《東華漢學》第 6 期；頁 157-188
東華大學中國語文學系　2007 年 12 月

斷欲成仙與因愛毀道——論唐傳奇〈杜子春〉的試煉之旅

賴芳伶*

【摘要】

〈杜子春〉乃唐傳奇名篇，歷來論者多有獨到見解，或以心理分析論述作者對佛教〈烈士池〉故事的精彩改寫，指出「母子之愛」與「人間意志」乃是全篇主題所在；或以〈杜子春〉類比「浮士德」，提問：人生在世那一種生活最是切要？指出回歸「良知」乃是生命意義與價值的支撐點。或視〈杜子春〉文中一切修仙煉丹、作法施術的記述，皆為突顯人倫親情，進而否棄所有潛心修道的可能。或認證〈杜子春〉從反面否定佛、道思想，肯定人間「愛心」，是一充滿人性的小說。

前賢共同的論點大體在於：杜子春「因愛毀道」的崇高性，透過道士的點化，其可能因此領悟到某種智慧和真理，故多從悲劇美感的塑成觀照〈杜子春〉的生命課題。在上述簡化宗教義理的論述當中，「如果成仙必須捨離人性根緣的情愛，則仙道是不值得欣羨的」，似乎已成為

* 東華大學中國語文學系教授

〈杜子春〉研究者的共識，其中迂迴辯證的過程反遭漠視。惟少數論者如龔鵬程，指出〈杜子春〉運用佛道兩家有關「愛假」的理論，曝示愛為煩惱之根，全文的重點即在於「必須通過愛欲的淨化，才能入道」。又如張火慶，也表示：把「情欲」與「修道」對立，易於誤解佛道思想的真義，其實佛道思想即是針對情欲之過患（苦）而有的對治。龔、張二氏均以宗教角度談論〈杜子春〉，側重佛教源於「無明」的「愛欲」之苦，確與前述諸家不同；然只約略述及唐代道教的修仙進徑，仍未及詳析其義理所在與生命的終極關懷。因此，〈杜子春〉實有再切磋的空間。

筆者以為，改寫自佛教〈烈士池〉的〈杜子春〉，其「在地轉譯」的過程難免滲入本土信仰的成份，而改寫轉譯者個人的生命情致必然也會顯隱其間；準此而言，則〈杜子春〉可探索的層次，當不止於「人間意志與天命抗衡」此一普世性的命題，以及「以愛抓住生命的立足點」的悲壯意識而已。像這樣充滿試煉色彩的故事，與文本密契的佛道義理，理應被審慎納入人物情節的互動中考察。本論文擬從民族集體心理，連結、彰顯繁富的文化語境，透過作者、作品與讀者間的多重對話，以期打開一全新的文本意境。

關鍵詞：唐人小說　杜子春　佛道思想　試煉主題

一、前言

〈杜子春〉是唐傳奇的名篇，歷來討論的學者多有獨到見解，例如王拓，覺得〈杜子春〉從反面否定佛、道棄絕人倫關係、七情六慾的思想，肯定人與人之間的「愛心」，是一篇充滿人性的小說。[1]而李元貞就作者對佛教〈烈士池〉故事的精彩改寫，以心理分析的角度詳加論述，指出「母子之愛」與「人間意志」乃是全篇主題所在。[2]梅家玲的詮解則是，〈杜子春〉以人間恆常的情愛打破求仙的幻象，否定棄絕所有潛心修道的可能，故文中一切修仙、煉丹、作法、施術的記述，皆成為突顯人倫親情的點綴。[3]樂蘅軍以「浮士德式」的故事指稱〈杜子春〉，認為〈杜子春〉的根本動機是提問：人生在世那一種生活是最切要的？而杜子春堅守成道的意志，在一個極重要的考驗（即母子親情）上突然崩落，終於托出「生活之欲可去，天性之愛終不可奪」的主旨，並再度證成回歸「良知」乃是人生命意義與價值最切要的支撐點。[4]

這幾位前賢共同的論點在於：「因愛毀道」的崇高性，當然透過道士的幻境點化，杜子春可能因此領悟到某種智慧和真理，是以〈杜子春〉最動人的生命課題，或應就其悲劇美感的塑成著眼。這樣的閱讀與詮釋，是很「現當代」，也很「個人性」的，在文本開放且「以讀者美感世界的創造」為重的今天，並無不可。惟釋義的過程永遠反覆不斷，作

---

[1] 參見王拓：〈《枕中記》與《杜子春》——唐代神異小說所表現的兩種人生態度〉，林以亮等著：《中國古典小說論集》（台北：幼獅出版社，1975）第一輯，頁151-168。

[2] 參見李元貞：〈李復言小說中的點睛技巧〉，柯慶明、林明德主編《中國古典文學研究叢刊－－小說之部（二）》（台北：巨流圖書公司，1977），頁121-134。

[3] 參見梅家玲：〈論《杜子春》與《枕中記》的人生態度——從幻設技巧的運用談起〉，《中外文學》第180期（1987年5月），頁131。

[4] 參見樂蘅軍：〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》（台北：大安出版社，1992），頁60-72。

為一名詮釋者必須不時地瞻前顧後，方期釐出一個有系統的指涉義。往往讀者所能獲致的，充其量只是最可能的一個義。[5]研究者的存有體驗、生命體會，通常會帶動他進入一種時間性和歷史性，去敞開文本的大門來接納存在的意義，並決定其詮釋內容，使原先的概念得到印證；詮釋的層次也將在反覆推敲的過程中擴大、深化。然而，我們發現在上述簡化宗教義理的論述當中，「如果成仙必須捨離人性根緣的情愛，則仙道是不值得欣羨的」，[6]似乎已成為〈杜子春〉大多數的讀者與研究者的共識，其中迂迴辯證的過程反遭漠視，這是很可惜的。只有極少數的論者如龔鵬程，指出〈杜子春〉的「愛生於心，忽忘前約」致丹鼎遽裂，幻相成空，正是運用佛道兩家有關「愛假」的理論，曝示愛為煩惱之根，全文的重點即在於「必須通過愛欲的淨化，才能入道」。[7]以及張火慶，也表示：把「情欲」與「修道」對立，易於誤解佛道思想的真義，其實佛道思想即是針對情欲之過患（苦）而有的對治，並非否定其需求與滿足，而是化解其貪戀與執著。因此，〈杜子春〉是否透過「求仙」的失敗以肯定「生而固有、恆常不變的人倫親情」，或反而是慨嘆「發乎本能」的盲目之激情，不易「悟其如幻」而淨化？都仍然有再切磋的空間。[8]龔鵬程與張火慶拈取宗教的角度來談論〈杜子春〉，側重佛教源於「無明」的「愛欲」之苦，的確與前述諸家不同，然只約略述及唐代道教的修仙進徑，仍未及詳析其義理所在與生命的終極關懷。是以就「釋義的過程永遠反覆不斷，作為一名詮釋者必須不時地瞻前顧後，方期釐出一個有系統的指涉義」而言，〈杜子春〉的相關論述還是有待展拓。

---

[5] 參見蔡源煌：〈何謂詮釋？〉，《從浪漫主義到後現代主義》（台北：雅典出版社，1988），頁230-231。

[6] 此語是筆者綜合各家論點所成。

[7] 龔鵬程：〈唐傳奇的性情與結構〉，參見《古典文學》（三）（台北：台灣學生書局，1981），頁203-204。

[8] 張火慶：〈夢幻人生：以《枕中記》、《杜子春》、《南柯太守傳》為例〉，參見氏著：《古典小說的人物形象》（台北：里仁書局，2006），頁92。

改寫自佛教〈烈士池〉故事的〈杜子春〉，其「在地轉譯」的過程難免滲入本土信仰的成份，而改寫轉譯者個人的生命情致必然也會顯隱其間。如果我們將尋找文本的義旨當成是「一種永不休止的跡近」活動，那麼，文本生成時的「文化語境」，諸如集體性的宗教意識，以及作者自身的創意抒發，都能夠再次提供我們更繁富深沉的審思。準此而言，則〈杜子春〉可探索的層次，絕不止於「人間意志與天命抗衡」此一普世性的命題，以及「以愛抓住生命的立足點」的悲壯意識而已；再者，像這樣充滿試煉色彩的故事，與文本密契的佛道義理，必須被審慎納入人物和情節的互動裡考察，從漢民族集體的文化心理網絡，連結、彰顯我們所處的現實人生，透過作者、作品與讀者間的多重對話，以相互完成一個全新的生命意境。此即本論文的立意所在。

