

證驗與博聞：萬曆朝文人王世貞、屠隆與胡應麟的神仙書寫與道教文獻評論*

徐兆安

國立清華大學歷史研究所

前言

明萬曆年間(1573–1620)，文人對於神仙書寫與道教文獻產生了濃厚的興趣，相關作品大量湧現。以新編與增補的神仙傳記為例，¹就有張文介的《廣列仙傳》、汪雲鵬(托名於王世貞²)的《列仙全傳》、楊爾曾的《仙媛紀事》、陳繼儒的《香案牘》，以及屠隆所增補的《列仙傳補》等。記載親身經歷與傳聞所知的筆記，也充斥著與道教相關的事跡。³筆記式的道教文獻評論，如王世貞《弇州續稿》中的《書道經後》、屠隆《鴻苞》的相關條目，以及胡應麟的《玉壺暇覽》等，都是這時代的產物。

明中葉以後道教學的研究；現時已有不少成果；但從歷史學的角度來說，這些作品在當時文人思想、文化上的位置，則仍有待探討。⁴在現有的思想史與文化史研究裏，文人神仙與道教書寫似乎仍然難以定位。在思想、學術史方面，這些看似

* 衷心感謝三位匿名評審人細心而精到的建議，尤其是關於宗教研究與道教文獻上的專業意見，使我獲益良多。修改稿由黃靖玫小姐協助校對，在此謹致謝忱。文章若有錯誤，均為作者本人之責任。

¹ 李豐楙：《中國民間信仰資料彙編提要與總目》(臺北：臺灣學生書局，1989年)，頁12。

² 李豐楙認為，此本所標明的王世貞輯、李攀龍序，均未見於王氏著述目錄或李氏文集，實有可疑。見《中國民間信仰資料彙編提要與總目》，頁7。

³ 例如錢希言的《猗園》。相關討論參考袁媛：〈錢希言《猗園》呈現的晚明小說圈〉，《明清小說研究》2008年第3期，頁266–79。又如梅鼎祚的《才鬼記》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆三十三年(1605)蟬隱居刻三才靈記本(臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1995年)；及宋懋澄的《九籀集》(北京：中國社會科學出版社，1984年)等，均載有大量目擊或傳聞而得的神仙與靈異故事。

⁴ 當代道教與文學關係的研究，較早有柳存仁對陸西星與《封神演義》的開創性論著。Liu Ts'un-yan, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*, vol. 1, *The Authorship of Fengshen yen i* (Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz, 1962)；柳存仁：〈關於《佛道教影響中

[下轉頁250]

瑣碎而又荒誕不經的文字，與明代心學與清代考證學等大議題都難以直接連上關係。⁵對文人文化的研究而言，這些作品並不直接、具體地反映生活上的宗教經驗，也讓研究者難以著手。⁶研究此時期的文人道教書寫尚面對一重困難，就是它們本身提供的資訊往往不足，難以確切地掌握作者的意旨。以仙傳為例，其序言幾乎千篇一律，甚至出於偽託，對理解其確切語境的幫助不大。

相對而言，王世貞(1526–1590)、屠隆(1542–1605)、胡應麟(1551–1602)都是當時有名的文人，文集具在，生平可考，其言論與經歷多有能與其神仙書寫及道教評論參讀理解、互相發揮者。因此，本文將從三人的文字切入，探討此時期文人的共同風氣，以及在此風氣下，三人各自的語境與立場。首兩節將以他們的相關文字為主，參考同時人的言論，歸納出此時期文人神仙、道教書寫的兩個主要命題：證驗與博聞。所謂證驗，指的是當時文人每以靈異現象來檢驗宗教與修養的境界，而關於靈異的紀錄與討論都以文字記載為基礎，這正是仙傳與紀異文字在當時的作用。進一步核實文字記載真確性的方式，除了在宗教經典中找尋相類事例外，就是以各種文獻比勘考證，而文獻尤為文人所偏重。博聞指的是，道教文獻不止是宗教

〔上接頁249〕

國小說考》》，載柳存仁：《和風堂新文集》(臺北：新文豐出版股份有限公司，1997年)，頁669–98。較近期的研究則有李豐楙：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》(臺北：臺灣學生書局，1997年)；大木康：〈明清文學における道教・神仙思想に関する覚え書き〉，《筑波中國文化論叢》第23期(2003年)，頁55–85；Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1987)；賴思好：〈《仙媛紀事》研究——從溯源到成書〉(南投縣埔里鎮：國立暨南國際大學碩士論文，2009年)。

⁵ 林慶彰以楊慎與胡應麟為清代考證學的先驅，並指出晚明文人的好奇好怪無益於考據，以清代考據的標準套用於明代文人的作品上，走失了當時人追求奇異知識的語境，說詳後段。見林慶彰：《明代考據學研究》(臺北：臺灣學生書局，1986年)，頁206。近年的研究對於十六世紀「博」而「雜」的學問有更多方面的解釋，Peter Bol 即認為胡應麟走出道學家的規模，不再追求綜合一切的最高原則，是當時學術發展的新形態；Benjamin Elman 則以格物致知之學來解釋此時期對博物的興趣；但他們仍較著重於已有的思想史命題，若改從文人文化的本位出發，應大有討論的餘地。見Peter K. Bol, “Looking to Wang Shizhen: Hu Yinglin (1551–1602) and Late Ming Alternatives to Neo-Confucian Learning,” *Ming Studies* 53 (Spring 2006), pp. 99–137; Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550–1900* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005)。

⁶ 現有關於晚明文人宗教生活的研究，較具代表性的有合山究：〈明清の文人とオカルト趣味〉，載荒井健(編)：《中華文人の生活》(東京：平凡社，1994年)；李孝悌：〈儒生冒襄的宗教生活〉，載李孝悌：《昨日到城市：近世中國的逸樂與宗教》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年)，頁135–58。兩文均多從研究對象生活中的宗教經驗著手，較少探討文人的宗教著述。

信仰與修養的根據，其蒐集、編輯、考訂等更成為當時文人展示博學的方式。後三節則具體地探討在上述兩個共同主題下，王世貞、屠隆與胡應麟的不同立場及語境。綜合這兩方面，本文嘗試更同情而深入地理解神仙書寫與道教文獻評論在當時文人文化中的意義與作用。

仙傳中的奇跡異象與文本考證

萬曆時期多種仙傳的出現，其實都與王世貞、屠隆等文人的曇陽子信仰有關。張文介《廣列仙傳》與《仙媛紀事》均以逾常的篇幅完全收錄王世貞的〈曇陽大師傳〉。我們可以合理地推測，這兩部書多少將當代仙真曇陽子排進神仙系譜裏。《香案牘》的陳繼儒是王錫爵的門客，與王衡極為相得，相約為出世業。另一方面，汪雲鵬《列仙全傳》托名於王世貞，所收錄的明代道教人物，卻與屠隆的標準更為相近。因此，若要探討奇跡異象、神仙傳記與文本考證間的關係，曇陽子信仰與王世貞所撰寫的〈曇陽大師傳〉會是很好的切入點。

曇陽子本名王燾貞(1558–1580)，是在制翰林學士王錫爵的次女。相傳在萬曆七年(1579)後陸續經歷各種異象，翌年重九日坐化成仙，成為王世貞、屠隆等人的信仰對象，並廣受江南士人社群的關注與討論。⁷曇陽子之所以為士人信奉或關注，最重要的正在於其所顯示的種種靈異現象(尤其是去世時所顯現者)。這些靈異主要由王世貞所撰的〈曇陽大師傳〉記載、傳播。王世貞等雖然在理論上反對以異象異能為得道的證驗，但在實際上非但無意避談曇陽身邊的異象，反而一一記錄無遺，大肆渲染。⁸以化去當日所顯示的異象為例，〈大師傳〉就有極為鋪張的描寫：

左手結印執劍，右手握塵尾，端立而瞑。聞柵外哭，復張目曰：「毋哀也。」遂復瞑。瞑半時許，兩頰氣蒸蒸微作紅潤色，而亦少豐下而方，以故貌師者，其居平與化時少異。……每入定時，兩睫以上各有光隱起若珠，其所可彷彿貌者僅眉耳。時午晷垂欲昃，二白虹長互天，額幘觸楊枝水，閃閃皆金沙，又類列星，劍頭火大於升，遠近皆見之。⁹

⁷ 關於王世貞等人的曇陽子信仰，請參考 Ann Waltner, “T’an-yang-tzu and Wang Shih-chen: Visionary and Bureaucrat in the Late Ming,” *Late Imperial China* 8, no. 1 (June 1987), pp. 105–33。本文的三位主要研究對象中，王世貞是曇陽信仰的主導者，屠隆亦十分熱衷於此，惟胡應麟未積極參與他們的崇拜與宣傳活動，詳後段。

⁸ 王世貞曾反對以預知等異能為得道的證明，見王世貞：《弇州山人續稿》，《明人文集叢刊》影印明崇禎間刊本(臺北：文海出版社，1970年)，卷一八一〈華仲達〉，頁十上。屠隆也有類似的概念，他不贊同標榜佛光之類的異象，見屠隆：《白榆集》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆龔堯惠刻本(1997年)，卷五〈為義公三山遊記〉，頁二七下。

⁹ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷七八〈曇陽大師傳〉，頁二四上。

據說，當日觀看曇陽化去的人受到這些異象感染，紛紛跪拜，痛哭拜師、稱佛號。受異象影響的，不止這些前來朝拜的群眾。王世貞與王錫爵之弟鼎爵當初之所以相信曇陽子，原因是他們極受到這些靈異現象的感召。據沈德符所記，當初二人對曇陽事頗為懷疑，待曇陽子「屢著靈異」後，他們才正式拜師。¹⁰即使是未有參與曇陽崇拜的士大夫，也因傳聞中的靈異而認為曇陽可信，例如沈德符就評論說，只要有「靈異」與「辭世」的證據，不論曇陽子到底是「仙」還是「魔」，他都應該得到承認。¹¹王士性表示，人們頗有質疑曇陽之事者，但在曇陽子「委蛻而去」以後，這些懷疑都一掃而空。¹²

認同曇陽子的士人中，亦有不少宣稱反對〈大師傳〉標榜曇陽奇跡的，但這些言論其實仍建基於曇陽奇跡可信的預設上，最多只可說是對〈大師傳〉的修正而已。耿定向認為曇陽子的重要性在於代表女性亦可以傳儒家之「道」，而不在於其神異。¹³鄧球則謂〈大師傳〉「雜以怪現象種種」，恐怕其流傳會成為曇陽教理的負累，因此他將王世貞文中種種神怪事跡盡皆刪去，把餘下文字載於他的筆記《閒適劇談》裏面。¹⁴他們雖然表示只認同曇陽子所持的義理，但事實上，他們對曇陽的認同確深受奇跡論述的影響。萬曆十三年（1585），耿定向夢到與王錫爵會面。夢中他對王錫爵說，曇陽之出世，正是為了度化王錫爵與王世貞。夢醒後，耿定向寫下〈紀夢〉一文。文中對曇陽恬澹之教推崇不已，就是此夢所帶來的效果。¹⁵鄧球方面，他所刪的大師傳，其實仍保留了不少曇陽異象的記載。他所謂的「怪」，很可能只是指王世貞文辭上涉嫌誇飾的部份而已，他並不否定曇陽所示的靈異。

¹⁰ 沈德符：《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959年），〈婁江四王〉，頁594。記載王世貞等人信奉曇陽子經過的文獻中，差不多都沒有留下他們當初對曇陽的質疑，所以沈氏的說法並沒有直接的旁證。這是因為它們大多數是在曇陽子化去以後寫成的，寫作時已師事曇陽，自然不會明言當初對「師真」的懷疑。王世貞的〈曇陽大師傳〉與〈曇陽先師授印上人手跡記〉均如此。在〈大師傳〉中，世貞說萬曆七年他屏居於小祇園時，已「竊聞師之概而心慕之」，很可能是後來的飾辭。雖然如此，從〈大師傳〉中，還是可以看到曇陽子所顯示的神通如何震撼王錫爵與初信的王世貞。見王世貞：〈曇陽大師傳〉，頁十三下。

¹¹ 沈德符〈假曇陽〉云：「曇陽之為仙為魔不可知。乃其靈異既彰灼，辭世又明白，則斷無可疑。」見《萬曆野獲編》，頁593。

¹² 王士性：《近稿》，收入《王士性地理書三種》（上海：上海古籍出版社，1993年），〈與貞父〉，頁580。此貞父應該是陳以忠。王世貞有〈陳大夫傳〉，傳中多有鬼神感應之事。見王世貞：《弇州山人續稿》，卷七五〈陳大夫傳〉，頁一上。

¹³ 耿定向：《耿天臺先生文集》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆二十六年（1598）劉元卿刻本（1997年），卷十九〈書節孝傳〉，頁三三下。

¹⁴ 鄧球：《閒適劇談》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆十一年（1583）鄧雲臺刻本（1997年），卷五，頁十上。

