

移花接木

——豔情改寫、王朝創業與天啓神授

王 崗*

摘 要

本文以明代中篇豔情傳奇小說《巫山奇遇》、《天緣奇遇》的改寫，來探討明代豔情小說的合法化努力。這一合法化在《巫山奇遇》、《天緣奇遇》中，是通過朱元璋明王朝創業爭戰的框架展開的。而具體的途徑則是以主人公的了道成仙，並向朱元璋顯示天啓神授，以明王朝創立的政治合法性來印證修道的可信性，並進而調和豔情描寫與儒家倫理的衝突。但這種使得豔情小說合法化的努力，又在另一層面帶來了更深的顛覆性。

關鍵詞：豔情傳奇小說、色仙、雙重慾望、王朝創業、天啓神授、合理化

一、前 言

大多數明末清初豔情小說包括了宗教的覺悟，其中放浪不羈的主人公在小說結尾變成了道士或和尚。明代中篇豔情傳奇小說開啓了這一模式。我們如何去解釋它？許多文學學者在文本分析時傾向於忽略它。即使那些在行文中提及它的學者，也將小說中這種情慾沉溺與教化結局的雙重因素

2018年7月22日收稿，2019年6月9日修訂完成，2019年10月8日通過刊登。

* 作者係佛羅里達大學語言文學文化系、宗教系教授。

視作自相矛盾和失衡而加以一筆抹殺。有些學者認為豔情小說中的宗教超越被世俗化了並因此喪失了宗教基本要素。一些學者極力降低這類結局的意義，把它看作是因果報應的公式或文學套話；而其他一些學者則沿襲了《紅樓夢》的詮釋傳統，認為這類宗教結局僅僅是通過經歷情慾而解脫情慾。在理解豔情小說這種文類的文學現象上，我們還沒有嚴肅的和合乎歷史語境的努力。這種簡約化的文學批評模式太過簡單化和太過抽象化。明代豔情中篇傳奇小說在道教背景下的性愉悅被一種超越向度所提升，因此是一個莊重的問題。除了前述的因果報應公式或文學套話，小說末尾的宗教覺悟也可以包含嚴肅的信息。

在以本文探討的《巫山奇遇》、《天緣奇遇》為代表的明代中篇豔情傳奇小說中，除了豔情描寫外，宗教因素構成了這類體裁的另一個主要特徵，即在展示情慾描寫之際對道教超越的追求。換言之，這些作品中有足夠多的道教因素使我們能從道教角度對它們加以詮釋。但我們需要先決定這些因素中的哪些構成了道教，並因此建立了一種宗教因素和文學間的可能的關聯的主要特徵。關於此一問題，從一個更理論性的角度，Nathan Scott, Jr. 指出：「由願景（vision）和信仰（belief）這樣的術語構成的詩歌藝術的方面，精確地說，就是我們應該視為構成想像性文學宗教向度的因素。」¹ 在我們的中國明代中篇傳奇小說中，筆者將相應地將道教願景（vision）和信念（belief）視作明代中篇傳奇小說中的主要宗教因素，特別是它們表現在道教的意象、象徵、觀念和實踐中或支持這些意象、象徵、觀念和實踐。

另一個有關宗教和文學關係的問題是宗教意義的重要性，以及作者的宗教傾向。我們說一部文學作品的宗教意義，這究竟是什麼意思？在回答這一至關重要的問題時，J. Hillis Miller 說：「這可能意味著如下的情況：詩人屬於某特定文化。在那個文化元素中，就有宗教信念。這些宗教信念是他那個時代的世界觀的一部分，並自然地進入到他的詩中，因為所有

1 Nathan A. Scott, Jr., *Negative Capability: Studies in the New Literature and the Religious Situation* (New Haven: Yale University Press, 1969), p. 132.

的人都受他們那個時代精神的制約。」² 換言之，通過追溯文學中的某些宗教信念，我們能夠獲得對特定文化一個更完整的理解。韓明士（Robert Hymes）和康儒博（Robert Campany）採用了文化人類學家「文化節目庫」（cultural repertoire）的觀念，並把它運用到中國宗教研究中。在這一運用中，中國文化和宗教傳統不是被看作包容一切的內在統一的系統，而是被當作文化資源的保留節目庫，這是人們在創造意義的話語和他們的生活中所協商和佔用的文化節目庫，即使該文化節目庫可能包含不同或彼此矛盾的模式。³ 按這種看法，道教作為一種文化節目庫向明代中篇傳奇小說家提供了處理慾望的不同模式，無論是肉體慾望還是超越慾望。通過協商這些不同的資源，在一個越來越由金錢主宰的經濟中，明人試圖理解追逐對商品和情慾的消費，和對歡樂短暫性的憂慮。本文中討論的明代中篇傳奇小說可能不是文學傑作，也肯定沒有資格被當作純粹的宗教文獻。但它們卻是那個時代的流行之作。更重要的是，套用余國藩的話，這些作品是「一個文化特有的宗教氣質（religious ethos）的反映」⁴ 因此，無論本文討論的明代中篇傳奇小說作家有意或無意地升華、合理化、去神秘化、混淆、或甚至削弱道教的觀念，其作品是盛行於晚明的宗教文化的語言藝術的體現。

本文將探討這些明代中篇傳奇小說在展示情慾時的道教超越主題。筆者假定小說中的情慾描寫發揮了經歷道教神聖性、道教知識、道教修行和道教啓示的媒介的作用。⁵ 為此目的，我們將小說中的道教因素解

2 J. Hillis Miller, "Literature and Religion," in G. B. Tennyson and Edward E. Ericson, Jr., eds., *Religion and Modern Literature: Essays in Theory and Criticism* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 43.

3 Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002), pp. 5-12; Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), pp. 32, 40-47.

4 Anthony C. Yu, "Literature and Religion," in Mircea Eliade, et al., eds., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 8 (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), p. 563.

5 關於此點，筆者受 Thomas M. Greene 對十七世紀英國玄學派詩人約翰·鄧恩（John Donne）研究的啟發。見 Thomas M. Greene, "The Poetics of Discovery: A Reading of

密，並在雙重慾望的主題下對之加以分析。

在此基礎上，本文以《巫山奇遇》、《天緣奇遇》的改寫，來探討明代豔情小說的合理化努力。這一合理化在《巫山奇遇》、《天緣奇遇》中，是通過朱元璋明王朝創業爭戰的框架展開的。而具體的途徑則是以主人公的了道成仙，並向朱元璋（1328-1398）顯示天啓神授，以明王朝創立的政治合法性來印證修道的可信性，並進而調和豔情描寫與儒家倫理的衝突。但這種使得豔情小說合理化的努力，又在另一層面帶來了更深的顛覆性。

二、色仙：雙重慾望的主題

明代中篇豔情傳奇小說就像中國文學整體，深受道教神聖情愛傳統的影響。明代中篇傳奇小說中的《鍾情麗集》、《懷春雅集》、《花神三妙傳》、《尋芳雅集》、《劉生覓蓮記》、《李生六一天緣》都涉及許多與情愛有關的神仙意象和情景。在這些作品中最常見的道教意象、道教用典和道教描寫是巫山、蓬萊、瑤池、瑤臺、瓊臺、瓊館、閬苑、洞天、玄門、玉女、玉人，以及劉晨、阮肇的天台之遊。⁶

儘管上述六部中篇傳奇小說涉及了許多道教意象和道教修行，其中

Donne's Elegy 19," *Yale Journal of Criticism* 2.2(1989): 139.

6 《鍾情麗集》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據明萬曆二十五年（1597）萬卷樓刊本影印），下欄，卷 9，頁 6 下、8 上、10 下、20 上-21 上、24 下；卷 10，頁 10 上-11 上、12 下、21 上、23 上、29 上、32 上；《懷春雅集》，明·何大掄編，《重刻增補燕居筆記》（以下簡稱「何本」）（《古本小說集成》第 216 冊，據萬曆間大盛堂刊本影印），上欄，卷 9，頁 3 上、15 下、18 上、19 下-20 上、28 下、32 上；《花神三妙傳》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，卷 6，頁 3 下、5 下、15 上、16 上、18 上、28 上、60 上；《尋芳雅集》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，卷 4，頁 6 上、21 下、30 上、47 上、56 上；《劉生覓蓮記》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，卷 2，頁 6 上、7 上、17 下、20 下、40 上-下；卷 3，頁 13 上、26 上、38 下、40 上；《李生六一天緣》，明·赤心子編，《繡谷春容》（《古本小說集成》第 246 冊，據萬曆十五至二十二年（1587-1594）世德堂刊本影印），上欄，卷 8，頁 12 下。

的道教因素基本上是文學慣例，特別是在韻文中。這些小說僅僅談到道教意象和修行，我們不知道其作者是有意將豔情性愛與道教超越成仙聯繫起來，還是簡單地沿襲著文學慣例和社會習俗。如果說上述小說中的意象、用典和描述可以當作文學的陳詞濫調，那麼，《巫山奇遇》和《天緣奇遇》這兩部中篇傳奇小說則非常不同地描繪了豔情與道教的關係。它們更直接地處理了道教突出的願景和信念：與豔情性愛相關的成仙了道。這兩部小說與其餘作品的差別在於套用 Thomas M. Greene 在另一個文化語境所表述的：小說的作者受制於「對宗教和性愛的孿生癡迷。」⁷ 在描繪道教的成仙時，小說作者將之轉化成享受肉慾之歡和對美婦的占有。下文，筆者從道教角度來分析這兩部小說，把小說的主題視作雙重慾望的展現。

《巫山奇遇》由廣野居士所作。《巫山奇遇》的明刊原本已佚，潘建國發現了一部 1935 年的鉛字排印本，而此排印本至 1935 年時仍存世，或許是明刊本的重印本。⁸ 《巫山奇遇》最晚在萬曆二十四年（1596）被改編成《雙雙傳》。因此，《巫山奇遇》的寫定時間一定在萬曆前半期即 1573-1596 年，如果不是更早的話。⁹ 明代中篇傳奇小說的存在形態分為

7 Thomas M. Greene, "The Poetics of Discovery: A Reading of Donne's Elegy 19," p. 137.

8 潘建國，〈新發現明代中篇傳奇小說巫山奇遇考略〉，《明清小說研究》77(2005.3): 179-180。

9 關於此點，參見同上，頁 169、171-80。在此，潘建國沒有意識到趙用賢（1535-1596）《趙定宇書目》著錄了《雙雙傳》，因此《雙雙傳》的下限是 1596 年。《趙定宇書目》著錄了叢書《稗統》（今軼）。在《稗統》子目的小說部分，趙用賢記錄道：「《雙雙傳》一本。」見明·趙用賢，《趙定宇書目》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 193。陳益源據《風流十傳》目錄中《雙雙傳》下跋語「江都梅禹金撰寫之」，將《雙雙傳》的作者斷定為梅鼎祚（1553-1619）。但《雙雙傳》僅是《巫山奇遇》的晚出版本，《風流十傳》中的跋語並無法證明梅鼎祚撰寫了《雙雙傳》的原本即《巫山奇遇》。見明·金鏡輯，《風流十傳》目錄《雙雙傳》目下跋語，明·金鏡輯，《風流十傳》（據東京大學東洋文化研究所藏萬曆間刻本製作，芝加哥：芝加哥大學東亞圖書館藏微縮膠捲），目錄，頁 2 上；陳益源，《元明中篇傳奇小說研究》（香港：學峰文化事業公司，1997），頁 270-273。《風流十傳》託名陳繼儒（1558-1639），但實際的編者很可能是金鏡。詳細考證，見 Richard G. Wang 王崗, *The Ming Erotic Novella: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2012), pp. 57-58.