二、從「原型」到「改作」

（一）關於作者

收錄於《太平廣記》卷十六的〈杜子春〉，載出《續玄怪錄》。[9]《秘室琳瑯叢書》有李復言《續玄怪錄》刊本，多輯自《太平廣記》。《古今說海》、《五朝小說》、《唐人說薈》一〇集、《唐代叢書》卷一二、《龍威祕書》四集、《藝苑捃華》、《晉唐小說六十三種》三冊、《舊小說》乙集皆載〈杜子春〉，並題唐鄭還古撰。[10]關於李復言的生平事跡，歷來史家皆說無可考，汪辟疆所編《唐人傳奇小說》乃據《太平廣記》以其出於李復言《續玄怪錄》。李元貞依《太平廣記》，直言李復

[9] 宋．李昉：等編《太平廣記》卷第十六〈杜子春〉（台北：文史哲出版社，1978），頁109-112。

[10] 李劍國以為鄭還古之說大謬，參氏著：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993），頁625。

言《續玄怪錄》是繼牛僧儒《玄怪錄》後的一本唐人小說集，其中有很多小說故事，如〈張逢〉、〈薛偉〉、〈尼妙寂〉、〈杜子春〉等篇都是李復言依據別的傳說故事改寫而成，一一皆有其「原型」或「同源異傳」的其他傳奇。由於李復言的文字精細優美，擅於把握情節進展的懸宕和緊張，以及透過細節突顯主題意義，因此李元貞將這些作品視同「重新創作」，應屬同一作者之作。[11]

王夢鷗嘗考證〈杜子春〉應出於牛僧儒所撰《玄怪錄》，惟後來似不再堅持此論。李時人、程毅中將此文歸諸牛僧儒《玄怪錄》。[12]李劍國考辨《續玄怪錄》為李復言所撰甚詳，[13]徐志平就李復言生平、著述，亦肯定〈杜子春〉為其作無疑。[14]李豐楙提及李復言「喜歡志異」，「信鬼信佛又樂道神仙思想」，曾以「謫仙」稱頌憲宗族人李愬；而這些與

---

[11] 參見李元貞：〈李復言小說中的點睛技巧〉，柯慶明、林明德主編：《中國古典文學研究叢刊——小說之部（二）》，頁121-134。

[12] 《太平廣記》卷十六以〈杜子春〉出自《續玄怪錄》，後人多據此將〈杜子春〉歸於《續玄怪錄》。汪辟疆編《唐人傳奇小說》即據此以其出於李復言《續玄怪錄》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁230-235。葉慶炳、李元貞、康韻梅皆援此說。王夢鷗：〈玄怪錄及其後記作品辨略〉以為〈杜子春〉應出於牛僧儒《玄怪錄》。參見王氏著：《唐人小說研究》第四集（台北：藝文印書館，1978），頁39-40。惟王氏據前揭書所修訂之《唐人小說校釋》（上、下）（台北：正中書局，1985）並未收錄此文。李時人編校：《全唐五代小說》（西安：陝西人民出版社，1998），卷30，頁834-838以〈杜子春〉出自牛僧儒《玄怪錄》。程毅中校：《玄怪錄・續玄怪錄》（台北：文史哲出版社，1989）以明・陳應翔刻本的《幽怪錄》四卷中收〈杜子春〉，推斷其出於《玄怪錄》，頁3。

[13] 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，頁692-706。

[14] 徐志平：〈明刊本《幽怪錄》對《續玄怪錄》研究的價值〉指出：〈杜子春〉出自《續玄怪錄》，撰者為李復言。《續玄怪錄》今存南宋書棚四卷本，僅二十三篇，不全，蓋尚有十篇收在《太平廣記》，另有四篇誤收於明刻本《幽怪錄》中。此文原載《文史學報》二十一期，參見徐志平：《中國古典短篇小說選注》（台北：洪葉文化事業公司，1995年1月初版 1996年11月修訂版，2000年9月修訂版二版），頁529。

仙道結緣的人物，大多出現於崇道風尚特濃的朝代，玄宗、憲宗二朝就是唐帝中奉道的典型。[15]

綜合以上諸點觀察，〈杜子春〉一文的作者雖不無可疑；不過，當以擅長改寫原作的李復言最有可能。如果此一前提成立，值得注意的還有彼時「崇道」的時代風尚；這些訊息將有助於我們以下對〈杜子春〉中仙道思維的考察。其次是關於小說的「點睛技巧」，除了論者已談甚多的部分之外，本論文擬就較少被論析的地方，詳抒己見。

（二）因襲與創意

〈杜子春〉故事原型出於《大唐西域記》卷七〈烈士池〉[16]，與此故事骨幹略同的作品，尚有段成式《酉陽雜俎續集》卷四〈貶誤〉篇所收的〈顧玄績〉[17]、《太平廣記》卷四十四所引薛漁思《河東記》〈蕭洞玄〉、《太平廣記》卷三五六所引裴鉶《傳奇》〈韋自東傳〉。[18]

〈烈士池〉故事極簡短，敘述一隱士尋訪一困窮走頭無路之烈士助他煉丹，先給他五百錢，以後數次累加重賂，潛行陰德，感動烈士為其效命報答。隱士但願他「一夕不聲耳」。及天將曉，烈士忽發聲尖叫；煉丹未成，隱士責問，烈士才補述煉丹期間他所受諸種誘惑痛苦，最後投胎做男人，亦受苦不言，其妻氣怒，欲殺其子，烈士為阻止其妻而發此聲。

〈顧玄績〉描寫顧玄績使某人助其煉丹，亦囑咐慎勿與人言，某人

---

[15] 參見李豐楙：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》（台北：台灣學生書局，1996），頁279。

[16] 唐．玄奘口述，辯機原著，季羨林等校注：《大唐西域記校注》〈烈士池及傳說〉（台北：新文豐，1987），頁576-578。

[17] 唐．段成式撰《酉陽雜俎．續集卷四．貶誤》（北京：學苑出版社，2001），頁330-334。

[18] 〈蕭洞玄〉、〈韋自東傳〉分見宋．李昉等編：《太平廣記》，頁276-278，頁2821-2822。

歷經被斬轉世成一商家男兒，及長，亦因其妻怒其無語而次第殺子，某人「失聲，豁然夢覺」，致鼎破丹飛。

〈蕭洞玄〉先敘道士蕭洞玄要找人幫助煉丹，在船上見一人「雖船頓蹙其右臂，且折，觀者為之寒慄，其人顏色不變，亦無呻吟之聲，徐歸船中，飲食自若。」道士因與交結，成為好友，願助道士煉丹。其後情節比〈烈士池〉增添許多具體的細節，投胎亦為男人，終因妻殺兒，「痛惜撫膺，不覺失聲驚駭」，遂從幻境回常。文中幻境苦難非循〈烈士池〉補述展現，改以有聲有色的現場演出。

〈顧玄績〉和〈蕭洞玄〉皆以道士之名作為篇名，可知道士是主角，[19]助其煉丹者為配角，主題聚焦所在是：丹成不易，仙才難得。〈韋自東傳〉改以勇士韋自東作為全篇主角，道士次之，此一輕重比例與〈烈士池〉同，惟諸篇「道士」一角，〈烈士池〉原本作「隱士」。此一看似幾微間的更動，仍可略窺佛道互滲消長之跡。韋自東因殺死二夜叉而遠近知其猛勇，被道士相中托助煉丹，條件不是不出聲，而是替他護洞，斬絕妖魔。韋自東護洞失敗的原因是受到另一道士的偽裝欺騙，放其入洞，煉丹不成的關鍵乃是以假為真，實即無法破除假相，直探本源；故修道不能徒恃血氣之勇，重點還在於得見「真性」。

