

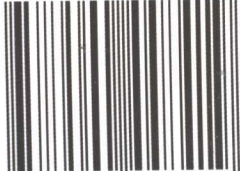
「目」秋月觀暎／著 丁培仁／譯

中國近世 道教的形成

● 淨明道的基礎研究

中國近世 道教的形成

ISBN 7-5004-4841-4



9 787500 448419 >

ISBN 7-5004-4841-4 定價：23.00元

海外道教學譯叢

〔日〕秋月觀暎／著 丁培仁／譯

中國近世 道教的形成

・淨明道的基礎研究

中國社會科學出版社

圖書在版編目 (CIP) 數據

中國近世道教的形成：淨明道的基礎研究 / (日) 秋月觀
暎著；丁培仁譯．—北京：中國社會科學出版社，2005．8
(海外道教學譯叢)

ISBN 7-5004-4841-4

I. 中… II. ①秋…②丁… III. 道教—研究—中國—
近代 IV. B959.2

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2004) 第 127222 號

圖字：01-2005-4750 号

責任編輯 李任青
責任校對 陳振藩 馬 東
封面設計 毛國宣
版式設計 王炳圖

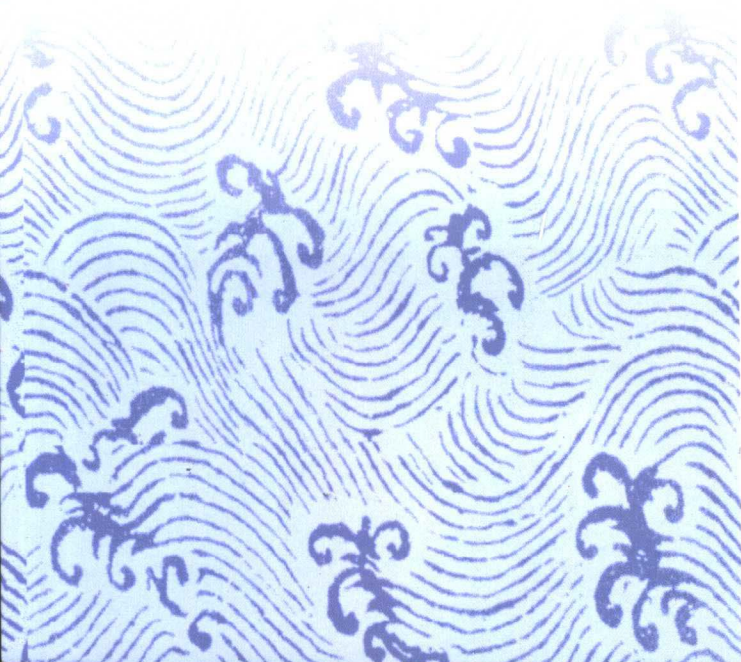
出版發行 中國社會科學出版社

社 址	北京鼓樓西大街甲 158 號	郵 編	100720
電 話	010-84029453	傳 真	010-84017153
網 址	http://www.casppw.cn		
經 銷	新華書店		
印 刷	北京新魏印刷廠	裝 訂	廣增裝訂廠
版 次	2005 年 8 月第 1 版	印 次	2005 年 8 月第 1 次印刷
開 本	880×1230 毫米 1/32		
印 張	10.125	插 頁	2
字 數	230 千字		
定 價	23.00 元		

凡購買中國社會科學出版社圖書，如有質量問題請與本社發行部聯繫調換
版權所有 侵權必究



秋月觀暎（1922-）生於會津若松市。1950年作為特別研究生畢業於東北大學大學院東洋史學科，同年任弘前大學講師，後歷任弘前大學人文學部副教授、教授，1975年東北大學文學博士。他是日本東方學會和道教學會的會員，曾在弘前大學人文學部講授東洋史。本書是其代表作。



本叢書是香港青松觀爲
慶祝創觀五十五周年而資助出版

《海外道教學譯叢》編委會名單

名譽主編 蔡惠霖

名譽副主編 王柏堅 麥子飛 林志堅
趙球大 葉長清

主 編 朱越利

副主編 王宗昱

編 委 (以姓氏筆劃爲序)

王 卡	王宗昱	朱越利	李 剛
郭 武	陳 敏	陳耀庭	張廣保
詹石窗	劉仲宇		

叢書總序

16 世紀，歐洲傳教士對中國感興趣，到中國收集資料，這些人被稱為“實踐型漢學家”。他們無意中發現了中國的道教，將之稱為“老君的宗派”或“道士的宗派”。大約到了 19 世紀，歐洲和亞洲有學者開始以學術的眼光關注道教。這些人多屬於“學院型漢學家”。大家一般認為法國和日本“學院型漢學家”的道教研究開始得最早，韓國、德國、英國、荷蘭、俄國等國也不晚。

20 世紀以來，又有更多國家的學者加入道教研究的行列，為國際道教學注入了活力。道教學早就走向了世界，並且在相當長的時期裏由外國學者唱主角。

外國道教學者研究道教學的動因不盡相同。有的出於對中國文化的仰慕或好奇，有的外籍華人學者是因為割不斷心中的祖國情結或文化認同。有的是出於學術、謀職的需要，或受到他人的指點或影響。不管怎麼說，外國學者研究中國文化，中國人歡迎。他們的優秀成果，已成為世界道教學的寶貴財富。

這裏需要解釋一下。我所稱呼的道教學者，既包括專攻或主攻道教學的學者，也包括僅僅兼攻道教學的學者。國外研究道教者，多為漢學家，專業分工比較寬。其中兼攻道教學的學者所佔比例更大。

毋庸諱言，早期也有另一些外國道教學者，曾服務於他們國家對中國實施文化利用和文化佔有的國家目的。這樣的意圖理所當然地遭到歷史的唾棄。還有些學者，信奉西方中心主義，或自認為是優等民族，高人一等。這些表現只能表明他們自己的思想水平不高，具有歷史的局限性，令人遺憾。儘管懷著不光彩的動機，或妄自尊大，但上述兩種人中的許多人，由於是真正的學者，嚴格遵循學術規則，學風嚴謹，所以他們撰寫的一些道教學著作表現出純學術性，仍為學術作出了貢獻。他們中的一些學者，1978年以後到中國作學術訪問時，有人曾真誠地當面向中國學者表示深切的懺悔，有人已經克服了自身的歷史局限性，持平等、友好的態度。我親眼見到，特別讚賞。

一二百年來，一些國家的漢學界形成了道教學師承，學術薪火代代相傳。他們幾乎百分之百地懂漢文。有的人曾經客居宮觀，體驗道士生活。有的人索性當一段時間的道士，學習科儀。他們不僅能夠熟練地運用西方近現代的研究方法，有人還精通中國傳統的文獻、訓詁、考據之學。有的人甚至親身實踐道教修煉。他們認識到道教對中國文化的深刻影響，作出“不瞭解道教就不瞭解中國”的結論。他們辛勤耕耘，碩果累累。許多經典之作，可以傳世。許多外國傑出的道教學者，舉世聞名。如今，國外一些研究所和大學，道教圖書的收藏規模令人歎為觀止。有的國家成立了道教學術團體，創辦了道教學雜誌，定期開展道教學術活動。國外的道教學早已形成相當的規模。

外國道教學者做了大量基礎性的和開拓性的研究工作。外國道教學者收集、考證、梳理道經，不遺餘力。他們跋山涉水，進行田野考察，記錄了大量珍貴資料。他們綜合分析

各種文獻，追溯道教的歷史，盡可能使其面貌清晰。他們廣泛研究道教與社會各個方面的密切關係，創造了一系列術語。他們力求精確地解釋重要的概念，有時發生爭論。他們積累了寶貴的治學經驗，形成了自身的學術規範。我國學者從外國道教學成果中，獲益匪淺。外國道教學者是我們“厲害的競賽對手”，使我們時時不敢鬆懈。

外國道教學者研究道教時，文化傳統的差異是一個無法迴避的問題。比如，有時我們容易理解的事，外國學者卻隔著一層窗戶紙。有時外國學者站在山外看廬山，會在我們司空見慣、不以爲意之處大有發現。再比如，有的外國學者將道經的形成年代估計得較遲，有的外國學者斷言“道教沒有教義”。出現這些現象或結論的深層次原因，恐怕要從文化傳統的差異去尋找。外國學者進行跨文化的道教學研究，爲我們提供了新思路 and 新的理論方法視角，提供了根本性的比較和真正的參照系，可以幫助我們的研究避免封閉和僵化。這對我們是極大的幫助。外國學者站在自己的文化立場上研究“他人”，不可避免地會出現一些誤解和誤讀，這客觀上對我們的研究起到提醒和啓發的作用。

1978年，道教學正式納入我國國家研究計劃。自那一年以來，我國道教學發展迅猛。現在是中外道教學者“攜手同台唱大戲”。但學術研究無止境，我們不能滿足。我們今天進行道教學探究，不僅要高高地站在我國學術前輩的肩膀上，而且要高高地站在外國學術成果的高峰上。我們要經常對照參照系，還要對這個參照系進行研究。

當今我國研究道教的年輕學者，普遍精通一兩門外語，精通三門者就少了。精通四門或更多種外語的，很罕見。現在大家說到外國道教學，都能列出長長的學者名單和書目、

篇目，但把各語種的主要成果都瀏覽過來的人幾乎沒有。這就需要翻譯。各國道教學的重要著作，翻譯到中國來的，還不多。大家分頭將各國飽含心血、充滿睿智的道教學著作翻譯出版，將是一件多麼大的好事啊！這些譯本可供我國道教學者參考自不必說，其他學科的學者也會從中受益，各宮觀也將歡迎。本叢書就是做這件大好事的。

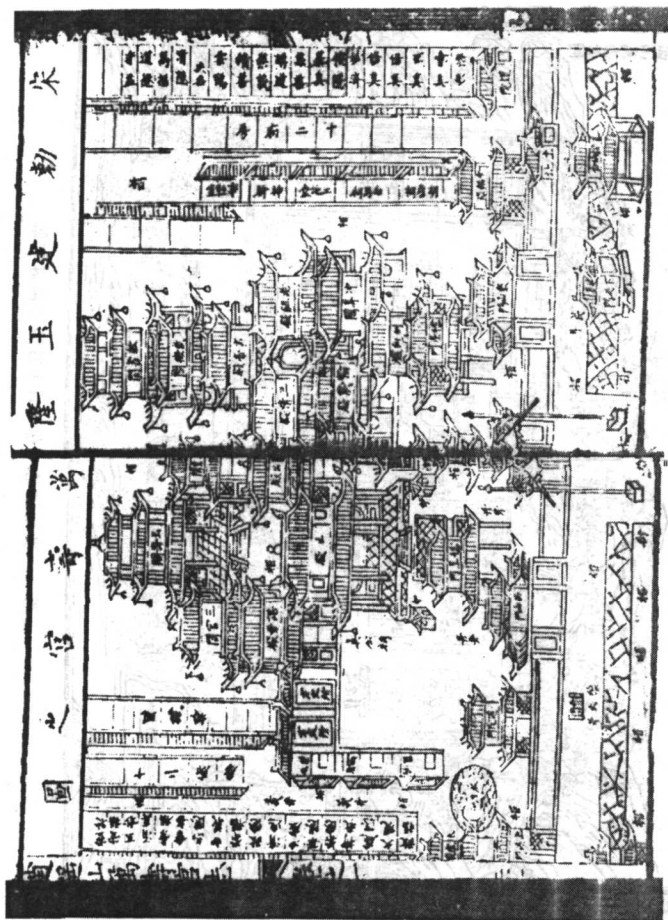
在中國，宗教學研究是冷門，道教學研究是冷門中的冷門。所以，研究道教“費力不討好”。道教學在外國也是冷門。近年來，略有些熱，終究還是冷的。外國大學攻讀道教學的學生，畢業後很難找到對口的工作，就是證明。一二百年來，外國道教學者坐冷板凳的也不少，也大都在寂寞中皓首窮經。人們常把教師比喻為“兩頭點燃的蠟燭”，歌頌他們“照亮了別人，燃盡了自己”。這些甘於寂寞的外國道教學者，默默地為人類積累知識，何嘗不是蠟燭！我們翻譯他們的著作，是對他們學術貢獻的認可，表達著我們的學術敬意。

1978年以來，中外道教學者的學術交流開始頻繁起來，相互結下深厚的學術友誼。歲月不饒人。25年來，前輩道教學者，大多已進入耄耋高齡，有的已經駕鶴西歸。許多外國道教學者，初識時還是滿頭青春秀髮，或烏黑發亮，或金色、褐色、紅色像火焰，像雲霞，現在都已經晨霜點點，甚至雪滿山顛了。每念及此，感慨萬分。但中外學者相互取長補短，切磋琢磨，其樂無窮，也使我們感到無限欣慰。我們同外國道教學者，當然是散多聚少。但學術交談是超越時空的。我更多的時間是在閱讀和書寫中同他們進行心靈交談。我感到他們一直從我的書架上注視著我寫作，有時似乎就坐在對面賜教於我。我們中國道教學者，不僅擁有兩岸四地的一批國內同行，還有不少國外高朋經常同我們進行學術對話，經常

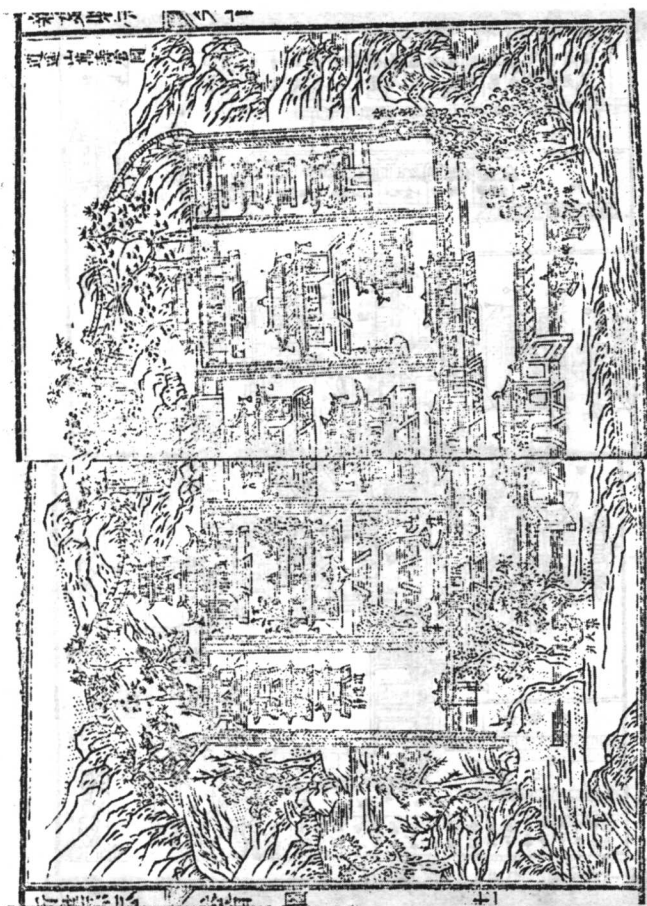
傳來友誼，我們怎能不感到精神上的富有？翻譯這些朋友們的著作將之出版，也是對他們的友誼的回報。這種回報純粹是學者式的。

朱越利

2003年8月24日



圖版一 逍遙山萬壽宮志(卷之一)宋勅建玉隆萬壽宮志圖(東京大學圖書館藏)



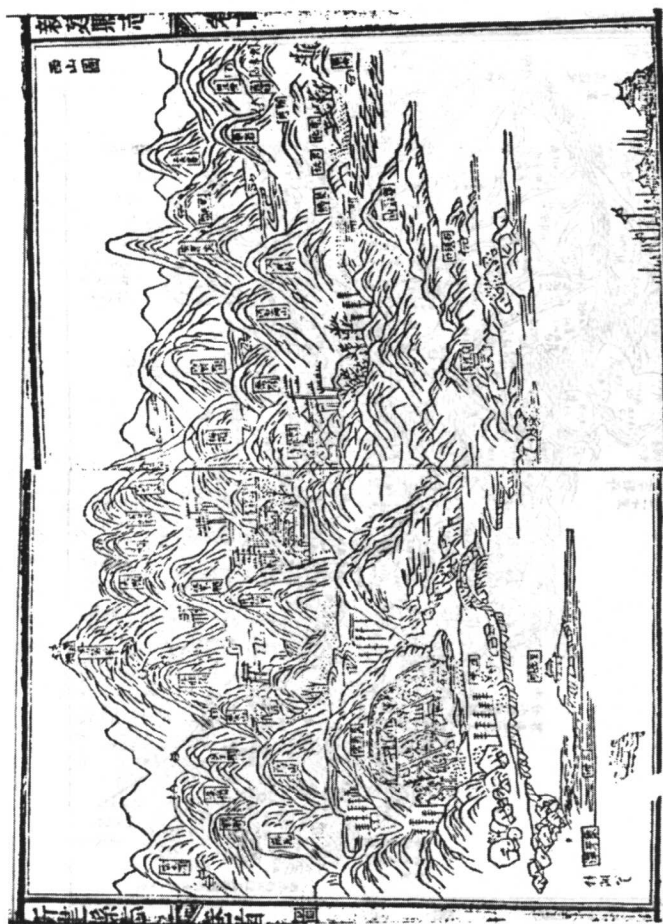
圖版二 新建縣志(卷首)逍遙山萬壽宮圖

城圖

城圖
至城一百二十里



圖版三 新建縣志(卷首)疆域全圖



圖版四 新建縣志（卷首）西山圖

譯者序

大約在 1983~1984 年間，四川大學宗教研究所原所長卿希泰教授帶來一本書，請我翻譯。一看題目，是有關淨明道的研究論著，因我那時對淨明道不甚熟悉，起初並未在意。回到宿舍瀏覽一過，覺得確有較高的學術價值，誠如作者自述，此書是嘗試地對淨明道作系統研究的開拓性成果。於是我便集中精力，約花了半年的時間把它通譯出來。其間查覈資料、加譯註等，也挺忙乎了一陣。可譯出之後，由於種種原因，却未能出版，一擱就二十年！當然它也並非毫無用處，至少對於譯者瞭解、研究道教來說是有幫助的。而況經卿希泰教授介紹，八十年代王卡先生參與《道藏提要》的撰寫工作，近幾年黃小石先生完成其相關题目的博士學位論文，都曾參考過譯稿，想來我的工作總算對他人有一點用處吧。十餘年來隨着對道教瞭解的深入，譯稿屢經修訂，最近又在重新校改的基礎上，將八十年代的手寫稿改為電腦打印稿。本書原擬作為臺灣“道教翻譯叢書”之一部出版，後因稿源不齊流產。承蒙朱越利研究員和呂鵬志博士的大力推薦，並得到青松觀香港道教學院的資助，最後確定由中國社會科學出版社出版，在此表示由衷的謝意！

著者秋月觀暎（あきづき・かんえい 1922—），生於會津若松市。1950 年作為特別研究生畢業於東北大學大學院東

洋史學科，同年任弘前大學講師，後歷任弘前大學人文學部副教授、教授。1975年東北大學文學博士（論文名《淨明道的基礎性研究》，參考論文《道教教理史論考》）。他是日本東方學會和道教學會的會員，曾在弘前大學人文學部講授東洋史，並專攻道教研究。《中國近世道教的形成——淨明道的基礎研究》是他的代表作。雖然其中的某些觀點或許有待商榷，但它仍是每一位有志於研究淨明道的學者所必須參考的論著。對於想瞭解中國道教史乃至儒、佛、道三教關係史的普通讀者來說，也有一定的裨益。本書思想脈絡清晰，關於其內容就無須多費口舌詳加介紹了。如要瞭解作者的研究緣起和過程，請讀者務必先看其自序和跋。

譯者

2002年9月20日

自序

在中國歷史上，登臺表演的宗教，包括許多外來宗教肯定不少；但毫不誇張地說，和中國歷史一直有着深切關係、構成中國宗教史骨架的，却是儒、佛、道三教。無論如何看待往往被當作問題的儒教的宗教性質，除去儒教就無法論述中國宗教史，這也許是誰也無法否認的吧。由於把中國宗教史作為儒、佛、道三教關係史，並且為了要綜合把握它，而對之加以嘗試性的研究，大約東漢末年以來，已經歷了悠久歲月，倚恃強力的專制政權，相互通過形而上和形而下的方面展開複雜紛紜的交涉的三教，其約達二千年的交涉關係的輪廓，可以說已大體明朗化了。然而，若把視線轉入其內部，就會發現：有着緊密交涉的佛教和道教、儒教和佛教的關係，由於大量的研究，已顯明起來；相對而言，學術界接觸機會較少的道教和儒教的關係，則未充分揭明，故有不少晦暗之處，妨礙對趨於三教融合方向發展的中國宗教史作系統的、綜合的把握。這是當前的研究狀況。

但是，以唐末五代為界，在中國歷史發生一大變革的時期，儒、佛、道三教錯綜複雜的交涉關係也在發生變化：在圍繞三教熱烈展開過的論爭上，作為揚棄三教觀點的尖銳對立的調合論，抑制三教相互論難而顯示其優勢；另一方面，即使在秘密進行的教說的攝取和交流上，三教之間的對立和

封閉的態度也緩和了，以至於各種教團越過藩籬而融合，展開指導民衆社會精神生活的新的實踐性宗教運動；由此，能够確認有從對立朝調和的大方向轉變。像這樣嶄新的三教融合傾向，最初在出現於宋代的新道教的說法中被具體化，進而在明代成熟的居士佛教、陽明心學和善書等等那裏，獲得了形形色色特殊的結果。

如上所述，明末，三教融合達到頂點。文人屠隆在《鴻苞集》卷二三中宣揚三教協調，說：“學儒而詆毀佛者，便是俗儒；學仙佛而詆毀儒者，則是僞仙佛。孔子把老子比作龍，不曾有過詆毀仙之事；把西方之人作為聖人，也未嘗詆毀佛。佛教導人們‘諸惡莫作、衆善奉行’，不曾有過詆毀儒之事；仙教導人們‘淨明忠孝’，也未嘗詆毀儒。如此看來，三教不應相互排斥，而是互為鼎立。”在這裏，他特別舉出淨明道來作為仙（即道教）的教說，把它當作實現儒、道調和的媒介而予以重視，是引人注目的。明末儒家高攀龍在《高子遺書》卷五中也同樣說：“我的朋黨（東林）中間都不知道玄教之事，但仙家唯有許（遜）旌陽之教可以說最正派。”^①當時，在中國思想界，淨明道作為重視儒教的忠孝道德實踐的特殊仙家，或者聯絡疏遠的儒道教說、填充三教融合思潮的內部空隙的道教教派，顯示着頗受重視的態勢。果然，第四十三代天師、明代的張宇初在《道門十規》“道教源流”條中，把許真君的淨明忠孝道看成是道教的主要教派，而與天師的正一教、葛仙翁的靈寶教、茅真君的上清教並列。收於宋初的《雲笈七籤》卷四內“道教相承次第錄”，也把許遜列在以歷

^① 原文是：“東林朋友俱不知玄。雖然，仙家唯有許旌陽最正，其傳只‘淨明忠孝’四字。談玄者必盡得此四字，方是真玄。”——譯者注

代著名道士排列而構成的道教相承系譜的第三十六代。這些都表明一個事實，即淨明道及其祖師許真君在近世道教教團內部，佔有極其重要的地位。

然而，對於淨明道，學術界的關心頗為薄弱。直到最近，在一部分內外學者中，其重要性才逐漸被認識到。除後文揭列的諸拙稿外，少有所聞，尚不知有專論。附帶說明，在以往發表過的研究文獻中，如要舉出言及淨明道的，則久保田量遠博士的《支那儒佛道關係史》（昭和十八年二月刊^①）最早把淨明派的名稱，與全真教等元代道教諸派並列而揭示出來；繼而，中國陳國符氏也在《道藏源流考》（一九六三年十二月刊）一書指出淨明派的存在。又或多或少涉及其內容的，就僅有在本書第八章提到的酒井忠夫博士的《中國善書的研究》（昭和三十五年八月刊）和吉岡義豐博士的論文《初期的功過格》（昭和三十七年三月刊）的先見了。此後近年來，海外注意許遜教團或者淨明道的著作逐漸出現。孫克寬教授的《元代道教之發展》（一九六八年十一月臺灣東海大學出版）和南懷瑾氏的《禪與道概論》（一九六八年十一月臺北真善美出版社刊）相繼公開刊行^②。從中可見：前者接觸到元代江西省道觀的興盛，並把西山同龍虎、閻皂、茅山三山並列來加以介紹，敘述道：“此外還有南昌的西山，是許旌陽真人的道觀。東晉起到南唐，都是很熱鬧的。”雖然沒有特別提及淨明道的名稱，但卻注意到了在江西許遜信仰的發展。後者關於許遜教團的教學，記云：“但在魏晉之間，又號有許旌陽一

① 昭和十八年即公元 1943 年。——譯者注

② 按：劉鑒泉在二十世紀三十年代前寫成的《道教徵略》（見四川省圖書館《圖書集刊》）亦對淨明道提出過一些寶貴意見。見後注。——譯者注

派淨明忠孝教的發展，綜合傳統文化儒道兩家的精神……豈可獨以歷史記載中的片面之辭，認為魏晉學術，唯有清談玄學足以代表嗎？”從代表魏晉學術的角度，高度評價許旌陽一派的教學，並言及其後的沿革。

回顧筆者着手研究淨明道以來，已經十年有餘。在北陸之地，獨操斧鉞，進入未開拓的原野，研究工作遲遲進行，未能如願，是充滿了苦澀滋味的。雖然如此，最近，對於中國思想史和宗教史上淨明道的存在問題，評論當否，姑且不論；它之逐漸受到內外學術界的注意，就預先對這種研究專心起來了的作者來說，誠為一大快事。前幾年，有幸以已刊論文為中心題名為“淨明道的基礎研究”，嘗試作了系統的論述。其中尚存在着一定沒有探明的許多問題，不能不痛感未構成完整的體系。但在此期間，應付梓推薦的知遇，且為堵塞學位論文公開發表之責，論文的一部分經若干刪訂，決意公開刊行本書。本書內容固為立志疏通淨明道研究的基礎作業，大膽的論述中，恐多意外的誤解和不成熟的論斷；不足之處，想亦不少。俟今後加深研究，以期將來補充完備。如得先學、博雅賜教，那真是萬幸。

唯筆者生性迂庸，本書得以付梓，頗為恩師——今已逝世的岡崎文夫博士和今尚康健而在京都的野上俊靜博士兩位先生——充滿慈愛的薰陶的結果。另外，許多老師、先學和知友惠與的嚮導和誘掖也包括在內。銘記於此，奉以由衷感謝之誠。就中，以福井康順博士為首的日本道教學會諸先達，循循善誘，常給予熱情的激勵，使筆者居於僻遠之地而能戰勝懈怠之意。特別是吉岡義豐博士和酒井忠夫博士，觸發筆者研究淨明道的志向，並且對於筆者未成熟的批評，不吝親切的助言。這些浩大學恩，實在難以忘懷。還有，對於預促

筆者完成學位論文、賜與本書執筆機會的愛宕松男博士、金谷治博士，以及推薦本書刊行的木村英一博士、小川環樹博士的高庇，亦當深表衷心的感謝。增付於卷末的索引、英文目錄的製作和校正等，得到了弘前大學的同事、細谷良夫副教授、細川一敏講師，以及藤田隆君等人的協助。在本書的出版方面，還受到創文社編輯部小山光夫氏的格外關照。一並記之，謹致謝意。

本書研究淨明道，被授與昭和四十五、六年文部省科學研究費補助金；此次本書刊行之際，筆者又接受了昭和五十二年度文部省科學研究費補助金研究成果刊行費的補助。附記於此，序畢攔筆。

昭和五十二年九月五日^①

於弘前 鷹揚城西
作者

① 昭和五十二年當公元 1977 年。——譯者注

中譯本序

淨明道在中國近世道教史的發展上擔任重要的角色。從我注意它的存在，匯聚其基礎性研究成果並公開刊佈《中國近世道教的形成》一書（東京 創文社刊），早已經過了近三十年的歲月。

公開出版後，海外對本書的反響不一定大，在近鄰中國都幾乎沒有反應，這種狀況與時推移。不過，到當時所謂“文化大革命”的混亂終息的一九八〇年代的後半期，在中國對淨明道的關心突然高漲，以至於正式的淨明道研究論文及相關論著次第出版；又聞悉相近地以淨明道思想為主題的學術討論會計劃將在武夷山舉辦；乃至於自一九七七年最初發表〈許真君傳考——淨明道研究序說〉論文以來，筆者經過多年解明、提攜起來的淨明道的重要性，在中國的學會被廣泛承認，知悉這些事情，不禁深為感慨。

此次，本書作為三清道家道教學會國際性計劃的“臺灣道教翻譯叢書”之一部將要出版，實在欣快之至。對於推薦此書的四川大學卿希泰、呂鵬志兩位先生和任翻譯之勞的丁培仁先生，還有盡大力出版叢書的臺灣李豐楙先生，表示深深的謝意！

2000年6月 原著者秋月觀暎

* 譯者按：本書譯著原擬作為臺灣三清道家道教學會編輯的“道教翻譯叢書”之一部出版，後因故取消。

目 錄

叢書總序	(1)
譯者序	(1)
自 序	(1)
中譯本序	(6)
第一章 許真君傳考	
——淨明道研究序說	(1)
引 言	(1)
第一節 許真君記傳資料及其編年性的分類	(2)
第二節 許真君記傳類資料的批判及其 整理（一）	(4)
第三節 許真君記傳類資料的批判及其 整理（二）	(17)
第四節 展望許遜仙道教團史	(27)
第二章 西山與旌陽縣	
——許遜仙道教團的歷史地理	(40)
引 言	(40)
第一節 西山和逍遙山的位置和關係	(40)
第二節 西山名稱的來歷	(45)
第三節 關於《西山紀遊記》和《西山行程記》	(48)
第四節 晉代旌陽縣的地理位置	(54)

第三章 《逍遙山萬壽宮志》的

資料性檢討與玉隆萬壽宮的沿革…………… (67)

引 言…………… (67)

第一節 《宮志》諸本刊行的經過…………… (68)

第二節 乾隆本和光緒本的比較…………… (71)

第三節 《宮志》記傳資料和道藏記傳資料的關係 … (72)

第四節 玉隆萬壽宮志的沿革…………… (80)

第四章 許遜教團的形成及其發展…………… (90)

引 言…………… (90)

第一節 祖師許遜的修道和許遜教團的形成…………… (91)

第二節 初期許遜教團的構成及其活動…………… (98)

第三節 中世許遜教團的發展及其譜系 …………… (106)

第五章 宋代的許遜教團與許遜信仰的實態 …………… (120)

引 言 …………… (120)

第一節 宋王朝的許遜信仰 …………… (121)

第二節 宋代許遜教團的新教法 …………… (123)

第三節 宋代士人的許遜信仰和祭禮的實際狀況 … (130)

第六章 淨明道的形成及其傳承 …………… (142)

引 言 …………… (142)

第一節 淨明道開創的經過及其傳授 …………… (142)

第二節 元代士人官僚的淨明道觀 …………… (148)

第三節 明清時期淨明道的傳承 …………… (155)

第四節 許遜仙道教團傳教譜系四則 …………… (163)

附錄 淨明道與明代的宗教、思想 …………… (169)

引 言 …………… (169)

一 淨明道和道教各派的交涉 …………… (169)

二 淨明道和陽明學派的接觸 …………… (172)

第七章 淨明道教學考

——以儒、佛、道三教爲中心 (177)

引 言 (177)

第一節 淨明道和儒教倫理 (178)

第二節 淨明道的救濟和悟道 (183)

第三節 淨明道的三教融合 (188)

第八章 道藏本功過格與許遜教團 (193)

引 言 (193)

第一節 圍繞道藏本功過格創立之爭論點的整理 (194)

第二節 許遜教團的功過思想的發展 (197)

第三節 功過格的說法和許遜教團的倫理說教 (200)

第四節 在玉隆萬壽宮會真堂的《太微仙君功過格》
的製作 (208)**第九章 太微信仰與功過格** (216)

引 言 (216)

第一節 占星思想和太微信仰 (217)

第二節 北斗九星和太微信仰 (223)

第三節 太微帝君的神格 (232)

第四節 上清派和功過格的發展 (237)

第五節 太微信仰和許遜教團的教說 (242)

第十章 關於近世中國宗教史上淨明道的使命 (249)

引 言 (249)

第一節 新道教的出現和淨明道 (250)

第二節 三教融合思潮和淨明道教說 (252)

第三節 功過格的流行和淨明道 (257)

跋 (263)

叢書第一輯總後記 (265)

索引 (267)

第一章 許真君傳考

——淨明道研究序說

引 言

正如在自序裏所涉及過的，以許旌陽爲祖師的淨明道，按照陽明學右派人士的說法，可說是被視爲“仙家中最正”的教派。但就其理由，高攀龍自己僅僅說“其傳只‘淨明忠孝’四字。談元（玄）者必盡得此四字，方是真元（玄）”，遺憾的是缺少具體說明。不過在此之前，元代文人官僚趙世延給《淨明忠孝全書》作序，曾述說道：“太史許遜，痛憤世間淺人，徒爲虛玄，唯事清談，尚未力踐，離大道愈遠，於是爲守人道，弘開簡易進修途徑，教化人民，而爲世楷模；極持淺近的言語，宣講深遠的大道。這才真該說是高尚的呀！^①……忠孝之道作爲道家引導人的一派，確實偉大，可謂天地至正之道！”^①這樣的話，比有儒家教養的人對淨明道講一般性的理解和敬重的理由，大概更爲充分。高攀龍說的許旌陽、此處趙世延之所謂太史許遜，不是別人，正是淨明道的祖師——許真君。本章作爲在幾乎還不知道修改的範圍

^① 原文是：“太史憤世高驚虛玄，徒事清談，未能力踐，去大道愈闊也。於是即秉彝之固有，開簡易進修之徑，以化民範俗。言近指遠，厥唯休哉。”見《正統道藏》奉五。——譯者註

內留下來的淨明道研究序說，準備首先提出有關許真君的各種記傳，透過其傳承的時代演變，試批判並整理有關的文獻資料，基此，弄清成為淨明道前身的許遜教團的歷史發展概略，嘗試地展望應在今後積累的研究工作。

第一節 許真君記傳資料及其編年性的分類

爲了行文的便宜起見，擬預先把許真君記傳資料按照《道藏》的收錄順序加以介紹，同時斷定其大概的製作年代。

(1) 旌陽許真君傳 續真君傳（修真十書玉隆集 卷三三～三五所收） 洞真部 方法類 一二七～一二八冊

(2) 許太史（歷世真仙體道通鑒 卷二六所收） 洞神部 記傳類一四三冊

(3) 許太史真君圖傳（二卷） 洞真部 靈圖類一九七冊

(4) 許真君仙傳 洞玄部 譜錄類二〇〇冊

(5) 西山許真君八十五化錄（三卷） 洞玄部 譜錄類二〇〇冊

(6) 孝道吳許二真君傳 洞玄部 譜錄類 二〇一冊

(7) 許遜真人傳（雲笈七籤 卷一〇六所收） 太平部 六九九冊

(8) 淨明道師許真君傳（淨明忠孝全書 卷一所收） 太平部 七五七冊

(9) 許真君（逍遙墟經 卷二所收） 續道藏 一〇八一冊

(10) 許真君（搜神記 卷二所收） 續道藏 一一〇五冊

此外，收錄片斷性的記傳資料有：

(11) 清微仙譜（第四紙） 洞真部 譜錄類 七五冊

(12) 仙苑編珠（卷下 第二十紙） 洞玄部 記傳類
三三〇冊

(13) 三洞群仙錄（卷四 第三、四紙；卷一四 第九、一〇紙；卷一六 第五紙） 正乙部 九九二～九九五冊
藏外資料特別重要的有：

(14) 許真君（太平廣記 卷一四所收）

除以上列舉的而外，明代以後還存在着不少專以趣味為標準而改編了的小說本等有關資料。但可以窺見淨明道形成的許真君傳的基本資料，除去還不能檢覆、所謂虛幻的《逍遙山萬壽宮志》，大概可以看做上揭十四點。⁽²⁾

可是這些記傳全然沒有明白記載撰述的時間，製作年代可說不詳。但各記傳有關許真君尊號的記載，幸而均為大致判定其製作年代提供着確定的線索。關於歷代帝王對許真君晉封尊號，《淨明道師旌陽許真君傳》卷一記着：

政和二年，徽宗降玉冊，上尊號曰“神功妙濟真君”。……元成宗皇帝加封號曰“至道玄應神功妙濟真君”^①。

可見宋政和二年（1112）徽宗尊奉許真君以“神功妙濟”之號，元成宗（1295～1307）又對他再加封“至道玄應”的尊號（補註）。把記載這再度受封的尊號的有無作為基準，由上揭記傳可以預想的製作年代，可試分為如下三組：

第一類，完全不把徽宗、成宗所封的兩個尊號記載下來的，是可以考慮為1112年最初晉封以前成立的（6）、（7）、

① 對本書引文，大體依照作者斷句的原貌，但改用現代漢語標點符號，並酌情重斷。以下若無特別情況出現，不再一一註明。——譯者註

(12)、(13)、(14) 的記傳組；

第二類，記載“神功妙濟”尊號之後的，是能當作大約到一三〇〇年左右為止形成的(1)、(2)、(5)的記傳組；

剩餘的(3)、(4)、(8)、(9)、(10)、(11)，則為記載着“神功妙濟至道玄應”尊號，因而可作為約略製作於一三〇〇年以後的第三類記傳組，是不難理喻的。

以下，讓我們一邊記住這些大致的推定，一邊試檢討關於許真君的主要記傳資料，即(1)～(10)和(14)的製作年代，各記傳之間的相互聯繫和繼承關係，考察一下許真君記傳傳承的演變痕迹吧。

第二節 許真君記傳類資料的批判及其整理（一）

在敘述之前，首先擬根據具有最簡潔的體裁的《許遜真人傳》，介紹作為淨明道祖師的許真君的記傳概略。收錄該傳的《雲笈七籤》，據編集者宋張君房自序講，是大中祥符九年(1016)着手編撰，集《道藏》之精要，於天禧三年(1019)完成的一部道典。

許遜字敬之，南昌人也。少以射獵為業。一旦入山射鹿，鹿胎從弩箭瘡中出墮地，鹿母舐其子，未竟而死。遜愴然感悟，折弩而歸。聞豫章有孝道之士吳猛^①，學道能通靈達聖，嘆“我緣薄未得識之”。於是旦夕遙禮拜猛。久而彌勤，已鑒其心。猛昇仙去時，語其子曰：“吾去後，東南方有人，姓許名遜，應來吊（弔）汝。汝當

^① 原著無“有”，據《道藏》校補。——譯者註

重看之，可以真符授也。”至時遜果來吊（弔）。其子以父命將真符傳。遜奉修真感，有愈於猛。

在這個記傳裏，潤飾以許真君傳承的一系列神異靈驗故事，沒有全部記載。它是以（一）許遜的出生和學道動機；（二）對於孝道之士吳猛的傾慕；（三）吳猛昇仙後真符的間接傳授；（四）許遜奉修真感超過其師吳猛的記述所構成的。爲（二）、（三）、（四）所顯示出來的吳許二人的關係，在考察許遜傳承的演變上，有着極爲重要的意義。即：構成吳猛這樣的人物，在許真君的記傳裏，大概例外地擔當着什麼重要角色而出現。因此他們兩者關係的變遷，可以看成是許真君傳承發展的一個要點。《晉書》卷九五〈藝術傳〉記云：

吳猛，豫章人也。少有孝行，夏日常手不驅蚊，懼其去己而噬親也。年四十，邑人丁義始授其神方。因還豫章，江波甚急，猛不假舟楫，以白羽扇畫水而渡。觀者異之。

所謂吳猛，乃是盡孝並且神異的人物，是被譽爲“二十四孝”之一人，家貧而無蚊帳，自己裸體在床，爲親人而不驅拂蚊豸的孝子代表。如《許遜真人傳》所揭示的吳猛和許遜二人的關係，是許遜知道吳猛其人而無晤面的機會，因而僅能通過遵照吳猛遺命的吳猛遺子那裏得到真符；二者之間尚未建立直接的師徒關係。另一方面，《雲笈七籤》卷一〇六的〈吳猛真人傳〉與《晉書》一樣，也找不到有關跟許遜交往的什麼記述，後來作爲許真君的靈異而被加以發揮的斫除蛟蛇以及其他靈異，是作爲吳猛自身的事迹而被刊載着。但其記述如下：

（吳猛）後得道。海昏上僚路有大蛇，時或斷道，以

烝吸吞行人，行旅爲絕。猛與弟子往除蛇害，蛇乃入藏深穴。猛敕南昌社公追蛇。蛇頭高數丈，猛踏蛇尾，沿背而以足按頭，弟子斫殺之。

明明記着是依靠弟子們的協助，並非僅爲吳猛一個人的行動。這一點後來成爲許真君的傳承漸漸包攝吳猛的靈異而使之能發展起來的根據，是應當預爲深加注意的事實。

其次，這裏我們將轉向檢討《太平廣記》所收記傳。衆所周知，《太平廣記》是宋李昉爲主編的、太平興國三年（978）八月十三日呈上、至六年（981）雕印的。其中，除上記的“許真君”（卷一四）之外，還收錄着“吳真君”（卷一四），以及在許遜悟道上盡了重要使命的“蘭公”（卷一五）的傳，都將出處記爲《十二真君傳》。^③先看“吳真君”傳：這裏，許真君依然沒有出現，僅記前引《晉書》的吳猛的至孝行爲和不用舟楫渡江等奇蹟而已。但在“許真君”傳裏，牽涉上清茅山派的創建，增加着以許邁和許長史爲許遜族子的新的血緣關係，以及如下新的記述：

真君弱冠，師大洞君吳猛，傳三清法要。鄉舉孝廉，拜蜀旌陽令。尋以晉焚亂，棄官東歸。因與吳君同遊江左。會王敦作亂，真君乃假爲符竹，求謁於敦，蓋將欲止敦之暴、以存晉室也。^①

① 曾慥《類說》引《神仙傳》：“王敦謀逆，夢持一木上破天，以問卜者。許真君時爲旌陽令，因見敦，解曰：‘此是‘未’字：晉祚未終，公未可動也。’”按《類說》尚引有《神仙傳》“陶隱居遇仙”、“紫陽真人玄卿”云云，皆不見於今本《神仙傳》，當別有所本。試比較《太平廣記》所引《十二真君傳》（當爲胡慧超所撰。宋余卞亦撰有《十二真君傳》，然余卞於宋真宗、徽宗間在世。《太平廣記》不大可能引其文）。——譯者註

這所謂許遜與吳猛一道遊江東的記錄，極其簡略，但卻是表示兩者之間直接的接觸、進而暗示存在師徒關係的最初記述。比較前引《許遜真人傳》，也許可以認為有難遺漏的傳承的進展。可是在同樣屬於第一組的《孝道吳許二真君傳》中，吳許二真君的師徒關係更呈現着顯著的變化。如許真君“乃卜勝於豫章，宅在其中，名游帷府。時共十二神君為友，內師事吳君”，大致在從前通過的師徒關係上沒有變化；但當進展到除滅蛟蛇例子時，則記為“時吳許二君拱揖相謂曰：‘吾等積德累業，所冀利民，不能為人除害，何以彰余道德矣？’”由此可見，撰者在二真君的關係中，有對等處理的意圖。撰者更在兩位真君臨到斫殺蛟蛇之際，敘述道：“吳君挺而獨前”，可是因遭到蛟蛇反擊而躊躇不進，但相信許君具有靈威而改變想法，向蛟蛇衝去：

見聞之人，莫不懾懼：“匪神仙志道之士，安能戮而絕滅者焉？”吳君當斯之時，心有忌憚：“——我許君名繼仙錄，道應玄元，佩三萬六千之神符，尚無極至真之妙法，威力自在，與奪應機，豈爾一毒而能縱暴矣。”遂拽裾叱吒，挺刃而殺之。

不外乎表明撰者要闡明的意圖：在神仙志道之士稟有的神符妙法的靈威之中，有了許君遙遙凌駕於吳君的法寶。果然，至記傳的中段，明確記載了對於許君的孝道傳授的經過，新讓蘭公、謚姆登場，確定着許君對於吳君的優越地位。由此可知，如上記的前段敘述的展開，擔當着預為伏綫的角色。即，其原委大概如下所論：

孝道源於兗州蘭公。蘭公“孝道之志”通於神明，自斗中真人孝悌王那裏接受“孝道之法”的降示。孝道

始於此。起初，蘭公密由孝悌王傳道，以吳市一貞母謚姆的義子身份，宣告自己長大後將被賦予振興孝道的使命，給住宅取名為黃堂觀，把孝悌王授與的銅符鐵券授與謚姆後離去。吳許二真君知道了此事，就造訪謚姆的黃堂觀，請求傳授“孝道之法”，被授予銅符鐵券。但券中如“徵許氏（旌）陽，氏（旌）陽則晉時徵為氏（旌）陽縣令。氏（旌）陽縣，蜀郡所管。為孝道之師，傳襲孝道，誘進後代。除邪去逆，修心煉行，則去仙道不遠”，記載着晉代旌陽縣令許君將成為“孝道之師”，誘導後進的預言；吳猛的名字反而全然沒有被記在裏面。因此，以至於吳猛卻拜許君，以他為師。於是接受了孝道妙法的許君，就把妙法授與十二真君，常以恩惠流佈人間。

至《孝道吳許二真君傳》，從來以吳猛為師的吳許二君之間的師徒關係逆轉，意味着許真君的孝道之師地位開始被確立。這樣的經過想來不必要，但卻以複雜的人物設定和稠密的筆致而具體地記述着。本傳比那些明確從最初以許真君為孝道之師的地位這一點而鋪敘開來的後述各種許真君傳，其撰述時期較早，就是不難設想的了。恐怕是在繼承前引二傳以許遜為吳猛的徒弟的處理之後的許真君傳承形成初期撰述的，換言之，是在確立許真君在“孝道之法”中的地位 and 權威的時期撰述的。這樣推定，當無大過。

可是，在這個《孝道吳許二真君傳》中，關於撰者和撰述年代的記述是沒有的。不過，它涉及了許真君飛昇後祠廟的相承，如：

二代侄男簡，承宗繼世為道士，修持供養，傳受孝

道。……至永淳三（元）年，奉敕再興孝道，承代傳香。
侄男簡，簡男卿長，長男法強……侄法真，真侄顯然矣。

明列着許真君後綿延二十代的血緣相承譜系。進而記載着：

從晉元康二年真君舉家飛昇之後，至唐元和十四年，
約五百六十二年，遞代相承。四鄉百姓聚會於觀，設黃
籙大齋，邀請道流。

而唐元和十四年是 819 年，自許真君飛昇的元康二年（292）
算起約五百二十餘年，以五百六十二年計算的根據不明。但
假如以五百六十二年推算，當唐宣宗大中八年（854）。這兩
種記事出自何種歷史事實，不一定明瞭，大概像在暗示本傳
撰述時期似的。即如後述跟《孝道吳許二真君傳》有着緊密
的繼承關係的《西山許真君八十五化錄》（卷中）和《歷世真
仙體道通鑒》所收的《許太史》傳（第十八紙），儘管同樣涉
及孝道的沿革，說“永淳中，天師胡惠超重興建之”，接着便
記着以後約至 1250 年的許遜教團的沿革，但《孝道吳許二真
君傳》卻完全沒有涉及元和十四年以後的事，可說是令人估
計：本傳以元和十四年為現在，撰述到可以掌握的時刻，即
九世紀中葉。

為了避免敘述的混亂，我們把涉及的範圍作出限制了。
但在前述的《太平廣記》裏，收錄着以構成《十二真君傳》
的東西為出處的“許真君”、“吳真君”和“蘭公”的記傳。
蘭公是所謂“孝道”的淵源，沒有被包括在許真君的弟子十
二真君內。⁽⁴⁾在其記傳中可以看到：

兗州曲阜縣高平鄉九原里，有至人蘭公。家族百餘
口。精專孝行，感動乾坤。忽有斗中真人，下降蘭公之

舍，自稱孝悌王。……“吾於上清已下，托化人間，示陳孝悌之教。後晉代嘗有真仙許遜，傳吾孝道之宗，是為衆仙之長。”因付蘭公至道秘旨。於是蘭公獲斯妙訣，穎悟真機。……所傳孝道之秘法，別有寶經一帙、金丹一合、銅符鐵券。得之者唯高明大使許真君焉。

已經記載着應以許真君為衆仙之長的預言，顯示出限於這個記述都是載於《十二真君傳》的，其中就包括了《孝道吳許二真君傳》近似的使之發展的許真君傳承。關於這兩傳製作的先後關係，須俟下一節探討。但大致可以推定：只要根據對所論述的許真君傳承的內容的考察，《許遜真人傳》的傳承就是現存資料中最原始的形態；其次進展到許真君對吳猛的相對地位提高的《十二真君傳》；進而到確定以許真君在孝道中獨尊的《孝道吳許二真君傳》。而這部《孝道吳許二真君傳》，一如前述，可以看成是九世紀中葉製作的。

進一步推進着以上真君傳承的發展的，就是《旌陽許真君傳》了。本傳由白玉蟾撰，包括正、續二篇真君傳。在採用了許真君的尊號作為基準判定年代的結果中，它被置於第二組，這是最初檢討過的。白玉蟾的生卒年代不一定明確^①；但據《逍遙墟經》卷二第三十六紙記載，宋嘉定（1208～1224）中，應寧宗的徵詔往赴過宮中。在本傳中，除講解如後所述的“八寶垂訓”等新教法外，記述十分全面而豐富，意味本傳製作遲於上述三傳。看做使白玉蟾得以活躍的12世紀末到13世紀初期之間的撰述，想來是穩妥的。但是如果細緻地檢討，那麼“神功妙濟”的尊號在正篇裏看不到，而只

① 關於白玉蟾生卒年代，或說生於宋光宗紹熙五年（1194），解化於紹定二年（1229）；或說生於高宗紹興四年（1134）。——譯者註

見於續篇，從而把正篇歸入第一組也值得檢討。但本傳被分纂於正續二傳，不是由於正續二傳的撰述之間有時間上的出入，而只不過是依據撰者或編纂者的方針，即分別編纂專門的記述內容，亦即分纂許真君昇仙前的傳記和昇仙以後的教團歷史，而被分開了的。指出這一點，是必要的。

無論如何，這部《旌陽許真君》廣續《孝道吳許二真君傳》曾經扭轉吳許二真君的師徒關係的授與銅符鐵券的記事，記道：

（謚姆）顧謂吳君曰：“君昔以神方爲許君之師。今孝道明王之道，獨許君得傳，君當返師之也。……自今宜以許君爲長也。”

應二真君的請求，把蘭公所傳銅符鐵券授予他們的謚姆，明快地指示真君：你曾經是把神方教給了許真君的師傅，現在由於許真君一個人得到了“孝道明王之道”，因此你今後應仰事許真君，以他爲師。這就在《孝道吳許二真君傳》的記述的基礎上，也就是在如前所述的銅符鐵券說“無猛名字，猛乃卻拜許君爲師”，把師徒關係的逆轉僅當作吳猛自身的內心意識或者自發的行動而加以描寫的記述基礎上，更進了一步。本傳客觀地並且最終地確定許真君對於吳猛的決定性的優越地位，這種意圖或許能夠接受。正如在《太平廣記》的“許真君”傳中所謂“族子”許邁和許長史，在本傳裏“皆真君再從昆弟也”，兩者的關係反而被具體化，恐怕也應看成是基於同樣意圖的一種杜撰的說法。

其次，在第二組中應次於上記《旌陽許真君傳》的《歷世真仙體道通鑒》所收《許太史》傳，在以許邁、許長史二人爲再從昆弟這一點上，是除了《旌陽許真君傳》之外的唯

一資料，兩傳的製作有緊密關係，是可以預測的。本傳除把前者的開頭文字“真君許氏，名遜，字敬之”，改為“太史真君姓許氏，名遜，字敬之”外，內容幾乎完全一致，只不過在末尾三紙追記着許真君飛昇後的某些動靜而已。可以說，本傳有着應稱為《旌陽許真君傳》（正傳）的增益本的性質。《道藏源流考》把收錄這個《許太史》傳的《歷世真仙體道通鑒》編者趙道一擬為南宋道士，指出正編五十三卷大概終於兩宋，是可以依從的意見。⁽⁵⁾可以推測，恐怕是趙道一當編輯時，對《旌陽許真君傳》加以增附，改傳名為《許太史》而收載了的。

可是，這樣的傳承脈絡更延續到《西山許真君八十五化錄》。根據標題西山勇悟真人施岑之名的跋，本傳是“使許真君之傳按照八十五件事跡，分別章句，每化各附一編之詩”，有着依靠所謂比事屬辭形式的獨特體裁。其第一本始化至第五十崇祠化，大概是照樣參考了《旌陽許真君傳》的。第五十一國封化與先前指出過的《許太史》傳對《旌陽許真君傳》的增益部份全然一致，從而可以有把握地斷定，本傳從開頭到第五十化即大約三分之二，是僅僅參照《許太史》傳而被編纂過的。自第五十二政和化到最後的第八十五胡師化這二十四化^①，在現存資料中通過校核，看不出藍本。就其內容來講，從第五十二化到第六十八紫庭化，是有關宋金時代許真君信仰及其靈驗的記述；從第十九神烈化到第七十九沖道化，是除許真君以外的十一名真君傳；以下到最後的第八十五胡師化，記載有蘭公及其他許真君在世間所交往的人士的傳，可以想像，施岑的跋所稱引的《西山傳記·十二真君傳》

① 原文如此。疑是“三十四”之誤。——譯者註

等，是主要的撰述材料。關於在序文和跋文等等裏面具體記述的本傳撰述和刊行的始末，有像後面碰到的那樣矛盾，難以據信。但其形成年代，似可大致推定：刊載於首位的施岑序所附日期“巨宋丙午”即淳祐七年（1247），卷末的施岑再識是淳祐十年（1250）七月十五日，繼之孫元明的後記是淳祐七年（1247）七月十七日，據此判斷為至遲也在1247年為止完成是不錯的。還有，這個編者是跟許真君共同行動的十二真君之一——勇悟真人施岑。序、跋和再識同出一人之手，這姑且不論；本傳卷中還收着編者自己的傳“勇悟化”，必須說是頗為奇妙的。據跋記載，嘉定十七年（1234）祖師許真君降臨金陵宣陳“忠孝之教”，施岑奉了師旨，遇邢道堅、梁道寧二弟子，建立起勇悟道院。施岑編纂《西山許真君八十五化錄》時，邢道堅被說成“執卷待旨，始終如一”，又記着“募金鏤梓”的也是邢道堅，這像是暗示本傳事實上的編纂者乃是邢道堅其人，以編者為勇悟真人施岑恐怕不過是偽託。

以下，在推定為十四世紀以降製作的第三組記傳方面進行檢討，可以看出：自《許遜真人傳》至此，專從擴張、增益之一途探尋而來的許真君傳承，到了這裏以後，開始變得向着縮小、節略的方向發展，在傳承的演變過程中發生着劃時代的變化。

首先，在《許真君仙傳》中，雖然探索到跟我們已經檢討完了的《旌陽許真君傳》、《許太史》、《西山許真君八十五化錄》（以下簡稱三傳）一系共通的部分，即與許真君自出生至飛昇的論述大致相同的敘述的脈絡，然而這是經過若干刪削的；若從把十一真君的傳並列於最後的部分這一體裁上說，特別跟三傳中《西山許真君八十五化錄》有着最為直接的關係。在敘述的精粗上，本傳的敘述顯著簡

略。貫通全篇、可認為巧妙的節略手法，乃是本傳的最大特色。通過其具體事例的檢討，本傳所具有的性格特徵便以其浮雕的形象呈現在我們眼前。例如，上述所謂三傳，同樣把許真君飛昇之際垂示教化敘述為：

教以行善立功，以致神仙之旨。著《靈劍子》等書。又與十一弟子各為五言二韻勸誡詩十首以遺世，及以大功如意丹法傳衆弟子之不與上昇者。此方即丁義方中一也。其訣必先擇日齋戒，設位醮十八種藥之神，然後書符，逐味誦祝而修合之。其治衆疾，如意而即愈。^{①(6)}

本傳對上引“勸誡詩”以下的部分加以更改，在第十二、三紙上易為：

勸誡詩，即今一百二十靈籤也。如意丹方亦行於世。每歲尚有黃中齋會。

開始把曾在《許太史》第一紙中被說成是“聞西安吳猛得至人丁義神方，乃往師之，悉得其秘”、拴結許遜和吳猛的唯一羈絆——神方傳授的記述消除掉，相反換為利用勸戒詩的靈籤發行、如意丹法流行和新黃中齋的舉行等許遜信仰的變化的說明。由此可見，發展而來的許真君傳承，進入了整理和改訂的時期和階段。這似乎可以看成是本傳隨着初次採用有關元代晉封的“至道玄應”尊號，表明本傳撰述相應於許真君信仰的確立、教法和禮儀的進展的新的意圖和態度。

其次，《許太史真君圖傳》以《許真君仙傳》為藍本，是一目了然的；其內容不過是具有把《許真君仙傳》的記述分

① 校之以三傳原文，《修真十書》、《仙鑒》“丁義”後有“神”字，無“即愈”之“即”。——譯者註

爲五十一章、在每章加了一點插圖的體裁上的不同特點罷了。不用說，其間不是沒有若干改變的情形，除表現在彌補由於機械的分章而造成的文脈缺落之類之外，還可以發現二章約十行的增補痕迹。⁽⁷⁾但這些都是採用了依然跟所謂三傳共通的記述的東西。⁽⁸⁾《許太史真君圖傳》在以《許真君仙傳》爲藍本分章斷句的過程中，有兩處把三傳曾爲《許真君仙傳》所刪除了的痕迹復了原。這似乎可以說明上述增補問題。無論如何，必須指出《許真君仙傳》與《許太史真君圖傳》之間，存在着極其緊密的繼承關係。

以上，在許真君傳承方面，我們通觀了其演變痕迹。事實上，若說最後總結了許真君傳承的，則是當然應該稱作淨明道的基本聖典的《淨明忠孝全書》所收《淨明道師旌陽許真君傳》。這部全書的撰者黃元吉是元代道士。根據序文“玉真劉先生繼承了許真君的淨明道，在隱居西山之際得此傳。弟子黃元吉以自己所聞其師平生言論匯集成書，刻印了它。到二十年後的至始三年（1323），曾巽申得見本書”的記載，本傳的形成可以推測爲1303年左右。關於《淨明道師旌陽許真君傳》的撰者沒有記下，但本傳明顯屬於三傳的系統，試採擷《西山許真君八十五化錄》對照，則本傳的內容與八十五化錄卷中的仙函化（第二二紙）之前的記述重合，除把仙昆化、歸隱化等刪掉，將黃堂、玉譜、朝真三化集中並如後刊那樣整理入六行等等之外，還通篇加以細微的部分節略。舉一例說明，如丹詔化（卷中第八紙）：

至孝武帝寧康二年甲戌，真君年一百三十六歲。八月朔旦，有雲仗自天而下，二仙（乘輦導從甚盛，都）降（於祖師之）庭。（真君降階迎拜。二仙曰：“奉）玉皇

（命，賜子詔。”真君俯伏以聽。乃宣）詔曰：“上詔學仙童子許遜：卿在多劫之前，積修至道，勤苦悉備……”^①

在《淨明道師旌陽許真君傳》裏，刪除括弧內的文字，即全然沒有變更藍本的記述脈絡，重新構成記傳的節略，實在巧妙，於斯可見。先前指出的六行是：

（真君）乃於丹陽縣黃堂請問道於謚姆。母以所受孝道明王之法，並蘭公所付孝悌王銅符鐵券、金丹寶經授之。且謂吳君曰：“君昔以神方爲許君之師，今孝道明王之道獨許君得傳，君當返師之。”

這個內容，是把前述曾爲確立祖師許真君的地位和權威而慢慢增飾起來的孝道傳授的複雜經過，極其簡潔地整理了。這應該看作是大概同散見於通篇的類似節略例子一道，根據吳許二君的師徒關係的逆轉，以及許真君的宗教性權威和對他的社會性尊崇的固定，而拂拭了已經贅設的神話性潤色和爲神話伏線等痕迹。抹煞以許邁和許長史爲許遜同族的傳承（仙昆化），也可以基於與此同樣的觀點來理解吧。

以上專就形成本傳特色的節略手法進行了考察。但作爲稀有的例子，如下有兩處竄入，也還是不能看漏的。即第三紙的

（許真君）厥後，復遇日月二帝君授以淨明靈寶忠孝之道。

和第九紙的

① 在《淨明道師旌陽許真君傳》，有“祖師”代替了“真君”之處，值得注意。——譯者註

凡參學淨明弟子，皆尊之曰道師君。

前者是說許遜通過諶姆從門中真人孝悌王受“孝道明王之法”後，遇到日中仙王和月中明王二帝君，又接受了所謂淨明道；後者則說，受這淨明道傳授的弟子們，都稱之為“道師君”。無疑地，這些記事是在許真君傳中言及淨明道的最早的東西，是1297年依據東晉以來許遜信仰而成立的淨明道教團，為確定許真君的祖師地位而採取的增筆。正如它收在可稱為淨明道的基本聖典《淨明忠孝全書》之中所表明的那樣，這《淨明道師旌陽許真君傳》不妨斷定為具有成於淨明道教團之手、作為最初的正統的祖師傳的性質。

最後剩餘的《逍遙墟經》卷二和《搜神記》卷二所收的同名“許真君”傳，是前者五紙、後者不過三紙的短篇，都應稱為極其一般的許真君傳的要約本，因此無論形式抑或內容都沒有看到非常的特徵，從而製作年代和藍本的系統都不清楚。只有《逍遙墟經》在最後的部分，記載着張三丰在明洪武（1368~1398）之初入太和山、其後二十三年去世，由是，其撰述不能追溯至1390年以前，大致推測為十五世紀，當無大過。還有這《搜神記》，據序文說，是萬曆二十一年（1593）在三山富春堂搜出來的。從同記所收有明白的年代的最後記述是永樂十七年（1419）的天任立祀推斷，這個《搜神記》的編輯也可大略考慮為十五世紀之間。姑將這兩種“許真君”傳屬於前揭許真君記傳資料中最新的東西的設想附記於此吧。

第三節 許真君記傳類資料的批判及其整理（二）

在上一節裏，我們就許真君傳承的基本資料即十種記傳，

從傳承演變的過程、各記傳的製作時期和記傳相互的脈絡關係諸方面進行了考察。在那兒，對《孝道吳許二真君傳》以下各種記傳的譜系和時代地位，提出了大致的見解。《雲笈七籤》所收《許遜真人傳》與《太平廣記》引用的《十二真君傳》、《孝道吳許二真君傳》保存了在內容上最原始的傳承^①。關於它們的脈絡聯繫，由於依然保留未必能明確判斷的結論、有通過臆測來敘述的缺點，因此這兒改節，擬專以《十二真君傳》的來歷為中心加以檢討，進而對初期許真君傳承的進展作好若干考察。對於研究初期許遜教團的構成、社會性質，進而研究淨明道教團形成的歷史背景，都是不可或缺的基礎性課題。

要在這裏論述的所謂《十二真君傳》已經散逸，現在已不能見其原型；但是能看成是根據並記述了它的諸真君記傳，在道藏中還保存着。如果按照被推定的成書順序列舉，則收錄它的記傳資料有以下六點：

- (1) 仙苑編珠（卷下）洞玄部 記傳類 三三〇冊
- (2) 群仙傳（修真十書玉隆集 卷三五所收） 洞真部
方法類 一二八冊
- (3) 歷世真仙體道通鑒（卷二七） 洞真部 記傳類
一四四冊
- (4) 西山許真君八十五化錄（卷下） 洞玄部 譜錄類
二〇〇冊

^① 《御覽引書綱目》有《許遜別傳》，考《藝文類聚》卷二十一、《太平御覽》卷四二四並引其文。所引有許遜七歲無父，養母至孝，與寡嫂推讓善田事。按：“別傳”體流行六朝時期，《類聚》成於唐初；又此《許遜別傳》記述平易，毫無神秘色彩，當為有關許遜的生平事跡的較早記述。據之可推此書成於六朝，至少不晚於隋代。——譯者註

(5) 許真君仙傳 洞玄部 譜錄類 二〇〇冊

(6) 許太史真君圖傳（卷下） 洞真部 靈圖類 一九七冊

記在這些資料上的十二真君的傳，其記述內容之多寡勿論，僅在所記載的具體事跡上就有相當大的出入，令人料想這六種傳未必是在直綫式的授受關係上成書的，其間存在着系統迥異的藍本。⁽⁹⁾

正如已經涉及的那樣，十二真君都是和許真君有了直接師徒關係的人們。如註（9）所示，根據把他們飛昇一事置於最遲時期的資料，十二人的飛昇是從寧康二年（374）到永初二年（421），因而他們若真如傳聞所說在世的話，那麼他們的事跡理應在六朝文獻裏能遺留下什麼形迹，——但在唐代以前的文獻裏卻完全看不出有何關係傳承下來。這件事本身或許就暗示：姑且不論他們是否實在，至少，匯集起來的十二真君傳承的發生不是那麼古。以下試就這一點，把在十二真君傳承中往往佔有重要地位的吳猛的記傳作為綫索進行考察。

必須首先檢討的資料，是一部在前節裏已經作過介紹的《晉書》卷九五〈藝術傳〉的《吳猛傳》。迄未說明的現行《晉書》一百三十卷，是貞觀十八年（644）上進的所謂御撰晉書。這點慎重的考慮很有必要。總之，在《晉書·吳猛傳》

裏，許真君不用說了，就是有關十二真君也沒有什麼涉及之處。^① 其次而能當作較古的資料的，就是《太平廣記》卷四五六引據《豫章記》而收錄的如下傳承：

永嘉末，豫章有大蛇，長十餘丈，斷道。經過者，蛇輒吸取之，吞噬已百數。道士吳猛與弟子殺蛇。猛曰：“此是蜀精，蛇死而蜀當平。”既而果杜弢滅也。

這部《豫章記》今已散逸，但可把《隋書》卷三三《經籍志》著錄的“《豫章記》一卷，雷次宗撰”和《唐書》卷五七《藝文志》著錄的“雷次宗：《豫章記》一卷”引用在此^②。據《宋書》卷九三和《南史》卷七五的傳，雷次宗乃豫章人，少時入廬山師事慧遠，隱退後，至宋元嘉十五年（438）應徵辟，二十五年（448）卒，年六十三。因而可以考慮《豫章記》為五世紀前半葉的撰述，似乎能够把它看做是吳猛傳所

① 《搜神記》（叢書集成初編商務版）卷一載“吳猛，潁陽人。仕吳，為西安令，因家分寧。性至孝。遇至人丁義授以神方，又得秘法神符，道術大行”云云。又，《御覽》卷四一三引“《搜神記》曰：‘吳猛，蜀人。小兒時在父母旁時臥。夏月多蚊而終不搖扇，懼蚊虻之去我、及父母也。’”《晉書》除作“豫章人也”以外，孝行、神方事與之全同。《御覽》所引，不見於今本《搜神記》。查《藝文類聚》卷二十有引《續搜神記》類似的文字。知《御覽》引其書名漏一“續”字。（《類聚》為唐武德七年編纂之類書，僅後於《書鈔》，早於《御覽》）。《搜神記》乃東晉干寶所撰。吳時西安即晉之豫章。據此，則吳猛疑非晉人也。吳許之關係，於斯亦可窺一二。另，虞世南於隋代所編《北堂書鈔》石類引有《吳猛別傳》，《御覽》卷六六六引《老氏聖紀》記吳猛生平事跡（謂猛字世雲，豫章人等等）甚夥，作者亦未言及。——譯者註

② 此處所謂《唐書》，指的是《新唐書》。《隋志》、《新唐志》所著錄，均見於“史部·地理類”。另據《崇文總目》（叢書集成初編錢侗補遺本）地理類著錄有《豫章事實》（卷數無考）。錢侗按云：“《輿地碑目》云：《豫章事實》，雷次宗撰，見於《崇文總目》。”今按：頗疑此書與《豫章記》或即一書而二名。——譯者註

依據的最古的資料。然而如前所示，此處許遜的名字沒有出現，後來當作許遜的事迹漸漸被神化起來的治退蛟蛇的功績，還是被說成吳猛的事迹；只是“道士吳猛與弟子殺蛇”的記事，作為後來歸結到許遜傳承、成為其發展端緒的東西，引人注目而已。《太平廣記》總共五百卷；作為類聚，把同一人物的不同傳記不厭重複地分列於諸類例而收載着。例如，唐李德裕的事實就有九例。⁽¹⁰⁾即便試就跟本論有關的人物看，許遜在神仙（卷一四）、器玩（卷二三二），吳猛在神仙與蛇（卷四五六），還有淨明經師《洪崖先生傳》的撰者張說在文章（卷一九八）、交友（卷二三五）、諂佞（卷二四〇），都重出地被收載着。⁽¹¹⁾從《太平廣記》如此囊括的收載態度推論，如果《豫章記》有關許遜的記事，他的不同事迹就應該收載於某一類例裏；然而卻全然不見。我想，這恐怕暗示其不載於《豫章記》吧。

次於這《豫章記》的較早的資料，就是唐代道士王懸河所撰《三洞珠囊》卷一引《道學傳》的吳猛的傳記。即：

《道學傳》第四云：屬大疫癘，競造吳猛乞水。猛患其煩，乃纂江水方百步。隨意取之，病者得水者愈也。

這個吳猛的行跡，後來到《旌陽許真君傳》，作為許遜的靈異被攝取到許遜傳中；但是在此處，還不能認為是許遜之名出現的形跡。《道學傳》本為陳朝馬樞所撰，現在還散逸着，但在古道書裏引用得很多，作為主要收集了南朝系道士的論傳，頗值得注意。⁽¹²⁾五代宋初道士王松年所撰《仙苑編珠》卷中引《道學傳》，雖然記載着所謂許遜親族許邁的事跡，但就許遜本身而言，仍然僅據《十二真君傳》載簡單的記事。這似乎表明，許遜傳也沒有收載於《道學傳》。⁽¹³⁾這種情況，儘管

不是連撰述《道學傳》的六朝末期在西山遺跡的許遜祠廟信仰的存在都否定了；但至少暗示，許遜當編纂《道學傳》之際，尚未確立作為有權威的神仙——即以吳猛為弟子，統率十一真君的許真君——的地位和名聲，卻是可以接受的觀點。也巧，像能證實這樣臆測似的，《隋書》卷二二《經籍志》中，除了《道學傳》二十卷、《神仙傳》十卷、《集仙傳》十卷以外，還著錄“仙人許遜傳”一卷、“仙人馬君陰君內傳”一卷等許多仙傳，有關許遜的資料，完全沒能存在下來。至《唐書·藝文志》，不僅能初次看出

