

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

明代理學與淨明道信仰 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型

計畫編號：NSC 97-2410-H-009-057-

執行期間：97年10月01日至98年07月31日

執行單位：國立交通大學人文社會學系

計畫主持人：張藝曦

計畫參與人員：此計畫無其他參與人員：張藝曦

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 98 年 10 月 30 日

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫

☒ 成果報告
☐ 期中進度報告

明代理學與淨明道信仰

計畫類別：☒ 個別型計畫 ☐ 整合型計畫

計畫編號：NSC97－2410－H－009－057－

執行期間：2008 年 10 月 01 日至 2009 年 07 月 31 日

計畫主持人：張藝曦

共同主持人：

計畫參與人員：

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)：☒ 精簡報告 ☐ 完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

- ☐ 赴國外出差或研習心得報告一份
- ☐ 赴大陸地區出差或研習心得報告一份
- ☐ 出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份
- ☐ 國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

☐ 涉及專利或其他智慧財產權，☐ 一年☐ 二年後可公開查詢

執行單位：

中 華 民 國 2009 年 10 月 31 日

前言

關於淨明道有系統的研究，最早應推秋月觀暎在 1970 年代出版的《中國近世道教的形成：淨明道的基礎研究》，秋月觀暎深入研究過去少為人知的道教支派淨明道，仔細梳理許遜（239?-374）傳說，以及相關教團的發展，其中也涉及到淨明道與儒學、與三教合一的關係。具有開創性的貢獻。¹

此後，在 1999 年與 2005 年，才分別又有黃小石的《淨明道研究》與郭武的《“淨明忠孝全書”研究：以宋、元社會為背景的考察》兩書的出版，尤其郭武的專著所涉及的層面較廣。由於郭武研究的時代以宋、元兩代為主，所以對淨明道在元末以後的發展，以及儒者與淨明道道士或信徒的往來所談不多。²

秋月觀暎把淨明道的前身許遜教團的發展分作四期：第一期是許遜及其弟子，第二期是隋唐北宋幾代，對許遜神秘事跡與教法的尊奉；第三期在遼金入侵的背景下，許遜教團從講教到講忠孝的轉變；直到第四期劉玉（1257-1308）的出現，整理教法，方才開創後來淨明忠孝道。³許遜信仰也從單純的斬蛟為民除害，拔宅飛昇，轉變到後來強調忠、孝的淨明忠孝道。

¹ 李豐楙在 1997 年出版的《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》一書，則討論許遜傳說的形成與衍變，同時從鄧志謨的《鐵樹記》小說看相關的許遜傳說的演變。2007 年贛南師範學院李曉文的碩士論文《贛南客家地區許真君信仰研究》，研究贛南地區的許真君信仰，對當地供奉許真君的萬壽宮進行分縣的統計。其他如周建新〈客家民間信仰的地域分野：以許真君與三山國王為例〉[《韶關學院學報》（社會科學版），2002]等單篇文章，則是從客家信仰的角度進行研究。

² 郭武單篇發表的文章，如〈元代淨明道與朱陸之學關係略論〉（《宗教學研究》，2005），〈宋、元淨明道與儒學關係綜論：兼談影響宗教融合的因素〉（《宗教哲學》，2005），則就元代淨明道與兩宋理學中的朱陸兩家之學的關係進行分析，但所論述多偏重在思想內容的部份。

³ 秋月觀暎，《中國近世道教の形成——淨明道の基礎的研究——》（東京：創文社，1978），第十章，〈近世中國宗教史上における淨明道の役割について〉，頁 248-249。

淨明道的核心即許遜信仰。在淨明道流行甚廣的江西，許遜被視為江西福主；隨著江右商人的足跡所及，在全國各地興建萬壽宮，多達一千餘間，這些萬壽宮雖亦供奉其他神祇，但仍以供奉許遜為主。⁴

儘管淨明道在民間的流行甚廣，但關於士階層以上與此教派的往來的資料卻很有限。本文便以儒學與淨明道之間的交涉為題切入討論，主要有兩條脈絡，一是梳理文集與方志中的資料，發現從元及明初，儒者常因訪遊某淨明道的宮觀而結識觀中道士，但彼此的關係都不密切。直到明中期方始見到較明顯的變化，而這則可能跟當時興起的心學運動有關。由於心學家積極把儒學往下傳播，於是很容易遭遇包括淨明教在內的釋、道兩教的勢力。所以無論王守仁、王畿、羅汝芳等人，都曾接觸淨明道。至於羅洪先的玄潭講學，更在後人的回溯與定位中，成為理學與淨明道綰合的關鍵所在。

本文接著以《淨明忠孝全傳正訛》的作者李鼎為例，討論明末的小讀書人如何在尋求政治上經世致用，以及探索儒學的心性學問的同時，又受到淨明道的吸引，尋求所謂的出世一關。李鼎的例子，也凸顯了儒學已無法滿足士人對出世法的追求，也使有此關懷的士人受到其他宗教的吸引。

一、許遜信仰的要素：忠、孝與斬蛟

淨明道與儒學之間本有不少相近之處，元代劉玉整理淨明道教法，吸收了許多理學的成份，綰合淨明道教義與兩宋理學。如劉玉指出，他修道以來，「只是履踐三十字」，甚覺受用，而所謂三十字則是——

⁴ 我曾走訪七里古鎮，參觀位於當地、號稱贛州最大的萬壽宮。此觀據說是明末時造，為三進式磚木結構，第一進是古戲臺，第二進是天井、走廊；第三進是神位，中央奉祀許真君像，左右兩側另祀其他神祇，兩壁則掛有廿四孝故事的畫軸。

懲忿窒慾，明理不昧。心天纖毫失度，即招黑暗之愆；霎頃邪言，必犯禁空之醜。⁵

所講的內容跟理學十分近似。尤其劉玉強調「欲修仙道，先修人道」，「淨明大教是正心修身之學，非區區世俗所謂修鍊精氣之說也」，其說更可與理學互通。所以劉玉也說他初學時「不甚誦道經，亦只是將舊記儒書在做工夫。」⁶劉玉又把包括北宋五子、朱、陸等人都列為「天人」，認為他們「皆自仙佛中來」，又說朱熹「自是武夷洞天神仙出來，扶儒教一遍」。⁷

教義上綰合的關鍵所在，則在於忠、孝兩事，《玉真先生語錄》中記載劉玉對教義的闡釋，主要圍繞「淨明忠孝」四字展開。如有人問：「古今法門多矣，何以此教獨名淨明忠孝？」劉玉答以——

別無他說。淨明只是正心誠意，忠孝只是扶植綱常。但世儒習聞此語爛熟了，多是忽略過去，此間卻務真踐實履。⁸

先確認忠孝為其教義的核心，然後把忠孝的範圍對象擴展到父母、君長之外，強調「一物不欺」、「一體皆愛」，使之達到不染不觸一點雜質、純潔淨明的境界。因此制定「始於忠孝立本，中於去欲正心，終於直至淨明」三個相互銜接的修持步驟。⁹

淨明道重視忠孝，正是其受到儒者的重視的原因所在。《淨明忠孝全書》卷首收錄多篇序言，其作者包括張珪（1264-1327）、趙世延（1260-1336）、虞集（1272-1348）、滕賓、曾巽申、彭埜等人，儘管都未必信奉淨明道，但都一致強調忠、孝兩事。如元明之際的劉崧（1321-1381）談到淨明道也說：

⁵ 《淨明忠孝全書》（收入《正統道藏》，台北：新文豐出版社，1985），卷三，〈玉真先生語錄內集〉，頁1-2。

⁶ 同前文，頁5、7、11。

⁷ 《淨明忠孝全書》，卷四，〈玉真先生語錄外集〉，頁6-7。

⁸ 同前書，卷三，〈玉真先生語錄內集〉，頁1。

⁹ 同前書，卷五，〈玉真先生語錄別集〉，頁9。

惟忠孝者，天之經，地之義，而民之行，亘古今天下人之所以為人，僊之所以為僊者，修此而已矣，此而弗修，人且不可為，而況於僊乎？故淨而明之，又學者之微旨也。¹⁰

如常被研究者所引用的高攀龍（1562-1626）的一段話，也以「不知玄」起頭，然後轉入強調忠孝：

有一玄客至東林，先生曰：東林朋友俱不知玄，雖然，仙家惟有許旌陽最正，其傳只淨明忠孝四字，談玄者必盡得此四字，方是真玄。其人默默。¹¹

除了忠孝以外，許遜斬蛟除害的傳說，也是儒者重視淨明道信仰的關鍵之一。儘管斬蛟一事頗涉傳說迷信，但因為民除去水患之災，以致於淨明道常是在這一點上受到政府以及官僚學者的強調與鼓勵。有時政府對斬蛟除害的重視，甚至超過對忠孝的重視。如元代著名儒者劉岳申在為鐵柱宮作記時，便特別提及祭法，表示以許遜的功蹟，理當崇祀，他說

道家載旌陽事，本以忠孝積功行，以正直驅物怪，柱出旌陽，理必不誣。……祭法曰：聖王之制祭祀也，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。若鐵柱者，非能禦菑捍患乎？宮屢燬而屢復，其復也，常不旋踵，人心之所向，有物司之矣。¹²

在此尚並列忠孝與驅物怪。明初胡儼（1361-1443）奉命為許遜與韋丹建功德碑時，則完全著眼在禦災除患，他說：

¹⁰ 劉崧，〈旌陽道院記〉，《槎翁文集》（收入《四庫全書存目叢書》，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997，據明嘉靖元年徐冠刻本影印），卷五，頁 21-23。

¹¹ 高攀龍，〈會語〉，《高子遺書》（收入《景印文淵閣四庫全書》，台北：商務印書館，1983），卷五，頁 24。

¹² 以上請見劉岳申，〈延真宮鐵柱殿記〉，《申齋集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷五，頁 17-18。

祭法曰：法施於民則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之，由此而言，
二君之祀，於禮為宜。¹³

