

杜文煥會宗三教^{*}

呂妙芬^{**}

本文主要探討晚明杜文煥會宗三教的思想與作為，說明他如何兼顧英雄事功與講學求道。杜文煥出身榆林武將世家，一生縱橫北方沙場，退下戰場時，他又儼然成為一教派之教主，在自建的會教菴中宣揚會宗三教的思想，並自稱函三逸史。杜文煥也熱衷文學，與晚明江南文壇多有往來。本文從杜文煥的生平、交友、思想與實踐談起，再追溯其三教師承，說明與道教龍沙識信仰的關係。杜文煥在儒學方面師承涂宗濬，是李材的再傳弟子。本文除了說明涂宗濬的生平及其與李材止修之學的關係外，亦比較涂宗濬、杜文煥二人在思想與作風上之異同，指出兩人均有濃厚的宗教關懷與實踐。最後，本文也基於此個案研究對晚明文化現象提出一些觀察。

關鍵詞：杜文煥 涂宗濬 三教 龍沙識 儒學與宗教

^{*} 本文研究受到科技部的支持，助理陳胤豪、詹怡娜協助蒐集資料，林樂昌教授提供照片，林勝彩博士幫忙校對，特此一併致謝。

^{**} 中央研究院近代史研究所研究員

前言

本文以晚明杜文煥(1581-?)¹這位久戰沙場的大將軍為主要研究對象，說明他如何會宗三教、兼顧英雄事功與講學求道。杜文煥出身榆林武將世家，戰功彪炳，有「白彪將軍」之稱；他又自稱函三逸史，建造會教菴奉祀三教聖人，儼然為一教派之教主。杜文煥也熱衷文學，與晚明江南文壇多有往來。下文將從杜文煥的生平、交友、思想與宗教實踐談起，再追溯其三教師承，說明與道教龍沙讖信仰的關係。由於杜文煥在儒學方面師承涂宗濬(1550-1621, 1583年進士)，本文除了簡要說明涂宗濬的思想外，也將比較涂、杜二人思想之異同，希望根據這兩個個案一窺晚明儒學與宗教的複雜交涉，也對晚明文化研究略做討論。

一、函三逸史杜文煥

(一) 白彪將軍

杜文煥，字弢武，出身武將世家。杜氏家族祖籍崑山，明初遷徙至陝西榆林衛。榆林衛設於成化初年，因地險防嚴，是明朝北方邊防的重鎮。²杜文煥的父親杜桐，由世廕官拜署都督僉事，充總兵官，是萬曆年間鎮撫保定、延綏、寧夏的勇將。³叔父杜松(?-1619)也是著名武將，曾鎮守延綏、遼東、

¹ 杜文煥有詩題為「庚辰元日時年六旬將遊江海留題會菴」，庚辰年為崇禎十三年，可據此推知杜文煥生年。見〔明〕杜文煥，《三教會宗》（日本：內閣文庫藏，明泰昌元年[1620]刊本），卷5，〈庚辰元日時年六旬將遊江海留題會菴〉，頁11b。

² 魏煥，〈九邊考〉，收入包遵彭主編，孟森等著，《明代邊防》（臺北：臺灣學生書局，1968），頁71-77。

³ 《明史》記其「積首功一千八百，時服其勇。」見〔清〕張廷玉等撰，鄭天挺點校，《明史》（北京：中華書局，1974），卷239，〈列傳第一百二十七·杜桐〉，頁6217。杜桐的墓在寧塞堡北邊三里處，當地至今仍流傳有關杜家的傳說，見<http://www.cnxbsww.com/ShanwShow.asp?AcrrID=738&WXClassID=27>。檢索日期：2012.12.28。

山海關，最後在遼東進攻赫圖阿拉時，因冒進於薩爾滸遇伏殉難，天啓年間獲追贈少保左都督，世蔭千戶，立祠賜祭。⁴杜文煥自幼稟承家學，展露武學天分，他自言幼時「因覩戰圖，便好兵事，潛引同學小兒，刻木為鎗，纈羽為幟，嬉戲勒兵，井井合法。通人見而奇之，自是遂置詩書於高閣，惟以騎射為能事。左右命中，三札俱穿，縱控馳驅，如捷猿翔集。」⁵杜文煥十三歲承蔭，十六歲從戎，精通《六韜》、《孫子兵法》與《左氏春秋》。⁶歷延綏遊擊將軍，累進參將、副總兵。萬曆四十三年（1615）擢署都督僉事、寧夏總兵官，鎮守延綏，屢平寇患，後因疾引退。⁷

天啓年間，杜文煥屢進屢退。天啓元年（1621）杜文煥再鎮延綏，⁸因奉命援遼而出兵河套，導致延安被圍，遭掠十餘日。同年春，四川永寧司宣撫奢崇明（?-1629）叛反，圍成都，朝廷詔令杜文煥赴川救援，當他帶兵抵川時，奢崇明軍隊已撤，他留兵重慶，並未追趕。杜文煥後擢升總理，統管川貴湖廣之軍，但不久後又謝病歸隱。⁹天啓七年（1627）杜文煥再度被起用鎮守寧夏、寧遠，進官右都督；同年他以寧夏提督援遼，即擢兒子杜弘域為總兵官，

⁴ [清]張廷玉等撰，鄭天挺點校，《明史》，卷239，〈列傳第一百二十七·杜桐〉，頁6219。[清]谷應泰，《明史紀事本末》（北京：中華書局，1977），卷20，〈設立三衛〉，頁328-329。《補遺》，卷1，頁1409-1416；卷3，頁1439-1440。萬曆四十七年楊鎬援遼，分兵四路，中路左翼、中路右翼、南路、北路的總兵官分別為杜松、李如柏、馬林、劉綎，楊鎬坐鎮瀋陽指揮全局。一說杜松之死肇因於楊鎬貪功與李如柏的謀計，見[明]沈國元，《兩朝從信錄》（臺北：華文書局，1968），卷2，〈萬曆四十八年九月二十六日庚子條〉，頁278-279。

⁵ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈函三逸史傳〉，頁17b-18a。

⁶ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈函三逸史傳〉，頁18a。

⁷ 杜文煥《太霞洞集》中有〈六去辭〉，寫於萬曆四十五年，是六篇表達欲辭官歸家之作；又其〈己未王正移疾隱居二首〉曰：「僕自丙午（萬曆三十四年，1606）復出，及今己未（萬曆四十七年，1619）重歸，前後凡十有五年矣。」可知杜文煥以疾歸隱年事當在1619年。見[明]杜文煥，《太霞洞集》（臺北：中研院傅斯年圖書館藏，國立故宮博物院據明天啓刊本攝），卷2，頁10a-12a；卷8，頁14b-15a。

⁸ 杜文煥天啓元年的詩作中有〈辛酉三月聞命復領鎮西，病不能出，移文控辭且調大兒弘域東援，賦此見志〉與〈叙延寧大捷，蒙詔進秩蔭子，賜飛魚服，置酒壽家特進〉。見[明]杜文煥，《太霞洞集》，卷12，頁21b；卷9，頁2a。

⁹ 根據杜文煥〈總理川貴湖廣三省四鎮軍務謝恩請告疏〉可知，至此之前，杜文煥有十六年居官經歷，約有七年時間告病家居。見[明]杜文煥，《太霞洞集》，卷22，頁8a。

代鎮寧夏。¹⁰

崇禎年間，陝西叛兵蜂起。當時主撫派楊鶴(?-1635)命杜文煥鎮守延綏，兼督固原軍。但主撫無功，叛兵入據河套，此時朝廷部議設一大將軍，兼統山、陝軍，協助鎮壓叛兵。杜文煥受命為提督，與曹文詔(?-1635)並馳河曲，絕饗道以困敵軍。¹¹此時神一元(?-1631)攻陷寧塞，毀杜文煥家，杜氏家人十餘口受害，於是曹文詔留守河曲、杜文煥西還殺敵。¹²崇禎四年(1631)神一元被殺，神一魁(1584-1632)繼任為首領，被杜文煥與張應昌在慶陽擊敗，進而請降，為楊鶴所接受，但杜文煥認為神一魁是詐降，於是舉族遷行。¹³同年，陝西巡按吳甦(1589-1670)參劾杜文煥諸多罪狀，包括驕玩宴樂、殺敵不力、奢靡嫖妓、搶掠百姓、殺延川難民以冒功等，杜文煥因此褫職下獄。¹⁴崇禎十五年(1642)杜文煥再度復官討賊，¹⁵然因無功，尋謝病歸。甲申(1644)南都建國，命杜文煥督巡捕，此時杜文煥之子杜弘域也受命分統五軍、神樞、神機三營。弘光帝(1607-1646，1644-1645在位)被俘後，杜文煥即帶著兒子杜

¹⁰ [清]張廷玉等撰，鄭天挺點校，《明史》，卷239，〈列傳第一百二十七·杜桐〉，頁6220-6221。[清]徐鼎，《小腆紀傳》(北京：中華書局，1958)，卷21，〈列傳第十四·杜文煥〉，頁221。

¹¹ [清]張廷玉等撰，鄭天挺點校，《明史》，卷239，〈列傳第一百二十七·杜桐〉，頁6219-6221。

¹² 杜文煥記此事曰：「先是賊恨綦深，襲破煥寧塞，祖家孀兄弟侄被害者十餘人，親友之死者甚眾。今則三方第宅盡為賊有，六世墳塋頓成徂絕。姊妹族黨有俱焚之痛，親姻友朋無子遺之望。」見[明]杜文煥，《太霞洞集》，卷7，〈寓留七歌倣少陵寓同谷體〉，頁9a-b。

¹³ 楊鶴接受神一魁投降，安置其眾四千餘人於寧塞，杜文煥不以為然，歎曰：「寧塞之役，賊畏我而逃，今者賊偽降，楊公信之，借名城為盜資，我宗人可與賊逼處此土乎？」遂以其族行。見[清]胡林翼，《胡林翼集·讀史兵略續編》(長沙：嶽麓書社，1999)，卷10，〈明紀·莊烈帝·四年〉，頁934-935。

¹⁴ [明]吳甦，《柴菴疏集》(北京：北京出版社，2000)，卷8，〈驚聞新命敬剖愚忠疏〉，頁477-448；〈直參玩寇憊懦大將以肅軍紀疏〉，頁479-481；《憶記》(臺北：偉文圖書公司，1976)，卷1，〈故事賑使奉欽命出條〉，頁64。杜文煥下獄時間在崇禎五年二月，見[清]吳偉業，《綏寇紀略》(臺北：廣文書局，1968)，卷1，〈澠池渡·崇禎五年壬申二月條〉，頁10b。

¹⁵ 杜文煥有詩〈崇禎壬午春仲承簡命復起討賊河南，秋仲得旨改征江北鳳皖諸寇志感〉。見[明]杜文煥，《太霞洞集》，卷15，頁7b-8a。

弘域歸崑山原籍，後卒於當地。¹⁶

縱橫沙場的杜文煥曾如此描述自己的豐富歷練與彪炳戰功：

故自十九專城，三十登壇，以及於今。凡四佩討蘭、援黔、剿寇、督捕關防；七佩鎮西、征西、平遼、征虜將軍印；十八命總理川、貴、湖、河，經理遼東、關內，提督京城內外，暨雲南、廣西、山、陝、臨、固、土漢各軍務，鎮守延綏、寧夏、越巂、寧遠、薊東、江北，協剿鳳皖，防護皇陵總兵官，少師兼太子太師，實管中軍都督府事左都督。累賜飛魚坐蟒服三世五承誥，授勳左柱國，特進光祿大夫。前後六征不庭，大小數十百戰，九膺捷叙，計功五萬四千有奇。西征、北征則勒銘河套之陰；南討東平，則標銅川溟之陽。¹⁷

杜氏家族在榆林是顯赫的武將世家，除了杜桐、杜松、杜文煥以外，杜文煥的二個兒子、三個侄子，俱階一品。杜文煥說到自己家族五代的榮耀曰：

子二人，侄三人，各僉五府，俱階一品。伯爵一人，宮保、總兵各二人，俱授勳左柱國特進光祿大夫。榮及五代，泉臺生色，文武十廕，閭閻增光。玉袞與金紫交輝，節鉞與旌旗相望，至榮顯矣。¹⁸

在金紫交輝、旌旗飄揚的武功世界中，杜文煥有其獨特的風采。據稱他五官俊美、兩眸有神，有良將風範。他在戰場上的裝扮更是以素白為主，此應與其出生前一系列異夢瑞徵有關——白鶴翔庭、白螭入室、白衲比兵振錫登堂，又因彪悍無比，故有「白彪」之稱。他的傳記描繪其裝束曰：

每臨陣好披白獸錦鎧，跨大宛白驥，¹⁹左右指麾勇如彪虎，軍中號為白彪，敵人避其素纛。²⁰

這位白彪將軍不僅武術與兵學造詣過人，戰功彪炳，在文學創作、詩社雅集，乃至三教修練上，都極為投入而有特殊的表現。據其自言年輕時：

¹⁶ [清]張廷玉等撰，鄭天挺點校，《明史》，卷239，〈列傳第一百二十七·杜桐〉，頁6219-6221。[清]徐鼎，《小腆紀傳》，卷21，〈列傳第十四·杜文煥〉，頁221。

¹⁷ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈函三逸史傳〉，頁18b-19a。

¹⁸ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈函三逸史傳〉，頁19a。

¹⁹ 杜文煥的駿馬名白兔，他曾有詩作述及此事。見[明]杜文煥，《太霞洞集》，卷6，〈駿馬篇〉，頁1b-2a。

²⁰ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈函三逸史傳〉，頁19a。

與友人談及古今名將，慕杜當陽、郭定襄之為人，復以絳、灌無文為恥，乃出囊中金，遍構（購）宇內名書，發憤披誦。浹歲之間，涉獵殆遍，尤精《太公六韜》、《孫子兵法》，兼通《左氏春秋》內外傳，以至起處不離懷袖。²¹

杜當陽即杜預（222-284），為西晉名將，不僅於軍事戰略、政治經濟展現長才，在學術上更以注疏《左傳》留名，又同樣姓杜，是杜文煥所崇拜的儒將典範。郭定襄即平定安史之亂的中唐名將郭子儀（697-781），一生戰功主要成就於北方戰場，也是杜文煥心儀的對象。杜文煥因為出身、職業、性格與喜好，更多認同歷史上文武雙全之士，他在〈私淑俎〉一文中羅列了許多「古昔名將之兼通三教者」，標舉歷史上文武雙全的典範人物。他進一步區分「儒將」與「將儒」，前者意指以文人而通武略，後者則是以武夫而通經術；他又以周朝尹吉甫為古今儒將之首，以春秋晉國卻縠（682BC-632BC）為後世儒將之表率。²²其他則包括：漢代高密侯鄧禹（2-28）、征虜將軍潁陽侯祭遵（?-33）、武威太守張奐（103-181）；魏丞相武陽侯司馬懿（179-251）、鄭侯張郃（?-231）、破虜將軍李典（174-209）、吳孱陵侯呂蒙（約178-219）；晉尚書羊祜（221-278）、征南將軍杜預；梁豫州刺史韋叡（442-520）；宋代太尉劉錡（1098-1162）、刑部尚書杜杲（1173-1248）、知樞密院事馬知節（955-1019）。²³

