

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*

黎志添**

香港中文大學文化及宗教研究系

摘 要

南宋以來，經歷元明，及至清初，出現各種收集有關呂洞賓顯化度人事蹟的文集。我們認為立足於這些故事的呂洞賓信仰，在各自的歷史和信仰處境中確實包括了不同的發展和變化。本文的目的是要通過三種呂洞賓仙傳文獻裡所收集的顯化度人故事，分析呂洞賓度人信仰的變化和不同的內容。這三種收載呂洞賓顯化度人故事的呂真人文集，包括：一，是《純陽呂真人文集》裡收載的大約完成於南宋末的七十則呂洞賓顯化度人故事；二，是根據六十四卷本《呂祖全書》提供的在《純陽帝君神化妙通紀》裡收載的另一組相信是屬於元代苗善時增收的二十二則呂洞賓度化故事；三，是清初以來四種不同《呂祖全書》所增收的以呂祖降乩信仰為中心的靈應顯化事蹟。

關鍵詞：呂祖度化信仰，《純陽呂真人文集》，《純陽帝君神化妙通紀》，
《呂祖全書》

* 本文曾宣讀於中央研究院中國文哲研究所主辦「試煉與苦難：中國宗教與文學的對話」國際學術研討會（臺北：2013年1月3-4日）。本文為香港特別行政區研究資助局之角逐研究用途補助金支持計畫「廣州道教廟宇虛擬博物館」（編號：CUHK 447611）的部分成果。

** 作者電子郵件信箱：laichitim@cuhk.edu.hk

一、前言

長期以來，神仙呂洞賓信仰一直是中外中國宗教研究學者的共同研究對象，甚至有學者稱呂洞賓為中國民眾宗教的教主。¹ 研究呂洞賓的大部分學術著作主要探討以下四個議題：首先是討論呂洞賓其人的歷史真實性、其傳說的來源，以及歷代與呂洞賓神仙傳說相關的宗教文獻和文學資料；² 其次是探討金元時期以來，迄至清代，作為全真教五祖之一的呂洞賓，相傳由他降授的內丹道術如何被吸納至道教全真教的修煉傳統之內，以及怎樣指引和影響全真教信徒的成道思想和修煉實踐；³ 再次是對呂洞賓的多樣性神仙面相的研究，其中涉及豐富多樣的呂洞賓信仰在中國民間社會的傳播過程中，如何與不同地域的文化，以及知識階層、工商業界等不同社會群體的生活經驗，相互交融與適應。⁴ 最後是研究著名的黃梁夢和枕中記故事及其他呂洞賓度化世人的事蹟和詩詞對中國傳統文學，如雜劇和詩詞的發展所產生的影響。⁵

¹ 中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》（臺北：天華出版，1993），頁 762。

² Farzeen Baldrian-Hussein, "Lü Tung-pin in Northern Sung Literature," *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2 (1986), pp. 133-169. 中文譯本：弗雷澤·巴列德安·侯賽因著，李麗娟、吳光正譯，趙琳校，〈北宋文獻中的呂洞賓〉，收入吳光正主編，趙琳、董曉玲、孫穎翻譯，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006），頁 536-567。另參洪怡沙 (Isabelle Ang) 著，岑咏芳譯，〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，頁 372-393（原文為：Isabelle Ang, "Le culte de Lü Dongbin sous les Song du Sud," *Journal Asiatique*, 285.2 (1997), pp. 473-507）；景安寧，〈呂洞賓與永樂宮純陽殿壁畫〉，收入林富士、傅飛嵐主編，《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，2000），頁 136-162。

³ 張廣保，《唐宋內丹道教》（上海：上海出版社，2001）；森由利亞，〈《純陽帝君神化妙通紀》に見る全真教の特徴について〉，《東洋の思想と宗教》，9（東京：1992），頁 31-47（本文引用中文譯本：森由利亞著，宋斐斐、劉維全譯，〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉，收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，頁 805-816）。

⁴ Paul Katz, *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999)（本文引用中文譯本：康豹著，吳光正、劉璋譯，劉耳校，《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》（濟南：齊魯書社，2010））；Paul Katz, "Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Dongbin's Cult in Late Imperial China," in Meir Shahar and Robert Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), pp. 70-104.

⁵ 黨芳莉，〈呂洞賓黃梁夢傳說考論〉，收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——

南宋以來，經歷元明，及至清中葉，出現各種收集呂洞賓顯化度人事蹟的文集。例如，現存明嘉靖三十七年（1558）河北邯鄲縣重收入刊的《純陽呂真人文集》，就收錄了南宋以來七十則呂洞賓顯化度人的故事。根據道教思想，「顯化度人」是指神明顯其變化之蹟，以達到開度教化的救世功能。明代《正統道藏》收錄的元本《梓潼帝君化書》，其〈序〉一開首便解釋「化有二理」：「有變化之化，有教化之化。自無入有，自昔為今，以幼壯為老死，以老死為嬰稚，此變化之化也。三綱五常，是非邪正，上以風動其下，下以獻替其上，此教化之化也。」⁶ 七十則呂洞賓顯化度人的故事就是記載其以分身變化之蹟，顯明教化度人之意。不過，以清代《呂祖全書》為例，呂洞賓神仙變化之蹟，卻又從分身化蹟轉化為飛鸞闡化之法，降筆於人間，以示神明之理，俾達開化度人之果。⁷

從南宋及至清中葉的呂洞賓信仰，在各自的歷史和信仰處境中經歷不同的發展和變化。本文以「識見」、「修煉」與「降乩」三個主題為線索，通過三種目前所存最有代表性及完整性的呂洞賓仙傳文獻裡所收集的顯化度人故事，考察在傳統中國宗教想像世界裡所折射出來的呂洞賓顯化度人信仰的變化和不同的內容。這三種收載呂洞賓顯化度人故事的呂真人文集，包括：一、《純陽呂真人文集》，收載大約完成於南宋末的七十則呂洞賓顯化度人故事；二、明《道藏》收錄的元代苗善時編寫的《純陽帝君神化妙通紀》收載八十七則呂洞賓顯化故事，以及清乾隆四十年（1775）邵志琳（1748-1810）所編纂的六十四卷本《呂祖全書》提供的另一組應屬元代苗善時收入《純陽帝君神化妙通紀》中的二十二則呂洞賓度化故事；三、清初以來四種不同《呂祖全書》所增收的以呂祖降乩信仰為中心的靈應顯化事蹟。

本文第二節追溯北宋以來廣為流傳的神仙呂洞賓的靈應故事，指出現存嘉靖本《純陽呂真人文集》收錄的七十則故事仍然保存南宋末以前所流傳的呂洞賓靈應事蹟的記事。第三節比較《純陽呂真人文集》、《純陽帝君神化妙通紀》和《呂祖全書》收載的呂洞賓顯化度人的故事。第四節以《純陽呂真人文集》收入的〈真人本傳〉為底本，參照其他流傳的「呂洞賓本傳」，展示鍾離權度化呂洞賓的仙傳傳說。作為呂洞賓顯化度人故事的前奏，本文認為展示呂洞賓受度的仙傳傳說有助

二十世紀國際八仙論叢》，頁 749-758；吳光正，《八仙故事系統考論——內丹道教神話的建構及其流變》（北京：中華書局，2006），〈呂洞賓黃梁夢故事考論〉，頁 134-183。

⁶ 〈梓潼帝君化書序〉，收入《梓潼帝君化書》，《道藏》第 3 冊（北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988），頁 292 中。

⁷ 關於「飛鸞闡化」與道教「顯化」意思的關係討論，參謝聰輝，〈南宋道經中「飛鸞闡化」出世類型的認知與特質析論〉，收入蓋建民編，《開拓者的足跡——卿希泰先生八十壽辰紀念文集》（成都：巴蜀書社，2010），頁 133-155。

理解呂洞賓顯化度人信仰的發展和變化。第五節以「識見」、「修煉」與「降乩」三個主題考察呂洞賓顯化度人信仰的發展變化。

二、宋代以來流傳的呂祖事蹟及其收錄：《純陽呂真人文集》

雖然在北宋李昉 (925-996) 於宋太祖太平興國二年 (977) 編修的《太平廣記》中，呂洞賓還沒有被列入著名的神仙名冊之中；但是，根據許多學者的研究成果，北宋初期呂洞賓的神仙事蹟就開始廣泛流傳。⁸ 例如陶穀 (903-970) 所編的筆記《清異錄》記載目前已知最早的有關呂洞賓神通廣大的事蹟：「唐末，馮翊城外酒家門額書云：『飛空卻回顧，謝此含春王。』於王字末大書酒也。字體散逸，非世俗書，人謂是呂洞賓題。」⁹ 法國學者弗雷澤·巴列德安·侯賽因 (Farzeen Baldrian-Hussein) 的〈北宋文獻中的呂洞賓〉，收集北宋士人筆記中所記載的呂洞賓故事。¹⁰ 例如陳師道 (1053-1101) 的《後山談叢》中有一個故事，說鍾離權向道者呂翁傳授內丹法——「授以乾汞為白金法」。¹¹ 江少虞的《宋朝事實類苑》(1145) 引楊億 (974-1020) 的《談苑》，記述宋代名宦丁謂 (966-1033) 於淳化三年 (992) 遇見呂洞賓，預言他的經歷將與唐宰相李德裕相似；根據《談苑》，此時，「洞賓詩什，人間多傳寫……。世所傳者百餘篇，人多誦之。」¹² 張舜民 (約 1034-1110) 的《畫墁集》(成書於 1082 後) 記載了一位岳州天慶觀道人的傳說：至道年間 (995-997)，呂洞賓化身為賣墨者在岳州天慶觀西廡石刻上寫下了兩首詩。張舜民指出：「郡人爭剝之以治病。今字字剝痕深寸餘，而墨跡不減。」¹³ 從北宋時期許多筆記故事流傳開來的與呂洞賓神仙事蹟有關的記載，弗雷澤·巴列德安·侯賽因總結說，呂洞賓的豐富形象，除了文人隱士或內丹術士之外，還被描繪成預言者、算命者、製墨售墨者、藥販、製香者、磨鏡者，修鞋匠，甚或是乞

⁸ 景安寧引陳師道《後山談叢》稱：「五代末北宋初呂洞賓像廣為流傳，南唐李煜曾遣畫家訪求真本。」景安寧，〈呂洞賓與永樂宮純陽殿壁畫〉，頁 143。

⁹ 陶穀，《清異錄》，《景印文淵閣四庫全書》第 1047 冊 (上海：上海古籍出版社，1987)，卷下，頁 912 上。

¹⁰ Farzeen Baldrian-Hussein, "Lü Tung-pin in Northern Sung Literature," p. 137.

¹¹ 陳師道，《後山談叢》(北京：中華書局，2007)，卷 4，頁 78。

¹² 江少虞，《宋朝事實類苑》(上海：上海古籍出版社，1981)，卷 43，頁 561。

¹³ 張舜民，《畫墁集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1117 冊，卷 8，頁 50。

丐。¹⁴

法國學者洪怡沙的〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，分析南宋時期 (1127-1279) 之間江南社會呂洞賓信仰的發展。她說：「個人在家中對該仙人的祀奉，廣行於社會的各個階層：那些民眾如攤販、道人、走方郎中、娼妓，以至於各級仕宦，可以在他們家中設壇供奉這位聖人的畫像或塑像。」¹⁵ 例如洪邁 (1123-1202) 編撰的《夷堅志》，記載一則南宋乾道元年 (1165) 的故事。一個以賣紙墨為業的貧窮人傅氏，在其屋後小閣，擺設呂翁像以敬事之，原文記稱：「江陵傅氏，家貧，以鬻紙為業。性喜雲水土，見必邀迎，隨其豐儉款接，里巷呼為傅道人。舍後小閣，塑呂翁像，坐磐石上，旁置墨籃，以泥裹竹片作墨數笏，朝暮焚香敬事。」¹⁶ 另外有一位住在台州的居民王三，在市場向乞丐買一尊泥塑的「呂先生像」，回家後，「供事之，香火甚肅」。¹⁷ 還有一位吳興官妓張珍奴遇見呂洞賓之後，得授其內丹修煉之術，由於受到呂洞賓的度化，張珍奴「遂齋戒謝賓客，繪其象，嚴奉事，修其說」。¹⁸

