



國立臺灣大學文學院中國文學所

博士論文

Graduate Institute of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

doctoral dissertation

道法與宗法：

杜光庭《墉城集仙錄》女性倫理觀之考察

Doaist orthodoxy and Patriarchal system:

Gender and Ethical Ideas in Du Guan Ting's *Yong Cheng Ji Sian Lu*

方韻慈

Fang, Yun-Cih

指導教授：李隆獻教授

Lee, Long-Shien , Prof.

中華民國 107 年7月

July, 2018

## 摘 要



本文題為「道法與宗法：杜光庭《墉城集仙錄》女性倫理觀之考察」，主要目的有三：其一，揭示中古道教如何與宗法社會倫理相互區別、模擬、競爭、合作，進而形成橫跨地域、階級的特殊人際社群，建立教派的倫理論述；其二，在道教與宗法社會競合的背景下，探討中古女性出入兩種社群的能動性；其三，為宗教文學研究提供新的可能。

第一章緒論，說明論題、研究動機、前人研究述略、研究方法與限制。第二章考辨《墉城集仙錄》五種版本與著作性質，比較〈序〉文與前代仙傳的書寫異同，並揭示貫串全書的敘事結構，指出杜光庭旨在回應開劫度人、仙真濟世的意旨，進而尊崇道法，樹立宗教權威；第三章探討《墉城集仙錄》中母女神譜的書寫策略，觀察中古時期流傳的母女仙譜，如何為杜光庭仿效、轉化為教內的師徒倫理；第四章從女性的職能書寫切入，說明杜光庭如何透過編改女仙為妻的職能，將傳遞父系血脈的妻職，轉化為傳承道術的女仙典範；第五章則關注唐世女道的社會影響力，比對《列女傳》、《女誡》、《墉城集仙錄》、地方志、唐墓誌中對於唐代女性學習、掌握、詮釋知識的記載，說明道教有別於宗法社會的倫理規約，賦予了女性掌握宗教知識社群的能力。第六章結論，總承前論，指出在道法、宗法的競爭與合作中，道教提供的知識網絡，乃是中古修道女性能動性之所繫。

關鍵字：杜光庭、《墉城集仙錄》、倫理、性別、能動性





## Abstract

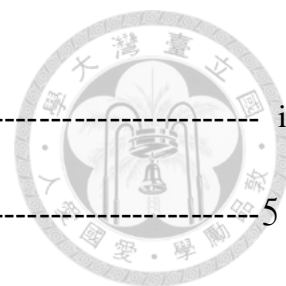
This article entitled "Doaist orthodoxy and Patriarchal system: On Gender and Ethical Ideas in Du Guan Ting's *Yong Cheng Ji Sian Lu* ( 壩城集仙錄 *Records of the Assembled Transcendents of the Fortified Walled City* )" The three main aims of this paper are as follows, first, to reveals how Daoism differs from patriarchal social ethics, and how Daoist establish ethical discourses for its communities. Second, to explore the dynamics of women transfer between Daoist communities and patriarchal society. Third, to explore new methods for religious literature.

The first chapter is an introduction, which explains the topics and meanings, motives, predecessors' research, research methods and restrictions. In The second chapter, examination of the five editions and writing purpose of *Yong Cheng Ji Sian Lu* will be proposed to provide basis for other chapters. In The third chapter, by inspecting the mother and daughter's divinity in the *Yong Cheng Ji Sian Lu* To point out that Du Guan Ting copy and transfer Patriarchal system as Doaist orthodoxy. In the fourth chapter, I explain how Du Guangting transformed wife's role and duty in Daoism to estanblish Doaist orthodoxy. The fifth chapter, I focuse on the religious knowledge and social influence of the Tang Dynasty female. The main conclude of this paper will be drawn in the sixth chapter that knowledge network provided by Daoist enable female to get more agency before they did in Patriarchal system.

Keywords: Du Guan Ting, *Yong Cheng Ji Sian Lu*, ethical Ideas, gender, agency.

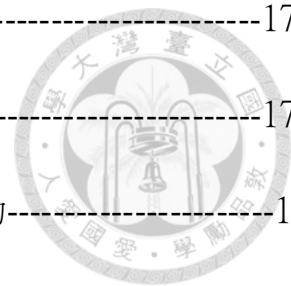


# 目 錄



中文摘要	i
英文摘要	5
第一章 緒論	1
第一節 論題題旨與目的	1
第二節 核心材料	6
第三節 前人研究述略	9
第四節 研究限制與方法	16
第二章 《墉城集仙錄》版本與書寫目的考辨	25
第一節 《墉城集仙錄》五種版本考辨	25
第二節 杜光庭生平與仙傳著作	39
第三節 論尊崇道法為《墉城集仙錄》書寫目的	43
第三章 母女仙譜對宗法世系的複製與轉化	89
第一節 仙界母女的三重身份與實質意義	89
第二節 女兒升仙的孝、義論述	105
第三節 唐世女道離家修行的實踐困境	117
第四章 道法傳承與女仙為妻的職能轉變	131
第一節 從傳承血脈到傳承經脈的人際書寫	131
第二節 從為人妻到為人師的房中倫理角色變異	139
第三節 天師道女仙在家與離家的道法傳承	164

第五章	唐世女道的宗教知識與社會影響力-----	173
第一節	唐代世俗女教讀本對女性學習知識之觀點-----	174
第二節	《墉城集仙錄》所見唐世女道社群的宗教知識與影響力-----	182
第三節	唐代墓誌所見女道的宗教社群及其影響力-----	204
第六章	結論：道法、宗法之競合與中古入道女性的能動性-----	215
參考書目	-----	219





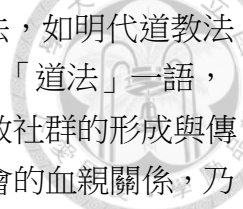
# 第一章 緒 論

## 第一節 研究題旨與目的

本論文題為「道法與宗法：杜光庭《墉城集仙錄》女性倫理觀之考察」，在簡述題旨之後，將說明本文研究目的。

「倫理」，指人與人的關係。個人俯仰於世，必然面對與其他個體競爭、共生、仿效等互動關係，而在互動中逐漸累積而為普遍大眾接受、遵循的種種理則。考察倫理觀念，觀察個體於不同群體之間進退舉措的思維邏輯，有助於瞭解不同社會的特質，以及社會思維作用於個人的具體影響。本文選擇「倫理」為切入角度，比對傳統家庭的宗法倫理以及中古道教的道法倫理，目的在考察唐代女性出入於道教社群與宗法社會的角色異同，說明女性面對不同的倫理觀，如何展現一己的聲音與行動，又如何與社會的思維互動、對話。

「宗法」，指傳統中國家庭以父系血緣為核心而傳承的社群倫理觀念，「宗法」源自西周的嫡長子繼承制度，原是繼承於氏族社會的血親關係，配合一夫一妻多妾的家庭單元，以嫡長子為主幹，繼承先祖領地；非嫡子則為支脈，掌管擴張的諸國，透過血緣的力量鞏固部族壯大之際的資源分配。在傳統中國，家庭作為社會的基本單元，雖尚涵括母族、妻族，但是父系宗法社會的倫理觀念仍為主流。父系宗法倫理以傳承男性血緣為核心，家庭的成員，無論男女長幼，都將依照己身與男性宗族繼承人的血緣關係遠近，來決定個人可取得的資源多寡以及相應的行為舉措。例如《儀禮·喪服》針對不同倫理身份者制定不同的服制、服喪的時間、飲食、號哭、跪拜等行為細節，清楚展示父系宗法的社會定位群像。喪禮服制實質指涉服喪者的社會地位，而喪禮的舉辦，除了表現對已逝宗主的哀意，展示新任宗主合法繼承的重要場合，同時展示了新、舊宗主的遞嬗，並透過宗族成員的服制與行禮儀節來確認彼此的倫理關係。宗法社會的尊卑，很大部分由先天的血緣關係定位，具有強大的締結力量，卻也因此，個人後天的思想行為，雖也會影響宗族成員的互動形式，不過，後天的變動無論鉅細，均須在維護父系血緣穩定複製、傳承的前提下進行。尤其值得關注的是，在傳統中國，宗法倫理影響的不只是依存血緣關係而建立的家庭，也深刻的展現在中央政府的運作模式，乃至於地方社會其他組織如鄉邑、社邑等。



「道法」，指的是道教社群的倫理觀念。道法另有狹義用法，如明代道教法術大全《道法會元》，<sup>1</sup> 指透過修煉取得的諸般技術。本文使用「道法」一語，意在強調道教相對於宗法社會的血親形態而建立的倫理觀。道教社群的形成與傳承，有其漫長的歷史。<sup>2</sup> 中古道教社群的形塑，有別於宗法社會的血親關係，乃是以道、經、師三者為核心，依據道義傳承而形成的後天人際社群。道法倫理以傳承道教義理為核心，社群成員亦有尊卑之分，無論男女長幼，都依照己身與道教義理之關係遠近，來決定個人的社會地位。雖然在道、經、師的體系中，師徒關係也相當程度地呼應了傳統家庭的倫理尊卑，不過，師徒的尊卑並不取決於先天既定的血緣關係，也因此，就得道先後來看，師徒關係仍存有相當大的彈性空間。師尊的傳經固然能發揮影響力，但是，傳授於師、徒之間的經典，並非一味複製、固守不變。經典透過入道者的學習、闡揚、詮釋，如何發揮力量，讓得授經典者求得長生不朽，或拯世濟人，更是體道、證道的關鍵，也因此，道、經、師的道法倫理體系，著重的是道教義理在人與經典之間的生生循環，進而傳遞道的存在。而個人後天的思想行為，能起關鍵性的決定作用，師、徒之間雖有倫理尊卑之分，然而一旦誦經行善，感得仙真傳經、賜藥，得道而升上仙界，將依得道深淺於仙界敘階，並不受限於人間的師徒倫理。

道、經、師的倫理型態，雖然明顯受到佛教傳入中土的影響，<sup>3</sup> 不過，道教是奠基於神仙方術信仰之上的中國本土宗教，在人際社群的形態與內涵，仍富有本土宗教的特色。道教倫理論述與傳統家庭的關係，看似緊密而有分殊，各有途徑復膠葛依存，相對於佛教進入中國後主要維持「出家修行」的人際形態，道教與傳統宗法社會的關係毋寧更為繁複多元，存有更多探討空間。關於道教的倫理論述，本文名為「道法」，這是為了維護道教社群的存續而漸次形成針對入道者思想與行為的倫理觀，表現在入道的戒律、儀式等具體可見的條目，也或者可以是仙傳故事、墓誌記載所折射的社群共識。

---

<sup>1</sup> CT1120，不著撰人：《道法會元》，《正統道藏》第 884 冊。收錄本論文所使用道藏為全 1120 冊之《正統道藏》（上海：上海書店影印涵芬樓，1923-26 年）。道經後所列冊數即依此本；道藏編號「CT」使用 Schipper, Kristofer, ed. 1975. *Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages.* Paris: EFEO. (Publications de l'EFEO, 102.)

<sup>2</sup> 詳見李豐楙：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》第 4 卷第 2 期（2005 年 9 月）頁 11-55，該文廣述道教自漢末以降乃至於近代的道法傳承歷史，文中指出道教雖以密傳形式樹立宗教威信，建立教內譜系，卻也經常適時與政治力量或其他宗教如佛教、儒教合作，以發揮社會影響力。

<sup>3</sup> 關於道教道、經、師體系與佛教的關係，可見謝世維：〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》（2007 年 9 月），頁 186。

在中古時期，道教無論在修煉技術、教團組織、教義思想方面，均有飛躍式的變化，<sup>4</sup> 入唐之後，倚仗國家力量，<sup>5</sup> 躍升為李氏家族崇奉之國教，從中央政府以至於不同地域，皆可見道教的影響力。<sup>6</sup> 關於道教社群在中古時期的形成過程與倫理觀念，卻少有專論。本文題為「道法與宗法」，乃是希望比對中古道教與宗法社會的倫理觀念，說明道教如何在發展過程中與傳統家庭的宗法社會倫理相互區別、模擬、競爭，甚而合作，進而成為橫跨地域、階級的特殊人際社群。

不過，宗法社會與道教社群的相互交流與競爭，在中古中國是龐大的命題，遠非本文足以概括，因此，擬加上「性別」的研究眼光，期以聚焦論題，也為性別研究尋求與其他領域對話的可能。近年，學界亦在積極尋求宗教與性別的跨界研究，不僅是將某一歷史現象置放於縱向傳承的切面中理解，也傾向在同時代的橫向社會脈絡中解讀，揭示該一現象如何與其他事物共時並現。<sup>7</sup> 準此，本文在

---

<sup>4</sup> 見葛兆光《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（北京：三聯書局，2003年）。葛氏認為，道教在六朝隋唐有著原創性相當高的思想突破，不過在儒家、佛教的挑戰之中，逐漸刪減較具爭議性的儀式，向他者「屈服」。

<sup>5</sup> 張澤洪統計唐代登錄在案的道士女冠人數應有上萬人，這樣規模的人群，雖遜於佛教僧尼數量，然而道教倚靠國家力量，亦可釋放出相當的能量，履行國家宗教的職能。見張澤洪：〈唐代道教規模辨析〉，《中華文化論壇》，1996年第2期，頁104-108。

<sup>6</sup> 關於唐代道教的地域影響力，討論者有小笠原宣秀：〈吐魯番出土の道教關係資料數種〉，《福井博士頌壽紀念東洋思想論集》（東京：1960年）頁142-150、〈吐魯番出土の宗教生活文書〉，《西域文化研究》第三（京都：法藏館，1960年）頁249-262；西脇常記：〈ベルリン・トルファン・コレクション〉，《京都大學總和人間學部紀要》第6卷（1999年）頁47-66；榮新江：〈唐代西州的道教〉，《敦煌吐魯番研究》第四卷（北京：北京大學出版社，1999年）頁127-144；劉屹：〈唐前期道教與周邊國家、地區的關係〉，《一九九八法門寺唐文化國際學術討論會論文集》（西安：陝西人民出版社，2000年）第四卷（北京：北京大學出版社，1999年），頁784-785。從這些討論可知，道教經國家力量支持，不僅流行於中央政府所在地，更廣泛傳佈於吐魯番、敦煌等邊地。

<sup>7</sup> 相關研究在基督、佛、道諸教俱有值得參考者，基督教研究如 Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988); 佛教研究參 Kathryn Ann Tsai, *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the fourth to Six Centuries* (Honolulu: University Press, 1990); 道教研究參 Edward Shafer, "Three Divine Women of South China," *Chinese Literature: Essays, Articles, and Reviews*, Vol.1(1979), pp31-42; Isabelle Robinet, "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism," *History of Religions* Vol.9(1979), pp.37-70; Russell Kirkland "Huang Ling-wei," *Journal of Chinese Religions* Vol.9(1991), pp.47-72; Suzanne Cahill: "Discipline and Transformation: Body and Practice in the Lives of Daoist Holy Women of Tang China," in Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush, and Joan R. Piggott, *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Berkeley, (CA: University of California, 2003), 251-278, Suzanne Cahill: *Divine Traces of the*

「道法與宗法」的論題之上，選擇現存道教史最早的女仙總集——杜光庭《墉城集仙錄》為聚焦核心，希望思考女性面對宗法、宗教等不同社群的倫理觀念時，如何展現一己的聲音與行動，而這些聲音與行動在當時社會，又具備了何種意義，從而對性別史、中古道教史的發展作出論斷。

衡諸上論，本論擬以「道法與宗法：杜光庭《墉城集仙錄》女性倫理觀之考察」為題，大體以中古時代為範限，同時溯及漢末魏晉的修道傳統、或宋元金以降的影響。期許考察《墉城集仙錄》收錄的女性如何參與並改變宗教的實際行動，以及這些聲音與行動在當時社會的歷史、文化意義。

本論基於兩個層面的研究目的：其一是有鑑於女性研究在主流史學論述邊緣化的困境；<sup>8</sup> 希望透過研究理論的調整，進行女性史的重寫。

瓊安（Joan Scott）曾詳述婦女史於西方歷史著述邊緣化的問題，婦女史的寫作始終未能進入主流史學之列，她認為，研究者不應僅專注於女性史料的發掘與，女性的聲音與行動，更是與社會因素互動的結果。也就是說，研究者應判斷這些聲音與行動的意義，了解女性如何被社會看待？女性在結構中的角色與作用為何？掌握人與結構，兩方參照對讀，並且準確抉發箇中意義。性別研究的要義，當不只是資料性的增益補強，而是可藉此重新詮釋、轉換歷史文化的脈絡。<sup>9</sup> 有鑑於此，本論在從事性別研究之際，除了爬梳女性在社會架構下所曾經存在的事實之外，更致力於歷史視角的移轉與重探。不僅關注抉發歷史罅隙的晦暗光景，更應重新觀看既有的歷史事實以及事實所透顯的意義。<sup>10</sup> 若能適切參酌史料的性質與社會的環境，在中國中古女性史學領域也可發掘新的問題，<sup>11</sup>陳弱水指出：

---

*Daoist Sisterhood* (Magdalena, NM : threepines, 2006)

<sup>8</sup> 不只是一般史學，性別的研究在宗教史學領域更為邊緣，詳見林欣儀統計近年道教研究中的性別研究。林欣儀：〈道教與性別——二十世紀中葉後歐美研究評述〉《新史學》二十六卷二期（2015年6月），頁191-242。

<sup>9</sup> 引號內文句譯自“Gender: A Useful Category of Historical Analysis” *American Historical Review* 91:5(1986),pp.1053-1075. 收入 Joan Scott ed, *Feminism and History*, Oxford and New York: Oxford university press, pp. 152-180.

<sup>10</sup> 關於女性主義發展史，另可參考 John Carvet, *Feminism*(London:J.M. Dent & Sons, 1982); Josephine Donovan, *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism*(New York: Fredrick Ungar, 1985).

<sup>11</sup> 又，從性別理論發展如何應用於中國史的研究，可參李貞德主編：《中國史新論：性別史分冊》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009年），書中共收錄十篇論文，其中五篇分從商周青銅器與隨葬品、漢代畫像石與畫像磚、唐宋墓室壁畫、誌銘和敦煌吐魯番文書、明清司法檔案，以及現代口述訪問等特殊史料，可以發現，抱持著性別的眼光，細察史料間的兩

除了作為女性世界的挖掘與描繪，本書還具有一定程度的問題性……在考察婦女的生活時，盡量注意他們的意義關聯，譬如，某種作為或生活方式可能如何被當時的人了解，婦女如何運用既存的價值或文化象徵來建立自己行為的正當性，乃至開創新的行動，生產新的意義。<sup>12</sup>

史家可以將個體女性存而不論，然無法對女性依存的整體社會視而不見。誠如陳弱水於中古女性史援用的研究方法，除了重建女性曾經存在的相關史料，補充、證成既有的社會結構之外，更提醒我們注視女性聲音與行動的意義。而意義的解讀，必須放在歷史的社會結構中權衡，從而提醒我們重思既有歷史。從這樣的角度出發，女性史的研究，才有可能在論述層次擺脫邊陲、補充的位置，與主流研究積極對話。

其二，道教學界傾向推崇道教在教義思想、制度訂定、身體實踐功法方面，提供女性較為平等的機會；不過，就道教史的書寫來看，尚有相當大的進展空間。

目前道教女性的史學論著，可略分兩類。一類是附屬於一般道教史部分章節。這類史學論述，關於女性的書寫相當少見。這固然與女性史料相對稀少有關，但寫史者未抱持性別意識來理解史料，亦是原因之一。筆者就中古道教整體史論而非女性專史為範限考察，僅宮川尚志《六朝史研究·宗教篇》<sup>13</sup>於一九六四年出版，專章討論六朝女性的宗教生活、王永平《道教與唐代社會》之〈神仙道教對唐代婦女的影響〉一節，立專節討論唐代女性的入道問題，<sup>14</sup>其餘如傅勤家《中國道教史》，<sup>15</sup>窪德忠《道教史》、<sup>16</sup>任繼愈《道教史》<sup>17</sup>諸書中關於女性入道的記載，多寥寥數筆帶過。

---

性互動，不只可擴增婦女史的研究素材，並可發掘歷史的新意義。另五篇則從歷史書寫、文學史、佛教史、家庭史，以及財產權之研究領域切入，展示性別研究在不同研究領域發揮的意義。前述諸家，亦展現了性別研究於中國史新探的成果，俱對本論深有啟發。

<sup>12</sup> 陳弱水：《隱蔽的光景：唐代的婦女文化與家庭生活·自序》（桂林：廣西師範大學，2009年），頁7-9。（該書為陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨出版社，2007年）再版，二書序文不同，因分別引用）

<sup>13</sup> 宮川尚志，《六朝史研究·宗教篇》第十二章〈六朝時代女性の宗教生活〉，（東京：平樂寺書店，1964年），頁313-335。

<sup>14</sup> 王永平：《道教與唐代社會》（北京：首都師範大學出版社，2002），頁441-450。

<sup>15</sup> 傅勤家：《中國道教史》（臺北：商務印書館，1988年）。

<sup>16</sup> 窪德忠：《道教史》（東京：山川書社，1977年）。

<sup>17</sup> 任繼愈：《道教史》（北京：上海人民出版社，1988年）

另一類是以道教女性為主題的專史，舉詹石窗《道教與女性》、<sup>18</sup> 李素平：《女神、女丹、女道》、<sup>19</sup> 戴思博（Catherine Despeux）《女のタオイズム：中国女性道教史》為例。這類著作多採單點人物描繪的線性史觀，集中書寫少數在歷史上流傳女性事蹟，並以此勾勒道教女性史的發展。例如，詹石窗的《道教與女性》以女神崇拜與女性修行分上下編，然而寫作時注重縱向的歷史繼承關係，較少與橫向的社會因素對話，議題多據道教既有的架構發論，雖然全書見解精到，為道教女性史的早期力作，卻未能體現女性在多大程度上改變了歷史的面貌。李素平的《女仙、女真、女道》，以朝代為範限，哀輯不同時代的道教女性，各單元則分述特定女性人物，在蒐羅材料上雖有貢獻，卻少見議題的發揮，道教女性之間也缺乏有機的聯結，未能凸顯女性歷史行為的連續性與意義。法國道教研究者戴思博的博士論文《中國道教女性史》，<sup>20</sup> 雖然也是以聞名的道教女性為綱目。不過，該書有一個值得注意的問題意識，在宋元明清以下，多環繞女丹的源起、成立與發展而論，相對來說，較可說明女性對於歷史的連續性影響。不過，該書對於女丹文獻的成書年代判定有問題，對於漢唐以前的女性史料掌握程度偏低，也影響全書的學術價值。

由上述論著來看，如果書寫策略、研究視角未求進一步突破，即便以道教女性為主題獨立成書，也容易陷入僅將原有的材料集結成書，或者為了證成道教內部論題而書寫的著作，未能明確探討女性與社會的關係，也難以契合道教重視男女平等的宣示。

根據上述兩點研究動機，本文擬以杜光庭《墉城集仙錄》的女性倫理觀為題，在研究方法上盡可能廣納不同領域的視角，期為中古道教女性史盡己心力。

## 第二節 核心材料

為了有效掌握中古入道女性面臨的倫理論述，擬以晚唐五代杜光庭教團編纂

---

<sup>18</sup> 詹石窗：《道教與女性》（上海：上海古籍出版社，1990年）。

<sup>19</sup> 李素平：《女神、女丹、女道》（北京：宗教文化，2004年）。

<sup>20</sup> Despeux, Catherine（戴思博），*Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie féminine*, Paris:Pardès, 1990。限於語言門檻，本文參考的是日文版本，門田真知子訳，三浦國雄監修：《女のタオイズム：中国女性道教史》（京都：人文書院，1996年），〈結論〉，頁263-269。戴思博另有英文專書，與戴維雅合撰，Catherine Despeux, KohnLivia, *Women in Daoism*（Cambridge, MA: Three Pines Press, 2003）。是在博士論文的基礎之上，增補改寫的專書。

的《墉城集仙錄》為核心材料，原因有四：

其一，《墉城集仙錄》為道教最早的女仙總集，收錄了唐末五代以前一零九道教女性仙真，<sup>21</sup> 就傳文的取材範限看來，確可提供相當多元的歷史圖像。道教女性雖然也見載於齋儀、戒律、傳記等各類文獻，然而仙傳環繞女性生平敘事，材料相對集中。而目前關於中古戒律、齋儀等材料，由於編寫與實行的時點模糊，難以藉此預估對入道女性的影響。<sup>22</sup>《墉城集仙錄》載錄的女仙多沿女性生平事蹟鋪寫，除了少數女神如金母、九天玄女未具人間身分者，多數女仙乃透過後天修煉而成，在進入墉城、名列仙譜之前，清楚可見女性在入道之前身為俗世女眾，入道之後獨立修真，甚而白日昇仙的完整歷程。該書不僅收錄了學界習於關注的女仙傳文，也同時提供了女性成仙前作為修道者、信眾的珍貴文獻。<sup>23</sup> 選取此書為論題核心，更可見女性出入於原生家庭、夫家、教團、朝堂等不同環境，當中牽涉的議題包括：道教如何與其他教派或俗世社會的倫理價值競爭、共存？仙界倫理的形塑是否反映了女性入道前後與本家、夫家的關係質變？女性轉換在不同的人際關係間，如何被告知關於情感、欲望、能力、價值的樣貌？相較於俗世社會，道教的倫理論述是否給予女性更多機會展現潛能？

其二，《墉城集仙錄》成於杜光庭教團之手，相較於其他仙傳，杜光庭不只是單純羅列前代女仙，更有意識地囊括道教內部教派的多元面貌，對此後道教仙傳有著明確的影響力。中古前期，道教內部教派傳承的教義互競互融，<sup>24</sup> 唐帝

---

<sup>21</sup> 鄭樵：《通志略》（上海：上海古籍出版社，1990年）注云：「《墉城集仙錄》古今女子成仙者百九人」，頁629。

<sup>22</sup> 記載中古道教儀式、戒律的《三洞奉道科戒儀範》，其成書時代學界普遍定在梁至隋唐初年。見大淵忍爾：《道教とその經典》（東京：創文社，1997），頁219-296。吉岡義豐：〈敦煌發見「三洞奉道科戒儀範」について〉，《吉岡義豐著作集》第三卷（東京：五月書房，1988年）頁241-269，其中雖有少量關於女道士的史料，然據此研究，較難反映唐代初年定道教為國教、頒定僧道格等政策對於道教的影響。又如題名為杜光庭的齋儀論著甚多，但內容多為宋元以下道士編改，有待清查，見周西波：《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：新文豐出版社，2003年）。

<sup>23</sup> 關於女性修道者、女信眾的研究視角，啟發於李貞德：〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》第2期（1994年6月），頁251-270。

<sup>24</sup> 早期道教是多教派宗教，尤其在魏晉南北朝時期，各地域道派差異性甚大，直到唐代尊天師道為國教之前，內部教派或者相互競爭、或者模仿、融合，形成多元的面貌。林富士曾從道教房中術的異同，說明了東漢中（西元二世紀）統一中國（西元589年），道教內部道派紛起，互競互融的關係。見氏著〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72:2（2001年6月），頁233-300。

國時期，道教與政治力量結合，遂有了整合、統一道內教派的趨向。<sup>25</sup> 杜光庭編纂的《墉城集仙錄》，收錄包括上古的西王母、九天玄女，中古的女仙如魏夫人、乃至唐代的修道女性如華姑等，上承魏晉南北朝道教內傳與小說，<sup>26</sup> 成於政教結合的唐代，實有總括各派的企圖。<sup>27</sup> 此後，宋代陳葆光《三洞群仙錄》、元代趙道一（1264-1336）《歷世真仙體道通鑑後集》、<sup>28</sup> 明代楊爾曾（1574-1626）《仙媛紀事》、<sup>29</sup> 明《搜神記》，<sup>30</sup> 均明確地承接了杜光庭《墉城集仙錄》的書寫傳統。藉由該書掌握道教女性仙傳的論述，實可收事半功倍之效。

其三，《墉城集仙錄》成於晚唐五代，唐世入道女性部分頗近實錄，史料價值高。唐代面臨的社群倫理變化較前代更為劇烈，更有可能凸顯女性倫理論述的困境與意義。魏晉南北朝在家、出家修行多元並行的狀態，入唐以降，國家轉而規定男女分別長居道冠清修。<sup>31</sup> 入道女性從俗世家庭轉移至道教社群，必得面臨了不同的倫理論述與期待。我認為，當女性游移於在不同的結構之間，比對不同結構看待女性的方式，觀察故事中女性的感受、言說，可能更有機會發掘湮沒於

---

<sup>25</sup> 見小林正美：《唐代の道教と天師道》（東京：知泉書館，2003年）。該書從道士的授籙制度論證了唐代均為天師道一派。面對唐代道教，不可再以南朝陸修靜的三洞系統區分，上清、靈寶、正一之分，指的是傳經的階序，而非不同的派別。

<sup>26</sup> 《墉城集仙錄》的文獻來源，可參見《序》云：「昔秦大夫阮倉、漢太尉劉向繼有述作，行於世間。次有《洞冥書》、《神仙傳》、《道學傳》、《集仙傳》、《續神仙傳》、《後仙傳》、《洞仙傳》、《上真記》編次記錄，不啻十家。」見 CT1032，《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷一一四，頁 1-2。其中，阮倉撰《列仙圖》已無可考，劉向述作應為《列仙傳》。藏內道書、六朝單篇流傳的別傳也是主要來源，石井昌子也指出《真誥》與《墉城集仙錄》的密切關係，分兩篇刊載，見石井昌子：〈《真誥》と《墉城集仙錄》1、2〉，《東洋學術研究》15，3、4，頁 143-156、136-156。六朝單篇流傳的別傳見竹田晃：〈「杜蘭香說話」について〉於東方學會編集：《東方學會創立二十五週年紀念東方學論集》（東京：編集者出版社，1972年），頁 463-473。

<sup>27</sup> 見楊莉：〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉，《中國文化研究所學報（香港中文大學）》，第 44 卷（2004年），頁 311。

<sup>28</sup> CT298，元，趙道一：《歷世真仙體道通鑑後集》，《正統道藏》第 150 冊。

<sup>29</sup> 明，楊爾曾：《新鐫仙媛紀事》，王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編》（臺北：臺灣學生書局，1989年）第 1 輯第 9 冊。又見賴思好：「《仙媛紀事》研究——從溯源到成書」（南投：國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，李豐楙教授指導，2009年）

<sup>30</sup> 明《搜神記》的王母五女說，即承《墉城集仙錄》而來，見李豐楙：〈西王母五女神話的形成及其演變〉，收於《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 82-83。

<sup>31</sup> 中古女性修行制度的轉變，早期相當多元，混合叢林清修與在家修行制度，相關論述可參考 M·Strickmann（司馬虛），〈A Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism, in Journal of the American Oriental Society, Vol98（1978）.pp467-475〉；岳齊瓊：《漢唐道教修煉方式與道教女性觀之變化研究》（四川：巴蜀書社，2009年）。

歷史底層的女性聲音或行動，以及掌握這些聲音與行動的實質意義。

其四，晚唐五代時期，正是唐宋變革的關鍵時期，唐宋變革的一個重要變化是，世族崩潰導致家族體系的改變。<sup>32</sup> 尤其是改變了女性與家族的關係。選擇以唐末五代杜光庭教團為研究核心，相信有助於回應此一議題。陳弱水指出，晚唐五代時期，女性的墓誌銘有一劇變，推測這個轉變與女性從家族游離出來有關，因此，晚唐五代時期宗教在女性與家族的親疏關係，是可進一步探究的面向。<sup>33</sup> 本文希望透過分析《墉城集仙錄》中入道女性面臨的倫理論述，思考唐宋變革視野下女性與家族之間的離合關係，釐清教團在女性從家庭游離時扮演了什麼樣的角色。因此，根據《墉城集仙錄》為核心史料，探討中古入道女性的倫理論述，應是有效的選擇。

### 第三節 前人研究述略

關於前人研究回顧，以下將據《墉城集仙錄》其書、杜光庭其人為主，次及關注性別與道教研究者，開展論題。

《墉城集仙錄》一書，依照研究時序，有吳碧貞《唐代女仙傳記之研究——以《墉城集仙錄》為主的考察》，<sup>34</sup> 多針對傳文本身立論，頗有未能與學界相關議題對話之憾。次為楊莉：《道教女仙傳《墉城集仙錄》研究》，《墉城集仙錄》的母女體系，是相當獨特的形式，保留了世界宗教神話中為父權制度所壟斷幾乎消失的母女紐帶，母女雖共居墉城，女性各有掌管的仙府，女仙之間有著尊卑等差；<sup>35</sup> 又指出，相較於後代道教仙傳，如元代趙道一《歷世真仙體道通鑑》男、女仙真並列的編排方式，《墉城集仙傳》更能呈現以女性為主體的思考。楊莉的

---

<sup>32</sup> 唐宋變革由日本學者內藤湖南率先提出、由宮川尚志、宮崎市定引介至西方，杜希德、蒲立本等皆給予高度評價。而中國學者陳寅恪也有類似的見解。諸位學者傾向認為，唐宋之際，社會階級的組成有了根本的改變，因名為變革，而非轉變，政治體制方面，貴族崩潰、君主專制獨興，經濟從實物經濟轉向貨幣經濟，文化方面包括經學、文學、藝術等均有質變，詳見張廣達：〈內藤湖南的唐宋變革說及其影響〉，鄧小南，榮新江主編：《唐研究》（北京：北京大學出版社，2005年），第十一卷。

<sup>33</sup> 陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨出版社，2007年）。

<sup>34</sup> 吳碧貞：「唐代女仙傳記之研究——以《墉城集仙錄》為主的考察」（臺北：政大中文所碩士論文，李豐楙先生指導，1998年）。

<sup>35</sup> 見楊莉：《道教女仙傳《墉城集仙傳》研究》，（香港：香港中文大學宗教學哲學博士論文，黎志添先生指導，2000年）。另有楊莉：〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉《中國文化研究所學報（香港中文大學）》，第44卷（2004年），頁304-310。

研究觀點，頗能契合瓊安的性別研究理論，相當具有啟發性。不過，論證仍有不少疑慮：首先，單據仙傳以證史實的問題，對於史料性質的認識頗為薄弱；其次，未能釐清《墉城集仙錄》中作者的書寫意志與實際女性心跡、行動的差距。單就書中編排形式、女仙掌管仙府的職能書寫以及母女紐帶的舉證，是否真能論證《墉城集仙錄》凸顯女性主體的作意，尚存不少辯證空間，有待進一步論證。

柯素芝 (Suzanne E. Cahill)<sup>36</sup> 以《墉城集仙錄》為中古入道女性研究的主要材料，認為該書有別於史傳、比丘尼傳，提供了對於中古女性的多元圖像，具有很高的歷史價值。柯素芝認為中古入道女性能夠透過道教的修煉，讓自己進入宗教組織，有別於俗家女性僅能活動於家庭場所。入道女性藉宗教力量，可以離開家庭、涉足田園、市集、宮廷、深山等地，取得平權 (equality)。簡言之，他從宗教組織的觀點出發，也觸及了道教女性共居宮觀的倫理關係，論點深具創見，對本文啟發甚深。可惜該文未曾釐清《墉城集仙錄》的仙傳性質，便逕作史料解讀，難以說服讀者何以該書有別於正史傳記、比丘尼傳，更能代表中古女性的實際生活。<sup>37</sup>

羅爭鳴《杜光庭道教小說研究》<sup>38</sup> 以專章論述《墉城集仙錄》，文末附錄對杜光庭論著進行了地毯式的清查，於文獻考證方面貢獻頗高，可惜該書多據傳世文獻論述，論點較為分散，文中也缺乏與歐美、日本學界的對話。不過，羅爭鳴比對前代文獻如《列仙傳》、《女仙傳》、《神仙傳》、《真誥》與《墉城集仙錄》之異同，指出杜光庭有刪除房中術、提倡清修的書寫傾向，於本文抉發女性為妻的倫理論述頗具啟發性。

關於杜光庭的研究，散見道教史論述，<sup>39</sup> 著錄杜光庭名下的經籍文獻雖多，寫定的時間卻不易辨別。近年相關研究，多側重杜光庭於思想史的定位，如傅飛嵐、孫逸平、金兌勇、熊鐵基、周西波等人的專家研究。傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 的博士論文 *Du Guangting (850-933): taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*.

---

<sup>36</sup> 柯素芝 (Suzanne E. Cahill)，又譯名為柯素芝。

<sup>37</sup> Suzanne E. Cahill, *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Magdalena, NM: threepines, 2006)。

<sup>38</sup> 羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》(四川：巴蜀書社，2005)。

<sup>39</sup> 杜光庭為道教史重視，多在兩方面，其一為文獻的貢獻，其二為思想史的貢獻。文獻貢獻如(日)窪德忠著，蕭崑華譯：《道教史》(原作，東京：山川出版社，1980年；譯本，上海：譯文出版社，1990年)肯定杜光庭集天師、上清兩派齋醮禮儀之長而為一代高道，頁183-185。思想史面向，如任繼愈主編《中國道教史》著重描寫杜光庭繼承司馬承禎一系的上清經派思想，見任繼愈主編《中國道教史》(上海：上海人民出版社，1990年)，頁327。

Paris: Collège de France<sup>40</sup> 從社會史角度詮釋杜光庭一生行跡。有別於前人批判杜光庭先後仕唐、蜀的政治行為，傅飛嵐傾向從宗教與社會的互動角度，來詮釋杜光庭的進退抉擇，無論受僖宗賞識而仕唐、或入蜀由王建尊為國師，杜光庭的核心思想始終為修身、安國與奉道。傅飛嵐十分敏銳地指出杜光庭作為天子之師，如何結合正統學說、民間實踐、皇家禮儀與地方崇拜等各種傳統，建立政教合一的體系。傅飛嵐又撰”Such as a hallowed land: Du Guanting’s Record of Marvels”<sup>41</sup> 一文，闡釋道教仙傳的政教性質。學界傳統習將《錄異記》視為志怪遺緒，有別於此，傅飛嵐從地理想象的視角剖析《錄異記》著錄蜀地諸般奇物異事，具有積極的作意。杜光庭意圖透過神異的記錄、書寫，形塑蜀為後蜀王建的政教聖地。傅飛嵐的創見，啟發本文釐清杜光庭在晚唐五代撰作的道教仙傳，不可僅以六朝志怪遺緒視之，而應當考量杜光庭道教國師的身分，融匯宗教、社會、政治等情境一併評析。

孫亦平《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》<sup>42</sup>，該書將杜光庭《道德真經廣聖義》的註解，置於唐宋思想的轉型的歷史背景中細緻詮釋，強調杜光庭經國理身的用世精神，金兌勇《杜光庭《道德真經廣聖義》的道教哲學研究》也著重杜光庭在唐代重玄學與宋金元時期內丹心性學轉變之際的關鍵角色，<sup>43</sup> 又，董恩林《唐代老學研究——以成玄英、李榮、唐玄宗、杜光庭《道德經》注疏為個案》分判唐代老學注疏諸家之間繼承與轉化的關係，尤其辨析唐玄宗至杜光庭思想一脈，條理甚為明析。<sup>44</sup> 三家均著重杜光庭經學著述所展現的思想變化，周西波《杜光庭道教儀範之研究》<sup>45</sup> 則奠基於杜光庭齋儀立論，透過文獻比對，論證杜光庭重新整理前代齋儀，不只是總結前人遺緒，也有刪俗趨雅的積極用意。

上舉杜光庭的專家研究，雖然討論範圍以杜光庭的經注、齋儀為主，僅有傅

---

<sup>40</sup> Du Guangting (850-933): taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale. Paris: Collège de France, 中譯簡本見傅飛嵐著，李凌瀚譯述：《道教視野中的社會史：杜光庭（850-933）論晚唐和五代社會》（Social history in taoist perspective ; Du Guangting(850-933)on contemporary society）。

<sup>41</sup> Franciscus Verellen”Such as a hallowed land: Du Guanting’s Record of Marvels” Culte des sites et culte des saints en Chine, Cahiers d’Extrême-Asie 10（1998）,pp213-254.中文版見傅飛嵐：〈蜀—杜光庭《錄異記》裡的聖地〉，林富士、傅飛嵐主編：《遺蹟崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，1992年），頁297-356。

<sup>42</sup> 孫亦平：《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》（南京：南京大學出版社，2004年）。

<sup>43</sup> 金兌勇：《杜光庭《道德真經廣聖義》的道教哲學研究》（成都：巴蜀書社，2005年）。

<sup>44</sup> 董恩林：《唐代老學研究——以成玄英、李榮、唐玄宗、杜光庭《道德經》注疏為個案》（武漢：華中師範大學博士論文，熊鐵基教授指導，2001年）。

<sup>45</sup> 周西波：《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：新文豐出版社，2003年）。

飛嵐的研究稍微觸及神仙傳記，未曾針對《墉城集仙錄》立論，然而諸家對於杜光庭其人生平著述與思想傾向的析論，均有助於本文釐清《墉城集仙錄》的著作性質。

下文將就學者對於道教是否有性別平權傾向的相關論述，說明中古道教與性別研究可以開展的面向。

關注性別與道教學研究者，約可分二類：<sup>46</sup> 一為施舟人、李豐楙、謝聰輝、張珣。這類學者傾向認定從世界宗教的比較基準來看，道教在教義與制度的設計方面，更具有兩性平等的基礎。二為鄧津華、李貞德、艾蓮娜等，他們認為，雖然相較於其他宗教，道教更具有兩性平等的思想基礎與制度規劃，然而，在現實上是否確實提供女性更多資源與機會，並非毫無疑慮。

就觀念層面言，道教有尊重陰性的傾向。施舟人認為，從道教的理論來看，道的至高本體，應是陰性。他舉老子誕生神話說明，從身體的形體來看，先有母親才有老子（道）的出現。因此，相對於其他宗教，道教更尊崇陰性。<sup>47</sup> 李豐楙則指出，道教基於中國「陰陽」思維模式的二元補襯思想，為男女進入超越的宗教世界，提供了平等的理論基礎。宗教本就追求超越世俗，陰陽同一，可接引入道男女，超越性別區分。<sup>48</sup> 兩位學者均就歷時性的道教思想涵括而論，觀念邏輯雖可成立，卻未曾考量觀念落實於生活的樣貌，從女性實際面對的困境與掌握的資源、能力加以探討，

謝聰輝則不僅就「公平尊重」的教義思想立論，也進一步列舉「權責公平」的教派制度、「超越性別」的修煉方式，總結道教大抵秉持兩性平等的原則，最

---

<sup>46</sup> 完整討論可見林欣儀：〈道教與性別——二十世紀中葉後歐美研究評述〉《新史學》二十六卷二期（2015年6月），頁191-242。本文在此僅選取和研究論題相關者分述。

<sup>47</sup> 施舟人對於《老子》哲學的解讀，實有偏誤，「守其雌」的前提是「知其雄」。陰陽二元循環相生，無分先後，才是《老子》道生陰陽的理論。見 Kristofer M. Schipper（施舟人），trans. Karen C. Duval, *The Daoist Body* (CA: University of California, 1982), pp. 119-129.，見《老子四種》（臺北：大安出版社，1996年），頁24 王弼注。但施舟人的看法仍有代表性，後代衍生道派亦推崇陰性母神為宇宙初始，無生老母即為顯例。見林榮澤，〈從西王母到無生老母——論道教西王母向民間宗教的轉化〉，林榮澤編：《臺灣民間宗教研究論集》（臺北：蘭臺出版社，2009年），頁9-48；莊吉發：〈真空家鄉無生老母信仰的憧憬〉《真空家鄉》（臺北：文史哲出版社，2002年），頁428-440。

<sup>48</sup> 見李豐楙、朱榮貴主編：《中國文哲論集·9·性別、神格與台灣宗教論述》（南港：中央研究院中國文哲研究所，1997年），〈導言〉。

終目的在超越兩性。<sup>49</sup> 張珣也根據女丹道經，指出道教中男女本質為平等無差（九天之氣），後天形體才有差異，女丹經典教導女性透過身體修煉工法，抹去形體差異，即可回復先天之氣，抹消男女之分。從這個角度來看，女丹的身體工法，可以提供女性進入宗教平等世界的實踐法門，讓男女平等的理念不僅停留於理念層次。<sup>50</sup>

另外一派學者如鄧津華、<sup>51</sup> 李貞德、<sup>52</sup> 戴思博、<sup>53</sup> 艾蓮娜<sup>54</sup> 則認為，雖然相較於其他宗教，道教更具有兩性平等的思想基礎與制度規劃；然而，就實際情況而言，道教的觀念與制度，是否確實提供女性更多資源與機會，並非毫無疑慮。某些制度與規範，雖可提供女性資源與能力，卻加強了既有的性別刻板印象。

以女丹的詮釋為例，張珣認為，女丹指引女性「斬赤龍」並抹除性徵，在形體上等同男性，回復先天之氣，並且進入宗教世界，這是道教提供的特殊管道，可讓女性脫離家庭、進入教團。相反的，戴思博提出，道教女丹之所以值得關注，因為這不只是一種身體的功法，更重要的是女丹功法背後的意義——「女性透過內丹自我除穢，以達致神性」此一思維的特殊性；艾蓮娜也認為，女丹不僅在觀念上加強了「女血為穢」的思想；並且從男性書寫的序文來看，時而透露了女性出外參與宗教活動，容易誤入歧途的焦慮，女丹可在家修煉，也能在產育後進行，降低了女性因修道脫離家庭的影響。簡言之，艾蓮娜認為，女丹表面似為接引女性進入宗教世界的身體工法，實質加強了男性宗族對入道女性的掌控。

---

<sup>49</sup> 見謝聰輝：〈道教的兩性觀——從教義、制度、修煉看道教的性別意識〉收錄於《臺灣青年宗教學者宗教與心靈改革研討會論文集》，（高雄：高雄道德院，2000年），頁31-73。

<sup>50</sup> 張珣：〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉，《思與言》35(2): 235-265。另收錄於李豐楙、朱榮貴主編：《中國文哲論集·9·性別、神格與臺灣宗教論述》（南港：中央研究院中國文哲研究所，1997年），頁23-47。

<sup>51</sup> Jinhua Emma Teng（鄧津華），“Religion as a Source of Oppression and Creativity for Chinese Women,” pp. 165-194。

<sup>52</sup> 李貞德：〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》第2期（1994年6月），頁251-270。

<sup>53</sup> Despeux, Catherine（戴思博），*Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie féminine*, Paris:Pardès, 1990。

<sup>54</sup> Elena Valussi（艾蓮娜）“Blood, Tigers, Dragons: The Physiology of Transcendence for Women,” *Asian Medicine*, 4 (2008), pp. 46-85.; “Men and Women in He Longxiang’s Nüdan Hebian (Collection of Female Alchemy),” *Nan Nü: Women and Gender in Early and Imperial China*, 10:1 (2008), pp. 242-278. “Female Alchemy and Paratext: How to Read Nudan in a Historical Context,” *Asia Major*, 21:2 (2008), pp. 152-193.

從兩派學者的討論，可以發現道教與性別的關係，無法從單一層面驟下定論，各層面的一般性論述，雖然有助於我們認識道教的性別觀點或制度設計，卻始終與身處其間的真實女性存有或近或遠的隔閡，原因在於，人之於歷史世界的影響力，存在諸多變動的可能。準此，從思想觀念的闡釋、落實於制度規劃，乃至於生活的實踐，存在著許多的辯證空間。有鑑於此，本文論述之際，擬以「能動性」(agency) 取代「平等」(equality)，以展現論題的核心。能動性考慮的是個人的思考、行動與社會結構之間連續互動的關係。若以當代女性運動極力爭取的男女平權中，以男性為衡量基準而提出的受教權、工作權、參政權、財產權、身體權等角度思考，固然有所斬獲，然而，未曾考慮行動與社會結構之間連續互動的關係，容易陷入以今律古的問題。以下將舉鄭雅如、楊莉、李貞德、陳弱水的研究為例，說明本文所以採取「能動性」之取徑。

鄭雅如在《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，首章剖析于氏透過訴訟說明女性收養者在勞動、情感方面的價值，比起身生父母，雖有血緣關係卻從未接養其子，收養者與養子的關係更契合親情的實質定義。于氏為了爭子，展現了高於一般女性的行動力量。<sup>55</sup> 同樣地，楊莉在〈「女冠」芻議——一種宗教、性別與象徵的解讀〉一文指出，六朝至唐代，女冠漸成道門定制，女性戴「冠」不只是一個服飾的改變，也是女性獲得了從家庭的私領域進入公共領域的權力；「女冠」，是與男性成年冠禮取得社會對等的權力象徵。另有〈從邊緣到中心：唐代護國女仙與皇室本宗情節——兼論李唐皇室與地方政府及道教界的互動關係〉一文，列舉中古數位女仙在仙傳中與政府的互動關係，女性可以超越階級與玄宗會面，是修道女性、地方政府透過升仙事蹟往中央權力核心靠攏的象徵。<sup>56</sup>

李貞德《女人的中國醫療史——漢唐之間的健康照顧與性別》，<sup>57</sup> 對照醫書、經典、律令等多重性質史料，抉發存在各類文本論述罅隙的女性聲音與行動。第二章〈求子醫方與婦科濫觴〉、第三章〈生產之道與女性經驗〉指出，女性身體如經血、產育等生理特質，如何形成對女子性情、行為、能力等後天性別特質的規範或限制。第四章則以〈墮胎、絕育與生子不舉〉說明性別觀念和社會現象的關係。第五章〈重要邊緣人物——乳母〉、第六章〈女性醫療者〉則說明女性透過，說明女性擔任乳母或醫者時，或者可能突破常態，取得相對於一般俗世女

<sup>55</sup> 鄭雅如：《情感與制度：魏晉時代的母子關係》（臺北：臺大出版中心，2001年）。

<sup>56</sup> 楊莉：〈「女冠」芻議——一種宗教、性別與象徵的解讀〉《漢學研究》第19期第1卷（2001年6月），頁167-185；見楊莉：〈從邊緣到中心：唐代護國女仙與皇室本宗情節——兼論李唐皇室與地方政府及道教界的互動關係〉，收入黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003年），頁122-151。

性更高的影響力。

陳弱水在《唐代的婦女文化與家庭生活》〈隋唐五代的婦女與本家〉一文中，先從經典、律令、文人論述、詩歌等材料，建構中古時期女性家庭的基本架構，而後透過析論大量女性墓誌銘的析論，投影中古社會的家庭實際景況；從常例與特例的對照中，說明在中古時代，女性的實際生活雖然大抵規循經典與律令安排，但隨著階級、健康狀況、夫妻情感順逆、戰亂等情境，女性的思想與行為存在著很高的變動空間。並且，不只是女性自身，包括本家、夫家乃至於整體社會，都有期望變動、推動改變的意念與作為。<sup>58</sup>

諸位學者探討的重點，不再是針對社會的制度、思想中的性別意識提出整體定論，而是從個別的史例，探求女性實質聲音或行動，並且展現了人如何與社會固有的思想觀念、制度規範互動的變動過程。前引四位學者的論述方式俱對本文深有啟發，四者面對引發變動的因素，各有其側重：楊莉偏重抉發個別女性、地方政府、中央集權之間權力的運作；鄭雅如集中探討倫理觀念的詮釋與實踐，乃是根源於異時異代人情之所需；李貞德側重討論女性基於身體特質與社會論述之間交集而成的總合結果；陳弱水則指出，女性與經典、法律、詩歌、墓誌銘各種論述之間的互動，乃是整體社會文化的動態景況。

在前賢的論述基礎之上，本文認為，性別研究者當積極嘗試掌握存乎理論、制度、實踐之間，經由異時、異地、異人等因子而生的種種變動與可能，抉發女性主體性的存在。綜合前說，後文在權衡女仙思想、行動與社會的互動過程時，將多方考慮以下諸點，宗教可能是中央政府之外的權力組織，也是一個社會共享的文化資源庫。女性援用道教的觀念、採行道教的制度，或者出於人情之所需，或者出於女性身體的特質，因而落實於生活中的景況，是否有可能展現有別於前人的心跡與行動？

面對仙傳，入道女性一生中的工作、<sup>59</sup> 教育、身體、<sup>60</sup> 公共事務的參與等，

---

<sup>57</sup> 李貞德：《女人的中國醫療史——漢唐之間的健康照顧與性別》（臺北：三民書局，2008年）。

<sup>58</sup> 陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》。

<sup>59</sup> 曾時新：〈近代女名醫鮑姑〉，《中華醫史雜誌》11:2，頁75-77；林富士：〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言所集刊》70:1，頁1-48；李貞德：《女人的中國醫療史——漢唐之間的健康照顧與性別》第二章〈求子醫方與婦科濫觴〉「房中術求子及其養生脈絡」，頁17-29、第六章〈女性醫療者〉，頁247-279；。

<sup>60</sup> 詳參 Jinhua Jia, Xiao fei Kang, and Ping Yao Edited, *Gendering Chinese Religion: Identity, and Body* (Albany, NY: State University of New York Press, 2014).

固然是值得關注的面向，然而，考量仙傳的敘寫模式以及古代女性生活面向的侷限。女性能動的彰顯，更多是表現在女性面臨困境，想辦法提出解決之道的情境當中。因此，本文希望聚焦女性傳記如何描寫傳主的困境，以及傳主採取的解決方式，試圖從這些面向抽繹女性在俗世社會與道教社群間移動時，可能展現的動能。女性面臨困境時，採用的說話方式、援引的其他資源，大部份時候相當隱微，表面上看來甚至與社會普遍流行的風俗習慣、刻板印象相符，但是，放在她所要突破的社會困境中衡量，不難發現其中蘊含思考過後的巧妙突破；或者，當前結構提供的說法與資源未能得其所用，導致女性跨出原有社群，利用新社群的論述方式與資源對抗。身處傳統社會的女性，能否提出新的論述方式與利用不同社群的資源、呈現以女性為主的思考，都可視為能動性的表現。

#### 第四節 研究限制與方法

以下將針對核心材料《墉城集仙錄》的性質，指出研究的限制與相應解決的方法：

首先，《墉城集仙錄》是神仙傳記，而非官方正史。這本著作兼具歷史與文學的性質，因此，辨識文學虛構與歷史事實之間的差距，將是首要問題。<sup>61</sup>

從理論上來思考，筆者認為在採用富有文學性質的史料探求歷史時，不僅應當省察語言對於事件的形塑力量，也應關注事件與語言的雙效互動關係。海頓懷特曾提出「歷史即文學」，以對應蘭克以降史學科學化的呼聲。他強調歷史知識的製造過程，透過史家書寫而脫離了雜亂無章的資料狀態，當不能脫離譬喻與轉義作用。<sup>62</sup> 本文援引海頓懷特看法，主在省察語言對於事件的形塑，但目的不

---

<sup>61</sup> 考量材料的文學性質，啟發於海頓懷特 (Hayden White) 的提問。參 Hayden White: *Metahistory: the historical imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1973); *Tropics of Discourse*. (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1978) 海頓懷特「歷史即文學」敏銳地指出，歷史真值將受紀錄的語言形式所干擾之現象，不過，其理論中以譬喻、轉義為惟一可以、可能追求的研究對象，並非本文認同觀點。又，本文透過宗教文學類型材料追蹤歷史，意旨也不在套用海頓懷特基於文藝復興修辭學提出的四樣主譬喻，而是透過剝除宗教文學作品的文藝手法，尋找歷史的真值 (facts)。關於海頓懷特理論的批評，見「奧斯維茲 (Auschwitz) 辯論」，Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation* (Cambridge: Harvard University Press, 1992)。

<sup>62</sup> Hayden White: *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973)。

在解消歷史真實，而是針對仙傳材料的特質，關注事件與語言的互動關係。<sup>63</sup> 也就是說，基於不同的寫作企圖，作者當會運用語言的書寫策略或審美要求來選擇史實的呈現，但是，史實的性質，例如女性傳主的作為，也將影響作者的語言表述。仙傳故事雖有虛構的成份，若能加以審慎的甄別與檢擇，仍有可能藉著各種材料來逼近女性的實際樣貌。甚至，相較於官方文書，這些廣泛流傳在社會的女性故事，或者更可能幫助我們貼近普世女性的思考傾向。

因此，本文將先行定位《墉城集仙錄》的文本功能與藝術特質，考慮作者意圖與閱讀對象之間的文學語境，確認文學修辭與歷史事實之間的關係後，再對作品進行研究。

在此，擬借鑑唐代小說的分析方法，判斷《墉城集仙錄》的文本功能與藝術特質。唐小說的研讀方法，與先秦神話、六朝志怪當有區別。小南一郎於《中國的神話傳說與古小說》指出神話研究應當利用傳承學的角度，關注同一主題在重複書寫間繼承的因子，<sup>64</sup> 傳承學方法與李維史陀等西方結構主義學者看法相類，<sup>65</sup> 持以面對大量而主題重複的文獻，頗能得益。然而，參與寫作唐小說者身分多元、寫作動機變異性高，與李維史陀面對原始民族的口傳系統、小南一郎研究的上古先民神話實有差距，方法未能一體適用。

本文認為，在小南一郎、李維史陀的研究範疇中，汲取變中的不變是重要目標，而在唐小說中，如何在歷代傳承的敘事結構中翻出新變，以及新變所呼應的時代因素，則是更值得考慮的面向。倪豪士（William H. Nienhauser, Jr.）認為，唐代小說最重要的特質不是虛構，因為實與虛牽涉作者、讀者之間的認定，將隨著不同時代閱讀者的主觀而隨時變動。小說最重要的特質是拉丁文「 *fingere* 」的基本意義，是制作與造作，表面上運用傳統為閱讀者熟知的情節，實際上藉此傳達不同的作意。此法原出結構主義分析一脈，然進一步掌握作者、讀者的默契，以為解讀唐小說的密碼。<sup>66</sup> 另外，劉苑如根據六朝志怪提出的文類觀點，亦有

<sup>63</sup> 見黃進興：《後現代主義與史學研究》（臺北：三民書局，2006年），頁162。

<sup>64</sup> 見小南一郎：《中國の神話と物語り：古小説史の展開》（東京：岩波書局，1984年），中文本見孫昌武譯：《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993年）。

<sup>65</sup> 李維史陀（Claude Lévi-Strauss）著，楊德睿譯：《神話與意義》（臺北：麥田出版社，2010年），頁50-60。相關神話研究方法參李維史陀神話三冊：The raw and the cooked: introduction to a science of mythology（神話學：生食與熟食）（London: Pimlico, 1994）。Comparatisme, mythologies, langages: en homage（神話學：裸人）（Leuven: Peeters; Louvain-la-Neuve, 1994）；From honey to ashes（神話學：從蜂蜜到煙灰）（Chicago: University of Chicago Press, 1983）。

<sup>66</sup> 見 William H. Nienhauser, Jr.: "The Origins of Chinese Fiction" Monumenta Serica, 38, pp192-219. 譯

異曲之妙。六朝以來的志怪，承繼了「雜傳」的敘寫模式，從中央政府史官的書寫傳統跳脫而出，轉變為雜揉了具有家族、地域、宗教、個人本位等特質的思考方向。<sup>67</sup> 如果說，在六朝志怪的研究領域，衡量作者意圖、閱讀對象、社會語境三重向度，以掌握變動的作品形式及意義，乃是研究該文類的重要法門，<sup>68</sup> 那麼，面對承接六朝志怪遺緒的唐小說，以前述三重向度分析作品形式與意涵的離合變化，則是本文將持以釐清的基本方法。<sup>69</sup> 以往研究杜光庭仙傳小說者，多舉「媚主」或「宣教」為作者動機，對於讀者的設定也多指向王氏政權相關人物，如後蜀妃嬪等掌握政治權力的女性。有別於此，本文將透過宗教相關理論，設定該類作品的書寫功能與藝術特質，並對作者動機、讀者設定、書寫形式作出判斷。

其次，《墉城集仙錄》是一本由男性執筆的女性仙傳，和女性的聲音與行動為間接而非直接關係。因此，須仔細考慮文本究竟多大程度反映了被書寫者的意志？<sup>70</sup>

---

本見倪豪士：《傳記與小說——唐代文學比較論集》〈中國小說的起源〉（臺北：南天書局，1995年），頁1-22。

<sup>67</sup> 見劉苑如：〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀念所作的考察〉，《中國文哲研究期刊》第八期（1996年3月），頁365-400。

<sup>68</sup> 劉苑如指出，以文類作為研究六朝志怪的角度，即基於文類不僅是外在形式的規約，更是經作者意圖與讀者期待共同形塑而成。見〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀念所作的考察〉頁4。

<sup>69</sup> 唐小說形式的多樣，誠為學界關注焦點。宋·趙彥衛《雲麓漫鈔》提出唐小說文備眾體，乃因行卷之風。關於文備眾體的論題，學界爭論不斷，不過多半聚焦於行卷之有無，如程千帆：《程千帆全集》（石家莊：河北教育出版社，2001年），第八卷〈唐代進士行卷與文學〉頁3-85、傅璇琮：《唐代科舉與文學》（西安：陝西人民出版社，1986），頁248-287；程國賦：《唐代小說與中古文化》（臺北：文津出版社，2000年），頁96-106；羅聯添：〈論唐人上書與行卷〉，收於《唐代文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1989年）上冊，則奠基於全唐文的概覽，推翻了唐小說與行卷的關聯，格局恢弘，論證精確，亦提醒學者在研究唐人小說之際，不宜概括以行卷視之。綜合前論，本文以為，唐小說確實有「文備眾體」的文本特質，部分作品固然相應於當代制度的需要，然而，也有歷史的積澱、當代文化的多元影響，唐小說綜合了複雜的型式，如何相應於其他的文本功能。藉著宗教小說的寫作形式，本文希望向外聯繫的作者意圖、讀者影響，來推論宗教小說的文本功能。關於唐小說相關問題，可參拙論：〈假笑意以寄筆端——論《東陽夜怪錄》諧謔書寫的價值與意義〉，《臺大中文學報》第五十一期（2015年12月），頁99-144。

<sup>70</sup> 記載女性的文本在多大程度上能反映女性的聲音，相關研究見 Maureen Robertson, "Voicing the Feminine: Constructions of the Gendered Subject in Lyric Poetry by Women of Medieval and Late Imperial China," *Late Imperial China*, Vol. 13(1992).pp63-110.

中古女性，除了少數受教育的高級貴族以外，普遍缺乏發聲的管道，<sup>71</sup> 例如《世說新語》的上層貴族女性或女主武則天，她們具有較高的社會階級，因此言行得以記載。雖然再經男性之筆書寫，但相較其他沒有姓名的女性而言已屬難得。即便是武則天，新、舊《唐書》的記載也多經男性史家刪改，以凸顯狐媚惑主、妖亂後宮等形象。然而比對武則天的政策詔令，而非盡信史家記載，則有可能接近女性的真實意志。雖然有武則天這樣突出的女性領袖，卻並不代表普世女性地位的抬昇。<sup>72</sup> 史傳、禮儀、法律、墓誌、醫書、詩歌等多由男性執筆書寫。從男性書寫的材料，尋求女性的樣貌，是否如緣木求魚般不可得呢？個人認為，透過交叉比對不同性質的史料，學界致力於發掘的女性存在的身影，將研究的眼光從少數正史歌頌的女性，移轉至帶有普遍性意義的規範，如制度、<sup>73</sup> 法律、<sup>74</sup> 醫學、<sup>75</sup> 風俗文化<sup>76</sup> 等面向，隨著史料的轉向，正是希望穿透正史載錄的單一角度，拼湊女性的多元歷史面貌。

《墉城集仙錄》書寫的全為女性，反映了道教女性如何被看待、書寫的樣貌。這個樣貌當然也包含了寫者的期待、預設與造構。但是，如何界定文中論述，究竟是來自寫者期待還是傳主自身的意念與作為，可選取不同材料比對分析。本文

---

<sup>71</sup> 女主相關研究見傅樂成：〈西漢的幾個政治集團〉，收入《漢唐史論集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1977年），頁1-36；楊聯陞：〈中國歷史上的女主〉，鮑家麟編：《中國婦女史論集》（臺北：牧童出版社，1979年）；陳弱水：〈初唐政治中的女性意識〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁199-241。

<sup>72</sup> 武器執政期間，為了提升自己執政的正當性，的確曾推行接近當代女性主義所主張的平權政策，然而這一波政治行動，隨著韋后、太平公主失敗的政治鬥爭而消失殆盡。詳見陳弱水：〈初唐政治中的女性意識〉，頁199-241。

<sup>73</sup> 相關研究可參蔡幸娟：〈北魏立后立嗣故事與制度研究〉，《成功大學歷史學報》16期（1990），頁257-309、「北朝女主政治與內廷職官制度研究」（臺北：國立臺灣大學歷史所博士論文，鄭欽仁教授指導，1998）。鄭雅如：《情感與制度——魏晉時代的母子關係》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009）。

<sup>74</sup> 相關研究可參李貞德：〈西漢律令中的家庭倫理觀〉，《中國歷史學會史學集刊》19（1995），頁1-54、《公主之死——你所不知道的中國法律史》（臺北：三民書局，2001年）、〈女人的中國中古史——性別與漢唐之間的禮律研究〉，收入日本中國史學會主編：《中國的歷史世界——統合のシステムと多元的發展》（東京：汲古書院，2002年），頁468-492。

<sup>75</sup> 相關研究可參李貞德：〈漢唐之間醫書中的生產之道〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67:3，頁533-654、〈漢唐之間的女性醫療照顧者〉，《臺大歷史學報》23期（1999），頁123-156；李建民：〈「婦人媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉，《新史學》7:4，頁1-32；林富士：《中國六朝時期的巫覡與醫療》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70:1，頁1-48。程錦《唐代女醫制度考釋——以唐《醫疾令》「女醫」條為中心》，《唐研究》12（2006），頁53-71。

<sup>76</sup> 陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》。

以《墉城集仙錄》為主要材料，輔以劉向《列女傳》、《女誡》等女教讀本、《太平廣記·女仙》、唐入道女性墓誌銘這三種次要材料。

劉向《列女傳》與班昭《女誡》。劉向作《列女傳》，旨在透過女性典範的書寫，向帝王傳達符合政教期望的女性面貌。<sup>77</sup> 而班昭《女誡》則是為規訓家族女性後輩而書寫。<sup>78</sup> 這兩種女性教育讀本，原本各有不同的讀者群，降至唐代，卻同樣成為貴族女性的教育讀本，而班昭《女誡》的部分觀點，更透過《女孝經》、《女論語》的仿寫，深廣的影響了唐代女性的通俗教育。本文擬以劉向《列女傳》與班昭《女誡》提供的女性形象，說明依循傳統家庭倫理的女性典範。

《太平廣記》方面，<sup>79</sup> 有別於正史訴諸的閱讀對象，《太平廣記》記錄了更多鄉紳豪強的生活面貌，其中亦混合了文士的創作與想像。<sup>80</sup> 不過，藉由其他史料的相互指涉、比對，仍可能從中汲取正史未能保存的事實。<sup>81</sup> 在此必須說明的是，唐宋之際有幾部大型類書，如《北堂書鈔》、《藝文類聚》、《太平御覽》、《太平廣記》等，在這幾部類書中，何以本文獨鍾《太平廣記》為比對標準呢？傅飛嵐指出，《太平廣記》的分類編目與杜光庭的《錄異記》有著密切的關係，<sup>82</sup>

<sup>77</sup> 見劉向《列女傳·序》：「古列女傳八篇劉向所序也，向為漢成帝光祿大夫，當趙后姊姊嬖寵時奏此書以諷宮中，其文美刺。」清·王照圓注：《列女傳補注》（上海：華東師範大學出版社，2012年），頁1。

<sup>78</sup> 班昭著《女誡》，自言是為了傳諸家族後輩，目的是為了維護宗族，包括夫家宗族的存續，也不取辱本家宗族。參班昭著，鈴木虎雄注解：《曹大家女誡》（京都：富山房書房，1935年），頁27-28。不過，班昭與和熹鄧皇后的政治密切度來看，很有可能是因應當時政治風氣與鄧皇后個人情性之作，事見《後漢書》卷八十四，〈列女傳·曹世叔妻〉，頁2784-2785；《後漢書》卷十，〈皇后紀·和熹鄧皇后〉，頁418-430。

<sup>79</sup> 這部分以張國風會校：《太平廣記會校》（北京：燕山出版社，2011年。）為本，據其女仙類收錄為主要材料。

<sup>80</sup> 陳弱水指出：「小說基本上是作者混和想像與個人見聞、記憶、反思的創造性產物。」見，〈從〈唐暄〉看唐代氏族生活與心態的幾個方面〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁243。

<sup>81</sup> 從小說文本論證史實者，有陳寅恪：〈讀東城父老傳〉，《金明館叢稿初編》，（上海：上海古籍出版社，1980年）頁298-306；妹尾達彥：〈唐代後期的長安與傳奇小說——以李娃傳的分析為中心〉，劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史·六朝隋唐卷》，頁509-553；道教方面見葛兆光：〈歷經試煉：小說、歷史和現實中的道教信仰考驗〉，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（北京：新華書局，2003年），頁227-235，從杜子春の姓氏，考察錢塘杜氏、京兆杜氏在六朝時期與道教的密切關聯，解釋〈杜子春〉主角姓氏在六朝的文化根源。本文將參考前賢以小說論證史實的方法。

<sup>82</sup> 見Franciscus Verellen (傅飛嵐) "Such as a hallowed land: Du Guanting's Record of Marvels" *Culte des sites et culte des saints en Chine, Cahiers d'Extrême-Asie* 10 (1998), pp213-254. 中文版見傅飛嵐：〈蜀——杜光庭《錄異記》裡的聖地〉，林富士、傅飛嵐主編：《遺蹟崇拜與聖者崇拜》

相較於同時期其他大型類書是以提供官方檢閱便利而編纂，《太平廣記》更具備與《墉城集仙錄》比較的基準。<sup>83</sup>

墓誌銘方面，本文將以周紹良、趙超主編《唐墓誌彙編》、《唐墓誌彙編續集》<sup>84</sup> 為基本材料檢證唐代女性入道情形。墓誌銘的特質在於寫就後掩於黃泉，對話者限縮於家族或師徒之間，不需要經過公眾的檢視，因此在語言修辭方面，與官方正史、廣傳於社會民間的小說，別有內部的傳承特質。針對此點，陳弱水〈隋唐五代的婦女與本家〉採取了從墓誌銘來探討女性如何在制度與人情中找出行動的可能。<sup>85</sup> 並已透過研究指出，中唐時期的墓誌有較高的寫實性，晚唐五代的墓誌則因為大量格套化，在分析上需特別注意。因此，在進行研究時，將關注格套用語的範式，以此為基準，排除格套用語，探求墓主行動的可能。除了時代的影響因素外，墓誌銘的頌揚內容，不應僅視為文學表現，一體排除。如果進一步考慮立墓者與墓主的關係，這些看似阿諛的文字，也可能表現了遺族們對死去女性潛在的期望。

以上選取三類傳記材料，希望透過文獻的多元性，逼近歷史的事實。傳記除了記錄傳主生平，也具有傳達特定思想價值的用意。撰寫者限於篇幅，或者突出、放大傳主的某些行為與思想，或者選擇刪改、甚至無視。作者的放大與刪改之間，往往透露著對「人」的價值判斷與期待。因此，傳記的內容，不僅只是傳主生平的實際行動，更來自了寫者的判斷。本文藉由比對不同思想背景的寫作者，如何構述同一女性的生活價值，希望能夠釐清寫作者與被書寫者之不同。

最後，是關於年鑑學派、後設史學理論的援用與省思。本文選取的研究角度，受法國年鑑學派之啟發。該派學者認為歷史應有社會面貌，歷史的理解應奠基於社會經濟的基礎上，研究對象應從少數精英思想移轉至社會其他層面，研究方法則講求將史料放在整體社會環境下解讀。<sup>86</sup> 關於年鑑學派的觀察角度，王汎森對其理論的省思，年鑑學派的方法有助於我們扭轉以往觀注少數文化菁英者的研

---

（臺北：允晨文化，1992年），頁297-356。

<sup>83</sup> 今見《太平廣記》〈女仙〉亦有部分篇章與《墉城集仙錄》重疊，詳見楊莉〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉考證。

<sup>84</sup> 周紹良、趙超主編《唐墓誌彙編》（上海：古籍出版社，1992）、《唐墓誌彙編續集》（上海：古籍出版社，2001）。

<sup>85</sup> 陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁23-196。

<sup>86</sup> 年鑑學派尚有一代、二、三之區別，本文主要以 Fernand Braudel（布勞岱爾）為主。關於年鑑學派的內部繼承與發展，詳 Peter Burke, *The French Historical Revolution* (Cambridge: Polity Press, 1990)。中譯本見江政寬譯：《法國史學革命》（臺北：麥田出版公司，1997年）。

究習慣，但是過度強調非菁英階級相關史料的代表性，恐怕忽視了文化精英者雖佔少數卻在古代社會擁有相當影響力。<sup>87</sup> 權衡二端，就《墉城集仙錄》史料性質來看，該書著錄的女仙身分既有后妃貴族、亦有平民百姓，跨越不同階級。藉由橫跨不同階級的史料，觀察入道女性身為女兒、母親、妻子、女道、女師、女冠、女官、女徒、女眾的倫理角色，應可避免前述問題。

年鑑學派的理論賦予本研究觀點的推展，但是對於社會結構與人的關係，本文看法與年鑑學派代表布勞岱爾不同。<sup>88</sup> 布勞岱爾（Fernand Braudel）於他的名著《地中海史》運用海洋中的泡沫比喻人與事件：「事件只是泡沫，人只是泡沫，重要的是結構。」作為年鑑學代的代表人物，布勞岱爾對於地中海世界的氣候、地形、礦物、人口、產業著意細膩描寫，以強調菲力普二世未能有效控制帝國，實受環境的影響，但是，筆者以為，布勞岱爾的判斷終究過度強調物質世界的影響，削弱了人的主體意志，尤其未能解釋整體結構的形成因素。後設史學的理論轉向，從布勞岱爾等年鑑學派學者乃至於傅柯，有助於我們觀察歷史的結構，省思歷史書寫者的介入。但後設史學過於強調語言、符號、文本的示意作用，過度強調書寫者的作意，忽略了歷史事實的存在，過度強調結構的存在而傾向泯滅人在歷史上的主體性，則非本研究所取資。簡言之，本文深受年鑑學派側重歷史現象的社會意義而啟發，但在判斷歷史的影響力時，致力抉發人的主體意志。筆者以為，人處在地理、空間等物質世界中，思維與行動將受各種力量推擠轉移，但人的主觀意志並不會泯滅無存，因此，我們確實可透過史料的解讀來認知女性的主體。<sup>89</sup>

總結上述，以下簡述第二章至第六章題旨。第二章將考辨《墉城集仙錄》五種版本與著作性質。有別於前賢考論，本文將指出《墉城集仙錄》有五種版本，可考女仙八十九位，並以八十九位女仙為經緯，彙整漢宋相關典籍。其次則從〈序〉文與前代仙傳的書寫異同，貫串全書的敘事結構，說明杜光庭的書寫意旨，除了論證神仙實有的歷史事實，更在上接道教經典神聖天書傳統，傳達開劫度人、仙

---

<sup>87</sup> 關於年鑑學派方法學的批判，可見王汎森：〈現在歷史是什麼？西方史學的新趨勢〉，「余紀忠文教基金會網站」，引自國史館學術演講稿

「<http://www.yucc.org.tw/news/column/73fe57286b7753f2662f4ec09ebc-2500897f65b953f25b78768465b08da852e2>」（2007年6月25日刊登）。

<sup>88</sup> Fernand Braudel: *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Epoque de Philippe II* (Paris: A. Coins, 1990)。中文本見曾培耿、唐佳龍譯：《地中海史：集體的命運和總的趨勢》（臺北：臺灣商務印書館，2002年）

<sup>89</sup> 關於後現代史學的問題，可參黃進興的精彩批判。黃進興：〈後現代史學的報告〉，《後現代主義與史學研究》（臺北：三民書局，2006年）。

真濟世的意旨，進而推崇道法，樹立宗教權威。

第三章擬探討《墉城集仙錄》中母女神譜的書寫策略。觀察中古時期流傳的母女仙話，如何為杜光庭仿效、轉化為教內的師徒倫理，並且延伸至女兒昇仙的孝、義論述。而此一書寫策略，如何呼應唐代女性離家修道的實踐困境。

第四章將以女性的職能轉變為主軸，說明杜光庭如何透過編改前代女仙與房中術的關係，將傳遞父系血脈的妻職，轉化為傳承道術的女仙典範，而這樣的改寫趨向，不僅展現於《墉城集仙錄》收錄自民間信仰、上清派、天師道的女仙傳文，更是貫串全書女仙的職能書寫。

第五章則關注唐世女道的社會影響力，比對《列女傳》、《女誡》、《墉城集仙錄》、地方志、唐墓誌中對於唐代女性學習、掌握、詮釋知識的記載，比對不同社群的觀點，說明道教有別於宗教社會的倫理規約，賦予了女性掌握宗教識社群的能力。

第六章結論，總承前論，指出在道法、宗法的競爭與合作中，道教提供的知識網絡，乃是中古修道女性能動性之所繫。



## 第二章 《墉城集仙錄》版本與書寫目的考辨



本章共分三節，分論《墉城集仙錄》版本、作者與著作目的。在版本部分，學界關於《墉城集仙錄》的研究，或有認定該書雜摭舊說，荒唐悠謬，不足為據者；或有重視此書，勇於提出創見，然未能甄別文獻的基礎上進行推論，致使《墉城集仙錄》相關論題頗多歧見。因此，在進入本文核心論題之前，擬針對《墉城集仙錄》一書之版本與相關漢宋文獻進行考辨。此前，李劍國、楊莉、羅爭鳴均有考論，除了輯佚女仙傳文之外，三人對於《墉城集仙錄》的版本甄別各有長處，惜未能互相鑑察，尚存不少討論空間。本文將奠基前賢考論，指出現存《墉城集仙錄》版本應存五種、《墉城集仙錄》可考女仙人數應為八十九位，並且彙整八十九位女仙的相關漢宋文獻，以利讀者參讀。

在進入《墉城集仙錄》單部仙傳的討論之前，擬先以杜光庭其人、生平仙傳著作為線索，說明《墉城集仙錄》的寫作背景；其次，在著作目的部分，有別於前賢「媚王」、「尊女」之評，筆者認為杜光庭的著作目的乃是回應世難、規訓入道，進而建立道法、樹立道教權威（religious authority）。筆者將比較《墉城集仙錄·序》與前代仙傳序文，闡釋《墉城集仙錄》作為道教仙傳，除了記載歷代成仙女性、宣揚神仙實有的思想，更具有以傳文輔佐經典，編整道教知識譜系，進而規訓入道女性的作意。這樣的書寫意旨不只見於序文，檢視全書傳文，也是依循「非常」、「遇難」、「解難」的敘事結構而作。可見《墉城集仙錄》內容與序文，皆在呼應道經開劫度人、仙真濟世的意旨，進而在政統之外，尊崇道法、樹立道教權威。

### 第一節 《墉城集仙錄》五種版本考辨

《墉城集仙錄》是杜光庭據漢唐之間仙傳作品編纂而成，本節考辨將分三個層面說明，其一是現存《墉城集仙錄》應有五個版本；其二為《墉城集仙錄》女仙可考人數應為八十九位；其三是彙整與《墉城集仙錄》相關的漢宋文獻。

關於《墉城集仙錄》原書卷數內容，《崇文總目》道書類、《通志》道家類、《宋志》道家類，均著錄十卷，然而今日僅見《墉城集仙錄》殘本與類書節錄。殘本部份，一為《正統道藏》題名《墉城集仙錄》的六卷本，二為張君房《雲笈七籤》本，收錄於卷一一四至一一六，該本附杜光庭《墉城集仙錄》〈序〉，這兩個版本差異甚大，可互補不足，是當前考辨《墉城集仙錄》最重要的依據，後文亦多據這兩個

版本進行探論；類書節錄部分，則以《太平廣記》、《太平御覽》、《三洞群仙錄》<sup>1</sup>三本為主，這三部書的節錄，可補前兩個版本未曾收錄的女仙，十分珍貴。

針對《墉城集仙錄》可考女仙人數，鄭樵、《四庫全書總目提要》館臣、李劍國、楊莉、羅爭鳴均有論辨。然諸家結論不同，得失互見，尚存不少商討空間。本文將綜合三者考辨所據文獻與方法，提出新的輯佚結果。以下先簡述各家說法：

1. 鄭樵《通志略》注云：「《墉城集仙錄》古今女子成仙者百九人」。<sup>2</sup>據鄭樵記載，《墉城集仙錄》原書應錄有一百零九位女仙，可惜原書已佚，現今我們只能依照《墉城集仙錄》殘本與類書記載拼湊原貌。

2. 《四庫全書總目提要》：「蜀杜光庭傳記古今女仙凡三十七人，云墉城者以女仙統於王母，而王母居金墉城也。張君房《雲笈七籤》所載與此本互異，然此本前述卷皆襲《漢武內傳》陶宏景《真誥》之文，真偽蓋不可知，疑君房所錄為原本，而此本為後人雜摭他書，砌合成編，然均一荒唐悠謬之談，其真偽亦無足深辨耳。」<sup>3</sup>四庫館臣乃據《墉城集仙錄》現存《正統道藏》六卷本而論。所見不全，三十七人遠遜鄭樵記載女仙應有一百零九位之數。此外，四庫館臣對於《正統道藏》六卷本的真偽鑑別亦有問題。<sup>4</sup>

3. 李劍國《唐五代志怪傳奇敘錄》輯佚《墉城集仙錄》女仙傳文，指出《正統道藏》本錄三十七人，《雲笈七籤》本扣除重複者二人，另錄女仙二十五人；另據《太平廣記》、《太平御覽》、《三洞群仙錄》補二十二人，計八十四名女仙。

4. 楊莉指出，《正統道藏》《墉城集仙錄》的六卷本錄女仙三十七名，張君房《雲笈七籤》本卷一一四至一一六，附杜光庭〈序〉，錄女仙二十七名；另外《太平廣記》錄女仙三十九名。除去重複者，計八十二名女仙。<sup>5</sup>

5. 羅爭鳴《杜光庭記傳十種輯校》（北京：中華書局，2013年），得八十四位女仙，結論與李劍國相同，此不贅述。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 南宋初道士陳葆光撰集。書成於紹興甲戌年（1154），二十卷。

<sup>2</sup> 鄭樵《通志略》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁629。

<sup>3</sup> 《四庫全書總目提要》，冊三，頁1115。

<sup>4</sup> 詳見羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005年），頁102-103。

<sup>5</sup> 楊莉另據兩種來源輯佚，其一為古代仙傳，包括《列仙傳》、《神仙傳》、《真誥》、《道學傳》、《續神仙傳》，其二為杜光庭其他仙傳著作，包括《神仙感遇傳》、《仙傳拾遺》、《王氏神仙傳》、《杜陽雜編》，輯女仙二十一人。然這兩種來源的輯佚，誠如楊莉自言：「只能是一種可能存在的情況」。在未有文獻支持情況下，本文不列入討論範圍。見楊莉：〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉《中國文化研究所學報（香港中文大學）》，第44卷（2004年），頁304-310。

<sup>6</sup> 羅爭鳴《杜光庭道教小說研究》主要據《正統道藏》本與《雲笈七籤》本輯佚，於版本辨析方面頗有新見，該書指出《廣記》題為《女仙傳》者，應為《廣記》編者妄改《墉城集仙錄》傳文，

上列各家所列結果不同，取徑各有所長，亦有互補之處。綜合而論，李劍國於唐宋類書的運用最為全面；而楊莉對唐宋仙傳的承襲關係，辨析最為精當；羅爭鳴考辨《墉城集仙錄》中因為唐宋類書收錄而衍生的若干異名，足資參考。

參照前人方法得失，筆者提出下列輯佚原則：在傳世文獻部分，現傳為唐代文獻者，屢經宋元明之層累編改，學者不能無疑。相較於現存明清人增刪重編的唐人別集，宋代初年所編的大型總集，更能反映唐代文獻的原始狀態。<sup>7</sup> 因此，除了道藏系統的文獻，<sup>8</sup> 以《墉城集仙錄》單行六卷本、《雲笈七籤》、《三洞群仙錄》之外，傳世文獻的部分，搜尋《太平廣記》、《太平御覽》題名《墉城集仙錄》者，另考慮引書異名的問題，題名為《集仙錄》、《集仙傳》、《女仙傳》者，亦視為《墉城集仙錄》異名。條列如下：

- 一、《正統道藏》題名為《墉城集仙錄》六卷殘本，文中按學界習慣，稱《正統道藏》本。
- 二、《正統道藏》《雲笈七籤》收錄《墉城集仙錄》殘本，稱《雲笈七籤》本。
- 三、類書《三洞群仙錄》，題名《墉城集仙錄》、《集仙錄》、《集仙傳》、《女仙傳》者，稱《三洞群仙錄》本。
- 四、類書《太平廣記》題名《墉城集仙錄》、《集仙錄》、《集仙傳》、《女仙傳》者，稱《太平廣記》本。
- 五、類書《太平御覽》題名《墉城集仙錄》、《集仙錄》、《集仙傳》、《女仙傳》者，稱《太平御覽》本。

據楊莉指出，《太平廣記》題為《集仙錄》、《集仙傳》、《女仙傳》者，應為《墉城集仙錄》的別稱，其中可能是在流傳於社會的過程中，配合不具相應之道教修養的讀者而易名，因此應當加上這些別稱所收錄的女仙。<sup>9</sup> 楊莉對於《太平廣記》收書的精到辨析，可惜未曾擴充至《太平御覽》與南宋初陳葆光撰集的《三洞群仙錄》

---

頁 109-114。

<sup>7</sup> 平岡武夫：《唐代文學指南》：「《文苑英華》、《冊府元龜》、《太平御覽》、《太平廣記》是宋初四大編輯書，內容雖也以梁陳等六朝的詩文為對象，但唐代的作品最多。這是與唐代最近編集的書籍，以後編集了很多與唐代有關的文集，可以此為參照，作為資料源。」陳尚君亦指出：「後出的總集、選本、詩話中作品，多經後人改易竄亂，不及唐宋總集所錄可靠」，見〈中國近二十年唐代文學研究評述〉《漢唐文學與文獻論考》，頁 136。

<sup>8</sup> 《道藏》部分，於南朝陸修靜編《三洞經書目錄》以降，歷唐、宋、元、明多次重編與毀壞。現存《正統道藏》是 1926 年由上海涵芬樓影印北京白雲觀存留的《道藏》，被視為現存中國境內較為完整的藏本。另一部現存日本宮內廳書陵部，未公開於世，十分可惜。目前海內外學者研究仍以《正統道藏》為主，此本為清道光年間據明正統十年（1445 年）刻印的《正統道藏》與萬曆三十五年（1607 年）續補刊刻的《續道藏》版本。相關論述見陳國符《道藏源流考》、《續道藏源流考》，吉岡義豐：《道教經典史論》（東京：道教刊行會，1966 年）

<sup>9</sup> 見楊莉〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉，頁 304-310。然而羅爭鳴認為《女仙傳》為《太平

二書。而李劍國、羅爭鳴據《太平御覽》、《三洞群仙錄》補的女仙名目，經筆者檢索，也有遺漏之處。

綜合以上方法，重新審視學者輯佚之女仙，本文補郭淑香、南陽文氏、九微元君、郝姑、楊欽真五位。筆者輯錄發現，在《雲笈七籤》卷一一五中劉春龍條，文中尚論及一名女仙郭淑香。本文檢索《太平御覽》，題為《集仙錄》者，得南陽文氏一篇；檢索《三洞群仙錄》，得九微元君、郝姑、楊欽真三位。<sup>10</sup> 總計，得八十九位女仙（詳見附表），業已接近《通志》記載的一百零九位。以此八十九位女仙為基礎，推論杜光庭著作目的，相信有一定的實證性。

在說明了《墉城集仙錄》的五個版本與目前可考的八十九位女仙之後，續以八十九位女仙為經緯，彙整《墉城集仙錄》相關漢宋文獻。如前所述，關於《墉城集仙錄》相關漢宋文獻，李劍國、楊莉、羅爭鳴各有所長，然未能互相鑑察，各有闕漏，筆者在前人基礎上，復撮集道藏內外相關文獻，結合《墉城集仙錄》版本存佚情形，表列如下：