杜文煥又舉學仙佛而能武者各四人，說明武學與佛、道二教的密切關係。學仙者四人為：漢留侯張良（約250BC-186BC）、大將軍鍾離權²⁴、晉伏波

²¹ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈函三逸史傳〉，頁18a。

²² 卻縠是春秋晉國公族，擁護重耳回國即位為晉文公，晉文公以卻縠為中軍將，執掌國家大政。杜文煥說：「卻縠說禮樂而敦詩書，達御兵之道，凡後世稱儒將者多擬之。」此論主要根據《左傳》趙衰推薦卻縠為元帥之言：「卻縠可。臣亟聞其言矣，說禮樂而敦《詩》、《書》。《詩》、《書》，義之府也；禮樂，德之則也；德義，利之本也。」見[明]杜文煥，《三教會宗》，卷4，〈私淑俎〉，頁9a。[周]左丘明，《左傳》（臺北：藝文印書館，1960），卷16，〈僖公二十七年〉，頁267。

²³ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷4，〈私淑俎〉，頁8b-11a。

²⁴ 鍾離權，後改名覺，字寂道，號和谷子，一號正陽子。原是晉朝大將軍，統兵出戰，在戰場上迷路奔逃山谷而遇一胡僧指引，最後得異人傳授，終於修道成仙。事見[元]趙道一編修，《歷世真仙體道通鑑》（上海：上海古籍出版社，1989），卷31，〈鍾離權〉，頁180-181。

將軍葛洪（284-363）、唐鄂國公尉遲恭（585-658）。杜文煥舉《老子》「以正治國，以奇用兵」說明道家本重兵學，又以張良從赤松子遊、鍾離權於正陽洞修練登仙、葛洪入羅浮山修養仙去、尉遲恭學延年術杜門十六載，說明「兵不障道」。²⁵

杜文煥所舉學佛者四人為：北齊太尉陸法和、隋中郎將華智威（?-680）、宋福國公韓世忠（1089-1151）、太師吉國公孟珙（1195-1246）。²⁶佛教不殺生與武將之職看似不相容，但杜文煥說「護生須用殺」，強調兵殺不是目的，而是為謀求更多人安居的必要手段，又說華智威、韓世忠、孟珙最後均「捨殺業而入淨業」，證果於佛法中。杜文煥更轉記四則有關武將得道成仙的奇蹟異聞：（1）張良最終登仙，位為太玄童子，常從老君於太清之中；（2）唐衛國公李靖（571-649）長生不死，大曆年間（766-779）有人於深山中遇之；（3）郭子儀曾遇織女，賜其長壽富貴；（4）明代的萬表（1498-1556）兼通三教，垂言不朽。²⁷

從上述杜文煥所列舉的人物，可見他認同的典範是允文允武，能在歷史上建立偉大功業而又修道有成者。此當與他出身武將世家、長期在帝國邊疆戰場上出生入死有關。杜文煥曾在家中興建緯文館、經武堂，同樣體現文武合一的精神。²⁸值得注意的是，他更努力在傳統儒學、文人文化、宗教修練及其軍人本色中，尋求統合與自我定位。綜觀杜文煥的作品可知，他確實比其他文士展現更多武將的英雄本色，他對自己軍人的出身與際遇頗自豪，常

²⁵ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷4，〈私淑俎〉，頁11a-12b。

²⁶ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷4，〈私淑俎〉，頁12a-13a。

²⁷ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷4，〈私淑俎〉，頁13a-15a。前三則主要引自《太平廣記》，第四則引自屠隆的《鴻苞》。見〔宋〕李昉等撰，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷6，〈張子房〉，頁38-39；卷19，〈郭子儀〉，頁131-132；卷29，〈李衛公〉，頁190-191。〔明〕屠隆，《鴻苞》（臺南：莊嚴文化出版公司，1995），卷28，〈鹿園居士〉，頁540-541。萬表為明中後期著名的武將，除了能文，也參與講學論道，關於萬表詩的研究，參見廖肇亨，〈詩法即其兵法：明代中後期武將詩學義蘊探詮〉，《明代研究》，16（2011），頁29-56。

²⁸ [明]何偉然，〈緯文經武箴〉，收入〔明〕李維楨，《李本寧先生小品》，輯入〔明〕何偉然、〔明〕丁允和選，〔明〕陸雲龍評，《皇明十六名家小品》（臺南：莊嚴文化出版公司，1997），卷2，頁477。

自言「我本將門子」，在詩文中詳述自己的大小戰功。²⁹朝廷的重用、家族的榮耀也讓他心懷感恩，他曾改寫屈原（352BC-281BC）〈離騷〉而作〈盍愉〉，讚詠「君恩世及，天性常親」之樂。³⁰他也留下許多描寫軍隊和戰爭的文字，如〈軍容賦〉頌讚軍隊的壯觀車騎、旌旗、各式武器，及兵士行陣變化之有序與奇觀；³¹其他尚有許多歌詠戰爭和武器的詩歌。³²明代中後期武臣好文的風氣頗盛，沈德符（1578-1642）已有述及。³³廖肇亨也專文討論明代武將詩的義蘊，並指出當時文人武將交流的密切，武將詩作頗受詩壇注目。³⁴

另一方面，杜文煥也表明自己終極的人生志願乃在宗教修練，而非武功戰績。他說：「志在報二親之鞠育，便為二氏之徒侶，以怡神而延命焉。」又云：「所樂不在人中，嘗欲投閑勝地，托慕隱人，養志事親，以遣餘年。」³⁵然而，他生在武將之家，自幼學兵法，又以蔭受武職，上戰場殺敵是其本分工作，他也十分彪悍善戰，戰爭中又「不能無妄殺之過」。杜文煥如何看待自己的職業與處境？除了平亂保民、效忠朝廷這些大目標外，他說自己謹守「先仁義而後權謀，首訓誥而後征戰」的原則，絕不傷上帝好生之德，盡力做到「於殺伐之中存生全之義」，他相信如此可不負皈依二氏之本心。³⁶

杜文煥仕宦生涯中有不少隱退居家的時光，當他從殺戮戰場解職隱退時，便積極從事藝文及宗教方面的活動，其精彩的程度絕不遜於縱橫沙場的白彪將軍。下一節就讓我們看他如何脫下武將的風姿，搖身一變而為函三教主。

²⁹ 例見〔明〕杜文煥，《太霞洞集》，卷5，〈庚辰秋仲南遊述志六首·其二〉，頁8a-b。

³⁰ 〔明〕杜文煥，《太霞洞集》，卷2，〈盍愉〉，頁1a-4a。

³¹ 此文寫於杜文煥三十五歲。見〔明〕杜文煥，《太霞洞集》，卷1，〈軍容賦〉，頁10a-12b。

³² 〔明〕杜文煥，《太霞洞集》，卷1，〈西征賦〉，頁14b-17b。

³³ 〔明〕沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，2004），卷17，〈兵部·武臣好文〉，頁434-435。

³⁴ 廖肇亨，〈詩法即其兵法：明代中後期武將詩學義蘊探詮〉，頁29-56。

³⁵ 杜文煥又言：「少而善病，性不樂仕。矢志遺榮，冥心入道。」見〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷4，〈緒紀組〉，頁16a；《太霞洞集》，卷2，〈九怡〉，頁4b；卷21，〈七暢〉，頁1a。

³⁶ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷4，〈緒紀組〉，頁16a。

（二）函三教主

杜文煥隱退時居於太霞精舍。太霞精舍的建制相當有規模，東有將軍樓，西有廷尉圃，南有都統別業，北有中丞烏臺，中有止戈堂、經武臺、瑯嬛樓。精舍中並建有廣弢別館、會教逸菴館。園中有造景，包括五岳、八溪、巖穴、迴廊、密室，其中遍植各式花卉、木實，畜養各類鳥獸蟲魚，甚至在八溪別渚上還造船泛遊。³⁷太霞精舍既是杜文煥的私人宅第花園，也是他結社會友、推廣三教會宗的道場。在此，杜文煥脫去將軍的形象，成為賦詩說文、談玄修道的山人雅士，甚至教派宗主。他描述自己隱居的生活曰：「或味道以懷仙，或開尊以延客，或散步以乘興，或高枕以讀書。居起咸宜，動靜兩適。」又說「自覺將軍第，還同道士家」、「有客相過數，無言即會三」。³⁸

杜文煥會宗三教，並不止於思想和文字的傳播，他更具體建設修練的道場，且定期聚集信眾，儼然有教派的規模。他會宗三教的主要道場即「會教菴」，位於太霞精舍的東方，始建於萬曆三十二年（1604），³⁹據杜文煥自述：

惟余小子蚤遇聖真，默受大道，內修厥身，肇執一而入三，既函三而為一，追韋氏之清芬，倣會宗之特室，建會菴於榆谿，妍三教之妙術，乘暇日以摘詞，闡勝情於彩筆。⁴⁰

此處言「蚤遇聖真」，可見杜文煥聞道甚早；他另有「憶昔辛王初度日」之句，可知萬曆辛丑（二十九年，1601）、壬寅（三十年，1602）年間大約就是他宗教立場確定時，當時杜文煥約22、23歲。他在1604年便著手興建會教菴做為修道場所。引文中「追韋氏之清芬」之「韋氏」即唐代的韋渠牟（744-796），韋渠牟是大曆年間隱居鍾山的隱士，顏真卿（709-784）題其所居曰「三教會宗堂」，⁴¹杜文煥三教會宗之名即受此啓發。⁴²

³⁷ 詳見〔明〕杜文煥，《太霞洞集》，卷1，〈太霞隱居賦〉，頁1a-8a。關於杜文煥排除眾議，造製新船一事，見《太霞洞集》，卷16，〈詠新製四宜船十八韻〉，頁11b-12a。

³⁸ 〔明〕杜文煥，《太霞洞集》，卷8，〈太霞隱居即事二首〉，頁5a；〈答唐昭甫題會教菴〉，頁6b。

³⁹ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈會教菴賦〉，頁1a。

⁴⁰ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈會教菴賦〉，頁1b-2a。

⁴¹ 韋渠牟在唐大曆年間曾隱於鍾山，號遺名子，顏真卿題其所隱之堂曰「遺名先生

會教菴占地約五畝，造景八處，空間規劃體現涵容三教之意：入門有星榆徑；東邊有雨花廊；西邊有池，跨池有雲杏橋；橋北有香茅亭（或做香茆亭）是坐釣、讀兵書之處；亭的北方有止善齋，乃儒學講學之所；齋後右轉建存真館，是體道探玄的道場；館旁則有參禪的觀空洞，洞上又有函三閣，有四聖之肖像，及三教之名書。⁴³

會宗三教的函三閣內為什麼有四聖之肖像？四聖是誰？此主要與杜文煥的出身與學思背景有關。除了儒、釋、道三教之外，杜文煥出身武將世家，以兵學為家學，因此除了孔子、老子、釋迦牟尼三教聖人的肖像之外，函三閣中也有《六韜》作者姜太公呂望的肖像。杜文煥曰：「會菴本為三教，而尚父亦同其供，是曰四聖。」⁴⁴〈會宗樂曲〉又寫道：「堂堂四聖人，寔為萬法祖。處世與出世，隨地為教父。釋老化方外，孔呂顯中土。遺書溉後賢，分門復異戶。」⁴⁵由此亦可見，杜文煥所推舉的是文武兼備的儒學，呂望與孔子共同做為儒學的聖人，《六韜》與《大學》共同被奉為儒教的經典。⁴⁶

會教菴中有定期的宗教活動，據稱：「金鐃玉磬，日有六時之參。布素緇黃，月有三齋之集。」⁴⁷可見是僧道和俗眾、士人與庶民俱可參與的道場。杜文煥描述齋會期間，群庶聚集的場面頗為可觀：

若夫八關有齋會之期，六時有禮誦之盛。緇衣與黃冠俱來，華幡與寶（幢）交映。眾香秘其颺煙，群鷺因之頓淨。爾乃吐珊瑚之寶舌，振木鐸之金口，發貝編之苦空，闡玉笈之妙有，歸萬法於三乘，函三教於一部。

三教會宗堂」。見〔宋〕張敦頤編，〔明〕吳琯校，《六朝事跡編類》（臺北：廣文書局，1970），卷上，〈形勢門第二·鍾阜〉，頁60。

⁴² 李維楨在為會教菴題贊時亦言：「唐大曆中有韋居士，隱居鍾山，號遺名子，三教會宗其堂。」見〔明〕李維楨，〈函三逸史會教菴贊為杜日章題〉，收入〔明〕杜文煥，《三教會宗》，〈贈言錄上〉，頁12a。

⁴³ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈會教菴賦〉，頁1a-3a；卷6，〈會教菴記〉，頁15b-17a。詠星榆逕等八景，見《三教會宗》，卷5，〈會教菴八詠〉，頁14a-15b。

⁴⁴ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈會教菴八詠〉，頁14a。

⁴⁵ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈三教四經贊五首〉、〈會宗樂四曲〉、〈菴居會教四首〉，頁4a-b、6a-b。

⁴⁶ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈三教四經贊五首〉，頁4a-b。

⁴⁷ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈會教菴賦〉，頁1b。

於是天女散蔓陀之花，四眾矢皈依之願，咸大歡喜，得真實見，三教逸史，默然自怡，為說逸菴之偈，以為梵放之辭。⁴⁸

我們從「四眾矢皈依之願」可見，齋會有相當人數的聚集，杜文煥以函三逸史的身分主持道場，為眾人說教。從杜文煥的作品可知，他經常邀集道友、禪侶於會教菴，⁴⁹文人墨客走訪亦勤，著名文人陳繼儒（1558-1639）、范允臨（1558-1641）、蕭如薰（?-1628）、何白（1562-1642）⁵⁰均曾為會教菴留下詩作。⁵¹沈德符曾指出，明中晚期武臣與山人密切往來、山人充塞塞垣，我們從杜文煥的作品亦可清楚看到此情形。⁵²贈送杜文煥詩文、為其作序的晚名士人更多，包括王穉登（1535-1612）、焦竑（1540-1620）、于慎行（1545-1607）、憨山德清（1546-1623）、董其昌（1555-1636）、虞淳熙（1553-1621）、屠隆（1542-1605）、趙南星（1555-1627）、顧起元（1565-1628）、袁宏道（1568-1610）、馮時可（1571年進士）、鄒迪光（1574年進士）、文在中（1574年進士）、湯賓尹（1595年進士）、何湛之（1589年進士）等。⁵³而從杜文煥向會眾募緣擴建會教菴，也可知其擁有

