

厦门朝天宫道教文丛



# 道教与女性

詹石窗◎著

宗教文化出版社

厦门朝天宫道教文丛



# 道教与女性

詹石窗◎著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教与女性/詹石窗著. -北京:宗教文化出版社,2010.9

ISBN 978-7-80254-297-6

I. ①道... II. ①詹... III. ①道教-关系-女性-研究 IV. ①B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 168077 号

## 道教与女性

詹石窗 著

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095209(编辑部)

责任编辑: 张雪梅

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 787×1092 毫米 16 开本 13.75 印张 100 千字

2010 年 8 月第 1 版 2010 年 8 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-297-6

定 价: 26.00 元

---

## 厦门朝天宫道教文丛编委会

顾 问：陈耀庭

主 编：詹石窗 郭汉文

编 委：(以姓氏笔画为序)

林凤燕 郭汉文 黄永锋

傅幼妹 赖月香 詹石窗

## 总序

中国是道教的故乡，道教是中国博大精深的思想文化的重要标志之一。没有中国，就没有道教的产生空间；没有道教文化，中国社会就会像日常生活少了“酒”与“茶”一样没有味道和境界。

大家知道，“酒”的发源很早。最初的“酒”写作“酉”，它是用来治病的，所以医生的“医”在上古时期曾经写作“醫”，底下有个“酉”，就像酒坛的样子，表示在关键时刻要用“酒”才能治好人的疾病。在健康的时候，人们往往不会想到医生；但生了病，尤其是重症，医生就显得非常重要了。在中国古代，“医”的功能不仅在于治疗人的疾病，也负责公共保健和社会治理。因为“医”字当中有个“矢”，这就是箭头，人们常说“有的放矢”，反映的就是上古时期通过射箭来增强体魄的情形，也表示无病时锻炼身体、加强防卫的状况。

在古时候，能够为人治病的人就是“有道者”；反过来看，“有道者”一定能够给人治病。就传统而言，

“有道者”给人治疗的范围非常广泛，小的方面包括个人的感冒发烧、脾胃不和，等等；大的方面包括社区不宁、国事不顺，等等。所谓“下医医人，上医医国”，说的就是这个道理。

相传五千年前，我们的先祖黄帝有段时间不太注意个人养护，他放纵了耳目，娱乐过多，面容憔悴，身体乏力，不能履行作为帝王管理社会的职责。在苦闷的时候，黄帝到崆峒山向一位有道者广成子请教治身与治国的理论方法。开头，广成子不搭理黄帝，因为黄帝没有虔诚的态度。黄帝返回，苦苦思索，依然不得要领。在这种情况下，黄帝再次来请教广成子，这回黄帝非常谦卑，广成子感觉黄帝真的要学习治身、治国的大道，就把精微之道传授给黄帝。依照广成子的指点，黄帝注意日常生活起居。黄帝从深官移居外廷就寝，有一天梦见自己神游华胥氏之国。于朦胧之中，黄帝感受到在那个国度里，人们的生活顺应自然，日出而作，日落而息，他们虽然简单朴素，但却活得自在，没有精神负担，所以一个个都很健康，甚至保持着原初的许多神功异能，他们可以入水不濡、入火不热，令人惊叹。黄帝醒来之后，突然领悟了广成子曾经暗示的“自然专一”之道，他以此治身，逐渐恢复了健康。又以此“自然专一”之道治国，据说过了二十八年天下大治。黄帝故事所表征的其实就是以道养生、以德治

国的精神。

黄帝的养生治国精神到了西周晚期,由老子继承并发扬光大。作为一位饱经沧桑的先圣,老子给后人留下五千言《道德经》的思想旨趣归根结底就是养生与治国两者相一致。经文中提出的“道”以其充满哲理睿智而流传千古,直到今天我们在生活中常常问起“知道不知道”,显示了老子思想已经成为一种文化血液永远地流转于中华民族的社会精神脉管之中。《道德经》虽然没有使用“医”或者“医生”的字眼,但可以说通篇蕴藏着“医道”的智慧;虽然没有使用“酒”字,但仔细品味,就会感受到处处迸发出济世救人的清醇酒香,难怪东汉末道教领袖——“正一盟威”天师张道陵以《道德经》教授百姓的时候,道教组织中的领导骨干称作“祭酒”,道教组织的传播地域称作“治”,每个“治”的头领称作“治头大祭酒”。天师张道陵所创立的“正一盟威之道”俗称“五斗米道”,也称“天师道”,后来就称作“正一道”。值得注意的是,早期道教所谓“祭酒”或者“治头大祭酒”并不是倡导人们喝酒,而是通过以“酒”祭祀神明的仪式来表示信仰的高尚、纯洁和神圣。这种以“酒”祭神的仪式具有净化心灵的功能,所以张道陵所统领的“正一盟威之道”的骨干们为人治病是要举行仪式的。与此同时,前来接受治疗的病人还必须在神明前“思过”和“忏悔”,这又有道

德治疗与社会治疗的意义。

在传统道教中，“酒”主要用以祭祀神明，但也作为治病的药引。至今，四川省青城山的道教依然传承着的“洞天乳酒”就是一种药酒。可见，在道教中为了治病养生是允许适量饮用药酒的。素有“酒仙”之称的天才诗人李白是一个虔诚的道教信徒，他特别喜欢《道德经》，在酒酣之际，常常引吭高歌，将《道德经》的自然道法发挥得淋漓尽致！从他身上，我们不难发现道教的酒神品性，这就是“人性自然，全神贯注，激发能量，启迪智慧”。李白的诗歌之所以充满想象力，给人以无限遐想，就是因为他深得道教酒神的“三昧”魂魄。

当然，我们以“酒仙”李白为例来说明《道德经》的影响并非倡导大家没有节制地纵性饮酒，而只是表明在“大道传统”中包含着一种可以治疗疾病和激发生命能量、安宁社会的深邃精神。领悟这种精神，我们就能够汲取道教的文化营养，逐步完善自我人格，在日常生活与工作中做到神静气定，积极向上。

在道教文化中，不仅凝聚着济世救人的酒神力量，而且传递着一种特有的“茶香”。金丹派南宗五祖白玉蟾先师曾经写有《茶歌》。他在这首长诗中吟唱：“绿云入口生香风，满口兰芷香无穷。两腋飏飏毛窍通，洗尽枯肠万事空。君不见，孟谏议，送茶惊起卢仝

睡。又不见，白居易，馈茶唤醒禹锡醉，陆羽作茶经，曹晖作茶铭，文正范公对茶笑，纱帽笼头煎石铫。素虚见雨如丹砂，点作满盏菖蒲花。东坡深得煎水法，酒阑往往觅一呷。赵州梦里见南泉，爰结焚香淪茗缘。吾侪烹茶有滋味，华池神水先调试。丹田一亩自栽培，金翁姘女采归来。天炉地鼎依时节，炼作黄芽烹白雪。味如甘露胜醍醐，服之顿觉沉痾甦。身轻便欲登天衢，不知天上有茶无？”玉蟾祖师在这篇“茶”的颂歌中列举了历史上许多名人饮茶的典故，其中有孟谏、卢仝、白居易、陆羽、曹晖、范仲淹、苏东坡等唐宋诗文大家，这些文人雅士可以说都是嗜茶如命，甚至连做梦也在煮水泡茶。通过这些历史典故，玉蟾祖师表达了自己对茶的欣赏，描述了喝茶时的切身感受，而更为重要的是作者以饮茶为意象，暗示道教内丹神功的法门，表达了自己以饮茶为丹道的神妙境界。

其实，倘若我们深入道教文化的宏伟殿堂，静心地阅读其中的经典文献，欣赏妙手神工式的各种艺术品，我们也能够体验到令人如痴如醉的“茶韵”。无论是妙笔生花的诗词曲赋，还是龙飞凤舞的书法精品，无论是模拟自然节律的啸咏咒术，还是表征天上北斗运转轨迹的洛书禹步，都蕴含着一种“神茶”境界的雅兴。从这个角度上看，道教文化可以看做是给人造就飘飘欲仙的“茶境佳品”。虽然是素朴的，但喝了这种

经过数千年升华的甘露茶,你一定回味无穷。

在今年夏天海南的一次道教沙龙会议上,有学者指出:道教给人信念,道教给人健康,道教给人和睦,道教给人幸福,道教给人智慧,道教给人快乐。这几句简练的话可以说对道教的历史作用与现代价值作了很好的概括。我们完全同意这种说法。正是由于道教文化在当今社会依然有现实的积极作用,我们组织了这套“文丛”,其内容将包括对道教一些重要经典的现代解释,也包括一些专题探讨、故事传说等。如果这套“文丛”能够对读者健康而快乐地生活有所帮助的话,那就是我们最为高兴的事。

郭汉文 詹石窗

谨识于厦门朝天宫道教文化讲堂

2009年12月2日

## 前 言

“道教与女性”这个题目在我的思想中已经酝酿有年。不过,最初之兴趣,可以说纯属偶然的原因引起。那是1984年,我还在四川大学攻读研究生的时候,业师卿希泰教授接到了由武汉大学寄来的参加“中国《周易》学术讨论会”的邀请书。卿先生授意要我参加撰写有关道教与《周易》之关系的文章。我即刻搜集材料。就在这个过程中,我翻阅了朱熹的文集,目的当然是要找到有关《易》学的论述。找了半天,虽略有所获,但对于写作帮助并不太大。倒是朱熹在漳州当知府时发出的一个劝说女道士还俗的榜文引起我的注意。榜文大意是说:自从朱熹上任漳州知府以来,他看到了相当多的妇女离家入庵修道,而妇女负有生儿育女的重大责任,倘若妇女都弃家入道,生育就成了问题,如此不需百年,便无人种,天地之间尽为禽兽所占领,哪里还能谈得上父子之亲、君臣之义、社稷之纲纪呢?因此,他告示,从今尔后,妇女不可私自入庵修道。<sup>[1]</sup>从这个榜文可以看出朱熹当时的一番苦心,同时也可以推想南宋时妇女入道修行

的社会风气。这使我第一次想到道教与女性的关系问题。

自从看了朱熹关于“劝女道还俗”的榜文之后,虽没有专门去注意这方面的新材料,但于查阅道经之际,每碰到类似或相关的材料,总会引起一番思索。我通读了道教的神仙传记,发现其中女性神仙故事所占的分量不小。像杜光庭的《墉城集仙录》、赵道一的《历世真仙体道通鉴后集》,纯属女仙类传,就是其他非传记类道教典籍,也大量叙及女性神仙。可见这是一个很值得研究的问题。

正当我对道教与女性问题的研究发生兴趣时,法国巴黎大学一位研究道教的女博士——卡特林·德斯珀女士访问了四川大学宗教学研究所在所。作为该所的一名研究生,我理所当然参加了座谈会。双方各自谈了研究现状,在会上,卡特林女士兴致勃勃地介绍了她的主攻方向即是有关女性神仙的发展脉络问题。她的主要工作首先是整理资料和翻译,这当中也包括现实材料的调查。当我们告诉她,四川省的青城山有一批年轻的女性在那里修道时,她于第二天一早即前往该处调查去了,一去就是一个多星期。在与卡特林女士的短短座谈中,虽然并未真正了解到她在道教与女性问题上的具体研究状况,但她对这一问题的注意程度和热情,却是过去我们所未达到的。如果说,在

与卡特林女士的交谈中也得到某种收获的话,那就是她热情促使我对道教与女性的关系问题作进一步的思索。

至于我就这一问题开始动笔写作,则是在吴昊的一篇文章启发下进行的。1986年初,正是寒假的时候,我从成都回到福州。我随手翻阅了家人订的《中国妇女报》。又是偶然地读到一篇与我的研究课题有关的文章,那是该报于1986年1月27日发表的署名吴昊的《“愚公移山”补》(以下简称《补》)的文章。在《补》文中,作者首先谈了自己读元旦社论之后所受到的启发和感触,接着便引经据典来论证“愚公移山”寓言中的主角——愚公忽视妇女作用的观点。《补》认为,愚公回答智叟问题时没有提到妇女;挖山不止,靠的力量仅仅是子子孙孙,这不全面,必须在“子子孙孙”的后面补上“男男女女”。《补》还说补上这几个字,记载“愚公移山”寓言的作者列御寇当是不会怪罪的。从其字里行间,不难看出,《补》不仅批评了“轻视妇女”的愚公,而且间接地批评了道家人物列御寇。因为愚公既然“忽视”了妇女,对愚公精神大力宣传的道家人物列御寇岂不是也“忽视”妇女么?《补》这种观点与我的想法实难相合。不知何故,总是接受不了。本来可以一看了之,但因涉及我的研究范围,所以情不自禁又引起一阵思考。《补》作者对于元旦社

论的学习固然是很认真的，钻研的精神也是很宝贵的，但如此之补是否就可以誉为美事呢？揣摩一下，不由得感到《补》首先在文字理解上就存有问題。因为“子子孙孙”本身就包含了男男女女的意思。古代所谓“子”，不仅指男的，也指女的，早在先秦就有“女子”之称。《庄子·逍遥游》说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。”所谓“处子”就是“处女”。再如《易》学讲乾坤生“六子”——震、坎、艮、巽、离、兑，其中有“三子”就是女性之象征。古代还有称妻子为“内子”的。可见，古文献中“子”这个概念包括了男女两个方面。“子”的含义如此，“孙”的意思便不言而喻了。再说，就思想内容而言，亦看不出《列子》有轻视妇女的意思。

《“愚公移山”补》关于愚公忽视妇女的观点虽然不能令我信服和为我所接受，但是，毫无疑问，这一篇文章却成为一种动力，激发我对这一课题进行深入的探讨。一时，我居然成为一名“妇女学”的业余爱好者，读起这方面的其他著述来了，尤其是中国妇女史方面的论著更使我感兴趣。不过，我毕竟不是一个正规研讨妇女史的人。大概因为我是读哲学的，所以在非哲学领域中的涉及，总还是离不开哲学的思考。我沿着“愚公移山”寓言与妇女问题这一条线追索下去，进而探讨整个先秦道家与妇女的关系问题，最终归到



了道教与女性关系问题。经过研究,我感到,不仅愚公没轻视或忽视妇女,整个先秦道家亦不存在轻视或忽视妇女的问题;相反,倒是儒家比较轻视妇女,而道家<sup>[2]</sup>则相对比较尊重妇女。于是,我陆续写下了一些杂记,并整理几篇文章在国内外报刊上发表。譬如《道教尊奉西王母》、《道教与女性崇拜》等。这本小书,可以说是以往研究的继续。

道教与女性关系问题的研究,这不仅对于了解道教对女性的态度有意义,甚至对于认清道教的性质、明了中国文化史的发展脉络,都有不可忽略的意义。因为道教作为我国独特的一种宗教,它的形成和发展并不是孤立的。道教崇拜女神与女仙,这与先秦的宗教神话有十分密切的关系。我们知道,女性、雌性、阴性、月亮在一定范围内可以互相替用。所以,女性崇拜又与主阴的观念不谋而合;而主阴的思想,在中国可谓源远流长。因此,探讨这个问题,又有利于我们对道教的思想核心以及民族意识的根源的了解。

必须指出,道教与女性的关系问题不能仅归结为对待女性的态度问题。实际上,态度问题不过是一个出发点罢了。作为一种交叉学科的研究,“道教与女性”的课题有更为丰富的内涵。它涉及宗教、神话、心理学、美学、民俗学、伦理学、文学、艺术等诸多领域。换言之,这一课题乃是以道教与女性的关系作为中心

线索,对文化传统所进行的一种哲学思考和综合研讨。

本书的主要内容和基本观点,可以概括为两大方面:

第一方面,研究女性崇拜的起源及其在道教中的沿袭和发展。笔者以为,在先秦(公元前221年之前)即存在女神崇拜与女仙崇拜两种表现形式。后来,由于交往圈的扩大以及神话传说的模糊性,心理、伦理、审美的种种原因,女神崇拜与女仙崇拜发生了融合。道教不仅继承了带有融合特征的女性崇拜的观念和仪式,而且对此有了很大发展。这既表现为女性神仙形象的变化,又表现为女性神仙队伍的扩大。而这一切都在中国文化史上发生广泛影响。尤其是民间传说和文学艺术更受到深刻的渗透。

第二方面,研究道教与女性修行的关系。在这其中,先要论述修行的名义及缘起;接着分别从道教伦理学说和养生健身美容术方面,探讨女性修行的理论内涵和现实意义。尤其要考察女性修行的要籍《女丹合编》等书中的多种女性气功及美容术的来源、特点、思想意蕴和具体实施过程。

需要说明的是:作为一个总体,道教是相当复杂的,它虽然继承了古老女性崇拜的传统,创造了许多栩栩如生的女神女仙形象,提出了一整套女性修行的

方式和程序,但在神仙体系中还有规模庞大的男神队伍,就是在修行问题上,其来源也是杂而多端的。特别是到了中后期,忠君和男权的意识色彩更为浓厚。所以读者千万不要误会,把女性崇拜当做道教的唯一宗教意识。

在本书的写作过程中,业师卿希泰教授、黄寿祺教授、刘蕙孙教授、薛晨曦先生曾提出许多宝贵的意见,并提供了一些新的研究线索,谨此志之,以表敬谢之意。

道教与女性关系之研讨,在当今,不论就国内而言还是就国外而言,可以说是一个新的课题。我在这方面所进行的工作也不过是一种尝试,欢迎诸位读者批评指正。

**注释:**

[1]《晦庵先生朱文公文集》卷一百《劝女道还俗榜》。

[2]从广义上看,东汉开始的道教也称道家。

# 目 录

总 序	郭汉文 詹石窗	(1)
前 言		(1)

## 上编 道教与女性崇拜

<b>第一章 古老的女性崇拜</b>	(3)
第一节 女性崇拜的含义	(3)
第二节 女神崇拜	(6)
第三节 女仙崇拜	(16)
第四节 女神崇拜与女仙崇拜的融合	(23)
<b>第二章 女性崇拜在道教中的继承和发展</b>	(33)
第一节 从道教神仙传记看女性崇拜	(33)
第二节 从道教符咒斋醮看女性崇拜	(42)
第三节 道教崇拜女性的原因探索	(52)
<b>第三章 道教女性崇拜在中国文化史上的影响</b>	(64)
第一节 道教女性崇拜对民间传说的影响	(64)

第二节	道教女性崇拜对文学艺术的影响 .....	(72)
-----	----------------------	------

## 下编 道教与女性修行

<b>第四章</b>	<b>女性修行的名义、缘起和运动指向 .....</b>	<b>(89)</b>
第一节	女性修行命题的提出与涵义 .....	(89)
第二节	女性修行的运动指向 .....	(95)
<b>第五章</b>	<b>从道教伦理学说看女性修行 .....</b>	<b>(102)</b>
第一节	积“无量功德”的女性伦理修行 .....	(102)
第二节	养“圆明之性”的女性伦理修行 .....	(109)
<b>第六章</b>	<b>从养生健身美容术看女性修行 .....</b>	<b>(120)</b>
第一节	养生健身美容的一致性与女子生活起居 .....	(120)
第二节	从女子生活起居到房中术的沿革兴衰 .....	(127)
第三节	存想与啸法在女性修行中的应用 .....	(138)
第四节	女丹缘起及其修炼的要领和基本程序 .....	(147)
<b>结语</b>	.....	<b>(157)</b>
<b>附录:道教女仙故事选萃</b>	.....	<b>(160)</b>
<b>后记</b>	.....	<b>(195)</b>

上编 道教与女性崇拜





## 第一章 古老的女性崇拜

### 第一节 女性崇拜的含义

要明确“女性崇拜”的含义，首先就必须对“崇拜”一词的意思搞清楚。按《说文解字》，崇从山，最初当为山貌之写状，故有“崇山”之称。如《史记》卷一七《司马相如传》引《上林赋》：“于是乎崇山巃嵒，崔嵬嵯峨。”这道出了崇山的巍峨高大。山与平地相比，在人们的视域中，自然要高得多，故《说文解字》称“山有石而高”。既然山有“高”之意，从属于山的“崇”字也就有“高”意了。如《周礼·冬官·考工记·匠人》谓“堂修七寻，堂崇三尺。”意即明堂长有七寻，高有三尺。<sup>[1]</sup>崇字后来又用于人事方面。作为形容词，它有高贵的意思；作为动词，它有尊敬、推重的意思。

再说“拜”字，乃表示恭敬的一种礼节。《说文解字》，“拜”，谓“首至手也”。这叫做“拜手”，表示行礼

时足跪而拱手，而头俯至于手，这又叫做“空首”。拜本专为“空首”之称，后引而伸之，则“稽首”、“顿首”、“肃拜”皆言拜。所谓“稽首”即跪而拱手下至于地而头亦下至于地。“顿首”即拜头叩地。古代行拜礼十分复杂，空首、稽首、顿首为拜礼之“经”，由经而纬，于是又有“振拜”、“吉拜”、“凶拜”、“奇拜”、“褒拜”、“肃拜”等九拜，称为拜之“纬”。拜的形式虽如此繁多，但其用意乃是为了表示对受拜者的推崇，故崇与拜连称，谓之“崇拜”。崇拜连用即是把受拜的对象当做高山一样推重、崇信。

在古人的心目中，山具有“宣气，散生万物”的特殊功能，因此，推崇高山便具有神秘意义。就这一角度来看，对山的推崇乃是导致原始宗教产生的思想基础之一。随着原始宗教和神话的形成，“崇拜”一词便渐渐成为这一领域的基本术语，从而引起人们对神的联想。所以“崇拜”便不仅用以表示对自然物或人的敬重，而且具有宗教和神话学上的特殊意义。在本书中，“崇拜”主要是就后一种意义来使用的，故“女性崇拜”亦主要是指宗教或神话意义上对女性的推崇、景仰。

构成“崇拜格”必须具备三个基本要素：第一是受崇拜者，第二是崇拜者，第三是崇拜的形式。关于第三个要素，我们在解释“拜”字的意义时已略叙及。至

于前两个要素乃是相对的,没有崇拜者也就没有受崇拜者。由此推及女性崇拜,自然也必须具备这三方面要素。在这个词组中,“女性”不是指崇拜者,而是指受崇拜者。简言之,女性崇拜即是以女性为对象的崇拜形态。

也许有人会提出,女性与男性也是相对的,女性居于受崇拜地位,则崇拜女性的人便是男性了。乍听之下,这种说法似乎有道理,其实不然。错误所在,关键是把受崇拜者与崇拜者、女性与男性这两组范畴简单地等同起来。诚然,“女性崇拜”这个术语已确定了受崇拜的对象是女性,但是并没有指明崇拜者一定是男性。因为“崇拜者”这个概念就逻辑学的意义而言,其内涵比“男性”(的崇拜者)小,而外延则比“男性”(的崇拜者)大。通俗地讲,崇拜者的范围包括男性,但男性并不是崇拜者行列中的唯一类型。崇拜者可以是男性,也可以是女性本身。这里的女性是一个类概念,但在具体情况下又具有特定意义。

居于受崇拜地位的女性往往是佼佼者,是英雄。因此,当一位女英雄受到崇拜时,有人也许还会说,这是英雄崇拜而非女性崇拜。这种看法也是不正确的,因为这把英雄与女性完全对立起来了。固然,女性与英雄不是一回事,但二者并不存在着不可逾越的鸿沟。女性与英雄是“交叉概念”,二者的内涵存在着部

分的重合。在一定条件下,女性可以是英雄,英雄也可以是女性。因此,当我们从“性”的划分角度来看待被崇拜的女英雄时,也可以说,这是一种女性崇拜。

正像推崇高山具有神秘意味一样,女性崇拜也包含着对女性的神化这一层意思。而在古代,“神”的类型很多,所以被当做“神”来崇拜的女性也会有许多不同的类型。“神”有广义和狭义之分。狭义的“神”仅指化生万物者,而广义的“神”则包括了天神、地祇以及富于变化、长生不死的仙。因为仙的基本内涵是长生不死而升天,故同其他种类之神有一定区分。因此古人在早期并未将神与仙合并为一类。《说文解字》对神与仙的解释即是有分别的。根据这种约定俗成的习惯,我们在看待女性神化现象时,也可以简明地分为女神崇拜与女仙崇拜两种基本的表现形态。下面我们就分别来研讨这两种形态及其相互关系。

## 第二节 女神崇拜

女神崇拜,这几乎是世界各民族都曾有过的一种文化现象。地下挖掘资料证明:远在旧石器时代,就有作为崇拜偶像的女性塑像产生。在中国,女神崇拜起于何时,这虽难以确论,但至少大约在形成于新石器时代的红山文化遗存中就可以找到根据。1979年,考

古工作者在喀左县东山嘴红山文化遗址中,发现了作为祭祀之用的女性陶塑像;1983年,又在辽宁牛河梁红山文化遗存里发现了大规模的女神庙。据辽宁省文物考古研究的报告,该庙由一个多室和一个单室两组建筑物构成。多室南北总长为18.4公尺,东西残存宽6.9公尺,其中还包括一个主室和几个相连的侧室;单室建筑址横长6公尺,最宽有2.65公尺。在神庙遗址中,有大量的人物塑像残块。有关专家鉴定,这些残块明显表现出女性特征。更为珍贵的是在女神庙主室两侧发现的群像中,有一尊很接近真人大小的彩塑女神像,肢体虽已残碎,但头部大致完好。<sup>[2]</sup>从遗址的特征看,女神庙显然是作为祭祀场所的,而女神塑像则是祭祀的主要对象。可见,远在五千多年前,我国就已存在着女神崇拜的现象。

女神崇拜,作为一种独特的宗教形态,其形成自然也有独特的原因。首先,从心理基础而言,这不能不追溯到先民对女阴生育功能的神秘认识问题上。出于从动物遗传来的本能,人类一开始就对“生育”现象十分敏感。但是,由于最初混杂的两性关系,婴儿从降生到独立以前,都只能与母亲生活在一起。这样,当先民思考生育问题时,直接想到的就是母亲,似乎婴儿只属于母亲。先民的生活没有今日的复杂礼节,思维直观,因而,婴儿降生,最终便被归结为女阴

的作用。从《说文解字》当中，我们可以看到一个女阴的象形文字，这就是“也”。《说文解字》释云“也”为“女阴”。大约在三万年以前，奥里尼阿西人几乎只会刻划和粗雕，但那时就已出现了女性的外阴——生殖象征之雕品<sup>[3]</sup>，我们知道，篆书是先秦古文字经过很长时间演变的产物，故《说文解字》对“也”字的这种解释，必有其悠久的渊源。开头可能仅作为女性的代表和生育功能的象征；但由于先民对生命现象的好奇和无法理解，渐渐地，象征女阴的东西便有了神秘意义，从而形成了对女性的敬慕心理。在旧石器时代，女神之阴部形态，大多也被强化。