觀此三篇改作，大體上因襲〈烈士池〉之故事框架，即使細節部分

[19] 王夢鷗認為，從唐人稱呼自己作品的名稱可以瞭解它的特質、及種種不同的種類。參見王氏：〈唐人小說概述〉《中國古典小說研究專集3》（台北：聯經出版事業公司，1981），頁38-39。樂蘅軍：〈唐傳奇的意志世界〉與〈宋明話本的命運人生〉，略及於唐傳奇多以人物名為篇名，宋明話本則多以事件本身為篇名，兩相參照，或可見出其間不同之焦點。參見樂氏：《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》（台北：大安出版社，1992），頁1-256。筆者受此啟發，是以有「〈顧玄績〉和〈蕭洞玄〉皆以道士之名作為篇名，可知道士是主角」的推論，以下相關論述與此同。若證諸現當代小說與電影，命名與題旨間的映襯關連所在多有，似乎無甚大謬。惟成書於北宋年間之《太平廣記》所收魏晉至唐末筆記小說，間或以編書體例方便，而有更動原來篇名者，自有其側重之處。

有所增飾更易，要皆以「試煉」為主題，指涉需通過考驗者始能「修成正果」。此一敘事母題常見於中國古典小說，於《西遊記》中最稱淋漓透澈，《紅樓夢》亦異曲同工。以佛教言，「修成正果」意謂不再入輪迴諸苦，證得涅槃淨界；就道教論，則是了卻塵緣離形返虛，同於大通登彼仙境。此類作品自六朝以降，或民間口傳或文人筆述，源源不絕，多循出發→歷程→回歸的深層結構展開，[20]或可稱之為「啟蒙之旅」，惟於「試煉」內容鋪采摛情，特別動人心魂。〈杜子春〉即是一絕佳範例。

〈杜子春〉[21]沿用〈烈士池〉原有的隱士與烈士的遇合關係，改隱士為道士，烈士為杜子春；其餘敘述幾近新創。道士初現身時乃一尋常老者形象，而子春為一「憤其親戚疏薄」之落拓浪蕩子。老人此時伸出援手，無償給與三百萬錢「不告姓名而去」；怎知「子春既富，蕩心復熾，自以為終身不復羈旅也。」一二年間倏忽如初。老人再度出現施予一千萬，子春慚愧接受，不料「錢既入手，心又翻然。縱適之情，又卻如故。」不一二年間貧過舊日。迨老人三度現身，子春不勝其愧，掩面而走。老人堅持贈與三千萬，勉其絕處逢生。子春感恩轉念，乃用心於功德事業，盡贖前愆，造福鄉梓。

「來歲中元」杜子春赴老人之約，同登「華山雲臺峰」，願潛心助其煉丹。老人披露身份原為一修仙道士，指示子春服食藥丸後即將進入煉丹幻境，行前告誡：「慎勿語」，蓋一切境中所遇困縛萬狀「皆非真實」，只要「安心莫懼，終無所苦。」果然，道士一去，在道士的仙室中貯滿清水的巨甕前，杜子春即遭到尊神、惡鬼、夜叉、猛獸、地獄……種種折磨考驗，前後不下十次。舉凡人世所可能遇到與想像的各種恐怖痛苦，都在他身上出現，威嚇他蹂躪他，但子春謹記道士囑咐，連一點

[20] 參見李豐楙：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》，頁295。

[21] 本文引用之〈杜子春〉內文係根據汪辟疆編：《唐人傳奇小說》，頁230-235。

呻吟都不出聲，表現了人性所能擔負的最大克制力，一一制服了喜、怒、哀、懼、惡、欲「六情」，可惜最後在「愛」的試煉上沒有通過，以致丹毀爐壞，身坐故處，幻境亦隨之消失。道士在感嘆「仙才難得」之餘，接受定命安排，告訴子春：「吾藥可重煉，而子之身猶為世界所容矣。勉之哉！」於是遙指路向，示意子春歸去。子春「愧其忘誓，復自劾以謝其過」。等他再度造訪雲臺峰，已經「絕無人跡」，只能「歎恨而歸」。

歷來論者最稱道〈杜子春〉的創意改寫，是故事裡「轉世投胎」的部分，與〈烈士池〉、〈顧玄績〉、〈蕭洞玄〉幻境中的男身不同，〈杜子春〉轉世投胎成一啞女，她的丈夫盧珪因妻子長年無語，由怨轉怒，激忿之下持兒兩足，「以頭撲於石上，應手而碎，血濺數步」。幻境中的啞妻，化身為女人的杜子春，在目睹愛子被活活摔死的瞬間，基於人性母子親情的自然反應，激動得忘記誓約，發出一極為忍耐還是無法壓抑的「噫」聲，這一聲「噫」，一方面如論者所言：掀開了生命裡最原始的母愛，使整篇小說達到最高潮；可是，它同時也讓擬真的幻境一切化為烏有，而虛擬幻境其實喻指真實人生。因此，「愛」的雙面性、曖昧性，諸如冷／熱、成／毀、哀／歡……乃得以弔詭其間。

李元貞嘗指出「母子之愛確乎比父子之愛更具有原始的人性」，尤其贊賞作者以不覺失聲的「噫」來代替只是抽象說明的「忽發聲叫」、「失聲驚駭」兩種直敘；此一安排連帶賦予文本新的意義，成為「天命與人性衝突」的重要主題之一。是以她覺得子春最後歸別道士，只慚愧自己忘誓未能報恩，並不對自己因「愛心」未泯成仙失敗而恨。因而杜子春面對天命的失敗，無寧是人性——亦即人間意志最可貴的一面：從挫敗中彰顯自身的存在價值。[22]樂蘅軍也認為這一聲「噫」，「驚天地而泣鬼神，是從人類心裏迸發而出的，痛苦而熱烈，原始而永恆」，繼

[22] 參見李元貞：〈李復言小說中的點睛技巧〉，柯慶明、林明德主編《中國古典文學研究叢刊——小說之部（二）》頁130-131。

之托出「生活之欲可去，天性之愛不可奪」的主旨。樂蘅軍以「非常靡非斯特式的人物」來指稱老道士，說他是一個「誘探者」、「接引者」，老道士的失敗印證了他終於不能干涉杜子春的命運於些微；雖然老道士相信這種接引的工作就是幸福的許諾。所以杜子春終於保住自由意識的意志，甘願捨棄不死的探求，以凡軀「良知的直現」選擇了重回悲喜錯雜的、有限速朽的人間，獨自去對抗永恆與空無。[23]

以上兩位論者的見解頗具代表性，不但突顯〈杜子春〉改寫〈烈士池〉的最富創意的美學效應，同時以她們存在主義式的詮釋介入文本，延伸文本開放性的指涉義，令人一新耳目。其他原作所無，在〈杜子春〉中重新敷衍的情節與意象的運用，也都值得一論，因為這些改動增添，除了造就作品本身的藝術形象外，也會深刻影響到讀者對於文本的解讀線索。

例如杜子春比諸別作中困窮、勇猛、果敢，形象單一的烈士、勇士，更加進了某種「志氣閒曠」的性情，正符合老道士尋人煉丹的需要，他可以利用一再贈金給與杜子春「重創生機」的方式，讓杜子春願為報恩而賣命。而一開始杜子春極盡聲色犬馬的生活，其實就是「試煉」的第一課，有如《紅樓夢》裏的賈寶玉誕生在「詩禮簪纓之族，溫柔富貴之鄉」那樣，讓他有充分的機會去體證人生虛妄和實有的一體雙面；其次是必須再經歷「解過贖愆」的德業生活，[24]一如寶玉盡力去踐履家族親人的期望；等這些都受盡享盡，滋味嚐遍，最後一課才是「勘破世情」的永生追求。〈杜子春〉將最重要也是最後的一課，安排為一場道佛融

[23] 樂蘅軍以為老道士是一個「誘探者」、「接引者」，深具詭趣。參見〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》頁66-71。筆者覺得，引渡杜子春至淨界、仙界彼岸的道士，就是神話中的「智慧老人」原型，只不過帶上漢文化的宗教色彩而已。此概念可參Joseph Campbell著，朱侃如譯：《千面英雄》（台北：立緒文化事業公司，1997）及《神話》（台北：立緒文化事業公司，1997）。

