

重構聖傳：論鄧志謨《飛劍記》的 編寫策略與宗教關懷

秦 大 岡*

提 要

鄧志謨《飛劍記》以呂洞賓作為傳主，描述呂洞賓於塵世中度化眾生的故事。本文的提問在於：鄧志謨是如何將呂洞賓故事進行大眾化的處理？在宗教信仰與商業行為之間，作者如何去處理彼此的競合關係？小說藉由道教文獻與民間傳說兩大材料將呂洞賓的出身修行故事重新鎔裁，同時也在小說中安插了作者自己對呂洞賓的看法，其手法包含著力渲染呂洞賓調戲白牡丹一事，以及將多首本存於道教文獻中的呂詩挪移至小說中；前者吸納了民間相傳為呂洞賓所傳之房中術書籍中之思想，而後者則又在小說中加強了呂洞賓的崇高與嚴肅

本文 107.08.20 收稿，107.12.21 審查通過。

* 國立政治大學中國文學系碩士班三年級

DOI:10.29419/SICL.201902_(47).0002

性。在這些技巧之上，作者更對呂洞賓信仰有自己的宗教關懷，即道士的行為與風采應該「自適」而「利人」，地仙呂洞賓同時是此二者的典範，而作者又同時展現出地仙仙格跨越分際的張力。作者藉由重構呂洞賓之聖傳，有意識地將自己的宗教關懷納入其中；而《飛劍記》便投身於呂洞賓信仰的脈絡之中，成為另一種與眾不同的信仰面向。

關鍵詞：鄧志謨、《飛劍記》、呂洞賓、宗教關懷

Reconstruct the Hagiography: Adaptation Strategies and Religious Concerns of Fei Chien Chi

Chin Ta-kang*

Abstract

Fei Chien Chi(飛劍記), a story described Lu Tung-Pin(呂洞賓) who released sentient beings from suffering and evil written by Ten Chih-Mo (鄧志謨). The questions we concerned that how did Ten Chih-Mo popularize the story of Lu Tung-Pin? How did author handle the competition and cooperation relationship between belief and business activities? The author used Daoist scriptures and folklores texts to construct his fiction. Meanwhile, added his own perspectives into it. First, he made effort to emphasize immorality that the plot of Lu Tung-Pin flirted with Pai Mu-Tan(白牡丹), which absorbed sexual life ideas related to popular belief of Lu Tung-Pin. Second, author appropriated the poetry that recorded in Daoist scriptures into the fiction, which strengthened the serious and divine figure to Lu Tung-Pin. Furthermore, the author had his own concerning about well manners to Taoist priests, which called “enjoy self” (自適) and “benefit others” (利人). In Fei Chien Chi, author showed those good qualities in Lu Tung-Pin, but preserving

* Master student, Department of Chinese Literature, National Cheng-Chi University.

secular figures at the same time. To sum up, this paper tries to reveal that Fei Chien Chi showed a specific aspect in the belief of Lu Tung-Pin.

Keywords: Ten Chih-Mo, Fei Chien Chi, Lu Tung-Pin, religious concerns

重構聖傳：論鄧志謨《飛劍記》的 編寫策略與宗教關懷

秦 大 岡

一、前言

鄧志謨，字景南，號竹溪散人、百拙生，活躍年代約在萬曆年間，在他眾多的出版物中有《鐵樹記》、《飛劍記》與《呪棗記》三本以道教神仙為主角的志傳小說。¹ 本文主要討論的《飛劍記》目前僅存於日本內閣文庫，其引言後文有關，不得辨識出版時間。林桂如推斷其出版年份為萬曆三十一年，與另兩本《鐵樹記》、《呪棗記》是同一年份的系列出版商品，其中《飛劍記》的出版時間居中，而三本分別在春、夏、秋季次第發行，實為有意識的出版策略。² 小說的內容主要描述呂洞賓出身與修行的故事，其寫作特點在於作者使用了許多道教中呂洞賓之度化事蹟作為主要內容，並且加入了民間流傳的呂洞賓飛劍斬

¹ 關於鄧志謨的生平與出版著作情形，白以文有詳細的考證。白以文：《晚明仙傳小說之研究》（臺北：政治大學中國文學系博士論文，2006年），頁69-87。

² 林桂如：〈從《鏗五代薩真人得道呪棗記》論鄧志謨與建陽余氏出版〉，收錄於陳偉強主編：《道教修煉與科儀的文學體驗》（南京：鳳凰出版社，2018年），頁557-584。

黃龍、調戲白牡丹等傳說故事作為小說的主要材料。而在呂洞賓的度化故事中，「化」是不變的主題，從變化形體、教化世人到度化有緣人，《飛劍記》便是承襲了如此道教中化書之「化」的敘述模式，將一篇篇度化故事綴成一部小說。³

明代中葉以降出現了一批志傳體神魔小說，學界往往將之目為逐利之作，似乎無甚價值。⁴ 而李豐楙重新挖掘出這批小說彼此潛在的結構，並將其命名為「奇傳體」。其中指出這批小說事實上共用了一種「出身——修行」的謫凡敘事結構，同時也隱含了宗教上的解罪意識：小說人物必須在此界不斷地歷劫除罪、積功累德，於是罪盡而重返天界。⁵ 這些奇傳體作者之所以能夠重複使用這些概念並為讀者所接受，則是因為大眾已然對於道教熔鑄在民間裡的罪罰觀與解罪意識並不陌生。⁶ 換言之，奇傳體在結構上的特徵在當時是為大眾所熟悉的。李氏標舉出這批奇傳體小說的特徵，並不是想否定這批作者的商業意圖，反而是強調奇傳體乃處在一種平衡之中，並不會為了商業利益而使小說內容毫無價值。

³ 道教經典中的「化書」來自飛鸞，藉由筆降人間的方式使天上的教化可以傳達給地上的人民，內容不乏變化與教化，其目的在於宗教性的開化度劫。詳見謝聰輝：《新天地之命：玉皇、梓潼、飛鸞》（臺北：臺灣商務印書館，2013年9月），頁113-115。

⁴ 如陳大康便以「賺錢」來描述鄧志謨的小說。陳大康：《明代小說史》（北京：人民文學出版社，2007年），頁394。

⁵ 有關出身、修行以及謫凡結構，可參李豐楙：〈出身與修行——鄧志謨道教小說的敘事結構與主題〉，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997年），頁313-352。另有關「奇傳體」理論的說明，可參李豐楙：〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，收錄於王瓊玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁277-322。以及李豐楙：〈暴力敘述與謫凡神話：中國敘事學的結構問題〉，《中國文哲研究通訊》第17卷第3期（2007年9月），頁147-158。

⁶ 李豐楙：〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，頁289-297。

鑒於此，小說《飛劍記》自然也是屬於上述奇傳體的一種。然而作者對於呂洞賓故事的大眾化處理，卻又似乎不僅僅是在奇傳體這一結構特徵上。在《飛劍記中》，我們實際上也能看到作者積極去討好大眾的一面，這不僅明顯地表現在第五回的情色書寫中，同時鄧志謨也深知民眾想要「識得」、「親見」呂洞賓的信仰心態，而將之化用為自己的寫作策略。而本文的問題在於，作者在面對商業出版與宗教信仰時，這兩股力量之間究竟呈現出如何的競合關係？而除了運用「出身——修行」與解罪的結構，鄧志謨在處理呂洞賓故事時究竟在細節處如何進行「大眾化」的處理？在華人信仰的世界中，神明往往都會有一種以上的神格或面貌，康豹（Paul Katz）便曾以「多面向的神仙」形容呂洞賓信仰，強調其信仰因眾多紛歧的崇拜態度而使呂洞賓在民眾之間的形象產生多面向的情況。⁷ 職是，將《飛劍記》置入於當時呂洞賓信仰的整體背景下，鄧志謨在眾多的呂洞賓故事中又做出什麼樣的調配與鑄裁？最後，我們是不是有可能勾勒出鄧志謨寓於《飛劍記》中的某種宗教關懷？

