

李昌祺〈幔亭遇仙錄〉的文本意涵 與敘事原理考

謹寶珠

東吳大學中國文學系兼任講師

提 要

本文以李昌祺（1376-1452）的傳奇小說〈幔亭遇仙錄〉為研究文本，透過解構其行文策略，掌握文本的敘事脈絡和撰作手法，分析文本的意涵、闡釋全文旨趣。這是一篇以清碧仙真召喚族子杜僕成進入幔亭真境為書寫中心的傳奇小說，主要敘述清碧先生將平生著述精華《春秋諸傳正義》貯之石函，藏於玉笥山覆箱峰之北岩，因蛟蜃作孽，恐著述遭愚夫竊發，特召族子至仙境告知此事，令其返回人間加固石函的傳奇故事。小說以杜僕成入幔亭真境遇仙為名，但內在意涵實超過篇名所表達。清碧先生真有其人，就是元代屢辭徵召不願出任而寓居武夷山的大學者杜本，杜僕成在幔亭真境所遇諸仙也都是宋元時代道教重要人物；幔亭峰在武夷九曲第一曲處，是有名的勝跡，「幔亭」也代表武夷山，是道教三十六小洞天之一。李昌祺自經史子集擷取素材，融合想像虛構，建構幔亭真境與清碧仙真，全文以虛實相濟的手法書寫仙境與仙人，在內文滲入志怪小說超自然、度越生死的母題、道教仙真長生不死超然自在的主題，旨在表達「儒道異門非確論」的核心論點。

關鍵詞：〈幔亭遇仙錄〉 儒道同門 儒仙 李昌祺 《剪燈餘話》

李昌祺〈幔亭遇仙錄〉的文本意涵 與敘事原理考

湛寶珠

東吳大學中國文學系兼任講師

一、緒言

〈幔亭遇仙錄〉是明代李昌祺^①（1376-1452）《剪燈餘話》^②第3卷第4篇之文言小說，這是一篇以仙人清碧先生為書寫中心的小說，他在人間時屢次拒絕朝廷徵召不肯出仕，將畢生精力傾注於著述。可惜所有著述都散佚，唯存一本《春秋諸傳正義》48卷。書成之後，因為冥數不得公諸於世，於是將書置入石函，再把石函藏在玉笥山覆箱峰北邊的岩洞中。然因為蛟蜃作孽，導致泉水激石，將洞穴沖開，遂使石函外露。清碧唯恐著述被愚昧之人竊取，特地召喚族子

① 李昌祺，名禎，以字行，江西廬陵人（今江西省吉安縣），號僑菴、白衣山人、運覽居士，生於明太祖洪武九年丙辰（1376），卒於明代宗景泰三年壬申（1452），享壽七十七歲，永樂二年（1404）進士，歷官禮部郎中、河南左布政使等，著有《容膝軒草集》、《僑菴詩餘》、《運覽漫稿》、《剪燈餘話》，《明史》有傳。

② 李昌祺的《剪燈餘話》，釐為4卷，每卷5篇，加附錄2篇，共22篇。其中，最早完成的是〈賈雲華還魂記〉，寫於永樂十年（1412）董役長干寺之時，其餘20篇傳奇小說皆寫於永樂十七年謫戍房山之時，歌行體的〈至正妓人行〉寫於永樂十七年冬。筆者按，《剪燈餘話》的篇數，各明刊本不盡相同，上述之卷數、篇數乃是依據中國國家圖書館藏劉定之跋文本《剪燈餘話》（善本書號12437）。考慮劉定之跋文本《剪燈餘話》雖是現今所存明刊本之最佳本，但不屬於通行本，因此本文以周楞伽校注本為底本。（明）瞿佑等著，周楞伽校注：《剪燈新話·幔亭遇仙錄》（上海：上海古籍出版社，1981年），頁218-226。

杜撰成至仙境告知此事，命他返回人間至覆箱峰下加固石函。清碧先生留撰成在真境多住一日，因為隔天有多位仙真將至「清碧道院」聚會，屆時可以請眾仙作詩文讓撰成帶仙迹回人間留作紀念。次日，眾仙群集，先論唐、宋以來諸儒解《春秋》經與《公羊》、《穀梁》、《左傳》之優劣得失，繼而設宴同歡。宴畢，侍者焚香進茶，諸仙賦詩贈別。杜撰成自幔亭真境返回人間之後，容貌光澤，健步如飛，數年之後，棄妻遨遊名山，最後在龍虎山尸解成仙。故事中的清碧先生就是元代大學問家杜本（1276-1350），故事中清碧道院所在的「幔亭真境」則在武夷山，為道教三十六小洞天之一，相傳是武夷君劉少公治理。杜撰成為杜本族裔，從其姓名可知此為「杜撰」的人物。整個故事的敘事脈絡是按杜撰成遊歷仙鄉的過程開展，其實是以住在幔亭真境的清碧先生為書寫中心，文中加入論述傳注《春秋》經之優劣得失、仙真、仙境、尸解、長生不死、詩歌吟詠等元素，構築一篇遇仙傳奇。

雖說〈幔亭遇仙錄〉是傳奇小說，卻是以杜本的生平事蹟、學問行誼、思想信仰等為張本，再加入作者的奇思妙想虛實相濟而成。小說中「評論《春秋》經傳注」與「眾仙吟詩」的重要情節，正是李昌祺最精擅的部分。該篇所建構的道教中的仙境和仙真是李昌祺所熟悉的題材，整個故事內容，其實是以李昌祺個人的人生經驗、生活素材，經過凝聚、剪裁、改裝、變形、生發，從而構成的藝術形象和藝術世界。^③ 因此，解構其行文策略，掌握文本的思考脈絡和撰作手法，可以發明文本的意涵、闡釋作者的創作主旨。〈幔亭遇仙錄〉表面上是寫隱士杜撰成誤入幔亭仙境遇清碧仙真及諸位仙人再返人間的奇遇傳說，是杜撰成進入仙境，依循「出發——歷程——回歸」模式的經歷過程，^④ 也以杜撰成進入幔亭真境遇仙命名，其內涵卻遠超過一段仙緣際遇。這一篇實際上是以清碧先生為書寫中心，所建構的的主人公清碧先生為已經得道，是住在仙境的仙真，並延展此概念鋪陳幔亭真境眾仙群集「談論《春秋》經傳注」、「吟詠詩歌」等情節，營造

③ 楊義：《中國敘事學（增訂本）》（北京：商務印書館，2019年），頁66。

④ 見李豐楙：〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：台灣學生書局，1996年），頁295-296。

儒、道融合的情境，透過杜撰成遊歷的過程以及返回人世後尸解成仙，「見證」仙境及仙真之景況。全文不只傳達對前代大儒杜本的崇敬，更體現「儒道異門非確論」的核心論點，而建構清碧仙真「儒仙」的形象，也為傳統儒者在三不朽之外另指出成為「儒仙」以不朽的道路。李宗為（1944-）在論述唐傳奇之時即指出「許多作者逐漸以傳奇樣式來表現更為重大的人生經驗，進一步有意識地在其創作中注入政治和哲理的內容。」⁵傳奇不只是傳述奇異事件的趣味，更兼涉作者思想的反映。李昌祺將傳奇筆法結合六朝以來與神仙道教關係密切的仙境遊歷，書寫一段遊歷仙境的旅程，這是他試圖以文字書寫的方式表達自己對儒道同門的看法，而建構清碧先生儒仙的形象在三教合流的明代則別具時代意義。李昌祺以杜本的生平事蹟為張本，融合虛構想像，建構幔亭真境與清碧仙真。全文虛實相生，在內文滲入小說超自然、度越生死的母題，以及道教仙真長生不死任意遨遊自然的主題，他在故事中寄託向典範人物致敬，傳達儒道融合及儒仙的思想，值得深究。筆者考察歷來以《剪燈餘話》或李昌祺為主之相關研究，從未有對李昌祺儒道融合思想的研究，也沒有以〈幔亭遇仙錄〉單篇為命題的研究。⁶本論文將先探討李昌祺以杜本生平為敘事張本之淵源，繼而深入分析敘事手法、題材來源、運用方式以及其中之意涵，最後論述建構清碧先生之意涵，探討〈幔

⁵ 李宗為：《唐人傳奇》（北京：中華書局，1996年），頁138。

⁶ 自1990年以來，以研究《剪燈餘話》中反映的宗教思想者不多，這些研究都著眼於李昌祺與佛教思想的關係，至於研究李昌祺與道教思想者則無。賴利明：〈宗教文化對《剪燈餘話》的影響〉，《北京教育學院學報》第2期（1999年），頁23-26；喬光輝：〈大報恩寺與李昌祺佛教情結及其對《剪燈餘話》的影響〉，《東南文化》第3期（2005年），頁48-53；楊小燕：〈奇特的情節，感人的形象——〈芙蓉屏記〉賞析〉，《山西高等學校社會科學學報》，第4期（2004年4月），頁108-109；金建鋒、饒有昌：〈論李昌祺與佛教之關係〉，《樂山師範學院學報》第27卷第4期（2012年4月），頁22-25；閻永軍：〈李昌祺創作思想探微——以《剪燈餘話·何思明遊酆都錄》為中心〉，《揚州大學學報》第19卷第1期（2015年1月），頁78-84；陳愛紅：〈淺析〈瓊奴傳〉的主題與情節處理〉，《青年文學家》第20期（2015年），頁50-51；司徒秀英：〈龍濟禪寺開山祖傳奇——〈聽經猿記〉的文本策略〉，《臺大佛學研究》第38期（2019年12月），頁119-166。（DOI:10.6727/TJBS.201912_(38).0003）

