

2

331233

2

331233

剛
重
入
教
了

八 仙 考

浦 江 清

國 立 清 華 大 學
清 華 學 報 單 行 本
(民 國 廿 五 年 一 月)

八 仙 考

浦 江 清

今之八仙(1)李鐵拐(2)漢鍾離(3)呂洞賓(4)張果老(5)曹國舅(6)韓湘子(7)藍采和(8)何仙姑。其次序可以隨便定的，因為不但得道的先後以及師承關係皆係傳說，並且即在傳說中亦不一致，如依元劇，則鐵拐為洞賓所度，如依明蘭江吳元泰的八仙出處東游記小說，那末李又為最先得道的人。此八仙甚為吾人所熟悉，見于繪畫，瓷器，戲劇，小說及傳說。但他們的真實歷史如何？以何因緣而會合？又會合當在何時？何以如此盛行流傳於民俗，幾奪一切神仙之席？古代的神仙，或古詩所詠，王子晉安期生羨門子之流似都被淘汰了。凡此皆不易解答的問題，情形極端複雜。他們的會合不很古，凡古一點的記載神仙的書，都沒有提到這八仙。首先注意這八仙而寫一篇文章的，據我所知道的是王世貞。他的弇州山人四部續稿卷一百七十一題八仙像後裏說：“是八公者，不佞能考其七而疑其一”。他注意在考此八人的來歷而“不知其會所由始”。在他同時，胡應麟少室山房筆叢卷四十莊嶽委談裏對於這原始問題有一假定。他說：“今世繪八仙為圖，不知起自何代？蓋由杜陵有飲中八仙歌，世俗不解何物語，遂以道家者流當之。

(1) 關於八仙的文字，所見有英國葉慈氏二文，前見於英國皇家亞細亞會學報 (P. Yetts: The Eight Immortals. Journal of Royal Asiatic Society 1916, More notes on the Eight Immortals, 1922)。趙景深氏：八仙傳說，東方雜誌第三十卷第二十一號。作者皆已參考，并有所取材；敬此聲明。



要之起自元世王重陽教盛行，以鍾離爲正陽，洞賓爲純陽，何仙姑爲純陽弟子。夤緣附會，以成此目”。胡氏說起於元世，甚爲精當。但關於緣起的說法不免疎漏。清趙翼陔餘叢考卷三十四再考八仙關於會合的時代及原因，亦只引胡氏言，不立新意。按胡說不妥。第一，八仙之目，不始杜甫，亦不始盛唐。道家者流先有八仙。第二，此八人除鍾呂外，餘與王重陽教亦無甚干涉。重陽之教，弘於丘處機，元代道教以全真教爲盛，有五祖七真之說，列鍾呂於五祖之中。此因重陽自謂得道於鍾呂之故。然則所謂‘夤緣’者亦在彼而不在此矣。

考‘八仙’一名詞，可追溯到東漢。牟融理惑論：“王喬亦赤松八仙之錄，神書百七十卷”。法國伯希和教授譯註理惑論，首先注意這問題。(2) 理惑論的真偽問題，學者不一其說。但最遲亦出六朝初。陳沈炯林屋館記曰：“夫玄之又玄，處衆妙之極，可乎不可，成道行之致。斯蓋寂寥窅冥，希微恍忽。故非淮南八仙之圖，輞鄉九井之記”。(3) 此皆在唐前。牟融論中所言‘八仙之錄’，‘八仙’似泛指列仙。八仙之錄，即列仙傳等類書。未必有固定之八仙名錄，否則王喬赤松之外尚有六人爲何？今本題劉向撰之列仙傳始赤松，而王喬亦在其中，但所錄多人，不止八。此八仙疑汎指列仙，而八爲多義。六朝人以淮南八公爲仙，且傳八公本八老翁而謂淮南王化爲八童子事，亦甚早。沈炯以用詞藻關係，以淮南八仙，對‘輞鄉九井’。英國葉慈教授考證即以此爲最早第一組八仙(4)，亦是。細言之，則六朝

(2) T'oung Pao, Vol. XIX, Pelliot; Meou-Tseu ou les doutes Leves 註第363。

(3) 藝文類聚卷七十八又漢魏六朝百三名家集。

(4) JRAS 1922, P.402

及唐淮南八公仍以稱八公爲普通，而仙則九仙比八仙多見。沈約詩“眷言操三秀，徘徊望九仙”。又善館碑云：“至道元妙，無跡可尋，寄言立稱，已乖宗極。神宇靈房，於義非取，九仙編邈，等級參差。初唐王勃有八仙逕詩，詩題‘八仙’，而詩中又言九仙。要之‘八’‘九’皆多義，固不必定以某某八人實之。讀陶淵明聖賢羣輔錄（此書一名四八目）所舉高陽氏才子八人，高辛氏才子八人，皆有實名，甚難稽考；而伯夷既列八伯，又入‘八師’。以八聚人，儒道所同。古代有‘八才子’，‘八師’，‘八伯’，‘八士’，所以後漢有‘八俊’‘八及’，三國有‘八達’。漢六朝已有八仙一名詞，所以盛唐有飲中八仙。既言‘飲中’，則此外別有可知。蘇軾謝蘇自之惠酒詩云：“杜陵詩客尤可笑，羅列八子參羣仙。”這是冤枉杜甫了。杜甫於賀李諸公爲後輩，他不能妄自尊大，忽加入以徽號。據李陽冰說，當時李白浪跡蹤酒，以自昏穢，與賀知章崔宗之等目爲八仙之游。朝列賦詠仙人詩凡數百首。所以飲中八仙一名目非杜甫所創，而且杜甫詩中有蘇晉而無裴周南。一說有裴周南而八仙之游在天寶初，蘇晉早死了。要之，唐時候有‘八仙’一空泛名詞，李白等湊滿八人，作八仙之游，而名錄也有出入。八仙觀念出於道家。或泛言，或指淮南八公，皆在唐前。王績游仙詩“三山銀作地，八洞玉爲天”。八洞，後來有八洞神仙之說，八洞亦是泛數。漢武帝東巡海上，禮祠‘八神’，見漢書武帝紀及郊祀志。‘八神’一說是八方之神。此皆道家言，所謂八神或仙或八洞神仙，意思非常空泛。通志有八仙圖，又有八仙傳一卷，注唐江積撰；今書久佚，也不知是那一組的八仙了。此種空泛的八仙觀念，見於名稱的，除王勃的八仙逕外，還有花草的名稱亦爲八仙者，有名的是聚八仙。宋徽宗有題聚八仙

倒掛兒畫輓詩聚八仙絕似瓊花，周密齊東野語說“揚州后土祠瓊花天下無二本，絕類聚八仙”可證。

由此看來，在唐前後，八仙觀念是道家的，而且非常空泛。隨時隨地可以八人實之。杜甫的飲中八仙歌是因為李白賀知章等自謂八仙之游，所以歌詠了。而此組酒八仙的名錄也有出入。葉慈氏除提到‘酒八仙’外，更舉‘蜀八仙’。算來這一組更早一點。葉慈氏引譙秀蜀紀注云：出辭源。譙秀晉人，有沒有蜀紀待考。辭源文引譙秀蜀紀謂“蜀之八仙者，首容成公，隱于鴻濛，今青城山也。次李耳，生於蜀。三董仲舒，亦青城山隱士。四張道陵，今鶴鳴觀。五莊君平，卜肆在成都。六李八百，龍門洞在新都。七范長生，在青城山。八爾朱先生，在雅州。好事者繪爲圖焉。”(5) 觀文字不似晉人。檢太平御覽等書亦不見徵引，辭源出處不明。而此八人中爾朱先生當即爾朱洞，此人乃唐末人，見東坡志林等書，元趙道一歷世真仙體道通鑑卷四十五(6)亦有傳，云爾朱洞，字通微。此人確隱于蜀，但在唐昭宗時。王建圍成都，他亦在城中。如此則譙秀何能述及？所以辭源此條全不足據。攷郭若虛圖畫見聞志卷六八仙真條云：

“道士張素卿，神仙人也。曾於青城山丈人觀畫五嶽四瀆真形并十二溪女數壁，筆蹟遒健，神彩欲活，見之心悚，神悸足不能進，賞畫之極致者也。孟蜀後主數遣秘書少監黃筌，令依樣摹之，及下山終不相類。後因蜀主誕日，忽有人持素卿畫八仙真形以獻蜀主。蜀主觀之，且歎曰：非神仙

(5) 辭源，八仙條。

(6) 通芬樓印道藏本。

之能，無以寫神仙之質。遂厚賜以遺。一日，命翰林學士歐陽炯次第讀之。復遣水部員外郎黃居寔八分題之。每觀其畫，歎其筆蹟之蹤逸，覽其識，賞其文詞之高古，玩其書，愛其點畫之雄壯。願謂八仙，不讓三絕”。原注云：“八仙者李阿容成董仲舒張道陵嚴君平李八百長壽仙葛永瑰”。

觀此方知好事者畫爲圖，乃唐末時事。以郭氏所記較辭源所引譙秀文，則李耳爲李阿之誤，李阿蜀人，與李八百同出葛洪神仙傳。李耳入此則不類。(7) 范長生此作長壽仙當是一人。爾朱先生無之，乃有葛永瑰。葉慈氏引趙翼麓曝雜記知‘蜀八仙’的名錄有出入，(8) 而疑葛永瑰即葛仙翁(葛玄)，甚近情，葛玄極有名，亦見葛洪的神仙傳。但我說黃休復益州名畫錄就知道不然。葛永瑰與葛玄還是兩人。

再進一步看，郭若虛所記亦不全可信。太平廣記卷二百十四有同樣一條文章(9)，注出野人閒話，此當爲郭氏所本，郭爲熙寧間人。檢宣和畫譜卷二，(10)則張素卿所畫非八仙真乃是十二真君像，安思謙因僞蜀主王氏誕辰獻之。真君像也不如我們所想像畫在一幅上的，乃分畫十二幅。後歸入宋，宋徽宗時御府所藏張素卿畫中有：

“容成真人像一。董仲舒真人像一。

(7) Dr. Giles 引太平廣記卷二百十四，李耳或李阿，有作‘李已’者，‘李已’亦訛。葉慈氏文 p. 405。

(8) 葉慈氏文 p. 405。

(9) 即 Giles 氏所舉。

(10) 學津討源本

嚴君平真人像一。李阿真人像一。

馬自然真人像一。葛元真人像一。

長壽仙真人像一。黃初平真人像一。

竇子明真人像一。左慈真人像一。

如此已有十人，決不止八。至於還有二幅則入宋已亡。但據黃休復益州名畫錄(11)所載則知另外二真君或真人，一即葛永瑰，一為蘇耽。黃氏所記最詳，他稱‘十二仙君像’，張素卿畫於簡州開元觀，蜀檢校太傅安思謙好古博雅，唐時名畫人皆獻之。而值蜀主誕辰，安氏以張素卿畫十二仙真形十二幀進獻。黃休復書成于景德三年，遠在郭氏及宣和畫譜前，且所載較詳比較可據。郭言‘八仙圖’是不對的，還是‘十二真人像’。‘十二真人像’唐閻立本也畫過，似為道觀所常用的。至于宣和畫譜言獻王氏，則不如郭書孟氏之得實。黃氏言甲寅歲十一月十一日進，舊五代史孟昶生日為十一月十四日，知預進圖以祝也。花蕊夫人宮詞“法雲寺裏中元節，又是官家降誕辰”，真成問題了。

張素卿畫八仙真雖不可盡信，但對於我們是有幫助的。考近世八仙的起原以及會合的原因，當於繪畫及戲劇上求之。繪畫方面，中國繪畫受佛教藝術的影響太大。唐五代畫家皆畫釋道，而道本於釋。六朝佛教為盛，唐則道佛爭勝，北宋以後道勝于佛。道教排斥佛教，謂道是中國，佛乃外來。唐宋之際道教不但努力造經典，竊佛氏的規模，並且道觀排場亦已與佛寺相當。十二真人圖的迫切需要因佛家有十六羅漢圖之故。三清圖及五嶽真形圖之起也與佛寺壁畫有相聯的關係。神

