

從道書的形成看清代文人的宗教生活

黃兆漢

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

清代的道士文人，像以往的一樣，都熱心於編纂道書——道教範圍的書籍。他們最愛整理一些過去的道士的作品，輯佚校勘，以便刊行，目的在乎傳道救世。我們現在讀到的《全集》是清代道光年間（1821—1850）一名叫李西月（約1796—1850年前後生存）的道士重編的。³李西月是怎樣的一個人呢？他是個「內舍生，著《長乙山房稿》」，⁴又曾隨樂山縣九峯書院的李嘉秀（1819年進士）讀書⁵，亦注釋過一般人認為是張三丰

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

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

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

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

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

撰的《無根樹詞》，⁶且為道教西派的領袖。⁷當時嘉定府教授董承熙（1817年進士）指出李氏有功於《全集》的編纂與刊行，說：

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

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

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

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

又其〈三丰先生本傳〉說：

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

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

7 李西月在道教西派的地位，可參看拙文〈清代道教西派命名、活動及道統考〉。

8 汪夢九即汪錫齡，夢九其字也。汪，徽州歙縣人，自言遇張三丰於峨眉，得其道妙。曾編《張三丰全集》，但當時未刊行。道光時人臧崖居士撰有〈汪錫齡小傳〉，見《全集》卷1，頁17上（7655）。李西月有〈度汪夢九〉一文，述汪氏事蹟頗詳，見《全集》，卷1，頁41下—43上（7667—7668）。汪錫齡亦有關於自己的文字，見〈三丰祖師全集序〉，《全集》，序頁1上—2上（7641）；〈三丰先生本傳〉末節，《全集》，卷1，頁11上下（7652）；〈藏蛻居記〉，《全集》，卷1，頁43上下（7668）。《樂山縣志》亦有〈汪錫齡傳〉，卷8，頁46上。關於汪錫齡與《張三丰全集》的關係，可參閱拙著 *Investigations into the Authenticity of the Chang San-Feng Ch'üan-Chi*（Australian National University Press, Canberra, 1982），pp.10—31。

9 《全集》，序頁3上（7642）。

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

11 見李迦秀〈敍〉，同上。

12 《全集》，序頁1上下（7641）。

13 同上，卷1，頁11上（7652）。

其〈雲水前集序〉說：

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

其〈雲水後集序〉說：

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

引文中所謂「幸遇我祖師」，「幸遇先生」，「錫齡與先生相遇」等等，都是荒誕之辭。張三丰是明初人，而汪錫齡是生於清初的，二人相距數百載，如何能夠相見呢？這除了通過扶箕一類的活動¹⁶可達到外，大概只有在夢中吧。我們大抵可以說，汪錫齡所得到的丹經、詩文等等大都是通過扶箕因張三丰「降筆」而得的；另外一部分却是從書肆中搜購所得的。至於張三丰的事蹟則是汪氏鈔錄前人筆記，或道聽途說得來的。汪氏在編纂張三丰一書實在花了不少時間和心血。汪氏若非熱心於道，企圖通過編刊道書去傳道救世，他或許不會這麼做吧。

汪氏藏本的內容又可求證於李西月之言。李氏說：

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

其〈度汪夢九〉一文說：

師（按：指張三丰）乃授以《金丹要旨》。¹⁸

14 同上，卷5，頁1上（7751）。

15 同上，頁12上（7757）。

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

17 《全集》，卷1，頁22上下（7657）。

18 同上，頁42上（7667）。

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

根據以上的材料，我們可以窺見汪氏藏本的內容的大概情形如下：

丹經：丹經二卷（可能即為〈大道論〉及〈玄機直講〉）

〈丹經祕訣〉一章

〈金丹要旨〉

詩：《雲水集》（包括《雲水前集》和《雲水後集》）

〈捷要篇〉二卷（亦名〈玄要篇〉或〈節要篇〉）²⁰

文：內容不詳

傳：《三丰本傳》

顯蹟：三十餘則

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

汪本並未刊印過。李迦秀〈絃〉說得很清楚：

夢九藏舊本，拾遺文，將付梓，並欲與巡撫奏請〔為張三丰〕立祠，均未果。²¹

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

實際上，李西月輩着手重編《全集》時，已有多種記名為張三丰著作的本子流傳。例如：吳鎮響雲洞天張靈機鄧靈謐所刻的《玄要篇》，²³彭好古（1586進士）選之《玄要篇》，²⁴瀘州廖復盛刻的《醒道雅言》內〈玄要篇〉之〈金丹詩二十四首〉，²⁵一般