⁴⁸ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈會教菴賦〉，頁2b。

⁴⁹ 例見[明]杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈春朝邀同道友禪侶共集會菴〉、〈臘月立春會菴集道釋淨侶〉，頁10b。

⁵⁰ 何白，字无咎，明末著名詩人，萬曆三十二年曾應鄭汝璧聘請在榆林住了一年多，此時與杜文煥交往，並組詩社。李維楨：「友人永嘉何无咎，東南詞人巨擘，晚游榆林而奇日章，與之結社，談藝甚歡。」見[明]李維楨，〈杜日章太霞洞集叙〉，收入[明]杜文煥，《太霞洞集》，卷首，頁4a-b。關於何白的研究，見吳振漢，〈明末山人之社交網絡和遊歷活動：以何白為個例之研究〉，《漢學研究》，27：3（2009），頁159-190。

⁵¹ 各家詩作見〈會教菴四詠為函三逸史杜弢武先生題〉，收入[明]杜文煥，《三教會宗》，〈贈言錄下〉，頁9a-10b。

⁵² [明]沈德符，《萬曆野獲編》，卷17，〈兵部·武臣好文〉，頁434-435。

⁵³ 參見[明]杜文煥，《三教會宗》，〈贈言錄上〉、〈贈言錄下〉（卷末）。[明]焦竑，《焦氏澹園集》（上海：上海古籍出版社，1995），卷16，〈杜日章集序〉，頁159-160。[明]董其昌，《容臺集·容臺文集》（臺北：國立中央圖書館，1968），卷1，〈榆林杜日章三教逸史序〉，頁185-188；《容臺集·容臺詩集》，卷3，〈杜日章將軍榆溪釣隱圖〉，頁1543-1544。[明]虞淳熙，《虞德園先生集》（北京：北京出版社，2000），卷5，〈太霞秘笈序〉，頁218-219。[明]趙南星，《趙忠毅公詩文集》（北京：北京出版社，2000），卷8，〈五嶽誌詠序〉，頁181-182。

一定的信眾。⁵⁴

據方志記載，榆林地區原只有寺廟而無道觀，杜文煥籌經建玉景觀，又請《道藏》一部奉瑯函閣，此是榆林有道觀與《道藏》之始。⁵⁵杜文煥又約眾籌資建金剛寺，寺內正殿供老子、釋迦牟尼、孔子塑像，金剛寺位於今榆林城東約三里處山上，今日尚存。⁵⁶（見圖1、2）⁵⁷金剛寺應即是《三教會宗》中所言的金光寺，寺中藏有藏經一部。⁵⁸

圖1 今日榆林金剛寺，1993年重修



⁵⁴ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈會教菴募緣疏〉，頁12b-13b。

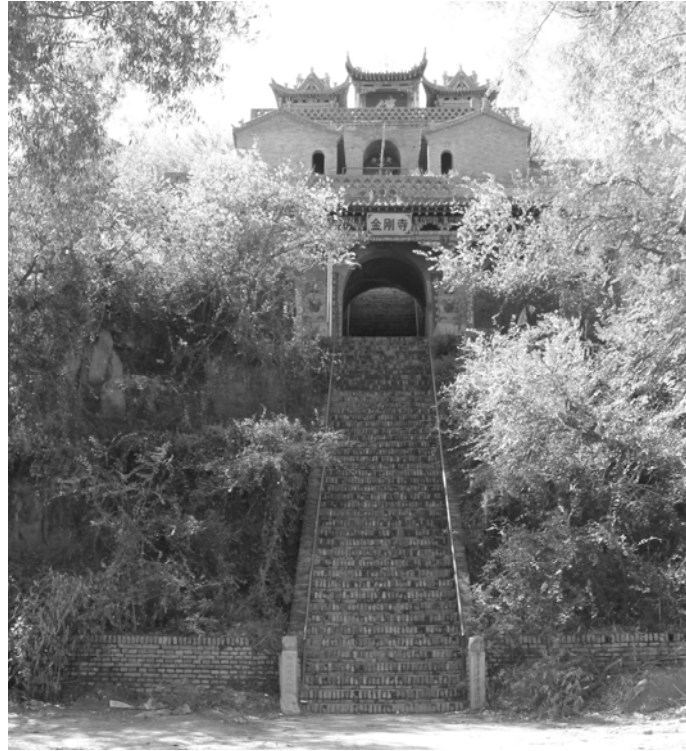
⁵⁵ [明]鄭汝壁等纂修，榆林市地方志辦公室整理，《延綏鎮志》（上海：上海古籍出版社，2011），卷4，〈廟寺·玉景觀〉，頁279-280。徐兆安指出晚明一些士人收藏《道藏》，甚至有炫博的意味，杜文煥藏《道藏》於玉景觀，並作有〈玉景觀檢道藏榜〉一文。見[明]杜文煥，《三教會宗》，卷8，〈玉景觀檢道藏榜〉，頁20a-b。徐兆安，〈證驗與博聞：萬曆朝文人王世貞、屠隆與胡應麟的神仙書寫與道教文獻評論〉，《中國文化研究所學報》，53（2011），頁249-278。

⁵⁶ 中國人民政治協商會議榆林縣委員會文史資料研究委員會編，《榆林文史資料·名勝古迹專輯》（榆林：榆林縣文印廠印製，1984），頁34-35、圖31。

⁵⁷ 照片由林樂昌教授提供，特此致謝。

⁵⁸ [明]鄭汝壁等纂修，榆林市地方志辦公室整理，《延綏鎮志》記金剛寺曰：「杜公文煥約諸檀越鼎新，請藏經一部，建貝編閣以供之。」見該書卷4，〈廟寺·金剛寺〉，頁279。金光寺資料，見[明]杜文煥，《三教會宗》，卷8，〈金光寺碑〉，頁15a-16a；〈金光寺檢法藏榜〉，19a-20a。

圖 2 今日金剛寺，臺階上即正殿三教殿



杜文煥和許多宗教領袖一樣，宣稱自己親見某種神秘異象與託付，其出生也有神蹟祥瑞。根據〈函三逸史傳〉，杜文煥尚在母腹時，他的父母親曾夢見「白鶴翔庭，白螭入室」的異象，這是異人將降世之瑞徵；⁵⁹白螭為神獸，也預示著杜文煥戰功彪炳的一生。在杜文煥出生之際，他的父母親又夢見「白衲比丘，振錫登堂」，這個夢徵則預示著杜文煥未來身為函三教主的身分。⁶⁰至於杜文煥相貌秉異，從小才氣非凡，見識舉止超異等，更不在話下，傳記也強調他的聰明、德行與軍事方面的才華。⁶¹

杜文煥雖分別有三教的師承，但其身分與才華的肯定主要得於夢中異

⁵⁹ 小說《飛劍記》記呂洞賓之生，也有「白鶴飛入帳中」的瑞徵。參見李豐楙，〈鄧志謨道教小說的謫仙結構〉，《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 287-312。

⁶⁰ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷 6，〈函三逸史傳〉，頁 17b。

⁶¹ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷 6，〈函三逸史傳〉，頁 17b-18a。

象。他自稱曾夜夢「太霞垂天，狀如雕繪」，他取而食之，芳甘異常，結果文思大進。⁶²杜文煥的文學造詣在武將中相當著名，他作品風格豐富，除了近體詩，也有仿照《詩經》、《楚辭》體創作，著作包括《五岳志概》、《餐霞漫筆》、《餐霞秘笈》、《三教會宗》、《六韜廣義》、《弢武全集》、《太霞洞集》、《八溪集》、《太霞集選》。⁶³杜文煥又曾在夢中覲見三聖，三聖嘉其奉道樂善，未墜本真，故「授以九光之誥，十賚之資，原厥二尊嘉夢，錫號函三逸史。」⁶⁴可見「函三逸史」的稱號也是得於夢中三聖之賜。⁶⁵另外，杜文煥又有夢遊五岳的經歷：

壯遊夜宿，伏几假寐，覩羽人乘黃鶴自空而下，冠七星之危冠，披九霞之仙被，腰繭綬之若若，足鳬舄之蹁蹁。左蔭桂旗，右擁絳節，徘徊庭際，容與堦除。顧請不肖曰：「子前身元鶴散仙，職廁五岳，金簡玉字，五松三花，能無憶乎？小山固自稱勝，然亦摹寫而已。詎若自然之岳足酬夙願乎？爾曷從我遊焉。」不肖曰：「諾。」⁶⁶

夢中，乘黃鶴之仙人告訴杜文煥，他的前身乃「元鶴散仙」，因此杜文煥又自號「元鶴子」。仙人邀杜文煥一同神遊五岳，杜文煥允諾，乘上白鶴，隨仙人神遊後寤歸，醒後紀夢遊而有〈遊仙〉詩曰：

凌晨上五岳，舉手拂雲煙。雲中見飛闕，往來皆通仙。長跪告仙宗，所願得長年。仙人顧我笑，遺我餐霞篇。歸來勤服食，顏色自倏然。太霞常繚繞，帝鄉恣往還。⁶⁷

這些神秘遊仙的異夢，對於杜文煥修道者的身分有重要意義。根據杜文煥自述，其稱號、才華、道場、圖經、服飾等一切，都是三聖降旨親授，三聖又告訴他，因他原本就名列仙籍、天賦異稟，故能以非凡之姿在世間建立功績、體道修玄、布善人間，且最終將重返天界。此均清楚記於〈函三逸史十授文〉。

⁶² [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈函三逸史傳〉，頁18a。

⁶³ 參昆山名人網：<http://localhost/mingren/Info/View.Asp?Id=98>。檢索日期：2013.3.21。

⁶⁴ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈函三逸史傳〉，頁20b。

⁶⁵ [明]徐緒化，《三教會宗》，卷首，〈函三逸史十授文〉，頁2b。

⁶⁶ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷8，〈五岳仙遊述〉，頁13a。

⁶⁷ [明]杜文煥，《太霞洞集》，卷4，〈遊仙〉，頁19b。

以下僅錄一段三聖告諭之文：

越惟絳宮，三聖若曰：咨爾杜文煥，植根佛所，紀名仙籍，以九臯之姿，處五濁之世，顧能超然拔俗，遙然絕群，瞻依日月，嘯詠煙霞。方將悟金函玉笈之文，遊玄闕丹臺之上，咀嚙瓊芝容與珠樹，朝謁帝釋，弘友仙靈，頗以世緣未盡，暫現大將之身。清福方隆，聊綴逸人之跡，故能出處休明，文武昭著，享百齡之純嘏，布十善於人間。而後證諸天之妙因，返極樂之業林。茲授爾夷光之誥，十資之事。俞哉，都哉，上帝臨汝，幸爾心之無二。弘道在人，惟朕言之不再。爾其敬之，毋或怠焉。⁶⁸

另外，杜文煥的服飾與使用物品也具有高度象徵意涵。脫下軍服、退隱於太霞精舍的杜文煥，自然也換上更能代表其函三逸史的服飾裝扮；會教菴中的擺設也充分顯示融合三教的意味。在〈會教菴淨侶贊並序〉一文中，杜文煥為會教菴中十八件重要日用圖經服什物品做贊。這十八件物品件件來歷不凡，均是三聖神靈所授；⁶⁹它們既是他平日使用的圖書器物，也是會宗三教的象徵器物。杜文煥一一給予擬人化的名稱，例如，稱三教元經為「函三教主」、稱五岳真形為「緣圖真君」⁷⁰、稱《六韜》為「玉璜丈人」、稱《藝林二範》為「雕龍先生」、稱玄綺巾為「華陽伯」、白鶴氅為「青田長」、黃組繅為「綺里氏」等。⁷¹

至於杜文煥的裝扮，他描述自己遠遊時的穿著如下：

乃戴瑀魚之冠，披白鶴之氅，綰玉螭之綬，曳絳羅之履，跨白衛，攜

⁶⁸ [明] 徐緒化，《三教會宗》，卷首，〈函三逸史十授文〉，頁 2a。

⁶⁹ 十八件品物為：三教元經、五岳真形、渭濱六韜、藝林二範、玄綺巾、白鶴氅、黃組繅、絳絢鞞、素雪之琴、白霓之劍、玉塵尾、鐵如意、雲雷熏爐、風火茶竈、紫銅鉢、頰癭瓢、青衣、白衛。見 [明] 杜文煥，《三教會宗》，卷首，〈函三逸史十授文〉，頁 2a-5a。

⁷⁰ 五岳真形圖，托言太上大道君所繪，據稱由西王母傳漢武帝，是道教入山修道者佩帶的重要物品。關於五岳真形圖，參見 http://www.chinayishan.cn/news_detail/newsId=1df68644-d4cb-4af4-b17b-3a1c34ff3ed6.html。檢索日期：2012.12.5。杜文煥有詩云：「真形初降王母，負圖復出李充，敬供太霞精舍，時時靈氣相通。」見 [明] 杜文煥，《太霞洞集》，卷 18，〈右三教元經〉，頁 13a-b。

⁷¹ [明] 杜文煥，《三教會宗》，卷 6，〈會教菴淨侶贊〉，頁 21b-22a。

蒼頭，……常於杖頭挂青錢數百文以為酒資。⁷²

這身裝扮除了仍保有他武將的風姿外，又多了以具體「披服三教」來表述自己會宗三教立場之意。杜文煥說：

昔傅大士被衲頂冠鞞履，朝見梁武帝，帝問是僧耶？士以手指冠。帝問是道耶？士以手指履。帝問是俗耶？士以手指衲衣。又玉山居士有「儒衣僧帽道人鞋」之句，其意亦同。茲因南遊，遂戴黃冠、被氅裘、躡僧鞋，賦此紀事，并簡同社及方外諸友云。⁷³

傅大士（497-569）是南北朝時著名佛教居士，除了如引文所言，在服飾上表達其融合三教的作風；玉山居士則是元遺民文學家顧德輝（1310-1369），顧德輝在元亡後削髮為在家僧，自稱金粟道人，有「儒衣僧帽道人鞋」之句。⁷⁴杜文煥舉兩位會通三教的前輩為例，自己也刻意以「戴黃冠、被氅裘、躡僧鞋」披服三教的穿戴來突顯函三逸史的身分。

