

拉曼大學

中華研究院

中文系

《太平廣記》女仙類研究

科目編號：ULSZ 3068

學生姓名：符燕玲

學位名稱：文學士（榮譽）學位

指導老師：方美富 先生

呈交日期：二〇一三年四月五日，星期五

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）之部分條件

目次

題目	-----	甲
宣誓	-----	乙
摘要	-----	丙
致謝	-----	丁
緒論	-----	1
第一章	《太平廣記》中的女仙	6
第一節	神、仙與女仙的概念	6
第二節	《太平廣記》女仙成仙途徑	18
第二章	《太平廣記》女仙故事與唐人社會	36
第一節	《太平廣記》女仙與唐人婚戀觀	36
第二節	唐人慕道與向仙風氣	54
第三章	《太平廣記》女仙類商榷	72
第一節	《太平廣記》女仙類編類商榷	72
第二節	《太平廣記》其他類目女仙	81
結語	-----	83
參考書目	-----	85

圖 表

圖一	《山海經》中的《大母神：原型分析》	14
圖二	漢畫像磚中人面蛇身的伏羲女媧圖	14
圖三	漢畫像石中的西王母圖	16
圖四	五代阮郛的《閩苑女仙圖》（局部）	34
圖五	《性命圭旨》中的白日飛升圖	35
圖六	唐張萱的《虢國夫人遊春圖》（局部）	44
圖七	《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》中凡常女冠法服	70
表一	《太平廣記》中服食丹藥類的女仙	21
表二	《太平廣記》中服食草木植物類的女仙	23
表三	《太平廣記》中寡於飲食的女仙	27
表四	《太平廣記》中誠心修道的女仙	29
表五	《太平廣記》女仙的升仙方式	34
表六	《太平廣記》女仙類中唐代女仙的仙凡戀故事	38
表七	《太平廣記》女仙故事中所記載的唐代君主	56
表八	唐代諸帝迷戀金丹服餌術者表	60
表九	女仙類中以男性名字為篇名的故事	73
表十	女仙類中以女性名字為篇名的故事	76
表十一	〈天台二女〉、〈蓬球〉與〈采藥民〉相似之處	79

《太平廣記》女仙類研究

宣 誓

僅此宣誓：此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，無論是書面文字或電子資訊，皆已於註釋中具體註明出處，並詳列參考書目。

簽名：

姓名： 符燕玲

學號： 10AAB04806

日期： 二〇一三年四月五日，星期五

摘 要

魯迅先生曾對《太平廣記》作出評價，他認為此書之好處有二，一是所收錄的小說甚廣，上至六朝下至宋初，觀此書可無須買許多書。二是精怪、鬼神等類之分法仔細清楚，“對於現在談狐鬼的《太平廣記》的子孫，再沒有拜讀的勇氣。”

《太平廣記》之編類細緻，大體可以看出一個有系統的特點，即是由“天”轉入“地”。小說的編排從屬於“天”的仙、道、釋，至屬於“人”之世人、鬼怪，到屬於“地”的地理、動物及鳥獸類。葛兆光《中國思想史》一書提到從圖書目錄中可以了解當時人之知識範圍及閱讀興趣，而古人目錄之學最初也只是“獮祭魚”的方式，但結果卻產生了如當今百科全書的類書。仙道類被編在目錄的前卷，同時數量之多被視為是此書的中心。本文以《太平廣記》女仙為研究對象，所謂“女仙”，代表的是具有特殊身份的女性，經過修煉一方面固有凡間世俗情感，一方面卻也並非相夫教子，直至終老，而是擁有異於凡人的能力，駕馭萬物，可說是神人的結合。

《太平廣記》中女仙類故事共十五卷，計八十六篇女仙故事，當中又以唐代女仙故事佔三十九則。這些女仙故事內容各異，例如本有仙骨之身的女子、被貶凡間的女仙、誠心修道的凡間女子、下凡尋求真愛的女仙、宣揚仙境與道法的女仙等等。這些不同類型的女仙故事題材雖充滿虛構的神秘色彩，但卻不全然是杜撰的，它在一定的程度上反映著唐代時期人們的生活面貌及當時的社會風氣。而唐代道教盛行，許多女仙的故事都是講述女子慕道而修煉成仙，而仙成為了人人皆可成者。

關鍵詞：《太平廣記》、女仙、女道、唐代

致 謝

論文的完成意味著三年的大學生涯即將結束，回首這三年的生活，都在繁忙的課業報告中度過，似乎未真正體會到大學生活的滋味。對於可以順利完成論文，首先要感謝指導老師方美富給予的幫助，感謝方老師提供的意見與指導，也要感謝在這三年裡一起學習的好友庭婷、思旒以及在論文方面給予我幫助的寧昕。

另外要謝謝我的家人，最重要的是我的母親。自你離去已將近五年，但你的樣子在我的腦海裡始終清晰，現在我終於可以告訴你，我即將要畢業了。“色難”確實是“孝”中的一大難事，很抱歉以前沒有做好，或許待我為人母時才能體會你的感受。謝謝你，我的母親，就算你不在我的身邊，但你仍然是我精神上的最大支柱。

緒 論

《太平廣記》是李昉等人奉宋太宗之命所修的官書，是北宋初官修的四部大書之一。《太平廣記》記載了從先秦、兩漢至宋初的野史小說，目錄類別分十卷，以仙類小說有關的神仙類（卷一至卷五十五）及女仙類（卷五十六至卷七十）占全書的大比例。十五卷的女仙類載有八十六個女仙故事，記載了由漢至宋的女仙，而唐代女仙故事就占了女仙類故事的四十五巴仙。這些唐代女仙故事有助於我們探討唐人的生活面貌，從中提供我們唐人在婚姻、宗教、政治等方面的許多訊息。縱然《太平廣記》並非正史資料，但許多故事並非憑空出現而杜撰的，文學作品在一定程度上反映了當時的社會現象。

在早期的仙傳小說如《列仙傳》、《神仙傳》等，明顯可以看出是以男性神仙為主，記錄的女仙故事不多，女仙的地位遠不如男仙。直到唐代道士杜光庭所著的神仙傳記《墉城集仙錄》，當中記錄了女子得道成仙的故事，以墉城女仙為主體，表現了對女仙群體的重視。因此，女仙在《廣記》中作為一個類目的出現，有許多值得探討與重視的空間。

依據《太平廣記》中的女仙故事，女仙的定義顯然是多層面的，她們可以是具有女神形象或歷史悠久的女仙如西王母、上元夫人等、被貶凡間的謫仙如黃觀福、擁有仙術的女仙杜蘭香、或修練道術的女道士王妙想等。另外要提及的是《太平廣記》中有大部分講述唐代的女仙故事，唐代女道士又稱女冠，女冠被視為是女仙在凡間的俗身。女冠這一群體反映了唐代道教的特殊現象，上至宮廷夫人下至平民都

熱衷於入道為冠。這些唐代女仙故事顯然有濃厚的道教色彩，而道教的鼎盛又與唐代皇室有著莫大的關係。唐代女仙所佔比例較其他時代女仙多，而唐代女仙故事比起其他女仙，更傾向對女仙特色的描繪，如仙容、仙術、仙德等。

《太平廣記》為五百卷，目錄為十卷，依據不同題材的類別分為九十二類，每類當中又在分卷細分。這樣的分類方法有助於我們查找相關類別的故事，但當中的分類是否合理，仍有值得商榷的地方。例如《廣記》的女仙類收集關於女仙的八十六個故事，女仙故事中多有涉及男性的書寫，令人產生疑問的是收入以男性為主的女仙故事是否恰當。《廣記》中的“女仙”位於目錄第二的位置，是探討仙類小說不可或缺的類目，然而“神仙”、“神”等類別中也講述了與女仙有關的故事。本文認為可以從其他類別中探討與女仙有關的故事，從而對《廣記》中的目錄編類進行商榷。

由於《太平廣記》中女仙的定義具有廣義的含義，因此提到女仙一詞便會與女神、女道士、女冠等掛勾。在探討女仙的研究上，相關材料就必須涉及到歷代婦女的生活研究、仙道小說研究、道教研究等等。以下將列出女仙課題相關的專著。首先關於神仙道教的著作，李素平《女神·女丹·女道》以女性及道教為主，講述女性在不同身份上的形象，敘述道教的重陰思想。另外也整理出了女性的各個形象如女神、女仙、女巫及女道，女丹講述女性與道教的密切關係及通過道教修練以達致最後的成仙目的。苟波《仙境·仙人·仙夢：中國古代小說中的道教理想主義》從早期神話故事的仙境來論述道教與仙人的關係，作者認為“仙境”概念引發了求仙熱潮，這在早期的文學作品中都可窺探的到。作者以仙人、仙夢、仙境作為先民心中

的理想國度，通過這樣的理想方式來討論道教對中國小說的發展。霍明琨《唐人的神仙世界：《太平廣記》唐五代神仙小說的文化研究》從古代神仙的產生、唐代人的向仙風氣、女性神仙及仙凡戀還原唐人的社會生活。詹石窗《道教與女性》主要研究女性崇拜的起源及其在道教中的沿襲與發展。他認為先秦存在女神與女仙崇拜這兩種表現形式，後來神話模糊而使這兩種類型融合。此外，他也涉及道教與女性修行關係的研究，從道教的養身術論述女性修行的意義。

至於婦女研究材料，高世瑜《唐代婦女》專門探討唐代婦女在各個領域的面貌，從婦女群體狀況、婦女才藝與業績、婦女生活習俗及法制觀念來揭示各個階層婦女的狀況。當中也提及了一代女皇武則天的統治，成為了婦女地位在歷史上有始以來的例外以及唐朝民族融合及胡風文化對唐代婦女的影響。段塔麗《唐代婦女地位研究》專對唐代婦女的社會地位探討，當中涉及婦女在生活、家庭、社會文化習俗中的地位。雖然唐代婦女的地位與開放顯然是歷代中特殊的例子，但作者也對唐代婦女地位下降進行討論，指出唐代前期婦女地位上升與唐代後期婦女地位下降的主要因素。陳東原之《中國婦女生活史》以年代劃分，敘述上迄周代下至近代中國婦女之生活，讓我們看到了中國婦女在過往的三千年裡受到了宗法的排擠，婦女被蹂躪、摧殘、玩弄，成為當時社會之畸零者。作者詳細地敘述了各個朝代婦女之概況，如周代禮教之初形、漢代對貞節之褒獎、魏晉南北朝之重門第、唐重門第與貧女難嫁、宋之處女嗜好、元明之貞節提倡與無才是德、清之小腳崇拜等，顯示了每個朝代都有那麼一套觀念對婦女形成枷鎖。

值得注意的是，余英時《東漢生死觀》討論了東漢生與死的觀念，雖是以東漢為題，但作者沒有嚴格限制的時段。生死問題一直是困擾所有人的問題，作者提到了求仙概念的轉化，可以見得在先秦之前人們所謂的求仙概念也許只是為了增長壽命，即彼世不朽，這種觀念在經過秦始皇、漢武帝之後而轉換為所謂的形體不朽，即為了成為仙人的群體。

神仙世界一直是古人所向往的，從大量的神仙專記就可看出凡人對於仙術、長壽的迷戀與仰慕。道教認為生是道的另一體現，因此道教注重人的“生”，道教典籍中的養身與修仙術就是宣傳人可以憑借自身的修練以及積善德成為仙人。現代社會認知人是不可能通過修練成仙，但這樣的思想在古代卻普遍為世人所接受，因此引起了本人對於研究仙人這個群體的興趣。

“重男輕女”這個觀念也許到現今社會都很難被平衡，而女人在古代被看作是低賤的、社會地位根本不能與男性相比。從歷史上來看，每個朝代的女性都處於卑微的地位，但在唐代，女性的地位明顯有改善，這個時代出現了第一位女性皇帝武則天，其更成為後來宮廷鬥爭中，許多公主、皇后效仿的對象。唐代崇向道教，入道為冠的女子又來自於各個階層。觀《太平廣記》卷五十六至七十，當中的女仙故事有很大篇幅涉及唐代，而當中的女仙都是從凡人通過修練而成仙，所講述的修練途徑與道教有密切關係。我們可以看到《廣記》中的一些女子並未成仙，但她們卻被列入女仙類中，這是因為這些女子修煉後已具備了一些仙人的特質如容顏逐漸年輕、不食五穀等，只是她們還未飛升天界。再者，道教宣傳修煉即可成仙，而女道

士則是女仙的前身，女仙在凡間的俗身，因此本文將《廣記》中的女仙與女道士放在一起論述。

首先，要論述女仙之前，必須先對女仙來源有相對的認識，因此本文在第一章將討論神、仙與女仙概念的不同。神的概念從最先的“生萬物”而轉換為具有外形特征的神人。而仙人則明顯帶有人特征，又可以說是人通過修練成為仙。《太平廣記》中的女仙有不同的成仙方式，這些方法都被指與道教有著密切關係。通過道教典籍中的記載，可以知道故事中所敘述的方法很多都出自於道教中的養生術。

《廣記》中凡人女子多是經由高人指點、積善及誠心修練道術而得道成仙。

從歷史記載及文學作品中，可以看到道教在唐代的鼎盛。從君主崇尚道教、道觀的林立、人們紛紛出家為道為冠、上層社會人士及平民都對道教信仰篤信。君主迷信道教一直是人們探討的問題，本文第二章將討論君主到底是出於個人信仰、政治目的、迷戀人世生活而企求長壽又或是相信神仙可學的思想？此外，本文也將談及信仰道教的龐大群體——女性，女子入道為女冠之風主要出於唐代官方推動、公主入道成為趨勢以及道教主旨對女性的崇敬，但當中可能也存在私人動機。最後，在《太平廣記》的分類上存在一些疑問。《廣記》中分類非常廣，九十二個類目裏又再分小類，因此在故事分類上可能存在不恰當的地方。除了女仙類以外，在其他類目裏也可以看到女仙故事的出現，因此這些故事在分類上的依據也是值得探討的。

本文透過叢目、長編、定稿、考異的方式，分析與歸納，搜羅《太平廣記》所見女仙，並追本溯源，考究女仙的特質，以解析撰寫者的角度與方向，進而瞭解兩晉到六朝之間，至唐代的女仙故事的成形，作一全面的探討。

第一章 《太平廣記》中的女仙

《太平廣記》中載有八十六則女仙故事，年代由上古至宋，當中包含歷史悠久的遠古女神及凡人修練而成的女仙。觀《太平廣記》，可以發現當中的女仙大致可以分成幾種類型：第一、遠古女神，這類女神年代悠久，具有神性特質，非人能修練而成；第二、謫仙，多為犯錯被貶凡間，直至時限所至方可回到仙界；第三、原為凡人的女仙，這類女仙是通過修練方式而成仙，或者本身有仙骨；第四、遊於凡間的女仙，這類女仙來自天界，她們卻能與凡人生活在人間，大多數這類女仙最後都會離開凡人。《廣記》編者將女仙獨立一類是對女仙的重視，唐以前所謂的神仙傳記多以男性神仙為主，而神仙原義也並非是廣義所指擁有仙術、長生不死之仙。

第一節 神、仙與女仙的概念

提到《太平廣記》中的女仙，首先先要理清“神”與“仙”兩者之概念，從而明白“女神”與“女仙”之別。而《廣記》中許多女仙都是從凡人通過後天修練而成仙，因此這些女仙未成仙之前的身份即為女道，指修行道術的女子，她們不一定是在道觀中修行的女道士，也有許多是在家中修行或隱秘深山之處修道而成仙。女道士在唐代稱呼為女冠，女冠的盛行與唐代以道教為國教有很大的關係，加上唐代宮廷及上層婦女的熱衷使女冠在唐代掀起一股熱潮。

神仙的觀念在早期原始社會就存在著，可以說是先有“神”的概念才後有“仙”的概念，兩者實際上是有區分的。早期原始社會人類對於大自然的力量產生敬畏，而把這些無法解釋的神秘力量都歸於神的主宰。由於上古社會起源於母系社會，女性做為首領而成為被崇拜的對象，因而產生了所謂的女神崇拜。女神作為被崇拜的對象同時也被認為是生化萬物之神，如女媧就是典型的例子。

“神”和“仙”最初的含義是不同的，簡單的說，從天而人的是神，由人而天的是仙。神多為先天的，而仙多是後天的。（張志堅，二〇〇三：頁三）對於神的概念，一般普遍認為是指天神，即傳說中天地萬物的創造者和主宰者。“神”字見於殷周時代。殷周時期將雷電的“申”字孳乳為“神”字。（霍明琨，二〇〇七：頁八）《說文解字》中對“神”¹的解釋為：

天神引出萬物者也，從示，申聲。（〔漢〕許慎，〔宋〕徐鉉校定，二〇一：頁八）

因此這裏的神是先萬物而出者，即萬物的創造者。所以“神”是先天自然之神，是先天就存在的，並非人類修練而成的，屬於非可學者。《禮記·表記》：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。”（〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義，一九九九：頁一四八五）殷代時期的萬物崇拜盛行，殷人會祭拜天帝祖先，認為人世間的事物都是受到神的支配。這時的人們還處於被動的狀態，即人們還未能揭示大自然力量的奧秘，在他們眼中神是至高

