

## 趙宜真傳記書寫中的捨棄資料\*

許蔚

上海社會科學院文學研究所助理研究員

### 提要

趙宜真是元明道教史上的關鍵人物。在他身後，產生了數種不同的傳記。將數種傳記對讀，也可見出不同時期、不同作者或者授意者的不同意圖或者處境。其中，明鈔本、明李贄刊本《歷世真仙體道通鑒》中所見〈趙元陽〉，與其他幾種傳記相比，保存不少有價值的信息，可以窺見趙宜真一系所傳法術思想的變化。

**關鍵詞：**明代道教、傳記、趙宜真、邵以正、袁德淵

投稿時間：2018.4.20；接受刊登：2018.11.17；責任編輯：陳藝勻

---

\* 本文為國家社會科學基金一般項目「淨明道科儀文書收集、整理與研究」(15BZJ032)的階段性成果，曾提交於浙江大學主辦之「首屆佛教史論壇：佛教史料與史學工作坊」(2017年11月)，主要內容亦發表於江西師範大學文旅學院「名達講壇」(2017年11月)。感謝諸位師友以私人通訊及會議評論方式給予意見，同時感謝王崗、高振宏教授的批評與建議。

趙宜真(?-1382)是由元入明的高道，在元明道教史上具有承上啟下的關鍵作用。他在元末已具有影響力，趙道一《歷世真仙體道通鑒續編》卷五〈黃雷淵〉即已將他的名字列入傳派譜系，稱「如上授受者，皆一代宗匠，道德沖融，內外光霽焉」。(元·趙道一，1997版：2060)儘管他在洪武十五年(1382)初就去世了，但自該年始，其弟子曹希鳴(1330-1397)、劉淵然(1350-1432)先後入京，主道錄司事。其後，劉淵然及其弟子邵以正(?-1462)、道孫俞道純(生卒不詳)長期領天下道教事。此種情況至少一直持續到成化間(1465-1487)。<sup>1</sup>而正統九年(1444)，邵以正攜弟子俞道純奉詔校勘《道藏》，從公的方面來看，在道教史或者《道藏》編纂史上具有重要意義；(馮千山，1992：46-52)從私的方面來看，對於趙宜真相關資料的保存及其地位的確立也發揮非常重要的作用。今就《道藏》所見之趙宜真著述，凡有《原陽子法語》、《靈寶歸空訣》、《仙傳外科秘方》、《急救仙方》等四種。此外，《玄天上帝說報父母恩重經》以及卷帙浩繁的《道法會元》也與趙宜真有關。後者不僅保留趙宜真的編纂痕跡，並且將趙宜真列入清微師派，從而在趙宜真自己所作序跋以外，又以師派、科儀、文檢等形式全方位地將其清微嗣派地位加以鞏固。

趙宜真的傳記資料現存多種，除輾轉因襲的地方志傳文本外，較早期的依次有張宇初〈趙原陽傳〉(明·張宇初，1988版：232)、明景泰三年(1452)邵以正序刊本《淨明忠孝全書》所收〈原陽趙真人傳〉(元·黃元吉編集：30；許蔚校注，2018：55-59)以及王直〈紫霄觀碑〉等三種。張宇初(1359-1410)雖然嗣為四十三代天師，但《明太宗實錄》特別提到他曾從劉淵然學道，<sup>2</sup>因而或許也可以看作是趙宜真派下。其所作〈趙原陽傳〉具體年代不詳，但可以確信是諸傳中最早者，從形式上看傳末仍有〈贊〉(但非韻語)，而內容上除提到曹希鳴、劉淵然「尤入室」，也提到「門人哀德淵請以棺斂」，似乎是狀、傳、

<sup>1</sup> 曹希鳴名大鏞，洪武十五年設道錄司，應選為右演法，以正一闕員，掌司事，並提點朝天宮，洪武三十年卒，在司十五年，見《故道錄司演法朝天宮提點曹公墓誌》及《重修龍虎山志》等。劉淵然洪武二十六年被旨入京，賜號高道，館於朝天宮，太祖崩，領建金籙，擢右正一，永樂三年遷左正一，見《明太祖實錄》、《奏護西山道院》等。參見許蔚(2014a：364)。

<sup>2</sup> 《明太宗實錄》卷102載：「(永樂八年三月)辛卯，嗣教真人張宇初卒，事聞，皇太子遣官賜祭。宇初，洪武間襲父職，賜號正一嗣教道合無為闡祖光範真人。建文中，居鄉恣肆，數有言其過者，罷去之。上即位，召復之。宇初為人聰敏，涉知儒書，喜為詩，政(攻?)畫。其道法蓋受之劉淵然。後與淵然忤，互為詆訾，人以是少之。」(明·楊士奇等撰，1963版：1332)

碑系統的喪祭文字，或許是根據趙宜真諸弟子輩（可能是哀德淵）提供的行狀等資料而作。<sup>3</sup>〈原陽趙真人傳〉未署作者，可能是邵以正自撰，也可能另有作者，時代則不晚於景泰三年八月。該傳不再提及曹希鳴等人，只說「長春真人劉淵然尤入室焉」，突出劉淵然的嗣派地位。此外，該傳與〈趙原陽傳〉以及之後的〈紫霄觀碑〉最大的差異在於，提出趙宜真從曾塵外受「淨明忠孝道法」，主張趙宜真是「淨明嗣師」。而此一內容，通過對《淨明忠孝全書》的研究，可以確定是出自邵以正的有意增添。（許蔚，2014b：134；2016：38）王直本身是江西泰和人，對當地道教人物比較熟悉。（許蔚，2014a：608）他與邵以正關係密切，受其所托作〈紫霄觀碑〉（江西）及〈長春劉真人祠堂記〉（南京），有關傳記資料均來自邵以正。紫霄觀，據乾隆《贛州府志》卷三十七所載，為「明景泰五年甲戌，邑道士邵以正建」（清·朱辰等修，1989版，卷37：20a），如不誤，則〈紫霄觀碑〉不能早於是年。又由於邵以正封號在景泰、天順之際有很大的變動，可知〈紫霄觀碑〉的撰寫應不早於景泰七年，不晚於天順元年二月。〈紫霄觀碑〉中特別提到趙宜真與劉淵然之間《天心帙》的授受，有關敘述也出現在〈長春劉真人祠堂記〉中，並且說劉淵然又以《天心帙》授邵以正，可知是有意強調邵以正的嗣派法統，為邵以正在景泰、天順間一系列修祠、立碑、刻書活動的一環，反映其強烈的正統性述求。（許蔚，2016：38）<sup>4</sup>不過，〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉雖然有明顯的宗派建構意圖，但對基本事實的描述幾乎都沒有逸出〈趙原陽傳〉之外。

值得注意的是，在《歷世真仙體道通鑿》版本的研究中發現到，北京國圖

<sup>3</sup> 該傳至少應在張宇初永樂八年（1410）去世以前完成，而由於提到曹希鳴、劉淵然，似乎應在劉淵然永樂年間（不早於永樂四年）遭貶謫、曹希鳴洪武三十年去世以前完成，不排除在趙宜真去世後不久完成。另外，《道法會元》卷十四〈玉宸登齋內旨〉所附〈拜章剋應詩括〉，據趙宜真序，其中絕句二十首、長句二篇為「五雲道友哀德淵」所作。此哀德淵當即趙宜真門人哀德淵（德淵應是法名。按劉淵然，名若淵，應與哀德淵同為淵字輩）。另佛羅里達大學王崗教授來信認為《道藏》刻版常將「袁」刻作「哀」，「哀德淵」或許是「袁德淵」，並認為可能就是趙宜真在〈玉宸經法煉度內旨〉序中提到的「廬陵西林元極子袁大方」。

<sup>4</sup> 與此形成鮮明對比的是，陳璉〈長春劉真人祠堂記〉完全沒有提到邵以正。（明·陳璉，2011版，卷15：756-760）目力所及，龔巨平〈南京明代鍾山告天文發覆〉最早提到陳璉所作該記。（2014：80）龔文介紹洪武三十五年、永樂四年劉淵然醮告石刻。洪武三十五年醮事，應即〈長春劉真人傳〉中提到的「太宗文皇帝繼承大統……建金籙大齋七晝夕」。（許蔚校注，2018：63）永樂四年醮事，應即劉淵然自述倒用印信導致冥譴的「丙戌年主修金籙齋醮」。（許蔚，待刊 d）

所藏明鈔本與臺北國圖所藏明李贄刊本中，新增入了〈張天全〉、〈趙元（原）陽〉二傳。〈張天全〉詳另文。〈趙元陽〉的增補年代不詳，目前看來，僅見於上述明鈔本及明李贄刊本。稍作比對可知，明李贄刊本並非明鈔本所據之底本，而其本身所據以翻刻的底本則應與明鈔本所據為同一系統。明鈔本曾藏錢曾家，<sup>5</sup>抄寫年代不詳，其所據底本，根據保留的助緣者名單包括洪武、永樂間活躍於南京朝天宮及海鹽、杭州等地的道士，可以確認是一種明代早期（可能在永樂年間）刊刻於江南地區（可能在南京）的三十六卷外六卷本。<sup>6</sup>那麼，〈趙元陽〉是否就可以認為是明早期（可能在永樂年間）刊刻時所增補的呢？

