未識晚命派，却笑黃河是濁流』」。又同書卷六以宋比周條「香山黃宗大哉論學云『前之三代，由夏歷殷而文成於周；後之三代，由漢歷唐而文成於宋。』名理醇粹，周宋其齊執乎！」

③④ 畢啓超王荊公（臺北中華本）引「神宗嘗與近臣論免役之利。文彥博言『祖宗法制具在，不須更張以失人心。』上曰『更張法制，於士大夫誠多不悅，然於百姓何所不便！』彥博曰『為與士大夫治天下，非與百姓治天下也。』！」

③⑤ 宋道學之興，起於胡安定疏，程伊川頤亦其門人。同時孫明復講學泰山，其門人石介，為慶歷名賢，黃百家引其父梨洲之言「宋興八十年，安定胡先生、泰山孫先生、徂徠石先生，始以師道明正學，繼而派洛興矣！」均見宋元學案卷一安定學案，泰山學案。（台版編譯館簡本）

③⑥ 梁著王荊公第三章荊公之時代「前此之黨禍……皆可謂之以小人陷君子；惟宋不然，其性質複雜而極不分明；一言以蔽之曰士大夫以意氣相執而已。」

徽宗宣、政的昏亂，招致外敵，出現了靖康北狩³⁷。可是高宗趙構建國，仍然是仗着李綱、趙鼎、張浚一班讀書人的扶持。因為懲於「元祐黨禍」的貽害大局，建炎復興之初，便一反其道，重用黨人的子孫³⁸。周、張、二程的理學，一時成為顯學³⁹。秦檜當國主和，被自命君子的清流集團反對，但清議、國論，仍然操在士大夫手中。秦檜一死，局面馬上翻過來，孝宗恢復，首用張浚，張浚是附麗道學的，光宗一朝名相趙汝愚援引道學朱熹登朝，名動公卿閭學這時集北宋周張二程的大成⁴⁰。儘管有韓侂胄興起的慶元黨禁，但韓一死，政局又翻過來，理宗一朝，以道學來標榜，尊奉朱子，獎用道學家真魏之徒，各地建立書院與五子祠堂，成為一時風尚。一直到賈似道當國，始終是嚮用道學的⁴¹。因此，講學成為獵名

37 靖康欽宗年號，事見陳邦瞻宋史紀事本末卷五十七「二帝北狩」章。金毓勳宋遼金史（台灣樂天出版社）論靖康之禍之遠因「則為新舊黨之交關，以至因小失大，置國事於不顧。」宋史紀事本末輯有「蔡京誤國」條可參閱。

38 參建炎以來繫年要錄。元祐黨人子弟如范冲之用為史官重修神宗實錄，黃山谷之甥徐俯以高宗愛蘇黃詩而見用。

39 高宗紹興元年詔贈程頤直龍圖閣，自此復尚程頤之學。孝光兩朝廷用朱熹、理宗朝嘉定九年聽了翁集中明周敦頤二程之學，十三年進諡周程。寶慶三年詔復朱熹之學，追崇優禮。宋史紀事本末，輯有「道學崇黜」一章（卷八十）可參閱。周密齊東野語又力攻道學曰「嘗聞吳興沈仲園云『道學之名，起於元祐，盛於淳熙，其徒有假其名以欺世者。』」王文誥蘇文忠公詩編註集成蘇詩識餘引，原文在癸辛雜志。

40 朱熹婺源人，從父宦閩，家於建安，宋元學黨晦翁學案卷四十四記其為學大略，朱氏輯近思錄，凡周敦頤二程張載性理精粹之言論皆來收之，為宋元以來治理學者入門必讀之書。

41 參周密齊東野語所紀道學末流之行，已見註39。

之具，把性理語錄作爲干祿的學問，直到國亡而後已，于是有道學誤國的招斥^④。於此見南宋儒風之一斑了。那時又有太學生上書論政，建議國家用人行政，在理度兩朝成爲時尚。太學生是科舉的養成者，科場考試用詞賦取士，在南宋詩詞一道，又成爲文人們交際、揚名、取利的途徑。太學生們往往做詩來諷刺時政，於是發生了理宗初政的江湖集的詩案^⑤，便形成了南宋江湖詩派，是一個游士的大集團。這些太學生，江湖詩人，是道學家之外的文儒集團，當南宋亡國之時，一齊走入悲慘的境遇，也分別貢獻了他們對國家社會的能力，以下當分別述之。

晚宋的不良政風

宋代在中國史上是個「積弱之勢」，固然弱的因素很多，但儒治迂緩，議論多而成功少，貽誤機宜，影響用兵，也實在是重要的原因之一^⑥。在晚宋時期大臣擅權以登用理學來粉飾

④ 見莊^②及④。清顏元習嘗倡力行之學，極抵理學諸儒之空虛無用。

⑤ 拙著劉後村與江湖四靈（詩與詩人——學生書局）引馮奎律隄落梅詩注及四庫提要江湖小集提要，又晚宋詩人劉克莊補傳（東海學報刊，收廣文詩文通詳）可參閱。此案係以理宗，史彌遠殺濟王瑋事之湖州潘丙案而牽引爲晚宋政爭之主要論題，周密齊東野語有「已改本末」詳記其事。

⑥ 理宗朝端平年真德秀入朝，時邊患既亟，楮弊亦甚，真惟進講大學以格君心，於是都人士皆失望，有時嘲之「吃了西湖水，打作一鍋粥」。蓋道學之儒，論政以格君心爲要，其他兵刑之政，皆待理會。周密齊東野語紀當時不滿之議論，深有慨焉。元劉壎隱居通議儒者職分條（廣文出版）云「儒者職分，不在於作文，而在於講學，講學不在於章句，而在於窮理；窮理不在於外求，而在於存心」，可以概見。

門面，理度兩宗皆闇弱無能，習於儉安，國事先後付之於史彌遠賈似道兩位丞相。史不過敷衍因循坐誤了蒙古侵金，北方大亂，收復國土的良機^④。對內政還無大害。賈似道却小才大用，自比周公，大言欺世而不求實效。對新興外敵畏葸不敢面對問題來解決，坐視襄樊困守幾年淪於敵手，使上游無可用之兵；對內部粉飾蒙蔽，蒙養一些徒資虛聲的文人，對他歌功頌德，陪他賞玩書畫嘯詠湖山^⑤，因此晚宋的政治與社會風氣形成了癩痺與儉安的心理狀態，和官僚，游士的阿諛諂媚^⑥，一切設施只有不切實際的粉飾工作。所以國亡以後，都歸罪於賈似道的誤國，其實在社會上占重要地位的文儒，也逃不掉責任的。

初期南儒的出身

我們討論元代南儒，應當分別初期與後期兩類，初期時限在世祖至元十三年以後，成宗大德以前（西一二七六——一三〇七），後期是武宗至大至順帝至正十六年（西一三〇八——一三五六）過此便是羣雄並起亡元，南方儒士已找到「復國驅胡」的正當出路了。在初期的南儒們出身有：

（一）朝官：可分為降附與退居田野的兩類，前者投附新朝來干乞殘羹冷炙，是當時爲人所

④ 當金承安貞祐之間，蒙古侵金，山東忠義軍來歸，史彌遠不能利用時勢，經理兩河，我舊寫「南宋河北山東忠義軍」一文收蒙古漢軍與漢文化研究曾極論其事，可參閱。

⑤ 齊東野語「賈師憲當國日臥治湖山，作堂曰半閑；每歲八月八日生辰，四方善頌者以數千計。」

⑥ 見前條註，周氏曾記當時獻媚壽詞及致詞「絲衣宰輔，古無一品之曹參；袞服河山，今有半南之周旦。」其他又有摩挲中著福華編頌其守邪之功。

不齒的^④。後者則多不和蒙古人合作，息影山林，收檢故國文獻來「守今待後」的^⑤。

(二)義士：國破後追隨海上二王及文、謝義軍的文人，事敗之後，投竄江湖仍然以詩歌諷詠來傳播民族意識^⑥。

(三)世族子弟：這種人都有相當深的文學、藝術修養，爲勢所迫，出來搏升斗微祿，但作品中仍保存着故國情操^⑦。

(四)講學家：這種人在故宋時即不預聞時事，閉戶藏脩，講明義理的。入元以後，依然遜居山林，授徒講學，把儒學的精神與統緒傳留下來，這種人對後來的影響最大^⑧。

(五)詞客與游士：晚宋有名的詩人詞客多在江湖派中。國亡以後，有的潛世隱居，或寄身閩閩，依然結社行吟主持風雅，如浦陽江上的汐社、月泉社諸公，杭州的白蓮社詞人^⑨。或北上遨遊，到大都去游食、教館^⑩。

④如留夢炎是，宋史紀事本末文謝之死張溥論曰「留夢炎狀元宰相，喪心事虜」，又曰「宋季逆賊，前莫惡於劉整，後莫醜于夢炎」。

⑤如王應麟著困學紀聞，胡三省注通鑑。

⑥如方鳳、謝翱等，後當論述。

⑦如袁桐清客居士集中多感慨亡宋故族凌夷，趙孟頫是世族中仕元的代表。

⑧如四明之史蒙卿列有靜清學案，金華之金許諸儒列有北山四先生學案。

⑨以王沂孫爲代表，詞見屬鴉著絕妙好詞選箋注世界台版。

⑩補仁學志周祖謨「宋亡後仕元之儒學教授」一文詳攷其出處。後當再述。

入元的動態

就以上各類出身儒生，在蒙古治下的動態表現爲三大類：一是抗元行列，始終不與蒙古人妥協，謝枋得爲代表，江南各地的抗元義軍即元史所謂「江南羣盜」者。終世祖一代未曾屈伏，前仆後繼，此滅彼起^⑤。文人們却以高亢的志節，崎嶇山林，歌吟故國來和他們呼應。在浦陽江上的謝翱、方鳳、吳思齊乃至冬青義士唐珏、林景曦，都屬於這一類。其二就是降附的行列，不論登朝的大官，或爲生活而出儒的學官們，都屬於這一類，但他們的生活依然是困苦的，還加上內心的愧悔不安。以方回爲代表，讀他的桐江集中詩文，可以想見^⑥。其三就是搜羅文獻或山林講學的行列，前者如牟獻、王應麟，馬端臨諸人，後者當以金華學派金仁山爲代表。他們的行爲雖類於消極地逃避，其所留下的成果，却是最有意義，對漢文化的傳播貢獻甚大。

南儒的地區分佈

南宋的疆域爲今天的長江、珠江兩流域，上起四川、下到閩海、北達淮南，南抵粵桂，但自蒙古興起，四川上游，在臨安投降前多少年，便已歸北，粵桂的文化，當時尚不發達，因之儒士區域，我們可以劃分爲：

(一)江浙一帶，也就是蒙古滅宋的江淮行省，這是人文滙萃之區。尤以臨安——杭州，仍

⑤ 舊寓「忽必烈時代南中國人民之反抗」收元代漢文化中，元史紀事本末有「江南羣盜」一章。
⑥ 舊寓「元方回詩與其詩論」（收詩與詩人——學生書局）曾攷其事。

是士大夫的聚處。

(二)江右一帶，也就是蒙古設置的江西行省，理學與文學，在元代都有不平凡的表現。

(三)湖廣一帶，兩湖亦即元之湖廣行省。

(四)閩廣一帶，元之福建行省，與廣南行省，以福建方面，文儒之表現較有聲光。

我在一九七三年，曾撰有元初南宋遺民述一文，亦大略就上列區域，據儒士出處行動類列製一動態考察表，可供參考。

元初南儒的表現形態（人物舉要）

我們溫習舊史，覺得同爲蒙古人所滅亡的金、南宋兩國，其讀書人的表現，不盡相同。前者的所謂「亡金士大夫」多委曲宛轉於蒙古治下，求一官半職來全生苟活，大儒名士也多以應聘藩邸來屈身行道；後者却表現得烈烈轟轟，消極的就一死殉國，積極的便參加戰鬥，崎嶇山海，寧死不降。他們當臨安出降，舉國歸順之後，還在海上樹立一個流亡政權，在閩贛、兩粵燃起烽火，有的隱遁山林，終身保持着宋代衣冠，明張溥論「文謝之死」說（宋史紀事本末一〇九）：

文天祥、張世傑，倡義孤軍，李庭芝、姜才、李芾、陳文龍等，誓死血戰。社屋而復建，君亡而自立，遂至氣感窮民、勇激斬木；德祐之死義，既盛於乾淳，祥興之死義，尤烈於景炎，明知事無可爲，而義難再辱。

可見當時的慷慨義烈之氣慨了。我寫南宋遺民一文，認為此種現象之形成是由於「南宋儒生都深受春秋大義的影響」。在這裏我們要就入元代後的南儒分別擇要來談談。

以志節著者

(一)寧死不屈衆所周知的謝枋得與鄭所南。謝氏傳在宋史，他死在元世祖至元廿八年（西一二八九），宋史紀事本末，輯文天祥，謝枋得爲「文謝之死」一章。謝氏在宋末以進士起家，但却扼於賈似道，宋亡時在信州（上饒一帶）起兵抗元，戰敗後逃竄於閩北建寧一帶，那一帶不斷有抗元的烽火，如黃華一軍，聲勢最大，可能謝氏在那邊有所策動^⑤。謝氏著作後人收拾殘佚爲今天所見的謝疊山集，其中有幾篇謝絕招聘的書牘，最可表現他的志節：一是致程雪樓書，程雪樓即程鉅夫，在世祖至元廿三年奉命來江南訪賢。他這次訪賢把南宋的遺臣、世族、學者搜羅荐舉的極多，我寫有程鉅夫江南訪賢與延祐儒治一文（收元代漢文化活動——中華）他也找到謝氏，被他以親喪未終婉轉謝絕。他說「親喪未克塋，持服未三年，若違禮悖法，從郡縣之令，順執事之意，其爲不孝莫大焉。」又說「執事豈不聞某爲江南一黠直乎？」程也是江南儒生，較明道理，遂未強迫他上道。後來却被留夢炎把他再次荐舉，於是他對這個舊日舉主不客氣地上書拒絕。這封信裏，痛論「江南無好人，無正當人久矣」。他說：

⑤ 黃華事見元史世祖本紀及高興傳，南征諸將傳中屢及其名，可參閱拙文「忽必烈時代南中國之叛亂」（載元代漢文化之活動。）

……斷不敢枉道隨人，以辱大君子知人之明。今年六十六矣，學辟穀養氣，已二十載，所欠惟一死耳，豈復存他志？

又說：

自先生過舉之後，求得道高人者物色之，求好秀才者物色之，求藝術過人者物色之，奔走不勝其苦！中書行省魏參政之言，勒令福建有官不仕人呈文憑根脚者又從而困辱之，非先生之賜而何！

接着又痛斥「求賢」之舉說：

大抵朝廷一番求賢，不過爲南人貪酷吏開一番騙局，趁幾箇銀鈔。

這些話可作爲世祖時江南求賢的側面注脚。求者未必有誠意，應者皆非賢正之人。最後他表示他願意「死表於道曰『宋處士謝某之墓』，雖死之日猶生之年」，此書還有點巽詞。到了給魏天佑——逼他上道的不肖官吏——便率直的說：

……大元制世，民物維新，宋室逋臣，止欠一死……某願一死久矣，所恨時未至耳！

又說：

某是男兒，死即死耳，不可爲不義屈，何必逃走！

又說：

惟願速死，與周夷齊，漢龔勝同垂青史。

這種誓死不妥協，而從容不迫地就死，真是中國儒學舍生取義的真精神！謝是江西人，而流亡在福建，他又和婺源的一位道學家，國亡後閉口不言的許月卿通聲氣，自題「請看今日謝枋得，正是當年許月卿」^⑤。謝氏在建寧逃亡，隱遁的一段時間，據說是賣卜爲生。他自說「學養氣辟穀」，自然也與道教徒宮觀高士之流相來往了。

其次爲鄭思肖：謝枋得誓死不與蒙古統治者妥協，拒絕徵聘，餓死明節。另一個堅決不和蒙古人妥協的就是衆所熟知的鄭所南——思肖，他雖未遭橫死，但終其身不與「北人」來往，以「大宋臣民」自居，把他的卓絕志操，以藝術表現——畫無根之蘭，把「亡胡」的意念，藏在晦昧類似讖語的許多文章之中。但他却只是宋末的一個秀才——太學生，未受到朝廷的祿養，也未做過任何達官顯宦的門客，他只是以一個漢族的老百姓身分，表現他對民族的孤忠，其品節似乎更爲高尚。鄭氏的生平較詳細的記載，只存明代蘇州府志盧熊的一篇鄭

⑤ 見宋元學案介軒學案（編譯本卷七十七）許山屋先生月卿小傳：「謝臺山堂書其門云云」

所南先生小傳，明程敏政宋遺民錄（卷十三）另有之宋鄭所南先生傳，又姑蘇王行題鄭所南先生行實謂是吳門唐謙撰。今已不可得見，當然是這些傳記的原始資料。後人疑「鄭所南」亦非真名，但今傳世的鄭所南先生文集（叢書集成本—台北版）中有「先君菊山翁家傳」。自敘家世甚詳。當然姓鄭氏是不假，其取名則在國亡以後，小傳說「初諱某，宋亡乃改今名，思肖即思趙，憶翁與所南皆寓意也。」這是可信的。所南賦性峭直。他的不妥協是徹底的，小傳說他「聞北語必掩耳亟走」。「坐臥不北向」。又說他不理以宗室而受元聘的趙子昂——孟頫，又記他「自更祚後爲蘭。不畫土根，無所憑藉。或問其故，則云『地爲番人奪去』：不欲與，雖迫於勢權，不可得也。」這些軼事，今人都已經耳熟能詳了。他的思想似乎趨於三教一致。在所南文集中有三教記。自序說「我自幼歲世其儒，近中年闖於仙，今老而死至悉委之」，但又說「第邇來三教淒涼甚矣，不覺數數爲動心」！在元人統一南北時候，儒生固然身價跌了，但釋道兩教却聲光很顯耀，爲什麼「淒涼」了，這是可憐他們托庇於異族靠他們佈施寵遇才如此地榮顯。鄭氏中心是極端鄙視這種情形的。小傳說他對天目本和尚一見各默不語，本和尚問他何不說法？他說「兩眼對兩眼，無法可說」，可見他連有道禪師也不放在眼底。所以他說：

江南叢林古意，今盡不存，竟無十方本色衲子。（十方釋利僧堂記）

又說：

邇來仙佛之居，數信多於三十年前，而率皆富者蔽身，貧者竊食焉，非真心出家，通身俗氣，厭罵貧者……

又指斥道士們：

謬師貪婪，誇炫奇物：至有魔法恣說百千種穢褻之事，誣污大道，送之賈之於少年富貴之人。

這幾篇文章，可爲元代釋道的側面紀錄。鄭氏這種孤介的操行，影響於後來者很鉅，到明代忽有鐵函心史的發現，更爲清代抗滿的志士所樂於稱道⁽⁵⁹⁾。

(二)窮餓山林愴懷故國者：凡和蒙古人不妥協的儒士，大多是這樣地情態，不過有的獨善其身，有的却影響後世甚大。像浦陽江上一羣隱者與「冬青引」的一班義士，便是這樣。所謂浦陽江，是在浙東的金華浦江縣，明宋濂在元時曾輯有浦陽人物記⁽⁶⁰⁾，宋亡後這裏一位巨室吳氏，欸留謝翱、方鳳諸人結月泉吟社，謝翱又往來於富春江上的嚴子陵釣臺，和方氏及吳思齊子善等結汐社，他們所詠的詩歌都是傷懷故國，爲典型的遺民詩。這時蒙古人崇奉的喇嘛僧楊璉真伽在杭州，挾權相桑哥的勢力，壓榨東南財富，爆發了發掘南宋在紹興諸帝后

(59) 清修四庫總目提要別集存目一（卷一七四）心史七卷舊本題宋鄭思肖撰，謂「此必明末好異之徒，作此以欺世。」此書抗戰中曾再印行。

(60) 收知不足齋叢書，中華書局四部備要宋文憲集收有浦陽人物評及人物記。

陵墓的事件。故宋官吏林景曦與儒生唐珏等還有其他遺民等收檢諸陵遺骸，焚化改塋，植冬青樹爲表記。謝翱爲製冬青引，林唐的義行傳播一時，也更激起南方人民的亡國仇恨。到明代此事更爲一般文人所咏歌的題材。始末初見於周密的齊東野語，繼見於陶宗儀的輟耕錄。謝氏集名晞髮集，另著有西臺痛哭記，是化名與汐社中人在釣臺望祭文天祥的血淚文章。這些文獻，都在程著宋遺民錄中詳細登載。清代全祖望更對六陵事詳加考證^①。我在所撰元初南宋遺民初述文中，關於汐社，冬青樹的人物事物，亦加考述。這裏要特別指出來的，謝翱這個人物，儘管事蹟不甚彰著，由於他的作品，佔有文學上的較高地位，他所表現的義烈行爲，與林唐等冬青樹一行的義行，便成爲清初明遺民所盛加表揚，一直影響於清末革命運動的興起；其次是方鳳其人，他在浦陽江隱居延續文學的命脈，把他的詩文法訣，連帶着把對宗國的情操，都傳給他的孫女婿——一代大儒吳棗，再由吳氏傳給宋濂，成爲明代開國的宏儒^②，其意義尤爲重大，所以方謝諸人的山林隱遁，實有其積極地作用。

以學術著者

清代的考據之學，自詡爲前古所無，其實此風自宋末開之。朱熹的「道問學」一脈不止是讀書窮理，却也極注意訓詁、名物之學，呂祖謙與永嘉陳傅良、葉適一派，更講求經制之

① 輟耕錄記此不無舛誤。明刻歷代小史輟耕錄本，亦加以辨證。知不足齋刻宋遺民錄曾將全氏攷訂書札附錄於卷十四林景曦事後。

② 拙著金華之學方鳳、吳棗兩文，均有詳述。宋氏學行，他日當再細論。

學，都足以開考據之先河。宋亡以後，便出現了三位大儒與三部大書。

(一)四明文獻的王應麟：王應麟字伯厚，晚宋曾做過末帝德祐間的禮部尚書，先期出都，免於簽署臨安降表之辱。他的傳在宋史，但並不精詳。宋元學案輯有深寧學案，王梓材馮濠的學案補，更補輯許多史料。他的四明文獻集近人編四明叢書，收列此集，清中葉鄞縣全祖望亦有文論述其學。入元做官的學人袁桷，四明志的作者，在他的清容居士集中先友淵源錄（卷三十三）記其行事：

王先生應麟，兄弟中博學宏詞科，爲翰林學士，禮部尚書，咸淳詔冊辭命，皆先生所作（記其著作），先父命桷受業門下十年。

又有謝王尚書啓，是謝其許受業門下，說他「化閭里之澆風，愍簪纓之弱息」，可證爲初登門牆的作品。又祭王尚書文，說他「道大如天，學廣如漠」又說道滄桑以後：

天運悠邈，公亦永歎，學絕道傾，死灰莫然。獨行誰傳，獨立誰言。

可以見他著書的懷抱。王氏所著困學紀聞，清代顧炎武著日知錄，實在規模此書體製。在書中有關於論易的諸條，即寓他自己處世的宗旨。我舊寫「元代南方之儒」亦曾論及。在遺民述文內亦予論述。

(一)胡三省字身之，別號梅磧，宋元史皆無傳。柯氏新元史補列文苑，事料太少。近人周祖謨著胡三省事蹟考，刊於輔仁學志十三卷一二期合刊，生卒年月與其出處，才算鉤稽明白，較之宋元學案小傳，與新史補傳都詳確多了。陳垣有通鑑胡注表微，對其深心卓識，有所發明。元文類收他的新注資治通鑑序（通鑑各本皆有），自己說明著書的經過，末段有幾句話，很可玩味：

世運推遷……或勉以北學於中國，噶有志焉，然吾衰矣！

這不是隱隱寓有不妥協的意思嗎？袁桷先友淵源錄也紀其人說他「釋通鑑三十年，兵難藁三失，乙酉歲留袁氏塾，手抄定註，己丑寇作，以書藏窖中污免」，清全祖望有「梅磧藏書窖記」在鮑埼亭集中。

於王胡之外，還有鄱陽的馬廷鸞端臨父子，端臨著文獻通考，元文類亦收其序。馬廷鸞有碧梧玩芳集，但父子二人的事料都少，今代學人才爲考證出處，加以論列。文獻通考書爲玄教道士王壽衍幫忙用官錢刻出來，其始末見於本書卷上所載的官文書，可想見他也和道教有關。在本書經籍考中，所論道教極爲精要，我也曾引述於道教概論之中。但以胡、馬兩人何以著書藏迹，不大爲當時朝野人士知道，本文也不再多說。在這一行列中，還有牟獻，本籍蜀人，僑寓吳興，虞集說他是「中原文獻之家」^③。牟氏今有陵陽集傳世，但我覺得他們父

③ 虞集道園學古錄年伯成墓誌（卷十五）伯成名應龍喙子，元史列儒學傳「先朝文獻之懿，日以曠遠……」

子還沒有摒棄聲聞，仍與新朝人物來往，即有著作，對後來影響甚小，而況第二代便出仕做地方教授，較之王、胡諸人，相去甚遠。

(三)孤傳義理的金履祥：南宋理學，大抵分朱、陸兩派，浙江之學，原多陸象山一派的「尊德性」，可是自朱熹之壻黃幹，傳學於金華何基，基又傳於王柏；何氏篤行自修，王氏高才博學，朱學遂別成婺州一派⁶⁴。全祖望說：「勉齋（黃幹字）之傳，得金華而益昌」又說「金文安公（履祥）尤爲明體達用」，這是不錯的。因爲自宋亡以後，道學末流自貶聲價，「儒」已掃地，假如沒有金氏傳於許謙，光大門牆，又有張鑑傳朱學於北方⁶⁵，把朱學正統樹立起來，如何能延續到明代呢？金氏傳在元史，他的志節矯厲，終身息影山林，却注意史學，著成通鑑前編，發明儒家春秋之學。柳貫撰他的行狀，發明他的學行大要，我於金華之學述評中詳論其人。金華學人多半是體用通明，既講明心性，也留意經世之學，所以宋濂、王禕，這些金氏的三傳弟子，才能出任興王⁶⁶。另外四明還有朱學傳人史蒙卿，宋元學案輯列靜清學案，終身隱居求志，袁桷爲作墓志（清客居士集卷二十八）

先生於諸經，窮探微旨，證墜輯缺……爲文邃古，不雜異說……識足以窺淵魏，經律一原，合師友之旨。

⁶⁴ 詳見宋元學案北山四先生學案。

⁶⁵ 張○爲曲阜教授，色目文學家馬祖常受其學，名在元史儒學傳，拙著金華之學評述，畧攷其行誼。

⁶⁶ 宋源王禕之師黃潛、柳貫、吳萊，與許謙同輩，故爲三傳。

又說他：

晚歲罹厄窮，講道不輟，從者益衆。

學者把他與黃震并舉^⑥。他的弟子程端禮有讀書日程，元明之際道學者多奉爲圭臬。

江湖流浪的行吟者

在宋亡以後，原隸江湖派的詩人詞人，有一個集團。以周密爲首，聚集在杭州。他們組有白蓮社，借詠物來發抒故國之思，與浦陽江的月泉吟社，互相呼應。其中有王沂孫、張炎這兩大詞人。王氏的詞，到清代常州派周濟特別表彰，奉爲宋四家之一^⑦，據今人夏承燾周草窗年譜（唐宋词人年譜臺版）所引王行題草窗畫象卷說：

宗運既徂，吳有三山鄭所南先生，杭有弁陽周草窗先生，皆以無所責守而志節不屈著稱。

據夏譜周密在四十八歲（宋祥興二年，西一二七九）

⑥ 黃震有黃氏日抄，義理與致遠並重，宋元學案輯有東發學案。黃字東發，慈溪人。宋亡隱居寶幢寺，貧困不給而卒。

⑦ 周濟四家詞選（台北廣文版），王氏生平頗爲隱晦，夏承燾周草窗年譜及附錄樂府補題考，畧紀其人。

與王沂孫、李彭老、張炎、仇遠、唐珙，等十四人分詠龍涎香、白蓮諸題，編爲樂府補題，鑒指去歲六陵被掘事。

周氏著作極豐，詞之外最著者爲癸辛雜識、齊東野語及武林舊事，爲治南宋史的必讀之書。張炎號玉田，爲一代詞家，但在元統一後，曾漫遊中原，鄭所南不和世人交往，却與他有文字來往，可見他並不會墜入泥淖了。杭川集團之外，江西廬陵也是文獻之淵，以劉辰翁爲大宗。可惜他的著作多半散佚⁽⁹⁾。

入元後在山野江湖的文人，用詩歌來發揚故國情懷的，幾乎不勝枚舉。我在元初南宋遺民述文中，曾更詳細地談杭州文人集團與廬陵集團中的遺民文士，茲不再論。

臨安——杭州，是南宋故都，亡宋以後蒙古人在這兒設置江湖行中書省，把它作爲鎮壓東南，壓榨財富的樞紐。北來的世家文士也都南來游賞湖山，甚至寄寓終老⁽¹⁰⁾。在這一羣文人中，固然有不少的游食江湖的文士，也有志節皎然的儒流，如撰桑海遺錄（陸秀夫行實）

(9) 劉辰翁字會孟，宋末即有大名，最多評點詩文之著作，柯氏新元史補入文苑傳，宋史莫列遺獻門。他的兒子劉將孫爲元初一作家，有養吾齋集。宋遺民錄中收有劉辰翁關於文天祥死事的詩歌。

(10) 如大書家鮮于樞，詞曲大家色目人貫雲石（酸齋）在南士文集中常常稱道的徐棣、閻復、與王構王熙父子，都喜歡接納南方士流的。因之一般故老名士，依然不時聚集此地，品賞藝術、嘯詠詩歌。常住杭州的詩人，以仇遠、白珽，爲最著、年輩、戴表元，這些老輩也常在此地。黃潛撰柳貫行狀說他「杭爲宋之故都，向之宿儒舊老猶有存者，公遍遊其門。」柳貫待制集跋鮮于伯機與仇彥中少帖曾紀那時來杭州的北來名士皆藝術家，拙作金華之學述詳中曾引及。

的饒開^①，即其一人。奉化戴表元，文章爲元初一代宗工，可惜不能固節爲謀食而出就儒學教實，但其文品，仍爲後來所稱道^②。

出仕的儒士

上面談的三種形態，都是不和蒙古人妥協的一羣，可是人總是軟弱的多，能完全不爲富貴、威武所屈的究竟是少數。所以當臨安陷落之後，有的身在國學被遣北上^③，有的畏死迎降，爲人詬病的^④，有的爲貧出仕，不保晚節的^⑤，有的以遺逸見徵，登朝侍從的^⑥，無論其出處有何不同，但皆屈居於劣等地位，心情落寞，生活貧乏，却是大致相同。周祖謨君在所撰「宋亡後仕元之儒學教授」一文裏曾有一「出仕後之自悔」一節，分析其情狀頗爲深刻，我現讀袁桷清容居士集，也有這種意態。如送朱君美序（卷二十四）：

今之爲議者，則曰「南士淺薄不足取」，又曰「其文學議論與中原大異」。

① 其開事見宋遺民錄。

② 宋源文憲公集有刻源集序咸稱其高潔。

③ 臨安太學生被遣北上，原共六十九人，後來流落北方至元十五年只贖下十八人，幸連地被授州郡儒學教授，其姓名見周密癸辛雜識續集上「二學士子降附北來」條。

④ 如詩人方回，以嚴州知府迎降，後來老居杭州，周密癸辛雜識極斥其人。我有疏證文收蒙古漢軍與漢文化研究中。

⑤ 如曹為文天祥筆客之趙文，清修四庫提要即指斥其晚節不保。

⑥ 如趙孟頫、鄧文原等。

又說：

榜官京師險二十年，見昔時諸老津津於南士者甚衆，考其異同，其亦南士之不肯耶？其亦異者之不如於羣公邪！

朱君美係朱熹的後裔，也是來京求名，入國學而被擠，此文特別提出「南士」一詞，說北方學者看輕南士，時已是延祐以後。那末在南北統一之初，那些俘虜身分的文士其精神上、物質上的待遇，更可想而知了。清容集裏有一篇送陳太初序極論當時游士情態，也可看出那時南方儒士爲着生活的可憐情狀。據說：

