

何真公、周真公與南宋淨明 道團的演變

郭 武^{*}

摘 要

學術界對於南宋淨明道團的認識，存在著許多錯誤。本文通過對該教團經典進行深入細緻的考察，首先辨清了何真公、何守證與周真公的關係，認為何真公與何守證乃是一人，而周真公則是何真公之後的另一位淨明道團的領袖。然後，本文又以何、周二人或其師徒的話語作為參照系，對《道藏》中一些淨明道經的出世先後進行了重新考證，並在此基礎上揭示了南宋時期淨明道團曾經發生過的一次重要變革，認為：何真公時期的淨明道團多重符籙祈禳，而周真公時期的淨明道團則多重內丹養生；這種變革，乃是元代劉玉革新南宋淨明道團的先聲。

關鍵詞：淨明道、符籙、內丹、何真公、周真公

一、前 言

南宋時期，在今江西省南昌市附近的西山曾興起過一支道團。從元代《淨明忠孝全書》的記載中，我們可知其領袖之一為何真公；又因其經典多冠以「淨明」字樣，故人們多稱之為「何真公淨明教團」。關於「何真公淨明教團」，《淨明忠孝全書》卷 1 有如下記載：

許真君以晉寧康甲戌歲於豫章西山昇仙，嘗留識記云：「吾仙去後一千二百四十年

* 作者係雲南大學歷史系教授。

間，五陵之內當出弟子八百人，師出豫章河西岸，大揚吾教。郡江心忽生沙洲，掩過沙井口者，是其時也。」建炎戊申，僅七百年，兵禍煽結，民物塗炭，何真公等致禱真君，匈垂救度。既而降神渝川，諭以辛亥八月望當降玉隆宮。至期，迎俟，日中雲霧鬱勃，自天而下，由殿西徑升玉冊殿，降授《飛仙度人經》、《淨明忠孝大法》；真公得之，建翼真壇，傳度弟子五百餘人。消禳厄會，民賴以安。¹

由這段文字，我們可以得知：1.何真公教團乃是承許遜崇拜而來的；2.該教團是在南宋初「兵禍煽結，民物塗炭」的社會背景下興起的；3.該教團有較大的規模，並有自己的宗教經典和活動場所；4.該教團的活動方式屬符籙道派的「消禳厄會」，並有著「民賴以安」的社會功能。此外，從這支教團留下的經典內容來看，其道教屬性在各個方面均已顯得很成熟，且其經、法已多採用「淨明」字眼，並曾對元代劉玉淨明道團產生過影響，故人們多將其視為是「淨明道」正式形成的標誌。²

這支上承晉以來的許遜崇拜、下啟元代劉玉淨明道團的教團，在淨明道發展史上佔有著非常重要的地位。然而遺憾的是，在已有的關於該教團的研究成果中，卻存在著許多不足，諸說相互矛盾，令人讀之而不得其解。有鑒於此，筆者特細研淨明道經典，就該教團的主要成員、經典及其演變等問題撰文如下，以求有裨於我們對道教歷史的認識。不妥之處，祈望方家教正。

二、何真公與周真公

考諸《道藏》中有關經典，可知與南宋淨明道團相關的人物名稱有「六真」、丹陽子、何真公、何守證、周真公、方文、傅飛卿、楊文卿等。其中，對於理解該教團有重要意義而卻又屢被學術界混淆不清者，則有何真公、何

1 黃元吉編集，《淨明忠孝全書》，卷1 西山隱士玉真劉先生傳，見《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1985），第41冊，頁494。

2 關於淨明道的產生時間，日本學者秋月觀航認為應在元代劉玉教團形成時，而中國大陸學者則多主張應為南宋何真公教團出現時。詳請參閱郭武，〈關於淨明道研究的回顧及展望〉，《漢學研究通訊》（臺北），19：3（2000.8），頁372-383。本人以為：「淨明道」實乃崇奉「淨明」之說的道派，既然南宋何真公教團之經、法皆冠以「淨明」，則「淨明」之說已經形成，而其有較大規模的教團組織及活動場所等，則崇奉「淨明」之說的道派也已形成，更何況，該南宋教團的「淨明」學說亦曾對元代劉玉淨明道團有著影響，故視之為「淨明道」形成的標誌並無不妥。

守證、周真公三者。關於何真公、何守證、周真公三者的關係，學術界的認識可謂是五花八門，或完全迴避不談，³或不談周真公而以何守證為何真公弟子，⁴或不談何守證而以為周真公即何真公，⁵或以為周真公與何真公為二人而何守證則為何真公弟子，⁶或以為周真公即何真公而何守證為其弟子，⁷或以為何真公即何守證而周真公為其師。⁸遺憾的是，諸家之認識竟無一正確。下面略述筆者之見。

首先應該明確的是，何真公與何守證乃是一人。學術界之多以何守證為何真公弟子，實皆是沿襲日本學者秋月觀航於二十世紀七十年代提出的說法。秋月觀航在《中國近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》中認為：何守證自稱為翼真壇副演教師，而何真公則為翼真壇的建立者，由此可推定何守證為何真公弟子。⁹這個推理表面上看起來似乎是合理的，因為何守證既然只是翼真壇的「副演教師」，則其上必還有「正演教師」，而何真公既然是翼真壇的建立者，則其為「正演教師」乃當然之事。但是，需要指出的是，秋月氏在這裡實際上是將兩種材料混在一起使用，頗有「偷梁換柱」之嫌。¹⁰

- 3 如李養正即僅據《淨明忠孝全書》所提何真公來談「何真公淨明教團」，而未及其他經典所提何守證與周真公。見李養正，《道教概說》（北京：中華書局，1989），頁162。
- 4 如秋月觀航以為：何守證自稱為翼真壇副演教師，而何真公為翼真壇的建立者，故可推定何守證為何真公弟子。見秋月觀航，《中國近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》（東京：創文社，1978），頁121。
- 5 如任繼愈主編《中國道教史》雖引《淨明忠孝全書》及《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序文，但卻無視這兩部經書所言何真公與何守證，強行將宋南渡時祈禱許遜而建翼真壇的主角換為「周真公」。任繼愈主編，《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1990），頁569。
- 6 如黃小石以為何守證乃何真公弟子，並將何真公、何守證與周真公並列而提。見黃小石，《淨明道研究》（成都：巴蜀書社，1999），頁51、66。
- 7 如卿希泰主編《中國道教史》以為周真公又稱何真公，而何守證則為周真公弟子。卿希泰主編，《中國道教史》第3卷（成都：四川人民出版社，1996），頁128。
- 8 如章文煥著「中華人傑許真君」以為何守證即何真公，為翼真壇副演教師，而周真公則位居其上。章文煥，「中華人傑許真君」（臺北：文盛電腦排版有限公司，打印稿，1995），頁60、64。
- 9 秋月觀航，《中國近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》，頁121。
- 10 秋月觀航非但在這裡將兩種材料混在一起使用，且又作「追注」言：何守證即《許真君八十五化錄》卷末孫元明跋所言「江淮隱士賈君守證」。查《正統道藏》本《許真君八十五化錄》，孫元明所言「江淮隱士賈君」實名「守澄」而非「守證」，況其姓「賈」而非姓「何」，未知秋月觀航為何將二人硬扯在一起。

何守證自稱為翼真壇副演教師之說，見於其所撰《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序；而何真公為翼真壇的建立者之事，則見於元代《淨明忠孝全書》中劉玉傳記及語錄。這兩種材料並未同時出現，本不宜放在一起來進行推斷，因為其概念的標準及內涵可能已因時代的改變而有了不同。事實上，細讀何守證撰《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序可以發現：作為翼真壇「副演教師」的何守證確有其師，此人在序中被何氏稱為「真師」等而未露姓名，係許遜等「六真」於建炎年間（1127-1130）降示「靈寶淨明秘法」時命之為「訓導學者師」者，又被視為「洞神仙卿」；¹¹此人在建立翼真壇後，曾「說氣鏡、神印二篇，證諸闕誤，繼委門人」並命何守證撰序。再讀《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》中氣鏡、神印二篇，其文首皆冠有「丹陽子曰」字樣，由此可知該「真師」號為丹陽子，實為淨明道團於南宋初興時的領袖。¹²這位丹陽子，在《太上靈寶淨明玉真樞真經》中曾有出現，並在經中被描述為「學道於扶桑之宮，悟真于瓊樓之城，受豐隆之正卦，飲沆瀣之至精，回盼太空，接待玉清，登洞神之庭，得玉真之經」¹³這樣一位神人。這些文字雖多屬誇張編造，但卻印證了前述其被視為「洞神仙卿」之說。那麼，此「丹陽子」會不會即是所謂「何真公」

11 《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序 原文為：「（六真）乃命洞神仙卿為訓導學者師，於是肇建仙壇名曰翼真。」（見《正統道藏》第17冊，頁649）從文意上看，「建壇」之人即該「洞神仙卿」。按：「洞神仙卿」乃是淨明道之一種較高職位，如《太上靈寶淨明飛仙度人經法》卷1 職品章第九 言：「凡授飛仙度人寶法，陰注陽報，入職有三等：一曰入天樞局，一曰太玄都省局，又有洞神堂。」（見《正統道藏》第17冊，頁670-671）《太上淨明院補奏職局太玄都省須知》又有 洞神職制律格 記「洞神堂」仙真諸職位，分「洞神文郎」與「洞神武郎」兩類；其中「洞神文郎」共九品，上三品為洞神真卿、洞神真文、洞神真翁，中三品為洞神仙卿、洞神仙僚、洞神參議，下三品為洞神參佐、洞神典事、洞神亞卿（見《正統道藏》第17冊，頁740-741）。

