

## 清初青雲譜《太上靈寶淨明宗教錄》研究： 與晚明「淨明宗教錄」的比較

何璇

### 摘要

在清代，朱道朗(生卒年不詳)創立了青雲譜道院，又被稱作「淨明續派」。青雲譜道院編刊了《太上靈寶淨明宗教錄》，這是一部淨明道經典集成，沿襲了明代兩部文人編撰的淨明道經典——楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》和李鼎的《淨明忠孝全傳正訛》。《太上靈寶淨明宗教錄》在標題和整體編排上沿襲了《出像許真君淨明宗教錄》，但是仙傳部分則繼承自《淨明忠孝全傳正訛》，並在這兩本書的基礎上做出了相應的改變。胡之珩(生卒年不詳)等人在編輯淨明道文獻時的不同取捨和其所展現的宗教立場，更體現了明代文人主導的淨明道傳統對後世道門的巨大影響。

關鍵詞：淨明道、青雲譜道院、《太上靈寶淨明宗教錄》、文人道教

---

何璇，現為香港中文大學道教文化研究中心博士後研究員。香港中文大學文化及宗教研究系博士，研究方向為道教文學、仙傳、文人與道教的關係等。

## 前言

淨明道在明清時期發生了許多新的轉變。清代康熙年間江西南昌的青雲譜道院（在今江西省南昌市青雲譜區）建立，自稱「第五派」，<sup>1</sup>並編刊了《太上靈寶淨明宗教錄》，這是一部淨明道經典集成，收羅了前代諸多淨明道文獻，共計十卷。引人注目的是，《太上靈寶淨明宗教錄》的內容和編排，受到元代道士劉玉（1257-1308）主持編纂的《淨明忠孝全書》<sup>2</sup>的影響相對較小，反而其篇目的安排與內容很多來自明代的兩部淨明道經典《出像許真君淨明宗教錄》與《淨明忠孝經傳正訛》。二書的作者分別是楊爾曾（生卒年不詳）和李鼎（生卒年不詳），都是明代萬曆年間的人物。他們雖然都是虔誠的淨明道信徒，但並非宮觀道士，也沒有授籙的記載。在幾十年之後的清康熙年間，他們以教外在家信徒身份刊刻的《出像許真君淨明宗教錄》和《淨明忠孝經傳正訛》，亦極大地影響了當時的「淨明續派」青雲譜道院。青雲譜弟子胡之玟（生卒年不詳）主持刊刻的《太上靈寶淨明宗教錄》一書，在目次編排和材料選擇上，基本沿襲了楊爾曾《出像許真君淨明宗教錄》的體例，並以此為基礎，加入了新收的材料，而惟有卷六的仙傳部分則是延續了李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》而來。

可見，晚明時楊爾曾和李鼎所編刊的淨明道文獻，確實影響了後來清代的青雲譜道院所編刊的《太上靈寶淨明宗教錄》，而清代青雲譜的朱道朗（生卒年不詳）、胡之玟等人，在入道前也兼具文人的身份，

<sup>1</sup> 《青雲譜志略·凡例》：「至玉真劉真人開展淨明之學于洪井玉真壇、荷湖常清觀，立派分宗之盛也，今千百年來分支續派，已得四傳。時青雲後學又續，第五派而始矣。」「第五派」意即劉玉之後的淨明派第五傳。見[清]舒性編纂：《青雲譜志略》（北京大學圖書館藏圖書館藏康熙重刊本），葉三至四。按：《青雲譜志略》，今中國國家圖書館、北京大學圖書館、江西省圖書館均有藏本，根據黎志添師的考證，北京大學藏本是在康熙二十年（1681）辛酉初刊之後，即康熙二十四年至康熙二十七年之間的重刊本。詳參黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》，第65期（2017），頁154。

<sup>2</sup> 該書目前最為通行且常見的版本是《正統道藏》本，又另有日本內閣文庫所藏之景泰三年（1452）邵以正序刊本，台灣李顯光藏嘉慶雲南刊本，還有光緒三十一年（1905）黃元安鉛印本，原藏南京圖書館，今下落不明。具體研究，見許蔚：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》（上海：上海世紀出版集團，2014），頁68-83。

亦體現了明清以來一以貫之的文人道教之傳統。本文的目的，即在於通過這些現象，來探討楊爾曾、李鼎在明代編纂的淨明道經典集成《出像許真君淨明宗教錄》和《淨明忠孝經傳正訛》和他們構建的淨明道統是如何影響後世的青雲譜道院及其所編之《太上靈寶淨明宗教錄》的，並以此說明這兩部由明代文人編纂的淨明道經典對於清代的青雲譜道院淨明道傳統建立的重要作用。

本文首先需要對前輩學者有關明清淨明道的研究作一個簡單的回顧。秋月觀暎的《中國近世道教の形成：淨明道の基礎的研究》是此領域早期的一部重要著作，<sup>3</sup> 他將淨明道的發展分為四期：一是遊嶂觀中心的時代信仰，二是唐宋時期被加入孝道內容，三是遼金入侵時期許遜教團加入忠孝的內容，四是元代以來正式確立的淨明忠孝之道。後來研究淨明道相關問題者，往往採用他的框架。<sup>4</sup> 其後郭武的《〈淨明忠孝全書〉研究：以宋、元社會為背景的考察》，也系統梳理了《淨明忠孝全書》的歷史來源和發展經過。<sup>5</sup> 郭武另有專文論述了淨明道與各大傳統道派的關係，分為天師道、靈寶派、上清派等符籙道派，以及丹鼎道派，並得出結論，淨明道是融合了符籙和內丹的道派。<sup>6</sup>

有關淨明道整體的歷史文獻和宗教文獻最全面的研究，當下則屬許蔚所著的《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，該書對淨明道的歷史文獻和宗教文獻進行了廣泛的鉤沉，完成了校勘、辨偽等一系列工作，並與前人的研究對話，解決了淨明道研究中一系列的新問題。

在淨明道整體發展歷史脈絡的基礎上，淨明道於明清時的傳承譜系也引起了諸多學者注意。秋月觀暎在《中國近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》一書中，曾專闢章節，探討由元至清淨明道的形成和傳承，以及明清時流行的功過格和許遜教團及淨明道的關係。秋

<sup>3</sup> 秋月觀暎著，丁培仁譯：《中國近世道教の形成：淨明道の基礎的研究》（北京：社會科學出版社，2005）。

<sup>4</sup> 如張藝曦：〈飛升出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》，第22卷，第1期（2011），頁49-50，等篇，就採用了這一劃分。

<sup>5</sup> 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），頁31-126。

<sup>6</sup> 郭武：〈淨明道與傳統道派關係考述〉，《雲南社會科學》，第3期（2005），頁97-106。

月觀映考證了劉玉以下的幾位祖師的宗教活動，從而串聯出淨明道的發祥和傳授，接著分析了明清時淨明道的傳承，並考訂了許遜教團的幾種傳道譜系。郭武的〈趙宜真、劉淵然與明清淨明道〉一文則探討了明代高道趙宜真(?-1382)、劉淵然(1351-1432)的道法傳承和信仰歸宿，認為他們雖然道法兼傳了全真、正一、清微、淨明諸派，但是最終的信仰仍然歸宿系於淨明，該文通過考察師承、傳道、道派融合等角度切入，辨析了二位高道的淨明身份，亦藉此探討了明清時道派融合的情況。<sup>7</sup> 而王崗的〈明代淨明道與江西地方社會〉則提出了一些新的看法，他指出，淨明道譜系中的五祖趙宜真六祖劉淵然，其實和江西當地的淨明道道士傳承並沒有直接聯繫。<sup>8</sup>

針對明清淨明道教團、特別是江西的萬壽宮、青雲譜道院之變遷，和明清的淨明道文獻，也有不少研究。青雲譜道院朱道朗的身份一直是爭論的焦點之一。郭武的〈朱道朗與青雲派〉提出朱道朗是八大山人的觀點，<sup>9</sup> 但該文所提出的文獻依據出自民國刊本《青雲譜志》，而該本對康熙本做過大規模的修改，致使許多內容發生改變，而可惜該文所印證的「朱道朗即是八大山人」這一結論的支撐論據，都來自民國本的修改內容，因此未可取信。葉葉、王方宇和汪世清等人，則發表了不同見解的文章，從各方面論證了八大山人不可能是朱道朗。<sup>10</sup> 在文獻方面，青雲譜的淨明道徒編有《太上靈寶淨明宗教錄》，上承明代楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》和李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》。許蔚的《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》在第三章中特別探討了《許真君淨明宗教錄》、《淨明忠孝經傳正訛》和《太上靈寶淨明宗教錄》這三本「淨明宗教錄」的關係，並討論了其書中和《淨明忠孝全書》相

<sup>7</sup> 郭武：〈趙宜真、劉淵然與明清淨明道〉，《世界宗教研究》，第1期（2011），頁77-86。

<sup>8</sup> 王崗：〈明代淨明道與江西地方社會〉，《華人宗教研究》，第10期（2017），頁62。

<sup>9</sup> 郭武：〈朱道朗與青雲派〉，《宗教學研究》，第4期（2018），頁6-11。

<sup>10</sup> 如葉葉：〈讀朱道朗跋羅仙筮吉肘後經——再論八大山人非朱道朗〉，《大陸雜誌》，第65期（1982），頁27-33；王方宇：〈八大山人與朱道朗〉，《大陸雜誌》，第53期（1976），頁18-22；汪世清：〈再論八大山人不是朱道朗〉，《文物》，第8期（1986），頁81-89；〈三論八大山人不是朱道朗〉，《名家翰墨》，第5期（1990），頁108-126。

比較的道統問題和版本變遷。陳立立和鄒付水曾經以新風樓藏之青雲譜藏版的《太上靈寶淨明宗教錄》為底本整理了點校本，該版本以《淨明宗教錄》為名由江西人民出版社於2008年出版。在此書的前言中，陳立立對《太上靈寶淨明宗教錄》的作者、刊刻時間，又對《太上靈寶淨明宗教錄》和明代楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》的版本和內容，並辨析了朱道朗的身份，但部分論述仍存在可商榷之處，也並未明確表示朱道朗是否為八大山人。<sup>11</sup>

淨明道在明代江西地區的情況，亦引起了學者的重視。王崗的〈明代淨明道與江西地方社會〉一文，通過切入「十二真君」的地望、崇拜聖跡、淨明道歲時慶典、譜系構建、道觀網絡、地方宗教實踐等角度，借鑑人類學的進路和方法，來審視明代淨明道以及淨明道在江西的地方形態，構建出明代江西地方淨明道的本來面貌。王崗指出，明代淨明道既包括了以許真君信仰和強調忠孝的道教運動，也指對十二真君和許遜的地方崇拜，並且，淨明道的道觀網絡對於這一道教運動有著至關重要的作用，使其活躍並得以延伸。王崗並進一步得出結論，淨明道和其他道派的重大不同，就是在於它既開放、又有強烈的地域性。<sup>12</sup>

李忠達〈明代至清初淨明道教團的興衰〉一文，<sup>13</sup>以宮觀志和文人文集的相關文獻作為材料，梳理了淨明道祖庭西山萬壽宮、南昌鐵柱宮和青雲譜三處道觀在明清兩代的興廢沿革狀況，作者注意到在明代，西山萬壽宮由於屢遭天災人禍，幾次出現百廢待興的情況，又在當地士紳的主持下，募集善款召集工匠，開展了萬壽宮的重建工作，到了清代朱道朗興建了青雲譜，才讓淨明道得以復興。然而作者認為明代淨明道衰微的結論未免失之武斷，作者分析明代士紳重建西山萬壽宮的行為時指出，此時由文人士紳主持重建，而並非由道士主導，這是明代淨明道衰落的結果，他並沒有注意到這是明清道教發展的一

<sup>11</sup> [清]胡之紈編著，陳立立、鄒付水整理：《淨明宗教錄》（南昌：江西人民出版社，2008），頁1-11。

<sup>12</sup> 王崗：〈明代淨明道與江西地方社會〉，頁59-68。

<sup>13</sup> 李忠達：〈明代至清初淨明道教團的興衰〉，《中國文學研究》，第41期（2016），頁169-214。

種新態勢，即道教由過去的道門中人主導的情況，轉而兼由奉道文人引領——比如後來的天仙派，就是清代文人乩壇所建立的新道派。<sup>14</sup>所以，這種現象並不能證明明代淨明道衰落，反而體現了文人從事宗教活動的新趨勢。

對於這種趨勢，王崗論述了其在明代的體現，他注意到當時出現的一種新態勢，即文人以編刊藝文傳道。他以編刊了《出像許真君淨明宗教錄》的楊爾曾為個案，探討了這種現象，文中指出了以楊爾曾為代表的奉道文人具備的多重身份，他們既是文人，又是傳道士，並認為出版是他傳道的一種方式。<sup>15</sup>同樣，張藝曦的〈詩文、製藝與經世：以李鼎為例〉一文，則以另一位編撰了《淨明忠孝經傳正訛》的明代士人李鼎為個案，對李鼎的學術淵源、經世之舉和怎麼處理儒學和道教的關係展開了集中討論，尤其注重討論了他是怎樣以儒學為本，在明末三教合一的大背景下結合儒學和宗教的。<sup>16</sup>張藝曦的〈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〉，則將視線投向了明代中晚期士人接觸淨明道的途徑，張氏以時間為線索，分析了元末明初、陽明學派和明代晚期的幾個個案，探討《淨明忠孝全書》影響儒家士人的路徑。<sup>17</sup>張氏立足儒家士人，深入分析了淨明道傳統對其的深層次作用。而其中對於淨明道通過出版傳播的新路徑，也是本研究需要著重參考的。

