



饒宗頤

道

*Daoist Studies*

by Prof. Jao Tsung-I

學文集

ISBN : 978-988-8257-16-4



9 789888 257164

**H.K.\$218.00**

PUBLISHED & PRINTED  
IN HONG KONG





饒宗頤

道

*Daoist Studies*

by Prof. Jao Tsung-I

學文集

# 天地

www.cosmosbooks.com.hk

- 書名 饒宗頤道學文集  
作者 饒宗頤  
策劃 香港大學饒宗頤學術館  
封面題字 饒宗頤  
主編 鄭煒明 孫立川  
編輯 郭坤輝  
校對 羅樂然  
出版 天地圖書有限公司  
香港皇后大道東109-115號智群商業中心15字樓（總寫字樓）  
電話：2528 3671 傳真：2865 2609  
香港灣仔莊士敦道30號地庫 / 1樓（門市部）  
電話：2865 0708 傳真：2861 1541  
齣色園  
地址：九龍黃大仙竹園邨二號（黃大仙祠總辦事處）  
電話：2327 8141 傳真：2351 5640  
印刷 亨泰印刷有限公司  
柴灣利眾街德景工業大廈10字樓  
電話：2896 3687 傳真：2558 1902  
發行 香港聯合書刊物流有限公司  
香港新界大埔汀麗路36號中華商務印刷大廈3字樓  
電話：2150 2100 傳真：2407 3062  
出版日期 2016年4月 / 初版・香港

（版權所有・翻印必究）

©COSMOS BOOKS LTD.2016

ISBN 978-988-8257-16-4

# 目錄

序一	黃兆漢	003
序二	陳耀庭	012

## 道教探原

(傳老子師) 容成遺說鉤沉——先老學初探	024
馬王堆醫書所見《陵陽子明經》佚說——廣雅補證之一	039
道教與楚俗關係新證——楚文化的新認識	044
戰國西漢的莊學	061
劍秘行氣銘與漢簡《引書》——附瑜伽安心法	073
從出土資料談古代養生與服食之道	079
論道教創世紀	101
釋、道並行與老子神化成為教主的年代	113

中黃子考 122

論敦煌殘本《登真隱訣》（P·二七三二） 126

《太平經》與《說文解字》 148

《抱朴子外篇校箋》書後——談葛洪的人格哲學 157

## 道學

關聖與鹽 164

感應篇書後 167

玉泉山，關陵 170

關於《青天歌》作者 174

新加坡五虎祠：談到關學在四裔 177

## 道教文學藝術論

逍遙詞 潘閬撰 182

虛靖真君詞	張繼先撰	185
玉蟾先生詩餘	葛長庚撰	186
元 礪溪詞	丘處機撰	188
葆光集	尹志平撰	191
草堂集	王丹桂撰	193
雲山詞	姬翼撰	194
藏春樂府	劉秉忠撰	185
重陽全真詞	王喆撰	197
丹陽詞	馬鈺撰	200
仙樂集	劉處玄撰	202
水雲集	譚處端撰	203
雲光集	王處一撰	205
莊靖先生樂府	李俊民撰	206
清庵先生詞	李道純撰	207

# 選堂序跋

貞一齋詞 朱思本撰 208

《莊子膚齋口義十卷》 十冊 宋 林希逸撰 209

鳴鶴餘音九卷 元 彭致中編 211

貞居詞 張雨撰 213

《唐五代詞集考》 215

張志和詞 218

黃公望及《富春山居圖》 220

外丹黃白術四種序 252

老子想爾注校箋自序 254

《虬髯客傳》之用意及作者 256

《關公傳說與三國演義》序 259

道教研究論文集序 261

郭店楚簡老子束釋序 263

道苑繽紛錄序 266

郝尚久《潮州溪東關聖帝廟碑記》跋 268

王弼老子注跋 271

## 道教經籍

《潮州藝文志》道家類·目錄 276

《敦煌書法叢刊》之道書部分 284

《太清金液神丹經》三卷·《太清修丹祕訣》二冊 324

《神仙感遇傳》五卷 二冊 蜀 杜光庭纂 325

《三洞珠囊》十卷 六冊 唐 王懸河撰 326

《老子道德經發隱》二卷 四冊 明 釋德清著 327

《列仙傳校正本》二卷《列仙傳讚》一卷《夢書》一卷 一巨冊 清 王照圖撰 330

## 道教與其他宗教的關係

從石刻論武后之宗教信仰 332

三教論及其海外移殖 357

《太清金液神丹經》（卷下）與南海地理 402

論書次青天歌韻 480

靈渡山杯渡井銘 482

《惡溪考》文附三《安濟王考》 486

韓湘子辨四篇 489

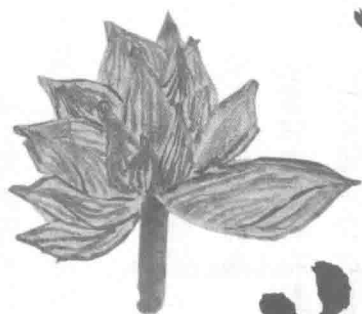
南戲戲神咒「囉哩嚩」之謎 493

## 附錄

選堂字說 508

九龍古瑾圍上帝古廟遺址開建公園記 510





饒宗頤

道

*Daoist Studies*

by Prof. Jao Tsung-I

學文集



# 序一

恩師饒宗頤教授是當今國學泰斗，同時也是當今世界上少數的道學（道家 and 道教之學）專家權威之一，要為他的《道學文集》寫序文是十分榮幸之事，我自然樂意為之，可是，我何德何能竟被編輯選中和委以此「重任」？故此，與其說寫序文，倒不如說讓我略為談談我對饒師在道學研究方面的個人感受或親身體驗比較妥當一點，適合一點。

我追隨饒師讀書始於一九六四年，當時饒師任教於香港大學中文系；而我從饒師研究道教則始於一九六七年，當時我從饒師攻讀碩士學位，專門研究金元詞。由於金元時代道教流行，尤其是全真教正如日中天，極為興盛，而全真教的多位宗師都寫下大量的詞作，所以他們的詞集皆在我研究範圍之內；亦因此，我對道教，甚至道家的各方面知識，都要去正面接觸和認識，這就使我進入道學研究的領域。

當時我對全真詞認識實在很淺，幸而我掌握到饒師的《詞籍考》一書（一九六三年香港大學出版社出版），在它十餘篇詞集考的精簡文章裏我得到了我需要的材料和專門知識，認識到全真詞的特色和每位全真教宗師的不同詞風，這給我極大的幫助，為我解決了不少疑難。我真如在黑夜大海茫茫之中看到了明燈！饒師的考據文章給我無限的安慰和鼓舞，同時也為我提供不少研究

全真詞的推動力。後來我對全真詞念念不忘，寫了好幾篇有關全真詞（或說為全真教多位宗師的詞）的文章，全賴《詞籍考》一書對我的啟發！

有一點，於此不能不提的是，經饒師的考證，詞調《鶯啼序》（二百四十字）並不如一般詞學家所說，始於吳文英（一二一二？至一二七六？），實際上遠在吳氏之前的全真教祖師王重陽（一一一二至一一七零）已填此調了！此調見王氏《重陽全真集》卷四。

以上種種，都是饒師在詞學方面的新發現，也當然是對道學的巨大貢獻。饒師為我們在詞學和道學方面解決了前人沒有解決或未能解決的重大問題，我們怎能不敬佩他的異於常人的研究成果和超人的學識呢？

又，在那個時期，為了追蹤全真教的來龍去脈和其他相關的問題，我開始認真地讀一些道籍。第一本要讀的自然是老子的《道德經》。但《道德經》的注本不少，如《河上公章句》、《王弼注》等等都要讀的，至少是要參考的。但它們是否能夠釐清道教與《道德經》的密切關係呢？饒師提議我讀——小心去讀《老子想爾注》。這樣，我就聽從饒師的吩咐小心翼翼地讀他於一九五六年出版的《老子想爾注校箋》（全名為《敦煌六朝寫本張天師道陵著老子想爾注校箋》）。誰知不讀則已，一讀則獲益大了！道教——尤其是初期道教與《道德經》的千絲萬縷的關係都能於此書裏得到釐清，顯示無遺。這完全是拜饒師的詳盡校箋所賜。因此，《老子想爾注校箋》便被認為是道教研究入門的必讀書，廣被世界各國道教研究學者推崇。當今歐洲著名漢學家施舟人教授（K. M. Schipper，一九二四年出生）於其《饒宗頤先生的《老子想爾注》研究和世

界道教教學的發展」一文這樣稱讚饒師：

饒宗頤先生是道教研究的開拓者。他不僅把蒙塵已久的重要文獻搶救出來，並加以各種嚴謹的注釋與考證。可以說，在他之前，從未有人如此科學地研究道教文獻。……《老子想爾注》……提供了一個瞭解漢代思想的全新角度。

施舟人教授之言十分中肯，毫不誇張。有《老子想爾注》的研究成果作為研究道教的底子，我信心十足地研究全真教的歷史和全真教的文學作品。

在撰寫碩士論文《金元詞通論》之際，我為自己定下一個計劃：待我拿到碩士學位之後，我一定跟饒師全面且深入地研究全真教文學——尤其是詞，作為我攻讀博士學位的題目。可是，正當我的研究工作剛剛做畢和即將動筆撰寫論文的時候，饒師便離開港大跑到新加坡大學去當系主任和創系教授了！無可奈何，我唯有轉到羅懋烈教授門下，勉強完成我的碩士論文。本來，我早就打算追隨饒師繼續攻讀博士學位和研究全真教文學的，不幸此際饒師已經遠去新大，而羅師又不是道教專家，我只好暫時放棄繼續讀書的念頭，申請入港大亞洲研究中心作研究助理，負責蒐集二三十年代的粵劇劇本、編劇目和嶺南畫派的研究。不過，對道教的興趣並無稍減，我耐心地等待機會。幸得羅教授的提議和推薦，我終於成功進入澳洲國立大學中文系追隨另一位道教權威柳存仁教授研究道教，時為一九七二年十月。但幾經探索、考慮和與柳師商議，我從原來希望研

究全真教文學轉變為研究道教宗派史，尤其是明清時期的道教宗派史，最後集中精力專注武當派的歷史，結果花了差不多四年時間完成了我的博士論文，題目為“*On the Cult of Chang San-feng and the Authenticity of his Works*”（《張三丰信仰及其著作真偽研究》），是用英文寫的。

一九八一年我辭去西澳洲Murdach大學的教職，回到母校香港大學任教。雖然我主要教文學——詞和曲，但同時亦教「道教史」（是「宗教史」的一個環節），所以我仍然關心學界道教研究的成果，而饒師的文章我一篇也沒有忽略。它們不獨為我提供新的專門知識，更給我無限鼓舞，時時提醒我要「見賢思齊」，催促我繼續研究道教！

此次為了寫這篇序文，我重讀多篇以前讀過的饒師文章，更遍讀文集裏的六十六篇文章，「溫故知新」，我獲益實在匪淺！獨是這幾十篇「短文」已可窺見饒師在道教研究上的驚人成績了！

這六十多篇文章，此集的編輯把它們分作六類：道教探原、道學、道教文學藝術論、序跋、道教經籍目錄、道教與其他宗教的關係；另外有兩篇附錄。它們涵蓋的範圍實在很廣，有老學、莊學、人物（包括仙家）、道經、醫學、養生學、文學（尤其是詩詞）、藝術、民間信仰、善書、三教關係、楚文化、戲曲、小說、煉丹學、哲學等多門學問的研究，在一定程度上顯示了饒師在道學方面廣博的知識。不過，「廣博」並不能充分標誌饒師在道學的成就，也不能充分指出饒師在其他學問的成就。廣博或淵博，只是其中一點而已。雖然如此，廣博或淵博，無疑是饒師學問的一個很大很不尋常的特色，可以說，當今的學者，或甚至近百年來的學者，無人能及！實

際上，饒師在敦煌學、甲骨學、簡帛學、詞學、史學（包括潮學）、目錄學、楚辭學、考古學、金石學、文學、琴學、宗教史、梵學、中外關係史、藝術史、翻譯等等十多門學問都有超人的成就，為國學研究作出了非常巨大的貢獻。饒師的道學研究只不過是宗教史其中一個小環節而已。環節雖小，但牽涉的範圍卻是廣大的。以小見大，在道學範圍已經可以見出來了。世人愛將饒師與季羨林教授（一九一一至二零零九）或錢鍾書教授（一九一零至一九九八）相比，譽為「南饒北季」或「南饒北錢」。我認為，若從學問淵博的角度去看，季羨林教授和錢鍾書教授是比不上饒師的。倘若加上在藝術（繪畫與書法）造詣上的成就，季、錢兩位教授就更無法與饒師相比了！又有外國學者愛將饒師與王國維先生（一八七七至一九二七）相提並論，認為王先生是二十世紀前半期國學研究的代表人物，而後半期則是饒師；王先生的學問以精取勝，而饒師則以博取勝。這一說法，我頗為同意。但要專精並不太難，要達到廣博就很不易了，因為要學問廣博，需要關注的範圍大、層面多、點數眾，要花很大精力和時間，並不是一般學者可以做到的。我頗認為，由博而精較易，由精而博就很難了。學問博的學者可稱為通人，而學問精的學者只是某門學問的專家而已，其中的分別是很大的。我羨慕通人，因為我知得太少，極其量只可以說一兩個小範圍的專門知識比一般學者多一點而已，真是很無奈的。

如果我們認同饒師學問的特色是廣博或淵博的話，饒師的研究課題的特色便是新奇——新穎奇特。就是說，他的研究課題是前人未有研究過，或只有提出過而未作深入或全面研究過的。就本《文集》我便可以舉出幾篇作為例子，如〈（傳老子師）容成遺說鉤沉——先老學初探〉、

《劍秘行氣銘與漢簡《引書》——附瑜伽安心法》、《中黃子孝》、《《太平經》與《說文解字》》、《關聖與鹽》、《關於《青天歌》作者》、《三教論及其海外移殖》、《《太清金液神丹經》（卷下）與南海地理》、《南戲戲神咒（囉哩哩）之謎》等等都是頗為新奇的課題，裏面談到的皆為前人所未注意到或未論及的學術專題。季羨林教授曾經說過，饒師「最能發現問題，最能提出問題」，可謂獨具慧眼！但是「發現問題」和「提出問題」不是憑空可以做到的，它們俱植根於博學。學不博便不能發現問題，亦無從提出問題。問題的發現與提出是從博學「提煉」出來的。博學是根是本，問題是花是果。饒師的學問博大淵深，瓣瓣精通，左右逢源，他自然比一般學者易於「發現問題」和「提出問題」了，而且他發現和提出的問題往往都是很新奇的。這實際上是創新——學術上的創新，如同饒師在藝術上的創新一般。

饒師在學術上的創新實在很常見的。他在十多門學術研究裏，每一門都有創新之作，如上文提到的《老子想爾注校箋》，為世上研究敦煌本《老子想爾注》的第一本著作；又如《《太平經》與《說文解字》》是第一篇研究《太平經》與《說文解字》關係的文章；又如《《太清金液神丹經》（卷下）與南海地理》是第一篇利用《太清金液神丹經》討論南海地理的文字。最使我佩服的是，饒師竟花了十年時間將以巴比倫古楔形文字寫成的蘇美爾人開天闢地的神話翻譯成中文，是為巴比倫史詩的第一部中譯本，名為《近東開闢史詩》，面世於一九九一年。這無疑是翻譯學上的創新，在翻譯史上應佔一特殊位置。饒師之所以有如此高強的翻譯能力全賴他能通七國語言。這自然是學問的「博」的一個明證。故此，做學問，我認為最重要最基本的「博學」。



先博學，然後才可以談論其他。

饒師博學是世界公認的，毋容置疑，但他為甚麼能「博」呢？最重要的是他讀書多，古今中外的書他都讀，只要他有能力——語言能力去讀他便讀。首先是他的國學底子非常好，自小便得到嚴格的訓練。同時，他愛讀書，經、史、子、集無一不讀，而且熟讀。故此，他能打通文、史、哲、藝，左右上下，到處逢源，觸類旁通。這就是他能夠在十多門學問中都有出色表現的首要原因。無論他寫一篇文章或一本書，他運用的材料不限於某一門學問，而是多利用其它部門的材料，所謂「旁徵博引」，這樣，他的著作不獨材料豐富、層面多、說服力強，而且立論精確。我又再舉《老子想爾注校箋》為例，表面上，它不外是道經的研究，但實際上它跨越了多個學術研究範疇。它是考據學、版本學、目錄學、道教史、經籍學、史學、敦煌學、思想史、文字學等的結晶品，就是說，它是多門學問「提煉」出來的成果。沒有廣博的學問，沒有多門學問的專業知識是產生不了如此的驚世鉅著的。這種跨越多個學術部門的專業知識的現象，當我們閱讀這本《文集》裏每一篇的時候都會清楚地見到或至少感悟得到，於此毋庸詳述。

說到研究和撰述，饒師的態度是十分嚴謹精密的。雖然蒐集研究材料時「寧濫勿缺」，但真正運用之時，饒師非常小心，只用其可信的，精要的。他不單止運用文獻上的材料，還適當地運用田野考查所得的材料，甚至甲骨文的材料、簡帛學的材料。總之，材料的來源儘量多元化，絕不靠孤證。這是「多重證據法」。我覺得考據學是饒師的強項，這當然是受了清儒主張「證據周遍」的考據學影響所致。原來饒師於清代學者之中，最佩服的是顧炎武（一六一三至一六八二）

和孫詒讓（一八四八至一九零八）。顧氏治學嚴謹，對問題愛窮研究底；而孫氏精於甲骨之學，為甲骨學開山之祖。而今饒師對學術上的疑難問題窮追不捨和對甲骨學的終身研究無疑是受了這兩位樸學大師的影響。

對於研究課題，饒師主張「小題大做」。即是說，題目雖小，但要研究得周全、深入、透徹，目的是要儘量不留給他人再作研究的餘地，而得出來的研究成果可以成為終極結論。換言之，就是得其「盡」。為了要達到這個目的，饒師的著作不獨嚴謹，而且非常精密，絕少人能夠找出瑕疵去反駁和提出不同結論的。

故無論是道學的研究，或其他學術範疇的研究，饒師之所以有驚人的成就和巨大的貢獻，首先是他博學，然後從博學裏「提煉」出問題——新奇的問題，繼而以嚴謹的態度去研究它們，最後以精密的方法寫成論著。試問，基於以上種種，產生出來的成果，寫出來的文章、專著，哪有不精之理呢？哪有不令人震驚、佩服之理呢？可是，一般的學者連第一個層次的資格都沒有，又怎會有第二、第三個層次？亦當然寫不出像樣的東西來。

二十世紀五十年代之前，道學研究是日本人、歐洲人（尤其是法國人）的天下，但五十年代之後，便不是他們外國人的專利了，原因是我們出了如饒師等兩三位國際著名的大學者，道學專家、大師。憑着他們在道學研究上的努力、撰述和貢獻，憑着他們帶領一批弟子從事研究道學，道學的園地，至少一半已從外國人的手中爭奪回來，再不讓外國人專美了！而今，外國人對饒師讚頌不已，稱他為「全歐洲漢學界的老師」（施舟人教授語），而國人稱他為「中國的驕傲」

（當代語言學家許嘉璐教授語），其中一個原因應該是與饒師在道學方面的成就有絕對關係。

毫無疑問，饒師是道學大師，不，應該是大師中的大師！

以上東拉西扯，寫成了這篇不像序文的序文，頗感慚愧！本人才疏學淺，只好如此應編輯之命而已。希望讀者原諒和接受這樣的一篇序文；更深盼饒師看了這篇不像樣的序文後不致怪我「不學無術」便很滿足了。但願如此！

黃兆漢

於澳洲塔省倚晴樓晴窗下，時為二零一六年三月三日

## 序 一

筆者初次得見饒公是在三十年前，一九八五年香港中文大學舉行的「道教儀軌及音樂國際研討會」上。饒公儒雅的風範，謙遜的語言，淵博的知識都讓人留下了深刻的印象。記得，在觀看上海拍攝的道教《進表科儀》錄像間隙中，饒公還對上海音樂學院的教師、我的兄弟陳大燦的文章，提出過一分為三的建議。他在告誡後學時，語詞謙和、諄諄教導的懇切儀態，至今歷歷在目。

饒公宗頤是海內外公認的中國國學大師。在大師眾多的專著和論文之中，有關道教研究的著述並不算多，但是，收入本道教研究文集中的著述，都是具有突出的發現、展現獨特的視角、保持持久影響力的力作，有的還曾經在海內外道教研究中引領過研究熱潮。

饒公在道教研究中突出的發現，當推《老子想爾注校證》。《老子想爾注》是一部道教形成與發展史上的關鍵著作，但是自唐五代杜光庭的記述以後，此書即已亡佚。明代編撰的《道藏》就缺收此書。一九五六年（丙申）饒公在敦煌殘卷中發現了藏於大英博物館的《老子想爾注》的殘本，並且加以整理出版。饒公考證此書為張道陵所作，這就使得《老子》成為有形世界哲學體系和無形世界的神哲學體系都引以為據的經典，為道教以《道德經》作為基本經典作了合理的解

釋。誠如學界前輩評論所說的，饒公的貢獻使得，「道教原始思想之淵源與脈絡，燦然大明。其中奇辭奧旨，先生多所抉發，余如考證張陵之著述，亦復詳極原委，可補前史之不逮，誠老學之功臣也」。

饒公在道教研究中獨特的視角，體現在橫向多學科和縱向跨時代的研究中。道教的內容極其豐富，史稱「雜而多端」。正因為如此，道教研究常常不是只靠單一的宗教學方法就能完成。例如，饒公的《南戲戲神咒「囉哩噠」之迷》一文中，其研究對象僅僅是戲神咒中的三個字「囉哩噠」，可是，饒公從當代莆田戲和台南道士經書中的「囉哩噠」說起，提出這個戲曲史和道教史學術界共同關心的問題。然後引用了唐代敦煌寫本《悉曇章》聯章曲、宋代佛教《五燈會元》和金元道教全真派祖師文集中的材料，指出「囉哩噠」從唐代文獻中出現，到宋元時代佛道二教的文獻中，包括在這一時期元曲中，「囉哩噠」僅僅是合唱的和聲，並且一直保存到明代和清代初年的戲曲唱本之中。饒公還指出將「囉哩噠」作為戲神咒，是在明代戲神清源師出現以後，並且辨清了清源師和二郎神以及嘉州守趙昱相混的歷史變遷。一篇對於「囉哩噠」三個字考證的文章，其涉及的學科關係到佛教、道教、戲曲、筆記和方志等等，其涉及的時空跨度達到一千多年，這樣的治學方法和治學功力在當代學人中實在是難以有人比得上的。

饒公在道教研究中獨特的視角，還體現在他對道教和中國古代宗教關係的研究之中，體現在他對道教文化和其他宗教文化的比較研究之中，特別是採用大量考古新發現的材料，來辨證原有文獻說法的錯誤或不足。例如，饒公利用馬王堆發現的文獻，提出了道家學說在《老子》形成以

前有一個「先老學」，其中就有歷來疑雲重重的「容成」。饒公利用馬王堆發現的文獻，提出了道教與楚地風俗關係的新認識，還對道教的「黃神」、「禹步」、「符籙」、「醮」、「四輔」、「天師」、「五斗米」等詞語內涵和首出等提出了新見。這樣治學的新方法，既是饒公的「五重證據法」的範例，又是對後輩學者繼續深入研究道教時必須不斷改進研究方法的啓示和引領。

饒宗頤先生的道教研究，作出了巨大的貢獻，並且將繼續對中國道教研究的深入發展保持持久而有力的影響。

謹以此序文恭祝饒宗頤先生健康長壽，為國學研究作出更大的貢獻。

陳耀庭 二零一五年於澳洲悉尼

陳耀庭，男，一九三九年出生，上海市人。一九六三年畢業於北京大學中文系。一九八一年調入上海社會科學院宗教研究所從事宗教學和道教研究，曾任上海社會科學院宗教研究所副所長、代所長和所長，研究員，曾任中國宗教學會理事、上海市宗教學會理事，上海社聯委員。二零零一年退休。現旅居澳洲。曾合作主編：《道藏要籍選刊》（十冊）、《藏外道書》（三十六冊）、合著：《上海宗教史》、《道·仙·人》、《人·社會·宗教》、《中國道教》（四卷本，副主編）等。著有《中國道教》（三聯版）、《道教禮儀》、《逍遙達觀》、《道教神學概論》、《全真道詩欣賞》、《陳耀庭道教研究文集》（上下卷）等。主要論文有：《論宗教系統》、《論道教儀式的結構——要素及其組合》、《論〈先天斛食濟煉幽科儀〉的歷史發展及其思想內容》、《上海道教齋醮和「進表」科儀概述》、《以生度死，以己度人——論煉度儀的形成和內容》、《照徹幽暗，破獄度人——論燈儀的形成及其社會思想內容》、《論道教教義思想的結構》等。曾先後赴美國、法國、德國、馬來西亞、新加坡、香港和台灣地區訪問講學，並在日本京都大學和東京大學從事長期研究工作。

《老子想爾注校證》，102頁，上海古籍出版社，一九九一年。

# 目錄

序一	黃兆漢	003
序二	陳耀庭	012

## 道教探原

(傳老子師) 容成遺說鉤沉——先老學初探	024
馬王堆醫書所見《陵陽子明經》佚說——廣雅補證之一	039
道教與楚俗關係新證——楚文化的新認識	044
戰國西漢的莊學	061
劍秘行氣銘與漢簡《引書》——附瑜伽安心法	073
從出土資料談古代養生與服食之道	079
論道教創世紀	101
釋、道並行與老子神化成為教主的年代	113



中黃子考 122

論敦煌殘本《登真隱訣》(P·二七三二) 126

《太平經》與《說文解字》 148

《抱朴子外篇校箋》書後——談葛洪的人格哲學 157

## 道學

關聖與鹽 164

感應篇書後 167

玉泉山，關陵 170

關於《青天歌》作者 174

新加坡五虎祠：談到關學在四裔 177

## 道教文學藝術論

逍遙詞 潘閔撰 182

虛靖真君詞	張繼先撰	185
玉蟾先生詩餘	葛長庚撰	186
元 礮溪詞	丘處機撰	188
葆光集	尹志平撰	191
草堂集	王丹桂撰	193
雲山詞	姬翼撰	194
藏春樂府	劉秉忠撰	185
重陽全真詞	王喆撰	197
丹陽詞	馬鈺撰	200
仙樂集	劉處玄撰	202
水雲集	譚處端撰	203
雲光集	王處一撰	205
莊靖先生樂府	李俊民撰	206
清庵先生詞	李道純撰	207

貞一齋詞 朱思本撰 208

《莊子虞齋口義十卷》 十冊 宋 林希逸撰 209

鳴鶴餘音九卷 元 彭致中編 211

貞居詞 張雨撰 213

《唐五代詞集考》 215

張志和詞 218

黃公望及《富春山居圖》 220

## 選堂序跋

外丹黃白術四種序 252

老子想爾注校箋自序 254

《虬髯客傳》之用意及作者 256

《關公傳說與三國演義》序 259

道教研究論文集序 261

郭店楚簡老子柬釋序 263

道苑繽紛錄序 266

郝尚久《潮州溪東關聖帝廟碑記》跋 268

王弼老子注跋 271

## 道教經籍

《潮州藝文志》道家類·目錄 276

《敦煌書法叢刊》之道書部分 284

《太清金液神丹經》三卷·《太清修丹祕訣》二冊 324

《神仙感遇傳》五卷 二冊 蜀 杜光庭纂 325

《三洞珠囊》十卷 六冊 唐 王懸河撰 326

《老子道德經發隱》二卷 四冊 明 釋德清著 327

《列仙傳校正本》二卷《列仙傳讚》一卷《夢書》一卷 一巨冊 清 王照圖撰 330

# 道教與其他宗教的關係

從石刻論武后之宗教信仰 332

三教論及其海外移植 357

《太清金液神丹經》（卷下）與南海地理 402

論書次青天歌韻 480

靈渡山杯渡井銘 482

《惡溪考》文附三《安濟王考》 486

韓湘子辨四篇 489

南戲戲神咒「囉哩噠」之謎 493

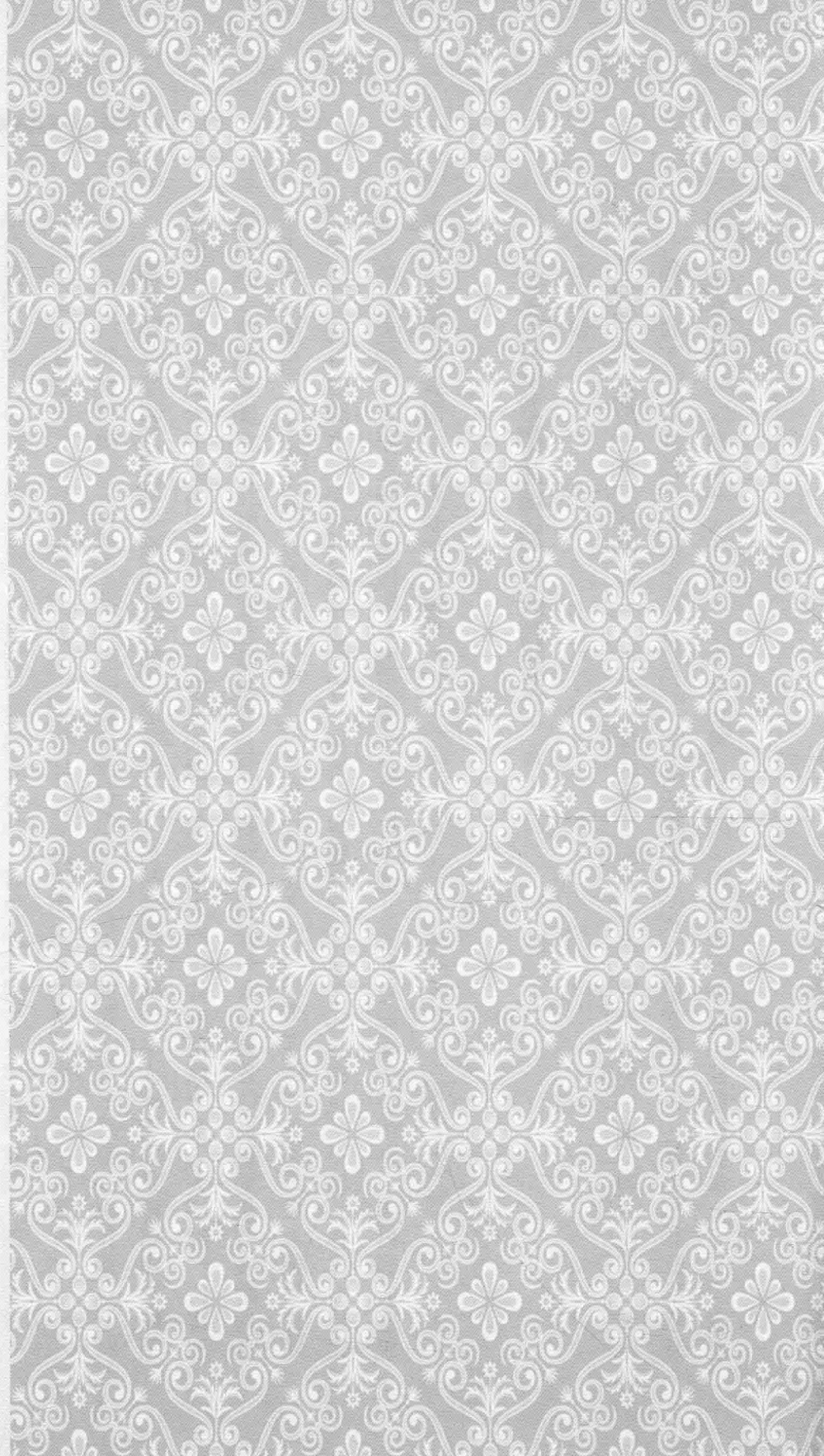
## 附錄

選堂字說 508

九龍古瑾圍上帝古廟遺址開建公園記 510



道教探原



## （傳老子師）容成遺說鉤沉——先老學初探

湯用彤先生對於道釋宗教史之開拓，懋著功績，沾被來學多矣。本人被邀，主持講座，殊感榮幸。湯老《讀太平經書所見》一文，談及刑德問題，舉《尚書緯刑德放》及《太平經》所言刑德為例，深有啟蒙之功。近時馬王堆三號墓出土《刑德》長篇，大放異彩，有助於研究。楚地老子古本陸續出土，過去莊、老先後及老子書之年代諸疑點，均迎刃而解。又馬王堆三號墓竹簡《十問》黃帝四問中，其一為與容成對答，葛洪《遐覽篇》所記之《容成經》一卷，必有出於此者。陸德明謂「老子受學於容成」。關於老子思想之來源，於此可試探一些消息，因以容成遺說為題，作初步探討，望方家加以指正。

### 一、容成公事跡與容成氏傳說

古代傳說，容成不止一人。

遠古帝王之容成氏。《莊子·肱篋》：「古帝王十二氏，首為容成氏，次大庭氏」，在伏羲、神農之前。《淮南子·本經》：「昔容成氏之時，道路雁行列處，托嬰兒於巢上。」《金樓



子·興王篇》亦以容成氏列首，乃用莊子之說。

黃帝臣之容成。見《呂覽·勿躬》、《淮南·修務》云「容成造曆」。《路史》「黃帝」條下稱容成造曆為蓋天，似無明證。《史記·曆書》：「皇（黃）帝考定星、曆，建立五行，起消息，正閏餘……。」

為黃帝師或老子師之容成公。《列仙傳》云：

容成公者，自稱黃帝師，見於周穆王。能善補導之事，取精於玄牝。其要：谷神不死，守生養氣者也。髮白更黑，齒落更生。事與老子同。亦云老子師也。

《列子·湯問》謂「黃帝與容成子居空峒之上，同齋三月，心死形廢」。王叔岷《列仙傳校箋》引《類聚》九七，此處容成子作廣成子。因謂容成子蓋即廣成子。從校勘異文所得結論，極堪注意。

按《穆天子傳》云：「天子北征……登群玉之山，容成氏之所守。」（《路史》引作庸成）

知群玉之山即指崆峒。《莊子·在宥》記黃帝與廣成子在崆峒之對話，文字甚長，由於廣成子與容成子之互為異文，則《在宥》此段文字，可視為容成之遺說，大有研究價值。《御覽》六一八學部敘圖書引《穆天子傳》云：「癸巳至於群玉之山，容成氏之所守。山阿平無隘，四徹中絕，先王謂之策府。」是山為先王策府所在，則容成氏亦掌守藏室者，《列仙傳》謂容成見於周穆

王，與《穆傳》所言相合。由是觀之，傳容成公為老子師一說，亦非完全無稽。

## 二、《十問》所見之容成與黃帝問答

《抱朴子·遐覽》有《容成經》一卷。《漢書·藝文志》「陰陽家」有《容成子》十四篇，房中家有《容成陰道》二十六卷。俞樾云：「此即老子之師也。」（《莊子人名考》）馬王堆漢帛書《十問》有黃帝問於容成（頁四六—四七），可能即《容成經》中之一章。原文參見附圖。

《十問》此文，多可與老子互證，試舉數事論之：

（一）云「天地之至精，生於無微，長於無刑（形），成於無體（體）」，即老子「視之而不可見，聽之而弗聞，指之而弗得」三者，是謂無狀之狀無物之象，是謂沕望。亦即《在宥》篇廣成子云「至道之精，窈窈莫莫；至道之極，昏昏默默。無視無聽」。

（二）云「故善治氣搏精者，以無微為積」，即老子之「搏氣至柔」，馬王堆本與此同作搏，今本作專氣。

（三）云「乃探（深）息以為壽」、「息必探而久」。又云「探余（徐）去。六府皆發，以長為極」。「莫（暮）息之志，深息長徐，使耳勿聞。」探當作採，採字借為深。《莊子·大宗師》：「古之真人，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵。眾人之息以喉。」《經典釋文》引王穆夜（叔之）云：「起息於踵，遍體而深。」深息必起於踵（參見拙作《劍秘行氣銘

與漢簡引書》，《中華文史論叢》五一。與眾人之息以喉，大不相同。

《十問》中之容成，言及「春辟濁陽，冬辟凌陰，必去四咎，乃採息以為壽」。此四咎亦見於《陵陽子明經》。《楚辭·遠遊》云：「淪六氣而飲沆瀣，漱正陽而含朝霞。」王逸注引陵陽說云：「夏食正陽，正陽者南方日中氣也。」《廣雅·釋天》亦以南方為正陽，西方為淪陰。此容成殘缺不全之文，只言去四時之四咎。僅從反面立論。

	反面	正面
春東	去濁陽	和以銑（昏）光，朝霞
夏南	游陽（湯）風	行（沆）暨（瀼）、正陽（《廣雅》）
秋西	避霜潛（霧）	和以輸陽、淪陰（《廣雅》）
冬北	避凌陰 （《風俗通》積水曰凌）	和以端陽（正陽） 銑光 輸陽、淪陰

這是古代氣象學的一套陰陽理論，還須好好研究。從《十問殘篇》，知容成氏亦加以吸收。《廣雅·釋天》赤霄、濛濛、朝霞、正陽、淪陰、沆瀣、列缺、倒景八者，名為「常氣」，莊子謂之六氣。《陵陽子明經》云：「秋食淪陰。」淪陰者，日沒以後赤黃氣也。王念孫《廣雅疏證》云：「淪，曹憲音倫。各本淪字誤作淪，音內倫字誤作淪，又誤入正文，今訂正。」馬王堆寫本均作「輸」，當以《廣雅》正之，宜用王氏說。

### 三、「除日無歲」與建除家言

《莊子·則陽》云：

容成氏曰：除日無歲，無內無外。

此二句當出於《容成經》。解者不一其說。因過於簡略，摸不着頭腦。《馬王堆五十二病方》一〇九、一一〇：

以朔日，葵莖靡（磨）又（疣）二七。言曰：今日朔，靡（磨）又（疣）以葵戟。有（又）以殺（搬）本若道旁莖（箭）根二七，投澤若淵下。除日已望。

此則出現「除日」一名，解者謂「古代有所謂建除日，如正月斗建寅，則寅為建，卯為除。」本句可能是說如朔日恰巧是除日，則改在巳望（即十五日）後舉行」。——《五十二病方》，第五八頁）馬繼興說亦相同。觀病方此條前後祝尤之事，屢屢談及月晦日，則此「除日」如作為與「建」對立的除日解釋，是可能的。容成子屬陰陽家，而建除家言見於《雲夢日書》及

楚簡《九店日書》相當複雜，其中建除日名，有如下表。

### 建除家日名異文表

江陵九店		雲夢睡虎地		乙 乙說明	
A	B	甲	甲說明	志	結
苟	結	濡結		羸	羸陽
散	易	羸陽		建	建交
建	交	建交		寤	寤羅
輓	☐	陷害		乍	作陰
敝	含	彼陰			
坪	達	平達		平	平達
寧	外易	寧外陽		成	成外易
工	外害	空外害		空	空外害
坐	含	坐外陰		髻	髻外陰
盍	絕	蓋		盍	盍絕紀
土成	<small>光大</small>	成夬		成	成決光
復	禾	甬秀		復	復秀

古建除家言僅《日者列傳》提及。自秦天水放馬灘簡面世後，知秦人已有定制，與《淮南子·天文訓》全符，僅一「盈」字，《淮南子》避惠帝諱作滿，其餘日名及順序悉相同，即如下列：

建、除、盈、平、定、執、破（彼）、危、成、收、開、閉。

此為夏正建寅，故《淮南子·天文訓》云：「寅為建，卯為除，辰為滿，巳為平；主生；午為定，未為執，主陷；申為破，主衡；酉為危，主杓；戌為成，主少德；亥為收，主大德；子為開，主太歲；丑為閉，主太陰。」

太陰是太歲之逆行。馬王堆「刑德」云：「太陰□□（迎者大）將死。陰四合，勝刑，德。」（三一行）淮南對太陰極重視，以開、閉之子、丑分主太歲與太陰。上引文字即見於「論太陰」一節，云：「太陰元始建於甲寅，一終而建甲戌，二終而建甲午，三終復得甲寅之元。歲徙一辰。」依淮南之說，建除日之排定，其日辰所主牽涉到下列四項：

(1) 太陰 (丑)      太歲 (子)

閉

開

(2) 天宮星座

(申) 衡

(酉) 杓

昏建者杓

破

危

夜半建者衡

(3) 德

(戌) 少德

(亥) 大德

成

收

(4) 生：

(寅、卯、辰、巳)

建、除、滿、平

陷：

(午)、(未)

定

執

淮南乃漢初人之說，取以解釋九店、雲夢之建除不能盡合。秦人建亥為歲首，其前各國曆法建子、丑、寅，又各有不同。其建除日辰所主當亦有異，尚待梳理。如為建子，則以建值子，則以建(子)、破(午)、平(卯)、收(酉)為四正，建亥則以建(亥)、巳(破)、寅(平)、收(申)為四正，《黃帝曆》云：「黃帝之元，執辰、破巳。」是已。

容成子為陰陽家。陰陽學之演進，踏入戰國，有極大之發展。有天文上之陰陽、兵家之陰陽、醫家之陰陽，以及易學之陰陽，建除家之陰陽亦其中之一種。建除家言，目的在於月與日辰之陰陽交錯關係，覓出一定規律，為日辰所值避凶趨吉的根據。我從上舉楚、秦簡冊上建、除家之建除日命名，用陰陽字眼加以歸納，計有下列諸名：

陰	陽	
	正陽	亦稱羸陽
	危陽	外易
陰	破陰	亦作乍陰
	外陰	

陰陽分內、外與正、危，此為建除家之陰陽說。

《漢書·藝文志》有《轉位十二神》二十五卷，姚振宗《條理》云：「《協紀辨方書·義例篇》有建除十二神，考原曰十二神者，除、危、定、執、成、開為吉，建、破、平、收、滿、閉為凶。」姚氏以建除為十二神。其名號之繁雜，見於楚簡，不易理董。

「除日無歲，無內無外」者，以建除家之說論之。「除」有「除舊布新」之意，後出的綜合性術數書如《協紀辨方書》云：

除者，除舊布新之相氣也。

取相氣說除，與相氣相反是死氣。容成之意，可能謂相氣除舊布新之除日，不必用太歲及逆行之太陰來論開閉之義。無內無外，則謂不必論陰陽之內陰內陽與外陰外陽。由於莊子引容成此數句過於簡略，其真義不易確指。過去學人如歸有光、楊文會都以「除日無歲」二句是破時量，



方量，時、空雙遣，而未涉及建除家的「除日」。我不過提供一新看法，仍有待於論定。

如果進一步追問莊子何以要引用容成這幾句話，它與莊子思想有什麼關係？我的回答是這樣的：莊子列舉古代帝王，在伏羲、神農以前為容成氏、大庭氏，大庭氏名字亦出現於《馬王堆黃帝書》、十六經的《順道》：

大萑氏之有天下也，不辨陰陽，不數日月，不志四時而天開以時，地成以財。

大萑即大庭氏，他是不辨陰陽、不數日月，自然取得順道。故曰順之至也。這即老子所謂「玄德深矣，遠矣，然後乃至大順」。

亦即《莊子·齊物論》中滅去對待所得的忘年境界。所謂「旁日月，挾宇宙，為其吻合，置其滑潛，以隸相尊。眾人役役，聖人愚芒。參萬歲而一成純。萬物盡然，而一是相蘊」。

這一段有韻之文，應是「無歲」意境再好沒有的描寫。把萬歲參合之為混然一體，破去時間微細的分割，此「純」字亦即《天下篇》云：「不幸不見天地之純。」「純」是莊子所追求的理想。

「無歲」的同義詞，在《莊子》中又有下列各詞：

### 窮年

《齊物論》：「若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。」

《寓言》：「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。」

### 忘年

《齊物論》：「忘年、忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」按《廣雅·釋詁》：

「竟，窮也。」

### 盡年

《養生主》：「可以養生，可以盡年。盡即《齊物論》之「萬物盡然」之「盡」。」

茲試舉出，以供參考。

老子思想間取之容成，容成氏與大庭氏相銜接，為原始之混沌社會，無對立之名號、是非，所謂「有物混成，先天地生」之時代。老、莊皆追求此一境界。故大庭氏時代之社會，亦老子所嚮往者。

我們再看《順道》篇云：「力黑曰大草之有天下也，安徐正靜、柔節先定。晁濕共（恭）僉（儉），卑約主柔，常後而不先。體（體）正信以仁，茲（慈）惠以愛人。」所有正靜、主柔、處卑，後而不先，皆合老子守靜篤、以天下之至柔之旨。老子所持三寶：一曰慈，即大庭氏之茲惠；二曰儉，即此之恭僉；三曰不敢為天下先，即此之常後而不先。由是觀之，老子思想不僅有取於容成，且有取於大庭也。

## 四、容成子與廣成子

《莊子·在宥》記廣成子南首而臥，黃帝再拜稽首而問曰：

聞吾子達於至道，敢問治身奈何而可以長久？廣成子蹶然而起曰：「善哉問乎！來，吾語女至道。至道之精，窈窈冥冥。至道之極，昏昏默默，無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知為敗。我為女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也，為女入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守女身物將自壯。我其一以處其和，故我修耳千二百歲矣。吾形未嘗衰。」黃帝再拜稽首曰：「廣成子之謂天矣。」

此段文字，前有「閒居三月」句，《列子·湯問》作齋居三月，不稱廣成子而作容成子。《藝文類聚》九七引《列子》，容成子則作廣成子。王叔岷因謂「容成公亦稱容成子，蓋即廣成子」。故此段直可視為容成子之遺說。

此段多韻語，持與道德經相較，多雷同之處。此云可以長久，老子云：「長生久視之道。」此云：「抱神以靜，形將自正。」老子云：「不辱以靜，天地將自正。」此云：「必靜必清。」

老子云：「濁而靜之，徐清。」（馬王堆本）此云：「我將守一以處其和。」老子云：「是以聖人執一以為天下牧。」又云：「昔得一者，天得一以清，地得一以寧……。」又云：「沖氣以為和。」此云：「多知為敗」，即老子主嗇，及多藏必厚亡之義，至陰至陽即老子之萬物負陰而抱陽。《在宥》又引廣成子云：「今夫百昌皆生於土，而反於土。」百昌，司馬彪云：「猶百物也。」此即老子「夫物耘耘（芸芸），各復歸其根」。倘《莊子·在宥》之廣成子即是容成公，則老子之說，部分取自容成。無怪《經典釋文》引或云：「廣成子即老子也。」

## 五、容成陰道與容成偏技

《老子想爾注》：「今世間偽技詐稱道，托黃帝、玄女、龔子、容成之文相教，叢女不施。思還精補腦，心神不一，失其所守。」所言之容成，殆指《後漢書·方術傳》冷壽光（行容成公御婦人法）、甘始輩（《方術傳》甘始、東郭延年、封君達，三人皆方士，能行容成御婦人術），故云偽技。今證馬王堆《十問》，此類御女術由來甚遠，《漢志》房中八家，容成陰道有二十六卷之多。《列仙傳》言：「容成公能善補導之事，取精於玄牝，其要谷神不死，守生養氣者也。」「谷神不死」數句，見《列子·天瑞》引出《黃帝書》，張湛注云：「古有此書，今已不存。」馬王堆所出黃帝四經，亦無之。惟此數句必與守生養氣有關。《廣弘明集》釋道安《二教論·服法非老》第九引李膺《蜀記》書張陵事甚多，所開列三張鬼法「或含（合）氣釋罪」條

記其造黃書，即《道藏》正一部的《上清黃書道度儀》與《洞真黃書》，張氏《黃書》面目大致可見。陵既主張行合氣之術，而又反對東漢末的容成陰道，此一矛盾，已詳劉昭瑞文中詳細解說。（《道家文化研究》第七輯）

《十問》中容成答黃帝問，末云：「治氣有經，務在積精，精盈必寫（瀉），精出必補。」仍是接陰之道。可能是《容成陰道》中之片段。

其實老子書已有不少句，涉及陰道之事。如云「含德之厚，比於赤子」，「骨弱筋柔而握固，未知牝牡之會而腠怒，精之至也；終日號而不嘔，和之至也」（馬王堆乙本）。河上公本作峻，索統本作峻同，《說文》：「腠，赤子陰也，字又作屃。」《十問》中王子巧父問彭祖。彭祖曰：「人氣莫如竣（腠）精。竣氣宛閉，百脈生疾。……飲食完竣，如養赤子，赤子驕悍數起，慎勿出入……。」老子此語，正宜以彭祖之言釋之。古代重視房中術，不止容成陰道一家，彭祖此章，未記巫成招陰陽不死，老子之「谷神不死，是謂玄牝」。亦有關陰道之言。巫成招即務成昭。《漢志》有《務成子·陰道》三十六卷，《抱朴子·金丹篇》亦引務成子丹法，諸書惜均亡佚，馬王堆存其片段，以材料論，真殘膏剩馥也。

## 六、小結

老子書原由若干記錄前代「重言」簡策綴合成編，初未必有先後倫次，今本《道經》、《德

《經》之安排，其條理層次，尚極難言，馬王堆甲乙本的發現，雖有《道》、《德》題名先後的爭議，然八十一章，原不分章，每章之文字與後代各本大致相符，只是文字抄寫借字特別多，此為先秦寫本的通例。如果不從書本形式去作表面比較，而從思想脈絡來上下探索，對道家思想來歷的了解，似乎更有意義，本文所以標出「先老學」一名詞作為研究的指標，容成學說是其中重要的例子。

出土文獻目前已相當豐富，彼此之間，相互關係，大可觸類旁通，尋究它的脈絡。容成遺說雖只有《十問》一段文字，由此卻可以明瞭「天地至精生於無」及「治氣搏精」之說，與楚地之「六氣說」及「陰道」之關聯，戰國以來已有「容成陰道」一書之流行。有的見於老子書中之重言。莊子書保存的容成遺文，與出土之日書互證，亦可取得新的理解。「先老學」的研究正在開始階段，有待我們之努力。不揣固陋，略陳所見，仍望方聞，理而董之。

# 馬王堆醫書所見《陵陽子明經》佚說——廣雅補證之一

馬王堆三號漢墓所出古醫書第一部分，唐蘭定為《卻穀食氣篇》（《文物》一九七五年六期）。其文有云：

……春食一去濁陽，和以□光、朝暇（霞），〔昏清〕可。夏食一去陽風，和以朝暇（霞）、行暨，昏〔清可。秋食一去〕□□、霜霧，和以輸陽銑，昏清可。冬食一去凌陰，〔和以沆瀣、〕□陽銑光，輸陽輸陰，〔昏清可。〕□□□〔凌陰者〕□四塞，清風折首者也。·霜霧者□。濁陽者黑四塞，天之亂氣也，及日出而霧也。〔陽風者〕□風也，熱而中人者也，日□□者入骨□□□□〔四〕，者不可食也。朝暇（霞）者□者日出二千，春為濁□雲如蓋，蔽□□□□者□□者苑□夏昏清風也。·凡食□氣者食員，員者無也。卜□者北鄉淹多食。·則和以□陽□氣暇（霞）□多陰日夜分□〔清〕附，清附即多朝暇（霞）。朝□失氣為日□，日□即多銑光。昏失氣為黑附，黑附即多輸〔陽〕。□得食毋食。

又：

食氣為禁：春辟濁陽，夏〔辟〕陽風，秋辟霜脅，冬辟凌陰，必去四咎乃探（深）息以為壽。……（未刊帛書）

此篇為古代六氣學說之殘膏剩馥。《莊子·逍遙遊》言「乘天地之正，而御六氣之變」，《楚辭·遠遊》亦云：「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。」六氣之義，王逸《楚辭章句》云：「餐吞日精，食元符也。」《管錐編》（頁六二四）以此為燕齊方士語。然王氏又引《陵陽子明經》云：

春食朝霞。朝霞者，日始欲出赤黃氣也。秋食淪陰。淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣。沆瀣者，北方夜半氣也。夏食正陽。正陽者，南方日中氣也。拜天地玄黃之氣，是為六氣也。

亦見《太平御覽》十五天部引。淪陰作淪漢。

《莊子》李頤注引陵陽子說同（見《經典釋文》卷二十六）。李頤，潁川襄城人。晉丞相參軍，自號玄道子。馬王堆殘籍所保存六氣說，當出《陵陽子明經》。《廣雅·釋天》常氣類亦有



此材料。茲比較三書異同如次：

廣雅	陵陽子明經			馬王堆醫書				
	朝霞	赤黃氣	日出	朝霞	朝暉	一去濁陽	春食	東
	淪陰	赤黃氣	日沒	淪陰（《御覽》作淪漢）	輪陽銑沆	（缺）	秋食	西
	沆瀣	夜半氣	北方	沆瀣	瀣	一去凌陰	冬食	北
	正陽	日中氣	南方	正陽	（缺）	一去陽風	夏食	南
	列缺			玄			天	上
	倒景			黃			地	下

馬王堆醫書謂：「凌陽者□□四塞，清風折首者也。」「濁陽者黑四塞，天之亂氣也。」是濁陽為天之亂氣。又云：「朝（霞）失為為日□，日□即多銑光。昏失氣為黑附，黑附即多輪（陽）。」證以文中有「輪陽輪陰」句，《陵陽子》作淪陰，與《廣雅》同。以是例之，則輪陽即淪陽；陽淪則陰昏，故為黑附。司馬相如《大人賦》云：「反太一而從陵陽。」又：「呼吸沆瀣兮餐朝霞。」張揖注云：「陵陽，仙人陵陽子明也。」又「貫列缺之倒影兮」句，張注亦引《陵陽子明經》：「列缺，氣去地二千四百里；倒景，氣去地四千里，其景皆倒在下。」此為《陵陽子明經》之佚文。

《楚辭·九章·哀郢》：「當陵陽之焉至今，淼南渡之焉如。」洪興祖補注云：「前漢丹陽郡有陵陽，仙人陵陽子明所居也。」按《前志》丹陽郡縣十七，陵陽其一也。《續漢郡國志》劉昭注：「陵陽，陵陽子明得仙於此縣山，故以為名。」陵陽仙人之傳說已見於屈原賦。又《列仙傳》云：「（陵陽）子明於涇縣旋溪，釣得白龍，放之。後白龍來迎子明去，止陵陽山上百餘年，遂得仙也。」而抱朴子《黃白篇》、《仙藥篇》謂：「方書所名藥物……如河上姤女，非婦人也；陵陽子明，非男子也。」此為陵陽子明之記載。

各書徵引《陵陽子明經》者，有《文選·甘泉賦》「曆倒景」下張揖注引《陵陽子明經》曰：「倒景，氣去地四千里，其景皆倒在下。」《思玄賦》「餐沆瀣」下注引《陵陽子明經》曰：「夏餐沆瀣，北方夜半氣。」《江賦》「吸翠霞」下注引《陵陽子明經》曰：「春食朝霞，霞者，日始出之赤氣。」《琴賦》「餐沆瀣」下注引《陵陽子明經》曰：「夏食沆瀣。沆瀣，北方夜半氣。」《七命》李善注屢引之。（「承倒景」下引《陵陽子明經》說同前。）《隋書·經籍志》道家類有《陵陽說黃金祕法》一卷；《唐書·經籍志》有《陵陽子祕訣》一卷，陽月公撰（《唐書·藝文志》同）。敦煌卷S.6030殘頁引陵陽一條，上繪七足跡，即所謂禹步，以線連之，題言七步。嵇康《琴賦》：「紹陵陽，度巴人。」李善注引宋玉對問曰：「既而曰陵陽、白雪，國中唱而和者彌寡。」則陵陽又為楚曲名，必與陵陽仙人有關。然《文選》錄宋玉對問則作陽春白雪。

吳榮光《筠清館金文》卷五著錄漢陵陽駝，其銘云：「陵陽子明受王孫養乍醴用鬻。」龔自

珍與何子貞書云：「附呈一條，乞入之筠清館陵陽子明齋跋尾中。」何子貞復箋按語云：「《陵陽子明經》當是道書。國初如錢牧齋（注杜）、顧小阮（注溫飛卿詩）皆見之引之，而今無刻本。」（王佩誥校本《龔氏全集》第五輯）陵陽子明齋一器，真偽不得知，而《陵陽子明經》出於《楚辭》王逸注所引，其書久已無存，何紹基且不知其來歷。今馬王堆醫書正可窺陵陽遺說，龔氏好古敏求，使其及見之，其快慰當何如耶！

# 道教與楚俗關係新證<sup>1</sup>

## 楚文化的新認識

### 一、總論

讀過楚辭的人，自來即有「奇文崛起」、「楚人才」的贊嘆。在前些時候，疑古風氣籠罩之下，還有一些史學家抱著懷疑的態度，說道湘江流域是蠻陬遐壤荒江寂寞之濱，何來此斐亹動宕之文辭？自王國維以來，把古史地域，盡量加以縮小，他考證商人活動不出大河附近，這種狹隘觀點影響所及，遂有以上不必要的推想。他們把歷史估計得太低了！目前由於地下新材料的層出不窮，在在證明紙上記載的可靠性。新的看法，不但不是縮小，而反是擴大。清初顧棟高在《春秋大事表》所揭示「春秋時楚地不到湖南論」，他的推測，已完全給人予以否定。殷商遺物在湖、湘境內，都有重要發現。從考古實物可以證明，像湖北黃陂盤龍城的商代中期宮殿遺址，即其一例。高至喜因之有《楚文化不過長江辨》之作（《求索》一九八一年第二期）。

楚文化一名詞，所以能夠成立，因為楚可說是南方文化的綜合體。它吞併許多小國，「漢陽諸姬，楚實盡之。」吸收北方中原華夏文化，和南方若干地區土著民族獨特的崇祀鬼神的巫文化融合、昇華，構成楚文化的特色。保存在荊楚地區的豐富神話，處處可看到楚人想像力、創造力

的卓越與雄偉，在楚辭文學裏更有充分的表現。

從楚地出土新資料，更可體會到春秋戰國時期列國文化制度的紛歧及其多型性，真是多采多姿。從音律、星占、曆法各方面均可見之。由曾侯乙墓鐘磬銘，知悉楚國音樂上使用的律名，以呂鐘為黃鐘。六律之中有四個稱曰某鐘，而且特別指明其濁音；它不沿用周律，自成一體系。該器銘還記著周、曾、齊、晉各地不同的律名。馬王堆出土的《天文氣象雜占》，以楚雲列首，而兼述十幾個國家雲氣不同的名目。曆法方面，在雲夢出土的秦簡日書，記著秦楚月名對照表。楚國本身自有一套月名，和繒書上所見沿用《爾雅》十二月名又復不同。《史記·太史公自序》稱：「齊、楚、秦、趙，為日者，各有俗所用。」許慎《說文·敘》言：「言語異聲，文字異形。」其實應該再說音樂異律，星辰異占等等，這些已得到考古遺物的證實。

馬王堆出土有許多新事物，如《周易》寫本後面多出「昭力」一章，帛書老子卷前古佚書的「經法」、「十大經」等，天文有任氏、北宮等，皆前此記載所未知，有些資料尚未公布，有的已經有人整理出來，今不贅述。

楚文化既為一綜合體，如果仔細分析，可從物質及精神兩方面加以觀察：物質工業，在楚國最發達而值得稱道的，要算冶煉鋼鐵和絲織技術的進步。一九六四年統計單就長沙的一百八十六座戰國墓中出鐵器約三十種二百四十一件，其中含鋼質的鐵劍有三十一把，最長的達一百零六公分。無怪秦昭王稱讚道：「楚之鐵劍利。」馬王堆出土的各種紋樣和不同質地的絲綢，絢爛奪目，配合在遣冊上記錄的絲織品的名目，令人驚嘆。湖北江陵馬山近年出土的虎紋羅紗單衣、立

鳳文繡絹錦衣，精巧絕倫，出口種類繁多，故有「絲綢寶庫之目」（圖見《江漢考古》一九八二年第一期）。楚國鑄銅工業，其造型有氣魄極為雄偉的，寧鄉岳陽出土的大鑄，最重的一百五十四公斤，為北方所未見。它如銅鏡（長沙楚墓的出土銅鏡達四百七十個。據稱有四分之一的楚墓出土有銅鏡）、料珠（長沙出土最特出的是蝴蝶眼式），都是特出的產品。凡此種種，在《湖南省博物館》一書中，已有代表性的圖片和說明。該館各負責人，都有專門的報告，今不縷述。

現在欲討論的，側重於精神活動方面。楚人的高度成就，最顯著的是表現在文學和藝術上的宏業。楚辭所以成為千古瑰奇偉麗的文章，是由於有它的特殊的神話背景與宗教信仰。在楚墓所出器物上紋樣及圖繪，亦同樣表現這種壯觀。陳家大山帛畫繪著龍鳳及巫女（龍實有二足，不是一足之夔）。有人說象徵引魂升天。馬王堆所出蓋在棺上的銘旌，上面示天界，中為人間，下面為地界，側繪飛龍。與楚人「世敘天地」的觀念正相符合。一九七三年長沙子彈庫出仙人佩劍戴切雲冠騎龍之圖，和楚辭「駕飛龍」的文句可以印證，表現升仙的意識。隨縣曾侯乙墓漆棺上的圖案，繪有執戈逐疫的方相氏、引魂上天的羽人、人面鳥身珥蛇的禺彊、帶角的土伯、啄蛇的禿鶯（見《古今注》）諸神怪；且有建鼓舞蹈，十日並出等圖紋。江陵望山出土的彩繪木雕漆座亦有鳥啄蛇狀，都可和楚辭的神話比證。近年長沙五里牌戰國墓出土十弦木琴，琴身有極絢美複雜的圖繪，前側繪十二隻振翅的鳳鳥（象徵十二律），背面繪有人珥雙蛇，說者謂是夏后啟上天奏廣樂的形狀（《大荒西經》）。前人謂，楚辭「托雲、龍、說迂怪」，認為「夸誕」（《文心雕

龍·辨騷》），現在都可從楚墓的圖繪事例，得到了證明。充分表現楚人的想像力與藝術成就。

以上說明楚人的思想為譎怪瓌詭的神仙鬼怪所瀰漫，所有作品充滿著不可思議的魅力。西方學人喜歡採用Chamanisme（薩滿教）的原理，去了解楚辭。雖然，它和巫術結上不可避免的宿緣，但從深一步看，楚人本身有他的宗教意識，和巫醫關係非常密切。從馬王堆出土各種文書看來，既有甲乙本的《老子》和其他戰國末期關於黃老學的《十大經》一類的佚書，自然，這分明是道家的著作，但其他的簡冊，像《日書》、《刑德》、《導引圖》、《卻穀食氣（經）》、《養生方》、《五十二病方》等等，事實上幾乎包括《漢書·藝文志》中的數術、方技略，這些寫本相當後來《道藏》內涵中最重要的部分。

楚人信巫鬼，崇奉「黃神」，使用禹步祝咒之術用以治病。寧鄉出土人面方鼎應該是象徵黃帝四面，如果這說可信的話，楚國黃（老）之學根深蒂固，可以追溯到殷商時代。結合新舊材料尤其在帛書《五十二病方》中的記載，說明東漢三張之設鬼道，為人治病請禱等等活動，實際上秦漢之際，在楚國地區已是司空見慣。北周甄鸞斥責三張之術「造黃神」殺鬼之法，這在《五十二病方》中已證明所謂「黃神」不是他們所杜撰，而有悠遠的來歷，實在出於楚國的巫醫。許多名目可以看出當時民間流行的醫術，正和鬼道有許多雷同之處，加以馬王堆出土各種房中術養生方等等方技之流行，正是後來道教徒的課題。這時雖無道教之名，而有道教之實，民間道教方技有關書本的被人普遍採用，甚至入墓作為殉葬品，可以看出秦漢之際，黃老學在理論與方伎是雙軌並道。理論即思想史上所謂「道家」，方伎即宗教史上所謂「道教」，原來是互相配

合而逐漸發展的。道教的成立，一般都認為起於三張，但目前新資料告訴我們，《五十二病方》應該是鬼道的前驅。楚文化內涵的「巫」，以前是非常籠統含糊，現在通過各種新出地下資料知道和醫術早已結在一起。關於楚國的巫醫，已可掌握到具體的資料，使我們對於楚文化內涵有進一步的認識。道教的萌芽，可以提前，道教的形成，與楚國巫醫存在著非常密切的關係。我在下面將舉出許多事實。這點新的看法，是否有當，還望各位專家多多指教。

## 二、分論

### (一) 四面先君與黃宗四面、黃神考

《文物》一九八四年第五期，洛陽古代藝術館發表《洛陽魏唐造像碑撫說》，其小結中有一段關係宗教史非常重要的文字云：

今陝西耀縣石刻中有「開皇二年四月佛道民范匡謹敬造石老君一區」、「開皇六年正月卅日造，道民袁神蔭敬造天尊像一區」、「開皇八年……大都化主、開府儀同三司、封丘縣開國子夏侯董□」、「開皇八年道民徐景暉為母造四面像一區」、「開皇十九年二月八日，道民劉子達為亡弟子岳敬造四面先君一區」。其中「佛道民」、「道民」、「大都化主」和「天尊像」、「石老君」、「四面先君」與北齊造像碑「道民大都宮主」都是道家



的稱呼。說明北齊至隋，從洛陽到耀縣等地，隨着佛道合流，造像風格也混合在一起，不像北魏那樣易於區分了……（頁五三）

這裏道民稱為「佛道民」，說明道教與佛氏的合流。最堪注意的是「四面像」和「四面先君」一稱謂。「先君」，我懷疑是「老君」的簡寫。北朝人習慣把「老」字寫作𡗗。《顏氏家訓·雜藝篇》說「先人為考」，張猛龍碑張老作張𡗗。北齊姜纂造像記老君作𡗗君（李詳說）。𡗗字再簡化去人旁即成先字，這亦有可能的。無論如何，四面先君即是「四面老君」，和「石老君」同指道教的教宗——大都化主……。老君何以四面？這是出於黃帝四面的傳說。黃帝在馬王堆帛書中稱為黃宗。後來復稱為黃神，道教徒即使用黃神的印來趕鬼。分述如次：

#### 黃宗四面

古書有黃帝四面之傳說。《尸子》：子貢曰：「古者黃帝四面，信乎？」

馬王堆帛書《十大經》云：

昔者黃宗質始好信，作自為象（像），方四面，傳一心，四達自中，前參（三）後參，左參右參。踐立（位）履參，是以能為天下宗。（《立命篇》）

此文即黃帝自為四面像之明證，而稱黃帝曰黃宗，當出於楚人所傳之黃老學說。

湖南寧鄉黃材地方出土的殷器人面方鼎，四周作四個人面像，狀貌慈和。我認為此器即象徵

黃宗四面。殷卜辭有黃尹，又有黃宗，卜辭黃尹凡兩見：

王國曰……其衍於黃尹（續五，九，二）

（王） 圖曰其……黃尹（京六三九）

黃尹或指黃宗之佐，故為祭祀之對象。《封禪書》載黃帝作寶鼎三，象天、地、人，又稱：黃帝鑄鼎於荊山之下，荊山為楚人發祥地，黃帝制鼎於楚域，古有此傳說。此器鑄「大禾」二文於器內近口處，表示大受年，大有年之吉祥語，當為後來「大和」一語所自出。《易》乾卦云：「保合太和，乃利貞。」馬承源從右向左讀為「禾大」，把禾字說為方國名，亦是一說。彝銘和卜辭一樣，往往左、右讀都可以（詳附注）。《樂書缶》即從左至右讀，與此讀為大禾同例。禾借用作和，見金村出土之璜云「上弁（變）下動，相畚禾同。」禾同猶言和同。（裘錫圭《隨筆》頁八六、八七）鍾銘屢稱「禾鍾」，如《邾公鉞鍾》，《卯田罇》（《集成》一、一五）；皆借禾為和、為龠，其例甚多，故大禾，應讀為大和、大龠。寧鄉月山鋪出四羊方尊高達五八·五公分，羊代表吉祥，與此人面鼎皆為巨器，殷文化已遠被湘水南域，且有黃宗四面之信仰，故鑄鼎以象之。若然，楚地黃老學中之黃帝傳說，淵源殊遠，有鼎為證，知殷代楚俗已如此。黃宗後來稱為黃神，說見下。

## 黃神

唐時永州有黃神祠。柳宗元《遊黃溪記》云：「由東屯南行六百步，至黃神祠。」

「始黃神為人時，居其地。傳者曰：黃神王姓。」「始莽嘗曰：余黃虞之後也；故號其女曰黃皇室主。」此說見《漢書·王莽傳》，引莽所著《自本》，稱為黃帝之後。《新嘉量》云：「黃帝初祖」是也。韓國樂浪嘗出土莽時封泥「天帝黃神」璽印。班固《幽通賦》云：「黃神邈而靡質兮。儀遣識以臆對。」李善注謂「黃，黃帝也。」然黃神一名非始於王莽。《淮南子·覽冥訓》：「西老折勝，黃神嘯吟。」上文言及黃帝，高誘注謂黃神即是黃帝。馬王堆所出《養生方》第二簡云：

黃神問於左神曰：陰陽九微（竅）十二節俱產而獨先死，何也？（下略）

又馬王堆出《五十二病方》云：

熱者，古曰：臍臍臍，從灶出。毋延。黃神且與言，即三唾之。

其祝曰：浸燭浸燭蟲，黃神在灶中。□□遠，黃神興□。

《五十二病方》為楚人所作，其祝辭已屢次提及黃神，謂黃神在灶之中。古者祀后土於中雷。《釋名·釋宮室》：「中央曰中雷。」《禮記·月令》鄭注：「中雷，猶中室也，土主中央，而神在室。」灶居室之中，黃神為后土，故自灶出。（此與《周禮》以灶祠祝融說異。）班

固言黃神，遺識應對。漢代緯書有《孝經中黃識》，可證。漢末有標榜所謂「中黃大乙」者，見黃巾與曹操書。《道藏》有《中黃八柱經》（屬太平部），「八柱」一名，出《楚辭·天問》。道教徒用黃神制鬼物。《抱朴子·登涉篇》：「古之人入山者，皆佩『黃神越章』之印。」此類之印章，傳世甚多。寶雞出土東漢陶甗朱書「黃神北斗」（《文物》一九八五年第三期）。又鎮墓之言：「黃神生五嶽，主死人錄。」「黃神越章」一印的意義，近時吳榮曾著《鎮墓文所見到的東漢道、巫關係》一文（《文物》一九八一年第三期）中有詳細考證，惜未能引證馬王堆資料。甄鸞《笑道論》及釋玄光《辨惑論》都說：「三張之術畏鬼科；又造黃神越章殺鬼。」其實黃神的來歷甚遠，非出於三張之杜撰，原亦是楚南巫醫趕鬼治病所請之神，後來道教徒踵用之。

## 禹步

禹步見《抱朴子·仙藥篇》。其步驟是先舉左足，三步九跡。《五十二病方》中言禹步使用於治病不止一見，列舉如下：

蜺……北鄉（向），鄉（向）人禹步三。問其名，即曰：某某年□今□，□飲半音（杯）。曰：病□□□已，徐去徐已。……

尤（疣）……以晦往之凶（塊）所。禹步三。道南方始，取凶言曰：今日月晦，靡（磨）尤北。……

頰（癰） 操柏杵，禹步三。曰……

瘠 以月十六日始毀，禹步三，曰：月與日相當，日與月相當，各三……

癰 取……羽……二□二，禹步三，□□一音（杯）。

魃 禹步三。取桃東枳……

所有治病行巫術，必用禹步。秦漢之際，楚俗已如此。故揚雄《法言》云：「巫步多禹。」《雲夢秦簡日書》中亦載禹符、禹步。禹步三，成為定例。後來道教徒襲用之。踵事增華，據說有九十餘條種，舉足不同，而咒頌亦異（見《道藏·洞神八帝元變經·禹步致靈第四》）。

### 符籙

《雲夢日書》言及禹符左行。馬王堆三號墓出土有社神圖、符籙等文書，尚未正式公布，但說明道教之使用符籙，可在楚俗中尋出來源。

### 刑德

《太平經》卷四十一言刑德甚詳。《淮南子·兵略訓》、《漢書·藝文志》有關刑德之記載，可窺一斑。馬王堆漢墓出土《刑德書》三卷最為具體。內有關刑德九宮圖等，其說為道教徒所吸收。

由於先秦已有黃宗四面的傳說，老出於黃。老子《道經》中「谷神不死」數句，即出自《黃帝書》，見於《列子·天瑞篇》引用之。《漢書·藝文志》有《黃帝四經》、《黃帝君臣》、《雜黃帝》等書。班氏自注有一則云：「起六國時，與老相似也。」帛書《十大經》自是《黃帝書》之一種。可見黃宗四面像在六國時已甚流行。老學本於黃帝，漢世稱黃、老。是老君四面很明顯是出自黃宗四面。如果寧鄉的四面方鼎，即是黃宗四面，追溯其源，實起於殷代。由此觀之，四面像原來是出自道教老祖宗的黃老。

佛家造像亦有四面像。以前曾有人問我四面佛的來歷出自何處，我不能回答。現在看到六朝時西北地區佛、道交流的情形，道民亦可以稱曰「佛道民」。兩教互相吸收，四面佛像很可能是佛家取自道教。在泰國四面佛像非常流行，它的來源或許另有所本，這裏恕不涉及。

## 附注：

銅器銘文每有自左至右讀之例，如虞侯壺（編注：原文是左至右打印，此處亦為上至下。）

年子二孫二永寶用

乍寶壺其萬

壬戌虞侯政

佳王二月初吉（山西省博物館）

鄧子仲盆蓋

疆子二孫二永寶用之

盆其眉壽無

其吉金自乍辟

亥鄧子仲擇（湖南省博物館）

佳八月初吉丁

它器如鼎父匱〔枝江縣出土〕曾子原彝蓋〔隨縣鯉魚咀出土〕，皆自左至右讀。

## （二）說魑——由《五十二病方》論「楚人鬼」與「鬼道」

楚人好鬼，見於記載甚多。

《呂氏春秋·異寶》：「楚越之間有寢之丘者名甚惡。荊人畏鬼，而越人信機。」（《淮南子·人間訓》云：「荊人鬼，越人鬻。」《列子·說符》同。）

桓譚《新論》：「楚靈王信巫祝之道，躬儺壇前。」（《御覽》七三五引）

王逸《楚辭章句》：「楚國南郢之民，沅、湘之間，其俗信鬼而好祠。」

《史記·封禪書》：「既滅兩越。越人勇之乃言『越人俗鬼，而其祠皆見鬼，數有效。』」文中引東甌王見鬼為例證。

《隋書·地理志》下：「大抵荊州率敬鬼，尤重祠祀之事。昔屈原為制《九歌》，蓋由此也。」

柳宗元《永州龍興寺息壤記》：「永州居楚、越間，其人鬼且機。」

《夔州圖經》：「夷事道，蠻事鬼。」（《蠻書》引）

《九歌》有《山鬼》篇，舊注引《淮南子》「山出鳴陽。」時人新說謂是野人，如湖北神農架所見之怪物，現在已知是一種人猿，有如狒狒的動物，今不深論。越為楚所吞併，故越俗同化於楚。漢武平兩越，乃令越巫立越祝祠，亦祠天神上帝百鬼（《封禪書》）。越巫、楚巫可合而觀之。巫與醫不分，古稱為巫醫。巫有治病之俗，在苗、瑤少數民族至今尚然。秦漢時楚巫治病詳細情形，可於馬王堆《五十二病方》中見其大概。該書記治病之方，雜用鬼道，試舉一例。

魅：禹步三，取桃東枳（枝），中別為□□□之倡而筭門戶上各一。

祝曰：漬者魅父魅母，毋匿□□□北□巫婦求若固得。□若四體（體），編若十指，投若

□水。人毆（也）人毆（也）而比鬼。每行□，以采蟲為車。以敝箕為輿。乘人黑豬。行人室家。

此文書逐魅之方，兼記祝辭，皆為有韻之文。魅字有二義：一訓鬼服，一訓小兒鬼。《東京賦》「魃蜮」薛綜注：「小兒鬼。」《漢舊儀》說「逐疫鬼，立桃人、葦索等物」。右辭云「取桃東枳」，又云「編若（指鬼）十指」，即用葦索編繫之。東枳者，《太平廣記·甄異傳》書夏侯文規事云：「桃之東南枝，長二尺八寸，向日者，鬼憎之。」所以取東枝者，以其得陽光，鬼所怕也。其事已始於漢初。其云：「黑豬」者，《易》睽卦上九爻辭：「見豕負涂，載鬼一車，先張之弧，後說之弧。」弧應訓桃弧。《左傳·昭四年》：「桃弧棘矢，以除其災。」（詳《癸



已類稿》《桃茆桃符義》）《易》「載鬼」句，可於魅之祝辭取得解釋。

《急就篇》：「射魅避邪除群凶」。注：「射魅謂大剛卯也。」《說文》。「改，殺改，大剛卯；以逐鬼魅也，從支已聲，讀若已。」改字亦見於《五十二病方》，云：

……已；不已，斧斬若。即操布改之二十七。

《五十二病方》極有助於對鬼道治病之了解。其禱祝之法有「祝曰」、「唾曰」……各種方法，略述如下：

鬻：唾曰：歃，泰三。即曰：天當（帝）下若。以泰弓矢。今若為下民疔（瘍也）。涂（塗）若以豕矢（糞也）。以履下靡（磨）抵之。

祝曰：當（帝）右（有）五兵。璽（爾）：亡？不亡？瀉刀為裝。即唾之。男子七，女子二十七。

此為治漆瘡病，因漆而引起瘡疔（瘍）之法。用唾者，鬼畏唾。《睽車志》記：「疑白晝見鬼，唾之。鬼畏唾沫。」錢鍾書《管錐篇》引唐人小說有詳說（見頁七七八）。今據此病方，唾鬼之術，實遠出於楚之巫醫。至祝曰一條，須加細論，以其他辭句「已，不已，斧斬若」為例，

應讀「亡？不亡？」句，責問鬼逃亡不逃亡。其上「璽」字，宜為一字獨用，有如他辭之吁、嗟之例。此璽字當同於後來之「咻」，非你、我之「你」。咻字，禪宗語錄多作甞，如慧南祖師云：「甞，便下座」是。《廣韻》甞字在韻目「六止」列於「你」字之下，訓指物貌，乃里切。璽字從爾增土旁，可讀為咻。古時有書寫「甞」字於門以下嚇鬼之俗，見《酉陽雜俎》，「謂：陰刀鬼名，可息瘡癰。」楊聯陞先生近有一文，區別甞與甞為二字（見《清華學報》），強調甞應讀如咻。今病方此二條曰瀉刀，曰斧斬若，即取斬鬼之意。古人迷信，凡疾病皆謂由鬼纏身，鬼斬除，則疾自去。如鄙論璽即是咻之說可信，則斬鬼與璽（咻）二者之間，實不無關係，其淵源亦可於楚俗見之。《管錐編》（頁六七五）云「鬼死稱甞，不曉昉自何時。」今由病方，略可得其端倪。（五代《祖堂集》中尼與甞二字兼用，即以尼、甞為今之呢，作疑問語詞。）

治漆瘡可塗以豕矢，病方中所見，尚有用雞矢、馬矢等。此種以鬼道治病，即古所謂祝由。《素問》：黃帝曰：「古之治病，可祝由而已。」此「已」字即《五十二病方》所見言病止之已。祝由字亦作祝榴。《病方》每言「祝尤」，明人作《說文長箋》之趙宦光云「太醫十三科，其最後曰祝由。」又云，「祝尤，古醫之巫咸也。」然則此術乃出於巫咸，《離騷》：「巫咸將夕降兮」，自然是楚學也。三張以鬼道用符水為人治疾，實亦楚巫之支流。《漢舊儀》稱顓頊後為疫鬼。楚地鬼之名目甚繁，見於《雲夢日書》者尚待研究，《酉陽雜俎·諾皋記》上記鬼名尤煩瑣。貴州仲家作解，以為疾病乃觸犯某鬼而為之作解，病即告痊。所列鬼名，形形色色，有二百名之伙，正是「楚人鬼」之流衍。水家至今道場文字稱為鬼書，其巫師曰鬼師，仍是鬼道之

遺也。

三張以鬼設教，說者謂其繼承巴蜀的妖巫鬼道而革新之。今由馬王堆所出新資料，了解楚之巫醫治病、禱祝之詳細情形，得知三張實遠有所受，故論道教之淵源與秦漢間楚俗流行之巫術，其間甚多關聯之處。謂其繼承巴蜀，不若謂其接武荆楚之為愈也。

### (三) 道教雜考

**醮** 漢《祀三公山碑》云「醮祠希罕」。緯書《元命包》：「楚立唐氏以為史官，蒼雲如蜺，圍軫七蟠。……於是立禮正，推禱醮於廟堂之間。」（《北堂書鈔》引）沈寐叟謂「醮字始見於此。」然宋玉《高唐賦》已云：「醮諸神，禮太一。」更在其前矣。楚唐氏疑與唐昧有關。昧善言天文之事。馬王堆出土雲氣占可明「蒼雲如蜺」之說。醮事因雲氣占而生，源亦見於楚俗。

**四輔** 道藏之書區別曰三洞四輔。四輔之名，見於馬王堆帛書《周易》卷後有黃帝四輔。又《養生方》簡云：「四輔所貴。」《十大經·果童篇》：「黃帝問於四輔。」四輔原出黃老之書，楚人傳其說。《禮記·文王世子》言及四輔，說較晚出。

**天師** 馬王堆《養生方》：「黃帝問於天師曰：萬勿（物）何得而行……」是秦漢之際，已出現天師一名。近時吳榮曾據南宋時記錄蜀中熹平二年石刻記米巫祭酒張普事，內有「祭酒約施天師道法」語，遂謂「東漢末年，把『天帝神師』簡化為天師。」（《文物》一九八一年第三

期，頁六一）不知「天師」一名來歷甚遠，非漢末始有。莊子已見之。

### 五斗米與五斗粥

三張之教稱為五斗米道，《後漢書》章懷注引劉艾記：「巴郡巫人張修療病，癒者雇以五斗米，號曰五斗米師。」五斗米為醫治者之酬勞。馬王堆《五十二病方》有一則云：

以青梁米為鬻，水十二而米一。成鬻五斗，出，揚去氣，盛以新瓦甕，冥（冪）口以布三□，即封塗厚二寸，燔，令泥盡火而歠之，瘡已。

飲粥可以治瘡（疾），必用粥五斗，「五斗」之數，有其特殊意義。近時沈寐叟引《度人經》說五斗為北斗五星。時賢或採其說（如四川大學王家祐的《張陵與天師道》一文），恐未確。

以上列舉一些道教的用語，已出現於楚人有關文獻之中。在在可見楚俗和道教之密切關係，略著其凡，以待進一步的研究。

原載《明報月刊》一九八五年五月號。收入北京大學拙著《中國宗教思想史新頁》演講集，略作補充，特別提供關於「大禾」應釋大和、大鯀的證據。

附注：本篇為一九八三年十二月應香港大學馮平山圖書館金禧紀念學術講座的講稿，茲重作增訂，添入「四面先君」一新材料。

## 戰國西漢的莊學

魏晉以來，莊子成為顯學，注解之書，至今為數計得二百種以上。宋高似孫撰《子略》，有「晉人好言老莊」一則，首引阮籍《達莊論》。明焦竑的《莊子翼》附刻一卷，列《史記·莊子傳》，阮籍、王安石《莊子論》。（按王安石有莊周上下，見《臨川文集》卷六十八，謂「孔子所謂隱居放言者，周殆其人也。」）蘇軾《莊子祠堂記》，潘佑贈別，（按《南唐書》卷十三潘佑傳言其酷好老莊言，有文名曰贈別，引莊子「安時處順」為說。）王雱《雜說》，李士表《莊子九論考》等文。史遷以降，論莊之文，亦以阮籍為首。晚近湯用彤為《魏晉玄學流別略論》則引嵇康《卜疑》「寧如老聃之清淨微妙，守玄抱一乎？抑如莊周之齊物，變化流連而放逸乎？」作為玄學的開端。錢賓四《莊子纂箋》云：「兩漢治黃老學，魏晉以後始轉重老莊，阮籍開其端。阮書有達莊論。」這些說法，都是以阮、嵇為莊學的前驅。其實漢初黃、老並稱，而淮南王安書中，「老」、「莊」亦並稱，正當文、景之世。蓋自荀子而後，莊子文句每見徵引，莊子書鑽研者大有其人，不能以阮籍為開始。本文將戰國和西漢各思想家言及莊子之資料，提出加以討論。

## 一、戰國

(一) 荀子《解蔽篇》云：「莊子蔽於天而不知人。」

在《大宗師》裏，莊子極論「天」、「人」間的關係，最標準的人叫做「真人」，他說：「不以人助天，是謂真人」，「天與人不相勝也，是之謂真人」，他重天而輕人，主張毋以人滅天，而要還人於天。他對天的深刻理解，是有根據的，下面試舉出一些例證：

(1) 《逍遙遊》云：「天之蒼蒼，其正色耶？其遠而無所至極耶？」按《晉書·天文志》漢郗萌引宣夜書云：「天了無質，仰而瞻之，高遠無極。眼眇精絕，故蒼蒼然也，譬之旁望遠道之黃山而皆青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青色非真色而黑非有體也。」宣夜是古代天文三家之一，其法早已絕滅（見晉虞喜《安天論》）。《逍遙遊》這句很不易懂，該是對蒼蒼是否為天之正色提出質問，似乎即根據《宣夜》而來的。

(2) 莊子《則陽篇》引容成氏曰：「除日無歲，無內無外。」容成是什麼人呢？淮南高誘注：「黃帝時造曆者」，他是曆法的創始人，楊文會解釋這二句謂：「除日無歲，破時量也；無內無外，破方量也。」意思是說破除時間和空間的約制，而只是一個無限，這是否為莊子的本意，是很難說的，但他對時空的觀念，乃自容成氏領會到，卻是很明顯的。

(3) 莊子《天運篇》：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？」一段，對於天有無主宰，加以追詰，很像楚辭的《天問》。《史記·孟荀

傳》：「楚有長盧（子）」，他的著作保存一點在《列子·天瑞篇》，是討論「天地不得不壞，而終歸於壞」的問題。可見天地的究竟，乃向來楚國哲學上討論的主題，莊子很可能受到他們的影響。

（4）又《天下篇》云：「南方有倚（畸）人焉曰黃綽，問天地所以不墜不陷雷霆之故。……」這一段和《列子》中的杞人憂天故事很相似，亦是出於南方之學，倚人即《大宗師》的畸人，言其「畸於人而侔於天」，謂不耦於人，而有合於天，是謂畸人。

莊子和墨子一樣是博極群書的，《逍遙遊》中引志怪的《齊諧》，又引湯問於夏革之語（列子有《湯問》），「古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之」。他的見解是有很多來歷的。他對於天的探索，特別有興趣。太空的形狀，起源，歸宿等問題，他很留心窮究。他偏重於天，成為一邊倒的「天」底哲學。荀子一言加以道破，可見他對於莊子思想了解的深度。

## （二）《呂氏春秋》 呂不韋編集十二紀八覽六論，對莊子時有採用，茲舉出二三例：

（1）《求人篇》云：「昔者堯朝許由於沛澤之中。曰：『十日出而焦火不息，不亦勞乎？夫子為天子，而天下已治矣，請屬天下於夫子。』」許由辭曰：『為天下之不治與？而既已治矣，自為與？啁噍巢於林，不過一枝；偃鼠飲於河，不過滿腹，歸已君乎！惡用天下？……』（卷二十二）這段是《逍遙遊》中有名的故事。其間有一些異文。莊云「嚼火」，此作「焦火」，「鷦鷯」此作「啁噍」；莊云「請致天下」，此作「請屬天子於夫子」；莊云「歸休乎君」，此

作「歸已君乎！」好像加以意譯，有點似《史記》之譯《尚書》一樣。

(2) 《精通篇》云：「宋之庖丁好解牛，所見無非死牛者，三年而後見生牛，用刀十九年，刃若新郢研，順其理，誠乎牛也。」（卷九）這出於莊子《養生主》。生牛，莊子作全牛。《論衡·訂鬼篇》云：「宋之庖丁學解牛，三年不見生牛，所見皆死牛也。」即本諸《呂覽》，新郢研句亦與莊子不同。《淮南子·齊俗訓》云：「庖丁用刀十九年，而刀如新剖劘。何則？游乎眾虛之間。」亦用呂書。「順其理」，莊作「依乎天理」。

(3) 《必己篇》「莊子行乎山中」至「胡可得而必」一段，即採莊子《山木篇》。只一二處小異，如莊「以和為量」，「和」此作「禾」；莊「尊則議」句，此作「尊則虧」。又多「直則軌」、「愛則隳」句，餘全同。