除了在家擺設呂洞賓神像以奉祀之外，洪怡沙還指出南宋時期已出現供奉呂洞賓的祠廟。¹⁹ 南宋時呂洞賓祠廟的發展，可以區分為民間和官方兩個層次。首先，由於呂洞賓在各處地方，尤其是江南一帶的靈應事蹟都有記載，在呂洞賓造訪過或顯靈的地方上，由許多受度化者建立的祀奉呂洞賓的祠廟。例如「曹三香」的故事。元祐末 (1094)，安豐縣（今安徽省）有一位貧窮的娼女曹三香得了惡疾，但當衣衫襤褸的呂洞賓來訪時，她慷慨地接待他，結果得到醫治，不僅「三香疾頓愈，始悟回之為呂，遂棄家尋師」，並且，舍門外一棵久已枯死的皂莢樹亦再活過來，「樹生枝葉，且而蔚然」，因此，邑人於其地建立呂真人祠。²⁰ 根據《夷堅志》，淳熙七年 (1180)，峽州遠安（湖北）民家在祀奉呂洞賓的祠廟組織集體式的齋會，稱作「呂公純陽會」，並且說「道眾預者頗盛」。²¹ 雖然故事沒有說明此齋會是否為了慶祝呂洞賓的神誕日而舉行，但是呂洞賓化身成老兵，穿著破爛的

¹⁴ 弗雷澤·巴列德安·侯賽因，〈北宋文獻中的呂洞賓〉，頁 538-543。

¹⁵ 洪怡沙，〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，頁 376。

¹⁶ 洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》第 4 冊（北京：中華書局，1981），〈夷堅志補卷第十二·傅道人〉，頁 1654。

¹⁷ 同前引，〈夷堅志補卷第十二·仙居牧兒〉，頁 1656。

¹⁸ 同前引，第 2 冊，〈夷堅丁卷第十八·張珍奴〉，頁 688。

¹⁹ 洪怡沙，〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，頁 378。

²⁰ 洪邁，《夷堅志》第 4 冊，〈夷堅志補卷第十三·曹三香〉，頁 1665。

²¹ 同前引，第 2 冊，〈夷堅支甲卷第六·遠安老兵〉，頁 755-756。

青布衫來到齋會，並詢問齋主：「今日所作齋會云何？」齋主回答後，呂洞賓稱：「儻呂真人自來，必不能識。」齋主人隨即「指壁間畫像示之」。據此對答，遠安民家的呂公純陽齋會應是為了祀奉呂洞賓而舉行。

南宋時期，崇拜神仙呂洞賓的信仰不僅流行於民間社會各個階層，它的發展，更與呂洞賓信仰的官方地位有涉，包括在官方廟宇接受祀奉和國家敕賜的神明封號。《夷堅志》記錄的兩則故事關於在官方道觀天慶觀裡有奉祀呂洞賓神像的殿堂。其一是常州（江蘇）天慶觀內有一真仙堂，堂內供奉一尊泥塑的呂洞賓像；²²其二是雷州（廣東）天慶觀壁上繪有呂真人像，並稱：「呂真人像，左手撚鬚，右手垂下，丰儀飄放，奕奕神仙之容。」²³ 根據元至大三年（1310）全真教道士苗善時（活躍於 1324 年）所編的《純陽帝君神化妙通紀》，在真州（江蘇）的天慶觀中同樣建有呂真人祠堂，稱：（真州天慶觀）先知觀常敬仰呂真人，在觀內廊下祠堂塑一尊呂真人像。一次呂真人顯化後，道眾皆驚喜並在觀內舉行齋謝儀式。²⁴

與呂洞賓被供奉於官方道觀相關的是官方的封聖和賜號。就此方面的研究，洪怡沙和景安寧都達至同樣的結論。雖然呂洞賓信仰在南宋時期被社會各階層接受和流傳，出現大量神仙呂洞賓的靈應事蹟和廣為傳頌的詩詞，但是，正如洪怡沙所言：「其祠廟的官方地位是低微的。」²⁵ 至遲至宣和元年（1119）七月，徽宗下詔賜封呂仙翁為「妙通真人」。詔制由許翰（?-1133）撰寫，許翰《襄陵文集·制文》——〈呂仙翁封妙通真人制〉下達到湖南邵州栖真觀，說：「某人匿景藏采，遠跡遐方，逮建福庭，適當芘舍，歎茲符契，錫以號名。神其不忘，尚監休渥。」²⁶ 據此制文，洪怡沙指出「根據《宋會要》，『真人』這個號是『神仙』中最低的封號：『欲更增神仙封號，初真人，次真君』。」²⁷ 景安寧指出前人在呂洞賓研究中忽略的一件歷史事件，即是在北宋慶曆七年，官方曾在全國範圍內搜捕呂洞賓和俠客李教，²⁸ 因懷疑他們與貝州（今河北）王則（?-1043）據城造反之事有關連。根據王銍（?-1154）的《默記》對此事的記錄，由於官方詔令逮捕呂洞賓甚久，後

²² 同前引，第 4 冊，〈夷堅志補卷第十二·真仙堂小兒〉，頁 1653。

²³ 同前引，第 3 冊，〈夷堅支癸第十·雷州病道士〉，頁 1299。

²⁴ 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，《道藏》第 5 冊，卷 7，〈儀真繪像第一百五化〉，頁 733 上。

²⁵ 洪怡沙，〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，頁 380。

²⁶ 許翰，《襄陵文集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1123 冊，卷 2，〈呂仙翁封妙通真人制〉，頁 503 下。另見趙道一編，《歷世真仙體道通鑑》，《道藏》第 5 冊，卷 45，頁 359 上。

²⁷ 洪怡沙，〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，頁 379。

²⁸ 景安寧，〈呂洞賓與永樂宮純陽殿壁畫〉，頁 150。

來才「知其寓托，無其人，乃已」。²⁹ 從官方捕風捉影地捉拿呂洞賓一事來看，反映民眾階層的呂洞賓形象，確是在傳說中經常與低下貧窮階層的小商販、娼妓、道人、郎中、藥販、售紙墨者、賣酒者等連繫一起；換言之，正因為這種「混俗貨墨於人間」³⁰ 的傳說，使得呂洞賓信仰具有顛覆性的性格，與官吏或權勢集團對立；³¹ 因此，我們亦可以理解為何洪怡沙說「呂洞賓祠廟的官方地位是低微的」。

無論如何，北宋初就開始流傳神仙呂洞賓的靈應故事。不過，最早全面和系統地收錄呂洞賓事蹟詩詞的著作，大約出現於南宋初。臺灣國家圖書館收藏有明嘉靖三十七年河北邯鄲縣重刊的《純陽呂真人文集》，共八卷。這本《純陽呂真人文集》有南宋孝宗乾道二年（1166）劍津（今福建省）陳得一（號谷神子）的序文，云：「純陽真人首以開度群迷為誓，常遊戲人間，顯化不一，雖三尺童子，亦知其名而慕其風也。……今偶得是集，不欲秘藏，愿與同志共之。」³² 除了附載陳得一的序文，嘉靖三十七年本《純陽呂真人文集》另附有三篇序文，包括署稱嘉靖庚申歲（三十九年，1560）張成教的序文、嘉靖戊午歲（三十七年，1558）蓬萊山北龍洲處士的序文，以及成化七年（1471）弘教真人掌道教事句曲孫道玉所撰的序文。換言之，在嘉靖三十七年之前，還有更早的成化七年重刊的《純陽呂真人文集》。在明崇禎年間刊行的《道書全集》（海王邨古籍叢刊）裡，收錄有另一部屬於萬曆十一年（1583）刊本的《純陽呂真人文集》。這本《純陽呂真人文集》是由福建建寧府浦城雲石人楊良弼校刊。楊良弼撰有〈後序〉，云：「是集江南無善本，予得大名府尹姚汝循公本，頗佳。」³³ 據知，姚汝循版本的《純陽呂真人文集》曾刊行於隆慶五年（1571），現有藏本於日本內閣文庫。³⁴ 萬曆十一年本《純陽呂真人文集》附載有四篇序文，除了谷神子陳得一和蓬萊山北龍洲處士的序文以外，還包括有四十四代龍虎山天師張宇清於永樂二十年（1422）所撰的〈呂純陽文集·序〉和署稱頤素子撰於正統十年（1445）的序文。值得注意的是，張宇清的序

²⁹ 王銓撰，朱杰人點校，《默記》（北京：中華書局，2007），卷中，頁31。

³⁰ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，收入《道書全集》（海王邨古籍叢刊）（北京：中國書店，1990，據明嘉靖三十七年（1558）重刊本），卷1，〈真人本傳〉，頁845上。

³¹ 洪怡沙，〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，頁382。

³² 《純陽呂真人文集》（國家圖書館藏明嘉靖三十七年（1558）重刊本）。由於此藏本缺頁碼，為統一及清楚起見，本論文引用《純陽呂真人文集》時，除特別註明之外，將以明萬曆十一年楊良弼校刊本為依據。

³³ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，〈純陽呂祖集後序〉，頁888下。

³⁴ 森由利亞，〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉，頁815註12。

文記述南宋陳得一印行的《純陽呂真人文集》的版本歲久已不存，而於永樂年間有廣陽張子素按其善本重新製作木版刊行於世。因此，正如日本學者森由利亞所說的，「南宋時期發行的《純陽呂真人文集》珍本一直流傳至明永樂年間」。³⁵ 綜合上述各種歷史文獻，可知從明代永樂二十年至萬曆十一年的一百六十年間，在各地至少出現五種《純陽呂真人文集》的重刊本。

嘉靖三十七年邯鄲縣重刊的《純陽呂真人文集》和萬曆十一年浦城楊良弼校刊的《純陽呂真人文集》所收錄的呂洞賓靈應事蹟，幾乎完全相同。有所出入之處是共同收錄七十則靈應故事之外，萬曆本多增一則在明代隆慶庚午年（1570）的「金陵治痿」故事。³⁶ 因為有明人的增補，有些學者認為萬曆本（相信也包括嘉靖本在內）《純陽呂真人文集》的內容不是南宋時期的作品。此外，除了「金陵治痿」，還有兩則靈應故事——「懷孕師尼」和「黃襖翁」分別記載了在南宋乾道二年陳得一序文以後的年號的故事，即是南宋景定甲子年（1264）和嘉定己巳年（1209）。³⁷ 儘管現存嘉靖本《純陽呂真人文集》收載了兩則南宋嘉定和景定年間的記事，但是筆者卻持不同的立場，認為嘉靖本《純陽呂真人文集》所收錄的七十則故事仍保存南宋末以前有關呂洞賓靈應事蹟的記事。

三、呂祖事蹟的諸本文集之比較

除了南宋的《純陽呂真人文集》收載呂洞賓靈應事蹟之外，元朝全真教道士苗善時編寫的《純陽帝君神化妙通紀》是另一部收集了大量呂洞賓神化事蹟的文集。元代全真教大行其道，至大三年，元武宗賜號全真教五位祖師，除了東華帝君已先於至元六年（1269）被授予「帝君」的封號，其餘四位祖師都被贈予「帝君」的尊號。從先前宋徽宗賜贈的「妙通真人」尊號，元至元六年的「純陽演正警化呂真君」，至大三年，呂洞賓又被晉封為「純陽演正警化孚祐帝君」。³⁸ 據此，可知苗善時編寫的《純陽帝君神化妙通紀》應該不早於至大三年。明正統《道藏》另有三部與苗善時有關的著作，即：《靜庵瑩蟾子語錄》第三卷（成書於 1288 年）、

³⁵ 同前引，頁 808。

³⁶ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 3，〈金陵治痿〉，頁 863 上。

³⁷ 森由利亞，〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉，頁 816 註 16。

³⁸ 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，〈純陽帝君神化妙通紀序〉，頁 704 中。另參劉志玄等撰，《金蓮正宗仙源像傳》，《道藏》第 3 冊，頁 367 中。

《玄教大公案》（成書於 1324 年）和《太上洞神三元妙本福壽真經》（成書於 1324 年）。在《太上洞神三元妙本福壽真經》，苗善時自序題云：「泰定甲子陽至日金欄紫衣玄一高士臣苗善時頓首敬序。」³⁹ 從苗善時編著作品的時間來推論，我們同意森由利亞的說法，即《純陽帝君神化妙通紀》完成的年分大約應在 1324 年前後。⁴⁰

明《道藏》是根據民國十三至十五年間由上海涵芬樓影印北京白雲觀所藏的明刻本《道藏》。收錄的《純陽帝君神化妙通紀》計有七卷；內容主要分為兩個部分。從〈瑞應明本第一化〉至〈肥遯華峰第八化〉八篇，依據南宋以來流傳的〈真人本傳〉，描述呂洞賓（案：《純陽帝君神化妙通紀》統稱呂洞賓為純陽帝君）從出生、遇仙人鍾離權、入道、十試呂洞賓、十問鍾離權，以及鍾離權升天，但呂洞賓發誓仍留世間，度盡天下眾生等一系列過程。第九篇〈襲明印第九化〉到最後〈度張和尚第一百八化〉，共有八十七則故事，描寫呂洞賓在世間顯化度人的靈應事蹟。但是，苗善時在〈純陽帝君神化妙通紀序〉裡稱：「僕不揣井觀管量於諸經，集唐宋史傳，摭收實跡，削去浮華，續成一百二十化，析為六卷。」⁴¹ 因此，《純陽帝君神化妙通紀》已非全帙，它所缺的顯化故事有二十五則。⁴²

