

明中晚期江右儒學士人與淨明道的交涉 ——兼論《淨明忠孝全書》的影響

張藝曦*

本文主要根據從士人文集上所蒐集到的資料進行兩時期的分析：一是從元及明初，這段時期的資料顯示，儒學士人常因訪遊某宮觀而結識當地道士，但對淨明道的教義了解並不多。一是看明中晚期的變化，在三教合一的風潮下，儒學士人與淨明道的交涉，以及部分士人讀《淨明忠孝全書》而接觸淨明道的情形。面對淨明道，儒學士人有的堅守儒學本位而拒斥之；有些人持兩可的態度；有的則是從儒學轉入淨明道，因此本文最後以李鼎、熊人霖與黎元寬這三個案為例，看明末士人如何游移在儒學與淨明道之間。

關鍵詞：淨明道 淨明忠孝全書 三教合一 李鼎 黎元寬 熊人霖

* 國立交通大學客家文化學院人文社會學系助理教授

前言

近世儒、釋、道三教的人世傾向，新道教中淨明道因其教義講究忠、孝，而與儒學有不少交集處，而受到關注。淨明道的核心即許遜信仰，在淨明道流行甚廣的江西，許遜（239-374？）被視為江西福主，如同閩臺一帶的媽祖信仰，已成為江西人生活的一部分，南宋以來，便有不少祭祀許遜的儀式典禮，直到明、清未衰。明末熊人霖（1586-1650）形容士農工商各階層人崇祀許真君的盛況說：

海內之人仰天子之隆祀公如此，又見豫章民以誠祈公，多所昭應，於是從仕往來此地者，求似續者，農人耕田納稼，富商持重賁涉江湖，窶人竄搔手之功以供朝夕，皆相率奔走拜禱無虛日。¹

許真君的斬蛟事蹟受到江西人民的重視，與百姓的生活息息相關，所以地方上傳說有伐蛟之法，²顯示百姓對蛟龍作亂之說，並非全然視為傳說或迷信，斬蛟法甚至曾載諸官員的奏摺中，如雍正年間兩江總督魏廷珍（1669-1756）便將此〈伐蛟說〉「刊刻其法，廣布四方，使家喻而戶曉之」，下迄乾隆年間江西巡撫何裕城（？-1790）又再重付剞劂，即連中央政府也曾重申「伐蛟之令」。

¹ [明]熊人霖，《南榮集·文選》（臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，明崇禎十六年[1643]刊本影印本），卷9，〈淨明忠孝經註敘〉，頁17。

² 清初官員談到地方父老所教授的斬蛟之法，並將其法附在其奏摺上，以下引其部分內容：「蛟以卵生，數十年而起，……於春夏間，觀地之色，與氣及未起二三月前，掘三五尺餘，其卵即得，大如甕，其圍至三尺餘，先以不潔之物鎮之，多備利刃剖之，其害遂絕。或於雪後，則其地圍圓，不存雪，不生草木，再視其土之色與氣，掘其卵，煮而食，味甚美。此土人經驗之言也。又有說用鐵與犬血及婦人不潔之衣，埋其地以鎮之。蓋蛟非龍引不起，非雷震不行，鐵與穢物所以制之也。又有說蛟畏金鼓，夜張火光，夏月田間作金聲鼓以督農，則蛟不起，即或起而作波，但見火光，聞金鼓聲，其水勢必欽退。又云蛟畏荊樹，蓋荊汁能治蛟毒也。又聞深山老人云：夏秋連日夜雨，則樹高竿，掛一燈籠可避蛟也。諸說頗近理，故錄以示人，庶幾弭患於未然。」[清]許應鑠、王之藩修，[清]曾作舟、杜防纂，[同治]《南昌府志》（南京：江蘇古籍出版社，1996），卷3，〈地理〉，頁91-93。

顯示無論是官方或民間，都有人篤信水患確與蛟龍作亂有關，蛟龍並非只是虛無飄渺的傳說而已，所以地方官談到許遜的功績時，在此基礎上說：

江西士民咸崇信晉臣旌陽令許遜，……雖相傳伏蛟之說稍涉渺茫，而廟之附近地方，向無此患，似亦理之或有可信者。³

既說「伏蛟之說稍涉渺茫」，又說「似亦理之或有可信者」，顯示即連官方也不敢完全斥為迷信而不理。因此，我們若是翻檢江西的地方志，不少府縣都有許真君觀或萬壽宮等崇奉許遜的祠祀，據今人統計達五百六十多所。⁴在一份有關萬壽宮的田野調查便指出，單僅贛州一帶的許真君觀或萬壽宮，便高達一百多間。⁵江西的這些宮觀大多數是明清以後所建，尤其以清代最多，達百分之八十以上。

另一方面，江西商人往往視許遜為保護神，這些商人往來各地，足跡所及處常興建萬壽宮，宮中雖亦供奉其他神祇，但以許遜為主，⁶如清初李紱（1673-1750）說：「滇、黔、蜀、粵僻在西南，山川險遠，中土士大夫非宦游，率無由以至，惟吾鄉人士遊於是者獨多」、「滇、黔、蜀、粵間為萬壽宮者無慮百數十所」。⁷此處雖未明言遊於該地的是哪些人，但推測應以商人佔了多數。⁸此外，許遜擁有的水神形象，以及長江流域沿岸常見的許遜崇拜，應也跟江右商人有關。⁹

值得一提的是，江右商人中頗有因其德行而受儒學士人所贊賞者，如萬恭（1515-1591）曾為南昌胡孝子所作傳說：

³ [同治]《南昌府志》，卷3，〈地理〉，頁91-93。

⁴ 章文煥，《萬壽宮》（北京：華夏出版社，2004），頁109、115。

⁵ 李曉文，〈贛南客家地區許真君信仰研究〉（贛州：江西贛南師範學院碩士論文，2007）。該文研究贛南地區的許真君信仰，對當地供奉許真君的萬壽宮進行分縣的統計。

⁶ 我曾參訪贛南地區的萬壽宮，宮觀中央是許遜的神像，但左右兩側則各有其他神祇。兩壁則有廿四孝故事的圖畫。

⁷ [清]李紱，《穆堂初稟》（北京：北京出版社，2005），卷30，〈貴州萬壽宮前殿碑記〉，頁318。

⁸ 陳立立，〈江右商與萬壽宮〉，《江西科技師範學院學報》，2（2005），頁72-78。

⁹ 李豐楙，〈宋代水神許遜傳說之研究〉，《漢學研究》，8：1（1990），頁363-400。

胡孝子遨遊江湖，蓋商家者流；六十歸休乎豫章之黃牛洲，慨焉慕許敬之先生所為，又仙家者流；父母相繼棄養，廬墓凡六載，又儒家者流。¹⁰

胡孝子雖是商人而習淨明道，但因以孝聞名，而被歸入儒家者流。

由於淨明道的相關資料有限，而跟儒學士人交涉的部分更少，¹¹所以本文主要根據從士人文集上蒐集到的資料進行分析。以下分作兩時期討論，一是從元及明初，這段時期的資料顯示，儒學士人常因訪遊某宮觀而結識當地道士，但對淨明道的教義了解並不多。

一是看明中晚期的變化，在三教合一的風潮下，儒學士人與淨明道的交涉，以及部分士人讀《淨明忠孝全書》而接觸淨明道的情形。《淨明忠孝全書》是劉玉（1257-1308）的門人弟子所編，共六卷，首卷是淨明道的幾位重要人物的傳記，第二卷是淨明道的預言與法說、立壇疏等，第三卷以後，則是劉玉的語錄，以及劉玉弟子黃元吉（1271-1350）的問答。此書編於元代，當時

¹⁰ [明]萬恭，《洞陽子集·再續集》（臺北：國家圖書館漢學研究中心藏，明萬曆刊本影印本），卷1，〈胡孝子傳〉，頁7a。

¹¹ 關於淨明道的研究，較多著眼於淨明道的傳承流派、經典文本的內容與教義的探討、許遜相關傳說的形成與流行，近年也有學者蒐集整理其科儀匯編。除了毛禮錕編，《江西省高安縣淨明道科儀本彙編》（臺北：新文豐出版社，2006）。相關研究專書早期有秋月觀暎，《中國近世道教の形成：淨明道の基礎的研究》（東京：創文社，1978）。近年則有黃小石，《淨明道研究》（成都：巴蜀書社，1999）。郭武，《〈淨明忠孝全書研究〉：以宋、元社會為背景的考察》（北京：中國社會科學出版社，2005）。由於郭武研究的時代以宋、元兩代為主，所以對淨明道在元末以後的發展，以及儒者與淨明道道士或信徒的往來所談不多，而郭武另有單篇發表的文章，〈元代淨明道與朱陸之學關係略論〉，《宗教學研究》，2（2005），頁9-14；〈宋、元淨明道與儒學關係綜論——兼談影響宗教融合的因素〉，《宗教哲學》，34（2005），頁17-34，分析元代淨明道與兩宋理學中的朱陸兩家之學的關係，但所論述多偏重在思想內容的部分。李豐楙，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997），則討論許遜傳說的形成與衍變，同時從鄧志謨的《鐵樹記》小說看相關的許遜傳說的演變。單篇研究文章不少，如柳存仁，〈許遜與蘭公〉，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），頁714-752。張澤洪，〈淨明道在江南的傳播及其影響：以道派關係史為中心〉，《中國史研究》，3（2002），頁47-58。李豐楙，〈許遜的顯化與聖蹟：一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007），頁367-441。周建新，〈客家民間信仰的地域分野：以許真君與三山國王為例〉，《韶關學院學報（社會科學版）》，23：1（2002），頁76-82，則是從客家信仰的角度研究淨明道。

得到不少朝廷大臣為其作序，但此後在元末或明初士人的相關資料中，卻很少再看到人們閱讀或接觸此書的記錄，直到明中期以後，才陸續看到一些人刊刻此書，而其目的有可能是傳教，也有可能是希望讓人了解淨明道的教義。

元代劉玉對淨明道教義的改造，儘管是從宗教性的角度結合儒學的某些思想，但在儒學士人讀來，應覺頗為親切。在學術思想仍然定於一尊，而對儒學以外其他宗教或教派缺乏興趣的時代，《淨明忠孝全書》這類書不會吸引多少士人有閱讀的興趣，即使是讀了，也往往只是泛觀，而未必深究其說。但在明中晚期三教合一的風潮下，士人積極在儒學以外尋求其他領域或宗教的學說或教義，閱讀《淨明忠孝全書》正是最方便入手的方式。人們不必前往寺觀，也不須識淨明道人，便可藉由閱讀此書而接觸淨明道。這也凸顯出典籍的傳播與影響。

