

# 十四世紀的道教山水敘事： 以宋濂、張宇初為中心\*

謝世維\*\*

（收稿日期：109年9月28日；接受刊登日期：109年12月8日）

## 提要

宋濂（1310—1381）、張宇初（1359—1410）留下不少宮觀志，其中不乏對宮觀所處的環境，做一種道教式的描繪，這些材料是道教文獻中對山水的珍貴描寫，體現十四世紀道教的山水觀念。我們可以從當時留存下來的詩、文，進行脈絡分析，從文字敘事來俱現十四世紀道教的山水觀。本文從朝廷文士以及龍虎山張天師的角度，來看十四世紀山水在道教的文化脈絡當中的呈現。這些山水的描繪大多以江西、浙江為主，顯現十四世紀江南的神聖山岳的特質與人文風貌，其中蘊含大量對自然的宗教視野，賦予大自然深刻超卓的靈性體驗。

關鍵詞：宋濂、張宇初、道教、山水、敘事

---

\* 本文所採用的諸多古典文獻，曾在臺灣道教讀書會當中會讀，讀書會成員加以註解並提供許多資料與觀點，筆者不敢掠美，特別在此註明，並致上感謝之意。

\*\* 國立政治大學宗教研究所教授。

## 一、前言

十四世紀是道教轉折的時期，在元明之際，因為戰亂，道教經歷重大的改變，明王朝的建立，賦予正一道的地位居於各派之首。洪武元年（1368），四十二代天師張正常入朝禮賀，明太祖封其為「正一嗣教真人」，秩視二品。洪武五年（1372），明太祖敕令張正常「永掌天下道教事」。其後歷代天師沿例襲封大真人，掌管天下道教事務，正一派的道教勢力正式確立。洪武 12 年（1379）神樂觀的建立使得官方的祭祀也由道士來擔任，在歷史層面，明代的宗教制度扮演著關鍵性的角色。明代的樂舞生以道士身分擔任各層級祭祀的禮生，道士成為各階層祭祀的儀式專家，從宮廷到地方的官方祭祀，皆由道士來擔任。<sup>1</sup>其中值得注意的是，在龍虎山統攝三山之後，正一道士在地方扮演極重要的角色，這種祭祀制度的建立與道士作為儀式專家的影響力，很可能是道教儀式框架普及到地方的原因之一。另一方面，元末戰亂使得許多道觀衰落甚至荒廢，明代初年許多道觀開始重建，恢復道教宮觀，甚至擴展道教的版圖，其中龍虎山正一道的勢力確立，對道教有很深的影響，江南各地的正一道士紛紛恢復各地道觀。

十四世紀士人也積極參與道教。士人對道教的嚮往與鍾情是唐代以來的傳統，道教的思想、信仰與生活方式深深影響著士人。在士人無法以儒家理念來實現政治理想時，便退隱至心中理想的道家生活，這種情況尤其展現在在野的知識圈。唐代的崇道也影響著政治，道家修己治人的理念指導著治國。儒家不是改善現世秩序的唯一標準，儒道融合的天道性命說，也影響著治世之道。而這種風氣也承繼於宋初的政治典範，體現著儒道相合的治世觀點。在思想方面，以「道本儒末」或「儒道同源」的思想，分享一個共同的宇宙觀。然而，對士人而言，外儒內道卻是一種心靈結構與生活方式。晚唐士人儒道兼融的文化特質仍相當明顯，許多儒士相信儒道可以相輔相成，而在生活領域中，則以方外道風文化為尚，在野知識分子儒道兼容為主，過著追求道教文化的生活理想。南唐士人重視文學的價值，而南唐士人的文學書寫長懷抱著道教的理想與價值，著述常常與個人的道教志趣融合，結

<sup>1</sup> 洪武元年，朱元璋下令選道童為樂舞生，于南京置太常司，五年十月，定冠服。六年八月，建翟房供其居住。朱元璋於洪武 12 年（1379）建太常神樂觀於南京，皇室的祭祀由道士主掌，從祭天儀式到地方的祭祀儀式，見李政陽：〈明季神樂觀高道圖考略〉，《學術探索》第 6 期（2018 年 6 月），頁 14-19。陳熙遠，邱澎生：《明清法律運作中的權力與文化》（臺北：聯經出版社，2009 年）、朱鴻：〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《歷史學報》第 18 期（1990 年 6 月），頁 63-75。李孝悌：《明清以降的宗教城市與啟蒙》（臺北：聯經出版社，2019 年），頁 11-65。Richard G.Wang, *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite* (Oxford: Oxford University Press, 2012) pp.31-36.

合道術、神仙、志怪的內容。《花間集》充滿著道教的超俗想像，從修仙、煉丹到禮懺、齋醮，蘊涵豐富的道教內容。五代末初土人文化與道教傳統緊密相融。從杜光庭、蘇軾到任奉古，我們都可以看到不同形態的道教精神體現，杜光庭更塑造一個符合道教理想的政治形態。而蜀地的士人多少都有道家的思想因素，儒道的身分區分並不明顯，道士也承擔文儒之學的傳承。而這些士人的生命價值更傾向於道教的內修自適，相對北方的儒道兼融，此地的士人有著更強烈的道教情懷。在宋代文人傳統當中仍然也有著好道慕仙的傳統，鑽研老莊、修鍊服食，過著道教的生活形態。當時文人認同一個易老結合的宇宙觀，而在生活上則與道士往來，從事守靜頤神的內煉，煉丹製藥，道教是思想傳統，也是文人的心靈依託。<sup>2</sup>

到了元明之際，文人普遍對道教感到興趣，而明皇室以及地方的蕃王有許多道教的實踐與活動，無論在思想、科儀、內丹修鍊，皇室與蕃王都很投入。<sup>3</sup>十四世紀文人的內丹修鍊風行，許多文人晚年隱遁道院，向道士學習內丹之術，這些文人與道士建立深厚的情誼，當時的部分道士與文士有建造庵室、道院以提供修鍊之士或雲遊道士修煉的地方，而許多退隱的文士也居住在此。散布在各名山之間的宮觀、道院、庵舍則提供文人交流、修鍊的場域，也成為心靈的寄託。這些道教空間的選址極為講究，文人對這些場域的描寫，其中對山水自然環境的關注，有許多的道教視角，值得我們留意。這些對靈山聖岳的描繪，實際上也寄託了文人隱遁修鍊的內心嚮往。這些觀點，讓我們了解一個理想的道教山水原型，以及呈現這種觀念的敘事方式。

另外，這些描繪山水宮觀勝景的文章多半也是應酬之作，也就是說，這些是受人之託所做的文章，就如同柯律格所指出的，元明時期的藝術作品具有強烈的社交性，圖像與詩作、文章都是應酬這種社會行為的體現，作品本身可以在應酬中找到其根源與脈絡，是一種人情網絡（obligation system）的具現。<sup>4</sup>儘管如此，這卻是文士日常的一部分，這些書寫擴展出一個空間，讓文士可以發揮文采，將自己的思想灌注在這些文字當中，而這些文章常常被鐫刻在石碑上，因此文人在書寫這些文字時，清楚意識到這將會成為一種公共閱讀的物件，並且會流傳千古。

對山水勝景的描寫與藝術表現是歷來文人藝術重要的一環，但是道教面向往往被人們

<sup>2</sup> 李長遠：〈皮日休、陸龜蒙與道家——晚唐儒家復興的一個側面〉，《臺大文史哲學報》第89期（2018年5月），頁77-116。李長遠：〈易圖象數學與宋元之際士人之親道、入道〉，《臺大歷史學報》第63期（2019年6月），頁83-135。

<sup>3</sup> Richard G. Wang, *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite*, pp.41-43。王崗：〈明代蕃王與內丹修鍊〉，《道教學刊》第2輯（2018年6月），頁146-167。

<sup>4</sup> 英·柯律格著，劉宇珍、邱士華、胡雋譯：《雅債：文徵明的社交性藝術》（北京：三聯書店，2012年），頁ix。

所忽略，尤其元明之際，文人與道教的密切關係，使得對山水的描繪帶有很深道教關懷。本文以十四世紀江南當作時空背景，探討道教觀點的山水敘事及其間關連，以宋濂與張宇初的文獻作為觀察。宋濂是十四世紀文采最盛的文士之一，代表著儒家與官方的正統；而張宇初作為正一派的領袖，被認為是歷代天師當中文學造詣最高的一位，也是道教的最高權威，這兩位的文學成就在十四世紀備受肯定，兩者具備極高的權威性，其山水書寫有著高度的象徵意義，透過兩位人物的文獻來探究十四世紀的道教山水敘事的多重面貌。

## 二、山水敘事

本文所謂的「山水敘事」指的是山水地景經過文本化、經典化、架構化，被抽離出自然，形成一種敘事結構。山水的敘事會賦予空間特殊意義，山水被不同社群的觀遊、詮釋、描述，形成人與景的共構文化空間，再經過傳布、累積，而成為複雜豐富的文化載體，富含人文意涵，人與山水相互定義、賦予內涵，塑造出一套獨特的象徵意義系統，形成一個獨特的山水書寫與人文精神建構過程。<sup>5</sup>

山水地景再現獨特的文化風貌，而文化社會也會塑造山水地景。文化山水地貌與在地社群的互動，形成地方文化集體運作的一部分。山水的敘事是動態過程，可以不斷的被創造、被詮釋、被遊覽。士人、宗教師將山水空間脈絡化，將空間地景「宗教化」，塑造神聖地景，建構宗教美學式的空間，塑造成為「名山」，或「聖山」。<sup>6</sup>

時間也會在山水地景之中留下軌跡，文化會積累在地景中，但也會泯除與再造，其中會有交融、添增、重創的過程，隨著文化的變遷、朝代的更迭、戰爭的摧毀、地方的復興，其自然地貌與人文景觀會不斷的變遷、置換、再造。因此，當我們「處境化」山水地景之

---

<sup>5</sup> 參見劉苑如主編：《生活園林：中國園林書寫與日常生活》（臺北：中央研究院文哲研究所，2013年）。劉苑如主編：《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中央研究院文哲研究所，2013年）。李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化：中國文化空間的書寫與闡釋》（臺北：中央研究院文哲研究所，2002年）。

<sup>6</sup> 參見 Li-tsui Flora Fu, *Framing Famous Mountains* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2009), pp. 1-80. Ellen Johnston Liang, "Daoist Qi, Clouds and Mist in Late Chinese Paintings," *Orientation*, vol 29, No.4 (1998), pp. 32-39. Richard E Strassberg, *Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp.56. Robert Harris, "Site Names and Their Meanings in the Garden of Solitary Enjoyment," *Journal of Garden History* 13 (1993), pp. 211.

時，我們可以看到特定時空的山水地貌積累的時空切片，對本文而言，十四世紀的贛、浙、閩的山水敘事就是一個特定的處境與宗教脈絡的展現。

山水敘事常常建立在一種文化記憶之上，文化記憶被想像、被創造、被書寫，以至於凌駕了個人的山水經驗，形塑為一種文化意識。在被建構的「文化記憶」基礎上，不斷再建構新文化記憶，以至於人們相信山水記憶的具體實存，這也就是創造山水文化記憶的過程。<sup>7</sup>

在中國山水自古就被人為是神靈所居之處，國家祭祀、佛道教的朝聖，民間祭典都是圍繞在神聖山水。山水於是成為宗教脈絡的一部分，歷代文人、宗教家不斷的去重新建構山水敘事，豐富化這些山水書寫與藝術，成為中國文化不可或缺的一環。東晉開始，士人開始對山水從敬畏恐懼，轉而成為欣賞與美學品鑑，形成一種遊觀山水的文化。進而產生大量的山水田園詩、文學以及山水藝術。<sup>8</sup>

本文更關注的是山水如何被建構為一種道教符號系統，在特定時空下，形構成一套道教山水敘事。道教的山水是由山水地景、宮觀庵舍、文化論述所構成，由自然、宗教、地方生活交織而成複雜的動態結構，在特定脈絡下出現一套道教山水論述，這些文化敘事隨著時間的推移留下軌跡，積累之後再重新被組織、重構、增添，形成文化記憶。<sup>9</sup>

道教的山水敘事起源甚早，六朝的文士與道士都留下大量的道教山水描述，例如東晉中期孫綽（314-371）著名的〈游天台山賦〉：

天台山者，蓋山嶽之神秀者也。涉海則有方丈蓬萊，登陸則有四明天台，皆玄聖之所遊化，靈仙之所窟宅。夫其峻極之狀，嘉祥之美，窮山海之瑰富，盡人神之壯麗矣。所以不列于五嶽，闕載于常典者，豈不以所立冥奧，其路幽迴，或倒景於重溟，或匿峰於千嶺，始經魑魅之塗，卒踐無人之境。舉世罕能登陟，王者莫由禋祀，故事絕于常篇，名標于奇紀。<sup>10</sup>

