

《太乙金華宗旨》的淨明源頭： 清初常州呂祖乩壇信仰與淨明派的關係

黎志添

摘要

《太乙金華宗旨》祖本的乩示發生在康熙七年(1668)和三十一年(1692)，毗陵郡郡治武進縣城區(今江蘇常州市)的兩個呂祖乩壇裏。後被邵志琳(1748–1810)輯錄於乾隆四十年(1775)刊刻於武林(杭州)的《呂祖全書》(六十四卷)第四十九卷。邵志琳本所收的十四篇序、兩篇附文和一篇跋文一致表明了《金華宗旨》的編輯者信奉淨明傳統的宗教事實。有七篇序降自七位神明，分別是淨明派啟教祖師斗中孝悌王、淨明立教祖師許旌陽真君、孚佑帝君呂祖、張三丰祖師、邱長春真人、譚長真真人和王天君。其餘七篇署名為「淨明嗣派弟子」，分別是潘易庵、劉度庵、許深庵、顧旦初、莊惺庵、屠宇庵和張爽庵。

本文旨在利用淨明經典的歷史和文獻證據，特別是與明末清初淨明金丹修煉有關的文獻證據，來深入理解《金華宗旨》祖本如何成為淨明

黎志添，現任香港中文大學文化及宗教研究系教授、道教文化研究中心主任、中國文化研究所副所長、香港中文大學—蔣經國基金會亞太漢學中心主任、《道教研究學報》主編及《中國文化研究所學報》副主編。主要研究領域包括六朝道教史、天師道經典、道教科儀歷史、清代《道藏輯要》、廣東地方道教史。專著有《宗教研究與詮釋學》(2003)、《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》(2007)、《修心煉性——〈呂祖疏解無上玄功靈妙真經〉白話註譯》(2017)、《了解道教》(2017)；合著有《香港道堂科儀歷史與傳承》(2007)、《香港道教——歷史源流及其現代轉型》(2010)、《廣州府道教廟宇碑刻集釋》兩冊(2014)等。

派內丹修煉文獻的問題。本文第一部分將考察毗陵武進縣潘易庵白龍精舍乩壇的淨明背景。考慮到潘靜觀（即潘易庵）在白龍精舍向弟子傳授《淨明忠孝錄》這一事實，本文第二部分將在此基礎上，把《金華宗旨》的形成過程置於明末清初的江西南昌及江浙地區，如南京、杭州、常州等地，流行於士紳階層之間的淨明傳統中重新考察。由此，本文致力於論證清初毗陵刊刻的《金華宗旨》祖本應該被視為以上晚明清初編輯淨明金丹傳統文獻的延續，並將從此一視角展開分析。

關鍵詞：《太乙金華宗旨》、邵志琳、淨明傳統、常州乩壇、呂祖乩壇、清代道教

COPYRIGHTED MATERIALS OF
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS

一、研究源起：《太乙金華宗旨》及其與淨明傳統的關係

近年，森由利亞和 Monica Esposito (莫尼卡，1962–2011) 在研究清代 (1644–1911) 《道藏輯要》時，對著名內丹經書《太乙金華宗旨》(除特別註明外，本論文以下簡稱《金華宗旨》) 進行了嚴密的考察。1998 年，兩位學者分別就清代《金華宗旨》的不同刻本以及它在不同道派中的傳播途徑，發表了相關研究。¹ 根據他們的研究，現存的五種《金華宗旨》產生於清代，由不同的呂祖乩壇信士團體編纂刊刻而成。這五種刻本分別是：(1) 邵志琳 (1748–1810) 增輯，乾隆四十年 (1775) 刊刻於武林 (杭州) 的《呂祖全書》(六十四卷) 第四十九卷，《先天虛無太乙金華宗旨》全十三章 (見圖一)；(2) 陳通真 (號謀同子) 重校，大約在咸豐二年 (1852) 於蘇州重刻的《呂祖全書宗正》(十八卷) 第十卷，《先天虛無太乙金華宗旨》全十三章；² (3) 嘉慶八年至十年 (1803–1805) 北京蔣予蒲 (1755–1819) 纂輯的《呂祖全書正宗》(十七卷) 第二卷，《孚佑上帝天仙金華宗旨》全十三章；(4) 嘉慶十年至二十年 (1805–1815) 蔣予蒲編輯《道藏輯要》室集二，《孚佑上帝天仙金華宗旨》全十三章；(5) 湖州金蓋山閔一得 (1758–1836) 編《道藏續編》(1834) 第一集，《呂祖師先天虛無太乙金華宗旨》全十三章。比較而言，除乾隆四十年的邵志琳本，《金華宗旨》的主要版本都刪除了清代十七世紀毗陵 (常州) 參與淨明乩壇活動的信士們所作的七篇序。

¹ 森由利亞：〈《太乙金華宗旨》の成立と変遷〉，《東洋の思想と宗教》，第15號 (東京：早稻田大學東洋哲學會，1998)，頁43–64；Monica Esposito, “The Different Versions of the Secret of the Golden Flower and Their Relationship with the Longmen School,” *Transactions of the International Conference of Eastern Studies* 43 (1998), 90–109。又見兩位所發表的與《太乙金華宗旨》相關的其他研究，如 Mori Yuria (森由利亞), “Identity and Lineage: The *Taiyi jinhua zongzhi* and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China,” in Livia Kohn and Harold D. Roth, eds., *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002), 165–184；Monica Esposito:〈清代における金蓋山龍門派の設立と『金華宗旨』〉，收入京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》(京都：臨川書店，2007)，頁259–268；Monica Esposito, *Creative Daoism* (Wil/Paris: UniversityMedia, 2013), 263–315。

² 1852年刊本《呂祖全書宗正》現仍藏於日本京都大谷大學、北京國家圖書館和臺灣大學圖書館。又見 Monica Esposito, *Creative Daoism*, 283。

對比森由利亞和莫尼卡的研究，兩位學者在研究方法和相關結論上的相似處很清楚。這種相似也許可以歸結於他們直接的研究興趣，即兩位都集中考察了以下問題：通過《金華宗旨》來理解蔣予蒲編輯《道藏輯要》，以及閔一得建構金蓋山龍門派正統性的目的和願景。³ 為此，他們分別比較了不同版本《金華宗旨》的序、跋、附文以及十三章內容的增刪、改編情況。最後，莫尼卡認為：「版本之間的增刪改編清楚地反映了相關道派對祖本的重構情況。」⁴ 同樣，森由利亞總結到：「他們〔《金華宗旨》的編者〕通過把文本及其傳播置於他們理想的宗派處境中，來獲得派系的歸屬感。」⁵

對於十八世紀晚期蔣予蒲所屬的北京覺源壇天仙派而言，一方面，蔣予蒲把《金華宗旨》輯入《呂祖全書正宗》及《道藏輯要》時，以邵志琳的「原版」《金華宗旨》作為底本；另一方面，他又刻意迴避了這一點，將這個底本和自己的覺源壇聯繫起來，與邵志琳本保持距離。甚者，蔣予蒲認為《金華宗旨》並非道教淨明道所獨有；相反，他在《全書正宗凡例》中堅稱：「《金華宗旨》，係教外別傳，天仙的派，非僅淨明之道，如《〔淨明〕宗教錄》等書也。」⁶

龍門派第十一代玄裔閔一得則利用《金華宗旨》作為建構金蓋山龍門派正統性的證明。眾所周知，龍門派是中國帝國晚期隸屬於全真教的最重要的道教傳統。⁷ 閔一得採取了比蔣予蒲更極端的立場，他刪

³ 例如見 Monica Esposito:〈清代における金蓋山龍門派の設立と『金華宗旨』〉，頁 239–264；莫尼卡：〈清代全真教之重構：閔一得及其建立龍門正統的意願〉，論文發表於「探古鑒今——全真道的昨天、今天與明天」慶祝青松觀六十年國際學術研討會（香港青松觀主辦，2010年1月6日至8日）。另參森由利亞：〈呂洞賓と全真教——清朝湖州金蓋山の事例を中心に〉，收入野口鐵郎主編：《道教の神神と經典》（東京：雄山閣，1999），頁 242–264。

⁴ Monica Esposito, “The Different Versions of the Secret of the Golden Flower and Their Relationship with the Longmen School,” 91.

⁵ Mori Yuria, “Identity and Lineage: The *Taiyi jinhua zongzhi* and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China,” 181.

⁶ [清]吳鳳洲（託）：〈《全書正宗》凡例〉，收入[清]蔣予蒲彙輯：《全書正宗》，卷首，凡例頁 1b。本文依據的《呂祖全書正宗》版本是現藏於日本京都大谷大學的版本，共十七卷。《全書正宗》屬嘉慶十年（1805）刊本，如卷一的《十六品經》就收載有吳璣於嘉慶乙丑（1805）所撰的〈《十六品經》後跋〉。

⁷ 近期有關清代龍門派的研究，見 Monica Esposito, “Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality,” *Journal of Chinese Religions* 29

除了全部十四篇由神明降授和淨明嗣派弟子所撰的序，甚至批評邵志琳本《金華宗旨》（蔣予蒲所據底本）為「偽本」。另一方面，閔一得否定了邵志琳稱該丹經為「斗中孝悌王之傳」的觀點，反而把這本丹書之源頭納入金蓋山龍門系統，宣稱《金華宗旨》的祖本來自金蓋山呂祖乩壇的降乩：「是書出於康熙戊辰歲[1688]，金蓋龍嶠山房宗壇所傳。本山先哲陶石庵先生[?-1692]壽諸梓。嘉慶間，蔣侍郎元庭先生得傳抄謄本，纂入《道藏輯要》。後在浙省見本山梓本，議即改梓。」⁸

關於《金華宗旨》的歸屬，蔣予蒲稱其屬於天仙派，閔一得又認為屬於龍門派，這種分歧顯然是他們出於自身道派身分認同而進行文本重構的結果，這種重構論述也因不同的教派義理而相異。森由利亞和莫尼卡都各自論述了《金華宗旨》祖本各種重構歷史，以及各個版本的編輯刊刻過程，此處不再贅述，筆者最感興趣的卻是乾隆四十年邵志琳本的淨明淵源的相關問題。雖然輯入邵志琳編六十四卷本《呂祖全書》第四十九卷的《金華宗旨》不是「祖本」，但確是現存最古老的版本。據邵志琳述，他所見《金華宗旨》的文本原為二十章，呂祖所降示之「金華宗旨」，即書名中「宗旨」所指，後再經邵志琳析為十三章。祖本《金華宗旨》在呂祖降示的「金華宗旨」之前，先編入長真人譚處端的四篇垂示，⁹隨後是呂祖「金華宗旨」十三章，而被稱為「斗中闡教真人」的邱處機的兩篇垂示則緊隨其後。這就是邵志琳所稱：「張君[即張爽庵]祇依降筆先後，籠統列為二十章。前譚真，次呂祖，終邱

(2001), 192–231; “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty,” in John Lagerwey, ed., *Religion and Chinese Society* (Hong Kong/Paris: The Chinese University Press and EFEO, 2004), v. 2, 621–698; 尹志華：《清代全真道歷史新探》（香港：中文大學出版社，2014）。

⁸ 見[清]閔一得訂正：《呂祖師先天虛無太乙金華宗旨》，收入閔一得編訂：《道藏續編》（道光十四年[1834]刻本，民國初守一子重刊，法蘭西學院高等漢學研究所圖書館藏），第1冊，頁1a。另見閔一得編：《古書隱樓藏書》，第5冊（光緒三十年[1904]刊本，香港中文大學圖書館藏），頁1a。對閔一得把《金華宗旨》的祖本說成產生於金蓋山龍嶠山房的詳細研究，見Monica Esposito, *Creative Daoism*, 293–303。另參森由利亞：〈《太乙金華宗旨》の成立と変遷〉，頁55–60。此外，關於《古書隱樓藏書》的研究，參陳雲：〈閔一得研究〉（成都：四川大學宗教研究所博士論文，2012）。

⁹ 在《金華宗旨》裏，譚處端被封為「神霄雷霆侍辰斗中真人」，他降下的四篇垂示包括：〈開宗闡教〉、〈淨明源流〉、〈太乙法派〉和〈戒律〉。

真。」¹⁰ 對此，邵志琳批評說「前譚真，次呂祖，終邱真」的序次為「不分所言輕重，未免本末失宜。恐後日閱書者，初時展卷，咸目為金華科儀矣」。¹¹ 因此，邵志琳本《金華宗旨》「將祖師所宣宗旨十三章弁首，而譚邱二真之說，作為宗旨垂示，附于卷末」。¹² 用莫尼卡的話說，邵志琳把《金華宗旨》編為十三章，並把譚處端和邱處機之說附於卷末的改動屬於「編輯」的性質。¹³