(11) 王氏畫苑本。

仙故實圖等乃是佛寺中變相的變相。後來的八仙圖固然是俗畫，但源于道家的十二真人圖而間接亦出自十六羅漢圖，減其人數之半，易印度神仙為中國神仙。八仙過海圖，藍本出于渡水羅漢圖，或渡海天王像。然則何以畫鍾呂藍韓等人呢？道家的十二真人也無一定名錄。張素卿所畫如此，因蜀人，故偏於蜀仙。但閻立本又不知如何？而宣和畫譜載北宋李得柔畫二十六：

- “大茅仙君像一。三茅仙君像一。
 三茅仙君像一。鍾離權真人像一。
 南華真人像一。韋善俊真人像一。
 呂巖仙君像一。蘇仙君像一。
 欒仙君像一。陶仙君像一。
 封仙君像一。寇仙君像一。
 張仙君像一。譚仙君像一。
 孫思邈真人像一。王子喬真人像一。
 朱桃椎真人像一。浮邱公像一。
 劉根真人像一。天師像一。
 太上浩劫圖一。冲虛至德真人像一。
 寫吳道元真人像四。

觀此，知真人之數不必十二，猶羅漢之不必十六。而鍾離權及呂巖亦已加入。一稱真人，一稱仙君，無甚關係，只是所題不同。因張素卿畫據宣和畫譜則真人，黃休復書則仙君。而呂巖以下加蘇欒諸君，又適八人。如是雖稱此八公為李得柔的八仙亦無不可。然則現在的八仙何以又忽加入藍韓等人，此因神仙也有時代性的，蘇陶諸公慢慢被淘汰了，猶之張素

卿中的李阿李八百被李德柔淘汰一樣而且前人已畫的有，後來的藝術家也有無所措手之概。

後來的八仙圖畫鍾呂藍韓張李曹何。此雖在近世，但他們單獨的畫本則淵源極古。鍾呂兩仙像見于宣和畫譜李得柔條。秘殿珠林卷二十(12)載清乾清宮內藏有宋劉松年畫拐仙圖一軸，宋李德柔畫藍采和圖一軸，元人畫鐵拐鍊形圖，元人畫張果像一軸。至于韓湘像則查檢未得，但藍關圖是普通的，藍關圖早時以文公為主，但亦必以韓湘為陪而八仙畫者畫韓湘或即采藍關圖以為摹本。後世的八仙畫者不過集合已熟見的仙君像而加以聯絡及組織而已。

但為什麼要取此八人呢？王世貞題八仙像後云：

“八仙者，鍾離李呂張藍韓曹何也。不知其會所由始亦不知其畫所由始。余所賂仙跡及圖史亦詳矣，凡元以前無一筆，而我明如冷起敬吳偉杜堇稍有名者亦未嘗及之。意或妄庸畫工，合委巷叢俚之談，以是八公者，老則張少則藍韓，將則鍾離，書生則呂，貴則曹，病則李，婦女則何，為各據一端作滑稽觀耶！乃至爾者紫姑靈鬼，往往冒真人而上援此八公，以相盪惑，尤可笑也”。

“滑稽觀”三字足以解釋一部分原因，實則集多人繪於一圖，以各有其個性，同而不同，類而不類，并且使一見可以認識為最好。佛教壁畫畫許多菩薩或羅漢，亦以各各不同為貴，但有時候依舊不能辨認而需要注出名號。俄國科茲洛夫氏在黑城考古所發現的南宋板畫美人圖(13)合王昭君綠珠趙飛燕班昭四個

(12) 有正書局石印本。

(13) P. K. Kozlov 所發見，今存俄國人種博物館，日本那波利貞氏有考，賀昌基先生譯登河北省立女子師範學院期刊第一期。

不同時代的美人於一畫，但服飾類似，不見個性，使不注出姓名，誰能辨認？則八仙畫雖云俗工，也有藝術上的價值。十二真人圖的演變到此爲止。鍾呂數人也是神仙的殿軍了。佛教盛於六朝及唐，道教盛于宋，全真教起，道教已改變面目。神仙傳說也不再盛。山水畫盛，則仙佛一門亦已停止發展。因此更無別的真入圖出來，這或者是鍾呂藍韓等八仙所以固定而流傳到現在的原因。

此八仙人時代雖參差不同，或唐或宋。但較之張素卿畫八仙或十二仙君，時代已較整齊。南宋板畫美人，四女子時代亦不同，且並無特別之點，必可集合，也是硬畫在一圖上。胡應麟言俗傳七賢過關圖，七賢者，李白張九齡王維鄭虔張說李華孟浩然。(14) 黃伯思東觀餘論記唐人出遊圖使宋之問與王維李白同遊。凡此皆俗畫。此八仙畫，因是俗畫之故，所以不見于繪畫收藏家的目錄，因此最早起于何時，竟難查考。王世貞是一繪畫收藏家，據目擊以言：“元以前無一筆，”大概是可靠的。明嚴嵩家裏有元緙八仙慶壽圖一軸，見嚴氏書畫記(15)。畫錄上所可見者，僅此耳。從繪畫方面可考得的，這一組的八仙畫始於元，而且是慶壽圖。此類俗畫，用做祝壽用，則與張素卿的圖在同一線索上。

從戲劇方面考來，則情形也是如此。八仙的裝扮可以早到南宋。夢梁錄卷二諸庫迎筵條：

“(上略)次以大鼓及樂官數輩，後以所呈樣酒數椀，次八仙

(14) 少室山房筆叢卷十八。

(15) 見圖畫集成藝術典畫部藝考十七所錄嚴氏書畫記，戲書本於山堂書畫記無之。

道人諸行社隊。(下略)”

此處所見八仙似與酒無甚關係，因只是新酒開市所舉行的一個迎賽熱鬧，正如近世迎賽亦屢用八仙裝扮一般。觀下連諸行社隊可知。故不是杜甫詩中高雅的‘酒八仙’，因李白一組八仙並不為民俗所知。此處必係通俗的八仙。或即鍾呂諸公了，當然名錄未必同於現在。因八仙劇也差不多同時產生的。元陶宗儀輟耕錄卷二十五載院本名目有瑤池會一本，八仙會一本，蟠桃會一本。王靜安氏曲錄卷一以之入宋金雜劇院本部。胡應麟少室山房筆叢考八仙云，“今所見慶壽詞尙是元人舊本”。陶錄凌亂無可稽考，要之金元之際，此三本古劇本今皆已不存。但明初周憲王去古未遠，他編二本慶壽劇一羣仙慶壽蟠桃會，二瑤池會八仙慶壽。後者以八仙為主，前者則除八仙外，羣仙中又有南極仙翁、崑崙山仙子及毛女。毛女是很重要的，第四折毛女唱。八仙慶壽本中亦已有毛女。此毛女即後來劇本麻姑的前身。周憲王的劇本大概是依據元人的。我們借此可窺輟耕錄所記三古本的內容。周憲王誠齋雜劇中羣仙慶壽蟠桃會第四折毛女唱：

“(水仙子)這個是呂洞賓手把太阿携。這個是藍采和身穿綠道衣。這個是漢鍾離頭繞雙髻髻。這個是曹國舅拿着篤籬。這個是韓湘子將造化能移。這個是白髭唐唐張果。這個是皂羅衫鐵拐李。這個是徐神翁喜笑微微。”

瑤池會八仙慶壽第四折呂洞賓唱：

“(水仙子)漢鍾離遙獻紫瓊鈎。張果老高擎千歲非。藍采和漫舞長衫袖。捧壽麪的是曹國舅。岳孔目這鐵拐拄護得千秋，獻牡丹的是韓湘子。進靈丹的是徐信守。

貧道呵滿捧着玉液金瓶。”

可注意者，即較今之八仙少何仙姑而多徐神翁或徐信守。考徐神翁北宋末年海陵人，名守信，此作信守非。元人雜劇涉及八仙者，趙景深先生已詳論，⁽¹⁶⁾今從略。趙考名錄出入如下：

- (1) 馬致遠 呂洞賓 三醉岳陽樓 鍾，呂，李，藍，韓，曹，張，徐神翁。
- (2) 谷子敬 呂洞賓 三度城南柳 全上。（谷係明初人此劇入元曲選故附及）。
- (3) 岳伯川 呂洞賓 度鐵拐李 岳 鍾，呂，李，藍，韓，曹，張，張四郎。
- (4) 范子安 陳季卿 誤上竹葉舟 鍾，呂，李，藍，韓，張，徐神翁 何仙姑。

觀此，元代八仙通行的一組爲鍾呂李藍韓曹張徐。而何仙姑及張四郎則爲偶見。明初尙復如此。周憲王樂府甚通俗，李空同注中絕句云：“中山孺子倚新妝，鄰女燕姬總擅場，濟唱憲王新樂府，金梁橋外月如霜。”想來明初八仙尙不同於今日。至嘉靖萬曆年間則王世貞胡應麟所見已皆有何而無徐。湯顯祖邯鄲夢本枕中記呂翁度盧生事，而加說因緣，以何仙姑有天門掃花之功，奉東華帝君旨證入仙班，因此啓度盧生事。設想奇妙。與何姑加入之晚事實亦合。此後徐神翁遂退去。邯鄲夢及東游記出，八仙名錄不大改易了。元劇中的八仙故事，多不見收於東游記，知作者並未寓目。王世貞考李鐵拐引崑語，不提岳孔目，則未見岳伯川劇。胡應麟見元人慶壽詞，故知有徐神翁，亦未提及他劇本。如元美爲藝苑卮言的作者，於

(16) 東方雜誌第三十卷，二十一號。

曲不爲不知，可見臧晉叔未刊元曲選以前，元劇傳本確實很少。

雜劇十二科，首‘神仙道化’。元劇中神仙戲極多。這現象是不是因爲亂世而多消極思想，或者元代道教極盛，用以宣教？按諸實際，雜劇多半演於勾欄，或應官府良家的召喚。所謂“民家把戲”者，思想，宣傳都談不到。目的還是娛樂及慶賀。元人神仙道化戲本，都可用來祝壽的。不但蟠桃會瑤池會八仙慶壽諸本如此。周憲王新編呂洞賓花月神仙會序言云：

“予觀滎陽真人悟真篇內有上陽子陳致虛注解引用呂洞賓度張珍奴成仙證道事跡。予以爲長生久視，延年永壽之術，莫踰於神仙之道。製傳奇一帙以爲慶壽之詞。抑揚歌頌於酒筵佳會之中，以佐樽歡，暢於賓主之懷。亦古人祝壽之義耳。”(17)

於此，我們可恍然於元代神仙戲之多，原來是有實際的應用的。而古人祝壽之義又可提醒我們張素卿畫的故事。八仙戲和八仙畫的應用是一致的。陳舊和抄襲既可厭，畫工以改動部位及服御爲推陳出新而編戲本的能事爲造新劇本。認真的人對證古書，不認真的就亂造了。此所以此類八仙傳說忽又增多而盛起來的原因。照歷史研究，他們的傳說應該止于兩宋的。劇本的出新是迎合新需要的緣故。因之呂洞賓所度的人可以無窮。陳季卿所遇的是終南山翁。范子安未必不見太平廣記而竹葉舟劇樂於改爲呂洞賓的原因，一則呂爲人熟知，二則可以借用未折八仙同場的熱鬧。傳說的增多，其中有許多是自然的歸併或‘箭垛’，也有許多是人爲的假借，因可以用現存的排場。在戲劇裏面，必定可以找到許多的例。趙景