<sup>7</sup> 衣若芬：〈瀟湘八景——地方經驗·文化記憶·無何有之鄉〉，《東華人文學報》第9期（2006年7月），頁111-134。文中說到「實存的地方「文化記憶」力量，後來反向企圖建構新文化記憶——人們相信「瀟湘八景」具體實存，只不過隨著時間流逝而被淡忘，因此要為「瀟湘八景」拾回失去的記憶，這就是本文所稱的「製造文化記憶」。

<sup>8</sup> 蔡英俊：《游觀、想像與走向山水之路：自然審美感受史的考察》（臺北：政大出版社，2019年），頁1-19。

<sup>9</sup> 英·麥克·克朗著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯：《文化地理學》（臺北：巨流圖書公司，2003年），頁18，27-28。

<sup>10</sup> 晉·孫綽：〈遊天台山賦〉，收入梁·蕭統編，清·梁章鉅校：《梁章鉅批昭明文選》（北京：國家圖書館出版社，2016年，據福建師範大學圖書館藏仿汲古閣本影印），卷4，頁78右-78左。

這段山水敘事以道教為脈絡，將海上的仙山方丈、蓬萊與陸地上的天台山、四明山並列，認為是真聖遊覽之地、神仙所居之宅。對天台山的道教想像也出現在同時期上清派楊羲與許謐的降誥，其中《真誥》提到天台山也就是桐柏山內有金庭不死之鄉，並說「樹則蘇牙琳碧，泉則石髓金精，其山盡五色金也。」<sup>11</sup>到唐代司馬承禎（647—735年）所著《上清侍帝晨桐柏真人圖讚》在描繪仙人王子喬事跡時，以一種道教的山水敘事來描寫天台山：

天台山，一名桐柏棲山。山有洞府，號曰金庭宮，精暉伏晨，光照洞域，瓊臺玉室，瑩朗軒庭，泉則石髓金精，樹則蘇牙琳碧，信謂養真之福境，成神之靈墟也。王君處焉，以理幽顯，侍弼帝晨，有時朝奉，領司諸嶽，群神於茲受事矣。<sup>12</sup>

司馬承禎將天台山描繪為一座道教聖域，充滿著仙界的意象，並與傳說中的仙人王子喬連結，這種手法當然是承繼東晉以來的敘事傳統，甚至在樹泉的描寫，完全引用《真誥》的文字，這就是敘事的累積與再造，透過這種書寫，將仙境意象投射到人間的山水之中。<sup>13</sup>而將歷史上的仙人與道教山水敘事結合，更是後來形塑道教地景的敘事手法。

本文要特別注意的是十四世紀以龍虎山為中心所輻射出去的江西、浙江、福建道教文化，以及形成的山水敘事。首先這些敘事是一種文人網絡下的產物，也是文人的應酬之作，作品都有請託人，為特定的主題、人物或者建築作記；其次，有一大部分作品是被刻印在石碑之上，或者成為流通的印刷品，是一種公共的敘事。前者是一種人情網絡關係，而後者則是公共網絡關係。其目的無疑是透過當代最有名望的人，無論是翰林學士還是宗教領袖，來賦予該主題、人物、建築等一種權威性的價值。<sup>14</sup>山水因此充滿著意義建構與權力話語，敘事決定山水地景的脈絡意義與占有權力。藉由權威的敘事來確立自身的正統性與權威性，進而將這些權威敘事以物質性的實存置放在公共空間，具備象徵性的宣示。

<sup>11</sup> 日·吉川忠夫、麥谷邦夫編：《真誥校注》（北京：中國社會科學出版社，2006年），卷14，頁456。

<sup>12</sup> 唐·司馬承禎：《上清侍帝晨桐柏真人圖讚》，收入明·張宇初編：《正統道藏》第18冊（臺北：新文豐出版社，1988年），頁631-632。

<sup>13</sup> 相關研究參看魏斌：《山中的六朝史》（北京：三聯書店，2019年），頁138-176。有關司馬承禎《上清侍帝晨桐柏真人圖讚》之分析可參看陳晶晶：〈壁畫、文本與政治：司馬承禎《真圖讚》與唐代淨土經變畫〉，《中國文化研究所學報》第70期（2020年7月），頁1-28。

<sup>14</sup> 參考柯律格提到的公共環路與私人環路。英·柯律格著，黃曉鵬譯：《明代圖像與視覺性》（北京：北京大學出版社，2016年），頁50-53。

因此山水的靈性、宗教性與神聖性不是自然而成，是透過敘事建構，而透過權威的宗教敘事，將自然山水轉化為權威道教山水，進而鑲嵌進事件、人物、建築，賦予每個元素某種宗教權威，而共構成為一片山水人文地景。

### 三、宋濂的道教山水敘事

宋濂（1310—1381）字景濂，號潛溪、無相居士等，浙江金華人。宋濂是元末明初重要的文學家之一，其作品中有大量佛教、道教文章。宋濂早年受業於吳萊，後又從黃潛、柳貫為師。這些金華儒者屬於元代金華學派，既是理學家，也是文學家，主張文道合一，宋濂承繼元代金華儒者的道統和文統，進而成為文史哲的大家。元末文壇的幾位領袖，如柳貫、黃潛、揭傒斯、歐陽玄等人，對宋濂的文采與博學，予以高度肯定；因此宋濂在元代已是文壇的壇場人物，被視為「儒者之特選」，使得宋濂在元末的聲名已經很響亮，到了明代初年，開國的典章制度、禮樂儀度方面的制度，都是由宋濂參與修訂。明初的典章儀度，宋濂具有創建之功；在文學地位而言，宋濂上承元代下啟明代，與劉基並稱江南文人之首。毫無疑問，這是一位在十四世紀，橫跨兩個朝代很具代表性的人物。<sup>15</sup>

在宋濂的從政生涯當中，有兩次的隱退，第一次在元至正九年，危素推薦宋濂為翰林國史編修官的職務，但是宋濂以親老的原因辭退，隱居在龍門山，這時宋濂四十歲。宋濂隱居這段時間頗為重要，著作了《龍門子凝道記》，展現其對仕與隱的觀點。<sup>16</sup>至正十年（1350年），宋濂入仙華山為道士，並與道士有許多往來，展現他對道教的熱忱。<sup>17</sup>到了洪武十年（1378年），宋濂六十八歲，辭官歸鄉，再度進入隱逸的生活。這個兩個階段很重要，代表著宋濂隱逸生活的型態，也是他對山水生活的實現。

宋濂對道教的理解以內丹為主，雖然他與龍虎山道士往來緊密，尤其與張天師有著密切關係，但是他個人的興趣顯然在內練與丹道，對於齋醮科儀、雷法咒術興趣不大，而當

<sup>15</sup> 參見謝玉玲：《宋濂的道學與文論》（嘉義：中正大學中國文學系博士論文，2005年），謝智明：《儒釋道關係視野中的宋濂思想研究》（彰化：彰化師範大學國文學系博士論文，2012年）。

<sup>16</sup> 參見朴智詵：《宋濂〈龍門子凝道記〉研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2012年）。林怡君：〈宋濂《龍門子凝道記》之仕隱觀析論〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第30期（2016年7月），頁1-30。

<sup>17</sup> 明·戴良：〈送宋景濂入仙華山為道士序〉：「金華宋景濂先生，通古今學，有史氏長材。當至正中，嘗以翰林國史院編修官徵之，固辭不起。後竟寄迹老子法中，入仙華山為道士。」明·戴良：《九靈山房集》，卷6，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第310冊（臺北：商務印書館，1965年，縮印常熟氏藏明正統黑口本），頁36。

時的正一道士不乏對內丹有深入了解的高人。宋濂的道教理解以〈大還龍虎丹贊〉、〈補服御五牙元精經〉、〈五氣大有寶書〉和〈調息解〉等文章為主，這些文章顯示宋濂對內丹修煉的了解與偏好，也是他道教思想的特質。<sup>18</sup>

有關宋濂的研究已經汗牛充棟，其中對於其文學、思想的研究是明代研究的主流，但是對於其道教思想的研究，佔總體研究的少數，仍值得我們探索。<sup>19</sup>宋濂的道教書寫，其中的一種是與寫景有關，此種書寫有助於我們理解十四世紀道教理想山水的型態，在這些書寫當中，宋濂會將一種理想的山水與慕仙之情加以結合，這雖然是宋濂應酬之作的一種型態，<sup>20</sup>但是仍透漏某種道教式的山水審美。例如〈玉壺軒記〉、〈東雒山房詩〉、〈雲寓軒詩〉、〈送黃尊師西還九宮山〉、〈神仙宅碑〉、〈混成道院記〉、〈太上清正一萬壽宮住持提點張公碑銘有序〉等。這些文獻值得我們去探究宋濂的山水情懷與慕仙嚮往。

首先來看宋濂〈混成道院記〉中說到：

婺之浦陽，有山拔起曰仙華，相傳昔有仙嬪於此乘龍上昇，山形如翠蓮花，猗儺妍麗，當晴霞朝綺，儼如蓬萊樓閣，突兀五雲中，疑有古仙人往來其間。山南六七里，則縣治在焉。縣治之東曰「東嶺」，地勢廻旋，而靈冲之氣不洩，當元之時，于鍊師某常建道院一區以棲肥遯之士。鍊師之弟子葛道慶今於東嶺之源，復建混成道院。脩真之士采鉛汞而鍊黃庭者，于于而來矣，道慶請予記之。予聞神仙家之說，葆精畜神，冥合太虛，翛然玄覽，却立垢氛之外，下上星辰，呼吸陰陽，超無有而獨存，心頗豔之。邇年以來，刊落世嬰，外物之爲羈帶者，皆釋然。謝去思欲，排空御氣、神游八極之表，俯瞰仙華，而時一下之。道慶儻相見焉，當趨前長揖曰：「子嘗記我道院矣。豈真所謂列仙之儒非邪？幸授我以長生秘訣，必相與嘖然一咲也。」道慶字處善，爲人恂恂有禮，入道之志，蓋堅如鐵石云。<sup>21</sup>

這是一篇受葛道慶請求而撰寫的文章，為道院做一個記。宋濂的敘事頗為奇特，文章首先提到婺州浦江縣，也就是今日浙江金華的仙華山，那是一座頗有神仙傳說色彩的山，與宋

<sup>18</sup> 參見鄭明威：〈宋濂的內丹養生法——兼論其儒、道會通思維〉，《鵝湖月刊》第513期（2018年3月），頁22-31。劉建明：〈論道教與宋濂及其詩文創作〉《南華大學學報》第112卷第4期（2011年8月），頁86-90。

<sup>19</sup> 參見龔顯宗：〈宋濂與道教〉，《道教學探索》第6期（1992年12月），頁396-407。

<sup>20</sup> 劉建明：〈論道教與宋濂及其詩文創作〉，頁86-90。

<sup>21</sup> 明·宋濂：《宋學士文集》，卷38，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第315冊（臺北：商務印書館，1965年，縮印侯官李氏觀槿齋藏明正德刊本），頁303。

濂本人有密切的關係，並有特別的意義，他曾在至正十年（1350年）入仙華山當道士，因此宋濂形容仙華山是一個靈性之地，過去有仙女在此昇仙，山形象一朵柔順艷麗的蓮花，這也是這座山名為「仙華」的由來。當陽光照射在雲霞之時，仙華山就像是蓬萊樓閣，兀立在五彩雲朵之上，這也是許多宇宙聖山描寫的形象，須彌山、崑崙山、蓬萊山常被描述為花形的聖山，其中蓬萊山上常有仙台樓閣，景致像是身處在蓬萊仙境，因此宋濂認為這是一個仙人往來的神聖山水。<sup>22</sup>

然後由地緣關係提到東嶺，也就是混成道院的所在地。他描繪的東嶺山水地理的殊勝，這個道院位在一個絕佳的地理，其地勢迴旋，使得靈沖之氣能夠聚集，不會外洩。之後開始訴說混成道院成立的原委，隨即扣連道教修真之士的修鍊與仙真的境界，並表達其孺慕仙真的情懷。