（三）三教會宗

至於杜文煥會宗三教的思想，他主要是以「道」來統合一切分殊，他相信若能究終極之道一，則能函融一切。他說：

夫道者，一元至理，萬事通途。剖之則有三有九，會歸則惟精惟一。蓋不一則雜矣，不精則駁矣，惟駁與雜，俱非道極。雖然原道之極，一尚無之，又何三何九之有哉？噫，我知之矣。⁷⁵

又說：

夫道，本非三也，闡教者三之；教，本非一也，原道者一之。教固不同，道匪異也。故原道者之不得不一，亦猶闡教者之不得不三也。三之、一之，存乎人焉而已。⁷⁶

⁷² [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈函三逸史傳〉，頁19b-20a。

⁷³ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷5，〈披服三教自述〉，頁12a。

⁷⁴ [清]張廷玉等撰，鄭天挺點校，《明史》，卷285，〈列傳第一百七十三·文苑一·顧德輝〉，頁7325-7326。

⁷⁵ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷1，〈原道樞〉，頁1b。

⁷⁶ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷1，〈原道樞〉，頁2a。

杜文煥雖然同尊三教，對於各教之闡教者也十分禮敬，但他自己顯然以「原道者」的身分來會宗三教，此也隱涵他認為自己具有更深刻把握本源之道的能力，具有超越各教派宗主之意。杜文煥認為三教只是一切教化（或宗教）的代表，不必固執於「三」這個數字，各教又能歧出更多流派，如儒之三經九流、道之三品五等、釋之三乘四果等，故謂：「若縷分而細剖之，則十百未足也。」⁷⁷因此，杜文煥雖倡言會宗三教，實則相信所有不同教化系統，最終都可被涵攝於道一之中。

人憑什麼可以洞悉三教本原、把握終極道一？杜文煥相信關鍵就在心。他說：

夫為儒、為道、為釋，總不離乎一心，而成聖、成仙、成佛，亦豈乎二道？⁷⁸

杜文煥說眾人同有此身心、同有此性命，此即會通三教之關鍵。三教教法雖有不同，如儒稱正心、盡性、知命；道言修心、煉性、理命；釋曰明心、見性、證命，但三教工夫均以身心性命為主，則無異，故他認為三教是「同出異名，殊轍共歸」。⁷⁹杜文煥當然明瞭三教的差異及其互相批評的論點，例如，三教信徒在外型與服飾上有明顯不同，儒家經常以三綱五倫來批判二氏之出家棄倫，或二氏在修道終極觀的表述上也有差異。然而，對於這種種三教自異而互異的說法，他都認為只是行跡之不同而已。簡言之，杜文煥傾向於合同而非辨異，他忽略相同或相近字詞在不同宗教系統內的意義差異，取「身心性命」做為會宗三教之樞紐，並說：「若究其源流，歸其根蒂，原本身心，遞流性命，夫曷常不同耶？」⁸⁰

事實上，類似的看法在晚明相當普遍，例如，《性命圭旨》便以「性命」為根源來融合三教工夫修為，提出「教雖分三，其道一也」。⁸¹周汝登（1547-1629）

⁷⁷ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷1，〈原道樞〉，頁2a-b。

⁷⁸ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈三教論〉，頁2a。

⁷⁹ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈三教論〉，頁2b。

⁸⁰ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈三教論〉，頁3a。

⁸¹ 傅鳳英注譯，《新譯性命圭旨》（臺北：三民書局，2005），〈元集·大道說〉，頁8。

也說儒、釋二教雖不同，但「心性之根宗無二」。⁸²吳孟謙研究「身心性命」一詞在晚明的流形及其與三教融合的關係，指出該詞在萬曆年間才廣泛流行，且與陽明學中的某種解脫意識及其對二氏的開放態度有密切關係，當時不少士人嚮往的安身立命智慧，正是剝落社會、文化、制度等現實環境，赤裸裸地面對生命，尋求生命之終極安頓。⁸³而荒木見悟也說晚明之三教一致，主要是欲超越三教、探究三教成立之前更根本的源頭。⁸⁴這些有關晚明三教論述的研究，讓我們更清楚看見杜文煥會宗三教的主張，雖看似奇特，實相當契合晚明學術與宗教思潮。

杜文煥在〈三教源流述〉一文中，更創造了三位代表三教立場的人物：玄玄道士、如如釋子、止止儒生，透過他們的論辯來表述三教之教旨與差異。由於三人都只能「自是其所是」，無法說服對方，最後請函三逸史來解惑。函三逸史回應的方式是舉古典與今賢之語，來說明三教同出、同明、同道。他說道：

吾嘗讀內典玄經有云，太昊即應聲大士，孔子即儒童菩薩，摩訶迦葉即太上老子，又云孔子為太極上真公，顏子為三天司直，此言三教之所以同出也。又嘗讀《北史》有云，李士謙善談玄理，有客問三教優劣，士謙曰：「佛日也，道月也，儒星也，此言三教之所以同明也。」吾又問諸博通之士曰：「仙釋可通於儒乎？」曰：「可。」曰：「惡乎可？」曰：「儒者立教要歸於盡心知性耳，道家脩心鍊性者也，釋氏明心見性者也。法門雖殊，會歸則一，安在其不可同也？」此言三教之所以同道也。⁸⁵

如此解釋當然牽強附會，對於文獻的理解，並未加反思批判，也未讀出文字

⁸² [明]周汝登，《東越證學錄》（臺北：文海出版社，1970），卷7，〈佛法正輪序〉，頁575。

⁸³ 吳孟謙，〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》，44：2（2014），頁215-253。

⁸⁴ 荒木見悟著，廖肇亨譯，〈鄧豁渠的出現及其背景〉，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版公司，2006），頁189-214。杜文煥對於忠孝的重視，與鄧豁渠之捨離家庭、鄉里、友人而銳進求道，並不相同，但兩人相信心能把握終極道原的信念，頗相近。

⁸⁵ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈三教源流述〉，頁9a。

中原有的判教意味，而僅以泛泛之「同出、同明、同道」來合同三教。然而，儘管身為讀者的我們不滿意這樣的答案，但文中玄玄道士、如如釋子、止止儒生三人對此却都同感莫逆於心，滿意地退場。⁸⁶由此及《三教會宗》全書看來，我們可以說，杜文煥會宗三教的理論談不上精到深刻，有許多個人的附會和聯想，但是他清楚表達自己的看法，且訴諸神蹟異夢與神靈啓示，來宣示自己的信念及教主的身分，並藉此保證教義的可信度；他也能夠興建道場，吸引一定的信眾。

杜文煥除了在異夢中親自領受三聖的開示外，他在三教中也各有師承，他交代自己三教思想來源及老師如下：

一曰止善之道。止善修身也，止修妙合，體用皆如此。此吾鏡源先生之教也，治世之大道。

二曰體真之道。道真復命也，體復極致，形神俱妙。此吾一炁真人之教也，出世之大道。

三曰觀空之道。觀空證性也，觀證圓滿，法空不二。此吾烏思大師之教也，世出世之大道也。大哉三教備於是矣。⁸⁷

以下先簡介杜文煥道、釋二教的師承，下一節再專論儒教方面的傳授。據杜文煥自述，他從一炁真人主要學習《心印經》、《胎息經》，及《入藥境》。⁸⁸一炁真人傳授他「吸炁錄精，煉氣化為」的體真口訣，以求復歸天命的內丹學。⁸⁹後來杜文煥又將吸氣法擴充為三種修練法門，分別為：（1）積真精以累真氣、（2）煉真氣以合真神、（3）化真神以復天命。⁹⁰至於誰是一炁真人？杜文煥有如下的描述：

真人不知何許產，聽其言，類江右人。觀其貌，古秀而多文。髮稍如鶴而顏才如童子，眾稱二百歲。能為詩，善草書，俱有飛揚之勢。凡有餽者一無所受，而揮金如土，莫知所自來，逮神於黃白之術者。常攜家數

⁸⁶ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈三教源流述〉，頁9b。

⁸⁷ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷1，〈原道樞第一〉，頁1b-2a。

⁸⁸ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷1，〈體真樞第三〉，頁6b-7a。

⁸⁹ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷1，〈詮教樞第五〉，頁17a。

⁹⁰ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷1，〈體真樞第三〉，頁7b。

十人及行李甚重，往來大江南北，數更姓名，人不能測。戊申春，為陳、許二兵憲邀致五原，文煥得拜杖下。真人憐余誠懇，乃受此道焉。且許丹成則分我一粒以併證隆砂八百之數，而不知果得如願否。⁹¹

這位一炁真人顯然是個異人，不僅年紀容貌非凡，能詩、善草書、通鍊金術，而且精於內丹之學。杜文煥是萬曆三十六年（1608）在五原與他相識，並拜入其門下。一炁真人顯然相信龍沙讖，答應在煉丹有成之後，將分一粒子杜文煥，共證「隆砂八百之數」。龍沙讖的預言與忠孝淨明道有關，是以許遜飛昇後1240年為期，預言世界將大亂，屆時將有八百地仙來平息亂事。根據張藝曦研究，晚明龍沙讖預言流行，因為預言的時間剛好落在明中晚期，故當時有許多附會龍沙讖應驗的傳聞，連王守仁（陽明，1472-1529）平宸濠亂（1519）之事都曾被認為是應驗許真君斬蛟的預言。而且因預言中有「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」之說，⁹²故江西南昌更是龍沙讖流行之地。⁹³杜文煥沒有告訴我們一炁真人是誰，只說從聲音辨識其為江右人，不過清代《陝西通志》則指出一炁真人即彭幼朔：

一炁字幼朔，號海侗子，不知何許人，貌甚古，數更姓名，人不能測。萬曆四十六年春，副使陳性學、許汝魁，鎮將杜文煥，敦請邀致，授以服氣煉神，存真知命之道，云能脩此則可徵隆砂八百之數。每於指光中見未來事，後一旦飄然去。⁹⁴

這條史料在年代方面與杜文煥所言差了十年，方志畢竟是二手史料，因此我們根據杜文煥所言，仍將他與一炁真人相遇時間訂在萬曆三十六年春天，而且

⁹¹ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷1，〈詮教樞第五〉，頁17b。

⁹² [晉]施岑編，《西山許真君八十五化錄》（臺北：新文豐出版公司，1985），卷上，〈小蛇化〉，頁663。

⁹³ 張藝曦，〈飛昇出世的期待：明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》，32：1（2011），頁1-56。另外，黃周星記載康熙年間陸芳辰曾請乩仙，叩問八百地仙姓名，得七百九十八字，據稱即七百九十八位地仙之名，又稱另有王、趙兩君已登仙籍，故不編入。後黃周星以此七百餘字做成〈龍沙八百地仙姓名歌〉一文。見[清]黃周星，《夏為堂別集》（上海：上海古籍出版社，2010），〈龍沙八百地仙姓名歌〉，頁126-127。

⁹⁴ [清]劉於義修，[清]沈青崖纂，[雍正]《陝西通志》（南京：鳳凰出版社，2011），卷65，〈人物十一·釋道·一炁〉，頁429。

文中所言陳性學逝於萬曆四十一年（1613），更可確定方志所紀年代有誤。不過，方志資料進一步告訴我們「陳、許二兵憲」即陳性學（1546-1613）、⁹⁵許汝魁（1586年進士）⁹⁶。至於彭幼朔，本名彭齡，是活躍於萬曆年間的術士，其傳記頗多奇異事迹，如壽數百歲、醫術神奇、能鍊金術、有一妾屢世（轉世多次）服侍他、化去後傳已尸解為仙等。⁹⁷張藝曦指出，彭幼朔不僅預測龍沙讖應讖的時日，且常以名列仙籍來吸引士人和信徒，楊漣（1572-1625）、錢謙益（1582-1664）、支如玉（1600年舉人）等均與之往來。⁹⁸李鼎（1588年舉人）是另一位跟隨彭幼朔學仙、相信龍沙讖的文人，李鼎是李材（1529-1607）的同族、鄒德泳（1586年進士）的門生，⁹⁹他和杜文煥一樣在認識「異人」彭幼朔後由儒轉道，並熱切相信龍沙讖。¹⁰⁰

晚明龍沙讖預言也常與扶鸞、乩仙等活動有關，又有飛昇登仙的傳說，這類活動與信仰也是杜文煥常有的經驗，相關記載瀰漫在他的書中。上述杜

⁹⁵ 陳性學，字所養，號還沖，浙江諸暨人，曾任陝西左布政使，榆林東部兵備兼按察司副使。其傳見〈通奉大夫陝西等處承宣布政使司左布政使整飭榆林東路兵備兼按察司副使還沖陳公傳〉，收入〔清〕陳志棫等修，《宅埠陳氏宗譜》，（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，2000），頁 585-587。

⁹⁶ 許汝魁，字貞甫，江西湖口人，萬曆丙戌（十四年，1586）進士，授常山令，約萬曆三十二年遷榆林兵備，在榆林頗有戰功。其傳見〔清〕殷禮等修，〔清〕周謨等纂，〔同治〕《湖口縣志》（南京：江蘇古籍出版社，1996），卷 8 上，〈人物志·名臣·明·許汝魁〉，頁 452-454。另見〔明〕黃體仁，《四然齋藏稿》（臺南：莊嚴文化出版公司，1997），卷 1，〈許侯德政碑記〉，頁 567-569。

⁹⁷ 〔明〕范鳳翼，《范勛卿詩集》（北京：北京出版社，2000），卷 18，〈書李海嶽憶周姬詩附述併引〉，頁 235-236。〔清〕錢謙益，《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，2010），卷 4，〈續彭仙翁登高詩〉，頁 215；〔清〕錢謙益撰集，許逸民、林淑敏點校，《列朝詩集·閏集第三》（北京：中華書局，2007），〈彭仙翁幼朔〉，頁 6380-6382。

⁹⁸ 〔清〕錢謙益撰集，許逸民、林淑敏點校，《列朝詩集小傳·閏集第三》，〈彭仙翁幼朔〉，頁 6380-6382；〈九日登高有感寄懷虞山錢太史〉，頁 6382。亦見張藝曦，〈飛昇出世的期待：明中晚期士人與龍沙讖〉，頁 1-57。

⁹⁹ 李鼎世居新建之禹港，與豐城李材家是遠房親族。見〔明〕李鼎，《李長卿集》（臺北：傅斯年圖書館藏，明萬曆四十年豫章李氏家刊本），卷 12，〈明故特進榮祿大夫柱國守備南京掌南京中軍都督府事豐城侯紹東李公行狀〉，頁 10b。鄒德泳為其座師，見〔明〕李鼎，《李長卿集》，卷 14，〈鄒師母彭孺人誄〉，頁 11b。