(17) 北平圖書館藏藏書新編全集本。

深先生所指出八仙劇的特點，末折必有全場，倘以祝壽的作用來說，則此折是蟠桃會的翻新及短縮，為祝壽戲的主要排場。

我說八仙的傳說應該止于兩宋的原因，是歷史上看來應該如此。劉向列仙傳裏的神仙最古，他們的傳說到劉向（姑且假定是他寫的）寫定時已止。葛洪的神仙傳又出新人物，葛洪寫時，他的神仙也已成過去。此後也不會增加傳說了。唐以前的神仙異人，差不多都見於太平廣記。八仙除張果藍采和二人外，餘六人不見於太平廣記，可知此六人的傳說皆起于宋，精密一點，是北宋初到南宋初。在這一時期裏，道教及神仙思想確是很盛。此八人不過許多傳說神仙中間的八人。但在北宋，呂洞賓已佔首席。八人在幾方面被借重。王重陽教所要的是鍾呂，據全真教，鍾呂應與劉海蟾王重陽為伍的。畫工又要了李藍，因為別致。南宋民間要了徐神翁，他在北宋末，而較近於臨安。戲劇及繪畫互相推移，形成此鍾呂藍韓李張，曹徐，或鍾呂藍韓李張曹何。也是慢慢演變而成，並非一時固定。戲劇及繪畫所需要的皆為祝壽。南宋如迎賽已用八仙，則慶壽戲本已存在，否則裝扮無可摹擬。繪畫及戲劇所以用八人，因對稱及掩映之故。蟠桃會及八仙慶壽的戲本如先存在，那末後來的神仙戲的題材，不得不集中於鍾呂度脫的故事，否則是不能應用蟠桃會及慶壽的現成的熱鬧排場，而慶賀之意不盡。所以如陳季卿為呂洞賓所度的竹葉舟本也可以產生而得力。此故事的產生，距他們在傳說時代已遠。但為編劇者所樂用，或即編劇者亂造的，所以然的原因是如借用慶壽本排場為末折，則甚為便當。此所以唐宋八仙傳說復盛于元明之故。

或者又有一個疑問。觀元劇如藍采和城南柳鐵拐李岳多哭鬧之事，是否適宜於慶賀？此點伶人不管，世俗的人也無所謂，到高雅的周憲王就不很舒服了。所以他要改訂。誠齋雜劇瑤池會八仙慶壽本序云：“慶壽之詞，於酒席中伶人多以神仙傳奇為壽。然甚有不宜用者，如韓湘子度韓退之呂洞賓拈陽樓藍采和心猿意馬等體，其中未必言詞盡皆善也。故予製蟠桃會八仙慶壽傳奇，以為慶壽佐樽之設，亦古人祝壽之意耳。”(18) 明初的周憲王同我們一般見解，有許多神仙劇是不適宜於祝壽的。但觀此序，則元人用神仙傳奇以應慶壽之需是毫無疑義了。蟠桃會等本，本來有的，觀陶氏鞞耕錄即明白，誠齋雜劇大都依據元人排場；而此言新製，乃新製詞。在他蟠桃會劇本序，即說他本來偶填南呂宮慶壽詞一曲，後來值其初度之辰，續成傳奇一部，付之歌喉。至於他這二本中所用的八仙，以及同場唱曲的情形，與金元本大概一樣，而元人度脫劇中的末折同場唱曲，其排場必有一定規矩。戲劇因排場之故，不能不有保守性。此組八仙的組成，正值宋元戲劇產生之際，他們先在戲劇中佔好地位，後世竟無以易之了。

慶壽戲不必用八仙，前引蟠桃會劇本有南極仙翁崑山仙子毛女可證。但八仙不可少者，此關於脚色分配之關係。戲班脚色分生、旦、淨、丑四種，而生可分為生、小生、外；旦可分為旦、貼、老旦。如此共數適得八。鍾呂八人，個性各別，用之於繪畫，則如元美所言，相映成趣；用之於戲劇，則可盡班中脚色，納於全場，而分配均勻矣。或曰，旦有三，今八仙中僅何姑為女子，則如何？曰，今以貼扮何姑，正旦及老旦則擇八仙中聲音相似者扮

(18) 吳梅庵 他室曲叢 第二集本。

之。通常以旦扮韓湘，以老旦扮藍老。趙甌北陔餘叢考八仙條云：“女仙二人藍采和、何仙姑，”令人納悶。下云：“是藍采和乃男子也，今戲本硬差作女粧，尤可笑！”甌北不知道戲，而據戲本以考，故笑世俗以藍為女仙，實則世俗固未嘗如此。戲中以旦脚扮男，此常有事，如邯鄲夢西樵折（俗稱番兒），打番兒漢係男子而以旦演唱，是觀劇本必誤會。

總括上文，此八仙的構成，有好多原因：（1）八仙空泛觀念，本存在於道家，（2）唐時道觀有十二真人圖等，為畫家所專工，此種神仙圖像可移借為俗家祝壽之用，因此演變成此八仙圖，至久後亦失去祝壽之意，但為俗家廳堂懸畫。改為瓷器，則成擺設。其用意與‘三星’同，祝主人吉祥長壽之意。（3）戲劇本起於宴樂蟠桃會等本為應俗家壽宴之用的，神仙戲亦多用以祝壽。其中八仙排場，最受歡迎，適合戲劇的組織。（4）此八人的會合，約略始於宋元之際。（5）此八人的會合並無理由，在繪畫方面，猶之唐宋道家畫十二真人圖，南宋板畫雕四美人，宋元俗畫七賢過關圖的隨便的組合。戲劇方面，名錄頗有出入，也從演變而漸漸固定的。從這樣看來，八仙的組成與真正的道教的關係很淺。只有鍾呂兩人有兩重人格，一是神仙，二是教主。所以他們一邊加入為民俗藝術所採用的神仙集團，一邊被全真教推尊為祖師。然則全真教應該只尊鍾呂為祖師了，但後來又容納另外數仙而認為別派。此是晚起，顯係化於民俗。以研究道教著名的日本小柳博士到北平白雲觀收輯史料，從他所得材料中，可使我們知道我們所謂八仙另外有幾個人也已加入祖師之列。白雲觀志（19）卷三載白雲觀迎賓梁至群在民

（19）小柳司氣太：白雲觀志。

國丙寅年抄出的諸真宗派總籙宗派源流目錄。今錄有關於此八仙之祖師及在其名錄中之次第如下：

- “第四 東華帝君 少陽派
 第五 鍾離帝君 正陽派
 第六 純陽帝君 純陽派
 第四四 純陽祖師 天仙派
 第四七 純陽祖師 蓬萊派
 第五十 果老祖師 雲陽派
 第五一 鐵拐祖師 雲虛派
 第五二 何仙姑祖師 雲霞派
 第五三 曹國舅祖師 金丹派”

以上總論。至八人個人的事蹟及傳說及傳說中相互的關係詳下分考中。詳略以所見材料為分配，次序不拘。

二

藍采和的事蹟，最早見於沈汾的續仙傳。太平廣記卷二十二襲用其文，元趙道一歷世真仙體道通鑑卷三十八亦同。今抄錄沈氏原傳，以見其最古的史料。

“藍采和不知何許人也。常衣破藍衫，六銖黑木腰帶闊三寸餘，一脚着靴，一脚跣行。夏則衫內加絮，冬則臥於雪中，氣出如蒸。每行歌於城市，乞索，持大拍板長三尺餘。常醉踏歌，老少皆隨着之。機捷諧謔，人問，應聲答之，笑皆絕倒。似狂非狂。行則振靴，言曰：“踏踏歌，藍采和，世界能幾何！紅顏一春樹，流年一擲梭！古人混混去不返，今人紛紛來更多。朝騎鸞鳳到碧落，暮見桑田生白波。長景明暉

在空際，金銀宮闕高嵯峨”。歌極多，率皆仙意，人莫之測。但將錢與之，以長繩穿，拖地行，或散失亦不迴顧。或見貧人却與之，或與酒家。周游天下。人有爲兒童時至及斑白見之，顏狀如故。後踏歌濠梁間，於酒樓乘醉，有雲鶴笙簫聲，忽然輕舉於雲中，擲下靴衫腰帶拍板，苒苒而去。”(20)

沈氏南唐人。他自己說生而慕道，凡接高尚所說，積年之間，聞見皆銘於心。故作續仙傳。續仙傳是續劉向的列仙傳及葛洪的神仙傳的。所記的人物，大多是他同時，或比他稍前。看藍傳，他的文筆不錯，有縹緲之致。其實如酒樓乘醉忽然輕舉，或者雲鶴笙簫聲之類，皆屬套語，並非特爲藍公出色。藍公的特點在乎他的服裝的別致，以及乞索的態度。再有，是唱一個“踏踏歌藍采和”的道曲。他似乎是一個同時乞索，同時散錢的玩世道人。宋元之際的畫，就畫了他那付行徑。元道山絕句題藍采和像云：“長板高歌本不狂，兒曹自爲百錢忙，幾時逢着藍衫老，同向春風舞一場。”可證金時畫藍仙像是如此的。這幅畫何人所畫，不得而知。考圖畫見聞志宣和畫譜一類書，無有藍采和像。秘殿珠林卷二十記清乾清宮藏有宋李得柔的素絹本藍采和圖一軸，並且上面有李得柔自己寫的藍采和傳，款云：“紫虛大夫葆光殿校籍李得柔畫傳”。按李得柔的畫見於宣和畫譜者，二十有六。內中有鍾呂兩仙像而無藍仙。宣和畫譜記載李得柔爲凝神殿校籍，與此葆光殿又異。但也不能據此斷定清宮這幅畫不可靠，因宣和譜所載也非李氏畫的全錄。至于現在的八仙畫，則去古已遠，藍公的個性不見，姓藍故有時持一花籃而大拍板也，已借與張果了。

(20) 滄芬樓印道藏本，春樹本，作椿樹，依道一傳改。

藍采和是否姓藍? 元遺山詩“白鷺白髻先潘岳，人笑藍衫似采和”。他以采和爲名，而以藍衫對白髻，不以爲姓。此唱道曲索錢的人既穿藍衫，又自呼其名，好像惟恐人家不知道似的，怎能算一個隱姓埋名得道的人呢？故藍采和決非其人之真姓名，或並無其人，只有一踏歌如前所引；因此歌而造此神仙傳說。藍采和三字有音而無義，大概如漢樂府‘妃呼豨’之類，後人不解，以人實之。龍套江南野史記陳陶得仙事云：

“聞寶中，常見一叟角髮被褐，與一鍊師，昇藥入城，鬻之獲貲，則市鮓。就爐二人對飲，且嚼，旁若無人。既醉且舞，歌曰：“藍采禾，塵世紛紛事更多，爭如賣藥沽酒飲，歸去深崖拍手歌”。時人見其縱逸，姿貌非常，每飲酒食鮓，疑爲陶之夫婦焉。竟不知所終，或云得仙矣。”(21)

馬令南唐書陳陶傳略同，但改鍊師爲老嫗，則與下‘夫婦’合。歌之開始作‘藍採禾’藍採禾’，重一句。陸游南唐書同馬氏，而改爲‘藍采和’藍采和’。要之，‘藍采和’‘藍採禾’‘藍採禾’，都是踏歌的泛聲有音無義；倘尋意義，則‘藍採禾’還保留鄉土味道。

大概唐末亂離，人民轉徙無常。南唐開國，稍見太平。異鄉之人混入街市，踏歌乞索。奇裝異服，非江南人所見。歌音亦不甚清楚，但聽見‘藍採禾’藍採禾’遂以錢與之。好事者目爲神仙，文人足成樂府。所以沈汾歌詞，與龍套又不同。陳陶長安名士，也因唐末亂離到南唐。不過他是想見用的，因不見用，隱居南昌，好道鍊丹。龍套寫其仙去，用此故事及道曲。馬令陸游不信其爲仙，采野史到“疑爲陶之夫婦焉”止，而亦載此曲，殊無謂焉。

