

遺民之眼：劉辰翁〈嗣漢三十六代 天師簡齋張真人墓誌銘〉的天師書 寫與道教述評*

賴 潤 泉**

提 要

宋末元初江西龍虎山正一派三十六代天師張宗演（1244-1291）是龍虎山在元代興起的關鍵人物，因此過去的歷史敘述都強調張宗演與元廷的緊密關係。

本文 113.09.15 收稿，114.01.05 審查通過。

* 本文初稿原為謝佩芬教授「宋代碑誌、說贊文專題」課程之期末報告，後於「臺大中文系《中國文學研究》五十九期暨第四十九屆論文發表會」上宣讀。撰寫過程中，承蒙謝佩芬教授與高振宏教授悉心指導，又蒙匿名審查人惠賜高見，使本文內容得以進一步完善，謹此致謝。此外，盧星宇、吳懿倫兩學長及與談人謝政修學長也給予筆者許多建議與鼓勵，特此一併致謝。若本文尚有疏漏或錯誤之處，蓋因筆者學力未逮所致，與上述諸位先進無涉，尚祈方家不吝指正。

** 國立臺灣大學中國文學系碩士班二年級。

DOI:10.29419/SICL.202502_(59).0006

然而，現存中最早記載張宗演生平的資料——由同代人劉辰翁（1232-1297）所撰的〈嗣漢三十六代天師簡齋張真人墓誌銘〉，儘管其敘述視角大異於史傳的記載，卻一直未有得到注意。值得詢問的是，親近元廷的宗教領袖為何要向宋遺民劉辰翁請銘？劉辰翁對張宗演的敘述如何呈現了當時另一種有別於歷史主流的敘述視角？作為遺民，劉辰翁又如何看待入元後極受榮寵的宗教領袖和教派？

本文旨在討論這篇墓誌銘的文化意義，揭示出劉辰翁的寫作如何有意無意地透現出遺民視角。論文首先分析龍虎山向遺民劉辰翁請銘的緣由以交代墓誌銘的誕生脈絡，指出龍虎山之所以向劉辰翁請銘，除了基於私人關係外，也出於龍虎山與江西文人的交往網絡。其後，為了顯示出此墓誌視角與主流論述的差異，本文檢視歷代史傳文獻敘述張宗演時的敘述角度和立場，揭示出主流視角反覆強調龍虎山、張宗演與元廷的緊密聯繫。最後，本文精讀〈張真人墓誌銘〉，發掘文章中曖昧幽微的遺民視角。劉辰翁強調龍虎山與元廷不和諧的一面、將龍虎山視為比喻為一個可供宋遺民避秦的地方、有意無意地暗示龍虎山與「漢」文明傳承的關係，而其對道教的想法，也反映了遺民慕道的處境和心態。因此，劉辰翁在〈張真人墓誌銘〉中的敘述，或多或少折射了他的遺民意識。

關鍵詞：墓誌銘、張宗演、張天師、劉辰翁、遺民、龍虎山正一派

A Loyalist's Gaze:

An Exploration of the Heavenly Master's Representation and Daoist Commentary in Liu Chenweng's *Muzhiming* for the 36th Heavenly Master

Lai Yun-chuen *

Abstract

Zhang Zongyan 張宗演 (A.D. 1244-1291), the 36th Heavenly Master 天師 of the Zhengyi lineage 正一派 at Longhushan 龍虎山 in Jiangxi, was instrumental in elevating Longhushan's status under Yuan rule. While most historical narratives underscore his close ties with the Yuan court, the earliest surviving source—"Sihan Sanshiliu Dai Tianshi Jianzhai Zhang Zhenren Muzhiming" 嗣漢三十六代天師簡齋張真人墓誌銘 ("Muzhiming for Master Zhang Zongyan, the Thirty-Sixth Heavenly Master in the Daoist Lineage of Han Succession") by Liu Chenweng 劉辰翁—presents a contrasting view yet has been largely overlooked. This article investigates the cultural significance of Liu's *muzhiming* 墓誌銘 (gravesite memorial inscription), illustrating how his text, deliberately or otherwise, conveys a loyalist 遺民 outlook shaped by the fall of the Song dynasty. This article's discussion begins by exploring why Longhushan entrusted Liu Chenweng, a noted Song loyalist,

* M.A. student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

with composing this *muzhiming*. I argue that, beyond personal connections, the commission arose from the monastery's engagement with Jiangxi literati networks. Subsequently, I compare Liu's depiction of Zhang Zongyan with mainstream histories, which predominantly focus on Zhang's rapport with the Yuan court. A close reading of the *muzhiming* then reveals Liu's nuanced stance: he highlights latent friction between Longhushan and the Yuan authorities, symbolically portrays the mountain as a refuge for Song loyalists, and subtly aligns the sect's legacy with "Han" civilization. Liu's commentary on Daoism likewise reflects the psychological and cultural predicament of the loyalist seeking spiritual solace after dynastic collapse. Through this analysis, the *muzhiming* emerges as a valuable text that reflects Liu Chenweng's loyalist consciousness and offers an alternative perspective on the evolving interplay between political power and religious authority in the early Yuan period.

Keywords: Muzhiming, Zhang Zongyan, Zhengyi Daoism, Heavenly Master, Liu Chenweng, loyalist

遺民之眼：劉辰翁〈嗣漢三十六代 天師簡齋張真人墓誌銘〉的天師書 寫與道教述評

賴 潤 泉

一、前言

本文旨在討論劉辰翁（號須溪，1232-1297）一篇向來為人忽略的墓誌作品——〈嗣漢三十六代天師簡齋張真人墓誌銘〉（下稱〈張真人墓誌銘〉）的文化意義，揭示其與主流歷史敘述的差異。這篇墓誌銘未收入劉辰翁的現存文集之中，¹ 不過為劉壘（1240-1319）《隱居通議》全文引錄，後來《全宋文》卷 357

¹ 段大林校點《劉辰翁集》沒有收錄此文，宋·劉辰翁撰，段大林校點：《劉辰翁集》（南昌：江西人民出版社，1987年）。此後的劉辰翁年譜和交遊研究主要依據《劉辰翁集》，故全部都沒有提到劉辰翁為張宗演撰銘一事，吳企明：〈劉辰翁年譜〉，《中國韻文學刊》1990年第2期，頁56-73；劉宗彬：〈劉辰翁年譜〉，《吉安師專學報》1997年第3期，頁58-67；焦印亭：《劉辰翁文學研究》（北京：中國社會科學出版社，2011年），頁7-34。僅有兩篇討論劉辰翁墓誌銘的文章，處理了劉辰翁集中全部六篇墓誌銘，唯獨沒有處理〈張真人墓誌銘〉，分別見焦印亭：〈劉辰翁的散文研究〉，《劉辰翁文學研究》，頁191-192；魏文艷：〈論劉辰翁的碑誌文〉，《文學界（理論版）》2011年第4期，頁132-133。

也據《隱居通議》收入書中。² 墓誌銘的傳主是宋末元初江西龍虎山正一派三十六代天師張宗演（1244-1291），由於張宗演是龍虎山在元代興起的關鍵人物，因此過去的歷史敘述都強調張宗演與元廷的緊密關係。〈張真人墓誌銘〉由張宗演的同代人劉辰翁所撰，也是存世文獻中最早記載張宗演生平的資料，其敘述視角大異於史傳的記載，卻一直未有得到注意。本文關注的是：親近元廷的宗教領袖為何要向宋遺民劉辰翁請銘？劉辰翁對張宗演的敘述如何呈現了當時另一種有別於歷史主流的敘述視角？當一個著名遺民文人被請求作墓誌銘去記錄、評價一位帶領入元後極盡尊崇的宗教領袖，他會如何書寫？易代之際宗教之於遺民又有甚麼意義？

墓誌銘傳主張宗演是道教史上的重要人物。張宗演宋末襲教，在當時動盪的政局和戰亂中一直謹守不出，保存實力。至元十三年（1276），忽必烈攻陷臨安，遣使詔請張宗演北上入關覲見。張宗演奉詔入關，獲賜號「演道靈應衝和真人」，又「給三品銀印，主領江南道教事」，並擁有管理江南道教事務和地方事務的實際權力，成為了江南道教的共同領袖。³ 自此之後，龍虎山逐漸成為南方道教以至全國道教的領袖，故可以說，龍虎山在元、明兩代的隆盛自張宗演始。

過去理解張宗演、龍虎山和元廷的關係都依賴於史傳——特別是《元史》——的記載，故讀者的視野很容易為官方論述所壟斷。儘管〈張真人墓誌銘〉呈現了一個遺民文人眼中，有別於官方論述的張宗演，但現代研究者對此仍欠缺關注。在道教史和張天師研究中，文人作品的重要性遠遠不及史傳、教內文獻，以至宮觀碑石一類資料，由於〈張真人墓誌銘〉基本上沒有提供一些新的資料，

² 元·劉勳：《隱居通議》（臺北：新文豐出版社，1984年），頁169-171；曾棗莊、劉琳編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社，2006年），第357冊，卷8276，頁269-271。下文引〈張真人墓誌銘〉原文均出自《全宋文》，為求行文簡便，恕不重複下注。

³ 元·元明善編，明·周召續編：《龍虎山志四卷》（明代修補續增本），收入王卡：《三洞拾遺》（合肥：黃山書社，2005年），第13冊，頁18。

自然容易被學者忽略。最典型的例子是王見川改寫自其博士論文的《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》。是書乃是一部極重要的張天師研究，王見川亦有意識地使用「士大夫、文人方面的張天師記載」作為史料，不過即使書中引用了文人墓誌材料，卻仍然沒有涉及劉辰翁〈張真人墓誌銘〉。2015年出版時，書後附錄了「增補張天師資料」，既新增了傳主張宗演的出土墓誌，也補充了同樣出自《隱居通議》的三則天師相關材料（「大乾夢錄」、「天師退潮」、「朱張退潮」），但王見川獨獨遺漏了〈張真人墓誌銘〉一篇。⁴連這部全面討論張天師的著作都不免忽略〈張真人墓誌銘〉，足見這篇墓誌銘尚未獲得學者足夠注意。雖然吳小紅〈元代龍虎山道士在兩都的活動及其影響〉和法國漢學家高萬桑（Vincent Goossaert）研究天師制度的專書 *Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State* 有引用到〈張真人墓誌銘〉，然而前者僅引用了墓誌銘「由是龍虎山宮觀壓東南，為福地第一」一句佐證三十五代天師張可大（1209-1263）是江南道教符籙諸派的宗教統領，⁵ 後者亦只引用〈張真人墓誌銘〉描述宋代道教發展的部分說明「這種天師制度在宋代逐漸興起的感覺，為當時的文人所共有。」（“Such a sense of the gradual rise of the Heavenly Master institution during the Song was shared by writers of the time.”）⁶ 兩者都沒有正視〈張真人墓誌銘〉對於張宗演和龍虎山的論述，十分可惜。

本文嘗試通過文本精讀的方法，展現〈張真人墓誌銘〉與主流歷史敘述的差異所在，揭示文本所蘊含，曖昧幽微的遺民視角。下文將先討論龍虎山向遺民劉辰翁請銘的緣由及對文本流傳作簡單推測，以交代墓誌銘的誕生脈絡，也點出

⁴ 王見川：《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》（臺北：博揚文化事業，2015年），頁277、279-280。

⁵ 吳小紅：〈元代龍虎山道士在兩都的活動及其影響〉，《元史論叢》第十三輯（內蒙古：內蒙古教育出版社，2010年），頁82-104。

⁶ Vincent Goossaert, *Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2021), p. 149.