世祖皇帝大一海宇，招徠四方，俾盡計劃以自效，雖誕謬無所罪，游復廣於昔。敝裘破履，袖其囊封，率空言無當！卒無所成就……朝廷固未嘗拔一人以勸……

可見那時北上求名文士，是多麼可憐啊！

茲將出仕的儒士，分爲兩類，略加評述：

〔一〕州郡儒學教授的一類：元世祖於南宋臨安出降之際，即下詔（十三年二月丁未）：

前代聖賢之後，高尚儒醫、僧道、卜筮、通曉天文歷數，並山林隱逸名士，即所在官司具以名聞

這是元廷關心漢文化和搜訪人才的表示。在此詔下，於是

發宋隨朝文士劉褒然及三學諸生赴京師（世祖紀）

雖然有太學生徐應鑣一家投井殉國的烈行，但仍有不少太學生隨附燕都，後來都被分發各地以教授儒學任用。那些不願北上逃遁山林的文士，後來在好幾次搜尋遺逸的行動下，爲着生活或者避免徭役，保全門戶，也紛紛出就儒官。自蒙古入中原後，所重在弓馬戰伐，迄未舉行科舉，爲着行軍辦事的需要，特重簿書錢穀、計令刀筆的吏，一般讀書人也以就「掾史」爲出身之途^⑦。讀書人的出身，只有在朝廷的翰林應奉文字之官；在外省州縣的儒學之官。其始末見於元史選舉志^⑧。讀書人只有這一途出身，較爲清高，可以不伺候那些蒙古、色目長官

⑦ 道園學古錄：「北等處行中書省左右司郎中蘇公墓誌銘（蘇志道）：『我國家初以干戈平定海內，所尚武力有功之臣，然錢穀轉輸、期會、工作、計最、刑賞、伐閱、道里、名物，非刀筆無以記載施行，而吏始見用，固未達以他道進仕。……不錄是無以入官。』其他碑銘記序如此論者尚多。」

⑧ 選舉志：「（至元）二十八年令江南諸路學及各縣學內，設立小學，選老成之士教之。或自願招師，或自受家學于父兄，亦從其便。其他先儒過化之地，名賢經行之所，與好事之寡出錢粟贖學者，并立為書院。」這是地方學制的建立。又載：「凡師儒之命于朝廷者曰教授，路府上中州置之。命于禮部及行省及宣慰司者曰學正，山長、學錄、教諭、路、州、縣及書院置之。……中原學正、山長、學錄、教諭，并受禮部付身，各省所屬……并受行省及宣慰司劉付。……凡山長、學錄、教諭或由集賢院及台憲等官舉充之……」又規定生徒業滿可「用為教官，或取為吏屬」，而禁之以「往往人才輩出矣。」

的頤指氣使，也可以「樂育人才」來解嘲，所以較有名望的學者也都出就此途。前面所說的戴表元，文高行潔，而晚年也俯首而就信州儒學，清容集戴先生墓志：

大德甲辰，先生年六十一矣，會執政荐于朝，起家爲信州教授，秩滿授婺州，以疾辭。

周宏謨君考出就儒學的名人有

1. 山長著名之人：有黃澤楚望名在元史儒學傳。曹經，名在宋元學案。胡經文，名在宋元學案。

2. 學正有劉應龜，名在宋元學案。

3. 儒學教授著名之人有戴表元，趙文、劉壘、仇遠、馬端臨、歐陽龍生、熊朋來、傅定保、張觀光等。

其實這不過是選樣分析，如果把元及明初人文集中碑誌文章摘錄出，以晚宋遺民而出仕學官的，更不知凡幾。例如胡長孺（元史儒學傳）：

至元二十五年……拜集賢修撰……改教揚州……

又周仁榮（儒學傳）：

用荐者署昌化書院山長……

又王埜翁（新史儒林傳）：

婺源州人辟鎮江路學正，棄官歸……

又任士林（新史儒林）：

蘇州人……以荐授安定書院山長……

又程端禮（新史儒林二）：

用學者授廣德……兩縣儒學教諭，又爲建康路江東書院山長。

又龔璠（新史文苑）：

以荐爲寧國路儒學教授，以江浙等處儒學副提舉卒。

姑從史傳中指出這幾位來，合之周氏所考可見元初儒生以儒官爲出仕的唯一途徑。但儒官的

情態也夠可憐。清容集送俞教授回里序（卷二十三）：

其通於綜核者，善移易故籍，結熟郡守，箝士口不得發。……卒假耆舊以陰助，誦聲寥寥，講誦不立，不復以師道自傳！

又說：

後官京師，見教官選於吏部凡數百人，罷老不勝任，十居其六。

可見這些教官多是老而窮乏，出官糊口，不能「立師道」的人，也可謂文人末路了。

（二）被荐登朝的一類：在南北初混一的時期，凡北上登朝的人物，一種是原屬朝官，藉口三宮迎降而北上大都入仕新朝，恬不知耻地在汗庭做了較高位置的官兒。這種人直可謂之漢奸，如留夢炎，王積翁，是其代表人物。留的無耻，連忽必烈汗那看不起他，在多年以後，還叫北渡王孫趙孟頫，做詩譏誚他^⑩，其人其事都不足談了。隨被徵北上的當時有一位儒生出身的鄭滁孫，其弟陶孫名登元史儒學傳：

⑩ 其詩曰「往事已非那可說，好將忠直報皇元」，見元史趙孟頫傳（卷一七二）。

至元三十年，有以辭孫名荐者，世祖召見，授集賢直學士，尋陞侍講學士，又陞學士，乞致仕歸田里。

弟陶孫字景潛，亦登進士第；先陶孫徵至闕，奏對稱旨，授翰林院國史編脩官：

新史鄭傳入文苑，據史所載似乎兩鄭皆受汗庭優遇，可是少見於他處紀載。

其次是被訪求的遺逸，荐舉入朝的，走這種途徑的最多。初下江南，有好多多次徵訪遺逸，負此任務的有地方長官，也有道教人物，如杜道堅，王壽衍，吳全節^⑧，最大規模的一次是程鉅夫在至元二十三年的江南訪賢。姚從吾教授有「程鉅夫與忽必烈平宋以後的安定南人問題」^⑨，本人有「江南訪賢與延祐儒治」（收元代漢文化），兩文均做過詳細地分析。那次被荐登朝的，有好幾位是赫赫有名的：

1. 葉李，以在宋末攻賈似道出名的，登朝官至尚書右丞，傳在元史（卷一七三）傳有「二十三年侍御史程文海奉命搜賢……致葉李來。」後以附權相桑哥，爲李淦上書所攻訐。

2. 趙孟頫，此勝國王孫，亦忽必烈汗聞名論程氏必須招致的人，趙氏藝術絕世，事蹟昭

⑧ 杜道堅事見趙松雪集杜氏碑誌，收拙著元代道教文獻，事見後文。王壽衍荐馬端臨，吳全節教訪遺逸，見

河圖仙壇碑，均見元代道教吳全節考。

⑨ 姚氏此題有兩篇，一載台灣政治大學之邊政學報一期，篇幅較長；一載臺大文史哲學報十七期。

著，但亦以此而損及藝術品格，爲人所譏^⑧。

3. 吳澄，此爲南方理學北來後之唯一大師，元史本傳（卷一七一）：「程鉅夫……起澄至京師」後官至國子司業，爲北方學者所排，見虞集道園集吳先生行狀（卷四十四），初爲桑哥所擠，繼以主學問「尊德性」「議者以先生爲陸學非許衡氏尊信朱子之義」。

4. 張伯淳：杭州人，傳在元史（卷一七八）與趙孟頫爲姻家，後官至侍講學士，著有養蒙集，文甚冗弱^⑨。

以上爲表表有名之人，其餘不贅述了^⑩。在程氏訪賢之前後，以荐舉而登朝的人如著清容集的袁桷，傳稱其：

部使者舉茂材異等起爲麗澤書院山長，大德初閤復、程文海、王構荐爲翰林國史院檢閱官：

又鄧文原，字善之本籍四川綿州西寓徙錢唐，在元初文士中聲名甚著。戴表元之剡源集有送

③ 李鑄晉教授有趙孟頫之鶴華秋色圖專文載台灣故宮季刊，又趙氏二羊圖論文，載香港新亞學報，就畫而攷及趙之身世交游。趙氏登朝南歸，謁鄭所南不與語，吳興錢選畫名相亢，亦與之絕，見宋史吳遵獻門錢傳。拙著宋遺民述引及之。

④ 道藏大滌洞天記收有張氏爲舒道士所撰之元清宮記，文筆甚陋。

⑤ 程鉅夫傳所訪得之趙孟頫、葉季外、「鉅夫又序趙孟頫、余德、萬一鴉、張伯淳、曹師顏、孔洙、曹冲子、凌時中、包鑄等二十餘人」。

鄧善之北上序，其中與往返的文人也很多。本傳（卷一七二）：

至元二十七年行中書省辟爲杭州儒學正，大德二年調崇德州教授，五年擢應奉翰林文學……

後來他遍歷內外，官至侍講學士，他的著作有巴西集，收的詩文不多，不是全帙⁸⁵。又詩人楊載，元史（儒學傳）……

年四十不仕，戶部賈國英數荐于朝，以布衣召爲翰林院編修官……

又虞集一代文臣，也以荐起。傳稱（元史卷一八一）：

大德初始至京師，以大臣荐授大都路儒學教授……

此大臣大約係張珪⁸⁶。又詩人、名臣之揭傒斯，亦由荐舉登朝，傳稱（卷一百二）：

延祐初鉅夫，（盧）摯列著于朝，特授翰林院編修官。

⁸⁵ 巴西集有知不足齋舊抄本，四庫著錄存一卷，提要說：「蓋出後人摘選，非其全帙。」

⁸⁶ 張弘範之子，最喜延納漢文士，元史有傳（一七五），與虞集至契，道園集有「中書平章政事蔡國張公墓誌銘」。

揭氏字曼碩，集名揭文安公集，又一種揭曼碩文粹，所謂「虞楊范揭」元四家詩，更是衆所周知的了。

後期南儒的表現形態

我從前寫元代儒學的問題時，曾把元仁宗皇慶、延祐（一三一二—一三一四）重開科舉，目爲第二期的儒治，現在也以此爲後期南儒的開始。這與前期的南儒所表現的形態，畧有不同：其一是南宋入元的遺民儒士，此時已漸次終其天年。第二代或三代的人，舊國的印象已漸由模糊而淡薄，因之感情也漸稀薄；轉而認同了新朝，把傳統地儒家的忠愛觀念反而施諸於上都、大都的異族朝廷。其二是由於科舉重開，儒生又回到「干祿求名」的舊窠臼中；而科試用朱註的四書經義，因而「道學」又成爲趨時的口頭禪，反而眞儒漸少。不過在社會上地位似又稍微提高，不像淪陷初期時那樣卑賤了。其三：漢人的禮俗，漸薰染於色目與蒙古貴族之間^{⑥7}，尤其文學、藝術氣氛，使色目人爲之嚮往，使之急劇地漢化。南方儒士社會，却依然保持固有的禮教^{⑥8}。延續到了明代才成功了「道學一尊」、「節義崇尚」的局

⑥7 蒙古舊俗，以婦女爲財寶，父死可妻諸母，可是自至元儒治以後，漸次改變。元史列女傳有蒙古及西域的節婦諸傳可證。

⑥8 可參閱陳著西域人華化攷。西域詞曲家很多，如阿里耀卿父子，賈隨齋——小雲石海涯等。至南方傳統禮俗之保持，可讀元人集中諸墓銘，以浦江義門鄭氏爲例，可參閱宋濂潛溪集鄭氏諸銘。

面⁸⁹。其四：順帝時（一三五六一—三六三）朝政腐敗而江南小康。出現了一段頹廢華麗的社會風氣，詩人詞客受富豪的豢養，結社聯吟，風雅相尚，雖然是延續了汐社，月泉社的傳統，却失掉了民族意識。一部分迂儒反而「認賊作父」，到明初反又自居于故國遺民起來⁹⁰，這是我們所不能同意的。基於以上的分析，依次地畧敘這些形態的過程。

科舉重開的短期興奮

元仁宗愛育黎八力八達汗，在藩邸時即受儒臣潞州李孟的儒學薰陶。在他統治期間，對儒術頗為崇重。登用儒臣，如程鉅夫、趙孟頫這些南方人都在朝廷，建議舉行科舉，把世祖以來未曾有的「盛典」舉行，這便是所謂「皇慶、延祐之開科」⁹¹。

⁸⁹ 明太祖初建吳國即延當塗陶安及劉基、章溢、宋濂所謂四先生者，皆以理學進講，見明史宋濂傳，及何喬遠名山藏臣林紀宋濂、王祿諸傳。

⁹⁰ 倪瓚（雲林）顧瑛兩家，經常集客聯吟，元末揚雄積為風雅主盟。見清閨閣，及玉山璞稿，玉山草堂詩集，各家紀事多及之。宋源文憲集儒學提舉楊君（維楨）墓誌銘謂其「晚年益曠達云云」。鐵崖之詩文多枚艷治蕩。但當洪武初年明祖召用時，他堅拒得以「白衣還山」。金華學人戴良始終為元，後來下獄而死，見朱彝尊曝書亭集和明文戴良傳。又詩人王翰，王達均隱居不出，王翰拒絕宋濂之邀請出山而飲藥死，見柯氏新史忠義王氏傳。這都是誤認傳統的忠君道理而不解民族夷夏之義。

⁹¹ 元史選舉志：「世祖定天下，……事未果行，至仁宗延祐間，始斟酌舊制而行之……」，此事始末，可參拙著元代漢文化活動「江南坊賢與延祐儒治」文中二「延祐開科」。

此事確給與以當時儒士們，尤其南方的讀書人以很大的鼓勵。連從前在宋時習舉業的老儒，也有機會貢獻他們的智識。虞集道園集熊朋來傳：

進士科廢已久，官府咸不知其說，獨江西行省諮問于先生（朋來）動中軌度……四方遵用之。

舉此一例，其他以授科舉文爲業的老儒，當然也受人重視了。科試登第以後，照例做顯親榮名之舉；或歸家爲父母稱壽，或壟墳立碑表揚先德，在道園、清容文集中，也常見此種文字，其他元大家文集中的銘序之類的文字記載也很多。這些可見科舉興時，確曾予南儒以相當的興奮。

出仕後的效忠與治民

凡從科舉登朝的南方儒士們，已經肯定地效忠蒙古汗庭。他們或爲當局潤色文治，盡忠直諫；或出官地方，愛民除害，做循良的官吏。趙翼廿二史札記「元末殉難者多進士」條，其所舉進士之名，屬南士者有李黼最爲著名。登朝的名臣盡忠諫諍的史例亦不少，即如危素其人，固然是國亡降明，爲人所輕，但在元順帝時在朝樹立也表表可見。宋濂危素墓志^②曾說他：

② 宋文憲公集故翰林侍講中順大夫知制誥同修國史危公新墓碑銘。

順帝欲以公兼兵農宜撫使，公以疎遠辭。且諫曰「今日宜臥薪嘗膽，以圖中興可也。」公言雖愈切，時不能盡用。

可見他已爲元廷盡過力了。其在地方爲循吏的，以干文傳、汪澤民爲例，元史干文傳傳：

延祐二年以乙科授同知昌國州事……（在各地惠政）文傳蒞官，其所設施多此類，故其治行，往往爲諸州縣最。

汪澤民元史本傳，及宋濂所撰汪澤民墓志，皆紀其在地方的惠政，他並且在年老家居宣州時，遇長槍軍犯州，不屈遇害而爲國效忠。汪氏婺源人，是宋名文人汪藻的後代，這時他已完全認蒙古人爲主子，做異族統治下的「忠臣」了。柯氏新元史忠義傳，更搜輯許多文人死難的事蹟，此不再述⁽⁹³⁾。

山林講學延續文化

在後期的南方儒士，固然大多數向現實低頭，出應科舉，爲異族効力。但是深於義理之

⁽⁹³⁾ 柯氏新元史忠義傳第四卷，其敘論說：「吾觀元之亡也，民叛於下，而士死其官，過遼金之季遠甚。」南士忠義如鄭玉是理學家「號師山，元末教上書建言國事，至正十七年明兵入徽州，絕食而死」，又如周鍾淵陽州人泰定四年進士，拒民兵之推戴而遇害（事見傳文），這都是南儒效忠異族的例子。

學的大儒，還是甘於山林枯槁，以講學來傳道，延續漢文化，為光復故國的準備。如金華之學，金仁山的傳人許謙，即其一例。他在金華故鄉講學，能使北方人士遠來問道，成就了一位趙弘偉。元史儒學許謙傳：

至其晚節，獨以身任正學之重，遠近學者以其身之安否，為斯道之隆替焉……

許氏學行，黃潛金華先生集有其墓志銘，宋元學案北山四先生學案，揭舉甚詳^{②4}。另外文學家有一陳樵自號鹿皮子，終身隱逸，著書多種，歌吟樂道不倦。宋濂有「故君子東陽陳公先生鹿皮子墓志銘」詳記他對經學的卓見，說他

幼學於家庭；學成而隱，邈然不與世接。

他的父親是宋遺民，宋亡拒伯顏丞相之徵，到了第二代，仍然不肯應世。就是宋濂本人，在元時也實在鄉里著書講學而不出應科舉，生年五十遇明祖才翻然用世^{②5}。這才是南儒的真精神。

②4 參拙著元代金華之學述評上篇二·四，潛修講學之許謙節，台北幼獅學志八卷四期。

②5 見宋文憲公集卷首行狀墓志，及明史本傳，何喬遠名山藏臣林記。皆記明祖初見宋、章、劉諸人曰「為天下事敢煩四先生」云云。

修史與集社聯吟

元代二期儒治，始於仁宗延祐的開科，盛於文宗的奎章閣，這皆是南方登朝的儒士大顯身手的時期。延祐開科後所得的南方著名文人，有楊載，浦城籍的杭州詩人⁹⁶；歐陽玄，湘南瀏陽籍，遼金宋三史之主纂者⁹⁷。黃潛與柳貫⁹⁸，同爲金華一區的大文人，傳衍詩文之學於宋濂、王禕，至在朝侍從，主持風雅的以川籍僑寓臨川的虞集爲首，較前一輩的如程鉅夫、趙孟頫，都有貢獻⁹⁹。可是由於宮廷內爭的關係，讓欽察族屬的燕帖木兒專擅朝政¹⁰⁰，文人們成爲歌頌他功德的「吹鼓手」。順帝繼統，朝局大變，繼燕帖木兒之後又出現一位權

⁹⁶ 元史儒學傳楊載傳，集名楊仲宏集，與虞集范梈，揭傒斯詩名相埒，後人稱爲「元詩四家。」詩尚唐音。

⁹⁷ 歐陽玄字元功，湖南瀏陽人，出於盛陵，爲宋歐陽修同族後裔。元史有傳（卷一八二）官至翰林學士承旨，至正修宋遼金三史爲總裁官，集名圭齋集（商務四部叢刊本），但係兵亂後收拾遺篇，散佚者甚多。

⁹⁸ 金華蘭谿人有柳待制集，行誼參拙著金華之學。

⁹⁹ 元史程鉅夫傳（一七二卷）「皇慶元年修武宗實錄。於詔鉅夫與平章政事李孟……議行貢舉法……命鉅夫草詔行之。」集名雪樓集，行科舉詔在集內。趙孟頫傳（同卷）「延祐元年改翰林侍講學士……帝（仁宗）善之甚厚！」

¹⁰⁰ 燕帖木兒爲欽察部人武宗將牀兀兒之子，家世詳虞集撰句容郡王世勳碑，傳在元史（一三八卷）。泰定帝殁，力推武宗之子和世㻋與圖貼睦爾，先迎懷王（文宗）與擁泰定帝子之上都到刺沙戰勝之。又迎明宗孫之。文宗感其功德，命獨爲丞相，封太師、太平王。史稱其「自秉大權以來，扶震主之威，肆意無忌」，元之末葉，蒙古基本武力已渙散，欽察部人勇悍善戰，專立欽察一軍，自土土哈，牀兀兒至燕帖木兒三世皆領其軍。其詳見虞撰碑文。元文類及道園學古錄。

臣，伯顏太師^⑩。這時本質蠻野的蒙古色目人專政，猜忌漢人，虞集幾乎送命在宮廷鬥爭中，竟一度把科舉廢掉^⑪，使剛抬頭儒士的地位又沈下去。所以好多有遠見、有氣節的讀書人多不肯出來。脫脫這位漢化較深的色目人做宰相^⑫，他的蒙師吳直方^⑬曾爲他畫策奪權，竟能置身帷幄。在他的影響之下，不但科舉重開，而且把三史修成。許多南儒在這修史之役中，嶄露了頭角^⑭。可是好景不常，三史修成後不久，汝穎民變起來，便把蒙古人的統治粉碎了。當烽火燃起來的時候，江南太湖流域還是富庶小康，一班高蹈的儒生，在倪、顧兩富豪的財力支持下，出現一位風雅宗師——楊維禎，領導一千詩人、畫師、詩僧、羽客，結集

⑩ 伯顏元史傳（一三八卷）為蔑兒吉解氏，以兵迎撫文宗（時為懷王）。順帝初政，以迎立功拜中書右丞相，誅唐其勢後，權位日盛，有不軌之志，為其姪脫脫所傾，達賈南荒而死。

⑪ 元史選舉志（八一卷）「元統癸酉（元年）科廷試進士……後三年（至元元年）其制遂罷」。陳邦瞻元史紀事本末科舉學校之制（卷八）至元元年十一月詔罷科舉。詳載在廷辯論。徽里帖木兒傳（一四二卷）

「至元元年拜中書平章政事，首議罷行科舉。」詳載在廷辯論。徽里帖木兒傳（一四二卷）

⑫ 脫脫為順帝朝賢相，伯父伯顏，父馬札兒台，元史傳稱其「及就學請於其師吳直方曰『使脫脫終日危坐讀書，不若日記古人嘉言善語服之終身耳。……至正元年遂命脫脫為中書右丞相，復科舉取士法；又開經筵，進儒臣以勸讀……中外翕然稱爲賢相……』」

⑬ 吳直方浦江人，為名儒吳萊之父，事蹟詳見宋源所撰行狀（文憲集卷四十一）詳記其教脫脫設計倒伯顏詳情，柯氏新史直採補傳而附吳萊於其傳後。

⑭ 如揭傒斯，元史本傳（卷一一一）詔修遼金宋三史，傒斯與為總裁官，丞相問，曰「用人為本。」是時修史多徵山林遺逸，許謙之友張樞，即被徵未行而卒，隱士杜本亦然。

了一部玉山聯吟集^⑩。又造就了「鐵門弟子」重振玉樹後庭的梁陳樂府的綺麗風光；做喪亂中文人們的「心靈避難所」。這個「新江湖詩派」的流風餘韻，使明代文壇的「才子」風氣盛行不衰，直到明末江南的綺麗詩風還再度盛行^⑪。這種情形對文人藝術的風氣，是有功的^⑫。對南儒民族氣節的本質却傷損不少。此非本題所及，不必深論。我們只把這一段的儒士生活，視作後期南儒的表現形態之一就夠了。在這裡我們且談兩件事。

(一)奎章閣中的侍從文儒：奎章建置始於元文宗圖帖睦爾汗。這個「尚文」的君王，是一位有作為而缺乏魄力，被強臣燕帖木兒的挾持，做出一件受良心譴責的弑兄大逆^⑬。他於是以

⑩新史文苑顧德輝傳「字仲瑛，崑山人；與一時名士張翥（色目人，住江南）、李孝光、楊維禎等相酬和。

年踰四十築草堂自居名曰玉山草堂，集唱和詩為草堂雅集。」清顧嗣立元詩選玉山璞稿顧瑛詩序「世居界溪之上，輕財結客……卜築玉山草堂，園池亭榭，饌館聲伎之盛甲于天下。四方名士若張仲舉、楊鐵崖……方外若張伯雨、于彥成、靖元瑛等常至其家」。又清閻闓集雲林倪瓚詩序「所居有雲林堂，蕭閑館，清閻閣諸勝。」又說「其先世以盜雄一郡」。素顧若玉山璞篆收入商務叢書集成，倪若清閻閣集在商務四部叢刊三續中，台北學生書局景印其善本行世。凡當日東南名士及文學道士張雨、于彥成等聯吟詩作皆見兩集及玉山雅集中。雲林特善畫，故座上道士多善畫。

⑪明萬歷以後吳中詩尚香奩如正次回之疑雨集即其代表作，及至亡國後，錢謙益猶多作艷詩，吳梅村亦然。

⑫明代所標之南宗山水畫，實起自元末。

⑬見元史紀事本末三帝之立條（卷二十一）「（天歷元年）八月（明宗）行在次於王忽察都，皇太子（文宗）入見，庚寅帝暴崩於行在！」引胡粹中曰「……豈當時忌諱有不敢明言者歟？」張溥曰「然為文宗者則甚矣，國有君而逐之，兄既立而弑之，亂賊之事，一已不堪，其可再乎？」

儒術粉飾政治，他是較能欣賞藝術的，因此有奎章閣的建置，延攬文學、藝術之士；貯集典籍、法書、名畫在裡面做他的退朝燕息之所。奎章閣的資料，多萃於虞集的道園學古錄中，元史百官志奎章閣條，也有記載^⑩。道園集關於奎章閣的文章有1.奏開奎章閣疏（卷十二）2.奎章閣銘（卷二十二）；元史百官志當係取材於此。據奎章閣記說：

以大歷二年（西一二二九）三月，作奎章之閣，備燕閒之居……其為閣也，因便殿之西廡，擇高明而有容……不過……樹皮閣以樓圖書而已。至於器玩之陳，非古制作中法度者不得在列。

可見此閣就是皇帝的書房。又說：

幾無日而不御於斯，於是宰輔有所奏請，宥宥有所圖謀，諫臣有所繩糾，侍從有所獻替，以次入對。

可見又是機要政治的討論地方。道園集又一篇「天心水面亭記」是奉勅為李洞做的^⑪，此文開首：

⑩ 元史百官志四（卷八十八）：奎章閣學士院秩正二品，天歷二年立於興經殿西，命儒臣進經史之書，考帝王之治……」

⑪ 李洞字溉之滕州人僑寓濟南，傳在新史文苑下，天心水面亭記在道園學古錄卷二十二。

天歷三年春，臣集、臣洞、臣九思，得侍清聞之燕，論山川形勝。

可見這些文學侍從能夠和皇帝閒談些非政治性的事情，君臣間的形迹頗爲親密，不像以前漢人在大汗前講話純恃傳譯，那種阻隔不通的情形了。奎章閣多貯法書名畫，虞氏集中有好多篇名畫題跋，都是應制的，當然是奎章閣中藏物。那時奎章侍從中還有畫家天台柯敬仲，元史無傳，柯氏新史把他放在循吏傳他的父親柯謙傳後；不夠詳細。明初徐顯撰的稗史集傳（歷代小史卷七七）有一則說他：

遇文宗皇帝於潛邸，及即位特授爲典瑞院都事，置奎章閣特授學士院鑒書博士。凡內府所藏法書名畫，咸命鑒定！

此文又記他受排擠不得榮顯：

由是言者見忌……未幾大行（文宗）上，公因流寓中吳，語及先朝，則誦其所爲詩，嗚咽流涕又記他：

公善寫竹石，始得筆法於文同……又善鑒識鼎彝之器。

可見奎章閣中的藝術氣氛，道園集中爲他撰的詩也不少^⑩。

奎章閣中的侍從文儒以虞集爲領袖，他的交游廣濶又嫺習道教智識，和玄教宗師吳全節爲方外至交。退老臨川後，還常和道士們來往，可以說是「儒道間的橋梁人物」。元末南方許多詩人都和他有關係，文學道士張雨的詩據說受其薰染，廬陵張昱光弼^⑪是他的學生，可見虞門詩教頗爲廣大。只有到了他死後，江南的風雅操持纔落到楊維禎手上。

(二)江南游士與詩人：「士」這個階級，本是脫離生產者。傳統的即有「客」與「游士」之名。「養士」成爲歷代統治者必須考慮的事情；科舉制度固然是用人取才的方式，也是養士的方法。但讀書人雖羣趨於科舉一途，究不能人人必得；得了以後，也不見得人人可得一官，依然還有大批的游士。唐代士人「不得志於有司」，便游食於河北山東的藩鎮之間^⑫。南宋中期後出現了「江湖詩人」，都是這種游士的形態。南宋亡後，科舉廢了，不事生產的「儒士」更不得不走向游食一途。那時他們都向北方大都游食，有的伏闕上策，徼倖萬一；有的干謁蒙古色目，和北方漢軍貴官門下，藉他們的汲引求取功名，多少人老死道途，情狀實在可憐。袁桷清容居士集中常有這種材料：

⑩ 卷三詩有題柯敬仲雜畫十五首五言絕句。七絕一首又題柯藏之蔡端明蘇東坡墨蹟詩跋稱「丹丘柯敬仲多嘗魏晉法書，至宋人書殆百十函」；又陶宗儀南村耕錄亦記有柯敬仲藝事。

⑪ 張昱可開老人集收商務四部叢刊三編。元詩選蘆陵集序「昱字光弼蘆陵人，少侍虞文靖公集得詩法焉。」見韓愈送董邵南游河北序：「董生舉進士，達不得於有司」文在韓昌黎集及姚選古文辭類纂贈序類。

送鄧善之應聘序：近世先達之士類言求進於京師者，多羈固不偶；煦煦道途間，麻衣弊冠，柔聲媚色，無以動上意。（卷十三）

送范德機序：四方士遊京師，則必褰華楮，飾賦詠，以偵候於王公之門（同卷）

送周子牧序：子弟勝衣能文詞，父兄相與言，命束裝以行四方！故凡困於有司，則適從諸公貴人，職牋記，劇談論以自逞！（同卷）

最警切的討論「游士」是贈陳太初序。此序前幅從戰國以來游士之風談起，直到唐宋游士的風氣，最後說到元初：

世祖皇帝大一海宇，招徠四方，俾盡計劃以自效，雖誕謬無所罪，游復廣於昔，卒無所成就。余嘗入禮部預考其長短，十不得一，將遏其游以喻之，游者迄不悟。……今游之最夥者，莫如江西，其拙遊者惟浙東……

此文之主人陳太初即是「挾儒以爲本，復挾能以自強」，正是宋末江湖詩人的面目，也是後來明代「山人」的^⑬樣板兒。

⑬ 明沈德符興帝軒騰稿（台北廣文印筆記續編）山人惡妾條「近來山人偏天下……近日與馬仲良最狎，其座中山人每盈席！仲良曰『此輩率多佞巧，善迎意旨！』」明季最重山人，如陳眉公（繼儒）亦山人中之最著者。其軼事清人諸家筆記多載之。

順帝元統、至元兩個時期，可說是儒學頓挫時期，也是漢人再度遭受冷酷的待遇時期，這是自燕帖木兒執政以來，色目的武夫悍卒，純與漢文化絕緣。暴戾的行爲，荒淫的生活，見于史載很多。他深忌漢人，怕這些迂腐書生彈劾他，諷刺他，自然不會重視世祖以來漢化的制度。到了伯顏執政，更變本加厲地反漢化。元史順帝紀：

元年十一月庚辰勅以在儒學貢士庄田租給宿衛，詔廢科舉。

這是一聲霹靂，既斷絕這些儒官學士的衣食生活的來源；又斷絕了漢族讀書人的進身之階。第二年禮部請復科舉，竟不准行。這些經過，詳見於有關人物傳中^①。到了至元三年陳州棒胡反，這是蒙古統治者第一響的喪鐘，在那年七月下詔凡省台宣慰司（地方政府）的長官，限以蒙古色目人不許漢人置身其間，還禁止漢人學習蒙古色目文字，連作吏役的條件也限制了。還要召集在翰林集賢省台各院的漢官來討論消滅漢人造反的方法，其意是藉此把漢官一網打盡^②。最後到至元五年十二月，伯顏還建議把天下張王劉李趙五姓漢人殺盡，更是荒唐透頂，幸而順帝未准施行，也可見當時漢人處境的危殆。南方儒生的遭遇困苦，社會地位的下沈，更不用說了。所以江南的文士轉向消極玩世一途，失意而又要謀生的遊士，只有向豪