忠孝或伏蛟除害兩項特質，使得淨明道與儒學之間，除了教義上的綰合以外，
也在許多具體的事件上有所交涉。如與高攀龍同樣屬於東林學派的孫慎行
（1564-1635），便為強調忠、孝兩事，而合併刊刻《淨明忠孝全書》與《文昌化
書》，稱之為《忠孝兩書》，他說：

文昌化書行矣，復刻許祖淨明錄，合而題之曰：《忠孝兩書》。……兩書一
紀事，一證理，一則應化成神，呵護域中，一則飛舉成僊，逍遙世外。世
且謂間氣之挺生，異術之天授，而總之不踰忠孝。¹⁴

又說：

吾蓋讀化書，終始惟匡世寧人汲汲，至淨明道術，總歸諸忠孝，更其灼矣。

15

至於許遜伏蛟除害的事蹟，除了成為民間傳說，被收入如《警世通言》等傳
奇小說中廣為人所知以外，地方上更相傳有實際的伐蛟之法。清初官員便曾上奏
朝廷，指出「伐蛟之法，詢之老民，亦能知曉」，並在奏摺上詳附〈伐蛟說〉。以
下引其部份內容：

蛟以卵生，數十年而起，……於春夏間，觀地之色，與氣及未起二三月前，
掘三五尺餘，其卵即得，大如甕，其圍至三尺餘，先以不潔之物鎮之，多
備利刃剖之，其害遂絕。或於雪後，則其地圍圓，不存雪，不生草木，再

¹³ 胡儼，〈豫章許韋二君功德碑〉，《胡祭酒集》（收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，北京：書目
文獻出版社，1988，據明隆慶四年李遷刻本影印），卷十二，頁 19。

¹⁴ 孫慎行，〈忠孝兩書記後〉，《玄晏齋文抄》，在《玄晏齋集》，（收入《四庫禁燬書叢刊》，
北京：北京出版社，2000，據明崇禎刻本影印），卷三，頁 83。

¹⁵ 孫慎行，〈選詩自序〉，《玄晏齋文抄》，在《玄晏齋集》，卷五，頁 77。

視其土之色與氣，掘其卵，煮而食，味甚美。此土人經驗之言也。又有說用鐵與犬血及婦人不潔之衣，埋其地以鎮之。蓋蛟非龍引不起，非雷震不行，鐵與穢物所以制之也。又有說蛟畏金鼓，夜張火光，夏月田間作金聲鼓以督農，則蛟不起，即或起而作波，但見火光，聞金鼓聲，其水勢必歛退。又云蛟畏荊樹，蓋荊汁能治蛟毒也。又聞深山老人云：夏秋連日夜雨，則樹高竿，掛一燈籠可避蛟也。諸說頗近理，故錄以示人，庶幾弭患於未然。

雍正年間兩江總督魏廷珍便將此〈伐蛟說〉「刊刻其法，廣布四方，使家喻而戶曉之」，下迄乾隆年間江西巡撫何裕城又再重付剞劂。即連中央政府也曾重申「伐蛟之令」。顯示無論是官方或民間，都有人篤信水患確與蛟龍作亂有關。所以同一奏摺也談到許遜的功蹟，一方面表示「伏蛟之說稍涉渺茫」，一方面又說「似亦理之或有可信者」：

江西士民咸崇信晉臣旌陽令許遜，因其修真悟道，術能致雨，兼能伏蛟，曾著靈異，在在俱有祠宇，而南昌府乃其故居，尤廟貌喬皇。臣等亦循舊，於歲時率屬瞻禮。雖相傳伏蛟之說稍涉渺茫，而廟之附近地方，向無此患，似亦理之或有可信者。¹⁶

正是這類具體事件上的交涉，使得劉玉所改造的淨明道與儒學之間的關係更為複雜有趣。以下便分別討論儒學在元明兩代與淨明道的交涉。

二、元及明初的儒者與淨明道

從兩宋以來，儒者對道教往往抱持比較敵對或疏遠的態度，但我們若是審視元及明初這一段時期，不難發現元及明初的許多儒者對道教往往抱持較正面

¹⁶ 以上請見（同治）《南昌府志》（收入《中國地方志集成》，南京：江蘇古籍出版社據清同治十二年刻本影印，1996），卷三，頁90-92。

肯定的態度，諸如虞集、劉崧，都常與道士有詩文酬唱，或題詩贈畫，相對的，道士中能詩文、工書畫者也不乏其人。¹⁷此一轉變有可能跟元代把儒、釋、道三家並列同舉，儒學不再獨尊有關。其風氣延續至明初未變。

淨明道在此一背景下也有所發展，除了劉玉對淨明道教義有所創發，其傳法門人仍持續傳播教義。如劉玉的傳人黃元吉（1270-1324），江西豐城縣人，據說他在世時「度弟子若干人，授淨明忠孝之教者，人眾不可備列」。元英宗年間，黃元吉更曾北上京師，「公卿大夫士多禮問之，莫不嘆異」。黃元吉更以劉玉的語錄出示當朝學者官員，《淨明忠孝全書》卷首所收的幾篇序言，皆因此而作，包括虞集也在此時與黃元吉相識，為語錄作序，並在黃元吉卒後為其作傳。¹⁸

除了這類知名儒者與淨明道士的往來有所記載以外，關於地方性士人與淨明道士交遊的資料卻較少見。這也使我們很難確定儒者與淨明道之間交涉的情形。

淨明道的流行既以江西為中心，若集中蒐尋江西的相關文集，從所蒐集到的資料卻可發現，從元到明初雖可見到儒者與淨明道士之間的個別往來，但更常見的是儒者因遊某宮觀而結識觀內道士。較少看到淨明道作為一門宗教而受到儒者重視的例子。

以淨明道祖庭所在的鐵柱宮為例，因位處南昌府城內，常見儒者士大夫與宮中道人詩文酬贈往來。元明之際以詩文聞名的安福劉崧曾與此宮鍊師左克明往來，並為樓作序：

昔許僊之祠曰鐵柱觀，直豫章閭闔中，神居尊嚴，深宮高墉，如在天上，然周限通衢，雖寸地無容於闢，其西廡為道寮，鱗次櫛比，又市賈區列

¹⁷ 如陳義高、吳全節、朱思本、陳日新、薛玄曦等都是顯例。請見卿希泰主編，《中國道教史》（台北：中華道統出版社，1997），第三卷，第九章，〈道教在元代的興盛與道派的合流〉，頁330。

¹⁸ 虞集，〈黃中黃墓誌銘〉，《道園學古錄》，卷五十。

其前，龐雜喧囂特甚，於是頤真堂有德昭左鍊師今提點玉隆者，題其樓曰紫霞滄州，而是宮之玄境勝報，翛然迥出乎埃土盍之表矣。¹⁹

開國大臣之一的朱善（1314-1385），則與另一位鐵柱宮道人龔存敬相識。龔存敬在明政府中任道紀一職，明初置道錄司，作為管理道教的最高機構，當時在地方上，府設道紀司，置正、副都紀一人；州設道正司，置道正一人；縣設道會司，置道會一人。府、州、縣的道教相關事，均由道錄司統轄管理。²⁰龔存敬以秋泉自號，請文於朱善：

豫章鐵柱龔存敬以秋泉自號，而請予為之說。……存敬自少入宮，遵父師之訓，乃□□□□今則學成行立名姓達於天朝，遂有道紀之命，則又得以其所以正己者正人矣。孟子不云乎：源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，泉之流而放乎海，猶學之稽而至于大成也。然非果行育德者其何足以致之！²¹

正統年間鐵柱宮道人劉真一則被任命為副道紀，泰和蕭鎡（？-1464）為其作序，而從序文可知，劉真一的家族四世都任此相關職位：

劉師真一方為道士于頤真堂，師事其叔空碧，二人者，皆尚儒雅而深究夫老氏之說，……自官京師十餘年，所謂鐵柱宮者，不得復□，然未嘗一日不往來于懷，而劉師則以久別遂忘焉。歲之六月，劉師忽與朝天宮講師曰吳青雲者歛門求見，……則知已為郡所薦，有副都紀之命矣。青雲謂予言劉師之有今職，非他人比也。蓋自其先□祖以來，日月憲為郡道紀，曰遽

¹⁹ 劉崧，〈紫霞滄州樓記〉，《槎翁文集》，卷五，頁 13-14。

²⁰ 請見卿希泰、唐大潮，《道教史》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁 286。

²¹ 朱善，〈鐵柱龔秋泉說〉，《朱一齋先生文集》（收入《四庫全書存目叢書》，據明成化二十二年朱維鑑刻本影印），卷三，頁 11-12。

菴為道錄，曰至靈而□□兄曰學古亦為郡副紀，今劉師實繼學古之任，凡為□□者四世于茲矣。²²

南昌周圍各縣有不少許遜的相關遺跡，這些遺跡所在處也常見奉祀許遜的宮觀，以及儒者遊覽留下的記錄。如新喻縣兩處與許遜有關的丹井所在處，便分別建有仙馭觀與延真觀奉祀許遜，²³元末明初新喻梁寅（1309-1390）便曾造訪此二觀。

仙馭觀建於晉安帝義熙二年，本名白鶴觀，宋宣和五年詔賜額，始改名仙馭。仙馭觀在元末因亂遭毀，此後兩次遷建方始復興。據稱此觀「其為皇家祈永年於是，為鄉里禦水旱於是，歲時禳災厄，集福慶於是。」²⁴關於仙馭觀的主觀事者，梁寅指出：

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

25

延真觀之創，亦因許遜而始，「有闕公者捐基而構焉，蓋歿而祀之至今」。此觀初名仙臺觀，後乃更名。關於延真觀的主觀事者：

²² 劉真一的名字在正統年間朝廷下令為鐵柱宮建許真君銅像時又再出現。文中作劉一真，同樣任職副道紀，所以推測是同一人。請見孫原真，〈銅像記〉，在金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》（收入《中國道觀志叢刊》，南京：江蘇古籍出版社，2000，據清光緒四年刊本影印），卷十五，頁13。