¹ 參見《故訓匯纂》“神”之含義：神者，引物而生。《禮記·禮運》；神，謂天神。《大戴禮記·曾子天圓》；天神曰神，地神曰祇。《論語·述而》；神者，妙萬物而為言也。《莊子·知北遊》（頁一五九八—一六〇〇）

無上的，支配著天地萬物。殷人不論國家大事或個人吉兇禍福都通過占卜解決，說明了早期原始社會對神的崇拜，認為神是主宰世間萬物一切的至尊。對於神的特質，《莊子·逍遙遊》載：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五谷，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。（郭慶藩撰，王孝魚點校，一九八五：頁二八）

其後《列子·黃帝》引申莊子之說曰：

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸風飲露，不食五谷。（楊伯峻撰，一九八五：頁四四）

又如《禮記·祭法》載：

山陵、川谷、丘陵能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。（〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義，一九九九：頁

一二九六）

當中所載都道出了神的性質，他們有著非凡的能力，能騰龍駕霧、呼風喚雨，這裏所指的“神”不同於先前所謂的造物者，這裏的神具有“人物化”的特質，卻又有超脫於世人的異能。張亨認為：

《逍遙遊》篇下文謂神人之“肌膚若冰雪，綽約若處子”則象徵道體之清淨柔弱；“乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外”顯示道之超越性與普遍性；“其神凝，使物不疵癘而年穀熟”則是道之無為而無不為之用也，如此使道體化為生動的形象，其得之於《山海經》的神話助益匪淺。（張亨，二〇〇六：頁八一）

神的觀念由最先的萬物之始，而後引申為富有“人物化”的神，神作為人的形象呈現卻擁有凡人所沒有的異能。就如在道教中，將神分為不同等級而出現各種不同形象的神。

至於仙是指古代迷信和道教傳說中超脫世俗、能長生不死之人，可見仙乃由凡人通過後天修練達致長生不老而成。《說文解字》云仙：“人在山上，從人從山。”（〔漢〕許慎，〔宋〕徐鉉校定，二〇一一：頁一六七）而仙的古字為僊，《說文解字》云：“長生僊去。”（〔漢〕許慎，〔宋〕徐鉉校定，二〇一一：頁一六七）《釋名·釋長幼》：“老而不死曰仙，仙，遷也。遷，入山也。”（〔清〕王先謙著，一九三七：頁一四八）所謂的“仙”²即指在山上修練之人，而這些人通過後天修練得道而能長生不死，長生不死就成為了仙人的特質。“仙”與“遷”本是同

² 參見《故訓匯纂》“仙”之含義：仙，神仙。《廣韻·仙韻》；仙，壽考之跡。《列子·皇帝》（頁八九）

一個字，還有強調飛躍升遷之意，因此飛升也成為仙的特徵。《莊子·天地》：

“千歲厭世，去而上仙，乘彼白雲，至於帝鄉，三患莫至，身常無殃。”（郭慶藩，王孝魚

點校，一九八五：頁四二一）仙附屬於神之下，仙強調的是神的多種特性中“長生不死、不老、飛升”等特徵。這時還未出現求神仙的信仰，直到戰國時的方士導倡，尋仙、求不死藥才興盛起來。余英時《東漢生死觀》提到了“不朽”³的概念，他認為可以分為“世間不朽”即遠古渴望長壽的傳統不朽及“彼世不朽”，作為神仙離開人世的仙人不朽概念。《東漢生死觀》：

秦始皇以前，“不死”觀念與“仙”只有間接的關係；諸侯們尋求的不朽只局

限於渴望人世間長壽意義上的不朽。（余英時，二〇〇五：頁二五）

因此，這時的“仙”可以理解為是人修練而得長生不死之異能，而非作為神仙形體離開人世。《中國方術考》：“戰國秦漢時期所說的“仙人”或“神仙”都不是自古相傳的那些天神地祇，而是由人經特殊修煉，除病、卻老、延年，漸覺身輕力健，然後才終於飛升。”（李零，二〇〇〇：頁三二八）荀波的《仙境·仙人·仙夢——中國古代小說中的道教理想主義》一書中提到，“仙”成為一種獨立的形式與戰國方仙道的活動直接相關。方仙道主要活動於春秋戰國時期的燕齊沿海一帶，當時齊國有人宣揚“始

³ 詳見《東漢生死觀》。壽的觀念非常古老，始於遠古。長壽也許可以說是中國人最古老、最普遍的世俗欲望之一。不朽之觀念出現得相當晚，直到東周早期還看不到反映人們永久保留軀體的觀念。一般來說，西周時期（前 1122-前 771），人們只祈求有限的長壽和得享天年，但到春秋時期 722-前 481），人們變得更貪心，開始祈求“難老”和“毋死”。因此，不朽的觀念也許完全可以被視為世俗的長壽願望強化的結果。（頁二二-二三）

終五德”之說，燕國方士“為方仙道，形解銷化，依於鬼神之事”（〔漢〕司馬遷撰，〔宋〕裴駰集解，

〔唐〕司馬貞索引，〔唐〕張守節正義，一九五九，頁一三六八—一三六九）。這些方士大勢鼓吹尋仙之說，把神仙與人們所渴望的長生不死聯繫起來，只要訪得仙人便能長生不死。這些方士宣稱：

渤海上有蓬萊、方丈、瀛洲三座神山，山上禽獸皆為白色，以黃金白銀為宮闕，有諸仙人及不死之藥。凡人未至三神山時，遠望之如雲；將要臨近時，三神山反居水下，或被風吹引而去，終莫能至。（王卡，二〇〇五：頁一一）

所謂的“三神山”不過只是海市蜃樓景象，然而齊國威王、宣王，燕昭王以及秦始皇都曾派遣方士入海訪仙，以求長生不老。

神是萬物的創始者，是自然之神，後又引申為有“人物性”的神；而仙則是由凡人修練得道而成，是所謂後天之神。兩者雖說在意義不同，但由於當中一些特征的相似如神能主宰一切，而仙有異於凡人的法術、兩者都長生不死、不食五谷等等，這使得兩者在概念上漸漸模糊。《道教》一書言：“神是不滅的，永恆的，因而是永生的。仙人在空中飛游，棲於高山。神仙一詞表達了這兩個特點。不死和飛行天空的能力，是神仙最大的特點。”（〔日〕福井康順等監修，一九九〇：頁二七七）神仙二字融合而成一詞，對於神仙的定義，南宋金元以降（張志堅，二〇〇三：頁六）已經無嚴格的劃分。

在父系社會出現之前，上古社會的氏族部落都是由母系社會開始的。如神話中稱姜嫄因覆巨人足跡而生下棄。棄是周人的始祖，也被稱為農神後稷，其母姜嫄也

被稱為聖母。《詩經·生民》：“厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育，時維後稷。”〔清〕馬瑞辰撰，一九九八：頁二九七周氏族的始祖乃姜嫄所生，女神的崇拜與原始的母系社會有密切的關係。

卷二十《呂氏春秋·恃君覽》記載：

昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母，不知父。〔許維遹撰，一九八五：頁一〕

《白虎通·號》：

古之時，未有三綱六紀。民人但知其母，不知其父。〔陳立撰，吳則虞點校，一九九四：頁五〇〕

以上引文說明了上古母系社會時期，時人對女神崇拜而不知其父。詹石窗《道教與女性》一書中提到，母系社會當中，最早被崇拜的女神當只有一個。隨著女兒從母親處分離，女兒又升格為母親，她們在新的氏族裏，照樣是權力的象征，照樣存在被神化的可能。依據這樣的說法，一個女子在成為母親之後又會成為另一個氏族的首領，被族人崇拜。而當這個女子去世後，她則進入神的行列。〔詹石窗，一九九〇：頁一〇〕

提到女神崇拜，不可不提及上古神話中的女媧，相傳女媧為伏羲之妹，兩人相婚而產生人類。女媧人面蛇身，一天裏有七十種變化。《說文》中對“媧”⁴的解釋：

古之神聖女，化萬物者也。〔漢〕許慎，〔宋〕徐鉉校定，二〇一一：頁二六〇

這裏的解釋與《說文》中對“神”的解釋相似，兩者都是所謂的造萬物者，因此這時的女媧形象是具有“神性”的。女媧除了能化萬物之外，亦能主宰一切，拯救天下蒼生。傳說水神共工與火神交戰，被打敗後怒觸不周山，導致天空裂開一洞，天河之水注入人間，大地洪水泛濫。女媧為了拯救天下子民，以五彩石補天，折鯀之足撐起天才平息了這場災難，這即是神話相傳的女媧補天。《山海經·大荒西經》中提到女媧：

有神十人，名曰女媧之腸，化為神，處粟廣之野，橫道而處。〔袁珂校註，一九八〇：頁三八九〕

郭璞註：“女媧，古神女而帝者，人面蛇身，一日中七十變。”〔袁珂校註，一九八〇：頁三

八九〕

⁴ 參見《故訓匯纂》“媧”之含義：媧，古之神聖女。《集韻·麻韻》；媧，古天子，風姓也。《楚辭·天問》（頁五二七）

圖一 《山海經》中的《大母神：原型分析》



圖二 漢畫像磚中人面蛇身的伏羲女媧圖



因為神仙二字的融合，使得女神、女仙的定義模糊，然而當中還是有一定的區別。

《女神·女丹·女道》一書中這樣提到：

女神如西王母、九天玄女、女媧等，即便說她們是女仙，也是把她們放在神性層面來理解的，因為他們是遠古社會的女神，本身是神，是人類的創造者，是人類倫理道德法度典章之文明的教化者，是蒼生的保護者，……對她們更多的是敬畏之情。而女仙則是她們所創造出來的“子女”，不及她們的母親那樣的威儀神秘。（李素

平，二〇〇四：頁一六七）

因此我們可以將女神認為是遠古時代就存在的女性神、她們即是生化萬物的天神，是具有“神格”性質。女仙則是女神的子女，具有“人格”性質，她們能生活於人世間然而又與常人有所不同，即具備了脫於凡人的仙人特質。《太平廣記》中，可以被稱為女神的有西王母、上元夫人、雲華夫人等。至於女仙，可以指本就擁有異能的玉蕊院女仙及慈恩塔院女仙、被貶人間的謫仙如崔少玄、妙女等、修練有道飛升天界的張連翹、楊正見等。依據李素平的說法，女神是具有神格性質的，然而在神仙思想的傳播下，許多神話中的“神”逐漸被“仙化”而成為神仙人物，西王母就是最早完成由“女神”轉化“女仙”的女性神。《山海經·西次三經·玉山》：

玉山，是西王母所居也。西王母其狀如人，豹尾，虎齒，而善嘯，蓬發，戴勝，
是司天之厲及五殘。（袁珂校註，一九八〇：頁五〇）

這時的西王母形象顯得兇惡，是個半人半獸的女神。女仙，最明顯異於常人之處就是長生不死，能夠永遠保持人生中最美好狀態，因此青春而美貌是道教女仙最有誘惑力的地方，也是道教所竭力宣揚和突出的。（劉敏，二〇〇七：頁二五七）這種對女仙唯美的塑造使得後來的西王母形象的改變，《廣記》引《集仙錄》中的西王母，所謂形象兇惡者其實乃王母之使者而非其本身：“王母蓬發，戴華勝。虎齒善嘯者。此乃王母之使。金方白虎之神。非王母之真形也。”（〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁三四四-三四五）

圖三 漢畫像石中的西王母圖



《廣記》中的大部分女仙都具有“人格”性質，但又更強調她們的個人特色，如能飛天、長生不老、容貌艷麗、琴棋書畫等。由於唐代女仙所佔比例甚重，在提到“女仙”定義時，必須略提女仙之含義在唐代亦包含了娼妓。唐代酒樓歌妓業繁榮，風月場所更成為皇宮大臣、貴族文人休閒之處，而在唐人詩中也不難發現以“仙”代“妓”的身影，陳寅恪〈讀《鶯鶯傳》〉一文載：

流傳至於唐代，仙（女性）之一名，遂多用作妖艷婦人，或風流放誕之女道士之代稱，亦竟有以之目倡伎者。（陳寅恪，二〇〇一，頁一一一）

至於女道士，若根據《太平廣記》中的女仙故事來看，我們可以把女道士理解為修練道術的凡人女子，她們的目的只有一個，就是早日升天成仙。要特別提及的是這些女道不一定只指脫離世俗紅塵、待在道觀中修道的女冠，她們當中亦有已婚者或是自行在家中、隱居山上修道的凡人女子。因此，對於女仙與女道之關係，兩者應屬於階段關係，即修練道術之女子為女道，得道後她們成為女仙，女道是成為女仙的必經過程。

第二節 《太平廣記》女仙成仙途徑

道教“重生惡死”，又強調“我命在我不在天”，因此修練養身則成了重要的一環。各種修仙方式如服食、服氣辟谷、內丹、符篆咒語等等都被認為是成仙的途徑之一，因而凡人認為只要誠心修練，人自然能得道成仙。葛洪認為人是因為修練得道而能長壽，因此仙人即是由人通過修練而成。對於修道成仙，葛洪的《抱樸子•對俗》曰：

夫陶冶造化，莫靈於人。故達其淺者，則能役用萬物，得其深者，則能長生久視。知上藥之延年，故服其藥以求仙。知龜鶴之遐壽，故效其道引以增年。且夫松柏枝葉，與眾木則別。龜鶴體貌，與眾蟲則殊。至於彭老猶是人耳，非異類而壽獨長者，由於得道，非自然也。眾木不能法松柏，諸蟲不能學龜鶴，是以短折耳。人有明哲，能修彭老之道，則可與之同功矣。若謂世無仙人乎，然前哲所記，近將千人，皆有姓字，及有施為本末，非虛言也。（王明，一九九八：頁四六）

道教的養生術與神仙信仰結合使得道教的養身法都被認為是有助於成仙的途徑。傅勤家的《中國道教史》將道教之修養分為內丹⁵、存思⁶、導引沐浴⁷及服食⁸燒煉⁹。在女仙類卷六十六〈謝自然〉中就提到了關於修練必須注意的事項：

夫藥力只可益壽，若升天駕景，全在修道服藥。修道事頗不同，服柏便可絕粒。若山谷難求側柏。只尋常柏葉。但不近丘墓，便可服之。石上者尤好。曝幹者難將息。旋采旋食。尚有津潤。易清益人。大都柏葉、茯苓、枸杞、胡麻，俱能常年久視。可試驗。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。辟谷入山。須依眾方。除三蟲伏屍。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。（〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四一—）

當中提到的方式都有所講究，仙藥之作用為增長壽命，升天則得賴於修道服藥。食柏葉可絕粒，但所食柏葉不能近墳墓。修道應選在山林幽靜之地，有葷腥之處不會降臨神仙的。煉藥用水必得是泉水、修練須遠離親友以免產生情感。食米之人體

⁵內丹是道家修煉龍虎、鉛汞、胎息、吐納之術為內丹，即沐浴、溫養、結胎、脫體等丹鼎功夫，乃修煉丹田之精氣也。以人身之精、氣、神三者，使與天地之元氣相通，是為天人合一之法。（《道教大辭典》，頁九六。）

⁶存思為修道功夫之要，即存想神物，端一不離也。（《道教大辭典》，頁二四四。）

⁷沐浴謂自清潔其體也，亦道家修養術之一。有外身沐浴，與內心沐浴二法。《沐浴身心經》沐浴內淨者，虛心無垢；外淨者，身垢盡除。存念真一，離諸色染，證人無為，進品仙階。（《道教大辭典》，頁四〇三。）

⁸服食為道家養生之一，謂服食丹藥也。（《道教大辭典》，頁三六二）

⁹燒煉為道家煉丹術也。（《道教大辭典》，頁四三八。）

重，食麥之人體輕。練氣先為調氣、閉氣，氣之出入不由口鼻，則生死不能入侵。

《廣記》中的女子就是通過不同的方式進行修行，但其最終結果各異，有的女子得道成仙、或不知所蹤又或是死亡。以《廣記》女仙類為主，當中的凡人女子主要通過服食和誠心修練成為女仙，亦有本就有天生異能或仙骨的女仙人。服食大致可以分成兩種，一為服食仙丹，二為服食草木之藥。至於修道成仙，必須要廣積善德，誠心誦經、修行方能得道。以下僅整理出依靠服食與誠心精思修練兩種方式成仙的凡人女子。

一、服食

《太平廣記》凡人女子修道的方式當中，飲食占了重要的因素，這些女子通過服丹藥、食草木類或不飲食來修練成仙。服食為道家養生之一，謂服食丹藥也。^{（李叔選，一九八七：頁三六二）}現在社會認知上，人是無法通過服食草藥而成仙，但古時之人卻深受世間有仙、人能修練成仙等觀念的影響。葛洪就認為世上有神仙，人也能通過修煉來成為仙人，他更批評一些人見識淺薄，沒有見過仙人便認為其不存於人世。