本文主要分為三個部分，第一部分探討了江西青雲譜道院的建立和《太上靈寶淨明宗教錄》的刊行，以及明清淨明道文獻的文人背景，以期分析文人身份在他們的宗教認同和宗教觀念之形塑中起到的作用；第二、三部分則是對《太上靈寶淨明宗教錄》的文獻源流之探討，第二部分主要分析了《太上靈寶淨明宗教錄》對於楊爾曾《出像許真君

<sup>14</sup> 相關研究見黎志添：〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》，第46期（2015），頁101-149。

<sup>15</sup> 王崗：〈作為聖傳的小說：以編刊藝文傳道〉，收入蓋建民編：《開拓者的足跡：卿希泰先生八十壽辰紀念文集》（成都：巴蜀書社，2010），頁477。

<sup>16</sup> 張藝曦：〈詩文、製藝與經世：以李鼎為例〉，《明代研究》，第25期（2015），頁83-114。

<sup>17</sup> 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），頁1-33。

淨明宗教錄》文本的繼承、收錄關係，而第四部分則著重分析了《太上靈寶淨明宗教錄》卷六仙傳部分對於李鼎《淨明忠孝經傳正訛》的沿襲和改變。

## 一、清代江西青雲譜道院的建立和《太上靈寶淨明宗教錄》的刊行

在清代，朱道朗於江西南昌成立了青雲譜道院，建立青雲譜的淨明道教團又被視之為「淨明續派」，被視作繼承了自許遜至劉玉的道統的淨明後學。青雲譜由朱道朗建立並創派，邀請當時的高道同來講學修行，為清代的淨明道開枝散葉。而青雲譜建立之後的另一件大事，則是編撰、刊刻了《太上靈寶淨明宗教錄》，這部書的主編是胡之炤，並由朱道朗、周德鋒（生卒年不詳）共同審訂校閱，收集了自前代至清代的相關淨明道文獻，涵蓋全面，堪稱歷代類似作品之最。

《太上靈寶淨明宗教錄》共十卷，附《如意丹方》一卷。南昌新風樓、南京圖書館、日本京都大學、江西省圖書館皆有收藏，其中江西省圖書館所藏為殘卷。陳立立、鄒付水在2008年出版了以新風樓藏本為底本的排印本。本文參考的《太上靈寶淨明宗教錄》為京都大學藏本，共五冊，封面題「淨明宗教錄」、「朱良月、周占月二師鑑定」、「青雲譜藏板」字樣。內頁四周雙邊，八行，註文雙行，行二十一字，單魚尾、白口，版心印有「道法統宗」及卷數、頁碼。刊刻時間不詳，據《青雲譜志略》前康熙十四年（1675）黎元寬（1608-1687）的序中顯示，應當《太上靈寶淨明宗教錄》刊刻在康熙十四年之前。該書從康熙年間開始，亦曾經過多次補刊，並有過卷次上的調整。<sup>18</sup>此外，江西省圖書館藏有《太上靈寶淨明宗教錄》殘本兩種，版式和新風樓藏本一致，一僅存前六冊，一僅存前五冊。<sup>19</sup>

<sup>18</sup> 有關卷次調整的論證，許蔚指出，《劉玉真先生語錄》應當原在康熙刊本之卷三，而新風樓藏本的卷三應該是康熙原刊本的卷二，且篇目順序也有較大的調整，卷六的仙傳部分、卷七的《胡真人淨明法說》都有較大改動，卷十的改動則最為明顯。這些應當都是後來編訂時所調整的。詳見許蔚：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，頁130。

<sup>19</sup> 見許蔚：《斷裂與重構：淨明道的歷史與文獻》，頁136-137。

此書亦被收入《道藏輯要》，<sup>20</sup>按京都大學人文研究所藏本，33函，268冊，《太上靈寶淨明宗教錄》被收入危集四。該書四周雙邊，半葉十行二十四字，版心題「道藏輯要」、「淨明宗教錄」、葉數和「危集四」，單魚尾，細黑口，但和京都大學本及新風樓藏本相較，內容則少了許多，本書收有《道元正印經》、《四規明鑑經》、《中黃八柱經》、《洞神上品經》、《真詮》、《玉真靈寶壇記》、《垂世八寶》、《松沙記》、《道誠》、《勸誠詩》、《胡洞真述淨明大道說》、《胡洞真述淨明道法說》、《郭景純述淨明法說》、《郭景純玉真壇疏》、《純陽呂真人自記》、《真人蟾玉隆宮會仙閣記》、《許旌陽讚》、《題玉隆宮壁詩》、《純陽仙祖降示詩》，部分文獻帶有〈疏〉和〈衍〉。該本不分卷，在書前收有《太上靈寶淨明法序》、《太上靈寶淨明入道品》，之後則是書名，題為「太上靈寶淨明宗教錄」，後題「弟子胡之玟法名德周，全男士信法名弘道編校」，一如京都大學本和新風樓藏本。另有一些是在編訂《道藏輯要》時重新編入的成分，內容為呂祖降世開度眾人的詩詞，即《純陽呂祖降示詩》，這些不見於新風樓本的《太上靈寶淨明宗教錄》，而京都大學本則有著〈呂祖師文詩〉這樣的內容。同時，較之京都大學本《太上靈寶淨明宗教錄》缺少了部分內容，《道藏輯要》本未收另外兩本的卷二、四、五、八、九、十。<sup>21</sup>從京都大學本和《道藏輯要》本皆收錄了呂祖的降示詩作來看，這兩個本子應當出自較後的年代。

《重刊道藏輯要》<sup>22</sup>危集四亦收入了此書，根據香港中文大學藏光緒三十二年(1906)成都二仙庵刊本，此書線裝，三十函，成都二仙

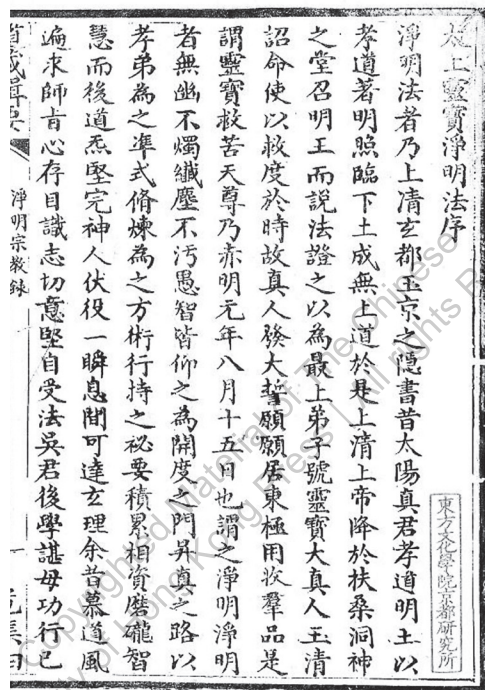
<sup>20</sup> 《道藏輯要》是嘉慶十年(1805)蔣予蒲及其北京覺源壇弟子在接受呂祖降乩後開展編纂的，嘉慶二十四年蔣予蒲辭世前，便已經將經版送至蘇州存放，《道藏輯要》流傳了不同的刻印版，根據黎志添師的研究，當今存世的《道藏輯要》共有十六套藏本，這十六套藏本在道經數目、冊數、卷數和編排次序上都有不同，詳參黎志添：〈《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》所收道教經書的比較——兼論趙宗誠〈《道藏輯要》的編纂與增補〉一文的錯誤〉，《中國文哲研究通訊》，第29卷，第4期(2019)，頁61-106。

<sup>21</sup> 此外，許蔚亦指出《道藏輯要》卷三收錄的《石函記》的卷次編排和新風樓藏本的《淨明宗教錄》不同(《淨明宗教錄》本分卷收入，而《道藏輯要》本不分，總合為一卷編入)，故而《道藏輯要》本的《石函記》亦應當是根據別本轉錄而來，而非摘錄自《太上靈寶淨明宗教錄》。見許蔚：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，頁138-139。

<sup>22</sup> 光緒二十三年成都二仙庵重新刊刻了成都藏書家嚴雁峰收藏的《道藏輯要》，是為《重刊道藏輯要》，《重刊道藏輯要》由賀龍驥(光緒十七年[1891]舉人)主持編輯、

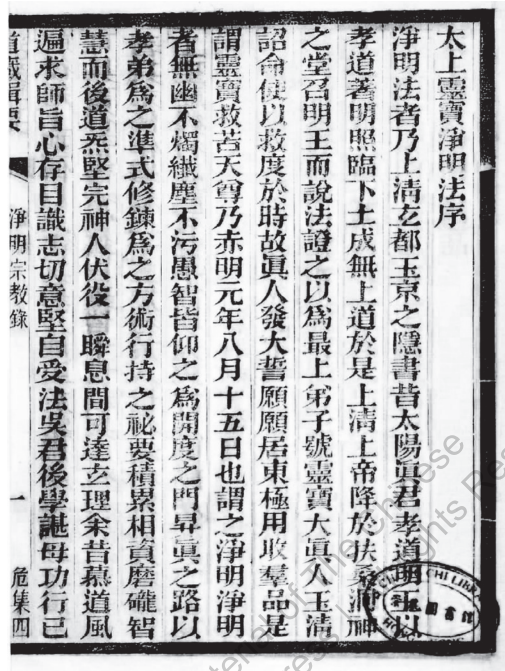


庵光緒三十二年民國六年(1917)刊本。該本半葉十行二十四字，單邊界行，版心題「道藏輯要」、「淨明宗教錄」、葉數和「危集四」，單魚尾，細黑口，該書所收不分卷，所收內容和《道藏輯要》本大體相同，惟缺少〈許旌陽讚〉、〈題玉隆宮壁詩〉。



《道藏輯要》本《太上靈寶淨明宗教錄》，京都大學人文研究所藏

校勘工作，實收三百種道經，若計入新增的二十三種道經書目，則所收總數為三百二十三種。《重刊道藏輯要》亦有這不同的版本。相對於嚴雁峰本《道藏輯要》，《重刊道藏輯要》增補了十四種道經，和二十三種道經目錄。見黎志添：〈《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》所收道教經書的比較〉，頁91-92。賀龍驤另加入了《重刊道藏輯要續編子目》，列有其中和四川道教科儀相關的增補道經，以及雖未列出但實際編入的《女丹合編》。後民國六年(1917)版《重刊道藏輯要》又加入另外三種藏外道經，民國十八年(1929)又加入了《純陽三書》，現今流傳的《重刊道藏輯要》有兩種版本，即巴蜀書社1985年版和台灣新文豐出版公司1986年版，前者收錄了《純陽三書》，而後者並沒有。見黎志添：〈《道藏輯要》與《重刊道藏輯要》所收道教經書的比較〉，頁99。



《重刊道藏輯要》本《太上靈寶淨明宗教錄》，  
香港中文大學藏光緒三十二年成都二仙庵刊本

如今所存的《太上靈寶淨明宗教錄》的本子，都沒有顯示此書具體於什麼時候刊刻出版。陳立立在江西人民出版社2008年出版的排印本《淨明宗教錄》(即《太上靈寶淨明宗教錄》)一書的〈點校前言〉指出，在朱道朗曾於康熙二十年刊刻的《青雲圃志略》中，使用的稱呼是「青雲圃」而非「青雲譜」，他據此推斷，胡之玟《太上靈寶淨明宗教錄》刊刻於康熙二十年之後(「青雲譜」之名稱在「青雲圃」之後)。<sup>23</sup> 而許蔚則不認同這一說法，從許蔚的研究來看，《太上靈寶淨明宗教錄》經過了多次增補與重訂，於康熙五年至康熙二十年之間成書，最早的本本，則沒有書末所附的《如意丹方》。<sup>24</sup> 在光緒四年(1878)刊刻的《道

<sup>23</sup> 相關推論過程見[清]胡之玟編著，陳立立、鄒付水整理：《淨明宗教錄》，頁3。

<sup>24</sup> 相關研究見許蔚：《斷裂與重構：淨明道的歷史與文獻》，頁116-127。

遙山萬壽宮志》中，卷十六「藝文」全文收入了胡之玟的〈太上靈寶淨明宗教錄序〉，亦可見此書在清代的流傳和接受情況。

朱道朗是清代江西南昌青雲譜道院的住持，為明宗室之後，其祖先是明代初期的寧王朱權（1378–1448），<sup>25</sup> 朱權為明太祖朱元璋（1328–1398）第十七子，號隴仙，又號涵虛子，曾在靖難之役中為成祖朱棣（1360–1424）立有赫赫功勳，後來被朱棣徙封南昌，為寧王。他在靖難之役徙封南昌後，沉心道教，並著有道教著述多種，有可能他亦受到當地盛行的淨明忠孝之道影響，朱道朗便是他的後人。<sup>26</sup> 朱道朗字良月，號破雲樵者，曾隱居洪崖修道，回南昌省親時路過傳說中的王子晉升仙遺跡，旁邊曾有太乙觀，是時業已殘破不堪，於是朱道朗重修該觀，並命名為青雲譜。<sup>27</sup> 而周占月（德鋒）、胡之玟（德周）等人則在當時和他一同學道，在〈太上靈寶淨明宗教錄序〉中，胡之玟記載「良月朱先生、占月周先生與余三人者，同游淨明之門，瞻望龍光，已三十有餘年」，<sup>28</sup> 可見當時，他們已入淨明道中三十多載，從「三十餘年」的時間段和「同遊」的措辭也可以推出，胡之玟和朱道朗不僅是同時代人，年齡相差應當不大，亦是年輕時就相識，才能三十多年都得以共同修道。在《太上靈寶淨明宗教錄》的〈張逍遙傳〉之中，朱道朗稱張逍遙（生卒年不詳）為「師」，則他的授業之師很可能是張