《飛劍記》雖然不是道教內部的聖傳，然而這本小說事實上也是一位「聖者之傳」，本文使用聖傳一詞較為寬泛的定義去勾勒出鄧志謨是如何編織、改寫原本出自道教內部的文獻，同時又結合了其他較輕鬆的民間故事。⁸ 接下來本文將運用細讀的方式，同時關注於黃龍故事與呂祖之詩兩大部分，探討作者的

⁷ 康豹（Katz, Paul）所著《多面相的神仙》以呂洞賓信仰的宗教聖地山西永樂宮作為考察，藉永樂宮中不同文本所展示的呂洞賓形象探討不同信仰者的崇拜心態，這些文本包括宮觀碑文、壁畫以及流傳民間的戲曲與小說。〔美〕康豹著，吳光正、劉瑋譯：《多面相的神仙：永樂宮的呂洞賓信仰》（濟南：齊魯書社，2010年），頁1-32。

⁸ 關於「聖傳」一詞的意義探討，可參李豐楙，劉苑如：〈導言（一）〉，收錄於李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁1-20。

編寫的意圖與巧思，並且進一步探問在《飛劍記》中是否含有鄧志謨本身的更高層次的「作意」以及宗教關懷。

二、挑選呂洞賓：鄧志謨對黃龍故事的選擇及其敷演

做為宗教人物的出身修行傳記小說，相較於其他同時期類似性質者如《達摩出身傳燈傳》、《南海觀世音菩薩出身修行傳》等等，鄧志謨將許遜、呂洞賓與薩守堅故事的書名加入了「鐵樹」、「飛劍」與「呪棗」確實頗為不同。⁹ 在鄧志謨〈薩真人呪棗記引〉中便對如此作法解釋其用意：「呪棗云者，舉法術一事，該其餘也」。¹⁰ 同樣地，鐵樹與飛劍不僅是指法術，同時也能代表許遜與呂洞賓的事蹟。鐵樹與呪棗做為仙真意義的延伸，它們聚焦且彰顯了許遜與薩守堅的崇高道德與神妙法術；不過就《飛劍記》而言，「飛劍」於呂洞賓卻並非總是具備高尚與嚴肅的意義。著名的「飛劍斬黃龍」即是呂洞賓破戒而被點化的故事，我們在道教聖傳中找不到此則的正式記錄，可是這則故事卻在民間頗為流行。吳光正認為黃龍故事可以分三個脈絡，分別是佛教的、道教的與民間的；其中佛教徒最喜記載此故事，將呂洞賓皈依黃龍禪師當作佛勝於道的例子；道教徒對此則近於冷處理，將設定改為道勝於佛的故事並不多；最後則是以《三寶太監西洋記通俗演義》與《飛劍記》為首的脈絡，吳氏指出此脈絡的特色在於將呂洞賓、黃龍與白牡丹三人雜糅在一起，且其敘事重心必為陰陽採補，並

⁹ 三本書的全名分別為《鏗晉代許旌陽得道擒蛟鐵樹記》、《鏗唐代呂純陽得道飛劍記》以及《鏗五代薩真人得道呪棗記》。

¹⁰ 明·鄧志謨：《五代薩真人得道呪棗記》，收錄於古本小說集成編委會編：《古本小說集成》第137冊（上海：上海古籍出版社，1990年），頁4。

認為這種「戲牡丹斬黃龍」的傳統來自民間。¹¹ 由此可見，黃龍故事在相異的脈絡中皆有不同的側重，而鄧志謨所選擇的黃龍故事在整部《飛劍記》中又具備什麼樣的意義？以及呈現出作者心中呂洞賓什麼樣的形象？

在《飛劍記》第五回中，呂洞賓先是動了凡心調戲白牡丹，並藉她進行「採陰補陽」的修煉。這樣的修煉讓白牡丹日漸憔悴，直至遇見黃龍禪師而將事情全盤托出後，黃龍禪師便教白牡丹趁兩人交合時用「手指頭在腰肋之下點他一點，用牙跟兒咬住他的口唇，吸了兩吸」，¹² 如此便能奪走呂洞賓的陽精，破壞他的修行。後呂洞賓敗於黃龍禪師，雌雄二劍被取走其中雄劍，只留雌劍一把於身，並聽其指示於高郵重新養陽。

事實上，呂洞賓採陰補陽的故事並不是單純的文人憑空創作，在眾多呂洞賓信仰的內涵中，其中便有一部分藉呂洞賓之「教」而專注在宣揚房中術的內涵，這樣的內容尤其在民間發展蓬勃。朱越利從明代浣香主人輯《紫閨秘書》十卷、明代龔居中著《福壽丹書》七卷、明代洪基輯《攝生總要》九卷以及荷蘭高羅佩於 1951 年手錄《秘書十種》中，整理出十四篇基本上由明代人創作、整理並且具有代表性的「採戰術」相關書籍與歌訣。十四篇中便有三篇與呂洞賓有關，分別為《呂純陽房中秘術》、《呂祖採補延年秘籙》與《純陽演正孚佑帝君既濟真經》（以下稱《既濟真經》）。¹³ 朱氏特地標舉出「採戰術」是為了與道教的內丹修煉作出區別，「採」即為「採陰補陽」，「戰」則是男性視角下的「男女交媾」行為。他指出採戰術書籍重視「戰」，追求的是男歡女樂；而道教內丹

¹¹ 吳光正：《八仙故事系統考論：內丹道宗教神話的建構及其流變》（北京：中華書局，2006 年），第 3 章，頁 73-109。

¹² 明·鄧志謨：《鏗唐代呂純陽得道飛劍記》，頁 62。

¹³ 《呂純陽房中秘術》收於《攝生總要》；《呂祖採補延年秘籙》收於《福壽丹書》〈四福採補篇〉；《純陽演正孚佑帝君既濟真經》收於《秘書十種》，此篇又見於《福壽丹書》中，題名為《呂祖御敵既濟真經》。詳參朱越利：〈明清道教雙修內丹術的時代背景〉，《弘道》總第 67 期（2016 年 6 月），頁 11-12。

修煉則重視先天精氣，所採到的大藥需經長時間烹煉，並以「成丹」為目標，兩者的精神不同。只是這些採戰術書籍與歌訣善於挪用內丹術語或甚至自稱內丹，以致使許多人將明清的採戰術誤認為道教內丹術，而兩者雖都可稱之為房中術，卻有必要進行釐清。¹⁴

朱越利所提出的明清「採戰術書籍」的概念，不僅是為了和道教的內丹修煉做出區別，更是站在一個現代性別平權的觀念下做出的批評，認為其是「封建社會男尊女卑制度的反映，屬於養生房中術的糟粕」。¹⁵ 不過，若是太過強調此觀點，則對明清房中術書籍的分析卻可能出現偏誤。事實上，在《呂純陽房中秘術》中，已顯現出並非是以房中之樂作為房中術的首要目的：

夫精氣乃一身至寶，只圖快樂，泄盡元陽，譬如珠玉投於淵海之中，安可再得？¹⁶

自初下手，須緩緩施工按擦，不可性急。已上運用，實天地交媾，夫婦和暢，全美之道也。既不損陰，又不虧陽。¹⁷

從上述引文可以得知作者的立場：若行房中術者只貪圖性交的快樂，一旦泄精至盡，則將會失去元陽，造成人體更大的損害。同時，作者也強調房中術的修煉亦可增進夫婦情感。雖然全書對於房中修煉的細節描繪得深入細微，不過仍

¹⁴ 同前註，頁 15-16。

¹⁵ 同前註，頁 15。

¹⁶ 據朱越利考證，此篇收於《攝生總要》〈攝生種子秘剖〉卷下而闕題；又另收於《紫閣秘書》卷 1 中，則題為《呂純陽房中秘術》，較諸前者前面多出地山道人引言，後面多出《孫真人金丹訣》。本文使用《攝生總要》〈攝生種子秘剖〉卷下版本，見前引朱越利：〈明清道教雙修內丹術的時代背景〉，頁 11。不題撰人：《呂純陽房中秘術》，收於宋書功編：《中國古代房室養生集要》（北京：中國醫藥科技出版社，1992 年），頁 437。