《抱樸子·論仙》：“若夫仙人，以藥物養身，以術數延命，使內疾不生，外患不入，雖久視不死，而舊身不改，苟有其道，無以為難也。而淺識之徒，拘俗守常，鹹曰世間不見仙人，便云天下必無此事。”^{（王明，一九九八：頁一〇）}葛洪認為凡人通過草藥得以延命，而不同藥性都有其功效，《抱樸子·仙藥》：

《神農四經》曰，上藥令人身安延命，升為天神，遨遊上下，使役萬靈，體生毛羽，行廚立至。…又曰，中藥養性，下藥除病。（王明，一九九八：頁一九六）

表一 《太平廣記》中服食丹藥類的女仙

篇名	卷	修煉方式	修煉結果	備註
明星玉女	59	服食玉漿		成仙：白日升天
盱母	62	賜靈藥服之。		成仙：於是午時從許君升天。
邊玄洞	63	學道服餌、仙人賜玉英之粉	身輕、齒發盡換	成仙：洞玄冉冉而上
張連翹	64	吞天降黃藥	力強神清、倍於常日	猶在人間
張雲容	69	天師乃與絳雪丹	雖死不壞	至今見在
戚玄符	70	夜有神仙降之，授以靈藥。		成仙：大中十年丙子八月十日升天。

薛玄同	70	誦經、紫虛元君賜九華丹。		成仙：棺蓋飛在庭中，失屍所在，空衣而已。
-----	----	--------------	--	----------------------

從上表可以看出，女仙們服食的丹藥有玉漿、玉英、黃藥、九華丹等。以下是服食丹藥以至得道成仙的女子。卷六十四〈張連翹〉：“又與黃藥三丸，遽起取之。婦人擘手。奪一丸去。因吞二丸。俄而皆死。連翹頃之醒。便覺力強神清。倍於常日。”〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁三九九）卷六十九〈張雲容〉：“天師乃與絳雪丹。汝但服之。雖死不壞。”〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四三〇）卷六十三〈邊洞玄〉：“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。”〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁三九二）

上述所見，服食除了是道教的養生術之外，亦能使凡人身體輕盈、精力倍增而羽化升天。服食靈丹者有張連翹、張雲容與邊洞玄，她們分別服食了黃藥二丸、絳雪丹及玉英。張連翹吃了黃藥二丸後力氣強大，神清氣爽。張雲容服食絳雪丹，死了之後身軀也沒有壞。邊洞玄食玉英之粉後，忽覺身輕，齒發盡換。《漢武帝內傳》：“絳雪為仙家上藥，有玄霜絳雪。”（李叔選，一九八七：頁五一）《抱樸子·仙藥》：“玉亦仙藥，但難得耳。《玉經》曰：服金者壽如金，服玉者壽如也。……玉可以烏米酒及地榆酒化之為水，亦可以蔥漿消之為臺，亦可餌以為丸，亦可燒以為粉，服之一年已上，入水不霑，入火不灼，刃之不傷，百毒不犯也。”（王明，一九九八：頁二〇四）

表二 《太平廣記》中服食草木植物類的女仙

篇名	卷	修煉方式	修煉結果	備註
昌容	59	食蓬蓰根		成仙：沖天而去
毛女	59	服食松葉	不饑寒，身輕	成仙：至西漢時，已百七十餘年矣
秦宮人	59	食松葉松實	不饑渴，冬不寒，夏不熱	未成仙：以穀食之……如是一年許，身毛稍脫落，轉而老死。
秦時婦人	62	食草根	從秦至唐得以不死，容色端麗	未知
玉女	63	道士賜青草，後食水芝	病愈、筋骨輕健、翱翔自如	未成仙：為行達所辱……不經月而歿。
黃冠福	63	幼不茹葷血，好清靜、靜坐、食柏葉、飲水自給、不嗜五穀		本是上清仙人

楊正見	64	食茯苓	容狀益异、光彩射人	成仙：白日升天
蕭氏乳母	65	食松柏	身輕騰空	未成仙：食俗物矣
謝自然	66	誦經、食柏葉，之後 不食柏葉不喝水，服藥、服符		成仙：白日升天

《抱樸子·仙藥》：“草木延年而已，非長生之藥可知也。”^{（王明，一九九八：頁二〇八）}葛洪認為服食草木的作用是使人長壽，但始終無法成仙，因此才需配以神丹。雖然葛洪認為服食草藥只能延命不能成仙，但後世之人未必接受他的這種看法，從大量的仙傳小說中就可以看到許多服食草藥成仙的例子。可見服食草藥能成仙的觀念在民間極為盛行。《廣記》中女子服用的植物以松柏為多，西漢劉向所撰的《列仙傳》就有食松柏的例子：

偃佺者，槐山采藥父也，好食松實，形體生毛，長數寸，兩目更方，能飛行逐走馬。以松子遺堯，堯不暇服也。松者，簡松也。時受服者，皆至二三百歲焉。^{（王叔}

岷，二〇〇七：頁一一）

《列仙傳》是現今看到最早記載神仙故事的傳記，由此證明西漢時已有人相信服食松實可以長壽。另外，《列仙傳》的〈毛女〉中亦有記載著吃松葉的事件：

毛女者，字玉姜，在華陰山中，獵師世世見之，形體生毛，自言秦始皇宮人也，秦壞，流亡入山避難，遇道士谷春，教食松葉，遂不飢寒，身輕如飛，百七十余年，所止巖中，有鼓琴聲雲。（王叔岷，二〇〇七：頁一三二）

毛女與偓佺相同都是“形體生毛”，道士教其食松葉而身輕可飛，已生活了一百七十余年，所以從仙人特征來說毛女可以算是長壽的仙人，因為毛女可以飛翔已不屬凡人的特質。而《太平廣記》中許多唐代女子都以服食松柏做為成仙途徑多是受了〈毛女〉故事的影響。

但唐宋時期流傳的乃是華山毛女而不是終南山毛女。唐人多迷信道教神仙之說，而華山又是出入關中必經之地，華山毛女自然會引起唐人注意。棲真子施肩吾在《養身辨疑訣》中說：“采餌者復以毛女為憑。”他對“采餌者”的批評，表明由於華山毛女在唐世有很大影響，以致修道者常常效仿毛女服餌松柏。（李劍國，二〇〇四：頁一二

三）

秦時婦人食草根而經過幾個朝代仍然長生不死。《廣記》中的〈秦時婦人〉引自唐代《廣異記》，故事內容與〈毛女〉故事相近，同為戰爭避難而食草類不死。卷六十二〈秦時婦人〉：

初食草根，得以不死。此來亦不知年歲，不復至人間。（〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁三九〇）

蕭氏乳母食松柏而身體輕健，能騰空而起，卻又因吃了俗物而變回凡人，失去異能。卷六十五〈蕭氏乳母〉：

不復食於物。但食松柏耳。（〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四〇七）

玉女食青草而病愈，食水芝而筋骨輕健；卷六十三〈玉女〉：

忽有道士過前。遙擲青草三四株。其草如菜。……投以小石。當有水芝一本自出。汝可掇之而食。久久當自有益。（〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁三九一）

楊正見吃了茯苓容顏光彩，一年多後白日升天。卷六十四〈楊正見〉：

此山有人形茯苓。得食之者白日升天。吾伺之二十年矣。汝今遇而食之。真得道者也。〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁三九八

抱樸子中記載茯苓為仙藥，“任子季服茯苓十八年，玉女從之，能隱能彰，不食谷，灸癥滅，面體玉光。”（王明，一九九八：頁二零八）

表三 《太平廣記》中寡於飲食的女仙

篇名	卷	修煉方式	修煉結果	備註
何二娘	62	行游、不飲食		成仙：由此遠近知其得仙
董上仙	64	寡于飲膳、好靜守和		成仙：百餘日複升天
虞卿女子	65	不食、唯飲湯茶		未知：不知所云
吳清妻	67	不食、靜坐		成仙：此楊家三代仙骨。
盧眉娘	66	飲酒二三合		成仙：後人見往往

				承紫雲游于海上。
楊敬真	68	閉門閑居、焚香閉戶而坐。後終歲不食、飲酒二三杯	容色轉芳嫩耳	猶在人間
王氏女	70	不食酒肉、好無爲清靜之道、誦經。	奄然而終	成仙：發棺視之，止衣烏而已

此外，也有一些女子靠著“不食”來成仙，如何二娘“不飲食”、虞卿女子與吳清妻“不食”、黃冠福“不嗜五谷”等等。《廣記》中女子所謂“不食”可以是完全不吃任何事物又或是不食五谷類。不食五谷也可稱作是辟谷，道教認為食五谷雜糧，經腸胃消化積結成糞，產生汙穢，阻礙成仙的道路。（李素平，二〇〇四：頁一九一）

二、誠心學道修仙

除了服食之外，誠心向道也是女子成仙的途徑。《廣記》中的女子好道，修道的方式有閉門閑居、誦經、精修香火、清靜無為等。葛洪強調意志乃是修道成仙之要：“夫求長生，修至道，訣在於志。”（王明，一九九八：頁七）因此，想修道成仙之人也必須注重內心的修養，不被榮華、權勢與利益所蠱惑。不同的人修煉仙法，得到的仙

位也會不同，《抱樸子·論仙》：“上士舉形升虛，謂之天仙。中士遊於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之屍解仙。”（王明，一九九八：頁一一一一二）《廣記》中誠心修道的女子大多為從小就好道，仰慕清虛，她們以自行閉關修練或得高人指點授予經典而修行成仙。

表四 《太平廣記》中誠心修道的女仙

篇名	卷	修煉方式	修煉結果	備註
太玄女	59	洗心求道、得王子之術。	顏色益少，鬢髮如鴉。	成仙：白日升天而去。
南陽公主	59	退身修道，精思苦切。		成仙：乘雲氣冉冉而去。
女几	59	得仙方養性長生之術…依而修之。	顏色更少，如二十許人。	未知：其後不知所適。
龐女	61	靈寶赤書五篇真文。		成仙：十年之後，白日升天。
魯妙典	62	妙典奉戒受《經》，入九嶷山，岩栖靜		成仙：真仙下降，授以靈藥，白日升

		默。		天。
裴玄靜	70	好道、瞻禮道像、獨居。		成仙：白鳳載玄靜 升天
緱仙姑	70	精修香火		得道成仙

《廣記》中誠心學道女子大都有共同特征，就是為人好清靜，常選擇靜坐或閉居來進行修道。如董上仙“好靜守和”、楊敬真“閉門閑居”、裴玄靜“好道、日以香火瞻禮道像、獨居”、緱仙姑“精修香火”等等。《抱樸子·地真》：“故仙經曰，子欲長生，守一當明。”^{（王明，一九九八：頁三一三）}守一是道教修練之術，謂想象其物，精思而固守，以得其真一也。^{（李叔還，一九八七：頁二四七）}道教認為形與神合則生，形與神離則死，因此修道之人必須做到守一，精神與身體不分開，使形與神相合。因此，閉門閑居或靜坐都是守一的方法，〈謝自然〉當中就有提到：“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。”^{（〔宋〕李昉等編，二〇〇一：頁四一二）}

《抱樸子·微旨》：“凡學道當階淺以涉深，由易以及難，志誠堅果，無所不濟，疑則無功。”^{（王明，一九九八：頁一二三）}又如〈謝自然〉中言：“凡誦經在精心。不在遍數多。”^{（〔宋〕李昉等編，二〇〇一：頁四一二）}所以意志堅定又虔誠之人才能夠到達成仙的進階，《廣記》中的女子就有常誦讀經書，虔誠向道者。謝自然“常誦《道德經》、《黃庭》內篇”、韋蒙妻許氏“持《妙真經》”、王氏女“常持大洞三十九章道德章句”、薛玄同“焚香誦《黃庭經》”、戚逍遙不讀《女誡》而“取老子現經誦之”等。

三、《太平廣記》女仙之特色

《太平廣記》中的女仙形象絕世而獨立，更多地強調她們的個人特色。女仙形象雖然接近“人性化”如她們像凡人那樣渴望追尋自身的幸福，能像凡人那樣居住在人間，但女仙卻擁有自身的獨立特色，如容貌，仙術及德行。人們往往將美麗的容貌與女仙劃上等號，這是因為女仙給予人們正面的印象，她們不僅僅是一般的民間女子，而是擁有法術，位列仙籍的仙人，這樣的女仙必定各方面都有出色的表現，因此女仙才必須配以非凡的容貌。《中國的神話傳說與古小說》一書言：“神仙的存在完全是以美學觀點來把握的。而神仙傳記中出現的神仙世界又具有過分華麗、如夢如幻的傾向，從而在感覺上它被賦與和現實全然不同的另一世界的印象。”

〔日〕小南一郎，孫昌武譯，一九九三，頁二二一）《太平廣記》八十六則女仙故事中，有二十三則故事強調女仙容貌之美，唐以前女仙故事佔八則¹⁰，唐代女仙故事佔十五則¹¹，可見容貌艷麗成了唐代女仙特徵之一。《太平廣記》對女仙仙容的描寫有〈玄天二女〉中的“容冶妖麗”（李昉等編，二〇一一：頁三四九）、〈成公智瓊〉中“美其非常人之容”（李昉等編，二〇一一：頁三七九）、〈李真多〉“真多幼挺仙姿……人或見之，不敢正視。”（李昉等編，二〇一一：頁三八二）、〈崔書生〉中“妖媚無雙，吾於土塑圖畫之中，未曾見此。”（李昉等編，二〇一一：頁三九三）可見貌美是女仙的代名詞，而仙人之美有時卻到了無法形容之境界、或不敢直視的狀態，如此誇張之描寫正是對女仙與凡人女子美貌評價的等級，凡人女子再美也沒比得上

¹⁰ 根據《太平廣記》，唐以前女仙故事中強調女仙貌美者有〈玄天二女〉、〈鈎翼夫人〉、〈成公智瓊〉、〈李真多〉、〈天台二女〉、〈杜蘭香〉、〈蓬球〉、〈麻姑〉。

¹¹ 根據《太平廣記》，唐代女仙故事中強調女仙貌美者有〈秦時婦人〉、〈崔書生〉、〈董上仙〉、〈張鎬妻〉、〈太陰夫人〉、〈姚氏三子〉、〈趙旭〉、〈崔少玄〉、〈妙女〉、〈郭翰〉、〈封陟〉、〈玉蕊院女仙〉、〈張雲容〉、〈慈恩塔院女仙〉、〈裴玄靜〉。

女仙，女仙之美乃是一等。如董上仙之名就是人們依據她的容貌與品德而稱，可見女子之美貌到了極度的美，這便成了仙人才有的容貌。

除了容貌，《廣記》中女仙的仙術也是她們的特色之一，女仙們的仙術可以分為飛升與特殊才藝。飛天作為女仙脫離凡人之身成為仙人的方式，許多女仙都是通過白日升天的方式，成仙后她們便擁有飛升之異能。如〈紫雲觀女道士〉：“因風逐飛至此……又因大風，逐飛去不返。”（李昉等編，二〇〇一，頁三八九）女仙們也被賦予了特殊才藝如琴棋書畫，這些才藝的注入使得女仙就如凡人女子般具有“人性化”，卻又更勝於一般女子。〈蓬球〉：“有一婦人，端妙絕世，共彈棋於堂上……小者便上樓彈琴。”（李昉等編，二〇〇一，頁三八九）、〈盧眉娘〉：“工巧無比，能於一尺絹上繡《法華經》”（李昉等編，二〇〇一，頁四一三）〈蔡女仙〉：“幼而巧慧，善刺繡”（李昉等編，二〇〇一，頁三八八）

女仙在降臨或升天時，會出現一些特殊現象如香氣、彩色雲、仙樂等等。張世君在《紅樓夢的空間敘事》一書中就提到了香氣在敘事上建構了虛化空間：“實是敘事直接提供的具體可感的空間形象，實中有虛，讀者通過具體的空間形象的暗示，依靠想像和聯想，把握住非直觀的象外之象的虛境與意蘊。香料轉化為香氣，實化成了虛，擴大和深化了實。而在敘事中，一系列虛的香形態化，成為一個空間層面。”（張世君，一九九九：頁七三）《太平廣記》中對香氣的敘述主要是女仙降臨時將周圍空間染香、女道成仙飛天時，特殊情景如彩雲、香氣等的出現、又或是身帶香氣為某一女仙之特徵。大致上可以將《廣記》中的香氣敘述分為三類，空間香、食物香及體香。空間香主要是突顯出女仙的出現或消失，女仙的降臨或消失都會讓人有不真實或幻覺的想法，通過嗅覺（香氣）、聽覺（仙樂）及感覺（清風）來帶出女仙

