

# 道 教 研 究 論 文 集

黃  
兆  
漢





作者黃兆漢於1967年畢業於香港大學  
獲榮譽文學士學位，1969年獲文學碩

本文集收錄的九篇論文，是作者近年來對道教研究的部分成績。內容大致上可分成四類：一、明清道教歷史的研究；二、民間信仰的研究；三、道教文學的研究；四、道教法器的研究。第一類對明代的十餘位張天師、仙人張三丰、道教西派的歷史、清代文人的宗教生活等作一極為深入的研究，提出了一些前人未提過的問題，也找到了正確甚至近乎圓滿的答案。第二類作者選出了兩位在民間信仰中極具地位的神和仙——玄帝和黃大仙進行了全面和深入的考究，撥開幽霾，還他們本來面目。第三類企圖表彰全真教祖王重陽和丘處機兩人在詩餘方面的成就，確立他們在詞史上的應有地位。第四類對道教的法器木魚作一前所未有的極為精密的研究，使人清楚認識它的起源、演變和作用。作者本着歷史研究的態度，以考據家的方法和文學家的頭腦為我們提出了和解決了道教研究範圍內一些難題。為一般讀者和對道教有研究興趣的人士不可多得之讀物。

國際統一書號 ( ISBN ) 962-201-389-9



中文大學出版社  
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS



# 道教研究論文集

黃兆漢



中文大學出版社

© 香港中文大學 1988

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) 962-201-389-9

封面題字：饒宗頤教授

出版：中文大學出版社

香港中文大學·香港 新界 沙田

承印：明基印刷公司

九龍觀塘工業中心第三期



---

# 目 錄

---

饒序	1
柳序	3
自序	5
明代的張天師	9
張三丰與明帝	39
清代道教西派命名、活動及道統考	61
從道書的形成看清代文人的宗教生活	93
玄帝考	121
黃大仙考	157
全真教祖王重陽的詞	183
丘處機的《磻溪詞》	211
木魚考	237

# 饒 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，以爲禮失必求諸野，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，漢學界中以道教爲論文題目者以百數計，可謂盛矣！自來道釋，相資相敵，競爲表異，化胡之經，本際之義，引文證理，入室操戈，孰爲得道而迷蹤？有待披雲以見日。道之剝剝儒釋，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，無不爲攻治之所取資，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，別啓新途，此則前人所未涉足，而創獲遂更倍蓰焉。

黃君兆漢曩從余問，冶金元之語業，深知全真之徒，以倚聲施教，其所爲者，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，所著各篇久已風行寓內，頃者裒集向所爲文若干篇，釐爲一集，余得取而讀之。余嘗深慨道教典籍久爲人所漠視，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，何待余之揚扆。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，喜得與君忝爲同好。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，而恨君之未能同遊也。益信韓昌黎謂氣之所鍾，必蜿蜒扶輿磅礴而鬱積，非親臨其



地者無以體其眞而究其勝，他日當攜君同履鶴鳴之山，君其亦有意乎？丁卯清和饒宗頤。

# 柳 序

道教爲一頗古舊之中國信仰，其肇始當在東漢之末。《太平清領書》之傳播，張角黃巾起兵之變亂，天師道五斗米教之興起，皆所以樹異幟而廣其流，而其所有以秉承者，則戰國以還神仙、服餌、導引、黃白、陰陽、術數諸家爲之濫觴也。後漢始祀黃老君：黃帝之書如《宅經》等多依託，更多不存；老、莊則或取虛受垢，深根約紀而不侵削於他人，或謬悠恣縱，諛詭可觀而不敖倪於萬物，顧皆先秦之哲學而非有宗教旨趣者也。雖然，自魏、晉而清談之風盛，談名理者多體用析辨之詞，弘佛法者演《般若》、《放光》之論。道教起自里巷，猥淺無以與之競爽，詬厲所不勝，排斥所不能，於是襲取佛經之著者飾辭而廣說之，如《法華》、《報恩》、《藥王》、《金光明》，今《道藏》中所收經典多有能自譯經中覓其根原者，可覆按也。在此一時期，受時代之相盪相激，佛家之著述襲取老、莊玄學之論，用中國固有之文辭語彙，融合印度諸經，解空第一如肇公之《三論》者，亦爲個中龍象。相刃相靡，久則相反亦復相成。及宋、魏、齊、梁之世，陸修靜、陶弘景、寇謙之輩繼起南北。派別既崇，道教之體制規模始粲然大備。羽士效佛家之三身而有三清，元始天尊者固釋迦之閏位，老子亦與三尊之列，至唐代而道家莊、列諸子皆躋於真人仙聖矣。三教混同，其思想殆可遠溯至齊、梁，而道教以本位文化之故，深入後世士大夫階層及民間，影響尤巨。枝蔓既衍，治絲愈勞，道教史之不易董理者更不止此佛、道渾融之一端也。

曩余嘗論道教之不易研究，於唐、宋以後又有數關。其一，歷



世專制君主之所提倡，皆在服餌，即所以求長生者之金丹。金丹固古代化學未成正式科學前之燒煉試驗也。其成就於生物化學及冶金術關係綦密，其業爲治科學史者鑽研之範圍。然唐、宋以後更衍爲內丹，則由研究外界物質自然之變化進而及於長生久視之體內科學，說至玄而言之者鑿鑿。治斯學者無實踐之經驗則無以張其說，其於內視稍有見解者，或能自證而不能舉以示人，言語道斷，其成就遂不能令他人爲客觀之觀察與衡量，而詮釋之者亦難有真正深入淺出之的見。盲人摸象，固無以語於批大卻，導大竅之能見全牛也。其二，道教爲宗教，宗教史與思想史有別，然唐代以後之宋、明理學，受二氏之薰陶者實甚深，而夷考理學之宏著如《宋元學案》、《明儒學案》，除絕少數人外，即端拱大儒，亦莫不與佛、道二家有干係。此絕少數人，如明代之曹月川、何柏齋，固非理學家之主流也。吾人治道教史，就此一層言之，道書之外，又不能不遍參佛籍與儒家之重要典籍，始能融會貫通，置身於歷史環境之中，還古人以本來面目。此又扛鼎之作，非淺學者餽飭鎖細之功夫沾沾自喜所能窮其至大之域者也。其三，若專就道家書籍本身而言，卷帙之繁，頭緒之多，去蕪存菁，遺其糟粕，亦復汗牛充棟；而道經中僞託者多，杜撰虛構既成慣事，羽化之仙人本無紀年可言，飛鸞之降授尤稱餘技，吾人欲以歷史學者之眼光而研治之，信以傳信，疑以傳疑，必不爲迷信家所樂聞。至於材料雖豐，必加選剔，成說雖具，猶待析辨，其或窮年累月，樂而不疲，所得亦復有限，甚且爲數學家之所謂負數。望洋興歎，斯又治道教研究之同工久所深喻而莫逆於心者矣。

嶺南黃兆漢先生，文史兼長。昔年在香港研治文學，所著於地方戲之歷史淵源，多能明其條貫。近十年浸沈道書，嘗游學南溟，共不佞紬讀道籍，多所發明，更不以愚說唐肆也。近月其大著《道教研究論文集》將付梓，又屬爲弁言於其簡端。《晉書·虞喜傳》言「鑽堅研微，有弗及之勤，處靜味道，無風塵之志」，黃君有焉。因誌蕪辭而歸之。一九八七年二月，南海柳存仁。

# 自序

本書所收錄的九篇論文是我這八九年來對道教研究的部分收穫。雖是小小的收穫，對我自己來說，卻是敝帚自珍的。現在要結集出版了，自然覺得十分高興，也趁着這個機會，說說自己的感想。

屈指一算，我研究道教已有十六年了。正式開始研究是一九七二年。這一年我離開香港，遠赴澳洲，到澳洲國立大學研究道教史。可是我對道教發生興趣實在比這一年更早。當我在一九六七年於香港大學修讀文學碩士學位的時候（指導老師為饒宗頤教授和羅忼烈教授），我已接觸到道教。當時我研究的是金元時期的詩餘，這很自然地涉及全真教這方面的作品。爲了要了解全真教道士的詞作，不能不涉獵一下全真教的歷史，想不到這一「涉獵」使我對道教着了迷！不過，由於當時的研究重點另有所在，只好暫時放下研究道教的興趣了。

一九六九年獲得碩士學位，本來想多讀一點道教書籍，可是由於工作上另有需要（自一九六九年秋到一九七二年秋我在香港大學亞洲研究中心工作，專門研究廣東繪畫和廣府大戲——即粵劇）和時間上不容許，只好又一次的打消了這個念頭。但是對道教的興趣依然未減。這時候我一直在尋求機會研究道教。終於機會來了！一九七二年秋我進入了澳洲國立大學中文系研究道教，指導老師是柳存仁教授和張磊夫博士(Dr. R. de Crespigny)。得到他們的悉心指導，我對道教的認識進步得很快。

道教的範圍實在太廣泛了，研究的第一年完全是知識吸收的階段，主要是讀一遍《道藏》和翻閱正史，輯錄其中有關道教的材料。



第二年纔集中研究道教的宗派，其中問題複雜得令人難以想像。到了第三年始專心研究明清時期的張三丰一派。經過三年多的「苦鬥」，終於把論文寫成了！這是一九七六年的事。同年二月我受聘到西澳洲 Murdoch 大學任教，可是，所教的，除了《中國哲學》一科外，其他科目都跟道教拉不上關係，故此，在 Murdoch 大學的五年裏，爲了準備功課，也爲了盡量適應環境，投入當地生活，也因爲忙於教授中國繪畫，閱讀道書的時間實在不多。值得安慰的是，在這段時期裏，我修訂了我的博士論文，交給澳洲國立大學出版社出版，書名爲 *Investigations into the Authenticity of the Chang San-Feng Ch'üan-Chi*（中譯爲《張三丰全集作者考》，一九八二年出版）；更抽出其中一部分改寫成一篇獨立的文章，名爲 *The Cult of Chang San-Feng*（中譯爲「張三丰研究」）；又寫就《清代道教西派命名、活動及道統考》一文和完成了《全真教祖王重陽的詞》一文的初稿。

一九八一年初我結束了澳洲的教席，回到母校香港大學任教。雖然主講的科目是中國文學，但也兼講幾個道教史的專題，遂使我多讀了一些道教書籍。又爲了研究上的方便，我傾囊買了幾套道教書籍：《道藏》、《道藏輯要》、《道藏精華》和《道教文獻》等。自想：不盡量利用它們就對不起自己了！在這五六年中，在道教研究方面，我寫就了《全真教祖王重陽的詞》、《玄帝考》、《從道書的形成看清代文人的宗教生活》、《張三丰與明帝》、《丘處機的〈磻溪詞〉》、《黃大仙考》、《木魚考》和《明代的張天師》諸文，時光總算沒有白費。

上述九篇論文（英文寫的不計在內），除《明代的張天師》一文外，都已在各大學學報發表，此次蒙各學報惠准結集出版，謹致萬分謝忱。爲保持本來面目，只改正初印時的一些小毛病及手民之誤而已。

此論文集之能夠出版，全賴香港中文大學出版社全力支持，於

此特致謝意。復蒙吾師饒宗頤教授（現任香港中文大學藝術系教授）和柳存仁教授（前澳洲國立大學中文系教授）贈序，饒師更為書名題簽，實使拙著生色不少，謹此致謝。

最後，我要將此書獻給內子曾影靖女士，感謝她在過往的歲月中不斷地鼓勵我從事道教的研究，希望因此得到她更多的鼓勵。

黃兆漢序於香港大學中文系

一九八七年五月



# 明代的張天師

「張天師」是天師道<sup>1</sup>教主的尊稱。自東漢張陵（或稱張道陵，在世約當公元25—156前後）為第一代天師<sup>2</sup>以來直到現今已傳了六十四代。現今的天師叫張源先，是前代天師的堂侄<sup>3</sup>。1978初我專程從澳洲（當時我仍在澳洲 Murdoch 大學教書）飛往台北拜見這位天師。他當時的辦公室設在重慶北路的覺修宮台灣省道教會裏<sup>4</sup>，現在是否有所變更就不清楚了。我見到的張天師約四十餘歲，並無甚麼特別之處，只是一個普通人，穿着樸素的深藍色長衫，態度彬彬有禮。當時接見我的還有兩位大居士：龔羣先生和殷石明先生。龔羣先生到現在還一直與我保持聯絡<sup>5</sup>。張源先天師親手贈給我一冊他所編撰的《歷代張天師傳》<sup>6</sup>，封面上印着天師道的始祖張道陵的法像及「道高龍虎伏，法大鬼神欽」的兩句讚文。事實上，這本張天師傳只不過是根據明代《續道藏》的《漢天師世家》一書<sup>7</sup>及日人小柳司氣太在三十年代編的《白雲觀志》裏所收錄的《補漢天師世家》而編成的<sup>8</sup>，其中只補充了第六十二、六十三代天師的傳記，學術的價值並不高。不過，在推廣天師道的立場看，它卻不失為一本頗為有價值的普及讀物。

本文要談的是第四十二代到五十二代的十一位明代的張天師。雖然在天師道的歷史上，他們的聲望、地位不一定可以比得上其他一些天師，如漢代的張道陵和宋代的張繼先（1092—1126）<sup>9</sup>，但至少在天師道一派的道統延續上已盡了他們的責任，而且其中有幾位天師在某方面的成就卻是以往的天師所無的，亦即是說，他們在某方面的成就是獨特的。只就這一點，明代的張天師已很值得我們

張道陵



張道陵像 載：明·洪應明《仙佛奇蹤》(武進陶氏重刊)，卷2，  
頁1上。



去研究了。我打算在本文裏探究這十一位天師在宗教、政治、社會、文藝和學術各方面的活動，及指出其功勞貢獻所在，希望透過這篇文章使人們對明代的張天師有更深一層的了解，並希望能夠填補道教史研究上向來被忽略的一個環節。

首先探討明代張天師在宗教方面的活動。一如其他朝代的張天師一樣，他們日常的宗教活動不外是打齋建醮，祈晴求雨，頂多是祛邪治病一類的事<sup>10</sup>。除了這些「例行公事」外，並不見有甚麼特別奇異的地方。至於在推廣天師道的傳播和提高天師道的地位上，亦沒有甚麼不尋常的表現。誠如《明史》所說：

張氏自正常（筆者按：明代第一位天師）以來，無他神異，專恃符籙，祈雨驅鬼，間有小驗。顧代相傳襲，閱世既久，卒莫廢去云<sup>11</sup>。

又如今人杜聯喆所說：

For the whole span of nearly three centuries of the Ming dynasty, there were eleven Taoist patriarchs on Dragon Tiger Mountain from the forty-second to the fifty-second. Neither in the promotion of Taoism nor in religious miracles did the Chang family accomplish anything of distinction<sup>12</sup>.

大有可能是因為這些原因以致天師道在明代沒有甚麼大發展；亦極有可能是這些原因令到明代的天師絕大多數不受當時皇帝重視和在民間沒有一個崇高的地位<sup>13</sup>。有明一代共有張天師十一位，就是沒有一位如北宋時張繼先那樣德高望重道行不凡的天師！

明代一開始，皇帝就對張天師沒有好感。明太祖很不客氣的說：

至尊惟天，豈有師也。以此爲號，褻瀆甚矣<sup>14</sup>。

於是削「天師」之號，改授「真人」<sup>15</sup>。這一舉動對張天師的打擊不可謂不大。以前是天之師，高高在上，地位尊貴，現在只是個有特殊修養的凡人而已。張天師在明代一開始就是如此的「先天不足」了。這樣的一個打擊真可說得上是使到張天師的地位一蹶不振，從明代到現在張天師都沒有得到統治者的特別尊禮。

我們或許會問：明太祖究竟為甚麼要削「天師」之號呢？單單是爲了「至尊爲天，豈有師」嗎？我相信事實並不是那麼簡單。就算只有這個原因，內裏至少還有深一層的意思：明太祖是天子，地位比天低一等，但是天師的地位卻比天高一等，天師的存在無形中貶低了天子的地位，或說使天子的地位降了一級，對一個新登位的皇帝來說是很難忍受的。試問那一個皇帝能忍受在世間上還有一個比「天子」還要崇高的名號呢？這種心態很自然的令到明太祖憤然削去「天師」之號。此外，也許與明太祖的出身有點關係。明太祖曾經做過小和尚<sup>16</sup>，釋道不和，互不尊重，由來已久；又「天師」一號的尊貴更反映出他自己出身的低微卑賤，這如何能夠容忍呢？報復和自卑的心理也許亦成爲明太祖削「天師」之號的一個原因。另外的一個原因大抵與政治有關。明太祖爲了壓抑道教勢力——一股可以騷擾或甚至威脅他的統治的勢力，以免它如在元代一樣過度高張<sup>17</sup>，所以一開始就對它施加壓力，挫折它的銳氣，要它謙謙卑卑的服從自己。還有一個原因就是：明代第一個天師張正常（第四十二代天師）只是一個很普通的天師，無甚才學，只懂一些小把戲——小法術<sup>18</sup>，這又如何能夠令明太祖對他另眼相看呢？如果他是張繼先或丘處機（1148—1227）<sup>19</sup>一類的道士的話，情況或者有些不同。

明代的張天師雖然在提倡道教和異蹟表現上沒有甚麼顯著的成就，但是在保存整理道教文獻上卻盡了很大的努力，使他們在道教文化史上立下了不可磨滅的汗馬功勞。單是這一點已見出明代張天師的不容忽視，亦單是這一點已令明代其中幾位天師不朽了。明清以來研究道教的人不能不讀的兩大道經寶庫——《道藏》和《續道藏》

都是成於明代張天師之手。沒有他們的努力，恐怕我們現在研究道教還要困難十倍呢！難道這一點不值得我們去大力表彰嗎？

按道教經典的編纂應該是始於唐代玄宗時期（712—756）。在公元748年之前唐玄宗時所編纂的《道藏》名叫《三洞瓊綱》，卷數多達數千<sup>20</sup>，可惜已失傳。後來宋、金、元各代都繼續編纂《道藏》<sup>21</sup>。元時的《道藏》名《玄都寶藏》，共有7,800餘卷，可謂洋洋大觀。可是在元代，因為佛道之爭，《道藏》曾兩次被焚毀，一次在公元1258年，一次在公元1281年。《玄都寶藏》的雕板亦不能倖免。這兩次《道藏》的不幸遭遇給明代編纂《道藏》帶來很多困難。如果比較一下元明兩代的《道藏》，我們會發覺到明藏的卷數實較元藏為少，亦較金藏為少<sup>22</sup>。

明《道藏》的編纂工作始於明成祖時，說得正確一點是公元1406年，是明成祖下令編纂的。主其事的是第四十三代天師張宇初。《續道藏》裏的《皇明恩命世錄》便收錄了明成祖在永樂四年（1406年）十一月十九日的《命編進道書勅》：「勅真人張宇初：前者命爾修道教書，可早完進來，通類刊版，……」<sup>23</sup>可是過了幾年，《道藏》仍未編就之際，張宇初便逝世了（1410年），《道藏》的編纂工作便落到他的弟弟張宇清身上。張宇清就是第四十四代天師。張宇清死於1426年，當時《道藏》還未編完。宇清死後，《道藏》的編纂工作幾乎中斷。幾經波折，終於在1444年或1445年《道藏》得以刊行。在這方面道士邵以正的功勞甚大。邵是在1444年被任命為《道藏》督校的<sup>24</sup>。所謂督校，即是刊板之時，主持校對工作的人。因為這套《道藏》刊行於明正統年間（1436—1449），所以名為《正統道藏》，計5,305卷，480函，編排次序由《千字文》的「天」字至「英」字。後來嘉靖三年（1524）重印《道藏》或其中一部分；萬曆二十六年（1598）亦重印全部或其中一部分<sup>25</sup>。明神宗時下令繼續編修《道藏》，編修和刊行的工作亦由當時的天師——第五十代天師張國祥負責。此續編名為《續道藏》，完成於萬曆三十五年（1607），計

180卷，32函，由《千字文》的「杜」字至「纓」字。正續兩藏共計5,485卷，512函，經板121,589葉。可惜這十二萬多葉經板卻燬於「義和團之亂」（1899—1900）。現時我們所用的《道藏》就是這套《正統道藏》和《續道藏》的合編板本，是北京白雲觀藏、上海涵芬樓於1923至1926年的影印本<sup>26</sup>。

《道藏》所收錄的書籍共1,476種，上自先秦，下至明萬曆年間，二千多年的道教文獻或間接涉及道教的文獻，除散佚的以外，幾乎盡在其中，內容之龐大豐富可知，雖然雜有道教以外的書籍（如名家、法家、墨家、兵家、農家、縱橫家、雜家……的書籍），但概括而言之，實不失為道教的寶庫。我們現在可窺見道教的內容、發展和變化的歷史全賴這套《道藏》，如果沒有它的存在，要研究道教實不知如何下手。這一點當然要感激曾致力於編纂《道藏》的三位天師：張宇初、張宇清和張國祥。

《道藏》的編纂是用分類的方法：「三洞」、「四輔」、「十二類」。所謂「三洞」，即「洞真部」、「洞玄部」、「洞神部」。起初每一洞所收的代表某一個派別的道經，但後來慢慢參入別派的道書，變得駁雜不純，不能再代表某一個派別了。「四輔」是為輔助「三洞」而設的，包括：「太玄部」、「太平部」、「太清部」和「正一部」<sup>27</sup>。「三洞」每一洞又再分為十二類：一、本文類，二、神符類，三、玉訣類，四、靈圖類，五、譜錄類，六、戒律類，七、威儀類，八、方法類，九、衆術類，十、記傳類，十一、讚頌類，十二、表奏類。但「四輔」就再不分類<sup>28</sup>。十二類之中，大概除了「玉訣類」之外，其他十一類的內容都可以顧名思義，不難了解。此處「玉訣」的意思是指如珠玉一般寶貴的秘訣、真訣。「玉訣類」所收錄的道書是道經的註解和義疏，裏面不少書籍的題目是作「某某訣」的<sup>29</sup>。通過這十二類不難窺見《道藏》的龐大而豐富的內容。可以說，道教各方面的文獻都包羅其中了。

明代的張天師在道教歷史材料的整理與著錄上也有顯著的功

勞。例如要研究天師道和張天師的歷史而不能不讀的《漢天師世家》和《龍虎山志》都是明代的張天師編成的。

先談《漢天師世家》。這本張天師家傳原為第四十二代天師（即入明後的第一位天師）張正常所編的，所收錄的張天師傳由第一代張道陵起至第四十一代張正言止。後來第四十三代天師張宇初據原書「刪校增次」<sup>30</sup>，添上張正常一傳。到了第五十代天師張國祥時又重新「校梓」<sup>31</sup>，同時增加第四十三代天師至四十九代天師數傳（即張宇初、張宇清、張懋丞、張元吉、張元慶、張彥頤、張永緒數傳）。這就是《道藏》，或說得正確一點《續道藏》裏所收錄的《漢天師世家》四卷<sup>32</sup>。至於明代的其餘幾位天師（即五十代至五十二代——張國祥、張顯祖（亦作顯庸）和張應京三位天師）的傳記卻兩次下旨禁止偽造了。這點一方面透露了天師道在民間的流行，另一方面也透露了天師道在一般民衆的眼中仍是一個有特殊法力的人物，不然的話，他們也不會相信天師的符籙，而那些不法之徒更不會「假借張真人名色，私出符籙，惑民取財」了。從這一點可見出張天師在當時社會上實在有一定的貢獻和地位的。在英宗天順元年（1457）、憲宗成化二年（1466）和成化二十年（1484）也曾發生「禁諸人私出符籙勅」或「禁假造符籙勅」<sup>62</sup>，這都同樣地顯示了這個能與實際相符的地方。

次談《龍虎山志》。顧名思義，《龍虎山志》是江西龍虎山的地方志。裏面所收錄的雖不盡是有關張天師或天師道的材料，但因為龍虎山是第四代天師張盛以來的天師和天師道的大本營<sup>35</sup>，所以《山志》裏很多材料都涉及到張天師或天師道，而且有不少篇幅是特別記載天師家傳的<sup>36</sup>。要研究天師道或張天師，《龍虎山志》是不可或缺的書籍，在道教史文獻上有着相當重大的價值。現時我們見到的《龍虎山志》至少有兩種：一種是元代元明善（在世約當公元1313年前後）所編的，另一種則是清代婁近垣（在世約當公元1740年前後）重修的<sup>37</sup>。在編修方面牽涉到三位明代的張天師。根據婁近垣

的《重修龍虎山志自序》，元明善的舊志有三卷，到了明代，第五十代天師張國祥和第五十一代天師張顯庸重修<sup>38</sup>（似乎並無增添卷數）；另外，明代的第四十三代天師張宇初根據元編舊志增修至十卷，而他自己（婁近垣）據以重修增至十六卷的《山志》卻是張宇初編的三殘卷，而並非元明善所輯之三卷《山志》<sup>39</sup>。可見明代三位天師——張宇初、張國祥、張顯庸對《龍虎山志》的編修實有頗大的功勞，他們在整理保存道教歷史材料上有過不少貢獻，對道教發展歷史的認識起過不可忽視的作用。

此外，有一本記錄明代道教史材料的書——《皇明恩命世錄》的編成大概也與第五十代天師張國祥有關。《皇明恩命世錄》所收的是龍鳳六年（1360）至萬曆三十三年（1605）明代皇帝的誥、命、勅、諭一類的文字，全部都與當時的張天師有關。透過這些文獻可以窺見明代皇帝對明代張天師甚至明代以前的張天師的看法和待遇，實是非常有價值的材料。雖然在書裏沒有標出編者的名字，但所錄的既然止於張國祥，我們有理由相信它是張國祥所編的，不然的話，應該止於另一位天師，張國祥以前或以後的一位天師<sup>40</sup>。

在政治方面，明代的張天師並無甚麼顯赫的活動，故談不上有甚麼特殊的貢獻與影響。也許有件事較為值得一談，那就是明成祖派第四十三代天師張宇初訪尋仙人張三丰（約1314—1417）<sup>41</sup>一事。《漢天師世家》有這樣的記載：

戊子（按：即永樂六年，1408）十月〔成祖〕手勅俾邀請真仙張三丰。己丑（按：即永樂七年，1409）再勅尋訪張三丰<sup>42</sup>。

《皇明恩命世錄》也收錄了這兩勅<sup>43</sup>，可見其事不假。但成祖派天師張宇初訪尋張三丰又與政治有甚麼關係呢？原來「靖難之役」<sup>44</sup>後，惠帝朱允炆（1399—1402在位）失蹤，成祖爲了要查明真相，便派人分水陸兩路偵查。水路方面則使三保太監鄭和（1371—1435）主

其事，陸路方面則派都給事中胡濙（1375—1463）負責，但鄭和卻以向海外宣揚國威爲藉口，而胡濙則以訪尋張三丰以掩其真正目的。王鏊（1450—1524）《震澤紀聞》說：

太宗（按指成祖）師渡江，薄都城，建文君闔宮自燔死，然或傳實自火逃去，或傳蜀府兵來赴難，竊載以去，莫察其實，故遣胡濙巡行天下，以訪張仙爲名，實爲建文也<sup>45</sup>。

所謂「張仙」即是張三丰。陳建（1497—1567）的《皇明通紀法傳錄》也清楚地指出這一點：

〔永樂五年〕十二月命戶科都給事中胡濙巡遊天下，搜訪異人張三丰。上察近待中以濙忠實可託，命徧行天下，以搜訪異人爲名，實察人心向背<sup>46</sup>。

胡濙訪尋張三丰只是藉口，實際上是爲了查明惠帝下落。那麼，我們據此可以提出一個疑問：張宇初被派往訪尋張三丰又是否只是藉口，而目的實與胡濙相同呢？今人孫克寬教授似乎肯定了這一點。他說：

……朱棣何以一再地要訪求張三丰呢？以《天師世家》確載此種詔勅，當非虛造，怕真是求訪建文遺踪的煙幕吧！宇初能受此重大的使命，可見他受到朱棣的信託<sup>47</sup>。

所謂「此重大的使命」，很明顯地是指「求訪建文遺踪」。孫教授的看法是不無道理的。如果張宇初真的是以訪尋張三丰爲名實際上是訪尋建文的話，那麼他就並不是沒有政治活動了，只不過是較爲隱蔽，不易爲當時人所察覺，更一向爲後人所忽略而已。雖然他找不到建文，但在訪尋建文的過程中可以知道當時的人心背向，這一點，對成祖來說，卻是相當重要的。難怪孫教授說張宇初「受到朱棣的信託」了。

不過，以訪尋張三丰爲名而以查探建文的下落爲實只是對成祖個人的服務，對治理國家人民來說是並無多大作用或貢獻的。那麼，明代的張天師在政治上就沒有半點貢獻嗎？這一點實值得我們小心考察。如果「貢獻」一詞不一定含主動性或直接性的話，我認爲明代的張天師在這方面亦不無貢獻。他們的貢獻是在於能夠與當時的統治者和平共處的事實上。在統治者眼中，我相信這一點是很重要的。這種情況可間接使到當時的道教徒——至少天師道的教徒因政治宗教的和諧而能夠過着和平共處的生活。那麼，張天師與統治者如何達致和平共處的境地呢？事情的主動者是統治者而不是張天師。張天師只是同意或甚至可以說處於被動的地位。方法是通過婚姻制度。如在洪武二十二年（1389）明太祖「命前御史中丞誠意伯劉基以其弟之女妻」第四十五代天師張懋丞之父張宇理<sup>48</sup>；又在成化十三年（1477）憲宗召見第四十七代天師張立慶，並命「中官梁芳傳旨聘成國公朱儀女爲配」<sup>49</sup>；又在嘉靖三年（1524）世宗「詔〔第四十八代天師張彥額〕聘安遠侯柳文之女爲繼室。」<sup>50</sup>實際上，這一次是張彥額的第三次結婚，第一次是娶襄城伯李鄜之女，李氏死後，張彥額娶錦衣衛指揮吳珍之女爲繼室<sup>51</sup>。又如在嘉靖二十九年（1550）世宗「詔〔第四十九代天師張永緒〕聘定國公徐延德女爲配，勅成國公朱希忠、遂安伯陳鏊議行婚禮」<sup>52</sup>。又在萬曆年間（1573—1620）第五十代天師張國祥「奉旨聘駙馬都尉謝公詔之女爲配」<sup>53</sup>。可見明代有數位天師之妻子都是出自貴族官宦之家的，而安排，甚至可以說操縱他們的婚姻的，正是當時的統治者——皇帝。我以爲明帝之所以要操縱張天師的婚姻，目的並非要他們找一個高門望族爲親家，以配合他們身份那麼簡單，而是要通過他所安排的婚姻去控制張天師。貴族官宦是有責任對皇帝効忠的，這是他們的天職，而貴族官宦的任何成員亦應順理成章地有責任對皇帝効忠。張天師一旦成爲貴族官宦的一份子了，他那裏可以對皇帝不忠呢？道教的教主——張天師都對皇帝盡忠了，還怕他的信徒不對皇



帝惟命是從嗎？這樣，政治與宗教間的本有矛盾與衝突不是可以消解於無形嗎？又或者可以這樣說：明帝之所以要為張天師安排這些婚事，是為了要籠絡他們，因為統治者向來對於宗教都是有所畏懼或忌憚的。無論說成控制或籠絡，明代統治者的目的都是一樣，就是要通過一種實際而有效的形式去利用張天師領導信徒乖乖地屈居於政治之下，聽命於政治之決策人——皇帝。這一點，明帝做到了，張天師也盡了他們的「責任」了，他們不是好好的相安無事和平共處嗎？有明一代就不曾發生過天師或天師道徒造反的事。

實際上，明代的張天師多多少少總與政治發生一點關係。例如，正如以往的張天師一樣，他們都得到朝廷的封官賜祿<sup>54</sup>，至低限度在管理道教的範圍內擁有一點權力<sup>55</sup>。可惜，受到明代皇帝特殊「信託」的天師，除了張宇初外卻找不到第二位。

由於明代的張天師普遍地都得不到皇帝的特殊禮遇，以致天師道在明代不能如在宋代一般的盛行，更不如元代的全真教那麼如日中天。但這並不意味着天師道沒有深入民間。天師道是個歷史悠久的道教宗派，自東漢末開始，經過千餘年的繁衍、傳播，到了明代，已在民間根深蒂固，就算得不到統治者的提倡，亦能夠在民間默默地流行，所以在社會上，天師道的活動是沒有歇息過的，而張天師在這方面所作出的貢獻，或至少說功勞，也是不容忽視的。《漢天師世家》記述第四十二代天師張正常時有這樣的一段記載：

丙午（1366）復入覲，京城士庶求符者，日以千百計。侍史不能給，閉關拒之，不止。上諭俾施符水，乃篆巨符投朝天宮井中。人爭汲之，須臾水竭見土，弗已。疫者飲之，皆瘳<sup>56</sup>。

記載或有誇大之處，但最低限度我們可以相信病患者得飲符水在心理上已有痊癒之感了。說不定心理影響生理，他們的病真的是醫好了。在救人濟世方面張正常是通過畫符的方法作出過一點貢獻的。

故此，「上聞而嘉之，令作亭井上，號太乙泉。」<sup>57</sup>第四十五代天師張懋丞也曾用同樣的方法爲不少人醫好過病，這一點在《漢天師世家》和《龍虎山志》都有清楚的記載<sup>58</sup>。

大概是張天師的符籙有不少是曾經靈驗過吧，因此深受大眾歡迎，也因此引起一些不法之徒借天師之名偽造符籙，欺騙百姓，詐取金錢，這在第四十三代天師張宇初、第四十六代天師張元吉和第四十七代天師張元慶時都曾發生過，以至皇帝下令禁止私出符籙<sup>59</sup>，違令者斬。明太祖於洪武二十四年（1391）六月曾下旨：

江西、浙江、福建等處多有假借張真人名色，私出符籙，惑民取財，令出之後，犯則斬首示衆，家遷化外，……頒給龍虎山正一玄壇之印，俾鎮護山名，關防符籙<sup>60</sup>。

明成祖於永樂六年（1408）亦曾下旨：

符籙一節，止許張真人門下出給，……<sup>61</sup>

這兩道聖旨都是在第四十三代天師張宇初時下的。從這兩道聖旨我們可以清楚知道在張宇初時偽造符籙事十分嚴重，否則皇帝也不會兩次下旨禁止偽造了。這點一方面透露了天師道在民間的流行，另一方面也透露了天師道在一般民衆的眼中仍是一個有特殊法力的人物，不然的話，他們也不會相信天師的符籙，而那些不法之徒更不會「假借張真人名色，私出符籙，惑民取財」了。從這一點可見出張天師在當時社會上實在有一定的貢獻和地位的。在英宗天順元年（1457）、憲宗成化二年（1466）和成化二十年（1484）也曾發生「禁諸人私出符籙勅」或「禁假造符籙勅」<sup>62</sup>，這都同樣地顯示了這個情況。但，利用符籙治病驅魔在民衆的心中是張天師與生俱來的法力（否則他不配做天師），亦是他的職責，故此他的社會地位並不可能因此而大大提高，更不可能因此而使到民衆對他額外尊崇。況且，治病驅魔也不是怎樣特別神異的事，更不會每次都靈驗的。

天師道在明代民間的流行可見於張天師屢次向朝廷乞求度牒一事。根據《皇明恩命世錄》第四十五代天師張懋丞於宣德九年（1434）乞得「部牒五百」，又於正統六年（1441）乞得「度牒五百」；第四十六代天師張元吉於景泰二年（1451）乞得「部牒一千」；第四十八代天師張彥頤於正德三年（1508）乞得「部牒五百」，又於嘉靖二十一年（1542）乞得「部牒五百」<sup>63</sup>，這都顯示了在明代不少人是願意成為道士的，否則張天師何須屢次向朝廷乞求度牒呢？但，張天師的乞求並不是每次都能如願的。如《明史》就有以下的記載：

〔張元吉〕景泰五年（1454）入朝，乞給道童四百二十人度牒。〔胡〕濙復為請，許之。……天順七年（1463）再乞給道童三百五十人，禮部尚書姚夔持不可，詔許度百五十人<sup>64</sup>。

所謂「度牒」即僧道出家之證書，是官方發給的。持有這些道牒的道士即是官方承認的道士。由俗人成為官方承認的道士是個社會制度，而這個制度的實際施行實有賴於張天師。從這一個角度看，張天師在社會某一方面上是相當重要的。難道我們可以說明代的張天師在社會上毫無作用嗎？可是，多給道童度牒，就是國家又少了一部分可供徭役的勞動力，如勞役又可以用金錢代替，就又減少了國家收入。此朝廷大臣所堅持少發度牒的緣故。請求官方發度牒雖然是制度的一部分，但此制度在這方面言之是對國家或政府的其他需要有害的。然而，站在道教教主的立場上講，張天師向官方請求多發度牒是很容易理解的。

他們在社會上的貢獻又可見諸第五十二代天師張應京募鄉勇禦賊一事。《補漢天師世家》有這樣一段的記載：

貴谿與閩接壤，盜賊蜂起，安仁妖僧煽眾焚掠，禍延上清。真人募鄉勇禦之，不克。登老雷壇嶺，檄召神將殺賊。俄而

陰雲四塞，遙見一神驅黑虎逐賊。賊潰散，邑里獲安<sup>65</sup>。

記中說「登老雷壇嶺，檄召神將殺賊。……一神驅黑虎逐賊」，容有誇大之處，或甚至荒誕不足為信。但張應京「募鄉勇禦賊」的行動是事實，雖然「不克」，亦值得表彰，何況後來終於使「賊潰散」呢？

可是，明代天師的聲望實際上並不怎樣顯赫，地位亦不見得特別崇高，故此往往鎮壓不著民衆，有些不法之徒便乘機加以欺害。《皇明恩命世錄》便透露了這一點。英宗正統十二年（1447）有「禁約族屬人等欺害勅」，說：

前真人張懋丞（按：即第四十五代天師）沒，已命嫡孫張元吉（按：即第四十六代天師）襲承真人之職，以領教事，其族屬人等數加害。……<sup>66</sup>

世宗嘉靖四十四年（1565）也頒「禁約族屬人等侵害勅」，裏面提到第四十九代天師張永緒年幼之時為一些族屬人「倚恃行高人衆，凌侮侵害」<sup>67</sup>。雖然皇帝下命把這些人治罪，但由此可窺見有一部分人士並不尊重天師的，或不把他視作甚麼特殊人物的。他縱使有皇帝作後盾，由於自己不爭氣，沒出息，所以不為人所尊重和敬畏。

不獨人民如此，就算官吏也是一樣。我們一讀嘉靖十七年（1538）的「命沿途衙門照例應付勅」便可知道：

正一嗣教……大真人掌天下道教事張彥額（按：即第四十八代天師），得爾奏稱，每三載依例朝覲，沿途經過有司衙門不肯照例應付以致道路多阻，赴朝失期；先年奏有明旨，又復違背等，因茲降勅旨以護爾。凡爾朝賀等項，來京往迴經過處，所軍衛有司驛遞等衙門，即便照例一體應付，不許留難，敢有仍前怠慢悞事，聽爾指實奏聞處治。……<sup>68</sup>

勅內所提到的「先年奏有明旨」的「旨」即是嘉靖十六年（1537）的

「提問沿途違慢官吏旨」，裏面明言「今後務要嚴加戒飭，軍衛有司，一體應付，不許遲違悞事」<sup>69</sup>，可惜到了第二年，官吏們又不聽旨了。最大的原因大概是他們根本瞧不起張天師，而並不是有心與皇帝作對。如果他們是尊敬張天師的話，就算皇帝沒有下旨，他們亦會處處關照的。

說到在文藝方面的活動，有明一代十一位天師之中，有半數以上與之有關。他們是：第四十三代天師張宇初、四十四代天師張宇清、四十五代天師張懋丞、四十六代天師張元吉、四十七代天師張元慶、四十九代天師張永緒和五十一代天師張顯祖，而以張宇初留傳下來的作品最為豐富。

張宇初有《峴泉集》，內收錄他的詩文數百篇。《峴泉集》有兩個版本：《道藏》本十二卷和《四庫全書》本四卷。兩者比較，《道藏》本所收錄的詩多於《四庫》本，而《四庫》本所收錄的文卻多於《道藏》本。如《道藏》本收七律一百零六首，《四庫》本則全缺；《四庫》本收墓誌十篇，《道藏》則全缺<sup>70</sup>。綜合兩個版本，《峴泉集》的內容可分類如下：雜著、記、序、墓誌、說、傳、頌、銘、箴、贊、題跋、祭文、青詞、齋意、上梁文、普說、疏、賦、騷、操、歌行、詩（包括：五言古、五言律、五言排律、七律、七言長歌、七絕）、詞等<sup>71</sup>。

遼王（即明太祖的第十五子朱植）在永樂五年（1407）撰的《峴泉集·序》這樣的盛稱宇初在文藝方面的成就：

……故其發爲文辭，論議雄邁偉傑，讀之，令人擊節不已。予嘗愛其文如行空之雲，昭回絢煥，變化莫測，頃刻萬狀，曄乎其成章也。又如入秋之水，膏停黛蓄，微風興波，萬頃一碧，湛乎其泓澄也。詞賦詩歌，又各極其婉麗清新，得天趣自然之妙，可謂兼勝具美矣。且聞龍虎名山，靈氣翕聚，鍾英毓秀，挺生列真，以道德相傳，其來遠矣。若道腴內

充，華藻外振，以文雄一代者，乃今獨於真人見之<sup>72</sup>。

可是，這不過是應酬文章，頗有誇大之處，與實際情況略有距離。我還是同意孫克寬教授的看法。他說：

字初的文格，並不甚高，繳繞冗熟，是南宋道學家學朱子而不至的濫調，所以不曾署名於明清人的選文之中<sup>73</sup>。

又說：

他的詩風清雅，富於山林之氣。這是方外詩人的本色。《道藏》所錄，各體皆備，……接近選體與唐音的，……他的近體詩，以七言律的風調較為閑雅。……<sup>74</sup>

字初在詩方面的成就是肯定的。當時人王紳已說他的詩「沖邃而幽遠」<sup>75</sup>，程通亦說他「以言乎詩，則託物寫情，優游不迫，得詩人情性之正」<sup>76</sup>。清人朱彝尊（1629—1709）頗為欣賞字初的詩，故在他編的《明詩綜》選錄其詩八首<sup>77</sup>，且極為讚賞地說：

字初五言古詩，意匠深秀，有三謝韋柳之遺響。唐宋以來，釋道二家竝重，明初名儒輩出，而道家之有文者，字初一人，厥後益寥寥矣<sup>78</sup>。

朱氏又在其《靜志居詩話》說：

古今詩僧，傳者不少，黃冠率寥寂無聞。……明初僅張宇初、余善二人，無戾風雅已爾，餘皆卑卑，鮮足當詩人之目<sup>79</sup>。

現在抄錄字初的古近體詩各一首，以見一斑：

朝陽昇東樹，微月流西岑。鳴河遡急闌，衆鳥亦交吟。春夏氣候殊，涼燠自駸尋。遐慕期永託，斯人藹蘭襟。邈然與世

隔，空睇瑤華音。騫修曷爲言，感慨授吾簪。（《擬古》）<sup>80</sup>

空洞深藏小有天，舊遊遺跡感經年。  
山迴鳥道盤雲磴，澗抱龍泓瀉石泉。  
蒼蘚殘碑看落日，疎林雕閣俯寒烟。  
遲留疑有餐霞侶，不聽瓊簫到席前。  
（《遊丹霞洞天》）<sup>81</sup>

張宇初的弟弟張宇清（即第四十四代天師）亦能爲詩文，曾著有《西壁文集》，可惜今已不傳。《漢天師世家》說：

四十四代天師諱宇清，……七歲能詩，及長，凡祕要儒經子史，究索無遺，著有《西壁文集》傳於世。<sup>82</sup>

《龍虎山志》記載得比較詳盡：

真人（按：指張宇清）七歲能詩。及長，博通儒經子史，與兄無爲真人（按：指張宇初）相倡和。爲詩文得其指授，所著《西壁文集》若干卷。兄弟俱工書翰，真人尤善作山水。無爲真人嘗畫《秋林平遠圖》以詫真人，曰：「此圖殆不減吾弟邱壑也。」<sup>83</sup>

從這段記載又可知道張宇初、宇清兄弟在文藝的活動中，除了寫詩爲文之外，還從事於書法與繪畫的創作。

第四十五代天師張懋丞繼承這個傳統，根據《龍虎山志》的記載，他能「日記萬言，文章書畫，卓冠時彥」<sup>84</sup>。《書畫譜》更說他「山水宗二米，布景清雅；亦能作枯竹石」<sup>85</sup>。第四十六代天師張元吉也「喜爲詩詞，然所發皆非塵世語，讀者莫不奇之」<sup>86</sup>。第四十七代天師張元慶也「博學能文，長於詩畫」<sup>87</sup>，或說「長於書畫」<sup>88</sup>。至於第四十九代天師張永緒在這方面的活動就並無明確的記載。不過，《漢天師世家》對他有這樣的描述：

……典禮畢，力辭還山。舟次嚴陵瀨，蹶然起而推篷，四顧夕陽山色。移時，忽作語曰：「九九九，歸時候。家隔數峯青，還在無何有。鼎湖將墜火龍髯，我今先跨金牛走。」少間又曰：「暗來回首不須悲，鷄鳴日出看依舊。」其聲斷續，莫不訝之。乃戒傍人過櫂以前歸，未幾而化。<sup>89</sup>

可見張永緒也能作詩歌的。如果他平時沒有作詩的訓練，怎能即景詠懷，出口成文呢？

據《補漢天師世家》，第五十一代天師張顯祖曾著《浴悟詩集》<sup>90</sup>，可惜不可得見，未知其中情況，無法談論。不過，既然名為詩集，自然是文學創作，可知明代的張天師能為詩者實大不乏人。

除文學創作之外，明代的張天師在學術研究方面亦頗有成績。據有關文獻的記載，他們大都學問廣博，無論道書儒典或子史靡不涉獵<sup>91</sup>。也許是因為這個原因，所以其中有些天師頗能深究三教，如第四十三代天師張宇初便是其中的表表者。《漢天師世家》對宇初有如下的描述：

資識夔高，學問深造，貫綜三氏，融為一途<sup>92</sup>。

這點在他的著作《峴泉集》裏可以得到充分的證明。《峴泉集》卷一為「雜著」，收錄有關哲學的著作共十四篇（即《沖道》、《慎本》、《玄問》、《太極釋》、《先天圖論》、《河圖原》、《廣原性》、《問神》、《觀植》、《讀觀物論》、《讀黃仲舒傳》、《書文章正宗後》、《辨荀子》、《辨陰符經》等），其中不少篇章提及到他對「道」的看法，而這個看法是建立在「貫綜三氏，融為一塗」的基礎之上的。孫克寬教授的《明初天師張宇初及其〈峴泉集〉》一文對這點有頗為詳細的說明<sup>93</sup>，於此不再贅述。孫教授開門見山地說：

論宇初的思想形態，是屬「三教一致」的。自唐五代以後，思



想由分離、對立而綜合一致，有的出入儒道，有的由儒入道，身心修養用道家的方法，應付世事，則用儒家的軌範。……可是龍虎山天師一系，後來以符籙齋醮做專業，學術水準不高。《道藏》中雖然傳留下一部《虛靖先生語錄》，是北宋徽宗時天師張繼先的作品，內中只有一些詞和論道之言，夠不上學術著作。元代正一教各代天師也不聞甚麼有學問的人物，只玄教宗師吳全節以儒術自命。但也趕不上張宇初的造詣，所以《峴泉集》的確是天師系列中最有學術氣味的著作，而他的儒道兼修，也不讓陳搏專美於前<sup>94</sup>。

張宇初除對三教有湛深的研究外還對於道教的淵源和流變、神仙的記傳、丹道（內外丹）的修煉方法都有很深的認識<sup>95</sup>。他雖是個道士，但並不是純粹站在道士的立場去看這些問題，很多時他是抱着懷疑和研究的態度去處理它們的。這是學者的態度，並非一般道士可以做到的。

宇初的學術成就不僅見於《峴泉集》，更可以見於其他著作。在《道藏》裏除了《峴泉集》外還收錄了他的其他幾個作品：《道門十規》（撰）、《元始無量度人上品妙經通義》（註）、《華蓋山浮丘王郭三真君事實》（校正）、《三十代天師虛靖真君語錄》（編）等<sup>96</sup>。這些都是直接涉及道教的著作。比較上說，前兩種更能見出張宇初在道教研究方面的成績，尤其是第一種最能顯示出他在這方面的博大而精深的學問。所謂「十規」，是指十種定規，綱目如下：道教源派、道門經籙、坐圜守靜、齋法行持、道法傳緒、住持領袖、雲水參訪、立觀度人、金穀田種、宮觀修葺<sup>97</sup>。宇初在《道門十規》前言說：

……是用旦夕搜采前代定規羣師遺則，撰成《道門十規》，志在激勵流風，昭宣聖治，永爲奕世繩規，玄門祖述，……<sup>98</sup>

宇初對道教各門學問的鑽研及用心的良苦於此可以概見了。

他在道教方面的學問也可見於他曾主持《道藏》、《漢天師世家》和《龍虎山志》的編纂工作，這點在上文已經詳細談論過了。

第四十四代天師張宇清也可能在學術方面有所成就的，可惜因為他的著作《西壁文集》沒有傳世，因而得不到證明。不過，既然《漢天師世家》說他「凡祕要儒經子史，究索無遺」（上引），相信在他的文集裏定會有些涉及到學術的文字，說不定也會談及三教的融和問題的。

第五十代天師張國祥是另一位從事於學術——道教學術研究的天師。他曾為《高上玉皇本行集經注》十卷作過校正<sup>99</sup>。也曾「奉旨校梓」過《搜神記》六卷<sup>100</sup>。校勘的工作縱有不同層次，但既然得到皇帝的信任，「奉旨」做這項工作，他在這方面的能力自然毋庸置疑。由此也可以推想他在道教方面的學問一定達到相當水平的。況且，我們已經指出過他曾經編修過《續道藏》、《漢天師世家》和《龍虎山志》的。

第五十一代天師張顯祖也應該是一個頗有學問的人。據《補漢天師世家》，除《浴梧詩集》外，他更著有《三教同塗論》、《金丹辨惑》二書，又說他「喜讀書，長益精進不懈，……別構靜室，……日與弟子究先天太極及心性之學」<sup>101</sup>。這大概可以證明他對三教問題和道教的丹法是有研究的。可惜我們無法看到他的著作，實情如何不得而知。

由以上的論述，可見明代有幾位天師對於學術，尤其是道教方面的，是有相當關注和研究的。雖然不能說他們都是大學問家，但他們所作出的成績和貢獻是應該肯定的，至少是不應忽視的。

## 註釋

1 天師道初名五斗米道，始創於東漢張道陵（在世約當25—156前後）。《三國志·魏書·張魯傳》說：「張魯字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。」裴松之（372—451）注引《典略》說：「熹平中（172—178），妖賊大起，……光和中（178—184），東方有張角，漢中有張脩。……角爲太平道，脩爲五斗米道。……後角被誅，脩亦亡。及魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之。」見《三國志》（北京，中華書局，1962），卷8，頁263—264。裴松之按語說：「張脩應是張衡。」見同書，頁264。晉代以後則稱爲天師道，自元代起，又稱正一教。一般來說，天師道是屬於畫符念咒的符籙派。按「天師道」一詞早已見於東漢的《太平經》（大概即爲《太平青領書》）。《太平經》說：「願得天師道傳弟子，付歸有德之君能用者。」（《道藏》本，上海，涵芬樓影印北京白雲觀藏本，1924—1926。本文採用之《道藏》各書即據此板本。）卷40，頁8下。不過，這「天師道」是指天師之道，並未成爲道教宗派的專名。

2 「天師」一詞最早見於《莊子》。其《徐無鬼》篇說：「……黃帝又問。小童曰：『夫爲天下者，亦奚以異乎牧馬者哉！亦去其害馬者而已矣。』黃帝再拜稽首，稱天師而退。」見錢穆《莊子纂箋》（香港，東南印務出版社，1962），頁198—199。但《莊子·徐無鬼》篇裏的「天師」只是一個尊稱，並不是一個專號。「天師」之作爲一個尊號大概最早見於《太平經》。《太平經》提到「天師」的地方很多，如說：「今唯天師爲其陳列，分別解示之。」見卷36，頁1下。《太平經》中的天師，就是授經的神人，真人還要向他問道的。《太平經》本來是東漢末張角的太平道的主要經典，宣傳教化，流行廣遠，初期的天師道——即五斗米道深受其影響，所以極有可能天師道的第一代教主張陵得到此經的啓示，用「天師」這稱號，而自尊爲「天師」。不過，根據《三國志·魏書·張魯傳》，張魯只「自號『師君』」，而不是天師。見頁263。

3 阮益三《張天師與龍虎山》一文說：「六十三代天師張恩溥，襲職於民國十三年。三十八年四月三日，因共匪叛亂，乃携長子允賢、侍從邱健忠倉促離山，由金谿縣城搭乘三谿部隊軍眷卡車到廣東，經廣州、澳門、香港等地。十二月得桂永清總司令協助入台。五十八年十二月二十五日，因癌症逝世於新北投自宅，享壽七十五歲。惟其長子允賢早在四十三年因肺炎病故，次子允康淪陷大陸，生死未詳，六十四代天師，乃由其堂侄源先承襲。」見《道教文化》（台北，《道教文化》雜誌社），第二卷，第2期（1979年2月），頁16。關於六十三代天師張恩溥的研究可參看 Holmes Welch, "The Chang T'ien Shih and Taoism in China", in the *Journal of Oriental Studies* (University of Hong Kong Press, 1975-58), pp.188-212。

4 覺修宮本是屬於全真教的，張天師的辦公室設在覺修宮只是臨時借用性質。除台灣省道教會外，天師府亦設在覺修宮內。我當時所見到的台灣省道教會和天師府只是設在覺修宮後院的一所破舊的小型平房而已。（覺修宮基本上就不是一所宏偉的建築物）。

5 龔羣先生現任嗣漢天師府秘書長、《道教文化》雜誌社總經理和道教三清堂主持，對道教各方面有豐富的認識，尤其是齋醮科儀方面有極深切的研究。

6 這本《歷代張天師傳》是張源先編撰和出版的，共108頁，1977年二月台北初版。

7 《漢天師世家》為明代數位張天師所編，詳情見下文。見《道藏》第1066冊，共四卷。《道藏》共1120冊，由第1058至1120冊屬《續道藏》，故說得正確點，《漢天師世家》應屬《續道藏》。

8 《補漢天師世家》是《白雲觀志》的卷七。《白雲觀志》（東京，東方文化學院東京研究所，1934）的《凡例》說：「《補漢天師世家》，係於北平東方事業部部員橋川時雄君之採訪，即《道藏》本《漢天師世家》之續編也。」

9 張道陵是天師道的第一代天師，其地位的重要自不待言。張繼先為天師道的第三十代天師，傳見《漢天師世家》，卷3，頁1下—6下。孫克寬教授在其《天師正傳》一文內一節名「神話人物張繼先」中說：「……六朝以至宋初，天師在道教中勢力衰微，沒有甚麼影響力，即在北宋的興起，也不過是符籙祈禱的尋常道士而已。朝廷上並未予以優崇的禮遇，與杜光庭之在前蜀，劉昆康、王仔昔等在徽宗初年間地位相去還遠呢。真正地提高天師的地位，中興了天師的道法，使龍虎山天師府成為一般大眾的迷信中心，那要歸功於三十代天師張繼先，在徽宗朝求雨捉妖種種神異的傳說。因而南宋朝廷仍對天師給予相當的尊禮，這纔形成了宋末元初南方道教中的偶像地位。」見孫氏《元代道教之發展》（台中，私立東海大學，1968），頁34。

10 這些事情歷代的張天師差不多無代無之。其他朝代的張天師我們不說了，就明代的來講便大不乏人。只要我們細讀一次《漢天師世家》和《補漢天師世家》的明代天師各傳便可知其梗概了，於此不必細述。但是否真果靈驗卻是個問題，恐怕有些記載往往是誇大其辭吧。第四十二代到四十九代天師的傳記見《漢天師世家》，卷3，頁24上—31下；及卷4，頁1上—17下。第五十代到五十二代天師的傳記見《白雲觀志》內《補漢天師世家》，頁347—349。

11 張廷玉（1672—1755）等撰《明史》（北京，中華書局，1974），卷299，頁7656。

12 見 Carrington Goodrich 和 Chaoying Fang 編 *Dictionary of Ming Biography* (Columbia University Press, New York and London, 1976), Vol. I, p.44。

13 張天師在民間沒有崇高地位一點，可見於他們不止一次遭受到族屬人欺害的事實，下文有較詳細的討論。

14 《明實錄·明太祖實錄》（台北，中央研究院歷史語言研究所，1962），卷34，頁2上（總頁0601）。

15 《明太祖實錄》載：「……以張正常為真人。去其舊稱天師之號。……遂命去其正一教主天師之稱，改天師印為真人印。」卷34，頁2上—2下（總頁0601—0602）。《明史》亦記載此事：「太祖曰：『天有師乎？』乃改授正一嗣教真人，賜銀印，……」卷299，頁7654。

16 《明史·太祖本紀》記：「太祖孤無所依，乃入皇覺寺為僧。」卷1，頁1。

17 元代有幾位大道士如天師道的張留孫（1247—1321）、吳全節（1268—1346）和全真教的丘處機（1148—1227）因為德高望重，交遊廣闊，道徒衆多，故此聲勢甚為煊赫，連皇帝也要避忌他們幾分，對他們特別尊崇。他們的生平行實可參看今人對他們的研究，如：孫克寬的《元道士吳全節事蹟考》（內亦談到張留孫事），見孫著《元代道教之發展》，頁156—232；姚從吾的《元邱處機年譜》和《金元全真教的民族思想與救世思想》分別見姚著《東北史論著》（台北，正中書局，1959），下冊，頁214—276，頁175—204。

18 《明史》對張正常的記載至為簡單，惟一值得注意的就是被明太祖削去「天師」之號而已。此點注<sup>15</sup>已提及。《漢天師世家》對他的記載，因為是家傳之故，所以較為詳細，但頗多空洞誇大之言，不足置信。這裏說的「小法術」是指《世家》所記說他篆巨符投井中，民衆飲符水而病得治事。見卷3，頁24下—25上。

19 《元史》（北京，中華書局，1976）記載丘處機的事蹟頗詳，裏面描述元太祖對他極為尊敬，說：「〔太祖〕不斥其名，惟曰『神仙』。」見卷202，頁4524—26。有關丘處機的記載又可見元樛樸道人編《金蓮正宗記》（《道藏》本，冊76），卷4，頁7上—14上；元劉天素、謝西蟾編《金蓮正宗仙源像傳》（《道藏》本，冊76），頁31下—36上；元李道謙編《七真年譜》（《道藏》本，冊76）有關部分；元趙道一編《歷世真仙體道通鑑續編》（《道藏》本，冊149），卷2，頁10上—22上；元李道謙編《甘水仙源錄》（《道藏》本，冊611），卷2，頁5上—11下；元姬志真（1193—1268）撰《雲山集》（《道藏》本，冊784），卷7，頁12下—17上。丘氏有《磻溪集》六卷，收其詩、詞、歌闋數百首，見《道藏》，第797冊。近人陳銘珪有《長春道教源流》敘述丘氏全真一派及其事蹟頗為詳盡。（《聚德堂叢書》本，台北，廣文書局影印，1975。）至於對丘氏的詩餘的研究，可參看拙文《丘處機的〈磻溪詞〉》，見《香港大學中文系集刊》，第1卷，第1期（1985），頁137—163。

20 一說3,744卷，一說7,300卷，一說5,700卷。關於《三洞瓊綱》卷數的考證問題可參看今人陳國符著《道藏源流考》（北京，中華書局，1963），上册，頁120—121，又 Prof. Liu Ts'un-yan, "The Compilation and Historical Value of the *Tao-tsang*," in D. Leslie, C. Mackerras & Wang Gungwu ed., *Essays on the Sources for Chinese History* (Australian National University Press, Canberra, 1973), p.111 and note 34。

21 宋《道藏》初名《寶文統錄》，凡4,359卷，編成於1016年。後來有所增加，至4,565卷，改名為《大宋天宮寶藏》，於1019年編就。可惜都未有刻印。至政和間（1111—1118）《道藏》增加至5,481卷，且得以刊鑄，改名為《政和萬壽道藏》，全藏刊板始此。至金，《道藏》之卷數增至6,455卷，於1191年編就刊印，名為《大金玄都寶藏》。後來《道藏》之卷數陸續增加，到元初又整理刻鑄付刊，亦稱《玄都寶藏》，凡7,800餘卷。參看陳國符《道藏源流考》，上册，頁130—166；又 Liu Ts'un-yan "The Compilation and Historical Value of the *Tao-tsang*," pp. 112—115。

22 三代刊印《道藏》卷數比較：金6,455卷，元7,800餘卷，明5,485卷（包括正藏5,305卷，《續藏》180卷）。元代焚道經事可參看陳國符《道藏源流考》，上

冊，頁166—169；又Liu, “The Compilation and Historical Value of the *Tao-tsang*”, p.115。

23 《皇明恩命世錄》（《道藏》本，冊1065），卷3，頁4上一下。

24 邵以正傳略見《明史》：「……邵以正者，雲南人，早得法於[劉]淵然。淵然請老，薦之，召爲道籙司左元義。正統中，遷左正一，領京師道教事。景泰時，賜號『悟元養素凝神沖默闡微振法通妙真人』。天順三年將行慶成宴。故事，真人列二品班末，至是，帝曰：『殿上宴文武官，真人安得與。其送筵席與之。』遂爲制。」見卷299，頁7656—57。邵以正爲《道藏》督校事之考證參陳國符《道藏源流考》，上冊，頁174—176。

25 明代重印《道藏》問題可參看柳存仁教授《道藏刻本之四個日期》一文，見《酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》（1982），頁1049—1067。

26 陳國符《道藏源流考》說：「入清代，經板庋於大光明殿。日有損缺。迨光緒庚子年八國聯軍入京，存板盡燬。自《正統道藏》刊就後，明清歷朝，印施各處宮觀《道藏》甚多。以屢經兵燹，存者寥寥可數。《道藏》遂成秘笈。1923年迄1926年，上海涵芬樓據北京白雲觀所藏《正統道藏》《萬曆續道藏》影印，縮改爲六開方冊本，凡一千一百二十冊。自是而後，學者始得讀明刊《道藏》矣。」上冊，頁174。1977年台灣新文豐出版公司據涵芬樓本影印出版，名《正統道藏》，精裝成六十鉅冊，又「總目錄」一冊，最便於檢覽。

27 「太玄部」輔「洞真部」，「太平部」輔「洞玄部」，「太清部」輔「洞神部」，而「正一部」則通貫總成「七部」。

28 「四輔」不再分類的原因大概是前三輔所收作品並不多，「太玄部」收111種，「太平部」收66種，「太清部」收24種，而「正一部」所收雖較多（238種），但作用卻是通貫性質，所以亦無須分類。與「四輔」比較，「三洞」所收的作品是很多的，「洞真部」收316種，「洞玄部」收303種，「洞神部」收362種，故此不能不分類。於此順帶一提的是，《續道藏》是不分部的，因爲所收的作品不過55種。

29 如「洞玄部」的「玉訣類」收錄經典只有33種，而其中16種是作「某某訣」的，如《上清三真旨要玉訣》、《上清洞真解過訣》、《上清明堂元真經訣》、《上清太極隱注玉經寶訣》，……。

30 見張宇初《漢天師世家·後序》，卷4，頁19上。

31 《漢天師世家》末記：「大明萬曆三十五年（1607）歲次丁未上元吉旦正一嗣教凝誠志道闡玄弘教大真人掌天下道教事五十代孫國祥奉旨校梓」見卷4，頁19下。

32 參注7。

33 1918年張元旭跋《補漢天師世家》說：「元旭忝承先職，暇而盥誦刻本先代世家，具知積陰勳行明佑啓，惟再經編輯，歷四十九代而止。溯諸以上十二代，均付闕如。爰搜求諸牒，旁參碑銘，並先世之遺有筆記，與年來之聞見於先父前者，續纂成編，重付剞劂，非敢言文，以紀實也。」，見《白雲觀志》，頁355—356。張國祥、張顯祖、張應京三天師之傳記見同書，頁347—349。

34 即第五十三代天師張洪任、第五十四代天師張繼宗、第五十五代天師張錫麟、第五十六代天師張遇隆、第五十七代天師張存義、第五十八代天師張起隆、

第五十九代天師張鈺、第六十代天師張培源、第六十一代天師張仁晟。見《補漢天師世家》，《白雲觀志》，頁350—355。

35 元趙道一《歷世眞仙體道通鑑》（《道藏》本，冊139—148）「張滋」節有記載張盛事：「張滋字元微，係師（按：即張魯）長子也。……四弟曰永、曰盛、曰溢、曰巨。……盛字元宗，歷奉車都尉散騎侍郎、封都亭侯。嘗喟然嘆曰：『吾先世教法，常以長子傳授，而諸兄皆不娶，可使至此遂無傳乎？』西晉永嘉中，夜望大江之東，有瑞氣徹天，謂其妻曰：『是可成吾丹矣。』乃棄官南遊，至鄱陽郡，望之曰：『近矣。』即山行五日，至一處，山嶺秀麗，登無喜曰：『吾得之矣。山頂有真人丹穴井竈存焉，乃昔日煉丹修養之地。』遂就其井穴左右結廬。居一年，盧氏來尋之，遂與同居此山，得一子。居九年丹成，一日尸解而去。人呼其爲龍虎，子孫多居山之東北。」卷19，頁3下—4上。《元史·釋老傳》說：「正一天師者，始自漢張道陵。其後四代曰盛，來居信之龍虎山，相傳至三十六代宗演，……」卷202，頁4526。《漢天師世家》亦有頗詳細的記載：「一日〔張魯〕召嗣子盛，以經、籙、劍、印授之，曰：『龍虎山，祖師玄壇在焉，其地天星照應，地氣沖凝，神人所都，丹竈秘文，藏諸岩洞，宜往宣吾化，脩煉累功。』遂於北斗峯上昇。」又載：「四代天師諱盛，字元宗，係師三子也。初居南鄭，克志精修。父命嗣教，魏世祖封奉車都尉散騎侍郎，加都亭侯，不受。攜劍、印、經、籙，自漢中還鄱陽，入龍虎山。得祖天師玄壇及丹竈故址，即其地爲居。」卷2，頁10上—11上。張盛還龍虎山之說的研究可參看孫克寬《元代道教之發展》，頁11—12，又頁20—25。

36 以元代元明善編、明周召續編的《龍虎山志》來說，歷代天師家傳（第一代至四十五代）見卷上，頁15—52。（杜潔祥主編《道教文獻》，第1冊，台灣，丹青圖書有限公司印行，1983）。清代婁近垣編的《龍虎山志》，其歷代天師家傳（第一代至五十八代）則佔卷六全卷，共四十五頁。（杜潔祥主編《道教文獻》，第2冊）。兩書其他部分與張天師有關的地方很多，如元書卷上的「宮宇」，卷下的「碑刻」、「題詠」等，婁書卷一「恩賚」、卷三「宮府」、卷四「院觀」、卷五「古蹟」、卷十至十六「藝文」等都是。

37 元明善《序》說：「……明日召至翰林，以命臣明善，於是稽其所錄，分山水、宮宇、人物、法籙、詔誥、碑刻、題詠爲七類，爲上中下三卷，名曰《龍虎山志》。」見元編《龍虎山志》，序頁2下—3上。婁近垣《重脩龍虎山志自序》說：「垣以一介草莽，遭遇寵光，思祖庭勝蹟久未編集，實耿於懷，爰稽注籍，并述新恩，繪音宸翰之輝煌，瓊闕瑤台之壯麗，山川之靈異，人物之瓌奇，與夫爵祿田賦之增設，詩詞記序之數揚，廣收畢弋，類聚羣分，合得一十六卷，以成是山之志，……」見婁編《龍虎山志》，序頁4下—5上。

38 見《龍虎山志》，序頁3下。

39 同上，序頁3下—4上。

40 《皇明恩命世錄》共九卷，最末一卷之最後六道制誥即與張國祥有關。（見頁8下—11上）皇帝之制誥是異常珍貴之文字，我相信是因為這個原因，當張國祥編纂此書的時候就把它們收進去。其中一道制誥署年「萬曆三十三年」（1605），說：「朕惟皇王御宇，凡祝釐陳秘錫福導民所以陰翊化理者，率道教

是崇，爾張國祥襲蔭有年，禱祈多驗，……」可見對象真是張國祥，不僅只是有關而已。按張氏卒於萬曆三十九年（1611），在時間上亦無矛盾之處。

41 張三丰是元明之際的大道士，活動時期約由元延祐年間（1314—1320）到明永樂十五年（1417）。關於張三丰的研究可參看拙文“The Cult of Chang San-feng”, *Journal of Oriental Studies* (Hong Kong University Press, 1979), Vol. XVII, Nos. 1 & 2, p.10-53; 「張三丰與明帝」，《香港中文大學中國文化研究所學報》（香港中文大學，1983），卷14，頁109—124；「清代道教西派命名、活動及道統考」，《香港中文大學中國文化研究所學報》（香港中文大學，1981），卷12，頁195—217。又可參看 Anna Seidel, “A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng”, in *Self and Society in Ming Thought*, ed., by Wm. Theodore de Bary (Columbia University Press, New York, 1970), pp.483-531。至於張三丰的著作問題的討論，可參看拙著 *Investigations into the Authenticity of the Chang San-feng Ch'üan-Chi (The Complete Works of Chang San-feng)* (Australian National University Press, Canberra, 1982)。最近讀劉國梁君之「試論張三丰的哲學思想」一文（見《社會科學戰綫》，長春，1985年第2期，頁29—34），很是驚異，因為他所依據的竟是作者極有問題的《三丰全集》（《道藏輯要》本）。這本書，根據我的研究，大有可能並無一字是出於張三丰的。若然，哪裏可以作為依據去談論張三丰的思想呢？

42 同注7，卷3，頁29上。

43 現抄錄如下：一、「勅真人張宇初：今發去請張真仙書一通、香一炷，真仙到山中，爾即投此，敬邀一來，以慰朕企佇之誠。……永樂六年十月初七日。」（《命邀請真仙張三丰勅》）二、「說與張真人：爾可用心尋訪張三丰老師，傳此數日我心神有將與相遇之意。如得見，爾可與之同來，須厚加禮遇，切勿輕忽。……永樂七年八月十三日。」（《再命尋訪張三丰勅》）《皇明恩命世錄》，卷3，頁6上一下。

44 「靖難之役」一事是這樣的：明太祖在位時，有見於宋、元孤立，宗室不競之弊，於是恢復封建制度，分封諸子，屏藩王室。洪武三十一年（1398）太祖崩，孫惠帝嗣立，深感諸王皆擁重兵，漸寢驕橫，因此從尚書齊泰（1388年進士，1402年卒）、太常卿黃子澄（1385年進士，1402年卒）之議，謀減削諸國的勢力。其叔燕王棣（即後來的成祖）知將不保，與僧道衍（即姚廣孝，1335—1418）謀，起兵反，指齊、黃為奸臣，上書於朝，請清君側，號為「靖難」。諸鎮守將相繼叛降，燕兵聲勢日益浩大。是役先後四年，雙方互有勝負。及宦官密以京師空虛告燕王，燕王揮戈南下，渡江克金陵。曹國公李景隆（在世當於1402年前後）叛降，納燕兵入都城。宮中火起，惠帝不知所終。或曰，由地道出亡。燕王自立為帝，殺齊、黃諸人。此事可參看《明史》，卷4《恭閔帝本紀》，卷5《成祖本紀》，頁59—77。

45 《震澤紀聞》（明嘉靖三十年（1551）刻本），卷1，頁3下—4上。

46 《皇明通紀法傳錄》（崇禎間（1628—1644）崇文堂刊本，國立中央圖書館顯微膠片），卷14，頁39上。

47 見其《明初天師張宇初及其峴泉集》一文，孫著《寒原道論》（台北，聯經出



版事業公司，1977），頁323。

48 同注7，卷4，頁1下—2上。《皇明恩命世錄》亦載此事，惟時間略有不同。它指出時間為「洪武三十二年」（1399）。見卷5，頁1上。元明善《龍虎山志》只謂「洪武初」，見卷上，頁49上。婁近垣《龍虎山志》則作「洪武時」，見卷6，頁34下。按劉基卒於洪武八年（1375），照理明太祖於洪武二十二年或三十二年無法「命」劉基的。

49 同注7，卷4，頁8下。《皇明恩命世錄》載：「成化十三年召見，命中使梁芳傳旨聘成國公朱儀之女為配。」卷7，頁1上。文字上略有差異。

50 同注7，卷4，頁12上。又見《皇明恩命世錄》，卷8，頁2下。

51 見嘉靖二十一年（1542）之制誥，《皇明恩命世錄》，卷8，頁14下—15上。《漢天師世家》亦提到「妻李氏」、「繼妻吳氏」，惟不及《世錄》詳細，見卷4，頁14上。

52 同注7，卷4，頁15下。又見《皇明恩命世錄》，卷9，頁2下。

53 見《補漢天師世家》，《白雲觀志》，頁347。萬歷三十三年（1605）制誥曰：「正一嗣教凝誠志道闡玄弘教大真人掌天下道教事張國祥妻謝氏乃前宗府事太子太保駙馬都尉詔之女，……今特錫之誥，封為靜淑玄君。」見《皇明恩命世錄》，卷9，頁10上—11上。

54 例如《明史》記第四十二代天師張正常（即明代第一代天師）說：「……乃改授正一嗣教真人，錫銀印，秩視二品。」卷299，頁7654。又如《補漢天師世家》記第五十二代天師張應京（即明代最後一代天師）說：「崇禎丙子（1636）襲爵。」《白雲觀志》，頁349。實際上，這一點只要我們一讀《皇明恩命世錄》、《漢天師世家》、《補漢天師世家》、兩種《龍虎山志》及《明史》等書籍有關明代天師的文字，即可知道，無須一一印證。