道士胡慧超：《神仙內傳》一卷；《晉洪州西山十二真君內傳》一卷。……道士胡法超：《許遜修行傳》一卷。張說：《洪崖先生傳》一卷。沖虛子：《胡慧超傳》一卷。

等許遜和許遜教團的有關傳記，而且在唐代撰述的各種文獻中，有關許遜及以許遜為中心的十二真君的具體記述，突然增多。首先，《太平廣記》卷二三一引有《朝野僉載》：

西晉末，有旌陽令許遜者，得道於豫章西山。江中有蛟蜃為患，旌陽沒水，拔劍斬之，後不知所在。頃漁人網得一石，甚鳴。擊之，聲聞數十里。唐朝趙王為洪州刺史，破之，得劍一雙。視其銘，一有“許旌陽”字，一有“萬仞”字，一有萬仞師出焉。^①

曾經作為吳猛的事跡而繼續流傳開來的治退蛟蛇，被歸諸許

① 中華書局1979年第1版《朝野僉載》卷三（P68）“旌陽”後有“縣”、“蛟”後無“蜃”、無“拔”，最後一個“一有”之“一”作“遂”。當從之。——譯者註

遜的功績。《朝野僉載》三十卷（今本六卷），據《四庫全書總目提要》卷一四〇解說，為則天武后間文名頗高的張鷟所撰。撰者當否，姑且不論。⁽¹⁴⁾ 比其成書年代晚若干年的開元進士蕭穎士，其事跡同樣出現在《太平廣記》所引《朝野僉載》的文字裏。他做過進士，據《唐書》卷一九〇記載是在開元二十三年（735）。由此推斷，《朝野僉載》的成書當開元末以後是確實的；包攝吳猛靈異的許遜傳承，其出現下限，大致可斷在八世紀中葉。然而，唐朝的趙王即太宗十三子趙王李福，他在貞觀十三年（639）受封、咸亨元年（670）薨的事實（《舊唐書》卷七六），意味着這樣的許遜傳承的形成下限，可以追溯到唐朝初年。照此看來，所謂許遜傳承的製作，可以大致確定在從《晉書》上進的 644 年到趙王薨的 670 年之間。在已引用過的《唐書·藝文志》裏，收錄有胡慧超的《神仙內傳》、《晉洪州西山十二真君傳》和疑是胡慧超之訛的胡法超撰的《許遜修行傳》，確證異此等傳承製作是在唐代。撰者胡慧超，正如後述，是唐高宗永淳（682）中在西山復興以許遜為祖師的所謂許遜教團，重建其觀宇的重要人物。由此似可推定，許遜和十二真君的傳承，在唐高宗時代即七世紀中葉，經胡慧超之手，而被集中起來了。

可是，問題在於弄清十二真君的具體傳承。記有這具體傳承的最初資料，是《太平廣記》卷一八〇引錄的《摭言》的“施肩吾”傳。⁽¹⁵⁾ 即：

施肩吾，元和十年及第。以洪州之西山，乃十二真君羽化之地，靈跡具存，慕其真風，高蹈於此。嘗賦閑居遣興七言詩一百韻，大行於世。

由此可以窺見洪州西山的十二真君飛昇的靈跡和追慕其真風

的詩流行在世間了。施肩吾並非以往那樣認為的五代人^①。《歷世真仙體道通鑒》卷四五傳述其為唐憲宗元和十五年（820）進士；《唐書·藝文志》也收錄有“施肩吾：《辨疑論》一卷”，註云：“陸州人。元和進士第。隱洪州西山”。據此，他必為唐代後期的人無疑。同樣地，在《太平廣記》卷二三二中，載着引據《玉堂閒話》的“真陽觀”記事。其記云：

新浙縣有真陽觀者，即許真君弟子曾真人得道之所。其常住有莊田，頗為邑民侵據。唐僖宗朝，南平王鍾傳據江西八州之地。……邑民驚懼，即以其田還觀。

曾亨是十二真君之一，圍遶他得道之地建立的真陽觀的莊田侵還問題上，記載有暗示真君傳承確定的時期不少都可以溯於唐代中期的因素。⁽¹⁶⁾又，像唐末道士杜光庭撰集的《墉城集仙錄》卷六的《盱母傳》那樣⁽¹⁷⁾：

盱母者，豫章人也。……其子名烈，字道微。少喪其父，事母以孝聞。……唯盱君純篤忠厚，許君委用之。即與母結茅於許君宅東北八十餘步，旦夕侍養許君，謹愿恭肅未有怠。母常於山側採擷花果，以奉許君。君惜其志，常拯救而度之。

具體地記着十二真君之一的盱烈與盱母的親子關係、在西山母子和許遜的師徒關係，可以窺見唐末十二真君傳承的詳細形態。但是能認為在唐末整理過的十二真君傳承，也像多少

① 道教史上有二同名同字的施肩吾：一為唐施肩吾，自號“棲真子”，陸州（治所在今浙江建德）分水人，生當9世紀，歷憲宗、穆宗、敬宗、文宗諸朝，即此處所說施肩吾；一為北宋施肩吾，自號“華陽子”，九江（一說湓浦，今江西九江一帶）人。少年習佛，後轉學道，丹道上承五代鍾離權、呂洞賓，活動時代約當10世紀下半葉至11世紀上半葉。——譯者註

經歷着什麼演變似的，經《仙苑編珠》，至南宋的《逍遙山群仙錄》，進展為把盱母當作許遜的長姊等等，由此可以察覺從唐末直到五代的若干演變正在完成着，即：雖然調整了細微的具體情節但尚未安妥，故加以部分的改訂、增飾。其間，擔任歸總這一傳承並把後世的十二真君記傳定型的角色的，可以推測是下面要講到的余卞撰述的《十二真君傳》（二卷）。

正如已經指出過的，《唐書》卷五九《藝文志》著錄有“晉洪州西山十二真君內傳”一卷，據此可以確認唐代十二真君傳的存在。但在《宋史》卷二〇五《藝文志》裏，該內傳不見了，新收錄的有“余卞：《十二真君傳》二卷”。這兩種十二真君傳，從書名、卷數上，當然都應看做別本。就可推定為《宋史》著錄的《十二真君傳》的撰者余卞而言，同史卷三三三《余良肱傳》有其附傳。據此可知，余卞乃洪州分寧縣（江西省修水縣）人余良肱之子，因承任子之恩而為試習校書郎官。但是“紹聖初，治棄渠陽罪免歸。徽宗即位，復奉議郎，管勾玉隆觀。未幾，復渠陽為靖州，又論前事免。終於家”的記載那樣，因承負其父良肱失策之責任^①，終其生涯，為官不遇，卻有過在徽宗即位之後管勾玉隆觀的經歷。還有，其父也如所記：“遷光祿卿，知宜州。治為江東最。請老，提舉洪州玉隆觀。卒八十一”，晚年同樣擔任洪州玉隆觀的提舉，直到逝世。此玉隆觀在許遜修道之地、江西省的西山，起源於許遜飛昇後建立的游帷觀，宋真宗之際（997～1022），因受玉隆賜額而改名為玉隆觀；是許遜教團的根本道場，繼為淨明道觀根據地。余父子二代和玉隆觀保持着如此的關係，關心被傳為在此地修道昇仙的十二真君是自然的；

^① 原文如此。——譯者註

並且考慮到撰修十二真君傳需要充分的機會，因此可以把“余卞：《十二真君傳》二卷”的撰者斷為這個余卞，而將它當作余卞整理、改訂從《晉洪州西山十二真君內傳》以來的傳承而編成的書，這或許也是可以的吧。⁽¹⁸⁾難以想像，本節開始列舉的現存各種十二真君傳資料，必定是在同一藍本的直線性繼承關係上製作的；但如果以上的考察沒有大的過錯的話，那麼似乎可以推定：在前揭六種道藏資料、註（9）的對照表中包含獨自的記述而指示過的《仙苑編珠》及《太平廣記》所引十二真君傳，是基於《晉洪州西山十二真君內傳》，連接有關北宋以後製作的《逍遙山群仙傳》以下五種十二真君傳到余卞撰的《十二真君傳》的系統上的資料。

綜上所述，把經過兩節檢討來的有關記傳資料的繼承關係與推定製作年代的標準，分別整理成許遜和十二真君傳，就成為如下圖表（見上頁——譯者）。

備考

- （1）圖表所示之連結，大致表示繼承關係的疏密程度。
- （2）圈在連線內的記傳，表示已經散逸了的。
- （3）虛線表示僅僅推測有聯絡關係的記傳。

第四節 展望許遜仙道教團史

根據對許遜傳承的基本文獻的資料性檢討的結果，在此擬展望淨明道成立以前許遜教團的發展梗概，暫且結束序說。

以許真君為祖師的所謂許遜仙道教團的歷史發展過程，從以許遜傳承的演變為中心的基本資料的製作史角度，或者從以許遜信仰集團的構造與社會活動的變遷為主的教團史的視野，更從追尋許遜的教說與信仰的展開的教理史觀點來加

以考察，從而分別區分若干不同的時代是可能的。但是，從廣闊的、囊括性的見地加以序說性的展望，許遜仙道教團的發展過程，卻可以大概地整理為如下四期。

首先，對於許遜其人，多數記傳在他於吳赤烏二年（239）生於南昌、晉寧康二年（374）飛昇成仙的傳承上，採取着大略一致的記述；但能立即證明他實在的確實證據可以說卻沒有。關於相傳在許遜生涯中悟道和活動的概要，因已介紹而省略。但對於許遜飛昇後在西山的許遜祭祀，匯集初期許遜傳承最多的資料《孝道吳許二真君傳》第十三紙記道：

至元康二年六月十五日，合宅飛昇，鷄犬悉去。舊宅壇井，儼然而存承。二代侄男簡，承宗繼世為道士，修持供養，傳受孝道。晉永和二年，敕再為宜觀。至貞觀元年，國之不崇，人之疏索，觀宇寥落，有似寂寞焉。至永淳三（元）年，奉敕再興孝道，承代傳香。侄男簡，簡男卿長，長男法，……仙侄法真，真侄顯然矣。

清楚地記述着在西山祭祀許遜的隆替與第二代許簡以下到二十代的相承譜系。對於以後信仰許遜的狀況，更記着：

每至正月、五月、八月，並以十五日朝禮建齋、誦贊行道，為國王大臣消災祈福。至今相承不絕。

第九紙同樣記云：

從晉元康二年真君舉家飛昇之後，至唐元和十四年，約五百六十三年，遞代相承。四鄉百姓聚會於觀，設黃籙大齋，邀請道流，三日三夜，昇壇進表，上達玄元；作禮焚香，刻意誠請。存亡獲福，方休暇焉。

可以窺見，西山道觀的“消災祈福”和“存亡獲福”等設齋

持續到唐代，不絕如縷。而《歷世真仙體道通鑒》卷二六的《許太史》也傳述說：

隋煬帝時焚修中綴（當爲“輟”字——譯者），觀亦尋廢。至唐高宗永淳中，天師胡慧超重興建之。

在這《孝道吳許二真君傳》中具體的祭祀和崇拜的記事，像已推定了的那樣，可以看做講的是九世紀中葉的狀況。簡以下二十代譜系，似乎顯示出自許遜飛昇以來，到這個時代的對於神仙許遜的血緣性祠廟相承的傳燈。許遜飛昇後至唐代約五百年間，伴隨在諸記傳中可以看出紀年的具體記述就到此爲止；其中沒有缺佚的相承譜系與這個斷片性的祭祀記述的頗爲奇妙的對照，在可信性上會使人抱着不少危懼之感。然而，一致出現在兩傳中的胡慧超，正如已指出的，是在《唐書·藝文志》中有明證的實在的道士；《西山許真君八十五化錄》卷下稱他爲高宗時人，也完全可以信賴。認爲從六朝末期直到唐代中期，在中國宗教界內部有把儒家的孝道教說化的顯著動向，是已經評論過的。⁽¹⁹⁾說“再興”、道“重興”的永淳中記事，似乎意味着，以許遜祠廟爲中心的神仙信仰傳承，包攝孝子吳猛而加以增飾，作爲加了孝道的新倫理教說而組織過。正是胡慧超，才是其推進者。無論如何，在那坎坷不平的命運旅途上前進的初期許遜教團的歷史，由於可看成是胡慧超推進了的新教說的形成，便告完成，遂進入第二期的活動。

這第一期許遜信仰的性質，對應於以游帷觀爲中心的單純的神仙信仰，即憑藉修行仙道而獲得的靈威來救濟民衆苦難的神仙許遜，好像有着祈福禳災的祠廟信仰的特點。因此果真在這一時期宣傳了教說沒有，不一定明瞭；確認這一點

的不變的證據並不存在。正如我們在前一節檢討過的那樣，確定許真君“孝道之師”地位的是《孝道吳許二真君傳》，以它為預言而提示的則是《太平廣記》的“蘭公”傳。勿庸復述，“蘭公”傳本於《十二真君傳》，而這《十二真君傳》是以著錄於《唐書·藝文志》的“晉洪州西山十二真君內傳”為藍本的。假如這個推斷不錯的話，那麼把孝道之教說引入許遜教團，發生在第二期也是可能的。⁽²⁰⁾順便一言，如後述的《逍遙山萬壽宮志》卷四，以“十二真人傳”的撰者為胡法超，可以考慮為，胡慧超或胡法超，或許在闡明了以祖師許遜為中心的初期許遜教團的傳統的《十二真君傳》中，為了溯源起見，便把當時新的被引入了的或者以引入為目標的孝道的教說，假託於蘭公了。無論如何，《十二真君傳》所設定為蘭公的前記預言被現實化，許遜作為“孝道之師”的地位確定在記傳上——這些，都見於能推定為九世紀中葉撰述的《孝道吳許二真君傳》。

且說這第二期許遜教團新的教說在結構上的特徵，是尋求和以往治退蛟蛇類似的“賑乏蠲痾，剪妖滅毒”的靈異同孝道的結合。但一看就看得出這是不同的兩個東西，例如《孝道吳許二真君傳》第一、二紙的前段記道：

吳許二君拱揖相謂曰：“吾等積德累業，所冀利民。不能為人除害，何以彰余道德矣？”……見聞之人，莫不懾懼：“匪神仙志道之士，安能戮力而絕滅者焉？”

像如實地表現在對話裏的那樣，由於把濟世利民的實踐和靈能的獲得作為修行孝道的目的和必然結果，並被歸結為善事，因而可以看出：這是自《抱朴子》以來，在神仙思想潛流中可以識別出來的倫理化傾向的結果，即把道德性修煉變為成

仙的必要條件，又說因成仙而能獲得超人的能力那種思想的具體結晶。⁽²¹⁾這，就是“孝道之秘法”，亦即僅僅是“孝道明王之法”。許遜信仰因此脫去了從所謂淫祠到祀典的皮殼，以至於如《續真君傳》第一紙以下、所謂三傳在“胡慧超重興建之”文後繼續記着的那樣：

明皇尤加彙奉，宋太宗、真宗、仁宗皆賜御書。^①

真宗又遣中使，賜香燭花幡旌節舞偶；改賜額曰“玉隆”，取《度人經》“太釋玉隆騰勝天”之義也；仍禁名山樵採；蠲租賦之役；復置官提舉，為優異老臣之地。

受到宋朝歷代帝王的崇奉。這樣的帝王信仰至北宋末年急劇加深起來，正如已涉及的那樣，政和二年（1112）五月十七日，徽宗降玉冊奉以“神功妙濟”尊號，請道士三十七人，建道場於玉隆觀，設醮七晝夜。當此之際所呈玉冊文中，徽宗自用“臣某（御名）誠惶誠恐，頓首謹言”的謙辭，一味拜謝許真君的祐護，祈願國家永存與人民純嘏。作為前年還斷然廢毀京師的淫祠一千零八十區的徽宗，對許真君竟傾倒如此，以至於能奉獻上國家級的尊崇，其背景恰好是北宋末年面臨着政治危機，國家內外都孕育着深刻的憂患，這理應是必須預先考慮到的。然而，更直接的契機，可以看做是道人王仔昔利用此事的建議打動着徽宗的心。《宋史》卷四六二列傳：

王仔昔，洪州人。始學儒。自言遇許遜得大洞隱書豁落七元之法^②，出遊嵩山，能道人未來事。政和中，

① 原文在“宋太宗……”之前有“本朝”二字。——譯者註

② 《宋史》中華書局版標點本作“……《大洞》、《隱書》豁落七元之法”，當作：“《大洞隱書》豁落七元之法”。——譯者註

徽宗召見，賜號沖隱處士。帝以旱禱雨，……進封通妙先生，居上清寶籙官。獻議九鼎神器不可藏於外，乃於禁中建圖象徽調閣以貯之。仔昔資倨傲，又少慧，帝常待以客禮。故其遇巨闥殆若童奴，又欲群道士皆宗己。及林靈素有寵，忌之陷以事，囚之東太一官。旋坐言語不遜，下獄死。

如傳所說，他因說許遜靈威而接近徽宗，成功地贏得其信賴。由此也不難看出，徽宗對許真君的熱衷信仰，是在投靠政治權力、圖謀在道教界扶植其勢力，遂因遭林靈素忌害而沒落的王仔昔的熱心鼓吹下，被促進起來的。無論如何，在最近這段時間的許遜教團內部，恰好對應這樣的情勢而進行着教法的變革，把忠這樣新的道德加進了所謂“孝道之秘法”，可以認為是向“忠孝之道”的進展。教團的歷史乃移向第三期。

可是，這樣的教法變化，不僅是如以往指出的那樣，表現出許遜教團受到北宋王朝的尊奉而依附於政治權力，而且事實上，之所以使徽宗自己必須拜倒在許真君靈威下，是因為當時國家和民族的危機是更深刻的根源，這一點也不要忽視。關於此點，《淨明忠孝全書》卷一的“西山隱士玉真劉先生傳”⁽²²⁾說：

至建炎戊申僅七百年，兵禍煽結，民物涂炭。何真公等致禱真君丐垂救度。既而降神渝川，諭以辛亥八月望當降玉隆宮。至期迎俟。日中雲霧鬱勃，自天而下，由殿西徑，昇玉冊殿，降授飛仙度人經淨明忠孝大法^①。

① 殆指《飛仙度人經》有“淨明忠孝大法”，今道藏所載同名經書卻非此經原來面目。據作者考，記有元代封號“至道玄應”。然此當為元代所加。——譯者註

真公得之，建翼真壇，傳度弟子五百餘人。消穰厄會，民賴以安。迨今二百餘年，其法寢微。

玉隆萬壽宮道士何真公，因建炎二年（1128）金軍侵入而遭受激烈兵燹，不忍看見人民陷人生靈涂炭的苦難深淵，祈望許真君救濟民衆。應他的要求，紹興元年（1131）許真君降至玉隆宮，以“飛仙度人經”和“淨明忠孝大法”授與何真公。於是何真公建立翼真壇，把它們傳授給五百多個弟子，消除了民衆的厄運，得到了他們的信賴，安定了民生。但經過二百餘年，教法稍稍衰微。探明絲毫也沒有遭受靖康、建炎危難而能採取上述行動的何真公其人，改在後面再談。無論如何，根據上述記載，自南宋至元初的二百年間，許遜教團展開着以何真公的說法爲中心的新的佈教活動，是很明白的。只是就作爲其中的教法、即上引“西山隱士玉真劉先生傳”提到的“飛仙度人經”和“淨明忠孝大法”而言，仍有人難以相信的缺點。何真公弟子、翼真壇的副演教師何守證所撰《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》的序文⁽²³⁾記云：

炎宋中興，歲在作噩，六真降神於淪水，出示靈寶淨明秘法，化民以忠孝廉慎之教，乃命洞神仙卿爲訓導學者師。越二年，秋八月，高明大師親歛臨於游帷故地——即今江西玉隆萬壽宮也。於是肇建仙壇，名曰翼真，以延善知識。^①

在作噩之年即建炎三年（1129），把降授了的教法作爲“靈寶淨明秘法”和“忠孝廉慎之教”，似可信賴。⁽²⁴⁾在許真君記傳中最早宣傳忠孝的資料是《旌陽許真君傳》第十四紙。但其

① 後接“凡經典疑難，悉聽扣問”，語意方完。——譯者註

應稱爲許遜晚年律法的“忠孝廉慎、寬裕容忍”，即所謂“八寶垂訓”的教說的出現，只是說明至遲在本傳製作的十三世紀初期之前，忠孝的教說就被教理化地確立了。同傳繼而解釋“八寶垂訓”的內容，說：

忠則不欺，孝則不悖，廉而罔貪，謹而勿失。修真如此，可以成德。寬則得衆，裕則有餘，容而翕受，忍則安舒。接人以禮，怨咎滌除。

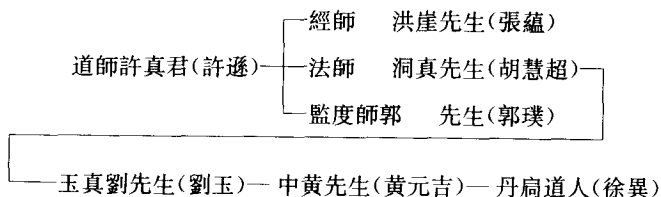
可見把忠孝二字放在修真道德的“忠孝廉謹”和待人道德的“寬裕容忍”這八寶之首，遵循忠孝就能克服阻礙成德的“欺”和“悖”的根本罪惡，鮮明地展示着重視忠孝的旗幟。然而，在這第三期強調的忠孝教說的具體內容不一定明瞭，在激盪的南宋時代許遜教團的社會性質有難以把握的因素。但如後詳述，強調“爲國”的道德的《太微仙君功過格》1171年在許遜教團的根據地玉隆萬壽宮被撰述的事實，似有可以窺見此一時期忠孝教說的實踐方向的具體依據⁽²⁵⁾；它正好與這一時期由於遼金相繼侵入而主張提高民族和國家的自覺性、專門在君臣道德上集中強調忠孝的朱子（1130～1200）學的隆盛相一致，有必要充分加以注意。

最後，從降授給何真公開始的許遜教團的教法，因元初劉玉的出現而展開新的內容，迎來了許遜教說的最終形態“淨明忠孝道”的成立。這是第四期。

關於這個淨明道本身，乃是本書的主題，在此暫時避免深入探討。根據《淨明忠孝全書》卷一的“西山隱士玉真劉先生傳”所記，淨明道的開創者劉玉（1257～1310），在上記何真公教法漸衰的至元十九年（1282）遇到降臨西山的胡慧超，接受了淨明大教當興、劉玉應爲其師的讖語後，於大德元年（1297）由許真君授予至道，開始了恢宏淨明大教的事

業。據此，似乎可以將此年當作淨明道教的開創之年。當我們在這裏結束序說性展望之際，對同樣把淨明道教特徵收入《淨明忠孝全書》的“玉真先生語錄”預為一瞥的話，那麼上面寫着：“淨明乃無形之大道”，而“報答君親之恩”的“忠孝乃大道之本”，故淨明和忠孝的大道“同理同源”，可以經過“正心誠意”以“真踐實履”忠孝之大道，“立本成仙”，“由是立忠孝而得心性”，“直至淨明”；而“淨謂不染於物，明謂不觸於物”，據此實踐忠孝，即能成就仙道，“如水歸海，合於道真”。可以理解為這裏有究極淨明道的悟道。

末了，把上述傳承淨明道的道統譜系，按照全書卷一《諸師傳》整理好，就能歸結為如下所示：



開創者劉玉歿後，淨明道便先由弟子黃元吉（1270～1315）、繼由徐異（1291～1352）傳承⁽²⁶⁾。

註：

（1）《淨明忠孝全書》 道藏 太平部 七五七冊。關於此事，請參考本書第六章第二節。

（2）在明代以後小說本的代表中有所謂《許仙鐵樹記》，與此類似，有內閣文庫所藏《新鐫晉代許旌陽得道擒蛟鐵樹記》、收於《警世通言》卷四〇的“旌陽宮鐵樹鎮妖”和收於《青瑣高議》卷二的“許真君斬蛟白日昇天”等。這方面可參考小野四平氏的考論“關於內閣文庫本許仙鐵樹” 東洋學集刊第十五號。追記：關於我得到的那部

書後面的《逍遙山萬壽宮志》，請參照本書第三章。

(3) (4) 關於《十二真君傳》，請參照本書第四章第二節。

(5) 參照陳國符：《道藏源流考》下冊第 243 頁。

(6) 《旌陽許真君傳》第十五紙；《許太史》第十五紙《西山許真君八十五化錄》卷中第九紙。

(7) 《許太史真君圖傳》卷上第十四紙；卷下第八紙。

仙苑編珠		西山許真君八十五化錄 歷世真仙體道通鑒 逍遙山群仙錄		許真君仙傳 許太史真君圖傳	
十二真君名	飛昇年月日	十二真君名	飛昇年月日	十二真君名	飛昇年月日
許遜	永康二年八月十五日	許遜	寧康二年八月十五日	許遜	飛昇日期與中段的三書相同。
時荷	同上	吳猛	寧康二年十月十五日	吳猛	
吳猛	永嘉三年九月十五日	陳勳	寧康二年八月十五日	彭抗	
甘戰	天建元年一月七日	周廣	同上	時荷	
周廣	?	曾亨	同上	周廣	
陳勳	永康二年八月十五日	時荷	同上	甘戰	
曾亨	同上	甘戰	天建元年一月七(十)日	施岑	
盱烈	同上	施岑	寧康二年十月二十八日	曾亨	
施峰	?	彭抗	永初二年八月二十四日	陳勳	
彭抗	永和二年八月十五日	盱烈	寧康二年八月十五日	盱烈	
黃輔	?	鍾離嘉	寧康二年十月十五日	黃仁覽	
鍾離嘉	永康二年十月十五日	黃仁覽	同上	鍾離嘉	

(8) 《旌陽許真君傳》第三紙；《許太史》第三、十一紙；《西山許真君八十五化錄》卷上第七、十三紙。

(9) 試以記在這六種資料中的十二真君名字及飛昇時期相互對照，

那麼有如下差異：

首先，於真君名字最後共通的(2)、(3)、(4)、(5)、(6)和(1)之間，有關飛昇時期還有二、三不詳之處，在兩組之間同樣可以認為是判然有別的。就真君的刊載序列而言，更看得出，在除(1)以外的五書中，(2)、(3)、(4)和(5)、(6)之間有若干分歧，和(1)的出入不大。綜合起來，可以推測：(1)、(2)、(3)、(4)、(5)、(6)之間有着一條鴻溝，至少也存在于不同系統的兩種傳本。

(10) 所謂九例，就是：九八卷 異僧；一四三卷 征應；一五六卷 定數；一七〇卷 知人；一七二卷 精察；二〇一卷 才名；二四四卷 編急；三九九卷 水；四〇五卷 實的類例。此外恐怕也有看漏的。

(11) 《舊唐書》卷九七、《新唐書》卷一二五有張說的傳。他歿於開元十八年，年六十四歲。玄宗御賜“嗚呼積善之墓”碑額和神道碑文。在《玄品錄》(道藏洞神部譜錄類所收)卷五的道術項下，還看得着中書令張說受玄宗之命會王希夷問以道義事。在《宋史》卷四七〇裏也有同名人的傳，孝宗(1163~1189)的本紀中記載着擔任了玉隆觀的提舉。但在這種情況下，從《新唐書》的上進年代(1060)推定，當然應斷為前一位張說。

(12) 參照陳國符《道藏源流考》第239頁。

(13) 《道藏源流考》(第二四〇頁)推測，《仙苑編珠》的成書年代不明，著者王松年似為五代或宋代的人。而福井康順博士在《道教的基礎研究》第68頁又把它說成像是後唐的東西。王松年自己在自序裏記道：“又尋……《八真傳》、《十二真君傳》。近自唐梁以降，接於聞見者，得一百三十二人。”收錄的最新記事，由於開平三年(909)是最晚的，因此暫且大致看做是五代形成的。

譯者按：王松年，過去學者多以為唐人或唐末五代時人。考此書題“天臺山道士王松年撰”；卷下“法善月宮”條稱“賈嵩有賦”。賈嵩宋人。松年另撰有《上清天中真鏡錄》三卷(已佚)，即南宋初陳葆光《三洞群仙錄》所引《真鏡錄》(共五

條)。據此推斷王松年當爲北宋天臺山道士。

(14)《四庫全書總目提要》當作《朝野僉載》撰者的張鷟其名，在《太平廣記》卷二五四、二五五引《朝野僉載》文中屢屢可見，這真是奇妙。關於撰者，似有再考之餘地。

(15)據《四庫全書總目提要》卷一四〇的《唐摭言》解題，這部書除五代王定保撰的以外，似乎還有南唐何晦撰的同名書。而本文引用的施肩吾記事，載於《太平廣記》貢舉類。從其內容推，可以認爲是從應記了唐一代制度之事的前者引的。王定保所撰之書，說是後周顯德元年（954）後不久就撰述了；但既然施肩吾正如後述的那樣明明是元和道士，這裏就不把本書的撰述年代作爲問題特別提及了。

(16)《玉堂閒（閑）話》撰者不詳，但從《太平廣記》的編纂是宋初太平興國三年（978）這一點推，看做五代末以前的書，大概沒有什麼異議。

(17)道藏 洞神部譜錄類 五六一冊。

(18)前註（2）小野四平氏的論文註指出，《宋史》卷三三三的余氏有可能是“余卞十二真君傳”的著者。從這附記中筆者得到了很大的啓發。記此，謹表謝意。

(19)拙稿“道教和佛教的父母恩重經——圍繞兩經形成的諸問題”，《宗教研究》第三十九卷第四輯（通卷第一八七號）。

(20)但是，正如在本書引用過的那樣，在《許太史》傳中記作“胡慧超重興了游帷觀”的永淳中，《孝道吳許二真君傳》云：“奉勅再興孝道”。儘管留下不少疑問，但姑且把這個記事看做大致可信的。

(21)如要舉出典型的事例，那麼《抱朴子》內篇卷六《微旨篇》說：“然覽諸道戒無不云：欲求長生者，必欲積善立功，慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲，……如此乃爲有德，受福於天，所作必成，求仙可冀也。”

(22)道藏 太平部 第七五七冊。

(23)道藏 洞玄部 方法類 第三一五冊。

(24)在本書第五章第二節中，也包括年代問題，重新加以了檢

討，可參。

(25) 參照本書第八章第三節。

(26) 在本書第六章第三節裏補續三祖以下的譜系，可參。

（補註）在第一節裏，依照《淨明道師旌陽許真君傳》的記述，把對許真君的“至道玄應”尊號追封時期，斷爲了元成宗元貞年間（1295～1307）。但根據後來到手的《逍遙山萬壽宮志》卷二，判明那是元貞元年閏四月（1295）的事，從而大致處理爲1300年前後的記傳分類的基準年代，可以確定在1295年。

第二章 西山與旌陽縣

——許遜仙道教團的歷史地理

引 言

所謂淨明道，乃是元初道士劉玉繼承晉代以來許遜教團的教學傳統而開創的一派新道教。歷來有關這方面的研究，一則沒有開拓，一則尚未引起學術界的充分注意。然而，淨明道在道教史中且不用說，就是在近世中國宗教史的發展上，特別是在三教融合的釀成上，作為擔當極其重要角色的教派，也是應給予十分重視的。⁽¹⁾在本書第一章裏，對以祖師許遜諸記傳為中心的教團基本史傳資料、許遜傳承的演變和許遜信仰的發展以及淨明道教團的形成諸問題，進行了序說性的考察和時代性的展望。本章繼之，擬就許遜以來至淨明道形成的約千年間，在教法變革和教團隆替的歷史中一貫作為教團根據地的西山、許遜修道的逍遙山與對探明祖師許遜的宗教活動進而瞭解初期許遜教團史時包含極為重要問題的旌陽縣的地名及其位置，加以歷史地理方面的檢討，預為明確地按註其所在和沿革。

第一節 西山和逍遙山的位置和關係

出現在中國文獻中的西山地名甚夥，試看案上的《中國

古今地名大辭典》⁽²⁾，大概就收錄着近三十個西山。摭拾與道教記事相關的，就有：被作為道家第十二洞天的江西省新建縣三十五里的西山，宋代真德秀講學所在的福建省浦城縣西的西山，或者茅山道的許邁隱遁的浙江省臨安縣西的西山，等等。此外，在中國全國各地，都可以見到西山地名：京兆一，直隸省三，山西省二，福建省一，浙江省三，湖南省二，湖北省一，甘肅省一，新疆省二，四川省二，廣東省三，廣西省一，江蘇省一。另一方面，收錄在《讀史方輿紀要》裏的西山地名不過十三個，但除了跟上面所記辭典裏載錄的重出以外，還可以舉出山東省恩縣西四十里（卷三四）、江西省吉安府吉水縣西南八十里（卷八七）和江西省南康府安義縣西南（卷八四）三處來。那麼這些西山究竟哪一個是許遜修道、後來成為淨明道根據地的西山呢？

首先，根據最基本的許遜記傳之一的《歷世真仙體道通鑒》卷二六〈許太史〉傳記載⁽³⁾：

（許遜）聞西安吳猛得至人丁義神方，乃往師之，悉傳其秘。遂與郭璞訪名山，求善地為棲真之所。得西山之陽逍遙山金氏宅，遂徙居之（今逍遙福地玉隆萬壽宮是也），日以修煉為事。

可知許遜初期修道地在西山以南的逍遙山金氏宅^①，而所謂許遜偕吳猛同去選擇為棲真之地的金氏的住宅，像就是在《修真十書玉隆集》卷三六所收《諸仙傳》作為“地主真官”的地主金氏宅。《諸仙傳》第五紙傳云⁽⁴⁾：

① “南”，原文直譯應作“陽”。中國古代山之南、水之北稱“陽”。為方便讀者，因據改（下同）。——譯者註

地主金公，世忘其名（或云寶行（第）七）^①。世居豫章之西山金田，以進納補官。樸真公正，鄉間所推服。……玉隆宮有神，曰西林地主顯忠真官，即公是也。

由此可知，地主金氏的住宅所在就是豫章西山。據《讀史方輿紀要》卷八四，豫章之地，自漢代設置豫章郡以來到明代，大概指江西省南昌府一帶。^{②(5)}因此許遜自金氏那裏得到的西山金田之地，就是這南昌府的西山。果然，南昌府條有西山一項，解說着：

西山在城西大江之外三十里，一名厭原山，又名南昌山。高二千丈，周三百里，跨南昌、新建、奉新、建昌縣地。

可知西山在流過南昌府以西的大江（贛江）外側三十里的地方，周圍三百里，高達二千丈，是跨越南昌、新建、奉新、建昌四縣的大山系。附帶說明，《讀史方輿紀要》續以“宋余靖云”，詳細地記着自南昌城圍遶石頭、梅嶺、天寶、天寶洞、許旌陽宅等名勝古蹟的西山的行程。這個記載是根據後引余靖所撰《西山行程記》的。在揭示圍遶這些名勝古蹟的

① 《正統道藏》影印本註作：“或云名寶行第七”。——譯者註

② 據畢沅《晉書地理新補正》和方愷《新校晉書地理》等（見開明書店《二十五史補編》第3556、3576頁等），知漢代豫章郡包括南昌、海昏和豫章等縣，南昌為郡治，王莽時曰宜善，後漢復舊；豫章為建安中分海昏所立，吳曰西安，晉太康復改豫章，仍漢舊名，與南昌縣無涉。較早記傳或謂吳猛為西安令（《搜神記》），或謂其為豫章人（《晉書》、《老氏聖紀》），並在海昏除蛇（《吳猛真人傳》）。據《元和郡縣志》，海昏故城在建昌城東三里；而許遜則是南昌人，往師豫章孝道之士吳猛（《許遜真人傳》），得道於豫章西山（《朝野僉載》）。又，《水經註》云：贛水“北逕南昌縣城西”。由上可窺二人關係的歷史演變和西山的地理處置。古豫章當在南昌稍西，西山在那一帶（與下文相符），疑其因在贛水以西而得名。——譯者註

道路的《新建縣志》⁽⁶⁾卷首的“西山圖”上，便可找到如後面我們將要刊載的西山行程記略圖，確證所謂西山，就是近贛水而與南昌城對峙的西山。

承上所述，上引《歷世真仙體道通鑒》的《許太史》傳，說許遜得丁義神方後，選擇的修道地就是西山以南逍遙山金氏宅，其註也說那就是現在的玉隆萬壽宮。因而打算轉而確定逍遙山的所在，使它跟西山的地理關係更為明確。

從中國地志類文獻可以看出，逍遙山的數量儘管不及西山那麼多，但也決不在少數。把它們臚列如下，有：

（一）逍遙山在州治南六十里，奉鄉十六都。兩峰相連，勢如列屏，周圍七十餘里，高峻幽僻，人迹罕到。中一峰名大板尖，相傳有趙、白二仙，結庵於此修道，逍遙其上，故名。杜光庭《福地記》：逍遙山為三十二福地。（道光《義寧州志》卷三《山川志》）

（二）又一山在武鄉二十八都南瑞之界，有古陽寨，元末胡宗武保障處，亦名逍遙山。（同上）

（三）府西南八十里，又有逍遙山，道家以為福地。（《讀史方輿記要》卷八四《江西》二“南昌府南昌縣”條）

（四）逍遙山在高安天寶鄉。其山高峻。（《豫章古今記·山石部》）⁽⁷⁾

（五）逍遙山，治西三十里。宋慶德門揚用晦者隱。（萬曆《四川省總志》卷五《郡縣誌》“成都·祠廟”）

（六）逍遙山在府城西南八十里，南有旌陽玉隆宮。（嘉靖《江西通志》卷四“南昌·山川”）

（七）逍遙山在洪州南昌縣。（《洞天福地記》，《說郛》卷八十六所收）

此外，見於道藏資料的有：

(八) 逍遙山在洪州，連西山，許真君修道處。(《洞天福地嶽瀆名山記》第九紙“七十二福地”)

這些資料未必都是有關不同的逍遙山的記述，實際上其中有某些重複。隨之進而檢討，首先，有關資料（一），義寧州名為清朝所創，較短時間就廢止了，把它保存在地志的很少。義寧州是清初的寧州、後來的修水縣。就其位置來說，據《皇朝文獻通考》卷二七七，寧州在南昌府的“府西北三百五十里”地，從而被記為在寧州南六十里的逍遙山不能對證於在南昌府城西方三十里、連接南北的西山以南的逍遙山。資料（一）又記述着“杜光庭的《福地記》以此逍遙山為第三十二福地”；但資料（七）《洞天福地記》恐怕同樣也應看做上述《福地記》的杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》“七十二福地”把它刊載於第三十五位置上面，這就是前引資料（八）“連接西山”的逍遙山；所謂“七十二福地”中，除了這些以外，就再也沒有別的逍遙山了。恐怕不妨看做州志的撰者曾暉春為圖方便，而把寧州的跟南昌的這兩者當作同類的誤定。⁽⁸⁾其次，資料（二）也同樣是《義寧州志》，乃修水縣之記事。把所謂跨南昌、新建、奉新、建昌四縣的西山的逍遙山置於“南瑞之界”的位置是不可能的；這還不是所謂逍遙山。再次，資料（三）和（六）、（七）、（八）似乎可以認為有什麼共通之處。若分析此等四種資料的類似記述，那麼首先在說逍遙山在南昌城西南八十里或者南昌縣這一點上，（三）、（六）、（七）是一致的；在當作許旌陽修道處這一點上，（六）、（八）的記述則可說是相同的；在看成是道家的福地這一點上，（三）、（七）、（八）又吻合着。這四種資料如此互相重合、補充完備記述內容，指示着同一逍遙山是很明白的。並且，若如資料（八）所記以這逍遙山連着西山的話，

那麼正是它，才不妨確認為連接西山之南的許遜修道地逍遙山。同時，《新建縣志》首卷的前述地圖所記萬壽宮即玉隆萬壽宮，更可據以正確擬定逍遙山的大致位置。剩下的資料（五）屬於四川省成都府，在本問題外可以參考。資料（四）在江西省高安縣，從與橫跨西山的奉新縣鄰接的位置來推，存在着和資料（三）、（六）、（七）、（八）指同一逍遙山的幾分可能，但由於記述內容過於簡略，在此就打算避開武斷的危險了。

第二節 西山名稱的來歷

根據上述考察，許遜修道處、後來成為淨明道根據地的西山，就是跨越江西省南昌府的南昌、新建、奉新和建昌四縣、周圍達三百里的山系，在那山系的南昌城西南八十里處有建築着玉隆萬壽宮的逍遙山，這一點是明白了。可是，像已指出過的一部分道教有關資料都把此山系稱作西山，而西山其名的發生，至少限於文獻上看得出的，好像不是很早似的。最早，《水經註》卷三九在贛水（流過西山山脚）條記云：

水之西岸有盤石，謂之石頭，津步之處也。西行二十里散原山，疊嶂四周，杳遠有趣。晉隆安末，沙門曇顯建精舍於山南，僧徒自遠而至者相繼焉。西北五、六里有洪井，飛流懸注，其深無底，舊說洪崖先生之井也。北五、六里有風雨池，言山高瀨激，激著樹木，霏散遠灑若雨。西有鸞岡，洪崖先生乘鸞所憩泊也。

沒有西山其名，只出現了散原山。這散原山的名稱，在已引

用過的《讀史方輿紀要》卷八四，與作為西山別名而跟南昌並記的厭原山字形相似，難道不是後者的魯、魚之誤嗎？然而，將在下一節揭示的宋余靖撰的《西山行程記》說：“自西山西行二十里，得梅嶺，乃梅福學仙處。”石頭和梅嶺的有關位置，與上引《水經註》記的石頭和散原山不是指西山全部，而是用作屬於這一山系的某一支峰的名稱也未可知。無論如何，西山的稱謂到《水經註》的撰者酈道元（？～527）的時候尚未出現，或者可以考慮為至少沒有達到膾炙人口的地步。

那麼西山名稱的起源可以上溯到何時呢？在揭示這一名稱的文獻中，迄今最早的是著錄於《唐書》卷五九《藝文志》的“晉洪州西山十二真君內傳”一卷，此傳輯有直接涉及了許遜弟子們的傳記。關於其撰者，正如已接觸過的，或者說是胡慧超，或者說是胡法超，儘管都存在難以確定的因素，但這部傳記可以認為大概在唐高宗（650～683）之際就形成了。⁽⁹⁾還有《太平廣記》卷二三一引據《朝野僉載》“西晉末，有旌陽縣令許遜者，得道於豫章西山”的記載。此《朝野僉載》三十卷（現行本六卷）的撰者，在《四庫全書總目提要》卷一四〇裏被解說為則天武后時文名頗高的張鷟；即使本書的製作年代有像曾經涉及過的那樣的疑問⁽¹⁰⁾，卻還是能看做唐代初期形成的。因此我想，把西山的名稱推定為在六世紀中至七世紀末之間出現的，當無大過。⁽¹¹⁾正如已註記過的那樣，《說郛》卷五收錄着稱雷次宗（見《宋書》卷九三《隱逸傳》）撰的《豫章古今記》，其“山石部”有“西山在豫章縣四十二里，高四十丈，周迴三百里”的記述。據此，西山名稱的起源又可看成是遠溯至劉宋時代似的了。可是在《豫章古今記》裏包含着六朝以後、唐顯慶四年（659）為止的幾個年代不詳的記事，而把它跟著錄在《隋書·經籍志》的雷次

宗撰《豫章記》互校是困難的，這就不允許以前引《豫章古今記》作為考證西山名稱的起源的資料。^①反之，若允許把本記的製作年代控制在最後的記事年代，即顯慶間，那麼將顯慶記事當作證實前記把西山名稱的來源斷為唐代初期的材料，反而是可能的。

可是有關這個西山，像曾經風行《西山記》那書籍似的，在道藏中引用它的不少。然而這部書籍卻已經散逸了，今天要弄清其成書經過和內容是困難的。宋紹興二十四年（1154）左右道士陳葆光撰的《三洞群仙錄》⁽¹²⁾，一方面根據《西山記》記載着有關許（遜）真君的郭璞、吳猛、施岑等傳，一方面對於蘭公和胡慧超卻不知何故沒有引用《西山記》；前者本於《太平廣記》，後者本於《仙傳拾遺》。⁽¹³⁾但是在宋太平興國（976~983）年間編輯的《太平廣記》龐大的引用書中全然不見《西山記》，暗示着《西山記》是在《太平廣記》編輯之後成書的。另一方面，相傳為施肩吾撰的《西山群仙會真記》五卷⁽¹⁴⁾，幾乎遍卷引用着《西山記》。倘若認為施肩吾真如所傳那樣是唐元和十五年（820）進士的話⁽¹⁵⁾，當然應把《西山記》的撰述年代下限斷到九世紀；問題是《西山

① 作者的謹慎態度是可取的。按：據清人錢侗說，《輿地碑目》除指出《崇文總目》著錄有雷次宗《豫章事實》（卷數無考）外，還指出著錄有“《豫章記》三卷，南唐徐廣撰”。前者當即《隋志》著錄之雷撰一卷本《豫章記》；後者，《宋史·藝文志》亦著錄為《豫章古今記》三卷。故引有雷次宗生後事的或許是後者，還有可能是《崇文總目》傳記類著錄之《豫章古今志》（撰人不詳）。但是，《初學記》（唐玄宗時徐堅編撰）卷八“劍窟”條引《豫章記》曰：“西山周回三百里，此山時有夜光，遠望如火氣。”此《豫章記》很可能就是雷次宗所撰。與《說郛》所引《豫章古今記》有一句相同；估計即使後者是徐廣所作，他參考過上述《豫章記》是可以肯定的。因此，西山名稱很可能劉宋或稍早就出現了。（《新、舊唐書》和《隋志》一樣，均著錄雷次宗《豫章記》一卷，可以為此提供一個有力的證據。）——譯者註

群仙會真記》本身將作者並記為華陽真人施肩吾撰、三仙門弟子李竦編，本書在撰者和製作過程上疑問不少，據之而直接推定《西山記》撰述年代，不是妥當的。果然，《宋史·藝文志》揭示為施肩吾所撰的，是《西都群仙會真記》一卷而非《西山群仙會真記》五卷。照此看來，儘管施肩吾是元和道士，但《西山群仙會真記》卻不能看做唐代的東西。^①把《西山記》的形成年代放在從《太平廣記》的編輯到收錄着李竦的傳的《三洞群仙錄》的撰述之間，是至為妥當的；可以認定，大概在十世紀末、十二世紀中葉之間吧。

第三節 關於《西山紀遊記》和《西山行程記》

五代末宋初的著名文人徐鉉（《宋史》卷四四一《文苑傳》有傳）⁽¹⁶⁾的《徐公文集》收錄的“洪州西山重建應聖宮碑銘”，在其起頭描寫西山的景色道：“西山是荆楚重鎮；雄姿與衡山和巫山對峙，披靡綿亘，蔚為崢嶸；氣象清虛，氣候溫和，動物繁多，植物茂盛；足為隱士秘密修行之所。”所謂洪州之地，正如《新建縣志》卷一五風俗條所說，是“其俗信鬼神、好淫祀，……多尚黃老之教，重隱遁”的地方。如果說座落於此的西山，是名列《洞天福地嶽瀆名山記》的名山，那麼它自然就呈現出了“此西山乃神仙之會府，江漢

^① 陳振孫《直齋書錄解題》云：“唐有施肩吾，能詩，元和中進士也。而曾慥《集仙傳》稱呂岩之後有施肩吾者撰《會真記》，蓋別是一人也。”按：撰寫《西山群仙會真記》的華陽真人施肩吾乃呂洞賓弟子，是鍾呂金丹道的重要傳人，與其弟子李竦皆活動於北宋真宗時（998—1022）。宋施肩吾與中唐施肩吾同名同字，不同道號（一稱華陽子，一號棲真子），並非一人。余另有詳考。——譯者註

湖海之士遠道而來”的情形⁽¹⁷⁾；不獨我們所熟悉的許遜，而且也適合洪崖、梅仙、蕭史等古仙人以及許多道士、隱逸們的好尚，被他們作為修仙的場所是毫不奇怪的。結果出現了西山靈地的狀況，由收錄於《新建縣志》卷十八藝文記條的宋揚杰^①（《宋史》卷四四三《文苑傳》）的《西山紀遊記》可以窺見。即：

治平四年秋八月，（揚）杰奉祀西山，遊玉隆、天寶、應聖、凌雲、棲真、太虛、太霄七宮觀及香城、翠岩、雙嶺、雲峰、奉聖、安覽、六通、盤龍八寺院，造訪天寶、洪崖二洞，昇旌陽、王喬、蕭史、葛洪、洪崖、雲觀六壇。入施肩吾之石室，旋閱玉隆之古道藏。瞻應聖肅宗御容與洪崖先生、旌陽真君、奉聖觀音、香城尊者、凌雲天師五尊像，因奉香城、棲真二十三銅像，觀玉皇賜許真之詔書。……玩昔日旌陽之石函、香城之石硯、天尊之水簾、芭蕉之源醺石、旌陽、盱真君之古柏。回玉隆、凌雲二鎮，過程公橋，陟於謝靈運時雨花臺，登香城絕頂。憩陳陶庵故址、梵僧繹（譯）經二臺，至風雨池，望豫章、臨川、筠陽、九江、星子五郡之境。

這樣，西山在北宋初期，玉隆宮以及七宮觀、八寺院等許多堂宇已是鱗次櫛比。除此而外，二洞、八壇、五尊像、古道藏等等的存在，令人緬懷當時西山以其靈地的面目而出現的盛況，是有充分的理由吧。⁽¹⁸⁾但光在這紀遊記就有那麼多堂宇、尊像和古蹟等，它們被佈置在西山山中的具體狀況卻不

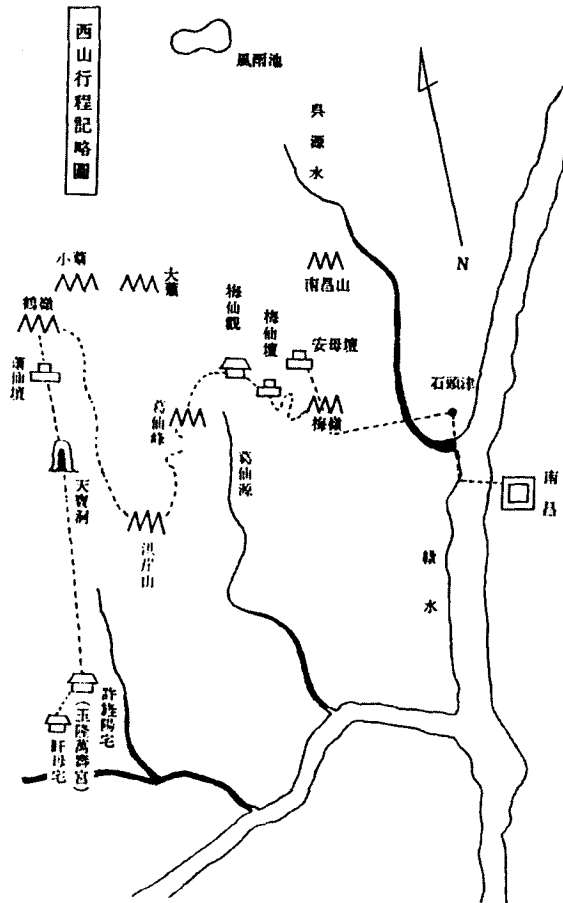
① “揚杰”為“楊杰”之訛。楊杰號“無爲子”。受宋神宗命編纂道教金錄齋科儀，《宋史》本傳未載其事，而道書記之，謂是官道場之制。——譯者註

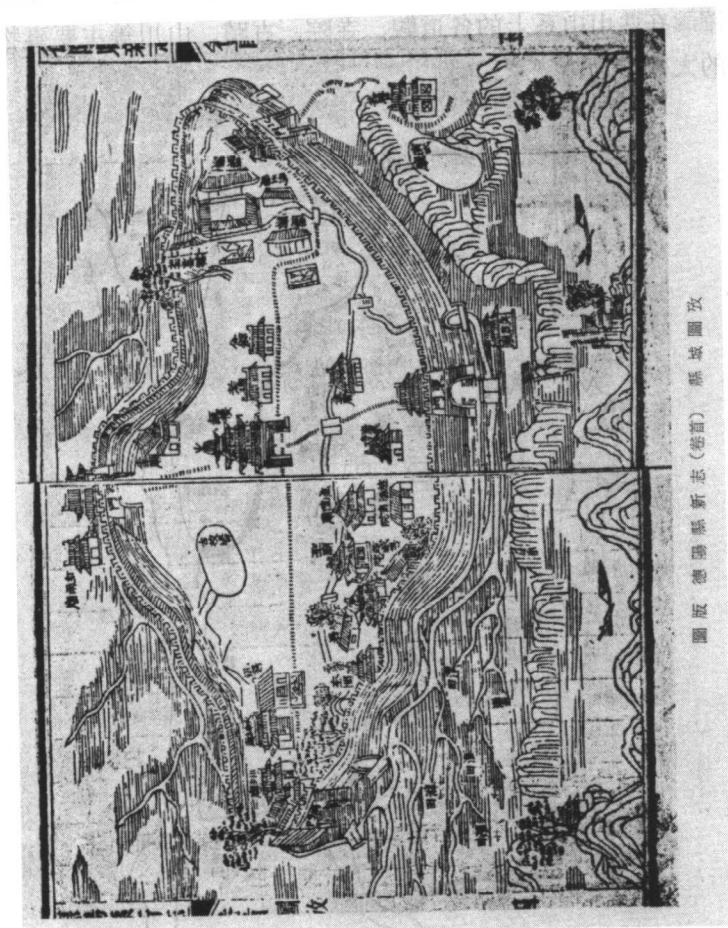
得而知。恰恰像是補充其缺陷似的，同樣收在《新建縣志》卷七八藝文記的宋余靖（《宋史》卷三二〇）的《西山行程記》，不光羅列那麼些堂宇、尊像和古蹟等的存在，而且詳細地記述着到那兒的方向、里程等的有關位置，其內容簡潔而得要領；作為瞭解北宋初西山的狀況的嚮導書，是具有寶貴價值的資料。為便於參考，打算不厭其煩地介紹全文：

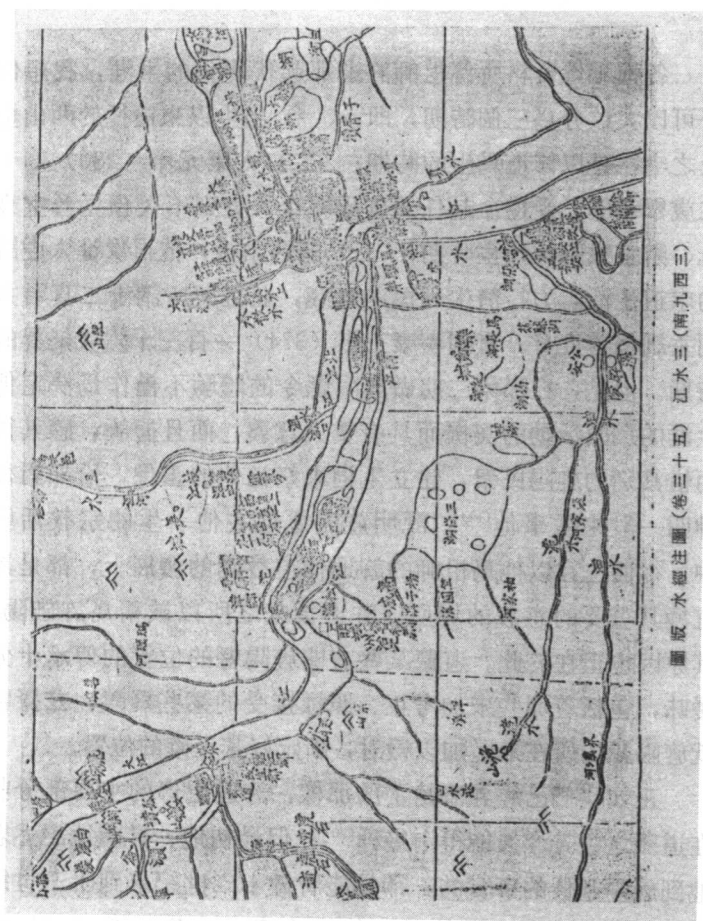
西山在新建縣城以西四十里。岩岫四出，千峰北來，嵐光染空，綿延三百里。按《郡圖》：初，濟江有十里盤石，名為石頭。津又稱投書渚。又並江北行，則有銅山，即吳王濞鑄錢之所，《寰宇記》謂之南昌山。山有夜光，遠望如火，因銅為精。自石頭西行二十里，得梅嶺，即梅福學仙處。嶺峻曲如羊腸，且上十里有壇，曰梅仙壇。壇側有觀，曰梅仙觀，今稱陽靈觀。紆徐南行六七里，得葛仙峰，在山東北。山下有村，村旁有川，今呼為葛仙源。自葛仙羊腸而下十里，又平行十里，捫蘿而上五里，得洪崖山，侍山枕壑，則有洪崖煉丹之井。自井南繞溪五里，有鸞岡。由岡折而五里，得一峰，最高稱鶴嶺，有壇。鶴嶺以北又有二崖，號稱大蕭、小蕭，蓋蕭史遨遊之所。嶺側有蕭仙壇。又蛇行十里，得天寶洞。平行洞南三十里，得許旌陽及盱母之宅。又自梅嶺上下北行五里，得安母壇。又北行四十里，得吳源之水。高下十堰，每堰溉四十餘頃。極其源，至山之椒而得風雨池。風雨池能出雲氣、作雷雨。西山之勢，高而與廬阜等，且未接之餘山則枝附焉。或謂：陰山多浮屠，陽山多神仙。

以上詳細的行程記錄，在考察西山的地理上也是重要的基本資料。與圖版上揭示的《新建縣志》卷首的“西山圖”和

“疆域全圖”照應、吻合；並且照此描畫下去，雖然不能期望精確，但製作如下圖這樣的西山行程記略圖是可能的，能够確認在西山山系上的各道觀、寺院、古蹟、山川等主要事物的大概位置。







第四節 晉代旌陽縣的地理位置

各種記傳資料所傳祖師許遜那起伏變化的生涯，我想似乎可以大致分為三個時期，即：（一）出生以來棲托於西山金氏之宅，專以修道為生的時期；（二）太康元年（280）四十二歲舉孝廉、受禮命赴任蜀旌陽縣令，直到不久預見晉室衰亂、辭官東歸的仕宦時期；（三）歸西山後，他再次進入虔誠的求道生活，力行濟生利民的實踐，並且與所謂十二真君共同垂訓佈道度日，直到寧康三年（374）一百三十六歲飛昇的時期。但是，在那第二期做旌陽縣令的體驗不僅作為決定他生涯的宗教活動的契機而具有重大意義，而且據說，感其德而惜其別的旌陽民衆，建立生祠來祭祀他的畫像，恰如對待神明一般來敬事他⁽¹⁹⁾，說明旌陽之地在他一生的宗教活動中，從而也在以他為祖師的許遜仙道教團的發展上，都是具有極其重要的意義的場所。許遜後來之所以被稱為許旌陽，其原因也正在於此。道藏某些有關旌陽縣的位置的傳承十分曖昧，包括着那些未加考正、照樣接受的某些疑義。茲擬暫就旌陽縣的所在地區加以檢討，斷定好其正確的位置。

正如我們已經弄清楚了的那樣，許遜記傳的主要部分收在道藏之中，今天能得十幾種⁽²⁰⁾；但最初地、具體地記述着他到旌陽赴任的事實的，卻是能看做十二世紀末到十三世紀初期之間撰述的白玉蟾的《修真十書玉隆集》卷二三所收《旌陽許真君傳》的記事⁽²¹⁾。其記如次：

真君任旌陽既久，知晉室將亂，乃棄官東歸。（旌陽屬漢州，真君飛昇後，詔改為德陽，表真君之德及民也。尋

移縣治於西偏，而以故地爲觀，今號旌陽觀。）蜀民感其德化，無計借留，所在立生祠，家傳畫像，敬事如神明焉。

可是關於這註記所謂旌陽縣所在的漢州，《讀史方輿紀要》卷六七四川條記云：

漢州：屬秦蜀郡地。漢爲廣漢郡，後漢因之，兼置益州於此。晉改爲新都郡，宋齊以後皆爲廣漢郡。隋開皇初，郡廢，置益州；大業中屬蜀郡。唐初屬益州。垂拱二年置漢州，天寶初改德陽郡，乾元初復爲漢州。

只記漢州在晉代被改成了新都郡，卻並沒有涉及旌陽縣；關於德陽縣的位置也記爲唐天寶初期的事。其次，在同紀要卷六七新都郡條，也還是僅說：

新都縣：……蜀漢嘗置新都郡。晉初移置新都郡於雒縣，以縣屬焉。太康中郡廢，還屬廣漢，宋齊因之。

試把目光移向德陽縣，還是只記作：

德陽縣：州東北六十里，……漢綿竹縣地，晉因之。隋爲雒縣地。唐武德三年，析置德陽縣，屬益州。

問題是看不出旌陽縣名。這些記載之間有某些出入；但無論如何，由此可知：在《旌陽許真君傳》註記裏被說成是旌陽縣所屬的漢州，在今四川省，即秦代的蜀郡、漢代的廣漢郡、後代的益州，天寶初期或者武德三年，其地創設德陽縣。^①

① 據龔煦春《四川郡縣志》考，漢高祖六年分蜀，置廣漢郡。武帝開西南夷，增益州等四郡，合原漢中、巴、蜀、廣漢郡共八郡遂置益州統焉。至後漢，今德陽縣仍屬廣漢郡，而廣漢郡治隨益州治遷徙。後漢時已置德陽縣（《華陽國志》）。唐垂拱二年置漢州，天寶元年改德陽郡，乾元元年復舊名。德陽亦於武德三年分雒縣置。——譯者註

僅限於按照註記，所謂旌陽縣就將是在蜀郡設置着的。然而《讀史方輿紀要》的漢州和德陽縣條卻完全沒有旌陽縣之名，這是奇怪的。旌陽縣是否真的設置在四川省德陽縣地，大可懷疑；對於在晉代旌陽縣範圍展開論述的《旌陽許真君傳》爲首的各種許遜記傳的記事，更有慎重玩味之必要。果然，作爲問題，使旌陽縣在四川省地域的，大概只是道藏有關資料，一般地方志有關資料依從它的僅有《德陽縣新志》。

首先，讓我們試從這部《德陽縣新志》卷七的建置志・古蹟的記述開始檢討起吧。⁽²²⁾

萇陽故城，即今（德陽）縣治。世傳旌陽，史傳無之。疑西晉初，曾置旌陽，未久旋廢。東晉因之改萇陽，唐又因之改德陽也。《一統志》云：“本綿竹地。東晉安帝置萇陽縣，屬晉熙郡。”^①

這個記事有若干省略，若考慮補足其意的話，那麼它是說：“萇陽即今德陽。（旌陽縣被說成是設置在德陽縣地）而現在傳於世間的許旌陽史傳中全然沒有萇陽其名。我懷疑恐怕是由於西晉初在這兒設置旌陽縣後不久就廢止了，至東晉改爲萇陽才會這樣的吧。”推測爲或許在東晉設置萇陽縣以前短期內設置了旌陽縣，這就明白表示，撰者裴顯忠自己對在許旌陽記傳出現的旌陽縣的所在地區，也不是那麼確信的。由於大概在許遜記傳裏仍舊看不出有助於考證相傳爲在蜀地的旌

① “世傳旌陽，史傳無之”是說，民間傳說此縣即旌陽縣，而史乘無載；並非作者所理解的那樣，“傳於世間的許旌陽史傳中全然沒有萇陽其名”（見下文）。由於錯誤理解，作者未斷句。茲據文意，重爲點斷。又，查德陽縣自東晉以下並無改名萇陽事。據《四川郡縣志》，萇陽爲另立之縣（在德陽西北）。——譯者註

陽縣之存在的確實資料，則按照萇陽縣設置以前存在旌陽縣的假定，而將理應是德陽縣的東晉時代名稱萇陽縣在諸記傳中全然看不出這樣的疑問，——不管各種許遜記傳在把旌陽縣說成德陽縣——一舉揚棄了。如果這樣理解的話，那麼可知在除許遜記傳以外的一般地志有關資料中，記旌陽縣在今四川省的唯一資料《德陽縣新志》，其記載對於撰者來說，實際上也不外乎不甚有信心的臆測。可以想見，道藏所以把旌陽縣置於漢州、即四川省地區的諸許遜記傳的記述，是何等的謬誤，不然就是虛構的存在！

然而反過來考慮，這德陽縣就不是和許遜信仰無關的地方，它有過祭祀許真君的祠廟乃是事實。收錄在《德陽縣新志》卷三祠廟項的虞集撰“許旌陽祠廟記”，載有關於此地許遜祠廟的來歷和許遜信仰的沿革的貴重的具體資料。即如下所記：

元仁宗延祐三年（1316），我以太常博士身份奉祠西川道時，經過旌陽之地。因高大父太師泰國公曾於宋紹興（1190～1194）年間作為大中大夫被封於德陽開國，故而躊躇道東^①，詢問當地諸故老。但其時關於旌陽之祠的問題卻沒有得到什麼答覆。（關於許君祠之事可得而知的是）三十年後，簡池有人來言，提出意見：何君震在做廣東知事之際，其僚屬訪我而告以如下事情：“德陽的許君祠，至元（1335～1340）年間有思川道士許尚謙遊歷蜀地之際來德陽修治之。守祠的田祖福監督過工役，但實際上總的來說則是得何君震之力修成祠廟的。但那

^① 原文“道左”。古人以東為左，因改。——譯者註

時蜀人中知道許真君遺事者甚少，因此何君震就把在河南得到的《玉隆許君傳》及圖畫授人，送到那裏，於諸方之壁描寫其圖，但尚未刻於金石。所以願您不忘許君惠民濟世的事迹，起草文稿。”

虞集應這樣的委托而撰寫的，就是這篇“許旌陽祠廟記”。有關這許旌陽祠，同縣志卷三祠廟條，更記其沿革道：

許旌陽祠在德陽縣城東門外，祀晉縣令。有關其創建無可考資料，但元至正（元？）中邑人何震大加修治之事，可見於虞集的祠堂記。其後，明成化二十二年（1486）知縣吳淑增修，然至崇禎末年（1644）毀於兵燹。清初順治十八年（1661）知事余國搢再建，但今又廢。此外，城內縣署西垣外有稱許真君祠的小祠廟。旁有古碑，而字迹剝蝕，其由來不得而知。現廟宇是乾隆三十四年（1769）知事李莪重建過的。

刊載於圖版的德陽縣的縣城圖考不見縣署西垣外的小祠廟，記載着的光有東城門外的真君廟，而從其位置來推，這就是虞集所記許旌陽祠廟是沒有疑義的。所謂旌陽縣是否這德陽縣，姑且不論；據上所述，此地至少從元代以來，有兩個許旌陽祠廟把里人的祭祀接受了來，卻成了確實之事。然而，略為令人訝異的，不僅是說虞集奉祀西川道的十四世初葉，尋訪許旌陽祠時，連當地故老都不能知道其事迹，知道許旌陽事迹者也是很稀少的；而且所說至清代，祠廟成了廢屋，碑文表面剝落，故其由來依舊不明。迄未言及，這種現狀不外暗示：德陽地方許遜信仰確未扎下根來。相傳許遜赴任的旌陽縣，正如道藏所收記傳類傳承的與《德陽縣新志》擬定的那樣應該說是德陽縣地的憑證，非但全然沒有，反而只會

加深人們對於那一點的懷疑。

爲了解開疑團，首先要確定旌陽縣實在與否，而要搞實在的話，則必須確定其位置。但盡管把《旌陽許真君傳》註記所說“蜀郡”作爲綫索，精心查閱有關四川省的地方志，也完全沒有能推測旌陽縣被設置過的證據。正將不得不放棄上述努力的時候，意外地在《讀史方輿紀要》卷七八湖廣·荊州府枝江縣的丹陽城項下附註裏，看出如下唯一的綫索：

旌陽廢縣在（枝江）縣南。三國吳置縣，晉屬南郡，宋初因之。元嘉十八年，省入枝江。

此段記載是加在丹陽城的說明上的實在細碎的記述，但是無論如何，據此所謂旌陽縣不是如傳所說的四川德陽縣，而是在湖北的枝江縣境的可能性出現了。可是在這種場合下最能期待具體的有關資料存在的《枝江縣志》⁽²³⁾，關於旌陽縣暫且不論，就是有關許遜的記載何故一點兒也沒有收？不過，《湖北通志》卷四三在古蹟部·荊州府枝江縣條卻記着⁽²⁴⁾：

旌陽廢縣在南北郡旌陽^①。（《晉書·地理志》）文帝元嘉十八年省並枝江。漢無旌陽，見《晉太康地理志》。疑是吳所立。

果然，《晉書》卷一五《地理志》在荊州南郡條記爲“漢置。統縣十一，戶五萬五千”，列記着江陽、當陽、枝江、旌陽、監利、松滋等十一個縣名。《宋書》卷三七《州郡志》也同樣在荊州條記云：

南郡太守，秦立。漢高帝元年爲臨江國，景帝中二

① 原文如此。——譯者註

年復故。晉武帝太康元年改曰新郡，尋復故。宋初領縣九，後州陵、監利度屬巴陵。旌陽，文帝元嘉十八年省並枝江。二漢無旌陽，見《晉太康地理志》。疑是吳所立。

由上可知，晉代的十一縣到宋初變成九縣，其後州陵、監利二縣被移屬巴陵，而旌陽則在文帝元嘉十八年（441）被合併於枝江了。然而，關於旌陽縣的起源，《晉書》以為漢代設置的旌陽令，在漢代的資料裏卻沒有看到，從而否定了這種說法。根據晉代的《太康地理志》，推測旌陽縣也許是由吳設置過的。前引《讀史方輿紀要》卷七八的記述，想必本此。不論怎樣，據此，到宋元嘉十八年合併於枝江縣為止，晉代的荊州之地有過旌陽縣，首先可以認為是確實的。

通過上述考察，得以確認晉代旌陽縣的存在。但許遜記傳所說旌陽果真指這個旌陽之地嗎？自然成了另一個問題。因此，有必要進一步將許遜記傳所謂旌陽縣的記述掉轉到湖北荊州的旌陽縣即枝江縣，就二者記述的習慣作法試加以更慎重的檢討，結果，可以看出在二者之間記述的明顯契合。假如湖北的旌陽縣是許遜赴任處確實的話，那麼最初介紹過的道藏有關資料把四川省的德陽縣當作旌陽縣的錯誤是如何發生的呢？從弄清許遜仙道教團的祖師傳形成的原委上，考察一下其訛傳的背景，當然也是必要的。把這幾點，首先從記載於《讀史方輿紀要》卷七六〈湖廣〉的枝江縣的事實檢討起吧。其記事如下：