²³ （雍正）《江西通志》（台北：成文出版社據清雍正十年刊本影印，1989），卷九，頁12：「丹井，新喻縣有四，一在仙馭觀，一在延真觀，皆許旌陽煉丹處。」

²⁴ 以上請見梁寅，〈仙馭觀記〉，《新喻梁石門先生集》（收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，據清乾隆十五年刻本影印），卷一，頁55-56。

²⁵ 梁寅，〈仙馭觀記〉，《新喻梁石門先生集》，卷一，頁55。

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

26

此外有兩位異人陶士隱、胡雲外，駐錫翔雲觀，此觀亦因許遜而建，觀後有旌陽醮斗壇。²⁷梁寅亦為其堂作記。²⁸

無論是對仙馭、延真兩觀主觀者的源流傳承的敘述，或談及兩異人，梁寅與這些人都無深交。無論是仙馭觀的雷震山，或延真觀的余空空、吳無無等人，似都無甚聲名，在當代文集或相關方志資料上，也都未見其名。

除了南昌一帶以外，淨明道在江西中南部也頗流行，如在相關淨明道傳法譜系中列名許遜五傳的趙宜真與六傳的劉淵然二人，則分別出自贛州與廬陵兩地。

以廬陵為例，當地崇祀許遜的道觀以西林高明宮為最著，興建此觀的原因跟水患有關，入元以後，更有人前往南昌玉隆萬壽宮迎許遜像來此。²⁹趙宜真似曾在居此觀中，江右大儒陳謨（1305-1400）偕友人遊訪高明宮時，便曾與其晤面：

²⁶ 梁寅，〈延真觀記〉，同前書，卷一，頁 56-57。

²⁷（雍正）《江西通志》，卷一百一十一，頁 24：「翔雲觀，在新喻縣東龍仙山，晉義熙二年建觀，後有旌陽醮斗壇，宋宣和四年賜今額。」

²⁸ 梁寅，〈沖和堂記〉，《新喻梁石門先生文集》，卷一，頁 15-16。

²⁹ 原文如下：「廬陵西林之高明宮者，昔宋郡民祀許旌陽之祠也，其地嘗有蛟為患，因祀旌陽，患遂息。至元皇慶間，郡人林浚梅臞者，為高要主簿，慕老子法，棄官學道于此，乃往豫章西山之玉隆宮求得旌陽遺像，歸于山頂，廣祠為道院，有瑞鶴神燈之異，於是郡邑守宰遠近居民，凡水旱疾疫，禱請得所願欲，因相率捐貲為殿宇。」此後的發展則是：「……梅臞年七十四，而翛然羽化，嗣之者陳士淵，時士民傾赴輻輳，宮不能容，士淵於山半更為別室以主之，繼是主其宮者曰袁襲裳、潘真靜、蕭明慧、胡自昌、杜嗣庭、聶沖高、袁大方、周啟原、徐能靜、林一誠、

癸丑重九日，郡庠諸賢偕遊西林高明宮，自退菴夏先生凡五人焉，緣仄徑而上，既及松門，憇石階一息，羽士聶霞外、趙元陽、袁元極，雲褐迎咲，延入客次，氣少定，盥潔，謁高明宮，……³⁰

元末動亂，高明宮曾遭燬，在當地人士王仁英的倡導下，「殿堂庖寢皆復其舊」。又過五十年，又再重新之。³¹明初胡儼談到：

道家者流，本清靜無為，而旌陽之教，獨尚忠孝，余嘗得其書而觀之，有以一念不欺為忠，一事不苟為孝，深嘆其辭旨切，而操脩嚴也，使為其徒者，奉其教不失，豈不可以進於高明也哉！嗚呼，世之人孰有外患孝而為行者，此余於是宮所以為之記者，若夫山川秀美，無不可愛，有劉霖之記在。³²

此處仍著眼在忠、孝，仍未觸及淨明道的宗教性。

劉崧〈旌陽道院記〉與蕭鎡（1393-1464）的〈啟玄子傳〉，則是元末明初的文獻資料中少數兩篇專門以淨明道士為題的文字。劉崧在文中敘述旌陽道院之興，係因興國縣鍾姓士人在三台山習淨明道。興國縣隸屬於贛州府治，跟吉安府相鄰：

康致福，皆清脩絕俗之士，沖高又能以道術動人，作新宮。」請見胡儼，〈重脩高明宮記〉，《胡祭酒集》，卷九，頁 10。

³⁰ 陳謨，〈遊西林分韻詩引〉，《海桑集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷六，頁 53-54。

³¹ 原文如下：「迄今五十餘年，棟宇腐撓，彩繪漫漶，其徒相視而懼，乃告於劉寬、劉裕，謀所以新之，……正殿旌陽居之，後殿三清居之，……正殿曰妙濟，照殿曰高明，山門曰西林，……相是役者，道士蕭玄音、歐陽廉、李原本、劉原翰、彭聞善、彭從善、羅上善、李明善、彭生善，董其事者，紫極宮道士易方外、王方丘，既落成，來徵記。」請見胡儼，〈重脩高明宮記〉，《胡祭酒集》，卷九，頁 10。

³² 胡儼，〈重脩高明宮記〉，《胡祭酒集》，卷九，頁 11。

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

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

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

33

從「故儒家子」可知楊以誠是由儒入道。同樣的，在蕭鎡的〈啟玄子傳〉中，啟玄子是興國縣治平觀道士，師從劉淵然的弟子王大素：

姓劉，字靜微，啟玄子其號也。自弱冠入贛州興國治平觀為道士，禮高道王大素為師。大素，長春劉真人弟子也。……讀儒書，得其大指，喜與賢士大夫遊，賢士大夫多愛重之，造其廬者無虛日，以故啟玄子浸有聞于時。……其先本吉之泰和仁善鄉劉家坊人，其父存與，始徙居興國太平鄉崇善里。……³⁴

啟玄子的特色是，他讀儒書，且常與士大夫遊，很可惜的是，我們再找不到其他相關的資料，無從得知啟玄子與士大夫間的往來關係。

此時士大夫習淨明道的事例則十分罕見，目前僅見趙文友一例：

³³ 劉崧，〈旌陽道院記〉，《槎翁文集》，卷五，頁 21-23。

³⁴ 蕭鎡，〈啟玄子傳〉，《尚約居士集》（據日本內閣文庫藏明弘治七年刊後補本影印），卷十九，頁 10-11。

趙文友，章江人，高世士也，……日讀老子書，尤究心於靜明學，靜明尊旌陽呂宗施，教本於忠孝，法不妄傳，傳必得人。去旌陽數百里，劉天游者，號稱得靜明傳，隱于金精山，文友往師之，歷年久，盡得其法之秘。歸則教大行于世，凡弭疫殄祟，用正馘邪，靡不驗者。……洪武十四年，朝廷需材圖治，縣邑長以文友貢，擢授長安令，長安邑劇事繁，稱難理，文友至，馭民無他道，惟教以孝且忠，不數月，民知事上不可欺，奉親不敢薄，翕然以治稱最他邑。……³⁵

「馭民無他道，惟教以孝且忠」，顯示他是以所習的淨明學用於施政。可惜目前僅見此一孤例，也未能找到呂宗施或劉天游的相關資料。

三、羅洪先的玄潭講學³⁶

從上一節所列的幾個個案來看，元及明初以來淨明道與儒者之間的交涉或關係不深。明中期陽明學的興起則提供了新的個案。

關於陽明學者與淨明道的接觸，除了王守仁本人與鐵柱宮道士的往來為人所知以外，王畿（1497-1582）、羅汝芳（1515-1588）等人，都曾與胡東州（清虛）（1532-1579）交往，有說胡東州是王畿的弟子，但也有說王畿執贄胡東州門下。同樣的，羅汝芳也曾師事過胡東州，並曾實踐過水、鏡對觀的淨明道修鍊方式。

37

³⁵ 羅子理，〈蓬隱記〉，《德安羅先生文集》（收入《天津圖書館孤本秘籍叢書》，北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999，據明隆慶四年羅紈刻本影印），卷一，頁21。

³⁶ 本文寫作完成後，我翻讀徐兆安的碩士論文〈英雄與神仙：十六世紀中國士人的經世功業、文辭習氣與道教經驗〉（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2008），發現我們兩人都不約而同都注意到了羅洪先的玄潭講學與淨明道的關係。故在此說明。

³⁷ 秋月觀暎，《中國近世道教の形成——淨明道の基礎的研究——》，第六章附錄，〈淨明道と明代の宗教・思想〉，頁174-176。

但羅洪先（1504-1564）及其後學與淨明道的關係則較少受到注意。羅洪先是江西吉安府吉水縣人，屬於江右學派，是第一代的陽明學者中的重要人物。羅洪先平日在其私人書屋石蓮洞讀書，每年則固定有一段時間前往同縣玄潭講學，這是屬於全縣，甚至全府的講會活動，往往吸引各地人前來參與。據載當時的情形：

至石蓮羅先生……重建雪浪閣，……道風遠播，良朋咸萃，若安城鄒文莊公、獅泉、三吾伯仲、豐江聶貞襄公，及廬陵、泰和諸名士，歲一再至，會必百數十人，徜徉浹旬，酣暢乃罷。而毘陵唐太史、會稽錢緒山、王龍溪、虔州何善士、黃洛村諸老，或五年、十年，必一再至焉，至則辨詰商證不遺餘力，凡所疑難未剖，必取決於先生，而洞天之勝，遂為聖域。³⁸

玄潭旁建有崇元觀與雪浪閣，皆奉祀許遜處。此段所提及的鄒守益、劉邦采、劉陽、聶豹（1487-1563）等人，都是江右學派的中心人物。

作為講學中心的玄潭，其實跟淨明道頗有淵源。相傳玄潭與鄱陽湖地氣相通，當年許遜為了防堵蛟龍，除了鑄二鐵釜分別覆於鄱陽湖與玄潭以外，更留下鎮蛟鐵劍於玄潭崇元觀中。³⁹對此鐵劍傳說，淨明道的信徒多感興趣，所以劉玉曾回答相關問題說：