¹⁷ 同前註，頁 438。

然得思考房中術書籍的書寫目的為何？是否就是對於縱慾的張揚？亦或是為了生生的目的？對同一批材料，陳秀芬便指出：「《修真演義》（按：全名為《紫金光耀大仙修真演義》，以下稱《修真演義》）所論的『采戰之術』並不全然是基於自我超越、長生不老的宗教理想，多少還有促進兩性和諧的社會功能。」¹⁸ 則所謂的「採戰術書籍」此一概念的內涵，以及此一概念的使用，似乎還有可以討論的空間。

就目前能看到的材料可知，房中術至少在戰國秦漢時便已有豐富的知識體系；而對於房中術知識的保留與承傳，道教修煉者更是功不可沒。¹⁹ 房中術被道教所接納，早在《抱朴子》中，葛洪就已經將房中術作為道教養生的其中一環。²⁰ 根據林富士的研究指出，早期道教房中術的內容即有兩種目的偏向：「補養」與「生育」，²¹ 而這兩種系統的差別亦體現在男性最後的「泄」或「不泄」之上，泄則「生人」，不泄則「生身」。²² 不過，林富士同時也指出，早期道教對於房中術亦有三種不同的態度，分別為肯定接受、貶抑拒絕與欲拒還迎。²³ 由此可見，房中術在早期道教的發展中便有其爭議性，而拒絕的理由不外乎是對

¹⁸ 陳秀芬：《養生與修身：晚明文人的身體書寫與攝生技術》（臺北縣：稻鄉出版社，2009年9月），頁124。

¹⁹ 林富士：〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第72本第2分（2001年6月），頁234-235。

²⁰ 葛洪於《抱朴子》〈微旨〉篇提出養生方法有四：房中之術、行氣、道引與餌藥。見晉·葛洪：《宋本抱朴子內篇》（北京：國家圖書館出版社，2017年），頁51。

²¹ 林富士：〈略論早期道教與房中術的關係〉，頁241-248。

²² 同前註，其引陶弘景《養性延命錄》中云「道以精為寶，施之則生人，留之則生身。生身則求度在仙位，生人則功遂身退」為例，指出道教經典中亦有談到將房中術的目標放在延嗣一事上的論述，頁246-247。

²³ 同前註，頁256-283。

於淫色的批評，如上清經派的經典之一《洞真太上說智慧消魔真經》便認為修習房中術者即使「雖獲仙名」，不過終究只是「穢仙濁真」、「臭亂之地仙耳」。²⁴

上述提及的房中術的兩個系統，即男子最後「泄精」而「延嗣」，亦或「不泄」而「延年」，這兩種內容亦呈現在晚明的房中術書籍中。例如，同樣都是由鄧希賢編撰的《既濟真經》與《修真演義》，前者描述的是有關採戰術「固而不泄」的養生之法，而後者更兼及懷孕、種子、安胎之法。²⁵ 值得注意的是，就《既濟真經》與《呂純陽房中秘術》而言，兩者都無意著墨於延嗣之事，而著重在採戰、不泄而養陽、養生。呂洞賓自是仙人，無須關懷延嗣，如此與呂洞賓有關的房中術書籍重在不泄一事即可容易理解。不過，標舉著採戰的房中術雖本為養生，無張揚縱慾的意圖，但房中術讀者卻不盡然與其同調。這也是為何採戰術被時人大力抨擊，以至於朱越利判斷這樣的「採戰術書籍」是有礙道德的作品。對明清採戰術的批評可見於文人筆記與小說之中，例如袁枚《子不語》〈采戰之報〉寫善於行採戰術的主人公有其不可遏止的「淫欲之念」，以至於最後「潰精」的故事。²⁶ 又如《二刻拍案驚奇》卷 18〈甄監生浪吞秘藥，春花婢誤泄風情〉中，甄監生同樣因為以採戰術縱慾過度而亡。²⁷ 可見當時人對於採戰術的批評，乃在縱欲；然而這並不代表這些標舉著採戰的房中術書籍本來便是宣揚縱慾。若回過頭檢視《飛劍記》中有關「戲牡丹」一事的描寫，鄧志謨是如何回應那些與呂洞賓信仰有關的房中術書籍，又是如何借小說表達他眼中的採戰術呢？

²⁴ 同前註，頁 277-278。《洞真太上說智慧消魔真經》引文可見《正統道藏》第 56 冊（臺北：新文豐出版社，1988 年），頁 500。

²⁵ 陳秀芬：《養生與修身：晚明文人的身體書寫與攝生技術》，頁 103-104。

²⁶ 清·袁枚著，楊名標點：《子不語》（重慶：重慶出版社，2005 年），頁 196。

²⁷ 明·凌濛初：《二刻拍案驚奇》，收錄於魏同賢、安平秋主編：《凌濛初全集》（南京：鳳凰出版社，2010 年），第 3 冊，頁 320-344。

從三篇與呂洞賓相關的房中術文本觀之，呂洞賓與「採陰補陽」的房中術已是早有淵源，雖然無法從這三篇房中術之書中發現與《飛劍記》的直接承繼關係，不過仍有兩點線索可以留意：其一是小說中亦強調男人固而不泄，其二則是採戰術書中的「鑄劍」隱喻。在《飛劍記》中，白牡丹依照黃龍禪師的計謀反制呂洞賓，使「他的丹田至寶卸到陰戶之中」，而此丹田至寶是呂洞賓不論如何「款款的消耍」也絕對不能在交媾時丟失之物，作者於回末說道「一旦泄之有餘，千日修之不足」²⁸ 正是此義，即男方一旦在交媾時泄精，辛苦所煉之陽精則將盡失。高羅佩在分析《既濟真經》時便指出此書是某些房中術的「典型範例」，男人須完全固而不泄，並在性交的戰鬥中打敗敵人以取得陰氣。²⁹ 同樣在《呂純陽房中秘術》中寫道：「凡與之交，擇風日暄和之候，定息調停，戰之以不泄之法。」³⁰ 職是，至少在有關呂洞賓的房中術文本中，「固而不泄」是其要點，鄧志謨在《飛劍記》中繼承了與呂洞賓相關的房中術書籍中的特色，並且同樣在小說中強調了男女之歡的傾向。在《飛劍記》第五回的文字中，事實上與《西洋記》第十一回〈白城隍執掌漂水，張天師怒髮碧峰〉文字多有雷同，³¹ 而鄧志謨細節改動之處，則更見作者強調呂洞賓犯戒動心、強調床第歡愉的用心。如呂洞賓在試探白牡丹時，《西洋記》寫「小娘子休怪」，而《飛劍記》中則寫成「小娘子玩春乎？」；又如「不覺得擅入潭府」與「不覺的擅入花

²⁸ 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁 69。

²⁹ 高羅佩對《既濟真經》的定位敘述如下：「此書是某些道家派房中術的典型範例」，本文則持與朱越利相同的立場，將《既濟真經》視為民間的採戰術之書，而不歸屬於道教系統的房中術或隸屬於道教內丹修煉。另外，在本文所參考的《中國古代房內考》版本中，其書誤將《既濟真經》中的注文作者鄧希賢誤植為鄭希賢。〔荷〕高羅佩著，李零、郭曉惠等譯：《中國古代房內考：中國古代的性與社會》（臺北：桂冠圖書，1991年），頁 294-295。

³⁰ 不題撰人：《呂純陽房中秘術》，頁 435。

³¹ 《西洋記》的出版年代為萬曆丁酉（25年）。小說內文參明·羅懋登：《三寶太監西洋記》（北京：華夏出版社，2013年），頁 90-93。

園」；「那秀才仍舊地來，仍舊地事」與「仍舊的來與著白氏交媾，用著九淺十深之法，款款的消耍」。兩相比對，則足見鄧志謨的著意。小說中呂洞賓採陰補陽之事，作者一方面在敘述時受到房中術書籍的影響，另一方面也強調呂洞賓打破色戒的一面。