19 同上，〈凡例〉，頁2上（7644）。

20 〈凡例〉說：「……〈玄要篇〉也，又名〈節要〉，又名〈捷要〉，」同上。

21 《全集》，序頁4上（7642）。

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

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

24 《全集》〈玄要篇下〉之「一枝花」題目注云：「詞照彭好古選本張鄧刻本及《神仙鑑》參訂。」卷4，頁34下（7731）。

25 《全集》〈玄要篇上〉之〈金丹詩二十四首〉題目註云：「此二十四首金丹詩，以象二十四氣也。瀘州廖復盛刻訛誤，勸要借名，嘗輯古仙詩歌為一部，名曰《醒道雅言》，而於臯真姓字，大半不書，欲使未見者詫為己作，……」卷4，頁23上（7726）。

道士鈔本（包括《玄要篇》鈔本及《全集》鈔本），²⁶常州孫念劬（1742—？）刊刻的《全人矩矱》本等。²⁷由此可見，明清兩代一般知識份子或半知識份子都很熱心於道書的編印。

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

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

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

一卷

序 誥 傳 仙派 正訛 顯蹟

二卷

古文 隱鑑

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

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

28 同上，卷1，頁22下（7657）。

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

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

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

三卷

大道論 玄機直講 道言淺近

四卷

玄要篇上 玄要篇下 補遺

五卷

雲水前集 雲水後集 雲水三集

六卷

天口篇 訓世文

七卷

九皇經 三教經 度人經 菩提經 鐘偈

八卷

水石閒談 古今題贈 隱鏡 彙記

可是〈總目〉並沒有包括《全集》的全部內容的。實際上，卷八之後還有劉悟元（約1802年前後生存）註、李西月增解的《張三丰祖師無根樹詞註解》和數種經咒。³²為什麼〈總目〉沒有列出劉、李之《無根樹詞註解》和那數種經咒呢？可能的理由是：它們都是李西月重編《全集》後才收進去的。《無根樹詞註解》有何西復的〈序〉，撰於道光二十七年（1847）的，³³即是《全集》第一次付刻（1844）的數年之後，因此，我認為《無根樹詞註解》一部分是後來才收入《全集》的，說得明白一點，是《全集》第二次刊刻時才收入的。那麼，那數種經咒的存在又如何解釋呢？我認為根本與李西月無關，不是重編本《全集》的一部分，而是李西月之後的人加進去的，最有可能是重編本《全集》第二次刊刻時（1906），即成都二仙菴重刊《道藏輯要》時，《道藏輯要》的編者。最明顯的理由是，這幾篇經咒的任何部分都沒有標出「李西月重編」幾個字，與前八卷絕不相同。這幾篇經咒在內容上都與其他部分不相類，佛教色彩頗濃，我疑心把它們編進《全集》，作為《全集》的一部分——雖然是末尾的部分，是編刊時的無心錯誤。

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

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

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

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

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

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

〈傳〉的部分包括了六篇張三丰的傳記。除了汪錫齡撰的〈三丰先生本傳〉是汪本《全集》原有的外，其餘五篇均爲李西月新添的。第一篇傳沒有署作者姓名和出處，然實際上是鈔錄《明史·張三丰傳》。⁴⁰第二篇傳註明「見《微異錄》」及爲祇園居士所撰⁴¹。但《微異錄》一書以前未見有紀錄，祇園居士亦不清楚爲何人。不過，既然編排在明郎瑛(1487年生)所撰之傳之前，故可能也是明代作品。第三篇郎瑛撰的註明「見《七修類稿》」。⁴²但正確一點，應該說見《七修續稿》。⁴³第四篇署名明陸西星(1520-約1601)撰，註明見於《淮海雜記》。此書正如《微異錄》一樣，未見以前有所紀錄。第五篇即汪錫齡撰的一篇。第六篇是圓嶠外史撰的，名〈三丰先生傳〉。傳中提及圓通

34 此則說：「此書前刻大板各部，頂批失落者甚多，並且篇頁錯亂。內有《雲水詩集》，難以清正。近有張之洞者，督學四川，捐貲繙刻袖板，校正無訛，亦且便於行篋。凡此刊補遺，盡皆編次其中。」頁1下(7643)。查張之洞(1837-1909)任四川督學是1873至1877年的事，見Meribeth Cameron撰之〈張之洞傳〉，Arthur W. Hummel ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Dynasty* (Washington, 1943, Taipei reprint, 1972), p.27。故較李西月重編本之成書遲三十年，李氏重編《全集》時如何能預知呢？我懷疑這一則不是李西月撰的，而是後人加進去的，大有可能是成都二仙庵本的編者。