存在的真實，以香氣的“虛”突出空間的“實”。如〈趙旭〉女仙降臨時，“來時皆有清風肅然，異香從之”（李昉等編，二〇一一：頁四〇五）、〈玉蕊院女仙〉“異香芬馥，聞於數十步外”（李昉等編，二〇一一：頁四二七）女仙來去之快讓人無法判斷真偽，但香氣猶存於空氣中，大大突顯了女仙降臨之實。食物香主要體現在女仙的飲食上，仙人所準備的食物都是充滿香氣的，如〈麻姑〉：“餽膳多是諸花果，而香氣達於內外”（李昉等編，二〇一一：頁三七〇）、〈崔書生〉：“忽有人送食於女，甘香殊異。”（李昉等編，二〇一一：頁三九三）女仙的體香如美貌已成為女仙的特色之一，它不同於空間香即女仙的出現伴隨著香氣，而是強調女仙無論何時都覆著體香，香氣乃發自於女仙本身。〈崔少玄〉“生而異香襲人”（李昉等編，二〇一一：頁四一四）、〈玄天二女〉：“體輕氣馥。”（李昉等編，二〇一一：頁三四九）

凡人女子通過一定的修煉後得道成仙，而成仙的方式又有所不同。《廣記》故事中的女仙主要通過兩種方式升天，即憑借他物與不憑借他物。為了顯示女子得道後作為仙人的不同身份，她們在成仙的方式往往都出現特殊現象如彩色雲、仙樂、霧氣瀰漫、仙鶴香車等。

表五 《太平廣記》女仙的升仙方式

憑藉他物	乘鳥獸類	裴玄靜、蔡女仙
	乘雲氣	南陽公主
不憑藉他物	白日升天	魏夫人、明星玉女、昌容、太玄女、孫夫人、張玉蘭、王妙想、龐女、褒女、李真多、魯妙典、籟母、邊洞玄、楊正見、董上仙、謝自然、韋蒙妻、戚玄符
	尸解	盧眉娘、王氏女、薛玄同

圖四 五代阮郛的《閩苑女仙圖》（局部）



圖五 《性命圭旨》中的白日飛升



第二章 《太平廣記》女仙類故事與唐人社會

《太平廣記》編者獨立一類十五卷的女仙故事，唐代女仙就占了全卷女仙的四十五巴仙。《廣記》雖非道教典籍，而當中亦有儒、釋等二教色彩，但在《廣記》編類上卻把神仙、女仙、道術等類列於異僧、釋證類之前，可以看作是對道教的偏重。再者，唐代女仙類故事當中，有多則描述女性閒居修行、帝王崇道建觀及召見女仙、道教仙人降臨等的例子。可以見得，道教在唐代達到鼎盛的高峰。此外，唐代女性入道為冠的現象之多為歷朝歷代所不及的，由此可以看出唐代社會女性為冠的普遍性。文學是社會現象的反映，我們可以藉由唐代女仙類故事來觀看唐人的社會生活情況。

第一節 《太平廣記》女仙與唐人婚戀觀

《太平廣記》中不乏人仙相戀的故事，當中多以女仙下凡尋求真愛而自托身於凡間男子。苟波在論及仙凡戀時：

在中國古代小說中，凡男遇女仙也是一類廣為流傳的故事。從構成因素來看，這類故事綜合了兩類故事的主要內容，即起源於“仙境”觀念的“遊仙”、“遇仙”

故事，和起源於“神女降臨”觀念的“人神戀情”以及較晚的“人仙戀情”故事。

因此，這類故事從起源上看也是人類世俗理想的體現。如同前面兩類故事一樣，道教產生後，這類故事也逐漸受到道教宗教思想和道教教內文學，特別是神仙傳記的極大影響。（荀波，二〇〇四：頁五六）

因此女仙與凡間男子的戀情故事的構成，可追溯至“遊仙”、“遇仙”、“神女降臨”、“人神戀情”這類主題。《廣記》中的凡男遇仙情節主要是通過仙女下凡自薦及凡人誤入仙境。人與仙處於不同的國度，人類要遇見仙人有一定的難度，因此仙凡戀故事的發生往往都必須由女仙降臨於人世間，使得凡人能夠與之相遇。也有一些故事類型設定為凡人誤入仙境而意外得到仙人的眷顧，而這時的仙境就不再是所謂的“洞天福地”，反而是凡人能夠到達的隱秘山林，使得凡人誤入仙境時猶未察覺。

仙凡戀故事反映著唐人現實生活的情況，這些虛構的人仙戀可以看作是當時文人現實中戀情的不圓滿，故托筆於仙凡戀的創作中，以滿足內心美好戀情的嚮往。在《太平廣記》中，女仙降臨人世間主動托媒，反映了唐代女性在婚戀中擁有婚姻的自主權。而從當中的悲劇故事，可以看出唐人婚姻的不自由以及以門閥觀念為主的婚姻條件。

表六 《太平廣記》女仙類中唐代女仙的仙凡戀故事

篇名	相遇情形	結局	分離原因
崔書生	西王母第三女玉卮娘子自托媒于崔生。	分離	崔母從中阻擾。
張鎬妻	美婦人自願托身于張鎬。	分離	張鎬因學習忽略妻子。
太陰夫人	奉上帝命于人間尋配偶，自願托媒盧杞。	分離（所有仙術消失）	盧杞無法決定住在人間或天上。
姚氏三子	一位神仙夫人將三位女兒織女、婺女及須女分別許配于姚生三子。	分離	三子因不甘姚生的打罵而泄露仙人的秘密。
趙旭	青童下凡尋配偶，自托身于趙旭。	分離	趙旭的僕人泄露了仙人的秘密。
郭翰	上帝命織女下凡尋偶，自托身于郭翰。	分離	上帝命令時間有限。
封陟	上元夫人主動托身封陟。	分離（封陟堅決拒絕）	封陟多次拒絕上元夫人的情意。

馬士良	谷神之女救了馬士良，但 以做他的妻子為條件。	兩人共同生活	-
張雲容	薛昭因天師指點遇見張雲 容後成為夫妻。	兩人共同生活	-

一、唐代女性的自主權

《太平廣記》中的女仙不食五谷、有飛天的異能，可青春永駐，擁有異於凡人的仙術，但在情感上卻與凡人相同，向往得到一段美好的婚姻愛情。她們在情感上感到空虛，認為仙境不比人間，當中多降臨凡間尋求真愛，主動托身於心儀的男子。因此，《廣記》中顛覆了男子占主導權的地位，以女仙的主動表達心意來正視女仙的主導地位。《仙人·仙境·仙夢》一書提到：

由於神女處於較高的地位，所以在戀情故事中常常採取主動的態度，向凡人表達愛慕之情，甚至主動邀婚。相比之下，作為凡人的男主人公往往受到更多約束。^{(弱波，}

二〇〇八：頁一〇五)

本文認為這與當時女性地位有著密切的關係。自古以來，女性地位卑微，婚姻大事都由父母作主，必須堅守婦道，尊從四德。歷代女教著作如漢代劉向的《列女傳》、班昭的《女誡》等，對女子的一言一行都有規定，都是禮教對女性的枷鎖。縱觀歷史，唐代無非是女性地位較高，社會風氣較開放的朝代。這些女仙主動向凡男告白實反映了唐代女性對婚姻愛情的自主權，她們思想開放，勇敢追求自身愛情的權利，試圖沖破禮教的束縛。

從上表中可以看到，《廣記》中主動向凡男表達愛慕之心或邀婚托媒的故事有〈張鎬妻〉、〈馬士良〉、〈崔書生〉、〈太陰夫人〉、〈姚氏三子〉、〈趙旭〉、〈郭翰〉及〈封陟〉，而〈張雲容〉中的薛昭因天師指點遇見張雲容，對方也是自願成為其夫人。〈張鎬妻〉中，張鎬經常帶著書本去店裏喝酒，在那裏遇見了一位美婦人並邀她一同飲酒。那女子離去後，張鎬非常思念她又前往酒家等她。女子主動表示願意與他終身相伴成為他的妻子，然最後張鎬因讀書忽略了妻子，妻子則飛天離去。卷六十四〈張鎬妻〉：

夫人曰：“君非常人，願有所托，能終身，即所願也。”鎬許諾，與之歸，山居十年。〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四〇〇

〈馬士良〉講述馬士良犯法逃命，後來偷看仙人吃蓮花也跟著照做而騰空來到仙境宮殿，被吃蓮花的仙女趕走而掉到洪崖澗邊。谷神之女指馬士良偷取靈藥，特來取他性命，馬士良求饒，女子便以作他的妻子為條件來救他的性命。卷六十九〈馬士良〉：

答曰：“此應難免。唯有神液，可以救君。君當以我為妻。”〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四二

八)

〈崔書生〉中，西王母第三女玉卮娘子由老婢女托媒嫁於崔書生，無奈崔母疑其娘子為妖媚，故從中阻擾，女子不滿崔母的態度而離去。崔書生傷心不已，後得知娘子的身份及若與其同住一年，全家將得以不死。卷六十三〈崔書生〉：

老青衣謂崔生曰。君既未婚。予為媒妁可乎。崔生大悅。載拜跪請。〔宋〕李昉等編，二

〇一一：頁三九三)

〈太陰夫人〉，太陰夫人下凡托媒於盧杞，讓他選擇住在天上的水晶宮又或是成為地仙常住人間。因為盧杞遲遲不做決定，結果眼前所有的事物便消失不見了。卷六十四〈太陰夫人〉：

麻婆曰。莫要作婚姻否。試與商量……某即天人。奉上帝命。遣人間尋求配偶耳。

君有仙相。故遣麻婆傳意。〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四〇〇

〈姚氏三子〉中，一位神仙夫人將三位女兒織女、婺女及須女許配於姚生三子，並要三人不準泄露此事。姚生恐三子被鬼魅附體，逐要他們道出真相，結果三人無緣成為公侯貴相。

問三子曰。有家室未。三子皆以未對。曰。吾有三女。殊姿淑德。可以配三君子。三子拜謝。〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四〇三

卷六十五〈趙旭〉：

女笑曰。吾天上青童。久居清禁。幽懷阻曠。位居末品。時有世念。帝罰我人間隨所感配。以君氣質虛爽。體洞玄默。幸託清音。願諧神韻。〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四〇四

〈郭翰〉中織女因為寂寞難耐，而下凡尋求真愛，仰慕郭翰的清風而自願托身。卷六十八〈郭翰〉：

女微笑曰。吾天上織女也。久無主對。而佳期阻曠，幽態盈懷。上帝賜命遊人間。仰慕清風，願托神契。（〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四二〇）

〈封陟〉中上元夫人自言萌動了春情，希望可以侍奉封陟，卻遭到封陟的拒絕。卷六十八〈封陟〉：

籍本上仙。謫居下界。或遊人間五嶽。或止海面三峰。……既厭曉妝，漸融春思。伏見郎君坤儀浚潔。襟量端明。學聚流螢。文含隱豹。所以慕其真樸。愛以孤標。特謁光容。願持箕帚。又不知郎君雅旨如何。（〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四二四）

以上所引的故事中，女仙都有著凡人的思戀之心，她們在追求愛情時毫不羞澀，反而主動表達自己的思慕之情。如〈郭翰〉中的織女更直言“久無主對，幽態盈懷”、〈趙旭〉中的青童“久居清禁，幽懷阻曠”、〈封陟〉中上元夫人自言“漸融春思”。這樣大膽的女仙形象塑造其實反映了唐代婦女的思想開放，不願受禮教束縛的一面。古代對婦女的限制諸多，如《大戴禮記》卷八十本命篇：“故令不出於閨門，事在饋食之間而已矣。”（黃懷信主撰，孔德立，周海生參撰，二〇〇四：頁一三八四）又如《禮記正義》卷二十七內側曰：“女子出門，必擁蔽其面；夜行以燭，無燭則止”。（〔漢〕鄭玄註，〔唐〕孔穎達疏，一九九九：頁八三七）唐代婦女地位普遍提高，她們無需“十四藏六親”，出門無需遮遮掩掩，社交生活自由，更能與男子外出悠遊。此外，社會風氣開放，女子所著的衣衫也越來越

曝露，貴族婦女皆著“袒胸裝”。周澣《逢鄰女》中“日高鄰女笑相逢，慢束羅裙半露胸”〔清〕彭定求等編，二〇〇八：頁八七五五，就顯示了下至平民女子也流行於這種服飾。

圖六 唐張萱的《虢國夫人遊春圖》（局部）



至於婚姻的自主，很多公主或皇族女子都有和離、再嫁、改嫁、或贍養男寵等現象。以一代女王武則天為例，除了在政治上占有一席之地，後宮中男寵亦眾多，推翻了男為主女為次的形態。武則天先為唐太宗的才人，後又成為中宗的妃子以至後來的皇后。禮教觀念松弛，一些女子也不再遵照“父母之命，媒妁之言”，她們在擇偶上不再屬於被支配的狀態，而是自選自己的配偶，如李林甫讓女兒各自選擇自己心儀的對象，《開元天寶遺事》卷上〈選婿窗〉：

李林甫有女六人，各有姿色，雨露之家，求之不允。林甫廳事壁間，開一橫窗，飾以雜寶，縵以絳紗。常日使六女戲於窗中，每有貴族子弟入謁，林甫即使女於窗中自選可意者事之。〔五代〕王仁裕等撰，丁如明輯校，一九八五：頁八一

又如唐傳奇中的《離魂記》，倩娘與表哥王宙青梅竹馬，無奈其父將她令許他人，而王宙則赴長安。倩娘郁郁寡歡而病，靈魂出竅趕來與王宙私奔。過了五年，兩人回到家鄉，其父告知王宙倩娘一直昏睡臥病家中，倩娘的靈魂與身軀合而為一。倩娘為追求真愛而違背禮教與王宙私奔，反映了唐代女子以自身婚姻幸福為重，不願置身於媒妁之言的枷鎖中。因此《廣記》中主動托身的女仙，都是唐代女子思想開放、追求婚戀自主的化身。

在婚姻離異制度上，古有七去之條，即是後來延伸至唐代的七出之條，婦人若犯了其中任何一條，丈夫可強制休妻。《大戴禮記·本命》：

婦有七去：不順父母，去。無子，去。淫，去。妬，去。有惡疾，去。多言，去。竊盜，去。不順父母，去，為其逆德也。無子，為其絕世也。淫，為其亂族也。妬，為其亂家也。有惡疾，為其不可與共榮盛也。口多言，為其離親也。盜竊，為其反義也。婦有三不去：有所取，無所歸，不去。與更三年喪，不去。前貧賤後富貴，不去。〔黃懷信主撰，孔德立，周海生參撰，二〇〇四：頁一三八八—一三九〇〕

唐代繼承了《大戴禮記》所謂的七去及三不去，另外在唐律中亦出現了所謂的“和離”，即夫婦間不相和諧而分離。和離是在兩方都自願離婚的情況下，由男方簽“放妻書”，男女雙方都有權提出離異，而不只是男方占主導的休妻制度。《唐律疏議》：“若夫婦不相安諧而和離者，不坐。”^{〔唐〕長孫無忌等撰，劉俊文點校，一九八三：頁二六八}，和離更多地給予了女子權益，如果雙方無法再繼續維持婚姻，女子也可先提出離異。

女子再嫁與改嫁的情況在唐代實屬普遍，尤其皇室公主當中也不乏再嫁的例子。據《新唐書·諸公主列傳》載，高密公主、房陵公主、晉安公主、安定公主、南平公主、逐安公主等都有過好幾段婚姻¹²。唐代公主的改嫁風氣，顯示了唐代婚戀的開放，改嫁與再嫁的情況並不稀奇，丈夫去世或離異後，婦女都有權另尋配偶。這樣的情況在唐代顯然已成常態，唐代婦女的貞節觀念下降，婦女無需強制守寡，再嫁的情況也不會受到社會的譴責或歧視。

二、婚姻不自由與美好戀情的向往

婚姻是人生禮儀中的重要事項。它通過一定的儀式使男女二姓結合為夫妻，並以共同生活、繁衍後代為目的。^{〔段塔麗，二〇〇〇：一八八—一八九〕}雖然歷史上唐人在婚姻觀念上

¹²據《新唐書·諸公主列傳》載高密公主，下嫁長孫孝政，又嫁段綸。（頁三六四三）房陵公主，始封永嘉。下嫁竇奉節，又嫁賀蘭僧伽。（頁三六四三）晉安公主，下嫁韋思安，又嫁楊仁略。（頁三六四七）安定公主，始封千金。下嫁溫挺。挺死。又嫁鄭敬玄。（頁三六四七）南平公主，下嫁王敬直，以累斥嶺南，更嫁劉玄意。（頁三六四五）逐安公主，下嫁竇達。達死，又嫁王大禮。（頁三六四五）

較為開放，禮教風氣較寬松，但奉行傳統婚姻制度的大有人在。傳統的婚姻權操控在父母手中，而這些婚姻多以家族利益或繁衍子嗣為目的，因此所謂的個人婚姻幸福則顯得渺小。《廣記》中就有因“父母之命，媒妁之言”的緣故而成婚者，他們無法選擇自己的婚姻對象。如卷六十八〈郭翰〉，天上織女下凡與郭翰幽會，無奈佳期有限，兩人在一起的時限已到，織女必須離去。郭翰後來相思成病，為了傳宗接代的問題只能勉強娶了程氏女。