(21) 孫章藏書本。

明來集之秋風三疊中藍采和劇即以藍采和爲陳陶，必據龍馬陸諸書，以歌屬陳陶。不知此踏歌與陳陶詩也不類。而以藍采和爲陳陶有兩點不可能。一，他在南唐，方高自位置，擬作王者師，安能狂放落魄一無顧忌如此？二，沈汾所謂‘凡接高尚所說’，高尚即陳陶輩。他的賀自真傳就是聽陳陶說而裝點成的。如果藍采和即陳陶，怎麼說“不知何許人也”？

元曲有漢鍾離度脫藍采和劇說藍采和是一個伶人，樂名藍采和，真姓名是許堅。(22) 許堅也是南唐隱士。此人比陳陶更怪。馬令南唐書有傳，說他形陋而怪，“自負布囊常括不解。每沐浴不脫衣就浴澗出而嘆之。或問其故，則言天象昭布，雖白晝亦常參列，人自昧之爾！其可裸裎乎！”永樂大典輯本鄧文寶江南餘載云：

“許堅往來句曲廬阜之間，草裝布囊，或臥于野，或和衣浴澗中，蕭然不接人事，獨笑獨吟而已。其詩有云：“祇應天上路，不爲下方開，道既學不得，仙從何處來？”又題簡寂觀云：“常恨真風千載隱，洞天還得恣游遨。松椒古跡一壇靜，鸞鶴不來青漢高。茅氏井寒丹亦化，元宗碑斷夢曾勞。分明有個長生路，不向紅塵白二毛”。堅詩頗多，其語意皆類此。景德中無疾卒於金陵。歲餘，忽於洪州謁見兵部員外郎陳靖，靖至建康言之。王化基發其墓已尸解去。其詩其人都可傳，倘以許堅當藍仙，則誠爲韻事。但也有不合的地方。此言許堅景德中卒，此時南唐已亡二十餘年。沈汾成書於南唐時，安能記其飛昇？此藍衫老到底不可知，或以爲

(22) 江寧圖書館影印元明雜劇本，元明雜劇即陳與郊古名家雜劇殘本誤題的。

許堅，或以爲陳陶，擇南唐知名的隱士以附會耳。

趙翼《陔餘叢考》以世傳藍爲女仙，致訛之由，上文已指出。八仙畫中張果的拍板，及韓湘的笛子，似皆分自此公，因爲在元代，以爲他是伶工。

三

何仙姑之於八仙在元代尚在游離狀態中，到明嘉靖方始確定加入，已如前述。湯若士邯鄲夢用以說呂洞賓度盧生的緣起。此劇開始即言東華帝君勅命修一座蓬萊山門，門外蟠桃一株，三百年其花纔放，時有浩劫兩風，等閑吹落花片，塞得天門。先是呂岩度得何仙姑在天門掃花，後奉東華帝旨，何姑證入仙班。因此呂岩下世往赤縣神州再度一人供掃花之役。此關目，當係臨川得意之筆。掃花賞花時二支，音詞俱佳，至今度曲者猶樂唱之。

寫何姑以邯鄲夢爲最。反顧東游記則一無描寫，局促枯窘之至。東游記同於王世貞列仙全傳。列仙全傳本元趙道一歷世真仙體道通鑑後集所記。今引趙氏：

“何仙姑廣州增城縣何泰之女也。唐天后時住雲母溪，年十四五，一夕夢神人教食雲母粉，可得輕身不死。因餌之，誓不嫁。常往來山頂，其行如飛，每朝去，暮持山菓歸遺其母。後遂辟穀，語言異常。天后遣使召赴闕，中路失之。廣州會仙觀記云，何仙姑居此食雲母。唐中宗景龍中白日昇仙。至玄宗天寶九載口虛觀會鄉人齋，有五色雲起于麻姑壇，衆皆見之。有仙子標綉而出，道士蔡天一識其爲何仙姑也。代宗大曆中又現身於小石樓，廣州刺史高

量其上其事於朝”。(23)

趙道一記何仙姑如此。此唐景龍中之何仙姑出廣州會仙觀記即有其人遠在呂洞賓前。北宋時另有一何仙姑，見魏泰東軒筆錄卷十四：

“永州有何氏女，幼遇異人，與桃食之。遂不饑無滯。自是能逆知人禍福，鄉人神之，爲構樓以居。世謂之何仙姑。士大夫之好奇者多謁之，以問休咎。”

此乃慶歷年間的人。滕子京謫守巴陵郡，遇見回道士，據說回道士就是呂洞賓，而何仙姑是知道呂洞賓的行止的。

東軒筆錄卷十：

“潭州人士夏鈞，罷官，過永州謁何仙姑而問曰：世人多言呂先生，今安在？何笑曰：今日在潭州興化寺設齋。鈞專記之。到潭日，首於興化寺取齋曆視之。其日果有回客設供，頃年隆宗亮謫守巴陵郡，有華州回道士上謁，風骨猗秀，神臉清邁。亮知其異人，口占一詩贈之曰：“華州回道士，來到岳山城。別我游何處？秋空一劍橫！”回聞之，撫然大笑而別，莫知所之。”

何仙姑言休咎在永州，頗似巫風的遺留。相傳狄青征儂智高時，也曾向她處問卜。曾達臣獨醒雜志卷四：

何仙姑永州民女子也。因放牧野中，遇人陷以棗，因遂絕粒而能前知人事。獨居一閣，往來士大夫，率致敬焉。狄武襄征南儂，出永州，以兵事問之。對曰：“公必不見賊，賊敗且走”。初亦未之信。武襄至雋境之歸仁鋪，先鋒與賊戰大敗。智高遁走入大理國。其言有證類如此。關

(23) 滄春樓影道藏本

中有遺像嘗往觀之”。

曾達臣說其言有證類如此。曾氏南宋初人。他對於北宋皇祐年間事已模糊。狄青征儂智高非但遇賊而且大戰。歸仁鋪之役，先鋒孫節戰死。時賊氣銳甚狄公的將士皆失色。公執白旗，麾騎兵縱左右翼出賊不意，大敗之；追奔五十里斷首數千級。皆見正史。今何仙姑所言休咎，僅見此條而誤謬如此。狄青之事，亦言者過神其說耳。楊萬里序獨醒雜誌言“以予所見聞者，無不信，知予所不知者，無不信也”，實爲過譽。北宋士大夫信奉何仙姑闢一嫌疑案亦見東軒筆錄卷十四：

“王達爲湖北運使，巡至永州召於舟中。留數日。是時魏
綰知潭州與達不叶。因奏達在永州取無夫婦人阿何於舟中止宿。(中略) 以此罷去。”

此亦好奇之過矣。

當時盛傳何仙姑的神知尚有雷部中鬼行火事。宋真宗大中祥符年間，岳州華容縣玉真宮爲天火所焚，唯留一柱，柱上有倒書“謝仙火”三字。好事者模於石而刻之。慶歷中人以問何仙姑，何云：謝仙者雷部中鬼，夫婦皆長三尺，其色如玉，掌行火於世。聞之者檢道藏，果得謝仙，主行火。遂益神信。“謝仙火”三字歐陽修收在集古錄裏，歐公記何仙姑衡州女子，亦不信其爲神仙。跋謝仙火云：“近見衡州奏云，仙姑死矣，都無神異。客有自衡來者云，仙姑晚年羸瘦，面皮皴黑，第一衰媼也”。此“謝仙火”的解釋，見于劉敞中山詩話：“有熟於江湖間事者曰，南方賈人各以火自名，一火猶一部也。此賈名仙，刻木記已物耳”。但劉氏又說：“是亦不可知也”。足見何姑傳說太盛，士大夫疑信參半。

在歷史上看何仙姑一類人並不少見。鄭文寶江南餘載記南唐李後主末年洪州有婦人萬氏，善言禍福，遠近謂之萬仙。童江正謂時人曰：“此所謂國將亡聽于神者也”。北宋的何仙姑猶南唐之萬仙。

由上引東軒筆錄卷十條，已足見何仙姑與呂洞賓有相關處。而稍後則魏秦所記“幼遇異人與桃食之”，與曾達臣所記“遇人陷以漿”的‘異人’與‘人’，變為呂洞賓。倘使北宋時即呂洞賓了，則北宋士大夫豈不韋？此事出元世。續道藏所收呂祖志當係元時書呂祖志卷三何仙遇道條：

“何仙姑 零陵市道女也。始十三歲，隨女伴入山採茶，俄失伴。獨行迷歸，路見東峯下一人，修鬚紺目，冠高冠，衣六銖衣，即洞賓也。仙姑始僕僕亟拜之。洞賓出一桃曰：“汝年幼必好果物，食此盡，他日當飛昇，不然止居地中也”。仙姑僅能食其半，鬚者指以歸路。仙姑歸自謂止一日，不知已逾月矣。自是不饑無漏。洞知人事休咎，後尸解去。洞賓嘗謂仙姑曰：“吾嘗游華陰市中賣藥，以靈丹一粒，置他藥萬粒中，有求藥者，於瓢中，信手採取與之，觀其緣分也。如是數日，他藥萬粒，採取口口，而此丹入手即墜，因歎世間仙骨難值如此”。

觀此，即明北宋言休咎識謝仙火'三字的何仙姑，到元代已變為純陽弟子。此何仙姑即八仙中的何仙姑無疑。零陵即永州。所以列仙全傳及東遊記所記的唐景龍中廣州增城縣的何仙姑是不對的了。食桃未盡，但成地仙，湯若士要她在天門掃桃花落英，然後證入仙班，與此妙合。

但王世貞四部續稿題八仙像後也說何仙姑零陵市人，且

言純陽以一桃食之。然則他所知道的何仙姑不錯，何以列仙全傳錯呢？我所見的列仙全傳，明刊本，題“吳郡王世貞輯次，新都汪雲鵬校梓。”前面又有一篇濟南李攀龍的序，汪雲鵬書。李序無一言及王，反說是他自己搜集書而編的，豈非怪事？大概出汪氏之手，而託名王李，故前後自相矛盾如此。列仙全傳的錯訛沿趙道一。趙氏所記如此，故列仙全傳的編者抄下。東游記的作者，大概又抄列仙全傳，檢魯迅中國小說史略未考東游記時代，此書以意度之，大概在列仙全傳後或同時。

趙道一何以錯呢？趙道一不錯的他以為呂洞賓所度的仙姑姓趙名何。所以他真仙通鑑後集有一呂洞賓前的何仙姑而又有一呂洞賓度的趙仙姑。趙仙姑的傳極長，他說趙仙姑名何，永州零陵人也”。下叙呂樹仙以桃食之事。然則洞賓所度姓趙名何與北宋言休咎的何仙姑無涉了。然而不然，此趙仙姑，名何而又是永州人，不但如此，而且前引夏鈞‘謝仙火’，狄青三事都在趙仙姑傳中。此真纏夾！別出李正臣妻殺婢冤事，此事見宋劉斧青瑣高議，亦何仙姑事。趙氏通鑑卷四十八呂岩傳“第一度郭上窳，第二度趙仙姑，法名何二”，趙氏自己並不矛盾。但他既言洞賓所度的是趙仙姑，名何，何以闖入宋人何仙姑事。除非北宋的何仙姑本姓趙。但此事宋人不說，何以趙道一忽然知道呢？

考其原因，必定北宋慶曆年間的何仙姑很有名。同時在她的時候還是沒有說呂洞賓度的。而呂洞賓的傳說裏，又說度過一個趙仙姑後人遂捏合之。考吳曾能改齋漫錄卷十八呂洞賓符，自傳，岳州有石刻云，“吾乃京兆人，唐末累舉進士不第，因游華山，遇鍾離傳授金丹大藥之方，後遇苦竹真人，方能驅