就目前所知，《歷世真仙體道通鑿》尚有北京中國國家圖書館藏所謂元刊殘本一種及明早期刊殘本一種，所謂元刊本若可確證是元刊，則不可能包含〈趙元陽〉，如果並非元刊，其殘存的內容很可惜只保留有卷三十六的部份內容，也無法知道是否包含〈趙元陽〉。明早期刊殘本所殘存的幾卷中則並未包含卷三十六，同樣也無法得知是否包含〈趙元陽〉。注意到，楊士奇曾從他的同鄉道錄司掌書道士蕭鳳梧那裏得到一種三十六卷本《歷世真仙體道通鑿》。該本板存朝天宮，與前述明早期刊本刻於南京的推測相合，且含有〈趙元陽〉，內容上也一致，表明有可能就是明鈔本所據的明早期刊本。特別是這也同時表明〈趙元陽〉的增補年代應遠在正統九年楊士奇去世以前，不排除即在明早期（可能在永樂年間）刊行時增入。<sup>7</sup>（明·楊士奇，1988版，卷23：684-685）也就是說，儘管沒有版本實物證據，但〈趙元陽〉的增補年代可以肯定是遠在〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉之前。另外，將〈趙元陽〉與上述三種傳記資料稍作比較，不難發現是以張宇初〈趙原陽傳〉為基礎改寫而成，其成立及增補自然也不能早於〈趙原陽傳〉。

而〈趙元陽〉與上述三種傳記，尤其是後二者，存在複雜的文本關聯。就資料選擇與書寫差異而言，其沿襲與改寫，既有行文上的考量，同時也反映出不同時期、不同作者或授意者的不同意圖或處境。此外，值得特別注意的是，〈趙元陽〉對趙宜真去世託夢的細節描述，不見於上述三種傳記資料。這一描

<sup>5</sup> 華東師範大學羅爭鳴教授認為是否屬錢曾家藏本，還需要更多證據。對此，我也同意，暫據鈔本所見表述如此。

<sup>6</sup> 關於明鈔本、明李贄刊本《歷世真仙體道通鑿》版本問題的討論，參見許蔚（待刊c）；羅爭鳴（2018）。

<sup>7</sup> 承羅爭鳴教授告知，謹致謝忱。

述是否可靠當然是需要考慮的問題。如果本身只是不可靠的傳聞，上述三種傳記資料自然不當加以利用；但如果是出自趙宜真弟子的真實體驗，也就是說來源可靠，那麼，上述三種傳記資料特別是後二者何以捨棄不用，則又是需要深入探索的問題。

## 壹、資料來源與改筆分析：〈趙元陽〉與〈趙原陽傳〉等三種傳記資料的比較

以下將〈趙元陽〉等四種列表比對，以便分析。

表一：〈趙元陽〉等四種資料對照表

〈趙原陽傳〉	〈趙元陽〉	〈原陽趙真人傳〉	〈紫霄觀碑〉
<p><u>趙原陽，名宜真，吉之安福人也。其先家浚儀，宋燕王德昭十三世孫某仕元，為安福令，因家焉。</u></p>	<p><u>趙元陽，名宜真，吉之安福人也。其先家浚儀，宋燕王德昭十三世孫。其父仕元，為安福令，因家焉。</u></p>	<p>悟道開化廣德弘教原陽真人，姓趙氏，諱宜真，號原陽子。其先家浚儀，宋燕王德昭十三世孫、<u>父某仕元，為安福令，因家焉。</u></p>	<p>紫霄觀在潁亳都紫陽山，崇文廣道純德元陽趙真人之仙蛻在焉。真人，宋燕王德昭之後，世家浚儀。大父仕元，為安成令，因家安成。</p>
<p>原陽幼穎敏，知讀書，即善習誦，博通經史百家言，長習進士業。未幾，試于京，以病不果赴。久不愈，夜夢神人曰：「汝吾道人，何望世貴？」父遂命從道。已而篤嗜恬淡，學益進。初師郡之有道</p>	<p>自幼穎敏，好讀書，博通經史百家言，習進士業。例試入京，以病不能赴。久不愈，夢神人曰：「汝吾家人，何望世貴？」</p>	<p>真人幼穎敏，博通經史，習進士業。將赴省試，行次通州，疾大作，夢神人語之曰：「女吾家人，何望世貴？」詰旦，疾遂愈。</p>	<p>真人生有異質，博通諸經，欲取進士，未果行而神人警之，以夢，遂絕意榮進。</p>
<p>父遂命從道。已而篤嗜恬淡，學益進。初師郡之有道</p>	<p>父遂命從道。初師郡之有道者曾塵外，受清微、靈寶</p>	<p>歸請於父，從郡之塵外曾真人受清微諸階雷奧、淨明</p>	<p>請於父，願入道。往從郡之有道者曾塵外學，得清微、</p>

<p><u>者曰曾塵外</u>，嗣諸法要。<u>間有缺文</u>，<u>必考述</u>盡詳。</p>	<p>諸階雷奧，其<u>間文有缺謬</u>，<u>必考述</u>訂正。</p>	<p>忠孝道法，間有闕文，悉加訂正，參考盡詳。</p>	<p>靈寶諸階雷奧，補其遺闕，發其旨趣。清微久不行，至是大顯。</p>
<p>復師<u>吉之泰</u>宇觀張<u>天全</u>，別號鐵玄。張師<u>龍虎山金野菴</u>，得<u>金液內外丹訣</u>。後復師<u>南昌李玄一</u>。玄一薦之師<u>蒲衣馮</u>先生。馮亦師野菴云。</p>	<p>又深慕神仙出世之學，復師<u>郡之青華山張天全</u>，其學本<u>龍虎山金蓬頭</u>，得<u>金液內外丹訣</u>，實本<u>長春丘真人之道</u>。又師<u>李玄一</u>先生，其學本乎<u>玉蟾白真人南派之學</u>。蓋大道神仙之說，自<u>重陽王真君</u>傳之<u>丹陽馬祖</u>、<u>七真真人</u>，道行乎中原；海蟾<u>劉真君</u>傳之<u>紫陽張祖</u>，道行乎南藩。師<u>會南北之學而一之</u>。<u>蒲衣馮</u>尊師，莫不相與講學，探究緒餘。</p>	<p>復師廣濟張真人，得<u>長春丘真人北派之傳</u>；師玄一李真人，得<u>玉蟾白真人南派之學</u>，深契玄妙，<u>遂會南北而一之</u>。尤好濟人，至於醫藥靡不研究，所著方論為多。</p>	<p>復深慕神仙出世之說，徧禮諸師，從張廣濟得<u>長春丘真人北派之傳</u>，又師<u>南昌李玄一</u>得<u>玉蟾白真人南派之學</u>，博極其妙，而會於一，駸駸乎大成之器。</p>
<p>嘗遊<u>白鶴山永興觀</u>，乃西晉<u>匡仙</u>故跡，遂居焉。間以所授致雷雨、度精爽，皆有異感。聞者越千里走從之。</p>	<p>嘗遊<u>郡之白鶴山永興觀</u>，乃西晉<u>匡仙</u>故跡，遂結茆以居。間以道法致雷雨、度精爽，屢有異感。聞者越千里</p>	<p>嘗遊<u>白鶴山</u>，訪<u>晉匡仙</u>遺址，結茆居之。所授致雷雨，度精爽，屢有異感。從之者不遠千里，雲集座下。</p>	<p>嘗遊<u>郡之白鶴山永興觀</u>，居<u>晉匡仙</u>遺址，以其法澤枯槁、濟幽冥，願學之士遠近雲集。</p>

會壬辰兵興，挾弟子西遊吳蜀。暨還，遊武當，謁龍虎，訪漢天師遺跡。時天師沖虛公深嘉禮之，欲留不可。宮之學者多師焉。還至贛之雩都紫陽觀，因居焉。凡道門旨奧，皆綴輯成書。或為詩歌以自警，猶以醫濟人。且絕交處，寡言笑，聞者願禮不獲。其高行偉操，為時所推慕。從遊者益眾。

走從之。

洪武初，挾弟子西遊湘、蜀、武當諸山，還歷龍虎，訪漢天師遺跡。時四十二代天師沖虛公深嘉禮之，欲留不可。上清宮之學者多師焉。上至贛之雩都紫陽觀，以山水勝而止，屏世慮，絕塵囂，靖默而居，恬憺自處。正一天心雷奧、全真還丹之旨，多所發揮，皆綴拾成書。或為詩歌以自適，尤好濟人方藥。當代名公鉅卿莫不尊禮。其端行雅操，偉度仙風，飄飄在人世而不可羈也。

壬辰兵興，挾弟子遊湘、蜀，歷武當，謁龍虎，訪漢天師遺迹，沖虛天師深加禮敬，上清學者多師焉。還至贛之雩都紫陽觀，因居之。弟子益眾，長春真人劉淵然尤入室焉。嘗語群弟子曰：「誠者，天之道。克誠，則天地可動，鬼神可感。天人相孚在一誠耳」。群弟子佩服教言，相傳以為訓。

遂率羣弟子往遊青城、峨眉、武當、龍虎諸山，訪仙真素履而仰其高風，翩然有凌厲九霄、超越八極之意。沖虛天師深禮之，上清學者亦請學焉。既還雩都，樂紫陽山水之勝，遂居之。真人道行益高，而誘接不倦。時沖虛至道玄妙無為光範衍教莊靜普濟長春劉真人淵然深究玄學，篤信力行，真人一見以法嗣屬之，授以《天心帙》而語之曰：「此吾受之於師者也。人心即天心，欺心即欺天。故以《天心》標帙，凡日之所為皆書帙中，不可書者則不可為也」。又嘗示之書曰：「道法之要不外乎此心，而道即心也、神也，我之主宰一身，開