亭遇仙錄〉的特色與意義，以理解作者如何在想像虛構和真實典範人物的架構下，兼寫出傳奇小說創作的奇思妙想與「儒道異門非確論」的核心論點。

李昌祺在小說中表述儒道同門的論點，有其歷史背景。中國傳統文化的主流儒、釋、道三教，由於自身的發展、政治的資源等諸多因素，三教的發展存在著彼此競爭對立、相互影響與吸收融合的關係，隨著歷史進程，三教從對立衝突到合流，這當然是歷經長久時間的醞釀融合。儒、佛、道三教合流的歷史進程，概括言之：魏晉南北朝時期三教互動並在論爭中求同階段，隋唐時期為三教鼎立具全國規模並成為常制階段，宋元明時期則為三教深層理論融合並出現學說創新高潮階段。^⑦ 宋元時期是三教合流的重要時期，三教在此時期也都各自達到更高層次的進展。儒學發展到宋代，出現周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹等思想家，儘管主張各有不同，但是他們都在發展儒學中融入佛、道，形成新儒學——理學；道教於北宋時期在儒、佛的影響之下形成以內丹修煉為主流的道教；佛教也融合儒道成為中國化的佛教，在內部倡行教禪一致，禪淨兼修成為趨勢。^⑧ 到了明代，太祖朱元璋利用儒、釋、道為政權服務，制定三教並用的政策，也建立完善的管理三教制度，太祖雖是三教並用，其實是崇揚道教，而且只崇揚道教中的正一派，他認為正一道是有益人倫風俗，也適於風俗人情。^⑨ 洪武五年，太祖命正一教主「掌天下道教事」，正一天師獲得崇高地位，此後，正一天師屢獲殊遇。成祖承續太祖崇道，甚至優寵更甚，修葺大上清宮、令天師陪祀天壇、詔命編纂道書、敕建龍虎山真懿觀等。另一方面，太祖崇尚儒學，更大力提倡程朱理學，使之為政治服務，以鞏固王權，所頒定的舉業科目幾為程、朱傳註。李昌祺的《餘話》完成於永樂十八年，正是龍虎山正一派備受禮遇的時候，江西龍虎山又在他的家鄉。他的〈幔亭遇仙錄〉以元代大儒杜本為張本，營造儒道融合的情

⑦ 牟鍾鑒：《儒道佛三教關係簡明通史》（北京：人民出版社，2018年），頁1-3。

⑧ 楊軍：《宋元三教融合與道教發展研究》（成都：巴蜀書社，2009年），頁71-114。

⑨ 「朕觀釋道之教，……禪與全真，務以修身養性，獨為自己。教與正一專以超脫，特為孝子慈親之設，益人倫、厚風俗，其功大矣哉！」（明）白雲觀長春真人編纂：《正統道藏·大明玄教立成齋醮儀範》洞玄部威儀類第15冊（臺北：新文豐出版公司，1985年），頁1。

境，在小說中還有眾仙談論《春秋》經註歸結於程朱的情節，李昌祺的創作，體現明代前期儒道融合與重視程朱理學的時代意義。

儒道同源於中國本土，儒道融合起源甚早。道教的葛洪（283-343）自居道與儒兩者之間，北魏寇謙之（365-488）採用儒家經世的禮教，豐富了道教的內涵以及發展空間，南朝的陶弘景（456-536）編道教神仙系統的位業圖的時候納入儒家聖賢。^⑩就儒道融合的發展歷程而言，道教因吸收儒佛思想，自北宋以後，內丹修煉逐漸取代外丹，還有主張超越外丹、內丹，直指本心以成仙的理論，例如金丹派南宗之祖張伯端（987-1082）不但提倡儒釋道三教歸一，他還指出只要能「明乎本心」就可以體道，能「察心觀性」就能「頓超彼岸」。^⑪他捨棄外丹成仙，以明心見性可以進入本體世界。心性為儒釋道三家融合的契合點，全真道在修煉上就主張以修心見性以成仙，道教的支派淨明道以合會儒學，強調忠孝道德實踐，主張人道與仙道不相離。從這樣的角度來看李昌祺的所建構的儒仙，確有所據。

二、杜本與李昌祺關係述微

李昌祺撰寫〈幔亭遇仙錄〉的目的，不僅僅在於敘述一段仙境遊歷的趣味性，他也藉此向前代大儒杜本致意並表達儒道同門的思想。小說書寫的中心人物是住在幔亭真境的清碧先生，這是以元代大學者杜本為張本所建構的人物，杜本既是他心目中儒者的典範，也是三教兼融的通達之人。此節就以杜本與李昌祺的生平相互參見，以闡釋杜本之德學行誼、三教兼容的識見涵養是李昌祺所崇敬。

小說中的清碧先生，就是元代的大學者杜本。杜本，字伯原（源）、原父、原功，號清碧，清江（今江西樟樹鎮）人，生於元世祖至元十三年（1276），卒於惠宗至正十年（1350），享年七十五歲，《元史》有傳。^⑫杜本因不願折

^⑩ 鄭素春：《道教信仰、神仙與儀式》（臺北：臺灣商務印書館，2002年），頁133-136。

^⑪ 劉國樑，連遙注譯：《新譯悟真篇》（臺北：三民書局，2005年），頁281。

^⑫ 楊家駱：《新校本元史并附編二種七》（臺北：鼎文書局，1998年），卷199，頁4477。

節而得罪當道，心有不愜，加之久思遊天下名山，正好舊友詹天麟（？-？）故家在武夷，他邀請杜本同回武夷，於是杜本寓居武夷，在武夷第九曲平川築「思學齋」、「懷友軒」。元文宗（圖帖睦爾，1304-1332）欲啓用，杜本不赴，釋《書·無逸》篇以進；至正年間，丞相脫脫（1314-1355）遣使者以翰林待詔兼國史兼修之職堅請，不得已，只得隨使者進京，才到虎林（杭州），以疾留。杜本性情湛靜寡欲，終日無疾言遽色；與人交往，尤重義氣，經常接濟因貧困無法孝親進學者；平居手不釋卷，精通天文、地理、律曆、度數，工於書畫，尤工隸篆，著有《四經表義》、《六書通編》等書；¹³又蒐集宋末逸民詩編爲《谷音》。杜本師從碩儒，自身亦好學不倦，德、學俱高；所交遊往來者多爲當代大家，亦多道教中人士，真人杜道堅（1237-1318）、虛一先生趙嗣琪（？-？）、上清外史薛玄曦（1289-1345）、金溪羽人查廣居（1284-1319）、宰淵微（？-？）等道教中人都與杜本交好；杜本雖然屢辭朝廷徵召不肯出仕，卻心懷蒼生，「頗留心於經世」。¹⁴他有能力、也願意對黎民百姓作出貢獻。吳越大飢，杜本向江浙丞相忽拉朮（？-？）上救荒策，以平抑米價，藍智（約1314-？）稱讚他「濟時共借臥龍材，三詔頻煩顧草來」；¹⁵他高潔的品格備受推崇：「清江杜徵君，高潔天下聞。脫屣視簪紱，富貴薄浮雲。」¹⁶這是明代胡廣（1369-1418）所寫稱讚杜本品格高潔，鄙視富貴的詩；杜本的好友范德機

¹³（元）危素：〈元故徵君杜公伯原父墓碑〉，收於（元）杜本：《清江碧嶂集》（臺北：臺灣學生書局，1973年），頁5-12；（清）張湄：《清江縣志》，收於成文出版社編：《中國方志叢書》華中地方第854號（臺北：成文出版社，1989年），頁944-945；（元）夏文彥：《圖繪寶鑑》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），卷5，頁104；（元）陶宗儀：《書史會要》（杭州：浙江人民美術出版社，2012年），頁206。

¹⁴（清）紀昀：《四庫全書總目提要》（石家莊：河北人民出版社，2000年），卷174，頁4597。

¹⁵（明）藍智：〈杜清碧故宅即聘君宅〉，見（明）徐表然：《武夷志略》，收於王挺之：《中國世界文化和自然遺產歷史文獻叢書》第31冊（上海：上海交通大學出版社，2011年，據萬曆四十七年孫世昌刻本），頁213。

¹⁶（明）胡廣：〈思紹堂〉，同前註。

(127-1330) 則說：「孔壁秦灰天未喪，幾多魚豕待重刪。」¹⁷ 范詩從學問以及對註釋經傳貢獻的角度來讚揚杜本。

杜本是理學家、文學家，工書畫，又精通天文地理律曆度數，是博學碩儒，也是經世之材。他所著《四經表義》是「皇帝王伯之學」，《史原》、《曆原》是「元、會、運、世」之學；平日手不釋卷、湛靜寡欲，身處江湖，能留心於經世；進退出處，得時則行，可隱則隱；¹⁸ 以學問濟天下，也以醫學救百姓。吾人考察李昌祺的生平，發現其對杜本的推崇，除了杜本的德、學之外，還有三層因素：地緣關係、家庭薰陶、自身學行。