¹⁰⁰ 〔明〕李鼎，《李長卿集》，卷 10，〈與張林宗書〉，頁 13b-15a。張藝曦，〈飛昇出世的期待：明中晚期士人與龍沙讖〉，頁 1-57。

文煥在〈五岳遊仙述〉文中記載自己於夢中見乘黃鶴之仙人，與之共同仙遊五岳的經過。¹⁰¹五岳在道教信仰中是群仙修真之神仙靈地，其中各有尊神，掌管自然人物。杜文煥深慕五岳之遊仙，曾興建五岳園，¹⁰²作〈五嶽誌詠〉，¹⁰³又擁有「五岳真形圖」。據李遠國研究，「五岳真形圖」是道教入山修道者必備之符圖，它象徵五岳山川的生靈仙真，能接引修道者與神靈交通。¹⁰⁴而龍沙讖預言也有「五陵之內出地仙」、五陵為教主之說，¹⁰⁵其中五陵又有五岳之說，此都顯明杜文煥與道教修練及龍沙讖信仰的關係。

另外，杜文煥也相信萬表死後成仙之事，他轉引屠隆的《鴻苞》曰：

皇明都督同知萬表，字民望，別號鹿園居士。雖歷將壇，留心禪悅，退居一室，翛然幽寂，不異叢林。晚年解印，隱武林西溪，與羅洪先、唐順之為友，以自然闇黎為師，朝夕造膝密語，人無得聞者。後無疾而化，有人往往於金陵富春山中見之。我明士大夫學道而有證悟者，以居士為首座。¹⁰⁶

晚明這類有關士人得道成仙不死的傳說不少，王陽明、羅洪先(1504-1564)均有成仙不死的傳說，此又與當時士人求道修練的風氣密切相關。¹⁰⁷徐兆安研究十六世紀士人的經世功業、文辭習氣與道教經驗，特別留意晚明士人對於英雄與神仙的追求，指出當時士人雖致力經世功業之追求，但也有超脫的

¹⁰¹ 杜文煥文中之五岳即五嶽，西登太華、南上朱陵、中眺嵩丘、東陟岱宗、北遊恒山。見〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷8，〈五岳遊仙述〉，頁13a-b。

¹⁰² 五岳園的建築規制如下：東方築土以象東山，建有五嶽草堂；南方有岫嶺洞，象衡山；西有蓮花庵，三峰縹緲，象華岳；草堂前鑿石為池曰天中館，象嵩山，東北迤西有蓮玄閣、太乙樓，二翼八山吞吐迴合，象恆山。見〔明〕焦竑，《焦氏澹園續集》，卷4，〈五岳園記〉，頁599-600。

¹⁰³ 〔明〕趙南星，《趙忠毅公詩文集》（北京：北京出版社，2000），卷8，〈五嶽誌詠序〉，頁181-182。

¹⁰⁴ 李遠國，〈道教五嶽崇拜〉，網址：
<http://www.ctcwri.idv.tw/INDEXA3/A302/A3003/A3-03014.htm>。檢索日期：2012.12.6。

¹⁰⁵ 〔明〕王士性著，呂景琳校，《廣志繹》（北京：中華書局，1981），卷4，〈江南諸省〉，頁83。

¹⁰⁶ 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，卷4，〈私淑俎〉，頁14a-b。〔明〕屠隆，《鴻苞》，卷28，〈鹿園居士〉，頁540-541。

¹⁰⁷ 〔明〕屠隆，《鴻苞》，卷31，〈王威寧〉，頁615。

意識，「神仙」所代表的超脫往往是士人最終的理想歸宿。所謂「英雄回首即神仙」、「英雄起手，神仙結局」都是描述這種心態。¹⁰⁸杜文煥不僅提供我們一個有關這種心態的鮮明個案，讓我們看見他如何致力於英雄功業與得道成仙的雙重追求，而他與屠隆、袁宏道、黃輝（1555-1612）等熱衷修道的江南士人也確有交往。¹⁰⁹

若再回到龍沙讖斬蛟的預言，斬蛟的預言除了可以聯想到道教內丹修練外，更與除寇平亂、開創新局有關，也因此宸濠和豐臣秀吉（1537-1598）會被聯想為作亂之蛟，王陽明的武功成就會被視為應讖事蹟。杜文煥一生在邊疆戰場上殺敵平寇，他的功績與龍沙讖斬蛟的預言相扣合，是很容易想像的。馮時可（1571年進士）在〈太霞洞集叙〉中也表達了這種聯想：「嘗考旌陽太史真班最重，而盪妖縛蛟事，比於人世戰功，尤為勞烈，豈鬱簫天宮亦有麟閣，非度世勳滿不得書名耶？」¹¹⁰顯然把人世間平亂戰功與靈界盪妖縛蛟之事相提並論。

杜文煥在佛教方面師承烏思大師，主要受《波羅蜜多經》，應屬於藏傳佛教系統。杜文煥說道：

烏思大師之教，以離相觀空為因，以即空證性為果，今直以觀空為名者標其因也。大師自西竺來，自言常受菩薩戒於烏思藏，其貌修長而清癯，一經之外更無長物，常隨眾二人，皆類有道者。欲往清涼山尋文殊遺跡，主於城西之西方境，誦經持咒晝夜不輟。不受布施，不行乞化，惟日中一食而已。常為煥摩頂受記，傳以持咒觀空之空，更命持三齋為月之初、八、十五，晦日戒諸妄殺邪淫，云行此可得生天之果，能進而至於因空證性，可直證西方果位。¹¹¹

¹⁰⁸ 徐兆安，〈英雄與神仙：十六世紀中國士人的經世功業、文辭習氣與道教經驗〉（新竹：國立清華大學歷史學研究所碩士論文，2009）。

¹⁰⁹ 公安三袁的佛教修行葡萄社是晚明居士禪修的社團，黃輝是其中的重要成員，屠隆為曇陽子信徒，他與王世貞在文壇與宗教領域的關係，見徐兆安，〈十六世紀文壇中的宗教修養：屠隆與王世貞的來往（1577-1590）〉，《漢學研究》，30：1（2012），頁 205-238。

¹¹⁰ [明]馮時可，〈太霞洞集叙〉，收入[明]杜文煥，《太霞洞集》，卷首，頁 4a-b。

¹¹¹ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷 1，〈詮教樞第五〉，頁 17b-18a。

「烏斯藏」是元明時期對西藏之稱，這位烏思大師來自印度，在西藏地區受菩薩戒，他帶著二位隨眾，欲往山西五臺山尋文殊菩薩之遺跡。元、明時期西藏僧侶往來中國頻繁，¹¹²五臺山更是佛教朝聖聖地。這位佛教大師顯然與一炁真人攜帶數十家眷、揮金如土的作風極不同，他日僅一食，不受布施，晝夜誦經持咒。他傳授杜文煥《般若心經》觀空證性之旨，及持咒齋戒之法；杜文煥在會教菴中每月有三齋之集，應即得自烏思大師之教。《三教會宗》關於佛教教義的說明，也主要根據《心經》，修練法門則分頓漸與粗細。粗修之法有二：離相觀空之法、即空證性之法；細修之法有六：觀身空、觀相空、觀心空、觀性空、觀法空、觀空空。¹¹³此應是杜文煥從佛教修練法門所學習的重點。杜文煥交友的僧人亦不少，包括月川法師、秋潭禪師、鏡亭上人、憨山德清（1546-1623），從〈福慧菴贊為從伯檀林居士〉與〈延壽寺碑〉等則可知其家人信奉佛教的情形。¹¹⁴

至於儒教方面，杜文煥說他師承鏡源先生的止善修身之學，鏡源先生是誰？其學內容為何？則是下一節討論的重點。

二、隆砂子涂宗濬

杜文煥在儒學方面，主要師承鏡源先生，鏡源先生即涂宗濬。涂宗濬是江西南昌人，曾先後巡按廣西、河南、山西、順天，後擢大理寺丞，萬曆三十四年（1606）升都察院僉都御史，巡撫延綏。直到萬曆四十三年（1615）養疴歸里前，涂宗濬都為北邊封疆大吏，官至兵部尚書右副都御史，約卒於天啓元年。涂宗濬不僅在維護明朝與蒙古雙方和平和互市上有貢獻，¹¹⁵他更篤

¹¹² [清]張廷玉等撰，鄭天挺點校，《明史》，卷331，〈列傳第二百十九·西域三〉，頁8571-8582。

¹¹³ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷1，〈觀空樞第四〉，頁12b-16a。

¹¹⁴ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷8，〈福慧菴贊為從伯檀林居士〉、〈答月川法師書〉、〈與秋潭禪師書〉、〈延壽寺碑〉，頁1b-2a、3a-5a、13b-15b。

¹¹⁵ 涂宗濬在各地的政績及戰功，見[清]江召棠修，[清]魏元曠等纂，[光緒]《南昌縣志》（北京：北京圖書館出版社，2007），卷32，〈人物志三·明·涂宗濬〉，頁239-243。[清]徐開任，《明名臣言行錄》（臺北：明文書局，1991），

志儒學，也是重要的講學領袖。據其自述，他十餘歲即接觸性理之學，先從陽明良知學入手，後才轉師李材（1529-1607）止脩之學。¹¹⁶至於講學方面，劉勇指出涂宗濬先後在慈谿、蘄水、江陵、黃岡諸縣任職期間，均提倡講學不遺餘力，重要門人有蘇惟霖（1598年進士）、尤大治（1588年舉人）、吳士瑞（1592年進士）、王同謙（1601年進士）、曹光德（1601年進士）等。¹¹⁷他在延綏的講學，除了刊行《聖學源流》，更有修學宮、創書院、建文塔、置學田等系列政績，並與榆林士人講學論文。¹¹⁸另外，涂宗濬也支持馮從吾（1556-1627）在關中書院的講學。涂、馮兩人早年曾在北京共同講學，後來仍保有書信論學的往來，萬曆三十七年（1609）關中書院修建時，當時巡撫延綏的涂宗濬也給予金錢上的資助。¹¹⁹劉勇也指出，李材、涂宗濬的講學活動是當時全國性講學網絡的一部分，涂宗濬與萬曆中後期的重要講學領袖余懋衡（1561-1629）、馮從吾、鄒元標（1551-1624）均有往來。¹²⁰

雖然杜文煥師承涂宗濬，但兩人對於三教關係的看法並不同。涂宗濬比較堅守儒學立場，力排佛教，我們從他巡撫河南時的講學語錄《隆砂子證學

卷 75，〈尚書涂恭襄公宗濬〉，頁 11-19。

¹¹⁶ 涂宗濬十二歲喪父，十五歲以後專讀性理諸書，多至通夕不寐，四、五年間似覺有見。其學思歷程，詳見下文。涂宗濬跟隨李材的時間可能很短，李材之子李穎所撰〈李見羅先生行略〉記道：「如鏡源涂公宗濬，受學方五日，遂竟為海宇宗盟。」見〔明〕李穎，〈李見羅先生行畧〉，收入國家圖書館編，《中華歷史人物別傳集》，第 22 冊（北京：線裝書局，2003），頁 244。

¹¹⁷ 劉勇，〈晚明士人的講學活動與學派建構：以李材（1529-1607）為中心的研究〉（香港：中文大學歷史學系博士論文，2008），頁 329-335。〔光緒〕《南昌縣志》記其門人包括章正岳、羅汝元、劉聰、龔大欽、龔一振、易應昌、李又謙、蔡贊、杜希登、艾嘉徵、王時熙、涂宗濬、饒先春、陳應元、魏光國等凡數十人。見〔光緒〕《南昌縣志》，卷 32，〈人物志三·明·涂宗濬〉，頁 242。

¹¹⁸ 涂宗濬巡撫延綏時期，刊《聖學源流》、修學宮等記錄，見〔清〕李熙齡纂修，〔道光〕《榆林府志》（臺北：臺灣學生書局，1968），卷 26，〈名宦志·榆林·明·涂宗濬〉，頁 868。涂宗濬於萬曆三十五年改創興文書院，群學之子弟而教之，每月會文三次，會講二次。見〔明〕鄭汝璧纂修，榆林縣地方志辦公室整理，《延綏鎮志》，卷 4，〈書院·興文書院〉，頁 295。亦見劉勇，〈晚明士人的講學活動與學派建構：以李材（1529-1607）為中心的研究〉，頁 334。

¹¹⁹ 〔明〕馮從吾，《少墟集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 15，〈關中書院記〉，頁 1b、5a。

¹²⁰ 劉勇，〈晚明士人的講學活動與學派建構：以李材（1529-1607）為中心的研究〉，頁 341。

記》可清楚看出，¹²¹他的學說以「知止」為宗旨、以修身為入學之本，基本上源於李材對《大學》的解讀。有別於陽明學者以「明德」為良知心體，講究明明德的致良知工夫，李材和涂宗濬都更重視「止於至善」。至於以修身為本，則是根據《大學》本末之說，以身為家、國、天下之本；以誠、正、脩、齊為治平之始，強調人應稟孝弟慈之道德情感，去行齊家治國之事業。¹²²

涂宗濬基本上接受李材強調本性至善、批評「無善無惡」之說。他對《大學》三綱目的解讀，也以「至善」指性體，以「明德」、「親民」為性體之表現，他說：

聖人之學，性學也，故大學之道在明明德、在親民，必在止於至善焉。至善者，性體也。明德、親民皆至善中物，而至善者，明德親民之真體也。大學之道，止至善焉，盡之矣。大學之道既在止於至善，故入道者必先於知止。知止者，知至善之所在而止之，知所止矣。¹²³

所謂「知止」，意指知道自己至善本性之所在，且能由工夫達到歸止於至善性體之境界。因此，「知止」既是工夫之入門，也是工夫的究竟。¹²⁴涂宗濬又說：

其實只一止字便可了得，何取更著脩字？蓋緣經世之學，錯綜於人倫事物之交，牽掣於聲色貨利之取，無奈漏洩者多也。又入門之方固是止，造道之極亦是止，故不但歸本是止，即從事於格致誠正，其旨意之歸亦只是一止而已。¹²⁵

¹²¹ [明]蕭良幹，〈隆砂證學記後序〉，收入[明]涂宗濬，《隆砂證學記》（日本：內閣文庫藏，明萬曆三十二年刊本），卷5，頁2b。

¹²² 關於此的討論散見涂宗濬之語錄，此處僅舉一例。涂宗濬曰：「我修此孝弟慈之身以齊家，則家齊；修此孝弟慈之身以治國，則國治；修此孝弟慈之身以平天下，則天下平。」見[明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷2，頁8b。另外，為矯正王門末流之弊，晚明有強調性善、性宗的思潮，包括東林學者、李材、涂宗濬等人均可視為這波思潮的代表。參見侯潔之，〈晚明王學宗性思想的發展與理學意義：以劉師泉、王塘南、李見羅、楊晉菴為中心的探討〉（臺北：國立臺灣師範大學中國文學系研究所博士論文，2010）。