12 傳說晉代許遜昇仙時曾留下識記言：「吾仙去後一千二百四十年間，五陵之內當出弟子八百人，師出豫章河西岸，大揚吾教。郡江心忽生沙洲，掩過沙井口者，是其時也。」（同註1）明《濟一子道書十七種》及清《逍遙山萬壽宮志》中皆收有（許旌陽真君）龍沙識記，完整地記錄了許遜識記的內容，其中有「當此時也，吾道當興。首出者樵陽子也，八百地仙相繼而出」之語，則主事者似當為「樵陽子」（見《藏外道書》，成都：巴蜀書社，1992，第11冊，頁663，第20冊，頁792）。不過，元以前淨明道諸經中卻未出現過「樵陽子」之名，而《濟一子道書十七種》則明確以「樵陽」為新建縣地名、「樵陽子」為元代劉玉。

13 《太上靈寶淨明玉真樞真經》，見《正統道藏》第41冊，頁465。

呢？答案是否定的，因為在該教團的《太上靈寶淨明九仙水經》中，這位丹陽子曾露出其姓氏為「許」。該經文末曾錄有這樣一段文字：

丹陽許子曰：大哉海水之潮！於是取潮應之妙，究心三十年，得《水經》之道，述《水經》云耳。¹⁴

由此可以確知，「丹陽子」並非「何真公」。這個「丹陽許子」會不會是許遜呢？應該也不是，因為許遜在淨明道經中一般被稱為「高明大使」、「神功妙濟真君」或「許真君」等。那麼，「何真公」究竟是誰呢？筆者以為，此人實際上就是何守證。遍考元代以前所有淨明道經，「何真公」一詞實際上僅僅出現於《淨明忠孝全書》劉玉傳記及語錄中，而《淨明忠孝全書》之編成時已距南宋建炎約二百年了，其所述翼真壇的建立情況未必精確。再考《淨明忠孝全書》所述何真公建翼真壇之情節，可知實是襲何守證撰《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序而來；何氏序尚且未提及其師之姓名，劉玉等人當然更不知提了，故《淨明忠孝全書》方有「何真公等」之言——這一個「等」字，表明劉玉等人實已從序中讀出尚有何氏之外的人參與了主建翼真壇事。所謂「真公」者，不過是道教徒對修道前輩的一種尊稱，而未必是一個人的名字，如何守證稱其師為「真師」，靈寶道徒稱葛玄為「仙公」，俱屬一類。劉玉等人既將職為翼真壇「副演教師」的何守證視為是翼真壇的主建者之一，則尊稱其為「真公」乃屬情理中事。如是，則所謂「何真公淨明教團」的確切說法當改為「丹陽子淨明道團」。

其次應該明確的是，何真公與周真公並非一人。這個問題，可從《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》斥《卦鏡》之篇「誤人多矣」¹⁵談起。《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》是方文與其師的問答記錄，書中有方文之名而隱其師之名。而方文之師，則可從另一部方文請問之書——《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》中，得知為周真公。¹⁶周真公所斥《卦鏡》之篇，在署名何守證撰的

14 《太上靈寶淨明九仙水經》，見《正統道藏》第41冊，頁475。

15 《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》，見《正統道藏》第17冊，頁610。

16 任繼愈主編《道藏提要》以為：《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》係「方丈」（按：當為「方文」）與「六真」之問答，而「方丈」蓋即周真公（任繼愈主編，《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995，頁400）。胡孚琛主編《中華道教大辭典》亦持此說，但將書名誤作《靈寶淨明院教師周真公起請書》（胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995，頁412）。按：這種說法是錯誤的。此誤係由錯斷該書卷首之文字所

《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序中曾有提及，該序言「高明大使」(許遜)曾於南宋高宗辛亥(1131)八月降臨玉隆宮，何守證之「真師」因此建立了翼真壇，並「說氣鏡、神印二篇」。¹⁷此氣鏡篇，在《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》正文中有收錄，全名淨明氣鏡篇，內容為講述如何修煉體內之卦而令之「與天地流通」，最終令「丹鼎成，黃芽生，慶雲興」，¹⁸實際上是一篇較為簡單的闡述內煉方法之文。再考《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》及其所釋《靈寶淨明黃素書》(全稱《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》)之內容，可知其所述乃一種較為成熟的內丹修煉方法，曾受《鍾呂傳道集》「五氣朝元」、「三花聚頂」諸說影響；將其與氣鏡篇比較，可發現二者確然不同，《靈寶淨明黃素書》之方法顯然精緻得多。由是可知，周真公在《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》中斥《卦鏡》之篇「誤人多矣」乃事出有因。如此，可知周真公乃是與何真公等人意見不盡相同的另一人。此周真公並非方文等人偽托的子虛烏有者，而是實有其人的；《靈寶淨明院真師密誥》有「天樞院錄事」羅照先所錄「淨明院周演教真公等九祖六親」之名諱及仙職，可證其人不虛。¹⁹以往學術界或忽視周真公的存

致。該書卷首稱：「方文上荷：六位真師既授以《淨明真經》，經有奧義，合叩問玄微；庶幾得承演教之意，一一詳細批教，幸甚。」(見《正統道藏》第17冊，頁570)此處「《淨明真經》」係指《太上靈寶淨明洞神上品經》，而「演教」則指「淨明院周演教真公」(見《靈寶淨明院真師密誥》，《正統道藏》第17冊，頁616)。這裡，所引「上荷」後整段文字實皆為「上荷」之實語；而若如《道藏提要》般讀為「上荷六位真師」，則非但後面的「得承演教之意」不通，且「一一詳細批教」的執行者也變成方文本人，與正文內容實為「方文拜問」不符。

17 任繼愈等以為氣鏡、神印二篇係「何守澄(按：當為『何守證』)以其書叩問」而許真君為其說之(任繼愈主編，《道藏提要》，頁406-407)，誤。按：何氏序中稱許遜為「高明大使」，而稱己師為「洞神仙卿」、「真慈」、「真鑒」、「真師」等；說氣鏡、神印二篇者，序中明言是「真慈」所為。此外，「叩問」者也並非何守澄(證)，而是諸「新學九老法弟子」(見《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序，《正統道藏》第17冊，頁649)。

18 《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》淨明氣鏡篇，見《正統道藏》第17冊，頁652-653。

19 李登詳曾據《古今圖書集成》神異典神仙部「周真人」條引《無為州志》言該周真人「樞密王公識之，後從許真君游，不知所終」，而證周真公實有其人(李登詳，「宋高宗紹興元年前許遜傳說與其教團發展研究(西元239-1131年)」，臺南：國立成功大學歷史研究所碩士論文，1999，頁174)。按：此說不妥，因查江西歷代建制並無「無為州」，且此「周真人」未必即是周真公。

在，或將周真公與何真公相混淆，不僅是錯誤的，而且還因此掩蓋了周真公對南宋淨明道團的一次重大革新（詳下）。

再其次應當明確的是，周真公乃是何真公之後的人物。考方文請問周真公諸經，如《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》、《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》，可知其所問內容實為何守證傳《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》及《太上靈寶淨明洞神上品經》等。《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》曾斥《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》之「淨明氣鏡篇」，已如前述。而《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》中方文所問，如「三五飛步，流綱之總」、「太上三清，空同赤耳」、「玉皇紫微，致遠仲致」等，也都屬《太上靈寶淨明洞神上品經》之文字。《太上靈寶淨明洞神上品經》文共 35 篇，分別就「入道修己」、「奉教修真」、「佩服寶籙」、「三五飛步」、「迴生起死」、「度脫六親」、「救治百病」、「束縛百邪」等 35 個問題進行闡發。《太上靈寶淨明法》序託許遜言：「吾嘗著其末淺，作道經三十五篇行于人世，得者猶鮮。況此樞機，皆上聖秘籙，行之詎可忽乎。」²⁰ 這裡所說的「三十五篇」，即是指《太上靈寶淨明洞神上品經》，而所謂「況此樞機，皆上聖秘籙」，則是指《太上靈寶淨明秘法篇》；²¹ 這兩部經，皆屬許遜等「六真」於建炎年間降示的「靈寶淨明秘法」之一部分，為丹陽子、何真公教團所擁有。由方文曾問之於周真公，可知這兩部經的出現時間應較早，²² 進而可知周真公等乃是何真公之後的人物。

至於其他與南宋淨明道團相關者，如所謂「六真」及傅飛卿、楊文卿等，其身分在此時淨明道團的經典中是比較明確的。「六真」曾於建炎年間「降神於渝川，出示靈寶淨明秘法，化民以忠孝廉慎之教」，²³ 實即丹陽子淨

20 《太上靈寶淨明法》序，見《正統道藏》第 17 冊，頁 618。

21 按：《太上靈寶淨明法》序本為《太上靈寶淨明秘法篇》之序文，但在《道藏》中因錯簡而混入「三篇同卷」之《太上靈寶淨明入道品》、《靈寶淨明院真師密誥》與《太上靈寶淨明法印式》中。