儘管蔣予蒲和閔一得在其編纂的版本中都刻意迴避了《金華宗旨》和淨明派之間的歸屬關係，但很顯然，《金華宗旨》祖本的乩示實際上發生在康熙七年(1668)和三十二年(1692)，毗陵郡郡治武進縣城區(今江蘇常州市)¹⁴ 的兩個呂祖乩壇裏。邵志琳本的十四篇序、兩篇附文和一篇跋文一致表明了《金華宗旨》的編輯者信奉淨明傳統的宗教事實。有七篇序降自七位神明，分別是淨明派啟教祖師斗中孝悌王、¹⁵ 淨明立教祖師許旌陽真君、孚佑帝君呂祖、張三丰祖師、邱長春真人、譚長真真人和王天君。其餘七篇署名為「淨明嗣派弟子」，分別是潘易庵、劉度庵、許深庵、顧旦初、莊惺庵、屠宇庵和張爽庵。邵志琳〈《先天虛無太乙金華宗旨》小序〉稱《金華宗旨》屬於「闡說存心養

¹⁰ [清]邵志琳：〈《先天虛無太乙金華宗旨》小序〉，收入邵志琳增輯：《呂祖全書》(清乾隆四十年[1775]刻本，京都大學人文科學研究所藏)，第49卷，原序頁1b。

¹¹ 同上註。

¹² [清]邵志琳：〈《先天虛無太乙金華宗旨》小序〉，原序頁1b-2a。

¹³ 見Monica Esposito, *Creative Daoism*, 275。

¹⁴ 常州之名始於隋開皇九年(589)，古稱延陵、毗陵、晉陵。春秋吳國公子季扎(公元前576年至前484年)受封於延陵。漢初，改延陵鄉為毘陵縣。晉太康二年(281)，初置毘陵郡。隋開皇九年，罷毘陵郡，始置常州。明洪武元年(1368)，改路為府，曰常州府，武進為府治。詳見《武進縣志》，卷一(乾隆三十年[1765])，收入《故宮珍本叢刊》，第90冊，《江蘇府州縣志》，第4冊(海口：海南出版社，2001)，頁35-36。

¹⁵ 淨明派信奉孝悌王為道教玄元始三炁中的玄炁。參[清]胡之攻、胡士信編：《太上靈寶淨明宗教錄》，卷六(江西省南昌市王氏新風樓藏本，刊刻年份不詳，或為同治、光緒間補刊本)，頁1a，〈淨明宗派〉：「啟教祖師孝道僊王。孝道僊王者，即始炁，大道之稱也。啟教祖師孝道明王。孝道明王者，即元炁，至道之稱也。啟教祖師孝悌王。孝悌王者，即玄炁，孝道之稱也。」關於《太上靈寶淨明宗教錄》康熙祖本的研究，另參許蔚：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》(上海：上海世紀出版集團、上海書店，2014)，頁116-129。

性之學」，係「旌陽真君受斗中孝悌王之傳」，且由「祖師[呂祖]代旌陽闡述《宗旨》，以詔後學也」。¹⁶ 康熙七年，許旌陽真君宗旨之傳，由呂祖、邱處機真人和譚處端真人下降於毗陵白龍精舍。由此，通過毗陵武進淨明嗣派弟子的扶乩活動，這本淨明派內丹經書與許旌陽（受命於斗中孝悌王）的垂示聯繫起來。白龍精舍淨明嗣派弟子之一的屠宇庵於康熙三十一年所撰的〈《太乙金華宗旨》緣起〉中寫到：「迨戊申冬，降乩白龍精舍，……七人拜而受教，直接孝悌王之真傳，即《太乙金華宗旨》也。」¹⁷

森由利亞和莫尼卡均指出邵志琳本《金華宗旨》來源於淨明派。例如，莫尼卡說：「我希望再次強調一個事實，即《金華宗旨》本是降示給淨明運動參與者的。」¹⁸ 同樣，森由利亞注意到《金華宗旨》的編輯者是信奉淨明道的。¹⁹ 然而，兩者之間的關係究竟如何，還需深入研究。事實上，莫尼卡和森由利亞皆沒有追溯《金華宗旨》的淨明源頭。換言之，為了深化《金華宗旨》的研究，以下問題同樣值得研究者重新審視：《金華宗旨》為甚麼是淨明傳統的產物？某程度上，邵志琳的〈序〉明白地把《金華宗旨》歸在「淨明大法，忠孝雷霆」²⁰的教義下。以邵志琳的這個說法為基礎，本文旨在利用淨明經典的歷史和文獻證據，特別是與明末清初淨明金丹修煉有關的文獻證據，來深入理解《金華宗旨》祖本如何成為淨明派內丹修煉文獻的問題。

本文第一部分將考察毗陵武進縣潘易庵白龍精舍乩壇的淨明背景。潘易庵弟子屠宇庵撰的〈《太乙金華宗旨》緣起〉清楚說明了他受到《淨明忠孝錄》的啟發而成為淨明信徒，這本淨明經集即是其師潘易庵於康熙五年（1666）傳授予他的：「憶自丙午歲，余小子元[案：屠氏道名為乾元]²¹ 奉教於易庵先生之門。先生授以《淨明忠孝錄》一

¹⁶ [清]邵志琳：〈《先天虛無太乙金華宗旨》小序〉，邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁1a-b。

¹⁷ [清]屠宇庵：〈《太乙金華宗旨》緣起〉，[清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁16b。

¹⁸ Monica Esposito, *Creative Daoism*, 278.

¹⁹ 森由利亞：〈《太乙金華宗旨》の成立と変遷〉，頁48。

²⁰ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁1a。

²¹ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，頁26b。

冊，曰：『此旌陽真君四字天經也。』²² 並且，在他信奉淨明忠孝信仰之後，屠氏追問其師曰：「其當吾世，可親承法語之提誨？」潘易庵回答說：「是不難。真君因蔡霄啟會，奏聞上帝，命大羅真人純陽呂祖、神霄侍宸長真譚祖協理龍沙大法，飛鸞演化，降周子桮鶴壇中，已數年矣。」²³（案：周子桮鶴壇即白龍精舍。）在邵志琳本裏，潘易庵是大多數乩壇成員（至少有七位）的導師。他們聚集在白龍精舍，所接受的呂祖降示口諭便是《金華宗旨》的最初來源。在〈《太乙金華宗旨》緣起〉裏，屠宇庵詳細講述了潘易庵的淨明團體如何在乩壇上虔誠地信奉許真君，且通過呂祖和另外兩位全真教真人譚處端和邱處機的降示，得到斗中孝悌王和許真君的金丹真傳，這就是《金華宗旨》最初的形態。

如此一來，有必要在此處先簡單介紹潘易庵，後文將會有更詳細的論述。清初關中大儒李顥（字中孚，稱二曲先生，1627–1705）的弟子王心敬（1656–1738）所撰《南行述》，記述了其師李顥從康熙九年（1670）十二月到十年（1671）三月應常州知府駱鍾麟（活躍於1669–1671）²⁴ 的邀請，南下毗陵講學的見聞。其中提到李顥與潘靜觀盤桓談道，並稱：「潘易庵先生，諱靜觀。」²⁵ 據此，潘易庵即潘靜觀。²⁶ 據說潘靜觀是其家鄉毗陵的一位德高望重的陽明學派學者，²⁷ 也是士紳階層中一位有聲望的儒士。由於他過著退隱生活，人們又稱其為「隱士」。于琨〈常州重劃圓妙觀碑記〉（康熙三十一年[1692]）提及「隱士潘靜觀考《僊鑑》源流」一句。²⁸ 此外，他還是龍門派道士朱元育（活

²² [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁15b。

²³ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁16a。

²⁴ 《武進縣志》，卷六，頁211，〈名宦〉：「駱鍾麟，號蓮浦，臨安人。舉人，由西安郡丞擢知常州……。初官關中時，故師事布衣李顥。顥，整屋人，字中孚，學者稱二曲先生。迎至延陵書院，率士大夫以時會講。」

²⁵ [清]王心敬：《南行述》，收入《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，1989），第252卷，頁370上。

²⁶ 筆者感謝尹志華〈《太乙金華宗旨》的問世及其道派特徵考〉一文提供這一條重要信息。見《香港中文大學道教文化研究中心通訊》，第17期（2010年4月），頁2。

²⁷ 關於晚明儒學之士的淨明信仰，參張藝曦：〈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〉，《明代研究》，第20期（2013年6月），頁1–33。

²⁸ [清]于琨：〈常州重劃圓妙觀碑記〉，見于琨修，陳玉璣纂：《常州府志》，卷

躍於1657–1669，號雲陽道人)的弟子。朱元育曾為兩種內丹經典《參同契》和《悟真篇》註疏，是為《參同契闡幽》(見圖二)和《悟真篇闡幽》，後來都被蔣予蒲輯入《道藏輯要》。²⁹ 研究內丹傳統的學者指出，朱元育的兩種內丹註疏在清代乃至當代的內丹派系裏流傳廣泛，備受推崇。³⁰ 現在所知道的《悟真篇闡幽》第一版是康熙六十年(1721)天德堂刊刻本，該書卷前題有「朱元育口授，潘靜觀述，許靜篤、卜靜淵、劉靜源、莊騫梓」。³¹ 引人注意的是，這個名單中提到的朱元育的其他弟子同樣是在白龍精舍接受《金華宗旨》乩示的聚會者。例如許靜篤(即許深庵)、劉靜源(即劉度庵)、莊騫(即莊惺庵)三位都是在白龍精舍拜受《金華宗旨》的淨明嗣派弟子，並為祖本撰有序言。本文將以這種師徒關係為背景，追蹤扶乩而成的淨明內丹經書《金華宗旨》和朱元育在《參同契闡幽》、《悟真篇闡幽》裏傳授的內丹之間可能存在的某種聯繫。

考慮到潘靜觀在白龍精舍向弟子傳授《淨明忠孝錄》這一事實，文章第二部分將在此基礎上，把《金華宗旨》的形成過程置於明末清初江西南昌及江浙地區，如南京、杭州、常州等地，流行於士紳階層之間的淨明傳統中重新考察。這群士紳致力於淨明經典的編纂、刊刻和流通，《淨明忠孝錄》便是晚明出現的一種淨明文獻，旨在宣揚「忠孝」的淨明教義，「忠孝」思想貫穿許遜信仰的文本傳統。對於元代(1271–

三十六，〈藝文〉(康熙三十六年[1697])，《中國地方志集·江蘇府縣志輯》(上海：新華書店上海發行所，1991)，第36冊，頁814下。

²⁹ 《參同契闡幽》，收入蔣予蒲彙輯：《道藏輯要》(清嘉慶十年至二十年[1805–1815]刊本，京都大學人文科學研究所藏)，虛集1–2；《悟真篇闡幽》，收入《道藏輯要》，奎集3。

³⁰ Fabrizio Pregadio, *The Seal of the Unity of the Three* (Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011), v. 2, 173. 另見[清]朱元育：《參同契闡幽、悟真篇闡幽》(北京：華夏出版社，2009)。

³¹ 1721年天德堂本《悟真篇闡幽》現藏於北京國家圖書館。嘉慶本《道藏輯要》所收的《悟真篇闡幽》只題：「紫陽真人張伯端著。雲陽道人朱元育闡幽。」見奎集3，頁1a。筆者未見北京國家圖書館藏本，這一條資料乃是引用自松下道信為筆者主持的「道藏輯要研究計劃」所撰寫的〈《悟真篇闡幽》提要〉(未出版)。松下道信謂：「康熙本。朱元育口授，潘靜觀述，許靜篤、卜靜淵、劉靜源、莊騫梓。康熙六十年新鐫，天德堂藏片。三卷。九行十八字，白口，四周單邊。版心記有『南宗書』。全篇加有圈點及頭註。並且本書與朱元育的《參同契》註釋書《參同契闡幽》一同印行，收入同一帙中。」

1368) 劉玉 (1257-1308) 所創淨明忠孝道書《淨明忠孝全書》的版本目錄學研究，證明了淨明道派在民間士大夫階層的發展和傳播貫穿了整個明代。³²《淨明忠孝全書》在劉玉所編《淨明忠孝之書》的基礎上，經過多次增修而成。除了明《正統道藏》收入的由淨明嗣派弟子徐慧不晚於元代泰定四年(1327)編成及刊印的六卷本《淨明忠孝全書》之外，據許蔚的考證，有證據表明在明代至少還存在三種不同的《淨明忠孝全書》的本子，分別刊印於洪武三十一年(1398)、景泰三年(1452)和嘉靖元年(1522)。³³

此外，在江西南昌和江蘇金陵地區，許多信奉淨明道的士紳精英積極致力於淨明文獻的收集、編纂和刊刻。³⁴ 比如，淨明叢書《出像許真君淨明宗教錄》全十五卷，由一位虔誠的淨明信士楊爾曾(1573-約1623)於萬曆三十一年(1603)編輯而成。³⁵ 楊爾曾，錢塘人，曾在蘇州經營書坊「草玄居」。³⁶ 萬曆三十二年(1604)，一位江西新建淨明信士、書商詹易齋續刊楊爾曾本《許真君淨明宗教錄》，並未附另一部新構造的淨明經典《淨明歸一內經》一卷。³⁷ 據北京大學圖書館收

³² 見秋月觀暎：《中國近世道教的形成：淨明道の基礎的研究》(東京：創文社，1978)，頁170-178；許蔚：《斷裂與建構：淨明道の歴史と文獻》，頁370-380。