就地緣關係來看，杜本是江西清江人，與李昌祺同為江西人，自宋代以來，江右（江西）為文學與舉業鼎盛之邦，而江西籍文人尤其具有濃厚的鄉里情懷。¹⁹ 在明代，杜本的故鄉清江與昌祺的故鄉廬陵相鄰，清江與廬陵都是人文薈萃之地，昌祺有濃厚的桑梓情懷。在他的傳奇《剪燈餘話》中，有多篇故事皆以江西為地理背景，或是以江西的名人、傳說為題材，例如〈聽經猿記〉以江西廬陵龍濟寺開山祖紹修禪師和重開山祖宗整禪師的一段因緣為題材，也藉敘述神異事蹟彰顯兩位禪師的慈悲與智慧；〈月夜彈琴記〉寫宋朝末年江西永新縣譚節婦趙氏於元兵破城之時不屈罵賊死節的故事，除彰顯譚節婦寧死不屈的節義，也彰顯江西為節義之邦；〈秋夕訪琵琶亭記〉寫才子沈韶在江西九江琵琶亭邂逅陳友諒之婕妤鄭婉娥鬼魂的故事，寫一段人鬼之間的淒美愛情，也藉人鬼對話反思歷史；〈鳳尾草記〉寫江西龍生的愛情故事，再加上〈幔亭遇仙錄〉以清江杜本為題材的傳奇故事，可以看出，昌祺對於江西的人文風物特別關注，懷抱情感。因此，在他的小說中，出現不少與江西相關的人事物的描寫。在〈幔亭遇仙錄〉中，李昌祺建構道教的真境，型塑道教的仙人，他之所以對道教熟稔，地緣應該

¹⁷ (元) 范德機：〈贈杜清碧〉，見(明) 徐表然：《武夷志略》，《中國世界文化和自然遺產歷史文獻叢書》第31冊，頁145。

¹⁸ 楊家駱：《新校本元史并附編二種七》，卷199，頁4473。

¹⁹ (清) 盧崧等修，朱承煦等纂：《吉安府志（一）》，《中國方志叢書》華中地方第769號，頁3。

也是因素之一。在他住家螺崗的北邊瑞華山上就有瑞華觀，與瑞華山相接的是真君山，此山以祭祀道教真君許旌陽（許遜，239-374）而得名。相傳在宋代，有蛟蜃為患，於是開始祭祀許真君。²⁰許真君是江西人崇拜的鄉土神，在小說中就有「蛟蜃作孽」的情節，而清碧仙真將著作「藏於玉笥覆箱峰之北巖」，玉笥山是江西道教名山，自秦代以來就是方士、道士修真煉丹之聖地，此山也是唐代杜光庭（850-933）所說道教福地洞天的三十六小洞天之一，其南麓就是有名的覆箱峰；而被視為道教四聖山之一的龍虎山，更是江西的道教名山。李昌祺將杜本、玉笥山、龍虎山等江西的名人、名山，以及蛟龍為患的傳說都寫入〈幔亭遇仙錄〉，這是一篇與道教相關而帶有鄉土情懷的傳奇故事。

從家庭薰陶來看，昌祺受父親的影響而嚮往隱逸生活，也因祖上業醫，對醫者懷崇敬之心。杜本既是隱者，亦善醫學。昌祺之父李揆（1347-1421），有詩名，孜孜不倦於進德修業，鄉里之遺老宿儒都折輩相交，「其學於諸子百家之言，靡不該覽，書札得晉唐人風致，至於陰陽方技皆精。」²¹學有所成的盤洲先生卻無意仕進，為人「寬厚簡澹」，過著吟弄風月、逍遙自適的生活：

端華之陽羅湖西，縈回九曲之深溪。溪流涓涓清漱玉，中有盤洲似盤古。……先生家住盤洲陽，濯纓濯足歌滄浪。有絲不繫渭川竹，有楫不理煙波航。間來遞興或爾汝，只與釣者同徜徉。……。²²

這是胡廣（1369-1418）寫給伯葵的〈盤洲釣游歌〉。昌祺家住螺崗，有螺川流經，²³螺川在螺子山下彎曲處以地狹沖積成一沙洲，名為「磨盤洲」，磨盤洲開

²⁰ 王補：《廬陵縣志》，《中國方志叢書》華中地方第955號，頁76。筆者按，「端華之陽羅湖西」句中之「羅」為訛字，當作「螺」，螺川在「螺」湖西。

²¹ （明）楊榮：《文敏集·故盤洲李處士墓誌銘》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第1240冊），卷24，頁382。

²² （明）胡廣：《胡文穆公文集》，收於卞甫主編：《明代基本史料叢刊·文集卷》第2輯（北京：線裝書局，2013年），卷3，頁106-107。

²³ 王補：《廬陵縣志》，《中國方志叢書》華中地方第955號，頁105。

闊清朗，適合垂釣，昌祺之父，經常在此垂釣、吟詠風月，並且自號「盤洲釣者」，²⁴ 胡廣在詩中盛讚盤洲先生有才學卻隱居不仕，昌祺在其父伯葵先生這種隱逸恬淡的生活態度薰陶之下，自是深受影響。再者，伯葵業醫，其醫德受鄉里稱頌，這是自祖上以來家傳之業，昌祺曾祖父李良、叔祖李華道，「皆有隱德」²⁵ 且從事醫業；祖父李廷賓，仕於元，擔任天臨路醫學教授；叔祖父李廷蘭亦仕於元，任太醫院判。所謂「醫道同源」傳統醫學與道教亦有關係，在家庭薰陶之下，昌祺亦受影響，在昌祺的詩集中，有多首與道士、隱士往來的詩作，²⁶ 還有〈讀道書作〉的詩，其中有「玄理貫而徹，素心欣以怡。伊余烟霞性，早歲慕無爲。」²⁷ 他說自己的本性喜愛自然，早年就仰慕道家思想，讀道書有所得而心生喜悅。由此可見，昌祺之愛好自然、喜讀道書，自年少時期已經埋下種子。「顯爲儒，隱爲道」，儒、道兩家「同源互補，和合與共。」²⁸ 自古以來，儒家知識分子喜好隱逸者，不在少數，以宗教信仰爲精神寄託者亦不乏其人，自宋、元以降，儒釋道三教合流，儒者信仰釋道或與釋道中人往來者眾，杜本與昌祺皆屬此類，兩人都與釋道教中人結交。昌祺自己雖是仕宦之身卻也喜愛、嚮往隱逸生活，杜本選擇隱居在武夷山，其隱逸之風是昌祺所傾慕嚮往的。更何況杜本懂得醫學，杜本的《敖氏傷寒金鏡錄》，是一本有圖文解說的醫書，其內容爲根據舌色分辨寒熱虛實來治傷寒，這是在敖繼翁（？-？）原書十二幅圖的基礎上，

²⁴ （明）楊榮：《文敏集·故盤洲李處士墓誌銘》，卷24，頁382。

²⁵ （明）李時勉：《古廉文集·吉安府學司訓李先生墓誌銘》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第1242冊），卷10，頁843。

²⁶ 〈洞章一首送彭道士〉（卷1）、〈題道士陳致靜棲霞亭〉（卷2）、〈題陳道士處靜軒〉（卷3）、〈寄石潭劉先生并李鍊師〉（卷3）、〈寄高道士〉（卷5）、〈題道士黃字中小景〉（卷6），以上詩作收於（明）李昌祺：《運甓漫稿》（上海：上海古籍出版社，1987年，《景印文淵閣四庫全書》第1242冊）。以下所引《運甓漫稿》皆依此版本，僅於篇章後標明卷數，除有註明之必要者，不另作註。

²⁷ 同前註，卷1，頁415。

²⁸ 林安梧：〈「道」、「德」釋義：儒道同源互補的義理闡釋——以《老子道德經》「道生之，德蓄之」暨《論語》「志於道，據於德」為核心的展開〉，《鵝湖月刊》第334期（2003年3月），頁29。（DOI：10.29652/LM.200304.0005）

杜本再增二十四幅圖，共三十六幅圖的醫書，杜本自己說：「區區推源尋流，寔可決生死之妙也。」²⁹ 昌祺出身於醫學世家，他本身雖不從事醫業，但他與醫者交好，在他的詩集中有與醫者往來的詩作，³⁰ 對善於醫學的杜本自是倍加崇敬。

就自身學行來看，李昌祺自幼博覽群書，學問博洽，《明史》本傳記載：「預修《永樂大典》，僻書疑事，人多就質。」³¹ 能被選取纂修《永樂大典》者，都是「中外官及四方宿學老儒有文學者充纂修」。³² 這些學識淵博者所不知的冷僻之書或疑而未決之事，都就教於昌祺，可知其學問之博洽。昌祺性格耿介剛直、貴而能貧，一生磊落清廉，「為人耿介廉潔，自始仕至歸老，始終一致」、³³ 「性素介特，至是益自檢飭，達官勢人未嘗謁之私第」。³⁴ 其性格剛直，行不由徑，在官場上，為人行事，以禮義為準繩，阿諛之輩都不敢與之往來，他也未曾私謁達官貴人。

從李昌祺的生平、學養、性格、待人接物之態度可推論，杜本的學養、德行，是他極為崇敬的典範，尤其杜本是理學家、文學家，兼工書畫，更是契合他的喜好。杜本師承元代理學大家吳澄，吳澄是朱熹的第三代弟子，而程朱理學是太祖朱元璋大力提倡的，昌祺治舉業，對程朱理學自是有所偏好。李昌祺著有詩詞集、傳奇小說，他的書法也頗有可觀。考察昌祺自身學行，與杜本多有契合。他藉一位人間逸士與一位仙人的因緣遇合，以心目中的人物典範來建構小說中的清碧先生，一方面將他尊崇的先輩大儒位躋仙列表達最高致意，一方面表達「儒道異門非確論」的旨趣。

²⁹ (元)杜本：《教氏傷寒金鏡錄》，收於(明)薛己：《薛氏醫案》(臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第764冊)，卷49，頁2。