他處引莊尚多，呂覽《不二篇》中舉十人為天下豪士，道家為老聃、關尹、列子、陽生，而不數莊子，呂不韋是現實主義者，和莊子氣味，自然是不甚接近的。

## 二、西漢

(一) 賈誼 賈生是一個充分接受莊子思想的人，在他所作的《鵬鳥賦》文中，幾乎熔冶老、莊、列思想於一爐。他提到「萬物變化」，「天地為爐」，「愚士繫俗」，「至人遺物」，「釋智遺形」等主題，李善注概引《莊子》一一指出它的來歷。其他「其生若浮」，「其死若



休」，「泛泛乎若不繫之舟」，完全襲用《莊子》的原句，這可看出他如何把《莊子》讀得滾瓜爛熟，臨文時加以活用。後來孔臧寫《鴟賦》，是模倣《鵬鳥賦》的，（賦中有云「昔在賈生，有志之士，忌茲服鳥，率用喪己」）卻說道：「棲遲養志，老氏之儔。」《隋書·李士謙傳》：說鵬鳥賦中表現有佛教的輪迴思想，有點牽強。文中主要還是演繹莊子的意思。

（二）枚乘 《七發》最末一段云：「客曰：將為太子奏方術之士，有資略者，若莊周，魏牟、楊朱、墨翟、便娟、詹何之倫，使之論天下之釋微，理萬物之是非。……此亦天下要言妙道也。太子豈欲聞之乎？於是太子據几而起曰：渙乎！若一聽聖人辯士之言，忽然汗出，霍然病已。」聖人辯士之言，居然可以起太子的沈疴。枚乘列舉諸賢，而莊周排在第一名。可見莊子在文、景時候學人的心目中，有極崇高的地位。

（三）淮南王和他的《莊子略要》 淮南王劉安對道家典籍，浸淫甚深，《道應訓》中有明文引莊子的，如云：

盧敖遊乎北海。……見一士焉……悖若有喪也。曰：吾比夫子，猶黃鶴與壤蟲也。終日行不離咫尺，而自以為遠，豈不悲哉？故莊子曰：「小年不及大年」，「小知不及大知」，「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋」，此言明之有所不見也。

劉安對莊子寫有專書，清俞正燮在《癸巳存稿》卷十二有《莊子司馬彪注集本跋》後云：

《經典釋文》言司馬彪註本二十卷五十二篇，是彪本莊子為漢志全本。……彪本五十二篇中淮南王略要。漢志五十二篇為淮南本，入秘書讎校者，今知所缺十九篇目，畏累虛，惠施，（按《北齊書》杜弼傳，弼注莊子惠施篇，未見。）淮南王《略要》而已。

是淮南王著有《莊子略要》，收入司馬彪註本之《莊子》，惜已失傳。《莊子略要》，惟見《文選》李善注引之，共有四處：（1）《文選》「入華子岡詩」、「且申獨往意」句下李善注云：「淮南王《莊子略要》：『江海之士，山谷之人，輕天下，細萬物，而獨往者也。』」司馬彪曰：「獨往任自然，不復顧世也。」這段話又見（2）江淹雜體詩許詢「資神任獨往」句，及（3）文選任昉「齊竟陵王行狀」、「山字初構，超然獨往」句下李注，並言出淮南王《莊子略要》。惟（4）陶淵明歸去來辭，「懷良辰以孤往」句下李注引《淮南子要略》曰：「山谷之人，輕天下，細萬物而獨往者也。」司馬彪曰「獨往任自然，不復顧世。」（據文選胡克家刻本，文字悉同，而書名作《淮南子要略》，不作《莊子略要》，當是奪誤。查淮南子《要略訓》並無此文，此誤「略要」為「要略」）。

文選注所引另有淮南王《莊子后（後）解》。張協七命「爭寶之訟解」李善注云：「淮南子《莊子后解》：『庚市子，聖人無慾者也。人有爭財相鬥者，庚市子毀玉於其間，而鬥者止。』」（哈佛燕京社刊文選引書引得漏此《莊子后解》。）是淮南王安對於莊子原著有《莊子

略要》及《莊子后解》，唐時尚存，李善猶及見之。安曾作《離騷傳》（即《史記·屈原傳》所採者），他的《莊子略要》及《后解》，疑同樣是一篇學術文章，不是一部書，但無論如何，是早於阮籍的《達莊論》。他喜歡屈原，又喜歡莊子，屈、莊都是通過他的游揚而著稱，他才是解莊的開山人物。

淮南子書中引用莊子的地方極多，例如《俶真訓》開頭就說：「有始者，有未始有始者，有未始有夫未始有始者……」一段，即取自《齊物論》而加以發揮。《泰族訓》論王喬赤松，「可謂養性而未可謂孝子」一節，後來引述「可乎可，而不可乎不可；不可乎不可，而可乎可」數句，亦是襲用《齊物論》，他在書中直接地或間接地發揚莊子的思想。（參看王叔岷教授《淮南子與莊子》，《清華學報》新二卷第一期）最後於《要略訓》上說：

道應者……近觀往古之跡，察禍福利害之反。考驗乎老莊之術，而以合得失之勢者也。

這是老、莊並稱在西漢初期已出現的證據。（淮南王安為高帝之孫，孝文十六年，封淮南王）

（四）司馬相如 《大人賦》云：「載雲氣而上浮」，「與真人乎相求」，「呼吸沆瀣兮餐朝霞」等句，和逍遙遊的「吸風飲露，乘雲氣御飛龍而遊乎四海之外」，正是一鼻孔出氣。《大人賦》的詞藻取之《楚辭·遠遊》，而宗旨與後來阮籍的《大人先生傳》，全是出自莊子。

（五）東方朔 這位滑稽突梯如脂如韋的人物，他是受過莊子洗禮的，他的作品，可以見

到，試舉二例：

(1) 《誠子》：「……依隱玩世，詭時不逢，是故才盡者身免，好名者得華。有群者累生，孤貴者失和，遺餘者不賈，自盡者無多。聖人之道，一龍一蛇，形見神藏，與物變化，隨時之宜，無有常家。」（《藝文類聚》二十三引）

這是從莊子《山木篇》「一龍一蛇，與時俱而不肯專為」，脫胎而來。東漢初馮衍的《顯志賦》云：「大人之德……風興雲蒸，一龍一蛇，與道翱翔，與時變化。」仍舊是這一套思想。

(2) 《隱真銘》：「……處天地之先，不以為長，在萬古之下，不以為久，隨時應變，與物俱化。」

此文見釋法琳《辨正論》引，如果真是出於東方朔之手，那是很明顯地模倣《大宗師》「在太極之先而不為高」，「先天地生而不為久」等句。東方朔的人生觀，是傾向莊子一路的。

(六) 司馬遷 他在《史記》列傳中，首為莊周立傳，合稱老莊，和淮南《要略》的見解一樣。

(七) 劉向 他很重視莊子寓言部分。《史記索隱》引《別錄》云：「莊子，宋之蒙人也」，「……使相與語，是寄辭於其人，故莊子有寓言篇」。他在《列子書錄》上說：「孝景皇帝時貴黃老術；此書頗行於世，及後遺落，散在民間，未有傳者，且多寓言與莊周相類，故太史公司馬遷不為列傳。」又《關尹子書錄》云：「列禦寇，莊周皆稱道家。……辭與老列莊異，其歸同。渾質崖戾，汪洋大肆，然有式則，使人泠泠輕輕，不使人狂。」他指出莊列性質相同，

都富於寓言，關尹與莊，歸趣同而表現不同。雖然他沒有寫過「莊子書錄」一類的文章，可是屢次提及莊子。

#### (八) 嚴遵 (君平)

《漢書·王貢傳序》：「嚴君平卜筮於成都市。……博覽無不通。依老子嚴周（按嚴即莊，避明帝諱改）之指，著書十萬餘言。楊雄少時從遊學。」君平所著《老子指歸》十四篇，即云：「莊子曰：昔者老子之作也，變化所由，道德為母。」即援引莊子之說，他也是莊氏的信徒。

#### (九) 楊雄

他是嚴君平的門人，他所以好玄，未曾不是受到君平的影響。他在所著《法言》中，屢次談及莊子。

(1) 《問道篇》：「莊周申韓，不乘寡聖人而漸諸篇，則顏氏之子閔氏之孫其如台？或曰：『莊周有取乎？』曰：『少欲。』『鄒衍有取乎？』曰：『自持。』至周罔君臣之義，衍無知於天地之間，雖鄰不覲也。」

(2) 《問神篇》：「或問：『鄒、莊有取乎？』曰：『德則取，愆則否。』『何謂德愆？』曰：『言天地人經德也；否，愆也。愆語，君子不出諸口。』」

(3) 《五百篇》：「莊楊蕩而不法，墨晏儉而廢禮，申韓險而無化，鄒衍迂而不信。」他對莊子，把他和鄒衍相提並論，稱為「鄒、莊」，只是有取他的少欲，與淮南《莊子后解》言聖人無欲相同。但攻擊他「罔君臣之義」，又有「愆德」。又說他「蕩而不法」。他站在儒家立場來說話。能通天地人才是儒，貫通三才方是全德，這和莊子《德充符》的「德」，意義完全不

同，可說是「道不同不相為謀」了。從楊雄的理論，可以看出董仲舒自崇儒以後，莊子思想到了西漢末期已被排斥，反不如漢初的流行。

### (十) 班嗣

嗣是班固的從伯父。《漢書敘傳》云：「彪與從兄嗣共遊學，家有賜書，內足於財，好古之士，自遠方至，父黨楊子雲以下，莫不造門。嗣雖修儒學，然貴老嚴（按即莊）之術。桓生欲借其書，嗣報曰：

若夫嚴（莊）子者，絕聖棄智，修生保真，清虛澹泊，歸之自然。獨師造化，而不為世俗所役者也。漁釣於一壑，則萬物不奸其志；棲遲於一丘，則天下不易其樂，不絀聖人之罔（網），不輟驕君之餌，蕩然肆志，談者不得而名焉，故可貴也。今吾子已貫仁誼之羈絆，繫名聲之彊鎖，伏周孔之軌躅，馳顏閔之極摯，既繫攀於世教矣。……恐似此類，故不繫名聲之彊鎖。

這封信寫得非常動人，可看出他對莊子了解的深度，和儒與道二種思想的矛盾，他所以不把莊子書借給桓譚，就是因為他知道桓君山已「繫攀於世教」，沈溺在儒家的圈子。這樣，何必去讀莊子。所以索性不借給他。（班嗣的時代，嚴可均列於西漢末是對的。）

我們從上面所述十家，可以看到莊子在西漢開始時，便不斷受到人們的尊重。他的思想被買誼所吸收，而寫成那篇劉勰譽為「致辨於情理」的《鵬鳥賦》。枚乘舉出方術之士，把他列首。

劉安撰《莊子略要》，在淮南子中屢屢稱引《齊物論》，又言「老莊之術」，把他和老子並稱。以後司馬遷據以立傳，嚴君平，班嗣都把「老莊」合稱。揚雄說他「蕩而不法」，這時候已是儒家思想支配著的天下，莊子當然不免要受到貶抑。最可注意的是文景之世，黃老盛行，劉安正是在這一時代的學術界領導層的主要人物，他已經提出「老莊」一詞，把他們並列起來，可見道家在那時無論莊子列子都同樣是受人歡迎的，劉向的書錄中正透露這一消息。這些事情的認識，對於研究早期玄學及漢代哲學史的人們，也許有些幫助。

### 三、

聞一多寫過一篇文章叫《莊子》的，時常被人稱引，已收入《古典新義》中，文中很多地方值得檢討：

(1) 他說「西漢人講黃老不講老莊」，從淮南子「考驗乎老莊之術」一句，可以知其不然。

(2) 他說「兩漢竟沒有注莊子的」。淮南王明明寫過《莊子略要》，俞正燮已提出了，這應算是解莊的作品。

(3) 他說「桓譚連《莊子》都沒見過」，按桓譚《新論》第一篇是「本造」，其中有云：「莊周寓言，乃云堯問孔子。」又云：「莊周等雖虛誕，故當採其善，何云盡棄耶？」（《太平

御覽》卷六百二引），似乎他被班嗣拒卻借書以後，後來仍是見到《莊子》的。

（4）他說「崔譔首先給（莊子）作注」。按《隋書·經籍志》「崔譔是東晉議郎」。而向秀與嵇康呂安為友，秀傳言其注莊子，及成以示二友。安乃驚曰：「莊周不死矣」。嵇，向皆魏時人，在崔譔之前。《隋志》云：「《莊子》二十卷，晉散騎常侍向秀注本二十卷，今闕。梁有《莊子》十卷，東晉議郎崔譔注，亡。」向秀乃列於崔譔之前，甚是。（劉孝標《世說新語》注引向秀傳未有「聊應崔譔所注，以備遺忘」語，姚振宗據此謂崔注在向注之前。此應是孝標按語，非秀傳文，故當從《隋志》以向秀為注莊之第一家。）

由是觀之，聞氏在《莊子》文中所論各點，細加考察，很有問題，附為辨正於此。



# 劍秘行氣銘與漢簡《引書》——附瑜伽安心法

氣功之說，披靡一時，重要之實物文獻涉及氣功者有二：一為戰國時刻於劍秘上之行氣銘，一為一九八四年在湖北江陵出土的漢簡《引書》。前者已有人加以英譯<sup>(一)</sup>，後者資料公佈未久<sup>(二)</sup>，尚待深入研究。

行氣銘原著錄於端方的《陶齋古玉圖》（頁八四摹本），黃濬的《古玉圖錄》有拓本（《初集》卷四，頁一二），稱之為玉佩銘，後又收入羅振玉的《三代吉金文存》（卷二四）。向來考釋者多家<sup>(三)</sup>。茲錄其全文如下：

行氣實，二則適，三則神，三則下，三則定，二則固，二則明，二則張，則適，二則天。二其適在上，墜其適在下。巡則生，逆則死。

凡用重文號者（二為重文號）多次，上下綰結，似邏輯之推理連鎖式，諸子之文，若莊、荀、呂覽，多見此例。文中異形繁體，如適之即畜，張之即長，已無異議。現須重新論證者為實與適二字。

突字，于省吾釋天，郭沫若謂借為闐。王季星釋完，張氏引金祥恆說以突為軍之古文而讀為渾<sup>（四）</sup>。皆言之成理。但以字形論：《古文四聲韻》先部天字下有𠂔，出華獄碑，𠂔，出雲臺碑，形皆與突相同；《汗簡》中之一凡部：𠂔，天出義雲章，乃天加几旁，故此字仍以釋天為宜，下文云：「退則天」，表示退後由下而上。前後兩「天」字寫法不同，其一加几之突為動詞之天。動詞之天可讀為鎮，「天之言鎮也」（《春秋說題辭》）。賀氏述《禮統》云：「天之為言鎮也，神也，珍也。施生為本，運轉精神，功效列陳，其道可珍也。」（《御覽·天部一》引）行氣之時，先鎮（突）之於丹田，使氣聚而畜，繼由聚而散則伸（神），神乃流行自上而下，下復歸於丹田，所謂「下則定」是。丹田之氣既聚則精固而神完，有大清明者出現，開拓出大覺醒新境界，是為「明則長」。伸而復縮，張而復弛，是為「張則退」。如是更行氣由下而上至於泥丸，一再周天，所謂「退則天（顛）」是矣。

至於𠂔字，隸定作𠂔，其下從臼，故于氏據《三代吉金》十四、八之白𠂔盃釋春。王季星、金祥恆均認𠂔乃《說文》古文本字𠂔之形訛，而逕讀為本。其文即「天，其本在上；地，其本在下。巡（順）則生，逆則死」。其義較長。

神則下者，謂行氣下降可以及踵。《莊子·大宗師》云：「古之真人，其息深深。……真人之息以踵，眾人之息以喉。」《經典·釋文》引王穆夜云：

起息於踵，遍體而深<sup>（五）</sup>。

真人行呼吸是從腳跟做起，遍及全身。穆夜即王叔之，著有《莊子義疏》三卷，見《釋文》，晉末官參軍，事跡見陳舜俞《廬山記》引《遠公匡山集》。

秘者，是佩刀下飾（《說文》）。《詩·小雅》瞻彼洛矣：「韠韠有秘。」《毛傳》：「韠，容刀韠也。」《孔疏》：「古之言韠，今之言鞘。」韠一本作韠。段玉裁說：「韠之言裨也。刀室所以裨護刀者。」行氣銘何以勒於劍鞘上？有何用意？王季星以為此行氣銘蓋為形而上之劍氣論，引《莊子·說劍篇》及《吳越春秋》南林處女之論劍道為佐證。余謂印度之瑜伽術亦講調氣之方，奧義書一百多種，有一種名為Ksurika Upaniṣad, Ksurika之義即劍，蓋取斬除煩惱為喻，而凝神畜氣，宛如刀刃之出於新硎。佛教大部頭之書，若《瑜伽師地論》共一百卷，其中言及「覺寤瑜伽」，意思是「從順障法，淨修其心」。亦即行氣銘謂「固則明」之境地。能「定則固」已是能掌握神與氣的瑜伽術。瑜伽（yoga）猶山馭（yoga字根出自yoj, to hold?）。《莊子·大宗師》云：「浸假而化予之尻為輪，以神為馬，予因而乘之。」以神為馬可以駕駛上下之氣，惟須順其自然，才不至於出亂子。

張家山漢簡《引書》，開端便說道：

春產、夏長、秋收、冬藏（藏），此彭祖之道也。

以下談四季養生之道，及若干導引術式的名目和功用，最末談及生病的原因是：

食飲不和，起居不能與寒暑相應，故得病焉；是以春夏秋冬之間，亂氣相薄也，而人不能自免於其間，故得病。

是故：「治身必與天地相求。猶橐籥也，虛而不屈，動而俞（愈）出。」引老子《道經》第五章為說。按春生夏長秋收冬藏，周易孔氏《正義》曾取以解周易四德元亨利貞之義，今由此《引書》知其原實出自彭祖之學。是書共竹簡一百一十三枚，在書首竹簡的背面，自題曰「引書」，導與引是不同的兩途，導是「導氣令和」，引是「引體令柔」。一是氣功，一是體操。

考《隋書·經籍志》子部醫方家內，有《彭祖養性經》一卷，《唐書·藝文志》亦有《彭祖養性經》一卷，當是同一書。現收入《道藏》臨字五號為《彭祖攝生養性論》，《白雲齋道藏目錄》詳注稱：食息起四時調養法。又《道藏》書字號有彭祖導引圖一短篇。一向認為這些必是出於後人所依記，今以校漢簡《引書》，其言淺鄙，顯出後人所偽。《引書》抄寫年代不會晚於西漢呂后二年（前一八六年），則此亦可視為先秦人追述殷代彭祖養生之書。

《引書》談及「八經之引」，「吹（吹）呬（呬）呬（呬）呬（呼）吸天地之精氣」。吹呬呼吸四者見《莊子·刻意篇》，與熊經鳥伸相配，而指出是「彭祖壽考者之所好」。《引書》中言利於身體各部分的動作，起「閉息以利交筋」。以下有一段說道：

雞信（伸）以利肩婢（脾）；反搖（搖）以利腹心；

反旋以利兩肘；熊經以利腓背；

復據以利要（腰）；禹步以利股間；

前厥以利股鄰（膝）；反擊（腕）以利足蹄；

跂指以利足氣，敦踵以利匈（胸）中；此物皆三而已。

這裏出現「熊經」、「雞信」、「禹步」等動作。「禹步」已見雲夢、天水秦簡。「雞信」自即莊子所謂「鳥伸」。而「熊經」則是可以利腓背。腓字通膺，《廣雅》：「腓腓，肥也」。腓背即肥背。沈從文寫有《說熊經》一文，根據馬王堆帛書的導引圖和河北保定一九六四年出土西漢車器上的熊經圖形，加以考證<sup>（六）</sup>，《引書》此條可補其不及。從《莊子·刻意篇》所說看來，他必定看過彭祖有關導引的著作，所以他才說「而彭祖乃今以久特聞」（《逍遙遊》）。依上推測，莊子所看到的彭祖吹呴呼吸、熊經鳥伸導引一類之書，大抵與《引書》必沒有甚麼差異，因此，我們把這部漢簡《引書》看作為彭祖的導引術，應該是合理的。

《太平御覽》卷七二〇方術部一養生引《神仙傳》：

彭祖云：養壽之道，但莫傷之而已。夫冬溫夏涼，不失四時之和，所以適身也。

其文甚長，今不具引。

關於吹呬呼吸各種運氣方法，在宋人的《雲笈七籤》卷五六中分析更為繁瑣，而其淵源實不出此《引書》所指陳，這本《引書》的重要性，可想而知了。

## 注釋

- (一) *Ancient Way to Keep Fit* (Exercises Illustrations, Zong Wu & Li Mao 編·Hai Feng P. Co., 1990)
- (二) 《文物》一九九〇·十期·頁八二—九一·包括「釋文」及「初探」二篇。
- (三) 諸家考釋，有于省吾《雙劍謄古金文選》；郭沫若《金文叢考》，頁一六九；又《天地玄黃》中有此器釋文。王季星「行氣劍秘銘考釋」（《學原》第二卷第三期）；張光裕「玉刀秘銘補說」（《雪齋學術論文集》，頁二五三——二五七）。陳邦懷《戰國行氣玉銘考釋》（《古文字研究》第七輯），他讀矣字為吞，以為矣是從亼，從吞省口旁。
- (四) 《集韻》二十九·軍 𠂔 古作 𠂔，《類篇》軍字重文 𠂔，注云古作 𠂔，似下形誤天為夫。《字彙》為古文軍，即由此而來，晚出之書，恐不可據。
- (五) 天理大學藏宋本《莊子音義》
- (六) 見沈從文《說熊經》（《中國文化》一九九〇·二期·中華）。

## 從出土資料談古代養生與服食之道

養生之事，向來目為神仙家言，而服食為其主要項目。古代士大夫多留心於此道，追求長生。古詩云：「服食求神仙，多為藥所誤。」五石散之為害，久已有人論之<sup>(一)</sup>。然大儒王充晚歲作養生之書凡十六篇，養氣自守，惜其書不傳。漢末牟融氏著《理惑論》，謂：「眾道叢殘，凡有九十六種。」可見其書之夥。魏嵇康與向秀往復討論，大旨主張守之以一，養之以和，可致長生之域。晉渡江以後，王丞相導尚玄言，「養生」仍為江左三理之一<sup>(二)</sup>。下至葛洪、陶弘景，發揚光大，遂形成道教內丹一系。近歲地不愛寶，馬王堆、張家山簡帛陸續問世，新資料層出不窮，對古代方仙道之由來提供重要實證。本文將從諸有關資料，與先秦道家及醫籍作一總括論述，共分二部分：

### (一) 資料

(1) 張家山漢簡《脈書》與《引書》。《脈書》相當於《五十二病方》卷前之脈經。《引書》近於《導引圖》，「引」與「導」本為二事。玄道子李頤云：「導氣令和，引體令柔。」<sup>(三)</sup>《引書》開端論彭祖四時之道，可與《靈樞》順氣分四時之說相參證。

- (2) 《陵陽子明經》言「食氣」，即所謂沆瀣、朝霞等。
- (3) 馬王堆《養生方》言治中、利中、益內利中、治力、輕身諸義。
- (4) 《十問》中天師食氣之法，與容成深息與避四咎；朝、暮、夜半之調息法。
- (5) 《雜療方》中之服餌與《列仙傳》及《醫心方》與《延年方》之互證。  
(附《列仙傳》服食表)
- (6) 陶弘景《登真隱訣》之服霧法、守玄白術、服日月光諸法之由來。

## (二) 申論

- (1) 長生久視之道——永命、延年思想之來源。
- (2) 不死觀念及其追求。
- (3) 玄府、玄門、玄牝之門與繆門。
- (4) 談「同氣相求」——論以人合天。
- (5) 生氣與濁氣之分。
- (6) 嬰兒與胎息。
- (7) 胎與大卻。
- (8) 致柔、守一、醇與和、大順諸觀念。
- (9) 彭祖壽考之可期。



《引書》書名曰「引」，本論引體，即運動之事，雞伸、龍興、虎引、跛狼之類，後世華佗所謂五禽之戲，猶今之健身操。書中自「引內痺」以次，則為以引術治病之方，若「引內痺」正坐、彎腰、俯極，徐縱而精啣之（細吐出熱氣），仰而立定，再作五次，左右兩方，再作十次而止。其他引喉、引顛、引口痛、引肘痛、引耳痛，皆有一定方式，此類實與按摩同理。張家山《引書》與馬王堆帛書之導引圖名目大同小異。《引書》「八經之引」，《導引圖》謂之「坐引八維」，八經八維，取義應同，一出江陵，一出長沙，故人以為同源，皆楚學也（四）。

## 一、《引書》與彭祖

《引書》開端述養生基本理論，其言曰：

春產夏長秋收冬藏，此彭祖之道也。

下面分述四季導引之術，可知是簡所論，乃承襲彭祖之說。

考馬王堆《十問》第六問為王子巧（喬）父問彭祖曰：

人氣何是為精乎？彭祖答曰：人氣莫如股精，股氣鬱閉，百病生矣；股氣不成，不能繁

生，故壽盡在腠。

證之《引書》云：

人生於清（精），不知愛其氣，故多病而易死。人之所以善蹶，蚤衰於陰（陰），以其不能節氣也。故善節其氣而實其陰，則利其身也。

此處所謂「愛其氣」，當指腠氣，實其陰之「陰」必指腠而言。腠者，男子外陰也。《老子》五十五章「未知牝牡之合而腠作」（河上本作峻）；《說文》：「腠，赤子陰也。」腠氣謂男陰之功能，老子此說應是取之彭祖。彭祖以保愛腠精為攝生要訣。《御覽》卷七二〇《方術部》養生引《神仙傳》：

彭祖之養壽之道，但莫傷之而已矣。夫冬溫夏涼，不失四時之和，所以適身也。

不違四時之和，故春生夏長秋收冬藏，順其自然而適應之，自不虞有疾病。易乾卦「元亨利貞」四德，春秋齊姜已加以利用，孔氏《易正義》以春生夏長四時解得四德，今據《引書》，知實亦取自彭祖之說。

## 一、《引書》與老子

《引書》云：

治身欲與天地相求，猶橐籥也。虛而不屈，動而愈出。閉玄府，啓繆門，闔五藏，逢□九竅（竅），利啓闔奏理，此利身之道也。

此引《老子》第三章：「天地之間，其猶橐籥，虛而不屈，動而愈出。」橐籥者，鼓風之物，內空虛而不屈曲，其運動愈快，鼓出之風亦愈多。利身之「利」，如馬王堆《養生方》之言益內利中之「利」。

《引書》云：「吸天地之精氣，實其陰，故能無病。」又云：「閉玄府，啓繆門，合五藏，透九竅，利啓闔奏理。」按《儀禮·鄉射禮》「進腠」鄭注「膚理也」。《史記·扁鵲傳》：「君有疾在腠理。」《素問·舉痛論》：「寒則腠理閉。」注謂津液湊泄之所。《淮南子·兵略訓》：「解必中揍。」高誘注：「理也，字作揍。」

玄府者，《素問·水熱穴論》：「所謂玄府者，汗空也。汗液色玄徒空而出，以汗聚於裏，故謂之玄府。」

繆門，一說為命門，指下丹田。《家語·辨樂》：「繆然思焉。」注「深思貌」。繆門疑是玄門。馬王堆《合陰陽》：「入玄門，御交筋，上欲精神，乃能久視而與天地侔存。交筋者，玄門中交脈也。」《荀子·正名》楊倞注：「玄謂深隱也」<sup>(五)</sup>。」

久視者，《老子》五十九章：「是謂深根固柢長生久視之道。」《靈樞經·本神》云：「故知者之養生也，必順四時而適寒暑，和喜怒而安居處，節陰陽而調剛柔，如是，則僻邪不至，長生久視。」其義正同。久視一詞，《引書》蓋取自老氏。

作為三玄之一之《周易》，其語句間亦與導引相關者，如「同氣相求」一語，《引書》兩言「相求」，一曰「以與相求」，一曰「治身與天地相求」。再考馬王堆十六經《觀》云：「稽之男女，……牝牡相求，合剛與柔。」所謂相求，本指吹呬之氣相為呼應，蓋當時之慣語。

### 三、論行氣

呼吸吐納為導引重要之術，《莊子·刻意篇》謂「吹呬、呼吸，吐故納新……養形之人，彭祖壽長者之所好也。」此吹、呬、呼、吸四者究為何意，試加以分析。

吹

《說文·口部》：「吹，噓也，從口欠。」按「吹」與「噓」二字互訓。《說文·欠部》云：「吹，出氣也。」《聲類》云：「出氣急曰吹，出氣緩曰噓。」《引

書》又作「炊」。

响

《說文·欠部》云：「欬，吹也。」欬與响同。《莊子》唐寫本响作煦，益火旁。

河上公注：「响，溫也；吹，寒也。」以响屬溫氣，吹屬寒氣。故宋《集韻》云：

「响，氣以溫之也。」《引書》每誤寫作「响」。

呼

《說文》：「呼，外息也。」字又作「歔」。《說文》：「歔，溫吹也。」

吸

《說文》：「吸，內息也。」

以上四者，屬於呼者凡三，即吹、响、呼，而吸僅得其一而已。吹與响不同，其說有二，一以急緩分，李登《聲類》是也；一以涼溫分，河上公之說是也。

《老子·道德經》二十九章：「天下神器不可為。……故物或行或隨，或响或吹。」馬王堆甲本作「或炅（熱）或〔吹〕」，乙本作「或熱或𤑔」（傳奕本作「剗」，不從氣之寒溫言）。

今觀《引書》言引「痺病」云：「當此之時，急治八經之引，急痺，急响，引陰<sup>（六）</sup>。」又言

腹張（脹）云：

夜日淡臥而精炊之三十，無益；精痺三十，無益；精响三十，無益；復精炊之三十，無益；起，治八經之引。……

此處「吹」與「响」更迭為之，無效，乃治「八經之引」。八經之引，即帛書《導引圖》第三十七之「坐引八維」（作裸上體、無裳、赤足、雙膝微曲、雙手向前、後下方分開之狀）。東方朔《七諫·自悲》云：「引八維以自道兮，含沆瀣以長生。」「八經」似以作「八維」為是。

《引書》言人之得病乃由於四時氣候之不和：

是以必治八經（維）之引，炊、响、痺、吸天地之精氣。信（伸）腹直要（腰），力信手足，跣踵曲指，去起寬亶（坦），偃治巨引，以與相求也，故能無病。偃臥炊、响，引陰

（陰）

春日再响，壹痺、壹炊（吹）

夏日痺、壹响壹炊

冬日再炊，壹响壹痺。……

因四時之氣，吹响與痺之調節有別：

春 响（二次）一痺一炊

夏 痺一响一炊

冬 吹（二次）一响一痺

《引書》又言：

燥則晏乎（呼）晏臥，溫則晏炊（吹）毋臥；實陰，暑則精婁（屢）晌（响），寒則勞身，此與燥溫寒暑相應之道也。

按《素問·生氣通天論》云：「故阻氣者一日而主外，平旦人氣生，日中而陽氣隆，日西而陽氣已虛，氣門乃閉。」一日之間，氣之陰陽不同：

平旦——氣生

日中——陽氣最隆

日西——陽氣虛，是時氣門乃閉

此為一日之間陰陽之變化。

若一年之間，則有寒暑、燥溫之異，調息之法，乃隨氣候之轉變，以圖表之：

燥——宜呼而臥（吹出溫氣）

溫——宜吹毋臥（頻吐涼氣）

暑——宜呶（小口吐出熱氣）

寒——勞身

呼吸之輕重、調整，與氣候相呼應。

由《引書》所記，呼出氣三項，因四時而異，即《靈樞經》云「智者養生，必須時而適寒暑」是也。

王褒《聖主得賢臣頌》曰：「何必偃仰詘信如彭祖，呶噓呼吸如僑、松？」顏師古注：「呶、噓，皆開口出氣也。」以吹呶屬王喬、赤松，而偃仰屬彭祖，吹、呶、噓三者皆為呼氣之外息。《淮南子·精神訓》語同。《莊子·刻意》：「真人所游，若吹呶呼吸，吐故納新。」又《齊俗訓》則作「吹嘔呼吸」，借「嘔」為「呶」。

東方朔云：「食沆瀣以長生」，宜以馬王堆《卻穀食氣》章釋之，其言曰：

食氣者為呶、吹，則以始臥與始興。凡呶中息而吹，年二十者朝二十，暮二十，二日之暮二百；年三十者朝三十，暮三十，三日之暮三百，以此數推之。

食氣之人與食穀者異，須有嚴格規定，因年齡而異其次數，凡呶吹必在睡前與起身之時，將呶出溫氣到一半之際吹氣（說者謂改為閉口吹出應呼出的餘氣），而次數如下：



二十歲暮二十每隔二日改為晚上二百次  
三十歲暮三十每隔三日改為晚上三百次

此種啣吹之食氣者，須配合四時，因有不同之場合及避忌，謂之「四咎」。馬王堆《十問》容成公答黃帝問云：

食氣有禁：春避濁陽，夏避湯風，秋避霜霧，各避凌陰，必去四咎，乃深息以為壽，朝息之治，其出也務合於天……則陳氣即盡，而新氣日盈。晝息之治，呼吸必微……暮息之治，深息長徐，使耳無聞，且以安寢。……故能長生。  
夜半之息也……徐徐去勢，六府皆發，以長為極，將欲壽神，必以腠理息。

《楚辭·遠遊》：「養六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞；保神明之清澄兮，精氣入而粗氣除。」王逸注引《陵陽子明經》云：

春食朝霞，朝霞者，日如欲出赤黃氣也。  
秋食淪陰，淪陰者，日沒以後赤黃氣也。

冬飲沆瀣，沆瀣者，北方夜半氣也。

夏食正陽，正陽者，南方日中氣也。

並天地玄、黃之氣，是為六氣也。

《卻穀》篇云：

春食 去濁陽，和以匡光、朝霞，昏清可。

夏食 去陽風，和以朝霞、沆瀣，昏清可。

秋食 去〔〕霜霧，和以輸陽〔淪陰〕、匡光，昏清可。

冬食 去凌陰，和以正陽、匡光、輸陽、輸陰，昏清可。

從《十問》之說，知容成氏亦加以吸收，故有「去四咎」之語。《陵陽子明經》亦襲用之，以說六氣。《十問》容成言：「善治氣搏精者，以無微為積；精神宗溢，吸甘露以為積，飲瑤泉靈尊以為經。」實則老氏「專氣致柔」之理，亦復相同〔七〕。

後來陶弘景的《登真隱訣》談到服霧法、守玄白術、服日月諸光，即由《陵陽子明經》演衍而生者〔八〕。

喻氣之道，必致之末，精生而不厭，上下皆精，寒溫安生。息必深而久，新氣易守，宿氣為老，新氣為壽。善治氣者，使宿氣夜散，新氣朝最。

此即《莊子·大宗師》「真人其息深深」之義，王叔之云：「起息於踵，遍體而深。」是也。

呼氣在先秦有吹、呬、呼三者，配以四時朝暮。後來呼氣增益為六，最先出現於陶弘景之《養性延命錄》，成為吹、呼、唏、呵、噓、咽之六字訣，以合五臟。其說曰：

凡人之息，一呼一吸，元有此數。欲為長息吐氣之法，時寒可吹，時溫可呼（即呬）。委曲治病，吹以去風，呼以去熱，唏以去煩，呵以下氣，噓以散滯，咽以解極。凡人極者，則多噓、咽。道家行氣，率不欲噓咽。噓咽者，長息之患也。

又曰：

凡病之來，不離於五臟。心臟病者，體有冷熱，呼吹二氣出之；肺臟病者，胸背脹滿，噓氣出之；脾臟病者，體上游風習習，身癢痛悶，唏氣出之；肝臟病者，眼疼愁憂不樂，呵氣出之。

吐氣有六，而五臟只有五，故後來以多出之咽氣屬三焦。按《說文》：「咽，東夷謂焦為咽，出《太清調氣經》。」《方言》作東方齊曰咽。今《道藏》所傳祛病延年六字法，除上述二書外，尚有《太清導引養生法》、《太上養生胎息氣經》、《太上老君養生訣》等書。行氣療法，詳見《道藏》卷十八，多至二十種，皆踵事增華，不具述。

#### 四、論服食

再談服食，茲據《列仙傳》，舉出服食之例如下表。

赤松子	服水玉
馬師	飲甘草湯
赤將子輿	噉百草華
偓佺	食松實
方回	練食雲母
關令尹	服苕勝實。《廣雅·釋草》：巨勝，胡麻也。
涓子	好餌術
呂尚	服澤芝地（石髓）

師門

務光

仇生

彭祖

邛疏

陸通

江妃二女

范蠡

寇先

桂父

修羊公

崔文子

赤須子

犢子

鹿皮公

昌容

谿父

食桃李葩

服蒲韭根（菖蒲）

食松脂

食桂芝

煮石髓服之（謂之石鐘乳）

食橐盧木實及蕪菁子

茹芝

服桂飲水

種荔枝

服桂及葵，和以龜腦

食黃精

作黃散、赤丸

食松實、天門冬、石脂

松子、茯苓

食芝草

食蓬蘽根

食桂、附子、芷實

山圖

服地黃、當歸、羌活、獨活、苦參散

毛女

食松葉

文賓

服菊花、地膚、桑寄生松子

商邱子胥

食朮、菖蒲根，飲水

陵陽子明

服五石脂

水玉即水精，見《山海經》郭璞注。按《抱朴子·仙藥篇》稱「玉亦仙藥」。引《玉經》云：「服玄真者，其命不極。玄真者，玉之別名也，令人身飛輕舉。」古代有《服玉方書》，見《隋書·經籍志》。《周禮·玉府》云：「玉齋則供食玉。」鄭玄注：「食之以御水氣。」《正義》謂「玉屑研之乃為食」，是古確有食玉之事。《文選》木華《海賦》：「群仙縹渺，餐玉清涯。」葛洪自言：「得于閩國白玉，大善。其次南陽徐善亭部界中玉，及日南盧容水中玉亦佳。赤松子以玄蟲血漬玉為水服之，故能乘煙上下也<sup>(九)</sup>」。「彼能分辨各地玉質，又似親至交廣<sup>(一〇)</sup>，故能知盧容之玉。《水經·溫水注》引《扶南傳》：「林邑至日南、盧容浦口，可二百餘里。」是其地。

《抱朴子·仙藥篇》引《孝經緯·援神契》：「椒薑禦溫，菖蒲益聰，巨勝延年，威喜（即木芝）避兵。」《列仙傳》所記諸仙人服食之物，於是篇多可印證。菌芝為漢人常服之品，《漢書·藝文志》有《黃帝雜子芝菌》十八卷，注：服餌芝菌之法也。今四川漢代畫像磚石，多見芝

蓋及仙人持靈芝作<sub>子</sub>狀<sub>(二)</sub>，具見茹芝之習慣，芝有五芝各百餘種，已詳葛氏之文。

馬王堆《養生方》記藥物，如《老不起》云：「以顛棘為漿方。」顛棘，即天門冬，赤須子所服者。葛洪云：「天門冬，或名筵門冬，或名顛棘，或名管松，根長而味多苦。服之百日，皆丁壯倍駛於朮及黃精也。」《方》四《加》（補益方）云：「又治白松脂。」松脂即仇生所服。松脂除熱，久服輕身延年。《方》十一《益甘》云：「益甘，茯苓去滓，以汁肥豚。……乾薑、菌桂。」犢子所服。茯苓主胸脅逆氣，利小便，菌桂，味辛溫，養神。葛洪《仙藥》：「桂可以蔥涕合蒸作水，可以竹瀝合餌之。」關令尹服苕勝，師門食桃。葛氏云：「巨勝，一名胡麻，服之耐風濕，補衰老。」其佚文云：「胡麻好者，一夕蒸之如炊，細篩白蜜和丸，日二枚……五年，入火不燒；六年，走及奔馬<sub>(三)</sub>。」又言：「桃膠以桑灰汁漬，服之百病癒，久服之，身輕有光明。」

又言：「雲母有五種服法，或以桂蔥水玉化之為水，或以蜜搜為酪，或以秋露漬之百日，韋囊挺之為粉，餌之，則百病除。」此方回之所服。

呂尚、邛疏服之地髓，或謂之石鐘乳。五石散以鐘乳為主<sub>(三)</sub>。唐帝以賜大臣。《唐本草》云非其土地，不可輕服，多發淋渴。孫思邈已言其害。章鴻釗《石雅》第六卷《藥石》記之甚詳。

服食藥物有前後之宜，《仙藥篇》引《中黃子服食節度》言其大要，可參看。

## 五、《養生論》與莊學

嵇康《養生論》結語云：「外物以累心不存，神氣以醇白獨著。曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以『一』，養之以『和』，『和』、『理』日濟，同乎大順。然後蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，緩以五弦，無為自得，體妙心玄，忘歡而後樂足，遺生而後身存。若此以往，恕可與羨門比壽，王喬爭年，何為其無有哉！」李善注云：「文子曰：古之為道者，養以和，持以適。」莊子曰：「古之治道者，以恬養『知』，知生而無以『知』為也，謂之以『知』養『恬』，『知』與『恬』交相養，而『知』、『理』出其性。」按善引莊子文原出於《繕性》篇。善注引「知生」句，「生」前有「知」字。下文又云：「夫德，和也；道，理也。德無不容，仁也；道無不理，義也。」故和之與理，如德之與道，德近仁而道猶義。叔夜謂「和理相濟」，無異謂德與道相濟，其區別和與理為二事，義本莊生。稽之莊書之言「和」，如《德充符》云：

游心乎德之和。何謂德不形？曰：平者，水停之盛也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。

和之境界，是至德、上德，如水之平，內保而外界不能蕩之。



《天道》亦云：「夫虛靜恬漠，物之本也。」「夫明白於天地之德者，此之謂大本大業，與天和者也，所以均調天下，與人和者也。」故有天和焉。天和者謂之天樂；有人和焉，人和謂之人樂。

《在宥》云：

廣成子曰：我守其一，以處其和，故或修身十二百歲矣。

叔夜言「守之以一，養之以和」，語亦本此；老氏曰「沖氣以為和」，文子云「養以和」，其意悉同。

莊子所謂「以恬養知」者，《說文》：「恬，安也。」莊書之言「恬」者，《肱篋》云：

甚以夫好「知」之亂天下也，自三代以下者是已。……釋夫恬淡無為，而悅夫噶噶之意，噶噶已亂天下矣。

「恬」與「淡」聯言，亦分言曰「淡」與「漠」。《應帝王》云：

無名之人曰：游心於淡，合氣於漠。

亦合言曰「淡漠」。《繕性》云：

古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。……人雖有知，無所用之，此之謂「至一」。

此至一之說，惟去「知」而後可以達到。惟以恬養知，此得恬而安適之知，乃得道之知，游心於德之和之「知」，再以此得道之知與恬相養，則和與理皆出其性，此莊生《繕性》之性乃一恬淡合於天德之性。《刻意》篇描寫此一境界云：

夫恬淡寂寞，此天地之平而道德之質也。……平易則恬淡矣，平易恬淡則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。……去知與故，循天之理，故無天災無物累。……虛無恬淡，乃合天德。

《內經》卻病可源於人心恬淡之說，即莊子學說之發揮，不待細論（二四）。

《刻意》稱「不道引而壽」，譏吹呶呼吸乃彭祖壽考者之所好，其實真正能與天地合德者，不必慕乎壽考，不必循彭祖之所好，不緣乎道引，自可臻於壽域，「澹然無極而眾美從之」。莊子不主張導引，由此可見。養生之最高理想在「和」一字，導引只是手段，非其目的。叔夜引申

莊學，在今日仍有高度意義，其說仍值得我人之仔細玩味。

上舉諸佚書之發現，令古代方術中採日月精英，還精補腦及《內經》、《靈樞》之天道與人體相關諸說，取得確實根據和充分了解，知其思想之形成，遠在戰國時期已極度流行，對易、老、莊三玄中重要語句，提供合理與進一步的解釋。證明嵇康《養生論》言之綽有理據，對於現代人仍有極大裨益。

第五屆中國飲食文化學術研討會專題演講，一九九七年十一月，香港

## 注釋

- (一) 余嘉錫《雜著》。
- (二) 《世說新語·文學》。
- (三) 見《經典釋文》引。
- (四) 參閱李學勤《二十世紀出土中國古醫書集成》導言（成都出版社，一九九二）；彭浩《張家山漢簡引書初探》，《文物》第十期（一九九〇）；高大倫《張家山漢簡引書研究》引言（巴蜀出版社，一九九五）。有關資料參看馬繼興《馬王堆古醫書考釋》（湖南科學技術出版社，一九九二）；李

零《中國方術概觀》之服食卷、導引行氣卷、房中卷。

(五)「玄」字意義參《抱朴子》內篇《暢玄》。

(六)高大倫《張家山漢簡引書》，頁一一九。

(七)參拙作《容成遺說鉤沉——先老學初探》，見《北京大學學報》一九九八年第三期。

(八)參拙作《論敦煌殘本登真隱訣》，載《敦煌學》第四輯（臺北，一九七九），頁二七三二。

(九)《抱朴子·仙藥》。

(十)參馮漢鏞，「葛洪去印支考」，載《文史》第三十九期。

(一一)參王仁湘《漢靈芝草小識》，載《四川考古論文集》（一九九六）。

(一二)見《御覽》卷九八九引。

(一三)見沈括《夢溪筆談》。

(一四)參王卜雄、周世榮《中國氣功養生學》第一分卷（長沙：湖南科學技術出版社）。

## 論道教創世紀

《創世紀》是以色列民族用口傳故事方式寫成的文學作品。在希伯來文原本，創世紀寫作 *bareshith*（漢譯稱《伯里西特》），意思是開始，它和 *As baruû banu* 有語源的關係。*Bare* 一字，腓尼基人用 *Bara*。英文本來自希臘文 *genesis*，*gene* 可以指譜系，所以《創世紀》除指出天地開闢、人類起源之外，還有亞伯拉罕的族系的記述。揆以華夏古史禮制，除了談天地開闢的神話之外，還有《周禮》所謂「莫世系」一類之事情。西亞的史詩名曰 *E-nu-ma E-lis*，七大泥板所記，先為眾神之爭，繼為太陽神 *Marduk* 之勝利，與神廟之創建及瀝血造人等故事，長共一千行以上。與希伯來之創世紀頗有懸殊，但卻是人類最早有關創世的記錄。又 *Gilgamesh* 史詩十二泥版，一八七二年經 *George Smith* 公布，其中洪水故事可與聖經參證。雖巴比倫史詩之中道德與倫理之活動均付闕如，但卻對西亞的歷史背景之認識有極大的幫助。

道教經典本無所謂《創世紀》的專著。對於人類的原始，道教徒所造的宇宙論，自來卻非常關心。道教起於蜀中，漢人傳說第一位開天闢地的人物盤古氏，最先竟始出現於四川。東漢末獻帝興平元年（一九四），益州刺史張收刻繪於文翁石室的壁畫人物中，有盤古與李老並列，位次於列代君主之前。似乎即以盤古為創世之主。我曾發表過《盤古圖考》一文，糾正了向來認為盤

古最早見於吳，徐整《三五曆記》的誤說。

與盤古同列的李老，應是李老君之省稱。《廣弘明集》卷十二引《須彌圖經》云：「寶應聲菩薩化為伏羲，吉祥菩薩化為女媧，儒童應化作孔丘，迦葉化為李老。」（釋明樸《決對傳奕》第八）以李老為迦葉之化身。「李老」之名亦見於此。是「李老」即李老君之證。這裏李老地位與孔丘及伏羲、女媧並列，李老竟被視作迦葉的化身。

道教徒每每剽襲釋氏之書，自西晉王浮作《化胡經》以後，更為變本加厲。上舉釋明樸之文第七云：「《化胡經》，王浮所製，或取盤古之傳，或取諸子之篇。」提及《盤古傳》一書，是即西晉王浮之所依據。今《化胡經》原書具在（此為敦煌寫本，原物在法京國立圖書館，列P·二二〇七卷；P·二二〇四卷十），特別是第十卷多言及荒古創世之事，可能即出自《盤古傳》。

《化胡經》第十一變詞云：

十一變之時，生在南方閭浮地，造作天地作有為。化生萬物由〔猶〕嬰兒。陰陽相對共相隨。眾生享氣各自為。番〔蕃〕息眾多滿地池。生活自衛田桑麻〔麻〕。劫數滅盡一時虧。洪水滔天到月支，選擇種民留伏羲。思之念之立僧祇，唯有大聖共相知。

文中言及「選擇種民」，正如希伯來之Chosen People。這簡直是道教徒之創世紀的縮影，以

為洪水過後，人類種民惟餘伏羲，如彼土之挪亞。伏羲、女媧的神話在四川出土的漢畫像磚表現得非常普遍，他倆是漢人心目中人類的開端。伏羲傳說流行於西北，故甘肅成紀被傳為伏羲的誕生地，由於羌人的傳播，伏羲的行蹤又到了月支，月支亦有洪水的神話，真是奇蹟。

自王浮而後，道教經典撰述花樣多端，層出不窮，逐漸有類似創世之說，間亦吸收盤古神話，如道書《元始上真眾仙記》引《真書》曰：

昔二儀未分，溟滓鴻濛，未有成形，天地日月未具，狀如雞子，混沌玄黃，已有盤古真人，天地之精，自號元始天王，遊乎其中。……

元始天王在天中心之上，名曰玉京山……仰吸天氣，俯飲地泉，復經二劫，忽生太元玉女，在石澗積血之中……號曰太元聖母，元始下遊見之，乃與通氣結精，招還上宮。……太元母生天皇，十三頭，治三萬六千歲，書為扶桑大帝東王公，號曰元陽父；又生九光玄女，號曰太真西王母，是西漢夫人。……後生地皇，地皇十一頭，地皇生人皇，九頭，各治三萬六千歲。（《道藏》五，藝文影印本）

此書又題曰《葛洪枕中書》，文中有云「洪曰：此事玄遠，非凡學所知」。蓋假託洪之名，未知出誰氏之手。柳存仁先生很重視此書，認為它可視為道教的創世紀，說詳見他的《道教前史二章》一文。書中稱盤古曰真人，又加號為元始天王。考「元始天王」一名見《漢武內傳》云：

「此元始天王在丹房中仍說微言。」「天王」在佛典及緯書《春秋緯說題辭》中均有之，出現可能自漢世，但未與盤古掛鉤。北周甄鸞《笑道論》言：「元始天王及太上道君諸天神人。」則列於太上道君之前，北周已然。《真書》復拉上東王公、西王母，各加以新號。最有趣的是三皇頭數為十三、十一、九等等，類似無稽之談。然葛洪《抱朴子·遐覽篇》引用「道經《三皇內文》有天，地、人三卷」。書均失傳。三皇之為天皇、地皇、人皇，似初見於《易緯坤靈圖》、《春秋緯命曆序》諸書，漢代諒已面世。故王莽年號有地皇。《路史餘論》引《命曆序》稱「自開闢至獲麟三百二十七萬六千歲。司馬貞《三皇本紀》從之」。王莽有《三萬六千歲曆》之作；可惜所有資料，全已失傳。《御覽》卷七十八引《春秋命曆序》云：「人皇氏九頭，駕六羽，乘雲車，出谷口，分九州。」按《古微書》下尚有「各立城邑，凡一百五十世合四萬五千六百年」等句（見該書卷十三）。葛洪之世，此類書皆完整保存，道書之《三皇內文》必據之而作。

考吳、蜀之時，史家紛紛談三皇之事。《御覽》卷二《天部》引徐整《三五曆紀》云：

天地渾沌如雞子，盤古生其中，萬八千歲。天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲。天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。



同書卷七十八《皇王部》引《三五曆紀》共三條：

天皇——溟滓始牙，濛鴻滋萌，歲起攝提，元氣肇啓，有神靈人十三（頭），號曰天皇。

地皇——有神聖人十二頭，號地皇。

人皇——有神聖人九頭，號人皇。

按宋均注《命曆序》云：「九頭，兄弟九人。」

三皇年歲之異說，見於吳項峻《始學篇》又有不同：

天皇十二頭，治萬八千歲。

地皇十二頭，治一萬八歲。

人皇九頭，兄弟各三分，人各百歲。（《御覽》卷七十八引）

項氏《始學篇》有注，見《御覽》卷三百八十八引。《隋書·經籍志》：梁有《始學》十二卷，吳郎中項峻撰。《吳志·薛綜傳》記華覈上疏云：

大皇帝末年，命太史令丁孚、郎中項峻始撰吳書，孚、峻俱非史才。

《唐志》亦著錄項峻《始學篇》十二卷，《初學記》卷九、《類聚》卷十一俱引其書。

又韋昭著《洞紀》亦記三皇事，見《御覽》卷七十八引。《隋志》：《洞紀》四卷，韋昭撰，記庖犧以來至漢建安二十七年事。《吳志·韋昭傳》稱：「按傳記考合異同，採摭耳目所及，以作《洞紀》。」《洞紀》云：「古人質，以頭為數，猶今數鳥獸，以頭計也。」是所謂天皇十二頭乃指十二人。

《洞冥紀》云：「天皇十二頭，一姓十二人也。」九頭，九人也。（《洞冥紀》，《唐書》稱郭憲撰，陳振孫《直齋解題》云：「東漢光祿大夫郭憲子橫撰。」《日本國見在書目》：「漢武《洞冥紀》一卷，郭子橫撰。」）

按訓頭為人，出韋昭《洞記》之說，然《水經·湘水注》：「衡山下有舜廟，南有祝融冢，楚靈王之世，山崩得《營丘九頭圖》。」亦見盛弘之《荊州記》。此營丘九頭，應如「雄虺九首」，作首字解，子彈庫帛書夏皋月人像繪三首牛蹄狀是也。故訓頭為人，乃後起之義。

《三國志·蜀志》秦宓對廣漢太守夏侯纂云：「三皇乘祗車出谷口，今斜谷是也。」到了常璩著《華陽國志》，就說「蜀之先世，肇自人皇，與巴同囿」了。又引《洛書》云：「人皇始出，繼地皇之後兄弟九人，分理九州為九囿。」所謂洛書，指緯書《洛書甄曜度》、《洛書靈准聽》、《雒書錄運法》等等，俱見《古徵書》所輯佚文。蓋是三皇之說在三國之際十分盛行與讖緯之學有密切關係。葛洪《沈中書》所云：「天皇十三頭，地皇十一頭，人皇九頭，各治三萬

六千歲」，實遠有所本，完全不是出於他的捏造。這部書本稱《元始上真眾仙記》，柳先生認為可以彌補道教沒有創世紀的缺陷。他懷疑《真書》中言及「通氣結精」、「二氣網縕」之語。其實《易·繫辭》已言「男女媾精」，四川東漢崖墓不少為祕戲圖象，足證《想爾注》屢言房中術之有據（見《道家文化研究》第七輯，頁三二九）。

《真書》謂溟滓狀如雞黃，即西方創世史之 Watery Chaos 及 Cosmic egg，腓尼基、印度神話皆有之。其稱盤古為真人，加號「元始天王」，這則是道教化的盤古，自屬非夷所思！

在傜族神話中更滲入不少道教思想。其所傳《盤皇歌》一類，以及繪畫之屬，皆與開闢神話有密切關係，且與道教活動融合在一起。

J. Lemoine 教授曾引用馬伯樂老子化生之說以解釋之。據我所知，《靈寶度人經》卷四十三云：「眼為日月，頭為昆侖，眉為華蓋，髮為山林，腸胃江海，呼吸風雲，聲為雷霆。」又同書卷三文字亦同。按《度人經》有南齊時嚴東作注，其年代大約可知，考北周甄鸞《笑道論》第一「造立天地」章云：

太上老君造立天地，初記稱……老子遂變形，左目為日，右目為月，頭為昆侖山，髮為星宿，骨為龍，肉為獸，腸為蛇，腹為海，指為五嶽，毛為草木，心為華蓋，乃至兩腎合為真要父母。

下至晚出之《竈經》，亦有相同之說，余藏明刻本《太上老君說平安竈經》有云：

爾時太上老君……在玉境山中，說上界種火之母。玉頂大仙說：聖母元君分身下界，化為世界。左眼化為日，右眼化為月，頭髮化為山林樹木，血脈化為清泉，手足化為碓磨，舌頭化為簸箕，四肢化為四時，三百六十骨節化為三百六十日。（參見下頁附圖）

亦由上說所演衍而生，晚出益為離奇。馬伯樂所引道教書即本之此類資料。

考佛典之《摩伽登經》卷上云：

若梵天生，皆應同等。……又汝〔按指婆羅門〕法中，自在天者，造於世界，頭以為天，足成為地，目為日月，腹為虛空，髮為草木，流淚成河，眾骨為山，大小便利，盡成於海。斯等皆是汝婆羅門妄為此說。（《大正藏》卷二十一，頁四〇二）

如持此文與上引道教所說加以比較，其抄襲之跡，甚為明顯。細讀是經此段文字，乃佛家指出圍陀（Veda）經典無有實義，故稱上述之事乃婆羅門之妄說。所言分明是指責圍陀之說。所稱之自在天即摩醯首羅（mahāvara），秦言自在天（見《翻譯名義大集》三一—八條），雲岡石窟

行真人祖聖妙天。天尊。大道  
 真君。開門天使者。在玉境山  
 中。說上界種火之母。玉頂大  
 仙。誠聖母。元君。今身下界。化  
 為世界。左眼化為日。右眼化  
 為月。頭髮化為山林樹木。血  
 脉化為清泉。手足化為碓磨。  
 舌頭化為鑊箕。四肢化為四  
 時。三百六十骨節化為三百  
 六十日。八萬四千毛竅化為  
 毛脂肉臟。獐鹿野獸六畜猪  
 羊。大虫牛馬耕耘布種孳生  
 五穀禾苗。天尊。曰。每月初  
 一日。先掃龍君門。後掃龍君房。

明刻本《太上老君說平安灶經》書影

第八洞即有摩醯首羅像。《魔伽登經》所述梵天，即印度教之Siva，所言韋陀，即指Rig-veda第十篇九十之巨人篇（Puruṣa）。

在印度吠陀經中之Puruṣa，略引數句如下：

Yat Puruṣam viādadhuh

Katidhāvi akalpayan?

mukham kim asya? Kau bāhū?

Kā uū pādā ucyete?(11)

Brāhmano' sya mukham āsīd,

bāhū rājanieh krtān;

ūrū tad asya yad vāisyah;

padbhyām sūdro ajāyata (12)

Candramā manaso jātas;

caksoh sūryo ajāyata;

mukhād Indras ca Agnis ca.

(When they divided Purusa into how many parts did they dispose him? What did his mouth become? what are his two arm? his two thighs two feet called?)

(His mouth was the Brāhamn. his two arms were made the warrior, his two thighs the vaisya; his two feet were Sūdra.)

(The moon was born from his mind; from his eyes, the sun was born, from his mouth Indra and Agni, from his breath Vayu was born.)

prāṇād vāyur ajāyata(13)

上引《摩伽登經》乃出吳時竺律炎與支謙所譯，但在支謙以前，東漢安世高已有譯本。安世高以桓帝建初元年（一四七）至洛陽，後至會稽。安譯今無全本，然可斷言者，通過東漢時《摩伽登經》之翻譯，圍陀理論之巨神及佛所反對之大自在天神話是時已輸入華夏。後來道家遂竊取之。

故知道教之宇宙開闢說，實取自佛經（《摩伽登經》），佛經則引用圍陀而加以駁斥。其入華時間正在東漢末。

我人可得一結論如下：

圍陀

Puruṣa → 佛典 → 道教經典（《元始上真眾仙記》）

（《三五曆記》） 《笑道論》

《摩伽登經》

《竈經》

故知道教經典中之盤古創世紀，與佛經可能出於一源，很值得考慮。

《山海經》燭陰之說，亦復相類。郭璞云：「燭龍也，是燭九陰，因名。」燭陰為鍾山之神，鍾山所在即崑崙山，可能亦是西來之說，《楚辭·天問》已言：「燭龍何照？」燭龍是日神，其名先秦已有之，見於楚人之壁畫，燭龍如果亦與梵天有關，則當是任昉《述異記》中論盤古所謂「古說」或「先儒說」。可參《古小說鉤沈》玄中記條。

至於北宋真宗天禧時，張君房奉敕所修《大宋天宮藏》，今已失傳，從其中摘鈔出來的有《太上老君開天經》，亦被人視作道教的創世紀，中文大學宗教系有學生據此寫成碩士論文。是經引用《靈寶天地蓮變經》論地圻、天虧之事，述金天氏少昊之後的大陽九、大百六之數為九九〇〇年，小陽九，小百六之數為三三〇〇，即取漢人所謂「陽九百六」的舊說。又言混沌生二子，大者胡臣，死為山岳，小者胡靈，死為水神。則出自巨靈胡傳說。《史記·封禪書》索隱引《括地志》「河神巨靈胡手翼腳踢」；《水經，河水注》引《遁甲開山圖》「有巨靈胡者，得坤元之道，能造山川出江河」；揚雄《河東賦》謂「河靈翼踢」；張衡《西京賦》所謂「巨靈鼉肩」是也。

又言元皇之後有尊婁，尊婁後有勾婁，勾婁後有赫胥。按《六韜》有尊盧氏（《御覽》卷七十六引），赫胥諸名則出自《莊子》；又言黃帝之後有少昊，少昊之時老君下，為師號隨應子作《玄藏經》；又分高原、高陽、高辛為三世，隨應子、高原諸名，似出杜撰，於史無徵。此書見於《雲笈七籤》卷二第八。謂老君口吐是經，更屬荒誕，今不具論。



## 釋、道並行與老子神化成為教主的年代

老子是中國思想史、宗教史上的樞紐人物，老子本人的年代和老子成為教主的年代，都成為中外學人關注的核心問題。老子其人，最近何炳棣又有新說<sup>(二)</sup>，尚待討論。至於老子神化的過程，目前有不少出土文物顯示的新知，可供探討，試陳我說如下：

東漢朝廷的記錄，每每視黃老與浮屠為一體，相提並論，最顯著的事例，是明帝永平七年（六四）楚王英詔書和桓帝延熹九年（一六六）襄楷的上疏<sup>(三)</sup>，官方的文書把浮屠與黃老視為同一性質的教義。是時佛教初入中國，道教尚在未形成的階段，我們看連雲港孔望山的石刻，佛教和老子像同為奉祀的對象，出現兩教不相衝突、和諧共處被人膜拜的現象。在四川出土不少佛像亦刻上帶道教色彩的紋樣，如彭山崖墓之類<sup>(四)</sup>。

東漢初期，老子的神聖地位，尚未被人確定。班固《漢書》中的《古今人表》列老子於中上等，在鄭子之下，南榮疇之上，故陳相邊韶作《老子銘》，力詆《人表》抑低老子，與楚的西同科，是極大的失誤。張晏亦譏其非。班固是楚王英「誦老子、尚浮屠」的同時人，他寫的辭賦，像《東都賦》說：「建章、甘泉，館御列仙，孰與靈臺、明堂，統和天人？」他深抑仙道，故輕老氏。他沒有寫過把孔、老對舉的文詞，不像馮衍《顯誌賦》還有「覽聖賢以自鎮，嘉孔丘

之知命兮，大老聃之貴玄」一類的句子！班固之貶老，足為東漢初年老子地位尚未正式建立的證明。

老子的母親，在唐代尊老的氣氛之下，有說她是「玄妙玉女」。張守節《史記正義》引《玄妙內篇》：「玄妙玉女夢流星入口而有娠。」《玄妙內篇》似是最先的記載。下至段成式的《酉陽雜俎》玉格<sup>(四)</sup>都有「玄妙玉女」一名。按實際先有「玉女」，後來再出現「玄妙玉女」<sup>(五)</sup>。考漢元帝初元（公元前四八—前四四年）時候，鉅鹿轅陽侯張家已利用「天淵玉女」名義從事宗教活動<sup>(六)</sup>。其實「玉女」的名字，較早出現於馬王堆《陰陽五行》記二十八宿休咎：「（牽）牛、角、埂（亢）、東井、輿鬼，玉女觀。」西漢初年已有之。在山東（一九七三年發見的）蒼山畫像題記，有「玉女狆（仙）人」字樣<sup>(七)</sup>。玉女當指道教女仙，下及唐季，蜀中天師有將十二玉女驅入鹽井之說。玉女與「玄女」關係如何？尚待深入研究<sup>(八)</sup>。葛洪《遐覽篇》有《玉女隱微》一卷。段成式所見圖籍，有《六陰玉女經》。

東漢時已有好事者，目老子為「先天地生」之混沌元氣。《隸釋》載邊韶《老子銘》云：

其二篇之書，稱天地所以能長且久者，以不自生也。……或有谷神不死是謂玄牝之言，由是世之好道者，觸類而長之，以老子離合於混沌之氣，與三光為終始。觀天作識，□降斗星，隨日九變，與時消息。規槃三光，四靈在旁，存想丹田，大一紫房。

邊韶已明言老子之如何被好道者加以神化。我們看《想爾注》言：「道，氣也，化為太上。」與《大家令戒》指大道即老子，是說非起於張陵，蓋遠有所本。邊韶對班固《人表》深抑老子表示不滿，說道：

九等之敘，何足累（原作纍）名，同光日月，合之四星。

世傳有譙令王阜所作的《聖母碑》，見於酈道元《水經注》陰溝水條云：

廟前有李母家。冢東有碑，是永興元年譙令長沙王阜所立，碑元老子生於曲過間。過水又曲東逕相縣故城南，其城阜小實中。邊韶老子碑又云：「老子，楚相縣人也，相縣虛荒，今屬苦，故城猶存，在賴鄉之東。」

王阜此碑實立於桓帝永興元年（一五三年），在邊韶之前，碑已久佚。王阜是長沙人，官譙令。

是碑除酈氏所引一句之外，又有二條，錄之如下：

（一）《太平御覽》卷一天部「太初」下引王阜《老君聖母碑》云：

老子者，道也，乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，浮遊六虛，出入幽冥，觀混合之未別，窺清濁之未分。

此參用《乾鑿度》之說，言老子生於無形之先。後此所以有「混元」之號。

(二) 又《太平御覽》卷三六一「人事部」下引崔玄山《瀨鄉記》云：

李母祠，在老君祠北二里，祠門左有碑文曰「老子聖母李夫人碑」。老子者，道君也。始起乘白鹿，下託於李氏胞中，七十二年，產於楚國淮陽苦縣瀨鄉曲仁里。老子名耳，星精也，字伯陽，號曰聃。

王阜全文不可見，僅存此三段，吉光片羽，至為可珍。老子母之被稱為聖母，且為立碑，實在桓帝永興年間。嚴可均輯《全後漢文》祇據《太平御覽》天部輯出一條，乃誤王阜為益州太守之王阜，故有據之認王阜為章帝時人<sup>(九)</sup>。楊守敬《水經注疏》已指出其錯誤<sup>(一〇)</sup>。

又《太平御覽》卷三六一「產」下產部引《神仙傳》云：

老子母懷之七十歲乃生，時割其左腋而生，生而白首，故謂之老子。

此為老子生於左腋之說，與釋迦脇生相同。余曾撰《中國古代「脇生」的傳說》，取與Indra和釋迦互證，涉及老子<sup>(二)</sup>，但未詳細考察。老子母親或稱曰玄妙玉女。《酉陽雜俎》玉格亦云：

老君在胎八十一年，剖左腋而生，生而白首。又：李母本元君也，日精入口，吞而有孕。

李母所以被稱為聖母，即以是之故。邊韶《老子銘》云：

延熹八年（一六五年）八月甲子，皇上……潛心黃軒，同符高宗，夢見老子，尊而祀之。於時陳相邊韶，典國之禮，……敢演而銘之。

關於桓帝祀老子的事，除此之外，又有若干不同記載。

《後漢書·桓帝紀》管霸祠老子，在是年十一月。

袁宏《後漢紀》：延熹八年春正月，使中常侍左悺之苦縣祀老子。上始好神仙之術。同年十二月，使中常侍管霸之苦祀老子。九年六月庚午祀老子濯龍宮中。

《資治通鑑》卷五五漢紀四七云：

（延熹）八年春正月。帝遣中常侍左悺之苦縣祠老子。……九年，夏四月庚午，上親祠老

子於濯龍宮，以文屬為壇飾，淳金鈿器，設華蓋之坐，用郊天樂。

《水經·過水注》引《仙人王子喬碑》云：

延熹八年秋八月，皇帝遣使者奉犧牲致禮，祠濯（龍）之敬，肅如也。國相東萊王璋字伯義以為神聖所興，必有銘表，乃與長史邊乾遂樹之玄石。

平原襄楷上疏，即在延熹九年（一六六）夏六月，祀老子於濯龍宮之後，疏中已有「老子入夷狄為浮屠」之語。馬融《樛蒲賦》云：「道德既備，好比樛蒲。伯陽入戎，以期消憂。」融（從事郎中）為梁冀草奏太尉李固，事在桓帝建和元年（一四七）。

《魏書·釋老誌》稱「靈帝置華蓋於翟龍」，誤桓帝為靈帝。洪适《隸釋》謂「威宗（桓帝）方修神仙之事，故一時郡縣競作碑表」。老子正式為朝廷祀以郊天之樂，實始於桓帝，有如漢武以郊天之禮祀太一。

自老子母之立碑建廟，老子亦如釋迦脇生下降，李母地位有如摩耶夫人，遂有聖母之號。老子在桓帝以前已被神化，再加上釋迦脇生神話與之糅合，老子逐漸成為教主的形象，與釋迦地位可相比倫。由是觀之，桓帝永興元年（一五三年）李母碑的建立，前於延熹八年（一六五）桓帝崇祀老子先十二年，可說是老子被神化有證據可考的絕對年代。

老子化胡之說，向來有很多人研究，大抵以《玄妙內解經》為依據。張守節《史記正義》引用《玄妙內篇》云：「李母懷胎八十一載，逍遙李樹下，乃割左腋而生」。又云：「玄妙玉女夢流星入口而有娠。」張氏所見玄妙經，已有「玄妙玉女」一名。《玄妙內解經》一書，有關道教起源的材料為一般學人所重視，日本人輯佚考證多家。近年國內學者群起探索，卓著成績，見於郝春文主編的《敦煌文獻論集》中，就有論文三篇，牽涉到這一問題，尤以劉屹的《玄妙內篇考》論述更為詳盡。他區別《玄妙內篇》有舊本與新本之別，更為精闢之論。

《玄妙內篇》已見引於敦煌本《太平經》（S·四二二六），可能漢代已有其書。「玄妙玉女」一名似因出於《玄妙內篇》，故於玉女上加「玄妙」二字。明僧紹的《正二教論》轉引顧歡《夷夏論》記老子剖左腋而生之後，指出「此出玄妙內篇」。明僧紹則加按語云：「事在《玄妙內篇》，此是漢中真典，非穿鑿之論。」所謂「漢中真典」，應指張魯一家所傳之物。「漢」字非泛指中國。《三天內解經》記老子是由三氣混沌相因而化生玄妙玉女，老子即從玄妙玉女左腋而生。《三天內解經》成書似在《玄妙內篇》之後，近人撰《三天內解經與想爾注》已指出二者間之關係<sup>(二)</sup>。所以我認為「漢中真典」以指天師道所傳者為是。觀《想爾注》措詞，以老子相等於「道」，與王阜老君聖母碑所云「老子者，道也」義無二致。再證之郭店楚簡「又（有）牘（道）蟲（虻）混」成，先天墜生」今本作「有物」，此處「道」字寫作「牘」，從升從百。與他處道字又作「衍」者不同，這說明《老子》書形成，已有把「道」看成天地以前的元氣<sup>(三)</sup>。道是混成之物，先天地而生。正像說老子等於「道」，生在混沌之際，先於天地。知想爾之說，遠

有所承，非出自杜撰。東漢桓帝以前，李母腋生老子之說已甚盛行，經桓帝之崇祀，老子地位得與釋迦並立。王阜此碑<sup>(二四)</sup>正好作為老子已被神化的斷代依據。加之朝廷予以支持，老子經神化而提昇，登上教主的寶座，道教從此初步得以奠定。

## 注釋

- (一) 《老子通》，一書已列出過去許多有關研究老子的論文。何氏之說，見於《燕京學報》新九期。
- (二) 詔楚王英云：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁慈，潔齋三月。」襄楷疏云：「又聞宮中立黃、老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為。」
- (三) 郭麗英《中國南北朝以前的佛教造像與江南地區佛教的傳入》（《遠望集》，頁七八二）。
- (四) 方南生點校《西陽雜俎》頁十六記李母及老子誕生情形。可參看。
- (五) 釋法琳《辯正論》云：「檢道家《玄妙》及《中臺（胎）》、《朱韜玉筍》等經，並《出塞記》云『老是理（李）母所生』，不云有『玄妙玉女』。」張守節正義亦引《朱韜玉筍》，《神仙傳》、《上元經》今皆亡佚，惟《玄妙》實有「玄妙玉女」一名。法琳之說不確。
- (六) 姜生《漢代道教經典之終末論考》上引「谷永上漢成帝書」。
- (七) 《文物》二〇〇〇年七期。



(八) 邢東田《玄女的起源、職能及演變》，（《世界宗教》一九九七年三期）。以我所知：「玄女」最早見於緯書《河圖》」（《鉅宋廣韻》十虞符字下引《河圖》云「玄女出兵符與黃帝戰蚩尤」）。

(九) 上引姜生文。

(一〇) 楊守敬《水經注疏》江蘇古籍出版社版本，頁九四六，稱「嚴氏誤以王阜為成都人，失考甚矣」。

(一一) 拙文見《燕京學報》新三期，北京大學出版社印，一九九七年。

(一二) 文見《道家文化研究》。

(一三) 此字或釋為狀，乃從音而論，亦是一說。愚見以釋「道」為佳。

(一四) 施蟄存《水經注碑錄》卷五，頁一四八。《漢李母廟碑》略有考證，指出唐代又有聖母李夫人碑。

事在東漢以後，故不再作討論。

## 中黃子考

本世紀以來，地不愛寶，湖湘出土簡冊之夥，足使束廣微王僧虔駭汗失色。佚籍陸續湧現，《文子》因定縣殘本問世，重獲學界之重視，論議方滋，波瀾四起。記陳亮詞云：「大家創見又成驚」（《水調歌頭·和趙周錫》），「故紙裏是爭雄處」（《祝英台近送葉正則如江陵》）。近時武漢大學有郭店楚簡討論會之舉行，余於別筵間，吟贈主人，即引用龍川之句，蓋紀實也。

丁原植先生鑽研諸子學有年，留心出土文獻，近著《文子資料探索》及《淮南子與文子考辨》二書，應運而生，其書網羅宏富，剖析入微，久已風行海內外，近復出其餘力，撰《文子新論》一書，屬為嚆引，余受而讀之，其中驚人創見，往往遘之。鑽研故紙，能有如斯碩果，使同甫復生，必為之投筆稱快。

惟是新舊文獻，經細心互勘之後，往往又有新問題發生。試舉《文子·微明篇》中「中黃子」一例，重為考索，向君求教。

《微明篇》據君研究，此章不見於《淮南子》，可能屬於古本《文子》。其言二十五人之數，因五居於中央，五五成二十五。故有取於此數。唐大中間，潁川人陳寬著《二十五等人圖》，殘文見法京敦煌寫卷列P，二五一八號，共存九十八行，此書僅見於《宋紹興秘書省續

編四庫闕書目》著錄。《文子》原於上等列神人、真人、道人、至人、聖人。陳書易其次第為神人、聖人、真人、道人、至人。以「聖人」列前，蓋改道為儒，軒輊之見遂異。賈誼《鵬鳥賦》篇末略次人等。「真人恬漠」句下，李善注引《文子》云：「得天地之道，故謂之真人也。」似賈生見過《文子》古本。

道藏《文子續義》云：「中黃子者，古之真人弟子歟。」今本《神仙傳》稱「白石先生者，中黃丈人弟子也」。古有白石神君，靈帝光和六年立碑，在河北真定（文見《隸釋》），不知即此白石先生否？三國時，曹操禁祀中黃太一道。沈曾植《海日樓札叢》卷六引《魏書》黃巾與太祖書云：「昔在濟南，毀壞神壇，其道乃與中黃太乙同。似若知道，今更迷惑。漢行已盡，黃家當立，天之大運，非君才力所能存也。」沈氏舉《龜山元錄》中有東明，南光，西精，北光，中黃之符。道藏太平部有《太上靈寶淨明中黃八柱經》以證之。

中黃觀念，亦為識諱所吸收。緯書有《孝經中黃識》，書已久佚，《緯書集成》有重輯本。陳槃庵考證云：「所謂中黃者，方士依託之仙人。」《抱朴子·極言篇》：「（黃帝）適東岱而奉中黃。」又引《神仙金鈎經》曰：「上為中黃太一，承敘元精。」原注：「昔上輔仙宮者，皆隸屬中黃丈人及太一君，此二君者，仙人之主也。」方士依託中黃之書，據《抱朴子·遐覽篇》所引，有《中黃經》；《仙藥篇》有《中黃子服食節要》。《酉陽雜俎》前二圖籍有符圖七千章，條載有《中黃丈人經》。《雲笈七籤》卷十三有《太清中黃真經》（陳槃《古識緯研討及其書錄解題》，頁三〇七）列舉十分翔實。《文選》「七」類，晉張景陽（協）《七命》云：

「啟中黃之少宮，發蓐收之變商。」李善注云：「中黃，土色。」五臣呂延濟云：「中黃，黃帝也。」以中黃即黃帝，觀上引道書，恐非其實。惟道藏本題九仙君撰之《中黃真人經》，記黃帝以道治世一百二十年，於鼎湖山白日昇天，上登太極宮，號曰中黃真人，此以中黃真人為黃帝也。《抱朴子·地真篇》則云：「昔者黃帝西見中黃子，受久加之方。」則中黃子與黃帝，分明為二人。《文子》書引用《中黃子》之說，明中黃一名，戰國時久已為人所知，非起於漢世。

《雲笈七籤》第十八第十九中有《老子中經》，即宣傳中黃之說，該書稱其門徒曰「中黃門子」，施舟人有專文論證（見《道家文化研究》十六輯）。謂中經所宣揚之中黃學說，與後漢黃巾對黃天之信仰符合，可推知其著作年代。《靈寶五符序》書中引及《老子中經》，成書似應在三國以前，是矣！

諸家研究均未涉及《文子》中之中黃子，殆一向以《文子》書不可信據而忽略之。今由《文子》，知中黃子實在文子之前，非漢世方士之所偽託。在黃老學說中，中黃子一家之言，實為主流之一，故歷來著述繁富，葛洪尚及見其書，凡茲所論，未必有當，仍冀丁君有以起予也。（《揖芬集》，頁六二九）

## 附記

《太平御覽》卷三六〇人事部，敘人引昔者《文子》中黃子曰天有五行，地有五方，聲有五

音，物有五味，色有五章，人有五伍，五伍二十五，故天地之間有二十五等人。上伍有神人、真人、道人、至人、聖人，次伍有德人、賢人、智人、善人、辯人，中伍有公人、忠人、商人、平人、直人，下伍有眾人、奴人、愚人、視內人、小人，上五之與下伍猶人之與牛馬也。（宋本，頁一六五七）

漢初沅陵頃侯吳陽墓一九九九年在湘西沅陵縣虎溪山出土殘簡一百七十餘枚，內有美食方榜曰「為中黃飯方」，當與中黃子有關。《抱朴子·仙藥篇》引《中黃子服食節要》，可以參證。楊義曾書《中黃制序豹符》，見《閩書》卷一。

本書編者註：丁原植撰《文子新論》（萬卷樓圖書有限公司，台北）出版之際，饒宗頤教授曾於二〇〇〇年元旦為此書撰寫「文子論序」一文，後收入《選堂序拔集》（中華書局二〇〇六年十一月北京）書中，內容胥同，故不再重覆收入，特茲說明。

# 論敦煌殘本《登真隱訣》（P·二七三二一）

陶弘景在山所著書有五十七卷，以《登真隱訣》二十四卷、《真誥》十卷最為重要<sup>(一)</sup>。《登真隱訣》今收入正統《道藏》「遜」字號，僅存上中下三卷，非完帙也。其書自注極多，蓋出自隱居親筆<sup>(二)</sup>。卷中侈列楊（義）及許長史（謚）書，記載稠疊，與《真誥》時復複出。

法京敦煌寫本列伯希和目二七三二號道經，王重民題曰「呼吸導引之術。」陳國符照錄其語<sup>(三)</sup>。大淵忍爾《敦煌道經目錄初稿》於此二七三二號不載。

全卷共存一二七行，每行十四至十七字不等。絲欄，字極秀整，小字尤挺媚可愛，疑在鍾紹京之上，世、治等字無缺筆，不避唐諱，殆李唐以前之寫卷。首尾殘缺無題目，起「保全。出景藏幽，五靈化分。合明扇虛，時乘六雲」等句，蓋陶貞白《登真隱訣》楊君服霧法七韻之殘文也。

細審卷背，信筆雜書「金剛檀廣大清淨陀羅尼經」三行。本卷所鈔《隱訣》原文，至「泥丸中有黑氣」而止，與下文「芒紫色」句殊不銜接。因原自為一紙，被裁截之後，與另紙貼連，故自「黑氣」以上，可稱為第一紙，黑氣以下，乃為第二紙。其第一紙所錄除「七韻」二字外，其餘悉見於《登真隱訣》卷中第二十（藝文縮印本八四一四），文字及次序均同，故第一紙可定為

《登真隱訣》。

第二紙之首有蕃文二行，茲記之如下<sup>(四)</sup>：

第I行 I 二 nan-rje-po-blon btsan-sum gyis mchid stald-

內 相 (人名) 來文

pa-ba 二 mdo-gams bde-gams Kyi ris-La gtogs-pahi

謂 地區 所屬 之

mans

人

第二行 II 二 bde-blon gyi h.....tsa hi nan-rje-po-blon

相 答 內 相

btspn-sum

(人名)

此處內相名Btsan-sum，考《新唐書吐蕃傳》，尚婢婢名贊心牙，羊同國人，世為吐蕃貴相。伯希和譯注作「贊心」，謂即藏文之Bcan-gsans<sup>(五)</sup>。尚婢婢於會昌、大中間官吐蕃鄯州節度使，此卷之內相btsan-sums<sup>(六)</sup>，可能即尚婢婢名之贊心。觀第二紙背書「《緣門論》一卷」末尾墨

書：「阿志澄闇梨各執一本校勘訖。」別有朱書二行：一題「大唐貞元十年（七九四）歲甲戌仲冬八日，西州落蕃僧日」又一行云「於甘州大寧寺南所居再校。」知貞元時此道經卷已流入蕃僧之手，其事則又在尚婢婢之前也。

此卷文中於韻語必注出用韻之數，今本《登真隱訣》時或缺之<sup>（七）</sup>。至其標明「楊書」、「許長史書」，眉目清晰，則與《隱訣》（卷中）多相同。茲將原卷內容摘記如次，並指出其與《真誥》互見之處，以供研究。

## 一、服霧法

正文及小注悉同於《登真隱訣》，惟註中「七韻」二字《隱訣》無之。注云「而金所存歟，猶是我五藏中氣」正文云：「久歎之則能散形入空，與雲氣合體。」以《隱訣》勘之，「歎」即「服」字，「金」即「今」之假借，《真誥》服霧法此段文在卷十三第四（藝縮二七四四六）又見卷十《協昌期》第二節張微子服霧法<sup>（八）</sup>。

文稱「右中君告」，中君即中茅君（諱固）又稱定錄中君<sup>（九）</sup>，文又稱楊書，出自楊羲，敦煌卷在楊書二字下，雜書「金剛檀廣大」五字，為中唐以後人筆。



## 一、守玄白術

正文存「杜廣平所受分（介）琰玄白術，一名胎精中景玄白內法。常旦旦坐臥，任意存泥丸中有黑氣」一段，以下殘缺，即存心中之白氣，臍中之黃氣，合泥丸之黑氣，合為三氣，可以《登真隱訣》補之。

此段《真誥》在卷十三第十四（藝縮二七四五〇、二七四五一）又複見卷十第三條（藝縮二七四一五）。「一名胎精中景玄白內法」句，《真誥》則見於「匿身隱形，日行五百里」下之注語。（藝縮二七四五一）所謂中景，與《黃庭》之內景、外景取義應有關聯。

杜廣平即杜契，京兆杜陵人，孫權黃武二年，遇介琰先生授以玄白術，隱居大茅山之東。註稱「琰即《禁山符》（二〇）云為孫權所殺化形而去者。」

以上第一紙

## 三、服日月光法

卷云「保命說」，即三官保命小茅君。故其注言「小君說此法」。此法可以消摩（魔）愈疾。《登真隱訣》謂常日在心，存月在泥丸，出《大智慧經》。《雲笈七籤》卷四十五第十八有

服日月光，注云「出《真誥》第三」本段文，今本《真誥》在卷第十五（藝縮二七四二一）。《三洞珠囊》卷一第十一引《真誥》第五文同。（藝縮三三八〇八）王懸河所採《真誥》，仍是十卷本（二一）。

敦煌此卷，首缺「夜臥覺存日至良久」數句，即接「日芒忽變成火」句，可以《真誥》補之。惟注語則為《真誥》及《珠囊》所無。正文歧異處校記如下：

敦卷

《真誥》

《珠囊》引

帀

匝

帀

撒

徹

徹

神大

神光

神火

燔燃

燔然

燒燔

兒全

（四支）完全

完全

鬼鬼

考鬼

考鬼

寫卷似多訛誤，如火誤大，考鬼誤重二鬼字是。

文云向王而祝，考《登真隱訣》中屬言向王，如云「開日旦，向王朱書」注：「平旦隨月建，朱書白紙上。」又「臥起當平氣，正坐，隨月王向方面」。又「理髮欲向王地。」又「理

髮向王」注云：「謂月建之方面也。櫛髮、梳頭、沐髮皆爾。按仙忌忌北向理髮。今十一月既建子，宜當猶向亥，此正北不可犯也。」故知向王乃指月建所向之王地。王指王氣，《隱訣》中「臨食上勿道死事」句，注「食時欲常向本命及王氣」是也。（死事正觸犯王氣，故為避忌。）

按左玄右玄祝辭六見《西王母寶神起居經》（藝縮四四九一〇）及《上清三真旨要玉訣》第八（藝縮八四三三），今本《真誥》在卷九第四（藝縮二七四〇三七），《三洞珠囊》卷十第四引有「《太上錄淳發華經》按摩法」，文亦相同（藝縮三三九〇〇）。惟敦卷保存小注，各書均無之。異文列下：

敦卷		《起居經》	《三真玉訣》	《真誥》
惡疾	飛仙	惡疾	惡疾	惡疫
休強	咽唾	休強	休彊	神仙
卅一過	咽液	卅一過	咽液	体強
			廿一過	咽液
				廿一過

P·二五七六號所引《三真玉訣》起句漏「右玄」二字。《道藏·寶神起居經》引此文出《太上銘淳散華經》與他書作「錄淳」者異，疑「銘」字誤。

四、按肩乘額 按摩法

正文見今本《真誥》卷九第六（藝縮二七四〇四，二七四〇五），而《寶神起居經》所載尤備，《三洞珠囊》卷十第五引「道曰」文亦同（藝縮三三九〇〇），敦卷所書、患、瞋、而諸是猶是六朝以來字體。異文如下：

敦卷

（無「道曰」二字）恆以手

小空

又以手

兩目攢上

掄耳

乃上行

咽唾

目日清明

乘額

《起居經》

道日（曰）常以手

小空

又以手心

權上

捉耳

乃上行

咽液

目日清明

乘額上

《真誥》

道曰常以手

小穴

手心

兩目權上

旋耳

上行（無乃字）

咽液

目自清明

乘額上

《珠囊》

道曰恆

小穴

手心

顧上

旋耳

乃上行

嚥液

眼目清明

按額上

歡惠

懽懽

始眉

始周

順髮結

順髮就結

順髮就結

就髻

撿眼

驗服

得見百靈

同

同

多一「也」字

《起居經》、《真誥》及《珠囊》皆在「一年可夜書」句下，有一段文字，始接「以手乘額上」，敦卷缺之。考《真誥》於「得見百靈」下，注云：

凡修行此道及卷中諸雜事，並甚有節度，悉以別撰在《登真隱訣》中，今不可備皆注釋。

可見《隱訣》原有注，敦卷此段有詳注，為他書所無，可證其必為《隱訣》之注文。敦卷此卷總結文字甚長，有云「裴清靈說出《太上寶神經》」。按清靈即裴玄仁治四明山（二二）。巴黎P·二五七六號《上清三真旨要玉訣》於「夜臥覺」句下，亦云「此《太上西王母寶神經起居玉經》上法也，令人耳目聰明強識也。」又云：「清靈真人裴君說《神寶經》、《西王母寶生無死玉經》，紫微夫人抄出。」其語具見於正統藏本《洞真西王母寶神經起居經》。（藝縮四四九〇四）以此互證，知《真誥》卷九所云「清靈真人說，《寶神經》及《太上寶神經》」，實即存於今本