劍的隱喻可見於《呂純陽房中秘術》，在其〈就爐鑄劍法〉的描述中，劍是男人生殖器的隱喻便已展露無遺。女體之為爐鼎不僅可以煉丹，更可鑄劍：「入爐之初，先取進大氣一口咽下，次以子午氣一口壓之，則陽自內發，然後施龜御之，其功不淺矣。」³² 鑄劍的形象乃十分鮮明。而在《飛劍記》中作者描述當下被奪去陽精的呂洞賓則是「純陽子激得個爆跳起來，就拔出鞘中雄劍，來斬這個白氏之女」。³³ 相比於《西洋記》在此段的文字：「呂純陽激得只是暴跳，飛劍就來斬這白氏女」，³⁴ 鄧志謨特別寫出的「雄劍」便頗富趣味。呂洞賓本有雌雄二劍，而作者在此不寫雌劍而偏寫雄劍的用意，更是符合當下的交媾情境，以雄劍去暗合「爐內所鑄之劍」。鄧志謨本受到呂洞賓相關房中術書籍影響，而在此特寫「雄劍」之筆，不可不謂之有其作意。

若回頭檢視「劍」在《飛劍記》中的意涵，可以說「劍」的問題即是「守戒」的問題，戒的內涵包含了色戒與殺戒，而「守戒」的論述隱隱然貫穿著整部小說。我們可以在第二回中看到鍾離權七試呂洞賓中最後一試的情節：「雲房子雖六次試著純陽子，又恐他色心還是易動的。越數夜，又著令燈檠之精調戲于他」，³⁵ 對呂洞賓最後的試煉其實是重複之前同類型的色戒考驗，而作者在這裡便埋下了「色心易動」的伏筆。接著在第三回中，作者又再次強調「雲房子

³² 不題撰人：《呂純陽房中秘術》，頁 447。

³³ 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁 62。

³⁴ 明·羅懋登：《三寶太監西洋記》，頁 92。

³⁵ 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁 28。

又恐呂純陽道心弗固」。³⁶ 而到了第四回，作者強調這對雙劍是做為「一斷煩惱，二斷色慾，三斷貪嗔」³⁷ 所用，並「世上一切不平事，以此去之」。³⁸ 此二者便是「道劍」與「法劍」之別，道劍乃在斷絕俗塵欲念，而法劍則用來斬殺世上妖邪。此外，呂洞賓更被囑咐「君以此自衛則可，以此斬邪則可，若以此殺人則不可也」。³⁹ 由此看來，「守戒」一事一直都是頭幾回故事的重點。

到了第五回，呂洞賓不僅破了色戒，更進一步犯了殺戒。在黃龍禪師大敗呂洞賓時，《西洋記》寫呂洞賓道「這的是我不是，從今後改卻前非」，⁴⁰ 而《飛劍記》則寫「這個是我道心未定，從今以後改過前非」。⁴¹ 「道心未定」四字明確地指出鄧志謨想要探究的問題：道心未定使得自己失去了丹田至寶，而丹田至寶的失去，意味著修煉的失敗，同時也違逆了第三回中鍾離權「九魔十難」的叮囑。換言之，鄧志謨用呂洞賓的故事告誡讀者：作為修煉方法的房中術是極易失敗的。呂洞賓此次破戒對他修仙歷程最大的損害，並不只是《西洋記》所說的「赴不得西池王母蟠桃大會」，而更在於《飛劍記》所言之「不能飛升」。從道教的神仙三品說言之，赴王母蟠桃大會者終究只是地仙的活動；然而「飛升」卻意味著呂洞賓能由地仙升格為天仙，是為道教修煉的最終目標。在宗教神學上前後兩者的層次大不相同，此處鄧志謨明確指出了道教「成真」的終極意義。

如此我們可以推測：鄧志謨實際上了解何謂道教的「成真」，而那些相信是呂洞賓親自傳授的房中術，在鄧志謨的眼中實際上是不可靠的。鄧志謨刻意地渲染小說中的情色書寫，或許就是對沒有弄清楚採戰術嚴肅意義的讀者的反映，

³⁶ 同前註，頁 38。

³⁷ 同前註，頁 43。

³⁸ 同前註，頁 52。

³⁹ 同前註，頁 44。

⁴⁰ 明·羅懋登：《三寶太監西洋記》，頁 92。

⁴¹ 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁 64。

作者編寫這段呂洞賓的「親身故事」告訴讀者，想要以房中術來修煉養性是不適宜的，這同時也是鄧志謨對此方面呂洞賓信仰內容的回應。

綜上所述，飛劍本是戒色戒欲之物，然而在呂洞賓手中卻變作破了殺戒與色戒的象徵。若從大眾化的角度細究此回，不僅可以發現本回受到與呂洞賓有關之房中術書籍的影響，且與《西洋記》的文字相較，更可以在細節的不同中發現作者對於色欲主題的彰顯。在黃龍故事的三種故事情節中，鄧志謨選擇了可以發揮呂洞賓在民間信仰中房中術色彩的一條脈絡。這或許可以說明鄧志謨對於呂洞賓信仰的情形有一定的了解，而在世情小說當道的世代，作者亦借著此回而加入了他們的行列。

三、詩之為物／悟：呂洞賓詩於小說中的再編織

相較於第五回戲牡丹斬黃龍的故事，第六回後作者主要都在串聯呂洞賓度化眾生的情節。在度化故事的取材上，鄧志謨主要的來源來自道教內部呂洞賓的聖傳與化書系統，⁴² 從這一點便可以看出小說在第六回以至最後，呂洞賓信仰中的神聖性與崇高性便有明顯的提升。記錄並改寫呂洞賓點化之事，是鄧志謨以文人之筆表現聖人遺跡的第一步；在《飛劍記》中最為特別的則是那些被插入的、本於道教聖傳或化書中的呂洞賓所作之詩，作者將這些呂詩特別置入在小說中的各個環節，則是表現聖人遺跡的第二步，更是小說最為用心之處。

中國古典小說的特徵為韻散結合，故韻文的出現與安排本是正常的現象；然而在《飛劍記》中，詩——尤其是被視為呂洞賓所作之詩——則有非比尋常的意義。在鄧志謨所寫的〈呂祖飛劍記引〉中即清楚地講到：

⁴² 小說的主要材料與《呂祖志》與《純陽帝君神化妙通紀》這兩部被收在《道藏》內的經典內容基本相同，以下專論。

然慕呂祖以幻想，未若慕呂祖以故實。翫呂祖之事，哦呂祖之詩，則如見呂祖也，故此集不可不批閱之也。⁴³

在小說的世界中世人欽慕呂洞賓，但當他出現在人們眼前時，人們卻總是識他不得：「世人竟慕見吾，既見吾，而不能識，雖慕何益？」⁴⁴ 在呂洞賓信仰與傳說中，「識與不識」的主題是其一大特色。作者深知此點，故在編寫《飛劍記》時不只是將屬於道教聖傳的內容進行改寫與擴寫，他更拈出許多呂洞賓詩置入小說之中，使讀者在一次又一次的讀詩體會中，不僅能逐漸領悟呂洞賓詩中的仙家風采，更可使人達到現世中「識得」呂洞賓的效果。

在呂洞賓信仰中，「詩」是一個很重要的信仰符號，早在北宋開始流行其信仰時，史料中就已經紛然記錄下呂洞賓所作的詩。⁴⁵ 至明代，呂洞賓信仰與扶鸞傳統更為緊密，謝肇淛便記錄下他在山東東郡當官時所經歷呂祖扶乩寫詩之事。⁴⁶ 而在鄧志謨的筆下，最常以「口占一詩」、「題詩於壁」的形式描寫呂洞賓揮筆即詩的才華，即時賦詩不僅呈現出身為高道的神異色彩，詩本身亦同時表現出道教信仰的內涵。值得注意的是，在《飛劍記》中所出現的呂洞賓詩，一部分承襲自《呂祖志》⁴⁷ 與《純陽帝君神化妙通紀》⁴⁸ 相同度化故事中本來