³⁰ 見〈題夏良醫復真卷〉(卷2)、〈梅隱歌為蕭醫士作〉(卷2)、〈送嚴良醫回嘉興迎母〉(卷2)、〈題嚴良醫山水小景〉(卷2)。

³¹ 楊家駱：《新校本明史并附編六種三》(臺北：鼎文書局，1998年)，頁4375。

³² (明)夏原吉，中央研究院歷史語言研究所校：《明太宗實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年，國立北平圖書館紅格鈔本微捲影印本)，卷36，頁628。

³³ (明)葉盛撰，魏中平點校：《水東日記》(北京：中華書局，1980年)，卷14，頁142。

³⁴ (明)錢習禮：〈河南布政使司左布政使李公墓碑銘〉，收於(明)程敏政：《明文衡》(上海：商務印書館，1965年，《四部叢刊初編縮本》)，頁639。

三、故事脈絡：見證仙境與仙人超然存在的發展主線

李昌祺的書寫策略是藉宋元時道教中的重要人物聚集在清碧先生的清碧道院，共同談論《春秋》經註，並且賦詩作為紀念，詮釋「儒道異門非確論」的核心論點，因為，大儒清碧先生已經成為仙真，道教中的仙真亦能論說儒家經典與賦詩，以事實體現儒道同門。

〈幔亭遇仙錄〉表面上是寫隱士杜僕成進入幔亭真境遇仙再返人間的奇遇傳說，全文的敘事也依循杜僕成遊歷仙境「出發——歷程——回歸」的進程開展，實際上，故事的中心人物卻是住在幔亭真境的清碧先生，杜僕成的腳色是作者安排見證真境與仙真的「代言」腳色，全文透過其遊歷真境與遇仙的歷程，以及最後「尸解」的結果，見證清碧先生已經成為仙真居住在真境。作者試圖以清碧先生超然存在的仙道為主體，以杜僕成為陪襯的客體，將超自然和度越生死的母題，³⁵ 以及道教仙真長生不死、超自然存在的主題，³⁶ 置入仙鄉傳說的故事，以杜僕成的仙鄉遊歷歷程指陳清碧先生已然位躋仙列、仙境與仙人超然存在的事實，從而體現儒道同門的旨趣。以下即以仙鄉遊歷的歷程「出發——歷程——回歸」解構全文的敘事手法、題材來源、運用方法，以發明文本的意涵、闡釋作者的創作主旨。

（一）出發：建構儒仙形象

由於儒佛道三教合流的風氣、亂世找尋心靈寄託、元朝對宗教採取多元並容政策等諸多因素，元代文士與佛、道關係密切，或由儒入道、入佛，或與佛道中人往來密切，或治學以儒為本同時兼擅佛道。總之，元代有許多文士是出入三教、兼融三教，而元代的僧人、道士往往也精通儒學、擅長為文賦詩，並與文士或官員結交。李昌祺在小說中提到的十一位高道，以及虞、楊、范、揭，都是屬

³⁵ 徐岱：《小說敘事學》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁128。

³⁶ 同前註，頁128-129。

於這一類的人物。在三教融合的潮流之下，元代的文士往往以儒爲本而兼修佛道，這種風氣，入明之後仍延續。元代的金粟道人顧阿瑛（1310-1369），有一首〈金粟道人小像〉：「儒衣僧帽道人鞋，天下青山骨可埋。若說向時豪俠處，五陵鞍馬洛陽街。」³⁷ 詩中寫自己亦儒亦道亦僧的穿著，其實是表達出入三教的生活，這也是當時許多文士的寫照。杜本與李昌祺也屬於出入三教的文士，在他們倆人的詩集中，都不乏與佛道中人交遊往來唱和的詩作，他們也都曾在詩作中表達欲入佛道之門，他們是兼融三教的士人。尤其是儒道同源，在元代「文士入道者較多，形成漢族士人與道士的結合，許多道教領袖人物均有較高的文化修養，與文士交往密切。」³⁸ 李昌祺以杜本的行誼事蹟爲張本來建構小說中的清碧先生，因爲杜本是位大儒，信奉道教，也與佛門中人往來，是典型的兼融三教的儒者。再者，與杜本往來者多爲當時碩儒、道教中領袖人物或高道、高僧，他的交遊圈就是典型的三教融合，杜本可說是三教合流的實踐者。從儒道融合的歷程來看，李昌祺結合杜本大儒的聲望以及其與道教的淵源，建構儒仙的形象，型塑杜本爲儒仙的時代意義，更能體現「儒道異門非確論」的核心論點，也爲儒者指出三不朽之外的另一條不朽之路。

李昌祺以杜撰的人物「誤入」幔亭真境爲故事揭開序幕，文本一開始先點明杜撰成的籍貫、性格，這是伏筆，其作用是繫連杜撰成與清碧先生。杜本是江西人，後寓居武夷山，死後的墓就在崇安縣南。而杜撰成「巴丘之逸士，而寓居於建陽。」巴丘就是江西崇仁，建陽則隸屬於建寧府，位於武夷山南麓，杜撰成的籍貫與寓居之地與杜本生平相同；杜撰成的性格「賦性高邁，抗志林泉」，與湛靜寡欲的杜本相同。也因爲澹泊的心志，「每夷猶於清溪九曲間以爲常」，才會在偶然間泊舟岩邊的時候，望見山巖之上的蒼翠佳景而登岸信步閑行。在他信步閑行之時「忽有石門洞開」，這「石門洞開」昭示著「他界」，也就是「異境」。他通過洞穴向前走大約二里路，進入一座城，看到的景象是：「城中宮闕宏壯，守衛森嚴，金書榜曰：『幔亭真境』，蓋武夷君所治也。」城中有雄偉的

³⁷ （元）顧瑛著，楊謙整理：《玉山璞藪》（北京：中華書局，2008年），頁192。

³⁸ 卿希泰、唐大潮：《道教史》（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁282。

宮殿，還有戒備森嚴的守衛，儼然是人間的帝王宮殿，這是武夷君治理的仙境。

在二位童子的引領下，杜僕成來到「清碧道院」，看見的景象是「猿鶴馴擾。」這有其象徵意義。猿生於野，其性自然，高蹈林間且長壽，在古代被喻為君子或隱逸之士，唐代道士吳筠（?-778）稱讚猿「深棲遠處，猶有君子之性。」、「壽同靈鶴，性合君子。」³⁹ 鶴則以其長壽與昇天飛行被道教視為仙人的象徵，與道教關係密切：道教常用仙鶴作為圖案、道士成仙跨鶴昇天、得道成仙稱為「羽化登天」、道士稱羽士、道士作法時走路的步法與鶴行走相似。⁴⁰ 李昌祺以猿鶴象徵清碧先生的君子之德，也點出與神仙道教的關聯，這是透過杜僕成進入幔亭真境所見，書寫道教的仙境，將景物與道教做繫連。

杜僕成見到清碧先生「幅巾大帶，容貌儼雅」。等他施禮拜見之後，清碧先生說：「汝知人間有京兆杜伯原乎？吾是矣。汝，吾族子也。小子識之。」清碧先生用長輩訓示晚輩的言辭、語氣表明身分。及至僕成見禮完畢，清碧向僕成問起宗黨以及至交好友虞、楊、范、揭等後輩子孫的情況。李昌祺藉杜僕成所見以及與清碧先生與僕成之間的言談，來烘托清碧先生仙人的形象——儒者氣象，嚴肅莊重之中不失溫良和藹。子夏說：「君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。」這是論君子的風度，君子以「敬」存心，以「義」處人，盛德積中，自有儼雅之氣。⁴¹ 雖說清碧先生已位躋仙列，但是，他的形象卻是儒者的氣象，李昌祺所塑造的儒仙，正符合杜本亦儒亦道的形象，而建構儒仙形象正是儒道融合的體現。

虞集（1271-1348）、楊載（1271-1323）、范梈（1272-1330）、揭傒斯（1274-1344）是「元詩四大家」，都是杜本的好朋友，而且在他們的詩作中不乏與道教中人交遊唱和的詩作，最重要的是，這四位當代大家，都敬重杜本：

³⁹ （唐）吳筠：《宗玄集·玄猿賦并序》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第1071冊），卷中，頁734。

⁴⁰ （清）陳淏子輯：《秘傳花鏡·鶴》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》第1117冊），卷6，頁348-349。

⁴¹ （梁）皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》（北京：中華書局，2013年），卷10，頁501。

「范、楊、虞、揭名當代，猶敬先生師法在。」⁴² 李昌祺將「元詩四大家」置入情節中，其策略是藉清碧先生向僂成詢問宗黨及虞、楊、范、揭的後輩，形塑清碧溫和長輩與晚輩閒話家常的和藹形象。同時，也藉著從前在人間時交遊往來的當代碩儒皆已凋零，來烘托杜本已經位躋仙列得以長生不死。尤其虞、楊、范、揭是當時的館閣重臣，而杜本是隱居的徵士，以即使是館閣重臣如虞、楊、范、揭仍難免於隨歲月遷化，對比隱居的杜本卻已然位躋仙列，超然於歲月之上，在仙凡對比之間，也極度讚揚了杜本「平生不受天子祿，老向名山空著書。」⁴³ 的澹泊。

杜僂成與清碧先生敘家常之後留宿真境，有童子端來百花茶，喝了之後竟不感到飢餓。李昌祺用百花茶暗喻僂成得道成仙的機緣，也與後文回歸之後尸解成仙相呼應。要能長生不死，有食丹藥、行導引之氣等各種方法，而茶可以輕身換骨，喝茶也可以長壽成仙。僂成喝到百花茶，改變他凡人體質，所以他回到人間之後「行步如飛」。第二天，杜僂成辭行，清碧先生挽留他多住一日，因為次日有多位仙真將至「清碧道院」聚會，屆時可以請眾仙作詩文讓僂成帶仙迹回人間留作紀念。