《洞真西王母寶神起居經》中。《真誥》自「道曰」以下至「得見百靈」句，全錄其文。此在《登真隱訣》，必嘗加以剪裁櫟括，並另下注語，故《真誥》注云「別撰在《登真隱訣》」，今此敦卷有小注且與《真誥》所鈔文有刪酌，應為《登真隱訣》，可以推知。其「上元懽喜」句，上元者，《起居經》云「眉後小空中為上元。」又云：「目下權上是決明保室歸嬰至道。」必了解此數句，而後文義始明。敦卷《隱訣》刪去者，殆以其已見於《真誥》，故不重出，是亦此文必為《隱訣》之旁證。

## 五、按鼻法

此段《寶神起居經》在第一條，文字更繁。今在《真誥》則在卷九第八（藝縮二七四〇五）其言「所以名之為起居者，常行之故也。」即說明此經命名起居之由，所稱《起居寶神經》，應即《洞真西王母寶神起居經》。若然則此經年代應在陶弘景之前矣！此段異文略舉如下：

敦卷

《起居經》

《真誥》

《珠囊》

無此句

旦將起

（多）「反舌向

喉中乃搖頭動

項七過」一句，

祝辭有「九天

上帝」數句與

《真誥》等頗

異，不具記）

天中之臺

天中之岳

玄臺

之臺（同敦卷）

華聰炁服

玄窓朗朗

晃朗

炁朗（同敦卷）

百度眇清

百軒零零

眇清

眇精

九城

金庭

植根

曜華

自生

常生

天臺鬱素

神臺鬱峙

漏「不」字

不傾

藻鍊

澡鍊

澡鍊

澡鍊

安寧

黃寧

赤子攜景

太上攜手

輒與我并

與我共并

以下更多歧異，不具記。

## 六、案天庭法

此段亦見《起居經》，在《西王母寶生無死玉經》項下天真兩眉間一段，今本《真誥》在卷九第十（藝縮二七四〇六）。《雲笈七籤》卷四十八第十七有之，題曰「拔天庭法」（藝縮二九六四六）而「天真」作「天庭」，與他書異。敦卷自「按而祝曰」以下文悉殘缺，可以《起居經》及《七籤》補之。敦卷保存陶氏自注甚長，《七籤》酌錄之，但為《真誥》所無，各書異文略舉如下：

### 敦卷

天真

無「內」字

弘靈

### 《起居經》

天真

眉內之兩角上房

句在前，其上且

有「天真在一分

下耳」句，真誥

刪去。

### 《真誥》

天真

### 《七籤》

天庭



## 引靈

無「天真是引靈之上房」句

以下多歧異，不具記。

按《真誥》此段文字，不如《起居經》之詳盡，蓋採錄時微作刪節移易，故知此部分陶氏大體取自《寶神起居經》。此敦卷注語特多，為《真誥》所無，故必是《登真隱訣》。

## 以上第二紙

陶弘景《登真隱訣》與《真誥》原出楊羲及二許（謐、翽）手書，其注語則陶氏所加，如本卷各注，為正統本《真誥》所無，甚可珍視。

此卷第一紙為《登真隱訣》，絕無疑義。第二紙則與《真誥》多同，所記諸事，見於今本《真誥》卷十三第四、第十四（又見卷十第二第三），卷十第十五，卷九第四、第六，卷九第八、第十，序次與《真誥》悉異，故不能逕定為《真誥》，而大體則採取《寶神起居經》。《登真隱訣》今本不全，只有上中下三卷。據賈嵩撰《華陽陶隱居傳》，據其序稱，該傳即從《登真隱訣》、《真誥》、《泰清經》及其文集，揣摩綴緝而成書。《隱居傳》往往引《隱訣》原文。《三洞珠囊》卷十《叩齒燕液品》亦屢引《登真隱訣》，且引用《登真隱訣》第四云：

服玉女津液，存日月在口中，日色赤，月色黃，日有紫光九芒，月有白光十芒也。芒直如弦，以入於口，嚥服光芒之液，常密行之無數，前服食品，通有此嚥液語也。

此為今本《隱訣》所無，是以補日芒之說。

本寫卷第一紙與第二紙出於同一人手筆，第一紙既是《登真隱訣》，第二紙諒有同然。

《真誥》與《隱訣》二書互有徵引之處，《隱訣》引《真誥》者，如櫛頭理髮一段（卷中，七）《真誥》引《隱訣》者如今本卷十九云：

又按三君手書作字有異於今世者……此諸同異，悉已具載在《登真隱訣》中。

似二書寫成之後，有所增訂，故彼此互相徵引，各有詳略，時見複出。

《隱訣》，原有二十四卷，《珠囊》所引又有《隱訣》第七（卷）之文（如藝縮三三八二三、三三八二五、三三八二六、三三八三〇），知其書遺佚者多矣。

要之，此敦卷正文，大部分原採自《寶神經》，第一紙確為《登真隱訣》，第二紙可能為《隱訣》之缺文，其注語為《真誥》等書所無，必出於陶隱居所自撰。

自來研究《真誥》者，朱子嘗謂其中與《四十二章經》相似，胡適亦有此說。日人石井昌子則勘以《無上秘要》引用之《真跡經》，《道跡經》，指出其相同之處<sup>(一三)</sup>。茅山之學近日研

究，頗著成績<sup>(二四)</sup>，故此寫卷之重要性，更堪注意。

陶弘景整理顧歡舊本，據其《真誥》敘錄稱：「又按《起居寶神》及明堂、夢祝述敘諸法，十有餘條，乃多是抄經而無正首尾。猶如日芒、月象、玄白、服霧之屬，而顧獨不撰用，致命遺逸，今並詮錄，各從其例。」如是，此數事原皆顧歡所無者。今敦煌此卷，獨存服霧、玄白、日芒及引用《起居寶神經》，足證其正為陶隱居所增補者。

尚有進者，南北朝人書，喜夾子注，世咸知《洛陽伽藍記》即為此種寫本。劉知幾嘗舉《淮海亂離志》、《關東風俗傳》為例，惜其書不傳。敦煌寫卷中有子註之寫本，不一而足，以道經論，如P·二七五一號之《紫文行事訣》，注皆雙行，P·二四四〇《靈寶真一五稱經》，注多雙行，間亦偶作單行。若此《登真隱訣卷》，界以絲欄，子注但寫成小字，夾於正文之側，不分兩行。韻文有多少韻，亦作旁注，與今本《隱訣》、《真誥》小注全作雙行大異，今人可復睹唐以前陶氏「詮次敘註」之舊觀。且由此可推想一般所謂「合本子註」之面貌。陳寅恪論《伽藍記》體例。本於南北朝僧徒「合本子註」之例，實則不獨內典為然，即道書亦復如是。此《登真隱訣》殘卷，正可提供一實例。顧千里<sup>(二五)</sup>首謂楊銜之書原有正文子注之分。今本一槩連寫，混注經入於正文。後人因循其說，攻治楊書者多致力於此。吳若準《集注》，於子注皆分行書之；不知六朝人子注之分，原不作雙行，復不提行分開，但作小字直寫，故易與正文混誤。是卷正保存此一現象，惜乎吳氏輩之未能見此也。

本文成後，始獲見大淵忍爾新著《敦煌道經目錄編》巨著，頁一八五《上清經》類已收入此

號，惟擬題曰《真跡》，引《真誥》卷十九云：

又按羅真辭旨，皆有義趣，或詩或戒，互相酬配，而顧所撰《真跡》，枝分類別，各為部卷，致語用乖越，不後可領。今並還依本事，並日月紙墨，相承貫者，以為詮訣。

氏據此說，推定此鈔本應為顧歡之《真跡經》殘卷；又以《無上秘要》卷四十二第十三《事師品》內引清露（按應作靈）真人說《寶神經》，與此寫卷亦引《寶神經》相合，故取為佐證。

今按顧歡著述，行文多饒理趣，其《周易繫辭註》、《論語註》、清黃奭、馬國翰有輯本，馬氏稱其清辨陷之味殊雋永，今細翫其《真跡經》（《無上秘要》徵引甚富），亦復如是，此與陶弘景之注重事跡，詳於記實者風格迥異。且《真誥·敘錄》已明言日芒、玄白、服霧諸法為顧氏所不取。大淵氏遽目此卷為《真跡經》，與《敘錄》頗牴牾，未為的論。且此卷分明被截為二紙，其第一紙，確為《登真隱訣》，無庸致疑。大淵氏未注意此卷實分為兩紙，不相銜接，故不能詳辨。益嘆治敦煌卷子，如不摩挲原卷，每易滋誤會也！

## 注釋

- (一) 見《華陽陶隱居內傳》卷中。
  - (二) 詳《真誥》卷二十第八。
  - (三) 重訂本《道藏源流考》，頁二一九。
  - (四) 據Dr.S. G. Karmay之解讀。用Das式羅馬字寫出。
  - (五) P. Pelliot: Histoire Ancienne du Tibet, p. 134, Paris, 1961. 可參P. Demiéville, Le Concile de Lhasa, pp. 26-27, Paris, 1952. 陳鴻寶輯《渭縣縣志》，南谷山·尚婢婢到此。
  - (六) Btsan-Sum .. 或F. W. Thomas, Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan (有關新疆之吐蕃文文獻) 3 parts, London, 1935, 1951, 1955. Part 4, indexes by Ed. Conze. London 1963. cf. Part 2, p. 376-377, Part 3, pp. 98-99. 又Part 2, p. 407. Mdo-gams: The N.E. part of Tibet, a Part of Mdo, cf. Part 2, p. 57-58, 61, 86, 99, 106, 108; Part 3, p. 22, 31, 36, 46. Bde-gams: The administrative centre of Bde (Bde地區之行政中心) Part 2, p. 10, 20; Part 3, p. 4-5, 23, 25, 32. 關於Councilors of Bde-gams, cf. Part 2, p. 22, 57-58, 78, 79; Part 3, 22, 23, 25, 32, 35-36, 38, etc.
- 以上三項藏文參考資料，吳其昱兄檢示，附記於此。

(七) 如《隱訣》卷上，九宮祝辭下注「六韻」；卷中，夜臥祝辭下注「六韻」，是其例。他或失注，或為

後人所刪。

(八) 服霧法又見《雲笈七籤》卷四十八第十七(藝縮二七六四六)。

(九) 見陶弘景《真靈位業圖》。

(一〇) 此指「西嶽公禁山符」，《抱朴子內篇》引之。

(一一) 《真誥》原為七卷，唐、宋時析作十卷，明正統本又分為二十卷。

(一二) 見《道藏》勝字上葛洪《元始上真眾仙記》。

(一三) 見《道教研究》第一冊，關於《學津討原》本中所謂「稿本《真誥》，石井氏亦有論及。」

(一四) M.Strickmann: The Mao Shan Revelations Taoism of the Aristocracy 《通報》LXIII, 1977。

(一五) 見《適齋集》卷十。

## 附錄 本卷第二紙原文及注

（上缺）（芒，紫（色），從臂骨肉及肉之中通，使流上至於眉腋，而日猶在握中。）日芒忽變成火，以燒臂使內外通市（匝）洞撤（徹）良久。（存一臂皆如火炭之狀，咽咽然也。）畢，乃陰祝曰：四明上元，日月氣分。流光煥曜，灌液凝魂。神大散景，蕩穢練烟。洞撤（徹）風炁，百耶（邪）燔然。使得長生，四支（肢）兒（貌）全。注害鬼鬼，收付北辰。（六韻）畢，存思良久，放身自忘。（存火燒疾處左右覺令有熱勢。久久乃悅焉忘身。於此乃畢。昔長史患手臂不佳，故小君說此法耳。令學者脫有諸風攣疾痛（痛），可施用之。亦不但手臂，若頭面四支，皆當如此。日之所在，不必把握，唯令是所疾之處而燒之也，亦兼制卻家訟考炁矣。）

右保命說。此云案消摩上秘祝法。（此蓋所謂消摩之愈疾者也。）常以生氣時，（後云向王而祝，則亦宜先向王平坐案之。）咽唾二七過畢，案體所痛處。（後云案卅一過，此謂有痛處，則以手急案之，炁極通之，小舉手復案，此卅一過。雖無正疾處，亦常先摩。將案，抑身體體（體）而祝之，但不復限其數耳。）向王而祝曰：（亦當微言）左玄右玄，三神合真。左黃右

黃，六華相當。風炁惡疾，伏匿四方。玉液流澤，上下宣通。內遣水火，外辟不祥。長生飛仙，身常休強。（六韻）畢又咽唾二七過，常如此則無疾。又當急案所痛處卅一過。

右滄浪雲林宮右英王夫人所出云出太上錄淨發華經上案摩法。亦云辟惡氣。

（從前風病來，至此凡四條，皆眾真令告長史，即事為言耳。）

長史書。

恆以手案兩眉後小空中三九過。（各以手第三指案眉後空空中自有小穴，叩齒聞四動處是也。一名六合之府。）又以手及指摩兩目下攢上。（又各以第三指及掌心橫摩攢上目下凹中，向目門兩手相隨，俱將之，亦應三九過。）又以手掄耳，行卅過。（又各以手大指席口挾掄耳，向上將之，手上行至於頭頂。）摩唯令數無時節也。畢。輒以手送（逆）乘額三九過，從眉中始，乃上行入髮（髮）際中。（又以兩手大指扶耳上真手令兩小指併合，從眉上而將額上入髮際出頂上也。）口傍咽唾多少無數也。（始乘額時，便就咽唾至畢。）如此常行，目日清明，一年可夜書。以手乘額，內存赤子，日月雙明，上元歡惠（喜）。三九始眉，數畢乃止。此謂手朝三元固髓（腦）堅髮之道也。（乘額時，當臨目心存泥九宮上元赤子名字，容色和悅，及明堂中左日右月映照頭內諸宮也。）頭四面以兩手乘之。順髮結唯令多也。於是頭面（血）流散，風濕不凝，（乘額竟，又痛，以手更牙（互）上將頭髮，亦可徐櫛無定數，覺通帀（匝）小熱而止。）都



畢，以手案目四眚二九。覺令見光分明，是檢眼神之道。久為之得見百靈。（兩手各以第二第三指案之，令見紫青赤之色光圖曜分明也。此前諸事皆各各以次為之，每欲凝之，勿速略矣。）懃而行之，使乎不離面為佳。已成真人，猶不廢也。（脩事有間，便可為之，不待時節，益易恒耳。）

右裴清靈說，此道出太上寶神經中。此經初不下傳於世也。當來為真人者時有得者。（案前序云：鈔徑相示者，是指說此一事出耳。南真云：寶神經是裴清靈錦囊中書，侍者常所帶。昔從紫微夫人受此書。吾亦俱如此寫西宮本定本如此。寶神經別有大弓（卷）當並是治身之要法。已成真人者，乃得受之也。）

#### 長史書

夜臥覺常更急閉（閉）兩目（一夜數過，覺便皆為之，勿得遺忘。）叩齒九通。咽唾九過畢，以手案鼻之邊，左右上下數十過。（俱以兩手第二三指摩案從鼻下起至眉間可三九過也。）微祝曰：太上四明，九門發精。耳目玄徹（徹），通真達靈。天中之臺（臺），流炁調平。驕女雲儀，眼童英明。華聰炁胤，百度眇清。保和上元，徘徊九城。五藏植根。耳目自生。天臺鬱素，柱梁（不）傾。七魄藻練，三魂安寧。赤子攜景，輒與我并。有敢掩我耳目，太上當摧以流鈴。萬凶消滅，所願必成。日月守門，心藏五星。真皇所祝，群嚮（響）敬聽（十四韻）。畢，

又咽唾九過，摩拭面目，令小熱，以為常，每欲也。臥覺輒案祝如此勿失一臥也。真道雖成如我輩故常行之，但不復臥自生為之耳。（此法既臥覺所行，恐人疑真人亦復眠寐，故發生為之言以明之，則不必以臥覺用也。）

右紫微夫人言：此太上寶神經中祝辭上道也。令人耳目聰明，強識豁服。鼻中調平，不垂津液，四響八撒，面有童顏制姦錄魄，卻辟千摩（魔），七孔分流，色如素華。真起居之妙道也。所以名之為起居者，常行之故也。（此亦應是寶神經中事。夫人裴君說竟，仍復及此，故亦云寶神經中祝辭也。如此亦不必止在夜臥覺，坐起及晝臥並可恆用耳。序祝皆有佳說，何可不懃。）

長史書

天真是兩眉之間，眉之角也（此則眉內角兩頭先各以手第三指案之。）山源是鼻下人中之本側在鼻下小入谷中也。（此對鼻中隔內際宛宛凹中，次以兩手第三指端口俠案之。）華庭在兩眉之下，是徹視之津梁。（眉下目匡上骨凹中次各橫第三指案之。）天真是弘（引）靈之上房（此一句猶在說前眉角之義耳。）旦中暮（旦，平旦，丑寅時也。中，午時也，暮則初夕戌亥時也。）咽唾三九（先咽唾畢乃案之。）急以手三九陰案之以為常。（以次各案一處，輒三九道，

畢乃次一處也。～令人致靈撒見，杜過萬耶（邪）之道也。一曰（餘法皆案畢乃祝。此云案而祝者，似是於案中便祝。令案之處遶牙（下殘缺）祝當以最後案華庭時臨目仍視之故……開日天俱案之處之得耳以第（下缺）

天真第四指日山（下殘）

## 《太平經》與《說文解字》

《太平經》肇於西漢。《漢書·李尋傳》云：「成帝時齊人甘忠可詐造《天官曆》、《包元太平經》十二卷。」尋言：「五行以水為本，其星玄武婺女，天地所紀，終始所生。」其書不傳，遺說可徵僅此耳。

現行世之《太平經》，多後人增益。《太平經》卷四十八，三合相通訣，有《分解字意》之事。所謂「解字」，事同拆字，亦猶許慎書之稱《說文解字》。其解「上」、「下」二字也，謂具有兩義：其一解「以本抱一」之旨，以說上下二字所以加一橫於古文上丁之側，自屬附會；另一解說，則析為從卜從一，而上下為義。所以從卜者，於另章「分解本末法」云：

古者聖人問事，初一占卜者，其吉凶是也，守其本也，乃天神下告之也；再占卜者，地神出告之也；三占卜者，人神出告之也。過此而下者，皆欺人不可占，故卦數則不中也。

此自是採「卜不習，吉」，與《易》「再三瀆瀆則不告」之說。而以問事莫尚於占卜，故詰釋上下，亦復用此義以詮之。亦如衛宏之說：

用，可施行也，從卜中。（《說文》三下引）

衛說向來被人目為笑談。今觀《太平經》解上下二字，為卜上卜下，同樣令人發噱。知此種見解，乃東漢人之恆言，蓋從三才、三統、三合一類思想推衍而出，殊不足怪。《太平經》解皇字為日上一，與《說文》之訓從「自」不同。然《說文》云：「三皇，大君也。」與《太平經》「皇，天下第一；無復能上者也。」亦復相類。

間曾細考之。《說文》有若干不甚可解之說，可於《太平經》中獲得解答。舉例言之：

## 一、始一終亥

《說文》全書編次，以一始，以亥終。許氏後敘云：「其建首也，立一為端。……畢終於亥，知化窮冥。」又「一」字下云：「惟初太始，道立於一。」《太平經》云：

一者，數之始也；一者，生之道也；一者，元氣所起也；一者，天之綱紀也。故使守思一，從上更下也。（王明《太平經合校》，頁六〇）

《說文》次元字、天字於一部中，亦即含有此義。《太平經》云：

天乃無上也。……一為天，天亦君長也。（《合校》，頁一四七）

而《說文》云：

天，顛也。至高無上，從一大。

許君析其字从一大，自是參緯書之說。《春秋說題辭》：

天之為言鎮也。……故其立字一大為天，以鎮之也。

此即從一大之說所自出。若乎「無上」之說，則與《太平經》相吻合。最有趣者，無如「亥」字之解說：

《太平經》：「天數起於一，終於十，何也？天初一也，下與地相得為二，陰陽具而共生。萬物始萌於北。元氣起於子，轉而東北。……物終當更反始，故為亥，二人共抱一，

為三皇初。是故亥者，核也，乃始凝核也。故水始凝於十月也。」（分解本末法，《合校》，頁七七）又云：「人正以亥為十月，故物畢死。三正是也，物當復生。故乾在西北，凡物始核於亥，天法以八月而分別之，九月而究竟之，十月實核之，故天地人三統俱終，實核於亥。」（三合相通訣。《合校》，頁一五四）

### 今觀《說文》「亥」字云：

亥，荄也。十月微陽起，接盛陰，從二，二古文上字。一人男，一人女也。從乙，象裹子咳咳之形。

許君亥從二人之說，不見於經傳，向來被譏為曲說。小篆亥作𠄎形，自是譌變。惟下體從二人，形甚顯著。金文如《陳侯鼎》亦作此狀，知戰國時已如此。故陰陽家得以附會為說。《太平經》亦以亥從二人抱一，與許慎合，知此義亦東漢人之恆言也。《太平經》每用聲訓，以核訓亥，與許之以荄訓亥，說異而塗轍實同。按《漢書·五行志》「孕毓根核」，師古曰「核亦荄字也，艸根曰荄，音該。」是荄與核原可通。惟《太平經》訓為「凝核」，又云：「實核於亥」。《素問五常政大論》「其實濡核」。注：「中堅者」，《太平經》乃取此實核為義。其言「八月分別之，九月究竟之，十月實核之。」蓋以「別」訓八，「究」訓九，「實訓十」並取同聲為訓。

與許取義不同。然《釋名》云：「亥，核也。……亦言物成皆堅核也。」則與《太平經》同。一《說文》木部「核，蠻夷以木皮為匣，狀如斂尊。從木亥聲。」其字古哀切。段注云，許不以核為果實中者，許意果實中之字當用「覈」也。《玉篇》「核，戶骨切，果實中。」《廣韻》另作「櫟」。今觀《太平經》有實核之語，則東漢人亦以核為「果實中」。惟許不用其說耳。）

## 一一、丹青之信

### 《太平經》：

吾書中善者，使青為下而丹字，何乎？吾道乃丹青之信也，青者生仁而有心，赤者太陽，天之正色。吾道太陽，仁政之道，不欲傷害也。（《合校》，頁二一九）

《說文》青字下云「東方色也，木生火，從生丹，丹青之信，言必然。」按惠棟《讀說文記》云：「丹青之信言必然，漢時多為此語。《東觀漢記》光武詔明設丹青之信。」今《太平經》亦言「吾道乃丹青之信」，正可互證。青字從生從丹，金文《吳尊》青字如此。（長沙繒書五木之青木，及信陽竹簡青字作𠂔，則不從丹。）《太平經》云：「青者生仁。」亦用聲訓，以生訓青。



### 三、天門、地戶與陰陽

#### 《太平經》：

今願請問東南，陽也，何故為地戶？今西北，陰也，反為天門？」又云：「然門戶者，乃天地氣所以初生，凡物所出入也。是故東南，極陽也，極陽而生陰，故東南為地戶也。西北者為極陰，陰極生陽，故為天門。真人欲知其效，若初九起甲子，初六起甲午，此之謂也。」

（《合校》，頁二二七）

《說文》卯字下云：「冒也。二月，萬物冒地而出，象開門之形，故二月為天門。」亦有天門之名，而屬之二月。徐鍇《繫傳》：「二月陰不能制陽，陽冒而出也。」《史記·天官書》：「蒼帝行德，天門為之開。」以天門屬春，陰極而陽生也。《說文》酉字下云：「卯為春門，萬物已出。卯為秋門，萬物已入，一、閉門象也。」卯為二月，指春，故曰春門；酉為八月，秋也，故曰秋門，說見《管子》（參《詁林》六六五四引譚焯說）。西北為極陰，陰極則生陽，《說文》无字下云：

无，奇字。无通於元者，王育說天屈西北為无。

王育之說，向所難解。今知西北為天門，即陰極之處，云天屈於西北者，屈盡也，言天盡于西北極陰之地；此際陰極而陽復生，故「无復通于元」。表之如下：

天門（陰極）生陽

无——→元

（無）——→（有）即由無而生有也。

元者，崑也（《春秋緯》）。何休《公羊注》：「元者，氣也。」由無形而起有形，此无通于元之義。段注謂王育為說義，而非說形是也。引《列子》天傾西北為證。桂馥亦引《春秋元命苞》「天不足西北」以釋「天屈西北」。然屈西北何以為无？義尚未明。今知西北為天門，陰之極也，无為陰，陰極則陽生，故无復通于元。則其義乃釐然可解。

#### 四、西與棲

《太平經》：

西者，人人棲存真道于胸心也。（《合校》，頁六八）

《說文》「西」字下，或體作棲，注「西或從木妻」。棲乃西之或體。《太平經》以棲聲訓西，棲與西原一字也。《太平經》中聲訓極多。（與《說文》相同者，如子者，滋也，壬者任也（《合校》，頁七七）。《說文》訓子為「萬物滋生」。「壬象人脛，脛任體也。」以滋訓子，任訓壬正同。）此經于《說文》、《釋名》之外，保存不少東漢舊訓，極可珍視。

《太平經》中解字之例，可與《說文》互證，上舉不過瑣瑣大者。其《解師策書訣》（第五十）一篇，即訓解「師策文」九十字者，其中有云「神人言：為子直解之」（《合校》，頁六二），「直解」則間復用形訓之法。持以較《說文》，如：

止者，足也。 《說文》：「止，下基也。……故以止為足。」

十一者，士也。 《說文》：「數始于一，終于十。孔子曰：推十合一為士。」

（按數起於一終於十之說，已見上引《太平經·分解本末法》。）

亦復相符。許沖上《說文》在後漢安帝建光元年，值順帝時宮崇上神書之前。《太平經》未必沿襲自許書，然可見東漢文字學之觀點與方法，經學家與方術之士，正相類似也。（元楊維禎著

《拆字說》，謂其術原于倉頡，而得說于子華子，可見文字與方術之雜糅，不絕如縷。）

《說文》多用緯書說，許君自序論文字緣起一段，直鈔襲《孝經緯》。緯書詁字，形訓聲訓並施，實導《說文》與《太平經》之先河。俞正燮撰《緯字論》已發其端倪。惟《太平經》有「解字」之事，且可與許說參證，向未有人提及。茲因其三合相通訣，加以詳述，以見東漢以來，文字之學，與讖緯陰陽之說，實息息相關。故知初期文字學之產生，蓋與宗教哲學互為表裏。近人於許君用陰陽五行之說以論字源，多詬病之，不知此乃東漢之學術風氣，許書固非純說字源者，其保存漢人思想，更富時代意義。此如歐洲早期文字學，西班牙人 Isidore de Seville 所著之 Etymologies，亦本聖經以解字，神學意味特濃，情形正相似耳。法國汪德邁君曩從余讀《說文》，予為論《太平經》解字，與東漢哲學思想之關係，彼因欲取與 Seville 書作一比較，其盼能寫成，而有以起予也。

## 《抱朴子外篇校箋》書後——談葛洪的人格哲學

今天學術界最走運的學問，無如龍學和紅學，龍學是《文心雕龍》的研究，楊明照先生是龍學的奠基人，世所熟知，不用介紹。楊先生一九四〇年在燕京大學國文系當助教時，開始從事《抱朴子外篇》的校讐箋注工作，到一九八九年十月定稿時年已八十矣。一九九七年七月再校，年八十八。最近全書兩巨冊，先後由北京中華書局印出，列為新編《諸子集成》重點著作之一，上冊六百三十九頁，下冊八百〇六頁，共一千四百四十五頁。耗時半個世紀的力作，終於面世了，可說是古籍整理中的盛事。承楊先生從四川大學寄贈，嘉惠遠頒，寫幾句讀後題識，以表達我的謝忱。

《抱朴子內篇》先前有王明的《校釋》。《外篇》共五十篇，卷帙最繁。《自敘》說道：「其《內篇》言神仙、方藥、鬼怪變化、養生延年、懷邪卻禍之事，屬道家；其《外篇》言人間得失、世事臧否，屬儒家。」前者是仙學，後者是人學。葛洪雖好神仙導引，又到過羅浮山煉丹、傳說「尸解得仙」；但他仍未忘情於世俗，對於立一家之言，「草創子書」，「令後世知其為『文儒』」，「形器雖沈鑠於淵壤，美談飄飄而日載」頗沾沾汲汲於身後之名，讀他的《自敘》，令人有點厭煩。《外篇》過去只有清季王廣恕的注稿，書存北京圖書館，楊書採用了三十

餘條。研究《外編》的難度極高，楊先生此書可說蠶叢初闢，十分艱辛的鑿山工作，是他第二椿對古籍整理，特別是道教史著述具有奠基性的貢獻：

**校文方面：**楊先生盡了極大的抉擇、搜羅與審慎處理的工夫。此書取孫星衍的《平津館叢書》原刻本為底本，前人批校的成果，像明末徐濟忠，清代顧廣圻、陳澧，近人陳漢章的批校，都加以吸收，原本藏北京圖書館、浙江省圖書館，無不充分利用。提出與本書重見相同的內證，來支持他立論的依據。像首篇《嘉邇》「幽人之忤」，他舉葛洪他篇作「之伍」的例句，說明不應此處獨作忤，忤即是伍。這一類對原本改訂有「獨到」的校改，不知有多少處，使本書有扞格難通地方，怡然理順；他又不擅行改易本文，只在注釋中詳細陳明，足見他的矜慎、精細，和校勘的功力。

**箋釋方面：**他對古籍經史子書的滾瓜爛熟，引證詞句出典，可說是「原原本本，彈見洽聞」，印證史事，不惜穿穴各書，追尋到底，令讀者心悅誠服。姑舉一例，像《清鑒》篇「唐、呂、樊、許善於相人狀」句，他考唐舉、呂公、樊氏、許負四家的相術，追溯各種《相經》，包括類書引用的《樊氏相法》以至孔衍的《漢魏春秋》，合以四史紀、傳、世家，此注語僅一條即佔二版以上。

葛洪反對飲酒，《酒誡》篇陳酒之為害，歷舉許多歷史上有關酒的掌故，最終談到「昊天表酒旗之宿，降神祇以酒為禮。」酒旗星座見《晉書·天文志》與緯書，箋注引證詳博，從類書檢出許多已佚史料，如《管輅別傳》與琅邪太守單子春之對話，可以益人神智。《疾謬》篇解釋

「臘鼓垂」句有脫誤，他校訂「垂」字是「缶」的形誤，當讀為（伏）臘鼓缶，引《獨斷》佚文及《漢書·楊惲傳》「拊缶」為證。同篇《俗有戲婦之法》，據《風俗通》佚文與仲長統《昌言》，說是門新娘房的習俗，都很有趣。

《校箋》下冊最近剛出版，粗讀之，覺其中發明甚多，特別是校語。像《吳失》篇「有魚滄、濯裘之儉」采陳漢章說訂滄字當作殮，用公羊宣六年，趙盾食魚殮事，孫詒讓《札迻》亦同此說。本書再徵引《金樓子·立言上》及《桓階別傳》以證實之，足見其博洽。本書注解不像訓詁家之於音義，點到即止，而是辨證地對每一事件原委作恰當的說明，言之務盡，娓娓動聽，深入淺出，徵引不厭繁瑣，讀者可於此書獲得極豐富的歷史知識。漢與吳、晉時代的社會背景——這一時代的人間得失、世事臧否，可從本書各篇勾勒出一幅歷歷在目生動的圖畫。葛洪的議論與行文，是受到干寶《晉紀總論》的影響，疊句的使用，尤其突出地方。我們要了解吳晉史事，葛洪這本《外篇》是一部引人入勝的入門書，然後再看周濟的《晉略》和唐人修的《晉書》，則思過半矣。書中《崇敬》篇末段對「漢之末世、吳之晚年」社會的奢侈淫佚，作了無情的揭露，指出「其去儒學，緬乎邈矣！」故必以學救之。他另寫了《漢過》、《吳失》二篇，摹擬賈生的《過秦》，指摘當代的錯誤為來者鑑戒。所謂「苟諱國惡，纖芥不貶，則董狐無貴於直筆！」這種敢於抨擊直言不隱的精神，簡直是一篇社論，還可引起現代人的警惕作為現實問題的借鏡。

《譏惑》篇談「吳之善書，則有皇象、劉纂、岑伯然、朱季平，皆一代之絕手」。近年長沙走馬樓大批孫吳時代簡牘的出土，吳的書法已大白於世。皇象《急就篇》，名氣較大，劉纂娶孫

權中女，見《三國志·孫峻傳》，楊箋已指出。惟岑伯然、朱季平，則云「其人其書均未詳。」余按王愔《文字志》下卷魏晉書家八十七人，有岑泉、朱音，在楊肇之後，杜預之前。肇卒於咸寧元年，潘岳為作誄。可能即此二人，詳細仍待考。惟《外篇》對書道大加貶抑，是不合理的。

《逸民》篇開端云：「余昔遊乎雲臺之山而造逸民」。楊箋云：「雲臺泛指高山」，引《淮南子·俶真》「雲臺之高」為證。按《歷代名畫記·顧愷之傳》畫雲臺山記文甚長，這一道教徒的理想世界，與抱朴子之雲臺山，想必是同一地點。

又《譏惑》以羽族與毛宗對言，乃用班固《典引》「來儀集羽族於觀魏，肉角馴毛宗於外囿」句。《典引》有蔡邕注，保存於《文選·李善注》中。葛洪極注重文采，其《重言篇》「儒者敬其辭令，故終無樞機之辱。」他在《自敘》中以「文儒」自任，強調「聖人實之於文，鑄之於學」，文之與學，二者是不能偏廢的。

葛洪一生最重要的生活轉變是在西晉惠帝永興三年五月，廣州刺史王毅病卒，劉弘表嵇含為平越中郎將廣州刺史，含「表請葛洪為參軍」。八月，郭勣作亂，含未蒞廣州已被害。而洪卻先至廣州，遂停留於廣州，本書自敘云：「會有故人譙國嵇君道（即含）見用為廣州刺史，乃表請洪為參軍。……見遣先行催兵，而君道於後遇害，遂停廣州。」袁宏《羅浮記》所說略同。嵇含即以《南方草木狀》一書著聞，他與葛洪曾共同討論文章。《北堂書鈔》一百云：

嵇君道曰：「每讀二陸之文，未嘗不廢書而歎，恐其卷盡也。」又「余（葛洪）嘗問嵇君



道曰：左太沖張茂先可謂通人乎？君道答曰：通人者，聖人之次也，其間無所復容。」

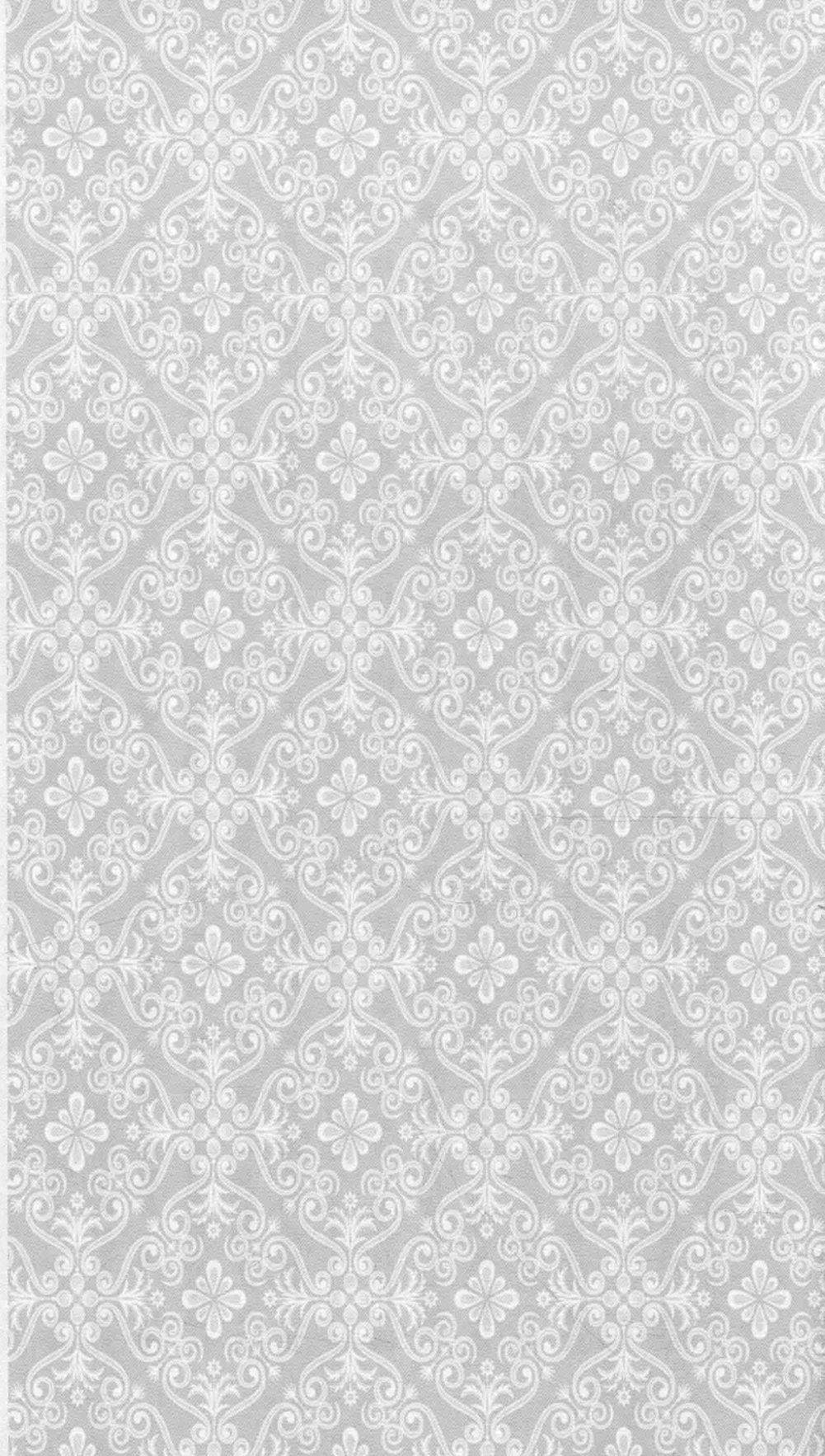
這一條很重要，可以補充。《外篇·行品》分別善人惡人，名目甚多。開首抱朴子曰：「擬玄黃之覆載，揚明竝以表微；文彪曷而備體，獨澄見以入神者，聖人也。」這是他對聖人所下的定義。此文中心聖人之次為賢人、道人、孝人、仁人等等，獨不見「通人」一名目。一九八六年，廣州華南農業大學曾舉行「《南方草木狀》國際學術討論會」，有論文集印行，其中苟萃華的《嵇含年譜》不少涉及葛洪佚事，可以參考。西晉學風，學重博洽，文取華贍，張華有《博物志》，陸機有《演連珠》（五十首），劉孝標且為之注，收入於《文選》中，《抱朴子外篇》中的《博喻》、《廣譬》二文甚長，是精心結撰之作，很明顯是想追躡《演連珠》步其後塵，宜取與陸文對讀，可悟作文之法。且見葛洪與嵇含的來往，有些文學見解與技巧仍在張華、陸機籠罩之下，表現晉代文章的特色。惟葛洪主張文、德二者宜竝重，雖言之諄諄，在當時仍未能產生撥亂反正的作用；到劉勰時代重文而蔑德，更加甚了，但葛洪的見解，是很值得重視的。他似乎很痛恨漢代末年清議的虛偽，對人物之褒貶，不免過份。蔡邕的《郭有道碑》，對郭林宗的揄揚，代表一時的輿論，有人比之仲尼，但他看不過眼，寫了《正郭》一文，認為他「似仲尼而不得為仲尼」，乃避亂之徒，非全隱之高。還不是一位「真隱」之士呢。他的人格哲學，於此可見一斑。

我希望讀者通過我的推介，對楊先生這部著作，能夠靜心細看一遍，先看注解，再與正文參

證，尋求字句的正解，相信可以學到許多知識，對中國文化的內涵在中古時代的思想學術與生活實況，得到正確的認識，對於當代政教利弊應該有極大的裨益。

《抱朴子外篇》很少談到神仙黃白之術，關於內心修養和科技部分，放在《內篇》討論；《外篇》講的完全是人情、物理和文學的事。葛洪是一位大雜家，讀書之多，無法估計，尤其許多僻書久已失傳，連書名都看不太懂，他卻保存了不少，談來頭頭是道，對我們算是嶄新的知識養料，望勿交臂失之。葛洪還是一位雜文的大作家，《外篇》多用偶語駢體，文字之美，與《文心雕龍》可說是異曲同工。鑄辭的錘煉工夫，很可供現代散文家取材借鏡，所以我鄭重推薦給喜歡寫雜文的朋友，耐心地去閱讀楊先生這部大書，欣賞一點晉代高級作家的雜文，我想不會使人失望的！

道  
學



## 關聖與鹽

我於一九八一年參加太原文字學討論會，接著於山西各地作漫長一個月的旅行，跑了許多地方，給我印象特別深刻的是在解縣瞻仰關帝廟。該廟規模宏偉，一座古廟幾乎等於一個城池，周圍古柏蒼翠，主殿名崇寧殿，高三十公尺，樹立蟠龍柱子共二十六根，真是「海涵地負」，氣象萬千。他出生地的常平村去運城南二十五公里，那裏又有關帝祖祠，亦有崇寧殿和娘娘殿，祀關夫人胡氏及其祖先。

我在運城住過一夜，記得年輕時暗誦洪亮吉《出關與畢侍郎（沅）牋》寫他展視好友黃仲則殯於此地，句云：「朝發蒲阪，夕宿鹽池，陰雲蔽虧，時雨凌厲。」我於鹽池參觀碑刻的時候，天氣陰霾無精打彩，寒風習習飄客衣，不免與稚存有異代蕭條的同樣惆悵與鬱結。一九九三年十月號《明報月刊》忼烈兄大談關羽。我的另一外國朋友俄羅斯的李福清(B. Rifin)，他專門研究關公傳說，寫了不少文章，我問他有無到過解縣？他說沒有。其實關公起家全靠顯威靈於其家鄉的鹽池，現在讓我試作一點補充。

運城在宋代是一個重要產鹽區，其時和安邑同屬解州管轄，著名的「解鹽」即產於此。《宋史·食貨志》說：「天下之賦，鹽利居半。」「引池而成者曰顆鹽，解州解縣安邑兩池，宋真宗

乾興初，計歲入二十三萬緡。」一九八七年，在安徽宿縣出土一方宋苗正倫墓誌，其中有一句話說：「仁宗朝，三司薦公監解州安邑縣之鹽池，鹽利富饒，號為天下最<sup>(一)</sup>。」可見解鹽出產量的豐富。

關公自漢季至隋，被人冷落了許多年。到文帝開皇十二年十二月，忽然與天台智者大師拉上關係。時智者在荊州當陽的玉泉山準備建寺，他在大樹下入定，乃有具王者威儀的美髯公和一位秀髮青年出現於面前，願意驅役鬼神，助他立廟來維持佛法，七日以後，師出定，居然轟峨煥麗的棟宇亦落成了。南宋僧人志磐在《佛祖統記》卷六有繪聲繪影、離奇怪誕的描寫<sup>(二)</sup>，這即是《三國演義》中「玉泉山顯聖」故事的由來。

宋徽宗政和中，關公又表演一齣活劇，和蚩尤發生大戰。關漢卿筆下的關羽，由於同宗大劇作家的捧場，他的名字更加「不脛而走」。明人雜劇中有《關雲長大破蚩尤》，已收入脈望館抄校本《古今雜劇》中。劇的開頭出臺角色有范仲淹及呂夷簡，查范氏死於紹聖時，編劇的人不管年代先後，隨便調兵遣將，是有問題的。這是徽宗政和時期的故事，當日由於解鹽敗課，朝廷沒有鹽可登，皇帝道君詢問第三十代天師張繼先——他是在崇寧四年被加號曰靖虛真人的。張天師答道：這緣於蚩尤神暴為祟。道君問：「誰能勝之？」他說：「我已委派值日關帥驅風雨剪除蚩尤去矣！」已而州報：大風偃木，鹽池恢復如初。後人因此而撰寫這一雜劇。王世貞在《弇州續稿》記其事，加以考證，謂「《黃帝經》序曰：『黃帝殺蚩尤，其血化為鹵，今之解池是也，蚩尤之主鹽池，蓋數千年。』」其時因長洲畫家尤求特為繪畫《關將軍四事圖》，故撰此文來表揚

這畫作的特色。解縣又有一座「三結義廟」，萬曆二十四年建。明雜劇中別有《劉關張桃園三結義》，第一折即說道：「……常將武藝頻習練，喜看春秋左傳書。某姓關，名羽，……乃蒲州解良人也。」關公是在萬曆四十二年被封為「三界伏魔大帝」，所謂魔即指鹽池之蚩尤。「大破蚩尤」雜劇後面有萬曆四十三年清常道人題記，正在被封為帝君之後。如果沒有鹽池一役，關公的地位就不會如是崇高。他終於回復了鹽池的經濟價值，使國家的稅收，可以維持原狀，打這一場仗，主要的關鍵就是為著鹽的爭取，鹽的價值為他塑造出「協天護國」的美號，這樣說明關聖之所以為聖。神是人為的！同時亦是功利的！

關公在宋時封王，嘉靖十年稱漢壽亭侯，萬曆十八年纔加封「協天護國忠義帝」，解州廟名英烈。四十二年十月，乃有「關聖帝君」之號。他步步高昇，由王進而稱帝，由於明廷崇信道教，故有此尊號。但他初時在玉泉山驅役鬼神建廟，卻是與佛教結緣的。總結來說，他死後一派好運，先後取得佛教、道教的雙重渲染，扶搖直上。可見一位能夠給人作為崇拜對象的神明，亦要經過無數層累造成的歷史步驟，縱使昇遷亦不是那麼簡單！

## 注釋

(一) 影本見安徽《文物研究》第五輯。

(二) 《大正藏》四十九冊，頁一八三。

## 感應篇書後

劉子健先生寄示《感應篇》序，余受而讀之，其文蓋真西山所作，見其文集卷二十七自注云：「代外舅作。」又有一跋云：「世謂感應言，獨出老佛，非也。《書》有作善降祥之訓，《易》有積善餘慶之言，皆此理也。」又云：「仙游居士楊公刻《感應篇》以施人……故書之篇末，以告觀者，庶不失楊公之本旨<sup>(一)</sup>。」西山為《感應篇》撰文，序跋各一。

《感應篇》即《太上感應篇》，《宋史·藝文志》始著錄之；今「《道藏》所收，列於太清部者，題李昌齡傳，鄭清之贊，共三十卷<sup>(二)</sup>」。蓋理宗在潛邸，國子學錄鄭清之繕以進呈者。清之以紹定六年端平元年為宰相，著有《安晚堂詩集》<sup>(三)</sup>，前有紹定六年太一宮胡瑩微上表。昌齡，北宋人，官御史中丞，《宋史》二八七有傳。《宋人軼事彙編》，李參政昌齡家女多得畫媚。參政范仲淹、樞副鄭戩，皆自小官布衣選配為連袂，是昌齡輩分固高於范文正也。今觀其《感應篇傳》，多徵述北宋人臣事跡，作為果報之應驗，且涉道釋經典與地獄，偶及南宋時事，諒多出道徒所增益，非李書之舊矣。

宋時，此書刊板於武林東太一宮，大儒真西山、丞相鄭安晚皆為之序，故風行一時<sup>(四)</sup>。元泰定間，錢塘陳堅君實舉是篇勸善者二十六事，徵惡者一百七十事，撰成《圖說》，仇山村（遠）

為序。至正壬辰，君實嗣子恕齋從仁摹以上石，《圖說》則清末丁丙刊入《武林往哲後編》。順治十三年朝廷刊行《感應篇》以賜群臣，故惠棟為注，朱珪為序<sup>(五)</sup>；德清俞樾既為《金剛經注》，以為《感應篇》宜與儒書相表裏，復贊翊惠氏附以經義，證以秦漢古書，撰《太上感應篇續義》<sup>(六)</sup>。此書流傳於士大夫，不僅民間。朝野盛行已久，既非純為善書，亦非盡屬道家言也。

其開卷「太上曰：禍福無門，唯人自召。」此二句實出《左傳》所載閔子騫之言，《後漢書·楊秉傳》引之。李賢曰：「《左傳》閔之騫之詞，是則出於孔門；其言太上曰，分明出後人假託。」又云：「善惡之報，如影隨形。」即言感應之理。《孝經》已有《感應章》。《漢書·郊祀志》劉向上封事「皆有神祇感應」。《文選·應璩與岑文瑜書》：「善否之應，甚於影響。」只言應而不言感應。神祇感應之義，西漢已有此說，至釋氏而益盛。南朝劉宋時，太原王廷秀撰《感應傳》八卷<sup>(七)</sup>，隋何妥與沈重等撰《三十六科鬼神感應》等大義九卷<sup>(八)</sup>，王劭著《舍利感應記》<sup>(九)</sup>，唐釋道宣有《住持感應記》<sup>(一〇)</sup>，並以感應名書。《法苑珠林》書中每有「感應緣」一項，略舉人物以為佐驗。唐人《琬玉集》有《感應類》。《感應篇》本為格言之鳩集，未知成於何代，以「太上感應」題名，則顯出自道教徒之手，故宋人以列入《道藏》。李氏撰傳，錄故事以示感應，與佛家感應緣正出一轍；其為道家摹倣釋氏「感應緣」一類書，以為警戒，故後來復演變而為善書。為作注者復多儒家者流，三教雜糅，由來久矣。

錄自《選堂序跋集》第426-427頁

(鄭會欣編 中華書局北京 二零零六年一月第十一版)



# 注釋

- (一) 卷三十五。
- (二) 義字號上至退字號下。
- (三) 《四明叢書》第八集，又《南宋六十家集》。
- (四) 見《道藏》本卷首，紹定、端平諸序。
- (五) 有《粵雅堂叢書》本。
- (六) 有《春在堂叢書》本。
- (七) 《隋志》史部及子部著錄。
- (八) 《隋書經籍志補》，《隋書》七十五。
- (九) 《法苑珠林·舍利篇》。
- (一〇) 《法苑珠林·鳴鐘部》引。

## 玉泉山，關陵

近時因湖北博物館的邀請，與利榮森先生等由重慶，沿長江而下同遊三峽，經宜昌至荊州、武昌。飽覽峽中各個不同的風景點和文物古跡，使我真正享受了一次「文化之旅」。

在當陽縣途中，地方觀光機構特別強調長坂一處，即《三國演義》趙雲救阿斗的地方。考《水經·沮水注》卻說：「長坂即張翼德橫矛處。」但現在當地可看到的只有清末、民國兩碑，分明是後人製造出來的古跡，沒有甚麼看頭。倒是玉泉山的古剎，沒有受到現代無謂的粉飾，艸樹暢茂、水木清華，作為歷史上知名度極高的大叢林，還保存它的本來面目，清靜寂謐，更足令人流連忘返。

玉泉山亦因《三國演義》渲染關公顯聖所在而喧嚷於世，婦孺皆知。民間傳說謂：山側涓涓的珠玉泉，不是因為「水懷珠而川媚」，而是相傳看作關公流出的眼淚，竟成為他顯聖的見證。令人矚目的是山下清代學者阮元的隸書石刻「最先顯聖之地」幾個大字。又小注云：「玉泉顯聖見唐人碑文。嘉慶二十三年阮元敬題。」另一石刻云：「關雲長顯聖處。萬曆丙辰，當陽知縣今陞建崇府同知李一陽。」丙辰是萬曆四十四年（一六一六），關公已受封帝號，這位卸任的地方官立石，竟直呼其字，真是無禮之至！顯聖之事，其實遠在羅貫中之前，乃出於佛家記錄，一般

人所未知。宋咸淳間，志磐撰《佛祖統紀》卷三十九《法運通塞志》言：「隋開皇」十二年十二月，智者禪師至荊州玉泉山安禪七日，感關王父子神力，開基造寺，乞授五戒，師入居玉泉，道俗稟戒聽講五千人。」同書卷六《智者本傳》記載尤為詳盡。智者即智顗，被列為東土九祖的第四位祖師。智者門人、著名的天台大師灌頂，著有其師《別傳》，文載《大正藏》史傳二，則略而不及關羽此事；志磐自稱「取玉泉碑以補其闕」，阮元謂出唐碑文，即指此也。

與玉泉寺相去不遠有關陵，俗傳為關公葬身處。今覈其實，後園有碑云：「漢壽亭侯墓，敕守巡荊西道鄧、王題，萬曆丙子夏日立。」丙子是萬曆四年（一五七六），其墓題名原是「漢壽亭侯」。記得我在南澳看到的萬曆十一年南澳副總兵于嵩所立關廟，亦見潮州府海防同知何敦復撰碑《漢壽亭侯祠記》，文中記戚繼光戡定吳平之前，夜夢赭面美髯偉丈夫相助，故立祠以祀之。是時關公仍稱漢壽亭侯，要到萬曆十八年方才加封協天護國忠義帝號。關陵本稱漢壽亭侯墓，立於萬曆丙子，其時關公尚未陞帝座，竟稱之為關陵，應是後來清人隆祀後所加上的尊稱。關陵入門有神道碑，乃道光時官方所立，官銜稠疊，並書清世諸帝逐次加封等號，可見關陵一名很不符合萬曆立墓時的背景，原是不妥當的。關公被擒的地方據說是漳鄉。《水經·漳水注》：「東逕臨沮縣之漳鄉南，潘璋禽關羽於此。」《通鑑》六十八云：「吳馬忠獲羽及其子平於漳鄉，斬之。」其地所在，年遠代湮，不易確指。洛陽的關林，卻和孔林比肩，代表文、武兩種不同觀念，還有道理。當陽的漢壽亭侯墓（衣冠塚），升級而名曰陵，不免有點過份。現時「關陵」之稱，其實出於史誤。許多古跡往往由「史誤」累積歪曲而造成，不易澄清，已是司空見慣

之事！

智者大師是隋代天台宗開宗的龍象，其本山原在浙江天台山的國清寺，今存有隋梅一株。其後智者再在荊州創立玉泉寺，大堂前面至今屹立著大業時鑄成的巨鐵鑊，上鑄：「隋大業十一年歲次己亥十一月十八日，當陽縣治李慧達建造鑊一口，用鐵今秤三千。永充玉泉道場供養。」隋鑊和隋梅，異地可相鑲美。玉泉寺的寶物除此之外，又有題「寶輪王觀音摩訶薩」石刻線繪，傳聞吳道子筆，無從稽考。瓔珞衣摺，線條極為高古，當出唐代高手則無問題，可惜沒有好好保護，損壞地方甚多。還有北宋郝氏鑄造的鐵塔，規模宏偉，現正拆下來修理。上述三者合稱為玉泉三寶，這麼重要富有歷史性的叢林，現僅有僧眾二十人，比之志磐所記智者大師開基時，道場四眾就有五千人，今昔盛衰，何其寥落至是！唐代大通禪師神秀墓正在附近，神秀於儀鳳中始隸玉泉，後別起楞伽孤峰創度門寺，神龍二年示寂。今讀大手筆中書令張說所製碑文，記當時在龍華寺設大會八千人，度二十七人，旛花百輦，香雲千里。唐時沙門被王者之禮敬，古所未有，胡適於神會獨情有所鍾，編著《神會和尚遺集》，可惜他未能到當陽瞻仰玉泉林麓的化域。我又向當地文物界建議，應該將玉泉寺與國清寺聯結一起，發揚《法華經》的義諦，扶桑僧人自然會來此參拜，光是創價學會一派，便有無數信徒前來觀光，何患香火之不盛哉！

這次旅行，可寫的題目甚多，未遑下筆。日前忽接俄羅斯李福清教授自臺灣來信，告知他正在編寫關帝文獻目錄，令我聯想起玉泉山和關陵，因草此文，寫出我觀察所得的一些看法，他旅華時足跡遍及南北，惟未知曾到過當陽否？

注釋

(一) 標點本，頁二七〇。

## 關於《青天歌》作者

蘇州博物館藏有一九六六年在曹澄墓中出土的題徐渭書《青天歌》長卷，共七十四行。《藝苑掇英》曾分二期影印問世。（一九七八年第一、二期）後來又編印成專冊。春夏之交，我在瑞士，外國友人已手執《掇英》一本，對這筆意奔放的青藤法書，大加讚賞，我心中很高興新出的資料，能迅速得到傳播。

這首《青天歌》究竟是誰所作的呢？《掇英》首期有簡單的說明，好像認為出自徐渭之手（反嚴嵩門爭），但沒有提供證據。其實這首歌是元代長春真人丘處機所作。他所著的《磻溪集》卷三已收錄這篇，共為八首，在先天吟之前，原來應該是聯章體講修道的長詩，分為八解。（正統《道藏》友字號上，第七九七冊）丘處機的著述很多，以《長春真人西遊記》最為有名。《磻溪集》是他在該地修道持鍊時所作的詩詞。磻溪在陝西寶雞東南，相傳太公釣於此，得遇文王。丘處機是從金世宗大定十四年（宋孝宗淳熙元年，公元一一七四年）秋九月，隨馬丹陽遊秦，西入磻溪苦修，至大定二十年，才由磻溪遷居龍門山。那時候他是二十八歲到三十二歲，前後居磻溪六年。《金蓮正宗》一書說他「乞食於磻溪，一簞一笠，寒暑不變。」可見他當日刻苦的情況，磻溪集中有《無俗念》詞十三首，和《青天歌》同樣是這一時期的作品，可說是他的少

作。他活到八十歲，他應成吉思汗西遊，旅居薩馬兒干在雪山講道時已是七十五歲高齡。後來居燕京的大天長觀，一二二七年五月奉旨改天長觀為長春宮，這時才有長春的名號，但是年九月他就病逝了。

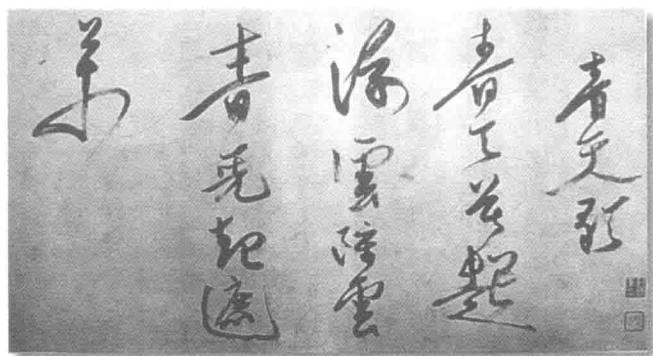
他成名以後，這篇《青天歌》便給道教徒視為修鍊學道的不二法門的作品；元時自號混然子的王玠（字道淵）為道詩作注釋，加以附會，便說是歌演音三十二句，乃按《度人經》三十二天運化之道。他說，「青天者，指人性而言也；浮雲者，推人雜念而言也。此二句是修行人一箇提綱。」（按指開頭青天莫起浮雲障，雲青天起遮萬象二句。）又說結句「得來驚覺浮生夢，晝夜清音滿洞天」是「總結一篇首尾之妙，所謂得來者，得來真道，永證金剛不壞之身，覺浮生一切有為之法如夢幻耳。」是否符合丘真人的原意，尚不得而知。王玠的《青天歌》注釋，明代非常通行，除收入正統《道藏》之外，（成字號下，刊第六十冊）閻鶴洲編的《道書全集》，其中《玄宗內典》，《青天歌註》是最末的一種（有萬曆辛卯十九年的積秀堂刊本），明人高時明編的《一化元宗》書中亦收丘處機的《青天歌注釋》一卷，可見流傳之廣。

這卷行草《青天歌》，筆勢奔放，波瀾起伏，字體忽大忽小，一氣呵成。初看時很能給人很大的刺激和吸引力，但一經仔細觀察，便會覺得他的行筆放而不能收，結體險而不能正，既無含蓄，又多敗筆，頗使人懷疑。最近徐邦達先生就提出問題來，認為它是贗品。他認為此卷不能勻稱，怪形甚多，徐渭自負其書法為第一，不應失步到此田地。他的看法是很有見地的。此卷出曹澄墓中，曹是乾隆間人，此卷在清時入土，寫成必在明時。徐先生懷疑書者原不知何人，或未及

署款，給後人補上徐渭的偽款和偽印。《青天歌》是元以來全真教派道士們所傳誦的，寫者可能是道士之輩，嫁名於徐渭，似乎不無理由。這些真偽問題，尚待進一步之探討。只是《青天歌》的原作者，不是徐渭而是元代長春真人丘處機，而且是他的少作，這一點是應該澄清的。



徐渭草書《青天歌》卷的款書



徐渭草書《青天歌》卷之一



徐渭草書《青天歌》卷之二



## 新加坡五虎祠：談到關學在四裔

今日的新加坡，經濟蓬勃，為現代化十分成功的國家，居四小龍之首。迴溯開埠以前，華路藍縷以啟山林。一八一九年萊佛士（Raffles）最初登陸，據說由台山人曹亞志（一作珠）冒險帶路，英人酬以加冷河（Kalang River）畔叢林之地，曹氏在該處建祠，號曰曹家館。另該河峨嵋地區的Lavender街，有一座小廟，俗稱社公廟，亦名五虎祠，裏面奉祀約百多位神主，神龕祭壇分為五列，柱上刻寫「志明義士」、「待明義士」、「候明義士」等字樣。在廟宇之前，站着綠葉成陰的大樹，復有石馬，香爐兩傍雜祀諸神像，有關公、伯公及大聖、包公、觀音，很像古代所謂叢祠，故被稱為社公廟。這廟的歷史向來無人注意，扶桑友人田仲一成研究，認為奉祀諸義士的秘密會社，為義興公司的前身。星洲檔案館莊欽永仔細考察，利用檔案及碑銘材料，考出其中神主義士，像許戊芝，代理過綠野亭首事，張族昌、余增涌是茶陽會館副理，林亞泰是潮郡義興首領，想不到這座社公廟對移民史關係這麼重大。古藤蛛網還懸掛着先代拓殖者辛酸的淚痕與血跡；可惜經過頻年城市綠化的洗禮，這古廟在坡面的歷史上的重要性，久已給人忘記了。

這廟中所有神主都標籤義士的徽號，廟祀以關公為首。關公在海外的秘密會社成為忠義的表徵，似乎和滿洲人有點淵源。

滿洲入關，繼承明代的祀典，對關公崇祀益隆。在未入關之前，《三國演義》一書已由達海譯成滿文。（《清史列傳》卷四：「達海……奉（太祖）命譯《明會典》及《三略》（在天聰以前）……六年三月，詳定國書字體，六月卒。時方譯通鑑、六韜、孟子、三國志、大乘經，未竣而卒。」）其時小說和兵書都是滿人翻譯的對象，《三國演義》的英雄事略，亦是滿人學習作戰的參考憑藉。順治入關後，對關公更加重視：

順治二年乙酉五月甲午遣官祭關帝君。（《實錄》卷一六）

三年復祭。（《實錄》卷二六）

九年，於解州關聖廟敕封忠義神武關聖大帝。（《山西通志》卷一六七祠廟）

清人似乎利用關聖忠義勇敢犧牲的精神來鼓勵軍隊加強「巴圖魯」的戰鬥力量。歷代對關帝都加上封號，康熙五十七年十月書「義炳乾坤」匾，懸於解州廟殿內。乾隆三十三年加封靈佑；嘉慶十八年加封仁勇；道光八年加封威顯；咸豐二年加封護國。可見有清一代對關聖的隆典。

滿州人家供奉神板（在正室西牆高處），所供之神是關聖、馬神、觀音大士三神，但空其位（見《道咸以來朝野雜記》）。坤寧宮中每日朝夕分祭之神，朝祭有三：（一）釋迦牟尼、（二）觀世音菩薩、（三）關聖帝君（孟森《明清史論叢》頁五一四），其《鄴河（葉赫）伊拉里氏跳神典禮》跳大神所祭者即為關帝（見《啟功叢稿》頁一七七）。滿人把關公與佛祖、觀音

並列。北京雍和宮（喇嘛廟）其中亦有關帝殿。由於自萬曆以來關公已被公認為伏魔聖君，故特別被重視，道教佛教都和關公拉上關係，道教經典裏，居然有《關聖帝君本傳年譜》收入《道藏輯要》之中。

時代愈後，捏造的傳說越多，越來越複雜，關漢卿決沒有想到他所突出的關羽，足跡竟能遍及海內外，連新疆、蒙古亦有關帝聖跡出現。西方學人近時引出關公熱來，有人籌措一筆基金欲專為關公廟宇作調查工作，華人足跡所及之地，幾乎無不有關帝廟。我看過李福清寫的《關公傳說與關帝崇祠》一文所述，其傳播之廣，令人吃驚，關學在四裔，逐漸為人所注意，已有點像「紅學」了，真是一門無中生有的學問。

新加坡五虎祠的「義士」觀念，自然亦是受到關公的影響，所以，我在此再作一點補充。（二）

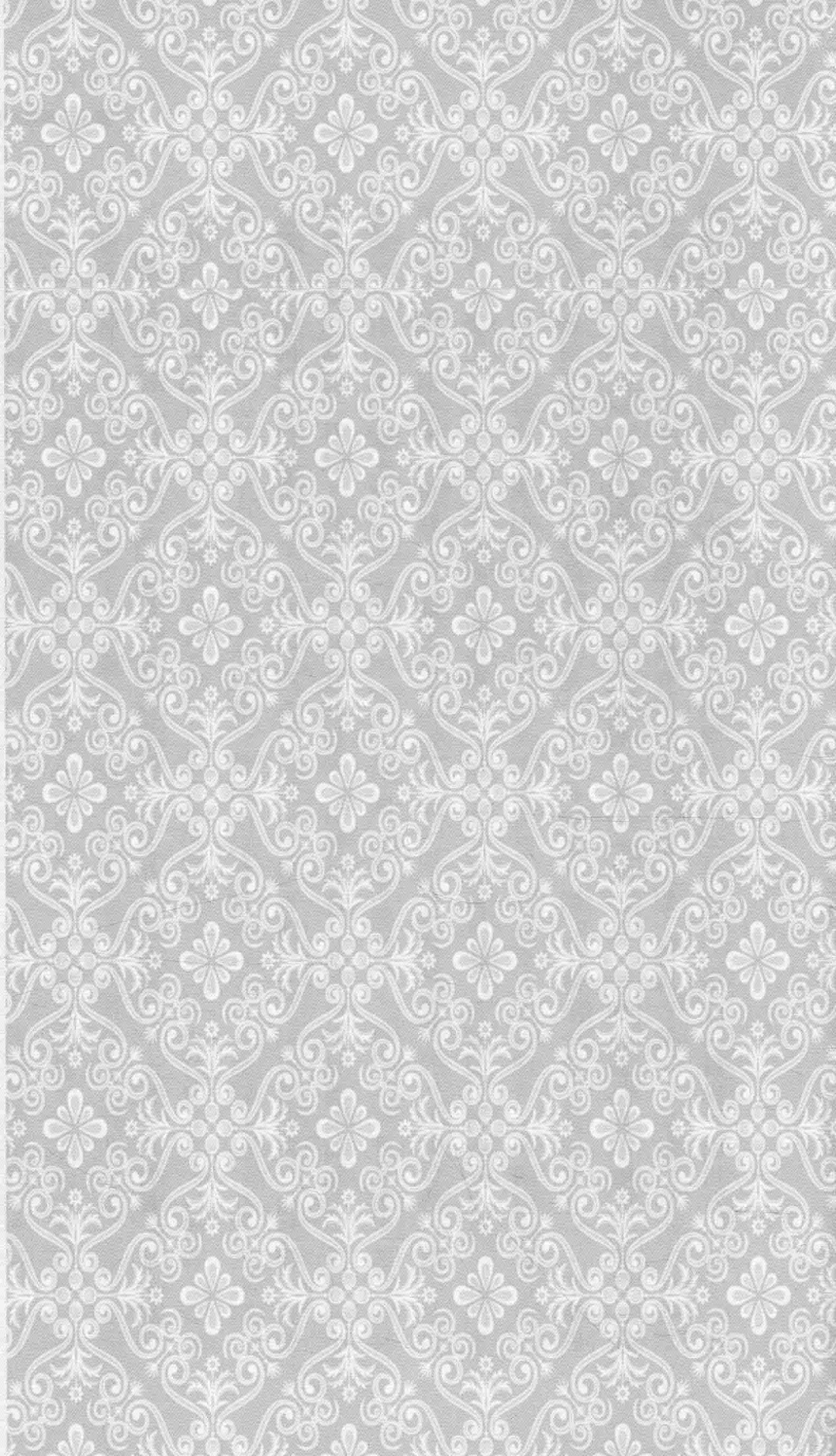
原載《文化之旅》，牛津大學出版社

## 注釋

（一）按，可參看《亞洲文化》第十八期，莊欽永：新加坡社公廟神主考》（一九九四年六月）



道教文學藝術論



## 逍遙詞 潘閬撰

閬，字逍遙，大名人（詞後附閬《與茂秀書》，自稱「大名老夫」。《相山野錄》記「柳開過維揚，閬迎謁江涘」，故或作廣陵人）。《輿地紀勝》卷三七引《長編》云：「潘閬，揚州人，至道元年（九九五）自布衣賜進士及第，授國子四門助教（今本《通鑑長編》無授助教事，然陳直齋稱閬為四門助教）。《宋史》四六六宦者《王繼恩傳》云：「有潘閬者，能詩詠，賣藥京師，繼恩薦之，召見，賜進士第，尋察其狂妄，追還詔書。」正史所見閬事如此。王禹偁《小畜集》九有《寄潘處士》詩、《補集》一〇有潘閬《詠潮圖贊》、卷一三有神童劉少逸《聯句詩序》，知禹偁自商州量移後，閬自京寄白銀相贈，閬賣藥錢塘會稽時，教劉少逸以詩，且以其兄之子妻之。宋人雜記多謂閬坐盧多遜黨亡命，如沈括《筆談》且謂閬以僧服入中條，許洞密贈之詩，洞為括母族，說似可信，然盧多遜坐大逆流貶，其書吏有遭大辟者，如閬因盧黨亡命，而友人乃贈詩嘲戲，恐非情理之常。又晁公武《讀書志》謂「王繼恩下獄，捕閬甚急」。案繼恩下獄，真宗詔：「中外臣僚，曾與交識及通書尺者，一切不問。」則晁說亦非其實。惟劉放《詩話》云：「太宗晚年，燒煉丹藥，潘閬嘗獻方書，及帝升遐，懼誅亡匿。」說較平易近人。若葉靖逸《聞見錄》、韋居安《梅磻詩話》，稱閬為秦王記室參軍，吳曾《漫錄》則指為「移太平州

散參軍」，說亦參差。《四庫提要》述閩事，竟舍正史而采雜說；余嘉錫辨之亦有未備。閩有《潘逍遙集》（晁氏《讀書志》作三卷，陳氏《解題》作一卷。陳注云：「嚴陵刻本少卷末三首。」）。景定《嚴州續志》卷四「書籍門」有《潘逍遙詩》，殆紹定元年知州陸子通刻梓於郡者，陸跋云：「句法清古，語帶煙霞。」朱竹垞《詞綜·發凡》有潘閩《逍遙詞》一卷，所收閩詞三首，亦引陸跋。《四庫提要》著錄《大典》輯本《逍遙集》一卷（《知不足齋叢書》本覆此），明鈔《南詞》本，及善本書室藏明鈔七家詞本，明鈔九家詞本，皆《逍遙詞》一卷。

四印齋彙刻《宋元三十一家》本《逍遙詞》，止《酒泉子》十首，每首四十九字。後附潘閩尺牘及北宋黃靜、南宋陸子通、近人況夔笙跋各一首。黃跋云：「閩雖寓錢塘，而篇章靡存，《酒泉子》十首，另得之蜀人，其石本今在彭之使廳，予適為西湖吏，宜鑱諸石，庶共其傳。崇寧五年重午，武夷黃靜記。」知閩詞之傳，原賴石刻，《湘山野錄》謂閩嘗作《憶餘杭》一闕，錢希白愛之，自寫於玉堂畫壁，《野錄》所載，即石刻第四首，其所謂《憶餘杭》似非自立調名，但敘其為憶念杭州之事爾，故吳曾《漫錄》稱「閩作西湖曲」。楊升菴《詞品》三增改數字，謂之憶西湖《虞美人》，又以錢希白為蘇東坡，此乃升菴癡癖，不足置議。朱竹垞《詞綜》錄閩詞三首，並作《酒泉子》，即石刻之第五第六與第四首，而第四首文句及所增三字，竟同《詞品》。萬樹《詞律》三亦列此多三字者為《酒泉子》又一體。《詞綜》註引《古今詞話》載「石曼卿繪詞為圖事」，疑此《古今詞話》乃佚名之作，與楊湜、沈雄之書不同。沈雄《古今詞話》「詞辨門·憶餘杭」條，錄《詞品》、《詞綜》二說後云：「沈雄起而辯之，非《虞美

人》，亦非《酒泉子》，乃自製《憶餘杭》也。」又云「《詞綜》共刻三首，「其二首首句俱失三字」，因各加「山影獨」、「添碧溜」於首句；況夔笙跋譏沈雄未見其他七闕，非苛論也。而《歷代詩餘》卷一一四全據沈說，杜文瀾《詞律校勘》又引《湘山野錄》數句，乃文瑩原文所無，以上枝蔓，可見詞自楊升菴後，實乃荆棘滿途，不讀本集者，每為所誤。

《全宋詞》（指初印本，下同。）卷二一潘閬詞十首，收四印齋本，以明鈔本校改一字（一）。

## 注釋

- （一）王禹偁《小畜集》九、一三；劉放《中山詩話》「太宗晚年」條；僧文瑩《湘山野錄》下「潘逍遙」條，又「如京使」條；沈括《夢溪筆談》卷二五「潘閬」條；吳曾《能改齋漫錄》卷一一；晁公武《郡齋讀書志》卷四中「潘逍遙詩三卷」條；葉靖逸《四朝聞見錄》甲集「潘閬不與先賢祠」條；韋居安《梅磴詩話》上「潘閬」條；楊慎《詞品》三「潘逍遙」條；厲鶚《宋詩紀事》卷五；《四庫總目提要》卷一五二「逍遙集」條；王國維《兩浙古刊本考》卷下；伍嘉錫《四庫提要辨證》卷二一，



# 虛靖真君詞 張繼先撰

繼先，字嘉聞，嗣漢三十代天師，崇寧中賜號虛靖先生。

虛靖詞五十首。有明鈔《九家詞》本、《唐宋百家詞》本。其《西源好》題序百餘字，風致幽秀，頗與後來白石、玉田相彷彿。餘皆玄談，不以詞論。夏元鼎有《沁園春·和張虛靖》。《全宋詞》二八六收張伯端詞二十五首、蕭廷之詞二十四首，以及陳楠、薛式等人詞，並同此類，不另著。《道藏》中存詞不少，如「海客論」且載偽託陶隱居之《菩薩蠻》、《望江南》數闕。）

《彊村叢書》之《虛靖真君詞》，覆知聖道齋藏明鈔《南詞》本。

《全宋詞》二八五張繼先詞一卷，收朱本，凡五十首（一）。

## 注釋

（一）《宋詩紀事》九〇；《道藏·大玄部》「別五」。

# 玉蟾先生詩餘 葛長庚撰

長庚，字白叟，又號白玉蟾，閩清人，家瓊州。（阮元《四庫未收書提要》謂其「幼時父亡母嫁，棄家遊海上，至雷州，繼白氏後，改姓白」。然羅浮陳楠稱白為海南子，又似為瓊州人。）入道武夷山，嘉定中徵赴闕，封真人。草書飄逸，有石刻留惠州西湖玄妙觀。所著《海瓊集》，附詞。

白玉蟾詞百餘首，富而工，迥異其他道流。楊慎《詞品》稱其武昌詞雄壯，有意效東坡，又舉其他佳句為有思致。但續編十餘首，則純乎丹鼎氣。其丙子中元詞，當是嘉定九年（一二一六），其《永遇樂·寄鶴林靖》則彭耜也。

元刊本白玉蟾《上清集》附詞僅二十五首，道藏本同。明正統七年刊本《白玉蟾集》，乃寧獻王朱權重編，新安劉懋賢校刊，有端平三年潘枋序，及嘉熙元年彭耜所書事實一篇，凡上清、玉隆、武夷三集內未收者咸彙集之，共詞一百二十五首（內混收《蒲江詞》一首）。此本群碧樓舊藏，今存南港史語所。

明嘉靖十二年唐胄刊《海瓊摘稿》（十卷）本（北京圖書館藏）。

《彊村叢書》本《玉蟾先生詩餘》一卷（詞一百二十四首）續一卷（詞十一首），據唐元素

校舊抄《玉蟾集》本，與正統本略同。

《全宋詞》二八七葛長庚詞收朱本，又從《鳴鶴餘音》補輯一首<sup>(二)</sup>。

## 注釋

- (一) 楊慎《詞品》二；《宋詩紀事》九〇；阮元《擘經室外集》一「重編白玉蟾文集」條；《廣東文獻知見錄》；宮川尚志《南宋道士白玉蟾之事蹟》（《內田吟風頌壽集》）。

## 元 礪溪詞 丘處機撰

處機（一一四八—一二二七），字通密，號長春子，登州棲霞人。少學道於全真教王喆，後住礪溪龍門十三年，暮年居棲霞，宋金大吏邀請俱不赴。歲己卯（宋甯宗嘉定十二年，金宣宗興定三年，成吉思汗十四年，一一一九），成吉思汗自乃蠻命近臣至萊州求之，從至燕京，於辛丑二月離宣化，歷崑崙，至撒馬爾干，覲見於附近行在，以好生戒殺為勸，甲申春返抵燕京。時元兵踐蹂中原，處機使其徒持牒購救，得更生者，毋慮二三萬人。丁亥七月，卒於燕。著有《礪溪集》。事跡具新舊《元史·釋老傳》，及其弟子李志常著《長春真人西遊記》，姚從吾撰《丘處機年譜》。

《廣會圖》松島論天章，引其詞二首。

金刊本三卷，半頁九行，版心記「礪溪」字樣。前有大定丙午五月中條山玉峰老人胡光謙序。全書題「棲霞長春子丘神仙《礪溪集》」。有徐乾學、劉喜海藏印。（《藏園經眼錄》一五）

《彊村叢書》覆晦木齋藏舊鈔《礪溪集》本，收詞一百三十四首，又補遺二首。（是集《道藏》本在「友」字號）

陶湘《刊景宋金元明本詞》彙刻本，其《敘錄》云：「此本首題棲霞長春子丘袖仙《礪溪集》，凡詩詞七卷，九行十七字。核其卷中，無一入元後作，版本亦與元代絕異，審為金刻無疑。借摹第三卷上板，卷中原缺二十一、二兩葉。」（計缺《漢宮春》下半，及《留客住》、《梅花引》、《六么令》、《芰荷香》、《喜遷鶯》上半。）案《道藏》本卷前錄存大定丁未、泰和丙寅、泰和戊辰三序，可信集為金刻。朱本與陶本全同，但不缺葉。嘗取集本與《道藏》本（詞載第五第六兩卷）互勘，計得校記八十餘則，其要點：一為集本中題序及自注較詳明；《藏》本則修成謹嚴文字（如自注劉蔣村祖菴及關中土俗，《藏》本全刪）。一為集中《沁園春》六首，末首題為《讚佛》，《藏》本刪去此首；又集本《報師恩》闕題為《削髮留髭》，《藏》本作《嘲有髭僧》；似此跡象，殆長春已卒，全真受到番僧讒謗以後之所為。一為集本於詞調別名之下必注「本名某」，《藏》本從略。一為集本譌字較多，《藏》本文義較可據（手民誤筆亦略見）。

## 注釋

（一）姚燧《牧菴集》——《長春宮碑》；姬翼《雲山集·長春真人成道碑》；陶宗儀《輟耕錄》卷一〇「丘真人」條、卷二九「全真教」條；清陳銘珪《長春道教源流》；《長春西遊記》有王國維注及張

星烺注：傅增湘《金刊礪溪集跋》（《藏園群書題記》三集卷六）；《元詩紀事》三三；姚從吾《東北史論叢·全真教的民族思想、邱處機年譜》，頁一七五—二七六；《廣會圖》松島論天章（日本天理大學《善本叢書》本）。

## 葆光集 尹志平撰

志平（一一六九—一二五一），字太和，系出橫海，占籍東萊。明昌辛亥（二年）執弟子禮於丘長春。成吉思汗遣劉仲祿起長春於寧海之崑崙山，聞志平為其上足，假道於濰以見之，長春為肯首西行從者十八人，志平為之冠。後長春卒，命志平嗣主玄教，壽七秩，以教門付李真常。後十年賜號清和演道至德真人。有《葆光集》、《北遊錄》傳世。專跡具王惲撰《玄門掌教大宗師尹公道行碑銘》。

《葆光集》三卷，前有門弟子己亥（大德三年，一二九九）序稱：葆光為大長春宮寶玄堂之軒名，沁州長官杜德康鏤板以廣傳此集云。上卷載詩，中下卷載詞共一百六十餘闕。其《鳳栖梧》云「劫運刀兵，箇箇都親見」，其《臨江仙·袁夫人住沙漠十年後出家回都》云「休看蘇武傳，莫說漢昭君」，則金元兵爭，其殺戮擄掠之殘酷，亦可見一斑，固不以理障為嫌也。景《道藏》本見《太平部》七八七冊；《輯要》本作一卷，見胃集（二）。

注釋

(一) 王惲《秋澗集》五六。



## 草堂集 王丹桂撰

丹桂，字昌齡，號白雲子，居崑崙山，稱重陽為師祖，丹陽為師父。《道藏·太平部》第七八六冊有《草堂集》一卷，無序跋，標題「五峯白雲子王先生撰」，起《滿庭芳》訖《昭君怨》，共詞一百四十餘首。其《水調歌頭》題云「趙舍人又寫日本國人詞，索和其韻」，蓋詞中所少見。其《齊天樂》下片四字對句作「囉噠哩噠，唇歌舌誕」，亦全真《搗練子》之類。《輯要》本編入昂集，題王丹桂撰（二）。

### 注釋

- （一）中田勇次郎《見於道藏之詩餘》。

## 雲山詞 姬翼撰

翼（一一九三—一二六八），字輔之，澤州南平人。系出長安雍姓，避金諱，改姓姬。元兵下河東，居民半為俘虜，翼孑然流竄，遂為棲雲王真人弟子（王棲雲為全真郝大通弟子）。後繼棲雲居汴朝天宮，主教事，至元丁卯（四年）賜知常真人號，明年卒。有《道德經》、《周易》、《南華》、《沖虛》等注解。其《雲山集》八卷收入《道藏》，《補元史藝文志》誤以為十卷，有元延祐刊本。其第三四五卷流轉廠肆，民國二年雙照樓刺取其第三卷影刊，載詞一百六十三首。

《道藏》本《雲山集》（在「友」字號），有王鶚序。

景《宋金元明》本彙刻詞，卷首有知常真人行實及章鉅跋（一）。

### 注釋

（一）同前條；陶湘影刊《宋金元明本詞敘錄》；章鉅《四當齋集》卷二。

## 藏春樂府 劉秉忠撰

秉忠（一二一六—一二七四），初名侃，字仲晦，自號藏春散人，邢州人。年十三為質子於帥府，十七為節度府令史。後為僧，名子聰。元世祖即位，凡建國號，及規模制作，皆所草定，拜太保，賜今名。卒後追封常山王。事跡具《元史》一五七。有至元丁亥刊本詩文集十卷，而明天順二年馬偉序刊《藏春集》，詩併詞六卷，蓋佚雜文四卷。沈子培所藏則為天順五年刊，偉官處州知府。

明弘治元年順德府刊本，梁蕉林藏印（《藏園經眼錄》一五，又舊寫本三種）。

明正德刊六卷本（見王半塘跋）。

四印齋彙刻《宋元三十一家詞》，從雲自在庵鈔本（底本為正德刊）錄副，又從元《草堂詩餘》補輯二首，共八十首。半塘跋云：「雄廓而不失之儉楚，蘊藉而不流於側媚，周旋於法度之中，而聲情識力，常若有餘於法度之外，庶為填詞當行。藏春詞境，雅與之合」云。

清汪曰楨輯《宋元十家詞》稿本（二）。

## 注釋

(一) 《四庫提要》一六六；《增訂四庫簡目標注》。

## 重陽全真詞 王喆撰

喆（一一一一—一一六九），字知明，號重陽子，咸陽人。初業儒，卒成道，教人必先讀《孝經》、《心經》、《道德經》，佯狂垢汙，人不可測。先居終南山劉蔣村。大定中，聚徒山東寧海州，得馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通諸人，名其教曰全真，信奉者眾。元道士李道謙集文士所作碑記詩歌為《甘水仙源錄》十卷，具詳其教本末，元遺山、姚牧菴、程雪樓、虞道園諸金、元人集，並多為全真教而作之文。王秋澗云：道家至宣和而弊極，於是全真之教興，耕田鑿井，自食其力，有古逸民之遺風焉。喆至寧海，又名嘉。著《重陽全真集》十三卷、《重陽教化集》三卷、《分梨十化集》二卷及口訣等，並見景正統本《道藏太平部》第七九四冊至七九六冊，及光緒三十二年刊《道藏輯要》胃集。他若金之西京，有玉虛觀，以閭得源為宗主大師。近年大同出土閭氏《墓誌》，稱道教丕闡于朔方，賴其力也。壽九十六，終於大定己酉。此又全真以外，煉師之別支也。

《全真集》卷三至卷七全載詞；卷八卷九詩詞雜編中，有詞五十餘闕；卷十一至十三，凡詞一百四十餘闕；皆喆自撰。至《教化集》、《分梨集》，乃王喆首唱馬鈺繼韻之什，詩與詞相雜。據各刊序，皆稱馬鈺哀集。諸家撰《金藝文志》，於全真教籍，詳略不一，惟孫德謙《金史

藝文畧》，纂錄各集序跋，故無影響之談。全真師徒之詞，主旨不外勸道，但有特殊者：一為文字中尚可領會其音樂性，即泛聲中不以實字填入，而仍記其樂聲也，如《搗練子》每闕末皆用「哩囉唌哩囉唌」六字，殆與李冶《古今艷》所記《陽關三疊》唱法同例。又其《卜算子》有云「前後各帶喝馬一聲」，即集中「黃鶴洞中仙」下自注「俗喝馬《卜算子》」也（譚《水雲集》有《青玉案·喝馬》）。陸游詩：「至今孤夢裏，喝馬有遺聲。」原注：「喝馬皆七字韻語，聞之悲愴動人。」當即此事。一為藏頭拆字格，以闕末一字之半，為全闕第一字；又以上句末一字之半，為次句第一字。一為《欽定詞譜》缺收之調，如《恣道遙》六十四字，上下片句韻相同；《詞譜》第十四卷未收，其他類此者尚有數調。其第三卷有《鶯啼序》長調，遠在吳文英前，亦可補《詞譜》之闕。所用當時口語，如「兀底」之類，頗同元曲。一為《五更出舍郎》（三十二字），《五更令》（五十五字），與佛曲中之《五更轉》其源流殆不無關係。又重陽愛看柳詞，稱曉風殘月「為仙格調，自然開發」，馬鈺詞屢借柳韻，蓋借耆卿之「鄰雞喚起」以談道也（二）。

## 注釋

- (一) 《四庫提要》一四七「甘水仙源錄」條：王昶《金石萃編》一五八完顏璫撰《全真教祖碑》；陳銘珪《長春道教源流》（《聚德堂叢書》）；陳垣《南宋初河北新道教考》；中田勇次郎《見於道藏之詩餘》（《東方宗教》第七號）；《金閭德源墓簡報》，《文物》一九七八年四期。

## 丹陽詞 馬鈺撰

鈺，號丹陽子，寧海人。初名從義，業儒，郡中豪傑也。大定三年（宋隆興元年）王重陽至寧海，鈺與妻孫不二卒皈依之。後與譚處端、丘處機、劉處玄從重陽西遊，重陽道卒於汴，譚、馬、丘、劉遂傳其教。大定二十三年，鈺撰《委形贊》而卒。著有《洞玄金玉集》十卷、《漸悟集》二卷、《丹陽神光燦》一卷，並見景正統本《道藏·太平部》；又見光緒三十二年刊《道藏輯要》胃集，卷數微異。

《洞玄金玉集》由第七卷至第十卷全載詞，凡三百三十餘首（《道藏》第七九〇冊）。《漸悟集》上下卷凡載詞三百四十餘首（《道藏》第七八六冊）。《神光燦》，乃全真教徒為《聲聲慢》所立之別名，又如《更漏子》改名《無漏子》。此卷前有大定乙未（十五年）甯師常序，稱其「作《神光燦》百首，俾使歌揚絢繹，互相警策」，蓋道友酬贈之作也（《道藏》第七九一冊）。又《道藏》第七八七冊有《自然集》一卷，題為《道詞》，不著撰人，《道藏輯要》胃集題「馬□撰」，蓋散曲也（二）。