³⁸ 羅大紘，〈玄潭重建真君閣及修羅文恭雪浪閣紀事疏〉，《紫原文集》（收入《四庫禁燬書叢刊》，據明末刻本影印），卷八，頁 46-47。

³⁹ 這則傳說主要應是根據〈松沙記〉的記載而來，據載：「余自修道，方明氣術為先，陰功為首，頃獲靈劍，掃蕩妖精，虵蜃之毒，傷害于民，元潭之上，鑄鐵簪以封蜃穴，夜使鬼神鑄二鐵柱，暗鎖豫章，一柱在城南，又于西嶺，恐蜃奔衝，陷溺庶民，立一柱在西山東面雙嶺之前。……」在金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷十，〈松沙記〉，頁 19。如郭子章說：「志載玄潭一竅，潛通鄱湖，真君鑄鐵釜二，一覆玄潭，一覆鄱湖，禁蛟入竅，恐貽患叵測。又置符於江南符山觀，後有石屹立，兩開如劃，名試劍石。故玄潭者，真君治水妖功德道場也。」羅大紘也說：「制御之術，乃肇於斯潭，最險處有竅潛入江底，徑通鄱湖，蛟蜃往來，陰幽莫測，許君鑄金釜覆其二竅，而又劈石試劍，卓符鎮山蛟，始絕其陰道；又不敢越符而南，妖態時露，腥風莫掩，然後化犀斷足，入湘馘首，而江右底定；復造鐵封填豫章，留劍崇元觀，填吉州土人思君

或問都仙真君斬蛟之劍可得聞乎？先生曰：道劍也，智鍔慧鋒，實出一氣未發之先，寂然不動，所謂形而上者謂之道，既發之後，形而下者謂之器。如星隕於地而為石，霆所擊處有遺斧，即陰氣之渣滓。今廬陵玄潭觀所藏劍，非鐵非石，長不踰尺，實智鍔慧鋒之渣滓也。⁴⁰

劉玉對鐵劍評價不高，視之為「智鍔慧鋒之渣滓」，但其他人卻未必如是想，明初更曾上演玄潭鐵劍的失而復得事。此事詳情不得而知，但從相關的詩文題名可窺一二；如揭傒斯的一首詩題為——〈廬陵玄潭觀舊藏許旌陽斬蛟劍，興國有一道士過廬陵，竊之，至于京師，以獻吳真人，邀予賦詩，遣還本觀〉；⁴¹劉夏也作詩為——〈吉水玄潭觀舊歲許旌陽劍失之十五年復得於天界寺僧〉。⁴²玄潭觀即指玄潭的崇元觀。從這兩首詩題，可知此劍本遭興國縣的道士竊走，後來才得歸還，如前文談及，興國縣既有淨明道道觀，則竊劍道士很可能是淨明道中人。吳真人應即吳全節（1269-1350），元代著名的玄教道士，得到朝廷的重用。至於天界寺僧，則是與劉夏往來討論學術的一名僧人。

玄潭崇元觀在明初仍繼續有道士經營，明初吉水周忱（1387-1453）在京師任官時，便曾有兩位來自玄潭崇元觀的道士請他作序。周忱指出：

國家於二氏之教防範甚嚴，凡授業而為其徒者，必至京師重加考驗，取其經典諳通而戒律精進者，錄司上其名，禮部給牒，始得簪剃。……宣德二年冬，吉水玄潭之崇元觀有張蕭二羽士，曰雪筠，曰雪蘭，不遠數千里，

之德，揆厥攸元，肖像祀焉。」羅大紘，〈玄潭重建真君閣及脩羅文恭雪浪閣紀事疏〉，《紫原文集》，卷八，頁 46。但不確定鄱陽湖與玄潭地氣相通的說法從何而來。

⁴⁰ 金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷十，〈劉玉真先生語錄〉，頁 29。

⁴¹ 揭傒斯，《詩集》，在《揭文安公全集》（收入《叢書集成續編》，台北：新文豐出版社，1989，據《豫章叢書》本排印），卷二，頁 16-17。

⁴² 劉夏，《劉尚賓文集》（收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995，據明永樂劉拙刻成化劉衢增修本影印），卷二，頁 5-6。

以請牒至北京，……夫玄潭為江右勝境，……旌陽許真人常治蛟於此，…

雪筠、雪蘭得優游於此，則其於道家之說必洞然於胸中，有不待予之言也。

前文已提及洪武年間設置道錄司作為道教管理機構，由於「釋老二教，近代崇尚太過，徒眾日盛」，所以更制定了對道教宮觀與道士的管理政策，其中包括訂定由政府頒發給僧道身份憑證（即度牒）的制度，僧、道持有度牒，才算是取得合法的身份。⁴³兩位道士前往京師，跟此宗教管理的制度化有關。

面對玄潭的兩位道士求其贈言，周忱先說「國家於二氏之教防範甚嚴」，又勸其學儒，凸顯了周忱對此道教的疏離態度：

雖然，予於二人復有望焉。夫方外之流，亦皆聰明特達之士寄跡其間也。

其所以揭名字宙者，非止於含光葆和而已，多因兼學儒，亦以為表襮焉。

遠者固未暇論，姑以近時江右之士言之，若閑閑真人吳全節之遭隆貴顯，

總領玄教，多歷年所，而赫然不朽者，豈非其文學足以致之歟！雪筠、雪

蘭慎毋安於小成，歸而學焉，吾知其進猶未可量也。⁴⁴

同樣出身吉水的解縉（1369-1415）也曾為崇元觀題名，晚明羅大紘（1586年進士）回憶這段往事說：

本朝大學士解公手書崇元觀尚新，然尚以為神仙之奧，非理學之區也。

解縉跟周忱同樣是明初吉水的著名儒者，但無論是周忱作序，或解縉題扁，都仍視此地為道教勝地，與儒學無甚交涉。玄潭只是「神仙之奧」，而非「理學之區」；

⁴³ 以上請見卿希泰、唐大潮，《道教史》，頁287。

⁴⁴ 以上請見周忱，〈送張蕭二羽士南歸序〉，《雙崖文集》（收入《四庫未收書輯刊》，北京：北京出版社，1997，據清光緒四年山前崇恩堂刻本影印），卷二，頁57-58。

明中期羅洪先來此講學，則開啟轉變的契機，使得原本只是道教勝地的玄潭，更成為「理學之區」。羅洪先也將此地奉祀許遜而已頹毀的雪浪閣重新修建，為其作上樑文。⁴⁵

若據羅洪先所留下的文集，他應非淨明道信徒，他對淨明道的教義所重仍在「淨明忠孝」四字，所以在給同年的一封信上他說：

乃知所指長生，不在年歲，於此有悟，始堪承傳。故其書中往往以淨明忠孝四字為首務，云淨云明，正為一切不貪著，一切不糊塗，此其宗旨端的，了了可想。後世下根妄求多壽，其言雖似，其心去俗流不減分毫，亦云冷淡，亦云快活，至究其冷淡快活，只是恣情縱欲，不與世人著力，任其理亂，漠不動心。……此正與忠孝淨明四字相反，烏得自欺欺人，附于仙家耶！⁴⁶

而如第一節談到，由於許遜斬蛟治水的功蹟使其很容易得到儒者的認同，所以羅洪先崇祀許遜，應與此有關，他說：

嘗謂三教聖人俱聖域，亡甚軒輊，然地方崇祀應論功德，……以吾豫章論，其功德莫大於許旌陽，其治蛟發跡，實始於吉水玄潭。⁴⁷

⁴⁵ 「閣廢至今數百載，而詠歌者不休，……道士欲重建閣，而力不足，……」請見羅洪先，〈雪浪閣集序〉，《念菴文集》（收入《景印文淵閣四庫全書》，卷十一，頁 17。此閣最後得以修建，主要是因吉水知縣王之誥出資，作為羅洪先的講學地。上樑文請見羅洪先，〈玄潭雪浪閣上樑文〉，《念菴文集》，卷十八，頁 4-5。玄潭在羅洪先去世後荒廢，下迄晚明，羅大紘仿羅洪先故事，得到官方的資助而又重建雪浪閣。請見羅大紘，〈寄鄔齊雲觀察〉，《紫原文集》，卷六，頁 47：「蒙垂念玄潭許旌陽、羅文恭遺址，發心捐大惠，修建巍閣，則二君在天之靈，陰佑之力，或亦不誣也。」

⁴⁶ 羅洪先，〈答同年〉，在孫奇逢編，《理學宗傳》，在《孫奇逢集》（鄭州：中州古籍出版社，2003）上冊，卷十，頁 874。羅洪先的文集中未見此信。編纂《理學宗傳》的孫奇逢對淨明道的評語跟羅洪先相似，說：「從來介壽有妙旨，莫以曲說幻人耳，忠孝淨明是仙訣，不外尼山仁壽理。」請見孫奇逢，《孫徵君日譜錄存》，《孫奇逢集》下冊，卷十七，頁 704，五月二十日條。

⁴⁷ 羅大紘，〈玄潭重建真君閣及修羅文恭雪浪閣紀事疏〉，《紫原文集》，卷八，頁 46-47。

然而，在羅洪先去世後，人們對他在玄潭講學一事開始有不同的詮釋。以與羅洪先同宗為榮，而力圖承續羅洪先的學術事業的羅大紘，與郭子章(1542-1618)二人分別是晚明吉水、泰和兩地陽明學的代表人物，在晚明三教合一的思潮下，羅、郭二人的學術都已沾染有很濃厚的二氏色彩，在二人的詮釋下，玄潭崇祀許遜，並不僅止只是崇祀其功德，而羅洪先在此講學，也有另一層的意義：