①② 見註②。

① 元史許有壬傳（一八一卷）「會汝寧梅胡反，大臣有忌漢官者，取賊所遺旗幟及偽宣勅地上，問曰『此欲何為耶？』」意漢官諱言反，將以此中之……

富投靠，受其款待。那時江南還在小康，所以就食豪富的名士，競以「風雅相尚」；所謂風雅者不過是徵歌選色，或者游山玩水做出些山水與香艷的詩篇。那些江南儒生們對腐敗的蒙古統治的唾棄，有幾則紀載可以見之。如程顯撰元稗史集傳（歷代小史）王良條：

自末歲見世變之愈下也，嘆曰「吾於斯世不忍見矣，所求速化耳！」公歿二年而四海變作。

又王冕條：

至正戊子南歸，過吳中謂予言「黃河將北流，天下且大亂，吾亦南還以送志，子其勉之！」

關於王冕生平傳說不一，宋濂集中亦有一篇傳記，對「黃河北流」這一句話，却衆說皆同。宋濂集中還有秦士錄一文，坊本古文選入，其中歷述一個有才氣武畧的書生，鬱鬱不遇之態，皆可以反映出當時儒生的被壓制。所以明祖起義，這些人便歸之如水趨下了。

至於詩社聯吟，我們可以顧瑛的玉山草堂集爲代表，在他的玉山璞稿中，可以見到許多名士方外的姓名^①。其中主持這風雅集團的是楊維禎，在元詩選的鐵崖樂府中，即可找出那些香艷的篇什，以香奩八咏爲代表，其題目爲「金盆沐髮」，「月奩勻面」，「玉頰啼痕」，

① 如道士子彥成、張伯雨、僧琦良，均見玉山璞稿集內詩題。

「黛眉顰色」，「芳塵春跡」，「雲窗秋夢」，「繡床凝思」，「金錢卜歡」，都是詠的美人情態。又有綺斂二十首也都是這類題材。他還爲顧阿瑛的兩個侍妾寫過「瑤花珠月二名姬」詩，都是些綺麗銷魂的詩篇；也都是些末世紀的靡靡之音。顧選楊詩小序說他：

海內才俊之士，造門納履，殆無虛日，玉山草堂之會推主敦槃，筆墨橫飛，鉛粉狼籍……

又說：

至正改元，人才輩出，標新領異，則廉夫爲之雄……明初袁海叟、楊眉菴，皆出自鐵門。

在這一夥亂世苟安文人中，還有鄭元祐^①是撰僑吳集的作者。他有遂昌山樵雜錄，記宋元間的滄桑掌故。顧選鄭詩小序說：

玉山草堂文酒之會，名輩畢集，記序之作，多推屬焉。

僑吳集詩也多有爲顧家亭館的倡和題詠。又玉筍集作者張憲是鐵門的大弟子，顧選張詩小序說：

① 柯氏新史補傳文苑附岑安卿傳。

師事楊廉夫，尤多懷古盛時之作，廉夫曰：「吾鐵門稱詩者，南北凡百餘人，求其似憲及吳下袁華者，不能十人。」

關於元代南儒活動的最後時期的這一「風雅集團」，關係人物與著作很多，和對明代文人風尚的影響，只好留待將來專題研討了。

二 南道的活動形態

所謂南道

中國大陸，由於一道長江劃分為兩大塊，從第四世紀邊疆民族橫掃北方大陸，建立許多由他們領導的政權；漢民族便渡過長江，開闢了東南、西南的山海地區，也經歷了好幾姓的統治者，却是漢文化——中原衣冠禮樂的中心。史家把他題名叫做南北朝，從此「南北」的界限異常深刻，各種文化形態，如儒學、宗教、藝術都有「南北派」之分。首先是初唐時佛教禪宗起了「頓漸」兩種修持方法，而構成所謂南北宗。繼之繪畫方面，文人畫與畫師畫分庭抗禮，於山水畫中，出現了王維淡墨一派，成為南宗的開山，而有南北宗的山水畫派^②。

② 近人啓功山水畫南北宗攷（輔仁學志台版第七卷）南北二字之意義，攷禪家宗派引宋高僧傳弘忍，神秀兩傳。

於是道教中也出現了「南北宗」之說，那應該是十三世紀後半紀時候的事。蒙古人統治中國，有意無意地產生許多差別的階級待遇，人種身分上劃了「蒙古、色目、漢、南」四大階級，特別把北中國的人，提高了一等^⑫。在政治制度裡，也特加深此種界限^⑬。道教在這時期，以嶄新的姿態出現，那是全真教的偉大貢獻^⑭。蒙古人特別付與全真祖師以管理天下道教大權。不過自至元混一以後，震於龍虎山張天師的道法世家之名，便又把江南一帶道教劃出來，由天師與他駐宮廷代表的玄教宗師管理。於是行政上的南北兩派遣教便形成而且被肯定了。此種結構，至明代還是被社會所承認，像王禕青岩叢錄所說的^⑮。可是明代道士大搞煉丹，盛唱南北宗之說，沿襲自元以來出現「南宗五祖」之說，拿它與「全真七真」來對抗，自然地吧北宗屬於全真，創出來「南宗修命，北宗修性」之說。

由於這一新的說法，在元代中期以後，道教起了不小的變化，尤其北方的全真教。他本

⑫ 元史元明善傳「(董)士選……曰『復初中原人也，仕必當道，伯初南人，將為復初權折……』」可見北人地位比南人高一等；又可參本文釋題註一。

⑬ 參日人箭內互著(陳譯本)蒙漢色目待遇攷并本文註一。

⑭ 參姚從吾著丘處機年譜(台灣正中版東北史論叢)及拙著元初儒學(收元代漢文化活動)關於全真創教參拙著全真教創教述畧(香港景風雜誌)。

⑮ 王禕青崖叢錄(百陵學山本)「全真……有南北二宗；南宗先性，北宗先命……而今正一又有天師、宗師分掌南北教事。」案此說不盡可靠，南北宗說於後詳。天師宗師係直線相承，非平行地位，說見拙著正一教三考(天師正傳與吳全節攷(元代道教發展))。

來是一個「三教合一」的靈修團，假道教之名來傳教，本質上有強烈地政治意識，並不慣於做章醮、符籙，那些道士的本業，但此時却也搞起修煉內丹來了。有一位瑩蟾子李清庵語錄把煉丹融入禪悟與儒家中庸哲學之中（道藏正一部）。這可以說是追隨南方道士的後塵，因為「南宗」就是以煉丹為本業呢。

南方的正一教，由張留孫、吳全節這兩代玄教大宗師，把「道價」升高，進而參與宮廷政治。北來的南方名儒，受他的庇護，為他們撰寫好多的碑版文字。他們又附庸風雅，與南方的大詩人唱和聯吟，門下出現了幾位造詣不凡的文學道士，主持宮觀的幾位道官，也頗有點玄學著作。最主要的他們掩護了也供給了許多遺民文士的生存與生活。此時南方的儒生差不多都和道士們交往，受其薰染，歌咏仙真，探求道術，為他們整理道典。到了元末，高士、山人，混在一起的藝術活動，更令後人為之景仰。這就是「南道」的獨特精神。

南道的背景

南道，指入元後的南方道教與其入道人物。於此不能不稍稍回顧它的背景——南宋的道教活動。我們常識上都知道南宋的文化社會是純為「理學」所獨佔。理學是孔孟心學的擴大發揚，當然對異端，對二氏是排斥的。可是他的本質却是禪與道的演化，他們的宇宙觀太極理氣之說，經清儒考訂是取自道家的煉丹圖說^⑤；而他們的靜思省察，求放心那些功夫，與

⑤ 清儒胡渭、明著易圖明辨對此攷之甚明，今傳世周濂溪集頗有與道士交往的詩文。拙著北宋道教的流行（收宋元道教之發展）文中略有攷論。

禪宗的坐禪、參話頭有多少地相似。他們創始人，周敦頤、二程都泛濫於佛道者多年，集理學大成的朱熹也是深明佛學，喜愛道家的丹道，他晚年化名鄒昕註參同契，是人所共知的公案^{②⑥}。因此爲由儒入道的那些丹士，獲得藉口，參同契、悟真篇、龍虎經成爲南宗煉丹的「聖經」。許多道士註釋周易、老莊與參同契，都引用不少的理學話頭，這就不怪宋亡以後有許多名儒入道了。

其次南宋朝廷上雖不明顯崇道，可是宮廷中嘗有修禳的舉行。許多道士以道法靈異而受到寵賜，這些文獻仍留在紀傳山志之中。寧宗朝干預政事的楊后，就留下學道的紀錄^{②⑦}。這些文獻如果鉤稽出來，可謂南宋道教發展的史乘，並不像流俗所知此時代只有儒而無道。

我們從以上兩種現象來看，就明白入元後的南道，有其深厚的背景，不過受時代的刺戟而更形發達罷了。

南道的宗派

如我們所習知，道教並不是一個單一體的組織，而是在其奉「太上老君」這一名號下，有各種宗派，各自發展。近人梁啟超劃分之爲三派：即所謂符籙派的天師教、丹鼎派的葛洪、陶弘景一系、與科醮章奏一派的寇謙之、杜光庭。我個人也同意這一點；但在歷史發展

②⑥ 朱熹周易參同契攷異一卷，四庫提要子部道家類提要云「故以寓名，殆以究心丹訣；託諸度詞……」

②⑦ 見道藏茅山志，拙著元代道教茅山宗攷引有「嘉定皇后受籙記」文一段可證。關於南宋道教他日當爲文詳述之。

上，可以大別之爲兩種：一是以符籙法術，或齋醮爲本業的職業道士，後來都統一於龍虎山張天師；一是方仙道演變到文人學士的煉丹求仙，進而結納宮廷，躍入政治上層，即茅山一派的道士，在唐代爲極盛。至於宋後「三教一致」思想的轉變爲金元新道教，那又是一派了。

南方道教在入元以後，以地區分，有所謂龍虎，閭皂，三茅三個山門。前兩個在江西，爲天師的直轄宗派；後一個是唐宋以來的道教中堅，居於次要的地位。但由於蒙古汗庭的好尚法術，提倡迷信，其他名山宮觀的道士也會樹立宗派起來。道藏中有精微仙譜，即是福建方面以五雷法爲號召的宗派^②。其他如武當山道場，此時也興起了，崇奉玄帝真武，爲南方新興的一派，此外那就是丹道的南宗了。我們姑以道場來做宗派來看，龍虎山外計有

1. 三茅山——茅山宗：本人已有考述。（見元代道教之發展）

2. 玉笥山，閭皂山——清真觀：見虞集、揭傒斯所撰碑記^③；又有華蓋山三仙的祀奉，也在臨川縣境，道藏中有三仙事實。

3. 南昌——玉隆宮：南朝許旌陽的道場，標榜淨明忠孝之法，有揭傒斯撰的碑記^④。

4. 大滌洞天——洞霄宮：此爲南宋故都杭州附近的大宮觀，有洞霄圖志及大滌洞天記，都是元初入道的宋遺民文士的手筆。

^② 補收道藏洞真部補錄類政字號。

^③ 見天師正傳下龍虎山下的宮觀道場（元代道教之發展）文收同書之元代道教文獻選錄。

^④ 見同書

5. 武當山^⑩：楊載詩集中有送武當山張真人詩，黃潛金華集有送祝鍊師祠武當日詩，又王沂伊濱集有送道士徐中孚之武當山詩，張真人曾奉召祈雨京師有應。

以道士的表現來分析有：

1. 以法術眩異者，以莫月鼎五雷一派最盛，宋濂集中有莫月鼎傳，柯氏新元史補列釋老傳正一教下。此派流衍甚廣，後詳述之。

2. 以易理術數著者，以雷思齊空山爲最著，雷有著作在道藏，另有俞琰其人，儒道兼修，援易學入參同契之丹道。

3. 以文學藝術鳴者，人數較多，如馬臻、張雨皆是。

4. 遺民栖託者，以鄧牧爲最著，鄧光荐、汪元量，皆以道士身份終老。

至於南道初期份子，實來自不同階層，有：

1. 宋內官（閹宦）之入道，見遂昌山樵雜錄所記^⑪。

2. 世族之入道，如湖南宜撫趙淇之道術，見道園學古錄。張雨、趙宜裕等皆南宋世家^⑫。

^⑩ 明代賜名太和山，清修圖書集成典地志編及神異典均有其資料。玄武神之祀，宋源文憲集（卷三五）頁一

道院記云：「真一道院者，浦江戴君性中所建以奉玄武者也……」推闡玄武之意義甚詳。

^⑪ 遂昌山樵雜錄（歷代小史七四卷）「宋亡故官往往爲道士，若杭省馬院張太尉其一人……」又「宋國瑞太監李太尉者，宋亡爲道士號梅溪。」

^⑫ 趙洪事見道園集（卷二十五）河圖仙壇之碑「長沙有故宋相趙信公葵之子洪，博學多識，尤妙神仙金丹之事。」

張雨事參本書第六篇「元代文學道士張雨」文。趙宜裕事見黃潛金華先生集，弘文裕德崇仁真人碑公碑「諸孫……及趙宜裕者……宜裕故宋諸王孫，清修文雅，尤爲公所愛重。」又道士趙處一也是王孫，

亦見金華先生集處一先生趙君碑。

3. 文人之入道，如董嗣杲是^④。

4. 本業道士：龍虎山茅山系道士如張留孫、吳全節、杜道堅等皆是。

南道之知名人物

在南方道教中，不乏知名之士，我過去所撰寫者如玄教宗師之張留孫、吳全節、茅山宗之文學道士張雨，茲不再說。只就以下各方面挑出幾個重要人物談談：

接近政治掩護南儒者

當南北混一之際，北方貴族武臣，視江南財富如外府。把南方的士大夫——儒生，視作征服地的奴隸。這時正需要較為汗庭重視的道教人物出而斡旋、掩護，讓這些不能生產，又不甘奴隸的文儒稍稍能夠生存下去，這就是玄教宗師張、吳兩人對故國文化的貢獻。杜道堅的輩行最老，他在伯顏剛下江南時，已經出而奔走和談，後來又為汗庭擔任「求賢」使命，與南方詩人名士們結納。

杜道堅是江南當塗人，茅山道士。他的生平，在趙孟頫松雪齋集中有一篇「隆道冲真崇正真人杜公碑」，據說他十四歲出家為道士，曾為茅山蔣宗師賞識，他曾披閱道藏，受過大

^④ 董嗣杲有蘆山集，四庫提要（一六五）別集類云：「宋人西湖志載有道士董嗣杲蓋即其人，國亡後隱於黃冠矣。」

洞經法。在晚宋度宗時曾賜號輔教大師，賜過紫衣，住持昇元報德觀。又說他在伯顏大兵渡江時：

冒矢石，叩軍門……披膽陳詞爲民請命。

他又在那時北上到上都開平謁見世祖。他大概建議過不少時事，於是在江南下後：

尋有詔，特委馳驛江南，搜訪遺逸。

但此事不見於元史世祖本紀，那時這類使命很多，如謝枋得與留夢炎書曾提到幾類搜訪的事^②。杜氏的使命也許是這些中一種。他曾興復杭州宗陽宮，又在湖州計籌山計然舊址立通玄館，碑文說：

又作攬古之樓於通玄，聚書數萬卷。

這對兵後的文化復興，是非常重要的工作。杜氏道家著作，碑文說他：

② 謝疊山集上丞相留中齋（夢炎）書：「先生過舉之後求得道高人者物色之，求好秀才者物色之，求藝術過人者物色之」據此知搜訪遺逸有這些種類。已見前引。

著老子原旨發揮，關尹闡玄，文子續義等書數十萬言。

他及身領過好幾個大宮觀，但常住杭州宗陽宮。死在仁宗延祐五年，年八十二可謂耆壽。他的道俗弟子不少，趙氏就是俗家弟子之一。杜氏著的文子續義，在正統道藏洞神部，非字上下函，有吳全節序。杜氏自序說：

僕生江左，身老吳邦，訪文子之遺踪，建白石通玄觀，因獲文子故編，暇日分章續義。

注文甚爲簡要。文子傳爲計然，說是越相范蠡之師，所以說計籌山是「文子之遺踪」^②。他另一著作「道德真經玄德纂疏」在道藏洞神部使字上中下三冊中。篇幅甚大，但精義不多，遠不及北宋道士陳景元所著的「道德真經藏玄纂微」的精妙。

杜道堅之外，杭州方面主持道教而且也愛結納儒士的要數住持開元宮的王壽衍。他是張留孫之真傳弟子，我在吳全節考文中也談過他很多。他的生平較完整的文獻是明初王禕忠文集中的一篇「元故宏文輔道粹德真人王公碑」。但對他行誼發明無多。以我所看到關於他的關係文字就有多種，如輟耕錄記王眉月眞人事，及張伯雨事兩條，虞集道園集、柳貫待制集、黃潛金華先生集都有不少詩文爲他撰寫的。那時杭州文士很多在宗陽宮勾留發抒國憂思，因

② 道藏通玄真經註疏希子序引史記：「文子亦曰計然，范蠡之師……」

爲此觀是把南宋理宗的公主府第改造成爲道觀的。其始末見於道園的開元宮碑，說「今真人購故宋公主第以爲宮」。此文現選錄於元代道教文獻中，不再贅說。楊仲容集有宗陽宮望月詩，頗爲有名，黃潛金華集也有開元宮詩，其他南方詩人此題的詩很多。王氏住持此宮，於是使人以地重了。王壽衍也搜訪過遺逸，曾荐引馬端臨，把他的鉅著文獻通考版行出來，他的名更附此而不朽了。

由儒入道從事學術者

南宋理學諸儒，與佛老兩家學問，原有甚深之因緣，已見前述。當國亡之後，這些人自然轉入方外。那時江南人家，還有「以家爲道院」的風氣，改起道裝，供養三清，做起在家的道士，對玄門典籍加以研討，或把它與儒家易數之學合參。他們從朱熹著作中找到魏伯陽參同契一書的線索，把丹道與易圖之學合起來；有的從邵、周先天圖書之學，從事推往知來，使道教人士憑此而歆動宮廷，獲得蒙古統治者的賞識。這其間我們選擇兩人：雷思齊與俞琰。

先說雷思齊：袁桷清容集（卷三十一）有空山雷道士墓誌銘：

齊賢名思齊，家世臨川人，幼棄家居烏石觀，晚講授廣信山中：卒時年七十二：

雷之易學，據墓誌說：

齊賢著書曰易圖筮通變義、老子本義、莊子旨義。

又說：

齊賢所爲書援據切至，感動奮發，不踏世俗繩墨，合神以窮變，盡變以翼道，申言廣旨，其於力誠至矣。

清容此文論其學祇說他把易老合參，用力甚勤：

老子爲周藏室史，酌古今治亂，成五千言致用以準易，較其治良不誣。

河圖洛書，聖人則之，易書誠精律也：

齊賢於書無所不讀，悉資以爲是書（老）者，其道然也。道教於九流，同歸而殊塗，唯老子最近，然則易老誠相表裏耶？

對雷的易學如何精到，並未說清楚。雷氏所著易圖通變，在正統道藏洞神部若字函，列有張宗演（天師）、揭傒斯、吳全節的序和雷的自序。揭序他的行誼較詳，說：

雷先生思齊字齊賢者，臨川之高士也。遭宋亡，獨居空山之中，著易圖筮通變義、老子本義、莊

子旨義凡數十卷，和陶詩三卷，去儒服稱黃冠師，與故淳安令曾子良，今翰林學士吳公澄相友善。

從「去儒服稱黃冠師」一句話，可知他本不是道士，較袁桷的墓志明白多了。吳序說：

昔世祖皇帝改定江南，首召三十六代天師入朝，未幾天師奉旨掌道教還山，遂禮請先生爲玄學講師，以訓迪後人，余……雖受學於先生……。

這才知道他是天師府玄學講師。至於他的易學，則見于自序，是純粹圖書之學。據說：

圖之數以八卦成列，相邊相錯，參天兩地，參伍以變皆自然而然。後世不本其數，實惟四十，而以其十五會通于中，乃妄計天地之數五十有五，以意增制於四十之外，以求其合，幸其中，故愈說愈迷。余因潛心有年，備討諸說，獨識先聖之旨歸，遂作通變傳，以與四方，千載學易者，同究放真是專。

他此書還有筮法附于後篇，所以所傳諸道士入朝都以卜筮見重於朝廷。俞琰也有易外別傳一書在道藏若字函中，不過他把他牽引到煉丹方面去了。

俞琰的生平，宋、元史皆無傳，宋史翼列入遺獻有一簡傳，柯氏新史補入儒林傳但也很簡單，茲據新史說：

字玉吾，平江人，宋亡隱居著書，自號林屋山人。精於易，著經傳考證，讀易須知……等書皆佚，惟周易集說附以易圖易外傳行於世。

並不及他入道之事。周易集說四十卷，收四庫經部易類卷三，提要說：

生宋寶祐初，入元隱居著書，徵授溫州學錄不赴，至延祐初始卒，生平邃於易學。

又周易舉要四卷，自永樂大典輯出。評他的易學說：

考索之集說，以朱子爲宗，而此書論剛柔往來，則以兩卦反對見義，例以泰否二卦象辭，較朱子卦變之說，更近自然。

於此見俞氏原係朱門理學的遺緒。他的道家著作以關於參同契方面最爲重要，所著周易參同契發揮三卷釋疑三卷，四庫收入道家類，提要（卷一四六）評他說：

是書以一身之水火陰陽發揮丹道，雖不及彭顯微、陳致虛之註，爲道家專門之學。然取材甚博，其釋疑三篇，考核異同，較朱子本尤詳備明白。

現此書在正統道藏止字函（上、中、下）共有九卷，又周易參同契釋微，四庫所據即此本。卷首

列阮登炳序，阮署銜爲「朝請郎秘書兼尚書左右司」其時年已七十七歲，當然是南宋的遺老；他序朱熹一脈與參同契的因緣說：

昔者紫陽朱夫子，旁通百氏……乃獨愛伯陽氏之書，爲之精研熟究……有註釋有考異。且嘗曰「邵子得於希夷，希夷源流自參同契」……西山蔡先生（季通）編置道州，夫子送之，留寒泉精舍，相與訂正是書而竟夕不寐。至西山卒，又得所謂策數之說；而夫子卒矣。

杜道堅對此書也題序並作歌爲贊，稱俞琰的道號「全陽子」，說他：

今觀全陽子之發揮，章剖句分，析發前人所未發，是得師授口訣而爲之說者也。

俞氏自序，純論參同契丹道的精微，其結尾自署「林屋山人全陽子俞琰玉吾」，時間是至元甲申，正是世祖混一之後，可見他是正式的做了道士。他的另一著作外別傳自序稱「古吳石澗道人俞琰書」。此書是演邵康節先天圖，他說：

易外別傳者，先天圖環中之秘，漢儒魏伯陽參同契之說也。人生天地間，首乾腹坤，呼日吸月，與天地同一陰陽，易以道陰陽，故伯陽借易以明其說。大要不出先天一圖……

卷首即引邵康節曰「心爲太極」爲畫一圈——太極，藉此知道宋儒的無極太極的學說，實是

道教中煉丹的圖說。

俞氏還有席上腐談一書也著錄於四庫提要道家類，提要評之說：

其餘則皆闢容成之術，及論褚氏遺書胎孕之說。下卷則備述丹書，而終以黃白爲戒。大旨皆不出道家，而在道家之中，持論獨爲近正，由其先明儒理，故不惑方士之詭說也。

從這些敘述可以確知俞氏之由儒入道，而又藉道明儒，打通了儒道間的門戶壁壘。在宋元之際，三教合一的思想，正盛行於讀書人中，實則是合中國的宗教之力，來保存傳衍「將沒落的漢文化。」

以法術炫世流傳神話者

在元代社會上迷信風氣很盛，尤其草原民族初進中原的蒙古宮廷和其親貴們，對卜筮、祈雨這些方士很看得重。當南宋亡後，忽必列汗曾徵召善於卜筮的傅立叫他卜杭州的未來興衰，陶宗儀輟耕錄記之。這時山野道士也很多挾術數歆動宮廷；忽然興起了「五雷」一派。平話小說所謂張天師的「五雷天心正法」，大概是這一派傳衍的神話。虞集道園學古錄有一篇「靈惠冲虛通妙真君王侍宸記」就是記宋徽宗時宮廷供奉的一個道士，祈雨的法術靈蹟。在這篇文章裡面歷敘作者在當時所接觸到的一些法術的道士。程鉅夫雪樓集裡也有一篇「冲虛通妙先生王君祠堂記」也記載他的靈應事蹟，可是不如道園記文的詳搜博訪罷了。據道園

此記有神霄野客胡道玄「得侍宸之真傳，人以爲神。」又有廬陵的羅虛舟「得五雷之傳」，五雷是晚宋方士臨川譚悟真「得其傳而最顯著，人不敢稱其名，但謂之譚五雷」。胡道玄長客虞氏家，據此記所記形狀很怪異，疑「此亦真修仙乎！」這篇文章簡直像一則神怪小說，但却像煞介事用莊重的紀傳體，可見不是嚮壁虛造。前面談過清微仙譜的清微派，也就是五雷法，入元創教的黃雷困，即曾北上謁見汗庭，因此把譜系之書流傳於世。在宋文憲集中有兩篇道士傳記：周尊師傳，莫月鼎傳，都是專以神蹟「五雷」震動世俗。莫月鼎其人新元史已把他補入釋老傳，材料當是取于宋濂的文章。據說他是湖州人，「初習科舉業」又「從事禪觀之學」，最後才出家做道士，「更名沾乙，號爲月鼎」。他「入青城山丈人觀，見徐無極受五雷之法」又聽說南丰鄒家有「王侍宸新勘雷書，秘不傳。」便去他家做僕役苦求得書，於是就夠「召雷雨，破鬼魅，動與天合。」他在晚宋時已有聲名，得到理宗的賜詩。在世祖至元間「崔或^①奉旨求異人江南，物色獲之」，到上都來見大汗，當面表演過神術：「即取胡桃擲地，雷應聲而發，震撼殿庭」，這明明是變魔術，可是忽必烈却「爲之改容」了，「給駟南馳」，他的聲名便更煊赫，行爲也更怪誕。「其靈異之迹，士大夫多言之，不能盡載，」此傳又紀他的傳授源流，最後傳到周元真，已經是明初了。據說他在宋時「從李瑞爲道士，授劾召鬼神之術」又得莫月鼎之術。在元人各家文集中所撰道士的碑傳都會提到他們祈雨

① 崔或元史（一七三卷）本傳「弘州人……至元十六年詔偕牙納木至江南訪求藝術之人。」崔或頗能進言，

在御史台任中丞十年餘，官至平章政事，英月鼎之去上都，當即此年。

有靈驗，祈雨是道士的專業，也是獲取羣衆信仰的方法之一。道藏中有一華蓋山三仙事實一種^⑭又梓潼化書一種^⑮都記載了許多祈雨的神蹟，這是道士們衣食之原，於歷史文化並無多少關聯，現在不必詳述。

以文學藝術增長道價者

江南道教原來富於浪漫文學情調，六朝以來的山水文學，原即糅合莊老玄言與山水清音而由謝靈運，這位兼綜佛理玄風的大文人完成的。所以詩品作者纔有「莊老告退，山水方滋」之說。這地區本是茅山宗的流播區域，傳到南宋，依然不乏文學與玄言的道士：如晚宋的褚伯秀即深綜名理，所著南華經義海纂微一〇六卷，在道藏洞神部建、名、形、表、正、空、谷、傳、立等函內。有湯漢、劉震孫、文及翁諸人爲之作序，皆是晚宋有名的文人。據褚記雖係授自其師范無隱道士講授紀纂而成，可是文筆清簡，很有六朝人風味。褚氏行誼資料不多，據元人筆記遂昌山樵雜錄有一則云：

尤公（游顯，不知何以誤游爲尤）久於江南，探謀南士人品高下皆悉知之。……一日至天慶觀……曰「我欲一拜高士」觀主謂其人孤僻士，宰相何取而欲見之，尤公意彌堅。觀主扣房門，高士方讀書……觀主言平章請見，高士拒之……至雲堂前語平章曰「三年前有閬州王高士嘗留此，

⑭ 在正統道藏洞神部孝字號共六卷，成都二仙庵道藏輯要本翼集。

⑮ 道藏洞神部諸錄類，清河內傳一卷，梓潼帝君化書四卷，即世俗所祀之文昌帝君也。

「某非其人也」，因長揖竟出。

由此一節記事，可見褚的高潔，不和統治者妥協的精神，正是南儒與南道中遺民的風操。宋代文人喜與方外游，詩僧很多，道士能詩的却是入元而大盛。茅山張雨是人所共知的，詩、文、書、畫都有超絕的造詣，已見我所撰的「元文學道士張雨」文，茲不再述。顧輯元詩選，曾選有馬臻的霞外稿，馬是杭州道士，元人自選的十種詩，馬詩即在其中。清修四庫全書收錄霞外詩集十卷，曾記他的始末：

元馬臻撰，臻字志道，號虛中，錢唐道士。仇遠序是集稱其「隱約西湖之濱，士大夫慕與之交，不過習清虛，談淡泊，無一言及勢力聲利。」龍開序則稱「大德辛丑，隨天師真人如燕，玄教名流，並翼然景從，王子繇、馬志道在焉。」則其人蓋在通介之間者也。

又說：

考諸家之序，皆作於仁（？）宗大德初年，則臻尚在張雨前。

又說他

觀其述懷一語，殆宋末遺老，寄託黃冠。

顧嗣立撰「馬鍊師臻」詩小序：

臻字志道，別號虛中，少慕陶貞白之爲人，著道士服隱於西湖之濱。大德中嗣天師張與材至燕京行內醮，名賢並集，虛中在焉。手畫桑乾、龍門二圖行於世。嘗從褚雪巖遊，肆力吟咏。：

又說：

江南甫定，遺民故老……往往託於黃冠以晦迹，虛中殆其流亞歟？

馬氏行誼，都已盡在序中。褚雪巖即褚伯秀，純爲道士，那末馬氏大概是他的弟子，也是專業道士，和張雨相同。

提要所說的述懷詩，說世事處的多，並無道門氣味，也許他元是南宋的太學生，可惜不知他的本籍，如果是東陽人便應該是做過臨安尹馬光祖的一家後裔了。他畫過龍門、桑乾，當然也是善畫之士。集中有許多題畫詩，正和張雨同其藝術情操。集中唱和的名詩人有仇遠、楊載，也和方虛谷（回）同唱和，可見他也是杭州遺民文士中人物，天師進京建醮，挾之入京，自更增其道價。

還有一位也是文學成名的龍虎山道士薛玄曦，却没有詩集留下來，生平見於黃潛所撰的墓碑，清容集也有他的父親墓志。茅山志中留下他好幾首詩，道園學古錄中不少唱和的詩，

還留下一篇送行序。墓志我已選輯於元代道教發展中。據墓志述他的學問：

惟公夙負才氣，倜儻不羈，讀書日記萬言……善爲文而尤長於詩。

又引述揭傒斯評他的詩爲：

老勁深穩，如霜松雪檜，百折莫能撓，清拔孤峻如豪鷹俊鶴，千呼不肯下；蕭條閑遠如空山流泉，深林孤芳，自形自色，不與物競。

我從茅山志留下的律詩來談，似乎也只限於清適雅淡而已。道園集有送薛玄卿序說他：

玄卿爲人清明而能靜，爲學弘博好古，書法爲詩有飄飄凌雲之風。

道園晚年退居臨川和薛氏唱和頗多，薛的詩價大概與張伯雨相上下，不過他早逝，贖下張伯雨晚年却與楊維禎一羣名士參與玉山雅集，因此明初的文人只慨慕他的流風餘韻而淡忘了薛氏。