在此秀麗的山水環境當中，于鍊師建了一座道院，提供給那些隱居避世的文人與道士。于鍊師的弟子葛道慶再將道院擴建為「混成道院」，於是這些修鍊內丹的士人、道士相繼接踵而來。葛道慶請宋濂為這座道院寫個記，宋濂也對這位葛道士有深刻的印象，這位葛道士謙遜有禮，有著堅定的道心，而宋濂也期望葛道士能授予他長生的秘訣。

宋濂在此也深切表達自己的慕道之心，他聽聞修鍊者身心能與太虛冥合，超然塵世之外，遊歷星辰，呼吸著天地陰陽之氣，他十分的羨慕，希望這些年以來糾纏的世俗雜務與世間的羈絆，能夠卸下，讓他絕去思想慾念，乘御天地之氣，遨遊天地之間，觀覽著仙華山，他想像著這時如果能與葛道慶相見，必然請他傳授長生之秘。這些敘述充分表達宋濂渴望絕去世俗羈絆與對隱逸求仙生活的深刻嚮往。

宋濂對於山水景致的描寫與道教的山水意象有關，但是又偏於理性，雖然如此，但是論到龍虎山的整體結構，宋濂還是以道教風水的概念，來描繪龍虎山的景致。宋濂在〈太上清正一萬壽宮住持提點張公碑銘有序〉說道：

龍虎名山，蟠踞上饒之區，重岡複巒，自中閩來，若翠蕤戎旂，環衛其背，而雲林三十六峰，森列內向，如拱如趨，如冠劍而迎，至琵琶之峰止焉。大川西瀉，仙岩拔起天半而絕其衝；靈氣翕合，鬱為仙人所都。歷代以來，其侍祠竹宮而峻陟崇班者，相繼乎後先；或葆熙餐醇於巖谷之下，聲光燦然，多與名薦紳相埒。及其終也，飛騰解化，遊神丹臺，下上埃氛，曾不得以浼之。如吾張公修文，蓋亦其中之有聞者歟！<sup>23</sup>

<sup>22</sup> 高荊芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，2008年），頁138-140。

<sup>23</sup> 明·宋濂：《宋學士文集》，卷15，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第314冊，頁135。

這是一篇為張正常寫的碑銘，宋濂以龍虎山的形勢敘事作為開始，對整體的山勢做詳細的描繪。宋濂在其他文章當中曾質疑風水之說，以理性的儒者去合理化；對於風水之說並未誇大，例如在為漢天師世家寫序的時候，宋濂強調，漢天師的家業並不是因為祖先風水的關係，若將天師的家業「專歸於名山，神氣之所結，故能演迤，盛大如斯，其論亦淺矣。」但是當他自己談到龍虎山，卻是以風水之勢來稱許龍虎山的勝景。首先，龍虎山所在的廣信府治所位於上饒縣，其山脈、水脈都來自福建。<sup>24</sup>龍虎山是由兩層的山巒所包覆，其山脈源自福建，環衛在背後，而雲林峰一共有三十六峰，向內拱衛。琵琶、仙岩都是龍虎山重要的山峰。宋濂並認為上清溪由西流入龍虎山，遇到聳立的仙岩山阻擋，而形成彎道，使得靈氣能聚合，<sup>25</sup>因此這個福地是歷世仙人所居之地。也是歷代各種祠廟、道觀選擇興建之處。歷世的高士、高道修煉之地。

龍虎山這種山勢並不是一種特例，事實上，這是一種道教理想山水的型態，甚至形成一種藝術表現傳統，明代有一個明確的洞天福地的表現傳統——「環形山包圍道教聖地」的繪畫風格。<sup>26</sup>方升所著《大嶽志略》中的〈太和宮圖〉、〈五龍宮圖〉；楊爾曾所編的《新鐫海內奇觀》中的〈太和山圖〉、〈衡岳圖〉等都是以這種風格來描繪道教的福地洞天。<sup>27</sup>

前文提到龍虎山由雲林三十六峰拱抑，宋濂對雲林峰有特別的論說，這個敘事與鄧仲脩及其先祖聯繫起來。宋濂〈贈雲林道士鄧君序〉：

臨川有山曰雲林，列三十六峯，延亘五十餘里，其降勢旁魄，壓閩而凌麻姑，拱華相而望龍虎，靈氣參會，非樂道者莫能居之。在唐之初，有鄧師郊自鄱陽來，采藥山中，築瑞雲觀，以為鍊大丹之所。既沒且瘞，忽從羅浮寄書還，啟棺而視之，唯劍、履存。其後裔多出羽人，若仲脩君亦其諸孫也。<sup>28</sup>

<sup>24</sup> 「今正一玄壇，仍曰龍虎山，導山自（福建）建寧，導水自（福建）邵武。東距信州二百里，北距饒州三百里。」元·元明善編，周召續編：《龍虎山志》，收入龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏》第3冊（臺北：新文豐出版公司，1999年），頁9。

<sup>25</sup> 清·婁近垣：〈山水〉，《龍虎山志》：「上清溪，亦名沂溪，源出福建光澤縣大源官山……又北過仙岩，西北流入安仁縣境。」清·婁近垣：《龍虎山志》（臺北：廣文書局，1990年），卷2，頁87。

<sup>26</sup> 林聖智：〈遊歷仙島：文伯仁方壺圖的圖像源流〉《故宮文物月刊》第425期（2018年8月），頁47-48。

<sup>27</sup> 林聖智：〈遊歷仙島：文伯仁方壺圖的圖像源流〉，頁42-53。

<sup>28</sup> 此文收入明·宋濂：《宋學士文集》，卷20，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第314冊，頁181。

江西省撫州府臨川縣雲林峰所在的仙源鄉是鄧仲脩的故鄉，<sup>29</sup>因此方從義畫了一幅雲林〈三十六峯圖〉的山水畫送給鄧仲脩，並請宋濂寫一篇序〈贈雲林道士鄧君序〉。這部作品描寫的是雲林三十六峰，現已不存。但現存美國大都會博物館的〈雲山圖〉可能可以給我們一點線索，估計方從義所畫的〈三十六峯圖〉可能與此圖類似。〈三十六峯圖〉序中宋濂說：「不芒尊師繪〈三十六峯圖〉遺之，予因為叙文，繫於圖後。蓋圖以昭其先，而序以著其行云。」方從義字無隅，號方壺子、不芒道人，宋濂尊稱為「尊師」。圖加上序，圖文成為禮物，贈送給鄧仲脩。

宋濂在文中描寫到唐代鄧師郊在雲林山採藥煉丹，在過世之後，忽然從羅浮山，也就是金丹修鍊代表者葛洪的故鄉，<sup>30</sup>寄信回家，家人開啟他的棺木，只剩劍與鞋子，才知道他已經尸解成仙，其後鄧氏就留在這個地方，代代都有道士。這是一個標準仙傳傳說的模式，被套進雲林山的敘事之中，而這個山水敘事與成仙傳說被結合在鄧仲脩的傳記之內，形成山水敘事、仙傳、人物傳記合而為一的文體，充滿道教的意象。一個類似的敘事手法可以在宋濂〈神仙宅碑〉當中看到：

處士之州，並城三里，所有山曰少微。山之下有觀，曰紫虛，觀之南一峰，巉然挺出，曰眉岩。西南諸山，拱挹週衛，而二水蜿蜒起伏來匯其下，登高望之，萬象呈露，儼若天開圖畫，不知者以為真蓬壺、員嶠之絕景也。宋南渡後，仙翁章思廉自遂昌紫極壽光宮來隱觀中，蓬首垢面，日初升輒東向吐納，凝然澄坐，久之絕粒，唯日飲水一盂，形神分合，人莫測其變幻。乾道丙戌（南宋宋孝宗二年，1166）冬，沐浴坐蛻，肌膚柔潤如生，弟子瘞諸眉岩下。後有見于濤江之濱，手攜一鳥，飄飄然遡風而行。眾異其事，啟棺視之，唯只履存焉。<sup>31</sup>

紫虛觀位在一個很特殊的道教山水位置，它在少微山下，西南有群山拱衛，而桐溪、好溪匯聚在山下，紫虛觀南方有眉岩山聳起，這已經是一個完美道教風水之地；從紫虛觀看出

<sup>29</sup> 鄧仲脩，龍虎山大上清正一萬壽宮紫微院道士。宋濂〈鄧鍊師神谷碑〉：「仲脩名，今以字行，臨川人，曾大父某，宋某官；大父小；父詔。仲脩生時，有雙鶴飛翔之異。年十二，入山之紫微院，師留君敬斌。十八，服道士服。……嘗提點温州玄妙觀，主杭之龍翔宮。」明·宋濂：《宋學士文集》，卷 63，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第 316 冊，頁 467-468。

<sup>30</sup> 羅浮，羅浮山，道教名山，位於廣東省惠州府博羅縣西北。

<sup>31</sup> 明·宋濂：《翰苑續集》，卷 6，《宋學士文集》，卷 26，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第 315 冊，頁 225。清·金學超原輯、屠本仁增修、陳崇整刊：《麗水志稿》（道光年間）亦有所載。

去，眉岩山在水上浮起，宛如蓬萊、方壺、員嶠等海上仙山之景，這是一個道教蓬萊仙境的再現，<sup>32</sup>也因此紫虛觀出現許多高士在此成道。<sup>33</sup>

宋濂描繪處士少微山「予聞栝之名山，上直少微，天文家所謂處士之星也。靈輝下燭，凝粹敷和，修鍊者居之。去滓穢而來清虛，雖曰內功之加，要亦山川淑靈所助為多也。」這個珍貴的地理有著天上少微星的光照，更有著山川靈氣的幫助，再加上修鍊者自身的內功，能夠去除雜穢之氣，招來清虛之氣。反過來看，修鍊之士尋覓一個具備「山川淑靈」的修鍊之所，就至關重要了。

宋濂將這個山水與一位奇人連結：章思廉。虞集說：「思廉師王清烈於觀中，授《靈寶經》，每日望太陽吐納，遂不語不食。久之，暑不揮汗，寒不襲衣，或坐立凝然不動者通夕，行步如奔馬而塵不驚。」<sup>34</sup>總的看來，章思廉所修的是吸收日精華的吐納之術，輔以辟穀之法，坐化時肌膚柔潤，並被人看見他在江上飛行，才發現他已經尸解，於是紫虛觀就與章思廉產生一個連結。

宋濂的儒家理性思維與態度是很明顯的，他在文章當中，不時會浮現儒家的理性思考。在〈玄武石記〉當中，宋濂記錄一位吳興的居士林靜，專門奉持玄武，有一天在虎林遇見一位道士，當晚夢見這位道士手持龜蛇，要他到鰲峰紫陽庵，隔天林靜就到那座山，看到龜蛇從一個洞中出來，於是去挖掘那個洞，找到一個圓石，將石頭洗淨後看見石上有一個清楚的玄武圖像，他認為這是十分玄妙的徵兆，於是請宋濂為之記。但宋濂在記中說：「余聞天地之運，二氣綱緼，自色自形，其變孔神，惟其孔神。凡人心思之所能及者，物具有焉。」又說「何為圓石之中，果有顯像之異乎，夫石與天地俱生，而傳會者後代也，又何為乎？吻合無毫髮之爽乎？將神變不可測者，偶與之合乎？抑事之未見，已兆於先乎？」宋濂並不把玄武石作為一種神蹟，而是以天地之氣、自然之變來解釋。

作為一個理性的儒者，內在卻對道教生活有著無限的嚮往。如前文所述，唐宋以來的士人一方面則是體現現世秩序與規範的淑世之道，另一方面指向宇宙與生命的根本超越性

<sup>32</sup> 唐·杜光庭：《洞天福地嶽瀆名山記·嶽瀆眾山》「方壺山在北海中，去岸三十萬里；扶桑山在東海中，地方萬里日之所出；蓬萊山在東海中，高一千里；連石山在東南辰巳之地；海中沃焦山在東海中，百川注之而不盈；方丈山在大海中，高四十九萬七千丈；鍾山在北海中，弱水之北萬九千里；員嶠山在大海中，上千日月；岱輿山在巨海之中；鄴都山在九壘之下，一云在癸地鬼神之司。」唐·杜光庭：《洞天福地嶽瀆名山記》，收入明·張宇初編：《正統道藏》第18冊（臺北：新文豐出版社，1988年），頁467。

<sup>33</sup> 明·劉基：《誠意伯文集·少微山眉岩神仙宅記》：「自唐宋以來，神仙鍾離先生、呂洞賓皆嘗來游，而章思廉、徐泰定即其觀之道士也。」明·劉基：《誠意伯文集》，卷15，收入清·紀昀編：《文津閣欽定四庫全書》第1229冊（北京：商務印書館，2006年），頁343。