（二）歷程：啓蒙之旅

1. 論《春秋》傳註：道在希夷

第二天一早，眾仙果至，清碧起迎仙人，僂成拱手站立門外。其中一位仙人看到僂成感到奇怪，清碧向眾仙解釋召喚族子至仙境的原因，言談間提及《春秋諸傳正義》，眾仙開始談論《春秋》傳註之得失。先論啖助（724-770）以前諸儒解《春秋》經之缺失，次言啖助、趙匡（？-？）、陸淳（？-806）解《春秋》的貢獻，再藉朱熹（1130-1200）之言評論胡安國（1074-1138）解經之牽強、張洽（1160-1237）解經之不足，以及推崇程伊川（程頤，1033-1107）最爲

⁴² （明）藍誠：〈題《清江碧嶂集》追懷清碧先生〉，見（明）衷仲孺：《武夷山志》，《中國世界文化和自然遺產歷史文獻叢書》第31冊，頁347。

⁴³ 同前註。

精到、最能洞悉聖人之旨。這是因為杜本崇敬朱熹，而朱熹是程頤三傳弟子李侗（1093-1163）的學生。而李昌祺自身也專注研讀《春秋》經，他的舉業科目選的就是《春秋》。李昌祺正是在太祖制定的舉業科目之下成長的新生代，反映在小說中，就是推崇程朱之學。

小說中的一位仙人說：「《春秋》宣父手筆，不比他經，而諸儒以管窺蠡測，拘拘然指一字為褒貶，豈聖人之心乎？」這位仙人認為解經應該因事而有所權衡，不可一概而論。後世諸儒解《春秋》，往往拘泥於一字之褒貶，所見狹隘，未能洞見聖人之旨。接著清碧先生提出唐代經學家啖助及其弟子解《春秋》經的貢獻，他稱讚啖助、趙匡合三家要旨而歸於一，陸淳完成《纂例》、《辨疑》、《微旨》，文采粲然，學問精粹。這是因為啖助雜採三傳，於三傳之外，卓然有成。啖助的新《春秋》之學，有其弟子趙匡參與，陸淳發揚光大。啖助、趙匡、陸淳三人，被認為解經最能洞悉聖人之旨。⁴⁴至於在啖助之前的《春秋》學，諸儒解經以註疏為主，各執己見：

但先儒各守一傳，不肯相通，互相彈射，仇讐不若。詭辭迂說，附會本學。鱗雜米聚，難見易滯。益令後人不識宗本，因註迷經，因疏迷註，黨於所習，其俗若此。⁴⁵

諸儒解經蔽於一曲，也就是李昌祺在小說裡藉其中一仙所評論的「諸儒以管窺蠡測，拘拘然指一字為褒貶。」不同於以註疏解經，啖助以「私臆」解經：

啖助在唐，名治《春秋》，摭紬三家，不本所承，自用名學，憑私臆決，

⁴⁴（唐）柳宗元撰，尹占華、韓文奇校注：《柳宗元集校注·陸文通先生墓表》（北京：中華書局，2013年），頁575。

⁴⁵（唐）陸淳：《春秋集傳纂例·啖氏集傳注義第三》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第146冊），卷1，頁382。

尊之曰「孔子之意」。⁴⁶

啖助的新春秋學是「捨傳解經」，捨棄傳註，直接向經文探求微言大義。杜本研究經書的態度，與啖助相同：「取《詩》、《書》、《易》、《春秋》，悉去其傳註而繕書之，慨然有直求聖賢之遺於本書之意。」⁴⁷ 杜本治經，捨棄傳註，直接從經書內容去求微言大義，因為過多的傳註往往可能造成捨本逐末、買櫝還珠的謬誤，失去聖人本意。李昌祺在小說中藉貞居外史張伯雨（張雨，1283-1350）吟詩：「經多傳註真成贅，道在希夷信莫求。」這是一語雙關，因為「希夷」可以解作虛寂玄妙的境界，也可以指道家、道教。李昌祺借道教中人張伯雨吟詩來強調「道在希夷」，用來申明解經不須有過多附會以致失去本義，也暗示儒道相通。

尤其，貞居外史張伯雨是元末道教茅山宗的重要人物，他博學多聞、善談名理、工詩文書法繪畫，年二十才由儒入道，成為道士之後，也仍與當時文士往來。李昌祺之所以借張伯雨吟詩說出「經多傳註真成贅」，就是要表達道教中人也精通儒家經典。特別的是，茅山宗以符籙科為主，元代茅山宗的道士杜道堅卻以儒家思想與儒家經典《孟子》、《大學》闡釋《老子》的政治思想，多方調和儒道。⁴⁸ 李昌祺在這裡借張伯雨的詩句緊扣儒道同門的主旨。

2. 仙宴吟詩贈歸：暗合武夷修真十三僊之數

眾仙的評論《春秋》傳註得失，在清碧先生以朱熹之言總結之後畫下句點，接著，清碧設宴款待群仙。筵席上除了有黃精、玄芝等神仙之食，⁴⁹ 還有古樂演奏。宴飲之後，焚香奉茶。這時，清碧先生請眾仙吟詩贈僕成帶回人間以為紀

⁴⁶ 楊家駱：《新校本新唐書附索引七》（臺北：鼎文書局，1998年），卷200，頁5708。

⁴⁷ （元）虞集著，王頌點校：《虞集全集·思學齋記》（天津：天津古籍出版社，2007年），頁728。

⁴⁸ 卿希泰、唐大潮：《道教史》，頁267-269。

⁴⁹ 「採服黃精，以致天飛。」王明：《抱朴子內篇校釋·微旨》（北京：中華書局，1985年），卷6，頁128。以下所引葛洪之言皆依此版本，僅於引文後標明卷名及頁數，除有註明之必要者，不另作註。

念。清碧以隸書寫下「幔亭遊」在卷端，不芒道人方方壺畫「幔亭遊圖」，紫霄上相白玉蟾作〈幔亭遊序〉，閑閑宗師吳全節領頭作詩，貞居外史張伯雨、上清外史薛玄曦、湖山水月道人宰淵微、開府真人王溪月、金溪羽人查廣居、無爲子張信甫、圓一道人李玉成、虛一先生趙嗣琪相繼賦詩。

李昌祺在這場群仙聚會中安排了十一位仙人共襄盛舉，其中時代最早的是白玉蟾（1131-1229），他羽化後將近五十年，杜本才出生，兩人不可能交遊往來。不過，考察白玉蟾的生平即能理解李昌祺將他置入小說的原因。白玉蟾是南宋道教重要人物，他是金丹派南五祖，而金丹派南宗以北宋提倡儒釋道三教歸一的張伯端爲始祖，他們以內丹修煉爲主，主張性命雙修，融攝儒學、禪宗。白玉蟾也兼擅儒禪，「博洽儒書，究晰禪理」、⁵⁰「心通三教，學貫九流」。⁵¹白玉蟾說：「聖人以心契之不獲已，而名之曰道，以是知即心是道也。」⁵²心性爲儒釋道三家融合的契合點，他承繼發揚南宗一派會融三教的精神：「以此理而質之儒書則一也，以此理而質之佛典則一也，所以天下無二道也。天之道既無二理，而聖人之心豈兩用耶！」⁵³他闡釋天下無二道、三教歸一的思想，是三教兼融的代表，他與武夷山也頗有淵源。白玉蟾曾至武夷山，住在武夷三十六峯第一峯九曲溪頭的「止止庵」，他的〈止止庵記〉⁵⁴詳敘武夷之名的由來、眾仙在武夷修真、止止庵由來與重葺過程、止止庵位置、「止止」之義、降幔虹橋、武夷之奇等，對武夷瞭若指掌，後人還在止止庵後面建祠祭祀白玉蟾。他與武夷山的仙道傳說極有淵源，因此，小說中由他作〈幔亭遊序〉；作「幔亭遊圖」的是善畫的不芒道人方方壺（方從義，1302-1393），他工詩文書畫，其畫作以墨瀟淋漓、高古逸趣見稱。他是江西龍虎山上清宮的正一教道士，曾向全真教領袖金蓬頭（金志揚，127-1336）學仙道，體現道教中人雖各屬不同教派，卻能彼此交流

⁵⁰ （宋）白玉蟾：《宋白真人玉蟾全集·白玉蟾傳略》（臺北：宋白真人玉蟾全集輯印委員會，1976年），頁715。

⁵¹ 同前註，頁725。

⁵² 同前註，頁105。

⁵³ 同前註，頁416。

⁵⁴ 同前註，頁172。

往來，這也是道教各派合流的反映。再者，正一派自北宋末就吸收內丹、禪宗、理學，將傳統道教的「道」與其相融合，建立起新的理論體系，而江西龍虎山有學習儒學的傳統：「嘗聞龍虎山尊崇吾聖人書，絃誦之聲接於兩廡。」⁵⁵全真教的特色之一就是提倡儒釋道三教合一。方方壺與當代名家虞集、危素（1303-1372）等交遊往來，虞集、危素又與杜本相善，⁵⁶他們彼此之間有共同的朋友，且都雅善書畫詩文。李昌祺以擅畫又是三教融合象徵的方方壺作「幔亭遊圖」以表達儒道同門的精神。至於領頭作詩的閑閑宗師吳全節（1269-1346），他是玄教嗣師，玄教在元代備受帝王尊寵，其特色就是思想上的儒學化。吳全節博覽群書，徧察群藝、工於詩，與當時之大臣、文人雅士交遊往來，尤精於儒學，「是以開府每與群臣議論，及奏對上前，及於儒者之事，必曰臣留孫之弟子吳全節深知儒學，可備顧問。」⁵⁷吳澄也讚揚：「吳真人全節寄跡道家，游意儒術，明粹開豁，超出流俗。」⁵⁸可見吳全節是優游於儒道的典範。接著吟詩的張伯雨，他是「以儒者抽簪入道，自錢塘來句曲。逸才英氣，以詩著名，……可謂詩家之傑出者。」⁵⁹張雨是一位博學多聞、善談名理、工詩文書法繪畫的道士，他三十歲登茅山（江蘇句容縣句曲山），受《大洞經》，曾隨王壽衍（1270-1350）真人至杭州開元宮，在杭州向趙孟頫（1254-1322）學書，後又隨王真人至大都，以詩風清麗聞名，與趙孟頫、楊載、虞集、范梈等當時文士或館閣重臣往來，與薛玄曦（1289-1345）相善，兩人曾相約同遊武夷。王壽衍真人就是開府真人王溪