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

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

37 《全集》，卷1，頁2下(7647)。

38 同上，頁3上(7648)。

39 關於李西月一派(西派)的道統問題，可參看拙文〈清代道教西派命名、活動及道統考〉，尤其是頁209-215。至於「猶龍」一詞與以「猶龍」作爲道派之名稱，亦可參看拙文，頁197-200。

40 《明史·張三丰傳》(北京：中華書局，1974)，卷299，頁7641。

41 《全集》，卷1，頁5上(7649)。

42 同上，頁6上(7649)。

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

真人（即汪錫齡），故此傳的作者最早不過與汪錫齡同時。圓嶠外史不可確知是何人，可能即是與李西月同時的白白子。⁴⁴

〈仙派〉部分（正文並無標出「仙派」一詞）實包括幾個小部分：〈道派〉、〈前歷祖傳〉、〈後列仙傳〉，〈列仙派演〉、〈拳技派〉等等，全是李西月增添的。〈道派〉概言張三丰一派的道統。〈前歷祖傳〉為老子（公元前六世紀人。書中謂太上老君⁴⁵）、尹喜（公元前六世紀人）、麻衣、⁴⁶陳搏（872—989）、火龍、⁴⁷張三丰數人的傳略。〈後列仙傳〉共八則，包括沈萬三、⁴⁸邱元靖、……等十一人的傳略。⁴⁹據各傳所記，他們都曾遇見張三丰而得道。所以，在某個程度上說，都是張三丰的親傳弟子。〈列仙派演〉為張三丰的三個再傳弟子的傳略。⁵⁰〈後列仙傳〉題目下有這樣的一個小

44 《全集》卷八〈水石閒談〉部分提到有白白子者，曾著《圓嶠外史道竅談》諸書，見頁59上下（7823）。故我疑心圓嶠外史可能即是白白子。又在《全集》藏崖居士所考紀的〈後列仙傳〉部分裏有白白先生者，曾著《圓嶠內篇》等書，見卷1，頁17上下（7655）。因互有「圓嶠」一詞作為書名及以「白白」為名號，白白子和白白先生極有可能是同一人。

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

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

47 火龍大抵只是個傳說中人物。在《滄海經》（《道藏》本，冊1081。《道藏》分正續兩部分。正藏編纂於明正統年間（1436—1449），刊行於1444或1445年。續藏編成於萬曆三十五年（1607）。1924至1926年上海涵芬樓影印的《道藏》是北平白雲觀所藏的明刊正續全藏，共1120冊。1977年台灣新文豐出版公司據涵芬樓本影印出版，名《正統道藏》，精裝成六十冊，又「總目錄」一冊，最便於檢覽。）呂洞賓的傳記裏有一火龍，（卷2，頁1上—4上），為呂之師，與陳搏絕無關連。在有關陳搏的材料裏，並無提及他與火龍的關係。

48 沈萬三，又名萬山，又名秀，為明初吳興富民，曾助明太祖築都城三分之一。因請犒軍，觸怒太祖，為太祖貶戍雲南。沈萬三事蹟分見《明史》〈紀綱傳〉，卷307，頁7877；〈王行傳〉，卷285，頁7330；〈太祖高皇后馬氏傳〉，卷113，頁3506—3507。

49 邱元靖以下共十人。除邱元靖外，計有盧秋雲、周真得、劉古泉、楊善登（即所謂「太和四仙」）、明玉、王宗道、李性之、汪錫齡、白白先生等，《全集》，卷1，頁15下—17下（7654—7655）。邱、盧、周、劉、楊五人與張三丰的師徒關係最早見於明任自垣（約生存於1413至1435年前後）編的《太嶽太和山志》（明鈔本，北平圖書館藏善本書，美國國會圖書館顯微膠片，No. 406），卷6，頁14下。《山志》成書於明宣德六年（1431），見任自垣上表。有明鈔本及明宣德間刻本傳世。鈔本殘存十三卷（缺葉碼）；刻本為十五卷。俱為北平圖書館藏善本書，分見美國國會圖書館顯微膠片，Nos. 406及404。鈔本卷六有〈張全弋傳〉（即〈張三丰傳〉）；刻本，據筆者所見，則恰恰缺了卷六。上錄鈔本頁碼係本人計算而得。