枝江縣，（荊州）府西一百八十里，西北至宜都縣六十里，北至荊州當陽縣百八十里。漢置縣屬南郡，以蜀江至此分枝為諸州而名。後漢因之，晉仍屬南郡。……

宋齊俱屬南郡。

其中引人注目的是關於枝江縣名稱的由來，記爲“蜀江在此處分出支流，形成着許多州島”，缺少這個蜀江具體指哪一條河流的說明，但蜀江那衆多支流和州島的特殊景觀，將爲確認此點提供重要綫索。據刊載於圖版上的《水經註圖》（南九西四），沮水注入江水的河口西側記有枝江的街道，旁註爲：“江西自上明東及江津，其中有九十九州。”從江津溯江至上明城間，特記有江津、故鄉、百里等九十九州島，因而無非是表明了枝江地名之由來；但如果在前引《讀史方輿紀要》枝江縣記事裏所說的“諸州”正是這九十九州的話，“蜀江”當然就不能不指“江水”即長江了吧。可是有關蜀江，諸地志例如《讀史方輿紀要》卷八四只在瑞州府高安縣和上高縣條，記載着自新津縣東流而入贛江的南昌府的蜀江，此外看不出蜀江這樣的河名。因而上記推測地把“蜀江”當作長江，不能不令人覺得大爲躊躇。但反過來想，正如《水經註》卷二三江水項開頭的地方記述的“岷山在蜀郡氏道縣。大江所出，東南過其縣北”那樣，把從蜀郡出發流來至湖北的本流稱爲曰“蜀江”，不是完全沒有的。附帶說明，《太平寰宇記》卷一〇六對於江西省高安縣的蜀江，這樣記着：

蜀水在縣北三里。按《漢書·地理志》云：“蜀水源出縣小界山，東流五百九十里，入南昌縣寧漳（鄣、贛）水合。”耆老傳云：“仙人許遜爲旌陽令，具奇術。晉末，人皆疾癘，多往蜀詣遜請救之。遜與器水，投入上流，疾者飲之，無不愈也。邑人敬其神異，故以蜀水爲名。

旌陽縣的位置姑且不論⁽²⁵⁾；南昌縣蜀水名稱的起源，就在表明因蜀得名，這或許能旁證有關在湖北的蜀江的名稱之起源

的上述推測。如此推考，可說立即證明了：被記於許遜記傳中的旌陽縣的記述，與湖北枝江縣的記述，由於地形或者景觀上的契合，嵌合所謂“蜀江”與在湖北省荊州的江水即長江，把枝江縣與所謂旌陽縣當作同類來看待，這如上所述的推論，決非紕繆的臆測。^①

那麼，追索而來的許遜記傳那樣重大的訛傳是如何發生的呢？茲就首先引用了這一訛傳的《旌陽許真君傳》的許遜仕宦記事，再玩味一下吧。《旌陽許真君傳》把許遜記為，“太康元年，起為蜀郡旌陽縣令”，將旌陽縣所在地區當作“蜀郡”，許多道藏記傳資料也如法效仿。《太平廣記》卷一六所收“許真君”傳引有關許遜最古的、而且來歷最清楚的資料《十二真君傳》，記云“拜蜀旌陽令”；應稱為淨明道基本聖典的《淨明忠孝全書》卷一所收〈淨明道師旌陽許真君傳〉又記作“起為蜀旌陽縣令”，共同說是“蜀”——注意不稱“蜀郡”的記載。有關蜀，試據《讀史方輿紀要》卷六七〈四川〉二的成都府條，記如下：

《禹貢》梁州之域。夏商以後為蜀國。秦滅蜀，置蜀郡，漢因之。武帝兼置益州。後漢仍曰蜀郡。三國漢都於此。晉武帝改蜀郡為成都國，尋復舊。宋齊以後，益

① 龔煦春《四川郡縣志》卷一：“江陽郡：《華陽國志》：郡犍為（當作‘犍為郡’——譯者）枝江都尉，建安十八年置郡。《晉志》云：章武元年，分犍為郡，置江陽郡。按……當是廢而復置也。今並列之。《元和志》瀘州下云：按江陽即今之州城是也。”知漢代蜀境有枝江都尉，與南郡之枝江縣（漢蒼縣）同一枝江名。可能即因原有枝江都尉在蜀境，又加之三國初南郡枝江屬於蜀國（見作者下文所引《讀史方輿紀要》），故後世即把在枝江縣旁的旌陽縣誤以為在四川境內。但如何與德陽縣牽合起來的，尚不得而知。也許如作者指出的，是把“蜀”訛作“蜀郡”的緣故吧。——譯者註

州及蜀郡並治此。

這是說，以曾在《禹貢》那裏稱為梁州的地域叫做蜀國，估計蜀國的領域包括了相當大的地區，這姑且不論。精確的年代雖然不詳，但如果說晉武帝之際將把秦以來名稱蜀郡改稱為成都國的話，那麼不久又恢復蜀郡，在許遜赴任過旌陽縣令的太康元年（280）前後，蜀郡的名稱也有就晉正式行政區劃名而言並不存在的可能。同樣在《讀史方輿紀要》卷七八〈湖廣〉四的荊州府條裏，有關湖北省枝江縣的沿革，更記為：

《禹貢》荊州地。春秋時為楚郢郡。秦拔郢，置南郡。漢高元年為臨江國，五年，復曰南郡。景帝二年，復為臨江國，中二年，復曰南郡。後漢因之。三國初屬蜀漢，尋屬吳。晉平吳，亦曰南郡。東晉為荊州，治南郡如故。

由此可知，成為問題的枝江之地曾屬於劉備蜀漢的領域。如果說湖北的荊州府如此囊括在蜀漢領域，那麼所屬枝江縣即我們現在檢討的旌陽，由於意味着舊蜀漢國領域的“蜀”，特別在行政區劃名稱發生頻繁變更的晉代，顯示其所在這種事並非不可能有的，而況蜀漢政權崩潰後還不久的時期內更是如此。若允許這樣推測的話，那麼似可說：以蜀郡的德陽縣作為旌陽縣故地的傳承之所以發生錯誤的擬定，乃是由於在初期許遜傳承中的“蜀”的地域，經過許遜信仰的再度衰退時期，宋齊以後大概就被混同於作為確定起來的、較狹小的行政區劃“蜀郡”，進而更由於旌陽縣在“蜀郡”不實在了，因而利用縣名的類似，把德陽縣當作了旌陽縣故地。姑且不論這樣推定轉訛的過程當否，據上述，斷定許遜以縣令身份

赴任的旌陽縣，不是相傳的四川省德陽縣，而是湖北省枝江縣，則不會錯的。

唯難以想像的是，可推定為曾經設置過旌陽縣的湖北省枝江縣，跟許真君有緣的古蹟似乎沒有留存下來，通過《枝江縣志》、《湖北通志》都完全不能檢出有關記事。可是四川省的德陽縣城內外有兩處許真君祠廟，反而是已揭示過的。許真君的古蹟何故在枝江縣沒有殘存下來呢？難於理解的因素不是一點兒也沒有。許遜信仰的根據地，不用說是江西省南昌府的西山玉隆宮，旌陽之地不過是照字面理解的遺迹。在他當縣令約十年後辭官東歸之際，旌陽縣民由於傾慕而追隨他，多數人到最後跟他定居到西山，形成了現存的許家莊。——若相信傳承這樣講法⁽²⁶⁾，那麼意味着此刻最傾慕他的民衆沒在旌陽留下來，而是移居到了西山，後來便達到了使人們相信旌陽故地不是枝江縣、而是四川省的德陽縣的地步。這僅是對枝江縣的許遜傳承和信仰何時亡佚的一個臆測，存之備考。

註

(1) 請參照本書第十章〈關於近世中國宗教史上淨明道的使命〉。

(2) 商務印書館《中國古今地名大辭典》第345頁。

(3) 道藏 洞真部 記傳類 第一四三冊。

(4) 道藏 洞真部 方法類 第一二八冊。引用資料註“(第)”是衍字，此據後述《逍遙山萬壽宮志》卷五的《淨明際真金胡詹許傳》確認。

(5) 《讀史方輿紀要》卷八四記云：“《禹貢》揚州地。春秋戰國時並屬楚。秦屬九江郡。漢改九江為淮南國，而分置豫章郡。……後漢亦為豫章郡，三國吳因之，晉初仍舊。元康初置江州治焉。宋齊以後

並爲豫章郡。隋平陳，廢郡置洪州。煬帝復改爲豫章郡。唐武德五年平林士宏，復爲洪州。天寶初，曰豫章郡。乾元初，復曰洪州。五代初屬淮南。……明初曰洪都府，尋爲南昌府。”能够詳窺豫章歷代行政區劃名稱的沿革。

(6) 《新建縣志》四十卷，承霈等撰，同治十年刊。

(7) 《說郛》卷五一把《豫章古今記》當作雷次宗所撰而收錄着。

(8) 道教所謂“洞天福地”的名目，雖然三十六洞天、七十二福地沒變，但福地的場所和編排順序卻像不具有一定的情形似的。例如對於《義寧縣志》把逍遙山作爲三十二福地，道藏本《洞天福地嶽瀆名山記》（第三三一冊所收）和《洞天福地記》，如本文所舉卻列之於第三十五位；同樣地，《雲笈七籤》本作爲三十八福地，《太平寰宇記》卷一三六又當着四十福地。由是，福地的順序形形色色，未必限於一致地指同一福地。又就福地本身來說，也有某些出入，有必要加以注意。

(9) 參照本書第一章第三節。

(10) 參照本書第一章註（14）。

(11) 如前註（4）記載的那樣，洪州的行政區劃名稱始於隋初，從唐初武德到天寶被採用着。根據胡慧超在世年代，把《晉洪州西山十二真君內傳》的製作斷在唐高宗時，並無矛盾之處。

(12) 道藏 正一部 第九九二——九九五冊。

(13) 若據《宋史·藝文志》，《仙傳拾遺》由四十卷組成，記曰杜光庭撰，從而可以看做唐末五代的撰著。

(14) 道藏 洞真部 方法類 第一一六冊。又，本書的內容異於《三洞群仙錄》，不是單純的神仙傳。自第一卷的識道、識法、識人、識時、識物的目次開始，終於第五卷的煉法入道、煉形化氣、煉道入聖，從這些項目也可推定是記載了仙道修行者應該學習的修道要訣的。

(15) 《歷世真仙體道通鑒》卷四五。《太平廣記》卷一八〇〈貢舉〉三作元和十年。

(16) 在《宋史》卷四四一的傳，徐鉉被記述爲性簡淡而無矯飾、

不喜釋氏而好神仙。晚年即淳化二年（991）累進而為散騎常侍，但因女道士道安的誣告而被降級。歿於邠州（陝西省邠縣），年七十六歲。他的遺骨由弟子鄭文寶葬於西山，或許是靠深察其心的弟子們處置的。他生前屢次稟王命赴西山，由衷熱愛西山的風光，這可以從後引紀遊記窺得。又，附記：在《新建縣志》六八〈勝迹志〉的塚墓條，收錄着張高英所撰“徐鉉墓記”。

（17）《玉隆宮會仙閣記》，道藏 洞真部 方法類 第一二七冊。

（18）本書第三章第四節和第八章第四節介紹宋代敕建的玉隆萬壽宮的殿宇情況，可供參考。

（19）《許太史》（《歷世真仙體道通鑒》卷二六所收），道藏 洞真部 記傳類 第一四三冊。

（20）參照本書第一章第一、二節。

（21）道藏 洞真部 方法類 第一二七冊。

（22）《德陽縣志》（首一卷、二〇卷），清裴顯忠等編，道光十七年修，光緒三十一年重刊。

（23）《枝江縣志》（首一卷、二十卷），清查子庚、熊文瀾等編，同治五年刊。

（24）《湖北通志》（首五卷、一百卷），清吳熊光、陳詩等編，嘉慶九年刊。又，關於枝江縣和旌陽縣的位置關係，《晉書·地理志》和《讀史方輿紀要》的記載之間有很大的出入，暗示着旌陽縣治的位置並非已經明瞭；附於圖版的《水經註圖》三處記載着枝江的地名，大概也基於同樣的情形。

（25）這兒講的蜀水，是見於前記《讀史方輿紀要》卷八四瑞安縣條的蜀江，從地理位置推，並無錯誤。

（26）《旌陽許真君傳》（《修真十書玉隆集》卷三三所收），道藏 洞神部 方法類 一二七冊。

第三章 《逍遙山萬壽宮志》的 資料性檢討 與玉隆萬壽宮的沿革

引 言

關於近世道教的一派淨明道，正如通過考察而明確的那樣，所謂逍遙山玉隆萬壽宮，不用說淨明道的開創者、元代的劉玉以下，就是從東晉時代祖師許遜以來，通過許遜仙道教團十分曲折的漫長歷史，也是一貫保持住了其在江西省南昌府西山作為根據地的地位的宮觀。可是，根據《歷世真仙體道通鑒》所收《許太史》傳，確認在這個應當稱為許遜仙道教團本山的玉隆萬壽宮有相當詳細的專志以來，筆者較為努力於其探索，但卻沒有完成，依然在對淨明道進行不能抓住實體的研究。漸至近年，得以確認、檢覆可看做該宮志的乾隆版重修《逍遙山萬壽宮志》二十卷的存在。調查結果表明，本書內容與道藏有關資料多有重複；不用說玉隆萬壽宮的沿革，即使就許遜教團與淨明道教的歷史而言，也包含着應參考的具體資料。其後稍許過了一段時間，得以披閱光緒年間重輯的新的《逍遙山萬壽宮（通）志》二十二卷。由於後者除比乾隆本多出兩卷以外，還可以發現不少刪削、補訂的痕迹。因此，打算一邊比較、對照作為淨明道研究的基礎

資料的兩種宮志，一邊從文獻學觀點，對兩宮志的編纂、構造和成書關係等方面進行檢討，根據這新出的資料，就玉隆萬壽宮的歷史沿革加以若干考察。

第一節 《宮志》諸本刊行的經過

且說《歷世真仙體道通鑒》表明玉隆萬壽宮專志存在的記載，就是見於《許太史》傳的末尾的如下記述：

真君昭靈著顯非一，屢承恩寵，事迹詳載《逍遙山玉隆萬壽宮志》。

就是說，淨明道祖師許真君有不少發揮靈威的顯著事例，常常得到皇上恩寵，其詳細事迹在“逍遙山玉隆萬壽宮志”。這個記載為考察宮志的編纂經過，提供着重要的線索。《歷世真仙體道通鑒》本來就是被收入道藏最大部頭、並且詳細的神仙傳之一。正如已推測過的那樣，考慮是南宋道士趙道一所撰^①是不錯的。因此只要把上引記載也看做趙道一的撰文，那麼“逍遙山玉隆萬壽宮志”的成書年代當然應追溯至此，必須認為至遲在南宋時代就存在着了。筆者曾持久地查找宮志，以便在這樣親身考見的基礎上立論。但一直看下去卻發現原先的想法是不對的：問題在於上引末尾記載，並非《歷世真仙體道通鑒》原有的本文；《許太史》中往往發現註文混入，這便是其中一例。由此表明，宮志的編纂不得追溯於明初以前。⁽¹⁾最初到手的乾隆版重修《逍遙山萬壽宮志》在開頭

^① 趙道一為元代道士，其《歷世真仙體道通鑒》續編收入王重陽以下南宋金元道士。——譯者註

的地方，刊載着如下四篇序文：

重修玉隆萬壽宮志序 西蜀岳濬

重修玉隆宮序 商丘 吳同仁

重修玉隆宮志序 後學 朱允元

重修許真君逍遙山萬壽宮記 燕山 薰文偉

表明該書是重修本，這些序文均為乾隆五年撰，大致可以窺見這個重修《逍遙山萬壽宮志》（以下簡稱乾隆本）的製作年代。關於原本，卷首凡例記云：

逍遙山凡旌陽先生出處，古無專志。自本朝雍正四年，同里程以賢、熊益華兩先生網羅採訪，兼得同里喻指先生錄稿一帙，始匯成書。今仍其舊，稍為編次。訂輯非有確據，不敢妄增益。是書原無古史可以博稽；若傳聞謬誤、荒誕不經之事，濫為增入則以多傳疑，不如以少傳信。

由此可知，應當是原本的雍正版宮志，是以乾隆十五年前即雍正四年，程以貴、熊益華把喻指先生的錄稿弄到手而據之編輯的。後由丁步上、郭懋隆協力訂輯，便成為梓行的所謂重修本。可是，原本即雍正版《逍遙山萬壽宮志》像是把西山的玉隆宮和同樣祭祀許真君的南昌省城鐵柱宮分纂於上下二冊而構成似的。對此，乾隆本“凡例”記述道：

本山玉隆宮與省城鐵柱宮，舊志以兩地事跡分上下二冊。今以本山為主，而以省城宮殿、古蹟各以類從，係於玉隆，見統宗也。

在表示乾隆本是以本山玉隆宮為中心匯為一冊而重新編輯過的。前引凡例之所以記為“編次訂輯”，其原因正在於此。

由上所述，可以大致明白乾隆本成書的沿革。而關於那部光緒重輯《逍遙山萬壽宮（通）志》（以下簡稱光緒本）的原委，在其凡例同樣可以看到：

日久板復見災。道光二十六年，豐城劉芳以所存原書，鳩貲鏤板於粵，一無增損。今以玉隆、鐵柱兩宮告成，某等不揣固陋，刪其繁蕪，補其缺漏，重為增訂；而粵板止存三分之一，其餘俱照式補鑄。

乾隆本的版本遭災禍後，道光二十六年豐城人劉芳在東粵把所存刊本復刊了。後逢玉隆、鐵柱兩宮修建之機，又對東粵本大加補訂、刪改從而成書，這便是光緒本。它是光緒四年由高安的金桂馨、南昌的漆逢源纂輯而刊行的。但據這光緒本的增訂凡例，似乎也是基於程以貴等纂輯的雍正本的：

洪武間，練師熊常靜始有《鐵柱延真萬年宮紀錄類編》。正德間，道紀司鄧繼禹復增訂之。

表明明初練師熊常靜開始匯編《鐵柱延真萬年宮紀錄類編》，更經道紀司鄧繼禹的增訂，就成了雍正本的素材。把上述諸宮志刊行的資料按年代順序整理，編次如下：

（一）鐵柱延真萬年宮紀錄類編 洪武十年（1377）熊常靜 編輯

（二）同上 正德十五年（1520）鄧繼禹 重編

（三）逍遙山萬壽宮志 雍正四年（1726）熊益華 程以貴 纂輯

（四）同上 乾隆五年（1740）丁步上 校定

（五）同上 道光二十六年（1846）劉芳 重鑄

（六）逍遙山萬壽宮（通）志 光緒四年（1878）金桂馨

漆逢源 重輯

還有光緒本卷頭的“歷代編纂姓氏”，記着康熙十九年、乾隆本以前由福建人黃煜匯梓宮志的事，這和上記六本的關係不詳。如果年代沒有錯誤的話，當然應在雍正本之前。惜具體宮志名、匯梓情況，今均不明。

第二節 乾隆本和光緒本的比較

這裏打算根據乾隆本二十卷的目錄，概觀其結構，並和光緒本二十二卷的組成情況比較，以弄清二者的不同之處。

乾隆重修逍遙山萬壽宮志 目錄

卷一 圖 星野 輿地 丘墓 宮殿

卷二 紀 國典

卷三 表 曆年 籍貫

卷四～五 傳 仙傳

卷六～九 考 山川 宮殿 古蹟

卷十～二十 志 經籍 祀典 人物 軼事 藝文
興復

見於此目錄的六部分、十七項目的構成情況沿襲明清時期地志的一般形式，雖然稱所謂宮志，但卻意味着具有逍遙山之志的性質。宮志的編纂者在凡例裏，明快地闡述關於這一點的基本態度，說：

凡自紀載旌陽先生而外，旁及淨明一派，所以匯逍遙山之全盛，如旗旒之贅於綵，林葉之依於幹。

這個宮志記旌陽先生的事迹以及其他淨明道事情，為敘述逍

遙山的繁榮景象是必要的。這些記載說，因為逍遙山和前兩者恰如望風披靡的旗旒之著於縵、林木的枝葉因樹幹而繁茂一樣的關係。就這一點來講，除如宮殿的項目被分纂於卷一和卷七，許遜仙道教團有關的記載集中在前者以外，在藝文的項目，多收錄着與淨明道教團和玉隆萬壽宮完全無關、單吟詠逍遙山的秀麗風光的詩文，——從這類情況來具體考察，那麼說乾隆本編纂的目的，並非像乍一看就能從書名想像的那樣是玉隆萬壽宮志的纂輯，而是重點在於要傳記南昌府名山——新建縣逍遙山——的繁榮景象，就是不過分的了。

與之相對，光緒本由二十二卷構成。兩本在結構上的不同方面是，光緒本為改訂乾隆本的結果，具體地說即是，整理過乾隆本全六卷的“藝文”部分的内容，增加了使公牘、告示等獨立的卷二十“雜記”和收錄奉祀資料的卷二十一“考”這兩卷。但部分的改削、增補的痕迹有程度上的差異，除卷五、八、九、十以外遍涉全書。把這些相異之處加以比較、概括，可以說，光緒本在增訂凡例強調的兩點，即努力博採道藏、群書以蒐集許真君事迹，從正史列傳廣泛搜羅擔任過玉隆萬壽宮提舉的人，是顯著的；光緒本較之乾隆本，在玉隆萬壽宮和許遜仙道教團的研究史料方面，量和質均優，具有較重要的資料價值。

第三節 《宮志》記傳資料和道藏記傳資料的關係

試以玉隆萬壽宮志兩本相互參校，結果可以明瞭光緒本比乾隆本收錄着更為豐富的資料；兩本只在收入卷四、卷五的主要記傳方面，大概沒有增減。其主要記傳是：

(一) 晉旌陽令許真君實錄正傳 紫清明道真人白玉蟾撰

(二) 淨明道師旌陽許真君後傳 張司霖撰

(三) 李長卿 淨明忠孝全書正訛

第一 淨明道師旌陽許真君傳

第二 淨明啓教蘭公謹姆傳

第三 淨明傳教十一真人傳

第四 淨明際真金胡詹許傳

第五 淨明經法監度師三真人傳

第六 淨明揚教劉先生傳

第七 淨明嗣教四先生傳

(四) 附傳

仙弟句曲許真人傳 仙弟長史許真人傳 龍沙應識
白真人傳 玉陽正書白真人傳 淨明傳大師傳 淨明朱
真人傳 淨明張真人傳

上述記傳並非照乾隆本纂輯時所傳的原樣收錄，而是經大大小小編纂者之手加工過的。編者在其訂纂之際註記有要利用、又没能利用的如下七種傳記，有關這些記傳的內容及相互關係附加着簡潔的按語。

(1) 旌陽先生修行傳 胡慧超 (2) 十二真人傳
胡法超 (3) 旌陽正傳 白玉蟾 (4) 淨明忠孝全傳
訂訛 李長卿 (5) 旌陽後傳 張司霖 (6) 正傳叙
旌陽先生事 白瓊山 (7) 西山述志 劉天眷

這個按語對當時存在的“旌陽正傳”、“全傳訂訛”、“旌陽後傳”，說它們都是基於相傳為胡慧超所撰“旌陽先生修行傳”、胡法超所撰“十二真人傳”而記的，反映着這兩個傳記

早已變成虛幻的了。其次記“正傳叙旌陽先生事”，說：內中敘述十分詳密，但因一部分記事非常荒誕不經，把這部分刪汰掉，光留下了正傳、信史。進而記“西山述志”，說它收錄旌陽軼事頗多，但終究沒有完成，原稿散失殆盡，今日不得而見。

附帶說明，關於“十二真君傳”，其外沒有特別涉及之處，但就這部書的來歷來講，正如已對之進行文獻學方面的考察那樣，它理應有《唐書·藝文志》所收“晉洪州西山十二真君內傳”一卷、《宋史·藝文志》所收“余卞：十二真君傳”二卷兩種書籍。因此如按語所說“旌陽正傳”、“全傳訂訛”皆本於“十二真人傳”真有根據的話，那麼它們恐怕可以考慮為正是余卞撰的新本“十二真君傳”。⁽²⁾既然如此，前面揭示的七種傳記中，可以推定宮志纂輯時實際收錄、利用了的，當然不過是（3）、（4）、（5）。（5）即“旌陽後傳”，相當於（二）的《淨明道師旌陽許真君後傳》；（3）即“旌陽正傳”，它是（一）《晉旌陽令許真君實錄正傳》的原本；而（4）即“全傳訂訛”則成了（三）《淨明忠孝全傳正訛》的原本。

最後準備在通觀上述的基礎上，就兩宮志收錄的重要記傳《晉旌陽令許真君實錄正傳》和《淨明忠孝全傳正訛》二書，比較道藏所收和它們對應的許真君記傳類書，圍遶二者的繼承關係，對宮志記傳製作的原委和編輯的情況加以一些考察。

首先，應定為《晉旌陽令許真君實錄正傳》在道藏中的藍本，就是同樣說是白玉蟾撰的《修真十書玉隆集》卷三十三所收《旌陽許真君傳》。⁽³⁾而這個傳記正如考察過的，則是繼可推定為九世紀中葉形成的《孝道吳許二真君傳》之後，約十三世紀相繼形成的所謂許真君三傳即《旌陽許真君傳》、《許太史》和《西山許真君八十五化錄》中第一部最基本的記傳。其形成年代在北宋徽宗給許真君晉封“神功妙濟”尊號（1112年）之後、元初成

宗也對許真君加封“至道玄應”（1295年）以前是明確的；即使從撰者白玉蟾的生卒年代（1194～1229）推，看做至遲在十三世紀初期創作的，也是不錯的。⁽⁴⁾可以說，這意味着它在各種許遜傳記中是來歷最明的資料。

其次，關於揭示在（三）的《淨明忠孝全傳正訛》的藍本，同書原序記云：

奚取《全書》稍加刪潤，質以道藏之所紀，錄父老之所傳誦，匯為一帙，題曰《淨明忠孝全傳正訛》。

正如所記，在形成本書編輯的基礎方面舉出了“全書”。而構成本書的前引七種傳記中，被收入道藏《淨明忠孝全書》⁽⁵⁾的光是前舉第一、五、六以及七的前半部分。所謂“全書”是否指《淨明忠孝全書》，不詳。但原序如前所引記着“取全書稍加刪潤”，至其末尾更對於《淨明忠孝全書》卷五、六收的《玉真之語錄》和《中黃之問答》二篇，記道：“應載於別乘，曰《淨明忠孝全書》別篇。”由此把原序所謂“全書”看做是指的《淨明忠孝全書》，大概是正確的。成為問題的所謂《淨明忠孝全傳正訛》，像可以看成是把《淨明忠孝全書》的前記二篇移入了別乘，而將《蘭公謚姆傳》、《傳教十一真人傳》、《際真胡詹許傳》與光緒本增補的《嗣教四先生傳》中的趙宜真、劉淵然二傳增收了似的；這些在《淨明忠孝全書》闕如的部分傳記，從某種意義講似能看成正是原序揭示的“道藏之所紀”符合“父老之所傳誦”的東西。之所以敢稱“全傳正訛”，其原因正在於此吧。

以下，我們將在這兒不厭其煩地把構成宮志本記傳的核心、研究初期許遜仙道教團史最主要的資料《晉旌陽令許真君實錄正傳》，與相當於其藍本的道藏本《修真十書玉隆集》

卷三十三所收《旌陽許真君傳》加以比較，看看宮志記傳纂訂者的背景和旨趣。首先試就兩種許遜傳記顯示出完整的對應的一些主要部分，比較、對照如下：

旌陽許真君傳	晉旌陽許真君實錄正傳
<p>自東晉亂離，江左頻擾。真君所居環百餘里，盜賊不入，閭里晏安；年谷屢登，人無災害。其福被生靈，人莫知其所以然也。至孝武帝寧康二年甲戌，真君年一百三十六歲，八月朔旦，有雲仗自天而下，二仙乘輦，導從甚都，降於真君之庭。真君降階迎拜。二仙曰：“奉玉皇命賜子詔。”真君俯伏以聽。乃宣詔曰：“上詔學仙童子許遜：卿在多劫之前，積修至道，勤苦備悉，經緯愈深，萬法千門，罔不師歷，救災拔難，除害蕩妖，功濟生靈，名高玉籍，衆真推仰，宜有甄昇。可授九州都仙太史兼高明大使，賜紫綵羽袍、瓊旌寶節、玉膏金丹各一合。……”遂乘雲車而去。真君乃召門弟子與鄉曲耆老，諭以行期。自此朝夕會於真君之第，日設宴飲，共叙惜別，且教以行善立功以致神仙之旨。著《靈劍子》等書；又與</p>	<p>自東晉亂離，江左頻擾，唯祖師所居環百餘里，盜賊不入，閭里晏安；年谷屢登，人無災害。其福被生靈，人莫知其所以然也。至孝武帝寧康二年甲戌八月朔旦，有二仙擁雲仗而下——蓋玉真上公崔子文、元真上卿瑕丘仲也，導從甚都，降於真君之庭，宣上帝詔命。真君再拜登受。二仙去。</p> <p>真君乃召門弟子與鄉曲耆老，告之曰：“今者天詔降我九州都仙太史兼高明大使，沖舉有期，仙使告我矣。”乃設齋宴，共叙惜別，且以行善立功、淨明忠孝之旨，反復開陳，三致意焉。</p>

旌陽許真君傳	晉旌陽許真君實錄正傳
<p>十一弟子各爲五言二韻勸戒詩十首以遺世；及以大功如意丹方傳衆弟子不與上昇者——此方即丁義神方中一也。其訣必先擇日齋戒設位，醮十八種藥之神，然後書符，逐味誦咒，而修合之。其治衆疾，如意而愈。是月望日，大營齋戒會，遍召里人，長少畢集。至日中，遙聞音樂之聲，祥雲彌望，須臾漸至會所。羽蓋龍車，從官兵衛，仙童采女，前後導從，紅霞紫氣，舒布環繞。前二詔使又至。真君降階拜迎。二仙復宣詔曰：“上詔學仙童子許遜：脫子前世貪殺、匿不祀祖先之罪，錄子今生咒水行符治病、罰惡馘毒之功，已仰潛山司命官，傳金丹於下界，……仍封遠祖由玉虛僕射，曾祖琰太微兵衛大夫，先祖玉太極把業錄籍典者，父肅中嶽仙官，賜所居宅，曰仙曹左府。……”</p>	<p>著《靈劍子》等書，又與十一弟子各爲五言二韻勸戒詩十首以遺世（今存詩道八）；及（以）大功如意丹方傳衆弟子不同上昇者以濟世——即丁義神方中之一也。</p> <p>是月望日，至日中，遙聞音樂之聲，祥雲彌望，羽蓋龍車，從官兵衛，仙童采女，前後導從，紅霞紫氣，舒布環繞。前二仙使又至。宣詔畢。</p> <p>仍封遠祖由玉虛僕射，曾祖琰太微兵衛大夫，祖玉太極把業錄籍典者，父肅中嶽仙官，賜所居宅，曰仙曹左府。……</p>

以上道藏本《旌陽許真君傳》第十四、十五紙的記述，是對淨明道師許遜起初由玉皇規定昇仙、被授以“致神仙之旨”後，受到二仙來迎而飛昇這一神仙化、教祖化的經

過及其理由，加以闡明的重要部分。但如已涉及的那樣，在上下對照具有密切的相互繼承關係的傳記之間，必須注意有如下兩處大的刪削和一處重要的更替。即：首先，從玉皇那兒降至許遜處預告昇仙的詔命“（學仙童子許遜）卿在多劫之前，積修至道，勤苦備悉，經緯愈深，萬法千門，罔不師歷，救災拔難，除害蕩妖，功濟生靈，名高玉籍，衆真推仰，宜有甄昇，可授九州都仙太史兼高明大使”云云，更通過這一預告，到東晉寧康三年（374）八月十五日先前的二仙又來請許遜昇仙，詔命“脫子前世貪殺、匿不祀祖先之罪，錄子今生咒水行符治病、罰惡馘罪之功，已仰潛山司命官，傳金丹於下界”，這兩部分，在第二欄的《晉旌陽令許真君實錄正傳》裏均刪削掉了。正因為登仙是不言而喻之事，所以採取光敘述其結果的大幅度刪改。其次，在《旌陽許真君傳》裏，當昇仙之際許遜給與其門弟子和鄉曲耆老的“致神仙之旨”（第十四紙）的教法，到《晉旌陽令許真君實錄正傳》被改換成“淨明忠孝之旨”，進而把許遜悟得淨明忠孝道記爲“厥後遇日月帝君，授以淨明忠孝之道。自是道益進”，可以認爲是爲了確定許遜作爲淨明道祖師的地位，而使竄入的決定性記述與之相符合。這一點可說是通過宮志本記傳所能見到的竄改、補訂的基本而且典型的手法之一例。爲了避免繁蕪要控制原文的對照。但這裏打算再補充指出一個類似上述手法的顯著的改變事例，即：道藏本《旌陽許真君傳》第一紙的開頭敘述許遜的經歷，記云：“句曲山遠游君邁、護軍長史穆，皆真君再從昆弟也”，誇耀在句曲山即茅山重振上清派的許長史和許邁與祖師許遜之間的再從昆弟的血緣關係。而宮志本《晉旌陽令許真君實錄正傳》第十六紙，即使沒有將它全都

抹煞，但卻以其不過作為另一傳承來對待、處理，委之於末尾附記。從這一事實也是能够窺見新宮志記傳編纂的基本立場的。

關於明初以來在玉隆萬壽宮反復纂輯宮志的旨趣，有了我們已經談到的那些方面，而通過上述乾隆、光緒宮志所收《晉旌陽令許真君實錄正傳》與道藏所收《旌陽許真君傳》的比較，就被確認過的大的補訂、刪改它們所具有的意義來說，基本上可以考慮是基於製作《旌陽許真君傳》的十三世紀初期與編纂《晉旌陽令許真君實錄正傳》的十九世紀後半葉，許真君的宗教地位與其間許遜信仰本身的變化的。正如已經講過的，產生在東晉的許遜仙道教團，從六朝到唐代，以南昌的西山為中心反復興衰，至北宋，祖師許遜由宋王朝作為國家一級的祭祀對象，人們對於許遜所具有的神秘靈威的信仰穩步地進展，進入元代以後，更經由玉隆萬壽宮道士劉玉對許遜神仙道教團的教法實行大幅度的改革，及至所謂淨明道脫殼成立，對祖師許遜的信奉便超越社會階層的上下界限而固定下來。⁽⁶⁾這樣，將《晉旌陽令許真君實錄正傳》看成是刪除、合併《旌陽許真君傳》已經贅設了的有關許遜神仙化、教祖化經過的錯雜的說明部分，加之以為闡明許真君作為淨明道師的地位應有的如上所述改換、增損的東西，大概是沒錯的。宮志的編者當纂輯《晉旌陽令許真君正傳實錄》時，雖然在這兒施行如上的重要刪改，但依然以其撰者歸諸白玉蟾，似乎意味着不是打算自己也編纂新傳記，而是隨着白玉蟾《旌陽許真君傳》撰述後五百餘年間許遜信仰的變遷，對相當於淨明道教團的本山志的《逍遙山萬壽宮志》所收淨明道的祖師傳採取了相應的刪改辦法。

第四節 玉隆萬壽宮志的沿革

淨明道根據地玉隆萬壽宮，乃是許遜隱棲以來常常作為許遜信仰的中心而持續地保持了重要地位的道觀。然而，許遜記傳關於這個道觀的記述概為片斷，使人覺得玉隆萬壽宮一以貫通的沿革有着難於把握的遺憾。借結束對《逍遙山萬壽宮志》的資料方面檢討的機會，擬參考散見於正史和地志的藏外資料，同時對玉隆萬壽宮的沿革、宮觀的名稱和來歷等方面加以考察，探尋其變遷的痕迹。

乾隆、光緒兩本《逍遙山萬壽宮志》卷七都有關於玉隆宮的略微集中的記載，開頭記着：

宋真宗大中祥符三年，昇觀為宮，改賜額曰“玉隆”。徽宗政和三年，……復賜御書額曰“玉隆萬壽宮”。

光緒本更在此處加按語云：

按：玉隆萬壽宮在逍遙山，舊名游帷觀，即許君故宅。相傳真君嘗以五色帷施黃堂謹姆祠，及仙去，錦帷飛還，旋轉故宅之上，因立觀，名“游帷”。南唐徐鉉書額。宋大中祥符更今名。

據此可知，逍遙山萬壽宮最早曾被命名游帷觀。而對過於節略的游帷觀起源，如據《修真十書玉隆集》卷三四所收《續真君傳》來補充，其傳第一紙則有：

真君飛昇以後，里人與真君之孫簡，就其地立祠。以所遺詩一百二十首寫竹簡之上，載之巨簞，令人採取，以決休咎，名曰聖籤。其鐘車函曰，並寶藏於祠。（後改

祠爲觀，因錦帷以命名曰“游帷”。)蜀旌陽之民，競賁金帛、負磚瓦來，甃壇井以報德。

如其所言，許遜飛昇之後，族孫許簡和里人就在這兒立祠祭祀許遜，把他的遺物當作珍寶一並收藏，以他的遺詩做聖籤，讓人們占驗禍福。⁽⁷⁾這是形成游帷觀起源的最初的許遜祠廟。註中成爲其觀名由來的所謂“錦帷”，指的是許遜傳道蜀地之際，曾以蜀錦作爲信質奉獻給諶姆，而諶姆以之建造黃堂用的殿帷。⁽⁸⁾其次，關於游帷觀尚未被命名爲玉隆萬壽宮這段時間的經過，唐以前的資料特別缺乏而且不詳；但在前揭宮志裏沒有涉及的零碎記事卻見於《續真君傳》第一紙，即：

隋煬帝時，焚修中輟，觀亦尋廢。至唐永淳中，天師胡慧超重興建之。

說游帷觀在煬帝時代遭受火災，修復中途挫折^①，仍未完成即廢絕了，但在唐高宗永淳元年由胡慧超重新修建了起來。這個傳聞根據何在，全然不明⁽⁹⁾，就其信用而言，不無可疑之處；但關於胡慧超，至少在《唐書·藝文志》裏有明證，大概是可信的。《續真君傳》接着對宋代的情況記道：

本朝太宗、真宗、仁宗皆賜御書。真宗又遣中使，賜香燭、花幡、旌節、舞偶；改賜額“玉隆”——取《度人經》“太釋玉隆騰勝天”之義也；仍禁名山樵採；蠲租賦之役；復官提舉，爲優異老臣之地。

宋代以後記述忽然詳細起來，從跟藏外資料密切照應的觀點

① 原文如此。按：“焚修”是指道教禮儀修行之事；焚，焚香敬神。作者解釋有誤。——譯者註

來看，是可以相信的。宋代歷代帝王對游帷觀表示的尊崇態度，至第三代真宗（998~1022）在顯著地發展，和賜與“玉隆”敕額一道，採取了禁止在其境內樵採、免除租賦和設置提舉官等國家性的優遇、保護的措施。游帷觀就因接受這賜額而改名為玉隆觀，而這，正像兩宮本所記那樣，則是大中祥符三年（1010）的事。光緒本宮志的按語“宋大中祥符三年，更今名”一句，容易誤解為正好這一年改為玉隆萬壽宮的名稱似的。但《續真君傳》第三紙明明記着：

政和六年，改觀為宮，仍加“萬壽”二字，除甲乙，為十方。

以觀昇格為宮，進而追加“萬壽”之冠稱，乃是政和六年（1116）之事。因此從最初真宗賜額以來約百年間，都必須仍稱玉隆觀。尤其是宋朝加贈“萬壽”之號，並不限於這一場合，例如，像在《宋會要輯稿》禮五所見“崇寧三年（1104）二月八日，詔崇寧寺觀，上添萬壽二字”那樣，徽宗即位不久，就在對天下主要寺觀加贈“萬壽”二字。

關於真宗賜與“玉隆”名稱的由來，《續真君傳》引用的所謂《度人經》就是迄未言及的《靈寶無量度人上品經》⁽¹⁰⁾，其第一卷第九紙確有“太釋玉隆騰勝天帝”的記述。據此，知所謂“太釋玉隆騰勝天帝”乃東西南北三十二天中北方九天之主宰者。本經註釋書即《元始無量度人上品妙經四註》的卷二⁽¹¹⁾，收有關於這天帝的如下二家註釋：

東曰：“北第六，屬須，達天帝位，陰魂之炁。”少微曰：“此天色青，炁繫四方。胃宿帝諱浮黎主，召集仙聖。天中人壽四千八百三十一萬八千三百八十二萬八百萬歲。”

“東”，就是齊之嚴東；而“少微”，則是唐代李少微。成了改名“玉隆”的根據的，正如李註所說，不僅是具有召集天界仙聖的重要職掌，而且是採取了保證在天界中居住者壽命可達四千餘萬年之久、具有靈力的吉祥天名為宮^①。由此應當注意，這完全符合其後加“萬壽”之名的意義。

還有，前引《續真君傳》記加贈“萬壽”二字給玉隆觀之際，宋王朝的措施為“除甲乙，為十方”。但關於這十方，卻看不出有什麼能據管見之故的確實資料，我想這恐怕是意指所謂十方叢林。道觀通常大致分別為十方派和子孫派。所謂子孫派即從度師傳弟子由師資相傳繼承住持；相對而言，十方派則是可向各地各派的雲水道士開放的道觀。毋庸置疑，即使是說十方叢林，其道觀可說也屬於特定的宗派，住持和方丈監院等管理職務被限於道觀所屬之嫡派⁽¹²⁾，而對掛單於此修行的各派雲水道士設戒壇、授道戒的，則是被公認為公開的修行道觀。因此，若允許參酌《禪林象器箋》⁽¹³⁾第一類區界門十方刹項註記所說“忠曰：請諸方名宿住持，不拘甲乙，故為十方刹也”的話，那麼所謂甲乙便是指一個個宗派。因而“除甲乙，為十方”可以推測為意味着揚棄玉隆觀作為許遜教團所具有的宗派性封閉狀態，使之十方叢林化了。⁽¹⁴⁾伴隨玉隆觀因宋王朝提高尊崇而昇格到玉隆萬壽宮，它就被賦予着以十方叢林的面目出現的公共性質，同時這就意味着國家對於許遜信仰的承認，這也是必須注意的⁽¹⁵⁾。

且說《宋會要輯稿·道釋》二“道釋受戒”項有載：

徽宗宣和元年十月十六日詔：“天下州府道士受戒，

① 此處作者理解有誤，應為 48, 318, 382, 800 萬歲。——譯者註

並就神霄玉清萬壽宮殿下壇上；在京道士只就在京神霄玉清萬壽宮。”

可知宣和元年（1119）即在玉隆萬壽宮昇格三年後，詔令在天下和京師的神霄玉清萬壽宮職司道士授戒之事，據《宋史》卷四六二《方伎傳》記載：“林靈素擬以徽宗爲上帝之長子神霄玉清王，博得其歡心，故徽宗令天下皆建神霄玉清萬壽宮，使民受神霄秘籙。”^①但當此之際，事實上並非各地都創設了宮觀，如《佛祖歷代通載》⁽¹⁶⁾卷一九政和七年（1117）條所記：“二月詔，改天下大寺爲神霄玉清萬壽宮”，大概不過是改了既存大寺觀的名稱而已。無論如何，像在上述諸事例裏可辨認的那樣，徽宗即位後不久就對天下寺觀屢次加贈“萬壽”二字。但這是在怎樣的意圖下採取的措施呢？⁽¹⁷⁾因有關玉隆萬壽宮的沿革，更不能不加以檢討。

宋代高承撰《事物起源》卷七有關萬壽觀的起源，其記如下：

本玉清昭應宮東偏別殿也^②，《宋朝會要·昭應宮篇》云：天禧三年十一月，皇后、皇太子於宮東偏長生殿置經藏以祝聖壽。詔賜殿名“長生崇壽”。五年七月，作皇帝本命殿於宮中，名“萬壽”。仁宗朝，玉清昭應宮災，所存止此殿，重加營葺，後以爲萬壽觀。

即，萬壽觀的起源是：宋仁宗時代，曾在宮中東偏的玉清昭應宮遭受了火災的時候（1029），唯獨真宗的本命殿萬壽殿幸

① 原文較長，此述其大意。——譯者註

② “玉清昭應宮”即“玉清昭應宮”。玉清昭應宮是宋真宗崇道時修建的大型皇家道教宮觀。——譯者註

存了下來，於是乎對它加以增築而建成了萬壽宮。曾遭火災的玉清昭應宮，正如《宋會要輯稿》的記載：“大中祥符五年十月，玉清昭應宮既建三正殿，即起二聖殿，奉太祖、太宗”，設置着宋朝祖宗二帝的神御殿；更在該殿燒掉後，於萬壽觀的延聖殿設真宗神御、廣慶殿設章惠太后神御並祀⁽¹⁸⁾，表明這萬壽觀乃是祭祀宋朝歷代帝王的神御的正式祖廟。不言而喻，宋朝歷代帝王的神御殿當不限於上記。《宋史》卷一〇九〈禮志〉：“國家道觀、佛寺並建別殿，安奉神御”，就中可知有：太祖與太宗七殿，真宗十四殿，仁宗、英宗、神宗、哲宗各四殿。但是同〈禮志〉有載：

元豐五年，作景靈宮十殿，而在京宮觀、寺院神御皆迎入禁中，所存唯萬壽觀延聖、廣愛、寧華三殿而已。

這種情況不能看漏。這似乎表明是神宗依從了李德裕“在民間設公廟，祀帝后之神御，違背古來禮法，非所以崇正統、明尊卑。應一切廢止”的獻諫⁽¹⁹⁾，把諸帝的神御奉迎到宮中的結果。但其時儘管新設祀十一殿於景靈宮，萬壽觀的三殿還是照舊可以存置下來，想必是表明國家對祖廟萬壽觀特別尊崇的態度。從而可以推考：對於天下寺觀頻繁地在採取加贈“萬壽”二字的措施，恐怕也以萬壽觀為準，設立神御殿，賦與宋朝歷代帝王祈願求命的國家目的才是實情。隨着宋末徽宗對道教的信仰的深化而加贈“萬壽”二字，當然是他自己傾心於道觀；而對玉隆萬壽宮的贈號，也能看成是與之同出一轍的事例吧。

以下再說玉隆萬壽宮的修建問題。據《續真君傳》，玉隆觀昇格為玉隆萬壽宮的政和六年（1116），與徽宗因夢中受許真君的請求，在分寧縣梅山的真君磨劍故迹建造旌陽觀的同

時，對窄陋的西山玉隆觀堂宇進行了修建：

即詔洪州，改修玉隆萬壽宮，仍降圖本，依西京崇福宮例，鼎以蓋造。賜真君像一軀及銅鑄香爐、花瓶、燭臺、鐘磬之具；御書門殿二額。凡爲小殿六、大殿十二，三廊、七門、五閣。前殿三面壁繪真君出處功行之迹；後殿奉安玉冊，其上建閣，寶藏三詔御書；兩廡復壁繪仙杖出入之儀，環以牆垣；由牆之西盱真人之故居，建道院以安道衆。

由此可以窺得，徽宗仿照西京崇福寺的圖本，使具有雄偉氣勢的玉隆萬壽宮建造了起來。《宋史》卷二一《徽宗本紀》政和六年條所說“詔天下洞天福地，修建宮觀，塑造聖像”，指的可能就是這些個營建事體。而此時被作為設計模型的所謂崇福宮，則是在西京河南府，有着與景靈宮的奉真殿、萬壽觀的延聖殿等一道祭祀了真宗神御的保祥殿的重要宮觀。仿其殿宇一事，令人推想：在宋朝對玉隆萬壽宮禮遇加厚的同時，難道不是在玉隆萬壽宮也設置了類似崇福宮神御殿的什麼殿閣嗎？本書刊載了圖版“宋敕建玉隆萬壽宮之圖”⁽²⁰⁾，遺憾的是證實此種推想的殿閣卻沒有看到，只是在東西內殿分別設置着敕書閣和玉冊閣，就道觀的殿閣結構而言屬於極為特異的一例。定要在內殿設置二閣，珍藏賜與玉隆萬壽宮的敕書、玉冊，想必恐怕是依照《周禮》“祖廟建庫，寶藏神御、法物、寶盥、釗床等”的古禮，應宋朝“國家之道觀、佛寺均建別殿，令神御奉安”⁽²¹⁾的要求的舉措。

玉隆萬壽宮自政和六年由徽宗修建到清同治七年（1868）重修，經歷兩次戰亂，由於前後重修七次，宮觀的雄姿壯貌被維持了下來。從這七次重修的經過，得以窺見約七百五十

年間許遜信仰的發展道路。⁽²²⁾根據光緒本宮志和同治十年輯修的《新建縣志》探尋沿革，其大概經過如下：

- (1) 宋 政和六年(1116) 徽宗敕建。
- (2) 宋 寶慶元年(1225) 理宗重修。
- (3) 元 延祐三年(1316) 仁宗賜以內帑重建之。
元 至正十二年(1352) 爲紅巾賊毀。
- (4) 明 萬曆十三年(1585) 重修。
- (5) 清 康熙二年(1663) 道人徐守誠等重修之。
- (6) 清 乾隆四年(1739) 巡撫丘濬、郭懋隆等重修之。
- (7) 清 道光八年~二十八年(1828~1848) 道士喻圓森等修葺之。
- (8) 清 同治六年(1868) 郡紳劉於溥等重修之。

通觀這玉隆萬壽宮的重修的過程，注意在重修者及重修殿閣上，明代前後有兩個明顯的變化，即：(一)宋元時代的三件均爲皇帝勅建之類；相對而言，明代則不詳；而清代的四件都是道士或者南昌府出身的官人得到富商援助而修建的。(二)在殿閣方面，前述勅書、玉冊二閣，在元代重修之際情況不明；明代以下完全沒有存置，至於恰如取而代之似的，新設着文昌閣和真武殿等，還祭祀着呂洞賓等。由上述事實，不難看出：宋王朝崩潰後，玉隆萬壽宮失去了國家性的宮觀的資格，使民間信仰祠廟的因素變濃，但同時還把作爲許遜仙道教團的中心道觀的地位繼續維持了下來。

註

(1) 可推定《許太史》是繼承《旌陽許真君傳》而編撰的，這在第一章已闡述過。對照二者可以看出的不同點之一，是《許太史》註

文混入。舉一、二例：在《許太史》本文中記着，吳許二君訪謫姆後“遂建祠宇，亦以黃堂名之崇道觀，每歲仲秋云云”（第五紙），而《旌陽許真君傳》由行間的小註把傍綫的部分記為“今號崇真觀”。同樣的事例在第十三紙也看得出來，即仍把“今印文猶在”的行間小註收入本文之中。再者，正如本書自序所介紹過的《道藏源流考》在道教諸派末尾舉出淨明派，當作有關資料而附記着“清丁步上、郭懋隆《逍遙山萬壽宮志》二十卷”。

(2) 參照本書第一章第三節。又，“十二真人傳”可考慮為所謂《十二真君傳》之訛誤。

(3) 道藏 洞真部 方法類 第一二七～一二八冊。

(4) 在記述有關白玉蟾的生卒年代的傳記裏，有《逍遙墟經》（道藏第一〇八一冊）和宮志卷十五所收《玉隆正書白真人傳》。關於生年，宮志記作紹熙甲寅三月十五日（1194）。關於卒年，一方面《逍遙墟經》記為：宋嘉定中（1208～1224）不知所往；另一方面宮志除舉出與其一一致的1219年（三十歲說）以外，還舉出1229年（三十五歲說）及不明的說法。在本文裏筆者大致依從了三十五歲說。然而就被稱為神人的人物來說也過於短命了，疑均有誤。吉岡義豐博士在“道教教團的系譜”（《歷史教育》第一七卷第三號）的論文裏，雖未指明卒年，但以生年為1134年。所據不詳。但如果說是把紹熙甲寅誤作了紹興甲寅的話，那麼就正好是所說的1134年。不過，無論其採用何種說法也好，都與本章的論旨沒有直接關係。

(5) 道藏 太平部 第七五七冊。

(6) 請參照本書第十章。

(7) 清錢大昕《十駕齋養新錄》卷一九有“籤詩”一編，如其所述，“今神廟皆有籤詩，占者以休咎，其來久矣”，所謂“聖籤”乃“おみくし”（神籤）之類。現在在臺灣、香港各地廟觀裏，能看到仍用着這種東西。

(8) 《旌陽許真君傳》第一七紙。

(9) 參照本書第四章第三節。

(10) 道藏 洞真部 本文類 第一～三冊。

(11) 同上 洞真部 玉訣類 第三八冊。

(12) (14) 據道教具有代表性的十方叢林——北京白雲觀的“住持與方丈監院之資格推選之定法”(《道教實錄》興亞宗教叢書第四輯)，知以“須嫡派之龍門，得前師之衣鉢，……更宜受前師之委托，爲本派所推崇”爲條件；同樣在“住持方丈監院之資格及推選之條例”第一條，也要求“須全真龍門宗派嫡系”。雖說是十方叢林的道觀，管理者的資格也有嚴格的限制，不能跟雲水道士掛單的自由相混同。

(13) 《禪林象器箋》二十卷，無著道忠編，天保三年刊。

(15) 在刊載於《逍遙山萬壽宮志》卷七宮觀條上的各地淨明道系宮觀中，如在黃堂隆道宮(宮南四十里)、妙濟萬壽宮(省城廣潤門)等，看到有“衆真道場”之被附置，而這或許是具有十方叢林化的性質的雲水修行道場。

(16) 《大正藏經》卷四九《史傳部》一。

(17) 對佛教寺院賜與萬壽號的事例於史不少。例如，據收於《宋學士文集芝園前集》卷八的“重興太平萬壽禪院碑銘”，知吳赤烏(238～251)中由康居沙門會實創建的化城寺，景德年間奉勅改爲萬壽寺。又據同上《後集》卷六的“蘇州萬壽寺構佛殿碑”，同寺在大中祥符三年(1010)經由丁晉公奏請改爲萬壽寺，至崇寧二年(1103)更稱作崇寧萬壽寺了。如進而追溯的話，同樣的事例在唐代也能看出。例如，在《資治通鑑》卷二四八《唐紀》六十四的武宗條，可見改永泰寺爲萬壽寺等。

(18) 《宋會要輯稿·禮志》十三說：“萬壽觀延生殿，至和二年(1057)正月，奉安真宗，鑄金像於殿”；又記云：“熙寧二年(1069)正月二十四日，……章惠太后奉安在萬壽觀廣慶殿”。

(19) 《宋史》卷一〇九《禮志》禮十二。

(20) 參照本書第八章。

(21) 《宋史》卷一〇六《禮志》禮九。

(22) 據後述王安石撰“重建旌陽祠記”，知元豐三年(1080)以前在重建旌陽祠。

第四章 許遜教團的形成及其發展

引言

在前面第一章，我們以許遜教團的祖師許真君在諸記傳的傳承之演變為綫索，就各種傳記的製作及其繼承關係進行了檢討，基此，對教團的歷史沿革作了預備的和概括的考察。本章擬更具體地探討以許遜的祠廟為中心而形成的許遜教團的發展過程，同時弄清淨明道發祥的經過與教法相承的譜系。

可是，正如通過預備性考察所明瞭的那樣，許遜教團有關資料大致就是道藏資料。在必須參照的一般資料缺乏的情況下，從依據可信的資料作客觀的判斷來說，教團的基本傳承確有不少令人困惑的因素。現在應成為本章的考察起點的、可確證許遜的實在的資料卻闕如；連許遜的實在，從嚴密的意義上講都不能確認，也是並非虛偽的實情。^①

① 《太平御覽》卷424《人事部》“讓”條（P. 1957）引《許遜別傳》曰：“（許）遜年七歲無父，躬耕負薪以養母，盡孝敬之道。與寡嫂共田桑，推讓好者，取其荒者，不營利。母常隨之，如此當乞食無處。遜嘆應母曰：‘但願母老壽耳。’”《藝文類聚》與《太平御覽》略同，唯作：“自取其荒，不營榮利。母常譴之：‘如此，當乞食無處居。’（遜）笑應母曰：‘但願老母壽耳。’”（卷二十一）兩相比較，知《御覽》引錄省略較多，或摘引自《類聚》，亦未可知。按：“別傳”為六朝時期一種傳記體裁，《二十五史補編》著錄多種別傳，《許遜別傳》為其中之一。據知《許遜別傳》所載為六朝遺說。從其佚文來看，毫無神秘色彩，似乎可以看成是比較原始的許遜傳說。由此可以初步斷定，歷史上確有許遜其人。——譯者註

本來，圍遶宗教的開創者之領悟教理及其向繼承者傳達的問題，站在客觀地研究學問的立場上，對所傳神秘的傳承，以怎樣的態度對待、處理，這是宗教史研究上無法迴避的基本問題。當研究之際辨別那些神秘的、宗教性的傳承的史實與虛構，毋庸說，是很有必要的。但同時，傳承這個東西，如若說它在所傳事實或者真實方面可以信賴，倒莫如說產生於信仰的具體的宗教性、社會性諸現象才應更加重視。這樣，才不會把應該採用的選擇傳承的標準單純地限定於客觀史實性的有無，徒然捨棄傳承所具有的豐富的資料價值。對此，有必要慎重地照料到。正因為如此，在本章的論述過程中，就傳承的客觀可靠性而言儘管仍不充分，但卻並不性急地去摒棄它，而是採取在安排資料的可能範圍內盡量利用的態度。例如，對於那些荒誕不經的傳承關係，無論其如何虛構也好，經過怎樣的過程被說成是真實也好，完成了怎樣的使命也好，都抱着極大的關心和較深的興趣的態度。總之，是給予未開拓的領域的最初的修改^①，所論之中，想必也有許多不足和錯誤，只好期望在今後的敘述和研究的進程中求得比較正確。

第一節 祖師許遜的修道和許遜教團的形成

正如已敘述過的那樣，許真君（即許遜）相傳為晉代的人，寧康二年（374）飛昇後被祭祀於西山，他是以祖師身份

^① 在此之前，作者曾有單篇論文發表（如《東方宗教》第35號所載“淨明道教學管見——以儒佛道三教為中心”等）。另見本書“自序”的介紹。——譯者註

被所謂許遜教團所信仰、繼爲淨明道教團所崇拜的神仙。而《雲笈七籤》卷四所收〈道教相承次第錄〉把許遜列於道教歷代相承譜系的第三十六代⁽¹⁾；《清微齋法》卷上又分道教的系統爲道宗、靈寶、道德、正一四派，將許遜當做靈寶派的統帥⁽²⁾；等等。無論存在這些記述究竟到何處爲事實所證明的若干疑問，但都可以從中窺見近世道教教團賦與了許遜以重要地位。恰恰對應於這似的，他的生活經歷也早在宋代就被小說化了，而後甚至於把他作爲主人公、講他那充滿靈異色彩的濟世利民的神仙故事，在廣大民衆中蔚然成風。其間，對於許真君的崇敬和信仰，曾有顯著的興衰，經過前後一千多年，又集中世人深深的信仰而持續保持着頗大的宗教權威。這或許可以說，在多神教色彩極爲濃厚的道教的各神品中，亦屬罕見的事例。在記述許遜生涯的各種記傳的內容方面，由於到現在爲止介紹過具有最單純的體裁的《雲笈七籤》卷一〇六所收《許遜真人傳》的梗概，但還沒有機會把其後傳承演變的內容匯集起來加以敘述，因此會稍嫌煩瑣。爲了敘述的方便，打算根據經淨明道第二代祖宗黃元吉之手而形成的《淨明道師旌陽許真君傳》介紹其梗概⁽³⁾。在此之前，將變換並確認好該傳在已檢討完了的許遜記傳的製作系統（參照第一章圖表）之中的位置。

今天我們得知其存在的各種許遜傳記中，可以考慮爲最早成書的，是“晉洪州西山十二真君內傳”（《唐書·藝文志》）。雖然其製作年代和撰者不能確定，但在七世紀中葉流傳過則是確實的。又，現存最早的資料，就是可推定爲大概在九世紀中葉製作的《孝道吳許二真君傳》。其內容和引據“晉洪州西山十二真君內傳”的《太平廣記》所收“許真君”（卷一四）、“吳真君”（卷一四）、“蘭公”（卷一五）諸傳的記

述有不少一致的地方，推測恐怕是根據“晉洪州西山十二真君內傳”而撰述的，或者是吸取了同一祖本的別流的。不過，本傳所具有的最重要的特色乃在於，先前以吳猛為許遜之師而展開敘述的許遜傳承，至本傳扭轉了吳許二君的師徒關係，確定着許遜為祖師的獨尊地位，從而表明在許遜傳承的發展上經歷了一大轉變。其次引人注目的傳記就是《旌陽許真君傳》；它是1112年封給許真君“神功妙濟”尊號，經由宋王朝予以國家一級祭祀後，至十三世紀初期撰述的，可說是增益了許真君新的靈異而使祖師傳體裁完備起來的東西。其後的許遜記傳在內容上沒有大的改變，大概從《許太史傳》持續到《西山真君八十五化錄》仍具其梗概。但1295年對許真君晉封“至道玄應”之後不久，以新成立的淨明道教團的正統的祖師傳面貌出現的《淨明道師旌陽許真君傳》，卻是刪定過傳承的。其大概內容如下：

真君姓許名遜，字敬之。世為許昌人，他是潁陽節高不仕許由的後裔。父肅漢末因避戰亂，移居豫章。吳赤烏二年（239），母夢金鳳所銜之珠墜於掌中，旋生真君。真君生性伶俐，容貌不凡，幼即有異，好與物於人，無悖逆情事。某日出獵射鹿，見母鹿中箭，猶舐墜生之子鹿方斃，因而感悟，折棄弓矢，潛心學問。通曉經學、天文、地理、律曆、五行、讖緯，就中尤好神仙修煉之術，頗得其妙。

其時，許遜聽說居住西安的吳猛得了丁義神方，便往師事之，悉得其秘法。遂與郭璞尋擇修養之地，徙居逍遙山金氏宅，潛心勤奮修煉，不求聞達於世。因此鄉黨為孝道感化，而友人感服其德義。其時朝廷屢加禮命，許遜不得已，於太康元年（280）四十二歲時拜蜀旌陽令。仕宦之初即告誡胥吏，去貪鄙，除苛細；悉釋囚徒而諭之以道，教以忠孝、仁

慈、忍慎、勤儉。由是吏民悅服。當行縣政時，更是治績昭彰：或者以神丹變瓦礫爲金，振濟貧困的饑民；或者以神方解救百姓，免除大疫之苦，等等。故蜀民謠云：“民不盜竊，吏不姦欺。我君活人，令我無病。”但許君覺察到晉室將亂，便棄官歸鄉。蜀民惜別，送之遠方；有的還情願爲他服役，到最後也不返回，就在許宅的一角構築房屋，許多人改姓爲許，乃至於其地被人稱爲許家營⁽⁴⁾。

此後，真君和吳猛同道，在新吳（奉新縣）柏樹林從劍仙受神劍。真君便至丹陽縣造訪黃堂靖，由謚姆授以孝道明王之道和蘭公所付孝悌王的銅符鐵券、金丹寶經。另一方面，吳猛卻從謚姆那裏接受了“君昔有神方而爲許君之師，今孝道明王之道獨爲許君所傳，君當以許君爲師”的曉諭。於是，二君一道辭別謚姆舊居，於其南建祠，命名曰黃堂，以祀謚姆。後許遜遇日月二帝君，由他們授以淨明靈寶忠孝之道。自此以後，許遜作爲真君，發揮靈威，教化孝道，拔救民苦，廢除黃堂附近淫祠^①，爲人民出泉、渡江，擒伏黃龍山蛟魅，誅除西安縣（分寧縣）蛟孽；斥責其地社伯的怠慢，閉鎖祠門，令祭祀中止；更以畫符將新吳之蛟鎮閉於溪；靈威非一，成果累累。此時，海昏的巨蛇覆船噬民，爲民大害，真君乃招集弟子籌劃誅殺之計。他藉助海昏社伯、南昌社公等神之力，在弟子吳君、施君的協助下治退巨蛇。是年正當永嘉六年（312），真君於行經之處立七靖以鎮諸鬼靈。這樣，許君道術高妙之事便爲世所曉，希望成爲其弟子者竟多達數百人。

① 道教所謂“淫祠”跟官府之所謂角度有所不同，主要指殺生血祀惡鬼邪神的祠廟，官府所謂“淫祠”則指官祀之外淫濫的祠祀。毀除血祀的淫祠是早期道教的一大特徵，在許真君傳說事迹中表現得淋漓盡致。——譯者註

於是真君化炭爲美女，使之進入他們的居室，調查他們的品行，以不染炭污者十人爲弟子，令隨從自己周遊四方。所到之處，凡立七十餘靖。明帝大寧二年（324），王敦發動叛亂，真君立即與吳君共赴之，預言他必敗而誡其妄動。結果不但不能令其反悔，反而險遭其部下加害。真君以奇術逃脫，避至天寶洞（西山）^{①(5)}。接着回到逍遙山，專與弟子講究真詮，無意時事，一如平時，度日如常。

至孝武帝寧康二年（374）八月一日，二仙人自天而降——即玉真上公崔子文和元真上卿瑕丘仲，傳玉詔曰：“學仙童子許遜，卿在多劫之前，積修至道，勤苦備悉，經緯愈深，萬法千門，罔不師歷。救災拔難，除害蕩妖。功濟生民，名高玉籍，衆真推仰，宜令甄昇，可授九州都仙太史兼高明大使。”除金丹外，還授以許多賜物。傳達沖舉之日而去。真君即於其地，召弟子及鄉曲耆老，諭以飛昇之日，設宴惜別。贈與十一弟子五言一韵勸誡詩各十首。是月十五日大齋會間，二詔使遙自天降，再詔許遜以“脫子前世貪殺、匿不祀祖先之罪，錄子今生行符咒水治病、罰惡馘毒之功，封子先祖各種仙官，賜居宅於仙曹左府”云云。於是，許真君在許多弟子之中挑選了陳勳、時荷、周廣、曾亨、黃仁覽和盱烈及其母，並仙眷四十二口同時昇舉。真君的忠實僕人許大夫妻還在西嶺，聞訊疾馳而歸，請求從行，未得許可，遂接受真君賜與的地仙之術而隱居山中。真君住世一百三十六年間，凡

① 曾慥《類說》“一木上破天”條引《神仙傳》：“王敦謀逆，夢持一木上破天，以問卜者。許真君時爲旌陽令，因見敦，解曰：此是‘未’字，晉祚未終，公未可動耳。”與此略異。按：曾慥所引《神仙傳》出似較晚；此條與《太平廣記》卷十四“許真君”條引《十二真君傳》相似，然與《孝道吳許二真君傳》異。後者以吳君（吳猛）爲解夢者。——譯者註

參學淨明弟子，均稱之爲道師君。真君飛昇後，里人與族孫許簡，於其地立祠，把所遺一百二十首詩寫於竹簡，做成聖籤以卜吉凶，珍藏鐘、車、石函等遺物。

以上是《淨明道師旌陽許真君傳》的梗概。目前的問題是許遜仙道教團與淨明道教團的關係，就此而言，不能看漏本傳所述，當許遜活着時，便已得淨明忠孝道的傳授的記載。在根據這樣的記述的範圍內，所謂淨明道的起源就不能不遠溯至相傳許遜在世的晉代，即正是許遜由丹陽譙姆授以“孝道明王之法”，進而遇日月帝君被授與“淨明靈寶忠孝道”的時候。這一時期大致擬定在太康元年（280）許遜任旌陽縣令以後，至治退蛟蛇畢而歸山的永嘉六年（312）之間，是可能的。不過，本傳這樣的記述，卻包含着顛倒我們已經檢討過的許遜傳承演變過程的問題，故有必要慎重驗證。本傳關於譙姆給許遜傳授“孝道明王之法”的記述，通過《太平廣記》查明，在可看做“晉洪州西山十二真君內傳”的《十二真君傳》。但說許真君由日月帝君授以“淨明靈寶忠孝之道”的記述，至本傳才初次出現，這是在從“晉洪州西山十二真君內傳”到本傳記載着其大部分內容的《西山許真君八十五化錄》的五種傳記⁽⁶⁾中完全看不到的記述。試以許真君傳中最基本的文獻《孝道吳許二真君傳》和《旌陽許真君傳》有關這一點的記述跟本傳比較，首先，《孝道吳許二真君傳》記載所得孝悌王的銅符鐵券說，許真君“以孝道之師，傳襲孝道以誘進後代，除邪去逆，修行而煉形則去仙道不遠”，略微表示許真君堪爲孝道之師；進而在《旌陽許真君傳》中，把這一點說成“今孝道明王之法獨許君得傳，君（吳猛）當返師之”，明確了許真君是以吳猛的師傅身份出現的，確定着許

真君作為孝道之師的地位；但兩傳對於淨明忠孝道問題卻一點兒都沒有涉及。另一方面，儘管從本傳可以看出有把以往諸記傳為了提高許真君權威而似乎增益過的許真君行迹削除、簡化的顯著傾向（例如，把為設定諡姆給許真君傳授教法的過程摻混孝悌王、蘭公的煩瑣手續全部刪除，僅簡單地略記其結果）⁽⁷⁾，但還是能認出唯有兩處例外的增飾。這不外乎一處是：“嘗遇日月二君，授以淨明靈寶忠孝之道”，即所謂許真君從日月二君得到了淨明忠孝道的教法傳授的記述；另一處是：“凡參學淨明弟子，皆尊之曰道師君”，即參學淨明教法的弟子們尊稱許真君為道師的記述。並且，和這二者大致相同的記述在《淨明忠孝全書》所收“淨明經師洪崖先生傳”和“淨明法師洞真先生傳”同樣也可看出；對前者全然照舊，對後者也不過把“道師”分別換成“經師”、“法師”而已。這記載並不意味着所謂淨明道發祥於許真君和唐代的洞真先生胡慧超等所處的時代，而是應當認為：作為淨明道始祖劉玉通過胡慧超領悟出許真君的淨明忠孝道的當然結果，他自己追溯上去，包攝許遜教團的祖師許真君及其中興者胡慧超等人而組織進開創者的相承譜系。設定淨明道始祖劉玉本來就是許遜教團的道士的確證儘管還沒有，但兩大教團並非無關。我們能夠探索出兩者之間一連串思想方面、教理方面的脈絡，例如同樣尊奉許真君為祖師、把教理發祥淵源設定在許真君那裏。然而把劉玉以前的所謂許遜教團包括在淨明道教團當中，是不符合歷史事實的。本書中打算區別這兩大教團，要概括稱呼二者時採用許遜仙道教團名稱。這樣把兩大教團嚴加區別不是沒有各式各樣的問題，但用這種方式只是大致確定一種凡例。關於兩教團微妙的交點，擬在第二節