¹⁵ 耿定向：《耿天臺先生文集》，卷十九〈紀夢〉，頁四一下。

曇陽化去以後，人間還出現種種異象。萬曆十二年(1584)二月，王世貞自稱接到曇陽子的乩語二百字，責怪他心境不淨。¹⁶萬曆十五年(1587)夏，某個晚上四更，王世貞忽然聽到中樓之下傳出三聲巨響。王世貞認為這是曇陽子的警示，遂「節飲省葷」。¹⁷另一方面，據屠隆所轉述，曇陽子化去後，曾兩次託夢予王世貞與王錫爵。夢中曇陽子對他們保證，若他們此後在修養上精進不已，她便會在五年之內重來，並「授以道要」。若他們自甘淪落，曇陽不但不會來臨，他們更會受到禍罰。¹⁸這些異象不只警惕王世貞要實行曇陽所留下的教誨，更對王世貞等信徒確保曇陽仍然存在，甚至會再臨人間。

靈異的顯現在信仰上有如此重要地位，遂成為文人評論道教人物高下的標準。王世貞以死時所現異象為根據，判斷他所見聞的各「玄門名家」的虛實正是一個示範。其中，道人灾朱青霞、「葉仙」，以及嘉靖朝崇道士人任瀚之死「皆了無奇」，只有閻蓬頭希言無疾而終，遺體未有腐壞，一如生人，才符合靈異的標準。¹⁹王世貞每每強調曇陽子所代表的是「出世大道」，其層次遠高於這些奇人異士，但在曇陽信仰的實際運作中，信徒都憑藉「奇」、「靈異」來確認曇陽子的可信性，其實與其他玄門人物並無重大分別。²⁰世貞自言在信奉曇陽子以前，素來「不解度世家言」；奉曇陽之教後，「始知天地之大，神仙於其中亦一事之小涉奇者，要當有之」，可知曇陽子所示的奇跡與玄門中人的標準是相通的。

「靈異」的標準其實也與明代士人以死時的行為展現修養境界的思潮相通。不少學者已指出，十六世紀的心學家，往往以面臨死亡時所表現出的鎮靜，作為儒者能超越生死的表現。²¹王世貞本人也將面臨生死所展現出的「瀟灑」，與上述的死時靈

¹⁶ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一七二〈與雲僊老人〉，頁二三上至二四上。王世貞所謂「飛僊」，有可能指乩語在密室中憑空而生，而非開壇扶鸞而得。對於這種乩語，同時人梅鼎祚的《才鬼記》有所記述。見梅鼎祚：《才鬼記》，卷十四〈箕語〉，頁一上。關於明末清初江南士大夫間所盛行的扶乩活動，參考陸林：〈金聖嘆早期扶乩降神活動考論〉，《中華文史論叢》第77輯(2004年8月)，頁247-74；Judith T. Zeitlin, "Spirit Writing and Performance in the Work of You Tong 尤侗 (1618-1704)," *T'oung Pao* 84, nos. 1-3 (1998), pp. 102-35。

¹⁷ 鄭利華：《王世貞年譜》(上海：復旦大學出版社，1993年)，頁315；王世貞：《弇州山人續稿》，卷一八八〈寄敬美弟〉，頁十一下。

¹⁸ 屠隆：《白榆集》，卷六〈與君典〉，頁二四上。據說，二王當時是被曇陽子「攝魂」而去的，並非單純夢境而已。見Waltner, "T'an-yang-tzu and Wang Shih-chen," p. 117。

¹⁹ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一九八〈荅吳明卿〉，頁一上；卷一七八〈與元馭閣老〉，頁十五下。

²⁰ 同上注，卷一九四〈與趙汝師〉，頁八下。

²¹ 王陽明、鄧以讚、高攀龍、王畿等個案，見呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第32期(1999年12月)，頁165-207。胡直、耿定向與趙貞吉曾就如何表揚羅洪先死前所示的「斷

(下轉頁254)

異現象相提並論。王世貞推崇其弟世懋臨終之前留下的遺書，「結法尤精美，無一筆誤」，可見神智清明，鎮靜一如日常。²² 泰州學派心學家羅汝芳死前的「瀟灑」比王世懋更為高明，²³ 可與閻希言肉身不壞相比。²⁴ 雖然王世貞始終比較崇尚像閻希言所顯現那樣的靈異現象（奇），²⁵ 但死前「瀟灑」與「奇」或靈異的思路其實是一貫的，他們都求證於可見可聞的具體行為、現象，藉以判斷無形無色的修養境界的高下。萬曆以後，各種學說、方術大量流動，講學家、賣藥者、異人、「仙人」東奔西跑，四出尋求信徒，靈異的標準顯得尤其重要。²⁶

另一方面，當時人都信賴文字記載的靈異。〈曇陽大師傳〉在當時受到士人的重視、稱引、討論或非議，是因為傳記的本身已成為了曇陽奇跡的「證據」。以徐渭為例，他曾據〈曇陽大師傳〉改寫為〈曇大師傳略〉，其中提到他讀王世貞原著的心得：「後數閱師傳中事奇甚，不當疑亦明白甚。」²⁷ 對徐渭來說，〈大師傳〉所載已足以消除疑惑，證實曇陽子奇跡。王士性與沈德符也抱這種想法，但他們其實未曾親眼目睹曇陽子的種種靈異。他們之所以相信曇陽化去，全都根據〈大師傳〉。另一方面，質疑曇陽化去事者，亦本諸〈大師傳〉的文本來作批判，例如伍袁萃即以其中所述坐

〔上接頁253〕

生死」修為有所論辯，見徐兆安：〈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〉（新竹：國立清華大學碩士論文，2008年），頁88-89。關於死亡的議題在明代思想如何被特別強調，參考廖俊裕：〈儒學的生死學——以晚明儒學為文本〉，《成大宗教與文化學報》第4期（2004年），頁225-50。趙園也有類似觀察，他認為王陽明在龍場驛對石棺默坐的事跡，象徵著死亡的問題在晚明的士大夫文化中佔有何等重要的分量。見趙園：《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999年），頁13，48。彭國翔則以《明儒學案》傳記的種種例子，指出活在政治的驚濤駭浪中，經常面對死亡的威脅，是十五世紀以後明代學者的共同經歷。見彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁503-6。此外，「生死」議題格套化的危險，已為明末清初的方以智所察覺到。見廖肇亨：〈藥地生死觀論析——以《東西均》與《藥地炮莊》為討論中心〉，載鍾彩鈞、楊晉龍（主編）：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想編》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁240。

²² 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一四〇〈亡弟中順大夫太常寺少卿敬美行狀〉，頁十八下。

²³ 同上注，卷一八五〈汪司馬〉，頁二二上。

²⁴ 同上注，卷二〇四〈曾長州〉，頁六上。

²⁵ 王世貞說「瀟灑僕或可自信，不壞吾不能也」，認為肉身不壞比死前保持鎮靜更為高等。

²⁶ 關於明中葉以後王門後學紛紛各立宗旨，互相競爭的狀況，參考劉勇：〈晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究〉（香港：香港中文大學博士論文，2008年），頁220-23。關於山人、方士以各種養生術、修身法、秘方等遊走於士大夫之間，爭取贊助，參考徐兆安：〈英雄與神仙〉，頁100-3，138-40。

²⁷ 徐渭：《徐文長逸稿》，收入《徐渭集》（北京：中華書局，1983年），卷二二〈曇大師傳略〉，頁1039。

化事，懷疑曇陽所宣揚的，並不是宗教修養的上乘境界。王世貞曾因曇陽事受到言官糾彈（詳後節），罪狀亦從〈大師傳〉而來。²⁸無論是擁護還是反對，當時對曇陽子的討論，基本上都從〈大師傳〉來取證。換言之，〈大師傳〉對他們來說是種種靈異現象的忠實記錄。

按此思路，不只是〈曇陽大師傳〉，其他神仙傳記都將會有證驗的作用。屠隆說明了這一點：

烏得謂為軒轅、廣成、老氏、伯陽之私物，世人必不可學，學之輒以為天下笑也。佛氏言眾生亦有佛性，儒者言人皆可以為堯舜，在慧業文人可知矣。神僧傳、列仙傳今班班可考，沖舉尸解，其事爛然。六合內外，以其耳目之未嘗經而不肯信，今業經耳目矣，而不信如故，即又可奈何？²⁹

所謂「經耳目」，不一定是塵世中耳目的可見可聞，更包括神僧傳與列仙傳上的「班班可考」。又如王世貞也是因為神仙辟穀之事「灼然」見於仙傳，才認定這種法門可靠。文字記載可與各種文獻對勘，更為可信，因此亦可以讓讀者可見可聞，足以成為證驗。這種在已有記載中找尋靈異、徵驗的觀念並非王世貞等曇陽信徒所獨有，更廣為十六世紀晚期至十七世紀初的士人所接受。明末學者朱彝尊就曾提及幾本關於纂錄靈異事跡記載的作品，如傅去異的《有明異業》、劉禹峰的《史外業譚》等。³⁰虞淳熙的《孝經集靈》則以歷史記載中的靈驗事宣揚孝道。³¹對後人而言，這些片段式的雜抄似乎無甚文獻價值，但對當時人而言，卻是支持其信仰的重要依據。

值得注意的是，曇陽子的種種靈異，都是對視覺、聽覺、觸覺等感官的刺激，其中以視覺尤為重要，可是王世貞卻不認為圖像可以有效地傳達這些現象。曇陽化後，王世貞與王錫爵製作了他的畫像，並刻石流傳。王世貞對此像並不滿意，認為曇陽的面相如光明照耀，難以捕捉，雖擅長描寫人物面貌的南朝畫家張僧繇再生，亦會「無所措手」。王世貞說〈大師傳〉雖然未必已可傳神，但仍算是「彷彿十之四五」，比畫像更能描畫曇陽的姿態。³²王世貞對圖像能否傳真的概念，也顯示在他

²⁸ 伍袁萃：《林居漫錄》，《四庫全書存目叢書》本影印清鈔本（1997年），卷二，頁四下。袁萃與王世貞圈子的文人似未有直接交往，而他卻在〈曇陽大師傳〉寫成的同年即已讀到，可見〈大師傳〉在士人社群中傳播的速度。

²⁹ 屠隆：《白榆集》，卷七〈與楊伯翼〉，頁二六下。

³⁰ 朱彝尊：《靜志居詩話》（北京：人民文學出版社，1990年），頁226。

³¹ 虞淳熙：〈孝經集靈序〉，《虞德園先生集》，《四庫禁燬書叢刊》影印明末刻本（北京：北京出版社，1995年），卷四，頁一上。相關討論參考 Miaw-fen Lu, "Religious Dimensions of Filial Piety as Developed in Late Ming Interpretations of the Xiaojing," *Late Imperial China* 27, no. 2 (December 2006), p. 6。

³² 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一八一〈汪仲淹〉，頁十四下。

的道畫題跋中：只有根據文獻與典故，才能正確地理解圖像；³³而圖像多經缺乏學識的「妄庸畫工」之手，也使其可信性比文本傳記來得低。³⁴要之，在當時的概念中，感官的異象轉移到文本上，似乎仍然發揮「可見」的作用，甚至比圖像更易於讓文人接受。

當時人依賴文字來紀錄及接受奇跡與異象，他們核實、評判這些奇異事物的方式主要有兩個方向，首先是從道教與佛教的經典內部找尋相關事例。在曇陽信仰的論述中，王世貞的〈金母記〉與〈曇鸞大師紀〉就從佛道二藏檢出曇陽奇跡中所涉及的名號，以進一步證明其真確性。〈金母紀〉乃「退而徧考《道藏》及他稗官、黃衣所志，刪其複」而成。³⁵〈曇鸞大師紀〉則寫於曇陽飛昇的一個月後，以佛教典籍的記載證明曇陽子的奇跡。³⁶以宗教經典印證宗教體驗的真偽是十分平常的思路，但由王世貞所言可見，他似乎不認為《道藏》本身就可以作為不證自明的證據。他因此需要以各種文獻與《道藏》比勘，才能確認金母事跡。相較而言，他似乎更相信佛教的《大藏經》。要言之，雖然王世貞認同曇陽子是道教的神仙，但他卻未有承認《道藏》作為宗教經典的權威性，這一點在後面再加論述。

文人更常採取的另一種方式，則是以宗教外部的文獻互勘，從史事考證的角度處理宗教問題。王世貞即以文本考證的方式處理《道藏》中〈純陽帝君神化妙通記〉所提到的奇跡。他檢查了所謂「純陽一百零八化」中幾則奇跡故事的源流，指出種種道士附會之跡；³⁷又以正史的記載為據，指出《歷代真仙體道通鑑》在史實上的大量錯誤。後來，胡應麟更傾向於以文本考證的方式淘汰仙傳中不可信的部份。他早於少年時已經表現出對文本考證的信仰，曾引王實甫「前世之事無不可考，特學者觀書少而未見爾」之語，提出以廣博的學問為基礎，透過文本的考證，所有過去的事物都可以考證核實。³⁸即使是神仙與其他奇異事物，也可以同樣的方法辨別真偽。《二酉綴遺》中就以《太平廣記》與《夷堅志》記載之詳略，來推定人死復甦等奇異故事的可信性；《莊嶽委談》則考訂八仙為後出之說。