[24] 此一杜子春「解過贖愆」的德業生活，概念來自樂蘅軍前揭文，頁62。

滲的「穿越儀式」，能夠通過此一關卡（門檻）的人，才能獲取生命的真理和智慧。作為「接引者」的道士，即神話中所謂「智慧老人」的原型。

類似如此的敘事模式普見於許多宗教啟蒙類型的文學，然而往往流於僵化的說教，必須有待於作者創意別具的修辭功力，才能震撼人心。而修辭的功力大體上含括了個人的語法特徵、起承轉合的情節佈置、因果與隨機間的若斷實續、人物立體多角的內外型塑、炫奇的意象經營、詭幻的氛圍釀造與主題的聲東擊西……等等。從〈烈士池〉原先簡要的試煉敘述，到〈杜子春〉增飾大量的對話穿插，以及人物心理、言動的細部描繪，可謂竭盡音聲色相的鋪陳，不論狀物、寫景或抒情皆精到無比。例如文中以夫妻之情對比母子之愛的片段，讀來驚心動魄，有如親臨現場。且看夫妻之情的試煉部分：

> 既而大雨滂澍，雷電晦暝，火輪走其左右，電光掣其前後，目不得開。須臾，庭際水深丈餘，流電吼雷，勢若山川開破，不可制止。瞬息之間，波及坐下。子春端坐不顧。未頃，而將軍者復來，引牛頭獄卒，奇貌鬼神，將大鑊湯置於子春前。長槍兩叉，四面週匝。傳命曰：「肯言姓名，即放。不肯言，即當心取叉置之鑊中。」又不應。因執其妻來，拽於階下，指曰：「言姓名免之。」又不應，即鞭捶流血，或射或斫，或煮或燒，苦不可忍。其妻號哭曰：「誠為陋拙，有辱君子。然幸得執巾櫛，奉事十餘年矣。今為尊鬼所執，不勝其苦。不敢望君匍匐拜乞，但得公一言，即全性命矣。人誰無情，君乃忍惜一言！」雨淚庭中，且咒且罵。春終不顧。將軍且曰：「吾不能毒汝妻耶？」令取剉錐，從腳寸寸剉之。妻叫哭愈急，竟不顧之。……[25]

相較本文之前的幻境敘述，轉世成為啞巴母親的子春，目睹愛子被活活

[25] 參見汪辟疆編：《唐人傳奇小說》，頁232。

摔死時，終於「愛生於心，忽忘其約，不覺失聲云：『噫』」[26]，是多麼強烈的對比！而以此突顯的母子間「愛」的試煉，何其感天動地，何其九死不悔。〈杜子春〉對人倫關係與性別差異的觀察、了解有至於斯者，實已深切掌握小說創作的精髓，當然不可以「因襲改作」等閒視之。

此外，順著〈杜子春〉全知的敘事觀點，讀者原來納悶毫無來由慷慨濟助子春的老者究竟是何許人也？此一懸宕，要在他們第四次相遇之後，才逐步揭曉。跟隨杜子春的視角，讀者看見老人位於「華山雲臺峰」的居處及其本相是這樣的：

> （子春）遂與（老人）登華山雲臺峰，入四十里餘，見一處室屋嚴潔，非常人居。彩雲遙覆，驚鶴飛翔。其上有正堂，中有藥爐，高九尺餘，紫燄光發，灼煥窗戶。玉女九人，環爐而立。青龍白虎，分據前後。其時日將暮，老人者不復俗衣，乃黃冠縫帔士也。[27]

透過「非常人居」「鶴」「藥爐」「玉女」「青龍白虎」「不復俗衣」……這些道教的神仙意象，讀者至此才知道，原來先前進出長安道上資助杜子春的老人，是一位游走聖／俗的得道之士！他費進苦心找來杜子春一起「煉丹」，其目的是「同登仙境」；並非如有些論者以為的，把杜子春當成是任意擺佈的一隻棋子，只為報恩而助老道士去煉一爐莫名其妙的丹。

這個身份的揭露具備了相當的暗示作用，其中相關的語言符碼幾乎都有象徵隱喻的指涉，如「日將暮」意謂白晝與黑夜的交界，作為即將進入「他界」的時間域，非常細膩。接著進入「他界」的「過渡」描寫更為具體，且看：老道士「持白石三丸，酒一巵，遣子春，令速食之。」[28]此一「服食」動作，與穿過洞門或跋溪涉水類似，和佛洛依德所說的通過「潛意識」之門有同樣的象徵作用。道教的服食說根據巫術思考方式加以轉

[26] 同前註，頁233。
[27] 同前註，頁231-232。
[28] 同前註，頁232。

化提昇，基於「同類相求」原則，從一些奇特之物的服食中，獲致不可思議的能力。此處「不可思議的能力」之展現，[29]在杜子春服食白石藥丸和酒，並聽完道士「慎勿語」的告誡之後宣告開始，杜子春旋即進入一有別於人間此界的、光怪陸離的「他界」、「異境」。這樣的銜接橋段，固然源自六朝道教文學的傳承，但適亦顯現了對原作〈烈士池〉的轉譯增添，與其他相關的細節鋪陳，同樣創意盎然。

比方文中敘及第三次贈金後，老人與子春相約來歲「中元節」於「老君廟」見面，此處的時間點和空間所在，都渲染出某種特殊的民俗氛圍。蓋「中元」指陰曆十五，乃傳統俗稱的「鬼節」，相傳昔年目蓮尊者於此日破地獄門救母，鬼門因此大開。這個安排一來與杜子春「幻遊地獄」的場景相呼應，二來扣緊「母子親情」無價的母題；再者，遙契「人神鬼」三者交相感遇的奧秘時節。而「老君廟」即為道教的廟堂，由此一充滿象徵意味的場地，開展出一趟修道之旅，再自然不過。這兩處看似微不足道的細節，常被認為只是一個平面的時空場景，其實其內在的文化意涵極為深沉，應可視作是全文的一大關目。

至於道士所告誡的「慎勿語」，此部份在〈烈士池〉中雖已點明，可是，〈杜子春〉仍然在因循中，繁枝茂葉地開出新意。「慎勿語」並不難索解：蓋「名相」乃執著之源，故一旦應名，「我執」必至，一切苦樂哀歡隨之而來，導致以幻為真，陷入虛妄，則真我將萬劫不復。若能呼名不應，即表示能擺脫「受想形識」的羈絆，臻於了無罣礙的色空之境。只是「諸法空相」的認取，談何容易！倒是「萬法唯心」，在杜子春的幻境裏，因為如前所述替換原作「男／女、父／母」的角色，而得到最強烈的雙面性的暴顯。自我心靈的威嚇蹂躪，與目擊至親最愛之體膚挫傷，都是試煉課程中等量齊分的重要內容。

---

[29] 參見李豐楙：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》，頁119。

孟子與公孫丑論及「不動心」時，第一個層次即「不膚撓、不目逃」，[30]先要從身體受傷的恐懼中跳脫出來，始可稱得上「不動心」，不動心就不會陷入痛苦的深淵。而杜子春一直到目擊妻子身受酷刑凌遲，都能勉力做到不動心，卻在最嚴苛的下一個考驗中「功虧一簣」。那一聲極力抑止又無法抑止的「噫」，交織著與道士的誓約、己身的劇烈掙扎和母子親情的痛苦。整篇小說所蓄釀的高潮就安排在探觸到人性中最軟弱、也最溫柔的那一點上，爆發而出，成為一個強勁有力，又餘音裊裊的收束點。這樣的收束不惟帶出「仙才難得」的現實，同時也傳達了改作者的情感論述與人生態度。這是原作與其他改寫作品所未能企及的。

〈杜子春〉的結尾向來詮釋不一，之所以不一，主要還是因為文學語言的弔詭性使然。姑且從道士所下的結論以及杜子春的回應來看：

> 道士前曰：「吾子（按：指杜子春）之心，喜怒哀懼惡慾，皆忘矣。所未臻者，愛而已。向使子無噫聲，吾之藥成，子亦上仙矣。嗟乎，仙才之難得也！吾藥可重煉，而子之身猶為世界所容矣。勉之哉！」……子春既歸，愧其忘誓，復自劾以謝其過。行至雲臺峰，絕無人跡。歎恨而歸。[31]