附表：《墉城集仙錄》八十九位女仙版本與漢宋典籍存錄情形一覽

墉城女仙	《墉城集仙錄》版本存佚情形	漢宋典籍存錄該名女仙傳記情形 <sup>11</sup>
1. 聖母元君	《正統道藏》本卷一	《神仙傳》卷一〈老子〉 《西陽雜俎·玉格》
2. 金母元君	《正統道藏》本卷一 《雲笈七籤》本卷一一四 《太平廣記》本卷五十六 《太平御覽》本卷六六一、六六八 《三洞群仙錄》卷四	《神異經》 《十洲記》 《山海經》 《竹書紀年》 《大戴禮記》 《世本》 《黃帝出軍訣》 《黃帝玄女戰法》 《尚書帝命驗期》 《洛書》 《穆天子傳》 《漢武內傳》

廣記》編者雜錄《神仙傳》、《墉城集仙錄》內容，並且任意定名而來。

<sup>10</sup> 《三洞群仙錄》題為《集仙錄》者，得王妙想、九微元君、薛玄同、雲華夫人、明星玉女、謝自然、黃觀福、麻姑、江妃二女、張玉蘭，題為《女仙傳》有耿女雪銀、太元女（太玄女）、湘媪（樊夫人）、鉤弋夫人、郝姑、蠶女、西河少女、楊欽真。這些女仙，八成以上均為《墉城集仙錄》所收。可見，《三洞群仙錄》題為《集仙錄》、《女仙傳》者，亦與《太平廣記》收書有著相同的情形。即《集仙錄》、《女仙傳》為《墉城集仙錄》之別名。

<sup>11</sup> 本欄以彙整李劍國、楊莉、考察所得為主，部分由其他學者或筆者輯佚者，將另行註明。

		《真誥》
3.上元夫人	《正統道藏》本卷二 《太平廣記》本神仙三茅盈	《漢武帝內傳》 《太平廣記》神仙十一漢武帝
4.昭靈李夫人	《正統道藏》本卷二	《真誥》 <sup>12</sup>
5.三元馮夫人	《正統道藏》本卷二	三元馮夫人另附魏華存傳文，可參本表第 64 項
6.南極王夫人	《正統道藏》本卷二	《真誥》
7.雲華夫人	《正統道藏》本卷三 《太平廣記》本卷五十六 《三洞群仙錄》本卷八 《三洞群仙錄》本卷十六	〈高唐賦〉 〈神女賦〉 習鑿齒《襄陽耆舊傳》 范成大《吳船錄》卷下 陸游《入蜀記》卷六 《路史·前紀》卷三〈循蜚記·泰壹氏〉
8.太微玄清左夫人	《正統道藏》本卷三	《真誥》
9.東華上房靈妃	《正統道藏》本卷三	《真誥》
10.紫微王夫人	《正統道藏》本卷三	《真誥》
11.太真夫人	《正統道藏》本卷四	《太平廣記》卷五十七錄出《神仙傳》 《王氏神仙傳》 《馬明生真人傳》 《雲笈七籤》本卷一零六 《太平廣記》神二〈黃原〉
12.麻姑	《正統道藏》本卷四 《三洞群仙錄》本卷十四	《神仙傳》卷七
13.雲林右英夫人	《正統道藏》本卷五	《真誥》
14.嬰母	《正統道藏》本卷五 《太平廣記》本卷六十二	《十二真君傳》 《廣博物志》卷一三 《宮闈聯名譜》卷三
15.鉤弋夫人	《正統道藏》本卷五 《三洞群仙錄》本卷七	《列仙傳》卷下
16.湘江二妃	《正統道藏》本卷五 《三洞群仙錄》本卷十五	
17.洛川宓妃	《正統道藏》本卷五	曹植〈洛神賦〉

<sup>12</sup> 金母元君、昭靈李夫人、南極王夫人、太微玄清左夫人、東華上房靈妃、紫微王夫人、雲林右英夫人等人收錄於《真誥》的文獻問題，另參石井昌子：《〈真誥〉と〈壩城集仙錄〉（1）》，《東洋學術研究》，第 15 卷第 3 號，1976 年；《〈真誥〉と〈壩城集仙錄〉（2）》，《東洋學術研究》，第 16 卷第 4 號，1976 年。

18.陽都女	《正統道藏》本卷五 《太平廣記》本卷六十	《列仙傳》卷下〈犢子〉
19.杜蘭香	《正統道藏》本卷五 《太平廣記》本卷六十二 《太平御覽》本卷六七六	《晉書》 《齊民要術》卷十 《編珠》卷四 《北堂書鈔》卷一百四十三酒食部 《藝文類聚》卷八十二草部下、卷八十一草部上、卷七十九靈異部下、卷七十一舟車部 宋太平廣記》卷二七二婦人三出〈杜蘭香別傳〉 《太平御覽》卷第九百八十九藥部六、第三百九十六人事部三十七、卷第五百人事部一百四十一、第七百五十九器物部四、第七百六十一器物部六。 <sup>13</sup>
20.盱母	《正統道藏》本卷六 《太平廣記》本卷六十二	《歲時廣記》卷三十三 《十二真君傳》
21.九天玄女	《正統道藏》本卷六 《雲笈七籤》本卷一一四	《路史·後記》卷四 《雲笈七籤》卷一零零 《龍魚河圖》 虞喜《志林》 《黃帝玄女戰法》 《黃帝出軍訣》 《軒轅本紀》
22.孫夫人	《正統道藏》本卷六 《太平廣記》本卷六十	
23.龔女	《正統道藏》本卷六 《三洞群仙錄》本卷九	《古今事文類聚》前集卷三六引自《圖經》 《搜神記》卷一四 《太平廣記》卷四七九錄出《元化傳拾遺》 <sup>14</sup> 《女青鬼律》卷五 《仙傳拾遺》
24.彭女	《正統道藏》本卷六	《神仙傳》〈彭祖〉
25.弄玉	《正統道藏》本卷六	《列仙傳》卷上〈蕭史〉
26.園客妻	《正統道藏》本卷六	《列仙傳》卷上〈園客〉 《搜神記》卷一

<sup>13</sup> 杜蘭香文獻問題見竹田晃：〈「杜蘭香說話」について〉，收錄於東方學會編集：《東方學會創立二十五週年紀念東方學論集》（東京：編集者出版社，1972年）頁463-473。拙論：〈從〈杜蘭香〉四種版本探討道教女性與倫理問題〉，（高雄道德院、高雄師範大學舉辦「第十二屆宗教與心靈改革會議」，2012年11月24-25日）。

<sup>14</sup> 《元化傳拾遺》條為筆者補。

		《述異記》卷上 《太平御覽》卷一八七引《郡國志》 《仙傳拾遺》
27.昌容	《正統道藏》本卷六	《列仙傳》卷上〈昌容〉
28.漢中酒婦	《正統道藏》本卷六	《列仙傳》卷上〈呼子先〉
29.女几	《正統道藏》本卷六 《太平御覽》本卷六六八	《列仙傳》卷下〈女几〉
30.河間王女	《正統道藏》本卷六	《列仙傳》卷下〈玄俗〉
31.采女	《正統道藏》本卷六 《太平御覽》本卷六六八	《神仙傳》卷一〈彭祖〉
32.太陽女	《正統道藏》本卷六 《太平御覽》本卷六六八	
33.太陰女	《正統道藏》本卷六 《太平御覽》本卷六六八	
34.太玄女	《正統道藏》本卷六 《三洞群仙錄》本卷五 《太平御覽》本卷六六八	《神仙傳》卷七〈太玄女〉
35.樊夫人	《正統道藏》本卷六	《神仙傳》卷七〈樊夫人〉 《傳奇》
36.東陵聖母	《正統道藏》本卷六	《神仙傳》卷七〈東陵聖母〉
37.西河少女	《正統道藏》本卷六 《三洞群仙錄》本卷十七	《神仙傳》卷七〈西河少女〉
38.梁母	《雲笈七籤》本卷一一五 《太平廣記》本卷五九	
39.鮑姑	《雲笈七籤》本卷一一五	《真仙通鑑》卷二一 《晉書》卷九五〈鮑靚傳〉 《雲笈七籤》本卷一零六〈鮑靚真人傳〉 《真誥》卷一二
40.張寒華(李劍國題為孫寒華)	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷一三
41.李溪子	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷一五
42.韓西華	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷一三
43.竇瓊英	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷一三
44.劉春龍	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷一三、一五
45.郭淑香	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷一三
46.趙素臺	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷一三
47.傅禮和	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷一三
48.黃景華	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷一二
49.張微子	《雲笈七籤》本卷一一五 《太平御覽》本卷六七零	《真誥》卷一三
50.丁淑英	《雲笈七籤》本卷一一五	《真誥》卷八
51.王法進	《雲笈七籤》本卷一一五	《仙傳拾遺》、《王氏神仙傳》

52.王氏	《雲笈七籤》本卷一一五	
53.花姑	《雲笈七籤》本卷一一五	《五色線》卷下 《後仙傳》敘錄 《顏魯公文集》卷九〈魏夫人仙壇碑銘〉 〈華姑仙壇碑銘〉 《真仙通鑑》後集卷四
54.徐仙姑	《雲笈七籤》本卷一一五 《太平廣記》本卷七十	《北夢瑣言》卷四〈崔夫人〉
55.緱仙姑	《雲笈七籤》本卷一一五 《太平廣記》本卷七十 《三洞群仙錄》卷五(作壻城記)	
56.廣陵茶姥	《雲笈七籤》本卷一一五 《太平廣記》本卷七十 《三洞群仙錄》卷五(作壻城記)	
57.南溟夫人	《雲笈七籤》本卷一一六	《傳奇》
58.邊洞玄	《雲笈七籤》本卷一一六	《廣異記》 《靈驗記》
59.黃觀福	《雲笈七籤》本卷一一六 《三洞群仙錄》本卷十三 《太平廣記》本卷六四	
60.陽平治	《雲笈七籤》本卷一一六 《太平御覽》本卷六六三	《仙傳拾遺》
61.神姑	《雲笈七籤》本卷一一六 《太平御覽》本卷六六四 盧眉娘	《杜陽雜編》 《仙傳拾遺》
62.王奉仙	《雲笈七籤》本卷一一六	《王氏神仙傳》
63.薛玄同	《雲笈七籤》本卷一一六 《太平廣記》本卷七十 《三洞群仙錄》本卷五	《道教靈驗記》
64.魏夫人	《太平廣記》本卷五十八	范邈〈南嶽夫人內傳〉 《顏魯公集》卷九〈晉紫虛元君領上真司命南嶽夫人魏夫人仙臺碑銘〉
65.明星玉女	《太平廣記》本卷五十九 《三洞群仙錄》本卷九	《後漢書》卷五九〈張衡傳〉 《御覽》卷六九九引出自《真誥》 《苕溪漁隱叢話》後集卷五 《類說》卷三引出自《列仙傳》
66.南陽公主	《太平廣記》本卷五十九 《太平御覽》本卷六六二 《三洞群仙錄》本卷八	
67.程偉妻	《太平廣記》本卷五十九	《神仙傳》卷七

		《抱朴子內篇·黃白》 《黃帝九鼎神丹經訣》卷十 <sup>15</sup> 《真誥》卷一零
68.張玉蘭	《太平廣記》本卷六十 《三洞群仙錄》本卷二十	
69.王妙想	《太平廣記》本卷六十一 《三洞群仙錄》本卷一	《路史·發揮》卷五〈辨帝舜塚〉 《江漢叢談》卷一〈舜陵〉 《群仙錄》〈妙想謁舜〉
70.成公智瓊	《太平廣記》本卷六十一	《北堂書鈔》卷一二九引出《搜神記》
71.龐女	《太平廣記》本卷六十一	
72.褒女	《太平廣記》本卷六十一	《仙傳拾遺》 《太平廣記》雜錄四〈元稹〉《本事詩》
73.李真多	《太平廣記》本卷六十一	
74.魯妙典	《太平廣記》本卷六十二	
75.驪山姥	《太平廣記》本卷六十三 《太平御覽》本卷六七八	《歲時廣記》卷二十八 《神仙感遇傳》 《史記》〈秦本紀〉 《漢書》〈律曆志〉 《佛祖統紀》卷五十二 <sup>16</sup>
76.楊正見	《太平廣記》本卷六十四	《湖海新聞夷堅續志》前集卷一〈女食茯苓〉
77.董上仙	《太平廣記》本卷六十四 《三洞群仙錄》本卷二十	
78.謝自然	《太平廣記》本卷六十六	李堅《東極真人傳》 韓愈〈謝自然詩〉 《三洞群仙錄》卷十一錄《神仙傳》 沈汾《續仙傳》 <sup>17</sup>
79.戚玄符	《太平廣記》本卷七十	
80.王氏女	《太平廣記》本卷七十	《王氏神仙傳》
81.周爰友	《太平御覽》本卷六六四	《真誥》卷十二作周爰支 《真仙通鑑》後集卷四

<sup>15</sup> 筆者輯佚。

<sup>16</sup> 筆者輯佚。見宋·志磐：《佛祖統紀》，大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983年）卷五十二：「李筌遇驪山老母為說陰符經義，後入名山訪道。」頁459-2。

<sup>17</sup> 謝自然相關文獻甚豐，內文僅列最接近原始文獻數種，另外可參游佐昇：〈謝自然と道教——唐代道教の一考察〉，牧尾良海博士頌壽紀念論文集刊行會編：《中国の宗教・思想科學：牧尾良海博士頌壽紀念論集》（東京：国書刊行會，1984年）頁540-542；深澤一幸〈仙女謝自然の誕生〉，興膳教授退官記念中國文學論集編輯委員會編：《興膳教授退官記念中國文學論集》，頁411-429；楊莉：〈謝自然傳與謝自然詩——女修成道於神聖與凡俗兩界的意義建構〉，李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》（臺北：中研院文哲所，2007年），頁443-484。

82.太玄玉女	《太平御覽》本卷六七零	
83.薛女真	《太平御覽》本卷六七零	《仙傳拾遺》
84.毛女	《太平御覽》本卷六七零	《列仙傳》 《抱朴子·內篇·仙藥》
85.江妃二女	《三洞群仙錄》本卷十五	《列仙傳》卷上
86.南陽文氏	《太平御覽》本卷六七零	
87.九微元君	《三洞群仙錄》本卷四	
88.郝姑	《三洞群仙錄》本卷八	
89.楊欽真	《三洞群仙錄》本卷十九	

上表分三列，首列女仙姓名，次列《墉城集仙錄》中該女仙版本存佚情形。三列漢宋文獻中該女仙相關故實存佚情形。《墉城集仙錄》的五種版本中，藏內的《正統道藏》六卷本、《雲笈七籤》本、《三洞群仙錄》本，文獻傳承關係高，變動性低，與藏內道書不外傳的流通方式或有關連。《太平廣記》、《太平御覽》二本，多與小說家言混同，與藏內文獻明顯有別，然間或收錄接近民間口傳的語錄形式，有很高的參考價值。<sup>18</sup> 羅爭鳴指出，諸本之中，以《正統道藏》本的結構與內容最貼近原貌。羅爭鳴的看法，大體可信。不過，《正統道藏》及《墉城》其他版本的紀事內涵各自展現了什麼意義，則需擴及漢宋相關文獻，纔可進一步抉發。在此便以《墉城集仙錄》〈杜蘭香〉為例，說明如下。

19.杜蘭香	<ol style="list-style-type: none"> <li>1.《正統道藏》本卷五</li> <li>2.《太平廣記》本卷六十二</li> <li>3.《太平御覽》本卷六七七</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>a.《晉書》</li> <li>b.南北朝《齊民要術》卷十</li> <li>c.隋《編珠》卷四</li> <li>d.隋《北堂書鈔》卷一百四十三酒食部</li> <li>e.唐《藝文類聚》卷八十二草部下、f.卷八十一草部上、g.卷七十九靈異部下、h.卷七十一舟車部</li> <li>i.宋《太平廣記》卷二七二婦人三出〈杜蘭香別傳〉</li> <li>j.宋《太平御覽》卷第九百八十九藥部六、k.第三百九十六人事部三十七、l.卷第五百人事部一百四十一、m.第七百五十九器物部四、n.第七百六十一器物部六</li> </ol>
--------	---	--

杜蘭香，《正統道藏》本卷五、《太平廣記》本卷六十二，《太平御覽》本卷六七六，均題出於《墉城集仙錄》，三種類書收錄版本十分相近，僅詳略不同。第二列依內容與主旨展布如下：

<sup>18</sup> 如道藏本的〈杜蘭香〉一篇，《太平御覽》有〈杜蘭香別傳〉，據竹田晃考證《太平御覽》〈杜蘭香別傳〉版本更接近原始降誥版本，參見竹田晃：〈「杜蘭香說話」について〉，頁463-473。相關論述又見李豐楙：〈魏晉神女神話與道教神女降真神話〉、〈西王母五女神話的形成及其演變〉，原刊《東方宗教研究》第1期，1987年9月，頁67-88，後收於《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁82-105。

書名	主旨	內容
1.《太平廣記》卷六十二，女仙七，出《集仙錄》	杜蘭香兼具人養女與謫仙身分，下凡傳授張碩道術	<p>杜蘭香不知何許人也，有漁父者於湘江洞庭投綸自給，一旦於洞庭之岸聞兒啼哭聲，四顧無人，惟三歲女子在於岸側，漁父憐而舉之還家，養育十餘歲，天資奇偉，靈顏殊瑩，迥天人也。忽有青童靈人自空玄而下，來集其家。攜女而去，臨昇天謂其父曰：我仙女杜蘭香也，有過謫於人間。玄期有限，今將去矣，於是凌空而去，自後時亦還家。其後於洞庭包山降張碩家，碩蓋修道者也。蘭香降之三年，授以舉形飛化之道，碩亦得仙，初降時留玉簡、玉唾盃、紅火浣布，以為登真之信焉。又一夕，命侍女齎黃鱗羽帔、絳履玄冠、鶴氅之服，丹玉佩，揮靈劍，以授於碩曰：「此上仙之所服，非洞天之所有也。」不知張碩仙官定何班品，傳記未顯，難得詳載也。漁夫亦自老益少，往往不食，亦學道江湘間，不知所之矣。</p>

<p>2. 《墉城集仙錄》 正統道藏本</p>	<p>杜蘭香兼具人養女與謫仙身分，下凡傳授張碩道術</p>	<p>杜蘭香者不知何許人也，有漁父者於湘江洞庭投綸自給，一旦，於洞庭之岸聞兒啼哭聲，四顧無人，惟三歲女子在於岸側，漁父憐而舉之，還家養育十餘歲，天姿奇偉，靈顏妹瑩，迨天人也。忽有青童靈人自空玄而下，來集其家，携女而，去臨昇天謂其父曰：我仙女杜蘭香也，有過謫于人間，玄期有限，今將去矣。於是凌空而去。自後，時亦還家，其後於洞庭包山降張碩家，碩蓋修道者也。蘭香降之三年，授以舉形飛化之道，碩亦得仙。初降時，留玉簡玉唾盂紅火浣布，以為登真之信焉。又一夕命侍女齎黃鱗羽帔絳履玄冠鶴氅之服，丹玉珮揮靈劍以授於碩曰：此上仙之所服，非洞天之所有也。不知張碩仙官定何班品，傳記未顯，難得詳載也、漁父亦自老益少，往往不食，亦學道江湘間，不知所之矣。</p>
<p>3. 《太平御覽》卷 第百七十七道部十 九</p>	<p>杜蘭香為傳道下降張碩。</p>	<p>集仙錄曰：杜蘭香女仙也，於洞庭包山降張碩家，碩蓋修道者也。授以飛化之道，留玉簡玉唾盂，又齎黃鱗羽帔，此上仙之所服，非洞天之所有也。</p>

第三列漢宋文獻該女仙故實存佚情形，依主旨與內容展布如下。

書名	主旨	內容
a.《晉書》	杜蘭香神女降張碩本事	時桂陽張碩為神女杜蘭香所降，毗因以二篇詩嘲之，并續蘭香歌詩十篇，甚有文彩。
b.南北朝賈思勰《齊民要術》卷十	別傳的衍生情節：養生方法與禁忌	杜蘭香傳曰：神女降張碩，常食粟飯。并有非時果，味亦不甘。但一食可七八日不飢。
c.隋《編珠》卷四	別傳的衍生情節：養生方法與禁忌	蘭香別傳曰：香降張碩，齎瓦榼酒。七子櫟，櫟多菜而無他味。亦有世間常菜，輒有三種色，或丹或紫。一物與海蛤相象，并有非時菜。碩云：「食之亦不甘。然一食七八日不飢。」
d.隋 虞世南《北堂書鈔》卷一百四十三酒食部	別傳的情節衍生：養生方法與禁忌	曹毗杜蘭香傳云：「蘭香戒張碩曰：『不宜露頭食。』」
e.唐 歐陽詢《藝文類聚》卷八十二草部下	別傳的衍生情節：養生方法與禁忌。	杜蘭香別傳曰：「香降張碩，齎瓦榼酒、七子櫟櫟。多菜而無他味。亦有世間常菜，輒有三種色，或丹或紫，一物與海蛤相象，并有非時菜。」碩云：「食之亦不甘，然一食七八日不饑。」
f.唐 歐陽詢《藝文類聚》卷八十一草部上	別傳的衍生情節：養生方法與禁忌。	曹毗杜蘭香傳曰：神女蘭香降張碩，碩問禱祀何如？香曰：「消摩自可愈疾，淫祀無益，」香以藥為消摩。

g.唐 歐陽詢《藝文類聚》卷七十九靈異部下 <sup>19</sup>	別傳：杜蘭香降張碩具體情節與養生方法與禁忌	杜蘭香別傳曰：「杜蘭香自稱南陽人，以建興四年春，數詣張傅。傅年十七，望見其車在門外，婢通言。阿母所生，遣授配君君可不敬從傅先改名碩。碩呼女前視，可十八九，說事邈然久遠。有婦子二人，大者萱支，小者松支。鈿車青牛，上飲食皆備。作詩曰：阿母處靈岳，時遊雲霄際。衆女侍羽儀，不出墉宮外。飄輪送我來，豈復恥塵穢。從我與福俱，嫌我與禍會。至其年八月旦來復作，詩曰：逍遙雲霧間，呼吸發九嶷。流汝不稽路，弱水何不之，出薯子三枚，大如雞子。云：食此令君不畏風波，辟寒温，碩食二欲留一。不肯，令碩盡食。言：「本為君作妻，情無曠遠。以年命未合，其小乖。太歲東方卯，當還求君。」
h.唐 歐陽詢《藝文類聚》卷七十一舟車部	別傳的衍生情節：人間情感	杜蘭香別傳曰：香降張碩，碩既成婚。香便去絕不來，年餘，碩舩行。忽見香乘車於山際。碩不勝驚喜，遙往造香。見香悲喜，香亦有悅色言語。頃時，碩欲登其車，其婢舉手扞之。嶷然山立，碩復欲車前上車，奴攘臂排之，於是遂退。
i.宋《太平廣記》卷二七二婦人三出〈杜蘭香別傳〉	別傳的衍生情節：張碩有妻，杜蘭香療張妻妒意	杜蘭香降張碩。碩妻無子，娶妾。妻妒無已，碩謂香：「如此云何？」香曰：「此易治耳。」言卒而碩妻患創委頓。碩曰：「妻將死如何？」香曰：「此創所以治妒，創已亦當瘥。」數日之間，創損而妻無妒心，遂生數男。
j.宋《太平御覽》卷第九百八十九藥部六	別傳的衍生情節：養生方法與禁忌	曹毗杜蘭香傳曰：蘭香降張碩，與三署預實。曰：食此可以辟霧露，碩食二懷一欲以歸，香曰：可自食不得持去。
k.宋《太平御覽》第三百九十六人事部三十七	別傳：杜蘭香兼具人間早夭女與王母女兒身分	神女姓杜，字蘭香。自云：『家昔在青草湖，風溺，大人盡沒。香時年三歲，西王母接而養之於崑崙之山，於今千歲矣。』
l.《太平御覽》太平御覽卷第五百人事部一百四十一	蘭香降碩，贈詩	杜蘭香傳曰：晉太康中，蘭香降張碩，為詩贈碩云：縱轡代摩奴，湏就尹喜。摩奴是香御車奴，曾忤其旨，是以自御碩，如此。
m.《太平御覽》太平御覽卷第七百五十九器物部四	蘭香降碩，贈非常之物	曹毗杜蘭香傳曰：蘭香降張碩，賚方九子櫟七子櫟。
n.李昉《太平御覽》太平御覽卷第七百六十一器物部六	蘭香降碩，贈非常之物	曹毗杜蘭香傳曰：蘭香降張，實輒賚元榼。

<sup>19</sup> 現存《搜神記》，乃明人重纂，所錄〈杜蘭香〉與此本大抵相同。

若僅依第二列三種版本來看，三本雖有詳略之別，主題、情節基本無異。然而，若將此本置於漢宋文獻的脈絡中，可進一步得知〈杜蘭香〉傳文在不同時代的流變，藉此推導《墉城集仙錄》〈杜蘭香〉的書寫意義。據上表可知，魏晉南北朝時代杜蘭香傳說應是以單篇內傳形式流傳，既有降誥詩、亦有相當的口語成分。主題則與魏晉南北朝時代女神降凡男的婚戀傳說有密切相關，見 g、h、i 條，而其他文本多是據此主流衍變，包括非常的食物、器物、與禱祀的儀節等等，見 a、b、c、d、e、f、j、l、m、n。相對而言，《墉城集仙錄》中，杜蘭香與張碩關係則轉換為傳道師徒，與〈杜蘭香〉流傳於六朝的單篇傳記主題已有不同。<sup>20</sup> 而錄為杜光庭《墉城集仙錄》的三個版本，不論是《太平廣記》本、《正統道藏》本、《太平御覽》本都可見其一致性，意在強調杜蘭香下凡傳授道法，而非女性婚嫁的願想。從這樣的比對可知，在掌握杜光庭《墉城集仙錄》女仙傳文的意義時，女仙於中古文獻的流傳情形，實有不可或缺的地位。筆者在後文的討論，俱以此為原則。

## 第二節 杜光庭生平與仙傳著作

本節將簡述作者杜光庭其人及其仙傳著作，為後文考論提供線索。杜光庭，字賓聖，京兆杜陵人，原為儒生，寓居處州，人稱「宗廟中寶玉大圭」。唐懿宗設萬言科選士，杜光庭兩次考試未果，遂轉天台學道。僖宗朝，禮部尚書鄭畋好道，薦之，僖宗進杜光庭居上都太清宮，內供奉，賜紫服象簡，賜號弘教大師，充麟德殿文章應制。廣明元年（880）黃巢之亂，僖宗出奔，杜光庭隨駕入蜀。中和元年（881）於蜀為僖宗設醮祭天。光啓元年（886），僖宗還京，杜光庭不從，留青城山修道。昭宗天復三年（903），王建立蜀，九召光庭，不入。永平三年（913）賜金紫光祿大夫、左諫議大夫，封蔡國公，進號廣成先生。乾德三年（921）王衍尊為傳真天師，特進檢校太傅、太子賓客兼崇真觀大學士。不久，光庭解官，歸隱青城山，後唐莊宗長興四年卒（933），年八十四，葬於青城山清都觀。<sup>21</sup>

杜光庭身處唐末五代，這不僅是中國歷史的轉型時代，<sup>22</sup> 也是道教開花結果的

<sup>20</sup> 詳參拙論：〈從〈杜蘭香〉四種版本探討道教女性與倫理問題〉，（高雄道德院、高雄師範大學舉辦「第十二屆宗教與心靈改革會議」，2012年11月24-25日）以杜蘭香的四種文本討論她在人間女兒、妻子、妾、仙界女兒不同倫理角色之間，面臨不同的困境與作為。

<sup>21</sup> 杜光庭生平，據今枝二郎：〈杜光庭小考〉，《吉岡博士還曆紀念道教研究論集》（東京：國書刊行會，1977年），頁523-532；吉岡義豐：《道教編纂史》，收入《吉岡義豐著作集》，第三卷（東京：五月書房，1988年），頁99-113；王瑛：〈杜光庭事跡考辨〉，《前後蜀的歷史與文化—前後蜀歷史與文化學術討論會論文集》（四川：巴蜀書社，1994年）；李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學，1993年），頁1014-1015。

<sup>22</sup> 歷史學界提出唐宋變革之理論，認為唐宋之交是中國中古社會結構質變的關鍵時期，中古社會的貴族體系在宋代以後崩解，社會體制的流動，引發政治、文學、思想、經濟的變化。相關論述可參考張廣達：〈內藤湖南的唐宋變革說及其影響〉，鄧小南、榮新江主編：《唐研究》，第十一

光輝時期。光庭由儒入道，先後受到唐僖宗、前蜀王建、王衍的禮遇，備受尊榮。不過，檢視杜光庭的生平經歷，無論是僖宗朝充文章應制、隨駕逃難，或是入蜀於青城山修道，護持，重建道教的經籍事業是其核心關懷。身為一代高道，杜氏雖然先後入仕李唐與前蜀王建，但是宣教、立教的經誥事業從未中斷，杜光庭早年便著手整理道教經典，光啟元年（885）護衛僖宗回京師，在黃巢之亂中，時以搜括經籍為念。<sup>23</sup> 入成都青城山依附王建後，更是長時間致力於經誥蒐集。<sup>24</sup>

杜光庭著作繁多，<sup>25</sup> 基本可分為仙傳、齋儀、經注、詩文、史地、醫書六大類，在闡明《墉城集仙錄》書寫目的之前，本文先簡述杜光庭其他仙傳類著作：

其一為《歷代崇道記》，成書時間見文末杜光庭自記「中和四年（884）」。<sup>26</sup> 全書一卷，收錄於《道藏》洞玄部紀傳類，內容記載老子靈驗與歷代帝王崇祀道教事蹟。

其二為《洞玄靈寶三師記》，具體成書時間不明，不過據三師卒年，可推斷著書上限為西元 894 年。收錄於《道藏》洞玄部譜錄類。該書敘經師田虛應（?-811）、籍師馮為良（?-?）、度師應夷節（810-894）生平與靈異化升之事，展現了杜光庭藉由撰述聖徒傳記建立道教法脈的意圖。

其三為《道教靈驗記》。成書於哀帝天祐元年（905），<sup>27</sup> 原書二十卷，但現存道藏本僅十五卷，收錄於洞玄部傳記類。<sup>28</sup> 此書內容蓋借奇聞異事宣揚道教思想，

---

卷（北京：北京大學出版社，2005 年）。

<sup>23</sup> 杜光庭曾自敘編輯道藏的艱辛過程，見《太上黃籙齋儀》：「余屬茲艱會，漂寓成都，扈蹕還京，淹流未幾，再為搜括，備涉艱難。新舊經誥，僅三千餘卷。未獲編次，又屬省方，所得之經尋亦亡佚。」記錄了杜光庭因黃巢之亂隨僖宗流離輾轉於成都、長安，兵馬倥傯間經籍全失的過程。CT507，《正統道藏》第 270 冊，杜光庭：《太上黃籙齋儀》卷五十二，17a。

<sup>24</sup> 羅爭鳴於《杜光庭道教小說研究》指出：「杜光庭編撰大量神仙傳記、道教靈驗故事等也都是其纂修《道藏》的巨大工程之一，也即三洞十二類中的『紀傳類』、『譜錄類』的一磚一瓦。這些今人眼中的道教小說，具有實際的宗教性質」，頁 66-67。

<sup>25</sup> 題名為杜光庭的著作雖然繁多，卻有部分可能是宋代以下的偽作。關於此點，學界看法尚紛紜。本文在此僅以介述杜光庭仙傳為限。杜光庭著作的真偽問題，詳參王瑛：〈杜光庭蜀中著述考辨〉，《成都大學學報》，1993 年第 3 期，頁 47-55；李大華：〈杜光庭及其著作考〉，《上海道教》，1993 年第 4 期，頁 16-18；張亞平：〈杜光庭著述敘錄〉，《四川文物》1999 年第 6 期，頁 18-25；羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005 年），〈附錄〉，頁 323-380；李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學，1993 年），頁 1013-1074。

<sup>26</sup> 任繼愈：《道藏提要》（北京：中國社會科學院，1991 年）認為此書成於杜光庭隨僖宗入蜀之前，見該書頁 147。此點為羅爭鳴反駁，見羅書《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005 年），〈附錄〉，頁 372。

<sup>27</sup> 據羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》，〈附錄〉，頁 371。

<sup>28</sup> 柯銳思於〈唐代道教的多維度審視：二十世紀末該領域的研究現狀〉中列舉了西方學者對此書的研究，包括傅飛嵐（Franciscus Verellen）、貝恩（Charles, D. Benn）。柯銳思綜合了兩人的意見提出，杜光庭利用《道教靈驗記》中的約兩百則奇聞異事來推崇「善」的概念，這是在受了佛教

具有濃厚的宣教性質。

其四為《錄異記》，成書上限為乾德三年（921），殘存八卷。此書承襲先秦兩漢以降的仙傳材料，並致力營造蜀地為道教的宗教聖地。<sup>29</sup>

其五為《王氏神仙傳》，乾德五年（923）成書。<sup>30</sup> 原書已佚，李劍國輯存三十九則。該書撰述歷代王氏神仙顯化聖蹟，元好問、<sup>31</sup> 陳振孫、<sup>32</sup> 李劍國<sup>33</sup> 均以為該書為阿諛前蜀王氏而作。

上述五本仙傳成書時間大致可考，其餘則未能繫年，分述於後。

其六為《神仙感遇傳》，殘存五卷收錄於《道藏》洞玄部紀傳類。此書與《宣室志》、《酉陽雜俎》在材料上有頗多疊合處，可據此考究道士與文人創作的異同。<sup>34</sup>

其七為《仙傳拾遺》，原四十卷，李劍國輯存一百二十餘則。<sup>35</sup> 此書取材相當廣泛，包括唐前、當代子史部典籍，<sup>36</sup> 相較於杜光庭其他仙傳作品，較無明確的書寫目的，更近於雜傳、雜記性質。

其八為《集仙傳》二卷，該書已佚，僅見於歷代書志著錄，葉德輝、<sup>37</sup> 李劍國<sup>38</sup> 疑為《墉城集仙錄》殘本。

這些仙傳多改寫自流傳於民間已久的神話、仙話，卻有相當強的現世功能，是為了宗教宣傳而服務。然而，不論是杜光庭於晚唐五代編纂的仙傳，乃至於有唐一代的宗教文獻，其作品內涵與藝術價值，都是學界長期忽略的問題，陳尚君指出：

---

護教傳統影響之下而撰成的宣教作品。

<sup>29</sup> 關於《錄異記》的研究，可參見傅飛嵐：〈蜀——杜光庭《錄異記》裡的「聖地」〉，林富士、傅飛嵐主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨出版社，1999年）頁297-356。

<sup>30</sup> 羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005年）頁71。

<sup>31</sup> 〈紫微觀記〉：「杜光庭在蜀，以周靈王太子晉為王建鼻祖。乃踵開元故事。追崇玉宸君，以配渾元上德之號。」收錄於金·元好問著，狄寶心校注：《元好問文編年校注》（北京：中華書局，2012年）頁362-364。

<sup>32</sup> 陳振孫：《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987年），卷十二〈神仙類〉：「當王氏有國時，為此書以媚之，謂光庭有道，吾不信也。」（頁384）。李劍國：《唐五代志怪小說敘錄》：「王氏惑溺神仙，故撰集王姓神仙以媚之，光大王姓，啟時主遐舉之欲，用固其崇。」

<sup>33</sup> 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學，1993年），頁1055。

<sup>34</sup> 羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005年）頁177-184。

<sup>35</sup> 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學，1993年），頁1025。

<sup>36</sup> 詳參羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005年）頁216-228

<sup>37</sup> 《祕書省續編到四庫闕書目》（台北：成文出版社影印清光緒二十年長沙葉氏觀古堂刊本，1970年），葉德輝按語，頁348。

<sup>38</sup> 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學，1993年），頁1061。

唐小說中有一大批既是道教宣傳品、又是文學作品的文獻，然而我們對這批作品的關注程度、方法遠遠不足。<sup>39</sup>

面對這批宗教性質濃厚的作品，若是學者逕以現代小說的觀點認識，易生問題。<sup>40</sup>

上舉杜光庭的仙傳作品，乃至於晚唐五代這一批既是道教宣傳品、又是文學作品的文獻，究竟內涵為何？在宗教史、文學史又具備何種價值？確實是相當值得關注論題。從上面的介紹可知，杜光庭的仙傳大抵可分為二類，一是明確宣揚道教思想，載錄神仙事蹟者，如《洞玄靈寶三師記》，承道教內傳傳統，主敘經師田虛應（?-811）、籍師馮為良（?-?）、度師應夷節（810-894）生平與靈異化升之事，強調道封三師的正統性；<sup>41</sup>《道教靈驗記》，藉奇聞異事宣揚道教思想；<sup>42</sup>而《神仙感遇傳》、<sup>43</sup>《仙傳拾遺》、<sup>44</sup>《集仙傳》，<sup>45</sup>均為博採傳說、宣揚神仙之作，在在展現了杜光庭在政治之外的宗教關懷。另一類是富含政教意味者，傳文中現世君王與宗教的結合相當密切，關於這類仙傳，易為學者視為諂媚皇權之作，其價值尤其難斷。例如《歷代崇道記》記老子靈驗與歷代帝王崇祀道教事蹟，乃是為李唐皇室提供宗教統治的歷史基礎；《錄異記》一書，據傅飛嵐研究，該書表面承襲先秦兩漢以降的仙傳材料，實則致力營造蜀地為道教的宗教聖地，有助於拉抬王建對於蜀地的統治力量；<sup>46</sup>《王氏神仙傳》編造仙人王子晉為王建、王衍父子始祖的神話，則更為明確地抬升王氏父子地位為道教尊神，據《新五代史》：「（乾德）五年（西元 923

<sup>39</sup> 見陳尚君〈序〉，收入羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（四川：巴蜀書社，2005），頁 1-7。

<sup>40</sup> 見陳尚君〈序〉，收入羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》，頁 1-7。陳尚君的看法，頗可為他重編《全唐文》、《全唐詩》作註。近年新出者如道藏、佛藏、敦煌文獻、公私藏書、海外漢籍、石刻史料等，漸成學界研究熱點，關注程度已得提升，然而這些文獻的閱讀，應當配合適切的研究方法，且進行與傳統文獻的對話。相關論點亦可參見陳尚君：《漢唐文獻與文學論考》〈《全唐詩續拾》前言〉（頁 62-67）、〈《全唐文補編》前言〉（頁 68-80）。

<sup>41</sup> CT444，《正統道藏》第 198 冊，杜光庭：《洞玄靈寶三師記》。

<sup>42</sup> 參 Resell Kirkland, "Dimensions of Tang Taoism: The State of the Field at the End of the Millennium", *T'ang Studies*, VOL.15-16, 1997-1998, pp79-123. 中譯本為柯銳思：〈唐代道教的多維度審視：二十世紀末該領域的研究現狀〉中譯本收錄於巴瑞特著，曾維加譯：《唐代道教—中國歷史上黃金時期的宗教與帝國》（濟南：齊魯書社，2013 年），該文列舉了西方學者對此書的研究，包括傅飛嵐（Franciscus Verellen）、貝恩（Charles, D. Benn）。柯銳思綜合了兩人的意見提出，杜光庭利用《道教靈驗記》中約兩百則奇聞異事來推崇「善」的概念，這是在受了佛教護教傳統影響之下而撰成的宣教作品，頁 118-156。

<sup>43</sup> 此書與《宣室志》、《西陽雜俎》在材料上有頗多疊合處，可據此考究道士與文人創作的異同處相關討論見羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005 年）頁 177-184。

<sup>44</sup> 原四十卷，李劍國輯存一百二十餘則。此書取材相當廣泛，包括唐前、當代子史部典籍。李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學，1993 年），頁 1025。

<sup>45</sup> 此書葉德輝疑為《墉城集仙錄》殘本，《祕書省續編到四庫闕書目》，頁 398。

<sup>46</sup> 關於《錄異記》的研究，可參見（法）傅飛嵐：〈蜀——杜光庭《錄異記》裡的「聖地」〉，林富士、傅飛嵐主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨出版社，1999 年）頁 297-356。

年)，起上清宮，塑王子晉像，尊以為聖祖至道玉宸皇帝，又塑建及衍像，侍立於其左右。」<sup>47</sup> 乾德是王衍年號，他在上清宮中塑造父親王建與自己的尊像，足見王氏父子的神化，不僅見揭仙傳的編造，也延伸至神像的現世膜拜活動，為王氏父子提供了實質益處。

在諸作之中，《墉城集仙錄》的書寫目的最為難辨，學者多同意《墉城集仙錄》專述古今女仙事蹟，意在宣傳，但是宣傳的內涵、對象、動機，各有不同銓解。大抵分為兩種看法，或有強調杜光庭依附王權、媚世求榮者；或有認為杜光庭意在宣傳道教女性平等、強調女性主體。有別於此，筆者將指出《墉城集仙錄》的書寫目的是建立道教知識譜系，規訓入道者，並上接經典回應世難的宗旨，以確立道法權威。因此，統治者與入道女性的權益，在不抵觸道法的前提之下，均可列入考量，但是，絕非該書的核心訴求。

### 第三節 論尊崇道法為《墉城集仙錄》書寫目的

《墉城集仙錄》相關研究多屬兩類，一為性別史的觀察角度，<sup>48</sup> 一為道教思想史的研究。<sup>49</sup> 兩類研究多將《墉城集仙錄》放在歷史脈絡解讀，少有觸及該書文學特質。本文在說明在道教思想史、性別史的意義之前，擬釐清該書於文學與歷史書寫之向度，正如陳尚君所揭示，據文獻證史、論史者，應當清楚區分不同史料的性質，基於文獻的寫作目的、時代的不同，寫作者立場、黨派、動機的不同，各種文獻所反映的歷史樣態，不能等價齊觀。<sup>50</sup> 《墉城集仙錄》一書兼具宗教、性別、文學、歷史諸般性質，正懸處「歷史即文學」之邏輯崖峭，一有不慎，極易落入錯虛

<sup>47</sup> 宋·歐陽修著，宋·徐無黨注：《新五代史》（臺北：中華書局，1980年）卷六十三，頁792。

<sup>48</sup> 例如吳碧貞：「唐代女仙傳記之研究—以《墉城集仙錄》為主的考察」（臺北：政大中文所碩士論文，李豐楙先生指導，1998年）；楊莉：《道教女仙傳《墉城集仙傳》研究》（香港：香港中文大學宗教學哲學博士論文，黎志添先生指導，2000年）；Despeux, Catherine(戴思博), *Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie féminine*, Paris: Pardès, 1990。限於語言門檻，本文參考的是日文版本，門田真知子訳，三浦國雄監修：《女のタオイズム：中国女性道教史》（京都：人文書院，1996年），〈結論〉，頁263-269。戴思博另有英文專書，與戴維雅合撰，Catherine Despeux, Kohn Livia, *Women in Daoism* (Cambridge, MA: Three Pines Press, 2003)；Suazne E. Cahill, *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Magdalena, NM: threepines, 2006)；岳齊瓊：《漢唐道教修煉方式與道教女性觀之變化研究》（四川：巴蜀書社，2009年）。

<sup>49</sup> 思想類如，砂山稔：〈杜光庭の思想ついに〉，《集刊東洋學》，1985年54期，頁297-316；Franciscus Verellen（傅飛嵐）”Such as a hallowed land: Du Guanting’s Record of Marvels” *Culte des sites et culte des saints en Chine, Cahiers d’Extrême-Asie* 10(1998), pp213-254。中文版見傅飛嵐：〈蜀——杜光庭《錄異記》裡的聖地〉，林富士、傅飛嵐主編：《遺蹟崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，1992年），頁297-356；羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（四川：巴蜀書社，陳尚君先生指導，2005年），頁101-159。

<sup>50</sup> 陳尚君：《漢唐文學與文獻論考》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁136。

為實的語言陷阱。<sup>51</sup> 因此，本章將針對《墉城集仙錄》的書寫特質作一解析，冀在甄別該書的史學性質之外，尚能釐清《墉城集仙錄》的地位與價值，為道教文學史盡一綿薄之力。



## 一、《墉城集仙錄·序》展示的書寫目的

關於《墉城集仙錄》的著作目的，首先從李劍國的評論談起。李劍國認為該書專述女仙，是為了諂媚前蜀王建及後宮嬪妃：

光庭撰述仙傳，實為媚王。而本書專述女仙者，又啟蜀宮眾婦之欲也。所載諸傳多言道術，枯槁不能卒讀。只少數稍佳，頗見魚龍曼衍之趣。……唐人喜言神仙，裴鉞《傳奇》所記即多，彼以人情人仙事，妙發奇采，韻致綽約，全不似道傳之枯乏。此小說家仙傳與道教家仙傳之別也。<sup>52</sup>

李劍國將此書的女性讀者群設定在「後宮嬪妃」，因此有「諂媚王氏」的推論。對於書中「多言道術」的寫作內容也頗不滿。相較於裴鉞《傳奇》的妙發奇采，《墉城集仙錄》行文枯槁，不能卒讀，以此歸結「此小說家仙傳與道教家仙傳之別也」。而這樣的宣教作品，在晚唐五代所以大行其道、蔚為風尚，並非因藝術性遠邁前代小說，而是有得於少數統治者的推波助瀾。在這段時間，大量宗教小說問世，與唐初至中葉的文人精品，性質顯然不同。這段時期的近三十種神仙傳奇文、小說集，李劍國視為唐傳奇的「繼續低落期」：

神仙傳記式的道教小說。主要創作者為楊吳沈汾和前蜀杜光庭。……杜光庭等人的神仙傳記本為宣揚神仙道教而作，非有意為小說，支配著創作思想的是宗教家意識而非小說家意識，而且稗販舊籍、陳陳相因，因此大部分很差，枯燥乏味。這類道教小說大量集中的出現，在唐代是沒有過的情形，反映出五代十國尤其是王蜀統治者對神仙道教的惑溺，也反映出作者們媚主邀寵的卑微心態。<sup>53</sup>

《墉城集仙錄》雖掃落了文學性高的小說家仙傳，躍為唐末五代小說主流，然意在媚世，復無文采，未足可論。簡言之，《墉城集仙錄》雖有宗教之色彩，主在闡媚王氏妃嬪，假神立教，實為媚世。

然而，同樣針對《墉城集仙錄》專錄女仙，楊莉則指出，這是道教第一部以女

<sup>51</sup> 關於歷史即文學與相關後設史學的論辯，本文已於第一章說明。

<sup>52</sup> 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993年），頁1074。

<sup>53</sup> 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，頁49。

性為主體的仙傳體裁，本書記錄了男性宗法社會中長期忽視的母女傳統，可補世界神話中母女紐帶的不足。<sup>54</sup> 又云，《墉城集仙錄》專錄女仙，相較於後代道教仙傳如元代趙道一《歷世真仙體道通鑑》男女並存的編排方式，《墉城集仙傳》更能呈現女性為主體的思考。<sup>55</sup> 柯素芝（Suzanne Cahill）也認同該書保存了女性的修煉傳統，以《墉城集仙錄》反映了女性藉宗教力量，離開家庭、涉足田園、市集、宮廷、深山等地，取得平權的過程，這些入道女性的生平記載，有助於我們理解道教中男女平等的觀念。<sup>56</sup> 上述兩派學者雖然都從《墉城集仙錄》專錄女性的特質立論，然一說為彰顯政治本位，一說為強調女性主體，結論相去甚遠。不禁啟人疑竇，《墉城集仙錄》的主要訴求究竟為何？

從上述學者的評論來看，李劍國將《墉城集仙錄》放在唐末五代的小說思考而有「媚王」之譏，而楊莉將此書置放於道教內傳的脈絡辨析，則有尊女之見。在在指向了《墉城集仙錄》的書寫性質，緊扣著至少兩類文獻的發展，其一是唐末五代大量而集中出現的神仙傳記，乃是橫向的著術環境；其二是縱向的傳承，即道教從中古以降乃至宋元明清的神仙內傳著作。因此，我們對於《墉城集仙錄》書寫目的的重思，或許將有助於評價這兩類文獻。

為釐清《墉城集仙錄》的書寫目的，以下將從序文意旨、傳文的敘事結構分述。前賢多關注〈序〉中「神仙可學」、「神仙實存」之說，<sup>57</sup> 有別於此，筆者認為亦應注意〈序〉前半段鋪陳「神聖經典」、「歷代仙真下凡拯世」的申論，配合雜傳體於六朝以來的新變、道教內部提出的道、經、師譜系，抉發杜光庭為道教建立經、傳知識譜系，撰寫神仙傳記乃為回應世難的宗旨。

試從《墉城集仙錄》〈序〉前段談起：

《墉城集仙錄》者，紀古今女子得道昇仙之事也。夫去俗登仙，超凡證道，駐隙馬風燈之景，享莊椿蟾桂之齡，變泡沫之姿，同金石之固，長生度世，代有其人，綿歷劫年，編載經誥、玄圖、祕錄，燦然可觀。神仙得道之蹤，或品昇上聖，或秩預高真，或統御諸天，或主司列嶽，或騎箕浮漢，或隱月奔晨，或朝宴九清，或徊翔八極，開皇已往，劫運之前，三洞寶書多所詳述。洎九皇三古之後，服牛乘馬已還，皆輟天府而下拯生靈，由仙曹而暫司宰制，垂法立教，秉國佐時，儒籍史臣，備顯其事，至有韜光混跡，

<sup>54</sup> 見楊莉：《道教女仙傳《墉城集仙傳》研究》，（香港：香港中文大學宗教學哲學博士論文，黎志添先生指導，2000年）。

<sup>55</sup> 楊莉：〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉《中國文化研究所學報（香港中文大學）》，第44卷（2004年），頁304-310。

<sup>56</sup> 見 Suzanne E. Cahill, *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Magdalena, NM: threepines, 2006)

<sup>57</sup> 如黃東陽：《唐五代小說的文化闡異》（臺北：秀威資訊出版社，2007年）指出《墉城集仙錄》的撰作目的為實錄宗教事件，頁5，羅爭鳴於《杜光庭道教小說研究》亦持此說。

駕景登晨，或功著巖林，朔煙霞而輕舉，或身離鷺濁，控鸞鶴以沖虛，或躬贊帝王，或樂居甞俗，陰功克就，玄德昇聞，使雞犬以俱飛，拔庭除而共舉，光于簡冊，無世無之。昔秦大夫阮蒼、漢校尉劉向，繼有述作行於世間。次有《洞冥書》、《神仙傳》、《道學傳》、《集仙傳》、《續神仙傳》、《後仙傳》、《洞仙傳》、《上真記》，編次紀錄，不啻十家。又名山福地之篇，括地山海之說，搜神博物之記，仙方藥品之文，旁引姓名，別書事跡，接於聞見，詎可勝言，則神仙之事，煥乎無隱矣。<sup>58</sup>（《雲笈七籤》本）

序中統整了道教知識系統，將神仙傳記的載錄，上接道教經圖籙的神聖傳統，以應劫度人為經傳書寫的共通基礎。開皇，是道教元始天尊年號，一個年號代表一劫，開皇之前還有延康、赤明、龍漢。序文主張，無論是開皇以往、劫運以前的三洞寶書，或是九皇三古後的神仙傳記、地理書、博物志、醫書等，都不會隨著劫運開滅而消失。三洞寶書，詳載開皇以前神仙長生度世的事蹟，雖然經過長遠的時間，但經、圖、籙這套語言系統，系出道教「神聖天書」，乃是人類語言文字的原始根源。而九皇三古以降的道教仙真傳記，記載了從天府下降人間拯救生靈的仙真，他們的行為事跡可以佐證三洞寶書的神聖性質。在此，序文展示了道教仙傳歸屬的知識譜系，不是以政統為核心的王官史家傳統，而是道教的神聖天書傳統，而道教的神聖天書與神仙傳記，都是應劫度人、回應世難。

經、圖、籙等神聖天書出世是天尊應劫度人之說法，早見唐代初年魏徵編纂的《隋書·經籍志》與高宗武后時人孟安排撰寫的《道教義樞》，二者均描述道教的文字系統，乃應元始天尊下凡救劫。二書文字十分相近，《隋書·經籍志》有云：

道經者，云有元始天尊，生於太元之先，稟自然之氣，沖虛凝遠，莫知其極。所以說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同。以為天尊之體，常存不滅。每至天地初開，或在玉京之上，或在窮桑之野，授以祕道，謂之開劫度人。然其開劫，非一度矣，故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號。其間相去經四十一億萬載。所度皆諸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及諸仙官，轉共承受，世人莫之豫也。所說之經，亦稟元一之氣，自然而有，非所造為，亦與天尊常在不滅。天地不壞，則蘊而莫傳，劫運若開，其文自見。凡八字，盡道體之奧，謂之天書。字方一丈，八角垂芒，光輝照耀，驚心眩目，雖諸天仙，不能省視。天尊之開劫也，乃命天真皇人，改轉天音而辯析之。自天真以下至于諸仙，展轉節級，以次相授。諸仙得之，始授世人。然以天尊經歷年載，始一開劫，受法之人，得

<sup>58</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，1a-2a。《壙城集仙錄》現存五個版本，詳略互見，各有可參之處。五本分別是《正統道藏》本、《雲笈七籤》本、《三洞群仙錄》本、《太平廣記》本、《太平御覽》本。本文引用《壙城集仙錄》，正文將簡述版本，並以文下注形式載其出處。

而寶祕，亦有年限，方始傳授。<sup>59</sup>

依《隋志》載錄，道經始終與天地之氣共生，因應劫運開啟而現，不過天書下世，常人無法辨讀，必須經過改轉辨析，由天真、諸仙、受法之人以次相授，轉化為經、圖、或籙。此即《墉城集仙錄》提及的三洞寶書。

孟安排《道教義樞·序》也提到：

《儒書經籍志》云：元始天尊生於太無之先，稟自然之炁，沖虛凝遠，莫知其極。天地淪壞，劫數終盡，而天尊之體常存不滅。每至天地初開，或在玉京之上，或在五方淨土，授以祕道，謂之開劫度人。然其開劫，非一度矣。故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號耳。其所度人，皆諸天仙聖無量上品，有太上老君，天真皇人五方天帝及諸仙官轉共承受，所說之經亦稟元一之炁，自然而有，非所造為，亦與天尊常存不滅，天地不壞，則蘊而莫傳，劫運若開，其文自見。凡有八字，盡道之奧，謂之天書。字方一丈，八角垂光，光彩照曜，驚心駭目，雖諸天仙不能省視。天尊之開劫也，乃命天真皇人吹轉天音而辯析之，真人已下至于諸仙，展轉節級，以次相授，諸仙得之，始授世人矣。<sup>60</sup>

二文都提到道教經典出世的原因，乃是天尊因應劫運的生滅而開劫度人。不過《隋書·經籍志》、《道教義樞·序》描繪的天書傳統之中，神仙傳記並不在其中。對照二文，可以發現《墉城集仙錄·序》中經、傳並述，並說明《洞冥書》、《神仙傳》、《道學傳》、《集仙傳》、《續神仙傳》、《後仙傳》、《洞仙傳》、《墉城集仙錄》等載錄的仙真事蹟，是應劫運下凡拯溺，實有意透過這些仙真的生平事蹟，佐證道教經典的神聖傳統，呼應開皇以前三洞寶書應劫度人的意旨。

杜光庭展現了道教中人對於經、傳關係的思考，那麼，其他文獻整理者面對史傳的態度又是如何？參照劉勰《文心·史傳》篇所言，同樣說明傳為輔經而作：

傳者，轉也。轉受經旨，以授於後，實聖文之羽翮，記籍之冠冕也。<sup>61</sup>

然而劉勰〈史傳〉篇認定的經典，乃是王官傳統的經籍典要：

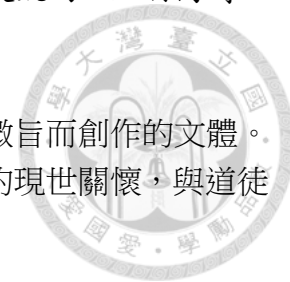
夫子閔王道之缺，傷斯文之墜，靜居以歎鳳，臨衢以泣麟，於是就太師以正雅頌，因魯史以修春秋，舉得失以表黜陟，徵存亡以標勸戒；褒見一字，

<sup>59</sup> 《隋書·經籍志》（臺北：中華書局，1980年）卷三十五，頁1091-1092。

<sup>60</sup> CT1129，《正統道藏》第762冊，頁1b-2a。

<sup>61</sup> 劉勰著、黃叔琳注：《文心雕龍注》（臺北：開明書局，1985年）〈史傳〉第十六，頁1。

貴踰軒冕；貶在片言，誅深斧鉞。然睿旨存亡幽隱，經文婉約，丘明同時，實得微言，乃原始要終，創為傳體。<sup>62</sup>



劉勰的史傳溯源論述中，傳是左丘明為了闡發《春秋》經文幽微旨而創作的文體。而經文之幽微旨要，乃是記載國政存亡得失的王道，這是儒者的現世關懷，與道徒基於他界真實而尊崇的教內聖典顯然有別。

《墉城集仙錄》〈序〉選擇採用仙傳輔證神聖經典的說法，除了有承於前舉唐初《隋書》與《道教義樞》，此前，在雜傳文體的寫作規約中，亦有相當的積累。在雜傳文體的書寫傳統方面，《墉城集仙錄》，名之以「錄」，乃源於西漢以來的雜傳體，而又混以六朝志怪之新制。劉苑如指出，雜傳體志怪既有得於史書輔經的傳統，得以列於史傳之末流，復因生於西漢而在精神上依附子學。因而，魏晉南北朝志怪雜傳的書寫，在「強烈標榜個人志向、地域情感、鬼物奇怪等意旨的主導下，使得雜傳在主題呈現上，共同擁有一種離心的傾向」。<sup>63</sup> 換言之，雜傳匯集了各色書寫傳統，包含輔經、存史這類與政統高度結合的書寫中心之外，<sup>64</sup> 亦傳承了諸子家言的傳統，浸染生成了包含自神其教、<sup>65</sup> 捍衛宗族、<sup>66</sup> 標榜個人志向等「離心」的書寫傾向。既然，雜傳體的「主體」是隨寫作者與閱讀者凝聚的共識而位移，後世研究者在為雜傳進行文學乃至於史學的析論之前，宜著重「傳、記、錄、集」的同中之異，環繞該時、該地、該人考索，以尋繹書寫的主體。準此，《墉城集仙錄》以「錄」為名的寫作形式，除了表現唐世小說繼承六朝雜傳的通例之外，亦能巧妙援用雜傳體於六朝的新變，樹立有別於傳統史學的書寫主體。

<sup>62</sup> 劉勰著、黃叔琳注：《文心雕龍注》〈史傳〉第十六，頁1。

<sup>63</sup> 劉苑如：〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀念所作的考察〉，《中國文哲研究集刊》第八期（1996年3月），頁365-400。

<sup>64</sup> 除了前舉劉勰《文心雕龍》所舉左傳源於春秋經之外，朱東潤：《張居正大傳》（上海：上海書店，1989年）〈序〉也曾指出司馬遷七十列傳仿《公羊傳》、《穀梁傳》而作。朱氏以為，七十列傳在某種程度尚可視為本紀的注解。朱東潤以《史記》為例，作為經傳同源的具體例證，固然扣合劉勰的經史理論，不過，恐怕窄化了《史記》的撰作思想。相關論辯可參劉苑如：〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀念所作的考察〉，頁369。

<sup>65</sup> 自神其教為六朝志怪的重要主題，於晉隋之間大行其道，尤其易與紀實志怪混同。魯迅認為，當時作者傳抄纂錄的書寫目的尚未分源，因而有與自神其教混同的現象。直至唐世，文人有意為小說之後，二者才有分別。而晉隋之間文人所以記載鬼神靈異，乃是基於當時宇宙觀的真假與後世不同，就此看來，許多由文人秉筆的志怪之書，乃是出於紀實的精神而錄，與自神其教亦有分別。見魯迅：《中國小說史略》（上海：上海文化出版社，2004年）：「中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異，故自晉訖隋，特多鬼神志怪之書。其書有出于文人者，有出于教徒者。文人之作，雖非如釋道二家，意在自神其教，然亦非有意為小說，蓋當時以為幽明雖殊塗，而人鬼乃皆實有，故其敘述異事，與記載人間常事，自視固無誠妄之別矣。」頁34。

<sup>66</sup> 劉苑如曾以《異苑》為例，說明編撰者劉敬叔藉由諧謔筆法宣洩了對於陳郡謝氏的嘲諷，乃是基於劉氏北府京口集團與氏族門閥的對立。詳參劉苑如：〈《異苑》中的怪異書寫與諧謔精神研究——以陳郡謝氏家族的相關記載為主要線索〉，收錄於《文哲所集刊》第14期（1993年3月），頁51-91。

比對中古幾部重要仙傳〈序〉文，《墉城集仙錄》以神仙傳記銜接道教聖典的說法，實有恢宏格局。《墉城集仙錄》〈序〉自云，該書述作承於前代者有：

昔秦大夫阮蒼、漢校尉劉向，繼有述作行於世間。次有洞冥書、神仙傳、道學傳、集仙傳、續神仙傳、後仙傳、洞仙傳。<sup>67</sup>（《雲笈七籤》本）

其中，《洞冥書》、《神仙傳》、《續神仙傳》有序，復參照干寶《搜神記》序文撮論之。檢閱這些仙傳的序文，均以記錄神仙之事為書寫目的，並未涉及神聖經典與傳文的傳承關係。例如，郭憲《洞冥書》〈自序〉：

漢武帝洞心於道教，欲窮神仙之事，異國遐方貢其珍異奇物及道術之人，東方朔因滑稽浮誕以匡諫之，使冥跡之奧昭然顯著。<sup>68</sup>

作者自言，為使武帝、東方朔冥跡之奧昭然顯著，乃執筆著述，寫作目的在記錄神仙史事。又，葛洪《神仙傳》〈序〉

予著《內篇》，論神仙之事凡二十卷，弟子滕升問曰：「先生云：『仙化可得，不死可學。』古之得仙者，豈有其人乎？」予答曰：「秦大夫阮倉所記，有數百人，劉向所撰，又七十餘人。然神仙幽隱，與世異流。世之所聞者，猶千不一者也。」……予今復抄集古之仙者，見於仙經服食方，及百家之書，先師所說，耆儒所論，以為十卷，以傳知真識遠之士。其繫俗之徒，思不經微者，亦不彊以示之。則知劉向所述，殊甚簡略，美事不舉。此傳雖深妙奇異，不可盡載，猶存大體。竊謂有愈於劉向多所遺棄也。<sup>69</sup>

藉著葛洪與弟子滕升的問答，可知葛洪有感於「神仙幽隱，與世異流」，因此書寫寧子、馬皇、方回、赤將、涓子等仙傳，將深妙奇異、千不一聞的神仙之事傳於後世，主要是在保存為劉向遺棄的美事史實，並有助於宣揚道教的不死與不朽。

沈汾《續神仙傳》〈序〉雖成書於南唐，著作意旨與郭憲《洞冥書》、葛洪《神仙傳》並無太大差距：

古人神仙，舉世知之。然飛騰隱化，俗稀可觀。人間得仙之人，尤千不得聞其一。況史書不長神仙之事，故多不傳其詳。……又以國史不盡，事散於野。紉當中和兵火之後，墳籍猶闕。詎有秉筆記而述作，處世斯久，漸祕其傳。惜哉，他時寂無遺聲。今故編錄其事，分為二卷，冀資好事君子

<sup>67</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，1b。

<sup>68</sup> 丁福保編：《道藏精華錄》（杭州：浙江古籍出版社據無錫丁氏排印本，1989），第十集。又見胡孚琛主編：《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁417-418。

<sup>69</sup> 晉·葛洪：《神仙傳》（北京：中華書局，1991年），頁1。

學道之人談炳，用顯真仙者哉。<sup>70</sup>

有鑒於國史未載神仙之事，尤其在黃巢之亂後，恐千不得聞其一，神仙之事逐漸失傳，因此採集散於鄉野事蹟，用顯真仙。

由上可知，三者均有藉著存留史事，宣揚道教神仙不死、神仙可學之意。葛洪指稱，據實記載的神仙事跡，希望「知真識遠之士」傳閱，雖與俗世之徒認知的事實不同，可能遭到否認，卻無妨於神仙事蹟的價值，「其繫俗之徒，思不經微者，亦不彊以示之」。值得注意的是；葛洪的宣示，頗隱微的透露了道教仙傳作者的知識焦慮。執筆記錄的同時，作者便可預期千不一聞、與世異流的神仙史事，將不為世俗主流接受。這樣的焦慮，延續於干寶《搜神記》〈序〉，轉為史學理論的辨析：

雖考先志於載籍，收遺逸於當時，蓋非一耳一目之所親聞睹也，又安敢謂無失實者哉。衛朔失國，二傳互其所聞，呂望事周，子長存其兩說。若此比類，往往有焉。從此觀之，聞見之難，由來尚矣。夫書赴告之定辭，據國史之方冊，猶尚若此；況仰述千載之前，記殊俗之表，綴片言於殘闕，訪行事於故老，將使事不二跡，言無異途，然後為信者，固亦前史之所病；然而國家不廢注記之官，學士不絕誦覽之業，豈不以其所失者小，所存者大乎。今之所集，設有承於前載者，則非余之罪也。若使採訪近世之事，苟有虛錯，願與先賢前儒，分其譏謗。及其著述，亦足以發明神道之不誣也。群言百家，不可勝覽；耳目所受，不可勝載。亦粗取足以演八略之旨，成其微說而已。幸將來好事之士，錄其根體，有以遊心寓目，而無尤焉。<sup>71</sup>

學者指出，干寶序言說明宗旨在「發明神道之不誣」的宗教目的。<sup>72</sup> 這是單就文本內容歸納的結論，若將干寶的序文放在道教仙傳的論述中，不難發現，發明神道不誣以宣傳宗教，尚為次要目標，序文希望將透過史學理論的辯證，將神仙傳記納入。歷史真實的範疇。干寶、葛洪的論述焦點，不約而同鎖定了「歷史事實」的辯證。實有感於儒者掌握正史話語權的「影響焦慮」，<sup>73</sup> 只是二者尋求突圍的方式頗有異同，葛洪勸說讀者應深思甄別，干寶則援用史傳的撰作通例為證，從史學存異的理

<sup>70</sup> 唐·沈汾：《續神仙傳》（北京：中華書局，1985年），頁1。

<sup>71</sup> 晉·干寶著，汪紹楹校注：《搜神記》（北京：中華書局，1979年），頁2。

<sup>72</sup> 見王國瓔：《中國文學史新講》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年）（下），頁634。

<sup>73</sup> 「影響的焦慮」一語，借用於 Harold Bloom, *The anxiety of influence: a theory of poetry* (New York: Oxford University Press, 1973)。(美)哈羅德·布魯姆(Harold Bloom)著，徐文博譯：《影響的焦慮：一種詩歌理論》（南京：江蘇教育出版社，2006年）。所謂「影響的焦慮」，是基於對前代經典的高度景仰，導致一代代詩人誤讀與重新詮釋前代作品，因此，塑造了詩學的歷史。本文援用此語，並無意比附詩學的詮釋理論，而是著重於布魯姆特別點出各家形成詩歌風格的同時，除了自身的美學傾向之外，尚存在著有別於前代經典美學的焦慮動機。據此抉發干寶序文所預設的對話對象，並非侷限於滿足耳目好奇或是藉此印證宗教信仰的讀者群，尚應涵括崇奉正史的讀者。

論，正面申述神仙傳記的存在價值。干寶先從史料的收集過程，論說親聞親見之難，正因如此，撰史更應求真，在千載之前、殊俗之表，保存異途之言、二跡之事，有其正當性，因此《左傳》、《公羊》載錄互異、司馬遷書存二說。這是史家撰述的通例，避免因為一人誤判，刪改事實。在求史、存史的大前提之下，記錄神仙之事。而發明神道之不誣，或提供好事之士游心寓目之資，則是仙傳的附帶價值。

比對上述神仙傳記作者的序文，不難發現，《墉城集仙錄》〈序〉另以仙傳上接道教聖典的論述，並未規循前代仙傳的話語模式。即便是葛洪、干寶同為道徒，在他們說明道教仙傳的重要性時，仍是基於史傳的王官傳統，以論述史料的真偽著手，致力將神仙傳記從史學的邊緣向政統核心逼近，未曾觸及儒教與道教經典的神聖天書體系。相較之下，《墉城集仙錄》〈序〉不再滿足於強調神仙傳記實有實存，證明仙道不誣的辯析，轉而鋪陳道教自有的知識系統。上引序文中，提及儒籍史臣的撰述，附尾於宇宙化生的經、圖、籙之後。從「洎九皇三古之後，服牛乘馬已還，皆輟天府而下拯生靈，由仙曹而暫司宰制，垂法立教，秉國佐時，儒籍史臣，備顯其事。」一段可知，《墉城集仙錄》〈序〉將儒家史傳逕行上接道教經典，有意錯接儒、道的經傳體系，藉此分判道、儒的高下。<sup>74</sup> 意在指涉，道教聖典是「開皇已往，劫運之前」便已亙古存在，而正史傳記、神仙傳記皆隸屬同源，為補充道教聖典經書而存在。

值得探析的是，何以《墉城集仙錄》不繼承葛洪、干寶的史學論述，而選擇從經典的神聖角度立論？筆者以為：杜光庭身為唐末五代國師，面臨唐代政教統一的時代需求，這樣的論述更能發揮道教對於民間社會的影響性，鞏固君王的統治，並且傳達道教的普世關懷。首先，經典先天而存、並有傳記輔佐的道教知識譜系，具有社會的信仰基礎，能契合君王安邦理國的需求。<sup>75</sup>《墉城集仙錄》序闡述了的道教經典、仙傳、地理書、仙方藥品等語言文字的知識系統，背後根源於道教歷經魏晉南北朝整合的宗教思維，其中含括了漢代的宇宙生成論、天命觀、符書系統、印度的神聖文字觀與民間的鬼書的新興知識系統。這套論述法則，胎源於民間神話、雜談、殘叢小語、乃至於風俗習慣的非理性思維，在易代之際，提供了新朝帝王以一姓之身安邦理國的理論基礎。<sup>76</sup>

<sup>74</sup> 道教的神聖經典的特色在於，具有涵攝包容的力量，在複合不同傳統的融合過程中，安排各傳統的次序高下。在判教的基礎上，亦同時賦予自身經典最高的權威，說見謝世維：〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》（2007年9月），頁186。

<sup>75</sup> 李豐楙指出，道教能在唐代取代儒生主導祀戎大典的關鍵因素，即以非合理性的神話思維解釋朝代更迭間權力，為王權於異姓間遞換提供神秘力量的宇宙論基礎掌握，以鞏固新朝帝王的統治力量。說見〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期（2005年9月），頁11-55。

<sup>76</sup> 關於漢末至六朝道教如何以神聖天書的概念融回種種傳統，詳參謝世維：〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》（2007年9月），頁186。而此一傳統與唐王朝的興起有著密切的關聯，見李豐楙〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉，《中華學苑》29期（1984年6月），頁175-212；Stephen R. Bokenkamp, "Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the

其次，傳記源於神聖經典的論述，展現了中古時代儒者、道徒的宇宙論。<sup>77</sup> 應當強調的是，中古道徒在宣揚天書的神聖力量之外，更有一致的深層關懷，即是末世變局的苦難與劫厄。闡揚經典神聖性質，不僅是鞏固教派法脈、授予君王天命，更是為了消解末世的恐慌、焦慮與苦痛，這是漢末、六朝至唐代道教經典共同傳承的書寫目的。中古時代幾次宗教的信仰風潮，與戰亂、饑荒與疾疫的流行之間有明顯關聯，而動亂頻仍、疾疫橫行、末世之感瀰漫，正是佛、道二教深入當時知識份子精神世界之主因。<sup>78</sup> 以早期經典《太平經》為例，該書了吸收漢代讖緯，以河圖洛書作為天命象徵，須有聖人傳譯才可知天命的神聖語言系統。<sup>79</sup> 授與聖人神聖解讀力量的同時，更強調聖人的責任在使善惡分明，君、民、臣皆能通氣、上接於天，立平立樂，消除災異，若有空陳偽言者，將受誅殺。<sup>80</sup> 爾後，六朝上清經中天書出世與救劫，<sup>81</sup> 靈寶經的度劫救人，<sup>82</sup> 亦在此列。道教的神聖天書乃是應世救劫而下降，傳記既是源於經典，在傳達神仙為實、神仙可學的信念之外，亦記錄了道教仙真如何知難、解難的種種事蹟。再次細讀《墉城集仙錄》序文所言：「九皇三古之後，服牛乘馬已還，皆輟天府而下拯生靈」即強調了仙真下凡顯化的事蹟，目的是拯救生靈，由此看來，道教濟世救人的終極目標，乃是道教經、傳的共同宗旨。

---

Founding of the Tang Dynasty” Asia Major:3, Vol. 7, No. 1 (1994), pp. 59-88。

<sup>77</sup> 《文心雕龍》以「原道」、「徵聖」、「宗經」為全書理論基礎，指在為儒家思想提出「道」、「聖」、「經」的神聖傳統，這與道教的道脈、經脈、人脈正可相互呼應，見李豐楙：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期（2005年9月），而儒、道二家致力發展神聖傳統，應與六朝佛教傳入中土攜帶的宗教論述相關，見謝世維：〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，頁186。

<sup>78</sup> 見林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008），頁3-28。

<sup>79</sup> 見Max Kaltenmark, “The Ideology of the *T'ai-ping ching*,” in *Facets of Taoism*, pp. 24-29; 亦見J. Petersen, “The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*,” *Acta Orientalia*50 (1989): 133-171, *Acta Orientalia*51 (1990): 173-216. Tiiana Lippiello, “Chenwei de buming qiyan he fazhan: cong fangshi de chuantong dao Handai zhengtong wenhua (On the obscure origins and development of the Apocryphal chenwei: from the tradition of the fangshi to the orthodox culture of Han times)” in CHENG., *Daojia wenhua yanjiu*, BEIJING, Shenghua dushu xinzhì sanliao shudian, vol. 15, pp. 265-276. 中譯本見蒂齊安那·李被耶絡：〈讖緯的不明起源和發展：從方士的傳統到漢代正統文化〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第十五輯（北京：三聯書店，1999年），頁265-276。

<sup>80</sup> 見王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年）「天時時使河洛書出，重勅之文書人文也，欲樂象天洞極神治之法度，使善日興，惡日滅絕。……君導天氣而下通，臣導地氣而上通，們導中和氣而上通。真人傳書，付有德之君，審而聆吾文言，立平立樂，災異除，不失銖分也。吾書敬受於天法，不但空陳偽言也，天誅殺吾子，亦知是謫重耶。」頁151-152

<sup>81</sup> 見李豐楙：〈六朝道教的末世救劫觀〉，收入沈清松主編：《末世與希望》（臺北：五南書局，1999年），頁131-156；〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第9期（1996年9月），頁91-130；〈六朝道教的度劫觀〉，《東方宗教研究》第5期（1996年10月），頁137-160。

<sup>82</sup> 靈寶經的天書觀見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年），頁691-789；〈靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開〉，京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》（京都：臨川書店，2007年），頁293-335。謝世維，“Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoist Tradition” (Ph.D. diss., Indiana University, 2005), pp. 325-413。

至此，重思前引杜光庭仙傳如《王氏神仙傳》、《錄異記》、《歷代崇道記》，雖是依據當權者姓氏譜系造構的現世神話，得與同時代其他宗教傳記，凌駕文士創作的傳奇，背後的因素，則恐非李劍國指稱，是為「取媚政權、邀譽當朝」，而更是基於社會整體的需求。

舉《歷代崇道記》為例，尤應注意的是黃巢起義的相關記事。柯銳思（Russell Kirkland）揭示了該書有強烈現世功能，借古今奉道事例宣傳唐王朝的用意，指出：「表面上記載了從傳說中的周穆王直到僖宗時代，統治者是如何尊崇和支持道教的。但是，事實上，該書百分之八十五的內容是有關唐代的事情，整整百分之二十又是關於僖宗時期的事情，強調『老君』在黃巢起義（880-884）之時，多次插手以保護皇權。」<sup>83</sup> 從柯銳思的論述來看，《歷代崇道記》具有濃厚的政教合一性質，尤以書寫唐王朝奉道事蹟為主，但是，全書核心意旨不只是在突顯唐代統治者的神異性格，道教老君不斷降世護佑唐王，亦有宣揚道教威能，為君王樹立道德標準的用意。全書寫於中和四年（884），<sup>84</sup> 即黃巢之亂平定，僖宗甫回長安、民生凋敝、人心惶亂之際。全篇百分之八十五史事君在描寫唐代數次大難與老君下降解難的神蹟，尤以黃巢變亂迭起後，鋪陳最為細膩，占全篇百分之二十。敘事比例的特殊安排，指向《歷代崇道記》的寫作目的，意在從道教的視角重新思考黃巢之亂的意義，這場讓唐王朝奄奄一息的大難，在帝王進行醮儀之後，神聖天書隨虹光降下，宣示災難終將平息。帝王於西蜀舉行的齋儀名稱、內容雖無記錄，然參照西川節度使的奏文，當與帝王有感國難、向天罪己有關：

皇帝駐蹕西蜀，中和二年…八月二十九日夜，詔帝房宗室李特立與道士李無為，於成都府青羊肆元中觀混元降生舊地，設醮祈真，忽見虹光如彈丸許，漸漸明大，出於殿基東南竹林中，跳躑入西南梅樹下沒。於沒處穿地三尺已來，得寶磚一口，長一尺一寸五分，闊七寸四分，一寸厚一邊三分，並有花文；一邊厚一寸八分，重一十二斤，有古篆六字各方二寸，深三分。鐫刻瑩潔，迥非人工。文曰：「太上平中和災。」九月一日，西川節度使侍中陳敬瑄奏曰：「皇帝陛下稽古順天，膺圖撫運，凝懷至道，屬想大同，是用省方，以明罪己。深仁旁達於下土，至德昇聞於上玄，符讖允臻，禎祥間出。降太上匡時之命，清中和寇孽之災，乃示明文，爰形古篆。足表妖氛即殄，聖祚無疆，克知收復之期，便是清寧之日。」<sup>85</sup>

<sup>83</sup> 柯銳思：〈唐代道教的多維度審視：二十世紀末該領域的研究現狀〉，頁 145。

<sup>84</sup> 見《歷代崇道記》卷末「中和四年十二月十五日，上都太清宮文章應制弘教大師賜紫道士臣杜光庭上講。謹記。」CT593，《正統道藏》第 329 冊，杜光庭：《歷代崇道記》19b。

<sup>85</sup> CT593，《正統道藏》第 329 冊，15a-16b。

前文歷朝歷代的徵驗較為簡略，與此段的細膩筆法形成對比，充滿細節的描述，讀之如在設醮祈真現場，光線由彈丸許而漸大，跳躑而下，沒於梅樹，並直沒入地三尺，而三尺之下，竟藏有寶磚。寶磚的形制、花文、鐫刻書體，均詳實註記，是以極度寫實的筆法，聚焦於一場攸關唐代國運盛衰的神異事件。尤須注意的是神異事件所以降臨的天人關係，若無僖宗設醮祈真、以明罪己，上天亦不會降下符讖，宣示災難終將平定。在這段君王獲知天意的過程中，杜光庭代替僖宗向天自白，地位舉足輕重，因為他透過記錄黃巢之亂的天命徵兆，取得了天命的詮釋權，而這是自寇謙之以下便完成的天師道傳統。<sup>86</sup>

又，《錄異記》〈序〉，對於怪力亂神的各種現象，也提出了與道教宇宙觀相關的思考：

怪力亂神，雖聖人不語，經誥史冊，往往有之。前達作者《述異記》、《博物誌》、《異聞集》皆其流也。至於六經圖緯，河洛之書，別著陰陽神變之事，吉凶兆朕之符，隨二氣而生，應五行而出。雖景星甘露、合璧連珠、嘉麥嘉禾、珍禽珍獸、神芝靈液、卿雲醴泉、異類為人、人為異類，皆數至而出，不得生。數訖而化，不得不沒。亦由田鼠為鴛，野雞為蜃，雀化為蛤，鷹化為鳩，星精降而為賢臣，嶽靈升而為良輔，今吉所載，其從皇繁。又若晉石羊神，憑人約物，烏血魚大，為災為異，有之乍驚於聞聽，驗之乃關於數曆。大區之內，無日無之。聊因暇辰，偶為集錄。或徵於聞見，或採諸方冊，庶好事者無志於披繹焉，命曰《錄異記》，臣光庭謹敘。

87

怪力亂神所以值得書寫紀錄，在於異類與人同樣隨應二氣五行化生，異類的出現則是相應數曆的循環。道教的數曆觀，是六朝以來道徒有應於社會變亂而提出的時間觀，而杜光庭〈序〉在此則將異類的出現，作為時間循環生滅的末世預言，有意區別怪異非常的神聖性質與雜談小說的娛樂趣味，並賦予道教的理論基礎。

歸納上述二例，《歷代崇道記》記錄周代以降老君屢次下降救世，尤其在黃巢之亂時降下祥瑞，護衛李姓王朝；而《錄異記》宣揚蜀地靈異之功能，傳飛嵐以為

---

<sup>86</sup> 北魏寇謙之將道教授符籙儀式引介給太武帝時云：「臣聞聖王受命，則有大應。而河圖、洛書，皆寄言於蟲獸之文。未若今日人神接對，手筆粲然，辭旨深妙，自古無比。」《魏書》（臺北：中華書局，1980年），第8冊，卷114，頁3052，據學者指出這是道教轉變河圖洛書象徵帝王天命神授的關鍵發言，將天命的解釋權提升至人神接對，而道教神職人員則擁有解釋的權力，因此而產生道徒對帝王的制衡力量。說見 Richard B. Mather, "K'ouCh'ienchih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451," in *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. HelmesWelch and Anna Seidel (New Haven & London: Yale University Press, 1979), pp. 103-122; Stephen Peter Bumbacher, *On the Interpretation of Exorcistic and Apotropaic Rituals in Early Medieval China*, draft, Eberhard-Karls-UniversitätTübingen, 2004, p. 91。謝世維：〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，頁195。

<sup>87</sup> CT591，《正統道藏》第327冊，杜光庭：《錄異記》1a-1b。

這樣的論述均有助於前蜀王建政權的鞏固，此論固然無差，卻未考慮道教文學的社會功能。擴大來看，在災難迭起、恐慌流竄的末世氛圍中，神蹟的示現，更具有撫慰人心、消解苦痛的社會效應。<sup>88</sup> 由此看來，神仙傳記的撰作，作於顛頗流離的唐末五代，不僅只是鞏固統治者的力量，更有意消解末世的集體恐慌，呼應了道教經典中的關懷。尤其，當君王承認在現世的人為力量之外，存有更高而不可抗的力量時，固然可倚靠神秘力量籠絡民心，卻也同時交出了至高力量的話語權與解釋權，成為道教秩序的遵循者。面對這類文獻，倘若僅視為增飾特定人士神異色彩的諂媚之說，可能過度忽略了神仙傳記之所以傳世不墜的社會性質。

參考其他杜光庭的著作，至少在齋儀的整理與經典的注釋二方面，杜光庭也的確致力整合中古道教的神學思想，建立君王以一姓之家統治天下的理論基礎。孫亦平指出，杜光庭經注中推崇老子神格，李唐身世譜系，卻並非單純考量帝王一身利益，而有身、家、國兼修的恢宏格局，<sup>89</sup> 而杜光庭致力修整的黃籙齋，亦將齋儀的功用擴大，祈福、消災、安宅、禳病、遷拔等，符合多元面向的需求，施用對象不僅廣至帝王，包含人臣乃至於普天百姓皆可參與，符合「人天普修，家國兼利」的要求。<sup>90</sup> 同樣地，在明真齋中，原本在南朝陸修靜時，將明真齋限定為「學士」自身，但是從杜光庭所整理之明真齋儀乃奉旨修齋來看，其施行對象已不限學士。<sup>91</sup>

總結而言，筆者以為，《墉城集仙錄》並非諂媚當權者的仙傳，而是藉由仙傳的書寫，論證神仙實存，呼應道教經典開劫度人的濟世關懷，進而宣揚道法，樹立道教權威。從序言開篇鋪陳道教經典應劫出世度人的理論，連結了道教自中古以來逐漸形成的神聖天書觀念，筆者看法與羅爭鳴、黃東陽不同，筆者以為杜光庭不只承繼六朝以降神仙傳記的紀實傳統，更致力傳述道教經、傳的神聖知識譜系，回應世間的苦難，參照杜光庭《歷代崇道記》與《錄異記》的序文，與杜光庭的齋儀整理、經注思想相併而觀，亦具有一致的趨向。

前文揭示《墉城集仙錄·序》前半段宗旨，接下來將進入序文後半段關於女仙

---

<sup>88</sup> 林富士指出，中古宗教的流行、興起，和當代戰爭、饑荒、疾疫的爆發與流佈存在呼應關係，可見，宗教的流佈，不僅是倚賴國君或少數教徒的推動，當整體社會面臨災難時，尤其是推動信仰傳佈、乞求神靈降世的關鍵力量。參林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》，頁 3-28。

<sup>89</sup> 關於杜光庭經注思想，可參董恩林：《唐代老學研究——以成玄英、李榮、唐玄宗、杜光庭《道德經》注疏為個案》（武漢：華中師範大學，熊鐵基教授指導，2001年）第五章，指出杜光庭繼承了成玄英、李榮、唐玄宗等的老學思想，重申以道治國、以德養身的主題；孫亦平《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》（南京：南京大學，2004年）、《杜光庭評傳》（南京：南京大學，2005年）。孫亦平曾舉兩部經注為例，《太上老君說常清淨經注》明白老子至高無上的地位：「以明老君為眾聖之祖，真神之宗，一切萬物莫不因老君所制，故惟宗祖也。」又，《常清淨經》的傳經過程為老子—西王母—金闕帝君—東華帝君—葛玄，西王母聞道尚在老子之後，實有意拉抬李唐政權。而提升老子神格與鞏固李唐政權，乃是基於杜光庭經國理身的思想。

<sup>90</sup> 周西波：《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：新文豐出版社，2003年），頁 116。

<sup>91</sup> 周西波：《杜光庭道教儀範之研究》，頁 65。

譜系的論述。楊莉指出，《墉城集仙錄》專錄女仙，「有助於提升女性的主體性」，<sup>92</sup> 其他學者如柯素芝（Suzanne Cahill）也認同，該書保存了女性的修煉傳統，有助於我們理解道教中男女平等的觀念。<sup>93</sup> 本節將以《墉城集仙錄·序》後半段的論述，配合中古女性修仙事蹟，檢證楊莉與柯素芝的論點，提出疑義。

楊莉與柯素芝認為，序列女性神譜，開闢了女性展現潛能的道路，以此肯定了道教接納女性的態度。然而，是否以女性為主題的書寫，便明顯凸顯了女性的主體？前文多關注《墉城集仙錄》的作者問題立論，本段將轉由女性讀者的設定來說明，該書以女性為主題，訴諸讀者為誰？透露了何種寫作目的？與女性主體之關係為何？

前文說明《墉城集仙錄》〈序〉總括唐前道教文獻，藉此推論傳文上接道教經典，回應世變、世難的作意。〈序〉文後段，統整唐前修仙之法，提出了恢宏的女仙譜系：

常俗之流或言：「神仙者，必俟身形委謝，魂識成真，而後謂之神仙，非是骨肉昇翥。」此蓋愚瞽未達之甚也。何者？真經云：「得道去世，或隱或顯，證道雖一，修習或殊。」故云：「神仙之道百數，非一途所限，非一法所拘也。」……夫神仙之上者，雲車羽蓋，形神俱飛，其次，牝谷幽林，隱景潛化，其次，解形託象，蛇蛻蟬飛，然而沖天者為優，屍解者為劣，又有積功未備，累德未彰，或至孝至忠至貞至烈，或心不忘道，功未及人，寒棲獨鍊於己身，善行不加於幽顯者，太上以其有志，太極以其推誠，限盡而終，魂神受福者，得為善爽之鬼，地司不製，鬼錄不書，逍遙福鄉，逸樂遂志，年充數足，得為鬼仙，然後昇陰景之中，居王者之秩，積功累德亦入仙階矣。如此，則善不徒施，仙固可學，功無巨細，行無洪纖，在立功而不休，為善而不倦也，修習之士得不勗哉。<sup>94</sup>（《雲笈七籤》本）

後段運用磅礴華美的文辭，總述了開天闢地以來成仙的百法百途。序文所闡述的神仙解脫之道，尤其是上仙、中仙、尸解仙的次第，乃是化用葛洪神仙三品說，加入鬼仙的新品，<sup>95</sup>於此基礎之上，廣納學仙的百種途徑，勸誘信徒長生可求，神仙可成。<sup>96</sup> 在說明女性入道、升仙譜系時，〈序〉將女性放在葛洪神仙上、中、下三品