另一方面，屠隆雖然對於以考證來評斷神仙方式有所不滿，但他對王世貞論述的回應方式，卻是改為搜羅當代稗史軼聞來證明神仙的存在，其實也未真正回歸到在《道藏》中找尋證驗。

³³ 同上注，卷一七一〈錢舜舉畫洪崖先生〉，頁十五下。

³⁴ 王世貞與胡應麟對八仙畫像的評論與考訂，也表現出他們於圖像的不信任。見王世貞：《弇州山人續稿》，卷一七一〈題八仙像後〉，頁十九上。

³⁵ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷六六〈金母紀〉，頁一上。

³⁶ 同上注，卷六六〈曇鸞大師紀〉，頁十七下。

³⁷ 同上注，卷一五八〈純陽神化妙通紀〉，頁十四下。

³⁸ 胡應麟：《少室山房筆叢》（上海：上海書店出版社，2001年），卷三九，頁409。

博學與道教文獻的收藏

如上所述，《道藏》在王世貞等文人之間似乎未獲得宗教經典的地位，但晚明文人卻同時有標榜收藏《道藏》與其他道書的風氣，此中原因有待探索。本節首先論述文人之收藏《道藏》，繼而指出道教文獻成為一種證明博學的收藏品，以及作為知識的道教如何在文人的知識系統中被定位。

王世貞等人的道教書寫往往強調《道藏》是他們的資料來源，即使所引述的只是若干道書的片言隻語，也會刻意地提及全套《道藏》。³⁹這顯示出當時文人以搜集、鈔錄、收藏《道藏》為標榜的習尚。在十六世紀中晚期，文人有相約往道觀翻檢《道藏》者，又有出任翰林館職、藉機抄出《道藏》所錄罕見版本者，⁴⁰更有號稱擁有全套《道藏》者。據說王世貞在經營小祇林後，先後將《大藏經》與《道藏》藏於林中的藏經閣。⁴¹〈小祇林藏經閣記〉對於他如何收藏二藏，就有極其考究的描寫：「藏經閣在小祇林門之第三重，其前頰梵生橋曰清涼界，有高榆美箭之屬，左右引植嘉樹碩果。後揭中龕，傍瞰西嶺，下帶天鏡潭，上組名卉，和薰涼蟾，媚景百態，最為吾園勝處。」⁴²

陳繼儒也為我們提供了一個王世貞《道藏》收藏的側寫。他在王世貞家中為子弟教讀期間，每日命令園丁抽出《道藏》一函閱讀，共花了三年才通讀一遍。他讚嘆二藏的「幽秘巨麗」，常希望能像王世貞般收藏二藏：「山中結樓，分為三楹，中度儒書，旁列二藏。」可惜家貧，未能成事。⁴³士人自稱藏有《道藏》，甚至釋道二藏的記載，亦見於李日華《味水軒日記》。其中謂許太微「家有釋道二藏」，而李日華本人亦節鈔得《道藏》的一部份。⁴⁴梅鼎祚也認為名學者焦竑及藏書家趙琦美有可能藏有全套《道藏》。⁴⁵事實上，明代官方對於《道藏》的收藏有嚴格規定，文人自稱擁有全套

³⁹ 例如王世貞：《弇州山人續稿》，卷一五八〈桓真人昇仙記〉，頁十下；梅鼎祚：《鹿裘石室集》，《續修四庫全書》影印明天啟三年（1623）玄白堂刻本（上海：上海古籍出版社，1995年），卷九〈與呂玉繩〉，頁二五上。

⁴⁰ 梅鼎祚曾至南京朝天宮參與檢《藏》之會，沈懋孝則在任翰林編修期間讀得內府所藏《道藏》中的道書。見梅鼎祚：《鹿裘石室集》，卷十三〈答王元禎〉，頁八上；沈懋孝：《石林蕘筆》，收入《長水先生文鈔》，《四庫禁燬書叢刊》影印明萬曆刻本（1995年），不分卷，〈讀先天道德敷落注〉，頁四十上。

⁴¹ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一七二〈答南陽孔炎王孫〉，頁十七上。

⁴² 同上注，卷六二〈小祇林藏經閣記〉，頁四下。

⁴³ 陳繼儒：《晚香堂小品》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2005年），卷二一〈朱鍊師募請道藏疏〉，頁六上。

⁴⁴ 李日華：《味水軒日記》（北京：線裝書局影印嘉業堂刊本，2003年），卷一，頁十一上；卷三，頁三七上。

⁴⁵ 梅鼎祚：《鹿裘石室集》，卷十二〈與焦澹園太史〉，頁七下。

《道藏》，有不少可能是誇大之辭，以部份道書為全《藏》。⁴⁶此處所要探討的是，標榜或聲稱《道藏》的收藏，在當時文人文化裏，到底有何意義？

並非所有從事道教修養的士人，都像王世貞等文人那樣強調整套《道藏》，收藏大量道書。在十六世紀曾接觸道教修養的士人中，羅洪先就根本否定大部份道教文獻的作用。⁴⁷他認為神仙家的宗旨在於「握固守氣」以「遺世而久視」，既要守氣，向人說一句話已是「損漏」，怎會願意役役於世間的酬應文字之間呢？所以說神仙家留下仙書，應不可信。他又說仙家中惟有呂洞賓與白玉蟾多所著述，但作品卻「縱逸不範法度」，又多「變幻於怪異之事」，不過是自娛之作而已，不能作為認真研究的對象。⁴⁸這種想法與羅洪先從事仙術的經歷有關：他曾經反覆研究《參同》，可是該書「辭隱義微，旁解雜見」，沒有結果，遂認為道書都不可靠。⁴⁹唐順之在從事養生家言期間，主動搜求道書。萬表認為仙術典籍如《參同契》與《悟真篇》等語言隱晦，正是要使讀者「精研其義」，細加探索，「庶或有得于心，若直說破則不復有悟矣，更何有得於心耶？」⁵⁰萬表也特別提出，仙書是不能以文字理解的，須要修行人的「悟」才能得其精髓。這幾位十六世紀初士人均注意於修養的應用方面，與王世貞等人收藏、展示、討論文獻文物的心態頗為不同。

在修養的應用上，傳鈔的道書片段，又或是卷帙精簡、應用式的道書選集，已可以滿足這些士人的需求。如趙藩朱載堉所編《金丹正理大全》在當時就頗為流行。⁵¹王

⁴⁶ 胡應麟提到當時只要「數百金」即可購買《大藏經》與《道藏》全套，未必可靠。梅鼎祚所言似乎比較寫實：「今天下《道藏》不數處，即有之亦十缺八九。」見胡應麟：《少室山房筆叢》，卷四，頁40；梅鼎祚：《鹿裘石室集》，卷十三〈與韓君陳〉，頁二七下。明代私家書目中也有以部份道書為「道藏」的例子：晁瑛收藏了約二百七十四種道書，即名之為「道藏」。見晁瑛：《晁氏寶文堂書目》（北京：書目文獻出版社，1994年；與《文淵閣書目》同本），卷下，頁四九下。關於明代《道藏》收藏的問題，多受教於匿名審稿人，特此致謝。

⁴⁷ 關於十六世紀早期士人從事道教的風氣，正如朱彝尊指出，羅洪先等士人對道教修養的興趣當有其自發動力，並非因世宗皇帝好道而來。當時世宗尚未有青詞丹籙之設，而任瀚、熊過、羅洪先等士人已有道教修養的習尚。見朱彝尊：《靜志居詩話》，頁330。

⁴⁸ 羅洪先：《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷十一〈水厓集序〉，頁485。

⁴⁹ 同上注，卷八〈與凌洋山〉，頁342。羅洪先的文字中，未見於《參同》、《悟真》等典籍的內容作認真的討論，僅有的紀錄是與王畿的對話。見《羅洪先集》，卷十六〈松原志晤〉，頁696。

⁵⁰ 萬表：《玩鹿亭稿》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆萬邦孚刻本（1997年），卷五，頁三十及以下。

⁵¹ 高濂將《金丹正理大全》列為書齋中必有之書，見高濂：《雅尚齋遵生八箋》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》影印明萬曆十九年（1591）刻本（北京：書目文獻出版社，1988年），卷七，頁三二上。萬曆間閻鶴洲的《道書全集》（北京，中國書店，1990年）也是為了增補此書而編成的。

世貞雖然收藏《道藏》，但他在修養的實踐上，也使用這種選本。他在曇陽子「指導」下研讀的《金丹正理》，正是《大全》的本子。⁵²此外，王世貞也強調曇陽之教盡在最尋常的經典裏，以顯示曇陽信仰光明正大。他勸導仰慕曇陽信仰的士人說，只要熟讀《黃庭》、《道德》及佛典如《心經》、《金剛》、《圓覺》等最尋常的經典，對修養即已足夠。《參同》、《悟真》難解，且易轉入服食與房中術，可以置之不理。⁵³要言之，萬曆朝人進行道教修養，不必然導至搜集、收藏《道藏》。十六世紀晚期文人收藏，與十六世紀前半段士人的風尚，偏重有所不同。

當時文人標榜《道藏》與道書的收藏，應放在與十六世紀晚期文學家追求「博學」的論述中理解。⁵⁴現有思想史研究多從心學反動等角度來理解的明中葉以後「博學」「雜學」知識，卻往往忽略它在文壇中的意義。⁵⁵在王世貞的語境中，「博」跟詩文寫作有緊密關連。他在寫《藝苑卮言》時，就以博學聞名的楊慎為對手，批評他詩文用典博雜而不淳雅準確。⁵⁶他在《卮言》中贊同李夢陽不讀秦漢以下書，以保持文風純正的論述。⁵⁷中年用力於學問以後，卻轉而批評李夢陽「戒人讀書」，使有明一代的

⁵² 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一七三〈上曇陽大師〉，頁一上。

⁵³ 同上注，卷一八三〈袁大〉，頁十一下。

⁵⁴ 高濂謂：「藏書以資博洽，為丈夫子生平第一要事。」他又認為藏書應該包括佛道經典，見高濂：《雅尚齋遵生八箋》，卷十四，頁五二上至五三下。

⁵⁵ 十六世紀中葉以後的博、雜論述各有不同的語境，不一定與思想史的命題有關。陳第「書不必讀，自新會始；物不必博，自餘姚始」之論固然是將心學家作為博學者的敵人，但同情王學的唐順之也編輯有《雜編》，搜集政治與道德以外的知識。見陳第：《謬言》，收入《一齋集》，《四庫禁燬書叢刊》影印明萬曆會山樓刻本（1997年），不分卷，頁三五下；唐順之：《荊川先生文集》，《四部叢刊初編》影印明刊本（臺北：臺灣商務印書館，1979年），卷十〈雜編序〉，頁二十上。余英時修正了考證為心學反動的說法，認為楊慎、焦竑、方以智等博學者是明代儒學轉向「智識主義」與回歸經典的代表。見余英時：〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉，載余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（北京：三聯書店，2005年），頁312-21。余說遠較前說允當，但卻不一定能解釋十六世紀文人的博學，如布衣文人周履靖《夷門廣牘·序》說：「不知理不必載於經，而可窮幽；事不必證於史，而可補闕者，或未可盡捐也。」便是把《廣牘》定位為「經史」以外知識的一部書。見周履靖（輯）：《夷門廣牘》（北京：書目文獻出版社影印明萬曆二十五年（1597）刻本，1990年），〈序〉，頁一上；李日華：《恬致堂集》，《四庫禁燬書叢刊》影印明崇禎刻本（2000年），卷十一〈陳眉公先生續秘笈序〉，頁二一上。李日華為陳繼儒的《寶顏堂秘笈》（萬曆三十四年，1606）作序，亦推崇陳繼儒之學超出六經之外。由此可見，他們是要超越「嚴肅」的「經」與「史」，與回歸六經的儒學思潮屬於不同的脈絡。

⁵⁶ 王世貞（著）、羅仲鼎（校注）：《藝苑卮言校注》（濟南：齊魯書社，1992年），頁323。

⁵⁷ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷二〇六〈答胡元瑞〉，頁五上。李夢陽原本的重點不一定在此，只是後人對其言論只攻一點，不計其餘。見徐朔方、孫秋克：《明代文學史》（杭州：浙江大學出版社，2006年），頁209-10。

「博綜」之學停滯不前。⁵⁸後來，胡應麟更沿著王世貞的思路，將當代文人之空疏，歸罪於李夢陽等弘治、正德年間的文學大家：

間嘗竊謂文章學問本非二途。無論左馬杜韓，人皆淵洽；即六代唐初，風軌具存。自宋熙豐趣尚浸異，迺一時博雅尚有其徒。弘正諸賢號稱復古，操觚雲湧，而咸以讀書為戒，至有晉魏以還茫然心目者。噫！是詎可聞于鄰國也？故不肖妄謂，國朝文章之盛，幾軼古先；而學問之衰，無逾晚季。⁵⁹