当敬慕心理外化为一定的神秘仪式时，本来受敬慕的女性便被赋予神的品格，居于神的地位，从而受到歌颂。这种带有自然属性的宗教活动，我们从原始的土地崇拜形态上便可看到投影。因为“地”字从“也”，本是女阴的扩大化，所以在古代，土地又称作地母。直到今日，人们还把土地比作母亲。土地在远古时期就受到崇拜。《周礼·大司乐》谓：夏至日，“祭”地于“方泽”。祭是最通行而又古老的一种宗教仪式。《说文解字》曰：“祭，祀也，从示，以手持肉。”意即用自己的双手持肉向一定的崇拜对象表示恭敬。古人祭地，就在于要报答其生育万物、为人所用的功德。对土地的祭祀，后来发展为“社祭”。《礼记·郊特

牲》：“社，所以神地之道也。”祭地、祭社，实际上都与先民对女阴、女性、母性的神秘认识有密切联系。汉代文字学家许慎《说文解字》：“蜀人谓母曰姐，淮南谓之社。”可见，母、地、社三者本相通。从先民祭祀大地的记载里，我们隐约可以看到他们崇拜女阴的踪迹。因此，对于女阴的神秘感恐是女神崇拜这一形态产生的直接自然导因。

不过，由女阴的神秘感引起的女神崇拜在最初仅具有自然属性，这和日月星辰、大地山川、动物植物等自然崇拜在本质上是一样的。女神崇拜的社会属性的形成是由母系氏族妇女的崇高地位所决定的。随着先民社会活动的进展，杂乱的两性关系渐为个体婚姻所代替。但是，在相当长的时间里，母亲仍是维持血缘关系的纽带。1861年，瑞士学者巴霍芬（1815 - 1887）在《母权论》一书中指出，母权制不仅表现为亲属按母亲计算，而且表现为妇女在社会生活中的统治地位。巴霍芬把这称作妇女专制、母权时代。1865年，苏格兰法学家J·麦克伦南（1827 - 1881）在《原始婚姻——关于婚礼中抢劫仪式的起源的研究》一书中也得出了几乎相同的结论。近两百年前，这两位学者的研究实际上展示了人类历史发展中的一个共有现象。考察一下中国古代史的文献资料，亦不难发现这种情况。中国最初的“姓”即是以母亲作为亲属关系

的核心标志。按《说文解字》，“姓，人所生也。古之神圣人，母感天而生子，故称天子。因生以为姓，从女生。”这正是只知其母、不知其父的时代的写照。本来，姓字即是女儿从母亲那里移居别处时为了知本的需要而造出来的。以后渐渐有了分支，但仍是以母为统绪。古姓当中有妫、姚、姜、嬴、姁、妇等，都从女偏旁，说明中国古代母系氏族社会确实是存在的。直到父权制开始兴起时，以母为系的亲属计算习惯仍被沿袭着。这在三皇五帝传说中也留下痕迹。据载，神农之母居于姜水，因以姜为姓；黄帝之母居姬水，故以姬为姓；舜之母居姚墟，故以姚为姓。至于“氏”字最初也是作为儿女从母亲那里分化出来移居他处时的一种表示。以母亲为核心作为亲属计算的准则和习惯，反映了当时妇女所具有的特殊地位。在那个时代，一个氏族的母亲享有最高的权威，掌握着生死的权力，故有“威姑”之称。威字，象征母亲坐在斧头之下，威风凛凛，令人生畏。由于母亲是生的代表，又具有最大的权力，氏族内其他成员便对她产生了既敬且畏的双重感情。这种敬畏的心理外化为举止或其他有形的仪式时，原来只具有自然属性的女神崇拜形态便增加了社会属性。

就一个母系氏族而言，最早被崇拜的女神当只有一个；但是，随着女儿从母亲之处的分离，女儿又升格

为母亲,她们在新的氏族里,照样是权力的象征,照样存在着被神化的可能和条件。出于传统的继承,当新氏族的母亲逝世,她便进入了神的行列。依此规律递进,女神逐渐增多,从而构成了母系氏族多层次的女神系统。这种情况,我们从牛河梁女神庙遗迹中仍然可以得到证实。考古工作者经过仔细的考察和鉴别之后指出,女神庙里的人像残块约分属于五、六个个体,她们的形体有大小之分,年龄有老少之别;或张臂伸手,或曲肘握拳,组成了多彩多姿的女神群像。可见,女神崇拜本身也是发展的。

然而,女神的不断增多和被崇拜并非完全是受到母系氏族女权制约的。从古文献中的记载,我们可以发现,有相当数量的女神是先民在改造自然的竞争中由奇特的想象引起的。随着母系氏族的进一步分化,先民与自然界的接触面逐步扩大,从而想象力逐步丰富起来,人们从自身想到了广袤的宇宙,追寻着宇宙的来历和思考人类起源等种种问题。限于当时的认识能力,为了解释摆在他们面前的问题,先民们不得不借助神的力量。在这过程当中,也创造了一批女神出来。因为这些女神表现了这一时期人们对一些切身问题的探索心理,所以也受到崇拜,例如女娲就是这样一个女神。在先民的心目中,女娲是无所不能的,据说她一天有七十种变化。《说文解字》称她为

“古之神圣女，化万物者也。”在古代，所谓“万物”是一个包容至广的概念，这当然也包含创造天地的意思。女娲的功绩最为世人所传颂的即是造人和补天了。根据《太平御览》卷七十八引《风俗通义》的记载，传说在天地刚刚开辟时还没有人类，是女娲抟了黄土造人。后来，世界发生了一次大灾难，四极废，九州裂，烈火燃烧，大水泛滥，人民生活极为痛苦，为了解除这场苦劫，女娲炼了“五色石”补了缺损的苍天。从上述记载可以看出，关于女娲的传说留下了古老女阴崇拜的痕迹。因为她创造天地，抟土造人，这不过是女阴自然功能的夸张。同时，这个传说也表现了妇女的重要作用和享有的崇高威望；但是，先民对女娲的歌颂、赞赏并不是对一个具体母系氏族女神的直接崇拜，在她身上体现了先民思维一定的抽象能力，是经过神性的合并过程的。就这一特征而言，她当是母系氏族社会联合体发展到旺盛阶段的思维结晶。类似于女娲这样的创世女神在少数民族的传说中是很多的。如壮族人的“姝洛甲”、侗族人的“萨天巴”、瑶族人的“密洛陀”都是具有“创世格”的女神。有的甚至与女娲抟土造人的情节相同。

当社会进一步发展，寻根意识进一步加强，先民对于生育问题的认识也深化了。于是，人们把从前只把“生育”同母亲、女阴联系在一起的观念发展为“感

生”的观念。他们从母亲以外寻找生育的另一根源,以为儿女的降生是母亲感应外物的结果。这种观念尤其表现在那些所谓种族始祖母身上。在古传说中,三皇五帝的母亲全都闪烁着这种“感应”的光圈。《诗·含神雾》说,华胥氏踩了雷泽中的大足迹,从而生下伏羲。《史记·三皇本纪》说,炎帝神农氏姓姜,其母叫做女登,为女娲氏女,少典之妃,因感神龙而生炎帝。《竹书纪年》谓:黄帝母附宝,见电绕北斗之星,其光照野,感应而孕;颛顼帝高阳母见摇光之星,如虹贯日,感已于幽房之宫,生颛顼于若水;庆都与赤龙合婚生下了尧,舜母见大虹感而生舜。这种感生的思想在夏、商、周三代的始祖母传说中更有活灵活现的反映。如《诗·商颂·玄鸟》云:“天命玄鸟,降而生商。”这便是商族起源神话的诗化。传说商始祖母简狄曾误吞了一个从天上掉下来的燕子蛋,于是怀孕生下商始祖契。正像商族神化其始祖母一样,周族也流传着一套自己始祖母的神话。《诗·鲁颂·閟宫》云:“赫赫姜嫄,其德不回,上帝是依。”传说有一个女子叫姜嫄,有一天走路时看到巨人脚印,萌发好奇心,不料一踩即怀孕,以后就生下了周始祖——弃。凡此种种,表明了汉代以前感生神话的丰富多彩。由于上述各始祖母所感应的都是天神或灵物之类,她们自然也就成为神,从而同其他女神一样,享有香火,受到朝拜。感

生女神最早可能是母系氏族向父系氏族过渡阶段的产物。从感生女神的种种传说中,不难看出,男权的观念已经产生,社会的权力中心开始向男性转移;但是,其姓氏还是从母,故感生女神仍具有很高的地位。

随着母系氏族被父系氏族所代替,随着私有制和国家的产生,妇女在社会中的地位比起先前来大大降低。然而,女神崇拜的传统并不因此而消失。相反,不但对古老女神表示崇拜的仪式在进行着,而且还有许多传说中的女性也渐渐被神化,成为新的崇拜对象。例如夏禹之妻——启母涂山氏就是一个典型。崔融《嵩高山启母庙碑铭》在谈到启母庙祠的兴建和沿革过程时指出:“臣闻天地生成,其法自然之谓道;阴阳鼓舞,其功不测之谓神。……臣谨按,启母庙者,盖夏后启之母也。……周穆王来游太室,先征夏启之居;汉武帝有嵩山,即访姒开<sup>[4]</sup>之石。……当是时也,……冯夷鸣鼓,女娲清歌……”文中所谓姒开之石,也就是启母石<sup>[5]</sup>,即启母的自然偶像。从“访”字的应用可知,早在汉武帝之前,启母已经偶像化,不然“访”何从谈起呢?今日嵩山一带还流传着启母石的奇特传说,称涂山氏见禹化黑熊凿石运土,因害怕而化成石。其中还涉及后人对启母的崇拜。从内容上看,启母崇拜当是先秦之遗风。此外,如涂山氏之妹少姨、虞帝二妃湘夫人以及《楚辞·九歌》中的山鬼(巫山女)等

也都被赋予神的品格,享有旺盛的香火。这一类崇拜对象,我们可以称之为“英烈女神”。英烈女神崇拜之风,当推战国时期最盛了。连大诗人屈原也在作品中借助当时民间的英烈女神崇拜的传说,来表现他的崇高理想追求。在《湘君》、《湘夫人》、《少司命》等传世杰作里,我们不仅可以领悟到战国时期民间崇拜英烈女神的风貌,而且可以看到当时巫师组织民众祭祀女神的仪式的生动描写。当然,英烈女神崇拜与产生于早期母系氏族社会的女神崇拜相比,在社会属性方面是具有不同内涵的。英烈女神之受推崇有两个主要原因:一是统治者推行女性德化教育的需要。如启母,据《列女传》、《吴越春秋》等书的描述,是因为她教子有方才被崇拜的。另一方面,英烈女神在传说中大多有可歌可泣的事迹,她们或表现出对爱情的坚贞,或表现出对某种追求的矢志不移,其精神感人至深,难怪乡民不断地为她们修庙立碑,作舞祭祀了。

综上所述,我国女神崇拜的宗教形态之起源时代虽有待进一步考察,但至少在母系氏族社会之际,这一形态业已形成,经过了长期的演变,受崇拜的女神逐渐增多。在国家产生之后,女神崇拜不但没有消失,而且不断注入新内容,从而构成了先秦宗教形态的一个重要特色。

### 第三节 女仙崇拜

女仙崇拜是先秦时期女性崇拜的另一种表现。如果说女神崇拜是世界各民族几乎共有的一种宗教现象,那么女仙崇拜则是产生于中国且在中华民族古代信仰体系中别具一格的一种宗教现象。

“仙”,《说文解字》谓“长生仙去”。《庄子·天地》称:“千岁厌世,去而上仙。”这说明“仙”即是对那些所谓长生不死而“升天”者的称呼。从其本义上看,女仙也是如此,只不过这类仙人为女性而已。

一般认为,仙的概念起于战国之际。不过,从先秦典籍的记载看,则仙的观念要比仙的名称产生得早。在现存最为古老的巫术百科全书——《山海经》里已有较明显的“不死成仙”的观念。《山海经·大荒西经》称:“大荒之中,有山名曰大荒之山,日月所入。有人焉三面,是颛顼之子,三面一臂,三面之人不死。”在《山海经》作者笔下,甚至还存在着人人长生不死的国家。如《海外南经》谓:“不死民在其(交胫国)东,其为人黑色,寿,不死。”尤其引人注目的是,《山海经》所谓“不死”的描述,有相当不少的内容是与女性有关的。如《山海经·大荒南经》所述“羲和之国”,《山海经·大荒东经》所谓“女和月母之国”等。还有那位大

家知道的手操不死之药的赫赫有名的西王母也在《山海经》中多次出现。《山海经》一书,从其行文来看,不少地方已窜入秦汉人的手笔,有些部分甚至还是在汉代完成的。但从史源来看,无疑是很早的。顾颉刚先生曾说,庄子势必看到《山海经》一类的书<sup>[6]</sup>,这说明战国以前必有仙的观念,当然也会有女仙的观念。再说《归藏》一书也述及西王母操不死之药事。该书传为商代之作。《周礼·太卜》列《归藏》为三《易》之一,郑玄《易赞》及《易论》明确称《归藏》为殷代之《易》占。原书今不得见,不过,战国及汉代的经学家每多涉及,他们的引述必有一定根据。可见,西王母一类女性与不死思想的联系亦当出于战国之前。

因为女神崇拜的产生十分古远,并且在周代以前很长时间里成为先民宗教生活中一个重要的精神支柱,所以,女仙的观念之出现最初不得不附在女神崇拜的形态之中。如前述西王母仙者,她在早期的主要属性是神性。在殷墟甲骨卜辞中有不少燎祭西母的记载,那时的西母显然是被当做神看待的。以后,关于她的不死属性渐渐明朗化,从而上升为主要特征,这在《庄子》书中就有明显的表现。在庄周的心目中,西王母是一个得道者,她得了道之后“坐乎少广,莫知其始,莫知其终”(见《庄子·大宗师》)。既然无始无终,就是长生不死了,显然西王母在此是个仙人。可

见,当仙性居于主导地位之后,女仙便从女神中分化出来,成为另一类崇拜对象。

女仙之所以成为独立的形态,这与巫人的分化是密切相关的。巫人是中国古代宗教中最早的专门神职人员,其基本的职能是进行所谓通神降灵活动。巫人有广义与狭义之分。狭义之巫,专指男性降灵者,《国语·楚语》称“在男曰覡,在女曰巫”。广义之巫则泛指古代男女两性一切通神降灵者。据说,巫人都有超乎常人的聪明才智,因此,除了通神降灵的活动之外,他们还兼为解梦、预言、医病等。巫的医疗活动使之能够接触许多药物,认识药物的种种功能,并且发现了一些药物在延长寿命中的特殊效力。然而,由于巫人的主要活动是通神,具有特殊功效的药物也就存在着被巫神化的可能。于是,一部分药物的功能被扩大夸张,延长寿命的药物变成不死奇药。而这些药物由于掌握在巫人手中,那些本领“高强”的巫也就反过来成为不死之象征。如《山海经·海内西经》说:“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相、夹窳窳之尸,皆操不死之药以距之。”又《山海经·大荒西经》说:“有巫山者,西有黄鸟、帝药、八斋。”郭璞注:“天帝神仙药在此也。”《山海经·大荒西经》称:“有灵山、巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗,十巫从此升降,百药爰在。”郭璞注:“群巫上下

此山采之也。”很明显，巫在当时差不多已垄断了医药行业。“不死之药”只有他们才能获得，连产药的山都是以巫来命名的。再说，女性的心理活动通常要比男性敏感很多，故女巫的降神活动似乎也敏于男性，对于不死神药似乎也更易获得。西王母操不死药的属性当与女巫上神山采灵药之事有关。而“占有”不死奇药的女巫亦当是女仙的原型之一。

女仙的另一原型是古代养生炼气的女性先驱。如果说，早期的巫在通神的烟雾笼罩下进行多样化活动，那么随着社会分工的发展，巫人的职能也起了变化，其中有一些偏重于通过“存想”<sup>[7]</sup>之法沟通人神关系、守一住境以治病养生。在这方面的巫人中也不乏女性，由于她们的精神内养活动在一定范围内取得一些医病、健康长寿的成效，从而被奉为楷模，升格为女仙。女偶就属于这种类型。《庄子·大宗师》记载了南伯子葵请教女偶存神养生之法的故事。大概意思说：女偶虽然年长，却面有童子之色。之所以如此，就在于她能收视返听，精神内守，从而忘记天下，忘记外物，忘记自身，与自然同体，故无古无今，无生无死。郭庆藩在《庄子集释》里称女偶为“古之怀道人”，“久闻至道，故能摄卫养生，年虽老，犹有童颜之色，驻彩之状”。这话是符合《庄子》原意的。在庄子的心目中，女偶即是一个女仙，而后人也是把她当做一个著

名女仙真的。

此外，女仙成员的不断增长，这与女性隐者的影响也是有关联的。根据先秦文献的记载，早在周代以前就已有隐逸之人，这当中也包括一部分女性。隐者大抵以山林为居，远离尘世，这与人们想象之中的仙人有共同之处。许慎在解释“仙”字时称之为“人在山上貌，从人山”。这就是说，仙乃山上人，为迁入山之老而“不死”者。因为隐者进山苦修，没有尘世之烦恼，似乎比世人不易衰老，所以当世人偶然见到时往往大加赞美。虽然这些隐者总有一天也要结束自己的生命，但在古人心里，隐者也是可以达到不死境界的，于是有一部分隐者也会升格为仙人。老莱氏之妻正是一个由隐者升格为女仙的范例。据说楚国老莱子与其妻遁世耕于蒙山之阳，楚王想聘老莱子做官，老莱子开头动了心念，其妻不允，谓“食以酒肉者，可随以鞭捶；可授以官禄者，可随以铁钺。”<sup>[8]</sup>遂行至江南，以鸟兽之解毛为绩衣，据其遗粒以为食。老莱子乃随其妻而居之。老莱氏妻由于不和统治者合作，遁世隐修，追求自由，为世人所称道，进入了女仙的行列。郭璞在《游仙诗》第一首中颂云：“漆园有傲吏，莱氏有逸妻。”显然，老莱氏之妻已被后人当做如庄周一样的仙者。这说明女性的隐修也是导致人们形成女仙观念的一个重要根源。

总而言之，女仙的观念虽然比女神观念产生得迟，最初女仙观念依附于女神崇拜的形态中，但由于社会分工的发展，导致巫人的分化，那些成为不死奇药象征的女巫最终被塑造为女仙；又由于女性隐者的存在以及其他种种原因，另一些女性也逐步升格为女仙，从而女仙成员也不断增多。

正像女神观念会进一步发展女神崇拜的信仰形态一样，女仙观念也会进一步发展女仙崇拜的信仰形态。这种发展表现为景仰心理的外化——即通过一定的语言活动或一定的仪式来表示对心中女仙的崇敬，或怀着虔诚的感情进行歌颂，或以热切的举动以及祭拜仪式表示敬慕和追求等。据《淮南子·览冥训》以及张衡《灵宪》的记载，远在狩猎时代的一个氏族首领——羿就曾向女仙西王母请求不死之药。相传殷商王朝之帝太戊也曾派王孟（又作王英）跟随西王母采药。后来，王孟因绝粮，终身无妻，生子由背肋出，为丈夫民。<sup>[9]</sup> 这些故事不过是传闻而已，但从中可以看出，对女仙崇拜之风是由来已久的。到了西周中期，传说海上仙山的存在已为一般人所津津乐道。周穆王为寻求不死国，甚至遍行天下，据说就在昆仑山上，穆王还“拜见”了西王母。《穆天子传》卷三说：“吉日甲子，天子宾于西王母。乃执白圭、玄璧，以见西王母。……乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。”所谓

白圭、玄璧，这都是古代祭神的器物。穆王向西王母献上这么贵重物品，充分显示了他的态度之虔诚。在西王母已经仙人化的情况下，作者大力铺叙了穆王与她会面的情景，说明当时作为女仙之长象征的西王母影响之大。崇拜女仙的风气在战国和秦代更加兴盛起来。司马迁在《史记·封禅书》中指出，齐威王、宣王和燕昭王以及秦始皇都曾派人入海求仙，这当然也包括向女仙乞求不死药在内，因为那时盛传的海中三神山（蓬莱、方丈、瀛洲）据说就栖息着许多女仙圣。如果帝王的使者真能找到海上三神山的话，想必是不会错过与女仙们搭讪的机会。

从以上的描述可知，在先秦及秦代，女仙并非只是作为一种观念形态存在于人们的头脑中，这种迷人的观念还带来了普遍且长久的崇拜热潮。尤其是帝王们，对女仙更有热烈的追求。从总体上看，女仙崇拜是人们对生死问题理想化了的认识所导致的一种结果。然而，作为一种历史现象，它自有其存在的根据。尽管女仙观念的形成具有多种途径，崇拜形式也是多种多样的，但最终都离不开“性”的问题。换言之，女仙崇拜是女性特殊生命力在观念形态上的一种反映和在礼仪上的一种表现。不可否认，人类在早期，由于生活条件的低下和环境的恶劣，平均寿命是比现代人要低的。而在爬行到站立的革命性转变中，

女性由于生殖的压迫,更易于夭折。因为从爬行转为站立,髌关节受压,致使生殖困难。在生产中因流过过多或其他原因,妇女死亡者即增多。但是,正是这种压迫造就了她们的坚韧,使之更能调整自己以符合客观环境的要求。随着社会之进化,女性的体力劳动和脑力劳动都比男性轻,于是平均寿命渐渐高于男性,直至今日女性比男性的平均寿命几乎超过八岁。这正是使男性羡慕、崇拜的内在因素之一。所以,我们看到:与女神崇拜不同,女仙崇拜一直伴随着一支强大的男性宣传者。如果说女人自己也崇拜女仙,那是基于乞求保佑和追求长生的心理,那么男人崇拜女仙除了和女性一样有上述共同原因之外,还包含着满足男性本身以生理为基础的心理要求,有的甚至还带着隐蔽式的情欲疏导的企图,如一些帝王的求仙女举动,便染上这种色彩。从本质上看,女仙崇拜所含有的长生不死的追求,固然只是一种迄今未被证明有实现可能的理想,但从人类的发展角度看,这又反映了先民与疾病死亡交战的自觉意识,正是这种意识导致后来道教徒们对人体科学的积极探讨。就这一方面而言,其积极作用亦是不容抹煞的。

#### 第四节 女神崇拜与女仙崇拜的融合

从上面的分析得知,自女仙观念从女神崇拜的形

态中成长并分化出来之后，它不仅发展为先秦女性崇拜的一种独特的表现方式，而且赢得了大批信仰者。然而，这两种形态并非从此互不相干；相反，它们在长期的发展过程中又是密切联系的，并且在一定历史阶段发生融合。

女神崇拜与女仙崇拜的融合，这是由神与仙的观念相汇通的发展总趋势所决定的。因为就层次类别来看，女神与女仙隶属于神与仙的范畴。本来，神与仙也是分立的两个名称，但到了秦汉之际，二者已被相提并论。司马迁《史记·封禅书》说：“天子既闻公孙卿及方士之言，黄帝以上封禅，皆致怪物与神通，欲放（仿）黄帝以上接神仙人蓬莱士……”又说：“上令长安则作蜚廉桂观。甘泉则作益延寿观，使卿持节设具而候神人。乃作通天茎台，置祠具其下，将招来仙神人之属。”尽管司马迁有时还将神与仙分述，但在《封禅书》中，二者联称则已是事实。这种情况在《盐铁论·散不足》里也存在。该篇载，秦始皇好神仙，信襍祥，“燕齐之士释锄耒，争言神仙。方士于是趣咸阳者以千数；言仙人食金饮珠，然后寿与天地相保。”从《盐铁论》的叙述语气来看，神仙联称之例在秦代似已有之，司马迁或许是直接沿袭了秦人之说的。此后，班固作《汉书》，于《艺文志》中特立“神仙家”一栏，以专录关于不死的著述。班固还对神仙家加以评论，指

出：“神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以荡意平心，同生死之域，而无怵惕于胸中。然而或者专以为务，则诞欺怪迂之文，弥以益多，非圣王之所以教也。”班固所指的“神仙”乃以保存性命本真，消除生死界限为业，可知其基本宗旨即是追求长生不死。虽然班固是站在儒家立场上来评判神与仙的，但也反映了秦汉人对此已不再作严格区分的思想趋势。在班固看来，神和仙在本质上是一回事，所以，那些以追求神仙为宗旨而著书立说者自可归为一类。随着神仙的联名，女神与女仙同样也相汇为一类了。人们对其属性的区分渐渐模糊起来，主要表现在如下两个方面：

第一，同一个崇拜对象兼有神与仙的两重属性。例如湘夫人就是如此，我们在本章第二节已简略地提到了她们，现在要进一步来分析这两个崇拜对象在传说过程中属性的变迁。湘夫人相传为舜之二妃，尧的两个女儿，大的叫娥皇，小的叫女英。因舜能“谐柔承事”，故尧将二女嫁给了他。舜的父亲叫顽，号瞽叟；舜之弟叫象。因继位事，象多次陷害舜。就在这争夺中，二妃为保护舜而多方奔走，使舜于危难中得救。后来舜死于苍梧，二妃死于江、湘之间，故人们称之为湘君、湘夫人。舜二妃传说的影响是很大的，古文献每多见记载。《书·尧典》称：“有鹄在下，曰虞舜。

……帝曰：我其试哉！女于时，观厥刑于二女，厘降二女于妫汭，嫔于虞。”《竹书纪年》：“七十一年，帝命二女嫔于舜。”《史记·五帝本纪》：“四岳咸荐虞舜，曰可。于是尧乃以二女妻舜以观其内，使九男与处以观其外。”此外，诸如《楚辞·天问》、《春秋左氏传》、《说文解字》、《帝王世纪》、《世本》、《列女传》等都有涉及或立传。可见，舜二妃的事迹在先秦及汉代几乎是家喻户晓的。本来，舜二妃是被当做贵妇人而受尊敬的。但由于古老宗教传统的影响，随着其事迹的广为流传，舜二妃变成了神。《史记·秦始皇本纪》说：“上问博士曰：‘湘君何神？’博士对曰：‘闻之，尧女，舜之妻，而葬此。’”《楚辞·九歌》中有《湘君》、《湘夫人》二章，即是以二妃为湘水之神的。足见至迟在战国时，二妃已经被神化而受崇拜；而在汉代，二妃的属性又有进一步发展。题刘向撰的《列仙传》卷上立有“江妃二女”之传。顾名思义，进入《列仙传》者当属仙人一类。这就透露了编纂者赋予她们的仙化观念。由此可见，在秦汉之际，舜之二妃的宗教属性已渐渐复杂起来。在她们身上不但体现了神的属性，而且体现了仙的属性，是“一身两任”的典型。