早期單行本、通俗類書收錄本、傳奇小說集收錄本和清初單行本。筆者在他處已論證了明代中篇傳奇小說可分為早期版本系統和晚期版本系統，早晚期的分界時間為萬曆中期或十六、十七世紀之交。早期版本指中篇傳奇小說的早期單行本，以及吳敬所編通俗類書《國色天香》中所收作品和赤心子（約 1587-1594 年前後在世）編通俗類書《繡谷春容》中所收作品。而其餘明代通俗類書所收作品、明代中篇傳奇小說集所收作品和清初單行本皆屬晚期版本。這一分期的依據不僅在於時間的先後，更在於版本內容上呈現的差異。¹⁰ 就《巫山奇遇》來說，《巫山奇遇》的原明刊本就屬於早期版本系統，而《雙雙傳》則屬於晚期版本，分別收入明金鏡輯萬曆間刊刻的傳奇小說集《風流十傳》的《雙雙傳》和收入余元長（約 1615-1646 年以後）編於崇禎十四年至十七年（1641-1644）刊刻於清初的通俗類書《增補批點圖像燕居筆記》。¹¹

《巫山奇遇》小說敘述了一對兄弟和一對姐妹間的愛情故事。高父與其弟高選皆為年少才俊之士。其東鄰之家有詩才佳麗姐妹秦瓊英、秦謙謙。被其才麗所深深打動，高氏兄弟與秦氏姐妹彼此交流詩詞。伴隨著互贈信物，高父與秦瓊英之間及高選與秦謙謙之間迅速發展出愛情。高氏兄弟隨後離家赴考。路上，他們相遇並結交俠客魚觀日，魚觀日恰好是秦氏姐妹的表兄。高氏兄弟由於其深切入骨的相思病，一個染病無法參加科舉考試，一個則不再關切科舉考試以致落敗。科場結束後，他們就急速往回趕。與此同時，權豪之家郭太尉子隆運、富家子桃蓁得知了秦氏姐妹的美艷，就設計通過權勢和謠言分別奪取秦氏姐妹。郭隆運和桃蓁率領家人手下包圍秦家，阻止高氏兄弟與秦氏姐妹相會。最後，在魚觀日的幫助下，

10 關於將明代中篇傳奇小說分為早期和晚期版本系統的理據和論證過程，見 Richard G. Wang, *The Ming Erotic Novella: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice*, pp. 35-37.

11 明·金鏡輯，《風流十傳》，卷 2；明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（以下簡稱「余本」）（《古本小說集成》第 217 冊，據清初達然居刊本影印），卷下之 3。余本託名馮夢龍（1574-1646），其實真正的編輯者是余元長（余公仁）。詳細考證，見 Richard G. Wang, *The Ming Erotic Novella: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice*, pp. 58-59.

高氏兄弟與秦氏姐妹成功私奔出走。

《巫山奇遇》延續了由較早的明代中篇傳奇小說《鍾情麗集》、《懷春雅集》所開啓的「情」的主題。¹² 通過強調兩對戀人忠貞的夫妻之愛以及不去描寫過度、多重的獵豔經歷，是《巫山奇遇》與大多數明代中篇豔情傳奇小說區別的標誌。同時，小說也在浪漫愛情的框架內倡導情慾，並解構了新儒家（neo-Confucianism）抑制慾望的正統意識形態話語。在這一顛覆性方面，《巫山奇遇》顯示出與大多數明代中篇豔情傳奇小說的不同。

在《巫山奇遇》中，當秦瓊英仍對偷情充滿猶豫，並對儒家針對男女私情的道德禁忌憂心忡忡時，其婢女梨香則鼓勵她的情愛追求：「男女之慾，人皆有之。第當憐才好德，如文君從琴於相如，竇氏偷香於韓壽，東家窺宋玉於於牆頭，西廂會張生於月下，好事者多嘖嘖侈之！」¹³ 為梨香這番對慾望的論辭所說服，瓊英終於答應了接待高父並與之同床。在他們第一次的私會中，就偷嘗床第雲雨之歡，而沒有來自瓊英的絲毫抗拒。小說不僅用了如「曲盡繾綣」這樣雅緻的陳詞濫調來描繪其事，¹⁴ 而且也描寫了高父與瓊英彼此用玩笑的口吻，以雖略微暗示但卻相對直接的語言，談論其或猛烈或溫和的性行為的方式。高父也當場吟誦詩八首，詳細描繪其性行為。

至於秦謙謙，即使謙謙在一個長時間裏，抗拒了高選與她發生性關係的企圖，對她初次性經驗的展示卻是極其強烈的，包括了謙謙失去童貞的過程、她的生理上的疼痛感、以及通宵交合之後的疲憊的諸多細節。小說也表現了謙謙在性啓蒙之後第二天早晨的心理上的愉悅：「謙盛自拂拭，悅暢有異於常。」¹⁵

高氏兄弟對各自戀人的情愛是執著的。但這並未妨礙他們與秦氏姐妹的婢女發生私情。在高選赴會想與謙謙行床第之歡被拒而沮喪時，他便

12 關於對《鍾情麗集》、《懷春雅集》所表現的「情」的主題的研究，見 Richard G. Wang, *The Ming Erotic Novella: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice*, pp. 119-123, 129-130.

13 明·廣野居士，《巫山奇遇》（上海：中央書店，1935），頁 27。

14 同上註，頁 44。

15 同上註，頁 83。

轉而與謙謙的婢女冬兒發生了苟合。事後，害怕被謙謙的母親發現，高選從謙謙的閨房逃走。就在此時，他又遇見冬兒。高選於是邀請冬兒重赴陽臺。小說露骨地描述了在他們行歡之前，高選用淫蕩的語言調侃冬兒的私處，而冬兒也以同樣的方式玩弄高選。在《巫山奇遇》中，慾與情從未分離過，它們也加強了愛情和彼此的忠貞不渝，使之超越其他一切，以致男女主人公拋棄了像名譽、財富、仕途或延續後代這樣的傳統的倫理關懷和社會責任。《巫山奇遇》的僭越之處在於，男女主人公從來沒有舉行過合法的婚禮，以及他們在許多年後仍然是肉體和情慾上親密無間。他們最終離開了束縛他們滿足情愛與色慾的塵世。

當高氏兄弟離開去赴考時，瓊英在寄給高父的情書中表示：「世間男女夥矣！無慾不遂。乃風流桎梏，相思滋味，獨吾兩人受而嘗之！」¹⁶ 她的苦楚顯然出於她的相思之苦。但現在潛在的抱怨卻是自從高父離開後她未曾得到滿足的情慾。在郭隆運、桃蓁分別加給他們的壓力下，秦母質問了兩姐妹。兩人承認已分別失身於高氏兄弟。婢女梨香再次捍衛姐妹倆的愛情，為其行為辯護：「淫奔之事，女郎非不知為可醜！但慾根難淨，遂失身於兩高生。……第羽翼已成，難搖動矣！」¹⁷ 秦母雖感羞愧，並未責怪女兒。「慾根難淨」這一表述，是對流行的佛道甚至新儒家關於修行「慾根清淨」說法的滑稽模仿（parody）。按照儒釋道的這一以「慾根清淨」為代表的意識形態，通過淨化和平息人的慾望根源，人能獲致成佛、成仙或成聖的境界。小說中展現的情慾顯示出，通過消除或抑制情慾的哲學宗教自我修行高調的處方，在年輕人的日常生活和現實中是多麼蒼白無力。無怪乎明人五湖老人就視《巫山奇遇》為一部導淫宣慾之書：「嘗見夫《西洋》、《平妖》及《癡婆子》、《雙雙小傳》，甚者《浪史》諸書，非不紛借其名，人函戶緘，滋讀而味說之為愉快，不知濫觴啓竇，只導人愒淫耳。」¹⁸

16 同上註，頁 128-129。

17 同上註，頁 114-115。

18 明·五湖老人，〈忠義水滸全傳序〉，收入丁錫根編，《中國歷代小說序跋集》（北京：人民文學出版社，1996），頁 1469。

《巫山奇遇》的顛覆性卻走得更遠。如果說《鍾情麗集》、《懷春雅集》等中篇傳奇小說在「貞潔」和對肉慾遏制的意義上展示了一種新儒家的道德基調，¹⁹ 那麼，《巫山奇遇》則發展處出了一種非儒家或道教的扭曲，特別在其改本《雙雙傳》中。作為高氏兄弟的朋友和秦氏姐妹的表兄，魚觀日的行為舉止可以以俠客概括。在魚觀日的幫助下，這兩對戀人成功地突破了郭隆運、桃蓁及其手下的圍堵，並私奔遠去。原本《巫山奇遇》的結尾是這兩對戀人與魚觀日的告別。小說並未向讀者提供這兩對戀人未來的信息。而在改本《雙雙傳》中，結局卻發生了根本的變化。在這裡，高氏兄弟、秦氏姐妹及其婢女梨香、冬兒匯集在一起。在笑聲中，對所遨遊的景致引以為傲，他們拋棄了他們的住房。相反，他們乘上小舟，渡越長江淮河。來至河南登封，「結廬於箕山之上」。²⁰ 相傳帝堯見到了賢人許由，便想傳位於他。許由便逃往箕山潁水旁為隱士，農耕而食。因此箕山是個著名的隱士之山。許多年以後，當魚觀日訪問箕山時，他遇見了高氏兄弟、秦氏姐妹及其婢女。現在，高氏兄弟簪冠芒履，與其女眷一起，逍遙於空翠之間。魚觀日詢問他們是否去家鄉探視。高氏兄弟卻回答：「吾煙霞為鄰，丘壑為室。何必戀戀桑梓？」後來魚觀日再去訪問他們時，他們已消失了：「及觀日再見候之，遂不復見，但有茅屋數椽而已。」高氏兄弟及其家眷已非普通的隱士了。

這一道教的上下文透露了小說中特定的主題和情節的意義。首先，通過結合性愛或「情」的主題和道教結局的新發展，小說強調了追求情慾和重「情」觀可以是超越的。這一從道教視角的合理化也帶來了《巫山奇遇》的另外一個特點，《天緣奇遇》也分享了該特點。在許多明代中篇傳奇小說和後來的才子佳人小說中，在小說結尾主人公通常生育了許多子嗣。在《巫山奇遇》中，高氏兄弟卻未生育任何子嗣。眾所周知，延續家庭血脈對一個婚姻或浪漫愛情獲得儒家意識形態認可和社會接受來說是至關

19 關於對《鍾情麗集》、《懷春雅集》等傳奇小說的「貞潔」觀和對肉慾遏制的討論，見 Richard G. Wang, *The Ming Erotic Novella: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice*, pp. 129-134, 136-137.