⁴³ 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁4。

⁴⁴ 同前註，頁71。

⁴⁵ 呂祖之詩早已存於宋代的各種史料中，如劉斧《青瑣高議》、范致明《岳陽風土記》、阮閱《詩話總龜》、洪邁《夷堅志》等。林保淳：〈呂洞賓形象論——從劍俠談起〉，《淡江大學中文學報》第3期（1996年12月），頁42-43。

⁴⁶ 謝肇淛雖然記錄下呂祖扶乩寫詩之事，然而也表明其詩品質不佳：「余在東郡功曹，有能召呂仙者，名籍甚。余托令代卜數事，既至，讀其詩，不成章，笑曰：『豈有呂純陽而不能詩者乎？』它日又以事卜，則筆久不下，扣之，徐書曰：『渠笑我詩不佳。』然此鬼能知余之笑彼，而終不能作一佳詩相贈。且後來之事亦不甚驗。始知俗鬼所為，而乃托之呂先生，呂何不幸哉！」明·謝肇淛：《五雜俎》（上海：上海書店出版社，2009年），頁305-306。

⁴⁷ 《呂祖志》，不題撰人，六卷，內容大致可分「事蹟志」與「藝文志」兩部分，現收錄於《正統道藏》。景安寧認為此本書最初的寫成早於明代，同時也因與苗善時《純

的安排；另一部份則見於以上兩集所收錄之詩。⁴⁹ 在此，鄧志謨挪移呂詩進入他所編寫的小說中，此舉不僅是其「哦呂祖之詩，則如見呂祖」的直接實踐，這些詩更具又可被作者任意挪移的物性。必須指出的是，作者所任之「意」者，卻是有意識的巧心安排，而並不只是隨便的引用：鄧志謨事實上是經過了自己的閱讀經驗，並配合著小說敘事的框架，才將額外引入之呂洞賓詩回饋至小說中而一一安排妥當。

余國藩討論《西遊記》中的詩賦時曾強調：「小說中的詩是整體的一部份，不可須臾離」，⁵⁰ 並進一步說明詩賦有擴大敘事的力量，認為此擴大敘事之力量必須建立在回視文本之上，在完全理解情節發展後進行重新閱讀才能充分理解韻文所具備的敘事力量。⁵¹ 這不禁讓人聯想到鄧志謨序中「此集不可不批閱之也」的提示，面對呂詩，批閱所代表的正是一次又一次閱讀的心得、理解與領

陽帝君神化妙通紀》有許多內容重疊卻又相對簡略的情況，故推定此書更早於苗書。景安寧：〈呂洞賓與永樂宮純陽殿壁畫〉，收錄於林富士、傅飛嵐主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，1999年），頁157，註第73。

⁴⁸ 《純陽帝君神化妙通紀》，元·苗善時著，七卷，內容敘述呂洞賓共一百零八件度化故事，現收於《正統道藏》第9冊洞真部記傳類。黎志添指出，《妙通紀》乃是立基於將呂洞賓視為全真教祖師的立場下寫成的，然而現在收錄於《正統道藏》中所見之《妙通紀》已是經過部分修改過後的版本。見氏著：〈識見、修煉與降乩——從南宋到清中葉呂洞賓顯化度人的事蹟分析呂祖信仰的變化〉，《清華學報》第46卷第1期（2016年3月），頁48-53、62-63。

⁴⁹ 我們無法確切地說鄧志謨當時參考的便是這兩本書，然而小說中的度化故事無一不是由道教聖傳與化書中編寫而來，在這兩本書之外，更有《純陽呂真人文集》一書早行於世，也許鄧志謨的參考資料遠比現在能看到的還要多。只是，呂洞賓的傳說與詩文，一直以來都是層累地增加並加以編集的，而本文無意考證小說中詩的確切來源，只以道藏所藏之與呂洞賓詩文相關的文本，且以年代接近者作為代表——即《呂祖志》與《妙通紀》，證實鄧志謨所引之詩確實來自道教呂洞賓信仰的脈絡中，而不是其他人或自己的作品。

⁵⁰ 余國藩著，李爽學編譯：〈源流、版本、史詩與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，《《紅樓夢》、《西遊記》與其他：余國藩論學文選》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年），頁266。

⁵¹ 詳細的論述請參考上注，頁255-295。

悟的積累過程，作者提醒讀者必須細細品讀那些呂洞賓所作之詩。呂詩被鄧志謨有意的搬動，而被安置完備後的呂詩又不僅要求讀者領悟其中的點化之理，更是要藉小說中人物讀詩的反應而領悟呂洞賓「在場」之實。至此，這些詩所具備的聖者遺跡性質於焉被充分展現，正如鄧志謨在〈呂祖飛劍記引〉中所言：「是集摺祖之遺事，而其中詩句皆祖之口吻吐之，吾以為詩在即呂祖在也。」⁵² 作者藉由呂洞賓所作之詩的現身呈現出神仙呂洞賓的在場性，《飛劍記》一書也成為聖者遺蹟的另一種表現模式。

第十一回中，呂洞賓來到了一處士人讀書的幽雅水閣，裡頭的人見先生「清標有仙骨，風韻飄逸」，於是請先生作詩：「午夜君山翫月回，西鄰小沼碧蓮開。天香風露蒼華冷，雲在青霄鶴未來」，接著「士人聞其詩，清絕離塵，無一些烟火氣，各相爭抄寫」。⁵³ 同樣的詩可見於《呂祖志》〈藝文志〉中「七言絕句四十二首」中的〈過洞庭湖君山〉，⁵⁴ 可知本詩是為呂洞賓遊覽洞庭湖時所作。被選進《飛劍記》中的呂詩都具備出世色彩而為小說人物所欣賞而欽羨，而如「絕塵」、「無烟火氣」等等意象本就頻繁出現在呂詩之中，作者便在創作小說時能借用許多材料。又如第九回中度化武昌守的情節，乃以呂洞賓的清亮歌聲做為事件的起頭：

純陽一日遊武昌，扮作一雲遊道人，持一漁鼓簡板，滿街之上唱〈浪淘沙〉一詞，云：「我有屋三椽，住在靈源。無遮四壁任蕭然。萬象森羅為斗拱，瓦蓋青天。無漏得多年，結就姻緣。修成功行滿三千。降得龍來

⁵² 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁3。

⁵³ 同前註，頁148-149。

⁵⁴ 不題撰人：《呂祖志》，收錄於《正統道藏》第60冊，頁554。

伏得虎。陸地神仙。」時武昌守有事外出，正當擺頭踏轉府，聞得歌聲清曉，坐在簷子上凝望，只見是個道人。⁵⁵

此〈浪淘沙〉可見於《呂祖志》卷 6〈雜曲十首〉之中，⁵⁶ 明顯看得出鄧志謨乃是藉呂詩而推動情節的發展，正是歌聲之大引人注意，才開啟接下來的度化故事。太守素慕高道，故援請道人入來問其姓名，道人惟曰：「野人本是天台客，石橋南畔有舊宅。父子生來有兩口，多好歌笙不好拍」。此詩則可見於《呂祖志》卷 3〈單州天慶觀題詩〉。⁵⁷ 於此，可以發現鄧志謨在同一個故事中連續穿插了本不屬於此度化記錄的其他兩首呂詩，呂詩的援入不僅可以加強道教的離塵之意，第二首〈單州天慶觀題詩〉更是標準的呂洞賓信仰中「識與不識」主題下的詩句解謎：客謂「賓」，石橋謂「洞」，兩口謂「呂」而好歌笙謂「吟」，四句所透漏之訊息即「呂洞賓吟」，鄧志謨深知解謎詩為呂洞賓信仰中的特別之處，故藉由挪入此詩而益使呂洞賓的形象更加突出。另外，詩本身的文學價值雖非頂尖，不過卻因為這些詩正是呂洞賓本人曾經寫出的作品，且斑斑可考，於是呂洞賓信仰的力量便使這些詩歌其意義大不相同。這些詩不僅可以滿足大眾從慕道而臨道的希冀，更可以進一步在閱讀小說時使呂洞賓現身。