第二，不同崇拜对象的基本属性和功能的汇通。我们已经知道，在早先，女娲是被先民当做一个创世女神来崇拜的；而西王母则是一个由神而仙，最后仙

性占据主导地位的崇拜对象。她们的基本属性和在先民心目中的作用本来是不同的。但到了后来,二者的属性和“功能”逐渐趋于统一。最明显的表现就是,她们都成为月神。在汉镜和汉墓出土的画砖里常常可以看到西王母的画像,她的周围往往有玉兔、三足乌。据载,此二者最初乃是月中之神兽神鸟。傅玄《拟天问》说:“月中何有?白兔捣药,玉兔降祉。”又古乐府歌词中也有“采取神药若木端,白兔长跪捣药蝦蟆丸,奉上陛下一玉杵”的句子。其他有关月亮神话也常涉及老鸦。这说明汉人在画中所描绘的玉兔、三足乌确为月中之物,而他们又是作为西王母的陪伴者,为西王母所管辖和役使,显然西王母是人格化的月神。

再说女娲也同样具有月神的特点。王充《论衡·顺鼓篇》在谈到汉代的风俗时说:久雨不霁,则攻社,祭女娲。如前所述,社就是地母,有相应的神坛,其性为阴,而月亮也是阴性。汉人在下雨不止时之所以攻社,是因为他们把社当做月神的象征。在他们看来,或旱或雨都与月有关。如《开元占经》卷十三引《春秋纬》说道:“月失行,离于毕,则雨。”卷十五引《海中占》说:“月晕围心,人主有殃,又曰大旱。”因此,只有攻社才能使人意传送于月神,达到止雨或降雨的目的。社神具体所指是谁呢?从《论衡》的上下文来看,

当是指女娲,这说明女娲也是月神。在这一点上,西王母与女娲的属性重合了。

与女娲、西王母的月神化有关的一个传说——“嫦娥奔月”,也同样表现了不同崇拜对象的基本属性和功能的汇通。据《淮南子·览冥训》和张衡《灵宪》等记载,嫦娥曾窃取了她丈夫后羿从西王母那里得来的不死之药,吃下后飘飘然飞向月宫,化为蟾蜍,从此托身于月。这个故事的核心思想仍然是长生不死,因为蟾蜍在古代即是一种长生的象征。据说,蟾蜍到了万岁时背上会长出芝草来。联系人们对蟾蜍的这种看法,我们就不难明白为什么月亮的白兔捣成的药叫“蝦蟆”(蟾蜍)丸了。嫦娥既然化成蟾蜍,身上能长出芝草,让人吃了不死,则她自己必为女仙人无疑了。不过,从传说的内容看,嫦娥也具有月神的特点。更为有趣的是,嫦娥的配偶——那个弯弓搭箭射下九个太阳的后羿在汉代早期画像砖中则是西王母的配偶。这说明嫦娥奔月的故事有一部分内容本来自西王母传说。此外,从汉代开始,嫦娥又被当做天然的婚姻介绍人,被尊为“红娘”。人们拜月、吃月饼、祀嫦娥。后羿妻嫦娥的“红娘”属性又与女娲有关。因为在很早的时候,女娲即被当做人类婚姻的缔造者——高媒。《绎史》卷三引《风俗通义》说:“女娲祷祠神,祈而为女媒。因置婚姻。”足见嫦娥身上也留下了女娲

神话的印记。山东出土的汉画中有一幅图像，上端画着女娲、伏羲、黄帝三位一体像，中间画着西王母和东王父，下层有虎神和玉兔。这里虽无嫦娥形象，但玉兔捣药则与嫦娥化身——蟾蜍有关，因此其中亦寄托了嫦娥奔月的故事。这样，作为月中女神女仙的女娲、西王母和嫦娥便在同一幅画中统一起来了。

当然，女仙崇拜与女神崇拜的融合之表现还不限于上述方面。事实上，在汉代颇为流行的谶纬书中对于女神与女仙也是这样处理的。这在第二节里提到的感生女神以及第三节陈述的女仙在纬书中常常被同时提及，具有同等地位，足见两者的融合确是一种客观的事实。

女神崇拜与女仙崇拜的融合是有多方面的原因和条件的。首先，这是人们社会交往圈的扩大和传说的模糊性的必然结果。在远古时期，由于生活范围的狭小和交通的不便，先民们在不同地域崇拜着自己的女神或女仙。或讲述神迹，或进行祭祀，这些内容带有地方特色。随着社会的发展、人们活动范围的扩大，不同的意识发生交流，这当然也包括了各自所信奉的女神或女仙的传说的交流。而当人们接受外来意识时，往往由于自身的审美和伦理或心理的原因而有所取舍，甚至进行改造、移植，这就使得本来属于不同女仙或女神的属性有可能汇于一个女仙或女神身

上；或者反过来，把一种品性分别赋予不同的女神或女仙身上，从而形成了含混的局面。

女神崇拜与女仙崇拜的融合，这也是人们相关联想的一种结果。根据“近取诸身，远取诸物”的认识方法，我国先民很早就开始对自然现象进行归类，他们把一切事物分为阴阳两类<sup>[10]</sup>。女神与女仙，从性的角度看，同属于阴类。所以，当先民把目光朝向广袤的宇宙时，这两者便与作为众阴之长的月亮发生联系。而月亮在我国很早的时候就受到崇拜。正像任何原始自然神崇拜一样，起初月亮之受崇拜也是由于其自然属性给人们留下神秘光圈。随着人们生活的复杂化、思维的发展，月亮被赋予人的品格，并由抽象人神而逐渐趋于具体化。于是那些在女性神仙中占有主导地位者便被固定为月神，女娲和西王母的月神化即是属于这种类型。

从根本上看，女神与女仙都是古人生命意识的依托。如果说，崇拜女神是先民为了防止疾病、保佑生活的顺利，简言之，是为了生的需要；那么崇拜女仙则主要表现了先民对死的抗拒。这是同一种意识在两个层面里的反映。很凑巧，这种利生抗死的意识恰好可以通过月亮的运行而得到圆满的解释。屈原在《天问》里说：“夜光何德，死则又育？”所谓“夜光”就是月光，“德”与“得”通。而“育”即生，生育本来就是表达

同一种意义的两词的合成。屈原这一句话的意思是说：月光来自何处，为什么死而复生？这一问题的提出并非偶然。大家知道，月亮从初起到大圆的周期为十五日，从大圆再到消失也是十五日，有规则地给人们以明暗的节奏变化，这很容易使人引起生死的联想。月亮消失，似乎就是“死”；但不久之后，它又出现了，这似乎又是从死中苏醒过来，这种“死而不亡”的节律十分符合先民崇拜女神、女仙时所表现的那种乐生恶死的愿望，能够作为他们愿望的最高寄托。因此，月亮很自然便成为女神长者与女仙长者的同一象征，从而为两个形态的融合和进一步发展铺平了道路。

### 注释：

[1] “明堂”系古帝王宫殿建筑之样式。《大戴礼·明堂篇》称，“明堂者，古有之也，凡九室。”《小戴礼》谓天子居明堂，依四时之序。又“寻”是古代的一种长度单位，八尺为寻。

[2] 详见辽宁省文物考古研究所《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石塚群挖掘简报》，《文物》1986年第8期，并参看孙守道、郭大顺《牛河梁红山文化女神头像的发现与研究》一文，同见《文物》1986年第8期。

[3] 详见法国伊·巴丹特尔著《男女论》，湖南文艺出版社，1988年版，第29页。

[4] “姒开”，即启母别字，因避景帝讳，故常改“启”为

“开”。

[5] 今嵩山中岳庙附近“万岁峰”下尚存有启母石。

[6] 见顾颉刚《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，载于《中华文史论丛》1979年第2辑。

[7] 参看下篇第六章第三节。

[8] 见《列女传》卷二，参看《庄子集解》卷七《外物》第二十六。

[9] 见《山海经·海外西经》郭璞注，《太平御览》卷三六一引《玄中记》亦载此事，行文略异。

[10] 关于阴阳类别问题，在下一章第三节里还要进一步论述。

## 第二章 女性崇拜在道教中的继承和发展

### 第一节 从道教神仙传记看女性崇拜

当我们对女性崇拜的起源及基本表现形态有个大体了解之后,就可进一步来考察它在道教产生之后的状况了。

作为我国的传统宗教,道教正式产生于东汉,但其渊源却是很古的。道教不但以西汉之前的老庄道家为母体,而且沿袭了巫教、方仙道<sup>[1]</sup>、黄老道<sup>[2]</sup>的某些观念和修持方法、仪式。在长期的演变过程中,道教还形成了一个庞大的神仙体系,这就很自然地会吸取以女神崇拜和女仙崇拜作为表现形态的女性崇拜的内容和方式。实际上,我们可以说,从东汉以后,女性崇拜的传统主要是在道教中得到继承和发展的。

首先,道教对女性崇拜的继承就表现在它不仅以秦汉之际女神崇拜和女仙崇拜的融合为起点,而且把原来在社会上具有一定影响的女性神仙基本搜罗并

置于自己的体系中。一方面,两汉之前那些记载女性神仙故事传说以及崇拜仪式的典籍,有相当一些被道教奉为经典,如《山海经》、《穆天子传》等,这样,原来受到崇拜的女性神仙继续受到道门中人的崇拜,也就是顺理成章的事了;另一方面,道门中人又在活动中不断创作新的神仙传记,从新作典籍中仍可看到原有女性神仙名称的频繁出现。她们的故事以各种不同的方式被重复着。如《三洞群仙录》卷十写道:“葛氏蛟帐,女娲云幕。”卷十五:“月娥窃药,江妃解佩。”卷二:“道君授剑,玉女献环。”卷十六:“仙君枯井,神女竹坛。”卷四:“王母击节”。由这些标题可以看出,从创世神女娲到众女仙之长西王母,从月宫嫦娥到巫山神女的故事,都通过极为简练的诗句表达出来了。还有《仙苑编珠》亦屡提古代女性神仙之名,这也是以诗的形式来表达对她们的崇敬之情的。至于以传记等散文形式直接记叙西汉前古代女神仙的灵迹就更是屡见不鲜了。

当然,古老女性崇拜的内容和形式并非仅是得到简单的重复,更为重要的是这种宗教文化传统在道教中获得大发展。正像任何事物的存在都有一个过程一样,道教对女性崇拜的继承和发展也有一个过程。

在东汉,道教刚刚建立的时候,各方面还比较粗糙,来不及整理旧神仙系统,也未创造新的神仙传记。

从魏晋开始,道教进入了重要的建设时期,活动地盘逐步扩大,道教化的神仙体系也形成了。西晋末东晋初,著名道士葛洪在汉代流行的《列仙传》的基础上广泛搜集史料和当时传闻,写下了《神仙传》十卷。他撰这部书的意图,按“序言”所说,乃是为了向世人证明“仙化可得,不死可学”,并不是专门表现女性崇拜的,但不可否认也包含了这方面的内容。就在序中,他便直接宣扬了古代女仙的“神迹”：“女丸七十以增容。”这里的“女丸”当做“女儿”。“女丸”之名出《道藏精华录之本》，按《正统道藏》本《历世真仙体道通鉴》及《墉城集仙录》均作“女儿”。故“女丸”当是“女儿”之误。《列仙传》卷下谓之为酤酒妇人，因遇仙人过家饮酒，以素书五卷为质，女儿开示，方知是养性神仙书，于是依法行之，三十年后颜色更如二十岁的人，后追仙而去。从这个记载和《神仙传序》的语气可知葛洪对这位女仙是颇为推崇的。另外，葛洪还在《神仙传》卷七中记下了古《列仙传》所无的六个女神仙的故事传说。她们分别为：太玄女、西河少女、程伟妻、麻姑、樊夫人、东陵圣母。这六位女神仙的传说当是继《列仙传》之后在民间和道教团体中流行的。葛洪把她们记下来，反映了他的崇信态度。这些故事传说所占篇幅大多不长，当大致保持了原貌，但同时也可以看出葛洪侧重对其异术的描述，具有道教化的倾向。如写

麻姑降蔡经家述说沧海桑田之变化,预卜未来之吉凶事就较为详细。《神仙传》卷七所录大部分为女性神仙故事,这说明葛洪已经考虑到对这类故事传说记叙的专门化问题。

继葛洪之后,东晋至六朝间,女性神仙的故事传说大量涌现。在东晋道士杨羲所出的上清部道经中已有不少这类故事。梁代陶弘景所编《真诰》录有当时的许多所谓“女真降谕”诗作,如《九月六日夕紫微夫人喻作示许长史并与同学》、《九月九日云林右英夫人喻作》等。这类作品实际上是受示者内在心灵感受的一种表现,不过也反映了女神仙在道教活动中所占的重要地位。

女性崇拜,到了唐末,形成了发展中的一大高峰。其主要标志是杜光庭《墉城集仙录》一书的出现。

杜光庭,字宾圣,或云字圣宾,自号东瀛子,处州缙云(今属浙江)人,生卒年不详。唐懿宗咸通(860—873)中,应九经举不第,遂入天台山学道,声名颇著。从僖宗朝到前蜀王建执政时期,杜光庭屡被帝王王公召见,受赐道号“广成先生”。杜氏平生著述甚多,收入《道藏》的就有二十余种,《墉城集仙录》是他在神仙传记方面的主要著作。与其他前代人的神仙传记不同,该书是专为女性神仙立传的,可谓是开了女神仙集传的先河。

按杜光庭的设想,女性神仙有一个总归宿,这就是“墉城”。墉的意思是城垣。《诗·大雅·皇矣》:“以伐崇墉。”《毛诗注疏》卷二十三释云:“墉,城也。”另外,墉还有高墙城壁的意思。在神话传说中,墉多指仙宫。“道藏”本《汉武帝内传》说:“至四月戊辰,帝(指汉武帝)夜闲居承华殿,东方朔、董仲舒侍,忽见一女子着青衣,美丽非常。帝愕然问之。女对曰:‘我墉宫玉女王子登也,向为王母所使,从昆山来。’”<sup>[3]</sup>传说墉城或墉宫就在昆仑山上。如《水经注·河水注》称:昆仑山“有墉城,金台玉楼,相似如一。”我们知道,昆仑山的仙主即是西王母,故立于此山中的墉城自然是为王母所治。昆仑山的位置说法不一,或谓之为月亮神山,或谓之为海中十洲内的仙山之一等。但不管其具体所指如何,在神话仙话中,它为西王母管辖这一意义则是可以肯定的。显然,杜光庭也是把墉城作为昆仑山中的女仙宫阙的。《墉城集仙录》六卷,所收女仙故事凡 37 个,含 38 人。<sup>[4]</sup>由于作者设立了女仙<sup>[5]</sup>的总归宿,本来较为杂乱、缺乏内在联系的女性神仙就有了一个谱系。

作为第一部较有系统的女性神仙集传,《墉城集仙录》是不会撇开汉代以前在民间广为流传的女神仙故事传说的,甚至是汉魏以来为道教崇信的女神仙在该书中往往也可以找到由古老女神脱胎而出的痕迹,

如九天玄女即是一个。按该书所述,九天玄女是黄帝的老师、圣母元君的徒弟。这位女仙之所以被当做黄帝师,据说是因为黄帝在与蚩尤交战败北之际,她授给黄帝“六甲六壬兵信之符”、“灵宝五帝策使鬼神之书”等“天书”。黄帝获得这些“法宝”之后,复率诸侯再战蚩尤于冀州,遂灭之。这个传说事实上是由《山海经·大荒北经》关于“天女”以止雨术助黄帝战蚩尤的故事演变而出。经曰:“蚩尤作兵伐黄帝,黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水;蚩尤请风伯雨师,纵大风雨,黄帝乃下天女曰魃,雨止,遂杀蚩尤。”由此可知,“九天玄女”实即《山海经》中天女魃的变型。而天女魃在古代是被当做旱神崇拜的,恰好女娲也具有旱神特征。“魃”通“发”,与“夙”叠韵转音,“媧”从“夙”,故女魃当与女娲同。

更有趣的是,杜光庭在《墉城集仙录》中所写的女神仙有相当一部分还具有“氏族血缘关系”。如南极王夫人,名林,字容真,据说是西王母第四女;云林右英王夫人,名媚兰,为西王母第十三女;云华夫人,名瑶姬,为西王母第二十三女;紫微王夫人,名清娥,字愈音,为西王母第二十女;太真夫人,名婉罗,为西王母之小女。在杜光庭的笔下,似乎西王母的氏族中,女神仙成群结队。从其内容来看,这个氏族式女神仙谱系与唐代以前的民俗文化存在着相当密切的关系。

如该书卷三谈到女仙云华夫人在民间的影响时曾涉及宋玉的《高唐赋》，杜光庭批评《高唐赋》这篇作品“寓情荒淫，托词秽芜”。这是由其道教伦理观念所决定的，不过，他在叙说的过程中却也显露：西王母第二十三女云华夫人原来就是由巫山女演变而成。因为大家知道，宋玉的《高唐赋》正是有感于巫山神女的动人传说而作的。再说，杜光庭在《云华夫人》传中也记下了民间立祠祭神女事，称：“有祠在山下，世谓之大仙，隔峰有神女之石，即所化之身也。”<sup>[6]</sup>这就完全证实了云华夫人的原型确为巫山神女。从古文献上看，巫山神女与西王母并无什么氏族联系。不过，这种带有血缘特征的女神仙谱系的结构，则又使人想起了红山文化遗存中的女神庙。在那里的女神不也是具有某种血缘关系么？

还值得一提的是，《墉城集仙录》所写带有氏族血缘关系特征的女神仙，往往有许多男性高徒兼崇拜者。如在“金母元君”（即西王母）传中除了叙及上面已经提到的周穆王之外，还用了相当长的篇幅写汉武帝、东方朔、董仲舒、茅盈、茅固、茅衷<sup>[7]</sup>等人崇拜“金母”的举动。又如西王母第四女南极王夫人，据说曾于汉平帝（公元1-5年在位）时降于阳洛山石室授清虚真人小有天王王褒<sup>[8]</sup>《太上宝文》等经三十一卷；再如西王母第二十三女云华夫人，据说尝授予大禹“策

召百神之书”。还有西王母小女太真夫人，据说治愈了马鸣生<sup>[9]</sup>的血疮痼疾，鸣生感激涕零，即当了太真夫人的役夫。安期生<sup>[10]</sup>请教天地运数，太真夫人告以“阳九百六”<sup>[11]</sup>、“否泰之期”<sup>[12]</sup>等。这方面的内容有的是从汉魏以来流行的故事传说、典籍中撷取材料，有的则出于杜氏的“新创”，但无疑反映了汉魏至唐时期女神仙在道教中所受推崇的程度是颇深的。

唐代以后宋元之间，女性崇拜在道教中又有新发展。元代浮云山圣寿万年宫道士赵道一作有《历世真仙体道通鉴后集》（下略称为《后集》）凡六卷。与《墉城集仙录》一样，这也是一部女神仙集传。该书所记女神仙凡121位，比杜氏《墉城集仙录》多83位。这部书乃模拟《资治通鉴》而作。赵氏自称：儒家有《资治通鉴》，释门有《释氏通鉴》，唯道家独缺，故集古今得道仙真事迹，名之曰“通鉴”（按，《后集》是继“正编”及“续编”之后的，故称为“后”）。在体例上，该书与司马光的《资治通鉴》不同，它虽名“通鉴”，却不用编年体，而用纪传体。作者对“通鉴”作了新的解释，谓之为“通天下之人可得而照鉴者”。《后集》的特点是广泛搜罗元代以前历代女神仙事迹，凡杜光庭在《墉城集仙录》中立传的，在《后集》里基本上都可见到，但其中有些差别。一是传记的次序不同，二是有些女神仙的名号不同，三是详略不同。当然，赵道一

取材比杜光庭要广得多。在《后集》中有74位唐代以前的女神仙是杜氏未曾立传的；唐以后宋元之间有18位更是杜氏不可能知道的。与杜光庭相比，赵道一所作《后集》关于唐前女神仙诸传之语言较为朴素，内容上以叙述成仙路径、缘由为主，同时兼记民间信仰情况。

又，清代道士王建章曾在赵道一所作《仙鉴》的基础上复修《历代仙史》。该书卷八亦专载女性神仙故事。

王建章，号玉极真人，生于清初。门人豫沐于跋语中说：是时，王真人“奇姿天挺，飘然出尘虑，学仙者之流于荒渺幻惚也。”又说：“真人度世之深心，其亦可以不朽于终古矣。”这说明王建章作《历代仙史》不仅是出于个人的癖好，而且力图影响于世人。《历代仙史》卷八所记女神仙凡133位，这又比《仙鉴后集》增加了12位。其中有关明清时期新产生的女神仙故事着墨较多，可以看出作者是有意张扬的。

总之，纵观神仙传记的历史，可知道教不仅继承女性崇拜的古老传统，而且大大丰富其内容。随着道教的发展，女性神仙成员不断增多，她们的形象由简单到复杂，其“灵迹”越传越奇，影响也越来越大。

## 第二节 从道教符咒斋醮看女性崇拜

第一节,我们从神仙传记方面探讨了女性崇拜在道教中的继承和发展;下面,我们要从“符咒、斋醮”的角度继续研究这一问题。

为明了表现于符咒斋醮中的女性崇拜,有必要先弄清符咒斋醮本身的含义。概而言之,符咒斋醮是道教祭祷神灵、刻鬼禳灾、修身养性的重要法术仪式。

所谓符咒系符箓与咒语的合称。符是一种以屈曲的笔画为主,点线合用、字画相兼的圆形。据说它起源于古老的“云书”,相传黄帝作“云书”,故以云纪官。观察过天象气候的人都知道,流云有飞龙变化之状,狂风有猛虎下山之势,所以古称“云从龙,风从虎”。大概“云书”即是模拟云彩飘动之状而成的。作为一种古文字,云书在早期为巫师所垄断。当巫教作为重要源头被道教所吸收时,云书也变为道教的主要法术之一并加以变迁。又因黄帝在道教中以天神的面目出现,所以传为出自黄帝的云书也就有符合神意的意蕴,故又有“符”之称。至于“箓”则是道教记录天曹官属佐吏之名的一种秘文。《太上赤文洞神三箓》引“隐居先生”(陶弘景)曰:“箓者,本曰赤文洞神式。”这里的“赤文”指明了箓的书写方式,而“洞”即

为“通”，“洞神”就是通神。因为符与箬的书写方式和基本性质大体相似，所以二者后来便归为一类而合用之。按道教的说法，符箬有召神驱鬼、镇邪治病的功效，修习服用<sup>[13]</sup>，据说也能长生。作为一种重要的法术，符箬被道门中人用来召请神仙，当然不会把女性神仙排除在外，这是可想而知的。从《灵宝六丁秘法》中，我们就可以看到许多以女性神仙命名的符箬、符印。例如：九天玄女印、丁卯玉女符、丁丑玉女符、丁亥玉女符、丁未玉女符、丁巳玉女符、丁酉玉女符等。该书还对这些符箬的“功用”进行解释。在《后序》中，它说：“黄帝曰：六丁玉女神<sup>[14]</sup>，能长能短，能有能无。”<sup>[15]</sup>据称，能心存六丁玉女，意注六丁神符，即可令房宅清洁，五毒不近，灾难不生，求仙得仙，求官得官，万事如意，真是神妙极了！这种功效的陈述体现了六丁符箬制作者的宗教情感和强烈的现实愿望，我们没有必要去追究其真实与否。在这里所要证明的就是：女性崇拜的观念确已被“灌注”于符箬的制作和应用过程中。

道教对于符箬并不是孤立使用的，它的施行过程往往还伴有咒语，这与女性崇拜也是有关系的。

咒语本是一种祝告之辞。《后汉书·王恽传》载：“恽咒曰：有何枉状，可前求理乎？”<sup>[16]</sup>此之所谓咒即是告。咒又与祝通。所以在道教中常常咒祝互代。

作为古老的巫术之一，咒语被赋予致善去恶两种功用。道教吸收它作为自己的法术，仍带有这种特点。它的施行表现了巫人和道门中人力图通过声音的振动来传播信息，从而招致某种善美之物的出现，或者希望消除某种即将产生的恶果。但是，通过空气的振动而传播咒语信息，最终是怎样起作用的呢？在道门中人看来，这不能不归结为神的力量。所以，当我们翻开有关咒语的道教典籍，便可容易地看到成串成串的神仙名称，尤其值得注意的是女性神仙之名，试看《灵宝六丁秘法·玉女咒》：“玉女天神至矣，永与我侍行，到于某处，杳杳冥冥，莫睹其形。人不闻其声，鬼不见其精。善我者福，恶我者殃。鬼贼当（挡）我者死，值我者亡。千人万人见我喜悦，急急如律令。”<sup>[17]</sup>这是一篇散文体咒语，其中的所谓“某处”是一个代号。道门中人在施行咒语时，“某处”便由具体的地名所代替。还有“急急如律令”乃是符咒的惯用套语。据载，汉代公文常用“如律令”字样，以示其具有法律的作用和尊严。后来道士加以仿效，在咒语末了处常加上“急急如律令”一句，表示和法律命令一样需急急执行。又说，“律令”为神鬼名，能行走如飞，“急急如律令”表示要像“律令”神一样迅速。《土风录》称：“令，音伶，律令，雷部神名，善走，用之欲其速。”《三教搜神大全》谓：“雷部有神名曰健儿，善走，与雷相疾

速。”由此可以想见,《灵宝六丁秘法》作者召请天上女神仙——六丁玉女的心情是极为迫切的。该书作者试图隐遁其形,随心所欲,气魄不可不谓宏大,但是,这种愿望的实现,最终不得不寄托在玉女的帮助之上,足见在这咒语的背后还是隐藏着女性的神化和对神化了的女性的崇拜。

再说,道教的斋醮也包含着女性崇拜的深沉意识。

斋醮是道教举行祭祷的一种仪式。它本身也经历了由简单到复杂的发展过程。在最初,斋醮并未连称。按《说文》:“斋,戒洁也,从示。”韩康伯称“洗心”为斋,“防患”为戒<sup>[18]</sup>。而洗心防患的目的何在呢?《礼记·曲礼上》谓“斋戒以告鬼神”。《孟子·离娄》称,虽有恶人,斋戒沐浴,则可以祀上帝。这说明斋本来就是为了祭祀。至于醮,有两种意义,其一指古代男子在冠婚时所举行的一种礼节,另一亦为祭祀之仪。可见,醮与斋有共同之处。后来二者遂成为祭祷神灵的一种综合仪轨,并且日趋复杂化。作为成熟形态的道教斋醮,其进行过程是颇为繁杂的,它包括了清心洁身、设坛摆供、焚香化符、念咒上章、诵经赞颂,并配以音乐和灯烛等。从其过程可知,复杂化的斋醮已经把潜藏着女性崇拜意识的符咒化为组成部分,这就必然使其自身也带有女性崇拜的基调。关于这方