<sup>92</sup> 楊莉：〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉《中國文化研究所學報（香港中文大學）》，第44卷（2004年），頁304-310。文中指出相較於後代道教仙傳如元代趙道一《歷世真仙體道通鑑》的編排方式，《墉城集仙傳》更能呈現了女性為主體的思考。

<sup>93</sup> 說見 Suzanne E. Cahill, *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Magdalena, NM: threepines, 2006)

<sup>94</sup> CT1032, 《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，2a-4a。

<sup>95</sup> 鬼仙一品，是杜光庭為當代入道女性昇仙而羅列的特殊品秩，影響後世深遠。此論點由李豐楙先生指出，在此謹致謝忱。

<sup>96</sup> 葛洪的神仙三品說，總結秦漢魏晉以來神仙家方術，並融合道教長生不朽的身體技法，建立了一

的譜系中論述，而非另立階層。其云：

又一陰一陽，道之妙用，裁成品物，孕育群形，生生不停，新新相續，是以天覆地載，清濁同其功，日照月臨，晝夜齊其用，假彼二象，成我三才，故木公主於震方，金母尊於兌澤，男真女仙之位，所治昭然。觀夫誥籍之中，圖傳所述，混同載錄，未有解張，今按上清七部之經，存注修行之事，日月五星之內，空常飛步之篇，元父玄母以兼行，陽號陰名而具著。<sup>97</sup>（《雲笈七籤》本）

男女各配陰陽，是道之妙用裁成，符合宇宙大道。作者有感於陰陽混同，未有解張。編記古今女仙得道事實，揭曉陰陽所治的昭然秩序。學者指出這是道教重視女性的理論基礎。<sup>98</sup> 然而，回歸本節論題，序文揭示一陰一陽，木公、金母分領男真女仙，所治昭然，以為天道妙用，是否的確為提升女性主體，可與男性分領仙階，作為陰陽平衡不可或缺的部分呢？接續此段，序文提出的壙城圖象相當值得玩味，從理論的一陰一陽，落實為眾位女仙治所以後，女性之間並非各自為政，而是存在著明確的倫理關係：

纂彼眾說，集為一家，女仙以金母為尊，金母以壙城為治，編記古今女仙得道事實，目為壙城集仙錄，上經曰：男子得道，位極於真君，女子得道，位極於元君，此傳以金母為主，元君次之，凡十卷矣。<sup>99</sup>（《雲笈七籤》本）

序文在此闡明的女仙倫理關係相當值得注意，尤其在比對前代著述傳統之後，可以發現，壙城以金母為首的倫理關係，同時傳承了官僚體系與宗法社會兩種社群體系。

在杜光庭編寫《壙城集仙錄》之前，道教雖有單篇流傳的女性內傳，卻無專收女性仙傳的總集，相較佛教《比丘尼傳》於南朝梁代問世，道教第一部專收女仙傳記的《壙城集仙錄》遲至唐末五代才成書。《壙城集仙錄》固然受到佛教僧尼傳記之影響，卻顯然不只是仿效《比丘尼傳》，藉由敘述女性修行者的生平，樹立修道典範、達到宣教目的。<sup>100</sup> 筆者以為，《壙城集仙錄》作為道教第一本女性總集的精確意義在於，定位道教眾位女仙的倫理關係，整合多教派的各種女仙信仰。

---

套有上、中、下階序，可供求仙者升降的仙界圖象，見李豐楙：〈神仙三品說的原始及其衍變〉，《漢學論文集·第2期》（臺北：文史哲出版社，1983年），頁171-224。

<sup>97</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，4a。

<sup>98</sup> 見第一章施舟人、李豐楙、謝聰輝、柯素芝、楊莉、張珣之說。

<sup>99</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，4b。

<sup>100</sup> 關於釋寶唱編纂《比丘尼傳》與比丘尼修道史實差距，可見李玉珍：《唐代的比丘尼》（臺北：學生書局，1989年）。

道教女性仙傳的書寫傳統起源甚早，<sup>101</sup> 但女仙的倫理關係卻並未被明確凸顯，僅若隱或顯地收錄於不同篇章，或是表現在女仙的稱謂與互動之中。<sup>102</sup> 道教女性的單篇仙傳，可溯及東晉初華陽派祖師魏華存的史事，不僅收錄於《晉書》，更有多種文本以內傳形式流傳；<sup>103</sup> 《道學傳》、《神仙傳》、《列仙傳》或是其他單篇女性內傳，女性之間的關係都並未被凸顯；而上清派的《真誥》、《真靈位業圖》才較為明確述及女性倫理關係，《真靈位業圖》兼記男、女仙真，並劃分仙真位階，《真誥》是以降真事件為主軸，旁及眾位女仙的說話、性情、專長與部分生平事蹟，不僅有母女相稱的血親關係，也分配了女仙統領的仙宮福地，《墉城集仙錄》除了繼承《真誥》、《真靈位業圖》，以降的官府尊卑關係之外，更擴大了《真誥》的母女系統。<sup>104</sup>

從官府體系來看，在《墉城集仙錄》〈序〉擴大了適用的範疇。然而，從全書收錄女仙的信仰排序來看，卻頗有扞格。序云「編記古今女仙得道事實」，楊莉指出，全書的編次順序並非依照時間順序，而是不同系統的女性神譜，按其排列順序，分五個系統，（一）聖母元君（二）金母元君（三）上清女仙（華陽系與興寧系）（四）中世女道（五）古代流傳諸女仙。<sup>105</sup> 依信仰源流來看，聖母元君是老子之母，因為李唐國姓居於首位；金母元君統領墉城，並有漢代民間信仰的基礎，居於其次；而金母的眾女兒們，包含上清女仙、中世女道、古代流傳諸女仙，則各以派別、來源而叢集，上清女仙分華陽系與興寧系二類、中世女道以唐代成道女性為多、古代流傳諸女仙則來自民間信仰系統。不同的信仰系統，均為金母墉城所治：「纂彼眾說，集為一家，女仙以金母為尊，金母以墉城為治」，但是考察諸篇傳文內涵，僅有《真誥》收錄的上清女仙、民間信仰的女兒神等少數篇章觸及王母女兒的淵源，其他文

<sup>101</sup> 說見詹石窗《道教與女性》，頁 30。

<sup>102</sup> 李豐楙，〈西王母五女傳說形成及其演變——西王母研究之一〉原刊於《東方宗教研究》第 1 期，1987 年 9 月，頁 67-88。後收入《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1997 年）頁 215-246。

<sup>103</sup> 見謝聰輝：《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》，（臺北：師範大學國文研究所博士論文，李豐楙教授指導，1999 年 6 月）、張超然：〈魏華存教法的三個來源〉，《系譜、教法及其整合——東晉南朝道教上清經派的基礎研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，李豐楙教授指導，2008 年），頁 173-224。

<sup>104</sup> 母女倫理，見李豐楙：〈西王母五女傳說形成及其演變——西王母研究之一〉指出，六朝時期，女仙與西王母之間以母女取代了王母侍女之說。此後，詹石窗亦指出部分女仙之間存有氏族關係，然未具體論述女仙氏族關係的內涵與意義，見詹石窗：《道教與女性》（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 32；官府倫理，見楊莉：「道教女仙傳記《墉城集仙錄》研究」第四章〈夫人、玉女和仙界宮制：墉城集仙的理念基礎〉（香港：香港中文大學宗教哲學博士論文，2000 年 8 月，黎志添先生指導）頁 66-71。道教模仿官府制度建立仙真圖象，在東晉上清派即有此倫理傳統，見都築晶子：《南人寒門・寒人の倫理意識について——東晉後半の上清經典を中心に》，《東方宗教》78（1991），頁 45-68；都築晶子著、宋金文譯：〈關於南人寒門、寒士の宗教想像力——圍繞《真誥》談起〉，收入劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史》（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 174-211。

<sup>105</sup> 此說見揭於楊莉：〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉，《中國文化研究所學報（香港中文大學）》，第 4 頁。

上述現象應當如何理解？序中描述的神譜體系，是否為杜光庭編纂的錯錄或闕誤？柏夷曾對六朝推陳出新的道教神譜提出新見，道教是多教派的宗教，如果以求實、求真的原則去看待各個教派的神譜，仔細比對，將發現神譜之間充滿著模仿、擷取與矛盾的關係。不過，即便神譜本身充滿矛盾、也並不減損神譜存在的價值與意義，應當注意的是，各色神譜所以被提出、承認、重視，背後所蘊含的群體意識與文化邏輯。<sup>107</sup> 參考柏夷的說法，筆者認為，《墉城集仙錄》在序文展示一幅磅礴、極富秩序的女仙神譜，卻未能與各篇內涵相互契合，背後蘊含的文化邏輯，並非指向杜光庭編寫的錯誤或闕誤，而應視為一種具有宣傳性質的修辭策略，展現了杜光庭編寫《墉城集仙錄》的期望與呼籲。

序中藉著兩種女仙的倫理關係，呼應中古的道教社群、宗法社會蔚為主流的文化邏輯。既承襲了道教內部的傳統，復將兩種倫理關係擴及其他道派的女仙，作為女性修真的典範，藉此宣教、立教的意味相當濃厚。杜光庭蒐羅、改寫唐代以前女仙、女道事跡，在繼承傳統之餘，更有統整道教內部多元而歧異的思想、方術，為唐代道教設立全新典範的用意。<sup>108</sup> 應當進一步思考的是，為什麼杜光庭不比照男性仙真的邏輯，以官僚體系涵括女仙倫理關係，更融合了母女仙話譜系？筆者認為，母女的血親倫理，在唐代是一個具有吸引力又符合國家規範的宣傳手法。

唐代尊道教為國教，入道女性人數既多，<sup>109</sup> 比例亦高。<sup>110</sup> 而唐代特有的公主

<sup>106</sup> 詳細論證請參見本論文第三章。

<sup>107</sup> (美) 柏夷：〈道教神系〉，柏夷著，孫齊等譯：《道教研究論集》（上海：中西書局，2005年），頁 107-138。

<sup>108</sup> 李豐楙於〈西王母五女傳說形成及其演變——西王母研究之一〉一文亦指出，杜光庭編纂《墉城集仙錄》確實是依據一套符合道教體系的仙學思想：「原始構想為以墉城、王母為核心，將上清女真配列在前；再擴大金母為女子登仙得道所隸的觀念，將所蒐羅的女仙事跡悉數列於一錄。」對本文觀點多有啟發。在此基礎上，筆者認為應將《墉城集仙錄》輯錄古今女仙的統整書寫，置於六朝至唐代道教清整的脈絡思考。關於道教的清整，不少學者已提出討論，道教在六朝至唐代，教派內部不斷進行的自我改造。參小林正美：《中國の道教》（東京：創文社，1993年）又見葛兆光著：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（北京：三聯書局，2003年）、李豐楙：〈塗炭齋之後：道教與民俗中首過儀式的扮犯表演〉（發表於中央研究院文哲所、法鼓佛教學院共同主辦：「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫」國際學術研討會（2008年12月4-6日），頁 1-33。）學者多針對儀式的增減立論，有別於此，本文希望側重「清整」的趨向如何表現於性別的論述。

<sup>109</sup> 關於唐代女道宮觀的數量，史料載有兩種，差別可能出自於唐代不同時間的記載。《大唐六典禮部·祠部郎中員外郎》（臺北：文海出版社，影印日本保九年（1724）近衛家熙刻本，1962年）卷四記載，開元時道士所住宮觀為一千一百三十七所，女道是為五百五十所，頁 99-100；而《新唐書·百官志》（臺北：中華書局，1992年）卷四十八「崇玄署」條，則載女道士宮觀九百八十所，道士七百七十六所，頁 1252。

<sup>110</sup> 從官方公布的數字來看，相較於宋代女性入道者不到男性的百分之一，唐代女性入道與男性比於顛峰時期達於一比三，即超過百分之三十。見戴思博（Catherine Despeux）著，門田真知子譯：《中

入道，自睿宗、玄宗，直至穆宗，皆有公主請入道觀修行，顯示了女性入道的風尚，不僅廣被民間，亦影響統治階級的生活。<sup>111</sup>唐初政府頒定《道僧格》，將修道男女的住所限制於道觀，並規定道、俗不得混居。<sup>112</sup>至此，唐代女性入道制度從多元定為一元，規範修道者居住場所必須與家族分離，對於勞動力主要投注於家庭的女性而言，影響甚鉅。在此試舉三則唐前入道女性記事，她們均為在家修道，因而承受來自宗法社會制度的種種壓力。夫家、本家給予壓力者，自身並非不支持女性修道，然而，宗法社會的倫理關係乃是建立在女性的勞動力分配之上。因此，當入道的經濟活動與原有的勞動分工衝突時，女性將首當其衝。以下舉三則中古女性入道與家庭衝突的例子。

第一則是上清派祖師魏華存，今見《太平廣記》卷五十八，《廣記》著錄引自《集仙錄》及《本傳》。魏華存幼而好道，希望脫離家庭修行，卻不受本家父母的支持，強嫁劉幼彥，為夫家生下兩個兒子，稍盡傳嗣的職責之後，才可獨自另隔宇室修道，其云：

長欲居別處閑處，父母不許。年二十四，彊適太保掾南陽劉文，字幼彥。生二子，長曰璞，次曰瑕。幼彥後為修武令。夫人心期幽靈，精誠彌篤。二子粗立，乃離隔宇室。齋於別寢。……諸真元君，日夕來降，雖幼彥隔壁。寂然莫知。<sup>113</sup>

當修道之事與宗法社會規範的女性職責衝突時，魏華存的父母優先為她選擇了婚嫁，為盡女職，魏華存依父母之命嫁給劉幼彥，到了劉家，亦優先執行妻職，魏華存堅持的修道之路，直到天下荒亂、性命危傾之際才得以展現，有云：

---

國女性道教史》第一章〈外丹と内丹〉，頁 65-66。

<sup>111</sup> 唐代二零七位公主，有十六位入道，而無一人為尼。見李豐楙：〈唐代公主入道與《送宮人入道》詩〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》（北京：中華書局，2010年），頁 171-172。公主入道問題尚可參見 Edward H. Schafer, "The Princess Realized in JADC", *T'ang Studies* 3 (1985), 探討玉真公主入道。

<sup>112</sup> 道僧格頒訂時間學界說法尚不一，一般來說，從貞觀三年（629）到永徽六年（655）都在可能範圍之內，相關研究詳見（日）佐藤誠實：《佐藤誠實博士律令格式論集》（東京：汲古書院，1991）。（日）三浦周行：〈僧尼に關する法制の起源〉，收其《法制史研究》（東京：岩波書店，1919年），頁 1113-1114。（日）儲戶立雄：〈道僧格の研究〉，收其著《中國仏教制度史の研究》（東京：平河出版社，1990年），頁 7-214。（日）秋月觀暎：〈道僧格覆考——「俗法推勘」を中心に〉，《東洋史論集》第 5 集（1992），頁 49-69。（日）二葉憲香：〈僧尼令の先行法としての道僧格〉，收（日）朝枝善照編，《律令國家と仏教》（東京：雄山閣出版社，1994年），頁 67-81。鄭顯文：〈唐代《道僧格》及其復原之研究〉，《普門學報》第 20 期（2004），第 1-30 頁；〈唐代《道僧格》研究〉，《歷史研究》第 4 期（2004），頁 38-54；〈律令之下的唐代佛教〉，收入鄭顯文：《唐代律令制研究》（北京：北京大學出版社，2005年），頁 250-309；趙晶：〈唐代《道僧格》再探——兼論《天聖令·獄官令》「僧道科法」條〉，《華東政法大學學報》第 6 期（2013），頁 127-149。

<sup>113</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》，卷五十八〈魏夫人〉事見頁 665-676，以下不贅引。

其後幼彥物故，值天下荒亂，夫人撫養內外，旁救窮乏。亦為真仙默示其兆，知中原將亂，携二子渡江。璞為庾亮司馬，又為溫太真司馬，後至安成太守。遐為陶太尉侃從事中郎將。夫人自洛邑達江南，盜寇之中，凡所過處，神明保佑，常果元吉。二子位既成立，夫人因得冥心齋靜，累感真靈，修真之益，與日俱進。

然而，即便魏華存已經在戰亂之際充分顯現她的信仰價值，如倚賴真仙默示其兆，預先攜子渡江，保全子嗣，旁救窮乏。抵達江南之後，魏華存仍待二子成立，全盡母職之後，才專心投入個人的修煉。

魏華存是較為幸運的例子，本家父母僅不欲魏華存別居他處，而出嫁之後，在不妨礙執行家庭職責的前提下，丈夫也容許她另居別寢修道。然而，有的女性入道者身在宗法與道教的兩種社群關係中，被迫面臨相當激烈的衝突，甚至因此喪失性命，試看第二個例子，漢末程偉之妻因不願洩漏煉丹密術，被丈夫逼迫發狂，以泥自塗、裸奔而死，程偉妻的故事有不少版本，包括《神仙傳》、《抱朴子內篇·黃白》、《太平廣記》著錄引自《集仙錄》，其中以《黃帝九鼎神丹經訣》的載錄最為詳盡，有云：

按昔漢黃門侍郎程偉，好黃白術，娶妻，妻乃知方之妙也。偉方扇炭燒火簫，中有水銀。偉按披中鴻寶，作金不成。妻曰：「吾欲試作之一兩」乃出其囊中藥，少少投之，食頃，發之成銀。偉大驚曰：「道近汝處也，而不早告我，何哉？」妻曰：「得之須有命者。」偉設百計逼之，欲取其法，妻曰告偉言：「道而合傳，雖道路相逢付之，若非其人，口是心非者，雖寸斷支解，猶不出也。」偉復威脅不已，妻乃發狂裸走，以泥自塗，遂卒死以化去。由是言之，丈夫成道不能在婦人之先也。<sup>114</sup>

程偉要求妻子分享煉丹秘方，依宗法社會的倫理規範，妻在家應從夫，然而程偉妻卻以宗教規範反駁之——「得之須有命者」，意即，能否得道需依天命，不可強求。即便程偉挾夫權百般脅迫，身為妻子的修道者仍選擇絕不屈服。在衝突的關係中，付出代價的並非丈夫，而是發狂裸走、卒死化去的妻子。

第三個例子是《周氏冥通記》主角周子良的姨母徐寶光，她是六朝時期東南地區的上清派教徒，採取家族與宗教合一的叢林修行制度。在家庭容許女性修道、甚至支持的情況下，修道者的擔憂又是什麼？徐寶光生長在宗教氣份濃厚的家庭，自幼好道，十歲便為女冠，雖然一度因武帝滅道強制出嫁，生有一子，婚姻離絕之後，回到本家，依止陶宏景道觀，並與本家宗族同居。她是以宗族為信仰單位的修道女

<sup>114</sup> CT885，《正統道藏》第584冊，唐·撰人不詳：《黃帝九鼎神丹經訣》卷十，5b-6a。

性，既能依止家族，亦可參與宗教活動，又因周氏母系有靈媒的傳統，女性可能具有較高的家族地位。<sup>115</sup> 不過，在《周氏冥通記》中，透過周子良的記述看來，徐寶光搬回本家，在家族中延續宗教生活，最擔心的問題是接養的子嗣周子良能否勤懇書符。書符是周氏世代傳承的宗教經濟行為，這類宗教技能是否能夠透過宗法社會的倫理關係順利傳承，則是徐寶光關切的首要問題。

上述三則傳記，分別展現了唐前女性修道者的困境，因為在家修道而受到本家父母、丈夫的種種壓力，如魏華存必須盡女職、妻職、母職之後，才可投身修道事業；而程偉妻則是因為特殊的宗教能力受到丈夫的迫害；即便在家修道得道宗族的支持，如徐寶光者，則焦心於傳承者能否接續自己的宗教技能，為經濟生活而擔憂。

女性的苦難，是教團採定宣教語言之際需要詳加考慮的主題。制定政策者可以無視女性困境，頒定律法強限制定修道女性的居所；但是教團面對宗教競爭的壓力，復為了達到規訓入道的目的，宗教文本的情感邏輯與敘事策略，當奠基於在家修道的女性實況，藉此回應、承接入道女性的困境，進而貼合國家、教團規範。第一、二則傳記，可見女性入道深受來自本家、夫家的壓迫，而第三則徐寶光的傳嗣考慮，更根深蒂固地反映了修道者的潛在焦慮，即道法的傳承脈絡，如果不憑藉血緣關係，是否有其他的人際網絡？唐前女性入道者，受本家父母、夫家、傳承者三方壓力，在此背景下，思考杜光庭在《墉城集仙錄》序所展示的兩種倫理論述，可知，母女倫常與官府尊卑的女仙秩序，不僅是傳承前代舊說，也反映了女性入道後將進入道教傳承譜系的期望。<sup>116</sup>

《墉城集仙錄》序文的女仙譜系，既傳承了中古女性入道前的倫理困境，也蘊含著道團接引女性入道的倫理期待。母女仙話，融合了宗法社會的血親倫理，並與男女分居的事實相符。家庭在中古社會具有強大的影響力，在爭取信徒的情感認同時，實應考慮女性最常出現的場域——家庭，<sup>117</sup> 以融合宗法社會血親倫理為基底，

---

<sup>115</sup>徐寶光十歲即為女冠，據 M·Strickmann (司馬虛)，(A Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol98 (1978). pp467-475) 研究，顯見道教叢林清修制度已成立。梁武帝滅道之後，徐寶光被迫嫁人，生一男朱善生之後，與夫家離絕，並於天監十二年秋偕周子良母徐淨光、舅徐普明遷居茅嶺，進行書符等宗教活動。由此可見，就徐寶光的例子來看，由於家族有信奉宗教的傳統，即便出家清修制被破壞，女性回歸本家宗族，仍可在一定程度上延續宗教行為。周家母系為靈媒世系之考論，參許麗玲：〈《周氏冥通記》初探〉，《東方宗教研究》1994年新4期，頁149-164。而當時茅山女性修道風氣之盛，或與上清派推行的房中術相關，此說詳參朱越利：〈六朝上清經的隱書之道〉，《宗教學研究》2001年第2期，頁1-12。

<sup>116</sup>有別於傳統家庭以父系血脈為傳承核心，道教的人際社群以經典知識的傳承為女性提供新的人際譜系，具體論述可參本論第四章。

<sup>117</sup>陳弱水指出：「在傳統中國，家庭是絕大多數婦女唯一可能有深度參與的生活領域。」，說見陳弱水：《隱蔽的光景：唐代的婦女文化與家庭生活·自序》，頁8；又參，毛漢光：〈唐代婦女家庭角色的幾個重要時段：以墓誌銘為例〉，《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》1995年第1卷第2期，頁186-195，

接引女性入道。入道之後，女性信奉的權威，則非儒家以男性宗族為核心發展血親、姻親關係，而是環繞著母系權威——西王母而層層布列的權力系譜，女仙各自具備特異的能力、擔負不同的職能，接受王母的意旨而進行不同的宗教活動，也會因為犯錯而被貶謫下界，在形式上更貼近官僚體制。<sup>118</sup>《墉城集仙錄》透過母女共居墉城的仙境想像，建立女性入道的情感邏輯。母女譜系，既有六朝以前的民間傳說為信仰基礎，復契合唐代女性情感邏輯，以「共居墉城」的官僚系統，微妙地整併了古今女仙的終極歸宿。無論是原屬上清派的女仙、或是民間信仰的女仙，都在杜光庭教團的書寫中改頭換面。女性，無論上天下地，出家在家，宜有母親的保護、養育與管理，西王母領導眾家女仙，正是杜光庭教團的化身。

從回應世變、規訓入道的兩種書寫目的出發，該書設定讀者不只是李劍國推論的前蜀妃嬪，<sup>119</sup> 而為全體入道女性。李劍國判斷「專述女仙」為「啟蜀宮眾婦之欲」，乃依《新五代史》「衍嘗與太后、太妃游青城山」事。如果考慮《墉城集仙錄》收錄眾多民間修道女性，與蜀宮眾婦之出身相去甚遠，很難想像這樣一部搜羅一零九位女仙的龐大編著，乃是專為阿諛「蜀宮眾婦」而作。

本文以為，專錄女性的《墉城集仙錄》，訴求的閱讀對象應為有心入道的女性。嬪妃有意入道修行者可在其列，民間女性分屬其他道教流派者，更在規訓之列。綜合言之，《墉城集仙錄》藉由序文投射的女性仙境，既有登仙的美好，亦有層級分明的仙境規訓與限制，就此來看，王權的樹立、女性的主體均非書中首要關懷。

## 二、《墉城集仙錄》傳文的敘事結構

前段已從杜光庭相關時代背景與《墉城集仙錄》序言，論證杜光庭仙傳上接道教經典的書寫傾向，為回應世變、規訓入道女性而作。必須考慮的是，由於本書多在前代文獻基礎上編改，書中內容是否貼合回應世變、規訓入道的要旨？本文將從前賢的兩種批評入手，緣此抉發宗教文本的閱讀方法，並重讀《墉城集仙錄》，確認該書內容是否貼合序文作意。

四庫提要以為，《墉城集仙錄》「均一荒唐悠謬之說」，實無可讀性。<sup>120</sup>李劍國認為該書內容「稗販舊籍、陳陳相因」、「大部分很差，枯燥乏味。」、「此小說家仙傳與道家仙傳之別」。有別於此，陳珏指出，今日我們認識的唐小說、唐傳奇，若

<sup>118</sup> 《墉城集仙錄》中女性仙真的互動模式相當接近官僚體系，此點楊莉已有論證。但本文第二章將進一步論證，女仙的實質關係應是師徒。

<sup>119</sup> 見前引「而本書專述女仙者，又啟蜀宮眾婦之欲也。」

<sup>120</sup> 《四庫全書總目提要》，冊三：「蜀杜光庭傳記古今女仙凡三十七人，云墉城者以女仙統於王母，而王母居金墉城也。張君房《雲笈七籤》所載與此本互異，然此本前述卷皆襲《漢武內傳》陶宏景《真誥》之文，真偽蓋不可知，疑君房所錄為原本，而此本為後人雜摭他書，砌合成編，然均一荒唐悠謬之談，其真偽亦無足深辨耳。」頁 1115。

回歸當世的文獻環境。不難發現，我們對於此類文學體裁的理解與定位，深受民國初年魯迅、汪辟疆等唐研究先賢的影響，遂將目光停留於少數能體現寄意好奇、符合文士藝術美典的作品之上。

以下，將從文本敘事結構的功能，重新理解「荒唐攸謬」、「枯燥乏味」兩種評論。本文採取敘事結構為切入點，啟發於李維史陀的神話研究。小南一郎於《中國的神話傳說與古小說》指出神話研究應當利用傳承學的角度，關注同一主題在重複書寫間繼承的因子。<sup>121</sup> 的確，文本的關鍵意義往往黏著於重複的結構之上，敘事結構的先後、輕重、鬆緊、急緩，除了創造藝術的效果之外，更具備指涉意義的重要功能。掌握這個觀察的法則，有意識地選取敘事結構的功能與價值，尤有助於我們辨明大量尚難定位的唐代文本，究竟是枯燥勦襲、陳陳相因，抑或別具價值、含藏未發。因此，本文持以面對大量而主題重複的文獻，作為辨識主題的基礎工作。然而，參與寫作唐小說者身分多元、寫作動機變異性高，除了藉由李維史陀因應原始民族口傳系統、小南一郎面對上古先民神話提出的重複結構，抓取文本屢屢出現的主題，尋找關鍵的敘事結構；面對結構的銜接，應更細緻連結該時、該地、該人的書寫脈絡尋求解釋。<sup>122</sup> 因此，同時參酌李豐楙對於中國道教小說提出的「常」與「非常」理論，以及威廉·詹姆斯提出的宗教理論。李豐楙以先秦神話的變化提出的「非常與常」，應用於道教文獻具有高度適用性。<sup>123</sup> 持以分析《墉城集仙錄》的敘事結構，非常書寫的確占據頗高篇幅，不過，「如何」將非常、怪異導向恆常、正常的主题，則是前輩理論中較少關注的面向，因此，以下將側重「非常」、「遇難」、

<sup>121</sup> 李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 於〈兔唇與雙胞胎〉一文曾指出如何運用文本「結構」研究民間傳說，在看似完全不同的主題 (兔唇、雙胞胎) 中，實則運用了同一結構 (從一分裂為二)，而故事的意義 (秩序與混亂的共同體) 正依附於這個有趣的結構之中。李維史陀著，楊德睿譯：《神話與意義》(臺北：麥田出版社，2010年)，頁 50-60。相關神話研究方法參李維史陀神話三冊：The raw and the cooked: introduction to a science of mythology (神話學：生食與熟食) (London: Pimlico, 1994)。Comparatisme, mythologies, langages: en homage (神話學：裸人) (Leuven: Peeters; Louvain-la-Neuve, 1994); From honey to ashes (神話學：從蜂蜜到煙灰) (Chicago: University of Chicago Press, 1983)

<sup>122</sup> 見小南一郎：《中国の神話と物語り：古小説史の展開》(東京：岩波書局，1984年)，中文本見孫昌武譯：《中國的神話傳說與古小說》(北京：中華書局，1993年)

<sup>123</sup> 該理論具有豐富的解釋性，並可下接宋元明清諸凡小說的敘事模式。針對宗教文本敘事模式提出看法的學者，先秦神話可參照李豐楙：〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉。《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》(臺北：文津出版社 1993年)，頁 75-141。宋元以下李豐楙針對宋元明清以下神魔小說尤其解釋力〈道教謫仙傳說與唐人小說〉，《第二屆國際漢學會議論文集》(臺北：中央研究院，1990年)。頁 357-374。〈出身與修行：明末清初「小說之教」的非常性格〉，收入王璦玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004)，上冊，頁 277-322；〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》(臺北：文史哲出版社，2005年)，頁 473-513。劉苑如的「導異為常」模式，亦銜接了李豐楙的理論，針對六朝志怪提出。「非常」主題，獨立於的志怪六朝志怪劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》。(臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1996年)。

「解難」如何銜接，藉此說明《墉城集仙錄》的敘事策略與文本意義。

《墉城集仙錄》是在前代雜傳的基礎上編改而成，文本亦繼承了大量的非常描寫。四庫提要對於道教仙傳的批評甚烈，亦多據非常特質而論。<sup>124</sup> 本文希望透過威廉詹姆斯的宗教理論，說明宗教非常怪異論述，須從教徒的情感觀點閱讀，女仙之非常，並非為了炫世、迷世，而是指向「遇難」、「解難」兩種主題。本文希望藉由諸位女仙傳記中覆沓出現的主題，說明其文本功能乃是藉其「非常」的外表、性格、作為，反覆指向回應世變、解救世難的深層意義。

道教叢書的「非常」書寫，在四庫提要中屢有批評：

後世神怪之跡多附於道家，道家亦自矜其異，如《神仙傳》、《道教靈驗記》是也。<sup>125</sup>

其中以仙傳類批評尤烈。以下試舉中古數部道傳為例。

其中如黃帝之見廣成子，盧敖之遇若士，皆莊周之寓言，不過鴻濛雲將之類，未嘗實有其人。淮南王劉安謀反自殺，李少君病死，據載史記漢書，亦實無登仙之事。洪一概登載，未免附會。至謂許由巢父服箕山石流黃丹，今在中岳中山。若二人，晉時尚存，洪目睹而記之者，尤為虛誕。（《神仙傳》）<sup>126</sup>

持史傳為比較基準，論證《神仙傳》之荒謬

所言皆仙真授受真訣之事，朱子語錄云：《真誥》〈甄命篇〉，卻是竊佛家四十二章經為之，至如地獄託生妄誕之說，皆是竊佛教中至鄙至陋者為之。（《真誥》）<sup>127</sup>

以佛典為比較基準，佛、道二者俱言地獄荒誕，而道教尤以剽竊為鄙陋。

雖其中附會傳聞，均所不免，而大抵因事緣飾，不盡子虛烏有。（《續仙傳》）<sup>128</sup>

<sup>124</sup> 四庫館臣的批判，雖然未可全面概括儒者的意見，在歷代儒者中，亦有如錢大昕等對道教持寬容並蓄觀點者，不過，《四庫提要》對於道教仙傳的批判，仍相當程度的繼承了中國傳統官方史書的文獻觀點，並影響了如李劍國等當代目錄學者的看法，在此援以對照杜光庭等道徒的教內觀點。

<sup>125</sup> 《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），冊三，頁1074。

<sup>126</sup> 《四庫全書總目提要》，冊三，頁1095-96。

<sup>127</sup> 《四庫全書總目提要》，冊三，頁1096。

<sup>128</sup> 《四庫全書總目提要》，冊三，頁1099。

持史傳為比較基準，論證《續仙傳》之附會。

此書杜撰鑿空，又出《真誥》之下，其用緯書《靈威仰》、《赤熛怒》、《曜魄寶》、《含樞紐》之名，已屬附會，而易《叶光紀》為《隱侯局》，尤為無據……誕妄，殆不足辨。（《真靈位業圖》）<sup>129</sup>

持緯書為標準，論證《真靈位業圖》誕妄不足辨。

然其為由儒入道則同，故所述皆嫻於文字，較他道家之書辭采可觀，惜其純為神怪之說，不足據為典要耳。（《道教靈驗記》）<sup>130</sup>

持儒家典籍、文學辭采為標準，論證《道教靈驗記》雖有可觀，終不足為據。批判的標準大抵有二，一為史傳紀實的「真」，一為文學藝術的「美感」，以為仙傳既不為史實紀真戮力、亦不為文學藝術服務，充滿怪異荒謬之語，在道家部之中，文獻價值最低。就文學美感的部分，道教仙傳的確不同於小說家仙傳，與展現藝術品味、追新炫才、投獻行卷的作者訴求截然有別。然而求真的部分，卻未據儒家史傳傳統全盤否定。有鑑於此，筆者擬指出，就《墉城集仙錄》篇章中環環相扣的敘事邏輯來看，非常的書寫，乃是結合苦難、解難，並且通往道教終極真實的筆法，並非四庫批評的自矜其異，專以炫世、迷世的怪異論述。

以下援引威廉·詹姆斯（William James）的宗教學理論，說明該理論與《墉城集仙錄》敘事結構的「非常」、「遇難」與「解難」之關係，闡釋理論的同時，筆者也將針對理論的邏輯提出補充；並據此回應四庫提要對於道家仙傳的批判。本文將指出，四庫館臣批評的「自矜其異」，是指文本描述傳主的經驗現象，而這些「非常」的經驗，實具有宗教的嚴肅性。<sup>131</sup> 不宜徒以炫世、迷世的怪異論述視之。「嚴肅」一詞，援用威廉·詹姆斯《宗教經驗種種》第二講〈論題的範圍〉的宗教定義。面對大量的西洋宗教傳記，他從個人宗教而非組織宗教的角度進行剖析，提出宗教的定義應為：「獨自產生某些情感、行為和經驗，使他覺得自己與他所認為的神聖對象產生關係」，又云：「而定義中的神聖所包含的原始實在，迫使人們對之作出嚴肅而莊重的反應，而不是詛咒與嘲弄」。最後歸納，從經驗上來看，將宗教的定義收縮到最小，即是「嚴肅的經驗」。關於宗教學理論，固然有相當豐富的研究，如伊利亞德的聖俗二分理論，<sup>132</sup> 涂爾幹則從社會組織的角度論述宗教存在的必要性

<sup>129</sup> 《四庫全書總目提要》，冊三，頁 1096。

<sup>130</sup> 《四庫全書總目提要》，冊三，頁 1096。

<sup>131</sup> William James, *The varieties of religious experience*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985. 本文參考中譯本威廉·詹姆斯：《宗教經驗種種》（北京：華夏出版社，2005年）頁 16-32。

<sup>132</sup> 見 Mircea Eliade, translated from the French by Willard R. Trask, *The sacred and the profane; the nature of religion*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1959. 中譯本伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2000年）。

133。但是，權衡《墉城集仙錄》的傳記文學性質以及中國文學批評史的相關批評，《宗教經驗種種》既是從宗教文學傳記的角度出發，威廉·詹姆斯並以「宗教是神經病嗎？」等一連串提問，正可與四庫提要「荒唐悠謬」的抽象評述相互對照。因此，在說明《墉城集仙錄》的敘述模式同時，筆者認為，藉威廉·詹姆斯的《宗教經驗種種》拋出的論題抽絲剝繭，當有助於理解《墉城集仙錄》的宗教敘事邏輯。

威廉·詹姆斯於《宗教經驗種種》指出，何以記錄宗教領袖或宗教天才的傳記中充滿了種種非常怪異的記述呢？面對這類文獻，如果只從教派外部觀點理解，將難以掌握經驗的特殊性，造成宗教行為的認識偏差，視為「精神病態」：

宗教不是枯燥的習慣，而是巨大的狂熱……宗教天才也往往表現出神經不穩的症狀。宗教領袖常發生異常的心理變態，或許比其他方面的天才還多些。他們總是天生的情緒敏感者。往往過著矛盾的內心生活……而且，他們生涯中的這些病態往往幫助他們樹立宗教的權威和影響。<sup>134</sup>

威廉·詹姆斯指出，若從生理學角度觀察，宗教領導者的外在表現確實與精神病態者有極大的重疊性。值得思考的是，為什麼看似精神病態的行為，得以說服、進而領導信徒呢？他告訴我們，要從宗教信仰的情感特質來理解、閱讀，因為多數人是從情感的、經驗的角度接受宗教，人必須「站在情感之內」，才能看見、理解其中的意義：

凡關涉情感的事務，人必須親自『經歷過』(been there)，才能理解他們。……人不能站在情感以外來測試情感，或把捉他的趨勢。……每一情感都遵循自身的邏輯，推導其他邏輯不能推導的成分。<sup>135</sup>

站在情感之內，從當事人的感受、經驗來推演獨特的內在邏輯，才能把捉宗教與精神病態的根本差異。信仰者內心所見所感，有外人未能以常識邏輯推導的情感歷程。為了理解教徒的心靈活動，辨析他們與精神病者的微妙差異，研究者必須「been

---

<sup>133</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris : F. Alcan, 1925, 中譯本見涂爾幹著，芮傳明，趙學元譯：《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠出版社，2002年），

<sup>134</sup> 〈宗教與神經病學〉，〔美〕威廉·詹姆斯（William James）：《宗教經驗種種》（北京：華夏出版社，2005年），頁3-4。

<sup>135</sup> 同樣地，李豐楙研究台南慈惠堂的降鑿文本《聖學龍華寶鑑》也曾指出相近的看法，信徒關心的往往不是精深的義理闡釋，而是契合情感邏輯的話語敘述，藉此形成信徒自我投射的鏡像效應。見李豐楙：〈鏡象與教化：台南地區寶鑑類鸞書的文學敘述〉「2011年度計畫結案報告」（臺北：行政院國家科學研究委員會、國立政治大學，2011年）。見「<http://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/52043>」。又見李豐楙：〈仙界的訓戒：《聖學龍華》的來世濟度鏡象〉，發表於中央研究院中國文哲研究所、香港中文大學文化及宗教研究系舉辦「中外宗教與文學裡的他界書寫」國際學術會議（香港：香港中文大學，2010年12月13日～14日）。

there」(設身處地)。也就是說，閱讀記載宗教言行的文本，要求讀者「been there」而見心靈活動的妙處，以辨別怪異、荒誕、瘋狂、脫序與宗教「非常」書寫的不同。威廉·詹姆斯的理論，從詮釋的向度提醒研究者，應當正視宗教文獻的「非常怪異」，實有別於精神患者的荒謬脫序。威廉·詹姆斯認為宗教的本質，是根源於個人內心的經驗與感受，而非外在的組織與儀式。他認為：「個人宗教，至少在某種意義上，證明比神學或教會主義更根本。教會一經建立，便間接地依存於傳統。然而無論哪個教會，其創立者的力量最初都來源於他們個人與神的直接感通。不僅基督、佛陀、穆罕默德這等超人的創教者如此，而且一切基督教派的組織者，都莫過於此。所以，連那些仍舊堅持個人宗教殘缺不全的人，似乎也承認它是最原始的東西。」<sup>136</sup> 威廉·詹姆斯基於臨床心理學的訓練，觀察宗教傳記中信徒情感的細微變化，從中尋找宗教在個人內心最早萌發的根源。

不過，若僅據內心情感邏輯的單一標準，雖可開啟宗教文本廣大的詮釋面向，卻將引發一連串的問題：宗教文本解讀是否無固定標準，容許無限詮釋與誤讀？藉著宗教心理理論思考宗教文學書寫之價值時，應加以權衡的是：秉持客觀標準對宗教文本進行學術分析者，應當「been where」，以區別教徒與精神病患者的疆界？在此，應參照威廉·詹姆斯提出的宗教定義，合併而觀。他指出，宗教的存在有強烈的個人性，亦有共通性，而此共通性並不表現在社會組織的外在面向，而是共通的內在情感經驗。宗教的情感經驗，應當包涵「神聖、嚴肅、仁慈」的態度，其中，又以嚴肅的追求最為至要，並完全排斥嘻笑、嘲弄、輕慢、積鬱、頹喪的心態。簡言之，威廉·詹姆斯認為宗教便是人基於嚴肅態度應對者。這樣的觀點，固然頗為武斷。<sup>137</sup> 卻有助於我們在閱讀宗教傳記時，適切地選擇敘述視角，以精確理解作者希望傳達的意涵。

在《墉城集仙錄》中，有一則值得注意的傳記，持以對讀，將可理解威廉·詹姆斯的理論指涉。邊洞玄是唐玄宗時於幽州昇天之民間女道，她的昇天極富戲劇性，於幽州全郡百姓與長安玄宗便殿同時進行。因為邊洞玄昇天的神蹟，引發了玄宗時期的宗教熱潮。同年，玉真公主亦請入道。<sup>138</sup> 然邊洞玄昇天之前，旁人多以荒謬怪誕視之，在展閱全文之前，擬先讀其中一段：

邊洞玄者……性亦好服餌，或有投以丹藥，授以丸散，必於天尊堂中，焚香供養，訖而後服之。往往為藥所苦，嘔逆吐痢至於疲劇，亦無所怨歎。疾纔已，則吞服如常，其同道惜之，委曲指喻，丁寧揮解。……衆女官奔

<sup>136</sup> 威廉·詹姆斯 (William James)：《宗教經驗種種》，頁 13-14。

<sup>137</sup> 見威廉·詹姆斯 (William James)：《宗教經驗種種》，頁 23 作者自言。

<sup>138</sup> 楊莉認為，邊洞玄傳末段書寫女仙於玄宗便殿昇天的事蹟，有強烈的政治訴求，顯示了唐代政教合一的歷史背景。見楊莉：〈從邊緣到中心：唐代護國女仙與皇室本宗情結——兼論李唐皇室與地方政府及道教界的互動關係〉，黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，

詣洞玄之房，問其得藥否，具以告之，或嗤其怪誕，或歎其遭遇，相顧驚駭，由是郡衆之人有知者，亦先馳往觀之。<sup>139</sup>（《雲笈七籤》本）

邊洞玄具有強烈的求道意願，因此招致種種苦難，邊洞玄求苦求難的特異行徑，即便同修女官皆嗤其怪誕，相顧驚駭。從外在行為來看，即便同為道觀女官，也難以理解邊洞玄反覆服餌，導致嘔逆吐痢的非常怪異之舉：「嘔逆吐痢至於疲劇，亦無所怨歎。疾纔已，則吞服如常，其同道惜之，委曲指喻，丁寧揮解」。

若僅就此段而論，很難不認為邊洞玄具有精神病患的特質，隨即同意《四庫提要》荒唐攸謬之評。但是，當我們試著從邊洞玄的情感經驗，以及旁人的觀點對照，將會發現在這篇文本中，不斷透過信徒與非信徒的觀點，形成平行前進、復情感相對的交錯視點，來證成宗教經驗的神聖與嚴肅性質。

發生事件	邊洞玄視角	旁人視角
紡織勤勤，晝夜不懈，每有所得，市胡麻茯苓人參香火之外，多貯五穀之類。	笑而不答	人或問之：既不食，累年而貯米麥何也，豈非永夜凌晨有飢渴之念耶
好服餌，或有投以丹藥，授以丸散，必於天尊堂中，焚香供養，訖而後服之；徃徃為藥所苦，嘔逆吐痢至於疲劇，亦無所怨歎。疾纔已，則吞服如常	至信之心，確不移也	同道惜之，委曲指喻，丁寧揮解
叟賣大還丹，餌服之者長生神仙，白日昇天	洞玄驚喜	聞之皆以為笑
邊洞玄騰身樓上，異香流溢，奇雲散漫	無	一郡之內，觀者如堵；太守僚吏，遠近之人，皆禮謁焉
大唐明皇居便殿，忽聞異香紛郁，紫炁充庭，有青童四人導一女道士，年可十六七，進曰，妾是幽州女道士邊洞玄也，今日得道昇天，來以辭陛下 <sup>140</sup>	無	由是，玄宗好神仙之事，彌更勤篤焉

2003年），頁122-151。

<sup>139</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷117，5a。

<sup>140</sup> 邊洞玄傳文見CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷116，4a-8a。

沿著敘述的時間軸，自上而下閱讀，前半段信徒與非信徒的情感經驗是充滿對比的：邊洞玄累年而貯米麥而不食，眾人以為怪異，邊洞玄則是笑而不答，迴避他人永夜凌晨飢渴之念的可笑質問；服丹反覆嘔吐，即便同道女官亦委屈指喻，希望邊洞玄停止這類荒謬行徑，但是邊洞玄「至信之心，確不移也」；面目黧黑，形容枯槁，行步傴僂的老叟販賣大還丹，眾人皆嗤笑輕視，惟邊洞玄大喜延坐；在前半段的敘事中，讀者的確較容易理解、同感旁人訕笑的視點，認為邊洞玄當為精神病患，作者運用雙重的敘述視角，讓讀者游移於兩種觀看角度之間。不過，走筆至邊洞玄服藥，便整合為一。邊洞玄服食大還丹後，瞬間騰身樓上，異香流溢，奇雲散漫。文章至此，不再從邊洞玄的視角說明，而是透過邊洞玄充滿張力的昇天情境，瞬間說服了前半段充滿質疑、訕笑、輕蔑的旁觀者，轉為驚奇、信服、崇拜，並且傳遍全郡，太守、僚吏、眾庶咸來禮謁；而遠在長安的玄宗，也同時目睹了邊洞玄的昇天奇蹟，由此益好神仙之道，玉真公主咸請入道等等。文末的昇天奇蹟，整合了傳記前半段邊洞玄求道行為的分歧視角。透過上述對比，可以發現，在前半段讀者應當認同的主視角應為「至信之心，確不移也」，旁人的訕笑、輕視乃是加強、襯托主角情感而設定；然而，若秉持志怪乃是娛樂耳目好奇之資的角度，錯以旁人視角為閱讀主線，便將僅得「怪異荒謬」之感。

透過邊洞玄傳記的閱讀，可以發現，文中「非常怪異」的主題，乃是指向教徒嚴肅的追求，若我們進入傳主的內在觀點，將可以發現，傳主與旁人對於遭於苦難的態度，具有相當大的差異。也就是說，苦難的降臨，正足以彰顯傳主的宗教性格。準此，再次回到邊洞玄的傳記中，可以發現，這篇文章中，苦難所以一再降臨，實出自邊洞玄個人強烈的意願。邊洞玄信仰服食外丹終可升仙。因此，對於求丹過程所引發的種種苦難均無所懼，更彰顯其「至信之心，確不移也」。苦難，被轉化為接遇仙真、超升神聖的必經之路。這樣的轉換，來自於信仰虔誠的人在遭遇苦難時，能夠基於對於另一世界的嚮往、感知與支持，轉換俗人以為痛苦、避之唯恐不及的途徑，視為考驗、試煉、度化自我的必經之路，另一世界的美好，比起眼前枯寂、痛苦、折磨的歷程更為真實。基於認知的差異，非教徒眼中荒謬、失序、骯髒、醜陋、疾病、衰老等避之惟恐不及的苦痛，教徒卻能以苦為美、甘之如飴。這樣的情感邏輯固然引發了某些教徒實踐近乎自殘的苦行主義，卻是宗教文本中相當重要的閱讀情感基礎。<sup>141</sup>

## 二、從遇難到解難

前段宗教理論，強調從個人的內在情感經驗設身處地理解書中主角，在奇特、怪異、荒唐的外在行為中，藏有嚴肅的指向。此一閱讀方法，正與唐代傳奇所以成立的說法十分近似。魯迅指出，唐小說所以有別於前代雜談，即在看似街談巷議的故事中，是否寄託深刻雋永的意趣，指引我們揭露小說文本表層的幻設情境，採取

---

<sup>141</sup> 苦難書寫在教徒修行、皈依的過程中，相當密集而關鍵。關於苦難在教徒修行、皈依過程中的作用，尤見《宗教經驗種種》，第十一、十二、十三講「聖徒性」的「苦行主義」，頁 157-197。

其下的豐富意趣。倪豪士 (William H. Nienhauser, Jr.) 認為，唐代小說最重要的特質是透過文字表象對應深層的寓意，小說在拉丁文 (fingere) 的基本意義，是制作與造作，表面上運用傳統為閱讀者熟知的情節，實際上藉著結構的層層翻轉、傳達不同的作意。也就是說，掌握作者、讀者的默契，正是解讀小說的密碼。<sup>142</sup> 唐小說中也有許多富含宗教哲思的作品，那麼，道教仙傳是否有必要獨立於唐代小說的研究之外？當我們以「非常怪異」反駁了四庫提要的批評，應以緣生信徒內心的嚴肅情感加以閱讀，品味文中非常敘述的宗教意味，再接讀李劍國的評論，：「稗販舊籍、陳陳相因」、「大部分很差，枯燥乏味。」、「此小說家仙傳與道家仙傳之別」，似乎復難以反駁。就藝術趣味而言，《墉城集仙錄》的確未得列入唐稗精品，那麼，這類宣教作品是否便與文學藝術無有關聯？、可以付於故紙舊籍、棄置無顧？

筆者以為不然，原因其一，文本意趣的探取，是介於寫者與讀者之間一個精微巧妙的遊戲。意趣的有無與內涵，須衡量流傳於當時、當地的共同情感或思維模式而後判斷。同樣一篇文本，不同讀者將讀出截然不同的意趣，甚或以為全然無見、枯淡寡味，亦所在多有。

原因其二，現代學界對於唐小說的研究，受民國學者傳統影響甚深，<sup>143</sup> 乃是建立在少數精品而單點發散的閱讀標準，未能涵攝唐帝國社會的多元面貌。檢閱唐小說的作者，除了少數單篇由韓愈、柳宗元、牛僧孺等一流文士撰作的篇章之外，大部分皆非精英文士，瀏覽作者名單，涵括了中央政權服務、攀附地方軍權的各層文官、以宗教信仰為依歸的道士、佛徒等。<sup>144</sup> 這些寫作者中，一人兼數種身分相當多見，同一作品，可能輻輳了作者的不同面向，因而吸納了相異的閱讀群體。<sup>145</sup> 小說流布於形色如此紛異的作者與讀者群體，作品的功能、審美趣味、閱讀功能、文化意涵亦當隨之位移。唐代小說的研究，不宜僅駐足於特定經典的畛域。從既有文學史觀點所分類的中心、次中心、邊陲作品之間，具備了千絲萬縷的關係，表面看起來缺乏文學興寄的雜記、雜傳，雖不一定展現高度的藝術價值，卻很有可能正是理解「作意」的關鍵拼圖。

---

<sup>142</sup> 見 William H. Nienhauser, Jr.: "The Origins of Chinese Fiction" *Monumenta Serica* 38, pp192-219. 譯本見倪豪士：《傳記與小說——唐代文學比較論集》〈中國小說的起源〉（臺北：南天書局，1995年），頁 1-22。

<sup>143</sup> 陳珏先生指出，當前唐代傳奇的研究，深受魯、汪二人的正典化選注影響，詳見陳珏：〈唐代傳奇文的概念成型研究——唐代傳奇文的「研究史」新探之一〉，《漢學典範大轉移——杜希德與金萱會》（新竹：國立清華大學，2014年），以北派魯迅、南派汪辟疆為首，探討當代學者如何透過唐小說的選注，形塑正典（canonization）的過程，歸納共有二十七篇單篇傳奇得列入正典書單，頁 193-223

<sup>144</sup> 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，〈序〉。

<sup>145</sup> 舉例而言，牛僧孺既為宰相、文士，也是信奉道教之徒，《玄怪錄》所錄篇章或有可與牛李黨爭互證者見、或有反映道教思想者，見或有展現牛氏溫卷之作，說見王夢鷗：〈窮書生幻想的一種世界——牛僧孺「和神國」讀後記〉，《幼獅文藝》（1978年6月）；王夢鷗：〈牛僧孺的政治生涯考述〉，收錄於《唐人小說研究四集（上編）》（臺北：藝文印書館，1978年），頁 3。

唐代小說的宗教書寫傳統尤其與政治、社會的發展緊密相關，卻未得全面研究。<sup>146</sup> 即使有少數宗教篇章列為唐稗精品，如〈南柯太守傳〉、〈杜子春〉等，然而此類深具宗教功能的文本，亦難免多從文人認同的藝術特質分析，形塑而成迎合文人品味的單向詮釋。<sup>147</sup> 難以體現文學發展的多元面向。在此，本文希望暫時跳脫小說學者的評判標準，側重作品敘事結構的功能意義，抉發緣於不同功能需求而衍生的美感特質與文學價值。<sup>148</sup>

就道教仙傳的閱讀方法，筆者將指出一個相當關鍵的結構要素，那就是從「遇難」到「解難」的過程。<sup>149</sup> 宗教文本，解難的態度、方法、形式，必須符合宗教思想的觀點，閱讀者透過此一觀點的指引，可將文本的非常怪異轉化為超越俗世規範、通往合理、真實、恆常不墜的解答。這不僅是宗教傳記內部世代繼承的敘事結構，也的確進入唐稗精品的書寫當中，影響了一流的藝術呈現型式。<sup>150</sup> 事實上，不只是唐代文士傳奇與道教仙傳存有如斯千絲萬縷的關聯，宋元以下，宗教中遇難、解難的情節要素也屢屢為通俗小說援用、轉化，如李豐楙指出《西遊記》繼承北宗的《鶴鳴餘音》、全真派馬丹陽《漸悟集》、南宗張伯端《悟真篇》的內丹語言，可證作者運用道教的文化資源，作為推動情節發展的動力，此一情節動力的內涵，不僅是語言形式的挪用，更是語言內在指涉的仙道化「試煉」與「解厄」。<sup>151</sup> 又，

---

<sup>146</sup> 見陳尚君〈序〉，收入羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（四川：巴蜀書社，2005），頁1-7前引。

<sup>147</sup> 康韻梅：〈試析〈杜子春〉和〈杜子春三入長安〉的敘述話語和意義建構〉，《臺大中文學報》，14期（2001年5月），頁127-172；說見賴香伶：〈斷欲成仙與因愛毀道——論唐傳奇〈杜子春〉的試煉之旅〉，《東華漢學》第6期（2007年12月），頁157-188；莊敦榮：〈論唐傳奇〈杜子春〉中的幻境及其意涵：以丹道中的象徵解析〉，《文學新論》第二十（2014年12月），頁53-96。

<sup>148</sup> 六朝文論中，不同文體的美感特質亦不相同，魏·曹丕〈典論論文〉之四科、西晉·陸機〈文賦〉十體之說，均為文體觀念的展現，降至梁·劉勰，分體更加細密並發展相應的理論系統，見《文心雕龍·定勢》：「夫情致異區，文變殊術，莫不因情立體，即體成勢也。……是以括囊雜體，功在詮別。宮商朱紫，隨勢各配。章表奏議，則準的乎典雅；則羽儀乎清麗；符檄書移，則楷式於明斷；史論序注，則師範於覈要；箴銘碑誄，則體制於宏深；連珠七辭，則從事於巧豔，此循體而成勢，隨變而立功者。」見劉勰著、黃叔琳注：《文心雕龍》，卷6，頁4。承劉勰之說，在評論作品的藝術價值時，除了採用文學評論的通則來分析，亦需訴諸該作品之性質，探求其體勢之美。

<sup>149</sup> 柯家豪關於《高僧傳》的研究，也指出了相類的觀念，柯氏指出《高僧傳》書寫行為極端的高僧典型，主旨不在添增故事趣味，而有樹立宗教典範、傳達宗教思想的用意。例如苦行者激烈的宗教自殘，旨在表現宗教生活之離俗絕慾。而飲酒食肉的異僧，則是諷喻者(trickster)，藉著不合常理的行為刺激人們思考戒律的本質。參 John Kieschnick: *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997)

<sup>150</sup> 後文將以〈南柯太守傳〉、《真誥》、《水滸傳》、《聖學龍華寶鑑》為例證，說明「遇難」、「解難」等敘事的繼承與轉化。

<sup>151</sup> 李豐楙：〈有法有破、有厄有解：《西遊記》的仙道化試煉與解厄〉，中央研究院中國文哲研究所、香港中文大學文化及宗教研究系聯合主辦：「試煉與苦難：中國宗教語文學的對話國際學術研討會」（2013年1月3日-4日），頁1-12。

劉瓊云指出，《醒世姻緣傳》中妖魔、動物、精怪之惡的書寫，<sup>152</sup> 不僅是單純的修辭手法，更是意在指陳人性的黑暗如何與亂世相互作用，在諧謔中得出反省的觀照，又如廖肇亨藉由西廂記於明清之際的戲曲詮釋中佛教所呈現的作用，探討《西廂記》讀法與佛教文化的關係，提醒讀者《西廂記》的淫辭艷曲不應視作愉心悅目的耳目之資，應將情慾的沈溺視作人性缺陷，乃是戲中主角應當盡力超越、解脫的俗世牽纏。<sup>153</sup> 前賢的研究，均指向了宗教思想與文學形式、意義之間存有交織錯綜的關係，尚待來者抉發。

本文以為，從《墉城集仙錄》敘事模式來看，當主角遇到各式各樣苦難時，是否能憑藉宗教的觀點、知識、能力來理解或解決眼前的痛苦，將苦難視為必經的歷程，轉化現有的困境，並且導向永恆的宗教之常，是相當關鍵的敘事要件。可補述李豐楙以「常與非常」闡述先秦神話、劉苑如以「導異為常」解析六朝志怪以降，唐代傳奇如何與道教仙傳相即相融的過程。希望藉著本文的討論，下接宋元以降通俗小說、戲曲、禪詩等各類文學與道、佛思想互動的發展軌跡。

在《墉城集仙錄》中，就宣化信徒的功能訴求而言，除了文本必須貼合從非常怪異到嚴肅神聖的情感邏輯之外，提供「信而可徵」、「驗證真實」的解答更是關鍵，在宣教文本中有舉足輕重的位階。作者為了證成事實，在文本中經常反覆說明，甚至因此減損文學的趣味。然而對於信徒而言，宗教事實的驗證、驗真是關鍵的情節元素，未可輕易刪減。《墉城集仙錄》中，女仙解難的方法、型式，並非漫無的之脫序，而是相當一致地指向了道教的思想內涵。文中的怪異非常，是否終能指向道教的思想內涵，是區別宗教非常與精神病態的標準。舉《墉城集仙錄》《正統道藏》本〈東陵聖母〉為例。東陵聖母丈夫以其不理家務訴官，使得東陵聖母身陷牢獄。東陵聖母種種非常人可能理解的能力、行為、心境，在不修道的丈夫眼中看來，視為脫序、怪異、荒誕、瘋狂之舉，遂向官府舉發為妖：

東陵聖母者，廣陵海陵人也。適杜氏，師事劉綱學道。能易形變化，隱見無方，杜不信道，常恚怒之。聖母或行理疾救人，或有所之詣。杜恚之愈甚，告官訟之，云：聖母姦妖，不理家務。官收聖母付獄，頃之，已從獄窗中飛去。衆望見之，轉高入雲中，留所著履一緇在窗下，自此昇天，於是遠近立廟祠之民，所奉事禱祈，立效。常有一青鳥在祭所，人有失物者，乞問所在，青鳥即集盜物人之上。路不拾遺，歲月稍久，亦不復爾。至今海陵海中不得為姦盜之事，大者即風波沒溺，虎狼殺之，小者即病傷也。<sup>154</sup>  
(《正統道藏》本)

<sup>152</sup> 劉瓊云：〈妖魔、動物、精怪：《醒世姻緣傳》中的記惡書寫〉，《清華中文學報》第十一期（2014年6月），頁103-157。

<sup>153</sup> 廖肇亨：〈淫辭艷曲與佛教：從《西廂記》相關文本論清初戲曲美學的佛教詮釋〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》第26期（2005年3月），頁127-160。

文中最引人注目的段落，應為「官收聖母付獄，頃之，已從獄窗中飛去。衆望見之，轉高入雲中，留所著履一緇在窗下」。就文學的角度來看，聖母飛去轉入雲中，乃是奇幻筆法，最為吸引目光，情節發展亦當以東陵聖母現實事件為核心，後段青鳥停駐祠廟的徵驗事蹟實為蛇足；然就教徒的情感邏輯而論，東陵聖母受難付獄卻能轉高入雲，並非僅為滿足讀者的耳目好奇，更展現了有別於現世痛苦、寂滅、不堪的終極真實，聖母高飛入雲，既反映了女性不為夫家所容的苦難現實，復指向了宗教的皈依，才是唯一且最終的安全歸屬。青鳥停駐祠廟的記載，意在驗證終極真實的可信度，不可輕易刪削。就文學藝術欣賞者的閱讀角度來說，層層的翻新、結構的變化乃是趣味之所繫，然而，就信仰者而言，驗證宗教的終極真實則更具意義，變形為青鳥的情節，得出「海陵海中不得為姦盜」的正面結局，卻發揮了反覆證實的功能性。

回歸本題，在宗教文學的領域，除了援引藝術通則鑑賞作品，更應該提問的是：作品內涵是否切合教派宗旨，闡釋有別於俗世價值的思維？並且能奠基於該教派的思想，發展出對於教徒獨具意義的情感邏輯？就作品形式而言，是否可貼合教徒的情感邏輯、導向教派的終極真實？如符合上述書寫特質，則未能以傳統文學史的眼光加以否定，諸如以「枯淡」、「荒謬」概括讀者感受，或以「媚俗」、「諂世」斷定作者書寫目的。上舉數例，同樣基於宗教永恆真實與俗世短暫價值的對照而書寫。而通向永恆彼界之前，需要反覆的辯證與試煉，若能透視眼前災厄，當作修行的必經歷程，便能以苦為美、甘之如飴。這樣的書寫模式，對於非教徒而言，或許能讀出對於俗世價值的反省或珍視。然而對於教徒而言，將讀出通往永恆前必經的試煉與災厄，以及終極真實的不墜與美好。

歸納上述宗教文本閱讀理論，可知，《墉城集仙錄》「非常」、「遇難」與「解難」敘事結構，緊貼信徒閱讀傳記的情感邏輯。下表羅列各篇中「非常」與「遇難」、「解難」的敘述內容，三個主題環環相扣，構成了《墉城集仙錄》的基本結構。大多篇章運用此一結構，傳達不變的信念：非常的性格、行為雖與苦難相生相連，然而苦難即為修行，透過對於宗教終極真實不變的信念與執行，終得解除苦難、成為仙真。

155

---

<sup>154</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》9a-9b。

<sup>155</sup> 「非常」、「遇難」、「解難」的書寫模式，可涵括多數篇章的敘事結構，不過，也有許多例外，尤其是承繼《真誥》而來的昭靈李夫人、三元馮夫人、南極王夫人、雲華夫人、太微玄清左夫人、東華上房靈妃、紫微王夫人、雲林右英夫人，檢閱諸篇，並非重新為傳主立傳，而是割裂《真誥》文本，分為多篇，從本文設計表格不易彰顯上述女仙與遇難、解難之關聯，特此說明。諸位女仙下降乃為楊羲、許謐求道之心勤懇，不僅單解楊、許二人婚宦失意之苦，更藉誥詩的種種隱語傳授天書、服藥、男女同修之術，解除求道者對於死亡的恐懼。婚宦失意之苦見都築晶子：《南人寒門·寒人の倫理意識について——東晉後半の上清經典を中心に》，《東方宗教》78（1991），頁45-68；都築晶子著、宋金文譯：〈關於南人寒門、寒士の宗教想像力——圍繞《真誥》談起〉，收入劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史》（上海：上海古籍出版社，1995年），頁174-211。

進入單篇分析之前，擬先羅列全書各篇的「非常」、「遇難」與「解難」書寫模式，其次，選取有代表性的單篇論述：



女仙	非常	遇難	解難
1.聖母元君	元君時在楚國苦縣瀨鄉曲仁里渦泉之濱，晝日假寐，遂感日象，如流星之光徑入口中，因而有娠。凡八十一年所居之室，常有異香之氣，日月之光，髣髴神明，以衛其體。容狀麗逸，曾不衰怠。	無	聖母元君授老君修道之術。
2.金母元君	明月四朗，戴華勝，佩靈章，左侍仙女，右侍羽童，寶蓋踏映，羽旆蔭庭，軒砌之下，殖以白環之樹，丹剛之林，空青萬條，瑤榦千尋，無風而神籟自韻，琅然皆奏八會之音也。	穆天子據己失德、武帝恐懼死亡，前來求道。	西王母授養生要訣。
3.上元夫人	年可二十餘，天姿清耀，靈眸豔絕服赤霜之袍，雲彩亂色，非錦非繡，不可名字，頭作三角髻，餘髮散垂至腰，戴九靈夜光之冠，帶六山火玉之珮，結鳳文琳華之綬，腰流黃揮精之劍。	武帝恐懼死亡，前來求道。	上元夫人授五帝六甲左右靈飛之符等十二事。
4.昭靈李夫人	夫人夜降於真人楊羲之家，著紫錦衣帶神虎符，握流金鈴，年可十三四許。	楊羲、許謐求道。	降詩傳授長生之道。
5.三元馮夫人	與諸神會於會於小有清虛上宮，絳房之內，設以神籥，奏以鈞樂，九靈合節，八音玲瓏	楊羲、許謐求道。	降詩傳授長生之道。
6.南極王夫人	夫人年可十六七許，著錦帔，青羽裙，左佩虎書右帶揮靈，形貌真正天姿掩藹，乘羽蓋之車，駕以九龍，女騎九千，居渤海陽丹海長離山中，主教當為真人者。	楊羲、許謐求道。	降詩傳授長生之道。
7.雲華夫人	顧眄之際，化而為石，或條	大禹理水，駐於	敕侍女授禹策召鬼神，

天書見謝世維：〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》（2007年9月）；男女同修之術，見鍾來因：《長生不死的探求——道經《真誥》之謎》（上海：文匯出版社，1992年）。


	然飛騰，散為輕雲	山下，大風卒至，崖谷振隕，力不可制	因命其神，助禹斬石疏波，決塞道阨，以存其流
8.太微玄清左夫人	夜降楊羲家。	楊羲、許謐求道。	降詩傳授長生之道。
9.東華上房靈妃	夜降楊羲家。	楊羲、許謐求道。	降詩傳授長生之道。
10.紫微王夫人	夜降楊羲家。	楊羲、許謐求道。	降詩傳授天書、批判黃赤之術、授服術散。
11.太真夫人	立致精細厨食饈果非常香酒奇漿，不覺而至，不可名目，或呼明生坐，與之同飲食，又聞室中有琴瑟之音，歌聲宛妙，夫人亦時自彈琴，琴有一絃五音，並奏高朗，響激聞于數里，眾鳥皆為集於岫室之間，徘徊飛翔驅之不去，逮天人之樂自然之妙也。	馬明生為前冤所傷，當時殆死。	夫人於肘後筒中出藥一丸，大如小豆，即令服之。登時而愈，血絕瘡合，無復慘痛；請安期授馬明生金液丹方之道。
12.麻姑	見東海三次為山、肢體變形如鳥爪、空中揮鞭。	蔡經家新婦產穢。	灑米成珠，解蔡經家之難。
13.雲林右英夫人	夜降楊羲家。	楊羲、許謐求道。	降詩點化許謐。
14.嬰母(謚母)	自童幼逮于衰老，見之鬢髮齟容，顏狀無改。	孤兒嚎泣。	謚母收而育之，解孤兒之難。
15.鉤弋夫人	殯尸不冷，而香一月。	病六年，左手拳握不開。	武帝分之，後夫人升仙。
16.湘江二妃	投淚於崖竹，竹為之斑。	丈夫仙去，求而不獲。	望峰而泣，精誠感通升仙而去。
17.洛川宓妃	自以遊宴為適，或祥化多端，亦猶朝雲暮雨之狀耳。	無	無
18.陽都女	生有異相，眉連耳細，而長眾以為異，疑其天人。	死亡	與犢子升仙而去。
19.杜蘭香	凌空而去	有過謫人間，三歲遭棄孤女。	潛心修真，得青童靈人攜返天界。
20.盱母	從許君昇天	喪夫、家貧，獨自扶養幼子。	修真得許遜授靈藥。
21.九天玄女	晝晦，玄女降焉，乘丹鳳御景雲服九色彩翠之衣。	帝師不勝蚩尤，作大霧三日，內外皆迷。	玄女下降，授黃帝書符印圖而勝。
22.孫夫人	於山趾化一泉。	海內紛擾，在位多危，文道凋敝；男女禮謁，憂心褻瀆。	入蜀行教；化泉解穢。

23.蠶女	蠶女乘彩雲駕此馬侍衛數十人，自天而下。	其父為鄰部所掠，逾年未歸。	自願許身，換得父歸，得太上嘉許昇仙。
24.彭女	今彭女山有禮拜石，有彭女五體肘膝拜痕，及衣髻之跡，深有僅寸。 唐光化三年庚申五月，有三鶴飛來共巢於彭女，觀檜樹之上。	死亡	調羹得養生之道，終得升天。
25.弄玉	弄玉吹簫十餘年，能作鳳鳴，鳳來止其臺上，夫婦居臺上，數年不下，一旦隨鳳飛去。	無	無
26.園客妻	養蠶既壯，得繭百二十枚繭，大如甕，每一繭繅六七日，乃盡繅訖。	經濟資源匱乏。	養蠶得法，不知所蹤。
27.昌容	二百餘年，顏如二十許能致紫草，賣與染家，得之者色加倍好。常行日中，不見其影。	有貧者。	常得其販售紫草所得，世世見之，遠近之人奉事。
28.漢中酒婦	騎龍	死亡	升天成仙
29.女几	三年顏色更少，如二十許人。	衰老	顏色不改
30.河間王女	日中無影	河間王因六世餘殃生病，前來求治。	買餌巴豆雲母，使河間王服之，下蛇十餘頭，病癒。
31.采女	年二百七十餘，視之如十五、六歲耳。	商王懼死	傳授養生之道
32.太陽女	年二百八十歲，顏如桃花，口如含丹，肌體充澤，眉鬢如畫，光彩射人。	死	李脩傳授長生之道
33.太陰女	二百歲矣，有小童之容也。	死	太陽子禹明傳授長生之道
34.太玄女	入水不濡，盛寒之時。單衣冰上，而顏色不變。身體溫暖	少喪父，自身亦生病。	訪明師，洗心求道，得玉子之術，強健身體。
35.樊夫人	與丈夫鬥法，道術變化多端	死亡	升天
36.東陵聖母	能易形變化，隱見無方。	丈夫不信道術，告官訟之，繩之獄中。	從獄窗中飛去，升天。
37.西河少女	年二百三十歲，色如嬰兒。	多病衰老。	伯山甫授神藥癒之。
38.梁母	特殊的仁慈之心。	孀居無子，羸衣糲食。	所得施諸貧病；遇東海小童升仙。
39.鮑姑 (傳主為鮑)	死後棺木發出異音。	遇蘇峻亂。	聞塚左右兵馬之聲，顧之驚駭，中間其刀訇然

靚。劫難發生在鮑靚，不是鮑姑)			有聲，若雷震之音，眾賊奔走。
40.張寒華(李題為孫寒華)	顏容日少。	死亡、衰老。	得仙道而去。
41.李溪子		大雪寒凍，恐禽鳥餓死。	路積稻及穀於園庭；最後得道升天，居於華陽洞宮中。
42.韓西華	天姿嚴麗，儀冠駭眾，才識偉鑠。	蛸翹微命，旦夕且死	蛸翹微命皆愛而護之，今在嵩山洞天之中
43.竇瓊英	天姿嚴麗，儀冠駭眾，才識偉鑠。	生民枯骨，無人安葬	以葬枯骨為事，以活死為心，後得道升天居易遷宮。
44.劉春龍	天姿嚴麗，儀冠駭眾，才識偉鑠。	無	居仙府。
45.郭叔香	天姿嚴麗，儀冠駭眾，才識偉鑠。	無	居仙府。
46.趙素臺	居易遷宮四百年之久。	王惠等族遇難。	趙素臺救之，並常濟窮困。
47.傅禮和	特別虔誠好道；歌則禽鳥翔舞而集飛，聚其前以聽之。	死亡	得道仙去。
48.黃景華	無	死亡	韓君授其岷山，丹方服之，得入易遷宮。
49.張微子	久服雲霧，能散形入空，與之合體。	死亡	尸解成仙。
50.丁淑英		貧窮、急難。	救窮，度趙阜之急難。
51.王法進	孩孺之時，見老子像自然禮拜，能行齋法告謝天地，庇護農民。	三川饑歉。	王法進傳靈寶清齋告謝天地之法，遇螟蝗旱潦，害稼傷農，行之，旦夕響應。
52.王氏	時有奇香異雲，臨映居第，髣髴真降，密接靈仙，而人不知。	抱疾沉痾，歷年未愈。	為禁水吞符，信宿即愈；又陰景鍊形，洗心易藏，二十年後得蟬蛻升仙。
53.花姑	年八十而有少容，貌如嬰孺；蹠履徐行，奔馬不及。	人或有不正之念，欲凌侮。	人有不正之念，立致欲凌侮者顛沛，遠近畏而敬之，奉事之如神明
54.徐仙姑	已數百歲，狀貌常如二十四五。	寓止僧院，忽為豪僧數輩，微詞巧言，姑輒罵之，群僧激怒，	諸僧一夕皆僵立尸坐，若被拘縛，口禁不能言，姑去數里，僧乃如故。

		欲以刃制之。	
55.緱仙姑	年八十餘，容色甚少，有一青鳥，形如鳩鴿，紅頂長尾，飛來所居。	群僧持火杖刀，將害仙姑。	將入仙姑坐壇中，姑忽不見，惟壇中大石轟然欲下，僧相率奔去，及明，有至遠村者，分散九僧，為虎噬殺。
56.廣陵茶姥	見之百餘年，顏狀不改。	州吏以冒法繫之於獄。	姥乃持所賣茗器，自牖中飛去。
57.南溟夫人	夫人登橋而去，橋長且廣，欄干上皆異花，元徹、柳實於花間窺見千虬萬龍，互相繳結而為橋矣。	元徹、柳實颶風斷纜，漂舟入海，莫知所之，幾覆沒者。	藉仙界超能送元徹、柳實歸。
58.邊洞玄	鳥雀望而識之，或飛鳴前導，或翔舞後隨；異香流溢，奇雲散漫，一郡之內，觀者如堵。	既笄，誓以不嫁。	奉養甘旨，數年，丁父母憂，毀瘠不食，幾至滅性；服闋，詣郡中女官，請為道士。
59.黃觀福	撈擁得一木像天尊；忽有彩雲仙樂，導衛甚多，與女伴三人下其庭中。	既笄，欲嫁之，自投水中，良久不出；其歲疫毒黎民，雅地尤甚。	上清仙人也，有小過，謫在人間，年限既畢，復歸上天；以金遺父母，使移家益州，以避凶歲。
60.陽平治	或有所要，但令扣樹，取之無不得者。	山水汎溢，市井路絕，鹽酪既闕	取錢出門十數步，置錢樹下，以杖扣樹，得鹽酪而歸。
61.神姑	生而眉長。數年不食，常有神人降會，一旦羽化，香氣滿室，將葬舉棺覺輕，撤其蓋，唯舊履而已。死後，往往人見乘紫雲於海上	死亡	升仙。
62.王奉仙	諸女夜會其家，竟夕言笑，達曉方散，或携奇果，或設珍饌，非世所有，其房宇湫陋，來衆雖多，不以為窄。	頃歲，杜公搜於蓬茅之下，欲貢於宮掖之內。	諸女剪奉仙之髮，前露眉後垂至肩，自此數年，髮竟不長……以斷髮免，未容，歸侍膝下。
63.薛玄同	真仙降眄，光景燭空，靈風異香，雲璈鈞樂奏於其室；沐浴之際，玄髮重生，立長數尺，十五日夜，雲彩滿室，忽聞雷電震霹之聲，棺蓋飛起在庭中，失尸所在，空衣衾而已。	大寇犯闕，衣纓奔竄。	河濱有朱紫官吏及戈甲武士，立而序列，若候玄同舟楫之至，官吏皆拜玄同指揮，庇護家人與四方眾庶逃難。
64.魏夫人	諸真元君，日夕來降，雖幼彥隔壁。寂然莫知；夫人誦經萬遍，積十六年，顏如少女。	值天下荒亂，夫人撫養內外，旁救窮乏。	為真仙默示其兆，知中原將亂，携二子渡江。

65.明星玉女	玉女洗頭盆。其中水色，碧綠澄澈，雨不加溢，旱不減耗。	死亡	服玉漿，白日昇天。
66.南陽公主	人或見之，徐徐絕壑，乘雲氣冉冉而去。咸入山追之，越巨壑，昇層巔，涕泗追望，漠然無跡。忽於嶺上見遺朱履一雙，前而取之，已化為石。	國危世亂，出降王咸。	公主遂於華山結廬。棲止歲餘。精思苦切，真靈感應，遂捨廬室而去，乘雲氣升天。
67.程偉妻	程偉欲從駕出行，服飾不備，甚以為憂。妻曰：「止闕衣耳，何愁之甚耶。即致兩匹縑，忽然自至。	丈夫程偉欲從之受方，終不能得。云「偉骨相不應得。」逼之不已。	妻遂斃然而死。尸解而去。
68.張玉蘭	幼不茹葷，年十七夢赤光自天而下，光中金字鬢文，隨光入口中。	光入玉蘭口中，因而有孕，母氏責之。	玉蘭剖腹以明其心，其夕無疾而卒，見一物如蓮花翻腹而出。
69.王妙想	常有光景雲物之異，靈香郁烈天樂之音，震動林壑。	求道不得。	命侍臣以道德二經及駐景靈丹，授之而去。
70.成公智瓊	同室之人，頗疑非常。智瓊止能隱其形，不能藏其聲；且芬香之氣，達于室宇，遂為伴吏所疑。	早失父母；弦超性疎漏。洩漏女仙下降本末。	肅然升車，去若飛流。
71.龐女	幼而不食；行經東武山下，忽見神仙飛空而來，自南向北，將逾千里。女即端立，不敢前進。仙人亦至山頂不散，即便化出金城玉樓、瑤宮珠殿，彌滿山頂。有一人自山而下，身光五色，來至女前。	死亡。	以靈寶赤書五篇真文，按而行之；十年之後，白日昇天。
72.褒女	昇天時五雲如蓋，天樂駭空，幢節導從，家人見女而去。及視車中，空棺而已。	若有所感而孕。父母責之，憂患而疾。	昇天而去。
73.李真多	於人間數百年，狀如二十許人耳，神氣莊肅，風骨英偉，異於弱女之態。	死亡	白日昇天。
74.魯妙典	旦夕聞食物臭濁，往往鼻腦疼痛，願求不食。	人壽有限。	有龔床道士過之，授以大洞《黃庭經》；授以靈藥，白日昇天。
75.驪山姥	鬢髻當頂，餘髮半垂，弊衣扶杖，神狀甚異。	李荃求道不得。	傳黃帝陰符經之義。
76.楊正見	自此正見容狀益異，光彩射人。	一旦舅姑會親故，市魚，使正	山中遇女冠收留，後食茯苓升天。

		見為膾。賓客博戲於廳中，日昃而盤食未備。正見憐魚之生，盆中戲弄之，竟不忍殺。既晡矣，舅姑促責食遲，正見懼，竄於隣里。	
77.董上仙	忽一旦紫雲垂布，並天樂下於其庭，青童子來迎。	父母素愚，號哭呼之不已，去地數十丈，復下還家。	青童子二人，引之昇天，因蛻其皮於地，乃飛去。皮如其形，衣結不解，若蟬蛻耳。遂漆而留之，詔置上仙。
78.謝自然	蛇虎繞床，仙人數次下降。	父鎖閉堂中四十餘日。	絕粒不食，益加爽秀。
79.戚玄符	死而復生。	三歲得疾而卒；舅姑嚴酷。	道士衣帶中解黑符以救之，良久遂活；侍奉舅姑益謹，夜有神仙降之，授以靈藥。
80.王氏女	戶室之中，時有異香氣。父母敬異之；棺輕，但聞香氣異常。發棺視之。止衣舄而已。	死亡	化為白鶴飛去
81.周爰友	無	死亡	石先生教其遁化及隱景之道，解形之法。
82.太玄玉女	生而眉綠；數年不食。	死亡	但食胡麻飯一三合；尸解化去。
83.薛女真	外出行常有黃鳥、白猿、白豹隨之。	晉室亂離，人多棲寓林藪。	服餌避世。
84.毛女	止巖中，其行如飛。	饑荒	始學食松葉，不饑寒。
85.江妃二女	無	無	無
86.南陽文氏	十年來歸鄉里，顏色更少。身輕欲飛，履險不倦，行冰雪內，了不知寒。	漢末大亂，逃壺山中，饑困殆絕。	有一人教食術，遂不饑。
87.九微元君	原文節錄，難以判斷	—	—
88.郝姑	行坐往來於水上，有若陸地。	東海公欲娶，順水流去，與家人分離。	幸憑水仙，願勿憂怖。
89.楊欽真	是夜，鄰人皆聞有天樂異香，自西北來，次日夜，復聞音樂之聲，異香酷烈。	貧窮、死亡。	婦職甚謹，終得升天。

首先檢視《墉城集仙錄》眾位女仙<sup>156</sup>的非常之貌、非常之行，如何與苦難主題相互呼應、連結：例如魏夫人預先得仙真默示而攜子渡江；乃是在末世亂離之際，為了拯溺扶危將而特別展現的非常特異；孫夫人化出泉水的奇異行為，亦是有見於末世生民的苦難；鮑姑墳塚傳出兵馬之聲，讓賊子顧之驚駭，「中間其刀訇然有聲，若雷震之音」，以致眾賊奔走，乃是因應蘇峻賊亂而作；雲華夫人變化為山石的奇幻法術，使她得以在「顧眄之際，化而為石，或倏然飛騰，散為輕雲」，是為了協助大禹管理水患之難，因此「斬石疏波，決塞道陌，以存其流」；彭女，外貌不隨時間老化的非常特異，且「能調羹，進雉羹於堯」，主要是因為她能得飲食養生之道，足以緩解堯的死亡苦難；與采女「年二百七十餘，視之如十五、六歲耳」的特異外貌可相呼應，商王在面對死亡恐懼之時，求教采女傳授陰陽之道，解除死亡之難。當我們仔細閱讀諸篇文本，不難發現非常特異所以屢屢展現，均指向了傳主自身、問道者或者是普世皆然的諸般苦難。傳主的非常特異之能，不是為了炫世、迷世而作，而是提示讀者，在面臨諸般苦難之際，將有非常特異之人，為解除苦難而降臨。

仙傳中，主角非常奇異的外貌、行為，往往隨附著苦難的降臨與解除。因此，非常奇異的書寫，不僅是眩惑人心或娛樂耳目的好奇談資，而是指向嚴肅、神聖的宗教追求。然而，《墉城集仙錄》並非僅有傳達嚴肅、神聖的閱讀指向，更積極提供解難的思想內涵。「解難」的主題，在文本發揮了重要的功能，以下試舉數例：指向道教長生不死思想者，如陽都女、彭女、采女、女几、漢中酒婦、太陽女、太陰女，女仙的非常形象為百歲之齡、顏如少女。這些女仙遇到的苦難，是普世無法逃脫的老、病、死。女仙的解難方法，占文中篇幅甚長，教人少欲、少情、辟穀、養氣、陰陽調和之術；<sup>157</sup> 指向道教書符印圖者，如九天玄女於白晝晦暗之際下降，以天象的晦暗彰顯其非常形象，文中的苦難為黃帝征伐為大霧所迷、行將兵敗的滅族之難，玄女則以書符傳授黃帝解難；<sup>158</sup> 指向道教醫療者，如在海內紛擾之際，孫夫人入蜀行教，化泉解穢的神蹟，展現的是張氏於蜀中政教合一的體系，河間王女餌巴豆雲母，治癒河間王有病之難，與道教醫療均有密切關係；<sup>159</sup> 指向道教濟世活人的德行者，如嬰母見孤兒嚎泣，收而育之，解孤兒之難，李溪子見大雪寒凍，恐禽鳥餓死，路積稻及穀於園庭，解禽鳥之難；韓西華憐蛸翹皆愛而護之，解微命之難；誠孝感動天者，如蠶女其父為鄰部所掠逾年，蠶女自願許身解父之難，換得

<sup>156</sup> 《墉城集仙錄》共有五個版本，上表依照情節大要分析，並未涉及版本差異，為免讀者殆煩，不一一注出。

<sup>157</sup> 相關論述詳見本文第四章。

<sup>158</sup> 詳見李豐楙：〈從玄女到九天玄女：一位上古女仙的本相與變相〉，《興大中文學報》（2010增刊）卷27，頁17-54。

<sup>159</sup> 相關論述見李建民：〈「婦人媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉，《新史學》7：4，頁1-32；林富士：《中國六朝時期的巫覡與醫療》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70：1，頁1-48。程錦《唐代女醫制度考釋——以唐《醫疾令》「女醫」條為中心》，《唐研究》12（2006），頁53-71。

父歸。

歸結而言，這些仙傳中，主角非常怪異之外表、性格、行為，都因為切合道教提倡的思想內涵而得到了合理的解答。各種苦難的描述與解決苦難的方法、型式，與宗教的思想、內涵均有呼應。藉由非常性格、行為凸顯傳主，並銜接各種形色的苦難，與受難者同感、同受。然而，有別於志怪談資或文人寄寓作意的傳奇，宗教文本的功能不僅在於苦難的載錄與投射，更重要的是：在呈現之餘，宗教如何為生命中種種苦難提供解方，女仙傳記不僅透過女性的一生書寫形形色色的苦難，亦在導引受難者走向廣大而同源的歸屬，透過受難者的生平歷程，展現宗教的終極真實。

本文提出「非常」、「遇難」與「解難」的敘事模式，雖是針對《墉城集仙錄》單一文本而論，卻也可延伸作為道教文學史相關論題之闡釋。在宗教文本中，以宗教超凡能力解難而昇天，具有驗證終極真實的重要意義，應當視為關鍵情節。這樣的敘寫模式，也出現在文士的改編作品中，並且轉化為極具藝術特質的敘事手法。以同系列改編作品〈櫻桃青衣〉、〈枕中記〉、〈南柯太守傳〉為例，這三篇都是經文人之手編改的宗教文本，未費大量篇幅強調道教的永生不朽，而將俗士亦能同理同感的情節如富貴、爵位、妻子的追求與喪失加以擴張，以夢境、人世相疊合的寫作形式，乃是承接故事原型而來，在經歷榮與辱的跌宕之後，歸結俗世的價值不可憑恃，不過，然而三位主人翁甦醒後，對於夢境所歷情景，體悟的形式、結論均有不同。〈枕中記〉盧生歸結寵辱之數、得喪之理，生死之情，均為虛幻，應當克制欲望，方為上策。<sup>160</sup> 而〈櫻桃青衣〉，則是放棄求取富貴，尋仙訪道。<sup>161</sup> 在三篇文章中，學者指出〈南柯太守傳〉藝術成就最高，<sup>162</sup> 除此藝術的表現之外，筆者希望強調的是，〈南柯太守傳〉採用了宗教文本的敘事手法，恰與〈東陵聖母〉後段的驗真、驗實相契，〈南柯太守傳〉二客與淳于生在現實景象不斷驗證夢境的事件，以八種南柯蟻穴的地理形制，一一應驗夢中所見：

尋槐下穴……即夢中所驚入處。

有大穴……中有小臺，其色若丹，二大蟻處之，素翼朱首，長可三寸，左右大蟻數十輔之，諸蟻不敢近，此其王矣，即槐安國都也。

<sup>160</sup> 〈枕中記〉：「欠伸而寤。見方偃於邸中，顧呂翁在傍，主人蒸黃粱尚未熟，觸類如故，蹶然而興曰：「豈其夢寐耶。」翁笑謂曰：「人世之事，亦猶是矣。」生愜然良久，謝曰：「夫寵辱之數，得喪之理，生死之情，盡知之矣。此先生所以窒吾欲也，敢不受教。」再拜而去。」張國風會校：《太平廣記會校》，題名〈呂翁〉卷 82，1025-1027。