<p>歲壬戌正月朔，<u>謝眾</u>曰：「<u>吾將逝矣</u>。<u>自今日始，鑰靜關，慎無有干</u>」。<u>迨五月三日夏至，啟關，祝弟子善自立，漱浴，更衣，趺坐。適縣導詔至，樂鳴，即書偈，擲筆而化。雷電驟作，白晝晦冥。</u></p>	<p>以<u>洪武壬戌年正月朔旦</u>，<u>謝眾</u>曰：「<u>吾將返吾真</u>。<u>自今鑰靜關以畢吾事，慎毋干焉</u>」。<u>迨五月三日夏至，啟關，漱浴，更衣，趺坐</u>，呼弟子於前。<u>適縣導詔使至，樂鳴，即書偈</u>，曰：「<u>遁世和光了幻緣，緣消幻滅獨超然。清風遍界無遮障，赫日當空照大千</u>」。書畢，擲筆於地，<u>雷電交飛，風雨晦冥</u>，師乃儻然而逝。</p>	<p><u>洪武壬戌正月朔旦</u>，忽語道眾曰：「<u>吾將返吾真矣</u>」，乃鑰關謝事。<u>五月三日夏至，啟關，漱浴，更衣，端拱趺坐，適縣導詔奏樂，即書偈，擲筆而化。電光隨筆閃爍，雷雨驟至，白晝晦冥。官庶瞻禮者踵接於道。</u></p>	<p>張萬法莫不由之」。蓋使先明諸心，後乃盡以其道付焉。復語羣弟子曰「誠者，天之道。克誠，則天地可動，鬼神可感。天心相孚在一誠耳」。其存諸中，行諸外，顯微無間，如此而濟世利物悉有明效，奇驗不可殫紀。</p> <p>洪武壬戌元日，忽語眾曰：「吾將返吾真矣」，遂鑰關謝事。夏至啟關，沐浴更衣而坐，索筆書偈訖，投筆於地，雷電風雨大作，而真人化玄矣。</p>
--	--	--	---

明日，官庶瞻敬者群至，門人哀德淵輩請以棺殮，肢體若生。既畢，汗出周浹。越三日，瘞觀後之鳳岡。久之，草淨，鳥不巢。

明日，縣官士庶駭躍，觀拜者雲集。門人輩請以棺殮，肢體屈伸，顏色如生。殮以，汗出周身。越二旬，葬觀後山之陽。歲久，塚土如新，草木不生，禽獸不至。越百日之餘，示夢於其徒。其徒遽問：「與師相別有三個月耶？」曰：「不止，一百令五日也。」復問：「師見居何處？」曰：「見在洞天修煉，甚自清靜。初去時，於曠野中有一小童曰：野猿驚客夢，紅日解東生。瞥然過了，並無魔障。此童子乃岳府小將也。」其徒覺而熟記其語，以日考之，實一百令五日矣。

明年五月三日，其徒劉淵然設祀贛

越三日始斂，肢體如生，汗出周浹，瘞於觀東之鳳岡。塚土潔然，禽鳥無敢集者。

暮年，長春祀於贛之玄妙觀。甫奠，

三日始斂，肢體如生，瘞於觀東之鳳岡，禽鳥莫敢集其上，若有神呵護之者。長春劉真人欲建祠塚旁，有志未遂，亦化去。

<p>其徒則曹希鳴、<u>劉若淵</u>，猶入室焉。有<u>詩詞若干篇</u>，已行世。凡奧密言論，則見諸法要云。</p>	<p><u>之玄妙觀</u>。方行奠禮，白晝雷電雲雨，如其化時。師之學問、道行造詣極至，聞於四方，垂於後世。今則形雖云解，神則越千萬世猶如見存也。</p> <p>嗣其法者甚眾，其續承道脈者惟<u>劉淵</u>然而已。所為<u>詩詞歌論若干篇</u>，已行於世。凡發揮道家論議，則見諸法要云。</p>	<p><u>雷電如始化時</u>。</p> <p>真人素性恬澹，慎游處，寡言笑，名<u>公鉅卿</u>願禮不獲，其高行偉操為時所推慕如此。兵燹之餘，經籙散佚，真人於凡道門旨奧綴輯成書；或為歌詩，以發其趣，有《原陽法語》行於世，深有功玄教。時清微、淨明之法久湮不行，今復大顯於世者，實真人振起之力也。由是淨明學者宗之，尊為嗣師云。</p>	
---	---	--	--

〈趙元陽〉介紹趙宜真家世為：「其先家浚儀，宋燕王德昭十三世孫。其父仕元，為安福令，因家焉。」〈趙原陽傳〉作「其先家浚儀，宋燕王德昭十三世孫某仕元，為安福令，因家焉。」顯然是從〈趙原陽傳〉而來，但改「某」為「其父」，改變了〈趙原陽傳〉的原意。〈趙原陽傳〉並沒有說家安福之人是

趙宜真之父，並且以該人為宋燕王十三世孫。〈趙元陽〉的改動，則是以家安福之人為趙宜真之父，並使「宋燕王德昭十三世孫」一句語義不明，似乎是以趙宜真為十三世孫。而〈原陽趙真人傳〉作「其先家浚儀，宋燕王德昭十三世孫、父某仕元，為安福令，因家焉」，很明顯是選擇了〈趙原陽傳〉的文本，即認同家安福之人為十三世孫的說法，但又增添一「父」字，則應該是受到〈趙元陽〉改動文本之影響，將十三世孫認同為趙宜真之父。有意思的是，王直在寫作時面對文本差異頗有疑惑，對無論是〈趙原陽傳〉原有文本還是〈趙元陽〉的改動文本都不信任，因而按照自己的理解重新做了改寫。〈紫霄觀碑〉此部份作「真人，宋燕王德昭之後，世家浚儀。大父仕元，為安成令，因家安成。」他以趙宜真為宋燕王之後，是完全正確且也是非常聰明的處理，避免了究竟誰是十三世孫的問題。而他以家安成（即安福）之人為趙宜真之大父，同樣也是非常聰明的模糊化處理，雖然這一改寫未必有什麼根據，但顯然是對「其父」、「父」的不信任，以及在面對「其父」之說的情況下對僅僅作「某」的不甘心。不過，地方史志書寫一方面並沒有利用最早的〈趙原陽傳〉，另一方面也沒有吸取王直的改寫經驗。明嘉靖《贛州府志》所載趙宜真傳作「趙原陽，名宜真，安福人。其先家浚儀，宋武功郡王昭德十三世孫。父為安福令，因家焉。」（卷 12：6b）雖刪「其」字，但基本上仍屬完全延用〈趙元陽〉的改動文本。清乾隆《安福縣志》所載趙宜真傳作「趙原陽，名宜真，宋武功王昭德十三世孫。其父仕元，為安福令，因家焉。」（卷 14：26b）同樣也是延用該改動文本，但刪去「其先家浚儀」，清除了文本的內在矛盾，從而使語義更為明確，同時也將趙宜真為十三世孫的誤解固定了下來。

〈趙元陽〉記述趙宜真從曾塵外「受清微、靈寶諸階雷奧」，而〈趙原陽傳〉只是說「嗣諸法要」，顯然不是根據〈趙原陽傳〉。〈原陽趙真人傳〉作「受清微諸階雷奧、淨明忠孝道法」，其中「淨明忠孝道法」為有意增添，刪去後則為「受清微諸階雷奧」，與〈趙元陽〉相較尚少「靈寶」一項。此「靈寶」二字，或許只是類似晚近科儀鈔本所見「清微靈寶△△」這樣的一般性表述，也就是說原文只是指清微而已，是否保留二字無關緊要。<sup>8</sup>而倘若此二者確有所指的話，或許是在邵以正看來，「靈寶」不應與「雷奧」混為一談。不過，明初靈寶法文獻中確實見有雷法的內容，只是其內容究竟是由於著述體例的不

<sup>8</sup> 中國人民大學張雪松教授建議將「清微靈寶諸階雷奧」理解為書名，應當說這一理解與許蔚（2016）關於「諸法要」或「法要」為書名的猜測是類似的，謹致謝忱。

純而進入，還是可以反映實際傳承中的現象，目前尚難決斷，而「靈寶」與「雷奧」是否不應混雜也就需要再加討論（詳另文，不贅）。另外，注意到金允中認為孝道明王之教（淨明）初即靈寶，雖然是針對南宋淨明法而言，但《道法會元》清微神系所吸收的「孝道仙王」、「孝道明王」並非出自南宋淨明法文本，而與金允中《上清靈寶大法》的現存文本一致，也就是說，在趙宜真、劉淵然傳法中不排除存在選擇認同金允中淨明即靈寶之說的可能。<sup>9</sup>倘若此種可能性可以成立，那麼，在此種意義上，〈原陽趙真人傳〉的「淨明忠孝道法」雖然出自邵以正個人的建構意圖，對原文無疑是明顯的改動，但或許並沒有取消過多原文「靈寶」的意義。當然，由於敘述簡略，目前確實也難以確證「靈寶」二字的真實用意或確切所指。而〈紫霄觀碑〉作「得清微、靈寶諸階雷奧」，除「受」作「得」外，與〈趙元陽〉完全一致。〈紫霄觀碑〉出自邵以正授意，其所據資料包括邵以正上呈皇帝的「傳道始末」，其中不出現「淨明忠孝道法」，與〈原陽趙真人傳〉形成明顯差異，令人費解。