面對淨明道，儒學士人有的堅守儒學本位而拒斥之，如李材；有些人持兩可的態度，如朱試；有的則是從儒學轉入淨明道，如李枋。本文第四節則以李鼎、熊人霖與黎元寬（1628年進士）這三個案為例，看明末士人如何游移於儒學與淨明道之間。

一、許遜信仰的發展

日本學者秋月觀暎把淨明道的前身許遜教團的發展分作四期：第一期是許遜及其弟子，第二期是隋唐北宋幾代，對許遜神秘事跡與教法的遵奉；第三期在遼金入侵的背景下，許遜教團從講孝到講忠孝的轉變；直到第四期劉玉整理教法，許遜信仰從單純的斬蛟為民除害，拔宅飛昇，轉變到後來強調忠、孝的淨明忠孝道。¹²據此可知，許遜教團從原本講登仙、講孝道，直到遼金入侵，才進一步轉變為講忠孝。登仙飛昇事跟淨明道的龍沙讖預言有關，至於斬蛟除害的傳說，以及強調忠、孝兩事，都跟政府的統治有關，而

¹² 秋月觀暎，〈近世中國宗教史上における淨明道の役割について〉，《中國近世道教の形成：淨明道の基礎的研究》，頁 248-249。

儒學既是官方的意識形態，自然在這幾點上與淨明道都有所交集。

官方基本上肯定許遜的功績，在此舉兩例說明。元代劉岳申（1260-1346）在為淨明道的祖庭鐵柱宮作記時，認為許遜因其功績理當崇祀，他說：

道家載旌陽事，本以忠孝積功行，以正直驅物怪，柱出旌陽，理必不誣。……〔祭法〕曰：聖王之制祭祀也，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。若鐵柱者，非能禦菑捍患乎？宮屢燬而屢復，其復也，常不旋踵，人心之所向，有物相之矣。¹³

文中並列忠孝與驅物怪，把許遜之所以得祀歸諸禦災捍患，儘管儒學士人對斬蛟一事或信或疑，但對其功績都持肯定的態度。另一方面，淨明道講究忠、孝，頗符合儒學的主旨，所以很容易引起官方與儒學士人的共鳴。如元明之際的劉崧（1321-1381）談到淨明道說：

惟忠孝者，天之經，地之義，而民之行，亘古今天下。人之所以為人，僊之所以為僊者，修此而已矣！此而弗修，人且不可為，而況於僊乎？故淨而明之，又學者之微旨也。¹⁴

劉崧強調忠孝，並把修道歸本於此。至於常被引用的晚明高攀龍（1562-1626）的例子，高攀龍肯定淨明道的忠孝主旨，並將忠孝與宗教性切開，只談忠孝，而不談宗教，所以在與人的一段對話中，他以「不知玄」起頭說：

有一玄客至東林，先生曰：東林朋友俱不知玄。雖然，仙家惟有許旌陽最正，其傳只淨明忠孝四字，談玄者必盡得此四字，方是真玄。其人默默。¹⁵

無論是功績或忠孝，官方或不少儒學士人常只是在儒學的立場上，很外緣的、形式性的對淨明道予以肯定與讚揚，對其教義或信仰都未多涉及。

劉玉整理淨明道教法，縮合淨明道教義與兩宋理學，使得淨明道與儒學

¹³ 〔元〕劉岳申，《申齋劉先生文集》（臺北：國立中央圖書館，1970），卷5，〈延真宮鐵柱殿記〉，頁225-227。

¹⁴ 〔明〕劉崧，《槎翁文集》（臺南：莊嚴文化事業，1996），卷5，〈旌陽道院記〉，頁449。

¹⁵ 〔明〕高攀龍，《高子遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷5，〈會語〉，頁422。

有另一個層次交涉的可能。劉玉一方面指出，他修道以來，「只是履踐三十字」，甚覺受用，這三十字即：

懲忿窒慾，明理不昧心天。纖毫失度，即招黑暗之愆；霎頃邪言，必犯禁空之醜。¹⁶

所講的內容跟理學十分近似，所以劉玉說他初學時「不甚誦道經，亦只是將舊記儒書在做工夫」。¹⁷劉玉把包括北宋五子、朱、陸等人都列為「天人」，認為他們「皆自仙佛中來」，說朱熹（1130-1200）「自是武夷洞天神仙出來，扶儒教一遍」。¹⁸教義上則強調忠、孝，如《玉真先生語錄》中記載劉玉對教義的闡釋，便圍繞在「淨明忠孝」四字展開，如有人問：「古今法門多矣，何以此教獨名淨明忠孝？」劉玉答以：

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。¹⁹

先確認忠孝為其教義的核心，然後把忠孝的範圍對象擴展到父母、君長之外，強調「一物不欺」、「一體皆愛」，使之達到不染不觸一點雜質、純潔淨明的境界；制定「始於忠孝立本，中於去欲正心，終於直至淨明」三個相互銜接的修持步驟。²⁰因此有學者把劉玉以前的淨明道稱為舊淨明道，而劉玉以後則是新淨明道。²¹

新淨明道的特色之一，即吸收了儒學的成分，豐富其教義的內容，但一些看似相同的教義，其實仍有細微不同處。如郭武所指出，劉玉在淨明道的脈絡下所談的忠孝，其實有其宗教性的內涵，不能片面從儒學的角度理解。²²

¹⁶ [元]黃元吉，《淨明忠孝全書》（臺北：新文豐出版公司，1985），卷3，〈玉真先生語錄內集〉，頁503-504。

¹⁷ [元]黃元吉，《淨明忠孝全書》，卷3，〈玉真先生語錄內集〉，頁505-506、508。

¹⁸ [元]黃元吉，《淨明忠孝全書》，卷4，〈玉真先生語錄外集〉，頁514。

¹⁹ [元]黃元吉，《淨明忠孝全書》，卷3，〈玉真先生語錄內集〉，頁503。

²⁰ [元]黃元吉，《淨明忠孝全書》，卷5，〈玉真先生語錄別集〉，頁522。

²¹ 關於新舊淨明道的分別，請見任繼愈主編，《中國道教史（增訂本）》，冊下（北京：中國社會科學出版社，2001），頁754-776。

²² 郭武，《《淨明忠孝全書》研究：以宋、元社會為背景的考察》。

除了劉玉對淨明道教義有所創發以外，劉玉的門人弟子持續傳播教義，著名者有黃元吉(1271-1355)、徐慧，此後還有趙宜真(?-1382)與劉淵然(1351-1432)師徒二人，²³但所傳的除了淨明道法以外，還加入了全真、清微二派之傳。²⁴此外有寧獻王朱權(1378-1448)隱修於南昌西山，《逍遙山萬壽宮志》中的淨明道系譜稱他為「淨明朱真人」。²⁵

至此，我們看到兩個層次的關係，一是儒學與淨明道的交流，但侷限在形式上，官方或代表官方發言的士人，在形式上對淨明道持肯定態度，但對淨明道的宗教性則置而不論。一是宗教性的，劉玉會通儒學與淨明道，但僅限於單方面吸收儒學教義而已。

以下先看元及明初儒學士人與淨明道的關係；然後是陽明學士人與淨明道，以及在三教合一的風潮下，士人透過《淨明忠孝全書》接觸與學習淨明道教義的事例。

二、元及明初的儒學士人與淨明道

元及明初在系譜上有名的淨明道人，從黃元吉到劉淵然，留下了一些跟朝廷士大夫或高官顯要交遊往來的記錄，但除此以外，便很少有關儒學士人與淨明道人交遊往來的資料，尤其是地方上的狀況更難得知。受到資料不足的限制，我們很難作全面而深入的觀察，而淨明道既在江西最盛，以下便根據從當地儒學士人留下文集、筆記所蒐得的相關資料進行討論。

根據所得資料，從元到明初江西儒學士人常因遊某宮觀而結識觀內的淨

²³ 清初胡之絜所編纂的《淨明宗教錄》中，把趙、劉二人列在徐慧之後，見〔清〕胡之絜編纂，陳立立、鄒付水整理，《淨明宗教錄》（成都：巴蜀書社，1992），卷6，〈淨明宗派〉，頁168。

²⁴ 任繼愈主編，《中國道教史（增訂本）》，冊下，頁820-822。另見〔清〕胡之絜編纂，《淨明宗教錄》，卷6，〈淨明宗派〉，頁168。

²⁵ 〔清〕金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》（南京：江蘇古籍出版社，2000），卷5，〈淨明朱真人傳〉，頁333。

明道人，加上某些道觀道人會被賦予官職，²⁶所以也可能因任官而相識。例如淨明道祖庭所在的南昌鐵柱宮，因位處城內，所以儒學士人不管信奉淨明道與否，都常遊歷此間，或留下一些與宮中道人酬贈往來的詩文。如劉崧（1321-1381）與鍊師左克明相識，便為新建的樓作序，談到：

其西廡是頤真堂，有德昭左鍊師，今提點玉隆者，題其樓曰：紫霞滄州，而後是宮之玄境勝趣，翛然迥出乎埃「土盍」之表矣。君嘗請于前宣文學士周伯溫氏書之，而屬余為之記。余來豫章，數過左君而登斯樓焉。

以下接著談此樓四周風景，最後說：「風清月白之夜，子吹簫其上，泠然金石之音，老僊來歸，視其故宇，目滄海之揚塵，慨雲霞之變滅，將必有頡飛珮騎鱗鳳而往來於斯樓也，君其俟之。」²⁷由於鐵柱宮位於市區，人群熙來攘往，所以劉崧特別標舉其作為「玄境勝趣」的特質，而劉崧雖應左克明之請作序，但彼此間似只是一般的詩文往來而已。

明初開國大臣之一的朱善（1340-1413），則與另一位鐵柱宮道士龔存敬相識。龔存敬以秋泉自號，當時任道紀一職，請文於朱善，朱善說：

豫章鐵柱龔存敬以秋泉自號，而請予為之說。……存敬自少入宮，遵父師之訓，乃□□□□今則學成行立，名姓達於天朝，遂有道紀之命，則又得以其所以正己者正人矣。²⁸

朱善所措意的在龔存敬的道紀之職，及其是否能夠正己正人，而完全沒有涉入淨明道的宗教性。

到了正統年間（1436-1449），鐵柱宮道人劉真一也得到泰和蕭鑑（1393-1464）為其作序，劉真一時任副道紀。序文上寫道：

²⁶ 明初置道錄司，作為管理道教的最高機構，當時在地方上，府設道紀司，置正、副都紀一人；州設道正司，置道正一人；縣設道會司，置道會一人。府、州、縣的道教相關事，均由道錄司統轄管理。見卿希泰、唐大潮，《道教史》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁 286。