注釋

(一) 略，同前條。

# 仙樂集 劉處玄撰

處玄，號長生子，萊州人，全真教中七真之一，世俗所謂譚、馬、丘、劉者也。著《仙樂集》五卷，第四卷載詞六十四首。其《滿路花》「霜林飄赤葉，遍地湧黃金」，亦清切可誦，餘如藏頭拆字等並同王重陽，且落理障。《道藏》本見第七八五冊，《輯要》本作《仙樂集》一卷（一）。

## 注釋

（一）見「王重陽」條。

# 水雲集

## 譚處端撰

處端，號長真子，寧海人。撰《水雲集》三卷。集前有大定丁未（二十七年，即宋淳熙十四年）東牟州學正范懌序，略稱：重陽上昇，譚、馬、丘、劉四子禮終，挈徒而西，至終南山，傳襲其道，十有餘年，厥後各從所之。長真先生往來於洛川之上，述作僅數百篇，濬州鏤板廣傳，值丙午大水，漂沒其板，劉長生先生（處玄）遣門人詣吾鄉，屬余為序，欲再發槧；又稱長真先生與余同鄉里，年相若，幼為兒童之戲，長為朋友之遊，而先生中年遇師，蟬蛻登真云。集後有二次序刊，一為范懌子（圓曦）序稱：長生劉公既重刊於東萊，今又值累年兵革，路鈴高君復鏤板於山陽。一為佚名序稱：蕭師謂予曰，道友張志金遺《水雲集》，屢經兵火，全真之書，板集俱已焚毀，幸好事者藏此集於屋壁，若不再行鏤板，誠恐泯絕，願為重刊之序云。後題「己丑年重陽日」，殆為至元二十六年，在至元十八年辛巳焚經之後。《道藏·太平部》第七九八冊《水雲集》三卷，題「崑崙山長真子譚處端述」，中下兩卷載詞，起《酹江月》，終《浣溪沙》，共一百五十餘闕。其《搗練子》五闕，每闕第二韻及第三韻下，各有「囉哩唎哩唎囉」六字。

《道藏輯要》本《水雲集》一卷（一）。

注釋

(一) 見「重陽集」條。

# 雲光集 王處一撰

處一，號玉陽子。王重陽與譚、馬、丘、劉西行，王處一與郝大通則留崑崙山。金章宗屢詔丘、王、劉諸師詣闕修醮，其再詔王處一賜修真觀者為承安丁巳（二年，宋慶元三年，一一九七）。撰《全真教祖碑》之密國公完顏璫，玉陽子友也。處一著《華山志》一卷，《四庫提要》竟稱處一始末未詳云。《道藏·太平部》第七九二冊有《雲光集》四卷，題「聖水玉陽王處一撰」。第四卷為詞，自《沁園春》以下共九十五首。《道藏輯要》胃集作一卷（二）。（郝大通著《太古集》不載詞）

## 注釋

（一）見「重陽集」條。

## 莊靖先生樂府 李俊民撰

俊民，字用章，澤州人。承安五年（慶元六年，一二〇〇）以經義舉進士第一，未幾，棄官教授。南遷後隱嵩山，得荊隱士傳皇極數學。元世祖以安車召見，仍乞還山，卒，賜諡莊靖先生。（施國祁云：李俊民長元遺山十四歲。）事跡具《元史》一五八本傳。有《莊靖集》十卷，澤州守嘗為刊行，明正德間郡人重梓《四庫提要》云：版全佚，只存寫本而已。

石蓮齋《九全人集》覆正德刊本（光緒十六年開封刊）。

《疆村叢書》：覆汪漁亭藏鈔本《莊靖先生集》，收詞六十八首。據存目尚闕後半三十四首。

《山石叢書》初編《莊靖先生集》十卷（民國排印本）。

## 注釋

（一）《宋元學案》十五：《四庫提要》一六六：陳衍《金詩紀事》七：《元詩紀事》三〇：《四庫提要辨證》二三。

# 清庵先生詞 李道純撰

道純，字元素，都梁人。其贈白蘭谷「三元秘秋水」三首，據《天籟集》乃至元丙戌（二十三年，一二八六）間作。詞皆道家言。大德丙午原刊清庵先生《中和集》，前、後集各三卷。明覆刊大德本，附《道德會元》一卷。光緒三十二年重刊《道藏輯要》本作一卷。

《彊村叢書》覆元刊《中和集》本，載詞五十八首。有況周頤跋（一）。

## 注釋

（一）白朴《天籟集》卷上。

## 貞一齋詞 朱思本撰

思本，字本初，臨川人。出家上清宮，從吳全節宗師居大都，敷祀名山，所至考求地里，作《輿地圖》，明人據之作《廣輿圖》，顧祖禹撰《讀史方輿紀要》，嘗模寫之。有《貞一詩文稿》及《貞一齋雜著》（《元詩》癸集及《千頃堂書目》未見《雜著》，誤以為名本初），虞集、范梈、柳貫等為之序。其《紅梨花》詩，吳全節、李溉之、虞伯生皆有和作。

《彊村叢書》據吳匏菴鈔《貞一齋集》本，收詞三首（二）。

### 注釋

- （一）吳寬《題元朱本初道士貞一稿後》有自注；《千頃堂書目》二九；《元詩紀事》三三；《四庫未收書目提要》五。



# 《莊子膚齋口義》十卷十冊 宋 林希逸撰

## 明施觀民精刊本

卷首題：「《莊子膚齋口義發》題，膚齋林希逸」二行，卷一則題：「宋福清膚齋林希逸注，明同邑後學施觀民校。」首卷前附《莊子》釋音。有《莊子後序》，景定改元中和節宣教郎知邵武軍建寧縣林經德撰。《明宋樓藏書志》，此本題明萬曆施觀民刊本，且有萬曆二年趙秉忠序；此本缺趙序，乃施刻《三子口義》之一。（瞿目十八，有元刊本《膚齋口義》，前有景定辛酉石塘林同序，此萬曆本則無之。）

每半頁十行，行二十二字，小字雙行，行二十二字。版心刻工姓名為：何昇，張本，何道，曹祐，何經，何器，何貞，曹仕，何鯨，邵埴，何銓，何釗，王成，何貞，何序，俞廷，何鑰，王約，何庸等。《四庫標注》云：「施本所刻，正文皆佳，可據以補正經文脫誤。」

## 印記

吳興劉氏嘉業堂藏書記

## 參考

- 卷一四 《嘉業堂明善本書目·子部》
- 《甬宋樓藏書志》卷六六 《邵亭書目》一一 《四庫標注》，頁六二三 《八千卷樓書目》

# 鳴鶴餘音九卷 元 彭致中編

致中自署仙遊山道人（仙遊山在江西崇仁縣）。為非非子余希聖（一二八〇—一三三九）門人。虞集撰有《非非子幽室志》，表揚其堅苦志行。

虞集《序》稱：會稽馮尊師，賦《蘇武慢》二十篇，費無隱更作十篇。其後仙遊山道士彭致中採集古今仙真歌辭併而刻之。其中全真教中人有王嘉、馬鈺、丘處機、孫不二、郝大道、宋德方所作亦採入，更益以張繼先、白玉蟾、朗然子（金劉真一）、莫月鼎各家詞，又虞集和作十二首。虞序題「昭陽協洽之年」，即至正三年癸未。馮尊師所作《蘇武慢》第五首後來為百回本之《西遊記》採摭，作為第八回之引首，足見其流傳之廣。

元刊本。十行黑口雙欄，前虞道園序。殘存上卷四十八葉（《藏園經眼錄》）。

《道藏》本（正統本及影本），在《太玄部》。

重刊《道藏輯要》本，皆集。

《函海》本（第十三函），不分卷，止《蘇武慢》一調，計虞集十二首附馮尊師二十首（二）。

# 注釋

- (一) 虞集《道園集古錄》(《遺稿》卷六《鳴鶴餘音序》)；太田辰夫《西遊記解說》；柳存仁《全真經教和小説西遊記》(《明報月刊》二二三三期)。

## 貞居詞 張雨撰

雨，一名天雨，字伯雨，號貞居子，又號句曲外史，錢塘人，隱茅山。少與張翥同受學於仇山村，二十歲為黃冠，至正十年（一三五〇）卒於錢塘開元宮（據顧瑛《草堂雅集》卷七附跋）。平生詩文，手錄成帙而未梓，明成化間姚綬始得其稿，嘉靖甲午陳應符始校刊為《句曲外史集》三卷，附有劉基所撰《墓誌》。崇禎中毛晉得閔氏所錄佚詩為補遺三卷，又搜其集外詩為一卷。以上共七卷，即《四庫》所據本。丁丙刊《武林往哲遺著》之《貞居集》七卷，多補遺、附錄各二卷。《四部叢刊》初編景元刊之《貞居詩集》五卷，不載詞。其詞之專集有吳訥輯《百家詞》本，李西涯輯《南詞》本，並稱《貞居詞》。《詞林萬選》收伯雨《滿江紅·玉簪花次班彥功詩》一首。劉大彬著《茅山志》，雨為寫刊（今存卷十、卷十一，藏臺北中央圖書館）。

《知不足齋叢書》刊厲樊榭手抄本，載詞五十三首。樊榭稱其詞翰高絕，樂章氣韻亦不凡。《叢書集成》初編覆此。

《彊村叢書》覆邃雅堂舊鈔本，收詞五十三首，又補遺二首，編次略異鮑本。

丁丙輯《西泠詞萃》本光緒十二年刊。

吳訥輯《百家詞》，有民國二十八年排印（一）。

# 注釋

- (一) 《輟耕錄》九「漱芳亭」條；《草木子》四《談藪篇》「趙仲穆」條；《四庫提要》一六八；《元詩紀事》三三；孫克寬《張雨》（《大陸雜誌》四六卷第四期）。

## 《唐五代詞集考》

### 道教徒偽詞考

詞肇于唐，論者或溯源于樂府，余考道書所載，有偽木華《法曲》及陶弘景之《菩薩蠻》、《望江南》，為向來言詞史者所未及，因附記于此，以供談助。

木華《法曲》 黃梨洲《南雷文案》卷二，記其於崇禎十四年辛巳在金陵朝天宮手鈔《道藏》，有《丹山圖詠》，以四明山名勝製為《法曲》，而托之木玄虛撰、賀知章註。作《海賦》之木華乃有《法曲》之製，豈非怪事，故梨洲晒為子虛烏有云。

陶隱居《望江南》、《菩薩蠻》 《道藏·太玄部》別五為《海客論》，題渤海人李光元自述，內記陶隱居詞數首，茲錄如下：

陶隱居《望江南》：「長生藥，重鼎復重溫。子午二門聞卯酉，四時運火合乾坤。龍虎自相吞。」

又：「十月滿，開鼎一團紅。數片殘霜含五彩，解胎神水響玲瓏。氣馥異香濃。」

又：「還丹訣，妙術口相傳。若信古方應自誤，顛來倒去枉燒錢。不得怨袖仙。」

又《菩薩蠻》云：「家家盡有長生藥，時人取用皆差錯。氣候尚浮沈，問君何處尋。眼看猶不識，誤向鉛中覓。此物沒黃芽，徒勞歲月賒。」

此類丹鼎鉛汞之語，顯出偽託。

《全唐詩》卷三二載呂巖詞三十首，又卷三一載呂巖詩四卷，其小傳云：「巖字洞賓，禮部侍郎渭之孫，河中府人，咸通中舉進士不第。」案「呂」字「回」字俗書並從二口，故世人或目呂巖為回仙。蘇東坡有《次回先生韻》詩，陳後山同作，題為《次韻回山人》。胡仔《漁隱叢話》前後集並有回仙專卷，皆無名字，嗣後陸續有碑傳記載，略如上述。近人浦江清撰《八仙考》，以為洞賓名姓都很渺茫，其傳說起於北宋仁宗慶曆年間，而發源地在岳州（見《浦江清文錄》）。然山西蒲州永樂宮全真教徒立廟，圖繪其行跡，碑碣林立，金時已盛傳其事，不得謂始於岳州。其「明月斜」一首，胡仔謂回仙於京師景德寺壁上所題，相傳自宋初時即有之。除此首外，餘皆丹鼎之談。又有詞名《醉江月》，則顯起於東坡赤壁詞以後者矣。日本內閣文庫有明崇禎九年序刊《呂純陽文集》十卷。其他乩筆傳刊者，不及備舉。

### 論王涯新聲

《夢溪筆談》云：「唐人乃以詞填入曲中不復用和聲，此格雖云自王涯始，然貞元、元和之間，為之已多，亦有在王涯之前者。」案趙殿丞《王維集箋注》例略云：「王涯在翰林時，與令狐楚、張仲素所賦宮詞諸章，俱誤入《王維集》中，今吳興、武陵二本所載《遊春辭》三十餘首，即王涯等所作。」此事洪邁已曾辨之。趙氏《箋注》卷一五外編所載，若《遊春曲》、《太平樂》、《送春辭》等，皆五言四句，《遊春辭》、《秋夜曲》、《塞下曲》等皆七言四句（此若干首或稱張仲素作）。是王涯之新聲，仍是五七言四句式，非長短句也。



## 和聲與聯歌

G.W.Baxter在所作 *Metrical Oisins of the Tzu* 中曾引上舉《夢溪筆談》和聲之說，於注中「引萬樹《詞律》解說『竹枝』、『女兒』乃歌時群相隨和之聲」，又引皇甫松《采蓮子》之「舉棹」「年少」以說和聲（見 *Harvard Journal of Asiatic Studies* XVI, 1953）。按隨和之聲乃幫腔，後寫為襯字，此長短句之所由形成也。詞之興起，有源於民間山歌者，劉禹錫、白居易之《竹枝》是矣。《夢得集》卷九《竹枝詞》引云：「余來建平，里中兒聯歌竹枝，吹短笛，擊鼓以赴節……故余亦作《竹枝詞》九篇，俾善歌者颺之附於末，後之聆巴歛，知變風之自焉。」所謂聯歌，即詩所謂「倡余和汝」，一唱一和，今僮族畚民客家之山歌皆然。王灼謂「《竹枝》、《浪淘沙》、《楊柳枝》，乃詩中絕句而定為歌曲。」按劉夢得《竹枝》九篇，乃聯章，故不得純以絕句目之，其聯章之格，即出於山歌之「聯歌」，原非一人所唱，此荊蠻之舊習。《隋書·地理志》（荊州總志）記「蠻屬拾骨，其行伍前卻，皆有節奏，歌吟叫呼，亦有章曲」，及「盤瓠遺裔送終之挽歌凡數十闕」，亦聯章見於巴歛民謠之例證。王禹偁《小畜集》卷五《唱山歌》詩云：「滁民帶楚俗，下俚同巴音。歲稔又時安，春來恣歌吟。接臂轉若環，聚首叢如林。男女互相調，其詞非奔淫。」男女互調，遂成聯歌。同集卷八《畚田詞》記上雒畚俗，稱其民「空有歌聲未有詞」，是取畚歌之聲而製為詞，自唐至于宋初，其風未沫，不特《竹枝》而已。特山歌之聯歌與詞之聯章，其間不無關係，故為指出，為談詞之起源者進一解云。

## 張志和詞

志和，字子同，金華人。父遊朝著《南華象罔說》。年十六遊太學，以明經擢第，肅宗令待詔翰林，尋貶南浦尉，自稱煙波釣徒，又號玄真子。志和述太易十五卷，凡二百六十五卦，以無為宗。《顏魯公文集》九有《玄真子張志和碑》，謂大曆九年（七七四）秋，訊真卿於湖州，贈以舴艋；釋皎然有歌落之。李德裕《文集》別集七有長慶三年撰《玄真子漁歌記》，略謂「憲宗寫真求訪玄真子《漁歌》，嘆不能致，……今乃獲之」。《向子諲云》「《漁父詞》，張志和之兄松齡所作也，有招玄真子歸隱之意。」以為松齡所作。《明刊本記》後載《漁歌》五首，畿輔叢書本刪之，殆以混附和章也。（吳師道《敬鄉錄》亦載五首，然如青草、巴陵之語，非玄真足跡所及。）《直齋書錄解題》一五載「《玄真子漁歌碑傳集錄》一卷」，注云：「玄真子《漁歌》，世止傳誦其「西塞山前」一章而已。嘗得其一時倡和諸賢之辭各五章，及南卓、柳宗元所賦，通為若干章，因以顏魯公碑述、《唐書》本傳，以至近世用其詞入樂府者，集為一編。」《西吳記》謂遞相唱和者，為刺史顏真卿與陸鴻漸、徐士衡、李成矩。清道光間，黃本驥重編《顏魯公集》，所採逸詩存目，有和玄真子《漁父詞》，注云：「公與陸、徐、李，共二十五首。」而宋高宗《和漁父詞序》云：「紹興元年七月，余至會稽，覽黃庭堅所書張志和《漁父詞》十五

首，戲用其韻。」故曹元忠《跋金奩集》，謂：黃庭堅所見本《漁父》十五首已題張志和，高宗又從而和之，則《金奩集》之題張志和，實出宋本，宋賢不尚考據；明吳訥編《四朝名賢詞》即用其本云。要之，宋人所謂唐自中葉以後，漸變成長短句之說，以張志和《漁歌》及諸賢遞和者皆破七絕第三句為兩句，乃其最顯著之例。皎然《觀玄真子置酒張樂舞破陣畫洞庭三山歌》云：「……手援毫，足蹈節，披縑灑墨稱麗絕。石文亂點急管催，雲態徐揮慢歌發。」知志和本自能歌，故《漁歌》雖樂已失傳，而當時之可以合樂，亦意中事也。山谷《鷓鴣天》小序云：「表弟李如箴云：『玄真子漁父話，以《鷓鴣天》歌之，極入律。』」可為佐證。日本五十嵐力著《平安朝文學史》，稱弘仁、天長為漢文學全盛期中之全盛期。弘仁為嵯峨天皇年號（起唐憲宗元和五年即八一〇年—唐穆宗長慶三年即八二三三年）。嵯峨撰《漁歌》五首，同時奉和者有公主二首、滋貞主（或作滋野貞主）五首，體製與張志和「西塞山前」相同。志和原作，殆由空海攜歸（當唐憲宗元和元年即八〇六年），距志和受魯公舴艋時約三十年耳，而東方唱和者皆五首，殆攜歸者為張、顏、陸、徐、李之作也。嵯峨等唱和載《經國集》卷一四，其第一首云：「江水渡頭柳亂絲。漁翁上船煙景遲。乘春興，無厭時。求魚不得帶風吹。」

## 黃公望及《富春山居圖》

### 小引

黃大癡值元季稠濁之世，棄仕入道，放浪江海，嘗終日躑躅於巔涯崛崕之間，以遂其山林長往之願，故所繪山水，力爭造化神奇，卓絕一世。其事蹟見於《錄鬼簿》及《畫史》，其篇翰著於《元詩選》，其畫訣載於陶宗儀《輟耕錄》、田汝成《西湖遊覽志餘》。世之勾稽大癡遺事者，類能言之。然同時詞流，若楊載、邵亨貞、楊維禎、王逢、張炎輩，皆有與大癡往還之作，諸家之集俱在，存而觀之，亦足為知人論世之助焉。至若大癡與全真教之關係，亦有可徵者，金蓬頭、鄭無用、方方壺皆此道中人，與大癡有師友之誼。至其平生劇跡《富春山》一卷，論者至譽為亙古第一畫。明以來，臨摹者不一而足，石田有淺絳本，華亭有三癸本，俱馳譽藝林。入清而後，臨寫益眾，沈顥、鄒之麟實導其先路，遠在石谷，麓臺之先。此兩卷現均藏香港。石天一卷，在利氏北山堂。卷後吳家諸題跋，均為穰梨館所失錄，尤有裨於考史，為雲起樓焚卷事增一重要物證。余既為《富春圖》考論，得睹沈卷，為之驚喜累日。利君榮森、屈君志仁，謂是宜重為纂錄，勒成專刊。書成，爰記其顛末如此。

## 黃公望事蹟摭佚

元畫家黃大癡事蹟，溫肇桐所輯《黃公望史料》大體頗稱完備，惟不無疏漏。本文所考，略效涓埃之助，諒為留心一峰佚事者所樂聞歟。

### 一、黃公望之宦績

大癡事蹟，見同時人鍾嗣成《錄鬼簿》卷下有小傳云：

黃子久名公望，松江人。先充浙西憲吏，後在京為權豪所中，改號一峰，以卜術閒居，棄人間事，易姓名為苦行，號淨墅，又號大癡。公之學問，不在人下。天下之事，無所不知。薄技小藝亦不棄，善丹青，長詞，落筆即成，人皆師事之。

明賈仲明《續錄鬼簿》云：

浙西憲吏。性廉直，經理錢糧獲罪歸，號一峰，卜術將人間棄。易姓名為淨墅號大

癡。天下事無不周知，學問深不加文飾，一家丹青妙筆，與人為宗主時習。

子久以吏獲罪一事，王逢《梧溪集》卷四上：《題黃大癡山水詩》，有序云：「子久杭人。嘗掾中臺察院，會張閭平章被誣，累之，得不死，遂入道云。」張閭事見《元史》九十三《食貨志》，孫楷弟於《元曲家考略》嘗加以考證。子久之被辟，乃由於徐琰。徐琰字子方，號容齋，又稱汶叟，東平人。元世祖時，累官浙西道肅政廉訪使<sup>(二)</sup>。至元甲午三十一年（一二九四），琰嘗為行省照磨李作略作《夜山圖歌》，圖為高房山（彥敬）所繪<sup>(三)</sup>，其人亦風雅士也。

大癡本為詞曲家，曲存《醉中天》一首，題李嵩鬬體紈扇。其詞今不可見。吳其貞《書畫記》卷六載大癡畫題有長短句辭一首，紙墨漶漫，殘缺其半。末句曰：「直待雲收月在空。」故目其圖曰「雲收月空」（頁七三八），惟此斷句而已。又張雨《貞居詞》中有《木蘭花慢》和黃一峰聞箏、《百字令》、《壽玄覽真人次黃一峰韻》、《石州慢》和《黃一峰秋興》等闕，惜一峰原製不存，知亦擅倚聲。玄覽真人即王壽衍，楊瑀《山居新話》記：「杭州開元宮住持玄覽真人王眉叟壽衍有銅水滴一枚。」玄覽住杭州開元宮，大癡、貞居亦居杭州，往來三吳，故多往還也。

鄭元祐《遂昌雜錄》：「杭人王溪月諱壽衍，字眉叟，少年為道士。……後以宏文輔道粹德真人管領開元宮江浙省都事。……」孫鳳《孫氏書畫鈔》記東坡竹柯九思跋：「此圖王眉叟真人所藏也。」其人亦好書畫。

公望與倪瓚之兄文光同時，虞集《文光墓碑》云：

元貞初，東平徐公琰，按察浙西，招文光議，幕中甚奇之，薦諸行省，授學道書院山長，吳人祠子由處也。

元貞為至元甲午之翌年，可推知子久蓋與倪文光同出仕，為徐琰所擢用。楊載（仲弘）有詩次子久韻句有云：「解組歸來學種田」。時仲弘方由浮梁州同知秩滿歸田，在延祐間。仲弘復有二詩：《次韻黃子久喜晴三十韻呈汪知府》、《再用韻贈黃子久》，錄其次首云：

自惟明似鏡，何用曲如鉤。未獲唐臣薦，徒遭漢吏收。悠然安性命，復此縱歌謳。石父能無辱，虞卿即有愁。歸田終寂寂，行世且浮浮。不假儕群彥，真堪客五侯。高人求替洽，末俗避喧啾。藜杖常他適，繩樞每自繆。與人殊用舍，在己寡愆尤。濟濟違班刻，悵悵遠匹儔。能詩齊杜甫，分道徇莊周。達飲千鍾酒，高登百尺樓。艱危仍蜀道，留滯復荊州。鶴度煙霄澗，龍吟霧雨稠。東行觀海島，西逝涉江流。自擬需于血，何期渙有丘。古書嘗歷覽，大藥豈難求。撫事吟梁父，馳田賦遠游。堂名希莫莫，亭扁效休休。檻日迎東濟，窗風背北颿。鳴琴消永晝，吹律效清秋。雅俗居然別，仙凡迥不侔。多聞踰束皙，善對邁楊修。進有匡時略，寧無切己憂？塵埃深滅跡，霜雪暗盈頭。始見神龜夢，終營狡兔謀。

雪埋東郭履，月滿太湖舟。急景誰推轂，流年孰唱籌？凌波乘赤鯉，望氣候青牛。好結飛霞佩，胡為此淹留？

詩中「徒遭漢吏收」句，顯指子久獲罪事。汪知府即松江知府汪從善（婺源人）。《松江府志·知府表》列其名於延祐六年後，知子久釋後，在仁宗延祐末，已為黃冠，故楊仲弘比之休休亭之司空圖云。

## 二、黃公望與全真教

陶九成《輟耕錄》八記張勾曲（雨）《戲題黃大癡小像》云：「全真家數，禪和口鼓，貧子骨頭，吏員臟腑。」可謂戲謔而不為虐者也。「吏員臟腑」者，或指其嘗充浙西憲吏；全真家數則謂大癡入道，屬於全真教。考陳銘珪著《長春道教源流》卷七，有《黃公望傳》，稱其隱居西湖之筲箕泉，已而歸富春，卒年八十六。自註稱「金月巖蓋公望之師」。沈曾植《海日樓札叢》記大癡與全真教關涉二事（頁三五八）。白雲霽《道藏目錄》，所收金丹直指等書，題曰：「嗣全真正宗金月岩編，嗣全真大癡黃公望傳。」今正統《道藏》洞真部方法類，有長春真人丘處機述《大丹直指》二卷<sup>（三）</sup>。又有下列三書，俱題「金月巖編，黃公望傳」者：

《紙舟先生全真直指》一卷<sup>（四）</sup>。論形與神七返七真合同之法。



《抱一子三峰老人丹訣》一卷<sup>(五)</sup>。書論真性命出陽神，是天仙大成之法。附七絕十六首。  
 《抱一函三秘訣》一卷<sup>(六)</sup>。參以易數，有《生成圖說》、《火候要旨》等。金月岩即金蓬頭。趙道一編《歷世真仙體道通鑑》續編有傳，略云：

金蓬頭，永嘉人也。名志陽，號絳庵，素蓬頭一髻，世因以為號。……師全真道士李月溪。

月溪乃真常李真人之徒，真常又長春丘真人之高弟也。……元統癸酉後，隱武夷山，居玉蟾之止止庵，浙東元帥李太平聞而禮之。……至元丙子歲四月十日，令徒書一頌坐逝。……弟子則勞養素、郭處常、李西來、張天全、殷破衲、方方壺、皆以道聞於世。  
 (七)。

金氏弟子以道著聞者，畫家方方壺亦在其列，明朱存理《鐵網珊瑚》卷五、卞永譽《式古堂書畫彙考》二十三，有金蓬頭像，題贊者多至二十人。其末即為大癡之贊云：

師之道大，此特其跡。普願學者，惟師是式。大癡道僕黃公望稽首拜贊。

由上知黃大癡與方方壺實同出金蓬頭之門，皆屬全真道徒。陶宗儀書引《全真紀實》云：

「金主亮貞元元年，有吏員咸陽人王中孚者，倡全真教，譚、馬、丘、劉和之，其教盛焉。」（卷二十九）此書今無傳，「咸陽吏員」，即王重陽喆也。然則張雨所謂「吏員臟腑」，或亦謂大癡承重陽之教，「吏員」一語意亦雙關耶？

張雨亦為道士，吳郡人，雖非全真道徒，然每周旋於王溪月、金蓬頭之間。《輟耕錄》九記其嘗從王溪月真人入燕京。王溪月即眉叟壽衍也。雨題《金蓬頭贊》云：「聖井山高日上遲，采雲甘露碧淋漓，下山拾得一莖草，不見庵中金老師。」自署「方外承學張雨謹贊」，亦以後輩自居。王溪月之師李志常，王鶚撰有《真常真人李志常道行碑》，載《甘水仙源錄》卷三。茲將黃大癡在全真教傳授表列如下：



公望有「富春大嶺圖軸」，款署「大癡為復孺畫」，現藏南京博物院，下有「大癡」、「一峰道人」二印。復孺即邵亨貞字，華亭人，生於至大二年，至正間為松江訓導，入明卒，年九十三。所著全集為《野處集》四卷，《蛾術詩選》八卷，又《蛾術詞選》四本，《詩詞選》現有《四部叢刊》三編本，其卷一有「全真師鄭無用北遊」五古云：

往昔柱下史，翩翩跨青牛。示彼眾妙門，契此玄學流。往來群仙籍，往往在北州。至今燕趙間，斯道良可求。鄭師宦門子，氣寂業乃修。行當得所遇，逝將與之遊。稽首謝埃壘，長嘯崑崙丘。

此全真師鄭無用，殆即「富春山圖」自跋所稱「至正七年，僕歸富春山居，無用師偕往」之無用師其人也。鄭無用為全真師，知其為鄭姓。翰林《楊仲弘集》中詩題，有數首與鄭師來往者，一為《寓長春道院春雨即事呈鄭尊師》二首<sup>(八)</sup>。一為《偕鄭尊師飲余氏池亭》<sup>(九)</sup>，皆七律。又一為《題墨竹四首為鄭尊師作五絕》<sup>(一〇)</sup>。以長春道院推之，意即邵復孺詩云全真師鄭無用乎？

金蓬頭像諸贊中，唐珙有題記云：

至正廿四年，歲甲辰，七月朔旦，訪鄭無用鍊師，出其師金野庵先生小像徵贊，走筆書于上。

唐珙字溫如，雷門人<sup>(一一)</sup>。又另有一讚云：

昭兮我師，應靜無跡，自然而然，是為道式。法嗣鄭玄輔拜書。

疑鄭玄輔即鄭無用鍊師之名。列贊中有王國器、王蒙父子之贊及詩，又虞集撰贊，而邵亨貞寫之。蓬頭此像，為鄭無用所藏，無用與邵復孺固屬至交。而無用實與黃大癡同門，俱為金蓬頭之弟子。

《書史會要》記道士鄭樗，字無用，盱江人。又號空同生，工隸書，學《孫叔敖碑》（二），樗亦字無用，與全真教之鄭無用是否一人，待考。

### 三、杭州隱處之笏箕泉

公望在杭州，隱居赤山下之笏箕泉。民國庚申，胡祥翰著《西湖新志》云：「赤山在蘇堤第一橋西南，與玉岑山對峙。《杭州府志》舊志以免嶺為赤山之陰。宋建炎中，金元帥宗弼，兵進臨安，突至赤山。」又云：「笏箕泉出赤山之陰，流合于惠因澗。《輟耕錄》作簫箕泉。」據李翥輯《慧因高麗寺志》卷二「笏箕瀉泉」一景云：「俗呼笏箕泉，以石形相肖，名甚不典，在寺西北南高峰之麓。怪石磊砢，一泓涵澹，傾珠漱玉，折而東南，與慧因澗合。元黃子久公望築室其上，號大癡庵。今榛莽蔓迷，不能辨其遺址矣。」又該志卷四云：「趙子昂每至武林，必停橈赤埠，徘徊慧因（按慧因禪寺，後唐天成二年初稱慧因禪院），謂人曰：君獨愛其古寂，為手書

碑數通。」又云：「慧因禪院面玉岑，背兔嶺，赤山，左翼南高，右踞箕泉。蛟窗二水，合流而南，繞于寺門，環轉而東北，逕迴龍橋，復南出赤山埠達于西湖。當是時，畫船簫鼓，猶得集于箕泉之下，信風氣所萃也。」志又稱：「黃子久公望卜築箕箕泉之旁，畫七祖堂四壁，見《繪乘》。」《繪乘》未知何書，惟據此知其所居繪有壁畫。

大癡所居筓箕泉，張雨曾為撰《筓箕吟》書黃山人石壁，其辭曰：「石為箕，不可以簸揚，箕盛水，瓢飲足濫觴。一漱一咽洗髓腸。載援斗柄挹天漿。半夜箕犯月，大風捲地我欲狂。起騎筓尾跨石梁。長嘯應谷驚下方。張皇醉降黃姑房，哆然大笑箕口張，水流月明天蒼蒼。」此詩見顧瑛《草堂雅集》五，《勾曲外史詩集》不載。《輟耕錄》九記云：「杭州赤山之陰曰筓箕泉，黃大癡所嘗結廬，其徒弟沈生，狎近側一女道姑，閭門有欲，白之於師，沈懼引廚刀自割。」有此一段趣聞，即發生於筓箕泉。

筓箕泉因公望而成為勝蹟，錢塘徐胤翹有《筓箕泉詩》。徐胤翹作《探筓箕泉有感》詩：

泉流紆轉可浮杯，不道荒涼碧草隈，一自大癡騎鶴去，詞人更與剪蒿萊。

則有懷大癡而作。

清人題詠尤多，茲略記如次：張炳（一三）《南屏百詠》引朱彭（一四）《黃公望寓居》一詩及自註

云：「赤山深處結茅茨，此地嘗居老畫師。檐外浮嵐飛醉墨（一五），袖中秃筆寫枯枝（一六）。樵童誰

覓黃荃宅，壞壁空吟張雨詩<sup>(二七)</sup>。聞道笏箕泉尚在，雨餘滌硯憶當時。」

許承祖（字繩武，海寧人）《雪莊西湖漁唱》卷三《赤山詩》及註云：

名勝志：在太子灣西，其土赤埴故名。下為赤山埠，有笏箕泉，出山之陰，合于惠因澗。元時，黃子久公望者，號大癡，卜居泉上。子久善畫，著《山水訣》傳于世。又有玉醴泉，見《錢塘縣志》。

林巒詰曲貯丹砂，輝映清溪白日斜；彷彿曉屏天際列，九光疑是赤城霞。

陳若蓮（海昌人）《西湖雜詠》云：

笏箕泉上滄煙雲，供養童顏理玉文，笑躡蓬頭徑歸去，人間底事惜離群。

原註云：《遊覽志》：子久卜居笏箕泉。泉在赤山之陰。又按（李日華）《紫桃軒雜綴》：子久年九十餘，碧瞳丹頰。一日，於虎跑同數客立石上，忽四山雲湧，遂不見子久，以為僊去，而疑毗畫者飾之，今繙《道藏》玉文金笈，經公望編錄者非一。其師金蓬頭，友則莫月鼎、冷啟敬、張三丰，乃知此老原從十洲來，繪事特其狡獪之一耳。

陳文述《西泠仙詠》卷二：《虎跑泉詠黃大癡》小序並詩云：

黃公望，字子久，本姓陸，世家常熟，繼永嘉黃氏，遂徙富春。善畫工詩，有《大癡山人集》。居西湖赤山之笥箕泉，後於虎跑石上，乘雲仙去。按《紫桃軒雜綴》載，黃子久年九十餘，碧瞳丹頰，一日過虎跑泉，與數客立石上，忽四山雲霧湧溢，遂不見，初疑耽畫者飾之，今緡《道藏》金文玉笈，經子久編錄非一，以金蓬頭為師，莫月鼎、冷啟敬、張三丰為友，生有夙慧，其仙去也宜哉！

扁舟載酒傍花還，畫派荊關伯仲間。舊隱煙波尚湖水，卜居巖壑富春山。秋林霜染紅千樹，夜澗寒澄碧一灣。真個乘雲竟仙去，笥箕泉上草堂閒。

虎跑泉相傳為大癡仙化之地，故後人亦形諸吟詠，因備記之，以供談助。

#### 四、三教堂與三教圖

清錢陸燦《常熟縣志》云：「（黃公望）絕意仕途，放浪湖海，所交皆當世名士，開三教堂於吳門，高僧方士，多執弟子禮。游錢塘，與陳存甫論性命之理。愛杭之南山笥箕泉，結庵其上，將為終老計。已而倦於應酬，歸富春，八十六而終。」《長春教源流》與朱謀望《畫史會要》，均稱大癡開三教堂於蘇州之文德橋，後隱於富春。考李龍眠先有「三教圖卷」，繼馬遠亦

有之，大癡均有題記。李伯時圖黃公望跋云：

右三教圖一卷，李伯時畫，忠定公讚，宋高宗札，許先生跋。其超凡入神之筆，驅今邁古之文，龍飛鳳翥之字，闢邪衛正之心，萃在斯卷矣。愚小子敢肆言哉？至正元年花朝日，黃公望謹沐手書（一八）。

馬遠「三教圖卷」，上有大癡題句云：

昔在姬周時，養得三箇兒。不論上中下，各各弄兒嬉。胡為後世人，彼此互瑕疵。猶如龍舌頭，三峽而一岐。我不分彼我，只作如是辭。一峰（一九）。

三教合一，原為全真教之中心教義，《輟耕錄》三十載有「三教一源圖」。燕南芝《庵唱論》稱：「三教所尚，道家唱情，僧家唱性，儒家唱理。」虞集題馬待詔「三教圖」謂：「近年吳興趙子昂，嘗自稱三教弟子。」倪雲林為顧仲瑛題顧玉山像，名曰「三教小像」，有云：「儒衣僧帽道人鞋，天下青山骨又埋」之句（二〇）。大癡以三教名其堂，亦出一時風會也。陶宗儀記元時改易浙西園林為三教堂一事云：



吳氏之園曰竹莊，蓋元有池陂數十畝，天然若湖。塋之當買得水殿圖，據圖位置構亭，水心瀟灑莫比。諱許之徒，欲聞諸官，亟塑三教像于中，易曰三教堂，人不可得而入矣。塋之卒，荐遭兵燹，今無一存者<sup>(一一)</sup>。

可見塑三教像，及造三教堂之事，在元季盛行之況。

董其昌《畫旨》云：「黃子久有三教堂，所至之處，三教高流皆就之談道，機鋒電發，其博學乃為畫所掩耳。」蓋襲取石田題無用師卷語（見下）。姜紹書《無聲詩史》，稱其「改名堅，隱於杭之笕泉，往來三吳，與曹知白及方外莫月鼎、冷啟敬、張三丰友善。」孫承澤《庚子消夏記》謂：「元季高人，不願出仕，如金蓬頭、莫月鼎、冷啟敬、張三丰，子久與之為師友，恣意元修，以求出世，大約皆負才之士，不屑隱忍以就功名者也。」莫月鼎事蹟，見宋濂撰碑<sup>(一二)</sup>。冷啟敬即冷謙也<sup>(一三)</sup>。周亮工《書影》，及錢曾《有學集》註稱：「大癡晚年遊華山，憩車箱谷，吹仙人所遺鐵笛，白雲翳起足下，擁之而去。」按錢牧齋題鄒臣虎畫扇起句：「大癡吹笛度秦關」，即指此事。蓋後人對大癡逝世後，加以神化者。觀姜紹書所述大癡交往人物，如莫月鼎者，能驅役群鶴，蘇州玄妙觀嘗為立像，宋濂為撰碑<sup>(一四)</sup>，則大癡當日在吳門道教中之地位重要可想而知。

楊瑀《山居新話》云：「黃子久公望，自號大癡，吳人。博學多能之士。閻子靜、徐子方、趙松雪諸名公，莫不友愛之。一日，與客游孤山，聞湖中笛聲，子久曰：『此鐵笛聲也。』少

頃，子久亦以鐵笛自吹下山。」大癡吹笛故事，實出於此，大癡與閻、徐、趙諸巨公交遊之篤，於此可見。閻子靜即閻復，《元史》一百六十有傳，袁桷為撰墓誌銘<sup>(二五)</sup>。閻氏曾為浙西道肅政廉訪使。楊瑀書又記及徐子方琰為浙西憲使時佚事。至趙松雪與大癡來往，《松雪齋集》中無資料可考。

大癡後來隱於富春，據其「秋山招隱圖」題記云：

結茅離市塵，幽心幸有托。開門盡松檜，到枕皆邱壑。山色晴陰好，林光早晚各。景固四時佳，于秋更勿礫。坐綸硯石竿，意豈在魚躍。行忘溪橋遠，奚顧穿草屨。茲癖吾儕久，入來當不約。莫似桃源漁，重尋路即借。此富春山之別徑也，予向構一堂於其間。每春秋時焚香煮茗，游焉息焉。當晨嵐夕照，月戶兩窗，或登眺，或憑欄，不知身世在塵寰矣。額曰小洞天。圖之以報樸夫隱君同志。一峰老人黃公望畫並題<sup>(二六)</sup>。

由此詩題。可想見大癡在富春山生活之實況。

虞氏集《倪文光碑》稱：「今劉君大彬，奉其《大洞經》法，為之宗師。文光晚乃從之遊，每一造之，彌旬乃返，神契冥感，勾曲人愛慕之，而文光有遠舉之志矣。」文光及勾曲張雨，皆從大彬遊。今《茅山志》題曰：「上清嗣宗師劉大彬造。」其書實出張雨之手，《薩天錫集·酬張伯雨寄茅山志》，有「恨余未識茅君面，喜得茅山道士書」之句<sup>(二七)</sup>。《茅山志》卷十二云：

「劉大彬號玉虛子，吳郡錢塘人，延祐四年襲四十四代宗師王道孟（牧齋）位。」虞集《崇壽觀碑》稱：「泰定元年，上清四十五代宗師劉君大彬，朝京師，授予始末，俾為之次第焉。張君，吳郡人，名天雨，內名嗣真，字伯雨，別號貞居。年二十，棄家入道，遍游天臺、括蒼諸名山。吳人周大靜，先為許宗師弟子，得許遺書，張君從而以為師，悉受其說。」張雨入道事蹟，莫詳於此。王逢題大癡畫句云：「近注虛皇《大洞經》。」則大癡嘗註《大洞經》，已如倪文光、張雨熏沐於劉大彬之教者多矣。

## 五、儼金圖中之靜堅及子明其人

《倪雲林集》六《題黃子久畫》一絕云：「白鷗飛處碧山明，思入雲松第幾層？能畫大癡黃老子，與人無愛亦無憎。」雲林自題「六君子圖」有：「大癡老師見之必大笑也」一語，則稱之為老師，與老子皆尊稱。

子久為黃冠及隱君作畫，《平生壯觀》九錄為子明畫絹款題云：

無塵真人領致道，而余留杭，及至琴川，而真人又回錢塘。獨乃弟子明留方丈，此來假榻兩旬，朝莫與子明手談之樂，臨行出此幅徵拙筆，遂信筆圖之，以當儼金之酬。他日無塵老子觀之一笑云。至元戊寅閏八月一日，大癡道人靜堅稽首。又余時

作此，意未足，興盡而迴。越十有三年，至正辛卯夏四月，復為士瞻足之。大癡道人再題，時年八十有二。

又一幅「丹崖翠嶂圖」，有「一峰為子明作」款<sup>(二八)</sup>。考《圖繪寶鑑》，「歐陽楚翁，江西人，字無塵，龍虎山道士，善山水、窠木、竹石、及水墨梅花。」王奕（敬伯）《玉斗山人詞》有《水調歌頭》「舟過桃源適逢初度和歐陽楚翁一詞」<sup>(二九)</sup>。奕為江西玉山人，至元癸巳（三十年）前補玉山教諭，可見楚翁與之同時，無塵真人當即歐陽楚翁，則亦為道士也。大癡稱之為無塵老子，與雲林稱彼為「大癡黃老子」正同。

《錄鬼簿》謂大癡改號淨墅，曹棟亭刊本作「易姓名，為苦行淨墅」。《平生壯觀》記「僦金圖」自署為「大癡道人靜堅」。淨、靜一字，墅、豎、堅三字形近，如顧復無誤，則作「堅」為是。姜紹書《無聲詩史》作改名堅，奪一「靜」字。俞樾以為堅與久義相應<sup>(三〇)</sup>，可從。馬廉校本未引此條。

《輟耕錄》十記：「義興（宜興）王子明，家饒于財，所藏三代彝鼎，六朝以來法書名畫，實冠浙右。至正壬辰，寇起蘄黃，將由義興取道犯浙西。子明罄其所藏，鑿深窖以埋之。」東坡書「天際烏雲」帖，元時嘗為子明收藏，後有柯九思至正三年跋，稱「此卷天曆間得之都下，攜歸江南，會荊溪王子明同予所好，攜之而去，他日再閱于環慶堂。傍觀者子明之兄德齋等。」又有張雨和柯丹丘韻，題「癸未十一月張雨為子明王君寫」。此為宜興子明好收藏之事蹟。翁方綱

《天際烏雲帖考》謂義興王子明字光大。

倪瓚《集用王子明韻》七律一首云：

從俗浮沉多厚顏，醉筵舞袖作弓彎。雉羅孰是逃三窟，豹管能窺見一斑。縱酒已拚時共棄，歌詩猶與世相關。采薇岩穴聊終隱，林下閒雲自往還（三一）。

詩稱「采薇岩穴聊終隱」，則此人亦隱君子也。雲林又有三月十日義興王子明送竹菌賦詩五律：「猶帶雨露氣，更懷泉石鄉。此日山中客，筍簾得新嘗」之句。「富春山圖」後加款云：「子明隱君將歸錢塘，索畫山居景，圖此贈別。」稱曰「子明隱君」。見於大癡畫款之子明，原即王子明，為宜興人，其人如雲林以多貲而好古入道者。

至任仁發字子明，官水監而非隱君，早卒於泰定四年。又楊廉夫曾住其家之張彥材，其子名子時，號雪山道人，《畫史彙傳》子時作子明，然其人於永樂間詔至京，年輩較晚，當非大癡所與遊者也。

## 六、黃公望之文友與畫友

張雨集中，題黃子久畫有三首：一為辭，首句「大山坳兮矗立」，一為四言，《題黃子久小

幅山水》起句：「一丘桓桓，曲折餘地，石瀨淺淺，林薄翳翳」<sup>(三三)</sup>。……「一為七言詩，詩云：「中峰大面削鋸如，巖岫綺錯非一途。上連閣道旁屋廬，尋窗數戶愁崎嶇。米顛所製三尺圖，筆力視此微粗疎。閔苑之臺遲子久，不歸正為松江鱸。」此又見於張外史與袁子英所寫雜詩卷五十五篇之中，後有至正二十一年楊維禎跋<sup>(三四)</sup>。張雨又有《題大癡畫山水》五絕一首云：「獨得荆關法，金壺墨未多，異時傳畫譜，誰識病頭陀」<sup>(三五)</sup>？」

《畫苑大觀冊》第十四幅，黃子久「雲壑幽居圖」，款書「至正四年春日，黃公望送伯雨鍊師歸句曲山」<sup>(三六)</sup>，上有張肯題絕句。又《名畫大觀》第二十三幅，子久「深山亭子圖」，張雨題七律云：「深山亭子曙光遲，蘿薦蕭森蔽四垂。大木百圍陰滲漉，青谿千仞碧淋漓。政須潤色煙嵐語，為洗蒼頑林壑姿。祇憶莆田陳應奉，爭墩曾有寄來詩。張天雨。」此首《句曲外史集》中所缺。

張雨藏有錢選畫「浮玉山居圖」，大癡為題句云：

雪溪翁，吳興碩學，其於經史，貫串於胸中，時人莫之知也。獨與教君善，講明酬酢，咸詣理奧，而趙文敏公嘗師之，不特師其畫，至於古今事物之外，又深于音律之學，其人品之高如此，而世間往往以畫史稱之，是特其游戲而遂掩其所學。今觀貞居所藏此卷，並題詩其上，詩與畫稱，知詩者乃知其畫矣。至正八年九月八日大癡學人黃公望稽首敬題，時年八袞<sup>(三七)</sup>。

觀舜舉自題詩句，極似晉人招隱之篇。惟知詩然後可以知畫，錢氏不特為畫史，且為碩學也。大癡於錢氏可謂推崇備至。張雨題語云：「吳興公蚤歲得畫法于舜舉。舜舉多寫人物花鳥，故所圖山水，當世傳罕。此卷蓋寫山居，景趣既高，筆墨精妙，尤為合作。詩亦雅麗，非近人語。僕以戊子秋七月，得於書肆，如獲古圖史云。」其器重霄溪，所見與大癡正同。張雨在杭州，初居西馬塍建菴閣，後居葛嶺，有西丹房、隱真館，大癡亦居簞箕泉，故往來甚密。

王逢與大癡交稔，屢有題贈。《梧溪集》卷一，《奉簡黃大癡尊師》云：

十年淞上籍仙關，猿鶴如童守大還。故舊盡騎箕尾去，漁樵長共水雲間。吹笙夜半桃花碧，倚杖春深竹笋斑。顧我丹臺名有在，幾時來隱陸機山。

又卷四《題黃大癡山水》云：

十年不見黃大癡，筆鋒墨瀋元氣垂。絕壁雙巒萬古鐵，長松離立五丈旗。蜀江巫峽動溟濤，陰嵐夜束魚龍冷（原作吟，宜從一本作冷）。峨眉更插空青間，差似胸中之耿耿。大癡與我忘年交，高視河岳同兒曹。天寒歲晚鴻鵠遠，風雨草樹餘蕭騷。風雨草樹餘蕭騷，大癡真是人中豪。

此篇繫有小序文已見上。又大癡至正九年贈孫元璘畫，王逢題句云：

大癡筆力破滄溟，為寫巫陽十二屏。丹至夜寒霞氣赤，石牀春雨土華青。不辭千日中山酒，新注虛皇《大洞經》。近得老楊長鐵笛，天壇惟許小龍聽。席帽山人王逢。

詩見《式古堂書畫彙考》。邵復孺與王逢亦友善。至正乙丑，逢嘗題《復孺屯田先生家世譜》，在《貞溪諸名勝詞翰卷》中<sup>(三七)</sup>。又大癡之「九珠峰翠圖」上角王逢題句云：

層巒疊嶂青從巖，深塢微露儒人宮。晴霏喬喬吹不斷，下覆春水光溟濛。誰家相對緣溪住，石梯蛇折黃華路。何當著我沙棠舟，放歌流下前灘去。梧溪王逢為草玄道人題大癡尊師畫。

王逢，字原吉，號席帽山人，江陰人。事蹟見《明史·文苑》及《無錫志·流寓傳》。

薩都刺《雁門集》卷三有《為姑蘇陳子平題山居圖黃公望作》詩七古句云：「那如隱君不出戶，讀盡萬卷人間書。有生窮壤貴自據，布韋軒冕奚錙銖。便當買山賦歸歟，石田老我扶藜鉏。」陳子平即陳謙。考楊維禎《西湖竹枝集》，謙和詩云：「樓下攤錢還上樓，花前夜醉曉扶頭，不知命犯何星宿，一日猖狂百日愁。」附有小傳，稱「陳謙字子平，吳郡人，博經史，工文章，金華黃公晉卿為一時詞宗，慎許可。見其文，必咨嗟以為不易逮也。嘗悼時流文氣不古，



手編《西漢文類》若干卷，行於時」。晉卿即黃潛也。明陸容（文量）《菽園雜記》卷十五：「《遜志齋集》三十卷，其二十八卷內，勉學詩二十四章，本蘇士陳謙子平所作，誤入方集耳。子平，元末人。張士誠兵至吳，有突入其室者，脇其兄訓使拜，不屈，刃其胸，子平以身翼蔽，並遇害。平生著述甚富，兵後散亡，獨所著《易解詁》二卷，及古今詩數十篇，傳於世。」陳謙《勉學詩》，陳石遺《元詩紀事》錄其一首<sup>（三八）</sup>。又張翥《寄陳子平時寓揚州》、《常以所作瓊花詩見示》七律<sup>（三九）</sup>，有「瓊花新製人爭寫，應使揚州紙價高」之句。陳子平時蹟可考，大略如此，其人籍姑蘇，嘗居揚州，與楊維禎、張翥、薩都刺倡和，大癡亦與素稔，故為作「山居圖」也。

潘純字子素，廬州合肥人，與黃大癡、楊維禎多往還。《輟耕錄》記其佚事云：「嘉興林叔大，掾江浙行省時，貪墨鄙吝，然頗交接名流，以沾美譽。其於達官顯宦，則剗羔殺豕，品饌甚盛，若士夫君子，不過素湯餅而已。一日，延黃大癡作畫，多士畢集，而此品復出，譏謔交作，叔大赧甚，不敢仰視，遂揖潘子素求題其畫。子素即書一絕句云：『阿翁作畫如說法，信手拈來種種佳，好水好山塗抹盡，阿婆臉上不曾搽。』大癡笑謂曰：『好水好山，言達官顯宦也。阿婆臉不搽，言素面也。』言未已，子素復加一句云：『諸佛菩薩摩訶薩。』俱不解其意，子素曰：『此謝語，即僧家懺悔也。』闕堂大笑而散，叔大數日羞見客。」

邵亨貞與黃一峰往復詩詞，又有下列各首：

(1) 《一峰道人畫「九山雪霽」》：

大雪漫空暗九山，晉人遺跡杳難攀，老仙只在扶桑外，借得瑤京鶴駕還。

(2) 《題黃一峰畫扇》七絕，不錄。

(3) 《暗香》：吳中顧氏「四時月色亭，陸壺天倡始用白石先生元韻以詠，黃一峰持卷索賦。」

水邊寒色，又怎禁、傍晚一聲長笛。廣苑日斜，玉蕊疎疎未快摘。回首江南、舊夢何處覓。黃昏詩筆。縱近日雪滿西泠，誰解為移席。

蕭瑟。更幽寂。記駐馬斷橋，頓覺愁積。倚風暗泣。離黍殘碑尚追憶。絕艷無人管領，潮自落、吳山橫碧。便想像、風景好，可能再得。(卷二)

「九山雪霽」即「九峰雪霽」，此圖另有高手摹本。張丑《書畫舫》云：「子久絹本『九峰雪霽』，至正九年為班彥功作，筆意簡古，理趣無窮。」彥功為班惟志字，又號恕齋。官浙江儒學提舉，大梁人。與張雨、許有壬屢有唱和<sup>(四〇)</sup>。邵遠平《元史類編》(二十三)，及席世臣《元詩選》癸集(丙)有傳。張庚《圖畫精意識》云：

是圖大癡極經營之作，無平日本色一筆，洵屬神化，直奪右丞、營邱之席。以其純用空勾，不加點綴，非具絕大神通不能也。

蓋為大癡精心之作。

公望獲罪歸後，更名一峰。元人頗有投贈。張炎《南樓令送黃一峰遊靈隱》云：

重整舊漁蓑。江湖風雨多。好襟懷，近日消磨。流水桃花隨處有，終不似，隱煙蘿。

南浦又漁歌。挑雲泛遠波。想孤山、山下經過。見說梅花都老盡，憑為問，是如何

(四一)？

此首向未經人引用，故為錄出，時大癡方歸隱西湖也。

大癡嘗為楊維禎寫「鐵崖圖」，款云：「大癡為廉夫畫。」唐棣題云：「一峰道人，晚年學畫山水，便自精到，數年來筆力又覺超絕，與眾史不侔矣。今鍊崖先生出示此圖，披玩不已，當為之斂衽也。」此圖現在故宮，簡目列成二二七，京都小川氏家亦有鐵崖圖，皆為後仿本。貝瓊撰《鐵崖先生傳》，謂「（維禎之）父宏，為築萬卷樓鐵崖山中，使讀書樓上，去梯，輓轡傳食……因號鍊崖<sup>(四二)</sup>」。「鐵崖蓋紹興之山名也。大癡至正九年贈孫元璘畫，有楊鐵崖題句，署辛丑冬十一月廿有二日，鐵邃道人在吳氏桂隱堂試劉士先經貢墨書<sup>(四三)</sup>」。

維禎目大癡子黃公望為奇士<sup>(四四)</sup>。嘗與大癡扁舟遊東西泖間<sup>(四五)</sup>。其交情可見。又嘗和大癡豔體，見《四部備要》本《鐵崖逸編》。

楊維禎有《西湖竹枝集》。自序作於至正八年，稱閒居西湖七八年，與茅山外史張貞居

（雨）、茗溪郊九成輩唱和。是集收黃公望和作一絕云：

水仙祠前湖水深，岳王墳上有猿吟，湖船女子唱歌去，月落滄波無處尋。

又繫小傳云：

黃公望字子久，自號大癡哥，富春人。天姿孤高，試吏弗遂，歸隱西湖笕箕泉，博書史，尤通音律圖緯之學，詩工晚唐，畫獨追闢全。其據梧隱几，若忘身世，蓋游方之外，非世士所能知者也。

楊氏《西湖竹枝集》，有中央圖書館藏明季諸暨陳于京刊本，又丁丙《武林掌故叢編》本，記當日湖上文友，各人附有小傳，極饒史料價值。其稱公望自號「大癡哥」，多一「哥」字，甚為有趣。大癡此詩，收入《元詩紀事》二十一。明陸容《菽園雜記》謂楊鐵崖《西湖竹枝詞》，和者一百二十二人，大癡即其一也。

故宮藏大癡「九珠峰翠圖」，中間楊維禎句云：「九珠峰翠接雲間，無數人家住碧灣。老子嬉春三日醉，夢迴疑對鐵崖山。鐵篴。」此幅上有「邵氏容春堂書畫印」，蓋無錫邵寶舊藏。李霖燦認為真跡。大癡作品，經鐵崖題句，不一而足。上述大癡所繪「鐵崖圖」，式古堂著錄較故

宮本多趙奕、潘純等人題句。趙奕詩云：「鐵崖道人吹鐵笛，一聲吹破雲煙色，卻將寫入圖畫中，雲散青天明月白。古汴趙奕。至正十年歲庚寅十月二十日，書于清勝軒。」按趙奕字仲光，為故宋王孫文敏仲子。潘純字子素，淮南人，已見上考。喜為今樂府，楊氏《西湖竹枝集》中均有詩贈之。諸人皆西湖吟侶，至正十年鐵崖正居西湖，故可定大癡此幅乃在西湖時所繪。元時畫人集中之地，論者每舉蘇州為中心，實則杭州亦一重要地區，而楊鐵崖之領袖群倫，提挈之功，亦不可忽視也。

大癡畫友，張雨、倪瓚均為道教中人，故交契特厚。元時畫人，其名繪多經大癡題識，如吳鎮「墨菜圖」，張渥「淵明像」，方方壺之「松岩蕭寺圖」，曹知白之「重溪暮靄圖」，倪瓚之「六君子圖」，均見溫氏所輯《史料》。其與畫人合作之幅，「江山勝覽」，與雲林合筆，先後十年。與王蒙合作「竹趣圖」，大癡題句云：「叔明公子，文敏公之外孫也。天姿神品，其於翰墨，深入晉漢，至于鑒裁，尤所精詣，漚波之宅相，非子而誰耶？至正壬辰冬，公望。」又與王淵合作「東山隱圖」，上有道士張無為詩箋。上舉諸例，具見大癡與元時諸畫壇交往之篤，故吳鎮於至元二年丙子，嘗為大癡作「中山圖卷」焉。（四六）

顧嗣立《元詩選》有《大癡集》，收詩甚多，大半為題畫之作。題顧愷之「秋江晴嶂圖」云：「一日太朴出示，驚賞不已。」題王維「秋林晚岫」云：「不謂太朴于中州友人家，又得此卷。」太朴即危素也。又題李成畫冊云：「今見善夫先生所藏十冊，不覺心怡神爽。」原跡真偽未可知。善夫即顧信，趙子昂之門人也。嘗官浙江軍器提舉。

《圖繪寶鑑》卷五：「張中字子正，松江人，畫山水，師黃一峰，亦能墨戲。」子政與一峰同鄉，故及其門。顧復收其「困學齋圖」，白紙短卷，子政筆也。欸一峰道人，後人以黃子久氏圖書蓋之，固可以齊驅子久，但疑字不類。「困學齋圖」必為于伯樞作。顧氏又云：「山景紙幅，亦子政筆也。後人剗其欸識，而存雲林詩題，謂之雲林。」此皆張中畫混為黃倪，且力一峰偽欸之例。子政山水今未見，故宮存其花鳥三軸，桃花幽鳥尤有名。楊鐵崖題句：「幾年不見張公子，忽見玄都觀裏春」者也。大癡偽畫，前有人取張中畫為之者，鑒賞家不可不知也。

## 注釋

- (一) 見《浙江通志》一一六。
- (二) 元金華吳福生編《夜山圖題詠》錄是詩。
- (三) 稱字號下。以為金丹之秘，在一性一命而已。
- (四) 稱字上，在方法類。
- (五) 芥子下，在眾術類。
- (六) 大字下，此在洞玄部眾術類。
- (七) 卷五十六，《道藏》羽字號上。

(八) 卷六，頁四五。

(九) 卷七，頁四九。

(一〇) 卷八，頁五三。

(一一) 《式古》二十有其《題米海嶽煙巒曉景圖》。

(一二) 亦見《佩文齋書譜》。

(一三) 字芑培，錢塘人，乾隆己酉進士，有《來鵲山居詩稿》。

(一四) 字青湖，隱居吳山，著《抱山堂詩集》。

(一五) 大癡飛醉墨，王國器題子久「溪山雨意圖」。

(一六) 子久常袖筆墨，遇景即摹之。

(一七) 雨曾作《筍簣吟》題壁。

(一八) 《式古堂書畫彙考》卷十二。

(一九) 《式古堂書畫彙考》卷十四。

(二〇) 《式古堂書畫彙考》卷二十。

(二一) 《輟耕錄》二十六。

(二二) 《鑾坡後集》卷一。

(二三) 謙事詳陳景鍾輯《清波三志》。

(二四) 事見《吳門表隱》。

- (二五) 《清容居士集》二十七。
- (二六) 《辛丑銷夏記》卷四。
- (二七) 《薩天錫詩集後集》。
- (二八) 見《大觀錄》。
- (二九) 《彊村叢書》本。
- (三〇) 《茶香室叢鈔》。
- (三一) 《詩集》卷四。
- (三二) 《句曲外史集》卷一，頁三、四。
- (三三) 《式古堂書畫彙考》卷十九。
- (三四) 見顧瑛《草堂雅集》卷五。
- (三五) 《式古堂書畫彙考》卷四。
- (三六) 《式古堂書畫彙考》卷十七。
- (三七) 《式古堂書畫彙考》卷二十。
- (三八) 見卷十九，《明詩綜》仍誤作為方孝孺作。
- (三九) 見顧瑛《草堂雅集》卷四。
- (四〇) 《貞居詞》有《滿江紅》玉簪次班彥功韻，許有壬《圭塘樂府》有《沁園春》次班彥功韻。
- (四一) 《山中白雲》，《全宋詞》頁三四九三。



(四二) 《貝清江集》卷一。

(四三) 《式古堂書畫彙考》卷十八。

(四四) 《東維子文集》二十八《魯鈍生傳》。

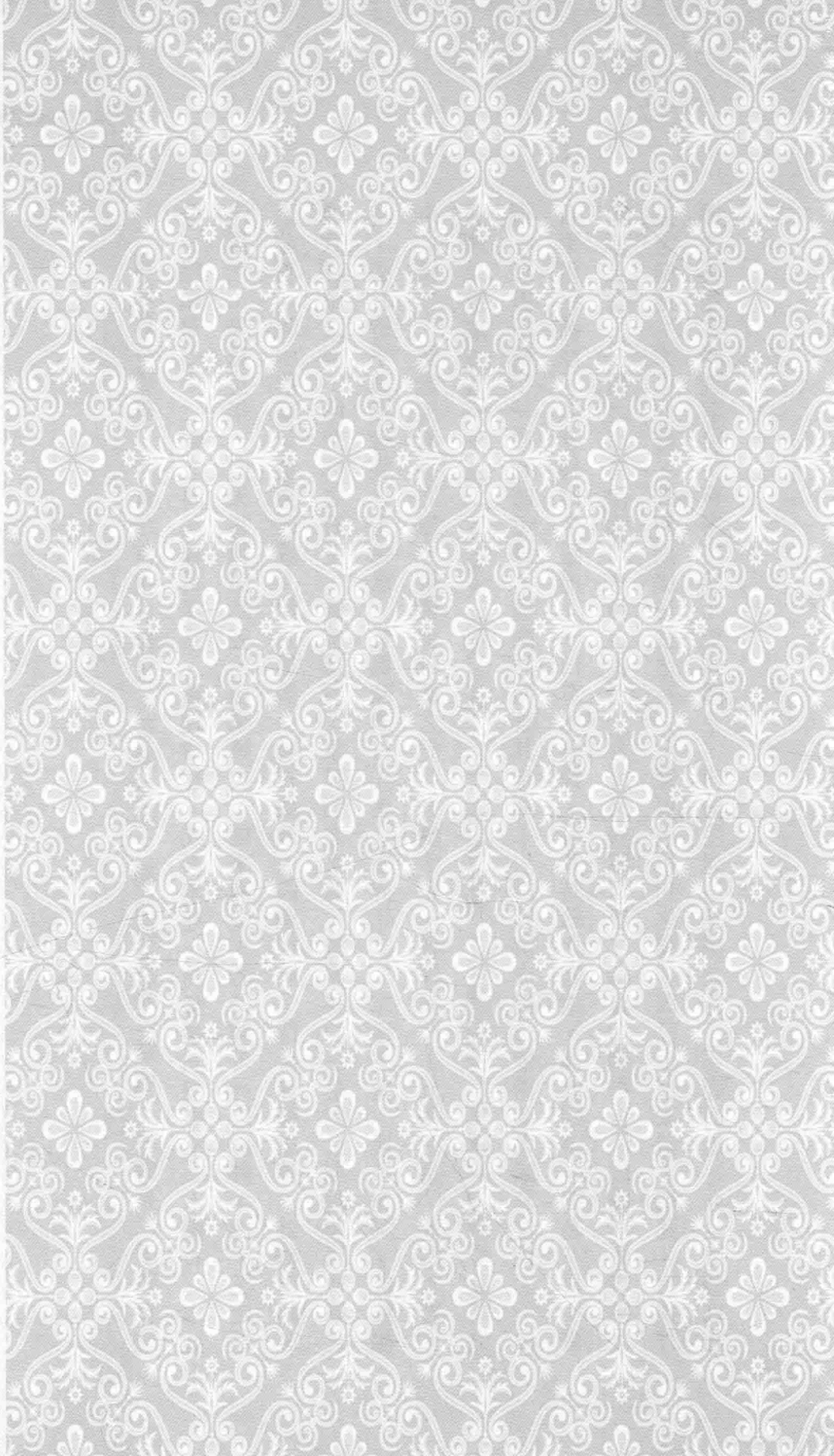
(四五) 同集《跋君山吹笛圖》。

(四六) 見《湖社月刊》一至十冊。



選堂序跋

卷四



## 外丹黃白術四種序

蓋聞黃本道書，賴真靖宮主之讐校；青詞秘祝，溯翊聖真君之結壇。醮儀有二千四百之分，隱顯兼七十二部之勝。條目滋富，董理曰艱。疾恆不死，易豫且同於龜文（卜辭有「不舛一語」）；美意延年，問天嘗徵諸楚客。由來遠矣，能事尚哉！若乃辨外丹之虛誣，由乎乏定性之分析。河水可塞，黃金難成；鉛汞徒勞，艸石蔑效。四藥鍊漿，待參珠絳之神；九轉出塵，孰致務成之術？叩楚澤之石壁，儘多隱石；索狐剛之玄珠，無非秘訣。是則欲期收爬羅抉剔之功，必有待乎蘊識含靈之士也已。常熟陳國符先生，學究化工，志通玄邈，棲神鹿洞，啟跡龍泉（鎮）。覽赤天黃素之方，窮紫雲丹鳳之記。九變十化，各探其門；五岳三皇，並綜其義。曩撰《道藏源流》之篇，極天人道術之變，久已流譽藝林，沾溉乙部。近復致力秦壹黃冶之術，為書四種：一曰詞誼考錄，通訓詁而著其指歸；一曰經決成書，依用韻以斷其年代；一曰石藥爾雅補注，欲宣梅彪之隱滯；一曰草木藥錄，可苴時珍之闕遺。操此四事，揭為三長。言化學史者，必資之以為津梁；考鍊金術者，舍此又安窺潭奧？得非博關群言，沈鑒鑽極者乎！茲之造述，力邁前修。綜類則掇雲笈之英，決疑可破稚川之惑。固已上追太清之遺聞，下抉丹房之奧論。神仙遐矣，晝不可接；蛟螭蟠乎，夜分生光。是編之行，不脛而走，亦足以發真諦

於丹書，燦靈光於綠字云爾。

陳國符：《中國外丹黃白法考》，上海：上海古籍出版社，一九九七年

一九八〇年饒宗頤拜序

## 老子想爾注校箋自序

夫三元八會之說，四輔七籤之編，玄哉邈乎，奧不可議。然表詮至理，語託乎紫微；決定  
了知，義通乎《玉訣》。而歷離日月，雖遠溯於軒轅；象物窈冥，終建言於苦縣。閱衆甫而不  
去，先天地以自生。是以玄覽之士，知所折衷；方術之流，隨時斟酌，韓非顯《喻》，淮南著  
《應》；鄰氏抽其墜緒，安丘發其幽宗；中壘秘閣，猶說四篇，季長絳帳，有注成卷；世代悠  
遠，曠乎莫傳。至若輔嗣析其名數，知凡有皆始於無；河上致其淵微，謂不死在於玄牝。魏氏以  
來，傳茲二學，譬長夜之逢曉，亦萬派所朝宗焉。降而下之，代有明哲，講論彌精，記述益富；  
遂盈閣而物居，同充車而被軫，何其盛哉。緬惟安期受教，事著於史傳；宮崇詣闕，語雜於巫  
覡。謂太平其可致，《青領》成書；豈漢運之將終，黃巾發難，丁三百五十年之厄，為一百七十  
卷之文，大順陰陽，用弭災異。乃有鶴鳴道士，造作鬼教。著三官之手書，置五斗之義舍；因  
五千文而都習，設廿四治以登真。敷揚妙義，風行蜀中，翼讚玄言，託邁想爾。闡守一之旨，攜  
契天人，勸長生之方，先挫忿怒；本無為以去惡，立道教之元胎。係師定本，語助從刪，仙士可  
期，安平大樂。珠囊懸解，傳三洞之複文；真跡宗門，著卅幅之減字。惜乎時有夷隆，道有顯  
晦。重以五季喪亂，秘軸揚灰，元憲焚經，玄都一炬；遂使丹訣惟《北斗》之可徵，《黃書》共

西日而偕沒。神隱子諒所未收，正統《藏》於焉缺載。鎮南古本，空存其名；「想余」殊稱，靡由審辨。陳篇黜闇，蒐考無從，嗜古之徒，蓋其閔矣。清季莫高石窟，秘室啟扃。淹中佚禮，竟隨橐駝而西征；《化胡》遺經，亦逐青牛而東指。天寶舊卷，足辨分毫；玄英《開題》，復資發覆。尤喜《想爾》殘注，歷劫猶新。於是正一明威之道，晦而復彰；三天柱下之注，微言弗墜。發南極之奧，衆音貴和；披《呂覽》之篇，與元同氣。頤以庸淺，敢樂虛無。未絕學而生憂，惟周行而不殆。爰以講席閒時，廣事稽覽。短識與寸陰爭晷，驚馬同頽影競馳。稠適上遂，奚以白心；天地將傾，欲問黃繚。循誦此書，良資先覺；游目棲神，薄有微悟。稍為診發，共數十事。導彼渾灝，等鑿竅於混沌；申其詰屈，肆雌黃於亥豕。蠡測管窺，深慚博練。亦知百里之內，芳草非無；千祀以外，蘭菊未絕。冀微啟於今茲，庶有藉於來哲云爾。丙申清明饒宗頤選堂序於香港大學中文系。

《老子想爾注校箋》，「選堂叢書」，香港：東南書局，一九五六年

## 《虬髯客傳》之用意及作者

《神仙奇遇傳》末云：「乃知真人之興乃天受也；豈平庸之徒，可以造次思亂者哉。」今本《虬髯傳》則作：「非英雄所冀，況非英雄乎！人臣之謬思亂者，乃螳臂之拒走輪耳。」按真人即傳中常言之真主，猶光武之「白水真人」也。此篇論天子受命，絕非人力，故以窺竊神器為大戒。東漢初，班彪因光武之興，曾著《王命論》，即發此義，其言曰：

苟昧權利，越次妄據；外不量力，內不知命，則必喪保家之主，失天年之壽，遇折足之凶，伏斧鉞之誅。英雄誠知覺悟，畏若禍戒，超然遠覽，淵然深識，收陵嬰之明分，絕信布之覬覦，距逐鹿之瞽說，審神器之有授。

可與此傳互相證發。老子《道德經》云：「天下神器不可為也。為者敗之，執者失之。」此傳主旨，即本斯義。《容齋隨筆》、《宋史·藝文志》題此傳杜光庭撰。魯迅謂殆光庭尚仕唐時所為（一）。劉開榮以為光庭當僖宗避黃巢入蜀，召充麟德殿文章應制時作（二）。考《神仙奇遇傳》此「虬髯客事」，繫於「明皇十仙」下「東明油客」上。《感遇傳》出於纂集，其傳中文字多怪力



亂神之語，當為唐末流傳小說。光庭采入其書，意者有人觀唐末天下紛擾，群雄割據，藩鎮跋扈，故本《黃鬚傳》故事發為是篇，言神器大可覬覦之意。特文中與隋唐史事乖違至多，光庭文學之士，通達古今，諒不謬悠至此也。唐代舉子，每以小說之文投獻於主司，謂之溫卷。如《幽怪錄傳奇》，即其著例<sup>(三)</sup>。故所作大抵駁雜無實，不足為病。此《虬髯傳》可能出於唐世舉子所擬撰，其後光庭采入其所纂《神仙感遇傳》中，宋人因題為光庭作耳。其題此篇為張說撰，更不足信。此類小說為古文體，殆成於貞元、元和之間<sup>(四)</sup>。此稍具文體演進常識者，自能明之，無庸喋也。

又按《虬髯客傳》除《道藏》一系外，尚有《豪異秘纂》以為張說作。明鈔《說郛》卷二十二《豪異秘纂》（又名《博記雜編》）內收「《扶餘國主事》，唐張說著」是也。《宋史·藝文志》收《豪異秘錄》一卷，即此書。

注釋：

- (一) 《唐宋傳奇集·稗邊小綴》。
- (二) 《唐代小說研究》。
- (三) 見宋趙彥衛《雲麓漫鈔》。
- (四) 參看陳寅恪《韓愈與唐代小說》一文及《元白詩箋證稿》。

## 《關公傳說與三國演義》序

神話は詩。西方的詩，導源於神話。中國（漢族）無史詩，神話亦不發達，《山海經》羅列眾山之神，大抵皆人獸共體，見於楚帛書五月之皋月，其神像作三首牛蹄<sup>(一)</sup>，知戰國時此類圖像久已流行。西漢緯書大量出現，所記古代聖王，多作人獸合體之形狀，其中或有外來影響<sup>(二)</sup>。以此之故，緯書亦成神話之淵藪。

俄羅斯李福清教授攻治神話小說有年，造詣甚深，所論伏羲女媧畫像描繪演變之過程，參證縝密，用力周至，膾炙人口<sup>(三)</sup>。其在華從事研究，涉獵蒙、回各地民間說書，於蒙古「本子曲」（即用蒙語講唱的中國章回小說）致力尤深，細處且及關公所騎之赤兔馬，進而留心關公之民間傳說。頃者，成《關公傳說與三國演義》一書，共分六章，並附論關公畫像，來書索序於余。余曩者曾著文標揭「關學」一名，自以歷年遊覽，舟車所至，嘗徜徉於洛之關林、晉之鹽池、荊州之玉泉山，訪其遺跡，海疆南澳關廟，其碑稱漢壽亭侯，其時尚未晉封帝號也。凡此諸地，其中或為先生履齒之所未及，略有可互補之處。先生虛懷下問，詢及芻蕘，殆以此乎？

余與先生初識，論交於布拉格，迨先生蒞港，嘗因踐余之約，致罹車禍，幸上天呵護，不久康復，壯健逾前。喜其論著陸續在華刊布，沾溉無窮。余獨賞其《神話論》一文，評騭中外諸家

之得失，極中肯綮，讀者受益滋多，倘能再作補充，詳加注說，勒成專書，更有造於神話之學，先生豈有意乎！

李福清《關公傳說與三國演義》臺北：漢忠文化事業公司，一九九七年  
丙子重陽後十日，饒宗頤

## 注釋

- (一) 見拙著《畫類：國畫史論集》，台北：時報出版公司，一九九三年，頁四七。
- (二) 季羨林先生說。
- (三) 見李福清《中國神話故事論集》，台北：學生書局，一九九一年。

## 道教研究論文集序

道教掣討之事，近世之顯學也，於域外尤盛。其在歐洲，自馬伯樂開其端，至於今茲，乃有《道藏解題》之輯集，是何異道書之重整運動？學者趨向，又重在儀軌；以為禮失必求諸野，故凡齋醮、拜斗、發爐、修行、普度諸科，其舊俗、法事可考於今者，無不窮究原委，務求徵實。

漢學界中以道教為論文題目者以百數計，可謂盛矣！自來道釋，相資相敵，競為表異，《化胡》之經，本際之義，引文證理，入室操戈，孰為得道而迷蹤？有待披雲以見日。道之剝削儒釋，其事繁蹟，理而董之，亟待其人。其在扶桑，則神道之教，理多相涉；於是上清劍、鑑雲圖、形神可固之論，無不為政治之所取資，益以黃白導引之術，志在養生而事關科技，遂令探索者縱闖玄奧，別啟新途。此則前人所未涉足，而創獲遂更倍蓰焉。

黃君兆漢曩從余問，治金元之語業，深知全真之徒，以倚聲施教，其所為者，亦復炳炳烺烺，顧與《花間》、《尊前》大異其趣。君遂自是深入道教之門戶，既醉心於張三丰其人及其書，覃思最深，所得亦度越時輩，所著各篇久已風行宇內。頃者哀集向所為文若干篇，釐為一集，余得取而讀之。余嘗深慨道教典籍久為人所漠視，今之業績反得力於異國人士。而君奮起其間，如蒼頭異軍，自樹一幟。其事亦已偉矣，何待余之掄揚。余向者亦略究三張之遺著，蠡測管

闕，愧未能發擿微隱，輒以藤綆，聯彼珪璋，喜得與君忝為同好。去歲浪游洪都，陟彼西山，一訪許旌陽之遺跡，又幸得瞻臞仙之墓，華表依然，柱間符籙猶髣髴可覩，低徊久之，而恨君之未能同游也。益信韓昌黎謂氣之所鍾，必蜿蜒扶輿磅礴而鬱積，非親臨其地者無以體其真而究其勝。他日當攜君同履鶴鳴之山，君其亦有意乎？

黃兆漢：《道教研究論文集》，香港：中文大學出版社，一九八八年

丁卯清和饒宗頤

## 郭店楚簡老子東釋序

荊門市郭店墓簡出土，為近年學術界一大事。今歲六月其報告終於在北大百年慶典漢學會議中發行面世。諸殘簡內容，除《老子》三組三十一章之外，復有儒書多篇，以《禮記·緇衣》最為完整，及近似格言文句，頗類《淮南子·說林》，整理者命曰「語叢」，共若干則。惜墓主名氏莫明，僅知其人為東宮之師。伴出又有七絃琴一具，可推知其能操縵，必嫻習古樂者。

遺簡以「語叢」為罕見，余疑殆莊生所謂「重言十七」之類。《天下篇》云「以重言為真」，《寓言篇》解「重言者所以已言也，是為耆艾」。成玄英疏：「重，尊老也。」《淮南·修務訓》謂「世俗之人多尊古」，前賢之格言，垂訓方來，老、莊之所重。今觀其語「凡勿（物）蠶（由）望（亡）生」前後兩見，既老氏所云「萬物生於有，有生於無」，又「多好者，亡好者也」，即老氏之「多藏必厚亡」之旨。他如「竊鉤者戕（誅）」，竊邦者為者侯，者侯之門，義士之所薦（荐）」，即《莊子·胠篋》之「諸侯之門，而仁義存」，語亦見《史記·游俠列傳》，蓋古語有之。又「志於術」至「游於藝」，「亡意亡古（固）亡我亡必」之同於《論語》，具見其原出前古耆艾之重言，孔子、老、莊均有所沿襲也。此一新義為曩日之所未知。

郭店簡既流行，學人無不重視，先後在美國及北京疊有討論會舉行，就中以儒家文獻反成為

揚摧之焦點，而《老子》則僅注重校勘方法，未受到深入措意，至於全面整理，更談不到。

本年十月，余來成都，十四日訪問四川大學，與魏啟鵬教授相值。魏居袖出《郭店本老子東釋》一書手稿，屬為弁言。記前此馬王堆漢墓帛書出土，其中佚書涉及思孟思想者，君首先奮筆撰成《德行校釋》，久已風行海內外。今復先人著鞭，為此新著。君精力過絕人，記誦浩博，所造深醇，非淺學可望其項背。此書余細讀之，語多審諦，凡所理董，時見勝義，試舉一例論之：

郭店本首章「三言以為𠄎不足」句，整理者讀𠄎為弁（辨），君改讀為使，引《逸周書·謚法》：「治民克盡曰使。」余按此說是。簡文𠄎字頻見，他處均釋使。《語叢》二、二一云：「善𠄎（使）民者，若四時一遺一𠄎而民弗害也。」即《論語·學而》「節用而愛人，使民以時」之義。古之重言有此，而孔子因之。此章文字與各本大異，尤以「絕𠄎（偽）棄𠄎（作𠄎詐），民復孝子（茲）」句與馬王堆甲乙本今本之作「絕仁棄義」懸殊最甚。今從此簡，老子乃反對詐偽，非棄絕仁義也。各本之作絕仁棄義，或後來取莊子之說而改易之。本章河上本列第十九，主旨在抱樸少私，豈抄寫者以老氏鄭重其義，故列於其首歟？下為第六十六章，及第四十六章：「臯莫厚𠄎（乎）甚欲，咎莫僉（僭）𠄎谷（欲）得，化（即化𠄎逃）莫大𠄎不知足。」此三句平列，均用「莫」字而欲字異形，欲用作名詞，或寫作恣（語叢「恣生於胥（性）」），此章前三句《韓非子·喻老》兩篇皆引用其言，並舉出事例以說明之，足見戰國時人讀老氏書之體會，所重不在玄言，而在實用。與郭店本抄寫者用意相若，《韓詩外傳》九亦引作「禍莫大於多欲」，諸碑及敦煌本均作「可欲」（王弼本缺此句，殊非）。與馬王堆本



同，韓非兩文亦作「可欲」。去私寡欲為儒、道、法三家所共遵行。所有「甚欲」、「可欲」、「多欲」，欲上一字為形容詞或副詞，文例正一致。魏君援《左傳》文公十八年「侵欲崇侈」讀甚為侵，視為平列動詞，似可不必。訓詁不能純取聲音假借，於語法文例更不當忽視也。

郭店本《老子》雖非足本，但至今確為出土之第一本，比馬王堆本之為漢文帝時物更前，去老子年代最近。雖不能視作柱下原本之舊觀，其價值之高，迥非他本可比。今得魏君《束釋》，誠崑路縷縷之作，為郭店此本開出坦途，大有裨於老學。爰不辭譾陋，試為惶引。黃鍾之響，無待寸莛；俾承學之士，有所津逮，則區區之微意云爾。

魏啟鵬：《郭店楚簡〈老子〉》束釋，台北：萬卷樓圖書出版公司，一九九九年

一九九八年十一月

## 道苑續紛錄序

存仁先生早歲治說部書，在北京上庠，與孫子書諸大師游，聞其緒論，早富造述。南來之後，攻《道藏》益博，批郢導竅，理宗派之棼如，究神旨以傳信，致精極覈，久已著聞於宇內矣。及主講澳京，自樹一幟，彌多創獲。十載以往，余亦偶蒞雪萊，溫尋舊文，質疑問難，時得燕笑晤言之樂。有時以電話垂詢，宏邇其雅論，如接音塵。蓼蕭濃露之歡，心寫時習之悅，何快如之。

存仁與余同年，彼此均已逾大耋。今歲，其門生故舊有徵文祝嘏之盛舉，余亦貢《楚簡奇字小箋》以獻。而存仁意猶不足，敦促再三，欲余抒筆，再道我兩人之同好與研究旨趣，以為是集序言。因憶一九七六年，存仁論《魏書》「蜜多道人能作胡語」，謂「蜜多」即Mithra，令人有石破天驚之感。余亦於七八年著《穆護歌考》，謂「穆護」即Mogu，慕容廆曾祖莫護跋即出自波斯之種。甚喜共讀《火教經》，所見不約而同。尚有進者，「蜜多」於印度《梨俱吠陀》，原作Mitra，實同一語源。Mitra與Varuna共為日神，Mitra曰日，而Varuna司夕，欽若昊天，經紀晷度，猶羲仲之宅嵎谷、和仲之宅昧谷也。Mitra又一義為朋友（friend）為同盟（ally）。我兩人既同好、同年，且有以Mitra為探研題目之共同興趣，何其巧合如是！平秩東作，如日之升，故編

紆之誼，始終不渝。《詩》云：「君子有酒，嘉賓式燕以衍。」且誦《嘉魚》之章，共看松柏之茂，強作比附，想有同然，非敢以諛詞進，君其笑而領之乎。是為序。

李焯然、陳萬成主編：《道苑繽紛錄》，香港：商務印書館，二零零二年

饒宗頤歲在二零零二年十一月

## 郝尚久《潮州溪東關聖帝廟碑記》跋

清初郝尚久立溪東關聖帝廟碑，在韓山麓猛虎崗下關帝廢廟內。高五尺一寸，廣二尺八寸，篆額曰「鼎建潮州溪東關聖帝廟碑記」。橫列雙行，行六字，字大二寸五分，無題目。碑文凡十六行，行三十二字，字大一寸一分，正書。四十年前所見，碑尚臥廢址蔓草中。

道光《廣東通志》、光緒《海陽縣志·金石略》，郝氏此碑俱失載。碑中所記，足資考證者有三事：

(一) **郝尚久之籍貫**。尚久事跡，順治《吳府志·兵事》、乾隆《周府志·征撫》，曾著其事，而語焉不詳。溫丹銘先生《明季忠逸傳》為立專傳，惟於尚久之籍貫出身，略而勿道。此碑末署古汴，乃知為河南人。據《明清史料丙編》，順治四年五月，「兩廣總督李成棟揭帖」，載尚久初隸成棟麾下，與楊大甫、張道瀛、梁得勝、閻可義、張月俱為棟協副總兵，入閩轉戰廣東。此其出身之可考者。又《東明聞見錄》、《行在陽秋》，尚久均作「尚文」。據此碑，可勘正「文」必為「久」字誤。

(二) **陸振芬任惠潮道之年代**。是碑言徙關帝廟之議，出於蘭翁陸公。陸翁即惠潮道陸振芬，《碑傳集》七十八王昶撰振芬《傳》云：

振芬字令遠，順治六年進士。會兩粵未平，廷議破格用人，令隨大兵進討，振芬奏對稱旨，特命為惠潮巡道。是年十二月，師克南雄；七年三月，度大庾嶺抵韶州府，巡撫李棲鳳傾兵倚毗……同總兵郭虎等，由省城至惠州府，剿撫歸善、海豐諸寨……至海豐，薛進抗守不下，振分與鎮兵駐五坡驛，總兵班某兵亦自羊蹄嶺合攻之，兩日城遂下……八年抵潮州任（二）。

據是，振芬雖於六年受命為潮道，至八年始蒞潮就任也。

（三）至所言**龍翁班公，即班志富**。順治《吳府志》卷七「平遠寇變」條記：「順治八年冬十一月，班志富徇鎮平縣，賴其肖降，從征平遠。」又「鄭成功之變」條云：「（順治）八年春閏二月，總兵郭虎帥兵至，群盜遁去，時巡道陸振芬、知府薛信辰以次。……五月，郭虎之廣州，以總兵班志富代之……十年五月，以郝尚文（久）乞援至。……」乃知碑文所記之班公，當即為總兵班志富。

此碑署辛卯仲冬，即順治八年（一六五一）。光緒海陽《盧志》以其年代淺近，不加收錄。記往年曾過洛陽關林，知關聖祀典，自明以後益隆。清人入關，崇奉更甚。順治二年乙酉五月甲午，遣官祭關帝君（三）。三年復祭（三），流風所被，郝尚久以順治六年己丑鎮潮，亦復重修關廟。此碑文向曾錄存於行篋中，原石已不可蹤跡，故附於後，以備鄉邦徵文考獻之助云。

## 校注

此文為附錄郝尚久《潮州溪東開聖帝廟碑記》之刊載時間，非饒公寫作本跋之時間。

## 注釋

- (一) 亦見《春融堂集》，阮《通志》二百五十六《宦績錄》二十六；《清史稿》列傳三十四有振芬傳。
- (二) 《世祖章皇帝實錄》卷十六。
- (三) 同上，卷二十六。

## 王弼老子注跋

沈寐叟稱：「古人著書，無無為而作者。輔嗣注《老》，蓋有慨於泰初、平叔、叔夜之事也。憂患之言，其歸往往近於平實。」（一）余於王注嘗反覆讀之，知沈說似是而實非也。

何劭撰《傳》謂：「輔嗣先嘗為裴徽、傅嘏所知。正始十年曹爽廢，以公事免；其秋遇病癘卒，年二十四。」平叔與爽於嘉平元年春（即正始十年）被誅，輔嗣亦於是秋卒，相去僅三數月事耳。若夏侯泰初被禍，乃在高貴鄉公正元初（既嘉平六年），時輔嗣已前卒。叔夜之死，本傳云以（元帝）景元中坐事誅（二），亦在其後，不得謂輔嗣注老有慨於其事也。