復以繼嗣，大義須婚，強娶程氏女，所不稱意，復以無嗣，遂成反目。〔宋〕李昉等編，

二〇一一：頁四二〇）

又如裴玄靜好修道，在她二十歲時父母要把她許給李言，但她不願意，只想入道度世。卷七十〈裴玄靜〉：

及年二十。父母欲歸於李言。聞之。固不可。唯願入道。以求度世。父母抑之曰。女生有歸是禮。婦時不可失。禮不可虧。倘入道不果。是無所歸也。南嶽魏夫人亦從人育嗣。後為上仙。遂適李言。婦禮臻備。〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四三四）

《孟子·離婁》：“不孝有三，無後為大。”〔宋〕朱熹，一九八三：頁二八六），可見沒有後代繼承香火是為不孝中的大不孝，因此郭翰後來為了繁衍子嗣而勉強娶了程氏之女。

《大戴禮記·本命》曰：“中古男三十而娶，女二十而嫁，合於五也，中節也。”

（黃懷信主撰，孔德立，周海生參撰，二〇〇四：頁一三六九）男三十而娶與女二十而嫁才是傳統婚姻禮節的法度，裴玄靜的母親認為女子生來必要嫁人，時限不可過，此乃平常的道理，便勸她“禮不可虧”。

從郭翰與裴玄靜的例子可以看出唐人雖然在婚戀自主權上較其他朝代自由，但現實中一些傳統婚姻觀、門第階級觀念等仍然存在，因此《廣記》中的女仙與凡男的美好戀情就成為了文人幻想的投射，彌補了他們在現實婚姻生活中的缺憾。《廣記》中的女仙不僅貌美，充滿魅力，而且多是主動托身於凡間男子。這樣的形象設置，顯示了文人對美好愛情的渴望，於是把他們幻想中的女子設置為大膽、嫵媚的形象。如卷六十八〈郭翰〉：

乃攜手登堂，解衣共臥。其視體輕紅綃衣，似小香囊，氣盈一室。有同心龍腦之枕，覆雙縷鴛文之衾。柔肌膩體，深情密態，妍艷無匹。欲曉辭去，面粉如故。為試拭之，乃本質也。〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四二〇〕

這裏的織女主動獻身於郭翰，文中更描寫織女肌膚柔嫩、身體滑膩、容貌俏麗、情意深切。織女更直言許久無人相伴，離七夕又遙遠，因此下凡尋求配偶。《古詩十九首》第十首：“迢迢牽牛星，皎皎河漢女。纖纖擢素手，劓劓弄機杼。終日不成章，泣涕零如雨。河漢清且淺，相去復幾許。盈盈一水間，脈脈不得語。”（劉覆等著，

楊家駱編，一九九七：頁三九-四〇）《古詩十九首》中，牛郎與織女飽受相思之苦，兩人間隔著銀河，一年中只有七夕才能相見。《廣記》中則顛覆了織女對牛郎情深意切的形象，將織女描寫為不甘寂寞而另尋男子的開放女子。“翰戲之曰。牽郎何在。那敢獨行。對曰。陰陽變化，關渠何事。且河漢隔絕。無可復知。縱復知之。不足為慮。”

〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四二〇）織女直言自己與牛郎相隔甚遠，他是不會知道此事的，即使牛郎知道了也無需掛心。這樣大膽的織女形象反映了唐人兩性關係的開放，而像〈郭翰〉這樣“才子遇佳人”的戲碼，也許是文人現實生活中求之不得的。又如卷六十五〈趙旭〉：“於是攜手入內，她瑰姿綽約，稀世罕見。”〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四〇五）卷六十九〈張雲容〉：“逐同寢處，昭甚慰喜。”〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四三〇）

趙旭得青童與嫦娥兩位佳人相伴，又有青童侍寢，可謂坐享齊人之福。薛昭得到高人的幫助，得以遇見張雲容並與其結為夫妻，後來吃了靈丹而沒有衰老。凡男高攀女仙的故事反映著唐人試圖打破門當戶對這種傳統觀點，而女仙風姿綽約、開放主動的表現也顯示了文人因現實生活中愛情不圓滿，而將自身對女子幻想的欲望寄托在作品之中。

三、唐人婚姻的門閥觀念

《廣記》中凡男雖幸運地遇上了美麗動人的女仙，但很可惜的是這樣的戀情無法長久。凡男遇女仙可說是現實生活中欲擺脫門當戶對觀念的投射，而短暫戀情作

為故事的結尾實則反映了現實生活中無法沖破的門閥觀念。在《廣記》女仙類的愛情故事中，除了像張雲容與薛昭、馬士良與谷神之女那樣凡男遇女仙後共同成仙生活，其余的愛情故事皆為分離收場。可以說〈張雲容〉與〈馬士良〉那樣的故事是現實生活中文人所向往的，凡人男子遇女仙之後不但保全性命，女仙更為男子帶來好運。

唐人傳統的婚姻觀當中，門當戶對這一條也非常講究。《唐律疏議·戶婚》：“人各有耦，色類須同。良賤既疏，何宜配合。”（長孫無忌等撰，劉俊文點校，一九八三：頁二六九）因此，婚姻講究同樣等級之人才能成婚，貴族理應與貴族匹配，有貴賤不婚的道理。《廣記》中的女仙是貴族的化身，凡男則是普通百姓，故事的結尾以女仙離開凡男顯示了現實婚姻中門當戶對的觀念是無法跨越的。《仙人·仙境·仙夢》：

當小說中主人公無意中泄密時，就帶有強烈“過失”色彩，產生強烈的悲劇感，而小說也以“宿命”、“命定”的觀念來解說這種過失，從而使小說中仙凡戀情之終結有了一種“天命難違”的無奈。（荷波，二〇〇八：頁一五五—一五六）

雖然故事中的男女相戀，但仙凡之間畢竟隔了一層，隱喻著上層階級與普通百姓很難沖破這層界限，最終的分離乃是“命定”的。〈姚氏三子〉與〈趙旭〉的故事都是因為洩漏了女仙的秘密，所以女仙必須離開。〈張鎬妻〉則是張鎬因為讀書而忽略了妻子使得妻子離開，〈崔書生〉中的太夫人從中阻擾崔生與玉卮娘子之間的感情，暗示了父母之命在婚姻中的重要性，父母掌握了子女的婚姻權，而最後玉卮娘子也

因無法忍受太夫人的態度而離去。郭翰與織女兩情相悅，然而織女時期有限，必須離去，到最後郭翰又因為子嗣的問題而娶了其他女子。這些短暫的戀情當中，除了〈太陰夫人〉及〈封陟〉之外，其他故事中的女仙與凡男都兩情相悅並共同交往生活了一段時間。儘管唐代社會開放，一些婚姻仍然非自身能決定的，可見作者有意指就算兩情相悅、情比金堅也抵不過現實中門第觀念的阻擾。

前文已舉例了唐代公主在婚姻中的主導地位，她們在婚姻上顯得自由，離異或再嫁者眾多。她們能在婚姻上擁有主宰權除了因為社會風氣的轉變，也因為她們的身份高貴，所匹配給她們的夫君也都是皇親國戚、貴族大臣，自然不會有門第不相配的問題。觀《廣記》唐代女仙故事，可知女仙與凡人戀情多是悲劇而終，可以推測作者暗示了門第之間的差異是導致仙凡無法結合之因。除此之外，《廣記》中的女仙往往被描寫為容貌不凡的絕色女子、又賦予她們不同的才藝，讓人不禁感嘆此類女子人間難求。文人在現實生活中往往事與願違，因此將夢想中的女子投射在文學作品當中，這類女子可以是貴族女子的化身，也可以暗指才色兼備的倡妓，而能夠與貴族女子婚配、流連於才藝兼備的名妓當中的，莫過於出身豪門世家之男子。

文學作品中充斥着文人對貴族女子的投射與幻想，這是因為唐人在婚姻大事上重視門第，所謂的貴族世家多不與卑姓結合。門第觀念的形成起源於東漢末年至魏晉之時，當時的大族主要通過結成婚姻來鞏固他們氏族的勢力。在提到唐代的門第觀念時，陳東原的《中國婦女生活史》言：

南北朝時之望族、太原王、范陽盧、滎陽鄭、清河、博陵二崔、隴西、趙郡二李，這時仍稱望族，不與卑姓為婚。其他新官舊士，亦宜如此。（陳東原，一九八四：頁九一）

婚姻以財幣為轉移，始於魏晉，盛於唐代，從此以後，也就有增無減。與門第的觀念，成為議婚者兩大先決條件。（陳東原，一九八四：頁九三）

又《新唐書·儒學中》：

過江則為僑姓，王、謝、袁、蕭為大。東南則為吳姓，朱、張、顧、陸為大。山東則為郡姓，王、崔、盧、李、鄭為大。關中亦號郡姓，韋、裴、柳、薛、楊、杜首之。代北則為虜姓，元、長孫、宇文、于、陸、源、竇首之。（〔宋〕歐陽修、宋祁，一九七五：頁五六七七-五六七八）

王、盧、鄭、崔、李被稱作五姓七家，屬於山東舊族，唐初時，唐太宗為了鞏固其李唐皇室之政治，對山東舊族進行打壓，禁止與山東舊族聯姻¹³。雖然如此，山東集團卻不屑與皇室聯姻，他們往往各與山東五大姓的氏族自結為婚姻。而禁婚的詔令也僅限於皇室成員，許多大臣如房玄齡、魏徵都與山東舊族通婚。陳寅恪先生〈記唐代之李武韋楊婚姻集團〉一文言：“世之讀者頗怪陳、隋覆滅以後，其子孫猶

¹³ 詳見《舊唐書》太宗曾有詔：“新官之輩，豐富之家，競慕世族，結為婚姻，多納財賄，有如販鬻。或貶其家門，辱於姻婭，或矜其舊族，行無禮於舅姑，自今以往，宜悉禁之。”

能貴顯於新朝，不以亡國之餘而見廢棄者，則未解隋、唐皇室同為關隴胡漢之集團，其婚姻觀念自應同具代北之特性也。”^{（陳寅恪，二〇〇九：頁二六九）}李唐初期，皇室婚姻觀念帶有關中地方性，而至武后以後則出現變化¹⁴。唐太宗雖自稱是李姓貴族，但實乃胡漢混雜之後裔，其婚姻觀偏向於關隴胡漢集團，而武后雖屬山東，但武姓在山東乃屬寒族，並非大姓。

唐太宗命人編撰《氏族志》，將皇室列為第一等。雖然唐代政治中心以皇室李姓與山東寒族武姓為主，但山東集團之王、盧、鄭、崔、李姓與關隴集團之韋、裴、柳、薛、楊、杜姓直到唐代仍有一定的勢力，皆是名門望族。《中國性文化史》中提到：“新的《氏族志》是按照最高統治者的意志所排列，形成了一個皇室、唐功臣和關中世族為核心，以山東世族和南方世族為主要力量的新的統治集團。”^{（石方，一九九三：二二二-二三三）}陳寅恪〈讀《鶯鶯傳》〉言：

蓋唐代社會承南北朝之舊俗，通以二事評量人品之高下。此二事，一曰婚，二曰宦。凡婚而不娶名家女，與仕而不由清望官，俱為社會所不齒。…捨棄寒女，而別婚高門，當日社會所公認之正當行為也。^{（陳寅恪，二〇〇一，頁一一六）}

¹⁴ 詳見陳寅恪〈記唐代之李武韋楊婚姻集團〉，陳寅恪引證李唐皇室之婚姻關係經由武氏之牽混組織，擇錄高宗及中宗諸女夫婿姓名。引《唐會要》：高宗女鎮國太平降薛紹，後降武攸暨。中宗女新都降武延暉。定安降王同皎，後降韋濯，三降崔銑。長寧降楊慎交，後降蘇彥伯。永壽降韋鐵。永泰降武延基。安樂降武崇訓，後降武延秀。成安降韋捷。（《金明館叢稿初編》，頁二七〇）

陳寅恪認為《鶯鶯傳》乃元稹自敘之作，張生即微之之化名，而鶯鶯實非出自名門，故張生之棄鶯鶯而另娶韋氏，乃當時社會之普遍情形，可見唐代尤重與高門氏族之婚姻。翻閱《太平廣記》之唐代女仙故事，實可發現唐代的女仙故事中都存在着部分的“大姓女仙”。可以推測文人在設置女仙形象時，除了賦予女仙美貌與才華外，尊貴的身份更為重要，反映了唐代婚姻中，以與大姓氏族聯姻為榮。《廣記》中的“大姓女仙”有：（一）王姓：王氏女；（二）崔姓：崔少玄、妙女（崔姓）；（三）盧姓：盧眉娘；（四）楊姓：楊正見、吳清妻（楊監真）、楊敬真；（五）裴姓：裴玄靜；（六）薛姓：薛玄同。女仙們不僅容姿艷麗，還身懷各種才藝，再配上尊貴的身份，完全顯現了男性視角中的窈窕淑女。再者，巧合的是當中的已婚女仙，她們的配偶姓氏往往也都涉及了唐代的貴族大姓。如裴玄靜嫁於李言、王氏女的生母姓劉，嫡母為裴氏、楊敬真嫁同村王清、崔少玄為盧自列妻、楊正見嫁於巨富王生，無形中也肯定了門當戶對觀念於唐代之深。

第二節 唐人慕道與向仙風氣

《太平廣記》雖非一部道教典籍，但當中的女仙故事主題明顯與道教及神仙思想有關，可見唐人的崇道之盛。這些故事都提及了道教中的煉丹服食、誦經、仙界道法等等，這樣的內容都脫離不了道教思想。唐初，道教被列為三教之首，上至帝王下至百姓都熱衷於道教與神仙思想。觀察《廣記》中的女仙故事，多有帝王好道而召女仙入殿論道，亦有凡人女子崇向清虛，誠心修煉而成仙。生、老、病、死是

人生必經之過程，然而道教的養身術與神仙不死之說的結合，使人們相信只要誠心修煉與服食丹藥，凡人不僅可延長壽命甚至還能成為仙人。“神仙可學”的思想已經不再是遙不可及的夢想，本節將論述唐代帝王的向仙風氣及唐代女性入道原因。

一、唐代帝王對道教仙人道術的熱衷

任繼愈在其《中國道教史》中就歸納了歷朝歷代統治者扶植道教的目的，

其一是利用道教神靈來制造皇權神授輿論，以達到神化皇權和神化帝王的目的。其二是利用道教祈福禳災法術來“佐國濟民”，其實質是利用宗教迷信來達到欺騙群眾和安定社會的目的。其三是利用道教勸善懲惡教義來維護三綱五常的封建道德。其四是利用道教來抑制或反對佛教，巫教等教派的流傳和發展。其五是利用道教清靜無為思想作為治國之策和養生之道。其六是利用道教神仙方術以求長生成仙。^{（任繼}

愈，一九九〇：頁二六五-二六六）

他認為所有的原因歸納起來無非出於兩點，一是作為政治目的，二是帝王個人需要。唐高祖李淵取隋而建立李唐王朝，唐朝建立初期，為了鞏固皇室的地位，便聲稱李氏家族乃老子的後代，以提倡道教作為政治目的。

道教的養身術主要表現於服食丹藥，因此提煉丹藥則成了唐人的一種時尚。由於和丹藥需要很大的財力、人力、物力的投入^{（李素平，二〇〇四：頁一八九）}，提煉丹藥則較盛行於上層社會，唐代諸多帝王更是對服食丹藥癡迷。《廣記》中就記載了不少君主好仙人道術，召見女道士入殿論道，以求取長生不老之道。例如，〈紫雲觀女道士〉、〈何二娘〉、〈董上仙〉、〈盧眉娘〉、〈楊敬真〉。

表七 《太平廣記》女仙故事中所記載的唐代君主

篇名	卷	君主	內容
紫雲觀女道士	62	唐玄宗	其日大風，有女冠乘風而至玉貞觀，集于鐘樓，人觀者如堵。……教召入內殿，訪其故，乃蒲州紫雲觀女道士也，辟穀久，輕身，因風遂飛至此。玄宗大加敬畏，錫金帛，送還蒲州。
何二娘	62	唐玄宗	唐開元中，敕令黃門使往廣州，求何氏，得之，與使俱入京。
董上仙	64	唐玄宗	唐開元中，天子好尚神仙，聞其事，詔使征入長安。……遂漆而留之，詔置上仙、唐興兩觀于其居外。
盧眉娘	66	唐順宗、	眉娘幼而慧悟，工巧無比，能于一尺絹上，綉《法

		唐憲宗	華經》七卷，……唐順宗皇帝嘉其工，謂之神姑，因令止于宮中。每日止飲酒二三合。至元和中，憲宗嘉其聰慧而又奇巧，遂賜金鳳環，以束其腕。
楊敬真	68	唐憲宗	廉使以聞，唐憲宗召見，舍于內殿。或道而無以對，罷之。
薛玄同	70	唐僖宗	十五日夜，雲彩滿空，忽而雷電，棺蓋飛在庭中，失尸所在，空衣而已。……時僖宗在蜀，浙西節度使周報表其事，詔付史官。

