

飛昇出世的期待—— 明中晚期士人與龍沙讖

張藝曦*

本文注意到與儒學頗有交涉的道教教派淨明道之「龍沙讖」預言，這則預言以許遜飛昇一千兩百四十年後為期，預言世界大亂，屆時將有八百地仙前來平亂事；由於預言的時間點正好落在明中晚期左右，因此明中期以後便不斷有人附會各類異象或事件，指稱龍沙讖即將或已然實現。在晚明三教合一的風潮中，龍沙讖更跨越了教派的界限，跟其他信仰結合，而預言的流行區域也從江西贛及於江南一帶。有趣的是，晚明部分士人對預言的內容作出不同的解釋，他們把平亂的八百地仙理解為將有八百人飛昇登仙，於是吸引許許多多人的好奇或期待。在人文薈萃的南京，透過耳語流傳，在一波波的信仰熱潮下，榮登仙籍成為一種流行與恩寵，我們所熟悉的一些大名字、大人物，包括文人、理學家或知名學者，不論真知識背景、社會地位或政治身分的高下，不少人都曾經沈醉其中。龍沙讖為晚明江右與江南部分士人群體所帶來的信仰熱潮，也讓我們注意到士人在理性思辨以外的一面。由於龍沙讖未能於明末應驗，於是引起兩極的反應，有人詬笑斥責，有人在深受打擊後另覓新說，另有人尋求內丹學的解釋。但對龍沙讖的期待確已漸漸退潮，此後歷經國變，在清初士人群體間似乎未再見到類似的信仰熱潮。

關鍵詞：淨明道、龍沙讖、疊陽子、屠隆、李鼎、彭幼朔

* 國立交通大學人文社會學系助理教授

一、前言

余英時先生在《中國近世宗教倫理與商人精神》中談到近世儒、釋、道三教的人世傾向，認為新道教中如淨明道與儒學的交涉頗值得注意。在明中晚期的心學運動中，淨明道受到一些心學家如王畿(1497-1582)、羅汝芳(1515-1588)等人的注意，包括吸引不少士人持循的功過格也跟淨明道有很深的淵源。¹

本文注意到此派教中的「龍沙讖」預言，這道預言以許遜(239?-374)飛昇一千兩百四十年後為期，預言世界大亂，屆時將有八百地仙前來平息亂事；由於預言的時間點正好落在明中晚期左右，因此明中期以後便不斷有人附會各類異象或事件，指稱龍沙讖即將或已經實現。在晚明三教合一的風潮中，龍沙讖更跨越了教派的界限，跟其他信仰結合，而預言的流行區域也從江西廣及於江南一帶，尤其以南京為中心。當時風行一時的曇陽子信仰與衡山二道之說，都分別有其末世預言，而這些預言也跟龍沙讖結合，且廣為人知。

有趣的是，晚明部分士人對預言內容曾做出不同的解釋，他們把

¹ 過去關於淨明道的研究，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。如專書有秋月觀映，《中國近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》；李豐楙，《許遜與薩守堅——鄧志謨道教小說研究》；黃小石，《淨明道研究》；郭武，《《淨明忠孝全書研究》——以宋、元社會為背景的考察》；毛禮賢編，《江西省高安縣淨明道科儀本彙編》。單篇文章則如柳存仁，〈許遜與蘭公〉；張澤洪，〈淨明道在江南的傳播及其影響——以道教關係史為中心〉；李豐楙，〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象與歷史刻畫〉。三浦秀一則從養生的觀點切入談晚明萬曆年間龍沙讖預言的流行，有“Nourishing life and becoming an immortal: the case of the literati of the Wanli period, Ming China”一文。

平亂的八百地仙理解為將有八百人飛昇登仙，吸引不少人的好奇或期待，希望知道自己的名字是否已登錄仙籍，是否能在應識之期一同飛昇登仙；於是既有士人想藉扶鸞一窺仙籍的內容，也有異人、道士藉此吸引信眾，又或有人對此嗤之以鼻。當時對應識之期各有不同說法，但大約都落在明末以前，於是當明末各種應識之期都宣告無效後，信眾中既有失望者，也有人尋求其他解釋，而不信者則更肆力抨擊。這些言論都提供了很好的切入點，方便後人藉以觀察「龍沙讖」預言對明中晚期士人的影響。

龍沙讖預言的流行也是晚明儒、道交涉的具體例證；而龍沙讖這個元素在江西、江南一帶流行，並與其他信仰結合，也凸顯了這不只是淨明道與儒學或道教其他教派的交涉，而應被放到三教合一的背景下來理解。三教合一可以是學理學說的統合，也可能是不同教派或信仰中的不同元素彼此間的結合或交涉，龍沙讖預言流行所凸顯的應是後者，當可作為我們理解晚明三教合一思潮的一個事例。

本文前半討論相關預言傳說的演變，以及龍沙讖語如何脫穎而出，為元明以後的士人所熟知；由於預言揭示的年代落在明中期以後，王守仁(1472-1528)平宸濠亂也被附會是平定蛟亂。到了晚明，士人所重視的預言內容已從平定蛟亂轉移到個人是否登錄仙籍之內，因此本文後半擬從文化史角度切入，檢視晚明的士人群體對飛昇的期待，以及在三教合一的思潮下，龍沙讖與其他信仰或預言結合的情形，及其帶來更廣泛的影響。

二、斬蛟傳說與龍沙讖

龍沙讖預言須從許遜信仰及其斬蛟傳說談起。日本學者秋月觀映把許遜信仰的發展分作四期：第一期是以游帷觀為中心，係單純的神

仙信仰，具有祠廟信仰的特點。第二期則跨越隋唐北宋，在許遜教團衰退不久，胡靈超(?-703)針對以許遜祠廟為中心的神仙信仰，加入孝道的倫理內涵，促進了新教義的形成。許遜信仰也得到宋代皇室的信奉。第三期則是在遼金人侵的背景下，許遜教團從講孝到講忠孝的轉變；直到第四期元初劉玉(1257-1308)整理教法，方才開創後來的淨明忠孝道。許遜信仰也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。²

淨明道主要的崇祀對象許遜，生於吳赤烏二年(239)，而在晉孝武帝寧康二年(374，另一說為三年)，舉家拔宅飛昇，在世長達一百三十六年。傳說許遜在晉武帝年間曾任四川旌陽令，任官期間留下不少神奇事蹟，如災荒時以靈丹點石成金，使民得以繳納租賦；瘟疫時以神方救治疾患。此後許遜返回南昌西山修道，並以符籙禁咒驅瘟，服煉齋醮，濟世度人。許遜最為人稱頌的，即他收伏製造水患的蛟蛇，並鑄鐵柱以鎮之。關於斬蛟傳說的結果，至少有三種版本流傳：一是許遜僅鎮蛟而未斬蛟，留下後來的亂源；³一種則是斬蛟，但又分為兩種：一是蛟雖被斬，但卻可能再起；⁴一是許遜留下蚊子未斬，而此蚊子將來可能作亂。⁵由於有此伏筆，衍生出松沙讖語與龍沙讖語兩則預言，而兩則預言同源出《靈劍子》一書。

《靈劍子》撰於北宋年間，內容共分八段，分別是〈序〉、〈學問〉、〈服氣〉、〈道海喻〉、〈暗銘註〉、〈松沙記〉、〈道誡〉、〈導引勢〉。《靈劍子》述說了兩則預言，第一則是松沙讖語，內容敘述蛟蛇被許遜斬後，有蚊子從腹而出，但因靈劍不能斬無罪的蛟

子，於是許遜作出預言。節錄相關段落如下：

（許遜）斬大蛇于西平、建昌之界，有子從腹而出，走投入江，遂飛神劍逐之，緣此蛇子無過，致神劍不誅。上足吳猛云：蛇子五百年後，當准前害于人民。予答：以松壇為記，松枝低覆于壇拂地，合當五百年矣，吾當自下觀之，若不傷害于民，吾之靈劍亦不能誅也。今來豫章之境，五陵之內，相次已去，前後有八百人，皆于此得道，而獲昇仙，當此之時，自有後賢以降伏之。吳君云：將何物為記？答曰：豫章大江中心，忽生沙洲，漸長延下，掩過沙井口，與龍沙相對，遮掩是也。其得道漸修之，各自成功，相次超昇金闕，及為洞府名山主者，道盲人師當出豫章之地，大揚吾道。吾著氣法醫書，都五十卷，流傳于世，子請不憂。⁶

這段預言可分作兩部分：前半部指五百年後（約值唐末）許遜將從天界觀察蚊子是否作亂，蚊子若未作亂則仍不能誅；後半部預言五百年後若蚊子作亂，另有後賢降伏之。同書〈導引勢〉則言及一千兩百四十年內將有八百人飛昇，但此文跟松沙讖語沒有直接關係。茲節錄其文如下：

此導引後一千年中，有道首大揚道氣，於宮商角徵羽，唱闕後多士矣，共八百眾，於二鍊後四元內，相次飛昇矣。一鍊五百年，二鍊一千年，俗以十二年為一周，道以十二年為一紀，一元六十年，四元二百四十年，道為世矣。⁷

一鍊是五百年，一元是六十年，所以「二鍊後四元內」即一千兩百四

2 秋月觀暎，《中國近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》，頁248-249。

3 如王義山，《稼村類稿》，卷8，〈龍沙道院碑〉，頁8。

4 如鄭元祐，《脩吳集》，卷9，〈伏蛟臺記〉，頁14。

5 如王士性，《廣志繹》，卷4，「龍沙」條，頁24。

6 由於《靈劍子》原文似有闕漏，故此段引文乃根據《道遙山萬壽宮志》上所錄〈松沙記〉而作修改。參見金桂馨、漆達源纂輯，《道遙山萬壽宮志》，卷10，〈松沙記〉，頁19-20。

7 許真君，《靈劍子》，〈導引勢〉，頁610。

十年。而宋理宗年間所作的《西山許真君八十五化錄》卷上「小蛇化」，則把松沙讖語跟一千兩百四十年、八百人飛昇之說連在一起，形成所謂的龍沙讖語：

蛇腹裂，有小蛇自腹中出，長數丈，甘君欲斬之，祖師曰：彼未為害，不可妄誅。……群弟子請追而戮之，祖師曰：此蛇五百年後若為民害，當復出誅之。以吾壇前松栢為驗，其枝覆壇拂地，是其時也。又預讖云：吾仙去後一千二百四十年間，豫章之境，五陵之內，當出地仙八百人，其師出於豫章，大揚吾教。郡江心忽生沙洲掩過沙井口者，是其時也。⁸

龍沙讖語的出現，或可看作是因宋理宗朝距離許遜飛昇已達七百年，遠遠超過松沙讖語五百年的時間，所以把預言年數改作一千兩百四十年較可自圓其說。⁹元代修纂的《淨明忠孝全書》也採用新說，顯示結合兩道讖語的作法已得到確認。¹⁰

但清光緒年間的《逍遙山萬壽宮通志》與傅金銓(1763?-?)《濟一子遺書十七種》卻都收錄了一篇《龍沙讖記》，此記作者不詳，所述應

⁸ 施岑編，《西山許真君八十五化錄》，卷上，〈小蛇化〉，頁400。

⁹ 此後包括白玉蟾的《旌陽許真君傳》、〈許太史真君圖傳〉，以及《淨明忠孝全書》中的〈淨明道師旌陽許真君傳〉與〈西山隱士玉真劉先生傳〉，都將兩道讖語連在一起，而沿襲不替。參見朱越利，〈《靈劍子》的年代、內容及影響〉。黃小石指出，《靈劍子》未論及「淨明」且又不注重道法，而有是忠孝倫理、內丹修煉的部分與靈寶淨明派相同，估計是唐代許遜崇拜傳承下來的另一支派，或是其他教派對許遜的依託。參見氏著，《淨明道研究》，頁64-65。但從朱越利的研究看來，《靈劍子》的讖語確對後來淨明道有所影響。何守楹的《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法序》讖語應是利用松沙讖語所造作的，其就沒有預言一千兩百四十年，但已拋棄了五百年之說。請見朱越利文，頁133-134；黃小石書，頁55-56。

¹⁰ 《淨明忠孝全書》，卷1，〈淨明道師旌陽許真君傳〉，頁4-5。

讖異象的內容十分複雜，錄其文如下：

許真君曰：吾上昇去一千四百四十年〔按：另有作一千二百四十年〕後，有當洪都龍沙入城，柏枝掃地，金陵火燒報恩寺，龍龍下地來地陵，沙湧錢塘江，黃河澄清，暴水衝堤橋斷濠，復築滿堤橋作路，潭水劍龍騰空出輔聖德，在延平金山，石生石塔，禪僧脫胎，流蹟古心塌，四川古柏顯神，五陵之內，采金烹鍊，洪水漲濤，當此時也，吾道當興，首出者，樵陽子也，八百地仙相繼而出，逐蛟至洪都，而大會聚矣。讖曰：維木維猴，吾心甚憂，洪澤北決，疫瘴南流，沙井漲過，孽其浮游，若人斯出，生民之休。強國大國獻涂月許遜。¹¹

這段讖語的前半部是敘述相關異象，但因內容過於複雜，流傳恐怕不廣，目前所見的資料也不多。一千兩百四十年預言落點在明中晚期，引起當時部分士人對預言實現與隨八百地仙飛昇登仙的期待，下文將再詳論；落點在清嘉慶、道光年間的一千四百四十年預言之說，也在清中葉吸引一些人對預言當興的注意。¹²由於一千四百四十年之說在清以前較罕見，所以此說不無可能是較後起的。至於民間傳奇小說所敘述的或人們所熟悉的預言內容往往簡單得多，而以一千兩百四十年為期。¹³一千兩百四十年與一千四百四十年兩說並存於傅金

¹¹ 金桂馨、泰逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷10，〈龍沙讖記〉，頁21。末後有按語：「讖語即神宵伏蛟鐵券之詞。」

¹² 傅金銓在道光三年(1823)時曾說：「時已過一千四百五十三年，讖言當興」，參見《旌陽經》，卷2，〈許旌陽真君龍沙讖記〉附的按語，頁4。即使清末仍有人繼續相信龍沙讖，如鄭觀應便是顯例，相關研究請見楊俊峰，〈改革者的內心世界——鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉；范純武，〈龍驚、修真與辦善——鄭觀應與上海的宗教世界〉。

¹³ 如馮夢龍，《警世通言》，卷40，〈旌陽宮鐵樹鎮妖〉，頁78；陳弘緒，《江城名蹟》，卷3，「妙濟萬壽宮」條，頁39亦作此說。

銓《濟一子道書十七種》中。¹⁴

根據龍沙識語，應識之期將有「豫章之師」與「八百弟子」前來平亂。元代劉玉自稱是豫章之師，而在臨終前又說自己只是應識之初機，八百弟子日後當會再來。於是預言被分作兩階段：師先到，弟子後來。但對不以劉玉為豫章之師的人來說，師與弟子仍可能一齊到來。