在顧瑛的玉山璞稿、玉山雅集中，還常見有匡山道士于彥成之名，在玉山稿「以凍合玉樓寒起粟分韻得凍字」詩題下有于彥成撰的小序，紀一時名士讌集之盛，像這樣的詩題，于彥成撰序有好幾首，他大概常住在玉山樓中。這也是一位風雅的高士，可惜未見他的詩集存

留。總之，元代南方道士是較北方道士更富於藝術修養的。

南宗——丹道

在元代，道教中突然出現了「南北宗」的說法，其實這是崑指煉丹一派的道士而言。煉丹，其來也遠，未有道教之前，戰國、秦漢之所謂方仙道，即是煉丹，不過那只是煉黃白的丹^④。東漢魏伯陽著周易參同契，也是用易的卦爻消息論煉丹的火候，所煉的也是金丹。後來到三國兩晉之際出現了黃庭經，假託神話而崑闡人身中臟腑的修養，以後才有內丹之說。這就是漢志神仙家的導引服食所衍化。唐代道士仍重修煉金丹，帝王名人，常以餌丹而死^⑤。到宋代受佛家禪宗的影響，儒生們講求靜坐省察，道士們和一些好道之人便轉而大倡內丹；把魏伯陽之書解作內丹，以一身為爐鼎，從事呼吸運轉。於是在北宋後期出現一個江湖游士張伯端，著悟真三篇，來衍述魏伯陽的丹道，名士大夫，很多講求丹道^⑥，到南宋其風更盛。朱熹晚年註參同契，更為弄道學的儒生所藉口。國亡棲隱，入道避世，便窮研「性命之學」了。（如前節所述之俞琰）

④ 史記封禪書「自齊威宣之世賜子之徒……而宋毋忌正伯僞、充尚、襄門子高，最後皆燕人，為方傳道、形解銷化。」又紀漢武帝時方士李少君「言上曰『祠灶則致物，致物而丹砂可化為黃金……則益壽……』以封禪不死」於是天子始親祠灶，遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹沙（砂）諸藥齊（劑）為黃金矣。」

⑤ 參拙著唐代道教導論。

⑥ 如蘇東坡、張商英。請參拙著「北宋道教之流行」文內士大夫之好尚一節（宋元道教之發展）

何謂南北宗

先引袁桷清容居士集野月觀記一段文章（卷十九）

養生說有二焉：北祖全真，其學首以耐勞苦，力耕作，故凡居處服食，非其所自，爲不敢享；蓬垢蔬糲，絕憂患慕羨，人所不堪者能安之，調伏攝持，將以復其性，死生壽夭，泊然無繫念，駸駸乎竺乾氏（禪）之學矣。

東南師魏伯陽，其傳以不死爲宗，本於黃帝；輶精鍊形，御六氣以游夫萬物之表。其壽命益長者，謂之仙，而所傳確有派繫，先儒深有所契焉。

夫人之所受爲命，其夭闕戕賊，必不能盡其年。過於厚者，非自裕也；盡性知天，踐形以全其正，斯二者俱得之矣。

此文所闡發全真「盡性」，東南宗「修仙」，即道士們自說「南宗修命，北宗修性」之說。全真教本非道教正傳，原是取北宗之禪（頓）與理學家之「慎獨」、「盡性」（關中張橫渠之學，宋亡而猶存於關陝）、「民胞物與」之思想，而濟之以堅忍刻苦、自食其力、自參自悟的精神，所以能在大動亂時代生存而傳流開來。後來爲着干謁宮庭，才皮傳道教的話頭，和

襲取道教的威儀^⑭。但直至第三四代仍不多談黃白之術。只有南方一直是傳統道教的排調。茅山一派以丹鼎爲他們的學問，龍虎山則以符籙醮章爲生活之資；江湖術士，走動豪家，上撼宮禁，更是非講修煉不可。所以南宗才應運而生。此文所謂「確有派繫」者即承認南宗五祖之說。又說，「盡性知天，踐形以全其正」便是把理學家所常說的道理來和合兩家，正是那時代南方儒士與道教結合的理論觀點。所謂南宗者，據道藏精華（臺灣版）玄門必讀一書所列的「南五祖法系」：

1. 悟真紫陽真人張伯端（北宋神宗熙寧間人籍浙天台）
 2. 翠玄真人石泰（與張同時，由僧歸道）
 3. 道光紫賢真人薛式（與張、石同時稍後）
 4. 泥丸翠虛真人陳楠木（海南人，在南宋孝光兩朝時）
 5. 瓊琅紫清真人白玉蟾（又名葛長庚，閩福清人，僑寓海南，寧理宗時人）
- 後來又加入二人：
6. 劉永林（張紫陽所傳）
 7. 彭耜鶴林（白玉蟾弟子所傳）

以上這些人物，只有白玉蟾名最顯。他可以算是江湖派詩人之一，在劉後村詩話中曾舉其

^⑭ 全真二傳之後，王處一、劉處玄，始以道士姿態，住持宮觀，丘長春在金世宗大定後期，打入宮廷與世宗論道，見道藏玄風慶會錄，丘之自述。

名，並不信其爲「仙」^⑭。清吳之招選宋詩鈔和民國間補輯的都沒有白詩，或者爲他是浪漫的「仙詩」與江西派風格不合，清修四庫亦未著錄。但道藏中却有白玉蟾集。成都二仙庵道藏輯要亦收入。臺版道藏精華，更刻了一鉅冊，把他的事跡關係文字都刻入^⑮。我們可以從集中詩文考知其生平出處，從與鶴林問道篇及語錄和許多讚頌，考知南宗丹道的大宗與授受源流，這不是本文所能盡的，只好留待他日另文來研討了。

關於「丹道」應該揣題研究；從周易參同契，黃庭經，到悟真三篇的各家註，應有一篇有系統的文章。本文只在說明元時的發展線索，我總以爲它在南宋時本是江湖游士用以干謁的方術^⑯。入元以後，北方全真教爲道門領袖，有「七真」譜系，於是創出南宗七祖之說來，與他對抗。

畧談南北宗的流派（摘自舊寫「畧談道教的南北」小文）

「南北宗」在道教的分立，是南宋到元以後的事。元世祖至元十三年（公元一二七六）滅了南宋統一南北，北方全真教獨占了道教地位。張天師後代宗演，被世祖徵召入朝，才立

⑭ 似見文獻通考經籍考，又于舊讀復村大全集詩話亦有此論，曾抄存轉錄如下：「黃天谷，名魯伯。白玉蟾

姓萬名長庚，皆自云得道，後死乃無他異。二人頗涉文素，所至精警，淋漓揮洒……」

⑮ 道藏輯要集白真人集六卷，并附白真人語錄一卷。文章賦、序、及雜體，詩則古今體，又詞亦有多闕。

⑯ 表清容集高一清醫書十事序（卷二十一）「幼聞諸老言爲天民，曾景遠（名著江湖詩派小集）以神仙說游

公卿……」

了正一宗，把江南道教事務交他掌理。（見元史釋老傳正一天師條，拙著天師正傳下對此事曾加分析）教務上既是劃分了南北，所以宗派上也有了南北兩宗。可是這種行政的管理並不能真實地區分南北，必須在道教本身修持上有所不同，才是真正地分宗立派，像禪宗南北用「頓漸」兩門來做表幟，才能吸引徒衆，於是「丹道」家才創出南北兩宗的傳說。何謂「丹道」？就是秦漢之際的「方僊道」，東漢隱士魏伯陽著參同契，假託易象衍述燒煉金丹的方訣，爲道教丹鼎派的始祖。此書始見著錄于東晉葛洪的抱朴子避覽篇內。葛氏著書，貶斥天師道的符籙小法，提倡煉丹長生，近代梁啟超把道教劃爲四派，此爲丹鼎派。在此之前，所謂煉丹，皆是搜集藥物（主要的爲水銀、鉛汞、雄黃、雲母、石英等金石之藥）來燒丹化液，助長人的精神，這叫做外丹。兩晉之間出現了一部道書叫黃庭內景經，是七言韻語，託名老子所傳，皆是說明人體內臟腑血脉，如何修攝，是一種醫學或生理學的書，也許是三國華陀所遺下來的（華氏有五禽戲，講人身的導引）。大書家王羲之，特別愛好，傳說他爲道士書寫此經，是中國藝術史上有名的書法精品之一。黃庭經講的是人身體內面的運行，據說依法修持也可以成仙，這便不需要燒丹費錢費事了。從此開了內丹的一派，但並不盛行。唐宋帝王貴族信仰道教的，還是迷信煉丹，以至於「走火」暴卒而不悔。可是從禪宗興起，宋代理學家襲取「佛老之糟粕」，周敦頤從道教引進了太極圖，著成通書，爲理學家基本典籍，二程朱陸，教人修省，以靜坐爲主，純重內心的修持。於是北方的全真教起來，糅合佛家的禪宗與理學家「去人欲存天理」的刻苦自勵的功夫，揭「三教一致」的要旨。不過爲打入宮廷之計，才獨標道教之名。其入手工夫，全在「結園靜坐」與和尚的坐禪，理學家齋心

靜坐一樣。金儒元遺山說：「全真家其謙遜似儒，其堅苦似墨，其修習似禪，其塊然無營又似爲渾沌氏之術者。」（太古觀記收元代道教附錄）這自然是「內丹」的修煉方法了。這是北宋的基本面目，所以說「北宋修性」。至於南方本來是朱陸理學盛行的地域，從南宋中季，理宗以後，道家語錄濫熟於人口，更是講究靜坐修持的「內丹」了。在南宋時儒學昌明，宮廷對道教並不敢公然尊寵。寧宗、理宗兩代，只是宦官宮妾們偷偷地事奉（茅山志傳有寧宗楊后受道記，却不見宋史本紀）。但那時江湖詩人氣焰很盛，于是有一個聰明的流浪人，會做幾句詩詞，却裝瘋賣傻地自言遇仙得道，自言傳北宋一位充過軍的隱士張伯端的丹道。舉出張所撰的悟真篇，說是丹道正宗，闡發魏伯陽參同契的精義。把那些「龍虎」「鉛汞」的煉丹配藥燒爐火的名詞，統統指爲人身內部精氣神的運用。于是有悟真三註的出現。連大儒朱子，晚年也做出「參同契考異」一書，參同契才被學人所重，一連出現了幾個註本，成爲南宋的基本典籍。入元以後又衍出「南宗五祖」的傳說，拿來和北宗全真七祖相對抗。全真教創教諸人本是以宗教來救世，來抗禦異族，來保存漢文化。邱處機從不談神異，見於他同時人所撰的傳記，也未聽說他煉過什麼丹，不過教人靜坐觀心（謂之煉陰魔）而已。全真諸祖，都不談「長生升仙」，於是只好以「修性」歸之，說他們「遇化存神」（中庸語）了。元代中葉的道士們，要把兩宗滙合，又創出南宗爲劉海蟾所傳，與全真鍾呂傳道劉海蟾之說配合。這時北方全真後學的道士，渲染「甘河遇仙」的神話，也承認此說，也以內丹修性來自命。有李清庵其人，號瑩蟾子，專講修持，南方全真教派的文人如大畫家黃公望，倡三教一致，大概也是講究此道。

以上所講的，是我紬譯這些文獻所下的推測。至於南北宗的宗支流派，仍要根據他們自己的傳述。臺灣新印由一位道號文山遯叟蕭天石先生主編的道藏精華，在書前刊有自撰的道學源流，述這一宗的流派，說是由呂祖純陽「廣開法界」凡「後世之北派、南派、東派、西派……等，無不宗祖之」。又叙法派說：「次爲王祖重陽（全真創教人），劉祖海蟾（全真教依託的神人），與北派之邱處機、馬丹陽等七真，南派之張紫陽、白玉蟾等七真，東派之陸潛虛、傅金銓，西派之李涵虛……」南北宗成立在元代，東西宗是他們的附庸，成立在明代萬曆至清代的順康之時，純粹是江湖道士自樹的宗派，對社會並沒有什麼影響。蕭天石此文所述並不甚詳盡。另有道藏精華第九集內所收玄門必讀一書，是民國二十年（西一九三一）廣東羅浮山酥醪觀所翻刊的，是當代道士們自己承認的書。裡面羅列法派，南北都有，關於南北宗的法系列表如次：

北宗

(一) 北五祖法系：

1. 東華帝君王誠法派曰少陽派
 2. 正陽鍾離權法派名正陽派
 3. 純陽呂巖法派曰純陽派
 4. 海蟾劉操法派曰海蟾派
 5. 重陽王嘉法派曰重陽派
- (二) 北七真法系

1. 邱處機，龍門派
2. 馬丹陽，過山派
3. 譚處端，南無派
4. 劉處玄，隨山派
5. 郝大通，華山派
6. 王處一，崑崙派（崑崙山派）
7. 孫不二（女），清靜派

右七眞法系之後，另有（1）孫玄清（邱祖之四代徒孫）之嶠山派。（2）李清秋（邱祖第十代孫）南宮派，此派傳曾一貫居羅浮山，疑即酥醪觀之開山祖師。

南宗

（一）南五祖法系

1. 悟眞紫陽眞人張伯端（北宋神宗時人）
2. 翠玄眞人石泰（同時）
3. 道光紫賢眞人薛式（同時）
4. 泥丸翠虛眞人陳楠木（南宋孝光兩朝時人）
5. 瓊琅紫清眞人白玉蟾（即萬長庚，晚宋人）

（二）南七眞（此據道藏精華三集所收南昌方內散人所著南北合參法要一書。）

除上列南五祖外有（一）劉永林（紫陽所傳）（二）彭鶴林（白玉蟾所傳）其中彭鶴林實在是一

位讀書人，白玉蟾全集就是他所編集的。

以上畧闡南北宗的流派。關於兩派修道要旨，我所見的書，以方內散人南北合參法要說的較為明白。此書卷一首篇的三元兩派總論說：

蓋北宗主清淨，龍門一派是也（即全真）……曷爲南派，紫陽真人所授及馬丹陽所傳一派是也。

（寬按：馬丹陽派係附會）專借陰陽栽接……其法立竿見影，效神功速……

這裡所謂的「清淨」就是只以靜坐導引爲修煉法門。所謂「陰陽栽接」，那就是借性的奮興調和來恢復生機，江湖術士騙誘貴族和富人們上當的玩意兒。儘管他說「體隔神交」，誰敢保得住是清白的呢？這大概又是明代中葉以後，所謂東派道士的附會，有失白玉蟾傳道的本意。

以上都就道教自己的書所說的法派敘述。雖然按諸史實，很多附會支離，但他們自上代起就這樣流傳下來，成爲道門的要典，所敘法派的統系和分佈，我們不能不予以採取。教外的人，偶有考證，也不免模糊影響，像清末沈曾植是治佛道藏的名家。他的海日樓札記，有「近代道教派別」一條，引月愛老人客話說：

黃益齋說：近代道家派別四，曰清淨派，即紫陽派，所謂南宗者……曰□□（原空疑即龍門）派，即金蓮宗，所謂北宗者……曰南宮派，則屬正陽而上溯鍾呂爲最高……

依玄門必讀所說，清淨派係女修的道派，南宮派是邱長春的法嗣；當然沈氏所引之說是「道聽途說」的了。

餘論

這篇文章，把元代南方儒道的表現形態，分別地綜析，於綜析他們的形態時，也可顯露他們的本質，現在還要再說幾句。

南北儒道的比較

我研究元代漢文化之活動問題，始終認為在那種大動亂時代，純然沒有文化的草原民族，進入了城市國家，掌管高度文化社會羣衆的生死大權，方向稍有偏差，被統治的人民稍一不能適應，其文化、歷史、與生活方式很可能遭到全盤覆滅的命運。幸而他們一進入中原，便有北方儒道的大智慧者，像邱處機、耶律楚材、元好問，乃至稍後的劉秉忠，許衡這一班人，委曲應付，把大汗的意志扭轉。草原騎士貴族們，也逐漸認識這一偉大文化遺產的可愛可敬^④，從而嚮往它，學習它，這是他們的最大貢獻。我們不能拘於儒家狹義地「忠」

④ 許衡建議國子學使貴冑入學。元史許衡傳上疏「……自都邑而至州縣皆設學校，使皇子以下至於庶人之子弟皆入於學」。又「（至元）八年以爲集賢大學士兼國子祭酒親爲擇策古子弟以教之……」又虞集道園學古錄送李撫序（卷五）「世祖皇帝聖明天縱，深知儒術之大，思有以變化其人而用之……莫若先取侍御貴近之特異者使受教焉。……」

的傳統界說，輕易加以貶抑。但到了南宋亡國，忽必烈汗統一南北的時代，形勢已迥然不同。蒙古人草原的獷悍殺性已漸漸柔化了，對南宋的一切文明制度、思想、生活都不願破壞，而且有意模倣學習^⑭。南方的儒道人物便應該另行考慮一個問題：「如何光復故國？」因此他們一部分慷慨犧牲，鑄造了民族英雄的模範，把國仇、民恨烙印在當時與後世漢族人的心版上；一部分却退居鄉野，堅貞地不撓不屈，樹立「節士」風範，也講學、傳道，把復國的種子埋伏下去。另一部分儒與道的顯耀人物，進到統治的中心點，藉着服務宮廷，加大漢文化的影響力^⑮，也掩護許多有學問的知識分子，在各個部門存在，使之能相機做點有益於下層苦難人民的工作，即所謂「循吏」的姿態^⑯。

在這方面，南北儒道認識上有顯著的不同：北方的儒生如劉秉忠、郝經，即使是隱士如杜瑛^⑰，亡金遺老如元好問，都認為「屈身行道」道已行了，把蒙古人氣質變化成遼金兩代的用儒與施行漢法就已經夠了^⑱。此點我在過去撰寫的元初儒學與北方之儒，和郝經、劉秉

① 世祖命將出師下江南，王構代定撰詔「無辜之民，初無預焉，將士毋得妄加殺掠……」見本紀伯顏傳（卷一三七）「陸辭……諭之曰昔曹彬以不嗜殺平江南，汝其體朕心，為吾曹彬可也。」世祖使劉秉忠許衡立

② 朝儀，一切制度，多倣漢唐，規摹皆啓於郝經之立政本議與許衡之時務五事（元文類卷十三、十四）

③ 南儒如程文海鉅夫江南訪賢，建議延祐開科，虞集於文宗時供職奎章閣，道如玄教宗師張留孫、吳全節皆是。參拙著元代漢文化發展諸關係文字及元代道教發展之吳全節考。

④ 柯氏新史補傳循吏，南人如于文傳，林興祖，又汪澤民傳皆載其居官為民除害，除抑豪強事。

⑤ 郝經立政議「今有漢唐之地而加大，有漢唐之民而加多，雖不能便為漢唐，為元魏金源之治亦可也。」此

⑥ 文咸稱金源「天下晏然，法制修明，風俗完厚。」

忠端題評述中，都已有較具體的論述。他們意識上已認同了蒙古與漢唐朝代的統治相同，並沒有光復故物的意念。這是自唐代天寶到五代以後，北方久淪于游牧民族，不自覺地意識形態^⑮。金代儒治是詞科之學，並非義理之學^⑯，也不能有兩宋道學「夷夏之見」的深刻。

至於南方，儒與道皆不然。儒固然多薰習於理學家「夷夏，內外」的春秋大義，和永不忘記靖康時代所受的奇耻大辱；道教人士也由於一部分是由儒入道栖遁方外的，如鄧牧、鄧光荐，與雷思齊等皆是。一部分其出身也是世族子弟，有深厚的儒學素養，如張雨是，即吳全節也是，薰習於儒家者甚深^⑰。所以他們相處是氣類相合，莫逆於心。對這一認識是共同的。宮觀裏收容了故臣遺老，供給了他們的生活，也儲積圖書，招收學徒，轉播下文化的種子^⑱。又隨時游揚在山林的大儒聲價，使王應麟、金履祥輩得以安居著述和傳道。第二三代如許謙、吳萊、張樞等，還具有這種情操^⑲。他們為漢族復興做了奠基工作，所以明帝國

⑮ 參閱顧炎武日知錄論風俗條。

⑯ 元史董文忠傳（一四八卷）：「……侍講學士徒單公履欲奏行貢舉，知帝於釋氏重教而輕釋。乃言儒亦有之，科舉類教，道學類禪。」元世祖採用的王磐、王鶚，在金皆出身詞賦，徒單公履亦然。

⑰ 虞集河圖仙壇之碑，引張留孫對帝謂「臣之弟子吳全節深於儒學」。

⑱ 袁清客集送陳道士歸龍虎山序：「往歲見福堂張君，善本書盈度……嘗聞龍虎山尊崇經人之書，弦誦之聲接於兩廡……」

⑲ 參拙著金華之學述評：許白雲、吳淵穎諸篇。

一開始，便有多少個「王佐之才」，爲他效命^⑤，創建一代政治規模，很短的時間，又恢復漢文化的面貌^⑥。因此南儒與南道的活動，是具有積極地時代意義，這是南北儒道不同之處。

對南方儒道的批判

由前面敘述來看，是南方儒道的優點，但他們也有很多可批判的地方：

第一、在儒方面，理學之儒與文學之儒，各犯有很大的錯誤。理學家們是趨於心性的空談，把經義局限在「朱學」之中，以許謙爲代表，牢守四書集註爲一切學問的根本^⑦。延祐科舉復行，考試以朱注的經義爲主^⑧，把它經典化，也僵化了。他的三傳弟子宋濂出佐明祖，主持科試^⑨，更堅守不渝。科舉，這種「使天下英雄入吾彀中」的作用，正合於統治者的私心，到了永樂帝朱棣更變本加厲，撰集五經大全^⑩，更局限了理學於一個小圈圈中，八

^⑤ 如宋派、劉基等，明紀錄匯編十四國初禮賢錄劉基陳時策一十八款，劉基勸明祖矯元末奢泄寬容之風，嚴懲豪貪，亦見本傳及明人野史。

^⑥ 明祖建國後首下詔崇胡服，恢復漢人衣冠以唐爲式。見明人筆記。

^⑦ 北山四先生之學最精熟四書，見北山學案，黃梨洲語。

^⑧ 元史選舉志科目條「第一場經問……內設問用朱氏章句集註……」

^⑨ 宋氏文憲公集有洪武科試見事之文。明人筆記亦記之。又見明史選舉志。

^⑩ 清修四庫全書經部易類周易大全二十四卷提要：「明胡廣等奉勅撰。考明成祖實錄……命行在翰林院學士胡廣……修五經四書大全……雖不免守舊抱殘，其初之不敢放轡者由於此，其後之不免因陋者亦由於此。」

朱彝尊經義攷曾深斥之。

股文的格式一定，天下的讀書人從此鑽進這個套子裡，再不能出來了。由科舉而形成了「官僚制度」，由講學而形成了門戶風氣^⑭，便造成了明末的閹宦與清流鬭爭亡國的形勢^⑮，不能不說是濫觴於此。北方之儒雖然拘謹小成，可是他們還注意實用的學問，對做人做事也踐履篤實^⑯，南儒更濟之以浮華，空虛，這是他們的缺點。

第二、南道方面，天師道本是以符籙起家，浮沈湮沒了幾百年，還是靠法術、章醮來維持，也可以說來欺騙社會。入元以後幸有出身儒生的新血輪加入，把它雅化起來。可是南朝以來的名士風規，變成了後來「山人」「清客」一類模型。他們出入貴族與宮廷左近，或逍遙自在地江湖奔走，依附富豪，品書畫吟詩填詞來附庸風雅，完全脫離生產。和北方全真教那種躬親操作，枯淡自甘的風格完全不同。以吳全節為例，他有多少個私有建築，虞集，袁桷集中爲他寫的記序之文可以復按^⑰，這豈是「老氏儉樸」的家風？其他稍有名的道士如王壽衍等都有別墅亭館^⑱，所以這時的南方的道士們奔走世途，生活享受有如貴族顯宦^⑲，成

⑭

明代文官類由科舉出身，科分單分相結納，互相照顧，此當另論。

⑮

門戶見清初人史惺惺錄論門戶見（晚明史料七種），東林錄起條「天下之事，但知有門戶，不知有朝廷。」門戶坐位條「門戶所爭者坐位，坐位所爭者要路。」

⑯

參閱拙著北方之儒（元代漢文化活動）

⑰

道園集有玉冠記，天爵堂記等，詳見拙著「元人文集中所見之道教資料目」（元代道教發展）

⑱

黃潛金華先生集有爲王壽衍作者見資料目。

⑲

袁清容集，小嶺水亭序記（卷十九）「龍虎山其教行南北，故凡頭跣之旁中，商賈之輻輳，皆本於龍虎。」

又信州貴溪縣楊林橋記「龍虎山爲老子祖室，其民食其業，以游……歲幾萬人！」可見當日道衆之繁盛。

爲真正地寄生階級。至于「丹道」的講求，外丹的黃白之術，固然多是「騙財」，像儒林外史所記的洪憨仙一樣。內丹的修煉成爲採補，更是作孽傷天，雖然正派的道士，也著書斥絕，究竟「一瓢百勸」成了社會風氣。到了明代，朝廷上出現了世宗嘉靖帝那樣可笑的迷信長生求仙；社會上也出現不少講房術採戰的術士^⑩，道教才衰微了。

一九七五年五月廿一日初稿於加拿大沙城
右係一九七五年美國普林斯敦大學暑期元史研究社講稿，承許可達錄入書

⑩ 東宗任柳仙宗等書，又道藏精華收有三峰採戰秘訣。

元虞集與南方道教

作者原應邀美國緬因 BOWDOIN COLLEGE 一九七六年暑期元史討論會，撰成斯文，由藍德彰博士 Dr. J. Langlois 與其夫人范心怡女士合譯英文向會中發表，作者因病未能出席，文由藍君宣讀。中文稿原載大陸雜誌第五十三卷第六期。

編者謹識

虞集，字伯生，又號邵庵，僑居江西臨川，生於一二七二年（元世祖至元八年），卒於一三四二年（順帝至正二年），官至翰林直學士奎章閣侍書學士，傳在元史一八二卷。南方道教，起於世祖至元十三年，混一南北，召張宗演天師北上（一二七六年）。

一

中國歷史上的讀書人（儒），向來鄙視異端的佛老二教，尤其對道士們的符籙、齋醮（大師教）、煉丹修仙（丹鼎）那一套；都加以評彈。但在蒙元進入中國後，這種情形就不同了。邱長春被召北上雪山講道，全真教才大行其道^①，北中國（金）的遺民文士，受到道門的庇護，為他們寫下大批的紀事文字^②。到了南宋被滅，三十六代天師張宗演應召北上^③，南方（宋）的遺民文士，也多半逃避到道觀的掩護之下，在他們的文集中，也開始出現許多為道教撰寫的文字^④。于是儒道混合，弘揚了唐五代以來的三教一致的思想^⑤，社會上出現好多亦儒亦道的在家道士；也特別發展一種在家修行的精舍、道院之類，連向來被認為邪教的牟尼、彌勒，一些秘密宗教的團體，也以白蓮堂之類的形式活躍於江湖、山林之間^⑥。形成思想界的大混亂。其實都是包藏着民族思想，變相地對異族奮鬥，埋下復興華族的種

- ① 邱處機，金真教王孫，重陽弟子，所謂「七真」之一。於一二一三年，應成吉思汗徵召，赴東印度，覲見講道。李志常撰「長春真人西遊記」，收入道藏，近人王國維有箋注。臺灣姚從吾教授撰有「丘處機年譜」，收臺北正中版東北史論叢。邱氏傳在元史釋老傳。
- ② 道藏洞神部息字號甘水仙源錄，所收皆金宋元初文人所撰金真道士碑傳。拙著元代道教之發展中「所見元人別集中道教詩文目錄」，均可參考，證此非虛。
- ③ 元史釋老張宗演傳，又參拙著「元代道教之發展」之天師正傳下。
- ④ 參道藏大滄洞天閣志中，鄧牧等所撰紀事，又參拙著「元人文集道教詩文目錄」。
- ⑤ 三教之名始見於唐代宮廷奉行之三教講論。佛藏中有古今佛道論衡。晚唐至五代，禪宗已和合儒道，陳抃以道士而傳儒術，見宋史陳抃傳。并參近人陳登原中國文化史下冊二道學四九頁（臺北世界書局）。
- ⑥ 參陳垣年尼教入中國考；五代宋部份，北大國學季刊一卷二號；年潤孫宋代之牟尼教，載輔仁學志第七卷，臺灣景印；又參吳晗著明教與大明帝國，香港版讀史札記。又元典章三十三禮部六，白蓮教條（董蒲印本）。拙著「白雲宗」，載臺北大陸雜誌。

子，爲後來以民軍起義，建立漢族的明帝國鋪路^⑦。

在這種客觀形勢下，儒生行列裏竟然出現一位在家的道士學人虞集來。他利用道士打通宮廷，成爲皇帝左右的儒生集團——奎章閣侍從領班^⑧，又用詩歌文詞，陶冶一些文學道士，雅化了南方道教，把它的地位擡高到原來優勢地位的全真、太一等北方道教之上^⑨，使天師教中興，直到明朝中葉以前，還掌握了道教領袖地位。

虞的成就是多方面的，他有政治的才幹，可惜未曾充分施展^⑩。他的詩文，領袖晚元文壇，至今還傳揚着「虞、楊、范、揭、元四家詩。」^⑪集中許多碑版文，保存着元一代的重要文獻，尤其他主編了一部經世大典，雖然全書亡佚，仍然被治元史的十分重視^⑫。他幾乎像北宋的蘇軾一樣，「泛濫三教，雄視文壇。」而他又是一位理學的跟從者，名列宋元學案中的草廬學案^⑬。

⑦ 參明教與大明帝國。

⑧ 奎章閣侍從軍有柯九思、揭傒斯、李洞等，陶宗儀輯耕錄卷七有奎章政要條，道園學古錄應制集有關奎章閣疏及奎章閣記。

⑨ 虞氏所撰河圖仙壇碑，紀吳全節保薦孫履常爲金真掌教，又譯邱長春之玄風慶會錄事。張留孫奏請設賢院管理道門、參集賢院事，皆可證天師教——玄教——地位之擡高。

⑩ 元史虞氏本傳紀他請外郎不得。又曾建議開燕南水田事。

⑪ 參耕錄卷二論詩條，清修四庫提要道園學古錄條，曾有評論。

⑫ 經世大典錄序收入元文類，永樂大典中大元海運記及站亦就近人輯出，皆大典之文。

⑬ 參宋元學案草廬學案虞邵庵先生。道園集中有多篇理學文字。

基於以上認識，我打算把他和南方道教的關係，稍加分析，藉此也可認識南方道教的本質與活動形態。

二

中國道教的興起，其本質上是被專制政體與其統治階層的貴族、官僚和地主們所壓迫的人民大眾，假託迷信，建立反抗勢力的自救組織。所以它的出現是在東漢末季，所謂「闡宦」「黨錮」與桓靈兩帝的昏暴形勢下，揭起「求太平」「蒼天當死，黃天當立」的大旗，出現太平道張角張寶領導的黃巾起義一幕^⑭，在中原受到挫折後，又在巴漢西南地區重新組織了五斗米道，張陵父子祖孫三代建立了「天師」的偶像^⑮。建立了祭酒，二十四治的宗教系統，轉入了江表交廣，依然不斷地領導被壓迫的民衆，反抗暴政，以宗教形式掩護反抗行動^⑯。所以歷代的道教活動，多少要問鼎政治；不過魏晉以前，它是在野的，魏晉以後轉變為在朝的而已。