比較嘉靖三十七年邯鄲重刊本《純陽呂真人文集》和明《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》的呂洞賓顯化度人故事，後者有八十七則呂洞賓顯化故事，比《純陽呂真人文集》多收了十七個靈應事蹟。相同的故事有五十四則，不同的故事有三十三則；但比較五十四則相同故事的文字內容，二者經常有異，顯見的是明《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》錯訛甚多，竄改或增補南宋乾道本《純陽呂真人文集》甚為明顯。例如《純陽呂真人文集》記載的第二十九化「謁張參政」，三十二卷《呂祖全書》與《純陽呂真人文集》相同，但明《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》卻漏去一段，令故事內容不全。又如第四十二化「大雲會食」，明《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》與《純陽呂真人文集》和《呂祖全書》的分別是前者增加了一首「獻詩」。第二十五化「守谷客」，明《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》又後加了一大段「和詞」。筆者曾根據四川大學圖書館所藏的明版《道藏》重校涵芬樓影印北京白雲觀《道藏》本所收的《純陽帝君神化妙通紀》，二者收載的《純陽帝君神化妙通紀》完全相同，可知明代的《純陽帝君神化妙通紀》與元代苗善時

³⁹ 苗善時，《太上洞神三元妙本福壽真經》，《道藏》第 11 冊，頁 416 下。

⁴⁰ 森由利亞，〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉，頁 809。

⁴¹ 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，〈純陽帝君神化妙通紀序〉，頁 703 下。

⁴² 《正統道藏》本缺二十至二十四化，二十六至三十三化，一百九至一百二十化共二十五則。

編寫的底本已有出入。除了這五十四則相同的故事，我們認為《純陽呂真人文集》其餘的十六則故事，應屬於元代泰定年間原版《純陽帝君神化妙通紀》所收載故事的一部分。

清乾隆四十年由杭州天香閣精舍呂祖乩壇的弟子蔡來鶴和邵志琳所編纂的六十四卷本《呂祖全書》，除了收入《純陽呂真人文集》七十則顯化度人的故事及三十二卷《呂祖全書》三十二則補遺故事，另從《呂祖神化妙通紀》中收入二十二則呂祖（案：清代《呂祖全書》統稱呂洞賓為呂祖）靈應事蹟。邵志琳說：「後于吳山火德廟《道藏》得有《呂祖神化妙通紀》七卷，其書似《文帝化書》，內分一百八化，係前明道士苗善時所集。……因只摘其未載劉本者二十二則，附于卷後。」⁴³ 這二十二則呂祖靈應事蹟亦見《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》。即是說，邵志琳從《呂祖神化妙通紀》中收入呂祖靈應故事的說法是可靠的。然而，比對《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》，二者文字大異。邵志琳《呂祖全書》所收載《呂祖神化妙通紀》中二十二則呂祖靈應事蹟更似來自元代古刊本，反之，明《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》則出現竄改或增補的情形。

與本論文有關的是：我們不贊同一些學者以《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》的八十七則顯化故事作為文獻基礎詮釋元代全真教教義影響下的呂洞賓神仙故事。⁴⁴ 因為，在《純陽帝君神化妙通紀》的八十七則顯化故事，至少有五十四則是收入南宋時已刊行的呂純陽文集；另一方面，《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》是後人在元代苗善時編寫的《純陽帝君神化妙通紀》之上竄改增補的結果，因此，今人要謹慎小心使用此版本進行有關元代呂洞賓信仰的分析。例如康豹 (Paul Katz) 的《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》，就把《純陽帝君神化妙通紀》〈度曹三香第八十七〉與《夷堅志》補卷第十三收載的〈曹三香〉比較。由於《夷堅志》版僅載：「三香疾頓愈，始悟回之為呂，遂棄家尋師」，⁴⁵ 但《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》則說：「曹始悟真為神仙……即毀眼去粉黛，棄家遠遊」，⁴⁶ 據此差異，康豹說：「按《妙通紀》的說法，曹三香離開安豐之前曾『毀眼去粉黛』。女弟子在修行過程中有時會自毀其容，這體現了全真教教義的一

⁴³ 邵志琳增輯，《呂祖全書》，收入龔鵬程、陳廖安編，《中華續道藏》第 20 冊（臺北：新文豐出版，1999），卷 2，頁 86 上。

⁴⁴ 康豹，《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》，頁 99-109。

⁴⁵ 洪邁，《夷堅志》第 4 冊，〈夷堅志補卷第十三·曹三香〉，頁 1665。

⁴⁶ 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷 6，〈度曹三香第八十七〉，頁 727 下。

個重要方面。」⁴⁷ 根據嘉慶本和萬曆本的《純陽呂真人文集》，以及清乾隆九年本和四十年本的《呂祖全書》，四種文獻所收載安豐縣娼曹三香的故事——〈回心回心〉都完全相同：「曹始悟其為神仙，而回心者呂也。即毀冠服去粉黛，棄家遠遊。」⁴⁸ 毫無疑問，「毀眼去粉黛」與「毀冠服去粉黛」二者意思大相逕庭，這說明學者必須小心運用《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》的文獻資料來論證元代全真教的發展情況。

比較來說，本論文認為乾隆四十年邵志琳根據吳山火德廟《道藏》而得的七卷《呂祖神化妙通紀》更接近苗善時編纂的原來刊本，根據邵志琳《呂祖全書》從《呂祖神化妙通紀》中選取增附的二十二則故事，與南宋的《純陽呂真人文集》的七十則呂洞賓顯化度人故事作比較，在這兩種呂洞賓仙傳敘事的差異中找出證據，說明元代全真教傳統中的呂純陽帝君的顯化度人故事如何體現更多與全真教教理一致的地方。⁴⁹

本論文研究和比較神仙呂洞賓顯化度人故事的第三種文獻資料，是乾隆至嘉慶年間編輯刊刻完成的四種《呂祖全書》，包括：(1) 乾隆九年 (1744) 刊刻完工的三十二卷本《呂祖全書》；(2) 在乾隆四十年採集增添後完成的新編六十四卷《呂祖全書》；(3) 十八卷《呂祖全書宗正》；(4) 由覺源壇弟子重訂和刊刻的十六卷本《呂祖全書》，稱為《呂祖全書正宗》。⁵⁰ 可以說，《呂祖全書》代表著中國宗教史上呂洞賓信仰者的第三次大規模收集呂洞賓神化事蹟，並結集而成新刻本的呂祖文集。這四種《呂祖全書》的重訂和刊刻出於清代各地區的呂祖扶乩信仰弟子和不同的乩壇。《呂祖全書》所新收載的由呂祖降鸞的道經反映清代呂洞賓信仰在全真教傳統之外的發展結果。⁵¹ 這是道教史上從來未有過的以呂祖降乩為信仰中心的撰寫、編纂和刊刻呂祖降筆道書的新道教書寫運動。第一部三十二卷本《呂祖全書》於清代乾隆九年在湖北武昌的呂祖乩壇——涵三道院（或稱涵三宮）完成彙

⁴⁷ 康豹，《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》，頁 105。

⁴⁸ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 2，〈回心回心〉，頁 855 上；邵志琳增輯，《呂祖全書》，卷 2，頁 57 下。

⁴⁹ 本論文認為森由利亞在〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉一文中，以今見《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》和《純陽呂真人文集》作為比較，嘗試找出《妙通紀》中所表現出的全真教特質，這種文獻對比方法的問題在於缺乏對今見《道藏》本《妙通紀》的歷史文獻作出深入的考證。

⁵⁰ 黎志添，〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中國文哲研究集刊》，42（臺北：2013），頁 183-230。

⁵¹ 關於道教與扶鸞之間的關係研究，參 Lai Chi Tim, "The Cult of Spirit-Writing in the Qing: The Daoist Dimension," *Journal of Daoist Studies*, 8 (2015), pp. 112-133.

輯。經歷乾隆、嘉慶二朝的百年間，在浙江杭州、江蘇蘇州和北京等地，相繼出現由各個呂祖扶乩道壇的弟子編纂和刊刻的三種《呂祖全書》。劉體恕（本名樵，字柯臣，道號無我子）、黃誠恕（道號一行子）、劉允誠（號清虛）、劉蔭誠（號清惠）等合力彙輯第一部《呂祖全書》（附《禪宗正指》〔全名為《佛說禪宗祕密修證了義集經》〕）。第二部《呂祖全書》於浙江杭州，由蔡來鶴及其弟子邵志琳於乾隆四十年在三十二卷本《呂祖全書》的基礎上，採集增添後完成新編六十四卷《呂祖全書》。大約在六十四卷本《呂祖全書》刊刻流傳不久之後，乾隆末年，有蘇州乩壇呂祖信仰弟子批評邵本《呂祖全書》的視野只專注於廣收呂祖道書，未能考證其所收錄的各種呂祖道書的真偽性。因此，有汪柳亭、邱通宵、余馥林和陳聽濤等人，重新刊刻另一部經過考訂之後的呂祖降鸞道書，即是考訂本的《呂祖全書》，稱為《呂祖全書宗正》，共有十八卷。最後第四種《呂祖全書》最早出於嘉慶八年（1803），由創壇於北京的覺源壇呂祖信仰弟子蔣予蒲（1756-1819）與同門弟子共同重訂《全書宗正》舊本的成果。覺源壇的掌壇真人柳守元在其降鸞的〈全書正宗總序〉中稱：「惟是全書之刻，至次已經四見。」⁵² 由覺源壇弟子重訂和刊刻的十六卷本《呂祖全書》，稱為《呂祖全書正宗》。⁵³

乾隆九年本《呂祖全書》卷二，收載有七十一則呂祖靈應事蹟故事。據參訂者鸞生黃誠恕說，他們是以《道書全集》收載的萬曆十一年楊良弼校刊的《純陽呂真人文集》為底本，據此，《呂祖全書》所收錄的呂洞賓的靈應事蹟與楊本完全相同，包括條目和內容。不過，在《純陽呂真人文集》以外，乾隆九年本《呂祖全書》編輯者認為「道書全集有未盡者，復採神仙通鑑諸書補入」，⁵⁴ 因此，在七十一則之外，《呂祖全書》再補遺三十二則呂祖靈應事蹟。《呂祖全書》編輯者所說的神仙通鑑，是否即是元代道士趙道一（活躍於 1294-1307）編輯的《歷世真仙體道通鑑》，仍需待考；但全部三十二則都不是從《純陽帝君神化妙通紀》收集過來的。三十二則的補遺故事中有四則明顯是記述清初呂祖降乩於乩壇信仰弟子的靈應事蹟，包括：〈詩贈笠翁〉、〈詩示天基〉、〈鵠磯示現〉和〈古文墨跡〉。除了四篇與呂祖降乩有關的靈應故事，另外《呂祖全書宗正》和《呂祖全書正宗》亦

⁵² 柳守元，〈全書正宗總序〉，收入蔣予蒲彙輯，《全書正宗》（日本京都大谷大學藏清嘉慶八年（1803）刊刻本），卷首，序頁 39b。

⁵³ 關於《全書宗正》與覺源壇的研究，參黎志添，〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》，46（臺北：2015），頁 101-149。

⁵⁴ 劉體恕彙輯，《呂祖全書》（香港中文大學圖書館藏清道光三十年（1850）刊本），卷 2，頁 40a。

收載另一則〈度柳真君〉（見《全書正宗》卷二）的降乩故事。據知，柳真人名榮，又稱柳守元，為呂祖第一弟子。⁵⁵ 根據〈度柳真君〉說：「祖演各品仙經，真人贊助趨承，典務告成，晉秩玉樞右宰宏教真君之號，靈蹟彰彰，別有可考。」⁵⁶ 從《呂祖全書正宗》來說，柳守元是嘉慶時呂祖天仙派覺源壇的掌壇真人。在《呂祖全書正宗》的眾多降鸞經書裡，附有柳真人的識語和序跋，共有二十一篇之多，因此，可以說他承擔著聯繫呂祖和乩壇信徒的中介作用。據覺源壇弟子恩悟所撰的〈全書正宗後跋〉：「歲屬戊午〔嘉慶三年，1798〕，大壇重啟，其奉恩命如宏教真君為斯壇掌教宣秘，慈悲上接帝師。」⁵⁷

四、〈真人本傳〉中呂洞賓「受度」的書寫

現知最早出現較長篇的呂洞賓傳記收錄在北宋末范致明（1100年進士）作於崇寧三年（1104）的《岳陽風土記》中。⁵⁸ 范致明記說：

先生名岩，字洞賓，河中府人，唐禮部尚書涇之孫。涇四子：溫、恭、儉、讓。讓終海州刺史。先生海州出也。會昌中，兩舉進士不第，即有棲隱之志。去遊廬山，遇異人，授劍術，得長生不死之訣。多遊湘潭鄂岳間。或賣紙墨于市以混，俗人莫之識也。⁵⁹