對於八百弟子是一時俱來，或相次降生後待應識之期會合，並無定說，但若是相次到來，則會衍生出另一個問題，即：八百弟子如何可能存活如此之久？在前引的某些預言以八百弟子為地仙應可解答此一疑惑。道教的內丹學把仙分作五等：天仙、神仙、地仙、人仙、鬼仙。「地仙」有兩義：一是指有福澤之人；一是在地之仙，但未能飛昇。此處採後一種解釋。由於是在地之仙，因此可以等待應識之期到來後再會合平亂。至於八百弟子與八百地仙兩種說法之間，也許另有細微差別，即前者有可能是對道內弟子說，後者是對以外的人說，期能更廣泛吸引人們相信，並擴大其說的影響力。

無論是松沙識語，或是後起流行的龍沙識語，都是對世界可能將亂的預言，但其中對地仙平亂的描述，卻衍生出地仙在平亂後將飛昇登仙的傳說，加上成為地仙的前提是內丹修煉，幾個因素混雜在一起的結果，使得晚明不少修煉內丹的士人往往期待自己能夠列名八百人中，並等待應識之期飛昇登仙；相對於此，反而越來越少人憂心動亂將起，以及動亂將對百姓生活帶來的影響。

有關識語應驗後的世界，因兩道識語對此都未多作說明，所以留給後人較大的想像空間，而這類對應識後世界的想像，有可能跟人們對千年王國的期待有關，這類期待普遍流行於民間，至於龍沙識語是

否流行於社會基層，受限於相關資料不足而無法深論。¹⁵因此本文將只討論龍沙識與江南士人群體間的關係，以及龍沙識未應驗後江右與江南士人群體的反應。

三、應驗龍沙識——從劉玉到王守仁

在前述秋月觀映為淨明道發展史所劃分的四期中，第三、四兩期是從許遜信仰發展成淨明道的轉變關鍵，其中以何真公與劉玉為代表人物。二人都留下與跟識語相關的文字；前者有相傳何真公弟子所作的《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法序》，其文有云：「顧唯龍沙已合，五陵之內應地仙者八百人，而師出於豫章。」¹⁶文中因未明言應識的年數，故不確定所引述的是松沙或龍沙識語；後者有劉玉弟子所編的《淨明忠孝全書》，由於劉玉所處的年代距離許遜飛昇已超過松沙識語所說的五百年期限，加上書中的相關文字採取統合兩道識語的作法，因此所談的應是龍沙識語；在《淨明忠孝全書》的敘述中，何真公只扮演了過渡階段的角色。

關於何真公其人的說法甚多，學者多有討論。¹⁷傳說何真公因見兩宋之際金兵入侵，人民遭受戰亂之苦，於是向許遜祈求救渡，而得到的回應是許遜降臨並傳授經典，何真公據此以傳度弟子五百餘人，

¹⁵ 參見野口鐵郎，〈道教的千年王國運動の萌芽〉。李豐楙則對六朝道教的末世論有深入的討論，參見李豐楙，〈六朝道教的末世救劫觀〉、〈六朝道教的度救觀——真君、種民與度世〉、〈傳承與對應——六朝道經中「末世」說的提出與行變〉等三文。

¹⁶ 何守證，〈靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法序〉，頁2。

¹⁷ 歷來關於何真公、周真公、何守證的討論甚多，郭武對此有所整理並提出己見，參見郭武，〈《淨明忠孝全書》研究——以宋、元社會為背景的考察〉，頁195-203。

¹⁴ 兩說分見〈許遜陽真君龍沙識記〉，《燕陽經》，卷2，頁4；《度人梯徑》，卷1，頁3，傅金鑑註。

消瀆臣會。《淨明忠孝全書》載此傳說：

初，都仙太史許真君以晉寧康甲戌[374]歲於豫章西山昇仙，嘗留職記云：吾仙去後一千二百四十年間，五陵之內，當出弟子八百人，師出豫章河西岸，大揚吾教。鄧江心忽生沙洲掩過沙井口者，是其時也。至建炎戊申[建炎二年，1128]，僅七百年，兵禍燬結，民物塗炭，何真公等致禱真君，勾垂救度，既而降神渝川，諭以辛亥八月望，當降玉隆宮。至期迎候，日中雲霧鬱勃，自天而下，由殿西徑升玉冊殿，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，消穢厄會，民賴以安。¹⁸

引文中的預言內容跟前引《西山許真君八十五化錄》所載龍沙讖語的後半段大約相同，而此處談到的建炎二年，距離許遜飛昇其實已過了七百五十四年，文中的「僅七百年」應只是約略之詞。由於龍沙讖語所預言是一千兩百四十年後的事，對南宋人民等於是一個遙不可及的未來，偏偏當時兵燹禍結，生民塗炭，於是何真公向許遜祈求救渡，而回應於此祈求的是有《飛仙度人經》與淨明忠孝大法的降授。《正統道藏》有《太上洞玄靈寶飛仙度人經法》五卷，應即此處所說的《飛仙度人經》。何真公據此傳度弟子，以消解災難。但龍沙讖預言尚未應驗。

百餘年後，元初劉玉應讖而起。劉玉，號玉真子，是復興淨明道的關鍵人物，一些學者甚至把何真公及其以前人視為舊淨明道，以劉玉為新淨明道的開端。¹⁹劉玉約於元至元十九年到元貞三年間(1282-1297)在南昌西山一帶展開重建淨明道的活動，期間發生不少仙真降臨傳

說，如胡慧超曾顯現劉玉面前，告訴他將來際遇當如何真公時，並預言淨明大教將興，五陵之內當出八百弟子，以劉玉為師。據載：

迄今二百餘年[按：應為一百餘年]，其法寔微，至元壬午[至元十九年，1282]，朝命改隆興路為龍興，其年五月，章江門外生一洲。是秋，先生經行西山瀉油岡，遇洞真天師胡君[按：即胡慧超]，告以姓字。先生拜問曰：天師胡為在此？曰：龍沙已生，淨明大教將興，當出八百弟子，汝為之師。歲在丙申[元貞二年，1296]臘月庚申，真君下降子家，子際遇如何真公時，今在子夜，故來告子。言訖不見，先生心竊自喜。²⁰

在這次的顯現中，胡慧超告訴劉玉兩件事：一是龍沙已生的異象，一是劉玉即預言中的「師出豫章」之師，但卻獨漏了年代未講。²¹可能的解釋是當時(至元十九年，1282)距離許遜飛昇尚不滿千年，不符合一千兩百四十年後應讖之說，所以劉玉一方面以胡慧超顯現為據，一方面則藉胡慧超之言強調龍沙已生的異象，而以此異象作為預言即將應驗的徵兆；也因此劉玉在眼弟子的一段問答中說：

龍沙記都仙言之千年之前，具載《豫章職方集》，流傳至今，三尺童子莫不知之，非駕空無根之論也。龍沙自至元壬午生洲，綿亙豫章江心，非荒唐無驗之說也。²²

當劉玉回頭定位他與何真公的異同時，也談到龍沙已生的異象；所以當弟子問為何與何真公所傳法有約、繁之別時，劉玉的回答是：「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

²⁰ 《淨明忠孝全書》，卷1，〈西山隱士玉真劉先生傳〉，頁19-20。

²¹ 清代傅金銓註解《濟一子道書十七種》，〈龍沙讖記〉：「首出者，樵陽子也，八百地仙相繼而出」這段話，以劉玉為「樵陽子」。參見郭武，〈何真公，周真公與南宋淨明道圓的演變〉，頁192，註13。

²² 《淨明忠孝全書》，卷4，〈玉真先生語錄外集〉，頁1。

¹⁸ 《淨明忠孝全書》，卷1，〈西山隱士玉真劉先生傳〉，頁19。

¹⁹ 任繼愈，《中國道教史》，下冊，頁756。

期迫近，急於度人，以道宏教，故約。」²³紹興之時則指何真公時，當時距應識之期尚遠，所以何真公所傳法只是「權以救世」而已；劉玉既是應識而起，眼見龍沙已生，而知仙期迫近，急於度人，所以所傳法約。龍沙已生的異象正是造成兩人差異的關鍵所在。

龍沙位於南昌城北贛江之濱，據《水經注》載：「贛水，又北逕龍沙西。沙甚潔白高峻，而陀有龍形。連亘五里中，舊俗九月九日升高處也。」《太平寰宇記》則載：「在洲北七里一帶，江沙甚白而高峻，左右居人時見龍跡。」²⁴所謂的龍沙已生，據此段引文可知是指至元十九年(1282)「章江門外生一洲」事。再參考前引許遜的預言：「豫章大江中心，忽生沙洲，漸長延下，掩過沙井口，與龍沙相對，遮掩是也。」劉玉既見章江門外已生沙洲，料想他日勢將掩過沙井口，與龍沙相對，所以對門下弟子強調「今龍沙已生，仙期迫近」，而急於度人。儘管如此，直到臨終前劉玉仍未得見此洲掩過沙井口，所以他又囑付弟子：「吾此生為大教初機而來，異時再出，當與八百弟子俱會」，主張他只是應識之初機，未來還有後續。²⁵對此我們可以解釋為：劉玉在世時既未得見仙期到來，於是改弦換轍，改仙期到他未來再出後。前引文中「當出八百弟子，汝為之師」一句，似指劉玉當與八百弟子一齊前來，但劉玉臨終所言則帶出另一種可能的解釋：即「豫章之師」與八百弟子不必同時到來，反而是師先來，作為應識初機，異時再跟弟子會合。

23 《淨明忠孝全書》，卷1，〈西山隱士玉真劉先生傳〉，頁23；張鼎《淨明忠孝全傳正訛》中〈淨明楊教劉先生傳〉的內容相較，多了「權以救世」與「急於度人」八字。

24 鄭道元，《水經注》，卷39，頁18；樂史，《太平寰宇記》，卷106，頁6。另可參見(同治)《南昌府志》，卷2，〈地理〉，頁42，「龍沙」條，據此條可知龍沙在德勝門外。

25 《淨明忠孝全書》，卷1，〈西山隱士玉真劉先生傳〉，頁24-25。

不知是否受到劉玉之說的影響，活動於元明之際的劉崧(1321-1382，江西泰和人)在為江西興國縣的旌陽道院作記時，也著眼於八百弟子將來，而未提師出豫章一事：

余聞西山玉真劉先生初傳淨明忠孝之說於許仙，……昔旌陽之僊去也，謂千二百五十年後，五陵間當有弟子八百人出，以聞吾教，以其時考之，則幾矣。安知其不有在於茲乎？²⁶

劉崧是元末江西文壇領袖之一，曾與南昌鐵柱觀道人左克明往來。²⁷此段隱約似以劉玉為豫章之師，而旌陽道院的幾位道人則在八百弟子之列。

儘管如此，未必人人都信劉玉即應識而起者，諸如胡慧超等人顯現事，也未必能夠說服眾人，如劉崧談及此事時便坦言：「其所謂降臨會遇者，余不得而詳之」。²⁸也因此持續有人期待豫章之師的到來，而當元末明道玄崛起鄱陽時，配合鐵券問世的異象，便被有些人視為應識之人。

傳說許遜當年除了在南昌城南井鑄鐵為柱，下施八索，以鉤鎖地脈以外；同時鑄鐵蓋覆廬陵玄潭，制其淵藪；並分別以鐵符鎮玄潭與鄱陽湖口，杜絕蛟蛇出入之路。²⁹元末鄱陽湖鐵券曾移位，幸得出身鄱陽當地的胡道玄重新覓得，建伏蛟臺以守護之。元末文壇領袖楊維禎(1296-1370，浙江諸暨人)遊伏蛟臺後，曾敘述其事始末，並以胡道玄為豫章之師：

按真君許遜傳，晉永嘉時誅蛟精於都，蛟既誅，復埋鐵券於都湖口，植靈栢於西山，用制蛟之餘孽也。栢不幸毀於至正甲申

26 劉崧，《槎翁文集》，卷5，〈旌陽道院記〉，頁22。

27 劉崧，《槎翁文集》，卷5，〈紫霞滄洲樓記〉，頁13-14。

28 劉崧，《槎翁文集》，卷5，〈旌陽道院記〉，頁22。

29 《淨明忠孝全書》，卷1，〈淨明道師旌陽許真君傳〉，頁7。

[至正四年, 1344] 明年, 鐵券走其所, 鄱陽道士胡道玄於東湖之濱, 夜見神光燭天, 電火下掣, 於是就聖所得鐵券, 遂築臺東湖之濱, 曰: 伏蛟。仍瘞券其下, 守以銅仙。始真君仙去時, 言: 五陵當出地仙八百人振其教, 而嗣吾事者在鍾陵。今鎮蛟之券千年而變, 變而蛟復為華, 一旦先幾, 俾道玄得之, 豈非神陰有授于道玄, 而符鍾陵之言乎! 30

對楊維禎而言, 「嗣吾事者在鍾陵」應即指豫章之師, 所以賊中他說「要以一千年之久, 制以八百師之冥」, 並把胡道玄與許遜並尊說: 「是旌陽之功至道玄而益顯, 而道玄之澤與旌陽而罔窮」。³¹另一位文壇領袖鄭元祐(1292-1364, 浙江遂昌人)為伏蛟臺作記時也指出:

番陽胡君道玄之生適與懸記[按: 應作縣記]合。……茲胡君克紹都仙之烈, 應懸記之言, 睹神幾於未動之兆, 伏精怪於欲作之先, 自非仙真神人, 斷弗能若是。蒙莊氏曰: 至人之用心若鏡。其胡君之謂歟! 32

胡道玄屬於神霄派, 此派創始於北宋江西南豐道士王文卿(1093-1153), 雖與淨明道同屬於符籙派道教, 但仍是不同教派, 因此胡道玄既未被列入淨明道的傳承系譜中, 而他所宣稱的伏蛟, 也只是淨明道史上的插曲而已, 但此事確凸顯了龍沙讖預言頗為其他道教教派人士所知的事實。元末距離許遜飛昇尚未滿千年, 但卻先後有劉玉、胡道玄自稱應讖而起, 則可能跟異象的發生有關; 前者有龍沙已生的異象, 後者則有鐵券伏蛟事。

同樣因單一事件而使人聯想到龍沙讖的, 有明中期王守仁平宸濠(?-1520)亂事。過去人們較多談到《陽明先生年譜》記載王守仁曾與鐵

柱宮道士談道, 以及二十年後二人再度相遇的故事,³³這位道士應即淨明道人; 但卻較少人注意到許遜斬蛟事與王守仁的關係。³⁴

據陽明學者董穀《碧里雜存》(斬蛟)條所載: 宸濠叛亂初起時, 人心惶惶, 於是有人檢出《許真君斬蛟記》這本小書, 指陳書上有關蛟蛇作亂, 「後陽明子斬之」的情節; 不久傳來王守仁平亂的捷報, 證實這則預言得到應驗:

嘉靖八年[1529]春, 金華舉人范信, 字成之, 謂余言: 寧王初反時, 飛報到金華, 知府某不勝憂懼, 延士大夫至府議之, 范時亦在座。有趨推官者, 常州人也, 言於知府曰: 公不須憂慮, 陽明先生決擒之矣。袖中舊書一小編, 乃《許真君斬蛟記》也。卷末有一行, 云: 蛟有遺腹子胎於世, 落於江右, 後被陽明子斬之。既而不數日, 果聞捷音。范語如此。

緊接著前段, 則是宸濠亂與龍沙讖語相符的敘述:

又曰: 吾沒後一千二百年間, 此妖復出, 為民害。豫章之境, 五陵之內, 當有地仙八百人, 出而誅之。真人生于吳赤烏二年[229]正月二十八日, 至晉寧康三年[375]八月朔, 年一百三十六歲, 拔宅上升云。余考傳記, 旌陽存日至今正德己卯[正德十四年, 1519], 大約適當一千二百年之數。且所記鐵柱, 實應宸濠之讖, 亦異矣哉!……又見江西士人言, 寧王初生時, 見有白龍自井中出, 入于江, 非定數而何哉! 35

33 錢德洪編,《陽明先生年譜》,上卷,頁23、8-10,弘治元年、正德二年條。
34 關於王守仁與道教的關係及其諸多交涉,柳存仁已有〈明儒與道教〉、〈王陽明與道教〉、〈王陽明與佛道兩教〉等一系列文章論及,均收入氏著《和風堂文集》。

30 楊維禎,《鐵崖賦藻》,卷上,〈伏蛟臺賦〉,頁1。
31 楊維禎,《鐵崖賦藻》,卷上,〈伏蛟臺賦〉,頁2。
32 鄭元祐,《脩吳集》,卷9,〈伏蛟臺記〉,頁14。

35 董穀,《碧里雜存》,下卷,〈斬蛟〉,頁109-110。徐兆安의 論文有論及王守仁與斬蛟事,請見徐兆安,〈英偉與神仙——十六世紀中國士人的經世功業、文辭習氣與道教經驗〉,頁34。也可參考錢明,〈王陽明的道

這則故事發生在金華，前文楊維禎、鄭元祐二人也是浙江人，顯示相關預言已從江西傳到江、浙一帶。至於一千兩百四十年的說改從許遜存日而不從飛昇當年起算，則可能跟年數不符有關；因為若以正德十四年為應識之年，則應推為西元279年，而不是許遜飛昇的西元375年，才適合作起算之年，加上許遜飛昇前曾在世達一百多年，所以此處改從許遜存日起算，並以「大約適當一千二百四十年之數」來帶過年代不盡相符的質疑。至於此段所引的《許真君斬蛟記》版本已不可得見，而目前留存的斬蛟故事版本都沒有「後陽明子斬之」的這段情節。

值得注意的是寧王府與淨明道間其實頗有淵源，明初寧獻王朱權(1378-1448)晚年隱居南昌西山，因聞「龍沙有識，師出豫章」之說，並得一老人授以淨明忠孝之微言，所以自稱前身是南極沖虛真君降生。《逍遙山萬壽宮志》中的淨明道系譜稱他為「淨明朱真人」。³⁶民間甚至有朱權的畫像流傳。³⁷

矛盾的是，當龍沙識被解釋為預言王守仁平宸濠亂，而「淨明朱真人」的後裔宸濠竟是預言所預示的蚊子；甚至有傳說宸濠出生前，其父曾夢有蛇入宮中，把王府人吞食殆盡的故事。³⁸如此一來，朱真人豈不是許遜所斬之蛟？中間也許另有隱情，而且可能跟宸濠有關。

宸濠在叛亂前曾尋求各類天命之說，而以寧王府與淨明道的深厚淵源，宸濠應會涉獵淨明道的相關預言。³⁹明代傳奇小說《警世通言》

敘情結——以晚年生活為主線》，頁24-30。

³⁶ 金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷5，〈淨明朱真人傳〉，頁44。

³⁷ 羅大統，《紫原文集》，卷5，〈宗侯近溪翁六十序〉，頁39。

³⁸ 錢德洪編，《陽明先生年譜》，中卷，頁45，正德十四年條。

³⁹ 我檢查相關記載，只發現宸濠與幾位術士往來，如李自然推相其命面，稱宸濠有天子分，李日芳說南昌城內東南有天子氣穴，宸濠也篤信其說，築

的〈旌陽宮鐵樹鎮蛟〉中就有宸濠前往南昌鐵柱宮問卜的情節，南昌鐵柱宮是淨明道的祖庭所在。問卜的結果未如宸濠所期待：

正德戊寅(正德十三年，1518)年間，寧府陰謀不軌，覬覬其宮，真君降箕筆云：「三三兩兩兩三三，殺盡江南一樹耽。荷葉敗時黃菊綻，大明依舊鎮江山。」後來果敗。⁴⁰

有趣的是，明末一篇署名「鶴嶺子熊」的文章也談到類似之事：「正嘉之際，江城有為吳淞、淮南之事者，終以自覆，說者謂許君之前知云。」⁴¹「許君」即許遜，此處說許遜預言宸濠作亂終將自覆，似可與前述的問卜傳說相呼應。這類問卜傳說如何形成，今已難以知曉，但它們確為淨明道取得較有利的立場，既能跟寧王府撇清關係，又可向政府輸誠。宸濠敗後，南昌的鐵柱、萬壽兩宮未被列入整肅名單，也許便與此有關。所以是否有可能在宸濠敗後，淨明道人或相關人士為了迎合朝廷而刻意指稱宸濠即預言中的蚊子，導致連朱真人也隱然成為許遜所斬之蛟？

即便如此，入清之後，不僅寧王後裔仍與淨明道有著剪不斷理還亂的糾葛，如八大山人朱耷(1626?-1705?)在南昌創設青雲譜道院，此道院便跟淨明道淵源甚深；⁴²同時也有人繼續談論平宸濠亂與龍沙識的關係，如康熙年間黃中說：

世言龍沙八百地仙之說，余錄此以證焉。蓋晉懷帝永嘉六年

陽春書院在此氣穴上。參見雷禮等輯，《皇明大政紀》，卷20，頁20。

⁴⁰ 馮夢龍，《警世通言》，卷40，〈旌陽宮鐵樹鎮蛟〉，頁83-84。這則故事原出自鄧志謙的《鐵樹記》，即連詩句也相同。參見鄧志謙，《鐵樹記》，卷2，第15回，〈武昌府郭璞脫凡，許真君拔宅升天〉，頁56。

⁴¹ 鶴嶺子熊，《通義下》，收入金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷17，頁22。

⁴² 周禮觀，《青雲譜志》，〈青雲譜道院落成記〉，頁11-12。另參見郭武，《朱道明與青雲派》，頁6-11。

[312]，距近歲庚申已千三百七十餘年，所云千二百二十四年已過期矣。按其數，震濤之變，適符其會云。辛酉春日記。⁴³

黃中「錄以證焉」的即其文集中的〈許真君傳〉。「庚申」是清康熙十九年(1680)，從晉懷帝永嘉六年到正德十四年(1519)，經過一千兩百零七年，大體符合一千兩百四十年之數。黃中應是參考了《淨明忠孝全書》〈淨明道師旌陽許真君傳〉一文，文中的許遜預言並無「吾沒後」或「吾仙去後」等字眼，所以選擇從永嘉六年起算。⁴⁴

四、龍沙讖與其他流行信仰的結合

下迄晚明，已更接近一千兩百四十年的應讖之期，因此在與萬壽宮或許真君廟的相關文字中多會涉及龍沙讖以及將應讖之期等。如江西南昌萬壽(1515-1591)，他雖非淨明道信徒，但受到南昌一帶氣氛的感染，在為萬壽宮題辭中便談到「師今出於豫章」的預言：

明難承諭，幽有神明，毋謂虛化神，神化氣，氣化形，八十五玄功，昔存於鉄柱，會看窮則變，變則通，通則久，千二百載，師今出於豫章。⁴⁵

出身湖廣一帶的陳文燭(1535-?，1565年進士)，在為南昌許真君廟所作的碑記中指出「沙洲過沙井口」的異象，說「今時將及」，期待預言應驗，以解民苦厄。由於至元十九年(1282)沙洲便已生成，所以此刻人們期待的是沙洲能夠越積越高，最後掩過沙井口：

憶真君上昇，讖云：吾仙去後一千二百四十年間，五陵之內當出弟子八百，師出豫章，大揚吾教，時生沙洲過沙井口。今時

將及矣。歲侵苦水，甚於蛟蛇，安得真君之靈福民乎？守土者禱焉。⁴⁶

當時人對應讖地點也有不同的認知，除南昌外，也有人以江南為龍沙讖的應讖之地，所以有「世傳龍沙之會，八百地仙出于江南」一類的說法流行。⁴⁷即連南昌當地流行的俗諺：「真君讖云：龍沙高過城，南昌出聖人」，也被人從南昌改為江南。⁴⁸如王士性(1547-1598)《廣志繹》載：「舊有讖云：『龍沙高過城，江南出聖人。今沙過城十餘年矣。』」⁴⁹《廣志繹》作於1590年代前後，而人們對龍沙讖應驗的期待也在此時越趨熱烈。下文將再詳論。

除了有沙洲異象外，龍沙讖預言受矚目的關鍵還跟士人對飛昇登仙的期待有關，而在此期待飛昇的心理背景下，原本跟平亂有關的預言，也變得跟動亂的關係越來越小，八百地仙反而變成成功飛昇的指標性人物，下文將再深論。此處先舉兩例說明士人對飛昇的期待，一是信徒，一是非信徒的例子。前者可見於吳偉(？-1568)為江西撫州士人胡欽韶所作的墓誌銘，文中談到這位地方小讀書人眼見龍沙讖將屆期，出外尋覓異人學習丹道秘訣，期待服食後可飛昇登仙，最後無功而返的歷程：

許旌陽留豫章僊讖，欲應其期，則於僊家者願沒身殫力學焉。自言嘗遇張方士授金丹秘訣，期相尋武夷間，長從不返，不忍遺二親而止；間入雲林，歷三十六峰，採神藥異草，鍊冶鉛汞，

⁴³ 黃中，《黃雪瀑集》，〈許真君傳〉，頁2。

⁴⁴ 《淨明忠孝全書》，卷1，〈淨明道師旌陽許真君傳〉，頁4-5。

⁴⁵ 萬壽，《洞陽子再續集》，卷3，〈萬壽宮題辭〉，頁18。

⁴⁶ 陳文燭，〈許真君廟碑〉，收入(萬曆)《新修南昌府志》，卷28，頁23。

⁴⁷ 陳懿典，《陳學士先生初集》，卷5，〈曹赤之盟兄六十壽序〉，頁29。

陳懿典為1592年進士，生平年不詳。

⁴⁸ 宋應澄，《九笏集》，續集卷10，〈吳城〉，頁13。

⁴⁹ 王士性，《廣志繹》，卷4，「龍沙」條，頁24。

庶幾點化服食，可得而飛，僥者可致也，而竟無成。⁵⁰

非信徒而期待飛昇者可以朱長春(1583年進士)為例，從朱長春的文集中我們並未發現他有接觸淨明道或龍沙讖的跡象；但他卻虔誠期待將來的飛昇，顯示這類心理頗流行於一些士人間。朱長春，字大復，浙江烏程人，以詩文聞名於世，從小喜讀《莊子》。⁵¹《莊子·逍遙遊》上記載：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」應是受到這段話的啟示，朱長春在罷官里居後一意修真煉形，首先不分寒暑只著單衣，隔年又不食五穀，初實行時身形羸弱，後益敷腴，他將此歸因於天行不息之功，里人更視之為真仙出世。⁵²

由於修真煉形頗有小成，使朱長春誤以為可接著進入「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」的飛昇境界，於是他選定某日，把書桌疊了幾十層高後，緣梯攀至頂端站定，把雙手負於背後，踮起腳尖，作出鸞鳥學飛的模樣，接著往下一跳，滿心以為將可飛昇而去，不料結果卻是墮地重傷，華蓋破裂，幸而不死而已。⁵³與朱長春交情甚篤，被視為「目下名士唯足下」的虞淳熙(1553-1621)，⁵⁴聽聞此消息後詫異不置，他去函質疑朱長春：「兄云墮裂華蓋，將習飛耶？實驚吾魂。神能飛，形詎可卒習耶？」⁵⁵但其實虞淳熙也是一位「得道畸人」，不僅方術條符無不通曉，同時也習仙習佛，接觸各類異人奇說。⁵⁶他

曾拜曇陽子(1557-1580)為師，也曾向彭幼朔(?-1626)習丹道，⁵⁷曇陽子與彭幼朔二人都是跟龍沙讖預言有關的異人，下文將再談及。

正是在此期待飛昇出世的心理背景下，不少士人紛紛關注起龍沙讖預言，加上在晚明三教合一的思潮下，正統與非正統的信仰同時流行或結合；如有人便曾說所見有三四十人，所聞有百餘家，都誇稱已有秘藏玄訣。⁵⁸這也讓我們有必要思考一點：倘若龍沙讖只是淨明道個別教派的預言，而從淨明道人明後漸衰的情形來判斷，此預言不至於受到太多人的關心；相對的，若是受到信徒與非信徒的共同矚目，則很可能意味著此預言已超越教派的界限之外。因此龍沙讖跟其他流行信仰結合便不足為異了。⁵⁹

以下我想用曇陽子信仰，以及與其相關的衡山二道為例證，來看包括虞淳熙在內的這些江南士人對飛昇登仙的期待，使得像曇陽子這類信仰流行於士人群體間。曇陽子、衡山二道所預示的大亂之日，被認為也是龍沙讖的應驗之期，膾炙人口的〈袁了凡斬蛟記〉即取用曇陽子信仰與龍沙讖語的部分元素，用以嘲諷時事。⁶⁰由此也可見龍沙讖的影響範圍已超越信仰或教派之外，並為許多人所熟知。

曇陽子信仰流行於萬曆年間，吸引了不少文人士大夫的信從，而所崇奉的對象即曇陽子本人。曇陽子本名王繼貞，是大學士王錫爵(1534-1610)之女，本已許配同里徐氏，但曇陽子表示與徐氏無緣，且將

⁵⁰ 吳謙，《吳疎山先生遺集》，卷4，〈胡生汝宣誌銘〉，頁9。

⁵¹ 朱長春說他「自童高讀莊，至今四易編，標所獨造，時時有異。」參見朱長春，《朱大復文集》，卷32，〈讀莊子跋〉，頁19。

⁵² 朱長春，《朱大復文集》，乙集卷36，〈寄馬函一〉，頁13。

⁵³ 錢謙益，《列朝詩集小傳》，丁集下，〈朱主事長春〉，頁621。

⁵⁴ 朱長春，《朱大復文集乙集》，卷35，〈答虞長孺〉，頁1。

⁵⁵ 虞長孺，《虞德園先生集》，卷24，〈答朱太復〉，頁22。

⁵⁶ 黃汝亨，《寓林集》，卷15，〈吏部稽勳司員外郎德國虞公墓誌銘〉，

頁31-37；錢謙益，《列朝詩集小傳》，丁集下，〈虞稽勳淳熙〉，頁619-620。

⁵⁷ 虞淳熙，《虞德園先生集》，卷23，〈上曇陽師〉，頁21-22；卷25，〈與陳一心〉，頁19。

⁵⁸ 朱長春，《朱大復文集》，乙集卷34，〈寄馬函一談道書〉，頁11-12。

⁵⁹ 當時即連僧人也談龍沙讖，並將龍沙讖跟佛教義理相結合，參見鄭鄮，《基陽草堂文集》，卷10，〈大通來和尚塔碑〉，頁4。

⁶⁰ 關於曇陽子信仰的研究，參見 Ann Walner, "Tan-Yang-Tzu and Wang Shih-Chen: Visionary and Bureaucrat in the Late Ming."