面亦有案可稽。《灵宝六丁秘法》载有《祭醮六丁符法》，称：“用净席一领，手巾一条六尺，鹿脯、酒果、煎饼各六分，香一炉，洒帚一室，铺排讫，从甲子日斋戒三日，于净室烧香，虔心祷祝，发愿，至六丁日亥时向旺方书六丁神像并符，皆布于席上，焚香稽首向东方咒齿三十六通。”<sup>[19]</sup>在此姑且不管那些物品的铺排、场面的描绘，单来看看其“六丁神像”是什么。《灵宝六丁秘法》在描述了祭醮的过程后紧接着讲了我们在上一节里已经涉及的九天玄女助黄帝战蚩尤的故事，指出：黄帝于战败后敬告玄女时，有二童子持金函，六仙女同于云中。仙女自称奉九天玄女圣命，送给黄帝关于“供养醮祭之法”、“长生不死之道”、“强兵战胜之术”的六丁诀。这说明《秘法》所祭醮的六丁即是六仙女。毋庸置疑，道教醮祭六丁仙女也正像施行符咒一样，是为了敬请六仙女下降，从而达到以长生为中心目的的种种愿望。

应当看到，在五千多卷《正统道藏》中，关于符咒和斋醮的文献占了相当大的比重。不可否认，作为方术仪式的重要组成部分，它们适用于道教从原先沿袭而来的女性神仙的祭祷活动。换言之，古老女性崇拜同样也在符咒、斋醮的文献及其施行过程中得到继承。同时，符咒斋醮还适用于在传记里出现的汉代后道门中人创造的女神仙的祈祀活动。但是，由于道教

的典籍产生于不同时代、不同人之手，而每个道经作者在进行创作时又有所侧重，于是同一类型问题的阐述及其思想意向便有了差距。因此，当我们把符咒斋醮类文献中所涉及的女性神仙同传记类文献所涉女性神仙相对照时，就会发现后者往往有一定的传说基础或历史影子；而前者则更体现出道门中人的玄想和术数推测之特色。正是这种玄想和推测，使得道门中人在制作符咒、斋醮的经典并加以应用的过程中构想出许许多多传记类文献里看不到女神仙。这主要有如下几种类型：

首先是依靠阴阳五行的玄想而创造的月宫星辰系女神仙。

我们已经知道，早在道教形成以前，原属于神话传说中的一部分女神仙已经月神化。不过，那些月神仍然保存着传说的形象性、朴素性，尚无神秘的理论修饰，而在符咒斋醮文献中出现的月宫女神仙则往往具有道教玄理的浓厚色彩。试看《灵宝玉鉴》卷三十八所录《宣太阴诰告文》：“太阴炼形，宝诰告下，月宫夫人、月中黄华石景水母、太光童子、散辉玉女、月宫司命神仙诸灵官，奉为某炼度形神，金液玉英，神气芳馨，羽衣飞步，上升帝庭，一如告命。”<sup>[20]</sup> 这里的女神仙有三个层次：第一为太阴月宫夫人；第二为黄华石景水母；第三为散辉玉女。显然，这三个层次女神仙

都代表了月亮的某一部分功能。不过,我们却不知道其长相、脸谱,更不知其“身世”。从“太阴”等限定语的使用可知,作者构想的女神仙既是对月亮功能的人格化,又深深嵌着阴阳观念的印记。不仅如此,作者还根据五行的次序,表征了月中的“五灵夫人”。同上书中说:“五灵夫人,飞光九道,映明泥丸,一如告命。”<sup>[21]</sup>这“五灵夫人”又称“五君夫人”、“五帝夫人”。按《太上玉晨结璘奔月黄景玉章》所言,五帝夫人即青、赤、白、黑、黄这“五色帝”夫人。青帝夫人讳朱隐娥,字芬艳;赤帝夫人讳翳逸寥,字婉筵;白帝夫人讳灵素兰,字郁连;黑帝夫人讳结连翘,字淳属;黄帝夫人讳青营襟,字灵定……很清楚,五帝夫人乃是按照五色分列的,而五色实际上即代表金木水火土“五行”。可见,五灵夫人或五帝夫人即是依靠五行的理论来排序的。

与月神相关的是星辰女神仙。在这方面,道教尤其尊崇斗姆之神。《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》载:斗姆为“北斗众星之母,斗为之魄,水为之精。”号“中天梵炁斗母元君”。文中的“斗姆”即“斗姆”。显而易见,斗姆这位女神表现了北斗众星之首的人格化。仔细揣摩亦可看出她和“五行”的关系。因为她的名号——“中天梵炁斗母元君”里的“中”字系指“五方”——东南西北中之“中”,而“五方”是“五

行”的另一种表示,二者可通。按《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》的说法,斗姆原为龙汉年间周御王之妃,名紫光夫人,生九子。初生二子为天皇大帝、紫微大帝;后生七子为贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军七星。这里既表达了道教对星辰关系的一种理解,又体现了星辰女神化和民间传说的重合。考先秦古文献,已有关于“九子母”的记载。屈原《天问》:“女歧无合,夫焉取九子?”王逸注曰:“女歧神女,无夫而生九子也。”又《汉书·成帝纪》云:“孝成皇帝,元帝太子也,母曰王皇后,元帝在太子官,生甲观画堂。”应劭注:“甲观在太子官甲地,主用乳生也。画堂画九子母。”足见九子母的传说早在汉代以前已出现,在汉代更为流行。不过,这一传说在开初与天上北斗似乎没有什么联系。九子母升格为“中天梵炁斗母元君”,无疑是道教意识的反映。作为北斗众星之母,斗姆之神也是道教斋醮祭祷的重要对象。《道藏》中有《先天斗母奏告玄科》一书,即是道门中人醮祭斗姆之神时专用以祷告的典籍。该书所涉神仙甚多,但既然书名如此,则所告当是以斗姆为宗,其中不仅有向斗姆诸神祈愿之文,而且有咒语以及科仪进行的说明,充分体现了斗姆神在星辰系统众神仙中的重要地位。

关于星辰系女神仙还值得一说的是由斗姆神派生而出的九夫人。按《上清众经诸真圣秘》卷八所载,

九夫人称作九皇夫人，乃居于中天北斗九星中。据说九皇夫人为“变化之威神”，“人能知者不死，修之飞仙矣”。正像月宫女神仙有一些奇奇怪怪的名号一样，九皇夫人也各有晦涩难通的名称。同上书卷八又载：天枢星元斗宫中魁精玄上真皇夫人，姓明通，讳婴育；天璿星玄魁宫中灵精上玄皇夫人，姓玄镜，讳郁勃光；天玑星上清宫中灵妃元皇夫人，姓常明，讳化云；天权星纲极宫中上灵神妃华皇夫人，姓开生，讳运明；玉衡星灵关宫中北上金盖中皇夫人，姓元方，讳神武；闾阳星紫极宫中安上晨华元皇夫人，姓玉元，讳华根；瑶光星运天宫中玉华灵皇夫人，姓庆元，讳终会；洞明星空真宫中帝大明常皇夫人，姓幽天，讳元韵；隐元星常宝宫中空玄变灵上皇夫人，姓冥通，讳万光。这古怪的九皇夫人姓氏在人间姓氏谱上当然是找不到的。不言而喻，它们体现了道门中人丰富的想象力。不过，我们从中却可以看出几个问题：第一、九皇夫人与九子母有着千丝万缕的联系。因为斗姆生了九子，按情理，他们都该有配偶，于是九子便引出了九夫人。第二、根据夫妇婚配的道理而构想出的九夫人之背后亦深藏着阴阳观。第三，九夫人名号之怪僻，这是道门中人为体现她们的地位而进行的一种巧妙安排。

由于九星中有九夫人主宰，而她们又都有配偶，况且都是神类，不存在“生殖功能”丧失的问题，这就

必然再生出许许多多的“后代”。所以，在《上清众经诸真圣秘》里，还有各种各样的大女、中女、少女之名，并都有相应的符印。

另外，根据干支、方位相结合而描述的玉女神仙系统，这也是道教符咒斋醮类文献的一大特色。

前面我们论述符咒斋醮的名义时，已经提到的六丁玉女便是根据天干、地支的配合而形成的女神仙。不仅如此，道教还把由干支配合而的“六十甲子”作为神明代码，从而形成“六十甲子玉女”神图。《上清众经诸真圣秘》卷六所列的六十种符篆便是以六十甲子玉女命名的，这六十种符篆分别用以召请六十位玉女。又天上五方据称也都有某某夫人居处的神官，她们也可以通过符法醮法召下，为道士的修道活动服务，名目实在繁多，真是令人目不暇接。

事实证明：符咒斋醮作为道教重要的方术仪式，本来是适应了祭祷神仙和道门中人自身修炼的需要而发展起来的。就古老女性崇拜的继承方面而言，符咒斋醮文献中所涉诸神与传记里所反映的对象是一致的，但因为此类文献制作的相对独立性，所以在女性崇拜的发展方面便表现出与传记颇不相类的情况。它们以其独特的方式体现了女性崇拜意识的深度和广度，从而构成了女性崇拜发展中另一条颇值得注意的线索。

### 第三节 道教崇拜女性的原因探索

女性崇拜能够在道教中得到全面的继承和颇具深度与广度的发展,这不是偶然的,而是有多种因素在起作用的。

首先,这是由主阴的思想基础所决定的。众所周知,阴阳的对立与统一,这是我国古代辩证法思想的基本命题。纵观我国哲学思想的发展历史,我们可以说,几乎所有的时期所有的哲学派别都没有离开阴阳的理论杠杆。然而,必须指出,各个时期各个派别、各个哲学家对阴阳双方的地位问题的看法,则并非一致。这种现象早在周代以前就已存在。根据《周礼》的记载,古太卜之官掌有三《易》,一为《连山》,二为《归藏》,三为《周易》,这都是以阴阳观念为主导的占卜书。相传《连山》为夏代之作,《归藏》为商代之作,《周易》为周代之作。<sup>[22]</sup> 这三部占卜书都有八经卦,并由此演成六十四别卦。不过,封在三《易》中的排列顺序则不同。《连山》以艮卦为首。艮代表山,当三画卦重为六画卦时,艮就象征两重山相叠,故名“连山”。《归藏》以坤卦为首。坤代表地,以示万物无不归而藏于其中,故名“归藏”。《周易》以乾卦为首。乾代表天,以示万物莫不尊于天,因朝代以为名,且兼“周普”

之义，故称“周易”。如果说，《连山》对于阴阳地位之看法尚较隐晦，那么《归藏》与《周易》则有明显的思想倾向。《归藏》主阴，而《周易》尊阳。这是因为坤为阴之“母”，乾为阳之“父”，两者在排列顺序上的先后决定了地位的主次。《连山》原书早已亡佚，其具体内容不得而知，但从他书之征引仍可略晓梗概。这三部《易》类筮书对于后来的许多重要学术派别都有很深的影晌。有关专家研究证明：以墨子为代表的墨家学派的思想主要源自《连山》；以老子为代表的道家学派的思想主要源自《归藏》；以孔子为代表的儒家学派的思想主要源自《周易》。这里我们不算详细讨论《连山》与《周易》的影响问题，因为它们与本节的中心论题关系不大；我们所要侧重讨论的是《归藏》的主阴思想是怎样通过道家学派，而发展为汉代后道教的重要理论基础的。

道家的第一部代表作是老子的《道德经》。在这部具有“格言诗”特色的古老著作中，我们就可以看到道家学派与《归藏》主阴思想的“血缘关系”。

王弼注本《道德经》下篇第四十二章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”老子这段话讲天地万物的化生过程。他认为万物的本源是“道”，这是他的创见；而其中的“负阴抱阳”论无疑是对《归藏》思想的承袭。老子把阴放在

前,阳置于后,这反映了阴重于阳的思想。“负阴抱阳”一词在《道德经》里虽然只出现过一次,但却是贯穿全书的一个基本命题。在《道德经》中,老子常把“道”这个最基本的范畴与母性意识相联系。如第二十五章说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道。”意思是:道在天地产生之前就已存在了,它是永恒的,又是不断运行的,道即天下万物之母。在《道德经》中,被赋予母性意识的另一个重要概念叫“谷神”。第六章说:“谷神不死,是谓玄牝<sup>[23]</sup>,玄牝之门,是谓天地根。”古代常以牝牡代表雌雄。牡为雄,牝为雌。玄牝被作为生化万物的本源,这显然是原始母性或雌性意义的发展。事实上,“谷神”即是“道”的隐语式称谓,其精髓在于强调阴的生生不息之作用。这种思想也贯彻于水火、刚柔、动静等一系列范畴的阐述之中。在第七十八章里,老子说:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜。以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚。”这强调了水的作用:在万物之中,水虽弱小,但任何一种刚强者却不能胜过它。水是与火相对的。火属于阳,水属于阴。由此推及刚柔,则柔属阴,刚属阳。老子崇水之用,以柔克刚的主张分明还是主阴观念的反映。

让我们再看看老子对“动静”的论述吧。在第六

十一章里,他说:“牝常以静胜牡。”在老子看来,静是牝的主要属性。据此,则与牝相对的牡的主要属性也就是动了。老子在此虽没有出现动的概念,但其判断的构成无疑是以动静范畴为前提的。“以静胜牡”也可以理解为以静胜动,以静制动。所以,当老子把这种思想应用于养生实践时便提出了“致虚极,守静笃”、“专气致柔”的独特法式。<sup>[24]</sup>在他看来,只要能虚静守一,就能逐渐恢复到婴儿阶段的纯朴本真,从而“与道合体”。老子从养气修命观出发,进而把治身与治国结合起来,形成了“受国之垢,是谓社稷主”的思想。<sup>[25]</sup>垢字从土后声。土即为地,与天相对,天为阳,地为阴;后与前相对,前为阳,后为阴。“受国之垢”就是要谦下,能容纳百川,有海一般的胸怀。此处字里行间仍藏着一个“阴”字。总之,不论是本体道论,还是养生治国论,都体现了老子的主阴思想。

以《归藏》为基础的老子主阴思想,经过《庄子》、《列子》、《淮南子》的衍扩而大大丰富起来。而这些书在汉代后都成为道教的基本经典。尤其是《道德经》更成为道门中人的必修课,广为应用。从西汉末到东汉中叶逐步完成的《太平清领书》这部早期道教经典里,便可以看到《道德经》的屡被征引和发挥。约成于东汉顺帝至桓帝之间(126 - 167)的《周易参同契》也将《道德经》作为其主要源头之一,谓太易、炉

火、黄老“三道由一”。随着道教在民间的广泛传播,《道德经》的教授也逐步通俗化。按《三国志·张鲁传》载,五斗米道创始人张陵客居四川鹤鸣山修道传教时,即是以老子《五千文》(即《道德经》)作为主要经典的。此后,《道德经》一直是道教的圣经。隋唐以来至明正统年间,多次汇编道教经书,而每一次汇集付梓,《道德经》注本都占有很大分量。杜光庭在《道德真经广圣义·序》中尝罗列了唐前及唐流行的六十余家诠释笺注。查《正统道藏》,关于《道德经》的注本也有五十余种。老子书如此受尊崇,其主阴思想不可避免要受到道教的吸收。事实上,主阴思想已成为道教的重要思想基础之一而广泛地渗透于各个方面。例如,五斗米道所信奉的《五斗经》就深刻地反映了这种思想。《五斗经》崇拜五方星斗,但特别推重北斗。按古代的方位学,北方于五行中配水,故主水,为阴。《五斗经》之一的《太上说南斗六司延寿度人妙经》说:“北斗位处坎宫,名同月曜,降神于人,名之为魄,主司阴府,宰御水源,将济生,聚功莫大焉。”坎宫系《易》学“八宫法”中的一个名称。<sup>[26]</sup>在图像中,坎居北方,配二十四节气中的“冬至”,以示寒冷阴气之归属。这种思想显然是老子崇水观念的因袭。还有,作为道教阐述思想和方法的基本模式——“遁甲”和“太一”的结构体系,也无不是以主阴思想为根基的。如《秘

藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷中《六阴隐秘要》说：“阴为无也，无则能变化，能有能无，出生入死，包容隐显也。……凡有道之士用阴，无道之士用阳。阳则可测，阴则不可穷也。”这段话可算是道教主要术数理论的一种基本概括，对“阴道”的推重几乎到了无以复加的地步。由于主阴的思想本来就是女性崇拜的哲学化，当它成为道教的理论基础之一而被广泛宣传和应用时，必然反过来加强女性崇拜，促进女性崇拜的发展。这是道教体系中为什么有如此众多的女性神仙的主要原因之一。

其次，女性崇拜在道教中的继承与发展之原因探讨，这也应当考虑到妇女本身在道派组织建设中的作用问题。早在汉末及三国，道教组织建设初期，女性的特殊作用已显示出来。根据《三国志》卷三十一《刘焉传》的记载，五斗米道到了第三代传人张鲁时期能够获得较快发展，拥有较大的实力，实有赖于张鲁之母——卢氏的多方活动。作为“嗣师”（第二代天师）夫人，卢氏也是该道派的首领。<sup>[27]</sup>当张鲁之父——张衡羽化升仙后，张鲁母虽为独身女性，却活动频繁，她“行鬼道”，“又有少容，常往来（刘）焉家”。由于张鲁母亲的宗教和社会活动的作用，张鲁深受汉鲁恭王后裔刘焉的器重，焉委之以督义司马官衔，使驻扎汉中，正是在这样的背景下，张鲁实行“政教合一”的政策，

扩充队伍,以致形成了割据汉中、与曹操抗衡的局面。张鲁政权后来虽失败了,可是他的母亲却进入了神仙行列。《历世真仙体道通鉴后集》卷二即立有张鲁之母卢氏之传,谓之于阳平山“白日飞升”。

从魏晋开始,有些女性甚至成为道派的创始人,或在道派的建设中以及经典的传授中成为中坚人物。魏华存就是这样一位。《太平广记》卷五十八《魏夫人传》称:魏夫人,任城人,晋司徒剧阳文康公舒之女,名华存,字贤安,幼而好道,“静默恭谨,读《庄》、《老》、三传、五经百氏,无不该览,志慕神仙,味真耽玄,欲求冲举,常服胡麻散、茯苓丸,吐纳气液,摄生夷静、亲戚往来,一无关见。”传说尝得诸神人授予“神真之道”《黄庭内景经》(按:《晋书》卷四十一有魏华存之父魏舒之传,详载其仕途事迹。据此,则魏华存当实有其人)。由于魏华存在道教内丹术<sup>[28]</sup>的传授上是一个关键人物,在《黄庭经》流传中起了极为重要的作用,魏晋以来各道派都很尊崇她,尤其是上清派茅山宗更对她怀有特殊的深厚宗教感情,出自杨羲之手的“诸真降语”便屡称其名。上清一派虽然起于晋兴宁二年(364),系由杨羲首创,但该派人士则把魏华存当做第一位缔造者,陶弘景《真诰·叙录》称,兴宁二年太岁甲子,紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降,授弟子琅琊王司徒公府舍人杨羲《上清经》。“下降”云云,当

是道教的“扶乩降笔”方式，但却表明了魏华存在上清派形成过程中的重大影响。据杜光庭《道教灵验记》卷二《南岳魏夫人仙坛验》所载，魏华存的修道场所被后人尊为“仙坛”，相传甚为灵异，往往有神仙幽人游憩其上，奇云灵气弥覆其顶。晋代以降，许多女性都仿效魏华存在此修道，并演出种种灵验故事来。说明杰出女修道者对于后来的女性确有很大的吸引力。由于她们的影响，女信仰者更会增加，从而又会出现新的神化故事，神仙体系中的女性队伍不可避免也就壮大起来。

关于女性的特殊作用，还表现于她们当中许多道教信仰者的特殊体能的影响上。经验表明，人体除了正常的功能之外，在特殊的条件下有可能激发出更多的异常能力，这就是“特殊体能”的发挥。在道教文献中，记录了相当多的女性特殊体能的迷人故事。就葛洪《神仙传》卷七而论，女神仙的活动时代大多有蛛丝马迹可寻，有的甚至还可以找出其诞生的年代，说明这些故事是有某些现实基础的。像程伟妻能以意念招致布匹，为其夫备其服饰。再如《江淮异人录》所载，吴时人张训之妻，有心灵感应之术。吴太祖发铠甲，张训所得乃劣等货，心不满意，其妻神会，遂致梦吴太祖，太祖梦后亲为更换。类似情况在现代国外信息研究中已引起注意。<sup>[29]</sup>这种故事在《墉城集仙录》

和《历世真仙体道通鉴后集》中更是汗牛充栋。如何仙姑的轻身疾走、郑仙姑的无米之炊、张仙姑的发气攻疾、戚逍遥的静默休粮、虞眉娘的巧织州岛、陈瓊玉的水上神行、于仙姑的十指流茶……这类故事不免有添枝加叶的成分,有些甚至是进行了许多艺术加工,但略加考索可发现其内容仍具备了特殊体能的某种传闻材料基础。在古代,由于认识能力的限制,特殊体能现象不能得到应有的科学解释。即使在今天,关于特殊体能的机理和本质问题也仍是一个谜。因此,道教中具有特殊体能的女信仰者,必然也就成为女性神仙队伍的“后备军”。

其三,统治者的好神之举、好奇之心,这也是促进女性崇拜在道教中的继承和发展的一个因素。从总的来说,封建统治者对于女性是轻视的,但对于那些有特异本领的女信仰者则往往刮目相看,甚至奉为神灵,屡诏不止。唐宪宗因卢眉娘聪慧而奇巧,赐金凤环以束其腕,知其不愿住于皇宫中,遂度为“黄冠”(道士别称),放归南海,赐号“逍遥大师”。宋徽宗也是一个对女修道者具有浓厚兴趣的帝王典型。《历世真仙体道通鉴后集》卷六载,当于仙姑因灵异事而闻名时,徽宗即召之至东都,赐真人号,并亲作诗相赠,云:“身是三山云外侣,心无一点世间尘。”皇帝对女修道者大加赞扬,太后、皇后也不例外。有的皇妃、皇姑、公主,

甚至干脆入道修身。清人龚自珍在《上清真人碑书后》中指出：“唐世武曌、杨玉环，皆为女道士，而至真公主奉张真人为尊师。一代妃主凡为女道士可考于传记者四十余人。”<sup>[30]</sup>由此可知皇后、嫔妃、公主对女冠的热心和对道教的崇信了。她们的这种举动对女性崇拜的发展自是有很大推进作用的。

总之，女性崇拜在道教中的继承和发展，不仅有深刻的思想基础和社会历史条件，而且与女修者自身存在着的种种能够导致神化的因素也是有关系的。随着女修道者的神化，对阴性自然物的人格化之封神运动也加强了。于是，天上月宫星宿，地下石窟洞府，女性神仙“载歌载舞”，为人间精神世界不断增添遐想的意象。

### 注释：

[1] 方仙道是指方士利用战国时邹衍关于“终始五德之运”的五行阴阳思想以解释其方术，从而形成的学说。

[2] 黄老道是神仙方术与黄老之学、原始宗教仪式相结合的产物，它把黄帝和老子当做神明一样崇拜，是“准道教”形式。

[3] 《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本，第47页。以下凡引用《道藏》，其版本相同。

[4] 卷五所记“湘江二妃”一条内含两人。

〔5〕注意：女神在该书中也是仙。

〔6〕《道藏》第18册，第179页。

〔7〕茅盈、茅固、茅衷为三兄弟，被上清派茅山宗尊为“三茅真君”，是茅山宗主神。

〔8〕王褒，字子登，《历世真仙体道通鉴》卷十四有传，谓之为范阳襄平人，生于汉元帝建昭三年九月二十七日，尝入华山修道，得神人真要，九年道成仙去。

〔9〕马鸣生，《神仙传》卷二有传，谓临淄人，本姓和，字君贤，少为县吏，因捕贼为贼所伤，险些亡命，忽遇神人，以药救之，便活，遂弃职学仙，后炼丹为地仙。

〔10〕安期生，《列仙传》卷上有传，谓之琅琊乡人，卖药东海边，时人称千岁翁。

〔11〕“阳九百六”，这是道士推算天地运数的一个术语。天厄谓之阳九，地亏谓之百六，大期九千九百年，小期三千三百年。

〔12〕否、泰系《周易》中的两卦，居上经第十一与第十二。因筮及泰为吉，否为凶，故否泰又为吉凶象征。

〔13〕这里所讲的“服用”就是把符箓烧成灰，泡于水中饮用。

〔14〕“六丁玉女神”指上述以“丁”字为头的六位仙女，下面还要进一步分析。

〔15〕《道藏》第10册，第752页。

〔16〕王饨之咒乃因女鬼之冤诉而发。

〔17〕《道藏》第10册，第750页。

〔18〕见《周易·系辞传》韩注，《十三经注疏》本。

〔19〕《道藏》第10册,第748页。

〔20〕《道藏》第10册,第399页。

〔21〕同上。

〔22〕关于“三易”的问题,请参看第一章第二节。

〔23〕按王弼注本“玄”作“元”,乃避讳之故。

〔24〕下篇论“修行”时还要进一步分析老子思想。

〔25〕见《道德经》第七十八章。

〔26〕“八宫法”出自汉代京房。京氏《易》以六十四卦分属于八个经卦,每经卦各统八别卦,故称“八宫”,又将八宫配五行,分二十四节气、七十二候,此实为古代天文、历法、气候学的一种综合体系,在汉代中具有很大影响。

〔27〕五斗米道后来又称天师道,与清修派不同,该道派不禁止结婚,故天师夫人也是修道者。

〔28〕关于道教内丹术,请参看下编第六章第四节。

〔29〕关于梦的特殊功能现象,国外已有不少研究。美国罗纳德姆·麦克罗尹著《特异功能与战争》列举了许多实验事例,并有一定的分析,值得参考。

〔30〕见《定庵文集》第三册第3页,《四部丛刊》本。

## 第三章 道教女性崇拜在中国文化史上的影响

### 第一节 道教女性崇拜对民间传说的影响

读过前面章节之后,对于“女性崇拜”之前加上“道教”的限定语所具有的蕴涵也就不难理解了。

道教  
与  
女  
性

顾名思义,“道教女性崇拜”即是为道教所继承并不断注入新内容从而成为以“消灾去厄、长生不死”为根本宗旨,以女性神仙为信仰核心的宗教传统;而民间传说则是指长期在民众之间流传着的关于过去事迹的记述和评价。

作为信仰形态的道教女性崇拜,它与民间传说在各自的构成要素方面存在着交叉的关系。因为宗教信仰不仅有被信仰者——神,和信仰者——人以及相应的教义、仪式,而且有一套信仰的宣传工具和表达形式。这当中包括了故事、神话和仪式及其进行过程的形象传说。而其神话传说有相当一部分本来就是

出自民间,换言之,在民间传说当中,有一部分内容和形式曾经成为宗教信仰形态的来源。所以,道教女性崇拜与民间传说尽管是属于两种不同的意识形态,但在它们之间亦存在着由此达彼的“信息通道”。