<sup>25</sup> 從朱道朗為《隴仙肘後經》所作之跋可知，相關考據見葉葉：〈讀朱道朗跋隴仙筮吉肘後經〉，頁27–33；葉葉並推知朱道朗為寧藩石城王的後人，是議字輩或中字輩。朱道朗生平考據又見陳立立、武向春：〈關於青雲譜淨明道院開山祖朱道朗的幾點考證〉，《中華文化論壇》，第5期（2019），頁112–116、頁159。

<sup>26</sup> 朱道朗的身份向來存在一些爭論，但和八大山人應當並非一人。有學者認為朱道朗是明末清初的遺民書畫家八大山人，如郭武在〈明清淨明道與全真道關係略論〉一文中，根據氏所見民國版《青雲譜志》，直言朱道朗就是八大山人。郭武又有〈略談「八大山人」與淨明道的關係〉一文，見郭武：〈略談「八大山人」與淨明道的關係〉，《中國道教》，第4期（2009），頁40–41。亦有學者不認為八大山人是朱道朗，如汪世清：〈再論八大山人不是朱道朗〉，頁81–89。葉葉：〈讀朱道朗跋隴仙筮去肘後經〉，頁27–33。而論述「朱道朗為八大山人」這一命題的論著，所舉之史料往往是晚近如民國時期之史料，並沒有原始資料能證明這個結論。從種種證據來看，朱道朗並非八大山人。

<sup>27</sup> [清]舒性編纂：《青雲譜志略》，葉七十至七二。

<sup>28</sup> [清]胡之玟：《太上靈寶淨明宗教錄序》，《太上靈寶淨明宗教錄》，京都大學藏清刊本，葉十一。

逍遙。<sup>29</sup> 根據青雲譜一派的字輩詩，「道德弘清靜，法源廣大成。東漢有章敬，功果保忠貞」，<sup>30</sup> 朱道朗是道字輩，胡之玟道名德周，為朱道朗之後的下一傳「德」字輩，而在《太上靈寶淨明宗教錄》的一些卷次上的署名所見，可知胡之玟之子胡士信（生卒年不詳），法名弘道，亦和其父一樣入道為淨明弟子，排在第三代弘字輩，共同參與了是書的編校工作，且亦和朱道朗、周占月生活在同一年代。

朱道朗是青雲譜的開山祖師，在他入道之前，亦曾經歷了一段曲折的機緣——朱道朗撰寫的〈跋〉中記載，他歸家省親奉養母親，路過一座塌圯的橋，因為「孝子不臨深」的先訓，因此募集工匠修復橋樑，並修復了太乙觀，隨後又興建了青雲譜道院，弘揚淨明之大道。並藉此感歎道：「噫！祖庭亡也，而興於橋之傾；橋且定矣，當永輔祖庭以存乎！」<sup>31</sup> 他藉修橋之事，感歎旁邊的西山淨明道祖庭之興亡，並表達了「永輔祖庭」的志向，可見朱道朗興建青雲譜，自我定位是祖庭的輔弼，並且以此為契機皈依淨明，永續道統。朱道朗在南昌遇到了馬道常（?-1666）（即〈常住馬真人傳〉的傳主），並和他一起前往青雲譜，<sup>32</sup> 邀請馬道常等人來共講淨明之學。《太上靈寶淨明宗教錄》還將馬道常列入了淨明道宗師的傳記集中，可見在青雲譜建立和弘揚淨明道的過程中，馬道常起了非常重要的作用。

在朱道朗入道成為道士之前，他也早就有向道之心。在黎元寬康熙乙卯（1675）<sup>33</sup> 所撰寫的〈青雲譜志略序〉中曾說朱道朗早就有修道之志向：「良月於貴時，嘗共謂晉以太子貴不若修道之樂也」，<sup>34</sup> 以朱道朗的明代宗室身份來看，黎元寬所說的「貴時」應當指的明朝時期，而早在當時朱道朗便仰慕王子晉（生卒年不詳），而以身為太子的王子

<sup>29</sup> 有關張逍遙，王崗之〈明代淨明道與江西地方社會〉一文則認為，明清之道士將趙宜真、劉淵然、朱權和張逍遙四人都作為淨明道的祖師、傳人，本質上是一種將南昌地域傳統中的名人添加進來、並與邵以正所構建的淨明譜係雜糅的結果。詳參王崗：〈明代淨明道與江西地方社會〉，頁111。

<sup>30</sup> 見「淨明續派」條，[民國]莊嚴居士編：《道統源流志》，卷中（道統源流編輯處，1929），頁59。

<sup>31</sup> [清]舒性編纂：《青雲譜志略》，葉七一。

<sup>32</sup> 朱道朗：〈常住馬真人傳〉，[清]胡之玟：《淨明宗教錄》，卷六，頁28。

<sup>33</sup> [明]黎元寬，江西南昌人，字左嚴，號博庵，崇禎元年（1628）進士，曾任兵部主事等職位。明亡之後隱居南昌講學不仕，工書法，著有《進賢堂稿》。

<sup>34</sup> [清]舒性編纂：《青雲譜志略》，葉五。



朱道朗在時由胡之玟刊刻的《太上靈寶淨明宗教錄》將呂洞賓在卷六仙傳部分收為淨明道祖師之一，且是書收羅了不少涉及全真的內丹修煉、戒律科儀等內容，郭武亦從這裡推斷出，朱道朗原本出身全真，他之後雖然從全真轉到淨明，但並沒有拋棄他之前的全真之學，而是將全真和淨明糅合起來，開創了一種新的包含了全真和淨明兩大派別的淨明道。但這種說法實際則缺乏足夠證據，因為不論是在《青雲譜志》中收錄的朱道朗的相關文字中，還是在《太上靈寶淨明宗教錄》一書中和呂祖相關的文字，都不曾提到和全真相關的內容。<sup>38</sup> 可見朱道朗所創的「青雲派」，或稱「淨明續派」，當為純粹的淨明派，而非受到全真影響或與全真融合的新道派。

青雲譜道院的淨明道統緒，亦被稱為「第五派」、「青雲派」、「淨明續派」，其道統上承許真君，下接劉玉，《青雲譜志略·凡例》記載：「至玉真劉真人開展淨明之學于洪井玉真壇，荷湖常清觀，立派分宗之盛也，今千百年來分支續派，已得四傳。時青雲後學又續，第五派而始矣。」<sup>39</sup> 從前文來看，從許遜(239–374)創教開始，追隨到劉玉，說已得四傳，顯然是在講道統傳承的問題，後面說青雲後學是第五派，則應當是將青雲譜朱道朗歸為淨明第五傳，直承了從許遜到劉玉的道統，而為劉玉之後的一傳。而在民國年間由莊嚴居士所編的《道統源流志》卷中，則將青雲譜的道統名之為「淨明續派」或「青雲派」：「查淨明派始於孝道明王，乃太上之弟子。二祖孝悌明王傳道於蘭公，蘭公傳道於諶母，立淨明派，留於江西南昌府南昌縣太極觀。至清初，有朱道朗改太極觀舊跡為青雲譜，留淨明續派，即青雲派。」<sup>40</sup> 這一段記載可以看出民國年間對於當前淨明道傳承道統的認知，淨明派起源於孝道明王，孝悌明王為二祖，之後孝悌明王傳蘭公，蘭公傳道諶母，建立了淨明派。這裡將青雲譜道院一派稱之為「淨明續派」，這和《青雲譜志略》的〈凡例〉所言的「青雲後學又續，第五派而始矣」看上去相符，認為其是前代淨明派的延續，而前文所引《青雲譜志略》

<sup>38</sup> 比如《太上靈寶淨明宗教錄》卷六的〈淨明宗派〉，收有〈宗師呂真人傳〉，卷七收有〈純陽呂真人自記〉，其內容主要為呂洞賓入道修行、鍾離權對其試煉以及呂洞賓得道度化世人的種種。見[清]胡之玟：《太上靈寶淨明宗教錄》，卷六，葉四六至五一；卷七，葉二五至二七。

<sup>39</sup> [清]舒性編纂：《青雲譜志略》，葉三至四。

<sup>40</sup> [民國]莊嚴居士編：《道統源流志》，卷中，頁59。

的〈凡例〉之中，有關的道統敘述則稱青雲譜為「第五派」，強調的是對許遜到劉玉道統的直接傳承，而非僅是其在清代的後起續派。《青雲譜志略》中將相關人等稱為「青雲後學」，則顯然接續了孝道明王至劉玉的這一系列道統，為他們做後學，而青雲譜一系的淨明弟子，亦以清代的淨明道正統自居。不過，根據朱道朗的有關資料，和《青雲譜志·凡例》中的說法，他並沒有師承於當時的淨明派道士，而是私淑劉玉，故而是繼劉玉之後的淨明道第五傳。

青雲譜建立之後，便在胡之玟的主持之下，編寫了一部淨明道經典的集成《太上靈寶淨明宗教錄》，這部書所收錄的道經、仙傳等文獻從數量和廣度上都遠超過去的同類如《淨明忠孝全書》、《出像許真君淨明宗教錄》或《淨明忠孝全傳正訛》。此外，是書不但收羅了部分《正統道藏》中的淨明道經典，對於在《正統道藏》之後或者未收的一些材料，比如青雲譜根據道壇科儀所編訂的科儀本或者道醫藥方等等，也盡力搜羅並編入其中。

《太上靈寶淨明宗教錄》的編者胡之玟，在各種文獻中，胡氏並沒有專門的傳記，但我們依然可以從現存的其他傳世文獻中一窺他的人生軌跡。在《太上靈寶淨明宗教錄》的序文之中，胡之玟自稱「西昌弟子」，西昌是新建（今江西省南昌市新建區）的古稱，故他應為新建人士。又從「弟子胡之玟」的措辭來看，可見在當時他已經入道，法名「德周」的字輩，亦表示他為朱道朗之後的第二傳。《太上靈寶淨明宗教錄》書上題有「朱良月、周占月二師鑑定，弟子胡之玟、法名德周，男士信、法名弘道編校」的句子，朱良月為朱道朗，在教內的輩分高於胡之玟，稱其為「師」沒有問題；但周占月法名德鋒，和胡之玟同輩，不可能為胡之玟的師者，故而可見此處的「師」之稱，當為對教內前輩的一種較為尊敬的稱呼，而並非代表了師徒傳承，從朱道朗、周占月並稱為師，也可以推理出，胡之玟的教內師父並非朱道朗。根據《新建縣志》的記載，胡之玟曾以監生之功名而獲授知縣。<sup>41</sup> 朱道朗的

<sup>41</sup> 康熙五年《新建縣志》卷五《選舉表·例監》記載「胡之玟，長沙例考，授知縣」，見[清]楊周憲纂修：《新建縣志》，康熙十九年刊本，卷五，葉四十四；道光十年《新建縣志》卷三十六「監生」載「胡之玟，知縣」，見[清]崔登鼈、彭宗岱修，涂蘭玉纂：《新建縣志》，道光十年刻本，卷三十六《選舉志·監生》，葉九，可知胡之玟曾經舉監生並任知縣，但胡氏在何年舉監生，又於何地擔任知縣，目前並未看到更多記載。

身份，前文已有提及，胡之玟雖然於史無傳，但從相關文字也可以推知一二，且他曾經舉貢生，為知縣，亦可見得其人的士人背景。周占月在《逍遙山萬壽宮志》的卷十三「人物」部，則有單獨的小傳。胡之玟所編《太上靈寶淨明宗教錄》，亦曾呈給周占月校訂。從《逍遙山萬壽宮志》的傳記文本來看，周占月原名為周德鋒，字思永，「占月」是他的別號，他出身南昌的官宦世家，本是儒士，自幼攻讀經史之學，擅長詩文及書法。弱冠之年遇到「異人」，被傳授淨明忠孝之道，中年時遇到花嘯老人，因此道心彌堅，於是拋棄妻子，遊歷名山遍訪高道，在青雲譜結廬。曾經訂正《太上靈寶淨明宗教錄》等書，著述頗為豐富。<sup>42</sup> 雖然「德」符合青雲譜的字輩，但是這究竟是他的本名，還是從「道德弘清靜」的字輩中得來的法名呢。這個問題可以從與《南昌縣志》的對讀中找到答案，民國本《南昌縣志》卷四十四有關於周德鋒的記載：