初，弼以臺郎覲爽，弼與論道，移時無所他及，爽頗嗤之。王黎病亡，爽以王沈代黎，弼遂不得在門下，何晏為之歎恨。輔嗣與晏二人均注《老》，晏注始成，見王注精奇，乃改其書為《道德論》。何劭評二人云：「其論道傳會，文辭不如何晏。自然有所拔，得多晏也。」其優劣可見，此可於王氏《老子注》徵之。尋王注精騎所在，無如第四章之論道沖，第二十五章之論法地、法天、法自然諸義。第三十八章論捨母用子、棄本適末之失，於魏世循名責實之苛，尤多所針砭，洵一時之讜言。要其知自然而克自拔，去塵垢而免於禍難，其識自非何晏可企及。

傅嘏論泰初能合虛聲而無實才，譏平叔好辯而無誠。考輔嗣注《老》言虛實云：「心懷智而

腹懷食，虛有智而實無知也。」又釋芻狗云：「萬物各適其所用，則莫不瞻矣。若慧由己樹，未足任也。」明虛智而寡實，樹慧以徇己，皆不足以任事施化；輔嗣早已見幾及此，故不及曹爽之難。

王氏復論人與自然相資之道，謂：「人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違。……故轉相法也。道法自然，天故資焉；天法於道，地故則焉；地法於天，人故象焉；王所以為主，其主之者，一也。」（第二十五章）又云：「夫執一家之量者，不能全家；執一國之量者，不能成國；窮力舉重，不能為用。故人雖知，萬物治也。治而不以二儀之道，則不能瞻也。地雖形魄，不法於天，則不能全其寧；天雖精象，不法於道，則不能保其精；沖而用之，用乃不能窮。」（第四章）夫執家則不能全家，執國則不能成國，以其限於人事，而不協天、地與道也。誠如是，治者雖智，而不能致於至治。故治而能瞻以自足者，心資二儀之道；二儀者，《易》言天地也。人法乎地，地法乎天，故地得全其寧，天得保其精；人與天地轉相法焉，沖虛而用之，不以實自滿，故不病於溢。久而不盈，形雖龐大，而不大為累；事雖輻輳，而多不至於滿。以道主之，萬物不離其宗，自釐然而有當矣。

域中有四大，王居其一焉。王者，「處人主之大者」也，故由自然而道，以至於天地人，皆循法以一貫之；其能一之者，唯人主而已。此王者南面所處之要也。正始之際，政在司馬；二柄無主，疇能一之？此輔嗣所深慨，故云：「仁義發於內，為之猶偽；況務外飾，而可久乎？」



魏自陳群定九品官人之制，劉劭作考課法，循名考實，糾勵成規，傅嘏譏為治末，以為「本綱未舉而造制未呈，國略不崇而考課是先，懼不足以料賢愚之分，精幽明之理也」<sup>(三)</sup>。故輔嗣薄法治，任自然，蓋將一矯當日之弊。正始之初，何晏為吏部，以道德相尚，其風稍變。晏甚奇弼，及見此註，嘆之曰：「可與言天人之際乎！」<sup>(四)</sup>以輔嗣言治，不限於人，必兼二儀之道故也。傅嘏論才性同異，鍾會集而論之。會所著書二十篇，名曰《道論》，實刑名家言。據何氏撰傳，輔嗣注《老》，又著《道略論》，必當日共同討論之篇，故以「道」為名。正始談玄，多與言政相關；輔嗣注《老》，實有為而發，豈苟作而已哉。

### 注釋：

- (一) 《海日樓題跋》一。
- (二) 干寶、孫盛、習鑿齒皆云正元二年，裴注以為非。
- (三) 《傅嘏傳》。
- (四) 《世說·文學》：「何平叔注老子，始成，詣王輔嗣。見王注精奇，乃神伏曰：『若斯人，可與論天人之際矣。』因以所注為道德二論。」



道教經籍



# 《潮州藝文志》道家類·目錄

明

盛氏端明《玉華子》四卷 《萬卷堂書目》三，《千頃堂書目》十六。

未見

《千頃堂書目》十六道家類：盛端明《玉華子》四卷。端明以方術特授太子太保，諡榮簡。

鐫按：玉華堂為端明別墅，其舊址在今郡北金山下；（見薛雍《金山讀書記》）故端明自號玉華子焉。此書蓋盛言神仙導引之術，明時有慈溪沈津刻本，（隆慶元年付刊）在百家類纂內；然今未見傳帙。

吳氏洲《內外篇》 蕭翱材《吳洲墓誌》。

未見

〔補〕唐氏伯元《陰符經注》 唐彬《求賜謚疏》。

未見

〔補〕《道德經註解》 唐彬《求賜諡疏》。

未見

〔補〕唐彬《求賜諡疏》：臣父生平所著，有《古經大學注釋》，《禮編》，《易註》，《陰符經註》，《道德經注釋》。（《醉經樓集》末）

郭氏之奇《新定道德經》 《宛在堂文集》。

未見

之奇《自序》：晉王弼注《道德經》八十一章，段落紛駁，予竊取義卦定為六十四章，以《易》配《玄》，由《玄》參《易》；道非易道，名非常名；觀有觀無，知終知至。眾妙見於今古，四德行於乾坤；豈惟函谷五子，牛背生人間之紫氣；將使庖犧一畫，龍德歸君子之粹精云爾。（《宛在堂文集》）

陳氏元濬《覺世真經註證》 嘉慶《澄海縣志》十九《文學傳》。

未見

譚氏廷儁《太上感應篇註》 光緒《豐順縣續志·藝文志》。

未見

鄭氏清《丹經》 《韓江見聞錄》八。

未見

《韓江聞見錄》八：辟穀翁者，普寧橫溪鄉上舍鄭翁清也。翁少有奇疾，醫不能愈，遇異人愈之；且授以嚙津鍊氣法，曰：「苟熟此，可以辟穀，可以長生。」翁由是有道氣。曾往羅浮修真數載，果能辟穀。十年前，歸隱潮陽東山南麓蕭氏之磊谷別墅。芒鞋竹杖，日事吟詠，灑如也。其孫茂才德華，嘗出其稿若干卷，屬予點定；讀之殊飄飄有仙氣。旋尸解；然風月之朝，雨雪之夕，客之遊東山者，每見其往來磊谷間。翁又著有《丹經》傳世：予備觀之，覺於修鍊之旨，尚屬引而不發云。

# 〔補〕鄭氏清《仙學正傳》一卷

存 光緒丁酉排印本；民國二十年上海宏大善書局石印本。

〔補〕鄭清《自序》：仙與儒一道也，而分之則裂；裂則不可謂道也。或曰：「道分於三

教，是聖人未嘗不分也。」僕應之曰：「宇宙同一道，萬聖同一心。三教聖人不分；三教之門徒，從而分之也。」古聖賢治定功成，隱身而去；或尊居天上，宰制化權；或隱名混世，遨遊蓬島，往來洞天。史獨載黃帝乘龍上升，此蓋以例其餘耳；凡古聖皆然：如世之稱古仙浮丘伯，度王子晉上嵩山者，即神農之隱名也；曰宛丘生，又曰青精先生，嘗遊羅浮化度，即伏羲氏隱名也。呂純陽，古聖皇覃氏也；鍾正陽，黃神氏也；李凝陽，狃神氏也；又若泰乙，蒲衣，偃佺，黃蓋，中黃，皆古聖之隱者也。又如桂父者，岐伯也；子州支父者，風后也；雲夢先生，鬼臾區也；辛文子，又曰計然，又曰漁丈人，太公也；鷗夷子皮，范少伯也。以後代言之：漢王喬子晉，混俗也，唐賈耽，成公綏，遊世也，青城丈人，燕相也，真一子，員外郎程曉也；凡此不可勝舉。以如仙通於儒，儒通於仙也；其各不相涉者，仙非高仙，儒非真儒也。善乎張洪陽之言曰：「非高仙不能成真儒，亦非真儒不能成高仙。」古聖賢見則用其中於外，以化民，則曰真儒；隱則養其中於內，以生精氣神，則曰高仙。立己立人，一得俱得。夫深山靜攝，得一術以焚修，避世事如蛇蝎；縱其有成，不過多延壽算耳；非高仙也。閉戶潛修，勤一藝以名世，指清淨為異端，極其所至，不過才士，或守經生已耳；非真儒也。僕少不知書，亦務農，亦為商為賈；惟性好善，聞善則喜；及讀孟子性善，程朱性理之說：如逃虛空者，見親戚兄弟之歡樂其側，不知其手如何舞，足如何蹈也。後漸及經傳子史，一有滯義，精心研究，至悟乃已。用三法：以身涉世；始以公平；不平者不能平，乃行退讓；讓久而多受侮，復行持高之法，此三法，皆得儒術；非有知於仙道也。年六十，偶得黃帝九門法：其法曰守飛門，逸戶門，啟咽門，巡喉門，會

吸門，安賁門，沁幽門，約蘭門，導魄門。晝夜精思，略通其義。按法行之，一月有效，三月而坎離交，五月而乾坤闔闢；至一載龍虎見象，眼有奇光，耳有奇音。僕不以為靈異，但覺前行三法，皆屬勉強，今得自然耳。乃蒐羅道經，始得讀《陰符》、《道德》、《黃庭》、《龍虎》、《大通》、《靈寶》眾經，及《參同契》、《悟真篇》。潛心玩索，與儒道若合符契，並不相悖；故知仙儒一道，人不細察耳。僕既得玄珠以後，累遇大難；然患來即解，事至則剖。由其精神足用，故事理而殊不失。老子曰：「虛其心，實其腹。」又曰：「載營魄，抱一能，無離專氣，致柔如嬰兒。」殆庶幾焉。生死岸，煩惱關，知應免矣；自在天，安樂國，我其遊歟！知音之士，苟得是書，受而信，信而行，行而專且久，無不成者。紫陽翁曰：「皇天若負道心人，令我三途為下鬼。」呂仙翁曰：「修真人，不妄說，妄說一句天公折。」由度世心深，故其言之真切；今僕亦云云。大清嘉慶三年臘月，榕溪陽和子鄭清序。（《仙紀正傳》卷首）

〔補〕又《自序》（不錄《仙學正傳》卷首）

〔補〕古月氏《序》：《丹經》之傳世者多矣；惟東漢魏伯陽仙翁，依《龍虎經》作《參同契》，取象於《周易》：以乾坤為鼎器，以坎離為匡廓，以六十四卦為火符。日用二卦，朝屯暮蒙，而其責在卸者。世人重之，稱曰丹王。鍾、呂二真傳道集，則專論五行生克，河車升降，氣水合機；而其責在丸泥。殆有宋張真人平叔，濟度願重，始作《悟真篇》，復作《金筭實錄》，內煉之方。又作《金丹》四百字，頗為詳盡；分性命為二宗，別內外為二藥；而其要在取坎中之陽，補離中之陰：與《參同》並稱善本。厥後石真人之《返元篇》，薛真人之《復命篇》，陳



真人之《紫庭經》等作：俱不出悟真之旨。元初上陽翁作《金丹大要》，比《悟真》較詳。其要在月出庚方，西南得朋；又在同類者相從；然亦多比喻之辭，未嘗直言顯露。雖曰「洩盡天机」，要亦藏珠海底。和陽先生以儒入道，其歌辭反復申明鼎爐藥物火候抽添；總皆融會諸經，本原《悟真》，未見加詳。而土德一頌，貫串全篇，亦猶《參同》之鼎器歌，《悟真》之四百字也。玩其獨闢町畦，顯露真常，每在眾論易說雜說中揭出；即此而尋，門戶開矣。其標名曰《仙學正傳》，意謂仙不同儒，非正傳也。間嘗聞之緒論云：「《丹經》雖隱奧，實與《周易》、《學》、《庸》相發明，如曰：黑中取紅，明明德也；降龍伏虎，正心也；攢簇五行，誠意也；蟾光終夜照西川，精義入神也；谷神不死，黃中通理也；元關一竅，道心也；周天火候，四時行，百物生也。上觀天文，俯察地形，窮理也；虛其心，盡性也；實其腹，至命也；讓他為主我為賓，即朱子所云：『道心為主，而人心聽命也』積精累氣以為真，即孟子養我浩然之氣也；如雞抱卵，『道不可須臾離也；舉此數端。餘可類推矣。』」愚嘗慨先生之煉丹有三難焉：自軒轅、太乙神丹之後，燈燈相續，具有師傳；先生乃獨運神思，直造閭奧，一難也。丹士得玄珠後，例應隱入深山，或僻陋之處，抱一以虛其心；如達摩之少林面壁，海瓊之武夷癡座；先生既得玄珠以後，頻遭患難，應事接物，幾無寧日，愚甚為患。先生曰：「無慮，我得關尹子之道；其道云：『事物之來，我應之以性，不應之以心。』」以性應之，則心不動，而以物付物；此二難也。乙卯凶荒，有兇徒聚黨，求索花紅，否則劫搶。先生曰：「我命在天，不在兇狎；旋亦無事：三難也。有此三難，倘力量未充，操守不固；則免走烏飛，鉛汞異爐魁罡倒置，四七乖張，

金玉銷鑠，螟蟲互起；不惟敗卻前功，抑且有關性命。雖其剛勇過人，要亦平昔陰功，神聖默護耳。」又且志量宏遠，其言曰：「我願天下太平，風俗純美，俾予得攜杖逍遙於康衢之野，聽擊壤之歌，效封人之祝。觀景星，覩慶雲，此予之所大欲也。若棲身蓬島，獨樂洞天，乃不得已耳。」愚因受知於先生者深，而薰陶於左右者久；故獨能知其詳，不惜固陋，而樂為之序云。嘉慶三年梅月，瑤江後學古月氏知白序。（《仙學正傳》卷首）

宗頤按：和陽子鄭清，潮州普寧人；少習儒業；晚遇異人，得玄珠導引之術。清自言聞道以後，累蒙大難，患來即解，事至即剖。由其精神足用，故事理而珠亦不失。此書名《仙學正傳》者，蓋本戴起宗《學仙正宗》，以師傳秘旨，推明仙意。（見紫陽真人《悟真篇·注疏序》）書分上下二卷：上卷載歌訣詩詞共二百餘首，皆發明作丹之旨；下卷載論說十餘篇，於爐鼎鉛汞胎息泥丸，反覆伸辨，而大旨歸於清心寡慾，養性存神。故其論鼎器，以虛無為上；（《虛無鼎器論》）論修鍊，以寂寞為宗。《身心性命論》。與後世方士之專奉談符籙科儀禁咒者，持論較為純正。至謂養命莫先積德，鍊丹要在心誠，與夫卷首《丹法要訣》，卷末禱說諸條，不獨有類古哲格言，可書座右；蓋其指歸，直欲融合儒道二教為一爐矣。

又按：此書一名《和陽子證道歌詩論說》，《韓江聞見錄》載清著有《丹經》，先君已著錄；惟不知是否即此書之別名，抑另是一本；茲兩存之，以俟再攷。

〔補〕王氏拾蕉《陰騭文注疏證》 何探源《詠梅山館詩集北遊艸》。

未見

〔補〕何探源《詠梅山館詩集北遊艸·哭王拾蕉詩》注：拾蕉於是年春輯《陰騭文注疏證》，內有《懺悔篇》。

# 《敦煌書法叢刊》之道書部分

## 老子道經卷上 唐開元二十三年（七三五） 玄宗御註

伯三七二五為唐玄宗御註《道德經》卷上，曾收入《沙州諸子廿六種》及《無求備齋老子集成初編》第一五六冊，現有大淵忍爾《敦煌道經圖錄編》影本。全文有今枝二郎校錄本<sup>(一)</sup>，間有誤字，如「是以遽廬不可以久處」句，誤植「遽廬」為「遽遽」。「遽廬」見《莊子·天運篇》，郭象註「傳舍也」。今《正統道藏》第一九冊，洞神部玉訣類男字號收《唐玄宗御註道德真經》，分為四卷。然《新唐書·藝文志》著錄「玄宗註道德經二卷」，與此敦煌殘卷作道德，上、下正合<sup>(二)</sup>。

《新唐書·后妃傳》：「武后於上元元年（六七四）進號天后，建言王公以降，皆習《老子》。」其孫玄宗亦提倡道教。《冊府元龜》卷五十三：「開元二十一年（七三三）正月<sup>(三)</sup>，制曰：《老子道德經》，士庶宜家藏一本。」又云：「二十三年（七三五）癸未，親註《老子》，並修《疏義》八卷。」《集賢註記》云：「左常侍崔沔入〔集賢〕院修撰，道士王虛正、趙仙甫並諸學士參議，修《老子疏》。」按《崔孝公墓志銘》稱沔「人為左散騎常侍，兼判國子祭

酒」，「註《老子道德經》」。<sup>(四)</sup>崔沔參與玄宗御註《老子》，即在是時，兩《唐書》本傳不載。至於《唐玄宗御製道德真經疏》，今在《正統道藏》第一九冊洞神部玉訣類效字號上下。敦煌寫卷殘存三點，列伯二八二三、伯三五九二、斯四三六五號。

此寫本殘存《老子》第三十章「〔常無〕欲，可名於小」至第三十七章《御註》「泊然清淨而天下自正矣」，末記：

### 老子道經卷上

國子監學生楊獻子初校

國子監大成王仙周再校

開元廿三年五月 日令史陳琛

宣德郎行主客事專檢校書寫楊光喬

朝議郎行禮部員外郎上柱國高都郡開國公楊仲昌

正議大夫行禮部侍郎上柱國夏縣開國男姚弁

金紫光祿大夫禮部尚書同中書門下三品上柱國成紀縣開國男〔李〕林甫。

署「開元廿三年五月」，可定玄宗此註成書年代。

《舊唐書·職官志》：「專知御書典四人，並開元五年置。」《新唐書·百官志》：「專知

御書檢討八人。」題記中「專檢校寫書楊光喬」，即負責御書檢校者。又卷末由楊仲昌，姚弈，李林甫三人押署銜。仲昌，號州閬鄉人，元琰子，事跡見《新唐書》卷一二〇。姚弈，陝州硤石人，即名宰相姚崇末子，事跡詳《新唐書》卷一二四、《舊唐書》卷九六《姚崇傳》。

唐時御書需有宰相聯名押書，其制度始於貞觀。開元因之，出自褚無量之建議。《新唐書·藝文志》序云：「〔褚〕無量建議，御書以宰相宋璟，蘇頌同署，如貞觀故事。」亦見同書《無量傳》：「請與宰相聯名跋尾。」是卷由宰相同中書門下李林甫押尾署名，保存開元時精鈔及經過檢校與宰相押署諸隆重手續之真面目，故極可貴。天寶十四年（七五五）冬十用，頒《御註老子》及《義疏》於天下，此猶在其前。

明皇註《道德真經》屢次泐於道觀之經幢，今存者召僅有河北易縣及邢臺縣兩經幢。前者建於開元二十六年（七三八）十月，後者建於開元二十七年四月，俱在此寫卷之後。南宋張孝祥《與朱編修書》云：「至城西，於土中得一碑趺，蓋明皇所註《道德經》幢也。舁置府中，令裝褫一本去。欽夫（張栻？）極愛之。」<sup>〔五〕</sup>此當指荊州城。可見當日玄宗御註《老子》傳播之廣。此卷絲欄，結體峻整，御註小字尤秀勁，不逸規矩，誠可寶翫。

## 道德經序訣

此卷列伯二五九六號，為葛玄無註本五千文《道德經》。敦煌石室出此類所謂五千文本有

《序訣》者共有九點之多<sup>(六)</sup>，其較完整者為伯二四一七係師定本《道德經》，題記：

道經卅七章二千一百八十四字

德經卅四章二千八百一十五字

五千文上下二卷合八十一章四千九百九十九字

太極左仙公序係師定河上真人章句（圖一）

是卷缺首段開端部份，惟從其記河上公事及太極左仙公葛玄文與《太極隱訣》等，知即《序訣》。《舊唐書·經籍志》有葛洪撰《老子道德經序訣》二卷，說者謂即此《序訣》。英倫斯一三五一為《太極左仙公請問經》，亦是與葛玄有關之資料。

自一九五六年拙著《老子想爾注校箋》問世，確證《想爾註》成於係師張魯之手而託始於張道陵，《想爾》為五千文本，與係師本為同一系統，對於所謂係師定本始有充份之瞭解。劉大彬《茅山志》卷九引《道山冊》記：

按《登真隱訣》，陶隱居云：《老子道德經》有玄師楊真人（即楊義）手書張鎮南古本。鎮南即漢天師第三代系師魯，魏武（曹操）表為鎮南將軍者也。其所謂五千文者，有五千字也。數係師內經有四千九百九十九字，由來闕一，是作「三十幅」應作「卅幅」，蓋從

省易文耳，非正體矣。宗門真跡不存，今傳五千文為正本，上下二篇不分章<sup>(七)</sup>。

此說認為四千九百九十九字所少一字者，由於改「三十」為「卅」之故，向無間言。然近年馬王堆出帛書《老子》，乙本正作「卅」，同「穀」；甲本有缺文，而「卅」字殘存。是作「冊」乃沿漢初以來之本，非出於係師張魯之取巧。上舉陶隱居說，不見於今《正統道藏》第十一冊，洞玄部玉訣類遜字號之《登真隱訣》，並不盡確。

所謂五千文本，即刪去語助以成此數，出於係師所定。其本子間有不同於通行本，如唐初流行之傅奕本《道德經古本篇》者。成玄英《老子開題》第四「文數」條（圖二），嘗指出葛本「喘」、「娛」二字為「仝」、「愚」傳寫之誤<sup>(八)</sup>。今是卷《道經》上祇殘存十章，其與傅奕本及通行本有重要差異，而反有同於馬王堆本者：

	伯本	馬王堆本	傅奕本	
第一章	萬物作而不為始、為而不恃。 (一九頁)	萬物昔(作)而弗始、為而不恃也。 (乙本)	萬物作而不為始、生而有，為而不恃。	
第三章	使知者不敢不為，則無不治。 (一九頁)	使夫知不敢弗為而已，則無不治矣。 (乙本)	使夫知者不敢為。為無為，則無不治。	《想爾注》本同伯本。
第五章	多聞數窮 (二〇頁)	多聞數窮 (甲乙兩本)	多言數窮	《想爾注》本同伯本。



由茲三例，可見係師本之不同於通行本，亦有其來歷，非出於臆改、訛誤。馬王堆本未出土以前，但知係師五千文本為天師道累代相承之古本，今勘諸漢初帛書本，竟有若干同符之處，可覓得其遠源，故為拈出論之。

此卷正書，字畫妍媚均整，近鍾紹京書，可由見道家寫經書風。

### 老子德經下 唐景龍二年（七〇九） 受戒盟文、十戒經

此亦五千文本，存《德經》下後半若干章，末附《傳授盟文》與《十戒經》。石室所出寫本有年號者共五件，見下表。

敦煌文書編號	年記	受戒者	證盟師
P·二三四七	景龍三年（七〇九）	唐真戒	北岳先生 閻履明
P·二三五〇	甲寅（開元二年，七二四）	李無上	中岳先生 張（仁遠） （九）
S·六四五三	天寶十載（七五二）	張之誓	中岳先生 馬遊之
P·二四一七	天寶十載（七五二）	索栖岳	中岳先生 馬遊之
P·二七三五	至德二載（七五七）	吳紫陽	中岳先生張仙翼

本冊所收伯二三四七有中宗景龍三年沙州敦煌縣洪閏鄉長沙里女官唐真戒《受戒盟文》，為上列各寫本中最早之卷子，其《盟文》已見楠山春樹氏之日譯<sup>(10)</sup>。

按《無上祕要》卷三十七《授道德五千文儀品》，詳載師徒長跪讀《盟文》<sup>(11)</sup>，可攷隋唐時授五千文之儀式。《傳授經戒儀註訣》第十《詣師投辭法》有程式文如下：

竊聞《道德》五千文，淵奧遐邇，仰希稟受，以遂至心。謹依法齋信，清齋奉辭。伏請法師賜垂成就。謹辭詣太上高玄大法師（某）先生門下<sup>(12)</sup>。

同書有《請師保法》：「其一人為正師，一人為監度師，一人為證盟師。」正師即頒授五千文之師保。可與此寫本參照。

張萬福《傳授三洞經戒法錄略說》戒目列《想爾二十七戒》<sup>(13)</sup>，是本用《十戒經》，已大有更張，此為敦煌邊陲道教徒受戒之習慣。

《舊唐書·經籍志》序：「其外有釋氏經律論藏，道家經戒符籙，凡二千五百餘部，九千五百餘卷。……又勒成目錄十卷，名曰《開元內外經錄》。」按今有《開元釋教錄》行於世<sup>(14)</sup>，而道錄獨缺。此類經戒寫卷諒不在甄錄之列。景龍此本，年代最早，尤有可觀，故表出之，以存道教徒師證盟之制。

此卷為正書，楷法精緻嚴密，行筆曲折多姿。些些磨練之跡，體努自然奇勁。

## 莊子節本 郭象註

伯二四九五號為《列子》與《莊子》節鈔寫本殘卷，起《列子·說符篇》「（宋有蘭子者，以技干宋元……）躍七劍，五劍常在空中」句，訖於篇末，共二十九行；又自《莊子·內篇》第一《逍遙遊》至《外篇》第十五《刻意》，殘浮二二三行。本冊選收後者，先已收入小島祐馬《沙州諸子廿六種》與寺岡龍含《敦煌本郭象註南華真經輯影》。

此節本「民」字缺筆，自是唐鈔。開端題：「莊子三秩合卅三卷郭子玄註」，次行題「莊子內篇第一逍遙遊」，下書曰「七卷」，節錄《內篇》第一《逍遙遊》至第七《應帝王》，脫第五《德充符》。下接「莊子外篇八郭註」，中加註云「駢拇含前為八」，訖「莊子外篇第十五刻意」，亦節錄，中間《外篇》第十三「天地」應作「天道」。

今本《莊子》內、外、雜篇之分，乃定於郭象。陸德明《經典釋文》序錄所記崔譔、向秀、司馬彪、李頤、孟氏各本，卷數皆不同。惟稱「郭象註三十三卷三十三篇。內篇七，外篇十五，雜篇十一」。今此節本前記「合卅三卷」，「內篇……七卷」，「外篇八……含前為八」，符合陸氏所記，知所據鈔者正是郭象註本。隋吉藏《百論疏》卷上之上：「《莊子》外篇，庖丁十二年不見全牛<sup>（一五）</sup>。」則「庖丁」事屬之《外篇》，惟此唐本確在《內篇·養生主》中，疑吉藏或誤記，抑真有別本，則不可知。

《莊子》舊本現所知者以《經典釋文》所引之元嘉本為最早<sup>(一六)</sup>，日本高山寺藏舊寫本有少與之相同之處<sup>(一七)</sup>。元嘉本佚文多在《外篇》後半及《雜篇》，惜此節本《刻意篇》以下皆缺，未由勘校。

此卷凡所節鈔《莊子》本文作大字，雙行小註之中亦多為《莊子》某篇之本文，祇是「註曰」以下即指取自郭象之註。似鈔時隨意摘錄，無定例可猶。

陳景元《南華真經章句音義》序云：「北宋東京中太一宮寶文統錄內，有《莊子》數本，張君房校。」宋人所見《莊子》唐鈔，必甚多。

古人喜鈔書。沈麟士「手以反故鈔寫，火下細書，復成二三千卷，滿數十篋」<sup>(一八)</sup>。袁峻「家貧無書，每從人假借，必皆鈔寫，自課日五十紙，紙數不登，則不休息」<sup>(一九)</sup>。膾炙人口。故顧亭林有「著書不如鈔書」之論<sup>(二〇)</sup>。《太平御覽》卷六一九學部「寫書」項目，舉例不多。是鈔多摘列警策句子，殆出文士之手，至可玩味。

是鈔《列子》在《莊子》之前。《唐會要》卷五十云：

天寶元年（七四二）正月，宰臣奏：《羽靈真經》（《庚桑子》）人間少本……並《通元》（《文子》）、《沖虛》（《列子》）二經，亦恐文字不定……其《洞靈》等三經望付所司各寫千卷較定訖，付諸道採訪使頒行<sup>(二一)</sup>。

敦煌寫本《列子》有斯七七七號《楊朱篇》，《文子》則存《道德》第五（伯三七六八）、《下德篇》（斯二五〇六）、《下德篇》（伯二三八〇、伯二八一〇A、伯二八一〇B、伯四〇七三）三本六件殘卷。伯三七六八末有「天寶十載（七五一）七月十七日，道學博士所肅林記之，校定」題記一行，伯二三八〇題記云：「大唐開元廿七年（七三九）二月一日，開元聖文神武皇帝，上為宗廟，下為蒼生，內出錢七千貫敬寫（三三）。」

伯二四九五《莊子》不稱《南華真經》，不分品。《列子》想亦同然，不稱《沖虛真經》。非出道觀校定本，更為特色。

書法全無修飾，用筆纖瘦，結字疏通。有薛稷之清秀，雄勁恣意，誠佳品也。

又此《莊子》節本「人間世」之「世」誤作「也」，「渾沌」誤作「澤沌」，異體則有「涯」作「厓」<sup>（三三）</sup>，「駉」作「騏」<sup>（三四）</sup>。而「瘳」作「瘳」，「蔽」作「蔽」，則不稀見。

### 南華真經刻意品 徐無鬼品 郭象註

伯二五〇八絲欄，每行約十七字，寫《南華真經》郭象註《刻意品》全文A及徐無鬼品B（缺去前半）。卷中「淵」字、「世」字皆缺筆，惟「治」字不避，羅振玉以為是唐太宗朝寫本

<sup>（三五）</sup>

。羅氏已印入《鳴沙石室古籍叢殘》第四冊，其異文亦經羅氏初校，載入其《群經點勘》

中，並指出：「今本《莊子》每篇皆首尾銜接，中間不分章。此本則《刻意篇》為一章，他二篇

〔二六〕則篇各數章，章皆跳行以別之，足正後來連寫之失。此古寫本之尤足貴者也〔二七〕。又寺岡龍含亦將此卷影入《敦煌本郭象註南華真經輯影》。

天理大學刊印宋本《莊子音義》，持與此本略校，《音義》：「鮓魚，本亦作釣」，「吹响，字亦作煦」。此唐寫本正作「釣」與「煦」。按《廣韻》「鮓」在入聲二十三錫，「魚名」。「釣」在去聲三十四嘯，「釣魚」。「煦」二字音義俱不同。「煦」，《廣韻》在上聲九麌，訓「呈示」，訓「吐沫」之「响」在去聲十遇。「吹响」字《說文》本作「欽」，云「吹也」。「欽」與「煦」《廣韻》皆「火於切」。

《音義》：「道引，音導……李（頤）云：導氣令和，引體令柔。」此寫本正作「導」。「恬恬」，唐寫本概作「淡」，不從「心」。「邪氣」之「邪」，唐寫作「耶」，乃通例。唐寫本「其名為帝」句，郭註云：「同天帝之不為也。」宋本〔二八〕、明本〔二九〕作「其名為同帝」。馬敘倫謂無「同」字為書手偶脫〔三〇〕。

此卷《徐無鬼品》起「凡有怪徵者，必有怪」行句，至篇終。筆誤不少，今取明本校訂如下：（見下表）〔三一〕

徐無鬼品校勘表

本書	伯本	明本	
一〇頁	吾是以泣也	吾以是泣也	

		使栖於燕、盜得之道。 全而鬻之則難、則之則易。 於是乎刖而鬻之於齊 然身食肉而終	使栖之於燕、盜得之於道。 全而鬻之則難、不若刖之則易。 於是刖而鬻之於齊 然身食肉而終	伯本脫「不若」二字。郭象註：「全恐其逃，故不如刖之易售也。」
一頁	愛利出乎仁寡 一人之斷制天下 外乎賢者知之 暖妹	愛利出乎仁義，捐仁義者寡。 一人之斷制利天下 外乎賢者知之矣 暖妹	伯本似有脫文。	《莊子音義》作「然身食肉終」。伯本「內」為「肉」之誤。
一二頁	自為廣宮大囿 自為安室利處	自以為廣宮大囿 自以為安室利處		
一三頁	三徙成都 十萬家 聰明	三徙成都 十有萬家 聰（聰）明	伯本「徙」宜作「徙」。	
一四頁	故無所甚親，抱德煬和，以順天	故無所甚親，無所甚疎，抱德煬和，以順天下。	「聰」當作「聰」。	
一五頁	結梗 鷄鶩	桔梗 鷄廔	《音義》桔條：「本作結」。	《音義》鷄廔條：「或作壅」。「鶩」從「田」，與從「土」之「埴」同義。則「埴」是「埴」之異文。
	能亡之所以存	能知亡之所以存		
	未始其攫也	未始其攫也		
一六頁	恃原而往者也	恃原而往者也	《音義》恃條：「本亦作持」。	

	耳之於聰也殆	耳之於聰也殆	
一七頁	禍之長也茲華	禍之長也茲萃	《音義》作「茲萃」，又云：「本又作萃」。
一九頁	其知之也，不知也。	其知之也，似不知也。	
二〇頁	是尚不大惑也	是尚不大惑	伯本是。

此為唐初道書之精寫本。自袁桷誤題《靈飛六甲經》為鍾紹京筆<sup>（三二）</sup>，後人悉目此為經生書。雖《道經》亦有題「經生某書」者，如斯二三八《金真玉光八景飛經》卷末題「經生鄔忠寫」，伯二四五七《閱紫錄儀》卷末題「經生許子顯寫」是。此卷當亦屬經生書，《刻意》與《徐無鬼》實出二人之手，《徐無鬼》意態飛動，尤為妍秀。因知經生書體類多姿，非僅《靈飛六甲經》一路而已也。

### 太上洞玄靈寶無量度人上品妙經 劉芻校

《度人經》來歷，向來有昉自春秋時之傳說<sup>（三三）</sup>，此皆附會之辭。顧炎武《勞山圖志序》云：

其說云吳王夫差登此山（勞山），得《靈寶度人經》。考之《春秋傳》，吳王伐齊，僅至艾陵。而徐承率舟師自海道入齊，為齊人所敗而去。則夫差未當至此，而於越入吳之日，



不知度人之經將焉用之（三四）。

此書自南齊時，已有嚴束註。《通志》卷六十七《藝文略》五道家類著錄：「《靈寶度人經》一卷。又四卷，李少微註。又四卷，道士成元英疏義。」白玉蟾（葛長庚）《道學自勉文記》：

司馬子微（承禎）初學仙時，以瓦礫百片置於案前，每讀一卷《度人經》，則移瓦一片於案下，每日百刻，課讀百卷（三五）。

以一瓦計一卷，其原祇一卷可知。《道藏》本《靈寶無量度人上品妙經》六十一卷，乃出南宋後增益。金允中《上清靈寶大法》四十四卷中云：「《度人》之一卷（三六）。」其語屢見。如《總序》謂：「洞玄之部，品目繁多，詞章浩博。惟《度人》之一卷，備拯濟之深樞。」

唐代書法家寫《度人經》者有褚遂良、柳公權。孫承澤《庚子銷夏記》卷六：「《靈寶度人經》，褚河南書，閻立本書。」顧復《平生異觀》卷一，記柳公權開成三年（八三八）戊午正月書，小楷，硬黃紙，題記纍纍（三七）。

敦煌寫卷中《度人經》更數見。此本列伯二六〇六號，黃紙，末題：「太上洞玄靈寶無量度人上品妙經，清都觀道士劉習校。」起〔說經〕四遍，跛痾〔積速〕，皆能起行。說經五遍，欠

病痼疾，一時復形」句（圖三），訖於「冥慧洞清大量玄玄也」句。惟祇寫「元始靈書中篇」，漏書上篇。

敦煌所出《度人經》寫卷以「玄玄也」句終者，計有七點之多，皆為一卷本（三八）。七卷之中，惟此卷記明道觀及校者名氏。出於清都觀之道經尚有斯二三八號金真玉光八景飛經（三九）。

此《度人經》校者名劉習，《龍龕手鑑》卷一言部第三：「習，古文辯字。」敦煌寫卷「習」字習見，當作「習」，魏江式於延昌三年（五一四）上《求撰集古今文字表》，言當日俗字有「追來為歸，巧言為辯，小兒為觀，神蟲為蠶」（四〇）。則以作「習」為是。

武后長安四年（七〇四），敕於東嶽岱岳觀建金籙大齋，「敬書《本際經》一部、《度生經》十卷、□□功德」（四一）。此寫本《度人經》言：「說經十遍，枯骨更生，皆起成人。」「人」字不作「王」，而「兆」死傷，亦當脩齋，「民」字缺筆，字體在歐、虞之間，則當為武后以前寫本。唐宋以來，道觀多有《度人經》變相，閻立本作畫及蘇州天慶觀，其尤著者（四二）。

臺北故宮博物院影印《祕殿珠林》卷十五、十六，有宋高宗、宋楊后及元趙孟頫書《度人經》。宋濂《跋趙子昂書度人經後》言「因其嬪魏國夫人管道昇仲姬之薨，書《度人上品經》以資冥福耳」（四三）。後代書家寫《度人經》祈福，習俗尚存。據《玉音法事》卷下「諷並看度人經回向」條，知道士讀《度人經》，乃為回向（四四）。此卷出唐代道觀，書法遒麗，自足珍視。

## 太玄真一本際經聖行品卷第三 趙妙虛寫

敦煌寫卷道教典籍據初步統計有四九三點，屬於《本際經》者竟有一〇三點之多，幾佔全數之四分之一弱。《本際經》原從《靈寶經》分出，唐初盛行其書，道宣《集古今佛道論衡》卷丁云：

顯慶三年（六五八）冬十一月，下敕召大慈恩寺沙門義褒、東明觀道士張惠元等入內，於別中殿，講道論始於斯時也。時道士李榮先昇高座，立本際義。敕褒云：「承師能講義，請昇高座，共談名理。」〔義褒〕便即登座，問云：「既義標本際，為道本於際，名為本際。為際本道，名為本際。」答云：「互得進。」難云：「道本於際，際為道本。亦可際本於道，道為際元。」答云：「何往不通」〔四五〕。

《佛祖歷代統載》卷十二<sup>〔四六〕</sup>、《佛祖統記》卷三十九<sup>〔四七〕</sup>均著其事，可見《本際經義》當時已成為二教討論主題之一。

李嶷《甄正論》卷下云：

至如《本際》五卷，乃是隋道士劉進喜造，道士李仲卿續成十卷，並模寫佛經，潛偷罪

福，構架因果，參亂佛法〔四八〕。

道宣《集古今佛道論衡》卷丙云：

武德九年（六二六），清虛觀道士李仲卿、劉進善猜忌佛法，恆加訕謗，與傳奕唇齒結構，誅剪釋宗。〔李仲〕卿著《十異九迷論》，〔劉進〕善《顯正論》，仍託傅氏上聞天聽。……沙門法琳……乃因劉、李二論，造《辯正》論以擬之……潁川陳子良為之註解，並序由來（四九）。

法琳《論》卷第八中，屢引《本際經·護國品》卷第二及《聖行品》、《道性品》原文（五〇），但未謂此經出自劉、李所撰。

一九六〇年，法京吳其昱氏始集錄英法所藏有關《本際經》之寫卷，釐為巨冊，由法國科研究中心出版，於《本際經》之異名有所考證。其作者一章，有所論述，亦無稿論。吳書所記敦煌卷中之《本際經》共五十七份，經陳祚龍列為詳表，續有增益，另著《關於道家本際經及其要略妙義與疏的敦煌古鈔》（五一）。至《本際經》之異名，砂山稔《本際經笱記——本際經的異稱と卷九卷十二の連續問題について》有專門研究（五二）。

敦煌寫本《本際經》中有年代者共八事，以英倫斯三一三五號（卷第二）儀鳳三年

（六七八）三洞女官（冠）郭金基寫本為最早。蓋自高宗以來，本際義得東明觀道士李榮鼓吹宣揚<sup>（五三）</sup>，故寫者特多。訖於開元，寫本益夥。觀玄宗詔云：「朕每念黎庶，莫忘鑑寐……弘濟之法，莫如道教……宜令天下諸觀，起來年正月一日至年終已來，常轉《本際經》，其四大齋日……常令誦誦<sup>（五四）</sup>。」《本際經》傳世所以數量如是之多，其故可深思矣。

《本際經》原共十卷，僅卷第二及第九收入《正統道藏》第四一冊母字號，其餘泰半保存於敦煌寫卷，望有人能重新復原整理成書。

此冊刊法京伯二一七〇號，末題曰：

太玄真一本際經聖行品卷第三

女官趙妙虛敬寫

已收入吳著圖版第七一——七五頁。巴黎所藏《聖行品》寫本計八點，武后及開元年間均有之，俱經吳著影印，其不同時期書寫風格，可以一覽而得之。此卷「世」、「治」皆不避諱。

此卷「道君彈指嚙咳」句，《廣韻》上聲四十一迴：「嚙，嚙效也。」「嚙咳」即「嚙效」，《廣韻》無「嚙」字。查《龍龕手鑑》卷二口部第七云：「嚙、嚙，二俗，口頂反。」收有「嚙」字，足見其所採俗字，來自唐寫本，非無根據。

道士寫經，亦如佛氏為懷病消災。伯三二三三五題記：「弟子某緣染沈痼……敬寫《本際經》」

一部。」即其例證。

敦煌經卷中以道經用紙及書寫最工。其書手出自女官，此卷之趙妙虛之外，又有女官郭金基（斯三一三五）、女官唐真戒（伯二三四七《十戒經》）、女官陰志清（羅振玉貞松堂藏《十戒經》）輩，茲遴選一卷以示例。女真以吳彩鸞寫書最有名，其所書經卷，亦間及佛經。陸游《老學庵筆記》卷五載：「永康軍導江縣迎祥寺有唐女真吳彩鸞書《佛本行經》六十卷，多闕唐諱。」故知唐時名書手，已泯道釋界限，因附記之。

### 無上祕要卷第廿九 唐開元六年（七一八） 馬處幽書寫

《無上祕要》為道教經典中最重要之類書，成於北周武帝時。惟一根據記錄為《續高僧傳》卷二《彥琮傳》：

及武帝平齊，敕預通道觀學士。時年二十有一……武帝自續道書，號《無上祕要》。於時預霑綸綜，特蒙收採。（五五）

通道觀置於周建德三年（五七四）。《周書·武帝紀》云：

〔建德三年〕五月丙子，初斷佛道二教，經像悉毀，罷沙門、道士，並令還民……〔六月〕戊午，詔曰……不有會歸，爭驅靡息。今可立通道觀，聖哲微言，先賢典訓，金科玉篆，祕蹟玄文，所以濟養黎元，扶成教義者，並宜弘闡，一以貫之。

《資治通鑑》卷一七一陳太建六年（五七四）條云：

〔六月〕戊午，周立通道觀，以壹聖賢之教。（標點本，第五三三五頁）。

時道與釋二教皆廢，是觀之設，所以求其會通，故道、釋高才，皆延攬之，置員百二十人為通道觀學士<sup>（五六）</sup>。《無上祕要》一書當出於通道觀學士所纂，彥琮雖釋氏，亦預其役。

釋氏之徒入通道觀者尚有任道林、普曠輩，道流則有觀主嚴達<sup>（五七）</sup>，而王延校通道觀中《三

洞經圖》，作《珠囊》七卷<sup>（五八）</sup>，時有「田谷十老」之目<sup>（五九）</sup>。《無上祕要》一書之成，名雖出

「武帝自續」，料王延等必與有力焉。周武時，二教俱絀，於道、釋非為左右袒。

通道觀學士，所甄拔不少為年輕之學人，僧徒如彥琮年僅弱冠。他如長孫熾，以「善談論」

被徵<sup>（六〇）</sup>。其員額百二十人，非限於道士及緇流可知<sup>（六一）</sup>。與彥琮為「文外玄友」之王劼，於

隋世上書言「年號開皇與《靈寶經》之開皇年相合」，以道經合緯書為說<sup>（六二）</sup>。觀周武《立通道

觀詔》云：「聖哲微言，先賢典訓，金科玉篆，祕蹟玄文，所以濟養黎元，扶成教義者，並宜弘

闡，一以貫之。」足見其時學術之兼綜。道教遺書雖多偽籍，亦得到重視。《無上祕要》共百卷之多，遂為此學風下之產物。

《無上祕要》今殘存六十七卷，載《正統道藏》第四二冊，太平部叔字號至孔字號。敦煌石窟所出共十三件，其中十一件皆為開元六年（七一八）敦煌縣神泉觀道士馬處幽及其姪馬抱一所書寫。是卷列伯二六〇二號，為《祕要》卷二十九《洞玄空洞靈章經》，整卷為「卅二天頌」，亦是開元六年馬處幽及馬抱一寫本。北京圖書館藏珍字二〇號《隴無上祕要》題記全同，當是一書。

《無上祕要》已有人從事專門研究，法國 John Lagerwey 著 *Wushangpiyao* （六三），對此書引據道教佚籍考證甚詳，可以參考。

敦煌當地道觀，神泉觀為其中之一。神泉觀寫經道士又有索栖岳、汜思莊等 （六四），見於卷末題記，皆一時名手。

此卷為開元六年寫卷，而「玉隆騰勝天頌」，兩「隆」字均不避諱，「淵」、「民」字亦然。字特妍麗，可以進蹤歐、褚，在唐時瓜沙遺墨中，允稱上品。

## 二 教論

此卷列伯二五八七號，殘存六十四行 （六五），道尾均缺，起「別部司馬張脩將兵掩煞漢中太



守」句，訖篇終「僕誠不敏，謹承嘉誨」句。實為北周道安《二教論》中之「服法非老第九」及「依法除疑第十」二篇原文。《二教論》經唐道宣編入《廣弘明集》卷第八《辯惑篇》第二之四，共十二篇<sup>（六六）</sup>。

石室此本前半既缺，所錄兩篇，亦多殘脫<sup>（六七）</sup>。惟篇末多出「大乘寺比丘僧安曰」之上奏文，為道宣所刪去者，至可寶貴。大淵忍爾已錄入《敦煌道經目錄》一〇九頁，惟微有差失，今為校正，重錄如下：

#### 上奏文釋文

大乘寺比丘僧安曰、皇帝大檀越。蓋聞 山岳極大，不壓微塵之點；溟海至廣，豈憚涓汙（流）之歸。伏惟 皇帝聰聖玄覽，膺歷受圖、德覆八荒、智周萬品，撫六合而洞重玄，開兩儀而新造化。言尚其辭，因感通而設教；動尚其變，乘大和而易俗。弘祕典於未聞，啓靈管以通照；振四藏之類綱，維九流之絕紐。上宣衢室，聞不諱之門；下廓靈臺，納翦堯（堯）之語。遂使狂夫野議、輒獻簡言，靈潤遊埃、望禪（卑）嵩壑。敬竭愚庸，寄興賓主。墓（纂）二教論一十兩篇，辭縱鄙陋，頗依典籍，謹已申聞。請垂照覽，輕陳旺（皇）覽。

此卷不避「愷」、「廣」與「民」、「治」等隋、唐諱字。稱「大周馭寓（字）」，於「皇

帝」上空一格，且多北朝異體；如「肉」之作「逐」，「擊」之作「擊」，「逮」之作「逐」，「竊」之作「寢」，「邪」之作「耶」，「葛」之作「爹」，「壑」之作「罨」等，似尚是北周時書體。

道安事跡詳《續高僧傳》卷二十三<sup>(六八)</sup>。稱其憑「馮」翊胡城人，隱於大白山，住大陟謁寺，後敕住大中興寺。此卷則自稱大乘寺僧。神清《北山錄》卷第九云：「昔周道安《二教論》、隋彥琮《通極論》，恣縱心目，出沒玄奧<sup>(六九)</sup>。」頗受稱許。《佛祖統紀》卷三十八云：

〔周武帝建德三年（五七四）〕六月詔：釋道有名德者，別立通道觀，置學士百二十員，著衣冠笏履，以彥琮等為學士。沙門道安有宿望，欲官之，安以死拒，號慟不食而終。前曾作《二教論》<sup>(七〇)</sup>。

《續高僧傳·本傳》云：

至〔天和四年（五六九）〕四月初，敕又廣召道俗，令極言陳理。又敕司隸大夫甄鸞詳佛、道二教，定其先後淺深同異。鸞乃上《笑道論》三卷……至五月十日，〔周武〕帝又集羣臣，詳鸞上論，以為傷蠹道士，即於殿庭焚之。道安慨時俗之混並，悼史籍之沈網，乃作《二教論》。

知此篇實先作於天和四年。據《本傳》：

至建德三年歲在甲午五月十七日，乃普滅佛、道二宗，別置通道觀，簡釋、李（道）有名者，並著衣冠為學士……〔道〕安削跡潛聲，逃於林澤……及其即世也，乃作《遺誠九章》以訓門人。

其行誼若此。

隋以前墨跡不多，此卷信手寫來，古質之味，猶勃鬱於行間。持與保定五年〔五六五〕《十地義疏》相較<sup>〔七二〕</sup>，波磔收筆，頗多相似之處，蓋信其出於宇文周時僧人手筆。

### 閱紫錄儀 唐開元二十三年（七三五）

法琳《辯正論》卷二云：

道門齋法，略有二等，一者極道，二者濟度……濟度者依經有三錄（錄）七品。三錄者，一曰金錄……二曰玉錄……三曰黃錄……（七二）。

錄有閱錄，有醮錄。伯二二九四號即《閱眾錄儀》，即閱錄之類。此卷列伯二四五七號，為紫宮錄中舉行醮儀之殘件。三年一度作醮，故卷末特別記明「三年一說」<sup>〔七三〕</sup>。

此卷為唐玄宗時東都寫本，末題：「開元廿三年太歲乙亥九月丙辰朔十七日丁巳，於河南府大弘道觀，……奉為開元神武皇帝，寫一切經。」《元和郡縣圖志》卷五河南府條：「顯慶二年（六五七）置東都。則天改為神都。神龍元年（七〇五）復為東都。開元元年（七一三）改洛州為河南府。」此題稱河南府，正為開元時制。

所云「一切經」，指一切道經。斯一五一三《御製一切道經序》存二十一行<sup>〔七四〕</sup>，《道藏》未先天年間（七一三），玄宗敕太清觀主史崇玄及太清觀、玄都觀、東明觀、大福唐觀、玉京觀大德、昭文館、崇文館學士，《撰一切道經音義》。開元中，遣使蒐求道經，纂《三洞瓊綱》三千七百四十四卷（一作五千七百卷）<sup>〔七五〕</sup>。此卷或即當時為一切道經而寫者，《道藏》所無，《敦煌祕籍留真》印出末尾一段，現收入大淵忍爾《敦煌道經·圖錄編》，第七一三—七一五頁。

卷末記：「經生許子顯寫，修功德院法師蔡茂宗初校，京景龍觀上座李崇一再校，使京景龍觀大德丁政觀三校。」十分慎重，校勘再三。唐代道觀寫經有校字人制度，詳《麟臺故事》記載，此即為至佳例證。

題記所云「京景龍觀」，考《混元聖紀》卷八：「〔開元三年三月〕，置石幢於景龍觀，令天臺山道士司馬承禎，依蔡邕石經三體，寫老君《道德經》鐫之」<sup>〔七六〕</sup>。「宋敏求《長安志》卷

八：「景龍觀在唐京城南崇仁坊，天寶十二年（七五三）改為玄真觀。」是卷題開元二十三年，時景龍觀尚未改名也。

唐代尊重道教，長安道觀官式寫經之制，賴敦煌石室所藏卷子提供最確鑿之資料。董道《廣川書跋》卷八論「唐經生字」：

書法要得自然。其於規矩權衡，各有成法，不可遁也……後世論書法太嚴，尊逸少（王羲之）太過。如謂黃庭清濁字三點為勢，上勁、側中、偃下，潛挫而趯鋒。……如此論書，正可謂唐經生等所為字。

今觀道經寫卷，詢是唐經生字之極則。論敦煌書卷之書法，此點不可不知，故為拈出，以供研討云。

### 玄言新記明老部

此列伯二四六一號，《道藏》未收。小島祐馬已收入《沙州諸子廿六種》中。

自來研究者不一而足。考《隋書·經籍志》道家類，有「《玄言新記明莊部》二卷，梁澡撰」，澡始末未詳。此書名稱亦曰《玄言新記》，但為《明老部》，與《明莊部》取名相類，或

為姊妹篇。

《舊唐書·經籍志》有「《玄言新記道德》二卷」，《新唐書·藝文志》有「《王弼新記玄言道德》二卷」。說者謂即現行之《老子道德經註》，與此《玄言新記明老部》名相似而內容則異。

此書中「道者，理也，通也」下引王弼《易論》云：「湛之子也。道者，通物者也。」所謂《易論》者，《舊唐書·經籍志》載王弼又有《周易大演論》一卷，或謂即韓康伯《繫辭傳註》中之王弼《大衍義》<sup>(七七)</sup>。按「湛之子」一句頗費解。《老子道經》第四章：「湛兮似或存」<sup>(七八)</sup>，吾不知誰之子，像帝之先。「湛」即「湛」<sup>(七九)</sup>，「湛之子」即「湛兮」及「誰之子」，話蓋本此。

卷中「世」、「民」、「愍」字皆缺筆避諱<sup>(八〇)</sup>。乃唐人書寫。冒頭鈔葛玄《道德經序訣》，其第五段乃標題曰「太極隱訣」，甚為不解。又題「顏監註」，兼題曰「祕書監上護軍耶耶（瑯）縣開國子顏仙字師古」。按《舊唐書》卷七十三：「顏籀字師古。」「仙」即「籀」字。《廣韻》去聲四十九有，「籀」字下即為「仙」字，「系也」。「仙」、「籀」二字同音直祐切。

《漢書敘例》題「唐正議大夫祕書監琅邪縣開國子顏師古撰」，與此《玄言新記明老部》題銜作「祕書監上護軍」微有出入。據《舊唐書》本傳，顏籀於貞觀十一年（六四一）《五禮》成，進爵為子。十五年以後始正式遷祕書監（在此以前兩度為祕書少監）。

「上護軍」一勳階名，則《本傳》未載。《舊唐書·職官志》：「祕書監為從第三品，其勳官有護軍，而上護軍則為正三品之勳官」<sup>(八二)</sup>。貞觀十年始改上大將軍為上護軍，大將軍為護軍<sup>(八三)</sup>。故顏籀此銜，必屬可信。因咸亨五年（六七四）以後，上護軍之名復有改變。法京伯二五〇四號寫本《天寶職官表》，仍存上護軍單之勳階。曩時羅香林撰《顏師古年譜》，以上諸事，可以補述，惟此書未見著錄，是否真為師古所撰，人多存疑。

卷有絲欄，字略近褚，意度閒雅，未有「校了」二字，亦道觀寫經小字之佳品也。

## 龜山玄錄

此列伯三四三五號，為該書上卷，起「春（三月洞真君變形頭巾黃令衣四十二條法）衣，手執華幡，在紫雲之上」句，訖於「空映（宮金珠府上精）鄉昌樂裏（中迴真下）」句。影印於大淵忍爾《敦煌道經·圖錄編》，第三七〇—三七二頁。《龜山玄錄》為《上清元始變化寶真上經九靈太妙龜山玄錄》略稱，收入《道藏》第一三九三冊墳字號<sup>(八四)</sup>。此書在《無上祕要》中屢加徵引，有時亦省稱曰《洞真龜山元錄經》、《洞真元始變化寶真上經》等，亦單稱之為《龜山玄錄》。

《龜山玄錄》卷上咒語有二云「攜致玄都真」，又卷中首句云「上清九天玄都八聖遊於空虛」。「玄都」為道教專門術語，而玄都觀尤為歷史上道觀之重鎮。《周書·武帝紀》上：「建

德元年（五七二）春正月戊午，帝幸玄都觀，親御法座講說，公卿道俗論難<sup>（八四）</sup>。」北周時有

《玄都觀經目》<sup>（八五）</sup>。鄭樵《通志》卷六十七《藝文略·道家類》著錄「玄都律二十五卷」。

宋敏求《長安志》卷九云：「玄都觀，隋開皇二年（五八二）自長安故城徙通道觀於此（崇業坊），改名玄都。東與大興善寺相比。」隋之玄都觀實通道觀之改名<sup>（八六）</sup>。地在長安朱雀門街

西崇業坊。敦煌寫卷斯二二九五號《老子變化經》，黃紙，末題：

大業八年（六一二）八月十四日經生王儔寫

用紙四張

玄都玄壇道士覆校

裝潢人

秘書省寫

是卷出自隋時之玄都觀。

唐時玄都觀以劉禹錫詩詠「玄都觀裏桃千樹，盡是劉郎去後栽」句，最為膾炙人口。史崇玄之《妙門由起序》<sup>（八七）</sup>，舉京玄都觀主尹敬業大德之名。一九七二年西安出土杜踐言撰文之《玄

都觀主牛弘滿墓志》<sup>（八八）</sup>，皆為有關玄都觀之史料。

《老子變化經》一書，《正統道藏》失收。斯二二九五卷曾經隋玄都觀道士手校，必在當日



《玄都觀經目》之內，至堪寶貴，故附記之。

《玄錄》為唐人寫本，下筆平穩，橫畫仍帶分勢，雖無勁利之態，均整而古矯，尚堪玩味。



圖一 伯二四一七

本文以五千字故序號五吾已於前天校定得  
 聖人本文者乎今而後諸君休言本文萬字  
 字體亦有訛誤蓋此書為老聃宣明仙公而  
 為至若以愚為規以俗為常如斯之文愚所  
 未喻唯當研尋者有擇焉而化充家焉恒持  
 敬誠心因執項諸學者校而定故云少一字不

圖二 伯二三五三



注釋：

- (一) 《講座敦煌》第四卷《敦煌と中國道教》，第七一—七二頁。
- (二) 又杜光庭《道德真經廣聖意》序云：「玄宗皇帝註道德上下二卷」，見《正統道藏》第二四冊羔字號；《玄宗御製道德真經疏》釋題云「經分上下」，同上書第一九冊效字號。
- (三) 此「二十一年」據嘉靖九年鈔本（京都大學人文科學研究所藏）。按崇禎十五年豫章黃國琦刊本作「二十年正月」，此「正月」條之前列「二十年四月己酉」，年代順序排列混亂。故此「二十年正月」當作「二十一年正月」。又《混元聖紀》卷八亦作「開元二十一年」，與鈔本同。
- (四) 此詳見Robert des Rotours, 「Les inscriptions funéraires de Ts. Ouei Men」, BEFEO, XCIX, Paris, 1975, pp. 47-48。兼判者，即高官兼卑官之職，此卷題記有「國子監學生楊獻子初校」，崔沔開元二十三年正兼國子祭酒。又集賢院，詳參鄭偉章《唐集賢院考》，《文史》第一九輯，第六五—八五頁。
- (五) 《于湖居士文集》，第四〇一頁，上海古籍出版社。
- (六) 參《葛本（五千字本）老子殘簡一覽》，《講堂敦煌》第四卷《敦煌と中國道教》，第一〇—一一頁。
- (七) 《正統道藏》第九冊·洞真部紀傳類龍字號。
- (八) 按伯二二三三云：「今所講誦，多依葛本，其葛本字體亦有訛濫，事由鈔寫差錯。……至若以愚為誤，以企為喘，如斯之文，愚所未喻。」（參看圖二）又河上公本第二十四章「企者不立」之「企」

作「喘」，第六十五章「將以愚之」之「愚」作「娛」，此與成玄英指葛本之誤正同。

(九) 人名據貞松堂本補。

(一〇) 《講座敦煌》第四卷《敦煌と中國道教》，第一六頁。

(一一) 《正統道藏》第四二冊，太平部子字號。

(一二) 《正統道藏》第五四冊，正乙部檻字號。

(一三) 《正統道藏》第五四冊，正乙部肆字號。

(一四) 《大正藏》第五五冊，二一五四號所收。

(一五) 《大正藏》第四二冊，一八二七號，二三三五頁。

(一六) 如《宋本莊子音義·至樂篇》「若果」條有「元嘉本作汝過」(天理大學影印本，二五六頁)，

《則陽篇》「犀首」條有「元嘉本作齒首」(第三三〇頁)。又「元嘉」指南朝劉宋文帝年號

(四二四—四五三年)。

(一七) 王叔岷《跋日本高山寺舊鈔本莊子殘卷》，《史語所集刊》第二二本，一九五〇年。

(一八) 《南齊書》卷五十四《高逸傳》。

(一九) 《梁書》卷四九《袁峻傳》。

(二〇) 《亭林文集》卷二《鈔書自序》。

(二一) 又同書云：「天寶元年二月二十二日勅文：追贈莊子南華真人，所著書為《南華真經》……至其年三月十九日，宰臣李林甫等奏曰：……文子請號通元真人，列子號沖虛真人，庚桑子號洞靈真

人。」《舊唐書·玄宗本紀》：「天寶元年，莊子號為南華真人，文子號為通玄真人，列子號為沖虛真人，庚桑子號為洞靈真人。其四子所著書改為真經。」

(二二) 參楠山春樹《道德經類》(五)「《老子》以外的道家書」，見《講座敦煌》第四卷《敦煌と中國道教》，第五四—五五頁。

(二三) 《經典釋文》：「本又作崖」。按《廣韻》上平聲十三佳收同音崖、涯、厓三字，釋崖「高崖也」，涯「水際」，厓「山邊」。

(二四) 《廣韻》入聲二十陌收「𡵚」，云「出《莊子》」。《龍龕手鑑》卷二：「𡵚，呼麥反，行止也。又𡵚然，忽也。又同𡵚。出《玉篇》。」

(二五) 《雪堂校刊群書敘錄》卷下。

(二六) 指伯二五三一《山本篇》與伯二五〇八《徐無鬼篇》。

(二七) 同注(二五)。

(二八) 指《古佚叢書》影宋本。

(二九) 《四部叢刊》第二七冊影印明世德堂刊本。

(三〇) 《讀書續記》卷二。

(三一) 郭象註亦多與明本歧異，茲不細校。

(三二) 參《平生壯觀》卷一鍾紹京條。

(三三) 參《吳越春秋》卷五《夫差內傳》：《抱朴子·內篇》卷十二《辨問篇》：羅泌《路史》後紀第十

二卷（《四部備要》本，第一六頁）等。

（三四）《四部叢刊》本《亭林文集》卷二。

（三五）見《瓊琯真人集》（《道藏輯要》婁集五所收）。

（三六）《正統道藏》第五二冊太乙部獸字號至第五三冊靈字號，新文豐出版公司影印本。又此處所引《總序》之語，又見第五二冊，第七六七頁。此外，嘉泰元年（一二〇二）編《道門通教必用集》卷八（《正統道藏》第五四冊，帳字號）有「《靈寶》者，三洞中洞之一部：《無量度人》者，則中洞一部之一卷。」

（三七）《式古堂書畫彙考》卷八。

（三八）大淵忍爾《敦煌道經目錄》，第八——一〇頁。

（三九）其卷末題「如意元年（六九二）閏五月十三日經生鄔忠寫。清都觀直歲輔思諸節用忌錢造，用紙一十八張。」

（四〇）《魏書·江式傳》及嚴可均《全後魏文》卷四五。

（四一）此據拓本。原石「人」作「生」，乃武后新字，《金石萃編》卷五三誤作「生」，今據正。

（四二）參拙作《吳縣玄妙觀石礎畫跡》，《史語所集刊》第四五本第二部份，一九七四年。

（四三）《金華叢書》所收《宋學士全集》卷十四。按《祕殿珠林》記趙孟頫書《度人經》「旁有（管）仲姬手書集」，與宋濂所見非同一本。

（四四）《正統道藏》第一八冊養字號。

(四五) 《大正藏》第五二冊，二一〇四號，第三八九—三九〇頁。

(四六) 《大正藏》第四九冊，二〇三六號，第五七九頁。

(四七) 《大正藏》第四九冊，二〇三五號，第三六七頁。

(四八) 《大正藏》第五二冊，二一一二號，第五六九頁。

(四九) 《大正藏》第五二冊，二一〇四號，第三八二頁。

(五〇) 《大正藏》第五二冊，二一一〇號，第五四四頁。

(五一) 《敦煌文物隨筆》，第二〇七—二二九頁。

(五二) 《東方宗教》第六一號。

(五三) 高宗總章年間（六六八—六七〇），李榮為東明觀道士，見劉肅《大唐新語》卷十三《諧謔》第二十七。

(五四) 《正統道藏》第三〇冊，洞神部譜錄類與字號。

(五五) 《大正藏》第五〇冊，二〇六〇號，第四三六頁。

(五六) 參《廣弘明集》卷十《周祖廢二教立通道觀詔》，《大正藏》第五〇冊，二〇六〇號，第四三六頁。

(五七) 《混元聖記》卷八：「復建通道觀於都城，命嚴達主之。」《正統道藏》第三〇冊，洞神部譜錄類與字號。

(五八) 《雲笈七籤》卷八十五王延條，《正統道藏》第三八冊，太玄部存字號。

(五九) 參《三洞群仙錄》卷八，《正統道藏》第五四冊，正乙部筵字號。又《歷世真仙體道通鑑》卷三十



嚴達條：「法師（嚴達）……遂與王延、蘇道標、程法明、周化生、王真微、史道樂、于長文、張法成、伏道崇等十人，以道術相忘，同乎出處，世號曰田谷十老。」《正統道藏》第八冊，洞真部記傳類淡字號。

（六〇）《隋書》卷五十一《長孫熾傳》，標點本，第一三二八頁。

（六一）詳參陳國符《道藏源流考》，第一一二頁；及山崎宏《北周の通道觀について》，《東方宗教》第五四號。

（六二）《隋書》卷六十九《王劭傳》。

（六三）《法國遠東學院專刊》第一二四種，巴黎一九八一年刊。

（六四）索題見伯二四一七《老子德經》下，汜題見伯二八〇六《太玄真一本際經》卷第四。

（六五）此據《二教論》本文行數計算，若含上奏文，則為七十四行。又雙行小註以一行計。

（六六）《大正藏》第五二冊，二一〇三號，第一三六一—四三頁。

（六七）第九缺去「漢末黃衣」至「或畏鬼帶符」一段，又缺「（練屍延）壽」以下全文與「明典真偽第十」。「教指通局第十一」與「依法際疑第十二」前半至「洗心無託」一段。此本祇存「先生憮然而笑」句起以訖篇終。

（六八）《大正藏》第五二冊，二〇六〇號，第六二八—六三〇頁。

（六九）《大正藏》第五二冊，二一一一三號，第六二八頁。

（七〇）大正藏第四九冊，二〇三五號，第三五八號。

(七一) 見本冊寫經部份。

(七二) 見《三教治道篇》第二之下。《大正藏》第五二冊・二一〇號・第四九七頁。又唐張萬福記二十四種三十六錄・見《傳授三洞經戒法錄略說》卷上・《正統道藏》第五四冊・正乙部肆字號所收。

(七三) 參K. M. Schipper《敦煌文書に見える道士の法位階梯について》(福井文雅譯)・《講座敦煌》第四卷《敦煌と中國道教》・第三二五—三四五頁・大東出版社刊。

(七四) 「御製」者・恐為唐高宗悼第五子孝敬皇帝之死而寫・參大淵忍爾《敦煌道經目錄》・第八六頁。

(七五) 陳國符《道藏源流考》・第一一四—一二三頁《歷代道書目及道藏之纂修與鏤版》。

(七六) 《正統道藏》第三〇冊・洞神部譜錄類與字號。

(七七) 鄭玄注：衍・演也。詳樓宇烈《王弼集校釋》・第一一頁。

(七八) 河上公注「或」意為「常」。

(七九) 《左傳・襄公二十九年》杜注：「謚本亦作湛。」

(八〇) 如第三行「雖治世(世)事」・第四行「道君弘愍(愍)」・第七〇行「我無為而尸(民)自化」。

(八一) 標點本・第一七九二頁。

(八二) 標點本・第一八〇八頁。

(八三) 《正統道藏》第五七冊・正乙部墳字號・第三二九—四一〇頁。

(八四) 標點本・第七九頁。

(八五) 參甄鸞《笑道論》，《廣弘明集》卷第九《辯惑篇》第二之五所收，《大正藏》第五二冊，第二一〇三號，第一五一頁。

(八六) 《唐會要》卷五十「觀」條：「元（玄）都觀本名通達（道）觀。周大象三年（五八一）置故城（長安城）中，開皇二年移至安善坊。」考安善坊即唐崇業坊舊名，見清徐松《唐兩京城坊考》卷四崇業坊注。

(八七) 《正統道藏》第四一冊，太平部儀字號所收。按史崇玄《序》云：「今且據京中藏內見在經二千餘卷，以為音訓，具如目錄……名曰《一切道經音義》，兼撰《妙門由起》六篇。具列如左，及今所音經目與舊經目錄，都為一百一十三卷。」《道藏》本《妙門由起序》一題誤作《一切道經音義序》。又《道藏》本「史崇玄」題作「史崇」，蓋避宋諱。

(八八) 《文物資料叢刊》一，第二〇一頁。據《墓志》，牛弘滿葬於唐高宗咸亨三年（六七二）。

《太清金液神丹經》三卷 《太清修丹祕訣》二冊

《道藏》本 明皮紙藍絲欄鈔本 天一閣藏

半頁十一行，行十七字。卷上題：「興一」，卷中題：「興二」，《修丹祕訣》題：「興十一」，皆《道藏》號數。參考拙作《太清金液神丹經與南海地理》（二）。

注釋：

（一）香港中文大學中國文化研究所《學報》第三期。

《神仙感遇傳》五卷 二冊 蜀 杜光庭纂

明皮紙藍絲鈔本 天一閣藏

每半頁十一行，行二十二字。起王杲，終僧契虛。卷一首行題：「恭五」，即《道藏》號數。

印記

御賜抗心希古

《三洞珠囊》十卷 六冊 唐 王懸河撰

明皮紙藍絲鈔本 天一閣藏

卷一首行題：「懷一」，亦《道藏》號數。每半頁十一行，行十八字。  
以上三種，皆明《道藏》鈔本，《天一閣書目》子部並著錄。

印記

吳興氏嘉業堂藏書記

# 《老子道德經發隱》二卷 四冊 明 釋德清著

安樂堂舊藏明鈔本 黃之裳跋

此書每半頁九行，行十九字。

前題：「明曹谿憨山道者釋德清著，門人真杲用晦父筆受，新都黃之裳吉甫父校」。

首有墨筆題記云：「《道德經發隱》，明憨山大師著，三世佛化人念佛龜藏。」又題語云：「憨山為明南岳沙門，又字匡山逸叟，臨濟下第二十九世法孫也。所著有《法華通義》六卷，《圓覺經直解》二卷，《莊子內篇注》及此書，皆探本於清淨無為，得「初禪天通明禪」之旨。弟子顓愚，受其衣鉢，有請錄三十卷，冰台居士得此，樊輿書以識筆。」

黃之裳《道德經跋》云：「夫大道之原，《義經》詳哉其言之矣。邇天命之淵微，析理性之闡奧，小而出入起居，大而齊治均平，人事與天載相通，粗跡與精微一貫，至簡至易，至高至大，古之學術出于一，一于《易》而已矣。老子精于《易》者也，五千者矢口而談，孰非《易》之奧義，以五千言參之于《易》，以此思《易》，思過半矣。夫子有『猶龍』之歎，謂其能乘六龍以御天與《易》合也；及聞其教戒數語，唯唯敬承惟謹，其見與于夫子如此，非與其學術之同

乎？何後世之學術出於二也。索隱行怪，假詭異以惑世，欲有所托以為尊，推其為道家之祖，今五千言具存，有一言及于黃白，有一言及於鉛汞，有一言及於脩煉，有一言及于丹鼎乎？善哉白樂天有句云：『玄元聖祖五千言，不言藥，不言仙，不言白日昇青天。』故謂其經為衍《易》之奧義則可，謂其為仙道之濫觴則不可，于是知借之以為尊者，其失也誕。其詆之者，至謂申韓本於道德，曾不思申韓乃慘刻之詭術，道德乃馭世之權宜，參之于《易》，內存中正之實心，外行委婉之權宜，見於爻象，不一而足，如『若濡有愠，遇主於巷』之類，所謂德慧術智，皆是類也，申韓可同日而語哉？唯其言之出於天命之本然，人心之同然，非虛立詭異，以故俟之百世不惑。注《易》者千有餘家，注《道德》者，亦千有餘家，非同為口代天言，何以能使人人膾炙，不約而同。若漢文帝訪道于河上公，河上公有《道德注》，今不少概見。燕中見憨山注，亦是一種見解，于《易》有合處，剗剗以備一班，洋洋乎大海哉！酌海水者，雖人人殊乎一勺，而與眾嘗之，或亦可慰望洋之思云。萬曆甲寅春月，新都黃之裳跋。」

憨山此書成於萬曆丙午（三十四年），黃之裳跋作于萬曆甲寅（四十二年），距成書已八年，時憨山尚健在也（一）。

憨山自序云：「往成如刻於嶺南，重刻於五雲，南嶽與金陵，今則刻於吳門。」是此書於憨山生前已一再刻板。

《中央圖書館善本書目·甲編》三，頁三〇六，有釋德清《老子道德經解》二卷二冊，明玉溪菩提菴刊本。



# 印記

畫印記

安樂堂藏書記（清宗室允祥印） 御賜介景堂印 元茂堂項氏珍藏圖書 黃氏再同收藏 金石書

## 注釋：

（一）憨山《圓覺經直解序》，撰於天啓二年，仍在其後。

《列仙傳校正本》二卷 《列仙傳讚》一卷 《夢書》一卷  
一巨冊 清 王照圓撰

朱絲雙欄精鈔本

照圓，棲霞郝懿行之妻。此書與同治刊《郝氏遺書》本相同。嘉慶十七年序刊本，《列仙傳校正本》二卷，《讚》一卷，則無《夢書》。

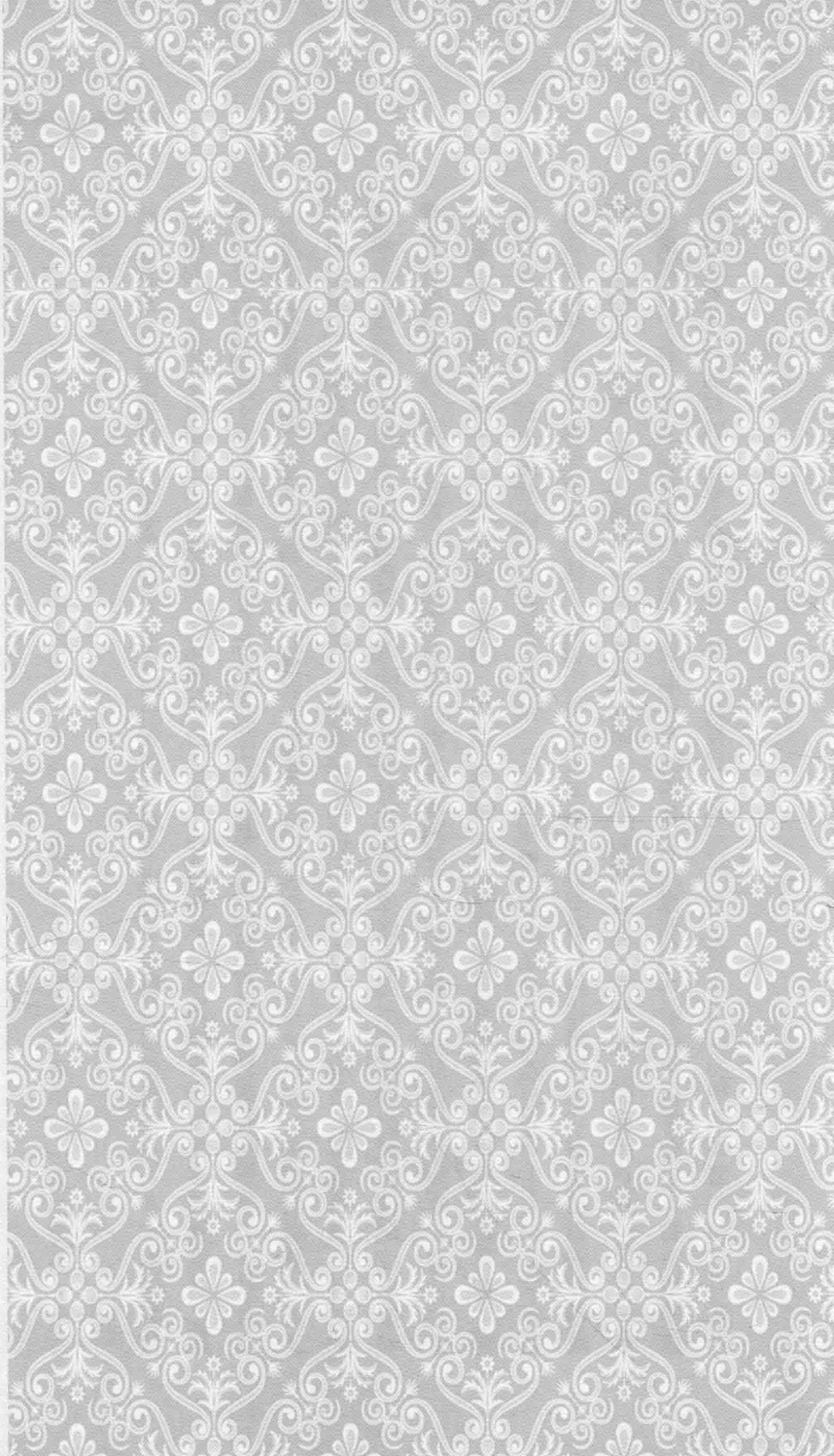
每半頁十行，行二十一字。朱欄。

印記

劉文典 叔雅

以上子部

道教與其他宗教的關係



## 從石刻論武后之宗教信仰

唐初人已嗜古碑，《唐會要》五云：「韓王元嘉愛古碑、古蹟，多得異本（一）。」宋楊文公《談苑》，記王溥薦何拱為鳳翔帥，「拱思所以報、問溥所欲？溥曰：長安故都多前賢碑版，願悉得見之。拱至，遣督匠摹打，凡得石本三千餘以獻。溥命善書者分錄為《琬琰集》，凡百卷（二）。」此事在歐趙以前。是對石刻之愛好和搜集，已不始於宋人。自宋以來，即盛行著錄之事，以貞石證史，眾所熟悉。為碑志考據者，校錄文字而外，以考證人名、地名、官名為多。以一碑作孤立之處理，此為金石學家之職，非史家之要務也。史家之貢獻，在能提出歷史問題，以碑為旁證，尋求解答，此以碑證史，與金石家以史證碑不同。

本文以武后之宗教信仰問題為重點，討論較為廣泛。可能牽涉武后與佛教、道教及景教、儒術關係等問題。我人或將聯想到陳寅恪先生《武曌與佛教》一文。該文討論重心有三：一為武后先世隋楊皇室之佛教信仰，陳先生指出武后受其母楊氏宗教信仰之熏習。二為武后以佛教為符讖，又證明《大雲經》非偽造。其三從唐人詔令看唐初佛教地位之升降。關於第一點，陳先生據《蕭瑀傳》及外戚《楊仁恭傳》與《廣弘明集》等資料，證明楊氏必為篤信佛教之人物。按陳先生全未利用石刻材料，故求證十分辛苦。其實武后母氏生平，見《唐書·楊執柔傳》，又有武三

思撰相王旦所書之《順陵碑》，長達四千餘言（長安二年六月立）。顧炎武《求古錄》、孫星衍《續古文苑》及陸增祥《八瓊室金石補正》四十五已錄其全文，羅振玉亦有校正本，載《石交錄》卷四。文敘楊氏先世及其信佛經過甚詳。又武后在嵩山少林寺永淳二年九月王知敬書之《御制詩書碑》云：「從駕幸少林寺，睹先妃營建之所，逾淒遠慕。」詩中已有「金輪轉金地，香閣曳香衣」之句，後來於長壽二年加號「金輪」，此時經已先用是語，形諸吟詠。唐高宗晚年兩度幸嵩山，一在調露二年，一為永淳二年，此詩即是時從幸所作。后母楊氏以咸亨元年八月薨，年九十有二，加贈太原王妃，故詩稱曰先妃。楊氏在少林寺有所營建。后見後甚為感動。武后之信佛及以後對佛教興造寺像，謂與母氏有關，自不成問題。又隋楊氏與佛教淵源，見於碑刻者又不少。如大業三年《栖岩道場舍利塔碑》（見《山右石刻叢編》卷三），即陳文中所述「其栖岩寺即是太祖元武皇帝之所建造者」，均有碑可證。至蕭瑀信佛事，見於濟度寺比丘尼法樂法師《墓志》。法樂為瑀之長女，自幼出家（李宗蓮《懷岷精舍金石跋》），見於龍朔三年《尼法願墓志》（《金石萃編》五十四），法願則瑀之第三女。蕭氏一家對佛教信奉之篤，雖經太宗之反對，其女削髮為尼者，不止一人。可見蕭氏家庭信佛之程度，賴有碑刻可以見之。凡此可補陳先生文中所未及。

因鑒於陳先生於石刻資料未加利用，本人讀碑之餘，對武后宗教信仰問題，深感興趣，由石刻領會到有一些不同看法。

（一）武后之宗教信仰，前後有極大轉變，在其與薛懷義接近時期，由於利用佛教，而崇信

佛教。及至晚年常遊幸嵩山，則興趣轉移於道教。

(二) 雖於天授二年頒布釋教先道之制，但此為一時之舉。後欲造巨大佛像亦因人諫阻而中止。後來大雲寺亦且改回原名，稱「仁壽寺」。

(三) 武后有若干涉及宗教性之行動，如嵩山封禪之類，乃承接高宗之遺軌。又明堂之制，則隋以來各皇帝未完成之鴻業。天樞之立，集萬國蕃長落成之，則又天可汗精神之表現。

以下將利用碑志，加以詳細討論：

## 一、武后與佛教

《舊唐書·則天紀》載初元年（六八九）七月，「有沙門十人，偽撰《大雲經》，表上之，盛言神皇受命之事。制頒於天下，令諸州各置大雲寺，揔度僧千人。」「九月九日壬午，革唐命，改國號為周，改元為天授。……乙酉，加尊號曰聖神皇帝。」二年四月，「令釋教在道法之上，僧尼處道士女冠之前。」按此天授二年制中有「大雲闡奧，明王國之禎祥；方（等）發揚，顯自在之不業。……爰開革命之階……以申自我之規。」借用釋氏辭句，作為符應之憑借。以《大雲經》中「即以女身為王國土」為女子稱帝之理論根據。《大雲經》非為偽造，只可說是偽托。武后登位之過程，先是於垂拱四年，由魏王武承嗣偽造瑞石，文云「聖母臨人，永昌帝業」。令雍州人唐同泰表稱獲之洛水，號其石曰《寶圖》。五月，則天由皇太后加尊號曰聖母神

皇。七月，改《寶圖》為《天授聖圖》。十二月，神皇拜洛水，受《天授聖圖》，勒石曰《天授聖圖之表》。及革唐命，改國號曰周，改元為天授。天授一名，即由洛水之《天授聖圖》而來。此一製造符應而登極之辛苦歷程，與王莽時哀章等上金匱而即真完全相似。登位手段主要仍是採取傳統符應之舊式方法<sup>(三)</sup>，《大雲經》僅是輔助手段而已。據《新唐書·武后傳》：「載初中，拜薛懷義輔國大將軍，封鄂國公，令與群浮屠作《大雲經》言神皇受命事。」又宋敏求《長安志》：「武太后初，光明寺沙門宣政進《大雲經》，經中有女主之符，因改為大雲經寺，遂令天下每州，置一大雲經寺<sup>(四)</sup>。」則稱寺名曰「大雲經寺」。此一幕趣劇當然出於薛懷義及僧徒所策劃。《舊唐書·薛懷義傳》：「懷義與法明等造《大雲經》，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。故則天革命稱周，懷義與法明等九人（按懷義傳稱「與洛陽大德僧法明、處一、惠儼、棱行、感德、感知、靜軌、宣政等，在內道場念誦。」合懷義恰為九人）並封縣公，賜物有差，其偽《大雲經》頒於天下，寺各藏一本，令升高座講說。」據此，諸沙門亦援《彌勒下生經》立說，與隋時之彌勒教及後來之白蓮教無異。則此諸僧必有淨土宗者流。《增一阿含》第四十二品言彌勒應三十劫成無上正真等覺。《法住記》述彌勒應正等覺出現世間時，瞻部洲廣博嚴淨。此為彌勒下生作閻浮提主之根據。東晉釋道安於彌勒前立誓，北魏太和始造彌勒像。齊傅大士自稱係彌勒菩薩分身世界，濟度眾生。隋時宋子賢及桑門向海明均自稱彌勒佛出世。（《隋書·五行志》）法明等持此為說，亦卑之無甚高論。敦煌經卷亦見懷義監譯之名。英倫S·二二七八號為《寶雨經》，達摩流支宣譯梵本。其題記云：「大周長壽二年歲次癸巳九月

丁亥朔三日己丑佛授記寺譯。大白馬寺大德沙門懷義監譯。」

《舊唐書·姚璩（令璋，思廉孫）傳》：「時武三思率蕃夷酋長請造天樞於端門外，刻字紀功，以頌周德，璩為督作使。證聖初，璩加秋官尚書同平章事。是歲明堂災（按在證聖元年正月丙申夜）。則天欲責躬避正殿。璩奏曰：此實人火，非曰天災。……臣又見《彌勒下生經》云：當彌勒成佛之時，七寶台須臾散壞。睹此無常之相，便成正覺之因。……況今明堂乃是布政之所，非宗廟之地，陛下若避正殿，於禮未為得也。」則天乃依璩奏，先令璩監造天樞。至是以功當賜爵一等。」又《舊唐書》二十二《禮志》：「（明堂既災）舍人逢敏奏稱：當彌勒初成佛時，有天魔燒宮，七寶樓台須臾散壞，斯實諂妄之邪言。」即針對姚璩之奏，可見當時大臣亦以則天比之彌勒下生，雖明堂之火，亦借彌勒為詞，豈不可笑！

又《新唐書·武后傳》：「時春官尚書李思文詭言《周書·武成》篇，辭有『垂拱天下治』為受命之符。后喜，皆頒示天下。」可見其時言受命符應之多，僧徒之表上《大雲經》，特其一端而已。但當時有反對之者，《新唐書·岑長倩書》：「和州浮屠上《大雲經》，著革命事，后喜，始詔天下立大雲寺，長倩爭不可，繇是與諸武忤。」長倩是岑文本從子，因反對立武承嗣為皇太子及《大雲經》事而被斬於市。岑是此一事之犧牲者，茲特為之表彰。《舊唐書》不載此事，《新舊唐書合鈔》引新書「和州浮屠上《大雲經》」句補之。按諸僧皆洛陽大德，和州二字必誤。《舊唐書》本紀云：「殺豫章王廩，遷其父舒王元名於和州。有沙門十人偽撰《大雲經》表上之。」此處和州乃《新唐書》涉上文舒王之貶所而誤讀，故以為「和州浮屠」。《地理志》



和州屬淮南道，有和州歷陽郡，與洛陽無關，附為訂正。

徐松《兩京城坊考》錄自《長安志》，均稱「大雲經寺」；考之碑刻，但作「大雲寺」，無「經」字，如：

（一）而稱（天授）二年，大雲寺彌勒重閣碑，杜登撰（見《山右石刻叢編》五）。前有一行「大周大雲寺奉為聖神皇帝敬造溫（涅）槃變碑像一區」。碑在山西猗氏縣仁壽寺。

（二）大足元年辛丑建大雲寺之□文，賈應福撰書，太原武盡禮（武后族屬）勒上，額題「大雲寺皇帝聖祚之碑」，碑長二千餘字，多殘泐，見《金石萃編》六四，碑在河南河內，原為隋之長壽寺。

《天授碑》末又一行「而稱二稱一二十四准制置大雲寺，至三年壬（正）十八准制回換額為仁壽寺」。是至翌年，大雲寺已可換額回復舊稱。獲鹿縣本願寺《心經》周長安時石幢末行有「恆州大雲寺□道僧慧……」字樣（見沈濤《常山貞石志》七）。所有石刻均作「大雲寺」，不稱「大雲經寺」。《唐會要》：「天授元年十月二十九日，兩京及天下諸州各置大雲寺一所。至開元二十六年六月一日並改為開元寺。」後來開元寺固由大雲寺所改名，然山西猗氏之大雲寺，天授三年即已准復原稱仁壽寺，且著之於碑文矣。

《集古錄》載有「長安二年司刑寺大腳跡敕並碑銘二，閻朝隱撰。」（《金石錄》：後碑范元哲撰）歐公謂「自古君臣事佛，未有如武氏時之盛也，視朝隱寺碑銘可見矣。」惜原文不可畢睹。至於造佛像之事，明堂既成，后命僧懷義作夾紵大像，殺牛取血，畫大像首高二百尺，據謂