這篇墓誌銘所具有的公共性質。接著，分析歷代史傳和教內文獻敘述張宗演時所呈現的立場和意識，突顯主流視角為何，以供比較之用。隨後，本文將深入文本的肌理，分析劉辰翁的敘述立場以至種種可能的微言大義。期望可以將宋末元初時曾經存在，但後來被主流論述掩蔽、邊緣化的另一種視角重新展現在讀者眼前。最後，儘管學界對於劉辰翁與道教的關係有一定認識，但相關研究往往只及劉辰翁的詩、詞，討論仍不充分。⁷ 由於〈張真人墓誌銘〉應是劉辰翁現存作品中最能體現劉辰翁對道教看法的作品，故本文亦就劉辰翁在文中對道教的述評加以探討。這既能補充相關討論，也能揭示〈張真人墓誌銘〉中遺民視角的一以貫之。

二、〈張真人墓誌銘〉的請銘緣由及其流傳

〈張真人墓誌銘〉記錄了龍虎山向劉辰翁請銘的經過：

嗣天師與棣，賜號體元宏道廣教真人，是為三十七代。前觀妙先生銘，吾師廬山相國老筆也。今天師能不遠介其徒以屬我曰：「斯文託再世矣。」以吾從古心之後，為有媿也，乃依楚歌為辭以系之。

文中的〈觀妙先生銘〉，指宋季宰相江萬里（1198-1275）為傳主之父三十五代天師張可大所撰的墓誌銘，今已不存。從引文可知，請銘者是傳主之子，三十七代天師張與棣，而張與棣之所以向劉辰翁請銘，是因為劉辰翁的恩師江萬里曾為張宗演之父撰銘。雖然墓誌銘直接點出了龍虎山向劉辰翁請銘的主要原因乃是世交，不過江萬里和劉辰翁撰銘的情況及處境其實大為不同。一是政治情勢

⁷ 例如戴文霞：《南宋詩文與道家道教》（長沙：湖南師範大學中國古代文學博士論文，2017年）。

的差異。張可大是繼三十代天師張繼先之後最受宋代皇室禮遇的張天師，死於景定三年（1262）四月。⁸ 江萬里為之撰銘時，雖然在前一年十二月被罷吏部尚書、同簽書樞密院事之職，但仍有端明殿學士、提舉洞霄宮的職務。⁹ 考慮到張可大在宋受到的重視及江萬里「提舉洞霄宮」主持道教事務的職責，由他為張可大撰銘合情合理。相反，劉辰翁為張宗演撰銘在入元之後，當時龍虎山在新朝備受尊榮，與元廷關係良好，卻不避嫌向高調擺出遺民姿態的劉辰翁請銘，這未免令人疑惑。二是私交的差異。江萬里本人與龍虎山私交甚篤，學者馬楚堅認為「江丞相與張家素有交契，於龍虎山尤所鍾愛」，¹⁰ 而在江萬里僅存的極少量作品中，仍然可見他與龍虎山的交往。¹¹ 反觀劉辰翁，雖然與不少道門中人往來，不過從現存文集和現代學者所撰的年譜來看，未見其與龍虎山張家有私交，故劉辰翁與龍虎山的關係不如江萬里般密切可想而知。那麼，龍虎山向劉辰翁請銘，僅僅只是因為江、劉二人的師生關係嗎？

在師生關係以外，龍虎山重視的更是劉辰翁在江西文人間的聲望，不過論述這一點前，有必要先略略追敘龍虎山與江西文人密切往來的歷史脈絡。在宋代，龍虎山張氏家族一方面累積財富和土地，積極參與教育和科舉事業，又制定

⁸ 張可大的卒年，此前多誤為景定四年（1263）。見明·張宇初刪定：《漢天師世家》，《正統道藏》（臺北：新文豐出版社，1985年，上海涵芬樓影印本），第58冊，頁427a。馬楚堅亦誤以為江萬里於景定四年為之撰銘，見馬楚堅：《宋季丞相年譜》（南昌：江西文人出版社，2010年），上冊，頁199。據存世文獻中最早敘述張可大生平的文獻——元人趙道一《歷代真仙體道通鑑》所載，張可大於「景定三年乃以教法授次子宗演，具表奏聞，至四月初十日羽解。」張宗演的出土墳記載張宗演是景定三年壬戌嗣教，可證趙道一的記載正確。元·趙道一：《歷代真仙體道通鑑》，收入明·張宇初：《正統道藏》，第8冊，卷19，頁60。出土墳記的資訊，見下文及注25。

⁹ 馬楚堅：《宋季丞相年譜》，上冊，頁177。

¹⁰ 馬楚堅：《宋季丞相年譜》，上冊，頁199。

¹¹ 現存〈道番易登龍虎〉、〈龍虎山〉兩詩，收入宋·江萬里撰，馬楚堅編：《大忠集新編》（南昌：江西文人出版社，2010年），頁1、11。

了與地方精英交往、結盟的策略，¹² 故龍虎山一直與地方士人維持著良好關係。早在北宋年間，三十代天師張繼先就與多位地方官有所往來。¹³ 到南宋，龍虎山與地方精英的關係更為緊密。江西陸學士人與龍虎山道士的交往即是一例。龍虎山正一派盛行的區域同時也是陸學盛行的地區，如陸九淵（1139-1193）本人早年授徒的槐堂和晚年講學的應天山（象山），都在龍虎山的掌控和影響範圍內。當時龍虎山道士常與陸學士人交往頻繁，互相影響，這種緊密聯繫在入元後仍得以維持下去。¹⁴ 聯姻同樣是龍虎山攏絡地方士人的一種手段，如陸家和龍虎山就有著姻親往來，通婚結親者不少。¹⁵ 筆者推測，張宗演本人的婚姻可能也與江西官員或士族聯姻。據其妻周惠恭（?-1309）的墓誌銘所載，周氏為「信州貴溪縣上黃里人」，「父諱新，妣王氏，宋封孺人。」¹⁶ 雖然周氏之父周新於史傳無載，不過既然周惠恭母王氏被宋廷封為「孺人」，其父當是從七品或正八品的地方官員。¹⁷ 龍虎山與江西文人的友好關係一直持續到入元之後，沒有受到宋元易代以及政治立場差異的影響。「貳臣」如受元世祖（忽必烈，1215-1294）賞識，在南人文士中最受元廷信任的程鉅夫（1249-1318），在張宗演死後為之

¹² Goossaert, *Heavenly Master*, pp. 137-138.

¹³ 王見川據《三十代天師虛靖真君語錄》等文獻，認為：「張繼先具相當水準的學識、且曾與多位地方官和宗教人物交往」，見《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》，頁 61。

¹⁴ 胡榮明、周茶仙：〈地域空間與社會網絡：宋明理學與道教的交融——以陸學士人與龍虎山道士的交游為中心〉，《南昌大學學報（人文社會科學版）》第 42 卷第 3 期（2011 年），頁 41-45。

¹⁵ 胡榮明、周茶仙：〈地域空間與社會網絡：宋明理學與道教的交融〉，頁 41-45。

¹⁶ 元·趙孟頫：〈敕賜玄真妙應淵德慈濟元君之碑〉，收入氏著，黃天美校：《松雪齋集》（杭州：西泠印社出版社，2012 年重印），頁 237。

¹⁷ 徽宗朝政和二年（1112）外命婦封號改制後，「孺人」是通直郎（正八品）或以上，朝奉郎（正七品）以下的文官母妻。見司義祖：《宋大詔令集》（北京：中華書局，1962 年），卷 164，〈改命婦封號御筆〉，頁 626-627。

作〈三十六代天師挽詞二首〉；（激進型）遺民如謝枋得（1226-1289），也曾修書予張宗演，以介友人謁之。¹⁸

因此，龍虎山向江西文人請銘不以遺民身分為忌憚，而更重視被請銘者的影響力。龍虎山在十三世紀都向當時的江西文人領袖請銘。張宗演之父張可大的墓誌銘由江萬里撰寫固不待言，其母在宋亡後逝世，墓誌亦請江萬里同僚馬廷鸞（1222-1289）撰寫。¹⁹ 馬廷鸞於咸淳二年至五年間（1266-1269）曾任右丞相，宋亡後不仕，以遺民自居，在江西文人間素有威望。儘管馬廷鸞對方外世界似乎不感興趣，與龍虎山似乎亦無私交，但龍虎山仍然向馬廷鸞請銘，可見他們更看重馬廷鸞的聲望，亦不忌憚其遺民身分。同理，劉辰翁名位雖然遠不如江萬里、馬廷鸞顯赫，但在宋末元初的文人圈中還是甚具聲望的：其善為文的名聲遠播，各方人都向劉辰翁求記、求銘；又提拔不少門生後進，如《宋季忠義錄》提到劉辰翁「拔四明戴表元、三衢何新之、三山馬鈞諸生中，後皆為名進士」，²⁰ 又如羅志仁遊學浙江，因有劉辰翁的推薦褒獎，其文章便受江浙士人喜愛。²¹ 儘

¹⁸ 元·程鉅夫：〈三十六代天師挽詞二首〉，收入楊鐮主編：《全元詩》（北京：中華書局，2013年），第15冊，頁205；宋·謝枋得：〈與天師張簡齋書〉，《全宋文》，第355冊，卷8214，頁65。貳臣和遺民的分類參考自蕭啟慶的說法，蕭氏將遺民分為「激進型」、「溫和型」、「方外之士」、「邊緣型」四類，見蕭啟慶：〈宋元之際的貳臣與遺民〉，載氏著：《元朝史新論》（臺北：允晨文化，1999年），頁99-118。

¹⁹ 倪氏具體的死亡年份無法知悉，不過馬廷鸞交代張宗演向他請銘的情況時，提到江萬里曾撰〈觀妙先生銘〉，並稱江萬里為「先正江文忠公」。江萬里在宋亡時投水殉國，故倪氏當死於宋亡之後。詳見馬廷鸞：〈三十六代天師母倪氏墓誌銘〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第354冊，卷8190，頁81-82。

²⁰ 清·萬斯同撰，張壽鏞校訂：《宋季忠義錄》，收入王德毅主編：《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版社，1989年），頁203。