<sup>161</sup> 〈櫻桃青衣〉「徐徐出門，乃見小豎捉驢執帽在門外立，謂盧曰。人驢並饑，郎君何久不出。盧訪其時，奴曰。日向午矣。盧子罔然歎曰：人世榮華窮達，富貴貧賤，亦當然也，而今而後，不更求官達矣。遂尋仙訪道，絕跡人世矣。」張國風會校：《太平廣記會校》，卷 281，4663-4665。

<sup>162</sup> 見康韻梅：〈試以敘事動機論〈南柯太守傳〉的藝術效果——以〈楊林〉、〈盧汾〉、〈枕中記〉為參照的考察〉，《臺大中文學報》，19期，頁 157-204，2003 年 12 月。

又窮一穴，直上南枝可四丈，……即生所領南柯郡也。

又一穴，西去二丈，磅礴空朽，嵌窞異狀，……即生所獲靈龜山也。

又窮一穴。……即生所葬妻盤龍岡之墓也。

是夕，風雨暴發。……故先言國有大恐，都邑遷徙，此其驗矣。

復念檀蘿征伐之事，……檀蘿之國，豈非此耶。<sup>163</sup>

揭曉槐安國、南柯郡、靈龜山、龍崗墓、檀蘿國等功成名就、爭奪殺伐、懷情惆悵之地，原來竟為攢蹙累積之蟻穴。醒後的應驗，一一回扣夢境，這應當並非只是對於現世價值的識破，<sup>164</sup> 尚有藉著文章敘述推演萬物同源歸屬的積極用意。

試析文中三類因緣，其一，原在人間有舊，到了夢境又重通音訊的下屬田子華、周弁、父親，醒後在現實生活中田子華、周弁分別暴卒、寢疾，而夢中託書曰歲在丁丑才可相見的預言；初會的蟻國王、后、女的，醒後在現實生活中以蟻形現身；在夢中靈芝夫人、上真子、瓊英妹的會見，提及天竺院觀的前次會面，雖在故事中未詳細交代前因後果，夢中淳于也恍惚可以理解彼此的前緣，確認彼此為舊識：「中心藏之，何日忘之」。這三種人際關係，分在夢境、人境以不同形式初會、重會三種人際關係的聚散，對讀淳于生在文末勘破人世種種聚散，三年後的離世，<sup>165</sup> 與父親在蟻國託書的讖語相契。這樣的結語，正暗示種種生靈終將返回廣大而同源的歸屬。有別於此，在〈枕中記〉盧生、〈櫻桃青衣〉盧子的夢醒之後，文章便近乎尾聲，在〈枕中記〉盧生與老人的對答之中，歸結「克制己欲」之寓意，而〈櫻桃青衣〉盧子放棄富貴追求，二者均是對於普世人性的惕勵，並未多所著墨於永恆彼界的宗教意涵。在唐小說中藉栖心佛、道之門作結，屢見不鮮。其中，固有羽飾文末，未具特殊作意者，卻也有藉此點明全文旨要，畫龍點睛者。〈南柯太守傳〉結構精鍊，兩者由真、假對映的二元結構，闡明生命的終極真實。讀者隨著主角步步進入的蟻國，也是人世的起伏縮影，起初官位逐步高升，爾後公主過世，流言怨悖，促使大槐國王、后遣送淳于棼回鄉，回到人世後，不斷地「感念嗟嘆、指、追想、復念」，正是在虛、實、假、真之間二元辯證的過程，重思南柯蟻國微觀世界中的幾

<sup>163</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》，卷475，題名〈淳于棼〉，本文另取南宋曾慥《類說》卷二十八題稱〈南柯太守傳〉，更為學界廣知。文見汪辟疆：《唐人傳奇小說》（臺北：世界書局，1980年），頁85-90。

<sup>164</sup> 見康韻梅：〈試以敘事動機論〈南柯太守傳〉的藝術效果——以〈楊林〉、〈盧汾〉、〈枕中記〉為參照的考察〉。

<sup>165</sup> 見〈南柯太守傳〉，淳于生醒後三年，亦於家中過世，「時年四十七」，符合父親歲在丁丑的讖語。

番榮辱，指向浮虛，亦指人世榮辱，一概可以蟻聚視之。當一切所見所感均為虛幻，何者為歸鄉？父親、田子華、周弁、蟻國無數生靈，與淳于生，都將歸返他界，再次重會。

本文以為，故事最終結尾的南柯驗真不僅在一一點破俗世價值的虛幻，更在指向人世倏忽，惟有道門可供人心栖止的重要結論。〈南柯太守傳〉一文，由於敘事手法的廣度，同時收納了宗教信徒與俗世文士二種詮釋路徑。李公佐於文末亦有見於此，對於淳于生夢的記事，自言既可事涉非經、跡神語怪，亦可傳為俗世竊位著生者為君子警戒：

公佐貞元十八年秋八月，自吳之洛，暫泊淮浦，偶覲淳于生夢，詢訪遺跡。翻覆再三。事皆摭實，輒編錄成傳，以資好事。雖稽神語怪，事涉非經，而竊位著生，冀將為戒。後之君子，幸以南柯為偶然，無以名位驕于天壤間云。<sup>166</sup>

當然，若未依循宗教的情感邏輯而讀，〈南柯太守傳〉仍有很高的藝術價值，得以與〈櫻桃青衣〉、〈枕中記〉之寓意相互輝映，為汲營富貴名位之文人洗滌塵慮。不過，我們不應忽略〈南柯太守傳〉與宗教文學的關聯。在故事結尾提供終極真實的解方，乃是宗教文學相當重要的一環。從《南柯太守傳》的分析，可以理解到唐小說的精品中，也有不少吸收了依循信徒情感邏輯而書寫的文學作品，這是在各種傳統中交互激盪迸生的敘事結構，若未明其生成脈絡與敘事功能，將忽略了文本的其他聲音。

《墉城集仙錄》並非文學經典，但是這部作品蘊含了相當關鍵的宗教文學敘述模式，除了能和〈南柯太守傳〉的橫向系聯之外，放在宗教文學的縱向繼承軸，也相當值得注意。非常奇異之人、遇到苦難、解除苦難，終而歸返真實他界的描繪，是《墉城集仙錄》中具有一致性的書寫模式。這樣的書寫模式並非杜光庭所獨創，而是上下接續道教傳記文學的一塊拼圖。李豐楙曾比較了兩種上下差距一千五百餘年的道教降靈詩歌，即東晉《真誥》與臺南慈惠堂《龍華寶典》在敘事模式的差距與情感邏輯的近似，二者遙相呼應，繫連了道教文學的內部敘事傳統。李豐楙指出，二者中間的重要關鍵作品是《水滸傳》，他認為《龍華寶典》承繼了《水滸傳》的出身修行模式，轉變為三世因果論，有別於《真誥》楊羲、許謐為仙真看重則可升仙的單向連結。三世因果的敘事模式，更貼近信徒的情感邏輯，當信徒遇到人世間種種困難，應視為必經歷程，轉化苦難為修行，等到功果圓滿，即可歸返他界，歸返宗教的終極真實。<sup>167</sup> 在《真誥》、《水滸傳》、《龍華寶典》的道教文學敘事模式

<sup>166</sup> 汪辟疆：《唐人傳奇小說》（臺北：世界書局，1980年），頁90。

<sup>167</sup> 李豐楙：〈鏡象與教化：台南地區寶鑑類鸞書的文學敘述〉「2011年度計畫結案報告」（臺北：行政院國家科學研究委員會、國立政治大學，2011年）。見

之間，若再放入《墉城集仙錄》的這一塊拼圖，更可以清楚理解仙真升降人間、仙界的文化工具，<sup>168</sup> 是如何經過歷代的繼承、微調、轉化，而成為現今的樣貌。

「非常」、「遇難」、「解難」的敘寫模式，吸收了六朝雜傳體志怪的離心書寫，選取道統而非政統為核心的書寫取向，書中的非常怪異不是為了提供滿足耳目好奇的談資，也不是炫才逞巧的溫卷之作，而是具有嚴肅、神聖的宗教意涵，載錄女仙形形色色的苦難，並且提供了具有道教思想特質的解難方法，展現了《真誥》以降，道教為了統整各色信仰、廣納民間教派而提出的仙境想像。《真誥》之中，楊羲因為女仙降誥授命，將可升上仙界成為仙真，這樣上對下的單向點化，較少針對修道者的積極作為提出深刻而具體的解釋。然而，人往往因為受難才會反思生命存在的價值與意義，嚮往宗教的不朽他界，轉化眼前的苦難，《真誥》中寄寓了楊羲、許謐這類東晉寒族子弟婚宦的遺憾與不滿，在世異時移之後，顯然未能適切反映信徒在求道過程中必須面臨種種無可言說、莫以名之之苦難，<sup>169</sup> 以及嘗試轉化苦難、堅心求道的心靈狀態。而《墉城集仙錄》的「非常」、「遇難」、「解難」，則是貼合此一情感邏輯而編纂。

不過，書中文本多出於輯錄，編改程度不一，大部分文本處於醞釀敘事的過渡階段，尚且不能與《水滸傳》比肩。在此略舉二個面向說明。《墉城集仙錄》試圖提出的同源歸屬，雖在序中已清楚揭示清楚，女仙共居墉城，並由金母統領，然就各傳內容而論，除了少數在民間傳說中以為王母部屬、女兒者，其他傳主與王母的關係，僅粗具規模，甚至頗有矛盾。其次，六朝雖然已有因罪謫仙之說，例如在《真誥》下降羊權的萼綠華<sup>170</sup>、《墉城集仙錄》亦載錄數位女性謫仙，凸顯女仙遭遇苦難的不可迴避性質。<sup>171</sup>但是，《墉城集仙錄》全書傳主之間的情節架構，尚不如《水滸傳》一零八條好漢，運用三十六天罡、七十二地煞如此統括全局的敘事綱目，發散為各個好漢的生平記事，好漢下謫人間，彼此享有共同的信念，經過苦難的挑戰、再逐一返回天界。就此二層面觀察，《墉城集仙錄》與《水滸傳》之間，必存有其

---

「<http://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/52043>」。又見李豐楙：〈仙界的訓戒：《聖學龍華》的來世濟度鏡象〉，發表於中央研究院中國文哲研究所、香港中文大學文化及宗教研究系舉辦「中外宗教與文學裡的他界書寫」國際學術會議（香港：香港中文大學，2010年12月13日～14日）。

<sup>168</sup> 文化工具的概念，由 Ann Swidler 提出，見“Talk of Love: How Culture Matters(Chicago and London: University of Chicago Press, 2001)”，pp103-107。

<sup>169</sup> 《真誥》中楊羲獲得仙真青睞，相較之下，許謐意志不堅，反覆考慮，較貼近信徒鍛鍊意志、漸次捨棄人間欲求的過度心理。不過，楊、許雖為東晉寒門子弟，他們遭遇的現實苦難，仍遠低於末世災劫所對應的苦難，諸如饑荒、戰亂、瘧疾等不可抗的生離死別，就此而論，《真誥》的閱讀對象頗為狹窄，並未具有廣大的社會閱讀基礎；而《墉城集仙錄》的女性該書著錄的女仙身分既有后妃貴族、亦有平民百姓，階級涵蓋範圍甚廣，苦難的性質，也如前文指出，相較於《真誥》楊、許追求永恆不死、仙界定品，《墉城集仙錄》的苦難敘述更具廣泛面向。

<sup>170</sup> 〈運象篇〉第一，云：「（萼綠華）是九嶷山中得道女羅郁也，宿命時，曾為師母毒殺乳婦。玄州以先罪未滅，故令謫降於臭濁，以償其過。」（日）吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》（北京：中國社會科學出版社，2006年），卷一，頁2。

<sup>171</sup> 李豐楙，〈西王母五女傳說形成及其演變——西王母研究之一〉，頁215-246。

他的敘事創變，限於篇幅，本文未能在此細論，有待來者進一步抉發。

回歸原題，就內容而言，四庫全書館臣以為，本書荒唐悠謬，勦襲前人、李劍國亦指稱本書「稗販舊籍、陳陳相因」、「枯燥乏味」。筆者認為，前舉二說未能掌握道教仙傳的閱讀方式，未必可信。《墉城集仙錄》須從宗教文本的情感邏輯與結構功能切入，掌握回應世變、規訓入道的要旨。筆者認為，宜參照道教文本寫作的傳統來理解，反覆出現的敘事結構，有其功能的必要與意義。整體而言，雖然降低了文學層層翻新的趣味，然確實貼合回應世變、規訓入道的要旨，也能契合信徒的情感邏輯，符合宗教文本的功能取向，「非常」、「遇難」、「解難」的敘寫模式，據可稽的八十九位女仙（筆者輯）考察，有相當高的一致性，反覆強調了女性的苦難與提供解難方法的宗教真實，切合信徒的情感邏輯，對入道者而言更具說服力。

## 小 結

本文歸納四點結論如下：

一、從《墉城集仙錄》〈序〉前半段展現的神聖天書觀點，比對前代神仙傳記如《神仙傳》、《搜神記》〈序〉的儒家正統史學論述，復衡以杜光庭其他著作如《道教靈驗記》、《錄異記》、齋儀、經注等的整理趨向，推知杜光庭欲以神仙傳記回應末世變局的作意。

二、從《墉城集仙錄》〈序〉前半段展現的女仙系譜，比對前代仙傳的仙真倫理，與唐代的宗教律法與修道環境，推論該書訴諸的讀者應非前蜀妃嬪，而是規訓有心入道的入道女性。

三、從書寫結構來看，各篇敘事具備「非常」、「遇難」與「解難」的一致性，與序文回應世變、規訓入道以宣教、護教的作意大體相契。就宗教文學的價值來看，閱讀功能的訴求高於藝術表現，並非前賢所揭「諂媚王建」、「自衿其異」並且「徒事枯淡」，而是貼近信徒的情感邏輯與傳達宗教真實，閱讀功能勝於藝術效果。

四、綜合而論，《墉城集仙錄》之著作性質意在回應世變，規訓入道，書寫主體並非當權者，也不是被書寫的女性，而是晚唐五代的杜光庭教團崇奉的核心教義。



## 第三章 母女仙譜

### 對宗法世系的複製與轉化



本章將揭示《墉城集仙錄》母女仙譜對於宗法社會倫理的繼承與轉化，並說明此一書寫取向對應的社會現實問題。《墉城集仙錄》借用宗法倫理論述，分別表現在兩個面向，一是書中著錄的入道女仙社群，兼有母女、職官與師徒三重倫理關係，本文將於第一節說明，其中以師徒關係最為關鍵，表現杜光庭為入道女性社群規劃的理想藍圖；其二是兼有孝義的俗世女兒，有心入道的俗世女兒，同時展現教團與俗世家庭認可的德行，才了無遺憾地升上仙界，本文將於第二節闡釋杜光庭如何鑄道法與宗法社會的德行，尋求女性離家修道的情感平衡。第三節藉由唐代法律、道教戒律、墓誌銘、列女傳等篇章，闡釋入道女性難以離家修道的現實困境。準此，前述兩種書寫現象，應視為杜光庭宣教的書寫策略，反映了道教對於借用宗法社會倫理以因應社會人情與制度間的衝突，在借用之際，並非僅有單純的複製、模仿，宗法人際關係的實質內涵，更已貼合道團需求而轉變。

### 第一節 仙界母女的三重身份與實質意義

本節將比對〈序〉、〈金母元君傳〉、〈上元夫人〉與其他列為王母女兒的傳文，說明《墉城集仙錄》的女性倫理，未止前賢指稱的母女、職官關係，更兼有師徒身分。其中，師徒關係才是《墉城集仙錄》書寫的核心指涉。

《墉城集仙錄》〈序〉，闡述王母以墉城為治，受眾女同尊的地位：

女仙以金母為尊，金母以墉城為治，編記古今女仙得道事實，目為墉城集仙錄。<sup>1</sup>（《雲笈七籤》本）

序文說明金母為眾女之尊，具體關係為何？檢閱傳文，〈金母元君〉更有明論。西王母得治墉城，是因為她的神格特質為體柔順之本，為極陰之元，並能母養群品，包括天上天下，三界十方登仙得道的女子，都為王母管轄：

體柔順之本，為極陰之元，位配西方，母養群品，天上天下，三界十方

<sup>1</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，5a。

女子之登仙得道者，咸所隸焉。<sup>2</sup>（《雲笈七籤》本）

關於此點，李豐楙指出《墉城集仙錄》採取了王母統治墉宮養育群女的寫作形式，乃是總結性地繼承了東晉以來的道教史發展，並成為東晉至金元明的道教內部傳統。道教不僅接納地方信仰進入道教神仙譜系，也承繼了母女仙話的社會功能：

王母成為早夭女子得道者的養育、掌領之母，正反映男性、父權社會中對於不幸早亡而無可憑依的女性提供一種補償、解決方式。<sup>3</sup>

另外，詹石窗、楊莉亦針對墉城女仙的倫理關係提出看法。詹石窗承繼李豐楙看法，指出部分女仙之間存有氏族關係。<sup>4</sup> 楊莉則指出《墉城集仙錄》的女仙倫理未止母女一端，道教一方面吸收來自民間信仰的王母有女說，一方面也融合了東晉以來上清派的官僚倫理。<sup>5</sup> 中古道教模仿官府制度建立仙真圖象，在東晉上清派即有此倫理傳統，早先由都築晶子指出，男性修道者升上天界之後，能夠獲得與俗世官僚體系相仿的仙官品位，是為彌補魏晉南北朝寒門無法順利晉升中央清要職位的遺憾。<sup>6</sup> 又，李豐楙也指出漢末至魏晉南北朝的神仙三品說，乃是仿效九品官人法的中正官制而訂定的仙界秩序。<sup>7</sup> 楊莉則將男性仙真的仙界秩序推演至女性仙真的倫理關係，從名號的訂定，說明了《墉城集仙錄》乃是繼承《真誥》與《真靈位業圖》的譜系發展而成，女仙被稱為「夫人」、「玉女」，實際為男性被稱為「仙官」的相對語詞，兩者僅在於性別不同，職務內涵並無差別。因此，夫人、玉女之名，不能逕以俗世倫理的義界理解：夫人在道教的概念中，並無夫君相隨，玉女也並非未嫁之女，兩者差別在於位階的高低，夫人有專屬治所，而玉女職等較低，經常作為部屬伴隨夫人出現。同樣地，柯素芝（Suzanne Cahill）也曾指出中古道教在宣揚神仙觀念時，依賴中國文化裡兩個的屬性：宗族與官僚制，以組織入道女性的倫理關係。例如，中世紀道教宮冠中的住持與女道士有意

<sup>2</sup> 在《墉城集仙錄》五個相關版本中，《雲笈七籤本》本、《正統道藏》本、《太平廣記》本（金母元君）俱有此段。《太平御覽》本簡錄為「位配西方，母養群品」，《三洞群仙錄》本則闕錄。此引《雲笈七籤本》本。CT1032，《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷 115，1a。

<sup>3</sup> 見李豐楙：〈西王母五女神話的形成及其演變〉，原刊於《東方宗教研究》第 1 期，1987 年 9 月，頁 67-88，又收錄於李豐楙：《仙境與游歷——神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010 年），頁 82-105。

<sup>4</sup> 見詹石窗：《道教與女性》（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 32。

<sup>5</sup> 見楊莉：「道教女仙傳記《墉城集仙錄》研究」第四章〈夫人、玉女和仙界宮制：墉城集仙的理念基礎〉（香港：香港中文大學宗教學哲學博士論文，2000 年 8 月，黎志添先生指導）頁 66-71。

<sup>6</sup> 見都築晶子：《南人寒門・寒人の倫理意識について——東晉後半の上清經典を中心に》，《東方宗教》78（1991），頁 45-68；都築晶子著、宋金文譯：〈關於南人寒門、寒土的宗教想像力——圍繞《真誥》談起〉，收入劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史》（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 174-211。

<sup>7</sup> 李豐楙：〈神仙三品說的原始及其衍變〉，《漢學論文集》，第 2 期（臺北：文史哲出版社，1983 年），頁 171-224。

模擬儒家社會的結構，以道教宮冠為家庭、住持為母親，女道士為女兒。<sup>8</sup>

不過，本節擬指出，關於《墉城集仙錄》之王母有女說、職官倫理的觀察，尚有探討空間。理由在於，比對傳文王母與眾女仙的互動，幾乎沒有養育之事，王母也未曾對諸女展現柔順、極陰的特質；其次，王母與女仙的互動，雖有類似官僚體系的職掌描述，女仙面對自身掌握的道術，卻有相當的自主能力。能否逕以母女與職官倫理視之，尚待討論。

以下將先檢視母女倫理在《墉城集仙錄》的書寫樣態，檢閱眾位女仙傳記，將發現自稱為王母之女者，占全書比例甚低。根據李豐楙指出，王母女兒可考者，分為真誥女仙與民間早夭女的兩個系統，上元夫人、南極王夫人、雲林右英夫人、紫薇王夫人、雲華夫人、太真夫人為道教內部降真傳統的女兒，而杜蘭香、成公智瓊則是民間祠廟崇奉的女兒仙，以筆者輯佚的八十九位女仙計算，比例低於十分之一，未能有效涵蓋全書內容。

其次，就自言為王母女兒的仙真傳文來看。王母與女兒的互動形式，亦與俗世倫理中的母女關係相距甚遠，以下羅列女兒仙真傳記中提及王母之條文，如真誥系女兒：

〈上元夫人〉條：王母復坐。乃命侍女郎密香邀上元夫人焉。……上元夫人曰：阿母既有念，故來必當賜與尸解之方耳。<sup>9</sup>（《正統道藏》本）

〈南極王夫人〉條：南極王夫人者，王母第四女也，名林字容真。<sup>10</sup>（《正統道藏》本）

〈雲華夫人〉條：雲華夫人者，王母第二十三女，太真王夫人之妹也，名瑤姬。<sup>11</sup>（《正統道藏》本）

〈紫薇王夫人〉條：紫薇王夫人，夫人名清娥，字愈音，王母第二十女也。<sup>12</sup>（《正統道藏》本）

<sup>8</sup> 文見 Dorothy Ko, Ja Hyun Kim Haboush, and Joan R. Piggott, eds., *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Berkeley: University of California Press, 2003. 易素梅譯〈修行與轉變——唐代道教女仙生活中的身體與實踐〉，鄧小南、王政、游鑒明主編：《中國婦女史讀本》（北京：北京大學出版社，2011年），頁120-145。不過，柯素芝未曾說明中古入道女性在宮觀模擬母女倫常修行的文獻根據，從該位學者過往的研究來看，推測很可能是據《墉城集仙錄》一書而論。

<sup>9</sup> CT783，〈《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷2，1b。〉

<sup>10</sup> CT783，〈《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷2，16a。〉

<sup>11</sup> CT783，〈《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷3，1a。〉

<sup>12</sup> CT783，〈《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷3，6b。〉



〈太真夫人〉條：夫人者，王母之小女也，年可十六七，名婉羅，字勃遂。<sup>13</sup>（《正統道藏》本）

〈雲林右英王夫人〉條：雲林右英王夫人，名媚蘭，字申林，王母第十三女也。<sup>14</sup>（《正統道藏》本）

上列真誥系女兒條文中，檢閱南極王夫人、雲華夫人、紫微王夫人、太真夫人、雲林右英王夫人諸篇，僅在傳文開頭簡述排行，內文俱與王母無涉。上元夫人的傳文開頭未述排行，不過從傳文中稱王母為「阿母」，可知與王母侍女群郎密香、田四妃、宋辟妃、李方明身分不同，而文中王母與上文夫人互動雖頻繁，卻未述及養育事蹟。<sup>15</sup> 而在民間女兒的部分，李豐楙列有杜蘭香與成公智瓊二位。〈杜蘭香〉版本甚蕃，查考《墉城集仙錄》相關三本：《正統道藏》卷五、《太平廣記》卷六十二、《太平御覽》卷六七六，均未錄王母事。而《墉城集仙錄》所收〈成公智瓊〉，更啟人疑竇，全篇不僅未曾描述王母養育事蹟，成公智瓊尚自言乃奉上帝命令下嫁，有云：「姓成公字智瓊。早失父母，上帝哀其孤苦，令得下嫁。」與西王母的關係更是薄弱。

為釐清此一問題，下文將針對《真誥》系的上元夫人與民間祠廟系的杜蘭香，說明，杜光庭撰寫女仙傳記，表面上採用了流傳漢末東晉的王母有女說，不過，編整之後的文本，師徒倫理的特質更為顯著。在進入《墉》本上元夫人的文本析論前，先舉三篇唐代文人歌詠〈上元夫人〉的詩歌，說明流傳於唐代社會的仙境母女倫理想象。李白曰：

上元誰夫人，偏得王母嬌。嵯峨三角髻，餘發散垂腰。裘披青毛錦，身著赤霜袍。手提羸女兒，閒與鳳吹簫。眉語兩自笑，忽然隨風飄。<sup>16</sup>

顧況曰：

王母欲過劉徹家，飛瓊夜入雲駟車。紫書分付與青鳥，卻向人間求好花。上元夫人最小女，頭面端正能言語。手把梁生畫花看，凝嚙掩笑心相許。心相許，為白阿娘從嫁與。<sup>17</sup>

李商隱曰：

<sup>13</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷4，1a。

<sup>14</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷5，1a。

<sup>15</sup> 〈上元夫人〉中與王母互動甚多，後文將有專論，此不贅述。茲僅敘述與女兒身分有關條文。

<sup>16</sup> 李白：〈上元夫人〉，《李太白全集》（北京：中華書局，2006年）卷二十二，頁1029。

<sup>17</sup> 顧況：〈梁廣畫花歌〉，見清·彭定求等輯：《全唐詩》，卷265，頁2941。

十八年來墮世間，瑤池歸夢碧桃閑。如何漢殿穿針夜，又向窗中覩阿環。

18

李白眼中的上元夫人，美麗、善言笑、有音樂才華，但是體質嬌弱，王母手攜在旁，可見深得王母寵愛的女兒情態。顧況描寫的上元夫人，同樣「頭面端正」、「能言語」、「凝噤掩笑」，下凡人間是為了陪伴王母訪漢武帝，雖然女兒心情已許梁生，但須王母允許，才可嫁與凡間男子。李商隱詩描寫墮入凡間十八年，一心嚮往歸返王母瑤池的上元夫人，卻因為東方曼倩隔窗偷覩，引發塵緣未斷的疑慮。在這三首詩中，文士選擇上元夫人投射的想像框架相當近似，亦可得證，從三人描寫綜合看來，美麗、柔順、愛笑、善言、羸弱、缺乏婚嫁自主能力，身心倚賴王母，難以自主掌握一己命運的女性，是上元夫人作為女兒的基本形象。三位文士生活時代雖距百年，<sup>19</sup> 對仙境女兒的描繪卻無太大差異。

《墉城集仙錄》的上元夫人，則有迥異的面貌，同樣具備言語之才，外形美麗，然而，她顯然擁有專業的法術知識，言語與行動上雖須受制於王母與三司，卻也能秉持理則，與尊上抗衡；與凡間男性的互動，亦著墨於道術的傳承，並未著意勾勒男女俗塵之想。〈上元夫人〉單篇內容甚長，為免冗贅，先撮述故事大要，復選取關鍵文本討論：王母降見漢武帝劉徹，為劉徹求仙之心感動，擬將五嶽真形圖傳授。傳授之前，王母召來上元夫人同降，夫人下降的形貌，「頭作三角髻，餘髮散垂腰」的形貌，與李白詩如出一徹，然而與凡間男性之間，毫無情感關係，亦不曾依偎王母身旁，腰間配劍，全未見嬌弱之姿：

夫人年可二十餘，天姿清耀，靈眸豔絕，服赤霜之袍，雲彩亂色，非錦非繡，不可名字，頭作三角髻，餘髮散垂至腰，戴九靈夜光之冠，帶六山火玉之珮，結鳳文琳華之綬，腰流黃揮精之劍，上殿向王母拜。王母坐止之，呼帝坐北向。夫人設厨，亦乃精珍，與王母所設者相似，王母勅帝曰：「此真元之母，尊貴之神，汝當起拜。」帝拜問寒溫，還坐。<sup>20</sup>  
（《正統道藏》本）

王母與上元夫人的互動，有一段記載十分值得注意。下降漢武之後，夫人主動提及五嶽真形圖，應配六甲左右靈飛之符，卻又考量武帝並非仙才、男女之間存有傳授之禁，夫人斬固不與，引發王母不滿：

<sup>18</sup> 李商隱：〈曼倩辭〉，《李商隱詩集解》（臺北：洪葉出版社，1992年），頁1702

<sup>19</sup> 三位詩人生卒年分別是：李白（701-762）、顧況（約725年-814）、李商隱（812-857）。

<sup>20</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷2，1b。以上上元夫人條俱出於此，卷2，1a-15b，不一一著出。

(上元)夫人曰：環若苟，惜向不持來耳。此是太虛群文真人赤童所出傳之，既自有男女之別耳，又宜授得道者，恐(劉)徹下才未應用此耳。

王母色不平，乃曰：「天禁漏泄，犯違明科，傳必其人，授必知真者，夫人何向下才而說靈飛之篇目乎。妄說則泄，說而不傳，是謂銜天道，此禁乃重於傳耶，別勅三宮司直推夫人之輕泄也。」

夫人曰：「謹受命矣。阿母真形之貴，愍於勤志，亦以授之，可謂太不宜矣。」

該段對話透露的倫理關係頗堪玩味，若上元夫人未曾口稱阿母，實在難以想像這是母女之間的對話。首先，婚嫁不再是對話的主軸，意味著延續宗族血脈並非女兒仙真的首要任務。其次，知識的傳授取代了血統的承繼，成為倫常關係的主軸。王母與上元夫人各自掌握祕傳法術，王母位階雖高，有發布命令的權力，卻也必須接受上元夫人的質疑；此來彼往的對話中，呈現兩人以理相爭而非以情相和的互動方式：上元夫人以劉徹非仙才與男女傳授有別推辭傳符，西王母「色甚不平」，直指對方若以武帝為下才不肯傳符，何以逕自提及六甲左右靈飛之符，說而不傳，罪責更重。上元夫人雖曰「受命」，隨即提出對王母的質疑：「阿母真形之貴，愍於勤志，亦以授之，可謂太不宜矣。」兩人意見相左，拉鋸往來，王母以三宮司直的賞罰質問，上元夫人口稱遵命，卻又反問王母，僅因憐憫劉徹勤志，甚至親自下傳，於其身分太不適宜。此篇所寫的上元夫人，同樣具備言語之才，外形美麗，然而，她顯然擁有專業的法術知識，言語與行動上須受制於王母與三司，卻也能秉持理則，與尊上相互抗衡、拉鋸。以上元夫人為例，剖析《墉城集仙錄》的母女關係，雖見道教模擬官府建構神譜的跡象，如王母「命」上元夫人傳法，並且警戒上元夫人「說而不傳，罪責更重」，顯示諸仙真均受督察機構三司監管。不過，檢視西王母與上元夫人的描述，可以發現她們的互動方式，仍與官僚機構的僚屬不同。

從上文討論可見兩點，其一，官僚屬衙的機關執掌者，雖各自轄有職掌事務，官員卻可在不同的部門之間遷轉。<sup>21</sup> 官僚職能雖各有不同，卻無祕密性質，與上元夫人傳授道法的祕傳性質截然有別。其二，道術的祕傳性質，不僅重視道脈的整體傳承，加入的個體成員，也能修習道術，彰顯個人的能力。從上元夫人掌管道術的形式來看，顯然她並非僅僅持有「六甲左右靈飛之符」，也同時修煉、施行道術。又，對照道教的其他傳說來看，即便被貶謫下凡，女性掌握的法術能

<sup>21</sup> 魏晉南北朝官制，參見唐長孺：〈士族的形成與升降〉，收在其著《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983年），頁53-64。宮崎市定著，韓昇、劉建英譯：《九品官人法研究——科舉前史》（北京：中華書局，2008），第二篇第三章〈南朝時期流品的發達〉，頁111-186。

力、知識體系也不會全盤消失。女仙貶謫下凡之後，仍擁有過於常人的法術能力，可施術救人，以贖前愆，<sup>22</sup> 顯見女仙的宗教能力與官吏並不相同，學習道術與自身能力具有深刻的連結，不僅來自於天界賦予的職權，相較於官僚系統裡的官員，乃因中央政府分權授責才有權力，一旦遭到免官，便與常人無異。衡諸二點，官僚機構的尊卑關係，顯然未能涵括王母與上元夫人之間掌管、施行、傳承道法的特殊性質。

道門內部具有獨特的倫理關係，為傳授經典、建立道脈而創設，而這樣的倫理關係，更貼近杜光庭於《墉城集仙錄》描寫母女仙真共居墉城的實質關係。〈上元夫人〉開頭有一細節，指引我們思考王母與上元夫人之間的關係：

上元夫人者，道君弟子也。亦云玄古以來，得道證仙位，總統真籍，亞於龜臺金母。金母（即西王母）所降之處，多使侍女相聞，以為賓侶焉。

上元夫人是道君的弟子，道君為何者，文中未詳，只知道上元夫人仙籍亞於龜臺金母，金母多次派遣侍女往來上元夫人居所，兩人也經常一同下降凡間。上元夫人不是王母的親傳弟子，而是師從仙籍亞於金母的道君。因為上元夫人和金母從屬不同道脈，持有的經典法術亦有不同，金母希望上元夫人傳授漢武帝「六甲左右靈飛之符」，以配王母掌管的「五嶽真形圖」，亦須經過上元夫人對漢武帝的審核、同意，才會分別傳授。上元夫人身為持有道門經典的女性，擁有知識、掌有法術的管轄權，與宗法社會以血親為基礎的母女、或者憑藉政治權力建構的官僚從屬，均有相當的差異。

女仙掌有法術、分屬不同法脈，並不僅見於上元夫人一例。在雲華夫人、九天玄女的傳文中，也同樣表現了女仙從屬不同法脈者，見雲華夫人：

雲華夫人，金母之女也。昔師三元道君，受上清寶經，受書紫清闕下，為雲華上宮夫人。<sup>23</sup>（《正統道藏》本）

文中雖然說明雲華夫人為金母之女，不過，傳文主要鋪陳雲華夫人的師承與所授經典。雲華夫人是三元道君弟子。此三元道君，應為東晉造經《上清七聖玄紀經》中與西王母並列為上清七聖的紫清太素三元道君，<sup>24</sup> 傳授經典為《精景洞真七轉之經》、《太上素靈寶曜飛經》與《三元隱書》。據傳文描述，雲華夫人所受經典，應為導引山川水泉之術，後來也再傳授大禹，用於治水：

<sup>22</sup> 參宮川尚志：〈謫仙考〉，《東方宗教》（1969年11月），頁1-15。

<sup>23</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷3，2a。

<sup>24</sup> 據東晉造經《上清七聖玄紀經》記載，這三本書籍乃傳自三元道君，見「三元道君」條：「右二紀篇曰：精景洞真七轉之經，或曰太上素靈寶曜飛經，或曰三元隱書。有之者，神仙行之者為真人。」CT1361，《正統道藏》第1039冊，《上清七聖玄紀經》，1a。

命出丹玉之笈，開上清寶文，以授禹焉。禹拜授而去，又得庚辰虞余之助，遂能導波決川，成其功，尊五嶽，別九州，而天錫玄圭，以為紫庭真人也。<sup>25</sup>



上元夫人、雲華夫人，名為王母之女，然而各有從屬的法脈，她們各有師承，歷代帝王也都拜她們為師：上元夫人為漢武帝之師，雲華夫人為大禹之師，九天玄女為黃帝之師，而這三位帝王女師，在《墉城集仙錄》的寫作框架之下，又均受王母的轄管，從這些細節看來，王母更接近統管各派的教團宗師，如果放在唐末五代的社會背景來看，《墉城集仙錄》西王母的角色，即為杜光庭教團的陰性化身。<sup>26</sup>

下文將以民間女兒仙真杜蘭香為例，說明民間女仙也經道教改造，成為王母傳承法脈的弟子。在《墉城集仙錄》收羅之眾女兒仙真中，〈杜蘭香〉文本相當獨特，從現存文本來看，展現出民間女仙進入上清經派的編改痕跡。雖然另有一位王母民間女兒成公智瓊，可惜該位女仙在《墉城集仙錄》諸本中僅存一種，並且多是繼承魏晉南北朝以來神女降凡的書寫模式，<sup>27</sup>並無明確的編改痕跡。相較之下，杜蘭香在中古時期流傳的文本相當豐富，據筆者檢錄，至少有十五種。<sup>28</sup>其中，與《墉城集仙錄》相關者三本，內容相當近似，與其他十餘種文獻差異甚大，詳加比對，可以發現載錄杜蘭香在不同性質文獻中身為仙境女兒的明顯差異。以下擇取《墉城集仙錄》《正統道藏》六卷本，對照《藝文類聚》卷七十九靈異部著錄的《搜神記》本，抉發異同，闡明《墉城集仙錄》的改編趨向。

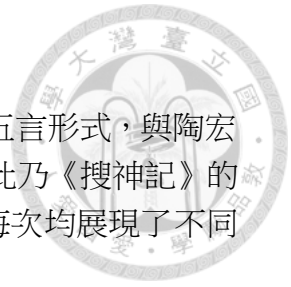
漢時有杜蘭香者，自稱南陽人士。以建興四年春，數詣張傳。傳年十七。望見其車在外，婢通言：「阿母所生，遣授配君，可不敬從！」傳先名改碩。碩呼女前視，可十六七，說事邈然久遠。有婢子二人：大者萱支，小者松支。鈿車青牛，上飲食皆備。作詩曰：「阿母處靈嶽，時遊雲霄際。眾女持羽儀，不出墉宮外。飄輪送我來，豈復恥塵穢。從我與福俱，嫌我與禍會。」至其年八月旦，復來，作詩曰：「逍遙雲漢間，呼吸發九嶽。流汝不稽路，弱水何不之。」出薯豫子三枚，大如雞子，云：「食此，令君不畏風波，避寒溫。」碩食二枚，欲留一。不肯，令碩食盡。言：「本為君作妻，情無曠遠。以年命未合，其小乖。大歲東方卯，當還求君。」蘭香降時，碩問：「禱祀何如？」香曰：「消魔自可愈疾，淫祀無益。」

<sup>25</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷3，4a。

<sup>26</sup> 西王母為杜光庭道團的陰性化身，本文第二章亦已從序文與唐末五代的社會背景論述，茲不贅述。

<sup>27</sup> 參見李豐楙：〈西王母五女神話的形成及其演變〉，〈魏晉神女神話與道教神女降真神話〉二文俱收入氏著：《仙境與游歷——神仙世界的想像》。

<sup>28</sup> 詳參本文第二章第一節《墉城集仙錄》版本說明。



在《搜神記》中，杜蘭香說話、吟詩佔了全文大半，並且多為五言形式，與陶宏景的《真誥》中眾女神的說話形式十分相類。根據學界看法，此乃《搜神記》的版本保存神女降誥素樸形式的表徵。<sup>30</sup> 全文共有六次談話，每次均展現了不同的尊卑關係，表列如下：

尊卑關係	說話內容	說話者
阿母〉蘭香〉張碩	阿母所生，遣授配君，可不敬從！	婢通蘭香言
阿母〉蘭香〉張碩	作詩曰：「阿母處靈嶽，時遊雲霄際。眾女持羽儀，不出墉宮外。飄輪送我來，豈復恥塵穢。從我與福俱，嫌我與禍會。」	蘭香
無	「逍遙雲漢間，呼吸發九嶷。流汝不稽路，弱水何不之。」	蘭香
蘭香〉張碩	食此，令君不畏風波，避寒溫。」碩食二枚，欲留一。不肯，令碩食盡。	蘭香
天體運行〉蘭香〉張碩	言：「本為君作妻，情無曠遠。以年命未合，其小乖。太歲東方卯，當還求君。」	蘭香
蘭香〉張碩	問：「禱祀何如？香曰：「消魔自可愈疾，淫祀無益。」	碩、蘭香

杜蘭香雖為降誥的女神，並為全文中主要發話者，但文中的掌管權並非蘭香一人所有，而是因應仙俗世界的不同，有著微妙的移轉。仙女所遵服的仙界法則主要有二，其一源自王母的權威，其二為宇宙運行的太歲流年。蘭香所以下凡降見張碩，肇因於母親意旨：「阿母所生，遣授配君，可不敬從！」此處阿母，即為西王母。又云：「阿母處靈嶽，時遊雲霄際。眾女持羽儀，不出墉宮外。飄輪送我來，豈復恥塵穢。」描述她在仙界的生活實況。由上述二則對話可知，杜蘭香以女兒身份定位於仙界，得以分享宗教賦予的力量，在母神身邊服侍，獲得品位，卻也同時受制於仙界的倫理規範。女兒身份的仙子在雲漢間看似逍遙，還是處在一個有界線的世界，<sup>31</sup>以侍奉母神、秉持儀節為務，不能隨意跨越仙俗界線。作

<sup>29</sup> 《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999年）卷七十九靈異部，著錄出自《搜神記》。

<sup>30</sup> 學界看法請參見竹田晃：〈「杜蘭香說話」について〉，收錄於東方學會編集：《東方學會創立二十五週年紀念東方學論集》（東京：編集者出版社，1972年）頁463-473。以及李豐楙先生：〈西王母五女傳說形成及其演變〉，收錄於《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：學生書局，1997年）頁215-246。

<sup>31</sup> 《搜神記》中對於墉城的詳細記載較少，當時筆記小說對於墉城的想像，可參照《十洲記》的

為仙界女兒，在面臨婚嫁的重要事務上，仍無法自主，而須遵依母親的旨意。

其次，在母親的意旨之外，是否還有其他力量？文中透露，杜蘭香與張碩的遇合，亦受制於名為天命的超自然力量：「本為君作妻，情無曠遠。以年命未合，其小乖。太歲東方卯，當還求君。」太歲東方卯指的是太歲星運行到東方卯位之時。歲星為木星，木星繞行地球一周天為十二年，正與十二地支相配。太歲星為虛擬的星，與歲星等速而逆向，本為觀察紀錄星象而設，後引伸出沖煞的負面意涵。<sup>32</sup> 太歲沖煞說在東漢社會相當流行，王充《論衡》有〈歲難〉篇，駁斥東漢社會迷信太歲沖煞之說。<sup>33</sup> 杜蘭香為漢時人，因此亦引用此說。杜、張二人的交接深受天地宇宙流年所影響。由此可見，在神道的世界中，女仙所受到的束縛亦不限一端。<sup>34</sup>

從杜蘭香的角度來看，身處墉城固然可享有逍遙雲漢的特殊能力，卻並不意味全然的自主與解放，而是進入了以母親為核心的仙境秩序，由此看來，女仙雖然擁有出沒雲漢的輕盈身軀，但在進退出處方面，仍有權威力量加以束縛。身為女兒，一旦定下婚約，則不畏險阻，堅持到底，僅為完成母親誥命。蘭香自言：「阿母所生，遣授配君，可不敬從！」母親命令為夫妻締結的主因。在此若排除王母的神祇身份，單就母親角色視之，蘭香遵從親輩命令，遠離原鄉、依託男性配偶居住的一連串行為，和俗世中聽從父母安排出嫁的女性並無二致。蘭香娓娓傾訴出嫁女子的心情：「眾女持羽儀，不出墉宮外。飄輪送我來，豈復恥塵穢。流汝不稽路，弱水何不之。」從封閉的閨閣中乘坐飄輪而來，憑著母親的決定，離開原有的居地，依附素未謀面的男性，這並不是神女獨有的情感經驗，更是俗世女性的生命片段。在此，女仙杜蘭香經驗的情感歷程，與本節一開始引用唐代文人詠〈上元夫人〉極為相似，尤其是顧況〈梁廣畫花歌〉一則：「上元夫人最小女，頭面端正能言語。手把梁生畫花看，凝噤掩笑心相許。心相許，為白阿娘從嫁與。」寫的是女子期盼嫁與男性的羞怯心情，女兒的心許，需得阿娘准允後，方得出嫁。從這個角度來看，仙界女兒敬奉母命，下凡婚嫁，因此生發身不由己

---

記載：《十洲記》（北京：華夏出版社，2004年）：「崑崙，號曰崑崙，在西海之戌地，北海之亥地，去岸十三萬里。又有弱水周回繞匝。……其北戶山、承淵山，又有墉城。金台、玉樓，相鮮如流，精之闕光，碧玉之堂，瓊華之室，紫翠丹房，錦雲燭日，朱霞九光，西王母之所治也，真官仙靈之所宗。」。冊48，頁78-89。

<sup>32</sup> 參見中村璋八：《五行大義校注》（東京：汲古書院，1998年）。

<sup>33</sup> 《論衡·難歲》：「人居不能不移徙，移徙不能不觸歲，觸歲不能不得時死。工伎之人，見今人之死，則歸禍於往時之徙。俗心險危，死者不絕，故太歲之言，傳也不滅。」時人以為，太歲若在北方，則徙往南北二方均受其沖煞。王充以為這是對於偶發現象的誤解。從王充設文駁斥歲說，不難想見太歲沖煞說在東漢社會具有相當的傳播力。

<sup>34</sup> 《搜神記》並未說明王母與宇宙流年之力量殊為上下，由於《搜神記》取材具有高度民間性，其神道系統、理論來源亦紛然雜陳。太歲說法奠基於戰國中期以來的五行說，後來逐漸為道教吸收，安歲除煞成為道士除災解厄的儀節之一。但在干寶撰寫《搜神記》時，王母與太歲星之間的關係為何？目前尚未發現相關材料，僅能就《搜神記》文本立說，至少身為女兒仙真的杜蘭香為此系統的受制者。

的悲感，實近世俗母女倫理的複製。

不過，俗世倫常的母女關係，在《墉城集仙錄》的〈杜蘭香〉文本，卻缺乏明確刻劃。該篇文本關於西王母與杜蘭香的關聯極為隱晦，有云：

杜蘭香，不知何許人也，有漁父者於湘江洞庭投綸自給，一旦於洞庭之岸聞兒啼哭聲，四顧無人，惟三歲女子在於岸側，漁父憐而舉之還家，養育十餘歲，天資奇偉，靈顏殊瑩，迨天人也。忽有青童靈人自空玄而下，來集其家。攜女而去，臨昇天謂其父曰：「我仙女杜蘭香也，有過謫於人間。玄期有限，今將去矣。」於是凌空而去，自後時亦還家。其後於洞庭包山降張碩家，碩蓋修道者也。蘭香降之三年，授以舉形飛化之道，碩亦得仙，初降時留玉簡、玉唾盃、紅火浣布，以為登真之信焉。又一夕，命侍女齋黃鱗羽幘、絳履玄冠、鶴氅之服，丹玉佩，揮靈劍，以授於碩。曰：「此上仙之所服，非洞天之所有也。」不知張碩仙官定何班品，傳記未顯，難得詳載也。漁夫亦自老益少，往往不食，亦學道江湖間，不知所之矣。<sup>35</sup>（《正統道藏》本）

須從序文的母女仙譜，推測杜蘭香為青童靈人接上天界之後，從王母受籙進入仙階。書寫焦點的移轉，也暗示著仙界母女關係的質變。比對二本，杜蘭香與王母皆有關係，不過，《搜神記》本中，杜蘭香奉王母之命，仿效凡間女性離家遠嫁，並且展現了世俗女性遠離原生家庭，復離夫家的無奈可憐、纏綿悱惻之情；而在《墉城集仙錄》中，杜蘭香離開墉城遠嫁凡間的情感歷程，卻不再是書寫焦點，王母與杜蘭香轉為間接的法脈關係，而杜蘭香在故事中的各種人際連結或行動目的，也以傳承道教法脈為核心。

在《墉城集仙錄》的敘事中，描述了杜蘭香於天上人間三種倫理關係，一為仙界青童靈人，二為人間養父，三為人間張碩。三種倫理關係都說明了杜蘭香在人间仙界的來去，意在傳承正道、勸善行道。故事起筆言「杜蘭香，不知何許人也」提起疑問，藉由兩件人間事說明杜蘭香的身分，一為湘江洞庭湖畔的善心漁夫，收養棄女杜蘭香，養至十餘歲昇天，蘭香身分揭曉，為有罪貶謫的女仙；一為洞庭包山的張碩，因為有心修道，蘭香下降長達三年，深化女仙降凡的嚴肅意義。養父與張碩所以受到蘭香的眷顧，並非偶然，也不是為了滿足凡間男性的長生不老的追求或是愛慕仙女的情慾想像，而是心存向善修道之念。杜蘭香與兩位男性的互動，也就不涉纏綿之情、依依不捨之念。

洞庭包山的張碩，因為有心修道，杜蘭香降之三年，每次下降，攜帶的不是《搜神記》本的鈿車、青牛與飲食，而是玉簡、玉唾盃、紅火浣布，右命侍女齋

<sup>35</sup> CT783，〈《正統道藏》第 560 冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷 5，22a。〉

黃鱗羽帔、絳履玄冠、鶴氅之服，丹玉佩，揮靈劍等登真之信物，以及授以舉形飛化之道，傳授修道的法術知識，仙女降凡男的婚嫁關係，顯然轉換為師徒關係。<sup>36</sup>而養父部分，在青童靈人自空玄而下，即將攜女離開養父家時，杜蘭香臨昇天之際，謂其父曰：

我仙女杜蘭香也，有過謫於人間。玄期有限，今將去矣。<sup>37</sup>

蘭香下凡，化為澤畔棄養女兒，養父十餘年辛苦養育，一天，青童君來迎即去，臨行天界，杜蘭香並無依依不捨之情，而是自空中宣講自己謫凡贖罪本末，讓養父了解善惡分際。故事最後，漁夫「亦自老益少，往往不食，亦學道江湘間」杜蘭香回報養父之恩的方法，是讓漁夫也入道、學道、登上仙境。此則故事中，並未強調王母女兒的嬌憨情態，而是另以養父情節代換。父女人倫關係的增衍，可視為杜光庭對於中古社會人倫議題的回應。道教《太平經》對於生女不舉有明確的批評：「今天下失道以來，多賤女子，而反賊殺之……天地之性，萬二千物，人命最重。此賊殺女，深亂王者之治。大咎在此也。」<sup>38</sup>足見道教反對棄養女嬰的強烈態度，在《太平經》中宣示，若不順從天生陰陽的平衡，妄殺女嬰，將有天災譴責。<sup>39</sup>而在杜蘭香故事中，呈現的是杜光庭藉由女兒仙真的形象與事蹟，規勸庶民發揮善心，舉養棄女，或可受其福澤、帶挈昇仙，如漁夫之結局。簡言之，養父情節的增補，反映了中古社會的課題。仙境女兒對於養父恩情的回報形式，不再是只能在家庭之中得到實踐。杜蘭香身為女兒仙真的職能，已從依從孝道出嫁的女兒，轉換為能上通天聽，賞譽善者的仙境使者。杜蘭香不再是王母身邊怯弱依人、芳心可憐的嬌憨少女，而是奉銜天命，傳達正道的女仙。

以上元夫人、杜蘭香為例，收錄於《墉城集仙錄》傳文的仙界女兒形象，相較流傳於漢唐之際的詩歌、小說，確實存在頗大差異。女仙於傳首雖然明白自言為王母女兒，但檢視王母與女仙的互動，陰柔、順從、傳承宗族血脈，並非仙界女兒的行動準則，相對地，女仙是否掌握密傳法術，具有行動能力，遵循天界規範傳道、護道，才是仙境母女依循的倫理法則。

女仙入道後，學習道術者，不限於上述明言王母女兒者，另檢《墉城集仙錄》中王母出現之條文，有東晉上清派真誥系女仙，如魏夫人、玄女、地緜仙姑、唐代女道謝自然，諸女和王母的互動，包括宴飲、授書、賜錫、授道，均佐證了女

<sup>36</sup> 杜蘭香降張碩事，涉及女性為妻的倫理角色，本書將於第四章論證。

<sup>37</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷5，22a。

<sup>38</sup> 《太平經》卷三十五，頁143-144。

<sup>39</sup> 《太平經》：「今使女子少於男，故使陰氣絕，不與天地法相應，天道法，孤陽無雙，至枯，今天不時雨。……此賊殺女，深亂王者之治。大咎在此也。今天師為王者開闢太平之階路。太平之真經出。為王者但當遊而無事。今是傷女為其致大災，當奈何之乎！」卷三十五，頁143-144。是將殺女的惡習連結久旱無雨的天災，警示欲犯此行的民眾。

仙從屬王母，並非世俗倫理的母女關係。固然，女仙在品位的排列方面仿效了官僚體系的官品制度，不過，就授書、授道等描述來看，王母與眾女更近於傳承道脈的師徒關係。

〈魏夫人〉條說明為夫人升天受錫，取得天界仙品時，有王母、馮夫人同座：

夫人受錫事畢，王母及金闕聖君、南極元君各去。<sup>40</sup>（《太平廣記》本）

魏夫人乃上清派女宗師，為她加錫者是王母與金闕聖君二位上清仙真。受錫雖是官職用語，意在確立魏夫人的天界位階，不同的是，魏夫人更接受王母的《玉清隱書》四卷，見〈金母元君〉：

西王母與金闕聖君降於臺中，乘八景輿，同詣清虛上宮，傳玉清隱書四卷，以授華存（案：即魏華存）。<sup>41</sup>（《正統道藏》本）

另外，於〈緱仙姑〉條，更出現了女仙與西王母的不同親屬關係：

西王母姓緱，乃姑之聖祖也。聞姑修道勤至，將有真官，降而授道，但時未至耳，宜勉於修勵也。<sup>42</sup>（《雲笈七籤》本）

傳文另外造構了王母姓緱的血緣淵源。不過，緱仙姑進入壻城的根本原因還是在自身深造道術的行為。〈九天玄女〉中，師與弟子的名稱直接標明在傳文，有云：

九天玄女者，黃帝之師，聖母元君弟子也。<sup>43</sup>（《正統道藏》本）

九天玄女不僅是身為聖母元君弟子，也是黃帝的宗師：另據傳文描述，可知九天玄女有自己從屬的法脈，掌管「三宮五意陰陽之略，太一遁甲六壬步斗之術，陰符之機，靈寶五符五勝之文」，在黃帝遇難時，玄女受王母之命下降為黃帝解難，所持者即為玄女所傳法脈的道術。這段事蹟在〈九天玄女〉、〈金母元君〉各有撰述：

〈九天玄女〉條：

王母遺使，披玄狐之衣，以符授帝曰：精思告天，必有太上之應，居數

<sup>40</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》，卷五十八，頁 665-676。

<sup>41</sup> CT783，〈《正統道藏》第 560 冊，杜光庭：《壻城集仙錄》，卷 1，19b。

<sup>42</sup> CT1032，〈《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷 116，13a。

<sup>43</sup> CT783，〈《正統道藏》第 560 冊，杜光庭：《壻城集仙錄》，卷 6，2a。

日，大霧冥冥，晝晦，玄女降焉。<sup>44</sup>（《正統道藏》本）

〈金母元君〉條：

王母乃命一婦人，人首鳥身，謂帝曰：「我九天玄女也。」<sup>45</sup>（《正統道藏》本）



玄女銜王母命前往戰場，或者應符下降引發天氣驟變，終於協助戰事成功，都顯示玄女是握有宗教道術之女性，<sup>46</sup> 而女性的宗教能力，不是經由血緣關係界定或者透過中央政府的權力授與，而是從屬於道教經典、師徒而建立的法脈。

《墉城集仙錄》文本，發現西王母與女兒仙真的實質互動，更接近不同或相同道脈的人際關係，眾女或者從屬不同宗師，分掌獨門道術，或者直接上承西王母道脈，不過，均因為女性的性別標尺而歸王母轄管。觀察《墉城集仙錄》的母女架構如何以不同程度的改寫，呈現於各篇仙傳之中，可以理解唐末五代的杜光庭教團融合不同信仰傳統，塑造道教女性群體秩序的努力，乃是藉由中古時代最為強大的血親力量作為宣傳手段，同時改母女為師徒，整飭入道女性的社群關係。

相較於繼承前代的王母有女說，師徒倫理才是《墉城集仙錄》的撰作核心，進入道團的女性，將以女兒仙真的身分，被納入師徒倫理的論述之中，雖然《墉城集仙錄》同樣援用了宗族、官僚制度的傳統來命名女性的倫理關係，實質上寫的卻是入道女性的師徒關係。這個關係的基本前提不是血緣，亦非職司，而是知識的傳承。從書中王母與女仙的互動，可以看見彼此的關係表面雖然仿效世俗的倫常，借用了民間傳說的基礎，但是，自有相當獨特的人際連結形式。道教的師徒倫理，是建立在宗教的力量之上的人際社群，它提供女性學習知識的機會，也讓女性的活動場所從家庭移轉至公共的場所。<sup>47</sup>

《墉城集仙錄》雖然是編纂之書，除了繼承道教內傳的文獻，亦雜揉了漢唐女仙的民間傳說，然而，在王母有女的相關文本中，卻明顯可見女性師徒的倫理描寫。筆者認為，《墉城集仙錄》中王母與女仙倫理描寫，乃是杜光庭道團在師徒倫理這樣的歷史事實基礎上，投射的理想入道女性群體。女仙，無論是上古以

<sup>44</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷6，3a。

<sup>45</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷1，11a。

<sup>46</sup> 歷史上玄女的職能與形象變化多端，如玄鳥、婦人、女將等，參見李豐楙：〈從玄女到九天玄女——一位上古女仙的本相與變相〉，《興大中文學報》（2010年12月）第27期，頁17-54。

<sup>47</sup> 柯素芝已提及，女性活動空間，藉由修習道教，有機會從家庭出走至公共場所。文見 Dorothy Ko, Ja Hyun Kim Haboush, and Joan R. Piggott, eds., *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Berkeley: University of California Press, 2003. 易素梅譯〈修行與轉變——唐代道教女仙生活中的身體與實踐〉，鄧小南、王政、游鑒明主編：《中國婦女史讀本》（北京：北京大學出版社，2011年），頁120-145。

來道教冊封者、民間崇仰蔚為流行者，乃至當代女道修煉昇天者，透過《墉城集仙錄》的採集與編寫，她們均隸屬於母性神之轄管。這不僅透露了杜光庭宣教、整教的寫作用意，就閱讀者的立場來看，《墉城集仙錄》文本所引導、強化的情感邏輯，也被巧妙的偷天換日。女仙雖然具備超凡的能力，卻也是孤單無依的女性，在升上天界後，宜接受母神的養育與規訓。

母神養育群女的寫作架構，同時也暗示著讀者，女性的主體性為母神所接管，在《墉城集仙錄》中的西王母則已脫離民間信仰的範疇，更近於杜光庭教團的陰性化身。李豐楙指出是「成為早夭女子得道者的養育、掌領之母，正反映男性、父權社會中對於不幸早亡而無可憑依的女性提供一種補償、解決方式」。這是站在道教角度立論的解釋。透過文獻的比對，如果站在性別的角度來看，發現杜光庭教團的編寫傾向，是地方小型女仙為全國型的母神所掌管，成為道教法脈的支流，就此看來，就不止是以母系社群接納女性，藉以補償父權社會的不足。相對地，母女架構的使用，正是複製了俗世社會的情感邏輯，作為道團接引女性進入的媒介，而中古社會最鞏固而強大的血親力量，卻並不同於道教社群的倫理關係。無論是宗法社會的父系血親，或是道教摹擬人倫的母神系統，可以推知，女仙無論在人間抑或天上，都必須接受他者的掌管，這兩種體系，均未承認女性的自主性。

從上元夫人、杜蘭香這兩個例子來看，二位女仙有別於人間的女兒，得以學習、掌管獨門道術，進而發揮影響力，諸如上元夫人能夠審核漢武帝是否具備仙才、杜蘭香得以指導張碩養生法則、代挈人間養父一同昇天，女性對於社會的影響力得以展現，有別於宗法社會生活於家族的一般女性，從私人領域逐漸往公共領域擴展，從這個角度來看，女性的能動力在脩道、入道之後，似乎得到了提升。不過，也必須思考杜光庭論述中的基本結構，王母與眾女，無論是母女、職官還是師徒，傳文仍傾向強調女子柔順體陰的性格特質，推衍女性升仙之後，宜受王母掌管的仙境世界。換言之，道教女仙雖然可以藉由升仙另闢途徑，卻仍要接受道教的掌管。尤其，當道教的內部管理規約漸與國家、宗法社會的規範相符、相成，女性的發展空間將受到更強的擠壓。

歸納諸說，提出兩點結論：其一、比對諸篇傳文，可以發現，《墉城集仙錄》中的女性倫理，雖有仿效官僚職司、母女倫常之稱號，不過，從文中全未涉及母親養育事跡，女仙各自掌握獨門法術、經籍傳授等，女性之間的關係，更接近道團的師徒倫理。其二、道教藉由流傳於東漢末至魏晉南北朝的王母有女說，收納未能在俗世社會安身立命的女性，除了彌補女性的缺憾之外，也有另一層意義，便是配合道教內部的倫理，作了適度的調整與轉換，在借用王母有女說的同時，道教也接納、強化了女生需有歸的社會認知，只是，女性的歸依之處，應是道教的師徒社群。《墉城集仙錄》繼承王母有女說的書寫模式，是否確然如李豐楙指

出，道教吸取民間祠廟中早夭女的信仰，彌補了女性未嫁而亡的遺憾，承接了父系社會未能彌補的缺憾，不能無疑。道教借用民間流傳廣遠的母神信仰，若從性別意識的角度來看，並不如學者指陳般樂觀。《墉城集仙錄》仙界的母系神祇，雖有別於俗世的婚姻，賦予女性知識層面的法術能力，卻也接納、強化了女生應有歸屬的社會認知，無論屬於父系宗族，還是母系神祇，同樣為女性無法自立，必須有所歸依的社會觀念。換言之，女性上天下地都需有所依託的觀念，未曾更改。



## 第二節 女兒升仙的孝、義論述

關於入道女兒的倫理論述，前節環繞仙界女兒受命下降凡男的論題，說明入道女兒在仙界的婚配權力，乃由王母掌管。女仙既為王母女兒，則需聽憑王母誥命遣配出嫁，下凡成為男性配偶，包括杜蘭香，成公智瓊等，這樣的情節安排，是為了撫慰女兒未嫁而亡的心理遺憾。就此來看，宗法社會以及道教社群，均假定女性有尋求歸宿的願想，無論是原生家庭的親子關係，或是出嫁後與丈夫、舅姑，與子輩形成的人際網路，甚至是升上天界的母女神譜，均是女性追尋的社群歸屬。有別於此，本節希望藉由《墉城集仙錄》收錄的另外一批待嫁俗世女性，關注女兒的不同意願。她們或者所嫁非類，或者拒絕出嫁，她們的思想與行動，確然超乎了世俗倫理的規範，展現了相當新穎的行為準則。然而，這些與世相違的思想與行動，在仙傳的敘事角度中，並沒有破壞仙界與人間的倫理關係，反而體現了仙俗二界認同的價值：入道女性正通過極為困難的試煉，成全宗法社會與道教社群的雙重標準——孝與義的實踐。

有別於前節集中觀察王母與眾位女兒仙真的仙境互動，本節將以女仙的俗世生活為主，抉發《墉城集仙錄》俗世女兒的苦難與解難。首先將從女性仙傳的書寫特質論起，並以男性仙傳展示的道法能力為比較基準，說明女性仙傳多環繞家庭生活而寫。其次，從五位待嫁女兒的苦難與解難，說明仙傳推崇孝義兼備的道德特質，可知，杜光庭教團樹立的入道女性典範，也融合了宗法社會的倫理價值。本文以為，道教女兒仙真的傳記書寫，有別於正史列女傳中女兒表現的純孝德行，偏重刻畫孝義兼備的女兒，是為女性典範的移轉與調和之作，而這樣的調和論述，讓女兒的職責更加沉重。

### 一、無家與有家：道教男女仙傳異同略論

關於道教仙說的討論，歷來多偏重男仙傳記，探討仙界品秩對於人間官制的仿效。學者認為道教在魏晉南北朝逐漸形成的仙品說，投射了當時門閥制度的壓抑與不滿，而男性傳主如何勘破死生的本質，展現符合道派要求的特殊能力，超昇至仙境為官，從而展現世界的終極真實，乃是敘事重點，人間官位無須眷戀，唯有他界不朽的位階，才值得追求。關於仙傳研究，雖有集中男性視角的趨向。不過，少數針對女性仙傳的研究，亦有灼見。學者指出，相對於男性的官秩品序，女性在社會的認知中，應當「生而有歸」。<sup>48</sup> 而關於女性仙傳的敘事重點，多環

<sup>48</sup> 見李豐楙：〈西王母五女神話的形成及其演變〉，原刊於《東方宗教研究》第1期，1987年9月，頁67-88，又收錄於李豐楙：《仙境與游歷——神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010

繞此點擴展。簡言之，男性仙傳的敘事重點在捨棄人間宦宦榮華，追求永恆真實的不朽。而在女性的仙界關係中，是否能同時找到類似宗法社會的歸宿，則是重要的論題。

在男女仙傳書寫重點不同的前提之下，仔細檢視《墉城集仙錄》的女兒們，確然可知，女性慕道，進而入道、修道，面臨的阻礙與男性傳主不同，如上節所論，無論是仙界的虛擬母女，或是人間的父族、夫族、子族，都是女仙傳記的敘事重點，也就是說，女性無論上天下地，都難以完全脫離私領域的家庭關係。有承於此，本節將集中說明女兒入道面臨的種種困難，包含親情的羈絆，父母的照護責任，本家對於女兒婚嫁的期望甚或控制等等。更有甚者，既要背負女有所歸的倫理期待，尚須致力於道教的終極關懷，即生命的不朽。這些為家所苦的女兒們，是否真的能夠透過入道而脫離家庭倫理的論述規範，展現高度的自主性，實在值得懷疑。

男性仙傳鮮少提及家族的存在，而多專寫男性如何擺脫人間宦途羈絆，追求終極真實的過程，以下略舉二例說明男性仙傳的敘事重點。《列仙傳》的瑕丘仲展現了不朽的能力，包含了拋棄形骸，死而復生以及施藥濟眾等非常之事：

瑕丘仲者，寧人也。賣藥于甯百餘年，人以為壽矣。地動舍壞，仲及裡中數十家屋臨水，皆敗。仲死，民人取仲屍，棄水中，收其藥賣之。仲披裘而從，詣之取藥。棄仲者懼，叩頭求哀，仲曰：『恨汝使人知我耳，吾去矣。』後為夫余胡王驛使，復來至寧。北方人謂之謫仙人焉。<sup>49</sup>

在瑕丘仲的神異事蹟中，他的家族關係並不是敘事重點，也不影響他追求仙道。本篇出於《神仙傳》，固然帶有宣揚神仙的性質，不過，檢視正史載錄的傳記，也援用了同樣的書寫方式，如《北齊書·由吾道榮傳》：

由吾道榮，琅邪人，少好道法，與其同類相求入長太山潛隱，具聞道術，仍遊鄒魯之間，習儒業。晉陽人某，大明法術，乃尋是人為其家庸力，無識之者，又乃訪知其人，道家符水咒禁、陰陽歷數、天文藥性，無不通解。以道榮好尚，乃悉授之。是人謂道榮云：「我本恒岳僊人，有少罪過，為大官所謫，今限滿將歸。卿宜送吾至汾水。」……道榮仍歸本部，隱於琅邪山，辟穀，餌松朮茯苓，求長生之祕。尋為顯祖追往晉陽。至遼陽山中，有猛獸去馬十步，所迫人驚怖將走。道榮以杖畫地成火坑，猛獸遽走。俄值國廢，道榮歸周。隋初乃卒。<sup>50</sup>

年)，頁 82-105。

<sup>49</sup> 王叔岷：《列仙傳校箋》（北京：中華書局，2007年），卷上，頁 75。

<sup>50</sup> 唐·李百藥：《北齊書》，《百衲本二十四史》，（臺灣：商務印書館，1968年）。頁 10690。

仙傳主要敘述男性道徒在人間公共領域的活動，由吾道榮先後游居長白山、鄒魯之間，習儒業，訪晉陽人，學習道家符水咒禁、陰陽歷數、天文藥性，無不通解。而他的宗族為何，卻全無介紹。故事最後揭曉晉陽人某的真實身份，乃是天上犯過貶謫的仙官，故事結尾揭曉的真實身份暗示著，由吾道榮未曾尋求人間的官秩品階，雲遊四海，學習道術，才是正確而真實的道路，藉由晉陽人的法脈，他得以通往仙界的品秩。

由吾之姓相當少見，中古正史僅此一見。本傳云由吾道容隱居琅琊山本部，以部稱之。從這些線索來看，由吾家族是中古高門的機率相當低，甚至有可能是琅琊山的少數部族。不過，由吾卻可透過與晉陽人的師徒關係，以「藝術」入仕，受北齊文宣帝召見入朝：

文宣初唯得姓名，及因奏事，見其羸老，又質性敦樸，無升降之容，加之平緩，寡於方便。有一道士由吾道榮以術藝被迎，將入內，業為通名，忽於眾中抗聲奏云：「由吾道士不食五穀。」帝命推而下之。又令點檢百官，敷奏失所，帝遣人以馬鞭擊業頭，至于流血。然亦體其衰老，非力所堪。<sup>51</sup>

孟業的抗議，表明他對由吾道榮不食五穀的譴責，與由吾道榮本傳的「辟穀，餌松朮茯苓，求長生之祕」可相呼應，不過，齊文宣帝顯然相信由吾的長生之術，命人將孟業推下。由吾道榮在國廢之後，又歸北周，可見他有相當的政治影響力。透過道教的師徒關係，由吾道榮不僅取得了升上天界的可能，也取得了人間階級的晉升。

普遍來說，除非個人境遇較為特殊，一般男性仙傳敘及家庭私領域生活者相當少見，大抵而言，多描述男性傳主如何透過各種方式展現道教的超能，並在宦途之外尋找新的突破點，進而體證道的存在。有別於此，女性仙傳的撰寫主軸，則多著重在女性與家庭的離、合關係，關注女性如何在進入道團或晉升仙階之後，重新處理她與家庭的關係。

女性仙傳有其獨立的書寫特質與意義。仙傳的主旨在於宣揚人可透過自力修煉登升另一永恆不朽的仙界，而天仙、地仙、尸解仙等仙品說的出現，意在反襯人間宦途無須追求，從而對應俗人的心理狀態。不過，官秩品位的社會階級，是以男性為核心的思考觀點，在中古宗法社會的制度，除了少數特例之外，<sup>52</sup> 並

<sup>51</sup> 唐·李延壽：《北史》（臺北：中華書局，1980年）〈循吏列傳·孟業〉，卷八十六，頁2875。

<sup>52</sup> 見陳弱水：〈初唐政治中的女性意識〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨文化，2007年）

未允許女性進入官僚體系。就一位有心入道的女性觀點來看，仙界官品能否與女性修道者的心理需求相互呼應，確實是值得懷疑的。在性別視角的落差之下，教團如欲廣納信眾，實有調整敘事角度的必要。仔細檢視《墉城集仙錄》，將會發現，作為一部以女性為書寫主題的傳記，雖然主旨與男性仙傳相同，目的在於闡揚仙界的真實與不朽，但在修道的過程中，女性如何脫離家庭的私領域，進入具有仙界的公領域，則是重要的論題。

## 二、待嫁之女的孝與義

《墉城集仙錄》收錄了五位未嫁的女兒，黃觀福、蠶女、董上仙、邊洞玄、褒女，這五位女兒因為拒絕出嫁、所嫁非類，與原生家庭的父母面臨衝突，終致女兒化為木像、蠶蟲、放棄升仙、毀身滅性，甚至憂患而死。值得注意的是，文末都一致地展現了奇蹟的轉折，女仙窮盡孝道之後，同時因為義行可嘉，得到仙界賞識，獲得昇仙的報酬。面對這些迭遭苦難的待嫁女兒，本節將觀察她們如何利用自己有限的資源來面對原生家庭的親子關係？親子關係若有衝突，苦難如何得到解決？而仙傳的敘事，展現了什麼樣的書寫策略？進而判斷仙傳的書寫策略對於入道女性有何影響？以下將依序闡釋五位女仙傳文，進而說明要旨。

現存蠶女文獻版本，依情節不同，可分為兩類，一類為《墉城集仙錄》、<sup>53</sup>《圖經》，<sup>54</sup> 母親救夫心切，主動告誓全體部族，有能救父還者，以女相許。一類為《搜神記》卷一四、<sup>55</sup>《元化傳拾遺》，<sup>56</sup> 不同於前本，是由女兒自身戲言，向馬許諾，若能救得父還，將以身相許。兩本許諾嫁娶者不同，不過，故事隱含的道德論述卻十分近似，《墉城集仙錄》載：

蠶女者，乃是房星之精也。當高辛之時，蜀地未立君長，唯蜀山氏獨王一方，其人聚族而居，不相統攝，往往侵噬，恃強暴寡。蠶女所居，在今廣漢之部，亡其姓氏，其父為鄰部所掠，已逾年，唯所乘馬猶在。女念父隔絕，廢飲忘食，其母慰撫之，因告誓於其部之人，曰：「有能得父還者，以此女嫁之。」部人雖聞其誓，無能致父還者。馬聞其言，驚躍振迅，絕絆而去，數月，其父乘馬而歸，自此馬晝夜嘶鳴，不復飲齧，父問其故，母以誓眾之言白之，父曰：「誓於人也，不誓於馬，安有人而配偶非類乎，馬能脫我於難，功亦大矣，所誓之言，不可行也。」馬嘶

<sup>53</sup> 載於《墉城集仙錄》的蠶女，有《正統道藏》本卷六、《三洞群仙錄》本卷九兩種版本，文字雖有小異，情節大體相同。

<sup>54</sup> 宋·陸佃《增修埤雅廣要》（合肥：黃山書社影印氣化門明萬曆三十八年孫弘範刻本，2008）卷三十八，引《圖經》。

<sup>55</sup> 見《太平御覽》，卷766、825引《搜神記》。

<sup>56</sup> 見張國風會校：《太平廣記會校》，卷479，頁8629-8630。

跪愈甚，逮欲害人，父怒射殺之，曝其皮於庭中，女行過側，馬皮蹙然而起，卷女飛去，旬日復棲於桑樹之上，女化爲蠶，食桑葉，吐絲成蠶，用織羅綺衾被，以衣被於人間，蠶自此始也。父母悔恨，念之不已，一旦，蠶女乘彩雲駕此馬侍衛數十人，自天而下，謂父母曰：「太上以我孝能致身，心不忘義，授以九宮仙嬪之任，長生矣，無復憶念也。」言訖，冲虛而去，今其塚在什邡綿竹德陽三縣界。<sup>57</sup>

蠶、馬、女兒的苦難，這三個元素，在傳說中巧妙地揉合，廣泛地流傳。蠶女信仰起源蜀地，甚早便進入道教的信仰，《女青鬼律》收錄有關於蠶女的咒術，又稱馬姑。<sup>58</sup> 蠶在古代女性的活動中佔有重要地位，除了具有經濟價值，也有道德的高度。《列女傳》中描述養蠶織布的女性，就有相當明顯的道德意味。<sup>59</sup> 蠶女傳說，原為解釋蠶蟲的起源。但是，在漢唐文獻中，卻可以看見蠶蟲傳說與一位缺乏婚姻自主權的苦難女兒結為一體，進而繁衍流傳，為中古不同的文集收錄。蠶女的傳說也流傳至日本，成為馬頭娘的源頭。<sup>60</sup> 顯見，女兒所嫁非類的苦難，具有相當廣泛的社會心理基礎。

蠶女與馬神關係密切，首句揭示蠶女為房星之精，房星為天馬，主車駕。<sup>61</sup> 馬、蠶等動物進入信仰體系並不特殊，引發讀者關注的是，馬、蠶分屬不同物類卻意外結合的，這個情節傳達的突兀感，反應的應是女兒所嫁非類，有違社會規範的現實困境，也是這則傳說相當關鍵的閱讀心理基礎。以動物指涉非我族類，不僅民間傳說中相當常見，如日本學者岡本不二明指出唐代小說中，參軍職、伶人樂工、華外民族多為動物精怪的化身，<sup>62</sup> 正史的記載也相當多見，如王夢鷗指出，這類攻訐牽涉了漢族中心優越感，歷代史傳的外族書寫，如司馬遷《史記》敘述南越、西南夷，又如《後漢書》、《南州異物志》均有以人獸混同形容異族之筆。<sup>63</sup>

<sup>57</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷6，5b-6b。

<sup>58</sup> 《女青鬼律》卷四：「右一鬼主害人田蠶，蠶女鬼夫，立春日平旦可向天門三呪曰：天之皇清明長遠，上多神陰，不及與汝馬姑來我宅中，使蠶大得千萬倍，次田畝，汝收千億斛恩，天中上下，天地中上，止大道，勅華為我使，叱咄急殺百，傷小魅，何狼粹。」CT790，《正統道藏》第563冊，《女青鬼律》，卷4，4a。

<sup>59</sup> 相關論述，參鄭娟芝：「漢魏六朝的女性紡織：勞動營生與倫理象徵」（新竹：國立清華大學歷史研究所，2010年，李貞德教授指導）該文從蠶女的仙話象徵延伸討論漢魏六朝女性的勞動職責與倫理位階，探討中古女性職能的演變與社會定位。

<sup>60</sup> 如李燕：〈蚕神說話に関する中日比較研究〉，《駿河台大学論叢》（2006年），31號，頁39-53。

<sup>61</sup> 《晉書·天文志上》（臺北：中華書局，1980年）：「房四星……亦曰天駟，為天馬，主車駕。」頁300。

<sup>62</sup> （日）岡本不二明：《唐代の小説と社會》（東京：汲古書院，2003年）〈唐參軍戲角色考〉，頁202-203。

<sup>63</sup> 王夢鷗：〈閒話〈補江總白猿傳〉〉，《唐人小說研究四集》，頁183-192

在蠶女中，由於部族交征，父系權威暫時失效，女性被迫面臨生存的困境，母親惟一能夠自由運用的資源，便是女兒的婚嫁。蠶女之母告誓其部，能得父還者，便以此女嫁之。女兒的婚嫁是母親克服困境的唯一希望，女兒對於嫁娶的意願，文中完全不見，更重要的是母親的意志。原本希望女兒嫁與本部之人，意外的，卻由非我本部的馬族救回父親。因此，當父親回歸時，部族的父系權威再度穩固，對非我族類的抗拒開始升高，拒絕實踐誓言。父、母兩人意志的衝突與對於非我族類的排斥，種種災禍，都由女兒承受。最終，女兒犧牲，獲得「孝能致身，心不忘義」的成仙憑證，義是實踐母親對於非我族類的承諾，孝是抵償父親射殺馬匹的怨讎。太上之神肯定女兒毫無怨言地承受種種磨難，在這之中，女性的不積極作為，反而成了解除冤讎的最佳解答。母親、父親、馬都是積極的行動者，母親以女兒的婚嫁作為抵押，父親抗拒時兌現母親的誓言，並且暴力射殺馬匹，而馬主動救援蠶女之父，即便被射殺後，懸掛於庭院的馬皮尚能返回復仇，終於帶走蠶女。相對之下，面對危機，蠶女未嘗有任何主動的行為，在俗世的倫理中，父，母，與象徵非我族類的丈夫，都能完全地決定她的行為。化而為蠶之後，女兒才終於開始發言與行動，先是「女化為蠶，食桑葉，吐絲成蠶，用織羅綺衾被，以衣被於人間」，女兒變成了無怨無悔提供人類生活資源的蠶蟲，正如女兒人間形象如出一徹；又在故事末段的唯一一次發言：「太上以我孝能致身，心不忘義，授以九宮仙嬪之任，長生矣，無復憶念也。」即便成為仙人，為了父母的罪惡與歉疚，女兒仍要下凡勸告、安慰。

相較於《墉城集仙錄》與《圖經》的版本，《搜神記》的版本，女兒的行動能力相對較高。女兒面臨父親的遠征不返，自己向親養的馬匹戲言出嫁：

舊說：太古之時，有大人遠征，家無餘人，唯有一女。牡馬一匹，女親養之。窮居幽處，思念其父，乃戲馬曰：「爾能為我迎得父還，吾將嫁汝。」馬既承此言，乃絕韉而去。逕至父所。父見馬，驚喜，因取而乘之。馬望所自來，悲鳴不已。父曰：「此馬無事如此，我家得無有故乎！」亟乘以歸。為畜生有非常之情，故厚加芻養。馬不肯食。每見女出入，輒喜怒奮擊。如此非一。父怪之，密以問女，女具以告父：「必為是故。」父曰：「勿言，恐辱家門，且莫出入。」於是伏弩射殺之，暴皮於庭。父行，女以鄰女於皮所戲，以足蹙之曰：「汝是畜生，而欲取人為婦耶！招此屠剝，如何自苦！」言未及竟，馬皮蹙然而起，卷女以行。鄰女忙怕，不敢救之。走告其父。父還求索，已出失之。後經數日，得於大樹枝間，女及馬皮盡化為蠶，而績於樹上。其蠶綸理厚大，異於常蠶。鄰婦取而養之，其收數倍。因名其樹曰桑。桑者，喪也。由斯百姓競種之，今世所養是也。<sup>64</sup>

<sup>64</sup> 晉·干寶著，汪紹楹校注：《搜神記》（北京：中華書局，1979年）卷十四，引《太平御覽》卷七六六、八二五，頁172-173。

擅自做主婚嫁的女兒，即便是戲言，也有可能成真，引發父親恐辱家門的憤怒。父親被馬救回之後，得知原因，立刻告誡女兒不能再言語、行動：「勿言。恐辱家門。且莫出入。」向外則表現對非我族類的痛恨與暴力：「於是伏弩射殺之。暴皮於庭。」女兒也承繼了父親對於非我族類的輕視，因此在父親外出時，不僅容許鄰女在馬皮上嬉戲，更用腳踐踏、咒罵，詈罵為畜生，不配取己為婦：「父行，女以鄰女於皮所戲，以足蹙之曰：「汝是畜生，而欲取人為婦耶！招此屠剝，如何自苦！」女兒絲毫未對自己背誓反悔感到不當，甚而加倍輕賤自己辜負的對象。因此，在故事結尾，為馬皮卷去，成為蠶蟲，盡吐其所有，以供生民衣食，則有懲罰女兒的意味。

相較於《搜神記》寫女兒背誓賤物、化而為蠶的懲戒故事，《墉城集仙錄》本的結尾，女兒乘雲下降凡間，顯然加進了道教昇仙的道德論述。女兒在受盡磨難離開人間之後，仍要乘雲下降，勸慰人間父母，並且傳達道德訓示。同樣的敘事策略，也見《墉城集仙錄》〈黃觀福〉。黃觀福在面臨婚嫁大事時，也與父母產生衝突，不過這次衝突的原因更富有道教意涵，即為了追求道行而不願出嫁：

黃觀福者，雅州百丈縣民之女也。自幼不食葷血，好清淨。家貧無香，取栢葉栢子焚之。每凝然靜坐，無所營為，經日不以為倦。或食栢葉飲水自給，不嗜五穀，父母憐之，聽其率性任意。既笄，欲嫁之，忽謂父母，曰門首水中極有異物。常時多與父母說奇事，先兆往往信驗，聞之，固以為然，隨往看水，果汹涌不息，乃自投水中，良久不出。父母撈摠得一木像天尊，古昔所製，金彩已駁，狀貌與女無異，水即澄清如舊，無復他物。便以木像，置於路側，號泣驚異而歸，其母時來視之，憶念不已，忽有彩雲仙樂，導衛甚多，與女伴三人下其庭中，謂父母曰：「女本上清仙人也，有小過，謫在人間，年限既畢，復歸上天，無至憂念也。同來三人，一是玉皇侍女，一是大帝侍晨女，一是上清侍女，姓黃名觀福，此去不復來矣。」今年此地疾疫死者甚多。以金遺父母，使移家益州，以避凶歲。即留金數餅，昇天而去，父母如其言移家蜀郡，其歲疫毒黎民，雅地尤甚。十喪三四，即麟德年也。今俗呼為黃冠佛，蓋以不識天尊像，仍是相傳語，訛以黃觀福。<sup>65</sup>（《太平廣記》本）

黃觀福為唐代麟德年間修真女道，雖與蠶女故事設定的遠古年代相距甚遠。女性的行為卻有相當高的同質性，二位女兒面對婚嫁，同樣忍耐、退讓甚至犧牲性命，文中雖未明言潛心修道的黃觀福何以不願出嫁，寧可溺水而亡，化為木像離去。不過，檢視黃觀福投水前的兩個事件：修道與出嫁，即可見出投水的衝突因素。在原生家庭，黃觀福能夠倚仗父母憐愛而投注心力於修道，轉至夫家後恐難以為

<sup>65</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》，引《墉城集仙錄》，卷六十三，頁 746-748。

繼。文中以「任意率性」形容黃觀福，透露了世俗社會對修道女性的潛在態度，因天性而投注的修道專業，並未符合俗世女性的常態準則，如焚香、靜坐、辟穀。雖不費資財，卻未符社會期待。在嫁入夫家之後，女性將被視為家務經濟的提供者，女性的身體掌控權，將由原生父母手中轉出，再也不能藉由父母的寵愛換取修道空間。可以預期的是，黃觀福有違社會期待的行為舉止，在出嫁之後，勢必遭遇種種衝突。

在黃觀福傳記中，傳主本人的感受並不明顯，卻花費甚多筆墨書寫父母的情感，如「父母憐之」、「忽謂父母，曰門首水中極有異物」、「常時多與父母說奇事」、「父母撈得一木像天尊」、「謂父母曰，女本上清仙人也，有小過，謫在人間」、「以金遺父母，使移家益州」、「父母如其言，移家蜀郡」。亡女無盡的思念：「其母時來視之，憶念不已」。在母親對河水不斷的注視之下，遺憾與追憶的念想，終於在虛空中喚來女兒的回應：「忽有彩雲仙樂，導衛甚多，與女伴三人下其庭中，謂父母曰，女本上清仙人也，有小過，謫在人間，年限既畢，復歸上天，無至憂念也。」已經登上道教仙界的女兒，因為母親的情感呼喚，仍要下凡勸慰，可見，即便身在仙境，女兒對於雙親的情感責任，仍未能全然斷絕。此外，更以黃金提供父母生活資財，預測疾疫的到來，提醒父母趨吉避凶。相較一般女性嫁娶的回饋，入道女兒的非常能力更引人注目。贈金，避疫這兩種能力，已有別於蠶女這類民間傳說的女性。女性不僅從事《列女傳》宣揚認同的傳統經濟行為，也得以學習中古時代的祕傳道術，如道術特質的醫療者，<sup>66</sup>以及外丹煉製中的煉金術，<sup>67</sup> 都可與這則敘事互相呼應。

黃觀福與蠶女，尾段的敘述形式十分相近，女兒在離世之後，成為仙真，仍需下凡撫慰憾恨不已的父母。不過，黃觀福文本，更沿用了謫仙贖過的觀念。「謫仙」說，散見於唐宋間正史，仙傳，筆記雜說，早期散見於各類仙傳當中，後來逐漸為道教中人援用，宮川尚志指出道教謫仙是秦漢官府貶謫觀念的變形，天上的仙人也可能觸犯天律而受貶，如同人間官吏觸法謫於邊地。李豐楙指出，道教吸收謫仙的民間傳說，與魏晉時代逐漸建構的神仙譜系俱有密切聯結。<sup>68</sup> 兩位學者的看法，說明了謫仙說的概念緣起以及道教仙學體系的發展過程仙真下降人

<sup>66</sup> 林富士：《疾病終結者：中國早期的道教醫學》（臺北：三民書局，2001年），王慶餘、曠文楠著《道醫窺祕——道教醫學康復術》，（四川：四川人民出版社，1994年）；蓋建民：《道教醫學》（北京：宗教文化，2001年），頁1-105；戴思博（Catherine Despeux）著，鄭文彬譯，〈從秦代至唐代的中醫經典理論（公元前221年至公元前906年）〉，《法國漢學》第六輯（北京：中華書局，2002年），頁172-202；麥谷邦夫：〈陶弘景の醫藥學と道教〉，《六朝道教の研究》（東京：春秋社，1998年），頁313-330；松木かき：〈本草と道教〉，三浦國雄等編：《講座道教第三卷——道教の生命觀と身體論》（東京：雄山閣出版社，2000年），頁79-99。

<sup>67</sup> 參廖美雲：《唐代服食養生研究》（臺北：學生書局，2004年）；劉芳：《道教與唐代科技》（北京：中國社會科學院，2006年）。

<sup>68</sup> 李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變〉，《道教謫仙傳說與唐人小說》，臺北：學生書局，1996年，頁256-257。〈昇遊與謫凡——道教文學中的永恆主題〉（2002年3月），頁44-51。