周德鋒，原名定修，字思永，一字占月，自稱鐵漢，布政使著之孫，博學工詩，為諸生。明亡，遇異人談淨明忠孝之道及天元元化之法，後遇花嘯老人，益有悟。遂捐妻棄子，遍遊名山，居西山天寶洞。數年，謁玉隆萬壽宮，訂正《淨明忠教》等書。<sup>43</sup>

這段文字和《逍遙山萬壽宮志》卷十三的傳記可以互葉，生平事跡基本一致，而這條記載多出的信息就明確指出，周德鋒的原名是定修，那麼「德鋒」就應當是他的道名。而他在加入青雲譜之前就已皈依淨明道，而文中所言訂正《淨明忠孝》，應當指的是他和朱道朗一同，為胡之玟校訂《太上靈寶淨明宗教錄淨明宗教錄》一事。從他的人生經歷可以看出，周占月原本也是士大夫官員家庭的子弟，受過非常良好的傳統儒家教育，在詩詞經史書法上都頗有造詣，而後皈依入道，並專注

<sup>42</sup> 此處原文為「又訂正淨明宗教等書，著述甚富」，從小傳文字的傳記時間線來看，周占月訂正的就是胡之玟所編的《太上靈寶淨明宗教錄》，[清]金桂馨、漆逢源纂輯：《逍遙山萬壽宮通志》，收入《中國道觀志叢刊》（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁556。

<sup>43</sup> [民國]江召棠編：《南昌縣志》，收入《中國方志叢書》，華中地方第103號（台北：成文出版社，1970），頁1264。



於經典的編撰，這和以楊爾曾、李鼎等人為代表的部分明代文人的皈依淨明道路徑，是一脈相承的。<sup>44</sup>

從相關的記載來看，不論是朱道朗、胡之玟還是周占月，在入道之前和道教宮觀都沒有直接聯繫，而是身為在家文人的淨明道奉道弟子，他們創立青雲譜道院後，雖然有著「光復祖庭」的目的，但並沒有延續玉隆萬壽宮或傳統淨明道的淵源，而是另起別傳，道統也只追溯到元末明初的劉玉等人，劉玉之後的淨明道傳承，則並沒有在他們那裡延續下來。

淨明道自誕生以來，就以儒家的忠孝思想為本，在儒士文人之間極受推崇，朱道朗亦不例外，他在《太上靈寶淨明宗教錄》所收的《劉玉真先生語錄》的〈衍〉中，就寫道：「自五祖七真而後，三教之說立，吾道之與儒門亦因之歧而二之矣。上而觀之都仙，儒者乎？道者乎？蓋真儒即道，真道即儒。……玉真子大破藩籬，統乙太和元氣，以震起淨明之先聲。」<sup>45</sup> 稱讚劉玉「大破藩籬」，蓋劉玉在出家入道前具有儒生的身份，後來又稱為道士，因此亦儒亦道，從身份和學識上都做到了儒道貫通。過往的淨明道中人對劉玉多有推崇，比如李鼎在《淨明忠孝經傳正訛》中視他為龍沙識應識之八百地仙之師，將其和孔孟顏曾相比，這種類比雖然也提到儒家，但其視角依然是道統傳承、後繼有人和蒸蒸日上。而這裡，朱道朗對劉玉的推崇，則是因為劉玉的身份，他在出家前是儒士，出家後是道士，身為道士時亦未忘卻儒士之根本——同時，朱道朗也用許遜修道成仙的經歷做類比，許遜曾經是士大夫身份，做過旌陽令，有著古代儒士的典型人生軌跡，而後舍官入道，其修行之法，也是以忠孝為本，終於飛升成仙，許遜從人到仙的軌跡，也是亦儒亦道的進路，許遜的「由儒而仙」也一直為明清的奉道文人所津津樂道。<sup>46</sup> 朱道朗亦認為，許遜的身份難以用儒或者道來劃分，而劉玉和許遜一樣，切合了「真儒即道，真道即儒」的宗旨。故而實際上，這也是青雲譜諸人的夫子自道：之所以格外強調儒

<sup>44</sup> 有關楊爾曾、李鼎的介紹，詳見本文第二、三部分。

<sup>45</sup> [清]胡之玟：《淨明宗教錄》，卷八，頁34。

<sup>46</sup> 如萬恭的〈重新玉隆萬壽宮碑記〉，就強調了許遜是由儒而仙的。見[清]金桂馨、漆逢源纂輯：《逍遙山萬壽宮通志》，卷十四，頁10。

道的分野和打破藩籬的可貴，也是因為青雲譜諸人由儒入道的人生軌跡，他們並沒有在出家入道後拋棄自己的儒士文人之身份，反而依舊珍而重之，如此推崇劉玉儒道兼及的雙重身份，也包含了對自我身份的認同和期許在內，這也和自明末開始延續到清代的文人道教風氣一脈相承。<sup>47</sup>

明代的淨明道文人信徒如楊爾曾和李鼎，都曾為淨明道著書立說，親身修行並弘道，但並沒有證據顯示他們透過拜師或者出家的方式進入道教。與他們同時代亦有眾多文人士大夫如彭好古（生卒年不詳）、屠隆（1543–1605）等人熱衷龍沙讖，<sup>48</sup> 雖然許多人也熱衷於以文人最擅長的方式——如校書、論辯甚至著書立說，或者和道士交好，去道觀講學修道，但由於身份的限制，可能其人並不具備進入道士傳法系統的條件，因此目前的資料中很難見到有人加入具體的教團，並不在道統的傳承體系之內，但他們並不會因此而否認自己的宗教身份。雖然龍沙讖在明代有著諸多「應讖」的表現，如寧王朱宸濠（1476–1521）的叛亂，就被視為是龍沙讖中的蛟子作亂，而王陽明

<sup>47</sup> 明代文人就通過閱讀《淨明忠孝全書》而了解淨明道，進而確立信仰比如黎元寬、熊人霖，以及後文將詳細論述的李鼎、楊爾曾等士人，都是通過閱讀《淨明忠孝全書》而了解淨明道，進而確立了自身的信仰。具體研究見張藝曦：〈明中晚期江右儒學士人與淨明道的交涉〉，頁1–33。

<sup>48</sup> 龍沙讖來自淨明道的許遜斬蛟傳說，相傳許遜曾降服引起水患之蛟龍，並修建鐵柱鎮壓之，這段傳說既見於地方記載，在道經中也頗多著述。《西山許真君八十五化錄》的「小蛇化」中，龍沙讖的完整形態出現：「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。小蛇懼而奔行六七里，聞鼓譟聲猶返聽，而顧其母。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。以吾壇前松柏為驗，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。此時小蛇若為害，彼八百人自當誅之。苟無害於物，亦不可誅也。」見《正統道藏》（台北：新文豐出版公司，1988），第6冊，頁821中至下。許遜斬蛟的故事發生在東晉時期，所謂的一千二百四十年之後，恰好落在明代萬曆年間，到了晚明，越來越多的人開始討論龍沙讖，龍沙讖的應讖之地也從江西南昌轉向了江南地區，當時士人對於飛升成仙的期待，也讓龍沙讖的重點從平亂變成了成仙，人們紛紛堅信，此刻有八百地仙即將飛升，並熱衷討論成仙之道與仙籍名單，其中多有當時的著名文人甚至文壇領袖如王世貞、屠龍等。相關研究見張藝曦：〈飛升出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，頁49–57。

(1472–1529) 平亂則被認為是八百地仙出世平亂的體現。而當之後的文人也渴望能應讖時，雖然並未如同他們期待的那樣平地飛升，但這一風潮也體現在了明清呂祖乩壇信仰之中，如康熙七年(1668)毗陵白龍精舍扶乩請神，《金華宗旨》的第一篇就由斗中孝悌王稱這首七位扶乩信徒被選入了龍沙讖八百地仙的仙籍。<sup>49</sup>

這種扶鸞請仙的方式，可以直接和祖師產生聯繫，而不用再皈依某一傳統教派的譜系。比如楊爾曾是以夢中神啟的方式，<sup>50</sup> 使得自己有了私淑許真君的資格，將自己的《出像許真君淨明宗教錄》之道統上溯而直承許遜；又如清代覺源壇的天仙派，就認為自己的道統直承呂祖，呂祖即為該派之始祖。從青雲譜的建立和《太上靈寶淨明宗教錄》的幾位編者的人生軌跡來看，亦是道教由明末至清代，這種發展方向的一環：即由出家人轉為在家的奉道文人，由傳統道派轉向通過扶乩<sup>51</sup> 等方式直接和祖師、神明產生聯繫的新道派，由繼承舊道統轉向通過編書立說，整理仙傳等文獻等方式，重新建立起自己的新道統。

綜上，可見青雲譜由朱道朗興建，目的在於輔弼祖庭，其道統上溯劉玉，但並未和劉玉之後的淨明道傳承產生直接關係。青雲譜的《太上靈寶淨明宗教錄》收錄頗廣，版本眾多，且幾位相關的編纂者都有著由儒而道的身份，這或許也是他們信奉並推崇淨明道的原因。

<sup>49</sup> [清]邵志琳增輯：《呂祖全書》，第49卷，原序頁1a。相關研究見黎志添：〈《太乙金華宗旨》的淨明源頭〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第9期(2017)，頁103–140。

<sup>50</sup> 楊爾曾在《紀刻許真君淨明宗教錄事》中，記載了他幼年時接受許真君夢中神啟一事，他也因此從「楊爾真」改名為「楊爾曾」：「居穎之日，予晝寢齋頭，恍一羽士，魁梧奇偉，修髯長目，冠碧玉，衣紫霞。□予起，曰：「曾乎，吾旌陽君也，鑑爾久矣。爾善而良，爾貌而揚，飄飄骨格，閨苑遺芳，爾淨爾明，爾熾爾昌。」予斜矚之，光芒閃爍，莫可仰視。俯首唯唯，俄然而覺。花枝倚午，莫測夢之何從也。越□而英山侯以《淨明宗教全書》惠賜先大夫，予因是得以卒業。其殷殷懇懇，論人以忠孝淨明之義，不吝斧鉞。視左道誣民蔑人倫、耽虛寂者，邈乎不侔。予乃始遽然悟疇昔夢之都仙，得無意乎？胡然而夢，胡然而似夢非夢也！夢不夢，不夢夢，都仙示予宏矣。」見[明]楊爾曾：《出像許真君淨明宗教錄》，萬曆三十二年草玄居刊本，葉一至三。

<sup>51</sup> 青雲譜道院也有扶乩的行為，比如黎元寬〈《青雲譜志略》序〉中提到「青雲譜」之名的來歷是「仙兆謂純陽呂公乘青雲而來告祥也」，見[清]舒性編纂：《青雲譜志略》，葉三。

## 二、《太上靈寶淨明宗教錄》對《出像許真君淨明宗教錄》編排的繼承與改動

自明代始，道教文獻特別是淨明道的文獻，其編撰者從道門中人轉向了在家文士，這一現象是前代所未有的。元代高道劉玉主持編纂《淨明忠孝全書》後，明代的兩部淨明道經典《出像許真君淨明宗教錄》和《淨明忠孝經傳正訛》，都是由在家的奉道文人所編撰，而這兩部經典，恰好都和《太上靈寶淨明宗教錄》有著承襲關係。

楊爾曾是萬歷年間江南的書坊主、小說家，同時也是一位虔誠的淨明道信徒。他是浙江錢塘（今杭州）人，號雉衡山人、臥游道人、夷白堂主人等，擁有蘇州草玄居、杭州夷白堂兩家書坊。楊爾曾終其一生，刊刻了大量書籍，其中有不少都具有明顯的道教向度，比如女仙集傳《仙媛紀事》、道教仙傳小說《韓湘子全傳》等，而最能體現他淨明道信仰的，則莫過於他編纂刊刻的《出像許真君淨明宗教錄》。《出像許真君淨明宗教錄》，十五卷，一函六冊，明萬曆三十二年（1604）草玄居刊本，現藏於北京大學圖書館，日本日光山亦有藏本。北京大學圖書館可見版本為微縮膠片，館藏膠片首頁說明寫道：「晉許遜撰述，元黃元吉編，明楊爾曾訂，詹氏西清堂刻本（有圖），六冊。」據筆者於北京大學圖書館所見，封面頁書「出像許真君淨明宗教錄」，中間小字「唾玉山房發行」，並有印文「西清堂發行不許翻印」。卷首為〈紀刻許真君淨明宗教錄事〉，記述了楊爾曾投身淨明道的心路歷程。萬曆三十二年，同為書商的詹易齋（生卒年不詳）續刊了《出像許真君淨明宗教錄》，在末尾附上了新構造的淨明道經典《淨明歸一內經》，詹氏西清堂刊本題「南畿水晶子趙一明撰，星邑陳堯卿錄，書林詹易齋梓」，並提及「皇明萬曆甲辰金望月，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」。<sup>52</sup> 可見楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》曾經由淨明道宮觀（巖洞新建許君萬壽宮）刻行。