²¹ 戴表元〈送羅壽可歸江西序〉：「羅君志仁壽可之居，接劉公為不邇，能以文得公之言，而攜之遠遊於浙河之濱。浙河之濱之人，聞其為劉公之所與也，莫不愛之。壽可又能自以其詩與文取知於人，人叩之而不見其窮，即之而不見其矯，皆曰『是宜為劉公之所與也』，莫不愈益愛之。」李修生：《全元文》（南京：江蘇古籍出版社，1999年），第12冊，卷414，頁53。

管劉辰翁「托迹方外」的名聲也會是龍虎山向之請銘的誘因之一，不過從馬廷鸞的例子可見，這並非主要因素。因此。龍虎山向劉辰翁請銘，看重的除江、劉二人的師生關係之外，主要還是劉辰翁在文人圈中的影響力。

憑藉江萬里、劉辰翁的名氣，墓誌銘似乎一度廣泛流傳，故龍虎山的盤算大概可算是成功的。雖然目前沒有足夠資料反映文本的流傳情況，不過劉壘《隱居通議》提供了一些蛛絲馬跡：

昔廬山江丞相萬里，為三十五代天師志墓，其文奇偉超卓，讀之不厭。
近廬陵劉太博辰翁亦為三十六代天師志墓，雖極刻斲摩厲之工，而趣味
有不及焉，輒錄于後。²²

又提及：

予近作桂舟先生墓誌時，不曾觀此篇，偶信意作招辭以銘之，聞有一游
士見而評曰，墓銘不應作騷體，觀其文字考其議論，真須谿焉耳。或以
見告，因笑曰，謂吾文似須谿，固非欺我，而謂銘不用騷體，亦未可以
律我。²³

劉勳在撰作諶祐（字自求，號桂舟，1213-1298）之墓誌銘後才讀到〈張真人墓誌銘〉，且他在引錄〈張真人墓誌銘〉時對文中說張宗演下葬於「己亥九月癸酉」（元成宗大德三年 [1299]）不以為怪，²⁴ 可見劉壘並不知張宗演的卒年，而

²² 劉勳：《隱居通議》，頁 169。

²³ 同前註，頁 171。

²⁴ 〈張真人墓誌銘〉說張宗演下葬於「己亥九月癸酉」，然而劉辰翁卒於大德元年（1297），故「己亥」二字不可能出自劉辰翁原稿。據出土的〈解真三十六代天師墳記〉所云「諸孤將以癸巳秋九月癸酉，忍死奉劍冠瘞於里之澥田」，張宗演應下葬於至元三十年（1293）九月，即張宗演身後兩年。而據焦印亭考證，劉辰翁生日為 12 月 24 日，故張宗演九月下葬時劉辰翁是 60 歲而非 61 歲。張與棣：〈解真三十六代天師墳記〉，

其覽閱此文也很可能在己亥年後。此時已是劉辰翁撰作墓誌銘的六年之後，距離江萬里撰墓誌之時更在數十年後。劉壎比較江萬里和劉辰翁之作，並說前者「讀之不厭」，可見江萬里之作在數十年間一直流傳，且想必劉壎亦多番閱讀江萬里之作；而遊士對劉辰翁以騷體為銘的批評，同樣反映了劉辰翁的墓誌銘當時亦廣泛流傳。作為典型江西文人和遺民，劉壎的閱讀經驗應是當時江西文人群體和遺民群體的縮影。這種情況無疑是十分有利於龍虎山透過江萬里、劉辰翁的象徵資本累積其在江南地區的聲望。至於後來〈張真人墓誌銘〉逐漸乏人問津，最主要原因當是墓誌銘的敘述不符合元廷和龍虎山的利益及意識型態之故（詳見下文）。不過無論是劉壎還是那位游士，皆批評〈張真人墓誌銘〉的寫作風格，因此其美學上的不足，恐怕也影響到這篇文章在後來的流傳。

下文將會討論〈張真人墓誌〉當中所反映出劉辰翁作為江西遺民的觀看視角，為了顯示劉辰翁視角的特別之處，在此之前先檢視歷代以來有關張宗演的主流敘述的視角為何。

三、史傳與教內記載中的張宗演敘述

以下將按時代討論自元代以來一些與張宗演相關的文獻記載，不過目的並不是借助這些文獻重構張宗演生平，而是希望藉著分析這些文獻的敘述方式，以檢視隱藏在文字背後的著者立場和意識形態。以下將會看到，歷代敘述如何以反覆強調龍虎山、張宗演與元廷的緊密聯繫。

誌文分別收入陳柏泉：〈馬祖禪師石函題記與張宗演天師壙記〉，《江西歷史文物》1981年第4期，頁54-55；陳柏泉：《江西出土墓誌選編》（南昌：江西教育出版社，1991年），頁251-252。生日時間考證見焦印亭：《劉辰翁文學研究》，頁11-14。

（一）同代敘述

1951 年於貴溪縣出土的〈解真三十六代天師墳記〉（下稱〈墳記〉）反映了元代教內立場。〈墳記〉與劉辰翁所撰墓誌銘同為現存最早記錄張宗演事跡的文獻，作者是張宗演之子張與棣（?-1294）。〈墳記〉篇幅較短，只有 443 字，不妨全文引錄：²⁵

先考姓張氏，諱宗演，字世傳。曾祖三十三代天師諱景淵。祖三十四代天師諱慶先。父三十五代天師，特賜觀妙先生諱可大。初，觀妙先生生二子，長宗漢，次為先考。歲壬戌，觀妙先生解化，伯父讓德弗嗣。先考年十九，嗣教為三十六代天師。至元乙亥，混一區宇，奉詔北覲，留闕下，逾年而歸，授演道靈應沖和真人號，以二品銀印管領江南諸路道教。復有玉冠、霞服、寶劍、瑤圭之賜。庚辰再召，丁亥又召。凡三入覲，眷遇錫賚有加。辛卯冬，偶小疾逾月，然精神不衰。²⁶ 十一月既望，遽命與棣告廟嗣教事，俄頃解化。嗚呼痛哉！不肖孤緬惟前猷，懷乎弗荷，乃告于朝，²⁷ 叨恩襲職，悉如其初，皆先考之遺澤。先考娶周氏。男二人，與棣、與材。女四人，嬀王士志、周瑞信、鄧方、聶鑄。孫男一人，平孫。猶子二人，與紹、與純。與紹以先考奏薦，授承務郎婺州

²⁵ 張與棣：〈解真三十六代天師墳記〉，誌文分別收入陳柏泉：〈馬祖禪師石函題記與張宗演天師墳記〉，頁 54-55；陳柏泉：《江西出土墓誌選編》，頁 251-252。〈墳記〉1 通，誌圓首長方形，高 122 厘米，寬 78 厘米。楷書，18 行，滿行 24 字。誌文於文革時散失，而兩文記錄〈墳記〉部分文字有出入，見注 26-29。下文引用〈墳記〉主要據《江西出土墓誌選編》的版本。

²⁶ 「然精神不衰」，〈馬祖禪師石函題記與張宗演天師墳記〉一文無「然」字，從《江西出土墓誌選編》。

²⁷ 「乃告于朝」，《江西出土墓誌選編》作「乃告子朝」，非也，此應形訛致誤，故從〈馬祖禪師石函題記與張宗演天師墳記〉。

路治中。²⁸ 諸孤將以癸巳秋九月癸酉，忍死奉冠劍瘞於里之澗田。²⁹ 嗚呼！若先考之高風遺行，既得表舅王公為之狀，又得須溪劉公為之銘。謹詳世代本末，納諸壙為志。

先葬三日，孤子嗣漢三十七代天師與棣泣血謹書。親末王元紹填諱。

劉辰翁〈張真人墓誌銘〉曾有「其三代見世系，其子孫見碑陰」一語，故張與棣寫作〈壙記〉的其中一個目的應是補充劉辰翁沒有在〈張真人墓誌銘〉中記錄的世系、親族資訊。而〈壙記〉隨葬入土，反映了宋人對「陵谷變遷」，死者事蹟無存的憂慮，³⁰ 是以從張與棣在短短字數中挑選了甚麼事跡來描述傳主，頗能反映當時龍虎山對張宗演的定位。張與棣挑選了三件事作為張宗演最具代表性的事跡，分別是早年襲教、受元廷禮遇、死前狀況。三項事跡中，敘述死前狀況是墓誌一類文體的常制；襲教一事，張與棣僅提及張宗演十九歲時以次子身分襲教，隻字未提其襲教後在南宋的事蹟；唯獨張宗演受元廷禮遇一事篇幅最多、敘述最為詳細。張與棣似乎視三次入覲為張宗演人生最重要、最榮光的事跡，也許有意標舉張宗演、龍虎山與元廷的關係。

成書於元代，資料翔實的《龍虎山志》是有關張宗演生平的重要文獻，反映的則是官方介入的痕跡。元皇慶二年（1313）三月，龍虎山正一派子系玄教時任大宗師吳全節（1269-1346）上書元仁宗請求編修《龍虎山志》，元仁宗應允並敕令翰林學士元明善（1269-1332）負責，最終整個編修過程由吳全節主持，元

²⁸ 「婺州」，〈馬祖禪師石函題記與張宗演天師壙記〉作「務州」，從《江西出土墓誌選編》。

²⁹ 「瘞」，〈馬祖禪師石函題記與張宗演天師壙記〉作「痊」，從《江西出土墓誌選編》。

³⁰ 鄭嘉勵：《讀墓——南宋的墓葬與禮俗》（杭州：浙江人民出版社，2022年），頁269-271。此點蒙匿名審查人提醒，謹此致謝。

明善負責輯錄成書。³¹ 因此，《龍虎山志》的編修工作本身就是龍虎山和元廷合作的產物。《龍虎山志》對張宗演生平的敘述與〈壙記〉「早年襲教、受元廷禮遇、死前狀況」的架構一致，不過內容較詳細，並在敘述過程中引錄了元朝皇帝的詔書全文。敘述早年事蹟的部分，罕有地提到張宗演在南宋時曾經祈雨。³² 「死前與死後狀況」，則記載了其死前預兆。三部分中，不算詔書引文，「受元廷禮遇」的篇幅已比其他兩部分加起來更多：

元世祖平宋，遣使優詔召之。……未幾入覲，至勅廷臣郊迎，待以客禮。入見，顧問者再。六月醮于內庭。明年，又醮于長春宮。請還山，賜號演道靈應冲和真人……給三品銀印，命主江南道教事，得自給牒度人為道士，路設道錄司，州設道正司，縣設威儀司，皆屬焉。詔諭江南復宮觀賦役，即京師創崇真萬壽宮，劫弟子張留孫主之。後復兩召至闕，禮遇有加。……大德八年三月追封真君。³³

引文首先敘述張宗演入覲之初已深為元世祖重視，隨後仔細交代張宗演和龍虎山獲得的權勢：位居三品、統領南方道教、掌有給牒度人的權利、擁有地方管轄權等等，然後再寫張宗演還山後仍備受禮遇，兩次蒙詔，最後以張宗演死後被迫封真君收結全文。³⁴ 至於內文中引錄的三封詔書，內容依次為招撫、封賞、追封，