此前我們曾猜測這或許與英宗復辟有關，也可能反映邵以正個人意圖的變化。（許蔚，2016：39）現在看來，〈紫霄觀碑〉的寫作在資料上，除了「傳道始末」外，可能還參考了〈趙元陽〉這樣的文本，如此一來，出現這樣的差異也就可以認為是資料選取所導致的結果。不過，王直為什麼放棄了「淨明忠孝道法」的表述，而選取了這個差異文本仍然無解。當然，也可能是邵以正提供的「傳道始末」相應表述與〈趙元陽〉相同，那麼，問題似乎又回到了邵以正本人。鑒於趙宜真、劉淵然、邵以正傳法中確實有淨明因素，邵以正、喻道純傳法中似乎也涉及淨明，邵以正以趙宜真、劉淵然尊為淨明嗣師，並自居淨明嗣派並非全無根據的幻想。但他專意塑造趙宜真、劉淵然淨明嗣派的身份，顯然繞開或者說暫時忽視了《道法會元》所確立或者說固定下來的趙宜真清微嗣派身份，而《道法會元》可能最終編成於劉淵然或者他本人之手，並且就收在他曾參與主持點校的《正統道藏》之中（很可能就是在他主導下收入的）。值得注意的是，景泰三年（1452）五月曾有廢太子朱見深（英宗之子）另立朱見濟（代宗之子）為太子之事，引起非議與爭端。而邵以正以淨明「嗣派弟子」身份增補重刊《淨明忠孝全書》恰好在這一年秋，不排除是一種政治表態。不幸的是，次年太子朱見濟卒，隨後其母皇后杭氏又卒，代宗亦病，到景泰八年

<sup>9</sup> 關於金允中《上清靈寶大法》與淨明法的關係，參見許蔚（2018）。關於《道法會元》的襲誤，參見許蔚（待刊 b）。

正月，病中的代宗遭遇奪門之變，被廢為郕王，二月即去世，英宗命謚曰戾。而邵以正重建白雲觀長春殿的時間為「經始於景泰七年，落成於次年」，次年就是景泰八年，正月即有奪門之變。他在〈重建白雲觀長春殿碑（略）〉中說：「念真人與先師劉真人偶同長春之號，而學祖趙真人又受北派金丹之傳於真人，而以正實嗣派之雲孫也。」儼然以全真嗣派自居。（清·于敏中，1985版，卷94：1582）<sup>10</sup>而他所說「學祖趙真人又受北派金丹之傳於真人」明顯不符合事實，<sup>11</sup>即使在可能出自他手的〈原陽趙真人傳〉中，也不過是沿用〈趙元陽〉的舊文，提出從張天全受北派丘真人丹法而已。英宗復辟後，除了將于謙等一千外廷官員斬殺、配軍以外，也對內廷宦官大加誅戮。天順元年（1427）二月，邵以正辭老，未許，以左正一閑住；八月，雖以天師張元吉「保其戒行真誠」復陞真人（改封），仍不安；到天順三年正月英宗命慶賀不得與筵宴，「只送宴饌與之」；天順六年八月邵以正去世，也只是「遣官致祭」而已。<sup>12</sup>英宗雖未予處刑，但此種不理不睬、打入冷宮的處理，似乎表明邵以正深深介入了事變。而王直本人也是景泰、天順之際政治變局的親歷者與參與者，復辟後雖未遭棄市，但很快也辭老，得以還鄉。<sup>13</sup>他受邵以正所托作〈紫霄觀碑〉不晚於天順

<sup>10</sup> 邵以正所編刊的《沖虛至道長春劉真人語錄》（前有正統九年十一月四十五代天師張懋丞序，後有正統八年秋邵以正序，可能刊行於正統十年）中儘管多引用南宗典籍，但也確實有一則專門討論「全真」，表明劉淵然、邵以正傳法之中可能確有全真的因素。當然，語錄中除南宗、全真以外，還包括清微、淨明等內容。另外，需要指出的是白雲觀當然有其全真的傳統，但在明代特別是明前期，白雲觀作為丘處機的香火所在，是否為全真派的道觀，或者只是保有煉養傳統的一般道觀，尚難認定。王崗指出，邵以正並不是要將自身師承認同為全真傳統，而是將趙宜真、劉淵然視為丘處機以下一個獨立的傳承。（王崗，2015：294）不過，張方最近通過王屋山、山西呂梁鳳山道院等地發現的明代石刻資料的考索，以及對天理圖書館藏《玄風慶會圖》年代及題名的重新考察（白雲觀道士題名全見於正統九年〈重修白雲觀碑〉，可以確證即便是使用了元代舊板，也是明代補刻印行的），提出白雲觀雖為正一道士所管轄，但全真道士及其傳承也很興盛，力證至晚在宣德間隆陽宮一系全真道士已進入白雲觀並傳承龍門字派。（張方，2018：107-122）。那麼，邵以正重建長春殿並立碑的行為，除了本身的考量以外，也不能排除與全真道士在白雲觀的興起有關。

<sup>11</sup> 由於是節略，此處的「於真人」似乎不排除是「於張真人」的改寫，但據李德晟〈長春殿增塑七真仙範記碑（略）〉言：「原陽趙真人受北派金丹之傳者，及門受業也。」（清·于敏中，1985版，卷94：1582），則原文應即指丘處機。

<sup>12</sup> 此前，景泰五年八月萬壽節賜宴，命邵以正班次「列於祭酒下之下」，遂為定制。以上據《明英宗實錄》。

<sup>13</sup> 值得注意的是，丘處機是曾經遠赴雪山覲見成吉思汗之人，而本朝不久前也曾通使

元年八月，其中不再提及淨明，或許也有時局的考量。

〈趙元陽〉介紹趙宜真從張天全、李玄一等人受丹法時，按照白玉蟾（南）、丘處機（北）之學的模式敘述，稱張天全「得長春丘真人之道」，李玄一「得玉蟾白真人南派之學」，並進一步說：「蓋大道神仙之說，自重陽王真君傳之丹陽馬祖、七真真人，道行乎中原；海蟾劉真君傳之紫陽張祖，道行乎南藩。師會南北之學而一之。」提出趙宜真是會通南北之人。此點與〈趙原陽傳〉完全不同。〈趙原陽傳〉雖未提及李玄一的丹法源流，但據趙宜真〈還丹金液歌并敘〉等詩自述可知，李玄一應是從事外丹燒煉的太清道士。<sup>14</sup>李玄一向趙宜真推薦馮蒲衣，雖然未必表明二人在內丹流派上同源或接近，至少表明李玄一應是認可馮蒲衣所傳丹學的。而張天全、馮蒲衣的丹學，按照〈趙原陽傳〉的敘述則均出一源，即金蓬頭，此點也符合趙宜真〈紀學〉中關於其丹法源流的自述。（許蔚，2016：40）<sup>15</sup>也就是說，將趙宜真丹學源流分為南、北，既不符合事實，也不符合趙宜真祖述金蓬頭的自我認同。並且〈趙元陽〉為了塑造南北合一，將張天全、李玄一配以南北之餘，不得不將馮尊師剔除在趙宜真所師從的丹師之外，改為「莫不相與講學，探究緒餘」的同道。儘管犧牲了事實，但這樣的會通模式對於塑造趙宜真的宗師形象而言，當然是有利的，也符合元明之際的會通時尚，具有當代學術的一般性印記。

〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉雖然沒有保留中原、南藩的源流敘述，但均沿襲此種會通模式，文字上均作「玉蟾白真人南派之學」、「長春丘真人北派之傳」，並且均未保留「蒲衣馮尊師」，暗示資料上的同源，而除後者增添「北派」二字外，則與〈趙元陽〉幾乎完全一致。另外，值得特別注意的是，僅就此局部文本而言，〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉也出現了選擇書寫上的細微差異。如對南北會通的斷語，〈原陽趙真人傳〉作「會南北而一之」，除刪去「之學」二字外，與〈趙元陽〉幾乎一致，而〈紫霄觀碑〉則僅作「會於一」，只

瓦剌，王直就是主張通使之人。

<sup>14</sup> 趙宜真、劉淵然雖然沒有外丹著述，且《原陽子法語》中也只有與李玄一有關的幾首詩提到燒煉外丹，但外丹之學在趙宜真、劉淵然傳法之中確有其地位。胡儼〈長春劉真人傳〉稱劉淵然：「嘗示先公丹一器，曰：此原陽師所遺，已七轉矣，必得有力量、大福德人方能了此事。然非名山不可。今不知所在。」（許蔚校注，頁 65）應非傳聞修飾之辭。

<sup>15</sup> 趙宜真師金野菴，而金野菴本人確實有全真的淵源（高振宏，2016），就此一點而言，邵以正的自居全真類似他刊刻《淨明忠孝全書》時的情況，其追認趙宜真為會通南北並非毫無影響。