王拓認為，雖然杜子春經不起最後的考驗而失去成仙的資格，但是他卻證明了自己是一個真正的人，所以後來連道士也只是惋惜「仙才之難得」，並沒有苛責他。[32]李元貞覺得子春歸別道士，只愧其忘誓，未報恩而已，並不對因「愛心」未泯成仙失敗而恨；所以道士對他說「子之身猶為世界所容矣」，是說世間人也許還是活在世間較為適合。[33]樂蘅

---

[30] 史次耘註釋：《孟子今註今釋》〈公孫丑篇（二）加齊章〉（台北：台灣商務印書館，1984），頁57。

[31] 參見汪辟疆編：《唐人傳奇小說》，頁233。

[32] 參見王拓：〈《枕中記》與《杜子春》——唐代神異小說所表現的兩種人生態度〉，林以亮等著：《中國古典小說論集》第一輯，頁166。

[33] 參見李元貞：〈李復言小說中的點睛技巧〉，柯慶明、林明德主編：《中國

軍肯定「良知的直現」使杜子春回到人本身，他再去雲臺峰，不見老人形跡，歎恨而歸，是抱著親切、哀傷而勇敢的心，因為這是透過他的自由意志而來的，代表了人生價值的重新回歸。[34]梅家玲說，杜子春以人生恆常的情愛打破求仙而生的種種幻象，否定棄絕所有潛心修道的可能，使得一切修仙煉丹、作法施術的記述，皆成為突顯人倫親情的點綴。[35]徐志平強調杜子春志在報恩，不在煉丹，[36]和李元貞的看法相近。

以上種種說法或許都忽略了從「宗教」的立場來看待這篇小說的義諦所在，以至於偏向對世間情愛的詠嘆。文末的「歎恨而歸」，尤其是一處「關鍵語」，因為「恨」字，不宜作「嗔恨」、「怨恨」解，若衡諸上下文語境並及通篇敘事結構來看，此一「恨」者，實乃「憾」也。而這樣的遣詞造句，是〈杜子春〉改作者的靈心慧識，不僅不見於原作〈烈士池〉，其他改寫作品亦無所與焉。

龔鵬程和張火慶與上述諸家最大不同的地方在於，龔鵬程指出〈杜子春〉直接曝示愛為煩惱之根，是彰顯必須通過愛慾的澄化，才能入道的主題；[37]張火慶察覺，「杜子春最後敗在母性的本能，對他而言，是很遺憾的結局：不僅『成仙』無望，且『報恩』不成；原就是世間無用之人，而今更無顏以見天下君子，所以經歷這樣的衝擊之後，他的後半生是不會有什麼積極的意義了。」[38]顯然龔鵬程和張火慶都抓到了〈杜

古典文學研究叢刊——小說之部（二）》，頁131-132。

[34] 參見樂蘅軍：〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》，頁70-72。

[35] 參見梅家玲：〈論《杜子春》與《枕中記》的人生態度——從幻設技巧的運用談起〉，《中外文學》第180期（1987年5月），頁131。

[36] 同徐氏前揭書頁330。

[37] 參見龔鵬程：〈唐傳奇的性情與結構〉，《古典文學》（三），頁204。

[38] 參見張火慶：〈夢幻人生：以《枕中記》、《杜子春》、《南柯太守傳》為例〉，《古典小說的人物形象》，頁89。此處不妨參照黃景進：〈《枕中記》的結構分析〉一文的見解，黃氏不贊同某些論者所說的：〈枕中記〉的深層

子春〉的宗教本質，他們採取佛教的觀點來看待文本的精義，如龔鵬程引《維摩詰經．問疾品》：「於諸眾生，若起愛見大悲，即應捨離。」與《大智度論》七：「煩惱有二種，一屬愛、二屬見。」來證成「恩愛害道如毒藥」的立義。[39]張火慶續予發揮說：

> 原始佛教固然視「愛欲」如蛇蠍，但所指的是「渴愛」，也就是源於「無明」而生「取」的非此不可、盲目、激情的愛，這已不是表層意識所能控制的，而是一種無始以來根深柢固的衝動，由於錯認「緣起」的現象為實有（自性見），分別人、我，而有愛憎；此愛乃是「我」的延伸，亦即是「我所」，尤其是為人母者，每執所生子女為「我的」，此動物性本能，或稱為生殖意志，是種族延續所必須的，較少人文性，因而也特別頑強，不易察覺、斷除。[40]

的確可見論述的深度，與龔鵬程的見解相輔相成；但若就〈杜子春〉採取的「道教」神仙渡化的結構框架而言，恐怕還有再進一步討論的餘地。它的機佇就隱藏在前此引文老道士說的：「吾藥可重煉，而子之身猶為世界所容矣。」[41]這句話中，可惜少有論者看見這個解讀文本之「鑰」，而這也是〈杜子春〉改寫原作一個最「在地化」的表現。如果反覆玩索其義，那麼張火慶所認為的：「經歷這樣的衝擊之後，杜子春的後半生是不會有什麼積極的意義了」，是相當有疑議的。〈杜子春〉的宗教義

結構，是意味著從死亡到再生的過程；他指出〈枕中記〉中的夢是被利用來否定客觀的現實人生，故事的結尾並未提供什麼可以奮鬥追求的目標，而是帶著濃厚的消極悲愴意味，絲毫沒有「再生」所具有的樂觀積極性。「心死」才是它的深層意義。見《中國古典小說研究專集4》（台北：聯經出版事業公司，1982），頁103-104。黃氏此說與張火慶對〈杜子春〉結尾的看法相近。

39 參見龔鵬程：〈唐傳奇的性情與結構〉，《古典文學》（三），頁203。

40 參見張火慶：〈夢幻人生：以《枕中記》、《杜子春》、《南柯太守傳》為例〉，《古典小說的人物形象》，頁90。

41 〈杜子春〉，汪辟疆編：《唐人傳奇小說》，頁233。

理結構以道教為主佛教為輔，大體上兩者終究是殊途同歸，前者修成仙道，後者入涅槃淨界；惟其間仍有分殊之處，值得考察。以下將據此詳加衍述。

三、幻象其實正是人生的實在？

本文之前所引論者的觀點，泰半忽略了「煉丹」和「仙境」之間微妙的關涉，「煉丹」是測試進徑，「仙境」才是修成正果。幾乎所有偉大的宗教皆具「自渡渡人」的情操特質，「子春為老人效命」「報恩心切」，和老道士對他的「耳提面命」本是一體的兩面。誠如樂蘅軍所指出的，浪子天性的杜子春生來無饜足地貪於享樂，他正是「一個人類的典型」，是一個道地的俗世生活的熱愛者，但奢華的生活帶來窮乏的可慮，他永遠生活在快樂和憂懼之間。杜子春從老人處得到的意外財富，讓他有機會充分享受了感官世界形體生命的滿足，但是，必須一而再再而三的揮霍殆盡，才能使他轉向思索另一種道德生活的可能。等杜子春經歷過塵世生活的兩極——即感官逸樂的「為己」與德澤眾生的「為人」，之後，他去雲臺峰履踐和老人之間的諾言，一起「煉丹」。藉由「煉丹」，老道士向杜子春拋出一個生命的終極課題：所有這些地上的事業，真能使人永久安身立命於其中麼？是否還有另一種了脫生死、超乎塵世的「永恆純粹」，值得人們去嚮往追求？[42]

唐沈既濟〈枕中記〉與李公佐〈南柯太守傳〉，皆假道教以為人生欲望的自覺和超越，〈杜子春〉亦然，但較諸前兩者還要恍惚模稜、幽邃深沉。老道士對杜子春說：「吾之藥成，子亦上仙矣。」[43]是允諾他