³¹ 元明善三卷本的《龍虎山志》已經亡佚，明人周召在三卷本的基礎上續補一卷，成為四卷本的《龍虎山志》。據其序言，周召續本的前三卷應該保存元明善三卷本的原貌，未有更動。目前所見的周召續本並非完本，其中缺失了元明善三卷本中「法錄」的部分。有關《龍虎山志》的成書過程、歷代版本和編修狀況，可參高麗娟：《清代宮廷道士婁近垣研究——以宮廷道教、正一派與道場科儀為研究範圍》（香港：香港中文大學宗教研究博士論文，2020年），頁134-154。

³² 祈雨事見第四節的討論。

³³ 元·元明善編，明·周召續編：《龍虎山志四卷》，第13冊，頁18。

³⁴ 蒙匿名審查人提醒，度牒制度在宋代原是國家專屬的權利，「元廷將給牒度人的權利授與天師，確實是極大的權利讓渡，這種做法和其在北方提供全真教的宗教權利相同。」謹此致謝。

其實也呈現了張宗演從入元到死後整個蒙受恩寵的歷程。若算上詔書引文，則整段記載的篇幅更是大幅倒向描繪張宗演所獲恩寵之盛。³⁵《龍虎山志》對禮遇的刻劃，不單遠超此前的〈壙記〉，後代記載亦有所不及。一方面，龍虎山一方藉此確保自身教權，突顯正一道遠超其他道教教派以至其他宗教的領導地位。³⁶另一方面，這亦是元代官方樂意採取的立場。在趙孟頫（1254-1322）奉敕為張宗演之妻周惠恭（1240?-1311）撰作的〈敕賜玄真妙應淵德慈濟元君之碑〉中，趙孟頫就寫道：「竊惟張氏自樹教天下，受大封顯號，稠恩疊數，炫耀照映，莫如我朝。」³⁷這種印象之強烈，連文人筆記也有所反映。³⁸故此，對張宗演與元廷關係的標舉，應不只是龍虎山的一廂情願，而是當代龍虎山與元廷的一種「默契」或「共識」，這亦奠定了歷代張宗演敘述的基調。

值得注意的是，表面看來，張家後人向遺民劉辰翁請銘，藉著其遺民觀點（詳下文）以爭取江西文人或遺民支持的做法，似乎與〈壙記〉和《龍虎山志》中，龍虎山強調與元廷達成相互支持的默契與共識有所衝突。然而，這恰恰展現了易代之際，遺民與「貳臣」的界線並非截然分明，而是流動、曖昧的。實際上，遺民、「貳臣」的關係並非如過往所認為的「水火不容」、「老死不相往來」，反而往往有著相當程度的交往，各取所需。對遺民來說，與「貳臣」交往讓他們能夠在不仕新朝的前提下獲得庇護；而對「貳臣」來說，與遺民交往則有利於他們維護自己的名聲。而且，「貳臣」往往作為地方與中央政府的橋樑，作為中央政府管治地方的倚仗，這便讓這些「貳臣」在政治立場的表述上具有一定能動性和彈性。筆者認為，龍虎山在江西一帶恰恰扮演著這樣的角色，故在元廷寬容放

³⁵ 儘管引錄詔書的首要目的應是存史，不過《龍虎山志》下卷有「大元制誥」一項專收詔書，而編纂者仍在傳記部分重覆引用，則不無借詔書刻畫人物的用意。

³⁶ 蒙匿名審查人提醒，謹此致謝。

³⁷ 趙孟頫：〈敕賜玄真妙應淵德慈濟元君之碑〉，頁 238。

³⁸ 元末葉子奇《草木子》就記錄了張宗演受封留國公，主領江南道教、三山符籙的榮耀。元·葉子奇：《草木子》（北京：中華書局，1997 年），卷 3，〈雜制篇〉，頁 61。

任的藝文政策下，³⁹ 張家後人在面向官方的《龍虎山志》中強調與官方的共識，而在面向地方文人時認可〈張真人墓誌銘〉的遺民觀點，其實是合理、可以理解的。

（二）後代敘述

元代之後的記載，基本上都是在元代史的框架下記錄張宗演的生平事蹟，故其敘述重心主要在於張宗演入元後的事蹟，立場與元人記載無異。

明代記載天師事跡的文獻中，教內編纂《漢天師世家》是重要的史料，可惜有關張宗演的部分，主要在《龍虎山志》的基礎上稍作增刪及更動內容次序，所以未能明確反映當時教內的看法。儘管如此，其實或可理解為明代龍虎山全盤接受過往的敘述立場。史傳方面，後來的記載都將張宗演置於元史的框架下敘述，因此只述及張宗演在元代的事蹟。宋濂（1310-1381）等人編寫的《元史·釋老傳》既屬官修史書，立場和側重點亦與前代一樣強調龍虎山和官方的關係。《元史》雖然篇幅較短，不過增補了一些記載：

相傳至三十六代宗演，當至元十三年，世祖已平江南，遣使召之。至則命廷臣郊勞，待以客禮。及見，語之曰：「昔歲己未，朕次鄂渚，嘗令王一清往訪卿父，卿父使報朕曰：後二十年天下當混一。神仙之言驗於今矣。」因命坐，錫宴，特賜玉芙蓉冠、組金無縫服，命主領江南道教，仍賜銀印。十八年、二十五年再入覲。世祖嘗命取其祖天師所傳玉印、

³⁹ 值得注意的是，元廷藝文政策寬鬆，並非如過往所認為是蒙人漢語水平不高之故。李漫指出：「元人比較敢於用文字表達自己的真實想法，主要不在於統治者不識或不懂漢文，而是由於蒙古統治者掌握武力，對實際的反抗舉動有鎮壓的實力，又由於草原人粗放豪烈的性格，所以比較不忌諱文字，對於思想文化較為寬容放任。」見李漫：《元代傳播考——概貌、問題及限度》（北京：北京大學出版社，2013年），頁193。

寶劍觀之，語侍臣曰：「朝代更易已不知其幾，而天師劍印傳子若孫尚至今日，其果有神明之相矣乎！」嗟嘆久之。二十九年卒。⁴⁰

《元史》寫張宗演只寫三事，其中一事就是張宗演三次入覲及其受到的封賞，對此的重視與此前文獻一致。同時，敘寫此事的篇幅卻是三事中最短，似乎《元史》編纂者對其他兩事更感興趣。當中，《元史》所錄忽必烈與張宗演的對話，頗值得注意。類似記載互見於宋濂「復用史法略載其相承之緒」的《漢天師世家·序》中：

時當宋季，元世祖聞其神異，密遣問使訊之。可大授以靈詮，且謂使者曰：善事爾主，後二十年，當混一天下。逮至元十三年，果驗。⁴¹

忽必烈和張可大書信來往一事，有元代的官方文獻為證。元貞元年（1295），元廷追封張可大為「通玄應化觀妙真人」，詔書中寫道：

昔先皇在潛邸，遣問使詔殊庭，知天命之有歸，以靈詮而默授，謂聖明當一四海，其徵驗。後二十年，蓋神與道俱洞測將來之數，及遠懷近悅，允符前日之言。⁴²

《元史》敘張宗演事從入元後寫起，編者卻刻意用張宗演與忽必烈對話起首，從而將敘事時間直接拉回張宗演繼任之前。這固然是為了解釋何故龍虎山能夠在忽必烈平宋之初就得到如此禮遇，從而在南方諸道派中獨領風騷，而將元廷跟龍虎山建立關係的時間推前，也起到強調兩者聯繫的作用。現代學者孫克寬

⁴⁰ 明·宋濂等撰：《元史》（北京：中華書局，1976年），卷202，〈釋老〉，頁4526。

⁴¹ 明·宋濂：〈序〉，明·張宇初：《漢天師世家》，《正統道藏》，第58冊，卷1，頁1b、5a。

⁴² 元·元明善編，明·周召續編：《龍虎山志四卷》，頁34下。

（1905-1993）依據《元史》，便認為張天師在宋代時已向敵人暗送秋波，⁴³ 其意見雖被王見川反駁，⁴⁴ 不過從孫克寬的論調可見《元史》的敘述確實加強了後人對龍虎山與元廷合作的印象。

民初編修的《新元史》是在《元史》的基礎上修改和增補，故其前半部分的記載與《元史·釋老傳》前半部分的文字一模一樣，不過《新元史》已非官修史書，其敘述立場亦有輕微變化。《新元史》在「仍賜銀印」之後，未有如《元史》提及張宗演後兩次入覲的時間和元世祖觀劍印之事，反而是新增了以下一段頗值得注意的記載，提及張宗演面對蒙元第二次焚道經事件的反應：

九月，都功德使司脫因小演赤奏：「曩者所毀道家偽經板本化圖，多隱匿未毀，其書皆底毀釋教之言，宜甄別。」於是命前中書右丞張文廉等詣長春宮無極殿，著，餘悉漢張道陵、後魏寇謙之等偽作。文廉等奏：「自《道德經》外，宜悉焚毀。」帝曰：「道家經文，傳訛踵謬非一日矣。若焚之，其徒未必心服。彼言水火不能焚溺，可以是端試之。候不驗，焚之未晚也。」遂諭宗演等，俾推擇人入火試其術。宗演等奏：「此皆誕妄之說，臣等入火，必皆為灰燼，實不敢試。但乞焚去《道藏》偽書，庶幾澡雪臣等。」帝可其奏。遂詔天下道家諸經，可留道德二施篇，其餘一切焚毀，匿藏者罪之。十月，集百官於愍忠寺，焚毀《老子化胡經》、《猶龍傳》等書。

這段敘事的引入，使得《新元史》整段記載對龍虎山和元廷之關係的敘述立場產生了微妙的變化。元世祖借由焚經一事向張宗演為首的道教中人施下馬威，而張宗演只能以低姿態應對，向元世祖展示龍虎山的服從態度。在此，元廷明顯是

⁴³ 孫克寬著：《元代道教之發展》（臺中：東海大學，1968年），頁47。

⁴⁴ 王見川：《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》，頁75-76。

更加強勢一方，於是展現元廷和龍虎山關係緊密的敘述，在過往的強調恩寵以外，又加添了龍虎山屈服於元廷的一面。而《元史》所強調張天師的神異性，也被這段新補入的敘述加以消解。

四、〈張真人墓誌銘〉的天師書寫與遺民視角

藉著以上追溯，可見自元代以來歷代文獻記載詳略或有差異，但龍虎山、張宗演與元廷的緊密聯繫始終是這些敘述的基調和重心。然而，在這些甚具影響力的史料文獻以外，向來為人所忽視的〈張真人墓誌銘〉卻在接近沒有提供任何新史料的情況下，向讀者展示了元初的另一種視角，一種被主流論述掩蔽、邊緣化的江西文人視角。