青雲譜的《太上靈寶淨明宗教錄》，和楊爾曾所編撰的《出像許真君淨明宗教錄》名字相似，標題中都有「淨明宗教錄」這五個字。楊爾

<sup>52</sup> [明]楊爾曾：《出像許真君淨明宗教錄》，萬曆三十二年草玄居刊本，葉九十七。

曾的命名一目了然，強調了他的作品配有插圖，且一切以許真君為核心，而胡之玟此書，則延續了自南宋時淨明道經以「靈寶」命名的傳統。<sup>53</sup> 那麼，這兩本「淨明宗教錄」之間，是否存在著繼承關係呢？而《淨明忠孝經傳正訛》中，李鼎在標題就表明了編撰是書的目的是校證以往淨明道文獻中的訛誤錯漏，雖則如此，此書亦收入了許多前代的淨明道文獻，而考察《太上靈寶淨明宗教錄》的內容，亦可見到它受到了李鼎《淨明忠孝經傳正訛》的極大影響。

在《太上靈寶淨明宗教錄》的卷首，胡之玟撰寫了一篇序言，除了講述他和朱道朗、周占月的交往、修道情況之外，主要講述了他編刊《太上靈寶淨明宗教錄》的心路歷程，其中便提到了另一本「淨明宗教錄」：

然戒慎恐懼之學，即淨明忠孝之學。良月朱先生、占月周先生與余三人者，同游淨明之門，瞻望龍光，已三十有餘年。每以《淨明道法統宗》及《淨明宗教錄》、《淨明初真、正真、上真科戒》、《淨明大法》諸書未得同歸一軌，五陵之士，雖共習一家之言，不同符一真之旨，未免南轅北轍。今合道法而歸一宗，以印合德合明之心，書凡十卷，仍名《宗教錄》，付之剞劂。余何能亢？抑奚抗為？如能神其功用，匪從壁經秘笈搜得矣。<sup>54</sup>

從這段序言可以明確得知，他們在編撰《太上靈寶淨明宗教錄》之時，曾將明代諸多淨明道的經典集成用作參考，認為這些書籍沒有歸為同一，使得海內信眾無法方便地修習淨明道之「一真之旨」，而這也成了他們編撰此書的動力之一。其中，「淨明宗教錄」一書指的就是楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》。陳立立在《淨明宗教錄》（按：此書內容實為青雲譜道院之《太上靈寶淨明宗教錄》，而出版時的書名為《淨明宗教錄》，故在引用時按照出版書名論）一書的〈點校前言〉中，分別把這兩種「淨明宗教錄」稱為「萬曆本」和「胡之玟本」，將萬曆本（即楊爾曾本《出像許真君淨明宗教錄》）和胡之玟本（即《太上靈寶淨明宗教

<sup>53</sup> 有關南宋淨明道經典以「淨明」命名之傳統，相關研究見許蔚：〈作為靈寶法的淨明法——南宋淨明法的批判與接受兼談近世道教幽科幾個要素〉，《新宋學》，第7輯（2018），頁380。

<sup>54</sup> [清]胡之玟：《太上靈寶淨明宗教錄》，頁11-13。

錄》)視為同一系統,認為是兩個版本的「淨明宗教錄」。但是當我們對比二者的實際內容,胡之紈本並非是對於《出像許真君淨明宗教錄》的簡單繼承或改編,而是重新根據自己的標準廣泛收羅前代淨明道文獻以及散落民間的諸多文本,在此基礎上集成的新一部淨明道經典集成。但是,胡之紈依然將楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》作為重要參考,甚至作為底本之一。同時,從「仍名《宗教錄》」這樣的措辭來看,胡之紈亦將楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》作為正統,能繼承《淨明宗教錄》的書名,本來也代表了胡之紈對於楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》的認可,同時也表現出胡之紈認為《太上靈寶淨明宗教錄》是楊爾曾《出像許真君淨明宗教錄》傳統的延續。

從整體編排上來看,青雲譜《太上靈寶淨明宗教錄》對楊爾曾《出像許真君淨明宗教錄》有明顯的沿襲與繼承關係。兩本「淨明宗教錄」在條例安排上頗有相通之處。再對比被視為教內正統經典的《淨明忠孝全書》,《太上靈寶淨明宗教錄》顯然更偏向於承接《出像許真君淨明宗教錄》的編排方式(且胡之紈在〈序〉中也並未提到劉玉的《淨明忠孝全書》)。雖然《淨明忠孝全書》中的絕大部分內容,都被《太上靈寶淨明宗教錄》收錄在內,但這或許是應收盡收的原則所致,而並不能證明《淨明忠孝全書》被他視為要繼承的文獻傳統,也可能是因為編者未見到單行本所致。

對比楊爾曾和胡之紈兩種《淨明宗教錄》的編排目次,卷一兩者都收錄了《道元正印經》、《四規明鑑經》、《中黃八柱經》、《洞神上品經》,都屬宋元時期的淨明道經典,而且這四部道經都未被《淨明忠孝全書》收錄。卷二而言,楊爾曾版收錄的是〈淨明道師許真君傳〉,該傳的底本是白玉蟾《玉隆集》中的許遜傳記,而朱道朗本則將仙傳部分集中放在了卷六,廣泛收錄了各種和淨明道相關的神仙傳記,且不乏前代未曾見者,共同構成了清代青雲譜所崇奉的淨明道仙真體系;青雲譜本《太上靈寶淨明宗教錄》卷二部分放入的是《石函記》,只是並未以《石函記》之名冠之,而是分別以各卷的名字收錄,比如〈太陽元晶論〉、〈日月雌雄論〉等。楊爾曾版的卷三至卷五,以三卷的篇幅收錄了《許真君八十五化錄》,而青雲譜本《太上靈寶淨明宗教錄》則並未收入此篇,應當是因為內容和第六卷業已收錄的許遜傳記重複的緣故。《太上靈寶淨明宗教錄》之卷三,收錄了《飛仙度人經法》、《太上

靈寶淨明法序》等經典，卷四則收錄了《靈劍子》，但亦如卷二對《石函記》的處理一樣，並沒有以「靈劍子」冠名，而是拆分為〈四十導引法〉等篇章，卷五則收錄了前代幾種淨明道集刊未曾收入的經典，有《太上十二上品飛天法輪勸戒妙經》、《太上靈寶淨明初真、正真、上真戒經》、《淨明女真戒儀》、《淨明在家奉持戒儀》、《淨明三真科戒威儀》幾種。其中，《太上十二上品飛天法輪勸戒妙經》被認為是六朝末年或隋唐道士改編《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》而成，見錄於《正統道藏》洞真部。至於《太上靈寶淨明初真、正真、上真戒經》一經，從序中胡之絜所言的「每以《淨明道法統宗》及《淨明宗教錄》、《淨明初真、正真、上真科戒》、《淨明大法》諸書未得同歸一軌，五陵之士，雖共習一家之言，不同符一真之旨，未免南轅北轍」<sup>55</sup>之說法來看，既然他將《太上靈寶淨明初真、正真、上真戒經》與《淨明宗教錄》等明代典籍相提並論，且這本書並沒有被《正統道藏》所收錄，則應該是當時明代流傳而未來得及收錄的淨明道經典。《淨明在家奉持戒儀》、《淨明三真科戒威儀》則都是後來新出的道經。<sup>56</sup>在卷六，楊爾曾收錄了〈太上靈寶淨明法序〉、《太上靈寶淨明入道品》等經典，這些道經並未被《淨明忠孝全書》收錄，而胡之絜本《太上靈寶淨明宗教錄》則將其分散收入別卷。雖然對於這幾部經書的順序和編排，胡之絜並沒有盡然沿襲《出像許真君淨明宗教錄》的做法，但就內容而言，則將它們全盤收入，至於《太上靈寶淨明宗教錄》的卷六則廣泛收羅了淨明道相關的神仙傳記，多達三十一篇（後文將專門詳細論述）。楊爾曾本《出像許真君淨明宗教錄》卷七、卷八收入了《靈劍子》和《靈劍子導引子午記》，這兩部道經已被胡之絜收進《太上靈寶淨明宗教錄》卷四；胡之絜本卷七主要為歷代仙真的降世之文，不但有《出像許真君淨明宗教錄》中已然收錄的〈胡真人淨明法說〉等篇目，還加入了數篇白玉蟾、呂洞賓有關的文字，這些仙真有關的文章雖然是已有歷史的前代文本，但過去並未將它們和淨明道聯繫起來，也未曾收入到淨明道的經典之中。在楊爾曾本《出像許真君淨明宗教錄》的卷十一至卷十四，

<sup>55</sup> [清]胡之絜：〈太上靈寶淨明宗教錄序〉，頁12。

<sup>56</sup> 郭武認為這些是明代新出的道經。詳見郭武：〈明清淨明道與全真道關係略論——以人物交往及師承關係為中心〉，《全真道研究》，第1期（2011），頁142-164。但亦有可能，這些書是由朱道朗、胡之絜等人所編。

收錄的劉玉語錄（《玉真先生語錄內集/外集/別集》）和黃元吉的問答（《中黃先生問答》），胡之絜本則在卷八收錄了劉玉語錄，把內集、外集、別集合為一本，並修改了通行的名字，以《劉玉真真人語錄》命名，但他並未在《太上靈寶淨明宗教錄》中收入黃元吉的《中黃先生問答》。胡之絜本卷九、十收錄了後起的相關經典，計有《淨明法藏圖》、《胡真朝經禮斗經懺戒壇章奏等式》、《淨明祈禳煉度科文》、《淨明科儀早晚課誦》數篇，可見卷九主要收錄內丹修煉相關的經典，而卷十則以科儀為主，這些都是前代淨明道經典集成所沒有的。楊爾曾本卷十五收錄的《淨明衍教諸君傳》，實為《淨明忠孝全書》卷一中除去許真君傳記之外的其他淨明道祖師的傳記，這些都被胡之絜同樣編排進入卷六的仙傳部分，而楊爾曾本卷十五末尾所附的《淨明忠孝全書序》，則不見於胡之絜本之中。

由上文的梳理可知，除了《許真君八十五化錄》、《中黃先生問答》、《淨明忠孝全書序》和附錄的《淨明歸一內經》之外，《出像許真君淨明宗教錄》中的所有內容全部被胡之絜收錄進了《太上靈寶淨明宗教錄》。而在此基礎之上，胡之絜增加了《飛仙人經法》、《靈寶度人大法敷落五篇》、《十二上品勸戒經》、《太上靈寶淨明初真、正真、上真戒經》、《淨明女真戒儀》、《淨明在家奉持戒儀》、《淨明三真科戒威儀》、《都仙文集》、《都真人文記》、《胡真人淨明法說》、《呂祖師文詩》、《白祖師文詩贊》、《胡真朝經禮斗經懺戒壇章奏等式》、《淨明祈禳煉度科文》、《淨明科儀早晚課誦》、《如意丹方並淨明堂諸方》以及卷六增加的除許真君之外其他祖師的傳記。

再將兩本《淨明宗教錄》和元代的《淨明忠孝全書》進行對比，我們可以發現，兩種《淨明宗教錄》都包含了未被劉玉收錄的內容——比如外丹、導引一類的作品，多為南宋淨明道的文獻，劉玉不收這些文獻，可能是因為涉及到修煉等內容，因此在教內秘密傳承。楊爾曾將他們收入了自己的《宗教錄》，或是他秉持著應當廣泛收羅的原則，將當時在明代流行的淨明道經典盡數收錄其中，而他編撰的《出像許真君淨明宗教錄》，很大程度上參考了李枏（生卒年不詳）的所編的文獻資料，這些經典有不少在他的《出像許真君淨明宗教錄》中，顯示為由李枏所輯，亦有可能顯示了李枏的立場。但從文獻的編排上來



看，這本書整體的宗教立場則顯示為向南宋傳統淨明道回歸，如卷七收入的《靈劍子》、卷八的《靈劍子導引子午記》，內容為導引相關，而卷九、卷十所錄的《石函記》則是外丹之法。到了胡之瓘本的《淨明宗教錄》，則在楊爾曾的基礎之上，不但收錄了宋代的淨明道「舊經」，更收錄了明代新出經典。

楊爾曾對待淨明道的態度，隱隱有不承認劉玉道統的意思，他以神啟為證，將自身的道統直接追溯到許真君那裡，將自己作為許真君道統的直接繼承者，這便是和劉玉比肩了。但是從胡之瓘及其身後編纂《太上靈寶淨明宗教錄》的青雲譜教團來看，他們對劉玉的道統顯然是承認並全盤接受的，這從他們自命為淨明道第五傳就可以確鑿證實，但是他們對劉玉為代表的教團所編纂的《淨明忠孝全書》的態度卻有所保留。在為淨明道編纂經典集成時，劉玉教團完全排除南宋舊經，且把外丹和導引相關的著作亦篩除在外，雖然彰顯了經過他們變革之後的淨明道的新態度和動向，然而刪除舊經的做法在青雲譜教團的眼裡可能失之「狹隘」，他們更傾向於廣見博收的楊爾曾版《出像許真君淨明宗教錄》，因此不但沿襲了《淨明宗教錄》這個名字，更在這個版本的基礎上加以增刪，極大擴充了楊爾曾所收的內容，將截止清代的淨明經典盡數網羅其中。

胡之瓘在編纂《太上靈寶淨明宗教錄》時，對於《淨明忠孝全書》的參考並不佔據主要因素，而是主要參考了楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》。此外，還有一些細節可以體現這一點，不但胡之瓘在《太上靈寶淨明宗教錄》的序中沒有提到《淨明宗教全書》，劉玉本的《淨明忠孝全書序》曾被楊爾曾收入了末卷，但在胡之瓘本《淨明宗教錄》中直接便消失了。