³³ 許蔚：《斷裂與建構：淨明道の歴史と文獻》，頁69稱《天一閣書目》(見《續修四庫全書》[上海：上海古籍出版社，1997]，第920冊，頁177下-178上)卷三之二子部道家類著錄《淨明忠孝全書》一卷，記有：「洪武戊寅[1398]右春坊司郎曾恕序。」另有日本內閣文庫所藏明邵以正景泰三年序的刊本。關於《淨明忠孝全書》的各種版本，另參許蔚：〈《淨明忠孝全書》的版本、內容及意涵概說〉，《香港中文大學道教文化研究中心通訊》，第37期(2015年3月)，頁1-5；畑忍：〈『淨明忠孝全書』成書考—劉玉に降授された教法をめぐって〉，《人文論叢》，第28卷(大阪：大阪市立大學大學院文學研究科，2000)，頁37-54。

³⁴ 參張藝曦：〈明中晚期江右儒學士人與淨明道の交渉——兼論《淨明忠孝全書》の影響〉。

³⁵ 《出像許真君淨明宗教錄》，今見北京大學圖書館收藏。參王重民：《中國善本書提要·子部·宗教類》(上海：上海古籍出版社，1983)，頁412介紹了《許真君淨明宗教錄》的刊刻緣由、冊數、版式、內容及編著等信息。另參許蔚：《斷裂與建構：淨明道の歴史と文獻》，頁83-90。

³⁶ 參龔敏：〈明代出版家楊爾曾編撰刊刻考〉，《文學新論》，第10期(2009年12月)，頁195-230。

³⁷ 許蔚：《斷裂與建構：淨明道の歴史と文獻》，頁84-85。又見Guo Wu, "The Record of Purity and Brightness: Versions and Contents," *Journal of Daoist Studies* 8 (2015), 99-100。

藏的萬曆三十二年詹氏西清堂刊《淨明歸一內經》題：「南畿水晶子〔趙一明〕撰，星邑陳堯卿錄，書林詹易齋梓。」卷末提及撰經者水晶子：「皇明萬曆甲辰〔1604〕金望月，南畿宛陵涇川淨明忠孝後嗣上帝詔封九天都大使管事學仙童子趙一明，俗名善為，號自然，字水晶子謹撰。今在江西南康府廬山黃巖洞新建許君萬壽宮刻行。」³⁸ 從上述資料可知，蘇州的淨明信士楊爾曾和江西新建萬壽宮先後編輯並刊行了《淨明忠孝全書》的增補本——《許真君淨明宗教錄》。

另一個明中晚期淨明道精英信士對刊刻淨明文獻做出貢獻的例子是彭好古（活躍於1586–1599，號一壑居士）。彭氏出生於湖北黃州麻城縣。方志記載他1586年考中進士，萬曆十六至十七年（1588–1589）任歙縣（徽州府）知縣。³⁹ 但是在道教裏，他更為人所知的是對明末淨明預言信仰「龍沙讖」的虔信和推廣。對於淨明嗣派弟子來說，龍沙讖的重要性在於這是許遜的神諭式預言：在公元374年他昇仙之後，經過一千二百四十年，豫章地區（包括江南）將有八百地仙出世。⁴⁰ 《道藏》本《淨明忠孝全書》卷一所收的〈淨明道師旌陽許真君傳〉及《西山許真君八十五化錄》中都出現許真君的龍沙讖預言，例如〈淨明道師旌陽許真君傳〉記：「又預讖云：『吾仙去後，一千二百四十年間，五陵之內，當出弟子八百人。其師出於豫章，大揚吾教。郡江心忽生洲掩過沙井口者，是其時也。』」⁴¹ 包括彭好古在內，晚明江西、江南精

³⁸ 轉引自許蔚：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，頁85。另見龔敏：〈明代出版家楊爾曾編撰刊刻考〉，頁206。

³⁹ 《歙縣志》，卷二（民國二十六年〔1937〕），《中國方志叢書·華中地方》（臺北：成文出版社，1975），第246號，頁325、350。又見施擘：〈從新見明冊頁看嘉萬年間徽州土商交游〉，《江淮論壇》，第4期（2013），頁142。

⁴⁰ 有關「龍沙讖語」的研究，見張藝曦：〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》，22卷1期（2011年3月），頁3–9。張藝曦該文，頁12分別引用《水經注》和《太平寰宇記》解釋龍沙位於南昌城北贛江之濱：「贛水，又北逕龍沙西。沙甚潔白高峻，而陴有龍形。連互五里中，舊俗九月九日升高處也」（《水經注》，卷三十九，《四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，1987〕，第573冊，頁581下）；「在州北七里一帶，江沙甚白而高峻，左右居人時見龍跡」（《太平寰宇記》，卷一百零六，《四庫全書》，第470冊，頁133上）。

⁴¹ [元]黃元吉編，徐慧校正：《淨明忠孝全書》，卷一，《道藏》（北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988），第24冊，頁624中。《西山許真君八十五化錄》卷上記龍沙讖，稱：「又〔許真君〕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

英階層中有許多信奉淨明道的文人和會社成員受此預言的影響，虔誠地投身到淨明信仰的實踐風潮中。他們相信一千二百四十年的預言落點在明代晚期，即期待自己所處的時代恰逢許遜神諭應驗之時，修煉內丹是能夠幫助他們齊身八百地仙飛昇登仙的宗教途徑。據龍沙讖預期，萬曆四十二年(1614)前後恰為八百地仙出現之時。為爭取仙籍，彭好古特地製作了一批丹書並努力推廣，其中有彭氏對《悟真篇》、《參同契》、《金碧古文龍虎上經》、《金華秘訣》、《石函記》和《銅符鐵券》等丹書的註疏，這批丹書都被收入在彭好古於萬曆二十五年至二十八年(1597-1600)輯刊的內丹叢書《道言內外秘訣全書》中。彭好古的〈集《道言內外》序〉記述了其編輯該書是為了證明龍沙讖語「信而有徵」：「安知八百者出，不以余之苦為苦也。因裒集《道言內外》……。余安敢自謂有功八百哉，而八百有作，其將以此為嚆矢也。」⁴² 另外，在其〈《石函記》題辭〉(撰於萬曆二十八年)裏，彭好古同樣稱龍沙讖語是其校對許真君《石函記》的目的：「余不敢自謂得其解，而讐校訛膺，使觀者因文得意，因意得訣，以為八百之倡，夫有《石函》而讖為可徵。有余之讐校而《石函》為可讀矣。」⁴³ 龍沙讖和淨明文人彭好古刊行內丹經典等事跡體現了晚明淨明信仰的廣泛傳播，⁴⁴ 由此，本文致力於論證清初毗陵刊刻的《金華宗旨》祖本應該被視為以上晚明清初編輯淨明金丹傳統文獻的延續，並將從此一視角展開分析。

揚吾教。郡江心忽生沙洲，掩過沙井口者，是其時也。」《道藏》，第6冊，頁821中。

⁴² [明]彭好古：〈集《道言內外》序〉，《道言內外秘訣全書》(明新安黃之案校刊本，臺灣國立中央圖書館藏)，序頁4b。

⁴³ [明]彭好古：〈《石函記》題辭〉，《藏外道書》(成都：巴蜀書社，1992)，第6冊，頁296上。

⁴⁴ 對於應龍沙讖登仙的著迷早已在萬曆時期成為一種廣泛的淨明信仰心態，另一例證可舉晚明著名士人屠隆(1542-1605)與友人陳繼儒(1558-1639)的一封通信來證明：「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。」見[明]屠隆：《栖真館集》，卷十六，〈答陳仲醇道兄〉，收入汪宏超主編：《屠隆集》(杭州：浙江古籍出版社，2012)，第5冊，頁311。

二、潘靜觀和《太乙金華宗旨》的淨明源頭

據邵志琳本所載的〈邱長春真人《太乙金華宗旨》序〉，《金華宗旨》祖本最初於康熙七年，在武進縣之西的白龍庵（即白龍精舍，見圖三）降乩而出。⁴⁵ 邱長春真人的〈序〉稱：「昔隨侍呂祖，初至白龍庵，與諸子標示宗旨。」⁴⁶ 二十三年後，《金華宗旨》最終定稿於武進縣的另一乩壇：古紅梅閣。康熙《常州府志》卷十八〈寺觀〉有記「紅梅閣」，稱：「紅梅閣，……相傳為薛道光修煉之所……。國朝康熙三十一年[1692]重修一新。」⁴⁷ 從白龍精舍轉至古紅梅閣之期間，邱長春真人的〈序〉亦提及潘易庵、許深庵等七子的另一個道場：「芳茂道場」（位於武進縣芳茂山），序稱：「越數年，再至芳茂山。許子深庵偕易庵、滄庵輩，又得大暢宗風。」⁴⁸ 事實上，毗陵武進縣城內乩壇的建立與十七世紀當地的士紳精英有密切關係。

首先值得注意的是，白龍精舍因崇奉淨明教主許真君而建立。純陽呂祖被選為「開宗大度師」，⁴⁹ 奉許真君之命，傳奏上帝之旨降乩，又有譚長真和邱長春兩位真人協理降鸞。⁵⁰ 在淨明乩壇白龍精舍處，已經奉教多年的七位成員在康熙七年被選為「淨明續派」，稱為「太乙法派」的第一代弟子，並被授予法名。派詩依後天八卦次序，由「乾」開始，依次為坎、艮、震、巽、離、坤、兌。接受《金華宗旨》的七位第一代弟子屬於「乾」字輩，分別是潘易庵（法名乾德）、屠宇庵（法名乾元）、莊惺庵（法名乾維）、莊誠庵（法名乾心）、周野鶴（法名乾龍）、劉度庵（法名乾善）、許深庵（法名乾亨）。⁵¹ 邵志琳本《金華宗旨》中有四篇序文分別由潘易庵、屠宇庵、劉度庵和莊惺庵撰寫，末尾的

⁴⁵ [清]董似穀等修，湯成烈總纂：《光緒武進陽湖縣志》（光緒十二年[1886]刊本），《新修方志叢刊》185，《江蘇方志》5（臺北：學生書局，1968），頁151、280；另見[清]于琨修，陳玉璣纂：《常州府志》，卷十八，〈寺觀〉，頁378下：「白龍庵，在府學西。明洪武初建。」

⁴⁶ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁5b。

⁴⁷ [清]于琨修，陳玉璣纂：《常州府志》，卷十八，〈寺觀〉，頁378上。

⁴⁸ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁5b。

⁴⁹ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，〈太乙法派〉，頁26b。

⁵⁰ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，序頁16a。

⁵¹ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，〈太乙法派〉，頁26b。

署名格式均為「淨明嗣派弟子」加上其太乙法派的法名，體現了淨明續派的特點。至於他們拜受呂祖降示《金華宗旨》的經過，屠宇庵的〈《太乙金華宗旨》緣起〉作了如下敘述：

迨戊申[1668]冬，[呂祖]降乩白龍精舍，命易庵先生以下七人，先期具疏設誓，而傳宗旨。其證盟者，王天君也。越兩日，先後朝禮上帝、大帝暨道祖、列真。是日，萬靈萃止，八景浮空，鶴駕龍輿，遊翔上下。祖降玄壇，七人拜而受教，直接孝悌王之真傳，即《太乙金華宗旨》也。⁵²

在隨後的二十三年間，七人中的潘易庵、劉度庵、許深庵、莊惺庵等人，有的去世，有的離散，白龍精舍的扶乩活動一度中斷。⁵³直到康熙三十一年，一個以屠宇庵為本師的新淨明嗣派弟子團體形成了。該歲仲夏，屠宇庵稱：「孝悌明王忽奉帝敕來降，重提舊時《宗旨》。」⁵⁴他們在武進縣另一個名叫古紅梅閣的乩壇聚首，《金華宗旨》的傳授在七位新淨明嗣派弟子的手中開始恢復。屠宇庵的弟子張爽庵（法名坎真）記載說：「[純陽聖祖]命宇庵先生為本師。至五月六日，于古紅梅閣，遍禮諸真，始得授《太乙金華宗旨》。嗣後向道者日眾。」⁵⁵屠宇庵命弟子張爽庵在康熙七年第一次降授記錄的基礎之上，輯訂成書：

會宇庵先生，檢昔年法寶授余。因掇取其遺文，發明《宗旨》者，輯而訂之。閱十餘日而始成帙，敬錄以呈我聖祖。祖曰：「此段因緣，子與宇庵均有重任，試為子序之，以垂示方來可也。」嗣是易庵、度庵、深庵三先生起而續序焉。⁵⁶

⁵² [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，〈屠宇庵題《太乙金華宗旨》緣起〉，序頁16b。

⁵³ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，〈屠宇庵題《太乙金華宗旨》緣起〉，序頁17a：「自戊申迄壬申，歷二十餘年，七人或存或亡，各各星散。」