是沿用其意，而未用其文。與此形成鮮明對比的是，〈趙元陽〉在進入丹學敘述之前，有一句引語即「又深慕神仙出世之學」，〈原陽趙真人傳〉全未採用，而是延續〈趙原陽傳〉的敘述方式，〈紫霄觀碑〉則作「復深慕神仙出世之說」，與〈趙元陽〉幾乎完全一致。以上除表明不同的剪裁策略外，也表明〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉是有意選取了南北會通的文本。此前我們曾認為〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉中的有關敘述只是一種文字上的修飾，目的是要將趙宜真塑造為會通南北的大師。（許蔚，2016：40）尹翠琪根據張廣保有關明初全真派的研究，提出邵以正本身具有合南北的意識，並進一步指出，道藏扉畫突出丘處機與白玉蟾也與邵以正有關，其將趙宜真塑造為會通南北的大師，可能是明初道門中人的普遍認識。（2017：43）從〈趙元陽〉的敘述來看，確有可能反映明初的一種認知。此一認知是否為道門通識尚難斷定，至少張宇初所作〈趙原陽傳〉並未如此看。而楊士奇猜測〈趙元陽〉的增入與劉淵然有關，以為「其殆淵然之不泯其師者乎」。（明·楊士奇，1988版，卷23：685）如果符合事實，則無疑反映劉淵然的意圖。不過，〈趙元陽〉強調「嗣其法者甚眾，其續承道脈者惟劉淵然而已」，雖然可被認為是事實，但如果認為是劉淵然之意，只說自己續承道脈，似乎過於自尊，與劉淵然行事風格不甚相符，畢竟曾從劉淵然學道的張宇初還是將曹希鳴與劉淵然並提的。<sup>16</sup>換句話說，〈趙元陽〉的增補，更有可能是與具有尊師傾向的朝天宮劉淵然的弟子輩有關，<sup>17</sup>比較〈原陽趙真人傳〉可知。無論如何，在《歷世真仙體道通鑒》刊行後，趙宜真會通南北之說勢必產生一定的影響。而從上述文本差異來看，邵以正以及在其授意下寫作碑文的王直，顯然並非簡單地承襲舊有文本的固有表達，應當還是按照自身的邏輯來進行選擇與剪裁。

另外，〈趙元陽〉的「正一天心雷奧、全真還丹之旨，多所發揮，皆綴拾成書。或為詩歌以自適，尤好濟人方藥」，是從〈趙原陽傳〉「凡道門旨奧，皆綴輯成書。或為詩歌以自警，猶以醫濟人」，敷衍而來。〈原陽趙真人傳〉儘管

<sup>16</sup> 劉淵然曾對邵以正說：「為領袖師範者，不可不自重。先須正己，然後可以振肅玄綱，作新後學。所謂表端影正，源潔流清，庶幾教可興、俗可化，不忝簪裳之儀表。」（許蔚，待刊d）

<sup>17</sup> 陳璉《長春劉真人祠堂記》提到：「道錄司左玄義胡文圭與其嗣法徒弟黃一中等……以（朝天）宮左祖師堂為棲神所，合前代祖師祀焉。」（明·陳璉，2011版，卷15：759）黃一中既被稱為「嗣法徒弟」，應是劉淵然弟子，表明劉淵然在朝天宮確實有弟子。

將有關內容拆分為「尤好濟人……」和「真人於凡道門旨奧，綴輯成書；或為歌詩，以發其趣」兩處敘述，但也可以看出是從〈趙原陽傳〉改寫而來。然而「正一天心雷奧，全真還丹之旨」並不見於〈趙原陽傳〉，〈原陽趙真人傳〉也未予採用。<sup>18</sup>其中，「全真還丹之旨」與前文「合南北而一之」的敘述重複，出於行文考慮，〈原陽趙真人傳〉也不當採用，故可不論。「正一天心雷奧」既然不見於前文，則不存在行文上刪繁去重的問題。

趙宜真所傳為清微法，他也自居為清微嗣派，此點非常明確。劉淵然本身沒有宗派身份方面的明確論述，他所傳道法中雖然也有淨明因素，但也以清微為主。（許蔚，2016；待刊 b）他在雲南所收弟子主要為蔣日和與邵以正。蔣日和以下即所謂「長春正派」，所傳為清微法。<sup>19</sup>邵以正是劉淵然親許的嗣派，他的弟子則多從他受清微法。據楊一清〈重建大茅峰聖祐觀記〉載，湯如愚「又受通妙邵真人清微秘法」（元·劉大彬編，2016 版：520），即從邵以正受傳清微法。另據周洪謨所述，邵以正的嗣法弟子喻道純從他受「清微諸階符法」，也是清微法。當然，除「清微諸階符法」之外，〈普濟喻真人志（略）〉還說他從邵以正受「淨明、觀斗、禳星、煉度、玉清、混元、五雲、金籙、火符之秘」。（《金陵玄觀志》，1997 版，卷 1：146；許蔚，2014：368）此一敘述比較含混。其中，淨明不知具體所指，從〈紫霄觀碑〉等來看或許是指《天心帙》；觀斗、禳星、煉度都是具體的某種科儀；玉清有可能是指劉淵然傳記中所見《玉清宗教》，不排除為神霄系的祈禱雨雪法術之可能；（許蔚，待刊 b）混元可能是指混元道法，趙宜真曾從張天全學習混元道法，《道法會元》中也收錄了混元道法的幾個傳本；（許蔚，待刊；2017：141-159）五雲、火符不知具體所指；金

<sup>18</sup> 康熙《安福縣志》卷五〈仙釋〉所載趙宜真傳只說「脩全真還丹之術，尤好濟人方藥」（86a）；乾隆《安福縣志》卷十四〈仙釋〉所載趙宜真傳則說：「於正乙天心雷奧，全真還丹之旨多所發揮。尤好濟人方藥。」（26b-27a；亦見清·盧崧等修，1989 版，卷 60：46）顯然均與〈趙元陽〉有關，但康熙志何以改為「脩全真還丹之術」則不得而知。

<sup>19</sup> 關於長春派及其字譜「日道大宏」云云的介紹，見蕭霽虹（2011：38-44）。關於長春派科儀屬清微法，見蕭霽虹、萬上行（2013：245）。關於長春派與清微法，亦可參見王崗（2015：286-288）。另外，值得注意的是，清道光八年〈真慶觀古名真武祠碑記〉「自□清歷代羽化登真普同共祀之鶴臺」開列的明代諸真人，在「長春正派」蔣日和以前列入劉淵然、邵以正、喻道純（蕭霽虹主編，2013：494），其中，邵以正「諱日雲」是符合「長春派」字譜的法名，但除當代口述史料外亦不見於他處記載，而喻道純作為第三代列在蔣日和以前則是因為他繼邵以正之後領天下道教事。

籙則是大型醮儀。而這一系列的各種法術、科儀也都沒有提到天心法。

另據〈長春殿增塑七真仙範記碑〉所述，李得晟在白雲觀長春殿繪「十八大師像及五真人像」，其中五真人包括趙宜真、劉淵然、邵以正、普毅杜真人及其本人。此外在李得晟參與編刊的《太上老君八十一化圖》中也繪刻有趙宜真、劉淵然、邵以正、喻道純、弘道宋仙卿、普毅杜真人、邵元節及李得晟。據曲爽、張煒的研究，弘道宋仙卿、普毅杜真人應是宋志衡、杜永祺，後者因見於〈長春殿增塑七真仙範記碑〉，應為李得晟之師。(2013: 573)<sup>20</sup>此外，他們還根據天津天后宮道士回憶的字派及《諸真宗派總譜》，得出趙宜真以下的清微字派為「宜淵以道志，永得振常存」，也與趙宜真至李得晟等七人的名字相合(曲爽、張煒，2013: 571; 王崗，2015: 279-284)，表明趙宜真至李得晟一系確實以清微傳派。

不過，如前所述，可能是出於政治因素，邵以正對自己的宗派身份表現出搖擺的態度，時而以淨明嗣派自居，時而以全真嗣派自居，但很可惜的是，在他留存下來的有限文字中，我們並沒有發現到他自居清微嗣派的表達。儘管如此，我們也找不到證據表明他曾以天心法的傳人自居，而他所傳道法即使按照喻道純傳記所羅列的，也沒有天心法。那麼，〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉不取「正一天心雷奧」似乎可以理解為：邵以正並不傳承天心法或者並不認同天心法有關。當然，如果「正一天心雷奧」以「正一」與「天心」連稱，代表或者指稱的是統合之後的龍虎山系統的道法的話，那麼，〈趙元陽〉的「正一天心雷奧、全真還丹之旨」，便有可能是有意想要強調趙宜真既精通南方道教