意识形态之间的相互影响是通过人的中介作用而发生的,道教女性崇拜对民间传说的影响也不例外。道士为了“飞升”,往往远离家乡到深山老林中过修行生活(下编将作具体分析);然而,他们并非与世隔绝。从大量的历史资料当中,可以看到许多道士奔走于民间宣传道法的故事,即使是那些潜心于个人修炼的道士也或多或少与世俗社会有这样那样的联系。因此,通过道士的传播,道教女性崇拜的观念渗透于民间传说,从而二者不断发生融合和演变,这就成为一种客观的趋势。

据《神仙感遇传》卷一记载,太平真君一年(440)七月七日,道士寇谦之藏《黄帝阴符经》于嵩山虎口岩。唐李筌得之,抄读数千遍,竟不晓其意,至骊山之下,逢一老母,告以诵读秘法,勉之以每年七月七日抄一本藏之名山,当加寿……从表面上看,这份资料反映了道门中人进山学道修道的过程,但若进一步探究则可以看到道门中人把女性崇拜的意识“灌入”民间传说之中的深层内涵。因为这里的授书者是女神骊山老母,而关键性的时间标志则是在民间广为流传的

“织女传说”中的牛女会面日——七月七日。

关于七月七日织女与牛郎会面的传说由来已久。《诗·小雅·大东》云：“跂彼织女，终日七襄。”此之所谓“跋”通“歧”，分歧之意。孔颖达《正义》：“孔毓云：‘织女三星，跂然如隅。’然则三星鼎足而成三角，望之跂然，故曰隅貌。”又“七襄”即一日七次移动。相传织女是天上银河北面天琴星座的星主，因不满天庭的寂寞生活下奔人间，与牛郎配为佳偶，并生有一男一女。后来天庭发觉，命之返回。织女无奈，只得从命。当织女离去之时，痴情牛郎疾速追赶，织女拔簪划地，变成河流。<sup>[1]</sup>从此，双方只能在七月七日依靠喜鹊搭成的桥得以会面。这就是“七夕节传说”的梗概。此传说在最初主要是反映男耕女织社会的两性爱慕与追求以及对星体关系的简单推想。但是，当道教发展起来，“七夕传说”便逐渐发生变化。一方面是织女变成了女仙，另一方面，七月七日成为人们祈祷织女的节日。按晋葛洪《西京杂记》、宋代龚明之《中吴纪闻》等书所载，从汉代开始，妇女以七月七日祈织女、穿针乞巧的风俗，即已略见端倪。到了魏晋南北朝，乞巧风俗趋于仪式化。妇女不仅在这一天纷纷穿针引线，而且陈列瓜果于庭中，以表心愿。唐宋之际，这种风俗仪式更见兴盛，上至皇妃、公主，下至民间凡女，几乎都融入这一活动中。

七夕传说的流传,祈祷织女仪式的完善和变迁,这固然有许多社会因素存在,但道门中人的推动不能不说是诸因素中重要的一环。远在北魏道士寇谦之收藏具有“主阴”思想的《黄帝阴符经》这部道教经典于嵩山虎口岩之前,七月七日已经成为女仙降示人间的主要日子。如《汉武帝内传》写西王母训导汉武帝的故事,称武帝登“寻真之台”,斋戒。七月七日夜,见天西南有白云起。须臾间云中箫鼓齐鸣,西王母乘紫云之辇而降。这种把女仙女神降世同七夕节巧妙联结起来的描写,在道教典籍中是相当多的,在其他文献中也有类似的情况。足见七月七日已被赋予女性崇拜和禳灾求福的思想内涵。这样,原来表达两性爱慕之情的七夕传说,在宗旨和主要内容上便发生了变化。翻开《历世真仙体道通鉴后集》卷二的织女传,即可发现这种“变形”。可见,道人不仅在传播女性崇拜观念的活动中应用和改造了民间传说,而且直接地记叙了被女性崇拜观念所渗透的民间传说,而当道人记叙的传说再度在民间传开时,女性崇拜的观念便成为一种重要信息被运载着和传递着。

当然,女性崇拜的观念对民间传说发生影响的中介者,不仅仅是道士,具有信仰意识的广大民众,也是该影响得以实现的媒介和社会基础。如前所说,在道教产生之前,民间就有信仰女神的传统;之后,民间女

神又纷纷“问世”，照样，她们的活动也会相应出现神异传说。民众在创造和讲述这些神异传说时，有意无意之间也接受了道教女性崇拜观念。例如广为流行的碧霞元君传说、妈祖传说等，都或多或少带有这种色彩。

作为北方民众意识中的一位女神，碧霞元君的地位是很高的。她的“权力”不仅超越一般民间杂神之上，而且与北京附近妙峰山上的灵应宫以及泰山等地所供奉的东岳大帝相比起来，也毫不逊色。顾颉刚先生曾经说过碧霞元君是北方一般香客心目中的女皇，这的确反映了旧中国的情况。

“碧霞”这个名称不见于先秦古籍，亦不见于《列仙传》。不过，关于她的传说之产生，亦非近代的事。据文翔凤《登泰山记》、王思任《泰山记》<sup>[2]</sup>等文献所述，碧霞乃汉明帝（58—75年在位）时人，孙宁府奉符县石守道之女。<sup>[3]</sup>据说，她生而貌端，秉性聪慧，三岁解人伦，七岁闻道法，尝礼西王母；十四岁，忽感母教，欲入山，得曹仙长指引，入天空山（泰山）黄花洞修炼，三年而丹成，“元精发而光显”（按：碧霞之出生年月，或称为明帝“中元七年甲子（64）四月十八日”。据此，则其入山修炼丹成一类说法，显然是后来的增益。不过，正是这些增益，使我们看到了在这位北方女神的传说当中所包含的道教女性崇拜因素）。

考道教典籍亦有关于碧霞的资料。《道藏》所载《东方九炁青天真文》云：“东方九炁（由神火‘锻炼’而成之气），始皇青天，碧霞郁垒，中有老人，总校图策，摄炁举仙。”在《道藏》中还有一部在书名上直接冠以“碧霞”之称的经典，叫做《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》。该经谓：碧霞行满十方，功周亿劫，位证天仙之号，统岳府之神兵，掌人间之善恶，寻声赴感，护国安民。这就说明碧霞这位女神也已道教化了。

又据《山东通志》等书所载，宋真宗（998 - 1022年在位）封禅泰山的时候，曾在泰山玉女池内洗手，见一石人浮出水面，认定为古碧霞玉女像，即命有司建小祠安之，号为“圣帝女”，封“天仙玉女碧霞元君”。宋真宗对碧霞的封号不仅体现了他崇神的心理，而且使碧霞完全以道教女神的面目出现。因为不论是“玉女”还是“元君”都是道教对女神仙的专称或尊称。

由于古代统治者的崇敬，碧霞的传说在民间流传得更广，而且不断增加新内容。尤其是她的身世，越传越奇。有的说她是东岳大帝的女儿；有的说她是黄帝七女之一；有的说她是华山玉女；……这些传说尽管相差甚大，但都融摄了道教的资料，其意图乃在于使碧霞的形象更圆满，地位更高，其背后蕴藏的还是道教女性崇拜的精神。

如果说碧霞元君是北方香客的女皇，那么妈祖则

是南方香客的“天妃”，在南方沿海各地几乎都有妈祖庙。就是在今日的台湾和香港，参拜妈祖仍属盛事。日本学者窪德忠教授于所著《道教史》序中说：他在云林县北港镇的朝天宫中，听说台湾有八成人信奉妈祖。当临近妈祖诞辰日时，从台湾各地前来参拜的人就有十万之多。在香港，每当妈祖祭祀日，便有许多扬旗的船只一齐来赶妈祖庙会，其声势之大，甚为壮观。

与信奉妈祖之习俗的风行相应，其传说在民间也是脍炙人口的。相传妈祖为福建莆田人，五代时闽王统军兵马使林愿第六女，生而异禀。有老道士玄通者授以玄微秘法，能通变化，驱邪救世，乘席渡海，云游岛屿，人呼龙女，在室三十二年，于宋太宗雍熙四年（987）九月九日升化；常朱衣翻飞海上，父老即其地而祠之。

按民间传说，妈祖之异事一开始即有道教色调，这并非偶然。考《道藏》中有一部《太上老君说天妃救苦灵验经》就是专门描述妈祖之灵应的。是经称，妈祖为妙行玉女降世，三月二十三日诞生，神通广大，扶危而平波息浪，救死而起死回生。行商坐贾，买卖求财，或种作经营，或行兵布阵，但能起恭敬之心，即所得遂心，所谋如愿。这说明道门中人是把妈祖当做一位法力无边的圣女神来敬奉的。民间关于妈祖受“玄

微秘法”的说法,当出于道教的传承体系。

宋高宗绍兴丙子(1156),妈祖受封灵惠夫人;绍熙(1190-1194)间,加“妃”号;元代开始,妈祖更受推崇,妃配以天,故有“天妃”之称。明代以来,妈祖的封号越来越多,名气也越来越大。她在渔民心中是一位伟大的航海保护神。广东人传说,每年三月二十三日,天妃从福建渡海南,必有北风,浮海者皆候之,恳祷而告。这种传说也隐约包含着“主阴”的观念。明代丘濬《丘文庄公集》卷五《天妃宫碑》在谈到“海神”的尊贵时说:“惟川之为川,液融于地,气通于天,形浮于地之外而委于天之际,以为海……汪洋浩渺之浸,无所如而不相通也。是则海之大与天同。”丘氏这段话虽未明指航海神为妈祖,但却透露了古老崇水思想通过道教的发展而更光大于民间的真情。

概括起来说,从时间的角度看,道教女性崇拜,不仅渗透于原有民间传说的演变过程中,而且深深地影响于道教产生之后出现的民间传说的发展过程中;从地域方面看,道教女性崇拜的内容与形式,不仅为流行于南方或北方的民间传说所借鉴,而且为流行于全国范围内的民间传说所吸取。上述诸例仅是各类型代表。事实上,受道教女性崇拜所影响的民间传说是不胜枚举的。像流行于福州一带的“临水夫人”传说,和产生于北京的“王三奶奶”传说,也都包含了相当分

量的道教女性崇拜意识。

道教女性崇拜对民间传说的深刻和广泛影响,说明了这种信仰形态之内容的多层次性和较大的适应性。虽然,从基本宗旨上看,道教女性崇拜也是围绕着“长生不死,变化飞升”这一根本目的的,但由于其来源的多样性和复杂性,它的目的也具有阶段性。在道门中人看来,“长生不死”可作种种理解,可以是肉体永存,也可以是“尸解”<sup>[4]</sup>,或灵魂上升。在向长生的目标靠拢过程中,必先修炼而消灾祛病。从道教信仰立场上看,女神仙几乎都具有特殊的禳灾解难的功能,这恰好与生活于俗文化形态中的民众心理要求相契合,所以民间传说接受其影响也就有逻辑的必然性。

## 第二节 道教女性崇拜对文学艺术的影响

历史证明,文学艺术本来就与民间传说有不解之缘。在具有广大读者或欣赏者的文学艺术作品中,有不少是以民间传说为基础的,有的甚至是直接对民间传说进行加工和改造而成的。由于许多民间传说在长期的流行和发展过程中带上了道教女性崇拜的信息,在这基础上形成的文学艺术作品,也就可能把这种信息再接收过来。

让我们还是通过事实来讲话吧。

看过清代程趾祥《此中人语》的人,大概不会忘记“田螺姑娘”的故事吧?这即是根据民间传说整理的一篇笔记小说。据载,有一个在兵荒马乱中幸存下来的人叫卫福,外出时一定闭锁门户。一天归来,发现饭已煮熟,十分惊异,以为是邻人做的好事。可是,从这以后十多天都如此。他为了弄清真相,在一日出门时,将门虚掩,躲在暗处窥视,方知是蓄养于缸中多年的田螺化成美女替他煮饭,遂结为夫妇。后人称这个美女为田螺姑娘。

田螺姑娘的传说早在晋代已见记载。陶渊明《搜神后记》有“谢端”一则,即是田螺姑娘传说在文学中的早期反映。对照一下《搜神后记》与《此中人语》,可知无论是结构方面或是文字表达方面,二者对该传说的处理都有不同,但有一点却是一致的:这两部作品都将此故事主角田螺姑娘当做天上女仙。在《搜神后记》中,田螺姑娘还自称是“天汉(银河)中白水素女”。当她的身份被发现而辞别“升天”后,乡人还为之立祠,按时节祭祀。这说明在该传说的流布过程中,还伴有民众对田螺姑娘的崇拜举动。作为志怪小说,《搜神后记》基本上保持了传说与信仰并举的原貌。而程趾祥的《此中人语》虽对这一故事作了一些新的艺术加工,侧重于表现因果报应的思想,但对田

螺姑娘的神仙化处理方式,则被沿袭下来了。

像陶渊明《搜神后记》这种带有道教女性崇拜信息的小说,在历史上并不罕见。如果我们以陶渊明生活的时代——东晋为界,向前追溯和向后展望,都可以看到类似的情况。

比陶渊明更早些的干宝,素以搜奇猎异著称,著有《搜神记》一书。在序中他自称,该书的目的在于“发明神道之不诬”。该书卷一中有一个“天上玉女”的故事,与田螺姑娘的故事具有同样的性质。据载,魏济北郡佐吏弦超曾于夜中梦感天上玉女,如此重复三、四个晚上,玉女竟然来游,弦超见玉女驾车,八婢跟随。玉女“姿颜容体,壮若飞仙”,自称七十岁,看起来却只有十五六岁。见面之后,玉女对玄超说:“不是你有特别的德性,只因前世宿缘,故来相从。”于是结为夫妇。这种“人神结合”的描写带有性爱的意识,但女神始终占支配地位。因为故事一开始,弦超便梦见天帝可怜其孤苦,故遣天上玉女下嫁,说明两者能否结合关键不在弦超一方,而在代表神意的玉女一方。当弦超漏泄真情时,玉女遂告别,弦超想留也留不住。凡间男子在女神面前,只是一个被恩赐者。

往后展望,南北朝至唐宋之际,这类作品更是不断产生。光是在书名中出现女神仙字眼的,就有相当数量。例如《龙威秘书》四集所收《神女传》一卷;《香

艳丛书》第十三集所收《沈警遇神女记》；《旧小说》所收《神女传》三则、《女仙传》三则；《少室仙姝传》一卷；《古今说海》所收《震泽龙女传》一卷；《绿窗女史》所收《织女星传》、《天上玉女记》一卷、《紫姑神传》一卷；《青琐高议》中的《书仙传》、《何仙姑续补》等。这些都属于传奇类作品，是魏晋时期志怪小说的发展和流变，而正是这种为群众所喜闻乐见的作品，和许多民间传说一样，从内容到形式都具有道教女性崇拜影响的痕迹，有的甚至是直接从有关道教女性神仙传记中摘录出来的，或者是对这类传记的改写。

当然，并非仅仅在民间传说基础上产生的志怪、传奇小说才可以看到道教女性崇拜的影响，其他类型的文学作品也大量存在着这种情况。像始于唐代的杨贵妃故事，本来并不出于民间传说，而是出于宫廷传说。而当这个传说文学化之后，呈现在人们眼前的主角——杨贵妃也闪烁着道教女性崇拜的神光。据新旧《唐书》所载，杨玉环初见玄宗时，穿的是道士的衣服，道号曰“太真”，说明她本是个女道士，由于容貌出众，遂成后妃，被唐玄宗当做心肝宝贝。此后，两人的爱情由历史演成宫廷传奇，又由宫廷传奇演化为小说、戏曲等形式。唐白居易撰《长恨歌》和陈鸿撰《长恨传》，是杨贵妃传说文学化的开端。在《长恨传》中，作者充分利用了道教塑造女仙的手法来表现杨贵妃

的“仙风骨道”。杨玉环一出现，著名道调《霓裳羽衣曲》即响彻宫中，似乎就是天上女仙下降人间了。当作者写到杨贵妃死后，玄宗思念、请道士作法时，更通过气氛的渲染，来展现杨贵妃在仙界中的幻化情景。蜀中道士施展秘术让玄宗看到了最高的仙山，山上多楼阁，西厢下有洞户，东户上署曰：“玉妃太真院”。于是，云海沉沉，洞天日晓，琼户重阖，悄然无声。真是活灵活现！这种描写，简直与道教关于女仙修真场所的景色刻画如出一辙。在《长恨传》中，还录有白居易作的《长恨歌》，也充满了女仙的奇幻生活气息。试看：“忽闻海上有仙山，山在虚无缥缈间。楼殿玲珑五云起，其中绰约多仙子。中有一人字太真，雪肤花貌参差是。金阙西厢叩玉扃，转教小玉报双成。……风吹仙袂飘飘举，犹似霓裳羽衣舞。玉容寂寞泪阑干，梨花一枝春带雨。”白居易不仅通过肖像描写来表现杨玉环的仙人气韵，而且调动了“烘托”的艺术手法来表现她在仙界中的崇高地位。她非但在穿着上完全仙人化，而且还有为之服务的仙界婢女可随时呼唤。其中之“小玉”即是指吴王夫差女，她早已被道教当做一位仙女；而“双成”即“董双成”。《汉武帝内传》有“西王母命玉女董双成吹云和之笙”的描述。在白居易的笔下，这些天上的仙女均成为杨玉环的侍婢。杨俨然是一个上位女仙真了。这种情况是她曾经在皇

官中身居高位的一种反映,但作者采取的表现方式,则是道教描写女仙时所惯用的。

继白居易和陈鸿之后,借用道教女仙表现手法来描写杨贵妃浪漫爱情故事的传奇、曲艺等作品纷纷问世。如宋代乐史撰有《杨太真外传》二卷,元人白朴撰有《唐明皇秋夜梧桐雨》,清人洪升撰有《长生殿》。这些作品都在白、陈“长恨”歌传的基础上大加扩充、改编,虽然在情节安排上已有很大的不同,但与道教女性崇拜的表现方式之关系不但没有消失,反而越来越密切。在《长生殿》这部戏曲作品中,作者进一步把杨贵妃仙人化,说她本是天上仙人谪贬人间,以后又“尸解”,重返仙班。在天界里,她频繁地与王母娘娘、天孙织女、月宫众仙接触,施仙者之礼,修高真之性。她简直变成一个道地的女仙圣而备受礼赞。

与民间传说、宫廷传说关系密切的志怪、传奇小说、曲艺作品有如此浓厚的道教女性崇拜的色彩,其他文人诗作亦可品味到这种气息。

从三国时的曹操开始,女仙的名称就不断在诗人的笔下闪现。在《陌上桑》中,曹操幻想自己“至昆仑,见西王母”。在《气出唱》中,他一会儿渴望“仙人玉女,下来遨游”,一会儿又以自己变成神仙,逍遥于八极,到了昆仑之上,坐在西王母的身旁。这种对道教女仙典故的嗜好,也遗传给他的儿子——曹植。在

《仙人篇》中，曹植请湘娥拊琴瑟，请秦女吹笙竽。她“驱风游四海，东过王母庐”。在《远游篇》中，他似乎看到了隐藏于金沙中的夜明珠，迫不及待地要把它发掘出来送给织女和湘妃。

西晋人张华是个志怪能手，而在诗作中应用道教女仙典故方面，同样也有很深的造诣。在四首《游仙诗》中，他不仅像曹家父子那样想象湘妃、织女引吭高歌的情景，而且希望“云娥荐琼石，神妃侍衣裳”。同时他还表达了自己对吹箫引凤的女仙——弄玉的歌颂与怀念：“龙飞逸天路，凤起出秦关，身去长不返，箫歌时往还。”据《列仙传》卷上与《历世真仙体道通鉴》卷三所载，春秋时期，秦穆公有个女儿叫弄玉，善箫，后为同好者萧史所看中，结为伉俪。弄玉以箫拟凤之鸣，数年工夫到了炉火纯青的地步，箫声一出，似凤长吟，引来凤凰，随凤仙去。张华在《箫史曲》中所写“龙飞凤起”的内容，即是应用了仙传中的弄玉典故。箫声引来，龙飞凤舞，弄玉仙去，不见返回，而昔日之动人箫声仿佛还在张华的耳边回响。这既寄托了作者飘然物外的追求，又体现了他对女仙弄玉的追忆。

继张华之后，应用道教女仙传记中的典故作诗的风气，更加兴盛起来。陆机作《前缓声歌》，高唱“密妃兴洛浦，王朝起太华。北征瑶台女，南要湘川娥”。王鉴作《七夕观织女诗》，低吟“秦女执琼华，绛旗若吐

申”。郭璞、庾闾也争相写作《游仙诗》，插上想象的翅膀，“玄览”昆山圣母之漫游，“倾听”月宫姮娥之妙音。至南北朝，复有沈约作《湘夫人》、《和竟陵王游仙诗》二首及《华阳先生登楼不复下赠呈诗》，吴均作《登二妃庙诗》，王僧儒亦作《湘夫人》，刘显作《游仙诗》。在他们的诗作里，西母、姮娥、织女、湘妃，反复地出现，成为他们藉以抒发情感的共同对象。甚至那些陪伴女仙的动物植物也备受青睐。有的希望“青鸟”能够为之“衔书”，有的希望斑竹能够为之倾吐深情。

唐代开始，道教进入全面发展时期，女仙传记中的种种故事更为文人们所熟悉和喜爱。那些写下“千古绝唱，众口皆碑”的名著的诗人也在自己的诗篇里讴歌女仙。

李白是初唐时期的一个杰出诗人，也是中国文坛上的一位天才作家。他自少年起便仰慕道教，后来甚至于北海紫极宫拜高天师为师，成为一个俗家弟子。他相信自己就是一个从上天贬谪的仙人，与上清派著名道士司马承祯、吴筠等结方外之游，“与霞子元丹，烟子元演……誓老云海，不可夺也。历行天下，周求名山，入神农之故乡，得胡公（紫阳）之精术……同栖烟林，对坐松月。”<sup>[5]</sup>作为一个道教信仰者，尤其是作为一个深受历来推崇女仙的上清派之影响的大诗人，

李白很自然会在诗作中通过驰骋的想象来展现女仙的风姿,表达他对女真的颂扬之情。当他游泰山的时候,仿佛看到“玉女四五人,飘飘下九垓,含笑引素手,遗我流霞杯”。他念念不忘在上清派系中享有很高声誉的“上元夫人”,特为她作了一篇颂诗,细致地描写她头上的“三角髻”,垂至腰际的长发,还有身上披的“青毛锦”,穿的“赤霜袍”。在李白的诗作里,这位“统领十万玉女之名箓”<sup>[6]</sup>的上元夫人似乎还是个注生娘娘,他手里提着“嬴女儿”(即秦穆公女弄玉),眉宇间显露出笑容,是那樣的和藹可亲,又是那樣的婀娜多姿。李白还直接与女道士打交道,写下了《江上送女道士褚三清游南岳》的诗篇。他在送别寒暄之际,也忘不了为“南岳魏夫人”这位上清派女真书上一笔。他嘱咐褚三清到南岳寻仙,千万不要忘了“朝见”魏夫人。

李贺是继李白之后的又一位唐代大诗人。据《新唐书》载,李贺七岁便能辞章,深为韩愈、皇甫湜所器重。他手笔敏疾,尤长于歌篇。向来,人们把李白称作“仙才”,而把李贺称作“鬼才”。的确,李贺以描写鬼神而著称。在他的诗作里,大量涉及神鬼故事。他写过《神弦曲》、《神弦》、《神弦别曲》,这些是专门用以祭祀神祇的曲调。

作为“安史之乱”后的学者,李贺亲身体会到封建

王朝的腐败之处，他有忧国忧民之心，也写过一些对封建统治具有讽刺意味的诗。不过，由于中唐时期道教日益得到统治者的支持，李贺也在某些方面受其影响，他相信“玉宫桂树花未落，仙妾采香垂珮纓。”<sup>[7]</sup>他带着崇敬之情来描写仙女杜兰香的美貌和人们为她所立的庙宇的清悠：“舞珮剪鸾翼，帐带涂轻银。兰桂吹浓香，菱藕长莘莘。”据《墉城集仙录》卷五所载，兰香三岁啼哭于湘江之岸，为一渔父所收养。十余岁，天姿奇伟，灵颜姝莹，忽有青童自空而下，携之升天。临行谓渔父云：“我仙女杜兰香也，有过谪人间，玄期有限，今去矣。”杜兰香的故事早在晋代即已流传。干宝《搜神记》卷一便有记载，内容与《墉城集仙录》所述有些不同，但关于她的仙女身份则是前后如一的。据说，杜兰香也是女仙圣西王母的侍女，故后人立祠祀之。李贺正是有感于当时民众为这位仙女祭祷事而写下《兰香神女庙》一诗的。在诗中，作者不仅描绘了庙中神像之前的种种摆设，而且对于庙外的幽静景色也大加铺排。他还以上下飞翔的弄蝶作反衬，来表现杜兰香的妍华秀丽，笔触之间，流露出赞叹之情。

李贺作为一个浪漫主义作家，与庄子一样善于做梦写梦。他有《梦天》一诗，广行于世。在这一篇几乎家喻户晓的杰作中，作者把丰富的想象与道教的女仙故事融为一体。他梦见自己仿佛上了众女仙居住的

月宫之中，那月明如水的天色就像是白兔、玉蟾泣成的一样；雪楼半开，月光映射到露珠上的时候，在桂花飘香（传说月中有桂树）的陌上，他遇到了系带鸾珮的仙人。接着，诗人笔锋一转，借用葛洪《神仙传》中关于女仙麻姑述沧海桑田变化的故事，来表达他由月宫俯视人间的感触：“黄尘清水三山下，更变千年如走马。遥望齐州九点烟，一泓海水杯中泻。”那茫茫山河犹如九点烟尘，那千年时光在梦中也不过如走马一样，转瞬即逝。在此，诗人把他的内心忧伤和仙语、梦境编织在一起了。

总之，无论是以民间传说为基础的志怪小说，还是以宫廷传说为蓝本的传奇小说，无论是曲艺，还是诗歌，我们都可以从中找出受到道教女性崇拜的内容或形式之影响的众多事实。就文学艺术家的角度而言，他们对于表现道教女性崇拜意识的神仙传记、典故的爱好和应用，有其信仰上的原因。毋庸置疑，道教虽然起于民间，但在长期的发展过程中，它逐渐地在上层社会中赢得大批信仰者，它不仅得到统治者的支持，而且也得到许多文人的支持。像上面列举的干宝、张华、陶渊明、李白等人都对道教抱真正的信奉态度，这就必然导致他们接触、钻研道教典籍，而在女仙传记中有深刻的柔静思想意识，与某些文人的隐居雅好可以产生同步共振。因此，当他们走进扑朔迷离的