懷義刺膝血為之。佛像小指甲猶可容數十人，其大可知。及懷義火燒天堂延及明堂，暴風裂血像為數百段。

后又欲於洛陽北邙山造白司馬坂巨佛大像，當日諫諍者有狄仁杰、李嶠（《新唐書》一二三嶠傳）、張廷珪（《舊唐書》一五二廷珪傳）多人（參《唐會要》四九），乃罷其役。張廷珪於後來中宗神龍時諫白馬坂營大像第二表云：

天后朝，懷義營大像，並造天堂安置，令王宏義、李昭德等，分道採斫大木，虐用威勢。……凡所營構，並為災火。懷義之徒，相次伏法而死。自此之後，停寢十年。……

關於建白司馬坂巨佛像事，日人松本文三郎考證甚詳（《則天武后的白馬坂大像に就いて》，《東方學報》，京都五）。自懷義寵衰被誅，武后對佛像營建已不如前之熱心，亦接納群臣之諫。《新唐書·蘇瓌傳》：「武后鑄浮屠，立廟塔，役無虛歲。蘇瓌以為糜損浩廣。……請併寺，著僧常員，數缺則補。后善其言。」聖曆元年正月頒制：「佛道二教，同歸於善，無為究竟，皆是一宗。」對二教已無輕重之別。可見後來后對佛教之信仰已衰，未能貫徹到底。由是觀之，武后不得謂為佛教之真正信徒。

武后臣下，如前營繕大匠王璿，於長安三年七月，有石龕《阿彌陀像銘》（《萃編》六十五）。姚元之有長安三年九月《造像記》（《萃編》六十五），然元之<sup>（五）</sup>後來反對佛教最為

劇烈。《新唐書·姚崇傳》，對玄宗請絕佛道營建。又言「佛不在外，悟之於心，行事利益，使蒼生安穩，是謂佛理，烏用奸人，以汨真教。」崇又戒子孫令云：「抄經鑄像之無益，緣死喪、造經像以追福，兒曹慎不得為。」似有鑒於武氏之失，此是一種覺醒。

## 二、武后與道教及封禪之典

泰山封禪之典，高宗時已舉行。《舊唐書》：高宗麟德二年「十月戊午皇后請封禪，司禮太常伯劉祥道上疏請封禪」。三年春正月戊辰，「車駕至泰山，……己巳，帝升山行封禪之禮」，改元乾封。「兗州界置紫雲、仙鶴、萬歲觀、封巒、非煙、重輪三寺，天下諸州置觀、寺一所。」因至泰山，遂命附近亦置道觀。

高宗封禪之舉，實出天后所請。《金石錄》有《白鶴觀碑》，中宗時立。然山西長子縣有《白鶴觀碑》，文中有云：「白鶴觀者，垂拱二年之所立也。」又云：「垂拱二年，長子縣宰朝散大夫高同營創基宇，造立尊容，建此豐碑，旌以功德。」則碑琢於武后時，而追樹於中宗之後（《山右石刻叢編》五）。武后嘗召天台道士司馬承禎。《舊唐書》承禎傳：「（承禎）師潘師正，傳其符籙及辟穀導引服餌之術。……止於天台山，則天聞其名，召至都，降手敕以贊美之。及將還，敕麟台監李嶠餞之於洛橋之東。」嵩山老君洞有王適撰序，司馬承禎書之《潘尊師碣》，題「弟子中岩道士獄（司）馬（馬）甘肅（籀文子）桀（微，出《碧落文》）書（子微即

承禎之字），此《潘尊師（師正）碣》，大周歷（聖）曆二年己亥二月立。《舊唐書·隱逸傳》潘師正師事王遠知，居於嵩山之逍遙谷。高宗與天后甚尊敬之，尋敕所司於師正所居造崇唐觀。（《雲笈七籤》載敕置奉天觀，令於逍遙谷特開一門，號曰仙遊門。見《玉海》卷一百「唐太一觀」。）《舊唐書·高宗紀》：「調露二年二月丁巳，至少室山，賜故玉清觀道士王遠知謚曰升真先生。己未，幸嵩陽觀及啟母廟並命立碑（按此碑崔融撰，沮渠智烈書）。又幸逍遙谷道士潘師正所居。永淳元年秋七月己亥，造奉天宮於嵩山之陽，二年正月朔，幸奉天宮，遣使祭嵩嶽、少室。」此碣記永淳元年正月乙未，帝駕幸奉天上謁虛室（本紀作二年，誤）。又記天冊金輪聖神皇帝之眷問，有云：

神皇雅尚仙圖，永懷秘訣。每灑心咨道，探蹟求真，帝步景於青元，想餐霞於紫府。嘗致書曰，九宮神秘，願已通其大綱，太一紫房，猶未解其深旨。尊師微言壺答，秘世莫聞。

尊師卒於永淳元年，年八十九，時后猶為太后也。

《舊唐書·則天皇后紀》：「證聖元年，加尊號天冊金輪聖神皇帝（碣稱武后，用此尊號），改元為天冊萬歲。萬歲登封元年臘月甲申，上登封於嵩嶽，丁亥，禪於少室山。二年癸巳，至自嵩嶽。春一月，重造明堂成，改元為萬歲通天。」是時武后屢嘗駕幸嵩山。故司馬子微特為其先師潘師正立碣。潘尊師與高宗及武后交誼之深，於此可以見之。

自此以後，武后活動多在嵩山地區。《舊唐書·則天皇后本紀》：聖曆二年（二月）戊子，幸嵩山過王子晉廟，丙申幸緱山。丁酉至自嵩山。三年正月造三陽宮於嵩山。四月戊申幸三陽宮。五月癸丑，上以所疾康復，改元為久視，停「金輪」等尊號。大足元年夏五月，幸三陽宮，七月甲戌至自三陽宮。近年嵩山峻極峰頂發見金簡一枚，長三六·三分，雙鉤鐫文六十三字云：「上言：大周國主武聖，好真道，長生神仙。謹指中嶽嵩高山門，投金簡一通，乞三官九府，除武晴空罪名。大歲庚子七區（月）甲申朔七日甲寅小使忠（臣）胡超稽首再拜謹奏。」按歲庚子即聖曆三年也。此時期中，后已醉心道術，即向取自佛家之金輪尊號亦復停用，而改採《道德經》「長生久視為年號」。《說嵩》云：「聖曆二年，后不豫，遣給事中閻朝隱禱少室山，朝隱身為犧牲，沐浴，伏俎上，請代太后命，太后厚賞之。」（事見《舊唐書》二五〇《文苑》本傳）其媚主卑躬，令人失笑。后末年多病，改事道教，冀求長生，亦非偶然。

《新唐書·武三思傳》云：「二張方烝盅。三思痛屈節，為懷義御馬，倡言昌宗為王子晉後身，引公卿歌詠淫汙，覲然如人而不恥也。后春秋高，厭居宮中，三思欲因此市權，誘脅群不肖，即建營三陽宮於嵩山，興泰宮於萬壽山，請太后歲臨幸，已與二張扈侍馳騁，竊威福自私云。」是嵩山之營建，殆出於三思之計謀。（聖曆二年，置控鶴府，以張易之為控鶴監。久視元年，改控鶴府為奉宸府，又以易之為奉宸令，員半千等為奉宸供奉，諛者謂昌宗是王子晉後身。按控鶴二字，出自神仙家言。孫登《天台賦》：「王喬控鶴以衝天」，蓋丹家飛升之常語，借以為喻。）此時期之石刻，重要者有下列各碑：

(1) 萬歲登封元年正月，《升中述志碑》，武后自撰，相王旦正書。已毀。

(2) 萬歲登封元年十二月（即天冊萬歲二年），《封中嶽碑》，薛稷正書。目見《金石錄》。

(3) 萬歲登封元年十二月，《封祀壇碑》，梁王（武）三思撰，薛曜書。（據《金石文字記》）在登封縣西萬羊岡。下截剝蝕。

(4) 聖歷二年六月，《升仙太子碑》，題「太周天冊金輪聖神皇帝御制御書」聖（聖）歷二年己亥六區甲申朔建。碑陰御制《遊仙篇》，薛曜書及諸臣名銜。按此與《潘尊師碣》同年所立，潘碣立於二月。碑在偃師縣南二十里府店緱氏山仙君廟。

(5) 久視元年五月，《夏日遊石淙詩碑》，御制薛曜書。在嵩山石淙北崖上。

(6) 大足元年五月，《秋日宴石淙序》（顧炎武謂張易之撰），在嵩山石淙南崖。

《舊唐書·禮儀志》：高宗既封泰山，又欲遍封五嶽。……永淳二年七月，下詔將以其年十一月封禪於嵩嶽，詳定儀注，於是議立封祀壇如圓丘之制。尋屬高宗不豫，遂罷封禪之禮。則天證聖元年將有事於嵩山。……至天冊萬歲二年臘月甲申，親行登封之禮，改元萬歲登封。三丁亥，禪於少室山。則天封於嵩山，即本高宗遺志，壇制亦沿高宗詳定之規而行之。《禮儀志》於禮畢之後，載有則天自制《升中述志碑》，樹於壇之丙地。按「升中」取《覲禮》「祭山丘陵升」、「因名山升中於天」之語。嵩高為地之中，故取為名，以碑述志，古所罕見，足見后襟抱

之大。高宗封禪之事，實由后所請，至是卒告成功，故泐碑記之。

《金石錄》有《道藏經序碑》，高宗、則天撰，王懸河行書，弘道元年十二月（參《六藝之一錄》卷八十）。是天皇、天后嘗出名為《道藏》制序，可見其向來對道教之尊重。武后御制御書《升仙太子碑》長文，據文中「敬陳嚴配之典，用展禋宗之儀」，實指登封之禮。《舊唐書·禮儀志》：「丁亥，禪於少室山，己丑，御朝覲壇，朝群臣。（案武后見崔融《啟母廟碑》文，嘉之，命作《朝覲壇記》，詔刻碑。則天封中嶽，〔員〕半千撰《封禪·四壇碑》十二首以進，見《舊唐書·文苑傳》。）……則天以封禪日為嵩嶽神祇所佑，遂封神嶽天中王為神嶽天中皇帝。……王子晉亦被封為升仙太子。」王昶謂：「武氏之先出自姬周，周家之升化者有子晉，因而崇奉之。碑云：『山鳴鸞鸞，爰彰受命之祥，洛出圖書，式兆興王之運，』可證也。至於附會張昌宗事，以昌宗為王子晉後身，雖出武三思言，然為久視元年以後之事，升仙立廟不得謂因昌宗而作。」其說甚是。碑陰御制《遊仙篇》中有「仙儲本□諒難求，壘跡奇術秘玄猷，願□丹□賜靈藥，方期久視御隆周。」竟欲求長生之藥，是時后之心情，與稱金輪尊號時，已大不相同，後來果用「久視」二字以為年號。及久視元年，夏日遊石淙御制詩並序，有云「幽栖無滯，泉石不孤，彷彿昆閬之境」。應制和作者，自皇太子以下十六人，狄仁杰句「老臣預陪縣圃宴，餘年方共赤松遊」，全作神仙家言。可見晚年之武后，在嵩山遊幸中，其精神已完全陶醉於道教之中矣。

自高宗封泰山後，泰山地位亦崇，顯慶六年，儀鳳三年皆嘗建醮於泰山東南麓王母池之岱岳

觀。其後天授二年、萬歲通天二年、聖曆元年、久視二年、長安元年、四年，均有道士建醮造像之記。後來各代，皆於此磨崖為記，至建中而止。碑凡二，上施石蓋，合而束之，其字每面作四五層，每層文一首或二首。如長安四年文略云：「設醮奏章，投龍薦璧，以本命鎮採物，奉為皇帝敬造石天尊皇上天尊一鋪十事口壁畫天尊一鋪十三事，敬寫《本際經》一部，《度人經》十卷，欲茲功德，奉福聖躬。」是時武后多疾，故敕道士為祈禱。至寫《本際經》事，今敦煌石窟所出《本際經》殘卷，不少為武后時物，有大周年號，英法均有之。

### 三、武后與景教

武后與景教本絕無關係。惟波斯《阿羅憾志銘》中云：「又為則天大聖皇后，召諸蕃王建造天樞。及諸軍立功，非其一也。」事在長壽三年八月，其年五月，改元延載。（《舊唐書》係於是年八月，《新唐書》在翌歲證聖元年四月，明堂災後，蓋指完成之時，由《舊唐書·姚璹傳》可以證之。）

羅香林先生撰《景教徒阿羅憾為武則天皇后營造頌德天樞考》，收入所著《唐元二代之景教》書中。以為天樞之造，出於景教徒之手。

按唐室接受波斯教入華傳教，已始於太宗貞觀時准許波斯僧阿羅本於義寧坊建寺一所，度僧二十一人（《唐會要》四九，又見陸心源《全唐文拾遺》一）。此唐人立國之涵蓋精神，異教均



加寬容絕不排斥之原則，太宗之遺訓也。關於天樞另外一極重要石刻材料，而羅先生所未引者，為《泉獻誠墓志》，稱「天授（按天授疑有誤。應在延載元年，或證聖元年）二年二月，奉敕充檢校天樞子來使」（參羅振玉跋，《後丁戌稿》頁四五）泉獻誠為高麗蓋蘇文孫，泉男生之子，於高宗時歸附。《新唐書》一百一十有傳，稱：「獻誠，天授中以右衛大將軍兼羽林衛。」所謂「天樞子來使」必臨時之職，「子來」即庶民子來之意。天樞之建，旨在頌武周功德，武三思率蕃夷諸酋及耆老共為之。其時納言姚璩實董其役，刻百官及四夷酋長名於其上，武三思為文，武后自書其榜曰「大周萬國頌德天樞」<sup>（六）</sup>。所以示四海攸同，萬邦各教，其子民罔不來朝。天樞建成之日，東而高麗臣服之人，西至大秦波斯傳教之士，無不贊襄其事。故云召諸蕃王，共建造之。佛教、景教均在我后化育之下，此事與高宗乾陵之下葬，諸蕃來助之情形相同，不得單獨歸功於景教徒。

武后撰中宗書之《述聖記碑》，即述高宗聖德。碑立於乾陵。王昶云：「宋敏求《長安志》：乾陵在奉天縣西北五里，有于闐國所進無字碑，即《來齋金石考略》所稱碑石來自于闐者也。來齋又云：此碑填以金屑，照耀陵園。據宋趙楷記稱乾陵之葬，諸蕃來助者眾，武后欲張大誇示來世，於是錄其酋長六十一人，各有其形，可見當時乾陵規模，異乎常制。宜乎此碑之金屑照耀也。」於陵前立《述政記》，有如墓表，與高宗為太子宏撰《睿德記》為同一例（《萃編》六十）。天樞之鐫諸蕃名字，亦同此制。武則天以神皇、天后之尊，君臨萬國，此即天可汗之精神，自太宗、高宗以來，至武后而更充分加以發揮者也。

#### 四、武后與明堂

《舊唐書·則天本紀》：「垂拱四年春二月，毀乾元殿，就地造明堂。」《新唐書·武后傳》：「詔毀乾元殿為明堂，以浮屠薛懷義為使督作。」「又度明堂後為天堂。」《舊唐書》：十二月「還宮，明堂成。」《新唐書》同紀云：「辛亥改明堂為萬象神宮。」載初元年春正月「神皇親享明堂」。其後每年於春正月必親祀明堂。證聖元年正月丙申，明堂災。考明堂之制，自隋以來即謀恢復，至武后乃完成之。《隋書》六十八字文愷傳：「自永嘉之亂，明堂廢絕。隋有天下，將復古制，議者紛然，皆不能決。愷博考群書，奏《明堂議表》。」極為詳博。會有遼東之役，事不果行。《舊唐書》：「唐高宗麟德三年正月丙寅，以明堂制度歷代不同，漢魏以還，彌更訛解。遂增古今，新制其圖。」是高宗已有新制之明堂圖。《舊唐書·禮儀志》二備載當日之詔，其具制廣狹甚悉。又稱則天臨朝，儒者屢上書言請創明堂（如員半千即撰《明堂新禮》三卷上之，見《舊唐書·文苑傳》）。則天以高宗遺意與北門學者（指元萬頃輩）議其制。不聽群言，垂拱三年春，毀東都之乾元殿，就其地創之。四年五月明堂成。凡高二九四尺，四方各三〇〇尺，分三層，上層法二十四氣，中層法十二辰，下層象四時，又於明堂後造天堂，以安佛像，高百餘尺，此武后明堂之規模也。

《新唐書·禮樂志》三：「高宗時，改元總章，分萬年置明堂縣，示欲必立之。而議者益紛

然。或以為五室，或以為九室，而高宗依兩議，以轡幕為之。……乃下詔率意班其制度。至取象黃琮，上設鷗尾，其言益不經。而明堂之不能立。至則天始毀東都乾元殿，以其地立明堂。……其後火焚之，既而又復立。」是明堂之建，高宗已下最大決心，至分長安萬年置乾封、明堂兩縣，分理於京城之中。武后明堂，正是承接高宗遺旨而實行之。石刻中有《唐明堂令于大猷碑》，在陝西三原縣北。大猷為于志寧之孫，立政之子。碑前云：「其惟明堂縣令東海于公」。後云「聖曆二年，制除雍州明堂縣令。」據《新唐書·地志》明堂縣在長安二年始省并於萬年（《寰宇記》云「二年六月」，《舊唐書》作三年廢）。大猷即於未省并前任明堂縣令。證聖二年一月，重造明堂成，改元萬歲通天。二年四月復鑄九鼎成，置於明堂之庭前。《新唐書·后妃傳》：「懷義寵稍衰，而御醫沈南璆進，懷義失望，因火明堂。……改明堂為通天宮，鑄九州鼎，各位其方，列廷中。」《唐會要》十一：「武后立九鼎，有圖畫，尚方署令曹元廓圖之。武后自制《曳鼎歌詞》。」《歷代名畫記》：「武后鑄九鼎，備九州山川物產，詔命曹元廓畫樣，鍾紹京書，時稱絕妙。」《封氏見聞記》，載武后九鼎，都用銅，共五六〇七一二萬斤，其豫州之鼎最高達一丈八尺（餘八州鼎高一丈四尺）。以豫州為天下之中故也。大抵武后作明堂、九鼎，皆取自傳統觀念，以誇耀其成功而已。武后之作品，以石淙詩為有名。《全唐詩》存其樂章四十餘首。《舊唐書·音樂志》有《大享昊天樂章》十二首、《享明堂樂章》十二首、《大享拜洛樂章》十五首，半為明堂而作。

## 五、武后著述與儒術

《舊唐書·則天皇后紀》：「太后嘗召文學之士周思茂、范履冰、衛敬業令撰《玄覽》及《古今內範》各百卷，《青宮紀要》、《少陽政範》各三十卷，《維城典訓》、《鳳樓新誠》、《孝子》、《列女傳》各二十卷，《內軌要略》、《樂書要錄》各十卷，《百寮新誠》、《兆人本業》各五卷，《臣範》兩卷，《垂拱格》四卷，並《文集》一百二十卷，藏於秘閣。」日本《東域傳燈錄》有《則天大聖皇后集》十卷、《金輪萬歲集》一卷（《大正》五五，頁一一六五）。

《新唐書·武后傳》，高宗末年與后共稱二聖。「后乃更為太平文治事，大集諸儒內禁殿，譔定《列女傳》，《臣軌》、《百寮新誠》、《樂書》等大抵千餘篇。」可見后在高宗季年，乃篤志於儒術。從其早期著述，可窺見其原來思想之一斑。其著作見於兩唐書《經籍》、《藝文志》者，子、集各部均有之，尤以儒家類為多，今不備列。

武后又撰《字海》一百卷，《新唐書》注云：「凡武后所著，皆元萬頃、范履冰、苗神客、周思茂、胡楚賓、衛敬業等撰。」按此指所謂北門學士，《新唐書·文藝》上《元萬頃傳》：「武后諷帝召諸儒論撰禁中，萬頃與左史范履冰等撰刊《列女傳》、《臣軌》、《百僚新誠》、《樂書》等九千餘篇。」（乾隆四年刊本）按《后傳》作千餘篇，（《舊唐書·文苑》萬頃傳作凡千餘篇。《新唐書》九字乃「凡」之誤。）惟《臣軌》尚存。

《唐會要》三六：「垂拱二年，太后撰《百寮新誠》及《兆人本業記》。」《玉海》二十八：「凡武后書皆元萬頃等撰。」

今敦煌所出有P.五五二三號卷，寫於武后時。王重民為題作《天訓》，予則疑是武后《訓記雜載》十卷中之文。（《舊唐書·藝文志》子部《武后訓記雜載》十卷，注云《采青宮紀要》，《維城典訓》，《古今內範》，《內範要略》等書為《雜載》云。）

武后早期本崇尚儒術，其能取得一般文士所擁戴者，此未始不為主要之原因。

## 六、《三教珠英》撰述之意義

《舊唐書·禮儀志》二：「（載初二年）則天又御明堂，大開三教。內史邢文偉講《孝經》，命侍臣及僧、道士等，以次論議。」「武后開國之初，即於明堂舉行三教講論。」《新唐書·張昌宗傳》：「詔昌宗即禁中論著，引李嶠、宋之問、富嘉謨、徐彥伯等二十有六人，撰《三教珠英》。」

聖曆元年元月，《頒條流佛道二教制》云：「佛道二教，同歸於善，無為、究竟，皆是一宗。……自今僧及道士，敢毀謗佛道者，先決杖，即令還俗。」（《唐大詔令集》一一三）已視佛道為一家，惟至睿宗景雲二年，始制僧、道齊行並進。（同集同卷）

《唐會要》：「大足元年，十一月十二日，麟台監張昌宗撰《三教珠英》一千三百卷成，

上之。」時預修者四七人，此四七人即所謂「珠英學士」者也。巴黎P·三七七一及英倫S·二七一四即是《珠英學士集》殘卷，存五十一行。《新唐書·藝文志》：「《珠英學士集》五卷，崔融集武后時修《三教珠英》學士李嶠、張說等詩。」《文獻通考·經籍考》有崔融《珠英學士集》五卷，此書元時尚存。《新唐書·文藝》李適傳「武后修《三教珠英》書，以李嶠、張昌宗為使。……」又《富嘉謨傳》：「與吳少微號『吳富體』。預修《三教珠英》。」《新唐書·徐彥伯傳》：「武后撰《三教珠英》，取文辭士，皆天下選，而（徐）彥伯、李嶠居首。」又《朱敬則傳》：「易之等集名儒撰《三教珠英》，又繪武三思、李嶠、蘇味道、李迥秀、王紹宗等十八人像以為圖，欲引敬則，固辭不與。」《三教珠英》，為書一千三百卷，煌煌巨帙，參加其事者，據《會要》所記共四十七人，主要分子二十六人。從其書名稱曰「三教」觀之，必是選錄儒、道、釋三教有關之詩文，張昌宗負責編纂，會通三教以成書，可見武后自始至終即有混合三教之傾向，有如梁武後期之思想。故以三教為書名，可惜此書今已失傳，無從窺測其內容，然武后之宗教思想後來愈趨向於綜合方面，此一巨著無疑地正是重要之證明（開元二年十月敕改此書名為《海內珠英》，見《唐會要》三十六）。

## 七、略論武周石刻

清人注意武周石刻者，首推顧炎武（《求古錄》中錄《岱岳觀雙碑》）及《大周無上孝明高皇

后碑銘》全文）。其《金石文字記》著錄武后有關於碑，自永淳二年《天后御制詩碑》，垂拱二年王征君《臨終口授銘》，訖《上騎都尉相景瑞碑》，共二十二事，可謂有識。

葉昌熾《語石》，記其所見武周碑，不下數百通。邊遠之地，文教隔絕，而碑刻記年月，皆周武后新制之字，點畫不差累黍。（西如敦煌之《柱國李公舊龜碑》，南至廣西上林三畔嶺之廖州刺史韋敬辯智城碑，雲南昆陽之《王仁求碑》，皆然。）葉氏於清季到陝西，所撰《邠州石刻錄》，其中收武周石刻獨多，共十四事。而張維《隴右石刻錄》、羅叔言《西陲石刻錄》收武周三碑及續出一碑。然其中有重刻者，如武威之《大雲寺碑》，首行題「涼州衛大雲寺古剎功德碑」竟用明代衛名（見張維書）。近年墓志出土特多，屬於武周時代者，《北平圖書館墓志目》及羅氏《墓志目》所著錄，可見其概。墓志中以張柬之一家為重要。《唐會要》七六：「證聖元年張漪及第。」張漪為張柬之子，詳襄陽所出張氏一家九墓志<sup>(七)</sup>，羅振玉已輯《襄陽冢墓遺文》一書。章懷太子賢廢死於巴州，在武后嗣聖元年三月。邵王李重潤及永泰郡主婿武延基（承嗣之子）為張易之讒構，令自死，事在武后大足元年九月。近年來章懷墓及懿德太子（重潤）、永泰公主墓先後出土，三墓皆陪葬墓。李賢及妃房氏有墓志二，此皆最新之材料。武后時，嘗禁立碑，聖曆二年制：「州縣長吏非奉有敕旨，毋得擅立碑。」故周時德政碑一類絕少<sup>(八)</sup>。此事至中唐而復盛。

史書中往往記立碑事，散見各篇，未有輯錄之者。臺灣中央圖書館藏清毗陵陸雅浦《諸史碑銘錄》一本手稿未刊。但僅錄《晉書》、元魏、新舊五代史部分，令人失望。現存古碑，為數無

多，故已佚之碑目，對於考史亦有絕大幫助。

武周時碑刻，以嵩山地區而論，據康熙間嵩人景日昝所作《說嵩》卷十四金石類，又有下列各碑，為上所未舉者：

(一)《周封中嶽碑》 見鄭樵《金石略》。相王旦書。屠隆《辨帖箋》云：「《同封中嶽碑》，薛稷書。」

(二)《降禪碑》 《嵩山志》：「《大周降禪碑》，立於嵩頂，李嶠撰，今亡。」

(三)《石記》 歐陽修《集古錄》：「武后封禪處，有《石記》，戒人遊龍潭者，勿妄語笑以黷神龍。」

(四)《朝覲壇記》 后命崔融作，今碑不存，文亦無傳。

(五)《中嶽靈廟碑》 在中嶽廟內。有「大周聖命……遣金台觀主馬元貞往五嶽四瀆□□作功德」語。

(六)《幽林思》詩石 歐公《金石錄》：「《幽林思》，武后時廬山林藪人韓覃撰。」鄭氏《金石略》：「《幽林思》，嵩山詩，韓覃作。」

茲附記以備考。

武周重要碑碣，唐宋以來，多被人摧毀。《舊唐書·則天紀》：「封洛水神為顯聖，加位特進，並立廟。」《新唐書·后妃傳》：「勒石洛壇左曰『《天授聖圖之表》』。及玄宗開元五年四月，以則天拜洛受圖壇及碑文，並顯聖侯廟初因唐同泰偽造瑞石文所建，令即廢毀。」（《舊



唐書·玄宗記》上），他若武士彠碑（長安元年十二月立，李嶠撰，相王旦書。武后追尊士彠為無上孝明皇帝），高大非人力所及，唐時已傳言碑上「武」字為人鐫去（《金石錄》）。

若《升中述志碑》，據《說嵩》十四於武后《緱山碑》條之下，引《宣政雜錄》云：「在嵩山下。政和中，河南尹上言請碎其碑，詔從之。今碎碑在府店西，或曰即《升中述志碑》（此武后自撰，相王旦正書），土人相誠不敢移動，予於康熙三十五年丙午歲，至碑所，觀其制度，與嵩陽《紀聖德碑》相類，其高大亦相仿，字為八分書。」（武億《偃師金石志》同）又武后之《述聖紀碑》（武后御制，中宗正書），立於乾陵，明時倒仆，折為數段（《石墨鐫華》）。此碑以七大石疊成，俗稱七節碑，共四六行，行一二〇字，共八千字，其石來自于闐，填以金屑（林侗《來齋金石刻考略》）。一九五七年，陝西文化局已將該石復原，現存文字，賀梓城有文詳記之（《文物》一九六一，三）而《順陵碑》亦毀於明代。（碑首曰「《大周無上孝明高皇后碑銘》。」）《鐫華》云：「碑已仆於乙卯之地震，而亡於縣令之修河。」此武周碑刻之厄，亦唐代文化史之損失也。（參《唐順陵勘查記》，《文物》一九六四，一，中華書局印有明拓順陵碑全本。）

## 八、結語

綜觀武后為人，有特殊之生理及過人之精力，而又好大喜功。其重視禎祥封禪，喜更易年

號，有似漢武；而屢加尊號（如由聖神皇帝至加「越古金輪」之稱）<sup>（九）</sup>，改正朔，重時日，則甚似王莽，蓋兼有漢武王莽之雙重性格。以文學、書法、著述而論，才調之高，古今更罕有其匹（二〇）。

其人本無堅定之宗教信仰。先以神皇自居，繼又自比於轉輪王，特攘借釋氏之號，妄自尊大而已。早年重儒術，登極時，利用佛典為符讖，雖出僧徒輩與薛懷義等之謀，然後之思想早已有「金輪」二字，形之吟詠。晚歲多病，轉而好言長生久視之術，嵩山、緱嶺遂成遊幸之地。武承嗣求為皇子之策，終不接受，實仍心存唐室，故卒能「復子明辟」，於高宗遺志，始終恢皇而張大之。觀《述聖之記》，及繼為明堂封禪之制，皆高宗未竟之業。其《升中述志碑》，立於嵩山之頂，惜為宋人所毀碎，遂使后之本志，不能大明於後代，為可慨也。又所著各書，如《三教珠英》等，均已失傳，無從詳考后之三教思想，更為可惜。然后之舉措，規模宏大，如明堂、封禪、九鼎之類，仍秉承儒術之傳統。晚歲至欲牢籠三教，其思想及信仰，自非釋、道之所能圍也。

## 補記

近年（一九五四）四川廣元縣皇澤寺發見孟昶廣政二十二年《燭利州都督府皇澤寺唐則天皇后武氏新廟記》，文云：「父士驤為督於是□□（按疑所缺即「州生」二字）后焉。」《蜀中名

勝記》引《九域志》：「武士護生武后於此。因賜寺刻其真容。」（《文物參考資料》一九五六年第五期）武后生於四川，父士護時正在利州（廣元）任內。岑仲勉認為皇澤寺之修建，不足為武后早歲曾為尼之證。（見岑著《通鑑隋唐紀比事質疑》「則天壽八十二」條。）武威喇嘛灣出土唐武氏墓志，可考武后去世以後武氏在西北之宗族。

原載《選堂集林·史林》，香港，中華書局，一九八二年  
吐魯番出土《武周康居士寫經功德碑》，近時榮新江研究，對探討武周政權，與在華胡人關係頗有裨益，附記於此。

## 注釋

- （一）《舊唐書》一一五：「韓王元嘉，高祖第十一子也。少好學，聚書至萬卷，又採碑文古蹟，多得異本。」《新唐書》七九：「少好學，藏書至萬卷，皆以古文字參定同異。」貞觀初，石經已有相承傳拓之本，存在祕府。見《封氏聞見記》，現存於巴黎之《溫泉銘》拓本，未有永徽年號一行，可能即現存最早之唐拓。唐代宏文館、崇文館均設有拓書手，故知碑拓之搜集，唐初已盛行之。
- （二）羅振玉《昭陵碑錄》札記已引此事。

- （三）武后革命，實出武承嗣之謀，《新唐書》二〇六《承嗣傳》云：「初后擅政，中宗幽逐，承嗣自謂傳國及己，武氏當有天下，即諷后革命，去唐家子孫，誅大臣不附者。」

(四) 見《經訓堂叢書》本《長安志》卷十南懷遠坊，東南隅大雲經寺條下注。

(五) 《唐書·姚崇傳》，字元之，長安四年九月以後始稱元之。

(六) 波斯《阿羅憾墓志》，見羅氏《芒洛遺文》，參羽田亨《史學論文集》下卷，頁三八五。

《泉獻誠墓志》亦見羅氏《海東藩閥志存》。

天樞事又詳《太平廣記》二四〇引《大唐新語》，見《續唐詩話》李休烈條。《唐詩紀事》、《全唐詩》諸謔門同。

(七) 參李宗蓮《懷岷精舍跋尾》中襄陽《張氏九墓志跋》。

(八) 史語所藏〇〇九三四號為唐宣州刺史陶大舉《德政碑》，僧靈廓撰，陶德凱正書，在安徽當塗。永昌元年三月十三日立。即一例外。

(九) 加尊號事，見《封氏聞見記》四：「秦漢以來，天子但稱皇帝，則無徽號。則天垂拱四年得瑞石於洛水，文曰：『聖母臨人，永昌帝業。』號其石為寶圖，於是群臣上尊號，請稱『聖母神皇』，後加『慈氏越古天冊金輪聖神』等號……則天以女主臨朝，苟順臣子一時之請，受尊崇之號，自後因為故事。」

(一〇) 清陸繼輅有題武后自書夜宴詩墨跡句云：「煌煌萬歲通天字，天假長年竟何意。若論剖決萬幾才，孱子誠難付神器。」（《崇百藥齋文集》卷八）所評極是。

## 三教論及其海外移殖

馬一浮《爾雅臺答問》云：「三教同源之說，始於明季閩人林三教，不可據信。」按林三教即著有《聖學統宗三教歸儒集》之林兆恩，其事蹟近賢頗多考述<sup>(一)</sup>。明代三教思想實始於太祖之提倡，《御制文集》中有《三教論》之作，可為證明<sup>(二)</sup>。三教匯合之主張，唐宋君主頗樂道之。敦煌本《皇帝感新集孝經》十八章，其中一首云：

歷代以來無此帝，三教內外總宣揚，先注《孝經》教天下，又注《老子》及《金剛》  
(三)。

### 一、三教論與宋金學術

法京所藏列P·二七二一號後題《珠玉新抄》一卷，有開元皇帝贊《金剛經》句云：

《金剛》一卷重須彌，所有我皇偏受持，八方法門皆□達，惠眼他心逾得知。皆讀新歌是

舊曲，聽唱《金剛》般若詞；開元皇帝親自注，志氣頂禮莫生疑。……非但兩京諸寺觀，十方世界亦如然。慙是《金剛》深妙義，弟子豈敢謾虛傳。

以下即接抄《新集孝經》十八章，詠其注《金剛經》與注《孝經》，二事並列，此唐玄宗會通三教之事也。《湘山野錄》記宋真宗有御制釋典文字之《法音集》，學僧二十一人為作箋注。而《宋史·藝文志》著錄有《太宗、真宗三朝傳授贊詠》二卷，即張商英所編。今《道藏》中有商英《金錄三洞贊詠儀》，當是其書，此宋真宗亦兼通道釋者也。南宋淳熙中，孝宗嘗作《原道辨》，大略謂三教本不相遠，特所施不同，至其末流，昧者執之而自為異耳，以佛修心，以道養生，以儒治世可也，又何惑焉。頗非議韓愈之說，時史浩及程泰之侍講席，勸其竄定末章，乃易名《三教論》（《建炎以來朝野雜記》乙集三），先是唐肅宗曾作《三教聖像贊》，宋太宗太平興國二年（九七七）泐於長安國子監。金大安元年（一二〇九）高烈夫等助緣重刻之，立《三教聖像》碑於嵩山少林寺，碑今尚存。

自元以來，三教思想更表現於藝術方面：黃公望曾開「三教堂」於蘇州之文德橋<sup>（四）</sup>，向來稱其「通三教」。畫人之參與三教團體，以彼最有名，後世傳為佳話。

元時琴譜有《三教同聲》一書，用《大學》、《道德經》、《普庵咒》代表儒、道、釋三教，以一字當一音，作成琴曲。凡四曲<sup>（五）</sup>。此僅表示三教之結合，未見有何深切之意義。

元制，人有十等，九儒十丐，故謝枋得云：

管儒者益眾，食儒者益繁，豈古之所謂獸相食者歟？抑亦率獸而食人者歟？儒不勝其苦，逃而入僧入道入醫入匠者什九。建安科舉士餘二萬戶，儒者六百。儒貴歟？賤歟？榮歟？辱歟？可以發一慨也（六）。

儒地位之低，於此可見。儒之所以逃而入僧入道者，蓋出於時代之壓迫，此可為太息也。同時鄭思肖有《三教記序》云：

我自幼歲世其儒，近中年闖於仙，入晚境遊於禪，今老而死，至悉委之。弟邇來三教淒涼甚矣，不覺數數為之動心。各因其意作《三教記》，何夙習之尚未忘邪？然期望天下後世之心則深矣，吾其絕筆於斯文乎！

所謂《三教記》，即《早年遊學泮宮記》、《十方道院雲堂記》、《十方禪剎僧堂記》三篇，俱載於《所南文集》。思肖之事三教，乃始儒而道而釋，凡三次轉變，亦有其不得已之苦衷與潛伏之政治意識。

思肖之三教說，就諸記觀之，如云：

儒：「我自三十六歲科舉既斷之後，絕不至於學校。又三十一年，終不能忘其為儒也。」

「自古有用之才為君子儒者，盡出於學校，當知學校乃禮義廉恥所自出之地，豈徒有用而已？切勿謂向之學校，儒者惟業科舉時文，腐而無用，何補世道？然科舉時文，其所講明，皆九經諸史，諸子百家，天地陰陽，五行萬象（中略）；析理則精微，論事則的當，亦多開發後學。其為人物典型，氣節議論，初未嘗亡也；特行之有至有未至，多成空言。今言空言者亦罔聞，更三十年，舊儒無矣。」

「不能自具儒者之道而新之，乃抱此拳拳空意，欲以被之將來，可哂也已。惟吾夫子之道，無古無今，無變無異，無斷無續，無窮無極，遂述此意，名之曰《早年遊泮宮記》。」

道：「我夙慕長生，甚欲創道院。中年後化為頑物，不復作神仙夢想乃止。（中略）邇來仙佛之居，數倍多於三十年前，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，安有真心供養於人也。」

「不可身外求道，道不在於身外。決不可心外求道，道不在於心外。此心不真不定，不純一，不空玄，有想有存，有意有方，所有運用有希望等事，盡是妄想，才有纖塵，即生魔業。於深定中假有，一切祥異皆為魔，勿喜勿怖勿視，當自然消滅，始契至妙。」

「道院過數百所，不如以一點真心，盡情供養一切道人，盡利益一切眾生；若以此為道院，始入神仙境界，敢以我夙誓真心，盡誠吐露，向者所參道家精蘊，冒禁破戒，說而為



文。平等供養十方三世，一切神仙，一切道人，一切世人，願一一先以德行為本，仍以此道，壽其自然清淨之天，終以此道，同挾乎天地人而同超於無無有有，有無無有之表，豈不了其無所了之了而了也邪？遂以此文曰《十方道院雲堂記》。」

僧：「昔不憂飯，今憂無飯；昔不憂師，今憂無師。江南禪教諸刹，連年遭水遭荒，（中略）十方叢林，古意今盡不存，竟無十方本色衲子，處處僧亦皆少。逆料此後，法門愈其難矣。」「昔創此僧堂為大眾設，非使我獨安於辦道也，安其身所以安其心，安其心所以安其道；苟不安於道則不安於心，不安於心則不安於身，不安於身則心生萬夢，失卻自己，何以為佛法棟梁？何以為眾生表率？僧固亦人也，為其清淨慈悲了達自心而得僧之名。若以落鬚髮，披袈裟為僧，九間萬椽為僧堂，此世間見也。」

「第佛法至此亟矣，必先速得數十人，肉身大士大闡神通，應化天下諸刹，使一切衲子，外不壞於一毫，賂賄酷虐，內不犯於一塵，淫殺貪傲。（中略）我今苦告諸佛子，各各述入大回心三昧。但言之至此，我亦罔知所措，諸佛菩薩，寧不動心焉，我遂嘔我心中無憂聲而為誓，銘之曰《十方禪刹僧堂記》。」

可見宋季道院梵刹，經亂以後，流弊叢生，無復清淨之場，徒為落髮之所，故鄭氏不覺而有三教淒涼之嘆。其言夫子之道，亙今古而不變，則仍是以儒為皈依，道釋不過為寓所，聊作隱遯之鄉而已。鄭氏仍從世間法來看道釋，所論頗有關當日社會實際情況。是時以儒道雜糅，為荒唐

之說者，如元趙道一撰《歷世真仙體道通鑒》，鄧光薦<sup>(七)</sup>序後跋語，竟謂孔子為廣桑山主<sup>(八)</sup>。至明時朱國楨《湧幢小品》，遂有孔子為水精子之說<sup>(九)</sup>，廣演仲尼列入仙籍，肆為謬妄<sup>(一〇)</sup>，不可紀極。

三教如何調協，六代以來，已成宗教上之主要論題，向來有齊、不齊之異論。北周衛元嵩著《齊三教論》七卷，見《新唐書·藝文志》道家類；《廣弘明集》七言：「元嵩陳表狀及佛道二論，立主客，論大小。」元嵩斥佛，自加冠巾，必抑佛揚道可知<sup>(一一)</sup>。《新唐志》揚上善有《三教詮衡》十卷，其書未詳<sup>(一二)</sup>。敦煌所出有劉晏《三教不齊論》殘卷，見S·五六四五，日僧最澄、空海傳入扶桑之佛典，內有《三教不齊論》，殆即此書。其言以為「佛法與周孔政乖，釋典共孔經殊制」。主張僧人不必跪拜王者。云：「受一人之貴，理化閭浮，何屈折僧尼，盤礴法服<sup>(一三)</sup>。」此自老生常談，無甚高論。中唐以來，朝野奉佛，而三教且有道場，《金石萃編》載資州刺史《叱于公三教道場文》，首佛次道又次為儒<sup>(一四)</sup>，與隋李士謙評三教高下，以佛為日，道為月而儒為五星<sup>(一五)</sup>，如出一轍，姚璹有《三教優劣不齊論》，列舉三教不齊之項目凡十有三<sup>(一六)</sup>。夫「物之不齊，物之情也」（《孟子》），「執齊則不壹，眾齊則不使」（《荀子·王制》），故曰：「維齊非齊」（《書·呂刑》），三教固不能強齊，然發為不齊之論者，多意存軒輊，非會通之旨也。

《宋史·藝文志》雜家類，周朴有《三教辨道論》一卷，宋初有長樂人為黃巢所害者，名周朴<sup>(一七)</sup>，或即此人。此書內容無聞，金時董國華有《論道編》，《歸潛志》稱其參取佛老二

家。同時郝大通有《三教入易論》，俱見《金史·藝文志》，而李純甫著書，曰《鳴道集解》，貫通三教，尤為人所稱述。周朴之書稱曰《辨道》，而董國華所著曰《論道》，李純甫則曰《鳴道》。金人著述又有《道學發源》一書，王若虛為後序，略云：

義理之真，而不專於傳疏，其所以開廓之者至矣；而《鳴道》之說未甚行，三數年來，其傳乃始浸廣，好事者往往聞風而悅之。……此《發源》一書所以汲汲於鋟木也。（《滄南

遺老集》）

《鳴道》應指李純甫之《鳴道集解》。可見其影響之大。

《宋史》卷四二七為《道學傳》，其序論云：「道學之名，古無是也。」「道學盛於宋。」首周濂溪、二程、張載、邵雍及程門弟子及朱熹、張栻。《道學傳》為《宋史》所特有。（明修《元史》改名曰《儒學傳》）。自宋南渡，程源為伊川嫡孫，著《道學正統圖》（見葉紹翁《四朝聞見錄》；《東城雜記》稱源嘗鬻米於臨安新門草橋）。道學之統系，於以確立。趙秉文於《道學發源》引且謂：「（張）載之《東、西銘》，子輿（二八）之《聖傳論》，譬之戶有南北東西，由之皆可以至於堂奧。總而類之，名曰《道學發源》。」（《閒閒老人滄水文集》十五）「道學」之名，亦成熟於是時。《宋史》總裁有張起巖者，熟於道學源委。《元史》六九《起巖本傳》云：

詔修遼、金、宋三史，復命入翰林為承旨充總裁官，積階至榮祿大夫。起嚴熟於金源典故，宋儒道學源委，尤多究心。史官有露才自是者，每立言未當，起嚴據理竄定。深厚醇雅，理致自足，史成，年始六十有五。

由此知《宋史·道學傳》之設立，必出於起嚴之主張。至於道學之昌大，與金人學術亦有密切關係。此前人所未措意者，故略為引申。

李純甫在金儒中，最為重要，《金史·文藝傳》（卷一二八）云：

李純甫字之純，弘州襄陰人。（章宗）承安二年（一一九七）經義進士。為文法莊周、《列御寇》、《左氏》、《國策》（下略）。卒於汴，年四十七。雖沉醉亦未嘗廢著書。然晚年喜佛，力探其奧義。自類其文，凡論理性及闡佛老二家者，號「內稿」，其餘應物文字為「外稿」。又解《楞嚴》、《金剛經》、《老子》、《莊子》、《中庸集解》、《鳴道集解》，號《中國心學》，《西方父教》，數十萬言。以故為名教所貶云。（按「父教」或誤作「文教」。）

元遺山《中州集》小傳云：

（之純）三十歲後，遍觀佛書，能悉其精微。既而取道學書讀之，著一書，合三家為一，就伊川、橫渠、晦庵諸人所得者而商略之，毫髮不相貸，且恨不同時與相詰難也。（中略）迄今論天下士，至之純與雷御史希顏，則以中州豪傑數之。（卷四）

屏山又著《金剛經別解》，耶律楚材為之序，有云：

屏山居士取儒道兩家之書，會運莊二師之論，牽引雜說，錯綜諸經，著為別解一編，莫不融理事之門，合性相之義，折六如之生滅，剖四相之鍵關，謂真空不空，透無得之得，序圓頓而有據，識宗說之相須，辨因緣自然，喻以明珠，論諸佛眾生，譬如圓鏡。若出聖人之口，冥契吾佛之心，可謂天下之奇才矣。嘻！此書之行於世也，何止化書生之學佛者，偏見衲僧，無因外道，皆可發藥矣。

又《書金剛經別解後》云：

退之屈論於大顛，而稍信佛書，《韓文公別傳》在焉，永叔服膺於圓通而自稱居士，《歐陽公別傳》在焉；是知君子始惑而終悟，初過而後悛，又何害也？屏山先生初年作《排佛

說》，殆不忍聞。未幾翻然而改，火其書作二解以滌前非，所謂改過不吝者，余於屏山有所取焉（一九）。

屏山《鳴道集》，亦楚材為序。謂：

（屏山）居士年二十有九，閱復性書，知李習之亦二十有九參藥山而退著書。大發感嘆，日抵萬松，深攻亟擊，退而著書，會三聖人理性蘊奧之妙，要終指歸佛祖而已。江左道學，倡於伊川昆季，和之者十有餘家，涉獵釋老膚淺一二。（中略）屏山哀矜，作《鳴道集說》，廓萬世之見聞，正天下之性命（二〇）。

此序作於甲午冬十五日，先於《金剛別解》序一年。元時，念常撰《佛祖歷代通載》，其凡例云：「屏山居士《鳴道集說》，凡二百一十七篇，今錄一十九篇，蓋彰其識見耳。」即錄於卷第二十二（二一），係之宋嘉泰四年。屏山於宋儒闢佛之語，一一為之辨正，自伊川、橫渠，至南軒、晦庵，均無得免者。清汪琬責其立說太過，謂「彼衛浮屠如是之誠，而翦吾儒之羽翼，如是之嚴且力，流弊甚大。」惟稱譽其論學，內有三疵，外有四孽，為深中學者之病（二二）。

三疵：（一）識、鑒之而賊

(2) 氣、馮之而亢

(3) 才、蕩之而浮

四孽：(1) 學、封之而塞

(2) 辨、嘩之而疑

(3) 文、甘之而狂

(4) 名、錮之而死

此即三疵四孽之論，足為百世針砭。

大抵屏山之學，奉老、莊、孔、孟與佛為五聖人，其宗旨蓋欲「洗人欲而白天理，剷伯業而扶王道，發心學於言語文字之外，索日用於應對洒掃之中。治性則以誠為地，修身則以敬為門。大道自善而求，聖人自學而至。接千古之絕學，立一家之成說。」雖語有偏激，不可謂非豪傑之士。南宋學人，罕有倫比，重以耶律氏之吹噓，於北方之學，影響至深。趙秉文序《道學發源》，可為明徵。河汾諸老，若應人曹之謙兌齊、房祺稱其「自客汴梁，北渡居平陽者三十餘年，發明道學，為文楷式，指授後進」<sup>(111)</sup>。金源遺逸，於道學切礪之深。可以概見。即以「心學」而論，亦屏山所啟迪，故薛玄有《聖經心學篇》。元人著述，俞長孺有《心學淵源》、王文煥有《道學發明》等書（見《元藝文志》），皆接其餘緒。顧亭林《日知錄》二十《心學》條，引澄海唐伯元闢陽明新學之說，而不知「心學」之名，早起於金、元之際。竊謂梨洲、謝山

於宋、元、明學案，鉤沉表微，貢獻甚巨，獨金源學術語焉不詳，是宜補撰《金儒學案》，若屏山者，其尤錚錚者矣。屏山學佛，蓋自史肅（舜元）發之（《中州集》卷五《肅小傳》）。其為劉汲（伯深）之《西崑集》撰序，稱其「頗喜浮屠，邃於性理之說，凡一篇一詠，必有深意」（《中州集》卷二）。屏山所與遊者，皆有道之士，曾撰《屏山故人外傳》，元遺山多採入《中州集》，微言深意，可嘗一鑒<sup>（二四）</sup>。

朱子闢佛之語，曩者友人 Dr. Yalen E. Sargent 曾加以譯述，著成朱熹與佛教一篇（*Tchou Hicount le Bouddhisme*（法文本）<sup>（二五）</sup>），惟於屏山批評朱子之精語，尚未涉及，亟盼西方學人於屏山之說，能加以移譯探討。

三教之論，清代學人尚恆言之<sup>（二六）</sup>。其三教消融之說，若宋之《三教萬善同歸論》，以孔子、老子皆為菩薩（見《捫虱新語》），實同嘲戲。《永樂大典》卷二〇三〇八「一」字號「萬法同歸」引三教同元圖，以儒道釋為一元，陳義甚淺。李屏山持論，漸造淵奧；而林兆恩則徘徊於俗諦之間，非可同日而語。清初程雲莊倡教吳鄭之門，梨洲稱其「修飾林三教之餘術，而別自出頭地者」<sup>（二七）</sup>。林氏之學，流衍而為一貫道之屬，至今尚膾炙人口，若屏山則暗晦不彰。元明間道學心學之興，屏山與有力焉，故樂為闡發幽潛，對於中國宗教學術史之研究，或不無涓埃之助乎。



## 續記

前文所論，意有未盡，茲再補述：

著《三教入易論》之郝大通，號太古。廣寧人。卒於金季，乃全真教祖王喆七弟子之一也（二八）。又著示教直言，具見其弟子范圓曦《太古集序》。

全真教祖即以三教垂訓，金源璫之《重陽子王真人碑》云：

皇圖啟運，必生異人。大定隆興，道圖賢哲。夫三教各有至言妙理，釋教得佛之心者，達磨也。其教名之曰禪；儒教傳孔子之家學者，子思也，其書名之曰《中庸》，道教通五千言之至理，不言而傳，不行而到，居太上老子無為真常之道者，重陽子王先生也。其教名之曰「全真」，屏去妄幻，獨全真者，神仙也。

其以《中庸》代表儒教，與李屏山之著《中庸集解》，見解正是一致。

又記王喆：

于文登建「三教七寶會」。

寧海周伯通邀住庵，榜曰「金連堂」，就庵建三教金連會。

至福山縣又立「三教三光會」。

在登州建「三教玉華會」。

至萊州起「三教平等會」。

凡立會必以三教名之者，厥有旨哉。先生者，蓋子思達磨之徒歟？足見其沖虛明妙，寂靜圓融，不獨居一教也。王氏之建「全真」，不居一教，郝廣寧蓋承師說，其三教入《易論》，以意揣之，蓋以《易理》融匯三教為說也。

金人之道學心學者，諸家《金史·藝文志》所舉有：

(一) 董國華《論道編》。董字文甫，潞州人，官河南府治中。《歸潛志》云：「其學參取佛老三家，不喜高遠奇異，循常道，於六經、論、孟諸書，凡一章一句，皆深思而有得，必以力行為事，不徒誦說而已。得所著一編，皆論道之文，迄今藏余家。」《宋元學案》一百列為趙秉文同調，又稱文甫者亦滏水之亞也。

(二) 薛玄《聖經心學篇》、《金志》經部著錄《易解》，華陰薛元微之撰。

按薛玄當即薛元，字微之，華陰人。《困學齋雜錄》稱為庸齊先生者也。《程巨夫集》有薛氏碑，謂其日與女兒辛願、柳城姚樞、稷山張德直、太原元好問、南陽吳傑、洛亞劉繪、溜川李國維、濟南杜仁傑、解梁劉好謙講貫古學，且以淑人。薛元蓋元初逸民也。

郝、董、薛諸人之年代，當與李屏山相接，論道之風氣稱甚盛。「心學」一名詞，已盛行於

此時，非肇於明可知。

說者又謂：「自趙復至中原，北方學者，始讀朱子之書。」柯劭忞《新元史·儒林傳》序此乃本姚燧之說。《牧庵集》（卷四）序江漢先生事實及卷十五姚文獻公（樞）《神道碑記》言：趙江漢被俘至燕，傳程朱性理之學，謂「北方經學自茲始」。然李屏山《鳴道集》中糾擿晦庵已不一而足，可見朱子之書，早已傳入金。而姚樞與薛元講貫古學，薛著有《聖經·心學篇》，則經學亦當日姚、薛諸人所重視，不待江漢先生而後興起也。惟江漢所貢獻者，實有二事，一為程朱著作之刊布，廣其流傳。（姚文獻《神道碑》云：「（江漢）汲汲以化民成俗為心，自版小學，書《語》、《孟》、《或問》、《家禮》，俾楊中書版《四書》，田和卿版《尚書》，聲詩折衷，易程傳、書蔡傳、春秋胡傳。皆脫於燕。又以小學書流布未廣。教弟子楊古為沈氏恬版，與《近思錄》、《東萊經史說諸書》，散之四方。」）一為金之道術心學，原雜糅二氏，至江漢使許衡摒去雜學，化為醇儒。（姚文獻《神道碑》云：「時先師許魏國文正公魯齋，在魏，出入經傳子史，泛濫釋老，下至醫卜筮、兵刑、貨殖、水利、算數、靡所不究。公過魏，與竇漢卿相聚茅齋，聽公言義正粹，先師遂造蘇門，盡錄是數書以歸。其徒曰曩所授受皆非，今始聞進學之序。若必欲相從，當盡棄前習，以從事於小學四書為進德基，不然，當求他師。眾皆曰惟先生命，則魏國公由窮理致知，反躬踐實，為世大儒者，又公所梯接云。」）此則江漢先生對北方經學所啟迪者，有不可廢沒之功績也。

《宋史·道學傳》序稱：「孔子沒，曾子獨得其傳，傳之子思以及孟子，孟子沒而無傳。」

理宗淳熙間，撰道統十三贊，起伏羲、堯、舜，訖於子思、孟子，立碑於杭州國子監。（《金石萃編》卷一五二）。《宋史·理宗記》載淳祐元年正月甲辰詔，表章朱熹，令與周敦頤、張載、三程列諸從祀，並制道統十三贊，宣示諸生。又《理宗本紀贊》稱：

升濂洛九儒，表章朱熹《四書》，丕變士習，視前朝奸黨之碑，偽學之禁，豈不大有徑庭之哉。身當季運，弗獲大效，後世有以理學復古帝王之治者，考論匡直，輔翼之功，實自帝始焉。廟號曰理，其殆庶乎！

知理學之提倡，及朱學之復興，理宗與有力焉。

明以前三教論之代表作品，若白居易之《三教論衡》（太和元年十月敕召入麟德殿內道場對御三教談論）。以孔門六義比佛經之有十二，四科比之六度。（白氏《長慶集》卷五九）。元靜齋學士劉謐撰《三教平心論》，意謂儒以正設教，道以尊設教，而佛以大設教。以跡異議之，未始不異，以理推之，而未始不同，大抵三教皆欲人之歸於善耳。（《高儒百川書志》子部）《三教平心論》向有琳琅秘室叢書本。（又《叢書集成》本）。

三教同原之說，歷代帝王頗喜提倡，明太祖以後，清雍正十一年二月十五頒諭，以平停昔人之說。略謂：「三教雖各具治心治身治世之道，然各有所專，其各有所長，各有不及處，亦顯而易見，實缺一不可者。」此與宋人《萬善同歸說》，固無二致，而三教之論，至此亦得一結

穴矣。

## 一一、由星洲林三教廟再論宋金時代之三教同源思想

星、馬閩人，不少崇拜三一教主林兆恩。兆恩著作等身，以《聖學統宗三教歸儒集》一書最有名，故號「林三教」。新加坡奉祀林三教之廟宇，不止一處。後港之天性祠，小坡之九鯉洞，皆建築巍峨，香火旺盛。九鯉洞內有兩碑：一為《公建九鯉洞碑記》，民國三十七年置。一為一九五四年大普度時所立之紀念碑。前者又題曰《瑤法教史碑》，述及福建莆田九鯉洞之形勝，及卓萬春真人與林兆恩之皈依三教等事。此碑不失為華南宗教史重要文獻。曾錄示傳吾康（W. Franke）教授，彼特為文介紹（Some Remarks on Lin Chao-en, Three-in-one Doctrine and its Spread in Singapore & Malaysia），並於一九七一年一月在澳洲坎培拉舉行之第二十八屆東方學者大會中宣讀，頗引起國際人士之注意。

關於福建林兆恩之歷史，清初黃宗羲撰有《林三教傳》，（《南雷文案》卷九）。近年中日學人頗有著論，林三教事蹟，在星馬流行則有《林子本行實錄》一書，凡六十七頁，前有民國二十年莆田蔡瑄序，此書乃閩人在南洋為其教主刊印之專著。

林兆恩之思想，盛行於福建，而遠播及於南洋。考其淵源所自，當宋之世，山東及浙閩道流，已盛倡儒道釋三教會一之義。元時閩人林轅撰《谷神篇》，有圖論三教教義，甚為新穎，兆

恩必受其影響。茲將宋金時代之三教說，在道釋兩家如何交融之經過，略述如次，兼及元代，以見明時三教論形成之淵源。

先言金人統治下之全真教。全真教起於河北，始祖王喆，號重陽，教人先使讀《孝經》及《道德經》，參以禪理，蓋以三教垂訓。終南山重陽宮有金源璫作《重陽子王真人碑》云：「夫三教各有至言妙理，釋教得佛之心者，達磨也，其教名之曰禪；儒教傳孔子之家學者，子思也，其書名之曰中庸；道教通五千言之至理，不言而傳，不行而信，居太上老子無為真常之道者，重陽王先生也，其教名之曰全真，屏去妄幻，獨全真者，神仙也。」又記其於山東各地創立三教會：「於文登建『三教七寶會』，至福山縣立『三教三光會』，在登州建『三教玉華會』，至萊州起『三教平等會』。凡立會必以三教名之。先生者，蓋子思達磨之徒歟，足見其沖虛明妙，寂靜圓融，不獨居一教也。」（碑見王昶《金石萃編》一五八）於此可見全真教雖為道教，而參雜儒釋，儒書則以《中庸》為課本。金時學者李屏著《鳴道集說》，奉老莊孔孟與佛為五聖人，其書日本屢有翻刻，甚為流行。《宋元學案》卷一百譏李為王、蘇餘派，不知其雜糅三教，金時之學術風氣，固如是也。《道藏》中，全真教各祖師均有專集闡揚教義之作，多譜入詞調，以三教立論，茲摘錄如次：

王 喆：「潔已存心歸大善，常行惻隱之端。慈悲清靜亦頻觀。希夷玄奧旨，三教共全完。」（《重陽金真集》一二《臨江仙·道友問修行》）。

「稍能悟三教秘訣，也無生無滅。」（同上一三，《金花葉》）

其他卷一三《望蓬萊》二首，亦言及三教妙理，不錄。

丘處機：「推窮三教，誘化群生，皆令上合天為，慕道修真，行住坐臥歸依。」（《磻溪詞·神光燦》）

王處一：「遇太平真樂，道德洪因。更望參玄眾友，道三教，千古同欣。」（《雲光集》，

《滿庭芳·住持天長觀作》）

譚處端：其《水雲集》中，《神光燦》、《滿庭芳》、《沁園春》、《瑞鷓鴣》等處，均

闡三教修行之理。

劉處玄：《仙藥集》如《感皇恩》云：「道釋與儒門，真通法海。易妙陰陽外。

自然解。金剛至理，頓覺無爭泯愛。五千玄言，奧夷明大。」其他如《驀山溪》、《玉堂春》、《望蓬萊》均提及「三教」二字。

馬鈺：其《洞玄金玉集》卷八有《詠三教門人及勸僧道和同詞》。

王丹桂：其《草堂集》中《滿庭芳》，有《詠三教》一首云：「釋演空寂，道談清靜，儒宗百行周全。三枝既立，遞互闡良緣。尼父名揚至聖，如來證、大覺金仙。吾門祖、老君睿號，今古自相傳。玄玄。同一體，誰高誰下，誰後誰先。共扶持邦國，普化人天。渾似滄溟大海，分異派，流泛諸川。然如是，周遊去處，終久盡歸源。」

尹志平：其《葆光集》，《巫山一段雲》勸世云：「道顯清虛妙，釋明智慧深。仲尼仁義古通今。三聖一般心。」

自王喆以下門人輩所作倚聲，宣揚教義，無不如此，茲略舉之以概其餘。

郝大通，廣寧人，亦王喆七弟子之一。郝弟子范圓曦序其《太古集》云：

平居制作，若《三教入易論》一卷，《示教直言》一卷，《解心經》、《救苦經》各一卷，《太古集》一十五卷，內《周易參同契簡要釋文》一卷。

按《參同契簡要釋文》自序，乃金大定十八年戊戌（一一七八）即南宋孝宗淳熙五年。大通卒於金季，其易學宗旨，此書可見一斑。至《三教入易論》，今不可見，以意揣之，必以易理融匯三教為說也。

元至元二十二年，禁斷道藏偽經，內有金天長觀李大方撰《三教根源圖》（見《佛祖通載》二二），此亦金源道士論三教之佚籍。

宋時道教分南北二宗，全真教屬北宗，喜言三教，南宗亦然。南宗祖師如天台張紫陽（伯端），五祖之一也，亦倚聲宣揚教義。《悟真篇注疏》卷七有西江月一十二首，涉鉛汞之方。其《悟真篇》自序云：



故老釋以性命學，開方便門。教人修種，以逃生死。

釋氏以空寂為宗。

老氏以煉養為宗。

其次《周易》有窮理盡性至命之辭。魯語有毋意必固我之說……

至於《莊子》推窮物累逍遙之性，《孟子》善養浩然之氣，皆切幾之矣。……

教雖分三，道乃歸一。奈何後世黃緇之流，各自專門，互相非是，致使三家宗要，迷沒邪歧，不能混一而同歸矣。（《道藏》「歲」字號）

張伯端此序作於熙寧乙卯，以老釋與孔子莊孟並列。固李屏山之前導。南渡以還，浙、閩道流，頗闡此義。

夏元鼎著《三教歸一圖說》大旨如下：

儒天生烝民有物有則

釋圓覺真如與生俱生

道有物混成生天地生

云峰曰：「三教殊途同歸……自立人極。應世變言之則不侔，至於修真養性，與正心誠意之道，未易畛畦也。」（下文引禪宗語甚多。）

元鼎字宗禹，號雲峰道人。此圖說見於所作《黃帝陰符經講義》，卷首有寶慶二年（一二二六）樓昉序，稱夏君宗禹自浙來閩，手一編示余，則所著講義也。夏君「少從永嘉諸大老游」云云，則宗禹乃浙人。《道藏》「呂」字號有夏宗禹著《紫陽真人悟真篇講義》，蓋演紫陽之說者也。

永嘉周無所住著《金丹直指》，中有或問若干則，論三教異同者五。大意謂三教皆可入道，如云：「若曉金剛、圓覺二經，則金丹之文自明。」（見《道藏》「夫」字號）《直指》一書前有淳祐庚戌（十年，一二五〇）永嘉周無所住序，知其作者即永嘉人。自言從赤城林自然得丹法，又取張紫陽《金丹序》、泥丸陳真人《翠虛吟》（按即陳楠，見《道藏》「婦」字號），亦襲張紫陽之說者。

《道藏》「暑」字號蕭應叟《元始無量度人上品妙經內義》，於「仙道難固，鬼道易邪，人道者心，諒不由他」句下云：

內義曰三教，皆由心地發明；儒曰存心，仙曰修心，佛曰順心，或曰正心說心，或曰虛心靜心，或曰息心降心，無非令人淑此以復其善。

又引《大學》、《尚書》（人心惟危句）、道釋及《圓覺經》，以作比較。

此書前題「寶慶二年（丙戌）上清大洞玄都三景法師蕭應叟上表」，與夏宗禹同時，應叟蓋名觀復云。彭致中《鳴鶴餘音》卷三載葛長庚（白玉蟾）《滿庭芳·修煉》一首亦言：「道釋儒門三教歸一。」長庚為閩人，居武夷山。

至元時福建玄巢子林轅（神鳳）著《谷神篇》，其中有含元抱朴之圖，大意如下：



其說曰：「先天後天，釋氏牟尼，無極太極，孔氏仲尼，大無不包，牟之與仲，細無不入，一以貫之。」又有《水調歌頭》六首，讀內經而證以道釋之學。書前有延祐乙卯臨川趙思玄（從善）敘，及成宗大德八年（一三〇四）林轅自序，略云：「余閱鄉林氏子也，初治儒術，復皈依釋氏之門而及於道。」是知明代閩林兆恩之提倡三教，非無憑借，實由林轅開其先河也。

同時瑩蟾子李道純（元素）其《中和集》於大德十年（一三〇六）授梓，集中論三教之義，更不一而足。道純為白玉蟾再傳弟子。卷三《瓊蟾子程安道問三教一貫之道》云：

儒 先天《易》

釋 《般若經》

道 《靈寶經》

問先生云：「三教一理，釋氏涅槃，道家脫胎，並無差別。佛之真空，儒曰無為，道曰自然，皆抱本還元，與太虛同體。」

又卷四《煉虛歌》亦闡明混同三教：「為仙為佛與為儒，三教單傳一個虛，互古互今超越者，悉由虛裏做工夫。」

按李道純之《中和圖》取之《中庸》，《委順圖》取之莊，《照妄圖》取之釋。又卷六為詞《沁園春》多首，有贈《丁縣尹三教一理》、《滿江紅·贈密庵述三教》、《滿庭芳》、《水調歌頭》（其一示眾無分彼此）、《西江月》皆極重要。又教外名玄亦引佛書、道書、儒書，論其會通。

元時混然子王玠（道淵）之《還真集》（《道藏》夫字號），前有洪武壬申天師張宇初序，內有大道心易圖，引邵子句：「心易者，大道之源也。」性命混融論詞《沁園春》二十一首，有

《三教一理》一首，文云：

道曰金丹，儒曰太極，釋曰玄珠。刳三教之道，本來同祖，心存至德，性悟真明。

又《百字令》三首，一儒宗，一釋宗，一道宗，皆重要文獻。中陽子衛琪《玉清無極總真文昌大洞真經》前，有至大四年翰林學士張仲壽序云：

衛君以三教聖人，有雜注於其間，旨意深遠，苟不能貫通三教之書，未易觀也。

凡此皆宋元之際南方道教徒三教會通之說，與全真教先後輝映，蓋成為思想界之主流矣。而道流三教說，流行區域，盛於浙閩，天台張紫陽，武夷白玉蟾，皆其前驅也。

三教會一之說，北宋佛家亦侈言之，南宋以來，則盛行於道家。宋初建隆二年，吳越國王錢俶序永明延壽禪師之《宗鏡錄》已云：

詳夫域中之教三：正君臣，親父子，厚人倫，儒、吾之師也。寂兮寥兮，視聽無得，自微妙升虛無，以止乎乘風馭景，君得之則善建不拔，人得之則延眎無窮，道、儒之師也。四諦、十二因緣，三明、八解脫，時習不忘，日修以得，一登果地，永達真常，釋、道之宗

也。惟此三教並自心修。

初為此說，主三教並自心修。其後淳化元年，蘇易簡奉太宗旨編《三教聖賢事蹟》。是時太一宮道士韓德純主道教，贊寧著《鷲嶺聖賢錄》，王禹偁《小畜集》（卷十）有《寧公新拜首座詩》云：

著書新奏御，優詔及禪扉。（自注云：「亦詔承旨蘇公、道士韓德純與公集三教聖賢事蹟各五十卷，故有首座之命。」）

故贊寧序《僧史略》亦云：「三教是一家之物，萬乘是一家之君，（中略）三教既和，故法得久住也。」蓋一時禪風如此。

初，永明延壽禪師撰《萬善同歸集》，有云：「問老子亦演行門，仲尼大興善誘，云何偏贊佛教，而稱獨美乎？」答：「以上二教並未逾俗柱，猶局塵籠，豈能洞法界之玄宗，運無邊之妙行乎？」仍站穩釋氏立場，視二教為俗諦。

大中祥符九年，杭州孤山釋智圓序《閒居編》，自言「于講佛教外，好讀周、孔、揚、孟書，往往學為古文以宗其道。」

「行五常，正三綱，得人倫之大體，儒有焉；絕聖棄知，守雌保弱，道有焉；自因克果，反妄歸真，俾千變萬態，復乎心性，釋有焉。吾心其病乎，三教其藥乎？」（《閒居編》卅四）直以三教為治世良方，智圓學古文，是則以釋而為儒者也。

嘉祐初，釋契嵩撰《廣原教》二十五篇亦主儒佛一致，佛之五戒十善，與儒之五常仁義，異號而一體（卷一《廣教》）。又論：

儒之五常，與佛之慈悲，布施、恭敬、無我，慢智慧、不妄言綺語，為目雖不同，而其所以立誠修行善世教人則一。

又謂：

儒者欲人因教以正其生，佛者欲人由教以正其心。（卷八《寂子解》）

釋不輕儒正生之理，儒亦接受釋正心之道，兩相調協，遂有宋代理學。

釋氏喜讀《中庸》，智圓且自稱曰：「中庸子」（著《中庸子傳》，見《閒居編》十九），《宋史》二七七《宋太初傳》稱：太初著有《簡譚》三十八篇，其自敘云：

廣平生纂文史老釋之學，嘗謂禮之中庸，伯陽之自然，釋氏之無為共歸也。

此說又在智圓之前，以中庸立教正為全真教教義所自出。《道藏》太玄部《碎金篇》引晁文公語云：

教豈有異哉！吾嘗謂三道為一焉。夫儒家者流，以正身為要，切勿求其功而功自成矣。竺乾氏以復性為要，切勿求其證而證自知矣。吾始讀南華之書，因「齊物」之理而得一法，目之曰逍遙大同觀，而無一事可爭。後讀西方之書因無我之理又得一法，目之曰平等大空觀，而無一物可齊，由是知其深淺矣。

北宋以後，道教融合儒釋，自是當日之共同趨向。注老之書，兼採儒佛者尤多不勝數，若蘇轍之《道德經解》，大旨主於佛教同源，又引《中庸》之說，以相比附（《四庫提要》語），是其顯例。

宋代君主對三教之事特別可記者，徽宗崇寧五年十月五日敕云：

舊僧居，多設三教像為院額，及堂殿名，且以釋氏居中，老君居左，孔子居右，非所以稱朝廷奉天神，興儒教之意，可迎老君及道教功德，並歸道觀，遷宣聖赴隨處學舍，以正名



分，以別教像。（《混元聖紀》）

徽宗崇道以儕儒，明抑釋氏，故別教像，以正名分。南渡以後，佛學復盛。孝宗乾道七年，詔靈隱惠遠禪師見選德殿，帝親制《原道論》，略云：

朕觀韓愈《原道》，因言佛老相混，三教之相紕，未有能辯之者。……釋氏專窮性命，棄外形骸，不著名相，而於世事自不相關。又曰興禮樂仁義，然尚立戒如此，於仲尼何遠乎？……至其（老氏）會道則互相遍舉，所貴者清淨寧一，而於孔聖，果背馳乎？……曰以佛修心，以老治身，以儒治世，斯可也。唯聖人為能同之，不可不論也。（文見《佛祖通載》卷二十，大正本，第六九二頁）

孝宗且自注《圓覺經》，三教平停之說，至是已具端倪。南宋道士蕭應叟論三教，取《圓覺經》說，疑出孝宗之啟發也。昌黎《原道》闢佛，前此契嵩特著《非韓子》三十篇，凡三萬餘言（《鐔津文集》卷十四）。孝宗以九五之尊，亦親著論以辯其非。在位者之調和教義，以免衝突，其用心可以見矣。

由上所述，可見林三教以前，宋、金、元之際，朝野亦盛行三教會通之論。此類資料，散見道、釋兩藏中，十分偏僻，茲輯錄之，可補哲學史之不及。宋室對佛教之態度，若孝宗竟反對韓

愈闢佛之意見，自注《圓覺經》，平停三教。金人以異族統治中國，在野人士托身隱於道教者，亦會通儒釋以立教義，而南方道教祖師張紫陽、白玉蟾等，均主三教歸一。不少道徒，並製圖說，以顯其理，盛行於浙閩地區，流風所被，林兆恩即受其啟發。馬一浮云「三教同源之說，始於明季閩人林三教」。今觀上文考論，林三教之思想，實遠有所承，不得謂三教同源，乃林氏所創始也。

Marjorie Topley 在其先天道一文中 (The Great Way of Former Heaven, 見 (B.S.O.A.S., 1963) 記新加坡之同善社，其教祖有馬端陽，號道一，及白懷讓，號白衣居士。馬端陽應即馬丹陽之訛，馬名鉅，丹陽其號，乃全真教祖王喆之大弟子，是同善社復遠奉全真教主為其祖師矣。

### 附簡表

宋太祖建隆二年（九六一），錢俶序《宗鏡錄》，言三教並自心修。

太宗淳化元年（九九〇），編纂《三教聖賢事蹟》；宋太初作《簡譚》，論三教歸一（太初卒於景德四年）。

真宗大中祥符九年（一〇一六），釋智圓序《閒居編》，論三教為良藥。

仁宗嘉祐元年（一〇五六），釋契嵩撰《廣原教》，言儒之五常，與佛教為異號同體。

神宗熙寧八年（一〇七五），張伯端序《悟真篇》，言三教雖分三，道乃歸一。

徽宗崇寧五年（一一〇六）敕分別僧居三教像。

政和二年（一一一二），全真教主王喆生。

孝宗乾道七年（一一七一）製《原道論》，主三教不異。

金大定十年（淳熙五年）（一一七八）郝大通自序《周易參同契簡要釋義》。

大定二十年（淳熙七年）（一一八〇），詔雪竇禪師論三教，師以老莊可比佛門中小乘。

（《佛祖統紀》）。

寧宗嘉泰四年（一二〇四），李屏山撰《鳴道集》。

理宗寶慶二年（一二二六），樓昉序夏宗禹書，夏撰《三教歸一圖說》。

蕭觀復上《元始無量度人上品妙經內義》，言三教皆由心地發明。

淳祐元年（一二四一），表揚朱熹，帝自撰《道統三十贊》，立石於杭州。

十年（一二五〇），永嘉周無所住作《金丹直指》，內論三教異同五則。

元大德八年（一三〇四），閩人林轅作《谷神篇》，有圖論三教一貫。

十年（一三〇六）李道純《中和集》付梓，有沁園春、滿江紅等詞，論三教一理。

### 三、三教調和論之歷史意義

#### （一）星馬之三教合一團體及教義

中國學術思想之演進，以儒道釋三教為其基石，而三者間之接觸，衝突，調和，以至於混

融，實為中國文化上之特色。

星馬華人社會在宗教意識上表現之共同特徵，可說是儒道釋三教之調和。操福建語者或崇拜三一教主林兆恩，在星洲之廟宇有小坡九鯉洞及後港天性祠。操客家語者奉真空教，此教為清同治元年廖帝聘在江西尋鄔始創，傳播南來，星洲漳宜律之天靈總會，是為其總組織，星馬各邦有真空道堂之設者，幾佔三分之一。操潮語者成立德教會，其教義號為五教合一，其組織在星洲烏節路者曰紫新閣，建於一九五二年，星洲各埠多有會所，皆以閣為名。此三種不同語系之華族，其在民間之宗教組織都是以三教合一為其教團及教義。原皆從中國移植而來，有其極悠久之歷史淵源。

福建之林三教團體，以教主林兆恩所著為經典，如《聖學統宗三教歸儒集》，是其要籍。真空教經典有四種，即《報空經寶卷》、《無相寶卷》、《報恩寶卷》及《三教寶卷》。德教會成立不久，未聞有何自己編成之經典。真空教以圖表示其教理，有《空中圖》及《三教圖》。《三教圖》自甲至癸，其「戊」表示儒釋道三教駢列，謂「治三教為一爐，而以一空字了結之」。「由三教上至真人，由真人上至如來，由如來上至性光。」「其壬之圖，則表三心（謂嗜欲心，向道心，開覺心，顏色由黑而赤而白），五皈（謂皈依，皈中，皈正，皈一，皈空），四考（謂考真，考直，考願，考舍），教義之精者皆在焉。」廖祖自謂「厭羅祖經之繁，而選龍經之精者，並儒道二教之經，而成四部五冊。」（見星洲寫印本之《空道淵源記》）羅祖名清，居山東即墨牢山。當明正德間創無為數，其經典為寶卷體，即所謂《羅道五部六冊》者書名曰《開心法

要》，其別派以黃天道為開祖者，號黃天教，經典名曰《龍華寶經》。真空教經即本羅祖之《五部六冊》及《龍華寶經》（簡稱《龍經》）加以刪節，由五部六冊訂為四部五冊。羅祖無為教至明末清初勢力浸大，流衍亦廣，新興寶卷，若萬曆間刊行之《銷釋顯性寶卷》，《銷釋大乘寶卷》，即模仿五部六冊，康熙間江西饒州黃九祖之《皇極金丹九蓮正信歸真還鄉寶卷》，亦冒充無為教。真空道之三教寶卷內有羅祖咒，其靜坐法亦名「無為靜坐法」，所用經典悉為寶卷體裁，皆受羅祖寶卷宗教之影響，此民間之寶卷文學，尚流傳於南洋，其來歷罕有道其詳者（二九），故本文首及之。

三教混合之現象，在當代中國已成為歷史上之陳跡，惟仍保存於星馬之民間信仰，極值得研究，本文將為檢討三教調和論在文化史上之來龍去脈，或可作為多元文化融合之一種參考。

## （二）三教地位之升降與政治關係

古時所謂「三教」，原指夏殷周三朝文化，班固《白虎通德論》中有《三教篇》，此與今言「三教」為儒道釋者，取義迥別。釋道二教，東漢以來始盛行，吳時康僧會之初來華，與張昱論儒釋之異趣，謂儒典格言，佛教明訓，周孔之言顯近，釋教之言幽遠。（《高僧傳》）已主儒佛調和。同時支謙譯《瑞應本起經》言：「上作天帝，下為聖主。或作儒林之宗，國師道士，在所現化，不可稱記。」後來遂有三聖化現之說，孔子顏回老聃皆為佛弟子所化身。此釋氏為適應儒家而捏造者也（三〇）。

南北朝以來，道釋對立之形勢，相持甚久，互相論難，積有年所，齊明帝泰始三年（四六七），顧歡為夷夏之論以排佛，駁論者眾。而朱昭之獨區別儒釋道三教之異。而歸之下列數語，謂「智無不周者，則謂之正覺（佛），通無不順者，則謂之聖人（儒），開物成務，無不達也，則謂之為道。（道）」進一步言：「然則聖不過覺，覺不出道」。終以道為依歸，以袒護顧歡。張融《門律》則云：「道也與佛，逗極無二，寂然不動，致本則同，感而遂通，逢跡則異。」主道佛在本體為一致，在跡象則殊異。其沒也，右手執小品《法華》，左手執孝經、老子，表示三教融合。梁武奉佛，著《神明成佛義》，諱言神滅之論。其述三教詩云：「弱冠窮六經」、「中復觀道書」、「晚年開釋卷，猶如月映星」。喻釋氏如月。隋時李士謙言三教優劣，竟謂「佛日也，道月也，儒五星也」。此如吳越王錢俶序《宗鏡錄》言：「儒，吾之師也，道，儒之師也，釋，道之師也。」崇佛而抑道儒，灼然如見。《北周書·武帝紀》：建德元年（五七三）集群臣及沙門道士等辨釋三教先後，以儒為先，道教為次，佛教最後，翌年遂廢佛教。

隋既統一北方，以釋為主，取大乘融合精神，其宗教政策，亦三教並立。曇遷對隋文帝言三尊，以佛為世尊，道為天尊，帝為至尊。文中子答程元問三教曰：「政惡多門久矣。又讀洪範讜議曰：三教於是乎可一矣。（《周易篇》）豈非三教會一之旨耶？」唐初，高祖武德七年（六二四）釋奠，會三教學士，仿周武之例，其次序為老、孔、釋，以老為同姓故列於前。既幸國學，引道士沙門博士相與駁難，下詔云：「三教雖異，善歸一揆」。先是道安撰《二教論》，

已有「三教雖殊，勸善義一，塗跡誠異，理會則圓」之語。故唐時三教成鼎峙之局。中宗景龍二年（七〇八）三教學士集弘文殿對論，武后時，敕撰《三教珠英》一千卷。玄宗開元十六年詔：「能言佛老孔子者，相答難於禁中。」（《新唐書·李泌傳》）又答張九齡賀論三教批，（見《大唐詔令集》）代宗大歷六年，有三教道場文，三教先佛次道次宣聖，以佛居先，與唐初大異，是時復佞佛矣。唐時，三教講論成為習尚<sup>（三）</sup>，自中唐代宗下至五代周世宗，疊有舉行，參與其議之儒者，德宗時徐岱，文宗時白居易，宣帝時李貽孫，皆會於麟德殿。武宗會昌元年，復廢佛。

宋初佛教仍盛，真宗即位，著《崇釋論》，又御制《法音》集學僧二十一人為作箋注。（《湘山野錄》）嗣始醉心道術。仁宗禪學亦湛深，有《御書》五十三卷，偈頌極多。（《嬾真子》二）此後道教彌盛，徽宗時，以僧居之三教像，以釋氏居中，老君居左，孔子居右，崇寧五年下敕「分別教像，以正名分。」南渡以後，孝宗自注《圓覺經》，又撰《原道論》，主「以佛治心，以老治身，以儒治世，惟聖人為能同之。」三教平停，不復互相軒輊矣。理宗崇儒，自撰道統贊，表章朱子四書，朱學復興，元明崇儒，實種因於此。元時，以平等對待各宗教，三教以外，諸教且雜然並陳，兼容並包平行不悖。明太祖出身沙彌，即位親撰《三教論》又作《拔僧入仕論》，招致儒僧，僧徒可出仕，故後來姚廣孝出佐成祖，以成帝業。清雍正十一年二月十五日頒諭：謂「三教雖各具治心治身治世之道，實缺一不可者」。視宋孝宗之說，更為持平。

中國歷代對於三教處理政策，各有不同，惟統治者大抵主調和之論，一方面可表示其對各種

宗教兼容並蓄，以見其廣博精神與寬弘度量，另一方面可消弭人民信仰上之衝突，以避免爭端。由於中國民族性喜中庸，道並行而不悖，故容許三教同時並存，幸而回教軍事力量，未侵入中原，否則必起極大之變化。

### (三) 歷代三教論名篇記要

自北周以來，闡論三教問題，著為專篇者，代不乏人，茲不論存佚，述之如次：

北周 韋叟《三教序》 武帝時韋叟辨《三教》優劣。叟以三教雖殊，同歸於善……乃著

《三教序》而奏之。（《周書·韋叟傳》）

衛元嵩《齊三教論》 見《新唐書·藝文志》，元嵩斥佛揚道。

王浮《三教論》 法琳《辯正論》六自注引王浮《三教論》。

唐 孫思邈《會三教論》 見《新唐書·藝文志》。

劉晏《三教不齊論》 郭煌所出斯坦因目五六四五有殘文。言佛法與周孔政乖，主張僧人不必跪拜。

白居易《三教論衡》，以儒之四科比釋氏之六度。（《長慶集》卷五九〇）

姚璿《三教優劣不齊論》，列三教不同之項目共十有三。

宋 周朴《三教辨道論》，目見《宋史·藝文志》雜家類。

蘇易簡《三教聖賢事蹟》，奉太宗旨編。



《三教萬善同歸論》，見《捫虱新語》。

鄭思肖《三教記》，記其早歲世儒，中年入仙，晚境遊禪。

元 劉謐《三教平心論》，謂儒以正設教，道以尊而佛以大，皆欲人之歸於善。有琳瑯秘

室叢書本。

明 太祖《三教論》，見《御制文集》。

林兆恩《聖學統宗三教歸儒集》。

李贄《三教歸儒說》，見《續焚書》卷二。

袁宏道《三教圖引》，袁中郎十集《狂言卷一》。

杜文煥《三教會宗》，見《太霞集選》卷三十七。

以上各篇，或以三教作比較而著其異，或取乎貫通以求其同，茲揭其目並注出處，以備研討。

在儒家立場，本斥道釋為異端，明儒著儒釋辨者皆抱此種見解。亦有主調和說者，如王艮在為陸與中作之《三教堂記》中，舉出「學老佛者苟能以復性為宗，不論於幻妄，是即道釋之儒」。又云：「吾儒之學明，二氏始有所證。」（《王龍溪全集》卷十七）是無異謂三教之理，互相闡發，可以相得益彰。

在道家立場，重內輕外，葛洪至謂「道為儒之本，儒為道之末」。（《抱朴子·明本》第十）又或謂「智者悟之能歸內道，救理外儒。緣末入本，引外還內，上學之功，於此乎在。」

（《道藏》左字號《洞真太上太霄琅書》卷九第五）道徒著重內在修養，故自以為道本，而目儒為末。

在釋教立場，所重在內，亦復如此，是皆不免有所軒輊。其主平停之說，如宋孝宗者，稍前若王通介弟王績有言：「仲尼曰善人之道不踐跡，老子曰夫無為者無不為也。釋迦曰三災彌綸，行業湛然。夫一氣常凝，事成吹萬，萬殊雖異，道通為一。」（《答程道士書》）此唐初學人三教調和之著例。降及清代，雍正頒諭，謂三教各具治心治身治世之道，各有所長，缺一不可。此與宋人萬善同歸說，固無二致，而三教會通之論，至此亦得一結穴矣。

#### （四）三教思想之滲入文學與藝術

三教思想，唐宋而後，時時滲入文學作品，試舉例如次：

（1）詞 宋代道徒喜填詞以闡教理。紫陽真人《悟真篇》內有《西江月》十二首，元林轅《谷神篇》之《水調歌頭》六首，通儒釋之郵。混然子王玠《還真集》內《沁園春：論三教一理》，皆其例證。金時全真教徒自祖師王喆以次，填詞極多，詠三教者尤夥。

（2）寶卷 如在寧夏與宋元刻西夏文藏經同時發見之《銷釋真空寶卷》抄本，內一段言「假安明，立三教，幾個知因。有釋教，並儒教，三教一體。」新加坡真空教經典之《三教寶卷》，內稱「三教原是一家人。」此間可見到之寶卷，尚是江西黃畬山道堂刻印者。

三教思想滲入藝術領域，其事更早，舉例論之：

(1) 繪畫 《圖畫見聞志》有侯翼之三教聖像，宋理宗時馬遠畫釋老侮孔子圖，亦是三教合一。

(2) 音韻 他如韻書亦借用三教名，清康熙間阿摩利諦著《三教經書文字根本》，（內載《大藏字母九音等韻圖》。見《等韻源流》引）即其一例，可見三教觀念已侵入各種學藝之領域。

### (五) 三教論衡之列為朝儀及逐漸戲劇化

「三教論衡」為唐代宮廷討論學術之節目，嗣用以點綴升平，成為習俗。洪邁《容齋隨筆》題白居易三教論衡文後云：「觀其問答旨意，初非幽深微妙不可測，知唐帝歲以此為誕日上儀。」故後來儒家退出，只存二教。（《唐摭言》）此事演為戲劇，李可及竟以滑稽戲演出。謂三教聖人皆是婦人，引《金剛經》「敷坐而坐」，讀為「夫」座，《論語》「吾待賈者也」，以賈為「嫁」，解《道德經》「吾所以有大患，為吾有身」為有孕，令人捧腹。（高彥休《唐闕史》下《李可及戲三教條》）宋時雜劇有打三教、領三教等戲，金院本列「三教」一本，明寧獻王有《辨三教雜戲》一本，此三教活動表見於戲劇者，已屬揶揄性質，此可說是三教思想史上之一段插曲。

### (六) 三教論之貢獻及其評價

三教說雖為雜糅不純之思想，然有數事值得提出討論者：

(1) 揭出一標準之書作為經典，在儒書舉出《中庸》或《大學》，在釋典或標出《心經》、《金剛》、《圓覺》等經，在道書則以《道德經》或《陰符經》。

(2) 指出三教優越地方之共同點，歸到己身內在之修養，如蕭應叟論三教皆由心地發明，儒曰存心，仙曰修心，佛曰順心，語甚扼要。尤以實踐方面，對於心理衛生，提供不少新意見，中國過去學術精要，側重個人人格之完成（所謂「成德」），三教有其相同之處，實以「內聖」為基礎。

對於宗教的看法，中西有許多不同之觀點：

湯恩比 (A. J. Toynbee) 在其《歷史研究》中《心靈的分裂》章說及宗教的糅合，乃是一種「文明成長中的雜亂感」(Sense of promiscuity)。因此，有人可認為三教之合一，只是一種初步的混合，不是高度具有創造性之思想。自然，它既缺乏概括原理之抽象性思考，又缺少莊嚴而凝固之宗教信仰，只趨向於道德心靈的陶冶，及輔助政治力量的和諧，此即其成就方面。不過，中國在多元民族多元文化之薰陶、熔鑄之下，已逾二千年，此一三教混融之歷史經驗，足為人類文明成長之一種教訓與借鏡。其政治成就似乎高於宗教成就，最少在中國未受過狹隘性之宗教鬥爭之摧殘，宗教之對立竟消融於無形之和諧並行不悖之狀態之中，民間各自為教，各求其安心立命之地。在整個國家而言，自嫌過於散漫，不能形成一股力量，但在統治層則可毫不費力而得到無

形的人心上的安頓，此三教合一所以有裨於政教者在此。但另一方面，三教合一思想至於明清後期，漸成為一般秘密結社與地下活動之信仰依據，及其末流反成為政治之反抗力，近歲中外學人之研究秘密宗教者日眾，如李世瑜，J. J. M. de Groot，Marjorie Topley，窪德忠等皆有詳細調查與研究，故茲不復贅云（附註）。

一九九六年聖誕節日，余在廈門大學接受該校頒贈名譽教授典禮。翌日得遊莆田縣，拜謁林兆恩祠宇，瞻仰祠後晉代古樹，輪囷盤礴；其地誕生異人，信非無故而然。顧憲成晚年讀其「三教會編」，益擯二氏。三教合一之學，風靡海外，胥出林氏之功。一九九七年十月，又記。

原載《選堂集林·史林》，香港：中華書局，一九八二年

## 注釋

- (一) 間野潛龍《明代における三教思想——特た林兆恩を中心として》（《東洋史研究》十二之一）。
- (二) 酒井忠夫《明太祖の宗教政策と三教思想》（《中國善書の研究》，第二二七—二三四頁）。
- (三) 任二北《敦煌曲校錄》，八八頁。
- (四) 夏文彥《圖繪寶鑒本傳》，朱謀堽《畫史會要》及溫肇桐編《黃公望史料》。
- (五) 《琴曲集成》第一輯，原書提要第二三（中華書局本）。
- (六) 《疊山集》卷六「送方伯載歸三山序」。
- (七) 鄧氏事跡見拙作《補宋史鄧光薦傳》。
- (八) 此事亦見《神仙感遇傳》（《太平廣記》一九引）及《三洞群仙錄》卷一八引。
- (九) 《湧幢小品》廿九「儒釋」條。
- (一〇) 如葛洪《抱朴子·辨問篇》之周孔升仙，陶弘景真靈位業列孔丘在第三級。《西陽雜俎》以孔子為元官。《道藏》《玉清無極總真文昌仙經》謂孔子主文昌，封太極上真治九嶷山，亦見《枕中記》、《元始上真眾仙記》等書。
- (一一) 余嘉錫《衛元嵩事蹟考》《論學雜著》，第二六二頁。
- (一二) 法琳有《集古今佛道論衡》，敦煌本有之，見大淵忍爾文，《岡山大學法文學部紀要》一三號。《三教詮衡》意其書之性質，諒有相似之處。

(一三) 牧田諦亮《劉晏の三教不齊論について》（《塚本頌壽佛教史學論集》，第六一四——七一四頁）。

(一四) 見《金石萃編》卷九六。

(一五) 見《隋書》卷七十七。又參山崎宏《隋朝の文教政策》（《論三教並立》），見林友春編《近世中國教育史研究》。

(一六) 姚瞿《三教優劣傳》，京都大學本作「姚功言」，非。

(一七) 參余嘉錫《四庫提要辨證》卷二四，第一五七四頁《唐僧宏秀集》。

(一八) 子翬即劉彥沖，朱熹父友。《宋史》熹傳：「父松病亟，命熹往事三人，即胡憲、劉勉之及劉子翬也。」

(一九) 兩篇俱見《湛然居士文集》卷十三，前者作於乙未元日。

(二〇) 全祖望《鮚埼亭集外編》三十四·《跋李屏山唱道集》說作「唱道」，「唱」字恐誤。

(二一) 《大正藏》本，冊第四九，第六九五——六九九頁。野上俊靜有《金李屏山考》（《大谷學報》一六之三）

已收入《遼、金佛教》書中。

(二二) 汪琬《堯峰文鈔》二十五《鳴道集說序》。

(二三) 之謙本大同人，詳《河汾諸老集》房祺後序。參中華書局本《河汾諸老集》出版說明。之謙為學宗旨，可於其《送梁仲文》一詩見之。

(二四) 《中州樂府》王玄佐《洞仙歌題》云：《賦榛實屏山所錄》。玄佐卻金宣宗之招，高節凜然，和屏

山所與遊，無非獨立特行之士也。

(二五) 見 *Melanges Publiés par L'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, Tome I p.1-156.