南宋紹興二十七年（1157），吳曾的《能改齋漫錄》收錄一篇刻在岳州的〈呂洞賓自傳〉石刻傳記。這篇自傳記述呂洞賓在遊華山（不是廬山）時遇見了仙人鍾離權（字雲房），並受傳「金丹大藥之方」。呂洞賓後復遇苦竹真君，得「驅使鬼神」

⁵⁵ 《清微三品經》收載了一篇降筆於雍正十三年（1735）且署名為「方山道士宏教真人弟子柳榮稽首拜撰」的〈柳真師三品真經後記〉。據此篇〈後記〉可知，宏教真人弟子柳榮即是柳真師（或稱柳真人）。見柳榮（託），〈柳真師三品真經後記〉，收入劉體恕彙輯，《呂祖全書》，卷15，頁19a-21a。另外關於柳守元的研究，參黎志添，〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉。

⁵⁶ 陳通真補刻，《呂祖全書正宗》（日本京都大谷大學藏清咸豐二年（1852）刻本），卷2，頁55a。

⁵⁷ 恩悟，〈全書正宗後跋〉，收入蔣予蒲彙輯，《全書正宗》，卷首，頁62a-62b。

⁵⁸ 弗雷澤·巴列德安·侯賽因，〈北宋文獻中的呂洞賓〉，頁545；康豹，《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》，頁75。

⁵⁹ 范致明，《岳陽風土記》，《景印文淵閣四庫全書》第589冊，頁112。

之法。⁶⁰ 與吳曾《能改齋漫錄》同時的有另一篇呂洞賓傳記，收入於陳葆光於1154年編纂完成的《三洞群仙錄》：「呂洞賓舉進士，兩至禮部皆不利，曰：『既不利人間舉，當修天上舉。』唐末，因遊廬山，遇鍾離先生，得其道，每持惜氣，貨筆墨往來京畿、衡嶽之間，人多不識其洞賓也。」⁶¹ 無論是《能改齋漫錄》說的在華山遇鍾離權，抑或《三洞群仙錄》說的在廬山，兩篇南宋時流傳的仙傳都說呂洞賓遇見仙人鍾離權，並受度，得授修金丹之方。關於鍾離權授呂洞賓修鍊內丹術的傳說，北宋士人的筆記已有記載，例如陳師道的《後山談叢》：「道者呂翁某，初遇鍾離先生權，授以乾汞為白金法。」⁶² 弗雷澤·巴列德安·侯賽因指出：「到北宋末期，一些被認為鍾呂二人寫的一些內丹著作在社會上廣泛流傳開來。《宣和書譜》提到其中的兩部作品：《鍾呂傳道集》和《秘傳正陽真人靈寶畢法》。」⁶³

關於鍾離權度化呂洞賓的仙傳傳說，最為家喻戶曉的是呂洞賓遊長安，在酒肆憩息遇見鍾離權的故事，因而產生「黃粱夢」度化故事。呂洞賓黃粱夢覺之後，鍾離權向他所作的笑語，為歷代道教徒、戲劇家和小說家傳頌，云：「黃粱猶未熟，一夢到華胥。」⁶⁴ 《鍾呂傳道集》的「黃粱夢」故事的雛形出自唐朝沈既濟的傳奇《枕中記》。⁶⁵ 晚唐時陳翰編《異聞集》已收入《枕中記》，北宋初，李昉等編的《太平廣記》卷二十八據以錄入，題為〈呂翁〉。⁶⁶ 《枕中記》是神仙呂翁在邯鄲道上邸舍中，以囊中枕借盧生睡的故事。從《枕中記》呂翁度化盧生轉變成為後來鍾離權濟世度化，呂洞賓得道成仙的「黃粱夢」的發展過程，目前在南宋筆記小說的資料中找不到證據說明。明《道藏》收錄的元代道教神仙仙傳，例如趙道一編修的《歷世真仙體道通鑑》和苗善時的《純陽帝君神化妙通紀》，都記述有呂洞賓在長安酒肆（或稱長安旅館）所發生的黃粱夢覺故事。值得一提的是，把鍾離權塑造成濟世度人的祖師，又製造呂洞賓受度於鍾離權而後得度成仙，這種鍾、呂祖師之間傳承的建構與元代全真教有密切關係。至少，我們在元以前的道經中，例如南

⁶⁰ 吳曾，《能改齋漫錄》，《景印文淵閣四庫全書》第850冊，卷18，頁834。

⁶¹ 陳葆光，《三洞群仙錄》，《道藏》第32冊，卷5，頁263下。

⁶² 陳師道，《後山談叢》，卷4，頁78。

⁶³ 弗雷澤·巴列德安·侯賽因，〈北宋文獻中的呂洞賓〉，頁538。

⁶⁴ 趙道一編，《歷世真仙體道通鑑》，卷45，頁358中；苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷1，〈黃粱夢覺第二化〉，頁705下。

⁶⁵ 吳光正，《八仙故事系統考論——內丹道教神話的建構及其流變》，〈呂洞賓黃粱夢故事考論〉，頁134-183；黨芳莉，〈呂洞賓黃粱夢傳說考論〉，頁749-750。

⁶⁶ 李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷82，〈呂翁〉，頁527-528。

宋《三洞群仙錄》，還沒有鍾、呂於長安酒肆傳度的「黃粱夢覺」故事的記載。根據在山西芮城永樂鎮的永樂宮純陽殿內，於元末至正十八年（1358）繪製的五十二幅有關呂洞賓仙傳的壁畫中，第二幅畫像的榜題（即注明此幅所畫的內容）為「黃糧夢覺」。此幅壁畫題記錄文如下：

唐靈【憲】宗元和五年，時帝君年廿一歲，赴長安應舉，寄旅館。⁶⁷有羽士，狀貌奇古，誘化入道。曰：「某受一官，光顯門風，然後隨師未晚。」帝君欲睡，羽士與枕就睡。一使召狀元呂某受官，富貴四十年，忽然借沒家產，恍然夢覺。羽士在傍笑曰：「黃糧猶未熟，一夢到華胥。」帝君再拜，問師姓。曰：「鍾離權，字雲房。」言畢飄然而往。帝君悵然，即回本鄉。⁶⁸

永樂宮純陽殿內五十二幅壁畫榜題中有三十七幅的故事出自苗善時的《純陽帝君神化妙通紀》，但字句較為簡略，是就該書刪節而成。《純陽帝君神化妙通紀》卷一的〈黃粱夢覺第二化〉有故事的細節，記述呂洞賓在夢裡經歷富貴興衰的經過：「如此幾四十年，最後獨相十年，權勢薰炙。忽被重罪，籍沒家產，分散妻孥，流於嶺表，孑然窮弱憔悴，立馬風雪中。方此嗟歎，恍然夢覺。」⁶⁹由此夢覺，呂洞賓感悟慨歎，知人間世亦一大夢，宦途不足戀棧，然後求鍾離權授度世之術。

在「黃粱夢覺」的感悟情節之後，呂洞賓受鍾離權的度化，繼續經歷「雲房十試洞賓皆過」、「呂洞賓十問雲房金丹修煉」，以及「呂洞賓問雲房修行中的十魔九難」等情節。這些情節成為元明之間的〈真人本傳〉的基本元素。森由利亞認為〈真人本傳〉「是在十三世紀末期到十四世紀初期完成的。也就是說比《妙通紀》稍早和晚些時期，也許是同時期完成。」⁷⁰據嘉靖本和萬曆本《純陽呂真人文集》，以及在萬曆間由第五代天師張國祥編纂的《續道藏》收入的六卷本《呂祖志》，皆有相同的長篇呂洞賓傳記——〈真人本傳〉。雖然明本《純陽呂真人文集》可以追溯到南宋時期，但是南宋乾道二年刊本的《純陽呂真人文集》是否已經

⁶⁷ 《純陽帝君神化妙通紀》記為「寄居旅館」，見苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷1，〈黃粱夢覺第二化〉，頁705下。

⁶⁸ 朱希元、梁超、劉炳森、葉喆民錄，王暢安校，〈永樂宮壁畫題記錄文〉，《文物》，8（北京：1963），頁66；景安寧，〈呂洞賓與永樂宮純陽殿壁畫〉，頁159。

⁶⁹ 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷1，〈黃粱夢覺第二化〉，頁705下。

⁷⁰ 森由利亞，〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉，頁809。

收入了〈真人本傳〉或「雲房十試洞賓皆過」的故事內容是值得存疑的。⁷¹ 或者，〈真人本傳〉的完成是受到《純陽帝君神化妙通紀》記述鍾離權度化故事的影響。⁷² 例如，《純陽帝君神化妙通紀》卷二的第四個度化故事就是「歷試五魔」。⁷³ 永樂宮純陽殿壁畫的第四幅亦是「歷試五魔」。⁷⁴ 這是描寫鍾離權化身為各種不同身分，五次試驗呂洞賓求道的決心，包括：1. 家人皆死，心無慘悼；2. 夜遇劫盜，不動聲色，任其所取；3. 女子求宿，百端妖媚，默坐不動心；4. 渡河遇險，瞑目暝坐，任生任死，心若泰山；5. 鬼神威逼，不動心，一切不問。五試的內容可概括為：一是財，二是色，三是死；並且，五試中有三試是以不懼死為主題。

在「歷試五魔」的底本基礎之上，明本《純陽呂真人文集》收載的〈真人本傳〉擴充為「雲房十試洞賓」的故事。根據嘉靖本〈真人本傳〉，黃梁夢覺之後，呂洞賓向鍾離權求授度世之術，鍾離權回答：「子骨節未完，志行未足，若欲度世，須更數世可也。」⁷⁵ 而後鍾離權翩然別去，呂洞賓感到怏怏自失，棄官歸隱去。接著，〈真人本傳〉就記述「雲房十試洞賓」的故事。

在〈真人本傳〉裡，原來在《純陽帝君神化妙通紀》所記述的五試，依次序重新被編排為第一、第六、第五、第九及第十試；五試的主題，〈真人本傳〉與《純陽帝君神化妙通紀》大約相同，但是〈真人本傳〉在這五試中，更突出表現了呂洞賓崇高的修道之志。以「夜遇劫盜」為例，《純陽帝君神化妙通紀》只說：「帝君並不動聲色，任其所取」；⁷⁶ 而〈真人本傳〉則增加了另一件事，說：「家資已為劫盜席卷，殆無以供朝夕，洞賓無愠色，躬耕自給。忽於鋤下，見金數十餅，速掩之，一無所取。」⁷⁷ 比較《純陽帝君神化妙通紀》，〈真人本傳〉沒有全真教的教義背景，可說更保留了呂洞賓人性化的一面。這點在〈真人本傳〉的其餘五試中更清楚展示出來，並且接近北宋末至南宋時期傳說中融入民眾階層生活的呂洞賓形象。

⁷¹ 「『雲房十試洞賓』這個故事，在南宋末年編修的《呂真人文集》就已經出現了。」中村元等，《中國佛教發展史》，頁 771。對此說法，筆者認為值得商榷，缺乏文獻證據支持。

⁷² 《歷世真仙體道通鑑》的〈呂岳〉沒有提及鍾離權五試呂洞賓一事。趙道一編，《歷世真仙體道通鑑》，卷 45，頁 358。

⁷³ 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷 1，〈歷試五魔第四化〉，頁 707-708。

⁷⁴ 朱希元等錄，〈永樂宮壁畫題記錄文〉，頁 66。

⁷⁵ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 1，〈真人本傳〉，頁 845 下。

⁷⁶ 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷 1，〈歷試五魔第四化〉，頁 707 中。

⁷⁷ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 1，〈真人本傳〉，頁 845 下。

根據〈真人本傳〉，第二試者洞賓鬻貨於市，議定其直，市者翻然，止酬其直之半。洞賓無所爭併，直之半皆不取，委貨而去。第三試者洞賓元日出示門，忽丐者倚門求施。洞賓與以錢物，而丐者索不已，且出惡言，嫚罵抽刃相向。洞賓再三禮謝，披襟受刃，丐者笑而去。第四試者，洞賓牧羊山中，遇一虎，追逐漸逼。洞賓推羊下峻阪，而獨以身當之，虎即釋去。第七試者，洞賓見有貨銅器者，市之以歸，則皆金也。即訪賣主還之。⁷⁸