50 此三位再傳弟子為余士舍、陸德原、劉光燭。余、陸為沈萬三的弟子，劉為白白子的弟子。他們的傳略見《全集》，卷1，頁17下—18下（7655）。

註：「以下十一則藏崖居士考紀」。⁵¹〈後列仙傳〉八則加上〈列仙派演〉三則恰是十一則，故可知這兩部分是藏崖居士撰的。藏崖居士是與李西月同時在四川活動的人，亦是李氏的朋友。⁵²〈拳技派〉引王士禎（1634—1711）之言，謂內家拳與張三丰有關。⁵³除〈後列仙傳〉及〈列仙派演〉兩節外，其餘的大概都是出自李西月之手。

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

〈顯蹟〉部分原有三十二則，又補輯四則，原有的三十二則是汪錫齡記的。這一點從汪撰的《全集·序》所說「齡乃記祖師顯蹟三十餘則藏之」⁵⁵可證。補輯的四則是李西月重編《全集》時加上去的，亦可能是李氏編撰的。其中〈度汪夢九〉一則有李氏的按語。按語之後附汪氏自題的〈藏蛻居記〉。

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

51 同上，頁15上（7654）。

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

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

54 《全集》，卷1，頁22下（7657）。

55 同上，序頁1下（7641）。

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

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

卷三的第一部分〈天道論〉分上中下三篇。上篇「首探大道之原，而講生人之理與人生老病之故」；⁵⁹中篇「專講金丹外藥，而金液內藥亦次其中」；⁶⁰下篇「窮性命之真，發聖賢仙佛之理」。⁶¹三篇所談的不外是人生哲學及修鍊上的問題。第二部分〈玄機直講〉包括八篇，專談鍊丹之事。這兩部分可能即是汪本的丹經二卷。〈道言淺近說〉與前兩部分是同一類型的文字，但頗難確定是否即汪本的〈丹經祕訣〉或〈金丹要旨〉。當然也有可能是李西月同輩添進去的，不過，亦找不出直接的證據。

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

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

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

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

59 《全集》，卷3，頁5下（7697）。

60 同上，頁8上（7698）。

61 同上，頁11上（7700）。

62 李氏的作品名〈戊己三土篇〉，同上，頁38下—40下（7713—7714）。

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

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

卷五包括《雲水前集》、《雲水後集》和《雲水三集》三本詩集。前兩集我們在討論汪本的時候已強調過它們出自汪手的可能性。如果細讀它們的內容，更可以進一步的

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

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

65 〈答永樂皇帝〉一詩後有小注說：「此下又有五言一首：『金丹重一勛，……』係呂祖所作，蓋當時書以答永樂皇帝者。」卷4，頁3上（7716）。大概汪本《全集》已收錄〈金丹重一勛〉一詩，但李西月卻認為是呂洞賓作的，故加小注說明。所謂「呂祖所作，……書以答永樂皇帝者」，自然是荒誕之辭。呂祖是唐末人（約821—824前後生存），與明成祖相去數百年，此詩必定出自「降筆」或他人偽造。不過，此詩在成書於1700年的《歷代神仙通鑑》已有記載，認為是張三丰答明成祖的。詩見該書卷22，節3，頁4下。《歷代神仙通鑑》為清徐道述，張繼宗、黃掌綸同訂，生生館木刊本，張氏有序，撰於清康熙庚辰年（即康熙39年，1700），大概成書亦在此年。

66 如上注提及的〈金丹重一勛〉一詩就是，原因是此詩早已見於成書於1700年的《歷代神仙通鑑》，而汪氏《全集·序》撰於1723年，故汪氏生前極有可能讀到《通鑑》。《通鑑》又記載了〈玄要篇〉裏若干首詩的題目，見卷22，節3，頁3下。如果汪氏不是在某個機會中獲得此〈玄要篇〉或此〈玄要篇〉的一部分的話，他大有可能根據《通鑑》所載的材料偽造〈玄要篇〉的。李西月認為《通鑑》所記載的上述作品「近來傳本多所混雜，……茲編廣取博採，兼以夢九真本，一一印證，務使復還舊觀。……」《全集》，卷1，頁22下（7657）。似乎說汪本〈玄要篇〉就收有《通鑑》所提及的幾篇。汪氏又可能根據一些地方志鈔錄一些認為是張三丰所作的文字，如〈瓊花詩〉一首就大有可能從成書於1537年的《遼東志》轉錄得來的。詩見明任洛（約1488年前後生存）《遼東志》（明嘉靖16年（1537）版，東京尊經閣叢書，1912；台灣台聯國風出版社影印，1969），卷7，頁494—495。可是這首詩是否真的為三丰所作，是大有問題的。

指出它們根本上與張三丰沒有關係，說得清楚一點，它們實際上不是張三丰作的。⁶⁷在這個重編本裏，這兩集沒有顯示出一些李西月新加進去的篇章的跡象，故此我相信還是汪本原來的樣子。至於在文字上有否改動就很不容易知道了。