55 明代的天師雖然已被削去「天師」之號，但被封為「真人」或「大真人」事實上與「天師」無異，在道教的範圍內已是最尊貴的封號。加上他們的職責是「領道教事」或「掌天下道教事」，可見他們的地位之崇高。換言之，當時的天師是皇帝承認的道教的最高領袖，或可說道教的教主，或甚至道教教皇，在道教的領域內他是有權掌管一切的。可參看前注所引各書。明朝設有「道錄司」，裏面職位最高的便是「正二品」的「龍虎山正一真人」。雖然「隆慶間（1567—1572）革真人，止稱提點」，但他仍然是道教教主，況且後來在「萬曆初復之」，又再被封為「真人」。見《明史》，卷74「職官志」，頁1817。

56 同注7，卷3，頁24下。

57 同注7，頁24下—25上。

58 同注7，卷4，頁1下記：「四十五代天師……入京，過武林，民多疫，求符者不能悉給，乃書鉅符投井中，人競汲之，水為竭，飲者瘳焉。」又見元明善《龍虎山志》，卷上，頁52上。婁近垣《龍虎山志》亦簡記此事，惟「武林」（本係從杭州天竺、靈隱諸山得名）改作「杭州」：「杭州大疫，書巨符投井，飲者立愈。」卷6，頁34下。

59 《皇明恩命世錄》及《漢天師世家》都有記載。見《世錄》，卷3，頁3下—4上；卷6，頁5下—6上；頁9下—10下；卷7，頁2下—3上。又見《世家》，

卷3，頁28下；卷4，頁7下；卷4，頁8下。

60 同注23，卷3，頁3下—4上。

61 同注23，頁5下—6上。

62 天順元年的名「禁諸人私出符籙勅」，見《皇明恩命世錄》，卷6，頁5下—6上。成化二年的名「禁假造符籙勅」，見前書，卷6，頁9下—10下。成化二十年的名「禁偽造符籙勅」，見前書，卷7，頁2下—3下。

63 同注23，卷5，頁3下，頁5下；卷6，頁4下；卷8，頁1上，頁15下。

64 《明史》，卷299，頁7655。

65 《補漢天師世家》，見《白雲觀志》，頁349。

66 同注23，卷6，頁2下—3上。張元吉的事情是頗為複雜的。我們可以從《皇明恩命世錄》卷6和《明史》卷299「方伎傳」的有關部分略知一二。元吉初時，是以張懋丞的嫡孫的資格襲位的。上面有祖母董氏，由皇帝（英宗）勅令訓誨元吉。董氏是他的保護人。元吉的父親張留綱早死，其母高氏守寡。母親大概也是元吉的保護人。這兩代的保護人之間，權力也許更有衝突，難以逆料。族人窺伺，想得一點好處，私印符籙即是一例，但《皇明恩命世錄》用到「恐罹陷害」（卷6，頁6上）之詞，其嚴重性就不止賣符籙而已了。皇帝又賜董氏（元吉祖母）勅言及「令道士高縉雲、周應瑜為贊教官，彥矩、席克中為掌書，專一輔助張元吉」（《皇明恩命世錄》，卷6，頁3上），而下文竟言萬一「或高縉雲等恃此欺凌爾孫元吉」（卷6，頁3下），教這祖母可以去御史三司控告。由是觀之，這欺凌的背景十分複雜。後來張元吉又曾犯法，「前後殺四十餘人」（《明史》，卷299「方伎傳」，頁7655），憲宗時械赴京師論死，「坐繫二年，竟以蚤緣免死，杖百，發肅州軍，尋釋為庶人」（同上）。

67 節錄此勅如下：「……一應族屬人等，但有倚恃行高人眾，凌侮侵害者，輕則聽爾差人呈告撫按司府等官，戒治發落；重則聽爾指實奏聞，以憑拿問其贊教掌書。若有所為不法，亦聽爾如前禁治。……」同注23，卷9，頁7上。

68 同注23，卷8，頁9下—10上。

69 同注23，卷8，頁8下—9上。

70 《道藏》本《峴泉集》見《道藏》第1018至1021冊。《四庫全書》本《峴泉集》見王雲五主編《四庫全書珍本五集》（台北，商務印書館據文淵閣本影印，1974）。孫克寬教授曾就這兩個版本作一比較，見《明初天師張宇初及其峴泉集》之「峴泉集版本」一節，《寒原道論》，頁315—320。

71 《道藏》本分12卷，內容如下：卷一：雜著，卷二：序，卷三：記，卷四：說、傳、書，卷五：銘、箴、讚，卷六：青詞、齋意、上梁文，卷七：普說、疏，卷八：賦、操、詩（五古），卷九：五言古詩，卷十：五言律詩、五言排律，卷十一：七言律詩，卷十二：七言長歌、七言絕句、詞。《四庫全書》本分四卷，目錄如下：卷一：雜著，卷二：序、記，卷三：墓誌、說、傳、書、頌、箴、銘、贊、，卷四：題跋、祭文、青詞、齋意、上梁文、普說、疏、賦、騷、操、歌行、詞。去其重複則可得內文所列二十四類。

72 見《峴泉集》（《四庫》本），序頁3上一下。按《道藏》本《峴泉集》此序文只署「永樂五年秋七月吉日序」而不署作者，（序頁1上—2上），今從《四庫全書》

本。遼王朱植《明史》有傳，見卷117，頁3586—3588。

73 見《明初天師張宇初及其峴泉集》，《寒原道論》，頁336。

74 同上，頁340。

75 見王紳《善山無爲天師峴泉集序》，《峴泉集》（《道藏》本）序頁2上。

76 見程通《峴泉集·序》，《峴泉集》（《道藏》本），序頁2下。

77 此八首詩題爲：「擬古」、「養疾」、「冬日還峴泉」、「題夏山過雨圖」、「乙亥季夏還山居偶興」、「過錢塘」、「望吳山」、「山行晚眺」，見《明詩綜》（朱彝尊錄，吳元鉉輯評，吳清來堂刊本），卷89，頁1上—2下。

78 《明詩綜》，卷89，頁1上

79 《靜志居詩話》（又名《竹垞詩話》，上海，廣益書局，1936），卷下，頁241。此段文字又爲吳元鉉輯錄於《明詩綜》「張宇初」節內，同上註。

80 《峴泉集》（《道藏》本），卷8，頁6下。《明詩綜》所錄文字略有不同，鈔錄如下以資比較：

朝陽生東樹，微月流西岑。清泉活活流，好鳥交交吟。春夏氣候殊，涼燠自駸尋。美人崇佩蘭，芳香襲衣襟。邈然與世隔，空睇瑤華音。騫修曷爲言，感慨投吾簪。

81 《峴泉集》（《道藏》本），卷11，頁21上。孫克寬教授非常欣賞此詩，說，「此詩鍊字選詞，都很精緻，也有蒼涼的韻調，怕是集中最好的律詩了。」見《明初天師張宇初及其峴泉集》，《寒原道論》，頁341。詩誠是好詩，但是否爲「集中最好的律詩」則是見仁見智了。

82 同註7，卷3，頁29下。

83 婁近垣《龍虎山志》，卷6，頁34上。

84 同上，頁34下。

85 此據婁近垣《龍虎山志》附錄，卷6，頁35上。《書畫譜》即清康熙時欽定之《佩文齋書畫譜》之簡稱；而《書畫譜》所根據的是成於明末崇禎四年（1631）的朱謀壘著的《畫史會要》。《譜》內所提到之「二米」即北宋山水畫大家米芾（1051—1107）、米友仁（1086—1165）父子。老米創「米點」（如米狀之橫點）技法畫江南山水，小米發展之，風格獨特，世稱「米家山水」。

86 同註7，卷4，頁4上一下。

87 同註7，頁8下。

88 婁近垣《龍虎山志》，卷6，頁36下。

89 同註7，卷4，頁16下—17上。

90 見《白雲觀志》，頁348。

91 《漢天師世家》有如下的記載：「四十二代天師諱正常，……性嗜老莊言，於仙道秘書尤篤志。」卷3，頁24上；「四十三代天師諱宇初，……資識夙高，學問深造，貫綜三氏，融爲一塗。旁及諸子百家之籍，靡不窮覓。」卷3，頁27下；「四十四代天師諱宇清，……凡秘要儒經子史，究索無遺。」卷3，頁29下；「四十五代天師諱懋丞，……及授儒經玄秘，日記萬言。」卷4，頁1上一下；「四十六代天師諱元吉，……自幼明敏絕人，凡祖秘儒書，一覽輒了。」卷4，頁4上；「四十七代天師諱玄慶，……博學能文。」卷4，頁8下；「四十八代天師

諱諺（按：應作「彥」字）顯，……求學不輟，玄秘既精，涉獵墳典。」卷4，頁11上；「四十九代天師諱永緒，……玄典甫通，間學擊劍。」卷4，頁15上；《補漢天師世家》記載：「五十代天師諱國祥，……又輯《龍虎山誌》三卷，備記載甚資考證。」《白雲觀志》，頁347；「五十一代天師諱顯祖，……喜讀書，長益精進不懈。嘗曰：『爲學猶掘井，井愈深土愈難出，若不決心到底，豈得見泉源乎？』」《白雲觀志》，頁348。兩種《龍虎山志》亦有類似的記載。只有第五十二代天師張應京就找不到有關他求學的記載。

92 參前註有關張宇初條。

93 見《寒原道論》，頁325—336「張宇初的儒道思想」節。

94 同上，頁325—326。

95 關於道教的淵源和流變的文章，張宇初有《玄問》（《岷泉集》）（《道藏》本）卷1，頁11下—22上）、《問神》（同上，卷1，頁48下—51上）、《辨陰符經》（同上，卷1，頁60下—63下）、《太上混元實錄序》、《龍虎山志序》、《漢天師世家序》、《張氏宗系後序》、《三十代天師虛靖真君語錄後序》（同上，卷2，頁1上—12下）、《三元傳度普說》、《靈寶鍊度普說》、《授法普說》（同上，卷7，頁1上—18上）、……等等；有關丹道的修煉方法的，有《丹纂要序》（同上，卷2，頁14下—17上）、《與倪孟冲論火候書》（同上，卷4，頁12下—18上）……等等。只要我們細讀《岷泉集》就不難發現，除了一部分純文藝的作品如詩、詞一類外，其他不少文章都或多或少與道教某方面有關。孫克寬教授在他的《明初天師張宇初及其〈岷泉集〉》一文裏也有一小節談到張宇初的道教源流的講述和關於丹道的修養問題，頗有啓發作用，見《寒原道論》，頁342—346。

96 《道門十規》共一卷，見《道藏》，第988冊；《元始無量度人上品妙經通義》共四卷，見《道藏》，第41—42冊；《華蓋山浮丘王郭三真君事實》共六卷，見《道藏》，第556—557冊；《三十代天師虛靖真君語錄》共七卷，見《道藏》，第996冊。

97 《道門十規》並無目錄之專頁，此十目只見於內容每節之首，實名稱爲節目。

98 《道門十規》，頁2下—3上。

99 《高上玉皇本行集經注》簡名《皇經集注》，見《道藏》，第1060—1062冊。「嗣漢五十代天師大真人張國祥校」字樣只註明於第三、四、五、六、七數章，未知是否暗示其餘各章之校正工作與張國祥無關。

100 《搜神記》見《道藏》，第1105—1106冊。書末注：「大明萬曆三十五年（1607）歲次丁未上元吉日正一嗣教凝誠至道闡玄弘教大真人掌天下道教事張國祥奉旨校梓」，卷6，頁17上。

101 同註90，頁348。

# 張三丰與明帝

張三丰是元明之際的一個大道士，活動時期約元延祐年間（1314—1320）到明永樂十五年（1417）<sup>1</sup>。《明史》有他的傳記<sup>2</sup>。大概是因為他的後期活動在明代和《明史》有傳，故此他被視作為明人。除《明史》外，其他可靠的史籍，如焦竑（1541—1620）的《國朝獻徵錄》<sup>3</sup>、傅維麟（1646年進士，1667年卒）的《明書》<sup>4</sup>、王鴻緒（1645—1723）的《明史稿》<sup>5</sup>都有他的傳記。此外，地方志如任自垣（在世約當1431年前後）的《太嶽太和山志》<sup>6</sup>、任洛（在世約當1488年前後）的《遼東志》<sup>7</sup>、馬理（1474—1555）等的《陝西通志》<sup>8</sup>、李廷龍等的《南陽府志》<sup>9</sup>、吳道邇（在世約當1584年前後）等的《襄陽府志》<sup>10</sup>、方應選（1583年進士）與張維新（1577年進士）的《汝州志》<sup>11</sup>、杜應芳（1607年進士）與陳大道（1586年進士）的《四川總志》<sup>12</sup>、馮任與張世雍的《成都府志》<sup>13</sup>亦有他的記載。明代的文人筆記，如陸深（1477—1544）的《玉堂漫筆》<sup>14</sup>、祝允明（1460—1526）的《野記》<sup>15</sup>、徐禎卿（1479—1511）的《異林》<sup>16</sup>、楊儀（1526年進士）的《高坡異纂》<sup>17</sup>、郎瑛（1487—？）的《七修續稿》<sup>18</sup>、沈德符（1578—1642）的《（萬曆）野獲編》<sup>19</sup>等都可以找到有關他的材料。至於神仙傳記一類的書籍固然有他的傳記或甚至神話的記載。其中最具有代表性的要算洪應明（在世約當1596年前後）的《消搖墟經》<sup>20</sup>和徐道（在世約當1700年前後）的《神仙通鑑》<sup>21</sup>。

以上有關張三丰的記載，平實怪誕不等，比較平實的自然是《明史》一類的史籍；其他三類——地方志、文人筆記、神仙傳記，



張三丰像 載：《列仙全傳》（明萬曆28年刊本，見《中國古代版畫叢刊》，北京，中華書局影印，1961），卷8，頁14下。

大都是荒誕不經的。當然其中有較平實的記載，如任自垣的《太嶽太和山志》就是。然而，實錄如《明史》，亦不免對張三丰有怪異的描述：

寒暑惟一衲一簑，所啖，升斗輒盡，或數日一食，或數月不食，……，游處無恆，或云能一日千里。……一日自言當死，留頤而逝，縣人共棺殮之。及葬，聞棺內有聲，啓視則復活<sup>22</sup>。

稱爲正史的《明史》尚如此，以記錄怪事爲目的之一的文人筆記及專事採錄傳說神話的神仙傳記自然更是怪誕得不可置信了。

這裏我們不去研究張三丰的怪誕活動，亦不去研究他的一般事蹟（傳說中的事蹟）<sup>23</sup>，只是想研究一下他和明代諸帝的「關係」而已。

在有關張三丰的材料裏，大都提及明太祖（1368—1398在位）和成祖（1403—1424在位）訪尋張三丰的事，而且都言之鑿鑿。關於明太祖訪尋張三丰的記載很多，最早大概是成書於明宣德六年（1431）的任自垣編的《太嶽太和山志》。它說：

〔洪武〕二十四年（1391）太祖皇帝遣三山高道使于四方，清理道教，有張玄玄（按：玄玄爲張三丰之字）可請來。<sup>24</sup>

明何喬遠（1586年進士）《名山藏》亦有此記載：

太祖晚年聞其（按：張三丰）名，四求不得<sup>25</sup>。

至於明太祖爲甚麼要訪尋張三丰，則不見有甚麼明確記載。但相信大概不外兩個原因：一是出於好奇心或對張三丰的景仰，一是希望張三丰能給他一點仙藥（或稱爲仙丹）；而後者的可能性較高。

根據明太祖《御製周顛仙人傳》和《御製赤腳僧詩》所載，太祖晚年是頗愛或需要服食仙藥的。《御製周顛仙人傳》說：

〔洪武二十五年〕（1392）朕患熱症，幾將去世，俄赤腳僧至，言天眼尊者及周顛僂人遣某送藥至。……朕遂服之。……當夜病愈。精神日強一日。服過三番，乃聞有菖蒲香，蓋底有丹砂沉墜，鮮紅異世有者。……<sup>26</sup>

《御製赤腳僧詩》亦有類似的記載：

……神憐黔首增吾壽，丹餌來臨久疾瘳<sup>27</sup>。

所謂「丹餌」就是丹藥，即俗稱的仙藥或仙丹，而《御製周顛仙人傳》所說的「丹砂」則是仙藥的一種。葛洪（約280—340）《抱朴子》說：

仙藥之上者丹砂，次則黃金，次則白銀，……<sup>28</sup>

明太祖於洪武二十四年（1391）遣人四處訪尋張三丰，似乎與其晚年服食仙藥不無關係。張三丰是被人認為是「神仙中人」的<sup>29</sup>，據一般人理解，神仙正是仙藥的製造者。患有嚴重疾病的明太祖甚有可能要找他乞求仙藥的。不過，至於《御製周顛仙人傳》和《御製赤腳僧詩》所錄太祖服仙藥事，語涉怪異，真相是否如此，不可確知，我們自然不能盡信。

太祖雖然大事訪尋張三丰，可是始終找不到他。但亦有記載謂太祖曾見過張三丰。清代覺羅石麟等編的《山西通志》說：

明太祖咨以時務，〔張三丰〕曰：「惟本忠考。」<sup>30</sup>

然而，這條材料的可靠性很低<sup>31</sup>。若果明太祖真是找到張三丰的話，成書時代距離洪武年間（1368—1398）並不太遠的《太嶽太和山志》不應沒有記載；而傅維麟的《明書》、王鴻緒的《明史稿》及張廷玉（1672—1755）的《明史》等比較嚴肅的史書都明言太祖找不到張三丰。《明書》說：

明年（指洪武二十四年，1391），太祖遣三山道士請〔張〕玄



玄造朝，了不可見<sup>32</sup>。

《明史稿》說：

太祖故聞其名，洪武二十四年（1391）遣使徧覓之，不遇<sup>33</sup>。

《明史》說：

太祖故聞其名，洪武二十四年（1391）遣使覓之，不得<sup>34</sup>。

根據以上史籍的記載，太祖徧覓三丰而不得應當是事實吧。

至於明成祖訪尋張三丰一事，因為與政治有關，所以記載特多。大多數史家認為成祖之所以使人訪尋張三丰只是藉口，目的是為了查探可能已出亡的惠帝（1399—1402在位）的下落。「靖難之役」<sup>35</sup>後，成祖為了要查明惠帝失蹤的真相，於是派人分水陸兩路偵查。水路方面則使三保太監鄭和（在世約當1405—1430前後）主其事，陸路方面則派都給事中胡濙（1375—1466）負責。

李賢（1408—1466）《胡濙神道碑銘》說：

丁亥（按：即永樂五年，1407）上（按：指明成祖）察近侍中惟公（按：指胡濙）忠實可託，遂命公巡遊天下，以訪異人爲名，實則察人心向背<sup>36</sup>。

所謂「察人心向背」就是說查察百姓的心是否已歸成祖或仍向惠帝，內裏自然涵有查察惠帝是否仍然在世和仍負衆望的意思；而「以訪異人爲名」的異人正是我們要談的張三丰。王鏊（1450—1524）《震澤紀聞》說：

太宗（即成祖）師渡江，薄都城，建文君闔宮自燔死，然或傳實自火逃去，或傳蜀府兵來赴難，竊載以去，莫察其實，故遣胡濙巡行天下，以訪張仙爲名，實爲建文也<sup>37</sup>。

陳建（1497—1567）《皇明通紀法傳錄》說：

〔永樂五年〕十二月命戶科都給事中胡濙，巡遊天下，搜訪異人張三丰。上察近侍中以濙忠實可託，命徧行天下，以搜訪異人爲名，實察人心向背<sup>38</sup>。

鄭曉（1499—1566）《今言》說：

成祖遣禮科都給事中胡濙名求〔張〕儼，實是訪故君云<sup>39</sup>。

引文中的張仙、張儼卽是張三丰<sup>40</sup>。再看《明史·胡濙傳》：

惠帝之崩於火，或言遜去，諸舊臣多從者，帝（按：指成祖）疑之。〔永樂〕五年（1407）遣〔胡〕濙頒御製諸書，並訪仙人張邈，徧行天下州鄉邑，隱察建文帝安在<sup>41</sup>。

此處比較詳細地記載成祖「隱察建文帝安在」的方法：除了訪尋張三丰爲名外，更以「頒御製諸書」<sup>42</sup>爲藉口。由於胡濙追尋惠帝下落不能公開進行，故以頒佈御書、訪尋張三丰爲掩飾，避人耳目，以便執行他的秘密而重要的偵查任務。這裏我們不禁要問，爲甚麼成祖在芸芸衆多「仙人」之中獨選出張三丰呢？這大抵與他特別尊崇張三丰有密切關係。在一些材料裏，我們發覺成祖訪尋張三丰並不是虛有其名的，而實在是有誠意的。任自垣《太嶽太和山志》說：

永樂初，太宗文皇帝（按：指成祖）慕其（按：指張三丰）至道，致香書累遣使臣請之，……<sup>43</sup>

姚福（約1465—1487年前後在世）《清溪暇筆》說：

太宗嘗命數十人乘傳天下訪求之，……<sup>44</sup>

祝允明《野記》說：

太宗未登極時，喇闥（按：即張三丰，喇闥爲其號之一）異

蹟甚多，比即位，不復見，乃命胡忠安潑馳傳徧索於天下，不限時月，……<sup>45</sup>

據陸深《玉堂漫筆》，與胡潑同往訪尋張三丰的有詹事府主簿張朝用<sup>46</sup>；據楊儀《高坡異纂》，則有道錄任一愚和岷州指揮楊永吉<sup>47</sup>；據藍田（1477－1555）的《張三丰真人傳》，則有司攝監太監朱祥<sup>48</sup>。又《明史·胡潑傳》記胡潑從永樂五年（1407）起徧行天下訪尋張三丰歷十年之久，至永樂十四年（1416）乃還<sup>49</sup>。成祖如此勞師動衆努力不懈地訪尋張三丰，不可謂沒有誠意了。

胡潑訪尋張三丰不成功，成祖覺得不甘心，故於永樂十五年（1417）遣寶雞醫官蘇欽等齎香書遍訪名山求之，又遣龍虎山道士奉書請之<sup>50</sup>。實際上，根據《玉堂漫筆》及《名山藏》的記載，早在永樂三年（1405）成祖已遣淮安王宗道徧訪張三丰於天下名山了。王宗道一訪便是十年，竟無所遇而還<sup>51</sup>。又在王宗道及胡潑等訪尋張三丰的同時，正一教<sup>52</sup>的第四十三代天師張宇初（1410年卒）亦被派往訪尋張三丰。《漢天師世家》記載：

戊子（按：即永樂六年，1408）十月〔成祖〕手勅俾邀請真仙張三丰。己丑（按：即永樂七年，1409）再勅尋張三丰<sup>53</sup>。

永樂十年（1412）二月初十日成祖致三丰的御書最能表示他渴見及仰慕三丰之心。書曰：

皇帝敬奉書真仙張三丰（按：「丰」與「丰」通）先生足下：朕久仰真仙，渴思親承儀範，嘗遣使致香奉書，遍詣名山虔請。真仙道德崇高，超乎萬有，體合自然，神妙莫測，朕才質疎庸，德行菲薄，而至誠願見之心夙夜不忘。敬再遣使謹致香奉書虔請，拱候雲車風駕，惠然降臨，以副朕拳拳仰慕之懷。敬奉書<sup>54</sup>。

又於同年三月初六日賜正一教道士孫碧雲（在世約當1403－1424年

前後)的詩說：

若遇真仙張有道(按：即張三丰)，爲言佇候長相思<sup>55</sup>。

成祖不僅屢次遣人長時期地徧訪張三丰，而且由於景仰張三丰，勅孫碧雲在武當山特爲他創建道場。他的勅是製於永樂十年(1412)三月初六日的，內云：

朕聞武當遇真[宮]實……真仙老師鶴馭所遊之處，不可以不加敬，今欲創建道場以伸景仰欽慕之誠。爾(按：指孫碧雲)往審度其地，相其廣狹，定其規制，悉以來聞。朕將卜日營建。爾宜深體朕懷，致宜盡力，以成協助之功。……<sup>56</sup>

明方升(十六世紀時人)《大嶽志》的記載進一步的證實此事：

[玉虛]宮在展旗峯北遇真故址，爲真仙張三丰之庵。……文皇(按：指成祖)徧訪物色不可得，遂大其宮以爲祝釐之所<sup>57</sup>。

但根據《明史》記載，則成祖不只爲張三丰改建遇真宮爲玉虛宮那麼簡單，《張三丰傳》說：

永樂中，成祖遣給事中胡濙偕內侍朱祥齎書香幣往訪，遍歷荒徼，積數年不遇。乃命工部侍郎郭璉、隆平侯張信等，督丁夫三十餘萬人，大營武當宮觀，費以百萬計。既成，賜名「太和太岳山」，設官鑄印以守，……<sup>58</sup>

可是這樣的記載頗嫌疏略。不錯，成祖真的曾經「大營武當宮觀，費以百萬計」，但目的不是爲了景仰張三丰，而是爲了崇祀玄帝<sup>59</sup>。這點可證之以永樂十年(1412)七月十一日的「黃榜」：

皇帝諭官員軍民夫匠人等：武當，天下名山，是北極真武玄天上帝修真得道顯化去處，歷代都有宮觀，元末被亂兵焚

盡，至我朝真武闡揚靈化，陰佑國家，福庇生民，十分顯應，我自奉天靖難之初，神明顯助威靈，感應至多，言說不盡。那時節已發誠心要就北京建立宮觀，因為內難未平，未曾滿得我心願。及即位之初，思想武當正是真武顯化去處，即欲興工創造。緣軍民方得休息，是以延緩到今。如今起倩些軍民去那裏創建宮觀，報答神惠，上資薦揚皇考皇妣，下為天下生靈祈福，用工夫不多，至容易，不難，特命隆平侯張信、駙馬都尉沐昕等把總提調管工官員人等，……<sup>60</sup>

在武當創建宮觀的動機與目的在此「黃榜」裏是說得很清楚的。我們更可證之以其他文字。如《孝宗實錄》：

太宗（按：即成祖）入靖內難，以神（按：指玄帝）有顯相功，又於京城艮隅并武當山重建廟宇。兩京歲時朔望各遣官致祭，而武當山又專官督視祀事。<sup>61</sup>

又如王世貞（1526—1590）《名卿續紀·姚廣孝傳》：

燕王既以定京師，……遣使於武當山營玄武宮殿，楣柱甃甃，悉用黃金。是時天下金幾盡<sup>62</sup>。

又如朱國禎（1557—1632）《湧幢小品》：

〔文皇〕（按：即成祖）而於道教，惟太和山一役，則因嘿祐之功，竭兩朝物力表其巔，至今奔走四海。<sup>63</sup>

但是，謂「靖難」之事得玄帝相助自然是荒誕之詞，大有可能是姚廣孝（1335—1418）輩使用掩眼幻術，假號神佑，以堅定成祖起兵之志的。<sup>64</sup>

不過，雖然成祖在武當山大事營建宮觀是為崇祀玄帝，但是實際上也同時為了景仰張三丰而「創建道場」；而且，他訪尋張三丰實是出自誠意的。從以上的討論可知。

成祖又是爲了甚麼原因使人訪尋張三丰呢？

倘若我們相信成祖給張三丰的信及賜孫碧雲的詩所言是真實的話，自然是爲了對張三丰的景仰。可是，相信實情並不如此簡單的。我以爲至少還有兩個原因：一是成祖與張三丰同奉玄帝，二是成祖像太祖一樣爲求仙藥。

成祖崇奉玄帝是因爲他相信玄帝曾助他靖難，此點上文已及；另外一個原因是他亦相信或至少有目的地佯作相信玄帝亦曾助太祖平定天下<sup>65</sup>。成祖《御製太嶽太和山道宮之碑》說：

朕皇考太祖高皇帝以一旅定天下，神（按：指玄帝）陰翊顯佑，靈明赫奕。朕起義兵，靖內難，神輔相左右，……<sup>66</sup>

又在其《御製真武廟碑》說：

昔朕皇考太祖高皇帝乘運龍飛，平定天下，雖文武之臣克協謀佐，實神有以相之。肆朕肅靖內難，雖亦文武不二心之臣疏附先後，奔走禦侮，而神之陰翊默贊，……迹尤顯著。<sup>67</sup>

恰巧張三丰也是崇奉玄帝的。《太嶽太和山志·張全弋傳》記載：

[張三丰]洪武初來入武當，拜玄帝於天柱峯。<sup>68</sup>

明任洛等編的《遼東志》亦記載說：

[張三丰]又入武當，謁玄帝於天柱峯。<sup>69</sup>

成書於萬曆十二年（1584）的《襄陽府志》亦有相似的記載：

[張三丰]又尋展旗峯北陲，卜地結草菴，奉玄帝香火，……<sup>70</sup>

成祖既奉玄帝，今見異蹟滿天下的張三丰也像自己一樣奉玄帝，正所謂同氣相投，自然產生一種認同感。這崇奉對象的相同，很有可能促使他訪尋張三丰。

成祖求仙藥大抵是由於他晚年有疾，而有疾一事是肇於永樂十五年（1417）的。明楊士奇（1365—1444）《東里文集·梁用之墓碣銘》說：

永樂十五年（1417），〔成祖〕車駕巡狩北京，仁宗皇帝在春宮，監國南京。……上（按：指成祖）既有疾，兩京距離數千里，支庶萌異志者，內結嬖倖，飾詐爲間，……<sup>71</sup>

又楊氏《三朝聖諭錄》說：

〔宣德三年（1428）〕六月間，一日早朝罷，召楊榮及臣〔楊〕士奇至文華門，命光祿賜食，既〔畢〕，上（按：指宣宗）曰：「吾三人商量一事：京師端本澄源之地，祖宗時朝臣無貪者，年來貪濁之風滿朝，何也？」對曰：「貪風永樂之末已作，但至今甚耳。」上問：「永樂何如？」對曰：「十五、六年以後，太宗皇帝有疾，多不出，扈從之臣放肆無顧藉，請託賄賂，公行無忌。……」<sup>72</sup>

爲了醫治疾病，成祖時服靈濟宮<sup>73</sup>仙方。《明史·袁忠徹傳》云：

禮部郎周訥自福建還，言閩人祀南唐徐知諤、知誨，其神最靈。帝（按：指成祖）命往迎其像及廟祝以來，遂建靈濟宮於都城，祀之。帝每邁疾，輒遣使問神。廟祝詭爲仙方以進，藥性多熱，服之輒痰壅氣逆，多暴怒，至失音，中外不敢諫。〔袁〕忠徹一日入侍，進諫曰：「此痰火虛逆之症，實靈濟宮符藥所致。」帝怒曰：「仙藥不服，服凡藥耶？」……<sup>74</sup>

可見成祖是極迷信這些所謂仙藥的。《洪恩靈濟眞君事實》一書便載有極力讚頌徐氏二眞君的文字。其中撰於永樂十五年（1417）的《御製靈濟宮碑》說：

乃者朕躬弗豫，用藥百計，罔底于效，神默運精靈，翊衛朕躬，頃刻弗違，隨叩隨應，屢顯明徵，施以靈符，天醫妙藥，使殆而復安，仆而復起，有回生之功，恩惠博矣盛矣。<sup>75</sup>

由此可確證成祖對於「神」所施的仙藥是深信不疑的。張三丰既被認為是神仙，具有不尋常法力，成祖訪尋他的理由之一極可能是爲了向他求取仙藥。這一點文獻上雖然沒有直接記載。前文已經提過成祖曾遣寶鷄醫官蘇欽等齋香書遍訪名山求張三丰一事，我認爲這點至值得玩味。事情是發生於永樂十五年（1417）的，正是成祖得疾之時；而被遣往訪尋張三丰的又是一名醫官，這大概很難說與成祖之疾無關吧。倘若有關，則自然是想從張三丰的身上得到一些所謂仙藥去治成祖的病了。

可是成祖並不會訪到張三丰，這早在《太嶽太和山志》裏已指出來了。《山志》說：

永樂初，太宗文皇帝慕其至道，致香書累遣使臣請之，不獲。<sup>76</sup>

不過亦有一些記載謂成祖曾見過張三丰的。如徐禎卿的《異林》：

〔張刺達〕（按：即是張三丰）國初時（按：指明初）往往遊人間，每顯異迹。太宗時開邸北平，嘗召見之，語有神異。及即位，思慕甚篤，遣胡尚書渙遍海嶽間求訪之，後于秦中邂逅，宣述聖意，……張公曰：「謹奉詔。但道遠日久，公先就駕，予當繼至耳。」既而胡方入朝，張公果至，帝延入，……<sup>77</sup>

萬曆年間（1573—1620）編成的《南陽府志》：

時永樂御，極以禮徵之（按：指張三丰），一見忽別。<sup>78</sup>



同時期的《青州府志》：

太宗賜號「三丰」後，莫知所終。<sup>79</sup>

《潁州志》裏張鶴騰（1595年進士）撰的《張三峯傳》：

永樂靖難時，一日〔張三峯〕自浣敝衲，且浣且呼曰：「召來！召來！」人皆笑其狂。次日，召果至。至徐州遇駕。後五年遣胡濙訪異人張三峯，蓋思之耳。<sup>80</sup>

然而，這些記載較《太嶽太和山志》晚出，且神話成分過濃，是不足為信的。《明書》、《明史稿》和《明史》等史籍成書時期較這些記載為遲，它們的編者不可能見不到這些材料，但亦不採成祖見過張三丰之說<sup>81</sup>。可見嚴謹的學者是不相信有這回事的。

經過以上的討論，可知成祖在訪尋惠帝的同時亦是訪尋張三丰的（雖然兩者的重要程度不可平列），而且實是出自一番誠意；也可能是有特殊的目的——求仙藥。

上文說過，永樂十五年（1417）成祖仍有訪尋張三丰之舉。但之後便沒有再訪尋三丰的記載了——至低限度沒有直接的記載了。《明史·胡濙傳》有一段文字是頗值得注意的：

〔永樂〕五年（1407），〔成祖〕遣〔胡〕濙頒御製諸書，並訪仙人張邈邈，徧行天下州郡鄉邑，隱察建文帝安在。濙以故在外最久，至十四年（1416）乃還。……十七年（1419）復出巡江、浙、湖、湘諸府，二十一年（1423）還朝，馳謁帝於宣府。帝已就寢，聞濙至，急起，召入。濙悉以所聞對，漏下四鼓乃出。先濙未至，傳言建文帝蹈海去，帝分遣內臣鄭和數輩浮海下西洋，至是疑始釋。<sup>82</sup>

細細玩味「十七年復出巡……」以下一段文字，審察上文下理，胡濙「出巡」的目的固在訪尋惠帝下落，但是否仍然同時訪張三丰，則無

由得知。既然文中沒有指出來或甚至暗示，我們也不妄作猜想了。我們只可以說，永樂十五年以後就沒有成祖訪尋張三丰的記載了。這可能是由於在此之後成祖再無訪三丰之舉了。

爲甚麼永樂十五年以後成祖沒有訪三丰之舉呢？大概是因爲他得到消息，相信張三丰已不在人世吧。<sup>83</sup>

若然我們相信——實際上亦有理由相信張三丰在永樂十五事以後已不在人世或至少沒有任何活動了，一切有關他在永樂十五年以後的活動的記載自然不可靠。但偏偏卻有不少此期間以後有關他的記載。如郎瑛《七修續稿》說張三丰於「天順三年（1459），又來謁帝」<sup>84</sup>。這當然是不足信了，因爲除《七修續稿》外，其他明代的文字並不曾有同樣的記載。只有清人汪錫齡（1664—1724）撰的《隱鏡編年》採用此說，而且加入了一段神話，說張三丰鑒英宗（1436—1464在位）之誠，「乃現全神晉謁」等等<sup>85</sup>。若果張三丰真的曾謁見英宗的話，《明史》一類的史書似不應沒有記載的。試想，太祖及成祖曾大事訪尋張三丰而終不能得，現在卻來謁見英宗，事情頗大，那有不記載之理呢？

又有不少記載謂張三丰於天順（1457—1464）末，「或隱或見」。《高坡異纂》、《遼東志》、鄧球（1535年進士）的《皇明泳化類編》、《名山藏》、《明書》等都有這樣或類似的說法<sup>86</sup>。但「或隱或見」是很不明確或很不負責任的說法，存在與否是沒有確實地指出來的。可推想記載的人亦不確知張三丰在天順末是否存在。所謂「見」只是傳說而已。實際上，三丰在天順年間又如何能「見」呢？

謂天順三年（1459）英宗封張三丰爲「通微顯化真人」一事則大抵可信<sup>87</sup>，因爲皇帝封贈一個人名號不一定要那個人在世的。《潁州志》說得好，它說：

至英[宗]廟封[張三丰]爲「通微顯化真人」，蓋追崇之，原未見召，傳召見者訛也。<sup>88</sup>

當時張三丰已不在世了，英宗自然不會召見他，故追封他為「通微顯化真人」就算了。這完全是出於對張三丰的崇敬。英宗之制可見於藍田（1477—1555）撰的《張三丰真人傳》，內云：

爾真仙張三丰，芳姿穎異，雅志孤高，……茲特贈爾為「通微顯化真人」。<sup>89</sup>

制中曾兩次用「爾」字，好像認為張三丰在當時還在世，實際上只是當他仍在世而已。

《武當山志》謂張三丰於正統元年（1436）被封為「通微顯化真人」<sup>90</sup>，大概是傳鈔錯誤了，別的書籍並無此記載。汪錫齡的《隱鏡編年》謂於成化二十二年（1486）詔封張三丰為「韜光向志真仙」，嘉靖四十二年（1563）封為「清虛元妙真君」，天啓三年（1623）封為「飛龍顯化宏仁濟世真君」<sup>91</sup>，更不知所本，可能是汪錫齡製造出來的罷了。無論如何，永樂以後張三丰其人已不存在或沒有任何活動了。張三丰與成祖以後的皇帝根本上一點關係也沒有。

在這裏附帶一談的，是張三丰入蜀見蜀獻王椿（1423年卒）一事。關於此事不少記載都提及到，如《明史·張三丰傳》便是一例<sup>92</sup>。較早的記載有陸深的《玉堂漫筆》和藍田的《張三丰真人傳》。《玉堂漫筆》說：

洪武壬申（1392）〔張三丰〕常（按：似為「嘗」字之誤）應蜀獻王之召，辭還山。<sup>93</sup>

《張三丰真人傳》說：

癸酉（1393）九月二十日，……三丰復生，後入蜀見蜀獻王。<sup>94</sup>

兩者在時間的記載上雖略有差別，但記三丰在洪武時入蜀見獻王則並無不同。然而，在各種蜀獻王的傳記中<sup>95</sup>卻沒有記載此事。雖則

如此，我們亦不能一定以此爲藉口去否定其事，正如我們不能以《明史》之《太祖本紀》及《成祖本紀》並無提及他們遣人訪尋三丰便否定他們訪尋三丰之事一樣。蜀獻王是個好客之士，《名山藏》說他「下關西堂，延攬名士」<sup>96</sup>，三丰雖是道流之輩，但德高望重，聲名頗大，獻王也許會樂於接見他的。而且，根據明何宇度（在世約當1573—1600年前後）《益部談資》記載，獻王也頗尊重釋道二教的。《益部談資》云：

仙宮佛院，成都頗盛，半創自獻王之國時，累代藩封中貴，從而增益之。殿宇廊廡，華麗高敞，……俱不減兩都規模，足供遊眺。<sup>97</sup>

大概三丰知道獻王尊重釋道二教，認爲蜀是個大可宏揚教義的地方，故到蜀去。他見蜀獻王可能是希望得到蜀獻王的支持，使他可以便於宣揚道教。不過，這個推論是否正確，甚至有關三丰入蜀一事是否可靠，還有待進一步的研究。

原載香港中文大學《中國文化研究所學報》卷十四，1983

## 註釋

1 參看拙文“The Cult of Chang San-feng”, *Journal of Oriental Studies*, (Hong Kong University Press, 1979), Vol. XVII, Nos. 1 & 2, pp. 10—53, 尤其是 pp. 44—45, 52—53。

2 《明史》（北京，中華書局，1974），卷299，頁7641。

3 《國朝獻徵錄》收錄有關張三丰的傳記四篇。第一篇是藍田（1477—1555）撰的《張三丰真人傳》，第二篇至第四篇沒有註明作者。然事實上，第二篇是取自吳道邇等編的《襄陽府志》（1584年編），第三篇取自楊儀的《高坡異纂》（約成書於1532年），第四篇明言出自《玉堂漫筆》（陸深〔1477—1544〕撰）。（1616年版，國立中央圖書館珍藏善本；《中國史學叢書》，臺灣，學生書局影印，1965），卷118，頁109上—115下。

4 《明書》（《叢書集成初編》本，上海，商務印書館，1935—1937），卷160，頁3162—3163。

5 《明史稿》（乾隆年間（1736—1795）刊本；台北，文海出版社影印，1962），卷176，頁7下—8下。

6 《太嶽太 and 山志》有明鈔本及明宣德間（1426—1435）刻本傳世。鈔本殘存十三卷（缺頁碼）；刻本為十五卷。北平圖書館藏善本書，美國國會圖書館顯微膠片，Nos. 406 及 404。鈔本卷6有《張全式傳》（按：「全式」或作「全一」，為三丰之名）；刻本，據筆者所見，則恰恰缺了卷6。本文所用的三丰傳即見於鈔本，卷6，頁13下—15下（頁碼係本人推算而得）。《太嶽太 and 山志》成書於宣德六年（1431），見任自垣《進太嶽太 and 山志表》，《太嶽太 and 山志》（明刻本），頁1上—2下。本文所引用的《太嶽太 and 山志》，除卷6用鈔本外，其他各卷均用刻本。

7 《遼東志》（1573版；《中國邊疆史地叢書初編》，台灣，台聯國風出版社影印，1969），卷6，頁473—474。

8 《陝西通志》（1542年版；北平圖書館藏善本書，美國國會圖書館顯微膠片，Nos. 371—372），卷36，頁11上下。

9 《南陽府志》（1576年版；北平圖書館藏善本書，美國國會圖書館顯微膠片，Nos. 387），卷18，頁23下，25上。

10 《襄陽府志》（1584年版），卷41，頁12上—13下。

11 《汝州志》（1596年版），卷3，頁35下—36上。

12 《四川總志》（1619年版；北平圖書館藏善本書，美國國會圖書館顯微膠片，Nos. 398—399），卷8，頁85上。

13 《成都府志》（1621年版；北平圖書館藏善本書，美國國會圖書館顯微膠片，Nos. 905—906），卷29，頁15下—16上。

14 《玉堂漫筆》，收《國朝獻徵錄》，卷118，頁114下—115上。亦收入《廣百川學海》（清版，台北，新興書局影印，1970），頁7下—9上。

15 《野記》，收李栻編《歷代小史》（明刻本；上海，涵芬樓影印，1940），冊25，卷79，頁56上—57上。

16 《異林》（清版，《廣百川學海》本，台北，新興書局影印，1970），頁7下—9上。

17 《高坡異纂》（《古今說部叢書》本，上海，國學扶輪社，1910—13），卷上，頁2上—3下。

18 《七修類稿》《續稿》（北京，中華書局，1959），卷4，頁801—802。

19 《（萬曆）野獲編》（扶荔山房板，1827），卷27，頁35下—36下。

20 《消搖墟經》（《道藏》本，冊1081，上海，涵芬樓影印，1924—1926），卷2，頁39下—40上。

21 《神仙通鑑》，又名《歷代神仙通鑑》（1700年版），卷21，節6，頁3下—5下；節9，頁2下—3上，頁6上—7上；卷22，節3，頁3上—5下。

22 同註2。

23 關於張三丰的一般事蹟與怪誕活動，可參看拙文“The Cult of Chang San-feng”，前引；又可參看 Dr. Seidel, A., “A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng” in Wm. Theodore de Bary (ed), *Self and Society in*

*Ming Thought* (Columbia University Press, New York, 1970), pp. 483-531。

24 《太嶽太和山志》，卷6，頁15上。

25 《名山藏》（1640年版，台北，成文出版社影印，1971），卷7，頁4下。

26 《御製周顒仙人傳》，收《紀錄彙編》（明萬曆刻本，上海，涵芬樓影印，1938），卷6，頁5上下。

27 見《紀錄彙編》，卷6，頁6下。

28 《抱朴子》（《諸子集成》本，上海，國學整理社，1935），頁44。

29 《太嶽太和山志》之《張全弋傳》說：「……或三五日一食，或兩三月一食；興來穿山走石，倦時鋪雲臥雪；行無常行，住無常住；人皆異之，咸以為神仙中人也。」卷6，頁14下。

30 《山西通志》（1734年編纂，1811年增修本；台北，華文書局影印，1969），卷160，頁10下。

31 《山西通志》所載的《張三丰傳》充滿傳奇性，可靠程度甚低，如說張三丰「途遇麻姑，教以服四味龍芽」（卷160，頁10上），就絕不可信，因為據說麻姑是正方平（約147—167）的妹子，而王方平是東漢時人。生於明代的張三丰如何能及見東漢時的麻姑呢？這些怪誕不經的記載使我們不能相信太祖曾見過張三丰是事實。有關麻姑的傳說，可參看杜光庭（850—933）《墉城集仙錄》（《道藏》，冊561），卷4，頁10下—13上；趙道一（十三世紀時人）《歷世真仙體道通鑑後集》（《道藏》，冊150），卷3，頁5上下；洪應明《消搖墟經》，卷1，頁29上—30上。

32 前引，卷160，頁3162。

33 前引，卷176，頁8上。

34 同註2。

35 「靖難之役」一事是這樣的：明太祖在位時，有見於宋、元孤立，宗室不覲之弊，於是恢復封建制，分封諸子，屏藩王室。洪武三十一年（1398）太祖崩，孫惠帝嗣立，深感諸王皆擁重兵，漸寢驕橫，因此從尚書齊泰（1388年進士，1402年卒）、太常卿黃子澄（1385年進士，1402年卒）之議，謀減削諸國勢力。其叔燕王棣（即後來之成祖）知將不保，與僧道衍（即姚廣孝，1335—1418）謀，起兵反，指齊、黃為奸臣，上書於朝，請清君側，號為「靖難」。諸鎮守相繼叛降，燕兵聲勢，日益浩大。是役先後四年，雙方互有勝負。及宦官密以京師空虛告燕王，燕王揮戈南下，渡江克金陵。曹國公李景隆（在世約當1402年前後）叛降，納燕兵入都城。宮中起火，惠帝不知所終。或曰，由地道出亡。燕王自立為帝，殺齊、黃諸人。「靖難之役」可參看《明史》，卷4《恭閔帝本紀》，卷5《成祖本紀》，頁59—77。

36 《胡澹神仙道碑銘》，收《國朝獻徵錄》，卷33，頁17下。

37 《震澤紀聞》（明嘉靖三十年（1551）刻本），卷1，頁3下—4上。

38 《皇明通紀法傳錄》（崇禎間（1628—1644）崇文堂刊本，國立中央圖書館顯微膠片），卷14，頁39上。

39 《今言》，收《紀錄彙編》，卷146，頁12上。

40 在各種張三丰的傳記或有關他的材料裏，我們發現他有許多不同的名號，

如「全式」、「全一」、「玄玄」、「三丰」、「三侔」、「三峯」、「三丰遜老」、「通」、「玄一」、「君實」、「君寶」、「居寶」、「昆陽」、「保和容忍三丰子」、「保合容忍三丰子」、「刺闌」、「邁遶」、「喇闌」、「邁遶張仙人」、「儼傷」、「躑躑」、「躑躑張」、「邁遶張」、「掣躑躑仙」等等。其中「刺闌」、「邁遶」……這些稱號，有的是形似，有的是音近，有的是義同。大概記載的人先得其音，由音而生義，然後以正確或音近的文字紀錄下來，意即「不潔」。在《太嶽太和山志》的《張全式傳》裏，只記載張三丰名「全式，字玄玄，號三侔」，卷6，頁13下。《明史·張三丰傳》說他「名全一，一名君寶，三丰其號也」同註2。

41 《明史》，卷169，頁4534—35。

42 「頒御製諸書」事亦見李賢撰《胡濙神道碑銘》。《銘》曰：「時御製《性理大全》，為善陰陽孝順事實，書成，俾公（按：指胡濙）以此勸勵天下。」前引，頁17下—18上。

43 前引，卷6，頁15下。

44 《青溪暇筆》，收《紀錄彙編》，卷128，頁8上。

45 前引，頁57上。

46 《玉堂漫筆》（《廣百川學海》本），頁8上。

47 前引，卷上，頁2上。

48 《張三丰真人傳》，收《國朝獻徵錄》，卷118，頁110上。

49 同註41。

50 同註46。

51 《玉堂漫筆》，頁8下；《名山藏》，頁5上。

52 正一教即五斗米道或稱為天師道。五斗米道為東漢張陵（或稱張道陵，在世約當25—156前後）所創。因當時從張陵受道的，人出五斗米，故名。見《三國志·魏書·張魯傳》，卷8，頁263—265。晉代以後稱為天師道。自元代起，又稱正一教。一般來說，正一教是屬於畫符念咒的符籙派。關於正一教的文獻頗多，最主要的相信是張正常（1335—1377）編，張宇初（1410卒）校及張國祥（約1577—1607年間在世）補的《漢天師世家》，收入《道藏》，冊1066。

53 《漢天師世家》（《道藏》本，冊1066），卷3，頁29上。

54 見《太嶽太和山志》，卷2，頁4下。

55 見《太嶽太和山志》，卷2，頁6上。孫碧雲為永樂年間（1403—1424）的著名道士。永樂十年（1412）任道錄司右正一，又任太嶽太和山大聖南巖宮住持。《太嶽太和山志》，卷7，頁4上—8上有傳。

56 同上，卷2，頁5上。

57 《大嶽志》（見《名山勝槩記》，明崇禎六年（1633）刻本），「玉虛宮六圖述」，頁10下。

58 同註2。

59 玄帝是玄武之尊稱，是北宮七宿之神，其形似龜蛇合體。玄武之名最初見於《楚辭·遠遊》。北宋真宗祥符年間（1008—1016）改稱為真武，因為要避宋太祖趙匡胤（玄朗）之諱。在《道藏》裏至少有十七種著作是與玄帝有關的：冊27（兩種）、83、345、530—531、556（兩種）、567（三種）、606—608（三

種）、609（兩種）、981、1108。也有人把玄帝的神話寫成小說的。明代福建書商余象斗（活動時代可能在1602之前）的《北方真武祖師玄天上帝出身全傳》就是其一。筆者所見者為清刻本《四遊記》本，共二冊，四卷，二十四回。柳存仁教授對此書之萬曆三十年（1602）刻本作過詳細的書錄，見其所著《倫敦所見中國小說書錄》（香港，龍門書店，1967），頁202—204。研究玄帝的文章不多，值得一讀的有：許道齡撰的《玄武之起源及其蛻變考》，見《史學集刊》，第五期（1947年，十二月），頁223—240；Willem A. Grootaers, “The Hagiography of the Chinese God Chen-wu”, *Folklore Studies*, Vol. XI, No. 2,（東京，1952），pp. 139—181。又可參看拙文《玄帝考》，見《馮平山圖書館金禧紀念論文集》（香港大學，1982），頁241—264。

60 見《太嶽太和山志》，卷2，頁6下—7上。

61 《孝宗實錄》（收《明實錄》，冊51，國立北平圖書館紅格抄本，台北，中央研究院歷史語言研究所影印，1964），卷13，頁9下。

62 《名卿續紀》（收《紀錄彙編》），卷3，頁5下。

63 《湧幢小品》（收《筆記小說大觀》，第二輯，上海，進步書店石印本，出版年不詳），卷32，頁11下。

64 楊啟樵君曾提出此說，本人對他的見解頗為贊同。見楊著《明代諸帝之崇尚方術及其影響》，《新亞書院學術年刊》（香港，1962），第四期，頁14。

65 如果成祖是有目的地佯作相信玄帝亦曾助太祖平定天下的話，大概他是爲了要把這些怪事說成由來已久——太祖時已有同樣事情發生，以減少一般人民對他曾得玄帝相助的懷疑或加強他們對他的尊敬。

66 見大概是明人撰的《大明玄天上帝瑞應圖錄》（《道藏》本，冊608），頁2上。

67 同上，頁1上下。此《碑》文撰於永樂十三年（1415）八月，附於《大明玄天上帝瑞應圖錄》之後，頁碼獨立，表面上似與《圖錄》無關，然實爲《圖錄》之一部分，因爲此冊卷首目錄並無《御製真武廟碑》一目。

68 前引，卷6，頁14下。

69 前引，卷6，頁473。

70 前引，卷41，頁12下。

71 《東里文集》（嘉靖（1522—1566）刻本），卷17，頁6下—7上。

72 《三朝聖諭錄》，轉引王崇武《明成祖與方士》，《中國社會經濟史集刊》，卷8，第1期（南京，1949年1月），頁13。

73 靈濟宮的興建歷史見《太宗實錄》，「永樂十五年三月辛丑」條，（收《明實錄》），卷186，頁3上下。靈濟宮內所奉祀之神爲徐知諤及徐知證（「證」有誤作「誨」者）兄弟，爲五代時名將徐溫（927年卒）之子，死於軍中，後被尊爲神。宋理宗時被封爲「靈濟真君」。《道藏》裏有多種著作是與徐氏兄弟有關的，如冊264（七種）、265（兩種）、1011、1012、1083—1085、1086—1088。

74 《明史》，卷299，頁7644。

75 見《洪恩靈濟真君事實》（《道藏》本，冊265），頁1下。關於明成祖服食仙藥的詳情，可參看王崇武《明成祖與方士》，前引，頁12—19。



- 76 前引，卷6，頁15上下。
- 77 前引，頁8上下。
- 78 前引，卷18，頁25上。
- 79 王家賓、鍾羽正（1580年進士）等纂《青州府志》（萬曆四十三年（1615）刻，康熙十二年（1673）複印本），卷17，頁13下。
- 80 張鶴鳴（1551—1635）等編《潁州志》（1608年版），卷下，頁80上。
- 81 《明書》只是說：「永樂初，遣給事中胡濙，指揮楊永吉等，徧物色之不可得。十年……二月初六日，詔道士玄虛子往武當，於玄玄舊遊處，建道場，焚書冀有聞焉，竟不獲，……」同註4；《明史稿》亦明言成祖不曾得遇張三丰：「永樂中，成祖遣給事中胡濙偕內侍朱祥齋璽書香幣往訪累年，窮陬僻壤皆到，迄不遇。」卷176，頁8上；《明史》亦有同樣的記載：「永樂中，成祖遣給事中胡濙偕內侍朱祥齋璽書香幣往訪，遍歷荒徼，積數年不遇。」同註2。
- 82 同註41。
- 83 關於張三丰何時不在人世一事，可參看拙文“The Cult of Chang San-feng”，pp. 43-45。
- 84 前引，卷4，頁802。
- 85 見李西月（約1844年前後生存）等編《張三丰全集》（《道藏輯要》本，成都二仙庵重刊，1906；台北，考正出版社影印，1971），卷8，頁78上（總頁7833）。
- 86 《高坡異纂》，卷上，頁2上；《遼東志》，卷6，頁474；《皇明泳化類編》（明隆慶間（1567—1572）刊本，台北，國風出版社影印，1965），卷131，頁10上；《名山藏》，卷7，頁6上；《明書》，卷160，頁3163。
- 87 記載此事的很多，較早的見《高坡異纂》，同前註。《明史》也有同樣的記載，說：「天順三年，英宗賜誥，贈爲通微顯化真人。」同註2。
- 88 《潁州志》《創建張三峯祠堂記略》，卷下，頁82上。
- 89 前引，卷118，頁111下。
- 90 《武當山志》，轉引《古今圖書集成》（1726年版，上海，中華書局影印，1934），《神異典》，冊509，卷256，頁61下。
- 91 見《張三丰全集》，卷8，頁78下—79上（總頁7833）。
- 92 《明史·張三丰傳》說：「……乃遊四川，見蜀獻王。」同註2。
- 93 前引，頁7上下。
- 94 同註48。
- 95 如《名山藏》之《蜀王傳》，卷37，頁1上—2下；《國朝獻徵錄》之《蜀王傳》及《蜀獻王椿傳》，卷1，頁45上—47下；《明史稿》之《蜀獻王椿傳》，《列傳》，卷3，頁24下—26上；《明史》之《蜀王傳》，卷117，頁3579—81。
- 96 前引，卷37，頁1上。
- 97 《益部談資》（《學海類編》本，1831年版，台北，文源書局影印，1964），卷中，頁10下—11上。



# 清代道教西派

## 命名、活動及道統考

在道教史上，清代的西派是一個很重要的道教宗派。它產生及流行於道光年間（1821—1850），以四川省樂山縣為活動中心。

自南宋以來，道教流行着五大宗派，它們是產生於東漢的天師道<sup>1</sup>，南宋時流行北方的全真教和南方的道教南宗<sup>2</sup>，明朝的東派<sup>3</sup>，及清代中葉的西派。這幾大宗派雄據了清代中葉以後的道教領域，彼此爭鳴，宏揚教義。

西派的領袖為李西月。李號長乙山人，別署涵虛、涵虛生或涵虛子<sup>4</sup>，他曾重編《張三丰先生全集》，並為之作序<sup>5</sup>。因其序文撰於道光二十四年（1844），故可推知李大概為清嘉慶1796—1820）道光（1821—1850）年間的人。在其重編的《張三丰先生全集》裏載有一個小傳，原文說：

李元植，字蘋荃，樂山縣人，內舍生，著《長乙山房稿》<sup>6</sup>。

李西月有號長乙山人，而上引傳中之李元植又曾著《長乙山房稿》，就以中國文人喜以別號名室或以室名作為別號的習慣看來，李西月與李元植很有可能是同一人<sup>7</sup>。

此外，1934年成書的《樂山縣志》載有「李平權」一傳，此傳也直接與李西月有關係。其文如下：

李平權，號涵虛，樂邑諸生也。住凌雲鄉之李家河。河故淺狹，舟楫不通。權書舍近焉。一夜月明，偕友散步其處。見溪中一漁舟，有老翁對月仰臥而歌。權默計：此地嚮無漁

人，何來此翁？因與友人同詣之。問對間，知非常人，遂邀至館，師事之。居年餘，頗有所得。時李嘉秀主講九峯書院。權爲其門人。久之，嘉秀知其有異，轉師之。著有《無根樹》。臨終時與族人宴座，聯句結云：「兒女英雄債，從今一筆勾。」吟畢偈曰：「清風明月，纔知是我。」溘然而逝<sup>8</sup>。

李西月與上引之李平權同號涵虛，而李西月亦有一友人名李嘉秀<sup>9</sup>，這是相吻合的。此外，李西月曾注釋《無根樹詞》<sup>10</sup>。《樂山縣志》載李平權「著有《無根樹》」，疑爲「注有《無根樹》」之誤，因《無根樹》一作，一般人——甚至李西月——都認爲是出於明初著名道士張三丰之手<sup>11</sup>，實非李平權所著。

我們雖不能找到直接的材料證實李西月爲樂山縣人，但我據現存資料知道其來往儕輩多籍屬樂山，而其本身的活動範圍亦以是縣爲中心<sup>12</sup>，由此可推知李西月是樂山縣人大概是不錯的。如果這個推想可以接受的話，再加上以上的論證，我們可以說李西月即李元植，亦即李平權，三者實是一人。

所謂「西派」，實是針對東派而言。東派爲明陸西星（字長庚，號潛虛，1520—約1601）所創。陸氏是個學兼儒、釋的道士，晚年又參佛教，且爲著名小說《封神演義》的作者<sup>13</sup>。陸氏名西星，李氏卻稱西月；陸氏號潛虛，李氏則號涵虛，二者的名號有相似之處，這大概是李西月有意倣效，以表示其西派在道教領域可與前代的東派分庭抗禮。東、西兩派的說法，大概是因爲地理環境不同所致。西派以四川爲活動中心，故稱西派；東派自明代嘉靖萬曆以降則流行於江、浙，後人遂有東派之名。且二者的內容亦迥然不同。西派主張性命雙修，屬單修派；東派雖也說性命雙修，似有奉行男女合氣的傾向，屬雙修派<sup>14</sup>。

西派一稱，最初當然並不是一個專名，李西月輩當時亦沒有標出這個名稱。那時他們僅稱隱仙派或猶龍派，尊奉張三丰爲近祖。

隱仙派一名的由來大概是受了清初道教信徒汪錫齡（1664—1724）<sup>15</sup>的影響。李西月重編的《張三丰先生全集》收有汪錫齡的序文，其中汪氏雖沒有正式引用「隱仙派」一詞，但已暢論「隱」的含義及尊稱張三丰為「隱仙」。文中云：

古來一隱一見而不失其正道者，其惟至人乎！能隱而不能見，則閒冷之意深，於世無益也。……上真隱世復度世，見人不附人，是又隱見之神奇者耳。我三丰祖師具知幾之明，存正誼之理。其為儒道也，身可進，亦可退；其為仙道也，身能飛，亦能潛。……[錫齡]復蒙祖師面示，謂其道始於太上（按：即老子）而祖於希夷（按：即北宋初的陳搏）。隱則隱，見則見。有隱中之見，有見中之隱<sup>16</sup>。

又在同書《三丰先生本傳》說：

吾師乎！吾師乎！其隱中之仙乎<sup>17</sup>！

又在同書《隱鏡編年》說：

天順三年（1459）春，隱仙張三丰來朝<sup>18</sup>。

張三丰傳說的歷史性，是在疑信之間的，我別有論文，這裏暫不多贅。但是，汪錫齡最敬佩張三丰的是三丰之「隱」，認為應予以大力表彰，所以直稱他作「隱仙」。李西月輩後來建立了他們的教派，逕奉張三丰為祖師，並以隱仙派命名，極可能是受了汪錫齡的影響。

李西月在《張三丰先生全集》（這書的歷史性當然也同樣的可以懷疑）「道派」一節中說：

大道淵源，始於老子，一傳尹文始（按：即尹喜），……文始傳麻衣，麻衣傳希夷，希夷傳火龍，火龍傳三丰。或以為隱仙派者：文始隱關令，隱太白；麻衣隱石堂，隱黃山；希夷隱太華；火龍隱終南；先生（按：指張三丰）隱武當，此

隱〔仙〕派之說也。夫神仙無不能隱，而此派更爲高隱<sup>19</sup>。

火龍、麻衣這些人在宋到明代道教的和研究術數的書籍中，是自有他們的一個傳統的。這裏的文字，只見李西月認爲該派取名「隱仙」，最是恰當。此外，同書另載有題作《鐘偈》的短經文一篇，題下附小注曰：「隱仙派寺觀所用」<sup>20</sup>。這篇經文我們可以證明是李西月輩所偽造的<sup>21</sup>，故此，無論這個小注是《鐘偈》原有或是李西月重編《全集》時增添，都很清楚的顯示這個派名頗爲李西月輩所樂用。

李西月對是派又稱猶龍派亦有所解釋，他說：

孔子曰：「老子，其猶龍乎！」言其深隱莫測也，故又稱猶龍派云<sup>22</sup>。

李氏所引孔子的話見《史記·老莊申韓列傳》，其中記載孔子對老子讚歎，說：

鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以爲罔，游者可以爲綸。飛者可以爲矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪<sup>23</sup>！

《史記》以後，「猶龍」一詞幾成老子之專有代詞。宋人賈善翔（約生於1086—1100年間）著有《猶龍傳》六卷<sup>24</sup>，其中詳載有關老子的傳說、神話等，實在是老子傳，而以「猶龍」名之，可見「猶龍」一詞已成了老子的代表。李西月輩像所有道教信徒那樣，既然認爲老子是其派的一位祖宗，遂強調老子「猶龍」的一面，並以此名派。

此外，猶龍派的得名，我疑心也是受了汪錫齡及其同時的人的影響，因他們早在李輩之前已用龍來譬喻張三丰，而張正是該派教主及主要標榜的對象。汪錫齡有爲張三丰題詩一首，其小序云：

西湖舟中感飛龍師降示引神之訣，即事書懷，命兒子思敏記之<sup>25</sup>。

降示是從扶乩得來的文字。這裏說的「飛龍師」實指張三丰。汪氏又在其《隱鏡編年》永樂十四年五月條下說：

……〔張三丰〕即藏其身於洞中，引出陽神，化爲隱士，戴竹冠，披鹿裘，飛入金殿，稽首階前。……〔張〕言訖，隱去。帝封爲「飛龍先生」<sup>26</sup>。

《明史》卷299《方伎傳》雖然有張三丰，那些記載材料多數是不易稽考的。至於三丰入覲永樂帝一事，更不見於《明史》張三丰本傳或其他可靠的史籍，當是汪偽託，可不必信。甚至成祖封三丰爲「飛龍先生」一節，亦無史乘可稽，相信也是汪爲了標榜三丰而杜撰的。他又曾稱頌三丰說：

……其爲仙道也，身能飛，亦能潛。進退飛潛之間，即猶龍之大道也<sup>27</sup>。

那是說張三丰能繼承老子「猶龍」之道。

在這種影響之下汪氏友人金式訓<sup>28</sup>便直接以「猶龍」來稱張三丰。他說：

……〔張三丰〕又曰：「今見陛下（按：指明成祖）乃臣陽神。」由是知白日飛騰出陽神者能之也。先生真猶龍乎<sup>29</sup>！

由此可見，在李西月之前的汪錫齡及其儕輩已採用「猶龍」一詞來形容張三丰了。

從李西月輩所偽撰的（也可說是自撰的）《洞玄度人寶懺諸天無上真經》<sup>30</sup>，我們可以證實他們的一派同時採用了「隱仙」及「猶龍」兩詞作爲派名。《經》中「志心朝禮」一節裏「祖師派演一切真人」一段，列出該派從尹喜到汪錫齡的一個道統如下：

上清首相隱仙寓化猶龍二祖文始先生（即尹喜）；

上清真宰隱仙寓化猶龍三祖麻衣先生；  
上清靜宰隱仙寓化猶龍四祖希夷先生（即陳搏）；  
上清右相隱仙寓化猶龍五祖火龍先生；  
玉虛右相參法天師猶龍六祖崑陽先生（即張三丰）；  
宏願沈眞君（即明初有財神之號的沈萬三）；  
普願汪眞人（即汪錫齡）<sup>31</sup>。

差不多在每一位祖師的尊號上，都冠以「隱仙」和「猶龍」二詞，可見李西月輩實以「隱仙」、「猶龍」名其派而自豪。

「隱仙派」或「猶龍派」最初成立時，除了作為領袖的李西月外，自然還有其他人物。現在我們可考的約有三十餘人。他們的姓名、事蹟及宗教活動情況散見於晚出的（他們這一派編纂的）《張三丰先生全集》和前引的《樂山縣志》<sup>32</sup>。但其中也僅知名號籍貫，而生平事蹟無從稽考的。現存資料較多而在派中頗為活躍的實在只有十餘人。他們是劉卓菴、劉遜園、劉光燭、楊蟠山、藏崖居士、白白子、李迦秀、董承熙、張君瑞、李退谷、李元璣。現一一略敘其與隱仙派的關係如後：

先談劉卓菴。劉是道光時人，與李西月同時，亦是李的朋友。曾致力於《張三丰先生全集》的編訂與刊行<sup>33</sup>。他「志在山林，性耽泉石」<sup>34</sup>，愛修道養性。在《全集》裏便收有不少他的自述和與張三丰交通、論道的記載<sup>35</sup>。他亦與釋教中人來往，《全集》中之《菩提圓妙經》小序便是紀錄其事的<sup>36</sup>。

劉遜園，也曾參與編刻《張三丰先生全集》。《全集》中李迦秀序指出劉與李西月「得〔張三丰〕先生書於夢九（按：即汪錫齡）六世孫名曇者之家，十存七八，因採諸書以補之，壽諸梨棗……」<sup>37</sup>。像劉卓菴一樣，劉遜園亦雅好隱逸。《全集》中記載他曾得見張三丰的「法相」<sup>38</sup>。

劉光燭，號明陽先生，為遜園之兄，亦為隱仙派中人。李西月



謂其「仁慈恭敬，富而好禮，以善爲當爲，不求福報。……著有金丹詩若干篇。」<sup>39</sup>。

楊蟠山也是隱仙派中的一位虔誠信徒，常與劉卓菴、劉遜園等往還<sup>40</sup>，亦曾致力於採輯《張三丰先生全集》<sup>41</sup>。

李圓陽，亦屬隱仙派。與劉卓菴、劉遜園、楊蟠山等同氣相投<sup>42</sup>。《全集》中之《雲水三集》載有他與降乩的張三丰交通的文字<sup>43</sup>。

藏崖居士，與上述諸人同時，亦同在四川活動。《全集》中收有他與李西月、楊蟠山諸人的唱和<sup>44</sup>。又曾爲隱仙派近祖十一人撰傳，俱見《張三丰先生全集》<sup>45</sup>。

白白子，與李西月同時，爲劉光燭之師，曾著有《東來正義》、《園嶠外史道竅談》、《悟真參同雜解》等作<sup>46</sup>。

李迦秀，原名嘉秀，一字西來。記載上說他是嘉慶戊寅（1818年）恩科解元，己卯（1819年）連捷進士，官中書，改保寧府教授致仕<sup>47</sup>。曾爲李西月重編的《張三丰先生全集》作序。他曾賦《寶鷄金臺觀懷古》詩二首以詠張三丰<sup>48</sup>，且對張推崇備至，謂其「道德崇高，元〔玄〕微莫測，文章浩瀚，利濟無方，與呂祖無異」<sup>49</sup>；又認爲張的《全集》「與〔呂祖全書〕相伯仲」<sup>50</sup>。呂祖即呂岩，是著名的「八仙」之一，亦是道教「南宗」（即金丹派）和「北宗」（即全真教）的遠祖<sup>51</sup>。李迦秀把呂、張二人相提並論，用意自是藉此來擡高張三丰的地位<sup>52</sup>。《全集》中收有張三丰「降乩」贈李詩一首<sup>53</sup>。

董承熙，字葆光，號榭園，墊江人。嘉慶二十二年（1817）進士，道光十年（1830）任嘉定府教授<sup>54</sup>。嘗序《張三丰先生全集》，並曾賦詩《花朝遊高標山》談張三丰事迹<sup>55</sup>。

張君瑞，字輯五，號鳳洲，由拔貢中四川省經魁。官成都華陽教諭，夔州府教授致仕，還嘉州。他又自號凌雲叟，別號半一居士。所以取名半一，因爲張三丰名全一，他謙虛謂自己只得其半，以示仰慕三丰之意。有詩文集名《挹爽軒集》<sup>56</sup>。《樂山縣志》載有李

嘉秀所撰張的小傳，紀張的生平頗詳<sup>57</sup>，可惜並不曾提及其宗教活動或與隱仙派的關係。但《張三丰先生全集》收有張君瑞所作詩一首，詩題《三丰墨蹟》，詠張三丰書孟浩然「春眠不覺曉」一絕於高標殿壁上一事<sup>58</sup>。

李退谷，《樂山縣志》也有傳，謂：

李退谷，邑人，道號從陽。清道光時住清漪院，從呂純陽學道。純陽時至院中，乩筆指授。今院內詩碑之陰記曰：「吾呂道人也。……嘗與張三丰真人同遊清漪院，留題三詩碑，命弟子從陽刊而存之。從陽者，樂山隱士也，精琴能詩，從吾學道時與『清漪八隱』居此。道光己亥（1839）三月望日道人記。」<sup>59</sup>

傳中雖無記載李退谷與隱仙派的關係，但他與李西月同時（道光時人）、同鄉，又是道教中人，而且又曾與降乩的張三丰有間接往來，故可推想他大概亦與隱仙派有關，可能亦是該派的信徒。

李元璣，傳亦見《樂山縣志》：

李元璣，朝拔之子。母病在牀，醫藥無效。族人平權來問疾，乃扶乩求方。乩云：「天忘算可救。」朝拔儒醫也，檢書考之，即俗云割股也。元璣聞之，遂入廚房，叩頭禱告。畢，引刀割股以進。母病尋愈。……<sup>60</sup>

傳中提到的李平權，上文已指出大概就是李西月。若是這個說法可接受的話，則李元璣當與李西月同時，並為其友。李元璣割股療親是受了扶乩的指示，而主持扶乩者又是隱仙派的領袖李西月，故可推想李元璣大概亦屬隱仙派，或與隱仙派有若干關係，至少是個迷信隱仙派道法的人。我們把他也歸入隱仙派相信不會是錯的。

李元璣的父親李朝拔亦可能屬於隱仙派，他曾有詩詠胡濙（1375—1463）訪張三丰事，有句云：「煙霞高隱士，天地老仙

宗。」<sup>61</sup>其對張三丰之尊崇，可謂情見乎辭。

除上述十數人外，我們還知道有團陽、王持平、槃山、髯仙、朱生、李生、劉白酒、李魚溪、雲石、李山樵、楊居士、劉野人等人物<sup>62</sup>。他們或獲張三丰降乩贈詩，或與他有「往來」。與他們有關的詩多見於李西月為隱仙派信徒編的《雲水三集》（見《張三丰先生全集》）<sup>63</sup>，其他文獻則收入李所編的《水石閒談》（亦見《張三丰先生全集》）<sup>64</sup>。上述諸人與隱仙派有關是無庸置疑的。說得清楚一點，他們都是與李西月同時的隱仙派中人。

此外，還有張其相、王筠、董江、李朝華、劉光澤、張昇鴻、楊廷峻者，均有詩詠張三丰，俱見《張三丰先生全集》卷八「古今題贈」<sup>65</sup>。他們的詩被置於董承熙與李迦秀之後，故可推知們與董、李同時，亦即與李西月同時。根據詩前小傳，他們大部分是四川樂山縣人，或籍屬同省他縣。他們很可能亦參與隱仙派的宗教活動。