四試的處境，接近宋代呂洞賓混俗貨墨於人間的形像，都與民眾生活有關係。呂洞賓在第四試是牧羊者；在第七試，他是銅器小商販。而第二試則說，呂洞賓在市場上賣貨，但不計眼前利益，不與人爭併；第四試說呂洞賓熱心佈施，雖然碰到惡言，也不生氣。從〈真人本傳〉「十試洞賓」的故事來說，這正如森由利亞已經指出，《純陽帝君神化妙通紀》把呂洞賓看做是繼承全真教道統的人，而〈真人本傳〉所描寫的十試呂洞賓的故事卻沒有表現全真教的傾向，因此在民間得以廣泛流傳。⁷⁹

五、呂洞賓「顯化度人」故事的書寫

在〈真人本傳〉裡，鍾離權在傳度及考驗呂洞賓後，告訴呂，他自己在天界已晉升為「九天金闕選仙使」，要立即昇天，離開人間世；同時，鍾離權亦囑咐呂洞賓在他完成人世間「三千功滿，八百行圓」的修功立德之後，亦會像他一樣昇天。但是，對於將來昇天的事情，呂洞賓卻回答說：「岳之志，異於先生，必須度盡天下眾生，方上昇未晚也。」⁸⁰〈真人本傳〉說，從此呂洞賓在人世間隱顯變化，行化度人。雖然，如上文考證，〈真人本傳〉未必完成於南宋時期，但上述呂洞賓所言的「必須度盡天下眾生，方上昇未晚也」一語，可提供我們一條線索，比較和分析以下三種不同時期中收集和記述呂洞賓顯化度人故事的文集，是如何分別折射它們各自（或背後的故事傳播者）對呂洞賓濟世度人信仰的建構和轉變。

如前已述，《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》已非原來元代苗善時編撰《純陽帝君神化妙通紀》的刊本，因此，不能如一些學者據以探討故事裡所包含的元代全真教中的呂洞賓信仰。相反，一方面，由邵志琳根據藏於吳山火德廟《道藏》所

⁷⁸ 同前引。

⁷⁹ 森由利亞，〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉，頁 814。

⁸⁰ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 1，〈真人本傳〉，頁 849 上。

得的七卷本《純陽帝君神化妙通紀》，而收入其六十四卷本《呂祖全書》的另一組二十二則度化故事，並沒有與《純陽呂真人文集》的七十則故事重複；另一方面，這組二十二則度化故事也見於今見《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》裡，只是二者文字大異。但是，邵本《呂祖全書》收載的這一組二十二則度化故事未見錯訛之處。基於以上理由，筆者根據這二十二則分析元代全真教影響下的呂洞賓的度化信仰，及其與南宋時期或清初時呂洞賓信仰傳統的變化和差異。

(一)識見：《純陽呂真人文集》所收載的七十則呂洞賓顯化度人故事

吳曾《能改齋漫錄》收錄的〈呂洞賓自傳〉說：「世有傳吾之神，不若吾之法，傳吾之法，不若傳吾之行。何以見？為人若反是，雖握手接武，終不成道。」⁸¹ 這段有關受度者希望得「見」呂洞賓的話語，在另一篇元代已寫成的〈江州望江亭自記〉有近似的表述。例如苗善時《純陽帝君神化妙通紀》卷三提及一篇稱〈望江亭〉的呂洞賓自傳。⁸² 現存嘉靖本和萬曆本《純陽呂真人文集》及萬曆《呂祖志》都收入此篇〈江州望江亭自記〉。〈江州望江亭自記〉稱：「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？」⁸³ 雖然〈呂洞賓自傳〉和〈江州望江亭自記〉這兩篇呂洞賓自傳的作者，都好像強調「行」呂洞賓所傳的道和法與得「見」呂洞賓同樣的重要，但是，從南宋末以前流傳的呂洞賓顯化度人的故事來說，受度者在遇「見」呂洞賓時，並能夠得「識」他就是呂仙人，這是考驗受度者可否悟道、得道的重要準則。

《夷堅志》收載有一則〈岳陽釋松〉的呂仙翁顯化故事，並引述呂仙翁的詩，曰：「獨自行兮獨自坐，無限世人不識我。惟有城南老樹精，分明知道神仙過。」⁸⁴ 《夷堅志》的故事並沒有清楚敘述為什麼呂洞賓會發出這樣的感歎。《純陽帝君神化妙通紀》卷三亦收載有這則故事，稱為〈度老松精〉：

岳州巴陵縣白鶴山下兩池潛巨蟒。池上一老樹，枝幹悉槁，蔓草翳焉。
帝君過之。有人自樹杪降而拜曰：「我松之精也。幸見先生，願求濟

⁸¹ 吳曾，《能改齋漫錄》，卷 18，頁 834 上；趙道一編，《歷世真仙體道通鑑》，卷 45，頁 358 下。

⁸² 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷 3，〈肥遯華峰第化八〉，頁 711 中。

⁸³ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 1，〈真人本傳〉，頁 844 下；《呂祖志》，《道藏》第 36 冊，卷 1，頁 452 上。

⁸⁴ 洪邁，《夷堅志》第 3 冊，〈夷堅三志辛卷第四·岳陽釋松〉，頁 1415。

度。」帝君曰：「汝妖魅也，奚可語汝。平日有陰德否？」曰：「池中兩蟒屢害人，弟子每化為人立水，次勸人遠避，救活數百人。」蟒出化為劍，錮之，沉于泉。帝君詩曰：「獨自行來獨自坐，世上人人不識我。惟有南山老樹精，分明知道神仙過。」⁸⁵

〈度老松精〉故事說明見神仙過並識之，是受度的首要元素。「見」與「識」是許多呂洞賓顯化度人故事裡考驗受度者的必需條件。康豹在《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》提出了在《純陽帝君神化妙通紀》中「絕大多數故事都涉及到『識』與『度』的主題」。⁸⁶雖然，筆者不同意康豹把《純陽帝君神化妙通紀》裡南宋時期流傳的呂洞賓度化故事中的「識」與「度」的主題，詮釋成部分受到元代全真教修仙成道思想的影響；但是，無可置疑，在南宋時期流傳的大量呂洞賓度化社會各階層民眾的事蹟中，這個宗教主題是明顯的。以下例子可支持這種觀點。

1. 〈神霄宮商人〉記載一位神霄宮的「知宮者」，遇見了化身為堅持要進入宮內的商人呂洞賓，但由於他不識面前商人是呂仙，不僅不准其入宮，更毆他摔於地。後來，呂洞賓在宮內廚屋內遍壁上下，皆書「呂洞賓」三字。知宮者知道後感歎：「神仙過我而不得見，命也。」⁸⁷
2. 〈成都持丹〉⁸⁸：成都的售藥市場出現了一位「垢面鶉衣」的道人。他手持一粒金丹，向眾人說：我是呂洞賓。若有人願意拜我，便會被授與金丹。結果，「眾以為狂，相聚笑」。道人呂洞賓感嘆說：「世人欲見吾甚切。既見吾又不識吾，亦命也。」

⁸⁵ 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷5，〈度老松精第十二化〉，頁712下-713上。邵志琳增輯的《呂祖全書》有〈巴陵度松〉，與苗善時編《純陽帝君神化妙通紀》的〈度老松精〉文字有異，《呂祖全書》原文如下：「岳州巴陵縣白鶴山下有兩池，潛巨蟒二條。池畔植老松一樹，枝榦悉槁，蔓草翳焉。呂祖過之。見有人自樹杪降而拜曰：『弟子松之精也。幸見真人，願求濟度。』祖曰：『汝本妖魅，平日諒無善功，奚何援手。』答曰：『池中兩蟒，屢欲害人，弟子每幻形待水次，勸人遠避。前後救活者，約有數百。』言未已，果有蟒從水中出，似欲相向者，呂祖叱劍斬之。因授松以丹，且歌曰：『獨自行來獨自坐，世上人人不識我。惟有南山老樹精，分明知道神仙過。』」邵志琳增輯，《呂祖全書》，卷2，頁82上。

⁸⁶ 康豹，《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》，頁101。

⁸⁷ 洪邁，《夷堅志》第1冊，〈夷堅乙志卷第二十·神霄宮商人〉，頁357。

⁸⁸ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷3，〈成都持丹〉，頁862下。《純陽帝君神化妙通紀》則稱為〈成都施丹第六十四化〉。苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷5，頁721中。

3. 〈武昌鬻梳〉⁸⁹：呂洞賓遊武昌天心橋，並化身為一位賣木梳的商販，但木梳售價千錢。結果連月不售。呂洞賓感慨世人見之不識，說：「世人循目前襲，常見吾穹價貨敝穢物，豈無意，而千萬人咸無超卓之見，尚可與語道耶。」這則故事結尾處，更提出「見之不識，識之不見」的宗教試驗的道理。
4. 〈回道人〉⁹⁰：呂洞賓遊長沙時，化身為道人在市上持小瓦罐乞錢。一日，道人在市上大叫說，誰若能「以錢滿吾罐者，當授以道。」有一僧人驅一車錢入罐，雖戛然有聲，但所推入罐的錢俄亦不見。僧人以為是騙人的幻術，欲執之，但道人跳入了罐內。僧擊碎罐，見有一片紙，紙上題了一首詩：「尋真要識真，見真渾未悟。」後來，呂洞賓向僧人說，「我呂公也。」但是，由於僧甚愛惜錢，雖始以為僧可教，但呂說，僧終不能得道。

在《純陽呂真人文集》的七十則呂洞賓顯化度人故事中，呂洞賓化身為各種社會階層的人物，例如售墨者、攤販者、貨藥者、貧窮道人、方士、乞丐、尼姑、占卜者、傭工等人物，但是七十則故事中有大約六十則都表達一個共通的主題，即是：「無人知呂洞賓是真仙」。故事往往說：在呂洞賓出現時，被考驗者總是不識他是真仙，只有當呂洞賓以各種書寫方式宣示其為呂洞賓並失去踪影之後，眾人方悔恨自己的凡目不識真仙而慨嘆不已。

其餘約十則考驗成功的故事中，如何表述識見與感悟的度化主題？〈回心回心〉、〈汴京茶肆〉和〈絳紗裹藥〉三則故事都描述了類似的情節，受度者在遇見貧窮的、衣服襤褸、滿面污垢的呂洞賓到來時，都不會對他表示厭惡之意，反之卻會善待他。例如〈汴京茶肆〉的茶肆石氏女。一日，呂洞賓化身為「衣服藍縷、血肉垢污，殆不可近」的乞丐，據坐在茶肆上求茶。石氏女對乞丐「殊無惡意」並取上茗接待他。但是「石氏女父母怒，笞女。女益待之，月餘無厭」。不止這樣，呂洞賓還進一步考驗石氏女，要求她啜下乞丐飲剩下的茶茗。雖然石氏女啜下了，但由於茶茗確甚污穢，石氏女咽不下，把穢甚的茶吐在地上。故事說：「忽聞異香，亟舐之，神氣爽然。洞賓曰：『我呂先生，非丐者。惜爾不能食吾餘，然吾能從爾願哉。』」⁹¹

⁸⁹ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 1，〈武昌鬻梳〉，頁 851 下。《純陽帝君神化妙通紀》則稱為〈穢梳高價第六十九化〉。苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷 5，頁 722 下

⁹⁰ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 2，〈回道人〉，頁 854 下。《純陽帝君神化妙通紀》則稱為〈長沙警僧第八十四化〉。苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷 6，頁 726 下

⁹¹ 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 3，〈汴京茶肆〉，頁 860 上。《純陽帝君神化妙通紀》則稱為〈石肆求茶第十一化〉。苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷 3，頁 712 中。

呂洞賓的度化考驗故事指出被度者的問題乃在於「見之不識」，說：「世人欲見吾甚切，既見吾又不識吾，命也。」如何能夠知識真仙？從〈汴京茶肆〉的例子來說，識真仙的要點在於必須超越人間世的「凡目」，即：不戀富貴、錢財和色慾。《能改齋漫錄》收錄的〈呂洞賓自傳〉稱呂洞賓被傳授的劍法，是要：「一斷煩惱、二斷貪諛，三斷色慾。」⁹²

從呂洞賓信仰的角度來說，我們亦必須指出通過考驗的度化故事還有另外一種不應忽略的宗教元素，即是敬奉呂仙、祈禱備至。〈孝感救母〉、〈趙州感跛〉、〈江陵醫眼〉都指出受度者敬虔信奉呂洞賓。例如〈江陵醫眼〉的故事記載一位江陵貧窮者傅氏，敬事「洞賓甚嚴」。《夷堅志》補卷第十二〈傳道人〉對傅氏的背景更有詳細的記述，說：

江陵傅氏，家貧，以鬻紙為業。性喜雲水士，見必邀迎，隨其豐儉款接，里巷呼為傳道人。舍後小閣，塑呂翁像，坐盤石上，旁置墨籃，以泥裹竹片作墨數笏，朝暮焚香敬事。拜畢，扃戶去梯，雖妻子不許至。⁹³