《雲水》前後集也不是汪氏完全憑空虛構的，除通過扶箕外，他大概亦根據當時流行有關張三丰的傳說（如張三丰與邱處機〔1148—1227〕的關係，⁶⁸張三丰與火龍的關係⁶⁹……），以前文人筆記所錄（如陸深〔1477—1544〕《玉堂漫筆》記張三丰與劉秉忠〔1216—1274〕的關係⁷⁰）而製造出來的。也有一些可能是上文提過的一個晚明人所作而為汪氏收錄的。⁷¹當然，有些實是汪氏一手包辦的，這一點，在《雲水後集》裏最明顯，因為六分一的詩篇都直接與汪氏有關。⁷²

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

67 這一點至少可以從兩方面去分析：一、時間上的問題，二、內容上的問題。如《前集》內有若干詩篇是有關張三丰本人與廉希憲（1231—1280）、劉秉忠（1216—1274）、邱處機（1148—1227）等人交往的，但這些人的生存時期是比張三丰早，換言之，張三丰是不及見他們的，故此與他們的交往自然是不可能的。這些詩篇，不消說，是後人偽託了。又有若干詩篇（如〈贈完璞子見訪武當〉、〈贈王先生歌〉）的內容是反對明成祖、姚廣孝（1335—1418）一班人和稱讚或同情建文帝的臣子的，這些作品，正如卷二一些文章一樣，極可能是明中葉以後甚至晚明一個同情建文帝的人所偽造的。又有些詩篇提到正德（1506—1521）嘉靖（1522—1566）間的宮中請鸞事和當時若干道士，如邵元節（1459—1539）、陶仲文（約1481—1560）之死，這些事和人都遠在張三丰死後，他如何得知呢？可見這些詩篇的作者一定不是他了。《後集》有不少詩篇是關係到汪錫齡的，汪是清初人，而張三丰是明初人，他們之間，除了通過扶箕外，那裏有交往的可能呢？不用說，這些詩篇必定不是張作的了。

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

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

70 見焦竑《國朝獻徵錄》，卷118，頁114下。

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

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

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

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

與這個詩集有關的人除李西月自己及〈序〉中所提及的數人外（但實際上《集》中並無一詩提到劉卓菴），還有槃山、髯仙、藏崖、李西來、白白子、王持平、團陽、朱生、李生、劉白酒、李魚溪等人，⁷⁴他們或者都與以李西月為首的西派有關，至少都是與李西月有來往的好道之士。他們或得到張三丰贈詩，或與張三丰唱和。根據這本詩集，他們喜歡設箕壇、請箕仙。如白雲菴、雙清閣、軒然臺、清漪觀、潮陽宮、詩仙院、行雲閣、岳雲樓、吟風館、東坡樓等⁷⁵都是他們的箕壇所在地。張三丰是他們極尊敬的「仙人」，故此很多時請他降箕賦詩講道。這就是此詩集內容的主要來源。其次的來源是仙與人或仙與仙之間的唱和之作或聯句。他們請的仙人除張三丰外，有呂祖（約九世紀時人）、邱處機、韓湘子、白玉蟾（約1195—1224年間生存）、⁷⁶劉海蟾（約1023—1063年間生存）⁷⁷……等等。所謂仙家撰的詩篇，不論是張三丰或呂祖，或其他人，都是降筆，（或者簡直自己作了託為降筆），而以上的人和作當然亦是和這些降筆而已。

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

73 《全集》，卷5，頁37上下（7769）。

74 見《全集》，卷5，頁38上—61下（7770—7781）。

75 同上。

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

77 劉海蟾，本名劉操，海蟾其號，宋仁宗時（1023—1063）人，他被尊為道教南宗的遠祖，為第一祖張伯端（約1070年前後生存）之師。事蹟見楊傑撰《金蓮正宗記》，（《道藏》本，冊75），卷1，頁9上—11下。

是通過扶箕得來的。⁷⁸

事實上，扶箕是道教徒，（從南北朝開始），⁷⁹很重要的宗教活動。

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

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

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

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

79 參注16。

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

81 《全集》，卷6，頁62上下（7782）。

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

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

〈前三教上聖靈妙真經〉的題解很值得注意：

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

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

〈前三教上聖靈妙真經〉提及「洞玄張仙真」，〈中三教大聖靈應真經〉提及「洞玄至人張仙翁」，〈後三教大聖靈通真經〉提及「洞玄真人張玄玄」⁸⁵ 都可證明這三篇經出自同一人或同一班人的手筆，而他們就是以李西月爲首的西派道士。