在被鄧志謨援入的諸多呂詩之中，有部分呂詩的安排實際上能顯現出作者在結構上安排的巧思，可見呂洞賓度化故事歷經文人化的過程。例如在第七回中，呂洞賓來到青城山訪有德道士黃若谷，若谷聽得他法術高超，⁵⁸ 於是便請他一同去治一狐精。在領會了法師神威後，若谷便知道此人必為高道，法師則題詩於壁：「醉舞高歌海上山，天飄乘露結金丹。夜深鶴透秋空碧，萬里西風一

⁵⁵ 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁 118。

⁵⁶ 不題撰人：《呂祖志》，頁 579。

⁵⁷ 同前註，頁 540-541。

⁵⁸ 「運掌成雷、瞬目成電、噴沫成雨、呵氣成雲，凡天之將、地之兵，若有宣召，皆現取真形出來」，明·鄧志謨：《飛劍記》，頁 91。

劍寒」，並寫下「無上宮主作」後飄然而去。⁵⁹ 此詩可同時見於《純陽帝君神化妙通紀》卷4〈訪蔣暉作第四十五化〉。⁶⁰ 值得注意的是在《妙通紀》中，蔣暉同樣也是位志行高卓的道士，而此題於壁之詩是獻給剛好不在家的蔣暉所作，亦同時留下了字謎。換言之，鄧志謨有意地將此詩同樣賦予在小說中擁有德行的道士，在使對方得知是呂洞賓的聖跡後，這首同時包含道（金丹）、法（寒劍）之意的詩也變得格外有對象性。

而另一個能在結構安排上看見鄧志謨文人之筆的巧思之處，在第五回中呂洞賓被白牡丹奪去了陽精後，找另外一個修行處所重新修煉此丹田之寶，一共養陽九年。作者不僅敘寫其間的修行過程，更援引了四首詞進入小說中：

純陽子如此做工夫，並無間斷。常作有〈漁父詞〉四首：

其一云：

卯酉門中作用時，赤龍時□玉清池。雲薄薄，雨微微，看取嬌容露雪肌。

其二云：

子午常飡日月精，玄關門戶啟還扃。長如此，過平生，且把陰陽仔細烹。

其三云：

會合都從戊己家，金鉛水汞莫須誇。只如此，結丹砂，反覆陰陽色轉華。

其四云：

閉目尋真真自歸，玄珠一顆出輝輝。終日翫，莫拋離，免使閻王遣使追。

61

⁵⁹ 同前註，頁95。

⁶⁰ 元·苗善時：《純陽帝君神化妙通紀》，收錄於《正統道藏》第9冊洞真部記傳類，頁354。

⁶¹ 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁67-68。據《呂祖志》所載，第一首的缺字應為「蘸」。

此〈漁父詞〉可見於《呂祖志》卷6〈漁父詞一十八首〉之中，鄧志謨所援引的分別為第五首〈沐浴〉、第六首〈延壽〉、第七首〈瑞鼎〉與第十八首〈常自在〉。⁶²《呂祖志》中並無對此組文本作注，然而當我們細讀《飛劍記》中的安排時，便會發現這四首詞正呈現出小說第五回的情節結構。第一首言及的赤龍是女性月經的隱喻，又提「雲」、「雨」和「取雪肌」，便指向呂洞賓因動了色心而與白牡丹交媾之事。第二首「且把陰陽仔細烹」，則是指失去丹田至寶後重新修煉的過程。第三首呂洞賓終於能「結丹砂」，便是陽精於體內逐漸成形。而第四首「玄珠一顆出輝輝」，則指陽精的重新煉成，終獲「成真」的門徑。鄧志謨將內丹修煉的詩詞挪來詮釋這一回小說的情節演變，不僅只為向讀者展示呂洞賓詩，更是作者本就理解道教內丹修煉的知識，而進一步將此組詞做文人化的刪減安排，以符合通俗小說的內涵，而這不僅充分表現出作者匠心獨運的技巧，更擴大了讀者對第五回故事的想像。

在這些被安排妥當的呂詩中，讀者若能「翫呂祖之事，哦呂祖之詩，則如見呂祖」，如此鄧志謨的編寫意圖遂能達成。不過「如見呂祖」一事似能使人聯想到宗教層次的感通經驗，而人們汲汲營營對呂洞賓追求的宗教臨在感，或從鄧志謨的文字中便能可見一斑。值得一提的是，在《呂祖志》〈真人自記〉中，呂洞賓便自言：「吾嘗謂世人奉吾真，何若行吾行；既行吾行，又行吾法，不必見吾，自成大道。不然，日與吾遊何益哉？」⁶³ 至少我們從教內的角度觀之，呂洞賓實際上認為只要信徒學習他的行止，便能算是修行，故「不必見吾」。不過世人似乎仍希望有緣識得呂洞賓，此觀念成為主流，而鄧志謨亦隨之。故《飛劍記》中之呂詩，雖是作者藉由自己的閱讀經驗而巧心安排的結果，不過從此亦可發現作者還有另一層編寫意圖，即是迎合當時的呂洞賓信仰中的信仰偏好。

⁶² 不題撰人：《呂祖志》，頁 575-576。

⁶³ 同前註，頁 522。

大眾的信仰偏好亦無不好，我們至少能在鄧志謨精心安排的呂詩之間發現其嚴謹性，而整體的效果亦有面向大眾的宗教神聖性。

四、鄧志謨對呂洞賓信仰的心態及其宗教關懷

鄧志謨編寫《飛劍記》時採用了不同呂洞賓傳說與故事，從飛劍與詩兩個出發點可以發現作者實際上安排、編織故事所用的技巧所在。而更進一步要問的是，《飛劍記》是否呈現出的只是一部具備編寫技巧的呂洞賓故事集，還是說除了於此之外，鄧志謨還有其他以一貫之的「作意」？甚至是他所隱含的宗教關懷？

從信仰史的角度觀察，洪怡沙便由洪邁《夷堅志》與苗善時《純陽帝君神化妙通紀》兩種資料考察呂洞賓信仰的地區分布，指出南宋以降江南地區的呂洞賓信仰業已十分發達。⁶⁴ 而由元至明末，黎志添則指出呂洞賓信仰發展的四個面向，在明中葉以前的三種趨勢分別為：在人間度化世人的神仙信仰、鍾呂內丹術以及教內將之奉為全真教祖師；到了明中葉以降，則又有一脈呂祖扶鸞的信仰型態開始興盛，至清代則成為呂洞賓信仰的主流。⁶⁵ 就地區而言，於筆記中仍能看見明代的呂洞賓信仰在江南持續發展，郎瑛的〈鄭老遇仙〉便記下當時發生在紹興的呂洞賓傳說，⁶⁶ 可見呂洞賓出沒於塵世度化有緣眾生的傳說在當時還是十分盛行的。

⁶⁴ 〔法〕洪怡沙：〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，收錄於《法國漢學》叢書編輯委員會編：《法國漢學》第7輯（北京：中華書局，2002年），頁348-350。

⁶⁵ 黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》第65卷（2017年7月），頁141-143。

⁶⁶ 「城南鄭老者，家貧，為人鼓吹給喪事。一日以事禱於城隍廟，因假寐廂下。恍惚中見執旗者入報曰：『呂洞賓來望也』，乃驚寤，拭目待之。頃間，見一黃冠豐體長髯者，飄飄然至神前而揖，徘徊乃出。鄭曳其裾，懇以求度。黃冠曰：『貧道無能，偶遇神