⁵⁵ （元）袁桷著，楊亮校注：《袁桷集校注·送陳道士歸龍虎山序》（北京：中華書局，2012年），頁1221。

⁵⁶ 虞集有〈方方壺畫山水歌〉、〈題方壺作仙游山圖〉，見（元）虞集著，王頌點校：《虞集全集》，頁48及128；危素為方方壺寫〈山菴圖序〉，見（明）危素《說學齋稿》，收於（明）王禕撰，劉傑、劉同編：《王忠文集》（上海：上海古籍出版社，1991年），卷2，頁703-704。

⁵⁷ （元）虞集著，王頌點校：《虞集全集·河圖仙壇碑》，頁1008。

⁵⁸ （元）吳澄：《吳文正集·題吳真人封贈祖父誥詞後》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第1197冊），卷58，頁573。

⁵⁹ （明）徐達：〈《句曲外史集》序〉，收於（元）張雨：《句曲外史集》（明崇禎戊寅十一年虞山毛氏汲古閣刊元十家詩集本）。

月。他為人器識恢弘、位尊而謙虛，喜好施予，工詩文書畫。在他的主持下，開元宮成爲杭州曲家、詩文家的聚會場所。⁶⁰ 薛玄曦師事張留孫、吳全節，仁宗延祐時，薦授大都崇真萬壽宮提舉。玄曦爲人清明而能靜，負才氣，倜儻不羈，爲學弘博，善爲文，好古書法，尤長於詩。宰淵微與杜本交好，「淵微煉師與京兆杜原父爲方外友」，杜本居武夷，寫信邀煉師，煉師欣然前往，至武夷不到一旬及去世，杜本卜山中吉地葬之。⁶¹ 查廣居（1284-1319），少入金溪望仙觀受度爲道士，又到龍虎山，跟隨廬阜黃石翁學詩，極欣賞楊載、范梈的詩，曾帶著自己的詩作到清江百丈山拜在范梈門下學詩。生平喜名山勝水，所結交者皆文人雅士，與杜本、揭傒斯等相交好。⁶² 「武夷徵士杜君原父，尤知君。」⁶³ 杜本與查廣居爲至交好友；無爲子張信甫（張悌，1279-1327），鄞縣（今浙江寧波）人，「故儒家」，常扁舟往來於江上，傲岸不隨俗，自比爲鷓夷子皮，少時即能保持心境澄明清澈，人稱爲一代豪俊。⁶⁴ 李玉成（1258-1329），世居福建浦城，原爲儒學世家，宋室爲仕宦大族。及冠因戰亂徙家至泰寧里，以耕種漁樵爲業，性喜老庄之學，嗜遊名山水，風神曠朗，如古仙劍客。⁶⁵ 趙嗣琪（？-？）曾離家遠游奇山幽洞，探訪師友，窮究清靜寂滅之學。年二十四學道於武夷山天游道院，師事道門高士張德懋，後遊學京師，禮拜張留孫、吳全節。⁶⁶

李昌祺在小說中所寫的十一位仙真，都是宋元時人，且都是道教中人，他們博學多聞，或工書畫或工詩文，或者詩文書畫兼擅，其中除了與武夷山洞天福地

⁶⁰ （明）王禕：《王忠文公文集》，《明代基本史料叢刊·文集卷》第1輯，卷16，頁1114-1124；胡孚琛：《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁168。

⁶¹ （元）柳貫撰，柳遵傑點校：《柳貫詩文集·宰淵微挽詩序》（杭州：浙江古籍出版社，2004年），頁354。

⁶² （清）顧嗣立：《元詩選》（北京：中華書局，1987年），頁1365。

⁶³ （元）柳貫撰，柳遵傑點校：《柳貫詩文集·金溪羽人查居廣墓表》，頁262。

⁶⁴ 同前註，頁234。

⁶⁵ 同前註，〈圓一道人墓碣銘（並序）〉，頁230-231；胡孚琛：《中華道教大辭典》，頁137。

⁶⁶ （元）虞集著，王頌點校：《虞集全集·送趙虛一奉祠南海序》，頁587；胡孚琛：《中華道教大辭典》，頁168。

頗有淵源的白玉蟾之外，其他的十位，有的直接與杜本交好，有的與杜本的好友虞集、柳貫、危素、揭傒斯等相善，可推論與杜本或有往來。十一位仙人加上杜本為十二位，再加後來尸解成仙的杜僕成，剛好是十三位仙人，其數目正好符合傳說中有十三人在武夷山修真，得到控鶴仙人傳授丹訣皆成仙的數目：

魏王子騫，本閩之延津人，相傳為魏王子，……入山修行，時張湛、孫綽、趙元奇、彭令昭、劉景、顧思遠、白玉生、馬鳴生，及女真胡氏、李氏、魚道超、魚道遠，凡十二人，求道武夷，依子騫為地主，遇控鶴仙人，授以丹訣後皆僊去。⁶⁷

小說中前後共出現十三位仙人，暗合魏王子騫等十三人成僊的數目，李昌祺以武夷修真十三仙人再次強調清碧先生位躋仙列。

（三）回歸：受到啓悟再度出發

眾仙吟詩之後扶攜而去，杜僕成亦辭歸。與多數的仙鄉遊歷一樣，杜僕成被送出洞口之後「回顧四山，翳然榛莽。」再也看不見當初進入真境的山洞，再次強調仙境的隔絕性與仙人的超然存在。

返回人間數年之後，杜僕成棄妻遨遊名山。這可視為一種在啓蒙之旅後產生的「啓悟」。進入幔亭真境遇仙是一種「啓蒙」之旅，經歷奇遇之後回到現實，會獲得啓悟，於是再度出發。他在幔亭仙境，見證仙境與仙人的神秘力量與長生不死，再加上眾仙所贈的詩歌，則使他的心理產生變化。仙人的詩表達神仙歲月的自在快樂，令人忘卻人間富貴：「物外煙霞端可樂，人間富貴久相忘。」也提醒他「時運有盈虧」，不如「恬澹養希夷」。開府真人王溪月更直接點明肉身易逝，勸他「莫向人間戀火坑」、「渠歸努力毋蹉跎，流光日月如擲梭。」這些來自仙人的現身說法，讓他有所感悟。雖有感悟而懷歸，但是幔亭真境已然無法再

⁶⁷ 見（明）袁仲孺：《武夷山志》，《中國世界文化和自然遺產歷史文獻叢書》第31冊，卷4，頁301。

至，於是遨遊名山，最後在龍虎山尸解化去。

杜撰成「罕與人接」、「惟龍虎盧大冶高士，與交最密。」只與龍虎山盧姓高士往來，作者特地以龍虎山與道教作繫連。江西的龍虎山是道教四聖山之一，道教創始人張道陵在此煉丹，龍虎山之於道教，意義非凡。杜撰成經過進入幔亭真境遇仙的啓蒙之旅，回到人世，身體產生服食變化，心理獲得啓悟之後，再度出發，最後選擇在道教聖山以道教尸解的仙去方式「再歸」。他的「再歸」，也印證仙境與仙人的超凡。

李昌祺藉著杜撰成遊歷仙境「出發——歷程——回歸」的啓蒙之旅與再度出發，見證幔亭真境與仙人的超然存在，在小說中置入仙真、尸解、輿圖說、服食、洞天福地、道在希夷、武夷修真十三仙傳說等諸多道教元素，並以十一位兼融儒道的道士齊聚清碧道院，談論《春秋》經註、爲文賦詩，表述「儒道異門非確論」的核心論點。

四、清碧先生形象建構之意涵

李昌祺利用道教中所建立的度脫生死成爲仙人的信仰來建構清碧先生，以盛德厚積與窮經著述作爲建構形象的重要依據，他所建構的清碧先生是一位儒仙，這既有向大儒杜本致敬之意涵，也有儒道同門的旨趣，還爲儒者指出另一條不朽的道路——只要能像杜本一般盛德厚積、窮經著述，亦能成儒仙。

道教徒致力於神仙世界的信仰與追求。道教中修煉得道的人稱爲仙人，也稱爲真人，是體道合真的人，也就是仙真，仙真的信仰，是道教中特有的一種信仰。⁶⁸將杜本建構成一位已入仙班的仙人，意味已經得道成仙。另一方面，以儒者的現世精神而言，立德、立功、立言三不朽的命題往往被儒者視爲實現個人社會價值的指標，而杜本窮經著述就是實現個人在社會上的價值。