胡應麟甚至認為這是「古今學問之途靡復一綫」的大危機，並將王世貞推崇為改變這種「不讀書」風氣的救世者。⁶⁰若不考究這些言論的語境與前後脈絡，很可能會將它們誤解成純粹的學術討論。應該注意，這些文人討論學問或博學時，往往針對詩文寫作來立論，與心學反動、道學轉向或格致學之類的命題不一定有直接關連。

那麼，對當時的文人來說，甚麼是「學問」？他們如何才能表現出「博學」？從胡應麟《華陽博議》所列舉的歷代博學事跡可知，能知道奇異冷僻的事物，才說得上是博學。⁶¹他少年時就已將志怪小說分類編輯，成為《百家異苑》。⁶²此外，屠隆雖然在字面上批評博物無當於性命大道，甚至玩物喪志，有害修養，但他在作如此道德訓戒之前，已花了極多筆墨來列舉孔子、顏子等古聖賢辨識奇異事物的事跡。⁶³在《鴻苞》「奇書」、⁶⁴「異書」等條目中，屠隆更以（故作）休閒的態度，來展示奇書異書的目錄知識。⁶⁵「異書」條的前引說：「古人云性樂酒德，心好異書。性樂酒德非余所知，心好異書竊有同嗜。……幽窗淨几，焚好香一爐，烹苦茗一甌，蟲飛魚落，草

⁵⁸ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷二〇六〈答胡元瑞〉，頁四下、七下。

⁵⁹ 胡應麟：《少室山房集》，《影印文淵閣四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷一一二〈與少司馬王公〉，頁五下。

⁶⁰ 同上注，卷一一七〈與俞羨長雜東五通〉之五，頁十六上；卷一一二〈與少司馬王公〉，頁三下。李日華則將楊慎、王世貞與陳繼儒並列為博學的代表，見李日華：《李太僕恬致堂集》，《四庫禁燬書叢刊》影印明崇禎刻本（1995年），卷十一〈陳眉公先生祕笈序〉，頁十九下。

⁶¹ 胡應麟：《少室山房筆叢》，卷三九，頁397-99。

⁶² 同上注，卷三六，頁363。此外值得注意的是，在胡應麟的概念中，「博」及於佛道二藏似乎只是儒者與文士的專利。《筆叢》中的《華陽博議》列舉了古今三教中博學之士的名單，分別是「道之博於經方且饒論述者」、「釋之博於經典且富辯才者」、「文士儒流博通二典者」。只有「文士儒流」的博學能跨越三教的界限，釋道的博僅限於一隅。換言之，理想中的博學者，就是這些能跨界研究二藏的儒生文士，僧人與道士的學問注定不能與他們同等。見《少室山房筆叢》，卷三八，頁385-86。

⁶³ 屠隆：《鴻苞》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆三十八年（1610）茅元儀刻本（1995年），卷二一〈博物知幾〉，頁一上。

⁶⁴ 同上注，卷二一〈奇書〉，頁三三上。

⁶⁵ 同上注，〈博物知幾〉，頁一上。

花蒙茸，微雨乍收，晚日復出，明霞界天，涼月生浦，科頭坦腹，手一卷，胡牀蕭然，此樂可以忘世。」⁶⁶這些異書的名目並非嚴肅的學問（無論是心學、考證學或是格致學），也不是宗教的經典，而是「博雅君子」的嗜好與收藏品。⁶⁷從文獻的角度來看，《道藏》收錄的博而雜，多有時人未曾寓目者，合乎「奇」「異」的標準。陳繼儒贊嘆《道藏》「鉅麗」，正是因為《道藏》中包含符籙科儀烹煉、兵法、醫方、老、莊、易、天文、星緯等雜而多的知識。⁶⁸當然，「博」「雜」或「奇異」與道教文獻沒有必然關係。在博學的論述中，道教文獻只是其中一項，甚或是次要的議題。⁶⁹胡應麟就曾指出道書非文人之「所急」，⁷⁰但在文人炫耀博學的語境中，卻正因道書並非知識上的必需品，它才成為知識的「奢侈品」。

從王世貞《道經書後》的內容，可見道書如何作為他的收藏品。書中鑑定抄寫道教經典書法的跋文幾佔全書之半，⁷¹經其「鑑定」的作品，有王羲之書《黃庭經》的刻本與趙孟頫臨本、趙孟頫所書的《陰符經》、解縉所書的《黃庭經》。⁷²更有藏品是王世貞代人撰文所換來的，例如文徵明所書的《常清淨經》，就是為華孟達之父作墓表的潤筆。⁷³除了已有的書法作品外，王世貞也常委託當世的書法名家書寫道教經典，作為個人收藏，例如文休成（文徵明之子）原本答應為王世貞作小楷，後因年老多病，改由周天球（長洲諸生，以書法聞名）代書。⁷⁴王世貞又曾托同鄉友人王舜華做右軍體以小楷書《黃庭經》。⁷⁵在這些跋文中，王世貞不時論及道書內容的問題，但這些討論都是為鑑定書法作品的真偽服務，並不是對道書內容的認真探討。

文人因務博而炫示收藏，卻也不是泛濫無歸、漫無標準的。首先，文人極為重視體例、詞藻、引用典故正確與否等文獻性的價值。在體例上，王世貞、胡應麟等人多遵從宋代晁公武與馬端臨以來的論斷，從辨章學術的觀點批評《道藏》雜亂、

⁶⁶ 同上注，〈異書〉，頁二九上至三十下。

⁶⁷ 關於明人好奇書、逸書、秘書的風氣，參考王汎森：〈明代後期的造偽與思想爭論——豐坊與《大學》石經〉，載王汎森：《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004年），頁31-32。

⁶⁸ 陳繼儒：〈朱鍊師募請道藏疏〉，頁六下。

⁶⁹ 王世貞在多項典故的引用上批評楊慎，但關於《道藏》者，似乎只有〈坐忘論〉一篇，見《弇州山人續稿》，卷一五八，頁五下。胡應麟也有對楊慎的〈古本參同契序〉提出商榷，見《少室山房筆叢》，卷二四，頁238。

⁷⁰ 胡應麟：《少室山房筆叢》，卷四，頁40。

⁷¹ 見王世貞《弇州山人續稿》卷一五七全卷，並散見於其後三卷。

⁷² 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一七二〈趙吳興書陰符經後〉，頁六下；同卷〈解大紳書黃庭經〉，頁三上。

⁷³ 同上注，〈文待詔書常清淨經跋〉，頁六上。

⁷⁴ 同上注，〈周公瑕書黃庭內景經〉，頁一上。

⁷⁵ 同上注，〈王逢年書黃庭外景經〉，頁三下；〈程孟孺塌右軍黃庭內景經〉，頁四上。

無系統，更進一步將道教判斷為老子道家思想的末流，⁷⁶例如應麟的《玉壺暇覽》便說：「蓋後世神仙之說雖原本道家，實與道家異，至於服食章醮，而老子之道亡也久矣。」⁷⁷《道藏》中多有依托佛教經典，也是他們認為《道藏》不能與佛藏相提並論的理由。⁷⁸在文學審美的標準上，文人每謂道書庸俗無文采。胡應麟引述馬端臨指道教典籍「詞采鄙劣彌甚」之論，並指出這是因為沒有文人儒士為他們「羽翼潤飾」。⁷⁹陳繼儒寫《香案牘》，就是因為他認為元代道士所撰的《歷代真仙體道通鑑》措辭鄙俗冗沓，經過改寫刪節才可成誦。在事實典故方面，文人則指道書作者多不學無術，談及歷史事件時漏洞百出。王世貞糾摘《真仙通鑑》的錯誤後，譏諷作者為「齊東野人」，居然「誕漫無稽一至於此」。⁸⁰他認為道書作者好誇飾作偽，卻又疏於考據，這種錯漏在《道藏》多至不可盡摘。如此粗疏的作偽，居然到現在才被牠發現，也算是作者的「幸運」。⁸¹胡應麟則以道教神仙品秩名號襲用三代以後的官階為例，指陳道書的可笑。⁸²

文人判別知識高下的另一條件，則是在義理上合乎文人的品味。這充分反映在曇陽哲理的討論之中。雖然王世貞宣稱曇陽為道教神仙，其教則兼有佛教出世與道教度世的精神，⁸³但曇陽信仰的理論其實是以「出世高於度世」為標準，亦即以（王世貞等人心目中的）佛教教義為本位。王世貞曾與華善述討論出世與度世之辨，⁸⁴其說可歸納為兩點：首先，曇陽是神仙，不過其境界絕非《首楞嚴經》中的十行仙所可以比擬；其次，出世比度世的境界更高。這兩點都傾向於以佛教的標準來評判道教。王世貞所謂「先師一脈自葱嶺來」，⁸⁵不單指曇陽子的義理從佛家來，其實也指曇陽子根本就是菩薩化身，是「曇鸞仁者」的再世。曇鸞是南北朝時代淨土教高僧，早年往句容山訪陶弘景，獲授仙經十卷。歸途過洛陽，謁菩提流支，受《觀無量壽經》，乃盡棄仙學而專修淨土。⁸⁶曇鸞出入於佛道，最後歸於淨土的歷程，可說是佛教優於

⁷⁶ 關於歷來目錄學對道教經典體系的衝突，參考王宗昱：〈官方目錄學中的道書〉（網路資源 http://blog.sina.com.cn/s/blog_4a08c329010006cw.html）。

⁷⁷ 胡應麟：《少室山房筆叢》，卷四二，頁445。

⁷⁸ 同上注，頁442。

⁷⁹ 同上注，頁445。

⁸⁰ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一五九〈書真仙通鑑後〉，頁六上。

⁸¹ 同上注，卷一五八〈元始上真眾仙記〉，頁三下。

⁸² 原文謂：「公、卿、大夫皆三代以還品秩，唐虞尚未聞，然則無始之前群仙位號究竟何稱乎？即以此稱果出三代，則人間仰法天上乎？抑天上下效人間乎？凡道書可笑類如此。」見胡應麟：《少室山房筆叢》，卷四三，頁457。

⁸³ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷六一〈曇陽先師授道印上人手跡記〉，頁二一下。

⁸⁴ 王世貞：《華仲達》第四，頁十下。

⁸⁵ 同上注，〈華仲達〉第二，頁九下。

⁸⁶ 釋道宣：《續高僧傳》，《續修四庫全書》影印碛砂藏本（1995年），卷六〈魏西河石壁谷玄中寺釋曇鸞傳三〉，頁八上。

道教的一種體現。要之，在義理的層面上，王世貞比較傾向於佛教一邊，因此他雖以曇陽為仙，對道教經典的義理卻不信任。與王世貞相比，曇陽子的另一位重要信徒屠隆對於道教中人有較多的同情，但在義理探討的層面，屠隆亦只有以佛教的視角與教義為曇陽子辯護。⁸⁷

因此，王世貞等人需要解釋為何將「次等」的《道藏》與佛教《大藏經》並列收藏。在〈小祇林藏經閣記〉中，王世貞假設了一位質疑者，認為只有佛典才是「藏經」；道書之中，只有《道德》、《黃庭》、《陰符》等才稱得上是「聖言」，其餘都沒有「經」的地位，故不能稱「藏」。再者，道教與佛教自來多有紛爭，不當並列收藏。王世貞的答辯分為兩方面：他首先指出，佛經中西域僧人所作的小乘諸品亦有偽作，暗示不應只針對《道藏》；然後提出一種近乎老生常談的佛道同歸論，並指佛道互相攻訐只是膚淺者之所為。可是，這兩方面都比不上王世貞最後的判斷重要。在〈記〉文的末段，王世貞提到他有刪訂二藏的志願：「吾於佛經而擬所存者十不能一也，於道經而擬所存者百不能一也，刪則吾惡乎敢，志之而已矣。」他雖然收藏佛道二藏，但認為其中很多內容都是不必要的，尤以《道藏》為甚。《道藏》對他來說絕對不是不可移易的「經典」（雖然他稱之為「道經」），其中龐雜的內容，只是他刪經志向的材料而已。

陳繼儒為道士撰寫募刻《道藏》的疏文時，則從另一角度為文人收藏《道藏》辯護：

昔王右軍、謝靈運、許旌陽、楊羲共締碧落之游，所書《黃庭》、《陰符》為歷代所寶。若淵明之於陸靜修，子瞻之於葆光，倪元鎮之於張伯雨，塵尾杖頭，皆山澤逍遙之游，長生難老之事。今世為浮屠禍福所劫，不復向玉宸案前禮一瓣香，至問其絳簡綠字，都付之亡是公，即有舊藏，非飽老蠹則轉授酒家唐告身，僅博一醉而已。余以為釋道宜並扶，不當有左右袒。若使各募法寶，焚香披玩，雖不敢希沖舉飛之術，然清虛靖深，以無欲治心，以無事治國，抑亦有識度者之所不能廢也。

引文後半段是很普通的佛、道社會功能論，無須贅述，前半段將道教人物與文人、書畫家連繫卻值得留意。所引第一典故謂王羲之、謝靈運、許遜與楊羲約為「碧落之游」的出處不明，不過陳繼儒提到羲之書寫《黃庭》、《陰符》的書法作品，正與前述王世貞的道書書法收藏呼應。⁸⁸「淵明之於陸靜修」出自「虎溪三笑」的傳說：相傳晉