旌陽之功、文恭之學，兩者俱不可泯，茲欲重修雪浪閣，存文恭之丁會，
重建真君閣，顯陽之殊勳。

此段是郭子章引用羅大紘的話。郭子章本身更直接表示：

是真君不獨治蛟，且蔚為人文，以玄教開理學。文恭倡道玄潭，為真君
建閣，……不獨宗孔，而推高旌陽，以理學翼玄教也。⁴⁸

此處許遜的形象已從單純的斬蛟治水，有功德於民，更進一步被視為「以玄教開理學」，而羅洪先的玄潭講學則是「以理學翼玄教」。「玄學」、「理學」並稱。原本彼此淵源關係並不明確的陽明學與淨明道，在羅、郭二人的追溯與詮釋下，卻因羅洪先的玄潭講學而得到了綰合。值得注意的是，羅洪先本身的形象也越來越富道教色彩。如有人說羅洪先為南斗星降世，精道法，曾為人治病延壽。更有傳說羅洪先仙去而其實未卒，曾有人遇於終南山中等。晚明民間甚至流行「羅狀元醒世歌（詩）」一類的勸善文字。⁴⁹

四、儒者以及儒者以外

羅大紘、郭子章二人言論所凸顯的，是在晚明三教合一思潮下試圖會通儒學與淨明道的嘗試，但同時代仍有堅守陽明學本位者，如同樣是吉水陽明學的代表

⁴⁸ 以上請見郭子章，〈募緣脩吉水玄潭觀雪浪閣文〉。

⁴⁹ 黎元寬，〈念菴佚事〉，《進賢堂稿》（收入《四庫禁燬書叢刊》，據清康熙刻本影印），卷二十四，頁 30-31。關於「羅狀元醒世歌（詩）」，請參考徐兆安，〈英雄與神仙：十六世紀中國士人的經世功業、文辭習氣與道教經驗〉，頁 124。

鄒元標(1551-1624)，便未在學術上給淨明道留下位置。鄒元標的弟子婁衷和(字)曾持《淨明忠孝全書》請鄒元標作序，從序文的內容可見鄒元標對淨明道的疏離態度，他說：

淨明，語體也，忠孝，語行也。體清淨則萬行皆歸，行忠孝則體益員朗。

世有不忠君孝親而稱無上道耶？則吾夫子道不遠人語，欺予哉？肯回心從事家庭父子兄弟間，循循雍雍，即員嶠方壺，更無事希蹤霞外矣。⁵⁰

鄒元標回歸到忠、孝兩事，這是淨明道與儒學最可交集處，但同時鄒元標又強調應「從事家庭父子兄弟間」，「無事希蹤霞外」，則是對淨明道的宗教面相作了否定。

同樣與江右學派關係密切的李材，在一封書信上勸告信淨明道的賀姓士人，應習儒學而非淨明道。對李材而言，儒學與淨明道是不能同時信奉的：

古稱道不同不相為謀，……大率儒其人，老其學，依據孔孟，游藝佛老，如簡所云云者，真足下謂乎？然則僕之不可與足下相謀也決矣。……且仙財亦何足以濟世也？……釋川旌陽術至矣，雞犬驚鳳矣，凡宅且沖舉矣，累行積功何所不至，未聞其以仙財濟世也。⁵¹

儘管一些儒者對淨明道頗有疑問，但以江西為中心，淨明道在民間的流傳卻正方興未艾。萬恭在萬曆初年為鐵柱觀所作記中，談及當時淨明道的流行之盛之廣：

萬壽故宮，栢枝委地矣，歷有年所矣，崇淨明忠孝之教者，日以密。⁵²

⁵⁰ 鄒元標，〈淨明忠孝錄序〉，《存真集》（據日本內閣文庫藏明天啟二年序李生文重刊本影印），卷二，頁 10-11。

⁵¹ 李材，〈答賀繼賡書〉，《見羅李先生觀我堂稿》（據日本內閣文庫藏明萬曆間愛成堂刊本影印），卷十四，頁 7-8。

⁵² 對此現象，萬恭的解釋是：「何以故？夫一返道，道返真，真返神，神返妙，至妙無返，變化息最上入於無始，……敬之先生以淨明忠孝之教福社稷，利蒼生，是不以我盜天地之精氣神，……」基本上雖仍是歸因於忠、孝的教義，以及除害的功蹟。但強調「至妙無返，變化息最

此處所說的崇教者，未明言哪個階層的人，若再參考南昌熊人霖之言便可明瞭：

海內之人仰天子之隆祀公如此，又見豫章民以誠祈公，多所昭應，於是從仕往來此地者，求似續者，農人耕田納稼，富商持重賁涉江湖，窶人竄搔手之功以供朝夕，皆相率奔走拜禱無虛日，……⁵³

由於淨明道在民間的流行，流風所及，無論是羅大紘、郭子章兼融三教，或者是鄒元標、李材堅守儒學本位，都顯示儒者已不得不正視淨明道的存在。觀察地方上的小讀書人更容易反映此一風潮對儒學士人的影響。

首先值得注意的有商人身份或背景的士人。如近人研究指出，江右商人與淨明道的關係十分密切，凡有江右商人之處，多會建會館，而會館常以萬壽宮為名，並常奉祀許遜。⁵⁴

前述鄒元標的弟子婁衷和，屬於縣城東坊婁家巷崇本婁氏家族，其父婁世絜即商人出身，他不僅與鄒元標家族有聯姻關係，二子都是鄒元標的學生。⁵⁵婁衷和接觸淨明道，應與其家庭背景有關。

上入於無始」，「不以我盜天地之精氣神」，這些跟儒學內容已有一間之隔，顯示在三教合一思潮的影響下，當時的儒者已能夠用淨明道的教義來理解淨明道。萬恭，〈鐵柱宮殿閣記〉，《洞陽子續集》（據日本尊經閣文庫藏明萬曆刊本影印），卷三，頁 16-18。

⁵³ 熊人霖，〈淨明忠孝經註敘〉，《文選》，在《南榮集》（據日本內閣文庫藏明崇禎十六年刊本影印），卷九，頁 16-17。

⁵⁴ 陳立立，〈江右商與萬壽宮〉，《江西科技師範學院學報》2（2005），頁 72-78。

⁵⁵ 婁世絜中年從商，並用盈餘添置田產，由於經營得法，不幾年便以貲產冠邑中。婁世絜經商成功以後，並未以財富自雄，而是十分熱衷公益，舉凡創書院、葺學宮、修建橋梁、鋪葺道路，他都常捐助金錢以佐工費。在萬曆十九年（1591）的大荒中，他曾因出粟賑饑得到朝廷的表彰，加上他八十歲時主動捐獻修建大江州橋，所以讓王學學者稱道不已。婁世絜本身既與鄒元標往來，二子又在鄒元標門下求學，遂由鄒元標為婁世絜邀譽，請各方王學學者表彰其義行。另一位王學學者曾同亨表示，婁世絜應該是「稍聞仁義之說」，所以在謀利之外還能不忘拯窮賑乏的責任。以上請見鄒元標，〈婁甘泉親丈八十序〉，《存真集》，卷二，頁 106-108；羅大紘，〈義隱傳〉，《紫原文集》，卷九，頁 53-55；曾同亨，〈壽處士婁甘泉八十序〉，《泉湖山房稿》（據日本內閣文庫藏明刊本影印），卷十一，頁 27-29。此外，在崇禎年間重修仁文書院時，婁

婁衷和並非孤例，萬恭曾為南昌胡孝子作傳，同樣是商人身份而習淨明道，但同時又不違儒家規範：

胡孝子遨遊江湖，蓋商家者流；六十歸休乎豫章之黃牛洲，慨焉慕許敬之先生所為，又仙家者流；父母相繼不養，廬墓凡六載，又儒家者流。⁵⁶

其次是這些儒者的家人、朋友。如李材的兄長李枳便是一例，李枳是嘉靖年間進士，不同於李材反對淨明道的立場，李枳不僅負責刊行《淨明忠孝全書》，⁵⁷而且乾脆選擇住在淨明道祖庭西山萬壽宮旁，與人「譚玄虛神仙事」。⁵⁸

至於喻均，他曾與江右學派代表人物之一的劉元卿（1544-1609）共同編纂《江右名賢編》，其父應也與淨明道有關，所以在王世貞為喻均之父寫的壽文中以淨明道龍沙讖予言中的「地仙」來形容：

至旌陽真人許君上賓於帝，又為之授記於石函，以千歲之後有地仙出焉，喻翁豈非其人耶？⁵⁹

鄧元錫（1529-1593）這位列名在《明史·儒林傳》上的人物，同樣有類似的情形。鄧元錫是江西南城人，遊於羅汝芳門下，並曾師事鄒守益（1491-1562）、劉邦采、劉陽（1525年舉人）等人。⁶⁰他在一篇壽序中提到其表兄，在三教合一的潮流下而兼習釋氏與淨明道。

世絜的長子婁文華名列及門之士的名單中，而婁文華、婁文蔚兄弟年齡既然相仿，推測二人應該都在鄧元標門下學習。（光緒）《吉水縣志》（收入《中國地方志集成》，據清光緒元年刻本影印），卷二十二，〈書院〉，頁4。

⁵⁶ 萬恭，〈胡孝子傳〉，《洞陽子再續集》（據日本尊經閣文庫明萬曆刊本影印），卷一，頁7。

⁵⁷ 在金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷二十二，頁12，「李枳」條；王世貞，〈李侍御〉，《弇州續稿》，在《弇州四部稿》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷二百二，頁3。

⁵⁸ 萬恭，〈李石龍墓志銘〉，《洞陽子再續集》，卷九，頁25-26：「結廬玉隆萬壽宮側，旌陽鍊真故處，取拙脩銘之齋，取忠信篤敬書之紳，……後竟譚玄虛神仙事，久之，則絕粒飲水，踰四十日。」