²⁷ [明] 劉崧，《槎翁文集》，卷 5，〈紫霞滄州樓記〉，頁 444-445。

²⁸ [明] 朱善，《朱一齋先生文集》（臺南：莊嚴文化事業，1997），卷 3，〈鐵柱龔秋泉說〉，頁 183-184。

劉師真一方為道士于頤真堂，師事其叔空碧，二人者，皆尚儒雅，而深究夫老氏之說。……自官京師十餘年，所謂鐵柱宮者，不得復□，然未嘗一日不往來于懷，而劉師則以久別遂忘焉。歲之六月，劉師忽與朝天宮講師曰吳青雲者歛門求見，……則知己為郡所薦，有副都紀之命矣。青雲謂予言劉師之有今職，非他人比也。蓋自其先曾祖以來，曰月憲為郡道紀，曰遽菴為道錄，曰至靈而□□兄曰學古亦為郡副紀，今劉師實繼學古之任，凡為□□者，四世于茲矣。²⁹

蕭鑑有《尚約居士集》存世，考其文集可知蕭鑑並非道教信徒，而他與劉真一叔姪的往來，應是彼此在儒、道二家的學說上交流。劉真一自其先曾祖以來都是道士，他們並未遺世而獨立，不僅跟儒學士人往來，而且還有血緣關係的聯繫。

除了鐵柱宮以外，江西各縣也有不少許遜的相關遺跡，這些遺跡所在處，也常見奉祀許遜的宮觀，吸引一些士人前往遊歷，如元末明初出身新喻的梁寅（1309-1390），除了曾應左克明弟子熊常靜所請，為鐵柱宮作序以外，³⁰也曾在新喻兩處與許遜有關的丹井所在處——仙馭觀與延真觀留下記錄。³¹

仙馭觀建於晉安帝義熙二年（406），本名白鶴觀，宋宣和五年（1123）詔賜額，始改名仙馭。仙馭觀在元末因亂遭毀，此後兩次遷建方始復興。據稱此觀作用在「為皇家祈永年於是，為鄉里禦水旱於是，歲時禳災厄、集福慶於是」，³²而其領觀事者，據梁寅說：

²⁹ 劉真一任副道紀後，在朝廷的主導下，重塑鐵柱宮的許真君銅像，此事得到大學士李賢與兵部尚書孫原真作序。孫原真的序文中作劉一真，而官職也是副道紀，所以推測是同一人。見〔明〕李賢，〈重新許真君神像記〉，收入〔清〕金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷15，頁755-757。〔明〕孫原真，〈銅像記〉，收入〔清〕金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷15，頁757-761。

³⁰ 〔明〕梁寅，〈延真宮鐵柱序〉，收入〔清〕金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷16，頁837-839。

³¹ 〔清〕劉坤一等修，〔清〕劉鐸、趙之謙等纂，〔光緒〕《江西通志》（南京：鳳凰出版社，2009），卷58，〈山川〉，頁436：「丹井，在新喻縣凡四，一在仙馭觀，一在延真觀，皆許旌陽煉丹處。」

³² 〔元〕梁寅，《新喻梁石門先生集》（北京：書目文獻出版社，1988），卷1，〈仙馭觀記〉，頁346-347。

近代之領觀事者，自雷震山而下，曰宋天池、雷德翁、吳紫雲、文信中，皆甲乙相傳，而霆震則信中之徒也。霆震之於德翁、德翁之於震山，皆以兄子而事叔。當兵之興也，霆震暨其徒施元靜，歷艱歷險，守道不易。³³

從雷震山、雷德翁，至雷霆震，則是三代的叔姪關係，顯示這問道觀還跟地方家族有關。

延真觀亦因許遜信仰而建，「有闕公者捐基而構焉，蓋歿而祀之至今」。此觀初名仙臺觀，後乃更名。延真觀的領觀事者則是：

處茲山者，前莫得而考，至於近代，有余鍊師空空、吳鍊師無無，俱能究元□之旨，兼文辭之學，以興教範，以起□□。今則其徒黃君其有，復能紹先師之傳，……空空諱濟民，無無字無一，又字明德，黃君名奇，於予為同里，其有徒王明學、楊仲元，於觀之中興贊助為多，而於道亦善繼。³⁴

可知延真觀雖跟地方家族無關，但跟地方人士的關係仍深，黃奇跟梁寅同里，而贊助中興的王明學、楊仲元應也是地方上的人士。此外還有兩位異人陶士隱、胡雲外，駐錫翔雲觀，此觀亦因許遜而建，觀後有旌陽醮斗壇。³⁵梁寅亦為其堂作記。³⁶

仙馭、延真與翔雲等觀，是明初新喻崇祀許遜的幾間宮觀，同時也是少數得到梁寅作序的佛道寺廟。但從文中對仙馭、延真兩觀主觀者的源流傳承的敘述來看，梁寅與這些人都無深交，而無論是雷震山、余空空或吳無無等人，似都無甚聲名，在同時代的文集或相關方志資料上，也都沒有相關資料。

除了南昌一府以外，淨明道在江西中南部也有不少宮觀。如廬陵當地崇祀許遜的道觀以西林高明宮為最著，由於當地常有水患，於是有人前往南昌

³³ [元]梁寅，《新喻梁石門先生集》，卷1，〈仙馭觀記〉，頁346。

³⁴ [元]梁寅，《新喻梁石門先生集》，卷1，〈延真觀記〉，頁347。

³⁵ [光緒]《江西通志》，卷122，〈寺觀〉，頁199：「翔雲觀，在新喻縣東南龍仙山，晉義熙二年許旌陽建觀，後有旌陽醮壇，宋宣和四年賜今額。」

³⁶ [元]梁寅，《新喻梁石門先生文集》，卷1，〈冲和堂記〉，頁327。

玉隆萬壽宮迎許遜像來此，遂建此宮。³⁷趙宜真似居此宮中，江右大儒陳謨（1305-1400）偕友人遊訪高明宮時曾與其晤面。據載：

癸丑重九日，郡庠諸賢偕遊西林高明宮，自退菴夏先生凡五人焉，緣仄徑而上，既及松門，憇石階一息，羽士聶霞外、趙元陽、袁元極，雲褐迎咲，延入客次，氣少定，盥潔，謁高明宮。³⁸

元末動亂，高明宮遭燬，而在當地人士王仁英的倡導下，「殿堂庖寢皆復其舊」，此後又過五十年，再重新之。³⁹明初胡儼（1360-1443）為此作序，談到：

道家者流，本清靜無為，而旌陽之教，獨尚忠孝。余嘗得其書而觀之，有以一念不欺為忠，一事不苟為孝，深嘆其辭旨切，而操脩嚴也。使為其徒者，奉其教不失，豈不可以進於高明也哉！嗚呼，世之人孰有外忠孝而為行者，此余於是宮所以為之記者。若夫山川秀美，無不可愛，有劉霖之記在。⁴⁰

此處仍只著眼在忠、孝而已。⁴¹

劉崧〈旌陽道院記〉與蕭鎡的〈啟玄子傳〉，則是元末明初文獻資料中

³⁷ 原文如下：「廬陵西林之高明宮者，昔宋郡民祀許旌陽之祠也，其地嘗有蛟為患，因祀旌陽，患遂息。至元皇慶間，郡人林浚梅瞿者，為高要主簿，慕老子法，棄官學道于此，乃往豫章西山之玉隆宮求得旌陽遺像，歸于山頂，廣祠為道院，有瑞鶴神燈之異，於是郡邑守宰遠近居民，凡水旱疾疫，禱請得所願欲，因相率捐貲為殿宇。」此後的發展則是：「……梅瞿年七十四，而脩然羽化，嗣之者陳士淵，時士民傾赴輻輳，宮不能容，士淵於山半更為別室以主之，繼是主其宮者曰袁襲裳、潘真靜、蕭明慧、胡自昌、杜嗣庭、聶冲高、袁大方、周啟原、徐能靜、林一誠、康致福，皆清脩絕俗之士，冲高又能以道術動人，作新宮。」參〔明〕胡儼，《胡祭酒集》（北京：書目文獻出版社，1988），卷9，〈重脩高明宮記〉，頁78。

³⁸ 〔明〕陳謨，《海桑集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷6，〈遊西林分韻詩引〉，頁635-636。

³⁹ 〔明〕胡儼，《胡祭酒集》，卷9，〈重脩高明宮記〉，頁78-79：「迄今五十餘年，棟宇腐撓，彩繪漫漶，其徒相視而懼，乃告於劉寬、劉裕，謀所以新之，……正殿旌陽居之，後殿三清居之，……正殿曰妙濟，照殿曰高明，山門曰西林，……相是役者，道士蕭玄音、歐陽廉、李原本、劉原翰、彭聞善、彭從善、羅上善、李明善、彭生善，董其事者，紫極宮道士易方外、王方丘，既落成，來徵記。」

⁴⁰ 〔明〕胡儼，《胡祭酒集》，卷9，〈重脩高明宮記〉，頁79。

⁴¹ 直到嘉靖年間，則有安福李天麟，據載得旌陽清淨之學，但其師承源流不詳。〔清〕曾燠，《江西詩徵》（上海：上海古籍出版社，1995），卷91，〈道流·李天麟〉，頁41。

少數兩篇以淨明道人為主題的文字。劉崧在文中敘述旌陽道院之興，係因興國縣鍾姓士人在三臺山習淨明道，興國縣隸屬於贛州府治，據載：

邑人有鍾生者頗慧而好脩，與洞清治平觀之道士曰楊質以誠、曰王謙順、曰劉會時憲者游，既而得淨明忠孝之學，將施其地，結茅其土，祀旌陽而誦習焉。既闢地矣，會兵亂，而鍾生亦去世，乃不果大義。⁴²

我們若是另外參考地方志所錄的有關泰和陳謨的相關資料，陳謨也曾避亂而至興國，作客鍾廷芳家，並與楊以誠往來，⁴³顯示劉崧所說的鍾生應即鍾廷芳或其族人，鍾廷芳的背景應是儒家士人，而且被列入〈文苑〉傳中，其家族則是當地大族。據載：

鍾廷芳，興國人，〔鍾〕紹安曾孫，祖斗光，為贛儒學正，家藏書萬卷，恣客借讀。……〔鍾廷芳〕嘗攝邑文學，家藏書未備者，捐資以購。……琴譜、丹經、奕數、星術，亦旁通而肆考焉，學者稱東巖先生。⁴⁴

鍾生去世後，楊以誠等人仍在此地，當地官員為其建旌陽道院，劉崧敘述楊以誠的日常生活行事：

以誠玄悟穎異，而疎放不羈，與人交，其語默，去留恒不可測，然聞有高尚之士，雖百十里不憚風雨寒暑以求即之，否則終歲與居，而名姓不知也。又平居好援古今，陳說忠義，人有過，至面折不忌，時喋若醉語，及與之飲，乃終日未嘗醉，嘗攬一布袍，飄飄然行歌市中，童子或指之曰：顛道，往往大咲而返，其類有道者歟！順聖、時憲與其徒黎日昇又能力耕山下田以自給，至輟耕，即讀書不休，其才質之美，蓋故儒家子云。⁴⁵