¹²³ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷2，〈大學古義述〉，頁1a。涂宗濬又說：「後世明明德而不止於至善，却有釋氏之空虛；親民而不止於至善，却有功利之夾雜。」見[明]涂宗濬，《陽和語錄》（南昌：江西省圖書館藏，明萬曆二十七年[1599]刻本），卷1，頁2a。此資料蒙劉勇提供，特此致謝。

¹²⁴ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷1，頁3a。

¹²⁵ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷5，〈奉見羅李老師〉，頁23b-24a。

「止」既是初學入門之方，又是造道之極；既是工夫歸本處，亦可指格物、致知、誠意、正心、艮背、精一、慎獨各階段、各類型的工夫。¹²⁶涂宗濬又說「知止」可以平息意根浮動與心思之妄想，工夫層層進深，則能漸入於定、靜、安、慮，最終達到「萬感萬應，顯微動靜渾然至善」之境。¹²⁷

涂宗濬重視「知止」，曾對李材「止為主意，脩為功夫」之說感到懷疑，他認為李材的說法將兩者分得太開。不過，後來他讀到李材也說「其實只一止字便可了得，何取更著脩字」後，終於釋疑。¹²⁸但值得注意的是，涂宗濬在另一處則強調不能一味說「止即是脩，真脩只是止」，還需有格、致、誠、正的工夫，才能逐漸養到「止」的境界。¹²⁹從幾處文字，我們隱約可以讀出涂宗濬試圖對李材學說作出補正，¹³⁰不過基本上仍不離師教範圍。¹³¹

李材對於程朱、陸王均有批評，希望在兩派間建立自己的為學宗旨，並避免兩派的缺失。涂宗濬繼承這樣的精神，他既批評陽明學者「說虛說靈說圓說妙，如對塔說相輪」，¹³²也批評朱子學不契聖人直透性宗之教，茫然格物難免支離之病。¹³³他自己則一面強調知止乃直透性宗之工夫，另一面又比陽明學更強調實際脩身與外在規範的重要。例如，在回答某人「今一入門便要

¹²⁶ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷2，〈大學古義述〉，頁3a、6b-7a。

¹²⁷ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷2，〈大學古義述〉，頁1b。

¹²⁸ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷5，〈奉見羅李老師〉，頁23b-24a。

¹²⁹ 某人問：「李見羅先生說《大學》全在知止，格致誠正不過就其中點照提撕，使之常歸於止耳。今如子之言，則是止的功夫全在格致誠正，微覺不同，如何？」涂宗濬的回答也很明確強調格致誠正工夫的重要，並說：「須用格致誠正功夫，漸漸養成止處，方得自然。」見[明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷2，〈大學古義述〉，頁15b-16a。類似之說，亦見[明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷1，頁2b。

¹³⁰ 例見[明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷6，〈答洪懋仁諱啓鴻〉，頁13a-b。

¹³¹ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷5，〈奉見羅先生〉，頁8a-9a。劉勇指出較之李材止脩雙揭的說法，涂宗濬更傾向於「知止」。李材曾質疑涂宗濬，涂也去信釋疑。詳見劉勇，〈晚明士人的講學活動與學派建構：以李材（1529-1607）為中心的研究〉，頁325-329。涂宗濬也強調知止即脩身：「修身為本即知止」、「修身為本與知止，只是一句」。

¹³² [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷4，〈大學總論〉，頁5b。

¹³³ 涂宗濬言：「若不先知止，而茫茫格物致知，則天地之間，物無盡，理無盡，何處下手？」他也批評宋儒將居敬窮理分作兩事、兩時，不契聖人直透本性之教。見[明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷2，〈大學古義述〉，頁6a；卷4，〈大學總論〉，頁6b-7a。

知止，何時讀書窮理？」之問時，涂宗濬會強調讀書的重要，以及讀書的真正目的，¹³⁴又說「若已入知止法門，不廢博學多聞，開發培養，印正此學，方得不差」。¹³⁵雖然他的工夫論在直透性體、不拘形式、動靜一如、體用一原等，均與陽明致良知工夫相近，但他也更明確要求外在的規矩與準則：

大學雖教人明明德、親民、止至善，若不把箇止至善的樣子做箇準則，終亦不能止於至善。所以鋪設許多聖人在此，要見明明德、親民者，必與堯、舜、湯、文等比對得過，纔叫止於至善。不到此地，謂之止於至善，未也。¹³⁶

換言之，聖人具體的行為典範對於學問之判準是重要的。只是涂宗濬也說「以聖人為師要看得活」，不是要人仿效其行事，而是學習聖人如何盡己之性、如何盡事親之道等大原則。¹³⁷這些說法主要都是欲救正王學末流「日騁虛譚茫無實際」之學風。¹³⁸

涂宗濬也承襲李材講「孔曾之傳」，¹³⁹又說孔子立教有仁、聖兩宗，分別以《孝經》和《大學》為代表，他說：

孔子授曾子，《孝經》在前，《大學》在後。孔子立教原有仁、聖兩宗。仁則人人當學；聖則未必人人能至也。既為仁人，亦可以至於聖人；既為聖人，未有不仁者也。孔子曰：「何事於仁，必也聖乎。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」狀仁之體，莫切於此。孔子未嘗言聖是，唯孟子言：「大而化之之謂聖。」即此二言觀之，仁與聖必有分

¹³⁴ 涂宗濬言：「聖人教人知止，若不要人讀書窮理，則是異端偏枯之學。如何能止於至善？只是聖人讀得與人不同，所謂物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。讀得來只是要知止，只是要培養我的本原，不是要誇多鬬靡。」見〔明〕涂宗濬，《隆砂證學記》，卷2，〈大學古義述〉，頁10b-11a。

¹³⁵ 〔明〕涂宗濬，《隆砂證學記》，卷4，〈大學總論〉，頁13a。

¹³⁶ 〔明〕涂宗濬，《隆砂證學記》，卷2，〈大學古義述〉，頁10b。

¹³⁷ 〔明〕涂宗濬，《陽和語錄》，卷2，頁14a。

¹³⁸ 涂宗濬言：「輓近日騁虛譚，茫無實際，視孔曾家法相去何啻天淵，未有日用倫常，一切駕漏，而聖神閭域可以躡躋者也。」見〔明〕涂宗濬，《隆砂證學記》，卷5，〈與汪萃甫諱之渙〉，頁11a。

¹³⁹ 李材早年體悟知本之宗旨，告訴父親李遂，父親躍然起曰：「此真孔曾心旨，惜前儒見不及此。」並要他不要輕易向人吐露。時人亦稱李材之學乃孔曾嫡傳。事見李頴，《李見羅先生行略》，收入《中華歷史人物別傳集》，冊22，頁244。

矣。曾子最孝，故與言《孝經》先要學仁，至於唯一貫之後，可與言聖矣，故以《大學》傳之。¹⁴⁰

涂宗濬以「仁」為人人當學、可學的目標，以「聖」為極高境界，未必人人可至。《孝經》教人學仁，主要因孝弟乃為仁之本。涂宗濬和許多晚明學者一樣，都以孝弟為至善本性的內涵，強調仁孝一理、為仁先要孝弟，他說：「蓋孝弟與仁不可分說也。聖門之學，只是求仁，求仁只是孝弟，這箇方叫做學。」¹⁴¹《大學》則是儒學之聖經，傳授知止宗旨。涂宗濬認為《大學》宗旨最細密、嚴整而圓神，「包羅宇宙，統一聖真，無論諸子百家，不能闡其奧窔，即二氏玄妙，舉不能出其範圍」，是孔子知命之後的垂世之筆，他也相信書中蘊藏「一切聖聖相傳宗要」，指引人藉此而直接洙泗嫡傳。¹⁴²

涂宗濬堅守儒學、力闢佛教的立場十分明確，他承繼李材嚴辨宗旨的作法，在毫釐之間辨析儒釋之異。¹⁴³他說儒釋最主要的區別可歸為「有無」二字，即「吾儒宗旨處處歸實，釋氏宗旨處處歸空。處處歸實須用得許多積累功夫，處處歸空一悟本性便都無事事矣。」¹⁴⁴他也說釋氏是「專提未發之旨」，離却倫物以求空，故愈玄愈妙。相對的，他心目中的儒家正學則是要能兼顧未發性體與已發之一切意念言行，既能直透性宗，又能不離日用倫常：

聖人執中止善，歸根復命，全在未發，全在性體，然又不離倫常日用，隨時隨處，事事物物，發皆中節。¹⁴⁵

另外，涂宗濬也強調儒學可以了究生死：

吾儒未嘗不以了生死為大，但聖賢不輕言，俗儒不能察耳。何也？釋氏見性，則可超生死，吾儒盡性，正是超生死。生死者，氣也，非性

¹⁴⁰ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷6，頁5b-6a。

¹⁴¹ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷3，頁2b。

¹⁴² [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷4，〈大學總論〉，頁17a-b；卷5，〈奉見羅先生〉，頁8b。

¹⁴³ 涂宗濬言：「蓋學問所辨在宗旨，毫釐千里，於此焉分。此地分別不清，執持不定，未免或出或入，枉費精神，不容不力辨之。」至於辨明的內容，除了說明其「知止」的要義外，也包括儒學的生死觀和修養論等。見[明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷4，〈大學總論〉，頁9b-11a。

¹⁴⁴ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷5，〈答楊司理諱正芳〉，頁7b。

¹⁴⁵ [明]涂宗濬，《隆砂證學錄》，卷6，〈示舉兒〉，頁6b。

也。性也者，命也，不因生而生，不因死而死，原與太虛同體，故與太虛同壽。儒學入門即知止，知止即知性，知性而盡性，達天德矣，超而上之矣。是則自始學入門，即是了生死的根。因到得止時，便是超生死的結果。率性之為道，聞道者知性也。性一也，不可二也，不二所以立命也。如此，則塞乎天地之間皆我矣，何生死之有哉？¹⁴⁶

涂宗濬相信人的形體會隨著死亡而消散，但人性卻是與太虛同體，不會因生死而有變化。「知止」既是盡性的工夫，其最終的目標就是超越生死，與太虛同壽。又說：「人言佛壽長，不知天之壽更長。人能知止，則太虛即我，我即太虛，方且與天同壽，佛何足言？」¹⁴⁷「學非為當時稱名，後世有述，原為一己了性命死生。」¹⁴⁸這種追求超越生死且與佛教一較短長的態度，都讓涂宗濬的學問帶有某種宗教性的意涵。

有時涂宗濬也會用類似道教修養工夫的字眼來描述「知止」工夫，例如，他說：「學問到誠意一關最難，毋自欺三字，方結下聖胎。」¹⁴⁹又說：

人自有身以來，百骸九竅，五臟六腑，七情六欲，皆生死之根。富貴貧賤，夷狄患難，聲色貨利，是非毀譽，作止語默，進退行藏，辭受取與，皆生死之境。若順事無情，攝末歸本，一而不二，凝而不流，即是出生死的法門。蓋真性本寂，聲臭俱無，更有何物？受彼生死，然了此固非一日可能。講此亦非一言可盡。只併精止，直透性原，知本知先，妙用無迹，他日當有得力時候，力到功深，光景又別。¹⁵⁰

涂宗濬也會用「反觀內照」、「見性分之內，斷有不容自己者」來描述這種直透性原的知止工夫，¹⁵¹或說「天根月窟閑來往，正是儒學得手處」、「人於靜養之時，須徹底消融，將天地萬物富貴功名身家之念一切掃蕩，不掛絲毫」，¹⁵²這都讓其工夫帶有強烈個人向內證悟本體的意味。

¹⁴⁶ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷4，〈大學總論〉，頁10b-11a。

¹⁴⁷ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷6，頁17a。

¹⁴⁸ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷3，頁2a。

¹⁴⁹ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷1，頁5a。

¹⁵⁰ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷4，〈大學總論〉，頁11b。

¹⁵¹ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷5，〈答成都太守吳待之諱士瑞〉，頁2a。

¹⁵² [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷6，頁9b-10a。

對涂宗濬而言，與超越生死的終極求道目標相比，其他的事功都成為第二義，他說：「即功業薰天，文章蓋世，譬如石火電光，倏歸泯滅，非豪傑所甘心也。」¹⁵³他甚至說人有事功一念不化，將成心體之累，最終反而為事功之害，古人建立功名皆是「當其時遇，其事不得已而有為耳。」¹⁵⁴就這方面而言，涂宗濬與杜文煥是有相似的精神樣態。

涂宗濬學問中的宗教向度頗值得留意。他精於《易》學，著有《續韋齋易義虛裁》一書；《易》學是他修養的基礎，他說：「學易不在逐卦逐爻上去求，只在自己心身間磨勘體驗。」¹⁵⁵又說：

至善是太極，事物本末始終是八八六十四卦，三百八十四爻。止於至善本體，凝然不動，遇事遇物，分別一箇本末始終，知所先後。若此，則渾身是易，易方為我用矣。此是學易真訣。¹⁵⁶

涂宗濬也切實從事靜坐工夫，他曾說儒者亦不廢靜坐，只是不可心如槁木死灰，必須「時時刻刻若有箇上帝在面前，此心一味主敬，毫不敢放，久之自然得力」。¹⁵⁷又一次，有人問他「靜坐是何境界？曾見黑影子否？」涂宗濬回答自己靜坐時「洗心密藏，寂然不動，虛懸而無倚，絕無所見」，而且他認為許多靜坐中所見之象，其實是「幻妄」。¹⁵⁸

另外，我們從涂宗濬的《陽和語錄》卷首可見，錄者王啓元（1559-？，1585年舉人）自稱門人。王啓元是廣西柳州人，而涂宗濬於萬曆二十年至二十三年（1592-1595）曾巡按廣西，兩人很可能於此時相識。王啓元一直到天啓二年（1622）始成進士，他先後留京長達二十年，完成《清署經談》一書。關於此書透露王啓元對「上帝」、「天」的特別關注，及其欲以孔子為孔教教主的思

¹⁵³ [明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷5，〈答成都太守吳待之諱士瑞〉，頁2a-b。

¹⁵⁴ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷1，頁6b。

¹⁵⁵ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷6，頁13a-b。關於明代易學與心學的關係，參見賀廣如，〈明代王學與易學之關係：以孫應鼐「以心說《易》」之現象為例〉，《周易研究》，2（2008），頁75-89。