間受過，是為了彌補違反天律的罪責。人間的不潔、汙穢，將作為砥礪仙真洗淨罪過的試煉。<sup>69</sup> 有趣的是，仙人在神仙世界犯下的罪行，如何抵觸道教思想的核心，往往未有細緻描繪，而在人間贖罪的過程、方式，則是敘事的重點。仙傳以傳達神仙信仰為書寫主軸，不過仔細檢視仙真下凡贖罪的過程，既有道教思想的傳布，卻也有兼顧世俗倫常的傾向，在女性謫仙尤其明顯。人間女性的生活場所主要在家庭，對於家庭倫理價值的回應，實是難以規避的寫作重點。

從黃觀福文本看來，她自言為「上清謫仙人」，雖然下凡之前，已經成為仙界公領域的女性仙官，擁有職位名稱與特殊能力，仙界觸犯的律責卻未曾明寫，下凡以後，女性的家庭倫理則為敘事重點。以孝為名的情感連結，富有強大的社會基礎，即便至親不問女兒意願，逕自嫁之，便是引發女性苦難的主因，女仙升上天界之後，仍必須適時回應俗世人間父母的追憶與懷想。

孝的力量，也讓女仙難以返歸天界，必須不斷受到世俗親情的羈絆。〈董上仙〉便顯示了女仙因為父母的嚎泣不捨，反覆下還其家，延遲昇仙的孝順故事：

董上仙，遂州方義女也。年十七，神姿艷冶，寡於飲膳，好靜守和，不離於世。鄉里以其容德，皆謂之上仙之人，故號曰上仙。忽一旦紫雲垂布，並天樂下於其庭，青童子二人，引之昇天。父母素愚，號哭呼之不已。去地數十丈，復下還家，紫雲青童，旋不復見。居數月，又昇天如初。父母又號泣，良久復下。唐開元中，天子好尚神仙，聞其事。詔使徵入長安。月餘。乞還鄉里，許之。中使送還家。百餘日復昇天。父母又哭之。因蛻其皮於地，乃飛去。皮如其形，衣結不解，若蟬蛻耳。遂漆而留之，詔置上仙。唐興兩觀於其居處，今在州北十餘里，涪江之濱焉。<sup>70</sup>（《太平廣記》本）

文本譴責了父母的愚笨，也凸顯了董上仙的純孝之行。這個故事的趣味，正在董上仙為了安慰父母，反覆地往返天上人間。最後，為了安慰嚎哭的至親，董上仙運用仙真蛻皮的技能，留下形體皮囊，聊慰親懷。董上仙蛻皮贈親的情節，顯示了道教也同意女仙藉由特殊的超能回報至親，納入宗教德行範疇。義與孝的德性，一在公領域，一在私領域，但是，在女兒身上，顯然認同能盡孝者亦能行義的道德交換論述，換得行孝即行義的等質評判。

既然孝是凌駕於婚嫁與否的更高準則，女性的自我犧牲，則有了調整的空間。在〈邊洞玄〉可以發現，若能符合孝的原則，女性也有無需婚嫁而入道的可能：

<sup>69</sup> 宮川尚志：〈謫仙考〉，《中國宗教史研究》，（京都：同朋舍，1983年），頁459-477。

<sup>70</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷六十四，頁751。

邊洞玄者，范陽人女也。幼而高潔敏慧，仁慈好善，見微物之命，有危急者必俯而救之。救未獲之，間忘其飢渴。每霜雪凝互，鳥雀飢棲，必求米穀粒食，以散餵之，歲月既深，鳥雀望而識之，或飛鳴前導，或翔舞後隨。年十五，白其父母，願得入道修身，絕粒養氣，父母憐其仁慈且孝，未許之也。既笄，誓以不嫁，奉養甘旨。數年，丁父母憂，毀瘠不食，幾至滅性，服闋，詣郡中女官，請為道士。終鮮兄弟，子無近親。<sup>71</sup>（《雲笈七籤》本）

邊洞玄與黃觀福相同，在原生家庭都得到父母的憐愛，因此能將生活資源投入修道事業：「每霜雪凝互，鳥雀飢棲，必求米穀粒食，以散餵之。」文中對她一人奉養父母的敘述頗堪玩味，一是彰顯邊洞玄的仁慈且孝，再度強調她的奉道性格。二是邊洞玄在孝道的付出遠高於俗世要求的奉獻與努力，並不只是因為她「終鮮兄弟，子無近親」，缺乏同宗兄弟分擔奉養責任，而不得不然。從文句的連綴邏輯來看：「既笄，誓以不嫁，奉養甘旨。數年，丁父母憂，毀瘠不食，幾至滅性。服闋，詣郡中女官，請為道士。」在外人看來幾乎毀身滅性的丁憂，與她迴避婚嫁、專注修道的選擇不無關聯。更具體的說，一個自幼因為父母愛憐而獲得修道自由的女兒，在誓不出嫁之後，如何求得父母或鄉里輿論對她的諒解呢？她只有歸附在孝的準則之下，曲盡為子之道，獲得常人難以企及的道德高度之後，才有留家不嫁的可能。<sup>72</sup>

現存《雲笈七籤》本，錄自《墉城集仙錄》的版本，篇幅既長，對於邊洞玄的俗世生活描述也最為詳盡。<sup>73</sup> 包含在家為女與入教為女道兩個部分，同樣，《廣異記》也收錄了〈邊洞玄〉，但記事較為簡鍊，重點顯然在邊洞玄升天的神奇事蹟，身為女兒的俗世生活中，親情的約束與盡孝的行為，並不是敘事重點，其曰：

唐開元末，冀州棗強縣女道士邊洞玄，學道服餌四十年，年八十四歲。忽有老人，持一器湯餅，來詣洞玄曰：「吾是三山仙人，以汝得道，故來相取。此湯餅是玉英之粉，神仙所貴，頃來得道者多服之。爾但服無疑，後七日必當羽化。」洞玄食畢，老人曰：「吾今先行，汝後來也。」言訖不見。後日，洞玄忽覺身輕，齒髮盡換，謂弟子曰：「上清見召，不久當往。顧念汝等，能不恨恨。善修吾道，無為樂人間事，為土棺散魂耳。」滿七日，弟子等晨往問訊動止，已見紫雲昏凝，徧滿庭戶。又聞空中有

<sup>71</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷117，4b。

<sup>72</sup> 以邊洞玄身處的社會文化來看，以孝為名爭取行動的空間，是個可行的策略。在唐代，不僅是入道女性，俗世女性雖然出嫁為婦、仍有藉孝的名義長居原生家庭者，詳見陳弱水：〈唐代婦女與本家〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨文化，2007年）。

<sup>73</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷117，4a-8a。本文第二章錄有〈邊洞玄〉全文，茲不贅引。

數人語，乃不敢入，悉止門外。須臾門開，洞玄乃乘紫雲，竦身空中立。去地百餘尺。與諸弟子及法侶等辭訣。時刺史源復。與官吏百姓等數萬人，皆遙瞻禮。有頃日出，紫氣化為五色雲，洞玄冉冉而上，久之方滅。

74

在邊洞玄升天之際，環繞她身邊的都是崇道者，包含弟子、法侶、刺史、官吏、百姓等，前二者是道教的道法傳承師徒倫理中漸次發展出來的後天社群關係，而刺史、官吏、百姓則是女性藉由修道走向公領域將接觸的人物，從這一則記事可知，入道女性進入道團後，將不再以家庭生活為核心，在她得道升天的時候，身旁簇擁的是與家庭生活全然無關的其他社群。對照《廣異記》的記事，《墉城集仙錄》兼記俗世女兒生活，次而入道、煉藥，終而升天的完整過程，其文本意義頗值探究。筆者以為，廣納入道女性在俗世盡孝，在道團行善、<sup>75</sup> 煉藥不輟中而升天的完整事蹟，更能彰顯女仙「仁慈且孝」的典範地位。

邊洞玄是難得的女性行動者，她為求入道，誓言不嫁，違反了社會對於女性的期望，然而，為孝幾至毀身滅性，卻能換來社會的認同。最後，再引一則〈褒女〉，雖然同樣違反社會期望，但是嚴重程度遠過於不嫁，曲盡為女儀則的唯一道路，便是選擇死亡：

褒女者，漢中人也。褒君之後，因以為姓。居漢沔二水之間。幼而好道，冲靜無營。既笄，浣紗於灋水上，雲雨晦冥，若有所感而孕。父母責之，憂患而疾。<sup>76</sup>（《太平廣記》本）

世俗倫理中，女兒出嫁必須經由父母同意，褒女未嫁而孕，為父母深責，憂患而死。若故事就此告終，顯示的是世俗女兒未能自主命運的婚嫁悲劇。不過，在《集仙錄》中，褒女未嫁而孕憂患而死的苦難，巧妙地銜接了神聖、非常的宗教現象。如文中所述「雲雨晦冥，若有所感而孕」，褒女的懷孕是天命所感，以此非常經驗，銜接女兒遇難「父母責之，憂患而疾」。女兒如何從違背世俗倫理的苦難中解脫？故事後半部的篇幅，專注於描繪女兒如何藉由道教超能解脫現實的困厄，有云：

臨終謂其母曰：「死後見葬，願以牛車載送西山之上。」言訖而終。父母置之車中，未及駕牛，其車自行。踰沔漢二水，橫流而渡，直上灋口平元山頂。平元即灋口化也。家人追之，但見五雲如蓋，天樂駭空，幢節導從，見女昇天而去。及視車中，空棺而已。邑人立祠祭之，水旱祈禱

<sup>74</sup> 唐·戴孚：《廣異記》（北京：中華書局，1985年）卷一。

<sup>75</sup> 見前引邊洞玄自己往往不食，廣施五穀餵養雀鳥事。

<sup>76</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷六十一，頁718。

俱驗。今瀘口山頂有雙轍跡猶存。其後陳世安亦於此山得道，白日昇天。  
77（《太平廣記》本）

女性未婚而孕的困境，更是經由一連串的神異現象得到解套，女兒臨終遺言，交待父母送棺西山之上，盛棺的車子未及套上牛隻，便神奇地自駕，並且橫流而渡，直至平元山頂，五雲如蓋，天樂駭空，褒女白日升天，僅餘一口空棺。

從敘事的結構安排來看，後段的敘述將女性悲劇的訓示導向新的結論，即是，應當譴責父母的愚昧，而不是女性無法自主婚嫁的悲哀命運。父母未能理解褒女的天職，逕以有違俗世禮法怒責女兒，導致了她的死亡。但是，父母的不解、指責，意外地推動了女兒早日昇仙的結局。文末，褒女的父母追著自動行走的車輛，望著空棺嘆惜，對比黃觀福、董上仙的父母，能夠受到女兒昇仙的福澤保佑，褒女父母的愚昧，不僅讓自己失去女兒，也錯失了昇仙的契機。

女兒的行為有違俗世禮法，在未出嫁之前便受孕，不見容於原生家庭，因而憂患致死，不只是褒女一人的特殊遭遇，更含藏了傳統中國女性的壓抑心情。這樣的情節，具有社會的心理基礎，但是，故事結尾卻巧妙地銜接求道、得道的啟示。女兒未婚有孕，是家庭私領域的問題，但是，若女子有孕是由天啓感生，不單單為了滿足女兒的一己情慾，那麼，未婚有孕的女性是為了展現宗教神聖經驗而受難，反而成為女性升仙的緣由。

就故事的邏輯來看，父母的權威，在道義認可的公領域之中，容許暫時退讓。但是，這樣的退讓，絕對不是由女兒主動呼籲。褒女身為女兒，她的發話權是相當有限的，既不可泄露天機，亦不可違抗父母，只有一死，才有展現自我意志的可能。就《墉城集仙錄》的書寫角度，承受各方意志而導致肉身死亡的女性，是值得效仿的典範，也終將獲得仙界的肯定，在嫋嫋的仙樂、五彩祥雲的簇擁中，成為眾人仰望的神祇。故事最終，褒女既未忤逆父母，保全了孝順的美名，也順從了上天感孕的意志，實踐了公領域的要求，在孝義雙全的前提之下，成為墉城女仙的一份子。

總述本節看法有二，一是男性仙傳敘及家庭中私領域生活者相當少見，有別於此，女性仙傳的撰寫主軸，則多著重在女性與家庭的離合關係，關注女性如何在進入道團或晉升仙階之後，重新處理她與家庭的關係。二是在上述五則文本中，可以發現道教仙傳接受了女性盡孝的道德論述，甚至進一步將孝女納入成仙標準，不過，在女兒盡孝的同時，道教仙傳仍傾向將女兒的行為與宗教善行連結。因為盡孝而昇仙的女兒，她們德行的影響力，也逐漸從家庭的私人領域過渡至公共領域的義行。孝女的德行，不只是本家父母共霑福澤，對於廣大的生民而言，更是可以共同仰望效法的對象。

77 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷六十一，頁 718。



### 第三節 唐世女道離家修行的實踐困境

本節擬考察前文指出《墉城集仙錄》前述兩個文本現象與歷史事實的關係。前章論證《墉城集仙錄》這類仙傳，是道團對於入道女性的宣傳論述(discourse)，即以入道女性生活為基礎，摻入寫作者意志的語言表現。為了釐清這樣的宣傳論述與歷史事實的關係，本節擬以另外兩類性質迥異的文獻為參考座標。一為制度，從杜光庭重視的三師制出發，上溯南朝入道女性的受籙與服喪制度，旁及唐代相關律法典章，二為展現人情事態為主的文獻，包括《舊唐書·列女傳》收錄中古唯一一則女道事蹟，以及唐代的一篇未嫁女入道的墓誌銘。這兩篇文本雖然分屬官方正史、墓誌，文類性質頗有差異，卻意外地載錄了女性生活的具體情貌，展現了人情在國家制度、道團論述之間發揮的作用。

#### 一、尊師與尊親

本段以杜光庭〈洞庭靈寶三師記〉「奉師之道，無以過矣。儒家在三之意，莫能及焉」<sup>78</sup>的宣示出發，考察道教尊師論述的形成與發展，如何從南朝的尊師、尊親並行，逐步轉變為唐末五代的師尊高於親尊。

討論時主要根據南朝上清經派奉行的《洞真太上太霄琅書》、<sup>79</sup>《傳授經戒儀注訣》、<sup>80</sup>南朝天師道《正一法文太上外籙儀·五種女人受要籙》<sup>81</sup>，以及收錄於唐代朱法滿《要修科儀戒律鈔》<sup>82</sup>的〈成服儀第六〉<sup>83</sup>為核心，說明在南方小型的修道團體之間，雖屬不同派別，關於師尊與親尊的論述，仍有相當的一致性，即以親子關係比擬師徒倫理，盡量保持二者的並行與調和；入唐以後，考量道教教團組織與國家的緊密關係，採用唐代律令為論述基礎，包括道僧格、戶令等資料，說明唐政府提供田地作為入道者的經濟來源、規定道俗不得混居，道團內部的論述也隨之調整，重述師尊與親尊的地位，致力讓入道者脫離家庭。

<sup>78</sup> CT444，《正統道藏》第198冊，杜光庭：《洞玄靈寶三師記》，全一卷，2a。

<sup>79</sup> CT1352，《正統道藏》第1034冊，《洞真太上太霄琅書》，全十卷。

<sup>80</sup> CT1238，《正統道藏》第989冊，《傳授經戒儀注訣》，全一卷。學者認為該書成於陳、隋之間，見(日)吉岡義豐《老子河上公本の道教》、(日)酒井忠夫編：《道教綜合的研究》〈傳授經戒儀注訣について〉(東京：國書刊行會，1977年)。

<sup>81</sup> CT463，《正統道藏》第204冊，《正一法文太上外籙儀》，全一卷。胡孚琛：《中華道教大辭典》(北京：中國社會科學出版社，1995年)認為該書大約出於南北朝，原為天師道經典《正一法文》殘卷，記載道士傳授初級法籙的儀法，頁281。

<sup>82</sup> CT1243，《正統道藏》第991冊，《要修科儀戒律鈔》，全十六卷。

<sup>83</sup> 據學者考據反映梁末道教情形，見小林正美著，王皓月、李之美譯：《唐代的道教與天師道》(山東：齊魯書社，2013年)。

在進入討論之前，必須說明，中古道教的戒律、儀軌的文獻甚多，限於討論問題的重點，未能全盤納入，選擇上述材料有三個考量，其一，與杜光庭經派關係較為密切者，其二，道經斷代學界達成共識者，其三，可資性別討論者。<sup>84</sup>關於杜光庭的經派問題，本文採小林正美之說，認為杜光庭是天師道的道士，而非上清派。小林正美指出唐代道教有高度的國家一統性質，主要繼承的是南朝陸修靜的天師道制度，從唐代的教團制度、受籙制度來看，唐代的道士應屬天師道，而非學界以往認知的分屬上清派、靈寶派、正一派等多種派系。<sup>85</sup>基於此點，杜光庭以國師身分提出的師徒論述，是整合了國家政策、南朝以來多派傳統的總結，觀點深具代表性。

杜光庭曾於〈洞玄靈寶三師記〉敘述師徒的重要：

自是奕葉紹承，師師授度，上自元始，下逮茲晨，故受道尊奉，其為度師乎。度師之師曰籍師。籍者，嗣也。嗣籍真乘，離凡契道。籍師之師曰經師。經者，由也。由師開務，捨凡登仙。三師之重，媿於祖先。祖宗能傳之，而不能使兆致道，父母能生之，而不能使兆昇仙。奉師之道，無以過矣。儒家在三之意，莫能及焉。<sup>86</sup>

文中明確推舉師尊高於親尊。父母雖能生之，卻未能如度師、籍師、經師使兆至道、使兆昇仙。道教的師徒關係，是以傳道（度師）、傳經（經師）、傳籍（籍師）為關係，關乎弟子是否能在人間得度、學習並掌握經典，最後上登仙位。在杜光庭的闡釋中，三師的重要性更高過於人間父母。杜光庭的三師高於父母說，在當代的閱讀語境來看，有無特殊的意義？是否符合南朝以降道教的師徒論述？與唐代國家政策的關係為何？關於這段文字的理解，以下將分由二點考察，一為上溯南朝上清、天師道派關於師徒倫理論述，二為參照唐代政府的相關政策。

唐代的道士位階與受籙方式，大抵沿襲陸修靜整合並改造的內涵，且進一步演變為較複雜的三師制。<sup>87</sup>據小林正美指出，三師制為南朝上清派、天師道共

<sup>84</sup> 關於道教戒律的專著，另可參魏成泉：《漢末魏晉南北朝道教戒律規範研究》（成都：巴蜀書社，2006年）；唐怡：《道教戒律研究》（成都：巴蜀書社，2008年）；唐怡、李剛：〈道教戒律與儒家禮制〉，《宗教學研究》2006年第1期，頁142-144。

<sup>85</sup> 小林正美另有〈中國中世の道教の喪禮について〉，日本宗教學會《宗教研究》第73卷第4輯（2000年）；而與小林正美意見相左者，有施舟人〈敦煌文書に見える道士の法位階梯について〉，講座敦煌編集委員會編：《敦煌と中國道教》，（東京，大東出版社，1983年）。

<sup>86</sup> CT444，《正統道藏》第198冊，杜光庭：《洞玄靈寶三師記》，全一卷，1b-2a。

<sup>87</sup> 劉宋、南齊、梁初的上清派師徒，乃是一個師和少數弟子組成的小團體，各自分散活動，沒有形成統一管轄的教團組織。不過，從上清派共同享有的戒律科儀《洞真太上太霄琅書》，還是可以得知當時師徒的關係，與接納不同性別、在家、出家者入道的情形。後來被天師道吸收，並且，經天師派道士陸修靜的改造，上清經的經籍、圖籙、戒律，整合為天師道三洞體系的一部分。

同遵奉的制度。並為唐代張萬福、杜光庭等天師道國師繼承。<sup>88</sup> 唐代道徒宗法三師，此一概念源自五世紀劉宋編纂的《金籙簡文》、《黃籙簡文》，最早的用例則出於南齊梁初上清派的《洞真太上太霄琅書》〈為師度弟子法〉。三師之概念，是為確保經法傳授的穩定，由於師徒不同於宗法社會，具有血緣的基礎，有必要建立一套社群網絡，確保法脈的承接，避免因為師尊亡故而中斷了經法的傳承。度師若亡故，弟子可依序轉依籍師、經師、三師同學、三師高足弟子等，〈為師度弟子法〉云：

受經之後，普弘宣化，有人樂法，津達度師。度師若過，歸乎籍師，已昇，尋於經師。經師又去，諸三師同學。同學又无付，三師高足弟子。弟子又闕，就諸保證。保證復盡，憑託有道，道德可師，引人投命，餐化受旨，克成師資。<sup>89</sup>

道教以師徒為核心的人際社群，是後天的人造網絡，卻經常被比附為奠基於血緣基礎的親子關係。親尊與師尊，究竟孰高孰低？就本文考察南朝不同道派的文獻，論述雖有小異，大體來說，多傾向認為師尊與親尊分別擔負不同職責，並無高低之別。《洞真太上太霄琅書》〈存師訣第七〉記載，父母、師君各在成人、登天的過程：

天地布炁，父母生身。師君教化，率入至真。煉凡成聖，罰偽賞真，真仙登聖，非師不成，心不可師，師心必敗，自非上聖，不得師心，師心之聖，尚不顯言，猶悉和光，更相師友。凡夫無師，永無所成，成道由師，師不可忘，存之在心，炁炁相續，念念不絕，與經道同，道寶經寶師寶，號曰三尊。有一不備，無路昇真。存聖存師，貴師愛資，號大智慧，始終無克，得入玄與師寶合矣。<sup>90</sup>

〈存師訣第七〉意在強調師君在成道登仙之途的重要性，指出師寶與道寶、經寶同為三尊，不可缺廢。不過，在涉及入道弟子原有的社群關係時，並沒有貶抑的意思，只是以先天與後天的功能職責，劃分師君、父母的不同。父母承天地之氣，負責生育己身，而師君則擔負教化功能，引領凡胎修煉成聖、登仙至真。

道教的師徒關係在發展的過程中，經常被比附於世俗社會奠基在血緣基礎上的宗法倫理，梁代天師道記載的喪制可資印證。唐代朱法滿《要修科儀戒律鈔·道士吉凶儀·成服儀第六》<sup>91</sup> 反映孟景翼、孟智周的《喪禮儀》，二孟是在梁

<sup>88</sup> 小林正美著，王皓月、李之美譯：《唐代的道教與天師道》，頁 102-110。

<sup>89</sup> CT1352，《正統道藏》第 1034 冊，《洞真太上太霄琅書》，卷 8，7a。論證參《唐代的道教與天師道》，頁 102。

<sup>90</sup> CT1352，《正統道藏》第 1034 冊，《洞真太上太霄琅書》，卷 4，2a。

<sup>91</sup> CT463，《正統道藏》第 204 冊，《要修科儀戒律鈔》，〈成服儀第六〉，卷 16，6b-10a。

初天監二年（503年）著成此書。<sup>92</sup> 弟子若遇師尊亡故，須依照所受經典多寡決定喪制的輕重，得治籙的弟子所服喪制最輕，著絲麻，服三月喪者，而得到「五千文、大戒百八十律、真誥、五嶽、六甲、禁山」者，服小功；得到「自然、中盟、三皇、五符、七傳、寶神等經服。寶神即洞神經也。」者，服大功九月者；得「靈寶大盟、真經、三品、三籙、三奔」者，服齊衰；而最重的服制，是斬衰三年，等同於儒家宗法社會的孝子：

前來五千文、自然、大盟等三中經法，同是一師受者，皆服斬衰三年，從極重之制。飲食、言語、官廳、寢處、皆依孝子本儀。<sup>93</sup>

也就是說，接受完整經法的弟子，等同於孝子。可見定喪儀者將師徒關係比擬為宗法社會的親子關係；不過卻也有不同之處：父母生子，是不可更改的事實，而師徒恩義，則有變化的空間，基本上，恩義的多寡和師君所授經典多寡成正相關。

師徒關係既可比擬親子關係，但一是依照先天血緣聯繫，一則是修道形成的後天倫理，當二者產生衝突之際應當如何？據上清派尊奉的《洞真太上太霄琅書》，如何調和兩種社群倫理的尊卑秩序，確實是師徒制在形成初期必須面臨的狀況，見卷八〈為師度弟子去來訣〉第三十三：

師尊相師，又有婚媾姻婭，雖通師資如舊，假令師取弟子之女，師自修為婿之儀，弟子尊師如昔，接對不相受拜。來時逆請停拜，應出門迎師，師止其拜。師至座所，欲拜弟子，重請止。乃止。不出迎者，可立床前，待至而拜，止則交止，不得相違。<sup>94</sup>

假定師尊娶了弟子的女兒，為師者也必須遵從女婿的儀節，不過，弟子雖仍要如同以往一樣尊敬師尊。見面時，師與弟子應相迎，欲拜而互止，彼此不受拜。就此看來，道團內部考量的是二者的調和，而非一味強調師道的權威。如果宗法社會的尊卑關係恰與師徒關係相反者，兩者均須持敬並行，各自執禮而不施禮，避免衝突即可。

但是，另一種宗法關係與師徒關係卻不可並行，即夫妻關係，見《洞真太上太霄琅書》卷八〈男女相師法〉：

略无異，但男弟子不得以女師為婦，女師不得以男弟子為夫。夫妻之後，乃得相師。相師之後，不得夫妻。夫妻在相師之前，相師在夫妻之後。

<sup>92</sup> 《唐代的道教與天師道》，頁 52。

<sup>93</sup> CT463，《正統道藏》第 204 冊，《要修科儀戒律鈔》，〈成服儀第六〉，卷 16，8b。

<sup>94</sup> CT1352，《正統道藏》第 1034 冊，《洞真太上太霄琅書》，卷 8，6b。

猶得如別，有絕夫妻之道。隨人所受而行，慎無譏疑，失正宗也。<sup>95</sup>

根據此法，夫妻關係與師徒關係不可互存，若在雙方成為師徒之前，先有夫妻關係，應當先行絕離，理由是避免譏疑，失正宗也。相對於師娶弟子之女，尊卑完全相反的情形，道團仍容許師徒、翁婿各自述禮，而夫妻關係卻不可與師徒倫理共存。或許是道團內部承認夫妻之情的親暱感，將對師徒尊卑關係產生難以控制的影響，因而明確規範夫妻不可並為師徒，<sup>96</sup> 表明了師徒倫理雖有與宗法社會倫理採取並行、調和的態度，卻也有凌駕於宗法制度之上的高度與堅持。

上述規範未必同時作用於同一時、地、人身上，不過，如果我們認同律法呈現的是當時的社會共識，仍可發現這些戒律、法訣等規範背後，傾向呈現的師徒倫常，仍有相當高的一致性。師徒關係是以經典的傳授為基礎，升仙與否繫乎於此。準此，完整傳授經典的師徒關係，實可比擬宗法社會的親子關係。從南朝上清、天師的相關規範，可以發現道教在發展師徒關係時，有一個相當值得注意的現象，就是道團內部在面對師徒的人倫關係時，一方面與宗法社會最為鞏固的家庭相互比附，嘗試調和二者的衝突，一方面也強調師徒關係的獨特性與正統的高度。這與杜光庭的三師遠過於父母的論述，顯然大相逕庭。何以杜光庭的說法有別於前代傳統？而杜光庭揭示尊師高於尊親的論述，對理解《墉城集仙錄》的女仙倫理又有何意義？

入唐以後，政府頒訂道僧格，規範入道者均應出家，修道制度遽變，多元並行的修道形式，變為離家修道的一統制度。太宗時期，《大唐六典·祠部》「郎中員外郎道教」條載：

凡道士、女道士、僧、尼之簿籍，亦三年一造。其籍一本送祠部，一本送鴻臚，一本流於州縣。<sup>97</sup>

玄宗時期，簿籍改為一年一造，見《唐會要》卷五十〈雜記〉：

某年（天寶八年）八月二十日，司封奏道士籍，每一載一度，永為恆式。

<sup>98</sup>

<sup>95</sup> CT1352，《正統道藏》第1034冊，《洞真太上太霄琅書》，卷8，7a。

<sup>96</sup> 當時佛教對道教的男女之法，曾有嚴重的抨擊，如甄鸞〈笑道論〉批評譏諷道教的男女修鍊方術。見張超然：〈入道與行道：趙昇一系天師教團的黃赤教法〉，林美容主編，《臺灣宗教研究》第3卷第1期（2004年9月），頁49-87。關於道團如何面對男女倫理，本文第四章將有論述。

<sup>97</sup> 《大唐六典·祠部》（臺北：文海出版社，影印日本保九年（1724）近衛家熙刻本，1962年）「郎中員外郎道教條」。

國家的規範之所以能夠發揮效力，除了法律的懲戒威嚇之外，更因為戶口登記結合了經濟控制。唐帝國實施均田制，錄為道士、女道、僧、尼簿籍者，政府將統一分發給田，進行經濟控制，見《大唐六典·戶部》卷三「郎中員外郎」條：

凡道士給田三十畝，女冠二十畝。僧尼亦如之。<sup>99</sup>

國家不僅規定修道者居住地應離開俗世家庭，並且透過給田進行經濟控制，從《唐律疏議》的規範來看，在法律上、出家者與在家者亦不追坐，見「緣坐非同居」條：

諸緣坐非同居者，資財、田宅不在沒限。雖同居，非緣坐及緣坐人子孫應免流者，各準分法留還……若女許嫁已定，歸其夫。出養、入道及聘妻未成者，不追坐（出養者，從所養坐）；道士及婦人，若部曲、奴婢，犯反逆者，止坐其身。<sup>100</sup>

且不論這些規範實施的情況如何，透過上引唐律，可以很明顯地看見政府促使入道者在各個面向與家庭分離的施政傾向，包括了居住地、經濟與法律的分離。唐代政府的立法傾向，顯然有別於前引南朝修道團體的傳統，不過，卻也並非全無結合的可能。前面曾經提到，道教的師徒倫理雖然也與宗法社會的血親關係相互調和、並行，不過，並未放棄彰顯師徒倫理的高度，在容易引發世俗譏諷的夫妻關係中，相當強調師徒宜分尊卑，不可失其正宗。因此，入唐之後，道團既得政府力量的推波助瀾，配合政府管控入道人口的意志，杜光庭發表尊師高於尊親的論述，正與國家政策同步、同向。

關於杜光庭〈洞庭靈寶三師記〉，學者多半針對道教內部體系傳承的真偽討論，說明杜光庭希望整合、收納南朝上清系進入天師道系統的企圖。<sup>101</sup> 筆者以為，〈洞庭靈寶三師記〉另有重要的意義，從杜光庭使用的比較基準，可以知道，在強調道統時，也試圖弱化入道者與原有家庭的連結。這樣的論述方式，顯然有助於鞏固道教對於入道者的控制力，也與國家希望掌控宗教人士的施政傾向相符。《墉城集仙錄》所收的女仙囊括上清女仙、漢唐的民間女道與唐代女道，反映了杜光庭與上清、靈寶、天師道的關係。關於杜光庭的道派傳承，學界有不同看法，早期學界多認為杜光庭屬上清經派。小林正美則指出唐代並無上清、靈寶、

<sup>98</sup> 《唐會要》（京都：中文出版社，1978年）

<sup>99</sup> 《大唐六典·戶部》「郎中員外郎道教條」，卷五十，頁881。（日）道端良秀：〈均田法による僧田〉，《唐代佛教史の研究》（東京：法藏館，1967年）；（日）滋野井恬：〈唐代僧道給田制について〉，《唐代佛教史論》（東京：平樂寺書店，1973年）

<sup>100</sup> 長孫無忌等撰、劉俊文點校：《唐律疏議》（北京：中華書局，1983年），卷18，頁323。

<sup>101</sup> 見小林正美：〈第三章 經錄傳授中的三師說與上清經錄傳授譜系的形成〉，《唐代的道教與天師道》，頁112-117。

天師三派林立，上清、靈寶、天師僅為受籙次序，唐代所有登記在國家簿籍為道士、女道者，均從屬天師道。關於此點，筆者以為小林正美之論證堅實可信，今天我們對於唐代道教文獻的考慮，不應脫離唐立道教為國教的歷史事實：包括，修道者將加入教團組織而非零散的修道團體的修道形式，國家對於修道人口採行戶口與居住的的控制，並透過分配土地作為修道者的經濟來源。中晚唐政治環境的變動，修道者的經濟支持遭到破壞，從教團組織中游離而出的修道者，從而與家庭產生更為密切的關係。杜光庭以國師身分編修大量的道教文獻，應考量這些文獻與唐、後蜀兩代現實環境的對應。

## 二、親情難捨

上述引用南朝道教戒律、唐律與杜光庭〈洞庭靈寶三師記〉，配合前二節《墉城集仙錄》的兩種文本現象，展現的都是政府與教團的立場，然而，本文更希望探究這些規範在當代社會的施程度。就入道者而言，師尊是否真的高於親尊？未能明此，則難以定位《墉城集仙錄》所展示的師徒倫理於當時社會的閱讀語境。關於入道實際生活的紀錄，擬利用《舊唐書》〈列女傳〉與墓志銘的記載作為案例，藉此映射入道者實際的生活情態，並考察杜光庭《墉城集仙錄》書寫母女仙真為師徒關係、樹立孝義兼備為女兒典範的具體意義。

《舊唐書》卷一九三，〈列女〉記女道士李玄真：

女道士李玄真，越王貞之玄孫。曾祖珍子，越王第六男也，先天中得罪，配流嶺南。玄真祖、父，皆亡歿於嶺外。雖曾經恩赦，而未昭雪。玄真進狀曰：「去開成三年十二月內得嶺南節度使盧鈞出俸錢接措，哀妾三代旅櫬暴露，各在一方，特與發遣，歸就大塋合祔。今護四喪，已到長樂旅店權下，未委故越王墳所在，伏乞天恩，允妾所奏，許歸大塋。妾年已六十三，孤露家貧，更無依倚。」詔曰：「越王事跡，國史著明，枉陷非辜，尋已洗雪。其珍子他事配流，數代漂零，不還京國。玄真弱女，孝節卓然，啟護四喪，綿歷萬里，況是近族，必可加恩。行路猶或嗟稱，朝廷固須恤助。委宗正寺、京兆府與訪越王墳墓報知。如不是陪陵，任祔塋次卜葬。其葬事仍令京兆府接措，必使備禮。葬畢，玄真如願住京城，便配咸宜觀安置。<sup>102</sup>

在《舊唐書·列女傳》唯一收錄的女道李玄真，史書稱其「孝節卓然」。越王貞是太宗八子，因起兵反武則天被殺，<sup>103</sup> 玄宗朝曾為越王貞平反，後來，因為唐玄宗先天年間（712-713年），越王六子李珍又犯罪，舉家貶往嶺南，以致李玄真

<sup>102</sup> 《舊唐書》卷一九三，〈列女〉，頁 5151。

<sup>103</sup> 《舊唐書·太宗諸子傳》：「越王貞，太宗第八子也。」卷七十五，頁 2648。

之祖（珍子）、父（珍孫）俱在嶺南過世，未能返歸長安祖塋。從李玄真的敘述看來，家族已無其他男性可以主持遷葬之事，因此她必須擔負重任。可以推知，唐代女性雖然入道為冠，但家族有重大事件的時候，女道為本家行孝，還是受到社會普遍的認同。當然，我們必須考量〈列女傳〉有很強的政教典範性質《舊唐書·列女傳》其他收錄的女性，也都因為展現忠、孝、貞的德行而被收錄，都是環繞父系宗法社會建立的德行。宗教領域的善行，並非首要記載的標準。<sup>104</sup> 因此，在此不能排除史書在描述之際刻意凸顯李玄貞純孝德性的可能。不過，筆者想特別指出的，不僅在於李玄真展現的純孝之舉，更是她在文中對自我境況的描繪。李玄真以六十三歲高齡扶運三代四喪的棺槨，從千里迢遠的嶺南來到長安先祖大塋拊葬，身為皇室之後，卻飄零無依，因此引起文宗的悲憫，遂下詔安置。不過李玄貞的身分，除了皇族之後、純孝之女，尚有女道此一身份，卻自言有家，失家則無可憑依：「孤露家貧，更無依倚」，這樣的自我寫照引人關注。如所周知，唐代道士、女道居住地須依國家規定與本家區隔，從李盡責扶棺至長安大塋之後，朝廷配住咸宜觀亦可得證，女道應當居住宮觀而非家中，符合法理規範。不過，從她本人的敘述來看，李玄真在嶺南時期，居於本家修道可能性甚高，即便落籍道觀，長期返家協助本家事務，應當也是社會容許的常情。

在李玄真的例子中，女道的身分並未阻止她盡孝，值得玩味的是，道教的人倫關係，在李玄真的自述之中全然隱沒，道觀對於修道女性的經濟支持、精神依憑等功能，也未能彰顯，這是否指涉唐代的國家制度對於修道者的規範力量相當有限？正史對於修道女性生活的記載非常稀少，要進一步理解李玄真此一史料樣本的代表性，尚可仰賴近年出土的唐代文獻——墓誌銘。

在進入墓誌的討論之前，有一點必須補充說明，墓誌銘的文類性質較為特殊，是否容許我們假借為史，進而擬測當時女性的實際生活？陳弱水指出，就目前唐墓誌的語言修辭型態來看，唐代墓誌雖然有阿諛墓主的情形，不過，唐初、中、晚的文類表現還是存有差異。唐晚期墓誌多襲用格套，不過，中期左右的墓誌銘，寫實成分較強，仍可作為歷史的參照。<sup>105</sup> 另外，從本文使用的修道女性墓誌來看，銘文寫就後即掩於黃泉，讀者主要是家族成員或立碑的弟子，這類文獻立意不在訴諸公眾，撰寫者多為家族人員或熟識女性的後輩，若能排除格套式

<sup>104</sup> 《列女傳》研究，見田夫：〈從《列女傳》看中國式母愛的流露〉，《歷史月刊》1988：4，頁106-113；朱曉海，〈論劉向《列女傳》的婚姻觀〉，《新史學》18：1（2007），頁1-42；杜正勝，〈古典的慈母——魯季敬姜〉，《歷史月刊》1988：4，頁114-121。列女傳的女德表現，與宗法社會的穩固有相當密切的關係，見徐秉愉，〈正位於內——傳統社會的婦女〉，收入杜正勝主編《吾土與吾民：中國文化新論社會篇·社會篇》，（臺北：聯經出版事業有限公司，1982），頁141-188。

<sup>105</sup> 針對此點，陳弱水〈隋唐五代的婦女與本家〉採取了從墓誌銘來探討女性如何在制度與人情中找出行動的可能。並已透過研究指出，中唐時期的墓誌有較高的寫實性，晚唐五代的墓誌則因為大量格套化，在分析上需特別注意。陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁23-196。

的語言，的確可見不少女性實際生活的具體事件，甚至，較之國家法律、道團戒律，可能更有助於擬測女性實際生活的種種景況。

唐代女性在家為冠的墓誌銘研究，目前諸家說法多有闕漏，姚平《唐代婦女的生命歷程》統計唐代女冠墓志有十三方，其中身為女冠而未出家者有三方，包括玄宗的趙麗妃〈和麗妃神道碑銘奉敕撰〉、<sup>106</sup> 〈鴻臚卿致仕琅耶支公長女煉師墓誌〉、<sup>107</sup> 李德裕妾〈滑州瑤台觀女真徐氏墓誌〉。不過，這個統計並不全面。焦杰指出，唐代女性奉道者應該共有五十一方，其中，為冠而不出家的墓志尚有〈張氏之女墓誌〉、<sup>108</sup> 〈清河張氏女殤墓誌〉<sup>109</sup> 及〈騎都尉琅耶王公夫人樂安郡太君蔣氏玄堂志〉<sup>110</sup> 三方。在前人的基礎之上，本文擬另補兩方，一方乃是在家為冠者〈唐茅山燕洞宮大洞煉師劉氏墓誌銘〉（附第四男燁記）清楚記錄劉氏的入道與在家生活，應列入在家為冠。<sup>111</sup> 劉煉師即李德裕妾，銘文以煉師稱墓主，是唐代對入道女性的通俗稱號，<sup>112</sup> 墓誌明載劉煉師曾受上清籙，並非只是有心修道，據文中記載，其居住地顯然在李德裕家，而非法律規範的宮觀，又曾隨李德裕貶官而南遷，最後因病死海南旅舍。根據種種線索來看，劉煉師也應當列入為冠而不出家的例子。又，〈唐大明宮玉晨觀故上清太洞三景弟子東嶽青帝真人田法師玄室銘並序〉<sup>113</sup> 傳主田元素原在開元觀出家，因為善於講道，為唐文宗召入宮中玉晨觀宣講。

總括而言，據筆者統計，從已知的墓誌銘來看，唐代女性在家為冠者，應有七例，就目前已知奉道女性墓誌五十一方的總數來看，實在值得重視。唐代女性在家為冠者計七方，如上所列；出家為冠者九方，<sup>114</sup> 有金仙公主、<sup>115</sup> 馬陵虛、

<sup>106</sup> 〈和麗妃神道碑銘奉敕撰〉，見清·董誥編：《全唐文》（臺北：大通書局，1979年）卷231，冊五，頁2954-2955。

<sup>107</sup> 《唐墓誌彙編》咸通020，頁2530。

<sup>108</sup> 《唐墓誌彙編》，開成041，頁2198。

<sup>109</sup> 《唐墓誌彙編》，貞元112，頁1919。

<sup>110</sup> 《唐墓誌續編》，大和001，頁880。

<sup>111</sup> 據〈唐茅山燕洞宮大洞煉師劉氏墓誌銘〉云：「中年於茅山燕洞宮傳上清法籙」，《唐墓誌彙編》，大中071。陳寅恪：〈李德裕貶死年月及歸葬傳說辯證〉曾據此誌討論李德裕貶南事蹟，見九思出版社編輯：《陳寅恪先生全集》（臺北：九思出版社，1977年），頁437-473。此則趙娟寧列為出家為冠，有誤。趙娟寧：「唐代婦女與道教」（西安：陝西師範大學碩士論文，焦杰教授指導，2006年）附表，頁26-29；又見趙娟寧、焦杰：〈從墓志看唐代婦女的道教信仰〉，《乾陵文化研究》第二卷（西安：三秦出版社，2006年）頁190-194。焦杰的統計數量遠高於前，除了更詳細地檢閱資料、補充前說之外，原因也在於她廣納有修道之心而未受籙的女性。

<sup>112</sup> 陳寅恪指出，女真、煉師為入道之號，此為唐代通俗，〈李德裕貶死年月及歸葬傳說辯證〉頁468

<sup>113</sup> 《唐墓誌續編》大和019，頁892-893。

<sup>114</sup> 據趙娟寧統計，出家為冠者，有金仙公主（續開元145）、馬陵虛（聖武001）、元尊師（續建中011）、尚簡（續永貞001）、馮氏（續元和020）、能去塵（續大和028）、韓自明（續大和033）、柳默然（開成045），劉煉師（大中071），扣除有誤的劉煉師，計有八方，加上本文所補田元素，共九方。

116 元尊師、117 尚簡、118 馮氏、119 能去塵、120 韓白明、121 柳默然。<sup>122</sup> 其餘屬有志奉道而未能確認是否受籙或在家、出家情況不明者三十六方。從現存墓志比例上看，在家為冠的女性，的確不少。可以推知，像李玄真這樣在家為冠的女性，雖然僅一見於正史，卻絕非孤例。

因此，從制度層面考量，雖然唐代初年道僧格明文規定，僧道不得與常人混居，玄宗更規定每年必須造冊覈實僧道戶口。不過，實際情形恐怕並非法律規範可加拘束。法律制度代表的不只是國家的意志，通常也代表著社會長期凝聚的共識。<sup>123</sup> 但是，社會共識即便落實於法律規範，也有著隨時變動的可能，尤其在唐代，僧道格的出家規定，顯然與前代折衷的多元修道形勢有所不同，更多顯示的是唐帝國控制入道者的意志，這與唐代的其它宗教政策是一致的。<sup>124</sup> 即透過居地、經濟、移動管控宗教人士的影響力。藉此，法律制度考量歷史事實時，不能不考量社會人情的作用。

參考佛教的女性修行，唐代修道女性生活與制度的差距，將有更為明朗的答案。佛教雖有更為久遠的出家傳統，許多僧尼卻也有在家修行的情況。郝春文指出，唐代的確存在少量或個別僧尼住在家中，不論內地和敦煌都應是一直存在的現象。<sup>125</sup> 楊梅也指出，單就女性的角度觀察，尼僧不僅居住在家，也在很大程度上參與家庭事務的處理。<sup>126</sup> 所有的人情論述，除了訴諸於人心之所同然，也

---

115 《唐墓誌續編》開元 145，頁 552。

116 《唐墓誌彙編》，聖武 001，頁 1724。

117 《唐墓誌續編》建中 011，頁 729。

118 《唐墓誌續編》永貞 001，頁 795。

119 《唐墓誌續編》元和 020，頁 814。

120 《唐墓誌續編》大和 028，頁 902。

121 《唐墓誌續編》大和 033，頁 906。

122 《唐墓誌彙編》，開成 045，頁 2201-2202。

123 宮崎市定曾於〈從部曲走向佃戶〉它對於法律、疏議與社會共識的看法，有云：「從法律復原當實的社會情況是不可能的……它頂多只是個平均值……也許有人問，這樣的話，怎樣才能知道所謂的社會共識呢？說實話，這正是歷史學的訣竅。社會共識表現在所有方面，等待著歷使佳的研究」（頁 32-33）。宮崎市定提醒研究者必須注意法律與社會實際認同、實踐的生活有所區別，而這樣的差距應當如何理解呢？他善用不同性質的史料詳加比對、掌握，例如疏議：「比起唐律的本文，倒是疏議是重要的史料……歷史學的重要任務就是探索法律裡面隱藏著的意義並從中引出當時的社會共識。」（頁 34）。全文收錄於劉俊文主編，索介然譯，《日本學者研究中國史論著選譯·第 5 卷·五代宋元》（北京：中華書局，1993），頁 1-71。

124 參見劉淑芬：〈唐、宋時期僧人、國家和醫療的關係：從藥方洞到惠民局〉，收入李建民編：《從醫療看中國史》（臺北：聯經出版事業公司，2008），頁 145-202。指出，入唐之後，國家對於僧、道這兩個國家宗教嚴格控制，包括人身的移動、執行醫療的方法、醫療地點均有嚴格管控。

125 郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998 年），頁 114。

126 楊梅：〈唐代尼僧與世俗家庭的關係〉，《首都師範大學學報社科版》，2004 年第 5 期，頁 20-26。

有現實的需要。國家法律可能帶來懲處的壓力，但更強大的壓力來自於家庭日常對女性的需要，如前節舉出蠶女、黃觀福、董上仙、邊洞玄、褒女，這些女兒盡孝的論述，多與家庭緊密相連。女兒在家，在父系權威崩潰時必須捨身出嫁，長期提供父母情感支援，出嫁必須服從父母的社會認同等等，都展現了女性盡孝與家庭生活需求之間的緊密連結。

前引李玄真在家修道，被視為人情之常，可見未嫁女的孝道表現，是社會共同認可的道德典範，因此，法律的束縛力量可以稍加鬆綁，人情的考量得以介入。女道李玄真可以因為盡孝，在扶三代棺槨入京之前，得到嶺南節度使盧鈞的俸錢接措，列入官方正史的女性典範。她的道徒身份，在個人面對經濟困境時，卻並未得到世俗社會的特別青睞，至少，在列女傳的這篇記載之中，是沒有正向評述的。

在家為冠者者，〈清河張氏女殤墓誌〉相當值得注意，這篇中唐時期的墓誌，相當具體地呈現了修道女性與家庭的關係，藉著此一個案，我想說明的是，即便女性有明確的修道意願與行為，從家族的人情邏輯來看，修道的心念與行為，都不在家族的期待之中。張容成的墓誌是由家族中的伯兄張安時撰文，張容成是入道之名，她是清河張氏之女，為唐代高門：<sup>127</sup>

女殤，韋出也。慕道受籙…因名容成。<sup>128</sup>

張容成的修道原因，應與她天生好慕道教有密切關係：

雅好玄寂，臻道之深，自授法籙，修行匪懈，每聞楚辭乘彼白雲至於帝鄉，則悠然長想。時或居閒無人，整容靜處，飄飄然沖虛之意深焉。由此而論，庸非上仙之所適耶？則焉肯復處人間之累。

她曾受法籙，並在家修行。何以未曾離家修行？主要原因是張容成擔負照顧太夫人的職責，因與太夫人的情感甚深，在太夫人離世之後哀瘵成疾，竟致死亡：

丁太夫人憂，號泣過禮，哀瘵成疾。…貞元十七年歲次辛巳十二月四日，奄然而終，時年一十有九。……性命之間，必念其生，聞人疾苦，若在於己，非仁歟？……先太夫人寢疾累年，若而人侍膳則飽，進藥則效，暨乎艱凶，哀毀不勝，非孝歟？

<sup>127</sup> 清河武城張氏家族勢力從隋至安史之亂後，迄及唐末，見毛漢光：《中國中古社會史略論稿》〈表三〉頁 385。

<sup>128</sup> 張容成墓誌，見《唐墓誌》貞元 112〈唐故清河張氏女墓誌銘並序〉，頁 1919。以下均為同一出處，不逐一標明。

尤應注意的是，張容成雖已慕道受籙，也對修行展現極高的興趣。從家族成員的描述中，仍可見男性長輩期望張容成出嫁適人，聘與賢人，展現婦德母儀：

家兄與夫諸兄，長奇此女，欲與賢人，前後至聘多矣，視之率非其匹。由是依違之間，竟使簪珮無歸，追恨所深，痛斷肌骨，嚮使得之良士，為之佳偶，必能傳婦則，母儀於當世，書清規令，範於彤管。

從伯兄記述家族男性成員的談話中，可以發現無論是因家族長輩的聯姻期望、或者是因孝為名的家務擔負，張容成的慕道、修道行為都不是她實踐個人價值的重點，而更接近是對她人格特質的點綴。張容成或者因為生在高門，得有閒暇於靜處修道，並且得以接受教育通解《楚辭》文義，相較於其他女性，她更有機會接觸道教思想，但在為女盡孝、為婦立則、為母修儀的期望之間，張容成的修道追求，顯然並不特為家族成員追想懷念，張容成慕道事跡，在伯兄筆下增添了些許神祕色彩，借用芳魂不滅的謫仙想像，聊充在世者追憶互慰的談資。但是，終歸透露了宗法社會的家族成員對於修道女性的期待與考慮，其實並不別於俗世女性。張容成的生命價值與實踐，仍以宗法社會的家庭生活為核心，而非離家修道的方外境地。唐代社會對於女性的期待，「孝」的確扮演著極強的地位，甚至，出嫁之後的女兒，也可以藉由孝養父母的理由，長期歸寧本家照護。<sup>129</sup>

## 小 結

前章曾以表列方式說明《墉城集仙錄》寫作結構，依序為「非常」、「遇難」與「解難」，強調的不只是神仙傳記的書寫結構傳統，更是《墉城集仙錄》如何透過結構展示女性的苦難與提供解難的方法，尤其應當關注的是，教團的解難之法，是否能提供嶄新的資源與能力，讓女性在宗法社會以外的社群，找到展現自我的可能。

第一節說明杜光庭描寫的女性社群時，不僅仿效俗世社會固有的官府與母女倫理，融入了具有道團特色的師徒關係。在師徒的倫理規約中，女性得以接受、掌握、運用道教的法術，從接受道法的女徒，晉升為傳承道脈的女師，形成後天的、人為性質濃厚的宗教社群。

第二節指出在傳文中杜光庭描繪一批待嫁俗世女性，她們或者所嫁非類，或

<sup>129</sup> 女性長期歸返本家，可見陳弱水：《唐代婦女的家庭與生活》。關於唐代社會中孝的力量與論述，可參見廖宜方：《唐代的母子關係》（臺北：稻鄉出版社，2009）；鄭雅如：《中古時期的母子關係——性別與漢唐之間的家庭史研究》收入李貞德 主編《中國史新論：性別史分冊》（臺北：聯經出版社，2009年），頁 130-190。

者拒絕出嫁，她們的思想與行動，確然超乎了世俗倫理的規範，展現了相當新穎的行為準則。然而，這些與世相違的思想與行動，在仙傳的敘事角度中，並沒有破壞仙界與人間的倫理關係，反而體現了仙俗二界認同的價值：入道女性正通過極為困難的試煉，成全宗法社會與道教社群的雙重標準——孝與義的實踐。

第三節揭示《墉城集仙錄》兩種與女兒倫理有關的文本現象的社會意義，從王母有女說蘊藏的師徒倫理以及俗世女兒應兼有孝義的典範刻劃，說明這兩種文本現象的社會史意義。首先從杜光庭重視的三師制出發，上溯南朝入道者的受籙儀式與服喪制度，旁及唐律等國家政策規範，爬梳道教師徒關係從倫理論述落實於制度規範的過程，另參照《舊唐書》、唐墓誌的記載，作為入道女性實際生活的樣本。

從南朝的多元修道制度，轉為國家統一規範的出家制度，脫離家庭，將帶給女性諸多情感與經濟的壓力，而唐代國家政策規範道徒應出家修行，落實的程度令人懷疑。不論入道與否，在社會的共識中，家庭仍是女性主要的活動場所與歸依之處。藉此推知，唐末五代杜光庭編纂《墉城集仙錄》繼承的王母有女說有意展示理想的師徒倫理，以及強調女兒兼有孝義的調和論述，應視為寫給入道女性的宣示與呼籲，呈現了道教既有意與宗法社會合作，復強調師徒倫理的傾向。準此，前述兩種書寫現象，應視為杜光庭宣教的書寫策略，反映了道教對於借用宗法社會倫理以因應社會人情與制度間的衝突，在借用之際，並非僅有單純的複製、模仿，宗法世系關係的實質內涵，更已貼合道團需求而轉變。



## 第四章 道法傳承與女仙為妻職能的轉變


本章將闡明《墉城集仙錄》如何改寫女仙為妻的職能，女性離開本家，嫁入夫家之後，無論是居住家中修道，或是離家修行、成仙進入天界，其職能都將從傳承宗法家庭的血緣，轉變為傳承道團的經脈。所謂職能，指的是為了完成職責所具備的能力。在傳統家庭中，女性職責主在維護父系宗法的存續，因此發展出包括產子、教育子嗣、家族健康照護等面向，而當女性進入道團，職責將以維護道法的存續為核心，包括棄除情慾進行雙修、學習法術、傳授經典、照護遠近眾庶等符合教內道德思想、有利教團延續的能力。

《墉城集仙錄》編整之文獻大抵分為兩種，其一，繼承道教內部傳統如天師道、上清經派者，其二，廣採民間信仰入教者。由於女仙源自不同傳統，在改寫上亦有偏重。本章第一節將總列全書女仙在宗法社會與道團的人際關係，透過兩者的比較，說明女仙雖為人婦，傳承宗法社會血脈的角色卻相當薄弱，而著重描寫女性為道團傳遞經脈的過程與入道後締結的人際關係。第二節以民間信仰的女仙杜蘭香、上清經派紫薇夫人、雲林右英夫人為例，說明杜光庭如何改寫女仙與房中術的關係，進而凸顯女性入道之後，雖然學習房中術，卻並非藉此傳承子嗣、悅媚男性，而是在修練道術的同時、接引伴侶入道。第三節則以兩位天師道女仙為例，說明女仙在家與出家修行型態，無論是孫夫人的在家傳道、張玉蘭未婚有孕而被迫離家，最終產下經典，印證了全書女仙雖有在家、離家等不同形態，目的都在傳承道法，而非傳承父系血脈。


### 第一節 從傳承血脈到傳承經脈的人際書寫

本節將剖析《墉城集仙錄》眾家女仙傳承經典與隸屬道派，論證杜光庭描繪女仙傳承眾術，不僅傳達女性得以掌握有別於宗法社會的職責與能力，更在建立道法傳承的系譜。入道女性旨在傳承經典與道派，建立教內譜系，而非延續宗法社會的父系血脈，乃是《墉城集仙錄》相當重要而貫串全書的主題。以下分從女性傳承的兩種可能，即傳承經脈或者傳承家族血脈來分析《墉城集仙錄》（詳見下表）：

墉城女仙	經脈：傳承經典或隸屬道派	血脈：父系倫理關係
1.聖母元君	a.聖母元君者，乃洞陰玄和之炁凝化成人，亦號玄妙玉女，為上帝之師，老子之母。 b.文中藉聖母元君與老子的對	無。


	話，傳授長生要訣有二，一是佩符服藥，尤其是服食金丹之術；一是道德修養，須行善於人。	
2.金母元君	<p>a. 西華至妙之氣化而生金母，傳上清寶經三洞玉書。</p> <p>b. 授黃帝授三宮五意陰陽之略、太一遁甲六壬步斗之術、陰符之機、靈寶五符五勝之文。</p> <p>c. 王母傳常清靜經。傳授系譜為老君與尹喜 — 西王母 — 金闕帝君 — 東華帝君 — 太極左宮仙公葛玄。</p> <p>d. 王母命上元夫人傳漢武帝出八會之書，五嶽真形，五帝六甲靈飛之符，凡十二事。</p> <p>e. 王母命上元夫人授茅固茅衷《太霄隱書》，《丹景道精》等四部寶經。</p> <p>f. 王母傳魏華存傳《玉清隱書》四卷</p>	無。
3.上元夫人	<p>a. 上元夫人者，道君弟子也。</p> <p>b. 上元夫人奉王母命傳漢武帝出八會之書，五嶽真形，五帝六甲靈飛之符，凡十二事。</p> <p>c. 上元夫人奉王母命授茅固茅衷《三元流珠經》、《丹景道精經》、《隱地八術經》、《太極錄景經》凡四部寶經。</p>	無。
4.昭靈李夫人	降楊羲、許謐，傳長生祕訣。	東宮昭靈李夫人者，即北元中玄道君李慶賓之女，太保玉郎李靈飛之妹也。父李慶賓、兄李靈飛均屬道脈。
5.三元馮夫人	夫人與西王母、南極元君、九微元君紫、陽左仙公石路成、太極高仙伯延蓋童子、西城總真王方平、太虛真人南嶽赤松子、桐柏真人右弼王王子喬同為道侶，曾宴南嶽紫虛元君魏夫人華存。	無。
6.南極王夫人	授王褒《太上寶文》等經三十一卷。	無。
7.雲華夫人	a. 雲華夫人，金母之女也。昔師三元道君，受《上清寶經》。受書於紫清闕下，為雲華上宮夫	楚襄王建高唐館，宋玉作神女賦，《墉城》撰文批評襄王不能求道，宋玉荒淫託詞，二人都在穢蕪高


	人。 b.授禹《上清寶文》，助禹治水。	真，因此雲華夫人降之顯真，以示正道。
8.太微玄清左夫人	夫人與太元真人衆真降於句曲金壇真人陽羲之室，傳修真之道。	無。
9.東華上房靈妃	夫人與太元真人衆真降於句曲金壇真人陽羲之室，傳修真之道。	無。
10.紫微王夫人	a.降授《太上寶神經》與裴玄仁、裴行之等。 b.降詩許謐傳授修真之法。 c.傳授服朮散配方，批判天師道的黃赤之術與推崇上清派房中術。	無。
11.太真夫人	a.傳授馬明生（原名和君賢）《九天太真道經》。 b.太真夫人委請安期先生傳授馬明生金液丹方之道。	無。
12.麻姑	麻姑與王方平為道侶，以一符一傳授蔡經。	無。
13.雲林右英夫人	雲林右英王夫人授書許謐	王夫人雖與許謐共修房中，應為同修道侶，有別於俗世倫理的夫妻關係。
14.嬰母	吳氏孤兒傳嬰母《黃老玉書大洞真經》、七元太上隱玄之道，英母再傳許遜、吳猛。  吳市孤兒收容孤兒，孤兒長大，為報母恩，傳授嬰母修真之訣，遂漠然隱去。吳市孤兒身份更近嬰母之師。	
15.鉤弋夫人	無。	漢孝武帝發其手，得玉鉤手，尋展，遂幸之，生昭帝，武帝害之。
16.湘江二妃	無。	舜之妃。是堯聘二女以觀舜之德，並非堯之女。
17.洛川宓妃	得道為水仙之主，以司明世人罪福功過，亦掌山川寶貨靈草神芝，或統御洞天真經玉籍。	宓犧氏之女也。 曹植《洛神賦》蓋文士妖飾之詞，並非感降真仙實錄。
18.陽都女	無。	黑山仙人犢子者，來往陽都酒家，都女悅，遂相奉侍，一日，夫妻俱去。
19.杜蘭香	青童靈人自玄空而下，攜杜蘭香升天；養育杜蘭香之漁父，後亦學道江湘間；杜蘭香授張碩以舉	洞庭湖畔漁父為杜蘭香養父；降洞庭包山張碩。

	形飛化之道。	
20.盱母	盱母其子名烈，字道微，少喪其父，事母以孝聞。母子共奉許遜，旦夕侍養許君，謹願恭肅，未嘗有怠。許遜授真訣，母子一同升天。	
21.九天玄女	a. 九天玄女者，黃帝之師，聖母元君弟子也。 b. 九天玄女奉王母命授六甲六壬兵信之符、靈寶五帝策使鬼神之書、制妖通靈五明之印、五陰五陽遁元之式、太一十精四神勝負握機之圖、五兵河圖策精之訣。	無。
22.孫夫人	夫人居陽平，化鍊金液九丹，依太一元君所授黃帝之法，積年丹成，變形飛化，無所不能。	三天法師張道陵之妻也；子衡字靈真，繼志修鍊，世號嗣師；孫魯，劉章失蜀，公期託化，歸真隱景而去。
23.龔女	太上授以九宮仙嬪之任。	為救父，實踐誓言嫁馬。
24.彭女	養生之道。	彭祖之女孫也。彭女隨祖修行，亦數百歲。
25.弄玉	無。	弄玉者，秦繆公之女也，繆公妻蕭史。後夫妻一同隨鳳而去。
26.園客妻	a. 與園客雖為夫妻，實為同修道侶。 b. 養蠶之法。	一日，二人俱仙去。
27.昌容	致紫草染色之法。	商王之女。
28.漢中酒婦	遇卜師呼子先，二人俱騎龍而去。	無。
29.女兒	a. 隨仙人去，居山歷年。 b. 仙方養性長生之術。	陳市酒婦。
30.河間王女	與玄俗雖為夫妻，實為同修道侶。	玄俗之妻，玄俗治河間王病，河間王感而以女妻之，後隨玄俗修道常山。
31.采女	傳彭祖延年益壽之法於商王。	商王宮女也。
32.太陽女	傳絕洞子李脩寅龍申虎之術。	無。
33.太陰女	a. 明而無師，遇太陽子，二人共修得道。 b. 學玉子之道。	無。
34.太玄女	得玉子之術。	少喪父。有母、子，相者皆曰不壽。
35.樊夫人	能檄召鬼神，禁制變化之道。	劉綱之妻，二人俱修道。
36.東陵聖母	a. 師事劉綱學道。 b. 能易形變化，隱見無方。	適杜氏，杜氏以聖母不理家務，訟官收聖母付獄。
37.西河少女	華山學道，精思服食。	神仙伯山甫外甥女。

38.梁母	馬耳山道士徐道盛遇梁母為太上召回，東海小童駕梁母車升天。	孀居無子。廣施亭客，糶衣糶食之外，所得施諸貧病。
39.鮑姑	無。 <sup>1</sup>	南海太守鮑靚之女，散騎常侍葛洪之妻。
40.張寒華(李劍國題為孫寒華)	師杜契，受玄白之要。	吳人孫奚之女。
41.李溪子	為明晨侍郎，以居洞中侍郎之任。	東平太守李忠祖母。夫以陰德為事，溪子每與。
42.韓西華	為明晨侍郎，以居洞中侍郎之任。	無。
43.竇瓊英	居易遷宮。	竇武之妹也。七代祖名峙，常以葬枯骨為事，以活死為心。故祚及瓊英，令行女仙。
44.劉春龍	為明晨侍郎，以居洞中侍郎之任。	先世有陰德，故得遁化練景，升天為仙。
45.郭淑香	為明晨侍郎，以居洞中侍郎之任。	先世有陰德，故得遁化練景，升天為仙。
46.趙素臺	居易遷宮。	漢幽州刺史趙熙之女。熙少有善行，常濟窮困，救王惠等族，殊有陰德。
47.傅禮和	服五星精，身生光華；善為空洞之歌。	北地傅建之女也，舉家禮佛，惟禮和發願向道。
48.黃景華	a.師韓君，授其岷山丹方。 b.入易遷宮，位為協晨夫人，領九宮諸神女。	漢司空黃瓊之女也。
49.張微子	太元司命華陽舍真臺師東華玉妃傳授服霧氣之道。	漢昭帝大匠張慶之女。
50.丁淑英	皇人授其道要。	無。
51.王法進	a.女官授正一延生籙。 b.太帝授靈寶清齋。	父母以其慕道，託女官以保護之。
52.王氏	吳筠天師授籙，陰景鍊形，洗心易藏，傳蟬蛻之法。	中書舍人謝良弼之妻，因病未能盡妻職。
53.花姑	a.重建魏夫人仙壇。 b.奉睿宗命使道士葉善信度女道士七人，建洞靈觀。 c.玄宗使道士蔡偉編入後仙傳；又勅道士齋龍壁來醮。 d.天寶八載，度女道士二人，常修香火。	無。

<sup>1</sup> 傳文未言鮑姑傳承道術內容，僅云鮑姑與葛洪相次登仙而去。但詳錄鮑靚所傳之法。靚師左元放，受中部法及三皇五嶽；真人陰長生，授刀解之術。

	e.大歷三年顏真卿為撫州刺史，舊召仙臺觀道士譚仙巖，道士黃道進，二七人住洞靈觀，又以高行女道士黎瓊仙七人居仙壇院。	
54.徐仙姑	善禁呪之術。	隋僕射徐之纘女也。
55.緜仙姑	a.魏夫人仙壇精修香火。 b.相國文昭鄭公畋事於姑。	無。
56.廣陵茶姥	無。	無。
57.南溟夫人	與玉虛尊師一同度化元徹、柳實入道。	無。
58.邊洞玄	a.詣郡中女官，請為道士。 b.仙真化為老叟，授邊洞玄升天之藥。 c.玄宗、玉真公主、太守、郡中女官、遠近士庶，俱來觀洞玄升天。	父母憐其仁慈且孝，未許之入道。丁父母憂，毀瘠不食，幾至滅性，而後入道。
59.黃觀福	a.玉皇侍女、大帝侍晨女、上清侍女，同來下降。 b.黃觀福本上清仙人也，有小過，謫在人間，年限既畢，復歸上天。	父母逼嫁，不從，投河而亡。
60.陽平治	無。	張守珪義兒之婦。
61.神姑	數年不食，常有神人降會。	後魏北祖帝師盧景祚之後。
62.王奉仙	四十年間，遊淮浙之宛陵，所至之處，觀者雲集，其警俗也，以忠孝貞正之道，清淨儉約之言，修身密行之要傳法，聲溢江表。	父母深以女兒與仙真往來為憂。
63.薛玄同	日夜誦《黃庭經》，得紫虛元君傳黃庭真神存修之法。	河中少尹馮徽之妻也，託疾獨處。
64.魏夫人	a.王褒授《太上寶文》、《八素隱書》、《大洞真經》《靈書八道》、《紫度炎光》、《石精金馬》、《神真虎文》、《高仙羽玄》等經，凡三十一卷。 b. 景林真人授夫人《黃庭內景經》。 c. 張道陵天師又授《明威章奏》，存祝吏兵符籙之訣。 d.太微帝君、中央黃老君、三素高元君、太上玉晨太道君、太素三元君、扶桑太帝君、金闕後聖君，各令使者致命，授《天人玉札金文》。 e. 夫人能隸書，小有王君並傳，	晉司徒劇陽文康公舒之女，家人彊適太保掾南陽劉文，字幼彥。生二子，長曰璞，次曰瑕。夫人為修道，離隔宇室，齋於別寢。中原將亂，夫人以道力護佑二子渡江。

	事甚詳悉，又述《黃庭內景注》。叙青精鍵飯方。後屢降茅山。傳子劉璞，璞傳法于司徒瑯邪王舍人楊羲、護軍長史許穆、穆子玉斧。 f. 從紫薇夫人受《寶神經》，傳之楊羲。	
65.明星玉女	無。	無。
66.南陽公主	於華山結廬，真靈感應，捨廬室而去。	無。
67.程偉妻	傳黃白之術。	漢期門郎程偉妻，程偉逼取黃白之術，不從，斃然而死
68.張玉蘭	《本際經》自臚玉蘭其腹而出。	天師之孫，靈真之女也。未婚而孕，羞憤而死。
69.王妙想	帝舜授以《道德》二經及駐景靈丸。	無。
70.成公智瓊	著《易》七卷，有卦有象，以〈彖〉為屬，並占卜之術，以授弦超。	上帝哀弦超孤苦，令得下嫁。
71.龐女	太上授《靈寶赤書五篇真文》。	自幼謂父母當得道昇仙而去。
72.褒女	無。	褒君之後，未婚有孕，為父母深責，憂患而死。
73.李真多	a.李八百授其朝元默貞之要。 b.太上老君與玄古三師，降而度之，授以飛昇之道。	神仙李八百妹，隨兄修道。
74.魯妙典	麓床道士授以大洞《黃庭經》。	舉家憐之，任其修道。
75.驪山姥	授李筌《黃帝陰符經》。	無。
76.楊正見	a.依山舍女冠而居。 b.常有衆仙降其室，與論真宮天府之事。	父母娉同郡王生。舅姑會親故。市魚，使正見為膾。正見棄家而出。
77.董上仙	無。	父母號哭，阻女升天。
78.謝自然	a.開元觀絕粒道士程太虛授五千文紫靈寶籙。 b.謝自然傳授《魏夫人傳》予李堅及其夫人。	父寰以為妖妄，鎖閉堂中四十餘日，後見自然爽秀異常，遂深信。
79.戚玄符	夜有神仙降之，授以靈藥。不知其所修何道。	為民妻，而舅姑嚴酷，戚玄符侍奉益謹。
80.王氏女	常持《大洞三十九章道德章句》。	及長，誓志不嫁，父母敬異之。
81.周爰友	石先生教其遁化及隱景之道，解形之法。	漢河南尹周暢女也。
82.太玄玉女	山中人授以《八天隱文》。	無。
83.薛女真	外出行常有黃鳥、白猿、白豹隨	無。

	之，不知所修何道	
84.毛女	學食松葉，不饑寒。止巖中，其行如飛。	無。
85.江妃二女	無。	無。
86.南陽文氏	教食術，遂不饑	無。
87.九微元君	與王母三元夫人泊諸真人仙衆，降於小有清虛上宮絳房。	無。
88.郝姑	後為水仙。	東海公娶為婦
89.楊欽真	無。	本田家女，適王渭為妻，夫貧力田，楊氏婦職甚謹，一日仙去。

上表所列八十九位女仙的兩類人際群體，除了少數文本敘事簡略，不易判讀女仙傳承的經典或隸屬經脈為何者，包括〈楊欽真〉、〈鮑姑〉、〈陽平治〉、〈明星玉女〉；或是編改較少，保存民間傳說奇異色彩者，包括〈鉤弋夫人〉、〈弄玉〉、〈褒女〉、〈江妃二女〉、〈廣陵茶姥〉、〈郝姑〉；又或是傳文雖未明言，但可依據文本細節判讀者，包括〈李溪子〉、〈韓西華〉、〈竇瓊英〉、〈劉春龍〉、〈郭淑香〉、〈趙素臺〉者，在單篇女仙的文本中，雖然不易察覺女仙隸屬道脈，從居易遷宮可知，女仙隸屬上清派，各有職司。

扣除前述十六篇傳文，其他傳文都明確提到女仙傳承的經典名稱或諦結的道教法脈。仔細檢視其他七十三篇傳文，宗法社會的倫理實非女仙生平人際關係主軸。瀏覽宗法倫理關係的欄位，女性決意向道以後，只有父母親情可能延遲女性入道的時機，如〈邊洞玄〉在父母雙亡後才窮盡孝道，轉依郡中女官、〈董上仙〉早具登仙資質，因父母嚎哭，多次返回。其他如丈夫、舅姑的人際網路，女性往往選擇棄絕不顧，如〈東陵聖母〉在丈夫以不理家務訟官，繫之入獄後，東陵聖母也選擇幻為青鳥，遠逸天際，而〈楊正見〉則是因為舅姑要求殺生煮食，無法放棄自己的宗教道德信念，選擇逃入山中依附女道，棄絕人事。最多的解決方法是女性積極地將原為父兄、丈夫、子女者，轉換為道侶關係，如金母元君（老子之母）與西王母兩位，雖是由氣化孕育的女仙，不過她們也各有產育老子以及品養壩城諸女的人倫關係，不過，從〈金母元君〉傳文中，載有母子大量的對話，內容俱在傳授道術、闡釋道義；西王母與諸位女仙雖名為母女，實際關係更近師徒，則早見揭本文第三章；〈雲林右英夫人〉下凡降許謚，意在傳授房中雙修之術，點化許謚成為道侶，而非締結產育後代的夫妻關係；〈謝自然〉在父親自居儒學世家，採取長期囚禁女兒的激烈手段阻止她修道之際，謝自然反以辟穀之術說服父親，進而取得父母的崇敬，以「仙女」喚之，不敢與之同席並坐。<sup>2</sup>在在顯示了女仙傳文中，即便描述了女性與俗世家庭的互動，最終意旨仍在烘托經脈傳承之不易。

<sup>2</sup> 謝自然事詳見本文第五章第二節「《壩城集仙錄》唐世女道社群的宗教知識與影響力」論證。

檢視七十三篇傳文，能夠兩全道法、宗法之美者，固然也有極少數者如〈魏華存〉、〈楊欽真〉，大部份傳文呈現的仍是女性入道後，宗法社會面對女性職能轉變的衝突與化解過程。衝突化解的方法，不外乎是藉由宗教的神異力量調和宗法人際關係，強調女性身為道法傳承者，能夠回饋給家族成員超乎傳承父系血脈的好處，女性投身道法傳承系譜，不只有利己身，更可造福家族、甚至福澤廣披眾庶。在道法的傳承中，經典固然珍稀難得，但是，經典更要透過修道者的學習、應用與實踐，才能發揮其功效。例如護衛經典而死的程偉妻，強調的並不是經典的珍貴，而是丈夫程偉並非傳經之人。可以知道，在道法的傳承過程中，女仙並非僅僅憑恃一己信念，便足以凌駕於宗法社會的傳承秩序之上，入道女性必須透過各種形式取得宗教能力，或者接受仙真授經，或者拜師學習，或者自闢靜室修煉，在取得宗教能力的過程中，漸次自修自立，纔可立人濟世，升天為仙。如〈魏華存〉傳文，魏夫人即便自幼好道，清寂自修，在二子長成之後，亦須另闢靜室深自修煉，而後才得冥感仙真，下傳經典。傳文記載魏夫人在誦經萬遍、積十六年後，以高齡八十三歲升仙，可見，女性以道教的經術提升自我，學習各種道法，實踐宗教道德，也必須經過漫長的累積，而後可進入道教傳承的體系，升仙不朽。

本節旨在呈現《墉城集仙錄》女仙為婦者倫理關係的主軸，不再是宗法社會的血脈延續，而是道教經脈的傳承，以下將援引上清經派、天師道以及民間教派的女仙相關漢宋版本，對照《墉城集仙錄》中女仙為婦的職能書寫，以闡釋入道婦女掌握

## 第二節 從為人妻到為人師的房中倫理角色變異

杜光庭《墉城集仙錄》收錄唐末五代以前百餘位女仙，綜合漢末神仙家、民間信仰、上清經派、天師道等傳統，在探討為婦的職能時，為了同時掌握教內、外對於世代傳承的看法，本文以為，房中術與女仙的關係，當是可資聚焦的角度。《墉城集仙錄》如何透過改寫與隱晦的重述，呈現女性與房中術之間千絲萬縷的關係，並且轉換女性為婦的角色與職能，乃是本節關心的重點。

關於《墉城集仙錄》涉及房中術的女仙，前賢雖有述及，不過，多半聚焦在房中術的增刪與杜光庭繼承上清經派的思想脈絡，鮮少討論房中術如何影響入道女性的倫理角色，在民間信仰部分，羅爭鳴曾據《墉城集仙錄》〈女几〉一文指出杜光庭力戒房中，勸人行善，頗懷勸導規戒之苦心，<sup>3</sup> 另對照《神仙傳》與《墉城集仙錄》之〈采女〉，舊本〈采女〉體現了葛洪「金丹為要，仍需借眾術（包括房中術）才能成仙」的思想，到了杜光庭手上，卻將此段刪除，可見杜氏依循

<sup>3</sup> 羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005年），頁129-131。

上清經派獨身清修傳統，反對房中；<sup>4</sup> 又，李豐楙以玄女職能的轉變，論證杜光庭刪除玄女性術相關傳文，獨取其掌握兵法、傳授兵符的特質，與宋代以下養生術觀念的轉變有關。<sup>5</sup> 相較於此，本節將提出，杜光庭並非一味刪除房中術的相關記載，甚至，在民間信仰的〈杜蘭香〉、上清經派的〈紫薇夫人〉、〈雲林右英夫人〉的傳文中，可以發現杜光庭存錄了女仙施行房中術的不少文獻，因此，杜光庭對於女仙施行房中術的態度，值得進一步探討。本文將比對《墉城集仙錄》與前代文獻的異同，說明杜光庭對於女仙施行房中術的態度。在刪除或積極保存房中的同時，如何藉此突顯女仙為妻者出入世俗家庭、道教社群的職能變化，藉此重構男女關係的內涵，建構教派的傳承系譜，以別於宗法社會建立於父系血脈的傳承模式。

基於前代仙傳版本可資比對的豐富性，在民間信仰的部分中，選擇〈杜蘭香〉、〈成公智瓊〉等婚戀類型的傳說；其次，在上清經派部分，將比對《真誥》收錄〈紫薇夫人〉、〈雲林右英夫人〉與《墉城集仙錄》之異同。

## 一、房中術與世系傳承

在女仙掌握的道術之中，與宗法世系傳承密切相關者當推房中術。房中，起於漢末神仙家方術，應用範圍相當廣泛，有保健、美容、養生、求子、娛樂等功用，後為道教吸收、精煉，轉化為具有宗教意義的道術。<sup>6</sup> 目前房中術的研究，早期有高羅佩，<sup>7</sup> 另如杜正勝、周一謀以為房中術應置於思想史與家庭史面相說明。<sup>8</sup> 房中術起於漢末神仙家，在中古時期為道教所吸收，相關研究有林富士、

<sup>4</sup> 此說見揭於羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》，頁 136-140。

<sup>5</sup> 李豐楙列舉早期道書明載玄女與性術有密切關係，如《軒轅本紀》：「受還精補腦之術，玄女受帝如意神方，即藏之崆峒山。」（頁11）。《軒轅黃帝傳》：「於玄、素受房中之術，能御三百女。」。玄女是由授兵信符的職能開始，而後及於丹訣、房中術、地理相術等其他能力。但是，在《墉城集仙錄》中卻只見玄女下降傳授黃帝兵符一事，此後，唐代道書亦大多擷取玄女掌兵符的職能。如唐代《靈寶六丁祕法》、唐末五代《黃帝太一八門連順生死訣》，北宋初期進呈的《祕藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》。玄女均為傳授兵法之人。因此推論，玄女的房中形象雖然一度風行，卻在唐末以前退出了道教經典，《墉城集仙錄》的文本，即展現了此一特質。見李豐楙，〈從玄女到九天玄女：一位上古女仙的本相與變相〉，《興大中文學報增刊》27 期（2010 年 6 月），頁17-54。

<sup>6</sup> 房中術源遠流長，顧名思義，是以男女房中之事為核心衍生的相關知識，但是內容並非只停留在性技巧的範圍。李零指出，古代房中術要旨有四：宜家（求愛）、廣嗣（求子）、養生、成仙。李零：《中國方術考》（北京：中國人民出版社，1993 年）頁 377-378，424-434。李建民也據出土馬王堆房中書七種，說明房中術不是只有性技巧或性技術，包含幾種內容：樂而有節的性技術，處理性交、生產所產生汙穢、美容方、媚藥與媚術，見氏著〈「婦人媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉，《新史學》7.4 (1996)：1-32，後收入鮑家麟編著：《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，2004 年），第六集，頁 129-157。

<sup>7</sup> 高羅佩《中國古代房內考：中國古代的性與社會》（臺北：桂冠圖書有限公司，1991 年）頁 163。

<sup>8</sup> 杜正勝：〈作為社會史的醫療史——並介紹「疾病、醫療與文化」研討小組的成果〉，《新史

9 謝聰輝、10 王卡<sup>11</sup> 等，有別於宗教史之脈絡，能針對女性史面向討論者，有李貞德據《醫心方》研究房中術與性別之關係。<sup>12</sup> 不過，就房中術為道教吸收之後，女性的倫理角色與職能是否變異，則少有專論。

房中術雖有追求長生的目的，卻也同時密切地影響宗法世系的傳承，基於不同的目的，施行者的倫理角色定位亦有不同。

房中可由男、女學習，並對異性施行，漢末神仙家房中術，基本分為「養陽」與「養陰」二支。此術視參與的男女為對手，於交合之際，能夠取得對方的精氣者，將獲致長生。李建民考察傳統中國的傳世文獻，最晚到漢代，「養陽」者的地位與勢力已遠高過「養陰」派。<sup>13</sup>現存日本丹波康賴之《醫心方》存留了唐代文獻，內有一則引沖和子之說，述及養陰派的修習效果，對了解「養陰」一系教義，是相當珍貴而難得的資料：

非徒陽可養也，陰亦宜然。西王母是養陰得道之者也。一與男交而男立損病。女顏色光澤，不著脂粉，常食乳酪而彈五弦。所以和心繫意，使使（「使字誤重」）無它欲。又云：王母無夫，好與童男交，是以不可為世教。<sup>14</sup>

為何「一與男交而男立損病」？此派房中養生乃是透過男女交合的過程，從對方身體取得精、氣、血，還施自身，以利養生。「養陽」一支道理同此，進行交合之男女，若有一方修習此術，而一方渾然無知，習術者即可透過房中之事增益自身，而若遇雙方俱識房中，男女交合即如戰場，孰能得益，將取決於參與者的能力高低。追求長生的「養陽」、「養陰」派，允許男、女各自修習，並無性別門檻。但是，養陰派文獻卻隨著歷史演進消失殆盡。從沖和子的評論，不難見出養陰派難以傳承之端倪，「王母無夫，好與童男交，是以不可為世教」，成年女性既無丈夫，又喜好與童男交合獲得長生，委實不可成為普世典範，論述間對於王母藉由身體性術游離於宗法社會之外，卻未孤單無依、悽愴傷悲，而能「顏色光澤，不

---

學》6:1 (1995)，頁 113-151；周一謀：《中國古代房事養生學》（北京：中外文化出版公司，1989 年），頁 21-45。

<sup>9</sup> 見林富士：〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言所集刊》72:2 (2001)，頁 223-300。

<sup>10</sup> 謝聰輝：〈天師道「黃赤」教化的淵源與發展〉，《1997 年台灣青年宗教學者宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：高雄道德院，1997 年），頁 327-360。

<sup>11</sup> 王卡：〈《黃書》考源〉，《世界宗教研究》1997 年第 2 期，頁 65-73。

<sup>12</sup> 李貞德：〈房中術求子及其養生脈絡〉，《女人的中國醫療史——漢唐之間的健康照顧與性別》（臺北：三民書局，2008 年）頁 17-29。

<sup>13</sup> 說見李建民：〈「婦人媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉，《新史學》7.4 (1996)：1-32，後收入鮑家麟編著：《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，2004），第六集，頁 129-157。

<sup>14</sup> (日)丹波康賴：《醫心方》（臺北：新文豐出版公司影印安政影寫本，1982 年），頁 7a-8a。

著脂粉，常食乳酪而彈五弦」，展現閒適心境感到意外，而這樣的女性更能使得「男立損病」，透露了男性觀點的焦慮與畏懼，女性藉由性術取得了自主權，在未及設防之際，將獵取男性的資源與力量，將與宗法社會的父系血緣傳承相互抵觸。

在這樣的兩性關係中，女性具備改變人我關係的力量，具有相當高的吸引力，不過，養陰派並未提出恆久而有效的傳承體系，可能是消失於歷史主流之原因。女性雖可透過房中獲得精、氣、血，延長己身壽命，卻也有可能遭他人竊取精血。在《太平廣記·玉女》，遇浪子班行達，歷年積累一夕毀敗，重回衰老病朽：

唐開元中，華山雲臺觀，有婢玉女，年四十五。……玉女即依其教，自後筋骸輕健，翱翔自若。雖屢為觀中人逢見。亦不知為玉女耳。如此數十年，髮長六七尺，體生綠毛，面如白花。往往山中之人過之。則叩頭遙禮而已。大曆中，有書生班行達者。性氣龔疎。誹毀釋道。為學於觀西序。而玉女日日往來石池，因以為常。行達伺候窺覘，又熟見投石採芝，時節有准。於一日，稍先至池上，及其玉女投小石、水芝果出，行達乃奪取。玉女遠在山巖，或棲樹杪。既在採去。則呼歎而還。明日，行達復如此。積旬之外，玉女稍稍與行達爭先，步武相接。歛然遽捉其髮，而玉女騰去不得，因以勇力挈其膚體，仍加逼迫。玉女號呼求救，誓死不從，而氣力困憊，終為行達所辱，扁之一室。翌日行達就觀，乃見皤然一媪，疔瘵異常。起止殊艱，視聽甚昧。行達驚異，遽召觀中人，細話其事，即共伺問玉女，玉女備述始終，觀中人固有聞知其故者，計其年蓋百有餘矣。衆哀之。因共放去，不經月而歿。<sup>15</sup>

文中僅撰述玉女永保青春是靠著服食草芝，但是，「玉女」一詞原有相當強的房中傳統，如《漢書·藝文志》之「三傳玉子之道，如玉子、天門子、北極子、絕洞子等」乃房中養陰派，即是明證。又，玉女遭班行達強辱之後，翌日變回皤然老嫗，是與前段玉女面如白花、青春永駐作為對比。女性與男性交合，大為受損，喪失青春，即是因為遭到「養陽」派竊取血氣，在在展現了房中術男女交合競爭的概念。這篇傳記雖有小說家言的成分，卻也在某種程度上展現了養陰一系的女性焦慮，「養陰」不如「養陽」，「養陽」即便失敗，尚可歸返宗法社會，藉由子嗣的繼承傳遞血脈，作為個人生命另一種形式的永恆體現；追求「養陰」，則與父系宗族存在衝突，從上引醫書中描繪「養陰」的競爭與掠奪特質，不難窺見男性書寫者對此類女性的恐懼與批判，遑論在失敗之後，倚賴宗族傳統，重新婚嫁、生育。

<sup>15</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》，引《集異記》，卷六十三，737-738。

神仙家方術「養陰」一支，不只為追求神仙方術者所傳習，漢末以後更逐漸進入家庭，而有「婦人媚道」之說。<sup>16</sup> 錢鍾書指出：「媚道，是一種可以使人失寵遭殃，亦可以使自己承恩致福的婦人厭媚方術。」<sup>17</sup> 錢鍾書乃是從婦人作為施行者的角度，說明女性可藉由操縱此術影響一身之禍福。從婦科醫學的角度來看，媚術的傳習，可能有益於宗法倫常，如教導夫妻身體調節技術，以順利傳承家族血脈，或追求美容與養生，取悅男性，進而使夫婦相處愉悅，以利傳宗接代。<sup>18</sup> 但是，家庭若遇衝突，握有房中術的女性則可藉媚術掌控男性，或者排擠希望爭寵或求子的其他家庭女性成員。<sup>19</sup> 就此來看，相較於《醫心方》中無夫的王母，在傳統家庭施行性術的婦女，更容易引起傳統家庭成員的不滿。關鍵在於，施行此術之女，也掌握了宗族血脈的傳承，就家庭中的男性來看，若與施術之婦關係不睦，將影響子嗣生育，造成宗族血脈斷絕、禍延先考。而對家庭中的其他女性而言，施術女性掌握爭寵、求子之方法，等於是掌握女性於家庭身分階級的控制權。因此，以「媚術」稱述在傳統家庭施行房中的女性，實蘊含了對於房中進入家庭，因而受女性掌控的防範與恐懼。