⁵⁴ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，〈屠宇庵題《太乙金華宗旨》緣起〉，序頁17a。

⁵⁵ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，〈張爽庵書《太乙金華宗旨》緣起後〉，序頁18a。

⁵⁶ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，〈張爽庵書《太乙金華宗旨》緣起後〉，

之後，又經乾隆四十年邵志琳重輯刊行，這本淨明派內丹經書終於在江南廣泛流傳開來。

說到《金華宗旨》的產生，潘易庵無疑是白龍精舍接受《金華宗旨》降乩的七位成員的核心；然而，森由利亞和莫尼卡都沒有注意到他起到的中心作用。⁵⁷ 事實上，屠宇庵的弟子、1692年《金華宗旨》的編者張爽庵在所撰〈序〉中稱潘易庵為「吾黨之泰山梁木也」。⁵⁸ 如上文所證實，康熙七年接受了《金華宗旨》降乩的潘易庵和潘靜觀是同一人。與《金華宗旨》的金丹修煉宗旨相關，潘靜觀於康熙六年至八年（1667–1669），參與出版了其龍門派師父朱元育所傳授的《參同契闡幽》（上中下三篇，共七卷，三十六章）、《悟真篇闡幽》（上中下三卷）等內丹學著作和《邱祖語錄》（不分卷）。關於朱元育與道教的关系，在其所撰《參同契闡幽》中，他自稱為「雲陽道人」，且在〈《參同契闡幽》序〉裏，自署為「北宗龍門派下弟子朱元育」，並記述了自己拜師學道，以及至遲在順治十四年（1657），遵師命前往江南毗陵傳道，傳授潘靜觀等弟子丹經的經過：

元育髫年慕道。最初拜北宗張碧虛師，指示玄關。便於此書得個入門，而尚未窺其堂奧。從此足窮五嶽，徧參諸方，鮮有豁我積疑者。最後入終南深處，幸遇靈寶老人，點開心易。……猶憶告別老人時，臨歧丁寧，囑以廣度後人，無令斷絕，且機緣多在大江以南。既而束裝南旋，入園辦道，賴毘陵諸法侶竭力護持，龔了一大事。⁵⁹

前文已提及，潘靜觀（字為谷）是一位有聲望的陽明學者，「素好[陳]白沙[1428–1500]、[羅]近溪[1515–1588]之學，晚專於易」。⁶⁰ 光

序頁18b。另參Monica Esposito, *Creative Daoism*, 274; Mori Yuria, "Identity and Lineage: The *Taiyi jinhua zongzhi* and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China," 168。

⁵⁷ 比如，森由利亞在其對《邱祖語錄》的研究中，沒有提及潘靜觀和潘易庵為同一人的事實。見森由利亞：〈邱祖語錄について〉，收入山田利明、田中文雄編：《道教の歴史と文化》（東京：雄山閣，1998），頁257–273。

⁵⁸ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，序頁19b。

⁵⁹ [清]朱元育：〈《參同契闡幽》序〉，收入蔣予蒲彙輯：《道藏輯要》，虛集1，闡幽序頁2b。

⁶⁰ 《武進縣志》，卷十（乾隆三十年[1765]刊本），頁358。關於晚明儒者，如羅近

緒五年(1879)本《武進陽湖縣志》卷二十八〈藝文〉記有潘靜觀文集《白下草》、《易庵存稿》，惜已不存。⁶¹ 王心敬在《南行述》中特別提到潘靜觀在毗陵是非常有名的士人，且是當地少數能與李顥盤桓談道的精英學者之一。康熙十年三月，當李顥決定離開毗陵，返歸關中時，據說德高望重的潘靜觀特地「出山」，挽留李顥繼續在毗陵講學：「潘易庵亦出山固留。繼之以書曰：『竊聞大道之興廢，全賴唱導之一人……。』」⁶² 此外，康熙三十四年(1695)《常州府志》卷三十六〈藝文〉，收有武進知縣于琨(康熙二十九年[1690]任)撰〈常州重建圓妙觀碑記〉，也提到了隱士潘靜觀及其弟子在古紅梅閣的道教誦經活動：「隱士潘靜觀考《僊鑑》源流……。至今恒與諸友在紅梅閣凌晨誦《玉皇經》。暇則講易，亶亶不倦。」⁶³

就《金華宗旨》的淨明源頭而言，潘靜觀於順治四年至康熙十年(1647-1671)間在毗陵的道教生活的記錄更值得我們注意。首先，雲陽道人朱元育在〈《參同契闡幽》序〉裏提到潘靜觀是他的弟子。⁶⁴ 朱元育說：「丁酉歲[順治十四年，1657]挈門下潘子靜觀習靜華陽，兼覽《道藏》。」⁶⁵ 這是他和弟子潘靜觀於順治十四年冬天，在茅山華陽觀閉關八十天，著述《參同契闡幽》的事。他提到師徒二人「[於茅山]禁足結冬，日誦正文[即《參同契》]一兩章。與潘子究其大義，令筆錄焉。深山靜夜，秉燭圍爐，兩人細談堂奧中事。思之不得，鬼神來告，久而豁然貫徹矣。更八十晨昏，草本乃就，題曰《闡幽》」。⁶⁶ 朱元育說，《參同契闡幽》初稿完成後，又與潘靜觀幾經修訂而成定稿，

溪等人的陽明學說，參岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯：《王陽明與明末儒學》(上海：上海古籍出版社，2000)。

⁶¹ [清]王其淦、吳康壽修，湯成烈等纂：《光緒武進陽湖縣志》，卷二十八，〈藝文〉(光緒五年[1879]刻本)，收入《中國地方志集成·江蘇府縣志》(上海：江蘇古籍出版社，1991)，第37輯，頁729。

⁶² [清]王心敬：《南行述》，頁371。

⁶³ [清]于琨修，陳玉璣纂：《常州府志》，卷三十六，〈藝文〉，頁814下。

⁶⁴ 雖然朱元育稱其屬北宗龍門派下弟子，但是潘靜觀沒有提及自己也屬龍門派。

⁶⁵ [清]朱元育：〈《參同契闡幽》序〉，收入蔣予蒲彙輯：《道藏輯要》，虛集1，闡幽序頁2b。另據趙衛東考究，「茅山在有明一代曾四次獲賜《道藏》，元符宮、九霄宮與乾元觀都曾藏有《道藏》，這種情況在全國是很少見的」。見〈茅山乾元觀《道藏》抄本流傳山東考〉，《宗教學研究》，第1期(2013)，頁43。

⁶⁶ [清]朱元育：〈《參同契闡幽》序〉，闡幽序頁2b。

但仍未刊行：「既脫稿，復與潘子改正數番，剝盡皮膚，獨留真實，私作枕中鴻寶。」⁶⁷ 茅山之行後，又經過十年，到康熙六年（1667），朱元育的兩名弟子許靜篤和張靜鑑，向他們的師父提議刊行《參同契闡幽》以廣其流通，才「鳩工募刻」，七卷本《參同契闡幽》的刊刻終於告成。值得注意的是《參同契闡幽》對後來白龍精舍降乩的《金華宗旨》的影響，我們發現《參同契闡幽》中的「金華」一詞共出現了三十二次。相比之下，「金華」一詞在《金華宗旨》中出現了十一次。

《悟真篇闡幽》是朱元育另一部重要的內丹經註疏。《悟真篇》為張伯端（987-1082）的著作，張伯端被認為是北宋金丹南宗祖師。如上文所述，康熙六十年天德堂本《悟真篇闡幽》是現存最早的版本；然而，該版本中沒有說明《悟真篇闡幽》的最早版本是否在朱元育生前已出版。相反，天德堂本中準確地記載了潘靜觀在其老師的《悟真篇闡幽》的出版過程中發揮了重要作用，其中提到該書由「朱元育口授，潘靜觀述，許靜篤、卜靜淵、劉靜源、莊騫梓」。⁶⁸ 據此，除了上述提及的潘靜觀、許靜篤和張靜鑑外，朱元育的弟子還有卜靜淵、劉靜源、莊騫等毗陵武進縣的士紳精英。

《邱祖語錄》，又稱《邱長春語錄》⁶⁹ 或《長春祖師語錄》，⁷⁰ 是第三個能證明清初順治至康熙年間朱元育和潘靜觀之間師徒關係的有價值的信息來源。香港中文大學圖書館今藏有一部《張紫陽外集、邱長春語錄》，一函，一冊，墨印。內封背頁牌記鐫「壬戌仲春甯鄉同善分社重刊」。⁷¹ 《邱長春語錄》開篇為《長春祖師傳》，且題為「毗陵後學莊騫撰」（見圖四）。傳記之後即為長春真人的《語錄》部分，記載了邱處機通過扶乩降示與弟子的問答。⁷² 潘靜觀及其弟子所受的《金華宗旨》亦收載了邱長春降乩的兩篇垂示。《邱長春語錄》附有一篇跋文，落款題

⁶⁷ 同上註，闡幽序頁3a。

⁶⁸ 見《悟真篇闡幽》（康熙六十年版本，北京國家圖書館藏）。

⁶⁹ [清]莊騫：〈長春祖師傳〉，收入《邱長春語錄》（道光二十三年[1843]刻本，同治元年[1862]甯鄉同善分社重刊，香港中文大學圖書館藏），頁1a-4b。

⁷⁰ 《三洞拾遺》收入一卷本《長春祖師語錄》，題為光緒戊申年（1908）重刊，板存京西白雲觀。見《三洞拾遺》，第16冊（北京：黃山書社，2005），頁379-382。

⁷¹ 估計壬戌年為民國十一年（1922）。

⁷² 《邱長春語錄》記錄邱處機與弟子的問答，應屬乩示，而非邱處機在世時與其弟子的直接問答語錄。關於此點，見森由利亞：〈邱祖語錄について〉，頁262-263。

記：「乾隆四年[1739]歲在己未四月青溪道士董洪敬識。道光二十三年[1843]滇南了夢子羅圓志重刻。」⁷³ 據此，《邱長春語錄》道光本最早刊行於乾隆四年。除道光重刻本，活躍於嘉慶、道光年間的淨明道弟子傅金銓（號濟一子）⁷⁴ 所編的《濟一子道書十七種》中亦收入《邱祖全書》。⁷⁵ 該書開篇為《邱祖本傳》，之後有《邱祖語錄》及結尾的〈《語錄》後序〉。該《邱祖本傳》的撰寫者中沒有莊騫，但文字內容與中文大學藏本相同。此外，上述兩個刊本收載的《語錄》部分亦相同。但濟一子另附有一篇〈《語錄》後序〉，撰者的落款題為「皇明永樂十三年[1415]龍門弟子潘靜觀拜序」。雖然此落款與潘靜觀在世時間不符，但是該序提及了莊惺庵（即莊騫）：「惺庵莊子因讀此《錄》，忽有所悟，遂發願付梓流通，公其海內。雲陽師笑而諾之。」⁷⁶ 結合《邱長春語錄》兩個刊本的信息，其第一次付梓與朱元育的兩位毗陵弟子：潘靜觀和莊騫有關係，即在刊刻長春祖師的《語錄》時，同時收入了莊騫所撰寫的《長春祖師傳》和潘靜觀的〈《語錄》後序〉。

據潘靜觀〈《語錄》後序〉所言，他的師父所傳授的《邱祖語錄》起初由龍門派祖師張碧虛傳下。該書一直秘不示人，直到康熙六年（1667），朱元育首先對弟子公開傳授。潘靜觀寫到：「歲在丁未[1667]，上邱祖法相，[紅梅]閣上光明煥發，因而法會雲集。一日我師忽出是篇，示二三同志，曰：『此無上法寶也。子輩珍藏勿洩。』[潘靜]觀一見，不勝驚喜，頂禮拜受。」⁷⁷ 截止至當時，他師從朱元育已經二十餘年。⁷⁸ 由此推之，潘靜觀最晚在順治四年（1647）已經

⁷³ 《邱長春語錄》（道光二十三年刻本，香港中文大學圖書館藏），頁14b。

⁷⁴ 關於傅金銓的研究，參謝正強：《傅金銓內丹思想研究》（成都：巴蜀書社，2005）；Elena Valussi, “Printing and Religion in the Life of Fu Jinquan: Alchemical Writer, Religious Leader, and Publisher in Sichuan,” *Daoism: Religion, History and Society* 4 (2012), 1–52。

⁷⁵ 《邱祖全書》，收入[清]傅金銓（濟一子）編：《濟一子道書十七種》（蜀東善成堂藏板，道光年間[1821–1850]刻本，全19冊，廣州中山大學圖書館藏[典藏號10702]），第8冊，頁1a–17b。另見《藏外道書》，第11冊（成都：巴蜀書社，1992–1994），頁282–301。