綜上所述，《太上靈寶淨明宗教錄》對楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》有增有刪，除去目次上的調整之外，在內容上的改動則集中在以下幾個方面：

一是增加了明清之間所新出現的幾種淨明道經典，這些經典主要集中在胡之瓘本《宗教錄》的卷五。而在前代未收的經典之中，除去年代所限，在過去的編纂過程中尚未問世的道教經典之外，也收錄了《正統道藏》之中過去未被視為淨明道所屬的道經，這一行為也拓寬了

清代淨明道經典的範圍，體現了青雲譜教團對於過去淨明道文獻的重新審視。而另一個值得注意的現象是，這種文獻不少和呂洞賓、白玉蟾二位祖師相關——不論是卷六的仙傳部分，還是在卷七的〈純陽呂真人自記〉、〈玉隆宮會仙閣記〉和〈玉隆萬壽宮雲會堂記〉，這些都昭示了青雲譜教團已經將呂洞賓、白玉蟾收入到淨明道祖師的體系之中。

二是胡之玟本《淨明宗教錄》對楊爾曾本做出了大刀闊斧的刪改，最明顯的是整體刪除了楊爾曾花三卷的篇幅並配以精美插圖的《西山許真君八十五化錄》，《西山許真君八十五化錄》曾被李鼎歸為偽書之「訛」，在《淨明忠孝經傳正訛》中大加批判。胡之玟之所以不收《西山許真君八十五化錄》，一方面是因為《化錄》的文本和白玉蟾的許真君傳記大體重複，只是分成了八十五化，並各配以七言律詩一首總括其綱，但在傳記內容上並沒有新的價值，因此不必重複收進，另一方面也正是認同了李鼎的看法，他在卷六所編的仙傳，便是在李鼎《淨明忠孝經傳正訛》的基礎上增添、修改而成（有關《太上靈寶淨明宗教錄》對於李鼎《淨明忠孝全傳正訛》的沿襲，下文將專門論述）。

另外，對於一些前代經典，胡之玟並沒有延續使用它整體的名字，而是將原書拆開來，以每一個單獨章節的標題來編目，最明顯的就是《石函記》和《靈劍子》，在《太上靈寶淨明宗教錄》的目錄中，並沒有看到《石函記》或《靈劍子》之名，而是以單獨的章節標題代替編目。除掉這樣的拆分之一外，還有整合，比如將劉玉語錄之內集、外集與合集變成一體，而單獨新取了《劉玉真真人語錄》的名字。但是從整體來看，雖然有增有刪，也有原文基礎上的改動，但胡之玟對楊爾曾的繼承仍是主流。

綜上所述，胡之玟在青雲譜道院所編纂的《太上靈寶淨明宗教錄》，除了仙傳的內容之外，絕大部分沿襲了楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》的文本和目次編排，而對《淨明忠孝全書》反而參考不多。在沿襲的基礎上，胡氏也做出了相應調整，比如收入新出之經典、調整、刪改文本的次序和選材，以及修改了部分經典的命名等。但整體上，仍然可以看出，《出像許真君淨明宗教錄》是《太上靈寶淨明宗教錄》在編纂時的主要參考對象，這一點從胡之玟的夫子自道中也能得到佐證。

### 三、《太上靈寶淨明宗教錄》卷六的仙傳編排對 李鼎《淨明忠孝經傳正訛》的沿革

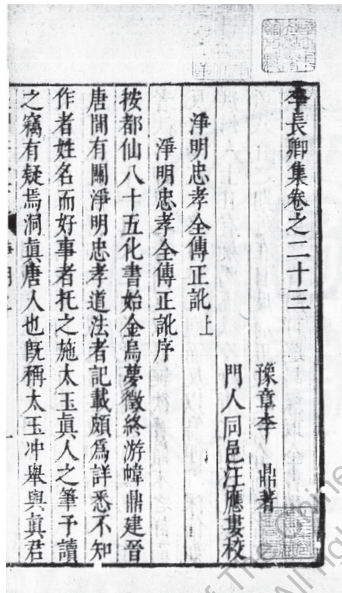
《淨明忠孝經傳正訛》的作者李鼎，<sup>57</sup>字長卿，是晚明的江西士人，出身於官宦世家，成年後也熱衷和文社中人交遊，和後七子往來甚密，也曾在萬曆十八年隨軍西行，後在萬曆二十四、二十五年時參與治理黃淮水患，在功業上頗有建樹。他的父親李遜曾任學政，往來於心學代表人物湛若水門下，李鼎也受到較大影響。而他出身的新建禹江李氏家族，與陽明心學人物李材的家族也頗有淵源。同時，其家鄉新建也和淨明道有著密切的關係。根據其父李遜的墓誌銘記載，李遜曾經「入黃堂，友旌陽」，<sup>58</sup>可以推知李遜是一位淨明道信徒。在家學和地緣的雙重作用下，李鼎對當時流行的理學心學都有深入的瞭解，並對淨明道有極大興趣，他自稱「弱齡慕道」，<sup>59</sup>將其作為自己的畢生信仰。他著有《淨明忠孝全傳正訛》，在序中表達了他對前代淨明仙傳的懷疑，認為其訛誤頗多，絕非託名的施岑之筆。<sup>60</sup>而八百地仙飛升的期限近在眼前，所以需要張本正源，因此便編纂了這部淨明道經典。

<sup>57</sup> 相關研究見張藝曦：〈詩文、製藝與經世：以李鼎為例〉，頁83-114。

<sup>58</sup> 奉祀許遜之師諶姆的黃堂觀即位於黃堂。據記載，諶姆當初就在黃堂觀潛修至道，關於此的最早文本應當是〈孝道吳許二真君傳〉，「蘭公受孝悌王旨，令將銅符鐵券送達黃堂觀，乃是諶姆所居之宅，諶姆即吳中一貞母也，不顯其姓諱，以道德為事焉」，見《正統道藏》，第6冊，頁843。而《正統道藏》所收之《壙城集仙錄》則記載了諶姆之黃堂壇靖的具體位置在「洪州高安縣東四十里」，《正統道藏》，第18冊，頁192中。

<sup>59</sup> [明]李鼎：《李長卿集》，卷二十四，《淨明忠孝經傳正訛》下，頁23。李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》也秉承了這一說法，見[明]李鼎：《李長卿集》，卷二十三，《淨明忠孝經傳正訛》，頁21。

<sup>60</sup> 「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。洞真，唐人也，既稱太玉沖舉與真君同在寧康二年，胡得預及唐事，一可疑也。晉人詩文風骨，齊梁已為後塵，何至作宋元間委巷歌謠，二可疑也。既稱都仙夢感，道君在政和六年，始有封典，何十一真人之封前此而見，三可疑也。」[明]李鼎：〈淨明忠孝全傳正訛序〉，《李長卿集》，明萬曆四十年豫章李氏家刊本，卷二十三，頁2。



李鼎《淨明忠孝全傳正訛》，收在《李長卿集》  
卷二十三，明萬曆壬子豫章李氏家刊本

《太上靈寶淨明宗教錄》的仙傳，集中在卷六，共計有三十一篇，<sup>61</sup>不僅廣泛收入了前代的淨明道仙真、祖師，還加入了一些新的傳記內容。這個部分受李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》影響甚多，比如《太上靈寶淨明宗教錄》中的許真君傳記所依託文本的母本，乃是李鼎在《淨明忠孝經傳正訛》中增訂修改過的許遜傳記，其中連小字注解也沿襲了下來，與李鼎之版本完全相同。

本卷的編排次序，基本依照了李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》，但依然存在一些變動：一是李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》將〈淨明道師旌陽許真君傳〉放在首要的位置，而胡之玟則是出於時間和傳道的順序，

<sup>61</sup> 這部分的祖師傳記列有〈蘭公上聖傳〉、〈謚母傳〉、〈旌陽許真君傳〉、〈神烈吳真人傳〉、〈正特陳真人傳〉、〈元通周真人傳〉、〈神會曾真人傳〉、〈洪施時真人傳〉、〈精行甘真人傳〉、〈勇悟施真人傳〉、〈潛惠彭真人傳〉、〈和靖盱真人傳〉、〈普惠鍾離真人傳〉、〈沖道黃真人傳〉、〈景純郭真人傳〉、〈洪崖張真人傳〉、〈淨明護道金公地主傳〉、〈許大真官傳〉、〈胡詹二仙官傳〉、〈白馬忠懿傳〉、〈洞真胡真人傳〉、〈宗師呂真人傳〉、〈法師白真人傳〉、〈玉真劉真人傳〉、〈中黃黃真人傳〉、〈丹扃徐真人傳〉、〈原陽趙真人傳〉、〈長春劉真人傳〉、〈涵虛朱真人傳〉、〈逍遙張真人傳〉、〈常住馬真人傳〉共31篇。

將蘭公、諶母的傳記放置在許遜傳記之前。二是在順序上的編排改動之外，胡之絜也把李鼎的合傳全部拆開，以單傳主單篇的形式出現，比如李鼎將吳猛（生卒年不詳）為首的十一真人合為一傳，以其共同的傳承許真君之教的「傳教」性質，命名為「淨明傳教十一真人傳」，胡之絜則將之拆分為十一篇，並分別以每人的道封命名。同樣，他也將李鼎的〈際真金胡詹許傳〉、〈淨明經法監督師三真人傳〉、〈淨明嗣教四先生傳〉分別拆成單傳主的篇目，但仍基本依照李鼎的次序排列。

另一個改動則是篇目標題上的，胡之絜沒有遵循李鼎為諸位仙真所冠以的諸如「啟教」、「傳教」、「際真」等頭銜，而是沿襲了諸位仙真的道封，比如吳猛的「神烈」等；而對於元明之際的淨明道的高道領袖們，則是採用了他們的別號，如「玉真」、「原陽」等。李鼎在《淨明忠孝經傳正訛》中，所用來給單獨仙傳命名的詞語，其本質是對他們在淨明道的發展、傳承過程中做出貢獻的定位與判詞，比如稱劉玉為「揚教」，稱黃元吉、徐異、趙宜真、劉淵然為「嗣教」，都著重突出了他們在淨明道傳承體系中的地位。而《太上靈寶淨明宗教錄》卷六的稱謂，則只是客觀體現了他們的道封，並沒有強調傳承譜系中的地位和作用。

《淨明忠孝經傳正訛》的編排次序，可以視為李鼎構建的淨明道祖師體系，而他寫作此書，本身也有為淨明道正本清源的意思在內：所有傳記之中，排在第一位的許真君的傳記，而並非對於許遜有師徒之分的蘭公諶母，體現了他所推崇的許遜宗師的地位，而後是作為淨明啟教的蘭公與諶母，許遜從他們那裡承接的道統，之後是作為許遜直傳弟子的十一真君，而和許遜飛升有關的金寶、胡詹、許大緊隨其後，最後才是胡慧超（?-703）、郭璞（276-324）、劉玉、黃元吉（1271-1355）等後世嗣教高道。可見，在李鼎的編排上，一切圍繞著許遜為核心，和許遜直接有關者如金寶、許大，排位也在後來的嗣法宗師之上。

而在《太上靈寶淨明宗教錄》之中，則提出了與李鼎不同的淨明道宗師體系。第六卷開頭有一段很簡短的文字，名曰〈淨明宗派〉：

啟教祖師，孝道仙王。孝道仙王者，即始氣大道之稱也。啟教祖師，孝道明王。孝道明王者，即元氣至道之稱也。啟教祖師，孝悌王。孝悌王者，即玄氣孝道之稱也。<sup>62</sup>

<sup>62</sup> [清]胡之絜：《淨明宗教錄》，卷六，頁1。

這段按語將孝道仙王、孝道明王和孝悌王並稱為「啟教祖師」，言孝道仙王是始氣大道，孝道明王是元氣至道，孝悌王是玄氣孝道，這樣，本書神學體系中的啟教祖師就另有其神了，而非《淨明忠孝經傳正訛》所構建的蘭公諶母。此外，在本卷收錄的二十餘篇傳記中，只有第一篇蘭公傳記被冠以了〈蘭公上聖傳〉這樣帶有評價性的稱呼，而開頭亦修改了過去蘭公傳記的文本「蘭公者，姓蘭名期」的敘述，而寫成「啟教祖師，姓蘭名期」，這就將蘭公也補充進了「啟教祖師」的名單。

在李鼎筆下和蘭公並稱為「啟教」的諶母，在本書中便失去了這一地位。李鼎認為蘭公雖然是由神到人的第一傳，而孝道明王也化身為兒童顯現在諶母面前，並將孝道傳授給她，所以蘭公和諶母是並列關係，同為啟教祖師；而胡之玟則根據傳道順序，蘭公從神明那裡接受到孝道，並且將之傳給諶母，是為在人間的第一傳，所以蘭公才和三位祖師一樣，擁有了「啟教」的身份。《太上靈寶淨明宗教錄》中的諶母傳記，文本則沿襲了《壙城集仙錄》，不僅文字內容較為一致，且標題並非如白玉蟾以降的種種淨明仙傳一般，將其稱為「諶母」，而是和《壙城集仙錄》一樣以「嬰母」為題（《太上靈寶淨明宗教錄》中的標題是「嬰母傳」），便是有力的證明。但在這篇傳記中，並沒有如蘭公一般，稱諶母為「啟教祖師」。可見在《太上靈寶淨明宗教錄》是神學體系中，啟教祖師除去三位神仙，由人而神的便只有蘭公，之所以會這樣安排，應當是因為諶母的道統繼承自蘭公，蘭公是孝道明王、孝道仙王和孝悌王在人間的道統第一傳的緣故。故而，青雲譜教團對於神仙體系的修改，相對於李鼎，則更加涇渭分明地釐清了蘭公傳諶母的師承關係。