在小說中，李昌祺所建構的清碧先生是住在仙境的仙人，除了用幔亭真境的

⁶⁸ 胡孚琛：《道學通論（修訂版）》（北京：社會科學文獻出版社，2018年），頁502。

他界特質烘托清碧先生的仙人身分，也藉眾仙吟詩直接點明清碧已位列仙班：「先生已是列仙儒」、「武夷先生洞天住，閉戶窮經辨經註」、「群公總是宋元人，驂鸞翳鳳爲仙真」、「得道俱爲蓬島客，長生已作洞天賓。」其中，「閉戶窮經辨經註」、「已是列仙儒」強調清碧的儒者身分——既成就儒者的博學濟世，又兼具仙道的超脫自在，既能涵泳於儒家經傳，又不虞生命之消逝。清碧先生形象之建構實傳達了李昌祺對生命所持的態度：以博學有識的儒者入道成仙是最爲理想的一種生命樣態。這也是他思想中儒、道兼融的體現，他在小說中就強調「儒道異門非確論」。

杜本是理學家，是儒學的信徒，但是，他也受道教影響，與他往來者多道教中人，他儒學的師友也有以道號自稱者。更有甚者，他淵博的學識有許多來自方外之士，「其天文、地理、律曆、卜祝、神仙、浮屠之說，往往得諸世外之士。」⁶⁹ 杜本身爲理學大家亦好仙道，他自己說：「常按圖指畫，擊几爲節，詠九曲櫂歌，想昔人之餘韻。」朱熹集理學之大成，亦好仙道，他在武夷九曲溪畔建武夷精舍，閉居時作〈武夷櫂歌〉以歌詠武夷九曲。杜本雖說是嚮往武夷的山水奇勝，更多的卻是嚮慕朱熹，所以經常詠唱朱熹的〈武夷櫂歌〉。杜本的好友錢惟善（？-1379）曾在詩中就將杜本與朱熹並列、將杜本的懷友軒與道士的煉丹室並提：「獨慕崆峒鄒道士，共稱京兆杜徵君。煉丹室裡金銀氣，懷友軒中虎豹紋。」⁷⁰ 崆峒鄒道士是指朱熹，可見，杜本自身不但慕道，可能也信道。李昌祺在小說中所構建的清碧先生，是以杜本爲張本，其所建構的是一位亦道亦儒的儒仙。

李昌祺以杜本生平事蹟爲主軸來建構小說中的清碧先生，他省略一般仙傳傳說的成仙歷程、成仙前的活動範圍或修煉場所等描寫，直接建構清碧先生是一位已經成爲仙真、住在幔亭真境的仙人。從道教修煉成仙的方式看，這意味杜本已

⁶⁹ （元）虞集著，王頌點校：《虞集全集·思學齋記》，頁 728。

⁷⁰ （元）錢惟善：《江月松風集》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《景印文淵閣四庫全書》第 1217 冊），卷 10，頁 846。

經積善立功達到長生成仙的標準。⁷¹ 在葛洪所提出的長生成仙的方法中，「立功德」為先：「立功為上，除過次之。為道者以救人危使免禍，護人疾病，令不枉死，為上功也。欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。」（〈對俗〉，頁 53）杜本曾在吳越大飢時，向江浙丞相忽拉朮上救荒策，平抑米價，解決民生疾苦。其性情湛靜寡欲，合於道教清靜寡欲的主張，⁷² 終日無疾言遽色，與人交往，尤重義氣，經常接濟因貧困無法孝親進學者；他上書元丞相脫脫之言，主張「萬事合為一理，萬民合為一心，千載合為一日，四海合為一家即可躋於治世。」這與道家、道教「守一」思想相通；⁷³ 其所遺詩作中與道教中人往來之作或吟詠內容與道教相關者約五分之一，⁷⁴ 又喜遊名山，晚年寓居道教中仙真修煉的洞天福地武夷山而終，考察杜本生平事蹟，以「積善立功」成仙最為貼合，這也是李昌祺最要彰顯杜本德學的用意。

地仙是修道的知識分子最理想的追求目標。⁷⁵ 由於受到魏晉品第的影響，道教的神仙也有位階之分，不同的教派，仙品的分等也隨之不同。葛洪說：「上士舉形昇虛，謂之天仙。中士遊於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之尸解仙。」（〈論仙〉，頁 20）又說：「上士得道，昇為天官；中士得道，棲集崑崙；下士得道，長生世間。」（〈論仙〉，頁 76）葛洪已經明確指出天仙、地

⁷¹ 道教中道士修煉成仙的方式有多種，按葛洪在《抱朴子》一書中所說求長生成仙的方法則有：立志、澹泊去欲、忘形骸、溥愛八荒、得要道之訣、遇不群之師（〈論仙〉）、立功德（〈對俗〉）、還丹金液（〈金丹〉）、行氣、房中術（〈至理〉）。

⁷² 道家與道教都指出寡欲為修道之要。老子說：「見素抱朴，少私寡欲。」《韓非子》〈解老〉篇曰：「凡德者以無為集，以無欲成，以不思安，以不用固。」引文見朱謙之、任繼愈：《老子釋譯》（臺北：里仁書局，1985年），頁 75-76；葛洪說：「其事在於少思寡欲，其業在於全身久壽。」（〈釋滯〉，頁 135）

⁷³ 「我守其一，以處其和，故我修身二百歲矣，吾形未嘗衰。」引文見（清）王先謙撰，沈嘯寰點校：《莊子集解·在宥》（北京：中華書局，1987年），頁 94。葛洪：「人能如一，萬事畢。知一者，無一之不知也。」（〈地真〉，頁 323）

⁷⁴ 杜本的詩集《清江碧嶂集》收錄杜本詩作約 140 首，其中約有 30 首的內容為與道教中人往來之作或吟詠內容與道教相關。

⁷⁵ 胡孚琛：《魏晉神仙道教》（北京：人民出版社，1989年），頁 138。

仙、尸解仙的神仙三品，也指出此三品仙的活動範圍。在這三種神仙當中，住在洞天福地，能自由往來於名山的地仙是士人最喜歡的一種神仙位階。因為天仙雖是已經能昇天，但是：「天上多尊官大神，新仙者位卑，所奉祀者非一，但更勞苦，故不足役役於登天。」道教的仙品有尊卑階級之分，天界大神眾多，若昇天之後因位卑需受制於位尊之神仙，不如做個留在人間福地洞天的地仙。更何況，地仙已經超脫生死得到長生，可以自由選擇昇天與否，不再憂心於歲月奄忽消逝、形體隨萬物遷化。⁷⁶ 杜本致力於學問之道，《元史》本傳說他「平居書冊未嘗釋手」；昌祺自己亦是博學，「閒輒書不去手。」⁷⁷ 兩人都是博學之士，且都傾心於學問，若能成為地仙，既長生不死，又可在世上恣情於窮經，當是最理想的境界。

立德、立功、立言三不朽的命題被儒者視為實現個人社會價值的指標，曹丕（187—226）就說立德與著述可以不朽，而著述是「不朽之盛事」。在三教合流已經提升至思想融合的明代，李昌祺兼融儒道，建構清碧先生儒仙的形象，從道家「以道入仙」，傳達傳統儒家三不朽之外的另一種不朽的追求——「以儒入仙」，成為儒仙。這樣的奇思妙想，在三教合流的明代，實在是意義非凡。

五、結論

〈幔亭遇仙錄〉是一篇寫仙鄉遊歷的傳奇故事，主要敘述清碧先生將平生著述精華《春秋諸傳正義》貯之石函，藏於玉笥山覆箱峰之北岩，因蛟蜃作孽，恐著述遭愚夫竊發，特召族子杜僎成至仙境告知此事，令其返回人間加固石函的傳奇。小說以杜僎成入幔亭真境遇仙為名，但內在意涵實超過篇名所表達。本文以仙鄉遊歷「出發——歷程——回歸」的結構模式，分析〈幔亭遇仙錄〉的敘事脈絡、題材構件，有以下發現：

⁷⁶ 〈對俗〉，頁 52。

⁷⁷ （明）王兆雲輯：《皇明詞林人物考（一）》，收於周駿富輯：《明代傳記叢刊》（臺北：明文書局，1991 年），頁 415。

一、文本的意涵豐富。本文將〈幔亭遇仙錄〉故事脈絡分三個部分：出發（建構儒仙形象）、歷程（啓蒙之旅）、回歸（受到啓悟再度出發），依次分析敘事中心和超自然母題的關係，以及每個部份如何透過敘事手段表彰清碧先生德學之超然與道教仙真的超然互為因果的文本主題，以發掘「儒道異門非確論」的核心論點。文本意涵豐富的原因在於敘事策略成功：在文本適當處理運用有關杜本生平事蹟的材料。首先是運用六朝以來的仙鄉傳說，切合道教成仙的主題；其次是巧妙穿插十一位兼融儒道的道士成為小說中的仙人，借道教中的仙人與清碧先生談論經註得失、賦詩作文，以表述「儒道異門非確論」的核心論點，也彰顯清碧先生理學大家的成就，以證成其儒者的現世精神。然後，將它與道教成仙的思想相融合，並且運用吟詠詩歌的方式，扣合清碧之德學與神仙世界超然自在的主題；再者，以志怪的超自然內容結合傳奇手法的詞藻豐贍華美，構成一篇內容與詞采並佳之文言小說。