上述所引的這些故事，可以看出皇帝好道，崇向仙術，聽聞女仙的奇聞異事便召入宮內，以便求得仙術。唐代君主中崇向道術者多，當中又以玄宗時期的道教最為興盛。歷朝歷代之君王追求仙術以長生不老，當中多通過服食丹藥，但真正成仙者可謂無人。在我們現今看來，修道成仙說顯得荒謬，唐代歷代服食丹藥的君王中也未有成仙之例，但為何唐代帝王們仍如此執著服食丹藥、追求道教仙術？

首先，先來講述道教在唐朝能夠興盛的原由是因為唐代帝王把道教作為政治目的而導倡。唐初，李唐皇室為使得江山穩固，故假借為老子後裔，企圖以這種方式獲取民心。《唐會要》中記載了高祖為了使初建政局穩定，以己之李姓與老子聯

在一起，更捏造了神跡的出現將李唐取隋之舉鋪上神話色彩。卷五十《唐會要·尊崇道教》：

武德三年五月。晉州人吉善。行於羊角山。見一老叟。乘白馬朱鬣。儀容甚偉。曰。謂吾語唐天子。吾汝祖也。今年平賊後。子孫享國千歲。高祖異之。乃立廟於其地。（王溥，二〇〇六：頁一〇一三）

在唐高祖身上還未看見對道教仙術的癡迷，因此可說高祖時期的道教提倡只是作為一個政治目的罷了。之後發生玄武門之變，高祖則退位為太上皇。

太宗時期，佛道兩教興盛，太宗仍跟隨李唐皇室宗老子為祖。貞觀十一年，太宗對僧道之順位為道為先，僧在後。《唐會要·僧道立位》：“貞觀十一年正月十五日，詔道士、女冠宜在僧、尼之前。”（王溥，二〇〇六：頁一〇〇五）他認為“朕之本系，出於柱史。今鼎祚克昌，既憑上德之慶；天下大定，亦賴無為之功。”（周紹良主編，一九九九：頁六〇）傅樂成的〈李唐皇室與道教〉中提到太宗尊崇道教，也只是為了尊老子為其祖先，並沒有對道教教義加以弘揚，對佛教也未加摧殘。但其實太宗晚年時尊崇道教已不再是政治目的而已，他開始對煉丹仙術產生興趣，以求延長壽命。太宗早年並不相信仙術，《貞觀政要·慎所好》：

貞觀二年，太宗謂侍臣曰：“神仙事本是虛妄，空有其名。秦始皇非分愛好，為方士所詐，乃遣童男童女數千人，隨其入海求神仙。方士避秦苛虐，因留不歸，始皇猶海側踟躕以待之，還至沙丘而死。漢武帝為求神仙，乃將女嫁道術之人，事既無驗，便行誅戮。據此二事，神仙不煩妄求也。”（吳兢編，姜濤點校，二〇〇〇：頁二〇六）

太宗早年曾批評秦皇漢武求仙之舉，更認為長生仙術不過是空有其名罷了，但他晚年時因為健康問題也開始服食。《高儉傳》中就有他服食丹藥的記載：“以帝餌金石，諫不宜近喪”。（〔後晉〕劉昫，一九七五：頁三八四〇）任繼愈《中國道教史》在提到唐代道教時，認為高祖與太宗抬高道教但卻並不相信，只是把道教當作政治目的。當中提到：

當時佛教的盛行直接損害國家的利益，隋亡以後，由隋王朝扶植起來的強大佛教勢力依然存在，它們又利用隋末戰亂之機大量剃度僧尼和收斂民財，直接影響唐初的財政收入和士兵來源，一些僧人又仗勢違犯國家法令，影響社會的安定。（任繼愈，一九九〇：頁二七三）

任繼愈認為唐太宗採取的是崇道而不信道，對修建宮觀和度道士女冠等均有較嚴格的控制。至於他後來吃胡僧長生藥而死，那是他晚年漸信長生術，與他前期的崇道沒有多大關係。（任繼愈，一九九〇：頁二七一）

唐玄宗時期道教最為興盛，可見其對道教的推崇比起前朝皇帝是有過之而無不及。道士女冠有犯法的，州縣官吏都不許擅自決定判罰。《唐會要》中就記載了：

開元二十九年正月，河南采訪使、汴州刺史齊浣奏：“道士僧尼女冠等，有犯望準道格處分，所由州縣官，不得擅行決罰，如有違越，請依法可罪，仍書中下考。”（王溥，二〇〇六：頁一〇一三）

五月，上夢玄元告以休期，因令圖寫真容，分布天下。（王溥，二〇〇六：頁一〇一三）

玄宗也替《道德經》作註釋，以頒布天下。《舊唐書·玄宗本紀》記載天寶十四年，玄宗“頒《御註老子》並《義疏》於天下”。（〔後晉〕劉昫，一九七五：頁二三〇）

表八 唐代諸帝迷戀金丹服餌術者表¹⁵

帝號	服食情況	終年
唐太宗	貞觀二十一年（647年）正月，已餌食金石；二十二年五月，中天竺方士那羅邇娑婆造延年藥，歷年而成，服之，于二十三	55

¹⁵引自王永平《道教與唐代社會》

	年五月中毒死。	
唐高宗	總章元年（668 年），婆羅門僧盧迦阿逸多受詔合長年藥，高宗將餌之，為大臣諫止；道士劉道合進丹藥，開耀元年（681 年），閏七月服，弘道元年（683 年）十二月病死。	55
武則天	方士武什方、道士胡惠超等都曾為其煉丹，三年乃成，久視元年（700 年）服；長安四年（704 年）張昌宗、張易之兄弟所合神丹成，服之，次年病死。	81
唐玄宗	玄宗曾親自合藥，道士也為他煉丹，後因不茹葷，辟穀，病死。	77
唐憲宗	元和十三年（818 年），山人柳泌、僧大通等合金丹，次年十月服，明顯出現中毒症狀，日加燥渴，性情暴戾，左右近侍多被殺，十五年正月，宦官發動政變，殺死憲宗。	42
唐穆宗	僧惟賢、道士趙歸真勸穆宗服金石，善煉丹者鄭注也受信任。長慶四年（824 年），正月已服食，中毒死。	29
唐敬宗	僧惟貞、道士趙歸真、術士王信等為上求訪仙藥，山人杜景先為上迎請隱士周息元。寶曆二年（826 年）十二月死于宮廷政變。	18
唐文宗	大和七年（833 年），服鄭注煉丹藥，頗驗。開成五年（840	32

	年)，正月病死。	
唐武宗	會昌五年（845 年），服道士趙歸真等丹藥，次年三月中毒病死。	32
唐宣宗	大中十二年（858 年），服醫官李玄伯、山人王岳、道士盧紫芝所練伏火丹砂，次年八月中毒身亡。	49
唐懿宗	懿宗曾命修合辟暑丸，并謂服食後有神效，夏日衣裘無炎氣。	40
唐僖宗	幸蜀前（885 年），夢神人教食雲母粉可的輕生不死，因餌之。888 年死。	26

上表引自王永平《道教與唐代社會》，顯示了唐代歷代君王都有服餌丹藥的證據。王永平認為單用迷信解釋帝王們迷戀丹藥仙術是很難成立，他認為這與唐代帝王中都患有的遺傳病“風疾”有關，君主們以丹藥作為主要的治療。《道教與唐代社會》提到：

我認為身體健康因素是導致唐諸帝迷戀金丹服餌術的一個重要原因。唐朝諸帝大都自幼生長深宮，錦衣玉食，過著奢侈腐朽的生活，體質本來不很健壯，及登基以後，更少了約束，內寵成群，加之政事雜務以及惡劣的情緒和不良的生活方式，都會導致諸帝的體質更加虛弱，產生疾病。其中有一種稱為“風疾”的病症，在唐諸帝中廣為流傳，這種病症可能是導致諸帝迷戀金丹的一個誘因。（王永平，二〇〇二：頁四一七）

王永平指出傳統觀念都認為唐代帝王是迷信道教仙術，以求長生而服餌丹藥，但他認為這很難解釋唐代諸帝為何沒有吸取先輩的教訓，還繼續沉溺於服食丹藥。他認為丹藥中的原料成分有助於治療風疾。這又再次引出一個疑問，既然君主服食丹藥有可能是為了治療所患的遺傳病“風疾”，那為何唐代君主沒有吸取前朝君主服藥中毒的教訓，仍然盲目以服食丹藥作為治療？

首先，先提提所謂的迷信概念，迷信更多的指人盲目、癡迷的信任某件事情，當中可能無法對該事件作出有根據的解釋。對於唐代帝王是否迷信神仙說而服食丹藥，過往的學者大多給予肯定的答案。對於迷信的看法，本文認為倒不如以“相信”來概括唐代帝王對道教神仙信仰。《六朝志怪小說考論》中提到民間信仰時，“古來迷信，經過長時期的流傳與演變，逐漸定型，並且為大眾普遍接受，這就是民間信仰。”^{（王國良，一九八八：頁一八）}很顯然的，從古時如秦始皇、漢武帝都迷戀神仙道術，派方士到神山尋求仙人，這些信仰經過時間的演變，已為百姓所接受，人們不再是盲目地跟從這些信仰，而是真正相信它們的存在。《東漢生死觀》在提到民間對“神仙”思想的觀念時：

從王充對當時流行觀念的批評中，我們知道人們普遍相信形體成仙的各種方法。例如他們相信，向黃帝一樣舉行封禪可升天；像淮南王一樣服藥可升天；或像盧敖一樣服食金玉之精，食據說使人身輕的紫芝之英可升天。也有人相信只有追隨老子的教導寂靜無欲，或斷食五谷，或導引養生，或甚至更為奇怪的將人體變形為鳥的形狀才能達到形體成仙。^{（余英時，二〇〇五：頁三九-四〇）}

從歷史上，神仙觀念演變已經成為世人們所相信的，唐代君主崇信道教、追求神仙術就如同民間思想裏對道教的篤信那樣，人們相信依照道教所說的方法修練能夠度世為仙。再者，可以發現唐代諸君在服食上都選擇提煉丹藥如金石、丹砂，而不見以草木類作為長生、成仙之方法。提煉丹藥乃頗大工程，耗費時間與財力，多為皇宮貴族才有能力完成，而葛洪更首推金石礦物類為主要之仙藥。《中國方術史》：

葛洪所以貴金石而賤草木，乃是來自一種機械推理：吃什麼就變什麼或以形補形。他注意到草木易朽，不如金石永固，認為“服金者壽如金，服玉者壽如玉”。

（李零，二〇〇〇：頁三〇五）

二、唐代女子入道之因

古代社會中的女性往往屬於被支配的一群，地位也不如男性，這使得宗教作為了女性在生活中不可或缺的一環。唐代道教的興盛使得許多女子入道成為女道士，當中主要群體包括公主嬪妃、貴族官僚婦女、宮女及平民女子。社會風氣開放，眾多的公主入道帶動了唐代婦女的向道風氣。女子入觀修道是被允許的，女冠甚至成為了唐代婦女的一個職業。平民女子是入道的一大群體，這可以通過《廣記》中女仙故事看出，當中不乏平民女子因好清虛學道修仙，如裴玄靜、楊敬真、吳清妻等等。〈裴玄靜〉：“而好道。請於父母。置一靜室披戴。父母亦好道。許之。日以香火瞻禮道象。”〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四三三〈楊敬真〉：“性沈靜。不好戲笑。有暇必灑掃

靜室。閉門閑居。”^{〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四二二}〈吳清妻〉：“自春及夏，每靜坐入定，皆數日。”^{〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四一八}《廣記》中的這些凡人女子入道皆是因為為人好清虛，喜歡靜坐閑居，因此可以將這些女子入道修練的原因歸之為出於喜好或相信道教教義。但相對於現實而言，唐代許多女子入道似乎並不如《廣記》中所載是因為仰慕道教、崇向清虛。女子入道住觀更多地給予了她們自由，道觀也成為了女冠幽會的場所，尤以唐代公主為甚。因此，在提及女子入道原因時，除了出於本身慕道及道教的優點之外，她們當中也可能存在着私人目的。

對於唐代女子入道因素，首先可以歸之於道教的女性觀。道教對於女性的歧視較少，不如佛家有所謂的女子五惡說，其認為女子與男子一樣有同等的地位，這樣的觀點逐成了吸引女子入道的原因。道教中有所謂的女神崇拜，如女媧及西王母等等。《老子》：“有物混成，先天地生，寂兮寂兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。”^{〔李零，二〇〇八：頁一二四〕}老子借用女性的生育功能來比喻道化身萬物這一個最基本的特徵^{〔劉敏，二〇〇七：頁二四四〕}，又有“復陰而抱陽”，強調陰在前，陽在後，陰陽的調和。

此外，在《太平經》當中也可以看到道教對於尊崇女性的看法，《太平經·闕題》：“天下凡事，皆一陰一陽，乃能相生，乃能相養，一陽不施生，一陰並虛空，無可養也；一陰不受化，一陽無可施生統也。”^{〔王明，一九六〇：頁二二一〕}這裏提出了陰陽相協調的重要性，重視女性作為繁衍後代的重要性。一陰一陽正式了男女平等的思想。

《太平經·分別貧富法第四十一》：

今天下失道以來，多賤女子，而反賊殺之，令使女子少於男，故使陰氣絕，不與天地法相應。天道法，孤陽無雙，至枯，令天不時雨。女者應地，獨見賤，天下共賤其真母，共賊害殺地氣，令使地氣絕也不生，地大怒不悅，災害益多，使王治不得平。（王明，一九六〇：頁三四）

《太平經》認為男子為天之精神，女子為地之精神，然而今天下殘害婦女使得女子變少，已違反了自然法則，陰氣之絕必然造成社會混亂、自然災害的產生。可見道教反對對婦女的輕視與殘害，婦女的存在與男子並存，殘害婦女必將帶來禍害。這樣的教義顯然有提倡婦女的重要性，尊崇婦女的存在意義，因此受到婦女的歡迎。此外，道教教條相對較寬松也成了其中一個因素。唐代婦女地位普遍提高，她們不希望在上生活上受到束縛，因此選擇入道成為女冠。唐代的女道士是一個特殊的群體，許多女子雖然脫離世俗入道修行，但事實上她們依舊過著凡夫俗子的生活，以女冠的身份甚至能更加自由的出入社交場合。段塔麗提到她們不僅常常自由出入於宮廷王府和權貴門下，而且那些富有才華的女道士更是廣交達官名士，與他們一起吟詩作賦。（段塔麗，二〇〇〇：頁九二）

再者，唐代女性入道的群體中，公主入道成了當時的一種風氣。唐代公主好道、入道者眾多，稽諸兩《唐書》及《唐會要》，在唐代兩百零七位公主中，大約有二十余位公主入道或曾經入道，而沒有一位公主為尼的。（王永平，二〇〇二：頁四四二） 公主間好道者更甚於崇佛者，這樣的情形可以歸之於李唐皇室尊崇道教的影響，公主入道表面上可以說是尊崇皇室的祖宗。公主入道是在帝王崇道的影響下，相互性的也帶動

了民間女子的崇道風氣，使道教女冠成為唐代女性的趨勢。唐代公主入道表面上是好道尊崇李氏祖宗，但當中存在著各種不同的因素。

公主入道主要在於幾個因素，第一，為先人祈福，太平公主當屬這一類。據《新唐書·諸帝公主》記載太平公主初入道的原因是為了給武后之母榮國夫人祈福，“太平公主，則天皇后所生，后愛之傾諸女。榮國夫人死，后丐主為道士，以幸冥福。”^{〔宋〕歐陽修，宋祁，一九七五：頁三六五〇}後來吐蕃前來請婚，點名要娶太平公主，高宗與武后不舍將太平遠嫁，因此修道觀讓太平公主入住，此則是其出家入道的另一原因。

《新唐書·諸帝公主》：“儀鳳中，吐蕃請主下嫁，后不欲棄之夷，乃真築宮，如方士薰戒，以拒和親事。”^{〔宋〕歐陽修，宋祁，一九七五：頁三六五〇}

第二，體弱多病，寄托於宗教。公主入道有因幼時體弱多病，希望依靠宗教來保命者。唐代公主當中早夭的情況也很多，因此公主入道即是希望道教的教法和養生術能救濟保命、治愈疾病。《新唐書·諸帝公主》：“華陽公主，貞懿皇后所生。韶悟過人，帝愛之。視帝所喜，必善遇；所惡，曲全之。大歷七年，以病丐為道士，號瓊華真人。病甚，嚙帝指傷。薨，追封。”^{〔宋〕歐陽修，宋祁，一九七五：頁三六六三}華陽公主因幼時生病而入道為女冠，另外《新唐書》中記載的早夭公主就有上仙公主、懷恩公主、靈仙公主、真定公主、玉清公主、玉虛公主等等。^{〔宋〕歐陽修，宋祁，一九七五：頁三六五六-三六六}