以下詳細探討。^①

第二節 初期許遜教團的構成及其活動

在考察淨明道的成立問題之前，首先將以《淨明道師旌陽許真君傳》為中心，把祖師許遜的入道與許遜教團的形成過程整理一番。許遜的宗教心理經驗在他的生活經歷中發生極早。正如已介紹過的，他少年時代曾在獵鹿上有所感悟，酷愛神仙修煉之術，更從吳猛那裏得到丁義神方，在逍遙山定居下來，勵精修道。⁽⁸⁾由於赴任旌陽縣令，許遜在那兒的修道暫時中斷。但直到他預見晉朝的紛亂而辭職為止，從作為地方長官的行政立場出發，為了現實地救濟民衆，充分活用既得的道術而取得了成果，辭職後民衆為他建立生祠。但是，生祠地方長官並非稀罕的事，因此把旌陽縣生祠他的事實直接和許遜教團的成立結合起來是不妥當的。⁽⁹⁾許遜東歸而再度

① 劉鑒泉先生在其遺稿《道教徵略》（後刊於四川省圖書館《圖書集刊》七）上指出：吳猛、許旌陽一派，唐時始盛傳之。唐中宗時，胡慧超為之傳（見《崇文總目》，《太平廣記》引），今亡。唯存唐前無名氏撰《孝道吳許二真君傳》及白海瓊撰《逍遙山群仙錄》。是為玉隆山一派。此派本傳劾治之術，亦有銅符鐵券，言修養事。而今所經錄，多有冠“淨明”之稱者，殆即劉玉一派所傳。可見劉鑒泉先生亦有區別吳、許以下至白玉蟾等一派與劉玉一派的意思，但惜其未能詳細闡述之。據此，知我國學術界也有區別許遜一派與淨明道者，而在這一點上，秋月觀暎先生和劉鑒泉先生是一致的。按：以上註文為余十幾年前所作。此後中國大陸漸有研究淨明道的論文發表。大體來說，一種觀點跟秋月先生相同，另一種觀點則認為南宋何真公創立了淨明道。譯者披閱道書多年，亦有一些心得。認為應區分宋代靈寶淨明派與劉玉所創淨明忠孝道，此二者有因有革。靈寶淨明派是宋代衆多道法派別之一，以《淨明經》、《淨明經法》等為主要教典，所奉仙師、教法等跟劉玉一系均有別。該派道法書多出於南宋，現存者也較多（參拙著《道教典籍百問》第142頁以下）。——譯者註

進入修道生活，從譙姆那兒獲得“孝道明王之法”，被賦與應為孝道領導者的使命，以孝道的教化和濟生利民為己任，愈益挺身而出，且廢除淫祠。十二真君齊心協力，形成宗教性集團即所謂許遜教團。其後，到昇仙前的約十年間，他專心講求“真詮”和“八寶垂訓”等教理，集中里人深深的信仰後，奉天之詔而沖舉，里人和族孫為之立祠。以上是他修道、得道、濟民、教化、昇仙、廟祀過程之梗概，但卻完全不能保證就是歷史事實。遺憾的是，可以窺見初期許遜教團情況的“晉洪州西山十二真君內傳”散逸了，僅僅可以由《唐書·藝文志》確認其存在。並且實在不可思議的是，所謂十二真君之中，除許遜和吳猛以外，在六朝時期的各種文獻中都不能看出他們的姓名，而現存傳記的記述大抵一致。將它們所傳的十二真君傳承看成仍舊是晉代的實錄，可說有不少危險。然而另一方面，考慮到也沒有否定那些傳述的史實性的明確根據，因此，儘管它們不是一如原貌地傳述史實，但卻不能徒以想像的虛構看待而拒之於門外，相反，透過這樣的傳述，必然能或多或少地吸取到以許遜為中心而形成、發展起來的許遜教團的情況。

且說我們介紹過，現行道藏收有十二真君記傳的七點資料。而其中記述最為贍富的《逍遙山群仙傳》⁽¹⁰⁾，匯備着許遜以外的十一真君的傳記要略：

吳君 名吳猛，字世雲，濮陽人。仕於吳，為西安縣令。四十歲時得丁義之神方，繼承鮑靚的秘法。其道術大行於吳、晉之間。晉武帝時，對聞其名而從之的許遜，悉授其秘法。

陳勳 字孝舉，蜀川人。博學而具出世之志。入青

城山，依託谷元子，求度世之法。其後，慕時爲旌陽令的許君而成爲其弟子。頗受信賴，專習經籍，管理藥爐。

周廣 字惠常，廬陵人。大將軍周瑜後裔。長於天文音律，通曉無爲清淨。游巴蜀雲臺山，得漢天師驅除精邪之法，解除了人民疾苦。參拜旌陽許真君，成爲弟子而近侍身旁，遵行道法，始終不怠。

曾亨 字興國，相傳爲曾參之後。泗水人。其爲道士，修三天法師之教，又能以妙訣靈符悉治諸病。後隱居豫章豐城。聞真君道譽，投於門下，侍之巾几。爲真君所重而授以神方之秘訣。

時荷 字道陽，鉅鹿人。修道德，入四明山習胎息衆妙之術；救濟窮苦民衆。晉惠帝、懷帝間，聞真君道法盛行於江東^①，遂爲弟子。被授以秘法，再歸四明山教導徒衆。其後，回西山，侍於真君左右。

施岑 字太玉，沛郡人。祖先施溯仕吳，遂徙居九江赤烏縣。施岑爲人，雄傑勇健，力大無窮，弓劍拔群。真君誅海昏大蛇時，由施岑協助，遂得鄉勇三百餘人之助力。施岑後懇請充真君役，旋與甘戰一道，以劍侍真君左右，保護其安全。

甘戰 字伯武，豐城人。以孝行爲鄉黨推戴。然於爭亂之際不仕，棲身草澤，喜神仙久視之術。聞真君行孝道之法，除害利物，因請爲驅役，爲真君信賴，許爲弟子。真君飛昇後授以金丹秘訣，還豐城施德惠於民。

彭抗 字武陽，蘭陵人。舉孝廉，仕晉，累進爲尚

① 原文作“江左”。按古人以左爲東，江左即長江以東，因據改。——譯者註

書左丞。秘修仙業，托疾辭晉，轉事真君，令女兒嫁真君。真君識其恪誠，授之以諸秘要，一日令歸朝廷。永和二年，歸遊豫章，再詣門下，朝夕聞道，於斯精進。

盱烈 字道微，南昌人。失父，事母以孝聞。其母乃真君長姊。真君於自己宅西築室，使寡婦姊居住。母子於是得聞真君道妙。母爲真君掌管家務，接待仙客。

鍾離嘉 字公陽，亦稱超本，南昌人。真君仲姊之子。父母雙亡。真君洞識其性格簡淡，有受道資質，遂以拯救神方相授，且付以役逐妙訣。真君飛昇之際更賜以金丹。

黃仁覽 字紫庭，建城人。父輔，舉孝廉，官至御史。紫庭器量超群，風采出衆。真君以女嫁之。得真君之道後，爲青州地方官，令妻留鄉里，侍奉父母，自己亦以仙道秘歸父母膝下。

正是這十一個人，才爲《孝道吳許二真君傳》（第一三紙）傳云：“唯與十二仙君更相勉勵，內修不二之法、神仙之術”；而被《歷世真仙體道通鑒》的《許太史》（第一八紙）傳爲：“真君所從游者三百餘人，其功行傑出，通吳君十有一人”。他們被說成是各具卓越的靈能和獨特的方技，作爲骨幹而給初期許遜教團作出了貢獻的人們。

可是當《逍遙山群仙傳》記述這十一名真君時，除了僅單純地記載吳猛的姓名這種情況以外，其他十人之傳則分成五部分記述着，在各傳的開頭分別簡單介紹着他們的籍貫、社會出身或者與許遜的關係：

蜀川陳勳、廬陵周廣，乃世族儒生。泗水
曾亨、鉅鹿時荷，皆黃冠上士。豐城甘戰，草

澤布衣。 沛郡施岑，鄉關壯士。 蘭陵
彭抗、南昌盱烈、鍾離嘉、建城黃仁覽，皆以懿戚，久
處師門。

由於這在考察許遜教團的性質上提供了一條綫索，因此，首先應當根據這一資料，檢討初期許遜教團傳教的地域性範圍。把各真人得知許遜存在後決意入門的場所與其籍貫列記如下：

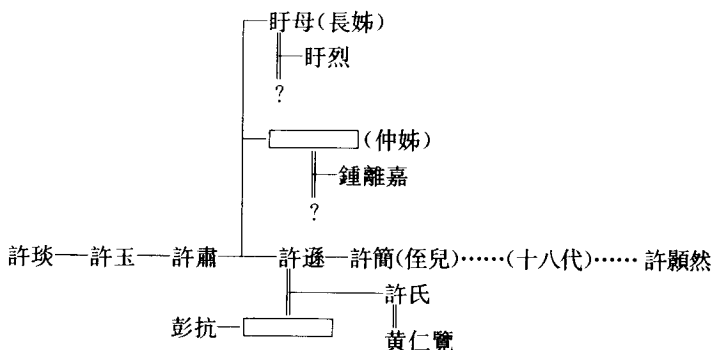
真人名	籍貫	始奉道處
吳猛	濮陽 (河北省濮陽縣)	不詳
陳勳	蜀川 (四川省遂川縣)	青城山 (四川省灌縣)
周廣	廬陵 (江西省吉安縣)	雲臺山 (四川省蒼溪縣)
曾亨	泗水 (山東省泗水縣)	豐城 (江西省豐城縣)
時荷	鉅鹿 (直隸省平鄉縣)	四明山 (浙江省余姚縣)
甘戰	豐城 (江西省豐城縣)	不詳
施岑	沛郡 (安徽省宿縣)	赤烏縣 (江西省瑞昌縣)
彭抗	蘭陵 (山東省嶧縣)	不詳
盱烈	南昌 (江西省南昌府)	不詳
鍾離嘉	同上	不詳
黃仁覽	建城 (江西省高安縣)	不詳

以上始奉道處，在傳中沒有明記的大致處理為不詳。曾為許遜之師的吳猛是個例外，除彭抗以外的甘戰、盱烈、鍾離嘉、黃仁覽四人都可以看做在其本籍江西省遁入道門的。這樣看來，比較在華北各地分散的，倘若除去時荷、陳勳、周廣和始奉道處不詳的彭抗，十真人的出身地就限定於以西山為中心的江西省內。這恐怕可以看成是許遜在世的當時，許遜教團佈道範圍的自我反映。

其次，如果檢討社會階層出身的話，可稱為“世族儒生”的高門教養人或出身官吏的人最多。吳猛、陳勳、周廣、施岑、彭抗、黃仁覽等就屬於這類人。還有曾亨、時荷，被稱為“黃冠上士”，本來就是出色的道士。所謂“草澤布衣”的甘戰，也是有孝行而受到推舉的人物。更有施岑，儘管被稱為“鄉關壯士”，但追溯其祖先，也屬於官吏家庭。此外，有關盱烈、鍾離嘉的出身沒記，但從與許真君有着緊密的血緣關係這一事實來推，還是難以想像他們出身下層社會。由此可見，即使記載多少有所誇張和潤色，但以許遜為中心的教團骨幹分子，至少也是由出身中流以上的階層的人所組成的。可是在經濟上支持有着這樣的結構的許遜教團的社會基礎怎樣呢？這一點是伴隨着對信徒們作階級分析一道，今後研究許遜仙道教團的重要問題之一。然而，關於這方面的資料極其缺乏。碰巧在《諸仙傳》（《修真十書玉隆集》卷三十六所收）裏記載着許真君和地主真官交涉之事，其意義十分重要。正如我們已介紹過一部分的那樣，許遜尋求修道之地，至金氏邸宅，得到此宅而作為修道場所。當此交涉之際，金氏提議，不習慣單單提供此地邸宅，願將附屬莊園一並贈與，至於田屋價錢，則一紙空文即可。對此，許真君說：“雖蒙恩賜，然受之無名，願聞所需多寡？”答曰：“大丈夫若一言合

道，猶以生命許人，何況身外之物！”對許真君詢問轉讓邸宅的代價一事，金氏則盛讚許真君的爲人，聲明無償的提供，更追加莊田，以幫助教團的經營。這一資料表明，初期許遜的宗教活動，是由推崇許真君的豪富地主給予經濟援助的。從金氏自己曾有過“以進納資財補官”的經歷，推測他屬於新興地主階級當無不可。即使說二人這樣的交往萬一不是歷史事實，但從這一記述理應可以探索出反映本傳撰述的當時即宋代的許遜教團的志向。構成教團經濟基礎的信徒們，想來也能推測，正是與新興地主階級、即所謂形勢戶有關的人。

這裏不能不指出，初期許遜教團所具有的突出特徵，乃是教團的骨幹集團濃厚的血緣性。正如已涉及了的，《逍遙山群仙傳》記作：“皆以懿戚，久處師門”。十二真君之間如此緊密的血緣親戚關係，可以歸結爲如下譜系：



也就是說，若從祖師許遜算起，岳父彭抗、長姊之子即外甥盱烈、仲姊之子鍾離嘉、進而女婿黃仁覽等，如後所述，他們均有職掌，參與許遜教團的經營、佈教。像這樣的教團骨幹，他們的血緣聯繫在中國許多宗教教團的成立時期多少都可以看出一點端倪；但親戚佔了骨幹集團人數之半，這樣

的事例似乎可說是稀有的。道教的主要特色乃在於現世性，較之宣傳禁慾的、來世的解救的宗教，帶着顯著的世俗性質，這是難於否定的。而許遜仙道教團特別強調的孝道的倫理，無非是家族道德的基礎。無庸置論，在這個教團裏不講出家和不娶不嫁的戒律，在初期教團骨幹之間斷定有濃厚的血緣關係，與夫後述護持游帷觀的許簡以下二十代一姓相承的事實，勿寧說是十分自然的。這樣血緣的、世俗的特性，形象地體現在許遜和黃仁覽、盱烈及盱母等仙眷四十二口一起昇天的所謂“拔宅飛昇”的傳承裏。以許遜教團為母胎而形成的淨明（忠孝）道，他們持論的正當性被近世儒家所承認，具有至為重要的思想影響的最大理由之一，也正在於這以孝道為中心的濃厚的世俗性、倫理性。對此，似有必要預加注意。

與此相關而引人注目的是，初期許遜教團的教法中，有着以道德修煉立志神仙、超人靈能濟生利民的社會性、實踐性意向。如已涉及過的，《孝道吳許二真君傳》記許遜和吳猛正當在建昌縣（江西省奉新縣）法誅殺蛟蛇之際，

吳許二君拱揖相謂曰：“吾等積德累業，所冀利民。不能為人除害，何以彰余道德矣！”

說積德累業是由於希望利民，不能為人除去蛟蛇之害，又怎能使我們積累起來的道德的偉大力量顯示出來呢。另一方面，在治退蛟蛇的殘酷搏鬥場面裏記道：

見聞之人，莫不懾懼：“匪神仙志道之人，安能戮力而絕滅者焉！”

絕滅人人害怕的蛟蛇被說成是非神仙志道之人則不能辦到，也包含着這層意思。在《逍遙山群仙傳》所傳諸真君的宗教

活動中，對於此點有更多的具體示意。所傳“真君在旌陽，仁政及民”（陳勳傳）的許遜，又被說成：“真君行孝道之法，除害利物，遂往造其門”（甘戰傳）。與純粹的佈教活動並行不悖，也有匡世濟民的活動，如說：“真君初率徒衆，誅除海昏大蛇”（施岑傳）。另一方面，對已授予過道法的諸真君，許遜“又以金丹妙訣相付與，令伯武（甘戰）回豐城，布德行惠”（甘戰傳）；“授以神方，使之能拯救人民，更付以妙訣，令能役逐鬼神”（鍾離嘉傳）；如此等等。從中可以窺見，與宗教性的佈教一道，進行着廣泛的社會救濟實踐活動。《許太史》等所謂三傳敘述飛昇之前許遜跟弟子和鄉曲耆老惜別，都記載說：當此之際，“教以行善立功、以致神仙之旨”。由此可見，這一點凝聚着初期許遜教團教法的最高教旨。初期許遜教團的這種教法，依次從所謂“孝道之法”進展向“忠孝之秘法”，更至“淨明忠孝道”就算完成了。

第三節 中世許遜教團的發展及其譜系

可以探索後來許遜教團的動向的材料很少，幸而《孝道吳許二真君傳》記有：“許遜飛昇後，使府司命爲之造觀。蜀郡百姓聞訊，遠道而來，特造仙壇以報許真君恩德，另外立祠堂命名爲仙聖堂，堂今猶存。此後直到元和十四年（819），其間五百六十二年，每逢昇仙的那天，四鄉百姓世代相承地集中到游帷觀，設黃籙大齋，爲荐亡一事祈禱獲福；又在正月、五月和八月的十五日行朝禮、建齋、誦讚和行道的儀式，爲國王、大臣和人民消災祈福，至今相承不絕。”正如已敘述過的，《孝道吳許二真君傳》把元和十四年當作現在，其撰述時代大致可推定在九世紀中葉；至少到那時，游帷觀繼續存

在，並進行着上述活動是可以確定的。記在本傳卷末的許簡以下至許顯然的相承系譜是：

至永淳三年，奉敕再興孝道，承代傳香。姪男簡，簡男卿長，長男法強，強男靈曜，曜姪孝通，通男叔嗣（子），嗣息法胤，胤姪法恭，恭姪景陽，陽男颺龍，龍男承觀，觀男道超，超男元樞，樞男玄基，基男紹珪，珪男文楚，楚男王仙，姪法真，真姪顯然矣。^①

展示出在許遜飛昇以來至這個時代為止的游帷觀血緣性的相承關係。可是，在宋代撰的《修真十書玉隆集》所收《續真君傳》以下至《淨明道師許真君傳》的諸記傳，一致記作：“飛仙後，里人和許遜侄許簡在西山之地立祠，收藏了他的遺物。此時，蜀旌陽民衆來積壇井，報許遜恩德。”更以註的形式補充說：“其後改祠爲觀，因錦帷一事命名游帷。”看得出這些記載犯了把前記仙聖堂當作祠（游帷）的訛誤，這條註則補綴了由於混同而產生的記述上的缺落。的確，在“宋勅建玉隆萬壽宮之圖”^①裏已經不當作仙聖堂，不能不認爲是廢絕了。《續真君傳》的訛誤，恐怕應看成是爲合乎宋代玉隆萬壽宮的現狀而把《孝道吳許二真君傳》的記述整理的結果。

且說經過專門檢討到此爲止的道藏資料中，缺少可把唐代教團中興時的道士胡慧超和祖師許遜聯繫起來的具體資料。但乾隆本《逍遙山萬壽宮志》卷一四《藝文志》所收陳宗裕撰的“勅建烏石觀碑記”卻能填補這一長時期內許遜教團史的資料空白^②，從中看得出自許遜的徒子徒孫、

① 加上許遜共二十代。——譯者註

② 《全唐文》卷一六二亦收，轉載於陳垣編纂的《道家金石略》（文物出版社 1988 年版）第 48 頁。——譯者註

劉宋的萬太元傳向許上期，進而傳至唐代的張開先的相承譜系。其要點是：劉宋永初（420～422）時，萬太元在西山構築殿宇，配置並祭祀許公聖像。晚年即元徽（473～476）年間，預言“我之法嗣，後代當大興於此處”，傳授其法給許上期。許上期更將此法傳給了弟子唐張開先。張開先繼承此法，乃運用方術，“續述許祖之遺傳，操煉金丹符之秘，上能轟雷致雨，下能治病驅邪”，等等。關於這張開先行使許上期傳授的方術，作者記着：“當唸誦了皇經之際，於夢以爲叫許祖的道士出現，應開先請求，救濟了洪州豫章之民遭受干魃之窮狀——此即劾召鬼神之秘法。”可以推定，所謂“皇經”就是指《三皇經》^①。今天，《三皇經》早已散逸不可得了；其內容是召會群神的咒法，這已爲人所指出⁽¹²⁾。而記述說，唐太宗似乎因此大喜，貞觀三年，勅建許祖旌陽寶殿和三清殿，令祀許祖塑像，更花費三年功夫，令完成其裝飾。

但是，如上所述的“勅建烏石觀碑記”的內容，與可說是除本碑記以外了解這一時代許遜教團情況的唯一資料《孝道吳許二真君傳》的記述，不一定完全契合。有着“大唐貞觀三年八月之吉”的紀年的本碑記，其資料的可靠性不是沒有某些令人懷疑的因素。但此碑記撰於唐初這一點是可信的，其理由有二：第一，記在此碑上的許遜的稱謂被限制於許祖和旌陽，宋代以後的尊號勿論，就連許真君

① 道教沒有稱《三皇經》爲“皇經”之先例“三皇經沒有必要省稱”。“皇經”當指隋至唐初之間所出《玉皇經》。《玉皇經》簡稱“皇經”（如明有《皇經集註》），全稱《高上玉皇本行集經》，是道士日常課誦的經典。它的製作，與隋譯佛教《佛本行集經》不無關係。——譯者註

的稱號都全然沒有採用。這可以作為表明碑記撰於宋代以前的一個小小的證據。^① 第二，如果說這還不是積極的證據，那麼所說張開先奉誦之《三皇經》在唐初道士中間特別流行，則是衆所周知的；正因此才有貞觀二十三年十月以詔勅形式令焚棄該經書之一事。⁽¹³⁾ 在此之前奉誦《三皇經》，應看做常識性的事情。因此，記載說張開先在太宗時代奉誦它，與貞觀三年碑記的斷限並不矛盾。如果說其內容也可信的話，除西山之南以逍遙山游帷觀為中心的傳承許真君法燈的二十代譜系而外，在其西南方豐城縣的烏石觀還存在同樣繼承許遜信仰的萬太元、許上期進而到張開先的系統。根據宮志卷二的“國典”，貞觀二年八月十五日有建立烏石觀的旌陽寶殿的勅誥授予張開先。可以推測，這種賜與例在許遜教團有關宮觀之中是最初的，到唐中期胡慧超在游帷觀重興孝道之法，烏石觀一直是許遜信仰的傳統的重要道觀。與游帷觀在貞觀元年失去國家的崇奉、經受觀宇的寥落幾乎同時，恰恰在其興廢處出現了烏石觀，這是引人注目的。

如已涉及的那樣，關於其後游帷觀的命運，《孝道吳許二真君傳》片斷性地記載說：

晉永和三年，勅再為宜觀。至貞觀元年，國之不崇，人人疏索，觀宇寥落，有似寂寞焉。至永淳三（元）年⁽¹⁴⁾，奉勅再興孝道。

① 第一節譯者註提及宋曾慥《類說》引《神仙傳》有“許真君時為旌陽令”云云，有“許真君”稱謂。又《新唐書·藝文志》著錄胡慧超《神仙內傳》和《晉洪州十二真君內傳》，則遲至唐高宗時已採用了此稱號。——譯者註

《許太史》也同樣繼續記着：

隋煬帝時焚修中輟，觀亦尋廢。至高宗永淳中，天師胡慧超重興建之。

誠如所記，從隋末到唐初，以游帷觀為中心的許遜信仰衰微了，永淳元年（682）由胡慧超以“孝道之法”重興之。關於這一點，是已考察過的，就不再重複了。⁽¹⁵⁾

至於此後直到北宋末年為止，許遜教團歷史的輪廓不知是否清楚。可瞭解教團動向的匯總了的資料看不到，但表明許遜信仰在唐代繼續存在，吸引着士人們的心，這類資料卻不少。從敘述過的十二真君有關的傳承來說，將控制重新引用過的材料。首先，《太平廣記》卷二三〇《器玩》“王度”引《異聞集》，記王度遊豫章一事：

更遊豫章，見道士許藏秘，云是旌陽七代孫，有咒登刀履火之術。說妖怪之次，更言：豐城縣倉督李敬慎家有三女遭魅病，人莫能識，藏秘療之無效。

傳述着自稱許遜七代孫、名叫許藏秘的道士炫耀咒術以此治病的事。據按語說，王度是隋至唐初間人，他大概是根據在隋代的經歷，於唐初撰述了此事，可見此事並非發生於唐初以後是確實的。其次，在《逍遙山萬壽宮志》卷八〈古跡志〉收錄着“唐聖曆鐘”的記載，鐘銘傳述着這樣的事：

上清道士觀主熊文行，率謀衆緣，敬造洪鐘一口，以大周聖曆元年一月十五日鑄。奉為輪聖王，次及預緣道俗，存亡聞聲速悟。洪鐘永充游帷觀，流通供養。

就缺乏具體資料的唐代來說，此鐘銘是瞭解那時游帷觀的許遜信仰情況的貴重資料；但它已非唐代鐘鏤的本來面目，而

是遵照咸平三年（1000）十二月六日宋真宗之命，把筆劃已經模糊的銘文改鑄過的，而其內容便沒有與已出諸資料的記述齟齬之處了。例如，游帷觀昇格為玉隆觀是大中祥符三年（1010）的事，在1000年進行的補鑄中還殘存着舊的名稱，難以想像這是後世的偽造。假如說是宋代的偽作，也可預想與其後十年玉隆觀昇格一事有一定的關係，而在銘文的內容裏卻看不出遊帷觀的來歷、靈威的誇張，也毫無用大周年號的必要。這就暗示補鑄沒有別的層次的工作。還有這洪鐘的鑄造者是上清道士熊文行，這可以作為推測許遜教團和上清派親近的關係的材料。⁽¹⁶⁾似乎可說，它除了字裏行間充滿佛教色彩以外，還是令人窺見唐代存在許遜信仰的珍貴資料。

此外，《太平廣記》卷二三一《器玩》“許遜”引《朝野僉載》記道：

西晉末，有旌陽縣令許遜者，得道於豫章西山。江中有蛟蜃為患，旌陽沒水，拔劍斬之。後不知所在。頃漁人網得一石，甚鳴，聲聞數十里。唐朝趙王為洪州刺史，破之，得劍一雙。視其銘，一有“許旌陽”字……^①

《朝野僉載》成書於開元（713～741）末年，明白地記載着唐中期士人中間許遜傳承流佈的故事。同樣地，在《太平廣記》卷一八〇引《摭言》的施肩吾傳也可看到：

① 此條未引完，後有：“一有‘萬仞’字，遂有萬仞師出焉”；詳見第一章第三節引文及譯者註。另，曾慥《類說》一“許旌陽斬蛟劍”條引《廣異記》：“武勝之於江灘見雷公逐一黃蛇，或以石投之，鏗然有聲。雷公飛去，得一銅劍，有文曰：‘許旌陽斬蛟劍。’”與此條同本於許旌陽斬蛟傳說而故事情節大異。——譯者註

施肩吾，元和十年及第。以洪州之西山乃十二真君羽化之地，靈迹具存，慕其真風，高蹈於此。

所說唐憲宗元和（806～820）年間及第進士施肩吾仰慕西山之靈迹，赴其地修道的記事，似乎亦可表明那時許遜信仰的存在。在唐末著名道士杜光庭撰的《墉城集仙錄》卷三《盱母傳》關於許遜在西山受盱烈和盱母侍養的具體記述裏，還可以窺見唐末詳密的許遜傳承之一端。⁽¹⁷⁾以上，我們談到了職業道上的著述，直到從唐代到五代的一般隨筆，都收錄着有關許遜的傳承。大概可說它們如實地反映了這一時代許遜信仰廣泛流佈的狀況。

且說據傳云，在唐高宗永淳元年間，胡慧超復興衰微的游帷觀，重興那宣傳孝道之法的許遜教團。這胡慧超又是怎樣的人物呢？有關他的傳記資料有種種出入；其數不少，主要的有七種收在道藏。按照可推測的製作順序揭示如下，它們是：

（1）慧超拔俗（三洞群仙錄 卷一 第九～十紙）正一部 九九二冊。

（2）胡天師（修真十書玉隆集 卷三六 諸仙傳 第八～十紙）洞真部 方法類 一二八冊。

（3）胡慧超（歷世真仙體道通鑒 卷二七 第一三～一六紙）洞真部 記傳類 一四四冊。

（4）胡師化（西山許真君八十五化錄 卷下第一九～二二紙）洞玄部 譜錄類 二〇〇冊。

（5）淨明法師洞真先生傳（淨明忠孝全書卷一 第一五～一七紙）太平部 七五四冊。

（6）洞真胡天師（許真君仙傳 第一九紙）洞玄部 譜

錄類 二〇〇冊。

(7) 洞真胡天師（許太史圖傳 卷下 第二七紙）洞真部 靈圖類 一九七冊。

首先，包括有關胡惠超的最早傳記的陳葆光所撰《三洞群仙錄》，以前我們說過是 1154 年間製作的。這兒關於他，《仙傳拾遺》僅記有三行，即“乃有道之士，因體高，亦稱胡長仙，善役使鬼神”；不用說淨明道，就是有關許真君之事也沒涉及什麼。其次，(2) 即《諸仙傳》所收胡天師傳較前稍詳，但胡天師的出生地點和生年不明。載有唐高宗上元（674～675）年間自廬山來住豫章西山洪井，訪游帷觀之事。此外還具體記載了關於晉宋以來治亂興亡的種種經歷，暗示着他的實在和長生。就中值得注意的是，說他曾由許真君授與延生煉化超三元九紀之道，成了遊西山的盱母之客。其道法內容不詳；但說他保持了跟晉代的許遜道法傳授上的直接接觸，在許遜於西山勵精修道時幫助許遜，成了專門接待仙客的盱母的座上賓，這不過是暗示他與許真君在教理上關係之深。就這點而言，(3) “胡惠超”、(4) “胡師化”也是相同的。但所謂唐代的胡惠超與晉代的許遜有着直接的交往這奇妙的記述，在宮志卷五所收李長卿撰的《淨明忠孝全書正訛·序》裏，是作為收有“胡師化”的《西山許真君八十五化錄》不能令人信賴的理由之一；就是在神仙傳說之外，也是不可靠的。然而，晉代姑且不論，胡惠超在唐代實有其人則是不容懷疑的。正如《唐書·藝文志》所著明的那樣，他撰有“神仙內傳”；他或與他有關者撰有“許遜修行內傳”；更由沖虛子其人撰有“胡惠超傳”。這些事實足以證明：他在唐代與許遜教團有着緊密的關係，並且十分活躍；作為具有編傳價值的人物，得到了很高的評價。如是，在《諸仙傳》胡天師條，

說他毀滅妖祠於豫章西門；在西山重建荒廢了的游帷觀堂宇，復興許遜教團；到長安三年（703）去世，二月十六日尸解於游帷觀西北伏龍崗，諡曰洞真先生的具體記述，想來大抵可靠。

再次，（5）即《淨明法師洞真先生傳》的內容，經與已涉及過的上述各傳比較，知其被相當大幅度地增補和刪改，而傳記的內容結構則大致相同，可說似乎沒有超出（2）、（3）、（4）的記述範圍。初見於本傳的僅有的新記述，不外乎顯出在傳統的許遜教團傳承裏加入了一點新的要素。而這所謂新出記事，就是有我們曾經指出過的“嘗遇日月二君，授以淨明靈寶忠孝之道”和“凡參學淨明弟子，皆尊之曰法師君”的記事。說日月二君授與胡惠超淨明忠孝之道的記事，是使淨明道開山祖劉玉接受教法之際的神秘體驗（將在後面詳述）追溯上去，在胡惠超傳中仍然得以確證。在淨明道教團本身的基本聖典《淨明忠孝全書》，包含所謂參學淨明道的弟子們稱其為（淨明）法師君的記載，也表現出為了強調跟許遜教團的關係，炫耀其教理的傳統，要以被作為許遜教團中興的教主胡惠超位於相承譜系的中段來證明淨明道發端於許真君、經過胡惠超傳到了劉玉的意圖。這樣看也是不錯的。

這裏趁考察了法師胡惠超的機會，將對加上他被稱為淨明道三師的另外二人——經師張蘊、監度師郭璞，也加檢討。關於張蘊，曾經言及，說過他的傳記缺乏應參看的東西⁽¹⁸⁾。但是這是由於檢索不周而產生的錯誤，有必要訂正。首先，張蘊的傳記除了《淨明忠孝全書》卷一所收《淨明經師洪崖先生傳》以外，還可以從道藏中檢出如下三種：

（1）洪崖巢由（三洞群仙錄 卷七 第一五～一六紙）正乙部 九九三冊。

(2) 張氤（歷世真仙體道通鑒 卷四一 第九～一四紙）洞真部 記傳類 一四六冊。

(3) 張蘊（玄品錄 卷五 第五～六紙）洞神部 譜錄類 五五九冊。

根據這上面記載最為豐富的（2）來探索其生涯，可知：他在唐高宗永徽四年（653）生於晉州神山縣，未娶妻；好黃老方士之說，慕古洪崖仙人，遂自號洪崖。除遊青蓋山外，還修行各地。天寶四年（745）飛昇。其間細節性經歷有省略。而在有關被稱為唐中期道士的他的傳記中，不用說淨明道，就是和許遜教團有所關聯的記事也全然沒有，僅講他晚年的十八年間在豫章度過，不過是提供了能把他結合到淨明道教團的餘地。這一點，在其餘傳記也是一樣。（1）引《高道傳》稱^①：張氤號洪崖子，隱豫章西山。開元中為玄宗召聘，後獲許居西山之巨崖——其地原為古洪崖先生隱居之地。（3）除記他住在豫章山中而外，光是記其有《老子》、《周易》、《三禮》、《穀梁傳》的註以及《大周昌言》十卷等著述，而跟所謂許遜仙道教團有關的記載則完全看不到。但在《淨明忠孝全書》的《淨明經師洪崖先生傳》，卻正筆增有與先前《淨明法師洞真先生傳》完全相同的兩件新出記事，只不過把法師改換成了經師而已。這樣的事情在監度師郭璞的場合下也大致相同。道藏中的傳記資料是如下六點：

(1) 郭璞（歷世真仙體道通鑒 卷二八 第八～九紙）洞真部 記傳類 一四四冊。

(2) 郭璞（雲笈七籤 卷一一〇 第一四～一五紙）太

^① 《高道傳》（已佚）十卷，北宋中期道士賈善翔撰。集記道士百餘人。《三洞群仙錄》摘引最多，共計八十二人。——譯者註

玄部 六九九冊。

(3) 淨明監度師郭先生傳（淨明忠孝全書 卷一 第一七～一八紙）太平部 七五七冊。

(4) 景純無成（三洞群仙錄 卷一 第一二紙）正乙部 九九二冊。

(5) 郭公青囊（同上 卷六 第一五紙）正乙部 九九三冊。

(6) 郭璞散豆（同上 卷一四 第四紙）正乙部 九九四冊。

此外，《晉書》卷七二有郭璞的詳細列傳，迄未言及；但除上述（3）而外，完全沒有這些傳記關於許遜仙道教團的記述。然而，張蘊其名在有關文獻中出現，最初是《淨明忠孝全書》；比較起來，有關文獻出現郭璞名字的時期則甚早。可推定為九世紀撰述的《孝道吳許二真君傳》已經簡單地接觸到他與許遜的關係，其記暗示着許遜和郭璞之間有某些關係：

（許真君）望本高陽，隋晉過江^①。時吳晉初分，英雄未簡，聖上敬焉，王敦師焉，郭璞益焉。

據此，《淨明道師旌陽許真君傳》記許真君

聞西安吳猛得至人丁義神方，乃往師之，悉傳其秘。遂與郭璞訪名山，求善地，為棲真之所，得逍遙山金氏宅。遂徙居之，日以修煉為事。

並且由於使《晉書》所記郭璞的行動關聯許遜而結合二者，更使郭璞成了許遜修道的協助者。在（1）即“郭璞”傳之

① “隋”當為“隨”之借字。——譯者註

贊，關於郭璞對王敦的諫止，趙道一敘述道：

郭璞之答王敦，止奸臣賊子之心也。……郭璞豈非以斯道自任，而冀回奸臣賊子之心乎？《道德經》曰：“罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。故足之足，常足。”此誠郭璞止王敦之意也。

此處所謂斯道，無非是要抑制奸臣賊子恣意謀反的忠的道德。諫止王敦的郭璞被作為專以忠孝之道標榜的淨明（忠孝）道的監度師，這種契機似乎可以在這裏面找到。不知是否因為他是《晉書》列傳所收著名人物的緣故，《淨明忠孝全書》的郭璞傳才沒有附加着例如日月二君傳授教法的神秘行跡，但是卻把暗諭忠孝以諫止王敦舉兵一事記為：“明公舉事必失無成，因極言忠孝之大義”；以其傳末為例，則說：“凡參學弟子，皆尊曰監度師”，賦與他淨明道監度師的地位。大致檢討完了的胡、張、郭三師如果是這樣的人物，那麼迄未言及的就是，三師都不是能跟元代的開山祖劉玉有直接接觸的人物。但是三師卻似乎因此而在《淨明忠孝全書》的《西山隱士玉真劉先生傳》所記劉玉接受神秘的教法的體驗中出現，通過每次我們都指出過的接觸，自然而然地聯繫到淨明道的開創，並被賦與了同淨明道的道師許真君並列的經師、法師和監度師的重要地位。

註

（1）道藏 正一部 第九八八冊。

（2）同上 洞真部 方法類 第一一一冊。

（3）同上 太平部 第七五七冊 《淨明忠孝全書》卷一。同傳由於經過淨明道二祖黃元吉和三祖徐異的編集、校正，被列為淨明道

教團的基本聖典。

(4) 承需撰 同治十年刊行江西省《新建縣志》卷六七勝迹條記着：“許家營在逍遙山傍，詳《許遜傳》。”而據同書卷首刊載的疆域全圖，知萬壽宮北約十幾里處有“許家港”聚落的存在。又據民國參謀本部發行的五萬分之一的地圖“烏山”，在西山萬壽宮以西約一千米處存在着許家，宮北約九千米處存在着許家港。後者超過了許宅一點兒距離，是否應以前者當之呢？

(5) 在同上《新建縣志》卷七〇的寺觀條可以看到：“龍山寺在天寶洞西南，舊名五龍洞。胡天師惠超常立祠於此，為祈禱之所。”關於胡天師，將在本章詳述。

(6) 此外所謂三傳，指的是《孝道吳許二真君傳》（道藏二〇一冊）、《旌陽許真君傳》（道藏一二七冊）和《許太史》（道藏一四三冊）。

(7) 在《淨明忠孝全書》卷一極為簡略地敘述着，如：“乃於丹陽縣黃堂靖，問道於諶姆。姆以所受孝道明王之法，並蘭公所付孝悌王銅符鐵券、金丹寶經授之；且謂吳君曰：‘君昔以神方為許君之師，今孝道明王之道獨許君得傳，君當返師之。’二君辭謝。”

(8) 關於逍遙山，已在第二章第一節裏談到過。清高其倬撰《江西通志》（雍正十年刊）卷四的江西通志江西通志山川條，有關逍遙山說：“在府城西南八十里，南有旌陽玉隆觀。”根據附錄的“新建縣全圖”，可以確定其大概位置。

(9) 在中國歷史上，地方官被民衆生祠的事例肯定不少。關於這個問題，可參考宮川尚志博士的《六朝史研究·宗教篇》第378、389頁。

(10) 道藏 洞真部 方法類 第一二八冊。

(11) 參照本書卷首的圖版一。

(12) 《三皇經》跟《三皇文》一道，作為洞神經的原始典籍，是為人注意的經典。陳國符的《道藏源流考》上册、福井康順博士的《道教的基礎研究》第二篇第一章、大淵忍爾博士的《道教的研究》第

三篇第二章，有詳細的論述和考證，可以參考。

(13) 這一事件的經過，可在《古今佛道論衡》大正大藏經本（卷五二）第386頁貞觀二十二年條看到。茲引錄其記載的要點：“勅旨：其《三皇經》並收取焚之。……昔宋時鮑靚初造《三皇》被誅。今仍宗尚改《三皇》為《三洞》，妄立天文大字，惑亂昏俗，其詐顯然，迷者不覺。今遇大唐聖帝，體其僞妄，故此焚除。”

(14) 永淳乃高宗年號，二月到十二月不足一年就改元為弘道，“三”可看做“元”的訛寫。

(15) 參照本書第一章第四節。

(16) 參照本書第九章、第十章。

(17) 道藏 洞神部 譜錄類 第五六一冊。試從《壙城集仙錄》中舉出二、三記事，記有“猛既去世，即以寶符真篆拯俗救民，遠近宗之。遜仕州為記室後，每朔望還家朝拜”；還傳云：“（盱君）即與母茅於許君宅東北八十餘步，旦夕侍養許君，謹願恭肅，未嘗有怠。母常於山側採擷花果，以奉許君。君惜其志誠，常欲拯而度之。”

(18) 拙稿《許真君傳考》，《集刊東洋學》第十五號。

第五章 宋代的許遜教團與 許遜信仰的實態

引 言

經過中國史上少見的唐末五代一大變革時期，許遜教團也在發生一些新的變化。首先引人注目的是，許遜教團與政權的關係從來就消極，寧肯採取封閉的姿態，而進入宋代以後卻跟王室混得火熱。據《修真十書玉隆集》卷三四的《續真君傳》第一紙的記載：

明皇尤加彙奉。本朝太宗、真宗、仁宗皆賜御書。真宗又遣中使，賜香燭、花幡、旌節、舞偶，改賜額曰“玉隆”——取《度人經》“太釋玉隆騰勝天”之義也；仍禁名山樵採；蠲租賦之役；復置官提舉，爲優異老臣之地。

《許太史》傳和《西山許真君八十五化錄》等也有大致相同的記事，可以窺見從北宋初期到真宗爲止，宋王朝對於許遜信仰的根據地玉隆觀的信奉與日俱深的情況，正如在第一章也涉及過的，北宋王朝的許遜信仰至末期急遽發展。政和二年（1112）徽宗自以玉冊奉“神功妙濟”尊號，請道士三十七人到玉隆觀，立道場，搞了七晝夜的設醮活動。而在此際上玉

冊文，表明徽宗對許真君的信仰熱情迸發，如痴如狂；並且在國內外孕育着憂患的北宋末年，危機意識還隱亘於熱烈的許遜信仰的背後。可以看到，這給許遜教團的態勢產生着微妙的影響。關於金齊侵入下玉隆萬壽宮的情況，決定放到後面去敘述⁽¹⁾；這兒，打算就南、北兩宋時期許遜教團的變態與許遜信仰和祭祀的實況先作考察。

第一節 宋王朝的許遜信仰

中國史上，不少王朝傾心於道教，但可以說沒有哪一個王朝像宋王朝那樣，長期地、始終不渝地、熱烈地持續信奉。關於北宋道教的流行，孫克寬氏扼要記述如下：⁽²⁾

道教在北宋，發展幾臻極盛。朝廷的崇奉，典禮隆重，且訂為國家政治制度之一（如錄祠）。社會上也把道教之儀規，結合於生活形態之中，把唐代的道教流風更加擴大，使之大衆化，凝為後來中國社會的基本形態。這真是一件大事。北宋道教發達，實起於朝廷的崇奉。

他進而就如此吸引宋朝熱心地崇奉道教的契機問題，除舉出通真先生林靈素、洞微先生王老志的作用以外^①，還舉出了其他種種理由。像我們已經講過的那樣，限於這許遜教團，可看成是：沖虛處士王仔昔聲稱“遇許遜，得大洞隱書、豁落七元之法”^②，而接近徽宗的暗中活動，成為以國家危機為背景，使皇帝個人對於許真君的信仰進展為宋朝國家的奉祀

① 原版“志”誤作“子”。據史書改。——譯者註

② 原版“昔”誤作“若”。——譯者註

的重要機緣。光緒《逍遙山萬壽宮志》卷二一匯集了關於曾為宋朝國家所進行的奉祀的主要內容，其開頭記道：

宋制設祠祿之官，以佚老優賢。先時員數絕少，熙寧以後乃增置焉。^①，……又詔洪州玉隆觀：自今並依嵩山崇福官例，置管幹或提舉提點官……蓋自真宗大中祥符元年，迎奉天書^②，詔天下官觀，名在地志，功在生民者，並加崇飾。而洪州游帷觀為賜額玉隆之始。徽宗政和六年，崇尚道教，令天下洞天福地，並造官觀，裝塑聖像。而玉隆宮且視在京神霄玉清之例，為加額萬壽宮之始。自是歲時遣官提舉。其所以祀我旌陽者，典玉隆也，禮至肅也。

更刊有相繼任玉隆萬壽宮提舉籌職的余卞父子、洪邁、真德秀等二十六人的傳略。這些傳略的內容，都是根據《宋史》列傳即可確認的⁽³⁾，不僅有宋朝奉祀玉隆萬壽宮的記事。在此間奉祀的具體事例記於《續真君傳》，茲不遑枚舉。但除了已在第三章詳細介紹過的玉隆萬壽宮的重新營建外，政和六年還新換了分寧縣（江西省修水縣）的旌陽觀，令採訪許真君遺跡；尚未建觀的地方，令本屬以官錢建造；即使有官觀而屋宇在損壞的地方，令按法式修換；還有無常往田的情況，則令撥就近僧寺的良田善莊給與道觀，以供觀的營造。⁽⁴⁾而根據《逍遙山萬壽宮志》光緒本卷七關於宮殿的記載，可以驗

① 設置祠祿之官不僅是宋王朝崇道的行動，而且是中央集權官僚機構日益膨脹、臃腫的表現。熙寧間王安石變法，所要解決的主要問題就是機構膨脹所帶來的嚴重財政危機。變法效果，於此可窺一斑。——譯者註

② 指宋真宗製造“天書下降”的事件，以粉飾太平，鎮懾遼國。——譯者註

證，南昌城二里旌陽山下的旌陽觀，據說許真君歲謁諶母往返中休憩過的玉隆萬壽宮南波陂山的憩真觀，以及傳為許真君經遊尋真之地的宮南盡忠鄉上羅村的尋真觀等，都是在此際着手建造的。無論如何，許真君受國家政權尊奉，以至於得到國家一級的奉祀，在許遜教團所具有的宗教職能上也表現着很大的變化。構成許遜教法的特色的倫理性格，正隨着進入和政治權力的接觸的階段而被強化、擴大，完成着所謂從“孝道之法”向“忠孝之道”的進展。以下，我們將從這樣的觀點出發，對出現於宋代許遜教團的教法中的忠孝、淨明兩教法試加考察。

第二節 宋代許遜教團的新教法

我們已經概觀了許遜教團的教學的發展，指出了被淨明道繼承的忠孝之道出現的時期，以開始顯示出訓釋忠孝、廉謹、寬裕、容忍的所謂“八寶垂訓”的迹象的《旌陽許真君傳》的形成年代為綫索，至少可以確實地追溯至十三世紀初期。⁽⁵⁾在《淨明忠孝全書》卷一所收〈西山隱士玉真劉先生傳〉中，如已引用的那樣說：建炎二年（1128）的戰禍之際，何真公祈禱許真君救度人民的苦難，紹興元年（1131）許真君應請下降，在玉隆萬壽宮的玉冊殿，授何真公以“淨明忠孝大法”及“飛仙度人經”。進一步接觸此傳，該傳記云：

諸弟子問曰：“昔何真公所傳稍繁，今先生所授極簡，何其不同？”先生曰：“昔紹興之時，仙期懸隔，權以救世，以法弘教，故繁；今龍沙已生，仙期迫近，急於度人，以道弘教，故約：此所以異。然其至則一，無

庸疑。”

據此，則何真公所傳和劉玉授與之法僅有繁簡之差，至極則一。無待釋明，可知更有可能追溯至教團的忠孝說法出現的時期。然而正如已指出來的那樣，在收入《淨明忠孝全書》的諸傳記有關教法傳授的記述中，往往可以辨認出被淨明道教團成立後的道士增附過的潤色痕跡。在此種情況下，通過《西山隱士玉真劉先生傳》，完全相信許真君降授給了何真公“淨明忠孝大法”和“飛仙度人經”的記述，是有點兒危險，必須慎重。但所傳降授何真公經法一事又似乎不是虛構。現在可以認為是接觸到何真公事迹的唯一具體資料，就是何守證撰的《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》的序言。根據其記述，可以看出與上述《西山隱士玉真劉先生傳》的記載正相對應的如下記述⁽⁶⁾，即：

昔高明大使許君，受法於道君謚姆大仙。吏隱東晉，攝邪誅怪，標江咒水，以拯生民之灾病。積功累德，而後舉全家於霄漢者。逮諸弟子繼踵仙去，雖嗣法者，代不乏人。然文字傳習之久，例多謬誤，無以取證。炎宋中興，歲在作噩，六真降於淪水，出示“靈寶淨明秘法”，化民以“忠孝廉慎之教”，乃命洞神仙卿為訓導學者師。越二年秋八月，高明大使覲歛臨於游帷故地——即今之江西玉隆萬壽宮也。於是肇建仙壇，名曰“翼真”，以延善知識。凡經典疑難，悉聽扣問。時新學九老法弟子，因以其書請益焉，果蒙真慈發明道要，說“氣鏡”、“神印”二篇，證諸闕誤，繼委門人，悉以符咒說法釐正之。書成以呈，真鑒賜可。又命何守證序具重修之意，以久其傳。守證自愧肉質地行，聞見隘塞，有何

補於宗教。然誤蒙真師收錄，充靈壇下弟子，今已三年矣，謹真序其事於篇首。……凡游於真師之門，得此法者，宜精進焉。紹興辛亥歲重陽之日謹序。

把它加以整理，有如下要點：（1）許真君的教法，在其昇仙後由於傳習得久而謬誤增多，故趙宋建炎三年（1129）六真降神於淪水，出示“靈寶淨明秘法”和“忠孝廉慎之教”；（2）過了兩年，即紹興元年（1131）秋八月，許真君突然降臨玉隆萬壽宮，故師建翼真壇以傳道；（3）有關在這翼真壇傳示的〈氣鏡〉、〈神印〉二篇，何守證於同年九月撰了序文；等等。可以確定，這何守證就是翼真壇的副演教師；這兒被稱作“師”的，則是得許真君降示而在玉隆萬壽宮建了翼真壇的所謂何真公其人；何守證乃其弟子。（補註）作為當時資料的這篇序文，比較1297年淨明道教團成立後編纂的《淨明忠孝全書》所收〈西山隱士玉真劉先生傳〉⁽⁷⁾，無庸置言是遠為可信的資料。據此，則1129年出示的，是“靈寶淨明秘法”而不是“飛仙度人經”，是“忠孝廉慎之教”而決不是“淨明忠孝大法”，就清楚了。此“忠孝廉慎之教”和前述所謂“八寶垂訓”的“忠孝廉謹”之間存在着慎與謹的差別，直接把它當作“八寶垂訓”教法是必須慎重的⁽⁸⁾。但無論如何，成為問題的忠孝說法作為許遜教團的重要教法而被加入的時期是在十二世紀初期，這一事實可以據此而確認。

其次，關於同“淨明忠孝大法”一道記為何真公授過的“飛仙度人經”，有同名經典在道藏中。從經典名稱推想，與此有較深聯繫的洞玄部方法類所收《太上靈寶淨明飛仙度人經法》五卷，也將仔細檢討內容；其本文可謂剽竊收於《道藏》開卷處的代表性道典《靈寶無量度人上品經》⁽⁹⁾六十一卷者。

《太上靈寶淨明飛仙度人經法》五卷，僅除一卷第三神識章而外，大概全文不過分割、借用了《靈寶無量度人上品妙經》卷一的“道言”罷了。《太上靈寶淨明飛仙度人經法》在第三神識章，採用着 1295 年許真君被加封爲“至道玄應”的尊號，本經法的形成當然應看做在此之後，難道允許把《西山隱士玉真劉先生傳》記爲何真公所得“飛仙度人經”擬定爲本經法嗎？且勿論“飛仙度人經”，就是應相當於本經法的基礎經典——《太上靈寶淨明飛仙度人經》，其實在與否，也必須說是極爲可疑的。⁽¹⁰⁾另一方面，反過來考慮，記在前述《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》的序言裏的“靈寶淨明秘法”，可在道藏中找到與它經名一致的《太上靈寶淨明秘法》。此經來歷不明，秘法內容講的是下述符法：按照“逐日燒香行持法”供養淨明靈寶天尊，行持度脫六親符、服煉身形符、救治百病符、束縛百邪符和安鎮呼召符⁽¹¹⁾，則其法力甚速，上可以報君之父母，下可以救衆生之苦。這也十分符合由於北宋末年社會混亂，何真公要解救民衆塗炭之苦的祈禱目的；把何真公得的所謂“靈寶淨明秘法”與之對證，或許是很適當的。

那麼，這個所謂淨明秘法是怎樣的教法呢？

出現在中國的文獻上的“淨明”一詞，出處並非那樣古老，據筆者管見，在六朝以前的文獻裏不能檢索出來，估計《太上一乘海空智藏經》是最初的。其一作爲“淨明真人”（卷四第一紙）的名稱出現；其二是“復願衆生出煩惱城，離於愛獄，成就天尊淨明光智，入於海空秘密寶藏”（卷五第二紙），後者像是具有天尊那樣的偉大智慧。這部經典其撰者勿論，就是正確的成書年代也不清楚。但正如經過考察的那樣，在唐代玄嶽的《甄正論》（四卷）可以看到這樣的記述：“自

唐以來，即有益州道士黎興^①、澧州道士方長，共造《海空經》十卷”，因此可以確認為唐代就有的經典。⁽¹²⁾從時代性來講，不是沒有可以產生某些影響的關係的可能性；但就思想性而言，要找出它和淨明道的教說之間直接的關係則是困難的。次於這部《太上一乘海空智藏經》早的，就是先前我們檢討過的有 1131 年紀年的《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序文。比這當更晚、年代大致明確的資料，可以舉出《海瓊白真人語錄》（四卷）。⁽¹³⁾此語錄乃白玉蟾（1194～1229）的弟子們編輯，各卷編者有異，從而編輯年代亦應視為不同。這提到的第一卷的內容，像謝顯道把白玉蟾與弟子彭耜和留長元的問答匯為一體而記述的，末尾有彭耜自己以 1251 年紀年的“謹書”，故第一卷至少可看成是十三世紀前半時較早的時期編輯完的。在第一卷檢出有“太上淨明院法”和“太上淨明院印”字樣，可是通過語錄沒有看到應該窺得其說法的解釋。但關於這，幸好在《道藏》收有存在專門說法的《太上靈寶淨明法印式》。⁽¹⁴⁾即：

太上靈寶淨明法印式



① “黎興”當為黎元興。黎元興，唐高宗以後成都至真觀主，盧照鄰撰《至真觀黎君碑》記其事。——譯者註

凡得淨明法者，雕印二顆，各二寸四分，一曰太上淨明之印，一曰淨明法主之印。淨明之印，奏牘即用之；法主之印，即遣呼召鬼神等用之。又有職稱者，印雕職印。

太上靈寶淨明法印式

據此可知，所謂淨明法印，就是得淨明法者所持之印；它有用於奏牘的淨明印和用於役使鬼神等時的淨明法主印⁽¹⁵⁾。關於淨明法問題，在作為上引《太上靈寶淨明法印式》的序文的“太上靈寶淨明法序”可以看到較為統一的說法。這一序文恐怕是斷簡殘篇，不是記的本來意義的這個印式序言⁽¹⁶⁾，但它以短文的形式介紹了全部淨明法：

淨明法者，乃上清玄都玉京之隱書。昔太陽真君孝道明王，以孝道著明，照臨下土，成無上道。於是上清上帝降於扶桑洞神之堂，召明王而說法證之，以為最上弟子，號靈寶大真人。玉清詔命，使以救度於時，故真人發大誓願，願居東極，用救群品；是謂靈寶救苦天尊。乃赤明元年八月十五也，謂之淨明。淨明者，無幽不燭，纖塵不污；愚智皆仰之，為開度之門、昇真之路；以孝悌為之準式，修煉為之方術。行持之秘要，積累相資，磨礪智慧，而後道氣堅完，神人伏役，一瞬息間，可達玄理。余昔慕道風，遍求師旨，心存目識，志切意堅，自受法吳君，後學謚姆，功行已就，復遇上聖傳以此書，其術乃成。至於蒙恩超舉神秘之迹，不可具言。得吾書者，慎無自棄，將有飛昇之漸。吾嘗著其未淺，作道經三十五篇，行於人世，得者猶鮮；況此樞機，皆上聖秘錄，行之詎可忽乎？（高明大使許旌陽）謹序。

據此，所謂淨明法乃是玄都玉京的隱書，孝道明王把它授與靈寶救苦天尊以救濟群品的教法。其說表明是專對愚人、智人的開度之門、昇真之路，無外乎救度群品的大誓願。它又說，許遜自吳猛受此教法，更學於謚姆，而其教法“已經以道經三十五篇的形式昭示給人間”，但這三十五篇不是別的，正相當於《太上靈寶淨明洞神上品經》上下卷三十五篇。先前當成問題的《太上靈寶淨明秘法》，也如前註 11 所指出的那樣，如果同樣考慮到包含着《太上靈寶淨明洞神上經》的一部分事實，那麼《太上靈寶淨明洞神上品經》就可以看做是成了所謂淨明道的前身的宋代許遜教團的主要經典；正是其說法，即淨明法，似乎纔可以作為許遜仙道教團所採用過的教法而位於教團史的第三期。若更加以年代性的限定的話，則基於淨明法成為拔度救濟的指導性書籍《靈寶淨明行遣式》⁽¹⁷⁾，專門用了 1112 年加給許遜的神功妙濟尊號，因此淨明法的實行也就可以設定在從 1131 年開始，直到 1296 年劉玉開創所謂淨明道這約一百七十年的期間。有關淨明法和淨明道的關係問題，將放到第七章以下去討論。而上述所說約一百七十年，乃是由於大致與 1327 年黃元吉編集的《淨明忠孝全書》所收《西山隱士玉真劉先生傳》記的“真公得之，建翼真壇，傳度弟子五百餘人，消穢厄會，民賴以安。迨今二百餘年，其法寢微”的說法相吻合。在《太上靈寶淨明洞神上品經》的“淨明正印篇第二十九”中被傳為“淨明諸法總始終四十篇”的淨明經典，其繁雜多端的各種“消穢厄會”的教法，是形成將在以後說明的劉玉所謂“昔何公所傳稍繁”的東西，把它“簡而不繁”化了的，無非就是所謂淨明道。可以說，劉玉宣揚的淨明道教義之所以被說成是“今先生所說極簡”，其原因就在於這裏。

第三節 宋代士人的許遜信仰和祭禮的實際狀況

通過《宋史》列傳可以檢索出，至少有真德秀、洪邁等二十六人在被差遣任玉隆萬壽宮提舉等職，但這些列傳都止於記述提舉官任職的經歷，而有關他們的許真君信仰和提舉的實際成績則未全面記載。正如“復置官提舉，爲優異老臣之地”所表明的那樣，擔任提舉官說來原本不過是優予的特殊名譽職而已。實際上，如果說是不擔當宮觀的祭祀和管理營運等事的話，那麼這就不得不認爲是當然的了。但無論如何，有數的文人官僚二十六人相繼被差遣的事實，就令人窺得玉隆萬壽宮在宋代的社會地位。正好，像是暗示這一點似的，今天僅有而殘存的宋代玉隆萬壽宮的有關祭祀資料，都是由宋代士人代表撰寫的。首先當推王安石撰的“重建旌陽祠記”。這份資料《臨安文集》漏載了，估計其存在從來不爲人知曉，因此準備根據乾隆本《逍遙萬壽宮志》卷一五和《南昌縣志》卷十，全文介紹⁽¹⁸⁾。

重建旌陽祠記 臨川王安石

自古名德之士不得行其道以濟斯世，則將效其智以澤當時，非所以內交要譽也；亦曰士而獨善其身，不得以謂之士也。後世之士失其所宗，靡爛於章句訓傳之末，而號爲穎拔者，不過利其藝，以於時射利而已；故道日喪而智日卑。於是有一昧其靈者，每厭薄焉：非士之所謂道者，名不副其實也；亦以所尚者非道也。嗚呼，其來久矣！晉有百里之長曰許氏者，嘗爲旌陽令，有惠及於邑之民。其爲術也，不免乎後世方伎之習，如植竹水

中，令疾病者酌水飲焉，而病者旋愈。此固其精誠之所致也。而藏金於圃，使囚者出力而得之，因償負而獲免於桎梏，豈盡爲方伎之所爲者？以是德於民。暨後斬蛟而免豫章之昏墊，大抵皆其所志足以及之：志之所至，智亦及焉。是則公之有功於洪，論者固自其道而觀之矣。夫以世降俗末之日，仕於時者得人焉；如公亦可謂晦冥之日月矣。公有功於洪，而洪人祀之虔且久。祥符中昇其觀爲宮，而公亦進位於侯王之上。於是州吏峻其嚴祀之宮室，與王者等，茲固侈其功而答其賜也。工弗加壯，中焉以圯。今師帥南豐曾君鞏慨然新之。鞏，儒生也，殆非好尚老氏之教者，亦曰：“能御大災，能捍大患則祀之，《禮經》然也。”國家既隆其禮，於公則視其陋，而加之以麗，所以敬王命而昭令德也。書來使余記之。余嘗有感於士之不明其道而澤不及物者，得以議吾儒也。故於是舉樂爲之述焉。

元豐三年八月既望。^①

祠記是元豐三年（1080）在曾鞏重建旌陽祠之際，請王安石撰的。其內容可分四段：第一段說，以往名德之士不能行道以濟業，則以智惠世；後世之士忘掉了這一點，徒然埋頭章句訓傳，射利於當時罷了，因此道漸漸衰退。第二段說，晉代的旌陽縣令許旌陽不但精於後世之方技，而且是以精誠解救人民苦難，在濟世利民的實踐方面成功的傑出人物；久爲洪州人虔誠祠祀，宋朝尊崇他，給予超越王侯的待遇，與王者等同般地嚴格祭祀，這是十分應該的事。第三段說，重建

① 以下有日譯全文，略。 譯者註

旌陽祠的曾鞏並不是特別傾心信仰道教的儒生，重建祠廟乃是根據《禮記·祭法篇》教導的應“能御大菑則祀之，能捍大患則祀之”的精神。最後，第四段則說，自己痛感人們從來就不搞清楚什麼是道，並未能把什麼恩惠施及於民生。這一點是對儒家所持的意見。拼命地致力於安定北宋人民生活的王安石，指出具有儒教教條這樣的界限，表明其明白的批判意見，或許是值得注意的。正如後述，以許旌陽為祖師而展開的淨明道，是唯一被儒家承認其存在、給予很高的評價的道教教派，而其理由乃在於淨明道標榜的實踐忠孝的說法及濟生利民的做法。回過來看，王安石的儒教批判，作為預卜此後淨明道出現的方向的因素，具有很深的意義。

祠記中被記為旌陽祠的重建者——南豐先生曾鞏（1019～1083），是迄未言及的《元豐類稿》（五十卷）的作者、著名的士人。他和王安石（1021～1086）像具有親戚關係似的⁽¹⁹⁾，從小就有交際，新法制定之際，曾向王安石致以請其自重的懇切的書面言語。推測王安石執筆寫祠記的緣故，或許也在於此。《元豐類稿》卷四〇樸直地表明了曾鞏對許真君的深深尊崇和祈念的心情，它收錄有如下祭文，很短：

祭西山玉隆觀許真君

陰功及物，靈德在天。絜維真馭之昇，實以中秋之序。人承餘烈，歲即遺祠。故茲守土之微，敢體愛民之素。俾往陳於薄具，尚永庇於群生。^①

說的是：當中秋八月許真君昇真的日子，仰慕許真君餘烈而舉行的玉隆宮例祭之際，曾鞏懷着守土愛民的請願心情，捧

① 日譯全文略。——譯者註

着饒肴，祈求許真君庇護群眾。據《宋史》卷三一九列傳，他是嘉祐二年（1057）進士，後歷任齊州、襄州和洪州的知事，從事十分細小的民政，取得了大的治績。但碰巧遇上管內大疫，對防除和治療疾疫深表強烈關注。曾翬敬慕發揮巨大靈異以克服洪州的疾疫、獲得了濟世利民成就的許真君，以至於到晚年有了實現重建玉隆萬壽宮的目標的熱烈信仰，其動機，恐怕應看做是從當這樣的地方官的體驗中培養來的。

且說由上述資料窺見到的虔敬的許遜信仰，以徽宗政和六年爲一分界急遽地加深，遂至於使這種熱烈的信仰在民間發生着種種弊害，這可從《朱子語類》卷一〇六《外任篇》漳州條有關玉隆萬壽宮的如下問答中看出：

問：“先生禁漳民禮佛朝嶽，皆所以正人心也。”先生曰：“未說到如此，只是男女混淆，便當禁約爾。”侍坐諸公各言諸處淫巫蠱惑之事，先生蹙額嗟嘆而已。因舉江西有玉隆萬壽宮、太平興國宮，每歲兩處朝拜，不憚遠近奔趨，失其本心，一至於此。曰：“某嘗見其如此，深哀其愚。上昇一事，斷無此理：豈有許多一日同登天，自後又卻不見一個登天之人。如汀民事定光二佛，其惑亦甚：其佛肉身，嘗留公廳，禱祈徼福。果有知道理人爲汀州，合先投畀水火，以祛民惑。愚民施財，崇修佛宇，所在皆然。此弊滋蔓尤甚。……”先生云：“亦嘗望見廟宇壯麗，但尋常不喜入神廟，不及往觀——凡此皆是愚而無知者之所爲爾。”謨……^①

這個問答是在朱子和周謨之間展開的。周謨向朱子諮詢對於

^① 引文至此。日譯全文略。——譯者註

漳州的民衆參詣佛寺和道觀一事加以禁止的理由。對此，朱子指出理由在於男女混雜。不但陳述了江西的參詣玉隆萬壽宮和太平興國宮的情況，而且說：“我見了遠近民衆狂熱奔趨的情形，深深哀憫他們愚劣。人類昇天那是沒有根據的，豈有許多人同日一道昇天等事的道理。我曾在漳州予以取締，以後一個昇天的人也沒了”，批判了狂熱的神仙信仰。衆所周知，朱子本來就對道佛二教的說法頗愛發表冷淡的言語，有時激烈地加以攻擊；而其曾指出神仙信仰確實十分蔓延的危險，當是事實。

可以看成是在宋代的許遜教團的說法中宣傳跟國家協調的忠孝教說，能够清楚地認出有前面指出來的影響，這是已經說過的。這樣的傾向，也將使許遜教團實行的樸素的祠廟信仰的要素減弱嗎？隨着玉隆萬壽宮的繁榮，融化在了民衆之中的傳統性信仰禮儀，在以西山爲中心的洪、瑞二郡的區域內被認爲愈益興盛，這就具有值得注意的價值。在《逍遙山萬壽宮志》卷十一，記載着可以認爲是根據《續真君傳》等而有關玉隆萬壽宮的祭禮的詳細記述。這中間不但使如上所述的朱子對民衆的狂熱信仰的批判得以證實，而且具體地記述了在當時的道教官觀舉行的祭禮的實況及民衆參加祭禮的情形，對於研究民間道教乃是寶貴的民俗資料。因此，筆者將不厭其煩地予以介紹。整理一年中間以玉隆萬壽宮爲中心而舉行的祭祀許真君的禮事，大致有如下幾個方面。祭禮的名稱，除在中文裏尚有明白的記載的以外，其他是筆者適當地附加了的。

（一）開 朝

（1）聖 誕

正月二十八日是許真君的誕辰，這天許多邑人就往詣玉

隆萬壽宮祈願長壽。里人之中，有建醮稱賀者，有獻納燈火者，有持駕迎神、誦讀祭文者，還有持燈火繞田野以祈求豐年的人……

(2) 割瓜迎請

每年一到季夏即陰曆八月，許多士庶就準備各種香花、鼓樂和旗幟，在玉隆萬壽宮的寢殿迎接真君聖像，勸請於其鄉土（社），以祈求除去蝗旱之害，在到那時期的數日前，社長將率衆持瓜果把酒獻奉前殿。這樣的行事就稱為割瓜⁽²⁰⁾，乃是預告迎真君之像的時候到了。

(3) 黃中齋

宮有六軀真君的聖像，前殿和寢殿的聖像不動，其他四軀應人們的希望被迎請六十天之間，周遍洪、瑞（江西省南昌府、瑞州府）之境，供八十一地人們瞻拜，同於詣宮醮謝。把這叫做黃中齋。

(4) 禁壇

七月二十八日仙駕登臨宮左五龍崗，舉行禁辟蛇虎的儀式。以前稱這叫作禁壇，遠近的人們不分晝夜地祈禱，熙來攘往，熱鬧非凡。因之，以至於蛇虎災害徹底絕滅。

(5) 淨月祭禮

陰曆八月仲秋被稱為淨月，每月一早開宮，首先舉行由州府官吏主持的儀式，其次接受由四方之人行香、禱賽、薦獻，遠近的人們老幼交混，或驅肩車，或乘駿騎，蜂涌參詣，接踵在道，摩肩而行。那外面，有出售百貨以酤利的商人，有表演奇術珍技的藝人；茶坊，酒肆，食堂，旅舍，列軒蔽野，綿延十餘里，與鬧市並立。但一過了淨月，這一切便歸消失了。

(二) 南 朝

(6) 淨月巡禮

一到淨月三日，象徵真君的仙仗行列就從宮中出發，首先拜謁黃堂觀的諶姆像，晚上下殿，宿於南廡。第二天早晨出發，到憩真靖稍息，夜宿紫陽靖。翌日一早，登龍城壇，渡小蜀江（黃湖口）。這兒渡口的渡費時為兩環，船夫所求不超過此數。原因是真君渡河時，曾給船夫二百錢，船夫還不滿足，要求一千錢，真君答應了他。但着岸一看，船夫拿着僅有兩環，其他不過是楮和錙而已。船夫醒悟，知道客人是神。這個規矩現在還遵守着。且說午後臨黃堂朝拜諶姆，鄉土善士要舉行宴享之禮。次日也終日滯留此處。第六天的早晨經由西路還宮。

（7）上昇齋

宮內中秋這一天有舉行上昇齋的修度慣例，第一天建醮，以待次日黃君即真君女婿黃仁覽真君來觀。行列多通過間道僻路。把至宮近五里處叫作俟（候）坡，有亭，稱為著衣觀，被認為是黃君曾更衣的地方。翌日早晨，宮內依照黃君的行列，在著衣觀整肅威儀，迎黃君進入端門，開始在前殿行賓主之禮，次日享禮畢，下殿到西廡休憩，待暮至而後西還。這時，在宮東的市場商人和居民必定要到街上迎接，因競求發財而牽挽仙駕，大多數都要隨侍到龍崗橋一帶。這是由於俗話說的“姑丈至，盡發財”，事實上是經常試過也有靈驗的緣故。

（三）西撫

（8）上元祭禮

每三年一次的上元日、即一月十五日的次日，真君的仙仗住瑞陽，存問黃君一事，人們把它叫作西撫。先在上元日巳刻（午前十時左右）迎仙仗安置在前殿，行齋以供三獻之禮，第二天早晨出東門向南去，過望仙橋，經茂埭入黃姑巷，