⁷⁶ [清]潘靜觀：〈《語錄》後序〉，收入傅金銓（濟一子）編：《濟一子道書十七種》，第8冊，頁17b。另見《藏外道書》，第11冊，頁290上。

⁷⁷ [清]潘靜觀：〈《語錄》後序〉，頁16b。另見《藏外道書》，第11冊，頁289下。

⁷⁸ 同上註。

拜朱元育為師，而十年之後，也就是順治十四年，正是他們一同前赴茅山，經歷八十天而著述成《參同契闡幽》初稿的時間。及後，再至康熙六年，潘靜觀又拜受《長春祖師語錄》。

某種程度上，我們可以從朱元育的內丹作品中找到扶乩活動的痕跡。朱元育自稱「北宗龍門派弟子」。其〈《參同契闡幽》序〉裏記載，他離開了他的道師——終南山靈寶老人，定居在毗陵武進，是為「入園辦道」一事。⁷⁹ 沒有證據表明毗陵的白龍精舍是由朱元育創立的。但是，有以下幾點值得注意，它們暗示了朱元育的內丹註疏以及《邱祖語錄》事實上與扶乩活動有關。比如，朱元育對他和潘靜觀在茅山上一同練習內丹的非凡體驗如此描述：「思之不得，鬼神來告，久而豁然貫徹矣。」⁸⁰ 又如，森由利亞反駁了該書是全真教邱處機在元代（1271–1368）所創作的傳統觀點，並給出了有力的證明。⁸¹ 與其說《邱祖語錄》是邱處機在世時的元代著作，筆者傾向於認為這是一部扶乩文本，於康熙六年丁未，由邱長春降授給毗陵乩壇的信徒們。正如森由利亞所指出的，《邱祖語錄》的邱祖不是元代全真傳統裏的那位歷史人物，而是一個被乩壇信徒崇拜的道教神仙，⁸² 這群信徒常常就內丹修煉的問題向邱祖叩筆降示。再如，在朱元育於康熙八年己酉年仲春寫成〈《參同契闡幽》序〉的前一年冬天，朱元育的弟子們開始在白龍精舍接受呂祖降授《金華宗旨》。這樣一來，儘管沒有證據證明朱元育直接參與了白龍精舍的扶乩活動，或者是參與了《金華宗旨》的編輯，但是，他顯然不可能不知道他的弟子們的扶乩活動。

正如邵志琳序所述，《金華宗旨》祖本包括十四篇序。首七篇通過扶乩產生的序分別由以下道教神明和道派祖師所降：孝悌王、許旌陽真君、孚佑帝君、張三丰、邱長春、譚長真和王天君。其後，另有七

⁷⁹ [清]朱元育：〈《參同契闡幽》序〉，頁2。有關全真環堵修行的研究，見Vincent Goossaert, “Starved of Resources: Clerical Hunger and Enclosures in Nineteenth-Century China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62.1 (2002), 77–133。

⁸⁰ [清]朱元育：〈《參同契闡幽》序〉，闡幽序頁2b。

⁸¹ 趙衛東：〈邱祖語錄與邱處機關係新考〉對森由利亞的觀點作了回應，但仍站在舊立場，認為《邱祖語錄》乃是邱處機在世時與其弟子的問答語錄。見《弘道》，總第58期（2014），頁19–27。

⁸² 森由利亞：〈邱祖語錄について〉，頁263。

篇分別由七位乩壇成員，以「淨明嗣派弟子」的名義撰寫的序，它們的作者分別是：潘靜觀、劉度庵、許深庵、顧日融、莊惺庵、屠宇庵和張爽庵。儘管《金華宗旨》後來的版本將七位淨明嗣派弟子的序刪去，但它們對我們深入理解《金華宗旨》祖本形成的宗教社會處境具有重要價值。上文已知屠宇庵是潘靜觀的弟子，張爽庵是屠宇庵的弟子。根據《參同契闡幽》、《悟真篇闡幽》和《邱祖語錄》中出現的證據，其中有五位應是朱元育的弟子。第一位是潘靜觀；第二位是許深庵，即許靜篤。他的名字也出現在《參同契闡幽》內，他建議師父朱元育把《參同契闡幽》傳授給更多的人：「歲在丁未[1667]，許子靜篤啟請流通，公諸同志。」⁸³ 許靜篤還校輯了《悟真篇闡幽》。⁸⁴ 第三位弟子是顧日融，他在序中提及了師從朱元育學習「回光」法的事：「訪明陽朱道師，而與聞回光守中之旨。」（案：此處的「明陽」屬於訛文，朱元育的號是雲陽道人）。⁸⁵ 顧日融還在康熙三十九年（1700）刊行了潘靜觀《易經》注的刪節版，名為《道德經妙門約》。他在《道德經妙門約》序中，又稱自己是為谷道人的弟子，為谷道人即潘靜觀（案：潘靜觀，字為谷）。⁸⁶ 他還稱潘靜觀「生平深入道教」，為《悟真篇》、《參同契》、《陰符經》和《清靜經》等書作註。⁸⁷ 因此，有理由推測潘靜觀對《悟真篇》和《參同契》的註疏與他和朱元育共同編寫《參同契闡幽》和《悟真篇闡幽》的經歷有關。

朱元育的第四位弟子是莊惺庵。從〈《語錄》後序〉中所提及的朱師的弟子名單可推斷，朱元育專門把《邱祖語錄》傳授予莊惺庵（即莊騫），同意由他負責付梓。該序也詳細描述了莊惺庵在康熙六年因閱讀《邱祖語錄》而有所體悟，並「發願付梓」的事。⁸⁸ 莊惺庵是清代武

⁸³ [清]朱元育：〈《參同契闡幽》序〉，闡幽序頁3a。

⁸⁴ 見1721年天德堂本《悟真篇闡幽》，北京國家圖書館藏。

⁸⁵ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，〈序〉，頁13a。

⁸⁶ [清]顧日融：《道德經妙門約》（嘉慶十四年[1809]版），收入《老子集成》（北京：宗教文化出版社，2011），第9冊，頁325題《道德經妙門約》為「晉陵為谷道人潘靜觀注，後學弟子顧日融約。」另參劉固盛、王闓：〈全真龍門派在清初的另一種生存境遇——對潘靜觀及其《道德經妙門約》的考察〉，《華中師範大學學報（人文社會科學版）》，第53卷第6期（2014），頁140–148。

⁸⁷ [清]顧日融：《道德經妙門約》，《老子集成》，第9冊，頁325。

⁸⁸ [清]潘靜觀：《邱祖全書》，〈《語錄》後序〉，收入傅金銓（濟一子）編：《濟一子道

進縣最重要的文人士紳家族莊氏家族的一員，他也參與了白龍精舍乩壇孝悌王傳授《金華宗旨》的活動，因此，對莊惺庵的了解可以豐富我們對《金華宗旨》的學術、社會背景的理解。

朱元育的第四和第五位弟子，莊惺庵和劉度庵都來自毗陵士紳家族。兩家通過聯姻，在毗陵聯合起了兩個最有勢力的家族，延續了明清兩代。⁸⁹ 正如本杰明·艾爾曼 (Benjamin Elman) 在他對帝國晚期常州今文經學派的研究中所示：「常州今文經學傳統實質上是十八世紀莊氏家族經學傳統的體現。」⁹⁰ 常州莊家在今文經學方面的顯赫地位得益於他們在明清兩代科舉考試中的成功。例如，莊惺庵 (以及他的弟弟莊誠庵，他亦參加了康熙七年《金華宗旨》降授的乩壇) 是四祖莊釋 (1458–1528) 以下的第二房。莊釋於明孝宗弘治九年 (1496) 中進士，莊惺庵曾祖莊起元 (1559–1633) 於明神宗萬曆三十八年 (1610) 考中進士。自此之後，莊起元一脈七代之內產生了十九位進士，包括莊惺庵的祖父莊應會 (1598–1627)。⁹¹ 莊氏家譜的編纂橫跨幾個世紀，分別有1580年、1611年、1651年、1699年、1761年、1801年、1883年、1935年和2008年的版本。⁹² 據2008年版本，莊應會在清初順治時 (1644–1661) 歷任官府要職，如江西右布政使兼署按察使事、江西左布政使、四川左布政使、刑部右侍郎等。⁹³ 莊惺庵生於順治三年丙戌 (1646) 二月二十三日，卒於康熙五十七年戊戌 (1718) 十二月十九日。⁹⁴ 他是莊京生 (1622–1677，字玉階，號陶庵，莊應

書十七種》，第8冊，頁17b：「惺庵莊子，因讀此錄，忽有所悟，遂發願付梓流通，公其海內。」

⁸⁹ 參蕭曉陽：〈明清毘陵莊氏家族文學雅集與姻婭關係〉，《蘇州大學學報》，第4期 (2012)，頁131–137。

⁹⁰ Benjamin Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990), 59. 此外，關於乾隆以後莊氏家族發展的研究，參蔡長林：〈莊綬甲與常州學派〉，《中國文哲研究集刊》，第27期 (2005年9月)，頁243–290。

⁹¹ Benjamin Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, 51.

⁹² 同上註，頁43。

⁹³ 《毗陵莊氏族譜》，卷四 (常州：濟美堂藏，2008)，頁369。

⁹⁴ 《毗陵莊氏族譜》，卷四，頁372。

會的長子)⁹⁵ 長子，字博望，號「惺齋」（案：《毗陵莊氏族譜》記莊騫之號為「惺齋」，但筆者認為應是「惺庵」，而非「惺齋」，有誤）。莊惺庵在毗陵成為邑增生後，上北京入太學，考授同知，後授任開州知縣。莊有四子（學贄、懷杞、學愈、學良）一女（適黃宮、翰林院庶吉士）。⁹⁶ 一本康熙三十一年（1692）刊印的莊騫文集《煙霞閣說義》現保存在南京圖書館。⁹⁷ 從《金華宗旨》得知，莊惺庵和胞弟莊誠庵青年時已積極參與白龍精舍的扶乩活動。康熙七年，呂祖在白龍精舍降授《金華宗旨》時，他們兩位都名列其中，其時莊惺庵年二十二歲。莊惺庵撰寫的〈《金華宗旨》序〉中提到，他最初參加扶乩活動是因為康熙五年（1666），母親病重，故叩請呂祖治病，那年他年僅二十歲。序裏寫到：

憶自丙午[1666]秋闈後，先母忽遭危疾。予小子維[案：莊惺庵的法名為乾維]泣叩于周埜鶴乩壇，蒙純陽聖祖默佑，親體獲痊。而是冬及春[1666-1667]，維復患病幾殆，又荷多方開導，冥冥扶持，俾身漸安而智漸啟。此小子發心向道之始也。自是與易庵、度庵、深庵、宇庵、埜鶴暨胞弟誠庵，無日不談玄。每聚必叩聖祖，甚至終日不倦，竟夕忘疲。沙飛乩走之間，不啻耳提面命，一言佩服，往往刻骨銘心。蓋三載如一日云。⁹⁸

如上所述，康熙六年，朱元育向弟子傳授《邱長春語錄》時，莊惺庵也在其中。莊氏深受《邱祖語錄》的啟示，發願將其付梓流通。他還撰成了一篇後來知名的《長春祖師傳》（又名《邱祖本傳》），且附於《邱長春語錄》中一同出版。於是，在康熙七至八年間，莊惺庵積極地幫助朱

⁹⁵ 《毗陵莊氏族譜》，卷四，頁370：「京生，行一，字玉階，號陶庵。順治戊子副榜，廷試上等，授知縣。娶賀氏，太僕寺寺丞諱王盛女。子四，騫、璞、麟、孫荃。生於天啟壬戌[1622]六月初三日，卒於康熙丁巳[1677]九月十四日。葬芳茂山。祀孝子祠，縣誌有傳。」《光緒武進陽湖縣志》，卷二十五，〈人物〉收入莊京生小傳。見《中國地方志集成·江蘇府縣志》，第37輯，頁638。

⁹⁶ 《毗陵莊氏族譜》，卷四，頁372。

⁹⁷ 見張季易編纂：《清代毗陵書目》，收入周駿富輯：《清代傳記叢刊》（臺北：明文書局，1985），第197卷，頁569。

⁹⁸ [清]莊惺庵：〈《金華宗旨》序〉，[清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，序頁14b。

元育刊行他的《悟真篇闡幽》和《參同契闡幽》。與此同時，莊惺庵常常加入潘易庵、劉度庵、許深庵、屠宇庵、周莖鶴以及胞弟莊誠庵的乩壇聚會，「無日不談玄」。每次聚會都圍繞在乩壇邊，虔誠聆聽呂祖降乩旨意。據他說，扶乩活動持續很長時間，眾人始終很熱情地參與，「沙飛乩走之間，不啻耳提面命」。康熙七年冬，呂祖臨壇降授《金華宗旨》。毗陵隱士潘靜觀是乩壇七位淨明嗣派弟子中的領導者，他這樣描寫接受《金華宗旨》乩文的情景：「憶自戊申冬，我純陽聖祖，傳示宗旨。同盟七人，再拜而受。七人之外，無傳也。」⁹⁹

三、明末清初潘靜觀的毗陵淨明乩壇及其與淨明道的關係

直到現在，道教學者對十七世紀明末清初的淨明傳統和經典傳承的歷史還沒有足夠重視。¹⁰⁰ 由於缺乏對十七世紀許真君乩壇的理解，容易得出這樣錯誤的結論：「淨明忠孝道在清代建立後進入了一個不可逆轉的衰落期。」¹⁰¹ 與此相反，鮑菊隱 (Judith Boltz) 指出，這一時期有大量的淨明教金丹類文集誕生於許遜乩壇中。¹⁰² 筆者也認為，毗陵乩壇傳降的《金華宗旨》為淨明傳統一直以來的活力提供了證明。潘靜觀的乩壇反映了清初毗陵存在一批淨明派信徒，熱切地希望從許真君處得到有關金丹的指引。邵志琳本的十四篇序明確說明了它最初的淨明身分。例如，屠宇庵的《金華宗旨》序中特別強調了該書與孝悌王通過諶母傳授給許真君的淨明大教之間的直承關係。¹⁰³ 《金華宗旨》祖本有一節〈淨明源流〉，署名為「神霄侍宸譚長真真人」的垂示，被邵志

⁹⁹ [清]潘易庵：〈《太乙金華宗旨》原序〉，邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，序頁9a。

¹⁰⁰ 比如，秋月觀映的名作《中國近世道教の形成：淨明道の基礎的研究》（東京：創文社，1978）對明清淨明道歷史只闡出一小節討論，見頁155-164。

¹⁰¹ Richard Shek, "Daoism and Orthodoxy: The Loyal and Filial Sect," in Liu Kwang Ching and Richard Shek, eds., *Heterodoxy in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 153.