22 黃小石未察這兩部經的內容曾被後來的《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》、《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》等提及，而以「此時『淨明諸法』已有『四十篇』之多」且「對忠孝的追求也比南宋淨明道早期強烈一些」為由，斷定其出「應在南宋後期靈寶淨明較成熟的階段」（黃小石，《淨明道研究》，頁 60），誤。黃著之誤，係由其主觀地認為早期淨明道團「擔當了許遜崇拜的埋葬者角色」而致。

23 《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序，見《正統道藏》第 17 冊，頁 649。

明道團所奉「六師」，亦即：「祖師」太陽上帝孝道仙王靈寶淨明天尊（日中仙王）、「祖師」太陰元君孝道明王靈寶淨明黃素天尊（月中明王）、「經師」至孝恭順仙王（謚姆）、「籍師」玄都御史真君（吳猛）、「監度師」三天扶教輔元大法師正一沖玄靜應真君（張道陵）²⁴「度師」九州都仙太史高明大使至道玄應神功妙濟真君（許遜）²⁵。傅飛卿曾解《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》，該經卷首署其職為「紫微右典者、少微都錄、靈寶淨明院司察右演教使」。按：「靈寶淨明院」一說，在元以前的淨明道經中僅出現於與周真公有關的《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》、《靈寶淨明院真師密誥》、《靈寶淨明院行遣式》諸經，²⁶似為周真公時期淨明道的職局設置；周真公之前淨明道的職局設置，則僅有「翼真壇」、「天樞局」或「天樞院」（天樞都司法院）、「太玄都省局」、「洞神堂」等。²⁷《靈寶淨明院真師密誥》曾錄周真公等「（靈寶）淨明院法師三人」之三代六親名諱及仙職，並言「教師位關傳到楊文卿」；此處所謂「淨明院法師三人」，疑即周真公、方文與傅飛卿。如是，則南宋丹陽子淨明道團一系的傳承當為：

「六真」→丹陽子（許氏）→何真公（守證）→周真公→方文→傅飛卿→楊文卿

這個傳承譜系是否成立，有兩個問題尚需回答：第一，何真公時期教團與周真公時期教團之間是否確有聯繫？第二，由何真公至周真公之間的傳承究竟怎樣？關於第一個問題，回答應是肯定的，因為從分屬何、周時期的不

24 黃小石以為「監度師三天扶教輔元大法師正一沖玄靜應真君」乃指唐代張蘊（黃小石，《淨明道研究》，頁66），誤。

25 《太上靈寶淨明飛仙度人經法》，卷1 識神章第三，見《正統道藏》第17冊，頁661。任繼愈等以該經文中曾出現「三天扶教輔元大法師正一沖玄靜應真君」等元代封號，而以其為元代劉玉等人偽托（任繼愈主編，《道藏提要》，頁407-408）。但事實上，該經之出現應較早，而元代封號則可能是後世好事者添入。

26 有關《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》、《靈寶淨明院真師密誥》、《靈寶淨明院行遣式》諸經與周真公的關係，詳見本文第三部分。

27 如《太上靈寶淨明飛仙度人經法》卷1 職品章第九 言：「凡授飛仙度人寶法，陰注陽報，入職有三等：一曰入天樞局，一曰太玄都省局，又有洞神堂。」（見《正統道藏》第17冊，頁670-671）有關這三等職局的詳情，可參閱《天樞院都司須知令》、《天樞院都司須知格》、《天樞院都司須知行遣式》、《靈寶淨明天樞都司法院須知文》、《太上淨明院補奏職局太玄都省須知》諸經；諸經之出現時代，詳見本文第三部分。

同淨明道經典所奉神靈來看，尤其是從兩個時期的教團所奉「祖師」、「經師」、「籍師」、「監度師」及「度師」來看，其內容都是相同的。何真公時期教團所奉「六師」已如上述，而周真公時期教團所奉「六師」則見於署「淨明院嗣演教師周真人編」的《靈寶淨明院行遣式》，二者內容完全一致。這種一致的意義，若反過來從元代劉玉教團與南宋教團的「不一致」²⁸來認識，便可充分領會。關於第二個問題，即由何真公至周真公之間的傳承，因史料缺乏，實不易作出回答。《靈寶淨明院真師密誥》錄周真公等「淨明院法師三人」之三代六親名諱及仙職，並言「教師位關傳到楊文卿」，落款為「太歲己酉三月十五日」；²⁹「己酉」當為「己酉」，查南宋間「己酉」有三，一為宋高宗建炎三年（1129），二為宋孝宗淳熙十六年（1189），三為宋理宗淳祐九年（1249）。建炎時「六真」方降授諸經，應不可能已傳三代以上。淳祐時距建炎時已一百二十年，以周、何兩教團聯繫頗為緊密，及後來頗貶南宋淨明道團的劉玉教團之重要成員黃元吉於元初即曾入淨明道祖庭——西山萬壽宮師事朱尊師與王月航，³⁰並得「都監」西山玉隆萬壽宮³¹來看，楊文卿嗣教似不太可能在此時。淳熙時距建炎時僅六十年，無論是從周、何兩教團的傳承代數及聯繫程度來看，都很可能為楊文卿嗣教之時。如是，則何真公與周真公相隔並不遠；至於二人是否直接傳授，則很難判斷。

從上述傳承譜系，我們並看不出其有什麼特別之處。但如果將其與何、周兩位「真公」所傳經典結合起來看，我們則會發現南宋淨明道團之性質曾發生過一次重大的變化。接下來，再略考當時淨明道團各種經典之情況。

28 劉玉教團所奉諸師，除「祖師」日、月二帝君外，餘為「道師」許遜、「經師」張蘊、「法師」胡慧超、「監度師」郭璞。詳《淨明忠孝全書》卷1，見《正統道藏》第41冊，頁485-497。

29 《靈寶淨明院真師密誥》，見《正統道藏》第17冊，頁616。

30 黃元吉師事西山萬壽宮朱尊師與王月航之事，詳見《淨明忠孝全書》卷1 中黃先生碑銘（《正統道藏》第41冊，頁497）。關於朱尊師與王月航，《淨明忠孝全書》、《逍遙山萬壽宮志》、《南昌縣志》、《江西通志》等俱未詳載其生平事跡。袁冀 元代玄教宮觀教區考 曾考元初江西西山萬壽宮屬「玄教」統轄之教區（袁冀，《元史論叢》，臺北：經聯出版社，1978，頁175-196），但從光緒《江西通志》卷178 仙釋 言王月航曾「授（黃元吉）以旌陽清淨之道」看，其當屬淨明道成員。

31 詳《淨明忠孝全書》卷1 中黃先生碑銘 所記諸儒讚言，見《正統道藏》第41冊，頁498。

三、南宋淨明道團的經典

明正統《道藏》中所收冠有「淨明」或「許真君」字樣的經典，除元代的《淨明忠孝全書》外，尚有《太上靈寶淨明洞神上品經》、《太上靈寶淨明法序》、《太上靈寶淨明秘法篇》、《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》、《太上靈寶淨明飛仙度人經法》、《太上靈寶淨明飛仙度人經法釋例》、《太上淨明院補奏職局太玄都省須知》、《太上靈寶淨明玉真樞真經》、《太上靈寶淨明道元正印經》、《太上靈寶淨明天尊說禦瘟經》、《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》、《太上靈寶淨明九仙水經》、《太上靈寶淨明中黃八柱經》、《許真君受煉形神上清畢道法要節文》、《靈寶淨明天樞都司法院須知文》、《天樞院都司須知令》、《天樞院都司須知格》、《天樞院都司須知行遣式》、《靈寶淨明院行遣式》、《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》、《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》、《靈寶淨明黃素書釋義祕訣》、《太上靈寶淨明入道品》、《靈寶淨明院真師密誥》、《太上靈寶淨明法印式》、《靈寶淨明大法萬道玉章祕訣》等。任繼愈主編《道藏提要》曾考這些經典多為宋元間作品，其說有很大的參考價值，但卻也有不少可商榷之處。³² 黃小石著《淨明道研究》亦曾述及諸經出現之先後，但由於其判斷方法欠妥，³³ 同樣多有可商榷之處。弄清楚這些經典出現的時代先後，對於我們認識南宋淨明道團有著重要的意義；故本文現再分何真公與周真公兩個時期，對諸經略作考述。

在考述之前，有必要先說明一下筆者的判斷標準。筆者之判斷標準，主要是以經文中的何真公或其師丹陽子語、周真公或其弟子方文語作為兩個不同的參照系，有周、方語者歸為晚出，而有何真公或其師作正面闡述之語者則歸為早出；經文中未出現雙方名稱者，則依其內容作推測。現依之考述如下：

1. 《太上靈寶淨明洞神上品經》。未署撰人，兩卷，35 篇。其內容曾多被

32 詳見註 16、17、38、41、46、48、49。

33 黃小石的判斷方法，是先主觀地認為「早期」淨明道團拋棄了忠孝傳統而與許遜崇拜「根本不同」，至後來則有另一「反對勢力」「恢復」了忠孝傳統，然後依諸經是否有忠孝色彩來斷定其先後（黃小石，《淨明道研究》，頁 58-65）。這種方法非但有其個人的主觀「先驗」性，且與南宋淨明道團於建炎年間開始興起時就「化民以忠孝廉慎之教」的事實不符。