繼之迂迴到安里進元都壇稍憩，進而登師姑嶺入元仙靖，出驛路，再迂迴入小路，約行兩里至朱塘觀，又出大路到暗山頭。行程共達三十里，供給吃食。從者晝食以濟，渡九崗九水，過龍陂橋抵達祥符。瑞州的人們出城拜謁，管這叫接仙，被說成是真君降輿，與黃君共宴於前殿。至十七日又受享禮，侍從仙駕的主持人詣後殿酌獻於許氏仙姑（真君之母），而這個習慣是自淳熙五年（1178）開始的。翌日，還在五鼓（午前四時左右）以前就要引輿返回前殿，此刻，士庶焚香迎謁者以千數。凡仙駕經過之處，人民不論男女老幼，時有數百人焚香禮拜，破費設供；而其感激之餘，悲號者亦往往有之。

南朝和西撫的仙駕每到州府，主要人物必定再拜，迎送到大門外，迎請祈求必須緊隨行列。真君乘上龕輦，以白馬金鳳為先導，擡龕輦的人們就一齊唱和黃鶴樓古歌；此外，着高冠綵帕者有數對。綵樓（縷）的冠帽和黃鶴樓之歌一樣很古怪，因此恐怕是從晉代流傳下來的古禮。還有這巡禮所經之路，其橫斜曲直也遵守着舊例，至少沒有多大更動。因為一改動，據說就會發生殃咎。在仙駕出發的時候，常有當地人競闢舊徑，樹立標記，以指示所經之路，這是由於仙駕經過的路不是人們常來常往的大道。據舊記傳說，以前，真君外出，跟着女兒的足跡。據說在所通過的地方，要就龕的輕重、遲速、安危、晴雨進行占卦，若肩輕則步調就快並且安穩，天地晴朗，那個地方就有福；肩重則步調就慢並且容易失足跌倒，一有陰雨就有災。祥兆一出，那一年就會豐收，並且人也安泰；可災兆一出，就會傷人害物。又說，西撫的行列，去時希望寒雨天氣，還時希望晴暖；反此則有災禍。但是，仙駕常常從早到晚巡遊，走到荻荆之地，跟隨它爭相祈禱的人仍有數百人以上，可自古以來還沒聽說有扭傷了腿

的人。只是嫌忌人畜的生死，服用了被獻供過的香錢，或者爲了飲食而坐臥，是迴避的事。因爲據說如果違背，就有暴卒和變成癩子等禍殃。這些，都是前人的傳說，現在人們以身體驗着的。

以上是玉隆萬壽宮的例祭禮儀的程序和民間信仰的習俗。採取了這樣的信仰習俗的時期，難以遽下判定，但在補續這次從略的前引資料“南朝紀事”⁽²¹⁾，述說“由晉迄今千五百歲，乃人之奉從許公者，千載如一日，……道途飲食諸瑣事，一循其舊”，強調至於瑣事都保持了晉代以來的傳統。另一方面，如上所述，玉隆萬壽宮的祭禮真君，除形形色色的商店和供人觀賞的東西以外，還有茶坊、酒壚、食肆、旅邸相續不斷，那狀況講的是建立所謂門前草市的事⁽²²⁾，可以看做不能明確追溯至宋代以前的有關祭禮的描寫。從收入《續真君傳》的《修真十書玉隆集》的成書被推定爲十三世紀前半葉這一點，也使人認爲是記述了當時的風俗和信仰習俗，並且酌獻許氏仙姑的禮儀始於淳熙五年的記述，與此也不矛盾。然而，在舉行祭禮之際擺設貨攤的情況是與社會經濟的發展一道變化的。難以形成推定祭禮習俗的起源的材料，迄未言及。例如，像明記着真君乘龕的行列沿襲晉代以來古歌、古禮那樣，上述信仰習俗中包含着祠廟信仰時代以來傳統性禮儀習俗這一點，也是難以否定的。恐怕經過從晉代以來到十三世紀的長期的傳統積蓄和時代變遷而形成的結果，就呈現出了上述祭禮狀況。這樣的看法，或許是穩妥的吧。

註

(1) 參照本論文第八章第三節。

(2) 參照孫克寬《宋元道教的發展》第四十三頁。

(3) 列舉這二十六人的姓名，並附記《宋史》所收卷數以及在玉隆宮觀的職掌如下：

- | | | |
|-----|------|-----------------------------------|
| 黃庭堅 | 卷四四四 | 玉隆觀提點（據《宋史》本傳，作“玉管玉隆觀”。——譯者註） |
| 吳中復 | 卷三二二 | 玉隆觀提點（據《宋史》本傳，稱熙寧間“提舉”玉隆觀。——譯者註） |
| 余良肱 | 卷三二〇 | 玉隆觀提舉（應作卷三三三。——譯者註） |
| 余 卞 | 卷三二〇 | 玉隆觀提舉 |
| 周 葵 | 卷三八五 | 玉隆觀主管 |
| 曾 幾 | 卷三八二 | 玉隆觀提舉 |
| 程公許 | 卷四一五 | 玉隆觀不詳 |
| 張 說 | 卷四七〇 | 玉隆觀提舉（據《宋史》本傳，稱“宮”不稱“觀”，下同。——譯者註） |
| 許 奕 | 卷四〇六 | 同上 |
| 王居安 | 卷四〇五 | 同上 |
| 李 韶 | 卷四二三 | 玉隆宮提舉 |
| 湯 漢 | 卷四三八 | 同上 |
| 沈作賓 | 卷三九〇 | 同上 |
| 劉光祖 | 卷三九七 | 玉隆萬壽宮提舉 |
| 程 珌 | 卷四二二 | 同上 |
| 胡 銓 | 卷三七四 | 同上 |
| 李 浩 | 卷三八八 | 同上 |
| 留 正 | 卷三九一 | 同上 |
| 鄒應龍 | 卷四一九 | 同上 |
| 鄭性之 | 同上 | 同上 |
| 徐清叟 | 卷四二〇 | 同上 |
| 吳 潛 | 卷四一八 | 同上 |
| 牟子才 | 卷四一一 | 同上 |

趙景緯 卷四二五 同上

洪 邁 卷三七二 同上

真德秀 卷四三七 同上

(4) 《續真君傳》 道藏 洞真部 方法類 第一二八冊。

(5) 參照本書第一章第四節。

(6) 道藏洞玄部方法類第三一五冊所收。關於此，已在第一章第四節也談到過。

(7) 預定以後加以檢討，本書的刊定時間可推定在一三二七年間。

(8) 參照本書第一章第四節。

(9) 道藏 洞真部 本文類 第一～一三冊。

(10) 關於這部《飛仙度人經》，吉岡義本博士認為：“根據《西山隱士玉真劉先生傳》，則《飛仙度人經》就是許真君於紹興元年（1131）降授的。為實修其經說的指南書如果當作飛仙度人經法，那麼它就似乎可說是與《飛仙度人經》形成時代大概相同的著作。這就是本書同樣成了許真君即高明大使神功妙濟真君許旌陽解釋的原因吧。其形成至遲也可看做在《太微仙君功過格》（1171）的出現前後的時代。”（“初期的功過格”，《東洋文化研究所紀要》第二十七冊）但這一點有再考的餘地。

(11) 和《太上靈寶淨明洞神上品經》（道藏太平部第七五六冊）卷下的“度脫六親篇第三十一”到最後的“安鎮呼召篇第三十五”完全一致這事，與後述《太上靈寶淨明法序》末文說“吾嘗著其末淺，作道經三十五篇”，同樣是可以窺見三經的形成關係的好材料。《太上靈寶淨明秘法》為道藏第三一五冊所收。

(12) 拙稿“道教和佛教的父母恩重經——圍遶兩經形成的諸問題”，《宗教研究》第一七八號。

(13) 道藏 正一部 第一〇一六冊。

(14) 道藏 洞玄部 方法類 第三一五冊。

(15) 《太上淨明院補奏職局太玄都省須知》（道藏第三一七冊）所收，能看出實際刊載着“淨明院印”、“淨明法主印”、“總監鬼印”等

印式，可參考。

(16)《重刊道藏輯要》危集四所收《太上靈寶淨明宗教錄》把本序刊載於起首而作為序文，這也難於相信是本來的面目。從道藏本所收順序來看，可以認為是或者續此的“淨明法印式”、“靈寶淨明大法萬道玉章秘訣”、“太上靈寶淨明秘法篇”三法的序，但不詳。

(17)道藏洞玄部表奏類第三四〇冊所收。

(18)《重建旌陽祠記》也被收錄在清慶雲等撰《南昌縣志》（道光三十九年刊）的《壇廟》（卷十）。這兩份資料，除了①縣志所收的祠祀多有“于”作“於”者；②如本文引用以括弧所表示的那樣，“殆”作“亦”這兩點以外，其他完全相同。

(19)清水茂：“北宋名人的姻戚關係——圍遶晏殊和歐陽修的人們”，《東洋史研究》第二十卷第三號。

(20)割瓜禮儀的由來不詳，但在許真君傳裏，有許真君用使豫章的蛟類變形為冬瓜的謀略把它們誅殺了的傳說，或許能找到和這有某些關係的綫索。

(21)《逍遙山萬壽宮志》卷十一《祀典》。

(22)參照加藤繁“唐宋時代的草市及其發展”（《市村博士古稀紀念東洋史論叢》所收）。

補註：根據載於《西山許真君八十五化錄》卷末的孫元明信，有關何守證被傳為：“江淮隱士賈君守證，自石城來敬瞻禮真君聖跡，又出旌陽八十五化詩傳，拜而誦咏，乃睹西山施真人所述之詩”，說他是在施岑的八十五化錄分載着的施岑的詩傳帶給了玉隆萬壽宮的人物。

第六章 淨明道的形成及其傳承

引 言

以前，我們曾以許遜信仰及教法的變遷為線索，探討了從所謂祠廟信仰期到孝道期、進而發展到忠孝道期的許遜教團的發展痕迹。這個許遜教團至十三世紀末完成了大幅度的蛻變，一變其從前的面貌：這就是由劉玉⁽¹⁾所開創的淨明道教團。如果按照《淨明忠孝全書》把這一教團的嗣教譜系編匯起來，那麼就可以確定自作為祖師的道師許真君到法師洞真先生胡慧超，其次經由何真公傳至玉真先生劉玉，進而從中黃先生黃元吉到丹扃道人徐異繼承下來的傳燈。其間，並列賦予法師胡惠超、經師洪崖先生張蘊和監度師郭璞以三師君的地位，加到了此系譜，前已述及。⁽²⁾這裏，關於考察完了的道師許真君及三師君的事迹，避免重複論及；而從以劉玉以下諸師的傳記為中心搞清淨明道形成與傳授的經過問題，進而就元代人士官僚層對新興淨明道的教說的看法與反應問題，擬予介紹。

第一節 淨明道開創的經過及其傳授

且說在淨明道開山祖劉玉的傳記裏，除了已述《西山隱

士玉真劉先生傳》而外，還有《淨明揚教劉先生傳》（《逍遙山萬壽宮志》所收）。這兩傳的內容在總的結構上完全一致，後者以前者為藍本可說是一目了然，但其間有若干訂正、增益和刪削的痕迹卻不要看漏。所謂訂正，是有關地名的變更方面的；增益也不過是把《淨明忠孝全書》卷二收着的〈玉真靈寶壇記〉和〈玉真立壇疏玉真立壇疏〉補充到了後者的傳記裏，都不能認為有何特殊的意義。然而後者所刪除的，首先是在前者中許真君傳授給劉玉教法、勸說他實踐的激勵和諫誡的部分，其他是強調受自許真君的劉玉教法和何真公教法只有繁簡之別而至極則一之旨的部分。因此這兩點刪除就絕不是單純的節略，而似乎應作為當時淨明道開山祖劉玉的權威確定、何真公的教法退後這一態勢的新變化的反映來閱讀。但限於有關淨明道開創前的教法形成過程，則兩傳的記述可謂全然一致。本節將首先據此介紹劉玉得道的始末。

劉玉，南宋寶祐五年（1257）八月生於南康建昌（江西省奉新縣）的石門。幼年就學，熱衷於神仙之學。至元二十年（1283）二十五歲時，在西山瀉油岡會見洞真天師胡君（胡惠超）。胡君說他得所謂許遜讖語：歿後一千二百四十五年之間，五陵之內有弟子八百人出現，在豫章的河西岸宣揚吾教。沙州生郡江則掩沙井口，將在此際——龍沙已生，淨明大教應當興盛的時刻到來了。劉玉還接受了胡惠超的預言：汝應成為新出八百弟子之師，元貞二年（1296）十二月許真君將降至汝家。翌年春，胡君再次降至玉隆宮之山，教以建玉真壇於西山的黃堂山，棲隱之則可知真君一事。於是劉玉益自精進，在孝行里建騰勝道院，用善道努力勸化人民，以至於遠近聞之，紛紛尋訪真君。此事在降授淨明道給劉玉的1297年以前，不見得單是就自己修道而言，而是業已作為暗

示進入了向衆人傳教活動階段的東西而提請人們注意。其後，在至元三十年（1293）游許真君修道地亦即洪崖先生張君舊隱地黃堂山烏晶原，次年更在玉真府得遇真、張、胡三師，從胡君受大道說，這大概就是“淨明大道說”（《淨明忠孝全書》卷二所收）。翌年，玉隆宮法子黃元吉來訪紫清山居舍，說：“夢中胡君告以‘劉玉家有盛事，速往！’吾受此令，即疾馳來參。”^①果然，其夜半胡君偕弟子降，授以“玉真靈寶壇記”（同上書卷二收）。據說此紙末尾記有“吾有弟子玉真子”，但這無非反映出想闡明許真君和劉玉之間存在着師徒關係的意圖罷了。這樣，劉玉就決定於1297年登紫清山接受至道。正月，首先由郭君授以“玉真立壇疏玉真立壇疏”（收於同上書卷二）。繼之真君現身，曉諭以“吾修真時，曾在此受太上之命，從日月二君得了至道。今在其所靈寶朝天壇，授汝中黃大道、八極真詮^②。汝乃吾八百弟子之首英，其名悉傳華林八百洞天。宜率諸弟子勵精修道”^③，云云。更至十月，胡君降臨劉玉所居玉隆宮清逸堂，授以道法之說和三五飛步正一斬邪之旨。此道法似相當於“淨明道法”（同上書卷二所收），它題為“胡化俗述”。胡惠超之被稱為淨明道法師，其理由殆在於此。^④

如上所述的始末，即約十六年漸漸進展起來的傳授劉玉至道一事，可認為是告一段落。這裏記了“由是開闡大教（淨明道），誘誨後學”，繼而敘述道：“其法以忠孝為本，敬

① 藝文本作“夜來夢胡天師告曰：‘劉玉真家有盛事，汝可速往！’故來。”——譯者註

② 此述大意。——譯者註

③ 以上諸法皆扶乩之筆，但胡惠超法也可能另有所本。——譯者註

天崇道，濟生度死，爲事簡而不繁”，顯示着淨明之至道的內容。在劉玉這樣得道的過程中，除與黃元吉的關係以外，和真君、胡君、張君以及下記郭君的接觸，把它看做客觀記錄的史實是不可能的。這一點我們還沒談到。但若允許把它作爲修道者劉玉的神秘的宗教體驗來處理的話，那麼不妨把大德元年即1297年的得道看成是淨明道的發祥，以劉玉作爲事實上的始祖。其後，劉玉於大德四年（1300）十月加以郭璞傳授法說即《淨明道法說》（收於同上書卷二），至1308年把淨明道傳教之大任付與黃元吉，再過兩年（1310）以五十二歲去世。

且說劉玉悟得淨明道，接着傳授給黃元吉，進而傳承至徐異。試以二者的傳記爲中心玩味一下其間的事情吧。

黃元吉的傳記以題爲“中黃先生碑銘”的形式被收入《淨明忠孝全書》卷一，而這篇碑銘可以說是大致按照《道園學古錄》卷五十的“黃中黃墓誌銘”的樣子收載的，二者的區別不過前者補充了墓誌銘以“某”來表現的父親和弟子們的實際名字。撰者就是至今尚未談到的元人虞集；他說，在黃元吉生前因趙中山介紹而與黃有接觸，故得賴此經歷而撰述了該文。此外，在《逍遙山萬壽宮志》卷五所收〈淨明嗣教四先生傳〉也有他的傳，但這是根據“中黃先生碑銘”，把墓誌銘所有的四處具體記述大幅度刪除後的簡單的記載，可謂並無很值得參考的價值。

黃元吉出身於豫章豐城名族，十二歲時就入玉隆萬壽宮師事清逸堂朱尊師，朱尊師歿後，爲其先生王月航尊師所愛，受其教導。王尊師乃是嚴潔清儉之人，且有醫藥心得，因之黃元吉便希望學醫。王師不允，誠云：“醫道一事甚精甚微，非識慮周全，則無異於己手殺人，不應考慮過

分簡單。我自己放棄了醫術，就是由於想減少這樣的過失。你還是應當止思以求清淨之道。”這教誡似乎給了他極大的影響，據說，他斷了學醫念頭，在王尊師死後，遵照神的啓示，接受隱於西山之中的劉玉遺托的淨明道教法，即將“以本心淨明爲要、以制行忠孝爲貴”作爲根本教說，事劉玉夫婦如同奉事父母，奉其言如臨天地鬼神一般虔誠、敬篤，並擇地新建玉真、隱真和洞真三壇，把自己的精力全部傾注於宣傳教說上。這些記載作爲有關黃元吉行迹的故事，似乎是全面的。其後，元英宗至治三年（1323），他赴京師宣講淨明教說，據說當時達禮儀的公卿大夫，莫不讚嘆其說。果然，翌年，他表現出了識别人物的很好能力，在萬壽宮都監任上做出了漂亮的成績，由嗣漢三十九代張天師推薦，當上了淨明崇德弘道法師教門高士玉隆萬壽宮提點，尚未赴任就被決定命爲玄教大宗師，留居崇真萬壽宮，不久，名聲通達上聞，皇帝賜之璽書，但他毫無驕色。至治五年（1325）十二月一日，致書弟子陳天和，更告從者：“今夜子時，我將去世。其時，我將返玉真之墟，望明日在城東門外火葬，以淨我骨。一焚盡就當起南風了，而這就是對你勞苦的報答。”據說事情果然如他所說的那樣發生了。從者負其遺劍而歸，珍藏於西山。如是，黃元吉在世五十年，做道士就四十年，其間度人有陳天和、劉真傳、熊玄輝、劉思復、黃通理等弟子，此外被授與淨明忠孝教說者不計其數，其中當然有丹扃道人徐異。

淨明道第三代繼承人徐異的傳記，有《淨明忠孝全書》卷一的“丹扃道人事實”和《逍遙山萬壽宮志》卷五《淨明嗣教四先生傳》。據此可知，徐異生於至元二十八年（1291）

八月二十七日，是愚谷先生之子^①；祖先與黃元吉一樣是豐城望族。他自幼即有超群之才，恥與俗子交，一心讀書，努力修養。結果，為人稱作文章司命、人物權衡的劉先生認為他有詩文之才，遂改字子奇為子奇。延祐五年（1318）十八歲，以文墨為御史李一飛所知，使與名流公卿交際。至治三年（1323），黃元吉得淨明道，住在崇真宮，他聞訊登門拜訪。一見面，黃元吉就告訴他：“子乃我夜夢之人；子恢宏我淨明道，早已定矣！”極表感服。於是徐異就隨從黃元吉學習中黃八極之妙，更參於藍真人之下，於長春宮學全真無為之旨，賜號淨明配道格神昭傲法師。從這以後，盡管他照例與朝廷貴人來往，但以往的世俗煩惱都煙消雲散。次年因母年老，歸鄉侍養，長達二十餘年，盡禮至終葬。起初，因家有疾疫，有人勸阻他不要回去，但他一點也不怕，說：“至門昇堂，豈有不拜母親的嗎？”^②由於歸家一事，神明給予保佑，使他辟易並且消除了疾疫。關於此事，在子奇傳裏評道：“道德高潔，何如此之靈！豈能令人速亡嗎？！”此處可見，道德和神威的關係，乃是所謂只要道德高潔，就能顯示十分有效的靈能這種淨明道中倫理和宗教的密切關係。這樣的事例確實突出而令人難以忘懷。無論如何，據稱，其後弟子漸增，也有尤通文學者，甚至六十七歲的老翁亦願從之，令人感覺，似乎淨明道已經廣泛地為世人所關注了。

可是據傳云，徐異的日常生活卻富於倜儻慷慨的精神，指導弟子在是非曲直上一點也不疏忽，十分嚴格。數十年間，

① 蓋誤，原文“愚谷先生の子として生まれたが”直譯當為“作為愚谷先生之子而出生了。”查《丹扁道人事實》，愚谷先生“是大父”，即祖父。——譯者註

② 《丹扁道人事實》作“安有及門不昇堂拜母者乎？”——譯者註

他行請禱，在對付水旱、豐凶方面大顯靈能，驅散妖魔鬼怪，解救民衆，這類事情難以盡數。他不僅進行淨明道教學方面的佈道活動，而且在所謂濟世利民的社會實踐上也做出了巨大的貢獻。到晚年專門詠詩，昭示世人以深邃的悟道境界。至正十一年去世。在世六十年間，培育的弟子竟達數百名之多。

以上，我們專門透過開山祖劉玉、二祖黃元吉和三祖徐異的傳記，把淨明道的發祥和傳授以及他們三人的宗教活動概要地連綴起來了。但是，淨明道如何受當時社會或宗教界歡迎呢？可缺乏這方面的系統化資料，不能弄清具體狀況，這卻是遺憾的事。但《淨明忠孝全書》序言，作為說明當時士人官僚階層如何接受新興淨明道的說法的資料，是極為寶貴的。序文的撰者們的階級立場和思想觀點稍有偏頗之嫌，不過它卻可以說是搞清具有儒家教養的知識分子官僚和淨明道的遭遇、交往的經過以及他們的淨明道觀的難得資料。

第二節 元代士人官僚的淨明道觀

且說收入元代儒家官僚的序文的《淨明忠孝全書》，正如已經講過的那樣，是編輯了淨明道的主要教說以及從祖師許真君經開山祖劉玉到三祖的嗣法者的傳記的東西，照說應稱為淨明道教團的基本聖典。這部全書被說成是二祖淨明傳教法師黃元吉編集、三祖嗣法弟子徐異校正的，但據徐異的序言，到上梓時經過並非那麼簡單。

泰定元年（1324），徐異參加在京師澄清坊舉行的講筵的時候，從黃元吉受“淨明忠孝書”和“玉真語錄”的筆記，此後泰定三年，徐異到玉隆萬壽宮詣已逝的黃元吉的仙瑩時，

從黃元吉的高足弟子陳雲隱那裏，把珍藏在清逸堂的黄元吉遺墨及其與弟子的問答集搞到手，又在隱真壇得熊蒼崖所持“玉真語錄”數段，以曾由玉真先生劉玉真傳授下來的“玉真語錄”爲別集，更將所傳靈寶、道說、法說等合併刊行，題名爲《淨明忠孝全書》；最後的序言所記 1327 年是上梓的時間。只是校正者徐異的傳被收入是奇妙的事；但恐怕爲後人編入，謂之“丹扃道人事實”這珍奇的傳記名稱，似乎也暗示着這一點。就“中黃先生碑銘”而言，此點同樣也不是沒有疑義的。編集者黃元吉歿於 1325 年間，雖然和道藏本的刊行年代在時間上並沒有難以收拾的矛盾⁽⁴⁾，但是在仍以虞集撰的墓誌銘爲“中黃先生碑銘”而收載這一點上面，卻留下了若干疑點。

我們已經指出，在《淨明忠孝全書》收載着除徐異謹書而外的六種序言，而其中首先是光祿大夫蔡國公知經筵事張珪撰的。據《元史》卷一七五的傳，知道他就是元朝的翰林學士，任知制誥兼修國史的文人官僚，並且是屢次上奏肅正國內政治、特別是主張對佛道教團和僧道的墮落應嚴加規制的人物。他以翰林學士的身份輔助經筵的時候，服從知道他有病的晉宗（1324～1327）之命，赴西山療養，不久治癒再起，一度參事中書省，但再次得病不起，歿於 1326 年。他的序文言簡意賅，講了淨明道合乎當時儒家官僚的好尚、足爲士人進學的道理，說：“世人通常認爲仙道不過是遺世絕物。果如此嗎？西山玉真劉先生繼旌陽仙翁（許真君）之後弘開淨明道，其根本乃忠孝道德。非忠、非孝，連俗人也不當爲，而況修行仙道者。還有，忠孝是修仙道者當行的道德，而況對於俗人來說，更應該遵守。古人云，欲修仙道，必先修人道。而只有淨明道才是實現這句話的最佳之道，棄此道而求

其他是不行的。”強調仙道離開人道就不存在，只有實踐人道才是實現仙道的必要條件；並指出，淨明道的根本教說忠孝道德，是不問道俗皆當遵守的最高之道，是由自己去達到仙道之道；極力推崇、讚賞淨明道。達到這樣的認識，似乎是在前記西山療養之際。可以設想，其時劉玉已歿，他接觸垂暮的黃元吉而受其教化，這似乎還成了他受編者黃元吉的請求，執筆寫序言的機緣。

第二篇序文是光祿大夫江南諸道行御史臺御史中丞趙世延撰的。據《元史》卷一八〇的傳，他同下面將要介紹的虞集一起擔任《皇朝經世大典》的纂修工作，暫時擔任中書省的政務，也由於他和當時的玄教大宗師吳全節共同撰寫了《茅山志》⁽⁵⁾（劉大彬撰）的序，所以可看做是對於道教有深刻理解的人物。⁽⁶⁾他為《淨明忠孝全書》寫序文的契機，是黃元吉曾經來訪，向他出示了一本書籍，請求他執筆，說：“此乃吾師玉真子自都仙太史所受淨明忠孝之筌要。”這麼突然的依賴態度表示黃元吉和趙世延之間有怎樣的親密交情，是不清楚的；但黃元吉熟知趙世延對道教抱着不少關心或者好意，則是事實。當時，有教養的官僚中不少人對道教暗中表示關心。而他也同張珪在西山把病治好了一樣，至順元年間（1330），在金陵的茅山養病；可以推測，他有關道教的知識，因此更為深入了。在流石他做序文，表示對淨明道的充分理解，說：“臣職為忠，子職為孝，法三綱五常者乃行忠孝之道。堯舜之道，教人孝悌；夫子之道，教人忠恕。故大道至德要領，可謂在淨明道。太史許遜，痛憤世間淺人，徒為虛玄，唯事清淡，尚未力踐，離大道愈遠。於是為守人道，弘開簡易進修途徑，教化人民，而為世楷模；極持卑近的言語，

而說高遠之大道，這才真該說是高尚的呀！”^①可謂完全點到了淨明道超脫舊道教的革新性教說特質。

的確，以儒家官僚身份的倫理觀念，和以忠孝之說為筌要的淨明道教說之間，並沒有什麼矛盾，相反卻具有深厚的親切感受而與之共鳴，我們認為這是可能的。他對於道教一般的觀念具有難以消解的不同觀感，是引人注目的。他說：“先儒只以誠敬宣講至德之要。而淨明道在於一意不誠則不忠，一念不敬則不孝。學者專於忠孝，以存誠、持敬為入道之門，一旦工夫到家，即滅盡人欲，合乎天理，通於神明，那麼雖然不明其理，然達於大道深奧則理非難事。”接着斷言：“我對於道家歷來宣揚的煉神養性，並不感覺有何魅力；但認為只有淨明道那指導人民的忠孝之道，才是天地至正之道，因序以識之。”如實地反映出當時的儒家官僚對於道教的動搖心情之中那微妙的立場。趙世延本來是優秀的儒生，為受到極端蔑視儒教的元朝的特聘的最初的儒者，由此足見元朝特別是仁宗對於他的信賴程度。《元史》列傳記了他歿年後，評論他的一生：

世延歷事凡九朝，數歷省臺五十餘年。負經濟之資，而將之以忠義，守之以清介，飾之以文學。凡軍國利病，生民休戚，知無不言，而於儒而名教，尤拳拳焉。

正如所論，他是對元朝全忠節、守名教的模範儒生。因此，即使是對待那樣的淨明道，在向道教接近這一點，也理當具有習慣性的抵抗心理。如此心境，到解釋的時候便表現了出來。還有他撰述序文的年代沒明記下來，但在序文的開頭記

^① 此為概述。下同。——譯者註

着他“待罪集賢”任職期間受黃元吉委托，而他被任命為集賢大學士是在泰定元年（1324），翌年，為江南行臺御史中丞，不久到泰定四年辭去此職，故不妨把這篇序文看做是這段時間內製作的。

第三篇序文，是元朝中期具有代表性的漢人、《道園學古錄》和《茅山志》的“嗣上清四十五宗師贊”的撰者虞集撰寫的。他跟上述張珪、趙世延不見得在官場上有何公事方面的關係，但似乎卻有私交。《元史》卷一八一列傳記載，他作為《經世大典》的編集總裁，與中書平章政事趙世延齊名，張珪和趙世延二人十分尊敬他，有何疑問必諮詢他。在序文的前部分可以表明他的淨明道觀，他說：“老子云：‘六親不和和有孝子，國家昏亂有忠臣。’然此當周末之事，在倫理既然沒有破壞的今日則不能這麼看。老子憂世之心，大致與夫子無異。道家奉老子，所謂道家的人卻光講養生而旁及祈禱。這在今日一般人心目中是不成問題的實情。”表明對當時舊道教的一般評價極低。而有關與淨明道的接觸問題，他記道：“至治三年（1323）夏，方外之士來訪，曾說過豫章之地有稱許公旌陽的古仙人，以忠孝之說教人。無論所謂許公其人是否晉太康中去世的出色的古仙人，在其後千年間，宣傳養生、祈禱的道教中人卻如何全不想宣傳其教說。我從西山道士黃元吉那裏聽到玉真劉君和許公之間充滿靈異的神秘接觸，但許公所說的忠孝之教本來是根據儒家，而把這推及道家去說神異之事的。其書出世以來已過數年，而世人仍不悟此，實在應該說是遺憾的事。淨明道以外則無所謂神仙之學，道家所言長生久視、無為而化之道正在於此。”

可是，《元史》列傳一方面記載他的學問“博洽，無論何事必究本源，精研入微，對於宗教世界有深入的理解”，另一

方面又說他“接觸方外之士時，必掄擊其說”；又記其慨嘆“聖人之教不曾明瞭，故學者沒有止境。苟自信之道在異端、疑似之間，則不能深知其極。竊欲究性命之原、死生之故，少有未受挫折而歸此的”。所傳他的言行，一看就可以認為包含着很大的矛盾。可以說，既然他沒有充滿真摯的求道精神，而又讚揚淨明道，那麼就暗示着由於他長期的儒家修養而沒有使之充滿神秘的宗教欲求，但由於跟淨明道接觸方才充實了起來。然而正是這一矛盾，就證明他是熱心地傾向於淨明道的人。還有，他的序文撰述了於泰定元年（1324）四月十四日——這是其序言所附日期。^①這一年正是序文所記的與方外之士遭遇的次年，令人推測，方外之士有關淨明道的說法，恰如早日甘霖，滋潤了他乾涸的宗教渴求。他說其書問世業已數年而世人竟然尚不知其教旨——這急迫的感嘆，發生的原因正在於此吧。

且說，第四篇序文乃滕賓所撰。他的傳似未見於《元史》，但從所記文林郎江西等處儒學提舉前應奉翰林文字同知制誥兼國史院編修的官銜來推斷，應看成深受儒家教養的知識分子官僚。看，這位滕賓對淨明道評價很高，遠較前者為優：“昔說神仙立言著述者也多，但只有許真君才以忠孝自然修得仙道，據之救世，故非獨以己身得道為滿足。其功績之偉大，可謂堪與夏禹比美！”讚賞所謂濟世利民的實踐性教說。更舉《玉真先生語錄》內集所說“一物不欺，一體皆愛。一念之欺即不忠，一念之孝則印天”的話，嘆道：這才是民之常道、世教大綱。他一方面說：“方外之士（淨明道士）不違師言，代代傳此金玉大事，領會正心修身之學，身體力踐。

^① 據藝文版《正統道藏》為“十日”。——譯者註

吾黨之士應羞恥汗額!”要求儒家進行反省;另一方面竭力在誇獎淨明道:“若將此道恢弘於天下之人,那麼後世人人皆可為忠臣,人人皆可為孝子。”可以理解成他率直地表明了對此道的敬服。

第五篇序文為應說是滕賓同僚的應奉翰林文字將仕郎同知制誥兼國史院編修曾巽中所撰,他把淨明道和所謂道家的虛誕之說明確區別開來,說:“西山許公出現於晉代,為了世人多所成就,現在還在顯神而為人們尊奉。由此看來,那說法並非自以為是。道家者流有所謂沖虛拔宅之說,今日縉紳之士對此並未寄予大的關注;但由於淨明道教授真忠、真孝,因此就不能非難它。其教說令人懲惡之情、窒欲之事,是精妙且通俗的教理,所以實踐它就可望達到聖賢境界。應當明白,它在這一點上和儒教的看法是一致的。所謂超塵脫世的仙人隱士們的說法則是另外一套教法。誠然,玉真之心就是都仙之心,都仙之心就是天地之心!同志之士喲,不要輕忽這《淨明忠孝全書》,應當細細領會它,誠懇地反省,這樣才能接近許公的說教。”稱讚淨明道的良好的倫理性說教,喚起儒生們注意,並希望人們信奉全書。在此,他表明知識層對於舊道教即宣揚依靠金丹、符籙而得不老不死、沖虛拔宅的仙人隱士的說法的漠不關心或者甚至蔑視的態度,但同時強調這應同淨明道明確區別開來。這一點與上述序文是共通的認識,只不過有強弱程度上的差別而已。以淨明道所宣揚的忠孝道德實踐的說教作為可達到聖賢境界的方法,而寄與絕大的信賴,這是具有引人注目的價值的。

接在最後的是當了將仕佐郎建昌路儒學教授的彭堃的那篇序文。彭堃無論如何也像是個儒生,一開始就引了《易經》

坤卦文“君子黃中道理；黃，中央色也。”^①云：“夫子於坤卦取中正，以之作為教學之本。黃中道理之論，乃夫子當其時風頹俗敗之際，欲律天下使歸於中正之論，而這由都仙所傳，專以黃中之理授給了玉真先生。因此，都仙之心正可謂即夫子救世之心。欲守忠孝而不違道理，這完全合乎中正之道，持之就可以使聖世臻於隆平之盛吧。”進而他舉了《玉真先生語錄》內集的“大忠則一物不欺，大孝則一體皆愛”之語，說這乃是劉玉“體認都仙之旨而以爲教誡，而都仙的教旨就是夫子之旨，更是堯舜以來精一執中的教旨”。這無非是闡明淨明道真正繼承了孔子的救世精神；對於那把全書“載覽之餘，再拜稽首”、以序文識之的彭堃來說，淨明道並不是道教的一派，而莫如說是僅就繼承孔子教學的新教說這一點可以接受的。這，似乎可以說是把通過如上所述的六種序文而可確認為元代士人對於淨明道的深深的親切感的本質，最爲準確地體現出來了。

第三節 明清時期淨明道的傳承

在前面第一節時，我們以《淨明忠孝全書》所載傳記爲中心，探索了開山祖劉玉到黃元吉、進而到徐異的相承譜系。而《逍遙山萬壽宮志》卷五的仙傳收着〈淨明嗣教四先生傳〉，新增了繼黃元吉、徐異之後的趙宜真和劉淵然二傳，更載着可以繼承他們的“淨明三師”的附傳。⁽⁷⁾這兒試檢討徐異(1291~1351)以後的譜系，揭明明代以降的淨明道的相承關

^① 《文言·坤》：“君子黃中通理。”《象傳》曰：“黃裳元吉，文在中也。”查藝文版《正統道藏》“道”亦作“通”——譯者註

係。首先從作為旌陽公的五代而被記載的趙宜真檢討起。其父當過江西省安福縣令，而他號原陽子，自幼通經史，勤奮學習，希望能考上進士。但在赴省城的途中患病，其時夢神人，因而斷了進士一途的念頭，遂從曾君受淨明忠孝道法。另外，他還師事張廣濟，得長春真人的北派之傳，又以李玄一為師而修紫清白真人的南派之學。對醫術亦有頗深的造詣，在白鶴山茆居時從者雲集。至正十二年（1352）當紅巾之亂時，遊湘蜀之地，於武當山謁龍虎沖虛天師，受到禮遇，上清派學者多仰其為師。其後移居許真君舊跡紫陽觀（江西省零都縣大澤村），弟子聚集益衆，其《原陽子法語》亦賴之而得以行世。除此之外，趙宜真傳還有收於《道藏》的第四十三代天師張宇初的文集《峴泉集》⁽⁸⁾卷四的“趙原陽傳”，可以認為是在官志傳記撰述之際也參考過的。本傳有關趙宜真的法脈記述特別詳細，它告訴我們：趙宜真師事過泰宇觀的張廣濟（別號鐵雲），而張師則從龍虎山的金野庵得了金液內外丹訣。還有他師事的李玄一把他推薦給馮（蒲衣）先生，而馮先生也以金野庵為師。據同樣收於《峴泉集》卷四的“金野庵傳”，金野庵其人就是永嘉（浙江省溫州府）人金志陽，而金志陽之師李真常（月溪）據傳就是白玉蟾的徒弟。又，《歷世真仙體道通鑒續篇》卷五所收“金志陽傳”⁽⁹⁾也說：“遂以全真道士李月溪為師。月溪乃真常李真人之徒，真常又為長春丘真人之高足弟子。”^①把這三傳的譜系整理如下，可以佐證官志傳記所說趙宜真繼承南北兩傳的記述。

北派	丘處機	} 李真常-金志陽	{ 馮蒲衣-李玄一	} 趙宜真
南派	白玉蟾			

① 原文如此。——譯者註

趙宜真有三種撰著，下面這些都收在《道藏》：

(1) 仙傳外科集驗（秘）法（太平部 第八二三～八二四冊）；

(2) 虛靈歸空訣（洞玄部 方法類 第三一九冊）；

(3) 原陽子法語（太平部 第七三八冊）。

據洪武年間所收序言，《仙傳外科集驗法》十一卷的內容，說神農、華佗以來醫法之餘緒的外科法由原陽趙煉師所傳，但它不單是醫方技術書，而且此書行業，“爲人子者若得此書，則不陷於不孝，又（得此書）以療病者，則可使之不墮人不仁。乃仁人孝子之心具在”。這是頗爲引人注意的。想來這醫法是被理解爲許遜以來所謂濟世利民諸方術之一端。然而，他作爲淨明道的傳教者的本領，卻可說凝結在下面將予以檢討的劉淵然編集的《原陽子法語》一卷。關於此書，若要指出應予注意的兩三點問題，那麼，第一，在“日記題辭”條（卷一）裏，記着他從小師事並問道的師傅、可以說得了白玉蟾南派之學的李玄一授與他日記一帙，命他諸凡舉意、發言、接人、應事悉應記入帙中，教訓他“其不可書即不可爲；既爲之，不問得失，必當書之。合於理則合天心，背於理則爲欺天心”云云，而他自己述懷道：“蓋吾師之意，謂人心即天心，欺心即欺天。故以天心標其扶。”要常於人心之中確認天心，乃是標榜“正心誠意”的淨明道教說的樞要。由傳述可以看做在淨明道的教學的形成上作出了不少貢獻的白玉蟾教導的李玄一，把所謂日錄功過的實踐方法傳授給趙宜真，似乎暗示着明代的淨明道範圍廣泛的傳統。

第二，在原來的淨明道教說中，注重祖師許遜以來民人、社稷、君臣之義，比超脫的清境無爲境地更強調爲民衆的社會實踐、濟世利民的精神，這是已屢次指出來的了；但在成

爲確保淨明道的社會性存在意義的最重要根據的這個教說——因以神仙爲目標的道德修煉而獲得靈能，並由此實現濟世利民，從而將成爲神仙——中，無可否認，在邏輯上、在明快流暢的教理證明上都有所不足。但是，趙宜真一方面用前輩曾示以“人天路上，作福爲先；生死海中，修慧爲先”的話來敷衍，另一方面卻說着如下一段話：“儘管專修慧者由懺性、明心、戒定以證慧，因能度脫生死，但是得種緣福亦不免艱難。如何能得身心的清淨呢？再則，專作福者濟世度人而培植福基，似乎能得到來世的幸福，便是限於未證以道果也不免輪迴。所以，進道要訣，福慧相俟是必要的，不能偏於一方。自己一人富裕並不稀奇，而依靠從自利、利他兩方面出發的滿足，始能彼此共濟。”他舉了具體事例，即“以符藥救病，既成道，又斬除惡蛟，功齊神禹。皆苦身勵行，福慧並修，而後證道”，以許真君爲首來證明老子、孔子、佛陀、祖天師、葛仙公、白玉蟾等，進而教導說：“在其悟得真道上，看起來仙佛聖賢的說教似乎不同，但就修己及人這一點上來說卻是同一的。差別只不過是說，仙佛修慧福的目的乃在於度世，從而善惡報應採取三世；而聖賢成己成物的目的卻在於治世，從而善惡應報驗於現世。”這就是將標榜濟世利民的求道理論的正當性，基於可謂明代思想界的趨勢的三教一致論思潮而予以確認了。但趙宜真如此暢快的主張，無論如已據宮志介紹了的他既得全真教丘長春真人的北派之傳，又通過李玄一得紫清白真人的南派之傳，似乎都暗示着，淨明道自明代以後，不但特別傾向金丹說^①而且繼續維持了本來的現實性、實踐性的精神。

① 此處所謂“金丹”，就是指上述南北二派的內丹術。——譯者註

其次，旌陽公六傳劉淵然（1351～1432）的傳記也附載於《明史》卷二九九的《張正常傳》，但不能認為應當據此改變《淨明忠孝全傳正訛》的記事。據載，他是元英宗之際贛州路總管劉伯成的次子元壽之子，十六歲成為道士。趙公原陽（宜真）親自教他，鼓勵他修道。他常主張應崇尚忠孝作為根本，為其師趙宜真所看中，以為良器。在金積山（江西省寧都縣）同道時，被授與玉清宗教、無極淨明等書，修得種種道術；更被賦與大丹之訣，以至於深化了精神悟境。曾在遊龍虎山經過南昌之際，接受深遭旱魃之苦的官屬請求，令天落雨，保證了秋收，名聲因之很高。似乎也因此，洪武二十六年（1393）受太祖之請，大顯道術，因有靈感，被賜號高道，居住朝天宮（江寧府、南京）中的西山道院館舍。其後太祖親自駕幸，誠加撫慰，更與手詔，令之有到各個名山洞府尋真之便，他因此利用驛傳歷訪廬山、武當山等地。但不久就被朝廷召還都城，命為右正一；永樂年間（1403～1424）進為左正一，建齋於宮中。

劉淵然本來就性格狷介，與人多有不合，因事謫於龍虎山⁽¹⁰⁾，更被流放至雲南龍泉觀。但僅三年，他就因解救雲南土著居民所受旱疫大建功績，洪熙（1425）年間再次被征還，令居洞陽觀，以御書受沖虛至道玄妙無為光範演教長春真人之號，主任天下道教事；翌年，又被召至宮中賜與法衣、寶劍。他設立道紀司於雲南、大理、金齒三州，送徒弟任道紀教化南詔之地，而自己則回還朝天宮希望能終天年，又留弟子邵以正於洞陽觀繼承己任。還都後真人任正道錄司，決定回朝天宮，這年秋八月八日即如其所料的那樣去世，終年八十三歲。為此，宣帝命工部葬之於江寧省安德鄉圓子岡，同時召胡嚴⁽¹¹⁾授旨令立碑於內廷，予以表彰。

以上敘述是專門根據《淨明忠孝全傳正訛》的傳記的。上述介紹過的劉淵然和明朝歷代帝王的關係較之前述諸師更為緊密，是不能看漏的。他一度被拋棄、為永樂帝所謫流的事實，除了推測他捲入了明朝政界圍遼靖難之役的動亂以外，雖然具體原因不明，但是同時似乎也暗示着他與政治權力不僅有密切關係。《明史》列傳在永樂帝贈與他長春真人之號的記事後面，續記云：“仁宗立，給以二品印誥，與正一真人等。宣德（1426~1435）初，進大真人。”明白記載着他獲得了依附於明王朝的統轄道教的中樞地位。明朝統制道教教團的機構是洪武十五年（1382）八月由於改組玄教院、設置道錄司而確立，並將設在地方州縣的道紀司、道正司和道會司作為下級機構以統制道教教團的。⁽¹²⁾劉淵然被太祖任命為右正一後更由成祖晉昇的所謂左正一，是在中央道錄司的最高官職。還有他被成祖及宣宗所授與的真人之號，是由於太祖認為從來就是道士最高地位的天師之號冒犯天子權威而予以廢止並改為真人之號的⁽¹³⁾。相對於道錄司左正一是具有行政性質的世俗性道官來說，它是意味着國家對於道教教團最高聖職者的承認的稱號。在明代初年，被授與這種聖俗兩方面的最高地位的人，有第四十二代天師張正常和四十三代天師張宇初，不僅限於劉淵然。但是不管怎樣，賦與他跟繼承漢代以來傳統權威的張天師同列的地位，委以統轄不僅是淨明道教團、而且是整個道教的最高權限，這卻是確實的。⁽¹⁴⁾有關這一點，《明史》列傳評論道：“淵然有道術，為人清淨自守。故累朝禮之。”有關相當於旌陽六傳的淨明道劉淵然與明王朝的政治交往，特別是當成祖永樂帝佔領安南後宣撫工作之際，所謂“謫流”與他積極出馬安撫居民並取得效果、把弟子送去全面協助這二者的關係問題，將同明王朝對道教的

政策的本質問題一道，必須放到今後去檢討。

我們專門根據《淨明忠孝全傳正訛》的《嗣教四先生傳》，檢討了元明時代的淨明道的相承關係。在《正訛》卷末，附載着雖未收入正統的相承譜系，但卻被認為是與許遜仙道教團有某些關係或者被傳為有關的七個道士的傳記，其最後載着淨明朱真人和張真人的傳記。此二人乃是與教團涉及也深的明末清初人。^①由於是把淨明道的相承關係進一步延伸至清代的實貴資料，所以在此打算繼續加以若干檢討。

首先，有關朱真人的傳，除宮志卷五外，在《明史》卷一一七列傳太祖諸子條，有詳細的寧獻王權的傳。偏重在淨明道的真人行跡的宮志和匯集着太祖的王子傳的《明史》，其記述自然有各自不同的內容。但，兩傳的主要事跡之間正是由於表現出雖然有別、然而確實呼應，這才足以緩和人們對於仙傳特有的虛構的戒備心。

且說朱真人正是太祖第十七子朱權。初封於大寧，但正如宮志所記，“不樂藩封而棲心雲外”，有強烈的脫俗方外的志向。不聽左右侍臣所諫，布袍草履，脫身宮門，移居豫章西山天寶洞茅室，遁入修身生活。偶爾遇一老人授以淨明忠孝之微言，即日日以身驗之。明朝第三代皇帝成祖永樂帝屢次降詔，欲勸其歸赴封國，但都不能動搖他的決心。結果以其世子之故，被藩封於豫章，得加封為真人而成為涵虛真人，號耀仙。其後又與武當山道教首領張三丰⁽¹⁵⁾交遊，著《洞天秘典》、《太清玉冊》、《淨明奧論》等諸書數十餘卷，七十三歲以高談“烏晶之約，待之久矣”而逝世。《明史》列傳記云：永樂元年（1403）二月，寧獻王權改封南昌，因輶晦而

^① 原文如此。——譯者註

構築精廬一區，鼓琴讀書以度日；又與文學之士相往來，託志於沖舉，自號臞仙。也與宮志全無牴牾。列傳載其歿年為正統十三年（1448），而其時他高談的“烏晶之約”，與所謂“龍沙之讖”恰成一對。在《淨明忠孝全書》卷一〈西山隱士玉真劉先生傳〉述云：“許遜昇仙一千二百四十年後之間，豫章五陵內弟子八百人輩出，其師將高揚吾教。郡之江心忽生沙洲而掩蓋沙井口，也正在此時。”基於這一傳承的大教興隆、統帥出現的預言即“龍沙之讖”。隨着這一讖語而出現的劉玉，在接受許真君傳授教法之際，被要求“於西山黃堂山烏晶原建玉真壇棲止”。劉玉答應了這一要求，故許真君再次降臨，授與他淨明教旨，並預告大教當興。此即“烏晶之約”。由是，朱真人臨終時的寓言似可看做是說出了期待淨明道興隆的殷切願望。有關他和淨明道的緊密關係的最具體經過，除了前記在西山天寶洞邂逅老者說以外，遺憾的是不得而喻。然而無論如何，他自己放棄皇子的境遇而成為道士，學習淨明道的教法，辭卻要他復歸的要求而專志於修道和著述，直到逝世這一事實，總可以構成明初淨明道所應佔有的社會地位的一條有力的材料吧。

最後，有關張真人，宮志以外看不到相應的傳記。他是河南省杞縣（開封府）人，是生於萬曆四年（1576），歿於順治十八年（1661）的道士。正如宮志所說的“其族世、名字未曾語人”，又“竟不肯述其生平”那樣，其經歷有許多不明之處。大約在可認為三十歲左右的萬曆末年，他於湖南黃陂傾慕淨明之旨，為烏晶之讖所感動，於是到西山，住在洪井洞旁邊的小亭修道。其後移到古松澗結小屋以居，繼續瞑目靜坐，修養道業，在這裏與許多人有交往。來石室訪他的士大夫有李康成、陳士業等人，偶爾與之談論休咎之事，其預

言禍福竟不測而中，又有人以金丹之術問他，對此他回答道：自己少壯之時也不自負其勇以臨於戰鬥，又不得病，入山以來光是獨坐，怎知金丹之術？此話與宮志說他十八、九歲時開始慕道，偶遇杜君，自此與弟子們共同生活，學習採藥、茹草，修持祭斗之事，而沒有學習水火龍虎之金丹術的機會的前半部分記述符合，引人注意。其後，順治十八年正月，他鼓勵衆弟子：“玄風益盛，當奮勇精進喲！”接着逝世。

以上是在如例的附傳上與淨明道相承譜系有關聯的張真人傳，是瞭解他逝世時明末清初淨明道動向的少數資料之一。張真人和士大夫們在密切接觸這一點，使人認為，淨明道傳統的階層性質依然未變地維持着。還有所謂對金丹之術意外地表示出否定的主張，專門獨自靜坐瞑目的修道態度，似乎成為表明淨明道即使在明末以後，也還沒有沉沒於金丹之道中的例證。但不否認，宣傳濟世利民的淨明道，其原來的實踐性態勢也變得有些澹薄，這令人似乎感覺到在淨明道教法中發生着時代性的演變。

第四節 許遜仙道教團傳教譜系四則

通過以上第四、五、六三章，我們考察了許遜仙道教團發展的軌迹，把自許真君經淨明道的始祖劉玉到清末張真人的嗣教系統的概要探索完了。借此機會，打算指出見於許遜仙道教團傳記資料之中的傳教、相承譜系有四種不同的形式，清理畢出現於譜系的時代性變遷痕迹。

其第一種形式見於《靈寶淨明院行遣式》⁽¹⁶⁾第十一紙上的“保舉傳教師具位”，是：

度師 九州都仙太史高明大使神功妙濟真君許

監度師 三天扶教輔元大法天師張
 籍師 玄都御史吳
 經師 至孝恭順仙王謚
 祖師 孝道仙王靈寶淨明黃素天尊太陰元君
 祖師 孝道明王靈寶淨明天尊太陽上帝

這一形式形成年代不詳，但記爲度師的封號“神功妙濟”尊號是宋政和二年（1112）徽宗奉許真君的，從而把上限斷在此時是可能的。

見於《太上靈寶飛仙度人經法》⁽¹⁷⁾第一卷三紙的“記神章第三”這第二種形式，即：

祖師 太陽上帝孝道仙王靈寶淨明天尊
 祖師 太陰元君孝道明王靈寶淨明黃素天尊
 經師 至孝恭順仙王
 籍師 玄都御史真君
 監度師 三天扶教輔元大法師天師正一冲玄靜應真君
 度師 九州都仙太史高明大使至道玄應神功妙濟真君

這種形式的度師封號，有重新追加的“至道玄應”尊號，是元成宗元貞元年（1295）所封^①，因此可以把第二種形式的形成上限斷在第一種形式形成的下限。這一點也可以通過被作爲監度師的張天師道陵的封號加以旁證。據《漢天師世家》⁽¹⁸⁾卷二，張道陵被贈與“三天扶教輔元大法天師”之號^②，是宋徽宗大觀二年（1108）的事。其後仍由徽宗加封“正一靖應”，以後由理宗、元成宗屢加尊號；而被贈以“冲玄”的尊號，則是成宗元貞元年（1295），與加封人許真君

① “元成宗”，原版作“元成帝”，明顯錯誤。茲改之。——譯者註

② 原著“輔”作“補”，蓋誤。改之。——譯者註

“至道玄應”同年進行是清楚的。故第一種和第二種形式的斷代，可以看做是大致確實的。

以下第三種形式，是曾在第一章第四節裏討論的、根據《淨明忠孝全書》卷一的東西。按照前者的式樣予以重錄，則如：

淨明道師 許真君（許遜）
 淨明經師 洪崖先生（張蘊）
 淨明法師 洞真先生（胡惠超）
 淨明監度師 郭先生（郭璞）
 （西山隱士） 玉真劉先生
 淨明傳教法師 黃元吉
 淨明嗣法弟子 徐異

關於上記四師是淨明道開創當時的正式東西，而玉劉先生則不過揭示出來以供參考而已。大概推定它為十三世紀末到《淨明忠孝全書》編輯完了的十四世紀初葉時候的東西是不錯的。

最後，第四種形式出現於《逍遙山萬壽宮志》卷五所收錄的李長卿《淨明忠孝全傳正訛》，如下即是：

淨明道師 旌陽許真君
 淨明啓教 蘭公 謚姆
 淨明傳教 （旌陽一傳） 吳猛 陳勳 周廣 曾亨
 時荷 甘戰 施岑 彭抗 盱烈 黃仁覽 鍾離嘉
 淨明際真 金公 胡 詹 許大
 淨明經師 洪崖先生 淨明法師 胡真人
 淨明監度師 郭真人？（原本缺紙，筆者補）
 淨明揚教 （旌陽公二傳） 劉玉真先生
 淨明嗣教 （旌陽公三傳） 黃元吉先生

淨明嗣教	(旌陽公四傳)	徐異先生
淨明嗣教	(旌陽公五傳)	趙宜真先生
淨明嗣教	(旌陽公六傳)	劉淵然先生

建造這種形式的骨架的劉長卿其人，不得而詳；但《淨明忠孝全傳正訛》如已涉及過地記載着順治十八年（1661）張真人逝世的事情，他生活在清初可說是確實的。《淨明忠孝全傳正訛》還收錄於最初的《逍遙山萬壽宮志》——熊益華纂輯的雍正四年（1726）本，也可推定後述的悟得。因此，李長卿撰述《淨明忠孝全傳正訛》的時期可能限定在 1662 年至 1726 年之間，上揭形式大致可以看成是明末清初時期的形式。但嚴格些說，雍正本宮志的形式在仙系傳教的次第上和這似乎有些不同。而乾隆本宮志在“劉淵然傳”後敘述道：

按舊志，旌陽先生上溯謚姆、蘭公至孝悌王，下自十一真人至劉體玄，各詳道術及所由傳，別立仙系表。以蘭公爲一傳，至先生爲三傳，斷自十一真人以下相次……

據此，知舊志除傳以外還立仙系表，以蘭公爲一傳，許真君爲三傳，更以十一真人以下續之。乾隆本宮志在凡例又說：“舊志間參有論考之說，今悉以舊字冠之，以識分別，不敢沒前人之美也。”所謂舊志，具體地說，不外指雍正本宮志。表明雍正本所收《淨明忠孝全傳正訛》採用這樣的傳次的仙系表。按文續云：

系第爲先生特志，則傳系宜主先，……如孔子道統，本祖述堯舜，然及門弟子下至孟子，皆以孔子爲至道宗。……諸真人得先生統者，亦多列傳，不必更立仙系表。第就諸真人傳首，附載傳系次第。起自十一真人，

以先生爲宗主耳。

如上所記，在乾隆本宮志，告訴我們是像儒家道統撇開堯舜而以孔子爲道宗那樣，以先生許真君爲宗主，把傳系的順序起自十一真君。在前揭第四種形式中，附加了括弧的從旌陽公一傳至六傳的傳教順序，大概是基於同樣的理由吧。這樣看來，在許遜仙道教團所採用起來的傳教相承譜系有四種，若細分更有五種不同形式，便變得明白了。迄未言及，這是教團隨着時代發展的譜系擴張和對諸傳教者的評價即價值判斷的時代變化的反映，是使我們準確地觀察在許遜仙道教團的歷史發展中道統觀的變遷痕迹的東西。

註

(1) 至此，也還是照常稱爲劉玉真，但這正如明白記載爲“人稱劉玉真”（《新建縣志》卷六九）那樣，是所謂俗稱。按照《西山隱士玉真劉先生傳》（《淨明忠孝全書》所收）“先生姓劉諱玉，字頤真。玉真子，其號也”的記述，稱爲“劉玉”是正確的。當自本章進入直接論述淨明道時，先確認好雖然多餘然而精確的姓名。

(2) 參照本書第一章第四節。

(3) 所謂“中黃大道”似乎是《道藏》的《太上靈寶淨明中黃八柱經》（第七五六冊所收）、《道藏輯要》的“中黃八柱經”（《太上靈寶淨明宗教錄》，危集四所收）。“八極真詮”好像在《道藏》裏沒有看到，推測上記《太上靈寶淨明宗教錄》所收“真詮”與之相當。

(4) 《淨明忠孝全書》的刊行可以推定在 1327 年間，被認爲編集者的黃元吉歿於 1325 年，在時間上不是沒有某些矛盾的。但正如本文所述，被認爲校正者的徐異以載於黃元吉的筆錄的《淨明忠孝全書》和《玉真語錄》着手校對，據此若考慮到黃元吉作爲編集者的因素則並不矛盾，而仍然是事實。在如前所述的《淨明忠孝全書》載了序文的趙世延，通過黃元吉撰了序言，這種說法可以認爲是表明他事實上

承擔了編集工作。

(5)《茅山志》三十三卷 道藏 第一五三～一五八冊。

(6) 吳全節的傳附於《元史》卷二〇二《釋老傳·張宗演傳》。

(7)《淨明忠孝全偉正訛》第七附傳。

(8) 道藏 正一部 第一〇一八冊～一〇二一冊。

(9) 道藏 洞真部 記傳類 第一四九冊所收。

(10) 在《明史》卷二九九《張正常傳》，記其弟子第四十三代天師張宇初“嘗受道法於長春真人劉淵然。後與淵然不協，相詆訐”。這似可考慮為謫流之一原因。附帶說明，張宇初就是緒論所引用的《道門十規》的撰者。在其重視淨明道的態度上，可見和劉淵然的師徒關係給與他的某些影響。

(11) 胡嚴撰有正統元年“豫章許韋二君功德碑”文，被收在《道遙山萬壽宮志》卷一四。迄未言及，所謂許，就是許真君，韋文明即韋丹，他們都作為給人民做出了卓著功德的人物而被表彰着。

(12) 參照野上俊靜“明初的僧道衙門”，《大谷學報》第二七卷第一號；滋賀義興“關於明太祖和天師道”，《東方宗教》第二二號。

(13)《明史》卷二九九《張正常傳》。

(14) 據同上傳，永樂八年，張宇初卒，其弟張宇清嗣天師。他運動處於大真人地處的劉淵然，最終成功地被賜予“崇謙守靜”之號。由此似乎可以正確地觀察出當時淨明道和正一教的有力關係。

(15) 張三丰傳除《逍遙墟經》（《道藏》第一〇八一冊）外，有《明史》卷二九九列傳、王圻《續文獻通考》卷二四三等。

(16) 道藏 洞玄部 表奏類 第三四〇冊。

(17) 道藏 洞玄部 方法類 第三一六冊～三一七冊。

(18) 續道藏 第一〇六六冊。

附錄 淨明道與明代的宗教、思想

引 言

我們以《淨明忠孝全傳正訛》的傳記為綫索，檢討了始祖劉玉以來的淨明道傳教相承譜系，逐漸探索到了清初。這樣傳承下來的淨明道教說，反復地和周圍思想、宗教接觸，具有各種廣泛的影響關係，自是完全可以預想到的。但現在資料不足，有關這一點的綜合性考察將作為今後的課題。在此，專就淨明道同道教各派、特別是和全真教諸師的交往，以及淨明道同儒教、特別是和陽明心學諸家的接觸，介紹若干資料，予以附錄。

一 淨明道和道教各派的交涉

宮志的《淨明忠孝全傳正訛》終於上述淨明張真人的傳記。宮志另設有人物志（卷十三）一卷，分全真・演教兩部分補充了跟西山玉隆萬壽宮有關係的道士們的傳記。可是這全真並不一定就指所謂全真教，而是有捨棄世務專門求道的修道者之意，與演教、即教團又帶有對宮觀的世俗性管理、佈教的業務的人區別了開來。在全真⁽¹⁾這部分有關在西山修道的道教各派道士交流教理上，散見有若干資料。

明末清初之際，在西山跟各派道士交往最廣的，是全真

教龍門派丘處機長春真人的第八代法嗣徐守誠。據說他是南昌的世族、漢高士孺子的子孫，自年少即有拔俗之志，專談忠孝之事，出家願望益固。順治八年（1651）醉卧中遇一道翁，遂決意出家。翌年棄家居西山天寶洞，對孔玄微（常桂）執弟子之禮；於安置許遜教團中興道士胡惠超的弟子藺天師棺槨處日夜講讀經典，研究淨明忠孝之道；更師事孔常桂，在浮雲宮領會得性命雙修之學。又慕周占月（德峰）精通玄理，與之結交。同時慨嘆玉隆萬壽宮的荒廢，言此乃淨明道旌陽許真君祖庭，為根本之地，請求人們協助，圖謀復興，於康熙五年（1666）完成宮觀。此外，又設茶飯於宮觀道路，以濟行旅飢渴；建更衣設施，以防行路過客不便；支持修造橋樑等等。他挺身而出，展開所謂濟生利民的實踐活動。晚年卸下玉隆萬壽宮的事務，唱誦許真君的醉思仙歌，日修仙道。康熙三十一年（1692），於丹陵翛然羽化。生年沒有記述，但從所說以孝道事母六十年如一日來推，看做生於十七世紀初期，是無大過。

可是，所言徐守誠出家後最早師事的孔常桂是曲阜人，為孔子第六十七代孫。他在服完父母喪禮後出家，過着雲水道士生活。聞西山有神仙窟穴，遂來遊，在天寶洞終日獨坐松下靜悟天機。又從之遊者甚夥，修行者中，徐守誠最為優秀。除了這些以外，就沒有別的記述，至於其悟得的内容全然不詳。但所說徐守誠師事於他而勵精研究淨明忠孝道的事實，卻在暗示，在天寶洞他所達到的悟得境界與淨明道的教說深有關係，似乎旁證了此地存在儒教和淨明道之間的親緣關係。

還有所言徐守誠慕其玄理而交結過的周德峰，據說生於南昌一個官吏家庭。十七歲時，在南昌城內遇異人授以淨明

忠孝之道，遂超然了悟。其後至中年道念益堅，離棄妻子至西山天寶洞，在此出遇徐守誠，一道過隱逸生活，並訂正淨明宗教（錄）等書。徐守誠離宮後，他接受懇請到玉隆萬壽宮，為後學大闡淨明道宗風，教誨應以忠孝為本，每得許多著名人物尊崇。晚年應弟子請求，離宮赴講，七十餘歲也無病，以壽終。純粹的淨明道士周德峰對於徐守誠的慕道所能給與的自然不能是淨明忠孝道以外的教說。和全真教系有干聯的徐守誠投身於淨明道，以至獻身於玉隆萬壽宮的發展事業，其在思想上的重要契機，在這兒是可以探索出來的吧。

無論如何，這徐、周二道士似乎是清初淨明道的卓越領導者，慕其聲譽到西山求道者絡繹不絕。例如，據傳張太玄三十歲出家，歷遊各地名山，不能遇到令其滿意的良師。後來在逍遙山以徐守誠、周德峰為師，方才洞然了悟。又如，據說譚太智是棄文從醫者，在為父親服喪後哀痛之餘而不復行醫，慕旌陽忠孝之道而願意出家。見玉隆萬壽宮徐、周二師，師事之，絕棄一切人事，成全了出塵拔俗之志。傳說熊太岸也是從小就不同凡俗，讀仙傳遂憧憬出世絕塵，及聞淨明忠孝之道，幡然投身徐守誠門下，專心修道。其後因求高士遍歷諸國，不得其志，復歸師門，以尸解終。這三個道士被認為徐守誠門下的三位高足弟子，大概十八世紀初期淨明道的法燈可以看成是以在玉隆萬壽宮的此三人為中心而維持了的。

以上，可以部分窺見在清初的玉隆萬壽宮淨明道與全真教的接觸情況。⁽²⁾此外，要指出包括業已言及的主要東西、反映同道教各派的接觸、交流的資料，以資參考：

（一）相當於旌陽三傳的黃元吉，由第三十九代天師張嗣成推薦為淨明崇德弘道法師、教門高士、玉隆萬壽宮焚修提

點。（《中黃先生碑銘》）

（二）相當於旌陽四傳的丹扃參拜全真教蘭道元，得全真無爲之旨。（《丹扃道人事實》）

（三）相當於旌陽五傳的趙宜真通過師事張廣濟，得全真教丘處機北派之傳；又謁第四十二代天師張正常，深受禮敬，上清學者仰之爲師。（《淨明嗣教四先生傳》）

（四）相當於旌陽六傳的劉淵然授第四十三代天師張宇初道法。（《明史》卷二九九）

根據這些資料，可以推測，以淨明道爲中心的道教各派的交往，不僅在玉隆萬壽宮內部，而且在各教團相互之間，出乎意料地自由、頻繁地進行着。但是資料都是局部的、斷片性的，在有關相互接觸、交流可以全局地且系統地通覽方面，遺憾的是現在還有較遠距離，此點須俟今後研究的進展。

二 淨明道和陽明學派的接觸

如果借用明代思想研究方面別開生面的荒木見悟博士的見解，那麼在明代可謂：“心學思潮的流行，產生了爲以往思想史所未見的形形色色變異現象。而其中引人注目的是，劃分儒、道、佛的界限，確定自己歸屬於何方，而盡量想迴避和其他方面接觸這樣的排斥異端意識鬆馳起來，而被賦予其以不固着於相互間的教學界限的本心作爲究極的根本，爲了其心的充分發展的職能的各種教學的所謂思想方式卻蔓延開來。”⁽³⁾心學的出現，被說成是在這樣的從性理學的牢籠中把人們解放出來，展開其自由的雙翼方面，喚起了深深的自我反省；自由的光明還伴隨着廣闊的罪惡感陰影。具有這樣新的思想傾向的陽明學派人士，對開山祖劉玉說的“本淨元明，心學之妙；課忠責孝，大教之典。——不離日用常行之

道”⁽⁴⁾及“黃元吉說的“都仙宴息真淨妙明鏡中，不過微作念耳。……此教中謂之深造真淨妙明之心學”⁽⁵⁾的淨明道教說，即使深加注意，也不是不可思議的。關於陽明心學和淨明道教說之間的具體影響關係，筆者尚未形成可供發表的定見，這裏僅僅就陽明門下心學諸家同淨明道有何接觸，還有從他們的思想、立場對淨明道如何評價，這些可以找到的兩者之間關係作個斷片性的點綴吧。

首先，王龍溪（1498～1582）被說成是“新建（王陽明）之道，傳之者爲心齊、龍溪。……學者稱之爲二王先生。心齊數傳至近溪，近溪與龍溪一時並立，主講於江之左右，學者又稱爲二溪”⁽⁶⁾的王學左派、所謂泰州學派的代表人物，他和並稱的羅近溪給予林兆恩和李卓吾等以很大的影響。據《龍溪全集》卷十九所收“祭胡東州文”，王龍溪嘉靖三十三年（1554）在新安開講筵時，胡東州（清虛）以淨明忠孝之學入門，執弟子禮與之結交。這個胡清虛乃是自玄符先生得受淨明忠孝之教的道士。關於二者的關係，《明儒學案》卷三十四“泰州學案”四記云：王龍溪與陶念齋俱納贄受教於胡清虛；師傳關係或許相反，亦未可知。

羅近溪（1515～1588）同樣由“泰州學案”三記爲：“師事顏鈞而談理學，師事胡清虛而談燒煉、採取、飛昇，師事僧立覺而談因果，單傳直指。”羅近溪也曾師事過胡清虛。而據稱，他如得拱璧似的，誓以聖賢之事，“立簿日紀功過”，珍惜寸陰，精進於道德實踐；或獨居密室，默坐以向幾上水鏡，期望心與水鏡不二。⁽⁷⁾這兩種修養方法，正如已涉及過的是淨明法說；前者見於被說成是淨明弟子必攜的“淨明記功過簿”（《靈寶淨明院行遣式》第十紙）⁽⁸⁾，而後者不外是淨明法對入道者十誡的第一條所規定的實踐，即：“凡欲得淨明道

者，……如正淨明之體，須於坐卧處置一鑒盂水，則可知吾立法之意”（《太上靈寶淨明入道品》第二紙）⁽⁹⁾。只是他由此修養，仍然犯了“心火”遂病死了。不過在他追求高賢宿德於四方而孜孜不倦的精神中，可謂確實具有傾心向往淨明道的時代感。

其次，高攀龍（1562～1626）是王學右派、所謂東林派政客，是強烈批判以泰州派為中心的三教一致思潮，鼓吹儒教中心論的人物。《明史》卷二四三稱他是“為一時儒者之宗，海內士大夫，識與不識，皆稱其高，顧無異詞”的負有盛譽的學者。但他唯獨對淨明道特別關心，在《高子遺書》卷五的“會語”說，他對一玄客言：“東林朋友俱不知玄。雖然，仙家（道教）唯有許旌陽最正，其傳只淨明忠孝四字。談玄者必盡得此四字，方是真玄。”⁽¹⁰⁾這表明，即使在比泰州派缺乏宗教性的東林派也都知道淨明道的存在，承認它的說法在道教中為最正派的。東林派對使儒家遭尖銳的批判的淨明道意外地給予很高的評價，這一點應當注意。⁽¹¹⁾