20 《雙雙傳》，明·金鏡輯，《風流十傳》，卷 2，頁 49 下。

重要的。在許多其他的中篇傳奇小說和才子佳人小說中，仕途生涯和多子多孫被用來逆向合理化主人公之前的婚姻前的私情和性色的冒險經歷。與此不同，《巫山奇遇》乾脆忽視了此儒家的倫理社會向度，而描寫了其主人公遨遊以滿足其情色和宗教的愉悅。另一部明代中篇傳奇小說《懷春雅集》表現了明顯的對色慾的抑制。²¹ 從這方面來看，《巫山奇遇》與《懷春雅集》形成了鮮明的對比。

元代中篇傳奇小說《嬌紅記》是明代同類小說的先驅。《嬌紅記》中男女主人公申純、王嬌娘深陷情愛，彼此相思，相繼抑鬱而亡，雖然申純後來高中進士。當然也就不可能育有子嗣。明代中篇傳奇小說《鍾情麗集》襲用了《嬌紅記》的情節和機杼。²² 小說花了大量的篇幅描寫辜輅和黎瑜娘實現其愛情的艱難和私奔過程。小說同樣並未提及男女主人公有任何子嗣，雖然男主人公辜輅也最終高中科舉。如果說《嬌紅記》、《鍾情麗集》也有無子嗣的特點是出於小說結構的原因，那麼，《巫山奇遇》則與《嬌紅記》、《鍾情麗集》有類似的效果，只不過現在卻有了道教的變形。正是在這個意義上，對一位身處仍然總體上是儒家社會的士人讀者來說，《巫山奇遇》這部小說是成問題的。

另一個例子就是《天緣奇遇》。該小說作於明嘉靖二十九年（1550）和萬曆十五年（1587）間。²³ 《天緣奇遇》的最初單行本已軼，現存十種

21 關於此點，見 Richard G. Wang, *The Ming Erotic Novella: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice*, pp. 129-130.

22 有關《鍾情麗集》對《嬌紅記》的承襲，見陳益源，《元明中篇傳奇小說研究》，頁 37-38、303-304；Richard G. Wang, “The Cult of Qing: Romanticism in the Late Ming Period and in the Novel *Jiao Hong Ji*,” *Ming Studies* 33(1994): 12-55.

23 《天緣奇遇》套用了明代中篇豔情傳奇小說《花神三妙傳》和《尋芳雅集》的情節，並分別從這兩部傳奇小說襲用了一些片段。因此，《花神三妙傳》和《尋芳雅集》出現的時間可以看作是《天緣奇遇》的上限。同時，《天緣奇遇》被收入明代通俗類書《國色天香》。《國色天香》首次刊行於萬曆十五年（1587）。因此，1587 年是《天緣奇遇》的下限。關於《花神三妙傳》和《尋芳雅集》的年代，高儒（約 1540 前後在世）編於嘉靖十九年（1540）的《百川書志》和晁瑛（約 1522-1566 前後在世）及其子編於十六世紀五十年代的《晁氏寶文堂書目》，皆未著錄《花神三妙傳》和《尋芳雅集》，但卻著錄了《鍾情麗集》和《懷春雅集》。似乎高儒和晁瑛不知道《花神三妙傳》和《尋芳雅集》的存在，或《花神三妙傳》和《尋芳雅集》根本就是十六世

明代和清初版本。前面說過，明代中篇傳奇小說可分為早期版本系統和晚期版本系統。《天緣奇遇》的早期版本指《國色天香》中的《天緣奇遇》和《繡谷春容》中的《祁生天緣奇遇》。²⁴ 晚期版本則為八種收入明代其他通俗類書、傳奇小說集中的版本和一種清初單行本。²⁵

《天緣奇遇》敘述了一個花花公子祁羽狄與三十個以上女子的瘋狂追逐佔有的性獵奇經歷。其核心情節詳細描述了祁羽狄對表妹廉麗貞的戀情以及與麗貞及其兩姐妹玉勝、毓秀的情慾交歡。除此之外。祁羽狄也與其他女子有性關係：有婢女、名妓、道姑、宦官家和平民家的女子、他人

紀五十年代後才出現的。此外，《尋芳雅集》引用了王九思（1468-1551）的兩首【絳都春】散曲。見《尋芳雅集》，吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第175冊），下欄，卷4，頁46上；謝伯陽編，《全明散曲》（濟南：齊魯書社，1994），頁991。我們因此可將《天緣奇遇》的上限定在1550年，而下限在1587年。陳益源也認為《尋芳雅集》是部嘉靖年間（1522-1566）的作品。見陳益源，《元明中篇傳奇小說研究》，頁198。

- 24 明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第175冊），下欄，卷7-8；《繡谷春容》（《古本小說集成》第246冊），上欄，卷9-10。
- 25 這八種晚期版本包括：《天緣奇遇》，明·林近陽編，《新刻增補全相燕居筆記》（加下簡稱「林本」）（《古本小說集成》第218冊，據萬曆間萃慶堂刊本影印），上欄，卷4-5；《天緣奇遇》，明·何大掄編，《重刻增補燕居筆記》（《古本小說集成》第216冊），上欄，卷1-2；《天緣奇遇》，明·余象斗編，《萬錦情林》（《古本小說集成》第632冊，據萬曆二十六年（1598）雙峰堂刊本影印），下欄，卷5；《天緣奇遇》，明·僊叟石公編，《花陣綺言》（《古本小說集成》第313冊，據明萬曆刊本影印），卷4-5；《天緣奇遇》，明·金鏡輯，《風流十傳》，卷4；《天緣奇遇》，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第217冊），卷下之5；《祁生天緣奇遇》，收入清初鈔本《豔情逸史》第5冊；《奇緣記》，6卷12回。關於《豔情逸史》的情況，見陳益源，《元明中篇傳奇小說研究》，頁7、17；王多聞主編，《大連圖書館古籍善本書目》（大連：大連市圖書館，1986），頁65。關於《奇緣記》的情況，見孫楷第，《中國通俗小說書目（修訂本）》（北京：人民文學出版社，1982），頁184；（日）大塚秀高，《增補中國通俗小說書目》（東京：汲古書院，1987），頁96；胡士瑩著、曾華強編，《〈中國通俗小說書目〉補》，春風文藝出版社編，《明清小說論叢》第4輯（瀋陽市：春風文藝出版社，1986）頁182；江蘇省社科院明清小說研究中心、江蘇省社科院文學研究所編，《中國通俗小說總目提要》（北京：中國文聯出版公司，1990），頁644；蕭相愷，《珍本禁毀小說大觀——稗海訪書錄》（鄭州：中州古籍出版社，1992），頁209-213；石昌渝主編，《中國古代小說總目：白話卷》（太原：山西教育出版社，2004），頁266。

之妻、寡婦、宮女，甚至仙女玉香仙子，期間又明媒正娶龔道芳為妻。同時，祁羽狄通過科舉，高中探花，拜翰林修撰。後為監軍使，平息叛亂，以邊功名重天下，擢為招文館大學士兼平章軍國中書左丞相。又以迎立晉王功，進開府儀同三司、上柱國、太師。然後他懇求致仕，享受其驕奢淫逸的生活。最終，祁羽狄及其女眷通過道教修煉都證仙飛昇。在小說中，祁羽狄在某道院中與眾道姑纏綿多日後，又引誘寡婦陳夫人與之交歡。然而，「生多疲於色，而精力不長。陳久寡空房，而所欲未足。」²⁶ 祁羽狄由於過分縱情而精疲力竭。

但這只是故事的一方面。小說結尾的一幕是這樣描寫的：「生酒醒，但見玉人如砌，香霧衝簾，生心蕩然，恣意縱慾。芳諫曰：『公非少年矣，願當自惜。』」²⁷ 對祁羽狄的縱情聲色，其妻道芳的立足於儒家原則的道德譴責或許沒有發揮任何作用。所以這次道芳以健康的名義用養生的處方來勸阻他。然而，就像其儒家教條的無效一樣，道芳的養生健康處方同樣不起作用。「生笑曰：『老當益壯，何惜之有！』自是淫樂無所不至。」²⁸ 在所有明代中篇豔情傳奇小說中，男主人公及其妻妾都高壽。在《天緣奇遇》之中，祁羽狄甚至在八十歲上還證仙了道。因此，對祁羽狄這樣的男主人公來說，似乎縱情於聲色並未對他們的健康有任何損傷；縱情聲色有可能還對其健康帶來益處，因為他們能活到耄耋之年，而其中更有些還成了仙。

如前所說，《天緣奇遇》是關於祁羽狄與三十多位女子情色交往的故事。祁羽狄執著地追逐肉慾之歡，無論他本人處於何等社會地位，也不管他追獵的是什麼樣的女子，整部作品圍繞著祁羽狄對女性的追逐而結構。但他放情縱慾卻總是與道教聯繫在一起，這構成了除豔情之外小說的另一個主題。在小說開始不久，祁羽狄就邂逅了仙女玉香仙子，並與之發生性關係。玉香仙子贈祁羽狄玉簪一根和小詩一首。玉簪後來為祁羽狄解