⑭ 太平道之經典，為太平經，參後漢書皇甫嵩傳。黃巾之亂，參後漢書桓帝紀皇甫嵩傳卷七一，并參拙著「宋元道教之發展導論」及「唐代道教之發展導論」等。

⑮ 參拙著「宋元道教之發展導論」及「元代道教之發展」，天師正傳上所引後漢書劉焉傳，三國志魏志張魯傳，暨「雲笈七籤」諸文獻。

⑯ 陳寅恪謂天師道起於東南沿海地區，東晉孫恩、盧循之亂，皆天師教為主導，參「宋元道教導論」。

但道教內部也是包孕着兩派。那就是戰國秦漢以來的方仙道——方士的煉丹修仙^⑮，與弄詞賦的文學家結合，又與經學中易數一派結合^⑯，從東漢魏伯陽^⑰，到東晉初的葛洪^⑱，又傍與玄學家合流^⑲，滿足大亂及社會人士的逃避現實，苟全生命的企圖，而出現丹鼎一派^⑳。經過六朝清談名士們參加，以學術姿態的隱士身份出現，從而接近宮廷，進入上層與統治階級合流，這就是所謂的丹鼎派^㉑。五斗米的天師教雖然是一直以符籙齋醮迷惑羣衆，騙取衣食。可是他的初起是平民的，曾經發揮了對社會一定的進步作用；而丹鼎派却是自始就是知識份子的唯心的空想的頑意兒，很自然的發展到做了政治上的幫閑^㉒。這就是道教內部的兩個派別。

⑮ 參史記封禪書。

⑯ 楚詞遠遊篇，漢司馬相如之大人賦皆富于神仙色彩。

⑰ 魏伯陽，東漢上虞人，著周易參同契，採京氏易消息納甲之名，表示煉丹火候。參近人王明周易參同契考（中研院史語所集刊十六期）。

⑱ 葛洪著抱朴子內篇，論神仙煉丹之事，參侯外虛中國思想史資料長篇葛洪部份。

⑲ 如魏晉之際竹林七賢阮籍的大人先生傳、嵇康的神仙可學論。漢魏三百名家集嵇阮集。

㉑ 南齊時陶弘景挂冠隱居茅山，至梁時參預蕭衍的政治行動。有「山中宰相」之名。所謂上清經教，即由陶偽造的真誥形成，參拙著元代道教之發展「茅山宗考」關於陶氏部分。

㉒ 梁啓超所定名，一般論者多沿用之。見飲冰室集。

⑳ 如茅山道士陶弘景陰贊梁武帝蕭衍之創業，王遠知預言唐太宗之受命，并參茅山宗考——元代道教之發展。

但這些都是北宋以前的道教形態。自從一二二六年（北宋欽宗靖康元年）以後，女真人進占北中國，新的政治課題提上了政治舞台，被異族統治的漢民族，都有強烈地復興抗暴的意識，和保全本民族文化傳統的企圖。道教也不例外，於是出現了改革的道教，也就是所謂「河北山東新道教」⁽²⁵⁾。以全真教爲中心，在金元之際，的確做了許多保存文物的工作，而那種素朴的傳教活動，與「七真」以下的名道士們苦修的作風，也易於接近人民大眾，爲他們所崇拜、擁護⁽²⁶⁾。此時道教又恢復了政治性的傳統，同時也成爲蒙元時期北中國的唯一本土宗教，與外來的宗教抗衡鼎立⁽²⁷⁾。

自南宋建國以後，鑒於徽宗趙佶崇信道教，大興土木引起變亂，道教活動一度曾被抑制而消沉。朝廷上不敢公然崇道。可是長江，沿海是天師教與丹鼎派的歷史上的根據地，龍虎山又在江西境內，瀰漫着一派迷信氣氛⁽²⁸⁾。茅山道近在建康（南京），神話與詩詞的流播，

(25) 陳撓著「南宋山東河北新道教考」，爲全真、太一、真大道三宗派。

(26) 關於全真教史料，參陳著新道教考，姚從吾著丘處機年譜，本人撰全真教創教履略及全真教初期活動（香港景風雜誌），其原始基本文獻爲道藏洞神部中之甘水仙源錄。

(27) 元代外來宗教，除原在中國流行之佛教外，有吐番來的喇嘛教，阿剌伯人的伊斯蘭教，西方來的基督教別派之也里可溫教，參清洪鈞著「元史譯文證補，元代各教名考」。但只對佛道兩教設官專管。自憲宗蒙哥汗時，即命釋海雲掌天下釋教，李志常掌天下道教。起源於成吉思汗時代已命丘長春爲天下道門的頭目「賜虎頭金牌」（見長春真人西游記）。

(28) 宋葉夢得避暑說「今之道士，惟江西、劍南人多」，江西境內有許旌陽的洪都西山道場，及龍虎山天師道場等。參拙著天師正傳下。

引起知識份子的嚮往⁽²⁹⁾；而思想界的主流，又是佛道和合的唯心主義的理學。理學大師們又都曾「泛濫佛老」⁽³⁰⁾，這都是道教的溫床。於是丹鼎一派掀起了「南宗」一脈，從黃白的外丹轉到煉氣的內丹，即所謂「紫陽悟真篇」領導者白玉蟾⁽³¹⁾一派的活動，復活了「參同契」學說，使道教取得了學術地位。南宋亡了，道教反而盛行起來。龍虎山的張天師，奉召進京，被封了「正一教主」，取得管理南方道教的行政權力。舊的圯壞的道觀，又重行修造，新的道觀不斷建設，龍虎山、茅山與玉笥，閩皂成爲「三山」禱祀的中心⁽³²⁾，而龍虎山道上「車水馬龍」也成爲終南捷徑。沒落的士族子弟紛紛以入道來謀衣食，亡國的遺民文士隱入道觀作道士的清客。并在大都——北京——上都——開平，天師駐有代表。因此張留孫⁽³³⁾能奇蹟的取得大汗宮廷的信任，竟封做玄教大宗師，實際是江南道教的主管人，再經過兩代的努力，其聲勢竟然駕過北方道教主流的全真教之上。于是在行政組織上出現了南北兩派道教，而原

(29) 參拙著「茅山宗考」。

(30) 近人陳登原中國文化史下冊「寧靜與掙扎」一章內道學條，引述「史稱其……泛濫于諸子，出入于釋老者數十年……」。

(31) 白玉蟾一名葛長庚，閩福清人，其父僑寓瓊州，而生玉蟾。有白玉蟾集，在道藏輯要中（成都二仙庵版），臺灣版有道藏精華全集當中有「海瓊玉蟾先生事實」。

(32) 見元史世祖本紀，至元十七年遣中使咬住歷江南名山，「指信州之龍虎山，臨江閩皂山，建康三茅山，皆設醮」以後歲以爲常。袁桐清容集有楊林渡記，頗紀當時龍虎山下，南北往來旅人之盛況。

(33) 張留孫事蹟，本人有考，在「吳全節事蹟考」——元代道教之發展。

來煉丹一派的人也公然打起南宗招牌，與全真道分庭抗禮，且把它同化也搞起「煉內丹」來了⁽²⁴⁾。因此我們有理由在元代道教史上，給他加上「南方道教」一箇稱號。我曾在一九七五年普林斯敦元史研究社上，發表過「元代南儒與南道」一文，曾詳細分析他們的活動形態，也透露出來儒道合作所結成的三教一致思想形態的消息。

虞集這個亦儒亦道的人物，恰是這時代的產物，也是南方道教的造型人物。何以這樣說呢？前面曾略提過金元以來的北方道教是素朴的、苦修的，多少有平民的氣質；而入元以後的南方道教則恰恰相反，它是文雅的、享受的；它雖盡了一部份保護漢人文化與掩護南方知識份子生存活動的任務，但它却是與當時統治者的蒙古古人合作，與北來的貴族合作，與江南的地主豪紳合作，向同在亡國奴的漢、南人身上壓迫擄取，走到反動的方向。而虞集這箇人也是脫離了南方儒生對抗異族的傳統，利用道士的支持，爬到大汗宮廷，沾沾自喜地做了翰林侍從。他文雅化了道教，也變化了新道教的質素，他替南方儒生打開功名之路，也降低了儒生的清高質素，到頭還落到可笑的下場——「馬尾穿眼」⁽²⁵⁾的流言。

南方道教的風貌與北方道教的區別，最大的是他們文雅化的山林高士姿態。他們以「儒術」自命的吳全節做領導人物，既恢復茅山的上清經教結集六朝以來的傳說，修了一部茅山志。又建立了以杭州為中心的開元宮、宗陽宮、大滌洞霄宮，纂修一部洞霄宮圖志與計壽山

⁽²⁴⁾ 道教有「南宗修命，北宗修性」之說，北宗即全真教。

⁽²⁵⁾ 時大都有人作諷詩云「自云非吾子，今來作天子，寄語老蠻子，等死。」文宗時曾謂順帝非明宗所生子。傳言曾被健騎拘提入京，以馬尾穿眼致失明。見葉子奇草木子。但其事不確，史家有考。

的白石觀，做爲道教延納文人的道場。他們有西湖高士馬臻志道，又有句曲山人張伯雨，龍虎山又配合一位上清外史薛玄曦，這些文學道士來提高道價，又捧起理學大師吳澄來，進陸九淵語錄，提倡陸學與北方儒學許衡的朱子之學抗衡。流風所及，後來竟出一位儒道混合的學者型的天師來——四十三代天師張宇初——而這些都通過虞集與其關係人物的吹噓潤色^{②⑥}。到了末季，竟大大地提高了道教的藝術氣質，更出現有極高造詣的畫家道士，如方從義即其一例^{②⑦}；而黃公望、倪雲林^{②⑧}，這些深染道教色彩的大畫家，更使南方道教進入多采多姿的境界。其實這些藝術成就，正由無量數江南平民血汗堆積而成。江南倪顧兩家大門，在元明之際，烽火彌天當中，供奉這些藝術家^{②⑨}，在他們的作品中，只有山林魚鳥，而沒有人民大眾；甚至一直和流痞出身的張士誠的豪紳政權來往，不曾參加任何的義軍反元運動，這就是他們的本質使然，也是虞集能和他們沆瀣一氣的原故。

三

虞集所以和南方道教結了很深的關係，也有幾點理由：其一，他出生于「衡嶽」，這是

^{②⑥} 如張雨終身向虞集力執弟子禮，見輟耕錄卷九，漱芳亭條。

^{②⑦} 即方壺，明初洪武間仍存，宋源集中有題詩，其他元明之際文集中多見其名。

^{②⑧} 黃公望爲全真教徒，倪瓚雲林之兄文光即家設玄文館，授真人，見道園集方外稿「倪文光墓誌」。雲林亦奉養道士張雨諸人。

^{②⑨} 倪瓚無錫人，顧瑛崑山人，皆家世豪富，詳見朱彝尊所擬兩氏傳，收曝書亭集。及柯氏新元史兩人本傳。并參倪氏清閨閣集附錄（臺灣學生書局印），顧氏玉山瑣稿，玉山聯吟集，（商務印書館四庫珍本叢書。）

一個充滿神話的道教活動地區。自晉南北朝以來，就傳說有一位女仙南嶽魏夫人的神話，陶弘景的真誥一書，簡直是魏夫人降神的語錄^{④〇}。到了唐代中葉，衡嶽很出現幾位名道士，像劉元靖、軒轅集都是^{④一}。唐代的「神仙宰相」李泌也是栖隱南岳^{④二}，此風至南宋，尤未衰歇，所以才有「南岳真人」出世的夢囈神話^{④三}。他自小必是沈浸在這種仙靈恍惚的氣氛裏，才能終身與道教接近。其二，他隨父僑寓江西臨川，這是信州龍虎山的隣邑，本境就有玉笥、閣皂兩處名山道場，道教空氣已很濃厚。當宋亡之後，道教的地位升高，龍虎山的道士們遠較儒生的身份高貴^{④四}，自會增加他的嚮道之心。像他能夠書寫符籙至七十二家^{④五}，便不是一天半天的功夫。道士們江西人最多，他大概自少年就認識了不少道士，也增加他對道教的親切之態。其三，虞是吳澄的契家學生^{④六}，吳是比較近於陸九淵之學的，金溪之學，直指

④〇 陶弘景著真誥，二仙庵道藏輯要真誥集，選奏篇第一，即多紀錄南岳魏夫人語。魏夫人西晉末人，傳在雲笈七籤。道藏歷世真仙體道通鑑後集卷三亦有傳。胡適「真誥考」定為陶氏偽作，拙著茅山宗考亦論之。

④一 劉元靖，唐武宗時人，與趙歸真共傳宮廷，推動會昌滅法。軒轅集嶺南人，宣宗時曾供奉宮廷，拙著「唐代道教與政治」晚唐節述之收入本書第三篇。

④二 舊唐李泌傳，及唐代叢書李紫微鄒侯新傳，并參拙著「唐代道教與政治」。

④三 元史虞集傳（卷一八一）紀其父於某生時「夢一道士至前，牙兵啓曰『南岳真人來見』」。

④四 元世祖平江南，即以道士杜道堅摯搜訪遺逸，召天師張宗演北上，道門頓時煥赫。袁清容集楊林橋記，述龍虎山下冠蓋擁擠之況。一時晚宋世族子弟多有入道求生活者，亦見清容集。

④五 見陶宗儀輟耕錄漱芳亭條。

④六 「集之先君子長先生四歲，有交友之誼，自幼侍側以聆其緒餘。……」見道園學古錄，吳先生行狀（卷四十四）。

本心，與佛老兩家的虛靜，寂滅的本指接近，在意識形態上容易接受「易老」的玄學觀念。吳澄與天師府有親戚關係^④，自然也接近道教門庭。虞更不用說了，他和玄教宗師吳全節是最好的朋友，當他在大都儒學提舉時^⑤，和袁桷這位四明世家文人都是吳全節的密友。吳那時不過是二十三歲的青年道士，向來喜歡接近文士，便和袁虞詩文往來。袁清容集中有送「吳成季歸省序」，對他以道士而關心世務「論天下休養大計」非常傾倒。可能袁之識吳是由虞的關係，因為虞與吳是同鄉啊！虞也有「送吳真人序」，那是吳氏嗣教以後。此序與袁序都是贊美吳全節的「孝親歸省」^⑥。他和吳的交情至老不衰，於他倆的來往詩篇可見^⑦。其四，是政治上的相互利用，正一教在元代中葉以後，突然顯赫起來，這是張留孫、吳全節兩代玄教宗師的接近宮廷，取得大汗和遺族們寵信的原故^⑧。吳全節以儒術見重，河圖仙壇碑說張留孫對成宗鐵木耳汗說：「……弟子吳全節深知儒學，可備顧問。」因此他可以偶然地參預朝政，他曾進陸九淵語錄，使陸學為汗廷所知^⑨，又替吳澄游揚稱譽。虞氏所以和他結交，後來得到文宗圖貼陸爾汗的信任，領袖奎章侍從，怕也是這種關係。在道園

④ 見明張宇初岷泉集（宛委別藏），「通吳氏納聘啓」，吳文正集亦有此文（珍本叢書本）。

⑤ 見虞氏本傳。

⑥ 道園學古錄方外稿。

⑦ 參拙著「吳全節事蹟考」——元代道教之發展。

⑧ 同註⑤。

⑨ 道園河圖仙壇碑：「至順二年（一三三一）公進宋儒陸文安公九淵語錄」。

集中，充滿了爲道教所撰的「青詞」，「外制」⁵⁵，清容集也有不少這類文字，他們幾乎都成爲道觀的清客了。

從以上四點，可以看出虞氏對當時南方道教有不少的貢獻。他爲他們撰寫碑版紀事之文，使元代南方道教有可證的史料。他以詩文陶冶，誘掖道士中的文學人物，如張雨、薛玄曦（卿）、朱本初之流，使他們卓然有立，具備了「南朝高士」風貌。他又獎勵龍虎山天府致力文化工作，如所撰龍虎山藏室銘說：「老子本周藏室史……今道家有藏室以藏書，蓋有所因起矣。」他和袁桷都表揚雷思齊的易學；雷由儒入道，爲龍虎山玄學講師⁵⁶，這對龍虎山的文化素質的提高，是有相當大的影響。果然自元末至明初，天師世家中出現一個儒者型的張宇初⁵⁷，那些法師羣裏，也不斷有高道出現，如藝術大師方壺的畫品高出一時⁵⁸，虞氏的歸田稿中有方壺山水歌：「壺中仙人閔昏濁，綵筆手開三五峯」，又「世人畫山非不多，不識真山奈若何」，來贊揚他的畫品。這都可以看出虞氏提携道士使他們文雅化的效績。到元末吳中玄文館，玉山堂上那些文人道士的風雅集團，都與虞道園有不少因緣。

⁵⁵ 見道園應制錄供職文（卷二十六）。

⁵⁶ 雷思齊事，見袁桷清容集雷思齊墓誌（卷三十一）道藏（洞神部若字號）收所著易圖通變，揭傒斯序說「去儒服稱黃冠師」。吳全節序稱「……三十六代天師……遂禮請先生爲玄學講師，以訓迪後人……」

⁵⁷ 入明第二代天師號者山，著有岵泉集收宛委別藏叢書，又列道藏正一部。參拙著「明初天師張宇初及其岵泉集」收入本書第七篇。

⁵⁸ 參註⁵⁷。

這就是虞氏與南方道教的關係。以下再說他的道教修養的境界。

虞氏對道教修養上，境界並不算高。他企圖以理學家宇宙觀——太極理氣之說與道家「虛靜」傳合，但他卻擺脫不掉庸俗的道家窠臼——易教與丹道；他又迷信神怪的傳說，傳揚南宋末年江湖術士的法術，所謂五雷一派^{⑥7}。他所撰「王侍宸記」裏面，大談神怪的事蹟，並透露出他在晚年鄉居曾供養這一派的術士胡道玄的事實^{⑥8}。他似乎對老莊的玄言並沒有認真研究，還抵不上吳澄肯下功夫註解老子^{⑥9}，所以他在那若干篇道教詩文裏，一部份是與道士酬應門面的詩歌，一部份是道士的「道行記」。他止停留在符籙齋醮的迷信知識中，爲道士們做章奏青詞，並沒有深切地發揮道家學術，甚至於未達到葛洪、陶弘景那樣地「仙真文學」的水準。他大概缺少哲學思想的訓練——思辯能力，只是搬演點道經話頭做典故來運用於詩文技巧而已。他在王侍宸記末段曾有一段托諸人言，其實自喻的話，他轉述胡道玄之語說：

且曰「吾將隱矣，當求人而付之。必也戒行若冰霜，立志如鐵石，胸次如水月，氣象如陽春；又雖生尊貴之家，而世有陰德，學乎清靜之門，而身有福力者，則以授之。」果爾其亦難得也哉！

這不是明白地自喻他本身可以「受道」嗎？其實即使果能像他所說的境界，也只是庸俗

⑥7 即英月鼎及閩人黃雷因創法微仙蹟者，見後節。

⑥8 見道園集王侍宸記。

⑥9 道藏洞神部紐字函收吳氏道德經註明焦竑老子翼採之。

的「富貴報施」論，正是那時流行的「太上感應篇」的思想。

因此他的道教的作品，以齋醮青詞，最爲當行。在朝稿中（卷二十六），祭醮文獨成一類。這裏面有「建國醮建壇青詞」若干首，有「醮星文」若干首，都深合道經威儀的款式，在金錄普天大醮青詞中，有「祈嗣密表」，和各種祈祭的祝文。把一些荒唐迷信的儀文，粉飾以堂皇典麗的文辭。可見他只是當時玄教門下的清客。

他撰的道教碑志，很喜歡紀靈怪的事蹟，如方外稿中（卷四十），處州路少微山紫虛觀記，載觀中上世的道士盧仲璫的預知化期，章思廉的「吐納通神」。白雲觀記，載全真祁真人的道術靈異。他又真正信「近世有成仙者」，在九萬彭君之碑文中說：

予聞近世有成仙者，宜春玉谿李簡易先生其人也。

又在河圖仙壇碑之中記吳全節得仙道的傳授說：

長沙有故宋相趙信公葵之子淇；尤好神仙金丹之事。有宜春李先生簡易者，故玉溪李觀諸孫，遇異人得丹道，蓋以爲遇劉海蟾，而得之……而李先生化去，後遇之玉山道中，始得其說。公（吳）……道過長沙，趙公……焚香密室出其書以授之，則皆海蟾玉溪之秘云。

那時南方丹道，自表「南宗」，剛來北方行道。虞氏深信他們的傳授可做神仙，這樣地

鄭重記載，他晚年大概也從事於此道吧。他曾住南昌西北的玉隆宮，留題五古一首，從詩裏大概可看出他對仙道的嚮往：

……千載抱微息，日月共來往，欲爲黃髮期，日待紫芝長……

又黃堂留題：

神仙在平地，崎嶇愧凡情，太乙有移召，中洲良可營。

又「仙遊道士余岫雲爲求得……華山下黃茅岡一曲，規作丹室」詩有句：

從此便爲千載計，洞天先拜紫霞章。

又說：

謁簡自提香案吏，封章先報大茅山……。

南宗煉丹，可用「栽接」之法，返老還童。虞氏這時已達七十高年之人，大約真地想做

這種延續生命的打算吧？最後抄他一首自贊（卷三十歸田稿）：

世家岷山之陽，生身衡嶽之舍，詠神經之遺言，攀仙真之軼駕，白雲晴空，春風秀野，雨雲露雷，不可繪畫，聊採靈芝，以遺遠者。

這豈不是十足的一幅在家道士的風貌！

四

現在讓我們看一看南方道教的表現形態和他們當中一些重要人物。在大體上說來，可分成三類，一是在朝的也是職業的道士，這是龍虎山天師一系下來的玄教徒衆^⑩，和附屬他們的「三山」道場的真人高士之流。其二是以江湖游士姿態出現，修煉仙道講求煉丹方法，即所謂南宗一派的丹士，與以法術炫耀來祈雨，「平妖」創出五雷一派的法師們。他們或托庇名流大姓，搞丹術，或栖隱山林，自高身價，誘人尊奉。其三就是雖挂籍道士，但愛好文學，依附名人，本身有較高的文藝修養，混迹於豪門大族倡導的聯吟雅集之中^⑪，以高士、山人姿態活躍在社會上，這就是所謂文學道士一類了。

⑩ 玄教徒衆，見吳全節事蹟考，三山道場，參茅山宗考，暨天師正傳下（收元代道教之發展）。

⑪ 顧瑛草堂雅集十三卷，收四庫珍本叢書，內容見四庫總目提要（卷一一八）。

上面所說的三類道士，都可以提出代表人物來。關於第一派的，當然以玄教大宗師，張留孫、吳全節爲最著，筆者前已寫過「吳全節事蹟考」，連帶地考證了開創玄教的張留孫和他們一系宗師身份的人，不擬再述。現在只就另外的兩位「高道」來一談。一是由宋入元的茅山道士杜道堅，一是僅次於吳全節地位的王壽衍。因爲他們都交通聲氣，負有俠名，掩護了南方儒士，對保存漢文化方面，曾有一些兒貢獻。關於第二類，打算從一位蘇州儒士入道的俞琰來談丹道，另一位是在新元史補傳的莫月鼎一系來談迷信風氣的影響。最後的文學一派，當然張雨最負盛名，筆者曾經有文論述⁶²，此次擬稍談湖上詩人馬臻與傳有詩集的朱本初兩人。

一 政治道士

我們看南方道教入元後最重要的形態是與政治結緣。雖然是玄教宗師們大顯身手，但開始這樣使命的却是一位茅山道士杜道堅。杜道堅是當塗人，在晚宋時候，大概就頗有聲名，出入貴族士大夫之家，有相當的文學造詣。當伯顏南下，頤兵建康（南京），忽必烈汗尚未決心拿下臨安之際⁶³，他却通過伯顏的關係而北上大都，爲南宋請命。畢竟挽回不了大局，

⁶² 拙著「元代一個文學道士——張雨」收入本書第六篇。

⁶³ 參元史世祖本紀，及伯顏本傳（卷一二七），當伯顏進兵建康時，元廷尚遣廉希賢等入宋謀和，迨為獨松關宋將所殺，始決意進攻臨安。

却靠上新朝，爲他們做安撫南人，也就是今天的統戰工作，招攬江南的士大夫來投效汗庭。他管領了杭州的大宮觀——宗陽宮，又開拓了湖州的計籌觀^{⑥4}，在那兒儲藏大量書卷，收容文士，南方流離道路的文士們也許在他的庇護下，獲得一杯殘羹。他很能研究道家經典，在道藏中留下了有相當份量的著作^{⑥5}。他歲數很大，直到成宗大德年間才死。生平行誼見於趙孟頫所著「隆道沖真崇正真人杜公碑」^{⑥6}。趙氏評他說：「學業淵深，文行俱備。」他們倆有深厚的世誼，所以此碑所紀，應該可信。此碑紀他的活動說：

屬天兵（蒙古兵）南渡……見太傅淮安忠武王（伯顏）于故鄉（南京），披胆陳詞，爲民請命……遂俾馳驛，入見帝閣……奏聞立召……屢賜恩光……尋有詔，特委馳驛江南，搜訪遺逸。真入退而上疏，言求賢養賢用賢之道。上嘉納焉。

在元人詩中很多宗陽宮題詠的詩篇^{⑥7}，可想見他和文士們的因緣不淺。

杜道堅之外，是王壽衍^{⑥8}，此人的軼事，見於陶宗儀的輟耕錄中，元末明初金華王禕忠

⑥4 吳興計籌山，傳說爲春秋計然，即文子故蹟。杜在此重建道觀，見趙撰墓誌。

⑥5 有通玄真經讚義，收道藏洞神非字上下兩函。又有道德真經玄經原旨，收洞神部伎字中下兩函。

⑥6 原文在松雪齋集，拙著元代道教之發展輯錄之。

⑥7 如楊仲宏集宗陽宮望月七律，松雪集亦有宗陽宮詩。見拙著「所見元人詩文別集中之道教資料」——元代道教之發展。

⑥8 參「元人詩文別集中之道教資料」。

文集中⁶⁹有爲他撰的一篇墓誌。虞集道園集中有一篇開元宮碑，也是與他有關係的重要文字。他晚年和金華大文人黃潛交往很密，所以在黃金華集中，也留下與他來往的文章⁷⁰。王禕撰的「元故弘文輔道粹德真人王公碑」其中說到他的俠行：

至其應物接人，尤不滯於形迹……然性好施與。

這與輟耕錄所紀的事實可相印證⁷¹，虞集開元宮碑曾紀王氏深得宮廷寵信，據說：

延祐（仁宗）元年……命徧祠江南諸名山，奉辭之日，天子見之便殿，乃字真人面命之曰「眉生」……

王壽衍與吳全節同輩行，曾給事晉王（甘麻刺）很受尊寵，得到藩府的支援。張雨是他的弟子，因之與虞、黃諸大文人交往，自己又有俠氣，所以在元中葉時的道價很高。不過開元宮本是宋理宗的女兒周國公主府第⁷²，被改爲道觀，怕也是豪取而來，也可見道士在當時

⁶⁹ 金華叢書王忠文集。

⁷⁰ 同註⁶⁹。重要者有王真人七十壽像贊、茅齋記。

⁷¹ 陶宗儀輟耕錄有王眉叟條。

⁷² 見虞集道園學古錄開元宮碑。「及今真人購故宋宮主第以爲宮，宮主親理宗女……」

的聲勢之大。

二 江湖道士

所謂江湖道士者，他們不以「齋醮」做專業，不管理宮觀道務，可說是道教中的在野人物。但他們在社會上却有相當高的聲價。他們利用和拉攏羣衆增高身價的方式有兩種：一是繼續六朝唐宋以來的煉丹修仙的方式，不過此時已多半放棄煉黃白的金丹，而改以修持性命來煉內丹，即所謂南宗一派。其次就是投合蒙古汗庭及貴族草原人的愛好迷信，以法術來眩惑衆，即所謂五雷一派。

先說南宗的丹道：在南宋中葉以後，出現一位江湖術士而兼詩人的白玉蟾，又名葛長庚，傳衍北宋神宗熙豐時人張伯端（紫陽）的悟真三篇^{⑦⑥}，修煉人身裏面內丹，編了一套法系；是從張伯端起，遇到神仙劉海蟾而得到金丹大道，傳給一位僧侶石泰，石又傳給薛式，以後隱現不常，不知如何傳法？却傳給南宋海南人陳楠木，以泥丸治病，號爲泥丸真人。白又從陳那裏得法，這就是所謂「南宗五祖」^{⑦⑦}，張紫陽的悟真篇，其實是上衍東漢魏伯陽的參同契之書。參同契的修煉方法，本是爲煉黃白金丹而說法，張紫陽的悟真篇，却把它歸於

⑦⑥ 成都二仙庵道藏輯要奎集二收悟真三篇注，紫陽真人張伯端著，紫賢真人薛道光，子野真人陸墅，上陽子

陳致虛注。據張伯端自序得法經過有「復至熙寧己酉歲，因隨龍圖陸公入成都……」知爲北宋神宗時人。

⑦⑦ 南北宗法系，據臺版蕭天石編道藏精華（九集之三），玄門必讀「南五祖法系……紫陽真人張伯端，翠玄真人石泰，道光紫賢真人薛式，泥丸翠虛真人陳楠木，瓊瑤紫清真人白玉蟾。」

人的身體內部氣脉的流行，所謂「龍虎」「水火」皆是指的人的內臟，以呼吸導引的方法，「存想修持」來「結丹成胎」超凡入聖。這正與南宋道學風氣相配合。道學家的無極太極理氣的運行之說，恰好被利用作為修持的法門。朱熹晚年曾撰參同契考異一書^⑦，訂正五代道士彭曉所註的參同契為真本，却也採取了此書一些「陰陽水火」之說。這樣一來，後來道學家們也就參究此書，搞起「煉丹」來了。袁桷清容集野月觀記，曾把當時南北宋的丹道略加闡說，關於南宋方面據說：

東南師魏伯陽，其傳以不死為宗，本於黃帝之輶精鍊形……其壽命益長者謂之仙，而所傳確有派繫。

可見此道是衍自參同契。筆者所撰另一篇「元代南儒與南道」論文^⑧裏，曾對元代道教中丹道的南北宗問題有所考述，此處不擬再敘，只提出這一點好了。張紫陽本不是道士，出身是儒士，據他的悟真篇自序，本是三教合參^⑨，悟真篇全是七律詩句，從字裏行間指點出

⑦ 朱熹註五代彭曉本周易參同契，四庫全書編目入子部道家類，提要考論之。此本又收道藏太玄部映字函，又只字函，蘆陵高瑞節註參同契，有跋朱熹註是書始末。

⑧ 一九七五年七月美國普林斯敦大學元史研究社講會時提出之論文。收入本書第四篇。

⑨ 序稱「僕幼觀善道，涉獵三教經書……」

修煉的法門。入元後的遺民文士，便紛紛從事此道，如謝枋得、鄭所南⁷⁸，都曾做過這種工夫⁷⁹，其中最對參同契有研究著作的是蘇州俞琰。他晚年入道，道號全陽子⁸⁰，所著周易參同契發揮三卷與釋疑三卷，清修四庫全書收入道家類。提要說：「是書以一身之水火陰陽，發揮丹道。」道藏中收他的參同契釋微，卷首一位遺老阮登炳序言，便把朱熹注參同契的公案拉出。此書復有道士杜道堅作歌爲贊。俞琰還著有易外別傳，也收在道藏中⁸¹，也是藉易道來傳會丹道。

南宗丹士多不住道教宮觀，多是在好道的家庭中寄居，所謂「寄迹塵間」者，自行修煉；這也是丹道的傳統。自葛洪、陶弘景以來，都說煉丹需要有浩大的資財⁸²，所以非倚靠富貴人家不可。白玉蟾⁸³在當時也是儒釋道合參，道藏中有他的文集，其中有幾篇法語，都

⁷⁸ 謝枋得疊山集（商務印書館叢書集成本）上丞相留中齋夢災書「今年六十三矣，學辟穀養氣已二十載」，鄭所南集（同上）有三教記序稱「我自幼歲世其儒，近中年闕於仙，入晚境遊於釋」。

⁷⁹ 俞琰宋元史無傳，明修姑蘇府志有傳，清陸心源宋史翼列遺獻門。拙著「元初南宋遺民述」略述其身世，文載香港明報雜誌一九七四年五月號，及東海大學報一九七五年號。

⁸⁰ 道藏太玄部若字函，自序云「易以道陰陽，故伯陽借易以明其說，大要不出先天一圖。……」

⁸¹ 陶弘景集上果武帝書云云。

⁸² 道藏輯要委集，瓊瑤白真人集何繼高序「名玉蟾，號瓊瑤，世為福之閩清人，大父董敦瓊州、而真人生於瓊。」白又以葛長庚名出現，在南宋江湖詩人之列，名見劉克莊後村詩話。道藏精華亦收有白玉蟾全集，