先介紹這篇墓誌銘的主題。〈張真人墓誌銘〉圍繞「克服傳承危機」來組織起傳主張宗演的一生。文章開首，劉辰翁就提出從神話時代以來，號稱有神聖傳承者無不斷絕，只有漢代以來的張家以劍、印傳承，千年而不衰。⁴⁵ 劉辰翁這裡發出的感慨，其實化用自元世祖向張宗演借觀劍、印並「嗟嘆久之」的事跡，為全文奠定討論傳承問題的基調。⁴⁶ 追敘一段宋代道教史後，劉辰翁就鋪寫張宗演以次子身分襲教後（「閏居正」）面臨的兩個傳承危機。其一，宋末戰亂與身處易代之際的艱難處境；其二，龍虎山正一派將斷絕於三十六代的預言（「相傳其教三十六代厄」、「訖籙之難」），這則預言由於沒有其他現存文獻提及，故

⁴⁵ 天師家族以劍、印作為傳承信物見於不同記載，如杜光庭《道教靈驗記》記錄：「昇天之日，留劍及都功印，傳於子孫。誓曰：我一世有子一人，傳我印劍及都功籙。唯此，非子孫不傳世。」見唐·杜光庭撰，羅爭鳴輯校：《道教靈驗記》（北京：中華書局，2013年），卷13，〈天師劍驗〉，頁142。

⁴⁶ 「世祖嘗命取其祖天師所傳玉印、寶劍觀之，語侍臣曰：『朝代更易已不知其幾，而天師劍印傳子若孫尚至今日，其果有神明之相矣乎！』嗟嘆久之。」明·宋濂等撰：《元史》，卷202，〈釋老〉，頁4526。

無從得知其內容。隨後，劉辰翁敘寫傳主如何面對和處理上述危機，最終中興龍虎山。他總結傳主一生道：

至師而遭訖錄之難，或謂道盈亦無所逃於數，然惟師以愚守智，惟師以儉致福，惟師以清靜禦外物，故能涉乎邊境而不禍，搏乎九萬而不中道夭，而又能以餘力濟世得名，又非特脫于其厄而已，乃至是始昌。若論其存亡絕續之際，有不可勝述者焉。其從容，若不得已而應；其寡默，善為上而不爭。

在劉辰翁看來，正是張宗演的帶領，讓龍虎山能夠在種種危機中全身而退，加上傳主「又能以餘力濟世得名」，使得龍虎山的發展比以往更加興盛。劉辰翁的意見，在後來得到呼應，如約成書於元末的《梓潼帝君化書》便稱梓潼帝君托形轉生為張宗演，在「劫運未消，教風怯振」情況下中興道教。⁴⁷ 最後銘文的部分，劉辰翁再次帶出傳承主題，表達了對龍虎山傳承「指窮于薪兮不窮于火」的樂觀態度，同時點出自己寫作這篇墓誌銘，其實也是一種從其師江萬里而來的傳承（「斯文託再世矣」、「重斯文兮以傳」）。為了讓全文緊扣主題「傳承」，劉辰翁沒有在誌文中提及張宗演在「宋咸淳間，信之上饒旱，守臣唐震請祈雨，應如期」的祈雨事件，改為在銘文中以雨神「屏翳」的典故交代和補充。⁴⁸ 藉此有意的行文組織，劉辰翁描摹出一名宗教領袖勇於面對和克服危難的一生。由於這篇墓誌以表彰傳主德行為重心，所以劉辰翁採取了柯慶明（1946-2019）所說「仰視」視角，在人物刻畫方面自然不及劉辰翁更常用以表現傳主個性的「平

⁴⁷ 佚名：《梓潼帝君化書》，收入張宇初：《正統道藏》，第5冊，卷4，〈中興第九十六〉，頁32a-b。

⁴⁸ 祈雨事見元·元明善編，明·周召續編：《龍虎山志》，頁18上；屏翳，《山海經·海外東經》郭璞注「雨師妾在其北」曰：「雨師，謂屏翳也。」晉·郭璞傳，清·郝懿行箋疏：《山海經箋疏》（濟南：齊魯書社，2010年），頁4921。

視」視角。⁴⁹ 不過較之歷代文獻以流水帳記事方式敘寫出來扁平形象（只有《新元史》敘寫了元世祖和張宗演的對話情境而較生動），劉辰翁筆下的張宗演形象還是遠遠立體得多。

比起人物形象，更加明顯有別於歷代張宗演敘述的，是〈張真人墓誌銘〉對張宗演入元的評價和詮釋。歷代敘述都強調張宗演入元覲見的榮寵，這是歷史事實，也確是傳主一生最重要的事蹟，所以劉辰翁沒有迴避這一點，而是如實記述傳主「錫冠劍，陟師號，予護持，免徵發，掌教事，度諸品，若曰神僊子孫而不名」之事，並指出龍虎山「由是寵光赫然，又前代盛時所未有」，然而，相關的敘述僅限於此。提到張宗演入元，劉辰翁既批評，也是試圖淡化龍虎山和元廷的關係：

其一，劉辰翁藉筆法批評張宗演於宋未亡時已到北方覲見元世祖的行徑。以下是墓誌銘對張宗演朝覲元世祖的敘述：

乃三十六代天師宗演，起紹陵，訖德祐，且十年，……至乙亥、丙子間，金陵已不守，信未下，然北使已先傳張天師召，召且亟。……而師不自保。

小林義廣留意到劉辰翁的紀年筆法，他會以皇陵稱宋帝，且明言宋帝年號，而以干支紀元朝之事。⁵⁰ 在此，劉辰翁以干支紀年，而非宋帝年號，約略可見劉辰翁並非以崖山之戰作為宋亡之時，而是宋帝、太皇太后出降臨安之舉，作為宋亡

⁴⁹ 柯慶明：《古典中國實用文類美學》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁301-323。劉辰翁現存的另外六篇墓誌銘，篇名直稱傳主姓名的四篇（〈黃純父墓誌銘〉、〈丁守廉墓誌銘〉、〈蕭壽甫墓誌銘〉、〈陳禮部墓誌銘〉）都是採取「平視」視角，篇名稱傳主身分的兩篇則採取「仰視」視角。從藝術效果來說，前者比後者遠遠出色。劉辰翁撰，段大林點校：《劉辰翁集》，頁214-228。

⁵⁰ 〔日〕小林義廣著，盤媛譯：《南宋吉州的士大夫與宗族、地域社會》（湖北：崇文書局，2024年），頁261-263。

之標誌。在誌文的敘述中，張宗演在「乙亥、丙子間」獲元世祖召見，當時雖然「金陵已不守」，但龍虎山所在之「信州」仍未被元兵佔領（「信未下」），且宋帝出降在「乙亥、丙子間」之後的德祐二年正月，可見張宗演決定朝覲忽必烈乃是在宋亡之前，而非在宋亡（臨安淪陷）之後。有關異代之間（金蒙、宋元之際）降敵者墓誌書寫，選擇投降的時間與動機，無論是輕描淡寫或是重墨濃彩，往往是墓誌書寫者書寫策略的側重之處。劉辰翁對張宗演覲見忽必烈的時間點頗多敘述，而不採取模糊處理的書寫策略，正反映出隱晦但堅定的批評立場。⁵¹

其二，儘管劉辰翁作出以下批評，但他亦為傳主作一定回護，將其入元解釋成逼於無奈而非自願之舉。由於張宗演是在崖山之戰三年前的 1276 年就到北方覲見元世祖，不難想像當時會有一些輿論批評龍虎山失節，劉辰翁則為傳主回護。劉辰翁先指出，在宋末的十年間，張宗演一直謹守龍虎山不出，暗示張宗演最初並沒有打算介入政局。然後，劉辰翁再刻畫入元前夕的歷史情境。首先寫宋朝大勢已去，回天乏術的狀況：「至乙亥、丙子間，金陵已不守」；然後寫元廷召見張宗演，「召且亟」除了顯示元廷對龍虎山的器重外，也呈現了忽必烈急迫的傳召對張宗演帶來的壓力；最後，再寫當時兵災人禍威脅江南，龍虎山一帶只有張宗演可作倚仗的危急情勢：「環江南之冰泮者無息壤，茲山獨師是恃。」此處用「息壤」典頗有巧思，「息壤」傳說是鯀、禹用以治水的土壤，有不斷增生的特性；⁵² 而宋末以降江浙潮患為害甚重，自三十五代天師起，請天師投符、

⁵¹ 本段引用了匿名審查人的論點，特此致謝。審查人認為劉辰翁此種筆法與本文強調的「遺民視角」若合符節，筆者十分認同，故特意將其納入正文，且申明出處，以免掠人之美。

⁵² 《山海經·海內經》：「鯀竊帝之息壤以湮洪水，不待帝命。帝令祝融殺鯀于羽郊。鯀復生禹，帝乃命禹卒布土以定九州。」郭璞注：「息壤者，言土自長息無限，故可以塞洪水也。《開筮》曰：『滔滔洪水，無所止極，伯鯀乃以息石、息壤以填洪水。』」晉·郭璞傳，清·郝懿行箋疏：《山海經箋疏》，頁 5034-5035。

祈祀等是宋元兩代治水的重要手段。⁵³ 所以此處其實巧妙地化用了天師治水的事蹟：當時江西一帶的情勢如同江浙潮患一樣，只有張天師可恃。藉著以上層層轉折，劉辰翁鋪排出最後「師不自保」乃是出於顧全大局的考量，實屬逼不得已的選擇。如此鋪排在後文劉辰翁蓋棺論定的部分得到呼應：「若論其存亡絕續之際，有不可勝述者焉。其從容，若不得已而應；其寡默，善為上而不爭。」作者再次強調傳主人元是「不得已而應」。

其三，劉辰翁強調龍虎山人元後的獨立性。作者寫出傳主所得尊榮之後，緊接著是一段對龍虎山狀況的描述，並將之比擬為「華胥」：

由是士大夫有不能出者，貧無處者，阡陌之負耒往者，親者故者，莫不挂冠易服，庇風雨寒暑。由是入其境者若華胥。軍行而狼顧者曰「天師之四履也」，催科而旦適者曰「天師之所撫存也」。物之熙熙然者不惟不知陵谷，亦不知誰氏之子。

在這段描述中，作者提到了龍虎山的高度自治，且似乎亦頗認可傳主的地方治理。⁵⁴ 由於龍虎山擁有其勢力範圍一帶的地方管轄權，可以任命人事，掌管地方稅收，也擁有自己的團練，故作者寫道：「軍行而狼顧者曰『天師之四履也』，催科而旦適者曰『天師之所撫存也』」，指出龍虎山有自己的制度和秩序。元成

⁵³ 張可大治水事見下文及注 75。《元史》載「世祖時海岸嘗崩，遣使命天師祈祀，潮即退」，這位祈祀的天師有可能就是張宗演。後來張宗演之子三十八代天師張與材也在大德二年「投鐵符」治水，並因平潮有功而獲封賞。泰定年間江浙水患，泰定帝也接受臣子建議，「今天師依前例祈祀」。見明·宋濂等撰：《元史》，卷 65，河渠二，頁 1640。張與棣事見元·元明善編，明·周召續編：《龍虎山志》，頁 19 下。