<sup>34</sup> 元·虞集：《道園學古錄·處州路少微山紫虛觀記》，卷46，收入清·紀昀主編：《文津閣欽定四庫全書》第1211冊（北京：商務印書館，2006年），頁631-632。

追求，兩者時常並存，成為士人世界觀的整體。這種二元的心靈層面展現當代在世俗與自然的相融相涉，成為中古文人的思想格局。宋濂對隱逸思想有很深的嚮往，在他的文集當中，常常透露著對隱逸生活的憧憬，感慨自己身在朝廷，無法實現山林隱居的理想生活。前文〈混成道院記〉提及宋濂羨慕葛道慶的道士生活，渴望去除糾纏的世俗雜務與世間的羈絆，能夠絕去慾念，乘御天地之氣，遨遊天地，充分表達對隱逸求仙生活的深刻嚮往。在〈盧龍清隱記〉中透過月溪的話，來表達他的隱逸思想：

本道述月溪之言，曰：「古人有云：『心不溷濁，謂之清；迹不章顯，謂之隱。』予學老子之法者也，朝暮黃梁一盃，苜蓿一盤，既適而且安，間披鶴氅衣，手執《黃庭經》一卷；翛然而凝坐，九衢十二陌之游塵，莫我之干也，寧非清邪！名氏不落於聲利之場，心迹不屬乎榮辱之境。其入也，烟霞與之同棲；其出也，漁樵與之爭席。寧非隱邪？」<sup>35</sup>

這篇其實也投射宋濂本身對隱逸的嚮往，清楚說明「清隱」的意涵，也讓我們瞭解明代道士的形象描寫：穿著鶴氅衣、儀式誦經、研讀經文、註解《黃庭經》等等。出入於盧龍山，與晚霞在一起，出外便與漁夫、樵夫在一起，不沾染城市繁華、不與達官顯交遊的山林生活。這是一種對山林隱逸的憧憬，對道教生活的想像，而這種理想性的生活是與山水緊密結合的。因此，隱逸思維與山水描繪成為一種敘事。

宋濂對內在修鍊也是有自身的觀點，前云〈大還龍虎丹贊〉、〈補服御五牙元精經〉、〈五氣大有寶書〉和〈調息解〉等文章是代表著宋濂的道教思想。〈了圓銘〉則是另一份宋濂表達修鍊觀的文獻，當中說：「人身之內有至虛焉，絲絡之所羣湊，命蒂之所由生，不倚八隅，巍然中居，此謂神之庭，氣之母，真息之根也。人能存神於茲，則性自復；養氣於茲，則命自正；神與氣未始相離、分之為二、合之為一，其殆化源也歟。」<sup>36</sup>宋濂的內鍊之道有著許多《黃庭經》的隱喻，〈了圓銘〉運用大量的《黃庭經》概念與詞彙，足見此時期的士人以《黃庭經》作為依歸，抄寫、誦念、修持《黃庭經》都是當時道教的實踐。《黃庭經》當中所述的修養生之術，包括存思身神，守一、漱津、呼吸、辟穀、導引、食五芽、誦經等，在唐宋時期成為道教養生方術的主流。到了元明時期，則成為一般道士的平時實踐。在洪武五年（1372）春日在京師要送黃中理回九宮山的時分，宋濂寫一篇〈送

<sup>35</sup> 明·宋濂：《宋學士文集》，卷 18，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第 314 冊，頁 163。

<sup>36</sup> 明·宋濂：《芝園續集》，卷 8，《宋學士文集》，卷 68，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第 316 冊，頁 495。

黃尊師西還九宮山並序〉道：「幸有一寸丹，能與萬化并。何時滴秋露，相期註《黃庭》」。<sup>37</sup> 意味著在秋天的時候，能夠約在一起註解《黃庭經》，《黃庭經》成為隱逸道士的象徵，這其中的意涵也符合宋濂對道士形象的描寫，同時也是宋濂對自身的理想投射。

宋濂的山水隱逸憧憬有時也呈現在一種理想山水的書寫中，宋濂的《玉壺軒記》體現的是一種幻境山水與現實山水的交織，再加上仙人傳說，鎔鑄成虛幻現實交融、神仙故事與當代高道並存的奇幻文學表現：

仙華羽客，凝神黃宮，忽翛然遐征，西至瀛紫之山。其山高三百五十有八丈，而翠河之水出焉。其陽多玕琪樹，多瑤草，多嬰垣之英，赤蕤而素莖，皆生玉榮，其光熊熊，其氣魂魂；其陰有五華之木，產實如櫻，丹腴而長毫，其垂屯屯膠膠，神麟炎屍之，厥容類蚪，枳首而六眸，其音如榴。山河之間有洞房焉，中外純素，圓若嘉瓠，太灑流晶，以雪為城。見費仙人從一老父酣觴其中。<sup>38</sup>

這是一個幻境山水，充滿著神奇詭異的景象。仙華羽客是宋濂的自稱，因為宋濂曾經在仙華山為道士，本文描寫在元至正二十二年（1362），也就是宋濂五十三歲那年七月初，在冥思之中所見到的仙境奇觀，除了優美的夢幻山水敘事，其中的關鍵意象是方壺洞天，在洞天中見到仙人費長房。這雖然是一個理想山水，但還是有一個敘事的範式。首先山水的描述充滿道教的象徵，有瑤草芝瑛，華木神麟。這些意象多借用自《山海經》，如「其陽多玕琪樹」來自《山海經·海內西經》：「開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹。」<sup>39</sup> 「嬰垣之英」源自《山海經·西山經》：「踰次之山，……其陰多赤銅，其陽多嬰垣之玉。」<sup>40</sup> 「赤蕤而素莖，皆生玉榮」，《山海經·西山經》：「黃帝乃取崑崙山之玉榮。」<sup>41</sup> 「枳首而六眸，其音如榴」來自《山海經·西次山經》：「實惟帝之平圃，神英招司之，其狀馬

<sup>37</sup> 黃中理本名黃守逸，號菊山，義甯雙井（今江西修水縣）人。其師車可詔，號蘭谷，丹號碧陽子，瑞慶宮住持提點。黃中理可能的生卒年大約在 1295~1365 左右。這篇〈送黃尊師西還九宮山序〉當作於洪武五年(1372)春日。本次送別應有詩集，現已不存。清光緒《九宮山志》卷 11 中尚收有相關詩文 11 則，包括宋濂兩則、劉松、吳行素、臧哲、曾魯、吳琳、張孟兼、陶誼、趙彰、金鑄各一則。明·宋濂：《宋學士文集》，卷 11，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第 314 冊，頁 105-106。

宋濂另一首〈重贈黃尊師菊山〉：「富川山中黃道士，朝京年老出雲林。青春已遂還鄉願，白髮猶堅愛菊心。石洞有牛留古迹，丹邱憑鶴探仙音。九宮自是雲深處，莫謂蓬萊隱更深。」

<sup>38</sup> 明·宋濂：《宋景濂未刻集》，卷上，收入《文淵閣欽定四庫全書》集部第 1259 冊（杭州：杭州出版社，2015 年），頁 669-670。

<sup>39</sup> 袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982 年），頁 299。

<sup>40</sup> 袁珂：《山海經校注》，頁 26。

<sup>41</sup> 袁珂：《山海經校注》，頁 41。

身而人面，虎文而鳥翼，徇於四海，其音如榴。」<sup>42</sup>由此我們可以看到宋濂以《山海經》的意象，重新組合創造出一個仙界山水。

最重要的是山水之中有洞天，這是一個像壺一樣的洞房，內外純白，散發著光芒，而裡面有著道教著名的東漢仙人費長房，與另一位老者對飲。宋濂醒來以後，用《歸藏》卜卦，從爻辭中判斷有「玉壺之象」。《後漢書》、《神仙傳》記錄了費長房遇見一位懸壺老翁，其壺中另有洞天的故事。<sup>43</sup>因此，宋濂巧妙將仙山與壺神話傳統在洞天的敘事與費長房的典故連結，<sup>44</sup>透過仙境山水、壺中洞天、仙人故事聯繫成一個典型的道教模式的山水敘事。

這個故事的後續發展是宋濂後來到句曲洞天，這也是道教十大洞天的第八洞天，當宋濂望著積金峰，看見「北雲勃勃如練，起谷中，散為五色霞東去」於是循著追尋，發現一個洞房，正如同他神遊時所見的。裡面有一位仙翁，大概七十多歲，戴著綠瑣之冠，被三真朝斗之衣，儼然是一位道士的形象。宋濂告訴這位仙翁原委，並與他對談後，赫然發現這位仙翁就是他神遊當中與費長房對飲的那位老人，這位仙翁不回應，長笑而去。幾經詢問，才知道這位仙翁姓蔣名應琪，金壇人，是海雲先生的弟子，通曉玄學，兼研究孔子、墨子諸家的學說。金陵的學道之士，都將他推為道學的巨擘。如此一來，仙境洞天、仙人故事與現實的句曲洞天及金陵道學之士連成虛實交錯的道教山水敘事。

對宋濂而言，山水的隱居、內丹修鍊，是一種終極的嚮往。文人的山林想像與嚮往，是自古以來不變的母題，承自中古時期文人的二元傳統，一方面則是體現現世秩序與規範的淑世之道，另一方面指向宇宙與生命的根本超越性追求，兩者時常並存，成為士人世界觀的整體。文人身居城市邊陲，心靈寄託於超俗的自然生活，對隱逸自然的生命情趣有深切的嚮往。在社會價值的規範與群體關懷之外，自然的價值與理想，才是士人內心的嚮往，是一種內在的文化空間，讓心靈能夠自由徜徉。

前云宋濂兩次退隱山林，第一次是元至正九年，危素推薦宋濂為翰林國史編修官的職務，宋濂以親老的原因辭退，隱居在龍門山，至正十年（1350年），宋濂入仙華山為道士，並與道士有許多往來。第二次為洪武十年，宋濂六十八歲，辭官歸鄉，再度進入隱逸的生活。〈盧龍清隱〉當中宋濂嘆曰：「月溪，蓋幾於知道者，非歟。其始也，將欲遁世；其中也，又知其道可以治世；其末也，又思長生而度世。縱予有所言，其何以加於三者之

<sup>42</sup> 袁珂：《山海經校注》，頁45。

<sup>43</sup> 劉宋·范曄：〈方術列傳〉，《後漢書》（臺北：世界書局，1972年），卷82下，頁2743。  
晉·葛洪：〈壺公〉，《神仙傳》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1059冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷9，頁302-303。

<sup>44</sup> 高荊芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》，頁137-142。

間哉？」對宋濂而，體現現世秩序與規範的淑世之道就是「治世」，指向宇宙與生命的根本超越性追求，可以說是宋濂兩個階段的退隱生活，也符合宋濂所說的「遁世」與「度世」，代表著宋濂兩次隱逸型態，也是山水生活的實現。

綜觀宋濂的山水書寫，其中蘊含豐富的道教思維，這些山水描繪以極為典雅的筆法表現，多半有著一種風水地理的形勢描寫，連結歷史上的神仙傳說或高道人物，投射一種隱逸的思維，其中透露更多的是文人對隱逸道教生活的想像與嚮往，呈現儒士對道教的觀點。

宋濂的山水喜愛連結神仙山水，「蓬萊」是宋濂喜愛運用的一個意象，代表著一種道教理想山水的象徵。當文人退隱至心中理想的山林生活，觀照著心中的理想山水，將內在理型心像再現，於是在山水的詩文當中映照心靈與生命的最終關懷。宋濂同時融合寫景、仙傳、教化的文體，建構出一種特有的文學風格，形塑一種獨特的道教山水敘事，這種道教書寫呈現令人心生嚮往的文學情境。

#### 四、張天師的山水觀與張宇初的山水敘事

十三、十四世紀歷經好幾位重要的天師，這些天師對山水有著很深的鍾愛，這些敘述可以從宋濂、張宇初的文集以及相關的記載當中看出來，宋濂在〈四十二代天師正一嗣教護國闡祖通誠崇道弘德大真人張公神道碑銘有序〉當中描寫張正常，他提到：

公自返故里，志趣異常。一日置酒與昆弟酣飲，慨然嘆曰：「五嶽名山，先子欲遊而不可得。嵩山中峯，乃吾祖得太清丹經之所，今藉天子威靈，幸一至焉。燕曦景於層霄，邈浮埃於浩劫，吾志將有在矣。」君子疑其言，未幾，示以微疾，端坐榻上，屬弟子方從義曰：「吾無以報國家寵恩，爾等宜左右我子孫，以贊寧謚之化。」命取劍印，授其子曰：「我家千五百年之傳在是，汝其勉之，死生數也，吾之不死者，其光赫熹，四燭寰瀛，先天地不知其始，後天地不知其終也。」舉手作一圓象，嘿然而化。是夕，大厓石崩，聲聞數十里云。<sup>45</sup>