^{三)} 第三，丈夫逝世。據記載玄宗之女新昌公主與憲宗之女永安公主都是在駙馬去世後而入道，可見入道成為女子在丈夫去世後的一個精神依靠。《新唐書·諸帝公主》：“永安公主，長慶初，許下嫁回鶻保義可汗，會可汗死，止不行。太和中，丐為道士。”^{〔宋〕歐陽修，宋祁，一九七五：頁三六六八}

王永平《道教與唐代社會》提到公主入道絕非像傳統觀念所認為的是為了追求糜爛淫逸的生活，因為在唐代那種非常開放的社會風氣，一個貴族婦女為了追求糜爛淫逸的生活方式，根本用不著遮遮掩掩，即使不入道也可以實現。^{（王永平，二〇〇二：頁四四七）}然本文認為雖然唐代社會生活開放，女性貞潔觀薄弱，但公主入道還是有助於公主們擺脫倫理上的約束，成為女冠可以說是她們過自由生活的一層屏障。就算社會再開放，一個女子多少會受到非議，更何況是一國公主，因此就算現實生活中公主過得是糜爛的生活，但始終有道觀作為掩護。從歷史來看，道觀就成了不少上層婦女的掩護，如前所述的太平公主，就因拒婚而把入道當作藉口，然不久之後還是過不了出家人的生活，請求高宗賜予駙馬。

道觀的建設有許多是為了讓公主入住，由於她們身份特殊，表面上雖脫離世俗，但始終無法捨棄富貴生活，因此建設道觀作為她們的居所。觀中生活比起宮中較為自由，衣食住行皆不亞於宮中，道觀無形中也成了許多公主掩人耳目的一層屏障。唐代許多有名的道觀都與公主有關，如唐昌觀¹⁶、金仙觀¹⁷、玉真觀¹⁸、九華觀¹⁹、華陽觀²⁰及咸宜觀²¹等等。

¹⁶ 唐元和中，玉蕊院女仙曾出現於唐昌觀。（《太平廣記·女仙》，頁四二七）

¹⁷ 金仙觀，輔興坊。景雲元年十二月十七日，睿宗為第八女西寧公主入道立為觀。至二年四月十四日，為公主改封金仙，所造觀便以金仙為名。（《唐會要》，頁一〇二〇）

¹⁸ 玉珍觀，輔興坊。與金仙觀相對。景雲元年十二月七日，為第九女昌隆公主立為觀。二年四月十日，公主改封玉真，所造觀便以玉真為名。（《唐會要》，頁一〇二〇）

¹⁹ 九華觀，通義坊。開元二十八年，蔡國公主公主捨宅置。（《唐會要》，頁一〇二七）

²⁰ 以華陽公主之名設。代宗之女華陽公主，貞懿皇后所生……大歷七年，以病丐為女道士，號瓊華真人。（《新唐書·諸帝公主》，頁三六六三）

²¹ 咸宜觀，親仁坊。開元二十一年五月六日，肅明皇后祔入太廟，遂為道士觀。寶曆元年五月，以咸宜公主入道，與太真觀換名焉。（《唐會要》，頁一〇二五）又見《太平廣記·報應》中〈綠翹〉，魚玄機為咸宜觀女道士。

而以女冠身份為掩護的最佳例子莫過於楊玉環，她曾經入道為冠，號太真，本是壽王妃的她入道代表著與世俗脫離，與壽王府不再相幹。因此，再度入宮時就代表了一個全新的女子，過往塵俗已不相幹，這樣入宮為玄宗妃子就顯得名正言順。

《開元天寶遺事十種》中〈楊太真外傳〉卷上就記載了楊玉環度為女道士的經過：

開元二十二年十一月，歸於壽邸。二十八年十月，玄宗幸溫泉宮。使高力士區楊氏女於壽邸，度為女道士，號太真，住內太真宮。天寶四載七月，冊左衛中郎將韋昭訓女配壽邸。是月，於鳳凰園冊太真宮女道士楊氏為貴妃，半後服用。〔五代〕王仁裕等

撰，丁如明輯校，一九八五，頁一三一）

楊玉環在度為女道士之前已為壽王妃數載，而玄宗欲納自家兒媳為妃，倫理上實屬不妥，難免遭人非議。於是便將楊玉環度為女道士，另指韋氏女於壽王。在未冊為貴妃之前的數載，楊太真與玄宗幽會於宮中。唐詩中就有諷刺玄宗與楊貴妃的詩句，如張祜〈集靈臺〉其一：“日光斜照集靈臺，紅樹花迎曉露開。昨夜上皇新授菴，太真含笑入簾來。”〔清〕彭定求等編，二〇〇八：頁五八四三）集靈臺²²位於華清宮，主要作為祀神所用，而玄宗卻以此神聖之地作為道教教授的場所，作者所用“含笑”二字更顯示了貴妃的輕浮態度。玄宗親自授菴，楊貴妃又自願為女道士，美其名為慕道，實則掩人耳目幽會於宮中。《舊唐書》載楊貴妃：“或奏玄女姿色冠代，宜蒙召見。時妃衣道士服，號曰太真。既進見，玄宗大悅。不期歲，禮遇如惠妃。太真姿質豐艷，善歌

²² 天寶元年十月，造長生殿，名為集靈臺，以祀神。（《唐會要》，頁六五一）

舞，通音律，智算過人。”〔後晉〕劉昫，一九七五，頁二一七八〕《明皇雜錄》亦載〈楊貴妃之裝飾〉：

“楊貴妃嘗以假髻為首飾，而好服黃裙。”〔唐〕鄭處誨，田廷柱，一九九四：頁六四〕道教對於道服有嚴厲的條規，楊貴妃好著道服黃裙，這除了是她入道修行為女冠的必著服飾外，無形中也為她與唐玄宗之間的曖昧省去不少麻煩。《道藏》中《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷之五記載了各類道服，其中提到了道士、女冠之服飾皆有黃裙：

科曰道士、女冠，若不備此法衣，皆不得輕動寶經。…大洞女冠，飛雲風氣之冠；山居法師，二儀冠，上下黃裙帔三十六條；凡常道士，平冠，上下黃裙帔二十四條；凡常女冠，玄冠，上下黃裙帔十八條。…科曰：道士、女冠法衣，皆不得冒犯穢惡，假借他人，須箱篋藏揲，冠履亦然。違，奪筭一千二百。〔唐〕金明七真撰，二十四

冊，一九八八：頁七六一—七六二）

圖七 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》凡常女冠法服



我們也可以通過唐代的詩歌窺探當時女冠的生活，許多文人與女冠都有來往，詩歌中記載了不少詩人與女冠的風流韻事。李洞的〈贈庞鍊師〉就提到女冠過著紙醉金迷的生活：“家住涪江漢語嬌，一聲歌戛玉樓簫。睡融春日柔金縷，妝發秋霞戰翠翹。兩臉酒醺紅杏妒，半胸酥嫩白雲饒。若能攜手隨仙令，皎皎銀河渡鵲橋。”〔清〕彭定求等編，二〇〇八：頁八二九六）

施肩吾《贈女道士鄭玉華二首》：“玄髮新簪碧藕花，欲添肌雪餌紅砂。世間風景那堪戀，長笑劉郎漫憶家。明鏡湖中休采蓮，卻師阿母學神仙。朱絲誤落青囊裏，猶是箜篌第幾弦。”〔清〕彭定求等編，二〇〇八：頁五五九九）又《同張鍊師溪行》：“青溪道士紫霞巾，洞裏仙家舊是鄰。每見桃花逐流水，無回不憶武陵人。”〔清〕彭定求等編，二〇〇八：頁五六〇四）

唐代女冠所過的生活並非是清虛閒靜的，她們很多都出入於上層社會的社交場合中，與文人飲酒賦詩，以至唐代女冠多有“半娼”之嫌。《太平廣記》引皇甫枚《三水小牋》載魚玄機婢女綠翹謂玄機曰：“煉師欲求三清長生之道，而未能忘解佩薦枕之歡。”〔李昉等編，二〇〇一：頁九二二）可見魚玄機一身兼具女冠與倡妓之形象。另《唐語林》載：“宣宗微行至德觀，有女道士盛服濃妝者，赫怒歸宮，立召左街功德使末叔康，令盡逐去，別選男子二人，住持其觀。”〔宋〕王謙，周助初校證，二〇〇八：頁八〇）

道觀本為修行之地，奈何唐代女冠將之視如交際之場所，頗有妓院之嫌，文人投於女冠之詩對道觀的描寫也無所顧忌。

第三章 《太平廣記》女仙類商榷

《太平廣記》收錄了漢代至宋的野史小說，當中故事所引書目龐大，“舊刻本曾在書前列了一個引用書目，共三百四十三種，但實在並不止此數。據近人《太平廣記引得》所統計，其中書目有而書中沒有的十五種，書目沒有而書中實引的一百四十七種，合計引書四百七十五種。”^{〔宋〕李昉等編，二〇一一：點校說明頁一}就《廣記》大量的引用書目看來，不難推測《廣記》在編類目錄時有參考前人作品中的書目分類。在目錄分類上，《廣記》分成九十二個大類，當中前七十卷是關於仙類的“神仙”與“女仙”，在閱讀之後，可發現《廣記》在分類女仙類故事時仍然存在許多令人懷疑的地方。

第一節 《太平廣記》女仙類編類商榷

女仙類目所收入的故事顧名思義是跟女仙有關，前文已大略敘述過《太平廣記》女仙的大致類型，如遠古女神、謫仙、仙術女仙、後天修煉女仙等。當中涉及到男性敘述的故事多為仙凡戀，或女仙降臨指點及幫助凡人的故事。值得商榷的是，這些故事在編類上很容易引起人們的疑問，這是因為這些故事雖收入於女仙類，但仔細閱讀，不難發現當中的敘述對象傾向於男子多於女仙。基於《太平廣記》中並未談及各類目中故事之收入條件，故此，本文唯從女仙類故事類型來探其被收入的依

據。從女仙類的八十六個故事中，可以大致區分出幾種故事類型，一為專講女仙事蹟，二為修煉型女仙，三為遇仙故事。當中以遇仙之故事較多引起爭議，因其多涉及男性為背景，這類故事可以是女仙降臨與凡人婚配、也有女仙下凡指點凡人成仙或給予幫助。《中國思想史》載：

古人的類書把當時人能授羅的文獻按類編排，所謂“區分臚列，靡所不載”說的就是這種體裁……由本來面目直接陳列的資料陳烈，而它特有的分類方式，也恰好顯示了當時人的心目中，對他們面前的那個世界的分類，而分類正是思想的秩序。⁽⁵⁾

兆光，二〇〇一，頁五九五

本文認為從《太平廣記》中的目錄可以看出當時人對神仙故事的重視與興趣，因此才會將所有涉及神仙之小說全按類目編入，我們不能直言此分法乃全然錯誤，但它的確存在一些問題，如故事當中人物有些並非神仙，這在神仙類當中尤其明顯。故此，我們可以推斷以男性為背景的女仙故事被列入女仙類，是由於當時人直接按所涉及的主要內容而分編。《廣記》中出現了多則男性為篇名的故事，當中以男性為敘述背景，女仙在故事中則成了輔助。

表九 女仙類中以男性名字為篇名的故事

篇名	卷	內容
蓬球	62	講述蓬球誤入仙境遇女仙。

崔書生	63	講述崔書生得女仙自薦托媒。
姚氏三子	65	講述姚氏三子各得女仙為妻。
趙旭	65	講述趙旭得女仙青童與嫦娥眷顧。
郭翰	68	講述郭翰得織女眷顧。
封陟	68	講述封陟拒絕上元夫人之情意。
馬士良	69	講述馬士良為穀神之女所救。
張建章	70	講述張建章途中遇風浪得女仙幫助。
周寶	70	講述周寶幫一女子改葬，女子尸解成仙。

《太平廣記》女仙類既然是收女仙故事，但為何當中一些故事篇名卻要以男性名字為題？從上表這些男性篇名故事來看，當中內容雖有提及女仙，但明顯故事重心在於男性，是由講述男性遇女仙從而引申整個故事。

〈蓬球〉、〈張建章〉、〈周寶〉都屬於凡人男子遇女仙，篇中以敘述男主人公開始，然後描寫遇女仙之情形。〈蓬球〉講述蓬球在山中砍材隨著香味進入了北山，在那裏遇見了女仙，最後被發現時倉惶逃離，回到家才知已過了十年。〈張建章〉首先對男主人公做介紹“張建章為幽州行軍司馬。先好經史，聚書至萬卷”〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四三九），由此再進入事件“曾賁府帥命往渤海，遇風波泊舟”〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁四三

九⁹，張建章遇到風浪阻攔，得到女仙的幫助而平安度過，結尾又敘述張建章的好學事跡，故事整體完全是敘述張建章而非女仙。另外，〈崔書生〉、〈姚氏三子〉、〈趙旭〉、〈郭翰〉、〈封陟〉和〈馬士良〉當中都涉及了凡人與女仙的戀情，故事同樣講述凡人男子有幸得女仙眷顧，女仙往往都自薦成為凡人男子的妻子，而男子因與女仙結合而得到許多好處。〈趙旭〉講述才貌出眾的趙旭，善黃老之道，得青童、嫦娥眷顧陪伴左右，又能享有仙界美食、音樂及長生秘訣，只可惜遭到仆人洩漏女仙的秘密而迫使女仙離去。整個故事從開始至趙旭與女仙分離都是從趙旭串起，女仙的角色作為輔助帶出趙旭從女仙降臨的喜至女仙離去後的哀。因此，〈崔書生〉、〈姚氏三子〉、〈趙旭〉、〈郭翰〉、〈封陟〉和〈馬士良〉這些以男性為主、女仙為副的故事被列入女仙類都是值得被懷疑與探討的。

本文認為從篇名來看，這些篇章主要敘述男性的故事，而從故事內容來看，當中也確實以男性為主線而穿插帶出女仙，因此以男性篇名及男性故事為主軸的篇章被列入女仙類似乎有些不妥。但我們可以理解，設置這些故事的作者大多為男性，如前章所言，許多男子遇女仙故事都是文人現實婚姻的不自由，而托筆投射於小說中，這與南北朝及隋唐初重門第之觀念有關。故此，男性角色多為文人之化身，所謂此“遇仙”非彼“遇仙”也，乃是文人現實生活不滿足而幻想的“遇仙”故事，因此這類故事才會以男性為敘述背景，〈趙旭〉、〈郭翰〉等都是很好的例子。然而宋人僅按照仙類這一主題逐一將這些故事收入在內，故此才會令人產生質疑。

再者，一些名為女子名字或凡人男子之妻的篇名同樣出現這種情況，即內容偏重於敘述男性。雖女仙類專門收集女仙故事，但男性敘述卻在女仙類占了大筆幅。

表十 女仙類中以女性名字為篇名的故事

篇名	卷	故事主角	內容
園客妻	59	園客	講述凡人園客遇神女并與神女一同離開。
董永妻	59	董永	講述董永得一女子為妻，女子善織布。
玄俗妻	60	玄俗	講述玄俗得神仙之道，賣治愈百病的藥，河間王將女兒嫁給玄俗。
成公智瓊	61	弘超	講述弘超得女仙智瓊眷顧，與其成為夫妻。
天台二女	61	劉晨、阮肇	講述劉、阮入山采藥誤入仙境。
白水素女	62	謝瑞	講述謝瑞得到到化作螺的白水素女幫助。
驪山姥	63	李筌	李筌得到驪山姥授《陰符》之秘訣。
張鎬妻	64	張鎬	講述張鎬得美婦人自薦為妻。
張雲容	69	薛昭	講述薛昭經由天師指點與張雲容相遇。

上表所列的故事中，不應被列入女仙類的應當屬〈玄俗妻〉，〈玄俗妻〉主要講述神仙玄俗的事跡，後來河間王聽說了玄俗的事情，於是將自己的女兒嫁給他。故事重點在敘述玄俗，當中提到玄俗“日中無影，唯餌巴豆雲母，亦賣於都市，七丸一錢，可愈百病”^{（李昉等編，二〇〇一：頁三七一）}、“河間王有病，買服之，下蛇十余頭”^{（李昉等編，二〇〇}

一：頁三七一），僅結尾一句略帶過河間王將女兒嫁與玄俗“王以此女妻之”。（李昉等編，二〇〇一：

頁三七一）文中開頭就已說明玄俗得神仙之道，他的一些異能也顯示出他並非凡人，對此本文認為就篇名來說應是〈玄俗〉而非〈玄俗妻〉，若以類目而言，被列入神仙類會比較正確。

從故事情節來看，〈園客妻〉、〈董永妻〉、〈白水素女〉都是屬於相近的內容，即凡人男子得到陌生女子的幫助，而這些女子都是來自天上的仙人。〈園客妻〉講述園客得到一女子幫助他養蠶；董永則獲得一女子為妻，而這個女子善織布，幫助董永完成恩人的要求；謝瑞得到白水素女幫忙煮食，白水素女離去後，謝瑞家裏仍然富足。雖然故事中提及女仙，但從故事架構上這些女子不足以成為整個故事的重點，男子所占筆幅較多，比較是故事的中心，這些故事在篇名與編類上也值得懷疑。