<sup>20</sup> 王崗指出《明實錄》及《明史》中邵元節為李得晟弟子的記載並不可靠，係出自儒臣的偏見，並根據柳存仁的意見指出邵元節出自紫微法派。(王崗，2015: 303-304) 邵元節本為龍虎山道士，隨天師入京，見《賜號太和先生全集》有關文字，至於其師承則可參見該書卷四夏言所作〈墓誌銘〉：「投仙源范文泰為師，以寶篇金籙奧旨授之，公即領大義……受道法於黃太初，太初受於李伯芳，其傳淵遠有自。」(明·邵元節撰，2000版: 75) 不過，邵元節與李得晟有何關係雖尚難確定，但也應屬清微法派。據北平圖書館(現歸臺北故宮)舊藏明內府寫本《御製金籙大齋章表》中見有嘉靖皇帝本人為邵元節奏籙補職的〈表式〉，其中稱邵元節為「度師嗣清微正宗妙濟真人邵」，所補籙職為「上清三洞經籙三天上宰清微靈寶掌範真人太極制魔使知雷霆泰玄都省諸司行便宜事」。按原北平圖書館還收藏有明內府鈔本《金籙御典文集》。該本著錄於《秘殿珠林》卷二十三，舊藏慈寧宮，應為清宮遞藏的明宮遺物。《御製金籙大齋章表》雖未著錄於《秘殿珠林》，但應該與《金籙御典文集》一樣，屬於明宮遺物。至於二者的關係，從內容來看，都與金籙有關，而就鈔本形制來看，則似乎並無直接關係。

的正一道法，也掌握北方全真的丹道。<sup>21</sup>就此點而言，劉淵然、邵以正師徒對道法與丹法兩方面都不陌生甚至說精熟，或許對邵以正而言也就沒有必要再作強調吧。

## 貳、從《靈寶歸空訣》看趙宜真傳記書寫中死後託夢之事的被捨棄

〈趙元陽〉與〈趙原陽傳〉等三種傳記資料相比，在內容上最突出的差別是錄出臨終時所書偈，並有一段趙宜真身後託夢的描述。其中，臨終偈，〈趙原陽〉等三種傳記資料都曾提及，但未錄出具體內容。該偈又名〈坐化偈〉，亦見於劉淵然所編《原陽子法語》（卷下：89），表明並非〈趙元陽〉所造，而是有可靠來源的。〈趙原陽傳〉點到為止，應是出於行文簡練的處理。〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉既參照〈趙元陽〉而又不錄出〈坐化偈〉，一方面可能是因為同時也以〈趙原陽傳〉為基準，雖然參考〈趙元陽〉等資料而稍有一些細節上的增益改寫，但還是延續了〈趙原陽傳〉的簡潔敘述；另一方面或許是因為在邵以正主持點、校的《道藏》中已收錄了乃師所編《原陽子法語》，而《原陽子法語》又已收錄該偈，沒必要再在傳記中體現。與二者形成對比的是，明嘉靖《贛州府志》所收趙宜真傳，從行文用語可知是以〈趙元陽〉刪改而成，篇幅雖然很短，卻保留了〈坐化偈〉。（卷 12：6b）

趙宜真託夢之事，〈趙原陽傳〉等三種傳記資料均未提及。該事講述趙宜真化去一百多天後，託夢其徒，說已離去一百零五天，現在洞天修煉云云。其中，最重要的是說他剛去世時，魂神行於曠野，只是遇到一名小童（解釋說是東嶽府中小將）對他說「野猿驚客夢，紅日解東生」，並未遇到魔障。

死後託夢，靈寶法中多有提及。《靈寶領教濟度大成金書》在論述召魂幡時，批評以幡之輕重為亡魂來附之徵驗的作法，主張「入夢接陽眷通語，此為正法」（卷 320：819）<sup>22</sup>，同時也提供〈入夢通接陽眷符〉、〈入夢通接陽眷符敕咒〉作為實現亡魂入夢的技術保障。此外，署王契真《上清靈寶大法》雖

<sup>21</sup> 政治大學高振宏教授提出「正一天心雷奧」中的「天心」未必是指天心法，並檢出〈大元易州隆興觀宗支恒產記〉提到該觀住持曾拜三十代天師，受「天心正一法」等用例，指出「正一天心雷奧」可能指張天師代表的正一傳統，此處可能是再次強調趙宜真會通南北（正一、全真）。我接受這一看法。

<sup>22</sup> 關於攝召儀節及召魂法術的討論，參見許蔚（待刊 a）。

然仍然延續亡魂附幡的作法，但在所用文檢中也植入「令人夢陽人」之類的表述。而《靈寶無量度人上經大法》卷五十三〈齊同慈愛品〉也提到「欲求其應現於陽眷，通傳語話，或入夢中現形，以此方為妙理」。（卷 53：909）當然，有關論述都是涉及攝召儀節或者召魂法術的場合。而在針對道士命終所行科儀中，據《靈寶領教濟度大成金書》記錄的〈師友命過行道誦經道場節目〉可知，也是包含攝召儀節的。<sup>23</sup>就此種科儀角度來看，趙宜真死後託夢弟子，無疑可看作是攝召有驗。不過，有關趙宜真去世之後的禮儀處置，〈趙原陽傳〉只是說次日弟子以棺斂，越三日，葬紫陽觀後之鳳岡；〈趙元陽〉則說次日棺斂，「越二旬，葬觀後山之陽」，耽擱時間似乎太久，可能是「越二日」之誤；〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉改作三日始斂，也不合常理，則是省略細節後的籠統敘述。總之，諸種傳記資料只是對一般「俗禮」的敘述，都沒有提到趙宜真的弟子們是否為他舉行了煉度科儀或者羽化昇真科儀。<sup>24</sup>

至於人死之後所遭遇之魔障，趙宜真本人是有論述的。《道藏》中收有《靈寶歸空訣》，為趙宜真據俗間所傳達磨舊本改編而成。該訣主要內容為介紹臨終徵候以及亡過後所遇等項。按趙宜真的說法，以為「胎圓神化英雄漢，脫體

<sup>23</sup> 道士初無專門喪儀，《赤松子章曆》所收章文即說「如俗禮」。靈寶經中雖涉及死後葬埋的一些討論，也未提到專門的道士喪儀。朱法滿所編《道士吉凶儀》以俗禮吉凶儀為框架（宋代所編僧人喪儀與此類似），涉及道士臨終、命過各項事宜，為專門的道士喪儀，其中，禮懺與上章是與死後超拔有關的部份。署杜光庭刪定的《道門科範大全集》見收《上清昇化仙度遷神道場儀》一種，序中提到張萬福編有《同學行道儀》，說是「始自疾苦，至于終亡，皆須懺謝、救拔、解災、悔過」。該儀未見傳本，從內容上看可能與《道士吉凶儀》有關。至於《上清昇化仙度遷神道場儀》本身，為專門的道士命過行道儀，程序上與《道門科範大全》及《太上黃籙齋儀》所收諸種齋儀類似，主要是三時禮懺行願。拙藏舊鈔科儀本《靈寶昇真度人羽化三朝科》與此類似。《靈寶領教濟度大成金書》記錄的〈師友命過行道誦經道場節目〉列出各項節次，從程序來看與為一般信士舉行的幽科差別不大，其中，煉度注明是同常法，攝召則不知有何特別規定。此外該書還收錄師友命過齋所用《行道誦經儀》、《設真靈醮儀》等，則是配合專用於師友命過道場。類似的科儀，亦見明宣德刊本《上清靈寶濟度大成金書》所收《師友命過三朝儀》、《師友命過十回儀》、《羽流皈真醮科》、《師友命過醮科》等。拙藏清光緒鈔科儀本照片《太上正一陞真召羽元科》則是專用於攝召安靈節次的科儀。此外，關於《道士吉凶儀》與儒禮的比較，參見趙樹龍（2011）。關於當代受籙道士命過繳籙儀式的田野考察與研究，參見謝聰輝（2016a：622-644；2016b：53-84）。

<sup>24</sup> 另外，〈趙元陽〉提到劉淵然為趙宜真周年設奠，〈原陽趙真人傳〉採用了此說，但二者都沒有提到是否運用了相應的道教科儀。

自由無忌憚。學人精進了無生，行時點檢休撩亂。」並說「上士丹成道備，來去自由，我命在我，不在天矣。中士而下，雖能進道，當歸空之際，必先覺察，不至昏迷。」（1988版：657）也就是說《靈寶歸空訣》相當於為一般的修道之士（中士而下）面對臨終大事提供的一種指導手冊。<sup>25</sup>其中，除臨終不亂的指導意見外，他還提到死後遇何種境象是何因果，言：「諸般人物境象來，引歸業道受輪回。堅持心印休貪著，斧劈毋懼毋嫌猜。」而這諸般人物境象，也就是〈趙元陽〉中所說的魔障。對此，他進一步解釋說：

臨命終時，眼化為無名鬼，耳化為阿誰鬼，鼻化為死樹鬼，舌化為快軍鬼，身化為思惟鬼，心化為雌雄鬼。一切鬼神盡從心起，即非外來，先須識破。逢諸色佛、菩薩、師、儒等，或隊仗迎引，皆是天魔外道境。逢冤家眷屬，或黃赤白路，亦是業道魔境。逢燈光處，是內魔眷屬。逢曠野處是人間胎卵。逢親戚姊妹，是入輪回胎，無胎入野。逢籬輦輦、黑白車，是牛馬等胎。逢殿宇，是豬羊胎。逢黃衣白服，是貓犬胎。逢黃幡豹尾，是走獸胎。逢象是狐胎。逢吹簫處，是蚯蚓、蟬類胎。逢鼓樂處，是鳥雀蟲蝗胎。逢花街柳巷，是蛇胎。逢市井闌闌、人物往來之地，或黑白青紫，並是畜生道。逢酒肉飲食之類，是餓鬼道。聞妙香是天人胎。逢父母眷屬處，是六慾天發做里社廟神。逢金甲神人教請，是人天大福血食神。如前諸色神人境物，並是自家神識誘引外魔，即非正道，不得亂捨去來，不怕不嫌，不取不愛，若差一念，便落他胎。氣斷之際，或如斧劈，也莫驚恐。正昏默時，不得逃竄，務要牢捉心印，如如不動，良久自定。（658）<sup>26</sup>