女仙传记的殿堂时，自然就受到熏陶。

但是，也应该看到，并非所有爱好有关道教女性崇拜的传记、典故的文学艺术家，都对道教女神女仙抱着崇奉态度。所以，当我们考虑其影响发生的原因时，就不能不进一步讨论到表现道教女性崇拜意识的形式及其功能等问题。诚然，文学艺术与宗教有本质的区别，但在一定条件和范围内，二者也可以互相交叉，甚至成为对某一宗旨的追求的联合体。H·R·姚斯和R·C·霍拉勃在分析科特·巴德的观点时指出：艺术作品“反抗时间流逝，反抗瞬息即逝和驻行无常”，所以，艺术追求不朽，即“赋予生命对象以不朽的尊严”。<sup>[8]</sup>同时，艺术史的任务还在于表现人类完善，甚至在“苦难”中的完善。也就是说，艺术史要揭示那种能为全人类引起共振的“真善美”。这种观点为我们提供了宗教与文学艺术在一定层次上的契合根据。因为宗教的理想典型都被赋予真善美的意义，成为真善美的化身。道教女神女仙也具有这种特性。所以，诗人、小说家以及其他艺术家完全可以在信仰的范围之外，对女神女仙故事、传记产生浓厚兴趣。再说，适应了对“真善美”的追求需要，道门中人在编织构造女神女仙故事时也必然借助文学艺术的虚构手法，以朦胧的方式来表达，这就为人们对意义的理解留下许多间隙，使之有回味和填补的机会。就思维的形式特点

来说,作为具有朦胧意象的女神女仙传记、故事与文学艺术的浪漫主义创作精神是不矛盾的。从情感上看,道门中人在编撰这类传记、故事时,为了最大限度地表现崇拜对象的真善美,总是带着宗教信徒固有的激情,进入了创作状态,在其笔下,不时地闪烁着灵感的火花,这一点恰好又与艺术情感的表达相似。所以,当宗教情感与艺术情感重叠的时候,一个个光怪陆离、多姿多彩的带有虔诚信仰者热度的艺术品便诞生了,而这种披上神秘面纱的艺术品,在审美的意义上给人一种距离感,它在不同时期不同场合,都可以显示出特有的艺术魅力。这就难怪大批的文学艺术家会不断地把相同的女神女仙典故引入自己的作品之中,并与个性化的想象结合起来。而这,又反过来使道教女性崇拜的表现形式——传记、故事等所具有的艺术内涵得到丰富和发展。

#### 注释:

[1] 关于“拔簪划地”事,或传说为西王母所为。

[2] 详见《名山胜概记》卷三十四。

[3] 或称碧霞为石氏之妻,这种传说中的歧义,在古代是经常发生的。

[4] “尸解”即遗弃肉体而仙去。《太极真人遗带散》称,凡尸解必托一物而后去。

[5] 见《李太白文集》卷二十六,《四库全书》本。

〔6〕见《太平御览》卷六百七十八引《茅君传》。

〔7〕《李贺诗集》卷一，人民文学出版社 1984 年版，第 46 页。

〔8〕见周宁、金元浦译：《接受美学与接受理论》，辽宁人民出版社 1987 年版，第 94 页。



下编 道教与女性修行





## 第四章 女性修行的名义、缘起和运动指向

### 第一节 女性修行命题的提出与涵义

在道教的思想体系中,女性修行是女性崇拜的必然延伸。换言之,这是女性崇拜意识在信仰者当中引起的一种心理反应和模拟性的行为表现。因为道教对古老女性崇拜的继承和发展以及在社会上的广泛宣传 and 深刻影响,这实际上为广大妇女信徒树立了可供效法的理想典型,指出了追求的最终目标。而且目标一经确立,达到目标的方法也会相应产生,并且付诸实践。从这个意义上看,所谓女性修行,也就是为了达到成为女仙的理想境界所采取的一切方法和实践的总称。

就性质而言,道教女性修行是由女性崇拜这种独特宗教意识形态所决定的。因此,当我们研究道教女性崇拜的时候,就不能不同时探讨女性修行的问题,而探讨女性修行又不能不进一步追溯修行的起缘、本

来意义以及道教产生之前我国古代思想家对此的看法。

“修行”一词首见于《庄子》。该书《大宗师》篇称：“修行无有，而外其形骸。”意思是说：不用礼仪来修饰德行，而将形体置之度外。在《庄子》里，这一句话是孔子的学生子贡对子桑户、孟子反、子琴张三位“方外游士”<sup>[1]</sup>的评价。据载，子桑户等三人相互为友。后来，子桑户死了，孔子听说，即派子贡去帮忙办理丧事。子贡发现：孟子反、子琴张两人对于友人之死不但不哀悼，反而编曲弹琴，合唱着：“哎呀桑户啊！哎呀桑户啊！你已经还归本真了，而我们还寄迹人间啊！”子贡赶上去说：“请问二位对着尸体唱歌，这合乎礼仪吗？”两人相望而笑，说：“他哪里懂得礼的真意！”子贡回去后将所见所闻告诉孔子，正是在述说时，他以“修行无有”来评价上述方外之士。

从《大宗师》这个寓言故事，可以看出儒家与道家在修行问题上的不同主张。

在儒家看来，“修行”就是按照“礼”的规定进行身心的修养活动。礼的意义在古代至为广泛，它既包括国际交往的礼节仪式，贵族的冠、婚、丧、祭、燕、飨的典礼，又包括政治制度、道德规范等内容。儒家创始人孔夫子认为：周代之礼是最完备的。一个人要达到“爱人”和“孝悌”的“仁”的境界，就应该严格按周

礼的要求来检讨自己。一方面要注重内省的工夫,即经常从内心上检查自己是否符合“礼”的标准,另一方面要在言行方面身体力行。孔子的学生曾子,对老师的教导铭刻在心,他十分感慨地讲:“吾日三省吾身。”<sup>[2]</sup>看他一天反省自己三次,足见修行态度的认真了。就道德方面而言,礼的基本内容是忠、孝、仁、义。孔夫子所倡导的内省修身活动,即是以忠孝仁义为核心的道德实践活动和内心的自我评价活动。

孔子的后学,儒家的另一位重要代表孟子,进一步把孔子“复礼归仁”的修行观与“养气”的思想结合起来。他认为:仁、义、礼、智在人的天性中本来就存在。“侧隐”之心为仁之“端”(即开端),“羞恶”之心为义之端,“辞让”之心为礼之端,“是非”之心为智之端。这四端就像人的“四体”(四肢),如果能够在内心上不断加以扩充,最终就能对仁义礼智达到完善化的理解,这叫“尽心知性”。他认为,在修行过程中,若能立下大志而不动心,“反身而诚”<sup>[3]</sup>,思考自身所施行的一切,实而无虚,就能培养起“浩然之气”<sup>[4]</sup>,使之充塞天地之间,这就算达到了“知天”境界了。

战国末期的儒家人物荀子,对于“修行”也是高度重视的。他专门写了《修身篇》,来阐述自己的主张,与孟子一样,荀子也提倡进行“心身兼修”的道德评价与道德实践活动,并把这与“治气养生”挂上钩。他指

出,治气养心之术,血气刚强,则以“柔之”的办法来调和;知虑渐深,则以“一之”<sup>[5]</sup>的办法来改良。所谓“柔之”就是让自己的心态变得柔和;所谓“一之”就是去掉枝节性考虑,使注意力相对稳定于一处。这实际上也是一种心理的调整方法,目的在于促进身体气血的平衡,恢复或保持健康。不过,作为一位儒家代表,荀子仍然把“礼度”作为衡量修行的根本标准。他认为,治气养生,虽然不及于彭祖,但若能以“修直自名”,至诚、守仁、行义,则可获理而通变,以致德充于天。

与孔子、孟子、荀子这些儒家人物不同,老子这位道家学派的第一位理论家反对以“周礼”作为修行活动的根本标准。《道德经》第三十八章说:“夫礼者,忠信之薄而乱之首。”在老子的眼里,礼与忠信是相对立的。忠信是自古以来人们发自内心并且约定俗成的一种自然德性;而礼的规定则是因为忠信不笃而产生的一种结果,它依靠文饰来维持。如果助长这种文饰的“礼”的推行,一心沉醉于那些繁琐的仪式上,那么混乱也就产生了。老子认为,内心的涵养应以不断去掉文饰、“见素抱朴,少私寡欲”<sup>[6]</sup>为根本,从而升华到无物、无身的境界。老子修行所追求的是一种排除社会繁杂生活干扰信号的净化心态。他试图否定礼教的实施,在当时虽然是不可能的,但仍不失其积极意义。

庄子是继老子之后又一位杰出的道家学派代表人物，他的修行宗旨出于老子而与儒家相悖。我们在前面引用的《大宗师》中的那一段话，就证明了这一点。在《大宗师》中“修行”一词虽然让孔子的学生子贡说出，但庄子在间接批评子贡的时候并没有否认修行的必要，而是赋予它以新的意义。在他看来，修行并不是拘守世俗的礼节，而是一种为了精神自由而不断放松的过程。为了获得精神自由，他提出了“心斋”和“坐忘”的方法。在《人间世》中，庄子通过颜回与孔子的对话来说明“心斋”的微义。“心斋”的基本要求是“一若志”，即心思专而不杂。其过程是：从听之以耳进到听之以心，从听之以心进到听之以气。所谓“听之以心”即以心听之。本来心并不是听的器官，由耳过渡到心，这是为了促使注意由外向内的转移，又由心转到气，则使注意本身也排除于感觉之外，进入无感觉状态。这样，对于外界的判断就可以通过大脑的直觉来完成。这是一种收视返听的修行法术，目的在于使自己的感觉器官从纷繁复杂的大千世界中摆脱出来，从而进入“虚空”的境界。在《大宗师》中，庄子谈到“坐忘”时说：“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。”按郭象的解释，这就是要使坐忘者“内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体而无不通也。”<sup>[7]</sup>坐忘与心斋的基本精神是一致的，都

在于要超越于礼教之上，去掉文饰和伪巧。

由上可见，儒、道两家虽然都讲修行，并且把这与养生相结合，但其出发点与基本原则是迥然不同的，甚至可以说是针锋相对的。照理，这种差异性在往后的发展中应该是走向对抗才是；然而，当我们顺着思想史的长河前进的时候，当我们仔细地看一看道教关于女性修行方面的记述时，却发现原来针锋相对的儒道两家修行思想与方法，却共同汇入一个体系之中了。试看《墉城集仙录》卷六的一段话：“彭女亦得养生之道，随祖修行，亦数百岁，朝拜勤志，晨夕不倦。今彭女山有礼拜石，有彭女五体肘膝拜痕及衣髻之迹……”这里的彭女即指彭祖之女。相传彭祖为古之养生家。《庄子·刻意》中曾谈及彭祖养生法，谓：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”这方法向来为道家所酷爱，属于道家化的修行方术无疑。至于朝拜事则和儒家的礼教有关。在夏、商、周三代的宗教信仰中，朝拜之仪已盛。儒家将这些东西纳入自己的礼教范围并加以改革，朝拜成为礼教中一项十分重要的仪式<sup>[8]</sup>。很明显，道教叙述彭女修行活动时，已将两种不同的思想与方法汇通起来了。

《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》卷上有一段话也很值得注意。该书谓：“修行玄母之道，

当以本命之日沐浴清斋，入室东南，九拜，朝玄母毕，还北向平坐，叩齿九通，闭眼思九天玄母，随四时形影在九天之上，琼林七映之宫……”<sup>[9]</sup>关于“斋”的仪式过程，儒家典籍记载颇多。《易·系辞上》：“圣人以此斋戒，以神明其德。”《礼记·曲礼上》说：“斋戒以告鬼神。”《孟子·离西》也说：“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。”《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》所设计的这种以九天玄母（九天玄女）为崇拜对象的斋戒修行法，与儒家作为祭祀鬼神的准备手续之斋戒仪式有直接的联系，同时，这也继承了《庄子》“心斋”的部分内容，因为斋的时候既然要求“清”，这就得摒弃杂念，使心虚空，而这正是“心斋”的本质。可见，在道教女性修行理论中，本来两种相互矛盾的思想与法式，已被调整，从而发挥了各自的作用。

## 第二节 女性修行的运动指向

为什么本来互相矛盾的儒道两家的思想和方法，能够共同成为道教关于女性修行的来源而汇合在一起呢？其最根本的原因，就在于这两家的修行思想和方法，都可以在道教关于女性修行的运动指向上得到“有序化”。

任何事物的运动都有一定的方向性。女性修行

也如此。因为不管从意念上看或从意念指导下的实践方面看,都可将女性修行当做一种运动。这既是无形的,又是有形的。作为一种意念的运动,它是“无形”的(从人的感官角度看,一般是样);作为一种实践活动,它是有形的。

与人类社会的发展顺序相比,道教的女性修行运动具有“反向性”或叫“逆时性”。这是道教生死观的必然产物。

众所周知,生死是自然界客观存在的现象。有生必有死,这是任何生物都无法抗拒的一条自然法则。生活在社会中的人类,同样无法逃脱这一法则的制约。如果说生与死给人类带来的都是快乐,那么人类大可不必太在意,也用不着为生死担忧。但是,由于各种超越人类生理、心理承受度的自然力和社会干扰信号的作用,在生死之间,人们所感受的不仅有快乐而且有痛苦。尤其是得了不治之症的许多病人,在死亡的一刹那所呈现的复杂表情,往往给旁人留下难以忍受的痛苦印象。这就强化了人们对生死现象的感受,促使人们对生死根源的探索。而由于每个留心生死问题的人自身的经历和观察的角度不同,对生死现象的认识也不同。有的从医学的角度去认识它,有的则从哲学的角度去认识它等等。在中国先秦时期,留心于生死问题的莫过于道家和神仙家了。为了摆脱

生死过程中的苦痛纠缠，道家和神仙家都采取了一些措施。如果说，神仙家主要是企图通过寻找良药的途径以抵抗死亡，那么道家更多的则是通过思辨的方法探索生死的奥秘。道家把生死的现象和整个宇宙的起源及演化过程联系起来，这种思想方法为道教所直接继承。<sup>[10]</sup>与先秦老、庄等道家人物一样，道教通过“静观玄览”，从哲学本体论的角度来解释生死现象，认为在宇宙未开始的时候，存在着一种混沌的东西，叫做“道”。“道”的内在阴阳互推作用，导致天、地、人、万物的化生。由先天“道体”演化出来的宇宙间一切事物，也处在不断的运动变化过程之中。这好像是在一个“无极圈”里运转着，由小到大，由弱到强。当到达“大”与“强”的极限时，万物便分别走向衰落的阶段。这个过程又可以气的聚与散来表示。事物由小到大，由弱到强，这是“气聚”的结果，而由大又回复到小，由强回复到弱，这是“气散”的结果。按照这个理论，宇宙、天地、万物和人，总有一天都要走向“无”的境地——气的完全耗散——消亡。所以老子说：“天地尚不能久，而况于人乎？”<sup>[11]</sup>这种观念很接近我们现代人的思想。不过，老庄道家和道教并非至此为止，而是进一步通过“顺逆”的“时空观”来解释万物生化和如何对待死亡的问题。早在《道德经》中，老子便提出了“大曰逝，逝曰远，远曰反”的思想，这已包含

有朴素的逆向时空模式。因为由大到远,这即是由此而彼;由远而反,即使由彼及此。“反”本身具有一反常态和复归回返的意义。老子这种思想给道教以极大的启发,在老子复归观念的基础上,道教进一步提出了“顺为人,逆为仙”的看法和设想。在道教看来,由道到天地人的演化,这是一个“顺”的过程。如果只是按照这个顺的方向一直走下去,死亡也就不可避免了。但是,若调转一下方向,往回走,不仅死亡可以避免,而且还可以最终成为变幻莫测的仙人。就常规的理论和实践来看,这种时空的可逆性是难以证明的。可见道教的设想既大胆又新颖。从时空可逆性的前提出发,道教所描写的仙人都与常人极为不同。最高层次的仙人是先天获得道的灵气的,而道是永恒不灭的,可以让气的聚散完全置于自身的控制之下。另一类仙人是后来得道的,他们虽不及先天得道者那么有神通,但都经过了一个逆修返魂、复归婴儿的修行过程,这两种类型的仙人,在道教女仙传记中都可以找到例证,尤其是后一类型所占的分量更大,这就证明了逆式时空观确为道教关于女性修行的指南。

在逆向模式当中,不仅先秦道家的具体修行方法可以为道教的女性修行理论所直接继承,而且儒家的修行观念和方法也可以在这个模式里占有一个合理的位置,获得“有序化”的排列。这是因为:逆向修行

活动也是一个过程，必须经过许多不同的阶段。由于社会的顺向变迁已经历了道治、德治、仁治、义治、礼治的不同时期。逆向修行也得相应反溯几个阶段。不过，这种反溯的时间并不意味与反溯前走的“路程”所需时间完全相等；而是活的，它依修行者用功的程度而定。更重要的是：道教出现的时代已离老子生活的时代近千年，社会又发生了许多重大变化，不仅所谓的“道治”、“德治”局面已经成为遥远的模糊记忆，就连“礼治”的局面也保不住了。降生到这种“后礼”阶段的华饰社会中，人们似乎受到更多的外界声色的干扰与诱惑，人心更野，招致灾难和危险的程度更大。因此，摆脱危险和灾难，便成为道教反溯性修行的关键一步，而这必须从“正心”做起，因为心为“一身之君，万化之机要”<sup>[12]</sup>。“正心”首先是一种伦理道德的涵养过程。这也就是要通过道德实践和道德评价的手段来完善自己的人格。以此作为阶梯，然后再反溯到更深的的一个层次，用道门中人的话来说，这叫做“欲修仙道，先修人道”。可见，道教不仅继承了老庄的逆推思维方式，而且把修行的逆向过程设想得更长、更具有包容性了。这样，以忠孝仁义为本的儒家伦理修行内容被置于“人道”的范围之中，以超越礼教之上的老庄道家的修行内容被置于“仙道”的范畴之中，两种本来互相矛盾思想和方法被化成一些要素，成为组

装一架新机器的零件,从而串在道教修行的总链条上,这便是顺理成章的事了。而作为道教修行的一个重要组成部分,道门中人关于女性修行的设想和方法既然是符合逆式运动指向的,在具体内容上也就包括了两大层次:一为“积德圆性”的伦理涵养,二为“炼形化体”的养生实践。两者相辅为用,形成一个有机的整体。随着道教各方面的发展,女性修行的内涵也不断得到丰富。

下面我们就分别从两个层次来探讨女性修行的具体内容。

#### 注释:

[1] “方外”指超然于世俗礼教之外。

[2] 《论语·学而》。

[3] 焦循《孟子正义》卷十三《尽心章句上》,《诸子集成》本,中华书局 1954 年版。

[4] 焦循《孟子正义》卷三《公孙丑章句上》,《诸子集成》本,中华书局 1954 年版。

[5] 王先谦《荀子集解》卷一《修身篇》,《诸子集成》本,中华书局 1954 年版。

[6] 《道德经》第十九章。

[7] [晋]郭象注、[唐]成玄英疏:《南华真经注疏》上册,中华书局,1998 年版,第 163 页。

[8] 参看上编第一章第一节。

[9] 《道藏》第 34 册第 182 页。

[10] 参看上编第二章第三节关于《道德经》的分析部分。

[11] 见魏源《老子本义》第二十章,《诸子集成》本,中华书局 1954 年版。

[12] 《黄帝阴符经心法》卷上,《道藏》第 2 册第 800 页。

## 第五章 从道教伦理学说看女性修行

### 第一节 积“无量功德”的女性伦理修行

在本节正式论述开始之前,让我们首先补充说明一下关于“伦理”的含义。按《说文》,“伦”字从人,仑声,本意训为“辈”。原来,这是用以表示长幼辈分尊卑关系的,引申以表示人们一切社会关系之“道”。“伦理”也就是处理人与人、人与社会相互关系的道理与行为准则。

作为道德规范的理论,伦理学说是受社会制度制约的,儒家这方面的思想也如此。当道教把儒家的有关伦理修行观念、方法吸收进自己的体系并加以变形,使之成为逆式指向的女性修行内容时,首先要解决的还是人在社会中的种种关系问题。因为道教既然把修行的出发点设想在“人心放纵”的“后礼”社会时期,从“礼衰”的轴点上返回,面对的即是“礼盛”。这也就是说,其逆向修行的第一步,不能不以作为调

整各种关系的“礼”的规定为原则。所以，在表现女性崇拜意识的神仙传记里，我们常常可以看到，女仙典型被赋予忠孝仁义的伦理意义。

据《墉城集仙录》卷五所载，西晋时期有一位姓谶字婴的女性，在丹阳郡黄堂观潜修“至道”。许多人从幼年到老年一直看到她“鬓发韶容，颜状无改”，有婴儿之貌，因称之为“婴母”。有一天，婴母于吴市中遇上一个悲号不止的孩子，遂收养了他。这孩子长大了，特别懂得孝道。原来，他就是日月宫中的“孝道明王”下降。婴母因而获得明王“孝道密修大法”，并依法修行，积数十年。其后，吴猛与许逊自嵩阳南游拜谒，乞请授法，婴母授之，孝道秘法遂行江表。这位秘修孝道之法的婴母，据说由此而“成仙升天”。不久，有一位称作“盱母”的女性因其纯笃忠厚，亦得孝道密修大法，与许逊一起“升”了天。

还有一个叫“蚕女”的人，据说志诚守孝，因其父为邻部所掠，为救父命，甘愿嫁给一匹马。当马救回蚕女之父时，其父不忍心女儿妻畜，便杀了马，并把马皮放在庭中晒。可是当蚕女走近马皮时，马皮随风而起，将蚕女席卷而去。一天，蚕女驾马从天而下，对父母说：“太上（即道教教主太上老君）以我孝能致身，心不忘义，授以九宫仙嫔之任，长生矣。”<sup>[1]</sup>蚕女的故事本始于民间，干宝《搜神记》已见记载。但到了道门中

人手里,她却成为一个因孝而仙的楷模。像这样的例子,在神仙传记中也是屡见不鲜的。道门中人在这类神仙传记中杂以忠孝说教,无非是向女修者表明:为人所崇敬的这些女仙真之所以“行满道成”,就在于她们以伦理的涵养为第一阶梯。

除了女性神仙传记被赋予忠孝仁义的伦理修行意义之外,道教还通过直接的训导和戒律形式,来要求女修者以一定的规范约束自己。在《女丹十则》里,有专门为女性修行者而规定的六条戒律,其中有三条即是女修者在世俗生活中所必须遵守的。兹引如下:

第一戒:要孝养翁姑。若无翁姑,凡族亲以及尊长于我者,皆宜谦恭尽道,敬老尊贤。

第二戒:要端方正直。凡行动举止以及服饰衣物,宜从朴实、庄重,毋致奢华。

第三戒:要谨慎言语。凡应接上下,宜小心说话,以及他人是非,彼此议论,并师授妙谛,皆宜忍口,恐生嫌言致祸。<sup>[2]</sup>

以上三条戒律,既有男女修行者必须共同履行的,又有女修者特别要注意。如第一条“孝养翁姑”即是为处理婆媳等关系而设的。与神仙传记中的宣传不同,戒律带有一定的强制性。甚至可以说,戒律就是入教者必须遵守的“法律”,若不执行或违反,就要受罚或革除教籍。女修者同样不能免。

从“六戒”的作者“清烈古佛”这个名号来看,这些戒律当首出于佛门。说明当佛教中国化之后,它的一些修行形式也为道教所接受。正像先秦儒家与道家的修行思想在道教逆式指向的修行轨道上得到有序化一样,佛教的戒律变成了道教的戒律。这一方面进一步反映了道教修行设想的包容性与开放性,另一方面也表明了宗教在修行问题上的一些相似之处。见于《女丹十则》的上述戒律虽出于佛门,却在道门女修者当中广为流行。<sup>[3]</sup>可见,这些内容在道教女信仰者处理各种世俗社会关系时,具有不可忽视的作用。

由于信仰上的缘故,任何一个参加宗教组织的人都比常人多了一层社会关系,这就是教内的组织关系,特别是师徒关系。如何处理这类关系的问题,也摆在道教女信仰者的面前。适应了调整教内以师徒关系为纽带的各种关系的需要,以女修者为对象的各种戒律也随之产生。这类戒律的内容主要有两个方面:一是尊师重道;另一是盟守师训。这两个方面往往又是交织在一起的。收入《正统道藏》之中的道教神仙传记——《汉武帝内传》,在写西王母与上元夫人示教时,屡次提到了尊师与盟训的问题。当西王母示意上元夫人,要她把有关道法传授给汉武帝时,上元夫人却搬出了“女受传女,男受传男”的科禁,最后不得不请男仙出示秘法。这就说明了在授受方面,男女

是有所区别的。不过,对于“尊师重道”一条,则是男女修行者都必须铭记并履行的。《女丹十则》当中所设“六戒”的第五戒,明文规定要“尊师重道”,“用中贞一子”撰《女金丹》上卷在《入门戒规》的第十二条里,也告示诸女修者切勿“慢道轻师”,并且引用葛洪的话来说明只有尊师才能在修行中获得指点而明法的道理,指出:“求道者既遇真师,即当尊崇恭敬,勤求切问,历久不怠,方得率闻心法,而升天有路矣。”这些话虽然是男性修行者的经验之谈,但告诫的对象则是女性,是特别对女修行者而言的。这说明道教在看待女性修行者时,也是很重视其尊师与否的德性问题的。

道教在女性修行的设想与实施中,还把本来用以调整人与人、人与社会以及教内关系的行为规范,扩展到处理人与自然万物的关系之问题上。《女金丹》上卷“入门戒规”第十戒规定,凡女修者不可“杀生害命”,第十一戒规定,不可“食腥荤”。“生”与“命”系指众生之命,“腥荤”指众生之肉,之所以不可杀生害命和食腥荤,这首先是出于对“人法天地”的思考。天地的根本特性是什么呢?中国古人以为是好生恶杀。《太平经》卷五十三《分别四治法》说:“象天治者,仁好生不伤。”这就是说,人与天地中的各种有生之物都是因“道”而出,都有生的权利,效法天而治理社会的