卷首有彭耜撰的「白玉蟾事實」。

好像禪宗的機鋒問答。所以入元以後，從北來的全真道人李清庵，道號瑩蟾子⁸³，有一部語錄及中和集傳下來，講的是金丹修持，傳道方式都是禪門宗風。所以討論元明之際的三教一致思想，還須要從丹道的南宗中尋找消息。

丹道之外，就是以法術求雨的五雷派道士。此派以莫月鼎爲主流人物，莫氏又名起炎，其人傳記，見於宋濂文集，柯氏新元史據此文補入釋老傳中。其實此人只是個人的表現，并非道教中的大派。據說他曾從徐無極受五雷之法，又潛身於南豐鄒家，得到「王侍宸新篇雷書」，於是就能「召雷雨，破鬼神，動與天合。」他在宋亡北上，見過世祖忽必烈在殿庭表演過「即取胡桃擲地，雷應聲而發」，受到了汗庭的禮遇。這些都見於宋氏的傳文⁸⁴。因此元代所謂五雷派，都是淵源於北宋末的王文卿，即所謂「王侍宸」者。王氏事料以虞集的王侍宸記最爲詳盡。程鉅夫雪樓集中也有一篇關於他的記文。明代天師張宇初峴泉集中也有一篇「妙靈觀」記，撮述虞程兩家所紀的靈蹟而成。這一派江湖術士，入明以後都大行其道。莫月鼎的三傳弟子有周元真，與宋濂同時受到明太祖的尊寵，宋氏也爲他做一篇傳⁸⁵，把他的法術紀載清晰。在道藏中還有清微仙譜一書，紀述五雷一派的淵源。那是福建黃氏的一

⁸³ 清庵瑩蟾子語錄在太玄都卑字號，共六卷，由門弟子諸人編錄道藏輯要亦收之。語錄前有茅山道士嘿庵廣

陵子序說他「講義皇宋化以前易（儒）造祖師還不彻底關（佛）」。

⁸⁴ 均見宋文憲公集卷九鑒坡後集「元莫月鼎傳」。

⁸⁵ 同上宋集周尊師傳。

系^⑥。譜中雖無莫氏之名，但也是南道中一個大派。

南宋地處江南，吳、楚、閩、粵各地的社會風氣，本多是巫鬼迷信，那時還流出文昌帝君的「梓潼化書」^⑦，敷衍出許多靈蹟。這種迷信傳說，到元代更爲盛行。這與五雷一派的法律道士在江湖的活動是有密切的關係。這些丹道法術的道教活動，却爲漢人士大夫所好尚，如虞集便曾爲它大力宣揚，已見前文所述，不再贅言。

五

前面所說的兩類道士之外，還有第三類「文學道士」，這才能真實地代表元代南方道教的特殊風貌。他們發揚了第四、五世紀以來的南朝道士，也是隱士陶弘景諸人的玄言傳統。又播起仙真文學的氣氛，使元明之際有所謂「山人、高士」一型。其中最活躍的人物是茅山宗的張雨，與龍虎山玄教系統的薛玄曦。他們都等於是虞集的弟子，虞可能對他們指教過詩文法訣。傳世的句曲山人集（商務四部叢刊本）有明初徐達左序，把張雨與虞（集）范（梈）並論，說「虞范……諧唱於台閣，……外史（張雨）獨唱於澗壑……」薛玄曦沒有詩集傳流下來，只看到虞集贈他的詩多首^⑧，道園學古錄方外稿中有贈薛玄卿序，說他「好古書

⑥ 道藏洞真部致字函，譜首有建安陳采序「八傳至混隱真人，晚見雷困黃先生，近膺詔命入觀，得旨還山。」

云云。龍虎山大上清院宮觀中有清微一派，見岷泉集。

⑦ 道藏洞真部騰字號：滄帝君化書四卷。

⑧ 見元人詩文集中道教資料，道園集條。

法，爲詩有飄飄凌雲之風」，再證以袁桷爲他撰的墓誌，知道他和張雨這兩個「外史」同是南道文學道士的拔尖人物。我已寫過張雨，在吳全節考中也敘述過薛，茲不再論。特提出另外兩人：一是在元成宗元貞大德之間的馬臻，一是和吳全節輩行相接的朱本初。這兩人都是由儒入道的，又都有詩集傳世。

一 著霞外集的馬臻

馬臻，字志道，別號虛中。他的生平，未見傳志，只清修四庫提要霞外集條，與顧嗣立元詩選、霞外詩小序，略記他的生平。提要說他本集中諸家之序「皆作於大德初年，則當在張雨之前。」顧序說「江南甫定，遺民故老……往往托於方外以晦迹，虛中殆其流亞歟？」他是宋末高道著「莊子義海」的褚伯秀的弟子^⑤。褚的品行高潔，元下江南，褚獨不出，元末鄭元祐「遂昌山樵雜錄」^⑥，記過褚氏不睬蒙古人佔領江南的平章游顯一則故事。馬氏大概也有這樣高風。他的詩品如何，不見於諸家詩話，可是霞外集的篇幅並不遜於張雨的句曲集。我細讀他的詩很有骨力，清勁之處，還高于晚宋的江湖末派。

他還善畫，據說「曾畫龍門桑乾兩圖行於世」，可是今天已不見他的遺蹟了。元詩選列他的詩於壬集，中收「述懷詩」起幅說：

⑤⑥ 在洞神部建字——傳字，共一〇卷。卷末褚伯秀有附言。

⑦ 商務印書館元明善本叢書本歷代小史。

昔際承平久，生涯足可憐，……候轉芳華歇，時移斗柄偏……義士含孤憤，謀臣誤大權。

可見他對舊朝絕未忘情，還時時透出忠憤之氣。他提到他不得已而北上說：

羽服陪瑤殿，天廚錫綺筵，域中知道大，物外愧身先，歸意驚張「詠」（疑爲翰），離居老鄭虔，風行猶有待，歲晚薄言還。

可見他內心是不願與新統治者妥協的。他的善畫，也見於詩，有「爲翁子善作晴江圖」七古，又「題畫龍門山桑乾嶺圖」，又「題畫海南入貢天馬圖」，又「偶成小軸山水……」等詩，不知今代公私各處的收藏，還有這些作品中之一二沒有？集中還存「西湖春日壯遊即事」七絕三十首，自序說「儼遺老覽之，則將同一興感焉」，這是懷念故國的詩作，并非泛泛地光景之詞。如果以遺民的懷抱論詩，他似乎還較張伯雨更值得表揚。

二 貞一稿與朱本初

馬臻之外，是朱本初，這是交遊較廣闊的道士。他是江西臨川人，本是儒家，國亡入道，他比吳全節小四歲。和他同時學道，同時北上。吳全節叙他的貞一稟詩說他：

爲黃冠與余同道，居龍虎與余同山，居京師與余同朝，雅志詩文，與予同好，余長於本初四歲，則其年之相若也。

可見倆人的關係。他的詩集「貞一稿」，收入商務印書館戰前版之「宛委別藏叢書」，共計二冊。集前之序，名詩人有范梈、虞集、柳貫等；虞序亦收于道園學古錄之方外稿。敘述兩人間之交誼，並不是泛泛之作。據說他「以讀書爲事，其書既不汎雜，讀之又有其道。」可見他是善讀書的人。又說他「職方之紀，尤有偏善。」朱本初原來又是一個地理學者。貞一稿中有「輿地圖自序」，又有「北海釋」「和寧釋」「兩江釋」幾篇考釋地志的文章。他和金華學人柳貫交往，是在主持南昌玉隆宮，柳也在江西爲儒學提舉之時。詩集有與柳道傳詩自序述其交誼。朱的年歲大概在六十以上。貞一稿詩數量不少，元詩選却未收錄他的詩，不知何故？（手中之世界本元詩選，并非全帙。俟再查。）道園之序，對他的詩文并有評論，說他：「言當於是，不爲詭異以駭觀聽也；事達其情，不託蹇滯以爲奇古也；性歸於正，不肆流蕩以失本原也。」我讀他的詩，風情較少，當然還不及張、馬諸人詩的當行出色。他却是一箇本業的道士，中年以後，即主持江西境內大道場——在南昌的玉隆萬壽宮，柳貫有一篇玉隆萬壽宮興修記說：

至治元年（一二三二），臨川朱君思本，實事居其席……謀將改爲……經始於泰定二年（一二三二）五）……閱三年（約爲一二三七）而考其成……

可見他不止是文學道士，也還有幹濟之才。我曾讀貞一稿中的文章，即有此感。這個人

值得專做一篇考述，此文只能說這一點點。

我所看到元代南方文學道士都是與虞集不無淵源。他們的文采風流，又富於藝術氣氛，構成「山人清客」的條件。所以元末倪雲林的清閼閣，顧瑛的玉山草堂中，都延攬一些高道山人。那時龍虎山還有一位于彥成，在玉山雅集中留下不少作品。玉山璞稿中也見到他所題顧氏亭館詩的小序；合之以倪雲林對於張伯雨那些深情醴醴的詩篇，可見南方道教雅化程度，已經與樸質的北方全真諸教道士們分道揚鑣了。

附帶要說的，南方道教的「雅化」，在龍虎山大上清宮，有一箇「玄學講師」制度，可能是重要的動力。據袁桷清容集雷思齊墓誌，他就是初期的講師，教出吳全節這樣的儒學道士。我在明初天師張宇初峴泉集中，又看到好些篇道士墓誌，都說到他們的「文行并茂」，宋濂集中所記，傅同虛、鄧仲修諸人也都是有學問的高道^⑧，這當候將來寫明初道教時再說。這種文雅化結果是使道教更與平民大眾脫節，只能做上層統治者點綴昇平的工具。所以在元末漢民族復興運動中，南方道教對之很少貢獻。從此以後只能服事宮廷，在社會上只以齋醮來謀食，鍊丹房中術來欺騙社會，注定了覆滅的命運。

一九七五年九月十八日完稿

⑧ 宋文憲公集卷三十有鄧鍊師神谷碑，傅同虛名若霖，張宇初峴泉集有其墓誌銘。

本文重要參考書目

- 一、元史、新元史（藝文書局臺版二十五史本）
 - 二、正統道藏（藝文臺版景印）
 - 三、成都二仙庵道藏輯要
 - 四、虞集道園學古錄（中華書局四部備要臺版）
 - 五、袁桷清容居士集（同上）
 - 六、宋濂宋文憲公集（同上）
 - 七、顧嗣立元詩選（臺灣世界書局版）
 - 八、本人舊著「元代漢文化之活動」（臺灣中華書局出版）
「宋元道教之發展」二冊（臺灣私立東海大學出版）
- 餘不細舉，散見注文。

元代的一個文學道士——張雨

前言

中國元代（西元一二三〇——一三六八）是一個各種宗教盛行的時代。由於蒙古人的本土信仰是「敬天」^①。所以進入中國後，很容易地與崇拜天帝的道教接觸，使它取得僅次於佛（喇嘛）教的地位。元代道教，約分南北兩宗^②。北方的三派——全真、太一、真大，南方的正一——天師，都與當時的中國文人學士相結合，一起來搞維護「漢文化」的工作。他

① 見宋人（孟）趙拱黑韃事略、徐霆蒙韃備錄所紀蒙人敬天、畏雷等習慣，舊作「騰格里」（刊中央日報副刊）略申其意。

② 見明王禕青巖叢錄「今天師又有天師、宗師分掌南北教焉」。見拙著元代道教發展元代茅山宗考（原書七五頁）。

們和那些在汗庭左右的儒臣呼應着，因此在這一時代的道士行列中有不少的文學道士；像北方全真教，從教祖王重陽^③起，就都有文集傳世，丘處機的磻磻集中，很多有文學價值的詩詞，修甘水仙源錄的李道謙，本身就有很好的文學修養^④。在南方的正一教更是如此^⑤。其中茅山一宗，道場是位於江南的山水勝地——句容三茅峯，齋梁間的大文人陶弘景在這兒開宗立派，一直有文學的傳統^⑥。到了元代，南北的文人麇集於此。其中有一位儼然以詩人、藝術家姿態出現的人物，那就是所謂句曲外史的張雨其人，可以作為我們研究元代道教文學的範例。

在未談張雨之先，我們要略分析中國道教的本質：所謂中國的道教者，是奉老子（李耳）為道祖，打着「黃老」的旗幟，和神仙的理想，匯集戰國以來陰陽方術，漢代讖緯，與各地巫覡的崇拜^⑦，而由漢末一個叫張陵的人物^⑧創建起來；開始叫「五斗米道」，後來叫它

③ 全真教祖名壽，初名中孚，陝西咸陽人，拙著「初期的全真教」（刊香港景風雜誌）有評介。

④ 拙著「金元全真教初期活動」文（刊景風）曾加評介馬丹陽、邱長春等詩詞。李道謙生平，見陳垣南宋山東北新道教考全真篇之考訂（輔仁大學叢刊）。

⑤ 正一教入元天師張太玄，及宗師吳全節，皆能文學，詳請參考拙著元代道教發展正一教考。

⑥ 見茅山宗考。

⑦ 參考商務戰前版許地山中國道教史上冊，及中研院史語所集刊第十一本陳槃著譚緯溯源及十六本陳著秦漢間所謂符籙論略。

⑧ 見拙著正一教考天師正傳。

「天師道」。大概到了隋唐之際，要和外國傳入的佛教對立纔叫做道教^⑨。它的原始的一部經典叫做太平青領書——太平經^⑩。張陵自撰一部「正一明威法籙」^⑪以後遞相增益，有的是道士們自造，有的是文人的撰述，再雜糅了諸子百家之說不知多少種，經過唐、宋、元、明各代的蒐集，排列成功了今天傳世的道藏^⑫。

道教本是披着黃帝、老莊的外衣，外行人以為就是老子傳下來的一脉；其實不然。老莊之說，在中國學術經典的分類，是「道家者流」^⑬而後起的道教，却是雜糅百家，創自張陵的倡導；道家是哲學的研究，道教却是民間信仰的組織。它儘管沿襲着老子之教「清淨無爲」，其實它的創建，純是漢末政治混亂情狀下的產物。中國史上第一次大規模的民變，是西元三世紀漢末的黃巾之亂，那是奉太平經爲主的社會革命的組織^⑭。五斗米道和它，先後起來，幾乎是姊妹雙胎；一個在黃河大平原搞不成，另一個却在西南巴漢山區造成了一個小

⑨ 見拙著宋元道教導言。

⑩ 太平經事見後漢書袁宏傳，拙著天師正傳亦略說明。

⑪ 同前注。

⑫ 唐開元中始修道藏名三洞瓊綱，北宋太宗、真宗、徽宗三朝皆修輯道藏，詳請參閱陳國符道藏源流考。拙著北宋道教之流行，亦有專節討論。今台灣流行，有藝文版道藏，考政學社版成都二仙庵道藏輯要廿八冊，自由出版社道藏精華——十集約百餘冊。

⑬ 見漢書藝文志。

⑭ 見後漢書朱儁、皇甫嵩諸傳。

朝局面——漢寧王張魯^⑮。黃巾張角等「三十六方」沒搞成功，五斗米道便搞了一個「二十四治」；張魯雖被曹操打倒了，治所却進入地下，到了東晉中期，還搞出一個「孫恩盧循之亂」^⑯。不過道教是多元的發展，五斗米天師道是一系，文人學士們具有道教信仰的，却也自成一系。那是起於著抱朴子的東晉葛洪，大盛於茅山陶弘景。這班文人道徒，不肯搞行動，却與統治者巴結，成為宮廷供奉^⑰。以後真正的職業道士們也轉換方向鑽到上層的政治組織裏面，使道教和政治結合，和外國進來的佛教抗衡；像北魏的寇謙之，勾結大臣崔浩，說動了魏太武帝拓拔燾，引起中國歷史上的宗教大紛爭，使它成為北朝的國教^⑱。即是此例。

由於道教本質是政治的，所以歷朝道教發展，都或多或少的影響當時政治，如唐武宗信用道士趙歸真而滅除佛法^⑲。宋徽宗信用林靈素而自稱道君皇帝，都是這樣^⑳。到了北宋被女真人打垮以後，北方的道教也變了質；本來是供奉宮廷，現在却轉到民間，做起「救世」

⑮ 見後漢書劉焉傳、三國魏志張魯傳，仍參拙著天師正傳。

⑯ 見晉書及通鑑晉紀，參拙著天師正傳。

⑰ 請參拙著宋元道教導論。

⑱ 參魏書佛老志及崔浩傳并拙著道教導論。

⑲ 會昌滅佛見通鑑唐紀，參拙著道教導論。

⑳ 拙著北宋道教之流衍詳述之。

「復國」的運動，像全真、太一，兩教派的發展經過，便是這樣^②。同時道教的教義，也起了變化，從「以道爲尊」，而轉到「三教和合」，容納了新儒家的理學思想，與佛家的禪淨兩宗，有學問的讀書人也紛紛加入了^③。

北方道教有了上述的變化，在蒙古人統治中國的時候，發揮了很大的作用。南北文人，藉道教的掩護，國亡之後，許多世家儒族的文學之士，以入道來免事二姓，所以就出現了一文學道士」這一行列。我們要談的張伯雨，便是其中之一。他生長江南的湖山勝處，富有文藝氣質，所以在這方面有很高的成就。他蔑視外來統治者，所以終身栖於山林、雲水之間，以「名士」的身份來表現，也就與當時著名的文儒相結納。

從以上粗淺的分析，我們得了以下的初步結論：

(一) 道教的本質是政治的，所以容易與當局結合。

(二) 元代的道教的使命，更具有保存漢人文化色彩，也更是參與政治，所以有許多文人加入，成就許多文學道士。

張雨其人

從來中國過去的名士們，共同的嗜好，就是愛取別號，又常常改換名字，大概是古來隱

^② 拙著元代道教之特質（元代道教之發展下編第一）。

^③ 請參考陳著金真篇，姚從吾著丘處機年譜（正中版東北史論叢）及拙著金真篇創教事略。

士的傳統^②。本文的主人也不例外。他的正名應該是單名「張雨」，但却又叫天雨，同輩酬贈的詩文，又叫他做「伯雨」，他自號「貞居」，又號「句曲外史」這是居於茅山的關係。所以他的詞集題為「貞居詞」，晚年在杭州營「黃蔑樓」，也許又署什麼「樓主」之號了。他的道士法名是「嗣真」（見虞道園崇真觀記）。他并以道士為本業，所以尊重他的朋友們，都呼以「外史」或「貞居」，因此他的詩集，被題為「句曲山人集」。他一生的行止踪跡，所留給人們的印象，並不是什麼「法師、道長」那種神仙模樣，只不過是一個深於文學，富有藝術氣質的山林隱士而已。因此舊元史釋老志裏，找不到他的名字，也未登入儒學傳、隱逸傳。民國年間，柯紹忞撰新元史，才把他附於文苑張憲傳的後面，但寥寥數行，看不出什麼來。在道藏茅山志裏，也未看見他的傳記，那是因為他實際是山志的編纂者，自身又非「法嗣，宗主」，後人補輯山志，也不會補進他的事略。因此紀述他的事蹟，只有從同時文人的著作裏，和他自己的詩文中找尋。據說他曾寫一自傳^③，但今天已看不到了。以我見到的元人文集，虞集的道園學古錄中，為他撰的崇壽觀碑，記過他的出處，黃潛的金華先生集，有為他撰的師友集序，談他的事較多。同時稍後的陶宗儀撰的輟耕錄，記他的軼事有兩三則。幸而在他身後，得到劉基為他撰墓志銘，敘次生平，算是最有系統的了。但這篇文章，

② 道書紀古仙人為務成子、洪崖、唐代張志和自號玄真子之類，不勝枚舉。皆本莊子「名者實之賓也」，晦其姓名，隱士本出於道家。

③ 見中央圖書館藏句曲外史集七卷本附錄毛晉跋「伯雨張米元章之為人，撰中岳外史傳此即句曲外史自傳也。」

未收入今傳世的誠意伯文集裏，我曾細味那篇文字，筆力頗弱，不像劉基其他文字的詼詼，是真是僞？很難斷定。可是到了明朝中葉，有姚綬其人，寫了一篇「句曲外史小傳」，所記張氏的年歲，和劉氏墓志所記差了好幾年⁽²⁵⁾。這更增加考證的惶惑了。顧嗣立元詩選，錄他的詩，前有小序述其生平，大概是取材於這些文獻。清修四庫全書，收錄他的著作兩種，提要也略序生平，這些都比新元史附傳來得詳盡，現在將這些資料排列一表如下：

時代	資料	名	作者	備考
元	道園學古錄四十八卷崇壽觀碑 黃金華先生集十八卷師友集序 句曲外史張伯雨墓誌銘 句曲山人集序 輟耕錄卷九淑芳亭條 又卷二十四陳公子條	虞集 黃潛 劉基 徐達左 陶宗儀	虞集 黃潛 劉基 徐達左 陶宗儀	此文曾摘錄於元代道教之發展：茅山宗考內。 同上 此文見中央圖書館藏句曲外史集附錄。 見本集四部叢刊版。 此條採入茅山宗考。 此記陳雲峯折辱倪元鎮事，但有「時張伯雨在座，不勝踴躍」二語。 未著張氏名，可斷然為張所製作。 見另本句曲外史集附錄，台灣中央圖書館藏。 姚綬畫家自有集，台北學生書局印出。
明	又卷六「句曲山房熟水」條 句曲外史小傳 元詩選癸集句曲外史詩小序 四庫全書總目提要一一七卷玄品錄條 又一六八卷句曲外史集條	姚綬 顧嗣立 紀昀總纂	姚綬 顧嗣立 紀昀總纂	觀其敘述生平似據劉撰墓志。
清	元代的一個文學道士——張雨			

二九一

道藏輯要談集七張三丰全集，隱鑑「

張伯雨條」

民國

浙江省通志一九八卷仙釋門張天雨

新元史文苑張憲傳附傳

賀龍驤編

柯紹忞

此係成都二仙庵刊本，台灣考政出版社景印，此集記名明道士張三丰，但係雜湊偽造者。

此係商務印書館出版，官修出書，此係採明人堯山堂外記及杭州府志。

從以上各種資料綜合起來，張雨的生平是這樣的：張雨一名天雨，字伯雨，別號貞居，又號句曲外史。道士的法名是「嗣真」，見於虞道園所記。可見他是道地的道士，不能算是儒生，柯氏新元史列入文苑附傳，是不適當的。據說他是南宋儒臣世家，高孝二朝有一位名狀元叫張九成的是他的六世祖。張家本來是河南開封人，大概靖康之變，移家南去。（見橫浦集張氏家傳）張九成別號橫浦居士，是道學家中最接近佛教的人，所著經說，往往陽儒陰釋²⁶。張伯雨如果的確是他的裔孫，那末由儒入道，也是說得過的。他生於世祖至元十七年（一二七六）即南宋帝昀德祐二年（丙子），蒙古大兵，進入臨安，三宮北渡，江南全部淪亡的那年。當南宋亡後南宋的貴家世族，頓時降為降虜，元人又把科舉停了²⁷。士大夫階級，也都成為平民賤庶。只有道士、和尚，却受到汗庭尊崇。杭州城裏，有名的理宗公主府都改做了

25

姚氏小傳「丁卯（按卯應作亥）運水軒子浴鵝灣，明年刻詩集并上，時年七十有六」按劉基撰墓誌，後有

26

石樓野生跋謂姚氏之說不可從，仍應從劉志之「七十有二」。今畫史、通志皆依劉志。

27

見宋儒學彙編橫浦學案。
世祖一朝金文士徒單公履主復科舉，許衡、張文謙等不主詞賦，遂未舉行。

道觀開元宮²⁸。有許多世家子弟，以出家做道士來謀生²⁹。所以張伯雨到了二十歲後（元貞大德間，西一二九六——一二九八），也做了道士。他先投茅山道士周大靜門下，學習上清道法，可是不會「符籙」³⁰。後來回杭州入開元宮住持王壽衍門下，受其賞識。王壽衍是玄教的第二代道士，很有地位，喜歡接近文人，也曾薦舉人才，也曾刊刻遺逸的著作³¹。所以才能賞識這青年的文學道士。在仁宗延祐元、二年，元代二期儒治開始，他隨王老道到大都（上都）開平去朝覲，在那兒以澹花亭梅花幃一詩而受到在朝大詩人如虞集、范梈等激賞³²，頓時聲名大振，與虞氏締結了很厚的文字交誼。當時主教宗師吳全節與江南士大夫深相結納，提倡風雅，有了這個文學道士青年的張伯雨參加文酒清譚，更可以抬高道價。不過他不喜歡官場應酬，也許是「宗國之恨」使他不願與新朝合作吧，仍願回到茅山，為本派整理文獻，修成了一部文雅典麗的茅山志³³。茅山從南朝以來，就是道教文化的淵藪，其時宗師劉大彬受吳全節的囑託，開修山志，他當然是最有力的助手，大概從此住在山上好多年，也許住持了崇壽觀，他經營了不少勝景，所謂「玄洲」、「菌閣」，都在那兒，徵集了許多名流

²⁸ 此宮即南宋理宗周漢國長宮主第，見虞集撰開元宮碑，原文收元代道教之發展，「道教文獻」內。

²⁹ 袁桷清容居士集「送再從侄璞從龍虎山為道士詩」袁氏四明世家，又趙宜裕為宗室亦為道士師詳元載。

³⁰ 見報耕錄虞邵庵條。又拙著茅山宗考張伯雨條下。

³¹ 見今本文獻通考前頁，刺書之公文。

³² 見報耕錄及顧嗣立元詩選句曲外史詩小序。

³³ 見拙著茅山宗考，茅山志收正統道藏洞真部龍、師、火三函。

們的題詠^{②4}，這其間也許還北上過。可是自文宗圖貼睦爾逝世，虞集諸人，散歸田野，朝廷的局面變了，道教也漸次不受尊寵^{②5}。茅山的香火也許清淡，他又回到杭州，寄寓開元宮。自己修葺了一個精舍——黃蔑樓，放蕩於湖山烟水之間，也與南方儒生耆碩如黃潛、柳貫等一起往還，也往來太湖流域受到蘇州、無錫兩個富豪藝術家，倪元鎮（雲林）顧阿瑛的供養，做了倪家玄文館中的上客，與玉山草堂的吟侶。這時江南文壇也換了一班人，鐵崖道人楊維禎是當時的騷壇盟主^{②6}。還有在蘇州充教官，僑吳集的作者鄭元祐等，與鐵崖弟子張憲諸人。北方詩人張翥（蛻庵），與色目詩人薩天錫，從泰定以後，便有聲江湖，這些人都和他酬唱題襟，留下不少的詩篇。其中交情最深的，還是雲林居士倪元鎮。此君是大畫家，也崇信道教，與黃公望都似乎是全真教信徒，在伯雨逝世之後，曾有哭他的詩，甚為傷痛，可以看出兩人間的情分很深。身後劉基爲他撰墓志銘，據墓志說他與伯雨相識甚晚，僅在至正辛酉（至正無辛酉，應爲辛未，即西元一三四一年）始獲一見，「明年七月而外史卒」。當伯雨逝世後三個月，玄教宗師吳全節也在燕京逝世，這時道教的光焰，也隨着時事變化而漸次暗淡下去了。

②4 如趙孟頫是見後文。

②5 拙著正一教內吳全節事蹟考曾著此意。

②6 楊鐵崖名維禎，見後文游跡內。

張雨的著作

從前節所敘張雨的生平看來，他的本質是個十足的文人。他長於詩詞，學術著作似乎非其所長。劉志未提到他的著作，姚錄「外史小傳」說他：

所著山世集三卷、碧巖玄會錄六卷、尋山誌十五卷，考索精博，又著玄史。

現在傳世的句曲外史集，却并不在小傳所紀之內。大概山世集或即他自編的詩文集（黃清金華先生集有山世集序）。在元末「紅巾之亂」就散佚了。碧巖玄會錄，大概是道教仙真譜錄的性質。今傳世的正統道藏續道藏，却未收錄。尋山誌十五卷，清修四庫全書，未見甄錄，不知流落何處。只有玄史，今名玄品錄，四庫列入子部道家錄存目之中。今所傳的句曲外史集三卷、集外詩三卷，係據鮑士恭家藏本，可是鮑氏編列的知不足齋叢書，却未收錄。我們現在可以讀到的張氏著作，只有句曲集與玄品錄兩書了。關於玄品錄，收在正統道藏洞神部當字號，共分五卷，事實篇幅并不甚多。提要說（卷一四七）：

是編載歷代道家者流，起周迄宋，列爲十品。

我曾讀過這本書，文字簡括，但却別饒風致，把許多「怪力亂神」的話都刪掉，較之仙真通

鑑一類的神仙傳說，簡潔得多了。提要又說：

……又雨自序中請題曰「元（玄）史」今標題之目，與序不同！

由此可知這就是姚傳所記的「玄史」。

其次是句曲外史集，現有不同的版本。其一即四庫著錄之鮑氏三卷又集外一卷之本。商務印書館四部叢刊所收之本，似即此本。其書字迹遒秀，出自名家之手。其二爲七卷本，今中央圖書館藏有此本，已景印行世。此集源流，清末丁氏善本書室藏書志，敘述很詳細。現全鈔於次（原書卷三十一）：

句曲外史，貞居先生詩集七卷。

元張雨撰。雨字伯雨，號貞居，錢唐人，宋張九成六世孫，性狷介，眇視流俗，遂入道茅山，受大洞經籙。吳興趙文敏每以陶弘景期之。開元宮王真人偕之入京。時范德機以能詩名，雨造范適出，取筆留詩，范大驚，即自詣結交，由是名震京師，一時賢士大夫，爭與爲友。生於宋景炎丁丑，歿於元至正丙戌年，年七十二，葬靈石山。劉誠意基撰墓志銘。毛氏汲古閣所刊者首三卷，陳節齋手編，徐良夫序，末附劉基撰墓銘，姚綬作小傳，陳應符跋。補遺三卷，則閔康侯、王凱度，康與可輩所纂，而各以酬贈之作附焉。補遺一卷，乃毛晉與其甥馮武撰集而成也。刻後有閔元衢二跋、毛晉二跋。此七卷一二爲五言古詩歌行，三爲七言歌詩，四爲五言律詩，六爲七言絕句，七爲辭，四言、六言、五言三韻聯句，銘贊詩餘，統曰雜言。前有吳郡徐達左序，當是外史

之侄鄉貢進士誼所編次，較汲古閣刊者，類分而詩多，宜文瑞樓書目稱爲秘冊者也。有吳城敦復二印，城又拾補各體於其後。

以此跋所述的編次情形，中央圖書館藏的當是此本。（丁氏善本書歸於南京龍蟠里國學圖書館，後皆歸於中央。）我讀到的四部句曲集三卷本都是詩歌，也未附墓志，怕也不是汲古原刻。另有貞居詞一卷，朱古微編刊彊村叢書，曾爲收入，中華書局四部備要，又據以排印收錄。在詩詞集之外，我覺得茅山志一書（道藏本）據說別行之本，是他所手書上刻的^{③7}。我曾讀山志全文，行文風格，和玄品錄很相似。當時茅山宗師劉大彬，主持其事，其人並沒有文名，張氏延祐中自誓歸山，專精從事這項工作，可能原文都是他的手筆。提要茅山志（卷七十六）條說：

前有永樂胡儼序稱舊本爲張雨所書，至爲精潔。

即是他所手書的上版，那末志中的文字與全書體例，又安知不是他一手修成。張伯雨的文采風流，很想規模陶隱居，遇到修志的大事，自然全力以赴了。以此我主張關於伯雨的著作，似可把山志也列入。

③7 見葉德輝書林清話（世界書局本）卷七元刻書多名手條，又見四庫提要茅山志條，爲文內所引。

張雨之詩與其藝術

從柯氏新元史，把一個道士身份的張伯雨放在文苑張憲的附傳裏，很多人就只把他當做詩人不作道流看待，同時也可以看出伯雨在元季詩壇的地位。伯雨詩文，據說他生前曾自手編。毛晉跋說：