〈趙元陽〉提到趙宜真託夢說自己死後在曠野中遇到一童子。他解釋這個童子是嶽府小將，並強調「瞥然過了，並無魔障」，也就是不將曠野中遇童子看作魔障。而在以上開列的諸種魔障中雖然提到「逢曠野處」（按照行文似乎應是在曠野逢冤家眷屬），確實沒有提到曠野遇童子的情況。不過，如果以「一

<sup>25</sup> 《道藏目錄詳注》注稱該書是「言末後一著，知時歸空法。」（明·白雲霽，1988版，卷2：頁794）

<sup>26</sup> 陳致虛曾在〈判惑歌〉中提到俗傳達磨歸空之論「傳達磨，說歸空，觀物知胎語不通。生死定年次月日，臨時更定五心中。八段錦，十號頌，都在無名指上用。驀地浮雲遮日月，大限到來宜穩重」云云，與此段論述相合。（元·陳致虛，1988版，卷9：33）

切鬼神盡從心起，即非外來，先須識破。逢諸色佛、菩薩、師、儒等，或隊仗迎引，皆是天魔外道境」的表述來看，即便不考慮隊仗迎引的細節，以曠野中遇童子非魔障似乎還是有些許牽強之嫌。實際上，關於遭遇何種境象才不是魔障，趙宜真也曾明確提出：「只見雷火電光路，日光毫光千丈度。將身猛去不動心，即證人天歸淨土」，並解釋說「唯此四境可行，必歸善道。」曠野中遇童子顯然並不是雷火、電光、日光、毫光等四境。當然，小童所說「野猿驚客夢，紅日解東生」，表明只是同他作禮，打個招呼，並非迎候或者導引，也就是趙宜真的魂識想要如何即如何，去留自便，並不受嶽府的勾管或者限制。而所謂「紅日解東生」雖然出自小童之口，與趙宜真〈坐化偈〉所說「遁世和光了幻緣，緣消幻滅獨超然。清風遍界無遮障，赫日當空照大千」，以及他在《靈寶歸空訣》後序所說「生死無常本不干，只因貪著致多端。歸空有法原非法，日向東西一樣團」，（後序：659）尚有一定的相通性。在這個層面上，或許也可以認為曠野遇童子並非魔障，但畢竟已經過數次轉義。

如前所述，從〈趙原陽傳〉可知，為趙宜真處理身後事的應是哀德淵。哀德淵本身是比較重視感應的。趙宜真所編《拜章懺應詩括》的主體內容即哀德淵根據趙宜真底稿改作之絕句二十首、長句二篇，涉及齋壇行事的諸多方面，內容繁雜瑣碎，都是各種徵效，比如灰黑、火烈、婦人過、老人至之類。儘管趙宜真在序中引仙師說：

通真須出陽神，何也？蓋成道之士，胎圓神化，體變純陽，三界圓通，無往不可。故能親朝上帝，論事回天。下學之士，體未洞真，不過修詞立誠，以將其來意為之請禱耳。至於吉凶朕兆，則在乎誠意感通。

但還是「引先達所取吉凶之兆，出於自然、應乎人物、接於見聞之可驗者，撮其大綱，序為格例，以備遺忘」。（《道法會元》，卷 10：749）應當說，在道法或者說具體的作法方面，哀德淵重視感應的想法與趙宜真還是一致。如果說趙宜真死後託夢確實出自其弟子的體驗，這個弟子便很可能就是哀德淵。當然，即便另有其人，哀德淵也應當是能夠接受這一靈感事件，並且似乎也更願意強調「瞥然過了，並無魔障」，因而大約不會對童子之事有所疑問。不過，劉淵然是否也能接受，更重要的是邵以正是否能夠接受則是個問題。儘管劉淵然提過自己主持金籙齋時倒用印信，夢獲冥罪，但他並沒有提到趙宜真身後之事，其《沖虛至道長春劉真人語錄》中涉及拜章、齋醮等事時，意在強調誠意，完

全沒有提到感應。關於身後事，從劉淵然在去世前約半年辭老，沐浴更衣，趺坐而逝來看，應是按照趙宜真所傳歸空之法來預先計算和應對，也就是說，他對《靈寶歸空訣》應當是非常熟悉的，那麼，即便劉淵然能夠接受託夢之事，他是否能夠接受童子非魔障則難以確定。至於邵以正，他本人沒有留下語錄，而他編刊《淨明忠孝全書》時所收〈原陽趙真人傳〉並沒有採錄託夢之事，似乎可以看作是不能認同該事。當然，〈原陽趙真人傳〉的處理方式未必與該事的真實性或者可接受性有關，而可能與傳記書寫中的形象塑造有關。儘管《靈寶歸空訣》介紹了臨終各種應對以及所遇境象，但趙宜真終究還是強調要不隨境轉，主張：「直須勇猛賽關張，不動干戈已伏降。四海清平歸有道，聽命無生大法王。」並解釋說：

自性法身本無生滅，迎之不見其首，隨之不見其後，輝今耀古，卓然獨存，唯其汨於根塵，引入諸趣，迷惑本來。若能奮勇猛火，智慧力，勘破根塵，則情慾頓消，法身自見，從他四大敗壞，於我了不相干，此所謂無生大法王也。（658）

他自己臨終時泰然處置，先數月即閉關靜坐，啓關後沐浴、趺坐、書偈而化，與《靈寶歸空訣》介紹的臨終處置方式相合。而其化時雷電交加，周年時其弟子劉淵然為設奠，復以雷電報應，似乎已經是卓然獨存，去來自便。由此看來，在趙宜真傳記中記錄他死後託夢，特別是還描述中陰所遇，雖然蘊含有趙宜真已是胎圓神化的「成道之士」或者「上士」，不會像「中士以下」的一般修道者那樣遭遇魔障，但也顯得過於執著，並且有一定之格，不利於其窮神知化、圓通自如的真人形象之塑造。考慮到胡儼〈長春劉真人傳〉、陳循〈龍泉觀長春真人祠記〉、王直〈長春劉真人祠堂記〉等傳記述劉淵然臨終行事，都是沐浴更衣，對弟子說「人以氣聚而生，氣散而死。生死之理，一而已。吾將逝矣」，引手作一圈，呵呵一聲，趺坐而化，（許蔚校注，2018：64），並沒有進一步提到託夢甚至中陰境象，從而塑造出劉淵然不牽掛、不執著、通達灑落的真人形象，那麼，即便邵以正能夠接受趙宜真託夢特別是遇童子之事，他或者相關作者在處理趙宜真傳記時，自然也不會選擇將這種頗有執著的敘述保留下來。

## 參、結語

在〈趙元陽〉未發現之前，有關趙宜真傳記資料據我們所知主要是〈趙原陽傳〉、〈原陽趙真人傳〉以及〈紫霄觀碑〉三種，並且篇幅並不很大。其中，以張宇初所作〈趙原陽傳〉為最早，其資料來源應出自趙宜真弟子輩（可能是哀德淵）提供的行狀類資料。經比對，〈趙元陽〉應是以〈趙原陽傳〉為基礎增補而成。而〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉都帶有〈趙原陽傳〉的影跡，以往認為二者是在〈趙原陽傳〉基礎上添改而成，經與〈趙元陽〉比對，應可確定多從〈趙元陽〉改寫。

〈趙元陽〉篇幅較長，文字上相比〈趙原陽傳〉有許多改動和增衍。比如以趙宜真丹學合南北二派的說法，是〈趙原陽傳〉所無，而出現在〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉之中。在之前的研究中，我們曾認為這種說法是出自邵以正推尊乃祖趙宜真的需要。現在看來，雖然仍然與塑造趙宜真高道形象有關，但並不是始自邵以正的想法。此類的細節多不見於〈趙原陽傳〉，或為〈原陽趙真人傳〉、〈紫霄觀碑〉所接受，或為二者所不取，背後有許多複雜的因緣，涉及政局變動、道法源流、丹法傳授等各個方面。除此之外，〈趙元陽〉對於趙宜真臨終及死後的描述，與〈趙原陽傳〉等有較大的不同。其中，臨終所書偈見於《原陽子法語》，可以證明是可靠的。託夢之事，目前沒有找到直接相關的記載能夠證明其來源可靠，但從趙宜真所撰《靈寶歸空訣》來看，儘管曠野遇童子是否為魔障，存在著解釋上的困境，但也表明託夢之事，特別是曠野遇童子之事並非無影之事，很可能還是源自其弟子的體驗，不排除出自行狀或者其弟子所傳出的口述資料。從趙宜真、劉淵然的臨終行事來看，他們都是按照《靈寶歸空訣》中的歸空之法來預先安排自己的臨終大事，臨終所述偈或者談話都顯現脫體無礙的真人心態，那麼在傳記書寫的層面，不取託夢之事特別是曠野遇童子之事才能夠突出此種灑脫的心態，從而塑造完美的真人形象。而此種不執不繫，泰然面對的臨終處置方式，以及與此相關的蓋棺定論，在明代思想界也有很大的範式效應。<sup>27</sup>