使鬼神，再遇鍾離，盡獲希夷之妙旨。吾得道年五十，第一度郭上竈，第二度趙仙姑，郭性頑鈍，只與追錢延年之法。趙性通靈，隨吾左右”。此石刻的年代當出北宋慶歷後。呂祖志收此作江州望江亭自記，已改趙仙姑爲何仙姑。如是北宋永州言休咎的何仙姑，變爲純陽弟子了。這種捏合，趙道一是不滿意的，因爲隨侍純陽左右的是他的本家，他豈甘心不加指正，所以一定要標明純陽所度的姓趙，此則合於北宋時的洞賓自記。但是趙仙姑一無事蹟可傳，因此他把慶歷問何仙姑的事一齊用了，而勉強說她法名何二，以掩飾過去，又說此趙仙姑也是永州人。至於景龍中的何仙姑另出廣州會仙觀所傳，是不相干的。也不是純陽弟子。偶然另有這樣一個人。趙道一後的人，依舊要知道那個何仙姑，檢真仙通鑑見了這一人，便抄下來。其實何仙姑的事蹟是被埋沒在趙氏的趙仙姑傳裏了。這樣一糗夾，所以列仙全傳以及東遊記等書一齊錯了。

到清康熙年間古杭玉樞真人王建章編歷代仙史，他就分何仙姑爲‘其一’‘其二’。‘其一’是景龍中人，不對的。‘其二’純陽弟子，零陵人，他是抄呂祖志的。二人都沒有什麼事蹟，而何仙姑的事蹟，依舊在趙仙姑傳裏。

從北宋慶歷到清代，何仙姑的轉變大概是如此。趙翼陔餘叢考云：“何仙姑者劉賁父詩話謂永州人，續通考則謂廣東增城縣人；曾達臣獨醒雜志謂宋仁宗時人，續通考則又謂唐武后時人，傳聞之說，已多歧互”。今爲考出其歧互之原因如上。

四

呂洞賓的事蹟散在羣籍，甚難稽考。他的傳說起於北宋

慶歷年間，大致看來如此。前引東軒筆錄潭州人夏鈞問何仙姑說“世人多言呂先生，今何在？”呂先生就是在這時候盛傳着的。滕子京在巴陵郡遇見的回道士傳說就是他。宋鄭景璧蒙齋筆談云：

“世傳神仙呂洞賓，名巖，洞賓其字也。唐呂渭之後，五代間從鍾離權得道。權漢人。邈者，自本朝以來，與權更出沒人間。權不甚多，而洞賓蹤跡數見。好道者，每以爲口實。余記童子時，見大父魏公，自湖外罷官，還道岳州，客有言洞賓事者，近歲常過城內一古寺，題二詩壁間而去。其一云，“朝游岳鄂暮蒼梧，袖有青蛇膽氣麤，三入岳陽人不識，朗吟飛過洞庭湖”。其一云：“獨自行時獨自坐，無限時人不識我，惟有城內老樹精，分明知道神仙過”。說者云，寺有大古松，呂始至時，無能知者，有老人自松巔徐下致恭，故詩云然。先大父使余誦之。後得李觀碑與少所聞正同。青蛇，世多言呂初由劍俠入，非是。此正道家以氣鍊劍者，自有成法。神仙事渺茫，不可知，疑信者蓋相半。然是身本何物，固自有主之者，區區百骸，亦何足言棄之則爲佛，存之則爲仙，在去留間爾。洞賓雖非余所得見，然世要必有此人也”。(24)

蒙齋筆錄是元豐元祐間書，鄭景璧說幼時讀呂洞賓詩，當在慶歷間。李觀也是慶歷間人，與滕宗諒何仙姑時代相接。他後來做南嶽廟監，亦是好道者流。可惜他作的呂碑，今已不傳。但從上引，可知呂洞賓在鄭景璧的幼時傳說起來，說他過岳州謁滕宗諒，又說他常到岳州城南一古寺，題二詩壁間而去。

(24) 學海類編本

陳宗諒守巴陵郡，“政通人和，百廢俱興”是一位賢太守。重修岳陽樓，樓挹洞庭之勝，加以范仲淹作記，名重天下。游覽的人，必定很多，於是造出仙蹟。城南古寺的詩，想是江湖間人題，失其姓名，因此認為神仙之作。

不久岳州就有石刻說是呂公的自記，見於吳曾能改齋漫錄卷十八，前面已引過。他自謂京兆人，唐末累舉進士不第，因游華山，遇鍾離，又遇苦竹真人；再遇鍾離，盡得希夷妙旨”。宋羅大經鶴林玉露卷一：“世傳呂洞賓，唐進士也。詣京師應舉，遇鍾離翁於岳陽，授以仙訣，遂不復之京師，今岳陽飛吟亭是其處也”。羅大經說他遇鍾離於岳陽，和他自記衝突，但岳陽有一飛吟亭是可以知道了。不但有亭，作為“朗吟飛過洞庭湖”的紀念，而且岳州人士已為他造祠，即在他以前題詩的地方。洪邁夷堅志乙卷第七：(25)

“淳熙十六年，章黜為岳陽守，聞城南老松之側有呂公祠宇，因往瞻拜，觀其塑像，袍色黧黹不鮮。命工整治，未暇扣其訖工與否也。一夕，家人夢一道流，衣新黃袍，遮道立於郡圃，趨而避之，他所，則又相遇。問其姓名，曰：“我仙者也”。

家人曰：“若是仙者，何不游天上而反行地下乎？”曰：“我地仙也”。翌日以語章，章出視事，吏前自云，向者奉命易真人袍，今繪已畢。章深異之，且念一潤色其衣服，而形于夢寐若影嚮，乃以故所藏呂公金丹秘訣刻于郡齋，冀廣其傳。其書呂自為序，稱紫微洞天純陽真人。（序文略）”

據我看見的材料，洞賓傳說起於慶歷，而發源地在岳州，後來傳佈開來。

至於有沒有這樣一個人，很難說。總之，他沒有張果何仙姑那樣實在。宋史陳搏傳“關西逸人呂洞賓，有劍術，百餘歲而童顏，步履輕疾，頃刻數百里，世以為神仙。皆數來搏齋中，人咸異之”。這一條雖見於正史，但陳搏的傳，實采道家言。并且陳搏傳說到宋真宗到雲臺觀，觀搏畫像，則最早此傳出於宋仁宗時人手。（不能到南宋，因吳曾已引）。此時正呂洞賓神仙傳說頂盛的時候，安知不做傳的人，引呂以重陳，與岳州呂自記碑說因游華山，盡得希夷妙旨，引陳以重呂出於一般心理？互相依傍，而實則互相衝突，因為一邊是希夷先生的再傳弟子，而得道之年才五十，一邊是出入齋中，已百餘歲！且蒙齋筆談說“世傳神仙呂洞賓”是世傳呂洞賓，他看了李觀的碑方始知道他名巖，而“洞賓其字也”。岳州石刻自記，開始言“吾乃京兆人”不言名巖。世但傳洞賓，或回道士。胡仔苕溪漁隱叢話後集錄洞賓事蹟詩詞，不標洞賓或呂巖，乃曰回仙。可知‘呂巖’，當時人也不知道，獨李觀知之。

然則呂洞賓對了？也是一個不確實的名稱。苕溪漁隱叢話引陸元光書名回仙錄，甚為奇特。因為照傳說是他游人間，化名回道士，或題字石壁，自署回字，回字是呂字的變化，或者劍仙一流喜歡如此。陸元光何以逕名回仙，而不曰呂仙？潭州人士夏鈞到潭州看見的又是‘回客設齋’。不要他是回教徒或者回人，而冒姓呂以行教吧？在他的教義裏也找不到回教的痕迹。至於洞賓，則在宋時又有李洞賓，一名李八百（又一李八百，非神仙傳的李八百）見黃休復茅亭客話，而明李日華紫桃軒雜綴則謂戲白牡丹的是顏洞賓。何洞賓之多？大概洞賓是一巖穴之士好用的名字，猶仙翁之多名八百如李八百，曹八

百等。這樣說來，他的名姓都很渺茫。神仙本來渺茫的而且本佐伯好一郎氏以寫景教流行碑的呂秀巖當之，必定不對。(26)

佐伯氏引教士李提摩太(27)之說，謂呂岩生於唐天寶十四載，出處待考。據岳州呂真人自記石刻說“唐末累舉進士”；據吳曾能改齋漫錄卷十八引雅言系述載呂洞賓自傳“咸通初舉進士不第”；據陳搏傳他到宋初才百餘歲，據道藏金蓮正宗記，金蓮正宗仙源像傳趙道一真仙通鑑，呂祖志純陽帝君神化妙通紀同是貞元十四年四月十四日生，李教士之說無一合者。佐伯氏假定呂巖生于七五五年，故算至唐德宗建中二年景教碑立時適為二十六歲，倘生在貞元十四年，則後於景教碑立十七年，倘咸通中舉進士不第則後七八十年了。然則呂岩與呂秀巖決為二人。而況呂巖唐世無聞，傳說起於北宋。

道藏中傳都是王重陽教盛後，尊呂為祖師時所造。所以移在貞元，因欲使他為呂渭之孫，呂讓之子的緣故。不必說與陳搏傳不合，而且與北宋傳出的自記也不合，他到唐末已經一百歲了，何能“累舉進士”？而改動京兆或關西，變為河中或蒲坂，是用呂渭的籍貫。吳曾能改齋漫錄卷十八引雅言系述載呂洞賓傳云：

“關右人，咸通初舉進士不第。值巢賊為梗，携家隱居終南，學老子法”。

假定呂洞賓確有其人，以此說為近情。惜雅言系述一書今佚，僅見吳曾摘要之言如此。

洞賓的傳說太多，散見於宋人詩話筆記，不能盡記。總之，

(26) Sacki: The Nestorian Monument in China, 1916, London, P.53-61.

(27) Timothy Richard.

他有度人的心，屢游人間，而人不識。或做賣墨客，索價甚昂，沒有人理他，或作傲士，忽然而來，又飄然而去。一定要等到他去後，人家方始知道是神仙，而懊惱之至。

宣和遺事有呂洞賓鬥林靈素事。一日，林靈素設齋，宋徽宗問：“朕建此齋，得無神仙降耶？”靈素曰：“陛下更須建靈寶大齋，肅清壇宇，其時必真仙度世”。言罷，道衆中忽有一士擲所盛齋鉢於地。衆欲責之，隨騰空而去。帝曰：“此非神仙而何？”靈素不答，揭鉢視之，見一輻紙，上有詩一絕云：

“捨土爲香事有因， 世間宜假不宜真；

洞賓識得林靈素， 靈素如何識洞賓！”

衆方知是洞賓降。此故事產生於民間，以真仙壓倒方士。徽宗信用林靈素爲道俗所厭，一般民衆要舉槌擊之。這一個故事的產生是表示北宋人士已不信符籙厭勝黃白之術，而信仰世間原有真仙的，不過非方士之所能知而已。曾達臣獨醒雜誌卷五有類似的一則：

“林靈素以方士得幸徽廟，跨一青牛，出入禁衛，號曰金門羽客。一日有客來謁門者難之。客曰“予溫人，第入報”。靈素與鄉人厚，即延見焉。客入，靈素問曰：“見我何爲？”客曰：“有小術，願試之”。即燃土炷鎗中，且求杯水噴案上，覆之以杯。忽報車駕來幸道院，靈素倉皇出迎，不及辭別，而其人去。上至院中，聞香郁然，異之。問靈素何香，對曰“素所焚香”。上命取香再焚，殊不類。屢易之而益非！上疑之，究詰頗力。靈素不能隱，遂以實對，且言噴水覆杯事。上命取杯來，牢不可舉。靈素自往取，愈牢。上親取之，應手而舉。乃得片紙，紙間有詩云：“捨土爲香事有因，如今