貞居子黃蔑樓手編生平詩文甚多，惜乎紅巾寇杭之餘，不知所存。

現在的句曲外史集，無論那一種本子，詩文數量，都寥寥可數。我以客中未携此書，不獨中央圖書館所藏刻本、抄本得不到，并四部叢刊本也難看到。只有顧嗣立元詩選所抄存句曲外史詩一百九十七首詩可以研讀。

從晚宋理宗時代起，南方詩壇，興起了四靈和江湖兩派，反抗江西詩的尚議論，生硬槎枒的作風。到了元代，詩作都恢復唐詩的格調。入元南士，其初以趙松雪（孟頫）爲騷壇領袖，他的詩雍容爾雅，五古有六朝選體的風規，律詩也出入於中晚唐，對偶精麗，音節諧適，同時浦城楊載（仲宏）純尚唐音，幾乎是「大聲鞞韃」。其間仍然堅守江西法則者，只有方虛谷（回）但其人品格太差，爲人所不齒。後來的就算虞道園（集）以東坡爲法，還是宋詩體貌。伯雨雖是錢唐世家，在蒙元混一南北時才出世，他不及見江湖諸老，却與趙松雪以

書法相交，但那時已有詩名；到北都後，以詩震撼范德機（梈），又以漱芳亭一詩受臺閣諸名公的賞識。所以他沒有江湖詩纖弱尖瘦的習氣，却和松雪詩典雅從容有相同之處。我讀元詩選所抄的五古詩都有選、唐體的風味。律詩以應酬投贈的較多，似嫌膚泛，沒有排界縱橫之氣。絕句却不以小巧見長，頗有端凝的風度。詩的題材，大多是吟嘯江山，這由於他是方外的道流，住居或在三茅山的澗谷，或在太湖的煙島，與風月的西湖，自然爲環境所陶冶，歌詠起大自然的風光。他又沒有利祿與榮名的企圖，連道門那些宮觀住持都沒有興趣，只是一個「遊於方之外」的逸士而已。所以胸襟雪淡，迥出凡俗。他又善於書法，也能畫，一副藝術家的氣質，而且生長世家，不會像山野道俗有一些寒酸之態。更因爲他曾和許多文壇名輩交遊，得聞詩文法度，可以指引後進，所以在元季頗享重名。顧選小序引徐達左句曲集序說：

虞范諸君子，以英偉之才，諧鳴於館閣，而流風餘韻，播諸邱壑之間；外史以豪邁之氣，孤鳴於澗壑，而清聲雅調，聞諸館閣之上。雖出處不同，其爲文章之宗匠一也。

可見當時的聲價。句曲外史集編次詩篇，由於都是搜輯殘佚而來的，所以未按年次，顧選所抄，更是如此。試加摘引：

五言古詩：伯雨的五古和松雪一樣，工於比興，意在言外，如夕佳樓詩：

西山朝爽氣，南山夕氣佳，朝爽人共忻，夕佳吾所懷。山僧閱世久，結廬深閉乖。蕙樓將對峙，

菌閣亦雙排，維南列崇阜，不受煙嵐羈。我亦遲暮人，心迹倦鳥偕，茲焉寄高躅，庶與靜者諧。

恬淡安雅，很有韋蘇州詩的風格，結句竊然而秀，是六朝的句法。最有氣勢的要數「次韻晉卿（黃潛）贈陳秉彝詩」，却是東坡家法，自敍處亦可見他的讀書生活：

金華黃太史，出爲儒臺冠，詩文奇六經，奇古誰敢傳。如掇明月珠，妙在九曲穿（去聲），而子工筆札，狗監非所薦。挈之登龍門，果獲尾時彥，孜孜勤執經，矻矻勞染翰。敏手不暇給，精華且屢換，憐才吾輩事，子乃羞自獻。由茲數來往，無事輒相見。湖嶺錯繁行，煙霞爭變幻，一夕快雨餘，春物已消半。言歸天台奧，俄頃語離散，此手不易執，明日柁樓飯。迢迢望白雲，瀑布聲井悍，赤城跨滄海，朝霞以爲岸。儼遇仙者徒，勿易樵牧賤。吾衰志求道，千載獨暮旦，老經三百家，一一理殘卷。霜毫犯冠擲，墨汁淬衣汗，何功使願果，盡力輸老腕。子書能瘦硬，振眼秋隼健，唯餘篋中字，照我目光爛。送子望崖返，明日窮海甸，春夕豈不短，反側移漏箭，纔夢金庭游，還逐濤江亂。洵知家庭樂，旭日陰始泮，身扶老人杖，衣憶慈母線，還期當及時，遲子秋水觀。栖栖寡儔侶，孤子至日晏，追步太史作，用以申纏綿。

此詩敍次妥帖，中間一段，有「明霞綺縠」的光華，很像小謝宣城之作，可以稱爲作手了。七言歌行：以「王時敏聽雪齋」一首較有氣勢，時敏也是元代名畫家，伯雨和他自然臭味相契了。抄之如下：

頑塞蟲風河流漸，銀濤鐵騎交奔馳，玲瓏浙籟瓦溝滿，坐窗已有幽人知。東家暖客紅醉凝，嘈雜

新聲迷聽瑩，後園壓折萬琅玕，雪多政自無人聽。我時空山夜寂寥，風簷雪竇飾琤瑯，希聲疏越不可盡，鳴球戛擊如聞韶。憶昔齋居困學翁，大書聽雪煩楚龍，百年勝事將無同，不傳師曠傳王恭。鶴驚明朝行雪裏，須辦龍頭煎雪水，牀下何人聞鬥蟻，喚起春雷來洗耳。

此詩全篇雖不能夭矯飛騰，但轉折處也很見筋力，伯雨七古，大概受法於虞道園吧。

七言律：此體在集中最多，音節和緩，尚無庸俗。抄「馬塍新居」：

浮家泛宅意何如，玉室金堂計未疏，歸錦橋邊停舫子，散花灘上作樓居，澹然到處自鑿井，玄晏閉關方著書，但得草堂實便足，人間何地不樵漁。

又抄「鳳凰山懷古」：

江左夷吾浪得名，豫州英槩亦沈冥，夕陽枯木山如赭，秋雨荒臺草自青，漢苑玉魚誰後葬，昭陵石馬亦無靈，可憐白髮商人婦，猶向鐙前話後庭。

此詩稍有跌宕，大概有點興亡之感吧。

絕句：伯雨有風致的詩，還數絕句，姑抄兩詩：

吳興道中二首：「風溪大樹不見日，牧鵝小兒兼釣魚，南風相送至河口，舟子飯時吾讀書。」

扁舟偶趁采樵風，題扇書囊莫惱公，何處人間無六月，碧瀾堂上雨聲中。」

玄覽堂絕句：「簾櫳低亞小梅枝，快雪（雨）時晴綠滿池，鈴索不搖鸚鵡睡，客來假寐亦多時。」

以上這些詩，都沒有槎枒之態，是絕詩的正宗。讀伯雨的詩，只能取其「流連光景之詞」，所以從來僧道之詩只能做小品玩賞，不能登大家的堂廡。

談了伯雨詩篇以外，就要談到他的藝術（我不治詞，所以不談貞居詞）。他在當時以書法重於一時，寫的也是趙孟頫一派。姚氏小傳說他曾受松雪的指授，其真蹟在台灣故宮博物院收藏裏，我曾見到一幅行書。可惜未曾拍照，無法引證，只記得大概氣韻蒼秀，也有雲麾碑的氣勢（松雪本是從李北海書開出的）。至於畫蹟，今天似乎很難見到。姚綬說：

飲酣伸紙作大草尤妙，小楷變率更（歐）家數，世稱二絕。

這是贊他的書法。又說：

獨於畫未工，或引筆點綴木石人物，亦自賞適。

這是說他不以畫名。可是在他的好友倪雲林清閨閣集（中央圖書館景印本卷九）却有一則詩題：

貞居真人，詩文字畫皆爲本朝畫品第一。……

似乎畫也未必不工。中央圖書館藏句曲集附錄，有一則署名「錦川老人」的「跋誌伯雨山水」說：

張貞居高逸振世，文絕詩清，輒光山水間，點綴神會，然懶於應酬，遺墨甚少。

此跋又稱他的另幾幅畫「氣韻蒼兀，不遜趙榮祿」可見姚氏之說很靠不住，不過流傳的數量太少罷了。總之伯雨是個藝術氣質極濃厚的道門名士，善書善畫之外，還工於佈置園林。他在茅山營建有玄洲精舍、菌巢，這些山中勝境，一時名士題詠甚多，最著名的如趙松雪即有題玄洲詩，伯雨有玄洲唱和詩，自序其事。他晚年住杭州營黃蔑樓，「終日焚香坐密室，不與俗人交」（劉基志語），正是世說新語中的名士架格，姚氏小傳記「安陽韓致用題其手削卷尾」說：

雖疏俗，出語亦別，殆欲遇晉人筆舌……

以晉人相比，正是藝術氣質的表現。毛晉「跋句曲外史集」，拿他與米芾（元章）行迹相比說：

……元章愛潤州江山，因爲卜居；而金陵地肺，邱壑更自清勝。至于元章先一月盡其平生書畫，

預置一棺，焚香其中曰「衆香國裏來，衆香國裏去」，舉拂合掌而逝。伯雨預懸冠劍于南山，屏絕外事，飲酒賦詩，焚香兀坐，及期而羽化，篋無餘物。安得云米顛而外，張仙非其流亞耶？……

可見後人欽崇他還是爲他的藝術造詣。

張雨周遭的人物

我從前寫元代道教茅山宗考時，談到張伯雨，以爲他在茅山道場，似乎是一個「寺廟知客」的身份，專司和文學士大夫們打交道，現在來看他本是亡宋的世族子弟，自易與南來登朝的名士儒臣相契合。不過他的交結名流，不一定爲道場拉「公共關係」，而實在是本身有令人引重之處。他是山林名士一流，更自然地和江湖的名士接近，他的風度氣質，更使人傾倒，不拿他當作道流看待。所以要做他的交游考，怕有很多人物關涉在內。海外僑居，求書困難，只有就手頭的資料，擇其與伯雨關係較深的談談，分述於下：

師友同道

王壽衍：第一個援引張伯雨在上都揚名的爲道士王壽衍，所謂眉叟者是。此人爲杭州開元宮住持，結納東南名士。他曾受朝命在江浙訪賢，早於程鉅夫江南訪賢的好些年，最爲人所周知的，是他推荐過一代大儒馬端臨，并把他的《大著作文獻通考》印出，見於通考卷前的公

文記載。他的墓志，金華大儒王禕所撰，今收於王忠文集（商務叢書集成本）黃金華集中有爲他做的文章好幾篇，他所住持的開元宮，道園集有開元宮碑，詳記沿革。據說還有元明善撰的記，可是現在輯佚的清河集，却不見此文。王氏號溪月，又號眉叟，陶宗儀的輟耕錄記他的佚事一則，以見此人對文士之風義。伯雨晚年仍住開元宮，建有開元精舍與黃蔑樓，他與此宮的關係不淺。開元宮原來是南宋理宗周趙國府第改建，故國滄桑，常引起南方詩人弔古之感，和另一由宋高宗住的德壽宮改建爲道廟的宗陽宮，同爲吟詠的對象。伯雨有上京賜宴王眉叟七律詩：

從事何緣過草堂，行都遺賜玉壺方，遠勞使者紅塵騎，爛裊仙家白石羊。中聖敢辭千日醉，承恩獨許四明狂，金莖臘有三清露，潤及葵心向太陽。

就詩中鋪敘恩榮之語看來，王壽衍是很受當時宮廷寵賤的，東南名士如黃金華對他題贈頻繁，怕是託其庇蔭。

虞集：傳世的幾種張伯雨的傳記，都說他「師事虞集」在道園學古錄中，爲伯雨做的詩文的確不少。我曾在所撰「元代道教之發展」書中，數次紀錄，今不再記。道園是元代中期騷壇領袖，參與延祐以至順的二期儒治，我在元代漢文化書中，亦曾數次談過，今抄錄句曲集中「書懷二十韻奉上虞集賢詩」，以見其關係：

昭代千齡運，斯文一柱功，初當延祐日，晚識廣陵公。朝士因推轂，先生狼挈蒙，睽違遺廿載，

痛寐接孤風。太史山川秀，仙儒館閣崇，置身清切上，用志杳冥中。句法黃初遇，才名冀北空，朔南馳使節，江漢借歸蓬，酒間餘杭姥，泉尋六一翁，境非秋水觀，寺即紫微宮。侍坐邀王遠，移家近葛洪，於茲承款唾，足以振龍（疲）癰。卓爾身爲貴，胡然老見攻，戰肥終道勝，德重豈途窮。玉趾閑迂步，麻衣病鞠躬，茶煙窗冉惹，墨沼樹玲瓏。饑甚無瑤草，招來有桂叢，輸心何落落，把袂輒恩恩。易進乘軒鶴，難追戲海鴻，明朝去吳會，長笑爲誰雄。

此詩局格謹嚴，造句精鍊，中間「胡然老見攻」句或是指順帝初立，爲文宗詔「太子非明宗子」追虞集赴上京事，延祐後二十年，正是此時。此詩大概作於順帝元統二三年時（西一八三四——一五）也算是伯雨的晚期詩了。

趙孟頫：松雪與伯雨的交誼，似乎在師友之間，各家傳記，皆述此事，前面也談過，今不再述，趙氏，書畫詩文，聲名顯赫，亦不再述其生平。

同輩吟侶

范德機：德機名梈，詩爲元四大家（楊虞范揭）之一，集名清江集，可是數量不多，我在元代道教書中，曾詳爲評介。墓誌小傳都說伯雨以詩撼范，爲其游揚，可是清江集中，並沒有贈伯雨的詩，伯雨句曲集中有「題范德機編修東坊藥後」一詩：

一編上有東坊字，慚愧詩中見大巫，直想瘦生如飯顆，竟從癢處得麻姑。咸池水淺孤黃鶴，空谷天寒病白駒；擬共風流接尊酒，祇愁塵土沒雙魚。

此詩之作，大概是范氏服官閩嶠之日。

黃潛：金華生平學行，我曾寫過「儒雅雍容之黃潛」一文（東海大學圖書館學報），詳加評述，在黃文肅文集（黃書集成本）附錄中，載有張雨所撰「送黃先生歸烏傷序」，是至正五年（西一三三九）時的事。黃和伯雨往還的詩，我也錄於茅山宗考文內，伯雨對黃之耆儒碩學，文中極為推重。而黃氏投報於他的詩文數量甚少，也許是名士與學人終究隔一道門徑吧。與黃氏同為金華道學中人的柳貫却與伯雨有所倡和，句曲集中有用他的韻寄倪元鎮律詩一首，不再抄了。

晚年交契

伯雨晚年的交契，往來酬酢最多的，要數倪雲林（元鎮），次之是楊鐵崖（維禎），也往來於蘇州顧氏之玉山草堂。另外北方詩人張翥（仲舉）、薩天錫（都刺）都和他有詩簡往返。

倪元鎮：倪氏明史有傳，柯氏新元史又將其列入文苑，但文字簡略，其實這位一代畫家，傳記材料到是很多的，我在茅山宗考中，也述其人，又把他的道教詩載入「元人文集中道教資料」裏，今不再述。在新印中央圖書館藏清閔閣集中，他和伯雨酬唱的詩我編目有二十八首之多。他兩人同為道教，同為藝術家，倪氏家資富厚，構有玄文館，供養道流，伯雨從茅山或從杭州出遊，都是以此為東道。所以當他聽到誤傳伯雨逝世的噩耗，即曾為詩悼之，伯雨羽化，他亦有詩哭之。句曲詩有與雲林的詩六首，茲抄其「新栗寄雲林」一首以見其交誼：

燭來常熟管新栗，黃玉穠分紫殼開，果園坊中無買處，頂山寺裏爲求來。囊盛稍共來禽帖，酒薦深宜醺甲杯，首奉雲林三百顆，也勝酸橘寄書回。

陶宗儀輟耕錄還記雲林送米與陳雲嶠受其呵斥之事涉到伯雨，說「時張伯雨在座，不勝蹴踏」（見前節）。斥雲林而伯雨受窘，足見兩人的交契了。

楊維禎：字廉夫，別號鐵崖道人，常吹鐵笛，曠達自喜，會稽人，是元末東南一大作手。長於樂府，是唐代李賀歌行一脉，又製竹枝詞。清王漁洋推爲與劉禹錫并峙，他的文章製詞尖辛，詩也喜作香豔之體，所以後人呼之爲「文妖」。他在元末明初干戈倏擾中，避居松江的三泖五淞之間，門下弟子很多，也是顧氏玉山堂中的上客。傳在明史，柯史又收入儒林，伯雨和他的關係，見姚綬外史小傳。

廉夫避地于蘇之錦繡坊，外史以其知己數造焉。廉夫推爲前輩。每題其製作曰「貞居先生」。有其手抄一帙遺胡季城題云「紅巾寇杭，先生墨蹟在黃蔑樓者，不與焦炬同化，則與柶載同遊矣。

此抄豈非晉武庫之遺劍也耶？」有弔其亡（詩）曰「黃蔑樓中仙一去，明年黃蔑歸狼烽，不知天上收文史，只訝山中伴赤松。石室秘書愁擣電，星馳遺劍已成龍，思君不見夜開戶，月在金鐘玉几峯。」

此詩與文，我前撰元人文集中之道教資料，曾搜鐵崖三集皆未得見，錄此以見此老對他的拳拳。句曲集中的短歌行，有的也似乎做鐵崖之體，茲抄其「鐵笛道人新居曰書畫船亭作詩以

寄」一首：

蘇州去訪楊雄宅，近水樓居似月波，東府官曹知者少，西山爽氣望中多。臺招天上仙人鳳，池養山陰道士鶴，誰和涼風吹鐵笛？莫愁艇子柳枝歌。

顧德輝：即顧阿瑛，元末蘇州的大富豪，却招邀名士做風雅主盟，築堂名玉山草堂，詩集名玉山璞稿，明史本傳說他的玉山草堂名士：

其中文學士河北張翥，會稽楊維禎，天台柯久思，永嘉李孝光，方外士張雨、于彥成、琦元瑛輩，咸主其家。

在玉山逸稿（叢書集成本）中有「鐵崖新居成，用張伯雨韻以寄」律詩一首，那就是前面所抄的了。句句集中，未見伯雨與他的詩，大約兩人交情不似他與雲林之深。

此外在句句集中與北方詩人張仲舉、薩都刺倡和之詩但不能定交誼的深淺，遂不再錄。中央館藏句句集後附錄，當時文人贈詩很多，有為我所未及查檢的，現略記如下：

趙孟頫三題。

虞集六題。

張翥五題。

黃潛二題（寬按：黃氏尚有為張伯雨撰文兩首）。

柳貫二題。

袁桷三題（字伯長，號清容居士，集名清容集）。

薩都刺十一題（集名雁門集）。

楊維禎十四題（寬按：未能細查鐵崖著作）。

倪瓚三十四題（即元鎮，寬按：所見雲林與張詩不及此數）。

鄭元祐共十三題（鄭字明德，集名僑吳集。商務珍本叢書收之）。

陳旅二題（集名安雅堂集，商務叢書集成本）。

馬臻二題（集名霞外集，道士）。

宋鑒一題（集名燕石集，新元史有傳）。

瞿智二題（不詳其人）。

陸仁二題（不知是著牆東稿其人否）。

盧大雅二題（不詳其人）。

鄭守仁二題（不詳其人）。

薛玄義一題（道士，號上清外史，有詩名）。

張光弼三題（光弼虞集詩弟子，詩集兩種，商務四部叢刊收）。

劉復一題（不詳其人）。

李懋一題（不詳其人）。

王鑑一題（元代大畫家）。

周馳二題（周馳新史入文苑傳）。

吳養浩二題（不詳其人）。

吳克恭一題（不詳其人）。

張遜一題（不詳其人。）

張肯一題（不詳其人）。

張適一題（不詳其人）。

朱德潤一題（畫家有存復齋集，不知是其人否）。

以下尚有釋子與非同時人數題略不再抄。

一九七二年十二月六日燈下完稿

明初天師張宇初及其峴泉集

從三教一致思想談起

中國思想界到了宋元以後，漸次形成一種儒釋道三教一致的思想形態。筆者近在國外所撰「元代南儒與南道」及「虞集與元代南方道教」^①幾篇文章都曾略申此義。所謂「三教一致」思想者，有的是「儒佛交流」，有的是儒道兼修；前者如唐五代以來，禪宗及華嚴、天台兩宗，對宋代理學家思維、修省方法的影響；後者如北宋陳搏與邵雍、周敦頤關於先天易數、無極太極的宇宙觀皆是。此外還有儒、釋、道三教兼修如宋代南宗丹道之張伯端、白玉

① 見本書第四、五兩篇。

蟾③亦其一例。這種趨勢到了元代，由於蒙古汗庭的崇佛重道，二教人士社會地位，遠超過於漢人儒生而又要挾儒學自重。儒生們爲了生活與安全關係，也常常托庇於道教門庭③。道教中人，又借佛教的教理禪宗的公案話頭來深化他們的講道與修持。像北方全真教修持用禪觀的方法，到第三代高道李清庵④，簡直用禪宗的參究開講道德經。南宗自白玉蟾起也襲用禪語傳道，自謂通禪悟道。至於一般文學之士，更是出入三教，傳世的元人文集裏充塞着「二教文字」，如虞集的道園學古錄，袁桷的清容居士集，趙孟頫的松雪齋集，黃潛的金華先生集⑤，隨手拈來，皆是這種資料。佛門中漢僧的天臺宗，禪宗的教下名僧，都深通儒學⑥。禪宗的語錄公案中，滿是詩詞的話頭。在北宋時有大詩僧洪覺範的惠洪，與蘇黃倡和；有文學僧人釋契嵩即明教大師，以儒理播揚佛教，這都屬於思想形態方面。至於社會上流行的因

② 張伯端，字平叔，道號紫陽，宋神宗時人（西一〇六三—一〇八五），著有悟真三篇，收道藏太玄部，及成都二仙庵道藏輯要。傳石泰得、薛式、陳紫楠，到白玉蟾爲丹道南宗五祖。白玉蟾一名葛長庚，南宋寧

宗時人（西一一九五—一二二四），原江湖游士，道藏正一部收其海瓊問道集、傳道集，臺灣編道藏精華收有白玉蟾全集，拙作南儒文中有「南北宗」一節略述其源流。

③ 參考拙著元代道教之發展正一教三考及元代道教之特質章。

④ 李清庵名道純，號紫蟾子，有中和集及語錄，在道藏太玄部年字號，及道藏輯要，道藏精華中。

⑤ 元代道教之發展，「元人別集中道教關係目錄」，各集道教詩文目均有。

⑥ 參宋僧志磐佛祖通記，及元僧念常歷代佛祖通載及元代高僧傳，均收入日本大正新刊大藏經四十九、五十卷。明宋派文憲集有多篇名僧塔銘如「送川庵塔銘卷十一」「佛日熱慧辨禪師塔銘（即梵境）卷六」諸文皆記其文學造詣。

果報應之書，以太上感應篇，及「文昌帝君梓潼化書」爲最著。是藉科名利祿，示「福善禍淫」的道理，又藉「功過格」的方法來促進庸俗的道德觀。這更支配了廣大社會。另外還有一些秘密社團，也利用「三教」的形式，推行事工，甚至外來的牟尼教也融化其中，成爲後來的明教^⑦與白蓮教，先是反抗異族，點燃起大義的烽火，後來又不斷地反抗當局統治者的暴政，造成多次的教亂^⑧。這都是這種思想流行的產品。

本文所述，則藉一位儒道兼修的龍虎山的天師之著作與其學術思想，來看「三教一致」思想發展的另一角度。

峴泉集版本

清修四庫全書，明人別集類有一部道士文集——峴泉集，在正統道藏正一部收有此書，著作者張宇初，即所謂「四十三代天師」，也就是入明的第二代天師，總目提要關於此書如此地評說（卷一七〇集部二三）：

明張宇初撰，宇初字子璿，貴溪人。（漢）張道陵四十三世孫。洪武十年（西元一三七七）襲掌道教，永樂八年（西一四一〇）卒。

- ⑦ 參陳垣年尼教入中國考（北大國學季刊臺版）及吳晗明教與大明帝國（讀史札記香港版）。
⑧ 參戴玄之白蓮教考（日本東京中國學志）。

又評其文學說：

……然其文章乃斐然可觀，其中若太極釋、先天圖論、河圖原辨、荀子辨、陰符經諸篇，皆有合儒者之言。問神一篇，悉本程朱之理，未嘗以雲師風伯荒怪之說，張大其詞。

提要作者，已指出他是「道而儒者」。我今年在普大東方圖書館讀書時曾取商務複印四庫珍本叢書本與道藏本互勘，篇目頗有出入。此書版本，據提要說：

朱彝尊明詩綜稱其集二十卷，詩居其半，王紳爲之序。比本皆所作雜文，惟末後附歌行數十首，卷首曾載紳序，而二十卷之舊已不復存，蓋又掇拾重編之本矣。

我也在原刻明詩綜裏看到字初之詩在八十九卷，只選了他八首詩，關於版本，只記有「有峴泉集」四字。道藏本峴泉集編入轉字號上下、疑字號上下，共四冊十二卷，四庫本則僅列四卷，我將兩目合勘列一細表，其結果是這樣的：

卷帙編次的不同

四庫本共四卷，道藏本則分十二卷，按今人陳國符考證茅山志^①之各本編次，原爲十五

① 陳國符道藏源流考附錄「道教傳記提要」，北平中華書局一九六二年版。

卷，但道藏本則析爲三十三卷，他說：「正統藏版式有定規，每卷字數不能過多，故須重析也。」依這個例來推測，此書原只四卷，道藏本是「削足適履」地分爲十二卷。提要說是「掇拾重編之本」，所據爲「江西巡撫採進之本」，可能採自天師府，怕和道藏本皆非足本。

所收文詩篇目，互有詳略

大體說來，道藏本的詩多於四庫本，四庫本文却多於道藏本。提要說：「惟末後附歌行數十首」，可是道藏本的詩却各體皆備。至文章部份，道藏本所收皆有關道教之文，而四庫本却泛及人事。不可解者，四庫本的墓銘一類，所列龍虎山道士的碑銘很多，而道藏本則此類全闕，茲據原列的勘對詳表，撮列簡表於次：（見下頁）

關於此書序文的作者，（一）王紳係王禕之子，宋濂門人，建文初爲國子博士，名山藏臣林記王禕傳，附見其人行誼，峴泉集（四庫本）通王博士書，大概就是他，王禕曾爲龍虎山上清卿寫過文章，收在他的本集，王紳因之也爲張宇初文集撰序。（二）遼王，據明史諸王世表，卷一百：

太祖庶十五子，洪武十一年（西一三七七）封衛王，廿六年改封遼，就藩廣寧州，永樂二年（一四〇四）遷荊州，廿二年（一四二四）薨。

本傳（卷一一七太祖諸子）只說他「在邊習軍旅，屢樹軍功」，未提到好道之事。作序時間是永樂

四庫本

道藏本

目錄

卷一：雜文

卷二：序、記

卷三：墓志、說、傳、書、頌、銘、箴、贊

卷四：題跋、祭文、青詞、齋意、上梁文、普說、

疏、賦、騷、操、歌行、詞。

書序

金華王紳

遂王

程通

卷一：雜著

卷二：記序

卷三：墓志

說

傳

書

頌

全無

全

未署名

全

全

缺十三篇爲：資深堂記、倪氏東園記、安素齋記、順慶堂記、歲寒亭記、孝節堂記、澄清堂記、存有堂記、端本堂、恩植軒記、杏竹軒記。此類全缺，文目從略。

全

全

缺九篇爲：通彭先生書、通蘇編修書、通程訓導書、通倪敦諭書、通王博士書、答張司業書、同吳文正宅求親書、同吳宅允聘書。

缺爲：華陽吳先生七十壽頌、黍珠龔頌。

卷四：祭文

銘

贊

題跋

青詞

齋意

普說

疏

賦

騷

操

詩

缺全部五言古一〇五首 文目從略

歌行

缺五言律全部

缺五排一首

缺七律

缺七絕

詞：目從略

明初天師張宇初及其親衆集

全

全 文目從略。

缺，文目從略。

多出「懺紫微青詞」餘全。

全

全

缺六篇：本山上清寺修路疏、臨川寶應寺題緣修造疏、南唐虎溪東林寺題緣疏、神霄雷閣長明燈疏、資國寺題緣修造疏、南城縣南山圓明寺佛殿像堂疏。

缺求志賦。

缺。

全

缺三十二首，全兩首，寒籥子歌、方方靈真人奇峰雪霽圖。

共收十六首

收一首

共收一〇六首

共收十七首

全

五年（一四〇七）正徙封荊州之後，龍虎山地在江西，與湖北鄰省，據說此集是遼王板行，當然願爲他作序了。程通名不見史，四庫本峴泉集有程訓導書，可能是他。王序推崇張宇初說：

天資穎敏，器識卓邁，於琅函蕊笈金科玉訣之文，既無不博覽而該貫；益於六經子史百氏之書，大肆其窮索，至於詞章翰墨，各極其妙。

又說他「歷職天朝，皆以問學之懿，深蒙眷佇凡殊」可見在明成祖朱棣時代，他頗承恩寵。此序又指出他的文學淵源說：

蓋江右文宗，多吳文正公（澄）虞文靖公（集）之遺緒，而公能充軼也。

虞氏晚年退居臨川，和道士們來往很密，大概常任來於龍虎山宮觀之間，常見於道園集中的詩文^⑩。張宇初在童年時也許見過他。至於吳澄則與張家是親戚，張宇初的理學修養，當然是金溪心學^⑪的一脈。遼王序說他「貫綜三氏（三教）融爲一途」，「詞賦詩歌，又各極其妙」。這些皆足以說明他真是儒道兼修。

^⑩ 時薛玄義在山，虞氏和他唱和，可參元代道教：文集中道教文目；前篇「虞集與南方道教」也有敘述。
^⑪ 陸九淵金溪之學，以心學為主，參宋元學案象山學案。

關於張宇初的一切

現在來談張宇初的生平。他是入明的第二代天師，也可以說他是繼續父親張正常重興龍虎山道教的重要人物。本來在元代，全真教、正一教，分掌南北道教^⑬，可是在正一教裏，另有汗庭勅設的玄教大宗師^⑭駐在大都、上都（開平）兩地，實際上主持道教事務，天師不過是一位象徵的領袖。當時如張留孫、吳全節師弟兩人，其聲勢的煊赫，實在超過於龍虎山的天師府。但到了元亡以後，宗師取消了，朱元璋起自民間，只從流俗的見解，相信自漢以來世代相傳的「天師」，招聘張正常入京，隨之而來的有好幾位有學問、精通方術的道士^⑮，又得文學侍從領班的宋濂爲之游揚於皇帝面前，這才使他實際地成爲道教之主，管理天下道教事，收回了宗師一系所假藉的權力；還把全真教併入整個的道教體系之中^⑯。因此在明初道教的一切規制，都重行釐定^⑰。正常死在洪武九年（一三七六）這時道門規制還未大定

⑬ 見王禕弁岩叢錄。王忠文集及明文祿編之百陵學山收。

⑭ 參元史釋老傳張留孫、吳全節傳，及拙著元代道教中吳全節事蹟考。

⑮ 張正常事，及所選入朝高道傅同虛、鄧仲修，我近寫「宋濂與明初道教」曾有敘述，將來刊出時可相互對勘。

⑯ 參清陳教友著長春教淵流考，臺灣廣文書局景印。

⑰ 如靈寶齋醮儀規，即由道士宋真宗、傅同虛重定，見宋濂文憲集「傅同虛感遇詩序」「浩然子引」。

必須有一個能幹的人來繼承大業，張宇初恰是這種人選，在他手中完成了許多道教規範^⑭，並還參與了明成祖時永樂大典中道教典籍的主編，這是他在歷代天師中所取得的重要地位。加之他的學養有很高的水準，所以我們才有必要地，對他的生平著作加以探討，以下分述之：