從這段敘述可以知道，張正常的父親張嗣成也非常熱愛山水，一心嚮往著遊歷五嶽，但是

<sup>45</sup> 明·宋濂：《宋學士文集》，卷 55，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第 316 冊，頁 424。

遭逢戰亂，又在路途中過世，因而未能如願，成為一種很深的遺憾。<sup>46</sup>而張正常因為奉朱元璋之命，祭祀中嶽嵩山，完成父親的宿願，這件事對他有很深的影響，在他即將過世前，他許願能夠「燕曦景於層霄，邈浮埃於浩劫」這也是他遊歷嵩山後，很深的內在願望。

中嶽為什麼對四十一代、四十二代天師這麼重要呢？宋濂轉述張正常的話：「嵩山中峯，乃吾祖得太清丹經之所」指的是張道陵至嵩山獲得《太清丹經》的傳說，這是天師修煉權威來源之一。《漢天師世家》：「（祖天師）暨訪西仙源，得制命五嶽、檄召萬靈，及神虎秘文於壁魯洞；復往嵩山石室。得三皇內文、黃帝九鼎丹書及太清丹經。」<sup>47</sup>世傳張道陵修煉外丹而成仙，其關鍵的來源就是張道陵在嵩山石室得《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》及《太清丹經》。而這個模式似乎也形成龍虎山對高道的描述模式。

張正常對山水有很深的愛好，而且這種偏愛是非常道教式的，宋濂這樣描繪張正常：「然其天性夷曠潔而不緇，如超萬物之外，故以冲虛子自號。最愛佳山水，仙跡靈踪所在，必窮幽極深，動至累日忘返。當適意時，欲乘白鶴，與羣仙翱紫青之上，其於人間事，未嘗因此少輟。」<sup>48</sup>

張正常熱愛山水，但其中的關鍵因素是「仙跡靈蹤所在」在這些有神仙神靈顯現的靈山聖地。換言之，這些山水在某種程度上是道教聖山，與道教的歷史與傳說有著緊密的聯繫，這種概念頗符合道教洞天福地觀。學者已經仔細探討過道教洞天福地說的淵源，杜光庭的三十六洞天七十二福地是一種系統化的結果，而這些洞天於本都與在地的神仙思想與神話有著密且關係，換言之，洞天的神聖性源自於原來在地的神仙傳說，<sup>49</sup>經過三十六洞天七十二福地的系統化以後，去其脈絡，成為一種神聖地理的組合。但是道教對洞天福地的概念仍然深植在神仙傳說，這也是印證張正常認為聖山是「仙跡靈蹤所在」的觀念。

張宇初（1359—1410），字子璿，別號蒼山。洪武十一年（1378年）制授正一嗣教道合無為闡祖光范大真人。張宇初常主持大型齋儀式，例如洪武十七年（1384）在京師主

<sup>46</sup> 據《漢天師世家》所載，張嗣成於至正四年甲申（1344）在寶應（今江蘇省寶應縣）舟中坐化，弟子奉冠劍還入鄱湖、抵雲錦溪，後葬於龍虎山南山。清·婁近垣：《龍虎山志》，頁202。

<sup>47</sup> 明·張正常：《漢天師世家》，卷2，收入明·張宇初編：《正統道藏》第58冊（臺北：新文豐出版社，1988年），頁413-414。婁近垣：《龍虎山志》，頁142-143。

<sup>48</sup> 明·宋濂：《宋學士文集》，卷55，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第316冊，頁424。此段亦見於清·婁近垣：《龍虎山志》，頁202。

<sup>49</sup> Lennert Gesterkamp, "The Synthesis of Daoist Sacred Geography: A Textual Study of Du Guangting's *Dongtian fudi yuedu mingshan ji*," *Daoism: Religion, History and Society* No. 9 (2017), pp 1-40.

建玉籙大齋，與此同時張宇初在內在修證上也是有所成就的，宋濂〈了園銘〉說道：「嗣漢天師張真人宇初，築室龍虎山中修鍊瓊丹，動靜兩忘已而神聚氣凝、混合為一，至和塊圮、返乎太初。真人既獲觀內景之秘，因題其室曰：『了園。』」<sup>50</sup>雖然宋濂在文中對小近五十歲的張宇初在年紀輕輕就自稱「了園」有些批評，但是這份資料證實張宇初當時確實在龍虎山當中蓋一座靜室專門修鍊內丹，而且修鍊有成，神聚氣凝，祥和之氣，漫無邊際，觀見內景之秘。如前文所述，此處的「瓊丹」「內景」與《黃庭經》的修鍊有密切關聯。<sup>51</sup>

張宇初的文采極高，歷代天師當中文學素養最高的一位，張宇初被稱為「列仙之儒」，代表儒學、文學造詣極高，也是他承繼理學與天師兩大家族的血緣，體現一種儒道相融的風範，是一位正統的道教領袖，卻有著儒者的氣宇，受到十四世紀後半葉的朝廷與文士的愛戴，王紳在《峴泉集》序中說：「公天資穎敏，器識卓邁，於琅函藥炭金科玉訣之文，既無不博覽而該貫，益於六經子史百氏之書，大肆其窮索。至於辭章翰墨，各極其精妙。是以歷職天朝，皆以問學之懿，深蒙春宇，凡殊褒前席之榮，歲責有加。而王公貴卿縉紳之士，亦莫不禮貌焉。」<sup>52</sup>張宇初的作品大多收在《峴泉集》當中。

《峴泉集》當中收集張宇初的詩、文集，其中不乏對山水的敘述。對張宇初而言，山水與洞天福地有著緊密聯繫，《峴泉集》卷三〈正一玄壇題名記〉說道：「道書所載洞天三十有六；福地七十有二，而吾龍虎山居福地之一也。山川雄秀，風氣融會，有非他山比者，是以名聞天下，為道門之洙泗。」龍虎山為道教正一派祖庭，自然是最重要的洞天福地，但是許多特別秀麗的山水，張宇初也會以洞天福地來形容。《峴泉集》卷三〈福慶觀記〉：「吾道之謂洞天福地者，皆據東南山水之奇勝，故非人跡所宜栖息，而必仙真之奧區也。信之玉山，又曰『暉山』，蓋嘗產玉而有輝，因以名焉。舊之宮宇益廢，黃谷山始於道會李顏則也。」

「仙真奧區」是張宇初的關鍵詞，所謂「奧區」指的是奧妙隱秘之地區，這個詞並非張宇初所創，隋代的會稽嘉祥寺的僧人吉藏在他寫給天臺智顛的信當中，就已經提到天台

<sup>50</sup> 明·宋濂：《芝園續集》，卷 8，《宋學士文集》，卷 68，收入張元濟編：《四部叢刊初編》第 316 冊，495 頁。

<sup>51</sup> 晉·魏華存：《黃庭內景經》：「唯待九轉入瓊丹。」收入明·張宇初編：《正統道藏》第 7 冊（臺北：新文豐出版社，1988 年），頁 780。唐·梁丘子：《黃庭內景經注》：「景者神也，其經有十三神，皆身之內景名稱。」收入明·張宇初編：《正統道藏》第 37 冊（臺北：新文豐出版社，1988 年），頁 192。

<sup>52</sup> 張宇初：《峴泉集》序，收入明·張宇初編：《正統道藏》第 55 冊（臺北：新文豐出版社，1988 年），頁 763-764。

山的赤城丹水是「仙宅奧區」。<sup>53</sup>張宇初〈大滌洞天記序〉：「澗之為郡，山川雄秀，甲於東南，故為吾道之奧區，而所謂洞天福地者在在焉。」用來表達仙真曾經出現的神聖地理，也是山水與仙真的內在連結。這樣的敘述也見於張宇初《峴泉集》卷三〈建昌府武當行宮記〉當中：

盱為江右郡治之首稱，且多名山川，若麻姑之著於唐，王侍宸、丘河南之名于宋，皆他所莫倫擬，其亦仙真之奧區也歟。予少遊盱，嘗即其地，雖處闌闌而爽塏可栖息，故仙真顯著之久，其亦宜矣。今茲增益之備，猶先志也，後之繼者，守而勿墜，時能格神明，闢氛滓以貯其陟降，則儼然雲旌霞旆，凌厲乎埃壘之表、霄漢之間，若盱之人必皆蒙其休矣，則其宏久之規，又豈亞於麻姑諸峰也哉。<sup>54</sup>

盱主要指江西撫州區域。這裡的名山特別多，這也是張宇初自少年時代就常常遊覽的地方，雖離城市不遠，但是可以遊憩棲息，是仙真顯跡之處。張宇初《峴泉集》卷三〈新城縣金船峰甘露雷壇記〉使用的是「真仙靈跡」，這是張宇初常使用的另一個關鍵詞，前文說到張正常「仙跡靈踪所在，必窮幽極深，動至累日忘返」，而「真仙靈跡」正是描寫這樣的神聖所在。

江右真仙靈跡之勝，莫著於盱，若南城之麻姑仙壇、南豐之神龜岡，新城則金船峯，甘露雷壇居其一也。峯高踰百仞，蜿蜒支阜數十里許，去縣十里，而近日峯峭其前，香山挹其後，峯之顛為三濟禪師壇。元至正甲申（四年，1344）有為白蓮師者虞覺海，聞閩之杉關戴某延武夷山月閑汪真人禱禱有奇驗，遂迎居焉。<sup>55</sup>

這篇文章張宇初再次強調江西撫州區域的盱水是真仙顯聖靈跡的地方，也就是「真仙靈跡」。這個區域有江西省南城縣的麻姑山，據傳是麻姑修道的聖地。而江西省南豐縣則是被視為雷法祖師的王文卿的故鄉。張宇初在《峴泉集》中的〈妙靈觀記〉、〈義渡記〉對王文卿事蹟、傳法多有很多的描寫。位在新城，也就是今日江西省黎川縣的金船峰也有許多聖人

<sup>53</sup> 隋·灌頂：〈古藏法師請講法華經疏〉，《國清百錄》，卷4，收入大正新修大藏經刊行會：《大正新脩大藏經》第46冊（東京：大藏出版株式會社，1988年），頁822。相關研究見日·井上以智為：〈天台山に於ける道教と佛教〉，《桑原博士還曆記念東洋史論叢》（東京：弘文堂書房，1931年），頁595-649。

<sup>54</sup> 明·張宇初：《峴泉集》，卷3，收入明·張宇初編：《正統道藏》第55冊，頁837-838。

<sup>55</sup> 參見明·張宇初：〈新城縣金船峰甘露雷壇記〉，《峴泉集》，卷3，收入明·張宇初編：《正統道藏》第55冊，頁833-834。

靈跡，除了山頂的三濟禪師壇，最重要的就是元末的汪道一，他是福建省南平光澤縣杉關人，這位汪真人是張守清的徒弟，學習金丹、雷霆之法，也師從金蓬頭，祈雨、預言都很靈驗。至正十二年（1352），一日酒後，汪真人在金船峰將酒澆在地上，並說這裡會有甘泉，眾人挖鑿其地，於是甘泉湧出，這就是「甘露雷壇」的由來，隔年汪真人就坐化了。<sup>56</sup>

同樣在《峴泉集》卷十《翠微觀記》張宇初以「仙真靈跡」來描述盱撫這個地方的山水靈秀：

今春謁南豐侍宸王真君祠，道過翠微，其膏田沃壤，溪山迴揖，皆層青疊翠，蜿蜒十餘里，而岡阜支麓，起伏不已，信風氣所會之佳處也。按文安公記，應真之山，在盱、汝之交，是為金溪之南郡。唐天寶元年，有道士結廬其下，扁曰谷林。宋宣和元年，賜額翠微觀。余聞：古之仙真靈跡，率據山川之雄秀，所謂地因人勝者，信矣。吾郡山水豐麗，莫過盱撫，而翠微始於唐，而興於宋元，豈非地勝而人傑也哉？矧獲託不泯於當世，知名之士有如文安公者，可謂盛矣。而與敬以俊敏之姿，善鼓琴繪畫，其興創改作，必尤有侈於今日也。則主觀事，為得人矣。余豈不樂道其成而記之。其山川觀宇之規制，已備前記，茲不復贅。<sup>57</sup>