26 《天緣奇遇》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，卷 7，頁 27 下。

27 同上註，卷 8，頁 30 上。

28 同上註，卷 8，頁 30 上。

厄，既幫助他在仇家的囹圄中逃脫，又幫助他平定叛亂。小詩則起到了讖言的作用，預言了祁羽狄的命運，包括仕途、情色、長壽和求仙上的運氣。在此意義上，玉香仙子是個決定祁羽狄發展以及因此整個故事發展的關鍵人物。而且，由於與玉香仙子的共枕交合，祁羽狄變得精力更旺盛、人更聰明、也更性感。「生與玉香方合，精采倍常，穎悟頓速，衣服枕席，異香郁然。」²⁹ 這奠定了他未來追逐女性成功的基礎。如馬克夢 (Keith McMahan) 所說，在許多其他明末清初豔情小說中，在幻想出來的女性能輕而易舉地「擊敗」男人的「性能力不平等」的語境下，「男人傾向於用人工的手段來增強其精力，並以之試圖盡可能多地佔有女性。」³⁰ 《天緣奇遇》也用了一些這樣的手段來增加祁羽狄的精力和性能力，雖然這些手段在這兒不是當作世俗的人工手段而是神聖的「真人」手段。

祁羽狄與道姑有性關係，但卻未與尼姑發生類似關係。在他赴試的路上，祁羽狄因避難而相投一道院，道院又分東西兩院。祁羽狄一方面焚香作疏詞祈求神佑，另一方面又與東西兩院的三位道姑共枕雲雨，「不惜精力」，縱慾無度。他享受肉慾之歡以至於到了如此的程度：「生為色所迷，試期以過，不復他念。日與涵師等劇飲賦詩，不能盡述。」³¹ 在兩位道姑興錫和涵師成了祁羽狄妾之後，他們三人仍然常常在祁家庭院裡修行打坐和「清談」：祁羽狄「或與興錫、涵師高坐參禪，興動即引屏護風，驟與之私。」³² 在祁羽狄致仕後，他依然過著沉溺聲色的生活。此時他最喜愛

29 同上註，卷 7，頁 5 下。

30 Keith McMahan, *Casualty and Containment in Seventeenth-Century Chinese Fiction* (Leiden: Brill, 1988), p. 64.

31 《天緣奇遇》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，卷 7，頁 26 上。

32 早期版本只是簡單作「清談」，而晚期版本則增改成：「或與興錫、涵師高坐參禪，興動即引屏護風，驟與之私」。見《天緣奇遇》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，卷 8，頁 30 上；《天緣奇遇》，明·林近陽編，《新刻增補全相燕居筆記》（《古本小說集成》第 218 冊），上欄，卷 5，頁 23 下；《天緣奇遇》，明·何大掄編，《重刻增補燕居筆記》（《古本小說集成》第 216 冊），上欄，卷 2，頁 32 下；《天緣奇遇》，明·余象斗編，《萬錦情林》（《古本小說

的是由美妙的音樂和美豔的婦人所環繞的環境，這些姬妾分別號稱「香臺十二釵」、「錦綉萬花屏」，而且「生浴則眾妾環侍如肉屏」。³³ 在此竭盡感官之樂的環境中，祁羽狄因此「不覺塵骨皆爽」。³⁴ 「俗骨」或「塵骨」是與「仙風道骨」對立的一種狀態，脫去「俗骨」或「塵骨」具有典型的道教特點。³⁵ 晚明余元長（約 1615-1646 後）就這樣評論小說：「祁生之遇麗貞也，若凡胎俗骨，則不能致其緣耳。」³⁶ 意思是說祁羽狄並非凡胎俗骨，所以他能獲得麗貞的垂青。另一位明人吳門翰史茂生更在評點《天緣奇遇》時指出：「尤其是仙風道骨，受此享用。」³⁷ 直接揭示出祁羽狄具有仙風道骨。

在小說結尾，玉香仙子向讀者披露，凡與祁羽狄發生情慾關係的女子皆非俗人，而原先皆是仙女。譬如，祁羽狄的正妻道芳是織女，而他的愛妾麗貞乃西王母次女，其餘姬妾也皆「蓬島仙姬」。³⁸ 當祁羽狄八十一歲時，玉香仙子再次降下，但這次不是與祁羽狄同衾共枕，而是讓他能夠成仙了道。她點化了祁羽狄及其妻妾，最終他們皆證仙飛昇。祁羽狄的歲數「八十一」當也具有道教的象徵意義，指的是「九九歸一」的純陽

集成》第 632 冊），下欄，卷 5，頁 51 下；《天緣奇遇》，明·僊叟石公編，《花陣綺言》（《古本小說集成》第 313 冊），卷 5，頁 34 下。

- 33 《天緣奇遇》，收入明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，卷 8，頁 26 下、30 上。
- 34 同上註，頁 28 下。
- 35 例如，在段成式（約 803-863）的《酉陽雜俎續集》中，一道士對書生何諷歎道：「君固俗骨。遇此（按：指仙物脈望）不能羽化，命也！」見唐·段成式，《酉陽雜俎續集》（《四部叢刊》，上海：上海書店，1989，景印上海涵芬樓藏明刊本），卷 2，頁 10 下-1 上。宋代道經《鍾呂傳道集》在描述內丹修煉中「紫河車」階段的狀態時說：「金光萬道，罩俗骨以光輝。」見《鍾呂傳道集》，《修真十書》（《正統道藏》第 263 冊，臺北：新文豐出版公司，1985），卷 15，頁 22 上-下。
- 36 余元長，《天緣奇遇》插圖題詞，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第 217 冊），卷首插圖部，頁 15 下。
- 37 明·吳門翰史茂生，《天緣奇遇》行間夾批，明·僊叟石公編，《花陣綺言》（《古本小說集成》第 313 冊），卷 5，頁 35 下。
- 38 《天緣奇遇》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，卷 8，頁 30 下。

境界，也即成仙境界。但讓我們感興趣的是小說所描繪的道教修煉和證仙的過程和方法。當玉香仙子點化祁羽狄時，她贈給他丹帖並加以指導：「玉香自袖中出丹一帖援生，且曰：『令家人分服之，皆可仙矣。……今俗緣已盡，皆當隨公上昇。』」³⁹ 雖然祁羽狄及其妻妾已經得授丹帖，他們並未簡單地服用丹藥，也沒有輕而易舉地超昇。相反，祁羽狄「後攜芳、貞等，入終南山學道。」⁴⁰ 當然，他們本來不必學習怎樣煉丹，因為他們已經從玉香仙子那兒獲得了丹藥。他們的修行是以如下的方式和術語來加以描述的：「生自是飄逸，有登天之志。絕慾服氣，還精固神。舉足能行空，出言可以驗禍福，人皆異之。」⁴¹ 祁羽狄修煉的基本元素是「還精」、「服氣」、「固神」也即內丹的三要素精、氣、神。小說中提到的「還精」指道教房中術中的「還精補腦」術。⁴² 祁羽狄及其妻妾顯然嚴肅地從事了道教修煉之後才得以證仙。如果說大多數十七世紀豔情小說將節慾描繪為一種從淫蕩放縱回頭的手段，⁴³ 《天緣奇遇》和類似中篇傳奇小說卻並非如此。相反，在這些豔情中篇傳奇小說中，男主人公繼續其縱情聲色，儘管是以成仙的名義。黃衛總對晚明士人針對宗教拯救和尋歡作樂的矛盾心態的研究，切合於《天緣奇遇》的作者意圖，在此作者意圖中，這一心態已經「對那些追求最大化滿足塵世慾望的人來說，披露出一個真實的對『宗教超越』的心理需求和實際需求。」⁴⁴

39 同上註。

40 同上註。

41 同上註：《天緣奇遇》，《繡谷春容》（《古本小說集成》第 246 冊），上欄，卷 10，頁 17 上。《國色天香》本作「出言可以驗一福」，而《繡谷春容》本作「出言可以驗禍福」，今從《繡谷春容》本。

42 有關對「還精補腦」術的精彩研究，見 Henri Maspero, "Methods of 'Nourishing the Vital Principle' in the Ancient Taoist Religion," in Henri Maspero, ed., *Taoism and Chinese Religion*, Frank A. Kierman, Jr., trans. (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1981), pp. 517-518, 522, 529.

43 Keith McMahon, *Casualty and Containment in Seventeenth-Century Chinese Fiction*, p. 61.

44 Martin W. Huang, *Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2001), p. 20.

對於《天緣奇遇》結尾祁羽狄攜其妻妾證仙飛昇，晚明吳門翰史茂生是這樣評論的：「舉家仙隱，合成正果。」⁴⁵ 作為一個宗教術語，「正果」這裡指的是證仙的結果即成仙了道。⁴⁶ 與此相關，在《天緣奇遇》對道教觀念的表現中，我們遇到另一個有趣的現象。祁羽狄的正室道芳與小說中的其他女子完全不同。道芳更自我克制：小說沒有明顯地描繪她對情慾的關注。她的名字「道芳」也是一個對道教境界的一語雙關，即道的成熟，這又暗示了修煉的完成和成仙了道，也即「正果」。晚明余元長便在其《天緣奇遇》的評點中指出：

祁生之奇遇以百計，亦已多矣，然竟以二十八遇著。獨道芳不曰「遇」而曰「娶」者，何也？蓋不苟合故也。夫以一女之正，而壓眾女之上，乃及諸妾以成其正果，此又祁生幸中之大幸也。……迨功成身退，顯蹟熙朝，亦奇緣之顯其奇者矣。⁴⁷

道芳的作用是為了達致這一道教的「正果」，正如余元長進一步觀察的：祁羽狄相遇的女子眾多，「其後遇者濟濟，至於道芳之嚴肅，厥後成其正果，得非其力歟？」⁴⁸ 在《天緣奇遇》中，道芳的出身是織女星。在道教神話中，織女是個沉溺於塵世情愛的仙女。一方面，織女是個道教仙女；另一方面，她又追逐情慾。⁴⁹ 因此，情慾與求仙的雙重慾望融合到道教中

45 明·吳門翰史茂生，《天緣奇遇》行間夾批，明·僊叟石公編，《花陣綺言》（《古本小說集成》第 313 冊），卷 5，頁 36 上。

46 「正果」原來是個佛教術語，意指有所證悟，謂之證果；言其修行成功，證得之果，與邪道之盲修瞎煉所得有正邪之分，故曰正果。道教借用了這一術語並廣泛運用於道教著述中。在小說《天緣奇遇》的道教語境中，筆者認為「正果」這裡指一道教境界。

47 明·余元長，《天緣奇遇》卷末批，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第 217 冊），卷下之 5，頁 48 上-下。類似的評點見明·吳門翰史茂生，《天緣奇遇》行間夾批，明·僊叟石公編，《花陣綺言》（《古本小說集成》第 313 冊），卷 5，頁 32 下、34 上。