⁸⁷ 屠隆自我認同為道教中人（這由他常自稱「道民」可見），但在哲理探討上，則多以佛教教義為中心。參考周志文：〈屠隆文學思想研究〉（臺北：國立臺灣大學博士論文，1981年），頁213。

⁸⁸ 王羲之書《黃庭經》十分有名，《陰符》則未知出處。相傳與楊羲相約為「碧落之游」的，當是上清派第三代宗師許謚，並非淨明道祖師旌陽許遜。許遜在十六世紀士人文化中有特殊位置，陳繼儒很可能因此將許謚改為許遜。王羲之、謝靈運與此典故的關係未詳出處，也有可能是陳繼儒所附會。

代僧人慧遠法師於虎溪與陶淵明及道人陸靜修談道甚歡。這則虛構的故事，後來成為北宋末畫院待詔李唐作「虎溪三笑圖」的題材。⁸⁹「子瞻之於葆光」所指的是蘇軾書寫《黃庭內景經》贈與道人葆光，「倪元鎮之於張伯雨」則指元代名畫家倪瓚與張伯雨的交誼。⁹⁰陳繼儒強調道教人物與文士、書畫家的來往，頗有將他們定位為文人雅士裝飾品的意味。在《眉公見聞錄》中，陳繼儒就將當時有名的江湖道士醒神子形容為「假古董」：他並不會認真計較這些道教人物的真假誠偽，而是賞玩他們所帶來的生活趣味。⁹¹道教人物與文獻只是為文人的山林生活增加色彩，其可信性也因此變得不重要。

王世貞的〈書道經後〉

前兩節已交代王世貞等人搜集、評論道教文獻的共同背景，以下兩節將進一步分析他們三人道教評論的不同立場。文人的道教評論看來零碎膚淺，但只要認清作者在文字中的自我定位與語境，要掌握他們的意旨其實不難。這一點在王世貞的例子中特別明顯。

王世貞在奉曇陽為師後，常以陶弘景自比，稱之為「玄門董狐」。⁹²他之所以特別重視陶弘景，是因為陶弘景兼有博學者、修道人、「史官」等多重身份。可是，這種形象其實也經過王世貞的改造。《梁書》本傳這樣形容陶弘景：「性好著述，尚奇異，顧惜光景，老而彌篤。尤明陰陽五行，風角星算，山川地理，方圖產物，醫術本草。著帝代年歷，又嘗造渾天象，云：『修道所須，非止史官是用。』」⁹³其實陶弘景並沒有自稱「史官」，本傳只是說他的天文研究可資史官運用而已。陶弘景在當時是諸王侍讀，並無正式官位，不可與著作郎等官守史官相提並論。唯一與史官職責稍有彷彿的，就是他熟知朝政典故（除奉朝請，雖在朱門，閉影不交外物，唯以披閱為務。朝儀故事，多取決焉）。王世貞稱他為「董狐」很可能出於主觀想像與自我投射：王世貞從未擔任史官之職，但他搜求當朝史料掌故，成果豐碩。⁹⁴他因此自稱「弇州外史」，自詡為無位之史官。其道教文獻評論，則以史官的角度去裁斷玄門之

⁸⁹ 厲鶚：《南宋院畫錄》，《影印文淵閣四庫全書》本，卷二，頁十二下。

⁹⁰ 《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1982年），〈魏西河石壁谷玄中寺釋曇巒傳三〉，頁1596；《蘇軾文集》（北京：中華書局，1992年），〈葆光法師真贊〉，頁637。倪瓚的名作「梧竹秀石圖」（現藏故宮博物院），正是為其知交的道人張伯雨所作。

⁹¹ 原文謂：「此輩正如假古董，往往入富貴公卿家。文衡山先生見偽物必為題跋，甚則昂其直，使售者小有所濟。余之待老人也亦然。」見陳繼儒：《眉公見聞錄》，收入《眉公雜著》（臺北：偉文圖書出版社影印明刊本，1977年），卷六，頁十五下至十六下。

⁹² 王世貞：〈桓真人昇仙記〉，頁十一下。

⁹³ 姚思廉：《梁書》（北京：中華書局，1973年），頁743。

⁹⁴ 參考孫衛國：《王世貞史學研究》（北京：人民文學出版社，2006年）。

事，以正史糾正道教文獻的誕妄為己任。換言之，「玄門董狐」就是王世貞的夫子自道，而他的對手則是「不通史學」的「玄門操觚之士」。⁹⁵當時通行的《歷代真仙體道通鑑》乃出自元代道士趙道一之手，自然也成為他針對的對象。王世貞對《真仙體道通鑑》的糾彈，就佔了《道經書後》卷一五九的大半。⁹⁶

除了從歷史文獻的角度糾正道書的錯誤外，王世貞道教評論的另一主要論點，就是「不事黃白男女」。上面已提到，《道經書後》的前半段是書法收藏的展覽，而後半段佔最大篇幅的，就是一系列批評道教服食與男女雙修的文字。〈書悟真篇三注後〉指出，張伯端作《悟真》的大指有二，一是從身中求金丹，一是從身外求金丹。王世貞認為，所謂身外之說，即是《楞嚴經》所謂的「精行仙」。《楞嚴經》謂「精行仙」能「堅固交媾而不休息，感應圓成」，擁有類近於採陰拔陽的法術。王世貞不否定此術的存在，但厭惡其格調低下，成效難得，更易生危險。薛式與陸墅對《悟真》中涉及男女之說者尚且語多隱晦，陳致虛卻張大其事，所以他才是《悟真》的最大罪人。⁹⁷

王世貞對陳致虛的批判，是從名教與佛教兩個立場出發的。他責罵陳致虛鼓吹男女之說，「滅天道，傷人理」，是「王法之所不容，而地獄之所精俟」，「王法」與「地獄」正是名教與佛教的對應。陳致虛的另一罪名是「侮聖言」。王世貞所指的並不是儒家聖人，而是佛祖與達摩祖師。陳致虛所謂「逆之則為仙為佛」，其實是很基本的道教修煉原則，只是他把成佛也歸結於「逆之」之功，觸動了王世貞的強烈反感。王世貞謂「身外之法」或可成仙，但絕不可能成佛：難道佛祖與達摩兩位聖人要靠採丹於女子來成道嗎？此外，陳致虛引用佛經來形容雙修的境界，亦為王世貞所拈出，逐一批判。王世貞的批判，絕對不是對典籍的研討，只是本諸士人名教與佛教的價值觀，責罵不道德的道教末流。⁹⁸

王世貞也從道家與道教源流的角度，以純粹的道家子學與後來混雜詐偽百出的道教二分對立。王世貞指責陳致虛嚴重偏離了張伯端的本意，他根據署名張伯端的〈金丹四百字〉，指張伯端生前或許已知薛式的注將會混入男女之說，所以特地寫成〈金丹四百字〉來加以矯正。〈四百字〉也有可能是白玉蟾所偽託，旨在闡述張伯端之意，澄清男女雙修之誤，而白玉蟾從陳楠所受的，才是張伯端的真傳。⁹⁹從此推論下去，男女之說本身就偏離了「上古」的道教經典，《黃庭》、《道德》此「二聖經」根本就沒有雙修之說。採取之說興起於「中古以後」，在漢武帝時始盛。所謂《彭祖經》與《素

⁹⁵ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一五八〈三茅真君傳後〉，頁九上。

⁹⁶ 王世貞：〈書真仙通鑑後〉，頁一上至十三上。在《弇州山人續稿》卷一五九裏，王世貞著意分辨方士與真正神仙的分別，也可能是出於對專業道士及方伎、術士的鄙視心理。

⁹⁷ 王世貞：《弇州山人續稿》，卷一五八〈書悟真篇三注後〉，頁十八下。

⁹⁸ 同上注，〈書金丹四百字後〉，頁二一上。

⁹⁹ 同上注，頁二二上。

問》，都是後人附會，「以迎合人主之淫心而已」。雖然《參同契》與《悟真篇》稍涉雙修之意，但要到薛式等人精研此說並張大其辭，雙修之說才風行天下，所以他與陳致虛都是玷污道教的罪人。¹⁰⁰

反對房中術正是曇陽信仰的要旨。曇陽化去前留下八戒，其中第八戒「不是黃白男女」最為當時士人所重視與稱道，沈德符甚至誤以為這是第一戒，由此稱頌曇陽子「和同三教，力擯旁門」。¹⁰¹若將沈氏之論與莫是龍所謂「曇陽事大有助於名教」併讀，¹⁰²曇陽「以貞節得仙」的身份便極具象徵意義：完美的德行，讓曇陽站在道德高地之上，把雜糅各種方術及旁門左道的道教淨化，以合於名教。外丹與男女雙修，一直是道教最容易受到攻擊的弱點。但在十六世紀，方士遊走於宮廷、權臣、士人之間，傳播各種奇術，無疑有利於這種言論進一步發揮。¹⁰³

王世貞之論的確是針對當代人所發，而不是道教史的泛論。此卷中最引人注目的言論，莫過於將房中術等旁門左道跟名將譚綸、權臣張居正連在一起，肆意謾罵。將張居正牽扯至旁門左道的說法，其實甚能反映王世貞道教評論背後的價值觀，在此應作詳細討論。張居正被王世貞視為曇陽子的敵人，源自於萬曆九年（1581）言官上疏彈擊曇陽子與其信徒一事。是年五月辛未，先有戶科給事中牛惟炳論曇陽子妖妄，一月後雲南道御史孫承南繼之而起，論「大臣舉動亂常」，所謂的大臣便是王錫爵。孫承南更譴責王世貞撰〈曇陽大師傳〉蠱惑人心，並牽連到王世懋。不少記載都認為這是張居正對王錫爵與王世貞的攻擊。王世貞本人所寫的《嘉靖以來首輔傳》對此事有詳細的敘述，傳中謂牛維炳等乃承張居正之意來攻擊曇陽子，張居正對此也沒有反對的意思。這樣一來，這位權臣不但修習旁門左道，私德有虧，更成為曇陽之教的迫害者。¹⁰⁴

王世貞之所以猛烈批評張居正修習「黃白男女」的旁門左道，且把他塑造成曇陽子與王錫爵的迫害者，應不僅是個人恩怨與政治利益衝突使然。¹⁰⁵在十六世紀的士

¹⁰⁰ 同上注，卷一八三〈張太學〉，頁七上。

¹⁰¹ 沈德符：〈假曇陽〉，頁593。

¹⁰² 莫是龍：《筆塵》，《叢書集成新編》本（臺北：新文豐出版公司，1985年），不分卷，頁203。

¹⁰³ 楊啟樵：《明清皇室與方術》（上海：上海書店出版社，2004年），頁75-109。

¹⁰⁴ 王世貞：《嘉靖以來首輔傳》，《影印文淵閣四庫全書》本，卷八，頁十七下至十八下。《四庫全書總目提要》對王世貞此書的評論，可備參考：「惟世貞與王錫爵同鄉，錫爵家嘗妄言其女得道仙去，世貞據為作傳。當時劾錫爵者，或并劾世貞，及世貞作此書時，仍載入曇陽子事以申巳說，不免文過遂非。其餘所紀則大抵近實，可與正史相參證，不以一節之謬棄其全書也。」見《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館影印武英殿本，1983年），卷五八，頁八上。

¹⁰⁵ 他們的對立似有被《明史》等史籍誇大的成份。萬曆十二年張居正死後，王世貞對喻邦相
〔下轉頁267〕

人文化中，張居正幾乎蒙上了所有的污名：專權、奪情不孝、違反名教、從事淫穢的旁門左道。他正好象徵嘉靖、隆慶、萬曆三朝以來的方士橫行、政治混亂，成為一切罪惡的根源。沈德符對此說的發揮，更能體現王世貞的價值觀。

在沈德符的筆下，嘉靖時代陶仲文等術士亂政，以及後來張居正柄國，其實是一體之兩事。在〈祕方見倖〉一文中，沈德符建立了一個方士、武將、權臣間授受淫邪方術的系譜：

陶仲文以倉官召見，獻房中祕方，得倖世宗。官至特進光祿大夫柱國少師少傅少保、禮部尚書、恭誠伯，……至八十一歲而歿，賜四字諡。其荷寵於人主，古今無兩。時大司馬譚二華綸受其術於仲文，時尚為庶僚，行之而驗。又以授張江陵相，馴致通顯，以至今官。譚行之二十年，一夕御妓女而敗，自揣不起，遺囑江陵慎之。張臨弔痛哭，為榮飾其身後者大備，時譚年甫踰六十也。張用譚術不已，後日以枯瘠，亦不及下壽而歿。蓋陶之術，前後授受三十年間，一時聖君哲相俱墮其彀中，叨忝富貴如此。¹⁰⁶