盱水在江西省東部的撫州區域，翠微觀則位在盱水與汝水的交匯處，大約是良安峽處。<sup>58</sup>如同前述，這些山水勝景，不只是山水秀麗，符合某種風水觀念，是「風氣所會」的處所，也是道教神仙的聖地。「地因人勝」是關鍵的一個概念，也是張宇初在論述山水時的一種模式，「仙真靈跡」與「山川之雄秀」有種內在的關聯，因此讚嘆這些自然景觀山水靈秀之時，不只是對大自然的一種歌詠，同時灌注了人文的色彩，而在這個脈絡當中，就是道教的傳說與歷史事蹟。

在當時該區最有名的人士應該就是文安公，也就是揭傒斯（1274—1344），是元末最重要的文士與史官之一，官至翰林侍講學士，也與宋濂相識，非常賞識宋濂的才氣。依據揭傒斯的記載，這個區域在唐代時曾經有道士結廬修鍊，到了宋代宣和元年（1119年），徽宗賜額「翠微觀」，一直到明代，這個道觀依然興盛。張宇初是受該觀道士嚴與敬之託

<sup>56</sup> 有關汪道一的傳記，可以參見清·婁近垣：《龍虎山志》，頁264-265。

<sup>57</sup> 參見明·張宇初：《翠微觀記》，《峴泉集》，卷3，收入明·張宇初編：《正統道藏》第55冊，頁825-826。

<sup>58</sup> 清·顧祖禹：《讀史方輿紀要》：「其上游由建昌府北之盱水，西北流，曲折二百餘里，至府南良安峽流入境為汝水。」清·顧祖禹：《讀史方輿紀要》，卷86，收入王雲五主編：《萬有文庫》第2集（臺北：商務印書館，1937年），頁3639。

撰寫，依據張宇初記載，嚴與敬是延禧觀道士羅則銘的徒弟，嚴與敬於洪武六年請部牒度為道士，七年擔任太常樂舞生，洪武十七年主持翠微觀。

前兩篇都提到王文卿，張宇初〈妙靈觀記〉則是以許遜與王文卿作為山水敘事的主軸，以「仙真名跡」來貫穿全文：

天下名山川、古今真仙之名蹟，在在有焉，而大江之東西，尤為仙真窟宅。晉許旌陽興於豫章，以地靈而法闢，既祛蛟孽、遺五陵八伯地仙之讖；嘗遊郡之建昌，道過南豐州，望軍峰之秀，曰：「異日當產一地行仙也。」迨宋王侍宸以道著，則其人矣。按〈行實〉：「侍宸姓王氏，名文卿，字予道，號冲和子，世為撫之臨川人，後徙居建昌之南豐，今為縣。神龜岡去縣五里而近大溪，南環軍峰，北峙支阜，蜿蜒而氣集，昔嘗產異龜，地因以名。」<sup>59</sup>

前文引用東晉中期孫綽以「靈仙之所窟宅」來描述天台山，而張宇初則以「真仙窟宅」來描寫妙靈觀。這一段的仙真與山水的聯繫主要在於許真君，此段以明代許真君信仰中的「龍沙讖」為主軸，預言江西豫章、五陵地區將會出現八百地仙。<sup>60</sup>據《許真君仙傳》所載，許遜率弟子於南昌太和觀斬蛇後，有小蛇於腹出，弟子請追之，真君曰：「此蛇五百年後，若為民害，吾當復出誅之，以吾壇前松柏拂地為驗。」又曰：「吾仙去後一千二百四十年間，豫章之境、五陵之內當出地仙八百人，其師出於豫章，大揚吾教，郡江心生沙洲，掩過沙井口之時。小蛇若為民害，彼八百人自當誅之；若無害於民，亦不可誅也。」<sup>61</sup>

當許遜路過南豐時，看見軍峰特別秀麗，就預測該地會有一位地仙，果然後來宋代的王文卿就來自於該地。<sup>62</sup>這個預言與山水的某種特質有關，因為山水的奇秀，而孕育出王文卿這樣的高道。張宇初特別再強調，神龜岡這個地方「南環軍峰，北峙支阜，蜿蜒而氣集」，這是以山水觀來看神龜岡，其投射的觀點暗合許遜，是因為軍峰的山水之勢，而誕

<sup>59</sup> 明·張宇初：〈妙靈觀記〉，《峴泉集》，卷3，收入明·張宇初編：《正統道藏》第55冊，頁821。

<sup>60</sup> 明代許真君信仰中著名的「龍沙讖」，預言江西豫章、五陵地區將會出現八百地仙。亦參見王崗：〈明代淨明道與江西地方社會〉，收入謝世維、林振源主編：《道法縱橫》（臺北：新文豐出版社，2019年），頁165-304。相關研究參見張藝曦：〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》第22卷第1期（2011年3月），頁1-57。

<sup>61</sup> 元·作者不詳：《許真君仙傳》，收入明·張宇初編：《正統道藏》第11冊（臺北：新文豐出版社，1988年），頁648-649。

<sup>62</sup> 張宇初參考的可能是元代虞集所寫的〈靈惠冲虛通妙真君王侍宸記〉，見元·虞集：《道園學古錄·靈惠冲虛通妙真君王侍宸記》，卷25，收入清·紀昀主編：《文淵閣欽定四庫全書》第1242冊（杭州：杭州出版社，2015年），頁356-359。

生王文卿這位一代高道。

《峴泉集》卷三〈靈谷山隱真觀記〉當中，張宇初對盱、撫的山水勝境有進一步的闡發，這次他的關鍵詞是「仙真靈跡之奧區」：

洪之曰名山福地、仙真靈跡之奧區者，莫甲於盱、撫。而撫之奇勝，必華蓋三真君居焉。按傳記：真君為秦人，即古浮丘公也。王、郭，其弟子焉，徃從之遊，已而俱升真矣。世謂「三仙」云。靈谷山在撫之臨川，三峰峭拔，去郡邑三十里而近，高峻雄峙，冠於他山。山顛東有古牛石，南則漉酒泉，西為石門關、退心石、瀑布泉，北連文印峯。山之半有南北二井，水清冽不竭。井傍立駐雲亭、棋枰石，靈鶴常集其下。西南第二峯為謝靈運洗墨池。盱江之水縈迴於前。西若龍虎之塵湖、琵琶、雲林諸峯，暨巴陵、華蓋、芙蓉、軍山、麻姑、羊角諸山，皆環峙互拱於目睫間，其層見疊出，一舉而皆仙都真境也。<sup>63</sup>

洪洲轄境相當於今日的江西省修水、錦江、潦水等流域和贛江、撫河下游區域，在盱水流域一代。更重要的是，這裡是華蓋三真君所居住的地方，華蓋三真君，即指於華蓋山學道飛昇之王、郭二真君，及其師浮丘公，合稱「華蓋山浮丘、王、郭三真君」。張宇初本人就為《華蓋山浮丘王郭三真君事實》作序，他說：「浮丘者，與容成子、黃帝遊。周末授靈王太子晉，漢授詩於申公，與楚元王友，度王褒以仙，即古浮丘公也。」<sup>64</sup>因為這是其飛昇之地，更顯靈異。

從這裡再帶到靈谷山，依據《撫州府志》，靈谷山是特別險峻的山峰，其中最有名的就是謝靈運的洗墨池，靈谷山因此而得名。《撫州府志》卷四〈山川〉「山中有石門關、駐雲亭、退心石、棋枰石、古牛石、文印峯、南北二井、漉酒泉瀑布，泉短瀑春夏特壯。其東南為金谿，其北西為臨川。其下有文院三，在臨川，曰孫坊，曰落石，在金谿，曰嚴坊。」<sup>65</sup>張宇初則以靈谷山為中心點，東邊是古牛石，南邊是漉酒泉，西邊是石門關、退心石、瀑布泉，北邊連接文印峯。前方是盱江迴繞，而從靈谷山看出去則是巴陵、華蓋、

<sup>63</sup> 明·張宇初：〈靈谷山隱真觀記〉，《峴泉集》，卷3，收於明·張宇初編《正統道藏》第55冊，頁829。

<sup>64</sup> 宋·沈庭端、黃彌堅等編：《華蓋山浮丘王郭三真君事實》，收入明·張宇初編：《正統道藏》第30冊（臺北：新文豐出版社，1988年），頁275。

<sup>65</sup> 「靈谷在城東南三十里，諸峰連抱如障，多石。其上有三仙觀，有謝靈運墨池，其陽屬金谿，其陰屬臨川。山半有短瀑，春夏亦壯。其下有菴三，曰：孫坊，曰落石，曰嚴坊，皆觀之支院也。」明·徐良博等纂修：〈地理志二·山川紀〉，《撫州府志》，卷3，收入成文出版社編：《中國方志叢書·華中地方》第1冊（臺北：成文出版社，1989年），第925號，頁134-135。

芙蓉、軍山、麻姑、羊角諸山。這些山相互拱立，都是神仙之境，再次顯示這是「仙真靈跡之奧區」。

有關三仙，張宇初在《峴泉集》卷三〈崇仁縣玉清景雲觀記〉有更仔細的敘述：

撫之崇仁，以山水穹秀，道家所謂洞天福地者多居焉。凡邑里皆浮丘、王、郭三真君顯化之地，不啻數十區，輒據風氣之會，而獲悠永者也。景雲觀居縣之西不數里而近，巴山屹其前，浮黎峰聳其後，由峰之隴蜿蜒數十步，觀建其支也。其南則澄溪激湍，北則方池涵碧，平行虛曠，林木四翳，雖居闌闌，猶處山林之幽寂也。<sup>66</sup>

江西撫州崇仁縣，山水秀麗，為華蓋山所在地，王、郭二真君受浮丘公所度成仙之處，有許多三仙顯化的聖蹟。<sup>67</sup>華蓋山離龍虎山不遠，其信仰圈涵蓋在大龍虎山的範疇之中，因此顯化之處成為其信仰範疇的標誌之地。

張宇初敘事手法是以福地洞天的概念開始，然後以地理連結到仙人信仰，在此處是以三仙信仰為主，由於三仙信仰涵蓋範圍相當大，因此以崇仁縣作為華蓋山所在地的中心，輻射至西方數里的景雲觀。張宇初於是描繪景雲觀的山水之美，浮黎峰在觀的後方，景雲觀就蓋在浮黎峰山脈蜿蜒而出的地方，觀前方是巴山，南邊有溪流，北方有池潭，雖然地處城市，卻有著山林的幽靜。

這篇文章也記錄了景雲觀的歷史，這個道觀創立於唐代景雲年間，期間歷經幾次的衰敗與復興，直到元代的道士黃養素才開始重建，但是還未能完成，他的徒弟傅自成繼續這個志業。洪武初年，傅自成被召到京師擔任樂舞生，在祠宮住了三十年。明惠帝建文三年（1401），才獲准請老還鄉，再度開始重建。同時蒐集史料遺文，請張宇初寫下這個記。這位傅自成以道術聞名，曾經向傅同虛學習靈寶雷霆之道法。傅同虛，字虛堂，號若霖，是江西龍虎山崇元院道士，以道法著名。洪武初年的時候，授格神郎五音都提點，左正一仙官，主領神樂觀事，掌天地壇事。<sup>68</sup>傅自成應該是在他主領神樂觀的時候擔任樂舞生，因此有機會與他學習道法。這篇文章以山水、三仙信仰、宮觀歷史、師承等多重方面去建

<sup>66</sup> 明·張宇初：〈崇仁縣玉清景雲觀記〉，《峴泉集》，卷3，收入明·張宇初編：《正統道藏》第55冊，頁835。

<sup>67</sup> 江西撫州崇仁縣，為華蓋山所在地，王、郭二真君受浮丘公所度成仙之處。參見唐·顏真卿：〈華蓋山王郭二真君壇碑銘〉。見唐·顏真卿：《顏魯公文集》，卷6，收入清·董誥編《欽定全唐文》（臺北：大通書局，1979年），卷338，頁4337-4338。

<sup>68</sup> 傅同虛奉明太祖詔，與鄧仲修等編定《大明玄教立成齋醮儀》。傅同虛的傳記見清·婁近垣：《龍虎山志》，頁270。

構景雲觀與傳自成的道教權威，可以看出張宇初建構文化記憶與山水人文地景的多元面向。

張宇初也以寫景見長，遊覽山水勝景的文字可以表現張宇初的文學造詣，表達其徜徉山水的心境。《峴泉集》卷三〈歸明軒記〉是張宇初寫景的案例：

雙溪攄湖山之勝，湖水周環數里，丘樊墟浦挹其涯，沅島洲渚抱其中。其山之巋然而秀者，湖泛之岸之穹然而高者，水帶之浦之窈然而深者，阜縈之若夫煙雲起滅，鳧鷖浮沈與波光雲影，上下隱顯，朝夕姿態，舉集於几席間，堂既成乃蔭以松筠蘭竹，被以菱芡葭葦，雜以魚蝦鴈鷺，望之蔚然而幽，就之邈然而邃，凡遊觀藏息之美，悉專於是矣。<sup>69</sup>