宜假不宜真。三朝宰相張天覺，四海閒人呂洞賓”。靈素自是眷襄未幾放歸溫州而死”。(28)

以徐士句證，知曾記的故事比真和遺事早起，而為遺事所本。

起初洞賓只是神仙傳說中的人物，後來變為教主。佐伯氏說他的教即是景教的流派，因為景教後來不知名了，世人誤以為回教，所以呂翁一稱回道士。他的假定也很難成立。一則他不是中唐人，與景教碑書手一無關係。二則佐伯氏所舉如‘以水變酒’，‘觸死魚使復活’等故事亦別教傳說所可以有的，不一定是耶教故事。而呂崑之教，含佛教的成分，則極多。在兩宋，儒釋道三門思想是互混了。例如陳搏傳的作者說他是劍仙，還和唐人小說裏說劍俠的說法一樣，到岳州石刻自記就不同了：

“世言吾賣墨飛劍取人頭，吾聞哂之。實有三劍，一斷煩惱，二斷貪嗔，三斷色慾，是吾之劍也。世有傳吾之神，不若傳吾之行。何以故？為人若反是，雖握手接武，終不成道”。
(吳曾能改齋漫錄卷十八)。

呂祖志卷一江州望江亭自記，改上文，略有不同：

“世多稱我能飛劍戮人者，吾聞之笑曰：慈悲者佛也，仙猶佛爾，安有取人命乎？吾固有劍，蓋異於彼，一斷貪嗔，二斷愛慾，三斷煩惱。此共三劍也。……吾嘗謂世人奉吾真，何若行吾行，既行吾行，又行吾法，不必見吾，自成大道。不然日與吾遊，何益哉！”

對照前引蒙齋筆錄條，即知北宋人士都以劍仙非正道，要從正道入，不如儒佛。儒家修身心，立德行；佛家斷貪嗔煩惱，而

(28) 知不足齋本。

慈悲度世。呂純陽沒有劍，他的劍就是佛經的‘金剛’。

太平廣記收異聞集呂翁一則。此度盧生的呂翁，當然不是呂洞賓，因為說開元中已是老翁了。北宋時人混此兩呂，南宋人辯正此事。吳曾據陳搏傳以辯胡仔引回仙詞有“黃梁夢，猶未熟，夢驚殘”句，說他自己還用做典故，怎能說度盧生的是他呢？最堪絕倒！但此呂翁雖與他不是一人，却極有關係。因後人又建設一故事。就是以囊中之枕造成一夢梁夢境以度脫盧生的固然是呂洞賓，而他自己的悟道也有同樣一個黃梁夢境，那時度他的是漢鍾離。道藏苗善時的純陽帝君神化妙通紀就立“黃梁夢覺第二化”這一章，而且說鍾離度他的時候在唐憲宗元和五年。馬致遠的黃梁夢也演這個故事。此枕豈非道家的衣鉢嗎？“慈悲者佛也，仙猶佛爾”，黃梁夢覺與‘菩提明境’皆頓悟之教。而八仙的師承傳說，某某從某某得道，某人度脫某人，以及全真教的五祖七真，完全受禪宗思想的影響。這樣他的教與景教毫無關係，反是與佛教禪宗相仿。

馬致遠岳陽樓劇說他度柳樹精，此出他“惟有城老樹精，分明知道神仙過”一詩。但傳說詩為松上老人作，非柳。俞樾湖樓筆談七論城南柳劇本已辯之。度柳樹精，依馬劇，柳投胎為郭馬兒。此郭馬兒之‘郭’必據他自記度郭上竈而來，皆有所本。

江湖問詩因失名而傳說他題的事很多。即有題者姓名，如“黃鶴樓邊吹笛時，白蘋紅蓼對江湄，衷情欲訴誰能會，惟有清風明月知。”本題呂元圭，而世人因言呂先生一字元圭。全唐詩有呂巖詩四卷，雜采詩話及道藏藝文而成。至於以“別我游何處，秋空一劍橫”一絕，本滕宗諒口占贈回道士，今作呂贈滕，燕巖可想。

唐戴叔倫寄萬德躬故居詩“呂祖祠下寒砧急，帝子關前秋水多”下云“閩海”“南征”，似在閩，此則中唐時有一呂祖祠，當非洞賓。

我們看何仙姑的傳說，是由實而虛，有實在一個人而後有傳說，所以追索及時的史料，即知其爲人。人可信而傳聞不可信。呂洞賓的傳說是先虛後實，先有傳聞而後有身世的記載及著作出來。所以記載不可靠，而那個傳說倒是史料。

五

趙翼陔餘叢考卷三十四云：“鍾離權見宋史陳搏傳，陳堯咨謂搏，有瑩髻道人先在坐，堯咨私問搏，搏曰鍾離子也。又王老志傳有乞者自言鍾離先生，以丹授老志服之而狂，遂棄妻子去”。今通行本宋史陳搏傳無此數語，比甌北所見不同，當有脫奪。或甌北誤記。道藏本元趙道一真仙通鑑陳搏傳有之。鍾離權見于正史者僅此二條。王老志是宋徽宗時方士，他稱鍾離已甚後。陳搏傳則前已論及，大概是宋仁宗時人作，此時呂洞賓鍾離權的傳說盛了，或者做陳搏傳的人援引他們以重陳搏，亦非信史。

鄒景璧蒙齋筆談記呂洞賓事，提及鍾離，他說“權漢人，邇者自本朝以來與權更出沒人間。權不甚多，而洞賓蹤迹數見。好道者每以爲口實”。“權不多見”所以北宋人的筆記，甚少提及。元祐時，他有詩送給王定國，後歸入徽宗御府。宣和書譜卷十九記載鍾離權事較詳：

“神仙鍾離先生，名權，不知何時人。而問出接物，自謂生於漢，呂洞賓於先生執弟子禮，有問答語及詩成集。狀其貌

者，作偉岸丈夫，或戴冠緋衣，或虬髯蓬鬢。不冠巾而頂雙髻。文身跣足，頽然而立，睥睨物表，真是眼高四海而游方之外者。自稱‘天下都散漢’，又稱‘散人’。嘗草其爲詩云：‘得道高僧不易逢，幾時歸去得相從’。其字飄然有凌雲之氣，非凡筆也。元祐七年七月，亦錄詩四章贈王定國。多論精勤志學長生金丹之事，聲聲可讀。終自論其書以謂學龍蛇之狀，誠者信其不誣”。(29)

所言有問答語，即今所傳鍾離權呂岳道集多言內丹事，今存道藏洞真部修真十書內。此書說是唐施肩吾編集的，亦不可信，胡應麟已疑之。

太平廣記無鍾離權，鍾離權的神仙說起于北宋。楊慎丹鉛錄“仙家稱鍾離先生者，唐人鍾離權也，與呂岳同時。韓洞泉選唐詩絕句卷末有鍾離一首，可證也。近世俗人稱漢鍾離蓋因杜子美元日詩有“近聞韋氏妹，遠在漢鍾離”流傳之誤，遂附會以鍾離權爲漢將鍾離昧矣”。楊慎認爲漢鍾離的說法是明代的事，并且流俗致訛之由因於杜詩，最爲可笑。胡應麟丹鉛新錄專駁楊氏書，於此條下論云：“夫漢鍾離地名，而以爲神仙，則韋氏妹即何仙姑耶？書此發讀者一大噓”。鍾離之稱漢，當然與杜詩無關，且不出於近世俗人之言，因宣和書譜已言“自謂生於漢”，而鄭景璧蒙齋筆談亦說“權漢人”，楊氏誠爲失考。

楊慎以鍾離權入唐，所據者有詩入唐詩選本。胡應麟亦以鍾離入唐，他以為王定國所得詩軸，乃宋人錄唐詩以欺王定國。莊彝委談：“蓋宋時羽士假託鍾離權以誑王定國輩，其詩實唐鍾離權所作，而假託者不詳其世，以為即漢鍾離昧故自稱

(29) 學津討源本。

生於漢，後世因以漢鍾離目之。”胡氏以王定國所得爲贗品，而信唐時有鍾離樞，亦倒果爲因。因爲鍾離神仙的傳說起於北宋慶歷以後，與呂洞賓傳說同時。呂先生留題記及詩詞甚多，宋人已有回仙錄等輯本，鍾離樞亦留墨迹在人間，人以呂巖爲唐末進士，以其詩詞入唐，聯聲亦以他傳說中的老師入唐耳。實際上唐時亦無鍾離樞其人，唐詩選本末附神仙詩，皆存疑之品。以鍾離詩入唐，何不以之入漢歟？

岳州呂真人自記稱一再遇鍾離，盡得希夷妙旨，是以他爲希夷先生陳搏的弟子；與宋仁宗時或稍後作陳搏傳的人以鍾呂一爲劍仙，一爲鬚髯道人，皆來陳搏齋中，因此見陳搏的神異，是互相矛盾的。但兩處稱鍾離或鍾離子，是地名，法號，或姓，不得而知。至于姓鍾離而名樞，則北宋元祐前後所知蒙齋筆談述及王定國得詩可證。乃宋哲宗時事了。狀其貌者作偉岸丈夫，虬髯蓬鬚，睥睨物表。而藏其墨迹者則愛其草書之妙，認爲畢竟是仙人之筆。洪邁夷堅志丁卷第十：

“淳熙十一年溧陽翁斗子，坐盜官米黥配而籍其家。得草書二軸，題云庚申歲書，其名樞，花押正如一劍之狀，蓋鍾離翁也。其詩云：“露滴紅闌玉滿畦，閑拋象履到峰西，但令心似蓮花潔，何必身將槁木齊。古壑細香紅樹老，半峰殘雪白猿啼，雖然不是桃源洞，春至桃花亦滿溪”。李粹伯跋之曰：“字畫放逸，有翔龍舞鳳之勢，脫去尋常畦迳。非得于心而應于手者，不能爾。飄飄然神仙風度，固有所本”云。真本藏於建康府治府資庫，絹素標飾處皆斷裂，獨字畫不動。景裴嘗見之。庚申歲者，豈非藝祖創業建隆元年乎？”(30)

(30) 韻芬樓排印本。

此詩韶秀可愛，今全唐詩錄錄鍾離權詩，反失收此首。洪邁見署名權字草書作一劍之狀，因以考定爲北宋所傳之鍾離子。他以庚申歲爲北宋初的庚申，是信權爲五代間人。特別提一句“豈非藝祖創業之建隆元年乎，”發人深思。大抵在洪氏心目中，以此虬髯蓬鬢的偉岸丈夫，也如唐人小說裏的虬髯客一樣，當初是有雄圖霸略的，後來見藝祖登極，天下已定，遂入山隱居了。但他既是五代人，安能贈詩與王定國，何以又在慶歷後傳說起，此皆不可究詰的問題。

他的雄圖霸略雖不遂，但不料作了後世道教的祖師。因爲王重陽教自謂出於鍾呂，他在全真教的系統上變爲東華帝君的大弟子，純陽呂真人之師。到元世祖至元六年封贈五祖七真，正陽鍾離真人贈正陽開悟傳道真君，元武宗至大三年加贈正陽開悟傳道垂教帝君。他實際上並無事蹟可傳，而幾個漢代的鍾離建設成他的履歷。趙道一真仙通鑑卷二十鍾離簡傳：“鍾離簡後漢人，爲郎中，與弟權俱入華山三峰得道。後道備，白日昇天”。以鍾離權爲鍾離簡之弟。趙道一如此說，未免太微小一點。金蓮正宗記的傳據廬山金泉觀記，云“曾祖諱朴，祖諱守道，父諱源，當後漢末年，皆據要津，有功於國，世濟其美。先生諱權字雲房，號正陽子，京兆咸陽人也。少工文學，尤喜草聖。身長八尺七寸，髯過臍下，目有神光，仕至左諫議大夫。因表李堅遼事不當，謫爲南康知軍。漢滅之後復仕於晉，及武帝時與偏將周處同領兵事，屢出征討，已而失利逃於亂山。（中略）。至唐文宗開成年間因游廬山遇呂公洞賓，授以天遁劍法。（下略）”金蓮正宗仙源傳以爲仕漢爲將軍。皆以爲將軍是世俗混漢將鍾離昧，而道教中人據之，或以爲仕漢爲將軍，