48 明·余元長，《天緣奇遇》插圖題詞，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第 217 冊），卷首插圖部，頁 15 下。

49 有關對道教框架中織女的研究，見 Edward H. Schafer, *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977), pp. 143-148; Suzanne E. Cahill, *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 1993), pp. 167-168. 有

的織女以及小說中的道芳身上。正如晚明中篇傳奇小說集《風流十傳》的編者金鏡所下的評語：「試觀祁生之於女色也，如火之於薪，得一則燎一，得百則燎百者也。予觀此，竟幾希乎欲仙哉。然總之以道芳，更令人敬服而淫心莫敢動。寧得非祁仙也乎？」余元長也加以評論：「祁生之於女色也，如火之於薪，得一則燎一，得百則燎百者也。予觀此，殆幾希乎欲仙哉。然處道芳則以正，更令人敬服而淫心莫敢動。寧得非祁仙也乎？」⁵⁰

這兩個主題的合二為一成為一個故事反映了對雙重慾望的追求。祁羽狄享受了包括性在內各種各樣的肉慾之歡。在他經歷了所有這些行為後，在八十一歲時要繼續延續其歡樂。但這次他求的不是短暫的肉慾之歡，而是永恆的至樂。因此，他成仙了。證仙之門不僅僅向祁羽狄一人開放，而且包括他所有的妻妾。這樣一種證仙成聖能夠保證他在仙境與其美豔的妻妾繼續享受情慾之歡。因此，長生久視是其情慾的繼續，而追逐情慾則是道教修煉的動力。一些明人已注意到了小說的這一特點。如吳門翰史茂生就指出：祁羽狄「制度甚華，享用極樂，帝王不能過此，神仙亦不能及也。」⁵¹ 在小說所描繪的祁羽狄在祁家庭園消受香豔之福處，我們再一次引用吳門翰史茂生的評語：「尤是仙風道骨，受此享用。」⁵² 他清晰無誤地將祁羽狄情慾的享用與神仙聯繫起來。吳門翰史茂生和余元長甚至都強調只有像祁羽狄這樣有宗教根器和福分之人才能真正享受肉慾之樂：「祁生之遇麗貞也，若凡胎俗骨，則不能致其緣耳」；「非大根器人，不能享此大器量也。」⁵³ 余元長進一步以反問的方式總結道：「祁生寧非

關織女對牛郎之外與其他人的情愛的追求，見 Edward H. Schafer, *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*, pp. 144-146.

50 明·金鏡，《風流十傳》目錄《天緣奇遇》目下跋語，明·金鏡輯，《風流十傳》目錄，頁3上；明·余元長，《天緣奇遇》卷首批，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第154冊），卷下之5，頁1上。

51 明·吳門翰史茂生，《天緣奇遇》行間夾批，明·僊叟石公編，《花陣綺言》（《古本小說集成》第313冊），卷5，頁32上。

52 同上註，頁35下。

53 明·余元長，《天緣奇遇》插圖題詞，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第217冊），卷首插圖部，頁15下。參見明·吳門翰史茂生，《天緣奇遇》行間夾批，明·僊叟石公編，《花陣綺言》（《古本小說集成》第313冊），

色仙者乎？」；「真所謂色仙，而祔仙者乎？」⁵⁴「色仙」的觀念概括了小說中的雙重慾望的主題，而這主題也成為《巫山奇遇》和《天緣奇遇》最明顯的特徵。

三、王朝創業與天啓神授的合理化

「色仙」的雙重主題固然能聳動人心，但是，這並不能解決儒家主導的社會倫理對這種過分渲染豔情以及對傳統道德顛覆性的認可，還需要獲得某種合理性。這一合理化的企圖還是來自於道教。我們上文已經論述了《巫山奇遇》和《天緣奇遇》的道教因素以及「色仙」這雙重慾望的主題。我們也提到這兩部傳奇小說都有早期版本到晚期版本系統，換言之，都經歷了晚期版本對早期版本的改寫。在《巫山奇遇》中，正是這種改寫使得小說具備了明顯的道教元素。但是，這種道教因素還不僅此。在《巫山奇遇》改寫本《雙雙傳》的結尾，敘述魚觀日再去尋訪高氏兄弟和秦氏姐妹時，他們已消失了，「但有茅屋數椽而已」。小說緊接著結尾道：「是歲，太史奏紫氣東入吳。」⁵⁵「紫氣」作為道教術語意味著陰陽之氣的融合作為生命的象徵。它作為「在大神青童的管轄範圍內的日精的凝結」，⁵⁶出現於早期道經。⁵⁷「紫氣」也出現於內丹文獻中。⁵⁸此外，「紫氣」還在道教文書中作為與道教神仙相聯繫的祥瑞之氣而被使用，這些道教神仙中最顯著的自然是太上老君。⁵⁹「紫氣」也被運用於占

卷 5，頁 32 上。

54 明·余元長，《天緣奇遇》卷末批，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》），卷下之 5，頁 48 下；明·余元長，《天緣奇遇》插圖題詞，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第 217 冊），卷首插圖部，頁 15 下。

55 《雙雙傳》，明·金鏡輯，《風流十傳》，卷 2，頁 49 下-50 上。

56 Paul W. Kroll, "Li Po's Purple Haze," *Taoist Resources* 7.2(1997): 26.

57 Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997), p. 315.

58 比如參見《鍾呂傳道集》，卷 16，頁 10 上。

59 宋·賈善翔撰，《猶龍傳》（《正統道藏》第 774 冊），卷 5，頁 20 下。

星術特別是讖緯預言中。從中古到帝國晚期，在占星術和對道教讖緯的政治運用中，紫氣在某地的顯現預示了「真命天子」的出世。⁶⁰ 有鑑於此，小說結尾的陳述「是歲，太史奏紫氣東入吳」可以被解釋為已經證仙了的高氏兄弟、秦氏姐妹離開河南去了吳地。他們到達吳地進一步暗示了朱元璋的崛起，朱元璋恰恰在元末於江南也即吳地起兵，建立起權力根基。顯然，《巫山奇遇》的改本《雙雙傳》展示出高氏兄弟和秦氏姐妹是道教隱士，而他們從箕山神秘的消失和紫氣般到達吳地，則被看作是個道教讖言。

現在，小說主人公通過其道教隱士的經驗和讖言，進一步保證其能夠享受永恆的幸福並永遠地滿足其慾望也即「色仙」的雙重慾望。以道教啓示的形式，小說預言了在政治界域「真命天子」的出世，這一政治界域主導了中國古代的知識世界。因此，小說「真命天子」出世的政治讖言就使得其情慾目的更進一步合理化。

這一主題在《天緣奇遇》中表達得更淋漓盡致。這一主題的發展同樣是通過改寫來完成的。由於《天緣奇遇》的最初單行本已軼，當小說被收入其早期版本系統的通俗類書《國色天香》和《繡谷春容》時，內容是否已作了改變，我們不得而知。在此只能集中於晚期版本中的變化以及道教主題從早期版本到晚期版本的發展。除了一些更優雅的性場面的陳列外，在小說結尾加上一大段道教奇遇的段落成了《天緣奇遇》晚期版本的另一個主要特色。早期版本以如下方式結束作品：「祁羽狄「後攜芳、貞等，入終南山學道。遂不知所終云。」⁶¹ 我們上面已分析了這一修道模式。而在

60 有關對漢至唐代讖緯的道教淵源的討論，見 Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments—Taoist Roots in the Apocrypha," in Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 2 (Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983), pp. 291-371; Stephen R. Bokenkamp, "Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty," *Asia Major* third series 7.1(1994): 59-88. 有關對這種占星術中的「氣」在道教對新統治者或真命天子的讖言的研究，見李豐楙，〈唐人創業小說與道教圖讖傳說——以神告錄、虬髯客傳為中心的考察〉，收入氏著，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 326-327、331-332。

61 《天緣奇遇》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，

晚期版本中，出現了有關道教的一長段落。為便於討論，今抄錄如下：

至我太祖高皇帝與偽漢陳友諒戰於鄱陽湖，敗績，守鞋山。劉基定策，欲用火攻，奈風不順。適一道士，棹小舟至，謁太祖於塵囂中，懷內出一羽扇，遺太祖告曰：「揮此則風順矣。」太祖如其言，果反風。縱火，一戰而勝，偽乃滅。急索道士，已不復見矣。復視扇，扇柄刻有「祁羽狄扇」四字，乃知百餘年後，羽狄尚在，非仙人而何？⁶²

這一段落插入的神奇的道教元素值得我們關注。這裡提到了劉基（1311-1375）。雖說史實上劉基是朱元璋逐鹿群雄的軍師，他也是位占星術士，劉基之學與道教相聯繫，至少流行的劉伯溫的形象是如此。而且，四十五代天師張懋丞（1380-1445）是劉基的近親，蓋劉基侄女嫁入張天師家，即張懋丞之母。⁶³就朱元璋本人來說，他有長久信仰道教的家庭傳統。朱元璋本人對道教也有某種程度的信仰，而且他本人與道教和道士交

卷 8，頁 30 下；《天緣奇遇》，《繡谷春容》（《古本小說集成》第 246 冊），上欄，卷 10，頁 17 上。

- 62 《天緣奇遇》，收入明·林近陽編，《新刻增補全相燕居筆記》（《古本小說集成》第 218 冊），上欄，卷 5，頁 25 上-下；《天緣奇遇》，明·何大掄編，《重刻增補燕居筆記》（《古本小說集成》第 216 冊），上欄，卷 2，頁 33 下；《天緣奇遇》，明·余象斗編，《萬錦情林》（《古本小說集成》第 632 冊），下欄，卷 5，頁 53 上-下；《天緣奇遇》，明·金鏡輯，《風流十傳》，卷 4，頁 48 上；《天緣奇遇》，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第 217 冊），卷下之 5，頁 48 上。《風流十傳》和余本中《天緣奇遇》的增加部分不完整。林本、《萬錦情林》本皆作「謁太祖旗塵囂中」，顯誤。何本作「謁太祖於塵囂中」，是。此處從何本。其餘文字，以林本為優，從林本。
- 63 有關劉基在朱元璋軍事征戰中扮演的角色、他與道教道法的關係、他與張天師的姻親關係、以及在普通人心目中被視為道教術士的研究，見 Chan Hok-lam 陳學霖，“Liu Chi (1311-75) in the *Ying-Lieh Chuan*: The Fictionalization of a Scholar-Hero,” “Liu Chi (1311-75) and his Models: The Image-Building of a Chinese Imperial Adviser,” and “The Rise of Ming T’ai-tsu (1368-98): Facts and Fictions in Early Ming Official Historiography,” in Chan Hok-lam, ed., *China and the Mongols: History and Legend under the Yüan and Ming* (Aldershot, England: Ashgate, 1999), pp. 27-40, 37, 48-55, 712; Chan Hok-lam, “Liu Chi (1311-75): The Dual Image of a Chinese Imperial Adviser” (Ph.D. diss., Princeton University, 1967), pp. 35-49, 135-136, 141; 卿希泰主編，《中國道教史（修訂版）》第 3 冊（成都：四川人民出版社，1996），頁 437。