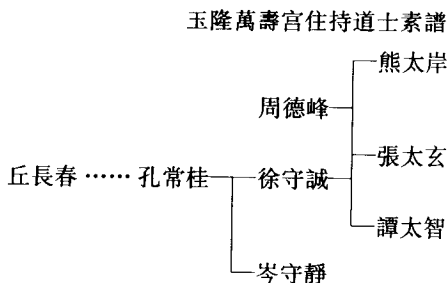
跟高攀龍一樣很重視淨明道的是屠隆（1542～1605）。他學系不明；但據《明史》卷二八八說，他是萬曆進士，為禮部主事時遭陷害而被撤職，專做詩文度過晚年，遊九峰三泖，以仙令自許。據收於其全集《鴻苞集》卷二二的“三教至處”，他主張三教鼎立，論述道：“學儒而詆佛者乃是俗儒；學仙佛而詆儒者乃是贗仙佛。孔子以老子為猶龍，未嘗有詆仙之事；以西方之人為聖人，未嘗有詆佛之事。佛之所教乃諸惡莫作、衆善奉行，佛未嘗詆儒；仙之所教在於淨明忠孝，亦未嘗詆儒。如此看來，三教不當相互排斥，而是可以互為鼎立。”這裏竟舉出淨明道來作為“仙”（即道教）的教說，是由於認識到所謂淨明忠孝的教說具有克服儒、道二教間圍

遠着禮教的本質對立的媒介性質。此話暫且不論對淨明道的深刻認識，至少應是認為不能不確信淨明道教說的正統性，的確把淨明道在三教融合思潮發展的明代思想、宗教界所賦有的地位與使命示意出來了。

註

(1) 此全真一詞已用於全真教以前，例如《舊唐書》卷一高祖的“沙汰佛道詔”的“老子垂化，本實沖虛。養志無爲，遺情物外。全真守一，是謂玄門。驅馳世務，尤乖宗旨”，就使用過。還有全真教成立以後，也有這樣的使用法。記着乾隆三年的阿蘭泰“重修玉隆萬壽宮碑記”（宮志卷十四）所記許遜棄官後，於嵩陽得全真修煉之學，大概就是這類事例。

(2) 按照《逍遙山萬壽宮志》卷十三〈人物志〉全真部分，能獲得如下整理過的住持玉隆萬壽宮的主要道士的師徒關係：



(3) 《明代思想史研究》序言，第2頁。

(4) (5) 〈中黃先生問答〉（陳天和編集），《淨明忠孝全書》卷六所收。

(6) 《歇庵集》卷三〈肝江要語〉序。

(7) 參照前揭《明代思想史研究》第109頁。

(8) 道藏 洞玄部 表奏類 第三四〇冊。對此，還將在第八章第二節論述。

(9) 道藏 洞玄部 方法類 第三一五冊。關於這個問題，也請參照第八章第二節。

(10) 據《高子遺書》卷九，高攀龍為《太上感應篇》作序，似乎還不能僅僅認為他對宗教關心不夠。

(11) 請對照本書自序及第七章。

第七章 淨明道教學考

——以儒、佛、道三教爲中心

引 言

從北宋末到元初之間，即大約自十二世紀到十三世紀初葉的時代，在中國近世宗教史上的所謂新道教——蕭抱珍的太一教（1138～1140）、劉德仁的真大道教（1142）、王重陽的全真教（1163）——相繼興隆，引人注目⁽¹⁾。然而，這一時期出現的道教新教派未必就限於上述三派，以許遜教團爲母體而形成的淨明道也恰好在這一時期，即 1131 年，經過許真君降授給何真公淨明法，到 1297 年由劉玉正式創立起來，這一事實，是不能遺漏的。這些新道教，從其說教內容上看，除了太一教殘存着咒水、符籙等舊道教的因素之外，都具有顯著的三教合一傾向，排斥舊道教的咒術教法，專門強調日常生活的倫理實踐，在這些基本態度上，可以說是有着共通的性質。⁽²⁾而淨明道在這一點上，與之如出一轍，可以認爲，把淨明道增爲近世新道教之一派是妥當的。

然而，這些新道教諸派的具體說法，當然也是有着這樣那樣各自獨立의思想和教理主張。例如，即使拿可以說具有同一性的三教關係來說吧：首先全真教的說法強烈地表現有佛教特別是禪宗的影響；相對而言，真大道教和淨明道の說

法受儒教的影響則是顯著的。進而即使在這二派，真大道教以道家的無爲清淨的精神爲基調，在此基礎之上攝取儒教倫理。相對而言，像淨明道始祖劉玉自己一方面明確說的：“吾教中有大中至正之道，千聖不傳之秘，出於言語文字之外者。……實法者一而已矣。何謂一？太上之淨明，夫子之忠恕，瞿曇之大乘，同此一也。”⁽³⁾立論於典型的三教合一說之上，而另一方面又說：“其法以忠孝爲本，敬天崇道，濟生度死。”⁽⁴⁾可見淨明道重視儒教倫理特別是忠孝道德，據此作爲全部教學的結構基礎。因此有需要注意好新道教各派站在共同的三教合一論立場上，同時在與儒佛二教的教學性關係上又採取各自獨立的態度一事。

中國的思想、宗教史上，試圖調和反復激烈地鬥爭着的儒佛道三教的思想的努力頻繁進行。但儒教和佛教、道教和佛教的調和比較圓滑，而道教和儒教之間的調和則基調極低，這就構成了阻礙三教調和實現的很大障礙。然而由於上述在淨明道教學上的道教和儒教的緊密融合關係的建立，可以認爲，三教間完全融合的道路開始打通，而完成於也可說成是近世中國宗教史的終點的三教融合態勢的進展上的淨明道教學，則擔負起了重要任務⁽⁵⁾。本章試以開山祖劉玉的《玉真先生語錄》爲中心，分析在淨明道教學的三教融合的教理結構，並考察到近世中國宗教史的三教融合的醞釀成熟。

第一節 淨明道和儒教倫理

元朝最高的知識分子官僚之一張珪給收錄了淨明道的主要教說的《淨明忠孝全書》寫序言時，評論淨明道說：“今日世人最初都認爲仙道遺世絕物，但只有西山劉玉真先生繼旌

陽仙翁（許遜）之後開創的淨明道是個例外，其教說宣傳以忠孝道德為根本。非忠、非孝，即使俗人也不為，而況在修行仙道者來說更是如此了。仙道離開人道就不存在，只有實踐人道才能實現仙道。因此，淨明道的忠孝道德根本教說，是不論道俗同樣應當遵守的最高道德，也是自己去達到仙道之道。”在序言的開頭舉出淨明道竭力提倡忠孝實踐這一點，備加推賞，這的確可說是準確地把握住了淨明道教學的核心。正如已涉及過的，《西山隱士玉真劉先生傳》傳述道：“劉玉在西山玉隆萬壽宮的清逸堂，由胡惠超授以道法、三五飛步正一斬邪之旨，闡明淨明大教，誘導後學。為此，其教說以忠孝為基礎。”進而說，當始祖劉玉去世時，從山澤弟子中選了黃元吉來繼承自己；並且在他遺囑後事之際，記云：

西山中有劉玉真者，本質行老儒，隱居深僻。有神明之遇曰：“晉旌陽許君千年龍沙之記，今及其時；而劉則八百仙人之首云。”獨重希文，以為可托。及去世，以其傳囑焉。蓋其說以本心淨明為要，而制行必以忠孝為貴而已。

傳述此事的“中黃先生碑銘”在現在的《淨明忠孝全書》，是作為第二祖黃元吉的傳記而接着上引〈西山隱士玉真劉先生傳〉被收錄着的。但這本來是轉借收於虞集撰的《道園學古錄》的“黃中黃墓誌銘”，故此資料比較可信；也正因此，像劉玉所說淨明道基本的實際情況是“其說求心中淨明，行為規範最重要在於以忠孝為貴”那樣，淨明道教說的要旨不妨概括為，在於通過標榜“淨明忠孝道”，專門保持淨明之心，實踐忠孝的道德。

然而，奠定淨明道教說基礎的所謂淨明、忠孝，其意義

何在呢？在《玉真劉先生語錄》內集⁽⁶⁾，可以看出從正面回答這一問題的如下簡潔的說法：

先生曰：“何謂淨？不染物；何謂明？不觸物。不染不觸，忠孝自得。”又曰：“忠者，忠於君也。心君爲萬神之主宰，一念欺心即不忠也。”先生曰：“人子事其親，自謂能竭其力者，未也。須是一念之孝能致父母心中印可，則天心亦印可矣。如此，方可謂之孝道格天。”

說淨明就是“不染物”、“不觸物”，由此就可以忠孝。這兒所謂忠，乃是對君應盡的道德，而其君則是主宰萬神的心中之君，因而心中只要有一點欺瞞也不能真忠。孩子事雙親，自以爲能爲父母竭盡全力，假若不採取反省的態度，其孝還不徹底，也僅爲孝行。如果能使父母之心充分滿意，那麼天心才能認爲這是真實的孝心。這樣的孝行才說得上是通過天心印證的真實的孝道。這種說法，一方面寄予潛藏在人的本性中的明德以篤實的信賴，而另一方面又從極深的內省立場展開着忠孝的教說。試讓我們在語錄內集再舉另一個例子來說明：

或問：“古今之法門多矣，何以此教獨名淨明忠孝？”

先生曰：“別無他說，淨明只是正心誠意，忠孝只是扶植綱常。但世儒習聞此語爛熟了，多是忽略過去；此間卻務真踐實履。”

看得出所謂淨明乃正心誠意，所謂忠孝則是扶植綱常的準確說明。根據始祖劉玉的這段話，可認爲，淨明道教說的核心的確在於，按照正心誠意去教導三綱五常的實踐。

元朝統治下的知識分子官僚階層中，對淨明道早就寄與

了深切關心和信賴的士人不少，這是曾講過的⁽⁷⁾。其中理解得最深的趙世延也在《淨明忠孝全書》的序言中說：“臣的本分是忠，子的本分是孝。法則三綱五常者乃行忠孝之道，故大道至德之要就在於淨明忠孝道。”正心誠意一語，原出於《大學》；綱常這慣用語也可以認為是作為在宋學影響下儒生、文人的用語而固定下來的⁽⁸⁾。因此，淨明道和儒學特別是和宋學有着密切的思想關係是容易想像到的。關於這一點，考慮到大家都想得到專論，故應加注意。就是說，淨明道和儒教在教學方面的聯繫，根據從上述稱引似乎可以想像得到的直接關係是並不成立的。例如，像前引語錄資料所講的那樣，淨明道的根本教說是以正心誠意去扶植綱常，但當時的儒生們忽略了正心誠意一語所具有的本義，因而行為不正。對此語錄嚴加批判。還有像已接觸過的，劉玉從極其重視深入內心世界的倫理方面的立場出發，宣傳真實的孝行應該是印可於父母之心及天心，告誡那種不嚴格反省事親不至，反而以為在竭盡全力，這還不能說是真實的孝行。而這，也可以看做是針對《論語·學而篇》子夏要求學者應盡的“事其親（自謂），能竭其力者”的孝的實踐而來的^①。又，在〈中黃先生問答〉：

或問曰：“今有學者，久別父母，求仕於千里之外，自以立身揚名顯親籍口。果可謂之孝乎？”（二祖黃元吉）
答曰：“唐陽城為國子司業，一旦引諸生告之曰：‘學者所以學，為忠孝也。諸生有久不省親者乎？’明者還養者

① 原文是：“子夏曰：‘賢賢易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；與朋友交，言而能信。雖曰未學，吾必謂之學矣。’”子夏姓卜名商，孔子學生。——譯者註

二十輩，有三年不歸侍者斥之。觀前輩此等教法，誠可爲準的。由是觀之，但知仕宦、不顧父母之養者，烏得謂之孝道？”

如上引，對於弟子“學者中有言爲立身、揚名、顯親而長期離別父母，求仕於千里之外的人，這能叫做孝嗎？”這樣的問題，引用任過唐國子司業之職的陽城訓誡學生的事例回答道：“爲了仕宦而不顧養父母，這怎能叫做孝道呢！”這可以看成是有意識地向《孝經》那衆所周知的“立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也”⁽⁹⁾的說法挑戰吧。如果這推測不錯，等於孔門中重視內省的子夏的言論被當作靶子，而《孝經》最重要的忠孝之說則被否定了，那麼淨明道開派者對於儒家的這種批判，就必須看成是有力地針對了儒教之學的基礎，而似乎可以認爲是指出淨明道相對於容易流於表面形式的儒教道德觀，由於在孝道實踐上的內在的宗教性的深刻反省，所謂主宰萬神的心君和天心的直接見面而產生的對立的緊張關係的闕如。同樣地，在語錄內集，有使我們更好地窺見產生這種批判的淨明道教學的基本立場的如下問答：

或問：“正心之學審能行之足矣，奚用道法爲哉？”

先生曰：“此語中古之世則可行也。若去古既遠，人心澆漓，如魯論一書，先聖所言，多未曾行，獨以子不語神藉口，其流弊至於無所忌憚，不知罪福，謗無因果者多矣；又以天理作門庭，人欲爲行徑，適足爲本教之累。人心受病既深，道法乃其針砭。所以古人道是‘無口過易，無身過難；無身過易，無心過難’。言之於口，人得而聞之；行之於身，人得而見之；思之於心，神得而知之。人心聰明，猶不可欺，況神之聰明乎？由是觀之，

治人心過，非神不可。道法豈容廢哉！”

這是對“正心之學果真能實行也就够了，爲什麼還要採用道法呢？”的問答。它是說：“若中古還可以，而今日人心流於鄙俗，連《論語》之教都不能完全實行。由於儒生們藉口孔子不語神事，而其流弊當然就是無所忌憚，對於罪福和因果報應的深刻教說沒有正確理解的人也就多起來。……人們的言行通過相互間的眼耳感知到，但是內心活動則不爲人所瞭解，只有神才知道。若是人，聰明的人都欺騙不了，怎麼能欺騙神呢？這樣想來，可知要糾正成了很深病根的今日人們心中之過，若非神則不能辦到。因此，處在今日之世，要廢止道法是不容許的。”宣揚儒教之說只是次等的形式上的道德，要剔抉由於缺乏超越它的內在宗教性而產生的弊害及因此而引起的近世人們所具有的精神方面的病患，通過喚起自立於神前的人類謙虛的宗教信念方能克服病患；闡明了不能廢棄作爲治病針砭的道法的理由，由此，似能窺見上面指出來的建立在批判儒教的基礎上的淨明道的宗教道德觀與新道教淨明道自己的積極主張之一端。

第二節 淨明道的救濟和悟道

正如在上節裏指出來了的那樣，淨明道一方面攝取了作爲儒教的根本教說的忠孝倫理，一方面又對其教說之缺乏宗教性加以批判，專從內在的宗教立場出發，要按照本來的面目實現忠孝道德，從而淨明道的教說當然就不是停留在追求世俗的倫理這次一等級上。在淨明道諸經典中，一看就可以看出與所謂舊道教相同的追求昇仙的理想的神仙信仰和宗教

性救濟的教說。然而這還可說是表面的類似，兩者說法的內容有很大的差別是不能遺漏的。道教宣揚忠孝道德並非始於淨明道，正如已在《抱朴子》中所見典型事例那樣，⁽¹⁰⁾自古以來常常就講忠孝的道德。但是和吸收其他一般性的道德價值相比起來，淨明道卻以忠孝的實踐作為保證天尊的救濟的最重要的根本條件，並賦與它以最高的宗教倫理價值。

其次，試通過在淨明道諸經典中應說是和《太上靈寶淨明飛仙度人經法》並駕齊驅的經典、具有把淨明道的主要教說分類整理為三十五篇的形式的《太上靈寶淨明洞神上品經》驗證此點⁽¹¹⁾，那麼在其“入道真品篇第三”有如下說法：

人之初生，父母遺體，知其所養，知其所貴，知其所事。父母之身，天尊之身，能事父母，天尊降靈。欲拜星辰，友恭弟兄；兄弟之身，諸天真人。凡知此者，可燒丹篆符^①，百鬼畏名。不能此者，未可入道以奉三清；夜叉食其肉，魔剎戮其神；雖有丹書萬卷，未可以昇真。……唯知忠孝，可以學道。道甚易知，不為難也。悔悟學道，是為上善；不孝為孝，可全至孝。至孝非難，過而即改：前日犯親，不敢再犯；今日之後，誓以不犯。如此則上帝遣真人降於世，授之真訣，修身濟物，積行以為仙。不悟此則是無筏而欲濟，永劫輪轉，沉於下鬼者也。

主旨是說：“凡人生出來後，身體是父母所遺之體，若知所養，就應該自己知道寶貴它，自己知道侍奉父母。從而父母的身體就等於天尊的身體。不懂得這道理的人沒有入道的資

① 藝文本“可”後有“以”字。一譯者註

格，縱使有萬卷丹書也不能昇真。但懂得忠孝的人卻不同，學道容易取得成就。行孝道時不失去悔悟之心則爲上善，完全做到至孝並非難事。還有，即使犯了過失而發誓不再犯的人，通過從上帝那裏得到真訣，積累修身濟物的善行，也能够成仙。不悟此理的人就永遠不能擺脫輪迴世界。”可見其以父母的尊嚴即自己生命之所出的尊嚴比擬天尊，把確認人們應當孝敬父母這一點當作入道的絕對的前提條件，鮮明地表現出重視忠孝，特別是重視孝道的態度。適合這樣條件的人不外所謂入道的真品；但即使在未完全實踐孝道的情況下，知道忠孝、悔悟學道者都被說成由於被上帝授予真訣而再反復修也能够昇仙；這作爲對自爲的修道者的神助之道，引人注目。在如下“入道己修篇第四”，更進了一步地靠他力救濟說以太上老君自己的誓約方式表達出來。即：

凡夫搖盪，遂此顛危，輕於養氣，昧於事親，元氣淪亡，大恩泯絕，又安能事於君上？而自棄於帝衷，所以罪積如江河，冥官考覈者也。凡我赤子，願聽我言。我如欺君，使我雙目盲、兩耳聾，鼻塞口喑，手足不仁，不履帝庭，不上昇雲，億千萬世，鄭都考形。但願我赤子，孝順長在心。居家奉父母，在朝忠於君。不爲貪淫行，泄散精與神。福流如流泉，派派自然明。日夜念此經，魂氣自然靈。或有骨肉災，病者自然平；或薦諸魂爽，滯魄脫幽冥。念念天尊力，天尊度世人。世人昧生理，五逆存於心。心既存五逆，天尊泪如傾。天尊非棄汝，可察我誠^①。

① “可”前脫一“汝”字。——譯者註

這是說：“人即使決意入道，若放鬆養氣，不盡心事親，元氣就會漸漸淪亡，大恩就將泯絕，又怎能奉事君上呢？這等於自己放棄上帝的恩寵，其罪不輕，就是到陰間也要被拷問。赤子們啣，願聽我言！如果我欺騙了你，那我眼要瞎，耳要聾，鼻變塞，口變啞，手足麻木，詣帝廷、乘雲昇天更不行，還要在酆都永遠遭受苦刑。赤子們啣，假如你們懷着孝順之心，謹謹慎慎，日夜唸經，就會多享福；不光骨肉災病，就是魂魄也會得到解救。世俗的人們不了解生死道理，懷抱着五逆惡心。但即使存有五逆之心，天尊都慈悲為懷，不拋棄你。且相信我所說的都是實在的吧。”這可看成是太上老君說明由於天尊的恩寵而得到救濟的途徑，通過在赤子們前發誓來確證其說法的真實性。這樣的誓願思想，恰恰與大乘佛教經典的所謂本願思想極為相似，只是表現形式有某些不同，但在靠誓願得救濟的教理結構上，二者有一致之處是明確的。⁽¹²⁾

但是，在淨明道始祖劉玉的《玉真先生語錄》，可說完全沒有把《太上靈寶淨明洞神上品經》這樣說的神的靈妙救濟原原本本直截了當地表明。貫穿於語錄的說法是，縱使宣揚靈妙不測的神意，也在強調可以並且應該通過發現非人格的合理解釋來把握那神意。以語錄所具有的特殊性而言，這是引人注意的。例如內集說：

先生曰：“天下道理最大，此前朝賢相之言也。以愚見觀之，世間至甚靈驗亦無如道理，——以理由道生故也。順之則吉，背之則兇。每見曲昧道理之人，或大言無當以尚氣，或陰險私邪以求勝，亦何所不極其至哉？人力莫之能敵矣。但造物者好生地，不放過他，縱被刑辟，難免鬼誅。豈造物者不仁邪？良由彼輩自作自受之耳！”

世間至甚靈驗雖被說成不可思議，但實在就是自然的道理的表現，不過只要順應道理就產生吉利的結果，違背道理就產生兇惡的結果。強調這是由於理生於道的緣故。至甚靈驗如吉凶、禍福那樣的報應也不是基於神意的表現，而不外是儘管冷酷然而合理的表現。之所以說自作（因）自受（果），原因正在於此。這樣的思想方法涉及着窮極的悟道。同樣，在內集說：

今而斯道大明於世，有識之士能趣此教，可謂一日千里矣。大概有能忠孝、方寸淨明者，自己心天與上天黃中道氣血脈貫通。此感彼應，異時與道合真，如水歸海矣，可不勉旃。

即說：淨明道的教說在今日世間得以闡明，以至於社會上有見識的人們急迫地傾向於它。其教說可以實踐忠孝、心中淨明者，其心與上天黃中道氣相貫通，彼此交互感應，不久就會如水歸海，自然能與道、與真合而為一。關於其道氣感應，更根據結構獨特的理論加以說明，內集有如下敘述：

先生曰：“天立中黃八極，而極無上之本，正謂隔蔽中下界陰濁之氣，不令上沖清虛之境。人之一身亦有中黃八極，亦隔蔽下焦穢濁之氣，不令薰蒸心府，所謂隔膜是也。其世間不忠不孝怨怒諸氣，上至天中黃八極，其氣返而為水旱疾疫之災，各從氣類感召，可以類推。福禍無門，唯人自召者，此也。唯有忠孝之氣，徑沖清虛之境，如矢中的，至於惡曜亦為之退舍。^①

^① 這和漢代緯書所謂“混沌元氣，孝在其中”同一路數，都是把氣倫理化。這是典型的天人感應神學。——譯者註

即說明：天爲了不使中、下界陰濁的氣上昇到清虛之境而立了中黃八極。這中黃八極也備於人身，它不使下焦穢濁之氣上昇薰蒸心府，這就是隔膜。故不忠、不孝的怨怒諸氣上昇，以及中黃八極將它們向下遣還，它便成爲水旱、疾疫等災禍而達於下界。如此，凡從氣皆爲禍福感應，禍福是自己召來的。然而，只有忠孝之氣，恰如飛箭向着目標飛去那樣上昇到清虛之境，惡曜也不妨礙它。據此，人所經驗的禍福報應，都是自己造成的上昇之氣達於中黃八極，彼此感應的結果。人心若是淨明忠孝，其氣便沒有什麼障礙地達於上天，能够進至究極的境界而與道合一。據此所說“至其靈驗也由於道理而形成”的道理的活動，便通過所謂道氣感應的理法，從它引起的自然現象，到人間的禍福，進而至於悟道，而明瞭起來。這一說法與前引《太上靈寶淨明洞神上品經》的靠所謂誓願救濟的說法，果真有何關係？在淨明道的教理體系之中的兩教說的構造方面的關係，似乎是個問題。

第三節 淨明道的三教融合

前一節通過檢討《太上靈寶淨明洞神上品經》和《玉真先生語錄》的說法，在淨明道的教說中應達到終極目的之兩種說法，即救濟和悟道這兩條道路的說法，就變得明瞭了。但關於這兩教說的教理關係不一定看得出清楚的說明。然而這兩種教說在共同以忠孝的實踐作爲最重要的或者不可或缺的條件這一點，建立在相互共通的倫理基礎上。一方面宣揚靠超越人格神的天尊的恩寵和太上老君的誓願得到救濟而昇仙，到長生不死的仙境逍遙；另一方面宣揚通過和宇宙的根源、究極的真理即道合爲一體而達到無上清虛的境界。即使

如此，兩者將達到的終極目標，本來就是道教所持續追求的最高價值，即長生不死和無上清虛的仙境。以上兩條道路並非別的東西，寧可說，把它看做同一教說的兩面是穩妥的。

可是，淨明道如此兩面性的原因，應在淨明道形成時期與教團的歷史、社會背景有密切相關的方面上進行考察，而決不是單純的問題。至少，其直接契機，是由於以《太上靈寶淨明洞神上品經》等為主要經典的宋末許遜教團，對於“煩而不簡”的教說⁽¹³⁾，站在宋學的主知主義立場上加以清理而出現新道教即淨明道，這是直到現在尚未談到的。闡明此教說的劉玉《玉真先生語錄》，難道不是針對伴隨着元朝統治的發展而被恢復的儒家的政治地位與社會地位提高，儒家知識分子、官僚階層反駁處在元朝政權下的道教其中的咒術性教法這一現實，不但根據傳統的忠孝說法，把許遜教團所謂淨明法內在倫理法、宗教化，而且通過宋學講道理的理法把它理論化、體系化了嗎？此事果真是道教方面相應於元朝對儒教的政策變化或者持續已久的道教在論爭方面輸給佛教的反應，抑或是“質行老儒”、開派祖劉玉的布教活動自身產生的結果嗎？⁽¹⁴⁾這都難以遽然斷定。但無論如何，在元代以後的儒家官僚階層中，醉心於淨明道教說、高度評價它的人不少，這是已經反復指出過的。例如陽明學右派高攀龍所說“知仙家之中最正”等事實，可謂如實地反映出劉玉的淨明道成功地把道儒二教的教說巧妙地融合在一起了。

關於中國思想、宗教史上儒教與道教的社會階層的不同，M. 韋伯曾尖銳地指出過。儒教談論高度的哲學和嚴肅的禁慾性倫理，作為所謂達人宗教，以專門為上層統治階級、知識分子官僚階層服務的一般精神教養支柱的姿態擔任着重要的角色；而道教從原始道教以來直到近世的民衆道教，除了

依靠國家政權的某些教團以外，大概還保持了被統治階級的性格，作為所謂大眾宗教，擔當着以回答下層民衆的鄙俗要求的宗教精神根據地面目出現的角色。二者不但大概不曾有教學方面的交流、融合，而且即使是作為社會性的思想、宗教集團，也沒有互相提攜、協調，不論宗教性也好，社會性也好，都形成起一種二重的結構，以至於二者通過密切的交流，仍然不能阻止上等化和鄙俗化這兩種傾向。這一論斷旨在闡述此事也在給與中國停滯的社會結構的固定化以不少的影響。⁽¹⁵⁾的確，在中國史上，儒教和道教各有其大致的社會基礎，不能不令人認為，相應於這種中國社會判然有別的上下階層的分離，二者亦有各自不同的發展。如上所述，淨明道的教學包括針對有教養的儒家中人的哲學性悟道和主要針對一般庶民的宗教性救濟。但可以看做比它們更為成功的事實是，作為必須克服基於儒道二教的階層分離的所謂二重構造的新宗教運動之一動向，有必要注意好可以掌握之處。

中國的思想、宗教史上，以所謂三教調和作為目標，論說三教之一致、歸一、合一、鼎立、同源等等各種協調，在被宗教界內外人士所提起，而比道教與佛教、佛教與儒教之間的事例困難較多的道教與儒教的事例都由淨明道所實現了，這不外乎意味着它自己在儒佛道三教教說的結構性事例上開闢了新的境地。因此，正如已分析了，淨明道的所謂悟道和救濟這兩種說法，都是以在把儒教的根本教說忠孝內在化的意義上的實踐作為必要條件，一方面悟道的說法站在宣揚與道合一的宋學理論上，另一方面救濟的說法又繼承着大乘佛教所宣揚的本願理論；不論選擇何種途徑，最終目標是長生不死、無上清虛的仙境。正是在以上這淨明道教說的教理結構中，才能看出儒佛道三教教說的具體事例的結晶。這似

乎與以往人們當作新道教的三教事例的絕好例子而舉出的簡單地並用《孝經》、《般若心經》和《道德經》那種宣傳相通。然而筆者認為，只有在上述淨明道教說的教理結構上才能找出三教融合最典型的事例。之所以主張在中國近世思想、宗教史的顯著動向——三教融合——的實現上，淨明道扮演了十分重要的角色，其原因也正在於此。

註

(1) 新道教的名稱現在可說已固定。對上記三教最早採用新道教名稱，像是起於已故常盤大定博士的《支那的佛教與儒教、道教》（《東洋文庫論叢》第十三，昭和五年十二月刊）的緒論，其後陳垣氏的《南宋初河北新道教考》（一九五八年十月刊）蹈襲了它。較早，窪德忠博士的“關於王重陽遇仙神話”（《東亞論叢》第六輯，昭和二十三年四月發行），同樣稱三派為革新派。關於它們都有著克服舊道教的咒術性的近世性質，請參照本書第十章。

(2) 窪德忠“全真教的形成”，《東洋文化研究所紀要》第四十二號。

(3) 《玉真先生語錄別集》，收於《道藏》第七五七冊《淨明忠孝全書》卷五。

(4) 《西山隱士玉真劉先生傳》，同上。

(5) 參照本書第十章第二節。

(6) 《淨明忠孝全書》卷三所收。

(7) 參照本書第六章第二節。

(8) 迄未引用。為備忘計，揭曉部分如下：“古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知。致知在格物，格物而後知至。”試通過《朱子四書或問索引》（後藤俊瑞編）把出於“大學”的例子，揭示一二：“程子曰：‘莫先於正

心誠意。’然欲誠意，必先致知；而欲致知，又在格物。”“（孟子之所謂）存心、養性、修身者，誠意、正心、修身也。”

（9）《孝經》開宗明義章第一。

（10）《內篇》卷三《對俗篇》說：“欲求仙者，要當以忠孝、和順、仁信爲本。”

（11）道藏 太平部 第七五六冊。

（12）《佛說無量壽經》二卷，魏康僧鎰譯，《大正大藏經》（第十二卷）NO. 360。又，《太上靈寶淨明洞神上品經》的製作時間，按照第五章第二節大致可以看成是在宋代。吉岡義豐博士在《祈願永生》（《世界的宗教》9）第189～190頁指出，從被傳爲元代苗善時編修的《純陽帝君神化妙通記》可以看出大乘佛教的救濟衆生的誓願思想。所謂純陽就是呂洞賓。在依託於呂祖的元代宗教思想中，也被認爲有較成形的誓願思想的影響。

（13）參照本書第五章第二節。

（14）〈中黃先生碑銘〉，收於《淨明忠孝全書》卷二。

（15）Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen, 1947). *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* 的 Einleitung 和 *Konfuzianismus und Taoismus*. 日譯，木全德雄：《儒教與道教》。參照大塚久雄〈在東西文化的交流上的宗教社會學意義〉（武田清子編《思想史的方法與對象》收載）。

第八章 道藏本功過格與許遜教團

引 言

中國宋代以後的宗教史，可以看做是道教教團在恰好擡起頭來了的庶民階層中佔據了新的立足點的驚人活動為主導性契機而展開的。如果考察形成其軸心的近世道教歷史，那麼至少有必要注意如下揭示的三種新動向：

（1）教團道教的活動方面——進入南宋初期即十二世紀，相對於天師道、茅山道等舊道教，太一教、全真教、淨明道等所謂新道教各派陸續成立；

（2）民間道教的活動方面——以一般平民為中心，對善書即各種功過格和寶卷以及自知錄、陰騭錄等勸善書的信奉變得盛行起來；

（3）整個宗教界的思潮方面——在保持微妙的聯繫而進展着的（1）、（2）兩種動向中，所謂三教融合的傾向加強起來。

搞清在包括這樣新的宗教潮流而展開的近世道教歷史中，以六朝以來的許遜教團傳統為基礎而形成的淨明道與構成所謂功過格之嚆矢的道藏本《太微仙君功過格》⁽¹⁾的關係，在鑒定近世道教諸派教學方面的譜系上，乃是不可或缺的基本課題。

所謂功過格，就是根據道教的天帝應本人行為的善惡而給與人們以禍福的說法，基於對善惡行為所規定的具體的十一點項目，把功（善）過（惡）的點數加減計算，使之成為日常生活的道德反省指標這樣的勸善性書籍。對這功過格的信仰以種種形式滲透於南宋以後的中國社會，給與近世中國人的倫理的、宗教的思想和實踐以極大的影響，這似乎可說是業已周知的事實。另一方面，淨明道——正如已闡明的那樣——自許遜教團以來，熱烈地展開強調以忠孝為中心的道德實踐的佈教活動，具有與前者共同的顯著的倫理性，這就令人不得不臆測二者之間有某些教學方面的關係。果然，看見業已提起的酒井忠夫和吉岡義豐二博士之間關於此點的不同見解，筆者曾對兩說簡單地表明了鄙見⁽²⁾。其後，隨着淨明道研究的進展，也加深了對於這個問題的關心，以至於最近重新燃起了要論及此事的念頭。打算增加在提出鄙見後得到的若干新資料及留在註裏的看法。還有，將在本章涉及的二位博士的論考，無論其主題如何，都是在學術界最初涉及淨明道的論文；筆者要研究淨明道的志向，也有許多是由此觸發的。擬在此一言，對二位博士的學恩表示由衷的謝意。

第一節 圍繞道藏本功過格創立之爭論點的整理

關於道藏本功過格即《太微仙君功過格》與淨明道的關係，有最先發表見解的酒井忠夫博士斷然下的結論。他從道藏本功過格的内容，除可看做後世功過格的一般民衆道德以外，還重視有關宗教教團的戒律的道德項目一事，推測：

（一）這一功過格在特殊的道教教團內被製作出來；

又由撰道藏本功過格的序言的“西山會真堂無憂軒又玄子”其人用金的年號“大定”記序言的年代這一點，推定說：

（二）由於西山屬金的領域，因此也許就是河北或者山東的西山。可以認為應是屬於金代以江西省南昌附近的西山為中心的許真君仙道教團、號又玄子的道士，在華北金的統治區域作成的；

另一方面檢討道藏本功過格所規定的功過的條目內容，又說：

（三）許真君仙道教團有著名的淨明忠孝道，但儘管這功過格也有孝卻沒有說忠孝；

（四）因此，它與淨明忠孝道無關；或許是不屬於江西西山系而在華北的西山的道教教團製作出來的。

慎重地提出推斷可能兩通的見解而保留其斷定。⁽³⁾

對此，吉岡義本博士從把該功過格“看成是西山淨明系的東西，難道不也是妥當的嗎？”這樣的立場，提示出如下批評性見解。⁽⁴⁾首先關於酒井說之（三），指出：

（一）該功過格雖然沒有明白地出現忠的文字，但旦夕朝禮，為國為衆，焚修一朝為二功也好，章醮為國、為民、為祖先、為孤魂、為尊親，祈禳災害、薦拔沉魂一分為二功也好，都在說為國為民，或尊親先亡，或無主孤魂，誦大經一卷為六功。假如解釋“為國”思想與忠相通，那麼將怎樣處理功過格呢？

進而更換觀點提出如下理由：

（二）①關於淨明道的起源……即使暫時看得很早，但唐末才確實有了稱淨明教的道教之一派；

②不能不認為，淨明教的宗教活動到北宋末以後逐漸變得顯著起來，經過南宋、金、元、明、清，其餘流今日還在活動；

③淨明教是以構成中國人的倫理思想核心的忠孝的實踐為最高價值而發生的，因而如要作成功過格這樣的民衆道德的標準教科書，那麼作為編集者，淨明道徒是適當其任的吧。事實上，淨明教徒就採用了類似功過格的簿書似的。

由於在南宋初新興宗教突出了以忠孝為中心的民衆教化一事上，認為他們以具有古老傳統的淨明道精神作為骨幹，相互進行了交流，因此說：“西山會真堂又玄子其人，在宋、金勢力交錯的地帶感得了功過格，並非完全不可思議的事。……道藏本功過格的出現如果也由此綫索來解釋，難道不是可以理解的嗎？”把《太微仙君功過格》推定為出於南昌西山的淨明教傳統。^①

對這樣的批評性看法，酒井博士沒有表示正式的答辯。但最近，在對收錄吉岡博士該論文的《道教與佛教》第二的書評中⁽⁵⁾，涉及此點說：“（吉岡博士）認為南宋初新道教興起於淨明教的傳統，考證說道藏本功過格的出現也由於淨明教的影響。我首先以不能明確二者的關係這一點提出疑問，

① 《正統道藏》（藝文印書館印行）第5冊P.3582載又玄子《太微仙君功過格序》云：“余於大定辛卯之歲仲春二日子正之時，夢遊紫府，朝禮太微仙君……”按：查歷史上用過“大定”年號的有四人（南朝後梁宣帝、北周靜帝宇文衍、金世宗完顏雍、陳友諒），而當於辛卯歲的只有金世宗大定十一年（1171）。但為什麼在南昌西山會真堂的又玄子其人要用金的年號呢？按理說，即使敘述以往在金統治區域的感得經歷，也應採用撰序時在宋統治區的上推年號，何況宋孝宗時宋金尖銳對立。因此，這始終是一個疑問。——譯者註

依然認為，僅僅從所謂作者和淨明道的關係並不能夠清楚的斷定。”由此可見，博士大概放棄了曾提出的（三）、（四）兩點推測，專門立足於（一）、（二）的思考方式上，確認仍然不能同意吉岡的說法。⁽⁶⁾

如上整理兩說的内容，探索討論的經過，那麼現在二者的見解顯著地不是那麼懸殊了。在對淨明教或者淨明道作歷史的把握上，如果要擺脫若干分歧，似乎可以把焦點集中在對宋末出現的新道教同道藏本功過格和淨明道的關係如何看這一點上面。但有關此點，筆者的見解並非要擴大與此不同觀點的懸殊，而是由於上述兩論之中仍然有難免看漏之處，並且還有應當補充的地方，故暫且將參入一些新資料以論述自己的見解。

第二節 許遜教團的功過思想的發展

且說吉岡博士從批評前揭酒井博士的（三）、（四）見解的立場出發，涉及淨明道的起源問題說：“即使暫時看得很早，但唐末才確實有了稱淨道明的道教之一派”；根據“在宋太平興國六年（981）編纂的《太平廣記》卷十五所收〈蘭公傳〉，說蘭公傳授了淨明道”，“尊稱教祖許真君為神功妙濟真君，據說是政和二年（1112）徽宗賜與的封號”，認為“因此，所謂淨明道的宗教活動必須認為是在北宋以後逐漸變得顯著起來的。”但這兒採用的淨明道或者淨明教的歷史性概念規定缺乏明瞭，所以似乎恐怕會引起一點誤解。首先，在《太平廣記》蘭公授的是許遜所傳“孝道之宗”、“孝道之秘法”，故並非“淨明道”。而所謂淨明道，如果嚴密地說是大德元年（1297）以劉玉為開派始祖而成立的教派的名稱，那

麼淨明教的稱法似乎就不一定確切。恐怕博士——正如已指出過的——周到地考慮到淨明一詞不始於劉玉故包括淨明道成立以前的傳統教學和所謂淨明教法而稱淨明教。推察起來，至少在這種場合下，有必要把南宋初及元初經過教法的再度革新而形成的淨明道同東晉以來的傳統許遜教團、所謂許遜仙道教團明確地區別開來。⁽⁷⁾之所以要引起對此點的注意，不外乎因為它與以下的論點有着微妙的關聯。

可是，作為表示淨明教與功過格深有關係的資料，吉岡博士認為被推定為元代時候的東西的《靈寶淨明院行遣式》⁽⁸⁾是淨明弟子必備的^①，從而舉出了“淨明記功過簿”⁽⁹⁾；又指出，《太上靈寶淨明飛仙度人經法》也在“說戒具科目錄第八”收錄的十戒第三條規定着“三者無忘日錄”，都在把應定為功過格的所行善惡的日錄作為必須的東西；說道：“即使認為，在淨明教之中，從理所當然的必要性出發，一定造作了功過格式的東西，也並不過分。”的確，有關這一點，《太上靈寶淨明入道品》⁽¹⁰⁾也有應備反省的日錄冊子的說法：

心中常務正直，交友不得邪淫諂曲、輕道慢法。如欲降未來之愆，即當置一小冊，所為日錄。其有欺心，自不可形於紙者是也。凡有似此，即速改之，則法術自靈；如或違之，則災咎立至。但能依此，則遙勳正授，超舉凡塵，天書秘法，忽然而至。問弟子能行否？

許遜教團重視倫理，把功過日錄當作必修的事，可說是清楚的。但關於宣揚過這樣的教法的時期，似乎還有需要檢討的

① 《靈寶淨明院行遣式》一卷，南宋淨明院嗣演教師周真人編。——譯者註

問題。

首先，吉岡博士根據《淨明忠孝全書》所收〈西山隱士玉真劉先生傳〉，認為“飛仙度人經”的形成在紹興元年（1131），說：“如果認為指導此教法的修行的經典是淨明飛仙度人經法，那麼可說是它指出了飛仙度人經成書時代吧。所以，該書同樣是許真君即高明大使神功妙濟真君許旌陽釋。如此想來，可以把它看成是至遲在《太微仙君功過格》出現（1171）前後製作的東西。”這樣推斷的根據是《西山隱士玉真劉先生傳》所記“飛仙度人經”降授於1131年；但記載的此事不但是很難令人相信的，而且更可疑的是“飛仙度人經”是否存在（這在本書第五章第二節已指出過），想來推定的根據是有問題的。其次，確如博士所說，在《太上靈寶淨明飛仙度人經法》的開頭清楚地記載有“高明大使神功妙濟真君許旌陽釋”，限於此點，可以認為此書就是從贈封許真君以“神功妙濟”尊號的政和二年（1112）到追贈以“至道玄應”尊號的元成宗元貞元年（1295）的撰述。但是若仔細看，那麼在同法“識神章第三”以及“符命章第七”，卻把許真君記為“九州都仙太史高明大使至道玄應神功妙濟真君”，顯示着本書形成時期是元貞元年以後，想來這也就沒有再考的餘地了。^{①(11)}

然而另一方面，正如曾經涉及的那樣，《靈寶淨明院行遣式》則只用了“神功妙濟”尊號，因此此書可以看成是1112年至1295年之間撰述的；至少可以說，在此期間，許遜教團

① 《太上靈寶淨明飛仙度人經法》見錄於《宋靈佑宮道藏目錄》。南宋金允中稱引《淨明經法》即此書，並說是靈寶度人經法之一。書中“至道玄應”封號係元人增附。——譯者註。

內在宣傳採用功過簿的說教，是確實的。從這些綫索出發，進而限定其時期，在目前來說是困難的；但正如在下節將立刻證明，1171年撰述的《太微仙君功過格》在許遜教團的玉隆萬壽宮會真堂被製作出來，大概是確實的。當然，將預先指出好可以追溯到的那一時候。不過，許遜教團製作功過格，並不是到這一時期突然出現的新動向，可以探索出，在許遜教團的傳統教說中，伴隨着大概唐末以降屬於上清派系統的所謂三元經典的功過報應說的影響，漸漸釀成了功過格、功過式的思想。⁽¹²⁾此點將改在下一章考察太微仙君和功過格的教理方面關係的時候，予以詳細的檢討。

第三節 功過格的說法和許遜教團的倫理說教

前一節把注意力放在淨明道的來歷上，就許遜教團的功過格的說法加以追溯性檢討，敘述了若干卑見。在此換一角度，且注意在靖康、建炎之難後至元朝成立為止的中國歷史動盪之中飄搖的許遜教團動向，同時試就上述爭論焦點的功過格和忠的道德予以檢討。

關於許遜教團根據地西山玉隆萬壽宮的狀況，《修真十書玉隆集》卷三四所收〈續真君傳〉⁽¹³⁾有如下記載：

建炎中，金人寇江右，慾火官庭。俄而水自楹桶間出，火不能爇。虜酋大驚，乃書壁云：“金國龍虎上將軍來獻忠，被授元帥府上畔都統。大軍屈茲，遍觀聖像莊嚴華麗，不敢焚燬。時天會八年正月初二日記。主觀想知悉。”寫畢，戢兵而去。

這過於神秘的記事，與繼此所記的幾件靈驗神話一樣，疑是

窺準了玉隆宮的神威軒昂這一點的撰者所爲。據後來才弄到手的《逍遙山萬壽宮志》⁽¹⁴⁾卷一二的軼事：

宋紹興元年正月，命張俊爲江淮路招討使。時馬進攻江州，陷之，復據筠州。俊與岳飛、楊沂中先後至洪州。進以衆來犯，連營西山。俊與岳飛爲先鋒，潛在賊右，突其陣，所部從之；沂中由上流絕生米渡，出其不意，戰於玉隆宮側。進大敗，奔筠州。

這是說，從建炎末年到紹興初，江西省的西山被置於賊將馬進的佔領下，而宋將張俊、岳飛、楊存中，在玉隆宮附近之戰協力破敵。證實此事的是在《宋史》卷三六九〈張俊傳〉記有：

紹興元年，帝至會稽。時金人殘亂之餘，孔彥舟據武陵，張用據襄漢。李成尤悍，強據江淮湖湘十餘州，連兵數萬，有席卷東南意，多造符讖，蠱惑中外，圍江州不解。

江州一帶長期被慍悍的李成軍隊佔領。又，在《宋史》卷三六五〈岳飛傳〉也可看到：

紹興元年，張俊請飛同討李成。時成將馬進犯洪州，建營西山。飛曰：“賊貪而不慮後，若以騎兵自上流絕生米渡，出其不意，破之必矣。”……大敗走筠州。

在洪州的李成部將馬進於西山構築陣地，而岳飛和張俊等人堵塞生米的渡河地點^①，出敵意料，巧妙地攻擊，使敵人敗退。進而在《宋史》卷三六七〈楊存中傳〉記有關於此次戰

① “生米渡”是一渡口地名，作者把它割截爲二，是錯誤的。——譯者註。

役的經過：

紹興元年，從俊討李成。諸將議多欲分道進，存中曰：“賊勢如此，分兵則力弱。……”俊然之。整軍至豫章，存中率兵數千，首破賊於玉隆萬壽宮，追至筠州。

楊存中隨張俊討伐李成，在玉隆萬壽宮一戰取得了勝利。前揭宮志的記載與這些列傳一致，說明是應該相信的。無論如何，如上所述，南宋初的西山在一連串反宋軍事勢力的征服下⁽¹⁵⁾，遭受了慘酷的戰禍，則是事實；此事想來對許遜教團後來的動向產生了種種影響。

果然，在《西山隱士玉真劉先生傳》⁽¹⁶⁾ 看得出早就有何真公請禱的如下記事：

至建炎戊申僅七百年，兵禍煽結，民物涂炭，何真公等致禱真君，丐垂救度。既而降神渝川，諭以辛亥八月望，當降玉隆宮。至期迎俟。日中雲霧鬱勃，自天而下，由殿西徑昇玉冊殿，降授《飛仙度人經》淨明忠孝大法。真公得之，建翼真壇，傳度弟子五百餘人，消攘厄會，民賴以安。

說：玉隆萬壽宮道士何真公祈禱許真君救濟遭受建炎兵禍之苦的民衆，應禱，紹興元年（1132）八月十五日，許真君降臨玉隆萬壽宮，授以“飛仙度人經”和“淨明忠孝大法”。何真公得了它，建翼真壇，傳度弟子五百餘人，消除了厄難，安定了民衆。這個時候，何真公得的實際上是“靈寶淨明秘法、忠孝廉慎之教”，關於這，不再重複⁽¹⁷⁾。但處在靖康、建炎之交戰火紛飛、烽烟連天的社會動亂時刻，沒有參與絲毫行動的何真公是何許人呢？這一點不一定詳悉；儘管《西

山隱士玉真劉先生傳》的上引資料以外有《逍遙山萬壽宮志》卷二三載着何真公傳，但僅開頭記了“未詳其里氏名，爲玉隆羽士”後，簡略地寫了上引劉玉傳有關記事，結尾不過是有“互見劉玉真傳”字樣；第五章第二節引用的“靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法序”，可說有關此點也沒有應特別增加的東西。然而何真公的得道和傳道對於許遜教團的發展勿論，就淨明道的成立而言，則必須認爲具有極其重要的意義。據《西山隱士玉真劉先生傳》，何真公教法在其後二百餘年稍稍衰微，到至元十九年（1282），劉玉從胡惠超那裏得到許真君將再降下凡間的預告，當此之際可注意到迎謁許真君的禮儀所學的是何真公的先例，這就反映出向何真公傳授的形式作爲禮儀規範而被承認了，暗示着與祖師許真君關聯的二者的親切關係。這一點不止於教法傳授的形式方面，而且更在所傳教法本身上，可以較確實地指出。同樣在玉真劉玉傳中說，“昔何真公所傳稍繁，今先生所授極簡；何其不同？”弟子問劉玉：先生所授教法與何真公傳的教法之間有很大的繁簡差別，這是什麼緣故？對此，劉玉答稱：“昔紹興之時，仙期懸隔，權以教世，以法弘教，故繁；今龍沙已生，仙期迫近，急於度人，以道弘教，故約；此所以異。然其至則一，無庸疑！”可見其誠諭說：從降授何真公道法之際到1240年許真君識語說“大教當興”後的仙期⁽¹⁸⁾，還有一段距離，因此權且救世，以法弘教，因此繁瑣；而現在已經臨近了識語所講的仙期，因此急於度人，以道弘教，故簡約。兩者區別是可以看出的，但是教法至極則全然一致。不要抱着愚蠢的懷疑態度吧！此事令人窺得淨明道教團對以翼真壇爲中心的何真公教法的高度評價與此教法在教理發展史上的重要地位，這大概是道出了許真君向何真公授與教法一事，作爲由於許遜

教團在近世發生蛻化和變革而形成的淨明道出現的前奏，而頗受重視。

然而，劉玉和何真公之間並無直接關係暫且不論，就是間接地師事他的跡象也尋找不出來。即使在二者的教法授受經過上，正如何真公是通過六真爲許真君所授與而建了翼真壇，而劉玉則是專門通過胡惠超被許真君傳授給教法，以騰勝道院爲中心而展開佈教活動，二者之間並未附與直接關係。此事正如已介紹過的那樣⁽¹⁹⁾，可以說是淨明道企圖根本變更許遜教團的傳教譜系，而在沒把何真公加入其中的事實之中被正確地反映着，在這樣的不即不離的關係中，似能認識淨明道作爲新教派的獨立姿態。無論如何，說何真公即使當紹興之時尚未等到仙期到來，就急於採用臨時辦法，也還是開始了救世弘教的活動這一事實，似乎可以說證實了，南宋初年，隨着金齊入侵而引起的急迫的形勢，對何真公的禱請以及許真君的降授，產生着極爲重要的影響。爲了確定其間形勢推移而加以參考，讓我們把有關事項的年表揭示如下吧⁽²⁰⁾。

有關事項年表

一〇一〇年（宋大中祥符三年）宋真公賜與游帷觀“玉隆”觀額。

一一一二年（宋政和二年）宋徽宗對許真君奉以“神功妙濟”尊號。

一一一五年（同上五年）正月，阿骨打即位，金國成立。

一一二五年（宋宣和七年）十月，金起兵伐宋。十二月，宋徽宗讓位於皇太子（欽宗）。

一一二七年（宋靖康二年，建炎元年）三月，張邦昌被封爲楚國皇帝。五月，金軍囚徽宗北歸。

一一二八年（宋建炎二年）何真公爲救濟因戰禍而遭受涂炭之苦的百姓，禱請許真君。

一一二九年（同上三年）金軍渡長江南侵。高宗由定海逃向海路南。

一一三〇年（同上四年）一～二月，金軍至明州。高宗逃到溫州。二月，江淮宣撫使杜充投降金軍。九月，金封劉豫爲齊國皇帝。

一一三一年（宋紹興元年）八月，許真君應何真公禱請，至玉隆宮降授教法。何真公得之建翼真壇，教化弟子。

一一三二年（同上二年）高宗歸臨安府（杭州）。

一一三四年（同上四年）九月，金齊聯軍侵入淮南。

一一三六年（同上六年）九月，齊軍侵入淮西，被擊退。

一一三八～一一四〇年（金天眷年間）蕭抱珍開創太一教。

一一四二年（宋紹興十二年）四月，金宋訂立和約，定淮水爲國界。

同上（金皇統二年）十一月，劉德仁開創真大道教。

一一五九年（金正隆四年）六月，王重陽在甘河鎮遇神仙。

一一六三年（金大定三年）王重陽開創全真教。

一一六四年（同上四年）撰述《太上感應篇》。

一一七一年（同上十一年）二月，西山會真堂又玄子獲《太微仙君功過格》。

一二二四年（宋嘉定十七年）許真君降臨金陵宣陳“忠孝之教”。勇悟道院立。

一二五五年（宋寶祐三年）八月，進行第一次佛道論戰。

一二五六年（同上四年）五月，進行第二次佛道論戰。

一二五七年（同上五年）七月，進行第三次佛道論戰。

一二八一年（元至元十八年）十月，金鎮壓全真教，焚燬道藏偽經^①。

一二八二年（同上十九年）五月，劉玉遇胡惠超，接受應成爲淨明大教之師的預言。

一二九七年（元大德元年）正月，劉玉由許真君降授以教法，十月，又由胡惠超降授以教法，遂開創淨明大教，誘誨後學。

通覽此年表，不難明白，隨着宋王朝以靖康、建炎爲頂峰的危機狀況的進展，對許真君新的崇拜活動也在派生出來。必須注意：上述何真公的禱請也發生在金大軍追擊高宗、迫近寧波那樣漢民族未曾有過的危局之際。當時，恰好讓了帝位的徽宋在退位詔敕裏謝罪，承認使宋國命運陷於危機，同時說四方出現勤王大軍，天下軍人、官僚能率衆兵以立奇功，草澤異才輩出，將建樹國家興隆大業。⁽²¹⁾應徽宗期待，八字軍、紅巾軍、花帽軍、忠義軍等勤王軍隊，出現於對金齊的

① 元世祖至元十七年校對道釋，十八年頒詔：除《道德經》外，其餘《道藏》經文印板盡行焚燬（見《道藏源流考》）。此處作金焚經，顯係訛誤。——譯者註

殘酷統治極為反感的華北地區漢人中間，宋朝對他們的撫慰和組織在積極地進行。⁽²²⁾不難理解，這樣的勤王軍的出現，是北宋末以來宋朝內部尖銳、深刻的黨爭和階級對立由於金的侵入而退居次要地位，相互對立、鬥爭的雙方共同擔當起益民益國重任的民族行動。⁽²³⁾這兒忠的道德並不是作為單純君臣間個人的、抽象的觀念，而是作為克服民族所面臨的現實苦難的“為國”的實踐行動而為人所宣傳，並且可以看出其急遽波及、滲透起來的現實條件和歷史條件。據《宋史》列傳述說，岳飛出陣前，自以“盡忠報國”大字雕於背上；韓世忠出陣前，集合部下叱咤道：“今日當以死報國。而不被數矢者，皆斬”。張俊也在面臨戰鬥之際，涕泣說：“今日唯以一死報國”。⁽²⁴⁾這種種事實，可以認為是如實地反映出，當時他們的滅私報公行動，如若說是對君主盡臣下的義務，倒莫如說是為“報國”的忠義所支配。而在這樣狀況下，祈禱救度苦於戰禍的民衆，遂得許真君降授，使民衆安堵的何真公，他所謂“化民以忠孝廉慎之教”的“忠”的說法，恐怕看成是作為“為國”獻身的愛國行動的忠誠之道，並不一定是沒有道理的推測。⁽²⁵⁾

再說《太微仙君功過格》的出現問題。它可以看成是出現於 1171 年的，靖康之難後已經經過約四十年。其間宋金外交關係一進一退地在反復進行，這是前揭年表已講過的。紹興十二年（1142）以淮水中流為國界的和議訂立後，有過一段暫時的安定時期。可是紹興三十一年（1161）安定再遭破壞，增加了水軍的海陵王軍隊大舉南伐，更在再過兩年的隆興元年，重新提出割讓海、泗、唐、鄧四州和貢納歲幣的要求。由此可見，兩國之間的緊張關係依然在繼續。⁽²⁶⁾這樣，如果說功過格出現的狀況較之靖康、建炎間宋國危難基本未

變的話，那麼在成為社會生活的具體的道德實踐規範的功過格上，要求把忠的道德作為保衛國家、民族的安寧的具體的、實踐的行動表現出來，勿寧說是自然的事。這樣，如果說功過格“為國”的說法是以國家、民族遭受金的侵略的危機為背景而展開的忠的教說，那麼時局對此功過格的影響就不止於此，達到三百餘條的條目中，當然應看出有此類影響。但是正如已引用的，在“焚修門”，規定“為國”的行動的場合，有“為衆”或“為民”的規定伴隨它而在被宣揚着；在“教典門”，專以一般民衆為對象的“救衆”教法的實踐，也比對於教團來說較本質的“保養性命”和“演道”等實踐更重視着；此外，“救濟門”有救助“飢渴之民”和“寒凍之民”、埋葬“無主之骨”和“無主之家”等勸善的說法。以上種種，恐怕可以看成是顯示出功過格以現實救濟在異族統治的重壓下呻吟的苦惱的民衆為目標的積極姿態。然而，這功過格所具有的如此現實的、社會性的志向，不一定是在宋金關係的異常事態下突然發生的，而應推定為在許遜教團，自許遜成為旌陽令以來所宣傳的“重民人、社稷、君臣之義，為民禦災捍患，而非專尚超脫性的追求清淨無為境界”這樣的社會實踐，即“濟民救世”、“為國救民”的傳統說法⁽²⁷⁾的基礎上，才能建立的。

第四節 在玉隆萬壽宮會真堂的《太微仙君功過格》的製作

通過上述有點迂闊而重複的檢討，得以探索到在《太微仙君功過格》和許遜教團的教說之間的一根脈絡。下面，我

們將以可以看做此功過格的撰者的“西山會真堂無憂軒又玄子”的稱號為綫索，試進一步把握二者的關係。以前採取的是把太微仙君功過格《太微仙君功過格》的撰者當作南宋著名儒生真德秀（1178～1235）即真西山的傳承，但從他的生卒年代推，可以知道這不過是後世的偽託，因此這兒不擬檢討。⁽²⁸⁾首先，被用於冠稱的“西山”，由其順序恐怕可以看做與撰者深有關係的地名。正如在第二章第一節已加以過考察的那樣，出現於中國文獻裏的西山地名很多，即使限於被收錄在《讀史方輿紀要》等的，也遠遠超過三十個；試只檢出有關道教的，就可以舉出被當作道家第十二洞天、三十二福地的江西省新建縣、前記真德秀講學之所在的福建省浦城縣、相傳為許邁隱遁之地的浙江省臨安縣等處的山。此處列舉最應注意的是第一個西山。不待酒井、吉岡兩位博士考定，把是晉代以來許遜教團的根據地、也可說是淨明道的本山的玉隆萬壽宮之所在——南昌府新建縣西山——擬定為它，想必這首先是有異議的。因此，讓我們進而沿着這條思路，進行有關會真堂的如下檢討吧。

筆者曾經根據《修真十書玉隆集》所收〈續真君傳〉介紹過宋代的玉隆萬壽宮的結構，考察了徽宗於政和六年（1116）倣照西京崇福寺的圖樣令修建玉隆觀時的營造規模，即如下記載：

凡為殿六，小殿十二，三廊，七門，五閣。前殿三面壁繪真君出處功行之迹；後殿奉安玉冊，其上建閣，寶藏三詔御書；兩廡復壁繪仙杖出入之儀；環以牆垣，由牆之西盱真人之故居建道院以安道衆。

以後到手的《逍遙山萬壽宮志》，在同樣的記載之後續記云：

“額曰玉隆萬壽宮。旁起三十六堂，以處道衆”；進而列記並建於東西的道院三十六堂的具體名稱爲

東：樂益，道德，萬福，清隱，其一失名，雲鶴，積善，崇義，講道，集善，慕真，棲隱，妙濟，修真，悟真，玄真，會真，雲影；

西：靈暎，安福，玄妙，清真，景福，會善，幽隱，由義，崇福，致德，清逸，沖虛，華隱，崇德，持敬，處隱，大觀，致福。

可以看出“會真堂”在東院靠近末尾的地方。一對照載於宮志卷一的玉隆萬壽宮全貌示意圖“宋敕建玉隆萬壽宮之圖”，則會真堂在靠近並列於宮殿外側的十八堂的右（東）側的第二位，故知前面揭示的堂名順序是分由東西從宮內向宮門配置的。⁽²⁹⁾無論如何，據此能够確認在宋代的西山玉隆宮存在過“會真堂”。“會真”一詞並非僅有此例⁽³⁰⁾，把冠稱又玄子的“會真堂”直接當成是這一處是危險的，故不能不慎重推斷。但在“會真堂”對面的兩院中間可以看出的“清逸堂”，正如已考明了的那樣⁽³¹⁾，就是開派祖師劉玉 1297 年 10 月得到最後降授的天書而開創了淨明道時的道堂。據“中黃先生碑銘”（收於《淨明忠孝全書》）傳云，淨明道的第二祖黃元吉“年十二，入玉隆萬壽宮，事清逸堂朱尊師。朱歿，其師王月航愛之而教之”。可知二祖黃元吉也在此“清逸堂”拜朱尊師爲師，更在師歿後爲王月航尊師所愛，在其指導下繼續修道。從跟淨明道深有關係這一點推，不妨認爲“會真堂”就是玉隆萬壽宮的上述道堂；至於功過格撰者又玄子的稱號，大概是他依從當時表明自己屬於何教派的習慣而用了所住道堂的名稱。⁽³²⁾即使很久以後，有關清初玉隆萬壽宮的道堂及

其教系，《逍遙山萬壽宮志》卷七還記着：

全真堂：徐守誠、岑守默、周德鋒同建此堂。唯黃冠之流、煉養服食者居之。

致福堂：舊傳真君著“拔亡錄”，於此開局；又白真人正《道藏》科儀亦此局，故今稱“局下”。門內有盱母井……

萬福堂：今稱樓下。

大觀堂：今稱前房。

持敬堂：今稱後房。合上致福等共四堂，皆羽流之士、經典科教者居之。

這裏已經沒有看見會真堂的名稱，但除重新由清代道士徐守誠等建立的全真堂外，繼承宋代舊三十六堂的名稱的四堂也還在傳承各自的教法。所講全真堂屬黃冠之流派，聚集專傳煉丹、養生、服食之法者；而持敬堂與致福以下三堂，則同屬羽流之士系統，聚集專學經典、教理者。這不外是表明：道堂並非單純的道士雜居房間，而是有着以各自傳統教說為中心而形成的教派性特色，基此而開展着獨立的宗教活動的。如此看來，可以認為在玉隆萬壽宮三十六堂之中，和擔任開創淨明道的中心角色的“清逸堂”並列，還存在了強調許遜教團的倫理實踐和濟世利民活動的“會真堂”；成為問題的“太微仙君功過格”，似能推定為居住在這“會真堂”修道的許遜教團系道士即又玄子以會真堂的傳統教說為基礎而製作的。

註

- (1) 道藏 洞真部 戒律類 第七八冊。

(2) 拙稿“許真君傳考”，《東洋學》集刊第十五號。

(3) 酒井忠夫博士《中國善書的研究》第三章“明代的三教合一思想與善書”，第394~297、372~373頁。

(4) 吉岡義豐：“關於初期的功過格”，《東洋文化研究所紀要》第二十七冊。

(5) 《東方宗教》第三十五號所收。

(6) 酒井博士一方面像前揭（一）、（二）那樣推測許真君仙道教團和功過格的關係，另一方面又把與此相反的推論一道提示出來，也推定為：正如（三）那樣，道藏本功過格在講孝，但從沒講忠的道德來看，與淨明道無關。這一見解，限於在博士的主張中可見的站在明確區分“許真君仙道教團”和“淨明道”的立場上，功過格沒受遲遲成立的淨明道影響乃是當然的，必須說這是正當的推論。但博士接着說：“因此，這功過格並非江西一系，或許是在許真君仙道教團以外的其他教團進行製作。”就把（三）、（四）的看法聯繫在一起，而令人斷難一並贊成了。因為那看法關於淨明道和所謂許遜教團的歷史關係，有不鮮明的缺點。

(7) 筆者的立場是打算表明進一步區別許遜教團和淨明道教團，包含二者而用許遜仙道教團的名稱。

(8) 道藏 洞玄部 表奏類 第三四〇冊。

(9) 同上 洞玄部 方法類 第三一六~三一七冊。

(10) 同上 洞玄部 方法類 第三一五冊。

(11) 此點根據第六章第四節所指出過的許遜教團傳教譜系的第二種形式也可能證實，因為包含在第二種形式裏的《太上靈寶飛仙度人經法》第三紙的譜系的監度師是“三天扶教輔元大法天師正一沖玄靜應真君”，而這沖玄尊號之被贈與張天師，據《漢天師世家》乃是在元成帝元貞元年（1295）^①

(12) 請參照拙稿“關於三元思想的形成”，《東方學》第二十二

^① “成帝”當作“成宗”，中國古代諡號與廟號是不同的。——譯者註

輯；“六朝道教的報應說之發展”，弘前大學《人文社會》第三十三號；“再論三元思想的形成”，弘前大學人文學部紀要，《文經論叢》創刊號。又，關於功過思想的起源和發展，除了前掲酒井博士書第357～369頁、吉岡博士論文以外，還有“功過格的一源流”（《東方宗教》第十五號），附記於此。

(13) 道藏 洞真部 方法類 第一二八冊。

(14) 請參照本書第三章第一、二、三節。

(15) 《宋史·張俊傳》把李成等人說成“金人殘亂之餘”，《續真君傳》和《逍遙山萬壽宮志》以之為“金軍”。但上述所謂賊將都不過是從北宋末到南宋乘社會混亂烽起的軍閥，在玉隆萬壽宮附近戰鬥大敗，退回北方後，投降金的傀儡政權齊國，被編入齊軍從事南征，即便如此，在紹興元年（1131）這一時點，把他們當作金軍也有若干問題吧。

(16) 收於《淨明忠孝全書》。

(17) 參照本書第五章第二節。淨明道成立於1297年。而如《淨明忠孝全書》卷一所記，據說隋代再次出現的古仙人洪崖，還有唐中期道士胡惠超，一道“嘗遇日月二君授以淨明靈寶忠孝道”，可看做是教團成立後編修祖師傳的時候被加進了一系列改換、竄入的結果，因此，清代熊益華撰的“萬壽宮廢興顛末記”所記“（許真君）東晉大寧二年歸舊隱，嘗與弟子講究淨明真詮”，不妨認為正好是和追溯淨明說法到許遜生活的時代一樣的手法。

(18) 參照本書第六章第一節。

(19) 參照本書第六章第四節。

(20) 關於本表中宋金有關事項，參看過外山軍治博士《金朝史研究》卷末的年表。

(21) 據《宋史紀事本末》卷五六“金人入寇”引用其要點。其云：“永念累聖仁厚之德，涵養天下百年之餘，豈無四方忠義之人，來徇國家一日之急。應天下方鎮郡縣令，各率衆勤王。能立奇功者，並優加獎。草澤異才，能為國家建大業。”

(22) 孫克寬：“南宋金元間的山東忠義軍與李全”，《蒙古漢軍及漢文化研究》所收。

(23) 參照呂振羽《簡明中國通史》下卷第560~575頁。在前揭酒井博士的書評裏也提示出這一點預測。還有陳垣在《南宋初河北新道教考》第49~55頁的“官府之猜疑第九”指出，新道教的出現，背景是漢民族對金政權統治的不滿和不服；列舉世宗大定三十年間民亂十六件，進而說：“凡此所鈎，皆平民也，官吏不與；皆漢人也，非漢人不與。金世宗號稱小堯舜，因為史官諛詞。然其時金據中原，已五、六十年矣。諸人豈有愛於宋乎？愛中國耳！平民何獨愛國？以金人待遇不平，時感國非其國耳！”與呂氏的見解大抵相同。他強調反抗金的統治的士人、特別是漢人的意識，並非對宋君主的忠義，而是追求通過恢復漢民族的國家——中國來實現和平。這一點可說是旁證了筆者本論的基本觀點。

(24) 這三位南宋英武的忠臣代表的列傳，是《宋史》卷三六五《岳飛傳》、卷三六四《韓世忠傳》和卷三六九《張俊傳》。

(25) 近世道教諸派中真大道教和淨明道強調忠孝的道德，而在可謂庶民性濃厚的新道教宣傳忠的實踐，其理由何在呢？這是有點難於理解的。但如上所述，把它理解為為國的愛國實踐的話，那麼這一疑義便豁然冰釋了吧。就是在似乎沒講忠的道德的全真教，也還在《全真清規責罰榜》（道藏第九八冊）開頭第一條規定着“犯國法遣出”，表明教團積極地肯定、支持國家的存在的態度，並非與此全無關係。又，關於此清規，請參照《文化》第二十卷第五號所載拙稿“全真清規責罰榜考”。

(26) 參照《宋史》卷三十三《孝宗本記》隆興元年條。

(27) 關於可認為許遜仙道教團的教說的現世的、社會性的志向，是已經涉及而講了的。在屬初期的許真君傳記的《孝道吳許二真君傳》（收於道藏第二〇一冊，第三紙）也記着許遜的行動是“為國除害，志利人民”的。這樣的志向隨着時代的過程愈益在被強調。例如明代魏良輔在“隆道宮”（《逍遙山萬壽宮志》卷七）評云：“是故旌陽之令有

民人焉，有社稷焉，有君臣之義，志在用世則非絕世者矣。斬蛟縛邪，爲民禦災捍患，則非專以清淨無爲尚者矣。”高度評價可認爲是的世俗的、社會性的實踐。強調此點的言論不勝枚舉，“扶世濟民”、“佐國救民”、“濟生保民”等語更是頻繁出現。

(28) 參照前揭酒井忠夫書及本書第九章第一節。

(29) 請參照書首所刊圖片“宋敕建玉隆萬壽宮之圖”。

(30) 會真一詞在道典中決非罕見：除了《道藏》收有施肩吾撰《西山群仙會真記》（第一—六冊所收）、王吉昌撰《會真集》（同上）以外，《道藏輯要》也有白玉蟾撰的《會真堂疏語》（婁集五所收）。會真記在撰者上頗有疑問，但全篇都在引用“西山記”，例如“養壽”（卷二）宣傳救貧、濟苦、慈物、利人、孝、忠、順、憫的實踐，把這些實踐作爲養壽的條件，說若犯禁忌則除壽，以罪抵功，迅速告成是不可能的，等等。這令人有充分理由猜測跟以西山爲根據地的許遜教團、玉隆萬壽宮的關係。但是把會真的名詞直接歸結爲堂名是有問題的。然而，《會真堂疏語》是滯留玉隆萬壽宮年餘以訂正淨明科教等的白玉蟾所撰（宮志卷五、卷十三），恐怕指的是又玄子居住在玉隆萬壽宮的那地方，這樣看是不錯的。只是與“會真集”有何關係，還沒找到證據。

(31) 本書第六章第一節。

(32) 關於“無憂軒”尚未得到考定。真大道教祖師劉德仁號稱無憂，他的說法與淨明道有某些相近之處，這都是事實（參看前揭陳垣《南宋初河北新道教考》）。但找不到他和許遜教團或者玉隆萬壽宮的接觸，因此必須認爲是另外一人。