或以爲仕晉爲將軍耳。以爲諫議大夫是借漢人鍾離意。王世貞題八仙像後“將則鍾離。”世俗固久以鍾離爲漢將軍，而忘掉那個北宋間自稱‘天下都散漢’或‘散人’善詩及草書的鍾離權了。

廬山金泉視造仙跡，以鍾離授呂公天造劍法於廬山。而在宋時，呂公自記遇鍾離於華山。如何說法？宋時石刻所以說華山者，因欲依附陳搏，得希夷妙旨故。後來說鍾呂之道出於東華帝君，不要陳搏了，因此也不必華山矣。

六

韓湘文學，元人雜劇有紀君祥韓湘子三度韓退之，趙明道韓湘子三赴牡丹亭，尙有無名氏藍關記，今皆不存。故事的來源，亦在宋代。用詩話體的記載見於劉斧的青瑣高議。青瑣高議載通俗文字，都是詩話小說體，遠淵源於唐代俗文，與敦煌所出俗文性質極相近。至於是否劉斧書，亦甚難言。其前集卷九有韓湘子記，下題注云“湘子作詩識文公”大類俗講回目。

青瑣文長，今不具引，引元趙道一歷世真仙體道通鑑卷四十二：

“韓湘字清夫，韓文公愈之猶子也。落魄不羈，文公勉之學，湘曰：“湘之所學，非公知之。”公令作詩以觀其志。詩曰：“青山雲水窟，此地是吾家。後夜流瓊液，凌晨咀絳霞。琴彈碧玉調，爐煉白硃砂。寶鼎存金虎，元田養白鴉。一瓢藏世界，三尺斬妖邪。解造逡巡酒，能開頃刻花。有人能學我，同共看仙葩”。公覽而戲之曰：“子能奪造化耶？”湘曰：“此甚易事”。公爲開樽，湘取土以盆覆之，良久花開，乃碧花二朵，似

牡丹差大，顏色豔麗。於花間擁出金字一聯云：“雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前”。公未曉其意。湘曰：“事久可驗”，遂告去。未幾，公以佛骨事謫官潮州。一日途中遇雪，俄有一人冒雪而來，乃湘也。湘曰：“憶花上之句乎？正今日事也”。公詢其地，即藍關也。嗟歎久之，曰：“吾爲汝足成此詩”。詩曰：“一封朝奏九重天，夕貶潮陽路八千，本爲聖明除弊事，豈將衰朽惜殘年？雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前；知汝遠來應有意，好收吾骨瘴江邊”。遂與湘宿藍關傳舍，方信此道之不誣。及湘辭去，公留之不可，乃作別湘詩云：“才爲世用古來多，如子雄文世孰過；好待功名成就日，却收身去掛煙蘿”。湘別公詩云：“舉世都爲名利醉，伊予獨向道中醒；他年定是飛昇去，衝破秋空一點青”。湘謂公曰：“公往瘴毒之鄉，難於保育，乃出藥一瓢曰：“服一粒，可以禦瘴煙之毒。公謂湘曰：“吾實慮不脫死，魂游海外，一思至此，不覺垂淚，吾不敢復希富貴，但得生入鬼門關足矣”。湘曰：“公非久即西，不惟全家無恙，公當復用於朝”。公曰：“此後復有相見之期乎？”湘曰：“前約未可知也”。後皆如所說矣。”(31)

按此或出宋人俗講，而其時畫工有取文公藍關詩以爲題材者，畫文公及湘。互相引證，世俗益信其說。元陳定宇先生樸爲之勃然！即爲辯正之：

“昌黎韓公之守潮陽也，行至京兆府藍田縣藍關，即秦嶺關，示姪孫湘詩曰：“雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前”。善畫者，繪爲圖，山嶺重疊，雪景模糊，人馬行其間，俱有畏寒

(31) 道藏本。

凌兢狀觀之，令人淒然！公學正識卓，守堅論嚴，欲水火佛骨，忤憲宗意，謫爲此行。雨雪霏霏，僕痲馬瘠，亦良苦矣。公鐵石心肝，當自忘其苦，姪孫澗遠來追送之。澗即公兄子老成之長子也。公祭老成文曰，“長而子，待其成”有恩于澗深矣。示以詩，欲托以死，可嗟也已！余謂公之堅貞節操，有似屈平之放逐憔悴，鄒水積雪，與蘇武之出使絕域，嚼雪餐氈。其於澗也，曠昔有春生之仁，澗之於公也，今茲有秋肅之義！其精貫天人，行絕今古，百世之下，聞其風者，當孺立而薄寬焉。又怪夫後來好事，因此詩所云，傳會謂澗有仙術，開頃刻花於牡丹上，現前詩二句。按唐史及諱行錄，澗字北洙，長慶三年進士第，官至大理丞，不聞其好仙也。味公此詩，略無花上掌現詩句意，觀者其無惑於無稽之言！”（定宇先生集卷三題韓昌黎畫圖）。

陳櫟但覺其無稽，亦未考其來歷。韓澗度文公的故事是宋人傳說出來的。韓澗確有其人，而且在中唐。但唐時何以不仙，而宋時仙？何以到宋時才有此傳說，因為在晚唐時已有一個作此傳說的台階。幸而有人記載下來。唐段成式西陽雜俎卷十九：

“韓愈侍郎有疎從子姪，自江淮來，年甚少，韓令學院中伴子弟，子弟悉爲凌辱。韓知之，遂爲街西假僧院，令讀書。經旬，寺主綱復訴其狂率，韓遽令歸。且責曰：市肆賤類，營衣食，尚有一事長處。汝所爲如此，竟作何物？”姪拜謝，徐曰：“某有一藝，恨叔不知”。因指階前牡丹曰：“叔要此花青紫黃赤，唯命也”。韓大奇之。遂給所須試之。乃堅筍曲，盡遮牡丹叢，不令人窺。掘窠四面，深及其根，寬容人座。唯

賈紫鏡輕粉朱紅，且蓉治其根。凡七日，乃填坑。白其叔曰：“恨校遲一月”，時冬初也。牡丹本紫，及花發色白紅，歷綠，每朵有一聯詩，字色紫分明，乃是韓出官時詩一韻曰：“雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前”，十四字。韓大驚異。姪且辭歸江淮，竟不願仕”。(32)

這是韓湘傳說的台階。假如每個傳說能夠找到這樣的過渡故事，是最好不過的事。據段成式的考究，牡丹前史無有謝靈運集中提及，是一孤證，開元末裴士淹方從汾州得白牡丹一窠，植于長安。至德中馬僕耶又從太原得紅紫二色。在元和初猶少。即見酉陽雜俎卷十九韓湘條前。到段成式的時候，牡丹種類已很多。園藝家講究此變種及變色的來源或者方法，認為有人用奇術變的，或者那時已有變種的方法，而過神共說。所以這是一個事物起原的故事，而後變成人的故事而參以道家神仙家言。韓愈家裏確實有牡丹，他有戲題牡丹詩，但此詩不叙族姪奇術或者顏色特多之事。韓愈家裏有牡丹，韓愈確有一個江淮間的族姪，而“自言有奇術，探妙知天工。”見其逸詩徐州贈族姪趙翼已徵引。如是聯合段記的故事是很容易產生的。尤其是牡丹從元和時蕃植起。趙翼說族姪的奇術乃星相一流，此亦猜疑之詞，或此族姪除星相外，尚懂種牡丹。如此而已。一變而牡丹化種，再變而每朵花瓣上有詩句，三變而詩句變成先知而後來應驗。於是族姪變為韓湘，是姪孫了，但傳說中還說是姪，於是造成藍關故事。韓湘度脫文公也是經長時間的演變的。

度脫文公，則韓湘自然是重要了，加以故事的動人，及宋人

(32) 學津討源本。

書會中的講小說，韓湘更變通俗。因此有藍關記劇本。本來他還單獨，後來加入八仙。

至於文公，在藍關記中變成極端可憐。今元人此類劇本不存，或者是因為有辱先賢，教化不正之故，所以被晉叔也不刻。韓文公為河南令時，有一呂氏子，年少棄妻謝母到王屋山去學仙。後來又回來了，見河南尹李素，李素使他立於府門，喚吏卒脫其道士服，給冠帶，送付其母。文公作詩勸世有“非癡非狂誰氏子，去入王屋稱道士”一首，末了說：“嗚呼余心誠豈弟，願往教誨究終始；罰一勸百政之經；不從而誅未晚耳！”不覺言之懇切如此。他非但排佛，亦不喜道，說話家使其得度，豈不認哉！

七

跛仙難有着落。駭餘叢考云：“鐵拐李史傳並無其人，惟宋史陳從信傳有李八百者，自言八百歲，從信事之甚謹，冀傳其術，竟無所得。又魏漢津傳自言師事唐人李八百，授以丹鼎之術，則宋時本有李八百者在人耳目間，然不言其跛而鐵拐也。胡應麟乃以神仙通鑑所謂劉跛子者當之，然劉李各姓，又未可強附。續通考又謂隋時人名洪水，小字拐兒，亦不言所出何書，則益無稽之談也。”

按跛仙故事有二。元人雜劇以為鐵拐李本姓岳，岳伯川有呂洞賓度鐵拐李劇。岳壽在鄭州做都孔目，因忤韓魏公而驚死。呂洞賓使其借李屠之死，以還魂，度登仙籙。此劇故事並不出奇，因元時有黑旋風借屍還魂等劇，已成俗套。不過寫人情有極深刻悲慘處。此種劇本那能作祝壽之用？前邊已經說明。這故事的來歷不明。曲海總目提要云：“伯川姓

岳或其宗人事，或借以自喻，俱未可定”，總不是個很好的說法。

另外一個故事，是東遊記的故事，大家熟悉的。說是李玄得道以後，離魄朝山，請其徒守戶，說明七天回來，而其徒守到六天，母病回家，把屍焚化，遂借一餓李還魂，故名鐵拐李或李鐵拐。此說法不知始自何時。但在明嘉靖萬曆年間，似還不甚普遍，王世貞考八仙，能考其七而疑其一，‘其一’即跛仙，王世貞說，“獨聞之亂云，諱元中，開元大曆間人也。於終南山學道四十年，陽神出舍，爲虎所殘，得一跛丐乍亡者而居之”。東遊記言其徒弟焚化屍首，較此更妙，東遊記故事當後出。

元劇及明小說亂語，皆言借屍還魂事。其原因或者因爲神仙不應如此難看，所以造成此類傳說。而實際上跛仙之所以能加入八仙，而爲繪畫及戲劇所歡迎的，就是因爲別致，狀貌的怪，可以動人。重要處在他的拐，至於姓李姓岳，都無關係。趙翼固執認爲胡應麟不應以劉跛子當之，也可以不必的。

劉跛子是北宋大觀中人，往來京師，在人耳目。趙道一真仙通鑑卷五十有傳。宋僧惠洪冷齋夜話卷八記劉跛子事二則，此即爲趙氏所本。因夜話習見，且趙書有可補正者，故錄趙氏：

“劉跛子，青州人也。挂一拐，每一歲必一至洛中看花，張丞相召自京湖時，與客飲市橋。客聞車騎過甚盛，起視之。跛子挽其衣使且飲。作詩曰：“遷客湖湘召赴京，輪蹄相送一何榮。爭如與子市橋飲，且免人間寵辱驚。”陳瑩中素愛之作長短句贈之曰，“槁木形骸，浮雲身世，一年兩到京華。又還乘興，閑看洛陽花。聞道鞦韆最好，春歸後，終委泥沙。忘言處，花開花謝，不似我生涯。年華，留不住，飢