從「故儒家子」可知楊以誠是由儒入道，而無論是陳說忠義，或躬耕讀書，都是儒學士人的作為，所以文末以「故儒家子」作結。

⁴² 〔明〕劉崧，《槎翁文集》，卷5，〈旌陽道院記〉，頁448。

⁴³ 〔清〕魏瀛修，〔清〕魯琪光、鍾音鴻纂，〔同治〕《贛州府志》（南京：江蘇古籍出版社，1996），卷59，〈寓賢·泰和陳謨〉，頁283。

⁴⁴ 〔同治〕《贛州府志》，卷55，〈文苑·鍾廷芳〉，頁243。

⁴⁵ 〔明〕劉崧，《槎翁文集》，卷5，〈旌陽道院記〉，頁449。

同樣的，也是興國縣治平觀的道人啟玄子，他師從劉淵然的弟子王大素，據載：

姓劉，字靜微，啟玄子其號也。自弱冠入贛州興國治平觀為道士，禮高道王大素為師。大素，長春劉真人弟子也。……讀儒書，得其大指，喜與賢士大夫遊，賢士大夫多愛重之，造其廬者無虛日，以故啟玄子沒有聞于時。……其先本吉之泰和仁善鄉劉家坊人，其父存與，始徙居興國太平鄉崇善里。⁴⁶

啟玄子雖然是治平觀道士，但他讀儒書，與士大夫遊，完全是儒學士人的行逕。可惜我們找不到其他相關的資料，無從進一步得知啟玄子的人際關係網絡，以及其與士大夫間的往來情形。⁴⁷

在第二節我們看到元及明初地方士人與淨明道的接觸，有些是遊歷道觀，有些是由儒入道而仍維持與儒學士人的往來，但整體而言，儒學士人對淨明道的涉入仍不深。不過，在近世道教入世傾向的趨勢下，加上三教合一的風潮，明中晚期不少士人開始走出儒學本位，而更多在思想上與二氏會通，並體現在其日常生活間。

值得注意的是，《淨明忠孝全書》雖在元末明初便已編成，但有關地方士人閱讀這本書的記載卻很少。對比之下，明中晚期卻有不少儒學士人閱讀或積極刊刻此書，顯示《淨明忠孝全書》對明中晚期儒學士人接觸淨明道發揮不小的作用。

⁴⁶ [明]蕭鑑，《尚約居士集》（臺北：國家圖書館漢學研究中心藏，明弘治七年[1494]刊後補本影印本），卷19，〈啟玄子傳〉，頁10b-11a。

⁴⁷ 此時士大夫習淨明道的事例十分罕見，目前僅見趙文友一人，似是淨明道，但又語焉不詳，原文如下：「趙文友，章江人，高世士也，……日讀老子書，尤究心於靜明學，靜明尊旌陽呂宗施，教本於忠孝，法不妄傳，傳必得人。去旌陽數百里，劉天游者，號稱得靜明傳，隱于金精山，文友往師之，歷年久，盡得其法之秘，歸則教大行于世，凡弭疫殄祟，用正馘邪，靡不驗者。……洪武十四年，朝廷需材圖治，縣邑長以文友貢，擢授長安令，長安邑劇事繁，稱難理，文友至，馭民無他道，惟教以孝且忠，不數月，民知事上不可欺，奉親不敢薄，翕然以治稱最他邑。」可惜目前僅見此一孤例，也未能找到呂宗施或劉天游的相關資料。見[明]羅子理，《羅德安先生文集》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999），卷1，〈蓬隱記〉，頁11。

三、陽明學以後的儒學士人與淨明道

明中晚期是陽明學發展的高峰期，同時也是三教合一風潮轉盛時，儘管王守仁（1472-1528）最初未必有縮合三教之意，但其流風所至，許許多多陽明學者或者參考釋、道之學，又或者乾脆走向三教合一。也可以說，陽明學與晚明三教合一之風的流行脫不了關係。

江右是淨明道的祖庭所在，而當地也有江右陽明學派的發展，兩者之間的關係遂值得注意。目前常被提及的一些知名陽明學者與淨明道人的接觸，如王守仁與鐵柱宮道士的往來，王畿（1497-1582）、羅汝芳（1515-1588）等人都曾與胡東州（清虛）往來，王畿與胡東州的關係，有說胡是王的弟子，也有說王畿執贄胡東州門下；羅汝芳則曾師事胡東州，並實踐水、鏡對觀的淨明道修鍊方式。⁴⁸

此外，陽明學者常在寺觀講學，不同於明初士人只是遊歷道觀，陽明學者往往因為講學而與寺觀有較密切的關係。羅洪先（1504-1564）的玄潭講學就是很著名的例子。玄潭位於江西吉水縣境內，相傳與鄱陽湖地氣相通，當年許遜為了防堵蛟龍，不僅鑄二鐵釜分別覆於鄱陽湖與玄潭，同時留下鎮蛟鐵劍於玄潭崇元觀中，⁴⁹而此鐵劍在明初還曾失而復得。⁵⁰明中期羅洪先選擇在

⁴⁸ 秋月觀暎，〈淨明道と明代の宗教・思想〉，《中國近世道教の形成：淨明道の基礎的研究》，頁 174-176。

⁴⁹ 這則傳說主要應是根據〈松沙記〉的記載而來，據〔清〕金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷 10，〈松沙記〉，頁 550：「余自修道，方明氣術為先，陰功為首，頃獲靈劍，掃蕩妖精，蛇蜃之毒，傷害于民，元潭之上，鑄鐵纂以封蜃穴，夜使鬼神鑄二鐵柱，暗鎖豫章，一柱在城南，又于西嶺，恐蜃奔衝，陷溺庶民，立一柱在西山東面雙嶺之前。」如郭子章說：「志載玄潭一竅，潛通鄱湖，真君鑄鐵釜二，一覆玄潭，一覆鄱湖，禁蛟入竅，恐貽患叵測。又置符於江南符山觀，後有石屹立，兩開如劃，名試劍石。故玄潭者，真君治水妖功德道場也。」羅大紘也說：「制御之術，乃肇於斯潭，最險處有竅潛入江底，徑通鄱湖，蛟蜃往來，陰幽莫測，許君鑄金釜覆其二竅，而又劈石試劍，卓符鎮山蛟，始絕其陰道；又不敢越符而南，妖態時露，腥風莫掩，然後化犀斷足，入湘馘首，而江右底定；復造鐵封填豫章，留劍崇元觀，填吉州土人思君之德，揆厥攸元，肖像祀焉。」〔明〕羅大紘，《紫原文集》（北京：北京出版社，2000），卷 8，〈玄潭重建真君閣及脩羅

玄潭講學，但他並非淨明道信徒，他的態度跟官方是一樣的，所重視的是許遜的功德，⁵¹對其教義，則只注意與儒學相通的部分。他說：

所指長生，不在年歲，於此有悟，始堪承傳。故其書中往往以淨明忠孝四字為首務，云淨云明，正為一切不貪著，一切不糊塗，此其宗旨端的，了了可想。⁵²

值得注意的是，玄潭原本只是淨明道觀，而在羅洪先前來講學以後，玄潭這個「神仙之輿」，同時也成為「理學之區」。⁵³另一方面，由於羅洪先的形象

文恭雪浪閣紀事疏》，頁46。但不確定鄱陽湖與玄潭地氣相通的說法從何而來。

⁵⁰ 對此鐵劍傳說，劉玉也曾談過，其與弟子的對話：「或問都仙真君斬蛟之劍可得聞乎？先生曰：道劍也，智鏐慧鋒，實出一氣未發之先，寂然不動，所謂形而上者謂之道，既發之後，形而下者謂之器。如星隕於地而為石，霆所擊處有遺斧，即陰氣之渣滓。今廬陵玄潭觀所藏劍，非鐵非石，長不踰尺，實智鏐慧鋒之渣滓也。」〔清〕金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷10，〈劉玉真先生語錄〉，頁570。至於明初鐵劍失而復得事，詳情不得而知，但從相關的詩文題名可窺一二；如揭傒斯的一首詩題為——〈廬陵玄潭觀舊藏許旌陽斬蛟劍，興國有一道士過廬陵，竊之，至于京師，以獻吳真人，邀予賦詩，遣還本觀〉。（〔元〕揭傒斯，《揭文安公全集·詩集》[上海：上海書店，1989]，卷2，頁16-17）。劉夏也作詩——〈吉水玄潭觀舊藏許旌陽劍，失之十五年，復得於天界寺僧〉。（〔明〕劉夏，《劉尚賓文集》[上海：上海古籍出版社，1995]，卷2，頁75）玄潭觀即指玄潭的崇元觀。從這兩首詩題，可知此劍本遭興國縣的道士竊走，後來才得歸還。如前文談及，興國縣既有淨明道道觀，則竊劍道士很可能是淨明道中人。吳真人應即吳全節，元代著名的玄教道士，得到朝廷的重用。至於天界寺僧，則是與劉夏往來討論學術的一名僧人。

⁵¹ 〔明〕羅大紘，《紫原文集》，卷8，〈玄潭重建真君閣及脩羅文恭雪浪閣紀事疏〉，頁46-47：「嘗謂三教聖人俱聖域，亡甚軒輊，然地方崇祀應論功德，……以吾豫章論，其功德莫大於許旌陽，其治蛟發跡，實始於吉水玄潭。」

⁵² 〔明〕羅洪先，〈答同年〉，收入〔清〕孫奇逢編，《理學宗傳》（上海：上海古籍出版社，1997），卷10，頁384。羅洪先的文集中未見此信。編纂《理學宗傳》的孫奇逢對淨明道的評語跟羅洪先相似，說：「從來介壽有妙旨，莫以曲說幻人耳，忠孝淨明是仙訣，不外尼山仁壽理。」請見〔清〕孫奇逢，《孫徵君日譜錄存》（上海：上海古籍出版社，1997），卷17，〈五月·二十日〉，頁42。

⁵³ 羅洪先將此地奉祀許遜而已頽毀的雪浪閣重新修建，為其作上樑文，並以此地作為講學地，據載當時的情形：「〔羅洪先〕重建雪浪閣，……道風遠播，良朋咸萃，若安城鄒文莊公、□獅泉、三吾伯仲、豐江聶貞襄公，及廬陵、泰和諸名士，歲一再至，會必百數十人。……而毘陵唐太史、會稽錢緒山、王龍溪、虔州何善士、黃洛村諸老，或五年、十年，必一再至焉，至則辨詰商證，不遺餘力。凡所疑難未剖，必取決於先生，而洞天勝，遂為聖域。」（〔明〕羅大紘，《紫原文集》，