周真公與方文在《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》中問答時作為前人作品談及，³⁴ 故當為何守證時期作品。《太上靈寶淨明法序》託許遜自稱嘗著「道經三十五篇行于世」，³⁵ 此「道經三十五篇」當即指該《太上靈寶淨明洞神上品經》。由該《太上靈寶淨明洞神上品經》卷下 淨明正印篇 云：「念此淨明經，兼行淨明法，可消千災，兼治萬魔。」³⁶ 可知其應與建炎年間「六真」所降「淨明秘法」同行。

2. 《太上靈寶淨明秘法篇》。未署撰人，兩卷。上卷為 逐日燒香行持法及一些符籙，下卷為 靈書上篇 與 靈書下篇。由上述《太上靈寶淨明洞神上品經》卷下 淨明正印篇 云「玄中之科三十五分，復有 妙說 靈書二篇，可以壽千百，可以見鬼神」，³⁷ 可知其當為與《太上靈寶淨明洞神上品經》35 篇同行的「淨明秘法」之一種，³⁸ 係於建炎年間由「六真」所降。

3. 《太上靈寶淨明法序》。未署撰人。本應為《太上靈寶淨明秘法篇》之序，但在明正統《道藏》中錯入「三篇同卷」之《太上靈寶淨明入道品》、《靈寶淨明院真師密誥》與《太上靈寶淨明法印式》內，且未見於卷首「三篇同卷」之目錄。從該 序 中自稱「自受法吳君，後學謹姆，復遇上聖傳以此書」，³⁹ 可知其係託許遜所作；由此，更可證其正文——上述《太上靈寶淨

34 如《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》載方文言：「六位真師既授以《淨明真經》，經有奧義，合叩問玄微。」而其所問「經云：_____」之內容，實皆《太上靈寶淨明洞神上品經》之文字。詳見《正統道藏》第 17 冊，頁 570-574。

35 同註 20。

36 《太上靈寶淨明洞神上品經》，卷下 淨明正印篇，見《正統道藏》第 41 冊，頁 462。

37 同註 36。

38 任繼愈等以該經部分文字與《太上靈寶淨明洞神上品經》相同而認為二者係「因後世流傳既久而殘闕，故有兩種本子」（任繼愈主編，《道藏提要》，頁 406），胡孚琛等亦以為《太上靈寶淨明洞神上品經》「又稱《太上靈寶淨明秘法》」（胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，頁 410），皆誤。按：此誤係因不明淨明法乃多借靈寶法而來，而「靈寶法」之使用須有經、法相配。金允中《上清靈寶大法》卷 15 云：「靈寶之用，因經而出經法。」（見《正統道藏》第 52 冊，頁 45）淨明法亦如此，如《太上靈寶淨明飛仙度人經法釋例》曾言其法「以法述經意，因經明法理」（見《正統道藏》第 17 冊，頁 730）。此外，《太上靈寶淨明法序》言：「吾嘗著其末淺，作道經三十五篇行于世，得者猶鮮；況此樞機皆上聖秘籙，行之詎可忽乎。」（同註 20）亦可證這兩部經、法為不同性質之兩種書，並非「傳既久而殘闕」所致的同書之「兩種本子」。

39 同註 20。

明秘法篇》係建炎年間由「六真」所降。

4.《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》。前有序，署「翼真壇副演教師何守證撰」。中有「九老帝君神印總論」及「淨明氣鏡篇」等，曾被後來的周真公斥為「誤人多矣」。⁴⁰顯為何守證時期作品。

5.《太上靈寶淨明飛仙度人經法》並《釋例》。託「高明大使神功妙濟真君許旌陽釋」，合共6卷（含《釋例》1卷）41章，計「敘微」10章、「敘經」28章、「釋例」3章。內容大致為借《太上靈寶度人經》闡釋淨明度人之法。由於該經「識神章」中曾出現元代對張道陵之「三天扶教輔元大法師正一沖玄靜應真君」封號，故或以為係元代西山劉玉等人所造。⁴¹此說不無道理，但尚欠精確。筆者細讀該經，發現其經法實多依《太上靈寶度人經》而立，並多取《太上靈寶度人經》經文為其「呪」（僅缺《太上靈寶度人經》之「元始靈書」上篇、下篇兩段文字，但存有「元始靈書」中篇），由此可知其說尚多有早期淨明道吸攝靈寶經法之色彩，與元代劉玉道團不同；更為重要的是，該經所奉「六師」乃與前述何、周教團相同，而與劉玉等所造《淨明忠孝全書》不同。⁴²是故，該經最初實應屬早期淨明道團中人所造；至於其中所出現的元代封號，則可能是後世好事者在編定時添入。⁴³其改動痕跡，可從該經現存章數與《釋例》所言不符看出，如《釋例》「自然玉字章」云：「敘微一卷以象天，釋例二卷以象地，合三十二章以象三十二天，敘經四卷以象四時。」⁴⁴此說明顯與上述「敘微」10章、「敘經」28章、「釋例」3章之數有很大出入。若以《釋例》所言計算，則該經原來的篇章數當為39，加上卷首諸章提要一篇，則其數與上述《太上靈寶淨明洞神上品經》卷下「淨明正印篇」云「淨明諸法，總終始四十篇」⁴⁵相合；如是，則其似當為與《太上靈寶淨明洞神上品經》、《太上靈寶淨明秘法篇》同行的「淨明秘法」之一種，可能即建炎年間「六真」所降「《飛仙度人經》」

40 同註15。

41 任繼愈主編，《道藏提要》，頁407-408。胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，頁411。

42 《太上靈寶淨明飛仙度人經法》與何、周、劉玉教團所奉「六師」之具體名稱，詳見註25之正文及註28。

43 章文煥撰「中華人傑許真君」亦持此看法，見該文頁61。

44 《太上靈寶淨明飛仙度人經法釋例》「自然玉字章」，見《正統道藏》第17冊，頁730。

45 同註36。

之「法」，屬何守證時期作品。不過，現存的《太上靈寶淨明飛仙度人經法》已經由後人改動過，卻也是應當注意的。

6.《太上靈寶淨明玉真樞真經》、《太上靈寶淨明道元正印經》、《太上靈寶淨明天尊說禦瘟經》、《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》。未署撰人，四經同卷。由經中渲染丹陽子成道經歷，知其應為何守證時期作品。⁴⁶

7.《太上靈寶淨明九仙水經》、《太上靈寶淨明中黃八柱經》。未署撰人，二經同卷。由經中有丹陽許子語，知其應為何守證時期作品。

8.《太上淨明院補奏職局太玄都省須知》。署「高明大使神功妙濟真君許旌陽釋」，1 卷。內容為述太玄都省、洞神堂諸職局之官名、仙階、仙職及符印式等。由所署許遜封號僅為「高明大使神功妙濟真君」，而未如周真公編《靈寶淨明院行遣式》中所稱「九州都仙太史高明大使神功妙濟真君」，推測其應為何守證時期作品。此外，該經內容多襲《天樞院都司須知令》、《天樞院都司須知行遣式》等，並有 洞神職制律格 述「洞神堂」之職制，但卻未涉署「淨明院嗣演教師周真人編」之《靈寶淨明院行遣式》，也可證其當為周真公以前作品。

9.《許真君受煉形神上清畢道法要節文》、《靈寶淨明天樞都司法院須知文》、《天樞院都司須知令》、《天樞院都司須知格》。未署撰人，四篇同卷。由《節文》深受上清存神法影響及「天樞」在《太上靈寶淨明洞神上品經》中屢被推崇來看，此四篇似應為何守證時期作品。其文多見於《太上淨明院補奏職局太玄都省須知》，⁴⁷ 且其修煉方法與後期的周真公等人所行內丹法不同，也可證此四經當為早出。

10.《靈寶淨明大法萬道玉章秘訣》。未署撰人，1 卷。前有「太陽玄宮昌明閣掌圖籍小兆」序，但未署姓名。內容多為符法及占相之術，似應為何守

46 任繼愈等以《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》之「辭旨」多同劉玉語錄而認為其「蓋為劉玉所撰」(任繼愈主編，《道藏提要》，頁 856)，誤。按：其所謂推崇忠孝之類的「辭旨」，實際上在崇奉「忠孝廉慎之教」的何真公時期教團的經典中並不乏見，如《太上靈寶淨明洞神上品經》卷下 修功成實篇 云：「吾有《淨明經》，誦之學忠孝，兼以煉形質，神明來贊助。」(見《正統道藏》第 41 冊，頁 460) 淨明靈寶符篇 又云：「念我《淨明經》，復行淨明法，可以先行孝，次學煉身形。」(見《正統道藏》第 41 冊，頁 462) 等等。

47 如《天樞院都司須知令》(見《正統道藏》第 17 冊，頁 563-564) 實即《太上淨明院補奏職局太玄都省須知》之 天樞都司局 部分(見《正統道藏》第 17 冊，頁 738-740)。

證時期作品，待再考。

11.《靈寶淨明院行遣式》、《天樞院都司須知行遣式》。二篇同卷。《靈寶淨明院行遣式》署「淨明院嗣演教師周真人編」，由所署教職看，此「周真人」當即周真公。《天樞院都司須知行遣式》未署撰人，內容曾見於上述《太上淨明院補奏職局太玄都省須知》，似本應為與《天樞院都司須知令》、《天樞院都司須知格》同編，但在明正統《道藏》中卻錯與《靈寶淨明院行遣式》編為1卷。

12.《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》。未署撰人，1卷。由經名中有「周真公」名，及經文中有方文問語，可知為周真公時期作品。