出家以了生死大事，在經過幾次靈驗事跡與仙真接引後，曇陽子在眾人眼前化去，榮登仙籍。此事本奇，更奇的是王錫爵兄弟及其家人、王世貞(1526-1590)、屠隆(1542-1605)，以及沈懋學(1539-1582)、馮夢禎(1546-1605)、虞淳熙等人都曾奉曇陽子為師。⁶¹王世貞所作的〈曇陽大師傳〉更是廣為流布。⁶²

以上幾人有不少共同或交集的背景。首先，沈懋學、屠隆、馮夢禎為同年進士，三人以氣節相尚，皆因反對首輔張居正(1525-1582)奪情事而影響仕途，沈懋學更因率先上書反對奪情而為時人所側目；虞淳熙則因反張居正而科考遭黜，待張居正敗後方始得第。相似的政治立場，應是他們會與王錫爵密切往來的背景因素；如徐朔方更猜測王錫爵等人師禮曇陽子背後的政治目的，是想藉此消除張居正對他們再次出山的疑慮。⁶³

其次，屠、馮、虞幾人都是江浙一帶的文社中人，受到三教合一風潮的影響，幾人都親近釋、道二教以及一些非正統的信仰，而曇陽子信仰不屬於單一教派；如王世貞之弟王世懋(1556-1588)便曾向人宣稱「曇陽大師為三教大宗師」，正與幾人的傾向相合而容易親近。⁶⁴儘管如此，翻查沈、馮、虞等人的文集，文集中談到曇陽子的部分卻不多，似乎曇陽子只是眾人信仰的對象之一而已。《列朝詩集小傳》中沈、馮、虞、王等人的小傳，以及幾人的文集中，也都未提到太多與曇陽子有關的事。

61 有人懷疑湯顯祖的《牡丹亭》就是以曇陽子事為底本，參見龔梓，《雲林筆談》，卷5，〈牡丹亭非曇陽子事〉，頁4。

62 如王世懋遊嵩山時隨身攜帶此傳，得便即出示寺中僧人觀覽。參見王世懋，《蒿菴》，卷22，〈宿浹泉寺遊嵩山少林寺記〉，頁22-29。

63 徐朔方，《屠隆年譜》，收入《晚明曲家年譜》，頁310。

64 王世懋，《王奉常集》，卷44，〈與趙侍御〉，頁14。

相對於其他幾人，屠隆對曇陽子及其相關的其他信仰，以及包括龍沙識在內的預言則極為熱衷。屠隆最初拜曇陽子為師，此後得識李海鵬，李海鵬宣稱他曾得聞大道於金虛中與衡山二道，並以正訣相授。李海鵬所授的正訣內容今已不得而知，但據屠隆說，行之頗有奇效，於是信之愈篤，此後又得金虛中親自傳授，「金先生所傳，較之李君加詳焉」。⁶⁵李、金與衡山二道都是當時的異人，而這些人所修煉的功夫都跟內丹學有關。

晚明道教無論是內丹或符籙兩派都很重視內丹，淨明道雖屬符籙派，但也以內丹為本。加上傳說許遜所著的《石函記》，⁶⁶內容不僅談內丹修煉，對晚明部分士人而言，此書還涉及龍沙識預言，從而使內丹修煉與龍沙識預言發生關係。如屠隆便說：

許旌陽《石函記》中龍沙期，政在此時，而海內開明疏暢之士，

亦往往好譚性命，從事大道，蓋所在有之。前此不聞士大夫

絜若此，天數與人事適冥契可喜。⁶⁷

屠隆不是孤例，如彭好古(1586年進士，湖北麻城人)以內丹學聞名，他曾校對《石函記》，而其目的則在於「有石函而識可徵」：

[按：許遜仙去之後，其貽示後人者，《秘範》而外，莫有出於《石函》之一書，……今觀其書，藥物火候，備載無遺，而至言丹藥蟠旋景象，尤為明悉，非實詣者未易懸解也。余不敢自謂得其解，而譬校訛膺，使觀者因文得意，因意得訣，以為八百之倡，夫有《石函》而識可徵，有余之譬校，而《石函》為

65 屠隆，《栖真館集》，卷1，〈贈金虛中先生〉，頁2。

66 劉玉則否定此說，參見《淨明忠孝全書》，卷5，〈玉真先生語錄別集〉，頁10。王世貞也表示此書所撰撰「皆不類晉人語」，應是後人擬倣為之。王世貞，《讀書後》，卷7，〈書許真君石函記後〉，頁10-11。

67 屠隆，《栖真館集》，卷16，〈會陳仲醇道兄〉，頁9-10。

可讀矣。⁶⁸

也因此無論是曇陽子、李、金或衡山二道，都和龍沙識聯想在一起；曇陽子化去前所留下的預言也被認為與龍沙識同指一事。如與屠隆同習內丹的王世貞談到當時結合兩預言一起解釋的現象：

今者龍沙高過豫章城，地仙之事嘗有驗者。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，南門之鎮為涪陵，西門之鎮為鵲陵，北門之鎮為涪陵，中門之鎮為秦陵以實，其分野太遠，而名亦創新，未知其是否。⁶⁹

五陵教主之說跟龍沙識話中的「五陵之內當出弟子八百人」有關，但五陵指哪些，則是眾說紛紛，有說五陵即五嶽，此處所引的是其他新說。至於曇陽子詩及其預言與龍沙識相符應事則見於《廣志繹》：

舊有識云：「龍沙高過城，江南出聖人。」今沙過城十餘年矣。昔許旌陽斬蛟，蛟子逸去，散遊鄱湖，弟子請悉誅之，旌陽曰：『吾去後一千一百二十年，歲在三丙，五陵之內，當有八百地仙出，自能誅之，毋勞今日盡也。』今正當三丙間，去其歲不及二十年，又有龍沙之應。曇陽子記亦云五陵為教主，古月一孤峰。意其所謂聖人者，神仙之流與！⁷⁰

「三丙」不知所指何義，⁷¹而此處說的一千一百二十年，也跟其他人

所主張的年數不同，但確與曇陽子的預言有關。

同樣的，屠隆也深信此際正是應識之期，並認為李海鵬、金虛中等人都是應識之人，他說：「旌陽曾著龍沙識，千載八百群仙移，豫章為帥應鐵柱，李君無乃其人歟！」⁷²接著又說：

許旌陽真君云：後吾一千二百四十年間，五陵之內，當有地仙八百人出世，而師出豫章，以郡江龍沙生靈驗之。以其時考之，政符今日，而開化大道，實豫章人，奇矣！奇矣！衡岳兩道者，一為王抱陽，一為薛玄陽，當對金君語及此事。⁷³

據前後文可知「開化大道，實豫章人」指金虛中。在另一處，屠隆也明確指稱曇陽子、龍沙識，以及衡山二道的三則預言指同一事：

道民憶記曇師有庚寅之期，今將至矣。旌陽太史八百龍沙數，距此時不遠，而金虛中翁所遇衡山王、薛兩真人亦云此去二十季後，群仙亂出。⁷⁴

「庚寅」是萬曆十八年(1590)，這與後文提及彭幼期所預言的年數不同，但不難想見此時對相關預言的期待與心理背景。⁷⁵

也是在此脈絡下，當萬曆年間日本侵略朝鮮，有人寫作一書，把曇陽子跟許遜斬蛟故事相聯結，故事係以豐臣秀吉(1537-1598)為蛟蛇，最終被曇陽子所殺。沈德符(1578-1642)《萬曆野獲編》曾述及此事：

⁶⁸ 彭好古，《石函記題辭》，收入金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷17，頁29。

⁶⁹ 王世貞，《讀書後》，卷8，《書真仙通鑑後》，頁8。

⁷⁰ 王士性，《廣志繹》，卷4，「龍沙」條，頁24。

⁷¹ 三丙歲有可能是指年月日都是天干為丙之年，而因僅丙申年才有丙申月，故推測「歲在三丙」指丙申年丙申月丙申日之歲。此段談到「今正當三丙間」，似可解釋為時值兩個三丙歲(即嘉靖十五年[1536]與萬曆二十四年[1596]之間；所以整句可解釋為距離下一個三丙歲、萬曆二十四年(1596)不到二十年的時間，已發生龍沙過城的異象。前引王世貞文談到「今者龍

沙高過豫章城」，王世貞卒於萬曆十八年(1590)，顯示龍沙過城是更早以前的事，與「去其歲不及二十年」的時間大約相符。

⁷² 屠隆，《栖真館集》，卷3，《贈李海鵬先生歌》，頁23。

⁷³ 屠隆，《栖真館集》，卷13，《與王恒叔給事》，頁21。

⁷⁴ 屠隆，《栖真館集》，卷16，《與王元美司美》，頁13。相關研究也可參見徐美潔，《屠隆淨明道信仰及其性靈詩論》，第2、4章。

⁷⁵ 有趣的是，在庚寅年這一年，有一位女性雲鶴子在湖北襄陽尸解，此事受到士大夫注意，並持與曇陽子相提並論。參見焦竑，《焦氏澹園集》，〈雲鶴觀碑記〉，頁268。

其人[按：即袁黃，1586年進士]故者宿名士，為太倉[按：王錫爵]相公門人，號相知，意其能援手，時幾傳聞關白[按：指豐臣秀吉]已死，遂作一書，名〈斬蛟記〉。首云：『關白平秀吉者，非人亦非妖，蓋蛟也，漏刃于淮陽，化成此道，素嗜鵝，在朝鮮時，曾謀放萬鵝于海中，關白恣啖，因得刺刃，而主之者，臺陽大師也。』記出，遠近駭怪，其同邑先達遂作〈關蛟記〉詠之，以快宿隙。究之，關白實未死，此君亦未得出山，而太倉相公曾見此記與否，皆未可知也。⁷⁶

整段故事即流傳甚廣的〈袁了凡斬蛟記〉，儘管沈德符指稱作者是袁黃，但據考證此文應係陳繼儒(1558-1639)所作，作為嘲諷袁黃之用。⁷⁷至於〈關蛟記〉的作者則未詳。檢視陳繼儒的〈斬蛟記〉原文，以龍沙識語作開頭：

關白平秀吉者，非日本人，非中國人，蓋異類妖孽也。昔淮陽許真君斬蛟時，有小蛟從腹而出，以未有罪，不加誅。縱入江，歸大海，至日本之紅鹿江銀蛟山居焉。歷一千二百餘年，所害物類，不可勝紀。今又化為人，即平秀吉也。⁷⁸

以計除關白事與平宸濠亂有異曲同工之妙，作亂者都被比喻作蛟，而由臺陽子或王守仁斬之而除害。顯示斬蛟傳說在晚明頗為流行，龍沙識語也廣為人知，而有信徒更寄期待於臺陽子除此禍患。

⁷⁶ 沈德符，《萬曆野獲編》，卷17，〈斬蛟記〉，頁17-18。

⁷⁷ 據孟森先生的考證，〈斬蛟記〉的作者應是陳繼儒或其友人。〈斬蛟記〉的主角袁黃曾作《功過格》，與淨明道的關係匪淺，此書的前身《太微仙君功過格》應即淨明道中人所造。但我翻檢袁黃的《兩行齋集》，卻未見袁黃與淨明道有所交涉，亦未見有提及淨明道的言論。請見孟森，《明清史論著集刊續編》，〈袁了凡斬蛟記考〉，頁73-80。

⁷⁸ 陳繼儒，〈斬蛟記〉，收入《稀見珍本明清傳奇小說集》，頁229。

五、龍沙識在晚明南京士人間的流行

龍沙識除了流行於江西南昌一帶以外，江浙一帶也不乏信徒或附會者，尤其在作為江南文化中心的南京，這類言論更為流行。晚明南京不僅有各類人物往來，也常見方伎術士在此傳揚其說，來此仕宦或遊歷的士人中有不少人與這些方伎術士往還，因此各式言論層見疊出，有些江西士人甚至是到了南京才接觸龍沙識之說。

另一方面，龍沙識除了是超然於教派之上的預言以外，也是當代文人、理學家的爭議課題之一，江右與泰州學派的幾位陽明學者都曾跟龍沙識有過交涉，管志道(1536-1608)更曾為此與屠隆有過一番論辯；相對地，屠隆、潘士藻(1537-1600)二人則是信臺陽子、信呂仙，期待龍沙識。至於彭幼朔所引[起的風潮則是發生在明末南京的另一樁奇事，錢謙益(1582-1664)曾與彭幼朔往來多年，楊漣(1572-1625)則廣為其宣揚；彭幼朔所斷定的應識之期、仙籍之說，更讓江右文社中人李鼎不惜棄家人入山，尋求登仙的機會，最後無功而返；彭幼朔本人則是不知所終。

屠隆活躍於十六世紀末，而李鼎與彭幼朔的交涉發生在十七世紀初。以下先從屠隆及其同時代的理學家鄒元標(1551-1624)、管志道等人談起。

十六世紀末有不少理學家聚集於南京，最著名者如萬曆二十年(1592)前後的許孚遠(1535-1604)與周汝登(1577年進士)，二人曾因對「無善無惡」之說的見解不同，分別提出「九諦」與「九解」而展開論辯。⁷⁹晚明江右陽明學派的領袖人物鄒元標也曾因仕宦而停留南京；鄒元標與屠隆是同榜進士，在政治上，鄒元標也以反張居正專情而聞名，鄒、

⁷⁹ 黃宗羲，《明儒學案》，頁861。

層二人間頗有往來。儘管鄧元標曾接觸過淨明道，但其鮮明的陽明學立場，使他看重的是與倫常規範有關的部分，而對龍沙識一類預言則敬而遠之。鄧元標回憶當年在南京的經歷說：

憶予官台下[按：即南京]時，諸僚友往往譚僊家言，共師一妄男子，妄男子語之云：昔真君謂年若干後，八百弟子當應時起，龍沙之識，實今其時，而所出寶錄，曰某，曰某，皆耳相授受。聞有名字其中者，仙仙乎欲飛。