上文屢屢提到的張三丰降乩事實為隱仙派的「諸仙降乩」（即扶箕<sup>66</sup>）的宗教活動。他們邀請的對象，除張三丰外，還包括其他道教的著名人物如呂岩、丘處機等<sup>67</sup>。至於箕壇，則遍及樂山縣。如白雲菴、雙清閣、軒然臺、清漪觀、潮陽宮、詩仙院、行雲閣、岳雲樓、吟風館、東坡樓等都是隱仙派箕壇所在地<sup>68</sup>。請仙降壇為信徒講道、賦詩等宗教活動便是在這些地方舉行。《張三丰先生全集》卷八「道壇記」一節詳載該派設壇請仙事。其文開首就說：

壇以道名，崇本也。神仙從道出身，則以道叩者，必以道降焉。夫設壇請仙，士大夫多奇此事，但其中有可信者，有不可信者……<sup>69</sup>

可見他們亦不諱言扶箕事。文中繼述張三丰「約諸子載酒凌雲，設壇於東坡樓上，講《道德》數章」；又「降於山中為諸子講道消寒」；又「偕諸子入青城山覓結茅養靜之區」；又「留諸子在青城山中勾留數日」……<sup>70</sup>等張三丰降壇事。《全集》中同卷有張紫瓊撰的「嶽雲壇

序」亦談及三丰降壇講道的情形，說：

崑陽先生（按：即張三丰）慈悲普度者也。遇儒言儒，遇釋言釋，遇道言道；而其於道也，遇大器講天仙，遇中器講地仙，遇小器講人仙；而其於人也，遇上等講道行，遇中等講因果，遇下等講報應。有教不分類，因才以施功，直欲遍海內衆生而各成就之。……<sup>71</sup>

其中所謂「言」、「講」，實是指「降授」而言，正是隱仙派請仙降壇的活動。

隱仙派請張三丰降壇事又見於《全集》同卷「水石閒談」部分。其中記述張三丰降壇，「遊嶽雲之上，止吟風之館」<sup>72</sup>，與劉卓菴、雲石、李西月、李圓陽、李山樵、楊居士、劉野人等信徒談道法、說故事、論地理、賦新詩、譜仙曲等事<sup>73</sup>，而賦詩最爲常見。《全集》卷五《雲水三集》所收的詩篇一百三十餘首，全是張三丰的降筆。此集序說：

《雲水三集》，三丰先生再游劍南之作也。雍正間，先生來此提撕〔汪〕夢九（即汪錫齡）觀察，嘗往還於高標、凌雲。觀察去，而先生隱矣！邇來圓陽老人、卓菴居士，及遯園、蟠山諸塾客志在山林，性耽泉石，隱士生而先生又至矣！……〔先生〕清詞妙語，惟事筆談，不言吉凶禍福，不語黃白丹砂。其所常談者，忠孝、仁慈、謙和、清淨而已。間或放爲詩歌，響遏雲水，飛吟既久，墨記日多，爰梓而存之，使人知神仙之樂，只如是已，又何異焉<sup>74</sup>。

這明言《雲水三集》是彙集張三丰的降筆而成的。

這部集子內容頗爲廣泛，包括題贈、紀遊、紀事、即景、即事、唱和、聯句等類。其中約有半數涉及隱仙派中人，如李西月、劉遯園、槃山、髯仙、藏崖、楊蟠山、李迦秀、白白子、李圓陽、

王持平、團陽、李生、劉白酒、李魚溪等都在其中。有些詩是爲他們衆人而作的，如「約諸子游青城洞二首」、「元夕後一夕同諸子集聽吟風館」、「即景示諸子」、「秋日與諸生集軒然臺飲酒雜唱」、「秋夜與諸生復集軒然臺」、「與諸子定雨」、「仲春初旬示諸生」<sup>75</sup>；有些詩是爲他們個人而作的，如「題涵虛金丹詩」、「與〔劉〕遯園」、「示槃山」、「雙清閣和髯仙原韻」、「元夕過楊子新築蟠山草堂」、「宴聽潮軒送李西來之閬中」、「題《道德經東來正義》」、「贈李圓陽」、「題王生持平子宅」、「新秋夜雨示團陽、持平二子」、「示朱生李生」、「示劉白酒李魚溪」等<sup>76</sup>。

集中的詩篇，更有附託爲仙與人或仙與仙之間的唱和之作或聯句。如「仙家樂用涵虛韻」一首<sup>77</sup>，就是張三丰和李西月之作（原作亦附於《集》中）。這是仙與人的唱和。「和呂純陽先生元韻」一篇<sup>78</sup>（原作未附《集》中），則是張三丰和呂岩之作，是爲仙與仙的唱和。更有仙原作，而仙與人同和的，如張三丰有「老游仙圖」詩一首，有呂岩與李西月、藏崖、楊蟠山諸人的和作（四篇和作俱載《集》中）<sup>79</sup>。另有附託張三丰的「老隱仙圖」詩，亦有呂等四人的和作<sup>80</sup>。所謂仙家撰的詩篇，不論是張三丰或呂岩的，不用說都是降筆（或者不用那麼費事，簡直作了託爲降筆），而隱仙派的和作當然亦是和這些降筆而已。

聯句在《集》中並不多，只有四篇：「雙清閣同飛仙聯句限十五咸韻」、「聯句」、「青城山聯句」、「送閬泉閬山歸閬中同碧城道人聯句」<sup>81</sup>。「雙清閣」一篇是託爲張三丰與另一人的聯句，自是「降筆」無疑。「聯句」一篇共八句，第一、五句注明爲韓清夫<sup>82</sup>所作，二、六爲白紫清<sup>83</sup>，三、七爲丘長春，四、八爲張三丰。「青城山聯句」一篇亦共八句，作者有五人：呂純陽（岩）、張三丰、劉海蟾<sup>84</sup>、白紫清、中山<sup>85</sup>。呂純陽和中山各作一句（呂首句，中山第五句），其餘三人各作兩句（張第二、六句，劉第三、七句，白第四、八句）。然而，這些聯句都是扶箕的產物，是箕仙的降筆。最

後「送閻泉……」一篇則是張三丰與一碧城道人的聯句。

除扶箕外，隱仙派人士另一項重要的宗教活動便是編寫道經。從《張三丰先生全集》可知該派常用的經典有下列數種：

《斗母元尊九皇真經》；  
《前三教上聖靈妙真經》；  
《中三教大聖靈應真經》；  
《後三教大聖靈通真經》；  
《洞玄度人寶懺諸天無上真經》；  
《菩提圓妙經》；  
《鐘偈》。<sup>86</sup>

這七種經典是託名張三丰造的，但我們有足夠的證據可以證明它們只是出自李西月輩之手<sup>87</sup>。上列第二部經——《前三教上聖靈妙真經》——的題解即有如下一段：

三部《真經》（按：指《前三教上聖靈妙真經》、《中三教大聖靈應真經》和《後三教大聖靈通真經》），筆仿《黃庭》<sup>88</sup>，其言本勸人頂敬神聖，而卻於金丹之道亦具其中。字面字義，皆可奉行，愚本不敢贊一辭，因奉師手授，並命其即授為註，愚乃退而註之。……<sup>89</sup>

這些注解雖然不注撰人，但從李西月為《張三丰先生全集》的主編者一點，也可以推想他很有可能亦是注經者。題解中所謂「奉師手授」之「師」是指張三丰，因隱仙派尊奉張為祖師。至於「手授」，自是指「降授」，即「降筆」，亦即從扶箕而來。但實際上連是否為「降筆」恐怕亦成問題，筆者認為更有可能是李西月輩有意偽造而託名張三丰，藉此以抬高這些經在當時社會和一般信徒心目中的價值，使信徒更加重視而已。

上文提及隱仙派是性命雙修的單修派。其特別主張可見於李西

月的《無根樹詞》注釋<sup>90</sup>。詞共二十四首，也託名張三丰所撰。李西月時有以詞爲所謂採補一派之書者，但是李西月卻極力反對這個說法。其友何西復在序《無根樹詞》注中說：

遼陽張三丰先生，天仙也。在武當時曾作《無根樹》道情二十四首，與紫陽（按：張伯端）《悟真》（指張伯端的《悟真篇》）後先伯仲。世亦有認爲採戰爐火者，涵虛（按：即李西月）喟然曰：「道之不行，由於道之不明也。」……<sup>91</sup>

事實上，《無根樹詞》有好幾首和一部分其他的道籍一樣至少在字面上是涉及男女間媾合之事的，如下列兩闋：

無根樹，花正孤，借問陰陽得類無？雌雞卵，難抱雛，背了陰陽造化爐。女子無夫爲怨女，男子無妻是曠夫。嘆迷徒，太模糊，靜坐孤修氣轉枯。<sup>92</sup>

無根樹，花正偏，離了陰陽道不全。金隔木，汞隔鉛，陽寡陰孤各一邊。世上陰陽男配女，生子生孫代代傳。順爲凡，逆爲仙，只在中間顛倒顛。<sup>93</sup>

然而，李西月卻解釋它只是比喻，他說：

人間男女夫妻亦如是也。女若無夫，則孤陰不生而爲怨女；男若無妻，則孤陽不養而爲曠夫<sup>94</sup>。

他認爲詞中所言者只是「養性立命」之事。他並肯定地說：

孤、指內修言。內修養性，不能立命，以其孤而無耦，不生命寶。猶之雌雞無雄雞匹配，雖能生卵，卻不能抱出雛雞<sup>95</sup>。

在李西月看來，《無根樹詞》二十四首全是談性命之道，毫不涉及其

他荒謬不經的行爲。同時，他更極力駁斥張三丰與所謂「採戰」有關之說。他說：

三峯「採戰」之說，多爲丹經所鄙，然非祖師之《玄要編》也<sup>96</sup>。嘗閱《神仙鑑》<sup>97</sup>，劉宋時有張山峯者，號樸陽子。未入道時曾授人以房中御女方。天帝惡之，終於草島。……據此則知「山峯」二字聲音相近之訛也。且祖師所作《金丹論》亦云：「行御女之術者，是猶披麻救火，\*飛蛾撲燈。」細按此言，自不妄譏矣<sup>98</sup>。

又道：

又三峯者乃旁門之名，不但劉宋時張三峯也。陰道中有「三峯採戰」，俗人不知，遂以《玄要篇》等諸旁門，是以耳聞爲目見，未讀丹經者也。……故《玄要篇》云：「有爲者非採戰提吸之術，九一動搖之法。」即祖師亦闢「三峯」之謬，復何言哉<sup>99</sup>！

由此可知李西月的見解是主張性命之道而鄙棄「採戰」甚至所謂雙修的，這也影響了他對《無根樹詞》的看法。至於那二十四首詞是否真的只談性命之理而不涉及房中的方術，這是我們沒有經驗的人難以確定的。這就像另一部道教名著《參同契》<sup>100</sup>一樣，論者對其內容，往往各執一詞，見仁見智，還無法下一個大衆公認的結論。

隱仙派又自詡是「道統」的繼承者。如前所言，他們標榜的「道統」源自老子，再傳至尹喜，尹喜傳麻衣，麻衣傳陳搏，陳搏傳火龍，火龍傳張三丰（參前引李西月《張三丰先生全集》「道派」一節語）。他們不獨標出從老子到張三丰這個道統，更臚列張三丰同時及以後的道統繼承人物，如上文提到的《洞玄度人寶懺諸天無上真經》所列的沈萬三和汪錫齡就是。此外還有其他的人，都見於《張三丰先生全集》。據隱仙派中人藏崖居士所記，張三丰有弟子十一



人：沈萬三、丘元靖、盧秋雲、周真得、劉古泉、楊善登、明玉、王宗道、李性之、汪錫齡與白白先生；沈萬三則有兩名弟子：余十舍（沈的女婿）、陸德原；白白先生也有一名弟子：劉光燭<sup>104</sup>。

但是，從老子到張三丰的這一個道統只是如七寶樓臺的堆砌而已，這雖有一些前人之說作為依據，<sup>102</sup>可是把整個道統從老子到張三丰有系統地貫串起來變成他們所標榜的情形，卻是李西月及其儕輩的創作。至於《全集》所見張三丰以後的繼承者，自然亦不全是記載中的三丰弟子或再傳弟子。我們只要細看「道統」所包括的人物，便可以發現許多與歷史真相不符及矛盾的地方。

隱仙派以老子為始祖是很容易理解的。從東漢張道陵創立五斗米道（後稱天師道）起，老子已成為道教的始祖，受着所有道教人士的崇奉<sup>103</sup>。東漢以後，道教雖蔓延衍出不少教派<sup>104</sup>，但無論那一教派都是以老子為第一祖。隱仙派只是芸芸衆多的其中之一派而已。因此，李西月輩把隱仙派遠託於老子，實在是接受傳統的說法。

至於尹喜為第二祖，也是有軌迹可尋的。《史記·老莊申韓列傳》有如下一段記載：

〔老子〕居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊為我著書。」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去。……<sup>105</sup>

有關尹喜的事蹟，見於正史僅此而已。而李西月等便根據上引所載，附會尹喜為老子弟子，把他置於隱仙派列祖之中，尊為第二祖了。

隱仙派第三祖麻衣先生與尹喜的師徒關係則純是截搭而來的，因為二者並不同時。據李西月所撰的傳，麻衣先生名李和，然而，據編纂於明正統二年（1437）的《南陽府志》所記，這個號麻衣先生或麻衣子的李和<sup>106</sup>，乃生於晉穆帝升（原文作「杲」，誤）平元年（357），卒於劉宋孝武帝大明元年（457）<sup>107</sup>，這雖僅是傳說，也與尹喜相距數百載，斷不會有什麼師徒關係。李西月卻強說李和

「入終南靜養，遇尹文始（按：即尹喜），傳以道要」<sup>108</sup>。

麻衣與尹喜的關係自是李西月捏造，他所依據的，相信便是二者均曾隱於終南的傳說。在一般道籍中，都記載有尹喜曾在終南山隱居<sup>109</sup>，而據《南陽府志》，麻衣李和曾在終南逢一道者，授以道秘<sup>110</sup>。這樣李西月將道者附會為尹喜，而編造出他們的師徒關係了。

麻衣李和又被李西月輩尊為第四祖陳搏之師。根據《宋史》，陳搏卒於宋太宗端拱二年（989），有些道籍更載他活了一百十八歲<sup>111</sup>，故生年約為唐懿宗咸通十三年（872）。即使如此，李和與陳搏在世時期相差也有四百多年，可見李西月所謂麻衣曾「默授玄機」及傳「尹文始先生相法」於陳搏<sup>112</sup>，也全是虛構出來的。

然而，在有關陳搏的傳記中，倒也有些記載說陳搏曾跟一名麻衣者交往。如元張輅編的《太華希夷志》便提到一僧號麻衣道者，陳搏曾向他問道<sup>113</sup>。據記載，麻衣道者善看相<sup>114</sup>，而陳搏據說亦精於此道<sup>115</sup>，那就有可能附會道者便是希夷之師。此外，麻衣與陳搏的關係亦見載於明末清初的黃宗炎《太極圖解》，說：

陳（按：指陳搏）又得《先天圖》於麻衣道者<sup>116</sup>。

這所謂麻衣道者大約與陳搏同時而稍長，當然不是李西月所奉為列祖之一的晉麻衣先生李和。

與陳搏大約同時的，又有另外一隱士號麻衣。那就是趙麻衣。元代道士趙道一撰的《歷世真仙道體通鑑續編》有《趙麻衣傳》，說：

趙麻衣，不知何許人也。唐僖宗時（874—888）黃巢盜起，麻衣避於終南山。……<sup>117</sup>

麻衣道者與趙麻衣都與陳搏同時，而趙更曾隱居終南，若要假設他們與陳搏的關係，他們都比晉代的李和更為適當。

隱仙派的第五祖火龍與陳搏、張三丰之間的傳授，卻不是李西

月所首創。他們的關係早見於成書於康熙三十九年（1700）的《歷代神仙通鑑》。其卷二十一云：

〔張三丰〕謂曰：「子（按：指沈萬山）欲聞予之出處乎？」萬山啓請。三丰掀髯曰：「……延祐間（1314—1320），年已六十七，心命惶惶，幸天憐憫，初入終南，即遇火龍先生，乃圖南（按：陳搏字圖南）老祖高弟。……予跪而問道。蒙師鑒我精誠，初指煉己功夫，次言……」<sup>118</sup>

但是《歷代神仙通鑑》並不是一部十分嚴肅的著作，其中所記多為離奇怪誕的神話與傳說。所述陳搏、火龍及張三丰的祖、師、徒關係，看來也絕不可信。《張三丰先生全集》裏雖有數篇署名張三丰所撰的作品提到三人的關係<sup>119</sup>，可是我們實在無法知道這些作品是張三丰所寫的，而我們卻有較多的理由相信它是汪錫齡或李西月在編纂《全集》時，根據《歷代神仙通鑑》一類的材料依託三丰之名偽造的<sup>120</sup>。因此《全集》中的作品自不足為據。此外，在以陳搏為中心的著作裏，如《宋史·陳搏傳》、《歷世真仙體道通鑑·陳搏傳》、《太華希夷志》、《消搖墟經·陳搏傳》等，也都不見有記載陳搏有弟子名火龍的。至於張三丰之受道於火龍，我相信它是清人倣效唐呂岩學道於火龍真人的傳說而編造出來的<sup>121</sup>。

從以上要的討論可以看出隱仙派所標榜的從老子到張三丰的傳授道統只是有意的堆砌，自然不是事實。

隱仙派所認為的張三丰十一名弟子中，大概除了丘元靖、盧秋雲、周真得、劉古泉和楊善登五人外，其餘的都與傳說中的人物張三丰沒有師徒之誼。丘元靖等與三丰的關係最早見於任自垣（在世約當1413—1435年間）所撰的《太嶽太和山志》。這書成於宣德年間（1426—1435），其中有《張全式傳》（按：張三丰又名全一）：

洪武初〔張三丰〕來入武當，拜玄帝於天柱峯，遍歷諸山，搜

奇覽勝。……命丘玄清住五龍，盧秋雲住南巖，劉古泉、楊善澄住紫霄。又尋展旗峯北陲，卜地結草廬，奉高眞香火，曰遇眞宮；黃土城卜地立草庵，曰會仙館。語及弟子周眞德：「爾可善守香火，成立自有時來，非在子也。至囑，至囑。」<sup>122</sup>

引文中的丘玄清即李西月輩所說的丘元靖（元字是避康熙諱），楊善澄即楊善登，周眞德即周眞得。他們雖名稍異而實是一人。《太嶽太和山志》編者任自垣於永樂十一年（1413）曾任玄天玉虛宮提點<sup>123</sup>，約與丘玄清等人同時，所撰《張全弋傳》是現存有關張三丰的傳記最早的一種，也可以說是較爲可信，因作者並沒有過分渲染三丰的事蹟。

沈萬三與張三丰卻是沒有什麼關係的，雖然他們都生存於明洪武初年<sup>124</sup>。把他們說成師徒的最先是《歷代神仙通鑑》<sup>125</sup>，大概因爲這樣，隱仙派便更誇大來談二者間的師徒關係。藏崖居士更爲沈萬三撰傳，明言沈「遇三丰先生，得授丹法」<sup>126</sup>。可是，這個說法既不見錄於《明史》，也不見載於明人筆記。張、沈二人均是明初名人，前者是名動朝廷的大道士，後者則是富可敵國的鉅賈，倘若他們真的有師徒關係，在明人記載中不會沒有蛛絲馬跡可尋，不應遲至清初的《歷代神仙通鑑》始有記載，所以《通鑑》所說的實在令人懷疑。事實上《通鑑》本來就不是可靠的。至於這些說法的形成，原因有三：第一，沈、張都是洪武年間的人，二者均有名氣。第二，他們皆與明太祖有關：沈萬三欲犒賞明太祖軍而被徙，張三丰則曾爲太祖募名遣使尋訪<sup>127</sup>。第三，沈萬三致富之由被認爲是因爲「點化之術」<sup>128</sup>，這使人聯想到鍊丹。張三丰既是當時的著名道士，很自然的便認爲是精於鍊丹的人。再加上他的奇行，神龍見首不見尾的飄忽莫測，人們便不禁附會沈萬三的「點化之術」爲張三丰所授了。這樣一來，二人便又被渲染成了師徒。

明玉與張三丰的關係較早的見於明萬曆年間（1573—1619）成書的《四川總志》，但其中並未記載他們是師徒<sup>129</sup>。甚至清初汪錫齡時，明玉仍未被認為是張三丰的弟子<sup>130</sup>。明玉為張三丰弟子一事不過是後世隱仙派人士製造出來的事情。藏崖居士撰的明玉小傳記載說：「〔張三丰〕乃作《道法會同疏》一通予之。玉大驚，請為弟子。」<sup>131</sup>這樣便確定了他們的師徒關係，用意自然是要把明玉包括入隱仙派的道統。

藏崖居士也曾為王宗道作傳，稱王宗道「嘗從三丰先生學道」<sup>132</sup>。這說法早已見於明何喬遠（1558—1632）的《名山藏》。何書《張君寶傳》（按：三丰又名君寶）原注說：

……一日，〔王宗道〕獨坐菴前，忽一道士負笠露髻麻衣策杖自東南來，長揖就坐。景雲（按：王宗道字）與語，略露半旨，曰：「得非三丰先生乎？」道士曰：「子非景雲乎？」驚且喜，拜執弟子禮。道士曰：「無以為也。」既授以導引、嚥漱秘術，教以步虛、洞微之辭<sup>133</sup>。

王宗道與張三丰的交往，陸深（1477—1544）在《玉堂漫筆》亦早已述及，<sup>134</sup>只是並未說過王宗道執弟子禮於三丰。《名山藏》的記載大概是從《玉堂漫筆》演化出來的，而藏崖居士撰的小傳，又取材自《名山藏》，二者的可靠性都是令人置疑的。

李性之，根據藏崖居士所撰的小傳，曾於「正德間（1506—1521）入太和山，遇三丰先生，傳以丹法，遂得道」<sup>135</sup>，故被隱仙派列為「後列仙」之一<sup>136</sup>。李性之大概真有其人<sup>137</sup>，但他既於正德間在世，就不可能和活動於洪武、永樂年間的張三丰有所交往。他們之間的關係相信也是藏崖居士編造出來的。

除了上述之外，還有汪錫齡與白白先生也是被列為三丰的弟子。可是，汪錫齡生卒年是清康熙三年（1644）至雍正二年（1724），而白白先生則是道光年間的人，二者與張三丰傳說在世

的時間相距超過二百年，可知藏崖居士說汪「遇三丰先生於峨嵋，得其妙道」<sup>138</sup>及白白先生在「道光初遇張三丰先生於綏山，傳以交媾玄牝金鼎大符之妙」<sup>139</sup>云云，全屬虛構，或者只是他們通過扶乩的方法與張三丰「交通」，而絕不是三丰活着的時候的弟子。

余十舍，在一般記載中，都以他為沈萬三婿<sup>140</sup>，卻不曾說他是沈的弟子。只是到了藏崖居士撰余十舍小傳時始稱「余十舍者，沈萬山（按：即沈萬三）弟子也」<sup>141</sup>。這自是依託之言。即或余十舍真為沈萬三弟子，亦不是張三丰再傳，因我們上文已指出沈萬三與張三丰並無甚麼關係。

陸德原亦被認為是沈萬三的弟子。據說，「沈萬三先生見之，知為道器，遂傳以玄微妙旨」<sup>142</sup>。陸德原是否從沈萬三學道現在不可考，如是，亦與張三丰無甚關涉，隱仙派置於道統中，更屬牽強。

劉光燭，據藏崖居士所撰小傳，「嘗從白白子游」<sup>143</sup>。白白子極有可能即是白白先生。前文已敍及白白先生既不可能為三丰弟子，劉光燭當亦不可能為三丰之再傳。（當然我們不是說劉光燭不可能受道於白白子或白白先生。）

綜合以上的討論，我們可以知道李西月輩所詳列的隱仙派道統多是堆砌附會，與事實不符的。惟一可信的是張三丰曾有弟子數人，已見其他的記載，道統的其餘受授的關係都很不足信。李西月輩之所以要堆砌由老子至張三丰，甚至再往下去推到劉光燭的這一個道統，不外是想標榜隱仙派是一個歷史悠久、淵源深遠的，而不是一個清代纔在四川新興的教派。

隱仙派在道光以後的流行情況並沒有足夠的資料可以確知，但在民初還有十餘個教派是奉張三丰為祖師的，這些可能與隱仙派有一點血緣關係<sup>144</sup>。

原載香港中文大學《中國文化研究所學報》卷十二，1981

## 註釋

1 天師道創於東漢，初名五斗米道，相傳是張陵（約歿於157—178）所創。因當時從張陵受道的，人出五斗米，故名。見《三國志》，《魏書·張魯傳》，上海開明書店《二十五史》本，8/28。晉代以後則稱天師道。自元代起，又稱正一教。一般來說，天師道是屬於畫符念咒的符籙派。關於天師道的文獻頗多，最主要的相信是張正常（1335—1377）編，張宇初（卒於1410）校及張國祥（約於1577—1607間在世）補的《漢天師世家》。見《道藏》，1066冊，1924—1926上海涵芬樓據明刊本影印。近人研究天師道的文字，重要的約有：陳寅恪「天師道與濱海地域之關係」，收《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第3卷第4期，1932，頁439—466；陳國符「南北朝天師道考長編」，見陳氏《道藏源流考》，北京中華書局，1963，頁308—369；孫克寬「元代正一教考」，見孫著《元代道教之發展》，台灣東海大學，1968，頁1—74。

2 全真教是金時人王喆（1112—1170）所創，極盛於金元之際。此教主張清靜專修，合儒釋道為一體。因為產生及流行於北方，故又稱為道教的「北宗」。研究此教的文字有：陳垣「全真篇上下」，見陳著《南宋初河北新道教考》，北京中華書局，1962，頁1—80；錢穆「金元統治下之新道教」，《人生》，第31卷第3期，香港，1966，頁2—5；孫克寬「全真教考略」，《大陸雜誌》第8期，台北，1954，頁309—313。南宗是宋人劉海蟾（約1023—1063間在世）（參注84）所創的，主張「內丹」，修鍊的重點放在「性」的功夫上。後人為了與全真教分清門戶，故稱這一派後來的信仰者為「南宗」。亦稱金丹教。此教雖創自劉海蟾，但到了第二代張伯端（約1070間在世）時始流行。有關張伯端的研究，參看柳存仁著「張伯端與悟真篇」，收吉岡義豐博士《還曆記念道教研究論集》，東京，1978，頁791—804。全真教與金丹教均尊奉唐末人呂岩（約生於821—824間）（參注51）為祖師。

3 東派是後世的道教徒多認為明人陸西星（1520—ca.1601）所創的一派的專名，主張男女雙修。因為流行於江蘇、浙江一帶，故被稱為「東派」。有關陸西星的研究，可參看 Liu Ts'un-yan, (柳存仁) *Buddhist and Taoist influences on Chinese Novels*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1962, Vol. I, pp. 254—89; "Lu Hsi-hsing, A Confucian Scholar, Taoist Priest and Buddhist Devotee of the Sixteenth Century", *Asiatische studien*, XVIII-XIX, Bern, 1965, pp. 115—42; "Lu Hsi-hsing and His Commentaries on the *Ts'an-t'ung-ch'i*", *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies* (清華學報), Vol. 7 No. 1, Taipei, 1968, pp. 71—98.

4 這些稱謂全見於《張三丰先生全集》（以下簡稱《全集》）。《全集》收入於《道藏輯要》（賀龍驤編，彭瀚然訂，清光緒丙午年（1906）成都二仙庵重刊），《續畢集》，7至12冊。台北考正出版社1971年據二仙庵本影印，其中加上總頁碼，以統一全書。寫本文時所用者即為此影印本。注解中凡引《全集》之處，卷頁之後再加總頁碼在括弧內，以便檢覽。《全集》重編者署「長乙山人李西月重編」，見1/1a（7647）；集內「《無根樹詞》注解」署「長乙山〔人〕李涵虛增解」，見《續畢集》，11，1a（7845）；《全集》其中有一序署「長乙山人涵虛生叙」，序頁，5b

(7643)；涵虛子一名見「水石閒談」部分，8/51a(7819)。從這些文字可見李西月的確別稱長乙山人、涵虛、涵虛生或涵虛子。

5 李西月序見《全集》，序頁，5a-b(7643)。

6 《全集》，8/73a(7830)。

7 近人徐海印直以爲李元植爲西月之舊名，參徐著「李涵虛真人小傳」，《海印山人譚道集》，台北壺苑出版部，1968，頁139—45。

8 黃鎔等纂修，《樂山縣志》，1934年版，台北1967影印本，9/64a-b。

9 李嘉秀，又名李迦秀。《全集》有小傳，8/69b(7828)。《樂山縣志》亦有關於他的材料，5/59a，8/59b。他曾爲《全集》作序，見序頁，4a-b(7642)。他於嘉慶廿四年(1819)登進士第，是不錯的，參看房兆楹、杜聯喆增校，《增校清朝進士題名碑錄》，《哈佛燕京學社引得續編》19，北京，1941，頁27。

10 李西月《無根樹詞》注解收入《全集》第5冊，即《道藏輯要》《續畢集》11，(影印本總頁7843—7870)。此冊原名「《無根樹詞》注解」，同時收錄劉悟元(約1820間在世)的注和李西月的增解。劉注本題《無根樹解》，成書於1802年，見劉氏《道書十二種》。(此十二種道書上海江東書局曾於1913年印行，改名爲《精印道書十二種》。)《無根樹詞》共二十四首，收《全集》卷4「玄要篇下」，頁41—46(7735—7737)。

11 《無根樹詞》的作者是否果爲張三丰很成問題。據筆者研究所得，可能不是張三丰而是另一個清初的人所作。參看筆者的博士論文“On the Cult of Chang San-feng and the Authenticity of His Works”(Ph. D. thesis, 1976, Australian National University, Canberra)，第二部分，特別是第3、5兩章，pp. 93-129, 158-189。

12 關於李西月及其儕輩的一般情況與活動，可參看《全集》卷5「雲水三集」，及卷8「水石閒談」、「古今題贈」的記載。《全集》，5/38a—61b(7770—7781)，8/44a—54a(7816—7821)，8/69a—75a(7828—7831)。

13 陸西星爲《封神演義》作者的問題，柳存仁教授曾有很詳細的考證。參看前引柳著 *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*。

14 西派的主張見李西月所撰「《無根樹詞》注解」(參注10)，此點下文將更論及。東派的主張主要見陸西星《參同契測疏》，收入陸著《方壺外史》，台北影印本，1957，下，頁409—530。仍參看 Liu Ts'un-yan, “Lu Hsi-hsing and His Commentaries on the *Ts'an-t'ung-chi*”，前引。

15 汪錫齡，字夢九，徽州歙縣人，曾官劍南觀察。自言遇張三丰於峨嵋，得其道妙。曾編《張三丰全集》，但當時未刊行。道光時人藏崖居士撰有汪錫齡小傳，見《全集》，1/17a(7655)。李西月有「度汪夢九」一文，述汪氏事蹟頗詳，見《全集》，1/41b—43a(7667—7668)。汪錫齡亦有關於自己的文字，見「《三丰祖師全集》序」，《全集》，序頁，1a—2a(7641)；「三丰先生本傳」末節，《全集》，1/11a-b(7652)；「藏蛻居記」，《全集》，1/43a-b(7668)。《樂山縣志》亦有汪錫齡傳，8/46a。關於汪錫齡與《張三丰全集》的關係，可參閱前引拙著“On the Cult of Chang San-feng and the Authenticity of His Works”，pp. 100—29。



- 16 《全集》，序頁，1a—2a（7641）。
- 17 同上，1/10b（7651）。
- 18 同上，8/78a（7833）。
- 19 同上，1/13a（7653）。
- 20 同上，7/42a（7815）。
- 21 參拙著“On the Cult of Chang San-feng and the Authenticity of His Works”，前引，pp. 220—21。
- 22 《全集》，1/13a（7653）。
- 23 《史記》，開明書店《二十五史》本，63/180。
- 24 賈善翔《猶龍傳》，6卷，收《道藏》，555冊；又見《道藏輯要》，49冊。賈善翔事蹟見元趙道一《歷世真仙體道通鑑》，《道藏》148冊，51/15b—16a。
- 25 《全集》，8/66b（7827）。
- 26 同上，8/77b（7832）。
- 27 同上，序頁，1a（7641）。
- 28 《樂山縣志》載：「金式訓，正白旗人，監生，雍正元年（1723）任〔知州〕。」，前引，8/14a。金姓到底是滿州或漢軍，縣志的記載不能供給我們更詳細的材料。
- 29 《全集》，8/78a（7833）。
- 30 此經見《全集》，7/25a—36b（7807—7812）。
- 31 同上，7/31b—32a（7810）。
- 32 參看《全集》，5/38a—61b（7770—7781），8/44a—54a（7816—7821），8/69a—75a（7828—7831）；及《樂山縣志》，5/59a，8/18a，48a，59b，9/26b—28a，29b—30a，63b—64b。
- 33 《全集》李西月叙說：「卓菴劉君得汪〔錫齡〕書而補記之，刊版傳世。」《全集》，序頁，5b（7643）。
- 34 同上，「《雲水三集》序」，5/37a（7769）。
- 35 同上，8/49a（7818），8/50a（7819）。
- 36 該經小序說：「《菩提》一經，蓋得於西湖慈淨寺如湛上人者。上人爲芑虛大師法孫。芑虛者，江南高僧也。……雅重此經。入寂後如湛珍藏者二十餘年。道光初來游峨嵋，同人與如湛遇，甚洽。因以此經相示，並云：『玄教之中有此《菩提》而人不識也。』其時劉楊諸君採輯《全書》，適得此本，因恭錄而敬存之。」《全集》，7/40a—b（7814）。序中之劉君即劉卓菴。此序不注撰人，疑爲李西月所作。
- 37 見《全集》，序頁，4a—b（7642）。
- 38 《全集》，「《雲水三集》序」說：「邇來圓陽老人、卓菴居士，及遯園、蟠山諸塾客，志在山林，性耽泉石，隱士生而先生（按：指張三丰）又至矣。青城大峩之間，或遇老樵子，水石消遙；或遇老漁人，溪山吟嘯；緇衣黃冠，種種變化。久之，而乃知其中有先生在，此亦我曹之幸也。先生法相，不輕示人。即示人，人亦不識。……」5/37a（7769）。這樣說來，甚麼都可以是張三丰的化身，更是匪夷所思。

39 同上，1/18a-b（7655）。

40 參注38。

41 參注36。小序中之楊君即楊蟠山。

42 參注38。序中之圓陽老人即李圓陽。

43 《雲水三集》有「贈李圓陽」和「縹緲山戲招圓陽長乙」二詩。見《全集》，5/49a（7775），5/51b（7776）。《全集》「水石閒談」言：「張子（按：即張三丰）出清微天界，入淡遠山中。弟子數人烹泉款治。先生曰：『吾今以混元仙曲戲贈圓陽，衆生爲我歌之，添作林泉佳話也。』」《全集》，8/53b（7820）。《雲水三集》所收張三丰詩全是降筆；而隱仙派中人與張三丰交往事亦皆是扶乩的產物。此點下文有較詳細的討論。

44 他們的唱和詩篇見《全集》，5/42a—43b（7772）。其中有「老游仙圖」及「老隱仙圖」二詩，就像集中其他的詩，偽託是張三丰作品，其實可能也是從扶乩而來的，藏崖居士、李西月及楊蟠山三人都有和作。

45 《全集》，1/15a—17b（7654—7655）。此十一人爲：沈萬三、丘元靖、盧秋雲、周眞得、劉古泉、楊善登、明玉、王宗道、李性之、汪錫齡、白白先生。

46 《全集》說：「明陽先生者，劉其姓，光燭其名，……嘗從白白子游。」1/18a（7655）。劉光燭與李西月同時，故知白白子亦與李西月同時。關於白白子作品的記載，見《全集》，8/59a-b（7823）。《全集》另有名白白先生的記載。據藏崖居士所撰的「後列仙傳」中「白白先生」記載，白白先生亦是道光時人，曾著有《圓嶠內篇》等作，《全集》，1/17a-b（7655）。又說他曾遇呂祖（見注51）。而《全集》亦記載白白子與降乩的陸西星往來，8/59a（7823）。由此看來，白白先生與白白子都是善於扶乩的道教信徒，而二者更可能是同一人。

47 《全集》，8/69b（7828）；又參看《樂山縣志》，8/59b。

48 同上，8/70a（7829）。

49 見李迦秀的《全集》叙，同上，序頁，4a（7642）。

50 同上，4b（7642）。

51 根據羅香林教授的考證，呂岩大概爲唐穆宗長慶（821—824）以後的人物。見所著《唐元二代之景教》，香港中國學社，1966，頁141—42。有關呂岩的事蹟記載，又可參閱明胡應麟（約1590間在世）《少室山房筆叢》，北京中華書局，1964，頁607—8。關於呂岩的研究，參看佐伯好郎，「《呂祖全書》考」，《東方學報》，第5期，京都，1934年，12月，頁87—160；另參C. E. Couling, "The Patriarch Lü, Reputed Founder of the Chin Tan Chiao", *Journal of the North China Branch of the Asiatic Society*, 58, Shanghai, 1927, pp. 157-71。參看佐伯好郎，「大秦寺の所在地に就いて」，《東方學報》，第3期，1932年12月，頁135—38；《景教の研究》，東京東方文化學院東京研究所，1935，頁720—21；向達，《唐代長安與西域文明》，北京中華書局，1957，頁116；及羅著《唐元二代之景教》，頁135—52。關於八仙的研究，見浦江清，「八仙考」，《清華學報》，第11卷第1期，北京，1936，頁89—136；關於呂岩，見文內第四節（此文後來收入《浦江清文錄》，北京人民文學出版社，1958，頁1—46）；Percival Yettis,

“The Eight Immortals”，及 “More Notes on the Eight Immortals” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 78, London, October 1916, pp. 773-807 及 84, 1922, pp. 397-426；趙景深，「八仙傳說」，《東方雜誌》，第30卷，第21期，上海，1933，頁52—63；Richard Yang, “A Study of the Origin of the Legends of the Eight Immortals” *Oriens Extremus*, Vol. 5, No. 1, Wiesbaden, 1958, pp. 1-22。

52 隱仙派的人，包括其前驅汪錫齡在內，都喜歡把三丰和呂祖扯在一起來談。如《全集》「顯蹟」部分「枯梅復生」一節後有句如：「圓通子曰：『呂祖活樟，丘祖（按：即丘處機）活柏，張祖活梅，皆可謂恩及草木。』」1/39b（7666）圓通子即汪錫齡之號。張紫瓊「嶽雲壇序」盛讚張三丰云：「大哉！其回祖之後獨立宏願者哉！」《全集》，8/94a（7841）。回祖就是呂祖。（兩「口」成「呂」，兩「口」亦成「回」，故回祖即是呂祖，在明代的小說中也稱回道人。）《全集》「凡例」第一則說：「此書（按：指《全集》）訪輯，知多遺漏。然其詩、古文詞、鑑論、經訓，皆宗三教之旨，以垂百世之言，亦涵三宮所云：『《呂祖全書》輯未全而義則全也』，故曰《全集》。」同上，凡例頁1a（7643）。涵三宮是清初呂祖降神之處。火西月《涵三雜詠前輯》序說：「涵三宮，在鄂城東隅，呂祖降神處也。自康熙壬午（1702）至乾隆己未（1739），前後近四十年。」見署陸西星編，火西月重編，《純陽先生詩集》（空青洞天板，道光丙午（1846）刊刻），收入《呂祖全書》下冊，《道藏精華》本，台北1967影印，6/1a。據柳存仁教授的研究，陸西星曾有《三教真詮》，原稿或鈔本現存台北中央圖書館，是和呂祖扶乩有關的，但他是否曾編此降授的呂祖詩，沒有甚麼文字上的證據。

53 詩題「宴聽潮軒送李西來之閬中」，《全集》，5/45a（7773）。西來為李迦秀之字。

54 董承熙，傳略見《全集》，8/69b（7828）；亦見《樂山縣志》，8/48a。董名見《增校清朝進士題名碑錄》，前引，頁147，惟其中「熙」作「熹」。

55 《全集》，8/69b（7828）。

56 《全集》有傳，見8/69a（7828）；《樂山縣志》對其生平有頗詳細的記載，見9/26b—28a，惟「張君瑞」作「張瑞」。

57 同上。

58 同注56。

59 《樂山縣志》，9/63b—64a。

60 同上，頁29b—30a。

61 詩題「胡給事訪張三丰」，見《全集》，8/72a-b（7830）。

62 這些人物俱見《全集》，5/38a—61b（7770—7781），8/50a—54b（7819—7821）。

63 同前注第一部分。

64 同注62第二部分。

65 《全集》，8/70a—74a（7829—7831）

66 根據許地山先生《扶箕述信底研究》，現存有關扶箕的最古記載是劉宋時劉敬叔的《異苑》，該書卷5記載世人迎紫姑神事。《異苑》有《津逮秘書》本，上海，

1922, 5/5b—6a。在南北朝時這些只是婦孺之戲，可時到了兩宋時，逐漸演變為學士文人們有意識的活動。如孔仲平的《孔氏談苑》（如卷2，頁18—19的「廁神」條），收入《叢書集成初編》，長沙商務印書館，1939，及張世南之《游宦紀聞》（見卷3，頁15—16），收入《叢書集成初編》，上海商務印書館，1936，都述及宋代文人的扶箕活動。及至明清之際，扶箕更為盛行，箕壇遍設各地，文人學士逕到那裏去問考題、問功名，更多對箕仙的指示信奉不疑的。明清兩代的文人筆記便有很多這一類的記載，如郎瑛（生於1487）的《七修類稿》，袁枚（1716—1789）的《子不語》，紀昀（1724—1805）的《閱微草堂筆記》等。隱仙派流行的時期——道光年間——也有不少的扶箕活動，一翻薛福成（1838—1894）的《庸盦筆記》（如卷6「扶乩問題」條），《筆記小說大觀》本，台北新興書局，1962，頁3262，及陳其元（生於1812）的《庸閒齋筆記》（如卷9「乩語之靈驗」條），《筆記小說大觀》本，頁2723，即可見其梗概。

67 如《雲水三集》便有呂岩和丘處機的降筆。見《全集》，5/42b—43a（7772），5/48b（7775）。

68 這些箕壇名稱見《全集》，5/38a—61b（7770—7781）。

69 同上，8/89a（7838）。

70 同上，8/89b—90b（7838—7839）。

71 同上，頁93b—94a（7840—7841）。

72 同上，頁51a（7819）。

73 同上，頁49a—54a（7818—7821）。

74 同上，5/37a—37b（7769）。

75 同上，頁49b—50a（7775—7776），53b（7777），55a（7778），57b（7779），58b（7780），60b（7781）。

76 同上，頁40a（7771），39b（7770），40a（7771），40b（7771），46a（7774），45a（7773），46b（7774），49a（7775），54a（7778），55b（7778），59b（7780）。

77 同上，頁42a（7772）。

78 同上，頁47b（7774）。

79 同上，頁42a—b（7772）。

80 同上，頁43a—b（7772）。

81 同上，頁47b—48b（7774—7778），50b（7776），60a（7781）。

82 韓清夫即韓湘子或韓湘。韓湘，據說是唐韓愈（768—824）的親戚，或謂族姪，或謂姪孫，或謂姪不等。他也是「八仙」之一。關於韓湘的事蹟，參看注51有關八仙的研究的文章。

83 白紫清即白玉蟾，又名葛長庚，是南宋寧宗時（1195—1224）的有名道士，為道教南宗的第五祖。事蹟見元趙道一，《歷世真仙體道通鑑》，《道藏》，冊148，49/16b—18a；明洪應明，《消搖墟經》，《道藏》，冊1081，2/36a—b。他著有若干道書，其中十二種見《道藏》，冊50，122（三種），127—9（三種），532，592，1016（二種），1017。我們可以證明他是一位歷史上的真實人物，他的著作有若干元代建陽的刻本，頗見藏書家的紀錄。

84 劉海蟾本名劉操，海蟾其號，宋仁宗時（1023—1063）人，他被尊為道教南宗的遠祖，又是第一祖張伯端的老師。事蹟見《金蓮正宗記》，《道藏》，冊75，1/9a—11b；《金蓮正宗仙源像傳》，《道藏》，冊76，頁16b—18a，《歷世真仙體道通鑑》，《道藏》，冊148，49/5a—7a，《消搖墟經》，《道藏》，冊1081，1/17b—18a。

85 中山，事蹟不詳，疑為古代仙人的名號。

86 《全集》，7/1a—43a（7795—7815）。

87 參拙著“On the Cult of Chang San-feng and the Authenticity of His Works”，前引，pp. 214-21。

88 《黃庭》，即《黃庭經》，（見《太上三十六部尊經》，《太清境經》下），《道藏》，冊19，為一部專談養命的道經。

89 《全集》，7/10a（7799）。

90 參注10。

91 《全集》，《無根樹詞注解》，序，頁1a（7843）。

92 同上，頁7a（7848）。

93 同上，頁8b（7848）。

94 同上，頁8a（7848）。

95 同上，頁7b（7848）。

96 《玄要編》即《玄要篇》，分上下兩篇，見《全集》，4/1a—66b（7715—7747）。全為詩歌詞曲，皆談性命修養。

97 《神仙鑑》即《歷代神仙通鑑》，為清初徐道述，張繼宗、黃掌綸同訂，有生生館刻本。張氏有序，撰於康熙庚辰年（1700）。此書之成亦大約在是時。

98 《全集》，1/19a（7656）。

99 同上，1/19a-b（7656）。

100 《參同契》，又作《周易參同契》，漢魏伯陽（約121年間在世）所著。陸西星有《參同契測疏》，以此書為研究雙修的一部書。詳陸著《方壺外史》，前引，下，頁409—530。另參看 Liu, “Lu Hsi-hsing and His Commentaries on the Ts'an-t'ung-chi”，前引。

101 這十一個弟子和三個再傳弟子的傳略見《全集》，1/15b—18b（7654—7655）。

102 陳搏→火龍→張三丰的道統最早見於《歷代神仙通鑑》，21/6/4a。原文下面正文曾引及。至於老子……→陳搏→火龍→張三丰的道統早在汪錫齡時已論及。汪氏說：「其（按：指張三丰）道始於太上（按：即老子），而祖於希夷（希夷為陳搏之號）。」《全集》，序頁，1b（7641）。又說：「延佑（按：「佑」為「祐」之誤）元年（1314）[張三丰]年六十七，始入終南，得遇火龍真人，傳以大道。」《全集》，「三丰先生本傳」，1/9a（7651）。又在大有可能為汪偽造而託名三丰作的《雲水前集》中「陳希夷傳」一詩說：「華山高臥，吾師之師。」《全集》，5/30b（7766）。而麻衣→陳搏的一節，元馬端臨（約1247—1326）《文獻通考》「麻衣道者《正易心法》一卷」條引張南軒（栻）之言說：「希夷隱君（按：指陳搏）實傳其（按：指麻衣道者）學。」《十通》第七種，《萬有文庫》本，第二集，

上海商務印書館，1936，176/1524。由此可見老子……→麻衣→陳搏→火龍→張三丰的道統在李西月之前已為一部分人所敘述。

103 《三國志》《魏書》《張魯傳》裴松之《註》引《典略》說：「〔漢靈帝〕光和中（178—183）東方有張角，漢中有張脩。……角為太平道，脩為五斗米道。……脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過；又使人為姦令、祭酒。祭酒主以《老子》五千文，使都習。」《二十五史》本，8/28。文中「張脩」，裴松之謂應為「張衡」，即道陵之子。據上說，可知教人習《老子》一書者實始於張衡，換言之，即張衡已把《老子》列為衆人必習的道經之一了。據唐玄宗御製《道德真經疏外傳》所列古今箋注《道德經》各家，其中有《想爾》二卷，云：「三天法師張道陵所注」，《道藏》，冊358，頁1b。另五代杜光庭《道德真經廣聖義》叙歷代詮疏箋注六十餘家，其中有《想爾》二卷，云：「三天法師張道陵所注」，《道藏》，冊440，序頁，頁2b。饒宗頤教授論《老子想爾注》說：「〔《想爾注》〕當是陵之說而魯述之；或魯所作而託始于陵，要為天師道一家之學。……是天師道以五千文設教，不自張魯始。陵初作注，傳衡至魯，而魯更加釐定，故有『係師定本』之目。」見《老子想爾注校箋》，香港，1956，頁4—5。張道陵既是五斗米道的始祖，又嘗注《老子》，其子衡又教人習《老子》，故而推論說張道陵已教人習《老子》不是沒有可能的。若然，則尊崇老子為道教之祖大抵始自張道陵，無論如何也不會晚於其子張衡。

104 據北京白雲觀所藏《諸真宗派總簿》直至1927年為止，道教教派共有八十六派。參看小柳司氣太編《白雲觀志》，東京東方文化研究院東京研究所，1934，頁91—121。傅勤家《中國道教史》亦收錄《諸真宗派總簿》，上海商務印書館，1937，頁211—229。又吉岡義豐《道教の研究》有「《諸真宗派總簿》及《道統源流登錄宗派》一覽表」，列出道教教派凡九十六派。京都法藏館，1952，頁233—6。窪德忠教授更認為道教派別達一百四十以上。參看他著的《東洋思想》，東京東京大學出版會，1967，No. 3，II，「中國思想」，第5章，「道教」，頁236。

105 《史記》，63/180。

106 李和有時被稱為麻衣先生或麻衣子，如李西月撰的傳就以麻衣先生稱之。見《全集》，1/14b（7653）。《南陽府志》（康孔高修，金福纂，明正統二年（1437）編修）則稱他為麻衣子，見9/1b。

107 見《南陽府志》，9/1b—2b。

108 見李西月撰傳，參注106。

109 如元朱象先撰的《終南山說經臺歷代真仙碑記文始傳》說：「……其後〔尹喜〕涉覽山水，於雍州終南山蓋屋縣神就鄉聞仙里中結草為樓，精思至道，不求聞達，而逸響遐宣。」《道藏》，冊605，頁1a。因此，李西月便稱尹喜為「終南隱聖」，見《全集》，1/14a（7653）。

110 《南陽府志》記載：「〔麻衣子〕嘗獨行終南，逢一道者，……〔道者〕謂真人（按：指麻衣子）曰：『吾久候汝。』揖與語，皆道秘也。由是神悟剴然。」9/1b—2b。

111 陳搏卒於宋太宗端拱二年，見《宋史·陳搏傳》，開明書店《二十五史》本，457/1166。惟《宋史》未記其年歲。其年歲見《歷世真仙體道通鑑》，《道藏》，冊

147, 47/13a; 元張輅《太華希夷志》,《道藏》,冊160,下/6a;《消搖墟經》,《道藏》冊1081,2/30b。但是這些資料,因為有了宗教性的渲染,可靠性相對的要減去不少。

112 《全集》,1/15a(7654)。

113 《太華希夷志》的記載如下:「錢文禧公若水少謁希夷,求相邀入山。齋地爐畔見老僧擁壞衲瞑目附火。錢揖之。僧微開目而已。良久,希夷問曰:『如何?』僧擺頭,曰:『無此等骨。』後見希夷,曰:『吾始見子神貌清粹,謂子可學神仙,而此僧言子無仙骨,但可作貴公卿耳。』錢曰:『其僧何人耶?』希夷曰:『麻衣道者。』」《道藏》,冊160,下/1b-2a。

114 麻衣道者善相術,可參前注。同書另有一段大同小異的記載,云:「〔聞見錄〕一說:〔錢〕若水為舉子時,見〔陳〕希夷於華山。希夷曰:『明日當再來。』若水如期往。見有一老僧與希夷擁地爐坐。僧熟視若水,久之,不語,以火箸畫灰,作『做不得』三字,徐曰:『急流中勇退人也。』若水辭去。希夷不復留。後若水登科樞密副使,年纔四十致仕。希夷初謂若水有仙風道骨,意未決,命僧觀之,做不得,故不復留。然急流中勇退,去神仙不遠矣。僧,麻衣道者也。」前引,下/2a-b。

115 關於陳搏善相法的記載頗多。如《消搖墟經》,《道藏》,冊1081,2/30b;《太華希夷志》,《道藏》,冊160,上/2a,及《歷世真仙體道通鑑》,《道藏》,冊148,47/6a,均記陳搏預言宋太祖、太宗將為天子這一故事。

116 見黃宗義(1610-1695)《宋元學案》,上海商務印書館,1934,《萬有文庫》本,卷12,「濂溪學案」下,頁125。

117 《道藏》,冊149,4/3a-b。

118 《歷代神仙通鑑》,21/6/4a。

119 如《玄要篇·自序》,見《全集》,2/18b(7678);《上天梯》,《全集》,4/2a(7715);《一枝花》第四,《全集》,4/36a(7732);《五更道情》,《全集》,4/49b(7739);《終南呈火龍先生》,《全集》,5/22a(7762)。

120 參拙著「On the Cult of Chang San-feng and the Authenticity of His Works」前引,pp. 158-204。

121 該傳說可見《消搖墟經》,略謂:「……〔呂巖〕後遊廬山,遇火龍真人,傳天遁劍法……」《道藏》,冊1081,2/1a。

122 《太嶽太和山志》有明鈔本及明宣德間刻本傳世。鈔本殘存十三卷(缺頁碼);刻本為十五卷。北平圖書館藏本,美國國會圖書館顯微膠片, Nos. 406及404。鈔本卷6有《張全式傳》;刻本,據筆者所見,則恰恰缺了卷6。故本文所引者為鈔本,6/14b(頁碼係本人計算而得)。《山志》成書於宣德六年(1431),見任自垣上表。

123 見明方升《太嶽誌略》《任自垣傳》,北平圖書館藏,明嘉靖間(1522-1566)刻本,美國國會圖書館顯微膠片, Nos. 454-5, 2/11a。《傳》謂任氏卒於宣德五年(1430)則不確,因任氏於宣德六年(1431)仍上表進《太嶽太和山志》一書,見《太嶽太和山志》(明刻本)書首「進《太嶽太和山志》表」,前引,頁1a-2b。

124 《明史·張三丰傳》說:「……太祖故聞其名,洪武二十四年(1391)遣使

覓之，不得。後居寶雞之金臺觀。一日自言當死，留頌而逝。縣人具棺殮之。及葬，聞棺內有聲，啓視則復活。」上海開明書店《二十五史》本，299/741。沈萬三事蹟分見《明史》《紀綱傳》、《王行傳》及《太祖高皇后馬氏傳》。《紀綱傳》云：「吳中故大豪沈萬三，洪武時籍沒，所漏貲尚富，……」307/769。另參《明史》285/706，113/281。

125 《歷代神仙通鑑》記載：「〔沈〕萬山（按：即沈萬三）……遇真師張君實（原注：字玄玄，號三丰子，道號昆陽，遼東懿州人。）……萬山心知其異，常烹鮮煖酒，邀飲於蘆洲。苟有所需，即極力供奉……萬山聞言，五體投地，曰：『塵愚願以救濟，非有望於富壽也。』三丰曰：『雖不敢妄洩輕傳，亦不敢緘默閉道。予已稔知子之肺腸，當爲作之。』於是置辦藥材，擇日起煉。」21/6/3b—5b。

126 《全集》，1/15b（7654）。

127 《明史·太祖高皇后馬氏傳》說：「吳興富民沈秀者（按：即沈萬三），助築都城三之一，又請犒軍。帝（按：指明太祖）怒曰：『匹夫犒天子軍，亂民也，宜誅。』后諫曰：『妾聞法者，誅不法也，非以誅不祥。民富敵國，民自不祥。不祥之民，天將災之。陛下何誅焉。』乃釋秀，戍雲南。」113/281。明太祖遣使尋張三丰事見注124所引《明史·張三丰傳》。明成祖亦曾派人找張三丰，見同傳。

128 見明郎瑛《七修類稿》，北京中華書局，1959，8/127。

129 明杜應芳、章應春纂修《四川總志》有如下的記載：「永樂中（1403—1424）〔張三丰〕遊內江，寓明玉道人家，詭云龐姓，微示以異。……玉善符咒，多奇驗，欲以授龐。龐笑曰：『我以道奉公，公乃法授我耶？』乃作《道法會同疏》一通畀之。居歲餘，胡渙物色之，遂同玉見胡，後不知所終。」明萬曆年間（1573—1620）刻本，8/85a。

130 《全集》裏有三篇文章：「道示明玉」、「與明冰壺《道法會同疏》」、「跋《道法會同疏》後」（分見1/29b（7661），2/13a—14a（7676），2/14a-b（7676）。）都很有可能是汪錫齡造的，但文中並無提示明玉是張三丰的弟子之說。

131 《全集》，1/16a（7654）。

132 同上。

133 何喬遠《名山藏》，崇禎十三年（1640）刊本，台北成文出版社影印，1971，7/5b。

134 陸深《玉堂漫筆》說：「淮安王宗道，字景雲，學仙，嘗與〔張〕三丰往來游從。永樂三年（1405）國子助教王達善以宗道識三丰薦。文皇召見文華殿，贈金冠、鶴氅，奉書香徧訪於天下名山。越十年，足跡滿天下，竟無所遇而還復命。」《廣百川學海》本，台北新興書局影印，1970，頁8b（646）。

135 《全集》，1/16a-b（7654）。

136 「後列仙」共十一人，藏崖居士俱爲之撰傳，見《全集》，1/15b—17b（7654—7655）。

137 王圻《續文獻通考》記有馱子李，其事蹟與李性之的大同小異，可以推論二



者或是同一人。王氏《續文獻通考》手邊無此書，轉引自陳教友《長春道教源流》，《聚德堂叢書》本，7/24b—25a。

138 《全集》，1/17a（7655）。

139 同上，1/17a-b（7655）。

140 如郎瑛《七修類稿》，前引，8/127；《歷代神仙通鑑》，21/9/6b。

141 《全集》，1/17b（7655）。

142 同上，1/17b—18a（7655）。

143 同上，1/18a（7655）。

144 據北京白雲觀的《諸真宗派總簿》，清末民初時奉張三丰爲祖師的共有十一派，見小柳司氣太編《白雲觀志》，前引，頁113—4；亦見傅家勤《中國道教史》，前引，頁224—5。但日本吉岡義豐教授在他的《道教の研究》一書中又列出以張三丰爲祖師十派的名稱，見書中「《登真錄》所載宗派勢力比較表」及「《諸真宗派總簿》及《道統源流登錄宗派》一覽表」，頁230—6。這十派與《白雲觀志》所列的十一派名稱不盡相同，兩書比較，剔出其相同的，可得十七派：邁邊派、新宗派、檀塔派、自然派、三丰祖師自然派、三丰派（一）、三丰派（二）、三丰派（三）、三丰祖師日新派、日新派、三丰祖師蓬萊派、蓬萊派、王屋山自然派、三丰自然派、三丰又派、三丰日新派、三丰清微派。其中有些從名稱去看似是相同而實是不同的，如《諸真宗派總簿》所提及的十一派中有八派（自然派、三丰祖師自然派、三丰派（一）、三丰派（二）、三丰派（三）、三丰祖師日新派、日新派、三丰祖師蓬萊派）其中有些派名是相同的，但它們各有派詩以記錄其弟子的輩分，這自是派別不同的有力證據，因爲每一派有不同的派詩，不同的派詩即表示不同的派別。《諸真宗派總簿》所收錄的派別，最晚成立者爲第三十九派的正乙派（北京後門火神廟），時爲民國八年（1919），見《白雲觀志》，頁108；而成書於道光二十四年（1844）的重編本《張三丰先生全集》所收錄的材料卻未見提及上述的十餘個教派。再者，《諸真宗派總簿》內的日新派下注明「此派係光緒八年（1882）七月二十日續起」，故我推想這以張三丰爲祖師的十餘個教派流行於清末民初。



# 從道書的形成看 清代文人的宗教生活

本文涉及的一本道書名《張三丰全集》。<sup>1</sup>顧名思義，《張三丰全集》（以下簡稱《全集》）應是明代大道士張三丰<sup>2</sup>的詩文專集，但實際上根本不是這樣，《全集》裏竟無一篇文章或甚至片言隻字是出自張三丰之手的，而大部分卻是清代一些道士文人所偽造的。他們不獨偽造張三丰的作品，而且花了很多時間去搜集有關張三丰的材料，如歷史、傳說、神話和明代以來一些皇帝、貴族、高官、文人、道士詠讚張三丰的詩文等等。他們還把張三丰的「作品」和一切有關張三丰的材料編纂起來，付梓印行。透過《全集》的形成的情況我們或可窺見清代文人的宗教生活的一斑。

清代的道士文人，像以往的一樣，都熱心於編纂道書——道教範圍的書籍。他們最愛整理一些過去的道士的作品，輯佚校勘，以便刊行，目的在乎傳道救世。我們現在讀到的《全集》是清代道光年間（1821—1850）一名叫李西月（在世約當1796—1850年前後）的道士重編的。<sup>3</sup>李西月是怎樣的一個人呢？他是個「內舍生，著《長乙山房稿》」，<sup>4</sup>又曾隨樂山縣九峯書院的李嘉秀（1819年進士）讀書，<sup>5</sup>亦注釋過一般人認為是張三丰撰的《無根樹詞》，<sup>6</sup>且為道教西派的領袖。<sup>7</sup>當時嘉定府教授董承熙（1817年進士）指出李氏有功於《全集》的編纂與刊行，說：

……常於李子（按：指李西月）齋頭得故劍南觀察汪夢九（1664—1724）先生<sup>8</sup>所藏《三丰全集》，……李生以其書歷年既久，腐不堪披，亟欲梓而存之，並搜名山碑版，道院抄存者，以補其闕，由是郁郁然成一家言也。……<sup>9</sup>

除李西月外，同時有功於《全集》的編纂與刊行工作的還有兩人，一是劉卓菴，一是劉遜園。<sup>10</sup>他們都是李西月的朋友，都是知識份子，共同致力於《全集》的編纂與刊行工作。

李西月輩重編的《全集》實本自清初汪錫齡所藏的舊本，而這個舊本是從汪氏的六世孫汪曇得來的。<sup>11</sup>汪錫齡的本子又是從那裏得來的呢？汪氏《三丰祖師全集序》說：

……幸遇我祖師（按：指張三丰），名言提警，招齡至前，而語之曰：……因將我祖師丹經二卷，詩文若干篇，夙夜尋求，以圖解脫。……齡乃記祖師顯蹟三十餘則藏之。<sup>12</sup>

又其《三丰先生本傳》說：

……幸遇先生（按：指張三丰），鑒齡微忱，招齡入道，並示《丹經祕訣》一章，及《捷要篇》二卷。<sup>13</sup>

其《雲水前集序》說：

《雲水前集》者，我三丰先生在元、明間所作者也。……錫齡於康熙五十九年（1720）得此本於揚州書肆，寶而藏之。……<sup>14</sup>

其《雲水後集序》說：

《雲水後集》者，錫齡與先生（按：指張三丰）相遇後所作者也。先生神游天海，興好朗吟，或來劍南道署，必有新詩垂示，集而抄之，裒然成卷。<sup>15</sup>

引文中所謂「幸遇我祖師」，「幸遇先生」，「錫齡與先生相遇」等等，都是荒誕之辭。張三丰是明初人，而汪錫齡是生於清初的，二人相距數百載，如何能夠相見呢？這除了通過扶箕一類的活動<sup>16</sup>可達到外，大概只有在夢中吧。我們大抵可以說，汪錫齡所得到的丹經，

詩文等等大都是通過扶箕因張三丰「降筆」而得的；另外一部分卻是從書肆中搜購所得的。至於張三丰的事蹟則是汪氏鈔錄前人筆記，或道聽途說得來的。汪氏在編纂張三丰一書實在花了不少時間和心血。汪氏若非熱心於道，企圖通過編刊道書去傳道救世，他或許不會這麼做吧。

汪氏藏本的內容又可求證於李西月之言。李氏說：

祖師（按：指張三丰）於元、明間著作甚多，其詩有《雲水集》。其文體若干篇皆見夢九藏本。<sup>17</sup>

其《度汪夢九》一文說：

師（按：指張三丰）乃授以《金丹要旨》。<sup>18</sup>

《全集·凡例》又指出《全集》中之《大道論》、《玄機直講》與《玄要篇》之名稱「照汪仙所藏先生（按：指張三丰）自訂者名之，不復更易。」<sup>19</sup>故可知汪氏藏本收有這三篇文章。

根據以上的材料，我們可以窺見汪氏藏本的內容的大概情形如下：

丹經：丹經二卷（可能即為《大道論》及《玄機直講》）

《丹經祕訣》一章

《金丹要旨》

詩：《雲水集》（包括《雲水前集》和《雲水後集》）

《捷要篇》二卷（亦名《玄要篇》或《節要篇》）<sup>20</sup>

文：內容不詳

傳：《三丰本傳》

顯蹟：三十餘則

此刻我要一提的是，李西月輩所看到的汪本只是汪錫齡的六世孫汪曇的藏本，而從汪錫齡到汪曇經過一百多年，其間對汪本有沒有作

過若干更改我們不易知道。

汪本並未刊印過。李迦秀《紱》說得很清楚：

夢九藏舊本，拾遺文，將付梓，並欲與巡撫奏請〔爲張三丰〕立祠，均未果。<sup>21</sup>

所以李西月輩所得的汪本是從未刊印過的本子。這自然給與他們重編這個集子時很多「額外」方便。<sup>22</sup>

實際上，李西月輩着手重編《全集》時，已有多種記名爲張三丰著作的本子流傳。例如：吳鎮響雲洞天張靈機鄧靈謐所刻的《玄要篇》，<sup>23</sup>彭好古（伯錢，1586進士）選之《玄要篇》，<sup>24</sup>瀘州廖復盛刻的《醒道雅言》內《玄要篇》之《金丹詩二十四首》，<sup>25</sup>一般道士鈔本（包括《玄要篇》鈔本及《全集》鈔本），<sup>26</sup>常州孫念劬（1742—？）刊刻的《全人矩矱》本等。<sup>27</sup>由此可見，明清兩代一般知識份子或半知識份子都很熱心於道書的編印的。

李西月輩在重編《全集》時既然強調「廣取博採」，<sup>28</sup>所以上述的本子大有可能爲他們的重編本之部分根據。不單止可能爲李本的根據，亦有可能爲汪本的根據。彭好古選本《玄要篇》是明代的書，汪錫齡可能看過，其他有些本子也有可能成於汪本之前，說不定汪編《全集》的時候亦有可能參考過的。

李氏重編本成書於道光二十四年（1844），由劉卓菴出資刊印。<sup>29</sup>故重編本在這一年應該是第一次付刻。第二次付刻應是成都二仙菴重刊《道藏輯要》的那一年，即光緒三十二年（1906）。這一年《道藏輯要》首次收錄《全集》。出資刊刻的人爲朱道生。<sup>30</sup>由第一次到第二次刊刻，其間經過六十二年，好事者很可能對《全集》作過若干增減，而且在第二次付刻時又經賀龍驤、彭瀚然編輯過，其中可能有所改動也說不定，這一點在《凡例》裏實可找到一些初步證據。<sup>31</sup>不過，我相信李氏重編本（即刊刻於1844年的本子）的內容與成都二仙菴本《道藏輯要》所收的不會相差很遠。

李氏重編本，說得正確一點，成都二仙菴本《道藏輯要》裏的李氏重編本，是根據汪氏舊本再加上大量新的材料而成的。我們若比較它們兩者的內容就清楚李氏重編《全集》的情況了。根據李氏重編本的《總目》，《全集》共有八卷：

一卷

序 誥 傳 仙派 正訛 顯蹟

二卷

古文 隱鑑

三卷

大道論 玄機直講 道言淺近

四卷

玄要篇上 玄要篇下 補遺

五卷

雲水前集 雲水後集 雲水三集

六卷

天口篇 訓世文

七卷

九皇經 三教經 度人經 菩提經 鐘偈

八卷

水石閒談 古今題贈 隱鏡 彙記

可是《總目》並沒有包括《全集》的全部內容的。實際上，卷八之後還有劉悟元（在世約當1802年前後）註、李西月增解的《張三丰祖師無根樹詞註解》和數種經咒。<sup>32</sup>爲甚麼《總目》沒有列出劉、李之《無根樹詞註解》和那數種經咒呢？可能的理由是：它們都是李西月重編《全集》後才收進去的。《無根樹詞註解》有何西復的《序》，撰於道光二十七年（1847）的，<sup>33</sup>即是《全集》第一次付刻（1844）的數年之後，因此，我認爲《無根樹詞註解》這部分是後來才收入《全集》

的，說得明白一點，是《全集》第二次刊刻時才收入的。那麼，那數種經咒的存在又如何解釋呢？我認為根本與李西月無關，不是重編本《全集》的一部分，而是李西月之後的人加進去的，最有可能是重編本《全集》第二次刊刻時（1906），即成都二仙菴重刊《道藏輯要》時，《道藏輯要》的編者。最明顯的理由是，這幾篇經咒的任何部分都沒有標出「李西月重編」幾個字，與前八卷絕不相同。這幾篇經咒在內容上都與其他部分不相類，佛教色彩頗濃，我疑心把它們編進《全集》，作為《全集》的一部分——雖然是末尾的部分，是編刊時的無心錯誤。

不過，無論如何，《全集》在李氏重編後的又一次增編，進一步的說明清人——此次是晚清人——對蒐羅編刊道書是不遺餘力的。

話又說回來，究竟李西月為《全集》做了些甚麼呢？或說得具體一點，李氏在重編《全集》時增加了什麼新材料呢？為此我們不妨逐卷看看。

先看卷一。在《序》的部分裏，除了汪錫齡撰的一篇外，李西月增添了三篇：董承熙的、李迦秀的和他自己的。四篇序之後是《凡例十二則》，其中一則應是後人加上，而不是出自李氏之手的。<sup>34</sup>隨着是張三丰的「立、坐、行、眠」四幅圖像<sup>35</sup>和題辭，都是李氏添進去的，在《凡例》裏已經提到。

《誥》的部分包括制一、誥五及《參禮如來宣賜佛號並讚》。其中的制大抵是從明藍田（1477—1555）的《張三丰真人傳》<sup>36</sup>裏鈔錄出來的，但卻作了若干增減。其他六篇大部分可能是李西月偽造的，一是因為汪錫齡從未說過他曾輯有這些誥及讚，二是因為誥四說的張三丰「為文始正傳」<sup>37</sup>及誥五說的張三丰為「猶龍六祖」<sup>38</sup>的道統的觀念是到了李西月時才有的。<sup>39</sup>這部分全是李西月新編進去的。

《傳》的部分包括了六篇張三丰的傳記。除了汪錫齡撰的《三丰先生本傳》是汪本《全集》原有的外，其餘五篇均為李西月新添的。第一篇傳沒有署作者姓名和出處，然實際上是鈔錄《明史·張三丰



傳》的。<sup>40</sup>第二篇傳註明「見《微異錄》」及為祇園居士所撰。<sup>41</sup>但《微異錄》一書以前未見有紀錄，祇園居士亦不清楚為何人。不過，既然編排在明郎瑛（1487年生）所撰之傳之前，故可能也是明代作品。第三篇郎瑛撰的註明「見《七修類稿》」。<sup>42</sup>但正確一點，應該說見《七修續稿》。<sup>43</sup>第四篇署名明陸西星（1520—約1601）撰，註明見於《淮海雜記》。此書正如《微異錄》一樣，未見以前有所紀錄。第五篇即汪錫齡撰的一篇。第六篇是圓嶠外史撰的，名《三丰先生傳》。傳中提及圓通真人（即汪錫齡），故此傳的作者最早不過與汪錫齡同時。圓嶠外史不可確知何人，可能即是與李西月同時的白白子。<sup>44</sup>

《仙派》部分（正文並無標出「仙派」一詞）實包括幾個小部分：《道派》、《前歷祖傳》、《後列仙傳》、《列仙派演》、《拳技派》等等，全是李西月增添的。《道派》概言張三丰一派的道統。《前歷祖傳》為老子（公元前六世紀人。書中謂太上老君<sup>45</sup>）、尹喜（公元前六世紀人）、麻衣、<sup>46</sup>陳搏（872—989）、火龍、<sup>47</sup>張三丰數人的傳略。《後列仙傳》共八則，包括沈萬三、<sup>48</sup>邱元靖、……等十一人的傳略。<sup>49</sup>據各傳所記，他們都曾遇見張三丰而得道。所以，在某個程度上說，都是張三丰的親傳弟子。《列仙派演》為張三丰的三個再傳弟子的傳略。<sup>50</sup>《後列仙傳》題目下有這樣的一個小註：「以下十一則藏厓居士考紀」。<sup>51</sup>《後列仙傳》八則加上《列仙派演》三則恰是十一則，故可知這兩部分是藏厓居士撰的。藏厓居士是與李西月同時在四川活動的人，亦是李氏的朋友。<sup>52</sup>《拳技派》引王士禎（1634—1711）之言，謂內家拳與張三丰有關。<sup>53</sup>除《後列仙傳》及《列仙派演》兩節外，其餘的大概都是出自李西月之手。

《正訛》部分共十一則，討論張三丰之生平歷史、學說及其著作之板本等問題。末尾署「長乙氏謹識」。<sup>54</sup>長乙為李西月之號，故可確定此部分為李氏所作。

《顯蹟》部分原有三十二則，又補輯四則，原有的三十二則是汪

錫齡記的。這一點從汪撰的《全集·序》所說「齡乃記祖師顯蹟三十餘則藏之」<sup>55</sup>可證。補輯的四則是李西月重編《全集》時加上去的，亦可能是李氏編撰的。其中《度汪夢九》一則有李氏的按語。按語之後附汪氏自題的《藏蛻居記》。

卷二包括《古文》和《隱鑑》兩部分。《古文》部分可能即是汪本《全集》裏《文》的部分，自然不是張三丰的作品，而是他人所偽造的。其中有可能全編皆出自汪氏之手，亦有可能是他竄改別人之作而來的，更有一部分本是明中葉以後甚至晚明人的作品而託名張三丰的。<sup>56</sup>