(二六) 如孫星衍《問字堂集》有三教論，謂「征烏斯藏，得其咒文，了無意義。佛之教，中國好事者增飾成之。」頗有見地。

(二七) 參《鮚埼亭集外編》卷三十四「書程雲莊語鈔後」，「再題雲莊語錄」。

(二八) 見《甘水源錄》卷二，東平徐琰撰《郝宗師道行碑》，及陳垣《南宋初河北新道教考》。補沈曹植《海日樓札叢》，頁二五八「馬遠有『三教圖』。怪怪道人題『三聖卷』，趙吳興稱『三教弟子』，顧阿瑛像題曰『三教像』。」又云：《道藏》此字號，《太極祭煉內法》三卷有圖像注云：

「天師張宇初序，內煉法三外老夫鄭所南集。」全氏補成《宋元學案》，卷一百為《屏山鳴道集說略》。目為王（荊公）蘇（蜀學）餘派，詆其敢為肆無忌憚之言，如狂風怪霧。錄《鳴道集說》僅四條而已，謝山旨在爭學統，闢禪學，故持論如此，不知鳴道之重要，在其標揭「中國心學」，而佞佛亦時代風氣所使然，全氏書，凡學之雜於禪者概稱為「略」，置於學案之末，以示斥之之意。

(二九) 真空教義可參星洲天靈總道堂印行有《道統變遷論·真空原理論》。又羅香林《流行於贛閩粵及馬來亞之真空教》（一九六二），備錄其三教經卷四種，惟對真空教與羅祖關係，語焉未詳。按可參澤田瑞穗《羅祖之無為教》及酒井忠夫《開心法要上無為教》、《關於明末之無為教》三文。外道羅清名見憨山大師自序年譜。龍華經名出自龍華會，《明實錄》天啟三年記「大同妖人王普光聚黨為龍華會，自稱沌元教主。」乾隆十八年，寧波鄞縣之羅教自稱龍華會（見《史料旬刊》第二十四期）。



(三〇) 北周道安之《二教論》云：「佛遣三弟子，振旦教化，儒童菩薩，彼稱孔丘，光淨菩薩，彼稱顏淵，摩訶迦葉，彼稱老子。」

(三一) 參羅香林《唐代三教講論考》（《唐代文化史》）。

(三二) 李世瑜在其所著《現在華北秘密宗教》一書中，對黃天道、一貫道、歸一道、一心天道、龍華聖教會等有詳細記載。J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China* 書中，所論尤詳。2 vol. Amsterdam 1905。窪德忠氏有《關於一貫道》（《東洋文化研究紀要》，一九五三年四月，東京）。Marjorie Topley氏曾研究《新加坡之齋堂組織及社會作用》（倫敦大學博士論文，一九五八年），其另一論文《先天大道》（*The Great Way of Former Heaven*. B. S. O. A. S, 1963）亦為重要參考文獻。

## 《太清金液神丹經》（卷下）與南海地理

### 一、天一閣鈔本《太清金液神丹經》

香港大學馮平山圖書館藏有明皮紙藍絲欄鈔《道藏》零本《太清金液神丹經》三卷，合《太清修丹秘訣》，共二冊。天一閣舊鈔，原為嘉業堂劉氏所藏，現歸港大。是冊《天一閣書目》子部著錄。卷上首行題「興一」，即記《道藏》號數。查正統《道藏》現列「洞神部眾術類」第五八二冊（民國十三年八月涵芬樓印本），持與天一閣鈔本校勘，鈔本多有誤字及誤次<sup>(一)</sup>。其文字微異者，如「葉波」鈔作「菜波」，「幽簡」鈔作「幽蘭」，「或枝」鈔作「或支」，餘無甚差錯。

### 二、《太清金液神丹經》之作者及時代

白雲霽《道藏目錄詳注》云：

《上（太）清金液神丹經》，上卷言《金液神丹經》，文本上古書，義不可解，陰君作漢字顯出之，合有五百四字，言神丹。中卷長生陰真人撰煉丹各法。下卷抱朴子述四海之內，八荒之外，殊方異域，考記異同，詳而辨之。

此書卷上題「正一天師張道陵序」，卷中題「長生陰真人撰」。考張君房《雲笈七籤》卷六十五為《金丹訣》，內載「《太清金液神丹經》（並序）」，附「作六一泥法」、「合丹法」、「祭受法」，即《道藏》本此經卷上，惟不題「張道陵序」；又下為「太清金液神丹陰君歌」，至「諸有道者，可攬以進志也」止，不題陰長生撰，即此經卷中之上半。《道藏》本卷中於「以進志也」下接有「弟子葛洪曰：晉太興元年歲在戊寅十月六日，前南海太守鮑靚向洪曰」云云一段。又記「鮑氏乃表元帝陳國祚始終之要，厭禳預防之勢」，蓋出偽託葛洪者所補記<sup>（二）</sup>。似張君房所見之《太清金液神丹經》與正統《道藏》本不同，否則自「弟子葛洪曰」以下，乃經君房所刪削者也。《崇文總目》道書類有《金液神丹經》三卷，《通志·藝文略》諸子類道家有《金液神丹經》三卷，《宋史·藝文志》神仙類亦有《太清金液神丹經》三卷，書名卷數則與正統《道藏》本相符。《道藏》本此經卷下題「抱朴子序述」，其文云：

葛洪曰：洪曾見人撰南方之異同，記外域之奇生，雖粗該近實，而所履蓋淺，甚不足甄四遐之妖逸，銘殊方於內目哉。洪既因而敷之。……

又鄒陽書曰：今之九州，非天下之州，所謂九之一耳，四極之中，復有其八。世之學者，蓋以為虛。余少欲學道，志遊遐外，昔以少暇，因旅南行，初謂觀交嶺而已，有緣之便，遂到扶南。扶南者，方千餘里，眾以億計……考其國俗，乃云自天竺、月支以來，名邦大國若扶南考十有幾焉。且自大柰（秦）、拂林地各方三萬里，其間細國往往而處者，不可稱數也……至於鄒子所云，阨而非實。但余所聞，自彼諸國，已什九州，其餘所傳聞而未詳者，豈可復量。浩汗蕩漫，孰識其極，乃限其數云有八哉。……

所言鄒陽書當是鄒衍，鈔本及《道藏》本皆誤。此可謂葛洪之「大『大九州』說」。彼認「古聖人以中國神州配八卦，上當辰極，下正地心，故九州在此，其餘雖廣，非此列云」，解釋古代以天下為九州八柱之由，而對鄒子之九大州說仍覺其隘。此緣自漢至吳，海外交通日盛，眼界大開，「世界觀」自宜修正，固非前此可比擬也。其言「見人撰南方之異同」者，蓋漢議郎楊孚著《異物志》，其後吳中郎康泰、宣化從事朱應出使扶南歸國，康著《吳時外國傳》，稱《扶南土俗傳》，朱應著《扶南異物志》，而萬震亦撰《南州異物誌》<sup>(三)</sup>，當為《神丹經》作者所寓目並取材者（詳下）。是經屢見葛洪自述之語，如云「今撰生丹之國，紀識外邦，並申愚心，附於金液之後；常藏寶秘，則洪辭永全」云云。又如「人視我如狂，洪眄彼如蟲」，於大秦國云「洪謂唯當躬行仁義」，罽賓國苜蓿山下「洪按此山必是長生之丘阜也」皆是。

關於葛洪《丹經》之來源，見於《抱朴子·金丹篇》云：

余考覽養性之書，鳩集久視之方，曾所披涉篇卷以千計矣，莫不以還丹金液為大要焉……余從祖仙公（葛玄）又從元放（左慈）受之，凡受《太清丹經》三卷，及《九鼎丹經》一卷，《金液丹經》一卷，余師鄭君則余從祖仙公子弟子也（四）。……

是葛玄所傳《丹經》原分為《太清》及《金液》兩種，今《道藏》本之《太清金液神丹經》合而為一。《太清丹經》一類見於著錄者，《隋書·經籍志》子部醫方類僅有《太清神丹中經》一卷，陶弘景《真誥》卷五引有《金液神丹太極隱芝》，又卷十二云「乞丹砂合九華丹是太清中經中經法」，似即指《隋志》著錄之書。甄鸞《笑道論》引《道書》有《神仙金液經》，未知視此如何。後人踵事增華，造述日繁，亦有取《抱朴子》割裂演衍為書者。《御覽》六六九道部十一引《西極明科》云「《上清金液丹經九鼎神圓太一九轉大丹》等凡一百四十卷」。《道藏》第五九三冊（斯字下）《抱朴子神仙金液經》卷中卷下，即《抱朴子內篇》卷四《金丹篇》全文，又第五九八冊（松字上）題葛稚川撰《金木萬靈論》亦即《金丹篇》前段，同冊《大丹問答》記晉道士鄭思遠授入室弟子葛洪事，凡此皆其著例。

陳國符《中國外丹黃白術考論略稿》云：「葛洪《神仙傳》亦未述此經。《太微靈書紫文琅玕華丹神真上經》曰：『此（神）泥法既省約於金液九轉之（土）釜。』按《抱朴子金丹篇》據《金液經》述金液作法，但不用土釜。故此《金液》為《太清金液神丹經》之金液。又東晉華僑

撰《紫陽真人周君內傳》曰：紫陽真人周義山『乃登鶴鳴山……受《金液丹經》……。』按諸真傳記載多係偽造，不必實有其事。但至遲東晉時，此經業已出世……又唐賈嵩《華陽陶隱居內傳》卷中引梁陶弘景纂《登真隱訣》云有『《泰清金液》』，此乃安期所傳。』據此，是經至遲已於梁代出世。至葛洪在世時已有此書否，疑不能決<sup>(五)</sup>。』然又云：「葛洪，光熙元年（二十四歲），往廣州，遂停南土，嘗由日南往扶南。（其後因所聞見，記晉代南洋產砂之國，附於《太清通液神丹經》之後。）後返里。」今按此三卷本之《神丹經》，始見於《崇文總目》，張君房所見則無卷下全文，《政和證類本草》所出經史方書，亦未徵引此經。遍考葛洪自序及隋唐志洪之著作，亦無此書，是其出現甚晚。此經言葛洪曾到扶南，然《抱朴子·金丹篇》自道其足迹所至，有云「往者上國喪亂，莫不奔播四出，余周旋徐、豫、荆、襄、江、廣數州之間」，僅言中國本土而已，是不能使人無疑。考《晉書》（列傳四十二）《葛洪傳》云：

從祖玄吳時學道得仙，號曰葛仙公，以其鑄丹秘術授弟子鄭隱，洪就隱學，悉得其法焉，後以師事南海太守上黨鮑玄，玄亦內學逆占將來，見洪深重之，以女妻洪，洪傳玄業，兼綜醫術。……至洛陽欲搜求異書以廣其學。洪見天下已亂，欲避地南土，乃參廣州刺史嵇含軍事，及含遇害，遂停南土多年，征鎮檄命一無所就，後還鄉里。……元帝為丞相辟為掾……咸和初……（干寶）薦洪才堪國史，選為散騎常侍領大著作。洪固辭不就，以年老欲鍊丹以祈遐壽，聞交趾出丹，求為勾漏令。帝以洪資高不許。洪曰：非欲為榮，以有丹

耳。帝從之。洪遂將子姪俱行。至廣州，刺史鄧嶽留不聽去，洪乃止羅浮煉丹。嶽表補東官太守，又辭不就。……

洪南來廣州，前後共兩次。初次為參嵇含幕，次則欲為勾漏令，然洪實未赴勾漏任<sup>(六)</sup>。《晉書》本傳多取材於《抱朴子·外篇·自敘》（卷五十），《敘》云：

正遇上國大亂，北道不通，而陳敏又反於江東，歸塗隔塞，會有故人譙國嵇居道見用為廣州刺史，乃表請洪為參軍，雖非所樂，然利可避地於南，故黽勉就焉。見遣先行催兵，而居道於後遇害，遂停廣州……

本傳《自敘》俱不載洪曾至扶南。嵇含繼王毅為廣州刺史，未至廣而遇害<sup>(七)</sup>，事在晉惠帝光熙元年（三〇六），洪來廣州亦在是年，時約二十四歲<sup>(八)</sup>。《神丹經》謂「少欲學道，志遊遐外」，「因旅南行，初謂觀交嶺而已，有緣之便，遂到扶南」，使此書可信，則洪之遊扶南乃值光熙間南來就廣州參軍任之後，本傳所謂「停南土多年」時也。

《抱朴子》一書，據其自敘云「至建武中，乃定凡著內篇二十卷，外篇五十卷。」蓋當晉元帝之世。然《神丹經》中卷論及太興元年鮑靚之預言，又記太寧二年甲申有王敦之變，三年乙酉二月元帝崩，四年丙戌明帝崩，及（成帝）咸和三年蘇峻之亂。考鄧嶽於咸和五年（三三〇）始

領廣州刺史，至康帝建元二年嶽卒，其弟逸代之<sup>(九)</sup>。葛洪再至廣州，為鄧嶽所留，旋忽卒，鄧嶽馳至已不及見<sup>(一〇)</sup>。是洪至遲當卒於建元以前。《神丹經》中言及咸和間蘇峻事，似當作於晚歲，其記產丹諸國地理可能作於再度南來之時，則在《抱朴子》成書之後矣。證以《神丹經》下云：「昔經眼校，實已分明也。余今年已及西，雖復咀嚼草木，要須丹液之功，而荏苒止足，顯死將切近，小縣之爵，豈貪榮耶？洪所以不辭者，欲結以民力，求其通路耳。將欲盤桓於丹砂之郊，而修於潛藏之事，此之宿情，祿願俱集，永辭墳柏，吾其去矣。」如係洪手筆，當作於咸和六年求為勾漏令之後<sup>(一一)</sup>。

葛洪著作不知名者，如《自敘》記其抄五經七史百家之言，兵事方伎短雜奇要三百一十卷；《黃白篇》記其外篇及雜文二百餘處<sup>(一二)</sup>。此經下卷關於外國丹砂藥物，係自他書鈔撮者，安知不在其列，惟極難確定。此經中記大秦一章言「昔老君以周衰，將入化大秦，故號扶南使者為周人矣。」又云：「今四夷皆呼中國作漢人，呼作晉人者」，似出晉人撮錄而託名於抱朴子，且必在王浮撰《老子化胡經》之後。

按用韻可以推定寫作時代。《神丹經》卷下文字間有用韻處，茲錄二段如次：

行邁靡靡，汎舟洪川。發自象林，迎箕背辰。乘風因流，電邁星奔。宵明莫停。積日倍旬，乃及扶南，有王有君。厥國悠悠，萬里為垠。北款林邑，南函典邇。左牽杜薄，右接無倫。民物無數，其會如雲。忽爾尚罔，界此無前。謂已天際，丹穴之間。逮於仲夏，月



紀之賓。凱風北邁，南旅來臻，怪問無由，各有鄉鄰。我謂南極，攸號朔邊。乃說邦國，厥數無原；句稚、歌營、林揚、加陳，師漢、扈犁，斯調、大秦，古奴、察牢，棄（葉）波、屬賓，天竺；月支，安息、優錢。大方累萬，小規數千。過此以往，莫識其根。

另末段云：

眾香雜類，各自有原。木之沈浮，出於日南。都梁青靈，出於典邈。雞舌芬蘿，出於杜薄；幽蘭茹來，出於無倫。青木天竺，鬱金屬賓，蘇合安息，薰陸大秦。咸自草木，各有所珍。或華或膠，或心或枝。唯夫甲香、螺蚌之倫，生於歌營、句稚之淵。萎薤月支，硫黃都昆，白附師漢，光鼻加陳，蘭艾斯調，幽穆優錢。餘各妙氣，無及震檀也。

觀上文四字韻語，與萬震《南州異物志贊》文體略同（《異物志贊》嚴氏《全三國文》七十四輯存貝、犀、象三篇）<sup>（一三）</sup>，而用韻頗近「元、魂、痕、先、仙、刪、寒、桓同用」之例，若何承天《上白鳩頌》、謝靈運《山居賦》、張融《海賦》、陶弘景《水仙賦》，大體即如此<sup>（一四）</sup>。「眾香雜類」句以下協韻有「南」、「枝」，「南」覃部字，是除陽聲<sup>ang</sup>，<sup>iu</sup>，<sup>ui</sup>通協外，又協陰聲支部字<sup>（一五）</sup>；疑有方音字存於其間，惟從用韻觀察，此書決不晚至宋、梁以後，可以斷言。

### 三、《太清金液神丹經》所記外國地理

#### 象林 西圖國

《太清金液神丹經》（下簡稱《神丹經》）云：「象林，今日南縣也。昔馬援為漢開南境，立象林縣，過日南四五百里，立兩銅柱，為漢南界。後漢衰微，外夷內侵，沒取象林國。銅柱所，在海邊，在林邑南可三里，今則別為西圖國。國至多丹砂如土。」

按：《後漢書》卷一一六記「日南象林蠻夷二千餘人，寇掠百姓。因置象林長史，以防其患。」《晉書·地理志》，日南郡統縣五，首為象林。是所云「今日南縣」者，「今」即晉時，象林為屬於日南郡之一縣也。象林今難確指為何地。大致屬承天府日南界隘雲山（《皇越地輿志》卷一。據馬伯樂（Georges Maspéro）《占婆史》，馮承鈞譯本，頁二一）。

日南，漢武帝置郡。《晉書》六十七夷：「林邑國本漢時象林縣，則馬援鑄柱之處也，去南海三千里。其俗皆開北戶以向日。」又卷十五《地理志》：「日南郡，秦置象郡，漢武帝改名焉。統縣五：象林、盧容、朱吾、西卷、比景。」象林（縣）下注云：「自此南有四國，其人皆云漢人子孫，今有銅柱，亦是漢置此為界。貢金供稅也。」《梁書》卷五十四：「林邑國者，本漢日南郡象林縣，古越裳之界也。伏波將軍馬援開漢南境，置此

縣。其地縱廣可六百里，城去海百二十里，去日南界四百餘里，其南界，水步道二百餘里，有西國夷亦稱王。（按國字應作圖。說見下）此數條記象林事比《神丹經》為詳，故錄之以供參證。經云：「後漢衰微，外夷內侵，沒取象林國」，是時象林縣已部分成為林邑，晉成帝咸康三年林邑國統治者范逸死，其奴范文篡立，葛洪之時林邑范文應尚未控制其地。日南一名之取義，有須說明者，《水經溫水注》云：「林邑兵器戰具，悉在區粟，多城壘，自林邑王范胡達始。……區粟建八尺表，日影度南八寸，自此影以南，在日之南，故以名郡。望北辰星，落在天際，日在北，故開北戶以向日，此其大較也。范泰（暉父）《古今善言》曰：「日南張重舉計入洛，正旦大會，明帝問日南郡北向視日邪？金郡有雲中金城者，不必皆有其實，日亦俱出於東耳。」此條敘日南命名之由甚悉。林邑於區粟地方建表測日影，如鄭注說，似始於范胡達（三八〇—四一三），李約瑟《科技史》第四卷據《文獻通考》三三一以為更早之觀測為九真太守灌邃攻范文時，事在三四九年。（該書二七五頁，按灌邃名見《南史·林邑國傳》不載此事。）然據《隋書·天文志》上：「案宋元嘉十九年壬午（四四二）使使往交州測影，夏至之日，影出表南三寸二分。何承天遙取陽城，云夏至一尺五寸。計陽城去交州，路當萬里，而影實差一尺八寸二分。是六百里而差一寸也。」《隋書》之言如此。（李約瑟謂四四五年，何承天在交州與林邑進行實測，年次不符，承天以元嘉二十四年（四四七）免官，卒年七十八，四四五年承天已七十五歲，決無至日南之理。）可知日南一地，向來以之作為測晷影之實驗地方。（觀

婆羅洲土人至今尚有樹表杆測日影之俗，見李約瑟同書附圖一一。

西圖，他書作西屠。《水經注》三十六《溫水注》引《林邑記》：「建武十九年（公元四三）馬援樹兩銅柱於象林，南界與西屠國分漢之南疆也」<sup>（一六）</sup>。《初學記》六引張勃

《吳錄》：「象林海中有小洲，自北南行三十里，有西屠國人，自稱漢子孫，有銅柱云漢之疆場之表」<sup>（一七）</sup>。左思《吳都賦》：「烏澹、浪澹、夫（扶）南、西屠、儋耳、黑齒

之首，金鄰、象郡之渠。」劉淵林（達）注引《異物志》云：「西屠以草染齒，染白作黑。」《太平御覽》卷七九〇引《異物志》文略同：「西屠國在海水，以草漆齒，用白

作黑，一染則歷年不復變，一號黑齒」<sup>（一八）</sup>。同上引《交州以南外國傳》：「有銅柱表

為漢之南極界，左右十餘國，悉屬西屠，有夷民所在二千餘家。」又引《外國傳》：「從西圖南去百餘里，到波遼十餘國，皆在海邊。」《梁書·林邑傳》：「其南界水步道二百

餘里，有西國夷，馬援植兩銅柱表漢界處也。」則作「西國」，藤田豐八據《御覽》所引

《南史》，改正作「西圖」，是也。《通典》卷一八八林邑國文略同。而作「有西屠夷亦稱王焉，馬援所植兩銅柱表漢界柱處。」又注引《林邑國記》「馬援樹兩銅柱於象林南界

與西屠國分漢之南境。」合以上各條觀之，西屠在晉時日南郡象林縣南境。漢之南極界有十餘國，悉屬西屠，則西屠亦非叢爾之國。其俗為黑齒。至產丹砂，則《神丹經》所獨載，他書未言及。

丁謙《梁書地理志考注》：「西屠北距林邑二百餘里，在今中圻平定（Binh dinh）西屠、

西圖，同音異字。或云今Chaudoe（朱篤）。陳荊和云：「朱篤今南圻地，位置近越棉邊境，坐落後江江口一八〇公里之上游。西屠所在，以此說較合理。」

### 壽靈浦

《神丹經》云：「出日南壽靈浦，由海正南行，故背辰星而向箕星也，晝夜不住，十餘日乃到扶南。」又云：「船舶發壽靈浦口，調風晝夜不解帆，十五日乃到典遜，一日一夕，帆行二千里。」

按：壽靈浦，他書作壽冷浦。《水經·溫水注》：「究水北流，左會盧容，壽冷二水。……又東，右與壽冷二水合。水出壽冷縣界。魏正始九年，林邑進侵，至壽冷縣，以為疆界，即此縣也<sup>(一九)</sup>。」又云：「（永和）七年，（滕）駿與交州刺史楊平復進軍壽冷浦，入頓郎湖，討（范）佛於日南故治。」並引康泰《扶南記》：「從林邑至日南盧容浦口，可二百餘里。從日南發扶南諸國，常從此口出也。」「靈」、「冷」同音。其地在今沱瀾河地區。陳荊和云：「壽靈即壽冷。越讀前者為Tho-linh，後者為Tho-lanh，兩者與沱瀾（Da-nang=大南）之歐名Tourane甚近<sup>(二〇)</sup>。」

### 典遜

《神丹經》云：「典遜在扶南南去五千里，本別為國。扶南先王范曄有勇略，討服之。今屬扶

南。其地土出鐵。其南又有都昆、比嵩、句稚諸國。范梈時皆跨討服，故曰名函典遜。典遜去日南二萬里。……船舶發壽靈浦口，……十五日乃到典遜。」

按《御覽》卷七八八引《南州異物志》：「典遜在扶南三千餘里，本為別國，扶南先王范蔓有勇略，討服之，今屬扶南。」當為《神丹經》所本。而《神丹經》作南去五千里。疑「五」字為「三」之訛，《香要抄本》霍香條，及《香藥抄》「裏書」並引《南州異物志》「藿香出典遜，海邊國也。屬扶南。香形如都梁，可以著衣服中（二二）。」

《洛陽伽藍記》卷四：「菩（原誤「善」）提拔陀自云，北行一月日至句稚國，北行十一日至孫典國。從孫典國北行，三十日至扶南國。」按「孫典」當為「典孫」之倒。典孫即典遜也。

典遜他書多作「頓遜」茲輯錄如次：

《梁書》卷五四《扶南傳》：「其南界三千餘里有頓遜國，在海崎上，地方千里，城去海十里。有五王，並羈扶南。頓遜之東界通交州，其西界接天竺、安息徼外諸國，往還交市。所以然者，頓遜迴入海中千餘里，漲海無崖岸，船舶未曾得經過也。其市東西交會，日有萬餘人，珍物寶貨，無所不有。又有酒樹似安石榴，采其花汁，停甕中數日成酒。……（范蔓）自號扶南大王，乃治作大船窮漲海，攻屈都昆、九稚、典孫等十餘國，開地五六千里（二二）。」

《御覽》卷五五六引《扶南傳》：「頓遜國人或鳥葬或火葬。鳥葬者，病困便歌舞送郊外，有鳥如鵝，綠色，飛來萬計，啄食都盡，斂骨焚之，沈之於海，此上行，必生天。鳥若不食，自悲傷，乃就火葬，取骨埋之，是次行也。」（卷三七五引同）

又卷七一九引同上云：「頓遜國有磨夷花，末之為粉，大香。」卷九八一引同上書，「頓遜人恆以香花事天神。香有各種：區撥、葉逆花，途致、各遂花、摩夷花，冬夏不衰。日載數十車於市賣之。燥乃益香，亦可為粉，以傳身體。」（《北戶錄》卷三引《扶南傳》：「頓遜有區撥花、葉逆花、致祭花、名遂花、摩夷花、燥而合香末以為粉」可以參校。）《御覽》卷七八八引宋竺芝《扶南記》：「頓遜國屬扶南，國主名崑崙。國有天竺胡五百家。兩佛圖、天竺婆羅門千餘人。頓遜敬奉其道，嫁女與之，故多不去，唯讀天神經。以香花自洗，精進不捨晝夜，疾困便發願鳥葬，歌舞送之邑外，有鳥啄食，餘骨作灰，甕盛沈海。鳥若不食，乃藍盛火葬者投火，餘灰函盛埋之，祭祠無年限。又酒樹，有似安石榴，取花與汁停甕中，數日乃成酒，美而醉人。」《藝文類聚》卷七十六所引略同，惟不及鳥葬並釀酒事。而云，「……香有區撥摩（夷）花，冬夏不衰，日載數千車貨之，燔更香好。」與《御覽》略同。

《通典》卷一八八與上引各書相同，次於扶南之下。惟述鳥葬較詳云：「頓遜國，梁時聞焉。（原注：一曰典遜）在海崎山上。……其俗又多鳥葬。」文同《梁書》，惟謂「若不能生入火，又不被鳥食，以為不行也。」《太平廣記》卷四八二引《窮神秘苑》：「頓遜

國，梁武朝時貢方國，其國在海島上，地方千里，屬扶南北三千里，其俗人死後鳥葬。」又《御覽》卷七八八引《唐書》：「頓遜國出霍香，插枝便生，葉如都梁，以裹衣。國有區撥等花十餘種<sup>(二二)</sup>。」典遜地望，向多異說<sup>(二四)</sup>。惟謂於今日馬來半島，學者無異詞。Schlegel考定為下緬甸南端之答那思里(Tenasserim)，費瑯說亦相同，頗為一般學者所接受<sup>(二五)</sup>。P. Wheatley 謂頓遜為猛族(Mons)之國，建都於Phong Tüh與Phra Pathom之間<sup>(二六)</sup>。梁書稱頓遜有五王。近年H. L. Shorto新說，謂Mon語，*duñ=Capital*，漢名或表示Proto-mon「*duñSun*」-*Sun duñ=five cities* (五城)<sup>(二七)</sup>。其說是。典遜，《武備志鄭和航海圖》作「典那沙冷」<sup>(二八)</sup>。《諸蕃志》：「注輦國，北至頓田三千里。」馮承鈞疑「頓田」為頓遜之訛。

### 都昆 比嵩

《神丹經》云：「(典遜)其南又有都昆、比嵩、句稚諸國，范甬時皆跨討服，故曰名函典遜。」又云：「疏黃都昆」。

按：《梁書》卷五四《扶南傳》：「(蔓)自號扶南大王，乃治作大船，窮漲海，攻屈都昆、九稚、典孫等十餘國，開地五六千里。次當伐金鄰國。」(《南史》卷七八文略同)屈都昆乃暹羅灣四國之一。《神丹經》引范甬事略同此。范甬事在康泰以前，扶南



之古史也。《御覽》卷七八八引《隋書》：「邊斗國（原注一云「班斗」）都昆國（一作「都雅」，按鮑崇城本作「都軍」）拘利國（一作「九雅」）比嵩國，並扶南、度金隣大灣，南行三千里有此國。其農作與金隣同。其人多白色。都昆出好棧香、藿香及疏黃。其藿香樹生千歲，根本甚大，伐之四五年，木皆朽敗，惟中節堅貞，芬香獨存，取為香<sup>（二九）</sup>。」《通典》卷一八八文字同。惟云，「邊斗國（一云班斗）、都昆國（一云都軍）、拘利國（一云九離）、比嵩國，並隨時聞焉。」

都昆異名，除上舉注語，亦作都雅、都軍，一云「都君」。（《太平寰宇記》卷三七七）或作屈都昆、屈都乾及屈都。都昆出疏黃及藿香。《藝文類聚》卷八一引《吳時外國傳》：「都昆在扶南南三千餘里。出藿香。」《御覽》卷九八二引《吳時外國傳》：「疏黃香出都昆國，在扶南南三千餘里。」注云「《南州異物志》同」。按《法苑珠林》卷四九，政和《證類本草》三「流黃香」條俱引《吳時外國傳》文同。又《御覽》卷九八一，引《吳時外國傳》：「都昆在扶南，山有藿香。」又引《南方草木狀》：「棧蜜香出都昆，不知棧蜜香樹，若為但見香耳。」

屈都昆即屈都乾。其國史事，據《水經溫水注》引（王隱）《晉書·地道記》云：「朱吾縣屬日南郡，去郡二百里，此縣民，漢時不堪二千石長吏調求，引屈都乾為國。」又引《林邑記》云：「屈都，夷也。」屈都一名則為省稱。《晉書》卷九七《林邑國傳》云，「（范文）於是乃攻大歧界、小歧界、式僕、徐狼、屈都乾、魯扶、單等諸國，並

之。」（馮承鈞譯馬伯樂《占婆史》及標點本《晉書》皆讀屈都、乾魯、扶單各二字為一國名。）《御覽》卷七九〇引（《交州以南》）《外國傳》云，「從波遼國南去，乘船可三千里，到屈都乾國，土地有人民可二千餘家，皆曰朱吾縣叛民居其中。」又云：「從屈都乾國東去，舡行可千餘里，到波延州，有民人二百餘家，專採金，賣與屈都乾國。」朱吾夥叛民人處都昆，其國必在日南郡隔岸。

屈都昆有關基本資料，不出上列各條，伯希和《扶南考》謂「都昆應在馬來半島」，其說甚是。日本藤田豐八謂在蘇門答臘，山本達郎、桑田六郎、杉本直治郎諸氏均有異說，詳見太田常藏之《屈都昆考》文中引述，茲不備列。《神丹經》云「硫黃都昆」，其地以產硫黃香著名。「流黃」一名原出自巫語之Lawang，（梵語丁香Lavanga同一語原。）馬來出肉桂，流黃香即其屬類。以香藥而論，都昆地在馬來是也。屈都昆亦省稱日都昆，關於「屈」字，向有兩說，一謂「屈」如巫語河口之Kuala（太田氏說）。一謂「屈」如梵語訓地之Kū（岑仲勉說）。至於地望，有Tengnu·Dungun等說，皆以對音求之。其地當在馬來亞東海岸，可以論定，殆即《漢書·地理志》之都元國，眾家多同意此說（三〇）。比嵩，他書或作北嵩。金刊本《政和本草》卷十二引《通典》云：「次不沈者曰棧香，海南北嵩國出好棧香、藿香及硫黃。」按棧香《嶺外代答》作箋香，一名煎香，為沈香別種，馬來為肉桂產地，以香藥言，比嵩當亦在今之馬來半島。順風相送誤毘為昆（作崑宋嶼）云「正路有三箇小嶼，仔細行船，外有高下泥地。」自來為針路所必經。

《漢書·地理志》：「自黃支行可八月到皮宗。」藤田豐八、費瑯皆以皮宗當滿刺加附近之 Pulau Pisang (甘蕉島)，即《鄭和航海圖》之毘宋嶼，許雲樵、Wheatley 俱謂皮宗即比嵩，惟甘蕉嶼僅一小島，比嵩為國名，應指馬來半島之南端<sup>(三)</sup>。

## 句稚國

《神丹經》云：「句稚國去典遜八百里，有江日（按應作口），西南向，東北入，正東北行。大崎頭出張海中，水淺而多慈石，外徼人乘船舶皆鐵葉，至此崎頭，慈石不得過，皆止句稚，貨易而還也。」

按《御覽》卷七九〇引《南州異物志》：「句稚去典遜八百里，有江口西南向。東北行極大崎頭。出張海中，淺而多磁石。」又卷九八八引同上書，「漲海崎頭，水淺而多磁石，外徼人乘大舶，皆以鐵鑠鑠之。至此關以磁石不得過。」合此二條觀之，即《神丹經》所本也。句稚去典遜八百里句，「典遊」，或作「與遊」。（如陳運溶《麓山精舍》輯本《南州異物志》。）P. Wheatley 譯作 Yü-yü，以為不可考。岑仲勉引《林邑記》「渡便州至與由」為證，然地望不合。今據《神丹經》，如「與遊」乃「典遜」形近之誤。

《御覽》引《隋書》拘利國一作「九雅」《通典》卷一八八云：「拘利國一云九離。」《梁書》范蔓所攻克者有九稚，稚、離、雅，三字形近，雅必稚之訛，而九離又拘利之音

轉，句稚即九稚之異譯。

句稚去典遜不遠，《洛陽伽藍記》曰：「南中有歌營國，……北行一月，至句稚國，北行十一日，至孫典國（即典遜）。」是句稚在典遜稍南，路程相距十一日，當在今馬來半島。《梁書·中天竺傳》：「吳時扶南王范旃遣親人蘇勿使其國，從扶南發，投拘利口，循海大灣中，正西北入，歷灣邊數國，可一年餘，到天竺江口，逆水行七千里乃至焉。」（《南史》卷七十八同）拘利口當即《南州異物志》及《神丹經》之「句稚」江口也。烈維（S. Lévi）讀《梁書》「投拘利」為一地名，以為即希臘Ptolemy地誌書之Takkola（此地名亦見巴利文大藏《那先比丘經》Milindapanha中）。按《水經·河水注》引《扶南傳》云：

發拘利口，入大灣中，正西北入，可一年餘，得天竺江口，名恒水。

拘利一名，初見於此。原作「拘利」，《梁書》即本康泰說。楊守敬《水經注疏》以為《梁書》「投」字衍文，並云《南史》亦衍「投」字，《寰宇記》南蠻二南蠻四並無「投」字。許雲樵則讀作「從扶南發，投拘利口」。以投字為動詞。伯希和後悟烈維說為非。謂「據《水經注》卷一引康泰《扶南土俗傳》作『拘利』而非『投拘利』。此拘利國已見前考，應以拘利為是。」（《扶南考》附錄三馮譯本，頁四四）

拘利所在，許雲樵以為即Ptolemy地圖中之Coli（或Kole），即今甘馬挽河（Kemaman River）口之朱垓（Chu Kai）。岑仲勉則以為拘利即《通典》之哥羅，賈耽之箇羅，今之

不<sub>三</sub>海峽 (三二) 均尚難確定；惟拘利當在馬來半島，則不成問題。

## 杜薄

《神丹經》云，「杜薄，閩婆國名也。在扶南東漲海中洲。從扶南船行，直截海度，可數十日，乃到其土。人民眾多，稻田耕種，女子織作白疊花布，男女白色，皆著衣服。土地饒金及錫鐵，丹砂如土，以金為錢貨。出五色鸚鵡、豕、鹿、豢水牛、犬、羊、雞、鴨，無犀、象及虎、豹，男女溫謹：風俗似廣州人也。」

按《御覽》卷七八八有杜薄國，引《唐書》云：「杜薄國在扶南東漲海中，直渡海數十日至。其人色白皙，皆有衣服。國有稻田，女子作白疊華布。出金銀鐵，以金為錢。出雞舌香，可含，以香不入服。雞舌其為水（木）也，氣辛而性厲，禽獸不能至，故未可識其樹者。華熟自零，隨水而出方得之。杜薄洲有十餘國，城皆稱王。」《通典》卷一八八文略同。此段文字與《神丹經》前半同。《梁書·扶南傳》：「又傳扶南東界即大漲海，海中有火洲，洲上有諸薄國，日東有馬五洲。」《御覽》卷八二〇引《吳時外國傳》：「諸薄國，安（女）子織作白疊花布。」又引《廣志》：「白疊毛織出諸薄洲」。是諸薄與諸薄，亦即杜薄。

《御覽》卷七八七引康泰《扶南土俗云》：

諸薄之東有（馬）五洲，出雞舌香，樹木多華少實。諸薄之東南有北摠洲，出錫，轉賣與外徼。諸（轉）薄之東北有巨迹洲，人民無田，種芋。浮船海中，截大蚶螺杯往扶南。（按《藝文類聚》卷八四引徐衷《南方記》：「……大貝出諸薄巨延州土地，采賣之。」「巨延」即「巨迹」同名異稱。）諸薄之西北有薄歎州，土地出金，常以採金為業，轉賣與諸賈人，易糧米雜物。」（按《御覽》卷七九〇「波延洲」引《外國傳》：「從屈都乾東去，舡行可千餘里到波延洲。……專採金賣與屈都乾國。」「波延（誕）」與「薄歎」音近，地皆出金。或傳譯易名。）

諸薄之西北有耽蘭之洲，出鐵。

伯希和謂杜薄祇能視為爪哇，則諸薄國東之馬五洲，應求諸於今之Bali (Malay)。今《神丹經》云：「杜薄，閩婆國也。」而《新唐書》《南蠻傳》：「訶陵，亦曰社婆，曰閩婆，在南海中。」《島夷志略》：「爪哇，即古閩婆國。」唐書《訶陵傳》作社婆。《神丹經》、《通典》、《御覽》引《唐書》均作杜薄，馮承鈞於《閩婆傳》注稱「杜薄」應是「社薄」之訛，說似可從。（《南洋交通史》，頁一三二）則杜薄當在爪哇島上，而社薄、社婆，一音之轉，皆Java之古譯也。古爪哇實包有蘇島，馬可波羅遊記即稱爪哇為大爪哇，蘇島為小爪哇，杜薄為唐以前爪哇古名，其所轄境必更廣。

《北戶錄》崔龜圖注引《南方異物志》：「鸚鵡有三種。青者大如鳥白，白者大如鵝，五色

者大於青者，五色者出杜薄州也。」又《御覽》卷九二四引《南方異物志》，「鸚鵡鳥……白及五色出杜薄州」<sup>〔三四〕</sup>。同卷引《唐書》：「元和十年訶陵國遣使獻五色鸚鵡。」亦可為杜薄即唐訶陵國之傍證。

又雞舌即丁香，產爪哇翠藍嶼，見《馬可波羅遊記》，《唐書》杜薄出雞舌香，《法苑珠林》卷四九《華香篇》：「五馬州出雞舌香」，亦可見杜薄之即爪哇也。藤田豐八云：「Moluccas 諸島其土人呼雞舌香為 Gaumedi 音近『五馬州』，則五馬州之義即雞舌香島，以其出產名之。」《御覽》引《扶南土俗》稱馬五洲，《法苑珠林》引《吳時外國傳》作「五馬州」，「馬五」乃「五馬」之倒<sup>〔三五〕</sup>。其說較伯希和之改馬五為「馬立」較勝。

陳序經云：「諸薄若為蘇門答臘與爪哇一帶，在方位上，北攔州與馬五洲是在小巽他群島或是西利伯諸島，薄歎洲既在西北，應在馬來半島，至於巨延洲在諸薄東北，應是婆羅洲<sup>〔三六〕</sup>。」按薄歎又作波延，以產金著，薄嘆殆為邦項（Pahang）乎<sup>〔三七〕</sup>。（《海錄》：「邦項，古志多作彭亨……亦產金，而麻姑所產為最。」邦項亦作湓亨，（《明實錄》永樂五年十月）蓬豐（《諸蕃志》）、彭杭（《島夷志略》），與薄歎音相近。）

## 無倫國

《神丹經》云，「無倫國，在扶南西二千餘里，有大道，左右種桃榔及諸華果，白日行其下，陰涼蔽熱，千餘里一亭，亭皆有井水，食菱飯、蒲桃酒，木實如膠，若飲時以水沃之，其酒

甘美。其地人多考壽，或有得二百年者。」

按《御覽》卷七九〇有「無論國」，引《南州異物志》：「無論有大道，左右種桃、枇杷及諸花果。白日行其下，陰涼蔽熱。十餘里一亭，皆有井水。食交飯，飲蒲桃酒，如膠，若欲飲，以水和之，其味甘美。」《通典》卷一八八文略同。惟多「隋時聞焉」一句，在「扶南西二千餘里」之上。《神丹經》當據《異物志》，惟易枇杷作枕榔。《通典》亦作枇杷樹，而菱飯作麥飯。無倫地望未詳。《神丹經》云：「（扶南）北款林邑，南函典遜，左牽杜薄，右接無倫。」又云：「自扶南頓（典）遜逮於林邑杜薄無倫五國之中」，其地在扶南之西，介於典遜、林邑間，不當遠至天竺。或以無倫為緬甸之 Promé (ပုသိမ်)。此即有名之卑謬，八世紀驃國毗訖羅摩 (Vikrama) 王朝建都於此。謂其地在緬甸，似較合。有以印度貴霜王朝號茂倫者持相比擬，恐不可據<sup>（三九）</sup>。

## 歌營國 蒲羅州

《神丹經》云：「歌營國，在句稚南，可一月行乃到其國，又灣中有大山林，迄海邊，名曰蒲羅，中有殊民，尾長六寸，而好啖人。論體處類人獸之間。言純為人，則有尾且啖人；言純為獸，則載頭而倚行，尾同於獸，而行同於人。由形言之，則在人獸之間。末（按《淮南子》：地形訓）「其人面末僂。」《高注》：「末猶脊也。」）黑如漆，齒正白銀，眼正赤。男女裸形無衣



服，父子兄弟姊妹，露身對面同臥，此是歌營國夷人耳。」  
又贊云：「唯夫甲香螺蚌之倫，生於歌營句稚之淵。」

按《御覽》卷七九〇歌營國，引《南州異物志》：「歌營在句稚南，可一月行到，其南大灣，中有洲名蒲類，上有居人，皆黑如漆，齒正白，眼赤，男女皆裸形。（注引康泰《扶南土俗》：稱其「大載而去。常望海，過則遮舡，將雞猪山菜易鐵器。」）當為《神丹經》所本。今以「中有洲名蒲類」一語證之，《神丹經》應於「名曰蒲羅」斷句。

《洛陽伽藍記》卷四：「南中有歌營國，去京師甚遠，風土隔絕，世不與中國交通，雖二漢及魏，亦未曾至也。今始有沙門菩提拔陀至焉。自云：北行一月，至句稚國，北行十一日，至孫典（即典遜）國，從孫典國北行三十日，至扶南國。方五千里，南夷之國，最為強大，民戶殷多，出明珠金玉及木精珍異，饒檳榔。」（《御覽》卷九七一引《洛陽伽藍記》作「南方歌營國最為強大，民戶殷多」。蓋誤扶南為歌營。）

《御覽》卷三五九引康泰《吳時外國傳》：「加營國王好馬，月支賈人常以舶載馬到加營國，國王悉為售之。若於路失羈絆，但將頭皮示王，王亦售其半價。」加營即歌營。《御覽》卷七八七有「蒲羅中國」，下云：「吳時康泰為中郎，表上《扶南土俗》曰：拘利正東行極崎頭，海邊有居人，人皆有尾五六寸，名曰蒲羅中國，其俗食人。」又卷七九一尾濮下：「《扶南土俗傳》曰：拘（原作拘）利東有蒲羅中，人人皆有尾，長五六寸，其俗

食人。按其地並西南，蒲羅蓋尾濮之地名。」（此按語非出康泰原書）亦《神丹經》之所本，拘利即句稚也。

按《通典》卷一八七雲南尾濮下小注引《扶南土俗傳》云：「拘利東有蒲羅中，人人皆有尾……，按其地並西南。蒲羅蓋尾濮之地名。」是《御覽》卷七九一此段文字乃襲自《通典·邊防三南蠻上》。其按語僅云：「其地並西南，蒲羅下無「中」字。以《通典》同卷所見若附國、黑獬濮諸條按語為例，明「按其地並西南」句以下，乃杜佑之語。鄭樵《通志》卷一九七亦有尾濮並注語，亦是鈔自《通典》。所引《扶南土俗》但作「拘利東南，有蒲羅，人皆有尾，長五六寸。」蒲羅下無「中」字，而按語作「按其地並在西南，蒲羅蓋尾濮之地名。」比《通典》多一「在」字，語意較明。

從各類書所引觀之，康泰《扶南土俗傳》所言之「蒲羅中國」，雖《御覽》兩見，《通典》、《通志》皆複載，實際僅為同一來源，杜、鄭按語皆稱「拘利東有蒲羅，人皆有尾。」分明無「中」字，康泰原書今不可見，或原本無「中」字，但作「蒲羅」亦未可知。《御覽》卷七八七始為標題作「蒲羅中國」。《神丹經》與《異物志》行文，多相類似，《異物志》云「有洲名蒲羅，上有居人。」而《神丹經》云，「名曰蒲羅，中有殊民。」其「中有殊民」句，與「上有居人」，及上文之「中有大山林」，正為同一句法。故《神丹經》原文，可從「名曰蒲羅」斷句，將中字連下讀。所云「中有殊民」者，謂其中有殊異之民，以其有尾故也。《神丹經》既言「歌營國在句稚南，可一月行乃到其國。」

其灣中有大山林，迄海邊，名曰蒲羅，中有殊民，尾長五六寸，而好啖人。……此歌營國夷人耳。」可見蒲羅之殊民，宜在歌營國境內，再勘以《異物志》云，「歌營國在句稚南，可一月行到。其南文（大）潛有洲名蒲類。」是蒲類之即蒲羅，不成疑問。至於殊民，《異物志》云：「皆黑如漆，齒正白，眼赤，男女皆裸形。」《神丹經》云，「末黑如漆，齒正白〔如〕銀，眼正赤，男女裸形無衣服。」則蒲類洲上之裸民，自即蒲羅之殊民也。

加營國所在，藤田豐八《葉調斯調及私訶條考》謂即《嶺外代答》之故臨（Kulam），因該書有「大食販馬，前來此國貨賣」之語，蘇繼頤以為故臨之開發在唐中葉，且與故書所記斯謂之方位不合。曾舉四事以駁藤田氏，而主張其地為南印度西部內陸之加因多（Koimbatur）區域，其附近之地，有名Koyampadi，或Koyammaturu者，歌營或加營即Koyam，乃上舉二名之省譯<sup>（四〇）</sup>。伯希和則以為歌營決不可能在印度，否則月支馬可以遵陸，無須舶我。謂加營當在馬來半島之南。並疑加營一名與訶陵（Kalinga）不無關係<sup>（四一）</sup>。馮承鈞頗從其說，謂歌營得為爪哇<sup>（四二）</sup>。岑仲勉以《南州異物志》記歌營有州名蒲頭<sup>（四三）</sup>，其上居人，男女皆裸形。謂此歌營即今Nicobar群島（明代載籍稱為翠藍嶼）。最重要之證有二：

（一）義淨《大唐西域求法高僧傳》：「從羯荼北行十日餘，至裸人國。……彼此舶至，爭乘小艇，有盈百數，皆將椰子芭蕉及藤竹器來求市易，其所愛者但唯鐵焉。」與康泰

《扶南土俗》記裸人「將雞豬山果易鐵器」相同。

(二)《通典》卷一八八引《扶南土俗傳》：「加營國在諸薄國西。山周三百里，從四月火生，正月火滅。……人以三月至此山取木皮，績為大浣布。」諸薄即今爪哇，曰在其西，則宜在爪哇之西明矣。《海錄》「呢咕吧拉 (Nicobar)」北行約半日許，有牛頭馬面山……山頂似有火燄。」此《土俗傳》所以有火山之說。按薄刺州所以又名「勃焚」者，殆以此故。

是歌營不宜在印度，亦不在爪哇；以在爪哇西之群島較為近是。

歌營國資料，除上述之《南州異物志》、《神丹經》、《洛陽伽藍記》、《御覽》引《吳時外國傳》數條而外，尚有下列：

(一)與斯調及姑奴之距離。《御覽》卷七八〇引《南州異物志》：「斯調，海中洲也，在歌營東南可三千里。」《御覽》卷七九〇引《南州異物志》：「姑奴，去歌營可八千里，民人萬餘戶。」

(二)與火山之距離。《藝文類聚》卷八〇引《玄中記》，「南方有炎山焉，在扶南國之東，加營國之北，諸薄國之西。」(《通典》卷一八八火山條：「……又有加營國北，諸薄國西，山周二百里，從四月火生，正月火滅。」與此文略同，已見上引。)

按斯調當在爪哇，(說詳下斯調條。姑奴即是古奴斯調，地在印度境內。斯調在歌營東南三千里，可見歌營應在爪哇西北，可能指今蘇門答臘群島西北部地帶。又火山在加營國之

北，諸薄之西；諸薄亦即爪哇（閩婆）之異譯，當蘇島之東南端，則在其西之加營，自指蘇島西北甚明。

加營國地位，既可確定在今蘇島西北部，而其更北諸島，正與今翠蘭嶼及晏達蠻群島相接。疑吳、晉、六朝之加營國，其範圍應包有呢咕吧拉（即翠藍嶼）一帶，故裸國之薄類洲，地屬於歌營，《南州異物志》、《神丹經》所言，為不虛矣。

《太平御覽》卷七八八「薄刺洲」條引《唐書》云：「薄刺洲，隋時聞焉。在拘利南海灣中。其人色黑而齒白，眼正赤，男女並無衣服。一名勃焚洲。」所記亦與《南州異物志》相同，是薄刺洲亦即蒲類州矣。

《通典》卷一八八有「薄刺國，隋時聞焉。在拘利南海灣中。其人色黑而齒白，眼睛赤，男女並無衣服。」又《冊府元龜》卷九五七《外臣部》：「薄刺洲在拘利南海中，一名勃焚洲。」記載皆同。藤田豐八謂「薄刺洲似即Balus之對音。義淨《求法高僧傳》之裸人國亦即指此<sup>（四四）</sup>。上舉各書關於蒲類、蒲羅、蒲刺一名之異稱，可列表如次：

蒲類洲

《南州異物志》，一引誤作「蒲頭」

蒲羅（中有殊民）

《神丹經》

蒲浪中國

《御覽》引《扶南土俗》

蒲羅

《通典》按語，《通志》卷一九七引只作「蒲羅，人皆有尾。」

蒲刺洲

《通典》引《唐書》、《冊府元龜》

蒲刺國

《通典》

觀於上舉異文，可見蒲羅地望為裸人國，殆無問題，康泰之蒲羅中國，亦即指此。《通典》、《通志》按語云：「其地並在西南，蒲羅蓋尾濮之地名。」此條原列於雲南與古郡尾濮間，因同屬於有尾而兼食人之殊民，故引以為證，其意若謂「蒲羅及雲南與古郡之尾濮，同在西方地方。蒲羅亦有尾之族，故認為即尾濮之地名。裴淵《廣州記》永昌郡西南一千五百里有繳濮國，其人有尾，欲坐輒先穿地作穴，以安其尾，漢唐地理書鈔輯本引《（太平）廣記》（卷四百八十二），亦作繳濮。此處之蒲羅，自屬地名。許雲樵、岑仲勉謂蒲羅即巫語「島」之Pulau，與杜佑等說不合。許氏更進而稱《御覽》卷七八七引《扶南土俗》「拘利正東行極崎頭海邊有居人。」訓「極崎頭」為地之極端，相當於巫語之Pulau Ujong，謂其地即今之新加坡。然崎字有二義，閩、潮人音崎如Kia，俗指陡峭之高地；而《集韻》，「崎曲岸也。」岑仲勉訓「崎頭」指海灣之突出者。《扶南土俗》稱：「極崎頭海邊。」《南州異物志》拘利條則稱曰：「極大崎頭，出張海中。」此自屬通名，與馬來、閩、潮語無關，應以岑說為是。至於巫語之Pulau Ujong，據巫語專家稱只有一小地名，位於馬來半島以北；與新加坡相去數百英里，宜許說之不為人所信也。

《御覽》卷七八七《四夷部》八列目有「蒲羅中國」，又卷七八八國名又有「薄刺洲」，實為重出。許雲樵《馬來亞史》於「蒲羅中國」下標其別名曰「梁祚」。按《御覽》卷七九一「尾濮」下有三條：一引《永昌郡傳》，一引《扶南土俗傳》（文見上引），一引「梁祚」《魏國統》曰：「西南有夷，名曰尾濮」（下略）。是梁祚乃作者名，《魏國統》則書名也。《隋書·經籍志》史部雜史類有《魏國統》二十卷梁祚撰，祚北地泥陽人，卒於太和二年，事跡詳《魏書·儒林傳》。宋本《御覽》（中華本，頁三五〇八），三書俱提行分段。許書或據誤本又讀為「蓋尾濮之地，名梁祚魏國，統曰西南。」句讀及標點均非，（原書頁八六）附為訂正。許君解蒲羅之人有尾，其俗食人，引呂宋島山中，高山省三底村之Bontok人，今尚為有尾民族<sup>（四五）</sup>，而蘇島之峇沓人（Batak）人，猶存吃人風俗，則極為有趣。

《瀛涯勝覽》裸形國條云：「自帽山（Pulo weh）南放洋，好風向東北行三日，見翠藍山（Nicobar）在海中，其山三四座，惟一山最高大，番名桒篤蠻<sup>（四六）</sup>（Andaman）山，彼處之人，巢居穴處，男女赤體，皆無寸絲，如獸畜之形。」（馮承鈞《校注》本，頁三四）岑仲勉以歌營即義淨之裸人國，自羯茶（吉打Kedah）北行至此約十日餘，《海錄》言閩人居吉德（即吉打）者，常偕吉德土番至此，此地與馬來半島交通情形，可以概見。《海錄》又云：「由此又北行，約半日許有牛頭馬面山，其多人身馬面，是食人，海艘經過，俱不敢近。」牛頭馬面山或指桒篤蠻群島，是其地向來有食人之傳說，與蒲羅之殊民好啖人之習俗亦合。

## 林楊

《神丹經》云：「林楊在扶南西二千餘里，男女白易多仁和，皆奉道，用金銀為錢，多丹砂，硫黃、曾青、空青、紫石英，好用絳絹，白珠處地所服也。」

按：《御覽》卷七八七「林陽國」引《南州異（物）志》，「林陽，在扶南西七千餘里，地皆平博，民十餘萬家，男女行仁善，皆侍佛。」又引康泰《扶南土俗》，「扶南之西南有林陽國，去扶南七千里，土地奉佛，有數千沙門，持戒六齋（齋）日，魚肉不得入國。一日再市，朝市諸雜米甘菓石密（蜜），暮中但貨香花。」《神丹經》取材於《南州異物志》，而改奉「佛」為奉「道」。林陽則作「林楊」。

《水經·河水注》引竺枝《扶南記》：「林楊國去金陳國步道二千里，車馬行無水道，舉國事佛……。」楊守敬《疏》：「《外國傳》稱從扶南西二千餘里到金陳，林陽則在扶南西七千餘里，是金陳在扶南之西，林楊又在金陳之西也。」《神丹經》稱林楊在扶南西二千餘里，據《南州異物志》及《扶南土俗》，如「二」為「七」之訛。《神丹經》謂無倫國在扶南西二千餘里，林楊故不能亦在扶南西二千餘里也。

《水經·河水注》引康泰《扶南傳》：「昔范旃時，有嚶陽國人家翔梨，嘗從其本國到天竺，展轉流賈至扶南，為旃說天竺土俗。」說者或以嚶陽為林陽之異譯<sup>（四七）</sup>。然嚶音徒感切，與林聲母不近。林陽一名，亦見《御覽》卷七九〇引《交州以南·外國傳》：「從



林陽西去二千里，奴後國，可二萬餘戶，與永昌接界。」奴後國未詳所在，以此條觀之，其地接近雲南，則林陽非在今之緬甸暹羅莫屬矣。（太田常藏《屈都昆考》以奴後比擬緬甸附近之Tagaung）。

陳序經撰《猛族諸國考》，引康泰資料，謂林陽即猛族所立之Rammannadcca或作Rammanyadesa，desa義為國或城，Rammanya即林陽（或潭陽）之對音，林陽在扶南之西，即指今暹羅或其一部分以至緬甸與馬來半島北部一帶之地<sup>（四八）</sup>。陳孺性引宇巴信氏說緬甸中部之毘溼奴城遺址地區，即古之林陽國，亦以林陽即Ramanna之音譯，為猛族古國，其說是。粵音「林」讀為收閉口之m，與Ram正合。

### 加陳國

《神丹經》云：「加陳國，在歌營西南海邊國。海水漲淺，有諸國梁人，常同行人劫掠財物，賈人當須輩旅乃敢行。」

又云：「林楊加陳。」又云：「光鼻加陳。」

按《御覽》卷七九〇加陳國引《南州異物志》：「加陳，在歌營西南。」《神丹經》所言較詳。「梁人」二字以下文推之，或指強梁之人。

加陳今地未詳<sup>（四九）</sup>。

## 師漢國

《神丹經》云：「師漢國，在句稚西南。從句稚去船行可十四五日乃到其國，國稱王，皆奉大道，清潔修法。度漢家威儀，是以名之曰師漢國。上有神仙人，及出明月珠。但行仁善，不忍殺生，土地平博，民萬餘家。多金玉硫黃之物。」

按：《御覽》卷七九〇有師漢國引《南州異物志》：「師漢國，在句稚西。從〔句〕稚去，行可十四五日乃到其國，亦稱王，上有神人及明月珠，但仁善不忍殺生。土地平博，民有萬餘家。」《神丹經》文字全同，蓋據此。

師漢國皆奉大道，必為佛教國家。《神丹經》謂以有度漢家威儀，故名曰師漢國。如以對音言之，「師漢」與「Siha」音最相近，故「師漢國」即Sihaḍḍipa，乃古錫蘭之異譯，支婁迦識譯《雜譬喻經》作「私訶疊」云：「海中有一國，名私訶疊，中多出珍寶。」是也。亦作「私訶絜」、「私呵條」，伯希和考訂為錫蘭，精確無疑。「師漢」與「私訶」、「私呵」，亦是一音之變。《神丹經》稱自句稚船行十四五日可到師漢國，揆以道里，亦復相合。

## 扈犁國

《神丹經》云：「扈犁國，古奴斯調西南，入大灣中七八百里，有大江，源出崑崙，西北流

東南注大海，自江口西行，距大秦國萬餘里，乘大舶載五六百人，張七帆，時風一月乃到大秦國大道以中。」

按此條乃合下列諸記載綴成：

(一) 《水經·河水注》引康泰《扶南傳》：「從迦那調洲西南入大灣中七百里，乃到枝扈黎大江口，度江口逕西行，極大秦也。」

(二) 《御覽》卷七七一引《吳時外國傳》：「從加那調洲乘大(伯)舶，張七帆，時風一月餘日乃入〔秦〕大秦國也。」(《北堂書鈔》卷一三八引，略同。)

(三) 《御覽》卷七九〇有扈利國，引《南州異物志》：「扈利國在奴調洲西南邊海。」

枝扈黎亦作拔扈利，《史記·大宛傳正義》引《括地志》：「崑崙山，水出，一名拔扈利水，一名恆伽河。」《河水注》引康泰《扶南傳》：「恆水之源，乃極西北，出崑崙山中，有五大源，諸水分流，皆由此五源。枝扈黎大江出山西，北流，東南注大海，枝扈黎即恆水也。」按恆河(Ganges)別名稱Bhāgīrathī，「拔扈利」即其對音，如枝扈利之「枝」，乃「拔」之寫誤。杉本直治郎謂：拔扈利可讀作Bat-gu-di，孟加拉傳說於恆河地區呼為Bāgdi，pāla王朝銘文有Vyāghratatī - Prākriṭi - (俗)語作Vagghādi - Bengali語Bāgdi，語作Bāgdi - 漢譯作「拔扈利」。Bhāgīrathī今稱Hughli，H=B之轉化。其說是。《神丹經》省稱拔扈利為「扈犁」，與Hughli音尤相近。所言之大灣，即指孟加拉灣矣(五〇)。

《神丹經》謂「扈犁國，古奴斯調西南。」「斯」字因下文「斯調國」而行。當作「古奴調」，與「迦那調洲」及「加那調洲」為一名之異譯，詳下「古奴斯調國」條。

### 斯調國 炎（火）洲

《神丹經》云：「斯調國，海中洲名也。在歌營國東南可三千里。其上有國王，居民專奉大道，似中國人。言語風俗亦然。治城郭市里街巷，土地沃美，人士濟濟。多出珍奇金銀白珠琉璃水精及馬珂。又有火珠，大如鵝鴨子，視之如冰，著手中洞洞如月光照人掌，夜視亦然，以火珠白日向日，以布艾屬之承其下，須臾見光火從珠中直下。……斯調洲土東南望，夜視常見有火光照天，如作大冶，冥夜望其火光之照也，云是炎洲所在也。有火山，冬夏有火光。」

又贊云：「蘭艾斯調。」

按《御覽》卷七八七有斯調國，引《南州異物志》：「斯調，海中洲名也。在歌營東南可三千里，上有王國城市街巷，土地沃（沃）美。」與《神丹經》前半相同。

斯調有火山及火浣布，屢見於記載。略舉如次：

（一）《御覽》卷七八七引萬震《南州異物志》：「斯調國又有中〔火〕洲焉。春夏生火，秋冬枯死。有木生於火中，秋冬枯死，以皮為布。」

（二）《史記·大宛傳正義》引萬震《南州志》：「海中斯調州，上有木，冬月往剝取其

皮，績以為布極細……，世謂之火浣布。」

(三) 《魏志》卷三《少帝紀》裴注引《異物志》：「斯調國有火州，在南海中。……有木……采其皮以為布，……投火中，則更鮮明也。」（《御覽》卷八二〇引《異物志》略同。）

(四) 《洛陽伽藍記》卷四：「斯調國出火浣布，以樹皮為之，其樹入火不燃。」

(五) 《通典》卷一一八引《扶南土俗傳》：「加營國北，諸薄國西，山周三百里，……取木皮績為火浣布。」「火洲在馬五洲之東可千餘里，春月霖雨，雨止則火燃。洲上林木得雨則皮黑，得火則皮白。諸左右洲人，以春月取其木皮，績以為布。……」

(六) 《御覽》卷七八六引《外國傳》：「扶南之東，漲海中有大火洲。洲上有樹，得春雨時皮正黑，得火燃樹皮正白，紡績以作手巾，或作燈注，用不知盡。」

(七) 《藝文類聚》卷八〇引郭氏《玄中記》：「南方有炎山焉。在扶南國之東，加營國之北，諸薄國之西。……取柴以為薪，燃之無盡時，取其皮績之為火浣布。」（《御覽》

卷八六八引略同）

(八) 《梁書·扶南傳》「洲上有諸薄國，國東有馬五洲，復東行漲海千餘里，至自然火洲。其上有樹生火中，洲左近人，剝取其皮，紡績作布。」

(九) 《山海經·大荒西經》郭璞注：「今去扶南東萬里有耆（者）薄國，東五千里有火山國……。」

(一〇)《列子·湯問釋文》引《異物志》：「新調國有火州，有木及鼠，取其皮毛為布，名曰火浣。」「新」字乃「斯」之音訛。

(一一)劉欣期《交州記》「波斯王以金釧聘斯調王女也。」(《御覽》卷七一八引，《嶺南遺書》曾鈞輯本。)所謂火洲、大火洲、炎山、自然火洲、火山國，即《神丹經》所言斯調國東南之炎洲。

斯調國所產，除火浣布外，尚有鹽、摩廚木、白珠、金牀、染氈、琉璃等。

鹽：《御覽》卷七八七引康泰《扶南土俗》：「斯調洲灣中有自然監(鹽)，累如細石子，國人取之，一車輸王，餘自入。」

又八六五引《吳時外國傳》：「漲海州有灣，灣中常出自然白鹽，嶧嶧如細石子。」

摩廚：《御覽》卷九六〇引《異物志》：「木有摩廚，生於斯調……彼州之民，仰為嘉肴。」(《齊民要術》卷十、《證類本草》卷二三引略同。)

白珠、金牀：《御覽》卷六九九引《吳時外國傳》：「斯調王作白珠交結帳，金牀上天竺佛精舍。……」又卷八一一引《吳時外國傳》：「斯調國作金牀。」《北堂書鈔》卷一三二引(朱)應《志》：「斯調國王作白珠交結帳，遣遣天竺之佛神。」

琉璃：《御覽》卷八〇八引《廣志》：「琉璃出黃支、斯調、大秦、日南諸國。」

染氈：《御覽》卷七〇八引《扶南傳》：「斯調國有青石染氈，絳染氈也。」

斯調之地望，學者討論至繁。要以費瑯及藤田豐八兩家之說，最具影響。費瑯以為斯調即葉

調 (Yavadvipa)，亦即爪哇。藤田豐八撰《葉調斯調及私訶條考》，以為斯調乃私訶條、私訶疊

之省略，亦即錫蘭 (Sitadipa)。馮承鈞不遑藤田之說，謂以斯調為私訶條之省稱，未免牽強。以

為葉調與斯調，非指一地，各書所記斯調，核其方位，（按宜近諸薄國）與錫蘭島並不相合。東

漢永建六年（一三一）葉調國王入貢，自指爪哇，而斯調殆指爪哇東南之一島。馮氏之說如此。

（《中國南洋交通史》，六頁）今考《神丹經》言，諸薄為閩婆國，已指爪哇，則斯調當別為一

地，應在今日東印度群島，其地今日尚多火山也。如萬丹國 (Bantam) 有火燄山（《海錄》卷

中），南海多火山，其地名 Gunung Api（義為火山）或 Tanjung Api（義為火岬）者不一而足，諸

薄東五千里之火山國，可以萬丹之火燄山當之。火浣布之傳說<sup>（五）</sup>，已肇於漢（如《三輔黃圖》

「連昌宮」）其來源有西域（《華陽國志》，《搜神記》十三）南海（萬震《異物志》）之異。

魚豢《魏略》謂出於大秦，張勃《吳錄》則稱日南之火鼠。魏文帝以為天下無火浣之布，著之

《典論》。然晉泰康二年，殷巨於廣州牧滕侯處，見大秦所進火布，因撰《奇布賦》（《藝文類

聚》卷八五）以紀其事<sup>（五）</sup>。火浣布本為石棉 (Asbestos)，乃礦物性纖維，張勃稱為火鼠，乃

誤為動物性，猶之西方謂為火蛇 (Salamander) 也。若斯調國所產，諸書皆謂火山樹木，則誤為

植物性矣。《御覽》卷八二〇布帛部「火浣布」僅引《異物志》：「斯調國出火木」一條，據上

所考，斯調火山火布相同之記載，不止十事，咸稱「斯調」，無一作葉調或私訶條者，足證藤田

氏以斯調為錫蘭即「私訶條」之省稱一說之不確。且以火山所在觀之，斯調宜在今東印度群島明

矣。斯調異文，僅《列子》釋文作「新調」而已。

再《異物志》言「木有摩廚，生於斯調」<sup>(五三)</sup>，費瑯以為「摩廚」即爪哇語之Maja。《神丹經》記斯調所產有火珠，《御覽》卷八〇三引《唐書》「婆利東有羅剎國……其國出火珠，狀如水精，日午時以珠承影，取艾依之即火出。」婆利即爪哇東之Bali，此亦斯調地望當近爪哇之證。

### 隱章國

《神丹經》云：「隱章國，去斯調當三四萬里，希有至其處者。數十年中，炎洲人時乘船舶往斯調耳。云火珠是此國之所賣有也。故斯調人買得之耳。又有丘陵水田，魚肉果稼，粢梁豆芋等。又有麻廚木，其水如松，煮其皮葉，取汁以作餌，煎而食之，其味甜香絕美，食之如飴。又使人養氣，殆食物也。」

按隱章國一名僅見於此。其地與斯調通商，又產火珠，《唐書》稱羅剎國出火珠，不及隱章國。

### 大秦國 拂林

《神丹經》云：「大秦國在古奴斯調西可四萬餘里，地方三萬里，最大國也。人士煒燁，角巾塞路，風俗如長安人。此國是大道之所出。談虛說妙，脣理絕殊，非中國諸人輩作，一云妄語



也。道士比肩，有上古之風。……始於大秦國人，宗道以示八遐矣，亦如老君入流沙化胡也。從海濟入大江，七千餘里乃到其國。天下珍寶所出。家居皆以珊瑚為棹櫓，琉璃為牆壁，水精為階。昔中國人往扶南，復從扶南乘船，船入海，欲至古奴國，而風轉不得達，乃他去，晝夜帆行不得息，經六十日乃到岸邊，不知何處也，上岸索人而問之，云是大秦國。」

按《神丹經》大秦此段資料，略同於《晉書》卷九七《四夷傳》之《大秦傳》。《晉書》云：「大秦一名犁鞬……居宇皆以珊瑚為棹櫓，琉璃為牆壁，水精為柱礎。」《史記·大宛傳正義》引萬震《南州志》，亦稱「居舍以珊瑚為柱，琉璃為牆壁，水精為礎。」《初學記》卷二四引《南州異物志》：「大秦國以榴璃為牆（則）也。」《御覽》卷一八八引《南州異物志》：「大秦國以水精為烏」，皆出自萬震之書。《神丹經》此段所言之大秦，指海西羅馬之大秦，可以無疑。故云「大秦在古奴斯調（即印度之迦那調州）西可四萬餘里」，誇言道里之遠。又《神丹經》云：「自天竺月支以來，名邦大國若扶南者，十有幾焉，且自大秦、拂林地各方三萬里。」拂林所在，世所熟悉，無待考證。拂林一名，隋裴矩《西域圖記》序言「北道從伊吾經鐵勒部、突厥可汗庭，度北流河水，至拂菻國達於西海。」說者以為拂林見於史籍之始。隋西域僧伽佛陀繪有《弗林圖》人物器樣一卷，見《佩文齋畫譜》（卷九十五）。元朱德潤《存復齋集》有《異域說》，言佛昇國「其域當日沒之處，土地甚廣。有七十二酋長，地有水銀，海周圍可四五十里。」

《神丹經》以大秦與拂林連稱，在天竺月支之外，此處之大秦，非指印度甚明。又贊云：「青木天竺，鬱金罽賓。蘇合安息，薰陸大秦。」以大秦與安息並列，其指羅馬明矣。杉本直治郎氏以為《御覽》卷七七引《吳時外國傳》：「時風一月餘日，從迦那調州可至大秦。」疑里數未合，因謂大秦與南印度之 *Dakshina* 音近<sup>(五四)</sup>。馮承鈞輩亦有相同說法，以大秦即《佛國記》之達嚩。今觀《神丹經》本文云「地方三萬里」，可以知其不然。況達嚩 (*Dakshināpatha*) 之境域，見於《大戰書》 (*Mahābhārata*) 原且不包括南印 *Pāndyas* 國。據 R. G. Bhandarkar 所考證，僅指說 *Marāṭhī* 語之區域 (見氏著 *Early History of the Dakkan*) 所指甚狹，安能與大秦地方三萬里相比擬乎？達嚩與大秦牽混問題，說詳余另文《達嚩考》。

《神丹經》此段文字，一九三七年，Henri Maspero 嘗譯成法文，並附考證，謂此經乃偽託葛洪撰，間亦鈔襲萬震書，其記大秦事多不確，仍以其指海西東羅馬之大秦也<sup>(五五)</sup>。

《南史》卷六十八《中天竺國傳》云：「漢桓帝延熹九年，大秦王安敦遣使自日南徼外來獻，漢世唯一通焉。其國人行賈往往至扶南、日南、交趾。其南徼諸國人少有到大秦者。孫權黃武五年，有大秦賈人字秦論來到交趾，太守吳遷遣送詣權，權問論方土風俗，論具以事對。時諸葛恪討丹揚獲黝、歙短人，論見之曰，大秦希見此人。權以男女各十人送論。」此條每見徵引，認為大秦早期與華來往之史實，主要由於商人之關係，孫權以黝、歙之短人贈秦論，短人即所謂僬僥 (《說文》人部：南方有僬僥，人長三尺。) 諸葛恪領

丹陽太守，討平山越，在嘉禾三年（《吳志·陳表傳》及《權傳》）黠、歛二縣俱屬丹陽都。於此二縣獲得僬僥矮人，而以贈與大秦商賈者，因大秦一向傳言有小人國，唐太宗子魏王泰《括地志》云：「小人國在大秦南，人纔三尺，其耕稼之時，懼鶴所食，大秦衛助之，即僬僥國，其人穴居也。」（王謨輯本）疑係權時已有此說，故權以短人示秦論，而論答云「大秦希見此種人。」此亦大秦故事之趣聞也。

### 古奴斯調國

《神丹經》云：「古奴斯調國，去歌營可萬餘里，土地人民有萬餘家，皆多白皙易長大。民皆乘四輪車，車駕二馬或四馬，四會所集也。船舶常有百餘艘，市會萬餘人，晝夜作市。船行皆旛號鳴鼓吹角，人民衣服如中國無異。土地有金玉如瓦石，此國亦奉大道焉。」

按《御覽》卷七九〇有姑奴國，引《南州異物志》：「姑奴去歌營可八千里。民人萬餘戶，皆乘四轅車，駕二馬或四馬，四會所集也。船舶常有百餘艘，市會萬餘人。晝夜作市。船皆鳴鼓吹角，人民衣被中國。」《異物志》但稱姑奴國，里數作八千。《神丹經》云「扈犁國，古奴斯調西南」，而《御覽》引《南州異物志》：「扈利國在奴調州西南邊海。」《水經·河水注》引康泰曰：「安息、月支、天竺至伽那調洲，皆仰此（石）鹽。」是其地宜在印度扈利之東。康泰云「從迦那調洲西南入大灣可七八百里，乃到枝扈

黎大江河」。故其地似在緬甸西南沿岸（五六）。

《神丹經》言「古奴調國」，除上引二條外，尚云「大秦在古奴斯調西可四萬餘里。

（五七）

」

亦有但稱「古奴」者，如云：

師漢、扈黎、斯調、大秦、古奴、察牢、葉波、罽賓。

昔中國人往扶南，後從扶南乘船，船入海，欲至古奴國。

古奴，自即《南州異物志》之「姑奴」。

《洛陽伽藍記》卷四：（菩提）拔陁云：「古有奴調者，乘四輪馬為車。斯調國出火浣布，以樹皮為之，其樹入火不燃。」蘇繼庠謂：「今本《伽藍記》有倒植，應作『有古奴調國』。古奴調可還原為梵文 *Kurudvipa*。「調」字為梵文 *dvipa* 之省譯，其義為洲，亦可訓國。今按「古奴調國」一名，既揭有「國」字，仍存「調」字者，亦如康泰之「伽那調洲」，既稱「調」而又呼「洲」也。《伽藍記》自以作「有古奴調國」為是。

是知「古奴調國」，即「迦那調洲」或「加那調洲」，而「姑奴國」及「奴調洲」則為其省譯（參扈犁國條引文）。《神丹經》之「古奴調國」與 *Kurudvipa* 不合，斯字當為衍文，蓋因「斯調」一名而衍也，表之如次：

古奴	(斯)	調國	(《神丹經》)
=			
古奴		調國	(《伽藍記》)
=			
姑奴		國	(《異物志》) 《神丹經》亦作「古奴國」
=			
伽那／加卹		調洲	(康泰《扶南傳》)
=			
奴		調洲	(《異物志》「扈利國」條)
=			

Dvipa

# 察牢國

《神丹經》云：「察牢國、在安息，大秦中間，大國也。去天竺五千餘里，人民勇健，舉一國人自稱王種，國無常王，國人常選耆老有德望者立為王。三年一更，舉國尊之，土地所出，與天竺同，尤多珍物，不可名字。察牢國人，自慕其地土，生不出國遠行。人民安樂，國無刑殺，惟修仁義福德為業，甚雍雍然也。」

按《御覽》卷七九〇有察牢國，引《南州異物志》：「察牢在安息中間，大國也。去天竺五千里，人民勇健，舉國人皆稱王種。國無常王，國人常選者老有德者立為王。三歲一更舉。土地所〔出〕，與天竺同。慕其土地，不出國遠行。」蓋即《神丹經》所本。《御覽》引「察牢在安息中間」。似當據《神丹經》於「安息」下補「大秦」二字。察牢今地不可考。以音求之，疑是車離國，見《後漢書》卷九八《魏略·西戎傳》：「車離作『東離』，云：『其國沙奇城，在天竺東南三千餘里，大國也。其士氣物類，與天竺同。列城數十，皆稱王，大月氏伐之，遂臣服焉。』」

### 葉波國

神丹經云：「葉波國去天竺三千里，人民土地有無，與天竺同。」

按葉波一名，見《宋書》及《梁書》。《宋書·南夷傳》：「呵羅單國治閭婆洲，元嘉七年，遣使獻金剛指環，赤鸚鵡鳥，天竺國白疊古貝、葉波國古貝等物。」《梁書·中天竺國傳》：「〔天竺〕左右嘉維、舍衛、葉波等十六大國，去天竺或二三千里，共尊奉之，以為在天地之中。」此條據原文，應是康泰出使扶南時，面詢陳宋二人天竺土俗，而陳等回答如此，為三國時之紀錄。時天竺自以為居世界之中心，其左右十六大國，葉

波即其一也，葉波之名，與《神丹經》相同。亦有作業波者，《魏書·西域傳》：「乾陀（Gandhwa）國在烏菴西，本名葉波，為嚧噠（Hephthalites）所破，因改焉。其王本是敕勒（Tegin），臨國已二世矣」。（《北史》卷九十七同）《宋雲行紀》：「入乾陀羅國，土地亦與烏場國相似，本名業波羅國，為嚧噠所滅，遂立勅慙為王，治國以來，已經二世」。則又作「業波羅」，實為Yopala之對音。業波則其略也<sup>（五八）</sup>。嚧噠侵乾陀羅，約當五世紀下半，此書仍稱葉波國，則其資料寫成應在此之前。沙畹於《行紀箋注》稱：《太子須太孃經》謂太子為葉波國濕波王之子，業波、葉波似為同國之名是也<sup>（五九）</sup>。葉波既改稱乾陀羅，《法顯行傳》作犍陀羅，《水經注》作犍陀衛，所引《釋氏西域記》作犍陀越，玄奘《西域記》作健馱邏。其國包有今巴基斯坦白沙瓦（Peshawar）附近之地。

### 罽賓國

《神丹經》云：「罽賓國在月支西北，大國也。……外地人有石彥章者，久居扶南。數往來外國。云曾至罽賓，見苜蓿山，不能高大也。……洪按此山，必是長生之丘阜也。」

按罽賓，漢武時始通中國。《漢書·西域傳》：「其地西北與大月支，西南與烏弋山離接壤。」說者謂其地即今印度北部之Kāsmīra。烈維與沙畹合著《罽賓考》，謂「罽賓」

之原音，應為Kapil (a) 或Kapur (a)。據希臘學者Ptolémée之地理著作，克什米爾名Kaspéria，漢名以為罽賓，亦不足異<sup>(六〇)</sup>。

惟藤田豐八說以為漢之罽賓應在唐之建馱羅迤西，約與「迦畢試」(Kapis)相當(說見慧超《往五天竺國傳箋釋》)。《神丹經》：「罽賓次於葉波(即健馱羅)之後，云在月支西北」。而月支在天竺北可七千里，此罽賓又在月支之西，是此罽賓不得為克什米爾，似可為藤田說張目矣。

扶南與罽賓之交通，他書不載，此條足補其缺略。

## 月支

《神丹經》云：「月支在天竺北可七千里。馳馬珍物如天竺。土地高涼，皆乘四輪車，駕四五或六七，輓之在車無小大，車有容二十人。有國王稱天子。都邑人乘常數十萬，城郭宮室與大秦相似。人形胡而絕潔白，被服禮儀，父慈子孝，法度恭卑，坐不蹲踞。如此，天竺不及也。或有奉大道者。中分地亦方二萬里。多寒饒霜雪，種薑不生，仰天竺薑耳。無蠶桑，皆織毛而為紗縠也。犬羊毛有長二三尺者，男女通續用之。」

又贊云：「萎薤月支。」

按《史記·大宛傳》大月氏國條《正義》引萬震《南州志》：「在天竺北可七千里。地高



燥而遠，國王稱天子。國中乘騎常數十萬匹。城郭宮殿與大秦國同。人民赤白色，便習弓馬，土地所出，及奇瑋珍物，被服鮮好，天竺不及也。」《御覽》卷七九三引《異物志》：「月氏俗乘四輪車，或四牛或八牛，可容二十人，王稱天子。」凡此皆《神丹經》所本。萬震《南州異物志》諸種輯本<sup>(六一)</sup>，皆不及類書所引之「異物志」，今按《神丹經》多據萬震書，疑此條《異物志》即《南州異物志》，如是則《南州異物志》輯本，可補者多矣。《漢書》卷九十六大月氏國治監氏城，《後漢書》作藍氏城，在巴達克山(Badakhshan)地域。自張騫還漢後，大月氏逾媯水(Oxus)取藍氏為都。此後大月氏則為吐火羅(Tokhars)矣。公元四五〇年，其王南侵北天竺，乾陀羅以北五國，盡役屬之。《神丹經》仍分葉波國與月支為二，所記資料，應在此以前。

## 安息

《神丹經》云：「安息在月支西八千里，國土風俗，盡與月支同，人馬精勇，土方五千里，金玉如石，用為錢。國王死，輒與鑄錢。有犬馬，有大爵。其國左有土地，百餘王治別住，不屬月支也。」

又贊云：「蘇合安息。」

按《漢書·西域傳》「安息國，王死輒更鑄錢。有大馬爵<sup>(六二)</sup>。其屬大小數百城，地方

數千里。……」

當為《神丹經》所本。

古安息即指 Parhia 之 Arsacides，安息國名首見於《史記·大宛傳》。趙汝适《諸蕃志》安息香條云：「《通典》敘西戎有安息國。」僅引《通典》，不及此經。《梁書·中天竺傳》：「其西與大秦安息交市海中……蘇合是合諸香汁煎之。」（即 Stora，產於小亞細亞。）《隋書·波斯傳》載波斯產蘇合。按安息當周隋之時為波斯薩珊王朝，故《隋書》稱「波斯產蘇合」，《神丹經》成書在前，故云「蘇合安息」也。

### 優錢

《神丹經》云：「優錢在天竺東南七千里。土地人民舉止，並與天竺同。珍玩所出，奇瑋之物，勝諸月支。」「乃說邦國，厥數無原。句稚歌營，林揚加陳。師漢扈犁，斯調大秦。古奴察牢，葉波罽賓。天竺月支，安息優錢，大方累萬，小規數千。過此以往，莫識其根。」

又贊云：「蘭艾斯調，幽穆優錢；餘各妙氣，無及震檀也。」

按優錢他書作優鉞。《御覽》卷七八七引康泰《扶南土俗》：「優鉞國者，在天竺之東南可五千里。國土熾盛，城郭珍玩謠俗與竺司」（按當作「天竺同」）又云：「橫跌（鮑本作橫跌）國在優鉞之東南。城郭饒樂，不及優鉞也。」《神丹經》似本諸康泰書，而三處