⁵⁴ 匿名審查人提醒，「有趣的是，劉辰翁在墓誌結尾處言（張宗演）『生淳祐甲辰，死至元辛卯』，使用『至元』年號，亦與小林義廣注意劉辰翁在元年間對維持鄉里秩序之元朝官員頗多認可，而使用『至元』年號如出一轍。」審查人的觀察十分精到，故特意拈出，並謹此致謝。小林義廣的論述見《南宋吉州的士大夫與宗族、地域社會》，頁 261-263。

宗時鄭介夫在曾上奏批評「今張天師縱情姬愛，廣置田莊，招攬權勢，凌爍官府，乃江南一大豪霸也」，⁵⁵ 批評對象不是張宗演，但亦側面反映了劉辰翁沒有誇大元代龍虎山的獨立性。下文討論「華胥」，會更加明顯看到劉辰翁如何強調龍虎山的獨立。總結以上兩點，無論是敘述張宗演入元的「不得已」，還是龍虎山的高度獨立，劉辰翁目的都是淡化龍虎山和元廷的關聯。如此敘事角度不會在官方史傳和教內記載中出現，可見劉辰翁書寫這一段歷史，別有其獨特的視角。

龍虎山與「華胥」的類比，更突顯出劉辰翁的遺民視角。「華胥」典出《列子》中黃帝夢遊華胥氏之國，悟得治國之道的故事：

〔黃帝〕晝寢而夢，遊於華胥氏之國。……其國無師長，自然而已。其民無嗜慾，自然而已。不知樂生，不知惡死，故無夭殤；不知親己，不知疏物，故無愛憎；不知背逆，不知向順，故無利害；都無所愛惜，都無所畏忌。……黃帝既寤，怡然自得……又二十有八年，天下大治，幾若華胥氏之國，而帝登假，百姓號之。二百餘年不輟。⁵⁶

華胥是一個樂土、理想國度，有不受帝力干預的特點，因為「其國無師長」，而且諷刺的是，黃帝將天下治理得「幾若華胥氏之國」的時候，同時也是他死亡之時（「而帝登假」）。劉辰翁筆下，龍虎山同樣是一個不受帝力干預的地方。除了上文提到作者指出龍虎山的獨立性外，他更認為在龍虎山「物之熙熙然者不惟不知陵谷，亦不知誰氏之子」，這自然令人聯想起〈桃花源記〉的「問今是何

⁵⁵ 鄭介夫：〈上奏一綱二十目〉，收入邱樹森、何兆吉輯點：《元代奏議集錄》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），下冊，頁110-111。

⁵⁶ 楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979年），頁41-43。

世，乃不知有漢，無論魏晉」，⁵⁷ 意味著龍虎山內的世界是一個（暫時）不受政權變遷所影響的小天地，同時，受龍虎山庇護的四種人中，其中兩種明顯是元廷統治下的受害者。第一種是所謂「士大夫有不能出者」，既有忠於先朝而恥仕新朝者，又有因元代取消科舉而無法出仕的文人，第二種是「親者故者」，主要應指與劉辰翁交好的宋遺民。結合以上兩點，劉辰翁稱許龍虎山有如華胥，部分原因當是龍虎山庇護了宋遺民，讓他們得以在山中避元。逃到方外以避元的想法非惟劉辰翁個人所有，而是流行於宋遺民之間。南宋以來，士人總體上對道教持批評態度，但在宋季元初的時局，不少士人開始同情和稱許道教。⁵⁸ 這大概是因為方外提供隱逸以逃避現實和排解悲憤的空間，而「掛冠易服」更讓他們能夠免於外族政權的直接管治。例如著名宋遺民謝枋得，就說「武夷訪九曲，龍虎訪仙岩，秦人之家計猶在，今而後知辟世者非小丈夫也」、「共審潔身汙世，寄跡黃冠。滿目氛埃，儒術不勝其拘賤；遊神清淨，道家尚可以逍遙。隱然千古之逸民，或是四明之狂客。」⁵⁹ 劉辰翁本人抱持同樣立場，宋亡後他就「托迹方外」。是以在宋元易代的情境下，劉辰翁以華胥類比龍虎山的政治寓意昭然若揭。

循着政治寄託的思路，不難發現〈張真人墓誌銘〉中尚有一些曖昧、啟人疑竇之處。首先可以追問的是，為甚麼劉辰翁選擇用華胥典故而非其他類似典故如桃花源、洞天、劉阮入山等？也許是因為華胥一詞也隱含了華夏文明之始的意義。華胥一詞除了《列子》的典故外，還有一層伏羲之母的意義。郭璞注《山海經·海內東經》「雷澤」云：

⁵⁷ 清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年），全晉文，卷110，頁2098。

⁵⁸ 謝一峰：〈從私議到公評：南宋士人對於道教的態度與思考〉，《徽學》2018年第2期，頁72-75。

⁵⁹ 宋·謝枋得：〈與菊圃陳尚書劄〉、〈賀蔡芳源判鎮為道士啟〉，收入《全宋文》，第355冊，卷8214，頁67；卷8215，頁81。

《河圖》曰：『大迹在雷澤，華胥履之，而生伏羲。』⁶⁰

伏羲向來被視為創制「人文」的上古聖人，⁶¹ 故華胥誕伏羲意味著文明的起源。另外，華胥誕下伏羲的過程也令人聯想到周人感生神話：

厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。（《詩經·大雅·生民》）⁶²

周后稷，名棄。其母有邠氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者。（《史記·周本紀》）⁶³

可以說，除了華胥國的典故外，華胥也予人有關文明起源的強烈印象。儘管難以確認劉辰翁是否有意發揮華胥的雙關，不過在易代之際和華夷之辨的語境下，典故本身所具備多重的複合意義不免惹人遐想。

文章首段的一個惹人注目的類比，或許更能突顯文章的政治意味和暗示。那是一個與傳承主題有關的類比：

自昌意以來，號稱神明之胄者，既無不歷亂磨滅，獨漢天師張氏祖諱良，以劍、印傳，如禹鼎，延至魏、晉、六朝、隋、唐、五季，逾久而著。

⁶⁰ 晉·郭璞傳，清·郝懿行箋疏：《山海經箋疏》，頁 4953。

⁶¹ 如《文心雕龍·原道》曰：「人文之元，肇自太極，幽讚神明，《易》象惟先。庖犧畫其始，仲尼翼其終。」見南朝梁·劉勰著，詹鍔義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1994 年），原道第一，頁 11。

⁶² 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000 年），大雅，〈生民〉，頁 1239-1240。

⁶³ 漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1982 年），頁 111。

將天師傳承的劍印比之為政治象徵「禹鼎」。把劍印與政治象徵相提並論，並非劉辰翁個人的發明。晚唐以來，天師劍印就具有作為漢室象徵的意涵，學者吳真認為：

在 4 世紀的晉宋之交，漢天師張道陵作為漢代正統天命的傳遞者和守護者的象徵傳統，曾經是推動中古經教道教形成的主要動力。但在那一波恢復「三張傳統」的道教復古浪潮中，道團並未提煉出類似「天師劍印」的象徵符號。而到了晚唐五代時期，祖天師張道陵「輔佐漢室」歷史傳統尤其被移居龍虎山的張天師子孫所借重，他們提出「天師劍印」作為漢天師神聖權力的憑證。在這個全新的象徵組合之中，陽平治都功印相當於國璽，天師劍相當於斬蛇劍。「天師」（天子之師）劍印，具有雙重象徵意義：在道教內部它象徵著「唯此非子孫不傳於世」的漢天師嫡傳血統；在教外則意味著漢室正統的劍璽符命。⁶⁴

劉辰翁在文首就提出這個類比，似乎想點出天師世家與「漢」正統的關係。因為如若作者只是想指出劍、印傳承悠久的話，即使將「如禹鼎」三字從句子之中刪去，也絲毫不影響句意和行文流暢。⁶⁵ 此處所指的「漢」正統，不必局限於作為政治實體的漢室，而是更加廣義的「漢文明」、「漢文化」。在末段的銘文中，

⁶⁴ 吳真：〈正一教權象徵「天師劍」的興起與傳說〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》2014 年第 3 期，頁 34。

⁶⁵ 匿名審查人提到：「在劍印與禹鼎的類比討論中，作者或可留意，天師劍印代代相傳通常是追溯至祖天師張道陵，但文中卻更上追溯到張良，其中或有更深刻的寓意，或更支持作者所認為漢文化的象徵。」感謝審查人的意見，筆者其實亦留意到這一點，不過高萬桑指出在十一世紀張氏家族建立自己的家族歷史時，就將張良而非張道陵作為家族的始祖（張道陵則被視為「始遷祖」，最早遷居龍虎山的祖先）。陸九淵為二十六代天師張嗣宗後人張琬撰墓誌時，也稱其「系出漢留侯」。因此，難以確認劉辰翁上溯張良到底是張氏家族的要求、當時的共同認知還是劉辰翁的個人發揮。高萬桑之說見 Goossaert, *Heavenly Master*, pp. 138–139；張琬墓誌見宋·陸九淵：〈張公墓誌〉，收入氏著：《陸象山全集》（北京：中國書店，1992 年），頁 205。

劉辰翁又刻意運用「老龍」（老子）、「陽平」（陽平治）、「賜履」（張良）等與傳承和漢代有關的典故，更引出「重斯文兮以傳」為全文作結，似乎藉此首尾呼應的筆法，點出墓誌銘的核心意旨。在易代和華夷之辨的脈絡下，劉辰翁刻意重提天師與漢文化正統傳承的關係，並強調「逾久而著」，不禁令人懷疑他是否別有用意。劉辰翁曾在詞作〈金縷曲〉（吾鬢如霜蕊）中慨歎「問天將喪斯文未？」⁶⁶ 當他以傳承為主題書寫這篇墓誌銘時，會否由此想到「斯文」的傳承危機，才在墓誌銘末段兩次強調「斯文託再世矣」、「重斯文兮以傳」？

筆者的閱讀方式並非空穴來風。劉辰翁的前輩馬廷鸞，在宋亡後為張宗演之母倪氏撰寫的墓誌銘時顯然寄託了黍離麥秀之悲：

地上一編，佐興炎劉，以仁義公恕統天下者四百年。其間當塗受任者，奮身持危，與國俱敝，而家人女子，率為飛遷，固難為淺見寡聞者道也。瓊英之兄，乘煙之父，彼皆何人？載在史冊，漢德可謂允懷矣！張氏之教，源流於漢。既彷彿宣城赤松之遺風，則生居靈宅，歿言仙姑者，寧無感於此乎！……辭曰：