頗富道教色彩，⁵⁴加上三教合一之風，於是衍生出後來的許多說詞，羅大紘（1586年進士）與郭子章（1542-1618）這兩位晚明江右陽明學派的代表人物，便將羅洪先的講學詮釋出另一層的意義。羅大紘說：

旌陽之功、文恭之學，兩者俱不可泯。⁵⁵

郭子章也說：

是真君不獨治蛟，且蔚為人文，以玄教開理學也。文恭倡道玄潭，為真君建閣，……不獨宗孔，而推高旌陽，以理學翼玄教也。⁵⁶

此處許遜的形象已從單純的斬蛟治水，有功德於民，更進一步被視為「以玄教開理學」，而羅洪先的玄潭講學則是「以理學翼玄教」。把玄教與理學並稱。玄教是正一教的一支，由於淨明道在入明以後，漸與正一教合流，所以郭子章以玄教來概括稱之。在羅、郭二人的追溯與詮釋下，羅洪先選擇玄潭講學，被視為是對玄教與陽明學的綰合。羅大紘與郭子章的學術都沾染有很濃厚的二氏色彩，如羅大紘說他先讀《傳習錄》有悟，但直到讀佛典後才真正徹悟；郭子章與佛教的交涉也很深。所以我們不能因為羅、郭二人的說法便認定這是羅洪先的本意，但從羅洪先到羅大紘、郭子章的變化，則讓我們看到三教合一的風潮所帶來的影響。

卷 8，〈玄潭重建真君閣及修羅文恭雪浪閣紀事疏〉，頁 24-25）所以羅大紘說：「本朝大學士解公手書崇元觀尚新，然尚以為神仙之奧，非理學之區也」，但因羅洪先的講學，則「遂為聖域」。關於玄潭雪浪閣的修建，請見〔明〕羅洪先，《念菴文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 11，〈雪浪閣集序〉，頁 221。此閣最後得以修建，主要是因吉水知縣王之誥出資，作為羅洪先的講學地。上樑文請見〔明〕羅洪先，《念菴文集》，卷 18，〈玄潭雪浪閣上樑文〉，頁 409-410。玄潭在羅洪先去世後荒廢，下迄晚明，羅大紘仿羅洪先故事，得到官方的資助而又重建雪浪閣。請見〔明〕羅大紘，《紫原文集》，卷 6，〈寄鄔齊雲觀察〉，頁 681：「蒙垂念玄潭許旌陽、羅文恭遺址，發心捐大惠，修建巍閣，則二君在天之靈，陰佑之力，或亦不誣也。」

⁵⁴ 如晚明便已流行關於羅洪先成仙的傳說，以及題為「羅狀元醒世歌（詩）」的勸善文字。請見徐兆安，〈英雄與神仙：十六世紀中國士人的經世功業、文辭習氣與道教經驗〉（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2008），頁 124。

⁵⁵ 〔明〕郭子章，《蟾衣生粵草》（臺南：莊嚴文化事業，1997），卷 10，〈募緣脩吉水玄潭觀雪浪閣文〉，頁 138。這是郭子章引用羅大紘的話。

⁵⁶ 〔明〕郭子章，《蟾衣生粵草》，卷 10，〈募緣脩吉水玄潭觀雪浪閣文〉，頁 138。

三教合一風潮所帶來的影響，跟本文有關的有兩部分：一是淨明道的某些元素，如龍沙讖預言，獨立於淨明道之上而流行於一些士人群體之間，在三教合一的風潮之下，不同教派之間的界限是可以逾越的，所以人們有可能同時學習儒學與道教，而從中截取有興趣的元素，重新組合。龍沙讖預言是很好的例子。此讖預言一千二百四十年後，將有八百地仙前來，而其時間的落點恰好在明萬曆年間（1573-1620），因此受到晚明許多江右、江南一帶文人士大夫的關注。⁵⁷一些文人士大夫也許未曾接觸淨明道，但卻熟悉龍沙讖預言，或深受其說的影響。由於這方面已有相關研究，⁵⁸本文對此便不多論，在此僅舉一例說明：羅大紘曾為王在晉（?-1643）的《龍沙學錄》作序，序文上說：

章門故有龍沙讖，未有應者，方伯王明初先生（按：王在晉）函瑤編十種見遺，而以《龍沙學錄》命為之序，其在茲乎！其在茲乎！……方伯先生負超凡之資，而留心於入聖之門，不應龍沙讖，吾不信也。⁵⁹

《龍沙學錄》一書純粹是儒學方面的內容，羅大紘卻從書名發揮，談到龍沙讖預言至今尚未應驗，而王在晉則可能是應讖之人。羅大紘與王在晉都非淨明道中人，此處卻大談龍沙讖，而且把「入聖之門」與「應龍沙讖」放在一起。

另一部分是儒學士人對待淨明道的態度與作為。在三教合一的風潮下淨明道與儒學的關係，所涉及的，應不只有教義上的結合而已，還會表現在具體的言行事為，甚至是通俗的小說與傳說中。如晚明馮夢龍（1574-1646）編纂

⁵⁷ 如萬恭在萬曆初年為鐵柱觀所作記中談到——「萬壽故宮，栢枝委地矣，歷有年所矣，崇淨明忠孝之教者，日以密」，對此現象，萬恭的解釋是：「何以故？夫一返道，道返真，真返神，神返妙，至妙無返，變化息最上入於無始，……敬之先生以淨明忠孝之教福社稷，利蒼生，是不以我盜天地之精氣神。」基本上雖仍是歸因於忠、孝的教義，以及除害的功蹟，但強調「至妙無返，變化息最上入於無始」，「不以我盜天地之精氣神」，這些跟儒學內容已有一間之隔，顯示在三教合一思潮的影響下，當時的儒者更可用淨明道的學說來理解淨明道。〔明〕萬恭，《洞陽子集·續集》，卷3，〈鐵柱宮殿閣記〉，頁17b-18a。

⁵⁸ 相關討論參張藝曦，〈飛昇出世的期待：明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》，22：1（2011），頁1-57。

⁵⁹ 〔明〕羅大紘，《紫原文集》，卷3，〈龍沙學錄序〉，頁544-545。

的《三教偶拈》，便分別以王守仁、許遜以及濟公作為儒、道、釋三教的代表，可知陽明學與淨明道在晚明社會頗為流行，所以王、許二人被選作儒、道的代表人物。《三教偶拈》中的王守仁故事，即《王陽明先生出身靖亂錄》，內容充斥神怪傳說，以及道士間的鬥法，明顯是三教合一下的產物。以小說的形式流行，加上對王守仁故事神怪化，顯示此書所設定的讀者應不只有儒家的文人士大夫而已，而對閱讀此書的讀者而言，陽明學與淨明道的交集也不會只在學術內容而已。

受到資料有限的限制，本文難以深入細論三教合一的風潮對淨明道與儒學的交涉所帶來的影響。因此只能從目前所能看到幾個例證，了解明中晚期部分儒學士人如何看待淨明道。這些士人的立場，從不能兩立，到調合兩者，有如光譜一般，可以有許許多多種的可能性。

面對三教合一思潮及淨明道的挑戰，一些儒學士人選擇嚴守儒學立場，如李材便是一例。李材是江西豐城縣人，他被歸類到江右陽明學派，但自成一家，在《明儒學案》中獨立為〈止修學案〉。對李材而言，人們不能既尊儒學又奉淨明道，所以他在一封書信上勸告一位賀姓士人應習儒學而非淨明道。他說：

古稱：道不同不相為謀，……大率儒其人，老其學，依據孔孟，游藝佛老，如簡所云云者，真足下謂乎？然則僕之不可與足下相謀也決矣。……且仙財亦何足以濟世也？……稗川旌陽術至矣，雞犬鸞鳳矣，凡宅且冲舉矣，累行積功，何所不至，未聞其以仙財濟世也。⁶⁰

關於賀姓士人的來歷不詳，但從李材的信可知賀姓士人兼習兩教，而且持此以詢問李材，而李材的反應十分強烈，甚至以「道不同不相為謀」回應。這種決絕的態度，正凸顯出李材將此視為一大挑戰。

另一位江右陽明學派的學者朱試（以功），他是章潢（1527-1608）的弟子，名氣雖未如其師顯赫，但當時被認為是繼章潢以後唯一可稱道的布衣學者，顯示朱試在南昌一帶的思想文化圈有其地位。在一段對話中記載了他與地方

⁶⁰ [明]李材，《觀我堂稿》（臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，明萬曆間愛成堂刊本影印本），卷14，〈答賀繼賡書〉，頁7-8。

人士談淨明道事：

朱以功曰：或問仙可學乎？丹可煉乎？曰：無問我可不可，且問汝能不能。旌陽非吾鄉之所謂仙而能丹者乎？當其時，以淨明忠孝立教，以點化施濟為功，汝能乎？不能乎？……若果能遵淨明忠孝之教，有存施濟不肯誤五百年後之心，則為仙可也，為聖亦可也。⁶¹

朱試的焦點放在儒學成聖的目標上，而問者則著眼在煉丹飛仙上，彼此各有立場，朱試則以「淨明忠孝」四字來作調停，認為只須能夠遵此四字，則成聖、成仙俱無不可。在態度與立場上都較李材緩和得多。

在三教合一的風潮下，不少人跟朱試有類似的立場或傾向。如晚明江右陽明學派代表人物鄧以讚（1571年進士），他持守儒學立場，但學術頗出入二氏，當時他在淨明道的祖庭西山萬壽宮旁結逍遙靖廬，與張位（1538-1605）、李杲二人共同講學。⁶²張位曾任大學士，在立場上頗傾道教，但翻檢張位的文集，僅見他在一首詩上說：「我所思兮許太史，……淨明忠孝值天經，治水驅蛟鎮地靈。」⁶³讚賞許遜的淨明忠孝之道與其功績，基本上他仍沿襲官方的話語，至於對拔宅飛昇等傳說，張位則抱持存疑的態度，但他仍相信「儒而仙」、「聖而神」的「神人」確實存在。⁶⁴可知他是游移於儒、道之間。李杲是李材的兄長，崇奉淨明道。儘管立場稍有出入，但三人卻可以共同講學而無礙。

至於親近淨明道的士人，可以李杲為例。李杲是嘉靖年間進士，他原本

⁶¹ [明]張萱，《西園聞見錄》（上海：上海古籍出版社，1997），卷106，〈燒煉〉，頁411-412。

⁶² [清]徐以瓊，〈重修逍遙靖廬記〉，收入[清]金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷15，頁785-786。