往密切。⁶⁴ 在他所徵集的道士中，周癩和鐵冠道人張中是最重要的，蓋他們皆幫助朱元璋在元末重新統一天下過程中的軍事征討，並皆親身參與其中。如陳學霖先生所指出的，周癩和張中「皆被認定在這一時期的事件中特別是在據說幫助朱元璋對其政治競爭對手的軍事征討中所扮演的更為重要的角色。」⁶⁵ 因此，朱元璋親自撰寫了〈周癩仙人傳〉，並令當時大儒和謀臣宋濂（1310-1381）寫了〈張中傳〉。周癩和張中都與朱元璋征討陳友諒（?-1363）這個最可怕的對手的戰役有關聯。而這一征討陳友諒之戰被史學家描述為「他（按：指朱元璋）攀上權力巔峰過程中最吃力也是最決定性的一仗。」⁶⁶ 周癩恰恰是在朱元璋與陳友諒戰爭之際謁見朱元璋的。至於張中，「也有可能張中是在朱元璋與對手的征戰過程中被推薦給朱元璋的。」⁶⁷ 周癩和張中都親身參與了這場朱元璋進軍鄱陽湖征討陳友諒的戰役，而這一戰役被史學家稱之為「中國近代前最大的海戰。」⁶⁸ 在這次軍事征討中，周癩和張中都通過其法術幫助朱元璋招風制敵。關於周

64 相關研究見楊啟樵，〈明代諸帝之崇尚方術及其影響〉，收入氏著，《明清史抉奧》（香港：廣角鏡出版社，1984），頁 5-12、14；崔偉，〈《永樂大典》收錄的《茅山續志》及其軼文考〉，《學理論》2009.10: 66-67。

65 Chan Hok-lam, "Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist," p. 67. 有關對周癩和張中在朱元璋勢力興起中所扮演角色的研究，見 Chan Hok-lam, "The Rise of Ming T'ai-tsu (1368-98): Facts and Fictions in Early Ming Official Historiography," "Liu Chi (1311-75) in the *Ying-Lieh Chuan*: The Fictionalization of a Scholar-Hero," and "Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist," pp. 701-705, 40, 65-82; Anna Seidel, "A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng," in Wm. Theodore de Bary, et al., eds., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 488-491.

66 Chan Hok-lam, "The Rise of Ming T'ai-tsu (1368-98): Facts and Fictions in Early Ming Official Historiography," p. 699. 有關對朱元璋和陳友諒之間這一戰役的更詳細的討論，見 Chan Hok-lam, "Liu Chi (1311-75): The Dual Image of a Chinese Imperial Adviser," pp. 37-43, 46-48.

67 Chan Hok-lam, "Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist," p. 73.

68 Chan Hok-lam, "Liu Chi (1311-75): The Dual Image of a Chinese Imperial Adviser," p. 47a.

癩在這次征討中的角色，朱元璋本人在其〈周癩仙人傳〉中告訴我們，在他征九江時：

至皖城，無風，舟師艱行，遣人問之，顛乃曰：「只管行，只管有風。無膽不行，便無風。」於是諸軍上牽以舟薄岸，泝流而上，不二三里，微風漸起；又不十里，大風猛作，揚帆長驅，遂達小孤。⁶⁹

至於張中，按照宋濂（1310-1381）〈張中傳〉的記載，當朱元璋進兵鄱陽湖討伐陳友諒時，「上因命中從行。舟次孤山，無風，弗能進。中曰：『臣頗習洞玄法，當為祭之。』祭已，風大作，遂達彭蠡湖。」⁷⁰ 在道教發展史上，「洞玄」是個通行的但卻具有多重含義的術語。至於「洞玄」在這兒的用法，誠如陳學霖先生所觀察的：「可是，能招風的『洞玄』法術，可能是道士能想像出的任何名稱。」⁷¹ 收入另一部可信度甚高的史書中託名元末明初相士貝國器所作的〈張中傳〉甚至記載道：朱元璋與陳友諒「戰鄱湖，中為祭風獲勝。」⁷² 因此，周癩和張中都被歸功於在鄱陽湖之戰中用法術招風獲勝。⁷³

小說《天緣奇遇》提到了鞋山。鞋山是坐落於鄱陽湖口的大孤山的異名。朱元璋〈周癩仙人傳〉提到的小孤山，則位於鄱陽湖口外。小孤山對稱地面對大孤山。⁷⁴ 因此，這兩座山占據同一地理位置，也同屬元代的江州路和明代的九江府。宋濂〈張中傳〉提到的彭蠡湖就是今日的鄱陽湖。因此，鞋山、大孤山、小孤山和彭蠡湖在小說中和上述史料中都指的是鄱

69 明太祖，〈周癩仙人傳〉，錢伯城、魏同賢、馬樟根主編，《全明文》第 1 冊（上海：上海古籍出版社，1992），頁 810-813。

70 明·宋濂，〈張中傳〉，《宋學士文集》（《四部叢刊》，上海：上海書店，1989，上海涵芬樓景印侯官李氏觀樞齋藏明正德），卷 9，頁 3 下。

71 Chan Hok-lam, "Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist," p. 71.

72 貝國器，〈張中傳〉，清·查繼佐，《罪惟錄》（《四部叢刊三編》，上海：上海書店，1989，上海涵芬樓景印吳興劉氏嘉業堂手稿本），列傳卷 26，頁 21 上。

73 陳學霖已注意到周癩和張中在這兒的類似處。見 Chan Hok-lam, "Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist," p. 71.

74 有關對這兩座山的簡要討論，見 Chan Hok-lam, "Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist," p. 71.

陽湖地區。歷史上，陳友諒的確是在鄱陽湖之戰中喪身，他稱號為「漢」的勢力也在那裡被消滅。⁷⁵ 周癩和張中在當時極負盛名，被看作是活神仙。關於他們尤其是他們在鄱陽湖之戰中的神奇表現的傳說和口頭文學，在明代也極其盛行。⁷⁶ 首先，朱元璋〈周癩仙人傳〉和宋濂〈張中傳〉關於周癩和張中的故事「當被整合進《太祖實錄》的最後定本（完成於永樂十六年即 1418 年）而被當作在朱元璋崛起攀上權力巔峰路上據稱的神助的真實無誤的證據時」，這些故事獲得了「皇家批准認可的地位」。⁷⁷ 因此，朱元璋〈周癩仙人傳〉和宋濂〈張中傳〉關於周癩和張中的記載，為後世官修史書和私人筆記、小說中他們的傳記和傳說奠定了基礎。據陳學霖的研究，關於周癩和張中的大多數奇聞逸事出現於嘉靖萬曆時期（1522-1620）的筆記野史中。他對此解釋道：「在這時期，在道教的煽動下，流行的對奇幻神蹟的渴求達到了巔峰，由此導致了小說的高潮。」⁷⁸ 因此，周癩和張中傳說的傳播無疑與道教無處不在的影響相關聯。

周癩和張中傳說的擴散可從通俗文學中得到印證。「尤其是周癩和張中的神蹟被小說家改寫以增強作品的超自然特質。」⁷⁹ 這些傳說的傳播使得一些明代小說家在其作品中將周癩和張中的奇妙本領與某些文學人物混在一起。《英列傳》這部關於朱元璋起兵建立明王朝的歷史演義小說就見證了這種影響和轉化。在小說中，劉基在鄱陽湖之戰中行法招風，而這

75 有關對鄱陽湖之戰的詳細敘述，見 Chan Hok-lam, "Liu Chi (1311-75): The Dual Image of a Chinese Imperial Adviser," pp. 47a-48.

76 譬如明·汪雲鵬編，《有象列仙全傳》，收入《中國民間信仰資料彙編》（臺北：臺灣學生書局，1989，據明萬曆二十八年（1600）刊本影印），卷 8，頁 18 下-21 上。有關對張中的傳說和口頭文學流行於明代之研究，見 Chan Hok-lam, "Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist," pp. 65-82.

77 Chan Hok-lam, "Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist," p. 74.

78 Chan Hok-lam, "Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist," pp. 78-79.

79 Chan Hok-lam, "The Rise of Ming T'ai-tsu (1368-98): Facts and Fictions in Early Ming Official Historiography," p. 711.

種法術原先是歸於周癩和張中。⁸⁰ 陳學霖正確地指出，《英列傳》「受到民間道教的極大影響」，而且小說中劉基所扮演的「天才的戰術家和方術軍師」的角色以幫助朱元璋征討陳友諒「也有其道教的基礎。」⁸¹

當我們反省民間道教對明代小說的影響時，周癩和張中傳說的傳播加強了我們對《天緣奇遇》的理解。伴隨我們對歷史事件的道教向度和文學表現關係的了解，我們可以看到，上述鄱陽湖之戰的所有道教元素都重新出現在《天緣奇遇》晚期版本對這一事件的敘述中：朱元璋與陳友諒的衝突、鄱陽湖戰場、風的至關重要作用、道士、招風法術、由於風而導致的勝利、以及仙人的神蹟。這些相似點當然不是巧合。筆者認為，《天緣奇遇》晚期版本的改寫者顯然是從歷史或民間傳說中套用了這一故事。因為對這一歷史事件的記載是關於周癩和張中的神蹟，對這位改寫者來說，就像在《英列傳》中一樣，只要簡單地把周癩和張中的名字改成祁羽狄這一《天緣奇遇》中的神仙就行了。在改名換姓後，一切就都切合祁羽狄了。從文學的觀點看，這種對道教神蹟或歷史的套用是不必要的，因為《天緣奇遇》的早期版本已經展示了一個完整的故事。這也就是為何早期版本以「遂不知所終云」來結尾的原因。因此，晚期版本的改寫者可能有一些並非是純文學的動機來套用這一情節。一方面，這一奠基於耳濡目染的道教故事的情節，當然起到了增強道教意義和支撐道教意象的作用。另一方面，我們還是要回到小說本身來看問題。

經過上述分析，我們已經了解，《天緣奇遇》是部極寫祁羽狄瘋狂追逐和占有女性的豔情小說，有時還有露骨甚至有違禁忌的性描寫。⁸² 明人

80 見《皇明開運輯略武功名世英烈傳》（《古本小說集成》第 130 冊，據十七世紀余君召刊本影印），卷 4，頁 21 上-23 上；明·作者不詳，《雲合奇蹤》（《古本小說集成》第 179 冊，據萬曆四十四年（1616）刊本影印），卷 10，頁 7 下-12 上。有關對這一問題的討論，參見 Chan Hok-lam, “Chang Chung and his Prophecy: The Transmission of the Legend of an Early Ming Taoist,” and “Liu Chi (1311-75) in the *Ying-Lieh Chuan*: The Fictionalization of a Scholar-Hero,” pp. 81, n. 23, 28, 32-33.