觀察施行媚術者與所處社群的關係，不難發現房中被視為媚邪之術，實因與失傳的「養陰」之脈相同，均賦予女性較高的主導性。而二者不同之處，在於「養陰」一系是在父系傳承的血脈之外，追求個人生命的永恆，追求以女性為核心的傳承體系。而傳統家庭中施行「媚術」的女性，無論是爭寵或求子，主要為了掌握宗法社會的資源分配權，並未脫離宗法社會範疇。擅長房中媚道的女性，終究是致力傳承父系血脈，而非創造以學習房中術的女性為主體的傳承譜系。

綜合言之，無論是早期神仙家所傳習的「養陰」方術，或進入家庭為婦人掌握之媚術，二者均未建立穩固的傳承系統，而女性主導能力增強一事，又易引發男性的恐懼。因此，在父系宗族力量漸次攀升的中古時期，<sup>20</sup> 房中術漸漸遠離社會的主流文化，乃是可以想見的趨勢。換句話說，無論是神仙家所傳習的「養陰」方術或是為婦人掌握之媚術，二者都被視為宗法倫理的破壞者，學習此術的女性，都難以在傳統家庭長久共存。

<sup>16</sup> 見李建民：〈「婦人媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉，《新史學》7.4 (1996)：1-32，後收入鮑家麟編著：《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，2004），第六集，頁 129-157。

<sup>17</sup> 錢鍾書：《管錐編》（北京：中華書局，1979 年）第一冊，頁 297

<sup>18</sup> 見李零：〈戰國秦漢方士流派考〉，《傳統文化與現代化》，1995：2，頁 42。詹石窗：《道教與女性》（上海：上海古籍出版社，1991 年），頁 106-115。

<sup>19</sup> 爭寵、求子正是傳統家庭衝突之源。使用媚道者，無論其「挾媚道」是真是假，譴告構陷者卻都是來自與其爭寵的家庭女性成員。李建民〈「婦人媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉，頁 15。

<sup>20</sup> 見侯旭東：〈漢魏六朝父系意識的成長與宗族〉，《北朝村民的生活世界——朝廷、州縣與村里》（北京：商務印書館，2005 年），頁 60-107。

不過，道教的房中術卻有不同的倫理定位。房中術為道教吸收、轉化之後，除了身體技術的執行之外，透過執行房中以傳承宗教精神，更是首要關鍵。固然，道教內部的房中術相當多元，然而，透過執行身體技術以傳承宗教精神卻是一致的特質。也因此，入道女性在施行房中術的倫理角色，確然有別於漢代神仙家或傳統家庭的女性，而在杜光庭的《墉城集仙錄》，可以發現他對於唐以前女性施行房中術的多元傳統與倫理角色，進行了統整的書寫。

關於杜光庭以前多元的房中術傳統，林富士曾指出，早期的道教是一個「異質性」相當高的團體，從道教與房中術的關係來考量，漢隋之間，教派對於房中術或有鼓勵、或有排斥，更有取捨兩難、欲拒還迎者。<sup>21</sup> 從鼓勵房中術的教派來看，內部尚有不同，如葛氏道以「還精補腦」為修煉主旨，南北朝以前也有重視「男女合氣」，以黃赤之術教導種民強身健體的天師道、而《太平經》則偏重求子之術；取捨兩難者如北朝寇謙之，他主張革除房中流弊，雖肯定該術為善，並不向信徒傳授；<sup>22</sup> 排斥者則如《真誥》收錄的部分意見，主張清修，禁絕男女之事者。在這些流派中，天師道黃赤之術追求成功孕育桃康之神與上清經派追求長生不朽，可為道教房中差異較大者，以下將先行簡述，作為後文論述的基礎。

關於天師道的房中術，可參考《黃書》記載。黃書原有八卷，<sup>23</sup> 後亡佚，現存道藏本《洞真黃書》<sup>24</sup> 與《過度儀》。<sup>25</sup> 《黃書》傳為東漢張陵留下來的教法，<sup>26</sup> 而後張陵弟子趙昇一系、東晉許謐（303-373）、南朝陸修靜（406-477）教團、<sup>27</sup> 北朝甄鸞、寇謙之所見道徒，直到唐代，<sup>28</sup> 都有舉行儀式的載錄。檢證

<sup>21</sup> 林富士：〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言所集刊》72:2（2001），頁 223-300。

<sup>22</sup> 北朝寇謙之力主清修，卻也能肯定天師所傳房中，只要按《天官本要》所行，將有益於夫妻樂法求道：「吾觀世人夫妻修行黃赤，無有一條按《天官本要》所行，專作濁穢，手犯〈靖盧治官禁忌〉」（18b），「然房中求生之本，經契固有百餘法，不在禁進之列，若夫妻樂法，但懃敬問清正之師，按而行之，任意所好，傳一法亦可足矣」，」（19a）。CT785，《正統道藏》第 562 冊，《老君音誦誡經》，全一卷。

<sup>23</sup> 八卷書名與大致內容，詳見張超然：〈入道與入行：趙昇一系天師教團的黃赤教法〉，林美容主編，《臺灣宗教研究》第 3 卷第 1 期（2004.9），頁 64。基本上，張超然認為今存道藏本《黃書過度儀》、《洞真黃書》即為《黃書》之一部分，是張陵口傳於趙昇一系的黃赤教法。

<sup>24</sup> CT1343，《正統道藏》第 1031 冊，《洞真黃書》，全二卷。

<sup>25</sup> CT1294，《正統道藏》第 1009 冊，《洞真黃書》，全一卷。

<sup>26</sup> 事實上，黃赤教法是否確實為張陵創立，學界尚持懷疑態度，如林富士：《中國中古的疾病與醫療》則以為，從現存葛洪對張陵的書寫，可以知道張陵的確使用房中術療疾，但是，並不肯定張陵使用的玄素之法，即為后世所傳天師道黃赤之教，頁 242-243。

<sup>27</sup> 馬克（Max Kalinowski）著，王東亮譯：〈六朝時期九宮圖的流傳〉，《法國漢學》第二輯 1997 年，頁 315-347。

<sup>28</sup> 葛兆光以為，黃赤之道到了七世紀以後便漸漸消失，〈黃書、合氣與其他——道教過度儀的思想研究〉。葛氏說法，已經張超然修正，在〈入道與入行：趙昇一系天師教團的黃赤教法〉指出，唐代仍有些教團在施行黃赤術，例如五代末癸卯歲（943）《三洞修道儀》記〈初入道

其中關於房中術的記載，已超越漢以來養生知識的範疇，自成一套完整的儀式。參與的男女若未受過道教身體功法訓練，恐怕隨時會失敗。男女透過宗師指導進行交合，希望孕育健康並且可以傳遞道氣的下一代。應當注意的是，天師道的黃赤之術雖然講究健全受孕，和傳統家庭傳宗接代的訴求相同，但是，施行者要經過高度的精神與身體訓練，才能在受孕的同時體現、傳承道氣於下一代。傳承道氣的思維，展現天師道黃赤之術的宗教高度。馬克指出：「在兩、三個小時的時間裡，身體要完成儀式所規定的一系列的行走、裸體運動和各種動作；然後是心理考驗，為使常常被祈禱和咒語中斷的所有動作接續連貫，要努力集中精神背誦。」<sup>29</sup> 可見，過度儀對參加者來說，是一場真正的考驗，包括身體與精神的雙重試煉。在天師指導下進行一連串儀式的「弟子」與「臣妾」，必須實踐舞蹈、冥神玄思、呼吸吐納、背誦經文等多方面的身心要求，對於參與執行者的能力有較高的要求門檻。關於天師道的房中儀式，石泰安（Rolf Stein）則揭示：「天師道的性儀式當視作一次神意裁判。在執行儀式的過程中，存思祈神是使房中術帶有宗教神聖意味的重要環節。」<sup>30</sup> 《黃書過度儀》為道教如何將漢代大量的神仙家方術轉化為嚴整的儀式，在性行為的實踐過程中，注入濃厚的宗教性質，與房中求子養生的方術，已有相當的差距，不只是祈求獲得健康的下一代，更是形成「桃康」命宮之神的神聖過程。<sup>31</sup> 就《黃書》來看，不僅為房中術加入濃厚的宗教性質，更肯定了施行房中者的嚴肅意義，而施行者不論男女，均可為師。目前《黃書》研究者對於其中參與者的性別組成頗有爭議。<sup>32</sup> 不過，女性可擔任傳授道氣的宗師，並無疑問。由此可見，東漢末流傳、歷經魏晉南北朝，直至唐代均有教團施行的黃赤之術，確實提供了入道女性藉由房中術入道、行道、傳道的機會，女性不僅是入道接受指導，更得以擔任宗師，傳授後輩。

天師道《黃書》的房中術，在保證健康受孕的面向，雖然和傳承血脈的傳統家庭相近，但更重要的追求是透過神聖的宗教儀式傳遞道氣。而上清經派的情形又是如何？上清經派《真誥》的房中教法，致力於改良黃赤術，並且批判張陵教法。<sup>33</sup> 《真誥》的成書過程與思想內涵較為複雜，學者傾向認為該書綜合了幾種

---

儀）：「已成夫婦者，常依科齋戒，兼行黃赤交接之道。能便斷得即為佳也。」（3a-3b）又「其有夫婦者，今選時日，順陰陽，行交接，即所育男女，免感悖戾淫濁之氣，亦欲令其保身受精，不妄貪淫，乃上聖憐憫整濟之方便。」（4a）CTI237，《正統道藏》第1237冊，孫夷中集：《三洞修道儀》。

<sup>29</sup> 見馬克（Max Kalinowski）著，王東亮譯：〈六朝時期九宮圖的流傳〉，《法國漢學》第二輯1997年，頁315-347。

<sup>30</sup> Rolf Stein: "Remarques sur les mouvements du taoisme politico-religieux aullesiecleap."（論公元二世紀政治宗教性的道教運動），*TP*（《通報》）第50期（1963），頁1-78。

<sup>31</sup> 馬克（Max Kalinowski）著，王東亮譯：〈六朝時期九宮圖的流傳〉，《法國漢學》第二輯1997年，頁315-347。

<sup>32</sup> 相關論辯見張超然：〈入道與入行：趙昇一系天師教團的黃赤教法〉，林美容主編，《臺灣宗教研究》第3卷第1期（2004年9月）頁49-87。

<sup>33</sup>（日）吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》（北京：中國社會科學出版社，2006

不同的教法，有支持男女雙修者，亦有主張獨身清修者。<sup>34</sup> 以男女雙修為例，更可清楚凸顯，上清經派房中並非只是追求個人的長生，更有超越性的宗教追求，即斷情絕欲的雙修之法。《真誥》兩對最為知名的雙修仙侶為例，一是楊羲與紫薇夫人，一是許長史與雲林右英。楊羲、許長史都在追求長生的企求之下，逐步透過女仙降誥的仙詩學習男女雙修之道，而斷情絕欲乃是重要的法門。在許謐與雲林右英夫人的往來中，男性必須一再接受試煉、屏除俗世男女情慾，確認求道之心懇切，才由女仙傳授房中術。

黃赤之術與《真誥》改良的房中術，皆賦予女性不同的職能，相對前引房中術的養生方技與婦人媚道的求子、爭寵，天師道與上清經派的女性執行房中術，更強調的是宗教精神的實踐。她們不只是傳遞血脈的生產媒介，也不僅止於追求個人長生不死的益處，在天師道與上清經派的傳承中，女性藉由道術的獨特性，進入了異於宗法社會的社群，而女性的倫理角色，也從傳遞血脈的妻子，成為傳遞道脈的宗師。總括來說，在肯定或實行房中術的流派中，房中作為一種宗教性的身體技術，主旨都是訓練身體，體現宗教神聖性質的儀式，目的可能兼有長生不老、強健子孫的益處，但最終還是為了傳承道法。因此，實踐道教房中術的女性，透過學習與施行道教的房中術，能否維繫道法，建立有別於傳統家庭的倫理關係，應當才是杜光庭關注的重點，然而，上述僅是從兩派的儀式或信仰內涵推論的宗教追求，實際上，在唐以前施行道教房中術的女性，存有相當高的異質性，例如，女道士魚玄機被稱為風流而引發文人欣羨，確實缺乏了神聖的宗教追求，而更近於男女合好的情緣表現。在唐代文人的詩歌與小說中，更是屢見對於修道女性情緣纏綿的描寫。<sup>35</sup> 針對這樣的現象，杜光庭如何編改？和前代仙傳的異同為何？將是本文關注的重點。以下將從〈杜蘭香〉、〈紫薇夫人〉、〈雲林右英夫人〉，三文進一步說明杜光庭在傳文呈現的女性倫理角色。

---

年）〈運象篇第二〉卷二，清虛真人王褒曾嚴厲批判天師道所傳房中術：「黃赤之道、混氣之法是張陵受教施化為種子之一術耳，非真人之事也。吾數見行此而絕種，未見種此而得生矣！百萬之中，莫不盡被考罰者矣，千萬之中誤有一人得之；得之遠至於不死耳！張陵承此以教世人耳，陵之變舉亦不行此矣！爾慎言濁生之下道，壞真霄之正氣也。思懷淫欲，存心色觀，而以兼行上道者，適是名三官考罰耳！所謂抱玉赴火，以金棺葬狗也。色觀謂之黃赤，上道謂之隱書。人之難曉乃至於此。」頁 43。

<sup>34</sup> 鍾來因認為，《真誥》一書雜有數家，包括完全禁慾的修行與改革的房中術，不過，都是為了改革黃赤術引發的流弊，他指出，《真誥》也有絕對禁慾的條文，如卷十：「道士求仙，勿與女子交」，其下陶宏景註云：「絕交接之事，服藥存修，才得長生」，但這樣的說法在《真誥》中並非主流，頁 247。

<sup>35</sup> 王夢鷗：《唐人小說校釋·下冊》（臺北：正中書局，1985 年）〈序〉針對晚唐小說涉及人仙情愛者，指出：「雖撰者意在傳奇，不特於異類中深見人情，亦且於人情中隱伏獸性……蓋就塵凡見識，人之於神不可托以終身，由獸之於人不可托以終身，中間階級分明，莫得僭越。即使地母貴神，一旦卸其神聖外衣，如其猶似人也，則無異於人間之淫娃奔女；如其非

## 二、從孤女婚願到傳法女師的〈杜蘭香〉

民間信仰的〈杜蘭香〉，涉及人神婚戀的主題，與房中術較有相關。杜蘭香，在中古民間傳說之一面，乃是下降凡間男子與其相戀，滿足男性情慾、富貴顯宦的女仙。比對這篇故事收錄於《墉城集仙錄》及其他版本之異同，可見女仙持有的法術內涵，已從掌握男性的房中技術，刪改為傳承道法的正統道術。

〈杜蘭香〉一文，經筆者檢索，至少有十四種版本傳世，在本論第三章曾已針對其中關於母女倫理者說明。在此，將舉涉及女仙為婦的角色與職能的三個版本，分別是《太平御覽》收錄〈杜蘭香別傳〉、《藝文類聚》收錄《搜神記》〈杜蘭香〉、《正統道藏》收錄《墉城集仙錄》〈杜蘭香〉，從三種文本的改寫，揭示女仙如何漸次褪去男女情愛的色彩，擺脫傳宗接代的職責，進入傳道譜系，成為道術的傳習者。

《太平御覽·杜蘭香別傳》有云：

神女姓杜，字蘭香。自云：「家昔在青草湖，風溺，大人盡沒。香時年三歲，西王母接而養之於崑崙之山，於今千歲矣。」<sup>36</sup>

青草湖實際地點已不可考，但可知杜蘭香原為當地溺水夭折的年幼女性，遭逢意外死亡後受到仙界接養，晉身為王母之女；進入崑崙山的女神信仰系統後，復奉王母誥命下降凡人。杜蘭香信仰反映的未嫁女遺憾，並非孤例，在六朝時期的巫系信仰中，另有風行當世的蔣姑信仰，同屬未嫁而亡的女性。<sup>37</sup> 女性在死後，芳魂不滅，擁有超自然的力量，挾他界力量，重新於人間世界受到敬拜，反映的不只是常俗對於仙真力量的景仰。從另一角度來看，這些仙真的俗世角色，反映了女性在儒家社會中難以安身立命的心靈需求。未嫁而亡的民間女性，難以在宗法社會安身立命，因此化為仙真，一一游離而出，或進入巫系信仰，或進入王母信仰的譜系。宗教思想不僅是個人心靈的積極活動，也是社會集體潛意識的具體反映，流行中古社會的孤弱女仙故事，反映的不只是受到戰爭饑荒疾病等受天災而離世的孤苦靈魂，更是受東漢以降漸次蓬勃的父系宗族思維壓迫的心靈。

據學者指出，宗族一詞，原先廣泛者稱父族、母族、妻族等具有血緣關係的人群，甚或在北朝，宗族亦作為聚居一地同姓人之泛稱，而在王莽以降五百年間，透過各種社會群體的認同，漸次收束為以父族為核心的人群。<sup>38</sup> 女性若無法進

---

人也，則又與猿妖虎怪無別，宜其皆為異類而見擯矣。」頁2。

<sup>36</sup> 《太平御覽》（上海：上海古籍出版社，2012年），卷三九六。

<sup>37</sup> 林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008年），頁508-514。

<sup>38</sup> 關於宗族內涵的演變，說見侯旭東：〈漢魏六朝父系意識的成長與宗族〉，《北朝村民的生

入父系宗族的祭祀體系，將成為孤苦凍餒的遊魂，應劭《風俗通義》即反映了此一社會的集體想像，「怨度」條：

汝南周霸，字翁仲，為太尉掾。婦於乳舍，生女，自毒無男，時屠婦比臥得男，因相與私貨易，禱錢數萬。後翁仲為北海相，吏周光能見鬼，署為主簿，使還致敬於本郡縣，因告光曰：「事訖，臘日與小兒俱上冢，去家經十三年，不躬烝嘗。主簿微察，知相先君，寧息會同，飲食忻娛。往到於冢上，郎君沃酌，主簿俯伏在後。但見屠者弊衣蠹結，倨神坐，持刀割肉，有五時衣帶青黑綬數人，彷徨陰堂東西廂，不敢來前。光怪其故。……姬辭窮情竭，泣涕具陳其故。時子已年十八，呼與辭決曰：「凡有子者，欲以承先祖，先祖不享血食，無可奈何。」自以衣裘僮僕車馬，迎取其女。女嫁為賣餅子婦，後適安平李文思，文思官至南陽太守。翁仲便養從弟子熙，為高邑令。<sup>39</sup>

該條文獻反映了父系血緣未能順利傳承的深層焦慮。因為生下女兒，恐懼自身地位不保的周婦，偷偷向乳舍屠婦換為男孩，血緣的錯亂，導致祭祀招來的魂魄非我族類，世代先考孤苦凍餒，無以為繼。這個故事暗示著：父系血緣的順利傳承，乃是人死後得以享有血食祭祀的永世保證。

儒家的宗法社會，是以父系的血緣傳承為依歸，如從上述故事來看，未曾娶妻的男性，可因源出父系，而依存於家族的祭祀體系之中，但是，未嫁而亡的女性，卻是失落的一群。在儒家的倫理制度中，未嫁而亡的女性喪葬事宜，當由原生家族後輩行之。<sup>40</sup> 然而死後祭祀招來的魂魄，是否仍概括未嫁而亡的女性，卻缺乏明確規範。時至今日，早夭女性存在於本家的祭祀體系仍是相當煎熬的問題。現今臺灣民俗論述來看，早夭而未嫁的女性，更被明確禁止進入祖先的祭祀。<sup>41</sup> 在漢魏晉六朝時期母系宗族力量逐漸式微，父系宗族則漸成普世社會認同歸趨之際，女性難以見容於宗法社會的祭祀系統，只能依靠其他宗教社群尋找歸屬。

相對於未能順利婚嫁，被屏除於父系宗族祭祀體系之外的焦慮，若能進入宗教社群，傳承父系血脈將不再是主要職責。對照《搜神記》、《墉城集仙錄》收錄

---

活世界——朝廷、州縣與村里》（北京：商務印書館，2005年），頁60-107。

<sup>39</sup> 該條資料另見《意林》、《書鈔》一四四、《御覽》三六一、八八三、《太平廣記》三一七，見王利器校注：《風俗通義》（北京：中華書局，1981年），頁591。

<sup>40</sup> 見賈公彥：《儀禮疏》，《十三經注疏》卷29，頁347。

<sup>41</sup> 台灣民俗規定未嫁而亡的女性不能上「公媽桌」。「公媽桌」為閩南語，即家中祭祀祖先的祠桌。關於孤娘的祭祀問題，可參見黃瑛萍：《臺灣民間信仰「姑娘的」奉祀——一個社會史的考察》（臺北：稻鄉出版社，2008年）

之〈杜蘭香〉，可以發現杜光庭在改寫前本時，藉由女仙杜蘭香於仙界與人間的倫理關係，建構了道教的倫理體系，承接了未能嫁娶的女性缺憾，其云：

漢時有杜蘭香者，自稱南陽人士。以建興四年春，數詣張傳。傳年十七。望見其車在外，婢通言：「阿母所生，遣授配君，可不敬從！」傳先名改碩。碩呼女前視，可十六七，說事邈然久遠。有婢子二人：大者萱支，小者松支。鈿車青牛，上飲食皆備。作詩曰：「阿母處靈嶽，時遊雲霄際。眾女持羽儀，不出墉宮外。飄輪送我來，豈復恥塵穢。從我與福俱，嫌我與禍會。」至其年八月旦，復來，作詩曰：「逍遙雲漢間，呼吸發九嶷。流汝不稽路，弱水何不之。」出薯蓣子三枚，大如雞子，云：「食此，令君不畏風波，避寒溫。」碩食二枚，欲留一。不肯，令碩食盡。言：「本為君作妻，情無曠遠。以年命未合，其小乖。大歲東方卯，當還求君。」蘭香降時，碩問：「禱祀何如？」香曰：「消魔自可愈疾，淫祀無益。」香以藥為消魔。<sup>42</sup>

杜蘭香曾前後下降張碩家兩次，建興四年（226）春乃銜王母命拜訪張碩，說明來降的目的。同年八月旦贈薯蓣（豫）子，隨即表明二人無法長久相聚，飄然遠去。在兩次下降中，杜蘭香面對張碩，與宗法社會的妻子面對丈夫相當不同。本文第三章論及，杜蘭香處於道教的仙真體系中，需聽憑母親誥命而遣配他人，並依宇宙天體的運行來決定兩人相處的時日。但杜蘭香在面對所降男性時，論及宗教的施行法則，顯然擁有相當程度的權威，分別表現在遣配、飲食與祭祀三方面。

在嫁娶規範方面，杜蘭香初詣張碩即明言，若張不遵從意旨，將招惹禍患，半脅迫半求請地讓張碩允諾，有云：「飄輪送我來，豈復恥塵穢。從我與福俱，嫌我與禍會。」「塵穢」為性關係的隱語。<sup>43</sup> 蘭香有言「豈復恥之」，可見仙女與凡人和合，本身便是紆尊降貴的舉措。其次，從蘭香攜帶的物品如鈿車、青牛等，可見其富貴氣象。故事中描述蘭香降張碩的情景，既符合凡人對神道力量敬懼交集的心理，又貼合六朝社會講究門第身份的社會背景，<sup>44</sup> 種種安排均顯示張碩處於被動與弱勢，必須以凡人身份接受杜蘭香的說詞與行為，若有違逆，禍

<sup>42</sup> 《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999年）卷七十九靈異部，著錄出自《搜神記》。

<sup>43</sup> 見（日）吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》〈運象篇第一〉卷一，真妃向楊羲解釋人神相交的「松蘿之纏」，為「固進內外，理同金石，情纏雙好，齊心帷幙」（頁37）而非「抱衿均牢，有輕中之接，塵穢七神，悲魂任魄。」（頁37）足見塵穢當指凡俗的性行為。又，鍾來因：《長生不死的探求：道經《真誥》之謎》（上海：文匯出版社，1992年）指出，在《真誥》一書中真妃下凡降楊羲，確實與上清派特殊的性技術相關，此一性技術，既不同於凡俗男女交接的「塵穢」大相逕庭，亦與當時流行在上層貴族的黃赤之術判然有別。

<sup>44</sup> 此一男女易位，與魏晉時期的門第社會有關，代反亦了當時寒門男性的潛意識，見揭本文第三章引李豐楙、都築晶子諸論。

患轉眼即至。

另外，在飲食方式與祭祀儀節上，杜蘭香也以宗教權威的身份指點張碩，離去前相贈的三枚薯蓣子。<sup>45</sup> 張碩原擬食二留一，卻被蘭香阻止，非食盡不可，張碩亦不敢違逆。文章最後，張碩甚至仰賴蘭香為宗教權威。張碩在故事中唯一一次的發言，並不是為了表示個人的意志或掌握主動權，而是請示祭祀的問題：「蘭香降時，碩問：『禱祀何如？』香曰：『消魔自可愈疾，淫祀無益。』」消魔即為仙藥。<sup>46</sup> 張碩提議禱祀，被杜蘭香勸說宜靠服食改善身體，不宜倚賴淫祀。蘭香之所以能在與張碩的互動中，處處指點，實乃基於女神身份，得以跨越一般性別男尊女卑的從屬關係，此乃夾宗教之威權，顛覆了俗世夫妻的尊卑關係。

文中有一句敘述，牽涉杜蘭香挾宗教異術之內涵，可有兩種解讀面向，杜蘭香與張碩結合之後，面臨分離，杜蘭香提出分離的原因乃是：「本為君作妻，情無曠遠。以年命未合，其小乖。太歲東方卯，當還求君。」。在道教的語境中，太歲東方卯有兩種解釋，一是太歲星運行到東方卯位之時。歲星為木星，木星繞行地球一周天為十二年，正與十二地支（子）相配。太歲星為虛擬的星，與歲星等速而逆向，本為觀察紀錄星象而設，後引伸出沖煞的負面意涵。<sup>47</sup>太歲的沖煞說法在東漢社會相當流行，王充《論衡》有〈難歲〉篇，為駁斥東漢社會迷信太歲沖煞的產物。<sup>48</sup> 杜蘭香為魏晉時人，因此亦可能引用此說。杜、張二人的交接深受天地宇宙流年所影響。《搜神記》取材具有高度的民間性，信仰理論來源紛然雜陳。太歲說法奠基於戰國中期以來的五行說，後來逐漸為道教吸收，安歲除煞成為道士除災解厄的儀節之一。

歲星另有一解，涉及道教修行術語。在《清靈真人裴君傳》記載的五靈法便指出，歲星是人體部位，五星之精是東方歲星、北方辰星、西方太白星、南方熒惑星和中央鎮星，修行者五星，亦即存思五靈，以達到長生之效。張超然以文本積累的角度，認為這是上清經存思之法的一種，從天師道在靜室靜坐的傳統發展而來，乃是修行者靜坐的法門。而朱越利則考察五星與五部經文的關係，更具體

<sup>45</sup> 薯蓣子，應指山藥，《太平御覽》（上海：上海古籍出版社，2008年）卷九百八十九，薯與條下，引杜蘭香贈張碩薯蓣子之事，並說明其植物屬性：「《本草經》曰：『薯蓣，一名山芋，味甘溫，生山谷，治傷寒，中虛羸補，中益氣力，長肌肉，除邪氣寒熱，久服輕身，耳目聰明不饑，延年生嵩高。』」頁 627。

<sup>46</sup>（日）吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》〈甄命授第四〉卷八，陶宏景注：「仙真並呼藥為消磨（魔）。」頁 250。

<sup>47</sup> 參見中村璋八：《五行大義校注》（東京：汲古書院，1998年）。

<sup>48</sup> 東漢·王充：《論衡》（上海：上海古籍出版社，1990年）〈難歲〉卷二十四：「人居不能不移徙，移徙不能不觸歲，觸歲不能不得時死。工伎之人，見今人之死，則歸禍於往時之徙。俗心險危，死者不絕，故太歲之言，傳也不滅。」頁 238。時人以為，太歲若在北方，則徙往南北二方均受其沖煞。王充以為這是對於偶發現象的誤解。從王充設文駁斥歲說，不難想見太歲沖煞說在東漢社會具有相當的傳播力。

地說明，該法將存思、祈禳與內丹術結合在一起，男女並提，應與天師道的男女雙修傳統有關：

該《傳》說，五星之精是東方歲星、北方辰星、西方太白星、南方熒惑星和中央鎮星，分別授予裴玄仁青華之芝、蒼華之芝、白華之芝、丹華之芝和黃華之芝，分別授予《紫微始青道經》一卷、《蒼元上北斗真經中命四旋經》四卷、《太素玉寶玄真經》三卷、《龍胎太和丹經》二卷和《四氣上樞太元黃書》八卷。根據五行思想《四氣上樞太元黃書》稱為《黃書》，五部經大概與男女雙修房中術有關係。<sup>49</sup>

道教的男女雙修之術，因事多爭議，常有隱語，朱越利繼承歷代對於《真誥》的研究，指出五星與男女雙修之術的關連，置於杜蘭香與張碩這篇文本的來看，頗有可通之處。以下試為解說：下降凡男的杜蘭香，除了反映婚嫁女性情感，也展現了道教女仙降凡的特殊性質，女仙下降凡間與男性為偶，施行雙修之術，是以長生為目的，而非滿足一己情欲。男、女對於長生的追求，更高於夫妻之情。上文「太歲東方卯」若作男女雙修為解，當在說明杜蘭香的取捨，男女雙修不得諧合，需捨下情感，以存思身神東方歲星為目標。若能順利達成，二者才可再合。<sup>50</sup>

道教的男女修行之術起源甚早，可追溯至東漢末三張舊法，至南朝上清經派改革而有〈青靈真人裴君傳〉，實際究竟從何時而起，未有定論。但在東晉時代，以男女雙修為基礎的黃赤之術，已流行於上層貴族，見載於干寶菟羅的文獻，並非不可能。無論如何，從《搜神記》可知，無論是民間信仰風行的王母之教、宇宙流行的天命觀念，亦或是道教內部的男女雙修之術，對於女仙杜蘭香而言，都有別於男性宗法社會的倫理規範，卻同樣產生約束女仙的力量。而女仙雖然受到種種管束，卻也透過這些新的人際關係，獲得了新的資源與力量。女性進入宗教後，一方面要遵循宗教體制的法統，服從信仰的權威，另一方面也藉著自己在宗教世界取得的知識權力，獲得與男性相庭抗禮的機會。杜蘭香來回於仙界與人間，分別處於不同的倫理體系。作為仙女，在仙界將受王母誥命與宇宙流年的管制，在人間則可挾仙真之權威，向丈夫傳授宗教知識。

《搜神記》的杜蘭香故事，固然紀錄、闡述了仙女降見張碩的奇異見聞，以作為神道不誣的見證，同時也鋪陳了杜蘭香作為女性的情感經驗與種種轉折。隨

<sup>49</sup> 朱越利：〈六朝上清經的隱書之道〉《宗教學研究》，2001年第2期，頁1-12。另參朱越利：〈黃書考〉，《中國哲學》第19期（1998年），頁167-188。

<sup>50</sup> 同樣的說法，也見於《真誥》雲林右英夫人降見許謚的情節，雲林右英夫人要求許謚捨棄人世妻妾之欲、與己同修，但這樣的男女修行，應當超越於男女情愛之上，以無情止欲，達致長生為最高的修行追求。從雲林右英夫人吟唱一連串的仙詩來看，環繞無情、有情之辯，長生的追求當在男女情愛之上。詳見本章第三節〈雲林右英夫人〉的討論。

著故事情節的發展，杜蘭香身為女性的情感內涵也隨之轉折，杜蘭香雖然身為仙女，細究她在故事中的表現與反應，與生活於禮教規範下的普世女性並無太大區別，以下分二點略論。

其一、敬從母命，遠嫁他方。身為女兒，一旦定下婚約，則不畏險阻，堅持到底，僅為完成母親誥命。蘭香自言：「阿母所生，遣授配君，可不敬從！」母親命令為夫妻締結的基石。在此若排除王母的神祇身份，單就母親權威角色視之，蘭香遵從親輩之權威，遠離原鄉、依男性配偶居住的一連串行為，和俗世中聽從父母安排出嫁的女性並無二致。蘭香娓娓傾訴出嫁女子的心情：「眾女持羽儀，不出墉宮外。飄輪送我來，豈復恥塵穢。流汝不稽路，弱水何不之。」從封閉的閨閣中乘坐飄輪而來，憑著親輩的決斷，離開原有的生活圈，依附素未謀面的男性。這並不是神女獨有的情感經驗，更是俗世女性也曾經歷的情感起伏。

其二、一旦為妻，情無曠遠。雖然是母親決定兩人的婚事，但是蘭香下嫁之後，顯然與張碩漸生情感。在二人分離前夕，蘭香先逼食養生食品，確認張碩「不畏風波」，才透露自己即將離去的無奈事實，蘭香雖貴為神女，此時的情感表現，便如一般妻子對丈夫的護惜與纏綿。相較之下，同收於《搜神記》的織女，離去時顯然不帶感情：「（織女）謂永曰：『我，天之織女也。緣君至孝，天帝令我助君償債耳。』語畢，凌空而去，不知所在。」<sup>51</sup> 織女替天帝完成獎賞後，向董永交代前因後果，便凌空而去，言語中沒有一絲留戀意味。雖配與董永為妻，未見織女施以個人之深情。在此故事中，僅以「織布」、「嫁娶」等作為女性性別意義的符碼，但在杜蘭香故事中，女神在了卻塵穢的宿命之外，尚展露了護惜對方、堅貞無二之情感經驗，這是杜蘭香故事較為獨特之處。

整體而言，《搜神記》中的〈杜蘭香〉故事，一方面展現了社會現象，一方面也存錄了隱沒於歷史罅隙的女性情感經驗。從仙女杜蘭香在仙俗世界發展的雙重關係，可以發現宗教力量與俗世體制交接後，凡夫仙妻的獨特倫理。其次，在奇異的筆調之下，更透露了當代的普遍心理與情感寄託。女仙降凡故事投射的不只是男性婚嫁富貴長壽的慾望，在讀者欣羨故事男主角奇幻際遇的同時，女神開口指點的行為準則，也帶有宣揚宗教思想的意味。換言之，人神婚戀故事，除了可從性別尊卑的顛覆加以剖析，論證時代男性因社會階級差異影響婚戀的壓抑心理。女仙降凡所傳達的宗教信念，也是不可忽視的時代聲音。

在此之上，《墉城集仙錄》的〈杜蘭香〉，更從情致纏綿的女仙，轉變為傳授道術，無涉情感的女性宗師：

杜蘭香不知何許人也，有漁父者於湘江洞庭投綸自給，一旦於洞庭之岸

聞兒啼哭聲，四顧無人，惟三歲女子在於岸側，漁父憐而舉之還家，養育十餘歲，天資奇偉，靈顏殊瑩，迨天人也。忽有青童靈人自空玄而下，來集其家。攜女而去，臨昇天謂其父曰：「我仙女杜蘭香也，有過謫於人間。玄期有限，今將去矣。」於是凌空而去，自後時亦還家。其後於洞庭包山降張碩家，碩蓋修道者也。蘭香降之三年，授以舉形飛化之道，碩亦得仙。初降時留玉簡、玉唾盃、紅火浣布，以為登真之信焉。又一夕，命侍女齎黃鱗羽帔、絳履玄冠、鶴氅之服，丹玉佩，揮靈劍，以授於碩。曰：「此上仙之所服，非洞天之所有也。」不知張碩仙官定何班品，傳記未顯，難得詳載也。漁夫亦自老益少，往往不食，亦學道江湘間，不知所之矣。<sup>52</sup>（《正統道藏》本）

《墉城集仙錄》在敘述杜蘭香的行動時，雖基本保留了蘭香降張碩的情節，卻刪去大量對話，側重描寫蘭香降真所傳授的法術與信物，此與《搜神記》著重人神戀愛的情節安排有所不同。事實上，從兩個版本對於蘭香所攜物品的安排，即可窺知二者情境的側重，更有意思的是，蘭香所攜的仙界珍品，亦各自流露兩個時代的歷史趣味。

如前所述，《搜神記》中，杜蘭香的說話內容多在申述兩人的夫妻關係是跨越仙俗界線，強調感情締結的神聖與艱辛：「飄輪送我來，豈復恥塵穢。」或申述自己的情感不為路途險遠所阻：「本為君作妻，情無曠遠」、「流汝不稽路，弱水何不之」，即便是周繞崑崙山的滔滔弱水，亦不能阻絕二人的姻緣。《搜神記》的鋪陳中，張杜二人的夫妻感情顯然為故事主線，抒情意味亦較濃厚。反觀《墉城集仙錄》，杜蘭香與張碩幾乎近於教授法術的師徒關係，在杜蘭香降碩的三年內，兩人的互動均是蘭香傳授張昇仙法門或賜與仙真信物，唯一載錄二人對話的內容為：「此上仙之所服，非洞天之所有也。」亦為確認蘭香仙真身份的正統性而發，未涉兩人情愛纏綿之細節。

在品物的描寫與安排層面，亦可見二本對杜、張關係的側重。《搜神記》的品物主要點綴於杜蘭香下降人間初見張碩場景。杜蘭香下降人間的交通方式較為複雜，先乘飄輪下凡，復乘坐青牛拉著的鈿車在張碩家門外等候。《搜神記》的杜蘭香是漢朝人，在晉愍帝建興四年下降張碩，將蘭香所攜物品與漢末迄西晉的時代背景作連結，可發現豐富的趣味。魏晉南北朝時期，貴族流行乘牛車，以為富貴象徵。<sup>53</sup> 杜蘭香初至張碩家時，即乘坐青牛拉著黃金嵌飾的車輛。傳達王

<sup>51</sup> 東晉·干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，卷一，頁15。

<sup>52</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷5，22a。

<sup>53</sup> 見《晉書·輿服志》卷二十五，皇帝的御輶車、御四望車、御衣車、御藥車、御書車等，都由牛駕著，在御道中央行走。另有畫輪車，也是駕牛而行。又有雲母車，也駕牛，專門用來賜予王公；有皂輪車，駕駟牛；還有油幢車、通幔車，都用牛駕車，用以賞賜功勳貴戚。由此可見晉人以乘牛為高貴象徵，頁764-765。

母賜婚意旨的同時，攜帶兩侍女，其上有各色飲食，與漢朝女子出嫁之資賄性質相符。<sup>54</sup> 種種物品的形象，除了彰顯蘭香女神身份的奇異與高貴之外，也彰顯蘭香作為女兒出嫁的隆重，可見《搜神記》的品物運用著重呈現杜蘭香與張碩的人神婚戀特質。

相較之下，《墉城集仙錄》中杜蘭香相贈張碩的品物，具備豐富的宗教象徵，並與唐代的道教文物發展頗有關連。在杜蘭香兩次相贈之物中，初降有玉簡、玉唾盂、<sup>55</sup> 紅火浣布三樣。其中，玉簡與玉唾盂均為玉石所製，相傳崑崙山為玉山，此與杜蘭香的來歷頗有淵源，尤其玉簡在唐代道教發展具關鍵地位。唐代曾多次舉行帝王投龍簡以奉告神明的公開儀式，<sup>56</sup> 杜光庭亦有論國家典禮中投擲玉簡的記載。<sup>57</sup> 在唐代，玉簡為道教齋儀的神聖品物，杜蘭香持玉簡相贈，其為道教女仙的正統性不言而喻。

另外，火浣布為西域貢品，根據《搜神記》記載，崑崙山為火浣布的產地。<sup>58</sup> 火浣布為漢時大秦國之異物，<sup>59</sup> 曹魏有西域朝貢火浣布的紀錄。<sup>60</sup> 火浣布又名火毛，取火鼠之毛可用火除污翻新之意，實今之石綿布。火浣布的神奇特性，為道教所借重，在《真誥》中就有神女持火浣布下降的事蹟。<sup>61</sup> 杜光庭在此取

<sup>54</sup> 漢代女子出嫁婚儀，富家多配僮僕贈女，如《東觀漢記·朱暉傳》（北京：中華書局，1985年）卷十八：「為郡都郵，太守阮況當嫁女，欲買暉婢，暉不敢與。」頁161。其餘陪嫁物則多為動產，蘭香所攜珍奇飲食與黃金鑲嵌的牛車，均符合漢朝女子出嫁所攜資財性質。參見楊樹達：《漢代婚喪禮俗考》（臺北：華世出版社，1976年）。

<sup>55</sup> 玉唾盂在此處的用意甚難理解，唾盂為日常用品，與玉簡、火浣布等珍異之物頗不相類。推測有兩種可能，玉唾盂的出現是蘭香登真之信物。因此，蘭香可能拿在墉城生活的貴重器具作為驗證。另一可能為「玉盂」之誤，盂為道教法器之一，道士在儀式中一手持劍一手持水盂，以聖水灑地作為淨化之用，參照劉枝萬：《中國道教的祭りと信仰》（東京：櫻楓社，1983-1984年）。但「玉盂」之說並無版本證據支持，謹錄於此，聊備一說。

<sup>56</sup> 武則天執政時期，多次敕命舉行金籙齋會和投龍簡儀式。玄宗尤好齋醮儀式：「每中夜夙興，焚香頂禮。天下名山，令道士、中官合煉醮祭，相繼於路。」開元天寶年間，多次投龍奠玉，其中一次便在青城山天師洞，即後來杜光庭奉道之所。關於唐代帝王舉辦投龍儀式並屬文立碑的載錄，詳見陳垣：《道家金石略》（臺北：新文豐出版社，1993年）。

<sup>57</sup> 杜光庭：《天壇王屋山聖跡·序》：「國家保安宗社，金籙籍文，設羅天之醮，投金龍玉簡於天下名山洞府。」CT969，《正統道藏》第610冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，全1卷，1a。

<sup>58</sup> 干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》卷十三：「崑崙之墟，地首也，是惟帝之下都。故其外絕以弱水之深，又環以炎火之山。山上有鳥獸草木，皆生育滋長於炎火之中，故有火浣布。」頁165。

<sup>59</sup> 《後漢書·西域傳》（臺北：中華書局，1981年）卷八十八：「大秦國一名犁鞞……土多金銀奇寶，有夜光璧、明月珠、駭鷄犀、珊瑚、虎魄、琉璃、琅玕、朱丹、青碧。刺金縷繡，織成金縷罽、雜色綾。作黃金塗、火浣布。」頁2919。

<sup>60</sup> 《三國志·三少帝紀》（臺北：中華書局，1980年）卷四：「（景初三年）二月，西域重譯獻火浣布，詔大將軍、太尉臨試以示百寮」頁117。

<sup>61</sup> （日）吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》（北京：中國社會科學出版社，2006年）〈運象篇第一〉：「羊權，字道輿。降女仙萼綠華，授詩數篇，兼遺火浣布、手巾、金玉條脫各一枚。」頁1。

火浣布為意象，一方面承襲早期女仙降凡故事，一方面可能也與唐玄宗時波斯持火毛來獻<sup>62</sup>的中外交流史事相關。

第二次下降則是贈與「黃鱗羽帔、絳履玄冠、鶴氅之服，丹玉佩，揮靈劍」。「黃鱗羽帔、絳履玄冠、鶴氅之服」等服制顯然與凡俗不同。據《三洞奉道科戒營始卷·法服圖儀》<sup>63</sup>記載，法師的服飾顏色較為繁複，有黃、絳、青、紫四色，形制則有冠、裙、褐、帔四種，而道士則以黃色為主，有冠、裙、帔三種，並以冠制的不同分別男女。蘭香此處贈的玄冠，與女道士的衣冠形制規定較接近，只是更為華麗，尚有鶴羽、黃鱗為飾。又贈靈劍，亦為道士所持的法器之一。<sup>64</sup>種種物品，都具有強烈的道教意涵，遠離人神戀愛婚嫁的意義，更清楚地強化張碩與杜蘭香身為道教中人（仙）的身份。種種贈禮，背後的動機是「以為登真之信焉」，驗證蘭香正統仙真身份。女仙的身體從傳承宗法血脈的媒介，轉化為不可褻瀆、體現道法的非常存在。女仙下凡雖然為婦，致力傳承的不再是宗法社群血脈，而是宗教社群的經典與信物。因此，杜蘭香的形象，也從情致纏綿的女仙，轉變為掌握道術的女師。

《墉城集仙錄》本對杜蘭香故事的撰作，可以發現杜光庭作為道教中人呈現的時代議題，從人神婚戀的主題改寫為強調道術傳授的正統性，而女仙杜蘭香與所降凡男張碩的關係，也從夫妻倫理轉變為師徒關係。比照不同版本，可藉〈杜蘭香〉的流傳演變理解杜光庭編改女仙在仙界與人間的倫理關係，目的在強調杜蘭香的女師地位。

### 三、男女關係的質變：忘情斷欲的上清女仙

以下將據《真誥》兩位女仙〈紫微夫人〉、〈雲林右英夫人〉傳文的編寫，展示《墉城集仙錄》對《真誥》的改寫，論證杜光庭改寫的筆法並非僅有刪削一途，尤其在《真誥》女仙與房中相關載記，既不是如鍾來因所言謹守前代文獻、毫無更動？<sup>65</sup>也不是李劍國、羅爭鳴所言紛亂繁冗。本文以為，杜光庭是在保留房中術的同時，強調該術的宗教嚴肅性質，以有別於宗法社會中婦人媚道之術，並樹立道教社群的傳道法脈。

<sup>62</sup> 《舊唐書·西戎·波斯國》卷一九八：「（天寶）九年四月，（波斯）獻火毛繡舞筵、長毛繡舞筵、無孔真珠。」頁 5313。

<sup>63</sup> 據學者考證，《三洞奉道科戒營始卷》成書於南北朝末至隋唐初年，此為筆者目前檢閱資料中最接近杜光庭身處時代的相關載錄。

<sup>64</sup> 葛洪：《抱朴子·登涉篇》中以為道士入山防身器物，至唐代司馬承禎〈景震劍序〉更以劍的陰陽兩面，合天地之道。道教中「劍」的歷史可參見福永光司：〈道教における鏡と劍〉，收錄於《道教思想史研究》（東京：岩波書局，1980年）。

<sup>65</sup> 另有石井昌子：《〈真誥〉と〈墉城集仙錄〉（1）》，《東洋學術研究》，第15卷第3號，1976年；《〈真誥〉と〈墉城集仙錄〉（2）》，《東洋學術研究》，第16卷第4號，1976年。

在上清經派的部分，羅爭鳴承繼李劍國意見指出，杜光庭在處理真誥女仙錄分相當混雜，尤以雲林右英夫人、紫薇王夫人的答歌，不管唱和的對象，歌詠的時間，不論前後順序，悉數羅列，以致篇幅冗贅。有別於此，鍾來因則指出，杜光庭嚴守《真誥》內容，不敢越雷池一步。究竟杜光庭面對《真誥》態度為何？以下將從文獻的比對入手。《真誥》與房中術關係較為密切者有三位女仙，分別是東華上房靈妃、紫薇王夫人與雲林右英夫人，其中，東華上房靈妃與楊羲為偶，而雲林右英夫人與許謐為偶，皆為房中術的施行者，而紫薇王夫人則是力反天師道黃赤之術，主張施行上清經派改革之房中術者。

《真誥》雖是以人神戀愛為敘事主軸的降誥語錄，但是，促成東華上房靈妃與楊羲、雲林右英夫人與許謐為偶的重要推手，當推紫薇王夫人。她是王母第二十個女兒，名清娥，字愈音，在《真誥》具有舉足輕重的位置，不僅佔全書篇幅遠高於前兩位女仙，對於道術的掌握顯然更加精熟、全面。經筆者檢錄，紫薇王夫人在《真誥》中十次現身發言，每次都宣示或執行了不同的道術，變化豐富，非止房中一端。歸納紫薇夫人在《真誥》十次下降的所傳授的誥語，內容相當豐富，包括教寫天書，<sup>66</sup> 促成楊羲與安鬱嬪交合、<sup>67</sup> 促成許謐與雲林右英夫人的交合、<sup>68</sup> 論服朮散並批判黃赤之術、<sup>69</sup> 論大鎮心丸配方、<sup>70</sup> 說明郝家祖上罪業、<sup>71</sup> 繼裴說《寶神經訣》論叩齒調氣之方、<sup>72</sup> 授《天真山源訣》、<sup>73</sup> 授《太上九變十化易新經》、<sup>74</sup> 論洞天。<sup>75</sup> 從紫薇夫人降世的言語與行動來看，她精通書法、醫藥、房中、地理之術，但在各種道術之中，《墉城集仙錄》僅選擇幾個段落摘錄，以紫薇夫人如何促成雲林右英夫人下降許謐事件為主，間錄《真誥》卷八論眾仙說明郝家祖上罪業，以警示許謐敬奉道法，最後銜以《真誥》卷六傳授服朮散配方，並藉由服朮散的養生術，批判天師道的黃赤之術與推崇上清派房中

66 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》〈運象篇第一〉卷一：「請陳為書之本始也：造文之既肇矣，乃是五色初萌；文章畫定之時，秀人民之交，別陰陽之分，則有三元八會群方飛天之書，又有八龍雲篆明光之章也。其後逮二皇之世，演八會之文，為龍鳳之章；拘省雲篆之灝亦，以為順形梵書，分破二道，壤真從易，配別本支，乃為六十四種之書也」頁 1-7。

67 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷一〈運象篇第一〉，頁 30-31。

68 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷一〈運象篇第二〉，紫薇王夫人授答許長史，尤其說明了玉醴金漿有別於黃赤之術的重要性，頁 74-75。並在《真誥》卷七，降詩闡明死生之道，頁 232。

69 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷六〈甄命授第二〉，紫薇夫人授服朮散，頁 194-197。

70 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷八，〈甄命授第四〉，頁 250-251。

71 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷八，〈甄命授第四〉，頁 253-254

72 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷九，〈協昌期第一〉，頁 281。

73 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷九，〈協昌期第一〉，與按摩針灸有關，頁 282。


74 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷九，〈協昌期第一〉，與洗浴除穢有關，頁 290。

75 (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷十四，〈稽神樞第四〉，頁 465-466。

術。



第一段	<p>紫微王夫人，夫人名清娥，字愈音，王母第二十女也，昔降授太上寶神經與裴玄仁、裴行之，得道拜清靈真人。</p> <p>晉興寧三年乙丑六月降楊羲之家，時與太元真人桐柏真人、右英夫人、南嶽夫人同降，言夫人位為紫微宮左夫人，鎮羽野玄隴之山上宮主教，當成真人者。是夕，真會右英夫人，歌修真之事</p>	<p>介紹紫薇王夫人身世與排名</p> <p>紀錄紫薇夫人降詩</p>
第二段	<p>夫人答歌曰：乘飈遡九天，息駕三秀嶺，有待徘徊盼，無待故當靜，滄浪奚足勞，孰若越玄井。</p> <p>又吟曰：龜闕鬱巍巍，墉臺落明珠，列坐九靈房，扣璈吟太无，玉簫和我神，金醴釋我憂。</p> <p>又吟曰：宴酣東華內，陳鈞千百聲，青君呼我起，折腰希林庭，羽帔扇翠暉，玉珮何鏗玲，俱指高晨殿，相期象中冥。</p> <p>又叙玄隴之遊，吟曰：超舉步絳霄，飛飈比壟庭，神華映仙臺，圓曜隨風傾，啓暉挹丹元，飛景餐月精，交袂雲林宇，浩軫還童嬰，蕭蕭寄無宅，是非豈能營，陣上自擾競，安可語養生。</p> <p>九月六日又降，命楊君染筆喻作，吟曰：解輪太霞上，歛轡造紫丘，手把八空炁，縱身雲中浮，一盼造化綱，再視索高疇，道要既已足，可以解千憂，求真得良友，不去復何求。吟此，令示許長史穆及郗迴也。</p> <p>又吟曰：紫空朗明景，玄宮帶絳河，濟濟上清房，雲臺煥嵯峨，八輿造朱池，羽蓋傾霄柯，震風迴三晨，金鈴散玉華，七轡絡九陔，晏盼不必家，借問求道子，何事坐塵波，豈能棲東秀，養真牧太和。吟畢，亦令示許與郗</p>	<p>答右英夫人歌，希望她勿為許長史情感過度波動</p> <p>為促使許長史盡速與右英交合</p> <p>為促使許長史盡速與右英交合</p> <p>與前二首同應是促使許長史盡速與右英交合</p> <p>教化許長史與郗迴</p> <p>教化許長史與郗迴</p>
第三段	<p>吟畢，徐謂楊君曰：夫今勤者，勤其事，耽其玄微耳。慎者，亦觸類而作也。學道之難，不可盡矣。有恥鄙之心者，於道亦遠乎，灌秉然後可貴耳，賢者之舉，自更悟耳，今且當內忘也。陶宏景注此是紫微見長史答右英道「賢者之舉」事，故復酬此語也。長史婦亡後，更欲納妾，而修七元家事，最是所禁，故屢有及之（紫微夫人酬長史書）</p>	<p>紫薇夫人見許長史有意納妾，降詩勵其脩道，並諭示得道之妙（省略未錄之七首</p>

	<p>因吟曰：玄清渺渺觀，落景出東渟，願得絕塵友，蕭蕭罕世營。吟此再三又曰：靈人隱玄峰，真神韜雲采，玄唱非無期，妙應自有待，豈期虛空寂，至韻固常在，携襟登羽宮，同宴廣寒裏，借問明人誰，所存唯玉子，吟竟曰：卓雲虛之駿，抗翮於崆峒之上，斯人也，豈不長挹南面，永謝千乘乎？</p> <p>二月三十日吟一章曰： 褰裳濟淶河，遂見扶桑公，高會太林墟，賞宴玄華宮，信道苟純篤，何不棲東峯，此亦叙方諸東華之勝也。四月十四日作七章曰……。</p>	<p>降誥詩，俱敘長生之妙)</p> 
<p>第四段</p>	<p>八月十七日夜，夫人授揚君，令告許長史曰：平凝夷質，淵通妙靈，神造重絕，棲真攝生，太玄植簡，太素刻名，金挺內曜，玉華外榮，朱軒四駕，嘯命衆精，騁龍玄洲，飛雲浮冥，必能上友逸臺之谷公，下監御于太清矣。因與保命君論遠志九方。</p>	<p>引《真誥》卷八事，眾仙說明郝家祖上罪業而後夫人降詩</p>
<p>第五段</p>	<p>又語曰：念不宜多，多則志散，志散而求不病者，猶閉門而禦猛敵也。夫人製服術，方以行於世。……(中略)嗚呼危哉，此雖相生之術，俱失度世之法，然有似騁冰車之涉乎，炎洲汎火舟以浪於溺津矣，自非真正亦失者，萬萬或違戾天文，僭害嫉妬，靈根鬱塞，否泰用隔，犯誓愆盟，得罪三官，或邁冤連禍，王師傷敗，或坑降殺服，流血膏野，或馬力已竭而求之不已。若逐深入北塞而不御者，亦必絕命於兇奴之刀劍乎，將身死於外而家誅於內，可不慎哉！可不慎哉！我見諸如此等，少有獲益，徒有求生之妄作，常嘆息於生生矣豈！</p>	<p>卷六紫薇夫人授服朮散，並且批判黃赤之術</p>
<p>第六段</p>	<p><u>若守丹真於絳宮，朝元神於泥丸，保精液而不虧，閉幽術於命門，餌靈術以順生，漱華泉以清神，研玄妙之祕圖，誦太上之隱篇，於是高棲于峰岫，並金石而論年耶！諸侯安得而友，帝王弗得而臣也。遠風塵之五濁，常清淨以期真，優哉游哉，聊樂我云，</u></p> <p><u>按夫人以服術爲序者，亦欲歷申勸戒，學仙豈獨於餌術而已，才豐詞麗，學優理博，浩浩然若巨海之長波，連山之疊岫也，然所戒彌切，所陳彌當，得不師而稟之，銘而佩之，誘善之功，千古不泯，何至真之屬念如是耶，何至聖之憫物如是耶。</u></p>	<p>推崇上清派房中術與評論紫薇夫人，畫底線處並非出於《真誥》，應出自杜光庭之筆。</p>

詳細比對二者，《墉城集仙錄》摘錄《真誥》文獻部分，確實大體依循原本，但第六段對於上清派房中術的推崇與對於紫薇夫人的評論，卻是《真誥》所無。文中「守丹真於絳宮、朝元神於泥丸，保精液而不虧，閉幽術於命門，餌靈術以

順生，漱華泉以清神」應指上清經派房中術的修練祕要，閉精不施，守於絳宮（心）、朝於泥丸（腦），修習者若能循此途徑，將得金石之永齡，超乎諸侯帝王，得清靜長生之道。「按夫人」以下，是針對紫薇夫人的評論，有別於《真誥》的語錄體，這段總評紫薇夫人傳房中術的功業。盛讚紫薇夫人才豐詞麗，學優理博，兼有至真與至聖之心，並且強調紫薇夫人傳服朮散，配合適當的房中道術，當可得致長生。在執行房中之際，應深深警戒向善，得其至理而行，以免偏誤。從這段評論來看，編撰者雖然知道房中術容易流於蕩佚，卻並非一味禁絕，仍積極地肯定紫薇夫人指導雲林右英夫人與許謐施行房中術的用意。

關於這段評論，可信是杜光庭添加，不僅前本《真誥》並無，考北宋張君房編《雲笈七籤》錄〈紫微夫人〉一文，<sup>76</sup> 承繼《墉城集仙錄》開頭對於紫微夫人姓名身世的介紹，並依序錄十七首降誥詩，但是《墉城集仙錄》所錄《真誥》卷八、《真誥》卷六兩段，則全部不採。張君房原意在編錄眾位女仙降誥詩，因此選錄〈紫微夫人〉前段降誥吟詩的段落，但是，受了《墉城集仙錄》的剪裁引導，因此側重了紫微夫人促成楊羲、許謐人神戀的角色與職能，可能便是編者始料未及的結果。在杜光庭的編改版本中，紫微夫人的形象更顯單一，而與傳授房中的關係卻更顯密切。杜光庭改本在道教內部文獻的流傳卻有相當的影響力，凸顯了紫薇夫人傳授房中的形象，也彰顯了他對房中術的看法，並非一味禁絕，而是在，而女仙施行房中的宗師形象亦更加立體。

其次，進入〈雲林右英夫人〉之編改問題，該文與《真誥》的文獻繼承關係頗為錯雜，除了開頭簡介與末段評論之外，中間截取《真誥》不同段落文獻，確實有混雜之處，但並非前賢所指，僅有降誥詩的部分。依筆者之見，今見《正統道藏》《墉城集仙錄》〈雲林右英夫人〉<sup>77</sup> 全文應分六段，其一，杜光庭簡介女仙姓名身世；其二，雲林右英王夫人媚蘭與諸真同降楊羲；其三，王媚蘭降許謐，繼承《真誥》卷三，王媚蘭喻以薛季和七試不過，希望許謐能屏除俗欲，同行偶景之術；其四，王媚蘭降晉簡文帝，繼承《真誥》卷八，傳授枕麝香之法；其五，王媚蘭降許謐詩，部分繼承《真誥》卷三，部分則見於《無上祕要》引《真誥》佚文；<sup>78</sup> 其六，評論雲林右英王夫人。其中，有兩個地方的銜接令人感到匪夷所思，第一，段二原敘王媚蘭與諸真降楊羲、段三則忽言授書內容，若單就該文來看，讀者將誤以為王媚蘭是授書給楊羲，實際上，考《真誥》文本，段三的受書內容是給許謐，在此，《墉城集仙錄》本之語序明顯有誤。第二，段四插敘晉簡文帝部分也相當突兀，與前後王媚蘭降許謐事件難以相互銜接。詳見以下表列：

<sup>76</sup> CT1032，《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷九十八，12a-16b

<sup>77</sup> CT783，《正統道藏》第 560 冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，1a-14b。

<sup>78</sup> 《無上祕要》卷四十二〈修學品〉錄有《真誥》佚文，今本《正統道藏》《真誥》已無見，該段引雲林右英夫人論黃赤之術（天師道房中術）與上清隱書（上清經派房中術）的區別，教人應修習後者，將可得致長生。CT1138，《正統道藏》第 768 冊，《無上祕要》，頁 10 b-11b。

第一段	雲林右英王夫人，名媚蘭，字申林，王母第十三女也。受書爲雲林宮右英夫人，治滄浪宮，	介紹女仙身世
第二段	晉興寧三年乙丑七月三日，與東嶽上卿司命真君諸真同降於楊君。	雲林右英王夫人與諸真同降楊羲場景
第三段	因受書曰：弱喪瀆，篤靈未盡，倚伏異因，雲梯未抗，雖有懷於進趣，猶未淵於至理矣。君才實天工，心以清瀾，凝浪於高韻，栖神乎太玄，期紫庭而步空矣。有心洞於飛滯柔翰，鬱乎冥契也，動合規矩等圓殊方靜，和真味吐納餘音，可謂縱誕，德挺英姿，良爲欽矣。然穢思不豁，鄙悵內固，淫念不斷，靈池未澄，將未得相與論內外之期汛，二景之交耳。……夫得道者以其能排却衆累，直面而進，於是百度自靜，衆務雲散，該其擾者不足爲勞，披于艱者可以表心，正月中必有龜山客來，賢者之舉，復宜詳之。 <u>自古及今，死生有津，顯默異會，藏往滅智，與世同之者，皆得道之行也。若夫瓊丹一御，九華三飛，雲液晨酣，流黃徘徊，仰嚙金漿，咀嚼玉蕊者，立便控景登空，玄昇太微也。自世事乖互，斯業未就，當暫履籥，受精玄漠，故改容於三陰之館，變童顏於九鍊之戶，然後知神仙爲貴，死而不亡，去來之事，理之深也。夫垂蔭萬畝者，必出峻極之嶺，滔天振岑者，必發淵浩之源洪哉。……心念而口違，捐薺而茹茶，哂九成而悅比鄙者，我知其無識和音之聽鑒也，</u>	直接跳接雲林右英王夫人授書許謚，然前文沒有任何鋪陳與介紹。此段主要縮寫《真誥》〈運象篇〉第三。 <sup>79</sup>  底線處改寫自《無上祕要》論黃赤之道，錄有雲林右英夫人之語，云出自真誥，乃是今本《真誥》的佚文。
第四段	因告晉簡文帝，宜以麝香一具於頸間，辟水注及惡夢。學道在積功累善，太虛真人常云： <u>人有衆過而不自悔，罪歸其身如川赴海，日益深廣矣，有惡知非，悔過從善，罪滅善積，亦得道也。夫人遇我以惡者，以善對之，遇我以禍者，以福對之，善常在己矣。惡人害善人，猶如仰天而唾，唾不污天，還自污身。逆風揚塵，塵不污彼，還蒙其己。道不可毀，禍必滅己。又飯凡人百，不如飯一善人，飯善人千，不如飯一寒栖學道之人，此高真之祕言，太上之要戒也。財色之於身也，譬如小兒舐刀刃之蜜，蜜不足以美口，而有截舌之憂戒哉。志之愛欲之大莫大於色，其罪無外，其惡無赦，得不戒耶！學道在陰德施惠解救也，用志莫大於守身奉道，其福甚</u>	改寫自《真誥》〈甄命授〉卷八：「金室在茲，枕麝香一具於頸間，辟水注之，來絕惡夢矣。常存三關佳也。」 <sup>80</sup>  底線處今本《真誥》未見，疑為佚文，為《墉城集仙錄》存錄。

<sup>79</sup> (日) 吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》〈運象篇〉第三，頁 13。

<sup>80</sup> (日) 吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》，卷八〈甄命授〉，頁 262。

	大，其生甚固。	
第五段	夫人受詩曰：駕歛遨八虛，迴宴東華房，阿母延軒觀，朗嘯躡靈風，我為有待來，故乃越滄浪。……。	採自《真誥》〈運象篇〉卷三，雲林右英夫人降許謚詩。 <sup>81</sup> (以下省略二十五首降誥詩)。
第六段	夫人自初降說此賦詩，尤皆勉勵於修道，慮中道而敗則禍更重矣。丁寧戒諭者，以許君及玉斧皆籍名仙簡，務其日進玄德更懋真階耳。 <u>因述青童君勸學道之士拔愛欲之根如掇懸珠，一一掇之自當盡矣。</u> <u>又云牛馬負重入泥轉增陷沒，道士心挾世欲，速須去之，視彼泥中之牛，願求蘇息耳。</u> 人讀道經得修道之味，如饗美食六腑皆美而有餘味，能行如此者得道矣。紫元夫人亦與夫人言，血憎啖真曰：天下有五難，貧窮患施難，豪富學道難，制命不死難，得見洞經難，生值壬辰後當聖世難。昔聞之於大道君曰：道德无形知之無益，當在守志行道耳。譬如磨鏡垢去明存即見己形，斷六情守空靜即自見道之真，亦可自知宿命矣。玄清夫人云：世人繫於妻子家宅之患甚於牢獄，牢獄有原赦之時，而妻子情欲雖有虎口之禍，己猶甘心投之，其罪無赦。故謂之家累，言其陷累我身不得逍遙自適，而人不知割愛去累，洗心為道，而存其身也。楊君降真之會，有十夫人皆列位號而無傳記，及歌吟之詞，備列於此：太和靈嬪上真左夫人、北海六微玄清夫人、北漢七靈右夫人、太極中華右夫人、八靈道母西嶽夫人、蔣上真東宮衛夫人、朱陵北絕臺上嬪管妃、北嶽上真山夫人、西漢夫人、長陵杜夫人。此夕二十三真人十五夫人降於金壇楊君家也。	評論雲林右英夫人，強調夫人下降勉勵許長史共修房中，乃是基於求道之心。畫底線處出於《真誥》卷六甄命授第二 <sup>82</sup>

兩處文獻敘述竄亂，依筆者之見，恐非編者原意，更有可能是文獻傳世的錯簡所致。那麼，杜光庭對於〈雲林右英王夫人〉一文的看法，應當如何推求？同於紫微夫人，文末均有添上一段評論，總括主題並評論傳主，闡釋雲林右英王夫人下降凡間動機，意在勉勵修道，憂慮執行道術中途而敗，會比從未學習道術者，招致更加嚴重的禍害。

何以中途而敗將致重禍？到底是什麼性質的禍害？文中多用隱語，不易理解，以下將在學者研究基礎上，試為詮釋。雲林右英夫人下降許謚，傳授的房中

<sup>81</sup> (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》，卷三〈運象篇〉，頁104。

<sup>82</sup> (日)吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》，卷六〈甄命授〉，頁206-207。

術，是在一男一女交合的基礎上進行適度交合的雙修，這是上清經派的獨傳之祕，改革的重點有二，一是為了改革天師道黃赤之術，在施行入道儀式之際不只是夫妻二人，更有父、兄、母、女混處，從而引發外界有悖人倫的批判；二是黃赤之術除了孕育桃康之神外，也有止精不洩、體內導引的部分，在體內導引的方法面向，上清派認為黃赤之術提出的身體技術有害長生，可能導致施行者生病，<sup>83</sup> 因此提倡上清派的身體技術，才是追求長生的正確路徑。就此看來，執行錯誤而導致的重禍有兩個層面，一是施術者的倫理關係將受到宗法社會的嚴重批判，一是施術者的健康將嚴重受到影響。同樣地，「中道而敗，將至重禍」的焦慮，也表現在紫薇夫人的傳記當中，當紫薇夫人傳授服朮散時，更不惜篇幅批判黃赤之術所引發的禍患。

另外，評論引用青童君、紫元夫人、玄清夫人的說法，意在佐證、強調雲林右英夫人下降的用意，上清經派獨門的房中術，施行方法既不同於黃赤之術，心態也絕對不同於俗世婦女，期望透過施行房中術來確保傳宗接代或媚悅男性。青童君勸學道之士應當拔除愛欲，不然將如牛馬負重，又陷泥中，愈陷愈深。紫元夫人同樣強調，需「斷六情、守空靜」。執行道術者雖為男女，但是執行的過程卻不可起俗世情欲之想，否則難以入道。據此觀之，奠基在夫妻人倫發展的宗法傳承制度，與上清道派所推崇的男女雙修，實有相當大的距離。進入上清道團修行房中的男女，是超然於世俗倫理之上的，尤其不可興起情欲之念，不然引發的禍患將遠過於未曾修行之常人。玄清夫人提倡，妻子家宅之患，遠過於牢籠、虎口，需捨家、離家，才能存身入道：

世人繫於妻子家宅之患甚於牢獄，牢獄有原赦之時，而妻子情欲雖有虎口之禍，已猶甘心投之，其罪無赦。故謂之家累，言其陷累我身不得逍遙自適，而人不知割愛去累，洗心為道，而存其身也。

人的身體應當獨立於宗法傳承社群之外，以求道為第一目標，才可保養本真，逍遙獨存。

綜合兩篇仙傳來，女仙下凡傳授房中術確實是重要的主題，尤其在《真誥》中具有豐富宗教能力的紫薇夫人，在《墉城集仙錄》中卻集中撮寫紫薇夫人評論房中術段落，可見杜光庭保存並凸顯上清女仙之房中相關記載的傾向。杜光庭的存錄，目的並不在主張有助於求子的房中術，而是傾向保留上清經派的傳統，在紫薇夫人、雲林右英夫人傳文最後添加的評論，強調女仙面對房中術的態度是嚴肅而神聖的，應當致力屏除情慾，棄除世俗男女的交合之道，提倡與道友雙修、追求長生不老，體道、證道為終極目標。女仙下凡締結男女關係，不是為了宗法

<sup>83</sup> 許長史曾自訴施行黃赤術之後的病況，（日）吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》卷九，〈協昌期第一〉，頁 281。

的傳承，而是傳道於男，男性無論是否成為女仙名義或實質的配偶，均從戀慕情慾者，轉化為一心求道的信徒。從〈紫微王夫人〉、〈雲林右英夫人〉中可見，房中術透過女仙的執行與傳承，存於道教的社群體系，絕非依附於女性身體的獨特性技巧。

綜上所述，可知在道教內部的傳統中，杜光庭並不是一味刪除道教所傳房中、獨務清修，他選擇積極地保留《真誥》男女雙修之法，參與此法的男女，必為誠心傳法之道侶，無論男女在家或是離家，修煉房中術都是為了傳承道法。《墉城集仙錄》存留的《真誥》房中方術，女仙漸次脫離傳承宗法血脈的範疇，從宗法社會外部協助者的角色來傳承道術。女仙下凡，是以傳授載有道術的經典為主要工作。房中術在中古時代有相當多元的傳統，無論是早期神仙家傳習的「養陰」方術、或進入家庭為婦人掌握之求子、爭寵媚術，本身並未建立獨立於宗法社會之外的穩固傳承系統。相對於此，面對道教內部歧異的傳統，杜光庭不只是逕直刪除部分房中性術，更隱晦地保存了上清經派的房中傳統，杜光庭的編整，雖以廣納百術為呼籲，卻也同時統整了女性為妻的倫理角色，以師徒關係納入道派譜系。有別於父系宗族的社群倫理，藉由道術的傳承，作為女性生命實踐的另一種形式。

### 第三節 天師道女仙在家與離家的道法傳承

如前所述，天師道黃赤之術雖具有宗教的神聖意義，但是也同時有助於家族血脈的傳承。張氏家族作為結合傳統家庭與宗教社群的特殊團體，對比唐末五代主張離家修行的教團形態，乃是相當值得觀察的切入點。藉由比對天師道女仙的不同版本，應是最可見出杜光庭書寫取向的篇章。相對於民間信仰、上清經派女仙傳文著重描繪男女關係的質變，在重塑天師道女仙為妻的倫理角色時，杜光庭必須面對的另一個重要的論題是，因為男女關係性質的轉變，是否影響女仙和家庭的關係？在繼承傳統文本的同時，如何不偏離前代教派的傳統，復可重構女性為妻者的職能？以下將檢視《墉城集仙錄》與天師道密切相關的兩篇文本，分別為〈張玉蘭〉、〈孫夫人〉，透過女仙和家庭看似迥異實則為一的不同形態，並歸結女性為妻所肩負的職能變化。

今存《墉城集仙錄》〈孫夫人〉有兩個版本，內容幾乎相同，僅《正統道藏》增錄王子安陽平化碑文、並敘教民探石井水法，較為完備。二本異同如下表列，畫底線為增錄處，而以外框線表示二者相異處：

	《正統道藏》卷六 <sup>84</sup>	《太平廣記》卷六十 <sup>85</sup>
第一段：記孫夫人與張道陵同修同隱之事。	孫夫人者，三天法師張道陵之妻也，同隱龍虎山，修三元默朝之道積年，累有感降，天師得黃帝龍虎中丹之術，丹成服之，能分形散景，坐在立亡。天師自鄱陽入嵩高山，得隱書制命之術，能策召鬼神，時海內紛擾，在位多危。又文道凋喪，不足以拯危佐世。年五十方修道，及丹成，又二十年。既術用精妙，遂入蜀，遊諸名山，率身行教，夫人棲真江表，道化甚行。以冲帝永嘉元年乙酉，到蜀居陽平化，鍊金液九丹。依太一 <sup>一</sup> 元君所授黃帝之法，積年丹成，變形飛化，無所不能。以桓帝永壽二年丙申九月九日，與天師於閬中雲臺化，白日昇天，位至上真東嶽夫人。	孫夫人，三天法師張道陵之妻也。同隱龍虎山，修三元默朝之道積年，累有感應。時天師得黃帝龍虎中丹之術，丹成服之，能分形散影，坐在立亡。天師自鄱（鄱原作潘，據墉城《集仙錄》改。）陽入嵩高山，得隱書《制命之術》，能策召鬼神。時海內紛擾，在位多危。又大道凋喪，不足以拯危佐世。年五十方修道。及丹成。又二十餘年。既術用精妙，遂入蜀，遊諸名山，率身行教。夫人棲真江表，道化甚行。以漢桓帝 <sup>乙</sup> （按桓帝疑當作冲帝）永嘉元年乙酉到蜀，居陽平化，煉金液還丹。依太乙 <sup>乙</sup> 元君所授黃帝之法。積年丹成，變形飛化，無所不能。以桓帝永壽二年丙申，九月九日，與天師於閬中雲臺化，白日昇天，位至上真。東岳夫人。
第二段：記孫夫人子張衡、孫張魯之事。	子衡，字靈真，繼志修鍊，世號嗣師，以靈帝光和二年，歲在己未正月二十三日，於陽平化，白日昇天。孫魯，字公期，世號系 <sup>系</sup> 師，當漢祚陵夷，中土紛亂，為梁、益二州牧，鎮南將軍，理于漢中，魏祖行靈帝之命，就加爵秩，旋以劉璋失蜀，先生舉兵，公期託化，歸真隱景而去，王子安〈陽平化碑〉云：嗣師歸真有會，證道茲山，反霧移煙，玄霄亘地，馳鴻驛鳳，白日昇天，靈衛肅而上騰，神儀杳而長驚，西川耆舊，攀鳳翼而無階，南國英靈，仰龍髯而無逮，即以上昇之日，遂為齋祭之辰是也。	子衡，字靈真，繼志修煉，世號嗣師，以靈帝光和二年，歲在己未，正月二十三日，於陽平化，白日昇天。孫魯，字公期，世號嗣 <sup>嗣</sup> 師，當漢祚陵夷，中土紛亂，為梁、益二州牧，鎮南將軍，理於漢中。魏祖行靈帝之命，就加爵秩。旋以劉璋失蜀，蜀先主舉兵，公期託化歸真，隱影而去。

<sup>84</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷六，4a-5b。

<sup>85</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》，引《墉城集仙錄》，卷六十，頁706-708。

<p>第三段：補記夫人化泉為民解穢之事。</p>	<p>初，夫人居化中，遠近欽風，禮謁如市。<u>旋以方調鑪鼎，務在精嚴，人物誼闡，必慮褻瀆，遂於山趾化一泉，使禮奉之人，先以其水盥沐，然後方詣道靖，號曰解穢水，至今存焉。天師垂法，令人探石井水，男女皆有應驗，以為種子之法焉，山有三重，以象三境。其前有<u>伯陽池</u>，即太上老君遊宴之所，後有登真洞，與青城、峨眉、青衣、西玄、羅浮洞庭諸仙山，洞室徑邃潛通，故為二十四化之首也。</u></p>	<p>初，夫人居化中，遠近欽奉，禮謁如市。遂於山趾化一泉，使禮奉之人，以其水盥沐，然後方詣道靜。號曰解穢水。至今在焉。山有三重，以象三境。其前有<u>白陽池</u>，即太上老君遊宴之所，後有登真洞，與青城、峨眉、青衣山、西玄山洞府相通，故為二十四化之首也。出《女仙傳》</p>
--------------------------	--	--

孫夫人屬天師道，乃是在家修道，從這篇文本敘述看來，女性既要維持父、夫、子等人倫關係的責任，也同時負責學習、傳承道術，女性能否輔佐夫君、育養子嗣，維護宗族血脈，文中雖約略述及，卻絕非主旨。〈孫夫人〉一文，重點有三，其一、強調夫人與張道陵同隱同修；其二，傳張衡、張魯二系；其三、夫人為民化泉，盥沐解穢的神聖事蹟。張道陵創下的天師道，是以家庭為信仰單位的宗教社群，文中第二段固然描述了孫夫人之子嗣張衡、孫張魯及其功業，不過，該篇傳記並非以孫夫人恪遵宗法社會之妻職、母職為書寫焦點，更受到凸顯者，乃是孫夫人於道教的特長與貢獻。

孫夫人真實身分相當可疑，在《壩城集仙錄》之前沒有任何記載，疑為後人據〈張道陵〉編造。張道陵事，中古以前可見《神仙傳》、<sup>86</sup>《魏書·釋老志》、<sup>87</sup>《歷代三寶紀》，<sup>88</sup>均未提及孫夫人事，但〈孫夫人〉與《神仙傳》文字頗有相近之處，引文有底線處是《神仙傳》〈張道陵〉與〈孫夫人〉相近之處：

《神仙傳》〈張道陵〉	《壩城集仙錄》〈孫夫人〉
<p>天師張道陵，字輔漢，沛國豐縣人也。本太學書生，博采五經。晚乃嘆曰：「此無益於年命。」遂學長生之道，得<u>黃帝九鼎丹經</u>，修煉於繁陽山，丹成服之，能坐在立亡，漸漸復少。後於萬山石室中，得<u>隱書祕文及制命山嶽眾神之術</u>，行之有驗。初天師值中國紛亂，在位者多危，退耕於餘杭。又漢政陵遲，賦斂無度，難以自安，雖聚徒教授，而<u>文道</u></p>	<p>孫夫人者，三天法師張道陵之妻也，同隱龍虎山，修三元默朝之道積年，累有感降。天師得<u>黃帝龍虎中丹之術</u>，丹成服之，能分形散景，坐在立亡。天師自鄱陽入嵩高山，得<u>隱書制命之術</u>，能策召鬼神，時海內紛擾，在位多危，又<u>文道凋喪</u>，不足以拯危佐世。年五十方修道，及丹成，又二十年。既術用精妙，遂入蜀，遊諸名山，率身行教，夫人棲</p>

<sup>86</sup> 西晉·葛洪：《神仙傳》（北京：中華書局，1991年）卷四，頁29-31。

<sup>87</sup> 北齊·魏收撰：《魏書·釋老志》（臺北：中華書局，1980年）卷二十，頁3048-3053。

<sup>88</sup> 隋·費長房編：《歷代三寶紀》卷二，大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983年）冊四十九，頁33。

雕喪，不足以拯危佐世。陵年五十方退身修道，十年之間已成道矣。聞蜀民樸素可教化，且多石山，乃將弟子入蜀，於鶴鳴山隱居。既遇老君，遂於隱居之所備藥物，依法修煉，三年丹成，未敢服餌。謂弟子曰：「神丹已成，若服之，當沖天為真人，然未有大功於世，須為國家除害興利，以濟民庶，然後服丹即輕舉，臣事三境，庶無愧焉。」老君尋遣清和玉女，教以吐納清和之法，修行千日，能內見五藏，外集外神，乃行三步九跡，交乾履鬥，隨置所指，以攝精邪，戰六天魔鬼，奪二十四治，改為福庭，名之化宇，降其帥為陰官。

真江表，道化甚行。以冲帝永嘉元年乙酉，到蜀居陽平化，鍊金液九丹，依太一元君所授黃帝之法，積年丹成，變形飛化，無所不能。以桓帝永壽二年丙申九月九日，與天師於閬中雲臺化，白日昇天，位至上真東嶽夫人。

從上述二文的對照，可知《壩城集仙錄》的孫夫人行跡，應是依照張道陵事補寫而成。如前述〈孫夫人〉一文有三段重點，除了第二段記孫夫人子張衡、孫張魯之事，從子孫之榮貴視寫傳主善盡母職，與《列女傳》書寫方式較為相近之外，另外兩段旨在說明孫夫人如何傳遞道法。

第一段記孫夫人張道陵同修同隱之事，第三段記孫夫人施天師之法，化泉為民解穢，均可見妻職的轉變，不再是撫育子嗣、侍奉舅姑，而是與夫於亂世中同修道法，施化於民。女性可以掌握道術，離開家庭的私領域，進入公領域展現個人的能力。孫夫人掌握的道術有哪些呢？化泉解穢，應是指三張教民飲符水治病之事。<sup>89</sup> 張道陵得《黃帝九鼎神丹經》，而孫夫人煉的是金液九丹，也是依太一元君所授黃帝之法，二人同修之術究竟為何？林富士以為應是房中術，<sup>90</sup> 確實，從〈張天師〉「老君尋遣清和玉女，教以吐納清和之法，修行千日，能內見五藏，外集外神」一段來看，由玉女下降傳授的身體技法來看，張道陵修習者固然與房中術可能相關，然而，查張天師所受《黃帝九鼎神丹經》之內容，傳於上古真人王喬、赤松子、黃帝，受之於玄女的道法，除了指涉房中術之外，更教人煉製服食金丹，與葛洪的金丹之術存有密切關係。<sup>91</sup> 不過，無論是房中術或是金丹煉藥之術，從《壩城集仙錄》〈孫夫人〉一文看來，女性與夫同習道術，核心目標有二，即得道升仙與拯危佐世。女性能否輔佐夫君、育養子嗣，維護宗族血脈，文中雖有約略述及，卻絕非全文主旨。

<sup>89</sup> 早期天師道的治病之法，即教民飲符水。見林富士：《宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011年）頁234。

<sup>90</sup> 見林富士：《中國中古時期的疾病與醫療》，頁243。

<sup>91</sup> 說見韓吉紹：《黃帝九鼎神丹經訣校釋》（北京：中華書局，2015年）〈序〉指出「本書擯棄了戰國以來以服食草木仙藥為主，以服食某些天然礦物為輔的長生術，轉而獨尊人工升煉的神丹，樹立了道教丹鼎派煉丹術思想的核心理念，為後來道教外丹經所繼承，尤其對葛洪「假外物以自堅固」的金丹理論的形成起到了重要作用。」



透過第一段、第三段書寫孫夫人精習道術，在三張世系的傳承中，便不只是男性專擅的特權，孫夫人也身處於道術傳承的譜系之中，事實上，考察史書，天師道傳張氏一系，女性確實頗具影響力，即張魯之母，見《三國志·蜀書·劉二牧傳》卷三十一：

張魯母始以鬼道，又有少容，常往來焉家，故焉遣魯為督義司馬，住漢中，斷絕谷閣，殺害漢使。焉上書言米賊斷道，不得復通，又託他事殺州中豪強王咸、李權等十餘人，以立威刑。<sup>92</sup>

張魯之母容貌年輕，與劉焉家往來甚密，因此為張魯爭取到了漢中都義司馬的職務。張魯母親顯然具有獨特的政治交際能力，是否倚仗修習張氏內傳鬼道而爭取政治力量，修習之道究竟是房中術還是服食金丹，可惜限於史料，均未可知。不過，據此看來，天師道的女性在家修行，負責學習、傳承道術，也有維持父、夫、子等人倫關係的責任，而家庭倫理與道法傳承是共生共榮的結構，家人同時兼為道侶，共同為傳承道法而努力。

在女仙為妻的形態中，尚有被迫離家之例，即傳為張衡或張魯女兒〈張玉蘭〉一文，可依據六個版本的異同，見出杜光庭對於明確的編改。其中，從張玉蘭產子改為產經一事，尤其值得注意。據筆者檢索，〈張玉蘭〉計有六種版本，按時間先後排列，有《水經注》、《隋書地理志》、<sup>93</sup>《事類賦注》、《太平廣記》、《太平寰宇記》、《三洞群仙錄》六種，其中，《太平廣記》、《三洞群仙錄》均引自《墉城集仙錄》，二本均稱張玉蘭為張衡之女，而其他四個版本記載的故事主角為張魯之女。比較兩者，不只主角身分改變，對於女性職能也有不同的描寫。

現存〈張玉蘭〉最早的版本為《水經注》卷二十七，《水經》記沔水南流與漢水交匯處，名女郎水，傳說是張魯女埋葬之處，下有酈道元〈注〉云：

其水南注漢水。南有女郎山，山上有女郎冢，遠望山墳，崑崙壯高，及即其所，裁有墳形。山上直路下出，不生草木，世人謂之女郎道。下有女郎廟及擣衣石，言張魯女也。有小水北流入漢，謂之女郎水。<sup>94</sup>

而楊守敬於《水經注疏》引三條資料，亦可見文獻的一致性：

<sup>92</sup> 《三國志·蜀書·劉二牧傳》卷三十一，頁 867。

<sup>93</sup> 唐·魏徵等著：《隋書·地理志》（臺北：中華書局，1980年）卷二十九〈梁州漢川郡〉，頁 817。

<sup>94</sup> 北魏·酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，陳橋驛校：《水經注疏》（江蘇：江蘇古籍出版社，1989年），頁 2304-2305。

《御覽》七百六十二節引《漢水記》有女郎擣衣碓。《注》多用《漢水記》說，此條或是《記》全文。<sup>95</sup>

又《事類賦注》七引《郡國志》梁州女郎山，張魯女浣衣於石上，女便懷孕，生二龍，及女死將殯，柩車忽騰躍升此山，遂葬焉。其水傍浣衣石猶在，謂之女郎山。<sup>96</sup>

又《寰宇記》龍溪引《道家雜記》，張魯女嘗浣於山下，有霧濛身，遂孕，後恥之，投漢水而死。魯因葬女於龍岡山頂。後有龍子，數來游母墓，遂成蹊徑。皆可與此相印證。有小水北流入漢，謂之女郎水。<sup>97</sup>

無論是《御覽》七百六十二節引《漢水記》、《事類賦注》七引《郡國志》、《寰宇記》龍溪引《道家雜記》，三部六朝雜記多與《水經注》載錄相近，即以女郎為張魯之女，因浣衣而孕，死後展現種種神異現象，或有龍子游來、或者柩車忽騰躍升山。其中，女性未婚懷孕，受辱而死，死後柩車騰躍升山上的情節，與〈褒女〉如出一轍。<sup>98</sup> 查考〈褒女〉也發生於漢水支流一帶，二者或為同源。筆者以為，兩種文本的關係，較有可能是褒城一地流傳未婚有孕女性的神異故事，衍為〈褒女〉故事，而在張氏家族據漢中前後，漸次附會張氏血脈的神異性格。遂有張魯女兒孕產龍子之說。

《太平廣記》、《三洞群仙錄》二本，均出自《墉城集仙錄》，卻有別於楊守敬注疏所引的三條文獻，另指女郎是張衡之女，名張玉蘭，而龍子游回母墓之情節，則變為女性死後孕產《本際經》的奇幻情節。此處情節變動相當值得注意。先引《太平廣記》引《墉城集仙錄》〈張玉蘭〉說明：<sup>99</sup>

張玉蘭者，天師之孫，靈真之女也。幼而潔素，不茹葷血。年十七歲，夢赤光自天而下，光中金字篆文，繚繞數十尺，隨光入其口中，覺不自安，因遂有孕。母氏責之，終不言所夢，唯侍婢知之。一旦謂侍婢曰：「吾不能忍恥而生，死而剖腹，以明我心。」其夕無疾而終。侍婢以白其事，母不欲違，冀雪其疑。忽有一物如蓮花，自齶其腹而出。開其中，得素金書《本際經》十卷，素長二丈許，幅六七寸，文明甚妙，將非人功。

<sup>95</sup>北魏·酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，陳橋驛校：《水經注疏》，頁 2305。

<sup>96</sup>北魏·酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，陳橋驛校：《水經注疏》，頁 2305。

<sup>97</sup>北魏·酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，陳橋驛校：《水經注疏》，頁 2305。

<sup>98</sup>關於〈褒女〉故事，本文第三章已有說明，茲不贅述。

<sup>99</sup>《墉城集仙錄》〈張玉蘭〉有《太平廣記》、《三洞群仙錄》二本，情節大體相同，均記張玉蘭未婚而孕，不容於父母，死後產《本際經》一事。《廣記》本早出，記事亦詳，故以此本為準。

玉蘭死旬月，常有異香。乃傳寫其經而葬玉蘭。百餘日。大風雷雨。天地晦暝。失經，其玉蘭所在墳壙自開，棺蓋飛在巨木之上，視之，空棺而已。今墓在益州，溫江縣女郎觀是也。三月九日是玉蘭飛昇之日，至今鄉里常設齋祭之。靈真即天師之子，名衡，號曰嗣師。自漢靈帝光和二年（179）己未正月二十三日，於陽平化白日昇天。玉蘭產經得道，當在靈真上昇之後，三國紛競之時也。出《傳仙錄》<sup>100</sup>

這則故事描述張玉蘭死後產經，得道升天的過程。張玉蘭因為吞服赤光有孕，受母責備，不堪屈辱而死，玉蘭死後，一物如蓮花自臍其腹而出，乃得《本際經》。前段渲染神異，後段實寫升天情景詳記張靈真、張玉蘭昇天之日，現實、神異互映成趣。〈張玉蘭〉產下龍子的情節，在此被改編為產下道教的經書。

張玉蘭產下的《本際經》，可資辨識改編者的意圖。故事雖言張女於漢末三國之際升天，並在漢靈帝光和二年（179）己未正月二十三日，張衡於陽平化白日昇天之後，三國紛競之時。但是，從張玉蘭孕產《本際經》看來，這個情節的發展，最早應在隋代以後。張玉蘭孕產的十卷《本際經》，全名為《太玄真一本際經》。唐釋玄嶷《甄正論》有云：「《本際》五卷，乃是隋道士劉進喜造，道士李仲卿續成十卷」。<sup>101</sup> 現存經文二見，一是《正統道藏》本，殘存卷二；一是敦煌遺書有唐《本際經》抄本一百零二件，經大淵忍爾等學者復原後，相當接近原書十卷舊貌。<sup>102</sup> 《本際經》既是隋代道士所造，玉蘭未婚吞光而孕，死後產育經書，顯然有依託天師道以抬升《本際經》神異性質的作意。此外，該則傳文透露了對於女性「生產」的新觀點。在宗法社會與道教社群中，女性的生產與傳承，涉及不同社群對於女性職能的定位。前文曾經論述褒女未婚而孕，面對父母的責難，為人女者選擇犧牲一己性命，最後證道升天；在近似的情節安排中，張玉蘭之死，卻有了不同的解難方式：女性遇難，不只是昇仙騰空而去，更產育了影響後人深遠的道教經典，女性的生命價值，不再只是產出、養育能夠接續父系宗族血脈的子嗣，而是以文字書寫、能以載道的經書。這個特殊的情節，有別於故事的原始設計，顯示了入道女性的生命價值，已異於前代——經典之於女性的意義，可以等同父系宗族的子嗣，而女性之於經典，也可以是生產者而非受制者，不再只是單向受到經典的規範與約束。前文提及，當房中術為女性所掌握時，無論原先的出發點為爭寵、求子、美容、養生抑或奉道祈福，女性施行房中術之後，有一個相當明顯的改變，即提高了女性的能動性，改變了原先男尊女卑的倫理關係，就杜光庭的選擇來看，他選擇了保留房中、也選擇了離家修道之路，與宗法社會的譜系傳承劃清界線。如此一來，杜光庭如何面對女性譜系缺乏傳承體系的

<sup>100</sup> 《太平廣記》此處引書作《傳仙錄》，據李劍國考辨《傳仙錄》即《墉城集仙錄》之訛誤，詳參李劍國：《唐五代傳奇敘錄》與本文附錄。見張國風會校：《太平廣記會校》卷六十，頁706-708。

<sup>101</sup> 唐·釋玄嶷《甄正論》，收錄於唐·釋道宣：《續高僧傳》（北京：北京圖書館，2008年）

問題呢？筆者以為，杜光庭是以經典知識的傳遞譜系取代了宗族血脈的系統。前節論證，杜光庭面對上清經派與天師道的兩種房中術傳統，選擇積極保存上清經派的男女合氣之術，從而改寫了天師道張玉蘭產誕龍子的情節，引領我們看到的不是神聖血脈的延續，而是致力保存承載至道的經典。張玉蘭生產《本際經》的情節編造，不只有別於俗世家庭女性的生產形式，對照天師道之黃書傳統，也並不相同。《黃書》旨在透過男女的交合傳遞桃康之神，意即，道乃是蘊藏於人體之血、精、氣，但在張玉蘭的故事中，經書代表的文字系統，更是道的載體。這樣的傳承方式，不是透過血脈的同、異來決定一己生命之延續，或傳承道氣，而是將人的生命存有上接於道，女性的生命若是以經文體道、證道、驗道，即便肉體腐朽、血脈不傳，在超越的層次來看，女性的精神意念亦以經典形式存世不朽。這與漢代養陰一脈重視個人身體之提升已有所區別，也和天師道黃書提倡運用身體傳承桃康之神不同，更與施行媚術的傳統家庭婦女致力掌控父系血脈的作法大相逕庭。玉蘭產經的情節，隱含女性生產載道經書的意義，而其餘七十三篇傳文，透過女性接受經典、學習道術、驗證道理等書寫，也為女性的生命實踐、傳承開啟了新的途徑。

## 小 結

杜光庭的《墉城集仙錄》廣泛收錄漢唐之間女仙，囊括眾多道內教派，頗有總括前代修道傳統用意。本章比較天師道、上清經派、民間信仰三類源流之女性於漢唐流傳之文獻與《墉城集仙錄》之異同，歸納以下幾個結論：

其一、民間信仰部分，有別於前輩學者從〈玄女〉、〈女兒〉等篇章得出杜光庭傾向刪除房中術、支持清修的結論，本文由〈杜蘭香〉考知，杜光庭在面對《墉城》女仙涉及房中術的文獻時，並非逕直刪除或保留，而是有著刪削、添寫、隱晦其情等更為複雜的改編方式。改寫目的也不只是為了支持女性清修的養生術，更存有建立道脈追求。〈杜蘭香〉一文，確實可見杜光庭明確改編女仙下凡為婦的職能，從追求婚戀的民間女仙轉變為傳授道術的正統仙真。

其二、針對上清經派的男女雙修房中術傳統，杜光庭選擇積極的保留，同時藉由〈紫微夫人〉、〈雲林右英王夫人〉文末評論，可知《墉城集仙錄》相當強調參與此法的男女，必為誠心傳法之道侶，應乘除情欲，甚至離家修道。從文本的書寫趨向來看，女仙漸次脫離家庭的範疇，從宗法社群的外部協助者的角色傳承方術。《真誥》女仙下凡，是以傳授載有道術的經典為主要工作，而房中道術也涵括其中。

---

<sup>102</sup> 見大淵忍爾：《敦煌道經目錄編》（京都：法藏館，1960年）著錄。

其三、在天師道傳統部分，從〈孫夫人〉、〈張玉蘭〉二文，女性對父系血脈的貢獻並非首要書寫目標，而更致力凸顯女性對於道脈傳承的貢獻。在〈孫夫人〉中，女性與夫同習道術，核心目標有二，即得道升仙與拯危佐世。女性能否輔佐夫君、育養子嗣，維護宗族血脈，文中雖有約略述及，卻絕非全文主旨。而〈張玉蘭〉一文，更以生育《本際經》取代了孕育龍子之說。這是對於女性職能的重新書寫，也為女性的生命實踐開啟了新的途徑。女性入道的傳承系統，不是透過血脈的同、異來決定一己生命之延續，而是將人的生命上接於道。女性的生命是用來體道、證道、驗道，而非傳承父系血脈的媒介，即便肉體腐朽、血脈不傳，卻能與道共存於仙界。

其四、藉由上述三種傳統的改革，可知《墉城集仙錄》之輯錄，並不是務求廣搜，毫無揀擇，而是隱含婦職的重寫。傳統家庭的女性，嫁為人婦之後，除了奉養舅姑，扶持丈夫，最重要的責任是生產與教養，延續宗族的繁衍，婦人的職責，是以傳承男方血脈為核心。《墉城集仙錄》之女仙，有別於傳承父系血脈的傳統婦女職能，更著重描寫女仙如何傳承經典與道術，建立道教的傳承譜系。

## 第五章 唐世女道的宗教知識與社會影響力

本章第一節以儒家女教讀本為對照，說明宗法社會女性知識體系與道教的異同。第二節檢視《墉城集仙錄》描繪的唐世女道文化社群，家庭、道團、地方官乃至於帝王，均在此社群之中。第三節則對照唐代女道墓誌，論證《墉城集仙錄》書寫女性可透過宗法社會之外的知識網絡，學習道教典籍，煉身養命，以傳承一己之精神命脈，進而影響社會，不只是杜光庭理想的典範投射，更是唐代的歷史事實。

前賢如柯素芝認為，《墉城集仙錄》一書載錄的入道女性圖像相當貼近歷史事實，反映了中古入道女性能夠透過道教的修煉，離開家庭、涉足田園、市集、宮廷、深山等地，取得平權（equality）。<sup>1</sup> 又如，羅素·柯克蘭（Russell Kirkland）特以黃靈微為主軸，援用顏真卿碑銘進行考索，提出女性在唐代有藉著入道進入父權文化主流秩序的可能。<sup>2</sup> 奠基於二位學者的論述，楊莉以黃靈微、邊洞玄、董上仙、謝自然、薛玄同五位女仙，說明五位女仙書寫的一致性，反映了唐玄宗、德宗、僖宗時代，皇室、地方官員、修道女性的互動，也反映了唐代女道從邊緣到中央的社會階級流動。<sup>3</sup>

柯素芝注意到《墉城》中女道活動場所的移轉，不過，未曾說明何以離開家庭、進入田園、市集、宮廷、深山等地，女性即是取得平權？而羅素·柯克蘭考索黃靈微於《墉城》與顏真卿碑銘的載錄，歸結女性藉由修道，得以進入父系文化主流的看法，卻猶疑於黃靈微形象生成的主要因素，究竟來自作者顏真卿的前衛意識，還是中古時代存有如是女性精英階級？楊莉承繼柯克蘭的提問，肯定了中古時代存在女道精英階級，此一女道階級允許寒素之女進入，也可以藉著修道，獲得社會階級流動的機會。不過，楊莉傾向以帝王的意志解釋女道獲得社會階級流動的原因。

本文希望從另一面向說明《墉城》唐世女仙的社群關係，即從道教內部的知識系統闡述中古道教社群的形成與傳承。關於道教社群的特質，康儒博曾據仙傳指出，道法傳承既講究內部祕傳、卻又不可能完全迴避公眾人際的互動網絡，以獲得社會的權威。<sup>4</sup> 柏夷繼承康儒博的看法，以謝自然（767-795）為個案研究

<sup>1</sup> Suazne E. Cahill, *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Magdalena, NM : threepines, 2006)。

<sup>2</sup> Russell Kirkland (1991) "Huang Ling-Wei: A Taoist Priestess in Tang China", *Journal of Chinese Religions*, 19:1, pp47-73.