《隱鑑》部分載錄由元代至清代的處士、逸士、達士及居士的傳記。元代三十六人，明代五十三人、清代十五人，共一百〇四人。在汪本《全集》裏並無《隱鑑》一項，故照理應該是李西月加進去的。但是，我們很難確定它不是汪本裏《文》的一部分，不過，既然汪氏卒於雍正二年（1724），故此我們至少可以確定生於雍正二年之後的人的傳記一定不會是汪作，而應該是李作的。當然，這不等於說生於雍正二年前的人的傳記都是汪作的。它們可能是汪作，也可能是李作；也可能是汪原作在前李改作於後。無論是汪作或是李作，他們的目標都是強調「隱」字，<sup>57</sup>希望世人都以隱為鑑。他們花費如此多的功夫去蒐集這一百〇四個「隱士小傳」<sup>58</sup>完全是宏揚隱道的熱心的表現。

卷三的第一部分《大道論》分上中下三篇。上篇「首探大道之原，而講生人之理與人生老病之故」；<sup>59</sup>中篇「專講金丹外藥，而金液內藥亦次其中」；<sup>60</sup>下篇「窮性命之真，發聖賢仙佛之理」。<sup>61</sup>三篇所談的不外是人生哲學及修鍊上的問題。第二部分《玄機直講》包括八篇，專談鍊丹之事。這兩部分可能即是汪本的丹經二卷。《道言淺近說》與前兩部分是同一種類的文字，但頗難確定是否即汪本的《丹經祕訣》或《金丹要旨》。當然也有可能是李西月輩添進去的，不過，亦找不出直接的證據。

《道言淺近說》之末附《三丰先生輯說》。這一部分最有可能是李西月輩新編進去的，因為其中收有李氏的作品。<sup>62</sup>李氏為重編《全集》的人，他自然可以隨意刪增《全集》的。（實際上他是如此做）。為了要使別人知道他是張三丰的信徒，更為了提高自己的聲譽，最好是利用重編《全集》的機會為自己吹噓一番了。此篇文字，很顯明，是李氏自撰的。又因為汪本裏沒有收錄《三丰先生輯說》的跡象，這使我更相信此部分是李氏新增的。我們又由此可以知道李氏在重編《全集》的同時，自己也寫一點有關人生修鍊的文字的。

卷四，據《全集》《總目》，分為《玄要篇上》，《玄要篇下》及《補遺》三部分。但在正文裏卻沒有《補遺》部分。這可能是重編本《全集》第一次付刻時（即1844年）這部分是原有的，但到第二次付刻時（即1906年）卻被《道藏輯要》的編者刪去了。

《玄要》上下兩篇是汪本《全集》原有的。既然李氏重編本是以汪本為根據重編而成，《玄要》兩篇自然沒有例外。在這兩篇的小註裏亦屢次的指出在編校方面是以汪本為依歸的。<sup>63</sup>所以我相信重編本的《玄要篇》大致上還保留着汪本《玄要篇》原來的樣子，雖然小改動很難說是沒有的了。

《玄要篇》，像《全集》裏其他部分文字一樣，只是託名張三丰的。實際上，這些文字並不是張三丰的手筆。其中有些可能是晚明一個同情建文帝的人作的，<sup>64</sup>有些就算李西月也認為他人作的。<sup>65</sup>自然也有可能雜有汪錫齡的偽作，或汪氏從別的書籍鈔錄出來的文字。<sup>66</sup>

卷五包括《雲水前集》、《雲水後集》和《雲水三集》三本詩集。前兩集我們在討論汪本的時候已強調過它們出自汪手的可能性。如果細讀它們的內容，更可以進一步的指出它們根本上與張三丰沒有關係，說得清楚一點，它們實際上不是張三丰作的。<sup>67</sup>在這個重編本裏，這兩集沒有顯示出一些李西月新加進去的篇章的跡象，故此我相信還是汪本原來的樣子。至於文字上有否改動就很容易知道了。

《雲水》前後集也不是汪氏完全憑空虛構的，除通過扶箕外，他大概亦根據當時流行有關張三丰的傳說（如張三丰與邱處機（1148—1227）的關係，<sup>68</sup>張三丰與火龍的關係<sup>69</sup>……），以前文人筆記所錄（如陸深（1477—1544）《玉堂漫筆》記張三丰與劉秉忠（1216—1274）的關係）<sup>70</sup>而製造出來的。也有一些可能是上文提過的一個晚明人所作而為汪氏收錄的。<sup>71</sup>當然，有些實是汪氏一手包辦的，這一點，在《雲水後集》裏最明顯，因為六分之一的詩篇都直接與汪氏有關。<sup>72</sup>

《雲水三集》不見於汪本，自然是李西月新增的了。李西月的《序》很清楚地說明此集的成書時期及其情況。它說：

《雲水三集》，三丰先生再游劍南之作也。雍正間先生來此提撕〔汪〕夢九觀察，嘗往還於高標、凌雲。觀察去而先生隱矣。邇來〔李〕圓陽老人、〔劉〕卓菴居士及〔劉〕遜園、〔楊〕蟠山諸塾客，志在山林，性耽泉石，隱士生而先生又至矣。……先生法相不輕示人，即示人人亦不識。清詞妙語，惟事筆談，……間或放為詩歌，響遏雲水。飛吟既久，墨記日多，爰梓而存之，使人知神仙之樂只如是已，又何異焉。<sup>73</sup>

文中提到的李圓陽、劉卓菴、劉遜園、楊蟠山都是李西月的朋友。所謂「清詞妙語，惟事筆談」，不用說是指「降筆」了——《雲水三集》就是從扶箕得來的。說得具體一點，這些從扶箕得來的詩篇由李西月集合起來，在重編《全集》時通通的編入《全集》。因為有《雲水》前後集在前，故名為《雲水三集》。

與這個詩集有關的人除李西月自己及《序》中所提及的數人外（但實際上《集》中並無一詩提到劉卓菴），還有槃山、髯仙、藏崖、李西來、白白子、王持平、團陽、朱生、李生、劉白酒、李魚溪等人，<sup>74</sup>他們或者都與以李西月為首的西派有關，至少都是與李

西月有來往的好道之士。他們或得到張三丰贈詩，或與張三丰唱和。根據這本詩集，他們喜歡設箕壇、請箕仙。如白雲菴、雙清閣、軒然臺、清漪觀、潮陽宮、詩仙院、行雲閣、岳雲樓、吟風館、東坡樓等<sup>75</sup>都是他們的箕壇所在地。張三丰是他們極尊敬的「仙人」，故此很多時請他降箕賦詩講道。這就是此詩集內容的主要來源。其次的來源是仙與人或仙與仙之間的唱和之作或聯句。他們請的仙人除張三丰外，有呂祖（約九世紀時）、邱處機、韓湘子、白玉蟾（在世約當1195—1224年間）、<sup>76</sup>劉海蟾（在世約當1023—1063年間）<sup>77</sup>……等等。所謂仙家撰的詩篇，不論是張三丰或呂祖，或其他人，都是降筆，（或者簡直自己作了託為降筆），而以上的人和作當然亦是和這些降筆而已。

由此可見，《雲水三集》的形成除了降筆外，便是李西月輩自己的作品。扶箕實在是他們很喜愛的一種活動——或可說為日常活動。不獨李西月輩好此活動，其他清代道教人士亦一樣好此活動，大約與《全集》同時成書的《純陽先生詩集》大部分的內容也是通過扶箕得來的。<sup>78</sup>

事實上，扶箕是道教徒（從南北朝開始），<sup>79</sup>很重要的宗教活動。

卷六，根據《總目》，分兩部分：《天口篇》和《訓世文》。但正文並未分作兩部分，所有篇章都統在《天口篇》一大題目之下。全卷共收錄散文二十九篇，前二十五篇皆以「篇」名，後四篇除最後一篇叫「說」外，其餘三篇皆叫作「文」。統觀全部文章，除起首幾篇大談儒、釋、道三教外，其餘的多談一般人生哲理，與《太上感應篇》、《陰騭文》<sup>80</sup>及一般勸善性質的文字相若。這一卷所收的文章不是汪本《全集》的一部分，連可能屬於汪本《文》的部分也不見得是，因為我們可以證明它們是在汪錫齡死後才寫成的。看卷首的一篇小序：

先民有言，聖為天口。……爰作訓體文若干篇，名曰《天口》，蓋以報碧翁崇褒之意云爾。洞玄真人臣張三丰書。<sup>81</sup>

「洞玄真人」一名最早見於《全集》卷七的《三教經》<sup>82</sup>，而《三教經》卻是李西月輩所偽造的。（此點下文還要談到）。汪錫齡時「洞玄真人」一名還未出現。所以此名是李西月輩加給張三丰的。由此推論，也許可以得出一個頗為合理的結論：此卷二十九篇文章都可能是加「洞玄真人」一名給張三丰的李西月輩所偽造的，亦或者，全部可能都是出自李西月之手也說不定，因為他是負責重編《全集》的人。無論如何，卷六是李本始有的。

卷七實際上包括七篇道經，並不是如《總目》所列只有五篇，因為《三教經》原有三篇。<sup>83</sup>這七篇道經不見於汪本，是李西月重編《全集》時新編進去的。它們自然不是張三丰所作，而極有可能是出自李西月輩之手。李氏自己創立一個派別——西派，為此而自己編製一些道經，是很自然的事。

《前三教……經》的題解很值得注意：

三部真經，筆仿《黃庭》，……字面字義，皆可奉行，愚本不敢贊一辭，因奉師（按：指張三丰）手授，並命其即授為註，愚乃退而註之。……<sup>84</sup>

這些註解不署明何人所作，大概為李西月輩。題解中所謂「奉師手授」自然是指「降授」。這當然不能算是張三丰親撰的。但實際上，是否「降授」亦成問題，可能只是李輩有意偽造託名張三丰而已。

《前三教……經》提及「洞玄張仙真」，《中三教……經》提及「洞玄至人張仙翁」，《後三教……經》提及「洞玄真人張玄玄」<sup>85</sup>都可能證明這三篇經出自同一人或同一班人的手筆，而他們就是以李西月為首的西派道士。

《度人經》就更容易證明是李輩所製造的了。它提到「沈真君」（即沈萬三）、「汪真人」（即汪錫齡）。<sup>86</sup>汪錫齡未有說過「沈真君」的，更當然沒有說過「汪真人」。「沈真君」和「汪真人」兩個名詞都是李西月輩才開始用的。這個經有特殊意義，因為隱仙派或猶龍

派（即西派）的道統可見於此經。<sup>87</sup>

第六篇——《菩提經》是劉卓菴、劉遜園、楊蟠山諸人得自「西湖慈淨寺如湛上人」的。<sup>88</sup>從經的內容看，可斷為佛經，毫無道教氣味，把它收入《全集》真是太牽強了。《經》有跋語，曰：

……同人與如湛遇，甚洽，因以此經相示，並云玄教之中有此菩提而人不識也。其時劉、楊諸君，採輯全書，適得此本，因恭錄而敬存之。<sup>89</sup>

經中有一段記菩提自言世尊宣賜他佛號「邈邈靜光佛」的，<sup>90</sup>而張三丰又稱張邈邈，<sup>91</sup>大抵是這個原因將此經與張三丰扯上一點關係吧。不過，無論如何，是濫收了。大概《全集》的重編者抱着寧濫勿缺的態度去盡量輯錄與張三丰有關的材料以致如此。

第七篇經——《鐘偈》是「隱仙派寺觀所用」<sup>92</sup>的，當然是隱仙派人所編製的了。

卷七的七篇經，實際上，全是隱仙派的產物，換句話說，它們是因隱仙派的產生而產生的。只因為張三丰被尊為隱仙派的祖師，為了尊敬他，故把這些經當為他作，而收入《全集》而已。

卷八的《水石閒談》包括三部分：《閒談》、《詩談》和《乩談》，都是李西月重編本新增的。《閒談》所談的多為做人和鍊養的事；《詩談》是談唐代至清代的道教人士的詩風；《乩談》就是談扶乩（即扶筭）。

《閒談》部分提到劉卓菴、李西月、李圓陽、楊蟠山等西派道士，又提到嶽雲壇、吟風館等西派的道壇，很明白的顯示這部分是李西月輩為了記錄或表揚西派的宗教活動而編進《全集》去的，部分文字可能是張三丰的降筆，但更有可能是李輩有意偽造，情形與《雲水三集》相同。

《詩談》裏面所錄的詩篇大概都是降筆，因為其中有不少篇提到雲仙院、嶽雲壇、嶽雲樓、雙清閣等西派的道壇，指出箕仙降壇賦

詩事。這些箕仙包括呂祖、麻姑、<sup>93</sup>李白（699—762）、邵雍（1011—1077）、邱處機、陸西星……等等。

這部分首節說：

張子曰：「……吾嘗與諸仙往來曠野，出沒煙霞，每見羣真妙句，輒心記而筆存之，以入於《水石閒談》之類。」<sup>94</sup>

這裏的「張子」當然是指張三丰，但《全集》的重編者李西月從那裏得到張三丰之言呢？若非是降筆，必定是李西月編造的了。

《乩談》部分亦是偽作。裏面記錄張三丰談扶箕的說話。這些說話連汪錫齡都沒見到，若不是李西月輩編造出來又是甚麼呢？

《古今題贈》部分記錄明、清兩代若干人爲張三丰而作的書信和詩篇。作者包括明代的皇帝、貴族和明清兩代的高官、文人、道士等等。此部分原爲汪本所無的，是李西月輩新編入去的。這些題贈文字中那些是真的那些是偽造的甚成問題，尤其是明代的更值得懷疑。如非李西月輩偽作，大約是根據一些前人鈔錄下來的零星記載。清人的作品比較可靠，尤其是與李西月同時的人的作品更爲可靠。這些作品大抵是李西月從他們蒐集得來的。他們大都同屬一個教派——西派，同心協力地幫助李西月重編《全集》是很自然的。

《隱鏡》正文作《隱鏡編年》，始見於重編本。題目之前雖署名劉元焯，但實際上是汪錫齡編的。這可求證於編首的一段小語。<sup>95</sup>奇怪的是，汪氏並不曾把這部分編入他的《全集》。此部分也不是與劉元焯絕無關係，他應該是裏面三則《發明》的作者。<sup>96</sup>劉可能是李西月同時或稍早的人，他得到汪的《隱鏡編年》，又加上自己的《發明》。這些材料後爲李西月所得，因劉是這些材料的原藏者和曾加上《發明》的關係，所以李在重編《全集》時便把它們置於劉的名下。但真實情形是否如此卻很難知道。不過，我們亦由此可以知道李氏爲重編《全集》而用了不少工夫從各方面去搜集材料。

《彙記》部分分《時地》、《名號》、《遺蹟》、《時地補》、《道壇



記》、《序傳外記》數節。《時地》一節辨證張三丰的時代和籍貫；《名號》一節指出張三丰的十三個名號的出處；《遺蹟》一節節錄地方志、筆記、遊記、《明史》等所記有關張三丰的事蹟或傳說；《時地補》只有兩則，俱言地而不及時；《道壇記》一節記載張三丰降箕與其信徒交往事，共八則；《序傳外記》一節包括缺名的《三丰先生傳》、張靈機鄧靈謐撰的《吳鎮響雲洞天刻玄要篇序》，張紫瓊撰的《嶽雲壇序》。除《道壇記》外，其他的都註明作者或出處。把它們分類地編輯在一起的是《全集》的重編者李西月。《道壇記》雖然沒有標出作者，但由於其中提到李西月，故此我認為李就是它的作者。李西月輩好扶箕，李記載張三丰降箕與他交往是不足為奇的。推而廣之，李記載張降箕與其同派人士交往亦何足為奇呢？

八卷之後就是上文提到的《無根樹詞註解》。註者為劉悟元，解者為李西月。劉悟元的《註》成書於清嘉慶七年（1802），原名為《無根樹解》，收入《道書十二種》。<sup>97</sup>故當李西月重編《全集》時劉書早已面世。李得見此書而增解之，自然是認為自己讀《無根樹詞》的心得有超過劉所得的。何西復《序》亦指出這一點。何《序》說：

〔李西月〕每欲著解彰之（按：指《無根樹詞》二十四首），恨無同心丹友。棲雲劉悟元以宏通大辯之才，作者數十種傳世，其中有《無根樹註解》。涵虛（按：即李西月）取而觀之，詞源浩大，理境圓通，由是欣然大喜，喜其「先得我心」之所同然也。其中有未盡洩者，涵虛乃為補之。……<sup>98</sup>

雖然說李西月認為劉悟元的註「先得我心」（見何《序》），但是兩人對《無根樹詞》二十四篇其中有些看法不盡相同，所以對它們的解釋亦略有分別。這大抵與他們兩人對「無根樹」的「根」一詞的理解稍有差別之故。劉氏以為「根」是人的生命，而李氏則以為是人賴以有生命的氣。<sup>99</sup>不過，無論他們的看法如何不同，其中有一點——重要的一點的看法是相同的：他們認為《無根樹詞》並不涉及「採戰

之術」，即「男女雙修」之事，換句話說，即與男女性生活之事無關。<sup>100</sup>

《註解》一書同時收錄了幾篇文字：《三丰張真人源流》、《永樂皇帝訪三丰書》和《三丰託孫碧雲轉奏書詞》，都是鈔自劉著《無根樹解》的。然在劉書中此三篇文字之末署「嘉慶己未（1799）春二月題於龍山書屋中，臯邑介菴楊春和」，<sup>101</sup>《全集》本則無此署。這大概說明這三篇文字原是楊春和編撰的，後來卻為劉氏收入《無根樹解》。《三丰張真人源流》是註明「本《仙鑑》所載」的。<sup>102</sup>所謂《仙鑑》即《神仙通鑑》或《歷代神仙通鑑》。但《仙鑑》所載的卻與此《源流》稍有出入，<sup>103</sup>大概此《源流》是本《仙鑑》更改而成的。其餘兩篇——《永樂皇帝訪三丰書》及《三丰託孫碧雲轉奏書詞》同見於《仙鑑》。<sup>104</sup>

李西月在劉《註》之後增解《無根樹詞》表示了他大力宏揚三丰道的熱心。

《無根樹詞註解》之後是與《全集》的內容風格毫不相干的數神經咒。上文我們已經指出過可能是編刊時的錯誤了。

以上我們頗為詳細地討論過《全集》成書的情況。通過這些複雜情況我們可以窺見清代一些道士文人的宗教生活。於此，為了眉目清楚起見，不妨把這些道士文人的宗教生活歸納為下列幾點：

一、編纂道書——他們為了宏道，或為了要表揚某個道士的高深道行，或為了要標榜他們的道派的祖師，不辭勞苦，出錢出力，為他編纂道書。他們不獨盡其所能搜集他的作品或託名為他撰的作品，更大力地多方面去搜集有關他的材料，見諸文字的便盡量鈔錄，不見諸文字的就形之於文字。因為他們搜集材料時以寧濫勿缺為原則，所以往往不夠精審，時有張冠李戴的毛病。雖然如此，但從認識一個道士和他的環境的角度去看，則未嘗不發生功效。從汪本的《全集》裏，我們知道張三丰的不多，但從李氏的重編本裏，我們對張三丰的認識就大大增加了，因為重編本較汪本多出了大量有

關張三丰的材料。要認識一個人——不一定是道士，我們不能單獨只去認識他本身，還要去認識環繞着他的各種事情。李氏重編本就給我們提供了很多這方面的材料。如卷一的《誥》、《仙派》、《正訛》，卷八的《古今題贈》、《隱鏡》等等。（當然，汪錫齡的《顯蹟》三十餘則亦提供了不少材料。）通過重編本，我們大抵可以知道他們所謂的張三丰的大概情形了。李西月用了這麼多時間、心力去重編《全集》是沒有白費的。

二、偽造文字，假託古人——他們爲了要標榜某道士，往往不惜偽造文章，託名爲某道士所撰。《全集》裏，不論汪本或李本，都擁有大量這類文字。最明顯的如李本卷六的《天口篇》，卷八的《水石閒談》。至於卷二的《古文》，卷三的《大道論》、《玄機直講》，卷四的《玄要篇》上下亦可能全部或至少一部分是偽託的。不過，他們偽造的動機是良善的，偽造文章的內容不外是關於做人哲學或鍊心養性（即鍊丹——內丹）<sup>105</sup>的事。

三、編寫道經——這一項是道士文人很嚴肅的活動，因爲道經是給世人讀的，他們能否得道是在乎這些道經的內容。故此，一般道士文人不編道經則已，一旦編道經便必定非常用心和嚴謹。李本《全集》有新編的道經七篇，可以想見李西月輩是用了多少心思、魄力和時間了。李西月輩創設了一個名爲西派的新道派，這些道經都是專爲這個道派而編寫的。編寫道經，尤其是專爲某道派而編的道經，很不容易，而且需要很多時間的。我相信在道士文人的宗教生活裏，編寫道經一項一定佔了一個很重要的位置。

四、註釋道經——這一項也是很費心思和時間的。在《全集》裏的例子是註釋《無根樹詞》二十四篇。李西月之前劉悟元已註釋過，但李氏認爲不夠理想，又爲之增解。劉《註》李《解》都是很詳細的，而且各自有不同見解。雖然大家都認爲得張三丰的本意，但實際上他們只是通過這二十四篇詞去發揮他們自己對鍊養的看法。李西月爲道教西派的領袖，他的個人看法——性命雙修<sup>106</sup>自然會左右西

派其他人的看法的。我們或者可以說李氏的《解》代表了西派的鍊丹學。其實，註釋之事，無論如何客觀，都不能避免主觀的成份的，劉《註》李《解》又何嘗不是如此。

五、扶箕——這一項是道教人士，無論那個階層，最喜愛的宗教活動。人們通過扶箕可以問吉凶、成敗、生死、禍福……等等。又可以利用扶箕請仙真降臨，賦詩論道，一般文人就最愛這一玩意。他們不但如此，更要與降箕的仙真互相唱和。這種玩意自然給他們的生活平添了不少歡樂的色彩。《全集》卷五的《雲水前集》、《雲水後集》和《雲水三集》的詩篇，絕大部分都是從扶箕得來的。卷四的《玄要篇》亦可能有一部分是如此獲得的。我認為《全集》裏的文字從扶箕得來的佔了頗大的比重。扶箕是需要專心<sup>107</sup>和時間的，大概李西月輩用在扶箕上的時間是不少的吧。那麼，扶箕真是他們生活裏很重要或甚至不可缺的事項了。

六、研究道士的事蹟——我們從《全集》得到的例子是他們用那樣的方法研究張三丰的事蹟。李氏重編本卷一的《傳》、《仙派》、《正訛》、《顯蹟》、卷八的《彙記》都是研究張三丰的成果。他們的研究是採取寧濫勿缺的方法，故凡有關張三丰的一切材料，不論史實、傳說、異聞，甚至神話都在搜集範圍之內。本來這種研究方法是犯了真正學術性的研究的大忌的，但正好因為這樣卻為後人提供了不少研究張三丰及環繞着張三丰的一些人和事的方便。只要後人能夠批判地接受和利用這些材料，就可以得到應有的效果了。至少這些材料可以說明李西月他們編集材料時希望讀者接受的是甚麼，和他們的接受前人的材料是甚麼。研究道士的事蹟，無論方法正確與否，是需要很多時間和精神的。這自然又是生活的一部分。因為研究的對象是道士，屬道教的範圍，我們不能不說成是宗教的活動，或宗教的生活。

以上所歸納出來的雖只有六點，但如果所說的六項事情同時地、不斷地成為一個文人生活的部分，那麼，他的生活可以說差不

多是完全宗教化的了。換言之，他過的生活就是宗教的生活。雖然我們所談及的文人只是小小的一撮，但由此亦可以窺見清代文人的宗教生活的一斑。

原載香港中文大學《中國文化研究所學報》卷十七，1986

## 註釋

1 《張三丰全集》見清彭瀚然（在世約當1906年前後）等纂輯之《道藏輯要》（光緒丙午年（1906）重刊，成都二仙菴板），續畢集七至十二。《道藏輯要》1971年台北考正出版社有影印本，《全集》見第十七、十八二冊，總頁7641—7905。

2 張三丰的生存或活動時期約由元延祐年間（1314—1320）至明永樂十五年（1417）。關於此問題的考證可參考拙文“The Cult of Chang San-feng”, *Journal of Oriental Studies*, Vol. XVII, Nos. 1&2 (Hong Kong University Press, 1979), pp. 10—53；及「張三丰與明帝」，見《中國文化研究所學報》（香港：香港中文大學），第十四卷（1983），頁109—124。

3 《全集》前有李西月的敘，撰於道光甲辰年（1844）；而且每卷之首註明「李西月重編」，故可知重編者為李西月，時間為道光年間，說得確切一點，是道光廿四年。

4 《全集》，卷8，頁73上（7830）。此處所談的是李元植，實即李西月，可參看拙文「清代道教西派命名、活動及道統考」之考證，見《中國文化研究所學報》（香港中文大學，1981），卷12，頁195—217，尤其是頁195—197。按：《全集》頁數後括號中之數字為《道藏輯要》之總頁數，以下同。

5 《樂山縣志》說：「時李嘉秀主講九峯書院。[李平]權為其門人。久之，嘉秀知其有異，轉師之。」（黃鎔等纂修，1934年版，台北1967年影印本），卷9，頁64上下。李平權即李西月，可參看註4所引拙文。

6 李西月《無根樹詞》註釋收入《全集》，即《道藏輯要》續畢集十一，（影印本總頁7843—7870）。此冊原名《無根樹詞註解》，同時收錄劉悟元（約1802年間生存）的註和李西月的增解。《無根樹詞》共二十四首，亦收入《全集》卷四「玄要篇下」，頁41上—46下（7735—7737）。

7 李西月在道教西派的地位，可參看拙文「清代道教西派命名……」，前引。

8 汪夢九即汪錫齡，夢九其字也。汪，徽州歙縣人，自言遇張三丰於峨眉，得其道妙。曾編《張三丰全集》，但當時未刊行。道光時人藏崖居士撰有汪錫齡小傳，見《全集》卷1，頁17上（7655）。李西月有「度汪夢九」一文，述汪氏事蹟頗詳，見《全集》，卷1，頁41下—43上（7667—7668）。汪錫齡亦有關於自己的文字，見「《三丰祖師全集》序」，《全集》，序頁1上—2上（7641）；「三丰先生本

傳」末節，《全集》，卷1，頁11上下（7652）；「藏蛻居記」，《全集》，卷1，頁43上下（7668）。《樂山縣志》亦有汪錫齡傳，卷8，頁46上。關於汪錫齡與《張三丰全集》的關係，可參閱拙著 *Investigations into the Authenticity of the Chang San-Feng Ch'üan-Chi* (Australian National University Press, Canberra, 1982), pp. 10—31。

9 《全集》，序頁3上（7642）。

10 可參看《全集》李西月《絃》，序頁5下（7643）；李迦秀（即李嘉秀）《絃》，序頁4上下（7642）。

11 見李迦秀《絃》，同上。

12 《全集》，序頁1上下（7641）。

13 同上，卷1，頁11上（7652）。

14 同上，卷5，頁1上（7751）。

15 同上，頁12上（7757）。

16 根據許地山教授《扶箕迷信底研究》（上海：商務印書館，1941，頁10—11），現存有關扶箕的最古記載是劉宋時劉敬叔的《異苑》，該書卷五記載世人迎紫姑神事。（《津逮秘書》本，上海，1922），見卷5，頁5下—6上。在南北朝時這些只是婦孺之戲，可是到了兩宋時，逐漸演變為學士文人們有意識的活動。如孔平仲的《孔氏談苑》（卷2，頁18—19的「廁神」條。《叢書集成初編》本，上海商務印書館，1939），及張世南的《游宦紀聞》（卷3，頁15—16。《叢書集成初編》本，上海商務印書館，1936），都述及宋代文人的扶箕活動。及至明清之際，扶箕就更為盛行，箕壇遍設各地，文人學士逕到那裏去問考題、問功名，更多對箕仙的指示信奉不疑的。明清兩代的文人筆記便有很多這一類的記載，如郎英（生於1487）的《七修類稿》，袁枚（1716—1798）的《子不語》，紀昀（1724—1805）的《閱微草堂筆記》等。

17 《全集》，卷1，頁22上下（7657）。

18 同上，頁42上（7667）。

19 同上，《凡例》，頁2上（7644）。

20 《凡例》說：「……《玄要篇》也，又名《節要》，又名《捷要》。」同上。

21 《全集》，序頁4上（7642）。

22 這裏所謂「額外」方便是指李西月輩在重編《張三丰全集》時可以任意竄改和增加汪本原來沒有的文字。增加的文字最顯而易見的是卷七的各種經典和卷八的《水石閒談》。

23 《全集》指出說：「近來傳本，多所混雜，即如吳鎮響雲洞天張靈機邵靈謐所刻《玄要篇》舊本中有金丹詩三十六首以象三百六十度，變作十六首，餘皆散見雜出，全無條理。」卷1，頁22下（7657）。

24 《全集》《玄要篇下》之「一枝花」題目註云：「詞照彭好古選本張郭刻本及《神仙鑑》參訂。」卷4，頁34下（7731）。

25 《全集》《玄要篇上》之「金丹詩二十四首」題目註云：「此二十四首金丹詩，以象二十四氣也。瀘州廖復盛刊刻訛誤，勦襲沽名，嘗輯古仙詩歌為一部，名曰《醒道雅言》，而於羣真姓字，大半不書，欲使未見者詫為己作，……」卷4，頁

23上（7726）。

26 《全集》《凡例》說：「此書（按：指《全集》）得於他處所刻黃冠所抄者，類多訛誤，……」頁1下（7643）。《玄要篇下》「玄機問答」題目註云：「前見羽流抄本有三丰先生『自問』『自答』二條，極為玄妙，……」卷4，頁66上（7747）。卷一「正訛」節說：「羽流抄本有『三丰供狀』一篇，……。」頁21下（7657）。

27 《全集》「戒淫篇」後有小註說：「此原作也。常州孫念劬曾刊於《全人矩矱》中。」卷6，頁82下（7792）。

28 同上，卷1，頁22下（7657）。

29 參註3；又前引李西月「敘」說：「卓菴劉君得汪書而補紀之，刊版傳世。」可知出資刊印者為劉卓菴。序頁5下（7643）。

30 《全集》每卷之始例必註明「閩中朱道生晚成子敬刊」數字，故知《道藏輯要》本的《全集》是由朱道生出資刊刻的。

31 如《凡例》裏其中一則說：「此書內有《靈寶畢法》丹經，……」頁2上（7644）。可是《全集》並沒收錄此經。何故如此呢？我疑心李西月重編本《全集》原有此經的，但重刊時（即第二次付刻時）為賀、彭二人刪去，而同時忽略刪去這一則凡例。《靈寶畢法》丹經一般人認為是鍾離權著呂洞賓傳的，今收《道藏》及《道藏輯要》（《道藏》，冊874，原名《秘傳正陽真人靈寶畢法》；《道藏輯要》，危，冊1103）。

32 《無根樹詞註解》的情形參看註6。數種經咒包括：《文昌開心咒》、《受正元機神光經》、《佛母准提心經》、《大寶廣博樓閣陀羅尼咒》、《斗姥大法語》、《大悲神咒》等，收入《道藏輯要》，續畢集十二（7871—7905）。此冊經咒據目錄又名《如意寶珠》。

33 何《序》末署曰：「丁未立秋日青霞洞主人同師弟何西復拜識。」序禁1下（7843）。丁未即道光二十七年（1847）。

34 此則說：「此書前刻大板各部，頂批失落者甚多，並且篇頁錯亂。內有《雲水詩集》，難以清正。近有張之洞者，督學四川，捐貲繙刻袖板，校正無訛，亦且便於行篋。凡此刊補遺，盡皆編次其中。」頁1下（7643）。查張之洞（1837—1909）任四川督學是1873至1877年的事，見《清史列傳》「張之洞傳」（上海：中華書局編；台北：中華書局影印本，1962），卷64，頁36下；又可參 Meribeth Cameron 撰之「張之洞傳」，Arthur W. Hummel ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Dynasty* (Washington, 1943, Taipei reprint, 1927), p.27。故較李西月重編本之成書遲三十年，李氏重編《全集》時如何能預知呢？我懷疑這一則不是李西月撰的，而是後人加進去的，大有可能是成都二仙菴本的編者。

35 根據《凡例》，圖像的次序是「立、坐、行、眠」，但實際的次序是：行、立、坐、眠。見圖像頁1—4（7645—7646）。

36 見焦竑（1541—1620）《國朝獻徵錄》（1616年版，台北影印，1965），卷118，頁109上—112下。

37 《全集》，卷1，頁2下（7647）。

38 同上，頁3上（7648）。

39 關於李西月一派（西派）的道統問題，可參看拙文「清代道教西派命

名……」，尤其是頁209—215。至於「猶龍」一詞與以「猶龍」作為道派之名稱，亦可參看拙文，頁197—200。

40 《明史·張三丰傳》（北京：中華書局，1974）卷299，頁7641。

41 《全集》，卷1，頁5上（7649）。

42 同上，頁6上（7649）。

43 此篇文字見《七修續稿》卷四《辯證類》所收的「蓬萊仙奕圖」一節。《七修類稿》（續稿）（北京：中華書局，1959），卷4，頁802。

44 《全集》卷8《水石閒談》部分提到有白白子者，曾著《圓嶠外史道竅談》諸書，見頁59上下（7823）。故我疑心圓嶠外史可能即是白白子。又在《全集》藏崖居士所考紀的《後列仙傳》部分裏有白白先生者，曾著《圓嶠內篇》等書，見卷1，頁17上下（7655）。因互有「圓嶠」一詞作為書名及以「白白」為名號，白白子和白白先生極有可能是同一人。

45 太上老君即老子（公元前六世紀時代人）。唐高宗時追尊老子為「太上玄元皇帝」。《舊唐書·高宗本紀下》記：「〔乾封元年（666）〕二月己未，次亳州，幸老君廟，追號曰『太上玄元皇帝』，創造祠堂；……」（北京：中華書局，1975），卷5，頁90。現存關於老子歷史的最早記載是司馬遷的《史記·老子韓非列傳》（北京：中華書局，1962），卷63，頁2139—2143。

46 根據李西月撰的傳略，麻衣姓李名和，號麻衣子。《全集》，卷1，頁14下（7653）。《南陽府志》（康孔高修、金福纂，明正統二年（1437）編修；北平圖書館藏善本書，美國國會圖書館顯微膠片，No. 393）亦有麻衣子李和傳，見卷9，頁1下—2下。據此傳李和生於晉穆帝升平元年（357），卒於劉宋孝武帝大明元年（457）。

47 火龍大抵只是個傳說中人物。在《消搖墟經》（《道藏》本，冊1081。《道藏》分正續兩部分。正藏編纂於明正統年間（1436—1449），刊行於1444或1445年。續藏編成於萬曆三十五年（1607）。1924至1926年上海涵芬樓影印的《道藏》是北平白雲觀所藏的明刊正續全藏，共1120冊。1977年台灣新文豐出版公司據涵芬樓本影印出版，名《正統道藏》，精裝成六十鉅冊，又「總目錄」一冊，最便於檢覽。）呂洞賓的傳記裏有一火龍（卷2，頁1上—4上），為呂之師，與陳搏絕無關連。在有關陳搏的材料裏，並無提及他與火龍的關係。

48 沈萬三，又名萬山，又名秀，為明初吳興富民，曾助明太祖築都城三之一。因請犒軍，觸怒太祖，為太祖貶戍雲南。沈萬三事蹟分見《明史》《紀綱傳》，卷307，頁7877；《王行傳》，卷285，頁7330；《太祖高皇后馬氏傳》，卷113，頁3506—3507。

49 邱元靖以下共十人。除邱元靖外，計有盧秋雲、周真得、劉古泉、楊善登（即所謂「太和四仙」）、明玉、王宗道、李性之、汪錫齡、白白先生等，《全集》，卷1，頁葉15下—17下（7654—7655）。邱、盧、周、劉、楊五人與張三丰的師徒關係最早見於明任自垣（在世約當1413—1435年前後）編的《太嶽太和山志》（明鈔本，北平圖書館藏善本書，美國國會圖書館顯微膠片，No. 406），卷6，頁14下。《山志》成書於明宣德六年（1431），見任自垣上表。有明鈔本及明宣德間刻本傳世。鈔本殘存十三卷（缺頁碼）；刻本為十五卷。俱為北平圖書



館藏善本書，分見美國國會圖書館顯微膠片，Nos. 406及404。鈔本卷六有《張全弋傳》（即《張三丰傳》）；刻本，據筆者所見，則恰恰缺了卷六。上錄鈔本頁碼係本人計算而得。

50 此三位再傳弟子爲余十舍、陸德原、劉光燭。余、陸爲沈萬三的弟子，劉爲白白子的弟子。他們的傳略見《全集》，卷1，頁17下—18下（7655）。

51 同上，頁15上（7654）。

52 《全集》中錄有藏崖居士與李西月諸人的唱和。他們的唱和詩篇見《全集》，卷5，頁42上—43下（7772）。其中有「老游仙圖」及「老隱仙圖」二詩，就像集中其他的詩，僞託是張三丰作品，其實可能是從扶箕得來的。藏崖居士、李西月及楊蟠山三人都有和作。

53 《全集》引王漁洋之言說：「奉（按：疑爲「拳」字之誤。）勇之技，少林爲外家，武當張三丰爲內家，……」卷1，頁18下（7655）。此說法十分有問題。亦有人認爲張三丰爲太極拳之始祖，也不可靠。關於張三丰與拳技問題的討論可參看曾昭然的《太極拳全書》（香港：友聯出版社，1965），頁35—37；莊申「中國古代體育運動續談（下）」，《大陸雜誌》（台灣，1956），卷12，期3，頁19—20；唐豪與顧留馨《太極拳研究》（上海，1963；香港：一新書局影印），頁14—16；徐雍編《張三丰武術匯宗》（台北：眞善美出版社，1966），頁3。又可參閱 Dr. Anna Seidel, "A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-Feng", in Wm. Theodore de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought* (Columbia University Press, New York, 1970), p. 504—506；拙文 "The Cult of Chang San-Feng", pp. 40—41。

54 《全集》，卷1，頁22下（7657）。

55 同上，序頁1下（7641）。

56 如「完璞子列傳」、「自題勅封通微顯化真人誥命後跋」、「永樂大典記」等篇。「完璞子列傳」和「永樂大典記」充滿強烈的反對明成祖和同情建文帝的色彩。張三丰是永樂時代人，當時對建文帝事文網極嚴，張三丰是沒有可能寫出這樣的文章而不引致被明成祖殺害的。那裏還有成祖飭胡濙（1375—1463）再三訪求他之事？若說明代中葉以後，建文事文網鬆了，有此議論，則有可能。「自題勅封……」一文裏痛斥成化至嘉靖間（1465—1566）的番僧和道士。活動於永樂年間的張三丰如何能預知這些人的事情呢？故可以推知這篇文字實非出於張三丰之手。但亦不大可能是清人僞作的，因爲清人對此節史實研究的很少，且僞造三丰故事，除「鸞降」與自己有關者外，亦必絃元、明間事，不會移後到此一階段。疑這篇文字，可能是晚明時期一個文人造的。

57 此部分之始有「張三丰先生隱鑑書法四條」，其末說：「……右隱鑑書法四條，實得品題微妙，此即一字褒也。……」《全集》，卷2，頁21上（7680）。

58 「張三丰先生隱鑑書法四條」一段末尾有「總評」，曰：「隱鑑書法，篇篇清古，言言簡淡，可作隱士小傳讀，正不必一一評論也。」同上，頁21下（7680）。

59 《全集》，卷3，頁5下（7697）。

60 同上，頁8上（7698）。

61 同上，頁11上（7700）。

62 李氏的作品名《戊己二土篇》，同上，頁38下—40下（7713—7714）。

63 如「傲古二章」末註云：「此二章俗本皆作一首，題作『金丹內外火候總論』，心竊非之，後得汪仙藏本，不覺爽然。」《全集》，卷4，頁2上（7715）。又如「金丹詩二十四首」題註云：「此二十四首金丹詩；以象二十四氣也。瀘州廖復盛刊刻訛誤，……今照汪仙真本改正，以復舊觀，庶使好道者不致迷誤耳。」同上，頁23上（7726）。

64 例如《玄要篇上》的「上天梯」一詩。其首句云：「大元飄遠客，……」卷4，頁2上（7715）。張三丰雖生於元代，但據歷史的記載，他是活動於明洪武至永樂年間的，而明太祖與成祖都曾遣使訪求之，對他極為敬重，三丰或未必以元人自居，以致激怒明帝。這些文字，正如卷二「古文」一些篇章一樣，可能是晚明一個同情建文帝的人作的。他反對明成祖，而明成祖又恰可是最希望訪求得三豐之人，故他借三丰的不屬於明朝的拒絕態度去發洩他對成祖的不滿。

65 「答永樂皇帝」一詩後有小註說：「此下又有五言一首：『金丹重一觔，……』係呂祖所作，蓋當時書以答永樂皇帝者。」卷4，頁3上（7716）。大概汪本《全集》已收錄「金丹重一觔」一詩，但李西月卻認為是呂洞賓作的，故加小註說明。所謂「呂祖所作，……書以答永樂皇帝者」，自然是荒誕之辭。呂祖是唐末人（在世約當821—824前後），與明成祖相去數百年，此詩必定出自「降筆」或他人偽造。不過，此詩在成書於1700年的《歷代神仙通鑑》已有記載，認為是張三丰答明成祖的。詩見該書卷22，節3，頁4下。《……通鑑》為清徐道述，張繼宗、黃掌綸同訂，生生館木刊本，張氏有序，撰於清康熙庚辰年（即康熙39年，1700），大概成書亦在此年。

66 如上註提及的「金丹重一觔」一詩就是，原因是此詩早已見於成書於1700年的《歷代神仙通鑑》，而汪氏《全集·序》撰於1723年，故汪氏生前極有可能讀到《通鑑》。《通鑑》又記載了《玄要篇》裏若干首詩的題目，見卷22，節3，頁3下。如果汪氏不是在某個機會中獲得此《玄要篇》或此《玄要篇》的一部分的話，他大有可能根據《通鑑》所載的材料偽造《玄要篇》的。李西月認為《通鑑》所記載的上述作品「近來傳本多所混雜，……茲編廣取博採，兼以夢九真本，一一印證，務使復還舊觀。……」《全集》，卷1，頁22下（7657）。似乎說汪本《玄要篇》就收有《通鑑》所提及的幾篇。汪氏又可能根據一些地方志鈔錄一些認為是張三丰所作的文字，如《瓊花詩》一首就大有可能從成書於1537年的《遼東志》轉錄得來的。詩見明任洛（在世約當1488年前後）《遼東志》（明嘉靖16年（1537）版，東京尊經閣叢書，1912；台灣台聯國風出版社影印，1969），卷7，頁494—495。可是這首詩是否真的為三丰所作，是大有問題的。

67 這一點至少可以從兩方面去分析：一、時間上的問題，二、內容上的問題。如《前集》內有若干詩篇是有關張三丰本人與廉希憲（1231—1280）、劉秉忠（1216—1274）、邱處機（1148—1227）等人交往的，但這些人的生存時期比張三丰早，換言之，張三丰是不及見他們的，故此與他們的交往自然是不可能的。這些詩篇，不消說，是後人偽託了。又有若干詩篇（如「贈完璞子見訪武當」，「贈王先生歌」）的內容是反對明成祖、姚廣孝（1335—1418）一班人和稱讚或同

情建文帝的臣子的，這些作品，正如卷二一些文章一樣，極可能是明中葉以後甚至晚明一個同情建文帝的人所偽造的。又有些詩篇提到正德（1506—1521）、嘉靖（1522—1566）間的宮中請鸞事和當時若干道士，如邵元節（1459—1539）、陶仲文（約1481—1560）之死，這些事和人都遠在張三丰死後，他如何得知呢？可見這些詩篇的作者一定不是他了。《後集》有不少詩篇是關係到汪錫齡的，汪是清初人，而張三丰是明初人，他們之間，除了通過扶箕外，那裏有交往的可能呢？不用說，這些詩篇必定不是張作的了。

68 張三丰與邱處機關係的傳說大概於清初民間流行。見清初錢陳羣（1686—1774）的《香樹齋集》，中有「燕九日王新莊觀燈詩」就提到此事。《香樹齋集》不易得，今引《全集》《正訛》部分轉錄以證之：「錢文端公陳羣所著《香樹齋集》『燕九日王新莊觀燈詩』有『仙攜邀過來空碧，人立鞦韆望比紅』之句，註云：『張三丰與邱長春同時訪道，後皆仙去。』」《全集》，卷1，頁20下（7656）。錢是與汪同時而稍後的人，而《香樹齋集》刊印於1751年，即汪氏死後二十多年（按：汪卒於1724年），汪氏自然不能見到。故此《香樹齋集》不應為汪氏記載張邱二人的根據。但另一方面，汪的有關張邱二人關係的記載（如汪著「三丰先生本傳」所述和託名為張所撰的「燕趙閒遊晤邱長春遂同遊西山」一詩）從未刊印過（上文已指出汪本《全集》將付梓而未果），錢氏不可得而見之。汪、錢都是清初人，故我推想張邱關係的傳說流行於清初民間，汪、錢不約而同的將它形諸筆墨而已。

69 張三丰和火龍的關係見明陸西星撰的「張三丰列傳」，《全集》，卷1，頁6下（7649）；又見《歷代神仙通鑑》，卷21，節6，頁4上下。

70 見焦竑《國朝獻徵錄》，卷118，頁114下。

71 這些詩篇除註67所提到兩篇外，還有「南京道觀崇清寺題壁」四首，「西苑宮詞」四首、「答永樂皇帝」一首，分見《全集》卷5，頁34上（7768），頁35上—36下（7768—7769），頁33下—34上（7767—7768）。

72 《後集》計有詩六十四篇，與汪氏有關的共有十一篇，如「大峩遇夢九觀察口占贈之」，「訪夢九石堂溪上清暉精舍」……等。

73 《全集》，卷5，頁37上下（7769）。

74 見《全集》，卷5，頁38上—61下（7770—7781）。

75 同上。

76 白玉蟾，又名葛長庚，是南宋寧宗（1195—1224在位）時活躍的有名道士，為道教南宗的第五祖。事蹟見元趙道一《歷世真仙體道通鑑》，（《道藏》本，冊148），卷49，頁16下—18上。

77 劉海蟾，本名劉操，海蟾其號，為五代時劉守光（卒914）所建立的大燕國相，他被尊為道教南宗的遠祖，為第一祖張伯端（在世約當1070年前後）之師。事蹟見樗櫟道人《金蓮正宗記》，（《道藏》本，冊75），卷1，頁9上—11下。

78 《純陽先生詩集》，署陸西星編，火西月重編，空青洞天版，道光丙午（1846）刊刻，收入《呂祖全書》下冊，（《道藏精華》本，台北影印，1967）。據柳存仁教授的研究，陸西星曾有《三教真詮》，原稿或鈔本現存台北中央圖書館，是和呂祖有關的，（見柳著「研究明代道教思想中日文書目學要」，《和風堂讀書記》，香港：龍門書店，1977，頁10—11），但他是否曾編此《純陽先生詩集》，

沒有什麼文字上的證據。

79 參註16。

80 《太上感應篇》之作者及成書時代頗難確定。有些學者，如清惠棟（1697—1758），認為它的作者是晉代的葛洪（283—343），見惠氏《太上感應篇箋註》（《道藏輯要》，台灣影印本，冊6），《序》，頁1上（2267）。《太上感應篇》有不少註釋本，如《道藏》就收錄有李昌齡（在世約當1181年前後）傳、鄭清之（1176—1251）贊之《太上感應篇》三十卷，冊834—839；《道藏輯要》除收錄惠棟的《箋註》外，還有《太上感應篇集註》一卷，同見影印本冊6。《陰騭文》傳為文昌帝君（又名梓潼帝君）降筆，然真實之作者不可知。《道藏輯要》有《文帝陰騭文註》，見影印本，冊23。文昌帝君本名為張亞子，為晉代大將，死於戰役，宋紹熙年間（1190—1194）被好事道士尊為神靈，封為文昌帝君。

81 《全集》，卷6，頁62上下（7782）。按引文內所提到的碧翁大概就是明初的武當山住持孫碧雲，亦即是《全集》裏《無根樹詞註解》所收錄的一篇文字《三丰託孫碧雲轉奏書詞》的孫碧雲。又可參註103。

82 《三教經》包括三篇經文：《前三教上聖靈妙真經》、《中三教大聖靈應真經》、《後三教大聖靈通真經》。「洞玄真人」一名見於《後三教……經》，《全集》，卷7，頁21下（7805）。

83 參前註。

84 《全集》，卷7，頁10上（7799）。

85 同上，分見頁11上（7800），頁17上（7803），頁21下（7805）。

86 同下，頁31下（7810）。

87 在《度人經》的「祖師派演一切真人」一段裏，列出該派從尹喜到汪錫齡的一個道統，亦同時差不多在每一位祖師的尊號上，都冠以「隱仙」和「猶龍」二詞，見《全集》，卷7，頁31下—32上（7801）。西派本名隱仙派或猶龍派，見《全集》，卷1，頁13上下《道派》一節（7653）；又可參看拙文「清代道教西派命名……」，頁195—200。

88 《全集》，卷7，頁40上（7814）。

89 同上，頁40下（7814）。

90 同上，頁38下—39上（7813）。

91 如郎瑛《七修類稿》說：「時人又稱張刺邊。」頁802；焦竑《國朝獻徵錄》第二篇張三丰傳說：「不飾邊幅，人以爲張邈邊。」卷118，頁112上；《明史·張三丰傳》說：「以其不飾邊幅，又號張邈邊。」同註40。

92 《全集》，卷7，頁42上（7815）。

93 麻姑，傳說是漢王方平（在世約當147—167年間前後）之妹（王亦可能是傳說人物），生平傳說見唐王松年《仙苑編珠》（《道藏》，冊330），卷中，頁13上；五代杜光庭（850—933）《墉城集仙錄》（《道藏》，冊561），卷4，頁10下—13上；元趙道一《歷世真仙體道通鑑後集》（《道藏》，冊150），卷3，頁5上下。

94 《全集》，卷8，頁54上下（7821）。

95 文云：「夢九汪氏曰：『先生之爲真仙也，聞之者多也；其爲隱士也，知之

者少矣。公餘心靜，適金使君式訓過訪，焚香話先生奇蹤。使君曰：「公胡不書隱爲鏡，發明先生大節乎？」錫齡曰：「諾。」爰倣綱目體紀之，名曰《隱鏡編年》，崇徵實也。自是而先生隱跡與先生年譜均在茲矣。後有萬年同志者續之。」《全集》，卷8，頁75下（7831）。

96 這三則《發明》分見於卷8，頁76上（7832），頁78下（7833），頁79上（7833）。

97 《道書十二種》後爲上海江東書局印行，改名爲《精印道書十二種》，1913年。

98 《全集》，《無根樹詞註解》，序頁1上下（7843）。

99 同上，頁1上下（7845）。

100 我以爲二十四篇《無根樹詞》，其中有好幾篇至少在字面上涉及男女之事的，但劉、李兩人卻解釋爲比喻。如解釋第四篇「無根樹，花正孤，……」劉說：「又如女子無夫，男兒無妻，怎能生育？」李說：「人間男女夫妻亦如是也。女若無夫，則孤陰不生而爲怨女；男若無妻，則孤陽不養而爲曠夫。」《全集》，《無根樹詞註解》，頁7下—8上（7848）。劉在註裏反對採戰家對第五篇「無根樹，花正偏，……」的「中間」與「顛倒」兩詞的解釋說：「噫！『中間』人不易知，『顛倒』人亦難曉。採戰家以男女交合之處爲『中間』，以男採女血爲『顛倒』，……凡此皆所以作俑而已，豈知神仙『中間』、『顛倒』之義乎！」頁9下（7849）。李認爲二十四篇詞不涉及採戰之術者更爲明顯。何西復《序》說：「遼陽張三丰先生，……在武當時曾作《無根樹道情》二十四首，……亦有認爲採戰爐火者。」〔李〕涵虛喟然曰：『道之不行，由於道之不明也。』序頁1上（7843）。

101 《無根樹解》（《道書十二種》本），序頁2下。

102 《全集》，《無根樹詞註解》，「源流」，頁2上（7844）。

103 「三丰真人源流」一文大約是本《歷代神仙通鑑》以下兩段而來：卷21，節6，頁3下—5下；同卷，節9，頁2下—3上。但小心比較兩者，則可察覺其中有小異之處，如以下見於「源流」的一小段就不見於《歷代神仙通鑑》：「永樂間皇帝勅修武當，真人（按：指張三丰）隱於工人之中，勤勞行功，人皆不識，惟碧雲孫真人深知。時碧雲爲武當山住持，與真人來往，多受真人益。」《全集》，《無根樹詞註解》，「源流」，頁1下（7844）。

104 《歷代神仙通鑑》，卷22，節3，頁3下—4下。

105 鍊丹之事大概可以分爲兩類：鍊內丹和鍊外丹。鍊內丹是通過鍊精化氣，鍊氣化神，鍊神還虛的一種由形而下到形而上的身心性命的修鍊；鍊外丹是通過服食藥物——不論礦物或植物製成的藥物而得到長生甚至不死的修鍊。唐宋之前愛談外丹，宋以後則內丹一事大爲流行。關於內外二丹之內容，可參看周紹賢《道家與神仙》（台灣：中華書局，1970），頁145—166。

106 性命雙修是內丹之事，純是個人之修鍊，與東派陸西星（1520—ca. 1601）的男女雙修不相同。但陸氏主張的「雙修」，也不是純爲男性的補益方面設想，其說較玄，與道家所深斥的所謂「採戰」，「泥水丹」仍有很大的分別。有關陸西星的研究，可參看 Liu Ts'un-yan, "Lu Hsi-hsing and His Commentaries on the Ts'an-t'ung-Ch'i", *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*, E.

J. Brill, Leiden, 1976, pp.203—231。西派的修鍊功夫是兼全真教南北二宗而有之。明王禕《青巖叢錄》提綱絜領地指出說：「全真之名，昉于金。世有南北二宗之分，南宗先性，北宗先命。」（《筆記小說大觀》本，六編，第5冊，台北：新興書局，1975），頁7下（總頁2995）。

107 根據許地山教授說：「……箕底動移是由於思想力或觀念力集中於扶箕者，使他受了暗示於不知不覺中，兩手服從那暗示底指揮。至於移動箕筆一層，自己底觀念力集中也可以使自己自動地寫。」見《扶箕迷信底研究》，頁89。許氏又說：「扶箕是觀念力與靈感活動底現象，有感當然有應，感應底表現就是箕示。這觀念力與靈感多半是從在壇場參與扶箕請仙底人發出底。一二人扶着箕，十幾二十人底觀念力或思想力集中在扶箕者底身上，使他們不自覺地在沙盤上寫字。」同書，頁92。許氏所謂「集中」，即是我說的「專心」的意思。

# 玄帝考

玄帝<sup>1</sup>是位天帝，但他並不是一位本為歷史人物而後來被神化了的天帝。它的情形與三國時代蜀國的大將關羽死後被尊為關聖帝君<sup>2</sup>和晉代的大將張亞子死後被尊為文昌帝君<sup>3</sup>不同。但他也不是絕對無中生有的，而是從別的非人類的東西轉化出來的。

玄帝的名字叫玄武。「玄武」一詞最早見於《楚辭·遠遊》：

叛陸離其上下兮，遊驚霧之流波。時曖曖其曠莽兮，召玄武而奔屬。<sup>4</sup>

《遠遊》大概是屈原（公元前343？—290？）的作品，<sup>5</sup>故「玄武」一詞在戰國時已出現了。但這「玄武」是甚麼呢？東漢人王逸（約公元89—158年間在世）以為是「太陰神」。<sup>6</sup>所謂「太陰」即是北方。<sup>7</sup>為甚麼《遠遊》的作者屈原特別要召這個北方的神去「奔屬」呢？它是否與光有關係呢？司馬遷（公元前145—86）《史記·天官書》說：「北宮玄武」，<sup>8</sup>班固（32—92）《漢書·天文志》亦說：「北宮玄武」。<sup>9</sup>所謂「北宮」，是指北宮七宿—斗、牛、女、虛、危、室、壁而言。<sup>10</sup>古時的人以為萬物都有神，星宿是發光的天空物體，燭照萬物，自然被人們認為是神了。《遠遊》說「召玄武」，等於說「召北宮（或北方）七宿之神玄武」。這位神玄武，在《遠遊》的作者看來，是能走動的——從「奔」字可以看出來；若不然，玄武如何能夠為他所召呢？若僅是天上的星宿——不動的物體，它如何能「奔」呢？

以上所說的玄武是星宿之神，是屬於天文方面的。但玄武卻同時是一種動物。《禮記·曲禮》說：「行，前朱雀而後玄武，左青龍



玄帝像 載：《道藏》，冊 608，《大明玄天上帝瑞應圖錄》，頁 19上（圖）。



而右白虎。」<sup>11</sup>唐孔穎達（574—648）疏曰：「玄武，龜也。龜有甲，能禦侮用也。」<sup>12</sup>西漢初，劉安（約公元前178—前122）《淮南子·天文訓》說：「北方、水也。其帝顓頊，其佐玄冥，執權而治冬。其神爲辰星，其獸玄武。」<sup>13</sup>漢宣帝時人王褒（公元前61卒）作《九懷·思忠》，說：「玄武步兮水母。」<sup>14</sup>王逸注曰：「天龜水神，侍送余也。天，一作大。」<sup>15</sup>故此玄武是龜；亦被尊爲天龜，是個水神。

也有認爲玄武是龜蛇的。宋洪興祖（1090—1155）《遠遊》補注說：「說者曰，玄武謂龜蛇，位在北方，故曰玄；身有鱗甲，故曰武。……《文選》注云：『龜與蛇交曰玄武。』」<sup>16</sup>朱熹（1130—1200）亦繼承這個說法，曰：「玄武，北方七宿，謂之龜蛇也。」<sup>17</sup>元陳澧（1261—1341）解釋上引《禮記·曲禮》一句說：「行，軍旅之出也。朱鳥、玄武、青龍、白虎，四方宿名也，以爲旗章，其旒數皆仿之。龍旗則九旒，雀則七旒，虎則六旒，龜蛇則四旒也。」<sup>18</sup>但我認爲《遠遊》和《曲禮》說的「玄武」不是龜蛇的意思。「玄武」在《遠遊》裏祇是如王逸所說是北方神名，毫無龜蛇的意思存在；就算祇是龜的意思也看不出來。至於《曲禮》中的「玄武」亦不能解作龜蛇，而祇是龜。爲甚麼呢？龜的行動是緩慢的，在行軍中，以龜殿後，象徵其後退遲緩，換言之，即是說不願意後退的意思。與行動緩慢的龜相反的是飛翔敏捷的朱雀，進軍講速率，所以以朱雀在前面。蛇的行動是敏捷的，自然不適宜以它爲殿後了。

我相信西漢中葉以前，若是以「玄武」爲動物的話，應該是龜而不是龜蛇的意思。但這當然不等於說西漢中葉以後，「玄武」就是龜蛇而不是龜。東漢蔡邕（133—192）曾經這樣說過：「北方玄武，介蟲之長。」<sup>19</sup>所謂「介蟲」，據《大戴禮記·曾子天圓》篇鄭玄（127—200）注說，即是龜。<sup>20</sup>可見東漢時「玄武」亦有作龜解的。不過，這時以龜蛇爲玄武已經很普遍了。相傳爲東漢人魏伯陽（約121年前後在世）著的《周易參同契》說：「玄武龜蛇，盤糾相

扶。」<sup>21</sup>《後漢書·王梁傳》曰：「赤伏符曰：『王梁主衛作玄武』」，<sup>22</sup>唐李賢（651—684）等注曰：「玄武，北方之神，龜蛇合體。」<sup>23</sup>於此可見一斑了。也有人認為早在西漢末年，玄武已是龜蛇合體的了。<sup>24</sup>

從以上的討論，知道玄武一方面是北宮七宿之神，另一方面是龜或龜蛇。一為天神，一為水獸，本毫不相干，但北宮七宿與龜蛇都叫作玄武，彼此之間又不可能沒有一點關係。鄭玄《尚書正義》解釋說：「四方皆有七宿，各成一形。東方成龍形，西方成虎形，皆南首而北尾；南方成鳥形，北方成龜形，皆西首而東尾。」<sup>25</sup>朱熹解釋得更令人滿意，他說：「玄、龜也；武、蛇也。此本虛危星，形似之，故因而名。」<sup>26</sup>原來因為北宮七宿形似龜蛇，所以北宮七宿便叫作玄武。

玄武是北方之神，同時又是龜蛇合體。這些早在漢代已完全具有的屬性大大有助於後來玄武神話的形成與發展。

玄武的神話是怎樣的呢？據一些有關玄武神話的書籍的記載，其大概是這樣的：玄武是先天始炁五靈<sup>27</sup>玄老太陰天一之化，為萬象之根，上、中、下三皇<sup>28</sup>時俱曾下降為真人。黃帝時再度下降，符太陽之精，託胎於淨樂國王，善勝皇后，孕秀十四個月，是太上<sup>29</sup>第八十二次之化身。是時正當上天開皇<sup>30</sup>初劫，下世甲辰之歲三月初三日午時。產母左脇，誕於王宮。生而神靈，聰慧莫比。年及七歲，經書一覽，靡所不通。潛心念道，志契太虛；願事上帝，普福兆民。長而勇猛，不統王位；惟務修行，輔助玉帝。<sup>31</sup>誓斷天下妖魔，救護羣品。日夜於王宮發此誓願，父王不能抑志。年十五，辭父母，入太和山<sup>32</sup>（即武當山）修道，棲於紫霄峯。四十二年，功成果滿，白日登天。玉帝聞其勇猛，勅鎮北方，統攝玄武（即北方）之位，以斷天下妖邪。上天龍漢<sup>33</sup>二劫之時，下世洪水方息，人民始耕；殷紂主世，淫心失道，矯侮上天。生民方足衣食，心無正道，日造罪愆，惡毒自橫，致六天<sup>34</sup>魔王引諸鬼衆，傷

害衆生，毒氣盤結，上衝太空。是時元始天尊<sup>35</sup>與諸天上帝說法於玉清聖境八景天宮，天門震闢，下見惡氣彌塞天光，於是天尊命玉帝降詔紫微天，陽以周武伐紂，平治社稷；陰以玄武收魔，間分人鬼。玄武奉勅，乃披髮跣足，金甲玄袍，部領數十萬神將，六丁六甲、<sup>36</sup>五雷神兵、<sup>37</sup>巨虬獅子、毒龍猛獸，前後導從，齊到下方。七日之中，天下妖魔，一時收斂，人鬼分離，冤魂解散，生人安泰，國土清平。玄武於此次收魔中，曾降伏從坎（水）離（火）二氣變化而來的蒼龜巨蛇，以神威攝於足下。收魔既畢，玄武與諸神將凱還清都上元天宮朝見天尊。天尊認為玄武歸根復位之時已到，於是乃命玉帝宣降玉冊，拜玄武為「北極鎮天玄武大將軍」等職。玉帝賜玄武自此之後可當披髮跣足，躡踏龜蛇，建皂纛玄旗，躬披鎧甲，位鎮坎宮，天稱「元帥」，世號「福神」；且命它每月下降，操扶社稷，普福生靈。後更感其功勞巨大，拜為「玉虛師相玄天上帝」，簡稱「玄帝」。<sup>38</sup>此後，玄武即為北方之帝，故世人又稱他為「北帝」。<sup>39</sup>凡遇每月三七日，即下降人間，受人之醮祭，察人之善惡及斷滅不祥。<sup>40</sup>

玄武的神話，已如上述。從歷史的角度來看，自屬荒誕無稽，毫不足信。但玄武之所以有如此豐富的神話自與其為世人所普遍地奉祀有絕大關係。為甚麼玄武能夠得到世人普遍地奉祀呢？我以為與它的特殊方位最為有關。它位在北方，而北方是五行中之水位。水為萬物所需，為萬物成長之不可缺少的元素。北方又有北斗星。孔子曰：「為政以德，譬如北辰居其所而衆星共之。」<sup>41</sup>衆星拱北，可知北方之尊貴了。其他三方之神——東之青龍，西之白虎、南之朱雀，皆為一物，獨北方之神玄武為二物——龜與蛇，（至低限度東漢以後即有此說法），與衆不同。總之，北方是個特殊的大位，此大位必須大神始能配之，今玄武能居此位，世人自然相信它有超羣之處了。他們怎能不特別奉祀它呢？

何況人們對水、火二物最為謹慎，預防甚嚴。玄武位在北方，

而北方屬水，水能勝火，故奉祀玄武實為預防水火二災之最妥善辦法。一般人奉祀玄武的最現實的目的實不外乎此。<sup>42</sup>明代御用的監、局、司、廠、庫等衙門就最愛奉祀玄武，它們都建有真武廟（玄武在宋代以後稱真武，詳後文），設玄武像，其目的就是預防水火之災。明劉效祖（1522—1589）萬曆八年（1580）所撰的《重修真武廟碑記》已指出此點了：

國朝設立監、局、司、廠衙門，多設北極真武廟於內，塑像其中而祀之者，何也？緣內府乃造作上用錢糧之所，密邇宮禁之地，真武則神威顯赫，祛邪衛正，善除水火之患。<sup>43</sup>

世人奉祀玄武，又與其以神威攝於足下的蒼龜巨蛇很有關係。據玄武的神話說，此龜蛇二物是從坎離二氣變化出來的（上文已提及了），坎是水，離是火，故龜蛇實際上是水火之精。<sup>44</sup>它們既然是水火之精，正是人們為了預防水火之災而奉祀的最佳對象。況且，它們又是玄武的時刻不離身之二物，差不多等於玄武的一部分，奉祀玄武自然要同時奉祀它們了。

玄武足下的龜蛇二物，一則因為它們「本來」是水火之精，二則是玄武的隨身大臣，故在人們的心目中成為非常重要的神物。它們慢慢地成為玄武的象徵，玄武的代表，或甚至玄武的化身。它們出現便等於玄武顯靈了。西康省蘆縣蘆山發現後漢末王暉墓石棺，前後左右刻有畫象：白虎、玄武、青龍、朱雀、其中玄武畫象就是龜蛇相纏的畫象。<sup>45</sup>作此畫象的人自然不會只看作龜蛇合體那麼簡單，一定把它視作玄武神——鎮守北方的大神的象徵，因為自漢以來，青龍、白虎、朱雀、玄武都被視為神靈的。<sup>46</sup>唐代的大畫家——或被尊為「百代畫聖」的吳道子（約700年生）曾經畫過一幅龜蛇合體的畫象，<sup>47</sup>雖然沒有注明是玄武象，但從吳道子本身是個釋道畫家及玄武的奉祀在唐代已頗為普遍（這點以後詳談）的觀點來推測，這幅畫象應當是玄武象。

至於龜蛇出現被視作玄武顯靈，唐代的文獻已有記載。唐代傅亮撰的《靈應錄》有「沈仲霄子」條，說：

沈仲霄之子於竹林中見蛇纏一龜，將鋤擊殺之，其家數十口，旬日相次而卒。有識者曰：「玄武、神也。」<sup>48</sup>

龜蛇就是玄武，就是神。因為沈仲霄的兒子觸犯神靈，以致全家數十口「旬日相次而卒」！宋、元兩代，龜蛇出現被視為玄武顯靈的傳說愈來愈多了。成書於元或明代的《玄天上帝啓聖錄》和《玄天上帝啓聖靈異錄》<sup>49</sup>二書對這些傳說記載頗為豐富。在宋代這類傳說裏，我覺得下面一則最有趣，亦最有意思，因為它同時涉及宋朝的四個皇帝—太祖、太宗、眞宗和仁宗。故事如下：

東京四聖觀本是國家天元祖氏之宅，自太祖策寶郊祀捨爲四聖護國建隆觀後，因駕赴特祭天蓬、天猷、黑殺、眞武。時有龜蛇出於畫壁之下，地面迎蟠。在前其處，有一小穴，二物皆蟠伏，認如土巢。因而特賜玉磕石盤入其穴爲窠室，於地臬口開立玉堰門洞。至太宗皇帝及眞廟二朝，其龜蛇亦曾於玉磕門內出現，各應美事。康定年中三月二十七日奉駕入四聖觀，又覩龜蛇出來，迎躍接駕，蒙賜香求退。來去約半時辰。忽帥臣夏竦等申奏已伐趙元昊歸蕃，備稱指使狄青之功，其龜蛇停伏如審聽之狀。帝覽表畢，便各回入玉磕穴中不出。奉勅再賜恩澤一道，添置本殿香火。<sup>50</sup>

「四聖」（即天蓬、天猷、黑殺、玄武）中只有玄武是龜蛇相隨的，宋帝如此優待龜蛇，當然認為它們是玄武的化身，玄武顯靈了。

元朝的統治階級，上承前代，亦頗重視龜蛇的出現。元徐世隆（1206—1285）撰的《元創建眞武廟靈異記》有以下的記載：

皇帝踐祚之十年，奠新大邑於燕，落成有日矣。是歲冬十二月庚寅，有神蛇見於城西高梁河水中，其色青，首耀金彩，

觀者驚異，檠香延召，蜿蜒就享而去。翼日辛卯，復有靈龜出遊，背紋金錯，祥光絢爛，回旋者久之。夫隆冬閉藏之候也，龜蛇潛蟄之類也，出以是時，其爲神物也昭昭矣！旣而事傳禁掖，皇后遣中使詢於衆，咸以爲玄武神應，於是有旨以明年二月甲戌即所現之地構祠焉，昭靈貺也。<sup>51</sup>

諸如此類的傳說，宋以後太多了，不勝枚舉。說到玄武顯靈，龜蛇同時相隨就更多了。茲舉明代的一個傳說以括其餘：

永樂十一年六月二十有一日，紫霄宮修理福地。是日宮前五色圓光現顯，見聖像（筆者按：指玄武）坐於其中。左建旱旗，飛揚旄藹，有一天將執之；右一將捧劍而立。下有白雲擁護。雲中復見龜蛇盤旋者，久之。自時厥後，顯化無窮。有山官員軍民二十餘萬仰見茲瑞，莫不起敬。<sup>52</sup>

總之，龜蛇二物的出現，無論是單獨地或與玄武一起地，都是十分爲古人重視的。說與玄武一同出現自然是虛誕之辭，不足爲信。此類記載大有可能是以訛傳訛，作者不察而形諸筆墨；亦有可能是作者有意編造出來的。至於把龜蛇二物的出現認爲是玄武顯靈則完全是由於人們太敏感和太迷信了。

上文提過玄武曾在太和山修道事。太和山本名武當山；而武當山之命名又可能與玄武有關。故老相傳認爲此山「乾兌發源，盤互萬里，周旋若地軸天關之象，地勢雄偉，非元武不足以當之，因名曰武當」。<sup>53</sup>這個說法始於何時，已不可稽考，有托言夏禹之時者。<sup>54</sup>但，無論如何，武當山之名，《後漢書》已有記載。《後漢書·朱穆傳》說：

朱穆，字公叔，……時同郡趙康叔盛者，隱於武當山，清靜不仕，以經傳教授。穆時年五十，乃奉書稱弟子。<sup>55</sup>

查武當山在湖北均州（今改爲縣）之南一百二十里，區域周迴四五

百里，環列七十二峯，三十六巖，二十四澗，此外，臺、池、潭、洞、不可勝數，傳說的靈踪仙跡特多，為道教七十二福地之一。<sup>56</sup>

究竟玄武與武當山在甚麼時候才發生關係呢？或說得正確一點，玄武在武當山修行的傳說甚麼時候才開始的呢？《後漢書·朱穆傳》雖已提到武當山，但並無隻字提及玄武曾在此山修行的傳說。北魏酈道元（527卒）撰的《水經注》亦未有提及此事。

唐李吉甫（758—814）撰的《元和郡縣圖志》介紹均州武當縣時雖談到武當山，也沒有提到玄武在武當山修行的傳說。<sup>57</sup>由此可以推測這個傳說在唐代大概還未發生。不過到了宋代已確實有文字上的記載了。成書於淳熙十一年（1184）的董素皇（在世約當1184前後）撰的《玄帝實錄》（或稱《降筆實錄》，或簡稱《實錄》）<sup>58</sup>有這樣的一段記載：

王子（按：指玄武）乃依師語，越海東，果見師告之山。……於是採師之誠，目山曰太和山，峯曰紫霄峯，嶺曰紫霄嶺，因卜居焉。<sup>59</sup>

記載中雖祇提到太和山，而未指名為武當山，但玄武入山修道事已經指出來了。在同書的另一處，則點出武當山，說：

特因暇日，考續三洞玉書，校成《實錄》，……謹須示中上，庶幾萬世之下，以永其傳，則仰知玄天上帝本乎空洞之先，大道之祖，豈可與其餘神聖同倫而語哉！亦足以發明武當之源，豈不暢美者乎！<sup>60</sup>

所謂「亦足以發明武當之源」之武當自然指玄武所修道的武當山了。

稍後成書的祝穆（在世約當1239年前後）撰的《方輿勝覽》（約成書於1239年）有如下的記載：

武當山，……《圖經》引道書載：「真武，開皇三年三月三日生。生而神靈，誓除妖孽，救護羣品，捨俗入道，居武當

山。四十三年功成飛昇，遂鎮北方。人召而至，語以其故，妖氣遂息。因曰，爾後每庚申甲子三七日，當下人間，斷滅不祥。五龍觀則其隱處。」<sup>61</sup>

書中所引的《圖經》、道書，不能確知所指，大概不會是成於祝穆之時的書。照一般常情，成書時代應較早。但既然稱玄武爲真武，其成書的時代大概是真宗以後，因爲真宗始改稱玄武爲真武。<sup>62</sup>姑勿論如何，玄武入武當山修道的傳說在宋代已經流行了。

有趣的是，認爲「漢天師張道陵親遇太上老君下授經籍之本」的《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》<sup>63</sup>卻有玄武入武當山修道的傳說，文曰：