第九章 太微信仰與功過格

引 言

作為近世道教的倫理規範而流佈的功過格，形式較內容並非一樣，其版本種類很多，說明不但廣泛地採用自己信奉的方式，而且流行程度也深。在如此衆多的功過格中，據傳是金大定十一年（1171）由西山會真堂無憂軒又玄子所感得的《太微仙君功過格》⁽¹⁾，作為功過格之濫觴與收錄於《道藏》的唯一功過格而為人重視，是已經指出過的。但今日留存下來的功過格裏，同樣冠以“太微仙君”這種神仙稱號的不少，除了《道藏》所收的這種以外，可數的就有五種⁽²⁾。這些事實都不過是表明道藏本《太微仙君功過格》在功過格中所佔有的重要地位。但若仔細地檢討，這五種冠稱以“太微仙君”的功過格，其結構和內容都不見得一致，而是各具特色的。它們和道藏本功過格在內容上有巨大懸殊，可以說明仍然採用“太微仙君”其名而續出的功過格，並不一定跟道藏本功過格有密切的繼承關係。這些功過格之所以冠稱以“太微仙君”，推測起來，如若是想要繼承道藏本功過格所具有的教說方面的權威，倒莫如說是假託“太微仙君”在功過格信仰中被確立了的神格方面的權威，以提高新出功過格的權威。⁽³⁾

然而，“太微仙君”這神仙名稱，除此功過格之外在道藏中檢索不出，從而難望通過正統的道教經典直接瞭解其神格。但是在明末《勸戒全書》卷二的“功過格小引”卻涉及其神格，記云：“太微仙君憐人之愚，大發慈悲，夢授西山又玄子功過格一冊”，述及太微仙君憐憫因不辨功過報應而苦惱的人們，爲了救濟這些人而降授功過格。這可說是證明了至少在明末，太微仙君就被認爲與判定人間功過和據此而決定禍福有深切關係的神格。

本章將站在這樣的論點上，在中國神秘的占星思想與宗教的報應思想中探索表現特殊的“太微”信仰的實況，並對它和功過格信仰的關係加以考察。如果幸而能瞭解兩者在教理上有幾分關係的話，那麼自己就道藏本功過格與許遜教團的關係這一懸案，或許可望能得到某些教理方面的認識吧。無論如何，打算作爲有關淨明道教學和信仰的基礎考察的一環，而對上述課題加以考察。

第一節 占星思想和太微信仰

衆所周知，中國的歷代正史，除了例外的情況，都設有各種天文誌、天官書，自《史記》以來，詳述着基於水平極高的天文知識和精密觀測的占星判斷的結果。而有關太微問題應舉的最古的資料，大概就是《史記》卷二十七《天官書》的如下記述吧^①。

^① 《淮南子》有更早的記述：“太微者，太一之庭也；紫宮者，太一之居也；軒轅者，帝妃之舍也；咸池者，水魚之囿也。四宮者所以爲司賞罰。太微者主朱鳥，紫宮執斗而左旋。……”（《天文訓》）——譯者註

南宮朱鳥，權、衡。衡，太微，三光之廷。匡衡十二星，藩臣：西將、東相，南四星執法。中端門，門左右掖門；門內六星諸侯，其內五星五帝坐。……月、五星順入軌道，司其出，所守，天子所誅也；其逆入，若不軌道，以所犯命之，中坐成形，皆群下從謀也。金火尤甚。廷藩西有隋星五，曰少微，士大夫。……^①

這是涉及有關在天上南宮為中心區劃的分野的諸星座名稱及其擬人性官制的組織的記載部分。而關於屬南宮的太微，《索隱》引宋均的解釋註云：“所謂衡之太微乃是天帝的南宮，三光即日、月、五星所在之庭。”《正義》又對之註道：“太微宮垣之十星在翼軫之地（北？）為天子宫庭、五帝之坐、十二諸侯之府。”^② 如果補正兩種註釋之間能夠看出的某些出入的話，那麼可以理解為它們敘述了太微垣是大約位於翼軫之地的天帝宮廷，藩臣十二星的諸侯們即西將、東相以及南方執法官府等等包圍在其四周，固守在太微垣

① 戰國時期或稍後，古人把環繞着北極和較靠近頭頂天空的星象分為紫微垣（或稱紫微宮、中宮）、太微垣（在紫微東北脚）和天市垣（東南脚）三區，因各區都有東西兩藩的星，繞成牆垣的樣子，故名三垣。（參考陳遵媯著《中國天文學史》第2冊第290頁）因太微垣位於北斗的南方，故上引《史記》“南宮（據同上認為，宮當作官，釋為天官之官）朱鳥，權、衡”之“衡”，應指太微垣內，如五帝聽政之庭。“三光”，即日、月、星。“五星五帝坐”，即金星（太白）、木星（歲星）、水星（辰星）、火星（熒惑）、土星（填星或鎮星），古人認為，此五星乃金、木、水、火、土五行帝之精或五行帝之座。——譯者註

② 括號“（北？）”原著有之。按《春秋合誠圖》：“太微主法式，陳星十二以備武急也。”（引同前，第272頁）——譯者註

的狀況^①。繼之的次節敘述是說明了太微垣的占星機能的部分，是說：“如果月亮和五星沿着軌道正確地由西進入太微星座的話，就觀察其出現的樣子。一有停滯之處，就要由天子誅伐有相當職能的人；若反其道從東而入，不沿着軌道時，具有相當職能的也將冒犯天子，故由天子下令誅伐。犯天子座位之形一旦出現，都是由於群臣對天子暗中進行陰謀活動。”^②有關太微垣這種占星機能，《晉書》卷十一《天文志》增加着更為詳細的記述：

太微，天子庭也，五帝之座也，十二諸侯府也。其外蕃，九卿也。一曰太微爲衡，衡主平也。又爲天庭，理法平辭，監昇（罪？）授德，列宿受符，諸神考節，舒情稽疑也。南藩中二星間曰端門；東曰左執法，廷尉之象；西曰右執法，御史大夫之象也。執法所以舉刺兇姦者也。

考慮到煩瑣，故省略後半部分記載。據此可以窺見太微垣

① 翼、軫是代表南宮的朱鳥七宿（井、鬼、柳、星、張、翼、軫）中的二宿，據《史記》載：“翼爲羽翮，主遠客。軫爲車，主風”（《天官書》）。“藩臣十二星……”一句，作者解之不確。所謂十二星，是指太微西垣的西上相、西次相、西上將、西次將四星，東垣的東上相、東次相、東上將、東次將四星及在其南的左執法四星（今星星，左右執法，各爲一縣）。“諸侯”當指“門內六星諸侯”，非指“藩臣十二星”。以上參考陳遵媯《中國天文學史》（同上第271~273頁）；但陳氏以爲“諸侯”指“五諸侯五星”，則可商榷。——譯者註

② 據《中國天文學史》（第2冊第273頁）引《史記札記》稱：“司其出，謂自太微廷過五帝坐而東也。守者，留而不去也。犯者，獵其旁也。中坐，五帝坐之中一星也。”並解說道：“太微南近黃道，是日月五星必經的路綫。由於金、火二星最近地球，我們所看到的順逆留守現象更爲顯著，所以稱“金火尤甚”。太微西有少微四星，南北排列，南北爲階，是隨下的意思（第272~274頁）。可參。——譯者註

的占星機能，反映現實的中國官制更為分化、所賦予的人格化更進了一步^①。特別是把太微天廷看成是天帝按照公平的理法實行“監昇授德”的宮廷，以左右兩執法比擬廷尉和御史大夫而賦與其檢舉姦兇的職能，意味着後世較為明瞭的太微垣本質機能和性質已形成於此時，這是必須注意的。⁽⁴⁾

可是，對上述太微垣占星機能的神秘信仰，很早就捉住了中國士人的心，漢代以來，長期被利用於實際政治，給與它深刻的影響；特別是政治紛亂時期，例如出現黃巾之亂的桓靈二帝（146～189）時代，這所謂“太微之應”是顯著的。《後漢書》卷二二《天文志》^②也記云：

孝靈帝建寧元年六月，太白在西方，入太微犯西蕃南東（頭）星。太微，天廷也。太白行其中，宮門當閉，大將被甲兵，大臣伏誅。其八月，太傅陳蕃、大將軍竇武謀欲盡誅諸宦者。其九月辛亥，中常侍曹節、長樂五官史朱瑀覺之，矯制殺蕃、武等，家屬徙日南比景。

記着東漢建寧元年（168）六月，太白（即金星）在太微垣軌道異常，果然，兩個月後陳蕃、竇武要誅除宦官，但朱瑀覺察^③，反而殺害了陳蕃、竇武。又，《資治通鑒》卷五六靈帝

① 按：《晉書》編成於唐代，試比較《淮南子》“太微者，太一之庭也”、《史記》“太微，三光之廷”、“《續漢書》“太微，天廷也”與《晉書》“太微，天子庭也”，知《晉書》之說最為晚出。——譯者註

② 按：此《天文志》乃晉司馬彪《續漢書》八志之一，後因劉宋范曄所撰《後漢書》無志，而以彪志補之。故所引本當作《續漢書·天文志》。——譯者註

③ 疑此句刊落了曹節二字。——譯者註

條，把竇武的謀劃及誅滅的結果歸結於在太微垣所觀測到的星辰錯亂現象，聯繫二者更清楚。記云：

（八月）初，竇太后之立也，陳蕃有力焉。及臨朝，政無大小，皆委於蕃與竇武。……蕃上疏曰：“……”是月，太白犯房之上，將入太微。侍中劉瑜素善天官，惡之，上書皇太后：“案占書：‘官門當閉，將相不利。’姦人在主旁，願急防之。”又與武、蕃書，以星辰錯謬，不利大臣，宜速斷大計。

宦官劉瑜素^①占卜到金星逸出通常的軌道而從房星之上進入太微，兩執法所守之端門被關閉了這種天文上的異常現象，對竇太后進言：“姦人在旁，當迅速除之。”另一方面警告陳蕃、竇武：“形勢不利，應趕快動手。”毫不誇張地說，這類事例在中國歷代正史上不勝枚舉，當圍遶王朝政權交替的政治上的重大變革時，利用這些占星結果，殆無例外。為便於參考，讓我們揭示北齊楊遵彥、晉桓溫、唐史思明等叛亂的有關情況吧。首先，《隋書》卷二一《天文志》：

（天保）八年二月己亥，歲星守小微。經六十三日，

① 作者在此處犯了兩個小小的錯誤：（一）以為侍中即宦官；（二）把劉瑜誤作劉瑜素。按：侍中為官名，《續漢書·百官誌》：“侍中，比二千石。本註曰：無員。掌侍左右，贊導衆事，顧問應對。法駕出，則多識者一人參乘，餘皆騎在乘輿後。本有僕射一人，中興轉為祭酒，或置或否。”據此知皆博學者任之。而中常侍，“本註曰：宦者，無員”，這才是宦官專職。又如諸葛亮《前出師表》：“侍中、侍郎郭攸之、費禕、董允等，此皆良實”，其中郭、費為侍中，均非宦官。又，原文“素善天官”之“素”應解為慣常之意，非指人名。王莽禁二名，後漢因之，循而未改，故時人皆以一字命名。東晉以降，二名方興。——譯者註

占曰：“五官亂。”五月癸卯，歲星犯太微上將。占曰：“大將憂，大臣死。”其十年五月，誅諸元宗室四十餘家。乾明元年，誅楊遵彥等。皆“五官亂”、“大將憂，大臣死”之應也。

又，《晉書》卷十二《天文志》：

（昇平）三年八月庚午，太白犯填星，在太微中。占曰：“王者惡之。”五年十月丁卯，熒惑犯歲星，在管室。占曰：“大臣有匿謀。”一曰：“衛地有兵。”時桓溫擅權，謀移晉室。

進而，《舊唐書》卷三六《天文志》也記道：

（至德）三年四月丁巳，夜五更，彗出東方，色白，長四尺，……至太微右執法七寸所。凡五十餘日方滅。閏四月辛酉朔，妖星見於南方，數十丈。是時自四月初大霧大雨，至閏四月末方止。是月，逆賊史思明再陷東都；米酒踴貴，斗至八百文；人相食，殍屍蔽地。

這些事例，可以說確證了以諸星辰進入太微垣軌道錯亂來作為臣下叛逆、姦謀的前兆這種神秘的占星思想，從東漢到唐代不衰如縷，給與現實政治以不少影響。如上指出的都是漢唐間根據所謂正統天文觀測結果而展開、具有圍遶太微垣的政治性質的占星事例，而在中國，與此並行而具有另一宗教性質的太微信仰曾經流行，這是必須注意的。

在東漢時代的思想界，作為獨特的思想家而引人注目的王充，他的《論衡》卷六《雷虛篇》中有如下一節：

天神之處天，天猶王者之居也^①：王者居重闕之內，則天之神宜在隱匿之中；王者居官室之內，則天亦有太微、紫宮、軒轅、文昌之坐。王者與人相遠，不知人之陰惡，天神在四宮，何能見人闡過？

即，《雷虛篇》認為對天文自然現象加以形而上的解釋的神秘信仰不過是毫無根據的迷信，批判了天神信仰；指出若比附現實的王者和天神，那麼居住深宮、脫離人民的王者不知道人們的陰惡，同樣，居住在太微、紫宮等天宮的天神也不能看透人間的陰惡。從而告誡人們不要對天神盲目地、無批判地相信。暫且不論其極為單純的類推的思考內容，可以說，這是立證講天神居住在以太微為首的天宮、考校人間罪過的信仰在後漢時代也廣為流行的有力資料。本來，觀測天象以占卜人事的占星術由於占師自己的卓越才能成為可能，即使如此，對占星的深信不疑，要等到占師同司掌人間命運的天神的神秘接觸、交流，方才確立，因而規定天界有哪些人格神乃是通例。作為上引《論衡》所指出的人格性司過神的天神觀念，其後經歷六朝時代逐漸發展起來，便使又一神秘的太微信仰在道教教學中釀成。

第二節 北斗九星和太微信仰

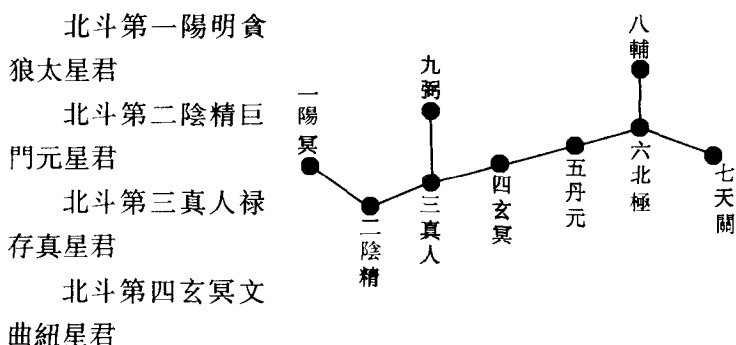
在中國天文學歷史上規定所謂“北斗”為七星，以天樞、

^① 第三個“天”字疑衍，今校本無之；“也”，據《論衡註釋》，遞修本作“地”，當從之。——譯者註

旋、璣、權、衡、開陽、搖光之名當之，至遲確定於東漢時代。^①此後，它們作為“北斗七星”的正統名稱而固定下來。但是，在重視北斗信仰的道教經典中，北斗九星同七星並列在被信奉，這好像從來沒引起注意似的。以十一世紀中葉道藏的輯要本《雲笈七籤》⁽⁵⁾為首的道教經典中北斗九星的說法決不少，九星各種星名也還不止兩、三種。讓我們按照道藏收錄經典的順序，揭示其主要的吧。

太上玄靈北斗本命延生真經（道藏 洞神部本文類 第三四一冊）

① 北斗信仰在道教的星辰主命信仰中佔居着十分重要的地位。在商中期以後的甲骨文中就有“斗”的記載，據最近研究者認為，可能與後世主命觀念有關。“北斗”其名則見於《春秋》（魯文公十四年“秋七月，有星孛入於北斗”）。《漢書》卷四十五〈息夫躬傳〉記載賈惠教躬祝盜方，“以桑東南指枝為匕，畫北斗七星”，是“北斗七星”載於史書者。“天樞”等名見於緯書。《河圖·挺佐輔》謂：“黃帝名軒，北斗黃神精母，地祇之女，附寶之郊野，大電繞樞斗星，耀感附寶生軒轅，胸文‘黃帝子’。”（又一作：“黃帝母曰地祇之子，名附寶，之郊野，大電繞北斗，樞星耀感，附寶生軒轅。”見《古微書》卷三十三。）《尚書緯》又有《璇璣鈴》篇，據《古微書》卷二十七引〈孝經緯〉說：“璇璣者，北斗君也，天之侯王也；主制萬二千人，持人命籍，人亦有之，在臍中。臍者，人之命也。”此亦見於道書，如《雲笈七籤》卷十八〈三洞經教部·老子中經上〉：“仙曰：璇璣者，北斗君也，天之侯王也。……在臍中太一君，人之侯王也，柱天大將軍特進侯也。……太一君有八使者，八卦神也。”顯然是在緯書的基礎上把北極（太一）信仰與北斗七星信仰混而為一了。按：《河圖稽命徵》：“帝劉季日角戴北斗，……身長七尺七寸，明聖而寬仁”，把北斗七星與火德陽數七比附一氣，應是東漢的緯文。又《古微書》卷九引〈春秋文耀鉤〉根據“分野”說，將北斗七星配赤縣九州（如“冀州屬樞星”等等），言“此九州屬北斗星有七，州有九，但兗、青、徐、揚並屬二州，故七星主九州也。”此實為道教北斗九星說張本。然九星說乃基於對“九”的神秘術數，《易乾鑿度》：“九者，氣變之究也。”按九是算籌個位最後一數（十為空位），術數家重之，以為陽爻變之數，遂引申者為神變的別名。又，王莽臨死，尚抱其所作威斗（見桓譚《新論》），而《禮緯》有《斗威儀》篇。可知兩漢間人認為北斗能驅妖壓邪、生人保命的觀念已相當普遍。道教本之。——譯者註



北斗第五丹元廉貞綱星君

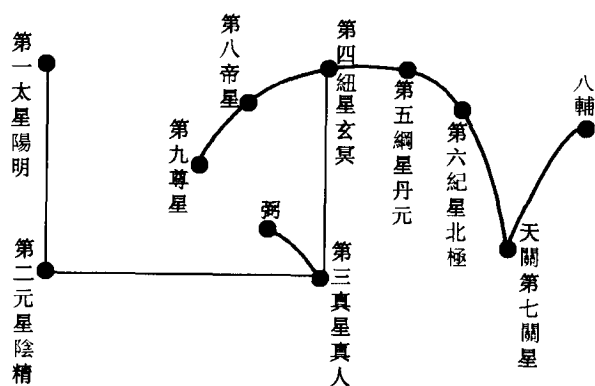
北斗第六北極武曲紀星君

北斗第七天關破軍關星君

北斗第八洞明外輔星君

北斗第九隱光內弼星君

太上五星七元空常訣（道藏 洞神部方法類 第五八一册）



第一太星

第二元星

第三真星

第四紐星

第五綱星

第六紀星

第七關星

第八帝星

第九尊星

上清金書玉字上經（道藏 洞神部方法類第五八一冊）

第一太星精名玄樞

第二元星精名北臺

第三真星精名九極

第四紐星精名璇根

第五綱星精名天平

第六紀星精名命機

第七關星精名玄陽

第八帝星精名高上玉皇

第九尊星精名太微帝君

北帝七元紫庭延生秘訣（道藏 正乙部第一〇〇二冊）

一陽明星；二陰精星；三真人星；四玄冥星；五丹元星；
六北極星；七天關星；輔星；弼星；……

第八帝星高上玉皇景光君，得見增三百歲；

第九尊星太微玉帝神君，又名太帝七辰元君，得見增六百歲。

洞真太上八素真經精耀三景妙訣（道藏 正乙部 第一〇二八冊）

第一陽明神人

第二陰精神人

第三真人神人

第四玄冥

第五丹元神人

第六北極神人

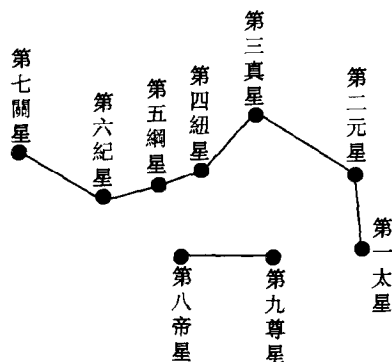
第七天關神人

第八輔星神人

第九弼星神人

北斗九星陰諱經（續

道藏 第一〇六四冊）



黃老經曰：

北斗第一入樞星，則陽明星之鬼神也；

第二天璇星，則陰精星之鬼神也；

第三天機星，則真人星之魄精也；

第四天權星，則玄冥星之魄精也；

第五玉衡星，則丹元星之魄靈也；

第六闔陽星，則北極星之魄靈也；

第七瑤光星，則天關星之魂大明也；

第八洞明星，則輔星之魂精陽明也；

第九隱元星，則弼星之鬼明空靈也。

河圖寶錄云：

第一陽明星；第二陰精星；第三真人星；第四玄冥星；第五丹元星；第六北極星；第七天關星；第八輔星，天尊玉帝之星，曰常陽；第九弼星，太帝真人星，曰空隱。

把以上資料整理後表示出來，可歸結如下表：

第一星	第二星	第三星	第四星	第五星	第六星	第七星	第八星	第九星	洞真太上八素真經 精曜三景妙訣	北斗九星 隱神經	太上玄靈北斗本 命延生真經	北帝七元紫庭 延生真經	雲笈七籤	上清金書 玉字上經	春秋運斗樞 (索隱所引)
陽明神人	陰精神人	真人神人	玄冥神人	丹元神人	北極神人	天關神人	輔星神人	弼星神人		天樞陽明星	陽明貪狼太星君	陽明星	太星玄樞陽明神	太星玄樞	天樞
天璇陰精星	天璣真人星	天權玄冥星	玉衡丹元星	關陽北極星	搖光天關星	洞明星輔星	隱元星弼星			陰精巨門元星君	陰精巨門元星君	陰精星	元星北臺陰精神	元星北台	璇
真人祿存真星君	真人文曲紐星君	丹元廉貞綱星君	北極武曲紀星君	天關破軍關星君	洞明外輔星君	隱元內弼星君				真人祿存真星君	真人文曲紐星君	真人星	眞星九極眞人神 (上真)	眞星九極	璣
陽明星	陰精星	真人星	玄冥星	丹元星	北極星	天關星輔星弼星	帝星高上玉皇 景光君	尊星玉帝神君大帝 七辰元君		陽明星	陰精星	陰精星	元星北臺陰精神	元星北台	璣
太星玄樞陽明神	元星北臺陰精神	眞星九極眞人神 (上真)	紐星璣根玄冥神	網星天平丹元神	紀星命機北極神	關星玄陽天關神	帝星高上皇神八 景虛元君	尊星太微玉帝君 太素七辰元君		太星玄樞陽明神	元星北臺陰精神	元星北台	眞星九極眞人神 (上真)	眞星九極	璣
太星玄樞	元星北台	眞星九極	紐星璣根	網星天平	紀星命機	關星玄陽	帝星高上玉皇	尊星太微帝君		太星玄樞	元星北台	眞星九極	紐星璣根	網星天平	璣
天樞	璇	璣	權	衡	開陽	搖光				天樞	璇	璣	權	衡	搖光

在上面圖表所揭示的七種資料中，除了可以認為反映出北斗七星的最早星名的《春秋運斗樞》^①以外的九星資料，就七星而言看得出大概有六種不同的名稱。⁽⁶⁾七星在這兒不再涉及，但問題是關於第八、第九兩星，可以看出有①輔星、弼星；②洞明、隱元；③尊星、帝星；④高上玉皇、太微帝君；⑤八景虛元君、太素七晨元君等五種名稱。由此可見，所謂“北斗九星”，乃是由這些星名的某種組合而建立的。

可是，上揭六種北斗九星資料的刊載順序，由於各種經典的成書年代不明瞭，就不一定能說是按照正確年代順序考察的。首先第一欄的《洞真太上八素真經》是北周武帝之際編纂的《無上秘要》⁽⁷⁾屢次引用的六朝古道經，為最早，這大概沒錯。此外，除第六種的《上清金書玉字上經》的其他四種，都在宋初編纂的《雲笈七籤》看得出有經文的引用或經典名稱，看成是隋代以後至宋初之間的經典，想來是無大過。⁽⁸⁾但這些被置於首尾二經典之間的四種經典的順序，依然找不出可以作為根據的線索，不過是主要對照第八、九兩星的名稱變化來推測的，實存在着進一步考慮的餘地。無論如何，按照上揭資料，似能確定下面三點：

- (1) 至遲在六朝末就認為北斗是九星；
- (2) 被附加給北斗七星的第八、第九兩星，其初期名稱，大概就叫輔星、弼星；
- (3) 至宋初，稱第八星為高上玉皇、第九星為太微帝君，可以認為大致固定了。

北斗九星說的提出經過，試在此作一推測。有關北斗九

① 漢代所出緯書《七經緯》中《春秋緯》之一篇，見《後漢書·樊英傳》李賢註。——譯者註

星的最早的資料之一——《史記》卷二十七《天官書》——的註《索隱》，引徐整《長曆》記云^①：

北斗七星，星間相去九千里；其二隱星不見者，相去八千里也。

早就涉及到兩顆隱蔽的星一事，而實際上這兩顆隱星不過是被附加而作為北斗第八、九兩星，後來就在道教教學中以所謂輔弼二星的名目固定下來，於是便提供了增益北斗信仰內容的契機。相傳為唐代李靖撰修的《天老神光經》^②說：

晉平公向師曠曰：“凡人出行將兵，攻擊勝負、命之存亡，可預知乎？”對曰：“須察北斗之星旁輔也。若欲克戰將兵，暮不見此輔星，不可；行也，大凶。若有疾不見，限期將至。”^②

師曠勸他，要預知人們出行、將兵勝敗以及生命存亡，就要觀察北斗輔星；教導說，沒有確認輔星，其結果就凶害。把這樣的占星內容反過來考慮，若能見到輔星，當然就可預知吉利的結果了。果然，在《雲笈七籤》卷二四的〈日有星辰部〉總說星條記着：

北斗九星，七見二隱。其第八、第九，是帝星、太尊之精神也。漢相國霍光家有典衣奴子，名還車，忽見二星在斗中，光明非常，乃拜而還，遂得增年六百。內

① 徐整，三國吳人。著有《三五曆紀》等書。——譯者註

② 作者原作：“晉平公向師曠曰。凡人出行。將兵功出勝負。命之存亡可預知乎。對曰。須察北斗之星旁輔也。若欲克戰。將兵暮不見此輔星。不可行也。大凶。……”“功”字誤，《正統道藏》作“攻”，據改。斷句亦不妥，一並改之。——譯者註

輔一星在北斗第三星，不可得見；見之長生，成神聖也。
外輔一星在北斗第六星下，相去一寸許。若驚恐厭魅，
起視之吉。

據此，北斗九星有一般看不見的兩顆星，這就是第八、第九星。以往，霍光的奴僕還車其人因看見這隱星的光輝，據說多活了六百年。二星之一的內輔，在第三星附近不易看見，但假如看見了，就能長生成仙。再一顆星外輔位於第六星下，其距離約目測的一寸。若起而見之，即使厭魅恐嚇，也能逢凶化吉。這兒所謂內外兩輔星似乎就是《天老神光經》所謂“旁輔”之星。如上揭《精耀三景妙訣》和《五星七元空常訣》所示，在北斗第三星的內輔被叫作輔星。進而，這輔星不久就被附會成第八尊星高上玉帝，弼星也被予以第九尊星太微帝君之名。——這樣一個發展過程，是可以探索出來的。儘管宋代北斗的第八、第九兩星在經典裏有若干不同名稱，但最一般的星名，大概可以推定：第八星為帝星高上玉皇，第九星為尊星太微帝君。

可是，太微帝君脫離所謂太微垣在天文占星上的存在，旋即獨立而被人格神化。通過六朝時代，以幾種名稱來稱呼這“太微”神了。例如，在可確認為唐初存在的《太上洞房內經註》⁽¹⁰⁾，“天有神宮大玄丹靈”條註云：

大玄丹靈，天帝之宮，一名太微，一名紫微，一名靈宮，皇天上帝之所居也。

由此可知，被認為皇天上帝所居之太微亦稱作了紫微、丹臺、靈宮。另一方面，關於這太微的神格，唐代的註釋《史記·索隱》、《正義》分別註道：“天帝之南庭宮”，“天子之宮庭”，表明太微既被當作天子、皇天上帝的宮廷、又被看成是其所

居。更進一步地就以太微當作居住那兒的神格名稱，甚至可看做同期成書的經典《上清大洞真經》^①(11) 稱“太微天帝君”等六朝中期以後把太微人格神化，至宋代遂固定“太微帝君太微帝君”其名，這也令人窺得在比附神格上有大幅度的變動。下面，試以這太微帝君的神格為中心，就北斗九星中第八、第九兩星的地位與作用檢討吧。

第三節 太微帝君的神格

關於北斗九星的組織與職掌以《北斗九星隱諱經》記述最為詳細。而這一經典引用“黃老經”及“河圖寶籙”，有關北斗九星記載如下：⁽¹²⁾

第一陽明星，為天之太尉，司正主非。上統九天上真，中監五嶽飛仙，下領後學真人，專管天地神靈功過輕重；

第二陰精星，為天之上宰，主祿位。上統天宿，下領萬靈及學仙之人，專管學道及兆民之宿命祿位之事；

第三真人星，為天之司空，主神仙。上統天之高真，中監五嶽靈仙，下領學道之人，專管真仙之官；

第四玄冥星，為天之遊擊，主討逆。上統九天鬼神，中領北帝三官，下監萬兆、伐逆不臣，專管凶勃之事；

第五丹元星，為天之斗君，主命祿籍。上總九天譜錄，中統鬼神簿目，下領學真兆民命籍，專門總說諸天諸地；

① “上清”原作“太清”，似印刷錯誤。改之。《上清大洞真經》是東晉南北朝上清系（洞真部）首經。——譯者註

第六北極星，爲天之太常，主昇進。上總九天真中，中統五嶽飛仙，下領學者之身，總管一切以功勳轉輪階級事；

第七天關星，爲天之上帝，主天地機運，專管四時短長、天地否泰劫會之事；

第八輔星，爲天尊玉帝之星，曰常陽，主飛仙。上統九天，下領九地、五嶽、四瀆，神仙之官悉由之；

第九弼星，爲太帝真君，曰空隱，主變化無方。

如此，北斗九星的職掌涉及許多方面，被賦與着多樣化的神性機能，就表明，較之被認爲專司延命的北斗七星的一般概念，大有進展。而這，可以看做是反映在所謂北斗九星觀念形成過程所進行的北斗神格與機能的擴張。《北斗九星隱諱經》更繼續表明，相應於九星各個司掌的分野，人民應祈禱、告請的範圍和對象；歸結說，如果知道九星的隱諱（參照前表），就能延年千年，能想像出其形象，更可延壽無窮。由此可見，也不是把北斗的第八、第九星置於對七星在字面上的輔弼地位，而勿寧說賦與着它以更爲優越的地位。最明瞭地反映着這點的《上清金書玉字上經》說：

世人唯見七星而不見其二。其第八、第九皆是帝皇大尊之精神，玄隱內鏡，保制天魂，靈光晝灼，爲此七星作鎮；但不照於世間流俗、榮名之人耳。

又，《上清華晨三奔玉訣》云：⁽¹³⁾

輔星即高上玉皇之神、太平金闕後聖帝君之精。弼星即太微帝、玉尊之靈。輔曰八景，弼曰七晨，是爲帝尊，北斗九星之大神；上輔玉皇，下撫元元。

說第八、第九兩星就是帝星大尊的精神、九星中鎮守七星的大神，並揭示出其上天輔佐玉皇、下地撫慰人民的職責。這一點是認識太微神格的重要資料。可稱為道教神祇的曼陀羅、反映神位和格式的諸神一覽表、相傳為陶弘景撰的《洞玄靈寶真靈位業圖》⁽¹⁴⁾，在其玉清三元宮上第一中位敘述着：

左玉清境，元始天尊為主；已下道君得策命學道，號令群真；太微天帝來受事，並不與下界相關。自九宮已上、上清已下，高真仙官皆得朝宴焉。

補充道：元始天尊主神位於玉清境第一位中央，其次左位高上道君以下神仙們受天尊策命學道，號令群真，而第二位的太微天帝就來接受要做的事情。玉清境的神仙們與下界沒有直接關係，第二位上清以下高真仙官可以列席玉清宮的朝宴。這令人認識到，太微帝君在以元始天尊為首的玉清境神仙與人民大眾之間，處於媒介二者的地位。由此表明，它不僅具有在太微垣預告奸臣和陰謀的占星機能，而且作為負有接受玉清境的神意而撫慰下界的使命的人格神，正準備着可以為統轄北斗九星的主鎮、太神的神格。

又，《太清中黃真經》⁽¹⁵⁾卷下就太微帝君的職掌說：

太微九天都在第五天金星輪朱華宮，轄日月五星神宿行運之時，亦管下界生死之籍，奏聞太微。凡此官吏曹署，約四十五萬局，衆大數也。

此《太清中黃真經》二卷據稱是“九仙君撰、中黃真人註釋”，若干記述有不同之處。除了以引用此經的宋初《雲笈七籤》的編纂年代作為下限之外，通過撰述者來確定成書年代

則不行。然而上揭經文和《雲笈七籤》的引文之間存在的不同，是由於《雲笈七籤》的撰者恣意引用呢，還是反映了本經製作後到《雲笈七籤》的撰述這中間所發生的有關太微的教理上的進展呢？儘管缺乏判斷的材料，但以兩者相通而當時盛傳的記述來當作可以認識到宋初為止的太微神所具有的神格的材料，至少是可能的。講擁有上了四十萬曹吏的太微官曹管理下界人們生死之籍，統轄天體運行之時，司掌四時八節將生死之籍奏聞上界太微神的任務，令人覺得，接受如此奏聞的太微神，——正如引用於本章開頭的《勸誡全書》所記，——具備着憐憫由於不明功過報應之理而備嘗苦難的人們，大發慈悲地傳授了《太微仙君功過格》的神的充分資格。

在《事類統編》卷一所引的《天元曆理》，可以看出有關太微的新記述。即：

太微垣，天子南宮也；理法平辭，監罪授德，列宿受符，諸神考節之所。日月五星入太微，軌道則吉，否有殃。

記在此處的太微官曹職掌，說是根據公平的理法報答罪德，授給列宿符籙，考校所屬諸神的等差，這同以往資料的記述相比並無大的變化；但接着認為日月五星進入太微的軌道並非凶事的前兆，而是吉兆，這一點是不能看漏的。^①類似的思想方法也已出現於《晉書》卷十二《天文志》：

（義熙）十四年十月癸巳，熒惑入太微，犯西蕃上

^① 此作者理解之誤。上引“軌道則吉，否有殃”，與《史記·天官書》“若不軌道……”則凶的觀念，並不相悖。不宜看做新思想。——譯者註

將。仍順行至左掖門內，留二十日乃逆行。至恭帝元熙元年三月五日，出西蕃上將西三尺許，又順還入太微。時填星在太微。熒惑繞星成鉤已。其年四月，景戌從端門出。占曰：“熒惑與填星鉤已天庭，天下更紀。”十二月，安帝母弟琅邪王踐阼，是曰恭帝。來年禪於宋。

還有，同樣的事例也見於《舊唐書》卷三六《天文志下》：

武德元年六月三日，熒惑犯左執法。八年九月二十二日，熒惑入太微。九年五月，傅奕奏：“太白盡見於秦，秦國當有天下。”高祖以狀授太宗。及太宗即位，召奕謂曰：“汝前奏事幾累我。然而今後但須悉心盡言，無以前事爲慮。”

即，一方面，在《晉書》，以惑星即填星（土星）終於滯留在太微垣天庭後離垣，在占卜天下更紀一事^①。更紀使原來吉凶禍福的可能性表裏俱備，但對於新的踐阼者來說，則可以認爲是最大的吉福。另一方面，在《舊唐書》的記事裏，以惑星入太微垣、進而金星輝映於秦國的分野，來占卜出秦王李世民踐阼一事，大概是理解圍遶太微垣的占星並不一定像前引《史記·天官書》那樣，光是凶殃之象，而是吉凶、慶殃、禍福都涉及到了^②。這樣，如果說太微垣所具有的占星機能包括吉凶兩方面，那麼以太微主神主宰功過的禍福報應擬定爲被當作功過格信仰的對象，即太微仙君，是可能的；似乎能在二者之間認識出機能方面的類似性。只是在資料方

① 疑此處有誤。據《淮南子》等書，熒惑爲火星。此處占曰“天下更紀”，似據五行火生土的占星觀念。——譯者註

② 五行西方爲金，故占家以爲金星分野在秦，盡現則秦當有天下。——譯者註

面系列地聯結兩者關係也不是充分的，大概只達到作為表明太微垣的占星思想並行於功過格思想的展開，在唐代以後中國社會中流行的資料的程度。然而，並行展開的兩者有關太微的說法並非依然毫無關係、繼續向別途發展了，而是相互有了密切的關係。以下，試就其關係加以檢討吧。

第四節 上清派和功過格的發展

且說根據上述問題探索起來的、圍繞太微的神秘信仰，有基於靠天文觀測的太微垣的占星思想結果和起於道教北斗九星的教說結果這兩個系統；後者在六朝中期以後展開的上清派教學中形成着，想來大致可以確認了。在上清派的說法裏看得出有所謂功過報應思想，早就由先學指出來了。⁽¹⁶⁾其思想不僅有三元之日由三官及其他諸神進行功過的伺察、簿錄的集校等，由他們決定人間的禍福這種所謂三元思想的基本教說⁽¹⁷⁾，而且似乎還可以看到確信在人類一邊考量功過的可能性的功過格思想的萌芽。初次出現功過用語的道教資料可以看成是《抱朴子》。而如下劉宋陸修靜（406～477）的《陸先生道門科略》⁽¹⁸⁾也認得出有明白的功過觀念，其述云：由於此世間淳澆樸散，三光五行失統，人鬼錯亂，而引起人民即使破費萬許，傾家蕩產來祭祀鬼神，也不獲福佑，反而遭受憂患，枉死橫夭，不絕如縷。太上道君為了解救人們的不幸，“此故授天師正一盟威之道、禁戒律科，檢示萬民逆順、禍福、功過，令知好惡。”陳述着按照禁戒律科檢示那帶來行為逆順、禍福的功過規範，令人知道天神的好惡，清楚地顯示着把行為的功過與禍福聯繫在一起的所謂功過報應思想的存在。然而這不過是由超脫的神提出禁戒的單方面行動，

相反，由人自己作出相應行動則全然不見；勿庸置言，功過格（式）的用語也尚未看出。下面，六朝後期的作品、作為三元經典而可認為較早製作的《太上大道三元品誠謝罪上法》⁽¹⁹⁾有云：

臣等學法，未備俯仰之格，齋法難精，不合儀式，進上犯科，為四司、五帝所執……。三元大慶，開生吉日，諸天迴駕，衆聖同集，推校生死，功過錄籍。

指出學法的人們所應遵守的俯仰之格不備，齋法也還缺乏精細，因此不合儀式，一行動就違反科律，遂為四司五帝所糾執；宣揚應守三元品誠謝罪上法。可確實判斷這兒所說“俯仰之格”的內容的材料缺乏，應該當作使之不“恥於俯仰天地”的道德規範嗎，抑或應該看成是在祭祀上應當遵守的形式上的禮儀規範呢？不詳。但無論何種情況，在《太上大道三元品誠謝罪上法》中，“格”與“式”和所謂“三元之日”由天界諸聖製作生死功過錄籍以及推校它具有密切關係，想來似乎預告着不久出現的“功過格（式）”的建立。果然，在被編集於唐末五代道士杜光庭撰的《道門科範大全集》⁽²⁰⁾的諸宣詞中，散見有證實這種推測的說法。例如卷七十三，看得出有如下說法：

臣聞：日月星辰在碧漢瑤空之上，仙靈主宰居清虛林麓之間。或管攝於靈壇，……或為五土之尊，錄善惡之二書，舉功過之兩簿。故無私諂，唯道是從。

這是道士為設醮的主人，祈禱一家一戶的繁榮和福慶，表彰其為積善之家，使之免於鬼神瞰視之憂的祝詞。它說，日月星辰和仙靈主宰等一成為五土之尊，就把人們行為分成善惡

二書加以記錄，向上呈遞功過兩簿，此時所記善惡功過的簿錄沒有私諂的餘地。又卷八十一有云：^①

神大莫於岳宗，權常司於鬼錄，每察知於功過，式兼制於生死。深惟往逝之魂，愆尤難免。

說東嶽泰山青帝、南嶽衡山赤帝、中嶽嵩山黃帝、北嶽恒山黑帝、西嶽華山白帝等五大神，司掌人間鬼錄，考察功過而兼制生死。但此處當五大神把功過記入簿錄，還是應看做五大神司掌人們生死、禍福之際據以判定、評價行為的功過的準式呢？光是這條資料還是難於判斷的。但杜光庭所撰《太上宣慈助化章》⁽²¹⁾有在這種情況下應參考的如下資料，即：

伏聞靈寶老師有修齋謝過之科、正一盟威立功補過之格。是以歸心至極，翹仰玄門，懇注丹誠，拜上章辭，除災解難。

就是說，如果以太上老君的“正一盟威立功補過之格”皈依玄門，歸心於至極大道，信仰道教，傾注自己一片赤誠，再拜上章，就能够解除災難。可以說，毫無疑義，這一資料即使沒有表明像後世所謂功過格的情況那樣，由修道者自己記入並計算功過，但至少“立功補過之格”不是執掌青黑兩簿、記錄善惡功過的神祇們應當根據的東西，而是具有要達到立功補過目的的人們必須據之履修的誠則的性質。如此看來，由陸修靜開其流、經陶宏景至杜光庭集其成的道教教學中，大約唐末五代時就相應於所謂功過報應的理法，出現着作為立功補過所須依據的行為規範性指標——功過之格（式），是

① 《道門科範大全集》八十七卷。卷一至卷二十四均題杜光庭刪定，此後有許多內容是三洞經錄弟子仲勉（南宋以後人）修。——譯者註

可以認識出來的吧。

可是，關於道教功過思想的形成，吉岡義豐博士明快地指出探索功過格建立的中心問題：“考察功過格思想時的中心課題之一是，從講在神的一邊監察人的行為，根據神意附與吉凶禍福的普遍的初期思想，發展到後來認為各人自己可按照一定的規格，計算出人們的吉凶禍福的功過格這一時期，起於何時呢？”⁽²²⁾而以神加與人的善惡行為以吉凶禍福時的準則形式出現的功過的條目，變質為以人們自主的修行、反省為目的的準則，這一時期大概確定在唐末五代後當無大過。難道不可以說，其採取明確的形式而具體表現的最初的東西即是《太微仙君功過格》嗎？

作為功過格的近世特徵，由功過格的信奉者律己的記入、計量功過的法式引起了人們的注意。但本來信仰在天界的功過簿錄與宣傳據之降下報應的功過格，即使到近世還毫不動搖地存續着，只是增加了說信奉者應經常掌握自己功過的數量、並且記載自己的功過來作為反省的手段這種方法，遂至於按照這種形式的功過格廣泛地流行了。這是必須預為注意的。關於此事，根據在可以認為是後來續出的諸種功過格的基礎的《太微仙君功過格》它的序言，以又玄子夢中由太微仙君降授的功過格的條文寫成自己的文字而記作：

斯功格三十六條，過律三十九條，各分四門，以明功過之數，付修真之士。明書日月，自記功過；一月一小比，一年一大比，自知功過多寡。與上天真司考校之數，照然相契，悉無異焉。

這也是清楚的。在人們認為天神監察的功過可以根據自己行為的反省所記錄到的數量來察知，將積極地自己採取道德性、

宗教性的節制的方式中，可以指出功過格思想的近世性質。正如前章所推定的那樣，《太微仙君功過格》製作於許遜仙道教團是正確的；而如果說在淨明道前身——南宋時代的許遜教團的功過教說中可以確認近世萌芽的話，那麼對於主張以淨明道作為與全真、真大、太一這三個教團並列的所謂新道教之一的私見，就將提供一個重要的論據吧。

通過上述考察，似乎可以說，曾在檢討《太微仙君功過格》後所作的“想來似能探索出，在許遜教團的傳統教說中，伴隨着約唐末以下屬江南上清派系統的所謂三元經典的功過報應說的影響，漸漸釀成了功過（格）思想”這一推測，並非謬誤就是清楚的了。⁽²³⁾本來，如從道教教團的歷史譜系上講，許遜似乎既屬靈寶派系統，又直接與上清派教學有着較深的血緣關係。如前章涉及過的《太上靈寶淨明法序》⁽²⁴⁾一開頭，就非常明快地規定道：“淨明法者，乃上清玄都玉京之隱書”，敘述說上清上帝降而授之明王，其最上弟子號靈寶大真人。正如已指出了的，成為南宋道士趙道一撰述的^①《修真十書玉隆集·旌陽許真君傳》傳云：“句曲山遠游君（許）邁、護軍長史（許）穆，皆為真君再從昆弟。”記着許遜跟上清派連接祖師系譜的許邁、許穆有同族關係。這一點的真偽頗值得懷疑，⁽²⁵⁾想來恐怕不過是虛構。但這樣的記述還殘留在部分許遜教團祖師傳裏，似表明教團並不積極否定其事，反而在暗中承認着它。又，在上清派茅山道的教團史《茅山志》⁽²⁶⁾所載“上清經錄聖師七傳真系之譜”，列有如下名字：

（1）元始虛皇天尊；（2）太上玉宸大道君；（3）太

^① 原文如此。非趙道一，當是白玉蟾。——譯者註

微天帝大道君；(4) 後聖玄元上道君；(5) 上清青童道君；(6) 上宰總真道君；(7) 小有清虛道君。

經過第三傳的太微天帝，相當於第五傳的上清青童道君也號稱斗中真人，他是相傳降於上清派元祖魏華存夫人家、到了句曲山的神仙。而如已論述的那樣，這斗中真人在許遜教法的傳授譜系中也佔有重要地位，許遜由謚母授與的“孝悌之教”、“孝道之宗”被說成是斗中真人以蘭公為中介托付給謚母的。⁽²⁷⁾兩種傳授譜系都列有斗中真人其名這一事實，不外乎證明許遜教團和上清派教說之間有較深的關係。由上所述，可以認為：作為問題的功過格思想也是在上述有關係的兩教派之中形成的，它在六朝時代的上清派教學中育成，而由許遜教團使之得以發展，後來到《太微仙君功過格》便產生出了所謂功過格的實踐方式。

第五節 太微信仰和許遜教團的教說

由於前一章的考察，就清楚了《太微仙君功過格》為西山玉隆萬壽宮會真堂道士又玄子所撰。雖然可以推測說，許遜教團道士必須攜帶、並要求其實踐的“功過簿”就相當於後來的《太微仙君功過格》，但是，由於許遜教團的教說存在太微神一事並不清楚，因此這裏暫且不做這方面的斷定。在本章以往的檢討裏，對“太微仙君”其神格的探討也不一定取得全部成果。但如果把“太微仙君”或“太微天帝”所具有的神格和職掌說成是上述以上天真司考校功過的事實顯示給下界人民，使之可免於咎禍這樣的教誡、撫慰，那麼根據記在《太微仙君功過格》序言的“此功過格乃是余（又玄子）

當大定辛卯二年仲春二日夢遊紫府、朝拜之際太微仙君所授，令傳有信心之士的。若按其教說修持，則奉道之士自記之功過無疑將與上天真司所行考校的結果一致。據之自戒，得仙道明矣”的記載，所窺得的太微仙君職掌可以說與之有相互吻合之處。最後，我們將檢討許遜教團經典中所出現的有關太微的若干資料，就太微神與許遜教團教說的關係再反復進行考察。

在宋代許遜教團最基本的經典《太上靈寶淨明洞神上品經》卷上的“無上始青”第一，對於天界的構成和諸神的職掌有如下說法⁽²⁸⁾：

天中之尊是名三清：玉清宮中元始天尊，上清宮中靈寶天尊，太清宮中道德天尊，是為三景，各有真人為之典丞。……總領宇宙主宰之君，是為玉皇，承三清之命，察紫微之庭。侍衛之官，承受三清；紫微之庭，樞紐百靈。小事專掌，大事申呈。玉皇之宮，以定章程。執事之臣，上應三清。外有加員，一一有名。南北二斗，生殺之君。左有太微，右小微君。玄都主判，天樞紀綱。七十四司，喉舌之官。都錄錄事，糾察善良。名曰會府，尚書五部。太微、小微，玄都宰主。是為三省，是為六曹。行壇判官，亦如前數。

據此，上天有玉清、上清、太清“三清”宮，分別住有“三景”即元始、靈寶、道德三天尊，率眾神司掌天界諸事。就中玉皇乃是其主宰者，他承受三清之命按察紫微之庭。其侍衛官保衛三清，司掌紫微庭的重要事務；但小事雖可獨斷處理，大事則要呈報玉皇宮，按照所定章程處理。還有玉皇的執事之臣對應三清而構成，分別取有名稱。即南北生殺二斗

君、左右太微和小微君、玄都主判等等，概括起來，名之曰會府尚書五部，太微、小微、玄都主宰被當作三省。^① 更在同經“修己奉教”第五與此對應，有關專在天界司掌簿錄、糾察、處斷的官曹及其具體使命，說：

糾察三界五嶽三官、日游神君、十天魔王，總簿罪福。天樞都錄，佐有七人，統七十四員之曹屬，無大不載，無細不遺，三元三會，申呈南北之司。南北定其輕重，以上紫微。其小者送於二十八宿、十二官辰、三十二天，同爲別明；大則玉皇專達，或處斷於三清。如鏡之明，如水之平。

即是說，以糾察三界五嶽的三官以及神君魔王司掌罪福簿錄，輔佐天樞院都錄的七神統轄七十四曹屬，記錄功過，大小不漏，當三元、三會之日方許呈報南北二斗君。南北二司校定輕重，在玉皇的按察下，送付紫微宮（又玄子說夢得在此被授與《太微仙君功過格》）^②。而罪過小的就在玉皇的侍衛官二十八宿等處斷案，還有大的則在玉皇或三清那裏斷。本篇並未出現有太微、小微神名，但在玉皇或三清那裏司掌斷案者乃玉皇的執事人員，必須看成是對應於三清而構成的三省即太微、小微、玄都宰主。而太微神在天上諸神的職掌中，按照宋代許遜教團的說法，似可認爲至少是司掌人們功過之

① 三省指尚書、中書、門下三省，隋制，中央有尚書、門下、內史（中書）、秘書、內侍（宦官）五省，唐代沿之而爲三省；更早當溯源於漢魏官制。“尚書五部”應指以下引文的“六曹”。隋制，行政機構尚書省置令一人，左右僕射各一人，下設吏部、禮部、兵部、都官（後改刑部）、度支（後改民部，後世所謂戶部）、工部六曹。按：此是一種比附。——譯者註

② 紫微宮，漢代仙家或道教最高神人所居之宮，主生人昇仙之處。太一神亦名天皇大帝，爲後世玉皇大帝居紫微宮所本。——譯者註

事的神。

正如已涉及過的那樣，形成於八世紀中葉的許遜教團主要祖師傳《孝道吳許二真君傳》⁽²⁹⁾，記載着許遜“爲孝道之師，……除邪去逆，修心煉行，則去仙道不遠”的訓誡。而在《太微仙君功過格》序文中敘述道：“古之聖人君子、高道之士，皆著盟誡，於內洗心煉行，外則訓誡於人，以備於功業”；最後歸結說：“若按此（功過格）修持，則遠惡遷善，誠爲真誠，則去仙不遠”。據此，似能推斷：要通過除邪去逆、修心煉行以至於神仙的這種許遜教團傳統的倫理教說⁽³⁰⁾，在天界的神靈和下界的百姓之間，以司掌生死功過之事的太微信仰爲核心，結合功過思想，以新的功過格方式宣傳實踐性的、具體的說法而表現出來了的，就是《太微仙君功過格》吧。

註

(1) 道藏 洞真部 戒律類 第七八冊。據傳爲夢受《太微仙君功過格》的“西山會真堂無憂軒又玄子”，就是在西山玉隆萬壽宮的道堂“會真堂”修行的又玄子。還有功過格由以玉隆萬壽宮爲根據地的淨明道士所持並實踐，都是在本書第八章證明過的。

(2) (一)《太微仙君呂純陽祖師功過格》，雍正十二年撰；

(二)《太微仙君功過格》，乾隆五十四年撰；

(三)《太微仙君善過格》，收於《太上寶筏圖說》；

(四)《太微仙君功過格》，收於《信心應報錄》；

(五)《太微仙君功過格》，收於《敬信錄》。

又，筆者愉快地接受了吉岡義豐博士所賜與的種種意見，閱覽了這些寶貴的資料。對此厚意，由衷表示謝意。

(3) 成了明末以來功過格在民間盛行的重要契機的袁了凡雲谷禪師傳的《功過格》和蓮池大師株宏的《自知錄》等，都明白記載是由

對《太微仙君功過格》增補、刪定而形成的，蹈襲着它的說法。但《信心應報錄》所收《太微仙君功過格》則完全相反，在刊本序言中，把可以認為是道藏本功過格撰者的西山會真堂又玄子當成宋儒西山先生真德秀，這誠然犯了大錯誤尚屬平常，而且強調只有本功過格才是真實的《太微仙君功過格》，首先，它照樣引用了道藏本功過格的序所講的又玄子夢受功過格的經過，接着記載了如下內容：

於夢欲筆錄夢授之功過格，然嘆其條目甚是繁雜，記憶不全。可是，其年（大定辛卯，即 1171 年）五月十一日，（西山先生）住在長安時，於路旁遇一神仙似人物，其人告訴說：“若遵行之，將能免受就要來臨的大厄”，接着授以所持之《太微仙君功過格》。我接受後展視之，與曾在夢中所受的功過格竟一字不差，完全相同。其後自己遵照它修持以來，就完全没有遭遇過厄禍。因之打算自己將它刊行，頒諸同志。

如此，《信心應報錄》的功過格就照舊借用了道藏本功過格的傳授經過，同樣冠之以太微仙君的稱號；同時以與道藏本功過格有着完全不同內容的功過格稱之為《太微仙君功過格》，這一事實，誠然不能不說是奇妙之中。但似乎可以把它看成是在顯示出以太微仙君作為功過格傳授者或作為擔當簿錄功過的神君的觀念更加固定的同時，又表明道藏本功過格的內容已失去社會方面、階層方面的適應性，要求應有取而代之的新功過格出現。

酒井忠夫博士說：“太微仙君功過格的名字也可以加減着用似的，既那樣稱自知錄，又在迪吉錄格和載了同文的敬信錄以同名稱之。道藏本之名太微仙君功過格在吸取一般民衆道德的功過風潮中，只是採取其名稱而不承認其經典的權威；其內容隨時隨地都在發生着改變。”（《中國善書的研究》第 381 頁）可謂同樣指出了這點。

（4）現行《晉書》，衆所周知，是所謂太宗御撰《晉書》。故而依

然把太微垣這種占星機能的形成時期定在晉代，不免有所躊躇。但如後引，對於桓溫的擅權已記有太微的應驗一事，可謂使筆者這種不安的心情頓然冰釋。

(5) 宋張君房集《雲笈七籤》一百二十二卷，《道藏》太玄部第六七七～七〇二冊。

(6) 對於所謂“北斗七星”附以這樣的星名，可說是表明，揭示於表的下一欄的《春秋運斗樞》（《史記·天官書·索隱》引）和東漢應劭撰《風俗通》等，是早期的資料。

(7) 道藏 太平部 第七六八～七七九冊。

(8) 參照吉岡義豐《道教經典史論》第三編“古道經目錄”。

(9) 道藏 洞神部 方法類 第五七八冊。又，關於其撰者有某些疑問。本經未見於《唐書·藝文志》；《宋史·藝文志》始著其撰者。這兒大致依從《道藏》。

(10) 同上 洞真部 玉訣類 第五九冊。據前揭“古道經目錄”，本經之名作為“洞玄經”見於《周氏冥通記》，還作為“金書洞房經”見於《上清道類事相》，可以考慮為六朝古道經。而可看成是道藏本的“洞房內經序註”最初似見於《三洞珠囊》卷八；此外，《辯正論》也引有“洞房內經”；可推定為唐初就確實存在了。附及，道藏本《太上洞房內經註》是僅由五紙的經序、六紙多的經註所構成的小經典。

(11) 本經被說成是茅山上清三十八代宗師蔣宗瑛校勘的。據上記“古道經目錄”，它以“大洞真經”之名頻出於《三洞珠囊》、《上清道類事相》、《道教義樞》等，看成六朝末製作了是不錯的。

(12) 為本經所引用的“黃老經”第六、八、九有某些讀不通的部分。關於此點參照了同樣引用着“黃老經”的《河圖寶錄》。

(13) 道藏 洞玄部 玉訣類 第一九一冊。

(14) 同上 洞真部 譜錄類 第七三冊。

(15) 同上 洞神部 方法類 第五六八冊。《雲笈七籤》卷十三同樣在引用《太清中黃真經》；而兩者記述之間有若干不同。可是，若對照“太微都在第五天金星輪朱華宮，亦太微，管下界生死籍部，每

四時八節申籍，奏聞上界太微。凡此官吏有四十六萬衆大數”的說法，意義易通。

(16) 吉岡義豐：“關於初期的功過格”，《東洋文化研究所紀要》第二十七冊；同上：“功過格思想之一源流”，《東方宗教》第十五號；酒井忠夫：《中國善書之研究》第五章《功過格的研究》。

(17) 關於三元報應思想，參照拙稿“關於三元思想的形成——道教的報應思想”，《東方學》第二十二輯；以及“再論三元思想的形成——以《三洞奉道科戒營始》的形成年代爲中心”，弘前大學人文學部紀要，《文經論叢》創刊號。

(18) 道藏 太平部 第七六一冊。

(19) 同上 洞玄部 玉訣類 第一九二冊。

(20) 同上 正一部 第九七六～九八三冊。

(21) 同上 洞玄部 表奏類 第三三九～三四〇冊。

(22) 吉岡義豐：“功過格思想之一源流”，《東方宗教》第十五冊。

(23) 參照本書第八章第二節。

(24) 參照本書第五章第二節。

(25) 參照本書第一章第二節。

(26) 道藏 洞真部 記傳類 第一五三～一五八冊。

(27) 參照本書第一章第二節。

(28) 道藏 太平部 第七五六冊。

(29) 同上 洞玄部 諸錄類 第二〇一冊。

(30) 參照本書第一章第四節及第八章第四節。

第十章 關於近世中國宗教史上 淨明道的使命

引 言

筆者注意近世道教有關資料中呈現出模糊姿態的淨明道的存在，着手瞭解這一教團的來歷與教學以來，已經將近十年。回顧徐緩走過的道路，不禁有點慚愧。研究這一教團，對於今天的道教乃至中國思想史、宗教史的研究，都有一定的學術價值，就此而言，筆者暗自慶幸。同時，還一直懷着許多不安的情緒。事實上，直到最近，筆者仍然未能看清淨明道教團的全部輪廓。然而，儘管步伐緩慢，隨着研究的進展，對於淨明道在許多道教教派中，是具有頗為特殊的主張、應予重視的教派；在探索近世中國宗教史的發展過程方面，也是不可或缺的重要教團，這種確信，也就與日俱深了。因為淨明道重視以農民為教化對象，把他們放在與帝王、百官和貴戚對等的位置⁽¹⁾；批判儒家而強調內在的倫理實踐⁽²⁾；主張由個人計量功過⁽³⁾；清整煩瑣的咒術教法而企圖樹立主知的教說⁽⁴⁾；提倡濟世利民而否定出家主義⁽⁵⁾。

在淨明道出現的宋代以後的中國宗教史，恰好有不少方面是在擡頭的庶民階層之中，以道教站在新的基礎上的驚人活動為契機而展開的。其中，新道教諸派的相繼出現；以功

過格爲突出代表的善書的盛行；儒佛道三教的融合及混淆傾向的增大；等等——這些現象，不妨說，不僅是道教史的、而且也是支配近世中國宗教史的發展的基本動向。本章擬通過探明淨明道在這三種新動向⁽⁶⁾中所完成的主導性使命，把有關本專題的私見匯集起來作一總結。

又，本章的敘述，有不少部分是本書各章節論述過的。未備註釋者，請參考各節末附記的本書各章節註。

第一節 新道教的出現和淨明道

靖康之難（1127）導致北宋王朝滅亡。以後的數十年間，是漢民族遭受北方異族壓迫而敗退的混亂時期。但從宗教史的觀點來觀察，則是作爲近世中國所謂新道教，即太一、真大道、全真三教團相繼出現，極富創造活動的時期而爲人注意。淨明道的前身許遜教團，在這樣的形勢下先進了一步，適應南宋初年的社會動亂開始了新的活動。所謂淨明道教團的成立是1297年的事，而其來歷則要上溯至東晉時代的許遜（公元372年歿）。這以後直到清代約一千五百年的許遜仙道教團歷史^①，大致可以整理如下：

第一期（四世紀中葉—681）：東晉旌陽縣（在今湖北省）令許遜，以道術救濟民衆遭受的災害困窮，做出卓著功績，被立生祠。此後至西山（在今江西省）勵行修道，與弟子十

① 作者把我國學術界一般所說的“淨明道”稱爲“許遜仙道教團”，而按其歷史發展劃分爲“許遜教團”和“淨明道”這兩大階段。參見第四章。——譯者註

二真君共同教化民衆^①，昇仙後被祭祀於游帷觀。這一時期，許遜教團的教法爲“孝道之秘法”、“孝悌之教”，認爲由重視孝道而不斷進行道德性的修煉，自可獲得超人靈能，通過“濟生利民”就將成爲神仙。

第二期（682—1130）：自隋代至唐初，以游帷觀爲中心的許遜教團衰退，但不久由胡惠超重興之，以至於由於祖師許遜的傳記的撰述而再次引人注目，許遜的神秘事迹和教法在唐代士人中間廣爲流佈。其後到北宋，宋朝對此教團的態度逐漸鄭重起來，歷代皇帝熱烈信奉之，使游帷觀居然能從玉隆觀昇格爲玉隆宮、進而昇至玉隆萬壽宮。給許遜奉以“神功妙濟”尊號，也在這一時期。

第三期（1131—1296）：前一時期末所見宋朝皇帝之信奉許（遜）真君，以開始於遼侵入的宋朝危機爲背景，逐漸深化到國家性的信仰。在這樣的狀況中，玉隆萬壽宮道士何真公請求許真君解救遭受着戰禍的深重苦難的人民，1131年得許真君降授的“靈寶淨明之秘法”與“忠孝廉謹之教”。自此以後，教團所謂的“孝道之秘法”、“孝悌之教”的教法進展到“忠孝之秘法”。而這包括日錄、追度、安鎮、救治、服煉等教法，對民心的安定頗有貢獻。但是，教團再一次逐漸衰微。

第四期（1297以降）：至元初，劉玉出現於玉隆萬壽宮，整理包括了“忠孝之秘法”在內的繁蕪的教法，開創所謂的“淨明（忠孝）道”。給許遜加封“至道玄應”尊號，也在這一時期。他的教法爲黃元吉所傳，進而通過徐異、趙宜真、劉淵然等傳承直至近代。

^① 原文如此。疑當作“十一真君。”——譯者註

通過上述歷史沿革可知，許遜教團作為南宋初混亂時期因異族侵入而相繼出現的新道教——1138 年間出現的蕭抱珍的太一教、1142 年劉德仁的真大道教、1163 年王重陽的全真教——的先驅，蠕動母體，於 1297 年誕生了淨明道，而淨明道恰恰是跟正在加劇衰微的太一教、真大道教交替似地出現，與全真教一道持續活動直到近代。無待以後的分析，這裏打算首先提出如下論點：淨明道作為近世所謂新道教之最有特色的一派，得佔有相當的地位。

參考

第一章 許真君傳考——淨明道研究序說

第四章 許遜教團的形成及其發展

第五章 第二節 宋代許遜教團的新教法

第六章 淨明道的成立及其相承

第二節 三教融合思潮和淨明道教說

淨明道成立伊始，就頗為文人官僚注意。例如，收有淨明道的基本教說的《淨明忠孝全書》（《道藏》第七五七冊），其序言部分，是由當時第一流的文人官僚綴飾而成的。正如已反復引用過的，其中一人張珪說：“今日世人以為仙道是過去的遺物。但淨明道卻是一個例外，它根本的教說為宣傳忠孝。非忠、非孝，即使俗人也不為，更何況仙道修行者。仙道並非遠離人道而存在，只有實踐人道才能實現仙道。因此，淨明道的忠孝之教乃是無論道俗都應遵守的最高道德，也是自達於仙道之道。”對淨明道的教說，備加推賞。

張珪對淨明道的評價當否，姑且不論；可以說，他的理解正道中了淨明道教說的要害。劉玉臨終之際授與二祖黃元

吉淨明道要訣，遺訓說：“我的教義乃是求心中淨明，制約行為最重要的規範是要貴保忠孝。”且不必管其內容方面的解釋，這樣以忠孝道德作為淨明道教學的要基和主幹，足以表明淨明道教說與儒教倫理之間有着極深的關係。在這裏，讓我們暫且根據《玉真先生語錄》（收於《淨明忠孝全書》）把兩者的關係檢討一下吧。其中，劉玉以種種言辭解說“淨明忠孝”，在語錄內集說：“所謂淨明，就是不染於物，不觸於物，由此能够忠孝。忠，乃是臣對君所守之道。心中有主宰萬神的心君，有絲毫欺騙之心都不得稱忠。”把道德實踐的規範性根據訴諸自己內在的“心君”。接着，闡明真實的孝的存在方式：“即使有以為對雙親竭盡全力孝養，但不去謙虛地反省，都還不可以說是真的孝道。只有能使父母之心充分得到滿足，天神才會承認這是具有真實的孝心。只有這樣的孝，才是通達天意的真實的孝。”要求站在無愧於見天神的嚴肅的內心反省上面的孝道實踐。這也可認為是批判了《論語·學而篇》有關學者應有的孝的理想所述子夏之言。還有，黃元吉在《中黃先生問答》（《淨明忠孝全書》所收）中，對弟子所提“學者中有言為立身、揚名、顯親而長期離別父母，求仕於千里之外的人，這能叫做孝嗎？”的問題，回答道：“學者之所以學是學忠孝。……僅為了仕宦而不顧瞻養父母，怎能把它稱為孝呢！”這似乎也可以看成是明確地對《孝經》開頭終孝章句的有意識的挑戰。但必須注意的是，這些挑戰並不是針對儒教教說本身的。在語錄內集，劉玉開宗明義地闡釋淨明道在古今諸法中的特色，說：“淨明就是正心誠意，忠孝就是確實地遵行三綱五常。”強調要實踐宋代儒學所揭示的基本德目。接着，他非難“世間儒生，並不正確傳習這正心誠意、扶植綱常的本來意義，不想真正實踐它”。由此可以窺

得其批判對象。淨明道之批判儒教，可說主要是針對當時儒家實踐方面的言行。

可謂這種批判的根據，在語錄內集，劉玉說：“中古之世尚可，而今日人心流於鄙俗，連《論語》之教都不能徹底實行。因藉口孔子不語神事，儒生們常對神靈不去顧忌，所以今天對於罪福和因果報應的深刻教說沒有正確理解的人就多起來了。人們的言行可以通過耳目感知，但要看出心中的活動只有神才行。若說人，聰明的人都欺騙不了，何況要欺騙神靈更不可能。這樣想來，能糾正犯了心病的人們心中的過失，只有神。”他舉出由於儒家長期以來在倫理實踐方面蔑棄內心的嚴肅反省，以至於人們忘了神的存在，心思頹廢，不正確實行儒教教說的事例，竭力主張：要克服它，除了自己跪在神的面前，以喚起人們虔誠的宗教信念，便別無他法。這不僅是宣揚在道德實踐方面宗教報應說的效果，而且是強調由主宰萬神的心君與天神的相會而產生、在心中所謂辯證緊張關係上、以真實的忠孝為基礎的倫理性實踐可以成立。我們應當把它看成是證明了淨明道的宗教倫理的正當性的重要說法。

然而，淨明道具有如此深刻的宗教性和內在性的理論，不只是停留在倫理實踐的說法上。例如，《太上靈寶淨明洞神上品經》（收於《道藏》第七五六冊）說：“如果知道凡生出來的人就是父母所遺之體，那麼就應當尊重那賦予自己以生命的東西，因而也必須孝敬父母。應懂得，父母之身就等於天尊之身，能侍奉好父母，天尊就會認為這是完全尊奉自己而降靈。不這樣做就不能入道，縱然奉持三清，要昇真是不可能的，死後也無救，還要到地獄去遭受酷刑。但懂得忠孝的人則不同，學道容易取得成就；即使實踐孝道有不徹底的

缺點，只要有悔悟之心就叫做上善；就是犯了罪，發誓不再犯，也會從上帝那裏得到真訣，依靠它修行而成為仙人。”就是說，把作為生命的媒體的尊嚴歸諸父母，確認孝敬他們是人們必須做的事，從而把由此而來的天尊降靈看做是入道、學道乃至達於仙道的絕對條件。又，關於仙道的實現，同經還可看出如下說法：“儘管人有志於入道，但性根不定，放鬆修行。不盡心侍奉君親，那麼天尊的恩寵就會消失殆盡。這是放棄特設的恩寵，其罪不輕。凡我赤子喲，願你們以孝順之心，在家事父母，在朝盡忠君，謹慎行事，誦念此經，就能得救。假若此言有欺，我的眼耳鼻口及手足將喪失機能，也不能赴天庭，將永遠在酆都受苦刑。天尊憐憫人間之愚，就是有五逆之心的人都不拋棄。請相信我說的話吧！”這是太上道君指明靠天尊的無限恩寵得到救濟的途徑，是通過向衆生的誓願來確證其說的真實性。但這樣的誓願思想並不是道教原先就有的東西，它恰與大乘佛教經典所宣揚的本願思想同一類型。試以《佛說無量壽經》（大正新修《大藏經》第十二卷收）為例。此經說：阿彌陀佛的前身法藏菩薩為了確證佛教衆生的真實性，立了所謂四十八願，如果佛的救濟沒有實現，就要把自己未採取正覺的態度一事誓告於衆生之前。比較上述二者，可以說只有表現形式的某些區別，依靠誓願救濟這教理方面的結構則是同一的。把前者直接斷定為對後者的簡單剽竊似乎過於輕率，但其一致並非偶然。寧可說，把它看做貫穿於道教形成過程、為人們所確認的攝取佛教教理之一例，是妥當的。開派始祖劉玉在語錄別集表明：“真實的教法唯一無二。所謂一是什麼？就是太上之淨明、夫子之忠恕和瞿曇之大乘同一。”誓願理論可謂能考見貫穿於淨明道教說的三教融合論之中的道佛關係的最重要的說法。