<sup>3</sup> 楊莉：〈從邊緣到中心：唐代護國女仙與皇室本宗情結——兼論李唐皇室與地方政府及道教界的互動關係〉，收入黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003年），頁122-151。

<sup>4</sup> 見 Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, (Honolulu, University of Hawai'i, 2009).

指出，雖然道法祕而不宣，然而女性若希望取得道法和道籙位階，仍需進入道教社群或與公眾社會互動。<sup>5</sup> 康博儒、柏夷均有見於中古道教社群的特殊性質，雖講求密傳的內部性質，無論男女修道者，在進入道教之後，均需面臨與公共社會接觸、交流、傳播的人際形態。本文嘗試在二者論點之上進一步考察，如果我們將焦點放在入道女性身上，尤其關注宗法社會與道教社群對於女性學習知識的論述，將會發現，道教的知識傳承系統，有別於宗法社會的倫理規範，更進一步賦予了女性實質影響社會的能力。入道女性掌有知識的傳承、詮釋權，能改變自身與宗族的關係，亦能影響公眾社會。

本文將運用仙傳、唐代世俗女性教育讀本、墓誌銘、帝王詔書等材料之對照，依序說明下列論題：首先，從唐代流行的世俗女教讀本，梳理宗法社會對於女性學習知識的觀點，其次，對照《墉城集仙錄》描寫的女道社群，以見宗法社會與道教社群之異同。最後，藉著唐代入道女性墓誌銘的比對，了解仙傳書寫唐代女道及其宗教社群，不僅見諸仙傳書寫，更是歷史事實。

## 第一節 唐代世俗女教讀本對女性學習知識之觀點

在進行道教女性知識社群的探論之前，擬以世俗社會女性作為參照。世俗社會如何論述女性與知識的關係？本文將以唐代的女性教育讀本為核心作為參考。唐世女教讀本基本如下：《儀禮·喪服》、西漢劉向《列女傳》、東漢班昭《女誡》、唐代撰作的《女孝經》、《女論語》，兼及敦煌的蒙書或家訓等。這些教本雖繁，基本精神並不離儒家禮典的知識體系與倫理規範。<sup>6</sup> 儒家經典是以維繫父系宗族的血緣關係為基礎。父系宗族的倫理價值，雖早見揭先秦禮典，然多流傳於上層貴族教育文化，更因為地域、種族而有相當大的差異。父系宗族觀念起源雖早，並不是普世社會共同遵循的倫理觀念，在漢魏六朝以前，宗族可指父族、母

<sup>5</sup> 柏夷 (Stephen Bokenkamp), "Transmission of Female Daoist Xie Ziran 謝自然 (767-795)." In *Affiliation and Transmission in Daoism: A Berlin Symposium*, edited by Florian C. Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012) pp. 109-121. 另外，柏夷更以韓自明與田元素墓誌銘為佐證，說明地方脩道女性能夠進入宮廷道觀，為后妃講道，亦是道教女性社群之一例。詳參 Stephen R. Bokenkamp, *Sisters of the Blood: The Lives behind the Xie Ziran Biography*, *Daoism: Religion, History and Society*, No. 8 (2016), 7-33. 柏夷觀點的特殊性在於，他認為道教女性仙傳之目的不在記錄傳主生平實況，而是具有濃厚的宣傳性質，應視作宗教文學式的廣告。

<sup>6</sup> 不少針對敦煌蒙書或家訓的研究，顯示在唐帝國的邊地，俗世女性的倫理教育也有相當的一致性。如周鳳五：〈太公家教重探〉，《漢學研究》第四卷第二期，1986年，頁355-377；周鳳五，〈敦煌寫本太公家教研究〉（台北：明文書局，1986年）；高明士：〈唐代敦煌的教育〉，《漢學研究》第四卷第二期，1986年，頁231-270；陳祚龍：〈關於敦煌古鈔李唐「崔氏夫人訓女文」〉，《敦煌學海探珠》，（台北：台灣商務印書館，1987年）；東野治之：〈訓蒙書〉，《敦煌講座5·敦煌漢文文獻》（東京：大東出版社，1992年）；那波利貞：〈唐鈔本雜抄攷—唐代庶民教育史研究之一資料〉，《唐代社會文化史研究》（東京：創文社，1974年），收入石川忠久編：《中國文學の女性像》（東京：汲古書院，1982年）；那波利貞：《唐代社會文化史研究》（京都：創文社，1974年）「禮下庶人」之說，頁58-89。

族、妻族，甚或是居住地相近的同姓者之泛稱，及至李唐，歷經漢魏六朝以來各種力量的匯聚，<sup>7</sup> 唐代以禮入律的制度規範，<sup>8</sup> 私人教育的傳播等力量，<sup>9</sup> 宗族才逐漸專指父系血親，而儒家為父系宗族意識所規範的倫理價值，也才逐漸傳播於社會的中下階層，不再限於貴族階層的傳播與實踐。在前人研究的基礎之上，父系宗族的倫理價值，在唐代社會已有相當的普遍性，據此擬測唐代俗世女性的倫理規範，應可得其大要。

筆者以為，相較於法律文書，女教讀本顯示了更為積極的社會要求，原因在於，唐律規範的是行為的最低限度，反映的是社會累積的基本道德共識如何透過政府的公權力執行的樣態，然而，在普世女性的日常生活中，法律對於女性行為的形塑力量，恐怕不及文化教本來得全面。其次，誠如本文第二章揭櫫，《墉城集仙錄》乃是杜光庭改寫自漢唐女仙雜傳，用以回應世難、規訓入道的傳文，亦可視為提供入道女性的讀本，在性質上，與儒家的女教讀本如《列女傳》、《女誡》頗為近似，均是透過典範女性的書寫，傳達社群內部的倫理規範，二者更有比較的基準。

因此，本文將以《儀禮·喪服》說明原理，而以劉向《列女傳》、班昭《女誡》為核心，討論儒家經典如何規範女性的人際網絡如何看待女性與知識的關係。

從儒家經典來看，《儀禮·喪服》以父系血脈為核心，隨關係遠近逐步向外推演，安排社群倫理秩序，確立了男尊女卑的社會秩序。其中論述夫妻關係者，首推《儀禮·喪服》：「妻為夫。傳云：「夫，至尊也」」。賈公彥疏曰：「以其在家天父，出則天夫。又婦人有三從之義，在家從父，出嫁從夫，夫死從子，是其男尊女卑之意。故云夫至尊，同之於君父也。」<sup>10</sup> 妻為亡夫服重禮，乃因夫為父系宗族的核心繼承人。賈公彥則進一步說明女性在本家與夫家，都應以父系血脈的繼承人為尊，包括父親、丈夫與長子，而不可倚仗女兒、妻子、母親身分自重。據此得知，女性的人際關係是環繞於父親、丈夫與長子發展，並且，無論年齡長幼，男尊女卑都是基本原則。不過，經文僅揭示原則，實際的參與者如何互動，

<sup>7</sup> 說見侯旭東：〈漢魏六朝父系意識的成長與「宗族」〉，收入氏著：《北朝村民的生活世界——朝廷、州縣與村里》（北京：商務印書館，2005）年，頁 60-107。

<sup>8</sup> 高明士：〈中國中古法制化的發展及其歷史意義——儒教初次較全面性的具體實踐——〉，《唐研究》第 17 卷，（北京：北京大學出版社，2011 年）頁 521-560；〈唐代的身分制社會〉，收入劉翠溶主編：《中國歷史的再思考》（臺北，聯經出版事業股份有限公司，2015 年），頁 197-220。

<sup>9</sup> 高明士：〈唐代私學的發展〉，《臺大文史哲學報》第 20 期（1971 年 6 月），頁 219-289；高明士：《唐代東亞教育圈的形成》（台北：國立編譯館，1984 年）。佛教在唐代私人教育中也扮演了相當程度的角色，參 Erik Zürcher, "Buddhism and Education in Tang Times." in: Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds, In Neo-Confucian Education: The Formative Stage, (Berkeley: University of California press, 1989) pp19-56.

<sup>10</sup> 東漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮·喪服》，阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1965 年影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本），頁 263。

如何在尊卑等差的基礎上行止進退，則有待後世傳文進一步詮釋。

劉向《列女傳》分為〈母儀〉、〈賢明〉、〈仁智〉、〈貞順〉、〈節義〉、〈辯通〉和〈孽嬖〉七章，從章目來看，除了強調女性的德性如賢明、貞順、節義，也稱許女性的辯才與智慧，章目之下以人物事件為軸，描繪女性為妻、為母、為女之際，如何巧妙運用諸般德性與才智。基本上，《列女傳》支持女性展現才智，不過，女性的才智應先求符合禮儀與人情的規範，例如衛姑定姜之詩才，用於祝願子婦，既能傳達姑婦之情，亦不違反為婦倫理，傳文最後稱許衛姑定姜「麗於文辭」，可見女子善詩，並非負面特質，〈母儀〉云：

衛姑定姜者，衛定公之夫人，公子之母也。公子既娶而死，其婦無子，畢三年之喪，定姜歸其婦，自送之，至於野。恩愛哀思，悲心感慟，立而望之，揮泣垂涕。乃賦《詩》曰：「燕燕于飛，差池其羽，之子于歸，遠送于野，瞻望不及，泣涕如雨。」送去歸泣而望之。又作《詩》曰：「先君之思，以畜寡人。」君子謂定姜為慈姑，過而之厚。<sup>11</sup>

又如〈辯通〉之楚野辯女，引用《周書》語典與悖亂人情的大夫相抗，辭既嚴正有序，亦合情理，可為後世女性典範：

楚野辯女者，昭氏之妻也。鄭簡公使大夫聘於荆，至於狹路，有一婦人乘車，與大夫遇，轂擊而折大夫車軸，大夫怒，將執而鞭之。婦人曰：「妾聞君子『不遷怒，不貳過』。今於狹路之中，妾已極矣，而子大夫之僕不肯少引，是以敗子大夫之車，而反執妾，豈不遷怒哉！既不怒僕，而反怒妾，豈不貳過哉！周書曰：『毋侮鰥寡，而畏高明。』今子列大夫而不為之表，而遷怒貳過，釋僕執妾，輕其微弱，豈可謂不侮鰥寡乎！吾鞭則鞭耳，惜子大夫之喪善也！」大夫慚而無以應，遂釋之而問之，對曰：「妾楚野之鄙人也。」大夫曰：「盍從我於鄭乎？」對曰：「既有狂夫昭氏在內矣。」遂去。君子曰：「辯女能以辭免。《詩》云：『惟號斯言，有倫有脊。』」此之謂也。<sup>12</sup>

同樣地，繆姜能以元、亨、利、貞，省思自身不仁、不靖、作而害身、棄位而放的行徑，而非聽從筮者偽飾之詞，顯示她深通易理、聰慧有識。《列女傳》列入〈孽嬖〉，批判的是她的亂政行為，而非她通於經義的智識能力：

繆姜者，齊侯之女，魯宣公之夫人，成公母也。聰慧而行亂，故謚曰繆。初，成公幼，繆姜通於叔孫宣伯，名喬如。喬如與繆姜謀去季孟而擅魯

<sup>11</sup> 清·王照圓注：《列女傳補注》（上海：華東師範大學出版社，2012年），頁18。

<sup>12</sup> 清·王照圓注：《列女傳補注》，頁242。

國。晉楚戰于鄢陵，公出佐晉。將行，姜告公必逐季孟，是背君也，公辭以晉難，請反聽命。又貨晉大夫，使執季孫行父而止之，許殺仲孫蔑，以魯士晉為內臣。魯人不順喬如，明而逐之，喬如奔齊，魯遂擯繆姜於東宮。始往，繆姜使筮之，遇〈艮〉之六。史曰：「是謂艮之隨。隨其出也，君必速出。」姜曰：「亡。是於《周易》曰『隨，元亨利貞，無咎。』元，善之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。終故不可誣也，是以雖隨無咎。今我婦人而與於亂，固在下位，而有不仁，不可謂元；不靖國家，不可謂亨；作而害身，不可謂利；棄位而放，不可謂貞。有四德者，隨而無咎，我皆無之，豈隨也哉！我則取惡，能無咎乎！必死於此，不得出矣。」卒薨於東宮。君子曰：「惜哉繆姜！雖有聰慧之質，終不得掩其淫亂之罪。」詩曰：「士之耽兮，猶可說也。女之耽兮，不可說也，此之謂也」。<sup>13</sup>

大致看來，《列女傳》稱許女性的德性與才智，藉由列舉為女、為妻、為母合乎人情禮義的典範，定位女性在父系宗法社會的職能。

至於女性的人際網絡，乃是以家庭為基礎，當父、夫、子面臨問題與挑戰時，女性可以嚴厲提出勸諫，如前舉衛姑定姜，數諫衛獻公，卻不可取代男性逕行作為，傳文有云：

定公惡孫林父，孫林父奔晉。晉侯使卻犇為請還，定公欲辭，定姜曰：「不可，是先君宗卿之嗣也。大國又以為請，而弗許，將亡。雖惡之，不猶愈於亡乎！君其忍之。夫安民而宥宗卿，不亦可乎！」定公遂復之。君子謂定姜能遠患難。《詩》曰：「其儀不忒，正是四國。」此之謂也。<sup>14</sup>

定公卒，立敬妣之子衎為君，是為獻公。獻公居喪而慢。定姜既哭而息，見獻公之不哀也，不內食飲，嘆曰：「是將敗衛國，必先害善人，天禍衛國也！夫吾不獲鱗也使主社稷。」大夫聞之皆懼。孫文子自是不敢舍其重器於衛。鱗者，獻公弟子鮮也。賢，而定姜欲立之而不得。<sup>15</sup>

後獻公暴虐，慢侮定姜。卒見逐走，出亡至境，使祝宗告亡，且告無罪於廟。定姜曰：「不可。若令無神，不可誣。有罪，若何告無罪也。且公之行，舍大臣而與小臣謀，一罪也。先君有衛卿以為師保，而蔑之，二罪也。余以中櫛事先君，而暴妾使余，三罪也。告亡而已，無告無罪。其後賴鱗力，獻公復得反國。君子謂定姜能以辭教。《詩》云：「我言惟

<sup>13</sup> 清·王照圓注：《列女傳補注》，頁 303。

<sup>14</sup> 清·王照圓注：《列女傳補注》，頁 19。

<sup>15</sup> 清·王照圓注：《列女傳補注》，頁 19。

服。」此之謂也。<sup>16</sup>

定姜數次勸諫國君行止，包括主社稷者應為鱗而不立衍，歷數獻公暴虐事蹟並以言辭教之，俱展現了她非凡的識見，為《列女傳》稱美。同列〈母儀〉的〈鄒孟軻母〉中，雖指出女性的人際網絡應限定於家庭之內，不可有境外之志。所謂境外之志，指的是女性不應代替男性裁決家庭以外的公共事務，並非要求女性不可擁有家庭之外的識見與判斷：

孟子處齊而有憂色。孟母見之曰：「子若有憂色，何也？」孟子對曰：「今道不用於齊，願行而母老，是以憂也。」孟母曰：「夫婦人之禮，精五飯，冪酒漿，養舅姑，縫衣裳而已矣。故有閨內之脩，而無境外之志。《易》曰：『在中饋，无攸遂。』《詩》曰：『無非無儀，惟酒食是議。』以言婦人無擅制之義，而有三從之道也。故年少則從乎父母，出嫁則從乎夫，夫死則從乎子，禮也。今子成人也，而我老矣。子行乎子義，吾行乎吾禮。」君子謂孟母知婦道。<sup>17</sup>

孟子顧慮母親年老，不知應否離開齊國，孟母引用《易》、《詩》，勸行孟子，籲請孟子勿以親老為憂，纔可成全為母之禮。孟母要求孟子棄情從禮的理論基礎在於，家庭以外的公共場域，女性不可專擅，女性可以決策者，僅中饋之事，包括「精五飯，冪酒漿，養舅姑，縫衣裳」，孟母乃在認同孟子去齊的前提之下，表現了情感自我節制的美德，不過這樣的觀點，卻在《女誡》中被引為基本準則，進而限制了女性的識見與人際網絡。

《女誡》雖繼承《儀禮》與《列女傳》的觀點，從班昭與和熹鄧皇后的政治密切度來看，亦有可能是因應當時政治風氣與鄧皇后個人情性之作。<sup>18</sup>《女誡》雖言為女，基本上談論的是為人妻之倫理，闡明女性離開本家，進入另一個並無血緣關係的家族，如何發展涵括丈夫、舅姑、叔嫂之「義」，而非僅限於夫妻閨閣輾轉之「情」的人際倫理。

關於女性與知識的關係，《女誡》主張女性應接受教育，目的是為了維護宗族，包括夫家宗族的存續，也不取辱本家宗族。八歲開始學禮，然而禮典只是基本原則，生活中更有人情之常，必須衡量、掌握：

<sup>16</sup> 清·王照圓注：《列女傳補注》，頁 19。

<sup>17</sup> 清·王照圓注：《列女傳補注》，頁 34。

<sup>18</sup> 班昭事見《後漢書》卷八十四，〈列女傳·曹世叔妻〉，頁 2784-2785；《後漢書》卷十，〈皇后紀·和熹鄧皇后〉，頁 418-430。

夫婦第二：夫不賢，則無以御婦；婦不賢，則無以事夫。夫不御婦，則威儀廢缺；婦不事夫，則義理墮闕。方斯二事，其用一也。察今之君子，徒知妻婦之不可不御，威儀之不可不整，故訓其男，檢以書傳，殊不知夫主之不可不事，禮義之不可不存也。但教男而不教女，不亦蔽於彼此之數乎！禮，八歲始教之書，十五而至於學矣。獨不可依此以為則哉！<sup>19</sup>

人情之常是什麼呢？維持宗族和諧的義理是在德、言、容、功都力求平易清淡，倚恃才學、辯口利辭將易開啓紛爭，因此要求女性擇辭而說，不道惡語，時然後言：

婦行第四：女有四行，一曰婦德，二曰婦言，三曰婦容，四曰婦功。夫云婦德，不必才明絕異也；婦言，不必辯口利辭也；婦容，不必顏色美麗也；婦功，不必工巧過人也。清閑貞靜，守節整齊，行己有恥，動靜有法，是謂婦德。擇辭而說，不道惡語，時然後言，不厭於人，是謂婦言。盥浣塵穢，服飾鮮潔，沐浴以時，身不垢辱，是謂婦容。專心紡績，不好戲笑，絜齊酒食，以奉賓客，是謂婦功。此四者，女人之大德，而不可乏之者也。然為之甚易，唯在存心耳。<sup>20</sup>

相較於《列女傳》中，為女為妻為母者可針對父、夫、子的謬誤提出糾正，《女誡》並未考慮男性主導者犯錯的情況，並且強調女性應以維持夫妻關係的和諧為首要任務。劉向《列女傳》雖主張為妻柔順，《女誡》則更進一步強化女性的卑弱心理特質。《女誡》主張，在夫尊妻卑的秩序中，女性的身、心均應屈從、順服丈夫，以維持關係的協調。如〈卑弱〉、〈敬慎〉：

卑弱第一：古者生女三日，臥之牀下，弄之瓦墼，而齋告焉。臥之牀下，明其卑弱，主下人也。…謙讓恭敬，先人後己，有善莫名，有惡莫辭，忍辱含垢，常若畏懼，是謂卑弱下人也。<sup>21</sup>

敬順第三：陰陽殊性，男女異行。陽以剛為德，陰以柔為用，男以彊為貴，女以弱為美。故鄙諺有云：「生男如狼，猶恐其尪；生女如鼠，猶恐其虎。」然則修身莫若敬，避彊莫若順。故曰敬順之道，婦人之大禮也。夫敬非它，持久之謂也。夫順非它，寬裕之謂也。持久者，知止足也。寬裕者，尚恭下也。<sup>22</sup>

<sup>19</sup> 班昭著，鈴木虎雄注解：《曹大家女誡》（京都：富山房書房，1935年），頁27-28。

<sup>20</sup> 班昭著，鈴木虎雄注解：《曹大家女誡》，頁40-42。

<sup>21</sup> 班昭著，鈴木虎雄注解：《曹大家女誡》，頁25-26。

<sup>22</sup> 班昭著，鈴木虎雄注解：《曹大家女誡》，頁35-36。

因此，《女誡》主張女性學習的知識，不同於《列女傳》的《詩》、《書》、《易》，而是屈從、謙讓、敬順、卑弱以求得和諧的人情義理。因此，女性凡遇是非爭執，不應如定姜據理力爭，而應忍辱含垢，善惡不發於辭。這與《列女傳》強調女性雖無域外之志、專擅之理，卻應具備家庭內外的識見，以評判內外、在人情與禮義之間決斷，進而輔助男性的觀點，相當懸殊。

《女誡》的女性人際關係，亦限於家庭之內，而維持家庭和諧的關鍵，同樣是不爭是非，屈從順命，包括舅姑、叔妹，均在屈從之列：

曲從第六：舅姑之心，豈當可失哉？物有以恩自離者，亦有以義自破者也。夫雖云愛，舅姑云非，此所謂以義自破者也。然則舅姑之心柰何？固莫尚於曲從矣。姑云不爾而是，固宜從令；姑云爾而非，猶宜順命。勿得違戾是非，爭分曲直。此則所謂曲從矣。<sup>23</sup>

和叔妹第七：婦人之得意於夫主，由舅姑之愛己也；舅姑之愛己，由叔妹之譽己也。由此言之，我臧否譽毀，一由叔妹，叔妹之心，復不可失也。皆莫知叔妹之不可失，而不能和之以求親，其蔽也哉！<sup>24</sup>

夫家以外的領域，則非耳目所宜視聽：

專心第五：禮義居絜，耳無塗聽，目無邪視，出無冶容，入無廢飾，無聚會羣輩，無看視門戶，此則謂專心正色矣。若夫動靜輕脫，視聽陝輸，入則亂髮壞形，出則窈窕作態，說所不當道，觀所不當視，此謂不能專心正色矣。<sup>25</sup>

《女誡》是班昭寫給家族後輩誦讀的訓誡，原屬家訓性質。然而《女誡》著作年代雖為東漢，內容卻直接影響了唐代兩部重要的女性教本《女孝經》、《女論語》，從《太平廣記》中也可以看見唐代民間以此作為女性教本的實例。<sup>26</sup> 至唐代，《女誡》的影響力已遠過家內之訓。相較於《列女傳》而言，《女誡》的影響力較大。<sup>27</sup> 從上舉內容來看，《女誡》具有較強的推廣力，在邏輯上亦可理解，相較於《列

<sup>23</sup> 班昭著，鈴木虎雄注解：《曹大家女誡》，頁 54-55。

<sup>24</sup> 班昭著，鈴木虎雄注解：《曹大家女誡》，頁 58-60。

<sup>25</sup> 班昭著，鈴木虎雄注解：《曹大家女誡》，頁 47-48。

<sup>26</sup> 《太平廣記》記載了戚遼遙父親希望她學習《女誡》的事蹟，但被一心好道的戚遼遙拒絕，另取老子仙經誦之。卷七十：「戚遼遙，冀州南宮人也。父以教授自資。遼遙十餘歲。好道清淡，不為兒戲。父母亦好道，常行陰德。父以《女誡》授遼遙，遼遙曰：「此常人之事耳。」遂取老子仙經誦之。」見 張國風會校：《太平廣記會校》，卷七十，頁 823。

<sup>27</sup> 相較於《列女傳》而言，《女誡》的影響力較大。這一觀點由劉燕儷提出，詳見氏著：《唐律中的夫妻關係》（臺北：五南出版社，2012年）。

女傳》重視人情與禮義的權衡，《女誡》強調的柔弱、卑屈、順從的女性角色，更易為以男性為尊的社會所接受。

綜合來說，儒家經典「婦有三從」、「男尊女卑」的理論，在後代的女教讀本中漸次演變，雖然《列女傳》也稱許女性的智慧與辯才，贊頌女子保家守國的識見，但由影響力來看，《女誡》主張女性在禮典之上，更應學習卑弱、曲從、敬順的人情法則，人際網絡應專限於家內，並以舅姑、叔妹、丈夫的是非為準則，可能更是唐代俗世社會的主流。



## 第二節 《墉城集仙錄》所見唐世女道社群的 宗教知識與影響力

闡明唐代俗世女性教育讀本的倫理典範之後，下文將論述《墉城集仙錄》的女道社群。本節檢視《墉城集仙錄》傳文、地方官員的奏表、玄宗、僖宗詔文，發現一個有趣的現象：書寫者在讚頌女性昇仙之際，亦期望一己納入道教文化範疇，尤以帝王的詔文可見一斑，女仙不只追求一己性命的長生不朽，更能拯世，帝王承接天命於人間統治，亦有如女性昇仙者，可貫串天人、庇護家國。然而，執政者藉由道教串聯群眾意識，道教內部亦有制衡君王的話語權。此一文化網絡，並非僅由唐代君主、地方官員掌握詮釋權，道教內部自有傳承的知識譜系，孰能學習道法知識，掌握此一譜系，便能有效地掌握道教提供的文化資源。

柯素芝指出，《墉城》中女道活動場所已從家庭延伸至田園、市集、宮廷、深山等地。<sup>28</sup> 但筆者檢視《墉城集仙錄》，發現此一現象在不同時代的女仙傳記存有落差。在漢魏六朝女仙傳記部分，此一現象並不顯著，到了唐代，女性才有明顯離開家庭、步入公共領域的書寫。先以漢魏六朝的傳文來看，大部分入道女性遇到的苦難，並非來自公眾領域，而是私人家庭場所，諸如夫死子弱的盱母、未嫁而亡的杜蘭香、其父為鄰部所掠的蠶女、遭遇新婦產穢的麻姑、父遭先世餘殃而重病難癒的河間王女。入道女性須解決的苦難基本源於女性在宗法社會的親緣關係，因此，道教提供的解難形式，也在相當程度上融合了宗法社會的道德價值。<sup>29</sup>

不過，《墉城集仙錄》漢魏六朝的女仙傳記中，仍有數篇涉及女性在家庭以外場合遭遇苦難，進而擴展女性活動領域的狀況，包括西漢末南陽公主、南陽文氏、漢末孫夫人、晉末薛女真、魏夫人，以下依發生時序列表以明：

女仙	遇難	解難	形成的社群
漢南陽公主	國危世亂，出降王咸。	公主遂於華山結廬。棲止歲餘。精思苦切，真靈感應，遂捨廬室而去，乘雲氣升天。	無
漢末南陽文氏	漢末大亂，逃壺山中，饑困殆絕。	有一人教食術，遂不饑。	教食術的師徒關係。
東漢末孫夫	海內紛擾，在位	入蜀行教；化泉解穢。	輔佐張氏兩代天

<sup>28</sup> Suazne E. Cahill, *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Magdalena, NM : threepines, 2006) .

<sup>29</sup> 詳見第三章第二節「孝義兼備的女兒」。

人	多危，文道凋敝。		師、遠近男女前來禮謁敬拜。
晉薛女真	晉室亂離，人多棲寓林藪。	服餌避世。	無
西晉末魏夫人	天下荒亂。	為真仙默示其兆，知中原將亂，携二子渡江。	撫養家內子嗣，旁救窮乏群眾。

從受到影響的群眾來看，僅有孫夫人、魏夫人有明顯的公眾性質，二人各在漢末、西晉末年家國亂離之際展現神異性格，除了庇佑宗族，撫養二子成立，更護佑了遭遇喪亂的信仰者。尤其魏夫人的人格典型，兩全宗法與道法之美，不僅修煉自救、庇佑宗族，更有廣濟眾庶的公眾性格，也是唐代女道出入家庭、道團、公共社會所效法的典範。

女仙傳文中遇難性質的不同，間接地反映了女性修道形式與活動社群的差異。女道與公眾社會的密集互動，多見於《墉城集仙錄》的唐代女仙。入道女性不僅涉足家庭以外的場所，傳主與不同群體的互動亦有詳細的記載。筆者整理如下，分從遇難的性質、解難的方法、形成的人際社群來看女道的活動範圍：

女仙姓名	遇難	解難	人際社群
1.黃觀福 <sup>30</sup> 麟德年間 雅州百丈 縣民之女。	其歲疫毒黎民，雅地尤甚，十喪三四。	以金遺父母，使移家益州，以避凶歲，即留金數餅，昇天而去，父母如其言移家蜀郡。	a.本家父母得金餅、避疫病。
2.王氏 <sup>31</sup> 唐初盛期 約玄宗、代宗時期。	王氏抱疾沉痾，歷年未愈	天師吳筠為禁水吞符，王氏信宿即愈。	a.本家父母、王氏族人。 b.夫家中書舍人謝良弼、臨終遺言女兒、家人親見證道。 c.天師吳筠救王氏病，王氏遂詣天師受籙精修。
3.楊正見 <sup>32</sup> 開元年間 眉州通義 縣民楊寵女。	姑舅會親故，市魚，使正見為膾。正見憐魚之生，盆中戲弄之，竟不忍殺。既哺矣，舅姑促責食遲，正見懼，竄於隣里。	有好生愍人之心女冠收留之。	a.本家父母任其修道。 b.夫家同郡王生、舅姑、親故賓客。 c.山舍女冠收留楊正見，二人類似師徒關係。
	大風雨，山水溢，道阻，十日不歸。正見食盡飢甚。	山中有人形茯苓，楊正見意外得食。	
4.董上仙 <sup>33</sup> 開元年間 遂州方義女。	父母牽掛，不得升仙。	多次放棄升仙，最終蛻皮留之父母。	a.本家父母素愚，見董升仙，嚎哭不已。 b.鄉里以其容德，皆謂之上仙之人。 c.玄宗好尚神仙，聞其事，詔使徵入長安。
5.楊欽真 <sup>34</sup>	貧窮、死亡。	婦職甚謹，終得升天。	a.楊氏本田家女。 b.夫王渭貧而力田，楊氏婦職甚謹，夫族目之為勤力。

<sup>30</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷116，8b-9b。

<sup>31</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，8a-9b。

<sup>32</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》卷六四，頁749-750。

<sup>33</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》卷六四，頁751。

<sup>34</sup> CT1248，《正統道藏》第992冊，《三洞群仙錄》，卷十九，5b-6a。

<p>6.花姑<sup>35</sup>姓黃，諱令微。睿宗、玄宗撫州臨川人</p>	<p>來往江浙湖嶺間，名山靈洞無所不造，經涉之處，或宿於林野，人或有不正之念，欲凌侮者。</p>	<p>有神靈衛之，若有人持不正之念，立致顛沛。</p>	<p>a.詣洪都西山道士胡超，詢問魏夫人仙壇遺跡。  b.江浙湖嶺間人，遠近畏而敬之，奉事之如神明矣。  c.道士葉善信於壇西建洞靈觀，睿宗派遣住持、女道士七人於觀中長修。  d.玄宗命道士蔡偉將花姑事蹟編入後仙傳。命刺史張景佺，立碑頌述。天寶八載己丑，命度女道士二人，常修香火。  e.魯郡開國公顏真卿為撫州刺史，召仙臺觀道士譚仙巖，道士黃道進，二七人住洞靈觀，又高行女道士黎瓊仙七人居仙壇院，顏公述仙壇碑而自書之，以紀其事跡。</p>
---	--	-----------------------------	---

<sup>35</sup> CT1032，《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷 115，9b-12a。

7.邊洞玄 <sup>36</sup> 睿宗景雲 年間至玄 宗開元初 范陽人女	既笄，誓以不嫁。	奉養甘旨，數年，丁父母憂，毀瘠不食，幾至滅性；服闋，詣郡中女官，請為道士。	a.父母不許入道，奉養甘旨，數年，丁父母憂，毀瘠不食，幾至滅性。 b.郡中女官度為女道士。 c.有老叟負布囊入道觀賣藥，以藥授邊洞玄。 d.白日升仙，一郡之內，觀者如堵，太守僚吏，遠近之人，皆禮謁焉。 e.玄宗居便殿，忽聞異香紛郁，紫炁充庭，有青童四人導一女道士，年可十六、七，進曰：「妾是幽州女道士邊洞玄也。」上愈信之，勅校書郎王端敬之為碑。 d.皇妹玉真公主，咸請入道。進其封邑及實封。
	一心求丹服食，往往為藥所苦，嘔逆吐痢至於疲劇，老叟售藥，值五十萬金。	邊洞玄三十年積聚五穀，餉飼禽蟲，以此計之，不啻藥價。	
8.王法進 <sup>37</sup> 天寶十一年升天， 劔州臨津縣人。	三川饑歉。	王法進傳靈寶清齋告謝天地之法，遇螟蝗旱潦，害稼傷農，行之，旦夕響應。	a.父母以其慕道，託女官以保護之。 b.女官自劔州歷外邑，過其家，與授正一延生籙，名曰法進。 c.三川梁漢之人，歲皆崇事，雖愚朴之士，狂暴之夫，罔不戰慄，兢戒肅恭擎跽，知奉其法。

<sup>36</sup> CT1032，〈《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷116，4a-8a。〉

<sup>37</sup> CT1032，〈《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，5b-8a。〉



<p>9.謝自然<sup>38</sup> 貞元年間 白日昇 天，其先 兗州人， 父寰，居 果州南 充。</p>	<p>父鎖閉堂中四十餘日。</p>	<p>絕粒不食，益加爽秀。</p>	<p>a.父母。父寰旅遊多年，及歸，見自然修道不食，以為妖妄，鎖閉堂中四十餘日。益加爽秀，父方驚駭。年七歲，母令隨尼越惠，經年，以疾歸。又令隨尼日朗，十月求還。 b.詣開元觀絕粒道士程太虛。受五千文紫靈寶籙。 c.刺史韓侂至郡，疑其妄，延入州北堂東閣，閉之累月，方率長幼，開鑰出之，膚體宛然，聲氣朗暢，侂即使女自明師事焉。 d.韓侂輦於大方山，置壇。請程太虛具三洞籙。十一月，徙自然居於州郭。 e.刺史李堅至，築室于金泉山，移自然居之。又移入金泉道場。李堅常與夫人于几上誦經，先讀外篇，次讀內篇，內即《魏夫人傳》中本也。李堅述《金泉道場碑》，立本末為傳。 f.於金泉道場白日昇天，士女數千人，咸共瞻仰。祖母周氏、母胥氏、妹自柔、弟子李生，聞其訣別之語曰：「勤修至道。」</p>
--	-------------------	-------------------	--

<sup>38</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷六十六，頁 767-774。



<p>10.神姑<sup>39</sup> 順宗、憲宗時人，自稱後魏北祖帝師盧景祚之後。</p>	<p>無</p>	<p>無</p>	<p>a.南海太守以其奇巧而神異，貢於京盧。 b.順宗皇帝歎其巧妙，二宮內謂之神姑。 c.憲宗皇帝嘉其聰慧，因賜金鳳環以束其腕。 d.羅浮李象先作〈盧逍遙傳〉，蘇鶚載其事於《杜陽編》中。</p>
<p>11.徐仙姑<sup>40</sup> 咸通年間北齊僕射徐之才女。</p>	<p>豪僧數輩，微詞巧言，姑輒罵之，群僧激怒，欲以刃制之，詞色愈勃。</p>	<p>諸僧一夕皆僵立尸坐，若被拘縛，口禁不能言。</p>	<p>a.豪僧數輩，為姑所制。 b.來往江表，吳人見之。 c.與贍縣白鶴觀道士黃雲陶談論得道緣由。 d.先君徐之才仕歷周隋，以方術聞名，陰功及物，今亦得道，故徐仙姑為福所及，亦延年長生。</p>
<p>12.緱仙姑<sup>41</sup> 咸通年間長沙人。</p>	<p>群僧持火杖刀，將害仙姑。</p>	<p>入其室。姑在牀上而僧不見。僧既出門，即摧壞仙壇，轟然有聲，山震谷裂。謂已顛墜矣，而終不能動，僧相率奔去，及明，有至遠村者，分散九僧，為虎噬殺。</p>	<p>a.魏夫人仙壇精修香火，十餘年，孑然無侶。 b.每有人遊山，必青鳥豫，說其姓字，及其日，一一皆驗。 c.群僧持火凌辱未果。 d.相國文昭鄭公畋，自承旨學士，左遷梧州牧師，事於姑。姑謂文昭公曰：「此後四海多難，人間不可久居，吾將卜隱九疑矣。」一旦遂去。</p>

<sup>39</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷116，11a-11a。

<sup>40</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，12a-12b。

<sup>41</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷115，13a-14a。

<p>13. 王奉仙<sup>42</sup>咸通至光啟宣州當塗縣民家之女。</p>	<p>頃歲，杜公搜於蓬茅之下，欲貢於宮掖之內。</p>	<p>諸女剪奉仙之髮，前露眉後垂至肩，自此數年，髮竟不長……以斷髮免，未容，歸侍膝下。</p>	<p>a. 父母聞其言笑，疑妖魅所惑，詰之甚切，必託他詞以對。自是諸女不復夜降。  b. 貌若天人，智辯明悟，江左之人謂之觀音焉。  c. 咸通末，相國杜公審權鎮金陵，令狐公綸鎮維揚，延請供養，聲溢江表，其後秦彥請留於江都，展師敬之禮。高士主父懷杲正直倜儻，疑以為邪，詣而問之。然頃歲，杜公搜於蓬茅之下，欲貢於宮掖之內，適以斷髮免，未容，歸侍膝下，遂留寺中。  d. 自咸通迄光啟四十年間，遊淮浙之宛陵，所至之處，觀者雲集。其警俗也，常以忠孝貞正之道，清淨儉約之言，修身密行之要。故遠近瞻敬。其有擁衆，威悍如孫儒、趙宏、畢師鐸，欲以不正逼之，白刃脅之，及覩其神貌，不覺折腰屈膝，伸弟子之禮。  e. 後與二女弟俱入道，居洞庭山。光啟初，遷餘杭界千頃山，山下之人為棣華宇以居之。</p>
<p>14. 薛玄同<sup>43</sup>中和元年顯聖，中和二年棺飛失尸，河中少尹馮徽之妻。</p>	<p>大寇犯闕，衣纓奔竄、</p>	<p>河濱有朱紫官吏及戈甲武士，立而序列，若候玄同舟楫之至，官吏皆拜玄同指揮。</p>	<p>a. 適馮徽二十年，夫常加毀笑。  b. 薛玄同棺蓋飛起，失尸所在，浙西節度使相國周寶奏僖宗。僖宗時於成都，勅曰：「惟天法道，著在仙經，上德勤修，玄功是致，覽茲申奏，頗叶殊祥，同魏氏之登仙，比花姑之降世，光乎郡縣，煥我國朝，宜付史官，編於簡冊，仍委本道以上，供錢於其住處，修金籙道場。」</p>

<sup>42</sup> CT1032，《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷 116，12a-15b。

<sup>43</sup> CT1032，《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷 116，15b-18a。

15. 戚玄符 <sup>44</sup> 大中十年 升天，冀州 民妻。	三歲得疾。	道士衣帶中解黑符以救之，良久遂活。	a. 三歲得疾，道士解衣帶黑符以救之。 b. 為民妻，而舅姑嚴酷，侍奉益謹。
	舅姑嚴酷。	侍奉舅姑益謹，夜有神仙降之，授以靈藥。	
16. 王氏女 <sup>45</sup> 乾符元年 顯聖，徽之 姪也。	死亡。	化為白鶴飛去。	a. 父隨兄入關，徽之時在翰林，王氏與所生母劉及嫡母裴，寓居常州義興縣湖洑渚桂巖山，與洞靈觀相近。常持大洞三十九章道德章句，戶室之中，時有異香氣。父母敬異之。 b. 死後化為白鶴，隣人白於湖洑鎮吏詳驗。 c. 以桂巖所居為道室。即乾符元年也。
17. 彭女 <sup>46</sup> 光化三年 顯聖。	死亡。	調羹，得養生之道，終得升天。	唐光化三年庚申五月，有三鶴飛來共巢於彭女觀檜樹之上，巢廣六尺。刺史司空張琳，具狀聞於蜀主，西平王香燈致醮，營修觀宇，其夕，神燈千炬，飛照林嶺，畫圖上奏，下詔褒美，編入唐史也。

根據上表，首先，相較於漢魏六朝傳文，唐世女道出入的社群顯得相當豐富，除了黃觀福與彭女之外，女性活動場所都不限於家庭。女性的苦難，或來自家庭成員的反對、或來自家國的喪亂，最終，她們都運用宗教能力消解苦難。當傳主展現宗教能力的同時，也將逐步改變原有人際關係的性質，或吸引家庭以外的人群，建構一個與宗法社會倫常性質迥異的新社群。

其次，可見其變異性，《墉城集仙錄》唐世女道的修行狀態相當多元，反映了女性接觸宗教知識形式的不同。如本文第三章指出，雖然唐律規定女道須居於道觀，但唐代女性入道的修行狀態，受籙入道者既有在家修行，亦有於道觀修持者。墉城記載的唐世女道修行狀態頗能反映史實，既有受籙落籍道觀，卻仍在家與親族共處者；亦有移居道觀，與師友共居者。居住地不同，女性接觸、運用宗教知識的形式也隨之變異。

<sup>44</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷七十，頁 816。

<sup>45</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷七十，頁 820。

<sup>46</sup> CT783，《正統道藏》第 560 冊，杜光庭：《墉城集仙錄》，卷 6，7a-8a。

衡量上表的共通性與變異性，以下將分在家修行、道觀修行二者略述，說明女道接觸宗教知識的形式，兼及唐世女道走出家庭、形成社群的過程。

在家修行者，多半透過誦經、靜室獨坐獲得神異能力，她們雖已入道，卻兼為宗法社會的成員，以血親或婚姻關係與家族成員共處。傳文多描寫她們掌握宗教知識之後，如何轉化宗族與己身的關係，雖然修道女性仍與家人共處一室，卻往往不再以血親、姻親關係相待。《墉城》記載在家修行的唐世女道有戚玄符、楊欽真、薛玄同、王氏女等人。戚玄符三歲得疾，道士解衣帶黑符以救之而後脩道。嫁為民妻後，舅姑嚴酷，她仍侍奉益謹，終至升天，為眾人仰望；楊欽真適王渭為妻，夫貧力田，楊氏婦職甚謹，從而贏得夫族認同。又如王氏女在展現宗教神異能力之後，便獲得家人的敬重，生母與嫡母俱受影響，相與修齋祈福：

王氏女者，徽之姪也。父隨兄入關，徽之時在翰林，王氏與所生母劉及嫡母裴。寓居常州義興縣湖洑渚桂巖山，與洞靈觀相近。王氏自幼不食酒肉，攻詞翰，善琴，好無為清靜之道。及長，誓志不嫁。常持《大洞三十九章道德章句》，戶室之中，時有異香氣。父母敬異之。一旦小疾，裴與劉於洞靈觀修齋祈福，是日稍愈，亦同詣洞靈佛像前焚香祈祝。及曉歸，坐於門右片石之上……此夕奄然而終。及明，有二鶴棲於庭樹，有仙樂盈室，覺有異香。遠近驚異，共奔看之。隣人以是白於湖洑鎮吏詳驗。鶴已飛去，因囚所報者。裴及劉焚香告之曰：「汝若得道，却為降鶴，以雪隣人，勿使其濫獲罪也。」良久，雙鶴降於庭，旬日又降。塋於桂巖之下。棺輕，但聞香氣異常。發棺視之，止衣烏而已。今以桂巖所居為道室，即乾符元年也。<sup>47</sup>(《太平廣記》本)

王氏女父兄皆宦遊在外，王氏與生母劉、嫡母裴寓居常州義興縣湖洑渚桂巖山。王氏女在家修道，經常誦經修持《大洞三十九章道德章句》，戶室發散香氣，改變了父母的態度，在家女原應以父為尊，但是誦經帶來的異香，轉化了親子倫常，父母轉而敬異女兒。面對宗法社會的倫理常規，女兒及長應嫁，不過父母尊重女兒求道意志，並未逼嫁。生母劉及嫡母裴的態度，在傳文中有更具體的描述：王氏女遇有小疾，兩位俱至洞靈觀修齋祈福；王氏女去世後，也是兩位母親焚香告禱，以雪鄰人之罪。就此看來，王氏女與兩位母親的關係，既是宗法社會中的母女，也是得道者與信眾的關係。女道展現宗教能力，與血親的倫理尊卑亦漸次質變。

不過，在家修道者的家族成員也有不願信奉、常加毀笑者，如薛玄同適馮徽二十年，託疾獨處脩道，她未造道觀修行，而是居家獨處誦經，經常承受丈夫的冷嘲熱諷：

<sup>47</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷七十，頁 820。



薛玄同，河中少尹馮徽之妻也，道號玄同，適馮徽二十年，乃言素志，託疾獨處。誓焚香念道，持《黃庭經》日三兩遍。……雲璈鈞樂奏於其室，馮徽亦不知也，徽以玄同別室，修道邈不可親愚之懷，常加毀笑，每獲東陵之疑矣。<sup>48</sup>(《雲笈七籤》本)

東陵，即是東漢時期師事劉綱的東陵聖母，因在家修行，丈夫訟官報云聖母姦妖、不理家務，東陵聖母被捕至監獄，從獄窗飛去昇天：

東陵聖母者，廣陵海陵人也。適杜氏，師事劉綱學道。能易形變化，隱見無方。杜不信道，常恚怒之。聖母或行理疾救人，或有所之詣。杜恚之愈甚，告官訟之，云：「聖母姦妖，不理家務。」官收聖母付獄，頃之，已從獄窗中飛去。衆望見之，轉高入雲中，留所著履一編在窗下，自此昇天。<sup>49</sup>(《正統道藏》本)

〈薛玄同〉傳文的前半段，與東陵聖母境遇相當近似，在家修道女性必須面對丈夫的質疑與阻撓。不過，女性的宗教力量，卻能於現世發揮作用，無須化為青鳥，留履遠逸。〈薛玄同〉傳文後半，形跡不限於家庭，隨著戰亂逃亡的薛玄同，對宗族、地方人士、官員、帝王都產生影響。後段先采神異之筆，渲染在家修道者可藉著自我脩持經典得道升天的可能：

咸通十五年(874)甲午七月十四日，元君與侍女群真二十七人，紫虛元君降於其室，玄同拜迎於門，元君憩坐良久，示以黃庭真神存修之旨，賜九華之丹一粒，使八年後吞之，當遣玉女輿車迎汝於嵩嶽矣，言訖散去，玄同自是冥心靜神，往往不食，雖真仙降眄，光景燭空，靈風異香。<sup>50</sup>(《雲笈七籤》本)

薛玄同靜心誦經十三年之後，開始獲得感通上仙的能力，得紫虛元君賜脩真之法與九華之丹，命八年之後吞服：獲得上仙傳法的薛玄同，先是嚇阻四境寇盜，護佑丈夫與同舟之人：

洎廣明庚子之歲，大寇犯闕，衣纓奔竄，所在偷安。馮與玄同寓跡於常州晉陵，存注不輟，益用虔恭。中和元年(881)十月，舟行至瀆口，欲抵別墅。親鄰女伴數人，乘流之際，忽見河濱有朱紫官吏及戈甲武士，立而序列，若候玄同舟楫之至也。四境多虞所在寇盜，舟人見之驚駭不

<sup>48</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷116，15b。

<sup>49</sup> CT783，《正統道藏》第560冊，杜光庭：《墉城集仙錄》9a-9b。

<sup>50</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷116，16a。

進，玄同曰：「無懼也。」即移舟及之，官吏皆拜。玄同指揮曰：「未也猶，在春中私第，去無速也。」其官吏遂各散去，而同舟者雖見，莫究其由。<sup>51</sup>（《雲笈七籤》本）

其次運用紀實的筆法，詳述浙西節度使周寶（814-888）與當時因黃巢之亂避地四川的僖宗如何回應薛玄同升仙事件。地方官與帝王的回應，將薛玄同的影響層面擴及浙西一地，乃至於中央政府。

尤其值得注意的是，傳文詳錄浙西節度使周寶奏文以及僖宗詔書，兩篇回應都透露了唐人面對女性入道的特殊觀點。薛玄同吞服丹藥昇仙，周寶展現了女性入道的正面嘉許，並且女性證道昇仙，並非一人之福，更是國朝盛事，乃上天眷顧皇朝的表徵：

浙西節度使相國周寶奏曰：「伏聞趙夫人登遐之日，玉貌如生，陶先生厭世之時，異香不絕，同其羽化，錄在仙經，豈謂明時，復覩斯事。伏以馮徽妻薛氏早拋塵俗，久息玄門，神仙祕密之書，能採奧旨，女子鉛華之事，不撓沖襟，非絕粒茹芝，守真見素，履聖世無爲之化，窮玄元守一之規，不然者，安得方念鼓盆靈禽疊降，正悲鸞鏡，玄髮重生，雷電顯祥，雲霞表異，天迴而但聞絲竹，棺空而唯有衣衾，謫來暫住人間，仙去却歸天上，事傳千古，美稱一時，雖屬郡之休禎，乃國朝之盛事，臣忝分優寄，輒具奏聞，干冒天廷，無任戰越喜賀之。」至是歲二月十五日，奏於成都行在。<sup>52</sup>（《雲笈七籤》本）

浙西節度使周寶是唐末大將，<sup>53</sup> 正史並未記載他因薛玄同昇仙上奏僖宗一事，不過，唐末地方蕃鎮仰賴道、巫聚集勢力，亦屬常事。<sup>54</sup> 無論如何，從周寶的詔文中，不難發現一種對於女性職能相當迥異的看法，薛玄同不理俗務，修習道書，完全違反唐代俗世女教讀本的倫理期待，她一心絕粒茹芝、守真見素，違反家中丈夫的意願，卻能得到家庭以外的褒美，女性棲心玄門、研讀神仙之書，取得宗教知識與神異能力，在公共社會中獲得截然不同的肯定。

同樣的，僖宗奏書也串連了經典、道法、女性，光煥我國的宗教邏輯。僖宗詔文將薛玄同的升天神蹟，等同於大曆年間的花姑，以及西晉末東晉初的魏夫人：

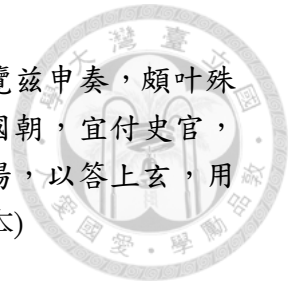
<sup>51</sup> CT1032，〈《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷 116，16a。〉

<sup>52</sup> CT1032，〈《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷 116，17b。〉

<sup>53</sup> 周寶擁鎮海諸州自重，原與高駢相善，後反目，二人俱為唐末蕃鎮，並死於部下叛軍。見《新唐書·周寶列傳》，卷一八六，頁 5415-5418；《新唐書·高駢列傳》，卷一八二，頁 6391-6404。

<sup>54</sup> 例如高駢仰賴呂用之，見《新唐書·高駢列傳》，卷一八二，頁 6396-6397；畢師鐸仰賴王奉仙卜決戰事吉凶，事同見《新唐書·高駢列傳》，卷一八二，6402。

勅曰：「惟天法道，著在仙經，上德勤修，玄功是致，覽茲申奏，頗叶殊祥，同魏氏之登仙，比花姑之降世，光乎郡縣，煥我國朝，宜付史官，編於簡冊，仍委本道以上，供錢於其住處，修金籙道場，以答上玄，用伸虔感者。」時駐蹕成都之三年也。<sup>55</sup>(《雲笈七籤》本)



僖宗的用意顯而易見，因為黃巢亂事避地四川的李唐子孫，急需神異事蹟鼓舞散佚的民心。<sup>56</sup> 正如顏真卿在安史亂後接連書寫三位道教女仙的碑文，包括大歷三年(768)〈晉紫虛元君領上真司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘〉、大歷四年(769)〈撫州臨川縣井山華姑仙壇碑銘〉、大歷六年(771)〈撫州南城縣麻姑山仙壇記〉，<sup>57</sup> 絕非僅為展現撫州刺史關於地方仙話的興味，更是在家國喪亂之後，訴諸李唐王權初立的政教神話，企圖重新塑造王權的力量。不過，無論僖宗、周寶著文動機如何，透過這兩篇宣告，仍可得知當他們在向公眾對話之際，共同訴諸了一種信念與邏輯，即女性誦讀經典，可以感通天地，這與李唐王室的政治統治力是相生共存的。

從薛玄同與東陵聖母傳文記載之異同，可以發現，在《墉城集仙錄》中，唐代奉道女性即便並未受到家中成員的支持，也可援引公眾社會的力量，改善自身的處境。同樣，在災難來臨之際，社會群眾不僅仰賴皇族的統治力量，亦可倚賴女性誦經體道，回復國家秩序。不僅是僖宗時期載有女仙升天的聖蹟，觀察上表，開元之際董上仙、邊洞玄，大歷年間花姑、貞元年間謝自然，順宗、憲宗之間神姑，咸通至光啟間之王奉仙、中和年間之薛玄同、光化三年顯聖的彭女，諸位女道與地方官、帝王的互動，貫串唐初，中，末，直如一部由杜光庭撰寫的微型唐史。只是這部唐史，有別於正史關注的帝王將相、文士儒生，主角都是女性修道者，由她們來發動歷史的變局，她們從家庭出走，進入山林、道觀、宮廷，卻又時常回過頭來庇護家族成員，這些女性修道者的挑戰不是如何在茫茫官僚體制中取得一席之地，或者進入戰場殺敵掠陣進而論功封疆，而是來自病老孤寡親族的扶養，自身的疾病或是才性相違的世俗倫理規範。當這些女性選擇入道之後，藉由宗教的力量，得以扭轉個人、家庭的困境，進而脫離世俗的拘束、上通仙真，影響地方人士、帝王乃至於國家的命運。

除了薛玄同之外，玄宗時期的邊洞玄、德宗時期的謝自然亦引發了同樣的效

<sup>55</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷116，18a。

<sup>56</sup> 楊莉：〈從邊緣到中心：唐代護國女仙與皇室本宗情結——兼論李唐皇室與地方政府及道教界的互動關係〉，收入黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003年），頁122-151。

<sup>57</sup> 三通碑文，今見《顏魯公集》，《四部備要》（北京：中華書局，1920-1936年據三長物齋叢書本校刊），〈晉紫虛元君領上真司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘〉卷六，頁6-9、〈撫州臨川縣井山華姑仙壇碑銘〉卷六，頁9-12、〈撫州南城縣麻姑山仙壇記〉卷五，頁10-11。

應。邊洞玄為依止道觀修行的類型，她在形成宗教社群的過程亦較有不同。邊洞玄本家父母同樣不願女兒入道，及至父母過世之後，她進入幽州地方道觀修行，積累德行，終至白日昇天，引發社會風潮，《墉城集仙錄》〈邊洞玄〉云：

服闋，詣郡中女官，請為道士。終鮮兄弟，子無近親。性巧慧，能機杼，衆女官憐而敬之，紡織勤勤，晝夜不懈。每有所得，市胡麻茯苓人參香火之外，多貯五穀之類。人或問之：「既不食，累年而貯米麥何也，豈非永夜凌晨有飢渴之念耶？」笑而不答。然每朝於後庭散米穀以餉禽鳥。於宇內以餉鼠。積歲如之，曾無怠色。一觀之內，女官之家，機織為務，自洞玄居後，未嘗有鼠害於物。人皆傳之，以為陰德及物之應也。性亦好服餌，或有投以丹藥，授以丸散，必於天尊堂中焚香供養，訖而後服之。往往為藥所苦，嘔逆吐痢至於疲劇，亦無所怨歎。疾纔已，則吞服如常，其同道惜之，委曲指喻，丁寧揮解，而至信之心，確不移也。苟遇歲飢，分所貯米麥以濟於人者亦多矣。<sup>58</sup>（《雲笈七籤》本）

邊洞玄於父母過世之後，選擇進入道觀修行。修道者從家庭走向公共社會，更有賴於新的人際關係——師、道友、信徒。上文記載了邊洞玄進入道觀之後，與道友，信眾的互動。《墉城》記載唐世女道居住道觀修法者仍為多數，如邊洞玄在父母喪服期滿之後，主動詣郡中女官請為道士；王法進則因父母憐其慕道，適逢女官自劔州歷外邑過其家，便與授正一延生籙，名曰法進。楊正見自夫家竄逃後，轉依山中女冠為生；王氏感吳天師道力救護，乃詣天師受籙精修，焚香寂念，獨處靜室；謝自然在父母認知其人特異，異於常人之後，便依其意願，於開元觀詣絕粒道士程太虛，受五千文紫靈寶籙。

這些師友關係，是否影響女性學習知識的形式呢？據傳文的描述來看，道觀提供基本的經濟生活，亦鼓勵女性修道，如邊洞玄倚賴機織為業，晝夜勤勞，同觀女官俱憐而敬之。從此可見，道門師友相較於世俗家庭，更有助於修業的專注。不過，關於宗教知識的取得與進階，亦相當講究個人的悟性與積累。邊洞玄的「知」是相當獨特而隱祕的，即便是已經進入道觀修行的女官，也未必能夠理解，直至邊洞玄白日昇天，才印證了其人識見的特殊性。在其他出家修道的例子中，亦可見一斑，花姑、緜仙姑，乃是自立門戶，遠溯晉代魏夫人，花姑詣洪都西山道士胡超問魏夫人仙壇遺跡，僅得其大要，而後得魏夫人入夢，才真正地尋獲夫人仙壇故址，重新構築居室修道，並遠尊魏夫人為師；緜仙姑更是獨特異行，她同樣選擇在魏夫人仙壇精修香火，十餘年，孑然無侶；楊正見雖依山中女冠，經由女冠指點識得仙藥茯苓，但是真正得食茯苓者，仍是積累修行深厚的楊正見。

在薛玄同的事例可見，地方官與帝王運用女性升天神蹟與社會公眾對話，鞏

<sup>58</sup> CT1032，《正統道藏》第677冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷116，4a-8a。

固李唐政治統治力的同時，也肯定了女性與經典的關係。在宗教的體系中，得道女性、帝王均為體道、踐道的一員。在邊洞玄的傳文中，也同樣記錄了這樣的文化思維。當邊洞玄問道老叟，為何擁有上仙之藥不進呈當今天子，而轉授自己一介女道時，老翁的回答是：當今天子已是仙真，無需服藥。然天子雖是仙真，仍須下凡輪降，為民降世的時辰未滿，不可任意離開：

天上太聖真人高真上仙與北斗七元君，輪降人間，以為天子期滿之日，歸昇上天，何假服丹而得道也。又問曰：「既盡知之，今天子是何仙也。」曰：「朱陽太一南宮真人耳。」<sup>59</sup>

不熟悉宗教傳統的讀者，多關注賣藥老翁稱頌天子為南宮真人一語，進而推演道教頗有諂媚李唐皇室之嫌。然而，老翁的敘述中，也揭示了另一個重要的宗教訓示，亦即天子雖為仙真，仍須依期降示與升天，不可隨意行止。而另有天上太聖真人高真上仙與北斗七元君二仙輪流降世，更暗示天子並非獨一存有的至尊。老翁與邊洞玄的長篇對談，揭示了人間之上，還有更高的存在，俯視寰塵種種，考核善惡。因此，在政教合一的文化體系中，天子固然可假神權宣示政治地位，道教內在的道德與知識體系，亦有訓誡天子的功能，此是一體之兩面，也是道教作為唐代國教的積極態度。因此，當老人宣稱天子為朱陽太一南宮真人之際，也將唐玄宗納入了道教的道德與知識系統。

本文截至目前為止，都是沿著杜光庭的仙傳而論，論者或不免質疑，因為《墉城集仙錄》是從宣傳女道的角度書寫，敘事必定環繞女道為核心，投射的乃是理想的典範，老叟固然有將帝王納入宗教知識社群的意圖，卻未必可以影響歷史人物的行為與信念。不過，關於邊洞玄昇仙事蹟，玄宗另有詔文，可以讓我們看見帝王如何回應邊洞玄仙傳記錄的信念與邏輯。

檢視玄宗應邊洞玄白日升仙的詔書，可發現玄宗詔書與賣藥老人的近似之處。《全唐文》卷三十二錄有〈敕冀州刺史原復邊仙觀修齋詔〉：

朕承唐運，遠襲元元，載宏道流，遂有靈應。彼之女道丹台真人，白日上升，五雲在御，不圖好道，遂有明徵，深為喜慰。卿舊相之子，家上元元，能叶心志，自茲目視，果成朕願。雖上清雲遠，而舊相猶存，遼海雖別於千年，緱山復期於七日，竊冥響像，故亦依然。今因奏使回，便付少物，卿可於觀所，宜修齋行道，以達朕意也。卿能至誠，必有通感，然道之為政，本貴無為，宜用乃心，化彼黎庶。<sup>60</sup>

<sup>59</sup> CT1032，《正統道藏》第 677 冊，張君房編：《雲笈七籤》，卷 116，6a。

<sup>60</sup> 清·董誥編：《全唐文》（臺北：大通書局，1979 年）卷三十二，頁 434。

唐皇既自承道脈，也是道政的遵循者與實踐者，他先褒揚女仙白日上升的靈應，最終自我勉勵應以道為政，化彼黎民。玄宗認同女仙升天的神聖性質，宣揚李唐政權的正統性。無論是否虛應故事，最終都表示人間帝王對於道教教義的服膺。

玄宗以道門仙真之裔自居，並且展現對於道教教義的興趣，不止上例。另見〈為元元皇帝設像詔〉、<sup>61</sup>〈答宰臣賀元元皇帝玉像手詔〉、<sup>62</sup>〈命兩京諸路各置元元皇帝廟詔〉、<sup>63</sup>〈令寫元元皇帝真容分送諸道並推恩詔〉<sup>64</sup>並記唐玄宗夢老子事。唐玄宗踐位三十載，忽夢老子真容。老子密謂，既為天上仙真，將永鎮人寰，因此玄宗命有司繪下老子真容，送至諸道開元觀安置，命道士女冠設齋行道，迎候老子仙靈。其中以〈令寫元元皇帝真容分送諸道並推恩詔〉最能展現玄宗以仙真後裔自居的心態，以及推廣道教經典的行動。詔文有云：

大道混成，乃先於天地。聖人至教，用明其宗極，故能發揮妙品，宏濟生靈，使秉志者悟往，迷方者知復。以此救物，故無棄人。其孰當之？莫若我烈祖元元皇帝矣。朕纂承寶業，重闡元猷。自臨御以來，罔不夙夜，每滌慮凝想，齋心服形，禮謁於尊容，未明而畢事，將三十載矣。蓋為天下蒼生，以祈多福，不謂微誠上達，睿祖垂鑒。頃因假寐，忽夢真容，既覺之後，昭焉以觀，瞻奉逾時，殊相自然，與夢相協，誠謂密降仙府，永鎮人寰。告我以無疆之休，德音在聽；表我以非常之慶，靈貺有期。乃昊穹幽贊，宗社儲休，豈朕虛薄，能致茲事。若使寢之，乃乖祇敬，宜令所司，即寫真容，分送諸道採訪使。令當道州轉送開元觀安置。所在道士女冠等，皆具威儀法事迎候，像到，七日夜設齋行道。仍各賜錢，用充齋慶之費。自今已後，常令講習《道德經》，以暢微旨。所置道學，須倍加敦勸，使有成益。是知真理深遠，宏之在人，不有激揚，何由勵俗？諸色人等，有能明《道德經》及《莊》、《列》、《文子》者，委所由長官訪擇，具以名聞，朕當親試，別加甄獎。<sup>65</sup>

透過此文可以清楚看見玄宗如何托夢設事。老子既是道府仙真，又是李唐列祖，可以推論玄宗亦同屬仙裔。值得注意的是，玄宗令諸道府供奉老子真容，維持政教合一的體系，同時推廣道教的知識，包括《道德經》、《莊》、《列》、《文子》等典籍。玄宗更鼓勵道觀中的道士、女冠宣講《道德經》。從詔文中，似乎也說明這些道觀設有道學，用以宣揚義理。在李唐王室推行政教合一的舉措當中，褒揚地方女道白日昇仙，寫下帝王真容送各道府供奉，建立唐玄宗為仙真直裔的形象，要求女冠學道、講道以傳承道脈，乃是一個相互呼應的文化網絡，均有益於

<sup>61</sup> 清·董誥編：《全唐文》卷三十一，頁 418-419。

<sup>62</sup> 清·董誥編：《全唐文》卷三十一，頁 419。

<sup>63</sup> 清·董誥編：《全唐文》卷三十一，頁 419。

<sup>64</sup> 清·董誥編：《全唐文》卷三十一，頁 419-420。

<sup>65</sup> 清·董誥編：《全唐文》卷三十一，頁 419-420。

鞏固王室的統治力，相對地，進入此一文化網絡之人，亦能影響地方官吏、公主、帝王等人。

最後，記載最詳，最能體現唐代女道知識社群及其影響力者，首推〈謝自然傳〉。〈謝自然傳〉篇幅長達三千五百餘字，乃《墉城集仙錄》唐世女道紀載最為詳贍者，更可與其他唐代文獻互證，包括〈唐德宗手詔〉、<sup>66</sup> 韓愈〈謝自然詩〉、李堅〈東極真人傳〉（《舊唐書·藝文志》存目）、權德輿〈李公墓誌銘〉，<sup>67</sup> 此外，下節將引用另外一篇鮮少被提及的墓誌，乃謝自然弟子韓自明〈唐故內玉晨觀上清大洞三景法師賜紫大德仙官銘並序〉<sup>68</sup> 的墓誌。從〈謝自然傳〉及相關文獻可見，女道形成道教社群的過程與關鍵，乃是掌握宗教知識的詮釋權，當權者的意志力固然具有推波助瀾之功，然而，女性藉由道教知識發揮社會能動性，更是貫串《墉城集仙錄》的基本作意。

謝自然傳記載的人際關係包括本家父母、道觀授籙師程太虛、同修道友刺史韓侂之女、當地官員與帝王。以下依序引用傳文，略加說明他們與謝自然的實際互動，以釐清道教知識於其中發揮的作用。

自然性穎異。不食葷血。年七歲，母令隨尼越惠，經年以疾歸。又令隨尼日朗，十月求還。常所言多道家事，詞氣高異。其家在大方山下，頂有古像老君。自然因拜禮，不願却下。母從之，乃徙居山頂，從此常誦《道德經》。《黃庭內篇》。<sup>69</sup>

先是，父寰旅遊多年，及歸，見自然修道不食，以為妖妄，曰：「我家世儒風，五常之外，非先王之法，何得有此妖惑。因鎖閉堂中四十餘日，益加爽秀，寰方驚駭焉。」

<sup>66</sup> 見李良俊修，王權善等纂：《民國新修南充縣志》（成都：巴蜀書社，1992年），卷十二，頁1。又見龍顯昭、黃海德主編：《巴蜀道教碑文集成》（成都：四川大學出版社，1997年），頁34。

<sup>67</sup> 楊莉：〈從邊緣到中心：唐代護國女仙與皇室本宗情結——兼論李唐皇室與地方政府及道教界的互動關係〉，收入黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003年），頁122-151。

<sup>68</sup> 《唐代墓誌銘彙編續集》大和033，頁906。謝自然相關研究，另參游佐昇：〈謝自然と道教——唐代道教の一考察〉，牧尾良海博士頌壽記念論文集刊行會編：《中国の宗教・思想科學：牧尾良海博士頌壽記念論集》（東京：国書刊行會，1984年）頁540-542；深澤一幸〈仙女謝自然の誕生〉，興膳教授退官記念中國文學論集編輯委員會編：《興膳教授退官記念中國文學論集》，頁411-429；楊莉：〈謝自然傳與謝自然詩——女修成道於神聖與凡俗兩界的意義建構〉，李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》（臺北：中研院文哲所，2007年），頁443-484。

<sup>69</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷六十六，頁767-774。以下謝自然傳俱出此條，茲不贅引。

自然之室。父母亦不敢同坐其牀。或輒詣其中，必有變異，自是呼為仙女之室。

前二則記載父母對於謝自然修道態度的前後轉變，相較於王氏女父母的異而敬之，謝自然父母心境的前後轉折愈為劇烈。母親原擬送謝自然至佛門，而父親則以儒學家風嚴禁言道，視謝自然為妖異，加以拘禁。在謝自然展現絕粒的神異能力之後，父母卻陡然變為謝自然的信仰者，甚至不再以父母身分自居，以仙女稱呼謝自然，也不敢同坐一床。

其次，傳授靈寶法籙的開元觀道士程太虛，在謝自然傳中雖是傳授法籙之人，不過謝自然升天前展現的神異能力卻已高於業師，令程太虛甚感驚異，在謝自然展現特異能力之後，程太虛更接近道友性質。

貞元三年三月，於開元觀詣絕粒道士程太虛。受五千文紫靈寶籙。

是年九月，霖雨甚，自然自金泉往南山省程君，凌晨到山，衣履不濕。詰之。云：「旦離金泉耳。」程君甚異之。

在果州地方官部分，先後二任刺史皆尊謝自然為女仙，並為之設立道場。

六年四月，刺史韓佺至郡，疑其妄，延入州北堂東閣，閉之累月，方率長幼，開鑰出之，膚體宛然，聲氣朗暢，……韓佺舉於大方山，置壇。請程太虛具三洞籙。

十一月，徙自然居於州郭。

貞元九年。刺史李堅至，自然告云：「居城郭非便，願依泉石。」堅即築室于金泉山，移自然居之。

兩任地方刺史不僅為謝自然建立果州道場，方便修道，他們自身或家人也拜謝自然為師，跟隨謝自然誦經學道。

佺即使女自明師事焉。

李堅常與夫人于几上誦經，先讀外篇，次讀內篇，內即《魏夫人傳》中本也。大都精思講讀者得福。麓行者招罪立驗。

性嚴重深密，事不出口，雖父母亦不得知。以李堅崇尚至道，稍稍言及，

云。天上亦欲遣世間奉道人知之。俾其尊明道教。

凡傳道法，必須至信之人。《魏夫人傳》中，切約不許傳教，但令祕密，亦恐乖於折中。



包括李堅、李堅夫人、韓佾之女韓自明，都是謝自然的弟子，在傳文中，師徒的關係甚至比血緣至親更為緊密。關於道法知識，即便是謝自然的父母亦不得聽聞，而弟子李堅因為崇尚至道，能得謝自然稍稍言及深密之事。謝自然在果州地方透過傳道，不僅是轉換自身與宗族的尊卑關係、結交師友弟子，白日升天的神蹟，更擴大了宗教社群的範圍。據傳文描述，謝自然升天之際，除了祖母、母親、妹妹、弟子李生之外，更有士女數千人共同瞻仰。

二十日辰時，於金泉道場白日昇天，士女數千人，咸共瞻仰。祖母周氏、母胥氏、妹自柔、弟子李生，聞其訣別之語曰：「勤修至道。」須臾五色雲遮亘一川，天樂異香，散漫彌久。所着衣冠簪帔一十事。脫留小繩牀上。結繫如舊。

韓愈詩歌描寫了當時熱烈的盛況，有云：

果州南充縣，寒女謝自然，……一朝坐空室，雲霧生其間，如聆笙竽韻，來自冥冥天。白日變幽晦，蕭蕭風景寒。檐楹暫明滅，五色光屬聯。觀者徒傾駭，躑躅詎敢前。須臾自輕舉，飄若風中煙。茫茫八諼大，影響無由緣。里胥上其事，郡守驚且嘆，驅車領官吏，鎬俗爭相先。入門無所見，冠履同蛻蟬，皆云神仙事，灼灼信可傳。<sup>70</sup>

韓愈記載謝自然升天始末，和傳文十分相近，應是根據當時社會傳聞而寫。謝自然升仙之前，白日忽變幽晦，五色光雲繚繞其室，瞬間飄若風煙，消失無蹤，床上僅留生前配戴冠履，郡守、官吏、商俗爭先圍觀，一時傳為神仙美談。除了韓愈，唐人施肩吾〈謝自然升仙〉、<sup>71</sup> 劉商〈謝自然卻還舊居〉、<sup>72</sup> 范傳正〈謝真人還舊山〉、<sup>73</sup> 夏方慶詩〈謝真人仙駕還舊山〉<sup>74</sup> 亦有詩記之，足見此一記見在唐代社會的流傳廣遠。諸詩之中，僅有韓愈詩批判君王迷信神仙，將導致男女倫常混亂，有害社會秩序：

<sup>70</sup> 韓愈著，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》（上海：上海古籍出版社 1984 年），卷一，頁 28。

<sup>71</sup> 清·彭定求等輯：《全唐詩》（北京：中華書局，1999 年），卷 494，頁 5605。

<sup>72</sup> 《全唐詩》冊十，卷 304，頁 3461。

<sup>73</sup> 《全唐詩》冊十一，卷 347，頁 3884。

<sup>74</sup> 《全唐詩》冊十一，卷 347，頁 3886。

余聞古夏後，象物知神好，山林民可入，魍魎莫逢旃。逶迤不復振，後世恣欺謾。幽明紛雜亂，人鬼更相殘。秦皇雖篤好，漢武洪其源。自從二主來，此禍竟連連。木石生怪變，狐狸騁妖患。莫能盡性命，安得更長延。人生處萬類，知識最為賢；奈何不自信，反欲從物遷。往者不可悔，孤魂抱深冤；來者猶可誠，余言豈空文。人生有常理，男女各有倫，寒衣及饑食，在紡績耕耘。下以保子孫，上以奉君親，苟異於此道，皆為棄其身。噫乎彼寒女，永托異物群。感傷遂成詩，昧者宜書紳。<sup>75</sup>

韓愈以為，民間女性的職能在紡織，男性在耕耘，下保子孫、上奉君親，這是宗法社會得以延續的根本要素，韓愈的批判，即在捍衛儒家倫常。不過，其他唐人詩作均讚頌稱揚謝自然升仙之美，如施肩吾：

如花年少一女子，身騎白鶴游青天。

劉商：

仙侶招邀自有期，九天升降五雲隨。

范傳正：

望路煙霞外，回與岩岫間。豈惟遼海鶴，空歎令威還。

夏方慶：

逍遙看白石，寂寞閉玄關。應是悲塵累，思將羽駕還。

以文人的想像，描繪謝自然如何於逍遙升天，雖則肉眼不見，然彷彿棲身煙霞岩岫，偶望人寰種種，嘆息塵世之累，流露濃厚的尋仙、羨仙之感，對照韓愈詩批判女性修仙是毀亂倫常的看法，當世文人的普遍接受角度，仍是欣羨、讚揚為主。謝自然白日升天一事不僅為文人歌詠、批判的素材，更引發中央朝廷的關注。刺史李堅述金泉道場碑、並上奏表聞，獲得德宗詔書褒美，更使謝自然升天的神蹟，上聞於中央朝廷，〈謝自然傳〉有云：

刺史李堅表聞。詔褒美之。李堅述〈金泉道場碑〉。立本末為傳云。

刺史李堅為謝自然立傳確有其事，查《舊唐書·藝文志》李堅撰有〈東極真人傳〉

<sup>75</sup> 韓愈著，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，卷一，頁 28。

下注果州謝自然。可知東極真人即為謝自然。<sup>76</sup> 可惜該文今僅存目。不過，關於德宗的看法，可參照地方保存的碑文，分為兩通敕文，一是《敕果州刺史手書》云：

李堅，正亮守官，公誠奉國，典茲郡邑，政洽人心，所部之中，靈仙表異，元風益振，治道彌彰。斯蓋聖祖垂光，教傳不朽，歸美於朕，良所兢懷，省覽上陳，載深喜歎。冬寒，卿平安好。遺書指不多及。貞元十年。<sup>77</sup>

二是〈敕果州女道士謝自然白日飛升書〉曰：

手詔宣示中外。敕果州僧道耆老將士人等：卿等咸蘊正純，並資忠義，稟溫良之性，欽道德之風，志尚純和，俗登清淨。女道士超然高舉，抗跡煙霞。斯實聖祖光昭，垂宣至教，表茲靈異，流慶邦家。欽仰之懷，無忘鑒寐。卿等義均鄉黨，喜慰當深，特為宣慰，想悉朕懷。卿等各平安好，州縣官吏並存問之，遺書指不多及。<sup>78</sup>

德宗的褒揚，不僅針對謝自然一人，更包括李堅、果州僧道耆老將士，以及帝王自身，流露的思維模式，正與玄宗詔書相互呼應，女性升天是宗教神蹟，而神蹟的發生，除了女性修道者的勤修勤懇之外，更是舉國實踐道德之功。另外，權德輿〈李公墓誌銘〉載李堅於果州遇謝女昇天事蹟，也透露了同樣的思維，甚至，推崇李堅教化之功，更勝於女道謝自然顯化一事，以謝自然升天為李堅德政的餘響、點綴，見〈朝散大夫守司農少卿賜紫金魚袋隴西縣開國男李公墓志銘〉：

九年授果州刺史。先是理下無靡署，官司無令書，節用量功，經構講聚，百堵乃興，九章粲然，政用樂易，人皆輯附。居部明年，有女道士謝氏，白晝上升，優詔嘉異，州閭詠嘆。<sup>79</sup>

德宗敕文、權德輿〈李公墓誌銘〉表面讚頌女性升仙，另有一層文意，在藉由升仙神蹟褒揚鄉里、中央朝廷的用意，傳達了政教合一的文化思維。

藉由剖析杜光庭仙傳的敘事重點，結合帝王詔書、刺史奏表，共同傳達了道教知識可以濟世的認同。誠如楊莉所言，女道昇仙，展示了唐代女性的社會流動性，女性可從地方小民躍升為皇族尊崇的女道。不過，應當進一步思考的是，究

<sup>76</sup> 楊莉指出，《壩城集仙錄》之〈謝自然傳〉應是依李堅〈東極真人傳〉為底本潤飾而成，相較於沈汾《續仙傳》另一截然不同版本的〈謝自然傳〉，更具史實可信度。

<sup>77</sup> 見李良俊修，王權善等纂：《民國新修南充縣志》（成都：巴蜀書社，1992年），卷十二，頁1。又見龍顯昭、黃海德主編：《巴蜀道教碑文集成》（成都：四川大學出版社，1997年），頁34。