把方士、「談兵」的文臣野心家、權臣三者以「黃白男女」「旁門左道」這條線索一以貫之，一網打盡。沈德符也使我们理解，王世貞為何在討論陳致虛時，同時咒罵譚綸與張居正兩人。王世貞與沈德符針對的並非譚綸、張居正等人，而是明代政治與士風種種糾纏不清的問題。透過否定「張居正」與「譚綸」這些符號，彰顯這種厭惡政治與方術的價值觀。王世貞所崇尚的價值，正與旁門左道、方士、權臣政治處於對立面；而正是這種價值觀，模塑了王世貞的道教書寫。

〔上接頁266〕

解釋他不接受徵召的原因，其中一點是「江陵故不引蔽僕，僕非力與抗者，今奈何從諸賢茹拔？」見《弇州山人續稿》，卷二〇一，頁五上。王世貞又自謂「非江陵公所讎棄者」，見《弇州山人續稿》，卷一七五〈與潘大司寇〉，頁一上。此見王世貞未有投入反張居正的政治陣營，也無意加入清算他的行列。孫衛國認為他們的對立來自官僚與知識份子兩種士人角色的衝突，但兩人仍保有同年的私誼，可備一說。見Sun Weiguo, "Different Types of Scholar-Official in Sixteenth-Century China: The Interlaced Careers of Wang Shizhen and Zhang Juzheng," *Ming Studies* 32 (Spring 2006), p. 32。此外，言官關於曇陽子的議論，最後不了了之，未對王錫爵與王世貞造成更大影響。見談遷：《國權》（北京：中華書局，1989年），頁4390。更重要者，這很可能是由張居正親信徐學謨出面調停所致。見徐學謨：《歸有園稿》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆二十一年（1593）張汝濟刻四十年（1612）徐元嘏重修本（1997年），卷十五〈復王和石督學〉，頁十下。Ann Waltner 亦謂徐學謨站在世貞、錫爵的一方來調停此事，見Waltner, "T'an-yan-tyu and Wang Shih-chen," p. 109。王世貞對徐學謨的致謝，見《弇州山人續稿》，卷一七五〈徐宗伯〉，頁十上。

¹⁰⁶ 沈德符：《萬曆野獲編》，〈祕方見倖〉，頁546。

屠隆的〈列仙傳補〉

《鴻苞》一書結構鬆散，題材分類不明確，常被誤以為只是各家言論的大雜燴，其實這些漫無體例的雜亂篇章，都包含著屠隆的個人立場與思考，¹⁰⁷〈列仙傳補〉一章即是最好的例子。〈傳補〉看來只是鈔掇已有的神仙與異人傳記，為《歷代真仙通鑑》補進明代的記載。只有結合《鴻苞》的其他篇章，以及屠隆文集中的相關文字，方能掌握它的意旨，了解屠隆道教書寫的語境。

屠隆雖然是王世貞所提拔的門徒，但從一開始就不甘於完全順從王世貞，後來更因宋世恩案與師交惡，此後陸續撰寫的《鴻苞》篇章，就處處與王世貞立異，隱然有針鋒相對的意味，¹⁰⁸例如屠隆在《鴻苞》每每強調草根的士人或方外之士比精英貴胄更有成仙的機會，就是針對王世貞的言論而來。王世貞曾以李林甫及其女騰空為例，說明「大抵宰官貴臣多夙生有來歷者」。¹⁰⁹屠隆認為，「自古成仙者多自寒素布衣」，他們都有深山苦行、草衣木食的經歷，寂寞艱辛，灰心無他，執志不變，然後仙真「嘉其有志，愍其勤苦」，才會傳授出世大道與長生度世之方。帝王已經享盡人間富貴，如果又能坐得長生祕方，是完全不合理的。¹¹⁰

更重要者，屠隆的道教評論擺出較為同情玄門中人的姿態，以示與王世貞有別。前述王世貞自許為「玄門董狐」，以正史糾正道教文獻的記載；屠隆恰恰相反，他反對正史對玄門的壓迫，要寫出以道教為本位的歷史。他自陳撰寫《鴻苞》的目標是要「總持三教之大道，品衡萬古之人物」，是歷來正史作者所未能完成的責任。¹¹¹屠隆認為歷代史臣在詆排神仙時，其實也沒有按照一貫的標準：

張子房辟穀而書其卒，謂其卒不成仙；淮南王不與八公仙去，乃諱不言，而稱其反誅，謂恐啟後世人主好神仙之漸，是則然矣；然至唐司馬子微軒轅

¹⁰⁷ 姚旅形容《鴻苞》猶如被「百衲衣」或「寄售骨董肆」，「終非己物」。見姚旅：《露書》，《四庫全書存目叢書》影印明天啟刻本（1995年），卷五〈韻篇下〉，頁十六下。

¹⁰⁸ 萬曆十二年，屠隆在北京任職禮部主事，與西寧候宋世恩友好，常作客於其家。仇家遂趁機上疏，指控屠隆與宋世恩夫人有私情，屠隆因而削籍。屠隆曾希望他的贊助人、當時的文壇盟主王世貞能為他平反，王世貞卻不但不信任屠隆清白，更在交遊間譴責屠隆文人無行。此後屠隆雖未與王世貞斷絕來往，但來往書信常常針鋒相對。見沈德符：《萬曆野獲編》，〈曇花記〉，頁645。參考徐兆安關於此事的考述：〈十六世紀文壇中的宗教修養〉，《漢學研究》（待刊）。

¹⁰⁹ 王世貞：〈書真仙通鑑後〉，頁十三上。朱國禎也有類似的論述：「士大夫踐清華者，非佛與仙，即精靈也。從仙墮者，爽朗有幹濟，從佛墮者慈，從精靈墮者貴，而貪狼敗類。」見朱國禎：《湧幢小品》，《四庫全書存目叢書》影印明天啟二年（1622）刻本（1995年），卷二九〈逢呂僊〉，頁十五下至十六上。

¹¹⁰ 屠隆：《鴻苞》，卷十〈持論〉，頁三九上。

¹¹¹ 同上注，頁二上。

集，宋陳圖南諸公，彼獨非清虛學道，業登仙品者耶？乃極其嘉許，若深所羨慕而不能置一貶辭，何也？¹¹²

屠隆的立論其實頗為粗疏，他不顧各史書的不同語境，將歷來的史官歸併成同一個體，攻擊一些不存在的矛盾。¹¹³除了一再聲稱神仙的存在班班可考外，屠隆也沒有提出文本上的證據來支持自己的說法，只有一直以不同的罪名加諸他所假想的論辯對手而已。¹¹⁴雖然同樣本諸文字證據以證明神仙存在，但與王世貞（及胡應麟，詳後）不同的是，屠隆只專注於抒發己見，對於引用證據所涉及的種種文獻問題，並無太大興趣。

屠隆回應王世貞的方式是，從各種當代稗史軼聞中，檢出被士大夫質疑、鄙視的玄門中人的事跡，將他們編進神仙系譜裏。〈傳補〉中除了名將名臣相傳成仙者如王越、王陽明與程濟等外，所補的以明朝開國以來的江湖異人與方士為主。屠隆不只確認一些國初傳說人物（如周顛、張三丰、冷謙、鐵冠道人）的神仙身份，更將多位活躍於明中葉以後的方士排進神仙的行列，包括尹繼先（尹蓬頭）、赤肚子、雷蓬頭、呂疙瘩、張皮雀、王士能、李福達等。對士人來說，這些方士最有名的是弘治時代的尹蓬頭（傳說中王陽明曾受他點化），他在士論中的評價也最高。¹¹⁵嘉靖年間的赤度（肚）子在士人間則頗有惡名，顧起元即指他施行骸人聽聞的邪法：「其術取初生嬰兒烹噉之，或剉其骨以為粉，以是為延年劑。家畜妾十餘人，孕將免，輒以藥墮而如法餌之，它所陰購而餌者，不知幾何人矣。」¹¹⁶屠隆甚至還將以彌勒信仰鼓動民眾作亂、被朝廷斥為妖人的李福達補進神仙的系譜裏。¹¹⁷

除了與王世貞立異以外，屠隆之所以強調他對玄門之士的同情，也與他跟馮夢禎的爭論相關。這場爭論最能突顯當時文人對待玄門之士的不同態度，故詳述於此。¹¹⁸曇陽子信徒之中，屠隆與馮夢禎同年進士，既是密友，也是論敵。萬曆十五

¹¹² 同上注，卷二七〈與汪司馬論三教〉，頁二五上。

¹¹³ 屠隆特別提到史官如陳壽、范曄、魏收等。見屠隆：《鴻苞》，卷十四〈詹炎下〉，頁三下。

¹¹⁴ 屠隆稱排斥道教者冒犯了接納佛道的明太祖。見屠隆：〈持論〉，頁四八下。

¹¹⁵ 見顧起元：《客座贅語》（北京：中華書局，1987年），〈尹山人〉，頁260；又見錢德洪、羅洪先：《陽明年譜》，收入《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁1225。

¹¹⁶ 見顧起元：《客座贅語》，〈王司寇〉，頁225；又見王衡：《緜山先生集》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆刻本（1997年），卷十一〈李赤肚小像贊〉，頁十六下；陳夢雷等：《古今圖書集成》（臺北：鼎文書局，1985年），卷二五八，頁五上。

¹¹⁷ 李福達事見張廷玉等：《明史》（北京：中華書局，1974年），頁5428。

¹¹⁸ 黃卓越曾以馮夢禎與屠隆的案例，說明相對於道教，佛教在理論上所佔的優勢，可供參考。見黃卓越：《明中後期文學思想研究》（北京：北京大學出版社，2005年），頁266–81。但其說忽略了宗教信仰認同與哲理討論間的分別，對於屠、馮二人語境的掌握，也與本文多有不同，讀者可互相參讀、判斷。

年，馮夢禎致書屠隆，批評他跟從玄門之士修習黃白男女之術，勸其停止。¹¹⁹屠隆則把此事解釋為馮夢禎本諸禪宗的立場來批評道教。¹²⁰曇陽子為道教神仙，但其信徒之中，除了王世貞、屠隆外，瞿汝稷、馮夢禎等都是當時有名的佛教居士，加上曇陽信仰中的義理部份頗有重佛輕道的傾向，屠隆的解釋似乎合情合理。然而細讀馮夢禎的批評，就會發現這不是單純的佛道教理衝突：

談玄者紛紛甲可乙否，迄無定論。秦皇漢武竭天下以奉之不足，徒為後世笑，何況我輩？請以一丸泥封戶，而專意無生之業何如？不然如謝生之說，其作用在一身，即無大效，亦無大害。若黃白女鼎之說，為害甚博，拒之可也。足下慧業文人，不為神仙，不害千古，幸不為此輩所惑。足下比來生計何狀？能經年不出門，豈真得點化術乎？一笑。¹²¹

馮夢禎在不久後又有一信，更全面地攻擊玄門中人：「足下比道業何似？玄門中人自聖賢至盜賊種種俱有，聖賢不常得，而盜賊比比。且其所挾，人人異端，汪洋汗漫，莫知適從。如治氣養心之術則熟聞之矣，擇一而行，久自見效，豈賴此輩？願足下悉屏之，毋溷乃公為也。」¹²²批評的重點，並不是要屠隆捨棄道教的修煉方法與學說，而是不滿屠隆所交往的玄門中人。馮夢禎認為他們的人格操守不可靠，不應該混雜在「我輩」（士人）之間。馮夢禎要在「我輩」與「此輩」間劃清界線，為「我們」確立定義。他的態度與猛烈批評方與時等山人型方士的耿定向甚為相似，分別在於耿定向在討論三教教義的修辭中，接受融匯佛、道的義理，但在現實生活中，對江湖術士的批評卻十分決絕；馮夢禎則既在學理上重佛輕道，在生活中更要與「此輩」玄門畫清界線。

在別人面前，屠隆把馮夢禎的批評視為持佛家門戶之見者對道教義理的攻擊。他對友人傅光宅說：「開之解禪宗多聞彊記，掎擊玄門不遺餘力，然廓落宏肆未就實際，說經說典，口墜天花，機鋒誠難與抗，而貢高浮氣欲傾須彌山。開之每對僕風生，僕冷然了無酬答，謹避其鋒而心殊不以為然。」¹²³但這很可能只是屠隆在人前說的門面話，內心其實十分清楚馮夢禎的攻擊對象，絕不會以為他只是單純地「說經說

¹¹⁹ 馮夢禎：《快雪堂集》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆四十四年（1616）黃汝亨朱之蕃等刻本（1997年），卷三三〈與屠長卿〉，頁二上；卷三九〈報屠長卿〉，頁三上。

¹²⁰ 屠隆：《白榆集》，卷八〈答傅伯俊〉，頁十八上。

¹²¹ 馮夢禎：〈與屠長卿〉，頁二上。

¹²² 同上注，頁三上。

¹²³ 屠隆：〈答傅伯俊〉，頁十七下。此信所謂「在世出世，各闡道場」正是討論明代三教論者所常採用的資料。見Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993), p. 72。此處說明屠隆此信的語境，可見三

[下轉頁271]