人不可滥杀无辜。《女金丹》上卷“入门戒规”第十戒,对此作了发挥:“好生恶死,人物同情。已有生,惟恐其伤。岂物有生,不惧其死?推己及物,必有不忍杀害者。”这种类比的思维,可以说是儒家“己所不欲,勿施于人”<sup>[4]</sup>信条的推广,并且与佛教的戒杀条规也是有联系的。不过,归根结底,还得从人的利害关系上找原因,可以看出,《女金丹》为女信仰者所设立的“不杀生”戒律的用意,还是为了“生”。作者还引用古语作为这条戒律的根据,指出:“汝欲延生,须放生。”反过来说,不放生,也就不能延生。若进一步推论,见生而杀,那么不仅不能延生,而且是催己速死了。按照这种观点,人对待自然物的态度与行为,会对自身的生死现象发生作用。显然,这是一种感应论。在中国,“感应”的观念也是由来已久的。早在几千年前,人们便奉行着“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”<sup>[5]</sup>的信条。在道教中,“感应”的观念得到神学的强化。一部流行甚广的道经叫《太上感应篇》说:“祸福无门,惟人自召。善恶之报,如影随形。”照此,人的祸福完全是由自己的行为造成的,是延生还是催死,也得看其行为举止之善恶了。《女金丹》为女性修行者设立的“不杀生”戒律,即是以感应论为根基的。至于不食腥荤,则是不杀生观念的引申。因为众生既然不可杀,它们的肉也就不能吃了,一吃岂不

是承认杀生之可为吗？所以，同“不杀生”一样，“不食腥荤”之戒规也表现了善恶报应思想。

从感应论出发，道教不仅要求女修者在处理人与社会、人与自然等关系时必须严格实行有关戒律，而且大力提倡自觉的善行。《女金丹》作者在解释“不杀生”条规时，曾以“救蚁中状元之选”的故事来勉励女修者务必自行善功。

所谓“救蚁”云云，在《文昌帝君阴鹭文》中已叙及。讲的是宋朝时宋郊和宋祁兄弟的故事。据说两人在太学之时，有一僧为之相命，该僧初断：小宋（祁）当大魁天下，大宋亦不失甲科。后来宋郊救了暴雨中的蚂蚁，该僧见到他时不觉大惊，谓之福相大增。果然，科考完毕，章献太后说弟宋祁名次不当在兄前，于是把郊改为状元，祁由状元降为第十。《阴鹭文》利用这个传说告诉人们：一个人能自觉行善，必有善报。同时《阴鹭文》还认为行善做好事，不要到处张扬。因为“阴鹭”就是冥冥之神在暗中保佑人们。“阴鹭”二字来源于《尚书·洪范》：“惟天阴鹭下民，相协厥居。”所谓“阴”是默的意思，“鹭”是定的意思。按照这样的看法，则散财惠施，济人救物，做了好事不声张，神明也会知道的；相反，若声张，则表明你不诚，心有杂念。《女金丹》袭用《阴鹭文》中的“救蚁”典故来劝说女性修行者，同样也是要她们广积阴功。在这

里,社会道德的内容通过宗教神学的形式得到了曲折的反映。

从客观上看,道德对于女性修行的要求与规范,在一定层次上与传统社会道德说教具有一致性。因为其修行的内容是以忠孝仁义为核心的,而这恰好是传统社会人伦规范的表现。但是,我们不要忘记,忠孝仁义等伦理观念和在此基础上形成的行为规范,到了道门中人手里,方向已经发生了变化。从动机上看,道门中人主张忠孝仁义是为了通过社会秩序的调整,使人心归朴,以利进一步炼形化体。如果去掉神学的外衣,我们可以看到,“不杀生”的戒律提醒人们注意生态平衡和调整人与自然环境的关系,这可以使人们对动植物的爱护,有利人类社会生活。这种把人类社会与自然环境联系起来,当做相互作用的一个整体的意识,初步具有“宏观”的特征。

## 第二节 养“圆明之性”的女性伦理修行

如果说,女性修行者处理个人与世俗社会、个人与教内组织、个人与自然万物的关系的活动主要是道德实践活动;那么,养性求真的活动则主要是内心的自我道德评价活动。

从道教理论家的立场看来,一个女性修行者在处

理上述关系时，不能被动地仅求无事而免罚，更重要的是要从内心上进行自我观照。根据逆式指向的修行原则，一个道教信仰者不仅要能够在世俗社会中“和光同尘”，懂得“在世间法”，而且在一定阶段必须超出世俗社会，行“出世间法”，从而变化气质，“脱胎换骨”。这项总要求，对于女性修行者来说自然也是适用的。

如何变化气质、脱胎换骨呢？道教以为，这首先要从意念上着手。

《上清众真教戒德行经》卷上有一条“云林右英王夫人谕书”称：“秽思不豁，鄙悒内固；淫念不断，灵池未澄，将未得相与论内外之期，泛二景之交耳。”<sup>[6]</sup>这谕书虽是上清派道士“扶乩降笔”的产物，但却透露了该派女性修行者在如何“正念”问题上的经验和看法。因为其中所托“仙真”，即是一位女性。

所谓“秽思”即是污秽不正的心思；“鄙悒”指鄙陋庸俗感伤之情；而“淫念”乃指不正当的性欲思念；“灵池”系“灵府”的另一种说法。《庄子·德充符》曰：“故不足以滑和，不可入于灵府。”郭象注：“灵府者，精神之宅，所谓心也。”<sup>[7]</sup>由于“灵府”是内在的东西，系阴性，水池为蓄水之器，水也是阴物，借池以为盛灵之处，故有灵池之称。右英王夫人谕书的意思是说：如果污秽的心思不摒却，庸鄙贪恋之情就会牢牢

地扎在灵府里；超越正常的性欲思念不斩断，心灵就不能澄清。这样就不能与之谈论至上妙道、升仙之期。

一个人是不可能没有心念的。由于社会交往、自然信号、生理因素作用的多样化，人的心念也是多样化的。在道教有关女性修行的论述中，人的心念被分为正念与妄念两种。右英王夫人谕书所谓“秽思”、“淫念”，即属妄念的范围，妄念是与正念相对而言的。故王夫人谕书里的主张，从另一个角度看，即是要求女修者存“正念”、“真念”。这种主张在用中贞一子所撰《女金丹》中说得更为明确。作者指出：“心之所发为念，念头正则所行无不正，念头差则所行无不差。盖心为天君，念为役使。天君泰然，百体从令也。妄念者，一切狂妄不正之念也。古人所谓无念之念方是正念，即真意也。这点真意却少不得。有这点真意，方能炼铅求汞，凝神养胎。”<sup>〔8〕</sup>由此看来，“正念”也就是扫除一切欲望的“本念”。对于现代而言，这种意念的划分是很笼统的，标准也是含糊的，不符合生活的实际需要。因为就一个正常人来说，一定限度地追求物质是无可厚非的，是正常的事。所以，把一切与人欲有关的念头都称作妄念并非恰当。

不过，也应该看到，一个人的欲念如果超出正常要求之外，并且杂而混，则有害身心健康，发展下去，

或许要侵犯到他人利益。古代道教在这方面虽然不可能用现代标准去评判,但它对于女修行者则特别要求扼住有害健康的心念。尤其是越轨行为的淫欲之念,更在禁止之列。用中贞一子说:“妇女之性情易荡。一贪淫事,则欲火焚身,情难自禁,无夫以遂其欲,必有丧廉之行。即使不至失身,淫心一动,火逼一身,精气已不存于中矣。”<sup>[9]</sup>用中贞一子在此首先从反面来证明自禁淫念的必要性。不言而喻,所谓“丧廉”、“失身”云云,奉行的是封建社会的女性贞洁观,是“从一而终”思想的表现,但关于淫心耗损精气的说法,则有一定道理。从医学伦理的角度看,大凡没有真情而违背社会道德规范的两性越轨行为,无不造成紧张的心理压力,从而导致内分泌功能的失调。科学家经过调查之后指出,凑和的两性越轨行为往往导致家庭纠纷和破裂、冲突,经历这种磨难的人,差不多要损寿三至五年。

在《女金丹》中,用中贞一子还从正面说明“去淫念,存精气”的好处。他说:“昔韦十一娘学道,其师化一伟男子,百般调戏,且致逼污,而此心不易,方授仙术”。《女金丹》一书所说的韦十一娘为宋代长安一贫家女,嫁同里郑氏之子为妻。郑子喜游侠,于政和年间,往边城从军,久无音讯。据说,在这期间,韦十一娘尝受其夫伯之子调戏,但她心坚如石,严厉拒之。

后来韦氏投赵道姑处学道。日暮之际，道姑下山，留韦独宿，戒之勿饮酒及淫色。韦十一娘心想：深山之中怎会发生这样的事情？不料，一更过了不久，有一男子越墙而入，韦急速而起且问，未有回音。男子近前拥抱，韦严拒不从。男子求之益坚。韦抽剑欲击，彼亦出剑。韦誓守师戒，置生死于度外。于是，男子收剑而笑。原来这男子却是赵道姑变化而成。用中贞一子举这个例子的用意在于告诉女性修行者：戒淫念不仅是求得身心健康的保证，而且还是获得道法大要的前提。在道典里，我们还常常可以看到这样的描述，许多具有花容月貌的天上女仙因情缘未断，欲根未拔，与凡间男子相恋，被谪贬红尘。在不少文学作品中，也有类似故事。这类故事传说与用中贞一子在《女金丹》中的劝戒，在精神上是一致的，都在于说明去妄念，存真意；去淫欲，存精气的意义。

其次，道教还认为，一个女性修行者若想变化气质，“脱胎换骨”，还必须学会控制甚至改变自己的一些不良情绪，去掉刚暴等坏脾气。这也属于伦理学中道德评价的自我观照范围。因为不良情绪的增长、刚暴脾气的发作，都有可能导致危及他人生活甚至生命安全的举动。中国古代，一向对情绪问题十分关心，所以，不论在医学典籍或在先贤明哲的著述中，都有关于这一问题的丰富资料。在古人的心目中，情绪可

以概括为：喜、怒、忧、思、悲、恐、惊，一般称作“七情”。在道教女性修行的有关论述里，如何改变不正常的七情活动，也是一个颇受关注的题目。《墉城集仙录》卷六在谈到采女的修行要点时指出：“大喜大怒”、“至乐至忧”、“至畏至怖”、“至挠至躁”、“甚思甚虑”皆伤身。这里几乎把七情活动都讲了。据说采女由于懂得避免过分的感情活动，活了270多岁。当然，采女在修行过程中还采取了其他方式（关于此，第六章第二节还要论述），况且她的岁数如此之大也有待进一步考证。不过，这种感情的自我调节法则，却很值得我们注意。在《女金丹》中，关于“七情”的问题更有专论。如果说《墉城集仙录》所记采女制七情的故事主要是反映了医学心理疗法在女性修行中的应用；那么《女金丹》在这方面的讨论，则把心理调节与人的社会活动进一步联系起来，这就使得本来属于心理学的情绪问题进入了人伦涵养的思考之中，从而也具有道德上的意义。《女金丹》上卷“入门戒规”第五戒说：“人所以生此惊恐心者，恐其祸及吾身也。平日仰不愧天，俯不怍人，我无愧于人，人必不害我，何惊之有？”在作者看来，惊恐源于人对祸事的担忧，而祸事与人自身的举动是有关的。如果一个人能检点自己的举动，不干坏事，不危及他人，也就能够泰然自若，惊恐便毫无必要了。这种看法虽然并不全面，但反映

了作者从人的社会关系方面寻找惊恐发生根源的意图。在分析惊恐以外其他情绪的过分活动时，作者也大致体现了这种意图。

与人的情绪密切相关的另一问题，是人的性格脾气问题。这在道教关于女性修行的著述中也常涉及。人的性格有刚有柔，脾气有躁有缓，女子亦复如是。按照中国古代哲人的一般看法，女子属阴，所以在性格脾气上以柔为至德。道教也受到这种看法的影响。不过，这也不能一概而论，像《女金丹》的作者就没有断然否认刚性。用中贞一子说：“刚，美德也，人无刚则柔懦不振，百无一成，这个刚字却少不得。”这就是说，不论男人或女人，都需要有刚健之气，否则什么事也做不成，更谈不上“学道”了。但是，若过分的“刚”，以致暴躁凶狠，那就不好了，尤其女子更需严戒。用中贞一子在同书第三戒里说：女子若“刚而无礼则流于暴很（狠）戾，自用而不知退让，不顾是非，不恤人言，无礼于舅姑，不和于妯娌，不敬于夫子，虐凌于子侄，苟责于奴婢，是谓悍妇。故刚而继以暴，每多残忍不仁，刻薄寡恩也。夫人必有仁慈之心而后有胞与之量。圣母元君视天下为一家，视中国如一人，凡天上地下，一切物类，莫不保爱，若赤子一般，何尝起一点憎恶之心，而流于残刻哉？”在此，用中贞一子的态度相当明朗，措词相当激烈。关于刚暴的“悍妇”，在

这位修行家的心目中无疑是反面的典型。用中贞一子认为：悍妇无法学道，即使学了，也不会感动上苍入选仙班。一个修行女子则应以圣母元君为榜样，以仁慈为性，以关爱为怀，自观自省，发现有性暴的潜在根子便及时养之以“和缓”，若春风之宜人。用中贞一子这种从性格上变化入手的养性观念，是以社会人际关系的观察体验为基础的。

此外，道教认为，女子养性的伦理修行还必须注意感觉方面的问题。俗话说，五官是人的心灵与外界联系的窗口。人的种种心思的产生和变幻，与人的五官感觉活动是有直接联系的。所以，古人向来也很注重感觉对心性的作用。孔夫子教导学生时说：非礼忽视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿行。老子在衡量是非标准上虽与孔子大异，但同样强调一个人必须慎于自身的感觉活动。他认为，如果一个人一味追求感官上的快欲，则将迷而失轨。所谓“五色令人目盲。五音令人耳聋。五味令人口爽。驰骋田畋，令人心发狂”。<sup>[10]</sup>即是告诉人们不可过分地追求五官的奢侈满足。这种思想也在道教女性伦理修行的理论中得到弘扬。《墉城集仙录》卷一叙述西王母修身之法时说：“声色不止心不宁。心不宁则神不灵，神不灵则道不成，其要妙也。”据此，则耳目驰骋于声色，便是道果不结的主要原因之一了，在《女金丹》中，耳目口等感觉

器官如何支配,更有一套规定和实施办法。作者在这方面亦采取了医学养生学与伦理修行合一的论证方法。用中贞一子首先说明:为欲望所驱使的耳目口等器官如果进行过分摄取外界信号的活动,这将给人们的内脏造成损伤。目为“六贼”之魁首,眼见色,心为色所牵,而魂从眼漏;耳为肾之窍,妄听则心为声动,精从耳漏;而言语过多则易招来忧虑。如此,都可使人进入躁动状态,想入非非,铤而走险,伤及肝肾,损其心神。故需收眼返照,凝耳内听,守口住心。自然涵养,日进一分,其性自有“圆明”之期。

养圆明之性,这是逆式运动指向的基本原则在个人变化气质问题上的贯彻,是女性伦理修行的进一步深化。如果说,由处理个人与世俗社会关系着眼的积功德修行之侧重点在于“行”,那么养圆明之性的侧重点则在于“内省”。前者虽然也带有宗教神秘性,但基本上没有离开社会道德的实践范围,即使是天人感应观念色彩很浓的积善弃恶说教、至孝救蚁感天的故事,也与儒家三纲五常的道德原则基本相合。这种表现逆向修行初级理想目标的功德累积,是以所处社会前期具有相对新兴感的道德观为衡量功德多寡的准则的。而后者则表现出在一定程度上超出世间一般人所能履行的涵养范围。在炼性问题上,虽然也涉及一些修行者当时所处社会的公德问题,如处理好妯娌

关系、敬夫爱子等,但在强调内心观照时则输入了忘我、忘私、离世的灵魂。因为在这方面,道教把一切情欲、忧患、得失意识的干扰,看成是己身在世俗污浊情海中的沉沦结果。所以,若能忘我忘身,遣欲出世,就能反过来使形体得到完善。可见,在养性问题上,道教女性修行的逆式运动特征更明显地表现出来了。

养圆明之性的女性伦理修行,虽然是道教女性信仰者所采取的修身立命的一种主张和方法,但对于社会道德的完善和发展来说,也有一定的借鉴意义。作为一种社会意识形态,伦理道德有其历史的继承性或沿袭性。如果我们撇开宗教的形式,则其社会道德内容便水落石出。譬如“变化气质”的讨论,实际上涉及人的先天本性与后天的道德教育之关系问题。道教对于“修”字的反复申明,表现了它对后天教育是相当注重的。从女性修养身心的基本内容上看,“道德反省”无疑占据主导地位。这种注重内心善质自我培养的精神生活,对于正确处理现代化的社会关系来说,也同样具有某种合理因素。因为一个社会如果仅仅提倡物质文明,一味向钱看,则一切社会关系也将商品化,人与人之相处也就逐渐变得冷漠无情。道教女性伦理修行讲布施、散财、广生仁爱、积功累德、忘我无私,虽是感应目的论的某种引申,但如果我们赋予现代意义,相信这些概念范畴有一部分仍可为我们建

立现代宏观伦理学服务。

注释：

〔1〕见《墉城集仙录》卷六。

〔2〕《藏外道书》第26册，巴蜀书社，1994年版，第461页。

〔3〕《女丹十则》在名称上沿用了道教方术中的重要概念，其内容亦有不少方面出自道典，故能为道门中人所认可。

〔4〕《论语·颜渊》。

〔5〕《周易·文言》。

〔6〕《道藏》第6册第897页。按：“内外”与“二景”事书中未明言，恐与《黄庭经》的秘修法有关，因该经有内外景之分，内外相合为二景。上清派一向重视该经。

〔7〕〔晋〕郭象注、〔唐〕成玄英疏：《南华真经注疏》上册，中华书局，1998年版，第123页。

〔8〕见《女金丹》卷上《入门戒规》第一条，这里的“养胎”是个比喻，意思是说，妄念去则久久真气凝而成丹，如母养胎。

〔9〕同上书卷上《入门戒规》第二条。

〔10〕《道德经》第十二章。

## 第六章 从养生健身美容术看女性修行

### 第一节 养生健身美容的一致性 与女子生活起居

现在,让我们转入女性修行中的养生、健身、美容问题的讨论。

“积德圆性”的伦理涵养与养生健身美容的修行活动,虽是作为一个总体出现的,在具体实施过程中,两个方面存在着相互交错的情况;但一般地说,伦理涵养往往被看做修行的初级阶段和进行炼形强体、“与道合真”的养生活动的前提和基本保证。

就现代广义体育活动而言,健身与美容是作为两种目的和两种类型而存在的。但在道教女性修行中,这两者并没有原则性区别,它们是修行者通过养生手段而达到的表现于同一形体上的两种互相关联的效果。所以,当道教讲到女子的养生时,往往同时涉及健身与美容;而当谈到美容时,也会引出养生健身。

甚至在大部分道门中人看来,身体健康则容光焕发而有美容;同样道理,脸有美色,肌肤丰润而富光泽,这也是健康的表现。在葛洪《神仙传》中,我们即可看到这种养生健身与美容的一致性。该书卷七载,仙人山甫有一个外甥女,体弱多病,山甫给了仙药,令其服下,此女服药之时,已七十岁。一服之后,稍还少容,色如婴儿。至汉代,有使者途经西河,于城东见一女子笞打一老翁。翁头白如雪,跪而受杖。使者怪而问之,女子答道:这就是我的儿子,因不肯服药,“至此衰老”。原来这个女子是仙人山甫的外甥女,因有童颜,人们称之为“西河少女”。在这个故事里,服药即是养生的手段,带来的效果有二:一是老而返少,这是健康的体现;另一是婴儿之色,此乃细嫩美丽之象征。葛洪通过母子形象的对比性描写,虽然是为了说明服药的妙用,但同时也提供了养生健身与美容相一致的例证。

《历世真仙体道通鉴后集》也有很多和《神仙传》相似的描述。据该书卷三所载,宣州贫家女王奉仙,年十四而巧遇仙女,常神游天官,与仙人谈论长生度世之事。仙女剪奉仙之发,使之前齐眉目,后垂至肩,据说积年而头发不复增长,肌肤丰洁若冰玉,明眸异貌,有天人之相,智辩明悟,人所不及。还有女真王妙想,幼年入道,学养生之法,凡五十余年而貌如十八九

岁人,每持念《黄庭经》,精诚感通。隋朝仆射徐氏之才女徐仙姑,通禁咒之术,“已数百岁”,状貌常如二十四五岁。女道士黄灵微,年八十岁而有少容,貌如婴孺,道行高洁,世人号为“花姑”……在《历世真仙体道通鉴后集》作者的“妙笔”之下,这些女子无一不是才貌双全,“鹤立鸡群”的佼佼者。而她们的“健美佳颜”,或因高人指点迷津所致,或因仙长传授“玄法”而得,总而言之,她们都通过不同的途径、方式学到了一种或数种延年益寿、养生壮体的方法,所以才能成为既漂亮又健康的女仙子。

既然健身与美容都有养生的作用,应通过怎样的程序才能一举两得呢?

道教以为,在这个层面的修行活动与“积德圆性”的伦理涵养一样,也必须循序渐进,从日常生活起居的细事做起。《正统道藏》中有一部书叫《洞真西王母宝神起居经》,即是专讲日常生活中的养生健身美容问题的。该书在谈到修行法式时出现了“反胎”这一术语,它向人们指明了其逆式的修行方向。因为“反”即回复,“反胎”即回复到胎儿的本质状态。按照书中的描述,日常生活起居的“反胎”之法,可使人“耳目聪明,强识豁朗,鼻中调平,不生污秽,四卿八彻,面有童颜,制魂录魄,却辟万魔。”<sup>[1]</sup>是书称,能达到这种功效的方法为“太上西王母宝神起居玉经上法”。之所以

以“起居”为名，就是为了告诉人们：此乃日常生活起居所当行的“妙法”。而冠以“太上西王母”之神称，则是为了表明：第一，该法是由女仙圣西王母所传授，具有悠久的历史；第二，女子行之尤为切要。

《洞真西王母宝神起居经》的主要内容大体上可以“沐浴”二字概括之。

就一般的情况来说，“沐浴”无非是用热水或冷水冲去身上的污浊秽物。道教的所谓“沐浴”，也是以这种本始意义为基础的。不过，在《洞真西王母宝神起居经》里，沐浴的进行除了需要水之外，还配有特殊的药物。据该书所引《太上九变十化易新经》称，若要解形去秽，当行澡浴之法。其法用竹叶十两（旧制一斤十六两），去皮桃肉（桃白）四两，取水一斛<sup>[2]</sup>二斗，置釜中煮之，未及沸腾，寒温适中，即取出浴身形，这不但可除污秽之气，又可除湿痺疮痒之疾。

另外一种沐浴之法，是药与水分用。即在临睡的时候，先以朱砂、雄黄、雌黄三分，捣细，以绵裹之如枣大，塞入两耳之中。到了第二天中午，以东流之水沐浴，而后整饬床席，更换衣服，待一室净洁，更安枕而卧，向上闭炁，握固良久，而微祝（轻声念咒语）。

大家知道，洗热水澡的时候，由于皮肤受到一定刺激，血液的流动加速，这可以促进新陈代谢，排出体内的污水废物。沐浴之后，脑子放松，脉络畅通，给人

带来舒适之感,故道教将沐浴作为生活起居的一种养生方法是有一定道理的。

《洞真西王母宝神起居经》所载沐浴法亦见于《上清三真旨要玉诀》与《登真隐诀》诸书之中。《登真隐诀》卷中所记内容与《洞真西王母宝神起居经》所载大体相同,只是文字小异。《登真隐诀》在该条末题有“右紫微王夫人所敕用,云出《太上九变十化易新经》,长史书。”这几部书的行文有一个共同特点,即将其法之出处直书于每段之后,作为标题,譬如“右十一月十三日夜右英夫人所出”,“右二条南岳魏夫人所出”,“右一条十月二十二日沧浪云林官右英王夫人所出”,这类笔法常为上清派中人所用。故谓“沐浴”之法始于西王母虽难于查考,但至少在东晋后期当已流行,并且为女修者所好,因为尊崇女仙真的上清派在这时已有较大影响。

除了《洞真西王母宝神起居经》中所述水液合药沐浴法之外,在《上清三真旨要玉诀》等书中,还常述及扣齿咽液事,这实际上也与沐浴有关。在观念上,握固扣齿,吞咽津液,同样是为了去掉身体中的污浊秽气。如果把水液的沐浴法称作“外浴”,那么,扣齿咽液则可以看作“内浴”,即用自己的体液来洗涤内脏器官组织中滞积下来的污物废气,使之洁净。在上述各经书中,关于扣齿生津咽液事也常置于女性之名

下,如右英夫人、魏夫人等等,这就说明此法也为女修者所常用。扣齿咽液,显然也可促进身体健康,因为人体既需要血液循环,亦需要体液循环。扣齿咽津不仅可以促进消化与吸收,而且具有免疫功能,可以增强自身对疾病的抵抗能力。

促进津液产生的方式,除了扣齿以外,还有“反舌”一法,即将舌头反缩进喉咙里,这也可以取得与扣齿同样的功效。因为反舌刺激了喉壁,津液也会增多。这在上清诸道派的女修者当中也常使用。

与水液、体液的沐浴法相对的一种有趣的方式叫做“干浴”。《上清三真旨要玉诀》说:“两手相摩令热,以摩面,入发中三周而止,能尽摩身躯,又佳名曰干浴也。”据此,则所谓“干浴”实即一种按摩的方法。按摩之所以有“干浴”的美称,大概是因为全身按摩,皮肤与血管受到不同程度的刺激,血液流动加速,这与水液的沐浴法同样可以达到去污除秽,心旷神怡的效果。

按摩之法,早在先秦即已流行。《汉书·艺文志》神仙类录有《黄帝歧伯按摩》十卷等。不过,秦汉以前,尚未将“按摩法”称作“干浴”,将此引入沐浴的范围无疑是道门中人的—种“发明”。

“干浴”法向来亦为女修者所重。这不仅在《登真隐诀》、《上清三真旨要玉诀》中反复强调,而且在《洞

真西王母宝神起居经》中得到弘扬,从而成为女修者日常生活起居的美容健身要法之一。该书引用了传为魏夫人授的《石景子经》:“常能以手掩口鼻,临目微烝,久许时,手中生液,追以摩面目。常行之,使人体香。”又引《太上三天关玉经》说:“常欲手按目,近鼻之两眦,皆闭烝为之,烝通辄止,吐而后始。常行之,眼能洞观。”依此,则摩者行法时借助了由自身呼吸道传出的热气凝成的液体,这既有润滑作用,又有消毒作用。“干浴”一词的产生或许即受了这种启迪。按经中所称,该法可产生“洞观”与“生香”两种效果,如果说“洞观”是眼功能的强化,“生香”则是“美”的一种间接表现。人们所谓美不仅指形体上的漂亮,而且也包括在嗅觉上的舒适感受,而香味往往又能使人产生对月貌花容的联想。所以,这种具有“干浴”美名的按摩法,也体现了养生健身与美容的统一。