二、小說的敘述策略是以虛實相濟的手法，藉十一位道士與儒學的淵源或與文士的交遊往來，表現元代士人出入三教，或道教中人兼融儒道的意象。〈幔亭遇仙錄〉試圖透過杜撰的人物杜撰成遊歷真境遇仙的經過，見證幔亭真境與清碧先生的超然存在。故事中，除了杜撰成，所有的仙真，都是真實存在的人物，都是宋、元之間兼融儒道的高道，杜本本身更是備受尊崇的理學大家；小說的敘事空間幔亭真境所在的武夷山，既是真實存在，也是道教中洞天福地所在，本來就有許多仙人修真的傳說，幔亭本身既有仙人傳說也代表武夷山。小說試圖運用真實存在的人物與敘事空間，以及傳說中的仙境、仙人，與道教中的成仙、尸解等元素結合，增加文本的道教訊息量。

三、李昌祺試圖通過仙道傳說表彰杜本的德學行誼，並且建構儒仙的形象。在三教合流已經臻於思想融合的明代，為傳統儒者所追求的三不朽之外，另指出一條不朽之道——成為儒仙，極具三教融合的時代意義。

本文以仙鄉遊歷的歷程結構為切入角度，以道教成仙的信仰與儒家在社會上自我實現價值的指標分析清碧先生形象建構之意涵，發現李昌祺在故事中寄託向大學者杜本致敬、表述「儒道異門非確論」的核心論點、為傳統儒者在三不朽之外另指出成為儒仙以不朽的道路。本文在引論先說明李昌祺與杜本的關係淵源，

旨在證出李昌祺對杜本德學意義的構想和個人鄉土情懷因緣，是完成「清碧先生」仙人形象建構的重要精神力量。

徵引書目

一、傳統文獻

- (梁) 皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》（北京：中華書局，2013年）。
- (唐) 吳筠：《宗玄集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第1071冊）。
- (唐) 陸淳：《春秋集傳纂例》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第146冊）。
- (唐) 柳宗元撰，尹占華、韓文奇校注：《柳宗元集校注》（北京：中華書局，2013年）。
- (宋) 白玉蟾：《宋白真人玉蟾全集》（臺北：宋白真人玉蟾全集輯印委員會，1976年）。
- (元) 吳澄：《吳文正集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第1197冊）。
- (元) 袁桷著，楊亮校注：《袁桷集校注》（北京：中華書局，2012年）。
- (元) 柳貫撰，柳遵傑點校：《柳貫詩文集》（杭州：浙江古籍出版社，2004年）。
- (元) 虞集著，王頌點校：《虞集全集》（天津：天津古籍出版社，2007年）。
- (元) 杜本：《清江碧嶂集》（臺北：臺灣學生書局，1973年）。
- (元) 張雨：《句曲外史集》（明崇禎戊寅十一年虞山毛氏汲古閣刊元十家詩集本）。
- (元) 顧瑛著，楊謙整理：《玉山璞藁》（北京：中華書局，2008年）。
- (元) 陶宗儀：《書史會要》（杭州：浙江人民美術出版社，2012年）。
- (元) 錢惟善：《江月松風集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第1217冊）。

- (元) 夏文彥：《圖繪寶鑑》（臺北：臺灣商務印書館，1965年）。
- (明) 白雲觀長春真人編纂：《正統道藏·大明玄教立成齋醮儀範》洞玄部威儀類第15冊（臺北：新文豐出版公司，1985年）。
- (明) 王禕撰，劉傑、劉同編：《王忠文集》（上海：上海古籍出版社，1991年）。
- (明) 瞿佑等著，周楞伽校注：《剪燈新話》（上海：上海古籍出版社，1981年）。
- (明) 夏原吉，中央研究院歷史語言研究所校：《明太宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年，國立北平圖書館紅格鈔本微捲影印本）。
- (明) 楊榮：《文敏集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第1240冊）。
- (明) 李時勉：《古廉文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第1242冊）。
- (明) 李昌祺：《運甓漫稿》（上海：上海古籍出版社，1987年，《景印文淵閣四庫全書》第1242冊）。
- (明) 葉盛撰，魏中平點校：《水東日記》（北京：中華書局，1980年）。
- (明) 程敏政：《明文衡》（上海：商務印書館，1965年，《四部叢刊初編縮本》）。
- (明) 薛己：《薛氏醫案》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《景印文淵閣四庫全書》第764冊）。
- (清) 陳湔子輯：《秘傳花鏡》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》第1117冊）。
- (清) 顧嗣立：《元詩選》（北京：中華書局，1987年）。
- (清) 紀昀：《四庫全書總目提要》（石家莊：河北人民出版社，2000年）。
- (清) 王先謙撰，沈嘯寰點校：《莊子集解》（北京：中華書局，1987年）。

二、近人論著

(一) 專書

- 王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年）。
- 王挺之：《中國世界文化和自然遺產歷史文獻叢書》第31冊（上海：上海交通大學出版社，2011年，據萬曆四十七年孫世昌刻本）。
- 卞甫主編：《明代基本史料叢刊·文集卷》（北京：線裝書局，2013年）。
- 朱謙之、任繼愈：《老子釋譯》（臺北：里仁書局，1985年）。
- 成文出版社編：《中國方志叢書》（臺北：成文出版社，1989年）。
- 牟鍾鑿：《儒道佛三教關係簡明通史》（北京：人民出版社，2018年）。
- 李宗為：《唐人傳奇》（北京：中華書局，1996年）。
- 周駿富輯：《明代傳記叢刊》（臺北：明文書局，1991年）。
- 胡孚琛：《魏晉神仙道教》（北京：人民出版社，1989年）。
- 胡孚琛：《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995年）。
- 胡孚琛：《道學通論（修訂版）》（北京：社會科學文獻出版社，2018年）。
- 徐岱：《小說敘事學》（北京：中國社會科學出版社，1992年）。
- 卿希泰、唐大潮：《道教史》（南京：江蘇人民出版社，2006年）。
- 楊家駱：《新校本新唐書附索引七》（臺北：鼎文書局，1998年）。
- 楊家駱：《新校本元史并附編二種七》（臺北：鼎文書局，1998年）。
- 楊家駱：《新校本明史并附編六種三》（臺北：鼎文書局，1998年）。
- 楊軍：《宋元三教融合與道教發展研究》（成都：巴蜀書社，2009年）。
- 楊義：《中國敘事學（增訂本）》（北京：商務印書館，2019年）。
- 鄭素春：《道教信仰、神仙與儀式》（臺北：臺灣商務印書館，2002年）。
- 劉國樑，連遙注譯：《新譯悟真篇》（臺北：三民書局，2005年）。

(二) 期刊論文

- 司徒秀英：〈龍濟禪寺開山祖傳奇——〈聽經猿記〉的文本策略〉，《臺大佛學研究》第38期（2019年12月），頁119-166。（DOI：10.6727/TJBS.201912_(38).0003）
- 林安梧：〈「道」、「德」釋義：儒道同源互補的義理闡釋——以《老子

道德經》「道生之，德蓄之」暨《論語》「志於道，據於德」為核心的展開），《鵝湖月刊》第 334 期（2003 年 3 月），頁 23-29。

（DOI:10.29652/LM.200304.0005）

金建鋒、饒有昌：〈論李昌祺與佛教之關係〉，《樂山師範學院學報》第 27 卷第 4 期（2012 年 4 月），頁 22-25。

陳愛紅：〈淺析〈瓊奴傳〉的主題與情節處理〉，《青年文學家》第 20 期（2015 年），頁 50-51。

喬光輝：〈大報恩寺與李昌祺佛教情結及其對《剪燈餘話》的影響〉，《東南文化》第 3 期（2005 年），頁 48-53。

楊小燕：〈奇特的情節，感人的形象——〈芙蓉屏記〉賞析〉，《山西高等學校社會科學學報》，第 4 期（2004 年 4 月），頁 108-109。

閩永軍：〈李昌祺創作思想探微——以《剪燈餘話·何思明遊酆都錄》為中心〉，《揚州大學學報》第 19 卷第 1 期（2015 年 1 月），頁 78-84。

賴利明：〈宗教文化對《剪燈餘話》的影響〉，《北京教育學院學報》第 2 期（1999 年），頁 23-26。

（三）論文集論文

李豐楙：〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：學生書局，1996 年），頁 287-314。

A Study on the Textual Implications and Narrating Skill of the Li Changqi's "Meeting the Immortal in the Manting Pavilion"

Chen, Pao-Chu

Lecturer, Department of Chinese Literature, Soochow University

Abstract

This article takes Li Changqi's legendary novel "Meeting the Immortal at the Manting Pavilion" as the research text. By deconstructing its writing strategies, master the narrative context and writing techniques of the text. Master the narrative context and writing techniques of the text, analyze the meaning of the text, interpret the main idea of creation, and invent Li Changqi's Taoist thoughts. This is a legendary novel centered on the fact that Qing Bixianzhen summoned the clan's son, Du Juncheng, to enter the real realm of the Manting Pavilion. The novel is named after Du Juncheng's encounter with the immortal in entering the mantle pavilion, but the inner meaning is beyond what the title expresses. Mr. Qingbi is really a person, that is, Du Ben, a great scholar who did not want to be an official and lived in Wuyi Mountain, was repeatedly recruited in the Yuan Dynasty. The full text writes the fairyland and immortals in the way of combining the virtual and the real. Infiltrated into the inner text of the supernatural, the theme of life and death, and the themes of immortality and supernatural freedom in Taoist fairy tales. And in the story, the humanistic feelings of paying tribute to the exemplary characters, building a paradise in the heart,

and self-practice are entrusted. These feelings project and interpret Li Changqi's deep aspirations, reflecting his familiarity with Taoism and yearning for immortality. Allows readers to have a glimpse of his core argument that Confucianism and Taoism is in same door.

Keywords: “Meeting the Immortal in the Manting Pavilion”, Confucianism and Taoism in Same door , Confucianism Fairy, Li Changqi, *Jian Deng Yu Hua*