〔玄武〕後既長成，遂捨家，辭父母，入武當山修道。四十二年，功成果滿，白日升天。<sup>64</sup>

張道陵（約二世紀中期生存）是東漢末人，倘若《真武本傳神呪妙經》果是出現於此時的話，則在東漢末期玄武入武當山修道的傳說已經形成了。可是根據各種材料的記載，太上老君並無授張道陵此經（當然授經一事亦是偽造）；在可能是張道陵的著述裏，也沒有此作，<sup>65</sup>故此，這本經實際上與張道陵毫無關係。但可注意的是，它的成書時代可能比董素皇的《玄帝實錄》稍早。這點從陳佖<sup>66</sup>的《真武本傳神呪妙經集疏》的解題裏得到一些消息：

〔《本傳》〕乃金闕日曆院編修史文也。況歷代帝主各有典禮，徽宗詔製，褒其威助感應事也。其上天採訪真司，一一摘之，謄言奏達玄都，補入金格玉曆。凡遇上命考績，則金闕（按：各真君名從略）……真君並具實保舉，續成一家之書，謂之曰《本傳》矣。今者，又自天降《玄帝實錄》一本下凡，……所編撰者迺……董素皇所編集成。<sup>67</sup>

文中「今者」兩字最值得注意。《玄帝實錄》，如上文所說，是成於宋



淳熙十一年（1184）的，今推測《集疏》解題一段文字的意思，《真武本傳神呪妙經》似應早於此年成書。但我疑心又不可能早於唐李吉甫的《元和郡縣圖志》，否則李書亦可能提到玄武入武當山修道事。文中又似乎說此經為宋徽宗所詔製，但辭意有點含糊，不敢確斷。不過，若果我們說此經是成於淳熙十一年的宋代，大概是沒有多大問題吧。要是這個推論是對的話，那麼，玄武入武當山修道的傳說早在《玄帝實錄》成書之前已有文字上的記載了。

宋代是道教極盛的時代<sup>68</sup>，而武當山又是向來求仙修道者棲隱之地，如漢代的陰長生，<sup>69</sup>東晉的謝允（約326年前後生存），<sup>70</sup>宋初的陳搏（872—989）<sup>71</sup>都曾在此山修道。故在人們的心目中武當山已為仙境之一。在這個背景上，加上「武當」的名稱與玄武的名字有字面上的關係，有些學仙修道之人便神經過敏地把「武當」解釋為「非玄武不足以當之」了。更由此便附會玄武曾修道於武當山，且筆之於書。我相信這就是玄武入武當山修道的傳說早見於宋人的記載的一個很重要的原因。

玄武入武當山修道的傳說始於宋代，已如前說，至於玄武的降生為王子，後來得道昇仙，為北方之帝，每月某日下凡察世人善惡……等等的一套傳說又始自何時呢？姑且先讓我們看看《玄天上帝啟聖錄》裏一節有關隋代一名軍虞候名何詮者入廬山谷岳洞巧遇玄武的記載：

〔何詮〕行二十餘步，聞洞中有人勘籌文字，遂隨語聲處尋路。行半里，見一宮殿虛聳，上有三位燕會，下有判官符吏數百人將簿書點算人間善惡之事。詮子細觀望，見有龜蛇在前戲躍，知是北方真武。見主席是王者冠服，對坐是女真，乃鳳冠霞履。真武位在其側。詮潛入。從官隊仗求問所因，符吏曰：「洞是谷岳，天名瑤玉，今日是真武降生之辰，每年至此日蒙北極給假，於丑時辭北方，至寅時屆東方面禮本師太上老君，就羅浮天宮請侍父母，於卯時從申西方下界遊

奕，察其善惡。」<sup>72</sup>

根據這段記載，則似乎玄武的傳說早在隋代已經出現了。但問題是，《玄天上帝啓聖錄》是元代甚至是明代的作品，它的編者何以知道隋時的事情呢？有甚麼根據呢？而且，在較早的著作中又沒有這些記載，更不要說隋代的著作了。所以《玄天上帝啓聖錄》所記的並不見得可靠，不能作為玄武傳說始於隋代的證據。

我們亦不能證實玄武的傳說發生於唐代。上文提及的傅亮撰的《靈應錄》「沈仲霄子」條祇可說明唐人已認為龜蛇是玄武，是神，但並不能說明唐時已有玄武的傳說。

大抵玄武的傳說見於文字的是始於宋代——淳熙十一年前的宋代。在有可能是宋徽宗時代成書的《真武本傳神呪妙經》裏有如下的說法：

昔大羅境上無慾天宮淨樂國王善勝皇后夢而吞日，覺乃懷孕。其母不納邪，日常行道，既經一十四月，乃及四百餘辰，於開皇元年甲辰之歲三月三日午時降誕於王宮，相貌殊倫。後既長成，遂捨家，辭父母，入武當山修道。四十二年，功成果滿，白日升天，玉皇有詔，封為太玄，鎮於北方。顯迹之因，自此始也。……此神將是歲每月……日諸天審察十洞巡遊，及……日下降人間，剪滅邪魔，驅除瘟疫，保人慶壽，以全天命。其有氣正心純，忠全孝盡，名書玉簡，保舉升仙。<sup>73</sup>

若說玄武的傳說一定是始於《真武本傳神呪妙經》則似乎過於片面與武斷，但它極有可能是最早敘述玄武傳說的文字。

可是，《真武本傳神呪妙經》所述的並不見得是創製，它是有所根據的。說他為淨樂國王太子，入武當山修行等等，明明是模擬佛祖釋迦牟尼之為淨飯國王子及出家苦行之事蹟。<sup>74</sup>《真武本傳神呪妙經》的作者之所以如此做可能是他認為這樣可以擡高玄武的身

價，或者，這是他懶於創造的表現。本來，道教就向來喜歡模擬佛教的。最明顯的是，從六朝起道經便多從佛經模擬得來，所謂「依傍佛經，改頭換尾」<sup>75</sup>是也。如有名的梁朝陶弘景的《真誥》有一部分便是由鈔改佛教的《四十二章經》得來的。<sup>76</sup>佛爲道用，已是司空見慣的事了。

玄武的傳說，經過南宋董素皇《玄帝實錄》的增加渲染，到了元明之際《玄天上帝啓聖錄》已達到完全成熟極度豐滿的階段了。一本《玄天上帝聖錄》八卷，所說的就是玄武一生的傳說及與他有關的各種不尋常的現象。此外，大概是明人撰的《大明玄天上帝瑞應圖錄》及《玄天上帝啓聖靈異錄》裏也記述了一些世人，尤其是統治者，崇祀玄帝的事情。

世人甚麼時候開始奉祀玄武呢？我疑心在戰國時代已經有此活動了，這點可從當時大概是屈原著的《遠遊》得到一點消息。那個時候的人既然認爲玄武是掌管北宮七宿的天神，他們亦可能有奉祀玄武的活動。不過，就算我們的推測不誤，當時的玄武，在人們的心中，亦純是一位星宿之神，它的形象是極爲原始的。到了西漢，玄武爲龜爲水神的觀念已經形成；稍後更有玄武是龜蛇合體的思想。玄武的形象就是這樣的漸漸地複雜起來。這情形自然大有助於漢人奉祀玄武的普遍發展。雖然記載不多，但根據一些零碎的文獻及畫象，仍然可以推想出來的。如《後漢書·王梁傳》說：

……世祖以爲梁功。及即位議選大司空，而赤伏符曰：「王梁主衛作玄武。」帝以野王衛之所徙，玄武水神之名，司空水土之官也，於是擢拜梁爲大司空。<sup>77</sup>

這不能不說是對玄武特別信奉所致。又如張衡（78—139）《思立賦》說：「玄武縮於殼中兮，騰蛇蜿而自糾。」<sup>78</sup>這大概是奉祀玄武已成爲普遍現象的一種反映。至於畫像，上文已提過漢末王暉墓石棺有龜蛇合體的玄武象，這自然是漢人奉祀玄武的表示了。

由於文獻不足徵，從漢至唐中間一段時間奉祀玄武的情形比較模糊，難以追尋。至於唐代奉祀玄武的情形就較為顯著了。《唐六典》記：「殿（按：指紫宸殿）之北面曰玄武門。」原注曰：「其內又有玄武觀。」<sup>79</sup>以「玄武」名其門，又為奉祀玄武而設觀，可見唐時的統治者是如何的尊崇玄武了。上有好者，下必甚焉，民間必然普遍地奉祀玄武。最好的例子是《靈應錄》「沈仲霄子」條所記了。既然當時一般人都認為「玄武，神也」，我們可以相信他們一定在某個程度上奉祀玄武。元代程鉅夫（1249—1318）撰的《元賜武當山大天一真慶萬壽宮碑》便這樣說：

道家言，龍漢之年，虛、危之精，降而為人，修道此山。道成，乘龍天飛，是為玄武之神。至唐貞觀益顯，天下尊祀。<sup>80</sup>

似乎我們對唐人普遍地奉祀玄武是不應有多大懷疑的。

大概是因為玄武成為唐人普遍地奉祀的對象吧，《玄天上帝啟聖錄》的編者便根據這個背景編製了一大堆唐人奉祀玄武的傳說，如說：「唐貞觀間，歲值苦旱，朝廷下詔有司禱於天下名山大川。是時武當軍節度使姚簡奉命躬詣武當紫霄宮齋醮致禱。建壇之夕，五氣飛龍君化為五儒出現，謂為玄武勅命守武當山者，並降甘雨。姚簡將此靈異奏聞太宗，降旨就武當山建五龍觀以表其聖迹。姚簡自此心慕至道，志樂清虛，拳拳不怠，遂起掛冠之想。乃挈家隱居武當，恪事玄武香火。」<sup>81</sup>又說：武則天朝（684—704）時，門下侍郎裴濤奏聞則天，謂夢見太上老君告之云，玄武寄胎降世於其家。後果發現其子乃玄武化身。其子告以此後下降日期，言罷而去。則天遂降旨特賜道教威儀法事，差使押香前去裴濤家祝獻，並贈為武當山傳道玄武靈應真君。<sup>82</sup>諸如此類的故事荒誕無稽，自不足信；但證之以其他材料，我相信唐人熱衷於奉祀玄武卻是事實。

到了宋代，奉祀玄武的程度更加熱烈，可以說上自皇帝，下至

庶民，莫不奉祀玄武。《玄天上帝啓聖錄》絕大部分是記載宋代帝皇及一般百姓奉祀玄武的事情。其間雖雜有不少神話成分，但衝破這重障礙之後，不難窺見當時的歷史真實。書中對玄武下降、龜蛇顯靈之類的神話記載，自然不足信，但在這些神話的背後我們實在可以發現宋人奉祀玄武的狂熱情況。倘若宋人奉祀玄武不是到達這個程度的話，亦斷不會有這麼多的神話產生的。雖說《玄天上帝啓聖錄》的編者往往偽造史料，他亦不會在毫無歷史背景的根據下，貿貿然製造一些奉祀玄武的史料的。我相信書中不少有關宋人奉祀玄武的記載都是根據自宋以來已流行於民間的神話和傳說紀錄下來或改編得來的。

在《玄天上帝啓聖錄》衆多神話之中，我認為「宋朝一統」一則與宋人奉祀玄武最有密切關係。故事說，一日百官陪太祖升端明殿，方欲平章諸道王侯未納疆土爲慮，玄武向太祖及宰相趙普顯靈事：

獨有宰相趙普與聖駕被童子二人引召至本內孝成殿。太祖駕坐良久，於殿前雲空間覩一神明，戴星冠，披銷金瑠綬，執簡，躬揖太祖，啓曰：「……吾係天都北極真武靈應真君，蒙加賜祠殿於瀛洲，又承遣使醺謝，今者遊奕過次，所以因來報謝。聞有天下霸業侯王尙或守據一方，未懷臣順。近曾親見上帝批鑒，並合歸宋朝爲一統，永昌萬世帝王之業。除淮、漢已取復外，餘處注定年限，各有先後，不踰一紀，以河東爲首，次至南唐、西蜀、……然後兩浙，合依次收之。」真武告辭，復歸天闕。……〔太祖〕擇日就內殿建醺，仰答靈貺。自後一一果如聖訓。<sup>83</sup>

統一天下是王者的大業，同時亦爲人民安居樂業的根據，而玄武的說話靈驗如此，爲王爲民者又如何能不特別奉祀它呢？而且又傳說宋朝屢次擊退外敵都是得到玄武的幫助，<sup>84</sup>這自然更加提高玄武的地位了。因爲傳說玄武在宋初對國家的統一和卻敵都曾有過幫助，

所以在宋時他被尊爲「宋朝家神」。<sup>85</sup>然而，最重要的是，他在這個時代卻由玄武改稱爲眞武。事情是怎樣的呢？原來在大中祥符五年（1012）傳說宋室的聖祖趙玄朗<sup>86</sup>降臨。據李攸（在世約當十二世紀初）著《宋朝事實》「道釋」條說：

聖祖以大中祥符五年十月戊午，降於禁中延神殿。前八日辛亥，上夢景德中所覩神人，傳玉皇之命，即命內侍於延恩殿大設道場。是夕五鼓一籌，殿庭先聞異香。少頃，黃光自東南至，燈燭失光。俄見……天尊至，冠服一如元始天尊之像。……天尊曰：「吾人皇中九人之一也，是汝趙之始祖。再降乃軒轅黃帝，……後唐時，七月一日下降，總治下方，主趙氏之族，今已百年。……」既離座乘雲而去。及曉，以宰相等，仍召至殿上，觀降臨之所，……閏十月癸巳恭上九天司命使生天尊號曰「聖祖上靈高道九天司命保生天尊大帝」，又上聖祖母號曰「元天大聖后」。<sup>87</sup>

因爲「詔聖祖名，上曰元，下曰朗，不得斥犯」，<sup>88</sup>爲了避諱，故把玄武改稱爲眞武。自此以後，世人往往稱眞武，而不稱玄武。

眞宗對玄武（即眞武）可謂極爲崇敬。宋高承（在世約當十一世紀末）《事物記原》說：

醴泉觀，《東京記》曰：「本拱聖營。天禧元年營卒有見龜蛇者，軍士因建眞武堂。二年閏四月，泉湧堂側，汲不竭，民疾疫者，飲之多愈，乃詔就其地建觀。十月觀成，名曰祥源。」<sup>89</sup>

《玉海》「郊祀」條說：

天禧二年……即其地建祥源觀，……十月辛卯成，凡三殿，總六百十三區。<sup>90</sup>

眞宗不惜人力物力，建造這麼宏偉的宮觀，以供奉玄武，可見他對玄武崇敬之深了。他於天禧二年（1018）撰詔文曰：

恭維眞武之靈，茂著陰方之位，妙功不測，沖用潛通，尹京邑之上腴，有龜蛇之見象，允升地寶，怱湧神泉，自然清冷，飲之甘美，資中國之利澤，奏民疫以蠲除，倍慶濟時，虔思報德，……眞武將軍，宜加號曰「鎮天眞武靈應祐聖眞君」。<sup>91</sup>

其對玄武之讚揚，可謂備至。

玄武的崇祀，到了眞宗時達到了空前的盛況。元趙孟頫（1254—1322）說：「玄武之神，始降宋眞宗時，爲祠遍天下。」<sup>92</sup>可以知矣。以後宋朝的皇帝不僅繼續奉祀玄武，也仿效眞宗加封玄武，徽宗、欽宗、寧宗、理宗也曾有過同樣的舉動。<sup>93</sup>

南宋之時，玄武可能已被尊稱爲「玄帝」。上文說過，在淳熙十一年（1184）董素皇已撰《玄帝實錄》。此《實錄》不僅在題目中有「玄帝」一詞，內文亦往往稱「玄帝」。<sup>94</sup>但奇怪的是，它亦名爲《降筆實錄》或簡名爲《實錄》，<sup>95</sup>這令我懷疑它的原名並不叫《玄帝實錄》，而「玄帝」一詞是後人——極可能是元人加上去的，（因爲在元代「玄帝」一詞已普遍地被應用，詳後文。）或後人改「降筆」二字而來的。內文的「玄帝」可能本是「玄武」。況且，在宋代有關玄武的材料裏，除了《玄帝實錄》一書外，更無尊稱玄武爲玄帝的。這更令我懷疑《玄帝實錄》稱玄帝的真實性。我比較相信玄帝之稱是宋代以後的事。如果《玄帝實錄》稱玄帝本爲事實的話，那麼，玄帝之稱就始於南宋淳熙年間。稍早——可能於徽宗時代成書的《眞武本傳神呪妙經》仍未有玄帝的稱號。<sup>96</sup>

元繼宋興，宋朝奉祀玄武，元朝亦跟着奉祀玄武。本來元朝的統治者是不知道玄武爲何物的，據說在元初大都落成之時，蛇龜相繼在城西高粱河水中出現，太府監玉牒尺不花適睹此事，遂入奏聞

皇后，使訪問博物大臣，以玄武神現爲對，於是皇后分禁中供用之物命玉牒尺不花即其所見之地構祠以祀之，這就是眞武廟興建之由來。而元世祖認爲玄武能陰庇人民，應祀享以答靈貺，故詔大其棟宇而爲之宮。既成，賜名曰昭應。眞武廟遂改建爲昭應宮。<sup>97</sup>元朝奉祀玄武是這樣開始的。

趙孟頫則將玄武與元之興起拉上關係說：「皇元之興，實始於北方。北方之氣將王，故北方之神先降。」<sup>98</sup>這可能也成爲元朝的統治者奉祀玄武的一個原因。我們都知道趙孟頫是元初的一個重臣，深得元朝皇帝的尊敬和信任，既然他這樣解釋玄武——龜蛇的出現，元朝皇帝因相信他而加強對玄帝的奉祀也不是沒有可能的。

元朝的皇帝不獨如宋帝一樣加封玄武，而且更加封他的父母。成宗於大德八年（1304）加封玄武曰「玄天元聖仁威上帝」，仁宗則於延祐元年（1314）加封其父曰「啓元隆慶天君明眞大帝」，加封其母曰「慈寧玉德天后瓊眞上仙」。泰定帝更於泰定二年（1325）加封水神（即玄武足下之龜）曰「靈濟將軍」，加封火神（即玄武足下之蛇）曰「靈耀將軍」。<sup>99</sup>這些舉動都足以證明元朝的統治者是相當崇奉玄武的。

當時的武當山眞慶宮提點張洞淵（約1310年前後生存）因爲龜蛇在高梁河出現一事，激發起他編製《啓聖嘉慶圖》一書，<sup>100</sup>圖釋以文，以表揚其瑞。而第三十八代天師張與材（1316卒）、玄教大宗師吳全節（1296—1346）及著名文士如趙孟頫、虞集（1272—1348）等都爲之作序。<sup>101</sup>部分序文也談到玄武之起源及與其有關的傳說和歷史，對玄武可謂尊崇極致。

元朝的統治者本來就沒有甚麼文化，所以相當迷信（喇嘛教、全眞教、眞大道教、太一教、正一教之所以能夠在元代有相當發展可能這是個重要原因），<sup>102</sup>他們聽到玄武是個大神，更可能聽到玄武是個戰神，自然對他起敬畏之心；又加上道士文人對玄武的吹噓渲染，他們不熱心奉祀玄武纔是怪事！統治者已經如此，一般無



知的老百姓自然更甚了。又何況玄武早在民間已獲得人們很深的信仰呢。我相信有元一代，其崇祀玄武的程度是不會和宋代相差得很遠的。

在元代，與崇祀玄武有關的活動中，我認為最值得注意的，還是封稱玄武為「玄帝」一項。上文已經指出過，元成宗於大德八年（1304）加封玄武曰「玄天元聖仁威上帝」，簡稱起來就是「玄帝」。這應該是歷史上最早稱玄帝的一次。不過，我們仍嫌其轉接，直接稱玄武為玄帝的大概是元仁宗延祐元年（1314）。<sup>103</sup>元劉道明（在世約當1351年前後）編有《武當福地總真集》，其序說：「玄帝事實有自來矣。玄帝聖縱，備具仙傳。」<sup>104</sup>這又是元人稱玄武為玄帝的一個例證。這篇序是注明撰於「至元辛卯」年的，<sup>105</sup>但是，至元並無辛卯年，大概是至正之誤。至正辛卯亦有兩個，一在世祖時代，時為1291；一在順帝時期，即1351。倘若我們認為最早稱玄武為玄帝是在1304年或1314年的話，則劉序的至正辛卯應該是1351年，因為我相信一般百姓稱神祇為帝為后是應在統治者封稱他們之後的。

「玄帝」之稱在元代實在是相當普遍的。元人息刺忽撰《武當事跡序》說：

元帝（即玄帝），北方元武（即玄武）之神也。……大元元帝皆北方之聖人。<sup>106</sup>

「玄帝」之稱的普遍性更可見於成書於元末（或明初）的《玄天上帝啓聖錄》。<sup>107</sup>在書裏「玄帝」一詞觸目皆是，不須舉例了。祇就它的題目看，「玄天上帝」簡稱起來不就是「玄帝」嗎？

明朝崇祀玄武，比諸宋元兩代，有過之而無不及。其中最能表現個中熱烈情況者為明成祖因崇祀玄武而於武當山大事營建宮觀一事。據《明史》記載，成祖「命工部侍郎郭璉、隆平侯張信等督丁夫三十餘萬人大營武當宮觀，費以百萬計。既成，賜名太和太岳山，

設官鑄印以守」。<sup>108</sup>此事始於永樂十年秋，終於十六年冬，前後達七年之久。據說營建期間玄武屢次顯聖及有不少奇異之事發生。<sup>109</sup>此外，京師、南京等地亦建廟以奉祀玄武。<sup>110</sup>這些廟宇都是朝廷營建的，規模自然不會太小，其所用之人力物力可以想見了。

明成祖之所以如此崇祀玄武是大有原因的。其一是由於成祖仰慕武當山道士張三丰（約1314－1419），<sup>111</sup>而張三丰是奉玄武的，<sup>112</sup>成祖於訪三丰不遇之餘，遂大事營建宮觀於武當山以示對三丰之尊敬，<sup>113</sup>這可說是近因。其二是由於傳說玄武對明朝的建立有過不少「陰助」，這，在統治者方面來說，是無比重要的，他們如何能不大事崇祀玄武呢？這可說是遠因，亦是基本的原因。關於這個基本原因的實際情形在這裏似乎應該稍為詳細一點談談。

明成祖《御製太嶽太和山道宮之碑》說：

朕皇考太祖高皇帝以一旅定天下，神（按：指玄武）陰翊顯佑，靈明赫奕。肆朕起義兵，靖內難，神輔相左右，風行霆擊，其蹟甚著。<sup>114</sup>

又《御製眞武廟碑》說：

惟北極玄天上帝眞武之神，其功德於我國家者大矣。昔朕皇考太祖高皇帝乘運龍飛，平定天下，雖文武二臣克協謀佑，實神有以相之。肆朕肅靖內難，雖亦文武不二心之臣疏附先後，奔走禦侮，而神之陰翊默贊，掌握樞機，幹運洪化，擊電鞭霆，風驅雲駛，陟降左右，流動揮霍，濯濯洋洋，續續紛紛，翕歛恍惚，迹尤顯著，神用天休，莫能紀極。<sup>115</sup>

《明史·禮志》張九功（1478進士）疏亦提到玄武陰助太祖平定天下及成祖靖難事。<sup>116</sup>

至於玄武如何陰助太祖平定天下，文獻上沒有詳細記載。不過，太祖最初起兵卻與神有點關係。《明史·太祖本紀》說：

太祖時年二十四，謀避兵，卜於神，去留皆不吉，乃曰：「得毋當舉大事乎！」卜之吉，大喜，遂……入濠見〔郭〕子興。<sup>117</sup>

太祖《御製紀夢》亦記此事，謂：

予當是時，尚潛草野，托身緇流，兩畏而難前，欲出爲元，慮繫絳以廢生；不出，亦慮紅軍入鄉以傷命，於是禱於伽藍，……以玦投於地，……予乃信之，白神曰：「果倡義而後昌乎！神不誤我，肯復以玦陰之。」以玦投於地，果陰之。予遂決入濠城。<sup>118</sup>

在平定羣雄之戰役中，也曾逢凶化吉，太祖以爲「天助」。<sup>119</sup>大概是因爲這些事情，後來成祖便有意說成是太祖曾得玄武之助。理由可能是他相信自己曾得玄武之助，爲了要把這些怪事說成由來已久——太祖時已有同樣事情發生，以減少一般人民的懷疑或加強他們對他的尊敬而已。

玄武「陰助」成祖靖難事<sup>120</sup>文字上記載較多。如高岱（1550進士）《鴻猷錄》載：

成祖屢問姚廣孝（即僧道衍）師期，姚屢言未可。至舉兵先一日，曰：「明日午有天兵應可也。」及期，衆見空中兵甲，其帥玄帝像也。成祖即披髮仗劍應之。<sup>121</sup>

又如傅維麟（1646進士，1667卒）《明書·姚廣孝傳》云：

〔太宗〕因問〔師〕期，曰：「未也。俟吾助者至。」曰：「助者何人？」曰：「吾師。」又數日，入曰：「可矣。」遂謀召張昺、謝貴等宴，設伏斬之。遣張玉、朱能勒衛士攻克九門，出祭纛，見披髮而旌旗蔽天，太宗顧之曰：「何神？」曰：「嚮所言吾師，玄武神也。」於是太宗倣其像，披髮仗劍相應。<sup>122</sup>

其實所謂玄武相助者，自屬誕詞，極有可能是姚廣孝（1335—1418）輩之掩眼幻術，假號神助，以堅強成祖起兵之志。成祖本是迷信方術的人，<sup>123</sup>信以爲真，於是毅然起兵。而且即位之初，屢有異徵，又認爲是玄武顯靈。<sup>124</sup>在這樣的空氣之下，成祖自然對玄武特別尊崇了。《孝宗實錄》載：

太宗入靖內難，以神（按：指玄武）有顯相助，又於京城艮隅並武當山重建廟宇。兩京歲時朔望，各遣官致祭，而武當山又專官督視祀事。<sup>125</sup>

《成祖實錄》更描述武當山宮觀規模之閎麗隆重，說：

〔永樂十六年十二月丙子朔〕武當山宮觀成，賜名曰太嶽太和山。……紫霄、南巖舊皆有宮，南巖之北有五龍宮，俱爲祀神祝釐之所。……天柱峯頂，冶銅爲殿，飾以黃金，範真武像於中。選道士二百人供灑掃，佃田二百七十七頃，并耕戶以贍之，仍選道士任自垣等九人爲提點，秩正六品，分主宮觀，嚴祀事。<sup>126</sup>

王世貞（1526—1590）《名卿續紀·姚廣孝傳》亦謂：

燕王旣以定京師，……遣使於武當山營玄武宮殿，楣柱螭甍，悉用黃金。是時天下金幾盡。<sup>127</sup>

朱國禎（1557—1632）《湧幢小品》亦謂：

〔文皇〕（按：即成祖）而於道教惟太和山一役，則因嘿祐之功，竭兩朝物力表其巔，至今奔走四海。<sup>128</sup>

從以上的記載，可見成祖崇祀玄武達到一個多麼狂熱的程度了。後來明朝的皇帝，如孝宗、世宗都繼續奉祀玄武，齋像、修宮、建殿，不一而足。<sup>129</sup>

明人崇祀玄武已成為一種風氣。民間多建玄武廟（或稱真武廟）以求神佑的。清紀曉嵐（1724—1805）《閱微草堂筆記·槐西雜誌》便有這樣的記載：

景城之北，有橫岡坡陀，形家謂余家祖塋之來龍；其他屬姜氏。明末，姜氏妒余族之盛，建真武祠於上，以壓勝之。崇禎壬午兵燹，余家不絕如綫，後祠漸圯，余族乃漸振；祠圯盡而復盛焉。<sup>130</sup>

明代民間亦流行着不少玄武的神話，且有以玄武的神話寫成小說的。如明朝末期福建商人余象斗（在世約當1602年前後）便以玄武作為主角，編寫出一本名叫《北方真武祖師玄天上帝出身全傳》（一名《北遊記玄帝出身傳》）的小說，共四卷。<sup>131</sup>這雖是小說體裁，但其中一部分描述明初崇祀玄武情形，去事實並不遠。茲摘錄一段如下，以與一般史書比較其異同：

……永樂爺爺不知何神，得勝回朝。差使去上清宮請將張天師至殿。我王問曰：「朕與荅子交兵，一戰而敗，正在危急，忽見空中有一神，披髮仗劍，白臉長鬚，帶有三十六員，朕看見神兩龜蛇等相隨，自北殺來，救朕性命，殺死荅子。朕今得回朝，欲報那神救朕之恩，未識何方之神，著此召卿來見朕，實為此事。卿必識之？」天師奏曰：「著披髮有龜蛇者非別神，乃是北方真武上將玄天上帝。」我王聞奏，大喜，曰：「卿識是玄天上帝，香火今在何處？」天師曰：「其神自成正果，救濟萬民，遇災救災，逢難救難，行船有凶者皆得其救，客商原立有一廟宇在武當山下。」我王曰：「百姓向知報恩，朕之天下身命俱得此神之力，安可忘之？卿既奏原有廟宇在武當，朕來日排駕親去武當行香，觀其神像，立廟報答。」傳下旨意，即統回朝中文武、天師來至揚

子江武當山。我主排駕入廟行香，見祖師像貌與我主相似，心中大喜。行香畢回朝，大設宴衆文武，出下旨意，着金總兵督工、隆平侯領夫匠三萬去武當山建造金殿，塑祖師金身，起三十六殿，七十二宮。魯班下凡助工，不一年殿宮神像俱完，總兵、隆平侯回朝上造殿完表章。我王大悅，連陞總兵三級，平侯三級，選天下有德的道士四十八員奉爲道官。我王着天師去建七日八夜大醮，自去上香禮拜。隆平侯出班奏曰：「陛下今已建立廟宇，塑師神像，無不感陛下之誠，但恐日後進香者多無錢糧，供應星官，欠缺食祿，非久計矣！乞我王大發慈悲之心，用何處錢糧賜給，以成萬載之香火矣！」我主聞奏大喜，出下旨意，賜燈香田五百頃，麥米田百頃，但有倒損盡皆修理，永享萬萬年香火。我主在武當山正欲設宴羣臣，忽報江中將起一鐘，凱凱而來，我王傳旨命武士置之武當，卻是七寶鑄成銅鐘。我主看見，即時大喜，卻離了武當，自排駕同衆文武官員回朝。武當山祖師大顯威靈，逢難救難，遇危救危，四海風平波息，民感神恩。人家曰，孝子順孫求伊父母，無子求嗣者，無有不驗，名揚兩京一十三省，進香祈福者不計其數。<sup>132</sup>

雖是短短的一段，但由此可以窺見明代一般人對玄武的神話和當時統治者奉祀玄武的熱烈情況。

奉祀玄武，在清代亦頗爲普遍。清代的統治者，像明代的一樣，繼續奉祀玄武。如世祖於順治八年（1651）定致祭玄武之禮，每年遇萬壽聖節遣官致祭玄武——北極佑聖眞君於地安門外日中坊之顯佑宮，其祝辭曰：「維某年月日，皇帝遣某官某，致祭於眞武之神曰：茲朕誕辰，惟神永遠默佑，謹以茶果庶品之儀致祭，尚饗。」<sup>133</sup>《大清會典》又有如下的記載：

雞公山神。康熙二十二年覆准以兵駐永興雞公山。神顯應，

焚香素饘，供奉讀文致祭，寺門懸掛勅建牌匾。內有真武之神，現在祀典封為「北極佑聖真君」。亦供獻香帛，讀文致祭。其香帛由太常寺備辦，遣禮部司官一員前往致祭，仍令該地方官每年春秋二次致祭。<sup>134</sup>

《欽定大清會典事例》亦有此類的記載：

光緒十年奏准：每年皇太后萬壽聖節，遣官致祭真武廟。<sup>135</sup>

官方祭祀玄武既是這麼認真，上行下效，民間自然更看得重要了。且看《汝州志》的一段記載：

〔真武〕廟凡兩處，一在郟縣治西北。當劉六劉七反攻城甚急，耆老禱於廟。是日正午有鶴集於殿上，戛然長鳴。至夜，賊衆見城頭赤面長鬚人，按劍疾視，遂解圍遁去。廟內有碑記，一在南門外，神像俱毀。順治十七年知縣王昕并塑神像。<sup>136</sup>

玄武顯靈，驅逐賊寇，民得以安，百姓怎能不重視奉祀玄武呢？

原載香港大學《馮平山圖書館金禧紀念論文集》，1982

## 註釋

1 「玄帝」一詞最早大概見於《管子》。《管子·幼官》說：「令曰：『非玄帝之命，毋有一日之師役。』」唐房玄齡（578—648）注曰：「玄帝，北方之帝。」見清戴望（1839—1873）校《管子》（《國學基本叢書》本；臺北：商務印書館，1956，冊1，頁32）。但是我相信玄武被尊稱為玄帝是很晚的事，詳後文。

2 康熙年間盧湛（1692年前後在世）編《關聖帝君聖蹟圖誌全集》記：「萬曆十八年正月，加封一帝號。……三十三年甲寅十月十九日……加封『三界伏魔大帝神威遠震天尊關聖帝君』，醮三日，頒行天下，文武慶賀。」（清道光戊戌年重刊本，卷3，頁12上）。可知「關聖帝君」一名是明萬曆三十三年（1605）才正式成立的。現人陳鐵兒增編一卷，附於《全集》末，名《增集》，此注所本者即為陳氏

增編本（香港：關德興重刊，1961）。

3 張亞子是晉代四川人，戰死後，道教人士便把他變作南斗星文昌及考試之神而崇祀之。他被尊封為「帝君」只是宋代的事。《文昌帝君本傳》說：「宋紹熙六年正月十五日進封帝號。」（《道藏輯要》本，成都二仙庵，1906；臺北，考正書局影印，1971，頁7上）。惟紹熙祇得五年，所謂「六年」大概是指慶元元年（1195）。文昌帝君又名梓潼帝君。梓潼是四川地名。有關文昌帝君的道教書籍見《道藏》（上海：商務印書館據涵芬樓本影印，1924—1926），冊27，51，73及74。其中有些書籍是由扶箕得來的。

4 王逸《遠遊章句》，見《楚辭四種》（上海：國學整理社，1936），頁101。

5 《遠遊》的作者問題頗為複雜，有說是屈原作的，有說是戰國時其他人作的，有說是西漢初人作的，各持其理。我以為既然現存最早注本之一王逸《楚辭章句》認為是屈原所作，必有其可靠性，因為王逸是東漢人，去戰國未遠，所見所聞，也比較近真實。參張宗銘《試論〈遠遊〉仍當為屈原所作》一文，見《楚辭研究論文集》（香港：中國語文學社，1969），第2集，頁30—40。

6 王逸解釋「召玄武而奔屬」說：「呼太陰神使承衛也。」《遠遊章句》，頁101。

7 班固《漢書·律歷志》說：「太陰者，北方北伏也。」（上海開明書店《二十五史》本，1934）卷21上，頁86。

8 司馬遷《史記》（《二十五史》本）卷27，頁109。

9 班固《漢書》卷26，頁112。

10 牛（牽牛）、斗二宿見於《詩經·小雅·大東》，見《毛詩注疏》（《宋本十三經注疏附校勘記》，光緒丁亥脈望仙館石印）卷13之1，頁4上。虛宿見《左傳》襄公二十八年春，《春秋左傳注疏》（《宋本十三經注疏附校勘記》本）卷38，頁15上；女（婺女）宿見《左傳》昭公十年春，《春秋左傳注疏》卷45，頁32上。全部宿名則最早見於《呂氏春秋》（《四部備要》本；上海：中華書局，1936）：營室，見卷1「孟春紀」，頁1上；牽牛，見卷3「季春紀」，頁1上；婺女，見卷4「孟夏紀」，頁1上；危，見卷5「仲夏紀」，頁1上；斗，見卷7「孟秋紀」，頁1上；虛，見卷9「季秋紀」，頁1上；東壁，見卷11「仲冬紀」，頁1上。

11 《禮記注疏》（《宋本十三經注疏附校勘記》本）卷3，《曲禮》上，頁16下。

12 同上註。

13 劉安《淮南子》（《諸子集成》本；上海：世界書局，1935）卷3《天文訓》，頁37。

14 見王逸《九懷章句》，《楚辭四種》，頁169。

15 同上註。

16 《楚辭四種》，頁101。洪氏所引《文選》注是指李善注張衡《思立賦》。見蕭統編、李善注《文選》（北京：中華書局影印胡刻本、1977）卷15，頁12上（上冊，總頁29）。

17 朱熹《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，1979）卷5，頁110。

18 陳澧《禮記集說》（同治七年崇文書局刊本）卷1，《曲禮》上，頁27下。

19 見《文選》李善注引。李注說：「蔡邕《月令章句》曰：『北方玄武，介蟲之長。』」（卷15，頁12上）洪興祖《楚辭補注》亦引用蔡邕之言。見《楚辭四種》，頁101。



20 《大戴禮記·曾子天圓》云：「介蟲，介而後生。」鄭注：「大司徒云，介蟲，龜鼈之屬，水居陸生者。」見清王聘珍《大戴禮記解詁》（光緒十三年廣雅書局刊本）卷5，頁8上。

21 魏伯陽《周易參同契》（《道藏》本，冊621）卷中，頁34下。

22 范曄《後漢書》（《二十五史》本）卷52，《王梁傳》，頁100。

23 同上註。

24 今人許道齡便有這樣說法。他在《玄武之起源及其蛻變考》一文說：「到了西漢末年，北宮的象徵，就漸與前不同，除了龜之外，再加上蛇一物，而且都是龜蛇相交……照上面所引諸書看來（按：所引書為《藤花亭鏡譜》，《巖窟藏鏡》、《日本考古學大系》），知道以靈龜象徵北宮七宿，確為較古之說。」見《史學集刊》第5期，（1947年12月），頁231—232。

25 《尚書注疏》（光緒丁亥點石齋遵阮本重校印本）卷1，頁8下。

26 《朱子語類》（臺北：正中書局影印國立中央圖書館藏明成化九年江西藩司覆刊宋咸淳六年導江黎靖德本，1962）卷125，頁15下（總頁4872）。

27 「五靈」指麒麟、鳳凰、龜、龍及白虎。杜預（222—284）《春秋左傳·序》說：「麟、鳳五靈，王者之嘉瑞也。」孔穎達《疏》曰：「麟、鳳與龜、龍、白虎五者，神靈之鳥獸，王者之嘉瑞也。……〔左傳〕獨舉麒麟，而云五靈，知二獸以外，為龜、龍、白虎者。」見《春秋左傳注疏》（《宋本十三經注疏附校勘記》本），序頁6下。我以為編造玄武神話的人之所以說玄武是「五靈玄老……之化」大概是因為五靈之一是龜，這很適合作為玄武龜蛇之始。

28 「三皇」有數說。據唐司馬貞（719年前後生存）《補史記·三皇本紀》說，「三皇」為庖犧氏、女媧氏、神農氏；又為天皇、地皇、人皇，見《史記》（《二十五史》本），頁282。《史記·秦始皇本紀》說：「丞相綰、御史大夫劫、廷尉斯等皆曰：『……臣等謹與博士議曰，古有天皇、有地皇、有泰皇，泰皇最貴。』」（《二十五史》本，卷6，頁24）又有遂皇、戲皇、農皇一說，見漢伏勝（約公元前二世紀）《尚書大傳·略說》（《叢書集成初編》本，商務印書館，1935—37）卷3，頁115。孔安國（約公元前156—前74年）《尚書·序》說：「伏羲、神農、黃帝之書，謂之《三墳》，言大道也。」孔穎達《正義》則說伏羲、神農、黃帝是所謂「三皇」，見《尚書注疏》卷1，頁1下—2上。

29 太上，這裏大概是指太上老君，即老子（約公元前六世紀時代）。唐高宗時追尊老子為「太上玄元皇帝」，見《唐書·高宗本紀下》（《二十五史》本）卷5，頁17。現存關於老子歷史的最早記載是司馬遷的《史記·老莊申韓列傳》，卷63，頁180。唐、宋時代因為統治者極度尊崇老子，所以有關老子的傳記著作特多，著名的如尹文操（688年卒）編的《玄元皇帝聖記》十卷，見朱象先《古樓觀紫雲衍慶集》（《道藏》本，冊605，上，頁4下—9下）引；宋人謝守灝編的《混元聖記》九卷（《道藏》本，冊551—553）；賈善翔（在世約當1086—1100前後）編的《猶龍傳》六卷（《道藏》本，冊555）。

30 「開皇」是道教用的元始天尊的年號。《隋書·經籍志》說：「道經者云，有元始天尊，生於太元之先，稟自然之氣，沖虛凝遠，莫知其極，所以說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同，以為天尊之體，常存不滅，每至天地初開，或在玉

京之上，或在窮桑之野，授以秘道，謂之開劫度人，然其開劫非一度矣。故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號，其間相去經四十一億萬載。」（《二十五史》本）卷35，頁113。

31 玉帝，又名玉皇，又名玉皇大帝，為天帝，地位尊貴，梁陶弘景（452—536）《洞玄靈寶真靈位業圖》將他列於玉清三元宮的右位（《道藏》本，冊73，頁2下）。唐、宋以來奉祀玉帝頗為普遍。唐劉禹錫（772—842）有《尋汪道士不遇》詩曰：「受籙金華洞，焚香玉帝宮。」（《劉禹錫集》[上海：人民出版社，1975]卷38，頁379）。韋應物（約735—835）《清都觀答幼遐》詩曰：「逍遙仙家子，日夕朝玉皇。」（《韋蘇州集》[《四部備要》本，上海：中華書局據項氏翻宋本校刊，1934]卷5，頁7下），宋高承《事物紀原》說：「《宋朝會要》曰：『大中祥符七年正月，真宗詣玉清昭應宮，率天下臣庶奏告，上玉皇聖號。』《真宗實錄》曰：『大中祥符七年九月，上對侍臣曰：自元符之降，朕欲與天下臣庶同上玉皇聖號。至天禧元年正月辛丑朔，帝詣太初殿，恭上玉皇大天帝聖號曰太上開天執符御歷合真體道玉皇大天帝。』惟是疑《會要》所紀奏告是八年事云。章衡《紀年通載》曰：『大中祥符八年正月壬子朔，上玉皇大天帝號。』」（《叢書集成初編》本，卷2，頁58）

32 按《太和山志形勝攷》，武當山一名太和，一名大嶽，一名仙室。見《古今圖書集成》引（清蔣廷錫等輯校，1884年重刊本），《方輿彙編·山川典》卷155，《武當山部彙考》1，頁6上。至於初名太和山抑武當山，則未見有一致說法，亦未見有特意考證之文字。《古今圖書集成·武當山部彙考》說：「按《輿地紀》，太和山在均州，初名太嶽，又名仙室，又名簪上山。真武奉元君之言，遊覽至此，更名太和。後人謂非元武不足以當，又更名武當山。」，頁2下—3上。《古今圖書集成》所引之《輿地紀》，似非宋王象之（約1221年）編的《輿地紀勝》，因有關武當山之記載頗為懸殊。

33 「龍漢」為道教用的元始天尊的年號，參注30。

34 此「六天」大概是借用佛家語之「六欲天」，因為此六天之魔王既引諸鬼衆，傷害衆生，應與慾念有關。佛經說慾界有六重天，即四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、樂變化天，他化自在天。

35 元始天尊是道教最尊貴的神的名號。陶弘景《洞玄靈寶真靈位業圖》把他列在玉清三元宮的上第一中位，說「上合虛皇道君應號元始天尊」（頁2上）。託名為元始天尊說的道經很多，見《道藏·洞真部》，如與本文有關的《北方真武妙經》一卷就託名為元始天尊說的，全名為《元始天尊說北方真武妙經》（《道藏》，冊27）。關於元始天尊的神話見《隋書·經籍志》，參注30。

36 六丁、六甲為道教之神名。《後漢書·梁節王暢傳》說：「〔王〕暢性聰惠，然少貴驕，頗不遵法度。歸國後，數有惡夢，從官卜忌，自言能使六丁，善占夢，暢數使卜筮。」李賢注曰：「六丁，謂六甲中丁神也。若甲子旬中，則丁卯為神；甲寅旬中，則丁巳為神之類也。役使之法，先齋戒，然後其神至，可使致遠方物及知吉凶也。」（《二十五史》本，卷80，頁168）《宋史·律曆志四》說：「六甲、天之使，行風電，策鬼神。」（《二十五史》本，卷71，頁4173）

37 五雷神兵是指五雷法所驅使之神兵，五雷法是方士法術之一，亦名掌心

雷。《宋史·林靈素傳》說：「其（按：指林靈素）說妄誕不可究質，實無所能解。惟稍識五雷法，招呼風霆；間禱雨，有小驗而已。」（《二十五史》本，卷462，頁1177）

38 在《道藏》裏有十數種著作是與玄帝有關的，現在根據《道藏》收錄先後列出如下：《太上九天延祥滌厄四聖妙經》（冊27）；《元始天尊說北方真武妙經》（冊27）；《玄帝燈儀》（冊83）；《玄天上帝說報父母恩重經》（冊345）；《太子說玄天大聖真武本傳神呪妙經》（陳佖集疏，冊530—531）；《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》（冊556）；《真武靈應真君增上佑聖真號冊文》（冊556）；《真武靈應護世消災滅衆寶懺》（冊567）；《北極真武普慈度世法懺》（冊567）；《北極真武佑聖真君禮文》（冊567）；《玄天上帝啓聖錄》（冊606—608）；《大明玄天上帝瑞應圖錄》（冊608）；《玄天上帝啓聖靈異錄》（冊608）；《武當福地總真集》（元劉道明集，冊609）；《武當紀勝集》（元羅霖撰，冊609）；《玄天上帝百字聖號》（又名《玄帝感應靈籤》，冊1108）；《真武靈應大醮儀》（見《道門科範大全集》卷63—67；冊981）。這些著作多述及玄帝生平的神話及傳說，詳略不一，無有標準。此處所述者主要根據《玄天上帝啓聖錄》一書，因為玄帝的神話及傳說到了此書編寫的時代已經完成熟了。至於《啓聖錄》的成書時代，以後將會討論。

39 玄帝之號衆多，其中之一為「北方真武玄天上帝」，世人便簡稱他為「北帝」。可參看 V.R. Burkhart. *Chinese Creeds and Customs*, 3rd ed. (Hong Kong), 1972), III, 21—23, “The Spirit of the North” 一節。至於在道教的神界裏，玄帝是否真為北帝，頗值得研究。據《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》說，玄帝「授北帝之靈符，佩乾天之寶印。」（《道藏》，冊556，頁2下），可知玄帝並非北帝，他們實際是兩個不同的神。北帝大概是北斗之神。在有關北斗之神的材料裏，並無涉及玄武及與玄武相同的神話或傳說的地方。可參看《古今圖書集成·博物彙編·神異典》卷14《北斗之神部彙考》部分。大概北方之帝不止一位，北帝（北斗之神）是一位，玄帝又是一位。

40 玄帝下降人間的日子，有關書籍多數作「每月三七日」（即初七、十七、廿七三日），如《元始天尊說北方真武妙經》即是（《道藏》，冊27，頁6下）。但亦有作「每月六日、十六日、二十六日」的，如《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》就是。（《道藏》，冊556，卷3，頁11下）

41 《論語》（《宋本十三經注疏附校勘記》本），《爲政》，頁3上。《玄帝燈儀》（《道藏》本，冊83）談到玄帝居位之尊貴，說：「臣聞『衆星拱北』而知北極之尊。」頁3上。

42 除此之外，供奉玄武也有其他目的的。據今人郭立誠《閒話祖師爺》說，屠宰商和豬販子也是供奉玄武的。文曰：「唯有閩臺地區屠宰業者供奉真武大帝，真武大帝即玄武大帝。」又曰：「從前我在北平曾看到西四牌樓真武廟內有清乾隆四十四年財神聖會碑，有『三聖財神老會定設有年，市人每歲歛餘資，稱觴演戲仰答神庥，同行公慶其盛舉……』的詞句；又有道光二十九年豬行立議財神聖會碑也有『各店賣豬一口，積錢六文，所積錢文每年三月十六日公慶財神，聖前獻戲一天之用……』一段紀錄，可見故都屠宰商和豬販子也是供奉真武大帝，只是除了真武大帝還有關聖帝君和火神，所以合稱『三聖』。真武誕辰爲三月三日，北

平屠宰業者何以在三月十六日祭祖師，那就不明白了。」（台北：出版家文化事業有限公司，1978，頁84、86）

43 見許道齡《玄武之起源及其蛻變考》一文引，頁235—236。據許氏說：「《重修真武廟碑》，現存，在本市（按：即北平）南長街內，真武廟（巷名）四號。」見許文注14，頁235。

44 《玄天上帝啟聖錄》記玉冊所載玄帝「降水火二精於掌握」之「水火二精」即指龜蛇而言。（《道藏》，冊606），頁14上。又記玄帝對老君說：「臣今降水火妖精，歸於足下。」「水火二精」亦指龜蛇而言。同上書，頁22上。

45 見日本學者長廣敏雄著《漢代畫象の研究》（東京：中央公論美術出版，1965），頁43—44。又可參看段扶著《漢畫》（北京：中國古典藝術出版社，1958），插圖37。

46 我認為前文提到的《禮記·曲禮》所述是很好的說明。

47 拓本為大英博物館所藏，長39 $\frac{1}{2}$ 吋，闊20 $\frac{3}{4}$ 吋。參看 P. Rawson and L. Legeza, *Tao, the Chinese Philosophy of Time and Change* (London, 1973), pl. 24.

48 唐傅亮《靈應錄》（《唐人百家小說》本，明刊本），頁1下。《靈應錄》有作唐於述撰的，見《唐代叢書》《唐人說薈》收錄。

49 《玄天上帝啟聖錄》8卷沒有作者及時代的著錄，《中國叢書綜錄》（上海：中華書局，1961）以為是宋人無名氏的作品（冊2，頁450）。可是，這只說對了一半——無名氏所作。至於時代問題，此書大概成於元末或明中葉以前，因為第一，它已引用元劉道明編的《武當福地總真集》（大概成書於1351年）；第二，它收錄在明正統年間（1436—1449）編的《道藏》。《玄天上帝啟聖靈異錄》亦應成書於明中葉以前，因為它亦收錄在《道藏》裏。《中國叢書綜錄》認為它是明代無名氏的作品，可能是對的（冊2，頁450）。不過，由於它只收錄元人的文章，它亦可能是元代或元末的作品。

50 《玄天上帝啟聖錄》（《道藏》本，冊606）卷2，頁13上一下。

51 《玄天上帝啟聖靈異錄》（《道藏》本，冊608），頁1上一下。

52 《大明玄天上帝瑞應圖錄》（《道藏》本，冊608），頁19上。此書不注明著者姓名及時代，所記載的皆為明代初期與奉祀玄帝有關的事情及文獻，《中國叢書綜錄》認為是明人的著作，大概是沒錯的。

53 見《太白山志形勝攷》，轉引自《古今圖書集成》，參注32。

54 《玄天上帝啟聖錄》說：「按《九丘經緯天地曆》云，禹平水土之後，分治九州，拜立五嶽，定封四瀆，範圍坤厚，名山大川，悉以神靈主之，乃考翼軫之下有山名曰太和，七十二峯，凌聳九霄，氣吞太華，應七十二候，上古所傳，云是玄武得道飛昇之地。觀是山也，雄麗富陽，九宮皆備，非玄武當之孰可享邪，遂更太和之名曰武當山。」（卷1，頁19下）

55 《後漢書·朱穆傳》卷73，頁152。

56 參看元劉道明《武當福地總真集》（《道藏》本，冊609）卷上、中；又可參看張仲忻編《湖北通志》（上海：商務印書館，1934）卷8，《輿地志》8，《山川》3，頁408，「武當山」條。

57 李吉甫《元和郡縣圖志》（《萬有文庫》本，上海：商務印書館，1937）卷

21，頁595，「均州武當縣」條。

58 董素皇撰《玄帝實錄》一書已散佚，部分散見《玄天上帝啓聖錄》及陳佖集疏《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》引錄。《玄天上帝啓聖錄》引董素皇一段話，說：「玄帝自宋啓運以來，下世福佐社稷，今將四甲子矣，行化國內分野，別建紫虛靈壇，普度羣品；而臣又得參侍靈軒，日親宸陛，特因暇日，考續三洞玉書，校成《實錄》（按：即《玄帝實錄》），……時在上天……下世宋上元甲子太歲甲辰淳熙十一年正月辛卯朔十五日乙巳太真西王左上卿上清天機都承旨神應元惠真君飛霞靈光真人中黃先生臣董素皇謹課。」（卷1、頁20下—21下）陳佖集疏《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》說：「又自天降《玄帝實錄》一本下凡……仰知玄帝聖神之事，固未易知哉！所編撰者迺……神應元惠真君飛霞靈光真人中黃先生臣董素皇所編。集成，張亞爲之敘焉。末紀曰：『時在……下世大宋孝宗淳熙十一年』」（卷1，頁4下—5上）。《降筆實錄》一詞亦見陳佖集疏，如卷1，頁22上說：「出董真君《降筆實錄》。」

59 見陳佖集疏《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》引，卷3，頁4上—4下。

60 見《玄天上帝啓聖錄》引，卷1，頁21下。

61 祝穆《方輿勝覽》卷33「京西路均州」條，轉引自許道齡《玄武之起源及其蛻變考》，頁228。

62 眞宗改稱玄武爲眞武是因爲避祖諱，此點留待後文討論。

63 此爲陳佖之說，見陳佖《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》之注疏，卷6，頁27上。至於此經的作者及時代問題，下文將會討論。

64 《太子說玄天大聖真武本傳神呪妙經》，頁3下。

65 饒宗頤教授認爲張道陵之著作共五種（即《老子想爾注》、《道書》、《靈寶》、《天官章本》、《黃書》等），存疑十種，附錄二種，但亦無此經在內。見饒著《老子想爾注校箋》「張道陵著述考」一節，（香港，1956）頁103—109。

66 陳佖的在世時代，不可確考。不過，既然他的《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經集疏》已引用成書於元末或明中葉以前的《玄天上帝啓聖錄》及已爲明正統年間（1436—1449）編成的《道藏》所收錄，他在世的時候大約是元末以後至明中葉的一段時期。他可能生於元末，但大半生的時間應在明代，所以我認爲他是明人。《中國叢書綜錄》對他的時代記載則付之闕如，見冊2，頁450。

67 陳佖《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經集疏》卷1，頁4上一下。

68 宋代道教興盛的一般情形，可參看孫克寬《宋元道教之發展》（台中：東海大學，1965），頁43—165。

69 元趙道一《歷世眞仙體道通鑑》（《道藏》，冊141）說：「陰長生，新野人，漢和帝永元八年三月己丑立皇后陰氏，即長生之曾孫也。少處富貴之門而不好榮位，潛居隱身，專務道術。末聞有馬明生得度世法，乃入諸名山求之。到南陽太和山中，得與相見，乃執奴僕之役。」（卷13，頁8下—9上）李吉甫《元和郡縣圖志》說：「武當山，……陰長生生於此得仙。」參注57。

70 謝允爲東晉時代歷陽人，舍羅邑宰，隱遁武當山，見鄭道元《水經注》（王先謙校，光緒壬辰（1892）長沙王氏思賢講舍刊本），「沔水」條，卷28，頁3下—4上。

71 《宋史·陳搏傳》：「後唐長興中〔搏〕舉進士，不第，遂不求祿仕，以山水爲樂，自言嘗遇孫君仿、龐皮處士二人者，高尚之人也，語搏曰，武當山九室巖可以隱居，搏往棲焉。因服氣辟穀歷二十餘年，但日飲酒數杯。」（《二十五史》本，卷457，頁1166）。《歷世眞仙體道通鑑》有《陳搏傳》，見卷47，頁1上—14下。

72 《玄天上帝啓聖錄》卷1，頁23。

73 《太上說玄天大聖眞武本傳神呪妙經》，頁3下—5下。

74 釋迦牟尼的事略見《魏書·釋老志》（《二十五史》本）卷114，頁296—297；《隋書·經籍志》（《二十五史》本）卷35，頁114。

75 這是唐僧法琳的說話，轉引自沈曾植《海日樓札叢》（北京：中華書局，1962）卷6，「法琳所說僞撰道經者」條，頁239。

76 《眞誥》與《四十二章經》部分相同，宋代的黃伯思（1079—1118）已經指出來了，可是還不曾懷疑是陶弘景鈔襲《四十二章經》。到了南宋朱熹，他就很不客氣的說《眞誥·甄命篇》是竊佛家《四十二章經》的了。近人胡適更明白的指出《眞誥》第二篇（《甄命授》）的第二卷裏有十幾條全是鈔《四十二章經》的。關於《眞誥》與《四十二章經》的複雜關係可參看胡適著《陶弘景的眞誥考》一文，見《胡適文存》（台北：遠東圖書公司，1961），第4集，卷2，頁153—174。

77 《後漢書·王梁傳》，頁100。

78 張衡《思玄賦》，見蕭統選《文選》。參注16。

79 唐玄宗御撰、李林甫等注《唐六典》（廣雅書局刊，有明平德乙亥王鑒序）卷七「尚書省工部」條，頁5上。

80 程《碑》見《玄天上帝啓聖靈異錄》（《道藏》，冊608），頁6下。

81 見《玄天上帝啓聖錄》（《道藏》，冊606）卷1，頁20上一下。

82 同上書，卷2，頁1上—2下。

83 同上書，卷3，頁4下—5上。

84 《玄天上帝啓聖錄》記載此類傳說有多處，如卷3，頁10下—23下；卷4，頁1上—5下。

85 見《玄天上帝啓聖錄》卷3，頁11上。

86 宋室的聖祖趙玄朗實即趙匡胤，眞宗故弄玄虛而易其名爲趙玄朗而已。

87 李攸編《宋朝事實》卷7，頁112—113。

88 李燾撰《續資治通鑑長編》卷79，頁8下。

89 高承《事物紀原》（《叢書集成初編》本，上海：商務印書館，1935—1937）卷7，頁257。

90 宋王應麟（1223—1296）撰《玉海》（浙江書局重鈐本，1883）卷100，頁22下。

91 見元劉道明《武當福地總眞集》（《道藏》，冊609）卷下，頁12下—13下。

92 趙孟頫撰《啓聖嘉慶圖序》，見《玄天上帝啓聖靈異錄》（《道藏》，冊608），頁15上。

93 宋徽宗於大觀二年（1108）增上尊號曰「佑聖眞武靈應眞君」，見《眞武靈應眞君增上佑聖尊號冊文》（《道藏》，冊556，頁2上）。欽宗於靖康元年（1126）詔「佑聖眞武靈應眞君」加號「佑聖助順眞武靈應眞君」，見馬端臨（1254

一？）《文獻通考》（《十通》，第七種，上海：商務印書館，1936）卷90，頁824。寧宗於嘉定二年（1209）封「北極佑聖助順真武靈應福德真君」，理宗於寶祐五年（1259）封「北極佑聖助順真武福德衍慶仁濟正烈真君」，俱見《武當福地總真集》卷下，頁13上—15下。

94 如陳佖集疏《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》（《道藏》，冊530—531）說：「董真君曰：『玄帝准告命住下方降魔日，元始有敕神如斯結束。』」（卷2，頁10上）董真君即董素皇，所言則出自《玄帝實錄》，可參看下文。

95 陳佖集疏《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》引《降筆實錄》或《實錄》數處，見卷1，頁3下；頁22上；卷2，頁6上—下，頁12下—13上，頁22上。

96 《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》（《道藏》，冊556）不稱玄帝或真武，只稱玄武。

97 元朝建真武廟及昭應宮事見元徐世隆（1227年進士）撰《元創建真武廟靈異記》、《元創建昭應宮碑》及王磐（1202—1293）撰《元創建昭應宮碑》三文，俱見《玄天上帝啓聖靈異錄》（《道藏》，冊608）頁1上—6上。

98 同註92。

99 見《玄天上帝啓聖靈異錄》，頁9上—11下。

100 《啓聖嘉慶圖》爲張洞淵及其徒唐中一、劉中和所編製的，已佚，惟當時文人爲它而撰的數序尚存，見《玄天上帝啓聖靈異錄》，頁12下—18下。

101 《啓聖嘉慶圖》之序共七篇，作者爲張與材、吳全節、張仲壽（1252—？）、趙孟頫、趙忭（在世約當1311年前後）。虞集、鮑思義（在世約當1311年前後）等。參前註。

102 此五教在元代之大概情形見《元史·釋老傳》（《二十五史》本）卷202，頁454—456；《新元史·釋老傳》（《二十五史》本）卷243，頁461—463。有關全真教、真大道教、太一教的研究，可參看陳垣《南宋初河北新道教考》（北京：中華書局，1962）；有關正一教的研究，可參看孫克寬《元代道教之發展》（台中：東海大學，1968），頁1—74。

103 元仁宗延祐元年有加封詔二，其一曰：「上天眷命皇帝聖旨：朕聞越有貴神，是爲玄帝。」；其二曰：「上天眷命皇帝聖旨：昔有上仙，降生玄帝。」見《玄天上帝啓聖靈異錄》，頁9上—10上。

104 劉道明《武當福地總真集》（《道藏》，冊609），序頁1上。

105 同上書，序頁2下。

106 見《古今圖書集成·方輿彙編·山川典》（1884年重刊本）卷156，「武當山部藝文一」，頁5上。

107 《玄天上帝啓聖錄》的成書時期可參看注49。

108 《明史·張三丰傳》（《二十五史》本）卷299，頁741。根據《明史》，明成祖於武當山大事營建宮觀是爲了討好張三丰（約1314—1417），其實並不盡然。明任自垣（約1411年前後生存）編《太嶽太和山志》收錄了永樂十年（1412）七月十一日的明成祖諭，說：「皇帝諭官、員、軍、民、夫、匠人等：武當天下名山，是北極真武玄天上帝修真得道顯化去處，歷代都有宮觀，元末被亂兵焚盡，至我朝真武闡揚靈化，陰佑國家，福庇生民，十分顯應。我自奉天靖難之初，神

明顯助，威靈感應至多，言說不盡。那時節已發誠心，要就北京建立宮觀。因為內難未平，未曾滿得我心願。及即位之初，思想武當正是真武顯化去處，即欲興工創造，緣軍民方得休息，是以延緩到今。如今起倩些軍民去那裏創建宮觀，報答神惠，上資薦揚皇考皇妣，下為天下生靈祈福，用工夫不多，至容易，不難，特命隆平侯張信、駙馬都尉沐昕等把總提調管工，官員人等務在撫恤軍民夫匠。」（卷2，頁6下—7上）可見在武當山大事營建宮觀是為了崇祀玄帝。《太嶽太和山志》有兩種不同版本存世：一為明鈔本，一為明宣德間（1426—1435）刻印本。鈔本殘存十三卷，缺頁碼；刻本為十五卷本。俱為國立北平圖書館藏善本書。分見美國國會圖書館顯微影片編號406、404。此注引文取自刻印本。又，鈔本卷6有《張全弋傳》（按：「全弋」或作「全一」，為張三丰之別名。）刻本則剛缺卷6。

109 營建宮觀的時期及玄武顯聖的奇異事蹟，可參看明人著的《大明玄天上帝瑞應圖錄》（《道藏》，冊608），頁1上—25上。異蹟包括：「黃榜榮輝」、「黑雲感應」、「鷲林應祥」、「樹梅呈瑞」、「神留巨木」、「水湧洪鐘」……等等。書內有精美圖畫十餘幅，描繪玄帝顯聖情形。

110 見《明史·禮志》卷50，頁116，「京師所祭者」節；亦見同頁張九功（1478年進士）上孝宗疏。

111 《明史·張三丰傳》說：「成祖遣給事中胡濙偕內侍朱祥齎書香幣往訪〔張三丰〕，遍歷荒徼，積數年不遇。」（卷299，頁741）有關張三丰的研究，可參看 Anna Seidel, “A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng,” in *Self and Society in Ming Thought*, ed. Wm. Theodore de Bary (New York, 1970), pp. 483—531; 又可參看拙文 “The Cult of Chang San-feng,” *Journal of Oriental Studies*, 17, No. 1&2 (Hong Kong, 1979), 10—53.