⁵⁹ 王世貞，〈封工部郎素軒喻翁八十序〉，《弇州續稿》，在《弇州四部稿》，卷三十五，頁23。

⁶⁰ 《明史》（北京：中華書局，1974），頁7291-7292。

自居一靜室中，朝南華，夕淨明，事古天竺先生以自老。⁶¹

跟吳與弼（1391-1469）、鄧元錫、劉元卿並稱「江右四君子」之一的章潢（1527-1608），他的學術立場雖傾向程朱學，⁶²但在相關記載中，章潢曾為罹患重病的胞弟祈延壽命，而前往萬壽宮祭拜。⁶³章潢本身還曾在萬壽宮聚會講學，而萬壽宮正是淨明道的祖庭所在。——晚明萬壽宮常成為學者講學的場所之一，江右學派的鄧以讚也曾在萬壽宮大殿右側構逍遙靖廬，與李杲、張位等人一起講學。鄧以讚師從王畿，在《明史·儒林傳》中有傳，李杲與淨明道的關係已如前述，而張位的立場亦頗傾向道教。⁶⁴

晚明儒學與淨明道的交涉既深，不僅反映在講學場所的選擇上，即使是所編寫的書籍，也不時可見淨明道的影子。如王在晉作《龍沙學錄》，內容多是抄撮宋明理學家的語錄，羅大紘為此書作序時，便注意到其書名與淨明道的龍沙讖有關，說：

⁶¹ 鄧元錫，〈表兄張徵仕翁八十壽序〉，《潛學編》（收入《四庫全書存目叢書》，據明萬曆三十五年左右宗鄧刻本影印），卷七，頁 44。

⁶² 《明史》，頁 7293。

⁶³ 原文如下：「及仲以憂病不起，先生齊沐禱旌陽之靈：漢才識十倍于潢，可大成遠到，為天下重，潢請以身代。竟不得。」萬尚烈，〈章斗津先生行狀〉，《附錄》，在章潢，《圖書編》（收入《景印文淵閣四庫全書》），頁 3。

⁶⁴ 徐以琰，〈重修逍遙靖廬記〉，在金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷十五，頁 26。據《四庫全書總目》所言，張位傾道教，但翻閱張位的文集，他只在一首詩上說：「我所思兮許太史，……淨明忠孝值天經，治水驅蛟鎮地靈，……」讚賞許遜的淨明忠孝之道與其功，基本上仍是舊的話語。至於對拔宅飛昇等傳說，張位也抱持存疑的態度。他說：「其以祀仙言，非也；以祀功言，猶未盡也；蓋祀德也，祀功也。儒而仙，聖而神者也。若拔宅之事，邱里之言，則吾不知之矣。竊觀上古至人，通幽明之故，具識鬼神情狀，乃其驅邪救患，有非恒情所能測度者，世儒少所見多所怪，遂謂聖人之外，更無神人，何其闕于大道。」他雖存疑於拔宅飛昇事，但卻相信「儒而仙」、「聖而神」的「神人」確實存在。張位，〈大學士張位重建萬壽宮記〉，在金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷十五，頁 18-19。

章門故有龍沙識，未有應者，方伯王明初先生函瑤編十種見遺，而以龍沙學錄命為之序，其在茲乎！其在茲乎！……方伯先生負超凡之資，而留心於入聖之門，不應龍沙識，吾不信也。⁶⁵

至於章潢門下弟子朱試（以功），他也是布衣身份，但名氣未如其師顯赫，這類地方性的小讀書人，儘管學術未能自成一家言，但從他們與地方人士的互動，反而更容易窺見思潮流風的影響。如一段對話中便記載了他與地方人士談淨明道事：

朱以功曰：或問仙可學乎？丹可煉乎？曰：無問我可不可，且問汝能不能。旌陽非吾鄉之所謂仙而能丹者乎？當其時，以淨明忠孝立教，以點化施濟為功，汝能乎？不能乎？……若果能遵淨明忠孝之教，有存施濟不肯誤五百年後之心，則為仙可也，為聖亦可也。⁶⁶

朱試的焦點仍放在儒學成聖的目標上，但他對淨明道的態度顯然是較包容的。

高安朱吾弼更曾與當地妙真宮的淨明道鍊師往來多年，並為其作傳。朱吾弼是萬曆十七年（1589）進士，在考取進士以前，他因在妙真宮讀書而與吳鍊師熟識：

鍊師姓吳氏，名魁元，玄號黔泉，邑北鄉梨塘人，柱史克英公族孫。初諸父吳瑞吉住持妙真，鍊師依之，讀書宮中，瑞吉窺其志意卓犖，襟度開朗，非風塵人，度為弟子，弟子鍊師，學玄崇儒，……余講執宮西，鍊師期待嚴重，明年下榻延禮。蓋乙亥冬，余偕弟吾「車翕」列上庠，嗣是多主其悟玄堂，稔鍊師注厝過超道流，恪守清規，敬共法事，興廢舉墜，殫力創

⁶⁵ 羅大紘，〈龍沙學錄序〉，《紫原文集》，卷三。

⁶⁶ 張萱，《西園聞見錄》（收入《續修四庫全書》，據民國二十九年哈佛燕京學社印本影印），卷一百六，頁 18-19。

豎宮門一，且整肅山中諸弟子如已弟子，出入無敢屑越。玄風大振。……

67

同時也可發現吳鍊師與當時士大夫的往來交遊之頻繁：

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

在家族中落之際，吳鍊師更本其忠、孝的教父，負責安頓家族親友，周貧濟弱：

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

無論與士大夫的交遊，或者是參與在家族事務中，都凸顯出淨明道與晚明士人群
體、地方家族之間的密切關係。

以下我將以一位較少被注意到的地方小讀書人李鼎為例，看一位儒學背景的
士人，一方面既參與在儒學的相關活動中，一方面尋求淨明道的宗教預言，而仍
可在儒學與淨明道之間找到平衡點。

五、李鼎、淨明道與三教合一

李鼎出身新建禹江李氏，三代以前的李時佐則是永樂朝進士，任刑部主事，
伯父李公遷是南京刑部尚書，他的父親李遜曾任學政，⁶⁸可說是官宦世家。

李鼎童年時便從其父游宦四方，其父在嘉靖三十六年到三十七年間任廣東巡
按御史時，往來湛若水（1466-1560）、黃佐（1489-1566）門下，湛若水是江門
心學的代表人物，而黃佐的學術立場則傾向程朱學，據說李遜當時「朝湛夕黃，

⁶⁷ 以上請見朱吾弼，〈妙真宮吳鍊師魁元墓碑〉，《密林漫稿》（收入《天津圖書館孤本秘籍叢書》，
據明天啟二年朱恒敬等校刻本影印），卷三，頁 45-46。

⁶⁸ 請見萬恭，〈李洪西墓誌銘〉，《洞陽子再續集》，卷三，頁 43。

未嘗不虛往實歸，而退以命于不佞」，⁶⁹李遜不僅往來兩家門下，還以所學教導李鼎。

由於從小便已接觸理學，所以成年後李鼎仍常與一些理學人物往來。如支大綸，這位與王畿往來講學的人物，兩次宦遊南昌，都得到李鼎的接待。⁷⁰如龐一德，其父親龐嵩在廣東南海一帶是知名的學術官僚，同時也是在湛若水門下的弟子。李遜與龐嵩在南京「相與譚道德，稱莫逆焉」，而李鼎與龐一德則各自承其家學，再次相遇相識。⁷¹儘管李鼎日後未能以儒學名家，但其造詣仍頗得到時人的肯定，在其文集中，赫然有一篇文字是〈謝吳侯贈博雅大儒扁啟〉，顯示他還曾經得到「博雅大儒」的稱號。⁷²

李鼎也常與文壇人士往來。在南昌當地，他跟楊汝允締結姻親，——據說在前七子倡導古文運動時，南昌一帶率先響應的兩人，一是余曰德，一即楊汝允。⁷³同樣以文學著名江右的謝廷諒、謝廷讚兩兄弟也與李鼎為同社社友，謝廷讚還為李鼎的《淨明忠孝全傳正訛》作序。⁷⁴在其文集中有許許多多篇代作的文字，顯示李鼎也以文字聞名於時。李鼎還曾出版過他的時文制義，請陳懿典作序。⁷⁵

跟傳統士人一樣，李鼎也尋求在政治上的經世致用。他在萬曆十六年（1588）考取順天府鄉試舉人，此後雖未能在科舉上再進一步，但並未因此失去政治舞台，李鼎的家世背景，以及他與大學士張位的姻親關係，可能是讓他仍可在政治舞台

⁶⁹ 李鼎，〈雙瀑堂文草序〉，《李長卿集》（傅斯年圖書館微捲，據國家圖書館藏本影印），卷五，頁 5。

⁷⁰ 李鼎，〈支伯子尚書清旦閣艸序〉，《李長卿集》，卷六，頁 13-15。

⁷¹ 李鼎，〈雙瀑堂文草序〉，《李長卿集》，卷五，頁 5-7。

⁷² 李鼎，〈謝吳侯贈博雅大儒扁啟〉，《李長卿集》，卷十一，頁 17-18。

⁷³ 李鼎，〈九霞山人詩集後序〉，《李長卿集》，卷五，頁 16-17，

⁷⁴ 謝廷讚，〈李長卿淨明忠孝正訛序〉，《李長卿集》，卷首，1-5，謝廷讚自稱「社弟」，李鼎則在〈懷謝曰可比部社丈〉一詩中，稱謝廷讚為「社丈」，此詩見同前書，卷二，頁 4。

⁷⁵ 陳懿典，〈李長卿制義序〉，《陳學士先生初集》（收入《四庫禁燬書叢刊》，據明萬曆四十八年曹憲來刻本影印），卷一，頁 26-27。

上一展長才的關鍵。當萬曆十八年（1590）西北邊防有變，李鼎草擬安邊策六篇，馬上得到首輔王錫爵、許國的賞識，於是隨軍出塞安邊。此後日本入侵朝鮮，李鼎因主張封貢而得罪兵部尚書石星下獄，於是李鼎又著海策六篇，合其安邊策六篇，上呈朝廷而得到嘉獎。但在得釋出獄後，卻已未能再有所作為。⁷⁶