回到小說，本文想問的是鄧志謨是如何面對這些看來多元的呂洞賓信仰，而《飛劍記》又展示出什麼樣的信仰面向？李豐楙首先指出許多奇傳體小說中的傳主在江南及南方地區已形成普遍的信仰，此成為奇傳體小說刊刻盛行的社會背景，使得信仰與相關通俗讀物之間互為優勢，彼此相得益彰。⁶⁷ 另外，康豹考察以山西永樂宮為主的呂洞賓信仰時，同樣也觀察通俗文化如戲曲、小說等文本是如何與其他類型的史料一同構築起這龐大的呂洞賓信仰的全景，他用「迴響」(reverberation)一詞形容同一信仰於社會中有不同信仰內容側重的情形，其中更關注的是同一信仰底下不同人們的信仰心態，及其彼此互相影響與流動的過程。⁶⁸ 康豹雖然並沒有針對呂洞賓信仰相關的小說進行細緻的研究，不過他仍提醒讀者，「呂洞賓形象的多義性很可能是一個更大的各種崇拜發展模式的一部分，這模式顯現了對神靈不同的，甚至是非傳統的表現。」⁶⁹ 在呂洞賓信仰的全景中，有屬於全真教眼中的信仰內涵，亦有屬於大眾的眼中的神道內涵，不同信仰者面對呂洞賓都有不完全一致的信仰心態與信仰偏向。對鄧志謨而言，他雖然熟知道教的科儀與術語，⁷⁰ 但所著之《飛劍記》卻絕非是另外一種能完全屬於道教的文獻，否則便不會敷演調戲白牡丹的故事。⁷¹

祠，特入瞻仰，何以度汝？」鄭曰：『先生非呂洞賓乎？』黃冠笑而頷之。同行里許，袖中出二果使食之，鄭留其一，復強食之，乃前去。鄭尋路而行，覺非平日所遊者，問於人，則紹興矣。于是大驚喜，渡江而回，家人已尋三日矣。後八十餘歲而沒。」於此文中亦能發現呂洞賓信仰中「識與不識」的主題。見明·郎瑛：〈鄭老遇仙〉，《七修類稿》（上海：上海書店出版社，2009），卷45，頁475-476。

⁶⁷ 李豐楙：〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，頁300-301。

⁶⁸ 〔美〕康豹 (Katz, Paul) 著，吳光正、劉璋譯：《多面相的神仙：永樂宮的呂洞賓信仰》，頁26-27。

⁶⁹ 同前註，頁230。

⁷⁰ 有關鄧志謨與道教之間的關係，請參李豐楙：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，頁296-299。

⁷¹ 此外，在鄧志謨的書信集《得愚集》與《續得愚集》中，幾乎看不到他有關宗教——尤其是道教生活的描述。

在第二節中已知鄧志謨不僅將教外屬於非嚴肅的呂洞賓形象加入他的小說中，甚至還作了許多巧思安排，這代表著鄧志謨應不是一個虔誠且嚴肅的呂洞賓信仰者。在其著作《精選故事黃眉》卷4「異教」中，鄧志謨錄下一篇打油詩〈題洞賓像〉在書的上欄：

這個先生，道袍道巾，背負寶劍，丰標絕塵，我曾記得，認他亦真。呵！
是醉岳陽飛過洞庭湖的先生。⁷²

此詩末識「鄧詩語」。《精選故事黃眉》是鄧志謨編輯的類書，在主文之上另設上欄，並選擇條目於上欄空白處額外錄下不同人所寫的「柬札」——即與條目相關的極短詩或極短文。雖然並沒有十分的證據證明這裡的「鄧」就是指鄧志謨，不過當鄧志謨選擇此詩來延伸讀者對於「無心昌老」⁷³ 詞條的想像時，便多少顯示出鄧志謨面對呂洞賓時輕鬆的想法與心態。而當他編寫《飛劍記》時遊走在不同資料的取舍與鑄裁間，亦可以看到鄧志謨對呂洞賓信仰中的遊戲心態，例如呂洞賓本為度人者，作者卻選擇民間故事中「破戒」而「被度」的故事加入其中，這也許是為了迎合廣大讀者的期待，同時也為本來嚴肅的宗教聖傳性質作出調和。

另外，鄧志謨亦不追隨教內聖傳的寫法，「把呂洞賓塑造成能夠指導修道者達致圓滿證道和內丹性命修煉的教派祖師」，⁷⁴ 同時也不強調內丹功夫；雖然還是能在閱讀《飛劍記》時感受到作者隱隱然想維持的某種教化之功，只是那並

⁷² 明·鄧志謨：《精選故事黃眉》，卷4，收錄於《明清善本小說叢刊》（臺北：天一出版社，1998年），頁2a-2b。此版本之詩句本為「我曾記得，認他不真」，語句不通。本文據加拿大多倫多大學東亞圖書館所藏明萬曆刻本《精選故事黃眉》訂正，將「認他不真」更正為「認他亦真」。本文所使用多倫多大學東亞圖書館所藏《精選故事黃眉》乃為國家圖書館古籍影像檢索資料庫中之數位掃描檔案，見以下網址：<http://goo.gl/N7uY3j>

⁷³ 無心昌老即為呂洞賓，昌無心為「呂」。

⁷⁴ 黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，頁141。

不全然是屬於道教義理的。也許我們能在他另一本與《飛劍記》同年出版的《鏗旁註事類捷錄》中找到更好的解釋。《事類捷錄》同樣是鄧志謨所編的一本類書，其特別之處在於全書乃用駢文寫成，頗炫文才。鄧志謨在此書卷4「法教」部中討論道士時有以下一段文字：

始知上天下天，而騎以隻鶴，清溪道士，自適者雅乎；出山入山，而跨以隻牛，隴西道士，利人者溥乎。⁷⁵

清溪道士指的是唐代的葉法善，而隴西道士指的是漢代的封君達，他們兩人皆以法術神妙而為人所知，鄧志謨在此拈出此二者，則是想表達他所認為的道士應有的品格：「自適」與「利人」。在《飛劍記》中，呂洞賓的自適之儀是他仙格中的重要表現，如在第二回中，鄧志謨同樣援引了呂洞賓之詩來描寫其自適的姿態：「九重天子寰中貴，五等諸侯闔外尊。爭似布衣清興客，不將名姓屬乾坤。」⁷⁶而「利人」更是能統攝全書之旨，每一次的度化、施財或除妖，都顯現出呂洞賓的利人品格。對於道士而言，除了宗教層次上的修鍊之外，利人助人進而積功累德本是他們的本分，此二者皆為成仙成真過程中不可或缺的因素。相對而言，「自適」卻不必然是每一個仙人都具備的品格，這種品格則在道教神仙三品說中之地仙能特別彰顯。六朝時，道教所描述的地仙本就已具備自由逍遙、棲游人間的特質。他們雖為神仙，卻仍不想立即登天成為天仙，接受天上的仙職，而選擇暫且留在人間逍遙。⁷⁷這種地仙品格是呂洞賓的標誌，鄧志謨

⁷⁵ 明·鄧志謨：《鏗旁註事類捷錄》，收錄於《明清善本小說叢刊》，卷4，頁18b。

⁷⁶ 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁22。此詩亦可見於元·苗善時：〈度李太醫第四十七化〉，《妙通紀》，卷4，頁354-355。

⁷⁷ 李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變——以六朝道教為中心的考察〉，收於《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010年），頁26-35。

在書寫《飛劍記》時亦繼承了如此的地仙品格，不同的是鄧志謨讓呂洞賓在白牡丹處稍加越界分際，更使得其性格具有張力。

《飛劍記》中呂洞賓所代表的地仙瀟灑品格也與鄧志謨同系列的其他二書所呈現出的主角性格不同，《呪棗記》的薩真人精誠克己，是道士的完美典範，最後尸解成仙；《鐵樹記》的許真君亦是為民斬蛟、積修至道，最後拔宅昇天。呂洞賓最後雖也在小說中位列仙班，不過作者對於地仙品格的描繪才是其著墨處。在明代的小說中往往能見有關地仙、散仙的出場與描述，⁷⁸ 而鄧志謨在其三本小說中特別選出呂洞賓，或許也意圖標舉出一種仙人典型。在全書的最末尾，作者如此寫道：「予素慕真仙之雅，爰摭其遺事為一部《飛劍記》，以闡揚萬口云云。」⁷⁹ 而所謂的真仙之雅，無不就是其所謂的「自適者雅乎」，作者的心態於焉展現，而《飛劍記》的讀法或許從此處更能進行深刻的理解。

綜上所述，我們可以發現鄧志謨實際上十分了解道教的深刻意涵，不僅熟讀教內的呂詩，同時也知曉道教終極的宗教意涵。然而，鄧志謨雖則對教內的呂洞賓有所掌握，不過小說卻似乎並不想為道教服務。小說呈現出既能偏向民間信仰，亦同時存在著作者本身的宗教關懷與宗教論述。整體而言，鄧志謨所編寫的《飛劍記》最終呈現出既能忠於己意、又能面向大眾的作品。