張宇初的行誼

明史方技張正常傳只詳於張正常在明初的活動事蹟，以後各代事實記載甚少，對宇初只存「長子宇初，建文時坐不法奪印誥，成祖即位復之」，又記：「嘗受道法於長春真人劉淵然，後與淵然不協相詆訐。」但在峴泉集中金蓬頭趙原陽傳裏仍見劉淵然的名字，淵然事亦附見張正常傳，說他「淵靜自守」。這實在使讀者不明，道士們自相爭論，有什麼好記的？反不如「名山藏」張真人世家所記的詳細了^⑮。何氏之書很喜歡記載些宗教和神異的事蹟，特輯方外記一篇，模範元史的釋老傳，張真人世家，大概取材於漢天師世家^⑯。此傳關於宇初的事說：

⑭ 道藏正一部丙字號有道門定制十卷，合字甲字兩號有「道門科範大全」等，可能皆明初重定。

⑮ 明何喬遠著名山藏，一名十三朝遺史，喬遠福清人，另著有聞書、名山藏，臺灣成文出版，卷首有錢謙益序，喬遠生平，明史卷二四二，附洪文衡傳。

⑯ 收續道藏，宋集有「漢天師世家序」。

……是爲四十三代天師，嘗侍正常於天心水月樓，覲……天神鎧仗森列之祥。洪武十二年（一三七九）入朝，上諦視之曰「絕類乃翁」，明年授正一嗣教……大真人。十五年（一三八二）召赴闕建玉籙大齋於紫金山，十八年（一三八五）命禱雨神樂觀隨應。永樂元年（一四〇三）命陪祀天壇，五年（一四〇七）命編修道教書，明年命就朝天宮建薦揚玉籙大齋，有慶虛壇鸞鶴之瑞，賜敕嘉獎。七年（一四〇九）命傳延禧大齋五壇，咸有瑞應。其多手救俾尋訪仙人張三丰，明年復以命之。一日以印劍授其弟子清，書頌而逝。

這差不多將他一生道教事功都記下來了，不過還沒有談到他的儒道之學。案漢天師世家，本輯於宇初之手，止紀到他的父親（正常）四十一代爲止。後來到萬曆時代張國祥刊編道藏時，又把宇初以下各代事實續修進去，何氏著書時當已見到此書，故能紀述較詳。宇初大概活到五十歲，因世家本傳中，載他逝世之頌有「五十年，非圓非闕」之句，可以推知。明成祖朱棣靖難起兵打下南京，建文帝朱允炆闔宮自焚，但野史傳說他雍髮爲僧，流亡邊荒，遺留下不少野史記載，連錢謙益自負一代史才的人也相信這是事實^②。不過明史紀傳都不採取。但朱棣何以一再地要訪求張三丰呢？以天師世家確載此種詔勅，當非虛造，怕真是求訪建文遺踪的煙幕吧！宇初能受此重大的使命，可見他受到朱棣的信託。峴泉集中有「和姚少師詩」兩律，姚少師即姚廣孝，是靖難第一功臣，而和宇初倡和，也許是他接近宮廷的條件之一。此傳中所謂「修書」即參與了編纂永樂大典中道教類書傳的工作，從他幾次奉勅建醮，也可

② 錢氏有學齋集卷十四，建文年譜序，認係出亡。

看出明初朝廷頗爲信道。

在天師世家宇初本傳中曾提到他的學術造詣：

及長資識寬高，發爲載道記事之文，各極精妙！

也可與本書各序的評贊相證，根據以上的記載，我把宇初的事蹟，排出一個簡表：

張宇初 生 元順帝至正十五年（西一三五九），卒 明成祖永樂七年（西一四〇九）。

明太祖洪武十二年（西一三七九）

宇初十九歲，入朝襲封。

其父張嗣成卒於洪武十年下季，見宋濂所撰張真人神道碑（宋文憲集）。

十五年（西一三八二）

二十二歲，赴闕建玉籙大齋於紫金山（見世家本傳）。

十八年（西一三八五）

二十五歲，奉朝命，隨應禱雨神樂觀。

二十年（西一三八七）

二十七歲，有福慶觀記，爲道會李雍則作文有「二十年乃建三清殿，余趨京返，輒登而樂其成。」

成祖永樂元年（西一四〇三）

四十三歲，朝京陪祀天壇。據世家本傳「壬午成祖嗣登寶位入京」，應在前一年事，據明史本傳，宇初在建文時以不法奪符命，故無活動事蹟，至永樂初復其位號，始入京承應。

五年（西一四〇七）

四十七歲，奉命編修道教書，本年請遼王序他的峴泉集，書似即刊於此年。

六年（西一四〇八）

四十八歲，奉詔就朝天宮建薦揚玉籙大齋。

七年（西一四〇九）

四十九歲，奉命傳延禧法籙，其冬奉勅訪仙人張三丰。

八年（西一四一〇）

五十歲，又奉命訪張三丰，似未就道而卒，遺頌有「五十年中」之語，世家本傳載「庚寅春忽發神異語。」也許鍊丹服藥中毒發癲疾吧？

張宇初的儒道思想

論宇初的思想形態，是屬於「三教一致」的。自唐五代以後，思想由分離、對立而綜合一致，有的出入儒佛，有的是由儒入道，身心修養用道家的方法，應付世事，則用儒家的

軌範。如北宋陳搏，在太宗時期的言論，多據儒術^②，同時傳說他以先天易數傳於鍾放、穆修，而開周敦頤通書一派的圖書之學。成爲理學家的傳心之學^③，即其一例。可是龍虎山天師一系，後來以符籙齋醮做專業，學術水準不高。道藏中雖傳留下一部「虛靖先生語錄」，是北宋徽宗時天師張繼先的作品，內中只有一些詞和論道之言，夠不上學術著作。元代正一教各代天師也不聞什麼有學問的人物，只玄教宗師吳全節以儒術自命。但也趕不上張宇初的造詣，所以峴泉集的確是天師系列中的最有學術氣味的著作，而他的儒道兼修，也不讓陳搏專美於前。何以能夠產生這種人物呢？我以爲是元代中葉，南方道教的文雅化的原故^④。宇初生長在南方道教文雅化已達一定程度的時代，龍虎山設有玄學講師，延攬許多文人儒士教育山中的道衆^⑤。一代大文學家虞集退老臨川，往來於這些名山勝地，道士們多受其薰陶。吳澄與張天師家是姻親，吳氏傳紹陸學，崑標心性，與道家的風格相近，宇初自小所學到的儒學教育，可能都是吳氏的心傳^⑥。因此有陸派理學的素養。他並不喜歡神怪法術，不過齋醮是祖傳的職業，也只好照家傳的法式，來登臺說教，其實所說的也多雜糅儒家的天人感應

② 見宋元道教之發展：「北宋道教之流行」太祖朝引述陳搏事。（六十一頁）陳氏傳在宋史隱逸卷四五七。

③ 參前書「名儒學者的崇道著述」，論源溪康節事（一五七頁）。

④ 我另寫「元虞集與南方道教」，指出南方道教文雅化現象。（見本書第五篇）

⑤ 龍虎山設玄學講師，自雷思齊始，見袁桐清容集雷氏墓誌。

⑥ 集中通王博士書，自述聞性道之經過，又所撰李了庵墓志，有「小鵝湖」之語。

之說來裝飾道話^②。峴泉集中思想性的文章，重要的有：

冲道

此文把老子「致虛極，守靜一」的道理，糅合理學家的理學體系來說：「至虛之中塊垓無垠，而萬有實之，實居于虛之中，寥漠無際，一氣虛之；非虛則物不能變化周流，若無所容以神其機。」此正與周程朱張以來論天道的見解相似。又說「天地之道，以太虛爲神。」天地間一切動靜變化者是「一皆囿於至虛之中而不可測其神妙！」這和張載的話「氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息」^③的道理，不是若合符節嗎？這就是所謂「道」，當然是擷取老子的虛靜之說。但他馬上把這些拉到「心」上面，提出一個理字，說：

蓋心統性情，而理具於心，氣囿於形，皆天命流行而賦焉。

於是具體地提出道家與理學家的觀念說：

曰虛靈，曰太極，曰中，曰一，皆道之本然也，是曰心爲太極也，皆心之本然也。

② 集中三元普說有「是知具夫人者……在乎反求諸己……則盡性致命之道具矣，是以萬殊一本與天地並行而不違也」。又授法普說，亦多引宋儒性理之說。

③ 見近思錄（商務人文庫本）卷一道體篇，橫渠曰。

這不就是「人心一太極」的理論嗎？以下他就發揮老、莊、列三家虛靜之理，也兼顧他的齋醮本業說：

惟以誠事天，以和養生，以慈利物，則上天之載，感通無間矣。

但他又排斥道家的波流各家如刑名、縱橫之爲害，認爲：

魏晉劉阮王何高談肆志，倫理顛喪；而以老莊亡也。

這又歸到傳統的儒家正論了。這篇文章是他的思想基本形態，可以看出他是典型地「儒道合流」。

慎本

在此文中開頭提出「經世出世」兩種學問，也就是發揮儒家所謂「內聖外王」之學。他以爲「經世之學，則聖賢之道。」這是從韓愈原道那一套堯舜相傳的道統說衍化出來。他提出「君道」「臣道」「師道」三條大軌，說堯舜之王是盡君道，伊周是盡臣道，孔顏是盡師道，於是認爲這些道「具在者，六經也。」從六經而歸到心學說：「六經之精微幽妙，悉具夫吾心」，而後推到「盡性致命」理學家的基本功夫。可是在經世之學中，他很注意到文

章，說「蘊之爲德行，發而爲文章，皆得夫道之正也。」這是宋濂的文原之說^②。至於出世之道，則歸於老莊，「夫出世之道學，則吾老莊之學是也。」可是並不同於一般道士神化老莊。他仍持一般儒士的觀點說：

老子……其註（著）道德上下篇，所謂內聖外王之道也。

說莊子

誠貴富賤，欣戚得喪，一毫不足累其中焉，斯其一志心齋，以得乎環中而應無窮者乎？

這都是就老莊的本旨發揮出來的，但他很看不起那些假道德的行爲，說：

噫！假名以飾實者，若之何不取世之觝排攘斥也耶！

玄問

這是一篇詮釋道家真面目，也是爲道教辯護的文章。開始釋玄的真義說：

玄天也，即道之太原出於天也。

② 見宋文憲公集，郭紹虞中國文學批評史（臺版），引原文加以評論（下冊之一，一四五頁。）

依老子道德經的本旨，本不以天爲有位格實質的，但道教是從事齋醮祈禱的宗教，非以上帝與天爲實有的不可，所以要釋「玄」爲天，而後道教爲玄教的立場才站得住。但他解說老莊立論之旨，却很平實，他說：

其言一本於修道德，全性命而已，內而修之，抱一守中，所以全生也；外而施之不爭有無，所以利物也。

又說：

雖用於世，以慈謹謙約爲用，不過固守退藏，不爲物忤，一返乎虛無，平易、清淨無爲。

這却是老子的本義。他對莊周的認識，說：

不切於世用，然抑亦不出乎通三才之理，序萬物之性……返求諸身，修己以厚生，超形以遺幻，然後神化莫測，後天而終。

於是對老莊的結論，是：

道一而已，豈有無虛實之殊也哉！

但這篇文章後幅，却又闡明仙道是老子之傳，說：

其於修煉，則曰谷神玄牝，致虛守靜，守中抱一，守一處和而已。……然學老子者，舍仙道何由哉！

這與前段根據儒家立場所下的批評，不免有點矛盾。當然，他是道士，外而齋醮符籙，內而煉丹修仙，都是千千萬萬的道士們的本行。他就是這些人物的教主，怎能不爲他們張目？但他却不認爲江湖術士丹道、法術是真的，他說：

故丹之喻，特假象耳。

又說：

即性命神氣之謂乎？

所以說：

苟執象泥文，舍源求流，皆方伎迂怪之言。

他更不贊成抱朴子葛洪「黃白變化之事」⁽²⁹⁾，說他「務以左道惑人」的。最後歸到「守中」一語，仍是儒家的道理⁽³⁰⁾。

太極圖與先天圖說

周敦頤的通書⁽³¹⁾，是儒道思想的合流，關於無極太極的宇宙觀，及先天易的河圖洛書之學，成為理學家的基本知識。其實這些都是陳搏所得的東漢魏伯陽參同契，假易的術語以明丹道火候的思想方程式，却被附會來解釋天道與人生。因此宋元以來，和合三教思想的論著，都從這裏入手。張宇初此文開頭說：

太極者，道之全體也，渾然無所偏倚……其性命之本歟？

道教是以「長生」為終極的目的，丹道講的是「性命雙修」，這一節是他的本來面目。於是他從這兒轉入理學的思想範疇說：

心統之謂之道，道之體曰極……以是求之即心也，道也，中也。周子曰「中焉止矣」，程子曰「

(29) 抱朴子晉葛洪著內遐覽篇，力斥五斗米道及道士偽造經文，參宋元道教專論。

(30) 近思錄卷一道體「伊川論中字兩條，中字最難認識，須是默識心通。」所謂默識，豈非是「守」？

(31) 周敦頤字茂叔，傳在宋史道學傳，宋元學案派漢學案，首載其通書及太極通書，關於論感通神妙之理，這類形而上理論，也多和莊子大宗師，淮南子原道篇之論相通。

太極者道也」，邵子曰「心爲太極」，朱子曰「太極者理也」，陸子曰「中者天下之大半，即極也」。理一而已，合而言之道也。

這種看法，與元初全真教李清庵中和集中許多藉理學的話頭來和合三教思想一樣。中和集「論三教異同」：

達理者，奚患生死耶？……所以性命之學，實儒家正傳，窮得理微，了然自知，豈謂不能斷生死輪迴乎？

又說：

且如佛云「真空」，儒曰「無爲」，道曰「自然」，皆抱本還原與太虛同體也。

李清庵是宋元之際和合三教，調和南北丹道的一位大師。他著的中和集，和瑩蟾子語錄，所有論說、歌頌，都闡明這種道理，從儒家的日用倫常來打基礎，闡明易經卦象消息來發明丹道，再用一貫來總攝三家，如說：

以道化人，未嘗有三教之分，故曰「皇天無二道，聖人無兩心！」

又說：

聖人以易洗心，退藏於密，密是何也？曰，誠之至也。

又說：

不知中爲何執？曰……中者正之中也，學仙之人擇一而守之不易，常執其中，自然危者安而微者著也。

「中」本來是指示方位之詞，但道家却把它當做一個關鍵來看「中」，却變爲金丹的「玄關」，可謂附會支離。從來講三教一致的，大多是這樣，任便抓一句，捏合在一起，便言之成理了。字初也不脫此種窠臼，但他在此文（太極）中却更牢守邵周程朱的觀點，更具儒家本色。他討論無極之理說：

所謂有極以理言，無極以形言也。抑理之至極本無形似，而言無則不能萬化根本矣。邵子曰「無極」曰「有象」，有則言其本之實體，無即無聲無臭形而上者是也。

他拿這個解釋來和合老莊說：

若老子之謂「無極」者，無形無窮也；莊子之謂「道在太極之先」者是也。

他因此把河圖洛書之形象，皆歸到：

其中皆以虛中爲極也，能虛其中，則太極本然之妙得矣。

他又肯定說：

故易曰心學，萬事萬化皆本諸心，心所具者，萬物不達之理也。

老子哲學，原來是自然主義，解釋宇宙基於物理的自然並沒有心學的氣味。漢以前人說到理字多是條理之理，只有宋儒才把理與心合，說「心即理也」，「吾心一太極也」……而後從心的認識來肯定宇宙萬物，這是絕對的唯心主義，與禪宗及天臺、華嚴等言心、言理的混合物。至於道教的修仙，本是從物質的基礎來入手，丹家自謂「盜天地造化之機」，其出發點還是取法於宇宙自然律的運行，內丹也是從身體內部的運動規律來降伏心靈，「調和水火」。可是由於參同契一書借易象來說明煉丹的火候，易象到北宋邵周之學，便創造出一派先天易數，從「無極」「無象」之中，歸到心的推理作用，這便使南宗丹道與理學圖書之學合流，又附合禪宗的公案話頭，漸次成功了三教一致的思想學說。張宇初便是在這種學說的浸染中，形成他儒道合修的思想形態。所以在先天圖論中詳細地解釋周易卦爻的消息變化，而終點却

與丹道傳合說：

故謂伯陽參同，恐希夷（陳搏）之學出其源流，蓋其卦位布置，皆與「參同」默符。

又引朱子：

諸儒既失其傳，而方外之流，陰相付受，以爲丹灶之術，至希夷、康節乃返於易。

而斷爲「其說始明信不誣矣。」其實朱子之說是倒果爲因的，先天圖並不是由儒而入丹道，却是取丹道之說來入儒理。宇初還有河圖原一文也是依據易數來推理義理的。他似乎很明易學，在「南道」北上時，雷思齊在龍虎山教授易學，也正是講的圖書之學，後來高道間出，不少人深明易數^⑤，大概宇初授學之始，也曾是自易入手，筆者對易數素無所知，也不敢深論了。

峴泉集中的文與詩

宇初的文格，並不甚高，繳繞冗熟，是南宋道學家學朱子文而不至的濫調，所以不曾著名於明清人的選文之中，集中文字比較有價值的是碑誌傳記文中有關元明之際之道教史事。

⑤ 見道園學古錄河圖仙壇碑，述吳氏易學，可例其餘。

我最近所寫「宋濂與明初道教」，從宋氏全集中許多爲道士撰的文章，略考明初的道教活動，在峴泉集也有幾篇，可與宋文參證。如：

關於天師家世者

續道藏中壁字函收「漢天師世家」，是正常、宇初父子兩代所重輯，而請宋濂爲作序文，宇初也有一篇自序，載於此書。宋序之外，還有蘇伯衡序，蘇氏也是金華之學第三代，明初的儒臣^③。蘇序說：

其世家一卷，四十二代天師；命其徒創造之……今天師無爲子，修飾潤色之，將摹刻行世。

宇初的後序，說明印行經過較詳，據說：

某以匪材庸質，仰紹先烈，惟忝竊是懼……間以世家顧末未白於世，俱有遺缺。昔侍先君手舊編一帙，授傳高道同虛謁太史濂序其首，而未暇整輯以行，然舊文詞意冗腐，僭用刪較增次，以廣諸梓，庶以成先志也。

我每讀宋序，覺得既有世家正文，何以又不憚重複，節敘歷代天師的行誼？讀此才知道原文

③ 明史文苑「蘇伯衡，字平仲，金華人……父友龍受業許謙之門……太祖置禮賢館，伯衡與焉……洪武廿一年，聘主會試事，尋爲處州教授。」

「腐冗」，不宜傳世，所以他才藉序首來隱括其詞，讓讀者增加崇信。此點舊讀傳增湘藏園題記關於世家的題跋（文刊於北方的中和雜誌），也未談到，他大概未看到峴泉集。此書又經宇初的潤色，各代傳記也就斐然可讀了。

高道傳記

在宋集中，往來文字有高道鄧仲修、傅同虛，並述被張正常選派來京的道士的名氏。在此集中就有他們的墓志銘。

1. 故上清宮提點樂丘王公墓志：此人據志說在元時與虞集，揭傒斯等名儒交往，在兵亂時，維持上清宮道場，明洪武中，奉勅興修上清宮，他負責監修，但因此涉訟入京，死於朝天宮。

2. 故上清宮提點張朋山墓志：這是一位文學道士，志說他「詩文篆隸書俱精」，又從「山之道者楚庵金公（蓬頭），心月何公」參究丹道，在洪武二年（西一三八九）入京，「詞翰動一時」，並承明太祖的「優問」。

3. 故上清宮提舉胡公墓志：胡字渠庵，在元時就頗有聲名，墓志說他「卓立有譽」，又「尤究儒玄百氏之言，善歌詩駢麗」，也是一位文學道士，他和當世江西文人危素、張率，都有交往，那時龍虎山的能文道士，還有董蘭溪、柯天樂、張鐵鑛，都是他的師友^{②4}。

②4 皆據墓志，其中張鐵鑛即張友森，宋濂集有「上清宮提點張公墓志銘」。

4. 故上清宮提點了庵李公墓志：李名弘範，字仲治，曾經營道宮學田，創玄潤齋，宋濂撰有玄潤齋記，即記其事，在墓志中說他「遍究儒道家言」，又嘗「講學半山池」。「極談陸氏本心之論」，當然也是儒道兼修了。此人亦見龍虎山志人物中。

5. 故道錄司演法朝天宮提點曹公墓志：曹字希鳴，號冲陽子，龍虎山道士，精於法術。洪武十五年（西一三八二）始設道錄司（管道教事務），他被命掌理司事，志中記有「廿八年（一三九五）以科典試天下道士悉度以文，未習者命再至。」明祖建國，修明制度，對僧道皆舉行考試，及格了才發度牒。但明史選舉志却不曾記錄此事。

6. 故神樂觀仙官傳公墓志：傳即宋濂集中之傳同虛，名若霖，文學造詣很高，並且精於祈禱法術。他嘗在明太祖左右恩遇甚隆。「嘗應制賦詩，講道德經，修較道門齋科行於世。」此事亦見宋集中的「傳同虛感遇詩序」。明代南京的朝天宮與神樂觀，是國家舉行齋醮的特設宮觀，有似唐代兩都上清宮一樣。此文中心「十八年（一三八四）有旨於龍虎、三茅、閭皂三山選道士充神樂宮提點，會推公應召。」他的官銜是「格神郎，五音都提點正一仙官神樂宮事」，這也是「道秩」，不見明史百官志的太常寺或禮部職官之中。

以上重要的四篇之外，峴泉集中還有些記序文，足裨史乘的有（一）白鶴觀志序，此觀是許旌陽的遺蹟，淨明法派的道場^②。（二）靜復山房記，記龍虎山的宮觀之一，描述山中風景。（三）

② 許旌陽即許遜，東晉時人，神仙傳記其斬蛟靈蹟，自云得淨明志孝經於諸母，此經亦在道藏，江西南昌之玉隆宮即鐵柱宮為淨明本派之道場。

妙靈觀記，記宋王文卿靈蹟，可與虞集道園集中王侍宸記參證^{③⑥}。(四)正一玄壇記，可考天師教所建法壇制度。又一篇「新城縣金船峯甘露壇記」，也是記五雷法授受源流。(五)翠微觀記，觀在臨川。王清景雲觀記，觀在崇仁，都是記道場興建兼及於主持人物。

在以上摘述峴泉集中的記事的文章，以下再談談他的詩學。他的詩風清雅，富於山林之氣。這是方外詩人的本色。道藏所錄各體皆備，朱彝尊明詩綜選詩評論，已見前述，我想大概是根據道藏所選錄。據云他的五言詩「有三謝韋柳之遺響」「無戾風雅」，當然接近選體與唐音的，現在抄他一首「夜宿杭之佑聖觀東園」五古，以證前人的評語。

弱齡志海嶽，未冠研詩書，篤慕山澤踪，恬與俗尚辜。錢唐昔曠覽，憇此東園廬，故友昔綢繆，新交協歡娛，偃息青桐陰，高歌黃鵠辭，窗筠解初雨，床月未前除，橙顆正霜圓，煙葭長平湖，羅罇集盟好，閑情契高符。一聞離別言，漸與心迹疏，陽鳥鳴悲風，寒潮下蒼蕪，逾紀候五載，撫事因循餘。坐感凋瘵久，仙真故何拘。明發奮遐慕，言返田園居，王喬笙鶴音，獨爾凌虛無。

這詩風調音節，都是三謝山水詩的格調，只是摹擬的太着痕迹，詩工並未成熟。再看他的近體詩，以七言律的風調較為閑雅，題畫詩為方方壺作的，都很空靈尚有高標，如題方壺高深海嶽圖；

③⑥ 王文卿，豐城人，北宋宣政崇道與林靈素等同受真籙，虞集王侍宸記，記述最詳；程鉅夫亦有妙靈觀記，文均收元代道教之發展中。

海嶽庵居鐵甕城，壺仙品格會青冥，鯨濤夜吐胥潮白，鰲背秋分劍閣青，待釣琴高游汗漫，尙疑中散走精靈，侯嬴家住虹光渚，冰玉時看滿戶庭。

此圖大概是侯姓所藏。此詩只領聯「鯨濤」「香潮」在一句之中。不免重複，還未鍊到無疵之處。再看他入朝侍宴的詩，頗能表現開國時海臻太平的氣象。如癸酉九日賜宴華蓋殿詩的前幅：

曉城風雨從烟霽，令節開筵拜寵輝，玄館濕雲迷洞路，官河疏柳帶皇畿。

可見一斑。他的遊山詩不少，也頗有秀句可採，抄丹霞洞一首：

空洞深藏小有天，舊遊遺跡感經年，山廻鳥道蟠雲路，澗抱龍泓瀉石泉，蒼蘚殘碑看落日，疏林雕閣俯寒煙，遲留疑有餐霞侶，不聽瓊簫到席前。

此詩鍊字選詞，都很精緻，也有蒼涼的韻調，怕是集中最好的律詩了。其他各體以七古歌行，較爲雄渾，此文非論詩之作，爲省篇幅，不再引論。

張宇初的道教修養

最後，我們要看一看張宇初在道教本身的學養如何？從兩種峴泉集的文章來看，可分兩類：

道教源流的講述

普說三篇

此種等於佛教大師們的開堂說法，道教的法會有幾種：一種是傳錄，即黃籙大醮時度人入道，猶之佛廟開堂時爲出家僧衆披離受戒；一種是大醮或大齋（金籙、黃籙）時說法。道藏本峴泉集卷七有三元傳度普說即天師舉行三元節的傳錄時，爲大衆說法的講稿。此文開頭依照道經（即元始度人經，在這藏洞真部）的說法，演說經教傳授的一段神話，所謂天真開劫，元始度化，傳之太上老君，老君又傳之於張陵，據說：

太上演說玉局（即玉局治在成都），靈文誕布，而我漢祖天師，降生應化……漢安二年正月十五夜感金闕後聖玄玉道君降西蜀鶴鳴山授立二十四治以付嗣師。又於十月十五日，建四治以應二十八宿，故治有二十四氣，氣有二十四職，男官女官二十四官，男職女職二十四職，受經以後，按科格領付化民。

這一段等於複述當年五斗米道傳教的組織。此文解釋正一之義是：

盟誓外邪，內正一炁（氣），故號正一。

又說：

叩者觀之，不失一源之道，故吾此法爲衆法之門。

此文後段又述漢張陵得道行道的經過，才傳下「三洞四輔的經錄」來普渡無窮。接着是開場的因緣說：

迄今四十三傳，仰蒙聖眷，流演宗壇，恭遇上元令節，天官降籙之辰……。

在這一段敘述中，使我們略知道「傳籙」會講的情形。以後闡揚道妙了，但却是糅合靈寶法與丹道成爲一體，並且把儒家的格言也放進來了（已見前述）。這是「三教一致」大雜拌的講道。

三元普度，大概旨在傳度度人。又有「靈寶煉度普說」是另一種大醮來度「鬼」的。此文則多抽象地說明天地生成之道，又似依佛教華嚴經說，分析自性根塵來說明大劫之原，而後歸到元始度人的神話，後來又附會了金丹易象，他解釋靈寶的意義說：

嘗聞仙師曰，靈寶卽金丹也。

便把丹道的爐鼎煉度與易爻卦象拉進來說：

故至人修之以鍊己，推之以度人，實爲天地之眞陽，點化陰魄，時刻昇遷矣，是知靈寶亦金丹之眞名矣。

最後一段，他更把佛法自性法身與因緣之說加進去，這位天師真是「博雜無比」。又一篇「授法普說」，大意也是如此，大概到了元末明初，三教的學說經教，互相影響，儒家的理學話頭，爲一般人所耳聞口熟，佛家的禪教兩派，爲當世顯學，其地位在道教之上，道士講說時也不能對之無所依傍。像張宇初這樣地博雅的道士，自然更不能不旁搜遠紹來充實內容，打動朝野觀聽了。

仙傳記載

峴泉集有幾篇仙人的傳記，是有關道史的資料。如

1. 紫虛元君傳：是演說陶弘景眞誥及六朝隋唐以來的傳說，爲那位兩晉間的神秘婦女魏華存，即所謂南岳夫人者所撰的傳記，但沒有什麼新發現，文字也很膚淺。仍不如讀眞誥與唐人所撰的南嶽夫人傳（太平廣記收）。

2. 金野庵傳：元明之際有一位丹道的神秘人物金蓬頭，每見於元人文集記述道士之文章內。此篇即是他平生行誼記述最詳的一篇文獻。據說是眞人眞事，他出於全眞教李月溪的門

下，但隱於武夷山（閩北）有許多靈怪之事蹟。此傳又附見金的同輩桂心淵（風子）的坐化之事。又傳他的弟子爲「勞衍素、郭處常、李西來、殷破衲、方方壺，皆以道法名世。」此文另一角度可以看元末南宗的丹道與北方全真修煉，已是合流，而且龍虎山的符籙派道士（如方方壺）也和他們沆瀣一氣了。

3. 趙原陽傳：趙是五雷法術一派，却是金蓬頭的再傳，「得金液內外丹訣」又「以所授致雷雨、度精爽，皆有異感。」趙的死大約在元末至正時代。傳後說「其徒則曹希鳴、劉若淵，猶入室焉。」劉若淵不知是否明永樂時封長春真人的劉淵然。假如是的，明史說宇初曾受法於劉，大概是受的五雷法吧。

關於丹道的修養

宇初對丹道曾極爲討究，作爲一位道教領袖，常常會被皇帝、貴族們訪問修煉長生之法，自然對煉丹之學不能無所知曉。宋濂集中有篇「了圓銘」即是爲宇初撰的，煉內丹首須住園習靜，調伏水火，那時宇初還在少壯，已經從事此道。峴泉集中有一篇「與倪孟冲鍊師論火候書」，是細論內丹功夫的文件。而是他惶惑了，對火候還是拿不定，他說：

獨火候之傳，凡參訪數十載，往來方法之士，彌不討論，鮮有契焉。其言之荒唐謬悠者，悉歸於虛，則以卦爻易刻之制，特其規式者，循而不必泥也。其言之幽深微遠者，悉詳於實，則以符候斤兩之數，皆其法則也。則二者孰善焉？

以下他就談煉丹的如何調劑水火，如何分配煉丹的時間，求「抽添進退，消息增減」之理。丹道的內外丹修煉之法，實在是言人人殊。筆者對此素無所知，不敢多論。以宇初此文看來，他也是抱着懷疑的態度，斥丹士們「荒唐謬悠」。可是他畢竟去參究修煉了。但也不過活了五十歲。我常從道書的記載，看那些古來傳說煉丹有成的人，最多也不過活到八九十歲，一般凡人，也能達此年壽，那麼又何必窮年累月把有用的精力花到這上面？其實服食調息，不過是生理的運動與食物的衛養，還是科學的範疇，實在沒有什麼神奇。

由於讀了兩種峴泉集而認識了這位儒道兼修的天師，也進而了解明初部分的道教活動，因此試寫此文。其目的（一）探討元明之際三教一致思想的表現形態，（二）重行發現被正史所淹沒了明初崇道的一些事蹟。不過限於筆者對思想分析的水準太差，對道教本身齋醮符籙的常識缺乏，年老神衰，只能潦草寫出這篇讀書提要的文章，仍希望國內外同道，能對此一問題引起注意，也希望自己今後能向更深廣之處探討。

一九七五年十二月卅日抄整完稿，時感冒尚未痊癒。於加拿大圖沙城行寓。

載台北書目季刊九卷四期

本文重要參考書目舉要

（一）峴泉集（道藏本、商務臺版四庫珍本叢書本）

(二)明史太祖紀、方技傳、開國諸臣傳。
元史釋老傳。

何喬遠名山藏(臺灣版)。

宋濂宋文憲公全集(中華臺版)、王禕忠文集(金華叢書本)。
本人著作元代道教之發展(東海大學出版)。