寶錄應是指八百地仙的仙籍，當時人認為若能列名其中，待將來八百地仙應識而起時，便可一起沖舉飛昇登仙。於是龍沙識不再只是一則禍亂將起的預言，反而變相為將有八百人成仙的保證。接著鄧元標與妄男子間有一段對答：

[妄男子]復密以語余曰：子名在高等。余語之曰：「余于君臣父子夫婦昆弟，猶省多少缺略，安能譯世外事。」妄男子聞曰：「吾固知是夫距而不吾入，子無乃淺吾藏乎！」

看來鄧元標並不領情，他回歸到淨明道的倫理主張，說：

淨明，語體也，忠孝，語行也。體清淨則萬行皆歸，行忠孝則體益貞朗。世有不忠君孝親而稱無上道耶？則吾夫子道不遠人語，欺子哉？肯回心從事家庭父子兄弟間，循循雍雍，即貞嶠方壺，更無事希蹤霞外矣。⁸⁰

鄧元標約於萬曆十六年到十八年(1588-1590)間仕宦南京，而所陳述的這段故事應即發生在這幾年間。⁸¹「妄男子」應非後文將談及的彭幼明，這也顯示在彭幼明之前，已有人在南京宣傳龍沙識，並吸引到

不少信徒。⁸²

另一位江右陽明學派的領袖人物鄧以讚(1571年進士，據說鄧元標之學傳於鄧以讚處甚多)，⁸³則曾接獲屠隆來信談及龍沙識：屠隆在信中不忘宣傳「五陵八百之期至矣」，且說舉人周光岳因識衡山二道而得見仙籍，而仙籍內容跟不少人都大有關係：

楚衡陽有周孝廉光岳先生，授道衡岳真師，修鍊成矣。此公得見仙籍，知先生[按：鄧以讚]在八百數內，為弟四人，雲間陸平泉宗伯，吳門管登之僉憲，平湖陸五臺太宰，吉水鄒爾瞻比部，並應龍沙識。⁸⁴

此處說鄧元標在仙籍中，與妄男子之言同出一轍，而且還多了管志道、陸光祖(1521-1597，號五臺居士)、陸樹聲(1509-1605，號平泉)等人，可惜在鄧以讚的文集中未見相關回應。在晚明三教合一的潮流下，鄧、鄧二人雖然親近釋氏之學，但並未失其心學的基本立場，因此鄧以讚會正面回應屠隆的可能性不高。

倒是名列仙籍的管志道，曾跟屠隆有過一番論辯。管志道在《明儒學案》中被歸入〈泰州學案〉，泰州學派屬於狂放一路，與江右陽明學派的學風大不相同，但管志道是其中較嚴肅且頗有主張並堅持己見的人，《問辨稿》與《續問辨稿》二書中收錄了他與當世人物的往來書信，管志道的信函往往動輒萬言，內容頗為冗沓，但挽救世道的急切之情則溢於言表，所以信中往往反覆以士風澆薄為念，痛斥腐儒、狂禪，主張回歸王道，因此不難想像管志道與屠隆話不投機的情

⁸⁰ 以上三段引文參見鄧元標：《存真集》，卷2，〈淨明志孝錄序〉，頁10-11。

⁸¹ 《明史·鄧元標傳》載鄧元標仕宦南京三年，此後家居幾三十年，直到天啟元年(1621)才獲起用，據此可推知他待在南京的時間。張廷玉等撰，《新校本明史》，頁6303-6304。

⁸² 據錢謙益所作〈彭仙翁幼明〉，萬曆十四、十五年(1586-1587)間彭幼明尚遊寓四川、潼川州一帶，萬曆二十二年(1594)後始來吳中。所以此人與彭幼明應不是同一人。

⁸³ 程嗣章，《明儒學案考》，頁49。

⁸⁴ 屠隆，《鴻苞》，卷40，〈與鄧汝德少宰〉，頁28。

景。屠隆在給管志道的信中說：

隆又觀方今宿德名公，法門龍象，若雲間之陸宗伯〔衡〕，平湖之陸太宰〔光祖〕，豫章之鄧汝德〔以〕，秀水之馮開之〔夢禪〕，武林之虞長孺〔淳〕……〔以下缺〕。85

以下雖未能得見全段文字，但比對前後文，應指幾人都是士人領袖，也都親炙佛法。信末則以「龍沙期遠矣」為說，並以己名未入名籍為憂：

去歲從靈隱隱者，聞南來消息甚大，而不及愚與先生；今其言亦未見左驗。雖然，脩行在我而已，安問名籍，無名籍而自力，主者豈有成心；有名籍而退林，聖賢焉肯護短。愚與先生勉之矣。86

管志道與袁黃熟識，兩人都頗熟悉釋道兩教，一被列入仙籍，一是〈斬蛟記〉主角，但兩人都不把飛昇登仙當作最後目的，如袁黃曾引用管志道之言說：「玄門有飛昇沖舉之奇，不過凡夫奇之耳。」87管志道在回信中直接澆了屠隆一頭冷水，由於屠隆在信中曾說靈陽子是聖人，88所以他直接批評靈陽子，說：

劉中實重靈陽，然乃諱靈陽而稱鸞公，是亦名不當實。儒家不稱孔子為僞童菩薩，道家不稱老子為大迦葉也，耻拜女姑為師，而托言於鸞公，便是修詞不立誠處，見雖圓，矩未方也。

接著把矛頭轉向潘士藻：

吾聞之年生潘去華〔士藻〕謂靈陽降其乩，……劉末謂有從靈隱

85 管志道，《續問辨牘》，卷2，〈答屠儀部赤水文書〉所附屠隆來信，頁39。

86 管志道，《續問辨牘》，卷2，〈答屠儀部赤水文書〉所附屠隆來信，頁54。

87 袁黃，《袁了凡先生兩行齋集》，卷12，〈重修東嶽行宮記〉，頁2。有趣的是，《瀛洲仙籍》中卻赫然有袁黃的名字。〈瀛洲仙籍〉一文作者不詳，載傳金鑑編纂，《樵陽經》，卷2，頁4-5。

88 管志道，《續問辨牘》，卷2，〈答屠儀部赤水文書〉所附屠隆來信，頁44。

隱者聞南來消息甚大，而不及愚與足下。蓋愚與足下原不在八百里仙之列，焉得及之？此消息出乩仙乎？出幻夢乎？乩固難憑，夢亦難據，但使吾言吾行，誠足以建天地，質鬼神，俟百世而不惑，何乩仙幻夢之有。蓋語信乩幻之傳消息者，往往誤事。……以世人多滯龍沙之識，妄有希觀而蹉過目前功德。89

這段話有兩點值得注意：第一，名籍事與鄒元標所遭遇的「妄男子」所言相似，而屠隆的消息則來自靈隱隱者，顯示當時是否列名名籍已成為一種流行言說，鄒元標對此不以為然，但屠隆則頗以為意；第二，管志道所述靈陽子降乩事有其根據，乩仙應即孫榮祖，又稱慧虛子，當時不少信眾在靈陽子卒後便透過孫榮祖與靈陽子溝通，不僅屠隆對此篤信不疑，即連王世貞也曾透過孫榮祖的扶乩而求得金書《陰符經》。90潘士藻應也是扶乩的參與者之一，而且似有專屬乩仙，名曰雲穎，常伴其在密室中相互嘯詠。91此既可印證前述龍沙識與靈陽子信仰結合，而靈陽子信仰又與乩仙有關。

潘士藻雖與管志道同屬泰州學派，但顯然更願意親近這類活動。公安三袁之一的袁中道（1570-1623）敘述潘士藻與乩仙往來的經過，此乩仙疑則曰雲穎：

公〔按：潘士藻〕好仙，有乩仙怪公家，與問達，皆中理解，或時下天篆作龍飛鳳翥之勢，其言曰：五陵八百里乩仙之期已近，公

89 以上兩段引文請見管志道，《續問辨牘》，卷2，〈答屠儀部赤水文書〉，頁61-62。

90 錢謙益，《列朝詩集小傳》，丁集上，〈屠儀部隆〉，頁445。王世貞，《弇州山人續稿》，卷10，〈孫榮祖氏所降僊筆貽我金書《陰符經》跋尾云文陽真人得道時所說白玉蟾翁始表見於世又以長歌四百九十字見贈頗及前生事勉以備持且勸禮施聊此奉酬併致薄見於奉行仙童宜真子〉，頁8-9；卷157，〈紫姑仙書陰符經〉，頁9-10。

91 錢希言，《繪園》，卷4，〈白雲類〉，頁5-6。

其一歟；又指海內名士某某皆已登仙籍；公殊信之。其言甚多，皆天中事，大約近似陶隱居之《真誥》云。又言前世下土之文人才子，多為仙吏，某人今轉某職。語新奇，娓娓可聽。後愚兄弟每與公言，多婉以止之，欲其含蕊茫而專心性命之學。久之，公亦不復信，惟究心于《易》。⁹²

後愚兄弟即公安三袁。乩仙以應識之期已近為說，既說潘士藻在仙籍中，又稱其他名士亦登仙籍，而所以能夠詳知仙籍內容，應與扶鸞有關，所以文中說「近似陶隱居之《真誥》」，《真誥》正是南朝陶弘景編纂扶鸞書籍而成。對潘士藻的任誕之行，《萬曆野獲編》另有一番描述：

潘覲卿雲松士落[按：應作士藻]，馮司成癸未所錄士，滯符臺十年，在京偕諸名士立講會，每云吳猛鎮鐵柱宮，實多遁去者。許真君約後千年，當生八百散仙，識此孽魔，今正其時矣。我為一人，與某某等皆同列，余師司城公，亦其一也。京師信之，競求附仙籍。潘一同年素不預講，亦遙隸群真，起大宅塢王公，云拔宅上升時，勿令貴產有所遺。司成見而姻笑之。⁹³

符臺即尚寶卿一職。萬曆十八年到二十八年間(1590-1600)，潘士藻在南京任尚寶卿，⁹⁴而鄧元標是萬曆十八年離開南京，可知潘士藻是在鄧元標離京後方始與人談龍沙識事。從人們「競求附仙籍」的現象來看，當時確有不少人信以為真，甚至有人為此大興土木興建大宅，以免將來拔宅飛昇時不能把資產一同帶走。飛昇登仙本應是棄去人事，如今

⁹² 袁中道，《珂雪齋近集》，卷7，《潘去華尚寶傳》，頁32。

⁹³ 沈德符，《萬曆野獲編》，卷17，《斬蛟記》，頁18。

⁹⁴ 潘士藻是萬曆十一年(1583)進士，他先後任溫州推官、御史、廣東布政司照磨、南京吏部主事、南京尚寶卿，最後卒於官。此處既說「滯符臺十年」，而潘士藻卒於萬曆二十八年(1600)，則可推知他任官南京的時間。

卻成了長保富貴之途。

屠隆主要活動於十六世紀末，他虔信曇陽子，參與扶鸞，期待龍沙識，但這些信仰最終都未能實現他飛昇登仙的期望。據說他在病危臨終前仍然扶床凝望，期待乩仙孫榮祖可以乘輿輪來迎他登仙，最後終於惆悵抑鬱而卒。⁹⁵

進入十七世紀，相關的預言傳說越演越烈，一位謎樣的人物彭幼朔在南京主導了當時信仰的走向，而李鼎這位以時文寫作聞名於文人團體間的地方小讀書人，⁹⁶則因識彭幼朔而信應識之期將屆，並留下一些彭幼朔宣講預言的相關資料。以下先從李鼎的背景談起。

李鼎出身新建禹江李氏，其父李遜(1544年進士)曾任學政，與淨明道頗有淵源，在萬恭所作的墓誌銘中說他「乃入黃堂，友旌陽」，黃堂位於南昌府城南，所祀護母是許遜之師，推測李遜應是黃堂隆道宮的信徒。⁹⁷李鼎以儒起家，在考取順天鄉試舉人後，恰逢西北邊防有變，於是在萬曆十八年，亦即屠隆等人所期待的美實之期，李鼎隨軍西行。恰好在此年前後，李鼎「西行遇異人」，此事成為他一生由儒轉道的關鍵。李鼎在一封信上說：「喜逢異人，指示性命根宗，豁然若披尺霧而睹白日，即一日而取侯封、佩相印，所不與易也。」⁹⁸究竟李鼎所遇異人是誰？是否跟曇陽子信仰有關？雖不得而知，但在時間點上十分巧合。

對出世法的追求固然是李鼎接觸淨明道的遠因，但此刻在政治上

⁹⁵ 錢謙益，《學儀部隆》，《列朝詩集小傳》，丁集上，頁445。

⁹⁶ 陳弘緒歷敘當世士人有才學而未中舉入仕者，江右以李鼎、羅曰聚、李象三人為代表，而河南的代表人物張民表則是李鼎的弟子。參見陳弘緒，《東崖近稿》，載《陳士業先生集》，卷1，《孝廉余宰雲先生墓表》，頁32。

⁹⁷ 萬恭，《洞陽子再續集》，卷3，《李洪西墓誌銘》，頁43。

⁹⁸ 李鼎，《李長卿集》，卷10，《與張林宗書》，頁13-15。

無出路則是近因。與李鼎有姻親關係的大學士張位(1539-1621)曾對李鼎說道：「君方欲臨瀚海，封狼居胥，而未遂，乃遽逃於無何有之鄉耶！」而李鼎只是「瞪視不答」。⁹⁹此後李鼎漸轉入淨明道，以「淨明忠孝」作為結合儒學與淨明道的關鍵所在，他說：

仲尼氏訓忠孝，討亂賊，憂世之志切矣，……都仙起晉代，崇道德，惓惓以忠孝為教，又自忠孝而衍為入柱，玄聖、素王之統一矣。¹⁰⁰

除了結合學理教義，李鼎還須直接面對關於鐵柱鎮蛟、沖舉飛昇等神話傳說，畢竟事涉怪力亂神。他說：

沖舉之事，傳神仙者往往而書，正史不載，意深遠矣。鐵柱雖鎮地脉，則自旌陽公特創，為有目者所共睹，焉可誣也？蓋宇宙在手，萬化生身，造無而有，則為鐵柱；化有而無，則為拔宅。玉真子以為役神物，移置海島，則物而不化矣。總之以淨明忠孝為本，何必異於聖學哉。列子曰：『仲尼能為而能不為者也。』可以釋千古之疑網矣。¹⁰¹

李鼎身為儒者，卻相信沖舉飛昇，所以他必須極力解釋為何儒學不談這類事，其答案是：「仲尼能為而能不為」。言下之意，孔子只是不談，但不表示沖舉飛昇就是子虛烏有之事。只須歸本於淨明忠孝，便跟儒學不相違背。

李鼎曾把相傳許遜所作的論著都一一讀過，他自述讀這些論著時須「焚香整襟讀之，輒若端冕而聽古樂，惟恐臥也」，顯示李鼎對淨明道教義並不陌生，但這卻使他內心累積不少疑惑，如他便不信《石