這個例子是一位家學淵源的豪門望族張思禮，雖然有著奢靡的環境，卻能避免浮侈驕逸的習氣，而知道追求「返還之道」，張宇初認為他是一位不流於俗的賢者。張思禮在這個風景絕佳的雙溪建一座靜室，並致力於虛極靜篤的功夫，張宇初剛好經過這個風景優美的地方，於是張思禮請張宇初為這個軒室提額，張宇初跟他說：「吾老子之言，曰：『用其光，復歸其明』」。所以提額為「歸明軒」。其記的內容有很大的篇幅是在探討道家歸明守柔的哲學，這也是張宇初山水敘事的另一個特質。

綜觀張宇初的山水敘事，結合道教洞天福地的概念，與當地道教神仙信仰結合，包括麻姑、三仙、許遜、王文卿等等。以仙真靈跡作為山水與道教的連結，創造道教的文化記憶，形成以信仰為基礎的山水敘事。

## 五、結論

神聖敘事是社會所接受，也是社會記憶的製造品，屬於集體塑造的範疇，反映的是集體的記憶。這種集體記憶在特定宗教與文化範疇中，被接受、回應、再製，不斷的在社會中被流傳、被享受。<sup>70</sup>當地景被塑造為宗教神聖空間時，也意味著特定社會的人是如何認

<sup>69</sup> 明·張宇初：〈歸明軒記〉，《峴泉集》，卷3，收入明·張宇初編：《正統道藏》第55冊，頁832-833。

<sup>70</sup> Alon Confino, "Collective Memory and Cultural History," *The American Historical Review* 102 (1997), pp. 1386-1403.

知、記憶這個空間。十四世紀道教山水敘事是書寫者所搭建的舞臺，為的是要讓他所要展演的人物或建築，呈現在一個道教神聖環境之中。而這些書寫本身也是一種展演，它被置放在公共空間，或者是在特定人群中被流傳，接受的區域族群或者是特定階層社群，也共同塑造著這個神聖空間。這種與潛在讀者或是邀稿者的交流與酬應，正是這種山水敘事的形成過程。

道教的山水敘事可以看作是書寫者所創造出來的「幻境」，一種想像的世界，由文本、藝術與文學所構成的，我們透過這個由書寫者所建構的幻境，來思考、體驗物質世界。<sup>71</sup> 道教的山水敘事就是這種幻境的載體，它讓我們理解當時特定社群如何去感知物質世界、如何去體驗環境。宋濂與張宇初都是當時最富文采的人，他們的敘事也表達著當時人們的品味、體驗方式。

從宋濂、張宇初兩位的水山敘述，我們可以窺見十四世紀江南的道教山水觀。宋濂是十四世紀文采最盛的文士之一，代表著儒家與官方的正統，內心卻孺慕著道教的境界，體驗著道教的生活，與道士往來交遊，是一位典型儒者卻有著道教氣質；另一位是十四世紀龍虎山最負盛名的張天師，張宇初也是歷代天師當中被認為是文學造詣最高的一位，儒學素養深厚，被稱為列仙之儒，也是道教的最高權威，代表天師的高度儒學、文學素養，他承繼理學與天師兩大家族的血緣，是一位正統的道教領袖卻有著儒者的內涵，體現一種儒道相融的氣質，與宋濂形成某種對照，值得我們去探究。

山水敘述往往與仙真的故事與歷史中的道教傳奇人物連結，這些人物形成一種網絡，與當地的道教宮觀或道院形成一種歷史連結，這種連結是對山水勝境賦予道教的正統性，提供一個道教聖地或洞天福地的歷史脈絡，是一種文化記憶，也是對處在這片山水的宮觀或道院一個道教的座標。

在宋濂的道教書寫方面，除了以風水的架構來描繪山水之勢，賦予山水洞天福地的宗教象徵，宋濂更擅長將他個人對道教教理的理解，注入在他的書寫當中，或是表達他對仙真境界的嚮往，或是對隱逸思想的闡發，或是融入丹法修鍊的理趣，形成他道教書寫的獨特風格。但是宋濂畢竟也是一位儒士，有時體現儒者觀點，或者表現出理學家理性的態度，這卻不掩他對道教的崇慕與嚮往。事實上，宋濂的文章有時呈現的道教、儒家觀點重疊並存，反而是他文章的一大特色。

張宇初更多的是敘說他個人徜徉在山水的心境，他會將個人體驗融入書寫，其中仙真靈跡是核心的觀念，與在地的神仙信仰有著密切連結。運用當地神話，揉合宮觀歷史與神

<sup>71</sup> 美·康儒博著，顧漩譯：《修仙：古代中國的修行與社會記憶》（南京：江蘇人民出版社，2019年），頁 29-36。

仙信仰，這個概念其實延續四十一、四十二代天師對山水的觀念，透過這個概念去建構山水的道教文化意識與記憶，賦予山水與地景神聖性的權威。

我們也可以看到這些文章多半是應酬之作，換言之，這些是受人之託所做的文章。元明時期的詩文作品具有強烈的社交性，是社會應酬行為的體現，作品本身可以在應酬中找到其根源與脈絡，是一種人情網絡的具現。但是這些敘事也是一種公共性的宣示，透過鐫刻在石碑或者是出版，形成權威性的表徵。這兩位的文學成就在十四世紀備受肯定，兩者具備極高的權威性，其山水書寫有著高度的象徵意義。綜觀十四世紀的文壇巨擘與道教領袖的道教山水書寫，可以看出這兩位作者如何建立以道教為脈絡的自然書寫，在道士、文士傳統當中，共構成一種獨特的道教敘事，為十四世紀的人文地景留下一篇篇優美的文學作品。

## 徵引文獻

### 古籍

- 晉·葛洪 GE, HONG：《神仙傳》*Shenxian zhuan*，收入《景印文淵閣四庫全書》*Jingyin wenyuange siku quanshu* 第 1059 冊（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，1983 年）。
- 晉·魏華存 WEI, HUA CUN：《黃庭內景經》*Huang Ting Nei Jing Jing*，收入明·張宇初 ZHANG, YU-CHU 編：《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 7 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing House，1988 年）。
- 劉宋·范曄 FAN, YE：《後漢書》*Hou Hanshu*（臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1972 年）。
- 梁·蕭統 XIAO, TONG 編，清·梁章鉅 LIANG, ZHANG-JU 校：《梁章鉅批昭明文選》*Liang Zhang Ju Pi Zhao Ming Wen Xuan*（北京 Beijing：國家圖書館出版社 National Library of China Publishing House，2016 年，據福建師範大學圖書館藏仿汲古閣本影印）。
- 隋·灌頂 GUAN-DING：《國清百錄》*Guo Qing Bai Lu*，收入大正新修大藏經刊行會 Taishou Shynshuu Dayzoukyuu Kankoukai：《大正新修大藏經》*Taishou Shynshuu Dayzoukyuu* 第 46 冊（東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Daizo Shuppansha，1988 年）。
- 唐·司馬承禎 SIMA, CHENG-ZHEN：《上清侍帝晨桐柏真人圖讚》*Shang Qing Shi Di Chen Tong Bo Zhen Ren Tu Zan*，收入明·張宇初 ZHANG, YU-CHU 編：《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 18 冊（臺北 Taipei：新文豐出版 Xin Wen Feng Publishing House，1988 年）。
- 唐·杜光庭 DU, GUANG-TING：《洞天福地嶽瀆名山記》*Dong tian fu di yue du ming shan ji*，收入明·張宇初 ZHANG, YU-CHU 編：《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 18 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing House，1988 年）。
- 唐·梁丘子 LIANG-QUI-ZI：《黃庭內景經注》*Huang Ting Nei Jing Jing zhu*，收入明·張宇初 ZHANG, YU-CHU 編：《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 37 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing House，1988 年）。
- 唐·顏真卿 YA, ZHEN-QING：《顏魯公文集》*Yan Lu Gong Wen Ji*，收於清·董誥 DONG, GAO 編：《全唐文》*Quan Tang Wen*（臺北 Taipei：大通書局 Da Tong Book Company，1979 年）。
- 宋·沈庭端 CHEN, TING-DUAN、黃彌堅 HUANG, MI-JIAN 等編：《華蓋山浮丘王郭三真君事實》*Hua Gai Shan Fu Qiu Wang Guo San Zhen Jun Shi Shi*，收入明·張宇初 ZHANG, YU-CHU 編：《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 30 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing House，1988 年）。

- 元·元明善 YUAN, MING-SHAN 編，周召 ZHOU, ZHAO 續編：《龍虎山志》*Long hu shan zhi*，收入龔鵬程 GONG, PENG-CHENG、陳廖安 CHEN, LIAO-AN 主編：《中華續道藏》*Zhong Hua Xu Dao Zang* 第 3 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing House，1999 年）。
- 元·虞集 YU, JI：《道園學古錄》*Dao Yuan Xue Gu Lu*，收入清·紀昀 JI, YUN 主編：《文津閣欽定四庫全書》*Wen Jin Ge Qin Ding Si Ku Quan Shu* 第 1211 冊（北京 Beijing：商務印書館 The Commercial Press，2006 年）。
- 元·虞集 YU, JI：《道園學古錄》*Dao Yuan Xue Gu Lu*，收入清·紀昀 JI, YUN 主編：《文瀾閣欽定四庫全書》*Wen Lan Ge Qin Ding Si Ku Quan Shu* 第 1242 冊（杭州 Hangzhou：杭州出版社 Hangzhou Publishing Group，2015 年）。
- 元·作者不詳：《許真君仙傳》*Xu Zhen Jun Xian Chuan*，收入明·張宇初 ZHANG, YU-CHU 編：《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 11 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing House，1988 年）。
- 明·宋濂 SONG, LIAN：《宋學士文集》*Song Xue Shi Wen Ji*，收入張元濟 ZHANG, YUAN-JI 編：《四部叢刊初編》*Si Bu Cong Kan Chu Bian* 第 315 冊（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，1965 年，縮印侯官李氏觀槿齋藏明正德刊本）。
- 明·宋濂 SONG, LIAN：《宋景濂未刻集》*Song Jing Lian Wei Ke Ji*，收入《文瀾閣欽定四庫全書》*Wen Lan Ge Qin Ding Si Ku Quan Shu* 集部第 1259 冊（杭州 Hangzhou：杭州出版社 Hangzhou Publishing Group，2015 年）。
- 明·徐良博 XU, LIANG BO：《撫州府志》*Fu Zhou Fu Zhi*，收入《中國方志叢書》*Zhong Guo Fang Zhi Cong Shu* 第 1 冊（臺北 Taipei：成文出版社 Cheng Wen Publishing House，1989 年），第 925 號。
- 明·張宇初 ZHANG, YU-CHU：《峴泉集》*Xian Quan Ji*，收入明·張宇初 ZHANG, YU-CHU 編：《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 55 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing House，1988 年）。
- 明·張正常 ZHANG, ZHENG-CHANG：《漢天師世家》*Han Tian Shi Shi Jia*，收入明·張宇初 ZHANG, YU-CHU 編：《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* 第 58 冊（臺北 Taipei：新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing House，1988 年）。
- 明·劉基 LIU, JI：《誠意伯文集》*Cheng Yi Bo Wen Ji*，收入清·紀昀 JI, YUN 編：《文津閣欽定四庫全書》*Wen Jin Ge Qin Ding Si Ku Quan Shu* 第 1229 冊（北京 Beijing：商務印書館 The Commercial Press，2006 年）。
- 明·戴良 DAI, LIANG：《九靈山房集》*Jiu Ling Shan Fang Ji*，收入張元濟 ZHANG, YUAN-JI 編：《四部叢刊初編》*Si Bu Cong Kan Chu Bian* 第 310 冊（臺北 Taipei：臺灣商務印書館

- The Commercial Press, Ltd. , 1965 , 縮印常熟氏藏明正統黑口本) 。
- 清·婁近垣 LOU, JIN-YUAN: 《龍虎山志》*Long Hu Shan Zhi* (臺北 Taipei: 廣文書局 Guang Wen Book Company , 1990 年) 。
- 清·顧祖禹 Gu, Zu-yu: 《讀史方輿紀要》*Dushi Fangyu Jiyao* , 收入王雲五 WANG, YUN-WU 主編: 《萬有文庫》*Universal Libraries* 第 2 集(臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd. , 1937 年) 。