112 《太嶽太和山志·張全弋傳》說：「洪武初，〔三丰〕來入武當，拜玄帝於天柱峯。」（卷6，頁14下。鈔本，頁碼乃由推算而得，原文無頁碼。）

113 明成祖於武當山大事營建宮觀的根本原因，可參看注108。

114 見《大明玄天上帝瑞應圖錄》，頁2上。

115 見《道藏》，冊608，頁1上一下。此碑文撰於永樂十三年（1415）八月十三日。刊印於《大明玄天上帝瑞應圖錄》之後，頁碼獨立，表面上似與《瑞應圖錄》無關，然實為《瑞應圖錄》之一部分，因為此冊之書前題目頁並無「御製真武廟碑」一目，頁碼錯誤大概出自手民。

116 張九功疏說：「《國朝御製碑》謂太祖平定天下，陰佑為多，……及太宗靖難，以神有顯相功。」（《明史·禮志》卷50，頁116）。疏內所謂《國朝御製碑》大概是指明成祖《御製太嶽太和山道宮之碑》或《御製真武廟碑》。

117 《明史·太祖本紀》卷1，頁12。

118 見《明太祖御製文集》（明初內府刊本，國立中央圖書館藏本，台北：學生書局影印，1965）卷16，頁8下—9下。

119 《明史·太祖本紀》：「〔至正〕十五年……五月，太祖謀渡江，無舟。會巢湖帥廖永安、俞通海以水軍千艘來附，太祖大喜，往撫其眾。而元中丞蠻子海牙扼銅城關、馬場河諸隘，巢湖舟師不得出。忽大雨，太祖喜曰：『天助我也。』遂



乘水漲從小港縱舟還，因擊海牙於峪溪口，大敗之，遂定計渡江。」（卷1，頁12）

120 歷史上名「靖難之役」。有關燕王篡位之記載，可參看《明史·恭閔帝本紀》及《成祖本紀》卷4，頁17—18；卷5，頁18—19。

121 高岱《鴻猷錄》卷7，頁10上。見明沈節甫輯《紀錄彙編》（明萬曆四十五年刻本，上海：商務印書館影印涵芬樓本，1938），冊25，卷73。

122 傅維麟《明書》（《叢書集成初編》本），冊29，卷160，頁3156—3157。

123 可參重王崇武《明成祖與方士》，《中國社會經濟史集刊》8卷1期（1949年1月），頁12—19；楊啓樵《明代諸帝之崇尚方術及其影響》，《新亞書院學術年刊》第4期，（1962），頁13—21；Liu Ts'un-yan, "The Penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucianist Elite," *T'oung Pao*, 57, No. 1—4(1971), 31—102.（柳文後來收入其 *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind* [Leiden, 1976], pp. 76—147）柳文有若干處提到成祖迷信方術事，見頁79、81、87、122。

124 明成祖《御製太嶽太山道宮之碑》說：「暨即位之初，茂錫景貺，益加炫耀。至若榔梅再實，歲功屢成，嘉生駢臻，灼有異徵。」見《大明玄天上帝瑞應圖錄》，頁2上。

125 《孝宗實錄》（見《明實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所據國立北平圖書館紅格抄本影印，1964）卷13，頁9下。

126 《成祖實錄》（見《明實錄》）卷207，頁1上。任自垣爲明宣宗時（1426—1435在位）太常寺丞，曾於1431年編成《太嶽太山志》，參注108。其傳見明方升編《太嶽誌略》（明嘉靖刊本，國立北平圖書館藏善本書，美國國會圖書館顯微影片編號454—455）卷2，頁11上。

127 王世貞《名卿續紀》卷3，頁5下。見《紀錄彙編》，冊32，卷99。

128 朱國禎《湧幢小品》卷32，頁11下「方士」條。見《筆記小說大觀》（台北：新興書局影印本，1962），第2冊，頁2129。

129 明何喬遠（1586年進士）《名山藏》（明崇禎十三年刊本，台北：成文出版社影印，1971）記：「孝宗敬皇帝[弘治]十四年七月……御用監王瑞等齎送玄武像武當，奏帶隨行官舍勇士人匠八十餘人，用黃馬快船六十餘艘。」（卷19，頁3下）；又記：「世宗肅皇帝[嘉靖]三十一年二月……九月……勅故工部侍郎陸杰齎白金十一萬修玄帝宮於太和山」（卷26，頁2上）；又記：「[嘉靖]三十五年五月……勅建眞武殿於齊雲山。」（卷26，頁28下）

130 紀昀《閱微草堂筆記》（上海：啓智書局，1934），冊2，頁67。

131 孫楷第《中國通俗小說書目》有收錄，（北京：作家出版社，1957），見卷5，頁170—171。余所見者爲《四遊記》本，全名爲《新刊北方眞武祖師玄天上帝出身全傳》，福祿大街會元樓板，二冊，四卷，二十四回，題「三台山人仰止余象斗編，書林正祖聖秀堂梓行」，大概爲清刻本。又可看 Liu Ts'un-yan, *Chinese Popular Fiction in Two London Libraries* (Hong Kong, 1967), pp. 202—204。柳氏所見者爲明神宗萬曆三十年刻本。

132 《新刊北方眞武祖師玄天上帝出身全傳》卷4，頁17下—19上。

133 清高宗敕撰《清朝文獻通考》（《十通》第九種，上海：商務印書館，

1936)卷105,「羣祀一」頁5774—5775。

134 《大清會典》，轉引《古今圖書集成·博物彙編·神異典》卷2，「神異總部彙考二」，頁16下。

135 見《欽定大清會典事例》(台北：啓文出版社影印，1963)卷1082，頁4下—6下「真武廟禮節」條。

136 《汝州志》，轉引《古今圖書集成·博物彙編·神異典》卷50，「神廟部彙考二」，頁3下。

# 黃大仙考

黃大仙是香港人所共知的一位神仙，上自官紳，下至走卒，信仰崇祀他者甚衆。每逢佳節，成千上萬的善男信女，都湧到九龍黃大仙祠上香求神問卜，祠的通道往往因而水洩不通，附近的交通亦爲之阻滯癱瘓。至於平時假日，到祠參拜的信徒也絡繹不絕。爲甚麼香港人信仰崇祀黃大仙狂熱若此呢？一言足以蔽之：人人說他靈驗而已矣。很久以前，我便對黃大仙這位神仙發生興趣，很想對他多點了解，至少希望知道他是那個時代的神或人。隨着年歲的增長，我對這位神仙的興趣愈來愈濃了，很希望對他的歷史或傳說作一點研究，可惜因爲事忙，只好把這個念頭放下。直至最近在報章上看到黃大仙要「移民到美國去」的消息，這又重新使我提起對黃大仙研究的興趣，決意要寫一篇關於他的文章。去年（1983）12月25日聖誕節，我特地跑到九龍黃大仙祠觀光，實際目的是希望得到一些有關黃大仙的材料。或許那天是聖誕節吧，所以到祠參拜的人不算多，正方便我到處觀看。我無意地經過一所名爲「經堂」的建築物，待要入內參觀所藏經籍之際，忽地看到一個小木牌，上面寫着「辦事處」三個字，亦注意到堂內坐着兩位人士，正在閒談。心裏想，這是一個大好機會！於是整頓衣裳，步入堂內，對其中一位較年長的道明來意。他隨手從櫃枱的抽屜裏取出一本刊物，微笑地說：「有關黃大仙的材料全部都在這裏的了。」原來這本刊物是「舊色園六十週年鑽禧紀念暨鳳鳴樓九龍壁落成揭幕典禮」的《特刊》（1981年），<sup>1</sup>圖文並茂，材料豐富，對於我的研究確有莫大幫助。這本特刊最有意思的是《赤松黃大仙師自述》一篇文字，通過它



黃大仙像（即黃初平）

載：《列仙全傳》，卷4，頁8下。

可以知道香港人所崇祀的黃大仙其人其事，並可藉此進一步考究黃大仙的行實。總之，這篇《自述》為我的研究提供了基本上的幫助。如果沒有這篇《自述》的話，便很難從歷史上或傳說上去追溯這位黃大仙的身世。經過兩個月來「上窮碧落下黃泉」的搜集和研究，終於掌握了頗為足夠的材料，寫成這篇文章，以償多年來的心願。

《嗇色園六十週年紀念特刊》所載《赤松黃大仙師自述》是這樣的：

予初乃牧羊之孩，牧羊於浙江金華府城北之金華山。金華之名，乃金星與婺女星爭榮，故名也。此山之北，有赤松山焉，予即居於此。此地遊人罕到，林木參差，雲霞障漫，青翠巍峨，岫深隱其中，有洞名曰金華，乃洞天福地中三十六洞之一也。予少家貧，炊糠不繼。八歲牧羊，至十五歲幸得仙翁指示，引至石室中，藥煉回生，丹成九轉；凡塵之事，一概拋閒，四十餘年。兄初起尋之，不獲；適遇道士善卜，乃得兄弟相見。兄問羊何在？予曰：「在山之東。」往視之，第見白石磊磊，而予叱石，竟成羊焉。兄從此修真，亦列仙班。予本姓黃，名初平，晉丹谿人，因隱於赤松山，故號曰赤松仙子，與前張良從遊之赤松子有異也。予不言，爾等亦莫知之，故自為之述。<sup>2</sup>

原來香港人所熱心信仰崇祀的黃大仙就是晉代「叱石成羊」的仙人黃初平！黃初平的記載最早見於晉葛洪（288—343）編撰的《神仙傳》，<sup>3</sup>《傳》云：

黃初平者，丹谿人也。年十五，家使牧羊。有道士見其良謹，便將至金華山石室中。四十餘年不復念家。其兄初起，行山尋索初平，歷年不得。後見市中有一道士，初起召問之，曰：「吾有弟名初平，因令牧羊，失之四十餘年，莫知死生所在，願道君為占之。」道士曰：「金華山中有一牧羊

兒，姓黃字初平，是卿弟非疑。」初起聞之，即隨道士去求弟，遂得相見。悲喜語畢，問初平羊何在。曰：「近在山東耳。」初起往視之，不見。但見白石而還。謂初平曰：「山東無羊也。」初平曰：「羊在耳，兄但自不見之。」初平與初起俱往看之。初平乃叱曰：「羊起！」於是白石皆變為羊數萬頭。初起曰：「弟獨得僊道如此，吾可學乎？」初平曰：「唯好道便可得之耳。」初起便棄妻子，留住就初平學。共服松脂茯苓。至五百歲，能坐在立亡，行於日中無影，而有童子之色，後乃俱還鄉里，親族死終略盡，乃復還去。初平改字為赤松子，初起改字為魯班。其後服此藥得僊者數十人。<sup>4</sup>

內容與《自述》大同小異。按常理，某個人的事蹟自然以他的自述較其他記載形式為可靠，可是黃大仙的《自述》卻不是甚麼可靠的記載，因為它並不是黃大仙的自述，而是後世好事者根據葛洪的《神仙傳》改編過來的。它只是現代的產物，四十年代以前還未曾出現，更不要說遠溯到千多年前的晉代了。<sup>5</sup>

根據我的研究，有關黃大仙的最早記載應該是葛洪的《神仙傳》，故可視為最原始的材料。除此之外都是晚出的。它們或與《神仙傳》的記載相同而較為詳盡，或與《神仙傳》的記載不盡相同，這大概是由於傳說的不斷積聚或演變所致。間中亦有一些特殊原因的，如特意為了要增加一點神仙色彩，令到黃大仙儼然成為一個神仙中人。我相信《自述》中說黃大仙「藥煉回生，丹成九轉」就是為了這個目的。葛洪的《神仙傳》並無如此記載，這自然是《自述》的作者編造出來的了。

黃初平，一作皇初平。由於《神仙傳》最早的版本不可得見，故不能確知本作「黃」抑「皇」。據隋代虞世南（558—638）《北堂書鈔》<sup>6</sup>所引的《神仙傳》是作「黃」的，之後，唐、宋、元、明、清，以至現代的書籍文獻時有引用《神仙傳》的，「黃」、「皇」雜用，無有

定準。<sup>7</sup>有本作「黃」而又指出一作「皇」的；<sup>8</sup>有本作「皇」而又同時作「黃」的。<sup>9</sup>但都沒有說出原因。不知是否傳誤或另有道理。時人談到這位大仙時一般都作「黃」，只有一些辭書指出一作「皇」的。<sup>10</sup>這裏要特別指出宋代倪守約（十三世紀時人，在世約當1289年前後）編的《金華赤松山志》。<sup>11</sup>此書雖然篇幅不大，可是大部分都是記載這位仙人的事蹟或傳說和有關的事情的，可說是有關這位仙人的最詳盡的記載，甚至可以說是特為這位仙人而編的專志。它一概作「皇初平」，沒有例外。倪守約是宋末元初人，他應當看過唐代或以前引用《神仙傳》有關這位仙人而作「黃初平」的文獻，但他仍然通作「皇初平」，其中一定有原因。我疑心大概他認為這位仙人的姓氏應作「皇」才是對的。另外一位宋末元初人方鳳（1240—1321）撰的《金華游錄》也有不少處提到這位仙人，都通作「皇初平」。既然是游錄，多屬是親見親聞的記錄，錯誤的可能性自然較少，那麼，我們是否據此可以推測本作「皇初平」的可能性較大呢？今人錢文選（1874—？）撰的《金華北山游記》<sup>12</sup>亦是作「皇初平」的。不過，縱使推測正確，後來又是甚麼原因變作「黃初平」呢？也有人持相反的論調，認為作「皇初平」是錯誤的，應作「黃初平」才對。清代孔廣陶（十九世紀時人）校注《北堂書鈔》時便持這個看法。他說：「今案《龍威秘書》本《神仙傳》卷二及陳本皆有刪節微異處。陳本『黃』更誤『皇』。」<sup>13</sup>可惜孔氏並無說出原因，更不消說提出證據了。究竟本應作「黃初平」抑或「皇初平」呢？至今我仍未找到足夠的證據去支持任何一方面的說法。

根據《金華赤松山志》皇初平生於晉成帝咸和三年，<sup>14</sup>即公元328年，卒年則未有提及。

《神仙傳》和《自述》都提到赤松子。《神仙傳》說：「初平改字為赤松子」；《自述》說：「因隱於赤松山，故號曰赤松仙子，與前張良從遊之赤松子有異也。」大概因為黃初平仰慕古時的赤松子，所以「改字為赤松子」。《金華赤松山志》亦指出這一點，說：「《神僊傳》

曰：『二君得道之後，大君號魯班，小君亦號赤松子。』此蓋二君不眩名驚世，故詭姓遁身，以求不顯，此乃祖述赤松子稱黃石公之遺意也。」<sup>15</sup>查赤松子的傳說最早見於漢代劉向（公元前77—6）編的《列仙傳》：

赤松子者，神農時雨師也。服水玉以教神農，能入火自燒。往往至崑崙山上，常止西王母石室中。隨風雨上下，炎帝少女追之，亦得仙俱去。高帝時復爲雨師。今之雨師本是焉。<sup>16</sup>

至於《金華赤松山志》說皇初平入金華山石室修煉和皇初起得以尋覓初平實由於「赤松子幻相而引之」<sup>17</sup>自然是荒誕之談，絕不可信。

又赤松子既然是上古時代仙人，漢代的張良（？—前189）也當然不可以「從遊」了。不過，當我們翻閱道書中有關張良的文字，確實有關於他們兩人的關係的記載，如宋代陳葆光（1154年前後生存）編的《三洞羣仙錄》引《列仙傳》說：

張良，字子房，佐漢高祖。功成乃曰：「余以三寸舌爲帝者師，封萬戶，位列侯，此布衣之極，於良足矣。願棄人間事，欲從赤松子游耳。」<sup>18</sup>

其他道書，如元代張天雨（1277—1348）的《玄品錄》、趙道一（十三世紀時人）的《歷世真仙體道通鑑》都有相若的記載，<sup>19</sup>只是它們沒有注明是出於《列仙傳》而已。我認爲所謂「欲從赤松子游」不過是張良心境嚮往的描寫，並不是說他真實的跟隨赤松子學道。說得明白一點，是說張良要學古時的赤松子一樣，放棄人間事，歸隱山林，學道修仙。所以《玄品錄》和《歷世真仙體道通鑑》在「……願棄人間事，從赤松子遊」之後跟着便說：「乃學道，欲輕舉」。<sup>20</sup>它們都沒有說張良學道於赤松子。編撰《自述》的人說「張良從遊之赤松子」大概是誤解了古書所記的意思。



《神仙傳》提到「初起改字爲魯班」，使我們想起了歷史上有名的巧匠魯班。黃初起是晉人（如果真是歷史人物的話），而巧匠魯班是春秋時代的人，他們之間自然沒有關係，更當然不是同一個人了。春秋巧匠魯班本名公輸班，因爲是魯國人，故稱爲魯班。班，亦作般。按《孟子·離婁》朱熹《注》說：「公輸子名班，魯之巧人也。」<sup>21</sup>又按唐張鷟（660？—740？）《朝野僉載》說：「魯般者，肅州敦煌人，莫詳年代，巧侔造化。於涼州造浮圖，作木鳶，每擊楔三下，乘之以歸。……於肅州城南作一木仙人，舉手指東南，吳地大旱三年。……國初，土人尚祈禱其木仙。六國時，公輸般亦爲木鳶以窺宋城。」<sup>22</sup>據此，魯般與公輸般當爲兩人。無論如何，亦當與別字爲魯班的黃初起毫無關係。

《神仙傳》說黃初起、初平兄弟「共服松脂茯苓。至五百歲，能坐在立亡，行於日中無影，而有童子之色。」松脂、茯苓能使人長壽至五百歲而有童子之色，究竟它們是甚麼東西呢？原來兩者都是藥物，有延年益壽之功。據宋人寇宗奭（1116年前後在世）編《圖經衍義本草》說：「松脂，……久服輕身，不老延年。」<sup>23</sup>又說：「茯苓，……久服，安魂養神，不飢延年。」<sup>24</sup>這兩種藥物大概是可以使人延年的，但是否可以延年至五百歲而仍有童子之色就值得懷疑了。我相信所謂「至五百歲」只是個虛數，不外是說長壽而已。歷來編寫神仙傳記的人都喜歡誇大其辭的，如說彭祖八百餘歲，<sup>25</sup>張三丰歷元、明、清三代而仍生存且有活動。<sup>26</sup>這些都是神化之辭，是不足信的。

至於《神仙傳》和《自述》所強調的黃初平「叱石成羊」的故事就更加荒誕不經了。無生命的石頭如何能夠變爲有生命的羊隻呢？

據上引《神仙傳》知黃初平是丹溪人。但據明代的《金華府志》記載和清初的《浙江通志》所引的《神仙傳》卻說他是蘭溪人。<sup>27</sup>丹溪遠在今四川省，<sup>28</sup>似與活動於今浙江省金華地區的黃初平拉不上合理的關係。故此我懷疑作丹溪是錯誤的。蘭溪在今浙江省金華縣西

北，距金華山不遠（金華山在縣北二十里）。說黃初平生於蘭溪而活動於附近的金華山是較為合理和易於接受的。由於黃初平的修道事蹟及「叱石成羊」和長生不老的傳說，以致金華縣一帶的人崇祀他也是很自然的。但何以後來他卻成為香港人所熱中於崇祀的對象呢？對這位神仙的崇祀如何和何時從浙江擴展南下至香港呢？或者說得實在一點，如何和何時跟香港扯上關係呢？其中情況一定是有迹可尋的。現在就讓我們來探討這一點。首先我們不必急於追尋黃初平與香港的關係，先看看他如何和何時與廣東發生關係，因為這關係從廣東發展到香港是順理成章的。清代編修的《新會縣志》有這樣的一條記載：

叱石巖……石多如羊，舊呼羊石坑。明大司寇黃公輔取黃初平叱石成羊之義易今名。<sup>29</sup>

黃公輔為萬曆時代（1573—1620）的進士，<sup>30</sup>可見最遲到明代中晚期間黃初平的傳說已傳至廣東。黃公輔有《初登叱石巖詩》，說：

一派青山儼畫圖，山名羊石舊相呼。初平仙去誰還叱，居士今來趣更殊。

地僻秦人鞭不到，巖幽黃老靜傳符。世途久厭浮塵惡，願與山靈借一區。<sup>31</sup>

據此又可見黃公輔對黃初平如何的敬仰了。為甚麼黃公輔易「羊石坑」為「叱石巖」呢？《新會縣志》指出的「石多如羊」，合眼前景物自然是原因之一，另外一個原因我認為是「叱石成羊」是黃家故事，為了褒揚黃家的奇異事蹟，所以便借用這個故事了。黃公輔除《叱石巖詩》外，還有《詠叱石八景詩》，都是詠叱石和它的周圍景緻的。<sup>32</sup>當地熟知黃初平的「異蹟」的人自然不止黃公輔一個，如何士堽亦熟知此事，他有《遙聖叱石巖詩》，也提到黃初平「叱石成羊」的傳說：

昔人已起羣羊去，此地空留叱石巖。羊去無妨雲繞繞，巖留誰聽燕喃喃。

風前烟景香蘭杜，天外嵐光映竹杉。笑我塵踪曾未涉，山靈一望一垂饒。<sup>33</sup>

首句「昔人已起羣羊去」的「昔人」當然是指黃初平了。

除叱石巖外，新會有叱石寺。寺在叱石巖上。寺中爲佛堂，佛堂對面客廳中懸有一對木聯。聯云：

崖上紀宋，叱石思明；空嗟華夏淪夷，兩代興亡懸百里！

白祖談禪，黃公報國；恰有名山志勝，並傳儒釋各千秋！<sup>34</sup>

上聯「叱石思明」就說到叱石巖與黃公輔的關係，因爲叱石巖的命名是始自明代的黃公輔的，而黃公輔是因抵抗清兵入侵而捐軀的。<sup>35</sup>

下聯的「黃公報國」便伸述了這一點。我相信由叱石巖想到黃公輔，再由黃公輔想到黃初平，或由叱石巖想到黃初平，再由黃初平想到黃公輔是頗爲自然的事。我更相信由於叱石巖的命名和存在而使到黃初平的「叱石成羊」和與他有關的其他傳說在新會，甚至廣東其他地區，廣泛地流行起來是極有可能的。

據香港嗇色園董事會編纂的《嗇色園年記》（1921—1981）說：

自一九一五年，西樵普慶祖壇梁仁菴道長（道號傳道），偕同梁鈞轉道長，接奉黃大仙師寶像蒞港，梁氏喬梓會同道侶，……開壇闡教，安奉 黃大仙師……<sup>36</sup>

西樵屬廣東南海縣，<sup>37</sup>位於新會縣叱石之北。由此可知黃初平的傳說在廣東不止流行於新會，至少亦流行於南海，否則南海西樵的梁氏亦不會設普慶祖壇供奉這位大仙了。我疑心以前在中國沿海地區往往有一些崇祀黃大仙的活動的。<sup>38</sup>

根據上引《嗇色園年記》的記載，黃大仙的崇祀在本世紀初便從

廣東南傳至香港了。《嗇色園年記》繼續說：

但僅及二年，因燬於火而停辦，梁仁菴道長，亦返西樵祖壇，不擬復來，惟祖壇同人之在港經商者，崇敬仙師之靈顯，必欲恢復壇務，於是由……諸君聯名函請再來，重理舊業，梁仁菴道長乃毅然返駕，……虔奉仙師，重開乩壇，顏曰「金華別洞」。……至一九二一年（辛酉）四月蒙仙師乩示，命梁仁菴、馮萼聯二人往九龍城相地建殿，得蒲崗竹園附近一山，靈秀獨鍾，乃請示仙師，乩示此乃鳳翼吉地，適合開壇闡教，乃於其地經營草創，安奉仙師寶像，顏曰：「赤松仙館」，以為道侶供奉潛修靜室，此乃本園創辦之經始，……。<sup>39</sup>

可見到了1916或1917年黃大仙的崇拜始在香港生根，至1921年纔有固定的壇場供奉黃大仙。及至1925年得「呂祖仙師乩書『赤松黃仙祠』」五字，乃不用『赤松仙館』之名。<sup>40</sup>自始之後，「赤松黃仙祠」或「赤松黃大仙祠」一名一直沿用至今。

自1921年到五十年代初期黃大仙祠未便正式開放，主要是尚未向香港政府申請註冊，若開放任人參拜，實與香港法例相違。可是在外圍參拜者，卻川流不息，香火甚盛。1956年政府批准黃大仙祠開放，任人遊覽參拜。<sup>41</sup>至於該祠從1921年到81年這六十年內的發展過程，可詳見《嗇色園年記》一文，<sup>42</sup>於此不加贅述。值得一提的是黃大仙祠內的黃大仙畫像。畫像中黃大仙盤膝坐在蒲團上，頭戴道冠，身穿道袍，右手執杖，左手除中指外，其餘手指微屈。身旁有松樹一株，仙鶴數隻棲於其上，更襯以瑞雲白日。地上畫山羊四五，石塊兩三。<sup>43</sup>畫面雖然簡單，但已將「赤松黃大仙」及「叱石成羊」的意念在濃厚的道教氣氛中很具體的表現出來。坊間所見的黃大仙畫像大致相同，所異者是在於右手執塵拂，而不是手杖；左手的大拇指及食指豎起，作「八」字形，其餘三指屈曲。<sup>44</sup>據說豎起作

「八」字形的兩隻手指表示八月，屈曲的三指表示廿三日，八月廿三日正是黃大仙的寶誕。

香港人拜祀黃大仙是很普遍的。<sup>45</sup>除我們在這裏談及的在港無人不知的赤松黃仙祠外，不少廟宇、道壇都供奉黃大仙。就距離赤松黃仙祠不遠的地方有一所名為元清閣的道堂，便設置一間黃大仙祠，<sup>46</sup>又港島筲箕灣譚公廟內亦供奉黃大仙。<sup>47</sup>黃大仙的畫像（有畫在玻璃上的，有印刷的）或塑像在坊間都很容易買到。可以說，在售賣神仙畫像的店舖裏，基本上都可以買到黃大仙畫像。<sup>48</sup>這在一定的程度上表示拜祀黃大仙的流行情況。我有不少親戚、朋友，他們雖不一定在家中供奉黃大仙，但卻每年至少一次到赤松黃仙祠禮拜一番。我家（主要是父親）從五十年代起就一直供奉黃大仙、拜祀黃大仙。

供奉黃大仙的熱誠隨着香港人移民海外而擴展到外國去。據報章刊載，美國紐約在去年（1983年）已建成黃大仙祠，且於十二月四日開光。紐約的黃大仙祠和香港的一樣，也有董事會，專責管理和經營該祠。據負責人說，「該祠自開光以來，每日均吸引大批華僑前來參拜，週日（筆者按：「日」字可能本作「末」字）則達到千餘人次，鄰近各州有不少善信更包下專車前來。除華僑外，不少美國人亦被吸引前來參觀，把該祠視為旅遊項目之一，部分更上香，參拜求籤，滿足好奇心。」<sup>49</sup>從這件事情我們或許可以推測在外國，尤其是美國，不少傳統思想較深的華僑（從香港移民的）在家中可能會供奉黃大仙。只消想他們既然那麼熱心到黃大仙祠參拜，在家中供奉黃大仙應該是有可能的事吧。

實際上，對黃大仙的崇拜很早——也許早在晉代已經開始了。宋代張君房（在世約當1019年前後）編的《雲笈七籤》關於黃大仙（即書中的皇初平）有這樣的記載：

……〔皇〕初起於是便捨妻兒，留就初平，共服松脂茯苓，至

萬日，坐在立亡，日中無影，有童子之色。乃俱還鄉里，親戚死方略盡，乃復還去。臨行以方教南伯逢，……其後服此藥仙者其有數十人。<sup>50</sup>

文中所提及的「方」自然是指那不老可成仙之藥方。黃大仙既然自己可以修煉到「不老」的地步，又能夠以「不老」，甚至「成仙」之術教人，加上他的「叱石成羊」的不尋常的「事蹟」，人們對他產生崇拜的心理，甚至崇拜的行爲，相信是大有可能的。故此倪守約在《金華赤松山志》就這樣說：

二君（按：指皇初起、初平兄弟）既仙，同邦之人相與謀，而置棲神之所，遂建赤松宮，偕其師赤松子而奉事焉，召學其道者而主之。自晉而我朝，香火綿滋，道士常盈百，敬奉之心未有涯也。<sup>51</sup>

倪守約是宋末元初的人，從《金華赤松山志》的記載，可知自晉至元代對黃大仙的崇拜一直未有停止。（當然，元代以後也繼續着。）

引文中所提到的赤松宮，即後來的寶積觀。由赤松宮改名爲寶積觀是宋真宗大中祥符元年（1008）的事。<sup>52</sup>寶積觀在宋代是由朝廷委派道士管理的，<sup>53</sup>而朝廷所降的御書及石刻並誥勅等都奉安於觀中的宸翰堂。<sup>54</sup>寶積觀歷代都有修建，據《金華縣志》，舊宮殿庭宇爲江南道宮之冠，後吳越錢武肅王重修。後燬於火，明成化十四年（1478）道紀、余永福復建。又明萬曆十二年（1584）知縣汪可受重建。<sup>55</sup>可見歷代人仕是多麼重視寶積觀，又是多麼熱心崇拜黃大仙了。宋人范浚（1102—1151）有《遊赤松觀詩》，說：

靈祠丹井餘真跡，祠下老松深百尺，仙子騎鯨去不歸，癡人猶問山中石。<sup>56</sup>

又陳叔裸有《寶積觀詩》，說：

斷涯千尺削芙蓉，望裏樓臺十二重。蠟屐破雲羊不起，瑤笙歸路鶴無踪。

橋如圯上思黃石，仙始人間見赤松。莫訝塵寰留信宿，還應辟穀此相從。<sup>57</sup>

二詩雖然是詠赤松觀（即寶積觀）但都是直接或間接地提及黃大仙的。<sup>58</sup>

至於宋代皇帝對黃大仙崇拜的熱誠最能表現於制誥文字裏。現在將孝宗淳熙十六年（1189）的《二皇君誥》及理宗景定三年（1262）的《加封誥》鈔錄如下以見個中情況：

### 《二皇君誥》

勅黃老之學，雖以虛無爲主，澹泊爲宗，而原其用心，實以善利愛人爲本。初起眞君、初平眞君，爾生晉代，隱於金華，叱石起羊，以爲得道之驗；汲井愈疾，益廣救人之功。巋然仙宮，赫爾廟貌，一方所恃，千載若存。東陽之民，合辭以請，其按仙品，崇以美名，緬想靈旂，鑒吾褒典。

初起眞君可特封沖應眞人

初平眞君可特封養素眞人

### 《加封誥》

勅至眞之妙，昉於莊老之論；神仙之事，盛於秦漢以來。然超乎冥漠之無形，而邈若昭彰之有驗。第一位沖應眞人，第二位養素眞人，惟爾兄弟，流芳史書，叱石而能起；成形丹存，而尚留遺燄。駕霧騰雲，則若恍若惚；祈晴祈雨，則隨感隨通。至今寶積之祠，起敬金華之地，宜加徽號，以稱眞風。

第一位沖應眞人可特封沖應淨感眞人

第二位養素眞人可特封養素淨正眞人<sup>59</sup>

因爲黃大仙兄弟的奇異傳說廣泛流行，上聞於朝廷，連皇帝也不得不對他們敬仰崇拜起來了。如《金華赤松山志》就記載宋紹興間（1131—1162）降香祈福於二皇君煉丹之處——煉丹山；<sup>60</sup>《洞天福地志》記載嘉熙間（1237—1240）祈嗣告盟於皇氏學道的金華洞天（三十六洞天之一）。<sup>61</sup>上有好者，下必甚焉，一般人民因此對黃大仙的崇拜自然更加深且廣了。也因爲這個緣故，有關黃大仙的傳說也愈來愈神奇了。如《金華赤松山志》記載了以下的一個傳說：

聖石山，在臥羊山左宮之南，其山相對，隔溪皆田也。向有十數巨石在田中，其廣數圍，妨礙耕作，乃禱於二皇君，次曉則石已飛過山傍，衆嘆神異，指爲聖石。二皇君差仙官主之。<sup>62</sup>

又轉錄了《遺丹記》裏的一個傳說：

二皇君煉丹成道而上昇，丹竈故基與井俱存。遺丹在山，變現不常，或大或小，或近或遠，人多目擊，不可數舉。丹山遇夜及昏，或陰晦，或煙雨，必霏霏如日出光。豈非遺丹之洞煥歟！今略摭一二言之。守山道士吳奉師常畜白雞伺曉，一日聞雞驚鳴，舉首視之，乃啄一物，微似彈丸，有五彩光，即以合格之，亟招同袍作禮。及偕來，啓合，丹已去矣。又守山道士沈應符至，更初見窗外光彩閃爍，遂開戶視之，有物大如雞子，其光漸遠，又即前，其光愈遠。復歸戶，其光照窗如初。殊不知山神詞護，可遠觀而不可褻翫焉。<sup>63</sup>

方鳳的《金華游錄》又有下面的一個傳說：

相傳往年唐公李度有目眚，寓觀中（按：指寶積觀），嘗憩茲石（按：指遇仙石），遇二仙（按：即初起、初平兄弟），問故，采草拂其目，遂明，且祝曰：「後十八年，當



相見彬州。」及唐登第，授彬教，有二道士過之，唐不知省。道人曰：「子亦記松下治眼語乎？」既而邀之，不知所適，方知爲二仙云。<sup>64</sup>

諸如此類的傳說記載頗多，不能盡錄。這些傳說，荒誕不經，不足爲信，絕大多數是對黃大仙極度崇拜下的產物，其餘則只是昧於自然現象的變化所致。不過，由此，我們可以看出人們崇拜黃大仙的熱烈程度了。

大概是基於對黃大仙敬仰和崇拜的心理，以往不少修道之士都選擇金華赤松山爲修道之所。《金華赤松山志》便記載了若干比較著名的人物。<sup>65</sup>例如唐代的赤松黃冠師舒道紀，《山志》說他「日夕瞻仰二皇君之祠，若意交神會」，<sup>66</sup>且曾有詩曰：

松老赤松源，松間廟宛然。人皆有兄弟，誰共得神仙？

雙鶴沖天去，羣羊化石眠。至今丹井水，香滿此山田。<sup>67</sup>

其對黃大仙兄弟敬仰崇拜之情溢於言表。至於其他人物，雖然並無說明他們如何嚮往黃大仙，但他們既然選擇黃大仙得道之處爲其修道的地方，其中在若干程度上一定與崇敬黃大仙有關，否則，天下洞天有數十處之多，他們何不選擇其他地方去修道呢？

又由於黃大仙學道「成仙」於金華赤松山，故此金華赤松山一帶有不少有關黃大仙的聖地和他的遺跡或被說成是黃大仙的聖地和遺跡。這些聖地和遺跡不單成爲歷來學道者必敬禮之物，也是旅遊者熱愛參觀的地方，同時亦是文人雅士歌頌吟詠的對象。除上文談到的赤松宮（即寶積觀）和聖石山外，還有不少。現在把主要的臚列於後以見梗概：

金華洞天：與赤松山相接，傳說是黃大仙得道游止之地。

優游洞：去赤松宮十里，傳說是黃氏兄弟校籍之所。

煉丹山：去赤松宮五里，傳說是黃氏兄弟煉丹之所。

臥羊山：與赤松宮相對，傳說是黃大仙叱石成羊之地。

大黃山：在赤松宮之東一里而近，傳說是黃氏兄弟飛舉之地，俗呼爲墮墜山。

小桃源：在赤松宮之側，傳說是黃氏兄弟三元八節邀集羣仙校籍之所。

丹井：在煉丹山左隅，傳說是黃氏兄弟得道將欲飛舉前埋所奉事之石老君處。

清水潭：在赤松宮之右，傳說昔旁有大石羊，黃大仙恐爲凡人所得，故驅之入潭中而不可見。<sup>68</sup>

這些聖地和遺跡是否真果與黃大仙有關，我們無從詳究。不過，我們大概可以說它們背後那些荒誕的故事卻是無法令我們接受的。然而，若從另外一個角度看，這些荒誕的故事和所謂聖地、遺跡，正表示着黃大仙這個人物和有關他的傳說是如何的深入民間了。

人們爲了尊敬崇祀黃大仙，爲他興建了不少宮觀祠廟。廣東、香港所設的供奉之所，上文已談過了，這裏只談談崇祀黃大仙的大本營——金華赤松山。除上文提到的赤松宮（寶積觀）外，還有金華觀（原係赤松下觀）、二皇君祠、太清殿、聖石僊宮祠和丹山仙宮祠。<sup>69</sup>當地的人民便在這些宮觀祠廟裏大事進行崇祀黃大仙的活動，直接或間接地推廣了黃大仙的傳說。

黃大仙學道「成仙」的超俗行徑和「叱石成羊」的美麗傳說，已足吸引歷代詩人雅士對他歌頌詠歎；加上歷來廣大民衆對他的深切信仰和狂熱崇拜，更令到這些文人爲他大書特書了。自從晉代葛洪開始，記載黃大仙事蹟或傳說的文字代代有之，而歌詠黃大仙的詩篇亦與時俱增。記載的文字主要是對黃大仙作客觀的敘述；歌詠的詩篇則是對他的嚮往、敬仰或崇拜的主觀描寫。故此，後者更能反映出人們崇敬黃大仙的心態。爲此，我在這裏將一些直接歌詠黃大仙的詩篇鈔錄於後：

唐陳子昂（661—702）《春日登金華觀詩》

白玉仙臺古，丹邱別望遙。山川亂雲日，樓榭入煙霄。  
鶴舞千年樹，虹飛百尺橋。還疑赤松子，天路坐相邀。<sup>70</sup>

唐曹唐（約867年前後生存）《皇初平入金華山詩》

莫道真游烟景賒，瀟湘有路入金華。溪頭鶴樹春長在，洞口  
人間日易斜。  
一水暗迴間繞澗，五雲長往不還家。白羊成隊難收拾，喫盡  
溪邊巨勝花。<sup>71</sup>

宋蘇東坡（1036—1101）《臥羊山詩》

先生養生如牧羊，放之無何有之鄉。止者曰止行者行，先生  
超然坐其傍。  
挾冊讀書羊不亡，化而爲石起復僵。流涎磨牙笑虎狼，先生  
指呼羊服箱。<sup>72</sup>

宋三十代天師張虛靖（1105年前後生存）《詠金華山詩》

家在白雲中，約住赤松子，揭來此山遊，  
龍虎鎮相似，金華莫外求，黃芽已如此。<sup>73</sup>

宋韓元吉（1118—？）《羊石詩》

自笑金華老使君，兩仙常約度層雲。駕車尚有雙羝在，縱入  
山中白石羣。<sup>74</sup>

宋葛惟肖《丹井詩》

長山一區井，地志箋其名。在昔牧羊童，是日皇初平。  
煉厥紫河車，吸此太陰精。鉛男沈玉洞，汞女隱金城。  
刀圭下其烟，體中有餘清。一旦控鶴飛，不與此井併。  
石竇納紅泉，漱出萬古情。暮雨侵蘚苔，秋風實茯苓。  
虎跑不知坎，龍湫無乃腥。我來沾寒漿，卷葉代銀瓶。

仰而吸流霞，俯而釣漢英。何當拂塵袪，廬此千丈屏。  
力爨九年菜，敵飲無暫停。殆可轡神龍，謁帝入蓬瀛。<sup>75</sup>

宋鄭士懿（1235年進士）《臥羊山詩》  
見羊疑是已叱石，見石翻疑未叱羊。非石非羊何所見，這些  
意思難商量。<sup>76</sup>

元吳景奎（1292—1355）《赤松山詩》  
雙鶴沖天去不回，五雲繚繞散花臺。山中若見皇初起，爲問  
留侯幾度來。<sup>77</sup>

明戴良（1317—1383）《遊赤松山詩》  
早發東部門，晚憩北山址。乍離城市喧，益羨邱壑美。  
舍車涉嶮嶽，停策玩清泚。游目蒼厓巔，放情白雲裏。  
攀林感落英，涉澗悲逝水。冀憑栖遁踪，往遇冥寂士。  
忽見山阿人，彷彿平與起。何當乘素烟，相與嚼丹蕊。  
牧羊事已乖，煉石情徒止。長揖謝荒祠，永媿爾兄弟。<sup>78</sup>

透過這些及文中所引的其他詩篇我們大概可以窺見昔人，尤其是文人，是如何的敬仰崇拜黃大仙了。現代學者趙樸初先生寫過一首詠黃大仙的詩，現鈔錄如下以饗讀者：

昔聞叱起山頭石，今日欣看石作龍，萬古海天添勝蹟，九龍  
翔舞九龍中。<sup>79</sup>

此外，還有不少詩篇間接地涉及到黃大仙的，<sup>80</sup>只因對本文考證沒有多大作用，故此略而不提了。

原載香港中文大學《中國文化研究所學報》卷十六，1985

## 註釋

1 齋色園是香港一個慈善機構，道侶靜修之所，九龍黃大仙區的赤松黃仙祠便是它屬下的一所物業。此機構創立於1921年，至1981年正是六十週年。在這數十年內，它的祠宇園林，不斷擴張，慈善福利，教育工作，陸續推行，爲了表彰它的成就及紀念這個大好日子，又適逢興建鳳鳴樓和九龍壁落成，故此它的成員特意舉行齋色園鑽禧慶典暨鳳鳴樓及九龍壁落成揭幕典禮。這本特刊（以下簡稱《齋色園六十週年紀念特刊》）就是爲了這個目的而編成的。揭幕典禮的日子爲1981年11月26日，亦即是此特刊出版之日。

2 《齋色園六十週年紀念特刊》，頁4。

3 《神仙傳》之成書動機及經過見葛洪自撰的序文：「予著《內篇》論神仙之事，凡二十卷，弟子滕升問曰：『先生云，仙化可得，不死可學，古之得仙者，豈有其人乎？』答曰：『秦大夫阮倉所記有數百人，劉向所撰又七十餘人，然神仙幽隱，與世異流，世之所聞者，猶千不得一也。……今復抄集古之仙者，見於仙經服食方，及百家之書，先師所說，耆儒所論，以爲十卷以傳，知真識遠之士，其繁俗之徒，思不經微者，亦不彊以示之，則知劉向所述，殊甚簡略，美事不舉，此傳雖深妙奇異，不可盡載，猶存大體，竊謂有愈於劉向多所遺棄也。』」關於此書的版本問題可參看清紀昀（1724—1805）編的《四庫全書總目提要》《神仙傳十卷》一條：「此本爲毛晉所刊，……徵引此書，以《三國志》注爲最古，然悉與此本相合，知爲原帙。《漢魏叢書》別載一本，其文大略相同，而所載凡九十二人，核其篇第，蓋從《太平廣記》所引，鈔合而成。《廣記》標題，間有舛誤，亦有與他書復見，即不引《神仙傳》者，故其本頗有譌漏，即如《盧敖若士》一條，李善注《文選》江淹《別賦》，……凡兩引之，俱稱葛洪《神仙傳》，與此本合，因《太平廣記》未引此條，《漢魏叢書》遂不載之，以證其非完本矣。」見《四庫全書總目提要》（上海：商務印書館，1933），卷28，子部，道家類，頁59（總頁3051）。又可參看日人福井康順《神仙傳考》，見《東方宗教》（日本道教學會，1951年10月），創刊號，頁1—20。此文結論略謂《神仙傳》之晉代原本已不可得見，今可得見者惟唐代以後之版本而已。據《中國叢書綜錄》（上海：中華書局，1961）《神仙傳》有十卷本、五卷本、一卷本及其他形式節本，共十七種。（冊2，頁446）。本文所用者爲《（增訂）漢魏叢書》本（明何鏗輯，清王謨增刊，清乾隆辛亥年（1791）重刊本）。

4 《神仙傳》，卷2，頁1下—2下。

5 《齋色園六十週年紀念特刊》有齋色園董事會編纂的《齋色園年記》（1921—1981），裏面有以下的一段記載：「1943年4、5月間，接日軍地區事務所電話，着本園辦事人到區所，備問仙師修道成仙之歷史，梁鈞轉道長以《仙師自序》與之，……」（頁33）。這是《仙師自序》第一次在《齋色園年記》出現，亦即是說第一次在可考的齋色園的歷史出現。我想，若然《仙師自序》早已存在的話，不致於遲至1943年日軍「備問仙師修道成仙之歷史」才出現吧。我相信，爲了應付日軍的追問，梁鈞轉等人只好求助於神仙傳記一類的書籍搜尋有關黃大仙的文字材料，終於在葛洪的《神仙傳》找到了他的傳記，但又不能原文照錄（因爲既然說是

《自序》，當然不能與《神仙傳》的記載完全相同的），故此略作修改，就成為這篇《自序》，即內文所引的《赤松黃大仙師自述》。

6 本文所用的《北堂書鈔》為清孔廣陶校注本（台北：文海出版社影印，1962）。

7 作「黃」的如唐徐堅（659—729）等著的《初學記》（北京：中華書局，1962）；宋陳葆光（1154年前後在世）的《三洞羣仙錄》（《道藏》本，上海：商務印書館據涵芬樓影印，1924—1926）；明洪應明（約1596年前後在世）的《消搖墟經》（《道藏》本）；明何鏗輯，清王謨增刊的《（增訂）漢魏叢書》本《神仙傳》；清馬佩忘等校輯，高基參訂的《龍威秘書》本《神仙傳》（清乾隆59年（1794）石門馬氏大西山房藏本，世德堂重刊）；清林星章主修，黃培芳、曾釗總纂的《新會縣志》（序道光21年（1841），出版地不詳）；《筆記小說大觀》四編本《神仙傳》（台北：新興書局影印，1974）；現人曹聚仁著的《山水、思想、人物》（香港：開源書局，1956）；新會修志會編的《新會圭峯名勝古蹟和建設新貌》（1958，出版地不詳）；徐續書的《廣東名勝記》（香港：上海書局，1966）。作「皇」的如唐歐陽詢（557—641）的《藝文類聚》（汪紹楹校，上海：上海古籍出版社，1965）；唐王松年的《仙苑編珠》（《道藏》本）；宋李昉（925—996）的《太平廣記》（台北：藝文印書館影印本，1970）；宋張君房（1019前後在世）的《雲笈七籤》（《道藏》本）；宋倪守約（1289前後在世）編的《金華赤松山志》（《道藏》本）；宋方鳳（1240—1321）撰的《金華游錄》（《叢書集成初編》本，上海：商務印書館，1935—1937）；元趙道一（十三世紀時人）編的《歷代真仙體道通鑑》（《道藏》本）；明王懋德等修纂的《金華府志》（序明成化十六年（1480）；吳湘湘主編，《中國史學叢書》，台北：學生書局影印本，1965）；《明刊本夷門廣韻》《神仙傳》（王雲五主編，《宋元明善本叢書十種》，據明萬曆刊本影印，台北：商務印書館，1969）；清鄧鍾玉等纂修的《金華縣志》（光緒二十年（1894）修，台北成文出版社據1934年金震東石印局鉛字重印本影印，1970）；今人蕭天石主編的《道藏精華》本《神仙傳》（台北：自由出版社，1980）；近人錢文選（1874—？）著的《金華北山游記》（見《士青全集》，1939）。

8 如清嵇曾筠總裁，沈翼機等總修的《浙江通志》。在「赤松山」條下引《萬曆金華府志》說：「……臥羊山，即黃初平（原注：「黃」一作「皇」）叱石成羊處。」《浙江通志》（乾隆初成書；上海：商務印書館據光緒25年（1899）浙江書局重刊本影印，1934），卷17，「山川」9，頁522。

9 如元趙道一《歷代真仙體道通鑑》（《道藏》本，冊140）。全傳本用「皇」，但到了結尾卻用「黃」。結尾說：「一云茶陵雲陽山黃初平號赤松子，治南嶽之陽，即此地，有松高萬丈。」見卷5，頁1上一頁2上。按：黃初平為茶陽雲陽山人，僅此一見，趙道一亦不加任何按語，想他亦不外姑存一說而已。「皇」而作「黃」或許為手足之誤，也或許另有一個籍貫為茶陵雲陽山的黃初平，但苦於缺乏材料，未能作進一步的探究。明王懋德等修纂的《金華府志》也是「皇」「黃」兼用的，如卷22「晉皇初平」條用「皇」，見頁24下；卷24「赤松觀」條則用「黃」，見頁5上。

10 如日人諸橋轍次編的《大漢和辭典》（東京：大修館書店，1959），總頁

13583；又如林尹、高明主編的《中文大辭典》（台北：中國文化學院，1968），總頁16983。

11 本文所用的《金華赤松山志》為《道藏》本，冊331。此外，有《續金華叢書》本（今人胡宗楫輯；台北：藝文印書館據1924年永德胡氏夢選慶刊本影印，1979）。

12 《金華北山游記》，見錢氏《土青全集》，第5集，「游記」，卷4。此《游記》提到皇初平的地方不多，只說：「同人住宿金華觀。樓上有佛像二尊：（一）為秦初安期生，（二）為晉代皇初平。皆有歷史可考。安在本觀修道登真，皇在北山叱石成羊，道號赤松子，相傳亦係在本觀羽化。設位供奉，以示紀念勝跡之意。」見頁141。

13 《北堂書鈔》，卷160，頁17下（總頁409）。

14 《金華赤松山志》，頁1上。

15 同上，頁2上。

16 《列仙傳》（《道藏》本，冊138），卷上，頁1上。

17 《金華赤松山志》，頁1上—1下。

18 《三洞羣仙錄》（《道藏》本，冊992），卷1，頁6上—6下。按：今《道藏》本《列仙傳》並無張良的傳記，而《列仙傳》內《赤松子》一傳亦無提到他與張良有任何關係，見內文所引可知。

19 見《玄品錄》（《道藏》本，冊558），卷1，頁12下；《歷世真仙體道通鑑》（《道藏》本，冊141），卷11，頁9下。

20 同上。

21 見《四書集注》（上海：國學整理社，1947），《孟子》，卷4，「離婁章句上」，頁95。

22 此條見唐段成式（約803—863）《酉陽雜俎》引。（北京：中華書局，1981），續集，卷4，「貶誤」，頁233。《朝野僉載》原6卷，內無此條，現人趙守儼點校時從《酉陽雜俎》輯出，收入《補輯》。見《朝野僉載》（北京：中華書局，1979），頁153。

23 《圖經衍義本草》（《道藏》本，冊543），卷20，頁7下。

24 同上，頁26上。

25 《列仙傳》記載：「彭祖者，殷大夫也。姓籙名鏗，帝顓頊之孫，陸終氏之中子，歷夏至殷末，八百餘歲，常食桂芝，善導引行氣。……」卷上，頁8下。

26 張三丰是元明之際的大道士，活動時期約由元延祐年間（1314—1320）到明永樂十五年（1417）。可是有些記載卻說他在清代道光年間（1821—1850）還生存。關於張三丰的研究可參看拙文“The Cult of Chang San-feng”, *Journal of Oriental Studies* (Hong Kong University Press, 1979), Vol. XVII, Nos. 1 & 2, pp. 10—53；「張三丰與明帝」，《香港中文大學中國文化研究所學報》（香港中文大學，1983），卷14，頁109—124；「清代道教西派命名、活動及道統考」，《香港中文大學中國文化研究所學報》（香港中文大學，1981），卷12，頁195—217。又可參看 Anna Seidel, “A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng”, in *Self and Society in Ming Thought*, ed. Wm. Theodore de Bary

(Columbia University Press, New York, 1970), pp. 483—531。至於張三丰的著作問題的討論，可參看拙著 *Investigations into the Authenticity of the Chang San-feng Ch'üan-Chi (The Complete Works of Chang San-feng)* (Australian National University Press, Canberra, 1982)。

27 明王懋德等修纂《金華府志》，卷22，頁24下；清嵇曾筠總裁、沈翼機等總修《浙江通志》，卷200，「仙釋」3，頁3437。

28 臧懋獻等編《中國古今地名大辭典》說：「丹溪縣，唐置，尋廢。故治在今四川綦江縣東南。」（上海：商務印書館，1931；台北：台灣商務印書館影印，1979），頁109。

29 清林星章主修、黃培芳、曾釗總纂《新會縣志》，卷2，頁18上—18下。

30 《新會縣志》有黃公輔的傳記，現節錄於此：「黃公輔，字振璽，杜阮村人，進士印之元孫。萬曆四十四年（1616）進士，知福建浦城縣，薄斂省刑，民甚德之。晉南京山西道御史，多所建白。……劾權璫魏忠賢、李實，言甚激切，留中不報，旋削奪回籍。崇禎改元，璫敗，起湖廣參議，分巡湖北，轉江西副使，……晉參政，分守寶慶。因入賀上疏，言流賊猖獗，勢將燎原，征討宜急等事，上嘉納，賜宴優渥。越二年，兼備兵，鎮長沙。值賊犯城，公輔設伏，擒斬千餘始定。未幾，復回寶慶，臨藍賊萬餘逼城，督兵逆擊，搗其巢，擒賊首，斬之，餘黨悉平。上功加俸二級。……推都御史，撫治偏沅，以病辭歸。十六年（1643）起太僕卿，轉南左通政刑部侍郎，晉兵部尚書，皆不拜。鼎革後避地新寧，卒年八十四。或曰與將軍王興同死於文村，骸骨不歸。」卷9，頁14上—14下。《新會縣志》又載錄了他的一篇文章，結尾說：「生為明孤臣，死為明故臣，輔志決矣！辱命使諷確歸順以自贖，未敢聞命。……『人生自古誰無死，留取丹心照汗青』，文公教我矣。」卷9，頁16上。可見公輔實為明代一忠烈之士。

31 見《新會縣志》，卷2，頁18下。

32 這「八景詩」為：一、「天然石室」，二、「谷里泉琴」，三、「峭壁凌漢」，四、「岩際平台」，五、「松岡月露」，六、「清澗浮翠」，七、「花徑遊絲」，八、「嵐巖樵歌」。見新會修志會編《新會圭峯名勝古蹟和建設新貌》，頁14—15。

33 同注31。何士堦為明末人，生平事蹟見《縣志》，卷9，頁30下—31上，「何士堦」條。

34 見《新會圭峯名勝古蹟和建設新貌》，頁18。

35 參注30。

36 見《齋色園六十週年紀念特刊》，頁31。

37 現在南海縣及新會、中山等數縣均屬佛山地區。佛山市則在西樵之東北。

38 如江蘇省的寶山縣就有黃大仙廟。《寶山縣續志》記載：「黃大仙廟，在沈家灣，光緒二十八年尼淨哉募建。」（民國張允高等纂修，1921；台北：成文出版社影印，1975），卷5，「寺觀」，頁21下。

39 同注36。

40 《齋色園年記》，見《齋色園六十週年紀念特刊》，頁32。

41 《齋色園年記》說：「一九五六年，……由總理獻議，邀請東華三院合作，凡入園士女，納費一角，多惠者聽，全數撥充三院學校經費，請求政府批准許予



開放，……經五個月時間，內外斡旋，卒獲成功。仙師寶誕前二日，即八月廿一日，三院主席……偕首總理……親臨本園大殿，在鐘鼓齊鳴下，與本園代表……簽署合約，並聲明三院對本園之一切主權及法益，絕對尊重，而本園亦於是日正式開放，任人入園遊覽參拜，……」見《嗇色園六十週年紀念特刊》，頁34—35。

42 見《嗇色園六十週年紀念特刊》，頁31—42。

43 此畫像又刊載於《嗇色園六十週年紀念特刊》，頁3，題為「威靈感應黃赤松大仙寶像」。

44 Jonathan Chamberlain 撰 *Chinese Gods* 一書所載者就是坊間常見的黃大仙畫像。見該書 (Long Island Publishers, Hong Kong, 1983), pp. 111 對頁。

45 這完全是因為它「靈驗」所致。J. Chamberlain 的 *Chinese Gods* 便有這樣的記載：“The efficacy of Wong Tai Sin is such that almost everybody I have met has some story. I am told that he is prayed to for racing tips and that he cured a man who had been languishing in hospital for three months and whose ailment had been undiagnosed by western specialists. Another man always went to pray at this temple at the New Year. One Year he decided not to bother. The subsequent ill luck that dogged him ensured that he did not omit his duties again.”, p. 161。黃大仙的「靈驗」是往往通過他的簽的「靈驗」表現出來的。黃大仙簽，現時最流行最易得到的，共有一百枝，在坊間就可以買到《古本注解黃大仙靈簽》（香港：花園監製，出版年缺）一類的簽書。至於黃大仙簽始於何時實在是一個有趣的問題，可惜沒有足夠資料去考證。不過，我相信最遲到梁氏父子從南海西樵奉黃大仙寶像來港時，即本世紀初已存在了。我認為它們是梁氏父子傳到香港來的，亦甚有可能是他們製造出來的。最近，這一百枝黃大仙簽已被翻譯成英文出版，見 Francis Sham tr., S. T. Cheung ed., *Predictions of Wong Tai Sin* (Board of Directors, 1983—1984, The Tung Wah Group of Hospitals, Hong Kong, 1984)。在香港，對黃大仙的崇拜又透過學校教育方式得到更廣泛的傳播。嗇色園轄下的數間中小學校及幼稚園（共有學位七千）就希望它們的學生對這位黃大仙有若干認識。學校方面編了一套名為《三教經訓》的教科書，裏面的「緒言」就是「赤松黃大仙師自述」。

46 元清閣的黃大仙祠在赤松黃仙祠西數里外之山坡上，大概有三十年的歷史，祠內的神壇有「黃大仙肖像」，與一般所見的黃大仙畫像不同。這所祠的資料是由 Professor Graeme Lang 提供的。Professor Graeme Lang 是加拿大 Memorial University 的社會學教授，今年（1984）春季到香港來作研究。恰巧，他的研究計劃也是黃大仙。他知道我正在撰寫有關黃大仙的文章，所以特地到香港大學來找我。雖然我們研究的對象無異，但是重點和方法卻有不同。他是從社會學的角度看黃大仙，而我是側重考證黃大仙的歷史和有關的問題。他最高興的是，我為他提供了黃大仙的原始材料——晉代葛洪的《神仙傳》。同年八月接到了他和 Lars Ragvald 研究有關黃大仙一文的初稿：“Upward Mobility of a Refugee God: Hong Kong's Wong Tai Sin”，在詳譯裏也提到我的研究。

47 鄧海超等編的《香港島區之華人廟宇》（香港：香港大學亞洲研究中心，1983）亦有記載。見頁173。

48 嵩色園內赤松黃大仙祠旁邊的小店、攤檔，便最多黃大仙畫像出售，款式頗多，價錢亦便宜。至於黃大仙的陶器塑像也可以在一些陶瓷商店，甚至國貨公司買得到。

49 見香港《東方日報》，1983年12月19日。關於紐約黃大仙祠的消息，亦可參看《香港周刊》，1983年12月；《城市周刊》，1983年12月。

50 《雲笈七籤》（《道藏》本，冊699），卷109，頁3下—4上。

51 《金華赤松山志》，頁2下。

52 《金華赤松山志》記：「寶積觀，即赤松宮。……真廟大中祥符元年始改今額。」頁10上。

53 《金華赤松山志》有如下的記載：「董先生名惟滋，……隱寄赤松，……時貴以先生名薦之於神廟。……賜度牒，爲赤松黃冠師。……及哲廟元祐間（1086—1094）乃丐歸家山。上嘉之，復勅頒寶積觀事。」又記：「黃先生名彥達，……遇至人授以秘術，……至紹興間（1131—1162）主觀事，凡三十餘載。」，頁13上—13下。從這兩段記載可以得到證明。

54 可證之於《金華赤松山志》，頁10下。

55 《金華縣志》，卷5，「建置」，頁15下。《浙江通志》也有相同的記載，惟「萬曆十二年」作「萬曆十年」（1582），見卷232，「寺觀」7，頁3972。

56 見《浙江通志》，同上。此詩又見於《金華赤松山志》，然文字略異，現鈔錄如下以資比較：「靈祠千古餘真跡，祠下老松高百尺，僊子騎鯨去不歸，幾回借問山中石。」，頁11上。

57 見《浙江通志》，同上。

58 范浚詩提到的「丹井」就是黃初起、初平兄弟之煉丹之井，而「靈祠」就是赤松山上赤松宮（即寶積觀）東的二皇君祠。可參《金華赤松山志》，頁9上下及頁11上的記載；亦可參看《浙江通志》，卷232，「寺觀」7，頁3972。陳叔裸詩說的「羊不起」的背景自然是黃初平的「叱石成羊」的故事；「赤松」也極有可能是指黃初平，因為初平改字爲「赤松子」（見《神仙傳》），而不是漢代張良欲從遊之赤松子。令我相信陳詩說的「赤松」是黃初平而不是別人的原因，是因為他詠的是寶積觀，而寶積觀正是人們爲黃初平及其兄黃初起而興建的奉祀之所。

59 見《金華赤松山志》，頁17上—18上。

60 《金華赤松山志》，頁6上。

61 見《金華赤松山志》引，頁4下。唐杜光庭（850—933）有《洞天福地嶽瀆名山記》（簡稱《洞天福地記》，《道藏》本，冊331），內有「三十六洞天」一節，說：「金華山金華洞元洞天，五十里，在婺州金華縣，有皇初平赤松觀。」，頁8下，但並無嘉熙間祈嗣告盟於金華洞天的記載。

62 《金華赤松山志》，頁7下。

63 同上，頁3上—3下。

64 《金華游錄》，頁1—2。

65 他們爲：唐代的舒道紀，宋代的董惟滋、黃彥達，盛曠、周大川、吳養浩和朱知常。見《金華赤松山志》，頁12下—16下。

66 見《金華赤松山志》，頁13上。

67 同上。

68 這些聖地和遺跡都見於《金華赤松山志》的記載，見頁4上—10上。

69 見《金華赤松山志》，頁10下、11上—11下。關於聖石僊官祠及丹山仙官祠，《山志》有如下的記載：「聖石僊官祠，在聖石灣左，守掌聖石。按《識記》云，此石乃金寶所化，能現光彩，故二皇君令仙官主之。丹山仙官祠，在丹山上雲巢菴之側，每遇丹光吐納，必由於茲。民有禱祈，動無不應。凡有登丹山而不加敬者，必有彰報之驗，而俾降信道之心。」丹山即煉丹山，亦即是二皇君煉丹的地方。

70 《金華縣志》，卷5，「建置」，頁16上。

71 《浙江通志》，卷17，「山川」9，頁523。

72 《金華赤松山志》，頁6下—7上。

73 同上，頁5下—6上。

74 同注70，頁24上。

75 同上，頁23下。有關此詩的作者《縣志》作「宋梁葛國惟肖」。《金華赤松山志》亦有記載此詩之一部分，說：「梁國葛惟肖乃稚川耳孫，有詩紀之，曰：……」，頁9上—下。綜合二書之材料，可知此詩之作者名葛惟肖，字國，晉葛洪之後，宋代人，梁大概是其本籍。

76 《金華赤松山志》，頁7上。

77 《浙江通志》，卷17，「山川」9，頁522。

78 同上。

79 《齋色園年記》說：「一九八一年六月九龍壁及華表龍柱，由汕頭運到。又九龍壁背後蒙北京中國佛教協會會長趙樸初居士題詩一首及書『九龍壁』三個大字。由朱炎記鑿字，並安裝於擴建花苑上下池中央，供善信遊客觀賞。」見《齋色園六十週年紀念特刊》，頁42。《年記》所說的「題詩一首」就是這一首詩，只要到黃大仙祠一遊就可以看見。這詩實寫於1980年，因為趙樸初題「庚申仲夏」，而庚申年正是1980年。

80 如梁沈約（441—513）的《煉丹山詩》（見《金華赤松山志》，頁6上）；宋唐堯封（約1162—1164前後在世）的《丹灶詩》（見《金華縣志》，卷5，「建置」，頁23下）；方鳳的《叙金華勝游》（見《金華游錄》，頁7）；王堃（1220年進士）的《優游洞詩》（見《金華赤松山志》，頁5上）；元吳師道（1283—1344）的《游金華觀詩》（見《金華縣志》，卷5，「建置」，頁16上）；葉審言（1272—1346）的《赤松山詩》及《煉丹山詩》（同見《浙江通志》，卷17，「山川」9，頁522）。

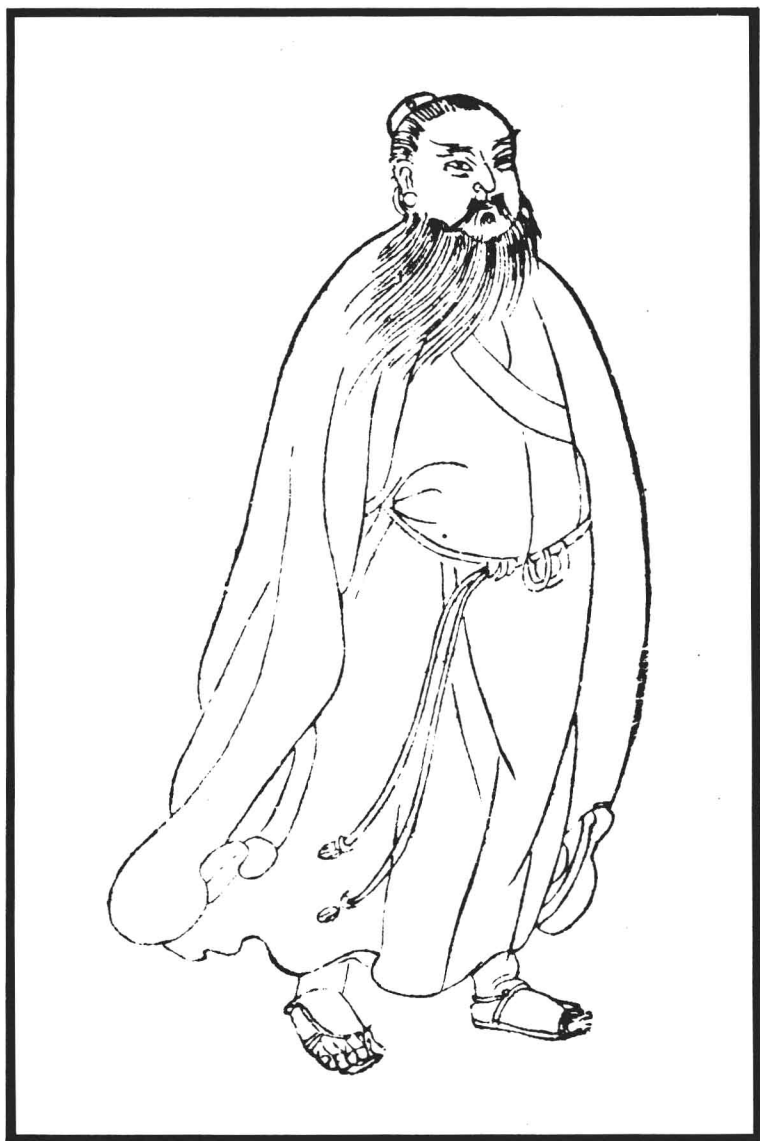


# 全真教祖王重陽的詞

王重陽（1112—1170）<sup>1</sup>是道教一大派全真教<sup>2</sup>的祖師，他的著名弟子中有所謂「全真七子」，即是：馬鈺（1123—1183）、譚處端（1123—1185）、丘處機（1148—1227）、劉處玄（1147—1203）、王處一（1142—1217）、郝大通（1140—1212）和鈺妻孫不二（1119—1182）。<sup>3</sup>

當金人覆滅北宋、雄據中原以後，進行一連串對漢人的壓迫，使漢人在遭受到社會破壞、家國淪亡的慘痛的同時，還焦慮地提出漢族人民是否已到了存亡之際的疑問。這種民族自覺強烈地推動一部分漢人繼續武裝起來和金兵對抗。可是，由於大勢已去，難挽狂瀾於既倒，有些人便出家為道士，以宗教的形式來「救世」。王重陽就是一個典型的例子。陳銘珪（約公元1879年前後在世）《長春道教源流》說：

王重陽，有宋之忠義也。其害風也，蓋憤激使然。……所居咸陽（即今陝西咸陽），固宋地也。……考宋失關中（即今陝西省），以終南（山名，在陝西省）與金分界，……重陽棄家，避地於此，其心蓋未忘宋歟！……璫《碑》云：「重陽半醉高吟曰：『昔日龐居士，如今王害風。』」其為感懷身世，始之以隱遯，終之以佯狂，益可知矣！……顧嗣立《元詩選》有商挺《題甘河遇仙宮詩》云：「……重陽起全真，高視仍闊步。矯矯英雄姿，乘時或割據。妄跡復知非，收心活死墓。人傳入道初，二仙此相遇。……」據此則重陽不惟忠



王重陽像 載：《道藏》，冊76，《金蓮正宗仙源像傳》，頁18上  
「重陽」。

憤，且實曾糾衆與金兵抗矣！金時碑記有所忌諱，不敢顯言，挺旣入元，故直揭其大節也。<sup>4</sup>

可見王重陽創立全真教，只是由於他從事實際的救國運動失敗之故，基本上是產生於民族自覺和陳銘珪所謂的「忠憤」的。<sup>5</sup>

王重陽名喆，又作詰（即古文「哲」字，而「詰」是「喆」的省文），字知明，重陽是他的號，咸陽人。據陳銘珪《長春道教源流》的考證，生於宋徽宗政和三年，卒於金大定十年（1113—1170），年五十八歲。<sup>6</sup>金完顏璫（1172—1232）《全真教祖碑》說他美鬚，大目，身長六尺餘寸，氣豪言辯，甚得衆望。又說他弱冠修進士舉業，籍京兆府學（京兆府在今陝西長安縣西北）；又善武略，曾於金天眷間（1138—1140）應武舉，易名德威，字世雄。後來，文武兩無成，於是慨然入道，創立全真教。<sup>7</sup>本來，重陽是有心出仕的，但是，可能由於應試失敗使到他志不獲伸，以致覺得漢人被壓迫，因而仇視金人，以金人爲敵；同時，亦由於他想極力保存漢文化和延續漢族的生命，故此奮起武裝地對抗金人。可惜，結果失敗了。他惟有通過宗教一途去「救世」。這一點上文已及。重陽教人必先讀《孝經》、《心經》與《道德經》，<sup>8</sup>因爲全真教根本上是儒、釋、道三教合一的。他先居終南山劉蔣村。大定中（1161—1189），聚徒山東寧海州（即今山東牟平），先後得馬鈺諸人。自此之後，全真教傳播日廣，信奉者日衆。元道士李道謙集文士所作碑、記、詩歌爲《甘水仙源錄》十卷，俱詳全真教的始末及王重陽的生平。<sup>9</sup>而元遺山（1190—1257）、姚牧庵（1239—1314）、程雪樓（1249—1318）、虞道園（1272—1348）諸金元人集，亦多爲全真教而作之文字。<sup>10</sup>重陽之著作頗爲豐富，著有《重陽全真集》十三卷、《重陽教化集》三卷、《重陽分梨十化集》兩卷、《重陽真人金關玉鎖訣》、《重陽真人授丹陽二十四訣》及《重陽立教十五論》等，並見正統（1436—1449）本《道藏》，及光緒三十二年（1906）刊《道

# 鶯啼序

鶯啼序時繞紅樹應當做主騁嚶嚶瑩瑩聲  
音弄晴調舌秤羽潛身在朱林茂處愈綿變  
百般言語喜新鉛新汞俱齊叫歸宗祖 喚  
覺呼惺頓曉本元初天然規矩定分他甲乙  
庚辛九宮八卦門戶驅四象通推七返用千  
朝鍊成文武這金丹由此三年漸令堪觀

《重陽全真集》書影

載：《道藏》，冊793，卷4，頁13上、下「鶯啼序」。



輯要》。<sup>11</sup>《全真集》卷3至卷7全數載詞；卷8卷9詩詞雜編中，有六十餘首；卷11至13，凡詞二百餘首；皆重陽自撰。至於《教化》、《分梨十化集》，乃重陽首唱馬鈺繼韻之作，詩與詞相雜。據刊序，皆稱馬鈺哀集。總計重陽詞，六百餘篇，可謂洋洋大觀。

重陽之詞不獨篇幅多，內容亦相當廣泛。除了講道化人、煉丹性之作外，更有詠懷、詠物、敘事等等。茲把《重陽全真集》卷5詞題或小序鈔錄如下（無詞題或小序者不在內），以見一斑：

鎖庵門化馬鈺（《探春令》）

自詠（《月中仙》）

詠紙衣（《阮郎歸》）

贈道友（《喜遷鶯》）

辭世（《減字木蘭花》）

自詠（同上）

贈王家飲店（同上）

化破帛（同上）

唐秀才索春寒秋熱詞（《浪淘沙》）

歎虛飄飄（同上）

贈劉哥會剃頭面（《驀山溪》）

劉蔣庵（《掛金燈》）

詠骷髏（《祝英臺》）

贈馬鈺（《定風波》）

寧海范明叔邀飯覽月桂花（《江梅引》）

寧海軍結金蓮社（《金雞叫》）

警劉公（同上）

丁亥年十月初一日，先生要化馬鈺，故鎖門百日，欲令鈺見家風而肯從（《感皇恩》）

或問難免憎愛心（《愁郭郎》）

知縣董德夫小（《河傳令》）

先生嘗云：「余嘗從甘河攜酒一瓢，欲歸，道逢一先生，明云：『害風肯與我酒喫否？』余與之。先生一飲而盡，卻令余以瓢取河水。余取得水，授與先生。先生復授余，令余飲。余飲之，乃仙醑也。」（《虞美人》）

戰公索修行（同上）

大葫蘆，先生出，常背此以貯酒也（《臨江仙》）

自詠（《繫雲腰》）

從上錄的詞題或小序，可略知重陽的詞的內容。然而，這些詞題或小序信非全出重陽之手，其中或有不少是後人根據傳聞加上去的。例如《感皇恩》與《虞美人》兩首詞的小序，其中有「先生要化馬鈺」（《感皇恩》）及「先生嘗云」等語，便不似重陽自道的口吻，應是後人追記。更有一點值得注意的是，重陽作品中，贈詞特多。

王重陽填詞的目的，正如他的其他形式的文字一樣，主要是爲了傳道說教。國師尹（約公元1183年前後在世）的《重陽教化集》序裏即就此點發表了精闢的見解：

門人高弟等命同其議哀綴成集。門人靈真子朱抱一命工鏤板，將行於世，廼屬本府醫學博士韓辰同扶風（在今陝西省）馬川訪予求序，諄諄懇切。適有客在坐，聞之則掀髯抵掌，捨席趨進而問曰：「道家者流，嘲弄風月，固當如是乎？」予即應之曰：「噫嘻！子亦悞矣。且如明眼禪和欲傳妙道，亦必垂一則語以示後之學者。矧茲高尚至人，力欲恢弘正教，闡揚家風，必以言語訓誡，發爲文章，而啓迪迷人，庶有覺悟。況此冷淡生活，本是道人風味，兼其間無一字塵凡氣，殆非吟咏風月者無用之空言也。子無誚焉……」<sup>12</sup>

這段話實替王重陽道出了心聲。

全真教的中心教義，是主儒、釋、道三教合一的，王重陽便在詞裏暢抒三教的「妙理」。茲引兩篇爲例：

《臨江仙·道友問修行》

潔己存心歸大善，常行惻隱之端，慈悲清靜亦頻觀。希夷玄奧旨，三教共全完。

別子休妻爲上士，悉捐財色眞餐。長全五臟得康年。功成兼行滿，眞性入仙壇。<sup>13</sup>

又《目眙》

爲甚風狂偏愛酒，非干愚意多輕。此般道眼最分明。頂門三路顯，得伴道人行。

三教幽玄深遠好，仍將妙理經營。麒麟先悟仲尼觥，青羊言尹喜，舍利喚春鶯。<sup>14</sup>

在王重陽的眼中，三教是同源的、一理的、平等的，有着同等重要性的，故此他從不輕此重彼。

重陽創立全真教，目的在乎勸道教世，他的一切活動都以此爲目標，他的文章也自然不會例外，所以他的詞無不充滿宗教色彩。茲舉例如下：

《浪淘沙》

人要悟黃芽，勿戀榮華。俗家出了做仙家。物物拈來都打破，藉甚嬰娃。

蓬島現光華，翠霧紅霞。長春園裏看靈葩。覆燾清光仍自許，得得休誇。<sup>15</sup>

《憨郭郎·或問難免憎愛心》

深憎憎愈甚，深愛愛尤多。兩般都在意，看如何。

他歡如自喜，他病似身痾。心中成一體，各消磨。<sup>16</sup>

《望蓬萊》

詞謹勸，見在好持修。浮名浮利何日了？勞神勞氣幾時休？  
塵世莫淹留。

須早悟，三教理玄幽。擺脫恩山祛愛海，得歸蓬島赴瀛洲。  
只在此心頭。<sup>17</sup>

這些詞都不外勸世修道，不離宗教家的救世熱誠，重陽從不放過講道說教的機會，無論詠懷、詠物、酬贈、歎世、即興都如是。他的詠懷之作如：

《卜算子·述懷》

鄜中有箇修行子，火院難離，只被推辭。恁不回頭候幾時？  
今朝不保來朝事，大限誰知？可憫愚癡。直待荒郊咬齒兒。<sup>18</sup>

詠物之作如：

《卜算子·詠菜》

兩人鬪勝俱誇會，路路相違，子細挨依。劫盡方知解了圍。  
愚迷不曉雙關意，各自藏機，孰是孰非？卻被傍觀冷笑微。<sup>19</sup>

酬贈之作如：

《無夢令·贈丹陽》

坐臥住行有別，自是逍遙做徹。大道本來真，驀地哂中歡悅。  
無說，無說，勘破春花秋月。<sup>20</sup>

歎世之作如：

《黃鸝兒·韓公索歎世》

且聽且聽，汨汨塵勞，如何得醒？女男是玉杻金枷，把身軀  
縛定。

百年韶景風燈影，怎留他光瑩？早悟斯疾，速修行永，完全性命。<sup>21</sup>

即興之作如：

《迎春樂·春日》

茲晨瑞氣陽和早，泥牛示，古農曹。風流綵杖輕輕考，誰似我，重耕道？

賞宴懷中珍和寶，滋味廣，餐芝草。便許結金丹，復歸去，蓬萊島。<sup>22</sup>

可見重陽傳教的熱誠，在他的詞中表露無遺。

重陽的詞更有標明勸道說教的，如《重陽全真集》卷3之《滿庭芳·修行》、《金雞叫·警劉公》；卷4之《南鄉子·誡人禮拜》、前調《于公索幻化》、前調《邵公索要下手修行》、《俊蛾兒·勸吏人》、《蘇幕遮·勸化醴泉人》、前調《勸化諸弟子》、前調《勸修行》、前調《勸同流》、前調《勸世》；卷5之《探春令·鎖庵門化馬鈺》；卷6之《滿庭芳·黃邑于公乞修行》；卷7之《卜算子·開門了化出馬鈺》；卷12之《小重山·道友求問》、《臨江仙·道友問修行》、《特地新·勸世》、《帶馬行·緣化子弟》、《惜芳時·友索說陰陽》；卷13之《望蓬萊·詠勸道友》、《蘇幕遮·點化道友》、前調《訓徒衆》、《巫山一段雲·道友問變化》……等等，不勝枚舉。茲舉二首以括其餘：

《蘇幕遮·勸化諸弟子》

兄弟懣，安腳手。擘破微塵，跳出三山口。月出東方日入西，焜耀明星，三箇相隨走。

氣傳清，神運秀。兩脈通知，真行真功就，衝上晴空光猛透。方顯無爲，始見歸無漏。<sup>23</sup>

《巫山一段雲·道友問變化》

堪嗟萬物，陰陽內、造化因功。休論西東，只在三光秀氣中。

公如會得，疾安腳便做飄蓬。脫了凡籠，一箇真靈入碧空。<sup>24</sup>

此類作品不僅透示了全真教的內容，同時亦顯出王重陽的宗教思想與熱情。我們似不能因為它們缺乏文學價值就一概抹殺的。

重陽的宗教熱情最能表現在他教化馬鈺夫婦的過程中。《重陽教化集》范懌（約公元1183年前後在世）《序》說：

真人遂以方便，誘夫婦入道。尚恐未從，乃出神入夢，以天堂地獄警之，俾漸悟焉。至於鎖庵百日，密付玄機，謂石火光陰，難得易失，如不早悟，虛過一生，下手速修，猶太遲也。謂攀緣妄想，動成罪業，索梨分而送之，兼以栗芋賜之，使知其離分而立遇也。謂不捨冤親，煩惱不斷；去邑里之冗，爲雲水之遊，則鄉好離也。<sup>25</sup>

《重陽分梨十化集》馬大辨（約公元1183年前後在世）《序》亦詳記此事，說：

丹陽先生（按：即馬鈺，號丹陽）……嘗謂其人曰：「我因夢遇異人，笑中得悟。」大定丁亥（1167）秋，果有重陽真人別終南，遊海島，欲結知友，同赴蓬萊，共禮本師之約。東抵寧海，首往范明叔之遇仙亭。丹陽繼至，參謁真人，一見驩然，昔傾蓋，目擊而道存，知丹陽夙有仙契，遂丁寧勸以學道修真。丹陽識其諄誨，敬請真人諧至郡城，居之南庵。命其名曰全真。日夕與之講道於其中，必欲丹陽夫婦速修持，棄家緣，離鄉井，爲雲水遊。其初夫婦易從也，真人誓鎖庵百日。是孟冬初吉賜渾梨，令丹陽食之。每十日索一梨，分送於夫婦，自兩塊至五十五塊。每五日又賜芋栗，各六枚。及重重入夢，以天堂地獄十犯大戒罪警動之。每分送則作詩詞或歌頌，隱其微旨。丹陽悉皆酬和，達天地陰陽奇

偶之數，明性命禍福生死之機。由是屏俗累，改衣冠，焚誓狀，夫婦信嚮而師焉。<sup>26</sup>

至於重陽與丹陽互相唱和的詩餘，俱見《重陽教化集》及《重陽分梨十化集》。從這些篇章中，我們可以看到王重陽是如何苦心孤詣地勸化丹陽夫婦和丹陽悟道的過程。現舉《水雲遊》一首為例：

且住且住，十月小春，當宜鎖戶。一百日鍊就，重陽也並無作做。

渾身要顯唯真素，掛靈明紙布。信任他走玉飛金，自恬然不顧。<sup>27</sup>

丹陽繼韻

不住不住，火院當離，深宜別戶。害風仙化我，扃門這修行須做。

腥羶戒盡常餐素。掛體唯麻布。待百朝鎖鑰開時，效吾師內顧。<sup>28</sup>

又可從重陽的詞裏見到他對教化的熱情及他人得道後他的無限喜悅。如下面的《探春令》和《點絳脣》就甚能表現這一點：

《探春令·鎖庵門化馬鈺》

要知端的，默默細想，須憑因果。至今喜悅，投歸玄妙，便把門兒鎖。惺惺了了真堪可。有自然香火。靜中寂閑，分明一箇，師父來看我。

美醪奇饌，信任姿飲，豐餐最好。醉經飽德，唯歌自舞。喜樂論道，頻頻拈弄靈芝草。使異香來到，雲霞覆燾，鶴鸞前引，卻赴蓬萊島。<sup>29</sup>

《點絳脣》

十化分梨，我於前歲生機構。二人翁母，待教作拏雲手。用破余心，笑破他人口。從今後，令伊依舊，且伴王風走。<sup>30</sup>

後者有小序云：「先生（按：指王重陽）鎖門及十旬，將啓戶，又以梨一枚割做十分，與馬鈺夫婦二人食之。既啓戶了，唯鈺捨家緣做弟子。至此耳，又以詞贈之。」<sup>31</sup>重陽的救世熱心於此可窺見一斑了。

王重陽在詞裏儘管談道說教，但有些時候他卻愛輕鬆一陣子。例如他往往喜歡把自己的名、字、別號放進詞裏。故此，「王喆」、「知明」、「重陽」、「害風」等名詞在他的詞裏屢見不鮮。如《恨歡遲》：