函記》是許遜所作，而贊同劉玉以此書為偽作的說法；¹⁰²他也懷疑相傳許遜座下十二弟子之一施岑所作的《西山許真君八十五化錄》其實是後人偽託，並明言當時不少人跟他有同樣的懷疑。¹⁰³也因此李鼎曾有意作《淨明忠孝全傳正訛》與《淨明忠孝全書別編》二書，但最後似僅完成《淨明忠孝全傳正訛》，此書後被收入西山萬壽宮的宮志及李鼎的文集中。

李鼎所以作《淨明忠孝全傳正訛》，一方面是為淨明道建立信史，一方面則跟龍沙識有關。他說：

頃八百之期，近在目睫，將五陵之雲合而至者，文獻無徵，則地主之責，胡可逭焉！緣取全書稍加刪潤，質以《道藏》之所紀錄，父老之所傳誦，衆為一快，題曰《淨明忠孝全傳正訛》。¹⁰⁴

由於認定應識之期將屆，所以李鼎取《淨明忠孝全書》，並參考《道藏》及當地父老所傳誦事而作此書，這本書不僅重新確定許遜、傳教十真人的生平事略及其後繼承正統者的系譜，並對相關玄理予以闡釋。至於李鼎所認定的應識之期，則是從許遜飛昇當年加上一千兩百四十年後的萬曆四十年(1612)、四十一年(1613)左右，所以他曾提到：

都德一千二百四十年之讖，適當萬曆在宵之壬子。¹⁰⁵

昔九州都德太史許真君，以晉寧康二年[374]甲戌拔宅上昇，垂記有曰：自茲一千二百四十年間，五陵之內，地德八百復起，

其師出于豫章，倒指至今上萬曆四十一年癸丑，適與期合。¹⁰⁶

壬子即萬曆四十年。至於讓李鼎對此應識期待充滿信心的關鍵有

¹⁰² 李鼎，《李長卿集》，卷23，〈太上靈寶淨明中黃八柱經序〉，頁4。

¹⁰³ 李鼎，《李長卿集》，卷23，〈淨明忠孝全傳正訛序〉，頁1。

¹⁰⁴ 李鼎，《李長卿集》，卷23，〈淨明忠孝全傳正訛序〉，頁1-2。

¹⁰⁵ 李鼎，《李長卿集》，卷24，〈淨明忠孝全傳正訛下〉跋語，頁17。

¹⁰⁶ 李鼎，《李長卿集》，卷7，〈字定天光記〉，頁2。

⁹⁹ 金桂馨、漆逢源纂輯，《道遙山萬壽宮志》，卷22，「李鼎」條，頁12-13。

¹⁰⁰ 李鼎，《李長卿集》，卷23，〈太上靈寶淨明中黃八柱經〉之疏，頁6-7。

¹⁰¹ 金桂馨、漆逢源纂輯，《道遙山萬壽宮志》，卷4，頁20。

二：一是跟預言有關異象的發生：「比年豫章北沙高於雉堞，章江突生一洲，曲抱沙井，玉隆宮栢葉戛地，吳越三楚山谷之間，蛟擊乘風雨而騰出者，以數萬計，又適與讖合。」¹⁰⁷二是他在南京所認識的彭又朔，有關應讖的年數應是從彭又朔那邊得知的。

彭又朔這個名字，令人很快聯想到錢謙益的〈彭仙翁幼朔〉一文，兩名皆同字不同，有可能是同一人。¹⁰⁸在《雪堂隨筆》有〈彭又朔先生輓詩〉四首，詩前序文說到：

又朔先生，今之神仙也，二十年前來自下，士大夫多從之游，予心實嚮往之，而以事未果。……昨年天啟丙寅歲：天啟六年，1626[仲冬二十四日，先生居興化，作書以後事託沮修李君，遂冲舉矣，……109

此序作於天啟七年(1627)，二十年前即萬曆三十五年(1607)，當年彭又朔曾前往南京，而「彭幼朔」則在萬曆三十三年(1605)後曾佇足南京，與錢謙益往來達四、五年的時間。另一方面，《陝西通志》載萬曆四十六年(1618)「彭幼朔」曾停留當地，跟李鼎說彭又朔有「陝洛之行」的敘述相合。顯示「彭幼朔」應即「彭又朔」。

據錢謙益作的小傳，彭幼朔是一位往來各地的術士，他託言為了躲避陰府勾攝，以改變其生死命數，曾多次改換姓名，由於他能暢談百餘年朝野遺事，使不少人篤信他確已活了百年之久。彭幼朔常與讀書人往來，曾以江甌甌的化名待在蘇州，結交士人如孫七政(1573年前後在世)等人；¹¹⁰此後佇留湖廣，與楊漣往來。楊漣是湖廣應山人，當

107 李鼎，《李長卿集》，卷7，〈字定天光記〉，頁2-3。

108 錢謙益，《列朝詩集小傳》，閩集，〈彭仙翁幼朔〉，頁707-709。

109 顧起元，《雪堂隨筆》，卷4，〈彭又朔先生輓詩〉，頁35。

110 孫七政曾贈彭幼朔兩首詩。請見孫七政，《松韻堂集》，卷9，〈贈江甌甌〉，頁13。

時只是地方上無甚名氣的小讀書人，傳說彭幼朔不僅曾救他性命，而且準確預言不喜時文制藝的楊漣將能考取進士。¹¹¹《聊齋誌異》中的楊大洪故事即據此改編。¹¹²此後彭幼朔似曾在四川雲陽一帶遊歷，後來前往南京，並得到不少當地人士信從。¹¹³不久楊漣因論劾魏忠賢(1568-1627)下獄，彭幼朔為避禍而離開南京，待天啟末復還後卒於此。但另有傳言說有人曾在山中見彭幼朔，僕從車馬甚盛，最後不知所終。¹¹⁴目前所知彭幼朔留下的最後記錄，是他跟支大綸(1574年進士的長子支如玉(僑曆朝舉人)往來，而他在天啟六年(1626)臨別前還揭露了支如玉是元四大家之一吳鎮(1208-1354)後身的秘密。¹¹⁵

李鼎何時得識彭幼朔？根據李鼎的文集，整理其相關年表如下：

萬曆二十四年[1596]丙申，丙申丁酉之間，李鼎僑寓秦淮，與六安黎仲明、莆田郭聖僕居最密適。¹¹⁶

萬曆二十五年[1597]丁酉，僑寓秦淮。¹¹⁷

萬曆二十九年[1601]辛丑，與謝廷讚遇於廣陵，相與遊。¹¹⁸

111 楊漣在萬曆三十二年(1604)與彭幼朔曾一起開闢雙林寺。請見楊漣，《楊忠烈公文集》，卷3，〈為雙林融長老作〉，頁12。

112 請見錢謙益，《列朝詩集小傳》，閩集，〈彭仙翁幼朔〉，頁707。錢希言從楊漣聽來的情節則稍有不同，請見錢希言《繪圖》，卷4，頁36-37。另見諸松齡，《聊齋誌異校會注評本》，卷9，〈楊大洪〉，頁1256。

113 錢希言，《繪圖》，卷4，〈彭幼朔〉，頁37-38。此處言彭幼朔「于黃白之事已得手有事」。

114 此段關於彭幼朔的部分，請見錢謙益，《列朝詩集小傳》，閩集，〈彭仙翁幼朔〉，頁707-709。

115 支如玉，《半神庵筆語》，卷1，〈彭又朔隱師裝授入道回首時仍別授記曰子即梅花道人後身也敬用志之〉，頁1。

116 李鼎，《李長卿集》，卷16，〈弄丸說〉，頁23。

117 李鼎，《李長卿集》，卷18，〈秦進保恭策疏〉，頁3。

118 李鼎，《李長卿集》，卷7，〈遊新都太平寺記〉，頁4。

萬曆三十二年[1604]甲辰，甲辰乙巳間，李鼎僑寓廣陵。¹¹⁹講學維揚，得先聖孔子像。¹²⁰

萬曆三十三年[1605]乙巳，李鼎汗漫遊于廣陵，二三子邀之講業于社，得識當地教授龐一德。¹²¹與其門人倪啟祚別於儀徵。¹²²

李鼎將返豫章，閉戶終老。¹²³

萬曆三十六年[1608]戊申，秋杪，返梓金陵。臥病西山敝廬。¹²⁴

李鼎貽書門人倪啟祚，言己安故里，有終焉之志。¹²⁵

據此年表可知，萬曆二十四年以後，李鼎的足跡便多在南京、揚州一帶停留，直到萬曆三十六年返回南昌。錢謙益文既說萬曆三十三年到三十八年間彭氏在南京與其交遊，則李鼎在這幾年間與彭幼朔往來的可能性最高。

對李鼎而言，得識彭幼朔是一件了不得的大事，因為彭幼朔不僅是應運而起者，而且還有秘法可傳，所傳法因人不同；李鼎自述其經歷說：

乃我又朔彭真人，應運特興，從遊者甚夥，真人各授以秘密藏法，言人人殊，使坐玄室中，久之，虛中生白，神光陸離，或如弦月，或如海日，或如北斗，或如繁星，或見青鸞，或見蹲獅舞象，或遊天堂，拜金母而揖木公，或入地府，睹先靈而逢故識，或坐少廣而洞觀乎四虛，或御飛輪而劉覽乎八極，或甲

¹¹⁹ 李鼎，《李長卿集》，卷16，〈蒲從詒建費還祠解〉，頁24。

¹²⁰ 李鼎，《李長卿集》，卷16，〈至聖先師孔子像贊〉，頁14。

¹²¹ 李鼎，《李長卿集》，卷5，〈雙瀑堂文草序〉，頁6。

¹²² 倪啟祚，〈李長卿先生經詒序〉，《李長卿集》，卷首，頁4。

¹²³ 李鼎，《李長卿集》，卷7，〈遊新都太平寺記〉，頁4。

¹²⁴ 李鼎，《李長卿集》，卷21，〈松霞館偶譚錄〉，頁1。

¹²⁵ 倪啟祚，〈李長卿先生經詒序〉，《李長卿集》，卷首，頁4。

士當前而離立，……更僕未易悉數，……。¹²⁶

從李鼎述說的神秘經驗可知，彭幼朔似乎頗有一些本領，而不單只是靠傳講預言仙籍之說吸引信徒而已，也因此當時圍繞在彭幼朔身邊的信徒很多，李鼎是其中一員，支如玉可能也在其中。¹²⁷彭幼朔底下還有門人弟子，形成一個傳道團體，即使在彭幼朔離開南京前往他方時，其座下大弟子周渾成仍然承續他的工作，並以彭幼朔將如許遜拔宅飛昇，以及眾人將可列大弟子之位為說：

真人後有陝洛之行，……首座周渾成先生自楚適至，諸弟子以不得請于真人者爭叩渾成先生，先生不憚煩瀆而詔告之曰：……異日者真人應天詔拔宅上升，諸君子秉列宿之靈，御照夜之車，以媲美於吳甘十二大弟子之列，則茲光也，發之豪矣。……于時鼎也方擁篲操箕在弟子之末，……。¹²⁸

從鄭元標說「諸僚友往往譚僊家言，共師一妄男子」，到沈德符形容南京人士因潘士藻之宣傳而「競求附仙籍」，以及彭幼朔身旁信眾圍繞，顯示前後數十年間不斷有人在南京傳講預言、仙籍，以及應識之期將屆等事，並得到許多人的信從，而從這些現象也可看到晚明南京士人信仰龍沙識預言之綿延不斷。

六、未應識後的明末世界

龍沙識既與豐陽子、丑仙等信仰結合，各信仰對應識之期則各有一套說詞，特別「應識之期將至」雖為許多人的共識，但對確實年分落在何時，卻又言人人殊。

¹²⁶ 李鼎，《李長卿集》，卷7，〈字定天光記〉，頁3。

¹²⁷ 李鼎，《李長卿集》，卷5，〈支伯子尚書清旦閣神序〉，頁13-15。

¹²⁸ 李鼎，《李長卿集》，卷7，〈字定天光記〉，頁3-4。

前述隱隱者對應識之期便有其說詞，但因未應驗，所以屠隆斥「其言亦未見左驗」。屠隆本人則篤信曇陽子主張的庚寅之期，雖認定此年即龍沙識的應識之期。但過了萬曆十八年(1590)，卻未見任何應識跡象，乃又招致管志道的猛烈抨擊：

即龍沙之識，或言八百地仙總在此時出現，或言旌陽原識江心忽生沙洲，八百之師乃出。宋末元初，有劉玉真者，已應之矣，此後八百弟子，陸續出世，至此時而識期始滿耳。然今蛟不如期而出，則八百地仙之消息，亦屬杳茫，故說者謂蛟類化作亂人，而八百仙之化身，多在宰官居士中，不以服食飛昇顯，而以淨明忠孝之功行顯。理或有之。然淨明忠孝不出普賢行門，誠合孔子從心之矩，則亦不必復問普賢行門矣。以世人多滯龍沙之識，妄有希覲，而蹉過目前功德。¹²⁹

蛟既未如期而出，八百地仙之消息亦屬杳茫，於是有人轉化預言內容，宣稱蛟類已化作亂人，而八百地仙則化作宰官居士，以淨明忠孝之功顯揚於世。¹³⁰陳繼儒也許就是根據此新解而作〈袁了凡斬蛟記〉，安排關白為蛟蛇，而終為宰官居士所斬等情節，以逞其嘲諷之能。

另一個應驗之期則是萬曆二十六年(1598)，但此說根據不詳。相關言論見於彭好古為《石函記》所作題辭，他在萬曆二十八年(1600)因未應識而疑心預言的可信度，顯示他所期待的應識之期也和他人不同：

嘗讀翠仙歌，知八百之識自真君始，真君許昌人，徙南昌，生於吳之赤烏，仕於晉之太康，而上升於康甯二年八月之朔旦，時年一百三十六齡也。康甯距今蓋一千二百四十二年有奇矣，

¹²⁹ 管志道，《續問辨錄》，卷2，〈客屬儀部赤水文書〉，頁61-62。

¹³⁰ 這個說法在當時頗流行，即使是對淨明道與龍沙識不甚熟悉的錢謙，在為龍沙亭碑作記時也有類似說法，請見錢謙，〈新龍沙亭碑記〉，收入金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷18，頁12-13。

而八百地仙未見有應運而起者，豈識為不足信耶？……庚子仲夏朔四日一盤居士識。¹³¹

一盤居士即彭好古，「康甯」應是寧康之誤。從晉寧康二年(374)許遜飛昇起算，到萬曆二十六年(1598)，只有一千兩百二十四年而已，彭好古卻堅持至此年已屆滿一千兩百四十年。他確信此年即應識之期，並感嘆八百地仙何以尚未應運而起。¹³²