¹⁰² Judith Boltz, "Reflections of the Jingming legacy in the *Daozang jiyao*" (unpublished paper).

¹⁰³ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁15b。

琳安排在十三章正文之後。譚真人的垂示不是對晉朝奉許遜為道師的淨明忠孝道起源和發展的簡單敘述，而是把《金華宗旨》直接納入到淨明傳統。文中說：

晉初蘭公傳謚母，謚母傳許祖，許祖傳十大弟子。再七代，有玉真[劉玉]、中黃[黃元吉，1270-1325]兩先生繼之，今又失其傳。故吾特為演出，即《宗旨》是也。¹⁰⁴

從上文可見，以潘易庵為核心的毗陵乩壇完全以淨明派身分自許，《金華宗旨》收載的七篇序的署名也皆是「淨明嗣派弟子」。因此，《金華宗旨》降示的目的就是要在當時承接和復興淨明傳統。由此，譚真人的垂示勸勉毗陵乩壇的淨明弟子：「淨明另為一派，不在南北兩宗。目前忠孝可風者，皆淨明學人也。龍沙顯跡，我與諸真多方接引，無非欲使子輩，親承此派耳。」¹⁰⁵

除了譚長真的垂示，邵志琳本《金華宗旨》中還附有一篇全真宗主邱長春真人的垂示，從中同樣可以看出，以潘易庵為首的毗陵乩壇成員對承接淨明文獻傳統的重視。該文指示毗陵乩壇的成員誦讀《淨明忠孝錄》、《玉皇心印經》和《水月集》等道書。¹⁰⁶ 說到《淨明忠孝錄》，屠宇庵於康熙五年從老師潘易庵處獲得該書一卷，他在序中把此書和許真君的「四字天經」（即指淨明大法之「忠孝雷霆」）聯繫起來。他這樣形容自己信奉並遵守《淨明忠孝錄》的天仙教諭：「小子敬奉而讀之。蓋天經地義之蘊，盡性至命之學，一以貫之矣。元服膺弗失。」¹⁰⁷

筆者將在下文詳細分析明末清初《淨明忠孝錄》和相關淨明文獻的編纂情況，以揭示《金華宗旨》和明末淨明金丹經典文獻在文本上的聯繫。屠宇庵所受的一卷本《淨明忠孝錄》已經佚失。但是，晚明祁承濬（1563-1628）編《澹生堂藏書目》載有一條許真人著《淨明忠孝宗教經》

¹⁰⁴ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，頁25b。

¹⁰⁵ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，頁26a-b。

¹⁰⁶ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁29a：「看書當以《淨明忠孝錄》為第一；《玉皇心印經》、《水月集》第二。」

¹⁰⁷ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁16a。

二卷的條目。¹⁰⁸ 另一部提到《淨明忠孝經》的書是周玄貞(活躍於1585年)編輯的《高上玉皇本行集經註解》:「許真君著《淨明忠孝經》,以見道之真忠孝也。」¹⁰⁹ 與《淨明忠孝經》的經名相類同的便是《淨明忠孝錄》。例如,晚明著名陽明學派學者鄒元標(1551-1624)曾應弟子婁衷和請求,為其刊刻的《淨明忠孝錄》撰序。婁氏從江西地區的一位淨明派道士處得到此書。作為淨明教信徒,他刊刻《淨明忠孝錄》,在其家塾中授之於弟子:「衷和敬刻於家塾,子受而卒業。」¹¹⁰

另一條有關《淨明忠孝經》的記載是李鼎(字長卿,?-1613?)所撰的《淨明忠孝經傳正訛》。¹¹¹ 李鼎生於南昌新建縣一個官宦之家,早年即已信奉許真君淨明之教,自稱「弱齡慕道」。¹¹² 萬恭為其父李遜(1544年進士)所寫〈墓誌銘〉中提到,李遜是江西一位虔誠的淨明弟子,「乃入黃堂,友旌陽」。¹¹³ 黃堂位於江西南昌城南,向來奉祀許遜之師諶母。傳說諶母曾在丹陽郡之黃堂潛修至道,許遜和吳猛赴黃堂靖問道於諶母,並受《銅符鐵券》、《金寶丹經》。後來許遜返回南昌,在其舍南四十里為諶母建祠,亦以「黃堂」名之。¹¹⁴ 李鼎〈淨明啟教蘭公諶母傳〉稱:「今洪州萬安縣東四十里有黃堂壇靖,即許君立祠祀聖

¹⁰⁸ 馮惠民、李萬健選編:《明代書目題跋叢刊》,上冊,卷八(北京:書目文獻出版社,1994),頁1001下。

¹⁰⁹ 《高上玉皇本行集經註解》,卷下,收入《道藏輯要》,笈集7,頁3a。

¹¹⁰ [明]鄒元標:《鄒公存真集》,卷二,〈《淨明忠孝錄》序〉,收入《四庫禁燬書叢刊補編》(北京:北京出版社,2005),第76集,頁31上:「婁國學衷和,暇日扁舟五老,飲康王之水,歸而拍洪崖之肩。翛然世外,不受塵滓。有羽客從雲中下,以所藏真君經善本受之,曰《淨明忠孝錄》。衷和敬刻於家塾,子受而卒業。」

¹¹¹ 現有萬曆四十年(1612)刻本《李長卿集》(共二十八卷)收藏於臺灣國立中央圖書館(編號009896)。其中卷二十三及卷二十四載有《淨明忠孝經傳正訛》一部。另參許蔚:《斷裂與建構:淨明道的歷史與文獻》,頁102-103。

¹¹² [明]李鼎:《李長卿集》,卷二十四,《淨明忠孝經傳正訛》下,頁23b。另外,有關李鼎生平,見[明]陳宏緒:《敦宿堂留書》,卷一,〈孝廉李公傳〉,收入《陳士業先生集》,《四庫全書存目叢書補編》(濟南:齊魯書社,2001),第54冊,頁442-444。另參張藝曦:〈詩文、制藝與經世:以李鼎為例〉,《明代研究》,第25期(2015),頁83-114及許蔚:《斷裂與建構:淨明道的歷史與文獻》,頁108。

¹¹³ [明]萬恭:《洞陽子再續集》,卷三,〈李洪西墓誌銘〉(臺灣國家圖書館漢學研究中心藏日本尊經閣文庫據萬曆刊本影印本),頁43。另參張藝曦:〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉,頁33。

¹¹⁴ [明]李鼎:《李長卿集》,卷二十三,《淨明忠孝經傳正訛》上,頁9a-b。

母之所。每年八月三日，鄉民必恭迎仙駕，詣黃堂，謁謚母云。」¹¹⁵至於李鼎撰《淨明忠孝經傳正訛》，陳弘緒（1597–1665）的〈孝廉李公傳〉中有所提及：

[李鼎]取《淨明忠孝經》，手訂其訛，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、胡詹二士傳；銓論守中黃，虛四谷，塞二兑，開二洞，立八柱諸秘，頗泄玄微。¹¹⁶

李鼎彙編了淨明道師、啟教及傳教等祖師傳，包括許旌陽真君傳、蘭公、謚母傳，以及元明兩代淨明派的祖師傳——如劉玉、黃元吉、徐慧（1291–1350）、趙宜真（？–1382）、劉淵然（1351–1431）等。除此之外，在《淨明忠孝經傳正訛》卷上，李鼎還為淨明派重要的金丹經典《太上靈寶淨明中黃八柱經》附以疏語，以疏其義。明《道藏》收錄一種《太上靈寶淨明中黃八柱經》。根據許蔚的研究，李鼎為淨明經典正訛並編寫祖師傳的目的，很可能是為了維護淨明派的正統，以反駁另一種宋理宗年間（1225–1264）所作的許真君傳：《西山許真君八十五化錄》。¹¹⁷該種傳記初版於十三世紀，在晚明的南京地區頗為流行。李鼎認為，《西山許真君八十五化錄》錯在誤把施真君（施岑，？–374）當做晉代許遜的十一位弟子之一。¹¹⁸

除此之外，李鼎在萬曆三十八年（1610）編刊《淨明忠孝經傳正訛》與龍沙讖的預言有關。龍沙讖是許遜飛昇之前留下的預言，預示許遜於晉孝武帝寧康二年（374）舉家拔宅飛昇之後的一千兩百四十年，在豫章之境（江西）、五陵¹¹⁹之內（江南地區），包括毗陵（常州）、廣陵

¹¹⁵ [明]李鼎：《李長卿集》，卷二十三，《淨明忠孝經傳正訛》上，頁21a–b。

¹¹⁶ [明]陳宏緒：《敦宿堂留書》，卷一，〈孝廉李公傳〉，頁444上。

¹¹⁷ 《西山許真君八十五化錄》，上下卷，《道藏》，第6冊，頁815–840。另參 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2004), v. 2, 901–902。

¹¹⁸ 許蔚：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，頁110–111。[明]李鼎：《李長卿集》，卷二十三，《淨明忠孝經傳正訛》上，頁1a：「按《都仙八十五化書》，……不知作者姓名。而好事者，托之施太玉真人之筆。予讀之，竊有疑焉。」

¹¹⁹ 五陵，有說即五嶽。參張藝曦：〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，頁28。

(揚州)、金陵(南京)，將有八百地仙出世，當其出世之期，淨明教將大興。根據這個讖語，人們相信八百地仙出世的時間是萬曆四十年壬子(1612)或四十一年癸丑(1613)。例如李鼎稱：「都僊一千二百四十年之讖，適當萬曆在宥之壬子」，¹²⁰或相信：「昔九州都僊太史許真君，以晉寧康二年甲戌拔宅上昇，垂記有曰：自茲一千二百四十年間，五陵之內，地僊八百復起，其師出于豫章，倒指至今上萬曆四十一年癸丑，適與期合。」¹²¹

可以說，《淨明忠孝經傳正訛》的編纂目的是為了配合即將應驗的龍沙讖。李鼎在〈《淨明忠孝經傳正訛》序〉中說：「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》之所記錄，父老之所傳誦，彙為一帙，題曰《淨明忠孝經傳正訛》。」¹²²晚明許多淨明士人信徒都很關切自己能否被選為八百地仙之一。例如屠隆在給友人虞淳熙(1553–1621)的信中稱「許旌陽龍沙百之診，業當此時」，並相信虞有望應讖升仙，勸其努力修煉大道。¹²³此外，亦有《瀛州仙籍》等列名八百仙名的仙籍出現。¹²⁴換言之，作為龍沙讖所預言的跡象，是否有可能被選登仙籍是晚明時期和淨明信仰有關的宗教終極問題。借用張藝曦的話來說：「於是龍沙讖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。」¹²⁵萬曆年間，一種對龍沙讖期即將來臨的熱切期望和焦慮在淨明派弟子中廣泛傳播開來。與李鼎的宗教追求一致的是他對龍沙讖的深信不疑，並認為預言應驗時，他自己將會成為地仙之一。因此，他在萬曆三十八年完成《淨明忠孝經傳正訛》時說：「都僊一千二百四十年之讖，適當萬曆在宥之壬子，距今一年而溢耳。海內奉道弟子延領西望而不得其朕也，蓋日怛怛焉。」¹²⁶