<sup>78</sup> 見李良俊修，王權善等纂：《民國新修南充縣志》（成都：巴蜀書社，1992年），卷十二，頁1。又見龍顯昭、黃海德主編：《巴蜀道教碑文集成》（成都：四川大學出版社，1997年），頁34。

<sup>79</sup> 見《全唐文》卷五零二，冊十一，頁6475-6476。

竟何種因子推動了唐世入道女性的社會流動？女性從何處掌握此一社會動能？從玄宗、德宗、僖宗的論述來看，他們雖是政教體系的得利者，卻也倚賴此一文化體系的社會影響力。女性走出家庭、進入公眾社會，終至舉國皆知的得道仙真，主政者的單向意志未必足以解釋此一過程。否則，玄宗無需托夢設事，將唐高宗乃至於己身等李氏子孫皆劃入道教仙真的行列，德宗在褒揚謝自然升仙事蹟時，亦無須同時標舉果州官庶與一己之德，僖宗亦不需在避難蜀地時，透過稱述女道昇仙的神蹟作為國運將再昌盛的預兆。筆者以為，道教所以作為李唐的國教，自有其內在的知識文化傳承體系，而此一知識文化的傳承體系，匯聚了東漢末以降流傳於民間、教團內部、部分上層貴族的群體意識。<sup>80</sup> 入道女性作為文化體系的一員，得以走出家庭，學習、掌握、傳授宗教知識，進而形成附屬於己的文化社群，這是她們發揮社會影響力的關鍵。

---

<sup>80</sup> 詳見本文第二章論證。



### 第三節 唐代墓誌所見女道的宗教社群及其影響力

上節剖析《墉城集仙錄》唐世女道傳文，說明女道的人際社群。然而仙傳本有渲染性質，據此觀史，不能無疑。近年學界多仰賴唐墓誌的出土貼近女性的生活，以下將對照唐代女道墓誌銘的記載，從女道的生平記載，說明唐代入道女性藉由宗教知識，走出家庭，形成自己的宗教社群，不只是仙傳的理想書寫，更是歷史事實。闡述要點有二，其一，同於《墉城集仙錄》的記載，墓誌銘記載了入道女性如何運用宗教知識形成以己為核心的社群，其二，墓誌銘反映了《墉城集仙錄》闕錄的女道生活面向，她們的宗教文化活動不只是傳承教派內部的知識體系，以密傳為道教知識傳播的主要途徑，更有面向普遍社會的公共性質。而此一公共性質，可與金元以下的地方紛起的獨立道觀相互呼應。趙昕毅(Shinyi Chao)曾透過墓誌銘指出女道獨立經營大規模道觀，最早可溯自十二世紀晚期，下及金元時期，這些道場得到皇室和地方贊助，也成為異代亂離的避難場所，具有公共社會性質。這些社群的傳承方式是由女師指定無血緣關係的女徒，世代傳承道法，是相當值得關注的宗教女性社群。<sup>81</sup> 不過，從本節研究可知，唐代中期即有女道主持的道場，雖然還未發展出明確的女性宗師傳承譜系，同樣受到皇室的矚目與贊助，而道場的社會公眾性質，也早見於這些由女性主持的地方道場。

據筆者檢索，入道女性的唐代墓誌計有十七方。<sup>82</sup> 除了元尊師生平不明，張容成早殤未嫁之外，其他的女性均有丈夫、子嗣，這些人在俗世社會早有定位，卻仍選擇入道，關鍵因素究竟為何？

這些女性選擇入道，雖也有興趣的驅使，例如〈清河張氏女殤墓誌〉<sup>83</sup> 載張容成自小慕道、〈騎都尉琅耶王公夫人樂安郡太君蔣氏玄堂志〉<sup>84</sup> 載蔣氏宿契上乘，晚年游心佛道、〈故上都至德觀主女道士元尊師墓志文尊師〉載元尊師幼年即能日誦萬言，過覽三教、<sup>85</sup> 〈大唐五通觀威儀兼觀主馮仙師墓誌銘並序〉載馮得一自幼即立志於虛無之表、<sup>86</sup> 〈唐大明宮玉晨觀故上清太洞三景弟子東嶽青帝真人田法師玄室銘並序〉載傳主田元素因父親深好道學，自小耳濡目染而選

<sup>81</sup> 參 Shinyi Chao (趙昕毅), "Daoist Abbesses in North China during the Jin and Yuan Dynasties (1115-1341)," pp. 121-151 ; "Forming Women's Genealogy: Daoist Monastic Women in Mongolian China," pp. 157-190 ; Vincent Goossaert, "The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism," pp. 111-138。

<sup>82</sup> 相關考證已見本文第三章，茲不贅述。

<sup>83</sup> 《唐墓誌彙編》貞元 112，頁 1919。

<sup>84</sup> 《唐墓誌續編》大和 001，頁 880。

<sup>85</sup> 《唐墓誌續編》建中 011，頁 729。

<sup>86</sup> 《唐墓誌續編》元和 020、頁 814。

擇入道。<sup>87</sup>但大部份女性入道因素，多與生命遭遇重大困境相關，如遭遇疾病、夫死、政治鬥爭等苦難。

因疾入道者有〈和麗妃神道碑銘奉敕撰〉載唐玄宗趙麗妃寢疾，因請入道、<sup>88</sup>〈鴻臚卿致仕琅耶支公長女煉師墓誌〉<sup>89</sup>載支煉師因疾入佛為尼，又遇會昌法難轉依道教、李德裕妾〈滑州瑤台觀女真徐氏墓誌〉載徐氏生有二子，因疾亟入道、<sup>90</sup>〈張氏之女墓誌〉載張氏女自及笄後十年皆重病，未嘗一日能暫離床衽間，張氏女因自號靈隱，研讀黃老自遣。<sup>91</sup>

夫逝入道者有〈唐故九華觀書□師藏形記〉，傳主尚簡，夫李侗為玉真長公主次子，上元中得罪，流竄死於南方，於建中末入道、<sup>92</sup>〈唐故女道士前永穆觀主能師銘誌並序〉傳主能去塵，遇丈夫去世，喪服期滿即於黃籙道場入道、<sup>93</sup>〈唐故內玉晨觀上清大洞三景法師賜紫大德仙官銘並序〉韓自明在丈夫去世隔年，將幼子託孤本家父母出家修道、<sup>94</sup>〈大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師尊宮誌銘〉傳主柳默然遇夫死、兄弟姊妹相繼去世，決意入道。<sup>95</sup>

入道原因較為特殊者有〈大唐故金仙長公主志石銘並序〉載金仙公主身為皇族，偕玉真公主一同入道，<sup>96</sup>金仙、玉真二位公主入道相關問題，學界討論甚豐，茲不贅述。<sup>97</sup>馬凌虛〈大燕聖武觀故女道士馬凌虛墓誌銘〉，她是在出嫁前入道，受籙於開元觀（754-756，天寶十三載至聖武元年正月），兩年後嫁獨孤氏，又一年病卒，據銘文敘述，馬凌虛很有可能是歌伎，入道轉換身分，從良為婦。<sup>98</sup>而原因不明者則有〈唐茅山燕洞宮大洞煉師劉氏墓誌銘〉（附第四男燁記），依劉煉師中年在茅山受道，原因未載，但從李德裕所記生平事蹟來看，有可能也是因為中晚年罹疾。<sup>99</sup>

<sup>87</sup> 《唐墓誌續編》，大和 019，頁 892-893。

<sup>88</sup> 碑銘見《全唐文》卷 231〈和麗妃神道碑銘奉敕撰〉：「經時寢疾，在蒙被之辰，答還輦之問：生可捐於浮假，心獨系於元真。神往土清，願承恩而入道；形歸下上，期去禮而薄葬。」。冊五，頁 2954-2955。

<sup>89</sup> 《唐墓誌彙編》咸通 020，頁 2530。

<sup>90</sup> 陳寅恪：〈李德裕貶死年月及歸葬傳說辯證〉曾據此誌討論李德裕貶南事蹟，見九思出版社編輯：《陳寅恪先生全集》（臺北：九思出版社，1977年），頁 465。

<sup>91</sup> 《唐墓誌彙編》，開成 041，頁 2198。

<sup>92</sup> 《唐墓誌續編》永貞 001，頁 795。

<sup>93</sup> 《唐墓誌續編》大和 028，頁 902。

<sup>94</sup> 《唐墓誌續編》大和 033，頁 906。

<sup>95</sup> 《唐墓誌彙編》，開成 045，頁 2201-2202。

<sup>96</sup> 《唐墓誌續編》開元 145，頁 552。

<sup>97</sup> 見李豐楙：〈唐代公主入道與《送宮人入道》詩〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》（北京：中華書局，2010年），該文指出，唐代二零七位公主，有十六位入道，而無一人為尼。頁 171-172。又 Edward H. Schafer, "The Princess Realized in JADC", *T'ang Studies* 3 (1985), 探討玉真公主入道。

<sup>98</sup> 《唐墓誌彙編》，聖武 001，頁 1724。

<sup>99</sup> 《唐墓誌彙編》，大中 071。

綜合來看，女性選擇入道，雖然有興趣的驅使，然而在遭逢劇變時，宗法社會既有的體制難以支持、包容劇變後的生活狀態，恐怕是更主要的原因。道教究竟提供了什麼資源，以供女性面對生活的變局？學者已從國家政策的經濟支持來解釋唐代入道女性特多的現象，<sup>100</sup> 說明女性入道的物質支持，茲不贅述。本文希望從元尊師、柳默然、韓自明、田元素等四位入道女性的生涯，來思考道教知識如何影響入道女性的人際網絡。

唐代十七方墓誌銘中，有三位上清大洞三景法師，是目前出土墓誌位階最高者，<sup>101</sup>分別是柳默然、韓自明、田元素。墓誌並且詳細記載了環繞三位女性形成的宗教知識社群，是相當彌足珍貴的史料。以下將以三位女性的墓誌銘為主軸，說明道教知識作用於入道女性生活的樣態。首先是在王屋山道場修行的柳默然：

尊師姓柳氏，諱默然，字希音……年十四，歸於趙氏……，歷廿年，遭未亡之酷，尊師哀奉喪紀，罔不合禮。未幾，復罹同氣之禍，抱終鮮之戚，乃棲心佛乘，一旦解縛，由是嗟閱水，修長存，奉至真無始之教。初授正一明威錄靈寶法，又進上清大洞三景畢錄於衡岳，遂居王屋中巖曰陽臺貞一先生司馬子微之故居。臺接天壇，瓊絕人境，心既冥寂，地忘幽遐，凡於山上重建真君像十餘事，其精勤齋戒，潔嚴操履，雖有自弱齡至暮齒，探玄存心於五岳洞府者，俯仰瞻敬，莫敢望比。<sup>102</sup>

傳主柳默然約於三十四、五歲入道，學習道教知識三十餘年，於王屋山經營道場，崇建真君像，精勤齋戒，頗有聲譽，慕道者遍及弱齡至暮齒。從墓銘記載可知，柳默然是王屋山道場的主持人，繼承並發揚司馬子微修行的道場。作為道場主持人，她必須具備的知識條件為何？她接受知識的過程為何？則可從銘文記載，配合唐人受法教程得知。柳默然為上清大洞三景法師，去世於唐武宗開成五年（840），從入道授正一法師籙至上清大洞三景，中間授受的道經，據張萬福〈洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文〉記載，包括：

正一師……，受《正一盟威某錄》……；五千文師，受《道德五千文三品要戒》……；神祝師……，受《洞淵神呪契籙經戒》……；洞神師……，受《洞神經戒諱籙券契三皇大字》……；昇玄師……，受《昇玄七十二

<sup>100</sup> 考證皇家道觀者如丁煌：〈唐代道教太清宮制度考〉（上）、（下），《成大歷史學報》第6號（1979年7月）頁275-314、第7號（1979年9月）頁177-220。又從公主入道的盛況來說明國家政策對於道教的支持，如李豐楙：〈唐代公主入道與《送宮人入道》詩〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》（北京：中華書局，2010年）；Edward H. Schafer, “The Princess Realized in JADC”, *T'ang Studies* 3 (1985)。以均田制規範供給道士女冠田地，做為入道者的經濟支持，見道端良秀：《唐代佛教史の研究》（京都：法藏館，1967年）。

<sup>101</sup> 上清大洞三景法師是唐代入道者受籙位階次高者，僅次於三洞法師，不過，從目前出土墓誌來看，並無女性三洞法師的例子。

<sup>102</sup> 《唐墓誌彙編》，開成045，頁2201-2202。

字大券太一百二十九戒兼經契》……；洞玄師……，受《靈寶自然券契閉塞六情上品戒中盟經智慧上品大戒大盟三元百八十戒真文二錄》……；上清師……，受《上清七券四契觀身大戒寶經符錄太上神文》。

103

可知，從正一師漸次升格為上清大洞三景師，入道者的知識訓練份量相當驚人，柳默然入道三十年，銘文並未記載她耗費幾年時間取得法位，不過參考唐代道士應節儀的經歷，至少也要十八年，才從正一法師升任上清大洞法師。<sup>104</sup> 從柳默然的銘文來看，女性除了接受道教的知識訓練之外，更具備解釋道法的能力，女性與宗教知識的關係，不是單方面的接受，更能詮釋、掌握道教知識：

尊師學道既久，門生嘗造而問曰：「師始以法得無生理，既臻其極，而今出入蓋由其戶耶？」尊師答曰：「否。夫假法以明道，其若工之利器爾。棟樑已就，斤斧何施。吾道既達，法亦何有。尊師其外，雖猷畏若鄰，儼若客至，於微妙玄通深不可識者，洞洞乎其中矣。」享年六十八。<sup>105</sup>

面對弟子對於道、法關係的問難，柳默然主張學習道法雖可得無生之理，但不可以法妨道，而應以體道、達道為至高原則。她學道重視通權達變，不可拘泥法文。可見，柳默然不僅為道法的傳承者，更是道法的詮釋者，展現了入道女性得以積極地掌握道教知識的面向。

其次，柳默然生平事跡乃是由長子璘等遣道門弟子趙奉元共同纂集，並請尚書都官郎中李敬彝撰。柳默然在當時應頗具道名，李敬彝在撰寫時，強調柳默然的相關事蹟，乃是出於一己見聞，並非僅受家屬託付撰寫，可見她在當世頗有名生：

朝議郎守尚書都官郎中上柱國賜紫金魚袋李敬彝撰……其孤璘等遣道門弟子趙奉元等，緘奉遺烈，請為之銘。實惟尊師懿範玄德，出於見聞。<sup>106</sup>

從柳默然逝世的致哀群體來看，雖包括世俗的親友與弟子，但實質意義已有變化，她的入道，直接影響了家庭成員的宗教傾向：

<sup>103</sup> CT445，《正統道藏》第198冊，張萬福：〈洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文〉，1a-5b。據小林正美考據，唐初至中期的受法教程大致依照此書記載，見氏著：《唐代的道教與天師道》頁90。

<sup>104</sup> 應節儀十五歲入天台，參正一，漸次受經，三十二才取得上清大洞迴車畢道紫文素帶籍地騰天之符。見CT444，《正統道藏》第198冊，杜光庭《洞玄靈寶三師記》，頁6a。

<sup>105</sup> 《唐墓誌彙編》，開成045，頁2201-2202。

<sup>106</sup> 《唐墓誌彙編》，開成045，頁2201-2202。

有子男三人。長曰璘，以前進士赴調，判入高第，為祕書省校書郎，次曰璜，進士及第，又曰珪，……女子二人，皆早從玄志，列位上清，長曰右素，先解化；次曰景玄，今居王屋山。<sup>107</sup>

柳默然的兩位女兒也隨之入道，次女亦居王屋山道場，誠如第二節之結論，女性入道之後，往往透過宗教知識的傳播，轉化己身與宗族成員的關係。柳默然的兩個女兒入道之後，改名右素、景玄，與三位兄長從玉旁的俗名有別。兒女隨母入道，並非特例，另一方墓誌〈唐故女道士前永穆觀主能師銘誌並序〉，次子也出家修行，能去塵長子則為絳州絳縣主簿，母親能去塵的銘文，是由橫跨道俗的二個兒子共同請寫。<sup>108</sup>

由柳默然的例子可知，她接受了相當完整的道教經典訓練，從而得以經營王屋山道場，並能掌握、詮釋道教知識，為弟子、遠近信徒崇奉，除了傳授經典之外，她也營造真君像十餘事，供信徒膜拜，精勤從事齋戒等宗教活動，相較於《墉城集仙錄》多描繪仙真下降密傳道法，強調內部的知識傳承，柳默然從師受籙、建設道場、詮解道法、以高尚德行聞名當世、帶挈子孫入道、廣受遠近信徒崇奉的一生行跡，更有明確的公共性質。

接下來兩位三洞法師，韓自明、田元素的社會影響層面更廣，除了在地方經營道場之外，二者俱曾進入皇宮玉晨觀講道。韓自明經營的地方道場為果州金泉，即《墉城集仙錄》〈謝自然傳〉中刺史韓侂之女，奉父命與謝自然一同修道，在〈謝自然傳〉中強調以謝女為核心的神蹟，長篇載錄仙真下降、傳授謝自然諸般法術與人間隱事，相較之下，〈韓自明墓誌銘〉更接近實錄，並且記錄了金泉道場在謝自然升天之後，於貞元十年（794）至大和五年（831）之間，成了韓自明接見遠近奉道者、扶助親族孤弱的場所。

墓誌銘記韓自明生於官宦世家，卻因遭逢丈夫突然去世的變故，決意入道，不久於嚴君之處認識謝自然，二人遂結為同修：

仙師姓韓氏，諱自明。曾王父瑛，皇儀州刺史；王父，太子洗馬；父侂，果州刺史。仙師年廿二，適孝廉張則見，既期生子而張氏卒，洎絕晝哭，托孤於父母家，棲心於神仙學。銷忘彼我，齊致貴賤。乃於嚴君理所得同志女謝自然於民間而友之。<sup>109</sup>

相對於〈謝自然傳〉中大量描繪仙真下降的神異場面，〈韓自明墓誌銘〉的神異

<sup>107</sup> 《唐墓誌彙編》，開成 045，頁 2201-2202。

<sup>108</sup> 《唐墓誌續編》，大和 028，頁 902。

<sup>109</sup> 《唐墓誌續編》大和 033，頁 906。

描寫僅有山行得印一事，玉印在謝自然傳也曾出現，只是以古篆印形出現在謝自然膝上，而〈韓自明墓誌銘〉中，玉印則是取得程太虛傳授法籙的重要憑證，傳法以後即消失無存。無論如何，玉印代表二人學習道教法籙，乃獲天上仙真認可，功能正如人間官吏之官印，〈韓自明墓誌銘〉有云：

時梁有上士程太靈者，神明而久壽，惕先謹而初不傳法，後因山行得玉印，文曰三天之櫻不習□師，與謝友詣門求度。程君曰：印之來哉，有為耶，遂設壇授之以三洞符。法事粗畢，印亡所在。<sup>110</sup>

〈謝自然傳〉有云：

自然絕粒，凡一十三年。晝夜寐，兩膝上忽有印形，小於人間官印。四孺若有古篆六字。潔如白玉。今年正月，其印移在兩膝內，並膝則兩印相合，分毫無差。《墉城集仙錄》<sup>111</sup>

二者皆受程太虛傳法，卻有不同際遇。謝自然在貞元十年白日升仙神蹟，引來數千位士女齊聚共睹的社會熱潮，果州金泉道場從此知名，此後三十餘年間，則由韓自明接續主持道場。

數歲，謝乃仙去。師獨布化於代。操行堅苦，立德玄邈，人眾妙門，知長生要。結居華陰，山侶靜友，和而不樂，著於世故。當時公相母妻探玄者得與師游，如登龍門附驥尾焉。師慈愍於一切，而施由親始，故撫孤侄弱子，咸俾有家而居室，又嘗貨棄山墅，聚畜子祿，代兄債逋責於中貴人。身雖困忍寒食委，而色無堙鬱。<sup>112</sup>

此後，韓自明之親友前來依附者甚多，傳中敘述「登龍門附驥尾」或有誇飾之嫌，不過，韓自明在道場照顧親族應無疑義，不僅撫卹親族間無依幼子，為其嫁娶成家，更為兄還清積欠朝中貴臣之債務，顯然頗有相當的經濟實力。後半段更值得注意，韓自明在果州的善行為唐文宗所聞，召入宮中玉晨觀，也曾為文宗講道，宣揚道教知識。直至韓自明因疾過世，可以從處理喪事的成員看見韓自明最為親近的社群，囊括了本家後輩子弟與道門弟子：

德既升聞，帝思乞言，大□□召入宮玉晨觀。師每進見，上未嘗不居正端拱，整容寂聽，備命服之錫，崇築室之賜。至五年三月，以疾得講，復居京城親仁里咸宜觀舊院，越四月十二日，謂門人曰：吾將無形消息

<sup>110</sup> 《唐墓誌續編》大和 033，頁 906。

<sup>111</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》）引《墉城集仙錄》，卷六十六，頁 767-774。

<sup>112</sup> 《唐墓誌續編》大和 033，頁 906。

大患爾。勿□□於神舍，勿虛美於象設，清淨儉薄，殮形還葬，無費財而妄期福，吾知所適，不假是也。言畢而棄世，享年六十八。子行簡、侄楚長，門弟子周玄景、孟玄簡及尼戒善等泣奉遺言，動遵理命。以其月廿二日庚寅，遷神於京兆府萬年縣洪固鄉胄貴里之鳳棲原。<sup>113</sup>

相較於謝自然以升仙事蹟為德宗褒美，同修道友韓自明入宮講道，而文宗「居正端拱，整容寂聽」，更有效地傳達了女道掌握宗教知識的影響力。鼓勵入道女性學習經典，原在唐代政府的政策當中，太宗時期，已有依照道士所受經典發放田地的政令，<sup>114</sup> 玄宗更下詔鼓勵天下道士、女道士轉《本際經》，並在各地宣講。<sup>115</sup> 不過，地方女道以講述經典形成宗教社群，並且進入皇家道觀的過程，則在韓自明講道的玉晨觀可見一斑。關於玉晨觀，正史無載，查《全唐文》，從封敖、獨孤霖等文，可知玉晨觀乃是宮中設置於宮廷的皇家道觀，目的是為國家、帝王設醮祈福，唐武宗曾在此慶祝誕辰，也曾為憲宗忌日修齋祈福。玉晨觀是專為女道士駐宮設置，封敖〈慶陽節玉晨觀嘆道文〉為唐武宗慶祝誕辰，有「皇帝降誕之辰，女道士等焚香行道，敬修功德」<sup>116</sup>、〈憲宗忌日玉晨觀嘆道文〉「今月二十七日，憲宗皇帝忌，女道士等齋戒精修，焚香虔懇」、<sup>117</sup> 〈立春日玉晨觀嘆道文〉有「女道士等奉為皇帝稽首齋戒焚香」；<sup>118</sup> 獨孤霖又有〈七月十一日玉晨觀別修功德嘆道文〉、<sup>119</sup> 〈九月一日玉晨觀別修功德嘆道文〉、<sup>120</sup> 同題〈玉晨觀祈雨嘆道文〉兩篇，<sup>121</sup> 亦分別記女道士為皇帝脩齋祈福事。韓自明從果州至宮廷道觀講道，相較於邊洞玄在升天之際，分身至玄宗面前拜謝，更具實質意義。

除了韓自明之外，文宗時期的田元素，亦進入玉晨觀講道，見〈唐大明宮玉晨觀故上清太洞三景弟子東嶽青帝真人田法師玄室銘並序〉。據傳文描述，田元素的父親也奉道，並有道教著作。田元素自小從開元觀吳君受籙，口才辯給，尤其善講《老子》，觀者如堵，引起帝王的注意，延請進入玉晨觀。

<sup>113</sup> 《唐墓誌續編》大和 033，頁 906。

<sup>114</sup> 仁井田陞著，池田溫等編：《唐令拾遺》（東京：東京大學出版會，1997 年版）「開元七年（719）、開元二十五（737）年令」：「諸道士受《老子經》以上，道士給田三十畝，女官二十畝，僧尼受具戒準此。」頁 568。此令乃是延續貞觀二十二年太宗敕文，參道端良秀：《唐代佛教史の研究》（京都：法藏館，1967 年），因此可追溯至太宗時期。從唐令來看，道士至少需受《老子經》，才可取得政府發放的田地，入道女性如果想取得基本的經濟保障，必須接受宗教知識的基本訓練。相對的，擁有的道教知識，則能獲得經濟的基本保障。

<sup>115</sup> 《全唐文》卷三十一，玄宗〈令天下諸觀仍轉本際經詔〉：「宜令天下道士及女道士等，待至今歲轉經訖，各於當觀設齋慶贊，仍取來年正月一日至年終已來，依前轉《本際經》，兼令講說，其所設齋度慶，亦宜准此。」冊一，頁 422。

<sup>116</sup> 《全唐文》卷七百二十八，冊十五，頁 9504。

<sup>117</sup> 《全唐文》卷七百二十八，冊十五，頁 9504。

<sup>118</sup> 《全唐文》卷七百二十八，冊十五，頁 9504。

<sup>119</sup> 《全唐文》卷八百二，冊十七，頁 10622。

<sup>120</sup> 《全唐文》卷八百二，冊十七，頁 10622。

<sup>121</sup> 二文同題，內文相異，俱錄於《全唐文》卷八百二，冊十七，頁 10623。

仙師姓田氏，諱元素，字知白，……父歸道，高道不仕。欲□黃老參授上法，號玄靖先生。深希微之妙旨，得河上之真宗。所著疏義玄之□也。仙師幼而聰辯，仁孝自天，宿舍道真，辭榮棄俗，玄冠黃神，志溢煙霞。元和九年夏五月，詣開元觀，依三洞法主吳君，授上清真訣，遂研精祕奧，無不□通。內事典墳，遍皆披覽。演五千之玄妙，聽者盈堂；登法座而敷揚，觀者如堵。<sup>122</sup>

大和己亥歲，有詔召入宮。□宗一見，甚器異之，於玉晨觀特為修院居止焉。夏六月□次□□□□一聞法音，再三加嘆。遂賜章服：玳瑁冠、玉簪等，錫齋重疊，輝映法徒，□□一時之盛也。每一講說，妃嬪已下相率而聽者僅數千人，或舍名衣，或舍□寶，願為師弟，升堂入室者不可數焉。<sup>123</sup>

文宗召入宮中以後，也聽講法音，再三加嘆。甚至，皇宮內院諸位妃嬪也熱烈回應，競相捨贈。田元素除了學識淵博、口才辯給之外，深諳服食養生之術，入宮之後容色愈轉皎潔：

長慶末，甲辰歲，遂□□茹芝，食霞咽液，□色皎潔，逾於昔時。入□修持，則與真□為侶；登齋講說，則有靈鶴徘徊。志願名山，以尋靈跡，有詔賜許，遂其本心。而太后惜其德能，遽違不聽，乃從□於道德之場，棲心於白雲之表。<sup>124</sup>

這也許能解釋唐代女道進入宮廷的特殊引力，女道宣講宗教的知識何以能夠引起熱烈迴響，除了宗教的道德訓誡之外，可能更包含了道教的養生道術。就帝王而言，延生長壽是心之所向，而對后妃而言，駐顏之術或許更有現實功能。女性修道者具備養生保真的神異能力，參看謝自然傳文，亦有蛛絲馬跡，〈謝自然傳〉的宗教知識固然有隱密深嚴，僅限於師徒間傳承者；不過，亦有傳諸大眾者，大多與辟穀養生有關，《墉城集仙錄》〈謝自然傳〉有云：

夫藥力只可益壽，若昇天駕景，全在修道服藥。修道事頗不同。服栢便可絕粒。若山谷難求側栢。只尋常栢葉。但不近丘墓，便可服之，石上者尤好。曝乾者難將息。旋採旋食，尚有津潤，易清益人。大都栢葉。茯苓、枸杞、胡麻，俱能常年久視，可試驗。<sup>125</sup>

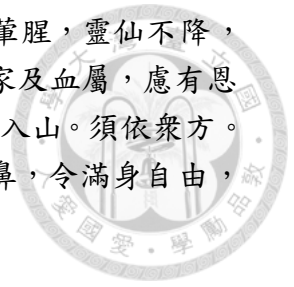
<sup>122</sup> 《唐墓誌彙編續》，大和 019，頁 892-893。

<sup>123</sup> 《唐墓誌彙編續》，大和 019，頁 892-893。

<sup>124</sup> 《唐墓誌彙編續》，大和 019，頁 892-893。

<sup>125</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷六十六，頁 767-774。

修道要山林靜居，不宜俯近村柵。若城郭不可，以其葷腥，靈仙不降，與道背矣。煉藥飲水，宜用泉水，尤惡井水，仍須遠家及血屬，慮有恩情忽起，即非修持之行。凡食米體重，食麥體輕。辟穀入山。須依衆方。除三蟲伏尸。凡服氣，先調氣，次閉氣，出入不由口鼻，令滿身自由，則生死不能侵矣。<sup>126</sup>



另外，〈田元素墓誌銘〉記錄了她病逝於皇家道觀的事件始末，喪禮影響所及，不只是本宗家屬，更有法侶、門生，特別是太后提供的醫療援助，顯然出自於奉道者對於傳法者的支持。或許前來弔喪的人數與哀傷的狀態不如銘文描繪之盛大，不過，田元素憑恃宗教知識與敏捷口才，傳道、宣道而晉身為皇家女道士，確實形成了相當有規模的宗教文化社群，囊括門生、法侶與皇家貴族等，俱已遠遠逸出宗法社會女性的人際網絡：

夏五月，忽染微疾，天醫御藥，道路相望。太后親問，給侍醫藥等物焉。以大和三年五月廿九日終於玉晨觀私院，享年□三。太后哀慟。□□興悲，如何上天，殲我明哲。賻絹三百匹，錢百萬，以充喪事。禮也。門生擗踊，□侶號卹兆，千有餘人。崩心灑血。師之存也，不以財利為榮，及終亡也，家無餘財，只有樂器十數事而已。所為淡泊清廉者矣。所殯殮之具，皆出法侶、門生之賻□焉。<sup>127</sup>

墓誌銘雖有阿諛墓主的筆法，不過大都表現在抽象德行的誇飾，而非憑空捏造事件。對照《墉城集仙錄》描繪唐代女道謝自然的傳道過程，參雜仙真降世傳法的神異情節，強調道法祕而不宣的特質，我們在墓誌銘看到的三位女性，無論是王屋山道場的柳默然，玉晨觀的韓自明、田元素，都有廣對公眾傳授知識的面向，因此得以匯聚大量信眾。從地方道場的慈善活動、中央道觀的講道，死後的致哀群體，雖然未必如墓銘誇寫的動輒千人，信眾卻也不在少數，否則，難以引起帝王的關注。

有別於《墉城集仙錄》側重書寫密傳譜系，在墓誌銘中，可以看見女性掌握道教知識系統之後，如何透過講經、誦禱、齋戒、設像、濟眾、醫療養生等宗教活動，廣布道教的知識文化於公眾社會。這些知識社群，與後世女性修道社群是否有呼應之處？從宗教組織的形態來看，本文所揭示唐代女道的知識社群，正是金元女道獨立經營大規模道觀的前身。在唐代的女道社群中，女師與女弟的性別傳承意味尚不濃厚，<sup>128</sup> 但是，女性獨立於宗法社會之外，另闢宗教文化的社群網絡，面向公共社會傳播道教知識文化，已有相當規模。

<sup>126</sup> 張國風會校：《太平廣記會校》引《墉城集仙錄》，卷六十六，頁 767-774。

<sup>127</sup> 《唐墓誌彙編續》，大和 019，頁 892-893。

<sup>128</sup> 如前舉 Shinyi Chao (趙昕毅), "Daoist Abbesses in North China during the Jin and Yuan Dynasties



## 小 結

《墉城集仙錄》唐世女仙傳文，相較於漢魏女仙，記事更為詳贍，著重刻劃女性入道後在家庭、公眾領域形成宗教文化社群的過程，展現了道教對於女性學習知識的觀點。為了探討此一觀點的社會與歷史意義，文分三節，歸納結論如下：第一節以唐代俗世女教讀本為對照，說明宗法社會女性的知識體系，從《列女傳》至《女誡》，已從讚揚女性擁有權衡人情、禮義之識見，轉將知識限縮於家庭人情義理之範限。第二節揭示《墉城集仙錄》唐代女仙傳文，刻畫入道女性不受家庭侷限，更可形成獨立於宗法社會之外的道教社群，入道女性不僅可藉此轉換自身與宗族成員的尊卑關係，發展無血緣關係的師徒關係，包括地方士女、官員、帝王等有意加入道教文化社群的群體，掌握知識詮釋權的女性，亦能發揮相當的社會影響力。第三節考述入道女性的墓誌，論證道教的知識體系，在唐代中期便已提形成以修道女性為核心的宗教社群。女性走出家庭、掌握知識、經營道觀、照護宗族成員與地方孤弱，甚至進入宮廷講道，不只是仙傳故事，更是歷史事實。

唐世女道形成自己的文化社群，固然有國家政策的支持，但是，筆者以為，宗教知識的作用，更是相當關鍵的動力，而這應是杜光庭撰寫《墉城集仙錄》意欲強調的重點，《墉城集仙錄·序》云：

俗之流或言神仙者，必俟身形委謝，魂識成真，而後謂之神仙，非是骨肉昇翥，此蓋愚瞽未達之甚也。何者？真經云：得道去世，或隱或顯，證道雖一，修習或殊。故云神仙之道百數，非一途所限，非一法所拘也。<sup>129</sup>（《雲笈七籤》本）

有別於前賢的解釋，本文嘗試梳理《墉城集仙錄》展示的教派內部觀點中，唐代女道之所以上接漢魏六朝、下開宋金元的共通之處。從傳文看來，政府的崇道意志，固然是女仙展現社會動能的聚力之一，然而道教於唐代國家支持而發展成的教團，以傳承道法為社群核心，從柳默然、韓自明、田元素的個案來看，《墉城》書寫唐世女仙擁有家庭以外的人際關係，並非純為理想的投射，亦是歷史事實，女性在此人際網路中，學習、詮釋、傳承宗教知識，則是道教賦予女性的社會能動性。

---

(1115-1341),” *Nan Nü: Women and Gender in Early and Imperial China*, pp. 121-151; “Forming Women’s Genealogy: Daoist Monastic Women in Mongolian China,” 《民俗曲藝》, 168(2010)pp. 157-190 指出這些由女道主持的大型道場，或有由女觀主指定女弟為繼承人的例子；另參 Vincent Goossaert, “The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism,” *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001), pp. 111-138。該文指出十三世紀，山東、河南和山西等地，有不少由女性獨立主持與傳承的全真道觀。



---

<sup>129</sup> CT1032, 《正統道藏》第 677 冊, 張君房編:《雲笈七籤》, 卷 115, 2a-4a。



## 第六章 結 論：

### 道法、宗法之競合與中古入道女性的能動性

本文題為「道法與宗法：杜光庭《墉城集仙錄》女性倫理觀之考察」，主要目的有三：其一，揭示中古道教如何與宗法社會倫理相互區別、模擬、競爭、合作，進而形成橫跨地域、階級的特殊人際社群，建立教派的倫理論述；其二，在道教與宗法社會競合的背景下，探討中古女性出入兩種社群的能動性；其三，為宗教文學研究提供新的可能。

在進入析論之前，首先確立核心文獻的著作性質與版本問題。第二章從《墉城集仙錄·序》與諸篇傳文的敘事結構入手，說明以下諸點：《墉城集仙錄·序》前半段將歷代道教神仙史事上接道教經書，除了論證神仙實有的歷史事實外，更在推崇神聖天書開劫度人、仙真濟世的意旨，致力在官方正史的儒家政統觀點之外，另立宗教史傳的書寫傳統；後半段序列古今女仙譜系，融合了官僚體系與母女倫常，既仿效男性仙真的官僚階級，復融合宗法社會的母女倫理，展現道教女性倫理的特殊性質，意在借用宗法社會的血親力量，宣傳道教的女性社群；在傳文的敘事結構部分，指出「非常」、「遇難」與「解難」的書寫結構貫通全書，意在展現宗教傳記的嚴肅意義。歸結上述，可知杜光庭書寫目的不在諂媚王建，也不在凸顯女性主體，而是在於回應世難、規訓入道，進而建立道法，樹立道教權威（Religious authority）。

確立《墉城集仙錄》著作性質之後，後續諸章規循道教社群與宗法社會的女性倫理身份進行探討：第三章延續〈序〉文母女神譜的論題，觀察中古時期流傳的母女仙話，如何為杜光庭仿效、轉化為教內的師徒倫理；第四章從女性為妻的職能書寫切入，說明杜光庭如何透過編改前代女仙與房中術的關係，將傳遞父系血脈的妻職，轉化為傳承道術的女仙典範；第五章則關注唐世女道的社會影響力，比對《列女傳》、《女誡》、《墉城集仙錄》、地方志、唐墓誌中對於唐代女性學習、掌握、詮釋知識的記載，說明道教有別於宗教社會的倫理規約，賦予了女性組織宗教社群的知識與能力。

總括來說，杜光庭雖有依循唐代國家政策，宣揚女性離家修道、融入道團師徒倫理的書寫傾向，然而在區別宗法、道法之異同時，卻相當謹慎，顯示道團與宗法社會策略性的合作與競爭。面對中古強大的宗族力量，杜光庭亦嘗試銜接宗教德行，如本文第三章孝義兼備的女兒，展現了道教與宗法社會融合的倫理論述；又如第四章，面對備受爭議的房中術，杜光庭並未全數刪除、專主清修，他

刪除了天師道派的黃赤之術，選擇積極保存上清派的養生道術，將各家傳授房中術的女仙，編寫為傳授道法經典的正統仙真，以區別於傳遞男性血脈的世俗妻職；本文第五章，在唐世女道的部分，則在政教合一論述中，不止單向接受中央統治者的話語權，亦將天子劃為道教流裔，強調道統的地位。

本文雖然致力抉發杜光庭《墉城集仙錄》各種文獻現象（phenomenon），卻並未將該書視作推動歷史改變的主要作用力，行文之餘，更致力參照對讀各種不同性質史料，說明杜光庭《墉城集仙錄》撰寫的入道女性樣態，也同時出現在國家律令、道教戒律、精英文人筆下的雜傳、由門人弟子為女性宗師撰寫的墓誌銘等其他性質的史料中。筆者以為，《墉城集仙錄》一書的女性圖像，固然凝聚了杜光庭教團的書寫意志，但整體而言，更接近匯聚歷史諸般作用力的總體表徵。《墉城集仙錄》的女仙，正如浪頭銀白的碎沫，微觀浪沫的特殊樣態，可以溯及推動海流的風向、陽光的輻射等力量，即宗教、宗族、中央統治者等具有話語權者的作用力。不過，除了揭示宗教、宗族、中央統治者如何影響《墉城集仙錄》的女仙圖像，本文更企圖尋找隱藏於海面之下的伏流，即中古女性的能動性。

中古女性能動性的展現相當隱晦，沉默於各色男性執筆的文獻材料之間，據鄧津華、李貞德指出，研究者在尋找宗教女性的能動性時，應注意文獻記載與實踐行為之間的落差，女性進入宗教成為慣性規約後，反而可能降低能動性。<sup>1</sup> 固然，道教提供女性發揮的空間需謹慎看待，不過，林欣儀也提醒了從事性別研究者另一種思考的面向：宗教的社群論述固然有可能加強兩性僵固的刻板印象，宗教的性別理想與救濟資源，卻也提供了結構之外的可能，讓女性發聲與展現力量。<sup>2</sup> 透過比較女性在宗法社會與道教社群的流動，對照不同社會群體的性別理想與資源，看見了中古道教賦予女性的能動性，在於掌握道教知識的權力。

如第二章關注女性傳主生平的苦難與解難，列數《墉城集仙錄》可考的八十九位女仙，以位處社會關係之邊陲者佔大多數。道教廣納難以安身於儒家宗法社會體系的邊緣女性，記載了女性在面臨生存危機時展現的特殊能力，若略去誇寫神異的部分，可以明確見到女性努力透過宗教資源救濟自身與家族的過程。如孤女杜蘭香，三歲被父母棄於水澤，但她學習道教禱祀與養生知識，最終帶挈丈夫與養父一同升天；無夫者如盱母，即便貧窮無依，仍獨自扶養幼子、採擷花果而食、儉約奉道；而麻姑一手蜷曲如鳥爪，顯然是肢體殘損之人，仍能以米撒地、消解產穢之厄。這些女性雖然處於宗法社會的邊緣地帶，卻能透過道教提供的宗

<sup>1</sup> 見 Jinhua Emma Teng, "Religion as a Source of Oppression and Creativity for Chinese Women," pp. 165-194; 李貞德：〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》第2期（1994年6月），頁251-270。

<sup>2</sup> 見林欣儀：〈道教與性別——二十世紀中葉後歐美研究評述〉，《新史學》二十六卷二期（2015年6月），頁215-216。

教資源，發揮非常的力量，甚至反過來庇佑宗族眾庶，成為旁人仰賴的對象。又如第三章，王母與上元夫人的互動，展現了道教師徒倫理的特質，雖然仿效血親關係區分尊卑，但是上元夫人身為女兒，卻不再只是敬奉母命，嫁娶生子，而是掌有道術的傳授權力，若有衝突，亦可持道法與母相抗。而如第四章，女性不再以傳承父系血脈為畢生職能，傳承記載道術的經典也能使一己生命獲得永恆，因此在傳說中未婚懷孕的張玉蘭，不再是誕育龍子的母親，而是生產《本際經》的女性宗師，在張玉蘭升天之後，《本際經》仍作為女性生命的存續，影響誦讀經典的世人。

這些獨特的女性聲音與行動，透過道教的各種宗教資源，不斷與既有社會制度拉鋸、抗衡，即便為教徒、文人、史官各自據其意志改寫，或者誇張女性的神異非常，或者渲染女性的嫵媚柔順，或者強調女性為宗族傳承的奉獻精神，仍頑固地澱積於男性執筆的文獻底層，終在唐代尊奉道教為國教的社會背景中開花結果。在第五章唐代女道墓誌銘中，我們看見中晚唐的人道女性確實具備了有別於宗法社會女性的能動性（agency），能夠運用道教的知識譜系習得能力，在取得道教法師位階之後，她們或者經營道場以庇護宗族與遠近眾庶，或者進入宮廷道觀宣講經典，或者運用個人的智慧詮釋經典傳諸後世，而在宋金元以降，更匯聚為穩定地方社會的特殊力量。

《墉城集仙錄》集結了性別、宗教、歷史與文學等元素，本文以此作為研究主題，誠有鑒於該文本的多重質素，可為相關領域提供思考與對話的途徑。《墉城集仙錄》無論是複製宗法社會倫理，以銜接道教的師徒社群倫理，或是上接中古道教房中道術，以傳承經典取代傳承父系血脈，杜光庭的撰寫不僅總結了漢唐女仙的修行與昇仙之法，更指向了女性實踐生命價值的另種可能。簡言之，在宗法與道法社群間游移的中古女性來看，道教提供的知識網絡，乃是修道女性能動性之所繫。

最後，本文研究成果，不僅期許為道教女性史貢獻己力，也期望能為唐代文學擴展疆界。以往，論者考察唐代文學，多聚焦於唐前、中期小說、輕忽中晚唐至五代間富有宗教意涵的作品，這樣的研究視角，頗受民國初期學者建立文學典律影響。<sup>3</sup> 在唐代歷史研究逐漸展進的同時，面對唐代小說，當有更多元的思考與判斷。在眾多唐小說類目中，本文希望藉著《墉城集仙錄》的研究，為中晚唐的宗教小說研究提供參照。李劍國指出晚唐五代大量新出宗教類型小說是唐代小說的衰落期，有別於此，筆者認為《墉城集仙錄》等宗教的傳、記、錄，未能逕

---

<sup>3</sup> 陳珏指出，當代學者研界的唐小說精品，實際上是以北派魯迅、南派汪辟疆為首，探討當代學者如何透過唐小說的選注，形塑正典（canonization）的過程。詳見陳珏：〈唐代傳奇文的概念成型研究——唐代傳奇文的「研究史」新探之一〉，《漢學典範大轉移——杜希德與金萱會》（新竹：國立清華大學，2014年），頁193-223。

以「衰落」論斷，而須從傳統精英文人的視角抽離而出，從不同的作者書寫目的、作品發揮的功能、閱讀接受的場合來考慮作品的價值與意義，才能更切合文學與社會的實況。神祇之面目，固有本源，然隨著信仰的傳播，神祇之形象、思想、行跡，受奉祀者之詮釋，亦將衍生種種變相，在衍化各種變相的過程中，文學扮演了重要角色。有別於前賢多從宗教思想史的角度切入，剖析杜光庭其人及其聖傳如何集結不同地域、時代之思想流變，寢為晚唐五代道教之大成。

未來尚可關注的是宗教與文學二者的內在交疊與應和。善用語言型式的虛、實、隱、現，折射看似游移變幻實則精準明確之語意，原是文人的看家本領，然而傳播信仰之際，教徒亦多假文學為徑，信仰內涵隨異時、異地、異人而不斷衍生變相，宗教文學的表達亦若是曲折翻新。期許透過本論之基礎，可持續探討的幾個方向：揭示宗教聖傳文學語言的多義現象，杜光庭如何假此話語，在宗教的宣傳中引導聽者入其彀中？溯源杜光庭所使用的語言形式，探求宗教聖傳與漢唐雜傳之關係？剝除文學語言的偽飾之後，這些形式雷同的故事類型，實質意義究竟為何？應如何在道、儒競融的思想史定位？最後，闡釋中古修真女道的困境與資源，以及道、儒二家在其中的作用。

# 參考書目

## 道藏




本論文所使用道藏為全 1120 冊之《正統道藏》(上海：上海書影印涵芬樓，1923-26 年)。道經後所列冊數即依此本；道藏編號「CT」使用 Schipper, Kristofer, ed. 1975. *Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages.* Paris: EFEO. (Publications de l'EFEO, 102.)

- CT298，趙道一：《歷世真仙體道通鑑後集》，《正統道藏》第 150 冊。
- CT444，杜光庭：《洞玄靈寶三師記》。
- CT463，杜光庭：《正一法文太上外籙儀》，全一卷。
- CT507，杜光庭：《太上黃籙齋儀》。
- CT591，杜光庭：《錄異記》。
- CT593，杜光庭：《歷代崇道記》。
- CT785，杜光庭：《老君音誦誡經》。
- CT790，杜光庭：《女青鬼律》。
- CT885，杜光庭：《黃帝九鼎神丹經訣》。
- CT969，杜光庭：《墉城集仙錄》。
- CT1032，張君房編：《雲笈七籤》。
- CT1120，不著撰人：《道法會元》。
- CT1138，杜光庭：《無上祕要》。
- CT1237，孫夷中集：《三洞修道儀》。
- CT1238，杜光庭：《傳授經戒儀注訣》，全一卷。
- CT1243，杜光庭：《要修科儀戒律鈔》，全十六卷。
- CT1294，杜光庭：《洞真黃書》，全一卷。
- CT1343，杜光庭：《洞真黃書》，全二卷。
- CT1352，杜光庭：《洞真太上太霄琅書》，全十卷。
- CT1361，杜光庭：《上清七聖玄紀經》。

## 傳統古籍

- 戰國：《老子四種》(臺北：大安出版社，1996 年)
- 漢·鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮·喪服》，阮元校：《十三經注疏》(臺北：藝文印書館，1965 年影印清嘉慶二十年(1815)南昌府學刊本)
- 漢·舊題東方朔著：《十洲記》(北京：華夏出版社，2004 年)
- 《漢書·哀帝紀》(臺北：中華書局，1986 年)
- 漢·劉向編，清·王照圓注：《列女傳補注》(上海：華東師範大學出版社，2012 年)

- 漢·舊題劉向編，王叔岷校箋：《列仙傳校箋》（北京：中華書局，2007年）
- 漢·于吉編，王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年）
- 漢·班固等著：《東觀漢記》（北京：中華書局，1985年）
- 漢·班昭著，鈴木虎雄注解：《曹大家女誡》（京都：富山房書房，1935年）
- 東漢·王充：《論衡》（上海：上海古籍出版社，1990年）
- 南朝梁·劉勰著、黃叔琳注：《文心雕龍注》（臺北：開明書局，1985年）
- 北魏·酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，陳橋驛校：《水經注疏》（江蘇：江蘇古籍出版社，1989年）
- 北齊·魏收撰：《魏書》（臺北：中華書局，1980年）
- 南朝宋·范曄：《後漢書》（臺北：中華書局，1981年）
- 晉·葛洪：《神仙傳》（北京：中華書局，1991年）
- 晉·干寶著，汪紹楹校注：《搜神記》（北京：中華書局，1979年）
- 晉·陳壽：《三國志》（臺北：中華書局，1980年）
- 隋·費長房編：《歷代三寶紀》，大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983年）冊四十九
- 唐·歐陽詢等編：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999年）
- 唐·魏徵等著：《隋書》（臺北：中華書局，1980年）
- 唐·房玄齡等撰：《晉書》（臺北：中華書局，1980年）
- 唐·李百藥：《北齊書》，《百衲本二十四史》，（臺灣：商務印書館，1968年）
- 唐·李延壽：《北史》（臺北：中華書局，1980年）
- 唐·長孫無忌等撰、劉俊文點校：《唐律疏議》（北京：中華書局，1983年）
- 唐·房玄齡等著：《晉書》（臺北：中華書局，1980年）
- 唐·釋玄嶷《甄正論》，收錄於唐·釋道宣：《續高僧傳》（北京：北京圖書館，2008年）唐·玄宗李隆基撰，李林甫等注：《大唐六典》（臺北：文海出版社，影印日本享保九年（1724）近衛家熙刻本，1962年）
- 唐·顏真卿著，清·黃本驥編《顏魯公集》，《四部備要》（北京：中華書局，1920-1936年據三長物齋叢書本校刊）
- 唐·不著撰人，韓吉紹校釋：《黃帝九鼎神丹經訣校釋》（北京：中華書局，2015年）
- （日）丹波康賴編集：《醫心方》（臺北：新文豐出版公司影印安政影寫本，1982年）
- 唐·李白，清·王琦注：《李太白全集》（北京：中華書局，2006年）
- 唐·戴孚：《廣異記》（北京：中華書局，1985年）
- 宋·王溥撰：《唐會要》（京都：中文出版社，1978年）
- 唐·李商隱著，劉學鍇、余恕誠集解：《李商隱詩集解》（臺北：洪葉出版社，1992年）。
- 唐·沈汾：《續神仙傳》（北京：中華書局，1985年）

- 
- 周紹良、趙超編：《唐墓誌彙編》（上海：古籍出版社，1992）  
周紹良、趙超編：《唐墓誌彙編續集》（上海：古籍出版社，2001）  
後晉·劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年）  
宋·李昉等人奉敕編，張國風會校：《太平廣記會校》（北京：燕山出版社，2011年。）  
宋·李昉等人奉敕編，《太平御覽》（上海：上海古籍出版社，2008年）  
宋·歐陽修、宋祁撰：《新唐書》（北京：中華書局，1975年）  
宋·陸佃：《增修埤雅廣要》（合肥：黃山書社影印氣化門明萬曆三十八年孫弘範刻本，2008）  
宋·陳振孫：《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987年）  
宋·鄭樵：《通志略》（上海：上海古籍出版社，1990年）  
金·元好問著，狄寶心校注：《元好問文編年校注》（北京：中華書局，2012年）  
明，楊爾曾：《新鐫仙媛紀事》，王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編》（臺北：臺灣學生書局，1989年）第1輯第9冊  
清·紀昀等：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）  
清·董誥編：《全唐文》（太原：山西教育出版社，2002年）  
清·彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1999年）  
清·葉德輝：《祕書省續編到四庫闕書目》（臺北：成文出版社影印清光緒二十年長沙葉氏觀古堂刊本，1970年）  
清·丁福保編：《道藏精華錄》（杭州：浙江古籍出版社據無錫丁氏排印本，1989）  
近人·李良俊修，王權善等纂：《民國新修南充縣志》（成都：巴蜀書社，1992年）  
近人·龍顯昭、黃海德主編：《巴蜀道教碑文集成》（成都：四川大學出版社，1997年）

## 中文專書

- 毛漢光：《中國中古社會史論》（臺北：聯經出版社，1988年）  
王永平：《道教與唐代社會》（北京：首都師範大學出版社，2002）  
王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年）  
王國瓔：《中國文學史新講》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年）  
王夢鷗：〈閒話〈補江總白猿傳〉〉，《唐人小說研究四集》（臺北：藝文出版社，1978年）  
王夢鷗：《唐人小說校釋·下冊》（臺北：正中書局，1985年）  
王慶餘、曠文楠著：《道醫窺祕—道教醫學康復術》（四川：四川人民出版社，1994年）。  
任繼愈：《道教史》（北京：上海人民出版社，1988年）  
朱東潤：《張居正大傳》（上海：上海書店，1989年）

- 余嘉錫：《四庫全書提要辯證》（長沙：湖南出版社，2009年）
- 李玉珍：《唐代的比丘尼》（臺北：學生書局，1989年）
- 李建民：〈「婦人媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉，《新史學》7.4 (1996)：1-32，後收入鮑家麟編著：《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，2004年），第六集。
- 李貞德：《公主之死—你所不知道的中國法律史》（臺北：三民書局，2001年）、〈女人的中國中古史—性別與漢唐之間的禮律研究〉，收入日本中國史學會主編：《中國の歴史世界—統合のシステムと多元的發展》（東京：汲古書院，2002年）
- 李貞德：〈房中術求子及其養生脈絡〉，《女人的中國醫療史—漢唐之間的健康照顧與性別》（臺北：三民書局，2008年）
- 李貞德：《女人的中國醫療史—漢唐之間的健康照顧與性別》（臺北：三民書局，2008年）
- 李貞德：〈漢唐之間女性財產權試探〉，李貞德主編：《中國史新論·性別史分冊》李貞德：（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009年）
- 李素平：《女神、女丹、女道》（北京：宗教文化，2004年）
- 李零：《中國方術考》（北京：中國人民出版社，1993年）
- 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993年）
- 李豐楙：〈神仙三品說的原始及其衍變〉，《漢學論文集·第2期》（臺北：文史哲出版社，1983年）
- 李豐楙，〈西王母五女傳說形成及其演變—西王母研究之一〉原刊於《東方宗教研究》第1期，1987年9月，頁67-88，後收入《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1997年）
- 李豐楙：〈道教謫仙傳說與唐人小說〉，《第二屆國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院，1990年。）
- 李豐楙：〈六朝道教的末世救劫觀〉，收入沈清松主編：《末世與希望》（臺北：五南書局，1999年）
- 李豐楙：〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉。《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文津出版社1993年），李豐楙、朱榮貴主編：《中國文哲論集·9·性別、神格與台灣宗教論述》（南港：中央研究院中國文哲研究所，1997年）
- 李豐楙：〈出身與修行：明末清初「小說之教」的非常性格〉，收入王璦玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004）
- 李豐楙：〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》（臺北：文史哲出版社。2005年）李豐楙：〈唐代公主入道與《送宮人入道》詩〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》（北京：中華書局，2010年）

- 李豐楙：〈唐代公主入道與《送宮人入道》詩〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》（北京：中華書局，2010年）
- 汪辟疆：《唐人傳奇小說》（臺北：世界書局，1980年）
- 周一謀：《中國古代房事養生學》（北京：中外文化出版公司，1989年）
- 周西波：《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：新文豐出版社，2003年）
- 周紹良、趙超主編：《唐墓誌彙編》（上海：古籍出版社，1992）
- 周鳳五：《敦煌寫本太公家教学研究》（台北：明文書局，1986年）
- 岳齊瓊：《漢唐道教修煉方式與道教女性觀之變化研究》（四川：巴蜀書社，2009年）
- 林富士：《疾病終結者：中國早期的道教醫學》（臺北：三民書局，2001年）
- 林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008）
- 林富士：《宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011年）
- 林榮澤：〈從西王母到無生老母—論道教西王母向民間宗教的轉化〉，林榮澤編：《臺灣民間宗教研究論集》（臺北：蘭臺出版社，2009年）
- 金兌勇：《杜光庭《道德真經廣聖義》的道教哲學研究》（成都：巴蜀書社，2005年）
- 侯旭東：〈漢魏六朝父系意識的成長與宗族〉，《北朝村民的生活世界—朝廷、州縣與村里》（北京：商務印書館，2005年）
- 姚平：〈唐代道教女信徒的宗教活動及其生活〉，《陝西師範大學學報哲學社會科學版》，2013年2期
- 姚平：《唐代婦女的生命歷程》（上海：上海古籍出版社，2004年）
- 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995年），
- 唐怡：《道教戒律研究》（成都：巴蜀書社，2008年）
- 唐長孺，〈士族的形成與升降〉，收在其著《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983年）
- 孫亦平：《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》（南京：南京大學，2004年）
- 徐秉愉：〈正位於內—傳統社會的婦女〉，收入杜正勝主編《吾土與吾民：中國文化新論社會篇·社會篇》，（臺北：聯經出版事業有限公司，1982）
- 郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998年）
- 馬王堆漢墓帛書整理小組編：《馬王堆漢墓帛書》（北京：文物出版社，1976年）
- 高明士：《唐代東亞教育圈的形成》（台北：國立編譯館，1984年）
- 高明士：〈中國中古法制化的發展及其歷史意義—儒教初次較全面性的具體實踐一〉，《唐研究》第17卷，（北京：北京大學出版社，2011年）
- 高明士：〈唐代的身分制社會〉，收入劉翠溶主編：《中國歷史的再思考》（臺北，聯經出版事業股份有限公司，2015年）
- 高羅佩：《中國古代房內考：中國古代的性與社會》（臺北：桂冠圖書有限公司，

- 1991年)
- 張 珣：〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉，《思與言》35(2): 235-265。另收錄於李豐楙、朱榮貴主編：《中國文哲論集·9·性別、神格與臺灣宗教論述》（南港：中央研究院中國文哲研究所，1997年）
- 莊吉發：〈真空家鄉無生老母信仰的憧憬〉《真空家鄉》（臺北：文史哲出版社，2002年）
- 陳寅恪著，九思出版社編輯：《陳寅恪先生全集》（臺北：九思出版社，1977年）
- 陳尚君：《漢唐文學與文獻論考》（上海：上海古籍出版社，2008年）
- 陳 垣：《道家金石略》（臺北：新文豐出版社，1993年）
- 陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨出版社，2007年）同書另有一版《隱蔽的光景：唐代的婦女文化與家庭生活》（桂林：廣西師範大學，2009年）
- 陳祚龍：〈關於敦煌古鈔李唐「崔氏夫人訓女文」〉，《敦煌學海探珠》（台北：台灣商務印書館，1987年）
- 陳寅恪：〈讀東城父老傳〉，《陳寅恪文集·一》，（上海：上海古籍出版社）
- 陳登武、高明士《從人間世到幽冥界：唐代的法制，社會與國家》（北京：北京大學出版社，2007年）
- 傅勤家：《中國道教史》（臺北：商務印書館，1988年）
- 傅樂成：〈西漢的幾個政治集團〉，收入《漢唐史論集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1977年）
- 傅璇琮：《唐代科舉與文學》（西安：陝西人民出版社，1986）
- 程千帆：《程千帆全集》（石家莊：河北教育出版社，2001年）
- 程國賦：《唐代小說與中古文化》（臺北：文津出版社，2000年）
- 程錦《唐代女醫制度考釋—以唐《醫疾令》「女醫」條為中心》，《唐研究》12（2006）
- 黃東陽：《唐五代小說的文化闡異》（臺北：秀威資訊出版社，2007年）
- 黃進興：《後現代主義與史學研究》（臺北：三民書局，2006年）
- 黃瑛萍：《臺灣民間信仰「姑娘的」奉祀——一個社會史的考察》（臺北：稻鄉出版社，2008年）
- 楊樹達：《漢代婚喪禮俗考》（臺北：華世出版社，1976年）
- 楊聯陞：〈《老君音誦誡經》校釋——略論南北朝時代的道教清整運動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》28：1（1956）
- 楊聯陞：〈中國歷史上的女主〉，鮑家麟編：《中國婦女史論集》（臺北：牧童出版社，1979年）
- 葛兆光：〈歷經試煉：小說、歷史和現實中的道教信仰考驗〉，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（北京：新華書局，2003年）
- 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（北京：三聯書局，

2003 年)

- 羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（四川：巴蜀書社，2005）詹石窗：《道教與女性》（上海：上海古籍出版社，1990 年）
- 廖宜方：《唐代的母子關係》（臺北：稻鄉出版社，2009）
- 廖美雲：《唐代服食養生研究》（臺北：學生書局，2004 年）
- 窪德忠：《道教史》（東京：山川書社，1977 年）
- 蓋建民：《道教醫學》（北京：宗教文化，2001 年），頁 1-105
- 趙娟寧、焦杰：〈從墓志看唐代婦女的道教信仰〉，《乾陵文化研究》第二卷（西安：三秦出版社，2006 年）
- 劉枝萬：《中國道教的祭りと信仰》（東京：櫻楓社，1983-1984 年）
- 劉芳：《道教與唐代科技》（北京：中國社會科學院，2006 年）
- 劉淑芬：〈唐、宋時期僧人、國家和醫療的關係：從藥方洞到惠民局〉，收入李建民編：《從醫療看中國史》（臺北：聯經出版事業公司，2008）
- 劉燕儂：《唐律中的夫妻關係》（臺北：五南出版社，2012 年）
- 鄭雅如：〈中古時期的母子關係—性別與漢唐之間的家庭史研究〉，收入李貞德主編：《中國史新論：性別史分冊》（台北：聯經出版社，2009 年）
- 鄭顯文：《唐代律令制研究》（北京：北京大學出版社，2005 年）
- 魯迅：《中國小說史略》（上海：上海文化出版社，2004 年）
- 遲文杰總主編：《西王母文化研究集成》（桂林：廣西師範大學出版社，2008 年）
- 錢鍾書：《管錘編》（北京：中華書局，1979 年）第一冊
- 鍾來因：《長生不死的探求—道經《真誥》之謎》（上海：文匯出版社，1992 年）
- 魏成泉：《漢末魏晉南北朝道教戒律規範研究》（成都：巴蜀書社，2006 年）
- 羅聯添：〈論唐人上書與行卷〉，收于《唐代文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1989 年）



## 中文期刊及會議論文

- 丁煌：〈唐代道教太清宮制度考〉（上）、（下），《成大歷史學報》第 6 號（1979 年 7 月）頁 275-314、第 7 號（1979 年 9 月）頁 177-220
- 方韻慈：〈假笑意以寄筆端—論《東陽夜怪錄》諧謔書寫的價值與意義〉，《臺大中文學報》第五十一期（2015 年 12 月），頁 99-144。
- 毛漢光：〈唐代婦女家庭角色的幾個重要時段：以墓誌銘為例〉，《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》1995 年第 1 卷第 2 期，
- 王卡：〈《黃書》考源〉，《世界宗教研究》1997 年第 2 期
- 王汎森：〈現在歷史是什麼？西方史學的新趨勢〉，「余紀忠文教基金會網站」，引自國史館學術演講稿

- 「<http://www.yucc.org.tw/news/column/73fe57286b7753f2662f4ec09ebc-2500897f65b953f25b78768465b08da852e2>」(2007年6月25日刊登)
- 王 瑛：〈杜光庭事跡考辨〉，《前後蜀的歷史與文化——前後蜀歷史與文化學術討論會論文集》，四川：巴蜀書社，1994年
- 王 瑛：〈杜光庭蜀中著述考辨〉，《成都大學學報》，1993年第3期
- 王夢鷗：〈牛僧孺的政治生涯考述〉，收錄於《唐人小說研究四集(上編)》(臺北：藝文印書館，1978年)
- 王夢鷗：〈窮書生幻想的一種世界——牛僧孺「和神國」讀後記〉，《幼獅文藝》(1978年6月)
- 田 夫：〈從《列女傳》看中國式母愛的流露〉，《歷史月刊》1988：4
- 朱越利：〈六朝上清經的隱書之道〉，《宗教學研究》2001年第2期
- 朱越利：〈黃書考〉，《中國哲學》第19期(1998年)
- 朱曉海：〈論劉向《列女傳》的婚姻觀〉，《新史學》18：1(2007)
- 李大華：〈杜光庭及其著作考〉，《上海道教》，1993年第4期
- 李建民：〈「婦人媚道」考—傳統家庭的衝突與化解方術〉，《新史學》7：4
- 李貞德：〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》第2期(1994年6月)
- 李貞德：〈西漢律令中的家庭倫理觀〉，《中國歷史學會史學集刊》19(1995)。
- 李貞德：〈漢唐之間的女性醫療照顧者〉，《臺大歷史學報》23期(1999)
- 李貞德：〈漢唐之間醫書中的生產之道〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67:3(1996)。
- 李 零：〈戰國秦漢方士流派考〉，《傳統文化與現代化》，1995：2，
- 李豐楙：〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉，《中華學苑》29期(1984年6月)
- 李豐楙：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第9期(1996年9月)
- 李豐楙：〈六朝道教的度救觀〉，《東方宗教研究》第5期(1996年10月)
- 李豐楙：〈塗炭齋之後：道教與民俗中首過儀式的扮犯表演〉(發表於中央研究院文哲所、法鼓佛教學院共同主辦：「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫」國際學術研討會(2008年12月4-6日))。
- 李豐楙：〈從玄女到九天玄女：一位上古女仙的本相與變相〉，《興大中文學報》(2010增刊)卷27。
- 李豐楙：〈鏡象與教化：台南地區寶鑑類鸞書的文學敘述〉「2011年度計畫結案報告」(臺北：行政院國家科學研究委員會、國立政治大學，2011年)。見「<http://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/52043>」
- 李豐楙：〈有法有破、有厄有解：《西遊記》的仙道化試煉與解厄〉，中央研究院中國文哲研究所、香港中文大學文化及宗教研究系聯合主辦：「試煉與苦難：中國宗教語文學的對話國際學術研討會」(2013年1月3日-4日)。
- 杜正勝：〈作為社會史的醫療史—並介紹「疾病、醫療與文化」研討小組的成果〉，

- 《新史學》6:1 (1995)
- 周鳳五，〈太公家教重探〉，《漢學研究》第四卷第二期，1986年
- 林欣儀：〈道教與性別—二十世紀中葉後歐美研究評述〉《新史學》二十六卷二期 (2015年6月)
- 林富士：〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言所集刊》70:1
- 林富士：〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言所集刊》72:2 (2001)
- 林富士：〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72:2 (2001年6月)
- 唐 怡、李剛：〈道教戒律與儒家禮制〉，《宗教學研究》2006年第1期
- 高明士，〈唐代敦煌的教育〉，《漢學研究》第四卷第二期，1986年。
- 高明士：〈唐代私學的發展〉，《臺大文史哲學報》第20期 (1971年6月)
- 康韻梅：〈試析〈杜子春〉和〈杜子春三入長安〉的敘述話語和意義建構〉，《臺大中文學報》，14期 (2001年5月)
- 張亞平：〈杜光庭著述敘錄〉，《四川文物》1999年第6期
- 張廣達：〈內藤湖南的唐宋變革說及其影響〉，鄧小南，榮新江主編：《唐研究》(北京：北京大學出版社，2005年)，第十一卷李豐楙：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期 (2005年9月)
- 張澤洪：〈唐代道教規模辨析〉，《中華文化論壇》，1996年第2期
- 莊敦榮：〈論唐傳奇〈杜子春〉中的幻境及其意涵：以丹道中的象徵解析〉，《文學新鑰》第二十 (2014年12月)
- 許麗玲：〈《周氏冥通記》初探〉，《東方宗教研究》1994年新4期
- 陳 珏：〈唐代傳奇文的概念成型研究—唐代傳奇文的「研究史」新探之一〉，《漢學典範大轉移—杜希德與金萱會》(新竹：國立清華大學，2014年)
- 曾時新：〈近代女名醫鮑姑〉，《中華醫史雜誌》11:2，
- 楊 梅：〈唐代尼僧與世俗家庭的關係〉，《首都師範大學學報社科版》，2004年第5期
- 楊 莉：〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉，《中國文化研究所學報(香港中文大學)》，第44卷 (2004年)
- 楊 莉：〈「女冠」芻議—一種宗教、性別與象徵的解讀〉《漢學研究》第19期第1卷 (2001年6月)
- 楊 莉：〈從邊緣到中心：唐代護國女仙與皇室本宗情節—兼論李唐皇室與地方政府及道教界的互動關係〉，收入黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》(香港：中華書局，2003年)
- 楊 莉：〈謝自然傳與謝自然詩—女修成道於神聖與凡俗兩界的意義建構〉，李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪—中國文學與宗教論集》(臺北：中研院文哲所，2007年)

- 榮新江：〈唐代西州的道教〉，《敦煌吐魯番研究》第四卷（北京：北京大學出版社，1999年）
- 趙 晶：〈唐代《道僧格》再探——兼論《天聖令·獄官令》「僧道科法」條〉，《華東政法大學學報》第6期（2013）
- 劉 屹：〈唐前期道教與周邊國家、地區的關係〉，《一九九八法門寺唐文化國際學術討論會論文集》（西安：陝西人民出版社，2000年）第四卷唐前期道教與周邊國家口，~~~~~，相信（北京：北京大學出版社，1999年）
- 劉苑如：〈《異苑》中的怪異書寫與諧謔精神研究——以陳郡謝氏家族的相關記載為主要線索〉，收錄於《文哲所集刊》第14期（1993年3月）
- 劉苑如：〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀念所作的考察〉，《中國文哲研究期刊》第八期（1996年3月）
- 劉瓊云：〈妖魔、動物、精怪：《醒世姻緣傳》中的記惡書寫〉，《清華中文學報》第十一期（2014年6月）。
- 蔡幸娟：〈北魏立后立嗣故事與制度研究〉，《成功大學歷史學報》16期（1990），
- 鄭顯文：〈唐代《道僧格》研究〉，《歷史研究》第4期（2004），頁38-54
- 賴香伶：〈斷欲成仙與因愛毀道——論唐傳奇〈杜子春〉的試煉之旅〉，《東華漢學》第6期（2007年12月）
- 謝世維：〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》（2007年9月）
- 謝聰輝：〈天師道「黃赤」教化的淵源與發展〉，《1997年台灣青年宗教學者宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：高雄道德院，1997年）
- 謝聰輝：〈道教的兩性觀——從教義、制度、修煉看道教的性別意識〉收錄於《臺灣青年宗教學者宗教與心靈改革研討會論文集》，（高雄：高雄道德院，2000年）
- 廖肇亨：〈淫辭艷曲與佛教：從《西廂記》相關文本論清初戲曲美學的佛教詮釋〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》（2005年3月），第26期。

## 中文博碩士論文

- 吳碧貞：《唐代女仙傳記之研究——以《墉城集仙錄》為主的考察》（臺北：政大中文所碩士論文，李豐楙先生指導，1998年）
- 張超然：《系譜、教法及其整合——東晉南朝道教上清經派的基礎研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，李豐楙教授指導，2007年）
- 楊莉：《道教女仙傳《墉城集仙傳》研究》（香港：香港中文大學宗教學哲學博士論文，黎志添教授指導，2000年）
- 趙娟寧：《唐代婦女與道教》（西安：陝西師範大學碩士論文，焦杰教授指導，

2006年)

- 劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，李豐楙教授指導，1996年）
- 蔡幸娟：《北朝女主政治與內廷職官制度研究》（臺北：國立臺灣大學歷史所博士論文，鄭欽仁教授指導，1998）
- 鄭娟芝：《漢魏六朝的女性紡織：勞動營生與倫理象徵》（新竹：國立清華大學歷史研究所，2010年，李貞德教授指導）
- 賴思妤：《《仙媛紀事》研究—從溯源到成書》（南投：國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，李豐楙教授指導，2009年）
- 謝聰輝：《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》（臺北：師範大學國文研究所博士論文，李豐楙教授指導，1999年6月）
- 董恩林：《唐代老學研究——以成玄英、李榮、唐玄宗、杜光庭《道德經》注疏為個案》（武漢：華中師範大學博士論文，熊鐵基教授指導，2001年）

## 日文專書

- 大淵忍爾：《敦煌道經目錄編》（京都：法藏館，1960年）
- 大淵忍爾：《道教とその經典》（東京：創文社，1997）
- 小林正美：《中國の道教》（東京：創文社，1993年）
- 小林正美：《唐代の道教と天師道》（東京：知泉書館，2003年）
- 小南一郎：《中国の神話と物語り：古小説史の展開》（東京：岩波書局，1984年），中文本見孫昌武譯：《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993年）。
- 中村璋八：《五行大義校注》（東京：汲古書院，1998年）
- 仁井田陞著，池田溫等編：《唐令拾遺》（東京：東京大學出版會，1997年版）
- 吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》（北京：中國社會科學出版社，2006年）
- 吉岡義豐：〈敦煌發見「三洞奉道科戒儀范」について〉，《吉岡義豐著作集》第三卷（東京：五月書房，1988年）
- 吉岡義豐：《道教編纂史》，收入《吉岡義豐著作集》，第三卷，（東京：五月書房，1988年）
- 那波利貞，〈唐鈔本雜抄攷—唐代庶民教育史研究之一資料〉，《唐代社會文化史研究》（東京：創文社，1974年），收入石川忠久編《中國文學の女性像》（東京，汲古書院，1982年）
- 那波利貞：《唐代社會文化史研究》（京都：創文社，1974年）
- 妹尾達彥：〈唐代後期的長安與傳奇小說—以李娃傳的分析為中心〉，劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史·六朝隋唐卷》

- 岡本不二明：〈唐參軍戲角色考〉，《唐代の小説と社會》（東京：汲古書院，2003年）
- 東野治之，〈訓蒙書〉，《敦煌講座5・敦煌漢文文獻》（東京：大東出版社，1992年）
- 松木かき：〈本草と道教〉，三浦國雄等編：《講座道教第三卷—道教の生命觀と身體論》（東京：雄山閣出版社，2000年）
- 施舟人〈敦煌文書に見える道士の法位階梯について〉，講座敦煌編集委員會編：《敦煌と中國道教》，（東京，大東出版社，1983年）
- 柏夷：〈道教神系〉，柏夷著，孫齊等譯：《道教研究論集》（上海：中西書局，2005年）。
- 宮川尚志，《六朝史研究・宗教篇》第十二章〈六朝時代女性の宗教生活〉，（東京：平樂寺書店，1964年）
- 宮崎市定：〈從部曲走向佃戶〉，收錄於劉俊文主編，索介然譯，《日本學者研究中國史論著選譯・第5卷・五代宋元》（北京：中華書局，1993）
- 宮崎市定著，韓昇、劉建英譯，《九品官人法研究—科舉前史》（北京：中華書局，2008）
- 酒井忠夫編：《道教綜合的研究》〈傳授經戒儀注訣について〉（東京：國書刊行會，1977年）
- 深澤一幸〈仙女謝自然の誕生〉，興膳教授退官記念中國文學論集編輯委員會編：《興膳教授退官記念中國文學論集》。
- 麥谷邦夫：〈陶弘景の醫藥學と道教〉，《六朝道教の研究》（東京：春秋社，1998年）
- 游佐昇：〈謝自然と道教—唐代道教の一考察〉，牧尾良海博士頌壽記念論文集刊行會編：《中國の宗教・思想科學：牧尾良海博士頌壽記念論集》（東京：國書刊行會，1984年）
- 游佐昇：〈謝自然と道教—唐代道教の一考察〉，牧尾良海博士頌壽記念論文集刊行會編：《中國の宗教・思想科學：牧尾良海博士頌壽記念論集》（東京：國書刊行會，1984年）
- 滋野井恬：〈唐代僧道給田制について〉，《唐代佛教史論》（東京：平樂寺書店，1973年）
- 道端良秀：〈均田法による僧田〉，《唐代佛教史の研究》（東京：法藏館，1967年）
- 道端良秀：《唐代佛教史の研究》（京都：法藏館，1967年）
- 福永光司：〈道教似おける鏡と劍〉，收錄於《道教思想史研究》（東京：岩波書局，1980年）
- 窪德忠著，蕭崑華譯：《道教史》（原作，東京：山川出版社，1980年；譯本，上海：譯文出版社，1990年）

## 日文期刊論文



- 二葉憲香：〈僧尼令の先行法としての道僧格〉，收（日）朝枝善照編，《律令國家と仏教》（東京：雄山閣出版社，1994年）
- 三浦周行：〈僧尼に關する法制の起源〉，收其《法制史研究》（東京：岩波書店，1919年）
- 小林正美：〈中國中世の道教の喪禮について〉，日本宗教學會《宗教研究》第73卷第4輯（2000年）
- 小笠原宣秀：〈吐魯番出土の道教關係資料數種〉，《福井博士頌壽紀念東洋思想論集》（東京：1960年）
- 小笠原宣秀〈吐魯番出土の宗教生活文書〉，《西域文化研究》第三（京都：法藏館，1960年）
- 今枝二郎：〈杜光庭小考〉，《吉岡博士還曆紀念道教研究論集》（東京：國書刊行會，1977年）
- 王承文：〈靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開〉，京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》（京都：臨川書店，2007年）
- 石井昌子：〈《真誥》と《墉城集仙錄》1、2〉，《東洋學術研究》15，3、4，頁143-156、136-156。
- 竹田晃：〈「杜蘭香說話」について〉，收錄於東方學會編集：《東方學會創立二十五週年紀念東方學論集》（東京：編集者出版社，1972年）
- 竹田晃：〈「杜蘭香說話」について〉，收錄於東方學會編集：《東方學會創立二十五週年紀念東方學論集》（東京：編集者出版社，1972年）
- 西脇常記：〈ベルリン・トルファン・コレクション〉，《京都大學總和人間學部紀要》第6卷（1999年）
- 佐藤誠實：《佐藤誠實博士律令格式論集》（東京：汲古書院，1991）
- 李燕：〈蚕神說話に關する中日比較研究〉，《駿河台大學論叢》（2006年），31號
- 砂山稔：〈杜光庭の思想ついに〉，《集刊東洋學》，1985年54期
- 秋月觀暎：〈道僧格覆考——「俗法推勘」を中心に〉，《東洋史論集》第5集（1992）
- 宮川尚志：〈謫仙考〉，《東方宗教》（1969年11月）
- 都築晶子：《南人寒門・寒人の倫理意識について—東晉後半の上清經典を中心に》，《東方宗教》78（1991）；都築晶子著、宋金文譯：〈關於南人寒門、寒士的宗教想像力—圍繞《真誥》談起〉，收入劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史》（上海：上海古籍出版社，1995年）
- 儲戶立雄：〈道僧格の研究〉，收其著《中國仏教制度史の研究》（東京：平河出版社，1990年）

## 英法文專書



- Bloom, Harold, *The anxiety of influence: a theory of poetry* (New York: Oxford University Press, 1973) 哈羅德·布魯姆著，徐文博譯：《影響的焦慮：一種詩歌理論》（南京：江蘇教育出版社，2006年）
- Bokenkamp, Stephen (柏夷), "Transmission of Female Daoist Xie Ziran 謝自然 (767-795)." In *Affiliation and Transmission in Daoism: A Berlin Symposium*, edited by Florian C. Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012)
- Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Epoque de Philippe II* (Paris: A. Coins, 1990)。中文本見曾培耿、唐佳龍譯：《地中海史：集體的命運和總的趨勢》（臺北：臺灣商務印書館，2002年）
- Brown, Peter, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*(New York: Columbia University Press, 1988)
- Bumbacher, Stephen Peter, *On the Interpretation of Exorcistic and Apotropaic Rituals in Early Medieval China*, draft, Eberhard-Karls-UniversitätTübingen, 2004.
- Burke, Peter, *The French Historical Revolution* (Cambridge: Polity Press, 1990)，中譯本見江政寬譯：《法國史學革命》（臺北：麥田出版公司，1997年）
- Cahill, Suzanne "Discipline and Transformation: Body and Practice in the Lives of Daoist Holy Women of Tang China," in Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush, and Joan R. Piggott, *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Berkeley, (CA: University of California, 2003)
- Cahill, Suzanne, *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Magdalena, NM: threepines, 2006)
- Campany, Robert Ford, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, (Honolulu, University of Hawai'i, 2009).
- Carvet, John, *Feminism* (London: J.M. Dent & Sons, 1982); Josephine Donovan, *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism* (New York: Fredrick Ungar, 1985)
- Despeux, Catherine (戴思博), *Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie feminine*, Paris: Pardès, 1990。日文本門田真知子訳，三浦國雄監修：《女のタオイズム：中国女性道教史》（京都：人文書院，1996年）Despeux, Catherine, Kohn Livia, *Women in Daoism* (Cambridge, MA: Three Pines Press, 2003)
- Despeux, Catherine 戴思博著，鄭文彬譯，〈從秦代至唐代的中醫經典理論（公元前 221 年至公元前 906 年）〉，《法國漢學》第六輯（北京：中華書局，2002 年）
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: F. Alcan, 1925. 中譯本涂爾幹著，芮傳明，趙學元譯：《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠出版社，2002年）

- Eliade, Mircea, translated from the French by Willard R. Trask, *The sacred and the profane; the nature of religion*, New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1959. 中譯本伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2000年）
- Friedlander, Saul , *Probing the Limits of Representation* ( Cambridge: Harvard University Press, 1992 )
- James, William, *The varieties of religious experience*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1985, 中譯本威廉·詹姆斯：《宗教經驗種種》（北京：華夏出版社，2005年）
- Jia, Jinhua, Kang, Xiaofei, and Yao, Ping Edited, *Gendering Chinese Religion: Identity, and Body* (Albany, NY: State University of New York Press, 2014).
- Kieschnick , John : *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu : University of Hawai'i Press, 1997)
- Kirkland, Ressel, “Dimensions of Tang Taoism: The State of the Field at the End of the Millennium” , *T'ang Studies*, VOL.15-16 , 1997-1998. 柯銳思：〈唐代道教的多維度審視：二十世紀末該領域的研究現狀〉（原刊於美國唐史學會會刊《唐學報》中譯本，收錄於巴瑞特著，曾維加譯：《唐代道教—中國歷史上黃金時期的宗教與帝國》（濟南：齊魯書社，2013年）
- Ko, Dorothy, Haboush, Ja Hyun Kim , and Piggott, Joan R. , eds. , *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Berkeley: University of California Press, 2003. 易素梅譯〈修行與轉變—唐代道教女仙生活中的身體與實踐〉，鄧小南、王政、游鑒明主編：《中國婦女史讀本》（北京：北京大學出版社，2011年）
- Lévi-Strauss, Claude , *From honey to ashes* ( 神話學：從蜂蜜到煙灰 ) (Chicago : University of Chicago Press, 1983)
- Lévi-Strauss, Claude , *Comparatisme, mythologies, langages : en homage* ( 神話學：裸人 ) (Leuven : Peeters ; Louvain-la-Neuve, 1994)
- Lévi-Strauss, Claude , *The raw and the cooked : introduction to a science of mythology* ( 神話學：生食與熟食 ) ( London : Pimlico, 1994 ) 。
- 李維史陀著，楊德睿譯：《神話與意義》（臺北：麥田出版社，2010年），頁 50-60
- Lippiello Tiziana, “ Chenwei de buming qi yuan he fazhan: cong fangshi de chuantong dao Handai zhengtong wenhua (On the obscure origins and development of the Apocryphal chenwei: from the tradition of the fangshi to the orthodox culture of Han times) ” in *CHEN G., Daojia wenhua yanjiu*, BEIJING, Shenghua dushu xinzhi sanliao shudian, vol. 15, 蒂齊安那·李被耶絡：〈讖緯的不明起源和發展：從方士的傳統到漢代正統文化〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第十五輯（北京：三聯書店，1999年）
- Mather, Richard B. , “K'ouCh'ienchih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451,” in *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. Helms Welch and Anna Seidel (New Haven & London: Yale University Press,

1979).

- Nienhauser, Jr, WilliamH, *The Origins of Chinese Fiction* MonumentaSerica ,38,pp192-219.譯本見倪豪士：《傳記與小說—唐代文學比較論集》〈中國小說的起源〉（臺北：南天書局，1995年）
- Scott, Joan, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis” *American Historical Review* 91:5(1986),pp.1053-1075. 收入 Joan Scott ed, *Feminism and History*, Oxford and New York: Oxford university press
- Strickmann, M.( 司馬虛), “A Taoist Confirmation of Liang Wu Ti’s Suppression of Taoism” ,in *Journal of the American Oriental Society*, Vol98( 1978 ).pp467-475 )
- Swidler, Ann, ”Talk of Love: How Culture Matters(Chicago and London: University of ChicagoPress,2001)”
- Tsai, Kathryn Ann ,*Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the forth to Six Centuries*(Honolulu: University Press,1990)
- Verellen, Franciscus ”Such as a hallowed land: Du Guanting’s Record of Marvels”
- White, Hayden : *Tropics of Discourse*.( Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press,1978 ) ( 中文版見傅飛嵐：〈蜀—杜光庭《錄異記》裡的聖地〉，林富士、傅飛嵐主編：《遺蹟崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，1992年）
- Verellen, Franciscus, ”Social history in taoist perspective ; Du Guangting(850-933)on contemporary society”) *Culte des sites et culte des saints en Chine, Cahiers d'Extrême-Asie* 10 ( 1998 ) ,pp213-254 中文簡介本傅飛嵐著”李凌瀚譯述《道教視野中的社會史：杜光庭(850-933)論晚唐和五代社會》
- Schipper, Kristofer. ( 施舟人 ) , trans. Karen C. Duval, *The Daoist Body* (CA:University of Caliornia,1982)
- White, Hayden: *Metahistory: the historical imagination in Nineteeth-Century Europe* ( Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press,1973 )
- Zürcher, Erik, “Buddhism and Education in T'ang Times.” in: Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds, *In Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, (Berkeley: University of California press, 1989)

## 英法文期刊論文

- Bokenkamp, Stephen R. ” Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty” *Asia Major*:3, Vol. 7, No. 1 (1994).
- Bokenkamp, Stephen R. “Sisters of the Blood: The Lives behind the Xie Ziran Biography” , *Daoism: Religion, History and Society*, No. 8 (2016),
- Chao, Shinyi (趙昕毅), “Daoist Abbesses in North China during the Jin and Yuan Dynasties (1115-1341),” *Nan Nü: Women and Gender in Early and Imperial*

- China, 10 (2008).
- Chao, Shinyi (趙昕毅), "Forming Women's Genealogy: Daoist Monastic Women in Mongolian China," 《民俗曲藝》, 168(2010)
- Goossaert, Vincent, "The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism," *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001)
- J. Petersen, "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the Taiping jing," *ActaOrientalia*50 (1989): 133-171, *ActaOrientalia*51 (1990).
- Kaltenmark, Max, "The Ideology of the T'ai-ping ching," in *Facets of Taoism*, pp. 24-29
- Kirkland, Russell (1991) "Huang Ling-Wei: A Taoist Priestess in T'ang China", *Journal of Chinese Religions*, 19:1, pp47-73.
- Max Kalinowski 馬克著，王東亮譯：〈六朝時期九宮圖的流傳〉，《法國漢學》第二輯 1997 年。
- Schafer, Edward H., "The Princess Realized in JADC", *T'ang Studies* 3 (1985)
- Strickmann, M., "A Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism", in *Journal of the American Oriental Society*, Vol98 (1978) .
- 謝世維, "Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoist Tradition" (Ph.D. diss., Indiana University, 2005).
- Robinet, Isabelle, "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism," *History of Religions* Vol.9(1979), pp.37-70; Russell Kirkland "Huang Ling-wei," *Journal of Chinese Religions* Vol.9(1991), pp.47-72
- Robertson, Maureen, "Voicing the Feminine: Constructions of the Gendered Subject in Lyric Poetry by Women of Medieval and Late Imperial China," *Late Imperial China*, Vol. 13(1992).
- Rolf Stein: "Remarques sur les mouvements du taoisme politico-religieux aullesiecleap." (論公元二世紀政治宗教性的道教運動), *TP (《通報》)* 第 50 期 (1963), 頁 1-78。
- Shafer, Edward, "Three Divine Women of South China," *Chinese Literature: Essays, Articles, and Reviews*, Vol.1(1979), pp31-42
- Teng, inhua Emma (鄧津華), "Religion as a Source of Oppression and Creativity for Chinese Women," Valussi, Elena (艾蓮娜) "Blood, Tigers, Dragons: The Physiology of Transcendence for Women," *Asian Medicine*, 4 (2008).
- Valussi, Elena "Men and Women in He Longxiang's Nüdan Hebian (Collection of Female Alchemy)," *Nan Nü: Women and Gender in Early and Imperial China*, 10:1 (2008).
- Valussi, Elena "Female Alchemy and Paratext: How to Read Nudan in a Historical Context," *Asia Major*, 21:2 (2008).