此後則有彭幼朔。彭幼朔如何解釋龍沙識今已不得而知，但他給定龍沙識一個確將實現的日期，即萬曆四十、四十一年左右，又以名列仙籍來吸引士人或信徒。彭幼朔嘗以祝萬壽的化名遊走湖廣一帶，時曾贈詩錢謙益，以「《石函》君已鐫名久，有約龍沙共放歌」作結，並自註其詩說《石函記》上載有錢謙益的官銜與地望，所以他必在八百地仙之列無疑。¹³³崇禎年間錢謙益為馮元勳(1643年進士)的留仙館作記時回憶說：

忠臣孝子歷數千百年，猶在金房玉室之間，迄於今不死也，……士君子出而致身遂志，分主憂，振國恤，其為修煉也，視山澤之癯，鶴息禽戲，塊然獨存者，所得孰多？吾嘗從樵陽之侶，窺《石函》之閭籍，得前名其間者，吾黨蓋有人焉，未可謂神

¹³¹ 彭好古，〈石函記題辭〉，收入金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷17，頁29。

¹³² 有趣的是，在應識之年未見八百地仙以後，彭好古開始從經典上尋找答案，於是次年先編定刊刻《銅符鐵券》，隔年又校對刊刻《石函記》。參見彭好古，〈銅符鐵券〉，〈銅符鐵券題辭〉，總頁276；彭好古，〈石函記〉，〈石函記題辭〉，總頁296。

¹³³ 彭幼朔，〈九日登高有感寄懷虞山錢太史〉，收入錢謙益編纂，《引朝詩集》，閏集卷3，頁17。這首詩附在彭幼朔的小傳後。張樸章的《御選宋金元明四朝詩》則標明作者是「祝萬壽」，但未附詩註。參見張樸章編，《御選宋金元明四朝詩》，明詩卷90，頁2。

仙去人遠也。¹³⁴

可見錢謙益曾有一段時間接觸此說，而錢謙益與彭幼朔交游達四、五年之久，恐怕也跟預言有關。但此後錢謙益便未再理會預言之說，且曾勸友人吳祖洲莫再著迷，他說：

人言兄故有仙骨，好情煉，龍沙《石函》夙昔著名字，當以神仙度世為祝。……《易》與孔子之生也，仁也，皆性，壽也，兄之長生度世，取諸此為足矣，何事如墨驚之訪求仙籍，為菩提流支所啗棄哉！¹³⁵

可知吳祖洲因名列仙籍而醉心預言之說，而錢謙益則力勸他應回歸儒學，不假外求，顯示包括龍沙識、墨陽子信仰與仙籍之說，都已被錢謙益所摒棄了。¹³⁶

李鼎則十分篤信彭幼朔的預言，並真心期待應識之年的來臨。值得注意的是，在此前幾年李鼎的行蹤突然成謎。從前引李鼎的年表可知，他在萬曆三十三年(1605)向人表示「將返豫章，閉戶終老」，¹³⁷萬曆三十六年(1608)「臥病西山敝廬」，¹³⁸並貽書門人倪啟祚，明言已有終焉之志。¹³⁹所謂已有終焉之志，語焉不詳，需從孫汝澄為其文集所作〈跋〉方能得其細節。原來在萬曆四十年(1612)，即應識當年，李鼎

「離輜重去為尋仙遊」，¹⁴⁰但此舉顯然未能如其所願，龍沙識終未應驗，於是李鼎失望而歸。次年，即萬曆四十一年(1613)，李鼎談及其心情說：「都僊一千二百四十年之識，適當萬曆在宥之壬子。距今一年而溢耳。海內奉道弟子延頸西望，而不得其朕也，蓋曰怛怛焉。」¹⁴¹由於「不得其朕」，使其了解到應識的可能性已越來越小，但李鼎並未從此灰心喪志，反而開始尋求新的解釋，所以他緊接著說：

余獲《玉真先生語錄》三卷，讀既卒業，卓然而嘆曰：摭發淨明忠孝之旨，何其博而詳，宛而曲當與！即至人再來，何得更一字益一語乎！因悟師出豫章之語，預識先生(先生，豫章人)。沉龍沙條生，適當其會，則其應初機而出也；蓋在今日為初機耳。嗣是五陵之英(五陵即五載)，八百之彥，鍾天靈，胤地質者，儼然而至，烏知非先生之高足，而後進之領袖乎！¹⁴²

李鼎回歸到元代劉玉的說法，以劉玉為應識之初機，即「師出豫章」之師。前文曾引劉玉臨終之言「吾此生為大教初機而來」，劉玉既是初機，八百弟子尚未應識而來，因此讓李鼎仍可有所期待。

但未必人人都可接受此種說法，畢竟若是八百弟子未來，則當初許諾應識的日期又作何解？於是檢討的聲浪隨之而起，一篇署名為「鶴猿子熊」的文章談到：

預識云：吾仙去後一千二百四十年，五陵之內，當出弟子八百人，師出於豫章，大揚吾教。鄱江心忽生沙洲，掩過沙井口，是其時也。起晉寧康甲戌^[374]，迄我明萬曆癸丑，以其期則過矣。八百之會，豫章之師，誰乎？

此文又提到「妄男子」：「近世有妄男子，託是識以行其奸利，偽為

¹³⁴ 錢謙益，《牧齋初學集》，卷45，〈留仙館記〉，頁9。文末有「崇禎壬午小歲日記」，可知此文作於崇禎十五年(1642)。

¹³⁵ 錢謙益，《牧齋有學集》，卷24，〈吳祖洲八十序〉，頁17-19。文中言「癸巳歲」，可知此文作於順治十年(1653)。

¹³⁶ 陳寅恪曾箋解錢謙益〈冬至後京江舟中感懷〉，將詩中提及的「仙籍」釋為登科記或鄉紳錄一類書，但從錢謙益與彭幼朔的交涉來看，不無可能就是實指仙籍本身，而非用典之辭。參見陳寅恪，《柳如是別傳》，頁671。

¹³⁷ 李鼎，《李長卿集》，卷7，〈遊新都太平寺記〉，頁4。

¹³⁸ 李鼎，《李長卿集》，卷21，〈松霞館偶譚錄〉，頁1。

¹³⁹ 倪啟祚，〈李長卿先生經誥序〉，《李長卿集》，卷首，頁4。

¹⁴⁰ 孫汝澄，〈書李長卿集後〉，《李長卿集》，卷末，頁1。

¹⁴¹ 李鼎，《李長卿集》，卷24，〈淨明忠孝全傳正批下〉跋語，頁17。

¹⁴² 李鼎，《李長卿集》，卷24，〈淨明忠孝全傳正批下〉跋語，頁17。

八百名姓，誘民于爐火之術，則真許君之罪人也。」至於鶴齋子熊對龍沙讖自有一套解釋，即歸本於「忠孝」：

夫讖之作，昉于漢儒之有七緯，緯之于經，亦所不廢，然而君子尊經而已矣。且夫許君以忠孝為心者也，為臣為忠，為子能孝，聖人之徒，即許君之徒耳。以今昌明之運，微福長川裔獄之靈，多士克生，旦暮望之，豈必山澤之癯童哉？……余故急提忠孝之宗，以閑正道，塞邪說，知我罪我，庸何計焉。¹⁴³

整段文字以龍沙讖未如「妄男子」所言應驗，於是「急提忠孝之宗」，雖形式上未完全否定預言，但實質上卻以忠孝取代了人們對預言的期待。這篇文章選擇在龍沙讖未應驗後才作，也可反證當時人們對預言實現的期待之深，以及「妄男子」言論的流行之廣。

當南京士人對龍沙讖的狂熱退潮之際，在淨明道信仰起源所在的南昌則另有發展。由於沖舉飛昇往往需有內丹的修習，所以在應讖而起的預言失效後，很容易更偏向內丹方面的解釋。

把內丹與龍沙讖結合解釋的方式有其淵源。如元代以內丹學聞名的陳致虛(1290?)，談其門人車蘭谷為玄門棟樑者四十餘年，得金丹之旨，「闡聖人之道矣，宜早修有為之德，高證無為之功，以應龍沙八百之讖。異時名公鉅卿，必有取法於子者。」另一位門人明天琮更明白以習內丹為成仙關鍵，說：「知此則到家有期，可羅問程矣！所冀頭頭會合，口口參同，慨興進道之心，高中選仙之舉。千年鐵柱，久締龍沙之盟。」不同的是這類言論未得到知名士人的推崇。¹⁴⁴

明末伍守陽(1552-1640)則具備了這項條件，如江右知名士人黎元寬

便將其視為希望所在。伍、黎二人都是南昌人，伍守陽師從同縣曹還陽習內丹學，其學屬於全真教邱長春(1148-1227)一系，所以他每每自稱是「邱長春真人門下第八分符領節弟子」；伍守陽以內丹學聞名於世，往來南京、南昌兩地間，其重要著作《天仙正理直論》也是在南京刊行。¹⁴⁵黎元寬(1628年進士)活躍於明末文壇，與江右文壇領袖陳際泰(1567-1641)齊名，同時也跟江南復社領袖張溥(1602-1641)、張采(1596-1648)往來；被視為江右第一人。¹⁴⁶在學術上黎元寬兼融三教，既倡儒學，又與釋、道兩教往來甚密，尤其與淨明道的關係匪淺，曾自稱是淨明道「服教利教之一子」。¹⁴⁷黎元寬為《天仙正理直論》所作序中便標榜伍守陽為應讖之人，以《天仙正理直論》為選仙的標準所在：「伍子起南昌，實淨明忠孝之教主所在，余固知其名姓之當讖于龍沙也，而亦知其書之可奉為選憑衡石耳。」連刊行此書的人也被他說成是「久在仙籍」。¹⁴⁸當涂叔朴準備入山修行，黎元寬甚至殷切企盼他能有所得，說：「我輩生乎淨明忠孝神仙之里，發明興起，今正是時。竊聞上真既有以詔叔朴矣，叔朴其直承當焉。」¹⁴⁹由此顯示黎元寬確有所期待，而所期待者正是來自伍守陽的內丹學。

但翻檢此書，並未發現跟龍沙讖直接相關的資料。不過，伍守陽在《天仙直論長生度世內煉金丹訣心法》(又名《內金丹》)提及：「受道弟子伍冲虛書于旌陽讖記，千二百四十二年之明，時萬曆乙卯春王正月。」¹⁵⁰萬曆乙卯即萬曆四十三年(1615)，也符合許遜飛昇的375年加

¹⁴³ 卿希泰，《中國道教史》，卷4，頁42-47。

¹⁴⁴ 張世經，《黎博庵先生文集序》，收入黎元寬，《進賢堂稿》，卷首，頁1。

¹⁴⁵ 黎元寬，《進賢堂稿》，卷26，〈蔡修萬壽宮小引〉，頁103。

¹⁴⁶ 黎元寬，《進賢堂稿》，卷3，〈天仙正理直論序〉，頁39-40。

¹⁴⁷ 黎元寬，《進賢堂稿》，卷5，〈送涂叔朴入山序〉，頁36。

¹⁴⁸ 伍守陽，《內金丹》，〈火候論第四章〉，頁11。伍守陽的《天仙正理直論》有許多不同版本，《道藏輯要》所收的《天仙正理直論增註》七卷，

¹⁴³ 以上俱見鶴齋子熊，〈道遙下〉，收入金桂馨、漆逢源纂輯，《道遙山萬壽宮志》，卷17，頁21-22。

¹⁴⁴ 陳致虛，《金丹大要》，卷6，〈與九宮山碧陽子車蘭谷〉，總頁594；明天琮，〈序〉，收入陳致虛著，《金丹大要》，總頁459。

上一千兩百四十年後的年數。在另一本著作《仙佛合宗語錄》，伍守陽可能是受到南京一帶期待龍沙讖風潮的影響，所以在一首詩及其註中談及他對預言的解釋：

旌陽曾為新坡來
當時許遜降魔，新坡訪至長沙府。

一劍功神還自回
新坡已；當時許遜降魔，新坡訪至長沙府。

千二百年吾復至
旌陽回後，于今又千二百餘年矣，吾復至此，旌陽非為江上蛟精，卻為新甯水中蛟精而來也。

幾微一竅氣重開也。一竅者，玄關一竅也；氣亞開者，先天一氣，生生不已，開而復開。時至神知，亦于所領覺而不覺，復從真寂之說也。 151

伍守陽把新蛟解釋成新甯水之蛟，並回歸到其所擅長的內丹學，黎元寬應是接受了這個解釋，所以視伍守陽為應讖之人。

在晚明三教合一的風潮下，龍沙讖超越了教派的界限，對淨明道的信徒或非信徒都有其影響力，並引起不少的共鳴。但明末國變以後，三教合一的思潮既衰，且龍沙讖未在所預言的年分實現，則其流行似乎也受到了影響。入清以後，我們便較少在士階層看到如晚明那樣的流行風潮，而是轉以另一種形式出現在與扶鸞有關的資料中，頗值得注意。

七、餘論

從元到明，淨明道與儒學之間不時有所交涉，淨明道因其講究忠

是現存較早的版本之一。傅金鑑的《濟一子道書十七種》中的《內金丹》與《天仙正理讀法點睛》則是另外的兩個版本。《內金丹》應是《天仙正理直論》較早的稿本，所以書中的許多丹訣是《天仙正理直論增註》所沒有的，而且更為直截簡明。尤其書中所用的許多符號，也是其他刊本所沒有的，故本文採用這個版本。相關研究參見丁常春，《伍守陽內丹思想研究》，頁28-29。

151 伍守陽，《仙佛合宗語錄》，卷1，〈言王朱太和十九問〉附錄〈含吉王朱太和詩二首〉其二，頁40。

孝與許遜斬蛟治水的功績，而受到儒者普遍的重視與肯定。但淨明道畢竟是道教的一個支派，有其宗教出世的面相，龍沙讖預言尤其凸顯了這一點；而由江右與江南部分士人熱切信仰龍沙讖的史實看來，更可提醒我們注意士人在理性思辨或主張之外的一面。

龍沙讖作為一則平亂的預言，原本常易與動亂相聯結，如王守仁平宸濠亂便被附會為讖言的應驗。但晚明士人對預言越來越偏重在飛昇登仙的部分，從而發展出一波波信仰熱潮，這個熱潮應與一千兩百四十年應讖之期推測落在萬曆年間，以及當時出現種種相應的龍沙異象有關，而部分士人群體間瀰漫著對飛昇出世的期待，也是造成此預言流行的心理背景。儘管如此，仍令人好奇這則預言在晚明的流行是否還有其他的外緣因素？由於淨明道或龍沙讖相關的資料十分零散，在此僅先推估幾點可能的原因。

首先，許遜被視為江西福主，許遜信仰作為江西人日常生活的一部分，龍沙讖一類的預言很容易吸引當地人的注意與期待；加上有龍沙異象配合，更可能取信於人。至於江西以外的士人對此信仰的熟悉，且在同時代眾多的神鬼怪傳說中龍沙讖會獨樹一幟而受到部分士人群體的注意，則可能有幾點原因：一是許遜作為水神的形象，在長江流域一帶都有信奉者，所以江浙士人對此信仰並不陌生，從元末以來不斷有江浙一帶的士人談到伏蛟事，如楊維禎之於胡道玄即是一例；二是龍沙讖這個單一元素與江南當地的其他信仰結合與流行，如曇陽子就是很好的例子。