⁶³ [明]張位，《閒雲館集》（臺北：漢學研究中心藏，明刊本影印本），卷4，〈鄉慕〉，頁7b-8a。

⁶⁴ [明]張位，〈大學士張位重建萬壽宮記〉，收入[清]金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷15，頁770-771：「其以祀仙言，非也；以祀功言，猶未盡也；蓋祀德也，祀功也。儒而仙，聖而神者也。若拔宅之事，邱里之言，則吾不知之矣。竊觀上古至人，通幽明之故，具識鬼神情狀，乃其驅邪救患，有非恒情所能測度者，世儒少所見多所怪，遂謂聖人之外，更無神人，何其闇于大通。」

習儒，但後來轉向淨明道，甚至曾絕粒飲水達四十日以上，李枋的墓誌銘上便記載他：

結廬玉隆萬壽宮側，旌陽鍊真故處，取拙脩銘之齋，取忠信篤敬書之紳，……後竟譚玄虛神仙事。久之，則絕粒飲水，踰四十日。⁶⁵

從最初強調「拙脩」與「忠信篤敬」，可知他仍然是儒者的作為。

親近淨明道的士人透過什麼管道了解淨明道的教義？如李枋雖結廬於萬壽宮側，但相關資料中都未談及李枋結識或師承淨明道人，而他曾刊行《淨明忠孝全書》，⁶⁶王世貞（1526-1590）便曾提及此事說：

而竊從郵筒拜臺臺之誨，又獲睹所梓《淨明忠孝》諸經，竊窺門下於度世經世之間，執其樞矣。⁶⁷

王世貞對淨明道並非一無所知。他曾沈迷流行於江南一帶的曇陽子信仰，而因曇陽子仙去時留下的預言，與龍沙讖預言頗相近，使王世貞也注意到跟龍沙讖預言相關的資料，如他說：

今者龍沙高過豫章城，地仙之事當有驗者。而先師曇陽子詩所謂五陵教主，世多不能悉，而注真君傳者，以東門之鎮為宛陵，南門之鎮為浩陵，西門之鎮為鵲陵，北門之鎮為涪陵，中門之鎮為泰陵以實，其分野太遠，而名亦創新，未知其是否。⁶⁸

此處的許真君傳，很有可能就是出自《淨明忠孝全書》，而他在前引文中說的「獲睹梓《淨明忠孝》諸經」，除了指李枋刊刻一事以外，應也包括他披覽此書，而知「度世經世之間」事。

晚明江右陽明學派大儒鄒元標（1551-1624）曾為《淨明忠孝全書》作序，這是應其弟子婁衷和（字）的請求而作。鄒元標持守儒學立場，他對淨明道的態度是肯定其講究忠孝，但不談其宗教面相的部分，這一點跟李材、朱試的

⁶⁵ [明] 萬恭，《洞陽子集·再續集》，卷9，〈李石龍墓志銘〉，頁25a-b。

⁶⁶ [清] 金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷22，〈李枋條〉，頁1264。

⁶⁷ [明] 王世貞，《弇州四部稿續稿》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷202，〈李侍御〉，頁848。

⁶⁸ [明] 王世貞，《讀書後》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷8，〈書真仙通鑑後〉，頁91。

立場相近。他說：

淨明，語體也，忠孝，語行也。體清淨則萬行皆歸，行忠孝則體益員朗。世有不忠君孝親而稱無上道耶？則吾夫子道不遠人語，欺予哉？肯回心從事家庭父子兄弟間，循循雍雍，即員嶠方壺，更無事希蹤霞外矣。⁶⁹

以忠、孝兩事為淨明道與儒學最可交集處，但強調應「從事家庭父子兄弟間」，「無事希蹤霞外」，則是對淨明道的宗教面相作了否定。

值得注意的是，請鄒元標作序的婁衷和，出自吉水縣城東坊婁家巷崇本婁氏家族，其父婁世絜即商人出身，十分熱衷於理學，他不僅與鄒元標家族有聯姻關係，二子都是鄒元標的學生。⁷⁰如前述，江右商人頗崇奉許遜信仰，而婁衷和接觸淨明道應跟其商人之子的背景有關，而據婁衷和自述，他是從湖廣來的道士而得《淨明忠孝全書》。湖廣一帶自元以來便有淨明道的相關記載，如歐陽守道（1209-？）講學嶽麓書院時，書院旁便有萬壽道宮，似即淨明道的道觀。當時有道人譚享夫（字）來書院聽其講《大學》，歐陽守道便勸譚道人可居萬壽道宮。⁷¹而婁衷和從湖廣道人處得《淨明忠孝全書》，然後在

⁶⁹ [明]鄒元標，《鄒子存真集》（臺北：漢學研究中心藏，明天啟二年序李生文重刊本影印本），卷2，〈淨明忠孝錄序〉，頁10b-11a。

⁷⁰ 婁世絜中年從商，並用盈餘添置田產，由於經營得法，不幾年便以貲產冠邑中。婁世絜經商成功以後，並未以財富自雄，而是十分熱衷公益，舉凡創書院、葺學宮、修建橋梁、鋪葺道路，他都常捐助金錢以佐工費。在萬曆十九年（1591）的大荒中，他曾因出粟賑饑得到朝廷的表彰，加上他八十歲時主動捐獻修建大江州橋，所以讓陽明學者稱道不已。婁世絜本身既與鄒元標往來，二子又在鄒元標門下求學，遂由鄒元標為婁世絜邀譽，表彰其義行。另一位陽明學者曾同亨表示，婁世絜應該是「稍聞仁義之說」，所以在謀利之外還能不忘拯窮賙乏的責任。以上請見[明]鄒元標，《鄒子存真集》，卷2，〈婁甘泉親丈八十序〉，頁116b-118b。[明]羅大紘，《紫原文集》，卷9，〈義隱傳〉，頁53-55。[明]曾同亨，《泉湖山房稿》（臺北：漢學研究中心藏，明刊本影印本），卷11，〈壽處士婁甘泉八十序〉，頁28a-b。此外，在崇禎年間重修仁文書院時，婁世絜的長子婁文華名列及門之士的名單中，而婁文華、婁文蔚兄弟年齡既然相仿，推測二人應該都在鄒元標門下學習。[清]彭際盛等修，胡宗元等纂，[光緒]《吉水縣志》（南京：江蘇古籍出版社，1996），卷22，〈書院〉，頁233。

⁷¹ [宋]歐陽守道，《巽齋文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷8，〈送譚道士歸湘西序〉，頁565-566。

家塾中刊行，使更多人接觸淨明道的教義——無論是信徒或非信徒。

明末知名士人熊開元（1625年進士）也有跟婁衷和類似的遭遇。熊開元是湖廣嘉魚縣人，他談到當地有一位覺來大師，其人兼涉儒釋道三教，並往來白湖社等文社中；覺來大師得於玄學甚深，曾與熊開元談淨明道，而關鍵則在於——「初止以《淨明忠孝集》授開，秘之，謂餘人不當與語此；故罕有知者。」⁷²此處的《淨明忠孝集》應即《淨明忠孝全書》，但覺來「秘之」而不願意公開此書，而這也反襯出李枏與婁衷和刊行《淨明忠孝全書》，正好打破了這種秘之的可能性，而讓書籍的流傳更廣。

江南一帶也有《淨明忠孝全書》的流行，如孫慎行（1565-1636）為宣傳忠孝，而把《淨明忠孝全書》與《文昌化書》兩書合併刊刻，名之為《忠孝兩書》。他說：

《文昌化書》行矣，復刻許祖《淨明錄》，合而題之曰：《忠孝兩書》。……兩書一紀事，一證理，一則應化成神，呵護域中，一則飛舉成僊，逍遙世外。世且謂間氣之挺生，異術之天授，而總之不踰忠孝。⁷³

又說：

吾蓋讀《化書》，始終惟匡世寧人汲汲，至淨明道術，總歸諸忠孝，更其灼矣。⁷⁴

如黃汝亨（1558-1626）的鄉人黃應奎，雖非信徒，卻因讀此書而深受淨明道教義的影響。據載：

居恒手一編，乃許旌陽《忠孝集》。而人見公老而神王，疑其好神仙丹藥術，公笑曰：生死晝夜，任天乘化而已，起貪生一念，留形人間世，即落陰趣矣。⁷⁵

⁷² [清]熊開元，《魚山剩稿》（臺北：新興書局，1986），卷8，〈覺來生大師墓誌銘〉，頁661。

⁷³ [明]孫慎行，《玄晏齋集·玄晏齋文抄》（北京：北京出版社，2000），卷3，〈忠孝兩書記後〉，頁160。

⁷⁴ [明]孫慎行，《玄晏齋集·玄晏齋文抄》，卷2，〈選詩自序〉，頁104。

⁷⁵ [明]黃汝亨，《寓林集》（上海：上海古籍出版社，1995），卷11，〈憲副黃公傳〉，頁144。

除了《淨明忠孝全書》的刊刻流傳以外，也有士人對許遜相關事蹟感到興趣，如劉天眷、徐世溥（1608-1658）、陳弘緒（1597-1665）等人便網羅許遜的相關軼事以成書：

昔西山霞源獻叟劉天眷著《西山述志》，其曾姪懋金云：幼從受學時，見述志中載旌陽事極多，又習聞，日與徐巨源（按：徐世溥）、陳士業（按：陳弘緒）諸先正網羅旌陽軼事，欲集各舊傳，別彙成編，梓存於後，晚歲年將百，惜志未就云。今其稿盡散失，而訪輯日淺，將以俟之博雅拾遺者。⁷⁶

李鼎則考證淨明道歷代系譜的訛誤，而作《淨明忠孝全傳正訛》一書。

當時也有士人與淨明道人往來，如明末張逍遙隱居南昌西山時，便吸引了不少士人前往訪視：

士大夫聞（張逍遙）而過訪焉，禹港李康成者首先造詣，繼而周公令樹，李公太虛（按：李明睿），陳公士業（按：陳弘緒），黎公博菴（按：黎元寬），劉公旅菴，間與之談休咎，率多奇中。⁷⁷

李明睿（1585-1671）、陳弘緒、黎元寬這幾位南昌一帶的知名士人都名列其中。文德翼（1634年進士）則為習淨明道法的道人作傳：

〔周〕道人名復賢，字振安，古吳農家子也，……遇異客于山陰道上，授以淨明玄功，來仙者于洪都觀中，……復賢亦不自神也，功行益勸，願惟利物，神理彌靜，道可亡身。……忽自書曰：清淨玄功二十春，蒲團時聽虎龍吟，不知有作終歸幻，及至無為始是真。復書曰：淨明祖師命我玄通界證果，明午當赴召，沐浴如時，坐逝，年五十有九云。⁷⁸

或者因居宮觀而相識，如朱吾弼的例子便很有趣。朱吾弼（1589年進士）是瑞州府高安縣人，高安當地的淨明道頗盛，朱吾弼在考取進士以前，他因在妙真宮讀書而與吳鍊師熟識，據他自述：