故事說有位方巾布袍的客人，走入傅氏鬻紙舖，與之共語。由於傅氏患了目疾，目昏多淚。這客人傳授傅氏醫病之藥方。傅氏如法服之，結果，久能視物。後來，傅氏追思客貌，發覺與他所敬事的神仙呂洞賓像相類似。

(二) 修煉：元代苗善時《純陽帝君神化妙通紀》增收的二十二則呂洞賓度化故事

元代苗善時在《純陽帝君神化妙通紀》〈瑞應明本第一化〉的「彖章」中所描繪的呂洞賓成道故事，和南宋時刻在岳州的〈呂洞賓自傳〉及《純陽呂真人文集》〈真人本傳〉的呂真人形象不一樣。苗善時記述呂洞賓成為了其他聖人、神仙無可比擬的偉大神仙：

帝君自冠以來，不肯婚娶，寶貴精神，豈非身體髮膚不敢毀傷乎。篤志

⁹² 吳曾，《能改齋漫錄》，卷 18，頁 834。關於呂洞賓被授的劍法，《純陽呂真人文集》收載的〈真人本傳〉稱：「又得火龍真人天遁劍法。」楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，卷 1，〈真人本傳〉，頁 849 上。

⁹³ 洪邁，《夷堅志》第 4 冊，〈夷堅志補卷第十二·傳道人〉，頁 1654。

修真，心澄性朗，養浩樂天，名揚後世。豈非全德要道以顯父母乎。況繼嗣玄元道統，名襲紫府仙宗，為天人聖師，神化無方，隱顯莫測，豈可以常賢聖共語哉。⁹⁴

根據「繼嗣玄元道統」這句，森由利亞指出《純陽帝君神化妙通紀》與〈真人本傳〉不同之處是前者把呂洞賓看做是全真教從太上老君繼承「道統」的祖師。⁹⁵

本文分析的第二組呂洞賓顯化度人故事有二十二則，部分故事與全真教的修煉內丹思想有密切關係。從文獻考證，它們是完成於南宋末至元代之間，後來由苗善時於泰定年間（約 1324）編纂《純陽帝君神化妙通紀》時所增收的故事。例如〈向道人〉是關於南宋末寧宗慶元中（1195-1200）的事件，〈關仙得道〉則記載宋理宗淳祐中（1241-1252）的關仙姑遇呂翁。關於呂洞賓顯化度人故事與全真教內丹修煉的關係，康豹指出，元代全真教將其內丹修煉同民間的呂洞賓神仙崇拜聯繫起來。⁹⁶ 全真教的呂洞賓神仙信仰把封為純陽孚祐帝君的呂洞賓塑造成為能夠指導修道者達致圓滿證道和性命雙修的內丹修煉的教派祖師。二十二則故事中，〈覺章太守〉、〈衡山度僧〉、〈關仙得度〉、〈曹女得度〉、〈度劉高尚〉等故事，都不約而同地指出求仙得道者必須重視和學習性命雙修的內丹修煉之術。苗善時是全真教南宗李道純（約 1219-1296）的弟子，⁹⁷ 因此，我們看到二十二則故事中多次提及的內丹術與全真教南宗主張的性命雙修互相呼應。⁹⁸ 得度成仙者的條件，除了要學習內丹修煉術，例如〈度陳七子〉、〈度黃先生〉和〈度劉高尚〉都記述修真得道者為了要精修成證，決定棄儒從道，棄妻離家，及遁跡雲水間，或篤志皈真，建菴修道。全真教開教祖師王重陽在甘河鎮遇呂純陽和劉海蟾悟道之後，就拋棄妻兒，離家修道。⁹⁹ 為了割斷世俗的拖累，全真教要求修道者必須出家去苦行。與王重陽苦修一樣，劉高尚在獲得呂洞賓授予金丹口訣之後，便決定「于淳海

⁹⁴ 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷 1，〈瑞應明本第一化〉，頁 705 中。

⁹⁵ 森由利亞，〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉，頁 811。

⁹⁶ 康豹，〈多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰〉，頁 92。

⁹⁷ 森由利亞，〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉，頁 807。

⁹⁸ 全真教南北二宗之說，例如明初宋濂（1310-1381）〈送許從善學道還閩南序〉：「宋金以來，說者滋熾，南北分為二宗：南宗則天台張用成〔即張伯端〕，其學先命後性；北則咸陽王中孚〔即王喆〕，其學先性後命。」宋濂，《翰苑別集》，收入《宋學士文集》，《四部叢刊初編》集部第 80 冊（臺北：臺灣商務印書館，1967），卷 9，頁 307。

⁹⁹ 劉志玄等，《金蓮正宗仙源像傳》，頁 372 上。

縣安定鎮築室，居園二十餘年」。¹⁰⁰

關於受度者要修仙成道就必須學習和修煉性命雙修的內丹之術，〈曹女得度〉故事說得十分清楚。故事記述呂洞賓遊河南一座古佛寺時，深夜遇見一位圓寂的僧人。僧人受呂洞賓啟悟後，接受自己已成為「陰靈之鬼」。但僧人再求呂洞賓點化，如何能「證真成果」？呂洞賓提出他應修行「性命雙修」，說：「汝欲性命雙修，形神俱妙，必假父母元炁，修鍊而成。」¹⁰¹ 另一則〈衡山度僧〉故事，亦記述呂洞賓以全真教性命雙修的內丹術教義，點化衡山僧智玄。故事說：呂洞賓問僧智玄：「《法華經》云：『釋迦佛與多寶佛，入塔融會紫金榻上，不分左右。』係說何事？」僧智玄不能答。呂洞賓乃根據性命雙修的內丹修煉思想向僧智玄解說，稱：「二佛融會，性命雙修也。不分左右，體一太虛也。汝執一邊，以見性為能了，何其偏乎。」¹⁰² 呂洞賓指出僧智玄的弊病只偏重達性而不明命，這正是全真教對佛教只偏重修真性而忽略修煉形體生命的批評之處。王重陽的全真教繼承南宋以來鍾呂性命雙修的修煉原則，認為修道就是要修煉性命，只有性命雙修才是真正的修仙之道。¹⁰³ 據說是北宋時已流傳的《鍾呂傳道集》便是強調修煉性與命合於道的成仙思想：「惟人也……窮理盡性以至於命。全命保生以合於道，當與天地齊其堅固，而同得長久。」¹⁰⁴

〈關仙得道〉是提及女子修煉內丹術的度化故事。故事說：關仙姑本貧家女，但有出家修道之志向。年十六的時候，其父母欲將她嫁出去，但關仙姑不悅，決定離家入深山，並遇一老翁授予煉丹術，稱：「吾已與汝斬赤龍矣，自是可入道。」¹⁰⁵ 後來，關仙姑成為宮庭女道士，受封為真人。「斬赤龍」是女丹修煉方法的下手功夫。據說，王重陽的女弟子孫不二（1119-1182，號清靜散人，馬丹陽之妻）著有一部女丹經書，稱《孫不二女功內丹次第》。根據孫不二所創立的女丹功法，修煉次第是：收心、養氣、行功、斬龍、養丹、胎息、符火、接藥、煉神、服食、辟

¹⁰⁰ 邵志琳增輯，《呂祖全書》，卷2，頁84上。

¹⁰¹ 同前引，頁83下；苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷2，〈度曹仙姑第十八化〉，頁714中。

¹⁰² 邵志琳增輯，《呂祖全書》，卷2，頁81上。

¹⁰³ 丁原明、白如祥、李延倉，《早期全真道教哲學思想論綱》（濟南：齊魯書社，2011），頁53-54。

¹⁰⁴ 《鍾呂傳道集》，收入《修真十書》，《道藏》第4冊，卷14，頁659上。

¹⁰⁵ 邵志琳增輯，《呂祖全書》，卷2，頁83上；苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，卷2，〈度關真人第一百六化〉，頁733上。

谷，面壁、出神、沖舉等十四步。¹⁰⁶ 其中，所謂「赤龍」者，即女子月經也。「斬龍」者，亦稱為「太陰煉形」，是說「煉斷月經，使之永遠不復再行也。」¹⁰⁷ 女子要修煉「斬龍」功夫的目的，與男子「煉精化氣」的要求不一樣，即是女子首先要「煉經（血）化氣」；然後，男女接著的功夫一樣，即「鍊氣成神」和「鍊神合道」，直至完成金液還丹（或說玉液還丹）。¹⁰⁸

今見《道藏》本《純陽帝君神化妙通紀》收載另一則女子修煉丹道的故事——〈度張珍奴第八十化〉。清乾隆時，劉體恕等編輯的三十二卷本《呂祖全書》和邵志琳增輯的六十四卷《呂祖全書》都有收載這一則記述吳興妓女張珍奴的故事，但稱為〈吳興妓館〉。南宋《夷堅志》已收載呂洞賓授丹道予吳興妓女張珍奴的故事，故事中呂洞賓對張珍奴說：「時別無巧妙，與你方兒一箇：子後午前定息坐，夾脊雙門崑崙過，恁時得氣力思量我。」¹⁰⁹ 這段修煉的功夫是指修煉者歛息凝神，運氣自尾閭，經背部過脊，然後自泥丸降下氣海。根據《呂祖全書》本的〈吳興妓館〉故事，呂洞賓在授與張珍奴胎息丹法之後，還接著「復與太陰煉形丹法」。¹¹⁰ 如前所述，這種「太陰煉形丹法」是孫不二所創立的十四步的女丹功法。

總結這二十二則為苗善時《純陽帝君神化妙通紀》增收的呂洞賓度化故事，以〈覺章太守〉、〈衡山度僧〉、〈關仙得度〉、〈曹女得度〉、〈度劉高尚〉和〈吳興妓館〉為例，與《純陽呂真人文集》收載的七十則呂洞賓顯化度人故事有所分別。在後者這些故事中，受考驗者與呂洞賓相遇，存在識與悟的問題，反之，作為全真教內丹術的祖師，呂洞賓強調修道者必須學習和修煉性命雙修的內丹術；至於女性修道者，呂洞賓亦成為修煉「太陰煉形丹法」的祖師。

¹⁰⁶ 孫不二，《孫不二女功內丹次第》，收入盛克琦編校，《女丹仙道》上冊（北京：宗教文化出版社，2012），頁 43-47；清靜散人，《孫不二元君法語》，收入丁福保編，《道藏精華錄》第 4 冊（北京：北京圖書館出版社，2005），頁 221-224。

¹⁰⁷ 陳櫻寧，《孫不二女功內丹功夫次第詩注》，收入盛克琦編校，《女丹仙道》下冊，頁 364。

¹⁰⁸ 「男子修煉曰太陽煉氣，女子修煉曰太陰煉形」、「女丹從何得來男與女兩不相俟，女與男大相懸殊？男丹由精化炁，炁化神，神化虛，虛極靜篤，而丹自結矣。女丹由血化炁，炁化神，神化虛，虛無自然，而丹自成矣。」〈男女丹工異同辨〉，收入賀龍驥纂，《女丹合編》（清光緒丙午年（1906）重刊二仙庵藏板）。本論文所引《女丹合編》乃根據成都青羊宮重印本，頁 22b、25a。關於道教女丹研究，參 Elena Valussi, "Female Alchemy and Paratext: How to Read *nüdan* in a Historical Context," *Asia Major*, 3rd Series, 21.2 (2008), pp. 153-193; Elena Valussi, "Blood, Tigers, Dragons: The Philosophy of Transcendence for Women," *Asian Medicine*, 4 (2009), pp. 46-85.