名喆排三本姓王，字知明子號重陽。似菊花如要清香，吐緩緩等濃霜。

學《易》年高便道裝，遇淵明語我嘉祥。指蓬萊雲路如歸去，慢慢地休忙。<sup>32</sup>

又如《雙雁兒·自述》：

意馬心猿休放劣，害風姓王名喆。一從心破做顛厥，恐怕消些舊業。眞性眞靈有何說？恰似曉風殘月。楊柳岸頭是清徹，我咱恁情攀折。<sup>33</sup>

此外如《重陽全真集》卷3之《紅芍藥》、《沁園春》、《滿庭芳·文登張公邵公要起玉花社》；卷4之《啄木兒》；卷5之《虞美人》、《繫雲腰·自詠》；卷7之《踏莎行·自詠》；卷11之《惜黃花》；卷12之《迎仙客》、《紅窗迥》、《夜行船》、《河傳令》；卷13之《望蓬萊》、《武陵春·詠別道友》、《蘇幕遮》、《木蘭花令》、《川撥掉》；《重陽分梨十化集》卷下之《望蓬萊》等都是。這可說是重陽詞的一點特色。

重陽又頗愛看柳永（約公元1045年前後在世）詞。《重陽全真集》有一篇題名爲《愛看柳詞遂成》的《轉調醜奴兒》。詞云：

平生顛傻，心猿輕忽。《樂章集》看無休歇。逸性攄靈，返認過修行超越。仙格調，自然開發。



四句七上，慧光崇兀。詞中味與道相謁。一句分明便悟徹。  
耆卿言田，楊柳岸曉風殘月。<sup>34</sup>

可見重陽喜愛柳詞是因為認為它是「仙格調」和「詞中味與道相謁」，格調自然，而且給他很大的啓發。柳詞本有典雅與俚俗二體，<sup>35</sup>而影響重陽較深的是其俚俗一體。重陽似很欣賞柳永的《雨霖鈴》，因他不止一次的借用其中的名句「楊柳岸曉風殘月」。除了這篇《轉調醜奴兒》外，還有上面引用過的《雙雁兒·自述》。

以上所談的是重陽詞的內容，以下要討論的是它的形式。

重陽詞的形式最令人注意的是它的「藏頭拆字」格。所謂「藏頭拆字」格，就是以闌末一字之半或一部分為全闌第一字；又以上句末一字之半或一部分為次句第一字。茲舉兩篇為例。如《重陽教化集》的《玉鑪三澗雪》（即《西江月》），原作是這樣的：

#### 《玉鑪三澗雪》藏頭

引臥於寧海將宜甫為憑交霞友做雲朋朗分明為證定便除色欲  
神玄牝清澄昇火降兩相吞內敢言游泳（拆起永字）<sup>36</sup>

每句的第一字都缺了，所以句讀的時候就要把這個缺字填進去，而這個字都是來自上句末字的「拆散」。實際上，這闌詞應是這樣的：

永引臥於寧海，每將宜甫為憑。心交霞友做雲朋。月朗分明為證。

言定便除色欲，谷神玄牝清澄。水昇火降兩相吞。口內敢言游泳。

又如同書的《黃鶴洞中仙》（即《卜算子》），原作是：

#### 《黃鶴洞中仙》藏頭

兆看余燈鍊陽周鏡照他人返逼驅兒省下清中瑩豔出銀缸面菱  
花靜似韜光不聘馳兒惺內觀真景（拆起京字）<sup>37</sup>

應作：

京兆看余燈，火鍊陽周鏡。竟照他人返逼驅，馬兒省下清中瑩。

玉豔出銀釭，金面菱花靜。爭似韜光不聘馳，馬兒惺內觀真景。

這雖則是文字遊戲，但在修鍊心性角度來看，亦未嘗不是契悟全真教道理的好方法。這類作品在重陽的詞裏並不很多，只是十來篇，<sup>38</sup>但卻是很特別的。還有一種與「藏頭拆字」格類似的「攢三拆字」格。這個格式比「藏頭拆字」格更加遊戲化，在同一詞裏一句之中可缺三數字，另一句之中可以一字不缺。在重陽六百多首詞中只有一首是注明這個格式的。詞見《重陽教化集》。現鈔錄如下：

《青蓮池上客》（俗《青玉案》）（攢三拆字）

鑠戶真成也百朝惺洒冰餐非苟且玄妙就中超韉馬眸粘惹恩愛俱齊捨閑游冶教余同幽雅仙子共成修寫馬明星下<sup>39</sup>

《青玉案》有多體，《詞律》收七體，《詞律拾遺》又一體，《詞譜》十三體。倘若我們以史達祖的正體（六十六字）繩之，則這首《青玉案》應該是這樣：

○○鑠戶真成也。○○百、朝惺洒。○○冰餐非苟且。玄妙就中，○超韉馬。○○眸粘惹。○○恩愛俱齊捨。○○○、閑游冶。○○教余同幽雅。仙子共成，○修寫馬。○○○明星下。

至於空缺的地方應該填上什麼字，則要看聲律而定，並不一定要像「藏頭拆字」格取上一句末字的一半或一部分為次句的第一字的。在同一集裏收有馬鈺的《蓬萊閣》（俗《秦樓月》）繼韻，亦是注明「攢三拆字」的。茲亦鈔錄於後：

漠洗滌蓬萊閣蓬萊閣浮動撼搖瓊廓鑪鍊丹陽藥鎮日精神惡精

神惡鈺得訣無墮落<sup>40</sup>

《秦樓月》亦有多體，《詞律》六體，《詞譜》十一體，以李白一體（四十六字）爲正體。以李白的正體衡之，則可見其中缺字的情形如下：

○○漠，○○洗滌蓬萊閣，蓬萊閣，○○浮動，撼搖瓊廓。  
○○鑪鍊丹陽藥，○○鎮日精神惡，精神惡，○鈺得訣，○  
無墮落。

這種格式簡直是謎語了。我們讀這些作品的時候往往付出不應付出的額外精力。要是摸不着這些格式，有些作品實在是不能句讀的。有時也會因爲調中字數的隨意增減和雜着不少道教術語，而引致句讀的困難的。

儘管我們嚴肅地去「猜」這些「字謎」，王重陽就似乎只要我們輕鬆地、隨便地去讀。《重陽全真集》有一詩題名爲《攢三拆字并七言引子》的就表明他這個態度。詩云：

如要讀時莫要思，三言翻作七言詩。苦交日裏金雞叫，須養蟾中玉兔兒。<sup>41</sup>

接着便錄出五言絕句一首，五言律詩四首。現鈔錄五言絕句一首如下以見「攢三拆字」詩一斑：

《贈馬鈺》

馬相見 喆相戀 處庵中 做方便<sup>42</sup>

既說是五絕，這首詩的形式自然應該是這樣：

○○馬相見，○○喆相戀。○○處庵中，○○做方便。

同集卷2末所收的一首詩注明「藏頭詩」，每句三字，共十六句，<sup>43</sup>但並未注明是什麼形式的詩。我們是可以當它是任何形式去讀的，

只要意思通、聲律合便行了。這首詩的題目（或謂小序）很值得注意。它說：

藏頭詩書紙旗，引馬鈺、譚處端教化。<sup>44</sup>

可見重陽的藏頭詩實質上是有「教化」作用的，不單是遊戲性質。讀者必須了解作者的心意才可填入適當的文字。這了解的過程就是契合作者思想的過程，換言之，即是悟道的過程。重陽的「藏頭拆字」和「攢三拆字」的作品（包括詩詞在內）自然都具有這個目的。

這些奇特的格式並非創自王重陽。它們實際上是「離合體」詩之一類，而「離合體」詩早在漢魏之際的孔融（153—208）的作品中已經出現了<sup>45</sup>。唐白居易（772—846）已有「藏頭拆字」詩，<sup>46</sup>王重陽不過喜歡利用這個格式去作詩填詞以便傳道教化而已。

重陽詞的富於音樂性亦是足以引人注意的地方。我們可以從其文字領會其音樂性。詞中的泛聲他不以實字填入，而仍記其樂聲。又於調之前後加上和聲。先看其樂聲的記載。如《搗練子》：

《搗練子》，害風哥，一身躍出死生波。哩囉唌哩囉唌。<sup>47</sup>

闕末之一句「哩囉唌哩囉唌」，就是樂聲，即所謂泛聲。本來詞發展到宋代，已絕少有樂聲的記載，重陽是由宋入金的，而在他的詞中仍有樂聲的記載，可謂頗特別。雙調的《搗練子》也是如此，現舉一首為例以括其餘：

此圓道，住虛空，冥冥杳杳怎生窮。囉唌唌哩囉唌。

分南北，看西東，悟來只在笑談中。囉唌唌哩囉唌。<sup>48</sup>

重陽詞中《搗練子》記其樂聲的就有二十多首。<sup>49</sup>可是除了《搗練子》和以後要談的《五更出舍郎》<sup>50</sup>外，就不見其他詞調有如此記載。

次看其和聲的標記。詞中並無具體地記載和聲，只是在詞後或詞牌下加上一句案語。如《重陽全真集》《卜算子·黃庭經上得》後

云：「前後各帶喝馬一聲」；<sup>51</sup>《卜算子·妙覺寺僧索》後云：「前後各帶喝馬聲」；<sup>52</sup>《重陽教化集》《黃鶴洞中仙》詞牌下注云：「俗喝馬」《卜算子》；<sup>53</sup>《黃鶴洞中仙》詞牌下注云：「前後各喝馬一聲」。<sup>54</sup>所謂「喝馬」，陸游（1125—1210）詩亦有所提及。詩云：「至今孤夢裏，喝馬有遺聲。」原注云：

「喝馬」皆七字韻語，聞之悲愴動人。<sup>55</sup>

案陸游與王重陽同時，<sup>56</sup>陸詩所云「喝馬」當與重陽詞的「喝馬」為同一性質的東西。

重陽詞之所以富於音樂性，因為它們是拿來歌唱的。重陽說教的時候往往通過歌詞去闡明全真教的道理。至於平居興到的時候，他更會引吭高歌，抒發情懷。《重陽教化集》《黃鶴洞中仙》下自注云：

在金蓮堂每自唱此詞，……。<sup>57</sup>

於此可知個中消息。完顏璫《全真教祖碑》亦記王重陽歌唱的事謂：

大定丁亥（1167）四月，忽自焚其庵。村民驚救，見真人狂舞於火邊。其歌語《傳》中具載。又云，三年之後，別有人來修此庵。口占詩有「修庵人未比我風流」之句。<sup>58</sup>

翻閱《重陽全真集》，標明「歌」的就有二十五篇，如《了了歌》、《竹枝歌》、《窈窕歌》、《元元歌》……等等。<sup>59</sup>這證明重陽喜歡常常歌唱。詩、詞、歌根本上是拿來唱的，宋、金之際是詞極盛的時代，又是戲曲初興之時，以重陽的豪放灑脫的性格，受到當時社會風氣的影響，因而喜歡唱歌是很自然的事。他既能作詩填詞，在作品裏記載樂聲和注明和聲以便歌唱也是順理成章的。

《重陽全真集》的《五更出舍郎》和《五更令》<sup>60</sup>頗值得一提。前者共七闕，組成一套；後者共五闕，亦組成一套。它們都詠五更，一

更一闕。《五更出舍郎》更多前後兩闕，作為一始一結。它們大概也是拿來歌唱的。《五更出舍郎》更有樂聲的記載。茲錄「五更」一闕和末闕如下：

五更哩囉出舍郎。沒隄防，無遮礙，過明堂。一顆明珠顛倒袞。瑞中祥，崑崙上，放霞光。<sup>61</sup>

認得五般出舍郎。黑白彰，當中赤，間青黃。哩囉囉唛哩囉哩。妙玄良，玲瓏了，便玎璫。<sup>62</sup>

這種形式大抵是淵源自古樂府的《五更轉》。<sup>63</sup>

在重陽的詞裏，有些詞調是《欽定詞譜》缺收的。最觸目的自然是《鶯啼序》。這詞調長二百四十字，出現遠在吳文英（約卒於1260年）所作《鶯啼序》之前。《欽定詞譜》的編者似乎沒有發覺此點。重陽的《鶯啼序》雖無甚文學價值，但從詞調的發展歷史角度來看，卻有其特殊的重要性。該詞如下：

鶯啼序時繞紅樹，應當做主。騁嚶嚶、瑩瑩聲音，弄晴調舌秤羽。潛身在、朱林茂處，愈綿變百般言語。喜新鉛、新汞俱齊，叫歸宗祖。喚覺呼惺，頓曉本元初，天然規矩。定分他、甲乙庚辛，九宮八卦門戶。驅四象、通推七返，用千朝、鍊成文武。這金丹，由此三年，漸令堪覩。嬰兒跨虎，姣女騎龍，白雲招翠霧。各各擎、鋼刀慧劍，接刃交鋒，隱密藏機，兩家無懼。烏龜赤鳳，前來降伏，和合罷戰休兵戍。被靈童、結構同相聚。從茲慢慢，搜尋寶貝完全，要見便教知數。明珠萬顆。吐出神光，倒顛籠罩住。進一條、銀霞裊裊，撞透清霄，晃耀晴空，偏開瓊路。中間獨現，真妙真玄，星冠月帔端嚴具。把雙眸、高舉頻回顧。觀瞻了了清清，湛湛澄澄，害風得遇。<sup>64</sup>

又有《恁逍遙》（即《帶人嬌》），《欽定詞譜》亦缺收。此詞調共兩

片，每片六十四字，上下片句韻相同。茲亦錄之於後以觀其體製：

若要修行，須搜子細。把金關、玉門牢閉。上下沖和，位交  
 溉濟。得來後、惺惺又同猜談。袞入虛空，卻投根蒂。毫光  
 在、爛銀霞際。玉色新鮮，真靈瑩膩。分明徹、淨清閑然細  
 細。擺脫濁醪，憑傳清水。這滋味、香甜真美。過得重  
 樓，全無滓穢。五門開、澆淋就中忒銳。七寶滋榮，三田溉  
 濟。十分用、刀圭和秘。佳作真晶，明明殊麗。山峯上、風  
 月共邀出世。<sup>65</sup>

這些調體，我們雖很難確定是重陽所創，但至少可補《詞譜》之闕，實是彌足珍貴的。

重陽又喜改易調名而不易調律。有時他會說明，有時則沒有。指出來的如《心月照雲溪》即俗《鷺山溪》，《黃鶴洞中仙》即俗喝馬《卜算子》，《金蓮堂》即俗《惜黃花》，《報師恩》即俗《瑞鷓鴣》，《蓬萊閣》即俗《秦樓月》。<sup>66</sup>沒有指出來的如《恣逍遙》即俗《殢人嬌》，《望蓬萊》即俗《望江南》，《無夢令》即俗《如夢令》，《上丹霄》即俗《上平西》，《萬年春》即俗《點絳脣》，《青蓮池上客》即俗《青玉案》，《玉鑪三澗雪》即俗《西江月》，《水雲遊》即俗《黃鶯兒》，《熱心香》即俗《行香子》，《神光燦》即俗《聲聲慢》，《悟南柯》即俗《南柯子》。<sup>67</sup>這不過是重陽有意把一些調名換過一些富於道家色彩的名字而已。這種玩意亦不是起於重陽，北宋時已頗流行了。<sup>68</sup>

最後要指出的是，重陽的詞是相當淺白直截的，有時更運用當時的口語。淺白的詞從上引的已稍可領略到，於此不再引錄。這裏要特別一提的是《重陽全真集》的幾首《換骨骰》，因為它們每一首都用到當時的口語——「兀底」。<sup>69</sup>現舉一首為例：

《換骨骰·歎貪婪》

嘆彼人生百歲，七旬已罕。皆不悟、光陰似箭。每日家、只  
 造惡。何曾作善？難勸。酒色財氣，戀也兀底！福謝身

危。忽爾年齡限滿。差小鬼便來追喚。當時間、領拽到閻王前面。慙漢和骨骸，軟軟也兀底！<sup>70</sup>

如此語體的詞，與元曲極為相似。這可能是受了當時的講唱文學（如諸宮調）和戲曲（如雜劇）的影響。今考《道藏》有《自然集》一卷，不注撰人（有疑為馬鈺所作），<sup>71</sup>題為「道詞」，實為散曲。集中的詞調如《油葫蘆》、《柳葉兒》、《金盞兒》、《賞花時》、《一枝花》、《駐馬聽》、《步步嬌》、《沉醉東風》、《川撥掉》、《倘秀才》、《端正好》等等即為曲詞。道家填詞雜用曲體，於此可以概見。王重陽以曲語入詞，即為一例。

我們前面說過，王重陽填詞的主要目的在乎傳道說教，度化世人。故此，他的詞淺白直截，有如口語，而不是字雕句琢，追求形式美。若不如是則流傳不廣，入人不深。他不是一個沒有學問修養的人，但是為了傳教，為了救世，他寧可犧牲學問的表現；他更不是一個沒有文藝修養的人，但目標所在，他唯有放棄追求文字美，而以口語化的言語去達到他的目標。所以淺白、口語化便成為重陽詞的一大特色。下面的一首詞是個很好的例子：

### 《迎仙客》

這害風，心已破，咄了是非常持課。也無災，亦無禍。不求不覓，不肯做墨火。

大仙唱，真人和，全真堂裏無煙火。無憂子，共三箇。頓覺清涼，自在逍遙坐。<sup>72</sup>

這首詞不獨淺白自然，更把重陽的灑脫超拔的性格和逍遙自在的生活表露無遺，而且聲調優美，宛如樂章，琅琅上口。詞中所謂的「害風」，自然是指重陽自己。他寫這篇詞的時候，心靈的修煉已達到最高境界，已經衝破塵世樊籠，與天地溝通，無所謂是非禍福，更無求無覓，不再是世俗中人。他和他的兩位道友——「大仙」、「真人」只管在全真堂裏無憂無慮地你唱我和，心中一塵不染，不食



人間煙火，清涼自在，逍遙過日。讀這首詞不僅可幫助我們認識重陽的心境，更可以提升我們自己的心境，正是禪宗所謂的「向上一路」。<sup>73</sup>

重陽詞的影響在全真教裏是很深遠的。不單只他的弟子如馬鈺、譚處端、王處一、劉處玄、丘處機等的作品在內容上、形式上都受到他的影響。<sup>74</sup>甚至他的再傳弟子如尹志平（1169—1251）、王丹桂（十二世紀時人）等亦在這兩方面受到他的影響。<sup>75</sup>不消說，在程度上各有不同，如馬鈺受他的影響最深，丘處機最淺，<sup>76</sup>但影響則一。

原載香港大學亞洲研究中心《東方文化》卷十九，第一期，1981

## 註釋

1 王重陽，名喆，又作喆，重陽是號。有關他的記載很多，如《道藏》，冊75，元樛樸道人編《金蓮正宗記》，卷2，頁1上—10上；《道藏》，冊76，元劉天素、謝西蟾編《金蓮正宗仙源像傳》，頁18上—23上；《道藏》，冊76上，元李道謙編《七真年譜》，頁1上—9上；《道藏》，冊149，元趙道一編《歷世真仙體道通鑑續編》，卷1，頁1上—11下；《道藏》，冊611，元李道謙編《甘水仙源錄》，卷1，頁2下—14上；《道藏》，冊784，元姬志真（1193—1268）撰《雲山集》，卷7，頁1上—4上。本文所用之《道藏》為1924年—1926年上海商務印書館據上海涵芬樓影印明正統十年（1445）重輯本影印。

2 全真教極盛於金元之際。此教主張清靜專修，合儒釋道為一體。因為產生及流行於北方，故又稱為道教的「北宗」。研究此教的文字有：陳垣「全真篇上下」，見陳著《南宋初河北新道教考》（北京：中華書局，1962），頁1—80；錢穆「金元統治下之新道教」，《人生》，第31卷第3期（香港，1966），頁2—5；孫克寬「全真教考略」，《大陸雜誌》，第8期，（台北，1954），頁309—313。

3 有關馬鈺的記載見《金蓮正宗記》，卷3，頁1上—13下；《金蓮正宗仙源像傳》，頁23上—26下；《七真年譜》，頁2上—12下；《歷世真仙體道通鑑續編》，卷1，頁12上—23上；《甘水仙源錄》，卷1，頁14上—27下；《道藏》，冊1081，洪應明編《消搖墟經》，卷2，頁38下—39下。有關譚處端的記載見《金蓮正宗記》，卷4，頁1上—3上；《金蓮正宗仙源像傳》，頁26下—29上；《歷世真仙體道通鑑續編》，卷2，頁1上—5上；《甘水仙源錄》，卷1，頁27下—31下。有關丘處機的記載見《元史》（《二十五史》本，上海，開明書局，1935），卷202，頁455；《新元史》（《二十五史》本），卷243，頁462；《金蓮正宗記》，卷

4, 頁7上—14上;《金蓮正宗仙源像傳》, 頁31下—36上;《七真年譜》, 頁4上—20上;《歷世真仙體道通鑑續編》, 卷2, 頁10上—22上;《甘水仙源錄》, 卷2, 頁5上—11下;《雲山集》, 卷7, 頁12下—17上。關於丘處機的政治活動見姚從吾編「元邱處機年譜」。此文收入姚氏的《東北史論叢》(台北:正中書局, 1959), 下冊, 頁214—276。劉處玄的記載見《金蓮正宗記》, 卷4, 頁3上—7上;《金蓮正宗仙源像傳》, 頁29上—31下;《歷世真仙體道通鑑續編》, 卷2, 頁5上—10上;《甘水仙源錄》, 卷2, 頁1上—5上。王處一的記載見《金蓮正宗記》, 卷5, 頁1上—6上;《金蓮正宗仙源像傳》, 頁36上—39上;《七真年譜》, 頁3下—17下;《歷世真仙體道通鑑續編》, 卷3, 頁1上—5下;《道藏》, 冊329, 《體玄真人顯異錄》;《甘水仙源錄》, 卷2, 頁11下—18上。郝大通的記載見《金蓮正宗記》, 卷5, 頁6上—9上;《金蓮正宗仙源像傳》, 頁39上—41上;《七真年譜》, 頁3下—17上;《歷世真仙體道通鑑續編》, 卷3, 頁6上—8上;《甘水仙源錄》, 卷2, 頁18上—24下。孫不二的記載見《金蓮正宗記》, 卷5, 頁9上—11下;《金蓮正宗仙源像傳》, 頁41上—43上;《七真年譜》, 頁8上—12上;《道藏》, 冊150, 趙道一編《歷世真仙體道通鑑後集》, 卷6, 頁15下—19上。

4 陳銘珪《長春道教源流》, (荔莊藏板, 光緒年間刊本), 卷1, 頁25上—27上。

5 關於王重陽的民族思想和救世思想, 參看姚從吾「金元全真教的民族思想與救世思想」一文, 見《東北史論叢》, 下冊, 頁175—204, 特別是頁175—183。

6 《長春道教源流》, 卷1, 頁25上。陳垣亦討論到王重陽的生卒問題, 說:「王重陽生宋政和二年壬辰, 卒金大定十年庚寅正月四日, 壽應五九。因其庵壁留題, 有『害風害風舊病發, 壽命不過五十八』之句, 解者謂是年閏五月, 正月十一日始立春, 故止五十八也。」見《南宋初河北新道教考》, 頁8。

7 完顏璫的「全真教祖碑」全名為「終南山神仙重陽真人全真教祖碑」, 見《甘水仙源錄》, 卷1, 頁2下—10上。

8 「全真教祖碑」記:「真人勸人誦《般若心經》、《道德清靜經》及《孝經》, 云可以修證。」參前註, 頁8上。

9 《甘水仙源錄》, 見《道藏》, 冊611—613。編者元李道謙序說:「嗚呼! 其重陽祖師暨門下諸君有功於玄教者為不淺矣。道謙爰從弱冠寓跡於終南劉蔣之祖庭, 迄今甫五十載。每因教事, 歷覽多方, 所在福地名山, 仙宮道觀, 豎立各師真之道行及建作勝緣之碑銘者, 往往多鴻儒鉅筆所作之文, 雖荆金趙璧, 未易輕比, 道謙既經所見, 隨即紀錄, 集為一書, 目之曰《甘水仙源錄》, 鈐梓以傳……」序頁1下—2上。

10 孫克寬曾撰「所見元人詩文別集中之道教資料」一文, 羅列金元人別集三十五種中與道教有關之詩文目數百條, 其中與全真教有關的幾及三分之一。見孫氏《元代道教之發展》(台中:東海大學, 1968), 頁250—349。

11 《重陽全真集》見《道藏》, 冊793—795, 《道藏輯要》, 冊135;《重陽教化集》見《道藏》, 冊795—796, 《道藏輯要》, 冊136;《重陽分梨十化集》見《道藏》, 冊796, 《道藏輯要》, 冊136;《重陽真人金闕玉鎖訣》見《道藏》, 冊796;《重陽真

人授丹陽二十四訣》見《道藏》，冊796；《重陽立教十五論》見《道藏》，冊989，《道藏輯要》，冊136。

12 《重陽教化集》，序頁，頁1下—2上。

13 《重陽全真集》，卷12，頁9上—9下。

14 同上，頁10上。

15 同上，卷5，頁5上。

16 同上，頁10下—11上。

17 同上，卷13，頁2下。

18 同上，卷7，頁8下。

19 同上，頁8上。

20 《重陽教化集》，卷1，頁11上。

21 《重陽全真集》，卷3，頁5上—5下。

22 同上，卷11，頁15下—16上。

23 同上，卷4，頁8下—9上。

24 同上，卷13，頁20上。

25 《重陽教化集》，序頁，頁3下—4上。

26 《重陽分梨十化集》，序頁，頁1上—下。

27 同上，卷上，頁1上。

28 同上。

29 《重陽全真集》，卷5，頁1上。

30 同上，卷4，頁5上—下。

31 同上，頁5上。

32 同上，頁3下。

33 同上，卷12，頁3上。

34 同上，卷7，頁2上—下。

35 典雅一體如有名的《雨霖鈴》「寒蟬淒切」；俚俗一體在柳永作品中亦有相當比重，茲錄兩篇如下：

#### 《傳花枝》

平生自負，風流才調。口兒裏、道知張陳趙。唱新詞，改難令，總知顛倒。解刷扮，能哄嗽，表裏都峭。每遇著、飲席歌筵，人人盡道，可惜許老了。閻羅大伯曾教來，道人生，但不須煩惱。遇良辰，當美景，追歡買笑。賸活取百十年，只恁廝好。若限滿、鬼使來追，待倩箇、掩通著到。

#### 《巫山一段雲》

六六真遊洞，三三物外天。九班麟穩破非煙。何處按雲軒。昨夜麻姑陪宴。又活蓬萊清淺。幾回山腳弄雲濤。佛佛見金鰲。

兩篇分見唐圭璋編《全宋詞》（北京：中華書局，1965），冊1，頁20、23。

36 《重陽教化集》，卷3，頁10下。

37 同上，頁11上。

38 《重陽全真集》收錄兩篇——均爲《滿庭芳》，見卷6，頁1上—下。《重陽教化集》收錄十篇：《無夢令·詠圍棋》、《滿庭芳》（兩篇）、《金蓮堂》，以上見卷1，頁12上—13下、16下；《無夢令》，見卷2，頁13上；《報師恩》、《蓬萊閣》、《黃鶴洞中仙》，分見卷3，頁3上、3下、9下—10上；及內文引述的兩篇。

39 《重陽教化集》，卷3，頁4下。

40 同上，頁4上。

41 《重陽全真集》，卷2，頁25下。

42 同上。

43 此詩頗趣，現錄出如下：

呼知己 亦如然 滅煙消 去覓錢 地種成 黃器壁 峯長就 白花蓮 連  
直訪 海邊友 訪終南 山下賢 脈嬰兒 麥田整 邀風月 五人圓

見《重陽全真集》，卷2，頁26上。

44 同上。

45 梁任昉（460—508）《文章緣起》說：「孔融作四言離合詩。」明陳懋仁註：「字可拆合而成文，故曰離合也。」（見《學海類編》，冊4。台北：文海出版社，1964影印本），頁21下，（總頁2340）。

46 宋桑世昌編、清朱存孝補遺《回文類聚》載白居易「藏頭拆字」詩，名《遊紫霄宮》，詩句串成環狀，讀之則爲：「水洗塵埃道味嘗，甘於名利兩相忘。心懷六洞丹霞客，口誦三清紫府章。十里採蓮歌達旦，一輪明月桂飄香。日高公子還相覓，見得山中好酒漿。」（《四庫全書》本，台北：商務書局影印本，1977），卷2，頁9上。

47 《重陽全真集》，卷7，頁10下。

48 同上，卷13，頁10上。

49 《重陽全真集》卷7收錄十二首，見頁10上—11上；同書卷13收錄十三首，見頁9下—11下。卷13所收錄的爲雙調《搗練子》。

50 此組詞見《重陽全真集》，卷7，頁7下—8上，共7篇。

51 《重陽全真集》，卷6，頁6上。

52 同上，卷7，頁4上。

53 《重陽教化集》，卷1，頁9上。

54 同上，卷3，頁7下。

55 詩題「感舊」，見《劍南詩稿》，卷37。收入《陸游集》，（北京：中華書局，1976），第2冊，頁951。

56 陸游生於宋宣和七年（1125），卒於嘉定二年（1210）。關於王重陽的生卒問題，參註6。

57 《重陽教化集》，卷3，頁9上。

58 見《甘水仙源錄》，卷1，頁4下—5上。

59 此外還有《得得歌》、《惺惺歌》、《勸道歌》、《自歎歌》、《秘秘歌》、《定定歌》、《逍遙歌》、《玄玄歌》、《達達歌》、《贈友歌》、《鐵罐歌》（十篇）、《悟真歌》等二十一篇。俱見《重陽全真集》，卷9，頁1上—12下。

60 《五更令》見《重陽全真集》，卷8，頁10上—11上。此組詞共五篇，每篇分上下兩片。茲舉第一篇為例：

一更初，鼓聲儂。槌槌要，敲著心猿意馬。細細而、擊動錚錚，使俱齊擒下。萬象森羅空裏挂。潑焰焰神輝，惺惺灑灑。明光射入寶瓶宮，早兒嬌女姹。

61 《重陽全真集》，卷7，頁8上。

62 同上。

63 宋郭茂倩《樂府詩集·相和歌辭》錄陳伏知道《從軍五更轉》五首，且爲小序說：「《樂苑》曰：『《五更轉》，商調曲。』按：伏知道已有《從軍辭》，則《五更轉》蓋陳已前曲也。」茲轉錄如下：

一更刁斗鳴，校尉遶連城，遙聞射鵰騎，懸憚將軍名。  
二更愁未央，高城寒夜長，試將弓學月，聊持劍比霜。  
三更夜警新，橫吹獨吟春，彊聽梅花落，誤憶柳園人。  
四更星漢低，落月與雲齊，依稀北風裏，胡笳雜馬嘶。  
五更催送壽，曉色映山頭，城烏初起堞，更人悄下樓。

序及詩俱見《樂府詩集》（《四部備要》本，上海中華書局據汲古閣本校刊，1934），卷33，頁5下。

64 《重陽全真集》，卷4，頁13上—下。

65 同上，卷5，頁13下—14上。

66 《心月照雲溪》、《黃鶴洞中仙》、《金蓮堂》、《報師恩》見《重陽教化集》，卷1，頁7下、9上、16下、17上；《蓬萊閣》見同書，卷3，頁3下。

67 《恣逍遙》見《重陽全真集》，卷5，頁13下—14上；《望蓬萊》見同書，卷13，頁1上；《無夢令》見《重陽教化集》，卷1，頁11上；《上丹青》見同書，卷2，頁5上；《萬年春》、《青蓮池上客》、《玉鑪三澗雪》見同書，卷3，頁2下、5下、10上；《水雲遊》、《熱心香》、《神光燦》見《重陽分梨十化集》，卷上，頁1上、4下、7上；《悟南柯》見同書，卷下，頁9下。

68 如蘇軾（1036—1101）改《秦樓月》爲《雙荷葉》；賀鑄（1063—1120）則更愛改易調名，如《小重山》改爲《璧月堂》，《鷓鴣天》改爲《半死桐》，《南歌子》改爲《醉厭厭》，《一落索》改爲《窗下繡》，《生查子》改爲《愁風月》，《木蘭花》改爲《呈纖手》，……。

69 「兀底」，亦作「兀的」或「兀得」，是指點辭，即是「這」的意思；有時亦兼表示驚異及鄭重的口氣。宋詞、元曲——尤其是後者常用之。參閱張相《詩詞曲語辭典》（台北：藝文印書館，1957），頁28—29。張氏舉宋張鎰《夜游宮詞·詠美人》、《董西廂》及元雜劇《火燒介子推》、《詐妮子調風月》、《伍員吹簫》、《拜月亭》……等十數處爲例證。

70 《重陽全真集》，卷3，頁4上—下。

71 《自然集》見《道藏》，冊787；又見《道藏輯要》，冊152。《輯要》題「馬□撰」。《自然集》亦收入盧前輯校的《飲虹簃所刻曲》。盧氏於《自然集》後跋云：「余

初疑此《集》爲丹陽馬自然作。顧丹陽之時不應有此完整套數，要是北曲最早之結集，然未必先於諸宮調也。」（台北：世界書局，1967年影印本），上冊，頁13。按丹陽爲馬鈺之號，然馬鈺並無自然之字或號，盧誤。翁獨健編的《道藏子目引得》則直認爲《自然集》是馬鈺撰。見翁書（哈佛燕京學社出版，台北成文出版社影印，1966），頁74。

72 《重陽全真集》，卷5，頁15上。

73 宋釋道原撰《景德傳燈錄》說：「〔寶積禪〕師上堂示衆曰：『……向上一路，千聖不傳，學者勞形，如猿捉影。……』」（《四部叢刊三編》，上海商務印書館影印本，1935—1936），卷7，頁5下。「向上說」，可參看饒宗頤教授「中國古代文學之比較研究」之有關部分，《中國文學報》（京都大學，1980），冊32，頁33—34。

74 馬鈺著有《洞玄金玉集》10卷（《道藏》，冊789—790；《道藏輯要》，冊140），由第7卷—第10卷全載詞，凡三百三十餘首；又著有《漸悟集》2卷（《道藏》，冊786；《道藏輯要》，冊141），凡載詞三百四十餘首；又著有《丹陽神光燦》1卷（《道藏》，冊791；《道藏輯要》，冊141），載詞百首。譚處端著有《水雲集》3卷（《道藏》，冊798；《道藏輯要》，冊139），中下兩卷載詞，共一百五十餘篇。王處一著有《雲光集》4卷（《道藏》，冊792，*《道藏輯要》*，冊143），第4卷爲詞，共九十五首。劉處玄著有《仙樂集》5卷（《道藏》，冊785；*《道藏輯要》*，冊138），第4卷載詞六十四首。丘處機著有《磻溪集》6卷（《道藏》，冊797；*《道藏輯要》*，冊137），詞見第5、6兩卷。朱氏《彊村叢書》覆晦木齋藏舊鈔《磻溪集》本，收詞一百三十四首，又補遺二首。陶湘景《宋金元明本詞彙刻》本，所收與朱本同。近人周詠先《唐宋金元詞鈞沈》從《鳴鶴餘音》（《道藏》，冊744，745；*《道藏輯要》*，冊715）補得八首，故《磻溪詞》篇數至今共一百四十四首。饒宗頤教授嘗取晦木齋藏舊鈔《磻溪集》本與《道藏》本互勘，計得校記八十餘則。參饒氏《詞籍考》（香港：香港大學出版社，1963），卷7，頁283—284。茲舉兩首爲例：一、馬鈺的《無夢令·贈蓬萊散人》：

一志孤清守道，十地遍生芝草。百行謹行持，千日鍊成真寶。眞寶，眞寶，萬劫容光轉好。

見《漸悟集》，卷下，頁5上。二、譚處端的《搗練子》：

浮華事，夢南柯。流年電閃下輪坡。囉哩唆哩唆囉。早脫離，出漩渦。兩輪日月疾如梭。囉哩唆哩唆囉。

見《水雲集》，卷下，頁9下。

75 尹志平爲丘處機的弟子，著有《葆光集》3卷（《道藏》，冊787；*《道藏輯要》*，冊144），中下卷載詞，共一百六十餘篇。王丹桂爲馬鈺的弟子，著有《草堂集》1卷（《道藏》，冊786；*《道藏輯要》*，冊152），載詞一百四十餘首。茲舉《草堂集》一篇爲例：

《金蓮出玉華》（本名《減字木蘭花》）《勉道友》

人非人是，識破全然渾小事。人是人非，恰似春風耳畔吹。  
真功真行，意馬心猿休內縱。真行真功，十二時中鍊氣沖。

見頁9上一下。

76 在全真教的詞集中，丘處機的《碻溪詞》可算是相當典雅的了，茲舉《無俗念·暮秋》一篇以見一斑：

霜風蕩颺，舞飄零、木葉斜飛阡陌。極目長郊凝望處、衰菊爛熳猶坼。點點蒼苔，漫漫朝露，漸結清霜白。山川高下，盡成一片秋色。瀟灑萬物推殘，淒涼天氣，愁損征途客。水谷雲根無可翫，獨有蒼蒼松栢。悟道真仙，忘機逸士，亘古同標格。欺寒壓衆，自來天地饒得。

見《碻溪集》，卷5，頁3下—4上。





# 丘處機的《磻溪詞》

丘處機（1148—1227）爲全真教<sup>1</sup>的第二代大宗師，與馬鈺（1123—1183）、孫不二（1119—1182）、譚處端（1123—1185）、郝大通（1140—1212）、劉處玄（1147—1203）、王處一（1142—1217）<sup>2</sup>同師王喆（1112—1170），<sup>3</sup>而丘年最幼。

丘處機，小名丘哥，字通密，號長春子，山東登州棲霞縣（今山東縣）人。幼亡父母，未嘗讀書。自少聰敏，後知向學，日記千言，能久而不忘。年十九，棄俗入道，隱居山東寧海州（今牟平縣）崑崙山煙霞洞。年二十，謁重陽真人王喆於寧海州全真庵，請爲弟子，重陽爲訓今名、字與號。後隨王、馬等西遊。王卒後，隨馬、譚、劉爲師居喪守墳，同住重陽故鄉咸陽（在今陝西省）終南山劉蔣村。年二十七，西入磻溪（今陝西寶雞縣東南，又名凡谷），持心修煉。年三十三，遷居隴州（今陝西隴縣）西北之龍門山，苦修如磻溪時，遠方學者咸敬禮之。年四十，徙居於南山祖庵。金世宗大定二十八年（1188，時處機四十一歲），奉詔至京，<sup>4</sup>主萬春節醮，蒙賜巾袍。後由終南山東歸棲霞，住太虛觀。宣宗慶定三年（1219，即蒙古成吉思汗（元太祖）十四年，時處機七十二歲），居萊州（今山東掖縣）昊天觀，成吉思汗自乃蠻命近臣劉仲祿至萊州求之。明年處機應召北行，歷數載而始達雪山，覲見成吉思汗於行在。前後爲太祖講道凡三次，拳拳以好生戒殺爲勸。時太祖行在設大雪山之陽，故史稱處機之講道爲「雪山講道」。《元史》記此事云：

太祖時方西征，日事攻戰，處機每言欲一天下者，必在乎不



丘長春像 載：《道藏》，冊76，《金蓮正宗仙源像傳》，頁32上「長春」。

嗜殺人。乃問爲治之方，則時以敬天愛民爲本。問長生久視之道，則告以清心寡欲爲要。太祖深契其言，曰：「天錫仙翁，以寤朕志。」命左右書之，且以訓諸子焉。於是錫之虎符，副以璽書，不斥其名，惟曰「神仙」。一日雷震，太祖以問，處機對曰：「雷，天威也。人罪莫大於不孝，不孝則不順乎天，故天威雷動以警之。似聞境內不孝者多，陛下宜明天威，以導有衆。」太祖從之。歲癸未（1223），太祖大獵于東山，馬蹏，處機請曰：「天道好生，陛下春秋高，數畋獵，非宜。」太祖爲罷獵者久之。時國兵踐蹂中原，河南、北尤甚，民罹俘戮，無所逃命。處機還燕，使其徒持牒招求於戰伐之餘，由是爲人奴者得復爲良，與濱死而得更生者，毋慮二三萬人。中州人至今稱道之。<sup>5</sup>

可見處機「講道」對保全中國民族與文化實曾作出鉅大的貢獻。姚從吾先生認爲「當這次蒙古銳騎侵入關內，青黃不接，天下大亂的時期，挺身而出，力圖挽救當時民族與文化劫運的，也有三個人。第一位即是……耶律楚材。……第二位是金末元初的工藝家孫威。……第三位是全真教的大師邱處機。……這三位民族救星比較起來，時代最早，影響最普遍的，當推邱處機。」<sup>6</sup>姚氏所說是相當符合實際情況而沒有半點誇張的。

丘處機的生平事蹟除《元史》有記載外，還見於《新元史》、<sup>7</sup>更見於成書較早的《長春真人西遊記》、《金蓮正宗記》、《金蓮正宗仙源像傳》、《七真年譜》、《歷世真仙體道通鑑續編》、《甘水仙源錄》和《雲山集》。<sup>8</sup>近人陳銘珪的《長春道教源流》敘述丘氏全真一派及其事蹟頗爲詳盡，<sup>9</sup>此外則以姚從吾（士鰲）先生對丘氏生平的研究最有成就，其《元邱處機年譜》不獨資料豐富，而且組織嚴謹，考據精審，誠爲一篇不可多得的文章。<sup>10</sup>

根據姚從吾先生的研究與分析，丘處機的行事可分爲四個時期：（一）幼年時期與隨師（即王重陽）學道時期（自一歲至二十七

歲，磻溪隱居以前時期）；(二)磻溪龍門終南隱居時期（自二十八歲到四十三歲）；(三)隱居登州棲霞太虛觀時期（自四十四歲到七十二歲）；(四)奉召西遊講道與全真教的盛行（自七十二歲到八十歲）。第二個時期又可分為三個較短時期，即磻溪苦修時期，龍門隱居時期和住居終南祖庵時期。<sup>11</sup>姚先生指出磻溪苦修時期的重要性，說：

邱處機隱居磻溪時期的生活：此事與後日萬里遠行，不屈不撓，能說服蒙古大汗有重大關係。茲就見於《磻溪集》者略舉之。一曰生活刻苦。……二曰好學。……三曰專一。……總之，磻溪隱居時期，是邱處機苦修成名的時期。<sup>12</sup>

全真教第四代傳人姬志真（1193—1268）在其《長春真人成道碑》敘述丘處機的磻溪苦修時期，說：

……於是真人乃遊秦隴，戢迹磻溪，簞瓢不置，蓑笠隨身，物我俱忘，心宇泰定。六年而造妙，以至出處語默，動容周旋，無非道用；玄關啓鑰，天府開局，知藏充盈。辭源浩翰，一言之出，人競誦之。聞其風者，梯山航海以來觀；遊其門者，步武樞衣而上問。聲名籍甚，山斗具瞻。<sup>13</sup>

可知磻溪時期不僅是丘氏的苦修時期，亦是他的成名時期。這一點姚先生在上面引文中已指出來了。總之，丘氏有了磻溪時期的苦修階段，才能有日後的偉大成就和貢獻。故此這段時期在丘氏的生命歷程中是非常重要的。

我們要談的《磻溪詞》其中就有不少篇章記錄了丘氏這段時期的生活。<sup>14</sup>這些「實錄式」的文字對我們了解丘氏此一時期的思想、感受及其他生活各方面都有莫大價值。這是我們要談《磻溪詞》的一個原因。此外，《磻溪詞》又反映了丘氏磻溪時期以外的一般生活，這是原因之二。況且，《磻溪詞》在文學上實在有它的價值的，可是一般人都忽略了，我們如果不去把它表彰一番，就對丘氏不公平了。

在正式談論《磻溪詞》的價值之前，先看看它的版本和數量。朱氏《彊村叢書》覆晦木齋舊鈔《磻溪集》本，收詞一百三十四首，又補遺二首。<sup>15</sup>陶湘《景宋金元明本詞》彙刊本據金本《磻溪集》收詞一百三十四首。<sup>16</sup>《道藏》本收詞數量與陶氏本同，見《磻溪集》第五第六兩卷。<sup>17</sup>近人周泳先編《唐宋金元詞鈎沈》，據《鳴鶴餘音》補八首。<sup>18</sup>唐圭璋先生編《全金元詞》，又據《鳴鶴餘音》補一首，《西遊記》七首，《金蓮正宗記》一首，《清河書畫舫》一首，除去他認為是白賁（約1314—1320前後在世）所作的《黑漆弩》不錄外，共計一百五十三首。<sup>19</sup>相信丘氏存詞盡在此了。饒宗頤教授「嘗取《集》本（按：即《彊村叢書》覆晦木齋藏舊鈔《磻溪集》本）與《道藏》本互勘，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》；似此迹象，殆長春已卒，全真受到番僧譏謗以後之所為。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）。」<sup>20</sup>唐圭璋先生編《全金元詞》時亦曾參考多種版本，他說：「以上《彊村叢書》用晦木齋藏舊鈔《磻溪集》本，脫誤頗多，茲以景金本及《道藏》本校補。」<sup>21</sup>所謂「景金本」大概就是陶湘用的本子。陶氏《景宋金元明本詞》彙刻本之《叙錄》說：「此本首題棲霞長春子丘神仙《磻溪集》，凡詩詞七卷，……核其卷中，無一入元後作，版本亦與元代絕異，審為金刻無疑。」<sup>22</sup>

《磻溪詞》的價值可見諸其內容，亦同時可見諸其形式。《磻溪詞》的內容是多方面的，除了忠實地刻劃丘氏自己的生活各方面外，更有不少對客觀環境的實際描寫，所以它們所表現的不單止丘氏本人，更包括外界的客觀大環境，通過它們我們可以在某個程度上了解丘氏，亦可以對當時的實況有若干認識。

《磻溪詞》，我們在上文已經說過，有一部分是紀錄丘氏在磻溪苦修的生活的，就算在詞題裏提到「磻溪」的也有若干首，如《無俗念·居磻溪》、《梅花引·磻溪舊隱》、《鳳棲梧·道友見訪于磻溪》、《望蓬萊·南溪竹磻溪舊隱也》就是。前兩首最能表現他在磻溪隱居的一般生活：

孤身蹭蹬，泛秦川、西入磻溪鄉域。曠谷巖前幽澗畔，高鑿雲龕棲跡。煙火俱無，簞瓢不置，日用何曾積。飢餐渴飲，逐時村巷求覓。選甚冷熱殘餘，填腸塞肚，不假珍羞力。好弱將來餬口過，免得庖廚勞役。裝貫皮囊，熏蒸關竅，圖使添津液。色身輕健，法身容易將息。（《無俗念》）<sup>23</sup>

無名客。無牽迫。無桑無梓無田宅。古巖前。老松邊。長歌隱几，徐徐考太玄。玄中默論無生死。實際何曾分彼此。貫千經。協三靈。包含萬化，都歸一念冥。行不勞，坐不倦。任行任坐隨吾便。晚風輕。暮天晴。逍遙大道，南溪上下平。溪東幸獲忘形友。月下時斟消夜酒。酒杯停。月華清。披襟散髮，欣欣唱道情。（《梅花引》）<sup>24</sup>

《無俗念》是《磻溪詞》的第一首，它同時提到「秦川」、「磻溪」。在丘氏的詩中，第一、二兩首分別名《秦川》《磻溪》，所詠的亦是苦修的生活，真是巧合了。現舉《磻溪》一首看看：

故人別後信天緣，浪跡西遊住虢川。宛轉風塵過萬里，盤桓巖谷泊三年。安貧只解同今日，抱樸疇能斷古仙。幸得清涼無垢地，棲真且放日高眠。<sup>25</sup>

至於在詞題裏沒有提到而在詞本身裏卻提到「磻溪」的亦有若干首，如《鳳棲梧》：

走骨行屍心已悟。魂夢悠悠，且向磻溪住。<sup>26</sup>

又如《望蓬萊·幽棲》：

一從東別長安道。西往磻溪廟，漸扣南山名跡杳。<sup>27</sup>

又如《玉鑪三澗雪·自詠》：

夜宿磻溪古廟，曉登竹徑荒村。<sup>28</sup>

又如《水雲遊·自詠》：

共磻溪一帶豪民，結良因妙趣。<sup>29</sup>

這些詞篇都是描寫丘氏在磻溪的生活的。更有些雖然全篇（包括詞題）並無一字提到「磻溪」，可是實際上，我認為，都是這段時期的實錄，因為裏面所寫的都是丘氏的苦修生活。例如《無俗念·歲寒守志》就是：

同雲瑞雪，正三冬、鬱閉嚴凝時節。寂寞山家孤悄悄，終日無人談說。敗衲重披，寒獰獨坐，夜永愁難徹。長更無寐，朔風穿戶淒冽。求飯朝入西村，臨泉夾道，玉葉凌花結。凍手頻呵仍自恨，濁骨凡胎爲劣。晝夜參差，飢寒逼迫，早晚超生滅。須憑一志，撞開千古心月。<sup>30</sup>

如同調《蓑衣》：

深溪古岸，到秋來、莎密茸茸無極。揀擇脩纖歸洞府，虛落晴天吹炙。兩束絲乾，千條繩就，不假良工織。閑軒親自，結成漁父裝飾。時伴樵牧嬉遊，青山綠水，帶雨和煙適。妙絕堪珍幽徑晚，披雪衝開蘆荻。我本忘名，人皆易號，喚作蓑衣客。佗年功滿，化雲天上無跡。<sup>31</sup>

「喚作蓑衣客」句後，原註云：「磻溪皆呼蓑衣先生。」可證此詞實於磻溪。這一點又可從《金蓮正宗記》找到證據。《金蓮正宗記》

說：「乞食於磻溪，……一蓑一笠，雖寒暑不變也，人呼爲蓑衣先生。」<sup>32</sup>《磻溪詞》有一首題爲《乞食》的《芰荷香》，基於《金蓮正宗記》所說推論，亦應該屬於磻溪時期的作品，現在鈔錄出以見丘氏此段時期的生活一斑：

日奚爲。信騰騰繞村，覓飯充飢。攔門餓犬，撐突走跳如飛。張牙怒目，待操心、活齷人皮。是則是教你看家，寧分善惡，不辨高低。可嘆狺狺此物，蓋多生乖劣，一性昏迷。談科演教，丁寧招耳難知。雖然太上，駕親臨、無處慈悲。爲人早早修持。還到恁時，發憤應遲。<sup>33</sup>

相信除了上述數首外，還有不少是磻溪時期作的。我疑心那些以修煉爲主題的篇章，甚至那些題爲「述懷」的篇章，都有可能是這個時期的作品。<sup>34</sup>不過，既然提不出具體的證據來，我們不如不去妄下斷語了。

《磻溪詞》不盡是磻溪時期所作，這一點上文已間接地提到了，我們還可以證之於陳大任（約1208年前後在世）的《磻溪集·序》：

惟公（按：指丘氏）樂秦隴之風，居磻溪廟六年，龍門山七年，……大定戊申（1188）世宗皇帝聞之驛，召至京師，……見於便殿。前後凡四進長短句以述修真之意。上嘉歎焉。及還山之後，接物應俗，隨宜答問，有詩頌歌詞無慮若干首，……<sup>35</sup>

由此可知一部分詞篇是磻溪時期以後的作品。這些作品都可以反映出丘氏的宗教家心態和生活。

或許我們會問，既然《磻溪詞》所收錄的不盡是磻溪時期的作品，那麼，爲什麼它稱作《磻溪詞》呢？這大概可能是由於它所收錄的有不少是作於磻溪之故；亦有可能是因爲丘氏認爲磻溪時期在他的生活歷程中極爲重要和其詞始作於磻溪，<sup>36</sup>故此以磻溪名其集。



撰於磻溪的詞篇，我們已約略談過了，現在進而概括地談談《磻溪詞》的主題或內容。

丘處機是位道士，自有宗教家的懷抱，他的一切所思所想所言行自然不會脫離修煉、說教、勸世一類的主題，這一點在《磻溪》裏可找到充分的證明。談修煉的詞篇不少，現在只鈔錄一兩首括其餘：

### 《喜遷鶯·鍊心》

要離生滅。把舊習般般，從頭磨徹。愛欲千重，身心百鍊，鍊出寸心如鐵。放教六神，和暢不動，三尸顛蹶。事猛烈。仗虛空一片，無情分別。關結。除縲紲。方遇至人，金口傳微訣。頓覺靈風，吹開魔陣，形似木雕泥捏。既得性珠，天寶勘破，春花秋月。恁時節。鬼難呼，唯有神仙提挈。<sup>37</sup>

### 《熱心香》

征鴈迴時，野菊凋爛。向深溪、古洞彎跽。孤吟靜境，獨鍊還丹。被夜蕭條，控局促，坐艱難。一性參差，數載留連。到如今、方露因緣。瓊珠達地，寶月通天。便出玲瓏，忘機構，沒孜煎。<sup>38</sup>

抵丘氏談修煉之作是把他個人的經驗忠忠實實的寫下來，作為一紀錄，同時作為道徒的借鑑。詞集中題為「自詠」或「述懷」一類的品亦多談他自己的修煉過程或經驗，個人色彩更濃，於此舉出兩如下作為例證：

### 《解冤結·自詠》

當初學道、憑空鍊己，志衡天、人間無比。放曠山林，次後復、逍遙雲水。過夷門、又臨秦地。飄蓬十載，遊程萬里。度關津、崎嶇迢遞。事事諳來，但悟了、般般總棄。只

隨緣、布裘芒履。<sup>39</sup>

《滿庭芳·述懷》

漂泊形骸，顛狂蹤跡，狀同不繫之舟。逍遙終日，食飽恣遊。任使高官重祿，金魚袋、肥馬輕裘。爭知道，莊周蝴蝶，蝴蝶夢莊周。休休。吾省也，貪財戀色，多病憂。且麻袍葛履，閑度春秋。逐疇巡村過處，兒童盡、呼相留。深知我，南柯夢斷，心上別無求。<sup>40</sup>

通過這些詞篇可見丘氏求道的艱苦過程和得道後超拔灑脫的心境。同時，丘氏志在救世，他認為只是自己得道是不夠的，必須衆人得道方為實現自己的宏願，故此在他的詞集中每多說教勸世作，如：

《沁園春·示衆》

世事紛紛，似水東傾，甚時了期。歎利名千古，爭馳虎豹丘原一旦，總伴狐狸。枳棘叢中，桑榆影裏，亂塚堆堆誰誰。君知否，謾徒勞百載，空皺雙眉。爭如歸去來兮。放四大、優游無所爲。向碧巖古洞，完全性命，臨風對月笑傲希夷。一曲玄歌，千鍾美酒，日月循環不老伊。童在，鎮龜齡鶴壽，罷喝黃雞。<sup>41</sup>

《滿庭芳·警世》

百尺危樓，千閒峻宇，艷歌出入從容。幻身無賴，何異燭當風。舊日掀天富貴，當時耀、絕代英雄。百年後，都歸甚處，一旦盡成空。諸公。聞早悟，抽身退跡，跳出樊籠。念本初一點，牢落無窮。幸遇時平歲稔，偷閑好、消息圓融。忘機處，靈波湛湛，獨鎮水晶宮。<sup>42</sup>

《清心鏡·警殺生》

萬靈中，人最貴。超羣化，數屬三才品位。愚夫甚卻聘兇

頑，便將爲容易。    殺害生靈圖作戲。全不念地獄，重重暗記。一朝若大限臨頭，與佗家愷氣。<sup>43</sup>

際上，丘氏盡量利用機會去說教談道，警悟世人，務使他們得道仙。大概他發覺贈答是很好的機會吧，所以在他的贈答的詞篇中離不開這個主題，如《離苦海·贈西虢周道全》：

知君好事從來慕。爭奈染浮華難去。雖然欲意學飄蓬，被繫腳繩兒縛住。    忽忽頂上旋烏兔。切莫把光陰虛渡。神仙咫尺道非遙，但只恐人心不悟。<sup>44</sup>

如《上丹霄·答隴州防禦裴滿鎮國》：

厭塵勞，拋家計，慕清閒。向物外、觀照人間。須臾變滅，蜃樓歌側海濤翻。暫時光景，轉身休、百歲如彈。    掀天富，傾城麗，過人勇，徹心姦。盡逐境、顛倒循環。紛紛醉夢，往來爭奪苦摧殘。不如聞早，伴煙霞、高卧雲山。<sup>45</sup>

下的一首《鳳棲梧·寄東方學道者》亦是如此：

天下風光何處好。八水三川，自古長安道。錦樹屏山方曲遶。天涯海角誰能到。    既是拋家須早早。雲水登程，莫戀閑花草。直至潼關西嶽廟。教君廓爾清懷抱。<sup>46</sup>

《磻溪詞》裏又有若干記遊之作，每篇當中例必涉及修煉、求道事情，總之，丘氏無一刻願意脫離他的道士和宗教家的本色。現舉出兩首爲例：

### 《望蓬萊·遊興》

飄蓬客，天賜水雲閑。自在行時無日月，相隨到處有蓑蠻。風雨亦開顏。    修鍊事，地軸鎖天關。出有入無三尺劍，長生不死一丸丹。名列上仙班。<sup>47</sup>

《青蓮池上客·入關》

重陽羽化登仙路。兄弟如何措。各各勤修生覺悟。通無有，靜思忘念，密考丹經祖。一時浩劫眞容露。放蕩懷任詩句。直待人間功行具。雲朋霞友，爽邀風月，笑指瀛去。<sup>48</sup>

丘氏屬全眞教，而全眞教是儒、釋、道三教合一的，<sup>49</sup>故丘氏在的詞裏不止一次地提到三教，如下面的《神光燦》就是：

推窮三教，誘化羣生，皆令上合天爲。慕道修真，行住坐歸依。先須保身潔淨，內常懷、愍物慈悲。挫剛銳，乃初作用，下手根基。款款磨礱情性，除貪愛、時時剪拂迷。福慧雙全，開悟自人希夷。靈臺內思不疚，任縱橫、處何疑。徹頭了，儘虛空、裁斷是非。<sup>50</sup>

另外一首雖然不是正面地指出三教，但卻是間接地提到它們。現鈔錄出來看看：

《報師恩·削髮留髭》

不僧不道不溫柔。九伯人前不害羞。覺性一時超法界，知億劫是吾囚。改頭換面人難悟，走骨行屍我不憂。得忘形還撲去，從教人笑不風流。<sup>51</sup>

這裏用的「溫柔」兩字大概取自《禮記·經解篇》。《經解篇》說「溫敦厚，《詩》教也。」<sup>52</sup>《詩》是儒家的經典，故此我認爲詞中的「柔」是暗指儒家而言。所謂「不僧不道不溫柔」也就是說非釋非道非儒。若不是這個意思，「不溫柔」三字在這個情形下是很難被解得自然、合理和令人滿意的。

丘氏似乎很受佛教影響，至低限度很愛用佛家語言。只就上的《報師恩》已可得到例證。所謂「覺性」、「法界」、「億劫」不就是

家的詞語嗎？《磻溪詞》中其他篇章亦多用佛家語的，如《無俗念·性通》的「法輪」，《沁園春》的「苦海」，《金蓮出玉花·法門寺李生求》的「佛性」，<sup>53</sup>等等都是。況且，集中更有若干篇是專詠佛教的，除上面提到的《無俗念·性通》外，還有《沁園春·讚佛》、《木蘭花慢·轉輪》、《六么令·法性》<sup>54</sup>等篇。現鈔錄《木蘭花慢》一篇如下：

歎靈源曠代，本無極，信優游。自樸散形生，銷磨混沌，落入行囚。矧嵬四方宛轉，向迷津、大海苦淹留。法界羣情擾擾，夢魂千古悠悠。淪流。販骨如山，知何日，是程頭。好鍛鍊真空，三光慧照，萬劫雲收。終須捨身拼命，更惜頭護面幾時休。裂碎中間一點，便超得岸神舟。<sup>55</sup>

從以上的討論和引證的詞篇我們可以窺見丘氏當時的生活，雖然不能面面都接觸到，最少可得到其大概。所引用的詞篇縱使藝術性不高，但是，對了解丘氏來說，卻有很大的參考價值。

如果我們認為這點價值是歷史價值的話，《磻溪詞》的歷史價值實在是不小的。它不僅可以在了解丘氏方面給我們不少幫助，（如上文所說）更可以在其他方面為我們提供一些珍貴的材料。例如《水龍吟·西虢》一首就指出扶箕<sup>56</sup>在當時是流行的。詞云：

鳳鳴南邑清佳，大仙降跡行鸞地。琳宮寶閣，星壇月館，槐陰竹翠。煙蓋雲幢，影搖寒殿，往來呈瑞。……<sup>57</sup>

《望遠行》「九夏疲天旱」一首則寫出元時的關西風俗：

鬪衣鮮馬，壯社火班行引拽。小兄弟虛耗村村結。<sup>58</sup>

丘氏自注云：「關西風俗，結年甲相次者為社，春秋殺牲，釀酒賽神取樂。」<sup>59</sup>《無夢令》則直接書金代皇統年間（1141—1149）的飢荒情形：

皇統年時飢餓。萬戶愁生眉鎖。有口卻無餐，滴淚謾成珠顆。災禍。災禍。災禍臨頭怎趨。<sup>60</sup>

丘氏看見遍地災民，「有口卻無餐」，如何能不悲從中來呢？

丘氏是個宗教家，志在救人，幫助他們脫離苦海，成仙成佛，所以他憎惡一切災禍，尤其是人類自己造出來的戰爭。在《磻溪詞》裏便有數篇是反對戰爭和歌頌太平的。反戰的如《水龍吟·警世》：

算來浮世忙忙，競爭嗜欲閑煩惱。六朝五霸，三分七國，東征西討。武略今何在，空悽愴，野花芳草。歎深謀遠慮，雄心壯氣，無光彩，盡灰槁。歷遍長安古道。問郊墟、百年遺老。唐朝漢市，秦宮周苑，明明見告。故址留連，故人消散，莫通音耗。念朝生暮死，天長地久，是誰能保。<sup>61</sup>

歌頌太平的如《解冤結·贈醮衆》：

山河已定，干戈不起，太平時、八方和義。齋醮頻修，盛答報、虛空天地。謝洪恩、暗中慈惠。千年一遇，神仙出世。幸遭逢、莫生輕易。供養精嚴，但一歲、勝如一歲。遇良辰、大家沉醉。<sup>62</sup>

此外，如《上丹霄·贈京兆府統軍夾谷龍虎》和《月中仙·山居》<sup>63</sup>都可看出丘氏的反戰和歌頌太平的思想。雖然這一思想是屬於丘氏的——從丘氏的《磻溪詞》見到的，但我卻認為它實在是一般人民的共同心聲，它只不過在丘氏的作品中反映出來而已。故此我把它作為客觀現實的寫照看待。試問誰人——除了那些沒有理性的人——不憎惡戰爭和不渴望太平呢？

不獨丘氏的詞作本身有歷史價值，就算它們的題或序亦往往有歷史價值。試看這一篇《滿庭芳》的小序：

余自東離海上，西入關中，十五餘年，捨身求道，聖賢是

則，墳塋罷修，考妣枯骸，孰加憐憫。邇聞鄉中信士，戮力葬之，懷抱不勝感激，無以爲報，遂成小詞，慇懃寄謝云。<sup>64</sup>

如果沒有這篇小序，雖讀其詞，亦不會很清楚個中情形的。現在不妨將原詞錄出比較一下：

幼稚拋家，孤貪樂道，縱心物外飄蓬。故山墳壠，時節罷修崇。幸謝鄉豪併力，穿新壙、起塔重重。遺骸並，同區改葬，遷入大塋中。人從。關外至，皆傳盛德，悉報微躬。耳聞言，心下感念無窮。自恨無由報德，彌加志、篤進玄功。深迴向，虔誠道友，各各少災凶。<sup>65</sup>

《桃源憶故人》「虛空照耀明如鏡」及《金蓮出玉花》「登萊灘密」兩首的題目給我們提供了一些全真教的材料。前題說：「丹陽屢傳教誨寄答。」<sup>66</sup>後題說：「至虢州，與丹陽致魔作外界人被囚。」<sup>67</sup>題裏的「丹陽」即馬鈺，丘氏的大師兄。通過這兩個題目可知丘、馬兩人雖各自忙於傳道救世，仍然有不少往來的。由此可想像「全真七子」<sup>68</sup>在王重陽仙遊後是如何在彼此關懷之下同心協力地宏揚全真教了。

提到王重陽，《磻溪詞》裏就有一篇特地詠讚他的，現在鈔錄如下以饗讀者：

#### 《無俗念·讚師》

漫漫苦海，似東溟、深闊無邊無底。遶遶羣生顛倒競，還若游魚爭戲。巨浪浮沉，洪波出沒，嗜欲如癡醉。漂淪無限，化鵬超度能幾。唯有當日重陽，惺惺了了，獨有衝天志。學易年高心大悟，掣斷浮華羈繫。十載丹成，一時功就，脫殼成蟬蛻。從師別後，更誰風範相繼。<sup>69</sup>

重陽對丘氏的影響實在太大了，重陽「別後」，丘氏又怎能不日夕思念他呢？

以上只是環繞着《磻溪詞》的歷史價值或資料價值來談，現在試從另一角度——文學價值或藝術價值去看看。

說實話，總的來說，《磻溪詞》的藝術價值並不很高，不過在全真教的詞集裏它已是一部上乘之作。我認爲集中藝術價值較高的第一是詠物詞，次爲寫景詞，再其次是即興詞、述懷詞。當然，這幾類詞也不一定篇篇都是佳作。

詠物詞中寫得最好而又最爲人所傳誦的大概是《無俗念·靈虛宮梨花詞》。詞云：

春游浩蕩，是年年、寒食梨花時節。白錦無紋香爛漫，玉樹瓊葩堆雪。靜夜沈沈，浮光靄靄，冷浸溶溶月。人間天上，爛銀霞照通徹。渾似姑射真人，天姿靈秀，意氣舒高潔。萬化參差誰信道，不與羣芳同列。浩氣清英，仙材卓犖，下土難分別。瑤臺歸去，洞天方看清絕。<sup>70</sup>

明代楊慎（1488—1559）就很欣賞這首詞，說：「邱長春詠梨花《無俗念》云云。長春世之所謂仙人也，而詞之清拔如此。」<sup>71</sup>不錯，此詞高潔清絕，靈秀異常，把梨花的獨特不凡的氣質全幅寫出來，真爲不食人間煙火之作。可惜詞的含蓄不夠，韻味不足。從文字、意境的角度去看是不失爲一篇好詞的，只是不能令人再三吟誦和耐人回味而已。它與南宋詞人如姜白石（約1155—1221）、王沂孫（約1290年前後在世）等人的同類作品比較一下，便可見他們之間還是相差一段距離的。

詠物詞在《磻溪詞》裏共有約十篇之多，惟是通篇寫得好的絕少，而間有佳句的頗多，現在把若干佳句摘錄如下，以資欣賞：

初似海上江邊，三三五五，亂鶴羣鴉出。打節衝關成陣勢，錯雜蛟龍蟠屈。（《無俗念·枰棋》）。<sup>72</sup>

虛心翠竹，稟天然、一氣生來清獨。……嫩葉蕭騷，隆冬掩



映，秀出千林木。英姿光潤，狀同玄圃寒玉。……冉冉幽香，蕭蕭疎影，坐臥清肌肉。（《無俗念·竹》）<sup>73</sup>

皓月澄澄山上顯，天角輝輝初出。露結霜凝，金華玉潤，淡蕩何飄逸。清臨寰宇，發揚神秀姿質。（《無俗念·月》）<sup>74</sup>  
雲收雨霽。露出青峯寒骨勢。野靜天空。岌岌高橫碧落中。（《金蓮出玉花·青蜂》）<sup>75</sup>

代況蕙風先生（周頤）（1859—1926）極欣賞詠枰棋和詠月兩，他說：「……其形容棋勢，如見開匣落子時。『淡蕩飄逸』，尤寫出月之神韻。向來賦此二題者，殆未曾有。」<sup>76</sup>故他認為是「精清切之句」。<sup>77</sup>

此外，詠杜鵑的《萬年春》我認為寫得實在不錯，其詞如下：

春暖煙晴，杜鵑永日啼芳樹。聲聲苦。勸人歸去。不道歸何處。我欲東歸，歸去無門路。君提舉。有何憑據。空設閑言語。<sup>78</sup>

首詞的好處是辭淺意深，頗能寫出作者的淡淡哀愁和苦惱，更能起讀者的共鳴，使他們唏噓歎息。它的文字雖比不上前引的幾段麼清麗，但卻有豐富的真實情感，故能打動讀者的心弦。

集中的寫景詞亦不少，有十餘首之多。本來以丘氏的功力來作景詞，是沒有問題的，可惜的是，往往一番清詞麗句之後，到了尾便出現一些道家語或仙家語，以致把詞篇蒙上一層道家或仙家彩，因而減低了它們應有或已有的藝術價值。且看以下的一首：

### 《無俗念·暮秋》

霜風蕩颺，舞飄零、木葉斜飛阡陌。極目長郊凝望處，衰菊爛熳猶坼。點點蒼苔，漫漫朝露，漸結清霜白。山川高下，盡成一片秋色。瀟灑萬物摧殘，淒涼天氣，愁損征途客。水谷雲根無可翫，獨有蒼蒼松柏。悟道真仙，忘機逸

士，亘古同標格。欺寒壓衆，自來天地饒得。<sup>79</sup>

此詞由開始到「獨有蒼蒼松栢」句都很出色，可是「悟道真仙」以後就轉弱了。這是由於丘氏的道家或仙家本性所累，奈何！

不過，這一首的缺陷還不太嚴重，下面的一首就更甚了：

### 《月中仙·賞月》

日色西沉，上高臺、迴觀天地寥廓。疎星隱現，空一輪明月，昭昭無著。皓然三界外，似百鍊、青銅鑑躍。處處恩光被，家家照臨，庭戶啓溟漠。長生萬里清風，助乾坤蕩搖，雲霧難作。仙宮寶殿，正爛霞金碧，相輝參錯。大哉銷夜景，鎮千古、含弘磊落。有志攀青桂，蟾宮兔邊看搗藥。<sup>80</sup>

本來是一篇很好的月夜寫景詞，最可惜是用「有志攀青桂，蟾宮兔邊看搗藥」兩句仙家語作結呢！真是功虧一簣了。

當然，我們並不是說《磻溪詞》的所有寫景詞都是如此的，只是想指出一些極好的寫景詞往往被作者不經意地滲入了一些道家或仙家語破壞了。儘管如此，丘氏的寫景詞還是值得一讀的。

詞集中有一首《訴衷情》，雖然沒有題目指出是寫景之作，但實際上是觸景生情之篇。我認為寫得情景交融，清麗雋永。現鈔錄如下，以表彰幽靈：

孤城寒角韻悠颺。風送入斜陽。池塘菡萏無色，蘭畹有餘香。秋日短，暮天長。月華昌。空空寂照，蕩蕩虛心，一片清涼。<sup>81</sup>

即興之作在《磻溪詞》裏只有三數首，都寫得頗為清新可喜。其中最為特出的是《忍辱仙人·春興》一首。詞云：

春日春風春景媚。春山春谷流春水。春草春花開滿地。乘春

勢。百禽弄古爭春意。澤又如膏田又美。禁煙時節堪游戲。正好花間連夜醉。無愁繫。玉山任倒和衣睡。<sup>82</sup>

清新流暢，爽朗自然，把春天欣欣向榮的眼前景物和作者的歡樂喜悅的心情寫得淋漓盡致。誰會想到這是出於一個道士之手呢？前片只有三十一字，而作者用「春」字竟達十次之多，真是把春天的一切自然景物寫盡了。我們讀這首詞的時候，不獨不覺得「春」字引起一點多餘與沉悶之感，反而覺得它們能夠加速詞的節奏，和春天的輕快步伐達成一致。長春真人真可謂活用「春」字了。

述懷或自詠的詞篇在上文已經引用過兩首了，不過目的只是爲了說明丘氏的修道過程或經驗，不曾討論到詞的藝術性。現在看看一首藝術性較高的作品：

《鳳棲梧·述懷》

西轉金烏朝白帝。東望銀蟾，皓色籠青桂。漸扣南華排菊會。滿斟北海醺醺醉。醉臥終南山色翠。山色清高，夜色無雲蔽。一鳥不鳴風又細。月明如畫天如水。<sup>83</sup>

這篇詞無論在文字上或意境上都較前引同類性質的兩篇爲佳。文字在雕琢中見自然，意境則高曠淡遠，很能寫出長春的與衆不同的逸懷。結句尤佳。試看另一首述懷之作：

《好離鄉·述懷》

獨坐向南溪，一事無能百不知。所愛冥冥煙雨後，東西。雲綻叢叢列翠微。蒼骨太虛齊。冉冉寒光映日飛。何事中心看不足，忘歸。似有膏肓病著肌。<sup>84</sup>

寫得淺白自然，其中更有一如口語的句子。在文字的修煉上是不及前篇了，不過從「真」方面去看，又較前篇有過之而無不及呢。

《磻溪詞》的述懷或自詠之作有十數篇，可是具有藝術價值的並

不多。丘氏說：「吾常志僻心顛。愛簞瓢淡薄，詞翰嘲掀。幽洞小溪，開懷取興，時成短句長篇。」<sup>85</sup>可見丘氏的詩詞只是「開懷取興」之作。興之所致，亦不計較辭藻之工拙了。我們若太強求於丘氏是不公平的。

最後要談談的是《磻溪詞》的詞調別名。總計全集所用的詞調有五十多個，其中二十五個是用別名的，而同時亦註出本名。現在把這二十五個詞調別名和它們的本名表列於後：

別名	本名
無俗念	醉江月
神光燦	聲聲慢
上丹霄	上平西
萬年春	點絳脣
忍辱仙人	漁家傲
黃鶴洞中仙	卜算子
望蓬萊	望江南
青蓮池上客	青玉案
報師恩	瑞鷗鴂
金蓮出玉花	減字木蘭花
悟南柯	南柯子
鍊丹砂	浪淘沙
清心鏡	紅窗迴
玉鑪三澗雪	西江月
解冤結	解佩令
翫丹砂	浣溪沙
無漏子	更漏子
恣逍遙	帶人嬌
好離鄉	南鄉子