---

[42] 參見樂蘅軍：〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》，頁62-64。

[43] 〈杜子春〉，汪辟疆編：《唐人傳奇小說》，頁233。

某種超乎塵世的永恆幸福。整個煉丹過程的「魔幻之境」含納了許多佛教的轉世輪迴觀與地獄沉淪之苦，但老道士一開始就告訴杜子春「皆非真實」，[44]說穿了，模擬自現實的「超現實」與「現實」，都只是一場宇宙性的詭計而已。從象徵的角度看，「所有的幻象其實正是人生的實在，來自於現實人生的苦痛迫害，只是以具體的事物意象化表現之而已。」[45]因此，煉丹過程中種種受苦受難的幻象，何嘗不是現實人生最痛切的拓本！恰似《金剛經》所云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」老道士真正要誘導杜子春認取的，就是這個生命的智慧和真理——惟有勘破塵世生活的虛妄，才能追求純淨真我的永生。勘破的關鍵在於洞穿「情愛」之苦，惟其最難捨離，所以最需斷絕。

道教認為「丹將成，魔輒害。」所謂「諸魔」包含內魔外魔，即「七情之幻」，七情中又以「愛」的執著最深，故由此切入，曉諭人們去煩惱求解脫的法門。李豐楙研究道教與唐人小說嘗謂：

> 在塵世生活中最為唐人豔傳的就是「了結情緣」的一類，……道教中人將夫妻和合視為天緣，但緣有淺深，緣盡情絕，表現出純是道家絕情的人生哲學，只是並非出諸哲學的哲象思維，而是安置於宿命的神秘框架中。……一切世間情，對於修道者只是命中註定，期至緣盡，就需斷之絕之。類此處理感情的方式反映出唐代民間對道士的觀感，因當時道教主流的茅山派就是採用出家的斷絕世情的方式，因而易於被塑成道士、仙真的絕情印象。[46]

從以上的引文多少可以解釋〈杜子春〉中老道士引渡杜子春的悟道方向，是有其時代語境的。自六朝至隋唐亦已發展出人間／天上的兩個世

---

[44] 同前註，頁232。

[45] 樂蘅軍：〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》，頁67。

[46] 李豐楙：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》，頁262-263。

界觀，[47]相對於天上淨土，人間通常象徵臭濁、塵俗，乃五濁之人所生活的世界。魏晉南北朝道教中人對於世間的認知，是從較悲觀的憂世觀點觀察的，因而所認識的人間此界的本質，基本上是以「苦」為核心所展開的思考。相對於他界，此界苦觀的建立，絕不能簡單地從當時輸入的印度佛教教義加以理解，而要探本溯源地直接淵源於道家及中國古神話中的渾沌論。誠如《莊子》所使用的渾沌寓言，未鑿耳目五官之前所象徵的原始生命力之豐富，為天、為自然無為，則人為、有為將帶來的即是慾望、塵忿，並由此而有生之苦。道教把此界稱為塵濁、五濁，就是觀察到其中諸般因凡俗之念所引發的苦、亂，不僅造成了個人的生命苦，也延伸為社會苦。因此在這種苦的世界觀中，奉道者的修行就是將苦作為磨練，在此界中堅定心志，絕不退轉，期望終能度世成仙。[48]

〈杜子春〉約成於中晚唐，其後的渡脫劇，也常安排一些智慧人物點化有緣者，透過設置一連串的惡境逼使當事人悟道。而修道者的心性試煉，不管是流連於紅塵中，或僻居於深山幽谷裏，要想超越物質的困厄、精神的干擾，就必須有提昇心志的宗教情操，才能免於沉淪。〈杜子春〉中的老道士，正是修行有成的得道者，過著「真人不露相」和光同塵式的生活。對於杜子春情緣的締結與解脫，他採取讓杜子春以命定式的觀念，去處理男女之間、親子之間的倫常之情；希望通過「煉丹」的試煉，讓杜子春「忍人之所不能忍，行人之所以不能行」，得以超越的心境，了結世間的情緣。可是煉丹不成，意味杜子春放不下「我執」，老道士並沒有苛責他，因為他曉得道教的試煉之旅是「重回人間」，一而再再而三，直到「歷幻完劫」，水到渠成歸依仙境，其中有相當濃厚的講究「機緣」，與「順化自然」的道家思維。因此，張火慶以為：「經歷這樣的衝擊之後，杜子春的後半生是不會有什麼積極的意義了。」是

[47] 同前註，頁281。
[48] 同前註，頁23。

未能就根源處理解道教修行的本質。

當然，人間價值的回歸永遠不脫悲喜劇的雙重調性。杜子春惆悵地重新回到長安市井，這個騖亂迭起、悲喜雜糅的人間，一方面體驗花柳繁華、溫柔富貴，同時也再次承受愛與死的折磨，在有限的存在中，繼續言笑晏晏、憂疑危懼。樂蘅軍不斷強調這是杜子春「選擇的唯一路徑」，他是生活在自己的「自由的意志」裏，甚至以無比詩意的文字形容：

> 自由意志是只追隨在襤褸的人們身邊，在愚妄、焦慮、痛苦、罪失、羞辱和尊嚴、卑下與神聖、安份與瘋狂之中；自由意志像在晴空烈日下，揮出的一枝灼灼的劍鋒，像掠空而過的一聲鳥鳴，你被它所震懾、所喚引。……[49]

像這樣譬喻自由意志，的確突出人存在的悲壯與淒美，非常動人，可是，就文本的脈絡解讀，杜子春真的是「從頭到尾生活在他的自由意志裏面」，而且「做得那樣甘心」嗎？杜子春是經過「類似《枕中》《南柯》的盲目意志之洗鍊」，獲致「由悲劇意識以再誕生神聖之意識」的人生嗎？如果他憑藉著自由意志，「全不在意」地「把自己給釘在一個最危殆的、最不幸的情境中」，是「極艱難苦患」又「極輝煌勝利」的話，[50]那麼，「歎恨而歸」要何從說起？

〈杜子春〉「歎恨而歸」的結尾，留下很大的想像空間，有待讀者的詮釋填補。向道的歷程不能一蹴可及，屢仆屢起才是常態，杜子春的遺憾頗複雜，難以一端論之。〈杜子春〉藉由宗教神話思維——幻境與人間互為模擬——反觀人間世，是深刻省思情意識的一個方式。性與愛，情與欲，乃人性之所同然；從常世的觀點來看，滿足天生的性愛慾

---

[49] 樂蘅軍：〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》，頁68。

[50] 此段落括弧內引文見樂蘅軍：〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》，頁68-72。

望並延續種族的性命，是順人情、盡人道。儒家因此闡揚「守常」「順常」的人生哲學，「人情」與「天理」辯證的終極目標是成仁成聖，並戮力以此常世之道建立俗世中的恆常秩序。佛教和道教都針對現實人生的種種缺憾，提供撫慰、彌補的信仰；其形成初期多半帶有批判現實社會的意味，其修持的終極信念，往往走向否定現實人間，因此對修行者而言，塵緣俗情就被視為是修行過程的最大障礙。如何擺脫俗情，以至忘情，乃是修道者由凡入聖的主要工作。道教和佛教則皆留意「空幻」與「實有」互滲的人間，皆欲以宗教的義理與實踐，試圖解脫情困的負擔：「問世間，情何物？」是生死相許、因愛可以毀道？抑或太上忘情、歸根復命？

魯迅嘗認為中國文化的根柢與道教有密切的關係，[51]這個見解不僅對於研讀中國歷史，乃至於研讀中國的小說和戲曲亦很有啟發性。相較於儒家，道教對於私情別有體會，從「順則生人」反面操作為「逆則成仙」；修仙其實逆反了世俗之情、婚好之制，欲以此探求超越尋常人生的仙道。[52]道教文學一個「終極關懷」的主題就是：如何去除私情而至於無情，〈杜子春〉敘述人性的歷煉正是為了經由捨離人間世而得道成仙，情戀之深與磨煉之重並行，必須如此異乎常人，才能見證修行者的道性或仙緣。

根據李豐楙的研究指出，道教文學中的謫凡神話，在道教創始期已出現，至唐代確立「出家修道」的制度，在許多短篇筆記中開始出現男女之情為謫凡的緣由或修道的歷煉，出家修道需經歷私情的磨煉，方外

---

[51] 魯迅於1918年8月20日〈致許壽棠〉的信上曾說：「前曾言中國根柢全在道教，此說近頗廣行。於此讀史，有多種問題可以迎刃而解。」參見《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1981），第十一卷，頁353。