此外，《太上靈寶淨明宗教錄》相較於《淨明忠孝經傳正訛》，增加了呂洞賓、白玉蟾、朱權、張逍遙和馬道常五人的傳記。張逍遙和馬道常是明末清初人士，曾和朱道朗往來，共同在青雲譜結團修道，年代在李鼎和楊爾曾之後，故此二氏不可能收入他們的傳記。而呂洞賓和白玉蟾為唐宋時人，除卻白玉蟾曾居住西山為西山諸仙真作傳記之外，二者在前代的淨明文獻中並未有過提及，亦不被由宋至明的淨明道徒視作宗師。事實上，即使是《太上靈寶淨明宗教錄》的編者，在卷七對白玉蟾和呂洞賓的身份也表達了自己的態度，卷七收錄了〈玉真靈寶壇記〉、〈垂世八寶〉等仙真的文字，既有許遜之降示，也有胡

慧超、郭璞等祖師的法說，而最後則有〈純陽呂真人自記〉、〈玉隆宮會仙閣〉記等呂洞賓、白玉蟾的作品，該卷末尾的〈衍〉這樣說道：

燦然煥然，列星宿，排海岳，照耀輝煌，洵為媲美。聞之辨玉貴選無瑕，淘金精求無滓，沉金丹豈常滿鼎，玉粒何必盈倉？所以呂祖師文集與白真人文集，俱家傳戶誦，僅錄其數篇，以見其同符淨明忠教之旨，非棄尺璧而寶珮玦也。高明其原之。<sup>63</sup>

這段話解釋了為什麼白玉蟾和呂洞賓的文集浩如煙海，然而《太上靈寶淨明宗教錄》卻只選了這寥寥幾篇的緣故，蓋因為不在多而在精，既然呂洞賓和白玉蟾的文集已經家喻戶曉，那麼就選擇幾篇證明他們同樣符合淨明忠孝之旨便以足夠。然而其所選的〈純陽呂真人自記〉，這篇以呂洞賓第一人稱敘述的仙傳文本之中，並沒有任何與淨明道或者孝道相關的元素，其文本是由《呂祖志》卷一的〈真人自記〉和卷二《神通變化二十條》中的〈廬山淬劍〉兩條拼接而來，自述了呂祖生平以及在廬山和道士侯用晦有關劍的對話。和白玉蟾有關的〈真人白玉蟾玉隆宮會仙閣記〉一文，主要記載了白玉蟾來到西山之後起居玉隆宮的經歷，在開頭提到龍沙讖，而後亦自述「知豫章之師，不在斯乎」。<sup>64</sup> 而〈玉隆萬壽宮雲會堂記〉等篇，則是因為和淨明道祖庭直接關聯而被選入。

卷六的〈宗師呂真人傳〉之中和關乎淨明道的內容，只有鍾離權升天時，和呂洞賓一段有關「龍沙讖」的對話：

鍾呂授受將畢，忽有二仙綃衣霞彩，手捧金簡寶符，云：「上帝召鍾離權為九天金闕選仙使。」謂洞賓曰：「吾即升天，汝好住世間，修功立德，應龍沙之聖讖，符兩口之宗師。他時亦當如我。」<sup>65</sup>

過去的呂洞賓仙傳往往記載了他得道後不升天界，而是留在人間顯化度人的使命，在這裡則增加了應龍沙讖的詳細訴求，即呂洞賓是鍾離權所命的龍沙讖應讖之人，有在人間度化八百地仙的使命。這種新出

<sup>63</sup> [清]胡之絜：《太上靈寶淨明宗教錄》，卷七，頁126。

<sup>64</sup> 同上註，卷七，頁30。

<sup>65</sup> 同上註，卷六，頁50。

的情節，應當是明末廣為流傳的「呂祖應龍沙讖」之說的體現。<sup>66</sup> 而其中「應龍沙之聖讖，符兩口之宗師」之語，聯繫題目中的「宗師呂真人」，雖然傳記本身和淨明道相關的內容只有龍沙讖一段，但是卻用標題強調了呂洞賓是龍沙讖預言的應讖宗師，通過龍沙讖相關的神話敘事，將呂洞賓納入了淨明道的體系。

在《逍遙山萬壽宮志》中卷五的仙傳部分有一篇〈龍沙應讖呂真人傳〉，更是直接地體現了「呂祖應讖」的說法。〈龍沙應讖呂真人傳〉的文本和〈宗師呂真人傳〉雖然有部分差別，但在情節和大體文字上完全一致。這篇呂洞賓的傳記收錄在《逍遙山萬壽宮志》卷五的「附」中，同時被收入的還有〈仙弟句曲許真人傳〉、〈仙弟長史許真人傳〉、〈玉隆正書白真人傳〉、〈淨明傅大師傳〉、〈淨明朱真人傳〉、〈淨明張真人傳〉六篇。《逍遙山萬壽宮志》的仙傳部分來源自李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》，只是在李鼎原文做出部分改動，但對比萬曆刊本《李長卿集》中所收的《淨明忠孝經傳正訛》的編排和文本可知，這幾篇不見收錄，本非李鼎的手筆，而是在《逍遙山萬壽宮志》的編撰過程中由後人加入的，從文字上看，源頭則應該在青雲譜由胡之瓘編纂的這本《太上靈寶淨明宗教錄》。

在元代至明中葉，淨明派已初步有了呂祖信仰的元素，比如清初書目著錄有《呂祖覺世淨明忠孝經》，而康熙年間呂祖降乩的《太乙金華宗旨》則將許遜信仰和呂祖降乩內丹修煉這兩種道教傳統結合在一起。<sup>67</sup> 從《太乙金華宗旨》的文本來看，附錄中的一篇〈神霄侍宸譚長真真人宗旨垂示〉記載了「淨明源流」，言說宣揚《太乙金華宗旨》的目的就是接續劉玉和黃元吉之後的道統，呂祖在其中便講道，淨明道統從蘭公傳諶母，諶母傳許真君之後已經七代，而在劉玉、黃元吉之後又「失其傳」，所以呂祖特地降示以這部《太乙金華宗旨》，延續了淨明道的道統。而此次扶乩的教團毗陵白龍精舍雖是淨明嗣派弟子，但所集合的法派既屬淨明，又是呂祖開宗的「太乙法派」，以呂祖為該派的第一代開宗祖師。<sup>68</sup> 既已認為淨明道的道統在劉玉和黃元吉之後便已

<sup>66</sup> 黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，頁152。

<sup>67</sup> 同上註，頁150-151。

<sup>68</sup> 同上註，頁151。



失傳，於是通過清初的降經扶乩活動，讓呂祖成為淨明道的宗師之一，從而接續了劉玉之後「斷裂」的道統。

從這些材料的分析來看，隨著晚明「龍沙讖」風潮的風靡與大行其道，雖然幾次信眾們推斷的應讖時機都沒有實現，但是隨著時代的發展，漸漸出現了呂祖應讖的新說法，並將其和呂洞賓在人世間「三千功滿，八百行圓」的度人宏圖結合起來，使得呂祖在人間顯化度人不登仙界的說法，成為龍沙讖八百地仙即將飛升的證明。而青雲譜道院在落成前及落成後都有著呂祖降乩的風氣，<sup>69</sup> 甚至「青雲譜」之名，就是由呂祖降示得來。可見，青雲譜之「淨明續派」之所以尊奉呂祖為祖師，並非因為部分學者所認為的朱道朗具有全真派背景，而是因為明末肇始至清代的呂祖降乩風潮，以及呂祖的「性命雙修之旨」。<sup>70</sup>

而這種潮流也和當時出現並興起的人文乩壇請神降經的風潮結合起來，通過新降世的經典，一方面以新的呂祖應龍沙讖的說法，延續了龍沙讖信仰的傳統並產生了新的發展，又通過呂祖扶乩降示，將這些弟子們納入仙籍，彰顯了他們的乩壇或道派的正統性。<sup>71</sup> 並用呂祖承接了淨明道統，補完了道統「斷裂」的部分，也就此將呂祖納入淨明道的傳承譜系，呂祖也就此成為淨明道之「宗師」，並體現在這時以《太上靈寶淨明宗教錄》為代表的淨明道內部編寫的各种仙傳中。

再將《出像許真君淨明宗教錄》、《淨明忠孝經傳正訛》和《太上靈寶淨明宗教錄》這三套書的仙傳編排進行對比，可以看到楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》在仙傳的編排上，始終將許真君放在核心地位：卷一收錄各位祖師的傳記，含許遜、張氤、胡慧超、郭璞、劉玉、黃元吉、徐異七人，將許遜作為淨明祖師放在最前；抑或是在此之外，又以三卷的篇幅收錄了《西山許真君八十五化錄》，雖然甘戰、

<sup>69</sup> 比如[明]黎元寬在《〈青雲譜志略〉序》中記載，「故其榜曰青雲譜，夫譜者，一以仙兆也，又一以承教也。仙兆謂純陽呂公乘青雲而來告祥也。」見[清]舒性編纂：《青雲譜志略》，葉三。

<sup>70</sup> 「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。」見[清]朱道朗：《跋》，收錄於[清]舒性編纂：《青雲譜志略》，葉七一。

<sup>71</sup> 正如譚長真真人降示時所言：「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。」見[清]劉體恕彙集：《呂祖全書》，卷四十九（香港：德信印務公司，1965），頁二六。

吳猛、蘭公、謚母等仙真的事跡都收錄進了《化錄》中，但並未單獨成篇，整部《化錄》從總體上，依然記載的是許遜出身、修行、得道飛升的過程。可見，《出像許真君淨明宗教錄》的仙傳編排，都緊密圍繞著許真君這一核心，並以此發散。而《淨明忠孝經傳正訛》的仙傳排布次序，是有李鼎為淨明道統正本清源的意思在內，所以雖然出於教祖的地位，將許遜傳記置於蘭公謚母之前，但仍將蘭公和謚母賦予了「啟教」的祖師地位。到了《太上靈寶淨明宗教錄》，雖然大體沿用了李鼎的文本和順序，但並沒有如李鼎一樣處理，將許遜的傳記放在首位，而是把蘭公、謚母的傳記放在許遜之前，這也符合卷首「淨明宗派」中所言的啟教之說。

在《逍遙山萬壽宮志》所收的《淨明忠孝經傳正訛》中，加了一些後來編者的話語，在收錄仙傳的卷五，所收錄的李鼎的原序之後的「附眾仙列傳」，其實就是李鼎的《正訛》中其他祖師仙真的傳記。但和李鼎不同的是，《逍遙山萬壽宮志》的編者重新編排了傳承關係，如在〈淨明傳教十一真人傳〉之後加上「旌陽公一傳」，在〈淨明揚教劉先生傳〉、〈淨明嗣教四先生傳〉之後加上「旌陽公三傳」，徐異則為「旌陽公四傳」，趙宜真是「旌陽公五傳」，劉淵然則為六傳。在劉淵然的傳記之後，《逍遙山萬壽宮志》特地加了一段按語，稱「舊志」曾經列過仙系表，自許遜上溯蘭公謚母孝悌王，下數十一真人到劉玉，蘭公為一傳，許遜為三傳，而《逍遙山萬壽宮志》則指出「傳系宜主先生」，並以儒家為例，雖然儒家道統上承堯舜，但是統宗孔子，因此，許真君的孝道之法雖然上承蘭公、孝悌王，但是淨明道若需要立仙系，則需要以許真君為宗主。<sup>72</sup> 從這一段話中可以看出兩點，一是曾經存在的「舊志」的仙傳部分列有專門的傳承世系表，且從孝悌王傳蘭公論起，因此許遜被排在了第三傳；二是「新志」，即清代的《逍遙山萬壽宮志》取消了這份仙系表，只是在傳名之後加上了編者重新排列的傳承次序，並以許遜為第一傳宗主，將原本次序在其之前的蘭公謚母排除在外。從中亦可以看見，雖然《逍遙山萬壽宮志》的仙傳部分以李鼎之《正訛》為主，但是亦從《太上靈寶淨明宗教錄》卷六的仙傳部分汲