並作優錢。且以「優錢」與千、根為韻，又一以「優錢」與「震檀」協韻，鄙見由用韻知其作「錢」，應較《御覽》兩處所引之作「鉞」，更為可據。宋本《御覽》於優鉞國下接記橫跌國，字並從金作「鉞」，殆由「錢」轉寫為「鉞」。他書引《御覽》或作「優跋」，乃更誤「鉞」為「跋」矣。

橫跌（跌）國，在優錢之東南，經考證與擔袂、摸跌實同一地，即 Tamatipiti (= Tamlūk) （六二）。優錢在天竺東南，與天竺同俗，必在印度境內，可能即烏爹（《島夷志略》）即

烏荼（《大唐西域記》）。漢譯梵文，每以憂、烏譯 u，如烏菴國（uddiyana）亦作「憂長」（梁寶唱《名僧傳》）是其例。今吳語仍讀「錢」字如 di，故優錢之為烏荼，似有可名。烏荼，梵文 Udra · Odra · Pakriti 作 Oḍḍa，烏荼必為 Oḍḍa 之對音。印度東海岸 Orissa 之古名也。

伯希和謂「摸跌」「優鉞」二名，似其原地名中有 Mahadelupat 之可能，但不知在何處。設所言之天竺係指印度，則其東南五千里之優鉞國 （六四），應在恆河以東，混慎出發之摸跌，（指《御覽》卷三四七引《吳時外國傳》記扶南之先，有摸跌國人混慎得神弓事）既在優鉞東南，則宜在馬來半島東岸 （六五）。對於「優鉞」一名無從復原。今《神丹經》三處作「優錢」，可資比勘之助，故余敢斷言「鉞」乃「錢」之誤也。

《神丹經》所記諸國里程：

象林縣過日南四五百里，立兩銅柱為漢南界。

林邑南可三百里，為西圖國。

出日南壽靈浦，由海正南行，晝夜不住十餘日乃到扶南。扶南在林邑西南三千餘里。

典遜，在扶南南去五千里。

典遜去日南二萬里，扶南去林邑似不過三千七八百里。

（船舶發壽靈浦口，調風晝夜不解帆十五日，乃到典遜〔高張四帆〕，一日一夕，行二千里。）

杜薄，閩婆國名也。在扶南東漲海中洲，從扶南船行，直截海度，可數十日乃到。

無倫國，在扶南西二千餘里。

林陽國，在扶南西二（七）千餘里。

句稚國，去典遜八百里有江口。

歌營國，在句稚南可一月行，乃到其國。灣中有大山林迄海邊，名曰蒲羅，中有殊民，尾長六寸。……是歌營國夷人耳。

加陳國，在歌營西南，海邊國。

師漢國，在句稚西南，從句稚去，船行可十四五日乃到國。

扈犁國，古奴斯調西南，入大灣中七八百里，有大江。自江口西行，距大秦國萬餘里，乘

大舶載五六百人，張七帆，時風一時乃到大秦國。

斯調國，海中洲名，在歌營國東南可三千里。

隱章國，去斯調當三四萬里。

大秦國，在古奴斯調西可四萬餘里。

古奴斯調國，去歌營可萬餘里。

察牢國，在安息大秦中間，去天竺五千餘里。

葉波國，去天竺三千里。

罽賓國，在月支西北。

月支，在天竺北可七千里。

安息，在月支西八千里。

優錢，在天竺東南七千里。

按《通典》卷一百八十八海南序略，言「朱應康泰使諸國，其所經及傳聞則有百數十國，因立記傳。晉代通中國者蓋鈔」。是未采及《神丹經》資料可知。其稱隋時聞焉之國，計有投和、丹丹、邊斗、都昆、拘利、比嵩、杜薄、薄刺、火山、無論等國，除投和、丹丹而外，均見於《神丹經》。《太平御覽》卷七九〇南蠻諸國名與《神丹經》相同者，有無論、句稚、歌營、加陳、師漢、扈利、姑奴、察牢、西屠均見《異物志》。卷七八七有蒲

羅中國、優鉢、斯調、林陽諸國，多見康泰《扶南土俗》，兩書所列各國先後，不加倫次，不若《神丹經》之條秩有序，故略揭其書中所記諸國里程，列舉以供參考。

#### 四、丹經贊之香藥資料

香藥自海舶輸入，盛於唐世。（《唐闕史》記蘭陵崔公統戍番禺，而夷佔輻輳；至於長安寶貨藥肆，咸豐衍於南方之物，即其一證。）唐人因作《南海藥譜》，詞人李珣亦撰《海藥本草》，而論香藥貿易史者，追溯原初，僅及李唐而止。（如日人山田憲太郎所作《東西香藥史》是。）此經之末有贊，載眾香產地，乃極重要之香藥文獻，而未見引用。茲錄原文如次，並略為注釋。范曄撰《和香方序》，已云「蘇合安息」（《宋書》卷六九），與此贊文同。眾香雜類，各自有原。

#### 木之沈浮，出於日南。

《御覽》卷九八二引《南州異物志》：「沈木香出日南，欲取當先斫壞樹，著地積久，外皮朽爛，其心至堅者，置水則沈，名沈香；其次在心白之間，不甚堅精，置之水中，不沈不浮，與水面平者，名曰棧香；其最少龐白者，名曰繫香。」《香要抄本》引略同。又《梁書·林邑傳》：「林邑國者，本漢日南郡象林縣，……出瑇瑁、貝齒、吉貝、沈木香，……置水中則沈，

故名曰沈香，次不沈不浮者，曰簾香也。」《政和證類本草》卷一二沈香條：《通典》「海南林邑國，秦象郡林邑縣。出沈香沈木。」《本草綱目》卷三四引宋蘇頌《圖經本草》：「沈香青桂等香，出海南諸國及交廣崖州。沈懷遠《南越志》云：交趾蜜香樹，彼人取之，先斷其積年老木根，經年其外皮幹俱朽爛，木心與枝節不壞，堅黑沈水者，即沈香也；半浮半沈，與水面平者，為雞骨香……」沈香，學名為 *Aguilaria agallocha*。

### 都梁青靈，出於典遜。

《香要抄本》引《南州異物志》：「藿香出典遜，海邊國也，屬扶南，香形如都梁，可以著衣服中。」《香藥抄裏書》引《本草綱目》卷十四引《嘉祐本草》略同。《藝文類聚》及《太平御覽》亦引，然多訛奪；詳前「典遜」條。又《御覽》卷七八八引《唐書》：「頓遜國出霍香，插枝便生，葉如都梁，以裛衣。」按都梁乃蘭之別名，《御覽》卷九八二引盛弘之《荊州記》：「都梁縣有小山，山水清淺，其中生蘭草。俗謂蘭為都梁，即以號縣。」此言都梁出典遜，因藿香形似蘭，故稱為都梁也。石戶谷勉《中國北部之藥草》謂藿香似為印度之 *Pogostemon purpurascens*。（沐紹良譯本，一〇〇頁）

### 雞舌芬蘿，生於杜薄。

《香要抄本》引《南州異物志》：「雞舌香出杜薄州，云是草花，可含香口。」《香藥抄》

引同。《御覽》卷九八一引《南州異物志》作：「雞舌出在蘇州，云是草花，可含香口。」「在蘇」自是「杜薄」之訛。同卷又引《吳時外國傳》：「五馬洲出雞舌香。」卷七八七「馬五洲」條引康泰《扶南土俗》：「諸薄之東有五洲，出雞舌香，多華少實。」諸薄即杜薄也。《本草綱目》卷三四引唐陳藏器《本草拾遺》：「雞舌香與丁香同種，花實叢生，其中心最大者為雞舌，擊破有順理而解為兩向，如雞舌，故名；乃是母丁香也。」又引蘇恭《唐本草》：「雞舌香……出崑崙及交州愛州以南。」又引李珣《海藥本草》：「丁香生東海及崑崙國。」石戶谷勉謂丁香即 *Eugenia aromaticca* 之乾製花蕾，雞舌香則為其未熟之果實。

### 幽蘭茹來，出於無倫。

無倫國見前。幽蘭茹來，不詳。

### 青木天竺。

《御覽》卷九八二引《南州異物志》：「青木香出天竺，是草根，狀如甘草。」《重修政和證類本草》引同，《香字抄》、《香要抄本》、《香藥抄》引略異。《御覽》又引《廣志》：「青木出交州天竺。」徐裏（衷）《南方記》「青木香出天竺國，不知其形。」《南夷志》：「南詔青木香，永昌所出，其山名青木山，在永昌南三月日程<sup>（六六）</sup>。」《本草綱目》卷一四引《名醫別錄》：「木香生永昌山谷。（陶）弘景曰：此即青木香也，永昌不復貢，今皆從外國舶



上來，乃云出大秦國，今皆以合香，不入藥用。」《唐本草》：「此有二種，當以崑崙來者為佳，西胡來者不善。」《圖經本草》：「木香生永昌山谷，今惟廣州舶上有來者，他無所出。」按青木香蓋 *Saussurea lappa* 之根也，原為 Kashmir 之土產（六七）。

### 鬱金罽賓。

《香要抄本》引《南州異物志》：「鬱金香，出罽賓國。國人種之，先取上佛，積日萎煇，乃棄去之。然後賈人取之。」（《南史·中天竺國傳》：鬱金獨出罽賓國，文亦相同。）鬱金色正黃而細，與扶容（按：《御覽》作芙蓉）華裏披蓮者相似。可以香酒，故天子有鬱酒也」。《香藥抄》引同。《御覽》卷九八一引有奪文。《本草綱目》卷十四引作楊孚《南州異物志》。又《香藥抄》引《遁鱗記》：「鬱金者，是樹名，出罽賓國。其花叢取花安置一處，待爛，壓取汁，介物和之為香，花稻猶有香氣，亦用為香也。」鬱金香，學名 *Curcuma longa* *Macrophylla*。魚豢魏略去大秦出鬱金，周書異域傳稱波斯國出鬱金。證之《舊唐書·西戎傳》，鬱金出於天竺，通於大秦，比云「鬱金罽賓」正合事實。

### 蘇合安息。

《御覽》卷九八二引《續漢書》：「大秦國合諸香，煎其汁，謂之蘇合。」《廣志》：「蘇合出大秦；或云蘇合國人採之，筌其汁以為香膏，賣滓與賈客；或云合諸香草煎為蘇合，非自

然一種也。」《政和證類本草》卷一二引陶隱居云：「俗傳云是師子屎，外國說不爾；今皆從西域來。」又引《唐本草》：「此香從西域及崑崙來。」馮承鈞《諸蕃志校注》引 Hirth 及 Rockhill 說：「今蘇合香油乃 storax 油，產於小亞細亞之 Liquidambar orientalis 中。古代中國所識之蘇合，出大秦國。按希臘語名此物曰 sturax，漢名蘇合，殆其對音，蓋西利亞 styriax officinalis 之產物也。」《隋書》卷八三《波斯傳》載波斯產蘇合。（按：《周書》五十《波斯傳》同。波斯即安息。）《梁書》卷五四與《南史·中天竺傳》云：「其西與大秦安息交市海中，多大秦珍物。……蘇合是合諸香汁煎之，非自然一物也。又云：「大秦人採蘇合，先笮其汁以為香膏，乃賣其滓與諸國買人，是以展轉來達中國，不大香也。」「蘇合安息」一語，劉宋范曄已言之。

### 薰陸大秦。

《本草綱目》卷三四引掌禹錫《嘉祐本草》：「按《南州異物志》云：薰陸出大秦國，在海邊有大樹，枝葉正如古松，生於沙中，盛夏木膠流出沙上，狀如桃膠，夷人採取，賣與商賈，無賈則自食之。」《御覽》卷九八二引《南方草木狀》：「薰陸香出大秦，云在海邊，自有大樹生於沙中，盛夏樹膠流出沙上，夷人採取，賣與賈人<sup>（六八）</sup>。」注：「《南州異物志》同，其異香（按：為「者」字之訛）惟云：狀如桃膠。」《香要抄本·香藥抄裏書》引略同。《御覽》又引《魏略》：「大秦出薰陸。」《廣志》：「寄六出交州，又大秦海邊人採與賈人易穀，若無賈人，取食之。」《政和證類本草》卷十二引《唐本草》：「薰陸香形似白膠香，出天竺單于

國。」《本草綱目》引宋陳承《本草別說》：「西出天竺，南出波斯等國。……薰陸是總名，乳是薰陸之乳頭也。」《夢溪筆談》卷二六亦云：「薰陸即乳香也，本名薰陸，以其滴下如乳頭者謂之乳頭香。」馮承鈞《諸蕃志校注》：「釋注<sup>(六九)</sup>以乳香為華語 *olibanum* (*frankincense*) 之通稱，阿剌壁語名香藥曰 *luban*，猶言乳。又以薰陸為譯名，出阿剌壁語之 *kundur*，或梵語之 *kunduru*，末引《本草綱目》卷三四，摩勒香、杜嚕香、多伽羅香三名。伯希和以為薰陸是華名，縱為譯語，所本語言尚未詳，要與阿剌壁語名無關係也。摩勒對音未詳；杜嚕如為梵語咄魯瑟劍 *turiska* 之省譯，然為蘇合，而非薰陸；多伽羅對音是 *tagara*，乃為零陵香，亦非薰陸也。」

咸自草木，各自所珍。或華或膠，或心或枝。

唯夫甲香，螺蚌之倫，生於歌管、句稚之淵。

《御覽》卷九八二引《南州異物志》：「甲香，螺屬也。大者如甌，面前一邊，直撓長數寸，圍殼岨嵒有刺。其掩可合眾香燒之，皆使益芳，獨燒則臭。甲香一名流螺，謂〔諸螺〕（原脫，據《香要抄末》補）之中流最厚味。」《香要抄末》及重修《政和證類本草》卷二二引略異。《御覽》又引《廣志》：「甲香出南方。」《西京雜記》述趙飛燕女弟遺飛燕三十五物，有「青木香、沈水香、香螺卮」。香螺卮下原注：「出南海，一名丹螺。」香螺卮當亦即甲香。

### 萎蕤月支。

《本草綱目》卷十二引《名醫別錄》：「萎蕤生太山山谷及邱陵。弘景曰：今處處有之，根似黃精，小異，服食家用之。」李時珍亦云：「處處山中有之。」不悉《神丹經》作者因何而謂萎蕤出月支也。

### 硫黃都昆。

重修《政和證類本草》卷三引《南州異物志》：「硫黃香出南海邊諸國。今中國用者從西戎來。」

《御覽》卷九八二引《吳時外國傳》：「硫黃香出都昆國，在扶南南三千餘里。」注：「《南州異物志》同。」又引《廣志》：「硫黃香出南海邊國。」（《齊民要術》卷十引《南方草木狀》「都昆樹，野生，二月花色仍連著實，八九月熟如雞卵，出九真交趾。」都昆樹當以產於都昆得名。）

### 白附師漢。

《證類本草》卷十一白附子條引陶隱居云：「此物乃言出茺茺」按即蠕蠕。又引唐《本草》：「本出高麗，今出涼州以西，蜀郡不復有。」《本草綱目》卷十七引《海藥本草》：徐表（衷）《南州異物記》云：「生東海新羅國，及遼東。苗與附子相似。」白附子究為何物，學者

意見不一<sup>(七〇)</sup>。惟高麗新羅與師漢，東西遙遙，不知《神丹經》作者何以繫合一談也。

### 光鼻加陳。

加陳國見前。光鼻，不詳。

### 蘭艾斯調。

蘭艾，不詳，疑為蘭草及艾納之合稱。《御覽》卷九八二引《樂府歌》：「行胡從何來？列國持何來？氍毹五味香，迷送（按為「迭」之訛）艾納及都梁。」都梁即蘭。

### 幽穆優錢。

優錢國見前。幽穆，不詳。

### 餘各妙氣，無及震檀也。

震檀，即真檀，梵名Candana，參《諸蕃志》檀香條。

計《神丹經》末述及香藥一十五種：除四種不詳（幽蘭茹來、光鼻、蘭艾、幽穆），二種疑記載有誤（萎蕤、白附），一種已見《宋書·范曄傳》（蘇合），餘八種見《南州異物志》。

## 五、結論

### (一) 《神丹經》所據

昔Henri Maspero嘗選譯《神丹經》記大秦國事，並謂經文多出萬震《南州異物志》；所言是也，惟未加闡述。本文三、四兩節於《神丹經》各條所據，已有考釋，因眉目未清，茲彙錄如次：

#### (1) 《神丹經》文與《南州異物志》相同者：

「扶南在林邑西南三千餘里，自立為王，諸屬國皆君長。王號炮到，大國次王者號為鄱嘆，小國君長及王之左右大臣皆號為崑崙也。」——《御覽》卷七八六引《南州異物志》，較略。

「典遜在扶南南去五千里……今屬扶南。」——《御覽》卷七八八引《南州異物志》，五千里作三千餘里。

「〔無倫國〕有大道……其酒甘美。」——《御覽》卷七九〇引《南州異物志》，無倫作無倫，「種枕榔食菱飯」作「種枇杷食麥飯」。「句稚國去典孫八百里……水淺而多慈石。」——《御覽》卷七九〇引《南州異物志》，「典遜」誤作「典遊」。

「大崎頭出張海中……慈石不得過。」——《御覽》卷九八八引《南州異物志》，少異。

「歌營國在句稚南……男女裸形。」——《御覽》卷七九〇《南州異物志》，較略。

「林楊在扶南西二千餘里……皆奉道。」——《御覽》卷七八七引《南州異物志》，略同。

「加陳國在歌營西南。」——《御覽》卷七九〇引《南州異物志》，同。

「師漢國在句稚西南……民萬餘家。」——《御覽》卷七九〇《南州異物志》，同，惟不及師漢之命名。

「扈犁國，古奴斯調西南。」——《御覽》卷七九〇引《南州異物志》：「扈利國，在奴調洲西南邊海。」

「斯調國，海中洲名也……土地沃美。」——《御覽》卷七八七引《南州異物志》，同，惟不及「奉大道」事。

「（大秦國）家居皆以珊瑚為棹橈……水精為階苑。」——《史記·大宛列傳正義》引萬震《南州志》，同。《初學記》卷二四及《御覽》卷一八八引《南州異物志》，不全。

「古奴斯調國，去歌營可萬餘里……衣被中國。」——《御覽》卷七九〇引《南州異物志》，同，惟「古奴斯調」作「姑奴」，「萬餘里」作「八千里」。

「察牢國在安息大秦中間……不出國遠行。」——《御覽》卷七九〇引《南州異物志》，同。

「月支……土地高涼。」「國王稱天子……天竺不及也。」——《史記·大宛列傳正義》引萬震《南州志》，同。

「（月支）皆乘四輪車……車容二十人。有國王稱天子。」——《御覽》卷七九三引《異物志》，同。

(2) 《神丹經》文採取《南州異物志》者：

「木之沈浮，出於日南。」「都梁青靈，出於典遜。」「雞舌芬蘿，生於杜薄。」「青木天竺。」「鬱金罽賓。」「薰陸大秦。」「唯夫甲香、螺蚌之倫，生於歌營、句稚之淵。」「硫黃都昆。」——詳「經贊之香藥資料」。

「又有麻廚木……殆食物也。」——《齊民要術》卷十引《南州異物志》：「木有摩廚，生於斯調國，其汁肥潤，其澤如脂膏，馨香馥郁，可以煎熬食物，香美如中國用油。」《御覽》卷九六〇引，及《本草綱目》卷三一引《本草拾遺》轉引，文字略異，一作《異物志》，一作陳祈暢《異物志贊》。未悉確為萬震書否？

(3) 《神丹經》文與康泰書相同者：

「(杜薄)女子織作白疊花布。」——《御覽》卷八二〇引《吳時外國傳》，同。

「蒲羅中有殊民……而好啖人。」——《御覽》卷七八九引康泰《扶南土俗》，卷七九一《扶南土俗傳》，略同。

「扈犂國，古奴斯調西南，入大灣中七八百里……時風一月乃到大秦國。」——《水經·河水注》引康泰《扶南傳》，《北堂書鈔》卷一三八、《御覽》卷七七一引《吳時外國傳》，略同。

「優錢在天竺東南七千里，土地人民舉止，並與天竺同。」——《御覽》卷七八七引康泰《扶南土俗》，「優錢」作「優鉞」，「七千里」作「可五千里」。



(4) 《神丹經》文與《唐書》相同者：

「杜薄，閭婆國名也，在扶南東漲海中洲……皆著衣服。」——《御覽》卷七八八引《唐書》，少異。

(5) 《神丹經》文與《漢書》相同者：

「(安息)國王死……不屬月支也。」——《漢書·西域傳》，略同。

是《神丹經》作者於《南州異物志》取材獨多，亦嘗參據康泰書。又自附錄之「地名異譯表」，可知《神丹經》之地名，除見《南州異物志》及康泰書外，又多同於《洛陽伽藍記》及《梁書》。(《梁書·海南諸國傳》頗多原出康泰書)

## (二) 《神丹經》在古地理研究上之價值

釋道二藏，卷帙浩繁，今人雖知其為學界鴻寶，讀者終鮮，而研習《道藏》者尤尠。故《神丹經》一書，自法儒馬伯樂於一九三七年將其中大秦國節譯成法文，並附考證，謂此經乃偽託葛洪撰，其記大秦事諸多不確，且斷為六世紀之作品；治域外地理者於此經鮮見引證。然此經記外國地理之重要，乃在於記載西南諸國里程，並排比其先後得一條貫。康泰、萬震之書，既非完帙，類書所引，一鱗一爪，莫由審其經緯。此經大半鈔自萬震，其資料之素材，可信為依據三世紀之紀錄，不容忽視；此其價值一也。此經記扶南、典遜、林邑、杜(社)薄、無倫五國，而不及訶羅陁(宋元嘉七年入貢)、婆皇(元嘉二十六年獻方物)、婆達(元嘉二十六年入貢)、槃

槃（元嘉入貢）、丹丹（梁中大通二年入貢）、狼牙脩（天監十四年遣使奉表）諸國，可見並無躡入劉宋以來之南海事蹟，且從書中用韻觀察，決不能遲至六世紀；此其價值二也。域外地理，古書記載簡略，方向既多約略之辭，文獻復稠疊，類相因襲，故莫切於鳩集相同之記載，互為校覈，以定其從違。此經取材多自康泰萬震，持與類書徵引者參校，頗多可釐正者，如句稚國條可明宋本《御覽》「與遊」乃「典遜」之訛。又由扈犁國條，可證傳本《洛陽伽藍記》「古有奴調國」應作「有古奴調國」；此其價值三也。經末述贊眾香產地，為早期香藥史之重要文獻；此其價值四也。於葉波國不稱乾陀或乾陀羅，與北史所記本名業波正合。葉波為本名，因為嘸嚩所破，遂改焉，此事亦見《宋雲行紀》，雲於正光（五二〇）元年至乾陀羅國，可證《神丹經》寫成年代，應前於此，其價值五也。由此五端，具見此經之值得重視。雖馬伯樂曾論述於前，而探究未周，不妨再事研索。比年整理港大馮平山圖書館善本書，對此經發生興趣，瀏讀《太平御覽》，采輯益多，其東西學者對各地名曾論列者，略為引證推勘；以此經可提供當代南洋史家未用之資料，故不自量力，掇為斯篇。惜南海地理非所夙習，於地望所在，但取成說，加以評駁，而不敢妄斷，徒有纂文之勞，實蔑釋地之功，踳謬之處，俟鴻博之匡正云。

## 附錄 地名異譯表

[illegible]



說明——常見地名而諸書少異者，若扶南、林邑、大秦、天竺、罽賓、月支、安息，未列入此表。

## 後記

日本學人頗懷疑《神丹經》為晚出偽書。

近日馮漢鏞著《葛洪曾去印支考》（見《文史》三十九期，一九九四。）列舉葛氏書中言及印支特產與扶南土俗等，則力證其到過印支。謂其《仙藥》篇言及日南盧容水中玉，盧容近靈壽浦，可能彼曾逗留過一段時間，且考出其航行路線係取道瓊州、儋州線，可以參看。

## 注釋

(一) 天一閣鈔本與正統《道藏》本之異文，列舉如下：

因旅南行（鈔作「難行」）。大柰（大「秦」之誤，二本皆同。）諸導仙服、有所導引（鈔兩「導」字皆誤為「遵」）。尚罔（鈔誤作「岡」）。薰陸（鈔誤作「董」）

(二) 《抱朴子》卷四《金丹篇》云：「漢末新野陰君（長生）合此太清丹得仙，著詩及《丹經讚》並序」。卷三《對俗篇》：「昔安期先生……陰長生皆服金液半劑者也。」此《神丹經》卷中託言陰長生撰者，當與此說有關。陰長生及鮑靚事，可參大淵忍爾著《鮑靚傳考》，《東方學》第十八輯。

(三) 參看侯康《補三國藝文志》、姚振宗《三國藝文志》。又沈瑩、薛珣（薛琮子）並有《異物志》之作，皆吳人也。小川博有《南州異物志輯本稿》，《安田學園研究紀要》第二、三號。

(四) 大淵忍爾所作《葛洪傳考》（岡山大學《法文學部學術紀要》第一〇號），未引證此《神丹經》材料，於此問題未曾論及。

(五) 關於《金液丹經》，可參吉岡義豐氏《道藏編纂史》，頁七三。

(六) 明湛若水於正德七年二月奉命往封安南王，作《交南賦》（文見《廣東文徵》卷七十四），有句云：「仍葛洪之丹砂兮，將博訪乎勾漏，逢鮑靚於南海兮，余亦與之幽遘。」然洪實未赴任；詳鄭露《赤雅》卷三「葛洪未至勾漏」條。

(七) 參余嘉錫《四庫提要辨證》「南方草木狀」條。

(八) 參陳國符《道藏源流考》(增訂版)，頁九六。

(九) 吳廷燮《東晉方鎮年表》。

(一〇) 《太平御覽》卷六六四道部六引《晉中興書》記洪卒前與鄧岱書事。

(一一) 大淵忍爾《葛洪傳考》附《葛洪年譜》：「成帝咸和六年(三三二)：年四十九，求為勾漏令煉丹，南來為廣州刺史鄧嶽所留。康帝建元元年(三四三)：六十一歲，歿於羅浮，尸解。」是洪第二度南來棲遲粵地有十年之久。余嘉錫《疑年錄稽疑》反對錢大昕說，以葛洪卒於咸和時，謂「洪求為勾漏令，本傳不著年月，安知不在咸康以後。」

(一二) 參《晉書斟注》卷七十二《葛洪傳》「自號抱朴子，因以名書」下注。

(一三) 萬震《南州異物贊》一類韻語，侯康輯錄，尚有「合浦之人，習水善游」(《御覽》卷三九五)，「扶南海隅，有人如獸」(《御覽》卷七九〇)，可補嚴輯之缺。

(一四) 參王力《漢語史論文集》，《南北朝詩人用韻考》，頁三六。

(一五) 東漢《薛君碑》以南與塵、歎、君、營……等叶，詳《漢魏晉南北朝韻部演變研究》第一分冊，頁六二。

(一六) 樊綽《蠻書》「安寧城，後漢元鼎二年，伏波將軍馬援立銅柱定疆界之所，去交趾城池四十八日程，漢時城壁尚存，碑銘並在。」此應是建武十九年事，樊氏誤記。唐馬總又建兩銅柱，見《嶺外代答》卷十「銅柱」條。

(一七) 《七修類稿》卷二三「辨證類」，《天下郡國利病書》第二八冊，並有《銅柱考》。《玄覽堂叢

書》本《海國廣記》「安南古蹟」項，《安南志原》「銅柱」條（一九三一年河內遠東學院印本）記銅柱事，可參看。

（一八）《山海經海外東經》有黑齒國。《淮南子地形訓》有黑齒民。此處《御覽》，概據中華書局影本宋本（第四冊），下同。

（一九）朱謀瑋《水經注箋》謂壽冷即《漢書·地理志》交阯郡之麓冷縣。《晉書斟注》同，實誤。辨詳楊守敬《水經注疏》卷三十六，頁四六。

（二〇）周鈺森《鄭和航路考》謂：「壽冷浦在今沱漢河及河口地區，《武備志》所附《外國諸蕃國》交阯界之大靈胡山，《海國廣記》作大琅瑚山，俱為「沱漢」之對音，而壽冷則其原音云。」按《水經注》之「頓郎湖」與大琅瑚亦應同為一名。

（二一）《香要抄本》及《香藥抄裏書》見日本《續群書類從》第三十一輯。《南州異物志》此條，宋本《御覽》九八二引作「霍香生曲遜國，屬扶風」，有誤字。宋本《類聚》卷八一引作「霍香出海邊國」。通行本「海邊國」作「海遼國」。各書互勘，知《御覽》奪「海邊」二字，《類聚》奪「典遜」二字及「屬扶南」一句。海遼則明為「海邊」之訛。《法苑珠林》卷四十九《華香》篇第三十三引《南州異物志》「霍香出典遜，海邊國也。屬扶滿。」不誤作曲遜與海遼，可據校正。參小川博《南州異物志輯本稿》（七）頓遜國條。《神丹經》於典遜之前，有記「扶南在林吧西南三千餘里」一段。扶南事蹟，伯希和有《扶南考》，陳序經有《扶南史初探》專著，考證已詳，故今從略。



(一一二) 此段文字・西方學者遂譯及研究者頗多・有Groeneveldt, W. P.(1879), Schlegel, G.(1889), Pelliot, P.(1903), Laufer, B.(1918), Luce, G. H.(1925), Braddell, Dato Sir Roland(1939)等・但不Paul Wheatley之「Tun-Sun」(Uras, 1956)後出最精。

(一一三) B. Laufer (Ja xii, 1918) 謂此節出自宋孫甫之《唐史論斷》・Wheatley亦從其說。(Golden Kheronese・頁一八・注三) 按《唐史論斷》凡三卷・有《粵雅堂叢書》、《藝海珠塵》、《學津討原》、《學海類編》各本・實無此條・及《御覽》所引《唐書》諸條。

(一二四) 頓遜所在・有若干異說：

(1) 馬六甲說——《明史》三二五《滿刺加傳》：「或云即古頓遜・唐哥羅富沙。」黃佐嘉靖《廣東通志》卷六〇外志三夷情上「番夷」蒲刺加國條：「頓遜在海崎山上……東界通交州・即古哥羅富沙也。」哥羅即泰南之Kra・此說實誤。

(2) 暹羅說——黃省曾《西洋朝貢錄》暹羅條及魏源《海國圖志》均主之。

(3) 舊柔佛說——今人韓槐準《舊柔佛之研究》(《南洋學報》五卷二輯)。

(4) 淡馬錫說——方豪《中國交通史》第一冊(頁二一〇)

(一二五) 岑仲勉《中外史地考證》謂「里諸今地・假定由Pakchan河口北至Tenasserim行十二日則由Tenasserim東北行至大湖附近應約二十日・與《洛陽》伽藍記》文恰符・此亦Schlegel說之有力佐證。」(頁一二七)

(一二六) 見The Golden Kheronese, pp. 17-30, 286, 292。

(二七) 見H. L. Shorto: 「The 32 Myos in the Nedieval Mon Kingdom」 (Bsoas, Vol. XXVI, p. 583, London.) 此條承陳荊和先生指出，謹謝。

(二八) 見向達校《鄭和航海圖》(中華本)一九六一，頁五三、五四。

(二九) 今《隋書·南蠻傳》無此文，岑仲勉云：「或是張大素之《隋書》」。《通典》文同；惟作「有此四國」，多一「四」字。

(三〇) 伯希和《扶南考》(Le Fou-nan·馮承鈞譯《史地叢考續編》，頁一三，日本太田常藏氏之《屈都昆考》，見昭和三十六年東京學藝大學《研究報告》一一，彼已在年前謝世，承其胤子Ook Ota君郵贈此文，附此致謝。太田氏以丁加奴(Trengnu)比對都昆，似嫌紆曲。岑仲勉云「中亞語言δ與一可互變，則都昆可為盧昆，今馬來半島有Laccn，地在Bandon(萬崙)之南，以擬古之都昆，並無不協。」(《中外史地考證》，頁一一八)許雲樵則從藤田豐八以都昆即《漢書·地理志》對都元國。以馬來亞東海岸丁加奴屬之Kuala Dungun(俗稱龍運)當之。(《馬來亞史》，頁七七)太田常藏《屈都昆考》亦以都元國即都昆是也。

(三一) 見向達校本，頁五〇。岑仲勉又以比高擬Pakran(《中外史地考證》，頁一二六)音殊不近。許說見《馬來亞史》，頁七八。

(三二) 許雲樵說見《馬來亞史》第三篇第五章，頁六二—六九。岑說見《中外史地考證》，頁一二—二五。按此實藤田豐八舊說，見其《前漢時代西南海上交通之記錄》。

(三三) 伯希和《交廣印度兩道考》馮譯本，頁九〇。謂「馬五」應是「馬立」或「馬里」之訛。《新唐

書》婆利亦號馬禮。

(三四) 小川博《南方異物志輯本稿》，以為此條乃出唐房千里之《南方異物志》，非出萬震書。

(三五) 藤田豐八之《葉調斯調及私詞條考》，何健民譯本，頁五八—五六九。又杉本直治郎書，頁四八一。

(三六) 陳序經《扶南史初探》，頁一四八—一五〇。

(三七) 岑仲勉亦以波延為彭亨，見《中外史地考證》，頁一二〇。

(三八) G. Goede's [Hisioire ancienne des Etats hindouisés d' Extrême-Orient], p. 94 山本達郎書評《セテス氏極東の印度化した諸國の古代史》（《東洋學報》三一卷三號）。

(三九) 杉本直治郎曾辨《梁書中天竺傳》「其王號茂論，與貴霜王號之Murunda及大月氏王「波調」之為Vāsudeva諸對音問題。茂論乃當時王號之固有名詞。（杉本《アジア史研究》一，頁五一—

五一四）太田常藏撰《揮、無論、陀洹就いて》（《和田博士古稀紀念東洋史論叢》，頁二二三）主無論國即乾陀羅國，無論即王號之茂倫。不知乾陀羅即葉波之改名，《神丹經》自有葉波國，故無論不得為乾陀羅國，且茂倫為王號，與無倫之為國名，顯然二事，不得遽以牽合比附也。

太田氏以為《通典》言「食麥飯」，而新唐書驃條云「無麻麥」。故不從山本達郎說以無論為Prome。按《神丹經》原作「麥飯」，《異物志》寫作「麥」，是不應作「麥」，故其說不可從。

許雲樵以無論為Bolor，即《高僧傳》（《智猛傳》）之波崙。（《南洋史》，頁一〇八，注一），地在Kashmir。然《神丹經》自有罽賓國，且其地不應產桃榔，故「無論」地望，以緬甸說

較為近是。

(四〇) 《加營國考》(《南洋學報》七卷一輯)。

(四一) 《關於越南半島的幾條中國史文》(馮承鈞譯《南海史地考證譯叢》，頁一七八。)

(四二) 《中國南洋交通史》，頁七。

(四三) 《南州異物志》之蒲類，岑仲勉引《御覽》卷七九〇歌營國條作「蒲頭」。頭字實「類」字之誤。

(四四) 藤田氏謂「此蒲刺似Baussee, Balus之對著音。義淨之裸人國，阿剌伯人謂之Lanjabalus。」(何健民譯《南海交通叢考》，頁九〇)

(四五) 許氏據故菲律賓賓大學Beye教授供給資料，有尾人之圖片，載氏著《馬來亞叢談》，頁一三九。

(四六) 按篤蠻，《諸蕃志》作晏陀蠻，《武備志航海圖》作安得蠻。

(四七) 馮承鈞以潭陽與堂明為同名異譯。(《中國南洋交通史》，頁一四。)杉本直治郎因以元史之毯陽，《島夷志略》之淡洋比附潭陽，然淡洋在蘇門答臘，去扶南過遠(頁四八四—四八七)，茲不從其說。

(四八) 陳序經文，見《中山大學學報》(社會科學)一九五八，二期，頁七四。又同氏著《扶南史初探》第十八章《扶南與林陽》，頁一六一。

岑仲勉謂依馬來語「與」轉讀之理，則潭陽可轉為林陽。今克老地峽北有地名Itayac或即其地。

(《中外史地考證》，頁一二八)尚乏確證。

太田常藏氏《屈都昆考》中對林陽國有詳細考證，列舉G.H.Luce, D.G.E.Hall等說。又謂林陽為緬

甸Telingana之略音・由g變復變為y・說頗牽強。

(四九) 蘇繼頤《加營國考》定加營為南印之加因八多之略稱・遂謂加陳應在沒來海岸・並假定為古里港南之Kodunrilun。惟就《神丹經》所言道里次第・加陳不宜在南印。

(五〇) 黃楸材《西轡日記》「進扈枝黎江口・向東北行・曲折百餘里・二點鐘到卡里格達(Calcutta)。」又《印度笥記》「其南港口曰固支黎」・亦即扈枝黎之異譯。

(五一) 參B.Lauffer, 「Asbestos and Salamander, essay in Chinese and Hellenistic Folk-lore」, *Toussgpaio*, 1915。謂火浣布起源在馬來。

愛宕松男《馬哥孛羅遊記中の火浣布》(《東方學》二八輯)・于景讓譯(《大陸雜誌》三四卷八期)。

(五二) 殷巨系於吳。祖殷禮吳零陵太守。父殷興亦仕吳。巨事吳為偏將軍。入晉・歷蒼梧交趾二郡太守。

(五三) 石聲漢《齊民要術今譯》(第四分冊)「摩廚」條・論摩廚非Maja。又謂斯調不在太海・恐誤。

蓋《南州異物志》明言「斯調・海中洲名也。」至《扶南土俗》之言「斯調州灣中」云云・亦可視為海灣・不得如石氏說為內陸海岸。斯調之必在南海・最要論證為斯調及杜薄附近皆有產火浣布之火洲・而杜薄之為爪哇・則誠不刊之事實。

(五四) 見杉本直治郎《東南アシ研究》一・頁四九四・岑仲勉於《水經注卷一箋校》亦有是說。

(五五) 「Un texte chinois sur le Pays De Ta-tsin (Orient romain)」, *Mélanges Maspero*, Vol.II (Le Caire, 1937)。後改題「Un texte taoïste sur l'Orient Romain」・收入氏之遺書第三集 *Études*

*Historique* (Paris, 1950)。

(五六) 岑仲勉又以迦那調為Kra，可備一說。許雲樵云：「迦那調洲較拘利為近。既言西南入大灣，似在今緬甸西南隅。《正法念處經》有Kānadvīpa一洲，為閻浮提旁五百小洲之一。（《南洋史》，頁一〇五）

(五七) 古奴斯調·Maspero譯作兩國：「des royaumes de Kou-onu et de Sseu-tiao (Ceylon)」  
(*Etudes Historique*, p. 102)。

(五八) 參周祖謨《洛陽伽藍記校釋》，一九六三，頁二〇九—二一〇。

(五九) 沙畹《宋雲行紀箋注》，馮承鈞譯本（《西域南海史地考證譯叢》第六篇），頁四二。

(六〇) 《罽賓考》，見*Journal Asiatique*, 1895。馮承鈞譯本（《史地叢考》，頁一〇八—一一一）。

其他罽賓有關重要之論著如下：

P.C. Bagchi, 'Ki-īpa and PD · Kashmir', *Sino-Indian Studies*, II (1946-7), pp. 42-53。

L. Petch, 'Chi-pin', *Northern India According to shui-ching-chu* 附錄, pp. 63-80, 1950, Romao。

(六一) 有陳運溶輯本，《麓山精舍叢書》第二集：小川博《南州異物志輯本稿》。（《安田學園研究紀要》第二・三號。）

(六二) 《御覽》卷七九三引作「有大馬大爵」是。《漢紀孝武紀》、《通典邊防》並同。

(六三) 《水經·河水注》引康泰《扶南傳》：「……恆水江口有國，號擔祿，屬天竺，遣黃門字興為檐祿

王。」

杉本直治郎考證擔袂、橫跌皆一名之異寫，即《西域記》之耽摩栗底國。

- (六四) 杉本氏論「優鉢」即印度之「羯羅拏蘇伐剌那國」，以其在耽摩栗底西北七百餘里。其地梵名 Karna (耳) suvarṇa (金)，謂優鉢=Su-Var，乃蘇伐剌那之略稱，說甚迂迴，（杉本氏書，頁五〇一—五一）今所不取。

- (六五) 見氏著《關於越南半島的幾條中國史文》，馮承鈞《西域南海史地考證譯叢》，頁一七一。

- (六六) 日本《續群書類從》第三十輯卷八百九十四為《香字抄》。在第三十一輯之卷八百九十五為《香要抄》，卷八百九十六本為《香藥抄》，卷八百九十六末為《香藥抄裏書》，共四種。《南夷志》即唐樊綽《蠻書》，今本文字略異，參向達《蠻書校注》（一九六二），頁一九六。

- (六七) 參馮承鈞《諸蕃志校注》（一九四〇），頁一二五；《中國北部之藥草》，沐譯本，頁二一。

- (六八) 今本《南方草木狀》作：「薰陸香，出大秦，在海邊有大樹，枝葉正如古松，生於沙中，盛夏樹膠流出沙上，方採之。」各書轉引徐表《南州異物記》，或作徐裏，按徐表、徐裏，均為徐衷之訛。參和田久德《徐衷の南方草木狀について》（《岩井博士古稀紀念典籍論集》）。

- (六九) 按指Hirth及Rockhill之Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chi。

- (七〇) 參《中國北部之藥草》，沐譯本，頁四三—四四。

## 論書次青天歌韻

青天歌者，長春真人丘處機之所作也，元混然子王玠道淵嘗為之注，謂其演音三十二句，乃按度人經三十二天運化之道，（見道藏玉訣類）奇辭奧旨，賴以抉發焉。近年吳中曹澄墓出土署徐渭青天歌，知明人喜誦此詩，故形諸楮墨。徐書狂放，頗異常規，向嘗肆筆疾寫一遍，兒輩付之裝池，長逾三丈。一九七九年春在法南，久疏筆研，惟暇復撫琴，睡足飯飽（四字取東坡題皋亭帖），重溫長春此作，彌有所悟，用廣其意以論書。一九八零年冬，在蘇州博物館獲睹原卷，似鷺鳥之乍飛，若崩崖之可怖，洵為上上妙品。而世多議論，（如誤以青天歌為徐渭所作，或目為偽物。）竊謂遺蹟信足振采，則書者何庸刻舟。操縵之餘，復理舊稿，賡和成章，劉海粟告余，其家藏有曹澄畫一卷，惜未能一睹也。

墨多墨少均成障，墨飽筆馳參萬象。書家定後思無邪，表假表空神同旺。此心得一天與清，筆陣崎嶇平不平。會叩誠懸得懸解，此中安處即撓寧。神充力沛鋒峻烈，勢共鬱峰飛瀾激，凜凜如鼓風與霆，稜稜潛見水中月。月下何須將笛吹，風吹睿想入希夷。乍連若斷都貫串，生氣盡逐三光馳。一波一擊含至樂，鼓宮得宮角得角。肥瘦乾濕渾相宜，分間毋勞大匠斫。芸窗霧闥窈窕音（昌黎華山女句），忽來嫵媚挑琴心。風骨翰飛振采處，穠纖眼可無古今。雙翻翻飛去羈束，



三等何當泯榮辱。自有高秀干青雲，待詠舞雩送遠曲。離邊證妙理當然，管豈有孔琴有弦。以書通律如夢覺，夢醒春曉滿洞天。

元王玠青天歌注一卷，又收入《玄宗內典》中及明萬曆閻鶴洲編《道書全集》。浙江人民出版社於一九八九年出版《徐渭》一書，序文稱「青天歌是徐渭早年一件作品。」語涉混淆，亟宜厘正。

梁武帝答陶弘景書：「少墨浮澀，多墨笨鈍。」

柳公權對穆宗云：「心正則筆正。」

梁武稱純骨無媚，退之譏羲之書趁姿媚，唐書謂公權結體勁媚，俱以媚為書之美。

雙翻指王次仲化鳥事，見《水經、潔水注》。龔定庵論書有三等。王混然此歌注云：「離種種邊，名曰妙道。豈管真有孔而琴有弦耶？這些消息，可以默會。」此用其語。洞天謂琴曲之《洞天春曉》。

## 靈渡山杯渡井銘

自廈村步行可數里，有高阜焉。灌木深翳，曲徑微通，層雲墜天，低樹拂日。隱寺林表，窅若藏壑之舟，倒景回豁，潛映游魚之藻。川岑空寂，水木共清，遵陸有繁花密苑之幽，隨山無嶇嶇欽登頓之懼。昔者錫杖前來，木杯遠渡，彭城坐化，頓教肆之南移，交廣可航，喜神通之東被。屯門在邇，淨土為鄰；未立茅茨，何虧象教。爰自五季，表刹崇基；錫瑞應之嘉名，同封禪之隆典。鑿山造像，薙草開堂，鬱為莊嚴，廣種功德。遂使梵響與松籟齊音，法雨同秋霖比潤。青山四望，標建赤城；白社十方，咸來鹿野。惟茲靈渡，竟似淪丘，椽構猶存，僧徒闕爾。看池平而樹古，悟雲動而山移，泥甃舊汲，蹤跡難尋；茅筆新題，林泉何幸。欣道心之有契，慚了義之罔依。高軌莫追，德音逾遠。流清泚於廢圃，攬叢筱於空山。躑躅澗阿，低徊林莽，覲幽人之彷彿，感吾生之長勤。挹此寒泉，悲同棄井，興言思古，乃為銘云。

秋氣蕭索，來撫靈蹤；空山無人，石瀨淙淙。風煙掩抑，嵯峨數峰；逸翮斯遠，雲駕何從。戲於九垓，飄飄長風；不葦而航，泛乎西東。六塵既遺，五蓋發蒙；消無遺有，心契大通。入海微禽，變化焉窮；人獨不能，百哀生胸。吾來此山，班荆蔭松；有水懷珠，有道猶龍。徘徊荒徑，肆覲天宗；欲解纓絡，泯彼色空。放眼在茲，永托鴻濛。

附：

### 記杯渡禪師事蹟與靈渡寺始末

僧史載杯渡禪師事，《高僧傳》、《神僧傳》、《太平廣記》略同，頗誇誕恢怪。《法苑珠林》（卷卅一）亦有傳，乃繫其事於西晉佛圖澄之前。《大正藏》本謂永嘉初中卒。永嘉蓋元嘉之訛也。杯渡與鳩摩羅什有一段因緣。《高僧傳》《什公傳》云：「杯渡比丘在彭城，聞什在長安，乃歎曰：吾與此子戲別三百餘年，杳然未期，遲有遇於來生耳。俄而什公遂覺四大不愈，因卒。」慧皎撰傳，記南州陳家以蜜薑伺之，杯渡即食盡。段成式《酉陽雜俎》云：「俗言杯渡入梁，武帝召之，方弈棋呼殺，聞者誤聽殺之。」（續集卷四）此亦奇聞也。杯渡來南，《神僧傳》惟記其自言「貧道當向交廣之間不復來」一語，不云至屯門也。

杯渡之義，《莊子·逍遙遊》云：「置杯焉則膠，水淺而舟大也。」而禪師竟以杯渡海。本傳稱浮木杯於水，惟荷一蘆圖子，更無餘物。（《玉篇》：圖，圜也。集韻：筥或作圖。《說文·竹部》：「筥以判竹，圜以盛穀者」。）故世播為美談。六朝以來，杯渡之名，恒見之詩詠。庾信云：「飛錫遙來，度杯遠至。」（《麥積崖佛岩銘》）李白句云：「門深杯渡松。」（《送通禪師還南陵隱靜寺詩》）杜甫詩：「杯渡不驚鷗。」（《題玄武禪師屋壁詩》）其尤著者矣。

自南漢封屯門為瑞應山，乾和中，靖海都巡簡陳延命工鐫杯渡石像於瑞應岩，宋元祐間，廣帥蔣之奇撰《杯渡山紀》，刻於石，今雖泯不復存，（文載《新安志》）而屯門之山，因蒙杯渡之號，迄今弗替。

禪師遺跡，方志所載，有杯渡山，云：「是海上勝境，昔宋杯渡禪師駐錫於此，因名。山麓石柱二，相距四十步，高五丈，今半折，府志謂昔鯨入海觸此。山腰為杯渡寺，前有虎跑泉，其左則鹿湖、桃花澗、滴水岩、瑞應岩、鶯哥石，後有石佛岩，杯渡石像在焉。佛座後有洞深不可測。」（《嘉慶新安志·古蹟》）此指今之青山也。《志》又云：「靈渡山在（新安）縣南三十里，與杯渡山對峙，舊有杯渡井，亦禪師卓錫處。」（《山水略》）此山今呼為大頭山者也。志又稱：「禪師自言當往交廣之間，遂以木杯渡海，憩邑屯門山。後人因名曰杯渡山，後駐錫於靈渡山，山有寺亦名靈渡寺。」（《新安志·人物·仙釋》）方志所記禪師事蹟如此。是禪師南來，初隱於青山，繼又移居靈渡山。故論港九佛教史蹟，自以屯門與靈渡兩山為最古，足以方駕而無愧。然青山之名獨彰，而靈渡乃闕然無聞，地之顯晦有時，可勝歎哉！

靈渡寺傳為唐時所建。今寺則建於道光庚子（二十年），寺內懸鐘銘識猶在，可為佐證。（寺又有匾，上題道光庚子，下署契男鄧佛養同治乙丑重修。佛養名儀石，寺內有所書「明心養性之寶」題匾。）咸豐辛酉復重修之。門額「靈渡寺」三字，出張玉堂筆。玉堂清末大鵬副將，時駐九龍也。寺內有陳澧書聯，文云：「雲動山移泉飛石立，池平樹古水曲花回。」題辛亥十月試茅筆。辛亥為咸豐元年，蘭甫豈曾徜徉至此乎？知英人未至九龍以前，靈渡山為當地勝

蹟，羽人墨客，雲水棲遊，發抒文采，增成故實，而今反為人跡罕至之地，豈近智者以守見而不之耶？抑遠寄冥搜凝思朗詠，猶有待於其人耶？

今寺本道光羅浮道士所創，開山祖黃姓，失其名，再傳為張九陽，九陽傳鐘守一，守一傳今住持蕭勤修，俱梅縣人。而青山寺原亦道觀，舊構曰青雲觀者，屹然猶存，有道光己丑六安張古凱題額。立寺者顯奇法師，本先天道流後皈依諦閒和尚。兩寺並先由黃冠鼎辟，再後為緇流禪誦之室。事有偶合，人所罕悉，是又不可不書。癸卯饒宗頤記。

## 《惡溪考》 文附三 《安濟王考》

潮安所祀神，以安濟聖王為最尊。潮安人稱神曰老爺，於安濟聖王則稱曰大老爺。所以冠大字者，示其於諸神中為尤尊顯也。舊《志》：「相傳神為蜀漢永昌太守王伉，諸葛征蠻，伉守城捍賊，歿為神。前明滇人有宦於潮者，奉神像至此<sup>(一)</sup>。」耆老所傳，則此神乃明時南關外謝姓宦游雲南奉祀於潮者。黃仲琴先生曰：「明雲南監司有王伉，所祀或此人，未必永昌太守之王伉也。」按：兩王伉皆宦於滇，出處相同，所祀為誰，今難臆斷矣。神又稱曰王公，王公者，王伉公之簡稱。其名安濟聖王者，《周府志》曰：「安濟，其封號也<sup>(二)</sup>。」又曰：「滇人奉王伉神像至潮，號安濟聖王。立廟鎮水患，遂獲安瀾……宋沈存中有《彭蠡小龍記》：熙寧中，出師南征，小龍負舟護軍，仗有司以狀聞，封濟順靈王。……證諸沈《記》，安濟、濟順，蓋從其類<sup>(三)</sup>。」

案：安濟王廟，又名青龍廟，故周《志》釋安濟之義，以為得之於龍，竊謂非也。《輿地紀勝》：「梅州有安濟王行祠，在城東隅。其廟在惡溪之濱，崇寧三年賜額。」又云：「程鄉松口俗號惡溪廟，安濟廟乃其所也。」溫仲和曰：「南宋以前，當以溪流險惡，而求安濟。故祀此水之神，以安濟為名，而或封侯，或封王，又素著顯靈之驗也<sup>(四)</sup>。」是安濟廟，不獨潮州有之，

梅縣亦有之。名曰安濟，乃以鎮水患而名，謂取義于龍，誤也。潮安之安濟王廟，跨南隄，當韓江之濱，臨水為廟。疑昔時此廟本祀水神，故名安濟，如梅州安濟王行祠者。其後別祀王伉，復仍安濟之舊名耳。此廟亦名青龍古廟，潮人所謂青龍，實指青蛇。吳震方《嶺南雜記》：「潮州有蛇神……盤旋鼎俎間，或倒懸梁椽上，或以竹竿承之，蜿蜒蚪結，長三尺許，蒼翠可愛。聞此自梧州來。」潮俗每遇此蛇出現，即以為神，以石榴供其攀援。石榴者，潮人所目為紅花，瑞木也，故取為奉神之具。青蛇隨處有之，故潮安廟宇稱青龍者，不一而足。惟安濟王廟之蛇神為尤靈，且安濟王又最為潮人所崇奉，故青龍古廟之名獨著。曰古廟者，神廟之通稱，例如韓山古廟、關帝古廟，非謂青龍廟之名，較安濟王廟為古。以《輿地紀勝》證之，安濟王祠之名，已著於宋，則青龍廟之名當不能古於安濟王廟矣。青龍廟乃後起之號，人以加諸安濟王廟，為別稱耳。安濟王，潮人皆崇祀之，而少能道其神之由來，故略為考證。倘亦留心民俗者所樂聞歟。

原載《禹貢》半月刊，第七卷六—七期，北平，一九三七年

後收入《潮州叢著初編》，廣州，一九三八年

注釋：

- (一) 《周府志》十五《寺觀》、光緒《海陽縣志》十《建置略》四同。
- (二) 卷二十五《祀典》。
- (三) 卷十五《寺觀》。
- (四) 《嘉應州志》十七。



## 韓湘子辨四篇

### (一) 饒堂《韓湘子辨》：

世傳韓湘子為八仙之一，究不知牽合附會，昉自何人。乃近代演為雜劇，有冒雪度叔事。惠潮所在昌黎廟，亦塑湘子像，乘雲在側，併有所謂張千、李萬者，作步雪狀，謬妄相尋，不可解也。即如《潛確類書》云：湘少學道，落魄他鄉，久而始歸。值昌黎生辰，宴，怒之。湘曰：「無怒也，請效薄技以獻。」因為頃刻花，每瓣金書一聯云：「雲橫秦嶺家何在？雪擁藍關馬不前。」昌黎不悟，遣之去。後果謫潮州，至藍關，乃悟云云。此沿誤之由也。按《河陽志》：湘字清夫，登進士，官大理寺丞。世稱仙舉，而商山亦有碧天洞，湘子巖，諸托蹟處。不知《昌黎集》祭十二郎文，言「汝之子始十歲」，即指湘，又指北渚，乃公姪老成之子，兄弇之孫也。明陳繼儒《神仙辨》云：賈島集寄韓湘詩有：「過嶺行多少，潮州瘴滿川」之句。元和十四年，公赴潮，湘實從行。公有宿曾江口示湘詩二首可證，非不期而遇。而湘第進士，在長慶三年，去公貶潮時，後四年耳。官至大理丞，何有神仙之說？及攷段成式《酉陽雜俎》云：「韓侍郎有疏從子姪，從江淮來，公令院中伴子弟。數不遵公，責之，自言其藝能使庭前紫牡丹，紅白俱備。」

公奇而試之。調諸色，治其根，及一月後開，果如所言。且每朵有雲橫秦嶺句一聯。姪遂辭歸江淮，竟不願仕。」按此足以正湘子之誣矣。世有稱廣濟橋為湘子橋者，尤屬誕妄。無論公駐潮僅八月，未遑與作。且橋造於宋，唐時，固未有橋也。以訛傳訛，何所紀極耶？（乾隆《潮州府志》四十藝文）

## （二）拙作《宿曾江口示姪孫湘詩》書後：

摘自《二十世紀學術文集》第九卷

右詩見《昌黎集》六，文公自瀧水南行所作也。曾江者，沈欽韓《韓集補注》引《寰宇記》云：「廣州增城縣，因增江為名。」陳伯陶宣統《東莞志》愈傳亦載此詩。審詩中語，述南貶苦狀，時湘尚未見公，故留此詩以示之。據姚合送韓湘赴西江詩，《姚少監詩集》及賈島寄韓湘詩，「過嶺行多少，潮州瘴滿川」句。《長江集》則湘時確有嶺南之行也。陳繼儒《神仙辨》云：「公赴潮，湘實從行」。按以左遷至藍關詩「知汝遠來應有意」語證之，湘雖從公南遷，特行較遲耳。（拙著《此此居文錄》）

## （三）拙作《左遷至藍關示姪孫湘詩辨》

詩云：「一封朝奏九重天，夕貶潮州（瞿佐《歸田詩話》作「潮陽」）路八千。欲為聖明

（一作「朝」）除弊事，（一作「政」），肯（鍾伯敬《千家詩》作「敢」），《太平廣記》引作「豈」）將衰朽惜（尤袤《全唐詩話》二「惜」作「計」）殘年。雲橫秦嶺家何在？雪擁（《考異》方作「揜」）藍關馬不前。知汝遠來應有意，好收吾骨瘴江邊。」（朱校《昌黎集》十）此詩舊多以為文公南遷至潮州境所作。龍川長樂縣志，俱載其地有藍關，有韓公廟。作廟記者，謂公遷至藍關，即此間。予謂：非也！詩曰雪擁，而嶺南固無雪。曰秦嶺，尤無地可指。所謂收骨瘴江者，乃公知湘遠來從行，遲而未遇，意謂惟可至「海氣昏昏之潮陽」收其骸耳。瘴江蓋言將往之鄉，非其時作詩之所。後人誤解詩意，乃於長樂間造藍關之地名，以強合之。抑何偵乎？《太平廣記》引《仙傳拾遺》云：「愈忤旨，出為潮州刺史，至商山，泥滑雪深，頗懷鬱鬱。忽見是甥迎馬首而立，拜起勞問……至翌日雪霽，送至鄧州……愈為詩以別之。」按《仙傳》所載之詩，即左遷至藍關示姪孫湘，是所請是甥，其事即韓湘也。如其所言，愈為茲詩，乃在商鄧之間，非在潮州。則詩中之藍關，不在長樂明矣。今以「秦嶺家何在」一語為證，公作此詩當在秦嶺道中，時初去長安。《韓集》舊注「藍關即秦之嶢關，在今藍田縣。」足立喜六《長安史蹟考》嶢關與武關章云：「過秦嶺，分東西二道。東道曰藍田縣，越藍關，踏破深谷與群峰者十餘日，經武關，出龍駒寨，更下，至漢水，於是進抵湖北省。山間石上，鏤刻韓退之貶潮州時途中所詠：『雲橫秦嶺家何在？雪擁藍關馬不前』之詩句。」按此刻固出乎後人所鐫，然文公作此詩當在此地，此亦其佐證也。（同上）

#### (四) 拙作韓湘辨

《唐書·宰相世系表》：「湘，愈姪孫老成長子，字北渚，累官大理丞。」《韓集》注：「湘，字北渚，老成之子，公兄弇之孫。」（《宿曾江口詩》注。）是湘蓋宦進之士。自段成式《酉陽雜俎》稱：「韓愈侍郎有從子姪從江淮來，自言其藝，能使庭前紫牡丹紅白俱備。每朵有雲橫秦嶺」句。而韓愈徐州贈族姪詩有「擊門者誰子？問言乃吾宗。自雲有奇術。探妙知天工」語，妄者遂牽為一事，謂疏從子侄及族侄即指湘。不寤湘為愈姪孫，愈詩題屢曰示姪孫湘，固已明言之，其非疏從子姪或族侄甚明。後世述異者，因段說益加附會。而愈過藍關詩，所示之人，乃有神仙之目，惟所載各異。《太平廣記》引《仙傳拾遺》謂為愈外甥，忘其名姓；劉斧《青瑣高議》，陳仁錫《潛確類書》，則直謂為姪孫湘。《道緣匯錄》謂愈從侄孫湘，字清夫，號元陽子，則又譌湘為湘。其尤妄者，則虛構事實，為《韓仙傳》一書，（《寶顏堂秘笈》本）署唐瑤華帝君韓若雲自撰。以韓愈為父，以韓愈為叔，誣言欺世，彌不足辨。惟《全唐詩》小傳，載湘為愈猶子，與《韓仙傳》同誤，殊可異也。今備論諸家異說，與其致誤之由，用祛俗士之惑云。

（同上）

原載中山大學文科研究所《史學專刊》第一卷第一期，廣州：一九三六年。後收入《潮州叢著初編》，《廣州市立中山圖書館叢書之三》，一九三八年。復編為《廣濟橋史料彙編》上篇，香港：新城文化服務有限公司，一九九三年。

## 南戲戲神咒「囉哩噠」之謎

一九八五年八月初旬，在烏魯木齊的第二屆敦煌吐魯番學會的藝術小組中，北京音樂史家何昌林先生提出：南戲的戲神咒裏面有幫腔唱「囉哩噠」的習俗，問我有甚麼看法？回港之後，草成此篇，用答雅問。

眾所周知，福建莆仙戲便有唱「囉哩噠」這習慣，據《莆戲談屑》稱：

莆劇在未演出時，後台先打三鑼鼓，過後有彩棚，唸四句大白。唸完，唱下詞尾。下詞尾祇用「囉哩噠」三字，顛倒唱出。這三字是咒文，為得怕舞台上穢瀆了神明。唱完這咒文，便可保台上大家平安。（見胡忌《宋金雜劇考》中《宋劇遺響》一節引錄。）

把這三個字作為下詞尾的和聲，是全體合唱，據說是七煞曲中的「打訛」，亦即是「打和」。福建莆田婚禮演線偶劇，有所謂「北斗戲」。在最後的田元帥淨棚，唱「囉哩噠」咒語。然後唱：「盛世江南境，春風叫景堂。一根紅芍藥，開出滿地紅」等句。（田仲一成《中國之宗族與演劇》，頁九九九）陳嘯高等在《福建的莆仙戲》中記著：「過去，莆仙戲開台，首先是打

三通鑼鼓。……出一神將上場，『彩棚』，後台全體齊唱：『盛世江南景……』四句。接著唱下調尾（即田公元帥咒）『囉哩噠、哩囉噠、哩噠、囉噠、哩囉噠、哩囉噠、哩囉哩、囉哩』。繼即由穿紅袍戴瓦楞巾掛三綵鬚的，頭出生走到台中唸四句開場白，（即『一篇翰林黃卷』等六言四句），唸畢，向台中及左右三揖。徐步入場，然後開始演戲。」這一慣例，演戲在開場前要唸「囉哩噠」，亦稱為田元帥咒。福建一些梨園戲及泉州的線偶戲，都有這一唱「囉哩噠」的習俗。

記得一九七八年冬天，我在巴黎，任教於高等研究院宗教部，同事施博爾（Kristofer Schipper）先生出示他在臺南搜集的道書寫本，其中陳榮盛手抄現行道士唱曲，有一段歌詞如下：

出仙宮，囉哩噠！離了蓬萊，騰采雲，囉哩噠。（你來）出離了天堂，囉哩噠！囉哩噠！

這一套和聲的調兒，居然亦成為道教樂曲的幫聲。很明顯是從閩樂吸取而來。

## 一、晚唐北宋禪僧、及金真道教教主之唱囉哩

當前，台南的道教唱本尚採用「囉哩噠」作和聲；但推究其始，唐季閩南的禪師已有此種習慣。道教有許多儀式是從佛教脫胎而來，唱囉哩和禪家似乎亦有一點淵源。

禪家之唱囉哩，澧州欽山的文邃禪師是比較早的一個例子。宋普濟在《五燈會元》說：

文邃禪師，福州人也。少依杭州大慈山寰中禪師受業，時巖頭、雪峰在眾，覩師吐論，知是法器，相率遊方。二大士各承德山印記。……後於洞山言下發解，乃為之嗣。年二十七，止於欽山。……上堂，顧視大眾曰：「有麼？有麼？如無；欽山唱菩薩蠻去！囉囉哩哩！」便下坐。（中華蘇淵雷點校本，頁八一五）

他的後輩澧州欽山的乾明普初禪師亦復唱囉哩。《會元》說：

（師）上堂良久曰：「……民如野鹿，上如標枝。十八子，知不知？哩哩囉，囉囉哩。」拍一拍，下座。（同上，頁一一九一）

普初是潭州夾山曉純的法嗣，為南岳下十四世。他同住澧州，上堂亦唱囉哩，分明是繼承文邃之教。文邃與巖頭、雪峰兩人最友善。巖頭為泉州柯氏子，雪峰則為泉州南安曹氏子，並參德山。文邃原為福州人，同屬閩籍。雪峰於唐咸通中回福建創院，懿宗賜號曰真覺禪師。梁開平戊辰三月示寂。閩王（王審知）曾問他：三乘十二分教，為凡夫開演？不為凡夫開演？他說：不消一曲《楊柳枝》。文邃和雪峰同時。文邃唱《菩薩蠻》去也，雪峰提到《楊柳枝》。禪僧都喜歡

借用曲子來說教。郭煌莫高窟所出的曲子詞，菩薩蠻如S·四三三二的「枕前發盡千般願」。楊柳枝如P·二八〇九及橋川藏本「不見堂上百年人，盡總化微塵」，是嗟嘆無常，分明都與釋氏有關。欽山是閩人，唱「菩薩蠻了，囉囉哩哩。」他的同鄉雪峰復引用曲子詞，當然亦會唱囉哩。福建南戲的成立和王審知有不可分的關係。後來閩戲之唱囉哩，我想與欽山等禪僧必有淵源。從文遂之哩囉囉哩哩，可以追溯「唱囉哩」濫觴的年代，得到一點線索。

在北宋楊岐一系的禪師亦喜歡唱囉哩。《會元》記袁州楊岐方會禪師云：上堂：薄福住楊岐，年來氣力衰，寒風咽敗葉，猶喜故人歸。囉囉哩！

拈上死柴頭，且向無煙火。（同上，頁一二三一）

方會是石霜圓的弟子，為南岳下十一世。宋皇祐改元，示寂。他的法嗣舒州白雲守端禪師所撰讚文中亦用囉哩字眼。《會元》卷六云：

茶陵郁山主，師乃白雲端和尚得度師。雲有贊曰：「百尺竿頭曾進步，溪橋一踏沒山河。從茲不出茶川上，吟嘯無非囉哩囉。」（同上，頁三五五）

青原下十世令滔首座，久參泐潭，言下大悟，遂成頌曰：



一一)

放卻牛繩便出家，剃除鬚髮著袈裟。有人問我西來意，拄杖橫挑囉哩囉。(同上，頁一〇

西京招提(寺)惟湛廣燈禪師，嘉禾人。為淨眾首座法嗣，上堂說偈云：

「六塵不染，還同正覺。……此心能有幾人知，黃頭碧眼非相識。囉哩！拍手一下，下座。(同上，頁一〇七五)

由上列各事，可見北宋以來禪師使用囉哩，每於上堂作偈語、製頌讚，都用作之作為助聲，已成為非常流行的習慣。

金時，全真教諸大師，倚聲傳道的作品，特別好用「哩囉唆」三字，作為助聲，其例甚多。如王喆的《搗練子》：

猿騎馬，呈顛傻。難擒難捉怎生捨？哩囉唆！哩囉唆！

共有十二首，末句皆同。(《道藏·太平部·王重陽全真集》卷七)

譚處端亦作《搗練子》來談道，其句云：

搗練子，具如何。從前罪孽暗消磨。囉哩唌，哩囉唌。

從初得，認波羅。（借用佛語的「波羅密」）色財勘破撲燈蛾。囉哩唌！哩唌囉！哩唌唌！  
！哩唌囉！（《道藏·太平部·水雲集》中，亦見《全金元詞》）

王重陽生於宋徽宗政和二年（一一二二），金世宗大定十年（一一七〇），即南宋孝宗乾道六年（一一三六）卒。

譚處端生於金太宗天會元年（一一二三），即徽宗宣和五年（一一二五），卒於大定二十五年（一一三五，即孝宗淳熙十二年），他們的時代及於南宋初。顯然是襲取禪僧以囉哩作為和聲的舊套。欽山等唱菩薩蠻去也囉哩哩，正是他們的前驅。

## 二、南宋謳歌纏聲之唱哩囉、及戲文中之唱哩囉唌

張炎在《詞源》一書的後面附有謳歌旨要八首。其七云：

哩字引濁囉字清，住乃囉哩頓唌唌。

冒鶴亭翁注：「今詞中攤破醜奴兒，南曲中冰紅花，並存『也囉』二字之腔。」冒氏以「也囉」說「哩囉」，未確。其實南宋史浩的《鄮峰真隱漫錄》中《粉蝶兒》勸酒上闕云：

一棧陽和，分明至珍無價。解教人，囉哩哩囉。把胸中，些磊塊，一時鎔化。（《全宋詞》，頁一二七九）

史浩卒於紹熙五年（一一九四），年八十九。在張玉田之前，他用囉哩入詞，和全真教主的《搗練子》一樣。在宋、金的文獻資料中，唱「哩囉」出現尚有多處，洪邁《夷堅志》卷十三「九華天仙」條云：

紹興九年，張淵道侍郎家居無錫南禪寺，其女請大仙。忽書曰：「九華天仙降」。問為誰？曰：世人所請巫山神女者是也。賦《惜奴嬌》大曲一篇凡九闕。……其第九曰「歸」詞云：吾歸矣，仙宮久離。洞戶無人管之，專俟吾歸。欲要開金燧，千萬頻修已。言訖無忘之。哩囉哩。（下略）

這是乩仙扶出的大曲，紹興時，巫山神女唱哩囉，後來人們祀灌口神清源祖師亦唱囉哩，似乎宋時唱囉哩之俗，特別流行於西川。九山書會編撰的《張協狀元戲文》云：

我適來擔至廟前，見一個苦胎與它廝纏。口裏唱個噀噀囉囉噀，把小二便來薄賤。……  
 （《永樂大典戲文三種校注》本）

張協第五出言：「獨離西川無伴侶」。則張協正是西川人。此處哩字借音作「噀」，「噀」字出現，同於閩樂，更值得注意。

金董解元《西廂記》卷五《喬合笙》下云：

休將閒事苦縈懷。和——哩哩囉！哩哩囉！哩哩來也！

如張炎說，哩是引濁，囉是引清。囉哩用於住而噀噀用於頓。王驥德《西廂記》三本二折：「哩也波，哩也囉。」注：「北人方言猶言如此、如此。」錢南揚非之，謂「噀囉是和聲，非北人所獨有。」玉田的噀噀，在全真教徒作品中只作哩囉噀，有噀而無噀。其實噀亦是噀拖長的音，和聲可以延長。

在明代的戲文裏面，時時可看到唱哩噀作為幫腔的文句。一九七五年廣東潮州市出土的宣德六年（一四三一）手寫本的《正字劉希必金釵記》，其中有數處用囉哩噀的和聲。

第四齣：〔大齋郎〕……前腔：囉哩哩，嘿羅哩。羅哩羅哩哩羅哩！哩羅哩哩羅哩哩。哩哩

羅哩來！

第三十二齣：〔雁兒舞〕：嘩嚕千，阿如奴名答刺速。……（合）：哩噠！囉噠哩噠！噠噠！

囉哩囉囉！哩噠囉哩噠囉！噠哩噠！囉哩噠！囉囉哩噠囉哩噠。

第四十齣：〔雁兒舞〕……齊聲：哩噠囉噠！哩噠哩囉哩！囉囉哩噠！囉噠哩噠！羅哩噠囉哩噠囉哩噠！（末白）

第六十四齣……等他夫婦，兩人囉噠哩。……生唱〔囉哩噠！囉哩噠〕。

劉希必戲文即是劉文龍的《菱花鏡》。這一宣德寫本卷尾標題云：「新編全相南北插科忠孝正字劉希必金釵記。」它是新編、重抄之本，裏面保留唱哩囉噠的和聲，還滲入一些蒙古語，可見原來必是襲用元時劉文龍的院本。其中有一段說道：「叫番奴，唱番曲」，更為顯然。上面摘錄是新出土的資料，十分可貴。（該書現列為《明代潮州戲文五種》之一）第三十二、四十齣所見的「哩囉噠」，都是合唱，與現時莆劇的唱田元帥咒，幾乎沒有甚麼不同。可說是研究這一戲神咒的無上資料。

金、元戲文之唱哩囉，在《董西廂》及《菱花鏡》中都獲得見證。明成化本《白兔記》在開場中紅芍藥一曲記著：

末唱：哩囉哩！囉囉哩！連連連！哩囉哩！連連連！囉連哩連！囉哩連！哩連囉連！哩連囉連……哩連囉！哩囉哩！（上海出土成化本說唱詞話）

末所唱的哩囉哩，與《金釵記》正是同一來源。

明人像王越作的《黃鶯兒》曲子，其中亦用「哩囉囉，哩囉」的字句（《王襄敏公集》卷末）。楊慎在所著《詞品》中論和聲，也說：「若今之哩囉哩。」可見明時唱囉哩之普遍。清初曹寅有《聽閩樂》詩云：

一拍么絃一和纏，舞餘無復掃花鈿。因郎漫縱哄堂笑，摘耳猶聞囉哩連。

又有序云：

記董解元西廂嘗有之。老子不獨解禽言，竝通蛇語矣。（《棟亭詩鈔》）

以此取笑。蛇語首，《遼史·國語解》云：「神速姑，宗室人名，能知蛇語。」（標點本，頁一五三七）曹寅以閩樂之唱囉哩，譬之蛇語。可見到了清初惟有福建保存這一習慣，最為顯著。其他各地，大概已逐漸消失，故唱哩囉遂被人誤會為閩樂唯一之特色，其實是不對的！

### 三、明代戲神清源祖師祀典之唱「囉哩噠」

明代名曲家《湯顯祖集·玉茗堂文》之七，內有一篇談及戲神的歷史：《宜黃縣戲清源師廟記》，是戲曲史上極有名的文章，有云：

余聞清源，西川灌口神也。以遊戲得道，流此教於人間。訖無祠者。子弟開呵時一謬之，唱「囉哩噠」而已，予每為恨。……大司馬（譚綸）以浙人歸教其子弟，能為海鹽腔。大司馬死二十餘年矣，食其技者殆千餘人。……予問倘以大司馬從祀乎？曰：不敢。止以田、竇二將軍配食也。……（《湯顯祖詩文集》卷三十四）

此文可考見萬曆間海鹽腔形成之經過。而宜黃的伶人，祀清源師為戲神。同書卷十八又有詩句云：「暗向清源祠下咒，教迎啼徹杜鵑聲。」是集箋者徐朔方氏，在此二處都不加注語，想是不詳其來歷。孟元老在《東京夢華錄》卷八，記六月二十四日，州西灌口二郎生日唱戲，最為繁盛。南宋楊無咎《逃禪詞》有《二郎神》一首題云「清源生辰」，警句如：「灌口擒龍，離堆平水，休問功超前古。當中興、護我邊陲，重使四方安堵。」《詞律》十五說「此似壽神之詞。」無咎之作，蓋為清源神頌壽。馮應京《月令廣義》說：「六月二十六日為二郎神及清源真人誕。」所謂清源生辰，依《夢華錄》當是六月二十四日。

清源是誰？明談遷的《棗林雜俎》云：「二郎神為清源妙道真君，即嘉州守趙昱斬蛟者也。未詳何代？何封？稱為二郎。」考宋人平話《勘皮靴單證二郎神》中已提到「清源妙道二郎神」一名。（見《醒世恒言》卷十三）所寫的是徽宗朝的故事。趙昱本隋人，事跡最先似出《龍城錄》（舊傳柳宗元作），近人李嘯倉據姚福均《鑄鼎餘聞》引王峻《蘇州府志》云：「宋真宗時晉封清源妙道真君。」把趙昱與二郎神結合而給以清源的封號，實起於北宋真宗之時。（詳李氏著《宋元伎藝雜考》之《平話中的二郎神》）清時遵義人陳懷仁撰趙昱傳，稱昱為峨嵋人，從師李班習法青城山。誌趙昱事特詳。（文見李思純《江村十論》頁七七引《樂山志》）明代清源師已與李冰之子（二郎神）故事牽混為一，在江南一帶亦有清源廟。試舉一例。如鄧韞纂嘉靖十八年《常熟志》卷四：

清源妙道真君廟——在介福門內。神秦蜀郡太守李冰之子。嘗除蜀都江之蛟孽，有水功。  
宋汴京為築神保觀。邑人以常熟為江之下流，故有廟後請於朝以祀焉。

宋汴京祀趙昱。《萬華錄》記灌口二郎壽辰，百戲至盛，他演變成為戲神，自從宋代以來已有這一傳說，到了明代遂變本加厲。宜黃祀清源師，亦唱「囉哩哩」。其祀清源而以田、竇二將軍配享。田將軍即閩人所祀之田元帥。據岳珂《程史》卷十一「萬春伶語」條，其人即唐明皇時之雷海青。雷字省書作田，如雷萬春亦作田萬春是。囉哩哩所以演變成為田元帥咒，想必由於明時



以田將軍作為清源師之配享，故遂喧賓奪主，這是可以理解的。

二郎神為唐教坊曲名，「灌口二郎斬健蛟」亦成為雜劇中的名目。宋張唐英的《蜀檣杙》記當時教坊俳優作「灌口神隊」，為二龍戰鬥之象，陳鱣《續唐書》繫其事於廣政十五年（九五二），這是五代後蜀孟昶宮中表演的武劇，必是以斬蛟為本事，當然以二郎神及趙昱的故事為背景。灌口神的由來及其形成雜劇，可以追溯到後蜀時代。

關於戲神來歷，已有許多專家討論。在東南亞的福建南音社團，不少用「郎君社」來命名，梆子班和皮簧班的戲神稱為「老郎」。有人說「老郎」即出自書會的說話人。（見陳炳良《中國的水神傳說》附錄：《從書會到梨園》）。又有其他許多講法（見《唐戲弄》八雜考）以其越出本文範圍之外，不再多贅。

## 尾聲

囉哩嚩本是和聲，何以後來變為咒文？在唐代敦煌寫本的《悉曇章》聯章曲裏面，習慣用「魯流盧樓」四字母，插入每章上片的末句作為和聲。像《俗流悉談章》和《佛說楞伽經禪門悉談章》等等，都有同樣的情形。魯流盧樓原是梵語四流音的 R.L.I.，異譯很多，有的作「離離樓樓」（日本宮內別本《大般涅槃經》），有的作「哩哩咄噓」（不空譯本），這四個字母有它的特殊意義。「魯流盧樓，如是四字有四義，謂佛、法、僧及對法。」從北涼的曇無讖翻譯的《大

般涅槃經》卷八「如來性品」（第四之五）至劉宋的慧嚴等譯出的《大般涅槃經》卷八文字品，都有同樣的理論。用它作為和聲有某種作用，特別是密宗，很容易把它看成咒語。我曾寫過：《梵語RIL四流音及其對漢文學之影響》一文，已有金文京氏的日文譯本，載京都大學《中國文學報》第三十二冊，這裏不再詳論。用囉哩哩三字顛倒反覆地唱出，在明初已被充分使用於戲文，如《金釵記》正是極好的例證，後來演變到福建的莆仙戲，把它看成田元帥的咒文，用以趨吉避凶。推究其源，和唐末的禪僧之唱哩囉，本是一脈相承，其演變過程，仍是可以尋求出來的。

文載《國際道教科儀及音樂研討會論文集》（Studies of Taoist Rituals & Music of Today）

頁二二四—二二七。

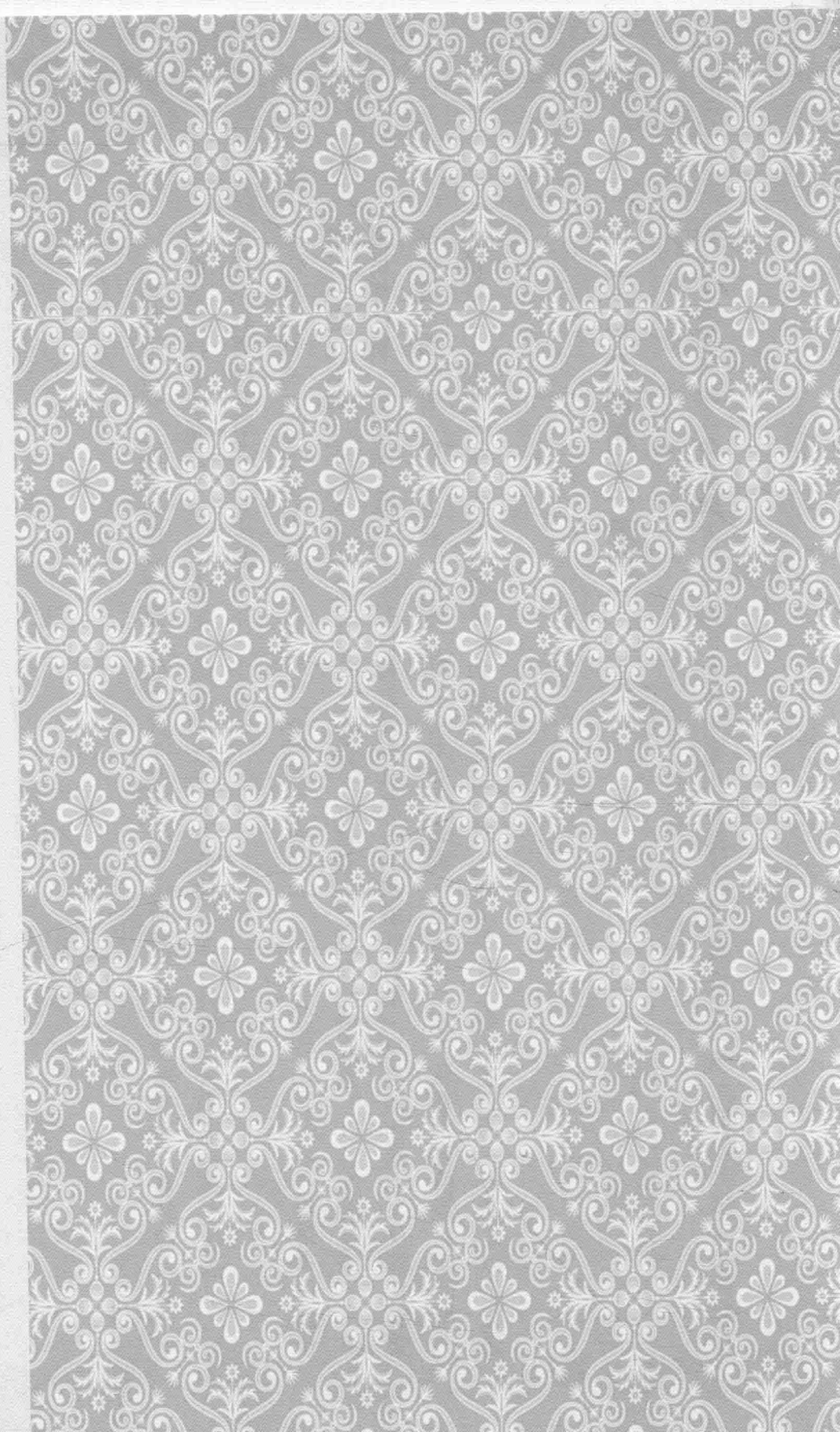
上帝之入為童作王極三對子法家先帝初  
美傳度日發矣云日封命日寸度造在四家  
當近証盟高直天道一堂眾至打寸合同也印  
一百二十歲交寸日浦散直場寅卯早辰壬酉師  
請出陰陽二樓當天給過陰陽隨詞上奏  
老君庫內收藏陽樓當天給過地上法隨自相用

「囉哩哩」之謎插圖一

生上二百廿歲命在轉路通到老君街老君庫內  
一百廿分給馬請出陰陽相對陽陽陽陽請出陰陽  
燒指重呪  
以上重吾師故大燒天書要里連五卯於陰陽  
不曾過火成文字過了經天泰陽司  
金吾師把童子路上老君街老君庫內

「囉哩哩」之謎插圖二

附  
錄



## 選堂字說

或問於余曰：子曷以選堂名齋？應之曰：平生治學，所好迭異。幼嗜文學，寢饋蕭《選》；以此書講授上庠歷三十年。中歲重理繪事，以元人為依據，尤喜錢選。六十退休後，蒞法京，以上代宗教與西方學者上下其論。

記敦煌本《老子化胡經》，其十一《變詞》有句云：「洪水滔天到月支，選擇種民留伏羲。」選民云云，正如希伯來之 *chosen people*，此道教徒之創世紀遺說也。以為洪水過後，人類種民惟伏羲，如彼土之挪亞，今苗裔神話尚存其說。前歲遊吐魯番，見其博物館中，伏羲女媧交尾之圖凡數十事，圖之之意，似示人類祖先有再生之義，是古代西域有伏羲種民傳說之明證也。由是觀之，選擇之說，亦有可取焉。余之以選名吾堂，蓋示學有三變。客曰善，因記之以示後之人。

### 附 化胡經第十一變詞

十一變之時。生在南方閩浮地，造作天地作有為。化生萬物由（猶）嬰兒，陰陽相對共相

隨。眾生享氣各自為，番（蕃）息眾多滿地池。生活自衛田桑靡（麻），劫數滅盡一時虧。洪水滔天到月支，選擢種民留伏羲。思之念之立僧祇，唯有大聖共相知。

## 九龍古瑾圍上帝古廟遺址開建公園記

宋景炎二年春，端宗自惠州甲子門次於梅蔚。四月，幸官富場。嘉慶《新安縣志》云：官富山在佛堂門內、急水門之東。帝舟曾幸此，殿址尚存。又，官富駐蹕條引行朝錄稱：丁丑四月，帝舟次于此。即其地營、宮殿基址柱石猶存。土人將其址改建北帝廟，今去嘉慶又百餘年，陵谷屢遷，舊日殿址已不知所在。陳伯陶謂：廟右有村名二王殿，其地亦難確指，勘以舊圖，似在聖山之西。而北帝廟者營構徙建復非一次，今惟此上帝古廟之存耳。是廟曩有碑記，題乾隆重修馬頭圍北帝廟，蓋自馬頭圍邨遷來者。馬頭圍即昔之古瑾圍，或以《新安縣志》北帝廟與此為一址，雖難論定，惟此古廟相傳已久，且為古瑾圍者老所崇祀，其地東面舊宋皇臺，橫亘一二里內皆平疇、田野、溪流浸灌足為胥宇之處。意當日君臣倉黃之頃，迺慰迺止，其行在不難於附近求之。則此廟之有助於九龍史蹟之研考可知矣。廟久傾圮，祇剩門額。香港政府念舊構之就湮，即此僅存者恐歸泯滅。謀所以求之、乃即其地繚以甃垣、植以卉木、闢公園以為遊憩之所、與宋皇

臺公園相麗，俾登臨者得以咨嗟詠慕于其間。其挖揚文化史蹟之功豈不懿歟?!抑予聞之，端宗自閩入廣，行宮凡三十餘所。崖門而外，若秀山殿闕，元經世大典所記尤備、惟此與彼胥當日荒陬窮海之際、其君臣流離奔迸，固知不可為而為之，雖事過境遷，其遺聞軼響猶播傳于弔古欷歔者之口，而敬慕之者更千年而未有已。乃知是非之心、歷今古而罔替，斯又闢是園者，有關教化之深意夫，豈遊賞而已耶?!園於一九六二年九月一日落成。啓用之日，市政局議員李有璇醫生實司其典禮、倡建園之議於政府者新會簡又文，而潮安饒宗頤為之記

編按：上帝古廟，又稱「北帝古廟」，屬九龍道教廟宇。玄天上帝，本名玄武大帝，宋真宗大中祥符五年改稱為「真武大帝」。其象徵北極星與四象中的玄武，為統理北方之道教大神，北方在五行之中屬水，五色之中屬黑，是為水神，能統領所有水族與水上事物（故兼海神）。

今存其廟遺址，原址九龍古瑾園，位於香港九龍露明道公園。上世紀六十年代之交，饒宗頤教授與羅香林、簡又文教授對宋端宗海上播遷，駐蹕九龍事跡多有切磋商討（參見饒教授撰《九龍與宋季史料引言》一文），單與簡又文先生往覆商榷此事，「文字累萬言」。一九六二年初，簡又文先生向港府倡建於九龍古瑾園（即今馬頭圍）上帝古廟遺址開建公園，以存宋王於九龍之史跡。此園於一九六二年九月落成，饒宗頤教授為此公園撰寫《九龍古瑾園上帝古廟遺址開建公園記》，勒碑於園內，雖言宋季史跡之事，但涉及香港道教廟觀移廢史跡，故將此文作為《附錄》收入本書。