[52] 參見熊秉真主編：《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」——私情篇》，李豐楙：〈情與無情：道教出家制與謫凡敘述的情意識——兼論《紅樓夢》的抒情觀〉（台北：漢學研究中心， 2003），頁183。

世界也特別引起文人的好奇，唐人小說才會將小小情事，表現得如此「悽惋欲絕」。（按：此語出自宋洪邁《容齋隨筆》）如〈霍小玉傳〉文中的鮑十一娘，即形容小玉為「謫仙」。此時形成的仙／凡二界的世界觀，初步確立了「情、愛」是觸犯天律的理由，而謫降下界則是在紅塵（塵濁）生活裏遭受罪罰，最顯見的是生老病死、離合哀歡的折磨，成為中國文學中新出現的「墮落」主題。其結局均需割捨下世情、欲，始能成就回返仙界的願望。這應該是當時的人有意合理化道教新制的出家修道、或在家清修，而建立的一套說法。唐人筆記和小說中有不少篇章觸及「情戀乃人間之常，卻是天上仙界神仙道行的一種墮落」，因此將私情視為修行的磨煉。方內與方外的區隔勢必面臨世間凡情的捨離，必須歷經此一遠離俗世的過渡，才能轉變凡質而成就仙質；其變化過程雖有遲速、頓漸之別，卻已標舉一個全然忘情、無情的世界，才是道教出家者所追求的終極真實。[53]〈杜子春〉自不例外，惟將「私情考驗」的焦點，從原作的「父子親情」改為「母子之愛」，然大抵仍然屬於人倫的範籌。

晉代葛洪《抱朴子》〈論仙篇〉中有：「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。」[54]種種不同的成仙說法，道教思想中「長生不死」的神仙意象，是指肉體與精神完整合一的生命長存，「舉形昇虛」的肉身成仙，一直是自有神仙家以來至道教成立以後，長時期的一種神仙思想的主流。[55]〈杜子春〉中棲居於華山雲臺峰的老道士應該就是「地仙」，從文中的描述來看，他住的

---

[53] 參見李豐楙：〈情與無情：道教出家制與謫凡敘述的情意識——兼論《紅樓夢》的抒情觀〉，頁186-187。

[54] 王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2002），頁20。

[55] 參見胡萬川：〈神仙與富貴之間的抉擇——唐代小說中一個常見的主題〉，氏著：《真假虛實——小說的藝術與真實》（台北：大安出版社，2005），頁15。

地方「室屋嚴潔，非常人居。彩雲遙覆，驚鶴飛翔」，旁有「玉女九人」「青龍白虎」侍候聽命；外加數次相贈神秘的巨額財富……，在在示意仙家不僅悠遊於洞天福地，且具有凡人不可思議的神通；而正堂中紫燄光發，高九尺餘的藥爐（就是煉丹爐），老道士鄭重邀請杜子春看守，並協同煉丹，是爲了更朝「上仙」邁進。道教成仙的途徑不只限於服食金丹，依丹鼎派的理論，必須服食金丹才能成爲上仙，因服食他物或習導引而成仙者只能成爲「中下仙」；關於此點，《抱朴子》〈金丹篇〉說得很清楚：「長生之道，不在祭祀事鬼神也，不在導引與屈伸也，昇仙之要，在神丹也。」[56]它的成果是——「服神丹令人壽無窮已，與天地相畢」。[57]到這步田地，當然可與天地精神相往來，再不必受有生之苦、情愛之患。

是以從斷緣出家修行仙道的宗教觀點，反觀世間情愛——廣泛及於一切功名愛戀，實為修行的障礙，道教出家修行的「絕情去欲」，是將道家莊子的「無情觀」具體體現於生活中，道教文化更深入滲透於社會基層，[58]實不惟有唐一代如此。道教藉謫凡神話的象徵體系建構他界／此界的世界觀，常以對照性的敘述呈顯此界、人界與他界、仙界的殊異，這是源於道教在創教初期所形成的末世宗教性格，認為人世充滿情慾苦、世間苦，其塵、濁乃相對於仙界的潔、清。由道眼諦觀，生存的憂苦乃是學道歷程中一次次的人性試煉，而俗世情慾則為人性折磨或墮落之因，因而忘情、無情或無欲的修行，遂從道家老莊哲學逐步轉化為民間道教義理。從有情到無情的心性修行，就是從人道到仙道的逆修，是捨離紅塵的必經階段。相較之下，原始佛教的教義既證入涅槃就不必退轉人世，但道教認為，即便是初證仙果者，若非不斷精進道行就可能再

---

56 王明：《抱朴子內篇校釋》，頁77。

57 王明：《抱朴子內篇校釋》，頁74。

58 李豐楙：〈情與無情：道教出家制與謫凡敘述的情意識——兼論《紅樓夢》的抒情觀〉，頁188。

度淪降歷劫；這是緣於道教義理中的「末劫、劫運實為定期的循環」。[59]若據此推論，則〈杜子春〉結尾處的重回塵世，一方面固是「俗緣未了」，同時也暗示再次展開的試煉之旅。

中國道教文學中「證情了緣」的故事情節極多，旨在提供一種宗教性的人生經驗，一種由迷情而啟悟的契機。道教、佛教的教義影響啟發小說，就是將深奧的宗教義理經由通俗的敘述形式，使之布化滲透於百姓日用之中，在過度注重現實人生的儒家文化傳統中，確實增添了一種追求他界的終極關懷。[60]例如明代馮夢龍曾將〈杜子春〉改編為話本小說〈杜子春三入長安〉收入《醒世恆言》，胡介祉的〈廣陵仙〉則改以杜子春突破種種魔障，終證仙果；這些都是更普及化的流播，也更深入人心。[61]而日本近代作家芥川龍之介改寫的〈杜子春〉，則強調情愛的可貴，亦可作為異域文學與文化處理相同題材的比較。[62]作為儒家「成己成物」傳統重要輔佐的佛、道，皆以「空幻」作為情毒的解迷之藥。教人證得涅槃和修道成仙或入聖，等於教人追求一個不同於之前那種凡俗的，超凡而全新的生命。讓舊有的死亡，新的生命再生的過程，不論古今中外，都必須付相當大的代價。

李豐楙指出：「宗教生活從方外返觀方內，從超常返觀常，乃是透澈理解人生真相的一種非常方式。」而宗教文學「多方觀照情的多面性，其動人處就是在激發有情人反省世間情為何物？」[63]果如是，則〈杜子

---

[59] 同前註，頁193。

[60] 同前註，頁208。

[61] 參見康韻梅：〈傳奇與話本小說敘述話語及意義建構的差異——以《杜子春》和《杜子春三入長安》為例的論析〉，氏著：《唐代小說承衍的敘事研究》（台北：里仁書局，2005），頁135-174。

[62] 詳見葉慶炳：〈杜子春原作改作比較分析〉，氏著：《晚鳴軒論文集》（台北：大安出版社，1996），頁323-345。

[63] 李豐楙〈情與無情：道教出家制與謫凡敘述的情意識——兼論《紅樓夢》的抒情觀〉，頁208。

春〉透過超越性的敘事觀點所作的幻境設計，是為了讓苦於人情網絡、世情迷障的杜子春們，發現隱藏於荒謬幻象中的人生真理。可以說，〈枕中記〉〈南柯太守傳〉〈杜子春〉……這類滲融宗教意識的小說，大抵上不脫「人生如夢」的深層結構，甚至可歸納出人生最關注的兩大要項，乃是功名和情愛；可是再怎麼富貴逼人、兩情綢繆，終究逃不過世事無常的風波與生命有限的關卡；總其成者乃《金瓶》、《水滸》、《西遊》、《紅樓》這類長篇說部。清代張潮《幽夢影》云：「情之一字，所以維持世界；才之一字，所以粉飾乾坤」，[64]固然有如樂蘅軍對〈杜子春〉存在意志的高度肯定與欽敬，然而，那樣沒有迴環的一往無悔，是有可能陷入「春蠶作繭，愈縛愈緊」的境況的。宗教義理滲入文學，所標舉的「無情」，並不等同於一般人所認知的無情，而是希望從超越情困的角度去透澈體悟情的本質，因為聚散無常故需珍惜其聚，也要了悟其散之必然；其根源處相當道家。老子云：「吾所以有大患，為吾有身。及吾無身，吾有何患。」[65]講有生之苦再透徹不過，「吾無身」乃謂斷除欲望執著，則苦自無由出。莊子的〈齊物論〉[66]化絕對為相對，穿透生老病死的人生、融入大千宇宙的流轉，找到「安時處順」的歸依，恰似「蜻蜓點水，隨點隨飛」。道家這種經由「否定」再獲「肯定」的辯證進程，被〈杜子春〉吸納為內在的精神意識，充滿辯證體悟的餘裕，綻放為繁花似錦的文學作品，儘管穿著一件外來佛教的袈裟。