以下以女仙類的〈天台二女〉、〈蓬球〉與神仙類的〈采藥民〉這三篇故事來對比，探討它們的編類。〈天台二女〉講述劉晨、阮肇入山中采藥，誤入仙境卻不知曉，因為思念家裏，回去時才知道已過了十代。這樣的故事內容與〈蓬球〉及〈采藥民〉相近，三則故事同樣是誤入仙境，存在男性與女仙敘述，但為何三個故事中，〈天台二女〉與〈蓬球〉被列入女仙類，而〈采藥民〉卻是神仙類？

〈天台二女〉：

劉晨、阮肇，入天台采藥，遠不得返，經十三日饑。遙望山上有桃樹子熟，遂躋險援葛至其下，啗數枚，饑止體充。欲下山，以杯取水，見蕪菁葉流下，甚鮮妍。復有一杯流下，有胡麻飯焉。乃相謂曰：“此近人矣。”遂渡山。出一大溪，溪邊有二女子，色甚美，見二人持杯，便笑曰：“劉、阮二郎捉向杯來。”劉、阮驚。二女遂忻然如舊相識，曰：“來何晚耶？”因邀還家。南東二壁（南東二壁原作兩壁東壁，據明鈔本改。黃本作西壁東壁）各有絳羅帳，帳角懸鈴，上有金銀交錯。各有數侍婢使令。其饌有胡麻飯、山羊脯、牛肉，甚美。食畢行酒。俄有群女持桃子，笑曰：“賀汝婿來。”酒酣作樂。夜後各就一帳宿，婉態殊絕。至十日求還，苦留半年，氣候草木，常是春時，百鳥啼鳴，更懷鄉。歸思甚苦。女遂相送，指示還路。鄉邑零落，已十世矣。（〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁三八三）

〈蓬球〉：

貝丘西有玉女山。傳雲，晉太始中，北海蓬球，字伯堅，入山伐木，忽覺異香。遂逆風尋至北山。廓然宮殿盤鬱。樓臺博敞。球入門窺之，見五株玉樹；復稍前，有四婦人，端妙絕世。共彈碁於堂上。見球俱驚起，謂球曰：“蓬君何故得來。球曰：“尋香而至。”遂復還戲。一小者便上樓彈琴，留戲者呼之曰：“元暉何為獨升樓。球樹下立，覺少饑，乃以舌舐葉上垂露。俄然有一女乘鶴而至。迎恚（恚，原作惠。據明鈔本改。）曰：“玉華，汝等何故有此俗人。王母即令王方平行諸仙室。球懼而出門。回顧，忽然不見。至家乃是建平中，其舊居閭舍，皆為墟矣。

（〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁三八九）

卷二十五〈采藥民〉：

時開元末年，問其家，無人知者。有一人年九十餘。雲：“吾祖父往年因采藥，不知所之，至今九十年矣。”乃民之孫也，相持而泣，雲：“姑叔父皆已亡矣，時所生女適人身死。其孫已年五十餘矣。相尋故居，皆為瓦礫荒榛，唯故砧尚在。民乃毀金求藥，將吞之，忽失藥所在。遂舉石，得一玉合，有金丹在焉。即吞之，而心中明了，卻記去路。此民雖仙洞得道，而本庸人，都不能詳問其事。時羅天師在蜀。見民說其去處。乃雲：“是第五洞寶仙九室之天。玉皇即天皇也。大牛乃馱龍也。所吐珠，赤者吞之，壽與天地齊；青者五萬歲；黃者三萬歲；白者一萬歲；黑者五千歲；此民吞黑者，雖不能學道，但於人世上亦得五千歲耳。玉皇前立七人，北鬥七星也。”民得藥，服卻入山，不知所之，蓋去歸洞天矣。〔宋〕李昉等編，二〇一一：頁一六六

表十一 〈天台二女〉、〈蓬球〉與〈采藥民〉相似之處

篇名	相似處			
	誤入仙境	食仙境之物	遇女仙	故事結尾
天台二女	入天台采藥，遠不得返。	遙望山上有桃樹子熟，遂躋險援葛至其下，啖數枚，	溪邊有二女子，色甚美，見二人持杯，便笑曰：“劉、阮二郎捉向	女遂相送，指示還路。鄉邑零落，已十世矣。

		饑止體充。	杯來。”	
蓬球	入山伐木，忽覺異香。遂溯風尋至北山。	球樹下立，覺少饑，乃以舌舐葉上垂露。	有四婦人，端妙絕世。共彈棋于堂上。	至家乃是建平中，其舊居間舍，皆為墟矣。
采藥民	嘗采藥于青城山下…繞穴行可一裏許，乃出一洞口。	不食已經三日矣。遂食以胡麻飯柏子湯諸菹。止可數日，此民覺身漸輕。	敕令三女充侍，別給一屋居之。…而三侍女亦授以道術。	有一人年九十餘。云：“吾祖父往年因采藥，不知所之，至今九十年矣。”乃民之孫也，相持而泣。

以上三則故事內容基本上非常接近，在故事男女所占比例當中，〈天台二女〉、〈蓬球〉算是較為平衡，〈采藥民〉中有部分的女仙敘述，然而主軸還是處於采藥民本身。〈天台二女〉、〈蓬球〉中的男性雖然處於仙境中，但他們並沒有成為仙人，雖然敘述對象偏向男性，但也不能否定女仙敘述的部分。而編入神仙類的〈采藥民〉，最後采

藥民回到自己的家鄉時，自己的孫子也已經九十歲了，不過他在仙境時就已得道成仙，所以被列入神仙類是可以接受的。

本文認為女仙類故事中的男性敘述偏重，讓人誤解故事的主角是男性而非女仙，才會引起對《廣記》編類的懷疑。但在所有女仙類故事中，有一個明顯的現象，大多數有男性背景的故事裏，凡人男子最後都是與女仙分離，他們最後都沒有成為仙人。雖有幸與女仙相遇，並得到她們的眷顧享受仙界的禮待、養生術或與她們成為夫妻，但往往都是悲劇性的結局。凡人男子沒有成為仙人，所以故事中的女仙盡管敘述篇幅少於男性，但被編入女仙類就不能被認為是錯誤的。

第二節 《太平廣記》其他類目中女仙

《廣記》其他類目當中也提及了一些關於女仙的敘述，本文認為若是按照女仙類收入的故事來看，這些在其他編類中的女仙故事其實是可以編入女仙類。卷三百六的神類〈盧佩〉，故事情節與〈崔書生〉及〈姚氏三子〉相近，都是講述凡男遇女仙後，女仙的身份被懷疑，因而離去。從《廣記》中的神類及神仙類收集的故事來看，這兩類的故事都著重描寫男性仙人或道士。〈盧佩〉就如前文所述的重點偏向男性，但盧佩沒有成為仙人，而被列入神類主要是要還是因為故事中的女子乃神仙的身份，文中最後也提到若是長久在一起，盧佩一家就能成仙，因此〈盧佩〉其實列入女仙類是比較正確的。

本文在第一章時就已經論述了神與仙的不同處，我們可以把女神理解為時代久遠的女神如女媧或西王母。而女仙則是女神的子女或是具有“人物化”特征的仙人，主要是經過凡人修練而成的。如果按照神仙、女仙、神類的編類來看，神仙類的故事大多以男性神仙、道士為主，女仙以女仙事跡或存在男性敘述的女仙故事。至於神類，收入條件則顯得模糊，因為當中並非是收入神話故事中的上古神仙，而是涉及到男仙和女仙的故事，本文認為這樣的故事類型依照性別各自編入神仙或女仙類比較正確。在神類中卷三百二的〈華嶽女神〉被列入神類，故事講述的是書生遇華嶽君的三女兒並結為夫婦，這個故事類型與前文提及的相似，華嶽君的三女兒與凡人結婚並生下女兒，就如凡人般生活，其實是屬於女仙的特質，不應該被列入神類。

卷三百三的〈季廣琛〉、三百四的〈女媧神〉、卷二百九十九的〈韋安道〉等都有談及女仙的內容，尤其〈女媧神〉其實也應被列入女仙類。女仙類的故事當中就存在歷史久遠的女神如西王母和上元夫人，女媧做為女神崇拜歷史悠久，收入在女仙類較為適合。而神類中收入的故事也包括男仙，收入依據並不明確，因此神類中的許多故事都可以重新分類到神仙及女仙的類目。

結 語

通過對《太平廣記》女仙類的研究，我們可以得到幾個結論，第一，道教中的神仙思想在民間受到肯定與相信。從上層社會來看，唐代初期的君主都把道教做為政治目的，為的是抑制隋末仍然存在的佛教勢力，道教作為一個穩定民心的重要途徑。至於在君主轉向沈迷神仙道術時，我們也可以看到神仙的思想其實已經根深蒂固了。從早期無法對自然現象等作出解釋而盲目跟從的先民，到後來經由方士的宣傳，神話故事及神仙小說隨著時代的演變，這些神仙觀念已經成為人們所接受的民間信仰。

第二，人們對長生不老的追求。道教強調修身養性能成仙，世人對這樣的觀念相信不已，這可以通過大量的神仙類小說與傳記看出。《廣記》所收錄的女仙類故事裏，當中本就是仙人或女神的例子較少，多數講述的女仙都是由凡人的身份通過修練而成為女仙。修練成仙的方法五花八門，如誦讀道教寶典、服食草藥、辟谷、行善積德、閉關遠離世俗等，而故事中的女仙只要無外來因素的影響²³，若是照著這些方法，基本上都是能夠成仙被列仙籍。此外，在唐代女仙的例子中，可以看出女仙之特色絕世而獨立，兼併仙容、仙術與仙德。

第三，《太平廣記》的分類問題。對於女仙類的收入，我們可以從同一個類別中看到許多故事的相似之處，例如女仙類中仙凡戀故事〈崔書生〉、〈趙旭〉、〈郭翰〉

²³ 《太平廣記》一些女子本已具備仙人之特徵，有望成仙，奈受到外來因素影響。如〈秦宮人〉因被獵人所獲，以穀食之，遂轉而老死。（頁三六五）又〈玉女〉食草芝後翱翔自若，後遭班行達所辱，不經月而歿。（頁二九一-二九二）

等。這表明了收入故事時，編者考慮過相同故事類型收入於同一類別內。然而《太平廣記》並沒有對所分的目錄類別加以闡述，以致我們不能確定該類目收入故事的依據，只能從所收的故事中探討其根據。就女仙類來說，我們可以看到神類及神仙類都有出現女仙故事的影子，因此必須對故事的內容從新商榷才能做出更好的歸類。

參考書目

甲 原典古籍

- 一) [清]陳立撰，吳則虞點校（一九九四），《白虎通疏證》，北京：中華書局。
- 二) [清]郭慶藩撰，王孝魚點校（一九八五），《莊子集釋》，北京：中華書局。
- 三) [唐]金明七真撰（一九八八），《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《道藏》二十四冊，上海：上海書店。
- 四) [宋]李昉等編（二〇一一），《太平廣記》，北京：中華書局。
- 五) [後晉]劉昫（一九七五），《舊唐書》，北京：中華書局。
- 六) [清]馬瑞辰撰（一九九八），《清人註疏十三經·毛詩傳箋通釋》，北京：中華書局。
- 七) [宋]歐陽修，宋祁（一九七五），《新唐書》，北京：中華書局。
- 八) [清]彭定求等編（二〇〇八），《全唐詩》，北京：中華書局。
- 九) [漢]司馬遷撰，[宋]裴駟集解，[唐]司馬貞索引，[唐]張守節正義（一九五九），《史記》，北京：中華書局。

- 十) [宋]王讜，周勛初校證（二〇〇八），《唐語林校證》，北京：中華書局。
- 十一) [五代]王仁裕等撰，丁如明輯校（一九八五），《開元天寶遺事十種》，上海：上海古籍出版社。
- 十二) [宋]王溥（二〇〇六），《唐會要》，上海：上海古籍出版社。
- 十三) [清]王先謙著，王雲五主編（一九三七），《釋名疏證補》，北京：商務印書館。
- 十四) [唐]吳兢編，姜濤點校（二〇〇〇），《貞觀政要》，濟南：齊魯書社。
- 十五) [漢]許慎撰，[宋]徐鉉校定（二〇一一），《說文解字》，北京：中華書局。
- 十六) [唐]長孫無忌撰，劉俊文點校（一九八三），《唐律疏議》，北京：中華書局。
- 十七) [唐]鄭處誨撰，田廷柱點校（一九九四），《明皇雜錄》，北京：中華書局。
- 十八) [漢]鄭玄註，[唐]孔穎達正義（一九九九），《十三經註疏·禮記正義》，北京：北京大學出版社。

十九) [宋]朱熹(一九八三),《四書章句集註》,北京:中華書局。

乙 專書著作

- 一) 陳寅恪(二〇〇一),〈讀《鶯鶯傳》〉,《元白詩箋證稿》,北京:生活·讀書·新知三聯書店。
- 二) 陳寅恪(二〇〇九),〈記唐代之李武韋楊婚姻集團〉,《金明館叢稿初編》北京:生活·讀書·新知三聯書店。
- 三) 段塔麗(二〇〇〇),《唐代婦女地位研究》,北京:人民出版社。
- 四) [日]福井康順等監修,朱越利譯(一九九〇),《道教》,上海:上海古籍出版社。
- 五) 傅勤家(二〇一一),《中國道教史》,北京:商務印書館。
- 六) 葛兆光(二〇〇一),《中國思想史》,上海:復旦大學出版社。
- 七) 苟波(二〇〇八),《仙境·仙人·仙夢:中國古代小說中的道教理想主義》,成都:巴蜀書社。
- 八) 黃懷信主撰,孔德立,周海生參撰(二〇〇四),《大戴禮記匯校集註》,西安:三秦出版社。

- 九) 霍明琨(二〇〇七),《唐人的神仙世界:《太平廣記》唐五代神仙小說的文化研究》,哈爾濱:黑龍江大學出版社。
- 十) 李劍國(二〇〇四),〈論“毛女”〉,《古稗斗筲錄:李劍國自選集》,天津:南開大學出版社。
- 十一) 李零(二〇〇八),《人往低處走——《老子》天下第一》,香港:三聯書店。
- 十二) 李零(二〇〇〇),《中國方術考》(修訂本),北京:東方出版社。
- 十三) 李叔還(一九八七),《道教大辭典》,杭州:浙江古籍出版社。
- 十四) 李素平(二〇〇四),《女神·女丹·女仙》,北京:宗教文化出版社。
- 十五) 劉覆等著,楊家駱編(一九九七),《古詩十九首集釋》,臺北:世界書局。
- 十六) 劉敏(二〇〇七),《天道與人心:道教文化與中國小說傳統》,北京:中國社會科學出版社。
- 十七) 饒宗頤(一九九一),《老子想爾註》,上海:上海古籍出版社。
- 十八) 任繼愈(一九九〇),《中國道教史》,上海:上海人民出版社。
- 十九) 石方(一九九三),《中國性文化史》,哈爾濱:黑龍江人民出版社。

- 二十) 王國良（一九八八），《六朝志怪小說考論》，臺北：文史哲出版社。
- 二十一) 王卡（二〇〇五），《中國道教基礎知識》，北京：宗教文化出版社。
- 二十二) 王明（一九九八），《抱樸子內篇校釋》，北京：中華書局。
- 二十三) 王明（一九七九），《太平經合校》，北京：中華書局。
- 二十四) 王叔岷（二〇〇七），《列仙傳校箋》，北京：中華書局。
- 二十五) 王永平（二〇〇二），《道教與唐代社會》，北京：首都師範大學出版社。
- 二十六) [日]小南一郎，孫昌武譯（一九九三），《中國的神話傳說與古小說》，北京：中華書局。
- 二十七) 許維遙（一九八五），《呂氏春秋集釋》，北京：中國書店。
- 二十八) 楊伯峻（一九八五），《列子集釋》，北京：中華書局。
- 二十九) 袁珂校註（一九八〇），《山海經校註》，上海：上海古籍出版社。
- 三十) 余英時（二〇〇五），《東漢生死觀》，上海：上海古籍出版社。
- 三十一) 詹石窗（一九九〇），《道教與女性》，上海：上海古籍出版社。
- 三十二) 張亨（二〇〇六），〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，北京：新星出版社。

- 三十三) 張世君 (一九九九), 《紅樓夢的空間敘事》, 北京: 中國社會科學出版社。
- 三十四) 張志堅 (二〇〇三), 《道教神仙與內丹學》, 北京: 宗教文化出版社。
- 三十五) 周紹良 (一九九九), 《全唐文新編》, 長春: 吉林文史出版社。
- 三十六) 宗福邦, 陳世鏐, 蕭海波主編 (二〇〇三), 《故訓匯纂》, 北京: 商務印書館。

丙 期刊論文

- 一) 苟波 (二〇〇四), 〈中國古代“凡男遇仙”故事與道教〉, 《宗教學研究》第一期。