81 Chan Hok-lam, “Liu Chi (1311-75) in the *Ying-Lieh Chuan*: The Fictionalization of a Scholar-Hero,” pp. 38-39.

82 有關對《天緣奇遇》中露骨性描寫的討論，見 Richard G. Wang, *The Ming Erotic Novella: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice*, pp. 154-156.

已對它的過份描寫有嚴厲批評。如在明代另一部中篇傳奇小說《劉生尋蓮記》中，男主人公劉一春讀了《天緣奇遇》後，就有強烈的反應：「見《天緣奇遇》，鄙之曰：『獸心狗行，喪盡天真，為此話本，其無後乎？』」⁸³ 收錄《天緣奇遇》等中篇傳奇小說的通俗類書《國色天香》，出於同樣的原因，在清代也遭到了禁毀。⁸⁴ 余元長雖然豔羨祁羽狄的神奇經歷，並將《天緣奇遇》收入自己編輯的通俗類書《增補批點圖像燕居筆記》中。但他也免不了對《天緣奇遇》有微詞：「所缺陷者松娘一節，淫其母亦淫其女，即玉香能不先戒之乎？」⁸⁵ 這指的是祁羽狄既與竹副使之妻顏松娘宣淫，同時又與松娘之女曉雲發生性愛關係。這當然是違背了當時社會倫理的禁忌。吳門翰史茂生也如是評論道：「母子宣淫，所謂無小無大，從松干邁。」⁸⁶ 認為母女皆肆意宣淫，是松娘干犯逾越禁忌的壞榜樣所致，所以有從松娘始開「無小無大」縱慾的先例。余元長也批評了小說中的竹副使之妾驗紅：「驗紅亦當死矣。不然，母女共夫，成何體統？」⁸⁷ 這指的是驗紅作為曉雲的庶母，卻誘惑處子曉雲，與祁羽狄一起三人同床共寢宣淫。在傳統中國社會倫理中，妾與正室的女兒仍被看作是母女關係，驗紅與曉雲同與祁羽狄共枕已屬不當。松娘先死，未入圍祁羽狄致仕後的姬妾群，可以避免與曉雲共事一夫的尷尬。但驗紅後來卻與曉雲同為祁羽狄之妾，則二人原先有母女名分，現在共事一夫，違背了社會倫理的底線，

83 《劉生尋蓮記》，明·吳敬所編，《國色天香》（《古本小說集成》第 175 冊），下欄，卷 2，頁 35 上。

84 王利器，《元明清三代禁毀小說戲曲史料（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，1982），頁 123、135、143、145；安平秋、章培恆主編，《中國禁書大觀》（上海：上海文化出版社，1990），頁 650、682；李夢生，《中國禁毀小說百話（修訂本）》（上海：上海書店出版社，2006），頁 25；羅蘇溟，〈國色天香〉，收入李時人主編，《中國禁毀小說大全》（合肥：黃山書社，1992），頁 213。

85 明·余元長，《天緣奇遇》卷末批，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第 217 冊），卷 5，頁 48 下。

86 明·吳門翰史茂生，《天緣奇遇》行間夾批，明·僊叟石公編，《花陣綺言》（《古本小說集成》第 313 冊），卷 5，頁 10 下。原作「從松干邁」，當為「從松干邁」之誤，今逕改。

87 明·余元長，《天緣奇遇》行間夾批，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第 217 冊），卷 5，頁 43 下。

故遭致了批評。

在這種批評聲浪中，《天緣奇遇》的晚期版本改寫者一方面將小說原先的性描寫優雅化，另一方面需要找到一個更強有力的合理化依據。如同《巫山奇遇》的改本《雙雙傳》一樣，《天緣奇遇》套用了朱元璋王朝創業的道教神蹟故事。要知道，朱元璋開創明王朝在明人心目中，是神聖化的事件，而且明人普遍相信朱元璋作為「真命天子」，得到了天啓神授。現在，經過參與這場神聖化事件並決定了該事件成功的小說主人公祁羽狄，不再是個簡單的花花公子，而是個如同周癩和張中那樣顯示神蹟的道士和仙人，連劉基都甘拜下風。有道異人自然不能以常情論之，所以祁羽狄對「色仙」這雙重慾望的追逐，被視為仙人所為，而且得到了朱元璋及其軍師劉基的首肯，那麼，對他行為的道德評價就不能以常情處之了。還是余元長，他對《天緣奇遇》的晚期版本總結道：「及我太祖康山顯蹟事，真所謂色仙，而祁仙者乎？」⁸⁸ 康山又名康郎山，位於鄱陽湖東南湖中，元末朱元璋大戰陳友諒於鄱陽湖時，曾在此屯兵。取勝後，在此建忠臣廟，祀死難忠臣韓成等三十六人。廟宇臨湖，船行至此登岸瞻仰者頗多。余元長用明代眾所周知的康山事件及明人對康山忠臣廟的瞻仰，提醒讀者，祁羽狄在鄱陽湖之戰中的顯示神蹟，更坐實了他是色仙的身份。由於他對「色仙」雙重慾望的追逐和在鄱陽湖顯蹟，祁羽狄可能不是神仙嗎？余元長理解了鄱陽湖顯蹟是對祁羽狄以及《天緣奇遇》的合理化，正是有這種合理化，或正是余元長特地拈出讓讀者知曉的這種合理化，才使得他將小說《天緣奇遇》收入其編輯的通俗類書《增補批點圖像燕居筆記》，取得道德合法性。

四、結 論

本文檢討了晚期版本的改寫者更改了《巫山奇遇》的結局，增入了道教退隱和對王朝創業的道教讖語。而在《天緣奇遇》的晚期版本中，

88 明·余元長，《天緣奇遇》插圖題詞，明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》（《古本小說集成》第 217 冊），卷首插圖部，頁 15 下。

插入的道教神蹟取自於有關周癩和張中的神蹟故事。在這一「深度」解讀（“thick” reading）的基礎上，筆者認為小說作者和改編者書寫、改寫和插入道教材料和道教想象，其目的是一方面或造成小說的道教向度或增強小說已有的道教風味，另一方面則是通過天啓神授的王朝創業來合理化小說的豔情描寫和顛覆性主題。

伴隨著道教信息的加強，這些小說，包括其晚期版本，清楚地顯示這些作品是在成仙的氛圍下的愛情故事，包括仙女與凡人之戀。換言之，《巫山奇遇》和《天緣奇遇》描述了在超越理想語境下對情慾的追求，也即雙重慾望。具有諷刺意味的是，在這道教成仙和肉慾之歡的連接中，小說作者和改寫者通過使更高的性愛法則神聖化而追求神仙之樂的道教理想。在這個意義上，小說展示出求仙是性愛的繼續，因為男主人公將其心愛的女人一起帶到仙境；而性愛則呈現出是道教修行背後的動機。以這種方式，塵世與超自然、肉體與精神、對生命的享受和對之的摒棄、情慾和覺悟都整合在一起。在滿足雙重慾望上，「女人成了教士體制的工具，性愛之樂也被『莊嚴化』、天堂化和超越化。」⁸⁹ 這一詮釋至少能夠從這兩部小說和晚明流行道教文化中合理地推導出來。然而，從道教教團嚴格的神學立場來看，表達在小說中的道教觀念的通俗版無疑反映了道教的世俗化乃至庸俗化進程。在某種程度上說，這種通俗的道教版可以簡單地等同於一種烏托邦式的幻想。在何種意義上，這些作品傳達了一個令人信服的、真實的道教超越觀念可能是個重要的問題，但此問題卻與本文沒有直接關係。的確，象明代中篇傳奇小說這樣的文學作品可能戲劇化地表現一個不太成功或甚至失敗的宗教超越的追求。無論它們有多麼失敗，《巫山奇遇》和《天緣奇遇》仍然揭示出在那一時期通俗道教和豔情風尚的語境下，作者、改編者和讀者心目中將道教成仙與情慾之歡混合為一的興趣。

當然，不管成功與否，《巫山奇遇》和《天緣奇遇》這樣的明代中篇傳奇小說的確塑造了「色仙」這追求雙重慾望混合體的模式。但這一模

89 Thomas M. Greene, “The Poetics of Discovery: A Reading of Donne’s Elegy 19,” p. 138.

式卻面臨一個問題，即儒家的社會倫理。文藝復興時期英國玄學派詩人約翰·鄧恩（John Donne, 1572-1631）就能夠將女性肉體當成基督教士體制的工具，進而將性愛神聖化。與十七世紀歐洲不同，在十六、十七世紀的中國，還存在著對顛覆性的情慾宣洩觀和道教出世的成仙說持敵意的主流儒家意識形態。因此，「色仙」這混合體模式還必須在儒家社會倫理這一道關卡前合理化。《巫山奇遇》和《天緣奇遇》解決此問題的具體途徑是通過主人公的了道成仙，並向朱元璋顯示天啓神授。以明王朝創立的政治合法性來印證修道的可信性，並進而調和豔情描寫與儒家社會倫理的衝突。但這種使得豔情小說合理化的努力，又在另一層面帶來了更深的顛覆性，那就是一方面使得「以情悟道」模式在這種宣洩情慾的小說中顯得特別荒謬，另一方面使得王朝創業和天啓神授的神聖主題本身蒙上猥瑣滑稽的陰影和反諷的意味。

值得注意的是，明代中篇傳奇小說可以分成兩種類型：一類以鍾情為特點，另一類以宣慾為特點，前者開啓了清初「才子佳人」小說，後者則成了明末清初情色小說的先聲。《巫山奇遇》屬於前者的範疇，而《天緣奇遇》則是後者的代表作。這也說明明代中篇傳奇小說無論是哪種類型，都企圖以本朝重大歷史事件的王朝創業和天啓神授來合理化其顛覆性。⁹⁰