〈度人經〉就更容易證明是李輩所製造的了。它提到「沈真君」（即沈萬三），「汪真人」（即汪錫齡）。⁸⁶ 汪錫齡未有說過「沈真君」的，更當然沒有說過「汪真人」。「沈真君」和「汪真人」兩個名詞都是李西月輩才開始用的。這個經有特殊意義，因爲隱仙派或猶龍派（即西派）的道統可見於此經。⁸⁷

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

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

83 參前注。

84 《全集》，卷7，頁10上（7799）。

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

86 同上，頁31下（7810）。

87 在〈度人經〉的「祖師派演一切真人」一段裏，列出該派從尹喜到汪錫齡的一個道統，亦同時差不多在每一位祖師的尊號上，都冠以「隱仙」和「猶龍」二詞，見《全集》，卷7，頁31下—32上（7810）。西派本名隱仙派或猶龍派，見《全集》，卷1，頁13上下〈道派〉一節（7653）；又可參看拙文〈清代道教西派命名、活動及道統考〉，頁195—200。

88 《全集》，卷7，頁40上（7814）。

89 同上，頁40下（7814）。

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

第七篇經——〈鐘偈〉是「隱仙派寺觀所用」⁹²的，當然是隱仙派人所編製的了。

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

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

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

〈詩談〉裏面所錄的詩篇大概都是降筆，因為其中有不少篇提到雲仙院、嶽雲壇、嶽雲樓、雙清閣等西派的道壇，指出箕仙降壇賦詩事。這些箕仙包括呂祖、麻姑、⁹³李白（699—762）、邵雍（1011—1077）、邱處機、陸西星……等等。

這部分首節說：

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

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

〈乩談〉部分亦是偽作。裏面記錄張三丰談扶箕的說話。這些說話連汪錫齡都沒有見到，若不是李西月輩編造出來的又是什麼呢？

90 同上，頁38下—39上（7813）。

91 如邱奕《七修類稿》說：「時人又稱張刺邈。」頁802；焦竑《國朝獻徵錄》第二篇〈張三丰傳〉說：「不飾邊幅，人以爲張遼邈。」卷118，頁112上；《明史·張三丰傳》說：「以其不飾邊幅，又號張遼邈。」同注40。

92 《全集》，卷7，頁42上（7815）。

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

94 《全集》，卷8，頁154上下（7821）。

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

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

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

八卷之後就是上文提到的《無根樹詞註解》。註者爲劉悟元，解者爲李西月。劉悟元的《註》成書於清嘉慶七年（1802），原名爲《無根樹解》，收入《道書十二種》。⁹⁷故當李西月重編《全集》時劉書早已面世。李得見此書而增解之，自然是認爲自己讀

95 文云：「夢九汪氏曰：『先生之爲真仙也，聞之者多也；其爲隱士也，知之者少矣。公餘心靜，適金使君式訓過訪，焚香話先生奇蹟。使君曰：『公胡不書隱爲鏡；發明先生大節乎？』錫齡曰：『諾。』爰倣綱目體紀之，名曰〈隱鏡編年〉，崇徵實也。自是而先生隱跡與先生年譜均在茲矣。後有萬年同志者續之。』」《全集》，卷8，頁75下（7831）。

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

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

《無根樹詞》的心得有超過劉所得的。何西復的〈序〉亦指出這一點。何〈序〉說：

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

雖然說李西月認為劉悟元的註「先得我心」（見何〈序〉），但是兩人對《無根樹詞》二十四篇其中有些看法不盡相同，所以對它們的解釋亦略有分別。這大抵與他們兩人對「無根樹」的「根」一詞的理解稍有差別之故。劉氏以為「根」是人的生命，而李氏則以為是人賴以有生命的氣。⁹⁹不過，無論他們的看法如何不同，其中有一點——重要的一點的看法是相同的：他們認為《無根樹詞》並不涉及「採戰之術」，即「男女雙修」之事，換句話說，即與男女之事無關。¹⁰⁰

《註解》一書同時收錄了幾篇文章：〈三丰張真人源流〉、〈永樂皇帝訪三丰書〉和〈三丰託孫碧雲轉奏書詞〉，都是鈔自劉著《無根樹解》的。然在劉書中此三篇文章之末署「嘉慶己未（1799）春二月題於龍山書屋中，臯邑介菴楊春和」，¹⁰¹《全集》本則無此署。這大概說明這三篇文章原是楊春和編撰的，後來卻為劉氏收入《無根樹解》。〈三丰張真人源流〉是注明「本《仙鑑》所載」的¹⁰²。所謂《仙鑑》即《神仙通鑑》或《歷代神仙通鑑》。但《仙鑑》所載的却與此〈源流〉稍有出入，¹⁰³大概此〈源流〉