<sup>27</sup> 羅念庵對身後事的預演及臨終不亂、王龍溪的臨終毀亂，都是關係其一身學術評價的大事。甚至像鄧定宇臨終時自如掌握自己去留的時間，終於回到家中，並等來眾多友人，還與張位隔窗交流這一平生大功課，成為公共事件（許蔚 2015a :178-216；2015b : 339-389）

## 參考文獻

### （一）傳統文獻

- 于敏中〔清〕編纂。《日下舊聞考》（1985）。北京：北京古籍出版社。
- 葛寅亮〔明〕。《金陵玄觀志》，《續修四庫全書》第719冊（1997）。上海：上海古籍出版社；據南京圖書館藏明刻本影印。
- 不著撰人〔明〕。《道法會元》，《道藏》第28冊（1988）。北京：文物出版社。
- 不著撰人〔明〕。《靈寶無量度人上經大法》，《道藏》第3冊（1988）。北京：文物出版社。
- 白雲霽撰〔明〕，李杰註〔明〕。《道藏目錄詳注》，《道藏》第36冊（1988）。北京：文物出版社；景印清道光二十五年（1845）刊本。
- 朱厚燠〔明〕。《御製金籙大齋章表》（1997）。臺北：國立故宮博物院；據明嘉靖間（1522-1566）內府鈔本攝製。
- 林靈真、寧全真〔宋〕。《靈寶領教濟度金書》，《道藏》第8冊（1988）。北京：文物出版社。
- 邵元節撰〔明〕。《賜號太和先生全集》，《故宮珍本叢刊》第530冊（2000）。海口：海南出版社；景印明嘉靖十八年（1539）刻本。
- 邵以正編〔明〕，許蔚校點。《沖虛至道長春劉真人語錄》，收入《道經精要》（待刊）。北京：人民出版社。
- 康河修〔明〕，董天錫纂〔明〕。《嘉靖贛州府志》，《天一閣藏明代方志選刊》第38冊（1962）。上海：上海古籍書店；影印浙江寧波天一閣藏明嘉靖十五年（1536）刻本重印。
- 朱辰等修〔清〕，林有席等纂〔清〕。《（乾隆）贛州府志》（1989）。臺北：成文出版社，據清乾隆四十七年（1752）刊本影印。
- 張召南等修〔清〕，劉翼張等纂〔清〕。《（康熙）安福縣志》。北京：中國國家圖書館館藏；據日本國會圖書館藏清康熙十八年（1679）刻本影印。
- 張宇初〔明〕。《峴泉集》，《道藏》第33冊（1988）。北京：文物出版社。
- 張繡中等纂修〔清〕。《（乾隆）安福縣志》。北京：中國國家圖書館館藏（1989）；據日本東洋文庫藏清乾隆四十七年（1782）修，同治四年（1865）補刻本影印。
- 陳致虛〔元〕。《上陽子金丹大要》，《道藏》第24冊（1988）。北京：文物出版

社。

陳璉〔明〕。《琴軒集》(2011)。上海：上海古籍出版社；景印康熙六十年(1721)萬卷堂刊本。

黃元吉編集〔元〕，許蔚校注。《淨明忠孝全書》(2018)。北京：中華書局。

黃元吉編集〔元〕。《淨明忠孝全書》。日本國立公文書館藏；明景泰三年邵以正序刊本。

楊士奇〔明〕。《東里續集》，《景印文淵閣四庫全書》第1238冊(1988)。臺北：臺灣商務印書館。

楊士奇等撰〔明〕。《明太宗實錄》(1963)。臺北：中央研究院歷史語言研究所；據北平圖書館藏紅格鈔本影印。

趙宜真〔元〕。《靈寶歸空訣》，《道藏》第10冊(1988)。北京：文物出版社。

趙道一〔元〕。《歷世真仙體道通鑒續編》(1997)。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社；據明正統十年(1445)影印。

劉大彬編〔元〕，江永年增補〔明〕，王崗點校。《茅山志》(2016)。上海：上海古籍出版社。

劉淵然〔明〕編。《原陽子法語》，《道藏》第24冊(1988)。北京：文物出版社。

盧崧等修〔清〕，朱承煦等纂〔清〕。乾隆《吉安府志》。北京：中國國家圖書館館藏(1989)；據清乾隆四十一年(1776)原刊，道光二十二年(1842)補刻本影印。

## (二) 專書

張方(2018)。《明代全真道的衰而復興—以華北地區為中心的考察》。北京：中國社會科學出版社。

許蔚(2014a)。《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》。上海：上海書店。

陳垣編、陳智超、曾慶瑛校補(1988)。《道家金石略》。北京：文物出版社。

蕭霽虹(2013)。《雲南道教碑刻輯錄》。北京：中國社會科學出版社。

## (三) 專書論文

曲爽、張煒(2013)。〈清微派傳承考—以趙宜真、李得晟傳天津天后宮一系為主〉，上海市道教協會等編，《正一道教研究國際學術會議論文彙編(下)》，

- 頁 562-586。上海：上海市道教協會、華東師範大學道教研究所。
- 高振宏（2016）。〈張宇初〈金野庵傳〉、〈趙原陽傳〉中的傳道譜系與聖傳書寫研究〉，正修科技大學通識教育中心編，《2015 宗教生命關懷國際學術研討會成果報告》，頁 127-148。高雄：正修科技大學通識教育中心。
- 許蔚（2014b）。〈《淨明忠孝全書》的刊行與元明之際淨明統緒的構建—以日本內閣文庫藏明景泰三年邵以正序刊本為中心〉，南京大學古典文獻研究所編，《古典文獻研究》，第 17 輯上卷，頁 124-135。南京：南京大學出版社。
- 蕭霽虹、萬上行（2013）。〈雲南保山道教「長春靈寶派」科儀研究—以三日道場為例〉，上海市道教協會等編，《正一道教研究國際學術會議論文彙編（下）》，頁 243-255。上海：上海市道教協會、華東師範大學道教研究所。
- 謝聰輝（2016a）。〈繳籙研究：以南安市樂峰鎮黃吉昌道長歸真為例〉，蓋建民主編，〈「回顧與展望：青城山道教學術研究前沿問題國際論壇」文集〉，頁 622-644。成都：巴蜀書社。

#### （四）期刊論文

- 尹翠琪（2017）。〈《道藏》扉畫的版本、構成與圖像研究〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》，43：1-140。
- Richard G. Wang（王崗）（2015）。Liu Yuanran and Daoist Lineages in the Ming, 《道教研究學報》，7：265-335。
- 王崗（2017）。〈明代江西地方淨明道的傳播〉，《華人宗教研究》，10：59-168。
- 畑忍（2009）。〈道士劉淵然初探—その事跡と道教史上における位置〉，《中國文史論叢》，5：101-118。
- 許蔚（2015a）。〈從神仙到聖人—羅念菴的修持經驗、文學表達與身份認同〉，《新國學》，11：178-216。
- 許蔚（2015b）。〈新建文潔鄧定宇先生年譜稿〉，《國學研究》，35：339-389。
- 許蔚（2016）。〈趙宜真、劉淵然嗣派淨明問題再探討〉，《宗教學研究》，1：36-47。
- 許蔚（2017）。〈辛天君法與混元道法的構造〉，《道教研究學報》，9：141-159。
- 許蔚（待刊 a）。〈風動幡動—《先天斛食濟煉幽科》中的禪宗公案兼談近世道教科儀編撰問題〉，《宗教學研究》。

- 許蔚（待刊 b）。〈明代道法傳承諸側面—明內府鈔本《玉清宗教祈雪文檢》識小〉，《宗教學研究》。
- 許蔚（待刊 c）。〈趙宜真從張天全所受道法考〉，《宗教學研究》。
- 許蔚（待刊 d）。〈沖虛至道長春劉真人語錄〉（點校），《道經精要》。
- 馮千山（1992）。〈邵以正生平、《道藏》及其他〉，《宗教學研究》，1/2：46-52。
- 蕭霽虹（2011）。〈道教長春派在雲南的歷史與現狀〉，《中國道教》，6：38-44。
- 謝聰輝（2016b）。〈道壇譜系與道法研究—以黃吉昌道長歸真繳籙儀式為例〉，《宗教哲學》，78：53-84。
- 羅爭鳴（2018）。〈趙道一《歷世真仙體道通鑒》的編撰、刊刻與流傳論考〉，《宗教學研究》，3：36-44。
- 龔巨平（2014）。〈南京明代鍾山告天文發覆〉，《南京曉莊學院學報》，2014（3）：77-80。

#### （五）學位論文

- 趙樹龍（2011）。《道士吉凶儀校釋及初步研究》。北京：首都師範大學碩士學位論文。

## Materials Abolished in the Writing of Biography of Zhao Yizhen

XU Wei

Assistant Professor, Shanghai Academy of Social Sciences

### Abstract

Zhao Yizhen is the key person in the Daoism history in Yuan-Ming Dynasty. After his death, many different pieces of his biography have accomplished. By proofreading, those biographies reflect the intention and political situation of different time and different authors. Among those, the biography Zhao Yuanyang collected in Lishi Zhenxian Tidao Tongjian preserves some important information, which can make clear of the change of magic ideology of Zhao Yizhen's lineage.

**Keywords** : Ming Dynasty, Daoism, biography, materials, Zhao Yizhen, Shao Yizheng, Ai Deyuan

輔仁  
宗教研究