李豐楙對唐人創業小說與道教圖讖傳說之間的關係已做了精到的、典範的研究。⁹¹ 本文承其餘緒，將之引申到明代更為通俗和世俗的豔情中篇傳奇小說文體中。如果說，唐人創業小說或由於其圖讖的來源，或由於其唐傳奇體制的雍容典雅，而呈現出氣度華貴的風範和隱秘詭譎的魅力，那麼，明代中篇傳奇小說則更多的是迎合市場消費的大眾趣味和誇張直白的場面鋪陳。這裡，文字本身不再有唐傳奇的誘惑力，代之而來的是反復的畫面橫陳。改寫本結尾的合理化企圖，只能是「勸百諷一」，讀者的注意

90 應該承認，《巫山奇遇》受《天緣奇遇》影響，從後者襲用了一些文詞和段落，見陳益源《元明中篇傳奇小說研究》，頁 211-212、275、278。但是，在天啓神授的道教圖讖和朱元璋的王朝創業方面，在兩者的改寫本中，表現和詳略迥異。這兩部作品的改寫者應該沒有受彼此的影響。

91 李豐楙，〈唐人創業小說與道教圖讖傳說——以神告錄、虬髯客傳為中心的考察〉，頁 281-354。

力還是被情慾描寫所吸引。從這個意義上說，明代中篇傳奇小說用王朝創業和天啓神授的主題來合理化，並不是太成功，無怪在清代頻頻遭到禁毀。儘管如此，這一合理化的努力仍揭示出明人熱衷於談論情慾和道教成仙說對世俗社會的影響，而明王朝征戰創業的神聖事件則被用來粉飾明代豔情中篇傳奇小說的這種顛覆性意圖。

引用書目

一、傳統文獻

- 唐·段成式，《酉陽雜俎續集》，《四部叢刊》，上海：上海書店，1989，景印上海涵芬樓藏明刊本。
- 宋·作者不詳，《修真十書》，《正統道藏》第 263 冊，臺北：新文豐出版公司，1977。
- 宋·賈善翔，《猶龍傳》，《正統道藏》第 774 冊，臺北：新文豐出版公司，1977。
- 明·赤心子編，《繡谷春容》，《古本小說集成》第 246 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據萬曆十五至二十二年（1587-1594）世德堂刊本影印。
- 明·吳敬所編，《國色天香》，《古本小說集成》第 175 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據明萬曆二十五年（1597）萬卷樓刊本影印。
- 明·何大掄編，《重刻增補燕居筆記》，《古本小說集成》第 216 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據萬曆間大盛堂刊本影印。
- 明·作者不詳，《皇明開運輯略武功名世英烈傳》，《古本小說集成》第 130 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據十七世紀余君召刊本影印。
- 明·作者不詳，《雲合奇蹤》，《古本小說集成》第 179 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據萬曆四十四年（1616）刊本影印。
- 明·余元長編，《增補批點圖像燕居筆記》，《古本小說集成》第 217 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據清初達然居刊本影印。
- 明·余象斗編，《萬錦情林》，《古本小說集成》第 632 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據萬曆二十六年（1598）雙峰堂刊本影印。
- 明·汪雲鵬編，《有象列仙全傳》，《中國民間信仰資料彙編》，臺北：臺灣學生書局，1989，據明萬曆二十八年（1600）刊本影印。
- 明·宋濂，《宋學士文集》，《四部叢刊》，上海：上海書店，1989，上海涵芬樓景印侯

官李氏觀樞齋藏明正德。

明·林近陽編，《新刻增補全相燕居筆記》，《古本小說集成》第 218 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據萬曆間萃慶堂刊本影印。

明·金鏡輯，《風流十傳》，據東京大學東洋文化研究所藏萬曆間刻本製作，芝加哥：芝加哥大學東亞圖書館藏微縮膠捲。

明·趙用賢，《趙定宇書目》，上海：上海古籍出版社，2005。

明·僊叟石公編，《花陣綺言》，《古本小說集成》第 313 冊，上海：上海古籍出版社，1990，據明萬曆刊本影印。

明·廣野居士，《巫山奇遇》，上海：中央書店，1935。

清·查繼佐，《罪惟錄》，《四部叢刊三編》，上海：上海書店，1989，上海涵芬樓景印吳興劉氏嘉業堂手稿本。

謝伯陽編，《全明散曲》，濟南：齊魯書社，1994。

錢伯城、魏同賢、馬樟根主編，《全明文》第 1 冊，上海：上海古籍出版社，1992。

二、近人論著

丁錫根編 1996 《中國歷代小說序跋集》，北京：人民文學出版社。

(日)大塚秀高 1987 《增補中國通俗小說書目》，東京：汲古書院。

王多聞主編 1986 《大連圖書館古籍善本書目》，大連：大連市圖書館。

王利器 1982 《元明清三代禁毀小說戲曲史料(增訂本)》，上海：上海古籍出版社。

石昌渝主編 2004 《中國古代小說總目：白話卷》，太原：山西教育出版社。

江蘇省社科院明清小說研究中心、江蘇省社科院文學研究所編 1990 《中國通俗小說總目提要》，北京：中國文聯出版公司。

安平秋、章培恆主編 1990 《中國禁書大觀》，上海：上海文化出版社。

李時人主編 1992 《中國禁毀小說大全》，合肥：黃山書社。

李夢生 2006 《中國禁毀小說百話(修訂本)》，上海：上海書店出版社。

李豐楙 1986 〈唐人創業小說與道教圖讖傳說——以神告錄、虬髯客傳為中心的考察〉，收入氏著，《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北：臺灣學生書局，頁 281-354。

胡士瑩著，曾華強編 1986 〈《中國通俗小說書目》補〉，春風文藝出版社編，《明清小說論叢》第 4 輯，瀋陽市：春風文藝出版社，頁 153-194。

卿希泰主編 1996 《中國道教史(修訂版)》，成都：四川人民出版社。

陳益源 1997 《元明中篇傳奇小說研究》，香港：學峰文化事業公司。

孫楷第 1982 《中國通俗小說書目(修訂本)》，北京：人民文學出版社。

- 崔 偉 2009 〈《永樂大典》收錄的《茅山續志》及其軼文考〉，《學理論》2009.10: 66-67。
- 楊啓樵 1984 〈明代諸帝之崇尚方術及其影響〉，收入氏著，《明清史抉奧》，香港：廣角鏡出版社，頁 1-150。
- 潘建國 2005 〈新發現明代中篇傳奇小說巫山奇遇考略〉，《明清小說研究》77(2005.3): 168-180。
- 蕭相愷 1992 〈珍本禁毀小說大觀——稗海訪書錄〉，鄭州：中州古籍出版社。
- Bokenkamp, Stephen R. 1994. "Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty." *Asia Major* third series 7.1: 59-88.
- Bokenkamp, Stephen R. 1997. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Cahill, Suzanne E. 1993. *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford: Stanford University Press.
- Campany, Robert Ford. 2009. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Chan, Hok-lam. 1967. "Liu Chi (1311-75): The Dual Image of a Chinese Imperial Adviser." Ph.D. diss., Princeton University.
- Chan, Hok-lam. ed. 1999. *China and the Mongols: History and Legend under the Yüan and Ming*. Aldershot, England: Ashgate.
- Greene, Thomas M. 1989. "The Poetics of Discovery: A Reading of Donne's Elegy 19." *Yale Journal of Criticism* 2.2: 129-143.
- Huang, Martin W. 2001. *Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Hymes, Robert. 2002. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kroll, Paul W. 1997. "Li Po's Purple Haze." *Taoist Resources* 7.2: 21-37.
- Maspero, Henri. 1981. "Methods of 'Nourishing the Vital Principle' in the Ancient Taoist Religion." In Henri Maspero, ed., *Taoism and Chinese Religion*. Frank A. Kierman, Jr., trans. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, pp. 443-554.
- McMahon, Keith. 1988. *Casualty and Containment in Seventeenth-Century Chinese Fiction*. Leiden: Brill.
- Miller, J. Hillis. 1975. "Literature and Religion." In G. B. Tennyson and Edward E. Ericson, Jr., eds., *Religion and Modern Literature: Essays in Theory and Criticism*. Grand

- Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 31-45.
- Schafer, Edward H. 1977. *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Scott, Nathan A., Jr. 1969. *Negative Capability: Studies in the New Literature and the Religious Situation*. New Haven: Yale University Press.
- Seidel, Anna. 1970. "A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng." In Wm. Theodore de Bary, et al., eds., *Self and Society in Ming Thought*. New York: Columbia University Press, pp. 483-531.
- Seidel, Anna. 1983. "Imperial Treasures and Taoist Sacraments—Taoist Roots in the Apocrypha." In Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Vol. 2. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, pp. 291-371.
- Wang, Richard G. 1994. "The Cult of Qing: Romanticism in the Late Ming Period and in the Novel *Jiao Hong Ji*." *Ming Studies* 33: 12-55.
- Wang, Richard G. 2012. *The Ming Erotic Novella: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Yu, Anthony C. 1987. "Literature and Religion." In Mircea Eliade, et al., eds., *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 8. New York: Macmillan Publishing Company, pp. 558-569.

Grafting by Subterfuge: Rewriting Erotic Fiction, Dynasty-Founding and Divine Sanction

Richard G. Wang*

Abstract

This article analyzes the legitimization attempts of Ming dynasty erotic fiction through the lens of the rewriting of the Ming erotic novellas *Wushan qiyu* 巫山奇遇 (*Marvelous Encounters at the Shaman Mount*) and *Tianyuan qiyu* 天緣奇遇 (*Celestial Destinies Remarkably Fulfilled*). In these two works the legitimization unfolds through the framework of Zhu Yuanzhang's 朱元璋 (Emperor Ming Taizu 明太祖; r. 1368-1398) dynasty-founding war. The concrete method of exhibiting this legitimization in the novellas is the attainment of immortality by the protagonists and their display of divine sanction towards Zhu Yuanzhang. Thus, the political legitimacy of the founding of the Ming dynasty is utilized to verify the credibility of immortality. Furthermore, it is invoked to reconcile the tension between erotic depictions and Confucian morals. From a different perspective, this very same effort of legitimizing erotic fiction, however, also brings about a deeper subversiveness.

Keywords: erotic fiction, immortality, dual desire, founding of the Ming dynasty, divine sanction, legitimization

* Richard G. Wang, Professor, Department of Language, Literatures and Cultures and Department of Religion, University of Florida.