¹²⁰ [明]李鼎：《李長卿集》，卷二十四，〈《淨明忠孝經傳正訛》下〉，頁17a。

¹²¹ 同上註，卷七，頁2b。

¹²² [明]李鼎：《李長卿集》，卷二十三，〈《淨明忠孝經傳正訛》序〉，頁1b–2a。

¹²³ [明]屠隆：《栖真館集》，卷十五，〈與虞長孺〉，收入汪宏超主編：《屠隆集》，第5冊，頁287。

¹²⁴ 《樵陽經》，卷二，《瀛州仙籍》，收入傅金銓(濟一子)編：《濟一子道書十七種》，第9冊，頁14a–19a。

¹²⁵ 張藝曦：〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，頁28。

¹²⁶ [明]李鼎：《李長卿集》，卷二十四，〈《淨明忠孝經傳正訛》下〉，頁17a。

除了《淨明忠孝經》和《淨明忠孝經傳正訛》，明末清初江南地區的文人還編纂和出版了各種不同版本的《淨明宗教錄》。李鼎編纂《淨明忠孝經傳正訛》時，訂正了淨明派祖師的傳記和許真君金丹之學。與此類似，楊爾曾於萬曆三十一年也在蘇州編輯了一種淨明文獻：《許真君淨明宗教錄》。¹²⁷ 現有兩種不同刊本的十五卷本《許真君淨明宗教錄》分別藏於日本日光輪王寺和北京大學圖書館，北大藏本名為《出像許真君淨明宗教錄》，又名《淨明宗教錄》，¹²⁸ 是萬曆三十二年刊本，與另一經典《淨明歸一內經》一卷合刊。借用晚明彭好古〈《石函記》題辭〉中對淨明教義不同層面特點的總結，我們可以把許真君之淨明教分為以下四個方面：(1)「真君之教在忠孝淨明」，(2)「真君之法在三五飛步」，(3)「真君之功在斬妖呪水」，(4)「真君之道在修煉金丹」。¹²⁹ 楊爾曾的十五卷《淨明宗教錄》包含了以上所有四個方面。《淨明宗教錄》卷一包括四個金丹文本：《太上靈寶淨明道元正印經》、《太上靈寶淨明四規明鑑經》、《太上靈寶淨明中黃八柱經》和《太上靈寶淨明洞神上品經》。卷二至卷五收錄了《淨明道師旌陽許真君傳》和《西山許真君八十五化錄》。卷六涉及許遜之法：《太上靈寶淨明法序》和《淨明道法說》。卷七至十一是淨明金丹文本：《靈劍子》和《石函記》。最後四卷則為《玉真先生語錄集》和《中黃先生問答》，集中闡述淨明教「忠孝淨明」四字的真意。¹³⁰

回到康熙五年至三十一年潘易庵所在的毗陵乩壇，儘管我們無法確切知道潘易庵和屠宇庵所指的《淨明忠孝錄》的版本和內容，然而有理由把它與上文提到的祁承濬《淨明忠孝宗教經》、婁衷和《淨明忠孝錄》、李鼎《淨明忠孝經傳正訛》和楊爾曾《出像許真君淨明宗教錄》等一直在晚明江南地區流傳的淨明文獻歸為一類。換言之，潘易庵的乩壇很可能擁有自萬曆二十八年以來編刊的各種淨明文獻。康熙五年，潘易庵在毗陵乩壇向眾弟子推薦並傳授了一本《淨明忠孝錄》。

¹²⁷ 有關楊爾曾的研究，見龔敏：〈明代出版家楊爾曾編撰刊刻考〉，《文學新論》，第10期（2009），頁195-230。

¹²⁸ 許蔚：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，頁404；Guo Wu, “The Record of Purity and Brightness: Versions and Contents,” 98。

¹²⁹ [明]彭好古：〈《石函記》題辭〉，載《藏外道書》，第6冊，頁296上。

¹³⁰ 許蔚：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，頁84-85；Guo Wu, “The Record of Purity and Brightness: Versions and Contents,” 100-101。

為了判定《金華宗旨》和淨明金丹術之間的緊密聯繫，我們可以考察淨明經典《石函記》裏「金華」一詞的出現情況。「金華」一詞在《石函記》裏共出現六次。如上文所述，《石函記》被楊爾曾和彭好古分別收入《出像許真君淨明宗教錄》及《道言內外秘訣全書》。儘管《金華宗旨》和《石函記》均使用「金華」一詞，在潘易庵的乩壇上，《金華宗旨》和淨明派以前的金丹文本仍有區別，因為它是一部斗中孝悌王直傳之作，由呂祖偕邱、譚二真代許真君降示於毗陵白龍精舍。因此，一方面，《金華宗旨》延續了淨明金丹的文本傳統，但是最重要的是，它還是重拾淨明派已經失落的傳統的標誌。¹³¹ 正如譚處端真人在〈淨明源流〉一節的垂示：「再七代，有玉真、中黃兩先生繼之。今又失其傳，故吾特為演出，即《宗旨》是也。」¹³²

最後，儘管龍沙讖在晚明沒有應驗，但是，《金華宗旨》的首七位扶乩信徒明確提到，事實上，讖語在他們身上應驗了。康熙七年，呂祖在全真真人邱處機和譚處端的協助下，一同在毗陵的白龍精舍壇上降乩，並傳出《金華宗旨》。作為被選定的受眾，潘易庵強調了七人獨特的地位，說「七人之外無他傳」。¹³³ 毗陵乩壇《金華宗旨》的第一篇序是斗中孝悌王傳下，序中稱七位被選定的受眾已被上報天庭，將會以淨明派弟子的身分預留仙籍。孝悌王說：「昔奉綸音，命上真飛鸞演化，五陵之內，奏拔多人。至戊申歲[1668]，於毘陵遴選七人，具聞天闕。」¹³⁴ 自從七人被選中傳授《金華宗旨》，王天君在其序中稱白龍精舍已經成為佛道聖地，十方神靈一時會集。王天君〈《太乙金華宗旨》原序〉載：「自七賢之敬受《宗旨》，白龍精舍遂為選佛道場。十方三世，一時會集，百靈呵護，日月開明，有情無情，盡成法侶。上天下地，悉與證盟。道祖設教以來，真未有若此廣大悉備。」¹³⁵ 全真真人譚處端在垂示中說，白龍精舍是龍沙讖應驗之壇地，即是「龍沙顯跡」。¹³⁶

¹³¹ Monica Esposito, *Creative Daoism*, 277.

¹³² [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，頁25b。

¹³³ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁9a。

¹³⁴ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁1a。

¹³⁵ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁8a。

¹³⁶ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，頁26b。

四、結論：呂祖和淨明傳統

綜上，本文論述了邵志琳所使用的《金華宗旨》祖本與毗陵的乩壇有直接關係。其序文反映了它原本的淨明身分，其中七篇由許遜金丹垂示所選中的受眾所作的序是以淨明嗣派弟子的名義撰寫的。白龍精舍的成員與朱元育和其弟子潘靜觀存在師徒關係，後來的第二批成員則以潘靜觀的弟子屠宇庵為師。《金華宗旨》在第二次降授時，由屠宇庵及其七位弟子編纂成冊。毗陵乩壇信徒的金丹修煉傳統來自師父朱元育，其具體內容體現在《參同契闡幽》、《悟真篇闡幽》和《邱祖語錄》中。朱元育所授《邱祖語錄》究竟出自龍門派，還是毗陵乩壇，仍然未有定論。然而，《邱祖語錄》中朱氏所授的重點「回光」法，又叫「逆法」，顯然對《金華宗旨》的內容有影響。¹³⁷事實上，「回光」法是《金華宗旨》的核心內容，其內各章節是對該法的逐層次闡釋。例如第三章題名為〈回光守中〉，第四章為〈回光調息〉，第五章為〈回光差謬〉，第六章為〈回光證驗〉，及第七章為〈回光活法〉。

除了繼承朱元育的內丹法，潘易庵和白龍精舍的其他成員還希望從淨明派道師許真君處得到直接點撥。特別是淨明經典《淨明忠孝錄》在毗陵的白龍精舍得到高度重視，被廣泛研讀。屠宇庵〈序〉中說，降乩而出的《淨明忠孝錄》被稱為「四字天經」，即所謂「忠孝雷霆」的教旨。因此，筆者認為，一方面，《金華宗旨》在十七世紀到十八世紀間的編纂，應放在一貫的淨明經典文獻傳統中理解，這傳統包括淨明教義、儀式和以許真君名義傳出的金丹法。另一方面，儘管萬曆年間八百地仙出世的龍沙讖預言沒有應驗，潘易庵和毗陵乩壇的信徒仍然相信《金華宗旨》金丹教義的揭示是對已失落的淨明傳統的復興，且即是龍沙顯跡。

最後，現存《金華宗旨》的所有版本，包括邵志琳本，都以呂祖信仰為宗。¹³⁸ 儘管邵志琳本因保存了十四篇能反映毗陵淨明運動的序，

¹³⁷ 《先天虛無太乙金華宗旨》第一章〈天心〉載：「回光之功，全用逆法，注想天心。」見邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，頁1b。

¹³⁸ 見黎志添：〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第42期（2013年3月），頁183-230。

而被視作「祖本」的刊本，然而正如莫尼卡所言，該本顯然經過了邵志琳的編輯。邵氏在解釋《金華宗旨》的編排時說，這一版本的《金華宗旨》是以蘇門（蘇州）吳氏的抄本為基礎，其全文內容曾被屠宇庵析分為二十章。¹³⁹ 然而，邵志琳又將呂祖傳授的宗旨縮為十三章，前面附有十四篇序，之後附有譚處端和邱處機的垂示。莫尼卡對此評價：「邵志琳試圖把《金華宗旨》變成呂洞賓傳授的重要教義，它超越了具體的派別和儀式實踐。」¹⁴⁰ 事實上，使《金華宗旨》中呂祖降示的十三章宗旨脫離淨明派的金丹背景是以後各版本《金華宗旨》的編纂趨勢，比如《呂祖全書宗正》本、《呂祖全書正宗》本、《道藏輯要》本和《道藏續編》本。顯然，和毗陵白龍精舍的弟子不同，以後各版本的作者都是呂祖信仰的虔誠信徒。比如，蔣予蒲天仙派對覺源壇本派始祖和二祖的說法是：「孚佑帝師，天仙之始祖也，宏教恩師，天仙之二祖也。……讀此《宗旨》者，皆知金華之妙，其亦天仙派中人也。」¹⁴¹

相比之下，在淨明派《金華宗旨》祖本中，儘管正文每一章宗旨也是由呂祖降壇傳授其法子，然而呂祖作為淨明教祖許遜的代言人，至多只能被稱為「度師」。¹⁴² 作為淨明金丹經的傳度師，呂祖在其《太乙金華宗旨》自序落款自署為「大羅天仙斗中闡法真人呂岳」。¹⁴³ 雖然森由利亞認為「淨明傳統和呂祖信仰在該書的使用中沒有合二為一」，¹⁴⁴ 但筆者卻更傾向於認為，對於毗陵的淨明信徒，呂祖信仰仍然

¹³⁹ [清]邵志琳：〈《先天虛無太乙金華宗旨》小序〉，收入邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，序頁1a。

¹⁴⁰ Monica Esposito, *Creative Daoism*, 279: "It is clear that the intent of Shao Zhilin is to present the scripture of the Golden Flower as the essential Daoist tenet, a tenet conveyed by Lü Dongbin that is free from sectarian and liturgical practices."

¹⁴¹ [清]志秋：〈《天仙金華宗旨》後跋〉，收入蔣予蒲彙集：《呂祖全書正宗》，卷二，頁68a。

¹⁴² 《先天虛無太乙金華宗旨》第一章〈天心〉，呂祖自稱：「我今叨為度師。先以《太乙金華宗旨》發明，然後細為開說。」見邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，頁1b。

¹⁴³ [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁4b。

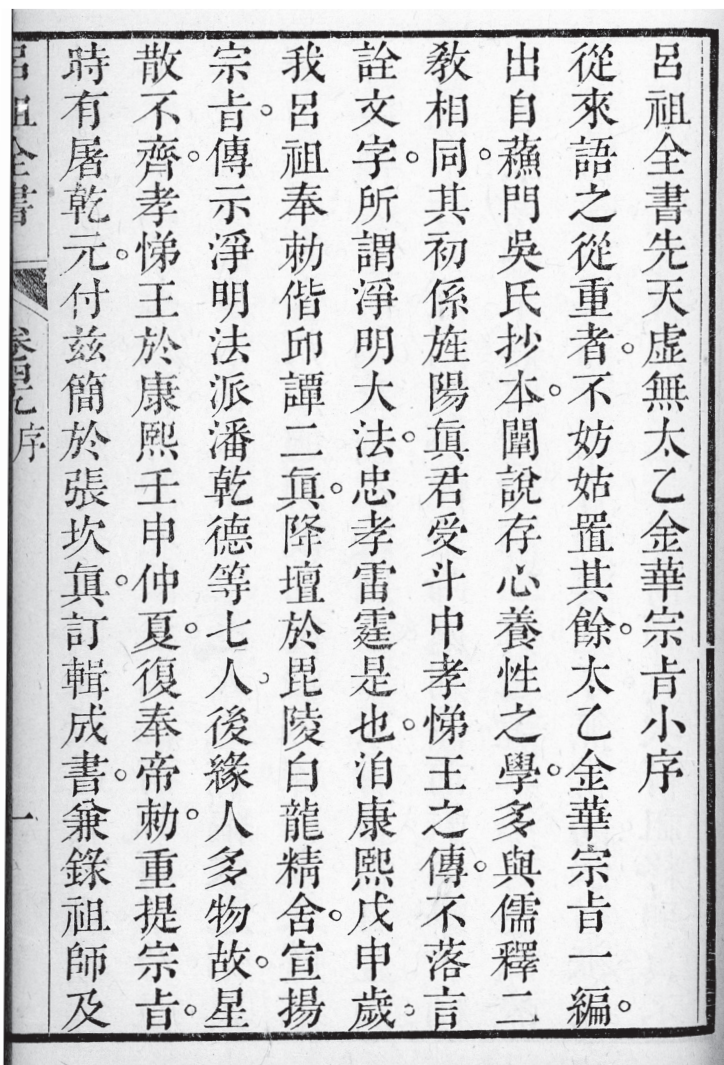
¹⁴⁴ Mori Yuria, "Identity and Lineage: The *Taiyi jinhua zongzhi* and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China," 170: "The Jingming tradition and Lüzu were not merged into one, in the usage of this text."