蓬萊閣	秦樓月
熱心香	行香子
下手遲	恨歡遲
心月照雲溪	驀山溪
離苦海	離別難
水雲遊	黃鶯兒

這些新鮮的別名都充滿了道家或仙家的色彩，一望而知是道家的創製。不過，它們應不是丘氏的獨創，因為在與丘氏同時的全真教道士如王重陽、馬丹陽等人的詞集<sup>86</sup>都往往發現這些不尋常的別名，但是否全部不是丘氏的創製就不可考究了。其實，為一個詞調而另立一個別名一事北宋時已很流行了，如蘇軾（1036—1101）、賀鑄（1063—1120）等詞人就很喜歡這個玩意，<sup>87</sup>不過他們所立的別名並不是道家或仙家化的罷了。

原載香港大學《中文系集刊》卷一，第一期，1985

## 註釋

1 全真教是金時人王喆（名知明，號重陽，1112—1170）所創，極盛於金元際。此教主張清靜專修，合儒釋道為一體。因為產生及流行於北方，故又稱為教的「北宗」。研究此教的文字有：陳垣《全真篇上下》，見陳著《南宋初河北新教考》（北京：中華書局，1962），頁1—80；錢穆《金元統治下之新道教》，《人生》，第31卷，第3期（香港，1966），頁2—5；孫克寬《全真教考略》，《大陸雜誌》，第8期（台北，1954），頁309—313。

2 馬、孫、譚、郝、劉、王與丘七人被稱為「全真七子」，生平行事見元李道編《七真年譜》（《道藏》本，冊76。《道藏》分正續兩部分。正藏編於明正統年間（1436—1449），刊行於1444或1445年。續藏編成於萬曆三十五年（1607）。924至1926年上海涵芬樓影印的《道藏》是北平白雲觀所藏的明刊正續全藏，共120冊。1977年台灣新文豐出版公司據涵芬樓本影印出版，名《正統道藏》，精裝六十鉅冊，又「總目錄」一冊，最便於檢覽。）此外，又見於元樛樸道人《金蓮宗記》（《道藏》本，冊76），卷3—5；元劉天素謝西蟾《金蓮正宗仙源像傳》（《道藏》本，冊76），頁18上—43上；元趙道一《歷世真仙體道通鑑續編》（《道

藏》本，冊149），卷1，頁12上—23上；卷2，頁1上—22上；卷3，頁1上—8上；趙道一《歷世眞仙體道通鑑後集》（《道藏》本，冊150），卷6，頁15下—19上；李道謙《甘水仙源錄》（《道藏》本，冊611），卷1，頁14上—31下；卷2，頁1上—25下。

3 王喆之生平事蹟可參看《金蓮正宗記》，卷2，頁1上—10上；《金蓮正宗仙源像傳》，頁18上—23上；《歷世眞仙體道通鑑續編》，卷1，頁1上—11下；《甘水仙源錄》，卷1，頁1上—14上；元姬志眞《雲山集》（《道藏》本，冊783—784），卷7，頁1上—4上。

4 丘氏乘此機會撰寫《瑤臺第一層》一詞獻給世宗。詞云：「寶蓮龍飛。當四海、羣仙降跡時。萬機多暇，三靈協贊。不動槍旗。玉樓金殿廣，更月臺風榭臨池。靜無爲，泛彩舟鳴棹，涼簟杆碁。 深惟。前王創業，太平難遇道難期。會逢天祐，遐荒入貢，玄教開迷。坐朝垂聽暇，伴赤松、談論希夷。勝驅馳。向人間一度，天外空歸。」《金蓮正宗記》記載此事說「大定戊申（1188）春二月世宗聞其名，遣使召赴闕，……秋七月十日再召見，剖析天人之理，演明道德之宗，甚愜上意，應制獻《瑤臺第一層》曰：……上覽之，大悅。」卷4，頁8上一下。

5 明宋濂等撰《元史》（北京：中華書局，1976），卷202，頁4524—4525。

6 見姚氏《元邱處機年譜》一文，《東北史論叢》（台北：正中書局，1959），下冊，頁214—216。

7 清柯劭忞《新元史》（《二十五史》本，上海：開明書店鑄版，1934），卷243，頁462（總頁7060）。

8 元李志常《長春真人西遊記》（《道藏》本，冊1056），上下卷；《金蓮正宗記》，卷4，頁7上—14上；《金蓮正宗仙源像傳》，頁31下—36上；《七眞年譜》有關部分；《歷世眞仙體道通鑑續編》，卷2，頁10上—22上；《甘水仙源錄》，卷2，頁5上—11下；《雲山集》，卷7，頁12下—17上。

9 此書分八卷，卷1總論全眞教與王重陽事蹟，卷2、3言丘氏事蹟，卷4至卷7記丘氏之弟子、再傳弟子與丘氏後全眞法嗣，卷8爲辨證與雜鈔。《聚德堂叢書》本，1975年，台北廣文書局影印。

10 此《年譜》收入姚氏編著的《東北史論叢》，下冊，頁214—276。註6已及。

11 見姚氏《元邱處機年譜》，同上，頁221—250。

12 同上，頁227—228。

13 見姬氏《雲山集》，卷7，頁13上一下。

14 《磻溪詞》雖以「磻溪」爲名，但是其中的作品並不是所有都是撰於磻溪苦修時期的，下面正文將會有較爲詳細的討論。

15 《磻溪詞》見《彊村叢書》（1933年版，香港：廣華書局影印，1970），下冊，頁1458—1475。

16 陶湘《景宋金元明本詞》於1961爲中華書局整理刊印，改名爲《影刊宋金元明本詞》。編首小序說明編刊之經過云：「仁和吳氏雙照樓影刻宋金元名家詞，1917年刻成十七種，武進陶氏得其版，復續刻二十三種，合爲四十種。在抗戰前曾經少量印行，世稱《雙照樓詞正續編》。其後，陶氏復繼續補輯，得劉學箕、邵亨貞、劉基三家，刻成未印。1960年，我們整理舊版，重爲刷印。惟補編三種略

有殘缺，借上海圖書館藏陶氏初刻時樣本影印配全。」全書分三函，三十一冊，《磻溪詞》收入第三函第二十三冊，題爲《景金本磻溪詞》，一卷。

17 《磻溪集》，見《道藏》，冊797。

18 周泳先《唐宋金元詞鈎沉》（上海：商務印書館，1937）。此八首爲《黑漆弩》、《望蓬萊》、《望江南》四首、《拾菜娘》、《夢遊仙》，見下冊，《補遺》，頁157—185。《鳴鶴餘音》，元彭致中集，九卷，見《道藏》，冊744—745。

19 此數目是由《彊村叢書》所收的一百三十六首，加上周泳先所補的七首（本爲八首，但其中《黑漆弩》一首唐圭璋認爲是白賁所作，故減去），再加上唐氏所補的十首而來。但實際上，只得一百五十二首，因爲唐氏據《長春真人西遊記》補得只有六首而不是如《引用書目》《磻溪集》條所說及內文所註七首。按唐氏據《西遊記》卷上補五首，卷下補一首。據《西遊記》卷上補的最後一首爲《恨歡遲》，跟着是據卷下補的《鳳棲梧》。《鳳棲梧》末有小注說：「以上二首見《西遊記》卷下。」「二首」爲「一首」之誤。《全金元詞》分上下冊，標點本（北京：中華書局，1979）。丘氏的作品見上册，頁452—479。本文所引丘詞全據此書。

20 見饒宗頤《詞籍考》（香港：香港大學出版社，1963），頁283—284。

21 《全金元詞》，頁476。

22 見《影刊宋金元明本詞》，冊1，《叙錄》，頁17下。

23 《全金元詞》，頁452。

24 同上，頁462。

25 見《磻溪集》，卷1，頁1上一下。

26 《全金元詞》，頁464。

27 同上，頁467。

28 同上，頁471。

29 同上，頁475。

30 同上，頁452—453。

31 同上，頁453。

32 《金蓮正宗記》，卷4，頁7下—8上。

33 《全金元詞》，頁463—464。

34 題爲「述懷」的篇章有《無俗念》「羣山四竇」，《滿庭芳》「漂泊形骸」，《鳳棲梧》「西轉金烏朝白帝」，《好離鄉》「獨坐向南溪」，《蓬萊閣》「棲霞客」，分見《全金元詞》，頁454，458，465，473，474。另有一種在主題或內容上類似的篇章題爲「自詠」的，恐怕亦爲這個時期的作品。

35 見《磻溪集》，序頁5上一下。

36 姚從吾先生亦有類似的說法：「《磻溪集》卷五有在磻溪作的《無俗念》詞十三首，述志專心一，多有卓見。總之，磻溪隱居時期，是邱處機苦修成名的時期。」見《元邱處機年譜》，《東北史論叢》，下冊，頁228。按丘氏撰《無俗念》只有十二首，非十三首。

37 《全金元詞》，頁464。

38 同上，頁474。

39 同上，頁472。

40 同上，頁458。

41 同上，頁455。

42 同上，頁458。

43 同上，頁470。

44 同上，頁475。

45 同上，頁460。

46 同上，頁464。

47 同上，頁467。

48 同上。

49 此點可以全真教祖王重陽的言行爲證。金源璠撰《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》說：「真人勸人誦《般若心經》、《道德清靜經》及《孝經》。」見《甘水仙源錄》，卷1，頁8上。《般若心經》、《道德清靜經》（按，也許指《道德經》和《常清靜經》）、《孝經》分別爲釋、道、儒三教的經典，可見全真教是三教合一的。同《碑》又說王重陽「凡立會必以三教名之……」，如三教七寶會、三教三光會、三教玉華會、三教平等會等等。見《甘水仙源錄》，卷1，頁6下—7上。查王重陽、「全真七子」及後來全真道士的詩文集每多論述三教之作。

50 《全金元詞》，頁459。

51 同上，頁468。

52 見《禮記注疏》（《十三經注疏》本，北京：中華書局聚珍倣宋版，1957），卷50，頁1上。

53 此三詞分見《全金元詞》，頁455，455—456，469。

54 《沁園春·讚佛》見《全金元詞》，頁456，《木蘭花慢·轉輪》見頁461，《六么令·法性》見頁463。

55 參前註。

56 根據許地山教授《扶箕迷信底研究》（上海：商務印書館，1941，頁10—11），現存有關扶箕的最古記載是劉宋時劉敬叔的《異苑》，該書卷5記載世人迎紫姑神事。（《津逮秘書》本，上海，1922），見卷5，頁5下—6上。在南北朝時這些只是婦孺之戲，可是到了南宋時，逐漸演變爲學士文人們有意識的活動，如孔平仲的《孔氏談苑》（卷2，頁18—19的「廁神」條。《叢書集成初編》本，上海商務印書館，1939），及張世南的《游宦紀聞》（卷3，頁15—16。《叢書集成初編》本，上海商務印書館，1936），都述及宋代文人的扶箕活動。及至明清之際，扶箕就更爲盛行，箕壇遍設各地，文人學士逕到那裏去問考題、問功名，更多對箕仙的指示信奉不疑的。明清兩代的文人筆記便有很多這一類的記載，如郎英（生於1487）的《七修類稿》，袁枚（1716—1798）的《子不語》，紀昀（1724—1805）的《閱微草堂筆記》等。

57 《全金元詞》，頁456。

58 同上，頁475。

59 同上。

60 同上，頁476。

61 同上，頁457。

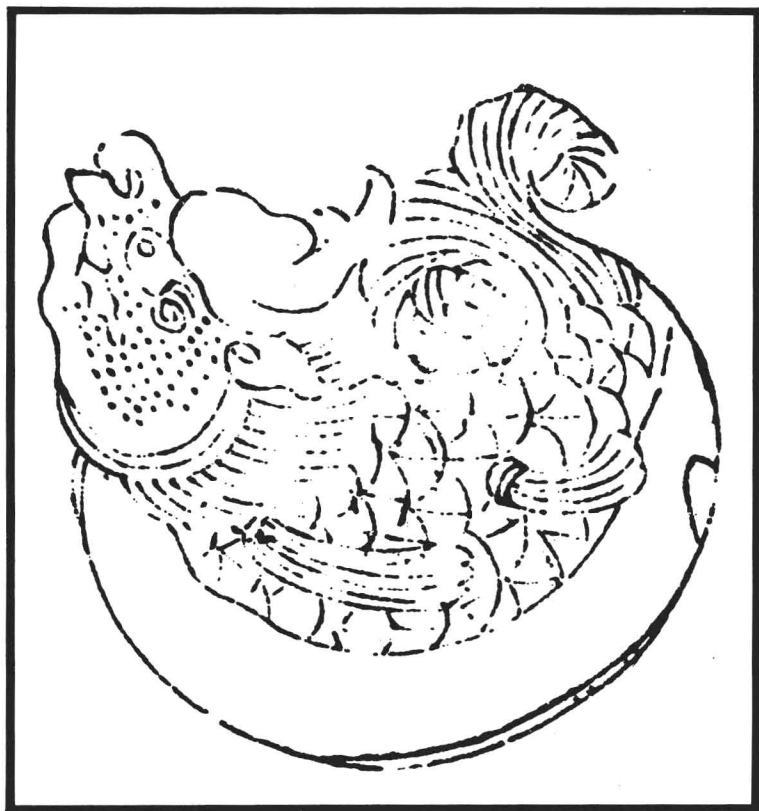


- 62 同上，頁471—472。
- 63 《上丹霄》說：「晏然軍國，事和平，災害封緘。」《月中仙》說：「幸遇清平世，諸軍宴安，刀劍罷揮霍。」均見《全金元詞》，頁460。
- 64 同上，頁458。
- 65 同上。
- 66 同上，頁473。
- 67 同上，頁469。
- 68 參註2。
- 69 《全金元詞》，頁453。
- 70 同上，頁476。
- 71 見楊慎《詞品》（唐圭璋編《詞話叢編》本，冊2，台北：廣文書局影印，1967），卷2，頁7下（總頁418）。
- 72 《全金元詞》，頁453。
- 73 同上。
- 74 同上，頁454。
- 75 同上，頁469。
- 76 見況氏《蕙風詞話》（香港：商務印書館，1961），卷4，頁88。
- 77 同上。
- 78 《全金元詞》，頁465。
- 79 同上，頁454。
- 80 同上，頁460。
- 81 同上，頁471。
- 82 同上，頁466。
- 83 同上，頁465。
- 84 同上，頁473。
- 85 見《望海潮》一詞，《全金元詞》，頁462。
- 86 王重陽的詞作見《重陽全真集》（《道藏》本，冊793—795），卷3至卷7全數載詞，卷8卷9詩詞雜編中有詞六十餘首，卷11—13凡詞二百餘首；《重陽教化集》（《道藏》本，冊795—796），《重陽分梨十化集》（《道藏》本，冊796）。二集皆重陽首唱丹陽繼韻之作，詩與詞相雜。總計重陽之詞，六百餘篇。馬丹陽的詞篇除見於《重陽教化集》和《分梨十化集》外，（以上二集載丹陽詞八十餘篇），更見於他的《洞玄金玉集》（《道藏》本，冊790），卷7至卷10全載詞，凡三百三十餘首；《漸悟集》（《道藏》本，冊786），載詞三百四十餘首；《丹陽神光燦》（《道藏》本，冊791）上下卷全載詞，凡一百首。共計八百五十餘首。關於王重陽詞的特色可參看拙著《全真教祖王重陽的詞》一文，見《東方文化》（香港：香港大學出版社），卷19，第1期（1982），頁29—43。
- 87 如蘇軾改《憶秦娥》為《雙荷葉》；賀鑄改《小重山》為《璧月堂》，《鷓鴣天》為《半死桐》，《南歌子》為《醉厭厭》，《一落索》為《窗下繡》，《生查子》為《愁風月》，《木蘭花》為《呈纖手》等等。分見蘇氏《東坡樂府》（《彊村叢書》本），賀氏《東山詞》（《彊村叢書》本）。



# 木魚考

近年來我對佛道二教的法器有濃厚的興趣，每逢到寺、廟、宮、觀參觀，必爲其鐘磬木魚所吸引，尤其是木魚，它那樸實穩重的外形，加上那深紅的顏色，（有時更部分塗上金色），簡直可愛得如一些民間藝術品。敲擊起來，發出沉雄渾厚的聲音，那就更引人入勝了。宗教人士說：「木魚清磬，振醒塵寰。」<sup>1</sup>木魚在宗教上自然有它的作用，不過，只就一件器物而言，它已夠吸引人了。我喜愛木刻藝術，對我來說，木魚至少就是一件木刻的藝術品。我開始有意識的注意木魚是1984年的事，每次逛古董店例必搜求木魚。一次，在一間古董店裏買到一隻外形頗爲特別的舊木魚（直徑九英吋），其魚形團圓，首尾相接，顯而易見，與慣見的木魚不同。據古董店的老闆說，這個木魚十分古老，他幹古董這一行數十年了，還未曾見過第二隻。我翻查書籍，發現這是明代木魚的式樣，驚喜交集之餘，不覺自問：難道我買到的是明代遺物？我繼續物色舊木魚，在半年之內又得到兩隻，分別爲直徑十五吋半和十吋半。這兩隻木魚式樣相同，都作雙魚團圓形，魚首張口相對，中有一木珠，作二魚爭珠狀，但不見魚尾，而且魚形高度的龍形化。它們的式樣與先前一隻的差異，更使我大大增加對木魚研究的興趣。我斷斷續續的研究木魚這個課題，一年多了，我翻過很多書，也請教過不少人，心中的疑問慢慢地一個一個的得到解答——縱然是初步的解答。在解決疑問期間，得到吾師饒宗頤教授和柳存仁教授的鼓勵，更得到精研佛教的同學曹仕邦博士提供一些寶貴資料，如果沒有他們幫助，我相信這篇文章難以完成，在此特地向他們致最深謝意。



木魚圖 載：《中國古代音樂史料輯要》，第一輯，《三才圖會》  
（明·王圻撰），卷3，頁45，（總頁849）。

此外，如港大同事廖明活博士、台灣嗣漢天師府秘書長龔羣先生亦爲此提出一些寶貴意見，於此一併致謝。

木魚始自何時呢？一般學者認爲木魚既然起初是佛教的法器，自然是隨着佛教的傳入而自印度傳入，<sup>2</sup>換言之，木魚在中國境內出現是西漢末期以後的事，但後至甚麼時代呢？他們沒有提出令人滿意的答案。<sup>3</sup>而木魚是否真的從印度傳入呢？他們更提不出任何證據。我對印度佛教沒有研究，更不懂梵文，木魚是否始自印度佛教和是否自印度傳入，我此刻不能作出答案。此刻大抵唯一可以肯定的是，木魚當與佛教有着密切的關係；不止與佛教有關係，與道教和民間音樂都可扯上關係，而且，不能說不密切。

根據我所得到的資料，「木魚」一詞最早見於唐魏徵（580—643）的《隋書》和李延壽（650—683）的《北史》。《隋書·高祖帝紀》說：

[開皇]九年閏月……丁丑，頒木魚符於總管、刺史，雌一雄一。<sup>4</sup>

又說：

[開皇]十年冬十月甲子，頒木魚符於京師官五品以上。<sup>5</sup>

《北史·隋本紀》說：

[開皇]九年閏月丁丑，頒木魚符於總管、刺史，雌一雄三。<sup>6</sup>

又說：

[開皇]十年冬十月甲子，頒木魚符於京官五品以上。<sup>7</sup>

二書所記基本上相同。但這個「木魚」只是個形容詞，形容那符的質與形，而不是我們所談的實物木魚。所謂「木魚符」是指雕木爲魚形

的符信，刻書其上，剖而分執其半，以備符合爲憑信，亦稱「木魚契」，<sup>8</sup>與戰國時代的虎符——虎形之兵符<sup>9</sup>的性質相若。

然而，是否木魚到隋代時還不會出現呢？這又不一定。晉代高僧釋法顯（卒於423年以前）的《佛國記》有一般記載他居於于闐國瞿摩帝大乘寺時所見的情況：

三千僧共鍵槌食。入食堂時，威儀齊肅，次第而坐，一切寂然，器鉢無聲，淨人（筆者按：指寺中供役的俗家男子）益食，不得相喚，但以手指麾。<sup>10</sup>

所謂「共鍵槌食」，指敲擊鍵槌集衆共食之意。「鍵槌」亦作「鍵椎」或「鍵椎」，梵語。北宋釋道誠（生當1019年前後）的《釋氏要覽》有解釋「鍵椎」一條，說：

……《出要律儀》云：「此譯爲鐘磬。」《五分律》云：「瓦木銅鐵，鳴者皆名鍵椎。」《經音疏》云：「鍵，處音。椎，直利切。此云擊木聲。」五分比丘問：「以何木作鍵椎？」佛言：「除漆樹，餘木鳴者聽作。」《智論》云：「迦葉於須彌山頂，搥銅鍵椎。」《增一經》云：「阿難升講堂，擊鍵椎者。此名如來信鼓也。」<sup>11</sup>

原注說：

令詳律，但是鐘磬、石板、木板、木魚、砧槌，有聲能集衆者，皆名鍵椎也。今寺院木魚者，蓋古人不可以木朴擊之故，創魚象也。……<sup>12</sup>

由《釋氏要覽》的原注可知木魚乃鍵椎之一種，是用以召集僧衆的。但《佛國記》所說的鍵槌是否爲木魚，卻不可確考。如果是木魚的話，則木魚於晉代釋法顯時已存在了。<sup>13</sup>不過，要特別指出的是，法顯是在于闐國看見木魚形的鍵槌的而不是在中國本土。于闐是西

域城國，在今新疆和闐縣一帶，故此，木魚在當時是否被使用於中國本土卻是一個問題。至少，通過《釋氏要覽》的原注，「今寺院木魚者，蓋古人不可以木朴擊之故，創魚象也」幾句話可知北宋釋道誠時木魚已爲寺院所使用了。

然而，中國本土的寺院使用木魚，並不始自北宋，至遲到唐代已是如此。唐司空圖（837—908）有詩名「上陌梯寺懷舊僧」說：

松日明金像，山風響木魚。<sup>14</sup>

這裏所說的木魚一定是陌梯寺所用的木魚了。唐僧懷海大師（720—814）曾制定《禪門規式》（後稱《百文清規》），<sup>15</sup>裏面極有可能提到木魚，可惜未能見到原書，極之爲憾。後來元代釋德輝（十三世紀時人）據《禪門規式》修改而成的《勅修百文清規》，則有數處提到木魚，其《法器章》說：

版——大版齋粥二時長擊三通；木魚後三下疊疊擊之，謂之長版。念誦楞嚴會徹戒火燭，各鳴三下。報更則隨更次第擊之。<sup>16</sup>

又說：

木魚——齋粥二時長擊二通，普請僧衆長擊一通，普請行者二通。<sup>17</sup>

如果《勅修百文清規》基本上與《禪門規式》出入不大的話，《禪門規式》裏已提及木魚是絕不出奇的。《勅修百文清規》又有如下記載：

椎——齋粥一時，僧堂內開鉢，念佛唱食遍食，施財白衆皆鳴之。<sup>18</sup>

這裏的椎大概亦是與木魚相若一類的器具，不過，不是魚形而已。

《勅修百文清規》對於木魚還有這樣的記載：

相傳云：魚晝夜常醒，刻木象形擊之，所以警昏惰也。<sup>19</sup>

這個傳說大概本於五代王定保（870—約955）撰的《摭言》，其中有一條材料是這樣的：

有一白衣問天竺長老云：「僧舍皆懸木魚，何也？」答曰：「用以警衆。」白衣曰：「必刻魚何因？」長老不能答，以問悟卞師，師曰：「魚晝夜未嘗合目，亦欲修行者晝夜忘寐，以至于道。」<sup>20</sup>

原來木魚作魚形的原因是因為「魚晝夜未嘗合目」，用意是希望修行的人學習魚兒一樣「晝夜忘寐」，用功修行，「以至于道」。

這段引文中的「僧舍皆懸木魚」一句話很值得我們注意。這句話提出木魚是懸於僧舍的，而不是放在案上或地上的，原因是唐以前甚至五代以前的木魚都是用來召集僧衆的或警衆的，把木魚懸掛起來敲擊，發出的聲音自然可以傳播遙遠一點。至於懸掛的實際情況如何，沒有可靠的文獻可以作為根據。不過，既然是懸掛了，大概是用繩索一類的東西懸掛在木架或金屬架上吧。<sup>21</sup>這些木魚的形象又是怎樣的呢？既然是魚形，自然應該像一般魚的樣子，是長形的，這從《勅修百文清規》所記「木魚，……謂之長版」可得到有力的證明，這些長形的木魚我們可稱之為直魚。

以上所談到的木魚，說得確實一點，唐代或五代以前的木魚，都是長形或直形的。但，是否五代以後就不再用這些直魚呢？又不見得。南宋朱熹（1130—1200）有詩說：

粥飯何時共木魚？<sup>22</sup>

詩中所說的木魚應該是直魚，因為根據詩意它是用來召集人衆「粥飯」的。元修的《勅修百文清規》說到木魚時亦指出它的作用是召集僧衆的，從上面引文可知。現在有些寺院，尤其是在中國和日本的



寺院，直魚仍繼續被使用。同時，這種直魚在某程度上已變作裝飾品之用，在一些古董店裏間中可以買到。<sup>23</sup>

那麼，誦經時使用木魚又始自何時呢？是否還是用直魚或不同形狀的木魚呢？

根據成書於南宋嘉定二年（1209）的《入衆日用》說：

木魚響不得入堂，或令行者取鉢，堂外坐，或歸衆寮入堂歸鉢位，低躬問訊上中下座，若已先坐，上中下座來須合掌。<sup>24</sup>

這裏所說「木魚響不得入堂」的木魚應該是指那誦經所用的木魚，意思是說一旦開始敲擊木魚誦經了，遲到的人就不得入堂。如果說這木魚是指召集僧衆用的直魚的話，似乎於理不合，因為直魚響的時候正是僧衆入堂之時，或甚至直魚響後才是僧衆入堂之時。根據這一句說話我們應該可以肯定最遲到南宋的時候誦經時已使用木魚了。元代詩人趙偕有詩說：

數聲鐘罷木魚鳴。<sup>25</sup>

句中「木魚鳴」的木魚也應該是指誦經用的木魚。全句的意思是說，敲鐘數聲召集僧衆之後便開始敲擊木魚誦經了。大概南宋之後誦經時敲擊木魚是頗為普遍了。

元末明初小說家施耐庵（約1296—1370）的《水滸傳》第四十五回「楊雄醉罵潘巧雲，石秀智殺裴如海」有多處提到木魚，現在鈔錄如下：

那婦人便道：「……若怕五更睡着了，不知省覺，卻那裏尋得一個報曉的頭陀，買他來後門頭，大敲木魚，高聲叫佛，便好出去。……」<sup>26</sup>

本房原有個胡道人，……諸人都叫他做胡頭陀，每日只是起

五更，來敲木魚報曉，勸人念佛；……<sup>27</sup>

海闍黎道：「胡道，……又要煩你五更起來叫人念佛時，可就来那裏後門頭，看沒人，便把木魚大敲報曉，高聲叫佛，我便好出來。」<sup>28</sup>

石秀是個乖覺的人，早瞧了八分，冷地裏思量道：「這條巷是條死巷，如何有這頭陀連日來這裏敲木魚叫佛？事有可疑。」當是十一月中旬之日，五更時分，石秀正睡不着，只聽得木魚敲響，頭陀直敲入巷裏來，到後門口高聲叫道：「普渡衆生，救苦救難，諸佛菩薩！」<sup>29</sup>

石秀道：「……我近日只聽得一個頭陀直來巷內敲木魚叫佛，那厮敲得作怪。……」<sup>30</sup>

〔石秀〕只見那個頭陀挾着木魚，來巷口探頭探腦。<sup>31</sup>

頭陀道：「海闍黎和潘公女兒有染，每夜來往，教我只看後門頭有香桌兒爲號，喚他入鉢；五更裏卻教我來敲木魚叫佛，喚他出鉢。」<sup>32</sup>

頭陀道：「他還在他家裏睡着。我如今敲得木魚響，他便出來。」石秀道：「你且借你衣服木魚與我。」頭陀身上剝了衣服，奪了木魚。頭陀把衣服正脫下來，被石秀將刀就頸上一勒，殺死在地。頭陀已死了，石秀卻穿上直裰、護膝，一邊插了尖刀，把木魚直敲入巷裏來。海闍黎在床上，卻好聽得木魚咯咯地響，連忙起來，披衣下樓。迎兒先來開門，和尚隨後從後門裏閃將出來。石秀兀自把木魚敲響，那和尚悄悄唱道：「只顧敲甚麼！」<sup>33</sup>

從這幾段引文，可知當時胡頭陀敲木魚的原來作用一方面是報曉，

一方面是叫佛，至於對某個人作為一種警覺訊號卻是特殊的情況。敲木魚報曉與唐五代以前直魚的作用——召衆、警衆相似；<sup>34</sup>敲木魚叫佛便與南宋時敲木魚誦經相同。施耐庵雖然是元末明初的人，但《水滸傳》所寫的卻是北宋末年的事，如果我們相信《水滸傳》在一定程度上能反映北宋末年的政治社會，風俗習慣各方面的話，<sup>35</sup>敲木魚誦經已流行於北宋或至少北宋末年是很有可能的，換言之，敲木魚誦經的習慣或可推前到北宋。不過，當時敲木魚的兩種作用——報曉與叫佛使我們想到當時的木魚是否仍然是直魚抑或其他形狀的木魚呢？或者，說得明白一點，是直魚還是團魚呢？也有可能是介乎兩者之間的木魚的，亦即是說，是從直魚過渡到團魚的一種木魚。我相信從直魚演變到團魚一定是有一個過渡階段的，而這個階段就是北宋時期的既用來報曉又用來叫佛的那種木魚。<sup>36</sup>我同時相信南宋以後用來誦經的木魚都是團魚。

最早明確指出用來誦經的木魚是團魚形的是明王圻（約1522—1566時人）編的《三才圖會》。它介紹木魚時，不但繪圖以顯示其團圓形象，而且有解說，道：

木魚，刻木爲魚形，空其中，敲之有聲。釋氏謂閻浮提乃巨鰲所戴，身常作癢，則敲其髻，川山爲之震動，故象其形擊之。此荒唐之說，然今釋氏之贊梵唄，皆用之。<sup>37</sup>

所謂「贊梵唄」，概言之，是指佛教徒以短偈形式贊唱佛、菩薩之頌歌，亦可有樂器伴奏。其中伴奏樂器之一種，根據《三才圖會》，就是我們要談的木魚。<sup>38</sup>誦經，在某程度上，亦是一種贊唱頌歌，故可間接證實明代誦經是敲木魚的，而這種木魚是團魚形的。也有可能王圻說的「贊梵唄」實際上就是我們所說的誦經。當然敲木魚誦經是明代以前已有的事了。（這裏要附帶指出的是，《三才圖會》所載的團魚圖象與我收藏的木魚——我最早購買得到的那隻木魚，極之相似，魚首與魚尾相接，團圓一體。）

敲木魚誦經到明代已是普遍不過的事實了。明沈德符（1578—1642）的《萬曆野獲編》有這樣的一段有趣的記載：

古來惟弄猢猻爲最巧，猶以與人類近也。……今又有畜蝦念佛者，立一巨者於前，人念佛一聲，則亦閣閣一聲，如木魚以次傳下殆遍。人又起佛號如前，蝦蟆又應聲凡數度。臨起又令叩頭而散。此亦人所時見者。<sup>39</sup>

大抵蝦蟆「閣閣一聲」是模倣敲打木魚之聲，而不是模倣人類的念聲，這從跟着的一句「如擊木魚以次傳下殆遍」更可得到一點佐證。如果當時人們念經不敲木魚的話，蝦蟆亦可能不會那麼容易應「閣閣一聲」呢！

有關明清時代人們敲木魚誦經的材料可在一些高僧傳記中找一點點，如在近人喻味菴編的《新續高僧傳四集》就在如下的記載

歲亢旱，村民乞禱雨。〔釋祿〕宏（1535—1615）笑謝曰「吾但知念佛，無他術也。」衆堅請不已，乃擊木魚循田佛，時雨隨注，如足所及，民感異之。<sup>40</sup>

香火道人，……爲縣中昌國寺司香，虔心念佛，人咸敬之。……至期，四衆咸集，道人中坐徐起，坐積薪上，命舉火。衆不忍，乃自焚焉。昌國主僧奔赴其前，道人心忽出，主僧突而前，滅其火。納其心身，皆不壞，乃加金上。當火時，人皆見道人在雲中鳴魚西去。地方有警，或見道人坐雲中，若擊木魚狀者。<sup>41</sup>

〔釋正通〕平居專修淨土，晨昏魚磬，琅琅遠聞，人多之。<sup>42</sup>

彥恢勝者，永智弟子也。見溥誠篤，付以法衣。及歸適龍山寺，妙能法師方開蓮社，因與斯會，專修淨業，道風

著，縑素皎月，不勝指數。光緒紀元，荆建淨濟寺於郭路雙獅山麓，蓮會再啓，魚梵之聲，六時不絕，內外肅然，不減東林規度。<sup>43</sup>

釋株宏是明代人，香火道人、釋正通和彥恢勝是清代人，<sup>44</sup>可見明清兩代的僧衆已普遍地敲木魚念佛了。

在佛門中使用木魚的機會很多，敲經念佛——敲木魚誦經只是一般情形，具體地，在不少儀式中木魚卻是一個不可或缺的法器。就《禪門日誦》一書<sup>45</sup>便可以知道在「小祈禱儀」、「祝聖普佛儀」、「七期念佛儀」等都使用木魚。<sup>46</sup>（自然也同時使用其他法器，如磬、鈴……等）。我對佛教儀式沒有多大研究，實際情形不可詳說，不過，透過佛門典籍的文字或可窺見其中實況。在《禪門日誦》的「七期念佛儀」中「佛說觀無量壽佛經」一節便有這樣的指示：

接（筆者按：指念完一段經文之後）往生咒三遍，起佛偈念佛，領衆經行半枝香，鳴磬一下，接木魚舉西方極樂世界，大慈大悲，阿彌陀佛，念至香到，主七師高舉佛一聲，大眾收佛回向，止靜。少頃主七師引磬一下，開靜，可起身用茶抽解。少頃主七師鳴手磬一下，悅衆師接，小魚子三通，主七師舉起佛偈念佛，同前規模。<sup>47</sup>

事實上，使用木魚在佛門中已成爲一種專門技能或學問。執持木魚、敲擊木魚都有一定的規式和方法，近人釋慧舟等編的《佛教儀式須知》便有頗爲確切的說明。其中第二章「持用法器儀式」裏有幾節都涉及到木魚，<sup>48</sup>尤其以第一第七兩節最有意思。先談第七節。此節名「持用木魚式」，內分「執木魚式」和「打木魚式」兩小節。執木魚式是這樣的：

不敲時，雙手扶持，魚椎在木魚之外，兩食指與兩大指挾住，餘六指托之。<sup>49</sup>

打木魚式也很妙：

擊時，左手執魚，右手執椎。執魚是以大指食指中指拿住，執椎亦是以大指食指中指執住。魚椎頭與木魚頭相對，兩掌相對如合掌式，故名合掌魚子。<sup>50</sup>

第一節說明「木魚擊法」，<sup>51</sup>這就與音樂拉上關係了。此節叫「木魚三陣及其偈語」，頗為有趣，現鈔錄如下，以饗讀者：

若人欲了知 三世一切佛

◁ ◎

○○○。○ ○○○○○○。。

◎

○○○。○ ○○○○○○。。

◎

◎

○○○。○ ○○○○○○○○○。○○○○○<sup>52</sup>

書中更有符號的說明：

○ 擊木魚

。 木魚輕擊

◎ 擊大磬

◁ 將大磬壓住<sup>53</sup>

如果我們根據這些符號和形式拿木魚和大磬來演奏，我們將會發覺這實在是一篇質樸可愛且又富於節奏感的小樂章，而木魚正是演繹這篇小樂章的主要樂器。

木魚作為一種樂器，始自何時，不能確考，成書於明代中葉的《三才圖會》只把它視作一種佛供器，即法器。但成書時期與《三才圖會》相若的《事物紺珠》<sup>54</sup>已明確地把它作為一種樂器看待，且將它歸入「木屬」樂器一類，說：

木魚，木刻魚形，竅其中擊之。<sup>55</sup>

大概明代中葉以後木魚便成爲民間的一種樂器，到了清代就更普遍地被使用了。清初葉夢珠（生當1688年前後）《閱世篇》有這樣的一段記載：

吳中新樂，絃索之外，又有「十不閒」，俗訛稱「十番」，又曰「十樣錦」。其器僅九：鼓、笛、木魚、板、撥鈸、小鑢、大鑢、大鑼、鎗鑼，人各執一色，惟木魚、板，以一人兼司二色，曹偶必久相習，始合奏之，音節皆應北詞，無肉聲。……其音始繁而終促，嘈雜難辨，且有金、革、木而無絲、竹，類軍中樂，蓋邊聲也。萬曆末與絃索同盛於江南。至崇禎末，吳閭諸少年，又創爲「新十番」，其器爲笙、管、絃。<sup>56</sup>

可見木魚作爲演奏「十番」的一種樂器至遲到明萬曆年間（1573—1620）已爲事實，到清代葉夢珠時還不曾改變。「十番」所用的樂器各種記載偶有不盡相同之處，但木魚始終是其中的一種，看清代中葉李斗（生當1793前後）《揚州畫舫錄》的記載可知：

「十番鼓」者，吹雙笛，……佐以簫管，……三絃緊緩與雲鑼相應，佐以提琴，鼙鼓緊緩與檀板相應，佐以湯鑼。衆樂齊乃用單皮鼓，響如裂竹，所謂「頭如青山峯，手似白雨點」，佐以木魚檀板，以成節奏。此「十番鼓」也。是樂不用小鑼、金鑼、鑢鈸、號筒，祇用笛、管、簫、絃、提琴、雲鑼、湯鑼、木魚、檀板、大鼓十種，故名「十番鼓」。番者更番之謂。……後增星鈸，器輒不止十種，……若夾用鑼鑢之屬，則爲「粗細十番」。……是樂（筆者按：指「十番」）前明已有之。<sup>57</sup>

清代末年「十番」所用的樂器仍離不開木魚，清代徐珂（1869—1928）《清稗類鈔》說：

「十番」，又曰「十番鼓」，……其中復間以木魚檀板，以成節奏。<sup>58</sup>

提到「十番」，或曰「十番鼓」，或曰「十樣錦」的書籍並不始自清初葉夢珠的《閱世編》，明沈德符《萬曆野獲編》早就提及：

今有所謂「十樣錦」者，鼓笛螺板大小鈸鉦之屬，齊聲振響，亦起近年，吳人尤尚之。然不知亦沿正德之舊。武宗南巡自造靖邊樂，有笙有笛有鼓有歇落吹打諸雜樂，傳授南教坊，今吳兒遂引而伸之，真所謂今之樂猶古之樂。<sup>59</sup>

可惜書中並無使用木魚的記載。這令我懷疑明代的「十番」或者是沒有用木魚的。不過，如果根據葉夢珠《閱世編》的記載，明萬曆時期的「十番」使用木魚來演奏相信是沒有問題的。況且，《萬曆野獲編》並沒有將十種樂器通通列出，其中不列出的可能就有木魚在。如果推測得正確的話，「十番」使用木魚演奏更可遠溯到明正德（1506—1521）時期。

稍後於沈德符（1578—1642）的余懷（生1616）在其所著《板橋雜記》<sup>60</sup>亦提到演奏「十番鼓」的事，見以下兩則：

李大娘，……性豪侈，女子也而有鬚眉丈夫之氣。所居臺榭庭室，極其華麗，侍兒曳羅縠者十餘人。置酒高會，則合彈琵琶箏瑟。或狎客沈元、張卯、張奎數輩，吹洞簫，唱時曲，酒半，打「十番鼓」，曜靈西匿，繼以華燈，羅幃從風，不知喔喔雞鳴，東方既白矣。<sup>61</sup>

曲中狎客有張卯官笛，張魁官簫，管五官管子，吳章甫絃索，盛仲文打「十番鼓」。<sup>62</sup>

正如《萬曆野獲編》一樣，《板橋雜記》亦沒有說出「十番鼓」所用的樂器，木魚是否為其中一種不可確知。



「十番鼓」是民間的一種器樂演奏形式，現時還流行於江蘇一帶，所用樂器時有使用木魚的。<sup>63</sup>除「十番鼓」外，民間音樂如「潮州鑼鼓」、「潮州弦詩樂」（泛指潮州民間絲竹，包括彈撥、竹管等樂器的獨奏和合奏）、「江南絲竹」（指近代流行於江蘇、上海、浙江西部一帶的器樂演奏形式）、「粵曲」等都往往用木魚的。<sup>64</sup>現時的傳統戲劇如「粵劇」、「潮劇」很多時都用到木魚。「粵劇」還使用一種名叫卜魚<sup>65</sup>的敲擊樂器，木製，長方形，中空，旁邊開一長縫，擊之發音，一如木魚。我懷疑「粵劇」用的卜魚是從木魚變化而來的，而且「卜」、「木」二字之音甚為接近，由「木」轉變為「卜」是很自然的。卜魚只是木魚之變形，應該仍是屬於木魚類的。

木魚，作為一種樂器，可以大小不一，音高不同，大者音低，小者音高。在樂隊中，有的用一套木魚可奏出五聲或七聲音階，有的更能奏出十二個半音。在合奏時有時兼用大小木魚。<sup>66</sup>真正的大木魚通常只能在寺廟宮觀中見到，小的，直徑在十至十五公分的，多為樂隊所採用。<sup>67</sup>它的作用主要是用來打節拍，有時為了增強旋律效果和戲劇氣氛亦往往使用之。在樂器的整個領域中，木魚雖不是重要的一種，但在敲擊樂器中，它卻佔着一個不輕不重的位置。

木魚到了清代是作為戲曲的伴奏樂器的。清代李斗的《揚州畫舫錄》有如下的記載：

戲具謂之行頭。行頭分衣、盔、雜、把四箱。衣箱中有大衣箱布衣箱之分。大衣箱文扮則……武扮則……女扮則……又男女襯褶衣……小鑼、鼓、板、弦子、笙、笛、星湯、木魚、雲鑼。布衣箱則……<sup>68</sup>

木魚等樂器雖屬「大衣箱」，但作為伴奏樂器是可以肯定的。清代的「十番鼓」既然有用木魚，一些清代的地方戲曲——民間戲曲使用木魚來伴奏是很自然的。

談木魚或談木魚與音樂的關係，很難不扯到木魚與「木魚歌」的

關係去。「木魚歌」是彈詞系統的一個曲種，也叫「摸魚歌」，或簡稱「木魚」。它流於廣東省的廣州、南海、番禺、順德等地，晚明已經流行，到清代以後則極為興盛。<sup>69</sup>木魚這個樂器究竟和「木魚歌」有甚麼關係呢？它們的關係是否來自唱「木魚歌」時用木魚來伴奏呢？李漢樞在其《粵調說唱民歌沿革》說：

「木魚」這一名字，頗堪使人尋味。相傳和尚姑子們把「寶卷」傳唱至粵，初期形式，當如「唱落花」。雖不一定要樂器，而他們隨身家伙，例有一個木魚。於是邊唱邊敲，「隨物贊祝」，久而久之，木魚便成了說唱的標志。同時，既不是念經，也不似歌曲，無以名之，只有大家稱為「唱木魚」了。連帶關係，有類於《香山寶卷》的說唱本子，也通稱為「木魚書」。因而說唱「木魚書」的腔調，亦成了一個新歌種。<sup>70</sup>

從這段文字可以理解李氏認為「木魚歌」之所以名為「木魚」實在與原始唱「木魚歌」時用木魚伴奏有關，而原始的「木魚歌」就是和尚、姑子們所唱的寶卷。這個說法表面上似乎很合理，但其實是值得商榷的。第一、和尚、姑子們唱寶卷是否用木魚來伴奏？第二、就算他們用木魚來伴奏，唱「木魚歌」時敲擊木魚是否一定受了唱寶卷的影響？第三、唱「木魚歌」是否一定用木魚來伴奏？根據今人薛汕的說法，「『木魚歌』……演唱時多用二胡、古箏、琵琶、三弦伴奏；沒有樂器時也可用竹板擊節」，<sup>71</sup>他並沒有提到用木魚來伴奏。如果勉強地說「用竹板」已經包括木魚在內的話，那麼木魚仍然不能說是主要的伴奏樂器，更不要說是不可或缺的伴奏樂器了。既然如此，「木魚歌」與木魚又有甚麼特別關係呢？為甚麼一定叫作「木魚歌」而不叫作「二胡歌」、「古箏歌」……呢？我頗不認為「木魚歌」乃指用木魚來伴奏的民歌，而是「木蜚、魚蜚之歌」，<sup>72</sup>與木魚沒有甚麼關係。<sup>73</sup>

但，「木魚歌」是否絕對與木魚無關呢？這又不見得。馬益堅在

二十年代已提出以下的看法：

考「木魚」爲僧侶念咒時，用以擊敲的一種樂器；書以「木魚」名，蓋以「木魚」爲塵世外之物，含有警世勸誘之意念歟？然又查「木魚書」之內容，苦口婆心，勸人別卻紅塵離苦海的成分，固甚濃厚；……<sup>74</sup>

我認爲馬氏的看法頗爲合理，比較容易令人信服和接受。

馬氏所言「查『木魚書』之內容，苦口婆心，勸人別卻紅塵離苦海……」的「木魚書」（即「木魚歌」的本子）是關於勸人修佛的，<sup>75</sup>而木魚又正是佛門的象徵，故此以「木魚」名其書，名其歌是最自然不過，合理不過的。這裏我想節錄一篇勸人修佛的「木魚歌」看看：

木魚敲響心靈敏，驚動西天佛祖神；連忙押指就把妙機運，原來錦秀立齋心。恐佢年少輕浮心未立緊，待我臨凡來試佢定性唔曾。倘若佢凡心洗淨無風韻，等我西方來度佢緣根。……<sup>76</sup>

我之所以要錄出這一節是因爲歌裏有「木魚敲響」四個字。所謂「木魚敲响」，並不是說唱這篇「木魚歌」時敲響木魚——用木魚來伴奏的意思，而實際上是敘述故事中的女子蕭錦秀在修真時念經的情況。因爲她敲木魚念佛，「驚動西天佛祖神」，所以佛祖下凡，「度佢緣根」。我恐怕有些學者一時大意，以這四字作爲唱「木魚歌」用木魚來伴奏的藉口，所以特別指出這一點。

可是，木魚在唱「木魚歌」者的眼中確是一件不尋常之物，這大概與「木魚歌」的名稱有關。有一篇「木魚歌」就提到木魚身體的每個部分，現在將有關的歌辭節錄如下：

開書先說木魚頭，太平景象永無憂。……（第一段）

唱到木魚頭上漿，勸人都要噲做後娘。……（第二段）

唱到木魚牙，教人婦道，又要曉得持家。……（第三段）

唱到木魚口，諫人嬌姆要相周。……（第四段）  
唱到木魚左右鬚，諫人節婦莫咁（「不要這麼」之意）糊塗。……（第五段）  
唱到木魚個管鼻哥，諫人媳婦要孝順家婆。……（第六段）  
唱到木魚眼滑睛，諫人父母用心聽。……（第七段）  
唱到木魚枕，教精年老要會做安人。……（第八段）  
唱到木魚腸，諫人男子要堅剛。……（第九段）  
唱到木魚肺，諫人男女要守家規。……（第十段）  
唱到木魚胆，諫人婦女亦要儉勤慳。……（第十一段）  
唱到木魚大骨筒，諫人男子要心公。……（第十二段）  
唱到木魚肚，諫人婦女莫個蝦（「欺負」之意）夫。……（第十三段）  
唱到木魚擺，良言奉勸女裙釵。……（第十四段）  
唱到木魚翅翼尖，諫人父母聽我良言。……（第十五段）  
唱到木魚鱗，諫人男女要依遵。……（第十六段）  
弦韻急聲催到木魚尾，君臣父子聽因依。……（第十七段）  
一摺木魚頭至尾，諫了依然落得古時。……（第十八段）<sup>77</sup>

這篇「木魚歌」的主旨雖是勸諫世人，但是歌頌木魚是很明顯的。不過，歌辭裏卻沒有任何提示歌唱時是用木魚來伴奏的。有人認為「弦韻急聲」的「急聲」可能指敲木魚，<sup>78</sup>但是卻不能提出證據令人信服。我以為「急聲」就是指「弦韻」，因為我們在前文已經說過唱「木魚歌」多用二胡、古箏、琵琶、三弦來伴奏的。

最後我們要提出來談談的是木魚的形狀，上文已經討論過，最初是直魚，作用是集衆、警衆，到了北宋末期用來念佛的是團魚，不過，當時的團魚，只是個由直魚演變為團魚的過渡階段，其形狀可能還不全似後來的團魚。團魚的確實形狀最早只可追蹤到明代。那時的木魚，根據王圻的《三才圖會》，是設計成魚首尾相接的，魚皆刻着鱗紋，完全是團魚的形狀。可是，現在我們看到的新造或古

老的古魚卻不是這個樣子，而是二龍合體，龍首相對，兩口相接的樣子，在兩口相接之處又往往置一枚木珠，給人的印象是「二龍爭珠」。當然，鱗紋還不會廢掉。如果我們從木魚的「魚」字着眼，勉強去說服自己，我們亦只能說這兩條像龍的東西是高度龍形化了的魚形，因為實際上全看不出魚的形狀。那麼，我們會問，為甚麼魚形會變成龍形呢？又為甚麼獨魚會變作雙魚呢？

魚是普通之物，而龍是異物，或甚至說成神物，從魚變為龍是由凡物變為神物，是「超凡入聖」，是形質性命的飛躍，品類大大提高。試看《晉書·張華傳》的記載：

陸機嘗餉〔張〕華鮓，于時賓客滿座，華發器，便曰：「此龍肉也。」衆未之信，華曰：「試以苦酒濯之，必有異。」既而五色光起。機還問鮓主，果云：「園中茅積下得一白魚，質狀殊常，以作鮓，過美，故以相獻。」<sup>79</sup>

自古以來人們對魚、龍二物總抱着不同的態度，投以不同的眼光。由此亦可以知道木魚由魚形變作龍形個中道理了。木魚由魚形變作龍形大概是清代以後的事，<sup>80</sup>最早也不過明代末期，因為明代中期，即《三才圖會》成書的時期，木魚還是作魚形的。

獨魚變為雙魚（或獨龍變為雙龍）的理由應該很簡單。人總是不喜歡形單影隻的，他們也不愛見魚或龍獨自存在。魚或龍的單獨存在惹起人們孤獨之感，但雙魚或雙龍就有形雙影對，蓮花並蒂的喜悅感覺了。這是人的正常心理，而這種心理極有可能令到木魚的形狀有所改變。又雙魚，寓有吉祥的意思。這觀念是源於漢代的雙魚洗。洗是盥器。在洗器上作雙魚形，恆有大吉祥字樣，故後人因以雙魚寓吉祥之意。<sup>81</sup>木魚作雙魚形（或雙龍形）也可能與這個觀念有關。

至於木魚塗上紅色或金紅二色大概與佛教愛用這兩種顏色有關。紅色莊嚴，金色尊貴，佛教如此，佛教的法器也自然如此。金紅兩種顏色也是民間工藝品愛用的顏色，既然自明代以來，木魚已

成爲民間音樂的一種伴奏樂器，塗上民間喜愛的顏色也是很合理的。

木魚原是佛教的法器，初用之以集衆，警衆，後用之以誦經，但後來道教也採用了。道教採用木魚，不可確知始自何時，但如果道典《無上秘要》原本確有「木魚清磬，振醒塵寰」的字句，那麼最遲至南北朝時代道教已採用木魚了。<sup>82</sup>現在華人社會裏有不少道教的宮觀道壇都採用木魚的，如台灣高雄的天師府、台北的三清堂、香港的黃大仙祠都是如此，<sup>83</sup>只要我們參觀時稍爲留意便發覺這個現象了。木魚的形貌、聲音是有其可愛之處的，同時爲佛道二教所用也不是偶然的吧。

原載北京《世界宗教研究》第一期，1987

### 註釋

1 見李叔還編《道教大辭典》引《無上秘要》（台北：巨流圖書公司，1979），頁365「木魚」條。《無上秘要》爲六世紀編成之道書，共一百卷，見《道藏》（上海：涵芬樓影印本，1924—1926），冊768—779，惟闕1—2，10—14，36，58—64，67—73，75，77，79—82，85—86，89—90諸卷。曾細翻閱《無上秘要》兩次，仍未發現載有此句，未知李氏所用爲何種版本？又未知此二句是否見於今《道藏》本所闕卷內？按李氏爲道教正一大法師大居士（見《道教大辭典》趙家焯序），他既引用《無上秘要》，自然表示他在一定程度上同意《無上秘要》的說法，換言之，亦即表示他認爲木魚清磬的作用是「振醒塵寰」。

2 如梁在平在《中國樂器大綱》說：「木魚原爲僧侶法器，漢時隨佛教傳入，……」（台北：中華國樂會，1970），頁9。所謂「隨佛教傳入」，即是說隨佛教從印度傳入，因爲佛教實際上是從印度傳入中國的。又如中央音樂學院的學者說：「木魚，木製，大小不一，它可能很早就已傳入中國，……」（見中央音樂學院民族音樂研究所編《中國音樂史參考圖片》，第三輯說明，上海：新音樂出版社，1954，頁8）。這裏所謂「傳入」，亦是指從印度傳入中國而言。

3 如Walter Kaufmann說：「In the distant past it may have had the shape of a fish, but in recent periods it resembled the shape of a human skull. .... CH, p. 233, states that “in the second century B.C., the *mu-yü* is believed to have been used in praying for rain in the autumn. ....” 見Walter Kaufmann, *Musical References in the Chinese Classics*, Information Coordinators, Inc., De-

troit, 1976, p. 112. 在 Kaufmann 的引文中，（按 CH 指 Crossley-Holland, P. "Chinese Music", *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, Vol. II, 5th ed. New York: St. Martin's Press, Inc., 1959.）提到本魚在公元前二世紀是用作秋季祈雨時，並沒有指出在中國還是外國。如果指在中國的話，那麼就是間接地說在西漢時木魚已傳入中國；否則，在西漢時似乎木魚還未傳入中國。Kaufmann 說「很久以前，木魚像魚形」，但這「很久以前」是十分含糊的，是多久呢？那一個時代呢？並無一個特定的指謂。又如中央音樂學院編的《民族樂隊樂器法》說：「木魚最初是用以伴奏佛教中的「梵唄」（即宗教歌曲），……」（北京：人民音樂出版社，1980，頁127），亦不曾指出「最初」是什麼時代；更不要說「最初」在中國，抑或「最初」在外國，如印度了。文化部文學藝術研究所音樂舞蹈研究室編的《中國音樂介紹》亦是同樣情形，它只是說：「木魚最初是佛教的法器，……」（北京人民音樂出版社，1978，頁90），也不曾說出「最初」是何時何代，至於漢代以前，或漢代，或漢以後，更不用說了。

4 《隋書》（北京：中華書局，1973），卷2，《高祖下》，頁33。

5 同上，頁35。

6 《北史》（北京：中華書局，1974），卷11，《隋本紀上》，頁415。

7 同上，頁416。

8 唐長孫無忌（？—659）等撰《唐律疏議》談兵符時提到魚符、木契、木魚，見該書（北京：中華書局，1983），卷16，頁301—302。

9 「兵符」一詞屢見於《史記·魏公子列傳》（即《信陵君列傳》），（北京：中華書局，1962），卷77，頁2377—2385。

10 見日人高楠順次郎編《大正新修大藏經》（簡稱《大正藏》，東京，大正一切經刊行會，1924—1932），編號2085，《高僧法顯傳》，頁857中。

11 同上，編號2127，頁304上。

12 同上。

13 但有說木魚是隋代始有的，《制作原始》說：「隋說木魚，僧志林造。」見日人諸橋轍次編《大漢和辭典》（東京：大修館書店，1959），「木魚」條引，見該書總頁5716。僧志林之事蹟不可考，至於木魚是否為他所創造，更不可確知。我以為說木魚是僧志林創造的一如說文字是倉頡創造的一樣，都是不符合實際的，至少是片面的說法。

14 見清人彭定求、楊中訥等編《全唐詩》（北京：中華書局，1960），卷632，頁7246。

15 《禪門規式》，亦稱為《古清規》，為禪宗寺院的僧職、制度、儀式等作出規定。自唐至元，歷代因時損益，諸本雜出。元世祖特勅百丈山大智壽聖禪寺住持釋德輝重行改修，此即今傳《勅修百丈清規》，簡稱《百丈清規》，八卷。全書共九章：一祝釐、二報恩、三報本、四尊祖、五住持、六兩序、七大衆、八節腊、九法器。可參看任繼愈主編《宗教詞典》（上海：上海辭書出版社，1981），頁382—383；日人木村靜雄《寺古清規考》一文，見《禪學研究》（京都，1939），第31期，頁36—46。

16 同注10，編號2025，頁1155下。

17 同上，頁1156上。

18 同上。

19 同上。

20 轉引自今人瞿勝東編《佛教日用文件大全》（台北：佛教出版社影印，1976），總頁368。考《佛教日用文件大全》當為三十年代編成，可證之以書首太虛法師題辭所註明日期：「民國二十年七月」。後出書籍提到木魚者亦往往徵引這段文字，如釋慧舟等編的《佛教儀式須知》、日人諸橋轍次等編的《大漢和辭典》和林尹、高明等編的《中文大辭典》即是。今細閱《摭言》（亦稱《唐摭言》）十五卷（《四部備要》本），並無記載此段文字，大概由於版本不同所致。按《摭言》之版本問題頗為複雜，《四庫全書提要》已談及這一點：「同時南唐鄉貢士何晦亦有《唐摭言》十五卷，與〔王〕定保書同名。今晦書未見，而定保書刻於商氏《稗海》者，刪削大半，殊失其真。此本為松江宋賓王所錄，末有跋語，稱以汪士鋐本校正，較《稗海》所載特為完備。近日揚州新刻，即從此本錄出。惟是晁公武《讀書志》稱，是書分六十三門，而此本實一百有三門，數目差舛不應至是，豈商潛之前已先有刪本耶？」見《摭言》書首（《四部備要》本，上海：中華書局據學津討原本校刊，1934）。

21 懸木魚的方法可參看日人望月信亨編《佛教大辭典》（東京：望月博士《佛教大辭典》發行所，1936），頁4868下插圖。

22 詩題名「桐廬舟中見山寺」，見《朱子全集》（台北：大方書局影印本，1963），卷10，頁7下。

23 在古董店裏可買到作為裝飾品用途的木魚大概可分為兩類：一類是穿繫在木杆上的，魚肚下垂一鉤；另一類則沒有木杆，只用繩索懸掛起來，魚下亦繫一鉤。前一類多數是古董，價錢甚昂；後一類卻絕大多數是仿製品，價錢便宜，只港幣數百元便可以買到一隻。前一類例作深褐色，或甚至近乎黑色；後者則深褐上加一層斑駁的金色，甚富剝落感。聽說前者大概是古時日本人燒茶用的裝飾品，魚肚下的鉤是用來懸掛茶壺的，而茶壺下便是火鑪。新造的木魚魚肚下保留一鉤大抵是沿襲這個古意。

24 《入衆日用》是比丘宗壽撰的。引文見《禪學大成》（台北：中華佛教文化館，1961），第3冊，頁2。《禪學大成》介紹這本書說：「《入衆日用清規》，一名《無量壽禪師日用清規》，又稱《日用規範》、《入衆日用》、《入衆清規》，大慧禪師四世法孫無量宗壽禪師撰。清規乃禪林衆僧之日常規則，師採取百丈禪師之《古清規》、慈覺宗頤禪師之《禪苑清規》，為初參禪者示之軌範。撰於南宋嘉定二年，有數種刊本，……」，見《禪學大成》，第3冊，「凡例」，頁3。

25 全詩如下：「數聲鐘罷木魚鳴，不管桑田幾變更，惟有西來意無限，一溪寒玉照人明。」見清顧嗣立《元詩選》（台北：世界書局影印，1967），己集，《寶峯集》，頁2上。趙偕生平事蹟可見於黃宗義（1610—1695）《宋元學案》（陳叔諒，李心莊重編，台北：正中書局，1954），卷86，「靜明寶峯學案」，頁1115—1116。其傳云：「或勸之仕，曰：『吾故宋宗子也，非不欲仕，但不可仕，且今亦非行道之時也。』」可見趙氏仍自視為宋人。

26 見《水滸全傳》第四十五回「楊雄醉罵潘巧雲，石秀智殺裴如海」（上海：人



民出版社，1975），頁571。

27 同上。

28 同上，頁572。

29 同上，頁573。

30 同上，頁574。

31 同上，頁577。

32 同上。

33 同上，頁578。

34 唐五代以前直魚的作用內文已經談過，於此我要特別指出的是元修《勅修百丈清規》所介紹木魚的作用：「木魚，報更則隨更次第擊之。」（前文已引，參看注16）。如果我們仍相信《勅修百丈清規》還殘留着唐時《禪門規式》的部分內容的話，說不定木魚在唐代的其中一個作用亦是報更的。

35 《水滸傳》是描寫北宋末年宋徽宗宣和年間（1119—1125）宋江等人反抗朝廷的事。最後一回就以宋徽宗夢游梁山泊作結——「宋公明神聚蓼兒洼，徽宗帝夢游梁山泊」。至於《水滸傳》與中國社會關係的研究可參看薩孟武《水滸傳與中國社會》一書（台北：三民書局，1967）。薩序說：「要研究中國社會，關於豪族、士人、農民、土地、戶口、水旱、錢幣、商業資本、官僚組織、軍隊制度等等，均須注意。本書乃借用《水滸傳》的故事，用歷史上的資料，加以說明。」見序頁2。

36 這種木魚的形象不可考，但相信已有圓魚的雛形，而同時仍不能完全脫離直魚的形狀。我猜想這種木魚是懸掛在頸上，以便一邊行一邊報曉和叫佛的。記不得清楚在那個年代（五十或六十年代）曾經看過一套電影，裏面有一個和尚便是掛着一個類似木魚的東西叫佛的。也許在現今社會裏仍存有這樣的習俗。

37 見中央音樂學院中國音樂研究所編《中國古代音樂史料輯要》（北京：中華書局，1962），第1輯，《三才圖會》，卷3，頁45上下（總頁849）。

38 如果王圻之言可信的話，贊梵唄使用木魚應是明中葉以後之事。細讀黃錫凌編譯之《梵唄之研究》一書（出版時地不詳，大概為五十年代末之作品），裏面並無一言提到木魚，而卻指出梵唄「皆韻入絃管」（頁32），我又翻閱過不少與梵唄有若干關連的「佛曲」、「法曲」的研究書籍，亦無法找到用木魚來伴奏的材料，由此可得到一個印象，就算贊梵唄是使用木魚的話，木魚亦只是一個不重要的樂器。又細翻《新纂佛像圖鑑》上下卷，二巨冊（國譯秘密儀軌編纂局編纂，東京佛教珍籍刊行會藏版，1930；後1972年重印，1976年四版），內收錄印度、支那及日本各類之佛像圖數百幅，佛像有執如意、念珠、塵拂、經卷、禪杖、手板、幡、或其他法具者，惟獨不見執木魚。在「佛像的持物及裝束法具」部分中，亦不見有木魚。木魚在佛教法具中地位低微於此可見。

39 《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959），卷24，「技藝」，中冊，頁627。

40 《新續高僧傳四集》（台北：琉璃經房印行，1967），卷43，頁7上（第3冊，總頁1293）。喙昧菴名謙。書編於1923年，所述自北宋至清季，資料由北京法原寺住持道階法師蒐集。

41 同上，卷40，頁8下（第3冊，總頁1222）。

42 同上，卷48，頁1下（第4冊，總頁1400）。

43 同上，卷48，頁8下—9上（第4冊，總頁1414—1415）。

44 此四人之時代可見其傳名：「明梵村雲棲寺法門釋袞宏傳」，「清常州天寧寺沙門釋常慧傳——附香火道人」，「清曲陽黃山寺沙門釋正通傳」，「清樂清淨濟寺沙門釋機傳——附彥恢勝」，分見《新續高僧傳四集》，卷43，頁6上（第3冊，總頁1291）；卷40，頁7下（第3冊，總頁1220）；卷48，頁1下（第4冊，總頁1400）；卷48，頁8下（第4冊，總頁1414）。

45 《禪門日誦》，編者不可考。據任繼愈的考證，「從所錄內容看，當編於清代」。參任氏編《宗教詞典》，頁1053。《禪門日誦》書首有「民國丙寅年重刊，常州天寧諸經，浙杭昭慶慧空經房翻刻印造」字樣，書尾則註明「民國十五年桂月，比丘守政翻刊」。民國丙寅年，即民國十五年，亦即公元1926年，可知此書是1926年重刊的。

46 見《禪門日誦》，頁42下，47上，103下，104下。

47 同上，頁104下。

48 如以下幾節：(1)木魚三陣及其偈語，(4)上供執事位次，(5)執持法器儀式，(7)持用木魚式，(9)木魚，見《佛教儀式須知》（佛經善書贈送處，1978），頁13、14、16、61—62。書首有釋慧舟跋，時為1934年。可知此書成書約為1934年。

49 同上，頁16。

50 同上。

51 節末說：「鼓及引磬有時亦照此木魚擊法」，同上，頁13。

52 同上。

53 同上。

54 《事物紺珠》，四十六卷，明黃一正（在世約當1591年前後）輯，書前有萬曆辛卯（1591）黃氏自識。有明萬曆（1573—1619）刻本。

55 見《中國古代音樂史料輯要》，第一輯，《事物紺珠》，卷16，頁13上（總頁735）。

56 《閱世編》（上海：上海古籍出版社，1981），卷10，「紀聞」，頁222。

57 《揚州畫舫錄》（北京：中華書局，1960），卷11，頁255—256。

58 《清稗類鈔》（上海：商務印書館，1917），冊36，「音樂」，卷77，頁2。

59 《萬曆野獲編》，卷25，「詞曲」，中冊，頁650。

60 《板橋雜記》記金陵（南京）伎院（包括南市、珠市及舊院）之所見所聞。上卷為「雅游」，中卷為「麗品」，下卷為「軼事」。余懷自序說：「……余生也晚，不及見南部之烟花，宜春之子弟；而猶幸少長承平之世，偶為北里之游，長板橋邊，一吟一詠，顧盼自雄，所作歌詩，傳誦諸姬之口，楚潤相看，態媚互引，余亦自詡為平安杜書記也。鼎革以來，時移物換，十年舊夢，依約揚州，一片歡場，鞠為茂草。紅牙碧串，妙舞清歌，不可得而聞也。洞房綺疏，湘簾繡幕，不可得而見也。名花瑤草，錦瑟犀毗，不可得而賞也。間亦過之，蒿藜滿眼，樓館劫灰，美人塵土，盛衰感慨，豈復有過此者乎！鬱志未伸，俄逢喪亂，靜思陳事，返念無因，聊記見聞，用編汗簡，效東京夢華之錄，標崑公蛺蝶之名，豈徒狹邪之是述，艷冶之是傳也哉！……」見《筆記小說大觀五編》（台北：新興書

局，1974），冊9，總頁4991—4992。

61 同上，中卷，「麗品」，頁6下（總頁5002）。

62 同注60，下卷，「軼事」，頁13下（總頁5016）。

63 參看楊蔭瀏，《中國古代音樂史稿》（北京：人民音樂出版社，1981），下冊，頁991—996；葉棟，《民族器樂的體裁與形式》（上海：上海文藝出版社，1983），頁40—47；吳鈞、劉東升，《中國音樂史略》（北京：人民音樂出版社，1983），頁258—261。

64 關於前三者使用木魚可參考葉棟，《民族器樂的體裁與形式》，頁118，137—138，152；吳鈞、劉東升，《中國音樂史略》，頁386。至於「粵曲」，使用木魚是頗為普遍的現象，又因為「粵曲」在廣東一帶及海外的華人社會頗為流行，故稍加注意便可明白；又可參看廣東省戲劇研究室編，《粵劇唱腔音樂概論》（北京：人民音樂出版社，1984），頁359，「打擊樂」節。

65 卜魚是「粵劇」掌板常用的一種樂器（其他為沙鼓、雙皮鼓、鼓竹和堂鼓等）。蘇文炳、吳國平介紹卜魚說：「卜魚在練習鑼鼓譜時通常作為開始和結束鑼鼓時的示意節拍（習慣稱「映頭」）。在唱段進行中，「卜魚」則作為「板」的節拍表示。」見其《粵劇鑼鼓基礎知識》（廣州：廣東人民出版社，1979），頁1。卜魚又稱作「梆子」，亦見用於「梆子戲」，參中央音樂學院編《民族樂隊樂器法》（北京：人民音樂出版社，1980），頁126—127。

66 參看文化部文學藝術研究所音樂舞蹈研究室編，《中國樂器介紹》（北京：人民音樂出版社，1978），頁90；中央音樂學院編，《民族樂隊樂器法》，頁127；上海藝術研究所、中國戲劇家協會編，《中國戲曲曲藝詞典》（上海：上海辭書出版社，1981），頁683。

67 參看鄧昌國，《國樂樂器圖式》（台北：國立台灣藝術館，1960），第114「木魚」條：中國藝術研究院音樂研究所編，《中國音樂詞典》，（北京：人民音樂出版社，1984），頁274；梁在平，《中國樂器大綱》，頁9。

68 同注57，卷5，頁133—134。

69 「木魚歌」（或「摸魚歌」）盛行的情況，可見清人屈大均（1630—1696）的《廣東新語》（香港：中華書局，1974），卷12，「粵歌」條說：「名曰摸魚歌：或婦女歲時聚會，則使瞽師唱之，如元人彈詞曰某記某記者，皆小說也。其事或有或無，大抵孝義貞烈之事為多，竟日始畢一記，可勸可戒，令人感泣沾襟。其短調蹋歌者，不用絃索，往往引物連類，委曲譬喻，多如子夜竹枝。……」頁359。又可見清人羅天尺（1761年前後在世）的《五山志林》（《叢書集成初編》本，商務印書館，1935—1937），其卷2「孝弟忠信四彈詞」條說：「俗好唱摸魚歌，王公自為孝、弟、忠、信四歌，令瞽者沿街唱之，日給以口糧，風俗為之丕變。」頁42。

70 李漢樞，《粵調說唱民歌沿革》（廣州：廣東人民出版社，1958），頁14。

71 見張庚等主編，《中國大百科全書·戲曲曲藝》（北京、上海：中國大百科全書出版社，1983），頁260。

72 此原係二十年代秋山的見解。原文說：「木魚歌者，木蜃、魚蜃之歌也。」見譚正璧、譚尋編《木魚歌、潮州歌鉸錄》（北京：書目文獻出版社，1982），頁

10引。我頗同意秋出的說法。

73 譚正璧、譚尋對「木魚歌」的名稱曾作頗為詳細的考證，見其《木魚歌、潮洲歌絃錄》頁7—14。說法雖不止一種，但我認為秋山的說法頗為合理。

74 見馬益堅《從「木魚書」所得的印象種種》一文，《民俗》（中山大學），第79期（1929.9），頁1。

75 馬氏把「木魚書」分為三大類：（一）哀情的（包括懷戀情人的，和反抗禮教的）；（二）修佛的；（三）演述革命事跡的。同上。

76 同上，頁6。

77 見譚正璧、譚尋，《木魚歌、潮洲歌絃錄》，頁8—9。

78 這是譚正璧、譚尋的說法，原文是：「……『弦韻急聲催到木魚尾』，『弦韻』是指彈琵琶或三弦，『急聲』可能指敲木魚，用琵琶或三弦伴唱，而更以木魚為節拍，……」，見《木魚歌、潮洲歌絃錄》，頁9。

79 唐房玄齡（579—648）等撰《晉書》（北京：中華書局，1974），卷36，頁1075。

80 日人望月信亨《佛教大辭典》亦提到這一點，參頁4869，內引《禪林象器箋》證之。

81 可參看宋董道（十二世紀時人）《廣州書跋》，卷5，「素洗雙魚洗列錢洗」條：「……唐開元九年（721）許昌唐祠得古銅尊，隱起雙鯉篆書文曰：『宜子孫』，當時以為瑞應，宣付史館，考其器，殆亦洗也。……觀顯慶中（656—660）得洗，銘作『長宜子孫』，當時不知為洗，則宜開元以為尊也。」（《津逮秘書》，上海博古齋影印汲古閣本，1922），頁4上。唐代鑲金銀盤有雙魚花紋者，見《新中國的考古發現和研究》（北京：文物出版社，1984），彩圖版18（XⅧ）。

82 《無上秘要》是道教中一本頗為重要的典籍，內容主要是關於道教的煉養與儀式。如果它提到木魚，這木魚就一定是道教用的木魚，而不是佛教用的，事實上一切道籍都極力避免提及佛教，恐妨別人說它模倣佛教（但實際上就是如此）。《無上秘要》是六世紀時編成，六世紀就是南北朝到隋初的一段時期。可參看注1。

83 高雄天師府見《道教文化》（台北：道教文化雜誌社），第4卷，第1期（總號37）（1985.7）封面及封底圖片。台北三清堂見《道教文化》第3卷，第10期（總號34）（1984.3）封面裏及封底圖片。這幾張圖片都顯示出它們是使用木魚的。至於黃大仙祠使用木魚可參看 Francis Sham tr., S. T. Cheung ed., *Predictions of Wong Tai Sin* (the Board of Directors, 1983—1984, the Tung Wah Group of Hospitals, 1984) 有關圖片，如 p. 16, 19, 23。