13.《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》。署「紫微右典者、少微都錄、靈寶淨明院司察右演教使傅飛卿解」，10卷，前有「序例」1卷。內容多為內煉之法，並附有眾多「真文」（符籙）。以周真公之前淨明道職局設置多稱「翼真壇」或「天樞院」、「太玄都省」等而不稱「靈寶淨明院」來看，該經應為周真公時期作品。⁴⁸又，按該經編排格式看，所謂傅飛卿「解」，實僅為「序例」部分而未涉及正文，令人頗為不解；或者，可將其眾多「真文」（符籙）理解為《黃素書》正文，而將其餘文字理解為傅飛卿之「解」？

14.《靈寶淨明黃素書釋義祕訣》。未署撰人，1卷。由內有方文問語，可知乃周真公時期作品。⁴⁹

15.《太上靈寶淨明入道品》、《靈寶淨明院真師密誥》、《太上靈寶淨明法印式》。未署撰人，三篇同卷。由內列周真公等人世系，可知為周真公時期作品。

以上考述，雖並未能完全辨明所有淨明道經之出世時間，但卻可確證很多淨明道經之出現先後。下文，我們主要依可以確證其出現先後的經典對這支教團的性質演變進行討論。

48 任繼愈等以為「蓋為元代淨明派道書」（任繼愈主編，《道藏提要》，頁401），誤。

49 任繼愈等以為「蓋為元代淨明道士所作」（任繼愈主編，《道藏提要》，頁402），誤。

四、南宋淨明道團性質的演變

南宋淨明道團性質的演變，可以從上述經典之內容變化中明顯地看出。以下主要從「淨明秘法」及「忠孝之教」兩個方面來對之加以說明。為了方便比較，特分何、周兩個時期述之。

（一）何真公時期淨明道經的內容

許遜崇拜之賴以形成和發展的兩個基本因素，乃「孝悌」與「神異」；⁵⁰這兩個因素，在南宋淨明道團中顯得尤為突出，如何守證稱「六真」於建炎年間降示之「靈寶淨明秘法」與「忠孝廉慎之教」，實皆與之有關。或以為何真公「對許遜崇拜進行了根本的改造，從而創立了與許遜崇拜根本不同的教派」，甚至「擔當了許遜崇拜的埋葬者角色」，⁵¹這種看法是沒有根據的。事實上，何真公等人非但未「埋葬」許遜崇拜，反而對之進行了弘揚，詳如下。

何真公等人之未「埋葬」許遜崇拜，從其經典仍處處尊奉許遜便可一眼看出。如何氏撰《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序，不僅言許遜等「六真」曾於建炎年間降示「靈寶淨明秘法」及「忠孝廉慎之教」，而且言許遜曾單獨於高宗辛亥（1131）降臨玉隆宮，命何守證之師丹陽子建立翼真壇以「廣延善知識」。⁵²如此，則何真公時期淨明道團之宗教經典與法術、宗教教團及其活動場所等實俱因許遜而來。不僅如此，何真公淨明教團既奉許遜為「度師」，⁵³則其入教儀式也當與許遜有關。所謂「埋葬」之說，不知據何而來？

至於何真公等人對許遜崇拜的弘揚，則可分「忠孝」與「秘法」兩個方面來談。

50 許遜之「孝悌」與「神異」的形象，在六朝文獻中即已有記載，至唐時更加發展。詳請參閱李豐楙，〈許遜傳說的形成與演變——以六朝至唐為主的考察〉，收於《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997），頁1-63。

51 黃小石，《淨明道研究》，頁54、58。

52 同註23。

53 《太上靈寶淨明飛仙度人經法》，卷1 識神章第三，見《正統道藏》第17冊，頁661。

先說第一個方面。如前曾述，推崇「孝悌」乃是許遜崇拜賴以形成和發展的基本因素；對此，何真公等人非但未敢拋棄，反而加以強化，如《太上靈寶淨明法》序稱：「淨明者，无幽不燭，纖塵不汙，愚智皆仰之為開度之門、昇真之路，以孝悌為之準式，修鍊為之方術，行持（為）之秘要。」⁵⁴《太上靈寶淨明洞神上品經》中推崇孝悌的言論更比比皆是，如：

淨明諸法，總終始四十篇，以孝為祖，以身為宗。⁵⁵

念我《淨明經》，復行「淨明法」，可以先行孝，次學煉身形。⁵⁶

倬倬孝弟（悌），忠義不虧，雖無大藥，亦可以悟法，名列巍巍。或行符呪水，給藥度危，是為下品，皆未若吾以孝弟（悌）而服針。事雙親，養一身，不尸解，即超真。⁵⁷

以上明顯是將「孝」作為其教徒行為的首務來談的。值得注意的是，此時淨明道經開始出現了對「忠義」的推崇，這是以往許遜崇拜所未有過的；這種變化，實與兩宋社會常面臨國破家亡之危機有著密切關係。不僅如此，此時的淨明道經還開始對「孝悌」之類的社會倫常賦予濃烈的「神聖」（sacred）色彩，如《太上靈寶淨明洞神上品經》云：

父母之身，天尊之身；能事父母，天尊降靈。欲拜星辰，友恭弟兄；兄弟之身，諸天真人。凡知此者，可以燒丹篆符，百鬼畏名。不能此者，未可入道以奉三清，夜叉食其肉，魔剎戮其神；雖有丹書萬卷，未可以昇真，符篆萬篋，未可以役鬼神。⁵⁸

在這裡，凡俗的父母兄弟之身被視作了神聖的「天尊」與「諸天真人」之身，日常的孝悌倫常也因此成了具有宗教意義的行為方式。以往許遜崇拜推崇「孝悌」，多只將其視為是得道成仙的一個條件，而非將這種行為本身直接地視為有「神聖」性質。自何真公等人以後，無論是周真公教團還是劉玉教團，都將「孝悌」及「忠義」之類的社會倫常本身視為「神聖」的行為，這應該說是許遜崇拜在神學理論上的一種突破。這種突破，既是在繼承許遜孝道原有學說之基礎上取得的，同時也與當時儒家理學及佛教禪宗的影響有關。自北宋周敦頤游宦江西並居廬山講學以來，儒家理學便以江西地區為活

54 同註20。

55 同註36。

56 《太上靈寶淨明洞神上品經》，卷下 淨明靈寶符篇，見《正統道藏》第41冊，頁462。

57 同上註，卷上 天官列次篇，頁451。

58 同上註，卷上 入道真品篇，頁451。

動中心而逐漸興起；⁵⁹而宋以後「新儒學」之較傳統儒學不同的一個特點，即是從本體論的高度對社會倫常加以論證，將「三綱五常」等上升為能與宇宙本體相通的行為規範。⁶⁰南宋以後淨明道團將父母兄弟之身視為「天尊」與「真人」，賦予「孝悌」等日常行為以能通往終極「神聖」之意義，其作法與上述儒家理學的思路如出一轍，當是受到了江西大儒學說的影響。或以為宋代淨明道「與理學關係似不深，受到的影響也不大」，⁶¹實為失察。此外，南宋淨明道視「孝悌」等為具有宗教意義的行為方式，恐也與唐以來佛教禪宗所宣揚的「擔水搬柴無非妙道」之類說法的影響有關。

至於「秘法」方面，何真公等人也對之進行了大力的發揚。傳統的許遜崇拜雖曾渲染過許遜之神異法術，但卻不過是一種籠統的說法而已，並未有具體化為可操作的方法；何真公等人則不同，其所傳經典有關各種方術的說明不僅非常明確，而且有很強的系統性和可操作性，如前述《太上靈寶淨明洞神上品經》曾分別就「佩服寶籙」、「三五飛步」、「迴生起死」、「度脫六親」、「救治百病」、「束縛百邪」等 35 個問題進行了具體的闡述。更為重要的是，這些方術係融合了諸多傳統道派之學而來，具有兼攝諸家之長的優點。何真公等人稱其所得「秘法」為「靈寶淨明秘法」，由名稱上看，已可知

59 考宋元理學之發展，可知其始終與江西地區有著關係，如理學開山鼻祖周敦頤雖為道州營道（今湖南道縣）人，但一生卻多活動於江西，先後在江西境內任洪州分寧縣（今修水一帶）主簿、南安軍（今大庾）司理參軍、知洪州南昌縣等，晚年因喜愛廬山而要求遷南康軍任職，次年解印入廬山北麓蓮花峰下築書堂定居講學，後卒於該地。理學的開創者二程兄弟雖為河南籍，但自小即隨其為官之父寓居江西南安軍任所，時周敦頤恰任南安軍司理參軍，於是二程從父命受學於周敦頤（詳請參閱周文英、羅淦先等編著，《江西文化》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998，頁 161）。至於將理學發展推至高峰的朱熹與陸九淵，則更與江西有不解之緣。朱熹本籍徽州婺源（今屬江西）而生於建州尤溪（今屬福建），曾於淳熙五年（1178）差知南康軍，次年十月重建廬山白鹿洞書院並講學於此。在此前後，朱熹除於淳熙二年（1175）五月在鉛山鵝湖寺與陸九淵、陸九齡兄弟有「鵝湖之會」外，還曾多次遊歷江西各地講學（詳請參閱方彥壽，《朱熹書院門人考》，上海：華東師範大學出版社，2000，頁 1-30）。陸九淵本為江西撫州金溪人，於宋孝宗乾道八年（1172）應試中選後返鄉候職期間，曾辟出家宅東堂作為授徒之地，開始了為期三年的「槐堂講學」；淳熙十三年（1187）歸鄉閑居後，陸九淵又在江西貴溪應天山（象山）開始了為期五年的「象山講學」，培養了大批陸學弟子（詳請參閱徐紀芳，《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1980，頁 67-72）。