¹⁰⁹ 洪邁，《夷堅志》第 2 冊，〈夷堅丁志第十八·張珍奴〉，頁 689。

¹¹⁰ 邵志琳增輯，《呂祖全書》，卷 2，頁 69 下。

(三)降乩：清初《呂祖全書》所收載的呂洞賓降乩度化故事

明代中葉以後圍繞呂洞賓信仰的著作，以呂祖（以下這節，根據清代《呂祖全書》，統稱呂洞賓為呂祖）飛鸞降示編成的道教經典開始增多。一方面，呂祖的降乩信仰與元明時期全真教的發展並沒有直接關係；另一方面，以呂洞賓信仰為核心的道教乩壇卻又成為明末清初以後道教發展的主要特徵。

以康熙四十一年（1702）於湖北江夏縣城（今武漢市武昌區）創立的呂祖乩壇——涵三宮為例，涵三宮的呂祖弟子於此年叩請呂祖降乩，闡演《清微三品經》。黃誠恕（道號一行子）是涵三宮乩壇的主要侍壇鸞生。黃誠恕的《清微三品經·序》詳細地敘述由江夏縣的儒生創立涵三宮乩壇的經過，說：

清微三品，呂祖所演也。江夏諸生顧行恕與同學宋體誠，並吳一恕、喬以恕、恭恕等友善，相約請乩。敦延呂祖久矣。以恕善撫琴，一日操絃，曲將終而仙降。叩之，則呂祖也。觀其詩意飄然，脫屣塵垢，運筆如飛。試以事輒驗，群相驚服。無何遂有闡演三品之諭。即於宋氏〔即宋體誠〕樓頭開演，一時嚮道而至者，郡諸生魯思恕、於慎恕、耶律盡恕、國學楊傳恕，漢陽諸生傅敬恕，江邑諸生殷由恕、同恕與其弟為恕，先後群集；復有魯循恕、王遵恕、馬慕恕、安依誠諸人左右之。尋因宋樓狹隘，復遷喬宅。然演典重務，雲輶尊嚴，住宅囂塵，慮有褻越。爰卜壇於城東北隅，得西陵陳太史大章舊宅。陳與殷故姻戚，聞其事，欣然樂施。即以原錫為助，建資而皈依焉。一時會中，若安恒恕、李務恕、宋真恕、王醒恕、錢能恕、陳崇誠等，莫不爭先解捐，鳩工庀材，不一載而殿閣次第告成。所謂涵三宮是也。¹¹¹

由湖北附近諸邑二十多位儒生合力創立的涵三宮呂祖乩壇，應是隨著康熙四十一年間呂祖開始降鸞敷演《清微三品經》而正式立壇。肇以「涵三」之名，亦於此時開始。「涵三」的意思，是指呂祖為三教之師，「綜儒釋道之全而會歸於一」。¹¹²

乾隆九年（1744），涵三宮弟子劉體恕、黃誠恕、劉允誠、劉蔭誠等合力彙輯

¹¹¹ 黃誠恕，〈清微三品經序〉，收入劉體恕彙輯，《呂祖全書》，卷 13，序頁 3a-3b。

¹¹² 黃誠恕，〈呂祖全書跋〉，收入劉體恕彙輯，《呂祖全書》，卷 32，頁 8b-9a；《涵三語錄》稱：「是以予壇特命涵三之名，蓋會三歸一。又一道中包涵三教耳。」《涵三語錄》，收入劉體恕彙輯，《呂祖全書》，卷 28，頁 38b。

第一部呂祖降鸞的道書全集，稱《呂祖全書》，共三十二卷。《呂祖全書》收有明萬曆十七年（1589）至天啟六年（1626）年間在金陵（南京）、毘陵（常州）、信州（今江西上饒市）及臨江（今江西樟樹市臨江鎮）等不同地區呂祖乩壇敷演而成的呂祖降鸞道經，合稱為《八品仙經》。廣陵（揚州）萬店集仙樓的呂祖弟子李應陽於萬曆十七年撰的〈合刻八品仙經原序〉記敘各品仙經的源起：

八品仙經，蓋純陽呂祖師之箕著也。其一、二品授於廣陵，三、四品授於金陵，五品授於毘陵，六七品授於信州，八品經授於臨江。仍諭授經眾信，存以俟取。至是乃命廣陵童啟佞子，普取梓布。李子序之。經至，啟佞彙錄，更祈仙姑何祖、紫陽張祖箕校，梓於萬店集仙樓。¹¹³

《呂祖全書》卷九還收錄了萬曆四十二年（1614）還陽道人趙性粹撰〈重刻八品仙經序〉和天啟六年呂祖降鸞的〈八品仙經自序〉，據此，可知，合刻本《八品仙經》最早在明末天啟六年以後才完成合刻，刊行於世。

比較而言，在《純陽呂真人文集》的七十則南宋末以前流傳的呂洞賓顯化度人故事，以及在苗善時《純陽帝君神化妙通紀》所增收的二十二則呂洞賓度化故事中，沒有一則故事是呂洞賓以降鸞的方式顯化度人。¹¹⁴ 以收入在萬曆間編纂的《續道藏》的六卷本《呂祖志》為例，其中一則呂祖顯化事蹟——〈思屯乾道人〉就記載明隆慶庚午年時呂祖降乩於金陵的事蹟：「金陵萬磁老人，號與石。性醇慕道，以召箕自給，每召，即呂祖至。」¹¹⁵ 清道光年間的《海山奇遇》亦收載一則呂祖於明嘉靖年間，記述世宗皇帝和嚴嵩於宮中叩請呂祖降乩的仙蹟：

嘉靖間西苑宮中，日日以請仙為事。每當女真降，則命宮人禮拜歌詠其詩。若丰翁周顛下臨醮壇，帝則欽加封贈。其凜然在望者，惟純陽先生。至，帝必倍加優禮。一日開壇，呂祖降時，嚴嵩亦在苑中。先拈名香，拜叩呂祖。呂祖即擲筆曰：「此香有銅臭氣，想為必從賣緣中來，

¹¹³ 李應陽，〈合刻八品仙經原序〉，收入劉體恕彙輯，《呂祖全書》，卷9，序頁5a。

¹¹⁴ 森由利亞持不同觀點，認為「《妙通紀》、《文集》等的編撰沒有依據扶乩這一點又無法保證」。森由利亞著，孫穎、葛強譯，〈呂洞賓與全真教——以清朝湖州金蓋山的事例為中心〉，收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，頁449。

¹¹⁵ 《呂祖志》，卷2，頁458上。

帶了些污穢也。」嚴嵩大怖，逡巡展轉而退。¹¹⁶

在明代嘉靖以後廣泛流傳的呂祖降鸞信仰的影響下，清乾隆九年由涵三宮乩壇弟子劉體恕等編彙完成的三十二卷《呂祖全書》，其中卷二收載的呂祖靈應事蹟。一方面，《呂祖全書》是在萬曆十一年雲石楊良弼校刊的《純陽呂真人文集》的基礎上，收載七十一則呂祖顯化故事；¹¹⁷ 另一方面，又增補了另外三十二則呂祖靈應故事；其中，〈詩贈笠翁〉、〈詩示天基〉、〈鵠磯示現〉和〈古文墨跡〉都與呂祖降乩有關係。

1. 〈詩贈笠翁〉¹¹⁸：呂祖常降乩於壽民佟方伯的乩壇——寄園。康熙十年（1671）夏天，佟方伯得悉判事李笠翁到訪，便叩問呂祖：「文人至矣，大仙何以教之？」呂祖降鸞說：「笠翁豈止文人，真慧人也。正欲與之盤桓，可先倡一韻，吾當和之。」故事記錄了李笠翁和呂祖的二首唱和詩。
2. 〈詩示天基〉¹¹⁹：維揚石天基篤信佛祖。一日，到蘇州虎邱山遊覽，經後山頂之佛殿，發現有一間靜室供奉呂祖像，並設有一座方几，几上放有沙盤和以絲線懸在木樑上的一枝木筆。方几旁有一老翁坐著。石天基問老翁沙盤和木筆的擺設有何用處？老翁回答：「凡有疑事啟問，即虔誠默禱，用符咒代請呂祖降乩，自臨判斷。」石天基於是焚香默叩，請問呂祖：時常念佛，有無功效。故事說：「少頃，見懸空木筆，即自運動。」呂祖即降下乩文。
3. 〈鵠磯示現〉¹²⁰：涵三宮會首顧行恕、吳一恕、黃誠恕三人問乩，叩請呂祖現相。呂祖乩示答允「翌日，赴黃鶴樓下，相候三子。」三人在黃鶴樓靜候良久，無從知識呂祖的顯現。曾有一人在太白亭前走過，三人忽略；後來又有一位老翁至，與語，又沒有奇異。三人「至薄暮，悵惘而歸，以為誑我」。後來呂祖以乩示，三人才始悟太白亭前的獨行者，便是呂祖。

¹¹⁶ 火西月編，《海山奇遇》（香港中文大學圖書館藏），卷6，頁7b-8a。

¹¹⁷ 《呂祖全書》卷二所收入的故事比《純陽呂真人文集》多了一則〈金陵治瘰〉，即是《呂祖志》所收入的〈思屯乾道人〉，記述明隆慶庚午年時呂祖降乩於金陵的事蹟。

¹¹⁸ 劉體恕彙輯，《呂祖全書》，卷2，頁51b。

¹¹⁹ 同前引，頁52a-52b。石天基（1659-?）與友人偕遊蘇州虎丘及叩問呂祖降乩的記述，亦收入石天基，《傳家寶三集》，收入《清代詩文集彙編》編纂委員會編，《清代詩文集彙編》第204冊（上海：上海古籍出版社，2012），卷7，頁221-222。

¹²⁰ 劉體恕彙輯，《呂祖全書》，卷2，頁52b-53a。《海山奇遇》稱三人為顧行恕、吳一恕和黃誠恕。火西月編，《海山奇遇》，卷7，頁19。

4. 〈古文墨跡〉¹²¹：一日，顧行恕自涵三宮請乩之後，返回學館教學。途中遇上一位道人，與顧傾談。由於顧行恕回館心切，無暇詳談。回學館之後，顧行恕之學生發覺他所穿的衣服滿有香氣。顧行恕才留意之前在涵三宮得到呂祖乩文：「莫兒戲，回道人過此。」顧行恕方悟自己「途中所遇之道人，蓋〔呂祖〕之化相也。」

上述四則呂祖靈應事蹟指出信仰者以扶鸞叩問的方式，直接獲得呂祖下降乩文指引，解答個人生命中的各種問題和疑慮。這種神降乩示的信仰特色是信仰者無須先經歷出家苦行的考驗，或倚靠對仙人識見的特別能力，才能得道成仙。即使涵三宮弟子在黃鶴樓失卻與呂祖相遇的機緣，他們在乩壇的沙盤前，亦可通過木筆降乩的叩問方式，保持與呂祖的直接溝通，獲得神意的指示。然而，正如〈詩示天基〉故事，問乩者是否能得到呂祖降示，相信亦應與宋代以來的呂洞賓信仰的內涵無異，還是在於呂洞賓信仰者能否持以「虔誠」的態度去求道、修道。

六、結語

根據〈真人本傳〉，呂洞賓為唐朝河中府永樂縣人，祖父呂渭為禮部侍郎。呂洞賓生於唐德宗貞元十四年（798）四月十四日。咸通中舉進士及第，後遊長安，在酒肆中受仙人鍾離權度化，黃粱夢後，又通過十試而得道。但因為在世間的濟世功行尚未完成，因此發大誓願要度盡天下眾生，方昇天成仙。在呂洞賓世間混跡市塵，行化度人為中心的信仰裡，南宋末以前流傳的呂洞賓神仙的事蹟記載著呂洞賓多姿的面相，即預言者、算命者、製墨售墨者、藥販、製香者、磨鏡者、修鞋匠，甚或是乞丐等；不同面相是為了度化能夠見識他為真仙的信仰者。這時期呂真人的官方地位是低微的，只得「妙通真人」的封號；儘管如此，《純陽呂真人文集》的七十則呂洞賓的顯化故事卻充滿民眾生活的各種鮮活面貌。

元朝全真教大行其道。呂洞賓被官方先晉封為「真君」，後更為「帝君」，至元六年尊稱「純陽演正警化孚祐帝君」。作為開派教祖，呂純陽帝君成為傳承從太上老君經東華帝君和鍾離權所傳授的全真教道統的祖師。元代苗善時《純陽帝君神化妙通紀》收集的與全真教信仰為中心有關的呂洞賓顯化度人故事，多強調修真得道者要精修成證，必須棄家從道，苦行修道，修煉內丹術，其中修煉性命雙修之內

¹²¹ 劉體恕彙輯，《呂祖全書》，卷2，頁53a-54a。

丹術乃是全真教呂洞賓信仰的中心基礎。

清康熙四十一年至四十三年間，呂祖降鸞於江夏涵三宮，闡演《清微三品經》，康熙五十一年，《清微三品經》刊行於世。這些呂祖弟子通過呂祖降鸞乩示，知悉呂祖已完成鍾離權交付他在世行滿三千濟世度人的功行，並已在巍巍無上天之上獲得晉階為「玉清真宰，道極無為，至炁至聖，萬炁持衡，孚祐現化，三教宗師，炁元廣法天尊，圖通文尼真佛」。¹²² 由於呂祖已晉昇成道釋儒三教之宗師，位登玉清真宰和廣法天尊之位，從此昇天。呂祖昇天之後，交由他的真人弟子柳榮（又稱柳守元）襄助乩務，承擔著聯繫呂祖和乩壇信徒的中介作用。這即是所謂「宏教真君為斯壇掌教宣秘，慈悲上接帝師」的意思。此時呂洞賓已完成從遊行世間，千變現相，濟世度化的功行，成為真宰、天尊和真佛，在天界聽取人世間的各種訴求，並降鸞乩示，以應求者。