嗟時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊。窺前靈於往代兮，尋羽人於丹丘。……⁶⁷

（粗體為筆者所加）

同樣是為道教中人撰墓誌，馬廷鸞在當中寄託的沉痛、感慨和無奈，不言而喻，無庸贅言。既然有馬廷鸞的先例，那麼〈張真人墓誌銘〉中的若隱若現的政治意味，同樣可能是劉辰翁有意識的設計或無意識的流露。正如其子劉將孫（1257-?）

⁶⁶ 宋·劉辰翁撰，段大林點校：《劉辰翁集》，頁375-376。

⁶⁷ 宋·馬廷鸞：〈三十六代天師母倪氏墓誌銘〉，頁81-82。

所總結的：劉辰翁「當晦明絕續之交，胸中鬱鬱者一洩之於詩。其盤礴褻積而不得吐者，借文以自宣，脫於口者曾不經意，其引而不發者，又何其極也。」⁶⁸

五、〈張真人墓誌銘〉的道教述、評

以上探討了劉辰翁的遺民視角如何塑造出墓誌銘涉及的政治面向，其實文章中佔據不少篇幅的道教述、評，同樣反映了劉辰翁的遺民之眼。下文將分析劉辰翁對張天師及龍虎山的述、評，再點出這些內容如何折射出劉辰翁的遺民處境。

首先，劉辰翁在墓誌中展現了他對道教史的熟悉。作者在〈張真人墓誌銘〉中沒有遵從列舉家族、世系、子孫等資訊的墓誌銘寫作慣例，⁶⁹ 即使在文中提到傳主之父張可大的事迹，也沒有點出兩人的父子關係。取而代之的是劉辰翁對龍虎山正一派歷史發展過程（尤其在宋代）的勾勒。他首先簡略描敘龍虎山自漢代以來傳承不絕，直至宋代，隨即追溯正一派在宋代的興起：

入宋祥符，冠褐始召，崇、觀符籙始盛，其時有虛靖先生，道始顯。

作者指出龍虎山雖然歷史悠久，不過受到朝廷的重視和扶持乃是自宋代始，並認為讓龍虎山真正興盛起來的關鍵人物是「虛靖先生」——三十代天師張繼先（1092-1127）。其說符合事實。龍虎山張天師的名聲五代時已興起，不過仍限

⁶⁸ 元·劉將孫：〈須溪先生集序〉，宋·劉辰翁撰，段大林校點：《劉辰翁集》，頁456。

⁶⁹ 明·王行（1331-1395）《墓銘舉例》指出墓誌銘寫作的十三要素：「凡墓誌銘書法有例，其大要十有三事焉：曰諱、曰字、曰姓氏、曰鄉邑、曰族出、曰行治、曰履歷、曰卒日、曰壽年、曰妻、曰子、曰葬日、曰葬地，其序如此……雖序次或有先後，要不越此十餘事而已，此正例也。其有例所有而不書，例所無而書之者，又其變例，各以故也。」收入王雲五：《（文淵閣）四庫全書珍本（十集）》（臺北：商務印書館，1981年），第360冊，頁1-1、1-2。

於道教界內部。⁷⁰ 直到二十五代天師張乾曜（?-?），龍虎山才開始受宋朝皇帝恩遇。⁷¹ 在龍虎山興起的過程中，三十代天師張繼先無疑是關鍵人物。張繼先雖然只活到三十六歲，但他是北宋時最受皇室重視的張天師，民間也流傳著很多他的傳說。⁷² 孫克寬更高度評價曰：「真正地提高天師的地位，中興了天師的道法，使龍虎山天師府成為一般大眾的迷信中心，那要歸功於三十代天師張繼先」，⁷³ 可見張繼先的影響力遠超此前的宋代張天師。劉辰翁說在張繼先後「道始顯」，可謂一語中的。其後，作者詳細描述龍虎山在南宋的發展情況：

至穆陵賜號觀妙先生可大，甫三十五代，其退潮拯旱猶信。由是龍虎山宮觀壓東南，為福地第一。化人之蒙袂四出者致方物，修士之贏糧訪道者賈摯幣，祈者謝者、不寧令者膝行而踵至，居如市，市如邑，兒童下走，順風而呼，賡而售者滋富，至莫辨，于是用物宏矣。

作者從前述三十代天師直接跳到三十五代天師張可大，並花費遠多於北宋時期的篇幅來書寫，其中一個原因自然是張可大的身分乃傳主之父。但撇除這一點，作者的處理仍然是合理的，因為在三十代至三十五代之間，除了三十二代天師張守真外，其他張天師皆未得到朝廷的重視和恩寵，⁷⁴ 唯獨張可大最受宋代皇室禮遇。劉辰翁先點出張可大「退潮拯旱」的事迹，再說龍虎山自此成為了江南最重要、最具影響力的宗派，隨即具體描寫當時的盛況，這些都有文獻記載為證。「退潮拯旱」事見於《漢天師世家》：

⁷⁰ 王見川：《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》，頁 52-54。

⁷¹ 王見川：《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》，頁 55-58。

⁷² 王見川：《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》，頁 85-66。

⁷³ 孫克寬：《元代道教之發展》，頁 34。

⁷⁴ 王見川：《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》，頁 66-68。

嘉禧三年，錢塘潮決水，及艮山門，民廬盡湮。詔治之，投鐵符潭中，潮遂退。又大旱、蝗，命醮於太乙宮，雨作蝗殪。⁷⁵

這一年張可大先是解決了水患，然後又消除旱、蝗二災，於是七月便受召入闕，獲賜號「觀妙先生」，並獲賜錢、賜田及免除租賦。後來，張可大深受宋廷重視，獲命主持龍翔宮、提舉三山符籙等，江南道教事務在名義上都歸張可大管轄，張天師自此成為江南最重要的道教領袖，因此劉辰翁說：「由是龍虎山宮觀壓東南，為福地第一。」

在段落的最後，作者還提到宋末有偽造張天師符籙以牟利的情況，其批評與南宋以來士人對道教的立場一致。出售符籙是龍虎山的收入來源之一，而符籙本身需得到張天師同意才可以販售，國家也保護嗣教天師的符籙專賣權。⁷⁶ 不過，符籙涉及龐大利益，故當時就有族人偽造符籙出售，帶頭的更是張可大的叔叔張希說。⁷⁷ 作者把這一句敘寫宋末道教亂狀的文字接在形容龍虎山宮觀盛況的文字之後，就藝術效果而言，從反面來刻畫龍虎山當時之盛，筆法之奇詭固然可見一斑。若就意圖來說，則恐怕不無批評道教誤國的用意，與南宋以來士人對道教的批評一脈相承。此前士人常把道教與北宋滅亡拉上關係，如蔡京（1047-1126）之子蔡絛（1097-?）認為林靈素（1076-1120）等道士號「金門羽客」、佩金銀牌等行徑正是「及後金人兵變，群酋長皆佩金銀牌為兵號」的不詳前兆；

⁷⁵ 明·張宇初：《漢天師世家》，第58冊，卷3，頁8a。《湖海新聞夷堅續志》也有記載相傳理宗時張宗演之父三十五代天師張可大投符退錢塘潮患，但敘述頗為神異。元·無名氏撰，金心點校：《湖海新聞夷堅續志》（北京：中華書局，2006年），頁161-162。

⁷⁶ 王見川：《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》，頁71-72。

⁷⁷ 南宋末編成的《名公書判清明集》收錄當時地方官員吳雨巖的判文〈非嗣教天師雖尊屬亦不當攙越出給符籙〉，反映了當時官方已規定只有嗣教天師可以出給、印賣符籙。此文收入楊一凡、徐立志主編：《歷代判例判牘》（北京：中國社會科學出版社，2005年），第2冊，《名公書判清明集》，卷11，僧道，頁352-353。

劉辰翁的老師江萬里也在《宣政雜錄》記錄一則讖語，敘述徽宗曾夢到青童向他出示寫著「丙午昌期，真人當出」的玉牌，徽宗本以為此「謂丙午年是昌盛之時」，直到靖康之難後，才赫然悟到「豈丙午是猖獗之期，而女真之人出也？」之意。⁷⁸ 士人又經常批評道教驕奢，失其本旨，如劉克莊批評「及林靈素輩出，神霄宮遂徧天下，黃冠尤貴者，秩視法從。聚京師，美衣玉食者幾二萬人……至於殫生人膏血以飾具居，窮巧極麗，受齋施鉅萬，佔田數百千頃，務與浮屠相長雄，豈老氏本旨哉？」⁷⁹ 儘管劉辰翁的批評沒有前述諸人如此強烈，不過對宋末龍虎山的恃著權勢殲財的行徑顯然還是有些不滿的；而他選擇在墓誌銘此一具公共性質的文體中批評傳主所屬的道教，也接續了南宋中後期以來士人在公共話語中批評道教的輿論趨勢。⁸⁰ 由此可見，即使劉辰翁在宋亡後托跡方外，但其對道教的態度基本上還是採取士人本位立場的。

至於為何要特意以一整段來敘寫宋代道教發展？一方面，劉辰翁應能預見〈張真人墓誌銘〉會在江西文人圈內流傳，故此也許不無為宋代存史的用意；另一方面，劉辰翁追敘的道教史集中在宋代，這既表現了他對宋朝的認同，也藉此突顯龍虎山與宋廷的緊密關係。由此亦可見，他對於道教史的敘述和選取，暗含了他的遺民視角。

接著，劉辰翁對道教和張天師的評論，同樣反映了其個人品味與士人立場。劉辰翁在墓誌中表達了他對一些天師的神異傳說的看法：

⁷⁸ 宋·蔡條撰，馮惠民、沈錫麟點校：《鐵圍山叢談》（北京：中華書局，1983年），卷3，頁44；宋·江萬里：《宣政雜錄》，收入上海師範大學古籍整理研究所編：《全宋筆記·第七編》（鄭州：大象出版社，2015年），第8冊，頁9。就道教與北宋亡國預言的關係，可參閱謝一峰：〈先見與妖言：靖康之難後同道教相關的北宋亡國預言〉，《文史哲》2021年第5期，頁80-94。

⁷⁹ 宋·劉克莊：〈饒州天慶觀新建朝元閣〉，收入氏著，辛更儒校注：《劉克莊集箋校》（北京：中華書局，2011年），第9冊，頁3868。

⁸⁰ 謝一峰：〈從私議到公評：南宋士人對於道教的態度與思考〉，頁67-93。

或曰，天師非世人也，蓋必有出乎人間耳目之表者，獨恨不盡知耳。聞其初至北也，不敢挾劍以行，及其呼劍而劍至。又云，北有二虎，撫之，「汝吾左、汝吾右」，皆靡然如命。凡流俗好怪，所傳聞皆若此，皆如說東方朔者，非實也，亦非道也，道在平易，即簡齋者是已。吾方以其簡為近道，而彼欲以小夫曲說神之，以此勝魔，非魔道邪？