五、結語

歷來對於鄧志謨小說的評論多著重在商業圖利，並對其小說的文學價值多含貶抑。本文則試圖藉由細緻分析鄧志謨是如何揀選、重構與改寫原本存在於道教內部的聖傳、化書以及其他與呂洞賓相關之小說與房中術書籍，並同時結

⁷⁸ 散仙的性格多是遊戲人間，與天上的真聖有別。如《西遊記》中悟空在隨三藏取經之前被稱「太乙散仙」；又八仙亦被視為散仙。

⁷⁹ 明·鄧志謨：《飛劍記》，頁 177。

合鄧志謨在其他著作中呈現與呂洞賓相關的資料以及他所標舉出的道士品德，以此間的寫作策略探析鄧志謨是如何將呂洞賓故事大眾化。當把《飛劍記》置入呂洞賓信仰的背景下觀察，我們發現鄧志謨不僅只是單純將度化故事重新連綴，他更強調呂洞賓信仰中「以詩點化」、「以詩解謎」的特色，將更多的呂詩精心安排在小說之中，並藉此讓讀者能多方吟哦呂祖之詩，如此便如同親臨呂祖，展現出呂洞賓在民間信仰的大眾面向。與此同時，鄧志謨的編寫亦受到與呂洞賓相關的房中術書籍影響，除了在小說中呈現出另一種更世俗且具有人性的呂洞賓形象，其中的情色書寫更迎合大眾讀者的閱讀口味；另一方面，從採戰術的目的被大眾曲解，進而被拿來當作縱慾的工具，鄧志謨亦藉呂洞賓本人戲牡丹而吃虧的故事，透露出他對於採戰而養生一事的立場。鄧志謨基本上便是在呂洞賓信仰中擷取了以上元素，經由文人之筆架構出小說的大體內容。

呂洞賓的故事當然包含了道教義理層面上「度己」「度人」的度脫觀，然而鄧志謨並非只是單純接受道教內部呂洞賓信仰的內容，將他的小說視為許多呂洞賓故事的簡單串接。對鄧志謨而言，在這些故事之上尚有他自己的對道教修行的一套價值判斷：「自適」與「利人」，並藉此標舉出地仙仙格的典型，同時藉由破戒與跨越分際之事展現出呂洞賓地仙性格的張力。換言之，小說不僅僅呈現出道教的度脫觀，在鄧志謨的筆下更加重了仙人「自適」的描摹渲染。由此可見，我們未必能簡單處理《飛劍記》的定位，關鍵在於鄧志謨對呂洞賓信仰的詮釋態度。鄧氏藉由重構呂洞賓之聖傳，有意識地將自己的宗教關懷納入其中；而《飛劍記》便投身於呂洞賓信仰的脈絡之中，成為另一種與眾不同的信仰面向。

引用書目

一、傳統文獻

- 不題撰人：《洞真太上說智慧消魔真經》，收錄於《正統道藏》第 56 冊，臺北：新文豐出版社，1988 年。
- 晉·葛洪：《宋本抱朴子內篇》，北京：國家圖書館出版社，2017 年。
- 元·苗善時：《純陽帝君神化妙通紀》，收錄於《正統道藏》第 9 冊洞真部記傳類，臺北：新文豐出版社，1988 年。
- 不題撰人：《呂祖志》，收錄於《正統道藏》第 60 冊，臺北：新文豐出版社，1988 年。
- 不題撰人：《呂純陽房中秘術》，收錄於宋書功編：《中國古代房室養生集要》，北京：中國醫藥科技出版社，1992 年。
- 明·郎瑛：《七修類稿》，上海：上海書店出版社，2009 年。
- 明·凌濛初：《二刻拍案驚奇》，收錄於魏同賢、安平秋主編：《凌濛初全集》第 3 冊，南京：鳳凰出版社，2010 年。
- 明·鄧志謨：《鏗唐代呂純陽得道飛劍記》，收錄於古本小說集成編委會編：《古本小說集成》第 137 冊，上海：上海古籍出版社，1990 年。
- _____：《鏗五代薩真人得道呪棗記》，收錄於古本小說集成編委會編：《古本小說集成》第 137 冊，上海：上海古籍出版社，1990 年。
- _____：《鏗旁註事類捷錄》，收錄於《明清善本小說叢刊》，臺北：天一出版社，1998 年。
- _____：《精選故事黃眉》，收錄於《明清善本小說叢刊》，臺北：天一出版社，1998 年。

_____：《精選故事黃眉》，明萬曆刻本，加拿大多倫多大學東亞圖書館藏，其掃描資料可於臺灣國家圖書館古籍影像檢索資料庫檢索。搜尋時間：2018年7月15日。<http://goo.gl/N7uY3j>

明·謝肇淛：《五雜俎》，上海：上海書店出版社，2009年。

明·羅懋登：《三寶太監西洋記》，北京：華夏出版社，2013年。

清·袁枚著，楊名標點：《子不語》，重慶：重慶出版社，2005年。

二、近人論著

白以文：《晚明晚明仙傳小說之研究》，臺北：政治大學中國文學系博士論文，2006年。

朱越利：〈明清道教雙修內丹術的時代背景〉，《弘道》總第67期，2016年6月，頁1-19。

李豐楙：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1997年。

_____：〈神仙三品說的原始及其演變——以六朝道教為中心的考察〉，收於李豐楙：《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局，2010年，頁21-46。

_____：〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，收錄於王璦玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年，頁277-322。

_____：〈暴力敘述與謫凡神話：中國敘事學的結構問題〉，《中國文哲研究通訊》2007年第17卷第3期，頁147-158。DOI:10.30103/NICLP.200709.0012

李豐楙，劉苑如：〈導言（一）〉，收錄於李豐楙，廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年，頁1-20。

- 余國藩：〈源流、版本、史詩與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，收於余國藩著，李爽學編譯，《《紅樓夢》、《西遊記》與其他：余國藩論學文選》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年，頁235-295。
- 吳光正：《八仙故事系統考論：內丹道宗教神話的建構及其流變》，北京：中華書局，2006年。
- 林保淳：〈呂洞賓形象論——從劍俠談起〉，《淡江大學中文學報》1996年第3期，頁41-79。
- 林桂如：〈從《鏗五代薩真人得道呪囊記》論鄧志謨與建陽余氏出版〉，收錄於陳偉強主編：《道教修煉與科儀的文學體驗》，南京：鳳凰出版社，2018年，頁557-584。
- 林富士：〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第72本第2分，2001年6月，頁233-300。DOI:10.6355/BIHPAS.200106.0233
- 陳大康：《明代小說史》，北京：人民文學出版社，2007年。
- 陳秀芬：《養生與修身：晚明文人的身體書寫與攝生技術》，臺北縣：稻鄉出版社，2009年。
- 景安寧：〈呂洞賓與永樂宮純陽殿壁畫〉，收錄於林富士、傅飛嵐主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北：允晨文化，1999年，頁135-162。
- 黎志添：〈識見、修煉與降乩——從南宋到清中葉呂洞賓顯化度人的事蹟分析呂祖信仰的變化〉，《清華學報》第46卷第1期，2016年3月，頁41-76。DOI:10.6503/THJCS.2016.46(1).02
- _____：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》2017年第65卷，頁139-179。
- 謝聰輝：《新天地之命：玉皇、梓潼、飛鸞》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。

-
- 〔法〕洪怡沙：〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，收錄於《法國漢學》叢書編輯委員會編：《法國漢學》第7輯，北京：中華書局，2002年，頁346-375。
- 〔美〕康豹（Katz, Paul）著，吳光正、劉璋譯：《多面相的神仙：永樂宮的呂洞賓信仰》，濟南：齊魯書社，2010年。
- 〔荷〕高羅佩著，李零、郭曉惠等譯：《中國古代房內考：中國古代的性與社會》，臺北：桂冠圖書，1991年。