李鼎在政治上失意後，並未馬上返回南昌，接下來的幾年他多半流連於南京、儀真一帶。萬曆三十三年（1605），李鼎前往揚州講學，收了一些學生，⁷⁷而且還參加當地的「復初社」，這是個王艮（1483-1541）的門人後學所組成的社集，李鼎在社中結識了布衣學者顧彬。

在陽明學的各學派中，泰州學派是最接近平民的一派，王艮本身是布衣出身，而幾位列名《明儒學案》的弟子，如樵夫朱恕、陶匠韓貞，都是以平民學者著稱。

據李鼎所述，顧彬「年十五始就塾師受章句，三月即罷去」，顯然讀書不多，所以他聞韓貞名，執經拜入其門下時，韓貞便直截了當指示他不必追求那些高文典冊中的知識。兩人的對話，以及之後的往來是：

韓先生曰：爾於此已通大義乎？曰：未也。誦讀已卒業乎？曰：未也。曰：

若之年已長矣，而又甚貧，焉能如學究伊吾不休耶？夫六經載籍極博，要

歸本之孝弟。開示數千百言，隱君感泣禮謝，居匝月而返，即躬行弟子職，

一如韓先生旨。

韓貞所開示的數千百言，內容如何，今已不得而知，但大約跟孝弟等道德規範的踐履有關，所以說顧彬「躬行弟子職，一如韓先生旨」。此後加入復初社，在社

⁷⁶ 在李鼎的文集中收錄有不少關於兵、餉、屯田、水利、治河等治國方略。陳弘緒，〈孝廉李公傳〉，《敦宿堂留書一》，在《陳士業先生集》（收入《四庫全書存目叢書》補編，據清康熙二十六年刻本影印），頁 32-33。

⁷⁷ 協助出版李鼎文集的倪啟祚、章萬椿兩人就是李鼎的門人。二人皆揚州人，章萬椿的心遠軒以刊刻《蘇長公小品》著稱於世。請見倪啟祚、章萬椿，〈李長卿先生經詁序〉，《李長卿集》，卷首，頁 5。

中與李鼎相識。⁷⁸李鼎對顧彬推崇備至，甚至有「隱君，今之心齋也」之類的讚美之辭，把顧彬與王艮相提並論。

除了儒學與文學以外，李鼎還接觸了淨明道。——一般談到晚明的三教合一，多著眼在儒、佛二教，至於儒、道之間的交流，討論顯然不多，尤其最後歸趨於淨明道的事例更少。李鼎恰好提供了一個很好的個案。

李鼎與淨明道的淵源同樣可上溯至其父李遜身上，在萬恭所作的墓誌銘中說李遜「乃入黃堂，友旌陽」，⁷⁹黃堂位於南昌府城南，所祀謚母是許遜之師，推測李遜應是黃堂隆道宮的信徒，並因此與淨明道相關。不過，李鼎接觸淨明道的關鍵還在於他早年的經歷。⁸⁰

李鼎在寫給弟子張民表的信上談到，他在考取舉人後，因上安邊策六篇，得到當道賞識而隨軍西行塞北時——

喜逢異人，指示性命根宗，豁然若披尺霧而睹白日，即一日而取侯封、佩相印，所不與易也。⁸¹

至於所逢的異人是誰？這一點不得而知，但此異人帶來的影響不小，使李鼎在青年時代便已認識到「性命根宗」的重要性，儘管「性命根宗」並非是任何一門學術所獨有，但他偏向出世法則是確定的——在同一封信中，他把中舉視為「住世第一事」，而在中舉之外，他則勉其弟子追求「出世一著」。

李鼎的例子，讓我們不免會聯想起如李贄（1527-1602）這類人，應都懷有類似的心情。他們雖然以儒起家，但念念不忘「出世一著」，而對此出世一著究

⁷⁸ 以上請見李鼎，〈顧樂川隱君傳〉，《李長卿集》，卷六，頁 5-7。

⁷⁹ 萬恭，〈李洪西墓誌銘〉，《洞陽子再續集》，卷三，頁 43。

⁸⁰ 與他有姻親關係的大學士張位與李鼎曾有以下一段對話：「張文端曰：君方欲臨瀚海，封狼居胥而未遂，乃遽逃之于無何有之鄉耶！鼎瞪視不答。」陳弘緒，〈孝廉李公傳〉，《敦宿堂留書一》，在《陳士業先生集》，頁 35。此處李鼎的瞪視不答，很容易讓人以為其晚年遁入淨明道，跟政治上已無出路有關。但從下文的討論可知，李鼎對出世法的追求，才是他接觸淨明道的主因。

⁸¹ 李鼎，〈與張林宗書〉，《李長卿集》，卷十，頁 13-15。

竟如何，又未必清楚。李贄終其一生未能確認其出世一著，而李鼎則將其出世一著寄託於淨明道，尤其是在龍沙讖上。——許遜得道飛昇時曾留下預言千餘年後，將有師出豫章，以及八百地仙應讖而起，淨明道當大興。此即著名的龍沙讖。

在受到淨明道的洗禮後，李鼎著手進行幾件事：第一是解經。李鼎對儒家經典有一系列的註解，名之為《經詁》。他所詁解的經籍，以《論語》、《大學》、《中庸》為主，《孟子》、《詩經》次之。據說《經詁》「簡而確，質而古奧」，在當頗為流行，「博士弟子員皆心師而傳誦之」。⁸²李鼎另有〈解莊〉八篇，解讀南華大指。

第二跟淨明道直接相關的，即作《淨明忠孝全傳正訛》。⁸³李鼎一方面以許遜為中心，重新整理許真君傳的內容，傳教十真人，以及以下正統繼承者的系譜，一方面則對一些玄理進行闡述，這些對玄理的闡述則是附在傳記體例上而未獨立成篇。陳弘緒談到此書，說：

遊取《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、塞二兌、開二洞、立八柱諸秘，頗泄玄微，讀者飄飄有驂鸞鶴凌雲霞之想。⁸⁴

《淨明忠孝全傳正訛》後被收錄入《逍遙山萬壽宮志》中，顯示後來的淨明道也多參考此書，或以此書的說法為準。

李鼎對淨明道的信仰，使他虔誠相信許遜的龍沙讖預言，在其昇天的一千二百四十年後此預言將會實現。也因此，在所預言的那一年前後，李鼎便拋棄塵世一切，入山等待飛昇。⁸⁵最後不果而失望。

⁸² 金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷二十二，「李鼎」條，頁 13。

⁸³ 秋月觀暎未能得見李鼎的文集，所以在推測《淨明忠孝全傳正訛》的成書年代時，犯了一點小錯誤。秋月觀暎根據《逍遙山萬壽宮志》上所收錄的《正訛》內容，末後有附〈淨明張真人傳〉，而此人是明末清初人，所以推測《正訛》應成書於 1662 至 1726 年間。但其實這個部份並非出自李鼎手筆，而是後人所添入。

⁸⁴ 陳弘緒，〈孝廉李公傳〉，《敦宿堂留書一》，在《陳士業先生集》，頁 35。

六、明末清初：熊人霖與黎元寬

李鼎並非孤例。隨著明末文社的流行，當時江西文壇領袖人物如徐世溥（1608-1658）、陳弘緒（1597-1665），便與人共同網羅許遜的相關軼事以成書：

昔西山霞源獻叟劉天眷著《西山述志》，其曾姪懋金云幼從受學，時見《述志》中載旌陽事極多，又習聞，日與徐巨源、陳士業諸先正網羅旌陽軼事，欲集各舊傳，別彙成編，梓存於後，晚歲年將百，惜志未就云。今其稿盡散失，而訪輯日淺，將以俟之博雅拾遺者，……⁸⁶

陳弘緒則曾為白馬神廟募款，而白馬神即許遜部將，從其斬蛟者。所以為此廟募款，則是因陳弘緒不時得到白馬神的庇佑，他說：

予感神之庇佑不一，其事頗怪。頃者鄰火之前夕，予忽夢神鼓吹羽葆，儀衛等於藩王，告予將有他適，次日果有祝融之災。元旦謁神，彷彿如夢中所見，予為之瞿然。迺書其事，以為諸檀越勸。⁸⁷

陳弘緒等人還與明末淨明道人張逍遙往來：

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

88

黎博菴即黎元寬（1628年進士），此亦顯示了淨明道在明末士人群體間的流行。

⁸⁵ 曹學佺，〈贈李長卿序〉，《石倉文稿》（收入《續修四庫全書》，據明萬曆刻本影印），卷二，頁4：「又聞長卿一旦棄其家室輜重為入道計，皆人所難。」有趣的是，當時期待龍沙讖實現，八百地仙降世的人，不只是李鼎一人而已，如徐「火勃」也說：「吾推龍沙讖合正斯日，會當入山拍手招群仙。」徐「火勃」，〈約喻叔虞遊西山〉，《鼇峰集》（收入《續修四庫全書》，據明天啟五年南居益刻本影印），卷八，頁32。

⁸⁶ 金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷四，頁20-21。

⁸⁷ 陳弘緒，〈白馬神廟募疏〉，《石莊初集三》，在《陳士業先生集》，頁13。

⁸⁸ 金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷五，頁46。

其中與淨明道交涉較深的，大約可以熊人霖（1604-1666）與黎元寬為代表。熊人霖（1579-1649）是江西進賢人，崇禎十年（1637）進士，其父熊明遇，官至兵部尚書，在明末是與西學接觸甚深的幾人之一，熊人霖受其父影響，也在吸收西方地理學知識以後，完成《地緯》一書。⁸⁹