60 陳來，《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991），頁 14。

61 同註 51，頁 121。

其與靈寶派當有聯繫，這一點早已為學術界認識到。不過，以往學術界對二者關係的辨析卻不夠深入，多只知以南宋淨明道經典冠有「靈寶淨明」字樣或其中雜有靈寶經文為據；近來張澤洪等先生撰文，始從道法科儀、人神名稱、環境影響等方面對淨明道與靈寶派的關係作了進一步的說明。⁶² 筆者曾詳考《太上靈寶淨明飛仙度人經法》，發現其內容純係以靈寶派的《度人經》為藍本演繹而來；⁶³ 而其演繹之法，實也完全依「靈寶法」乃「以經中之文而為呪，以經中之字而為之符」⁶⁴ 之說而來。具體而言，《太上靈寶淨明飛仙度人經法》實是以《度人經》全文為綱，而參照金允中、王契真二本《上清靈寶大法》並擷入淨明家言而闡發之，⁶⁵ 或以《度人經》文為「呪」，或以《度人經》文為「法」；⁶⁶ 這種方式，實即上述「靈寶法」「以經中之文而為呪，以經中之字而為之符」的製作方法。也就是說，《太上靈寶淨明飛仙度人經法》乃是以《度人經》為「經」，而以自身為《度人經》之「法」；這種配合方式，與上述《太上靈寶淨明秘法篇》配《太上靈寶淨明洞神上品經》而行的「因經而出經法」的作法是相同的。所以，說南宋淨明道係從靈寶派脫胎而來，⁶⁷ 甚至將其視為靈寶派之旁門支系，⁶⁸ 並不過份。二者的這種聯繫，不僅與靈寶齋法自六朝以來即在道教中有著重大而深遠的影響有關，⁶⁹

62 詳請參閱張澤洪，〈淨明道與靈寶派——兼論與正一道法術的關係〉，《道韻》（廈門），2001：9，頁102-126。並可參閱李遠國，〈論淨明道法的沿革與特徵〉，《道韻》，2001：9，頁1-21。

63 《正統道藏》洞真部本文類收有《太上洞玄靈寶度人上品妙經》61卷，卷1乃《度人經》本文，餘60卷則為後人增益。而該《度人經》本文則幾乎全部見於《太上靈寶淨明飛仙度人經法》，僅缺元始靈書上篇、下篇兩段文字。

64 《上清靈寶大法》，卷15，見《正統道藏》第52冊，頁45。

65 該經所參照《上清靈寶大法》之情況，詳請參閱任繼愈主編，《道藏提要》，頁408。

66 如《太上靈寶淨明飛仙度人經法》卷1昭應章第四即以《度人經》文為「召神呪」，而洞界章第五又將《度人經》文「用為法」，詳見《正統道藏》第17冊，頁662-665。

67 如任繼愈、卿希泰俱持此說。詳見任繼愈主編，《中國道教史》，頁569；卿希泰主編，《中國道教史》，第3卷，頁131。

68 如K. M. Schipper即持此說。詳見K. M. Schipper, "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty," in M. Strickman ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 3 (Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1981), pp. 812-834.

69 有關南北朝至唐宋時期大量的道教科儀經典多襲古靈寶經而來之事，詳請參閱王承文，〈古靈寶經與道教早期禮懺科儀和齋壇法式——以敦煌本《洞玄靈寶三元威儀自然真經》為中心〉，《敦煌研究》（敦煌），2001：3，頁143-152。

而且與靈寶派於北宋時在江西閻皂山的興起有密切關係。

除了吸收靈寶派的經法之外，何真公等人還融攝了其他道派的一些修煉法及符法。隋唐以來，許遜孝道即與上清派有著深厚關係；⁷⁰ 這種關係，令上清派有了機會對南宋淨明道產生影響。近來李遠國曾撰文，考辨了南宋淨明道之修煉法與上清派《黃庭經》及《大洞真經》的關係，⁷¹ 但其所探討的範圍僅限於周真公時期《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》中的「黃素法」，而未及何真公時期諸經。事實上，在何真公等人所傳經典中，我們不難發現上清派「存神」修煉法的影響痕跡，如《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》中「每日服氣法」即屬此類，其法為：「每日早晨面東焚香，兩手掐日君訣，叩齒九通，存想九老帝君太陽上帝在日輪中，日色紫赤九芒，霞光暉映太空，如日初出之狀。」⁷² 《許真君受煉形神上清畢道法要節文》中又有「養神煉形護魂歸一」之法，其法「中理五卦，混合百神」，並可「九和十合，變化上清，千和萬合，自然成真」。⁷³ 不僅如此，何真公等人所崇「天樞院」實也與上清派有關係；《上清天樞院回車畢道正法》⁷⁴ 謂「上清天樞院」乃轄中下界鬼神事之處，並曾述用印、符伏魔之法，其說即為何真公等人所本，如何氏曾稱其「九老神印伏魔秘法」為「上清伏魔印章、受煉形神秘法」。⁷⁵ 此外，從何真公等人尊張道陵為「監度師」並使用天師道「正一五雷法」⁷⁶ 來看，其所用法術亦當受到了附近的龍虎山天師道之影響。⁷⁷

總之，從何真公等人所傳經典的內容來看，其說除宣揚「忠義孝悌」外，乃重以「秘法」為人禳災解難。其之所以如此，應與前述該教團是在南

70 有關隋唐許遜教團成員與茅山上清派的具體關係，詳請參閱郭武，〈關於許遜信仰的幾個問題〉，《宗教學研究》（成都），2001：1，頁19-26。

71 詳請參閱註62李遠國文。

72 《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》「每日服氣法」，見《正統道藏》第17冊，頁653。

73 《許真君受煉形神上清畢道法要節文》，見《正統道藏》第17冊，頁562。

74 《茅山志》卷9「道山冊」曾著錄「上清回車畢道錄」，疑即《道藏》中「上清天樞院回車畢道正法」，詳請參閱任繼愈主編，《道藏提要》，頁398。

75 同註23。

76 同註15。

77 有關淨明道與天師道的關係，尚可參閱張澤洪，〈淨明道與正一道〉，《江西社會科學》（南昌），2001：12，頁6-10。並可參閱李顯光，〈許遜信仰小考〉，《宗教學研究》，1999：3，頁12-19。

宋初「兵禍煽結，民物塗炭」的社會背景下興起，並有著「消穰厄會」、「民賴以安」的社會功能有關。⁷⁸此外，他們的修煉方法多受上清派的「存神」影響，而較少有唐末五代以來興起的內丹色彩。《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》中雖有「淨明氣鏡篇」試圖闡述如何修煉體內之氣而令之「與天地流通」，最終令「丹鼎成，黃芽生，慶雲興」，⁷⁹頗具內丹修煉之意味，但卻顯得尚不成熟，以致被後來的周真公斥為「誤人多矣」。⁸⁰而後來的周真公對何守證教團之革新，也正在於修煉方法之上。

（二）周真公等對淨明道學說的革新

周真公淨明道團是承何守證淨明道團而來的，這從前述二者所奉「六師」相同即可看出。此外，從周真公淨明道團的經典中，我們還可以看出其依然推崇「忠孝廉慎」並肯定符籙法術之功用，這亦表明其與何守證淨明道團在思想教義上實是一脈相承的。不過，周真公淨明道團對「忠孝廉慎」及符籙法術的解釋卻有了新的內容。

周真公淨明道團之推崇「忠孝廉慎」，可以從《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》中看出，如該書「黃帝素書入道品」稱：「凡學《黃素書》者，要在忠孝。忠孝之人，持心直諒，秉針溫恭，是非不能搖，淫邪不可入，則黃素之士以忠孝為本也。」⁸¹又稱：「凡學《黃素書》者，要在廉慎。廉慎之人，無所貪欲，有所持守，然後有成也。」⁸²只是，其在這裡推崇「忠孝廉慎」，實已不再是簡單地將其視為一種世俗社會的倫理規範了，而是強調實踐這些社會倫理時所持的心態如「持心直諒」、「無所貪欲」等對於宗教修煉的作用，令「忠孝廉慎」具有濃厚的宗教行為色彩。這是其與何守證淨明道團的不同之處，因為何守證道團雖亦賦予「孝悌」以神聖意義，但卻尚未將其納入修煉範圍。

至於符籙法術，周真公淨明道團亦多用之，如方文曾言：「太上五雷神

78 同註1

79 同註18。

80 同註15。

81 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書序例》「黃帝素書入道品」，見《正統道藏》第17冊，頁577。