⁷⁶ 〔清〕金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷4，頁244-245。

⁷⁷ 〔清〕金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷5，〈淨明張真人傳〉，頁338。

⁷⁸ 〔明〕文德翼，《求是堂文集》（北京：北京出版社，2000），卷12，〈嘉禾周振安道人傳〉，頁554-555。

鍊師姓吳氏，名魁元，玄號黔泉，邑北鄉梨塘人，柱史克英公（按：吳傑）族孫。初諸父吳瑞吉住持妙真，鍊師依之，讀書宮中，瑞吉窺其志意卓犖，襟度開朗，非風塵人，度為弟子，弟子鍊師學玄崇儒，……余講枕宮西，鍊師期待嚴重，明年下榻延禮。蓋乙亥冬，余偕弟吾翰列上庠，嗣是多主其悟玄堂，稔鍊師注厝過超道流，恪守清規，敬共法事，興廢舉墜，殫力創豎宮門一，且整肅山中諸弟子如己子，出入無敢屑越，玄風大振。⁷⁹

可知吳鍊師是御史吳傑的族孫，而該族似與妙真宮頗有淵源，吳鍊師就是被吳瑞吉度為弟子。而吳鍊師與族人的關係則是：

且謂教本淨明忠孝，豈誠亡親戚，故梨塘中落，鍊師不以方外諉，親親長長老老幼幼，周貧捍患，族眷十九倚鍊師，斯其玄名儒行，有吾儒所弗及。

當家族中落之際，吳鍊師本著淨明道的忠、孝教義，負責安頓家族親友，周貧濟弱，凸顯其入世傾向的一面。此外，吳鍊師與當代士大夫也頗有交遊：

時傅同寇、范參知，謚、楊別駕、廖吳州刺史諸公僉折節與游，彈棋飛觴，戀戀故交。

我們若是對比於第二節的討論，元及明初士人往往因遊某宮觀而識淨明道人，又或者只是單純為道人作序，但在思想上與生活上彼此沒有多少交集。但從李材、朱試被問，及鄒元標作序事來看，顯示淨明道已越來越多出現在生活四周，甚至有士人或門下弟子有意縮合儒學與淨明道，以致於李材必須嚴詞以對，朱、鄒二人必須仔細分疏，不讓其逾雷池一步。

此刻的儒學與淨明道的交涉，跟元代劉玉對二者的縮合不同。劉玉以道人的身分，在淨明道的內部試圖融合了儒家學說，並將儒家的學說予以宗教化。李枋與婁衷和二人則是儒學出身而受到淨明道的影響，加上《淨明忠孝全書》的刊刻與閱讀，正可作為三教合一風潮下儒學士人受到來自淨明道吸引的例證。

⁷⁹ [明]朱吾弼，《密林漫稿》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999），卷3，〈妙真宮吳鍊師魁元墓碑〉，頁676。

四、明末江西儒學士人的幾個例證

以下我想用李鼎、熊人霖與黎元寬三個例子說明當時部分儒學士人接觸淨明道，以及《淨明忠孝全書》的影響。

李鼎比熊、黎二人早了一個世代，他在世時，陽明學仍方興而未艾，所以李鼎曾參與在一些陽明學講學活動中，包括江右、浙中與泰州學派，甚至江門心學的人物，都有所往來。李鼎同時也參加一些文社活動，幾位與前七子有關的人物，都跟他有私人交情或姻親關係。李鼎可說是活在晚明的理學與文學的流行風潮中，但他卻同時也選擇了淨明道作為他的身心歸宿所在。熊人霖則是著名的學術官僚，同時也是接觸西學之先的熊明遇（1580-1650）之子，熊人霖同時也有一些相關西學著作，他與黎元寬都是南昌一帶的文社士人，但都轉入淨明道。黎元寬是知名文人，他積極倡導三教合一，而在三教中更偏向淨明道。

李鼎出身新建禹江李氏，屬於宦宦世家，其父李遜曾任學政，⁸⁰李鼎則在萬曆十六年（1588）考取順天府鄉試舉人。李鼎常與文壇人士往來，在南昌當地，他跟楊汝允締結姻親——在前七子倡導古文運動時，南昌一帶率先響應的兩人，一是余曰德（1550年進士），一是楊汝允。⁸¹同樣以文學著名江右的謝廷諒、謝廷讚兩兄弟則與李鼎為同社社友。⁸²李鼎本人也以文字聞名於時，曾有時文制義出版，由陳懿典作序。⁸³

李鼎有其儒學的家學淵源，其父李遜任官廣東時，與江門心學學者湛若

⁸⁰ [明] 萬恭，《洞陽子集·再續集》，卷3，〈李洪西墓誌銘〉，頁43b。

⁸¹ [明] 李鼎，《李長卿集》（臺北：國家圖書館善本書室藏，明萬曆四十年[1612]豫章李氏家刊本），卷5，〈九霞山人詩集後序〉，頁16a-17a。

⁸² [明] 謝廷讚，《李長卿集》，卷首，〈李長卿淨明忠孝正訛序〉，頁1a-5b。謝廷讚自稱「社弟」。李鼎則在〈懷謝曰可比部社丈〉一詩中，稱謝廷讚為「社丈」，此詩見[明] 謝廷讚，《李長卿集》，卷2，頁4a。

⁸³ [明] 陳懿典，《陳學士先生初集》（北京：北京出版社，2000），卷1，〈李長卿制義序〉，頁633-634。

水（1466-1560）及程朱學者黃佐（1490-1566）往來，⁸⁴且以所學教導李鼎。⁸⁵李鼎曾註解一系列的儒家經典，名之曰《經詁》。⁸⁶在李鼎文集中有一篇文字是〈謝吳侯贈博雅大儒扁啟〉，顯示他曾經得到「博雅大儒」的稱號。⁸⁷

李鼎曾前往揚州講學，⁸⁸參加當地的「復初社」，這是王艮（1483-1541）的門人後學所組成的社集，李鼎在社中結識布衣學者顧彬。在陽明學的各學派中，泰州學派是最接近平民的一派，顧彬是陶匠韓貞的弟子，讀書不多，在拜入韓貞門下後，韓貞指示他不必追求那些高文典冊中的知識，而應歸本於孝悌，此後顧彬加入復初社，在社中與李鼎相識。⁸⁹李鼎對顧彬推崇備至，有「隱君，今之心齋也」之類的讚美之辭，把顧彬與王艮相提並論。

除了儒學與文學以外，李鼎還接觸了淨明道，這段淵源同樣可上溯到李遜的影響。在萬恭為李遜作的墓誌銘說他「乃入黃堂，友旌陽」，⁹⁰黃堂位於南昌府城南，所祀謚母是許遜之師，推測李遜應是黃堂隆道宮的信徒，只是相關記載十分簡略，無從得知李遜與淨明道關係深淺。相對於此，李鼎對淨明道頗有想法，尤其具體表現在他對龍沙讖預言的篤信上，甚至為此不惜拋棄塵世一切，入山等待飛昇，⁹¹最後不果而失望。⁹²

⁸⁴ [明]李鼎，《李長卿集》，卷5，〈雙瀑堂文草序〉，頁5b。

⁸⁵ 李遜與湛若水門下的弟子龐嵩相友，二人在南京「相與譚道德，稱莫逆焉」，而李鼎與龐嵩之子龐一德則各自承其家學，並相識相友。[明]李鼎，《李長卿集》，卷5，〈雙瀑堂文草序〉，頁6a-b。

⁸⁶ 李鼎所詁解的經籍，以《論語》、《大學》、《中庸》為主，《孟子》、《詩經》次之。據說《經詁》「簡而確，質而古奧」，在當時頗為流行，「博士弟子員皆心師而傳誦之」。[清]金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷22，〈興復·鄉賢·李鼎〉，頁1264-1266。

⁸⁷ [明]李鼎，《李長卿集》，卷11，〈謝吳侯贈博雅大儒扁啟〉，頁17b-18a。

⁸⁸ 協助出版李鼎文集的倪啟祚、章萬椿兩人，就是李鼎的門人。二人皆揚州人，章萬椿的心遠軒以刊刻《蘇長公小品文》著稱於世。請見[明]倪啟祚，〈李長卿先生經詁序〉，收入[明]李鼎，《李長卿集》，卷首，頁5b。

⁸⁹ [明]李鼎，《李長卿集》，卷16，〈顧樂川隱君傳〉，頁5a-7a。

⁹⁰ [明]萬恭，《洞陽子集·再續集》，卷3，〈李洪西墓誌銘〉，頁43a。

⁹¹ [明]曹學佺，《石倉文稿》（上海：上海古籍出版社，1995），卷2，〈贈李長卿序〉，頁857：「聞長卿一旦棄其家室輜重為入道計，皆人所難。」有趣的是，當時期待龍沙讖實現，八百地仙降世的人，不只是李鼎一人而已，如徐燭也說：「吾推龍沙

相較於與儒學、文社中人的往來，李鼎並未留下跟淨明道人或有關人士接觸的記錄，而曹學佺（1567-1624）指出李鼎曾讀《淨明忠孝全書》，顯示他有可能是從這本書而了解淨明道的教義，李鼎在反覆摩挲閱讀後，發現此書不少譌誤之處，於是作《淨明忠孝全傳正訛》一書，⁹³以正其訛，此書一方面考證淨明道歷代系譜的訛誤，一方面則對一些玄理進行闡述，據載：

〔李鼎〕取《淨明忠孝經》，手訂其訛文，又為〈旌陽許真君傳〉，與淨明啟教蘭公、謚君、淨明傳教十真人，及金公明詹二士傳，銓論守中黃、虛四谷、塞二兌、開二洞、立八柱諸秘，頗泄玄微，讀者飄飄有騖鸞鶴凌雲霞之想。⁹⁴

《淨明忠孝全傳正訛》有李鼎的文社社友謝廷讚作序，⁹⁵並被收入《逍遙山萬壽宮志》中，顯示此書在當世頗有流傳。

較李鼎晚一輩的熊人霖與黎元寬，處於陽明學中衰而文社流行的時期。熊人霖是江西進賢人，崇禎十年（1637）進士，官至太常少卿；其父熊明遇（1580-1649），官至兵部尚書，在晚明是與西學接觸甚深的幾人之一，熊人霖受熊明遇的影響，也在吸收西方地理學知識以後，完成《地緯》一書。⁹⁶