熊人霖是淨明道的虔誠信徒，他曾為《淨明忠孝全書》作註並刊刻之，⁹⁰而他註解此書的原因在於：

夫神道之教，視之官師，則呼籲倍親，視之父兄，則威明增肅，牖民孔易，殆是之謂也。世俗多以怪語奇言，附益於公，公之志而既隱矣。余敬事公有日，常夢中髣髴奉教，知公之所以為公，自有在也，因取淨明忠孝經注，刻之公祠，使奔走拜禱於祠下者，皆得以迪公之訓，求福不回，奮然興於仁義忠孝之途，公之功與精神，庶幾益顯，斯無負聖朝以儒者祠祀公，為萬民報功祈福之盛典哉！⁹¹

「余敬事公有日，常夢中髣髴奉教」，可見熊人霖對淨明道信仰之虔。淨明道作為神道設教有其作用，不僅較諸官員更為親切，較諸父兄也更為嚴肅，所以「牖民孔易」。可知熊人霖期待這本書的讀者應是一般來拜祭許遜的士民百姓。但究

⁸⁹ 可參考鄧愛紅，〈利瑪竇、章潢、熊明遇與南昌地區的西學東漸〉，《江西教育學院學報（社會科學）》25：4（2004），頁105-109。據熊人霖自述，《地緯》一書乃——「弱冠少作，久塵笥中，甲戌（崇禎七年，1634）上公車，臥子陳君，一見謬加青黃；戊寅（崇禎十一年，1638）之夏，仲馭錢君，復為愆患，輒以授梓，用備采芻。」熊人霖，〈地緯題詞〉，《南榮集·文選》，卷十九，頁2。

⁹⁰ 金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》，卷十，頁22：「按：明邑人李鼎，取旌陽《淨明忠孝經》，手訂其訛；進賢熊人霖有〈淨明忠孝經注序〉，……」此處僅言有序；黎元寬為熊人霖作墓誌銘時，列其著作：「公所著有《四書繹》，《詩約箋》，《名臣錄繹》，《相臣繹》，《忠孝經繹》，《地緯》，《南榮》、《熊山》、《尋雲》等集。」黎元寬，〈太常寺少卿熊公鶴臺墓誌銘〉，《進賢堂稿》，卷二十二。此處《忠孝經繹》很可能就是熊人霖為《淨明忠孝全書》作註的書名。

⁹¹ 熊人霖，〈淨明忠孝經註敘〉，《南榮集·文選》，卷九，頁17。

其實，經籍註解一類的書籍，讀者群恐仍以士人為主，所以為熊人霖文集作序的胡維霖便說：

觀其註《淨明忠孝經》，蓋飄飄然仙矣，所以教忠教孝者，蓋于今天下士大夫直下頂門一針。⁹²

顯示讀者群仍限制在士人群體間。

明末另一位信仰淨明道甚虔的官僚學者黎元寬，生於萬曆三十五年（1607），崇禎元年（1628）進士。前述陳弘緒、徐世溥以及熊人霖等人，都是明末江西文社的知名人物，黎元寬本身也是文社中人，他與復社諸子往來甚深，曾在張溥（1602-1641）等人的要求，不惜得罪當道，查禁《綠牡丹傳奇》而丟官。

黎元寬的《進賢堂稿》過去因被禁毀而不易得見，如今檢閱其文集，可發現有不少關於三教合一，以及淨明道的相關文字。他一方面談到江西曾有的幾次大治亂，而把許遜斬蛟與王守仁平宸濠亂的功蹟等同並列。⁹³一方面則把重心放在「孝」，以「孝」作為三教合一的主軸所在，說：

先師行在《孝經》，以之屬參；而佛說十二部經，言孝者居其八；道家則孝弟明王來自斗間間，授于蘭（公）、許（遜）；是三教聖人未有不依孝而為教者也。

黎元寬甚至認為，讀誦《孝經》，便可不必殺戮而達到卻賊之效。⁹⁴

黎元寬自稱是「服教利教之一子」，⁹⁵所說的「教」即淨明道，他宣稱淨明道的教義——「淨明固宗乘之最精微，而忠孝亦戒律之至重大」。⁹⁶他在清初為重建的西山萬壽宮所作的兩篇序文中談到：

⁹² 胡維霖，〈筌南草小引〉，在《南榮集》，卷首，頁5。

⁹³ 黎元寬，〈壽王糧道太夫人鄒序〉，《進賢堂稿》，卷十一，頁31。

⁹⁴ 黎元寬，〈嬰聲序〉，《進賢堂稿》，卷三，頁36-37。

⁹⁵ 黎元寬，〈募修萬壽宮小引〉，《進賢堂稿》，卷二十六，頁103。

⁹⁶ 黎元寬，〈募大修丹霞觀緣起〉，《進賢堂稿》，卷二十六，頁18。

自洪崖、浮丘而上，故不乏仙，而其大指，或與世教無甚相切，唯淨明忠孝者，獨以修性，共以修倫，此亦誰復得外其法傳。自維斗衍于蘭、謚，而集成于我許祖，是故天下之嚴祀祖者，常自天子達，豈不以服其教，而利其為教者之多哉！……⁹⁷

淨明以修性，忠孝以修倫，此神仙之隆軌，實與聖學王治而相宣。故自古拔宅飛昇者凡千百族，而惟許祖謂之都仙，典祀由晉代至今無替，以尊其教，⁹⁸

除了為西山萬壽宮作序，黎元寬還與寧王府宗室後裔八大山人朱耷（約 1626-約 1705）往來，朱耷在南昌城南創建的青雲圃道觀，「取淨明忠孝之四言以為持楮」，並請黎元寬作序。⁹⁹——明初寧王朱權（1378-1448）晚年傾心道教，位列淨明道真人之一，終明之世，寧王府與淨明道之間始終存在聯繫。¹⁰⁰青道觀中更曾供奉朱權的頭髮，相傳「能不受一塵」。¹⁰¹

明亡以後，淨明道在民間的流行並未因此衰歇，從各地不斷興建萬壽宮略可窺見一二。如西山萬壽宮的再重建，又如明末被屠城的揚州，也建許真君行宮，作序者指出：

廣陵乙酉之慘，猶豫章也，此地未嘗有特祀真君者，而豫章之人生此地為繁。今鍾子師義、傅子美悔、彭子侯、劉子一山等，相率擇地，創建行宮，

⁹⁷ 黎元寬，〈募修萬壽宮小引〉，《進賢堂稿》，卷二十六，頁 103。

⁹⁸ 黎元寬，〈募鼎建萬壽宮緣疏〉，《進賢堂稿》，卷二十七，頁 6。

⁹⁹ 黎元寬，〈青雲譜誌略序〉，在黃翰翹編，《江西青雲譜志》（收入《中國道觀志叢刊》，據民國九年住持徐雲岩重刻本影印），卷首，頁 15-16。這篇序文未收入《進賢堂稿》中。並請參考郭武，〈朱道朗與青雲派〉，《宗教學研究》2008：4，頁 6-11。

¹⁰⁰ 羅大紘曾與一位寧王府的後裔「近溪翁」往來，他指出，近溪翁受到朱權影響而習仙，所習仙，應與淨明道有關。

¹⁰¹ 黎元寬，〈玉清觀募裝玉皇寶相疏〉，《進賢堂稿》，卷二十七，頁 68。

以崇祀事，……凡此下民其可不益勵修省，以無蹈厥罰，……無徒修崇祀之文，務實求忠孝淨明，以爲昭事，庶乎其可也。¹⁰²

相對於此，入清以後，淨明道在士人群體間的流行卻漸消歇，相關的言論也較少見。¹⁰³這一點可能跟明亡有關，也可能跟龍沙讖的預言未能實現有關。這是另一個值得深入討論的課題。

小結

過去我們多注意到思想史上的大人物、大名字，諸如王守仁、李材、鄒元標等人，但這些人往往堅守其儒學的立場不變，這也使得我們不容易看到儒學與其他宗教之間的交涉。通過本文的討論，可知淨明道與儒學之間頗有一些關聯。

文中討論一位地方性士人李鼎，儘管不是第一流的思想家，但從他在政治上的作為，以及與其他文人或思想家的交往，都顯示他在江南與江西一帶的士人群體間十分活躍，也有其聲名地位。

在晚明三教合一的潮流下，我們常可見到許多儒與釋之間的交流互通的事例，尤其常見士人被釋氏扳去。像李鼎這位小思想家，既受到淨明道的吸引，又試圖會通儒道，說明淨明道在三教合一的思潮中並未缺席。

¹⁰² 王猷定，〈揚州募建許真君行宮疏〉，《四照堂集》（收入《四庫未收書輯刊》第五輯，北京：北京出版社，1997，據清康熙二十二年刻本影印），卷五。頁 40-41。

¹⁰³ 目前所見，僅知如熊文舉曾與淨明道人徐守誠往來，據說他「每歸檀溪，修展祖禮，必繞道謁旌陽，一見徐師，大奇之，……遂毅然任興復」。徐師即徐守誠，熊文舉所任興復事，即指重建萬壽宮。但我在熊文舉的文集中未見其他相關記載或討論。若跟黎元寬相較，熊文舉與淨明道人的往來，宗教性已淡泊得多。請見金桂馨、漆逢源纂輯，《逍遙山萬壽宮志》（收入《中國道觀志叢刊》），卷十三，「徐守誠」條，頁 8。又如王弘撰在《山志》中談及他曾讀《淨明忠孝全書》，著眼點則在與儒學相通的部份，所以他說：「此書多正論，當是羽士中留心於儒者所託為耳。今乃有身為儒而異端其言者，不亦可怪也哉？」請見王弘撰，《山志》（北京：中華書局，1999），頁 128。感謝楊正顯兄告我此條資料。

令人好奇的是，李鼎信仰淨明道，來自於他對出世法的追求。此一追求，卻不僅僅只是一種學理上的，或是寄託於來世的希望而已，而是非常實際而切身，希望當世實現的。龍沙識正好是此一當世實現的保證。此一當世實現的切身感與急迫感，如何在江南士人間引起迴響與轟動，則是另一個值得討論的課題。