無論如何，以上是《太上靈寶淨明洞神上品經》講的救濟衆生之說。但，與之相反，劉玉的語錄沒有直截了當地說神的恩寵的宗教性救濟，而是從把救濟衆生作為非人格的道理的表現來把握的主知性立場發展開其說。此點與前者形成鮮明對照，引人注目。例如，語錄內集有如下敘述：“天下道理最大。以愚見觀之，世間所謂至甚靈驗的東西也不及道理。那是由於道在產生理的緣故。順應道理則吉，違背則凶。”即是說，在世間被當作神秘靈驗的東西，也並非神意的結果，而是道理的表現。關於淨明忠孝實踐的理法問題，它說：“現在淨明道普及，以至於世間有教養的人都傾心誠服。但實踐忠孝、心中淨明者，血脈才能上貫道氣，有如江河歸海，自然與道、與真合一。”有關這種道氣的理法，更說：“天爲了不使中下界的陰濁之氣上昇到清虛之境而設置了障蔽，……防止不忠、不孝的怨怒之氣昇上天去，而讓她歸還下界。這樣返回的氣就成了水旱和疾疫等天災而出現於下界。人們所經驗到的禍福報應，也都是自己造出來的上昇之氣通過道氣感應的結果。所謂‘禍福無門，唯人自召’即是。只有忠孝之氣，有如飛矢向的，直上清虛，惡曜也不能阻礙。”力言世間種種災害、禍福乃至悟道，均爲道理即道氣感應的理法的現象。

通過上述考察，在淨明道的教法中，認為依靠天尊的恩賜得到救濟以達於長生不死的仙境，與認為通過順應自然的道理以達於無上清虛的仙境——這兩種教法，一看就能看出是並列的。兩種教法在淨明道的教理體系中處於怎樣的結構關係，尚須檢討。但是，無論如何，兩條到達仙境的道路都在把前述的忠孝實踐作為最重要並且不可或缺的條件，這是建築在互相共通的倫理基礎上的。不論靠人格性的最高天尊

的恩賜得救，抑或靠和宇宙的根源、窮極的存在即道的合一來悟得，到達的終極目標都是原來道教所長期追求的最高理想——長生不死、無上清虛的仙境。以上兩種教法並非別的東西，寧可說，是在同一教說的表裏關係上可以把握的。

如果允許對淨明道的教說中所認識到的儒教與道教、佛教與道教的教理方面關係作如上分析的話，那麼不妨說，正如在《西山隱士玉真劉先生傳》（《淨明忠孝全書》所收）被說成是“先生（劉玉）之學本於正心誠意，見於真踐實履。……言必關天理世教，於三教之旨，了然解悟，以老氏爲宗”那樣，淨明道以道教爲主體，融合了儒佛道三教的本質性教說，即前記劉玉所謂“太上之淨明、夫子之忠恕、瞿曇之大乘”。中國思想——宗教史上，有志於調和三教，是自《抱朴子》以來，引起人們不斷強烈關心的事。其間，宣揚爲宗教界內外所提起的三教的歸一、同源、合一、鼎立、一致、融合等等三教調和的多種論說，不勝枚舉；只有淨明道，才是超出單純的調和論立場，最早達成了儒佛道三教的教說的具體的、統一的融合。這樣評論，並不過分。

參考

第七章 淨明道教學考——以儒佛道三教關係爲中心

第三節 功過格的流行和淨明道

把《太微仙君功過格》（《道藏》第七八冊所收）列於首位，來看待近世道教新的倫理規範功過格的廣泛流行，可謂今日衆所周知。所謂功過一語的出處，可溯至公元四世紀的《抱朴子》。而功過思想在六朝時代發展起來的上清派的三元

報應之說中醞釀成熟。到唐末五代的道士杜光庭的時候，便定了“立功補過之格”，即為增加功德、彌補過錯的規範性指標。進而在北宋時代的許遜教團，採用了對修行者鼓吹功過條目的“功過簿”。經過這樣的發展過程，到南宋初年，從實踐的立場出發，整理、增益了功過的教說，就出現了《太微仙君功過格》。這是已經考察過的，筆者至今尚未聽到對此說有何異議。

可是，關於這《太微仙君功過格》的製作，曾經進行過爭論。認為此格是在許遜教團的根據地江西省的西山作的，但其中沒有講忠的道德，因此與淨明道教團無關，這是一種見解。反之，認為淨明道所認識的最高價值在於忠孝實踐，因此要製作像功過格那樣的指導道德的書正是淨明道的責任，而功過格所講“為國”的實踐就是提倡忠，故把功過格當着淨明道系統的東西是妥當的，這又是一種見解。兩種看法彼此對立。

這樣的異議產生的原因，第一是：功過格撰者又玄子所住會真堂之所在的西山是何處西山，沒有可以立證的材料。但據《逍遙山萬壽宮志》所收“宋敕建玉隆萬壽宮之圖”，確認在佔江西省西山連峰之一角的逍遙山玉隆萬壽宮道院，有“會真堂”是明白的事。它恰好在分東西而連着宮殿兩側的三十六堂中，和前記清逸堂對峙存在過。所謂清逸堂，正是劉玉自許遜那裏得“降授”而開創了淨明道時居住的道堂。從當時許遜教團必攜“功過簿”、正重視倫理實踐一事來推，也可以推定：成了問題的《太微仙君功過格》，是由居住淨明道開創地西山玉隆萬壽宮的會真堂不久的又玄子作的。

又，此事似乎亦可由《太微仙君功過格》所冠稱的“太微”來證實，因為此神在淨明道經典被包括於組成天界的神

靈之中。按照《太上靈寶淨明洞神上品經》的開頭有關於天界諸神的職掌的說法，“太微”神乃是天界的主宰者，作為受三清之命按察紫微庭的玉皇的執事大臣，司掌人界功過的簿錄、處斷之事。在被看成是應何真公祈請而降授的本經典，太微神被認為有關係到人間功過的判定的神格。這表明，功過格冠以“太微”仙君稱號而出現的教理上的根據，已在南宋初期搞出來了。而到1171年，又玄子撰述了《太微仙君功過格》，便進展到在神格上賦與“太微”以仙君之名，使之成為專司功過之神。

有關《太微仙君功過格》的製作的爭論的第一個方面，如果採取上述見解的話，那麼，當然有必要就第二點爭論問題，即由宣揚“淨明忠孝之秘法”的許遜教團作的功過格沒有講忠的道德一事的原因，發表鄙見了。本來淨明道所講的忠，是指對心中主宰萬神之心君一點兒也不欺的正心誠意，說的是人類之心的基本存在方式；作為其具體的、實踐的表現，則是規範臣下對君王的道德。這些，我們已經提到過。對中國忠的語義的解釋有多種，衆所周知，像前者理念性、抽象性的解釋與像後者具體性、限定性的解釋，是並行着的。但正如認為那些解釋有一趨勢那樣，清錢大昕述云：“蓋自天子以至庶人，未有捨忠能行者。後人唯以忠為臣道，又以捐軀殉國者為忠，而忠之意義狹隘矣。”^①（《十駕齋養新錄》卷十八）指出忠的意義，到後世重心移向了臣道、殉國的行動。這一點，宋代《忠經》說成是：“為人臣者官於君，先後光慶，皆君之德。欲思報國，豈不忠乎？”（《報國章》）進而說：

^① 為了保持作者對所引材料的理解的原貌，此處仍按日文直譯。下同。——譯者註

“夫忠，豈唯奉君忘身、殉國忘家、正色直諫、臨難死節乎？沈謀潛運，正國安民也。”（《冢臣章》）表明當時國家危機臨頭時拋棄生命去殉義報國，寧可認為是一般的忠。

回顧當時圍遶西山的情勢，在所謂建炎來寇之際，西山被金方的軍閥馬進、李成等所佔領。1131年，宋代著名的武將岳飛、張俊、楊存中等攻擊之，經過應稱為玉隆宮決戰的激烈戰鬥，成功地奪回了西山。而《宋史》列傳對這些武將出陣之際，都自願以死“報國”，激勵部下，大書一筆。何真公禱請許真君救助飽受戰禍之苦的民衆，恰恰也在此時。1131年應此降授的教法中，新增的忠的教說的內容，不僅是君臣間個人方面的倫理或者抽象的理念，勿寧認為是建立在民族自覺性上宣傳愛國的實踐。從上述思想的和歷史的背景推斷，這絕非毫無根據的臆測。何況可以想像，在民衆的社會生活中，功過格表現具體的行為規範，於其中強調忠的道德，作為較具體的“為國”實踐強調忠的道德，誠為自然之事。必須指出，功過格沒有講忠的道德這一事實，也是不能推翻《太微仙君功過格》為淨明道的原型許遜教團製作的那上述推斷的。

以上，本章揭示了近世中國宗教史的發展中可辨認的三種主要動向，考察了它與淨明道的關係。其結果是下述諸點便明朗化了：

第一，淨明道在南北兩宋交替時期的危機狀況下，萌芽於何真公教法。到十三世紀末，劉玉清整許遜教團的教法，遂完成蟬蛻，由此形成新教團。以後，以獨自的倫理性的和實踐性的教說，繼續其社會性教化活動；

第二，淨明道的教說在以忠孝為中心的儒教倫理的基礎上，融合老莊的悟得、佛教的救濟和道教昇仙等說，倡導達

於無上清虛之境的登真之道，樹立最具有高度統一的結構的三教融合教說體系；

第三，淨明道的前身許遜教團很早就宣揚功過思想，而中國最初的功過格又是在淨明道的根據地玉隆萬壽宮的會真堂被製作出來的。由此可見，善書的核心功過格的流行，主要是由淨明道教團所推進。

這樣，不難看出，在近世中國宗教史上辨認到的三種主要動向中，淨明道教團正佔有了主導地位。我想，這種說法大概並不過分吧。如實地講，道教史的發展勿論，而在中國近世宗教史的展開中，淨明道的確是完成了重大的使命。

參考

第八章 道藏本功過格與許遜教團

註

(1) 如《太上靈寶淨明洞神上品經》（《道藏》第七五六冊）卷上《成道志學篇》第十一所說：^①

塵世之人，帝王之身，百僚貴戚，以及農人，凡在下界，亦各有因，隨業以受，或貴或貧，或賤或富，不出於心。諸天之神，亦即世人；世人學道，即為天神；天神失學，復責世塵。學以不墮，守戒能循。五十萬劫，天蓬真神；二十四劫，真武將軍；一千萬劫，救苦真人；一十五劫，日直元君：此非化身，世上之人，死而為神，仙而上昇。

把世俗的和宗教的身份階層性悉加揚棄，將農民與帝王、百官和貴戚並列記述，以四種人共同作為塵世之人而置於對等的地位。這一點即使是宣揚宗教性的人類平等的東西，也可從這種程度的否定社會

① 以下引文為四字韻文。對原作者斷句未妥者，茲酌加糾正。——譯者註

性的和固定性的階級觀念的自由暢快的表現中，看出近世思維的顯著傾向。

(2) 對照本書第七章第一節。

(3) 對照本書第八章第二節。

(4) 對照本書第七章第二節、第五章第二節。

(5) 在《淨明道忠孝全書》卷六“中黃先生問答”，淨明道的二祖黃元吉對爲修仙道有出家的必要嗎這樣的問題，舉了除曾亨一人以外，許真君及十二真君都不是出家，進而答道：

然皆慕孝道之教，而成真焉。由是觀之，道由心悟，玄由密證，得其傳者，初不拘在家、出家，但有志節，無不成就。何況日月二君，元傳淨明忠孝之道，不必廢人倫、外名教，絕俗離群。而吾師玉真先生遇都仙，亦以在俗之身焉。學者無間道俗，勉之，勉之！

闡明不必出家。又，關於這種立場的背景下的東西，請參照本書第一章第二節所論。

(6) 參照本書第七章的“前言”。

跋

本書是昭和四十九年度，對接受了東北大學授與的學位的論文《淨明道的基礎性研究》加與若干的補訂的成果。其骨架概以已發表的論考爲基礎而構成，但當編集本書，也有變更了題名的東西，因此擬將原論文名與所載刊物及發表時間一並揭載於下。

(1) 許真君傳考——淨明道研究序說 集刊東洋學 第十號 昭和四十一年五月。

(2) 許真君傳考補遺——以十二真君傳爲中心 弘前大學人文學部紀要 文經論叢 第二卷第一號 昭和四十一年十月。

(3) 許遜教團與淨明忠孝道 道教研究 第三冊 昭和四十三年十一月。

(4) 旌陽縣與玉隆萬壽宮——淨明忠孝道的歷史地理
(二) 弘前大學人文學部紀要 文經論叢 第四卷第三號 昭和四十三年十二月。

(5) 西山考——淨明忠孝道的歷史地理 (一) 福井康順博士頌壽記念東洋文化論集 昭和四十四年十二月。

(6) 淨明道教學管見——以儒佛道三教關係爲中心 東方宗教 第三十五號 昭和四十五年七月。

(7) 道藏本功過格與淨明道——緣於酒井、吉岡二位博

士的爭論點 弘前大學人文學部紀要 文經論叢 第六卷第四號 昭和四十六年三月。

(8) 太微信仰與功過格——園遶道藏本功過格的二三問題 弘前大學人文學部紀要 文經論叢 第八卷第三號 昭和四十八年三月。

(9) 關於中國近世宗教上淨明道的角色 集刊東洋學 第三十一號 昭和四十九年六月。

(10) 逍遙山玉隆萬壽宮志小考 弘前大學人文學部紀要 文經論叢 第十二卷第四號 昭和五十二年二月。

(11) 逍遙山玉隆萬壽宮與宋代士人——王安石、曾鞏、朱子 吉岡博士還曆紀念道教研究論集 昭和五十二年五月。

附帶一言，本書各篇的排列順序，除第四章的第三節、第五章的第二節、第六章的第三、四節、附錄及遲發表了的上述(10)(11)論考之外，概依前揭論文的發表順序，從而其篇次也大略顯示出著者研究淨明道的進展軌迹。在匯集過的本書各篇的敘述之中可見有關同一論點屢屢重複論述的部分不少，但這反映著者在各個階段研究所到達的程度，不敢削除、訂正。附記，願讀者明白。

叢書第一輯總後記

本叢書第一輯的翻譯出版工作，自始至終得到所有原著者的熱情支援。大淵忍爾教授和陶奇夫教授主動寄來原著，秋月觀暎教授寄來熱情洋溢的信，蜂屋邦夫教授協助我們做了不少繁瑣的聯絡工作，吉川忠夫教授和麥谷邦夫教授積極爭取授予版權。這些都是學術友誼的再次體現。

本叢書第一輯的翻譯出版工作正在進行時，日本大淵忍爾教授和俄羅斯陶奇夫教授分別於2002年5月和2003年7月不幸仙逝。雋雪豔女士正在翻譯大淵忍爾教授的大作《敦煌道經目錄篇》，邱鳳俠女士正在翻譯陶奇夫教授的大作《Даосизм опыт историко-религиозного описания》。大淵忍爾教授和陶奇夫教授來不及看到自己大作的漢譯本出版，令人格外痛心。讓我們以漢譯本的出版，作為對大淵忍爾教授和陶奇夫教授的永恒的紀念。

以蔡惠霖先生為主席的香港青松觀董事會為本叢書慷慨提供了出版資助，香港道教學院李永明主任居中組織、聯絡不辭勞苦，保證了本叢書的出版。中國社會科學出版社社長張樹相大力支持，馮春鳳主任精心組織編輯出版，保證了本叢書開花結果。譯者們的本職工作都十分繁忙，個人生活中都遇到一些必須很費時間去處理的事情。但他們硬是擠出業餘時間精心翻譯，辛勤勞作，堅韌不拔，架起了幾座中外道

教學術交流的橋樑。編委會謹向上述各位和所有關心與支援本叢書的人表示衷心感謝。

朱越利

2003 年 8 月 24 日

索引

(以筆劃多少爲序)

二畫

二十四孝 5
二陰精巨門元星 225
二陰精星 226, 227, 232
十二真君 8, 9, 13, 19, 22—
25, 37, 54, 99, 104, 110,
112, 250, 262
十二真君飛昇的靈跡 23
十二真君記傳 25, 99
十二真君傳 6, 9, 10, 13, 18,
19, 21, 25, 27, 30, 36, 37,
62, 74, 88, 96, 99, 263
十二真君傳承 24
十方刹 83
十方派 83
十方叢林 83, 89
丁步上 69, 70, 88
丁義神方 14, 41, 43, 77, 93,
98, 116

七十二福地 44, 65
八字軍 206
八極真詮 144, 167
八景虛元君 229
八寶垂訓 10, 34, 99, 123, 125
九州都仙太史高明大使至道玄應
神功妙濟真君 164, 199
九州都仙兼高明大使 76
又玄子 195, 210, 211, 215,
217, 240, 242—246, 258, 259

三畫

三山富春堂 17
三天扶教輔元大法師 164
三天扶教輔元大法師天師 164
三元日 237—238
三元思想 212, 213, 237, 248
三元經典 200, 238, 241
三五飛步正一斬邪之旨
144, 179

- 三省 243, 244
- 三洞珠囊 21, 247
- 三洞群仙錄 3, 38, 47, 48, 65, 112-114, 116
- 三師 114, 117, 144, 155
- 三師君 142
- 三教一致思潮 174
- 三教一致論 158
- 三教至處 174
- 三教合一傾向 177
- 三教合一說 178
- 三教合一論 178
- 三教關係 177
- 三教的歸一、同源、合一、鼎立、一致、融合 257
- 三教調和 178, 190, 257
- 三教鼎立 174
- 三教融合 178, 188, 191, 193, 261
- 三教融合的教理構造 178
- 三教融合教說體系 261
- 三教融合的釀成 40
- 三教融合思潮 175, 252
- 三教融合論 255
- 三清 6, 184, 243, 244, 254, 259
- 三清殿 108
- 三景 231, 243
- 三傳 10, 13 - 15, 31, 106, 118, 156, 165, 166, 171, 242
- 大江 42, 61
- 大周昌言 115
- 大洞隱書 31, 121
- 大真人 128, 160, 168, 241
- 大乘佛教 190, 192, 255
- 大乘佛教經典 186
- 大眾宗教 190
- 大道至德 150, 181
- 大淵忍爾 118
- 大塚久雄 192
- 大學 152, 181, 191, 213, 248, 263, 264
- 大觀堂 211
- 上元祭禮 136
- 上昇齋 136
- 上明城 61
- 上帝 76, 84, 128, 164, 184 - 186, 233, 241, 255
- 上清大洞真經 232
- 上清青童道君 242
- 上清茅山派 6
- 上清金書玉字上經 226, 229, 233
- 上清派 78, 111, 156, 200, 237, 241, 242, 257
- 上清派的祖師系譜 241-242
- 上清派的教學 237-241
- 上清華晨三奔玉訣 233

- 上清道士 110, 111
 上清道類事相 247
 上清經錄聖師七傳真系之譜 241
 上清學者 172
 久保田量遠 自序 3
 小野四平 36, 38
 小蜀江 136
 子夏 181, 182, 253
 子孫派 83
- 四畫**
- 王月航 145, 210
 王仔昔 31, 32, 121
 王吉昌 215
 王老志 121
 王充 222
 王安石 89, 130-132, 264
 王安石的儒教批判 132
 王希夷 37
 王松年 21, 37, 38
 王定保 38
 王居安 139
 王重陽 177, 191, 205, 252
 王敦 6, 95, 116, 117
 王學左派 173
 王龍溪 173
 王懸河 21
 夫子 150, 152, 155, 178, 255, 257
 天下道教事 159
- 天元曆理 235
 天心 157, 180-182
 天心印可 180
 天老神光經 230, 231
 天地至正之道 1, 151
 天帝 82, 194, 218, 220, 231
 天神信仰批判 223
 天師正一 212, 237
 天師道 164, 168, 193
 天師之號 160
 天理世教 257
 天尊的恩寵 186, 188, 255
 天尊的救濟 184
 天樞院都錄 244
 天寶洞 42, 50, 95, 118, 161, 162, 170, 171
 《元史》列傳 151, 152
 元代道教之發展 自序 3
 元仙靖 137
 元始天尊 234, 243
 元始無量度人上品妙經四註 82
 元都壇 137
 元真上卿瑕丘仲 76, 95
 元豐類稿 132
 木全德雄 192
 《支那儒佛道關係史》 自序 3
 不老不死 154
 不老不死與仙境 188
 不死與無上清虛的仙境 189

- 不娶不嫁 105
- 太一教 177, 193, 205, 252
- 太上一乘海空智藏經 126, 127
- 太上大道三元品誡謝罪上法 238
- 太上五星七元空常訣 225, 231
- 太上玄靈北斗本命延生真經 224
- 太上老君 185, 186, 239
- 太上老君的誓願 188
- 太上洞房內經註 231, 247
- 太上宣慈助化章 239
- 太上淨明 128
- 太上淨明院印 127
- 太上淨明院法 127
- 太上淨明院補奏職局太玄都省須知 140
- 太上道君 237, 255
- 太上感應篇 176, 205
- 太上靈寶淨明入道品 174, 198
- 太上靈寶淨明中黃八柱經 167
- 太上靈寶淨明法印式 127, 128
- 太上靈寶淨明法序 128, 140, 241
- 太上靈寶淨明宗教錄 141, 167
- 太上靈寶淨明洞神上品經 129, 140, 184, 186, 188, 189, 192, 243, 254, 255, 258, 261
- 太上靈寶淨明洞神上經 129
- 太上靈寶淨明飛仙度人經 126
- 太上靈寶淨明飛仙度人經法 125, 126, 184, 198, 199
- 太上靈寶淨明秘法 126, 129, 140, 141
- 太平廣記 3, 6, 9, 11, 18, 20 - 24, 27, 30, 38, 46 - 48, 62, 65, 92, 96, 110, 111, 197
- 太平興國宮 133, 134
- 太平寰宇記 61, 65
- 太史許遜 1, 150
- 太和山 17
- 太素七晨元君 229
- 太師泰國公 57
- 太康地理志 59, 60
- 太清中黃真經 234, 247
- 太清玉冊 161
- 太微之應 220
- 太微天帝 234, 242
- 太微天帝君 232
- 太微仙君 200, 216, 217, 236, 240, 242, 243, 246
- 太微仙君功過格 34, 140, 193, 194, 196, 199, 200, 205, 207 - 209, 211, 216, 235, 240 - 242, 244-246, 257-260
- 《太微仙君功過格》的製作 258, 259
- 太微仙君呂純陽祖師功過格 245
- 太微仙君功過格的製作 258

- 太微仙君善過格 245
 太微的軌道 235
 太微官曹 235
 太微垣 218—222, 231, 234—237, 247
 太微垣的占星機能 219, 220
 太微信仰 216, 217, 222, 223, 242, 245, 264
 太微帝君 226, 229, 231, 232, 234
 太微神 235, 242—244, 259
 太微神格 234
 太釋玉隆騰勝天 31, 81, 120
 日中仙王 17
 日月二帝君 16, 94
 日記題辭 157
 日錄功過 157
 中黃八極 147, 187, 188
 中黃大道 144, 167
 中黃先生 35, 142
 中黃先生問答 175, 181, 253, 262
 中黃先生碑銘 145, 149, 172, 179, 192, 210
 中國古今地名大辭典 41, 64
 中國善書的研究 212, 246
 反宋軍事勢力 202
 反省日錄 198
 父母恩重經 38, 140
 父母遺體 184
 月中明王 17
 丹扃 172
 丹扃道人 35, 142, 146
 丹扃道人事實 146, 149, 172
 丹陽城 59
 六真 33, 124, 125, 204
 六朝史研究·宗教篇 118
 文昌閣 87
 方外之士 152, 153
 方伎之習 130
 斗中真人 10, 242
 斗中真人孝悌王 7, 17
 心君 180, 182, 253, 254, 259
 心府 187, 188
 心學思潮 172
 孔子 155, 158, 166, 167, 170, 174, 183, 254
 孔子教學 155
 孔玄微 170
 孔門 182
 孔常桂 170, 175
 水火龍虎之金丹 163
 水經註 45, 46, 61
 水經註圖 61, 66
五畫
 玉冊殿 32, 202
 玉冊閣 86
 玉皇 16, 49, 76—78, 233,

- 234, 243, 244, 259
- 玉真上公崔子文 76, 95
- 玉真之心 154
- 玉真之語錄 75
- 玉真子 144, 150, 167
- 玉真立壇疏 143, 144
- 玉真先生語錄 35, 153, 155, 178, 186, 188, 189, 191, 253
- 玉真劉先生 15, 35, 149, 165, 180
- 玉真劉君 152
- 玉真壇 143, 162
- 玉真靈寶壇記 143, 144
- 玉堂閒話 24
- 玉清宗教 159
- 玉清昭應宮 84, 85
- 玉陽正書白真人傳 73
- “玉隆”名稱 82
- “玉隆”敕額 82
- 玉隆宮 32, 33, 42, 43, 49, 64, 66, 69, 80, 122, 139, 143, 144, 201, 202, 205, 210, 251
- 玉隆宮決戰 260
- 玉隆宮例祭 132
- 玉隆許君傳 58
- 玉隆萬壽宮 33, 34, 41, 43, 45, 66-68, 72, 79-81, 83-87, 107, 121-125, 130, 133-135, 138, 141, 145, 148, 170-172, 175, 202, 208-211, 213, 215, 245, 251, 258, 261, 263
- 玉隆萬壽宮志的纂輯 72
- 玉隆萬壽宮的玉冊殿 123
- 玉隆萬壽宮的名稱 82
- 玉隆萬壽宮的例祭 138
- 玉隆萬壽宮的沿革 84
- 玉隆萬壽宮的荒廢 170
- 玉隆萬壽宮的重修 87
- 玉隆萬壽宮的重新營建 122
- 玉隆萬壽宮一戰 202
- 玉隆萬壽宮的祭禮 134
- 玉隆萬壽宮的道堂 210, 245
- 玉隆萬壽宮的繁榮 134
- 玉隆萬壽宮焚修提點 171
- 玉隆萬壽宮提舉 130, 139
- 玉隆萬壽宮提點 146
- 玉隆萬壽宮會真堂 200, 242
- 玉隆觀 25, 31, 37, 82, 83, 85, 111, 118, 120, 122, 139, 209, 251
- 玉隆觀提舉 139
- 正一真人 160
- 正一盟威立功補過之格 239
- 正一靖應 164
- 正心之學 182, 183
- 正心修身之學 153

- 正心誠意 35, 157, 180, 181,
 192, 253, 257, 259
 正道錄司 159
 正傳叙旌陽先生事 73, 74
 功過日錄 198
 功過用語 237
 功過式 200
 功過的判定 259
 功過的條目 195, 240
 功過報應 217
 功過條目 258
 功過格 193 - 198, 200, 207,
 208, 210, 212, 213, 216,
 217, 236 - 240, 242, 245,
 246, 248, 250, 257- 261,
 263, 264
 功過格小引 217
 功過格的實踐方式 242
 功過格的條文 240
 功過格的流行 257, 261
 功過格的製作 208
 功過格的實踐 242
 功過格的撰者 209
 功過格思想 240-242, 248
 功過格信仰 216
 功過格創立 194
 功過報應之理 235
 功過報應的理法 239
 功過報應思想 237
 功過報應說 200, 241
 功過簿 173, 198, 200, 240,
 242, 258
 甘戰 36, 100-103, 106, 165
 世族儒生 101, 103
 古今佛道論衡 119
 古洪崖仙人 115
 古道經日錄 247
 本願思想 186, 255
 本願理論 190
 左正一 159, 160
 石頭 42, 45, 46, 50
 右正一 159, 160
 北方九天 82
 北斗七星 224, 229, 230,
 233, 247
 北斗九星 223, 224, 229-234
 北斗九星的教說 237
 北斗九星的組織 232
 北斗九星的職掌 233
 北斗九星說 229
 北斗九星陰諱經 227
 北斗九星隱諱經 232, 233
 北宋王朝的許遜信仰 120
 北宋道教的流行 121
 北帝七元紫庭延生秘訣 226
 北派之傳 156, 158, 172
 占星思想 217, 222, 237
 史思明 221, 222

史記·天官書 236, 247
 四川省成都府 45
 四川省德陽縣 56, 63
 四川省總志 43
 四明山 100, 102
 四庫全書總目提要 23, 38, 46
 丘長春真人 158
 丘處機 156, 172
 丘處機長春真人 170
 仙人許遜傳 22
 仙佛修慧福 158
 仙系表 166
 仙弟句曲許真人傳 73
 仙弟長史許真人傳 73
 仙苑編珠 3, 18, 21, 25, 27, 36, 37
 仙道 8, 27-29, 35, 40, 54, 60, 65, 67, 72, 75, 79, 87, 96, 97, 101, 103, 105, 115, 116, 129, 149, 150, 153, 161, 163, 167, 170, 178, 179, 195, 198, 212, 214, 241, 243, 245, 250, 252, 255, 262
 仙聖堂 106, 107
 仙傳外科集驗 157
 仙傳拾遺 47, 65, 113
 白玉蟾 10, 54, 73, 74, 79, 127, 156-158, 215

白玉蟾的生卒年代 10, 75, 88

白瓊山 73

句曲山 78, 241, 242

外山軍治 213

立功補過 239

立功補過之格 239, 258

玄品錄 37, 115

玄嶷 126

玄都玉京之隱書 128, 241

玄教大宗師 146, 150

玄教院 160

永泰寺 89

司過神 223

拔救民苦 94

民間信仰祠廟 87

出家主義 249

加藤繁 141

六畫

邢道堅 13

吉岡義豐 88, 192, 194, 212, 240, 245, 247, 248

老子 115, 152, 158, 174, 175

老莊的悟得 260

地主真官 41, 103

西山 12, 15, 22-25, 28, 34, 40-51, 54, 64, 66, 67, 69, 79, 91, 95, 100, 103, 107-109, 111-115, 118, 134, 141, 143, 146, 149, 150,

- 152, 154, 162, 165, 169 —
171, 178, 179, 195, 196,
201, 202, 209, 210, 215,
217, 242, 250, 258, 260, 263
- 西山之靈迹 112
- 西山玉隆萬壽宮 169, 179,
200, 258
- 西山玉隆觀 86, 132
- 西山先生 246
- 西山先生真德秀 246
- 西山行程記 42, 46, 48, 50
- 西山行程記略圖 43, 51
- 西山述志 73, 74
- 西山地名 40
- 西山的名稱 46
- 西山道觀 28
- 西山景色 48
- 西山靈地 49
- 西山紀遊記 48, 49
- 西山真君八十五化錄 93
- 西山記 47, 48, 215
- 西山許真君八十五化錄 2, 9,
12, 13, 15, 19, 29, 36, 37,
74, 96, 112, 113, 120, 141
- 西山道院 159
- 西山傳記 13
- 西山會真堂又玄子 196,
205, 246
- 西山會真堂無憂軒又玄子 195,
209, 216, 245
- 西山群仙會真記 47, 48, 215
- 西山圖 50
- 西山隱士玉真劉先生 203
- 西山隱士玉真劉先生傳 32—34,
117, 123 — 126, 129, 140,
143, 162, 167, 179, 191,
199, 202, 203, 257
- 西山靈地 49
- 西都群仙會真記 48
- 西撫 136, 137
- 成祖永樂帝 160, 161
- 成都國 62, 63
- 至甚靈驗 186—188, 256
- 至道玄應 3, 14, 39, 75, 93,
126, 164, 165, 199, 251
- 光緒本 70—72, 75, 80, 82,
87, 122
- 光緒重輯官志《逍遙山萬壽宮
志》 70
- 光緒重輯《逍遙山萬壽宮（通）
志》 70
- 呂洞賓 87, 192
- 呂振羽 214
- 同理同源 35
- 因果報應 183, 254
- 朱子 34, 133, 134, 191, 264
- 朱子語類 133
- 朱允元 69

- 朱尊師 145, 210
 朱瑀 220
 朱塘觀 137
 延生煉化超三元九紀之道 113
 延聖殿 85, 86
 自利、利他 158
 自知錄 193, 245, 246
 血脈關係 103
 血脈的世俗的特性 105
 全真教 158, 169, 171, 172, 175, 177, 191, 193, 205, 206, 214, 252
 全真·演教 169
 全真教系 171
 全真教的說法 177
 全真教諸師 169
 全真教龍門派 170
 全真堂 211
 全真清規責罰榜 214
 全真無爲 147, 172
 江水 21, 61, 62
 江西省新建縣 209
 江西通志 43, 102, 118
 安鎮呼召符 126
 如意丹法 14
 牟子才 139
 羽流之士 211
 七晝
 形勢戶 104
 赤烏縣 100, 102
 孝悌之教 10, 242, 251
 孝悌王 8, 10, 16, 94, 96, 97, 118, 166
 孝道 7-10, 16, 28-30, 34, 38, 78, 93, 94, 96, 97, 99, 105-107, 109, 128, 142, 149, 150, 154, 156, 164, 170, 171, 178-185, 195, 213, 251, 253, 254, 262, 263
 孝道之士 4, 5
 孝道之法 7, 8, 100, 106, 109, 110, 112, 123
 孝道之宗 10, 197, 242
 孝道之秘法 10, 31, 32, 197, 251
 孝道之師 8, 30, 96, 97, 245
 孝道吳許二真君傳 2, 7-11, 18, 28-30, 38, 74, 92, 96, 101, 105-109, 116, 118, 214, 245
 孝道明王 16, 17, 31, 96, 99, 118, 128, 129, 164
 孝道明王之道 11, 16, 94, 118
 孝道的沿革 9
 教道的領導者 99
 孝道的倫理 105
 孝道的教說 30
 孝經 182, 191, 192, 253

- 花帽軍 206
- 杜光庭 24, 43, 44, 65, 112, 238, 239, 257
- 李 浩 139
- 李 韶 139
- 李少微 83
- 李成 201, 202, 213, 260
- 李長卿 73, 113, 165, 166
- 李卓吾 173
- 李昉 6
- 李莪 58
- 李真常 156
- 李真常（月溪） 156
- 李康成 162
- 李竦 48
- 李靖 230
- 李德芻 85
- 李德裕 21
- 束縛百邪符 126
- 扶世濟民 215
- 扶植綱常 180, 181, 253
- 吳 潛 139
- 吳中復 139
- 吳同仁 69
- 吳全節 150, 168
- 吳 君 6, 7, 11, 16, 94, 95, 99, 101, 118, 128
- 吳真君 6, 9, 92
- 吳猛 4-8, 10, 11, 14, 19-23, 29, 36, 41, 47, 93, 94, 96, 98, 99, 101-103, 105, 116, 129, 165
- 吳猛和許遜 5
- 吳猛的靈異 6
- 吳猛真人傳 5
- 吳猛傳 19, 20
- 吳許二君的師徒關係 16
- 吳許二人的關係 5
- 吳許二真君 7, 8, 11
- 吳淑 58
- 何守證 33, 124, 125, 141
- 何君震 57, 58
- 何真公 32-34, 123-126, 142, 143, 177, 202-205, 207, 251, 259, 260
- 何真公所傳 124
- 何真公的教法 143
- 何真公的得道 203
- 何真公的禱請 204, 206
- 何晦 38
- 何震 58
- 佐國救民 215
- 伯武 100, 106
- 佛陀 158
- 佛祖歷代通載 84
- 佛道論戰 206
- 佛說無量壽經 192, 255
- 近世中國宗教史 40, 64, 249,

- 250, 260, 261
- 近世道教 67, 193, 214, 216, 249, 257
- 近世道教教團 92
- 余卞 25, 27, 74
- 余卞十二真君傳 38
- 余卞父子 122
- 余良肱 25, 139
- 余國樞 58
- 余靖 42, 46, 50
- 沖玄 164, 212
- 沖虛至道玄妙無爲光範演教長春真人 159
- 沖虛拔宅之說 154
- 沈作賓 139
- 《宋元道教的發展》 138 (註)
- 宋史·方伎傳 84
- 《宋史》列傳 129, 207
- 宋史·岳飛傳 201
- 宋史紀事本末 213
- 宋史·張俊傳 201, 213
- 宋史·楊存中傳 201
- 宋史·徽宗本紀 86
- 宋史·藝文志 48, 65, 74, 247
- 宋代許遜教團的主要經典 129
- 宋均 218
- 宋書州郡志 59
- 宋敕建玉隆萬壽宮之圖 86, 210, 215
- 宋會要輯稿 82, 83, 85, 89
- 宋學士文集芝園前集 89
- 宋學的主知主義 189
- 初期的功過格 140, 212, 248
- 初期許遜教團 18, 30, 40, 98, 99, 101, 102, 104, 106
- 初期許遜教團的教法 105
- 初期許遜教團的傳統 30
- 初期許遜教團的歷史 29
- 初期許遜傳承 28, 63
- 祀典 31, 71, 141
- 靈寶朝天壇 144
- 八畫**
- 奉真殿 86
- 武田清子 192
- 武當山 156, 159, 161
- 青城山 100, 102
- 青瑣高議 35
- 長生久視 152
- 長春丘真人 156
- 長春真人 156, 160, 168
- 茅山上清派 78
- 長歷 67
- 茅山志 150, 152, 168, 241
- 茅山道 41, 193, 241
- 茅真君 序 2
- 林兆恩 173
- 林靈素 32, 84, 121
- 枝江縣 59--64, 66

- 枝江縣志 59, 64, 66
 東林派 174
 事物起源 84
 事迹 21
 事類統編 235
 拔救民苦 94
 抱朴子 30, 237, 257
 盱母 24, 25, 50, 104, 105,
 112, 113, 211
 盱母傳 24, 112
 盱烈 24, 36, 95, 101 - 105,
 112, 165
 昇真之路 128
 《明史》列傳 160, 161
 明代思想史研究 175
 忠孝 1, 2, 15, 17, 32 - 35,
 62, 73-76, 78, 93, 97, 105,
 112 - 117, 123-125, 132,
 134, 144, 146, 149-153,
 155, 159, 161, 170, 171,
 173, 174, 178 - 185, 187 -
 190, 192, 194-196, 202, 251
 -254, 256, 258, 260
 忠孝之秘法 106, 251, 259
 忠孝之教 13, 152, 173,
 206, 252
 忠孝之道 1, 16, 32, 78, 94,
 96, 97, 114, 117, 123, 150,
 151, 170, 171, 181, 262
 忠孝的大道 35
 忠孝的教說 34, 174, 180
 忠孝的道德 179, 184, 214
 忠孝的實踐 184, 188, 196
 忠孝廉慎、寬裕容忍 34
 忠孝廉慎之教 33, 124, 125,
 202, 207
 忠孝廉謹 34, 125
 忠孝廉謹之教 251
 忠的教說 208, 260
 忠的語義 259
 忠義軍 206, 214
 忠經 259
 岳飛 201, 207, 214, 260
 岳濬 69
 金氏 41, 42, 54, 103, 104
 金氏邸宅 103
 金丹 10, 16, 76-78, 94, 95,
 100, 101, 106, 108, 118,
 154, 163
 金丹說 158
 金志陽 156
 金志陽傳 156
 金桂馨 70
 金陵 13, 150, 206
 金野庵 156
 金積山 159
 服煉身形符 126
 周葵 139

- 周氏冥通記 247
- 周占月 170
- 周廣 36, 95, 100—103, 165
- 周謨 133
- 周禮 86
- 法師 35, 97, 100, 114, 115,
117, 142, 144, 146 — 148,
165, 171
- 法師洞真先生 97, 112,
114, 115
- 法師洞真先生胡惠超 142
- 法藏菩薩 255
- 河圖寶錄 227, 232, 247
- 波陂山 123
- 宗教性的傳承的史實與虛構 91
- 建烏石觀碑記 107, 108
- 居士佛教 序 2
- 九畫**
- 春秋運斗樞 229, 247
- 草澤布衣 102, 103
- 荒木見悟 172
- 胡 銓 139
- 胡天師 112, 113, 118
- 胡東州 173
- 胡法超 22, 23, 30, 46, 73
- 胡清虛 173
- 胡惠超 9, 29, 34, 38, 46, 47,
65, 81, 97, 109, 110, 112 —
114, 142 — 144, 170, 179, 203, 204, 206, 213, 251
- 胡 慧 超 22, 23, 29 — 31,
73, 107
- 胡嚴 159, 168
- 南昌 4, 6, 28, 42 — 44, 46,
61, 70, 79, 94, 101, 102,
130, 141, 159, 161, 170,
195, 196
- 南昌、新建、奉新、建昌四縣
42, 44
- 南昌、新建、奉新和建昌四
縣 45
- 南昌山 42, 50
- 南昌府 42 — 45, 61, 64, 65,
67, 72, 87, 135, 209
- 南昌城 42—45, 123, 170
- 南昌省城 69
- 南派之學 156, 157
- 南朝 21, 137
- 南朝紀事 138
- 南懷瑾 序 3
- 敕書閣 86
- 則天武后 23, 46
- 韋伯 189
- 重建旌陽祠記 89, 130, 141
- 重修玉隆宮志序 69
- 重修玉隆宮序 69
- 重修玉隆萬壽宮 175
- 重修玉隆萬壽宮志序 69

- 重修許真君逍遙山萬壽宮記 69
 重興太平萬壽禪院碑銘 89
 修身濟物 184, 185
 修真十書玉隆集 2, 18, 41, 54, 66, 74, 75, 80, 103, 107, 112, 120, 138, 200, 209, 241
 保舉傳教師具位 163
 俗儒 174
 信心應報錄 245, 246
 皇天上帝 231
 皇朝文獻通考 44
 皇朝經世大典 150
 皇經 108, 109, 118, 119
 《後漢書》《天文志》 220
 風俗通 247
 度人經 31, 81, 82, 120
 度師 35, 73, 83, 114 — 117, 142, 163—165, 212
 度脫六親符 126
 施岑 13, 36, 47, 100, 102, 103, 106, 141, 165
 施肩吾 23, 24, 38, 47 — 49, 111, 112, 215
 帝星 226, 229—231, 234
 洪州西山重建應聖宮碑銘 48
 洪崖 49, 50, 114, 115, 213
 洪崖先生 21, 22, 35, 45, 49, 97, 114, 115, 142, 144, 165
 洪邁 122, 129
 洞天秘典 161
 洞天福地記 43, 44, 65
 洞玄靈寶真靈位業圖 234
 洞真太上八素真經 229
 洞真太上八素真經精耀三景妙訣 226
 洞真先生 97, 114
 洞真先生(胡惠超) 35, 165
 洞真胡天師 112, 113
 洞陽觀 159
 宮川尚志 118
 神功妙濟 3, 4, 11, 31, 74, 93, 120, 129, 163, 164, 199, 204, 251
 神功妙濟至道玄應 4
 神功妙濟真君 197
 神仙 21, 22, 29, 30, 33, 48, 50, 65, 77, 79, 92, 93, 98, 100, 101, 105, 106, 124, 153, 158, 170, 205, 216, 217, 232 — 234, 242, 245, 246, 251
 神仙之學 143, 152
 神仙內傳 22, 23, 113
 神仙志道之人 105
 神仙志道之士 7, 30
 神仙信仰 29, 134, 183
 神仙傳 22, 65, 68, 113

- 神仙故事 111
 神符妙法 7
 神御殿 85, 86
 神霄玉清萬壽宮 84
 神霄秘錄 84
 飛仙度人經 32, 33, 123-126, 140, 164, 199, 202
 飛仙度人經法 212
 勇悟真人施岑 12, 13
 勇悟道院 13, 206
 紅巾之亂 156
 紅巾軍 206
 紅巾賊毀 87
 馬進 201, 260
 馬樞 21
十畫
 泰州派 174
 泰州學派 173
 泰州學案 173
 泰宇觀 156
 都仙 154, 155, 173, 262
 都仙太史 76, 78, 95, 150, 163
 華陽真人施肩吾 48
 真大道教 177, 178, 205, 214, 215, 252
 真武殿 87
 真忠真孝 154
 真陽觀 24
 真詮 95, 99, 167, 213
 真踐實履 35, 180
 真德秀 41, 122, 129, 140, 209
 原陽子 156
 原陽子法語 156, 157
 逐日燒香行持法 126
 致神仙之旨 14, 76-78
 致福堂 211
 晉代的荊州 60
 晉洪州西山十二真君內傳 22, 25, 27, 30, 46, 65, 74, 92, 93, 96, 99
 晉洪州西山十二真君傳 23
 晉書·天文志 219, 222
 《晉書》列傳 117
 晉書·藝術傳 5, 19
 晉旌陽令許真君實錄正傳 73-75, 78, 79
 逍遙山 40, 43-45, 65, 69, 71, 72, 80, 95, 98, 109, 118, 171
 逍遙山玉隆萬壽宮 67, 258, 264
 逍遙山玉隆萬壽宮志 68
 逍遙山玉隆萬壽宮志·光緒本 67, 70, 72
 逍遙山的位置 40
 逍遙山金氏宅 41, 43, 93, 116
 逍遙山的游帷觀《游帷觀》 106
 逍遙山玉隆萬壽宮志乾隆本 67,

- 68, 69, 71, 72
 逍遙山萬壽宮 80
 逍遙山玉隆萬壽宮志雍正本 69,
 70, 71
 逍遙山萬壽宮志 3, 30, 36,
 39, 64, 67—71, 79, 80, 88,
 89, 107, 110, 122, 134, 141,
 143, 145, 146, 155, 166,
 168, 175, 201, 203, 209,
 211, 213, 214, 258
 逍遙山群仙傳 27, 99, 101,
 104, 105
 時荷 36, 95, 100—103, 165
 峴泉集 156
 氣鏡·神印 121
 租賦的免除(免除租賦) 82
 俯仰之格 238
 師曠 230
 徐公文集 48
 徐守誠 87, 170, 171, 175, 211
 徐異 35, 117, 142, 145—149,
 155, 165—167, 251
 徐清叟 139
 徐鉉 48, 65, 80
 徐鉉墓記 66
 徐整 230
 般若心經 191
 烏石觀 109
 烏晶之約 161, 162
 烏晶之讖 162
 烏晶原 144, 162
 留正 139
 留長元 127
 高上玉皇 226, 229, 231, 233
 高上道君 234
 高子遺書 174, 176
 高安縣 45, 61, 66, 102
 高明大使神功妙濟真君許旌陽
 140, 199
 高承 84
 高道傳 115
 高攀龍 1, 174, 176, 189
 郭璞 35, 41, 47, 93, 114—
 117, 142, 145, 165
 郭懋隆 69, 87, 88
 唐書·藝文志 22—24, 29, 30,
 74, 81, 92, 113, 247
 唐聖曆鐘 110
 唐摭言 38
 益州 55, 62, 126
 酒井忠夫 194, 212, 215,
 246, 248
 消災祈福 28, 106
 消搖墟經 88
 消穰厄會 33, 129, 202
 海瓊白真人語錄 127
 陸先生道門科略 237
 陸修靜 237, 239

陳士業 162
 陳天和 146, 175
 陳宗裕 107
 陳垣 191, 214, 215
 陳國符 36, 37, 118
 陳勳 36, 95, 99, 102
 陳葆光 38, 47, 113
 陳雲隱 149
 陳蕃 220, 221
 陰騭錄 193
 陶弘景 234
 孫元明 13, 141
 孫克寬 121, 138, 214
 純陽帝君神化妙通記 192

十一畫

著衣觀 136
 荊陽縣設置 57
 黃元吉 15, 35, 92, 117, 129, 142, 144 — 150, 152, 155, 165, 167, 171, 173, 179, 181, 210, 251—253, 262
 黃中之理 155
 黃中道氣 187
 黃中道理 154, 155
 黃中齊 14, 135
 黃仁覽 36, 95, 101 — 105, 136, 165
 黃老方士 115
 黃老經 227, 232, 247

黃庭堅 139
 黃冠上士 101, 103
 黃冠之流派 211
 黃通理 146
 黃堂 8, 15, 16, 80, 81, 88, 89, 94, 118, 136, 143, 144, 162, 214
 黃堂山 144
 黃堂靖 94
 黃堂觀 8, 136
 黃煜 71
 黃輔 36
 黃錄大齋 9, 28, 106
 黃鶴樓 137
 乾隆本宮志 166, 167
 梅仙 49, 50
 梅嶺 42, 46, 50
 救治百病符 126
 救衆教法 208
 救濟的教理結構 186
 虛靈歸空訣 157
 常盤大定 191
 野上俊靜 168
 異聞集 110
 崇真宮 147
 崇福寺的圖本 86
 崇福宮 86, 122
 祭胡東州文 173
 許奕 139

- 許上期 108, 109
- 許太史 2, 9, 11-14, 29, 36-38, 41, 43, 66-68, 74, 87, 88, 101, 106, 110, 118, 120
- 許公聖像 108
- 許太史真君圖 15
- 許太史真君圖傳 2, 14, 15, 19, 36
- 許公 138, 152, 154
- 許公旌陽 152
- 許氏仙姑 137, 138
- 許玉 104
- 許仙鐵樹記 35
- 許君 7, 8, 11, 16, 24, 57, 58, 80, 94, 96, 100, 118, 119, 124, 179
- 許君之師 94
- 許長史 6, 11, 16, 78
- 許尚謙 57
- 許祖塑像 108
- 許真君 1-17, 19, 22, 24, 27, 30-33, 35, 36, 39, 44, 57, 58, 62, 64, 68, 69, 73-75, 79, 85, 90-93, 95-97, 100, 103, 104, 106, 108, 109, 112-114, 116, 117, 119, 121-126, 132-134, 140-144, 148, 149, 153, 156, 158, 162-168, 170, 177, 195, 197, 199, 202-207, 212-214, 241, 251, 252, 260, 262, 263
- 許真君三傳 74
- 許真君仙傳 15
- 許真君事迹 72
- 許真君的古蹟 64
- 許真君的地位 16
- 許真君的降授 204
- 許真君飛昇 8
- 許真君的師傅 11
- 許真君的記傳 4, 5
- 許真君的尊號 10
- 許真君信仰 12, 14, 130
- 許真君祠 58, 64
- 許真君記傳 4, 17, 33, 74
- 許真君記傳資料 2, 17
- 許真君傳承 5, 8, 10, 13-15, 17, 18
- 許家莊 64
- 許旌陽 1, 22, 42, 44, 50, 54, 56, 58, 111, 128, 131, 132, 174, 189
- 許旌陽祠廟記 57, 58
- 許琰 104
- 許肅 104
- 許遜 自序 2, 2, 4, 6, 16, 21, 22, 23, 34, 35, 40, 54, 76, 77, 91, 92, 104, 107, 110, 165

- 許遜之師 93, 103
- 許遜仙道教團和淨明道教團 96
- 許遜仙道教團傳記資料 163
- 許遜仙道教團名稱 97
- 許遜仙道教團的祖師傅 60
- 許遜仙道教團的發展過程 27
- 許遜仙道教團 67, 105, 167, 198, 250
- 許遜和吳猛 14, 99
- 許遜生涯 28, 92
- 許遜的事迹 21
- 許遜的入道 98
- 許遜的宗教活動 40, 104
- 許遜修道的逍遙山 40
- 許遜的祠廟 90
- 許遜的師徒關係 24
- 許遜的教說 27
- 許遜的實在 90
- 許遜的靈異 21
- 許遜識語 143
- 許遜修行內傳 113
- 許遜修道之地 25
- 許遜修道地 45
- 許遜信仰 17, 29, 31, 57, 58, 63, 79, 80, 83, 109 - 112, 120, 121, 129, 133, 142
- 許遜信仰的傳統 109
- 許遜信仰的性質 29
- 許遜信仰的沿革 57
- 許遜信仰的根據 64, 120
- 許遜信仰的再度衰退 63
- 許遜信仰的發展 40, 87
- 許遜信仰的變化 14
- 許遜信仰集團的構造 27
- 許遜祠廟 22, 29, 57, 81
- 許遜飛昇 81
- 許遜真人傳 2, 4, 5, 7, 10, 13, 18, 92
- 許遜教法的特色 123
- 許遜悟道 6
- 許遜教法的傳授譜系 242
- 許遜教團 9, 22, 23, 30, 32 - 34, 67, 83, 90, 92, 97 - 99, 102 - 115, 120, 121, 123, 125, 134, 142, 170, 177, 189, 193, 194, 197 - 200, 202, 204, 208, 211, 212, 215, 217, 241 - 245, 250 - 252, 258-261, 263
- 許遜教團中興的教主 114
- 許遜教團的功過教說 241
- 許遜教團的根據地 34
- 許遜教團的形成 90, 91, 98, 252
- 許遜教團的志向 104
- 許遜教團的說法 134
- 許遜教團的情況 99
- 許遜教團的根本道場 25

- 許遜教團的根據 34, 209, 258
 許遜教團的倫理實踐 211
 許遜教團的教法 34, 123, 260
 許遜教團的教學 123
 許遜教團的教學傳統 40
 許遜教團的動向 106
 許遜教團的發展 27, 90, 106, 142, 203
 許遜教團的傳教譜系 204
 許遜教團傳統 193
 許遜教團的歷史 2, 212
 許遜教團的變態 121
 許遜信仰和祭祀的實況 121
 許遜族子 6
 許遜傳承 21, 23, 64, 93, 96, 111, 112
 許遜傳承的形成 23
 許遜傳承的基本文獻 27
 許遜傳承的發展 93
 許遜傳承的演變 5, 27, 40
 許遜傳記 75, 76, 92, 93
 許邁 6, 11, 16, 21, 41, 78, 209, 241
 許穆 241
 許藏秘 110
 許簡 28, 81, 96, 104, 105, 107
 許顯然 104, 107
 旌陽 2, 3, 6, 15-17, 22, 35, 39, 43, 49, 54-57, 59-64, 73, 74, 76, 79, 81, 85, 92, 93, 96, 98, 100, 106-111, 116, 118, 122, 123, 130, 141, 156, 159, 160, 165-167, 170-172, 179, 208, 214, 241
 旌陽正傳 73, 74
 旌陽仙翁 149
 旌陽仙翁(許遜) 179
 旌陽先生 69, 71, 166
 旌陽先生修行傳 73
 旌陽後傳 73, 74
 旌陽宮鐵樹鎮妖 35
 旌陽祠 89, 131, 132
 旌陽許真君 11
 旌陽許真君傳 10-13, 21, 34, 36, 37, 54-56, 59, 62, 66, 74, 76-79, 87, 88, 93, 96, 118, 123
 旌陽縣 40, 46, 54-60, 62-64, 98, 250, 263
 旌陽縣令 8, 54, 96, 98, 111, 131
 旌陽縣的地名 40
 旌陽縣的位置 54, 61, 66
 旌陽縣的所在 54, 56
 旌陽廢縣 59
 旌陽縣治 66

- 旌陽寶殿 108
 旌陽觀 85
 清水茂 141
 清逸堂 144, 145, 149, 179, 210, 211, 258
 清微仙譜 2
 清微齋法 92
 淫祠 31, 94, 99
 淨月 135
 淨明 1, 2, 15 - 17, 32 - 35, 62, 64, 71, 73 - 76, 78, 94, 96, 97, 105, 106, 112 - 117, 123, 124, 126 - 129, 140, 141, 145 - 147, 150, 155, 156, 161 - 165, 169 - 171, 173, 174, 178 - 181, 187, 188, 195, 198, 199, 202, 203, 213, 215, 251, 253, 255 - 257, 259, 262, 263
 淨明三師 155
 淨明大教 35, 143, 179, 206
 真君聖像 135
 淨明大道說 144
 淨明一詞 126
 淨明正印篇 129
 淨明朱真人 161
 淨明朱真人傳 73
 淨明弟子 17, 96, 97, 114, 173, 198
 淨明忠孝 118, 124, 125, 129, 142 - 146, 148 - 150, 154, 155, 159 - 162, 165 - 169, 179, 181, 191, 192, 199, 210, 213, 252, 253, 257
 淨明忠孝大法 123, 125, 202
 淨明忠教之旨 78
 (淨明) 忠教之秘法 251
 淨明忠孝全書 123, 175, 178
 淨明忠孝全傳正訛 73, 75
 淨明忠孝全傳訂訛 73
 淨明忠孝書 148
 淨明忠孝實踐之理法 254
 淨明忠孝道 自序 2, 34, 106, 181, 195
 淨明法 128, 129, 140, 141, 173, 177, 189, 241
 淨明法印 128
 淨明法主之印 128
 淨明法師 165
 淨明法師洞真先生傳 112, 114, 115
 淨明派 88
 淨明配道格神昭徽法師 147
 淨明秘法 33, 124 - 126, 202
 淨明記功過簿 173
 淨明教 97, 146, 162, 195 - 198
 淨明道徒 196
 淨明崇德弘道法師、教門高士、

- 玉隆萬壽宮焚修提點 171
- 淨明崇德弘道法師、教門高士、玉隆萬壽宮提點 146
- 淨明啓教 73, 165
- 淨明啓教蘭公謚姆傳 73
- (淨明)張真人 162
- 淨明揚教 73, 143, 165
- 淨明揚教劉先生傳 73
- 淨明傅大師傳 73
- 淨明奧論 161
- 淨明道 1-4, 15-17, 25, 27, 34, 35, 39-41, 45, 62, 64, 67, 68, 71, 73, 74, 77-79, 89, 90, 92, 93, 96-98, 107, 113-117, 123, 129, 132, 142-155, 157, 158, 160-163, 165, 167-175, 177-184, 186, 188-191, 193, 194, 196-198, 200, 203, 204, 210-215, 217, 241, 249, 250, 252-254, 256-264
- 淨明道士 153, 171, 245
- 淨明道教說正統性 175
- 淨明道三師 114
- 淨明道教團的正統的祖師傳 93
- 淨明道根據地 80 淨明道教團的本山志 79
- 淨明道道觀根據地 25
- 淨明道出現 249
- 淨明道前身 241
- 淨明道的成立 98
- 淨明道形成 40, 189
- 淨明道的法燈 171
- 淨明道宗風 171
- 淨明道的宗教道德觀 183
- 淨明道的宗教倫理 254
- 淨明道的相承 155, 161
- 淨明道傳教相承譜系 169
- 淨明道的祖師 1, 79
- 淨明道的起源 96, 195, 197
- 淨明道的根本教說 150, 181
- 淨明道的悟道 35
- 淨明道的教法 162, 256
- 淨明道教說的教理結構 191
- 淨明道的教理體系 188, 256
- 淨明道的教說 127, 142, 170, 183, 187, 188, 252, 257, 260
- 淨明道的教學 157, 190
- 淨明道的基本聖典 15, 17
- 淨明道動向 163
- 淨明道開山祖劉玉 142
- 淨明道的開創 34, 67, 117
- 淨明道的開創者(開創者劉玉) 35
- 淨明忠孝之筌要 150
- 淨明忠孝道法 156
- 淨明道的道師 117
- 淨明道的發祥 145, 148

- 淨明道忠孝的傳授 96
 淨明道傳教相承 169
 淨明道的傳教者 157
 淨明道的監度師（監度師郭璞） 115
 淨明道諸經典 184
 淨明道興隆 162
 淨明道法說 145
 淨明道研究序說 1, 2, 252, 263
 淨明道的祖師傳 79
 淨明道師（許遜） 77
 淨明道師旌陽許真君後傳 73, 74
 淨明道師旌陽許真君傳 73, 93
 淨明道教團 17, 40, 72, 79, 92, 93, 96, 97, 114, 115, 118, 124, 125, 142, 148, 160, 203, 212, 249, 250, 258, 261
 淨明道教團形成的歷史背景 18
 淨明道教說 151, 157, 169, 173, 175, 179, 180, 189 — 191, 215, 252, 253, 255
 淨明道教說的要旨 179
 淨明道教學的基本立場 182
 淨明道發祥的經過 90
 儒教與淨明道 170
 淨明道傳教之大任 145
 淨明嗣法弟子 165
 淨明嗣教 165, 166
 淨明嗣教四先生傳 73, 145, 146, 155, 172
 淨明傳教 73, 148, 165
 淨明傳教十一真人傳 73
 淨明道教法師（胡惠超） 144
 淨明際真 73
 淨明際真金胡詹許傳 73
 淨明經法監度師三真人傳 73
 淨明經師 21, 97, 114, 115, 165
 淨明經師洪崖先生傳 114
 淨明道監度師 117
 淨明監度師郭先生傳 116
 淨明靈寶天尊 126
 淨明靈寶忠孝道 94
 淨明靈寶忠孝之道 97
 梁道寧 13
 涵虛真人 161
 屠隆 174
 張三丰 17, 161, 168
 張天師 164
 張太玄 171, 175
 張正常 172
 張司霖 73
 張宇初 156, 160, 168, 172
 張君房 4, 247
 張俊 201, 202, 207, 214, 260

張珪 149, 152

張開先 108, 109

張道陵 164

張嗣成 171

張氤 115

張說 21, 22, 37

張廣濟 156, 172

張鷟 23, 38, 46

隋書·天文志 221

隋書·經籍志 22, 46

陽明心學 169, 173

鄉關壯士 102, 103

終孝 253

十二畫

堯舜之道 150

彭抗 36, 100, 102-104, 165

彭埜 154, 155

報應思想 217

達人宗教 189

萬太元 108, 109

萬寺觀的起源 84

萬福堂 211

萬壽寺 89

萬壽之冠稱 82

萬壽宮都監 146

萬壽殿 85

萬壽觀 84-86, 89

葛仙公 158

葛仙翁的靈寶教 序2

朝天宮 159

朝野僉載 22, 23, 38, 46, 111

濟生利民的實踐 54

惠超拔俗 112

雲水 89

雲水道士 83, 89, 170

雲笈七籤 2, 4, 5, 18, 65, 92,
115, 224, 229, 230, 234,
235, 247

雲臺山 100, 102

揚存中 201, 202, 260

揚杰 49

揚遵彥 221, 222

復官提舉 81

搜神記 2, 17

紫清白真人 156, 158

紫清明道真人白玉蟾 73

紫陽靖 136

紫陽觀 156

開度之門 128, 129

景靈宮 85, 86

蛟 蛇 5, 7, 21, 22, 30,
96, 105

喻指先生 69

喻圓森 87

無上秘要 229

無上清虛的仙境 189, 190,
256, 257

無上清虛的境界 188

- 無著道忠 89
 無極淨明 159
 無爲而化 152
 無爲清淨 100
 程公許 139
 程瑛 139 註③
 程以貴 69, 70
 集仙傳 22
 衆善奉行 174
 爲國的說法 208
 爲國的實踐 207
 爲國救民 208
 爲國思想 195
 猶龍 174
 鄒應龍 139 註③
 鄉關壯士 102
 善書 193, 212, 248, 250, 261
 善惡功過的簿錄 239
 善惡報應 158
 尊星 226, 229, 231
 道正司 160
 道門十規 168
 道門科範大全集 238
 道法 182, 183
 道法之說 144
 道紀 70, 159, 160
 道紀司 159
 道氣感應 187, 188, 256
 道氣感應的理法 188
 道師君 17, 96, 97
 道師許真君（許遜） 35, 142
 道家的福地 44
 道理的理法 189
 道理的表現 187
 《道教的研究》 118
 《道教的基礎研究》 37, 118
 道教歷代相承譜系 92
 道教相承次第錄 92
 道教相承譜系 自序 3
 統制道教教團 160
 道教與佛教 190, 196
 道教源流 自序 2
 道教源流考 自序 3
 道教經典史論 247
 道統譜系 35
 道統觀的變遷 167
 道園學古錄 145、152、179
 道會司 160
 道德經 117, 191
 道學傳 21, 22
 道錄司 160
 道藏本太微仙君功過格 194
 道藏本功過格 194, 195, 196
 曾亨 24, 36, 95, 100 - 103, 165, 262
 曾幾 139 註③
 馮（蒲衣）先生 156
 湖北通志 59, 64

- 湯 漢 139
 游帷 7, 33, 80, 81, 107, 124
 游帷觀 25, 29, 38, 80 - 82,
 105 - 107, 109 - 114, 122,
 204, 251
 游帷觀起源 80, 81
 滋賀高義 168
 割瓜迎請 135
 尋真觀 123
十三畫
 聖籤 80, 81, 88 註, 96
 蓮池大師株宏 245
 禁壇 135
 甄正論 126
 雷次宗 20, 46, 65
 虞集 57, 58, 145, 149, 150,
 152, 179
 愚谷先生 146
 歇庵集 175
 嗣上清四十五宗師贊 152
 嗣漢三十九代張天師 146
 蜀水 61, 66
 蜀江 60-62, 66
 蜀郡 8, 55, 56, 59, 61 -
 63, 106
 蜀郡的名稱 63
 蜀國的領域 63
 蜀漢國領域 63
 蜀漢政權 63
 蜀錦 81
 會真堂 209, 210, 211
 會真堂疏語 215 註③
 會真集 215 註③
 靖康之難 207
 靖康·建炎危難 33
 靖難之役 160
 新建縣志 43, 45, 48-50, 65,
 66, 87, 118, 167
 新建縣志卷七八藝文記 50
 新道教 40, 177, 178, 183,
 189, 191, 193, 196, 197,
 214, 215, 241, 250, 252
 新道教名稱 191
 新道教的名稱 191
 新道教諸派 177, 249
 新鐫晉代許旌陽得道擒蛟鐵樹記
 35 註②
 義寧州 44
 義寧州志 43
 煉神養性 151
 資治通鑒 89, 220
 福井康順 自序 5, 118
 福建省浦城縣 209
 救度群品的大誓願 129
 救濟群品的教法 129
 群仙傳 18
 經世大典 152
 經師 35, 97, 114, 115, 117,

142, 164
 經師洪崖先生(張氈) 35
十四畫
 趙王李福 23
 趙公原陽(趙宜真) 159
 趙世延 1, 150-152, 167, 181
 趙宜真 75, 155-159, 166, 172, 251
 趙原陽傳 156
 趙景緯 140
 趙道一 12, 68, 117, 241
 蔣宗瑛 247
 輔星 225-227, 229-231, 233
 監昇授德 220
 監度師 117
 厭原山 42, 46
 撫言 23, 111
 閣皂 自序 3
 銅符鐵券 8, 10, 11, 16, 94, 96, 118
 隔膜 188
 說郭 43, 46, 65
 廣慶殿 85, 89
 鄭性之 139
 漢天師世家 164, 212
 漢州 54-57
 漆逢原 70
 寬裕容忍 34
 寧獻王權 161

實踐性宗教運動 自序 2
 宗教報應說 254
 盡忠報國 207
 熊太岸 171, 175
 熊文行 110, 111
 熊玄暉 146
 熊益華 69, 70, 166, 213
 熊常靜 70
 熊蒼崖 149
 鄧繼禹 70

十五畫

慧遠 20
 輪轉 184
 愍真靖 136
 愍真觀 123
 質行老儒 179, 189
 德陽縣 55-60, 63, 64, 66
 德陽縣新志 56-58
 滕勝道院 143
 滕賓 153
 劉天眷 73
 劉玉 34, 35, 40, 67, 79, 97, 114, 117, 124, 129, 142-146, 148, 150, 155, 162, 163, 167, 169, 172, 177-181, 186, 189, 197, 198, 203, 204, 206, 210, 251-258, 260
 劉玉的出現 34

- 劉玉的神秘的宗教體驗 145
 劉玉教法 143
 劉玉真 149, 165, 167, 178, 179, 203
 劉光祖 139
 劉芳 70
 劉於溥 87
 劉真傳 146
 劉淵然 75, 155, 157, 159, 160, 166, 168, 172, 251
 劉淵然傳 166
 劉瑜素 221
 劉德仁 177, 205, 215, 252
 諸記傳 40
 諸師傳 35
 諸惡莫作 174
 論語 181, 183, 253, 254
 論衡 222, 223
 養生祈禱 152
 十六畫
 豫章 4, 5, 7, 20, 22, 24, 42, 46, 49, 64, 65, 93, 100, 101, 108, 110, 111, 113 — 115, 131, 141, 143, 145, 152, 161, 162, 168, 202
 豫章古今記 43, 46, 47, 65
 豫章記 20, 21, 47
 練師 70
 蕭抱珍 177, 205, 252
 蕭穎士 23
 歷世真仙體道通鑒 2, 9, 11, 12, 19, 24, 29, 36, 41, 43, 65—68, 101, 112, 115, 156
 歷代編纂姓氏 71
 霍光 230, 231
 憩真觀 123
 儒佛道三教 177, 178, 190, 250, 257, 263
 儒家 1, 29, 105, 132, 148, 149, 151—154, 167, 174, 182, 189, 190, 249, 254
 儒教 132, 151, 154, 169, 170, 174, 178, 181—183, 189—192, 253, 254, 257, 260
 儒教的根本教說 184, 190
 宋學影響 181
 儒教倫理 260
 儒道調和 自序 2
 錢大昕 88, 259
 錦帷 80, 81, 107
 湛姆 7, 8, 11, 16, 17, 73, 75, 80, 81, 88, 94, 96, 97, 99, 118, 123, 124, 128, 129, 136, 165, 166, 242
 龍沙應識白真人傳 73
 龍虎 自序 3, 200
 龍虎山 156, 159
 龍虎沖虛天師 156

龍城壇 136

龍泉觀 159

龍崗橋 136

龍溪全集 173

禪林象器箋 83, 89

禪與道概論 自序 3

隱真壇 149

十七畫

藍真人 147

薰文偉 69

舊唐書·天文志 222, 236

韓世忠 207, 214

臨川文集 130

鍾离嘉 101-104

謝顯道 127

鴻苞集 自序 3, 174

濟世利民 92, 133, 148, 157,
158, 163, 249

濟世利民的社會實踐 148

濟世利民活動 211

濟世利民的精神 157

濟世利民的實踐 30, 131, 153

濟世利民諸方術 157

濟生保民 215 註

濟世利民 158

濟民救世 208

翼真壇 33, 125, 129, 202-205

十八畫

豐城 70, 100-102, 106, 109,
110, 145, 147

瞿曇之大乘 178, 255, 257

十九畫

蘭天師 170

勸戒全書 217

勸戒詩 14, 77

勸善書 193

蘇州萬佛寺構佛殿碑 89 註①⑦

警世通言 35

偽仙佛 自序 2

嚴東 83

羅近溪 173

蕭史 49, 50

譚太智 171, 175

識神章 199

廬山 20, 159

二十畫

蘭天師 170

蘭公 6-12, 16, 30, 47, 73,
75, 92, 94, 97, 118, 165,
166, 197, 242

籍師 164

寶卷 193

寶太后 221

寶武 220, 22

二十一畫

鐵柱延真萬年宮紀錄類編 70

鐵柱宮 69

辯正論 247

續真君傳 2, 31, 80—83, 85,
107, 120, 122, 134, 138,
140, 200, 209, 213

二十二畫

讀史方輿紀要 55, 59, 60, 63

二十四畫

靈籤 14

靈寶派系統 241

靈寶派的統帥 92

靈寶教 自序 2

靈寶救苦天尊 128, 129

靈寶淨明秘法 33, 124, 125,
126, 202

靈寶淨明之秘法 251

靈寶朝天壇 144

贛水 43, 45

贛江 42, 61