典」而已。從屠隆的回信可知，馮夢禎所針對的其實是屠隆所奉為師的方士聶道亨。聶在江湖上以賣藥為生，屠隆說他的法術「非人莫授」，祕藏五十年，未嘗向人吐一字。屠隆在西湖事聶道亨，聶遂授之以祕訣。¹²⁴屠隆不但重申聶道亨確實有延年之術，並為他以賣藥營生辯護，藉此批評士大夫對方外之士的偏見：「人不好道，求多於方外太苛。方外人無辟穀術，未免以口腹累人。最黠亡賴者，不過計取升斗耳，便譁然指以為大盜。盜亦或有之，其機關手段亦何能有加於我？士大夫真心學道者斷不可常作如是觀，常作如是觀，雖鐘呂到門亦見麾斥，鶴背上人千萬不肯下來。」

方外之人容或有謀利的行為，但未嘗不值得體諒。若論陰謀計算，方外人如何能勝過士人？所以士人根本無須過份猜疑防備。修道人本應多方求師，「所師既多，豈能一一而盡聖賢哉？」若如馮夢禎般苛刻，就絕無機會遇上「真師」。從表面看來，屠隆似乎只是以可能被騙為代價，換取遇上「真師」的機會，但他的思考絕非如此膚淺，背後還含有一種「尚樸反智」的價值觀：「今人學道只是太聰明，善趨避，好分別，有堤防。與方內方外人稍周旋，而身常立於善巧方便地。……古人云：學道須學呆學痴。」¹²⁵馮夢禎站在士大夫的本位，防備、猜疑、排斥玄門之士，正是屠隆所謂太聰明、好分別、有堤防。屠隆「尚樸」的思想讓他較能同情玄門之士，特出於同時不少士大夫的見解。可是，我們也不能忽略一點，就是屠隆的同情是建立在他與馮夢禎的論辯之中，是他的自辯之辭。兩人的辯論既是就「黃白男女」罪名所作的指控與辯護，更是境界的競爭：馮夢禎推崇道德純淨、教理高明的修養方式，屠隆對此其實無可非議，遂釜底抽薪，指馮夢禎太過聰明機巧，而以「痴呆」自居，顯示自己有不計算、不分別的更高境界。

胡應麟的《玉壺暇覽》

研究胡應麟的學者，往往將《少室山房筆叢》理解為考證學或文獻學的著作，因而無法掌握《筆叢》中大量奇異事物與道教名物的內容。¹²⁶部份較近期的研究置於新儒學

〔上接頁270〕

教論背後的複雜性，往往並非如字面般單純。關於屠隆在三教問題上的立場，明末人已難以理解，如王弘就片面地將《鴻苞》定位為「崇佛抑儒」。見王弘：《山志》（北京：中華書局，1999年），〈屠隆〉，頁98。

¹²⁴ 屠隆：《栖真館集》，《續修四庫全書》影印明萬曆十八年（1590）呂氏栖真館刻本（1995年），卷十三〈與龍伯貞〉，頁二八下。在此之前，王世貞方士曾為喻隱雲所瞞騙，屠隆隨即在交遊間炫耀他獲得真師傳授，以展示他比王世貞更有修道的誠意與機緣。見屠隆：《栖真館集》，卷十四〈與汪伯玉司馬書〉，頁一上。

¹²⁵ 屠隆：《栖真館集》，卷十九〈再畚馮開之〉，頁三一上。

¹²⁶ 林慶彰批評胡應麟的道教評論好奇好怪，無當於考據。見林慶彰：《明代考據學研究》，

〔下轉頁272〕

發展的脈絡下，也難以完全解釋這些內容如何產生。¹²⁷本節提出兩點：王應麟的道教書寫有很大部份承接自王世貞，只有與王世貞（或加上屠隆）的文字並陳，才能確切地理解胡應麟寫作的語境；另一方面，縱然胡應麟順從王世貞的論述，但卻不代表他毫無主見，在他的道教評論中，與王世貞與屠隆都有不同的自我定位。

從《筆叢》中的道教評論，不難發現胡應麟在討論的議題上對王世貞亦步亦趨。其中與王世貞關係最密切的，莫過於張氤與洪崖先生的考證。¹²⁸王世貞五十歲壽辰時，王世懋贈與「洪崖先生像」，王世貞遂撰寫唐代的張氤與上古的洪崖先生兩人的考證。¹²⁹其實並不難考，趙道一的《真仙通鑑》已將張氤的生平交代清楚。世貞不厭其詳地羅列證據，主要不是為了得到確切的結論，而是在「考證」的過程中，標榜張氤與自己同樣有「好古」的熱情（始余嗜古書畫器物幾成癖，乃先生更甚焉）。王應麟《玉壺》花了六個條目來表彰王世貞的這項「考證」，以考證的標準來說更是無謂，除了推崇王世貞好古以外（仙家好古者莫如張洪崖），可說是毫無作用。¹³⁰若不從人際關係著眼，我們將無法解釋這條目的必要性。

王世貞的影響力更散見於《暇覽》各卷。第二卷羅列「帝王賢哲沒為明神，生有所自」的名錄，乃承襲王世貞的《宛委餘談》中所登錄而來。¹³¹我們現在讀到這些名錄，難以明白有何意義：似類書而只有零星類目，無甚翻檢價值；似考證但又無所辨證。但在十六世紀，這卻是文人博學的證明：鈔錄眾多神仙名號，即是藏書與檢書能力的展示，換言之，這些名號就是可供炫耀的收藏品。第三卷前半整理神仙名號相類而混淆者，其實也可能是出自王世貞的影響。《宛委餘談》羅列不少同姓名的

〔上接頁271〕

頁206。但他也從考訂民間傳說的角，推崇胡應麟的八仙考證。近年關於胡應麟學術的論著，更回避他的道教評論。王嘉川只以不到一頁的篇幅帶過《玉壺暇覽》，而完全沒有探討其內容。見王嘉川：《布衣與學術：胡應麟與中國學術史研究》（北京：商務印書館，2005年），頁494-95。呂斌《胡應麟文獻學研究》（北京：中國社會科學出版社，2006年）更是隻字未提。

¹²⁷ Bol, "Looking to Wang Shizhen," pp. 99-137.

¹²⁸ 研究胡應麟生平者，多著意反駁《明史》胡應麟貢諛王世貞之論。他們認為胡應麟並非刻意奉承王世貞，兩人的關係是出於誠懇的互相尊重。早年如吳晗：〈胡應麟年譜〉，載《吳晗史學論著選集》（北京：人民出版社，1984年），頁388；近年研究如王嘉川：《布衣與學術》，頁24-65；都在這個問題上花費不少筆墨。我認為，這些辯護不是出於對胡應麟人格的特殊偏好，就是因為預設奉承代表缺乏創造力，不能展現胡應麟作為考證先驅的特殊地位。事實上，「奉承」或「尊重」是後人的價值判斷，無須也無可多辯，對於胡應麟的「考證」議題淵源自王世貞，他們卻置之不理。

¹²⁹ 王世貞：〈錢舜舉畫洪崖先生〉，頁十五下。

¹³⁰ 胡應麟：《少室山房筆叢》，卷四十，頁414。

¹³¹ 《宛委餘談》由王世貞以撰寫《藝苑卮言》所剩下的材料輯成，可視為《卮言》的附錄。

古人，王喬即是其一。¹³²另一方面，這也是順應當時整理史上相同姓名的風氣。輯錄同姓名始自以博學聞名的梁元帝，直至十六世紀晚期重新流行，成為當時務博文人展示博學的一種方式。楊慎文集中已有此類論列，較後期的成書，則有余寅著、周應賓補的《同姓名錄》等。¹³³值得注意的是，余寅的序言也將博學與文壇鉅子連接起來：「嘉隆間作者輩起，方聞嗜古之士，濟南則李于鱗〔攀龍〕，東海則余僧杲〔寅〕。兩先生之為文，非六經周秦語不道，非擢腎搯肝不出。」¹³⁴這再一次證明前段所述，至少有部份十六世紀的「博學」論述，其實是淵源自詩文寫作與評論。

這可從胡應麟與王世貞間的關係理解。胡應麟是王世貞提拔的門徒，不但詩文創作得到王世貞贊譽，連從事「本朝博綜之學」，也因王世貞的品題而成名。¹³⁵當時王世貞已去世，胡應麟似乎再無奉承的必要。但不可忽略的是，胡應麟尊崇王世貞，其實同時也是為標榜自己的名聲。這可從屠隆的經歷印證：屠隆雖與王世貞交惡，但在王世貞身後仍不得不推崇其文學成就，因為當時人正是以王世貞為坐標來理解屠隆的地位。胡應麟與屠隆不同之處在於，他從開始就沒有試圖分享（或挑戰）王世貞作為文壇盟主的權力。這一方面是性格使然，也由於當時的文壇頗為重視流品，胡應麟一直未有進士出身，所以在文壇上也沒有達到應有的地位。¹³⁶因此，他的道教評論極少個人的價值判斷，多補充前人（尤其是王世貞）的說法，再作考證。既沒有像王世貞般一面展示個人收藏，一面慷慨激昂地批評黃白男女與權臣，更不像屠隆高調地「評衡三教大道」，藉這些議題與王世貞及其他時人對抗。胡應麟的道教評論無須為多方面的個人議題服務，因此可以將這些評論以專題考證的形式編集。《暇覽》第一卷編輯馬端臨等各家說法，成為一篇道教文獻的目錄學通論。縱然篇幅不長，但已遠比《道經書後》與《鴻苞》更有成書的規模。

雖然如此，《暇覽》還是包含著胡應麟的個人色彩，不完全是跟隨王世貞或是其他人的論述而來。《暇覽》第一卷是壓抑個人存在感的學術源流論，二、三卷是延續王世貞所提出議題的考證，要到最後一卷中，胡應麟個人的經歷與個性才比較鮮明。此卷的引言說，在道書中，他家鄉的金華山屬三十六洞天，傳說中是神仙窟宅，赤松子皇初平等仙人的奇蹟，正在此發生。因此，他搜集故鄉的道教事跡，成

¹³² 王世貞：《弇州四部稿》，《影印文淵閣四庫全書》本，卷一六二，頁八下。

¹³³ 楊慎：《升庵文集》，《影印文淵閣四庫全書》本，卷五十〈同姓名〉，頁十二下。

¹³⁴ 閔洪學：《同姓名錄》，《影印文淵閣四庫全書》本，〈序〉，頁一上。

¹³⁵ 王世貞：〈答胡元瑞〉，頁九上。

¹³⁶ 朱彝尊曾以布衣謝榛與進士李攀龍交惡的例子，指陳明代文壇「重資格」的現象。見朱彝尊：《靜志居詩話》，頁387。後來黃宗羲的文論亦重視縉紳與韋布之別，見黃宗羲：〈范母李太夫人七旬壽序〉，載《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第10冊，頁668。

為《瑕覽》的末卷，「庶朝夕諷詠如躬睹之，萬一異時為邂逅之階云」。¹³⁷萬曆十六年（1588），胡應麟三十八歲，身患重病，遂對外宣稱有修道求仙的塵外之想，並以「皇初平叱石成羊」的道教典故，自號為「石羊生」。由胡應麟起草、王世貞完稿的〈石羊生小傳〉，就提到他少年時的求仙之想。¹³⁸後來（萬曆二十年，1592）《暇覽》特闢一卷討論金華道教典故，亦淵源自此。胡應麟稍後所寫、談論佛教典籍的《雙樹幻鈔》，卻沒有類似的表現。¹³⁹由此觀之，《暇覽》的末卷應是胡應麟為其道教親身體驗而寫的。此外，此卷多有明知在文獻上為偽作，但仍以保存鄉邦文獻為由而留下記錄，例如「成君平」條乃趙道一《真仙通鑑》鈔襲皇初平事所衍生出的故事，但此故事僅見於《通鑑》，故仍收進《暇覽》內。胡應麟又收錄他認為有趣可誦的偽作仙詩數首。¹⁴⁰胡應麟的道教文獻評論雖仍以教外的考證「糾正」宗教內部的文獻為基調，但在涉及自身體驗時，卻保持著一種較為寬鬆的意態。換言之，胡應麟沒把此議題「說死」。

這種態度的成因，也很可能是胡應麟並未對外表現他熱衷於曇陽信仰，因而未有如王世貞及屠隆般，在宗教議題上處處與人爭辯。萬曆九年，王世貞邀請胡應麟參與曇陽崇拜，並稱許他有「仙才」。¹⁴¹胡應麟在回信中先用極盡浮誇之辭來推崇王世貞的修養，表示古往今來，只有極少數的菁英才有資格成仙，然後聲稱自己絕對不敢對此妄想，婉拒王世貞的邀約：「深惟根株鈍弱，運數涼蹇。馳驅不朽之場，已為溢分；覬覦長生之業，切慮無階。」¹⁴²胡應麟所謂「溢分」與「無階」更可如此解讀：胡應麟謙稱自己本來就不配參與文壇上的競爭，在「長生之業」的宗教修養上，更不敢與「有階」的王世貞相比。《暇覽》所呈現的狀態，也可以由此解釋。首三卷所討論的道教文獻與名目，就算如何瑣碎，仍可說是屬於一個全國性的傳統，因此胡應麟謹守王世貞所立下的範圍，未如王世貞般將個人的色彩加進道教文獻評論裏（如前述的展示收藏）。末卷談論的是他家鄉金華的文獻，就算加進個人的元素，也不會有僭越王世貞的嫌疑。胡應麟可說是將自己的形象定位在地方傳統，以尊崇全國性的盟主王世貞。