## 近人論著

- 王崗 WANG, GANG: 〈明代蕃王與內丹修鍊〉“Ming dai fan wang yu nei dan xiu lian”, 《道教學刊》*Journal of Taoist Studies* 第 2 輯 (2018 年 6 月) , 頁 146-167 。
- 王崗 WANG, GANG: 〈明代淨明道與江西地方社會〉*Jingming Daoism and Local Jiangxi Society in the Ming Dynasty* , 收入謝世維 HSIEH SHU-WEI、林振源 LIN, CHEN-YUAN 主編: 《道法縱橫》*Mapping Dao and Fa*(臺北 Taipei: 新文豐出版社 Xin Wen Feng Publishing House , 2019 年) 。
- 衣若芬 I, LO-FEN: 〈瀟湘八景——地方經驗·文化記憶·無何有之鄉〉“Eight Views of Xiao-Xiang: Local Experience, Cultural Memory and Wonderland”, 《東華人文學報》*Dong Hwa Journal of Humanities* 第 9 期 (2006 年 7 月) , 頁 111-134 。DOI : 10.6420/DHJHS.200607.0111
- 朴智詵 PARK, JI-SEON: 《宋濂〈龍門子凝道記〉研究》*Song-Lian”Long Men Zi Ning Dao Ji” Yan Jiu* (台北 Taipei : 國立臺灣師範大學 National Taiwan Normal University 國文學系碩士論文 Department of Chinese Master's Thesis , 2012 年) 。
- 朱鴻 ZHU, HONG: 〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉“Ming Tai Zu Yu Seng Dao——Jian Lun Tai Zu De Zong Jiao Zheng Ce”, 《歷史學報》*Bulletin of Historical Research* 第 18 期 (1990 年 6 月) , 頁 63-75 。DOI : 10.6243/BHR.1990.018.063 。
- 李孝悌 LI, XIAO-TI: 《明清以降的宗教城市與啟蒙》*Ming Qing Yi Jiang De Zong Jiao Cheng Shi Yu Qi Meng* (台北 Taipei : 聯經出版社 Linking Publishing Company , 2019 年) 。
- 李豐楙 LEE, FONG-MAO, 劉苑如 LIU, YUAN-JU 主編: 《空間、地域與文化：中國文化空間的書寫與闡釋》*Kong Jian, Di Yu Yu Wen Hua: Zhong Guo Wen Hua Kong Jian De Shu Xie Yu Chan Shi* (臺北 Taipei : 中央研究院 Academia Sinica , 2002 年) 。
- 李政陽 LI, ZHENG-YANG: 〈明季神樂觀高道圈考略〉“Analysis on the Influence of the Respected Shen yueguan Taoist Clergymen in the Ming Dynasty”, 《學術探索》*Academic Exploration* 2018

年第 6 期（2018 年 6 月），頁 14-19。

李長遠 LEE, CHANG-YUAN:〈皮日休、陸龜蒙與道家——晚唐儒家復興的一個側面〉“Pi Ri-xiu, Lu Gui-meng and Taoism: An Aspect of the Confucian Revival in Late Tang”, 《臺大文史哲學報》*Humanitas Taiwanica* 第 89 期（2018 年 5 月），頁 77-116。DOI：10.6258/bcla.201805\_(89).03。

李長遠 LEE, CHANG-YUAN:〈易圖象數學與宋元之際士人之親道、入道〉“The Theories of Yi-Tu and Xiang-Shu as the Intellectual Foundation for the Confucian's Engagements with Daoism during the Song-Yuan Period”, 《臺大歷史學報》*Historical Inquiry* 第 63 期（2019 年 6 月），頁 83-135。DOI：10.6253/ntuhistory.201906\_(63).0002。

林怡君 LIN, I-CHUN:〈宋濂《龍門子凝道記》之仕隱觀析論〉*Research on Song Lian's Perspectives on Civil Service and Reclusive Life in Long Men Zi Ning Dao Ji*，《國立臺北教育大學語文集刊》*Journal of Language and Literature Studies* 第 30 期（2016 年 7 月），頁 1-30。

林聖智 LIN, SHENG-ZHI:〈遊歷仙島：文伯仁方壺圖的圖像源流〉“You li xian dao : wen bo ren fang hu tu de tu xiang yuan liu”，《故宮文物月刊》*The National Palace Museum Monthly of Chinese Art* 第 425 號（2018 年 8 月），頁 42-53。

高莉芬 KAO, LI-FENG:《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》*Peng Lai Shen Hua——Shen Shan、Hai Yang Yu Zhou Dao De Shen Sheng Xu Shi*（臺北 Taipei：里仁書局 Li Ren Book Company，2008 年）。

袁珂 YUAN, KE:《山海經校注》*Shan Hai Jing revision*（臺北 Taipei：里仁書局 Li Ren Book Company，1982 年）。

陳熙遠 CHEN, HSI-YUAN、邱澎生 CHIU, PENG-SHENG:《明清法律運作中的權力與文化》*Ming Qing Fa Lu Yun Zuo Zhong De Quan Li Yu Wen Hua*（臺北 Taipei：聯經出版社 Linking Publishing Company，2009 年）。

陳晶晶 CHEN, JING-JING:〈壁畫、文本與政治：司馬承禎《真圖讚》與唐代淨土經變畫〉“Murals, Texts, and Politics: Sima Chengzhen's Zhentuzan and Tang Pure Land Sutra Illustrations”，《中國文化研究所學報》*Journal of Chinese Studies* 第 70 期（2020 年 7 月），頁 1-28。

張藝曦 CHANG, I-HSI:〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉“Ascending to the Celestial: Literati Responses to Longsha Prophecy from the Mid-Ming to the Late Ming”，《新史學》*New History* 第 22 卷第 1 期（2011 年 3 月），頁 1-57。DOI：10.6756/NH.201103.0001。

蔡英俊 TSAI, YING-CHUN:《游觀、想像與走向山水之路：自然審美感受史的考察》*Sightseeing, Imagination and the Road to Landscape: An Investigation of the History of Natural Aesthetic*

- Experience* (臺北 Taipei: 政大出版社 Chengchi University Press, 2019 年)。
- 劉苑如 LIU, YUAN-JU 主編:《生活園林:中國園林書寫與日常生活》*Sheng huo yuan lin : zhong guo yuan lin shu xie yu ri chang sheng huo* (臺北 Taipei: 中央研究院文哲研究所 Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica Press, 2013 年)。
- 劉苑如 LIU, YUAN-JU 主編:《遊觀:作為身體技藝的中古文學與宗教》*You Guan : Zuo Wei Shen Ti Ji Yi De Zhong Gu Wen Xue Yu Zong Jiao* (臺北 Taipei: 中央研究院文哲研究所 Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica Press, 2013 年)。
- 劉建明 LIU, JIAN-MING:〈論道教與宋濂及其詩文創作〉“Lun Dao Jiao Yu Song Lian Ji Qi Shi Wen Chuang Zuo”,《南華大學學報》*Journal of University of South China(Social Science Edition)*第 12 卷 4 期(2011 年 8 月),頁 86-90。
- 魏斌 WEI, BIN:《山中的六朝史》*Shan Zhong De Liu Chao Shi*(北京 Beijing:三聯書店 Joint Publishing Company, 2019 年)。
- 謝玉玲 HSIEH, YU-LING:《宋濂的道學與文論》*Song Lian De Dao Xue Yu Wen Lun* (嘉義 Chiayi: 中正大學 National Chung Cheng University 中國文學系博士論文 Department of Chinese Ph.D. Dissertation, 2005 年)。
- 謝智明 HSIEH, ZHI-MING:《儒釋道關係視野中的宋濂思想研究》*Ru Shi Dao Guan Xi Shi Ye Zhong De Song Lian Si Xiang Yan Jiu* (彰化 Changhua: 彰化師範大學 National Changhua University of Education 國文學系博士論文 Department of Chinese Ph.D. Dissertation, 2012 年)。
- 鄭明威 KWONG, MING-WAI:〈宋濂的內丹養生法——兼論其儒、道會通思維〉“An Inquiry into Song Lian's Daoist Cultivation, with a Discussion on His Approach to the Commonality of Confucianism and Daoism”,《鵝湖月刊》*Legein Monthly* 第 513 期(2018 年 3 月),頁 22-31。
- 龔顯宗 GONG, XIAN-ZOON:〈宋濂與道教〉*Song Lian Yu Dao Jiao*,《道教學探索》*Dao Jiao Xue Tan Suo* 第 6 期(1992 年 12 月),頁 396-407。
- 日・井上以智為 INOUE ITITAME:〈天台山に於ける道教と佛教〉*Daishan ni okeru Doukyou to Bukkyou*,《桑原博士還曆記念東洋史論叢》*Kuwaharahagase Kaereki Kinen Touyousi ronsou* (東京 Tokyo: 弘文堂書房 Kobundo Shobo, 1931 年),頁 595-649。
- 日・吉川忠夫 YOSHIKAWA TADAO、麥谷邦夫 BAKUYA KUNIO 編:《真誥校注》(北京 Beijing: 中國社會科學出版社 China Social Science Press, 2006 年)
- 英・麥克・克朗 Mike Crang 著,王志弘 WANG, ZHI-HONG、余佳玲 YU, JIA-LING、方淑惠 FANG, SHU-HUI 譯:《文化地理學》*Cultural Geography* (臺北 Taipei: 巨流圖書公司 Chu Liu Book Company, 2003 年)。

- 英·柯律格 Craig Clunas 著，劉宇珍 LIU, YU-ZHEN、邱士華 QI, SH-HUA、胡雋 HU, JUAN 譯：《雅債：文徵明的社交性藝術》 *Elegant Debts: The Social Art of Wen Zhengming*（北京 Beijing：三聯書店 Joint Publishing Company，2012 年）。
- 英·柯律格 Craig Clunas 著，黃曉鵬 HUANG, XIAO-JUAN 譯：《明代圖像與視覺性》 *Pictures And Visuality In Early Modern China*（北京 Beijing：北京大學出版社 Peking University Press，2016 年）。
- 美·康儒博 Robert Ford Campany 著，顧漩 GU, XUAN 譯：《修仙：古代中國的修行與社會記憶》 *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*（南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu People's Publishing LTD，2019 年）。
- Alon Confino, "Collective Memory and Cultural History," *The American Historical Review* 102, 1997, pp.1386-1403. DOI：10.2307/2171069。
- Li-tsui Flora Fu, *Framing Famous Mountains*. (Hong Kong：The Chinese University of Hong Kong Press, 2009) .
- Lennert Gesterkamp, "The Synthesis of Daoist Sacred Geography: A Textual Study of Du Guangting's Dongtian fudi yuedu mingshan ji," *Daoism: Religion, History and Society* No. 9 (2017), pp 1-40.
- Robert Harris, "Site Names and Their Meanings in the Garden of Solitary Enjoyment," *Journal of Garden History* 13 (1993), pp.199 - 212.
- Ellen Johnston Liang, "Daoist Qi, Clouds and Mist in Late Chinese Paintings," *Orientation*, vol 29, No. 4 (1998) , pp.32-39.
- Richard E Strassberg, *Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China*. (Berkeley: University of California Press, 1994) .
- Richard G. Wang, *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite* (Oxford: Oxford University Press, 2012) .

## **Daoist Landscape Narrative in 14th Century: Study on Song Lian and Zhang Yuchu**

HSIEH, SHU-WEI

( Received September 28, 2020 ; Accepted December 8, 2020 )

### **Abstract**

Song Lian (1310-1381) and Zhang Yuchu (1359-1410) left a lot of local Daoist temples gazetteers, many of which preserved a Daoist depiction of the environment of Daoist monasteries. These materials are precious descriptions of sacred mountains in Daoist literature, reflects the landscape concept of Daoism in the 14th century. We can analyze the context from the poems and essays left over at that time, and present the concept of Daoist landscapes in the 14th century from the narration of these sources. From the perspective of court elites and Celestial Master of Longhu Mountain, look at the 14th century landscape in the Daoist cultural context. Most of the depictions of these landscapes are based on Jiangxi and Zhejiang, and show the characteristics and religious narratives of the sacred mountains in the south of the 14th century. These materials contain a large number of religious visions of nature, giving nature a profound and excellent spiritual experience.

**Keywords:** Song Lian, Zhang Yuchu, Daoism, Landscape, Narrative