熊人霖曾為《淨明忠孝全書》作註並刊刻其書，⁹⁷據他自述，註解這本

識合正斯日，會當入山拍手招群仙。」〔明〕徐燏，《鼇峰集》（上海：上海古籍出版社，1995），卷8，〈約喻叔虞遊西山〉，頁99。

⁹² 參張藝曦，〈飛昇出世的期待：明中晚期士人與龍沙識〉一文。

⁹³ 秋月觀暎未能得見李鼎的文集，所以在推測《淨明忠孝全傳正訛》的成書年代時，犯了一點錯誤。秋月觀暎根據《逍遙山萬壽宮通志》上所收錄的《正訛》內容，末後有附〈淨明張真人傳〉，而此人是明末清初人，所以推測《正訛》應成書於1662至1726年間。但其實這個部分並非出自李鼎手筆，而是後人所添入。

⁹⁴ 〔明〕陳弘緒，《陳士業先生集·敦宿堂留書》（濟南：齊魯出版社，2001），卷1，〈孝廉李公傳〉，頁444。

⁹⁵ 〔明〕謝廷讚，〈李長卿淨明忠孝正訛序〉，收入〔明〕李鼎，《李長卿集》，卷首，頁1a-5b。

⁹⁶ 鄧愛虹，〈利瑪竇、章潢、熊明遇與南昌地區的西學東漸〉，《江西教育學院學報》，25：4（2004），頁105-109。

⁹⁷ 〔清〕金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮通志》，卷10，頁555：「按：明邑人李鼎，取旌陽《淨明忠孝經》，手訂其訛；進賢熊人霖有淨明忠孝經注序。」此處僅言有序；黎元寬為熊人霖作墓誌銘時，列其著作：「公所著有《四書釋》，《詩約

書的原因在於：

夫神道之教，視之官師，則呼籲倍親，視之父兄，則威明增肅，牖民孔易，殆是之謂也。世俗多以怪語奇言，附益於公，公之志而既隱矣。余敬事公有日，常夢中髣髴奉教，知公之所以為公，自有在也。因取《淨明忠孝經注》，刻之公祠，使奔走拜禱於祠下者，皆得以迪公之訓，求福不回，奮然興於仁義忠孝之途，公之功與精神，庶幾益顯，斯無負聖朝以儒者祠祀公，為萬民報功祈福之盛典哉！⁹⁸

「余敬事公有日，常夢中髣髴奉教」，可見熊人霖也信仰淨明道。他指出，淨明道之教，較諸官員更為親切，較諸父兄更為嚴肅，所以「牖民孔易」，一方面從神道設教的角度肯定其忠孝之教，一方面也顯示熊人霖所期待於這本書的讀者群是以一般的庶民百姓為主。不過，胡維霖（1613年進士）對此事的說法稍有出入，他反而以士大夫為其讀者群，他說：

觀其註《淨明忠孝經》，蓋飄飄然仙矣，所以教忠教孝者，蓋于今天下士大夫直下頂門一針。⁹⁹

但無論是針對百姓或士大夫而刊刻，都是藉由刊刻流傳《淨明忠孝全書》而使更多人接觸淨明道教義。

明末另一位信仰淨明道甚虔的官僚學者黎元寬，崇禎元年（1628）進士，明亡後隱居南昌。黎元寬曾與復社諸子頗有私交，在張溥（1602-1641）等人的要求下，曾不惜得罪首輔溫體仁（1573-1639）而查禁《綠牡丹傳奇》，並因此丟官。

黎元寬的《進賢堂稿》因遭禁毀的緣故，所以過去不容易看到，翻檢其文集可以很快發現，黎元寬受到三教合一的風潮影響甚深，所以他跟僧、道的往來記錄不少，尤其是跟僧人或寺廟的相關文字最多。但他在談到淨明道

箋》，《名臣錄釋》，《相臣釋》，《忠孝經釋》，《地緯》，《南榮》、《熊山》、《尋雲》等集。」〔清〕黎元寬，《進賢堂稿》（北京：北京出版社，2000），卷22，〈太常寺少卿熊公鶴臺墓誌銘〉，頁488。此處《忠孝經釋》很可能就是熊人霖為《淨明忠孝全書》作註的書名。

⁹⁸ 〔明〕熊人霖，《南榮集·文選》，卷9，〈淨明忠孝經註敘〉，頁17a-b。

⁹⁹ 〔明〕胡維霖，〈筌南草小引〉，收入〔明〕熊人霖，《南榮集》，卷首，頁5b。

時，卻自稱是「服教利教之一子」，¹⁰⁰顯示他也崇奉其教，而且信之甚篤，所以他對淨明道的教義給予很高的推崇，說：

淨明，固宗乘之最精微，而忠孝亦戒律之至重大矣。¹⁰¹

他在西山萬壽宮重建時所作的兩篇文字中則說：

自洪厓、浮丘而上，故不乏仙，而其大指，或與世教無甚相切，唯淨明忠孝者，獨以修性，共以修倫，此亦誰復得外其法傳。自維斗衍于蘭、謚，而集成于我許祖，是故天下之嚴祀祖者，常自天子達，豈不以服其教，而利其為教者之多哉！¹⁰²

淨明以修性，忠孝以修倫，此神仙之隆軌，實與聖學王治而相宣。故自古拔宅飛昇者凡千百族，而惟許祖謂之都仙，典祀由晉代至今無替，以尊其教。¹⁰³

此外，黎元寬也曾與寧王府宗室後裔八大山人朱耷（1626-1705）往來。明初寧王朱權晚年傾心道教，位列淨明道宗師之一，終明之世，寧王府或其宗室後裔與淨明道始終有所關聯。¹⁰⁴所以朱耷在南昌創建的青雲觀，即淨明道的道觀，而黎元寬曾為此觀作序，¹⁰⁵可知明亡以後，黎元寬仍然參與在西山的淨明道活動中。

明亡以後，儘管南昌西山仍有淨明道的傳承，但士人群體間有關淨明道的言論變得少見，時人把明亡歸咎於三教合一風潮，可能是重要原因之一。但另一方面，淨明道，尤其是許遜信仰在民間並未稍歇，如清初不少地方繼

¹⁰⁰ [清]黎元寬，《進賢堂稿》，卷26，〈募修萬壽宮小引〉，頁643。

¹⁰¹ [清]黎元寬，《進賢堂稿》，卷26，〈募大修丹霞觀緣起〉，頁600。

¹⁰² [清]黎元寬，《進賢堂稿》，卷26，〈募修萬壽宮小引〉，頁643。

¹⁰³ [清]黎元寬，《進賢堂稿》，卷27，〈募鼎建萬壽宮緣疏〉，頁651。

¹⁰⁴ 羅大紘曾與一位寧王府的後裔「近溪翁」往來，他指出，近溪翁受到朱權影響而習仙，所習仙極可能與淨明道有關，見[明]羅大紘，《紫原文集》，卷5，〈宗侯近溪翁六十序〉，頁632-633。

¹⁰⁵ 郭武，〈朱道朗與青雲派〉，《宗教學研究》，4（2008），頁6-11。黎元寬這篇序未收入其文集《進賢堂稿》中，僅見於《青雲譜觀志》。

續興建淨明道的道觀，蘄州的萬壽宮便是一例。¹⁰⁶曾在明末遭屠城的揚州，雖然先前並無這類道觀，但因持續有人從江西遷居此地，遂有許真君行宮之建，作疏者指出：

廣陵乙酉之慘，猶豫章也，此地未嘗有特祀真君者，而豫章之人生此地為繁。今鍾子師義、傅子美悔、彭子僕、劉子一山等，相率擇地，創建行宮，以崇祀事。……凡此下民其可不益勵修省，以無蹈厥罰，……無徒修崇祀之文，務實求忠孝、淨明，以為昭事，庶乎其可也。¹⁰⁷

顯示即使經歷動亂，淨明道仍持續流行於社會基層與庶民百姓間。

小結

過去我們多注意到思想史上的大人物、大名字，諸如王守仁、李材、鄒元標等人，但這些人往往堅守其儒學的立場不變，遂使我們不容易看到儒學與其他宗教之間的交涉。但通過許多例證，我們看到這些大名字大人物的身邊不少親友門人弟子，通過閱讀《淨明忠孝全書》而接觸淨明道。在晚明三教合一的潮流下，有不少儒釋間交流互通的事例，尤其常見士人被釋氏扳去，而在此處我們則可看到許多地方上的小讀書人，既接受淨明道，並試圖會通儒道，說明淨明道在三教合一的風潮中並未缺席。

《淨明忠孝全書》編成於元代，而在明中晚期受到人們的重視，有人刊刻，有人註解，也有人正訛，隨著這本書的流行，淨明道的流傳更廣，人們不必前往淨明道的宮觀，或結識淨明道人，或實際的師承淵源，而只須閱讀此書，便可初步了解淨明道的基本教義。另一方面，明末最後的幾十年，龍沙讖預言曾風行一時，這則預言出自淨明道，而流行於江南、江西一帶的士人群體間。不少人雖未必是淨明道的信徒，但都因龍沙讖預言而接觸淨明道，並透過閱讀《淨明忠孝全書》而進一步了解預言的內容與淨明道的教義。

¹⁰⁶ [清]黎元寬，《進賢堂稿》，卷28，〈蘄州鼎建萬壽宮緣起〉，頁715。

¹⁰⁷ [清]王猷定，《四照堂文集》（北京：北京出版社，1997），卷5，〈揚州募建許真君行宮疏〉，頁288-289。

《淨明忠孝全書》的刊刻，以及龍沙識預言的流行，都使淨明道的流傳廣及於信徒之外，儘管明亡以後，有一段時間較少有士人群體談論淨明道的資料，但隨著王朝的穩定，以及學術思潮的變化，是否有另一波儒學士人與淨明道的接觸，值得我們作更多的研究。

本文於 2013 年 3 月 12 日收稿；2013 年 5 月 14 日通過刊登

責任校對：何幸真

Confucian Literati in Jiangxi Province and Jingming Taoism during the Mid- and Late Ming

Chang, I-hsi

This paper focuses on the development of Jingming Taoism in Jiangxi province during the Yuan and Ming dynasties. During the Yuan and early Ming, local literati apparently knew little about Jingming Taoism, despite meeting with Jingming Taoists while visiting local temples. Beginning the mid-Ming, however, local literati learned of Jingming Taoism through other means, particularly when reading *Jingming Zhongxiao Quanshu* (《淨明忠孝全書》). Literati exposed to these writings developed different ideas of Confucianism and Jingming Taoism during the growth of late Ming syncretism. Some held their position of Confucianism and denied other religions; some were ambivalent about both Confucianism and Jingming Taoism; and some converted into Jingming Taoism from Confucianism. The three cases of Li Ding, Xiong Zenlin and Li Yuankuan exemplify the various ways in which local literati were influenced by late Ming syncretism.

Keywords: Jingming Taoism, *Jingming Zhongxiao Quanshu*, late Ming syncretism, Li Ding, Xiong Renlin, Li Yuankuan