是依附於淨明傳統內的。與康熙年間毗陵乩壇所受呂祖降示《金華宗旨》一脈相承，道光年間，淨明弟子傅金銓校刊了一部似撰成於晚明時期龍沙讖應驗風潮中的《樵陽經》，其中亦稱這是由呂祖和都仙許真君降授南昌新建縣境內樵陽市淨明弟子的金丹經。《樵陽經》全名題為「三天金簡秘旨五陵昇仙界至寶真空寂鎮玉液大還丹樵陽經」。¹⁴⁵《樵陽經》載，由於「八百[地仙]未齊，昇期未及」，而呂祖又「承帝命主教五陵，作選仙會長」，因此，他「惓惓反覆，歷洪都[南昌]來松下，詳明宗旨，吐露丹沙，良有以也」。¹⁴⁶最後，以江西南昌淨明派青雲譜道院的創始人朱道朗(1622–1688)在《青雲譜誌略》(1681)中的說法來總結我們對呂祖信仰和淨明派之間關係的理解：「[青雲]譜闢堂開，崇祀呂祖，以其受東華正陽之教，發明性命雙修之旨，遂乃因地而教，因人而授法也。其視許祖教同而道一也，道同而心皆一矣。」¹⁴⁷

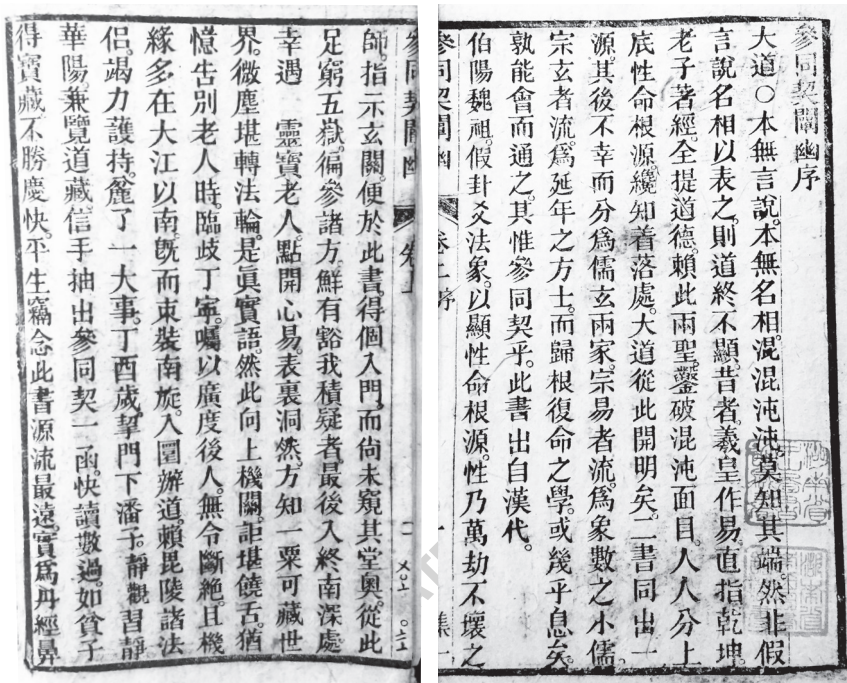
¹⁴⁵ 《樵陽經》，卷一，收入傅金銓(濟一子)編：《濟一子道書十七種》，第9冊，頁1a。

¹⁴⁶ 呂祖(託)：〈孚佑帝君純陽呂祖《樵陽經》序〉，《樵陽經》，收入傅金銓(濟一子)編：《濟一子道書十七種》，第9冊，序頁1b。

¹⁴⁷ [清]朱道朗編：《青雲譜誌略》(康熙二十年[1681]刊本，北京大學圖書館藏)，頁71b–72a。

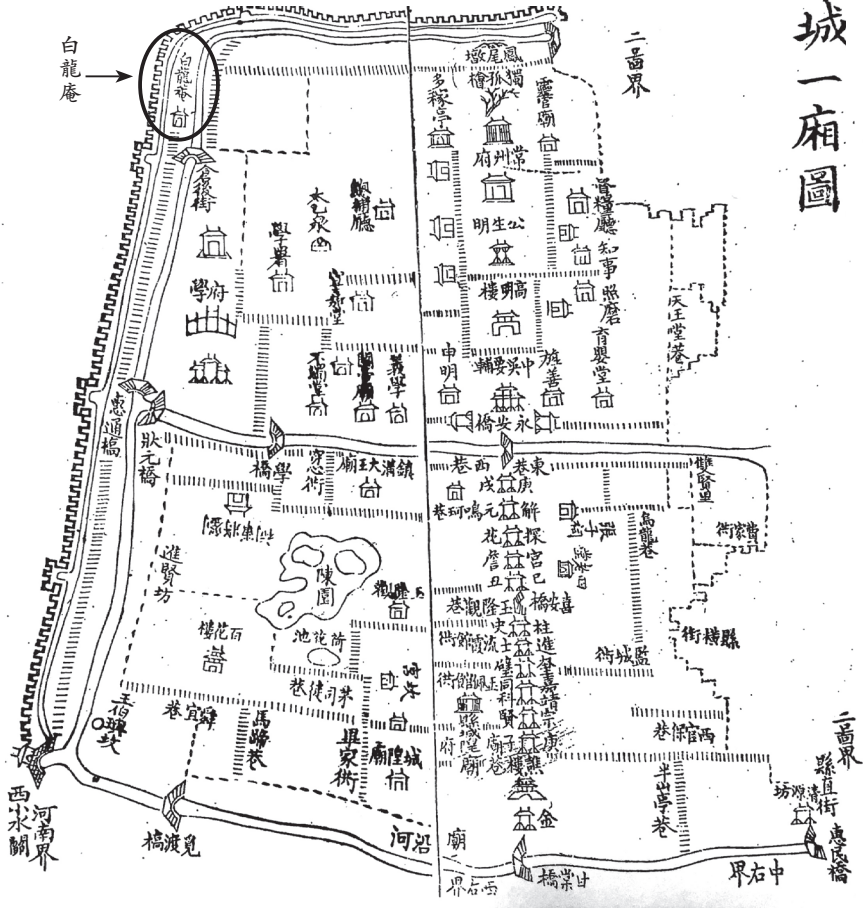


圖一 《先天虛無太乙金華宗旨》，收入邵志琳增輯：《呂祖全書》（乾隆四十年 [1775] 刻本，美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏），卷四十九。

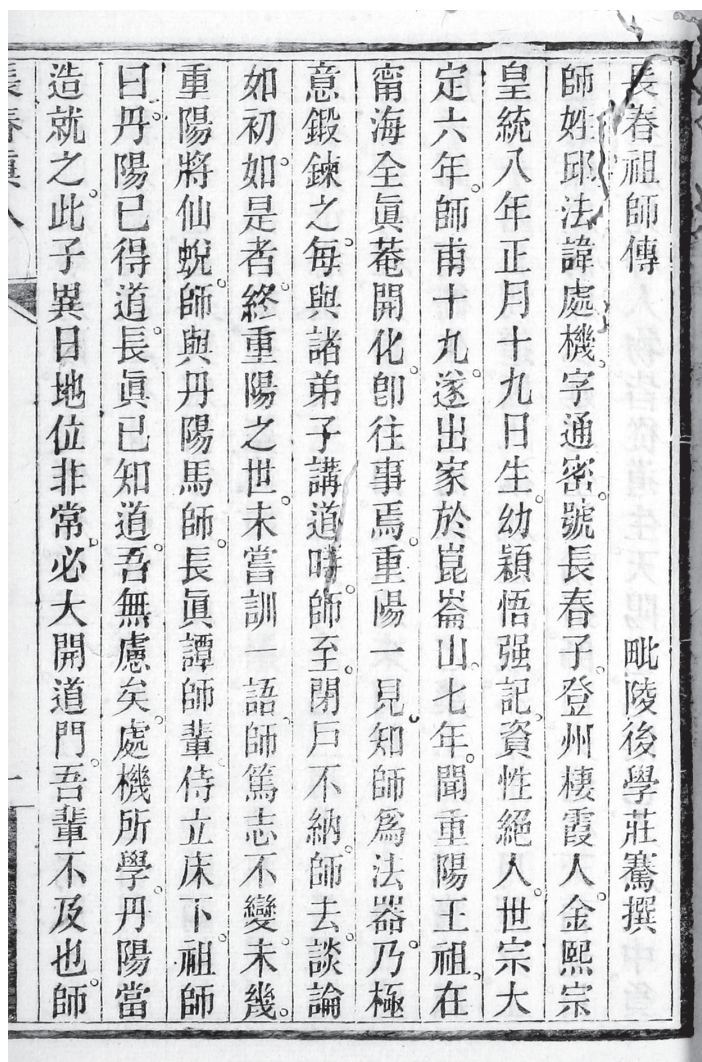


圖二 [清]朱元育：〈《參同契闡幽》序〉，朱元育撰，汪啟護輯，韓景堯評點：《參同契闡幽》（清刻本，湖南省圖書館藏）。

城一廂圖



圖三 白龍庵位置圖



圖四 [清]莊騫(號惺庵)：《長春祖師傳》(清乾隆四年[1739]刻本，香港中文大學圖書館藏)。

The Jingming Origin of the *Taiyi jinhua zongzhi*: The Relationship between the Spirit-writing Community in Changzhou and the Jingming Tradition during the Early Qing

Lai Chi Tim

Abstract

It is very clear that the revelation of the “original” text of the *Taiyi jinhua zongzhi* 太乙金華宗旨 (Tenets of Golden Flower of the Supreme One) actually took place at two spirit-writing altars associated with the Daoist Jingming tradition in the county city of Wujin 武進, the capital of Piling 毗陵 prefecture (Changzhou 常州, Jiangsu 江蘇), in 1668 and 1692. It was later collected in the 49th *juan* of *Lüzü quanshu* 呂祖全書 (The Complete Works of Patriarch Lü [Dongbin], in 64 *juan*), edited by Shao Zhilin 邵志琳 (1748–1810) and printed in Wulin 武林 (Hangzhou 杭州) in 1775. The inclusion of 14 prefaces, two appendices, and one postface in Shao Zhilin’s version of *Jinhua zongzhi* consistently indicated a religious reality that the Jingming tradition was embraced by its editor. Seven prefatory comments were identified as being spirit-written by seven divine figures: the Douzhong Xiaoti Wang 斗中孝悌王 (or the Respected Prince of Filiality and Fraternity from the Dipper), Xu Xun 許遜 (the founder of the Jingming Dao), Lüzu 呂祖, Zhang Sanfeng 張三丰, Qiu Chuji 邱處機, Tan Chuduan 譚處端, and Wang Tianjun 王天君 (Celestial Lord Wang). The other seven prefaces were written by disciples of the inherited Jingming lineage.

This paper aims to develop a deeper understanding of how the original *Jinhua zongzhi* had been inherited as an inner alchemic text of the Jingming lineage, on the basis of the historical and textual evidence of the legacy of Jingming scriptures, especially those scriptures in connection

with the Jingming tradition of *jindan* 金丹 (golden elixir) practice during the late Ming and early Qing period. In the first part of this paper, we will explore the Jingming background of the spirit-writing community gathering around the central figure of Pan Jingguan 潘靜觀 at the altar of Bailong Jingshe 白龍精舍 in Wujin, Piling. According to Shao Zhilin's version, Pan Jingguan was the master of most members of the spirit-writing community (with at least seven congregants) who received the oral instruction of the original *Jinhua zongzhi* at Bailong Jingshe. Given the fact that Pan Jingguan presented the *Jingming zhongxiao lu* 淨明忠孝錄 to his disciples at Bailong Jingshe, the second part of this paper will relocate the formation of the *Jinhua zongzhi* within the context of the legacy of Jingming scriptures widely edited, printed, and circulated among gentry-elites in the Yangtze Delta area—for example, in Nanjing 南京, Hangzhou, and Changzhou—during the late Ming and early Qing period. Finally, this paper argues that the “original” *Jinhua zongzhi* issued in Piling in the early Qing should be better recognized and analyzed as a heritage of the Jingming *jindan* textual tradition extending from the late Ming and early Qing era.

Keywords: *Taiyi jinhua zongzhi*, Shao Zhilin, Jingming tradition, spirit-writing altars of Changzhou, spirit-writing altars that worshipped Lüzu, Daoism in the Qing