（責任校對：李奇鴻）

¹²² 同前引，卷 13，序頁 5a。

引用書目

一、傳統文獻

- 《呂祖志》，《道藏》第 36 冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988，頁 446-489。
- 〈男女丹工異同辨〉，收入賀龍驥纂，《女丹合編》，清光緒丙午年（1906）重刊二仙庵藏板，成都青羊宮重印本，集說頁 18a-30a。
- * 《純陽呂真人文集》，國家圖書館藏明嘉靖三十七年（1558）重刊本。
- 〈梓潼帝君化書序〉，收入《梓潼帝君化書》，《道藏》第 3 冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988，頁 292 中。
- 《鍾呂傳道集》，收入《修真十書》，《道藏》第 4 冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988，頁 656-682。
- 火西月編，《海山奇遇》，香港中文大學圖書館藏。
- 王 銓撰，朱杰人點校，《默記》，北京：中華書局，2007。
- 石天基，《傳家寶三集》，收入《清代詩文集彙編》編纂委員會編，《清代詩文集彙編》第 204 冊，上海：上海古籍出版社，2012，頁 1-502。
- 江少虞，《宋朝事實類苑》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 宋 濂，《翰苑別集》，收入《宋學士文集》，《四部叢刊初編》集部第 80 冊，臺北：臺灣商務印書館，1967，頁 250-323。
- 吳 曾，《能改齋漫錄》，《景印文淵閣四庫全書》第 850 冊，上海：上海古籍出版社，1987，頁 501-852。
- 李 昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
- * 邵志琳增輯，《呂祖全書》，收入龔鵬程、陳廖安編，《中華續道藏》第 20 冊，臺北：新文豐出版，1999。
- 柳守元，〈全書正宗總序〉，收入蔣予蒲彙輯，《全書正宗》，日本京都大谷大學藏清嘉慶八年（1803）刊刻本，序頁 36a-40b。
- 洪 邁撰，何卓點校，《夷堅志》，北京：中華書局，1981。
- 苗善時，《太上洞神三元妙本福壽真經》，《道藏》第 11 冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988，頁 414-416。
- * 苗善時編，《純陽帝君神化妙通紀》，《道藏》第 5 冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988，頁 703-734。
- 范致明，《岳陽風土記》，《景印文淵閣四庫全書》第 589 冊，上海：上海古籍出版社，1987，頁 109-124。

- 清靜散人，《孫不二元君法語》，收入丁福保編，《道藏精華錄》第4冊，北京：北京圖書館出版社，2005，頁221-224。
- 孫不二，《孫不二女功內丹次第》，收入盛克琦編校，《女丹仙道》上冊，北京：宗教文化出版社，2012，頁43-49。
- 恩 悟，〈全書正宗後跋〉，收入蔣予蒲彙輯，《全書正宗》，日本京都大谷大學藏清嘉慶八年(1803)刊刻本，頁62a-63a。
- 張舜民，《畫墁集》，《景印文淵閣四庫全書》第1117冊，上海：上海古籍出版社，1987，頁1-54。
- 許 翰，《襄陵文集》，《景印文淵閣四庫全書》第1123冊，上海：上海古籍出版社，1987，頁491-598。
- 陳師道，《後山談叢》，北京：中華書局，2007。
- 陳葆光，《三洞群仙錄》，《道藏》第32冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988，頁233-367。
- * 陳通真補刻，《呂祖全書宗正》，日本京都大谷大學藏清咸豐二年(1852)刻本。
- 陳櫻寧，《孫不二女功內丹功夫次第詩注》，收入盛克琦編校，《女丹仙道》下冊，北京：宗教文化出版社，2012。
- 陶 穀，《清異錄》，《景印文淵閣四庫全書》第1047冊，上海：上海古籍出版社，1987，頁837-930。
- * 楊良弼校刊，《純陽呂真人文集》，收入《道書全集》(海王邨古籍叢刊)，北京：中國書店，1990，據明嘉靖三十七年(1558)重刊本，頁842-888。
- 趙道一編，《歷世真仙體道通鑑》，《道藏》第5冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988，頁99-414。
- 劉志玄等撰，《金蓮正宗仙源像傳》，《道藏》第3冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988，頁365-380。
- 劉體恕彙輯，《呂祖全書》，香港中文大學圖書館藏清道光三十年(1850)刊本。

二、近人論著

- 丁原明、白如祥、李延倉，《早期全真道教哲學思想論綱》，濟南：齊魯書社，2011。
- 中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》，臺北：天華出版，1993。
- * 弗雷澤·巴列德安·侯賽因(Farzeen Baldrian-Husseini)著，李麗娟、吳光正譯，趙琳校，〈北宋文獻中的呂洞賓〉，收入吳光正主編，趙琳、董曉玲、孫穎翻譯，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006，頁536-567。

- 朱希元、梁超、劉炳森、葉喆民錄，王暢安校，〈永樂宮壁畫題記錄文〉，《文物》，8，北京：1963，頁 65-78。
- 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，〈呂洞賓黃梁夢故事考論〉，頁 134-183。
- * 洪怡沙 (Isabelle Ang) 著，岑咏芳譯，〈南宋時期的呂洞賓信仰〉，收入吳光正主編，趙琳、董曉玲、孫穎翻譯，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006，頁 372-393。
- 張廣保，《唐末內丹道教》，上海：上海出版社，2001。
- * 康 豹 (Paul Katz) 著，吳光正、劉瑋譯，劉耳校，《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》，濟南：齊魯書社，2010。
- 景安寧，〈呂洞賓與永樂宮純陽殿壁畫〉，收入林富士、傅飛嵐主編，《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北：允晨文化，2000，頁 136-162。
- * 森由利亞著，宋斐斐、劉維全譯，〈關於《純陽帝君神化妙通紀》所表現的全真教特徵〉，收入吳光正主編，趙琳、董曉玲、孫穎翻譯，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006，頁 805-816。
- 森由利亞著，孫穎、葛強譯，〈呂洞賓與全真教——以清朝湖州金蓋山的事例為中心〉，收入吳光正主編，趙琳、董曉玲、孫穎翻譯，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006，頁 446-461。
- * 黎志添，〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中國文哲研究集刊》，42，臺北：2013，頁 183-230。
- _____，〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》，46，臺北：2015，頁 101-149。
- 謝聰輝，〈南宋道經中「飛鸞開化」出世類型的認知與特質析論〉，收入蓋建民編，《開拓者的足跡——卿希泰先生八十壽辰紀念文集》，成都：巴蜀書社，2010，頁 133-155。
- 黨芳莉，〈呂洞賓黃梁夢傳說考論〉，收入吳光正主編，趙琳、董曉玲、孫穎翻譯，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006，頁 749-758。
- Baldrian-Hussein, Farzeen. "Lü Tung-pin in Northern Sung Literature," *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2, 1986, pp. 133-169. doi: 10.3406/asie.1986.871
- Katz, Paul. "Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Dongbin's Cult in Late Imperial China," in Meir Shahar and Robert Weller (eds.), *Unruly Gods:*

Divinity and Society in China. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996, pp. 70-104.

Lai, Chi Tim. "The Cult of Spirit-Writing in the Qing: The Daoist Dimension," *Journal of Daoist Studies*, 8, 2015, pp. 112-133.

Valussi, Elena. "Female Alchemy and Paratext: How to Read *nüdan* in a Historical Context," *Asia Major*, 3rd Series, 21.2, 2008, pp. 153-193.

_____. "Blood, Tigers, Dragons: The Philosophy of Transcendence for Women," *Asian Medicine*, 4, 2009, pp. 46-85. doi: 10.1163/157342108X381223

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Chunyang Lü Zhenren Wenji (Collected Works of the Perfected Lü of Pure Yang)*. Reprint of 1558 in National Central Library, Taipei.
- Ang, Isabelle. “Nan Song Shiqi de Lü Dongbin Xinyang (The Cult of Lü Dongbin in Southern Song),” trans. Shum Wing-Fong, in Wu Guangzheng (ed.), *Baxian Wenhua yu Baxian Wenxue de Xiandai Chanshi: Ershi Shiji Guoji Baxian Luncong (Essays on Modern Interpretation of the Culture and Literature of Eight Immortals in the Twentieth Century)*. Harbin: Heilongjiang People’s Publishing House, 2006, pp. 372-393.
- Baldrian-Hussein, Farzeer. “Bei Song Wenxian zhong de Lü Dongbin (Lü Dongbin in Northern Song Literature),” trans. Li Lijuan and Wu Guangzheng, proofread by Zhao Lin, in Wu Guangzheng (ed.), *Baxian Wenhua yu Baxian Wenxue de Xiandai Chanshi: Ershi Shiji Guoji Baxian Luncong (Essays on Modern Interpretation of the Culture and Literature of Eight Immortals in the Twentieth Century)*. Harbin: Heilongjiang People’s Publishing House, 2006, pp. 536-567.
- Chen, Tongzhen (ed.). *Lüzu Quanshu Zongzheng (The Orthodoxy of the Tradition of the Complete Writings by Ancestor Lü)*. Edition of 1852 in Otani University, Kyoto.
- Katz, Paul. *Duo Mianxiang de Shenxian: Yonglegong de Lü Dongbin Xinyang (Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy)*, trans. Wu Guangzheng and Liu Wei, proofread by Liu Er. Jinan: Qilu Press, 2010.
- Lai, Chi Tim. “Qingdai Sizhong Lüzu Quanshu yu Lüzu Fuji Daotan de Guanxi (The Four Compilations of Lüzu Quanshu and Daoist Spirit-Writing Altars in the Qing Period),” *Zhongguo Wenzhe Yanjiu Jikan (Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy)*, 42, 2013, pp. 183-230.
- Miao, Shanshi (comp.). *Chunyang Dijun Shenhua Miaotong Ji (Chronicle of the Divine Transformations and Wondrous Powers of the Imperial Lord of Pure Yang), Daozang (Daoist Canon)*, vol. 5. Beijing: Cultural Relics, Shanghai: Shanghai Shudian, Tianjing: Tianjing Ancient Book Publishing House, 1988, pp. 703-734.
- Mori, Yuria. “Guanyu Chunyang Dijun Shenhua Miaotong Ji suo Biaoxian de Quanzhenjiao Tezhen (On the Quanzhen Traits in the Chronicle of the Divine

Transformations and Wondrous Powers of the Imperial Lord of Pure Yang),” trans. Song Feifei and Liu Weiquan, in Wu Guangzheng (ed.), *Baxian Wenhua yu Baxian Wenxue de Xiandai Chanshi: Ershi Shiji Guoji Baxian Luncong (Essays on Modern Interpretation of the Culture and Literature of Eight Immortals in the Twentieth Century)*. Harbin: Heilongjiang People’s Publishing House, 2006, pp. 805-816.

Shao, Zhilin (ed.). *Lüzu Quanshu (Complete Works of Patriarch Lü)*, in Gong Peng-cheng and Chen Liao-an (eds.), *Zhonghua Xu Daozang (A Sequel to the Daoist Canon of China)*, vol. 20. Taipei: Shin Wen Feng, 1999.

Yang, Liangbi (ed.). *Chunyang Lü Zhenren Wenji (Collected Works of the Perfected Lü of Pure Yang)*, in *Daoshu Quanji (A Complete Collection of Taoist Scriptures)*. Beijing: Zhongguo Shudian, 1990, pp. 842-888.

Recognition, Self-cultivation and Spirit-writing: On the Changing Conceptions of the Immortal Lü Dongbin from the Southern Song to the Mid-Qing

Lai, Chi Tim

Department of Cultural and Religious Studies
The Chinese University of Hong Kong
laichitim@cuhk.edu.hk

ABSTRACT

From the Southern Song through the Yuan, Ming, and early Qing, tales of Lü Dongbin 呂洞賓's efforts to transform believers were recorded in a variety of textual sources. The historical and religious contexts described in these accounts reveal various changes and developments in the beliefs regarding Lü over this period. Through a study of three types of stories found in Lü's various hagiographical collections, this article analyzes several traditional beliefs about Lü and the manner in which they changed. The compilations and stories discussed here include: 1) The seventy stories recorded in the *Chunyang Lü Zhenren Wenji* 《純陽呂真人文集》 (*Collected Essays of the Immortal Lü Chunyang*) written during the late Southern Song; 2) The twenty-two tales thought to have been added by Miao Shanshi 苗善時 in the Yuan, which are found in the *Chunyang Dijun Shenhua Miaotongji* 《純陽帝君神化妙通紀》 (based on accounts from the sixty-four *juan Lüzu Quanshu* 《呂祖全書》 [*Complete Writings of Patriarch Lü*]); and 3) Spiritual transformation stories that focus on belief in the efficacy of immortal Lü's spirit-writing that have been collected in four separate editions of the *Lüzu Quanshu* compiled since the early Qing.

Key words: beliefs regarding Patriarch Lü (*Lüzu*), *Chunyang Lü Zhenren Wenji*, *Chunyang Dijun Shenhua Miaotongji*, *Lüzu Quanshu*

(收稿日期：2014. 5. 27；修正稿日期：2014. 7. 22；通過刊登日期：2014. 11. 25)