銜困臥觸處爲家。這一輪明月，本自無瑕。隨分冬裘夏葛，都不會赤水黃芽。誰知我，春風一拐，談笑有丹砂。”宋徽宗政和中寓興國寺，人計其壽百四五十許。（下略）”

惠洪與劉跛子同時，冷齋夜話中記他贈跛子詩有云：“相逢一拐大梁間，妙語時時見一斑；我欲從公蓬島去，爛銀堆裏見青山”。“春風一拐”，及“一拐大梁間”皆是妙語。時人頗賞其人，見諸歌詩，後世留有圖畫，甚屬可能。而況劉松年南宋畫家，與他同宗，則跛仙圖或者就畫他的本家的。跛仙以劉跛子當之，而藍采和以許堅當之，可爲雙絕。

若云不然，則再找一人。檢南嶽總勝集，聖壽觀條云：

“聖壽觀去廟北登山七里，唐咸通中建。（中略）太平興國中有跛仙，遇呂洞賓於君山，後亦隱此。行靈龜吞吐之法，功成回岳，自號瀟湘子。嘗云“我愛瀟湘境，紅塵隔岸除。南山七十二，惟喜洞真墟”。元祐間常有白鶴栖鳴於杉松之上，三日而去。宣和元年，改壽祺”。(33)

南嶽總勝集南宋初年人集訂。此人既無姓名，且爲純陽弟子，以當八仙中的跛仙，無有不合處。此文言遇呂洞賓於君山，可證北宋時人以呂洞賓爲往來岳州，出沒洞庭的神仙。於前言可加佐證。其言太平興國乃元祐後人過分造得早一點，不可確鑿信之。

一點不錯，到元代，北宋末的劉跛子，與南嶽的跛仙已捏合了。續道藏呂祖志卷三：跛仙遇道條，“長沙劉跛仙遇洞賓於君山，得靈龜吞吐之法，功成歸隱。（下略）”所謂“功”，或者就是鍊形之類，所以元人有拐仙鍊形圖。‘李’可以說是‘劉’字的音

(33) 道藏本。聖壽觀本與道藏本不同，此條在中卷。

訛。‘岳’及‘孔目’竟難知其來歷。

八

張果者，唐玄宗時人，隱於中條山，應明皇詔入朝，道號通玄先生。事蹟最早見于唐鄭處晦明皇雜錄、太平廣記卷三十，全襲其文，今不具錄。其人見於正史，在八仙中時代最早而且比較實在的一人。舊唐書及新唐書皆入方士傳，大致依據鄭書而刪去過神之處以成文，但所錄亦已異常。傳說的重要之部一者，果乘一白驢，日行數萬里，休則摺疊之，其厚如紙，置於巾箱中，乘則以水噴之，還成驢矣。二者，果時方士有葉法善，亦多術。玄宗問曰：“果何人耶？”答曰：“臣知之，然臣言訖即死，故不敢言。若陛下救臣即得活”。玄宗許之。法善曰：“此混沌初分，白蝠蝠精”。言訖，七竅流血，僵仆於地。玄宗詣果所，免冠跳足，自稱其罪。果徐曰：“此兒多口過，不諱之，恐敗天地間事耳”。久之，果以水噴其面，法善即時復生。此二事新舊唐書皆刪去。

考張果與葉法善不相值的。舊唐書卷八玄宗本紀“開元二十二年二月辛亥，初置十道採訪處置使，徵恒州張果先生，授銀青光祿大夫，號曰通玄先生”。是張果以開元二十二年入朝。舊唐書卷百九十一葉法善傳云：“法善生于隋大業之丙子，死于開元之庚子，凡一百七歲”。按開元無庚子，當是庚申之誤，故下云“八年卒，詔曰……”。卒年總可信的。葉法善以開元八年卒，則張果遇不到了。唐書的編者，大概因為年代不合，而刪去此事，餘此則又采神仙家言，不很考究了。

八仙起於宋元之際，距離張果較遠，何以加入？或者是因為講史的關係，隋唐故事在宋代一定盛傳的。

曹國舅在八仙中，出處最晚。元武宗時純陽帝君神仙妙通經苗善時編，不知年代，假定與前武宗制詞中所稱苗道一爲一人，有‘度曹國舅第十七化’一章，節錄如下：

“曹國舅本傳丞相曹彬之子，曹皇后之弟。美貌紺髮，秀麗俊捷。不喜富貴，志慕清虛。上甚喜，嘗賜衣黃袍紅襪。一日辭上及后，上問何往，曰：“道人家心意十方，隨心四海。”上賜一金牌，刻云：“國舅到處，如朕親行”。遂三五日，忽不知所往。惟持笊籬，化錢度日。忽到黃河，捐工索渡錢。（中略）遂於衣中取出金牌與捐工准渡錢。舟中人見上字，皆呼萬歲。捐工驚懼。有一藍纜道人坐船中，喝叫“汝既出家，如何倚勢欺人？”曹恭身稽首曰：“弟子安敢倚勢。”“能棄於水中否？”曹隨聲將金牌擲向深流。衆皆驚拜。道人呼曹上岸，在一大樹下歇，問曹曰：“汝識洞賓否？”（中略）道人歎曰：“吾是也，特來度汝”。(34)

王世貞題八仙像所考，大意同此。清康熙間出歷代神仙史，言曹遇鍾呂兩人舉手指天，又舉手指心。鍾呂言“心即天，天即道”，一味參禪語，與此又異。趙翼謂宋代國舅姓曹，惟曹佾、蔡聖光、獻太后弟。年七十二而卒，未嘗有成仙之事。此外亦無國戚而學仙者。或者乃道山清話裏的曹八百，但又非國戚。

按曹國舅大概即是曹佾的傳說。宋史外戚傳曹佾“美儀度”；又“高麗國獻玉帶爲秋蘆白鷺紋極精巧，詔後苑工以黃金做其製爲帶，賜佾”；又“坤成節獻壽特綴宰相班”。又說其“穿過善自保”，亦近心志恬退者。畫工取其貴顯美儀度，亦特綴於八仙慶壽班中歟！因此起呂洞賓弟子之說。不過曹佾是

(34) 道藏本

曹彬之孫並非曹彬之子；字公伯，也不如歷代神仙史等書說字景休。此猶韓湘乃韓愈姪孫而傳作韓愈之姪；字北洛，傳作字清夫耳。

九

總結上文，可知八仙中(1)張果，唐開元中人隱於中條山，明皇徵爲銀青光祿大夫，道號通玄先生。新舊唐書均采野史以成傳而略加刪節。因譌史關係，其神仙事蹟，宋人猶樂道，因此入八仙。(2)韓湘，韓愈姪孫，從韓愈赴潮，後擢長慶進士，無仙蹟。晚唐時傳韓愈疎姪以奇術種牡丹，宋人附會以爲即湘而先現詩句，後應驗，使文公悟道。(3)藍采和，或因有流行的道曲而造此人，或南唐市上有此乞索道人。出沈汾所記，北宋及金時有畫像，極生動別致，後世八仙畫者采之。(4)何仙姑，宋仁宗時永州言休咎的道姑，士大夫多趨詢，名甚著。與呂洞賓傳說同時，而後人即以之當呂公所度的趙仙姑，因此成純陽弟子。(5)呂洞賓，北宋慶曆時傳說起，民間信仰以爲真仙，其履歷，自記，著作，漸漸出來。自記及著作的思想理論，對於道教皆爲革新的。以慈悲度世爲成道之徑；易丹鉛黃白術爲內丹學說，易劍術爲斷煩惱之劍或以氣煉劍，凡此皆北宋道家新派理論之結晶，而依託於他故又成教主。(6)鍾離權，亦北宋所傳，與洞賓傳說同時。民間藏有詩及草書，又狀其貌。所出鍾呂傳道集等書皆金丹理論。後世亦尊爲祖師。(7)曹國舅，曹佾，曹彬之孫，曹皇后弟，無仙蹟。但有美儀容，及御賜金帶以及特級獻壽班事。或者畫八仙慶壽圖的人隨便采他入內的。(8)李鐵拐，北宋徽宗時有劉跛子，南嶽聖壽觀又有跛仙仙蹟。此二人至

呂祖志的編者，已捏合而爲一人。岳孔目及李玄之說後起。南宋劉松年已畫拐仙圖，後人采以入八仙畫，而其人狀貌之怪別，在戲劇中尤爲歡迎。

上文漏舉劉跛子籍貫。呂祖志言長沙劉跛仙是不對的。宋范公稱過庭錄記朱敦復爲劉跛子作墓志銘曰“跛子劉姓何東鄉，山老其名野夫字。豐鬚大腹右扶拐，不知年壽及平生。王侯士庶有敬問，怒罵掣走或僵死。洛陽十年爲花至，政和辛卯以酒終。南宮道旁冢三尺，無孔鐵鏈今已矣(下略)”(35)是劉跛子河東人，常到洛陽看花已不易；南北懸隔，足跡當未履南嶽，所以慶壽觀的跛仙當然又是一人，而後人混合之耳。

上文述及元劇中八仙尚有徐神翁及張四郎。徐神翁在宋哲宗徽宗時，海陵人，名守信。初爲海陵天慶觀傭工，敝衣跣足執簞洒掃，後從一瘋道士得道。有神知，爲人決疑，人有詢禍福者，書字以付，其後必驗，名動公卿。傳說蘇子瞻王荆公都曾問字。錢愐錢氏私誌記其面折姦邪：

“徐神翁自海陵到京師，蔡謂徐云：“且喜天下太平。”是時河北盜賊方定。徐云：“太平？天上方遣許多魔君下生人間作壞世界”。蔡云：“如何得識其人？”徐笑云：“太師若是。””

宋人記高宗南渡，神翁先知：

“高宗在潛邸，遇道人徐神翁，甚敬禮之。神翁臨別獻詩曰：“牡蠣灘頭一艇橫，夕陽西去待潮生，與君不負登臨約，同上金鰲背上行”。當時不知詩意謂何。後兩宮北狩，高宗匹馬南渡即位。至建炎庚戌正月三日，帝避兵航海，次童

(35) 稗海本

安鎮。灘淺擱舟，落帆於鎮之福濟寺前，以候晚潮。願舟人曰，“此何灘？”曰，“牡蠣灘。”遙見山上有閣巋然，問居人曰，“此何山？”曰，“金鰲山。”高宗乃登焉。入閣見神翁大書往年所獻詩在壁間，墨痕如新，方信神翁能前知，為神仙中人也。”（李宗孔宋稗類鈔卷七。）

今道藏正乙部有徐神翁語錄收羅神翁故事不少，乃紹興間天慶觀道士徐神翁弟子苗希頤原錄，淳熙間知秦州朱宋卿補輯者。神翁在崇寧二年賜號虛靜冲和先生，常居海陵。南宋間，其異蹟，在人耳目，所以加入八仙。

張四郎，在邛州，時代亦似北宋。洪邁夷堅丙志卷三：

“邛州南十里白鶴山張四郎祠，蓋神仙者流。山下碑甚古，字畫不可識。郡人云，四郎所立以禦魘魅，救疾疫。後人能辨其字者，則可學仙。青城唐耜為邛守，好游其地，冀有所遇，每立碑下，摩挲讀之。忽能認一字，曰，“豈非某字乎？”傍有人應曰，“然。”耜惡其僂言，叱使去，既而悔之，不見其人矣。”

前舉岳伯川鐵拐李黃劇末折全場八仙中有張四郎。此外如雍熙樂府卷三端正好“喜遇太平年”一套慶壽詞中所列八仙亦有此人。