---

[64] 清・張潮：《幽夢影》（台北：文津出版社，1991），頁60。
[65] 魏・王弼注：《老子》十三章（台北：河洛圖書出版社，1974），頁15。
[66] 清・王先謙：《莊子集解》（台北：三民書局，1992），頁6-18。

四、結語

〈杜子春〉標示了修道者必須有大信心，能堅持，才能忍受捨離世情所帶來的種種痛苦。此刻的辛苦與割捨，為的是將來更長久的幸福；現在的忍受與犧牲，都是必要付出的代價。可是世情早就植根於人的生命當中，如同葛洪《抱朴子》〈論仙篇〉說的：「愛習之情卒難遣，而絕俗之志未易果也。」[67]〈杜子春〉欲以幻境燭照現實人生情欲的綑縛，點出超凡入聖的掙扎歷程。胡萬川認為：

> 生活於俗界，習染於世情的凡人，就好比是部落社會中那些未經成人儀式洗禮的少年孩童。少年要成為社會的一員，得經嚴格的考驗儀式，包括脫離舊居，離開熟習的人群玩伴（有如一般宗教修行者的遠離塵俗），忍受肉體的折磨（有如修道者的齋戒苦行），然後接受長老種種知識與禮儀的教誨（有如經典的參研與先輩導師的引導開示），一切都通過之後才能進入大人的群體，為成人社會的一員（有如證道或成仙）。通過這儀式的，以前的他就等於死了，現在的他是一個新的生命。……[68]

至於付不起或無意願付出那樣代價的，只能一再浮沉於七情六慾中，飽嘗傷生害命之苦。〈杜子春〉中的老道士是經過考驗，付出代價，修得正果的人；相較之下，杜子春雖被誘導求道，卻終於是退轉的人，一如部落社會中那些沒有通過成人儀式的少年。

聖／俗，仙／凡，原本是互為對立的概念，由凡俗轉入仙聖，中間必得經過一個擺脫凡俗的辛苦鍛鍊考驗，脫胎換骨之後，才能臻於仙聖

---

[67] 王明：《抱朴子內篇校釋》，頁19。

[68] 參見胡萬川：〈神仙與富貴之間的抉擇——唐代小說中一個常見的主題〉，《真假虛實——小說的藝術與現實》頁39正文，及胡文同頁註40：Emile Durkheim,The Elementary Forms of the Religious Life, pp. 353-355；Mircea Eliade, The Sacred and the Profane, pp. 186-201。

境界。即使肉身可以證道成仙，也還是要經過一番苦行修鍊。導引養氣，修成內丹是修鍊；服食金丹靈藥，那一番煉丹、尋藥的過程也是修鍊。逐步脫離塵凡牽引，剝除世俗習氣都是近道成聖成仙的主要法門。道教修道者常須入山，或尋求僻靜之地，當然是為隔離塵俗專心修鍊。《抱朴子》〈金丹篇〉說：「合丹當於名山之中，無人之地，結伴不過三人，先齋百日、沐浴五香、致加精潔，勿近穢污，及與俗人往來。」[69]其中的「齋戒沐浴」即放空身心的俗染，與老子的「致虛極，守靜篤」[70]一脈相通；亦同於莊子的「用志不分，乃凝於神」，[71]都是為了離俗乃能近神，近道。一些宗教祭典活動的參與者，在儀式舉行前後行齋戒食色的生活，雖屬短期，仍可看出它「近神，近道」的象徵與實質意義。道教的辟穀導引、鍊氣養生，其原始含意即從飲食方面開始，只吃一些樹草果實、乾淨的泉水……一步步擺脫俗纏，終至於身心皆「不食人間煙火」，而獲致另一種意義的大解放、大自在。修道者這種長期斷捨自身本來情欲的生活，乃是為抵達那非世俗意義的終極永生。因此，自來人世能夠得道證果的人並不多。

綜上所論，飽含宗教意識的〈杜子春〉運用幻境將修鍊過程形象化、誇張化、藝術化，若結合幻境前後的敘事結構來考察，其所指陳的人生本質之悵惘，及情欲纏縛之深重，兩相對照之下，未必就是要從佛、道「空無」的反面，來肯定人存有所繫的「愛」念；它最饒富意趣的所在，或許應該從生命與死亡互為倚依的弔詭性來知解和感受。《莊子》〈在宥篇〉云：

> 無視無聽，抱神以靜，形將自正，必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所視，耳無所聞，心無所知，女神將守形，

---

[69] 陳飛龍註釋：《抱朴子內篇今註今釋》（台北：台灣商務印書館，2000），頁134。

[70] 魏・王弼注：《老子》十六章，頁18。

[71] 清・王先謙：《莊子集解》〈外篇・達生〉，頁105。

形乃長生。[72]

這種如同巫術般的自我錘鍛，為形體與精神的二而一，一而二，作了最佳詮釋。人對生死欲望的困惑，一直是宗教信仰衍生的主要原因，道教的「修道成仙」說，為人們允諾了一個沒有時間壓迫與空間恐懼的太平世界，的確吸引人心；只是向道之路備極艱辛，且有「機緣」、「宿命觀」流轉其間，並非人人可致。英國詩人雪萊（Percy Bysshe Shelley, 1792-1822）有詩云：「啊，世界／啊，生命／啊，時間」……。台灣當代詩人洪素麗說：「露水般的人世，／啊，／可依戀的人世！」。彷彿幾世紀了，作為人類原型的杜子春，恆以一追尋者的形象，佇立於人間道上的你我中間，以他的「愛別離苦」詮釋著人類存在的困頓；也以他的「再出發」投注了無可單一定義的超越價值。

然而，「色空愛苦」的另一面是不是「情深天地闊」？斷欲成仙與因愛毀道，是否也可以殊途同歸？

[72] 清．王先謙：《莊子集解》，頁60-61。

Abandoning Desire to be Divine, Abrogating the Proper Way for Love's Sake —— Discussion of the Journey of Trials in Tang Legend *Du Zi Chun*

Fang-Ling Lai*

Abstract

Considered a famous story among Tang Legends, *Du Zi Chun* has been interpreted by some critics according to psychoanalytical approach—love between mother and son, and free will or Faustian reading—returning to conscience builds the values of life. Some critics proclaim that the process of becoming a divine is told to emphasize the importance of familial relationship. Others indicate that *Du* is a humanist text in terms of denial of Buddhism and Taoism in order to acclaim fraternity in the world.

Discourses which simplify religious norms and ignore dialectics between lines in the text as the above have become the mainstream of *Du* studies. For instance, Peng-Cheng Gong points out that love is the source of trouble and through purification of love and desire can the Proper Way be realized. Huo-Ching Zhang states that contrasting desire and practice of asceticism misinterprets the signification of Buddhism and Taoism because Buddhism and Taoism help in fact heal suffering caused by desire. Gong and Zhangs' analyses focus only on struggling imposed by desire but fails to explain the understatement as well as ultimate concerns of life.

In my opinion, as adaptation takes place, local belief and personal perspective of the translator/interpreter have penetrated the original text, a Buddhism canon Lie Shi Chi. Therefore, there must be more layers to be

* Professor, Department of Chinese, National Dong Hwa University

probed in addition to the global theme “free will vs. destiny” and “grasping the stepping point of life.” Asceticism of Buddhism and Taoism can be examined with interrelation between characters in such a story of trials. This essay aims to develop a new textual concept through connecting ethnical mentality to diverse cultural contexts and of stimulating multiple conversations among the author, the text and the reader.

Keywords: Tang Legends, Du Zi Chun, Buddhism and Taoism, Theme of Trials