此外，胡應麟也明確地表示，文辭成名遠比修道成仙來得重要。萬曆年間，無論出自真心或故作姿態，文人都多有為文辭之業損害健康或修養而感到憂慮或後

¹³⁷ 胡應麟：《少室山房筆叢》，卷四五，頁466。

¹³⁸ 胡應麟：《少室山房集》，卷八九〈石羊生小傳〉，頁十三上。

¹³⁹ 胡應麟：《少室山房筆叢》，卷四七至四八。

¹⁴⁰ 同上注，卷四八，頁470-71。

¹⁴¹ 王世貞：〈答胡元瑞〉，頁三下。胡應麟應王世貞的要求撰寫關於曇陽子的詩歌，此信為王世貞的回應。

¹⁴² 胡應麟：《少室山房集》，卷一一二〈再報元美中丞〉，頁四上。

悔，¹⁴³王世貞「大為才鬼勝頑仙所誤」之論就是最顯著的例子。¹⁴⁴他在修養與文辭之間故作掙扎，搖擺不定，藉自我譴責來炫耀文才。屠隆也同樣常表示戒絕文辭以助修養。與這兩人相比，胡應麟卻很誠實地選擇文辭與學問。他在《莊嶽委談》提出，若論文藝與技術，神仙不一定及得上凡人。¹⁴⁵相較於長生不老的神仙想像，胡應麟似乎更珍視人間的文學與藝術。在討論當時名文人宗臣的說法時，他更明確地表達這種態度。宗臣說：「大丈夫處世，上之周遊八極，次之便當為詞客橫行千秋。」成仙是最高遠的夢想，其次就是以文章留名千古。胡應麟「每笑此君失言」，因為：

疇昔道家者流，羽化尸解不知凡幾，後皆展轉漸滅， 蠶無聞。求其姓名，邈不可得，與草木腐何異？中間稚川弘景一二有聞，自以依附辭章故，匪曰神仙庸？詎若原、遷、甫、白數公，頌聲燁燁，塞人口耳。讀其遺集，如兩儀七曜，光彩常鮮；玩其成言，則風氣性情，恍忽生動。此乃吾所謂長生不老，非服食煉養蟬蛻鳥伸之謂也。藉令宗生而在而聞吾言，定當俛首輸伏。足下以為何如？¹⁴⁶

從思想史的角度來看，這只是很普遍的以不朽代長生之論，不足為奇，但在當時文人的語境中，胡應麟的立場卻是重要的抉擇。無論屬於哪個派別，十六世紀的文人都往往在中年以後宣稱自己已對追求文辭感到厭倦(或徬徨)，然後轉向宗教信仰與修養。在這種風氣，加上王世貞圈子內的宗教氛圍下，胡應麟可說很能把持己見。他順應博、雜、奇、異的潮流，成為以博學聞名的學者。但對於像王世貞與屠隆般，在宗教議題上大發議論，則不見得有興致。這立場已婉轉地呈現在他的文字裏：他只相信文本考證可以「辨偽」，排除不可能的神仙記載，卻未有進一步作「判教」式的評論。因此，胡應麟的道教評論在回應王世貞的命題(甚至可說是奉承王世貞)之餘，也能找到自己的定位，並曲折地呈現他在潮流與同儕間的自我定位。換言之，《玉壺暇覽》雖然看起來是客觀的考證著作，其實與王世貞、屠隆的道教評論一樣，是一種個人立場的表現，只是胡應麟的立場與表現方式均與他們不同而已。

¹⁴³ 至少自唐代以下，詩文寫作耗損精神的說法已十分普遍。見Judith Zeitlin, *The Phantom Heroine: Ghosts and Gender in Seventeenth-Century Chinese Literature* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2007), p. 69。但十六世紀士人關於這問題的大量討論，卻仍值得注意。他們常常將對文辭戕害健康與修養的憂慮形諸文字，並找尋包括道教修養在內的各式方法以對治，這種論述發展到最後，卻往往變成文人自我標榜的修辭。具體案例參考徐兆安：〈英雄與神仙〉，頁24-25，48-50，79。

¹⁴⁴ 王世貞：〈華仲達〉，頁十一上。

¹⁴⁵ 胡應麟：《少室山房筆叢》，卷四九，頁459。

¹⁴⁶ 胡應麟：《少室山房集》，卷一一六〈報王承父山人〉，頁五下。

餘論

從曇陽子與其他相關例子可知，王世貞等文人的信仰，往往以個人的宗教經驗為中心，再找尋文獻上的支持，然後以文人的知識系統，評審宗教現象與文獻的真偽與高下。在他們的信仰生活中，《道藏》並非宗教經典，而是各種有可能證明其宗教經驗的文獻之一，甚至是其中比較不可信、有待考訂改正者。因此，文人遂有認同其所信仰為道教，但卻不從道教經典的內部探求教義，甚至將道士視為對手的矛盾狀況。這在王世貞身上表現得尤其顯著，他以考證判斷宗教問題的路子，為胡應麟所遵循，但胡應麟少有像王世貞般提出判教式的論斷。屠隆則與胡應麟相反，雖然自認為更同情於道士與玄門中人，其實取徑也與王世貞相類，不同之處只在於取材自正史以外的稗史傳聞而已。再者，屠隆的表態也多半出於與王世貞及馮夢禎等立異，而未有使他真正沉潛於道教經典中。關於王世貞與屠隆的道教論說，同時期的文人茅元儀的批評可供參考。茅元儀指屠隆對於真正深入於佛教與道教的人士，往往自恃其文采學識，快速地提出新論點，甚或以強辯的方式壓倒他們（元儀所謂「睥睨籠罩之」）。更甚者，王世貞、屠隆以及汪道昆等公開談論佛道教的人士，其實對宗教只略識皮毛。三人在文人世界的影響力，造成一種「才人志士」「談理而嗜其皮」的風氣。¹⁴⁷我認為，王世貞與屠隆對曇陽子的信仰，不能從「深」、「淺」、「皮毛」等標準評量，但就發表宗教論述的方式來說，茅元儀的觀察無疑很有參考價值。

另一方面，文人的神仙與道教書寫，也不一定完全與道教宗教本身對立。在道教仙傳的傳統上，雖然萬曆時期文人對已有的仙傳多所批評，但他們所編的仙傳主要內容仍與教內的神仙傳記有傳承關係。趙道一《真仙體道通鑑》受到王世貞及陳繼儒的諸多批評，其實也反證了它是當時文人談論神仙書寫時所不得不接觸的文本。不少此時期的文人仙傳，在後來也影響了教內仙傳的名單，間接地加入了道教仙傳的傳統。¹⁴⁸更重要者，「考證判教」及「以正史證宗教」在此下仍是支持宗教信仰的重要思路。以正史證驗宗教真確性的著作，除了虞淳熙的《孝經集靈》外，多種因果錄、報應錄都以正史甚至是經書為權威根據。¹⁴⁹又有士人以許遜的事跡於正史循吏

¹⁴⁷ 茅元儀：《石民四十集》，《四庫禁燬書叢刊》影印明崇禎刻本（1995年），卷九四〈報曾榮芾給事書〉，頁九下。

¹⁴⁸ 文人仙傳與道教教內仙傳的關係，蒙匿名評審人提醒，不敢掠美，謹誌於此。若有理解錯誤，則是作者本人之責任。

¹⁴⁹ 參考陳際泰：《已吾集》，《四庫禁燬書叢刊》影印清順治李來泰刻本（1997年），卷四〈廣仁品序〉，頁十上；閔鉞：《治菴文集》，《四庫禁燬書叢刊》影印清康熙刻本（1995年），卷九〈勸戒錄序〉，頁二四上。又如清人李元度所提及的《二十三史感應錄》、《六經諸史因果錄》等，見李元度：《天岳山館文鈔》，《續修四庫全書》影印清光緒六年（1880）刻本（2002年），卷二六〈《六經諸史因果錄》序〉，頁二四上。

傳可考，非劉向《列仙傳》那樣的非正史文獻可比，作為推崇淨明道的論據。¹⁵⁰由此觀之，明清士人、文人的知識系統，與道教經典傳統之間的互動，仍有繼續探討的餘地。

至於「博聞」方面，此後「讀書」與「學」仍是晚明文學論述中，文人互相批評常用的話頭，但卻有越來越要求精準的趨向，如錢謙益指責王世貞文字充滿別字誤句，是不讀書之過，黃宗羲又復以「用六經之語，而不窮經」¹⁵¹來批評錢謙益。此外，錢謙益指陳「提要勾玄」之不足，強調「全書」、「全史」的重要；以及顧亭林提倡注重出處與源流的鈔書論，都宣告明中葉以來以雜纂式的類書與叢書為象徵的博雜之學，正面對更純淨、更精密的經史之學的衝擊。¹⁵²回歸經史本源，似乎取代了「博」、「雜」，成為學問的標準。凡此種種，似乎都呈現出如陳平原所謂，「從文人之文到學者之文」的轉變。¹⁵³

可是，晚明的文人絕非完全與清初的學者對立。由本文所述可見，晚明文人之博、雜，在文獻與哲理的意義上亦有一定規範，而這些規範與學者的價值觀應有連續的關係。這說法似乎與林慶彰等學者以楊慎、胡應麟及陳第等為「考證學先聲」的思路十分類似，但其間仍有應當分辨之處。首先，「考證學先聲」說重視文獻對勘與辨偽方法的發展，文人對哲理的要求，則仍少受注意。其次，晚明神仙書寫與道教文獻的蒐集評論雖被四庫館臣批評為荒誕不經，但並不代表文人這方面的興趣在清代完全斷絕，被已去除「好奇好怪」成份的考證學所取代。清代文人絕對有考證以外的興趣與關懷，而清代考證學的對象，也不一定與「奇」、「怪」、「靈異」等毫無交涉。¹⁵⁴因此，文人學問在清代的狀況，及其與神仙、道教知識，以至其他「奇」、「怪」、「靈異」知識之間的關係，值得學者作進一步探討。

¹⁵⁰ 熊明遇：《文直行書》，《四庫禁燬書叢刊》影印清順治十七年（1660）熊人霖刻本（1995年），文卷十七〈重修玉隆宮募緣題疏〉，頁二四下至二五下。

¹⁵¹ 黃宗羲：《思舊錄》，收入《黃宗羲全集》第1冊，頁377。

¹⁵² 錢謙益：《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，2003年），〈新刻十三經注疏序〉，頁850-52；錢謙益：《牧齋有學集》（上海：上海古籍出版社，2003年），〈汲古閣毛氏新刻十七史序〉，頁679；顧亭林：《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1983年），〈與人書〉，頁93。

¹⁵³ 陳平原：《從文人之文到學者之文》（北京：三聯書店，2004年）。尤其是頁144-45論黃宗羲對錢謙益博學的評價，及頁163-66顧炎武對文章「準確」的追求。

¹⁵⁴ 參考陳德鴻關於紀昀博學與志怪關係的討論，見Leo Tak-hung Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-Century Literati Storytelling* (Hong Kong: Chinese University Press, 1998), pp. 111-47。

Evidence for Faith and Erudition: Wang Shizhen, Tu Long, and Hu Yinglin's Writings on Immortals and Daoist Textual Discourses in the Wanli Period

(A Summary)

Chu Shiu-on

The first part of this article demonstrates that the Daoist textual discourses written by Wang Shizhen 王世貞, Tu Long 屠隆, and Hu Yinglin 胡應麟 shared two common themes: first, employing textual records of miraculous phenomena as evidence for the existence of immortals and achievements in self cultivation; and second, for the demonstration of connoisseurship and erudition. The author then relates these two aspects to the late Ming literal discourses and shows their importance in their own time.

The second part of this article explains the different arguments and formats taken by Wang, Tu, and Hu in the context of their positions in the field of cultural production and interpersonal relationship. Wang, one of the leaders of the literary field in the late sixteenth century, regarded himself as the “Historian of Daoists.” Therefore, he judged the Daoist texts by the standard of official history (正史) and severely criticized their nonsense and anachronism. He even made more acidic remarks on the Daoist sexual practices as he related these evil practices to Zhang Juzheng 張居正, the imagined enemy of the literati community and the Tanyangzi 曇陽子 cult. Tu, who was not content with Wang’s leadership, wrote in defense of those “unlearned Daoists” as a mean of assailing Wang. Hu, the loyal protégé of Wang, showed deep influence by Wang in his choice of topics. However, unlike Wang and Tu, he made few value judgement and focused on the textual problems in the Daoist scripts as he did not share with them the same enthusiasm of the Tanyang cult.

關鍵詞：道教文獻 王世貞 屠隆 胡應麟 曇陽子

Keywords: Daoist texts, Wang Shizhen, Tu Long, Hu Yinglin, Tanyangzi