98 《全集》，《無根樹詞註解》，序頁1上下（7843）。

99 同上，頁1上下（7845）。

100 我以為二十四篇《無根樹詞》，其中有好幾篇至少在字面上涉及男女之事的，但劉、李兩人却解釋為比喻。如解釋第四篇「無根樹，花正孤，……」劉說：「又如女子無夫，男兒無妻，怎能生育？」李說：「人間男女夫妻亦如是也。女若無夫，則孤陰不生而為怨女；男若無妻，則孤陽不養而為曠夫。」《全集》，《無根樹詞註解》，頁7下—8上（7848）。劉在注裏反對採戰家對第五篇「無根樹，花正偏，……」的「中間」與「顛倒」兩詞的解釋說：「噫！『中間』人不易知，『顛倒』人亦難曉。採戰家以男女交合之處為『中間』，以男採女血為『顛倒』，……凡此皆所以作俑而已，豈知神仙『中間』、『顛倒』之義乎！」頁9下（7849）。李認為二十四篇詞不涉及採戰之術者更為明顯。何西復〈序〉說：「遼陽張三丰先生，……在武當時曾作〈無根樹道情〉二十四首，……亦有認為採戰爐火者。〔李〕涵虛喟然曰：『道之不行，由於道之不明也。』」序頁1上（7843）。

101 《無根樹解》（《道書十二種》本），序頁2下。

102 《全集》，《無根樹詞註解》，〈源流〉，頁2上（7844）。

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

是本《仙鑑》更改而成的。其餘兩篇——〈永樂皇帝訪三丰書〉及〈三丰託孫碧雲轉奏書詞〉同見於《仙鑑》。¹⁰⁴

李西月在劉〈註〉之後增解《無根樹詞》表示了他大力宏揚三丰道的熱心。

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

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

一、編纂道書——他們爲了宏道，或爲了要表揚某個道士的高深道行，或爲了要標榜他們的道派的祖師，不辭勞苦，出錢出力，爲他編纂道書。他們不獨盡其所能搜集他的作品或託名爲他撰的作品，更大力地多方面去搜集有關他的材料，見諸文字的便盡量鈔錄，不見諸文字的就形之於文字。因爲他們搜集材料時以寧濫勿缺爲原則，所以往往不夠精審，時有張冠李戴的毛病。雖然如此，但從認識一個道士和他的環境的角度去看，則未嘗不發生功效。從汪本的《全集》裏，我們知道張三丰的不多，但從李氏的重編本裏，我們對張三丰的認識就大大增加了，因爲重編本較汪本多出了大量有關張三丰的材料。要認識一個人——不一定是道上，我們不能單獨只去認識他本身，還要去認識環繞着他的各種事情。李氏重編本就給我們提供了很多這方面的材料。如卷一的〈誥〉、〈仙派〉、〈正訛〉，卷八的〈古今題贈〉、〈隱鏡〉等等。（當然，汪錫齡的〈顯蹟〉三十餘則亦提供了不少材料。）通過重編本，我們大抵可以知道張三丰的大概情形了。李西月用了這麼多時間、心力去重編《全集》是沒有白費的。

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

三、編寫道經——這一項是道士文人很嚴肅的活動，因爲道經是給世人讀的，他們能否得道是在乎這些道經的內容。故此，一般道士文人不編道經則已，一旦編道經便必

104 《歷代神仙通鑑》，卷22，節3，頁3下—4下。

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

定非常用心和嚴謹。李本《全集》有新編的道經七篇，可以想見李西月輩是用多少心思、魄力和時間了。李西月輩創設了一個名為西派的新道派，這些道經都是專為這個道派而編寫的。編寫道經，尤其是專為某道派而編的道經，很不容易，而且需要很多時間的。我相信在道士文人的宗教生活裏，編寫道經一項一定佔了一個很重要的位置。

四、註釋道經——這一項也是很費心思和時間的。在《全集》裏的例子是註釋《無根樹詞》二十四篇。李西月之前劉悟元已註釋過，但李氏認為不夠理想，又為之增解。劉〈註〉李〈解〉都是很詳細的，而且各自有不同見解。雖然大家都認為得張三丰的本意，但實際上他們只是通過這二十四篇詞去發揮他們自己對鍊養的看法。李西月為道教西派的領袖，他的個人看法——性命相修¹⁰⁶，自然會左右西派其他人的看法的。我們或者可以說李氏的〈解〉代表了西派的鍊丹學。其實，註釋之事，無論如何客觀，都不能避免主觀的成份的，劉〈註〉李〈解〉又何嘗不是如此。