法劍、伏虎是歷代張天師傳說的典型元素，從其記述可知當時民間應流傳了以張宗演為主角的一些傳說。事實上，相對於全真教一類重於養性、存命、處世的道教教派，龍虎山正一派主要是以齋醮祈禳、咒法符籙等儀式性、法術性的實踐聞名於世，因此在民間傳說中張天師往往以法術高超的形象出現。⁸¹ 有趣的是，劉辰翁雖為張天師撰墓誌，但塑造傳主的人物形象時，沒有突顯傳主的神異性，反而批評嚴厲這些傳聞不但「非實也，亦非道也」，更是「以小夫曲說神之」的「魔道」，遮蔽了張宗演真正「近道」之處。劉辰翁真正欣賞的是他的「簡」，是其「以愚守智」、「以儉致福」、「以清靜禦外物」、是「其從容，若不得已而應；其寡默，善為上而不爭。」亦即張宗演的心性修養和處世之道。這反映劉辰翁的個人口味。隨即，作者又說：

然吾聞山中人言，其將逝也，亦不能無小異。最後北行之日，所居面里所山崩，辛卯得白兔。然不死，此其可信者。

在傳主有宗教背景的墓誌銘中，死亡預兆或死前異狀的書寫並不罕見，如佛教高僧的塔銘、虔誠信佛之婦人的墓誌銘等，幾乎都會有傳主預知死期的記錄。因

⁸¹ 王見川：《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》，頁 135-168；高振宏：〈虛靖天師傳說研究——筆記、小說與道經的綜合考察〉，《政大中文學報》第 23 期（2015 年 6 月），頁 131-169。

此，此處的「可信者」似乎只是此類墓誌銘的常見寫法，作者沒有推翻自己批評「小夫曲說」的立場。

〈張真人墓誌銘〉述、評道教的部分，其實正反映了劉辰翁以至部分江西遺民的處境。宋亡之後，不少遺民懷抱着故國之思，只能借助方外，或逃避新朝統治，或排解消遣悲憤之情。劉辰翁與不少方外之人交往，又到各地遊覽宮觀，並在過程有不少機會閱讀到道教典籍，得力於此，所以他在〈張真人墓誌銘〉中能夠純熟化用道教典教、準確描述正一派的發展趨勢。不過，劉辰翁從士人的立場出發，對道教感興趣的只有知識和心性修養的面向，諸如法術、修仙等宗教色彩濃厚的面向，劉辰翁不感興趣亦不認同。這正反映了在宋元易代的情境中，不少宋遺民慕道往往只是權宜之計，而非真心相信、嚮往方外世界。劉辰翁對於道教的評析，何嘗不是出於一雙遺民的眼睛。

六、結語

1951年張宗演墓出土，相關報告只交代了出土〈壙記〉的資訊，並無提及有否發現〈張真人墓誌銘〉的刻石，因此這篇墓誌銘到底是有埋入墓中，還是僅以書面方式流傳，無從得知。⁸² 即使〈張真人墓誌銘〉在傳世文獻中留存下來，但文章的文化意義，如同埋在地下的文物，等待有心人的發掘才能重見天日。

墓誌銘是為他人而寫的文體，書寫者卻往往在寫作中映照了自己。本文嘗試從文化角度來閱讀劉辰翁久被忽視的作品：〈嗣漢三十六代天師簡齋張真人墓誌銘〉，探討當中與後來主流論述相異的遺民視角：作為宋遺民，劉辰翁如何看待入元後極受榮寵的宗教領袖和教派。本文首先分析了這篇墓誌銘的請銘緣由，龍虎山張家從宋到元都積極與江西文人、士族等建立良好關係，故龍虎山向

⁸² 筆者認為，更可能只以書面的方式流傳於世。

劉辰翁請銘的原因除了因為他是江萬里的得意門生外，還因為劉辰翁在文人圈中具有相當的聲望和影響力。隨後，為了顯示〈張真人墓誌銘〉的視角如何不同於歷代敘述，本文分析了從元到清史傳和教內記載中有關張宗演的歷史敘述，以檢視這些文獻的敘述角度和立場。從元代開始，歷代敘述就不斷反覆強調龍虎山、張宗演與元廷的緊密聯繫，這種元代官方與龍虎山的默契，構成了後人對兩者關係的強烈印象。〈張真人墓誌銘〉則呈現與主流論述截然不同的視角。首先，劉辰翁較為強調龍虎山與元廷不和諧的一面，包括張宗演入元的無奈和龍虎山在入元後的獨立性。其次，劉辰翁將龍虎山視為比喻為一個可供宋遺民避秦的地方。再者，劉辰翁有意無意地暗示龍虎山與「漢」文明傳承的關係。至於劉辰翁對道教的看法，反映了遺民慕道的處境和心態。由此可見，〈張真人墓誌銘〉的敘述，或多或少折射了劉辰翁的遺民視角和意識。也許劉辰翁沒有想到，他寫作這篇墓誌銘，最終不僅將傳主的另一種（將被掩蓋）的印象傳之後世，更在無意之中書寫了自己。

徵引書目

一、傳統文獻

- 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 晉·郭璞傳，清·郝懿行箋疏：《山海經箋疏》，濟南：齊魯書社，2010年。
- 楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1979年。
- 南朝梁·劉勰著，詹鎔義證：《文心雕龍義證》，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 唐·杜光庭撰，羅爭鳴輯校：《道教靈驗記》，北京：中華書局，2013年。
- 宋·江萬里撰，馬楚堅編：《大忠集新編》，南昌：江西文人出版社，2010年。
- 宋·陸九淵：《陸象山全集》，北京：中國書店，1992年。
- 宋·劉辰翁撰，段大林校點：《劉辰翁集》，南昌：江西人民出版社，1987年。
- 宋·劉克莊撰，辛更儒校注：《劉克莊集箋校》，北京：中華書局，2011年。
- 宋·蔡條撰，馮惠民、沈錫麟點校：《鐵圍山叢談》，北京：中華書局，1983年。
- 司義祖：《宋大詔令集》，北京：中華書局，1962年。
- 曾棗莊、劉琳編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006年，第355冊、第357冊。
- 上海師範大學古籍整理研究所：《全宋筆記·第七編》，鄭州：大象出版社，2015年，第8冊。
- 元·元明善編，明·周召續編：《龍虎山志四卷》（明代修補續增本），收入王卡：《三洞拾遺》，合肥：黃山書社，2005年，第13冊。

- 元・葉子奇：《草木子》，北京：中華書局，1997 年。
- 元・趙孟頫著，黃天美校：《松雪齋集》，杭州：西泠印社出版社，2012 年重印。
- 元・佚名：《梓潼帝君化書》，明・張宇初：《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985 年，上海涵芬樓影印本，第 5 冊。
- 元・趙道一：《歷代真仙體道通鑑》，收入明・張宇初：《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985 年，上海涵芬樓影印本，第 8 冊。
- 元・劉勳：《隱居通議》，臺北：新文豐出版社，1984 年。
- 元・無名氏撰，金心點校：《湖海新聞夷堅續志》，北京：中華書局，2006 年。
- 邱樹森、何兆吉輯點：《元代奏議集錄》，杭州：浙江古籍出版社，1998 年，下冊。
- 李修生：《全元文》，南京：江蘇古籍出版社，1999 年，第 12 冊。
- 楊鐮：《全元詩》，北京：中華書局，2013 年，第 15 冊。
- 明・王行：《墓銘舉例》，收入王雲五：《(文淵閣)四庫全書珍本(十集)》。臺北：商務印書館，1981 年，第 360 冊。
- 明・宋濂等撰：《元史》，北京：中華書局，1976 年。
- 明・張宇初：《漢天師世家》，收入明・張宇初：《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1985 年，上海涵芬樓影印本，第 58 冊。
- 清・嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1958 年。
- 楊一凡、徐立志主編：《歷代判例判牘》，北京：中國社會科學出版社，2005 年，第 2 冊。

二、近人論著

(一) 專書

- 王見川：《張天師之研究——以龍虎山一系為考察中心》，臺北：博揚文化事業，2015年。
- 吳小紅：〈元代龍虎山道士在兩都的活動及其影響〉，《元史論叢》第十三輯，內蒙古：內蒙古教育出版社，2010年。
- 李漫：《元代傳播考——概貌、問題及限度》，北京：北京大學出版社，2013年。
- 柯慶明：《古典中國實用文類美學》，臺北：臺大出版中心，2016年。DOI：10.6327/NTUPRS-9789863501350
- 孫克寬：《元代道教之發展》，臺中：東海大學，1968年。
- 馬楚堅：《宋季丞相年譜》，南昌：江西文人出版社，2010年。
- 陳柏泉：《江西出土墓誌選編》，南昌：江西教育出版社，1991年。
- 焦印亭：《劉辰翁文學研究》，北京：中國社會科學出版社，2011年。
- 鄭嘉勵：《讀墓——南宋的墓葬與禮俗》，杭州：浙江人民出版社，2022年。
- 蕭啟慶著：《元朝史新論》，臺北：允晨文化，1999年，頁99-118。
- 〔日〕小林義廣著，盤媛譯：《南宋吉州的士大夫與宗族、地域社會》，湖北：崇文書局，2024年。
- 〔法〕Goossaert, Vincent. Heavenly Masters Two Thousand Years of the Daoist State. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2021. DOI：10.1163/15685322-10903006

（二）學位論文

- 高麗娟：《清代宮廷道士婁近垣研究——以宮廷道教、正一道派與道場科儀為研究範圍》，香港：香港中文大學宗教研究博士論文，2020年。
- 戴文霞：《南宋詩文與道家道教》，長沙：湖南師範大學中國古代文學博士論文，2017年。

（三）單篇論文

吳企明：〈劉辰翁年譜〉，《中國韻文學刊》，1990 年第 2 期，頁 56-73。

吳真：〈正一教權象徵「天師劍」的興起與傳說〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》2014 年第 3 期，頁 28-36、161。

胡榮明、周茶仙，〈地域空間與社會網絡：宋明理學與道教的交融——以陸學士人與龍虎山道士的交游為中心〉，《南昌大學學報（人文社會科學版）》第 42 卷第 3 期（2011 年），頁 41-45。

高振宏：〈虛靖天師傳說研究—筆記、小說與道經的綜合考察〉，《政大中文學報》第 23 期（2015 年 6 月），頁 131-169。

陳柏泉：〈馬祖禪師石函題記與張宗演天師壙記〉，《江西歷史文物》1981 年第 4 期，頁 54-55。

劉宗彬：〈劉辰翁年譜〉，《吉安師專學報》1997 年第 3 期，頁 58-67。

謝一峰：〈先見與妖言：靖康之難後同道教相關的北宋亡國預言〉，《文史哲》2021 年第 5 期，頁 80-94。

謝一峰：〈從私議到公評：南宋士人對於道教的態度與思考〉，《徽學》2018 年第 2 期，頁 67-93。

魏文艷：〈論劉辰翁的碑誌文〉，《文學界（理論版）》2011 年第 4 期，頁 132-133。