82 同註81，頁578。

法，乃真師遇華岳向玉洞靈安汪真君所傳，今惟有五印真文，其餘醮祭四維神法不全，并赤鵝等符文未見，應千訣目，恐未真的。」並因此請周真公「頒示」；周真公則答曰：「終不及今之正一五雷法，徒費心力。前日監度真師五雷乃其要也。」⁸³ 由此可知其曾傳用「太上五雷神法」及「正一五雷法」。此外，《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》中還錄有「黃素真文」及「黃素十二符」等符錄一百餘道，而《太上靈寶淨明法印式》則錄有「太上淨明之印」及「淨明法主之印」印式二款，《靈寶淨明院真師密誥》也對符、咒、印的用法作過闡釋。周真公淨明道團的符文及法印，既有著一般符文法印的功用，⁸⁴ 但主要卻是用來配合修煉的，如《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》卷 2 所錄八十一道「黃素真文」即是用於「吐納」時觀想之，而「黃素合卦」符則是用於「閉卦止息」之時，⁸⁵ 卷 4 所錄「黃素十二符」更為「拔宅之階級而超騰之要術」。⁸⁶ 也正由於這個原因，其才有「凡欲學仙，必知真文」⁸⁷ 之說。這種用符文配合修煉的作法，不僅何守證道團未曾有之，而且與宋代其他道派的作法也不相同。宋代道教雖有將內煉與符錄相結合之趨勢，但卻多只是將修煉內氣作為畫符作法之基礎，尚少有反過來用知符錄真文作為內煉之基礎者。

周真公道團所行的內煉也已與何守證等人不同。何守證等人的修煉法多受上清派「存神」法之影響，而周真公道團的修煉法雖仍有上清派影響之痕跡，但更多的卻是受到了鍾呂金丹派的內丹說之影響。《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》曾載方文與其師關於修煉的問答，內容即為鍾呂內丹諸法，如方文問言：「方文伏睹鍾離真仙與呂真仙作《傳道集》，說煉大藥金丹事，有曰五卦朝元、三花聚頂，伏乞分明指示。」其師答道：

五卦，五臟之卦，合而朝於元宮。元宮謂下元，守下元之既固，然後達於中元，達

83 同註 15。

84 如《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》卷 2 黃素真文 稱：「真文者，天地梵卦也，元始得之以先天地，道君行之以行道法，老君得之以度人。」（見《正統道藏》第 17 冊，頁 585）《靈寶淨明院真師密誥》中的符咒功用為：「保我法子百病消亡，邪魔犯者立受其殃。」（見《正統道藏》第 17 冊，頁 616）《太上靈寶淨明法印式》則稱：「太上淨明之印」用於奏牘，「淨明法主之印」用於召遣鬼神（見《正統道藏》第 17 冊，頁 618）。

85 見《正統道藏》第 17 冊，頁 585-586。

86 見《正統道藏》第 17 冊，頁 590-591。

87 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》，卷 2，見《正統道藏》第 17 冊，頁 585。

於中元，故朝於上元，名曰三陽。花者，三陽之異名也。此元陽之運動，凝結為五，運用為三。如此之時，丹已成矣。⁸⁸

這些說法，明顯是從《靈寶畢法》及《鍾呂傳道集》等鍾呂系丹經而來。⁸⁹ 不僅如此，《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》還就「辨水火」、「交龍虎」、「明丹藥」、「曉鉛汞」、「會抽添」、「轉河車」等煉丹要領進行了詳細討論，其說也頗近《靈寶畢法》與《鍾呂傳道集》之旨。⁹⁰ 甚至，《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》還對「三五飛步」、「丁義神方」等賦予了內丹修煉的含義。「三五飛步」本是一種召神役鬼的法術，《太上靈寶淨明洞神上品經》卷下曾有「三五飛步篇」專釋其用法，⁹¹「丁義神方」則本是一種驅瘟逐疫的秘法，李顯光先生《許遜信仰小考》曾論及之；⁹² 但在《靈寶淨明黃素書釋義秘訣》中，二者卻成了與內煉相關的東西，如該《秘訣》言：

此乃修丹之截法也。三五飛步，不言三六四五，而曰三五，真人星也。真人星者，虛一己以為用，存身為真人。守三三數之成，真人星第三星也。能存真人，然後能變化。此非金口要訣、六丁玉女事。丁義是一人，常言金丹之術，本不姓丁名義，隱其名以丁義。丁者，火也，義者，亦火也。此火中火，以真火合凡火，此正火候之法。⁹³

88 同註15，頁606。

89 如《鍾呂傳道集》論煉形言：「金液煉形，則骨朝金色而體出金光，金花片片而空中自現，乃五氣朝元、三陽聚頂，欲超凡體之時，而金丹大就之日。變金丹於黃庭之內，煉陽神在五氣之中，於肝則青氣沖，於肺則白色出，於心則赤光現，於腎則黑氣升，於脾則黃色（起）。五氣朝於中元，從君火以超內院。下元陰中之陽，其陽無陰，升而聚在神宮；中元陽中之陽，其陽無生，升而聚在神宮；黃庭大藥，陰盡純陽，升而聚在神宮。五液朝於下元，五氣朝於中元，三陽朝於上元。朝元既畢，功滿三千，或而鶴舞頂中，或而龍飛身內，但聞嘹亮樂聲，又睹仙花亂墜。」見《正統道藏》第7冊，頁487。

90 《靈寶畢法》的丹法共分三乘，具體為：「小乘安樂延年法」，含「匹配陰陽」、「聚散水火」、「交媾龍虎」、「燒煉丹藥」四門；「中乘長生不死法」，含「肘後飛金晶」、「玉液還丹」、「金液還丹」三門；「大乘超凡入聖法」，含「朝元」、「內觀」、「超脫」三門（《正統道藏》第41冊，頁913-935）。《鍾呂傳道集》則對內煉的一些重要術語進行了闡釋，具體為：論真仙、論大道、論天地、論日月、論四時、論五行、論水火、論龍虎、論丹藥、論鉛汞、論抽添、論河車、論還丹、論煉形、論朝元、論內觀、論魔難、論證驗（《正統道藏》第7冊，頁459-497）。其說之要旨，乃在於「性命雙修」，詳請參閱郭武，《鍾離權的生平思想與影響淺探》，《道韻》，1997：1，頁28-76。

91 見《正統道藏》第17冊，頁459。

92 同註77，李顯光文。

93 同註15，頁609。

這種改符法為內煉的作法，實正是周真公道團對何守證道團的革新所在。周真公道團稱其所行法有四，一為靈寶大法，二為黃素法，三為淨明法，四為度人法，皆「日月二宮天尊」所傳；又稱：「靈寶大法者，道之宗也；黃素法者，命之府也；淨明法者，性之本也；度人法者，入道之門也。」⁹⁴這段話頗值玩味。他們將「靈寶大法」作為「道之宗」，實表明傳統的靈寶法乃其教道法的根本，這與其教脫胎於靈寶派有關；而將「度人法」作為「入道之門」，則表明其並不排斥前述何真公教團的《太上靈寶淨明飛仙度人經法》諸救世度人之法，這與其係承何真公教團而興有關。至於「黃素法」與「淨明法」，則多屬周真公等人增入南宋淨明道團的「新法」，釋如下。

所謂「淨明法」與「黃素法」，實為修煉性、命之法。《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》序例 曾以性、命釋「淨明」與「黃素」，並言這兩種法分別出於日、月二宮：「黃，土之色，脾實主之；素，（金）水之色，腎則主之；受命之初，脾腎為元卦沖卦之本，而胞胎孕育寄於母身，故黃素文交光則映於月宮。至於稟性受成，寔以父體，故淨明寶法則以日宮太陽焉。」⁹⁵對於這種修煉法，李遠國以為其是受到上清派重脾、腎之說的影響；⁹⁶不過，李氏似未注意到《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》序例 中的其他內容，如該 序例 之 黃帝素書入道品 言：

凡學《黃素書》者，既得不變之道，而所以成就之者亦有法。何謂成就？知天地，知四時，知日月，知五行，辯（辨）水火，交龍虎，明丹砂，（合）藥物，曉鉛汞，會抽添，轉河車，然後煉形之術、朝元之方、魔難之試、證驗之悟無不周矣。⁹⁷

這段文字，明顯是在談內丹煉命之法；其後有長篇釋文，按《鍾呂傳道集》之意對天地、四時、日月、五行、水火、龍虎、丹砂、鉛汞、抽添、河車諸詞進行了解釋，如其釋「水火」言：

水火何以辨之？蓋人之心腎，相去八寸四分，乃水火定位之比也。氣液太源相合，乃水火交合之比也。心生液，自肺液降於心液，乃婦有家也。腎生氣，自腎氣行於

94 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》序例，見《正統道藏》第17冊，頁575-576。

95 按：文中「金」字或為衍文，如《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》卷1曾言：「黃者，土也；素者，水也。」見《正統道藏》第17冊，頁583。

96 詳請參閱註62，李遠國文。

97 同註81，頁579。

心氣，乃男有室也。或自上而下，或自下而上，二卦相合，故曰真火真水也。⁹⁸

若將這段解釋與《鍾呂傳道集》之內容進行對比，則可發現二者實質上是相同的，如《鍾呂傳道集》論水火 言：

人之心腎，相去八寸四分，乃天地定位之比也。氣液太極相生，乃陰陽交合之比也。一日十二時，乃一年十二月之比也。心生液，非自生也，因肺液降於心液行；液行夫婦，自上而下以還下田，乃曰婦還夫宮。腎生氣，非自生也，因膀胱氣升而腎氣行；氣行子母，自下而上以朝中元，乃曰夫返婦室。肝氣導引腎氣，自下而上以至於心。心，火也，二氣相交薰蒸於肺，肺液下降，自心而來皆曰心生液，以液生於心而不耗散，故曰真水也。肺液傳送心液，自上而下以至於腎。腎，水也，二水相交，浸潤於膀胱，膀胱氣上升，自腎而起者皆曰腎生氣，以氣生於腎而不消磨，故曰真火也。⁹⁹