<sup>72</sup> [清]金桂馨、漆逢源纂輯：《逍遙山萬壽宮通志》，頁314-315。

取了不少成分，一是在劉淵然傳記之後，「附」中所收錄的呂洞賓、白玉蟾、朱權和張逍遙傳記的文本，顯然是從《太上靈寶淨明宗教錄》沿襲而來。只是呂洞賓、白玉蟾兩篇，《宮志》的編者沒有採用《太上靈寶淨明宗教錄》的標題命名，而是沿襲了李鼎的取名方式，以在淨明道中的地位作用來標榜道統，故而以「龍沙應讖」和「玉隆正書」來命名，用最顯眼的標題部分，來彰顯呂洞賓和白玉蟾在這個被重新構建的淨明仙系中最大的貢獻。而朱權和張逍遙的傳記則沒有延續這樣的命名格式，只是簡單以〈淨明朱真人傳〉、〈淨明張真人傳〉來題名。從以上分析可以見得，《逍遙山萬壽宮志》摒棄了「舊志」所列出的仙傳道統體系，而是從李鼎《正訛》和胡之玟《太上靈寶淨明宗教錄》中融合材料而來。可見，胡之玟本《太上靈寶淨明宗教錄》的仙傳部分繼承了李鼎的道統，又修改了標題並補充了呂洞賓、白玉蟾兩位祖師，加入了後來的朱真人和張真人，而這一仙系也為後來的《逍遙山萬壽宮志》所接受並繼承。

從上文可知，胡之玟對李鼎《淨明忠孝經傳正訛》的仙傳部分，既有繼承也有改變。毋庸置疑，《太上靈寶淨明宗教錄》卷六的仙傳，參考的對象並非《淨明忠孝全書》或是其他部分沿襲的《出像許真君淨明宗教錄》，而是李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》。然而在此基礎上，胡氏亦做出了明顯的改動：他修改了仙傳編排的次序，並拆分了部分合傳，這也亦可視為他對淨明道祖師體系做出的重構，如其中饒為突出的許遜、蘭公、諶母三位祖師在不同文本中地位的變化。另外，《太上靈寶淨明宗教錄》也收入了五篇新的神仙傳記（呂洞賓、白玉蟾、朱權、張逍遙和馬道常），並在龍沙讖中視呂祖為應讖真人，也因此將呂祖加入淨明道的祖師體系。

#### 四、結論

本文主要從清代青雲譜教團刊刻的《太上靈寶淨明宗教錄》出發，探討了《太上靈寶淨明宗教錄》對於前代兩部在家文人編纂的淨明道經典《出像許真君淨明宗教錄》和《淨明忠孝經傳正訛》的繼承和改編，以及三部淨明道經典之間的傳承、影響關係。朱道朗建立青雲譜道院，是為了發揚祖庭。青雲譜編刊的《太上靈寶淨明宗教錄》，身為編者的

胡之玟和胡士信與他在身份上有著相通之處，他們都具有文人士大夫的身份，又是奉道弟子。雖然《太上靈寶淨明宗教錄》從劉玉另起別傳，並沒有延續劉玉往下的道統，但朱道朗對劉玉的推崇是顯而易見的。同時，這種推崇可以從他和劉玉在身份上的共鳴看出。他指出劉玉在家為儒士，出家為道士，這和許遜捨官入道的軌跡相通，由儒而仙、真儒即道也是奉道文人們津津樂道的部分，包含了青雲譜諸人的自我期許。

胡之玟刊刻的《太上靈寶淨明宗教錄》作為又一部淨明道經典之集大成者，卻沒有選擇正統教門之內的《淨明忠孝全書》作為主要參考，而是將楊爾曾和李鼎的作品當做刊刻的底本——在編排上主要參照了楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》，並對其做出刪改，與劉玉的《淨明忠孝全書》相比，加入了外丹、導引等成分，亦加入了淨明舊經和明代新出經典；而卷六的仙傳，則參照了李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》，但更多是文本上的延續，《太上靈寶淨明宗教錄》重新構建了淨明道統的祖師體系。作為一部清代的淨明道經典集成，《太上靈寶淨明宗教錄》將楊爾曾的《出像許真君淨明宗教錄》和李鼎的《淨明忠孝經傳正訛》結合參考，進行刪改，並加入了未被前代收羅的新出經典。這些新收之經典主要有三種，一是有關科儀的部分，在陳立立的〈點校前言〉中，他指出這些科儀經文都是當時民間散居道士的科儀內容，但可惜並未提供有力證據，或可備一說；<sup>73</sup>二是與醫藥、醫療相關的文獻，比如最後附錄的《如意仙丹方並淨明諸方》中，就收羅了〈都仙真君神功妙濟方〉、〈淨明堂神功妙濟諸方目錄〉、〈淨明堂神功妙濟諸方〉數篇，署「弟子胡之玟、男胡士信、婿夏以鈇同校梓」，可見是胡之玟和家人共同校訂的珍貴道醫資料，收集了各種神咒、符紙、丹方、藥方等內容，並有朱道朗撰寫〈淨明院妙濟神方引〉指出胡氏編著這些醫學資料的目的，是因為當年的丁義神方散在諸篇，湮沒難考，因此胡之玟特地多方搜羅了這些資料，以延續淨明道的道醫傳統。

楊爾曾和李鼎都不具備道士的身份，亦沒有教門的師承，他們的作品卻被後世的淨明續派所認同並發揚光大，這體現了明清時期淨明

<sup>73</sup> [清]胡之玟編著：《淨明宗教錄》，頁7。

道由文人主導之傳統的延續，亦體現了文人的奉道行為和教門之內的「正統」從來不是割裂或並行的，而是互相影響，相輔相成。明代文人編撰、刊刻的淨明道經典，不但在體量或者內容上有超越前代的《淨明忠孝全書》之處，更反哺了後世的教門內部，在清代的青雲譜道院和《太上靈寶淨明宗教錄》上就體現得淋漓盡致。而清代的青雲譜道院，則延續了這種宗教傳統，青雲譜諸人都有著由儒而道的身份，他們也將楊爾曾和李鼎編訂的淨明道經典集成看得尤為重要，並在此基礎上編纂了《太上靈寶淨明宗教錄》，既有繼承，也有改變，更有重構，成為青雲譜道院乃至清代淨明道歷史發展的一個重要部分。可見，明清時期，文人信奉道教，並自覺發揚宗教使命的傳統一直存在，甚至某種程度上主導了淨明道的主流，這種現象值得未來的研究者進一步關注。

附表 五種「淨明宗教錄」所收文獻之比較

	楊爾曾《出像許真君淨明宗教錄》	青雲譜《太上靈寶淨明宗教錄》(新風樓藏本)	青雲譜《太上靈寶淨明宗教錄》(京都大學藏本)	《道藏輯要》本《太上靈寶淨明宗教錄》(不分卷)	《重刊道藏輯要》本《太上靈寶淨明宗教錄》(不分卷)
卷一	淨明道元正印經、淨明四規明鑑經、淨明中黃八柱經、淨明洞神上品經	道元正印經、四規明鑑經、中黃八柱經、洞神上品經	淨明道元正印經、淨明四規明鑑經、淨明中黃八柱經、淨明洞神上品經	太上靈寶淨明法序、太上靈寶淨明入道品、道元正印經、四規明鑑經、中黃八柱經、洞神上品經、真詮、真機應問、玉真靈寶壇記、垂世八寶、松沙記、道誠、勸誠詩、胡洞真述淨明大道說、胡洞真述淨明道法說、郭景純述淨明法說、郭景純玉真壇疏、純陽呂真人自記、五言律詩二首、真人蟾玉隆宮會仙閣記、純陽仙祖降示詩	太上靈寶淨明法序、太上靈寶淨明入道品、道元正印經、四規明鑑經、中黃八柱經、洞神上品經、真詮、真機應問、玉真靈寶壇記、垂世八寶、松沙記、道誠、勸誠詩、胡洞真述淨明大道說、胡洞真述淨明道法說、郭景純述淨明法說、郭景純玉真壇疏、純陽呂真人自記、五言律詩二首、真人蟾玉隆宮會仙閣記、許旌陽讚、題玉隆宮壁詩、純陽仙祖降示詩
卷二	旌陽許真君傳	太陽元晶論、日月雌雄論、藥母論、藥物是非道論、丹砂指玄篇、神室圓明論、金鼎虛無論、明堂正德論(即《石函記》)	太陽元晶論、日月雌雄論、藥母論、藥物是非道論、丹砂指玄篇、神室圓明論、金鼎虛無論、明堂正德論(即《石函記》)	機應問、玉真靈寶壇記、垂世八寶、松沙記、道誠、勸誠詩、胡洞真述淨明大道說、胡洞真述淨明道法說、郭景純述淨明法說、郭景純玉真壇疏、純陽呂真人自記、五言律詩二首、真人蟾玉隆宮會仙閣記、純陽仙祖降示詩	機應問、玉真靈寶壇記、垂世八寶、松沙記、道誠、勸誠詩、胡洞真述淨明大道說、胡洞真述淨明道法說、郭景純述淨明法說、郭景純玉真壇疏、純陽呂真人自記、五言律詩二首、真人蟾玉隆宮會仙閣記、許旌陽讚、題玉隆宮壁詩、純陽仙祖降示詩
卷三	真君八十五化錄	飛仙度人經法、靈寶度人大法敷落五篇、太上靈寶淨明法序、太上靈寶淨明入道品	飛仙度人經法、靈寶度人大法敷落五篇	郭景純述淨明法說、郭景純玉真壇疏、純陽呂真人自記、五言律詩二首、真人蟾玉隆宮會仙閣記、純陽仙祖降示詩	郭景純述淨明法說、郭景純玉真壇疏、純陽呂真人自記、五言律詩二首、真人蟾玉隆宮會仙閣記、許旌陽讚、題玉隆宮壁詩、純陽仙祖降示詩
卷四	真君八十五化錄	四時導引法、十段錦、導引子午記、導引訣、六字訣(即《靈劍子》)	四時導引法、十段錦、導引子午記、導引訣、六字訣(即《靈劍子》)	玉隆宮會仙閣記、純陽仙祖降示詩	玉隆宮會仙閣記、許旌陽讚、題玉隆宮壁詩、純陽仙祖降示詩
卷五	真君八十五化錄	太上十二上品飛天法輪勸戒妙經、太上靈寶淨明初真、正真、上真戒經、淨明女真戒儀、淨明在家奉持戒儀、淨明三真科戒威儀	十二上品勸戒經、淨明初真、正真、上真戒經、淨明女真戒儀、淨明在家奉持戒儀、淨明三真科戒威儀		

	楊爾曾《出像許真君淨明宗教錄》	青雲譜《太上靈寶淨明宗教錄》(新風樓藏本)	青雲譜《太上靈寶淨明宗教錄》(京都大學藏本)	《道藏輯要》本《太上靈寶淨明宗教錄》(不分卷)	《重刊道藏輯要》本《太上靈寶淨明宗教錄》(不分卷)
卷六	靈寶淨明法序、靈寶淨明入道品、玉真靈寶壇記、垂世八寶、醉思仙歌、淨明大道說、淨明道法說、淨明法說、玉真立壇疏	淨明宗派(即祖師仙傳)	淨明宗派(即祖師仙傳)		
卷七	靈劍子	真詮、真詮應問、玉真靈寶壇記、垂世八寶、道誡、勸戒詩、淨明大道說、淨明道法說、淨明法說、玉真立壇疏、純陽呂真人自記、玉隆宮會仙閣記、玉隆萬壽宮雲會堂記	都仙文集、都真人文記、胡真人淨明法說、呂祖師文詩、白祖師文詩贊		
卷八	靈劍子引導子午記	劉玉真真人語錄	劉玉真真人語錄		
卷九	石函記(上)	淨明法藏圖、性命雙修起手說、性宗起手不運河車說、結胎有不在泥丸說、元神彰露微而望望而晦說	淨明法藏圖		
卷十	石函記(下)	朝經禮斗經懺戒壇章奏等式、淨明祈禳煉度科文、淨明科儀早晚課誦	胡真朝經禮斗經懺戒壇章奏等式、淨明祈禳煉度科文、淨明科儀早晚課誦		
卷十一	玉真語錄內集				
卷十二	中黃先生問答				
卷十三	淨明忠孝全書序、淨明衍教諸君傳				
附錄	淨明歸一內經	如意丹方並淨明堂諸方	如意丹方並淨明堂諸方		

## Comparative Analysis of *Taishang Lingbao Jingming Zongjiaolu* of Qingyunpu in Early Qing Dynasty and *Jingming Zongjiaolu* in Late Ming Dynasty

He Xuan

### Abstract

Qingyunpu Daoist Cloister (青雲譜道院), also known as Jingming xupai 淨明續派, which was established in Qing Dynasty by Zhu Daolang 朱道朗, had published a collection scriptures and works named *Taishang Lingbao Jingming Zongjiaolu* 太上靈寶淨明宗教錄 of Jingming dao. This work had been greatly influenced by two analogous works in Ming Dynasty: *Chuxiang Xuzhenjun Jingming Zongjiaolu* 出像許真君淨明宗教錄 by Yang Erzeng 楊爾曾, and *Jingming Zhongxiao jingzhuan Zheng'e* 淨明忠孝經傳正訛 by Li Ding 李鼎. Its catalogue followed Yang's work whilst the part of hagiographies inherited from Li's work, and corresponding changes have been made to *Taishang Lingbao Jingming Zongjiaolu*. This is clear to say that the editorial choices of Hu Zhiwen 胡之玟 and his peers when they edited the Jingming dao documents at that time had reflected their religious standpoint. Such new trends of Jingming dao led by the literati in Ming Dynasty, had a great influence on the later development of Jingming tradition in the Qing Dynasty.

**Keywords:** Jingming Dao, Qingyunpu Daoist Cloister, *Taishang Lingbao Jingming Zongjiaolu*, Daoist Literati