¹⁵⁶ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷6，頁15a。

¹⁵⁷ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷5，頁15b。

¹⁵⁸ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷6，頁12b。

想，前人已有研究。¹⁵⁹雖然王啓元的思想與涂宗濬不盡相同，但此也提醒我們，涂宗濬的行為與思想可能存在啓發門人進一步將儒學帶向宗教化的元素。下文將試著說明。

涂宗濬自述生平學問轉折與所歷之境的變化曰：

余平生以不自是、不自足六字，時時策勵。方十二時先君見背，即有志聖人之學，苦無所入。十五讀諸儒性理，二十一學陽明良知，三十一聞李先生止脩，四十二在粵中悟性，不敢自是，因捨去。五十時已見光景，亦捨去。蓋平生所歷之境凡五變矣，惟其不敢自是，不敢自足，一意以先聖為宗，故夢中屢蒙接引。如此每一次夢覺，一次不同，然發憤忘食，先聖之矩則在，焉敢自足。學以孔子為宗，然孔子不可見，開眼見天，天即是師。……法天亦即是法孔子。¹⁶⁰

從涂宗濬這段自述，以及他寫給管志道（1536-1608）的信可知，¹⁶¹他自十五歲始勤讀性理諸書，四、五年時間的累積，雖有所見，卻苦無得手處。二十一歲那年，他接觸陽明致良知之學，「自是通晝通夜，惟良知之為致，歷十有二年」，但因感「知體易於轉動，難以捉摸」，故又轉師李材止脩之學。¹⁶²不過，涂宗濬並不以李材門人自我定位，而是以自身修練探索的經驗來證印李材之說。涂宗濬自述四十二歲那年在廣東悟道的神秘體驗曰：

至壬辰（1592）八月初二日夕，正襟獨坐署中，時可二更。忽然大汗自頂至踵湧出如注，當時形骸盡化，覺與天地萬物合成一片，上無蓋，下無底，四方無邊際，廣大虛空，妙不容言。三更就寢，夢吾宣聖臨顧，發氣滿容，所居堂不類今時居第，有阼階，有西階，吾先師由阼階入，弟恭迎就東榻坐。弟以所悟《大學》知止知本之義請正，先師喜動眉宇，直指要訣。弟恭受心佩，渾身如在太虛，相對半夜。五更

¹⁵⁹ 陳受頤，〈三百年前的建立孔教論：跋王啓元的清署經談〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，6：2（1936），頁133-162。吳震，《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：臺大出版中心，2009），頁461-470。

¹⁶⁰ 〔明〕涂宗濬，《陽和語錄》，卷3，頁11a-12a。

¹⁶¹ 涂宗濬與管志道論學書，收入〔明〕管志道，《論學三劄》（日本：尊經閣文庫藏，明萬曆三十五年刊本），頁1a-31b。此資料蒙吳孟謙提供，特此致謝。

¹⁶² 〔明〕管志道，《論學三劄》，頁23b。

覺來，別是一乾坤也。急起盥漱更衣，焚香拜謝。恐其遺忘，援筆直書夢中所聞，即今《隆砂記》中所解〈大學古義〉是也。自是歷勘先聖遺言，無不洞然可曉。即後世術數之書，如孔明八陣圖等類，皆能照知其意。又巡歷兩河、三晉及畿輔，無一而非勘學之地，亦無一而非勘學之人。¹⁶³

同樣在這封信中，涂宗濬又說自己四十九歲那年，在「晉中復露一景，則非言之所敢洩矣」。¹⁶⁴顯然又是另一次無法用言語表達的神秘經驗，可能即上一段引文所言：「五十時，已見光景。」涂宗濬一意學孔子，屢次在夢中夢見先聖接引啓發，每次夢覺，均感到工夫有所精進。他雖也師法孔子所留下經典與教義宗旨，但他更體悟到以天為師的重要，亦即從天地自然中學習體驗，最終悟到「法天即法孔子」。

涂宗濬的經驗與杜文煥有許多類似處，兩人都有因夢中受到先聖接引啓示而工夫精進的經驗，可能由於職務的關係，兩人學問也均有文武兼具的特色。文人出身的涂宗濬，因夢中先聖的指引而精熟術數陣圖之學；武將出身的杜文煥，則反過來，因夢而開啓文學才華。在兩人的學思歷程中，雖也都有得於人師傳授，但他們顯然都更看重帶有神秘色彩的異夢啓示，或者可以說，他們都援引某種神靈的啓示做為自己學問的保證。¹⁶⁵

另外，涂宗濬和杜文煥在論述的手法上也有相近處。例如，涂宗濬會以類比的方式來說明三教：

佛家所謂性，乃儒者所謂心。佛家所謂心，乃儒者所謂意。儒者所謂性，佛氏尚摹不著在。

佛言六根……，言六欲……，言六通……。吾儒只消把正心一格，就

¹⁶³ [明]管志道，《論學三劄》，頁 23b-24a。

¹⁶⁴ [明]管志道，《論學三劄》，頁 24b。

¹⁶⁵ 涂宗濬說自己平日不敢向人輕易言此，怕人以為偽，但他又認為以自身經歷驗證，頗為真實。管志道年長涂宗濬約十四歲，他對於涂宗濬的學思歷程曾下評論，認為二十一歲致力陽明學時稱得上是志學，但仍未達一間；三十二歲悟及知止二字，類似曾子之唯一貫而入志學實際；四十二歲之悟，則近顏子一日歸仁之境。管志道也勉勵涂宗濬勿執著於夢中宣聖的啓示，應進深於知命之學，以孔聖從心所欲不逾矩之境為目標。參見[明]管志道，《論學三劄》，頁 26b-30a。

對過了他正心地步，迺退藏於密，寂然不動境界，其感而遂通，神以知來，豈不是六通三明。儒學家常茶飯而不知反求，何也？¹⁶⁶

涂宗濬固然要說儒學比佛教高明，但他卻也同時呈現兩者具有某些類似的觀念和想法，這樣的手法與杜文煥會宗三教雖不完全相同，但有相近處。例如杜文煥說：

儒曰天性之身，道曰身外有身，釋曰百億化身，其身一也。儒曰正心，道曰修心，釋曰明心，其心一也。儒曰盡性，道曰煉性，釋曰見性，其性一也。儒曰知命，道曰理命，釋曰證命，其命一也。是則不肖所謂同出異名，殊轍共歸之言，非誣矣。¹⁶⁷

當然，杜文煥是通過三教共同使用身、心、性、命等字組成的概念去會通三教，此與涂宗濬著重區分不同教義脈絡中的不同意涵有異。不過，涂宗濬仍認為佛學之「性」與儒學之「心」相當，儒學的正心工夫可達佛教六通三明的境界，故即使其最終目的在判教，但仍肯承認儒學與二氏之間具有某種可互相比附、比較、連結的可能性。

至於涂宗濬和王啓元，我們也可以看到某些類似處。例如，王啓元特尊孔子，認為天以道之全局授孔子，孔子亦以天之全局教萬世，故「學孔子即學天地矣」，¹⁶⁸而涂宗濬也認為孔子是宇宙以來第一人，¹⁶⁹他一意效法孔子，並說「孔子真是如天」、「法天即法孔子」；¹⁷⁰兩人都堅守儒學立場、嚴闢二氏、重視儒家經典。¹⁷¹不過，兩人的差異也明顯，涂宗濬更突出《大學》做為儒學聖經的地位，王啓元則強調要合六經以求《大學》，並說：「以《大學》一書為足了聖道，而不知《大學》者，第聖道之提綱，非實之以六經，固不

¹⁶⁶ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷6，頁19a。

¹⁶⁷ [明]杜文煥，《三教會宗》，卷6，〈三教論〉，頁2b。

¹⁶⁸ [清]王啓元，《清署經談》（臺北：中研院傅斯年圖書館藏，明天啟三年刊本），卷8，〈天縱至聖篇〉，頁5a。

¹⁶⁹ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷2，頁5a。

¹⁷⁰ [明]涂宗濬，《陽和語錄》，卷3，頁12a、22b。

¹⁷¹ 王啓元論儒學與二氏之異，可見氏著，《清署經談》，卷15，〈聖宗正本篇〉，頁9a-13a。

足以盡《大學》之變也。」¹⁷²王啓元批評宋明理學的經典詮釋，¹⁷³也批判當時講學者（包括李材、涂宗濬）好拈宗旨、各立門戶，環繞著《大學》版本與解釋所引發的爭議。¹⁷⁴王啓元認為必須對經典的作者（案：指孔子）之為人有更深刻的理解，才能洞悉經典之深義；而他認為孔子之學志在天下國家，絕不僅於文章或性命之學，故必須合六經四書以求儒學通貫之理。¹⁷⁵

至於涂宗濬是否也相信龍沙讖？是否與忠孝淨明道有關涉？他出身江西南昌，正是龍沙讖傳說應驗之地，其書以《隆砂證學記》為名，劉夢雷為其所作之序又有「以終隆砂之盟」之句，¹⁷⁶而杜文煥在寫到一炁真人時即用「隆砂八百之數」，可見「隆砂」與「龍沙」可互用。涂宗濬《陽和語錄》全書也歸結於淨明道最重視的「忠孝」，加上他本人的宗教傾向與修練，以及身為封疆大吏，長期在戰場上平定寇亂，同樣都不免讓人聯想到與龍沙讖斬蛟平亂的關係。不過，因沒有看到明確的證據，故筆者不敢過分強調。

一些觀察：代結語

涂宗濬和杜文煥的個案研究，提供我們有關晚明儒學與經世，以及儒學與其他宗教交涉的一些觀察。涂宗濬和杜文煥在明代儒學史上都稱不上名家，但他們也絕非沒沒無名之輩，兩人都是長期駐守邊疆的大將，立下不少戰功，即使僅就儒學思想史而言，兩人也都有著名師承可循。涂宗濬從學於李材，《明儒學案》對其也有記載，他甚至有自立宗派之意，儼然為一代講學盟主；杜文煥除了傳涂宗濬止修之學，同時以會宗三教的教主自立，又廣交當時的文人墨客，他對宗教與文學的熱衷、三教一致的觀點、以身心性命之學把握道原的信念、龍沙讖的信仰，甚至英雄事功與神仙之道的雙重追求

¹⁷² [清]王啓元，《清署經談》，卷4，〈聖宗正義篇〉，頁6a。

¹⁷³ [清]王啓元，《清署經談》，卷15，〈諸儒公論篇〉，頁14a-17b。

¹⁷⁴ [清]王啓元，《清署經談》，卷15，〈聖教實事篇〉，頁24a。

¹⁷⁵ [清]王啓元，《清署經談》，卷4，〈聖宗正義篇〉，頁5a-8a。

¹⁷⁶ [明]劉夢雷，〈隆砂證學記序〉，收入[明]涂宗濬，《隆砂證學記》，卷首，頁4a。

等，都有濃厚晚明文人文化的底蘊。正因為如此，他們的個案可以提供我們對晚明學術與文化作進一步觀察的線索。以下僅以幾點引伸的觀察作為本文的結語。

第一，涂宗濬和杜文煥都是文武雙全、事功與講學兼顧的學者，與那些致仕後投入講學、強調以講學作為經世管道的文士學者不同；比起謹守師教和學派分際之人，他們更多了一分自創宗旨、建立宗盟的氣派。涂宗濬、杜文煥兩人雖有師徒名分，但思想和作風頗多差異，對於儒學的認同及對其他宗教的排斥程度也不同。涂宗濬進士出身，在軍旅中倡導講學，作風接近王陽明和李材，承續著明代理學家講學的傳統，他也堅持辨明儒學與二氏之異，且以儒者自居。杜文煥以武將的身分，強調儒學中文武兼具的內涵，他熱衷於修練求仙和詩文創作，其作風更接近文人雅士和宗教教主，他相信三教一致，也不獨尊儒學。我們從涂宗濬個人的宗教傾向，再到其門人杜文煥、王啓元的發展，可見晚明儒學與其他宗教密切的交涉關係，以及儒學內涵的可塑性。

第二，我們從杜文煥和江南文人交往的情形，可見當時文人士子無論藉著旅行或書信往來，跨越地域限制，建立朋友社群的情形。杜文煥一生主要活動於北方，晚年才到江南，但他與許多江南文人均有交往，留下的互贈詩文數量相當可觀。除了某些江南文人曾走訪榆林，到太霞精舍作客外，杜文煥更多時候是藉著書信與其他地區的文人建立情誼，他經常主動寄送作品求序。為其著作寫序或贈詩的著名文人相當多，包括董其昌、焦竑、袁宏道、文在中、屠隆、虞淳熙、黃輝、何白、馮時可、鄒迪光、趙南星、湯賓尹、李維楨等，都是當時著名文士。這種藉由書信往來搭建起來的人際網絡，雖不同於定期講會結社的文人集團，但也具有某種社群的關係。就杜文煥的例子而言，傾向三教融合的求道者與活躍於文壇詩社的文人，是他交友中最重要的兩大群體，而事實上許多人都同時具有上述兩種身分。¹⁷⁷舉例而言，屠隆、虞淳熙、黃輝、袁宏道都是晚明活躍於江南具三教融合傾向的學者，Jennifer Eichman曾透過這些學者的往來書信研究他們學術社群的活動與思

¹⁷⁷ 例如屠隆、袁宏道、鄒迪光、馮時可等，均是晚明詩壇領袖級人物，也熱衷求道。

想，¹⁷⁸ 杜文煥雖遠在北方，但因著對宗教和文學的共同熱誠，並透過主動的文字邀約，也能跨越距離的障礙，與當時江南文壇建立友好的關係。

第三，杜文煥講究文武合一，認同歷史上許多能建立偉大功業的人物，此也有一定的時代背景。沈德符說，嘉靖以降，文人論兵的情形日益普遍；¹⁷⁹ 馬明達也說，明末清初習武之風在南北士人中興起，一時蔚為風氣。¹⁸⁰ 王鴻泰則指出，晚明社會危機讓文人更重視兵事，談兵論劍蔚為風氣，尚武任俠成為士人自我表述的方式，也創造更多文武兼修的俠士。¹⁸¹ 這樣的時代背景應有助於杜文煥與江南文壇關係的建立。若我們將杜文煥與屠隆略作比較，會發現屠隆也標舉英雄人物並熱衷求道，不過屠隆心目中的英雄是能在時勢窮難之際，調停斡旋而終濟大事者，故文臣亦不妨建立英雄功業；¹⁸² 屠隆也認為「始為元戎，終作居士」才是萬古將軍之師表，他也以此期勉杜文煥。¹⁸³ 杜文煥在〈私淑俎〉的將儒系譜，與屠隆在〈持論〉中對古今三教英雄人物的評論，頗值得進一步研究。儘管杜文煥與屠隆的看法不盡相同，但他們同樣重視能建立功業、轉移世運之英雄，推崇像張良這類能兼顧入世與出世的人物，這樣的想法不僅反映時代的需要，也挑戰理學家的價值，¹⁸⁴ 建構儒學經世的不同典範。