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

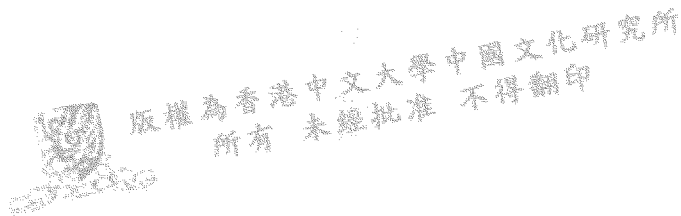
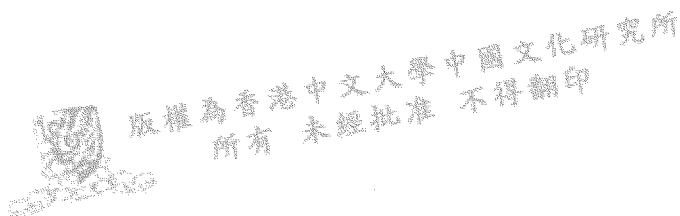
六、研究道士的事蹟——我們從《全集》得到的例子是究研張三丰的事蹟。李氏重編本卷一的〈傳〉、〈仙派〉、〈正訛〉、〈顯蹟〉、卷八的〈彙記〉都是究研張三丰的成果。稱得上文人，或多或少，總會與研究拉上一點關係。讀書遇到有問題時或遇到真知的獲得有困難時，便自自然然地走上研究的途徑。研究是無止境的，如此不斷的研究、追求下去，真知才會逐漸地一點一滴地得到。這個過程是需要很多時間和精神的。


106 性命雙修是內丹之事，純是個人之修鍊，與五柳派的男女雙修涉及男女採補之事絕不相同。西派的修鍊功夫是兼全真教南北二宗而有之。明王禕《青巖叢錄》提綱挈領地指出說：「全真之名，昉于金。世有南北二宗之分，南宗先性，北宗先命。」（《筆記小說大觀》本，六編，第5冊，台北：新興書局，1975），頁7下（總頁2995）。

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

這自然又是生活的一部分。因為研究的對象是道士，屬道教的範圍，我們不能不說成是宗教的活動，或宗教的生活。

以上所歸納出來的雖只有六點，但如果所說的六項事情同時地，不斷地成爲一個文人生活的部分，那麼，他的生活可以說差不多是完全宗教化的了。換言之，他過的生活就是宗教的生活。雖然我們所談及的文人只是小小的一撮，但由此亦可以窺見清代文人的宗教生活的一斑。





版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

The Religious Life of Scholars of the Ch'ing Dynasty as Reflected in the Production of a Taoist Book

(A Summary)


S. H. Wong

The Taoist book singled out in this article is the *Chang San-feng ch'üan-chi* 張三丰全集 (The Complete Works of Chang San-feng) attributed to the Taoist master Chang San-feng 張三丰 (c. 1314-1417) of the Ming dynasty (1368-1644). After thorough and penetrating investigation, it is found that the whole book is spurious. It was, in fact, for a large proportion fabricated by a group of Taoist scholars in the Ch'ing dynasty who were in one way or another associated with the Western Sect of the Taoist Religion. The Sect was founded by Li Hsi-yüeh 李西月 (fl. 1796-1850) of the nineteenth century.

The religious life of the Taoist scholars under discussion is reflected in the following aspects in the production of the *Chang San-feng ch'üan-chi*:

1. Compilation of the Taoist book—not only works attributed to the Taoist master Chang San-feng were collected, but also materials from various sources on him were included.
2. Fabrication of works on Taoism—these works were put under the name of Master Chang in order to enhance his stature. Chang was regarded by the Taoist scholars as a remote patriarch of the Western Sect.
3. Writing of Taoist scriptures—a number of Taoist scriptures for the members of the Western Sect can be found in the *Chang San-feng ch'üan-chi*. They were obviously written by Li Hsi-yüeh and his associates.
4. Writing of annotations and commentaries on Taoist works—for example, on the twenty-four poems on cultivation of nature and life attributed to Master Chang.
5. Indulgence of Planchette writing—it is highly probable that part of the *ch'üan-chi* was written in this way.
6. Investigations into the life of Taoist priests—the central figure in Master Chang. Besides him, Chang's predecessors and followers were also under investigation.

The above activities constitute a significant picture of the religious life of the scholars of the Western Sect, and, to a certain extent, can be taken to reflect the religious life of the scholars of the Ch'ing dynasty as a whole.



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印