除了關於「水火」的認識外，《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》序例 關於龍虎、丹砂、鉛汞、抽添、河車等的認識亦皆與《鍾呂傳道集》相同，茲不再贅引原文。需要說明的是，其之所以如此諳熟鍾呂丹法，乃與呂洞賓弟子施肩吾及「南宗」五祖白玉蟾曾活動於西山有關，如《歷世真僊體道通鑑》卷 45 施肩吾 曾載：「初，希聖（施肩吾）遇（許）旌陽授以五種內丹訣及外丹神方，後再遇呂洞賓傳授內煉金液還丹大道，於是終隱西山。」¹⁰⁰ 至於白玉蟾，其一生雖多雲遊天下，但從其所著《玉隆集》中曾專錄 逍遙山群仙傳 且多有實地考察之文看來，白氏當在西山隱居過較長時間並與許遜教團中人有較多往來。白玉蟾乃金丹派南宗第五祖，亦屬鍾呂系傳人，曾為施肩吾之《施華陽文集》作跋，對金丹派南宗的內丹修煉理論有巨大貢獻，¹⁰¹ 且曾受過上清派的法籙，兼屬神霄派中人，擅行「雷法」；¹⁰² 後來南宋淨明道團之重內丹修煉，並獲施肩吾所編《鍾呂傳道集》，且兼行「五雷法」，應與曾為施氏文集作跋且兼屬神霄派傳人的白玉蟾在西山

98 同註 81，頁 580。

99 《鍾呂傳道集》論水火，見《正統道藏》第 7 冊，頁 472-473。

100 《歷世真僊體道通鑑》，卷 45 施肩吾，見《正統道藏》第 8 冊，頁 704。道教中施肩吾有二人：一為唐時號栖真子者，字希聖，睦州人，著有《養生辨疑論》1 卷；一為宋時號華陽子者，亦字希聖，九江人，編撰有《西山群仙會真記》，並是《鍾呂傳道集》的傳人。詳請參閱丁培仁，〈道史小考二則〉，《宗教學研究》，1989：3/4，頁 7-13。

101 詳請參閱郭武，〈白玉蟾對金丹派南宗思想的總結與發展〉，《道教文化》（臺北），5：9（1994），頁 24-37。

102 詳請參閱郭武，〈白玉蟾生平事跡略考〉，《道教文化》，5：11（1995），頁 34-41。

的活動有很大關係。

周真公教團之用以修性的「淨明法」與用以修命的「黃素法」是結合使用的，如《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》序例曾言：「凡學《黃素書》者，務在調其心性。」¹⁰³這與鍾呂之「性命雙修」的主張也是相同的。不過，若與元代尤重心性淨明的劉玉淨明道團相比，南宋周真公淨明道團的修煉特色似更在於煉命之「黃素法」。周真公等人的「黃素法」之具體修煉過程，見於《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》，從中亦可看出其乃屬內丹煉命之法，如該書卷4言：「素者養於下，黃者運於上，上下交際，真丹孕矣。」¹⁰⁴又有黃素篇十二篇述「黃素法」修煉之機，篇篇皆與內丹修煉有關，如言：

欲識黃素道中機，黃素書中藏細微。子午相合得其時，自有真針如煙飛。十二樓前路最危，崑崙山頂與天齊。借問行行路已知，黃素之中有深機。¹⁰⁵

丹中有丹鉛有鉛，丹鉛本是日月根。日月兩輪相對行，時時交偶向中田。熟念真經識自然，一噓一吸生靈煙。同學高人何以仙？要在識於日月躔。¹⁰⁶

上述文字，「丹鉛」言內丹藥物，「交偶」言龍虎交媾，「子午相合得其時」言採藥時刻，「十二樓前路最危」言河車搬運，「一噓一吸」言溫養，「崑崙山頂」喻泥丸，所言明顯皆屬內丹煉命方法。這種重視內丹的作法，令南宋淨明道團開始從符籙派色彩極濃的道派向丹鼎派色彩較重的道派轉變，在性質上發生了很大變化。不過，這種轉變並不是很徹底，其修煉過程尚保留了對符籙的運用，並雜有吐納、閉氣、咒針、辟穀諸術，如黃素篇云：「欲知寶鼎藏何物，黃素真經具魂魄。中有寶符靈若神，可以佩往崑崙北。崑崙之北有仙梯，飛上玉晨人不知。」¹⁰⁷並示「黃素符」十二道，稱其為「拔宅之階級而超騰之要術」；¹⁰⁸又有用於行吐納、閉氣、辟穀的「黃素真文」、「黃素合針」符及《黃素外經》等，¹⁰⁹還有教人於起床、著

103 同註 81，頁 579。

104 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》，卷 4，見《正統道藏》第 17 冊，頁 589。

105 同註 104。

106 同註 104，頁 590。

107 同註 104。

108 同註 87。

109 同註 87，頁 585-588，頁 600-601。

衣、飲食、登廁時用的諸咒針法¹¹⁰等等。周真公教團中出現這種與鍾呂不盡相同的內丹方法，可能與其曾受多家傳授有關，如方文言：「方文自癸酉年，年始二十，見一西川李道人說汞事，拜採取之法。至庚子年，又見東京一陳道士傳方文丹經鉛汞事。至癸卯年，又見河朔一王先生及京師庶道人，拜鄉人王學士參同丹灶鉛汞事及火候。去年任官崇仁，遇王絳州先生高弟傳火丹之法甚詳。」¹¹¹ 諸家之不盡相同的修煉法，顯示了在唐宋以來道教革新潮流下內丹之術的勃興。周真公等人可能並不是這些修煉法的發明者，但其將之引入淨明道團中，卻可算是對淨明道的一種貢獻。這種做法，對元代劉玉淨明道團產生了很大影響；劉玉道團革除何真公教團過於濃厚的符籙法術色彩，而代之以忠孝內丹，¹¹² 實際上並不是突如其來的，而是以周真公等人為其先驅。

五、結 論

通過以上分析，我們可以對南宋淨明道團得出如下新的認識：

1. 淨明道經典中出現的何真公與周真公並非一人，周真公乃是何真公之後的另一位淨明道團的領袖。

2. 《靈寶淨明新修九老神印伏魔秘法》序的作者何守證實即《淨明忠孝全書》所謂何真公，其職為翼真壇副演教師，其師為丹陽子。故以往學術界所謂「何真公淨明教團」的確切稱呼當為「丹陽子淨明教團」或「丹陽子淨明道團」。

3. 以經文中是否有何真公或其師丹陽子語、周真公或其弟子方文語作為參照系，我們可對《正統道藏》中許多淨明道經的出世先後作出新的判定。

4. 一些淨明道經的文字出現大量相互重複的現象，並非所謂「因後世流傳既久而殘闕，故有兩種本子」，¹¹³ 而是淨明道仿靈寶法「因經而出經法」¹¹⁴

110 同註87，頁595-597。

111 同註15。

112 有關元代劉玉對南宋淨明道團的革新，詳請參閱筆者博士學位論文「《淨明忠孝全書》研究」（香港：香港中文大學宗教系，2002）。

113 同註38。

114 同註38。

所致，其實乃「以法述經意，因經明法理」。¹¹⁵ 這是淨明道經、法製作的一個重要模式。

5.何真公等人並未「埋葬」許遜崇拜，而是對之進行了弘揚。其對許遜崇拜的發展，受到了宋代理學及禪宗的深刻影響。

6.周真公教團係承何真公教團而來，但二者在性質上已有了很大不同。何真公教團多受靈寶、上清及龍虎山天師道的影響，明顯屬符籙道派；周真公教團則多受鍾呂金丹派等內丹道派的影響，開始有了較濃的丹鼎派色彩，而這種轉變則是元代劉玉革新淨明道的先驅。

當然，本文並未解決所有關於南宋淨明道團的問題，如何真公與周真公之間的傳承關係究竟怎樣？何、周教團為什麼傳嗣不久即告湮沒？元代劉玉教團與南宋淨明道團具體有什麼樣的關係？等等。這些問題，尚待今後進一步加以研究。

115 同註 38。

He Zhengong, Zhou Zhengong and the Transformation of the Taoist Jingming Sect during the Southern Song Dynasty

Wu Guo ^{*}

Abstract

Our knowledge about the Taoist Jingming 淨明道 sect brims full of misconceptions. By thoroughly studying the scriptures of this sect to determine the relationships among He Zhengong 何真公, He Shouzheng 何守證 and Zhou Zhengong 周真公, the author believes that He Zhengong is the same personality as He Shouzheng, with Zhou Zhengong being another leader of the Jingming sect after He Zhengong. In addition, this article ascertains the periods of these scriptures anew with the teachings of He Zhengong, Zhou Zhengong or their masters and disciples as the frames of reference, thereby discovering an important transformation of the Jingming sect during the Southern Song dynasty. The author discovered that He Zhengong's sect emphasizes rituals of invoking and *fulu* 符籙, and Zhou Zhengong's sect stresses the *neidan* 內丹. This transformation acts as the forerunner of Liu Yu's 劉玉 reformation of the Jingming sect during the Yuan dynasty.

Keywords: Jingming sect 淨明道, *fulu* 符籙, *neidan* 內丹, He Zhengong 何真公, Zhou Zhengong 周真公

* Wu Guo is a professor in the Department of History at Yunnan University.