其次，扶鸞應是使龍沙讖流行的另一關鍵因素。明代士人喜扶鸞，如前文提及屠隆與孫榮祖、潘士藻與白雲穎之例，屠、潘二人對飛昇登仙的期待及其對應讖之期的確信都與扶鸞有關，其他如曇陽子也曾「屢降其乩」，至於「妄男子」所傳講的仙籍寶錄，應也是來自扶鸞的結果。不難想像，當一千兩百四十年的應讖之年日益接近，各

式扶鸞的結果或實錄仙籍之說充斥，龍沙讖變成不只是書面文字而已，而是很真實的發生在生活四周，於是部分士人便很容易受到這些說法的吸引。流行於清代的一千四百四十年預言，多次出現在呂洞賓的扶鸞書中，顯示龍沙讖因扶鸞而與呂祖信仰合流，同時也印證了扶鸞可能是使龍沙讖流行於士人群體間的關鍵因素之一。

過去我們對明清傳統士人的認識，往往偏重其有關理性層次的思辨或主張，而對其他層面所知較少，但從潘士藻、屠隆等人醉心預言之說，可見士人生活與言行實有其非理性的一面。我們從李鼎的例子也可發現，這位接受儒學教育，又是著名時文作者的士人，既在理性層次上試圖結合儒學與淨明道，又很主觀地篤信龍沙讖對飛昇仙仙的保證，甚至不惜拋家棄子，前往西山迎接八百地仙的到來；兩者共同構成了李鼎的生活，若忽略任何一面，都會致使我們對士人的瞭解變得不够完整。藉由本文對龍沙讖預言的研究，應可增加我們對江右與江南部分士人群體在理性層次以外的更多認識。

（本文於 2010 年 9 月 26 日收稿；2011 年 3 月 1 日通過刊登）

*本文為國科會計畫的部分成果。相關內容曾在新加坡國立大學中文系、「理學與家族」讀書會、明史學會演講發表，得到許多寶貴意見。其中特別感謝呂妙芬、李豐楙、廖肇亨、魏月萍、楊正顯、黃郁坡等師友，以及幾位匿名審查者所提供的修改建議與相關資料；並感謝洪一梅女士在資料蒐集期間的幫忙。

引用書目

一、傳統文獻

- 《淨明忠孝全書》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1985，第 41 冊。
- 《稀見珍本明清傳奇小說集》，長春：吉林出版社，2007。
- （萬曆）《新修南昌府志》，北京：書目文獻出版社，1992，據日本內閣文庫藏明萬曆十六年刻本影印。
- （同治）《南昌府志》，收入《中國地方志集成·江西府縣志輯》，南京：江蘇古籍出版社，1996，據清同治十二年刻本影印。
- 王士性，《廣志繹》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化出版公司，1997，第 251 冊，據清康熙十五年刻本影印。
- 王世懋，《嵩書》，收入《四庫全書存目叢書》，第 232 冊，據明萬曆刻本影印。
- 王世懋，《王奉常集》，收入《四庫全書存目叢書》，據明萬曆刻本影印。
- 王世貞，《讀書記》，收入《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2005，第 1289 冊，據中國國家圖書館藏本影印。
- 王世貞，《弇州山人續稿》，臺北：文海出版社，1970。
- 王義山，《稼村類稿》，收入《四庫全書珍本》，臺北：臺灣商務印書館，1969-1970，第 335 冊。
- 支如玉，《半衲庵筆語》，國家圖書館藏明崇禎間刊本。
- 伍守陽，《內金丹》，收入傅金銓編纂，《濟一子道書十七種》，臺

北：新文豐出版公司，1978。

朱長春，《朱太復文集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000，第206冊，據明萬曆刻本影印。

何守澄，《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法序》，收入《正統道藏》，第17冊。

吳梯，《吳陳山先生遺集》，收入《四庫全書存目叢書》，第83冊，據清咸豐二年頤園刻本影印。

李鼎，《李長卿集》，臺北：國立中央圖書館藏據明萬曆四十年豫章李氏家刊本攝製微捲。

沈德符，《萬曆野獲編》，收入《明季史料集珍》，臺北：偉文圖書公司，1976，第3冊，據中央研究院歷史語言研究所藏本影印。

宋懋澄，《九籥集》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995，第1374冊，據明萬曆刻本影印。

金桂馨、漆逢源纂輯，《遼遙山萬壽宮志》，收入《中國道觀志叢刊》南京：江蘇古籍出版社，2000，第30冊，據清光緒四年刊本影印。

周體觀，《青雲譜志》，收入《中國道觀志叢刊》，第24冊，據民國九年住持徐雲岩重刻本影印。

施岑編，《西山許真君八十五化錄》，收入《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004，第46冊。

孫仁政，《松韻堂集》，收入《四庫全書存目叢書》，第142冊，據明萬曆四十五年孫朝鼎刻本影印。

袁中道，《珂雪齋近集》，收入《明代論著叢刊》，臺北：偉文圖書公司，1976，據中央圖書館藏本影印。

袁黃，《袁了凡先生兩行齋集》，臺北：國立中央圖書館藏據明天啟四年嘉興袁氏家刊本攝製微捲。

徐朔方，《屠隆年譜》，收入《晚明曲家年譜》，杭州：浙江古籍出版社，1993。

張廷玉等撰，楊家洛主編，《新校本明史》，臺北：鼎文書局，1998。

張豫章編，《御選宋金元明四朝詩》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983，第1443冊。

許真君，《靈劍子》，收入《中華道藏》，第31冊。

陳弘緒，《陳士業先生集》，收入《四庫全書存目叢書》，補編第54冊，據清康熙二十六年刻本影印。

陳弘緒，《江城名蹟》，收入《四庫全書珍本》，第361冊。

陳懿典，《陳學士先生初集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，第201冊，據明萬曆四十八年曹憲來刻本影印。

屠隆，《栖真館集》，收入《續修四庫全書》，第1360冊，據明萬曆十八年呂氏栖真館刻本影印。

屠隆，《鴻苞》，收入《四庫全書存目叢書》，第89冊，據明萬曆三十八年茅元儀刻本影印。

黃中，《黃雲瀑集》，收入《四庫未收書輯刊》，北京：北京出版社，2000，第7輯第23冊，據清康熙汲古堂刻本影印。

黃汝亨，《寓林集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，第165冊，據明天啟二年武林黃氏原刊本影印。

黃宗羲，《明儒學案》，臺北：里仁書局，1987。

彭好古，《銅符鐵券》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》，成都：巴蜀書社，1992，第6冊。

彭好古，《石函記》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》，第6冊。

傅金鉉編，《樵陽經》，收入《濟一子道書十七種》，據民國十年上海書局石印本影印。

傅金鉉編《度人梯徑》，收入《濟一子道書十七種》，據民國十年上

海書局石印本影印。

焦竑，《焦氏澹園集》，北京：中華書局，1999。

程嗣章，《明儒講學考》，收入《四庫全書存目叢書》，第29冊，據清道光四年刻本影印。

馮夢龍，《警世通言》，收入《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1994，第291冊，據兼善堂本影印。

鄭元標，《存真集》，國家圖書館漢學研究中心藏日本尊經閣文庫據明萬曆刊本影印紙燒本。

萬恭，《洞陽子再續集》，國家圖書館漢學研究中心藏日本尊經閣文庫據明萬曆刊本影印紙燒本。

楊維禎，《鐵崖賦藁》，收入《續修四庫全書》，第1325冊，據清勞權家抄本影印。

楊連，《楊忠烈公文集》，收入《續修四庫全書》，第1371冊，據清順治十七年李贊元刻本影印。

虞淳熙，《虞德園先生集》，收入《四庫禁毀書叢刊》，第166冊，據明末刻本影印。

董穀，《碧里雜存》，收入《叢書集成初編》，北京：中華書局，1985，第2911冊，據鹽邑志林本影印。

雷禮等輯，《皇明大政紀》，收入《四庫全書存目叢書》，第8冊，據明萬曆三十年秣陵周時泰博古堂刻本影印。

管志道，《續問辨贗》，收入《四庫全書存目叢書》，第87冊，據明萬曆刻本影印。

蒲松齡，《聊齋誌異校會注評本》，臺北：里仁書局，1978。

樂史，《太平寰宇記》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第470冊。

鄭元祐，《僊吳集》，收入《元代珍本文集彙刊》，臺北：國立中央圖書館，1970，第13冊。

鄭鄮，《崑陽草堂文集》，收入《四庫禁毀書叢刊》，第249冊，據民國二十一年活字本影印。

黎元寬，《進賢堂稿》，收入《四庫禁毀書叢刊》，第145-146冊，據清康熙刻本影印。

鄧志謨，《鐵樹記》，收入《古本小說集成》，第291冊，據萬曆癸卯初萃慶堂余迎泉刻本影印。

劉崧，《槎翁文集》，收入《四庫全書存目叢書》，第24冊，據明嘉靖元年徐冠刻本影印。

錢希言，《猗園》，收入氏著《松樞十九山》，國家圖書館漢學研究中心藏內閣文庫據明萬曆二十八年刊本影印紙燒本。

錢德洪編，《陽明先生年譜》，收入《宋明理學年譜》，北京：北京圖書館，2005，第11冊，據明嘉靖四十三年刻本影印。

錢謙益，《牧齋初學集》，收入《續修四庫全書》，第1390冊，據民國涵芬樓影印明崇禎豐式相刻本影印。

錢謙益，《列朝詩集小傳》，上海：上海古籍出版社，2008。

錢謙益編纂，《列朝詩集》，收入《續修四庫全書》，第1622-1624冊，據順治九年毛氏汲古閣刻本影印。

羅大紘，《紫原文集》，收入《四庫禁毀書叢刊》，第139冊，據明末刻本影印。

顧起元，《雪堂隨筆》，收入《四庫禁毀書叢刊》，第203冊，據明天啟七年刻本影印。

顧道元，《水經注》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第573冊。

龔雱，《巢林筆談》，收入《續修四庫全書》，第1177冊，據清乾隆三十年蓼懷閣刻本影印。

二、近人論著

丁常春，《伍守陽內丹思想研究》，成都：巴蜀書社，2007。

毛禮錫編，《江西省高安縣淨明道科儀本彙編》，臺北：新文豐出版公司，2006。

朱越利，〈《靈劍子》的年代、內容及影響〉，收入賴宗賢統籌、詹石窗主編，《道韻》，第9輯，臺北，中華大道出版社，2001，頁127-148。

任繼愈，《中國道教史》，北京：中國社會科學出版社，2001。

李豐楙，〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象與歷史刻畫〉，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。

李豐楙，《許遜與薩守堅——鄧志謨道教小說研究》，臺北：學生書局，1997。

李豐楙，〈六朝道教的末世救劫觀〉，收入沈清松主編，《末世與希望》，臺北：五南出版社，1999，頁131-156。

李豐楙，〈六朝道教的度救觀——真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》，5(臺北，1996.9)，頁137-160。

李豐楙，〈傳承與對應——六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》，9(臺北，1996.9)，頁91-130。

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。

孟森，〈袁了凡斬蛟記考〉，收入氏著，《明清史論著集刊續編》，臺北：南天書局，1987，頁73-80。

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。

徐美潔，〈屠隆淨明道信仰及其性靈詩論〉，上海：上海師範大學人文與傳播學院碩士論文，2008。

范純武，〈飛鸞、修真與辦善——鄭觀應與上海的宗教世界〉，收入巫仁恕、康豹等編，《從城市看中國的現代性》，臺北：中央研究院近代史研究所，2010，頁247-274。

柳存仁，〈許遜與蘭公〉，收入氏著，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991，頁714-752。

柳存仁，〈明儒與道教〉，收入氏著，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991，頁809-846。

柳存仁，〈王陽明與道教〉，收入氏著，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991，頁847-877。

柳存仁，〈王陽明與佛道兩教〉，收入氏著，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991，頁878-923。

張澤洪，〈淨明道在江南的傳播及其影響——以道教關係史為中心〉，《中國史研究》，3(北京，2002.8)，頁47-58。

楊俊峰，〈改革者的內心世界——鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉，《臺大歷史學報》，35(臺北，2005.6)，頁85-126。

野口鐵郎，〈道教的千年王國運動の萌芽〉，秋月觀暎編，《道教と宗教文化》，東京：株式會社平河出版社，1987，頁456-470。

郭武，〈朱道明與青雲派〉，《宗教學研究》，4(四川，2008.12)，頁6-11。

郭武，〈何真公，周真公與南宋淨明道團的演變〉，《漢學研究》，20：2(臺北，2002.12)，頁189-216。

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。

黃小石，《淨明道研究》，成都：巴蜀書社，1999。

錢明，〈王陽明的道教情結——以晚年生活為主線〉，《杭州師範學院學報(社會科學版)》，2(杭州，2004.4)，頁24-30。

陳寅恪，《柳如是別傳》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001。

卿希泰，《中國道教史》，臺北：中華道統出版社，1997。

Miura, Shuichi(三浦秀一)，"Nourishing life and becoming an immortal: the case of the literati of the Wanli period, Ming China," Paper presented at symposium "An International Workshop on Life, disease and death in western and eastern history of ideas and medicine," Needham Research Institute, Cambridge UK, 2004.

Walner, Ann, "Tan-Yang-Tzu and Wang Shih-Chen: Visionary and Bureaucrat in the Late Ming," *Late Imperial China*, 8:1 (June 1987), pp. 105-131.

Ascending to the Celestial: Literati Responses to Longsha Prophecy from the Mid-Ming to the Late Ming

I-hsi Chang

Department of Humanities and Social Sciences, National Chiao Tung University

Longsha prophecy in Jingming Daoism predicts the unrest of this world in the future; following the unrest eight hundred celestials will assemble, putting the unrest into order, and then ascending to Heaven. The later part of this prophecy was attractive to people, especially to literati and Wang Yangming Learning scholars in Jiangyou and Jiangnan. From the mid-Ming to the late Ming, there were several tides of enthusiasm for this prophecy. Some Daoists or eccentrics announced this prophecy was going to be realized and convinced their followers that they knew who was listed in the celestial scroll. These followers were therefore attracted and eager to know if they were listed. Among these followers were some famous literati and scholars. We can see their irrational or emotional side by observing their actions when they were caught up in enthusiasm for this prophecy. By the end of the Ming dynasty, all kinds of expectations of the prophecy's coming true were demonstrated impossible. Some people were desperate, and some turned to other kinds of explanation for this prophecy. Enthusiasm for the prophecy was finally cooling down.

Keywords: Jingming Daoism, prophecy, Wang Yangming Learning,
Tu Long