¹⁷⁸ Jennifer Lynn Eichman, "Spiritual Seekers in a Fluid Landscape: A Chinese Buddhist Network in the Wanli Period (1573-1620)," Ph.D. dissertation (Princeton, New Jersey: Princeton University, 2005). 至於屠隆、虞淳熙的三教論述與杜文煥之異同，因與本文主旨較不涉，故不深入討論。

¹⁷⁹ [明]沈德符，《萬曆野獲編》，卷17，〈兵部·文士論兵〉，頁435。

¹⁸⁰ 馬明達，〈顏李學派與武術〉，《說劍叢稿》（北京：中華書局，2007），頁108。

¹⁸¹ 王鴻泰，〈倭刀與俠士：明代倭亂衝擊下江南士人的武俠風尚〉，《漢學研究》30：3（2012），頁63-98；〈武功、武學、武藝、武俠：明代士人的習武風尚與異類交游〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，85：2（2014），頁209-267。

¹⁸² [明]屠隆，《鴻苞》，卷9，〈大英雄〉，頁56-58。

¹⁸³ [明]屠隆，〈與元鶴子論文書〉，收入[明]杜文煥，《三教會宗》，卷首，頁1a-2a。

¹⁸⁴ 屠隆批評宋儒曰：「宋儒拘曲而不通方，褊陋而立門戶，自非高中大袖闊步徐行者，雖曠代異人，振古豪傑，必苛求而醜詆之。」又說宋儒雖自以為聞道，但其實「一進身則執拗而難行，遇大事則束手而無策，國有巨議則聚訟不決，金人入寇則抱影而潛藏。聲容徒盛，議論空多，北轅遂南，卒以弗振，視古人之風采功烈亦遠矣。」見[明]屠隆，《鴻苞》，卷10，〈持論〉，頁59-60。

第四，從杜文煥與龍沙讖信仰的關係，我們可以看到彭幼朔的門人群體同樣能夠跨越地域限制，活躍於大江南北，深入南京朝廷與漠北軍旅。晚明龍沙讖八百地仙應讖斬蛟傳說的活絡情形，傳遞著亂世中人們企盼英雄靖寇平亂的期待心理。而對於某些特具英雄氣慨、相信自己可能就是應讖之地仙者，則往往體現一種特殊的生命觀與心理意識。杜文煥更多屬於後者，他的傳記充滿傳奇色彩，透過卜算預言和異夢啓示，他相信自己出身非凡，名列仙籍，降世乃為度世救人，功勳完滿後將重回天界。這種想法呼應著中國傳統長期流傳的謫仙意識，也可以在明清時期許多小說中找到類似的想法，據李豐楙研究，明清謫仙故事的基本模式包括謫仙降生為解救人間災危的道教祖師、謫仙降生為名將與名臣、謫仙降生為綠林好漢、謫仙降生為才子佳人。¹⁸⁵從杜文煥的個案，我們當然看不到回歸天庭的故事結局，不過他自我表述的文字具豐富的道教色彩，也符合謫仙故事的主題，體現晚明士人、武將、宗教、文學高度雜糅的文化特色。

本文於 2013 年 3 月 3 日收稿；2014 年 9 月 24 日通過刊登

責任校對：何幸真

¹⁸⁵ 李豐楙，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，頁 287-352。

徵引書目

一、傳統文獻

- 〔周〕左丘明，《左傳》，臺北：藝文印書館，1960。
- 〔晉〕施岑編，《西山許真君八十五化錄》，收入《正統道藏》，冊 11，洞玄部·譜錄類·虞字號，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 〔宋〕李昉等撰，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
- 〔宋〕張敦頤編，〔明〕吳琯校，《六朝事跡編類》，臺北：廣文書局，1970。
- 〔元〕趙道一編修，《歷世真仙體道通鑑》，收入《道藏要籍選刊》，冊 6，上海：上海古籍出版社，1989，據民國十二至十五年（1923-1926）上海涵芬樓縮印明刊《正統道藏》本選印。
- 〔明〕王士性著，呂景琳校，《廣志繹》，收入《元明史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1981。
- 〔明〕何偉然、〔明〕丁允和選，〔明〕陸雲龍評，《皇明十六名家小品》，收入《四庫全書存目叢書》，集部·總集類，冊 378，臺南：莊嚴文化出版公司，1997，據浙江圖書館藏明崇禎六年（1633）陸雲龍刊本影印。
- 〔明〕吳甡，《柴菴疏集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部，冊 51，北京：北京出版社，2000，據北京大學圖書館藏清初刊本影印。
- 〔明〕吳甡，《憶記》，臺北：偉文圖書公司，1976，據國立中央圖書館藏明刊本影印。
- 〔明〕吳偉業，《綏寇紀略》，收入《史料叢編》，冊 19，臺北：廣文書局，1968。
- 〔明〕李鼎，《李長卿集》，臺北：國立中央研究院傅斯年圖書館藏，明萬曆四十年豫章李氏家刊本。
- 〔明〕杜文煥，《三教會宗》，日本：內閣文庫藏，明泰昌元年（1620）序刊本。
- 〔明〕杜文煥，《太霞洞集》，臺北：國立中央研究院傅斯年圖書館藏，國立故宮博物院據明天啓刊本攝。
- 〔明〕沈國元，《兩朝從信錄》，收入《中華文史叢書》，輯 2，冊 10，臺北：華文書局，1968，據手抄本影印。
- 〔明〕沈德符，《萬曆野獲編》，北京：中華書局，2004。
- 〔明〕周汝登，《東越證學錄》，收入《明人文集叢刊》，期 1，冊 25，臺北：文海

- 出版社，1970，據明萬曆三十三年（1605）刊本影印。
- 〔明〕范鳳翼，《范勛卿詩集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部，冊 112，北京：北京出版社，2000，據北京圖書館、北京大學圖書館藏明崇禎刻本影印。
- 〔明〕涂宗濬，《陽和語錄》，南昌：江西省圖書館藏，明萬曆二十七年（1599）刻本。
- 〔明〕涂宗濬，《隆砂證學記》，日本：內閣文庫藏，明萬曆三十二年（1604）刊本。
- 〔明〕李穎，《李見羅先生行畧》，收入《中華歷史人物別傳集》，冊 22，北京：線裝書局，2003，據民國十一年（1922）筱塘李中正刊本影印。
- 〔明〕屠隆，《鴻苞》，收入《四庫全書存目叢書》，子部·雜家類，冊 88-90，臺南：莊嚴文化出版公司，1995，據天津圖書館藏明萬曆三十八年（1610）茅元儀刻本影印。
- 〔明〕焦竑，《焦氏澹園集》，收入《續修四庫全書》，集部·別集類，冊 1364，上海：上海古籍出版社，1995，據明萬曆三十四年（1606）刻本影印。
- 〔明〕焦竑，《焦氏澹園續集》，收入《續修四庫全書》，集部·別集類，冊 1364，上海：上海古籍出版社，1995，據中國科學院圖書館藏明萬曆三十九年（1611）朱汝鰲刻本影印。
- 〔明〕馮從吾，《少墟集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，冊 1293，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 〔明〕黃體仁，《四然齋藏稿》，收入《四庫全書存目叢書》，集部，冊 182，臺南：莊嚴文化出版公司，1997，據湖北省圖書館藏明萬曆刻本影印。
- 〔明〕董其昌，《容臺集》，臺北：國立中央圖書館，1968，據明崇禎三年（1630）刻本影印。
- 〔明〕虞淳熙，《虞德園先生集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部，冊 43，北京：北京出版社，2000，據北京大學圖書館、中國科學院圖書館藏明末刻本影印。
- 〔明〕管志道，《論學三筭》，日本：尊經閣文庫藏，明萬曆三十五年（1607）刊本。
- 〔明〕趙南星，《趙忠毅公詩文集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部，冊 68，北京：北京出版社，2000，據北京大學圖書館藏明崇禎十一年（1638）范景文等刻本影印。
- 〔明〕鄭汝璧等纂修，榆林市地方志辦公室整理，《延綏鎮志》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 〔清〕王啓元，《清署經談》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏，明天啟三年（1623）刊本。
- 〔清〕江召棠修，〔清〕魏元曠等纂，〔光緒〕《南昌縣志》，收入《地方志人物傳

- 記資料叢刊·華東卷》，編上，冊 44-45，北京：北京圖書館出版社，2007，據清光緒三十二年（1906）修，民國八年（1919）刊本影印。
- 〔清〕谷應泰，《明史紀事本末》，北京：中華書局，1977。
- 〔清〕胡林翼，《讀史兵略續編》，收入《胡林翼集》，冊 5，長沙：嶽麓書社，1999。
- 〔清〕徐開任，《明名臣言行錄》，收入《明代傳記叢刊》，冊 50-54，臺北：明文書局，1991，據中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏明刊本影印。
- 〔清〕徐鼎，《小腆紀傳》，北京：中華書局，1958。
- 〔清〕殷禮等修，〔清〕周謨等纂，〔同治〕《湖口縣志》，收入《地方志人物傳記資料叢刊·華東卷》，編上，冊 48，北京：北京圖書館出版社，2007，據清同治十三年（1874）刻本影印。
- 〔清〕劉於義修，〔清〕沈青崖纂，〔雍正〕《陝西通志》，收入《中國地方志集成·省志輯·陝西》，冊 1-4，南京：鳳凰出版社，2011，據清雍正十三年（1735）刻本影印。
- 〔清〕李熙齡纂修，〔道光〕《榆林府志》，臺北：臺灣學生書局，1968，據清道光二十一年（1841）刊本影印。
- 〔清〕張廷玉等撰，鄭天挺點校，《明史》，北京：中華書局，1974。
- 〔清〕陳志棫等修，《宅埠陳氏宗譜》，收入中國國家圖書館編，《陳氏族姓史料類編》，北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，2000，據清同治五年（1866）刊本影印。
- 〔清〕黃周星，《夏為堂別集》，收入《清代詩文集彙編》，冊 37，上海：上海古籍出版社，2010，據清康熙二十七年（1688）刻本影印。
- 〔清〕錢謙益撰集，許逸民、林淑敏點校，《列朝詩集》，北京：中華書局，2007。
- 〔清〕錢謙益，《牧齋初學集》，收入《清代詩文集彙編》，冊 1-3，上海：上海古籍出版社，2010，據涵芬樓影印明崇禎瞿式耜刻本影印。

二、近人論著

- 中國人民政治協商會議榆林縣委員會文史資料研究委員會編，《榆林文史資料·名勝古迹專輯》，榆林：榆林縣文印廠印製，1984。
- 王鴻泰，〈武功、武學、武藝、武俠：明代士人的習武風尚與異類交游〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，85：2（2014），頁 209-267。
- 王鴻泰，〈倭刀與俠士：明代倭亂衝擊下江南士人的武俠風尚〉，《漢學研究》，30：3（2012），頁 63-98。

- 包遵彭主編，孟森等著，《明代邊防》，臺北：臺灣學生書局，1968。
- 吳孟謙，〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》，44：2（2014），頁 215-253。
- 吳振漢，〈明末山人之社交網絡和遊歷活動：以何白為個例之研究〉，《漢學研究》，27：3（2009），頁 159-190。
- 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺大出版中心，2009。
- 李豐楙，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1997。
- 侯潔之，〈晚明王學宗性思想的發展與理學意義：以劉師泉、王塘南、李見羅、楊晉菴為中心的探討〉，臺北：國立臺灣師範大學國文系博士論文，2010。
- 徐兆安，〈十六世紀文壇中的宗教修養：屠隆與王世貞的來往（1577-1590）〉，《漢學研究》，30：1（2012），頁 205-238。
- 徐兆安，〈證驗與博聞：萬曆朝文人王世貞、屠隆與胡應麟的神仙書寫與道教文獻評論〉，《中國文化研究所學報》，53（2011），頁 249-278。
- 徐兆安，〈英雄與神仙：十六世紀中國士人的經世功業、文辭習氣與道教經驗〉，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2009。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯，〈鄧豁渠的出現及其背景〉，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版公司，2006），頁 189-214。
- 馬明達，《說劍叢稿》，北京：中華書局，2007。
- 張藝曦，〈飛昇出世的期待：明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》，32：1（2011），頁 1-56。
- 陳受頤，〈三百年前的建立孔教論：跋王啓元的清署經談〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，6：2（1936），頁 133-162。
- 傅鳳英注譯，《新譯性命圭旨》，臺北：三民書局，2005。
- 廖肇亨，〈詩法即其兵法：明代中後期武將詩學義蘊探詮〉，《明代研究》，16（2011），頁 29-56。
- 樊樹志，《大明王朝的最後十七年》，北京：中華書局，2007。
- 樊樹志，《晚明史（1573-1644 年）》，上海：復旦大學出版社，2003。
- 劉勇，〈晚明士人的講學活動與學派建構：以李材（1529-1607）為中心的研究〉，香港：中文大學歷史學系博士論文，2008。
- Eichman, Jennifer Lynn. "Spiritual Seekers in a Fluid Landscape: A Chinese Buddhist Network in the Wanli Period (1573-1620)," Ph.D. dissertation Princeton, New Jersey: Princeton University, 2005.

Du Wenhuan and His Project to Synthesize the Three Teachings

Lu, Miaw-fen

Institute of Modern History, Academia Sinica

This article studies the synthesis of the Three Teachings (Confucianism, Daoism, and Buddhism) by Du Wenhuan. Du Wenhuan was a famous military general in the late Ming, who came from a powerful family in Yulin, Shaanxi province. He spent much of his career in military service on the battlefields of the contested areas of northern China. When he retired from the military, Du transformed himself into a religious leader and promoted the synthesis of the Three Teachings based on the Huijiaoan, a private building compound for retreat and religious activities that Du built in 1604. Du Wenhuan was a passionate writer and maintained connections with many famous scholars of the time. This article discusses the life and thought of Du Wenhuan and traces his contribution to the synthesis of the Three Teachings. Although Du had a close relationship with Daoism, his synthesis had strong Confucian roots. For the origins of Du's thought we must also look to one of his teachers Tu Zongjun, an inspector-general and a disciple of Li Cai. This article also offers a comparison of Du's and Tu's thoughts. The case study of Du's synthesis of the Three Teachings raises important questions about late-Ming intellectual and religious culture.

Keywords: Du Wenhuan, Tu Zongjun, the Three Teachings, Daoism, Confucianism and religions