据《洞真西王母宝神起居经》,按摩的关键在眉鼻。是书称:“阿母云:人之将老,面皱先从两目下始;又人之体衰烝少者,先从两鼻间也。谓此二处是皱衰之户牖,烝力之关津。”<sup>[3]</sup>所以防老按摩即须抓住要害处,着手于眉鼻,防患于未然。具体实施过程是:每日清晨将起床时或每夜将卧之际,急闭两目,以舌反向喉中,咽液三遍,然后以手分别按摩两眉内之两角的“天真”处,人中之上两侧稍入鼻孔中的“山源”处,眉

下中央之“华庭”处，各九转。按之时，注意勿举手，这叫做“阴按”。还可以手捉耳，热手遍摩脸部。如此常行，据说可使皱纹不生，目华玄映，和精盈神，行之五年，色如少女，这叫“山川行气，常盈不没”。<sup>[4]</sup>

按摩之法在梳头理发过程也可配合使用。《上清三真旨要玉诀》引《丹景经》云：摩面拭目之时可顺手摩发，如理栉（头梳）之状，两臂更以两手互摩之，这可使头发不白，脉不浮大。理发之后亦可以手代梳，摩额及发，如此可使血脉不滞，发根常坚。按中医理论，发与齿均与肾有关。谓：肾主骨，齿为骨之余，肾之华在发。故扣齿兼摩发，当有健肾功能，肾健而发不白，则有美相。早期道教有一部书叫《太极绿华经》，这“绿华”意即本于“肾之华在发”。据称该书为九华安妃所传（今不见），“安妃”者又叫安九华，也是上清派的女仙之一。<sup>[5]</sup>这就说明摩发之法在女修者当中也颇受提倡。

## 第二节 从女子生活起居到房中术的沿革兴衰

在女子生活起居的养生健身美容问题上，道教还常常涉及一种古老的方术——房中术。

房中术，又称“男女合气之术”、“黄赤之道”等，

属于男女性知识一类。

据说,此法乃“真人口口相传,本不书也”<sup>[6]</sup>。所以,外人难窥其真谛。

有趣的是:一些女修者在道典中也被描绘成获房中术真传的典型,例如“太阳女朱翼”就是一个。据《墉城集仙录》卷六载,朱翼尝师事“绝洞子李修”。李有“寅龙申虎之术”。翼奉事甚勤,尽得绝洞子所授之道要,年二百八十岁,颜如桃花,光彩照人,视之如十七八岁。

朱翼为什么有如此好颜色?按照杜氏的描述,是因为她尊师重道,学会了“寅龙申虎之术”。这种法术实际上就是房中术,因为在道教中,龙虎本象征阴阳男女。天师道鼻祖张道陵据说在江西龙虎山传道时曾以龙虎为法象,行男女合气之术,说明“龙虎”曾作为性关系的一种隐语。而“寅申”在十二地支的环形排列中也有阴阳和合之意。因为寅居于东面,申居于西面,东为阳,西为阴,一东一西,阴阳相对,如男女相须。在民间亦有“龙虎卫”的配偶习俗,此亦当保存了古代以龙虎象征阴阳男女匹配的原始意义。所以,朱翼所学的“寅龙申虎之术”,说穿了就是“阴阳交接之术”。按照杜光庭的逻辑,太阳女朱翼的美貌与健康似乎是她行“交接秘术”的结果。这种秘术是如何操作的?杜光庭并没有仔细说明,但我们从其模糊的描

述里依然可以看到：养生健身与美容一致性的精神，也在房中术的应用中得到贯彻。

与太阳女朱翼一样，太阴女嬴金也曾得房中术的秘传。嬴金初学“玉子之道”，得法而未能精微，于是当道卖酒，密访其师。有太阳子过道饮酒，彼此谈吐投机。太阳子遂教以“补导之要”，蒸丹之方，二百岁得仙而有小童之容。所谓“补导”之要，也就是容成公所行的“补导术”。《历世真仙体道通鉴》卷三载：“或曰容成公得御女之术，握固不泄，还精补脑。”这个说法乃出自《列仙传》。该书卷上称，容成公“能善补导之事，取精于元牝”，而“元牝”一词出自《老子》“玄牝之门，是谓天地根”句。按“元牝”即是“玄牝”，就哲学的意义上讲，“玄牝”是道的象征；就本始的意义讲，“玄牝”乃用以表示雌性生殖器<sup>[7]</sup>。由此可见，“取精于元牝”，即是采阴中之精气以补阳体。联系“御女之术”一语来看，显而易见，“补导之术”也是房中术。故太阴女嬴金秘访而得的太阳子“补导术”，即是男女合气的房中秘术。

按《神仙传》所载，与太阴女同师的还有“太玄女”颛和。太玄女很早就失去父亲，有人为太玄女及母相命，都说他们不寿。太玄女惻然忧心，萌修道延生之思，遂行访明师，“洗心求道，得玉子之术”。行之累年，“遂能入水不濡，盛雪寒时，单衣水上而颜色不

变。”所谓“玉子之术”，我们上面已经提到。据《墉城集仙录》卷六所载，玉子乃太阳子禹明的朋友。太阳子后来又拜玉子为师，成为玉子三千门徒当中的得意者。“玉子之道”可能不限于房中术之类，还有其他更多的内容，但不可否认，“男女合气”之法是其主要组成部分之一。既然太玄女与太阴女同学一道，故不能排斥她也懂得房中术。

由上可见，在道教女修者当中确曾有人明于房中之术，并且有一定的传授系统。为了客观和历史地反映道教女性修行的原貌，明了古人在男女性生活问题上的一些看法以及流弊教训，从而在养生活动中得到启示，我们在此有必要对房中术展开更为深入的学术讨论。

为道教女修者所接受的房中术，到底起源于何时？历来传说甚古。据上引《列仙传》卷上所载，那位得“御女之术”的容成公尝自称是黄帝的老师，作有《容成阴道》一书。《汉书·艺文志》列此为“房中”第一家。按照这种说法，似乎房中术起源于黄帝之时了。然而，《列仙传》在介绍容成公的生平事迹之时，又说他曾见到周穆王。从传说的黄帝时代到周朝相隔至少几千年，一个人能活这样大的岁数，实属不可思议，故此说令人难以置信。

从有关典籍的记载看，房中术当是适应了古代官

廷中王侯将相的性生活需要而产生的。葛洪《神仙传》卷一载有商王命采女求道于彭祖之事，在彭祖与采女的对话中就谈到了房中术。彭祖对采女说：“身不知交接之道，纵服药无益也。”又说：“但知房中闭气，节其思虑，适饮食，则得道也。”所谓“交接之道”即“房中之法”，而“房中闭气”则是于交接之时兼凝神炼气的一种方式。在此，行房中术成为长生升仙的一个举足轻重的“砝码”。这种“功效”虽带有葛洪本人的猜测成分，但从其行文中我们却得到一个信息，这就是：古代的王公大夫们对房中术问题是颇为留心的。彭祖本人据说就是一个大夫。他把房中术传给采女，背后有一个动力——商王的请求。当商王得到了采女由彭祖那里学来的房中术之后，曾亲自试验，且有所“裨益”，活了三百多岁，但由于“不能戒妖淫”而死。商王到底是哪一个？书中没有明指。不过，就“戒妖淫”事观之，则房中术当是王官作为调节性生活的一种手段。班固在《汉书·艺文志》中对此讲得更为明确。他指出：“房中者，情性之极，至道之际。是以圣王制外乐以禁内情，而为之节文。传曰：先王之作乐，所以节百事也。乐而有节，则和平寿考。及迷者弗顾，以生疾而陨性命。”既然房中术同制乐事一样是为了禁内情，使之宣而有节，则在这种方术出现之前，当存在着许多性生活过度而导致疾病流行的现

象。因为事物的发展到了泛滥成灾的时候,人们自然会紧迫地想出解决或限制的办法,这就像有了艾滋病,人们就会想到如何治疗艾滋病一样。所以,性生活中出现的流弊,当是房中术产生的客观基础之一。

考《汉书·艺文志》录有“房中”八家,除了上面提到的《容成阴道》26卷之外,还有《务成子阴道》36卷;《尧舜阴道》23卷;《汤盘庚阴道》20卷;《天老杂子阴道》20卷;《天一阴道》24卷;《黄帝三王养阳方》20卷;《三家内房有子方》17卷,凡116卷。关于房中术著作,《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》还有著录。湖南叶德辉编《双梅景庵阁丛书》收有《黄帝素女经》、《天地阴阳交欢大乐赋》等多种,可资参考。这些书的作者或托以帝王,或托以帝王师。这就进一步证明了房中术在历史上曾经作为宫廷王侯们性生活的指导。

因为古代的房中术以宣泄和节制情欲的面目出现,并且具有“补导寿考”的种种传奇色彩,这恰好与道教延年益寿的心理需求契合,所以,当传授房中术的方士转变成道士时,房中术自然也就成为道教方术的组成部分,并且受到一些道教信徒的推崇。葛洪是早期道教中对房中术谈论最多的一个,由他所撰《抱朴子内篇》仅20卷,其中涉及到房中术的就有8卷。在该书里,葛洪反复说明房中术是修道成仙不可或缺

的手段。在《微旨》篇中，他指出，“人不可以阴阳不交，坐致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱肠，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年。”他所说的人是泛称，既包括男人，也包括女人。在他看来，成年人若不过性生活就会导致疾病的产生；相反，若有节制地行房事，则不但可以长寿而且有利美容。在《释滞》、《极言》、《杂应》、《辨问》、《至理》篇中，葛洪也一再强调阴阳之交的必要性。继葛洪之后，六朝时期的著名道士陶弘景也宣称行男女合气术的益处。在《养性延命录》卷下《御女损益篇》里，陶弘景认为：男不娶，女不嫁，都不是好事。因为男无女，女无男，均可致心意动荡，神劳寿损。这些论述反映了道教双修派以房中阴阳调和作为修道养生途径的思想观念和技术路向。由于许多道教大师对房中术妙用的宣传，本来属于秘传的这种方术便吸引了一大批人，亲自试验。女修者在这方面的参与也就不足为奇了。

读者看到这里或许会问：在“圆性”的女性伦理修行中，道教不是一再申明去情欲的重要性吗？而在养生问题上又宣传房中术的“妙用”，让修行者无法彻底摆脱情欲的缠绕，这不是自相抵牾吗？

这个问题可从两个方面来解释。

首先，房中术既然是古代作为人们性生活的一种指导知识，不可避免带有情欲的宣泄成分，虽然它也讲“节制”，但毕竟与“无欲”的圆性修行存在着一段距离。这种情况的发生，是由道教组织派别的多元性所决定的。如前所述，作为一个总体，道教是很复杂的，除了有讲究无欲无邪念的清修道派之外，还有符箓、金丹等道派。与清修派不同，符箓等许多道派并不要求信仰者出家；相反，允许入道者仍然过家庭婚姻生活。像世代相传的五斗米道首领都有妻室，早期金丹道派中人也都有妻室。如上面提到的葛洪连妻子也一起修道。《历世真仙体道通鉴后集》谓洪妻得“刀解”之术，即“托刀而尸解”，升入仙班。由于这些道派允许入道者仍过家庭婚姻生活，男女性关系对他们来说也就无法回避。这样，正当婚姻内的性生活便不被当做不道德的事而加以排斥，因此，这些道派讲寡欲而不讲“无欲”。这就是房中术之所以能够在道教中占有有一定市场的缘故。

其次，从总原则和运行指向上看，道教关于房中术的观点与圆性伦理修行的精神也有其一致之处。

一般地说，传统道教所谓房中术是在彼此情投意合、相互尊重、谐和稳定之合理关系的原则下进行的。因此，乱性的行为便与房中术区别开来。陶弘景在《养性延命录》卷下《御女损益篇》中指出，乱性行为

对一个人的身心健康来说是极不利的：“俗猥精动欲泄，务副彼心，竭力无厌，不以相生，反以相害。或惊狂消渴，或癩癡恶疮。为失精之故。”这就是说：奸淫野合，往往为了讨得对方的欢心，不遗余力，纵情耗精，这不但不能延年，反而产生有害的结果。有的患了糖尿病，有的得了麻风、梅毒、疯癫之类恶疾。这是何等危险！他还指出，有些不过正常稳定的两性生活的人，四处寻花问柳，随便交合，结果“风湿犯之”，虽得一时之快欲，却种下了痼疾恶根，于是乐极生悲，不寿早逝。他以总结性的口气说：“若孤独而思交结者，损人寿，生百病，鬼魅因之共交，失精而一当百。”鬼魅交媾之事，自然只是宗教性的说法，但陶弘景显然已看到淫念的极大危害。这种看法与“圆性”的伦理修行中的“戒妄念”思想，在宗旨上是不矛盾的。

从实施过程及其禁忌来看，房中术也要求收视归心。意思是：当实施这种方术时，首先要求注意力的转移，即把注意从外界转到实施过程中来，把那些与平日耳闻目睹有关的想入非非的念头扼住，只专心于正常的两性合理生活上，这样就不至于精疲力竭。同时还要实行一些禁忌。陶弘景《养性延命录》卷下指出：“房中之事，能生人，能煞人。譬如水火，知用之者可以养生；不能用之者，立可死矣。”他认为：交接尤禁醉饱；欲小便，忍之以交接，令人得淋病，或小便难，茎

中痛等等；大风恶雨，地动雷电，霹雳交加，大寒大暑，春夏秋冬之节变日，以及喜怒忧愁悲哀恐惧之时，皆不宜行房事。这种心境要求及有关禁忌，与圆性修行中控制过分的七情活动的思想相一致。

从理论基础来看，道教关于采阴补阳、男女俱仙的房中术与“积功累德、圆性换骨”的伦理修行，在运行指向上也是一致的。

由效法天地的立场出发，一些道门中人不但把房中术看做是性生活的节宣之要，而且直接当做修身炼性、养形变体的手段。他们通过《易》卦之理来说明这种手段的可行性，认为：天地为乾坤，男女为离坎，离坎为水火。坎中有一点阳，即阴中有阳气。因为坎卦三爻，外两爻为阴爻，独中为阳爻，故谓中有一点阳。离中有一点阴，即阳中有阴气。因为离卦三爻，外两爻为阳爻，独中为阴爻，故称中有一点阴。若能于交媾之际，守一以导引行气，也就是男女双方各自存想脐中赤色大如鸡蛋，则坎中之阳可抽，离中之阴可填，抽坎填离，水火既济，于是后天之坎离回到了先天之乾坤位置上，变成纯阳与纯阴之体。这是因为坎卦中爻，由阳变阴，则三爻皆阴，故成纯阴之坤，离卦中爻由阴变阳，三爻皆阳，故为纯阳之乾。纯阴广生，纯阳大生，广大相须，天长日久。可知这种方法不但表现了阴阳相得的精神，而且也符合逆式指向的修行原

则。陶弘景在《养性延命录》中所引用的《仙经》称这种方法为“男女俱仙之道”。因为抽坎填离,由后天而返先天,即是复归父母生身之本真,重现婴儿之生机。所谓“返老还童”即是此意。道门房中理论指出,在实施过程中应注意守脐中(守一),静默不语,无形之中使大脑得到休息,这大概就是道教为什么把“房中术”又叫做“还精补脑术”的缘故。由于抽坎填离、采阴补阳的目的是为了“男女俱仙”,房中术当然就会吸引男女两方面的一些修行者。我们在开头谈到的那些女性何以对该种方术发生兴趣,当也是出于“俱仙”的心理。

最后,我们要指出,早期道教虽然主张在正常的两性合理关系的原则上实施房中术,但并不否认一夫多妻。这就造成了那些沉迷于房中术的人,为了采补增益而想方设法多娶妻妾。葛洪《神仙传》记载彭祖向采女传授房中术时,特意让彭祖提及“丧四十九妻”的故事,这即是向后人宣扬多妻的合法性。陶弘景甚至还宣称:能御“十二女”,令人老有美色;能御“九十三女”,年万岁。虽然陶弘景的意图是御而不泄,但无形当中则可能导致一些不明真相的人欲火上升。结果是行而无验,大伤元气,不寿早亡。历史上有许多封建帝王由于相信御女术多多益善的“妙用”,性生活糜烂,有的重病缠身,手无缚鸡之力,有的不到30岁

即夭亡了。这是十分沉痛的教训。

### 第三节 存想与啸法在女性修行中的应用

存想与啸法，在女性养生健身美容的修行活动中也占有重要地位。如果说沐浴、接摩属于生活起居中较易掌握并且应用较广的修行方法，那么存想与啸法则更富技巧性和专门化的高层次修行方法。

存想，又称“存思”，简称“存”，是内视秘观的方法。《三洞珠囊》卷之五《坐忘精思品》引葛仙公《五千文经序》称：“静思期真，则众妙感会；内观形影，则神气长存；体洽道德，则万神震伏，祸灭九阴，福生十方。”

存想的对象，据《云笈七籤》卷四十三引《老君存思图》所述，多至十八类。在各类之中，又以身内身外诸神为存想对象者称“存神”。

存想是在“守一”之术的基础上发展起来的。“守一”指守持身中的魂神或精气神，令其不受外界干扰，以便长驻体内，与形魄相抱而为一。“守一”的观念亦源于《老子》，王弼注本《老子》第十章有“载营魄抱一”之句。“营魄”即“魂魄”，“抱一”就是“守一”，“营魄抱一”也就是魂魄相守，神形不离。在《庄子》里，“守一”的观念更有清晰的表达。《在宥》篇在描

写黄帝向广成子问道的故事时说：“天地有官，阴阳有藏，慎守汝身，物将自壮。我守其一，以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰。”在《庄子》看来，能够守一，则阴阳气血调和，身强力壮，也不衰老。

从行持法式上看，“存想”之“存”即是“守一”之“守”，说明“存想”确实保持了“守一”的基本特性。但是，从对象上看，存想的内涵则比“守一”大大丰富了。如果说，“一”在存想中仍然作为一个重要概念保持下来，那么，它已不是老庄所讲的简易的“形神合一”之“一”，而是作为“存想”对象的总体出现的。换言之，“一”代表了存想的一切对象。

一般地说，存想之法，男女皆可使用。不过，就其对象和过程而言，男女双方对存想的施行又有一些各自的特点。《登真隐诀》卷上《九宫》载：“若男人守雌亦为雌形，女子守雄，则犹雄状。”这里的雌雄是就神的性别而言的。《登真隐诀》认为人体内外均有神并且都有性别之分。守之初，神之形状均是设想而成的。守住雌性神的形状，最终可以见到雌神之特貌；守住雄神的形状，亦可见到雄神之特貌。《登真隐诀》虽然是为了说明雌雄皆可守的意义，但无形当中则表露了男女存想实施过程的一些区别。从养生角度看，存想的对象类型应根据自己的体质和目标而定。或存水流以降心火，或存太阳以升体温，等等，不必执泥

于一端。

关于女性修行中的存想方式，概括起来，主要有下面两类：

#### 第一、内外分合存想法。

“内”指体内之景象；“外”指体外之景象。这些景象可以是想象的神的形貌，可以是内脏器官，也可以是日月星辰等等。存的对象不拘一格。“分”指体内体外的景象分而存之，或独存体内之象，或单思体外之景。“合”指体内体外之景混融同存，或在同一过程中交替而存。

《登真隐诀》卷中载有“南岳魏夫人”内视远听之法，称：“内视远听四方，令我耳目注百万里之外，久之，亦自见万里之外事，精心为之，乃见万里外事也。”这是存想外景之法。同书又载：“常欲闭目内视，存见五脏肠胃，久久行之，自得分明了了也。”这是存想内景之法。在此，内景与外景成为各自独立的对象。

《登真隐诀》卷中记有南极夫人授“存日月法”，谓：“直存心中有日象大如钱，在心中，赤色；又存日有九芒，从心上出喉至齿，而回还胃中。良久，临目存，自见心胃中分明，乃吐气嗽液，服液三十九过，止。一日三为之。行之一年，疾病除；五年，身有光彩；十八年，必得道，行日中无影，辟百邪千恶灾气。”这个方法不仅把身内器官与身外日景置于同一实施过程，未有

间断,而且内外景相合为一。存想心中日出,即是使心日合为一体。

## 第二、神物共景存想法。

这里的“神”指道教的“神仙”;而“物”指自然物。“共景”是说神仙与自然物同处于一个意象之中。《上清明堂元真经诀》引《白玉龟台九灵太真元君西王母授说明堂玄真经》说:“存日月中有女子,头戴紫巾,朱锦帔裙,自称太玄上玄丹霞玉女,讳缠旋,字密真。口吐赤气,弥满日月,光芒之间,合与芒霞,并尽入注我口,我主咽之,存女亦随吐。行之九十,咽毕。存觉令日月之景亲薄我面上,令玉女之口歔(啜之意)我口上,使气液来下入于(我)口中。”对于这一项资料,首先应该明确的是:既然这种存想法出自“太真元君西王母”的传授,则该法当为女修者所乐用。在《白玉龟台九灵太真元君西王母授说明堂玄真经》中所描述的意象里,日月之景与玉女之貌同时出现,静中有动,动中有静,动静相随,人神交结,从而导致津液的加速产生。这种先想象后“住意”的神物共景存想法,据称还能感动“玉女下降”。这种效果或许因人而异;不过,此法对于身心健康当也有所助益,因为“住意”于景时,体液循环频率加快,这与“扣齿内浴”之法有类似功能。

以上我们讨论了存想在女性修行中的应用状况,

下面谈谈“啸法”的问题。

在道教中，啸法是一种比较奇特的方技。如果说“存想”是以寂默的形态出现，“啸法”则以特异的声音传播方式出现。<sup>[8]</sup>唐孙广在《啸旨》序说中，曾从发声的特点和功能上说明啸与表情达意的语言之间的区别。他指出：“夫气激于喉中而浊，谓之言；激于舌而清，谓之啸，言之浊，可以通人事，达性情；啸之清，可以感鬼神，致不死。盖出其言善，千里应之；出其啸善，万灵受职。斯古之学道者哉！”孙广虽是从道教信仰立场上说明啸的功能，但关于清浊之说，则有助于理解啸的含义。作为一种声音，啸离不开发声器的作用，但是，它与交流感情的语言相比，无论从发声的部位或表现形式上看都是不同的。在道教中，啸属于炼气的一种方法，其基本功夫在舌和运气上。《啸旨·权舆章》罗列了行啸十二法：外激、内激、含、藏、散、越、大沈、小沈、疋、叱、五太、五少。这些技巧即是从舌的运用位置和出气的轻重缓急方面说的。

翻开有关典籍，可以看到，道教的许多女仙或女修者往往也具有啸的高超技艺。《道藏》本《汉武帝内传》在写到西王母降示仙法时说：“王母言粗毕，啸命灵官，使驾龙严车欲去，帝（指汉武帝）叩头请留殷勤，王母乃止。”在《汉武帝内传》作者的笔下，西王母对于啸法的应用简直是娴熟极了，连命令属下灵官做事也

脱口而行啸。作为一种杂传体小说,《汉武帝内传》对西王母的描写显然使用了艺术的笔法,但关于啸的细节处理,则有一定根据。早在《山海经·西次三经》中的西王母已同啸结下缘分。她“豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜”。西王母为什么具有虎豹的一些特征,这或许同远古时期女首领模拟虎豹叫啸声有些关联。孙广《啸旨·深溪虎章》说:“深溪虎者,古之善啸者听溪中虎声而写之也。雄之余,怒之末,中商之初,壮逸宽姿,略不屈挠,若当夏郁蒸,华果四合,特宜为之。”看样子,对老虎的叫啸声的模拟带有特殊的威势,西王母的严厉特点或许即是模拟虎啸的一种反映。从表面上看,这种模拟似乎没能直接给人留下美感,但在养生上则有意义。据载,三国时方士华佗曾模拟了包括虎在内的五种动物的动作,创造了“五禽戏”的养生方法,深受后世人们喜爱。这说明模拟动物的运动形式确有益养生,啸法也包括了这种模拟内涵。这就难怪在道教典籍中凡有关西王母的传记,几乎都保留了她的啸的特技。

由于啸具有模拟性,且被模拟的对象也不是单一的,其渊源和流派也就是多元的。在《后汉书》卷一〇二《方术传》中记载了一个深通巫咒的女丈夫以啸法禁水的故事。之所以称作“女丈夫”,是因为此人本为女子,后来化为丈夫。这个女丈夫叫徐登,闽中(泉

州)人。有一次,她与弟子赵炳相约试术治病。徐登气禁溪水,水即不流;赵炳禁枯树,树即生萑。所谓“萑”,出自《周易》,该书《大过》卦九二爻辞有“枯杨生稊”之语,其中的“稊”通于“萑”,谓树木新生的芽,有“秀”之意,生萑即生秀发嫩芽。这种巫咒禁术当与啸法有关。从《汉书》所记下文看,赵炳曾直接行啸法。据载,有一次赵炳临水求渡,船人不许,赵炳张盖坐其中,长啸呼风乱流。可见,啸亦可令水流改变行向。徐登禁水不流,其法当同属啸类。再说,赵炳为徐登弟子,他通啸,则其师徐登不可能不懂啸法。《后汉书》这个资料来自葛洪《抱朴子》。因此,这也算道教女修者行啸的一个事例。

女丈夫徐登一系列的啸术虽以巫咒的面目出现,但亦不失其行气的本质。既然这种巫咒式的啸法可以治病,在养生上也就有一定意义。其实,这也应归入行气术的范围。

啸还常常在一些女仙或女修者所唱的“仙歌道曲”中被涉及。《洞真太上紫度炎光神玄变经》录有《西王母授经时作颂三篇》。其第一篇云:“啸歌九玄台,崖岭凝凄凄。端心理六觉,畅目弃尘滓。”又《真诰》卷三所录《右英王夫人歌》云:“阿母延轩观,朗啸蹶灵风。”卷八《太元真人答许长史》云:“朱轩四驾,啸命众精,骋龙玄州,飞云浮冥。”在这些仙歌道曲中,

啸成为表现女仙神韵的一种意象。

如果我们把上述那些以禁咒面目出现的啸称作“禁啸”，那么，这种与乐曲相联系的啸则可以叫做“歌啸”。

正如禁啸一样，歌啸也是在古老巫术咒语的基础上发展起来的。咒语本来也是对自然声的一种模拟。最初，它是有音而无字的。从自法术的角度看，古人对自然声的模拟表现了“复制”或“控制”自然物的心理。禁啸一类当大致保持了这种法术特点。但是，当模拟自然声的咒语由于人体心律<sup>[9]</sup>的作用而带上抑扬顿挫的节奏感时，便逐渐分化出具有乐曲基本特征的一个支流。一方面，它被赋予某种规范性而与儒家乐教相结合，甚至成为该乐教的一种内容。如《诗经·江有汜》中“其啸也歌”便体现了这种特色。另一方面，它以相对自由的旋律出现，成为巫师招魂的一种形式。《楚辞》中有《招魂》一篇云：“招具该备永啸呼些，魂兮归来反故居些。”由此可以看出，古代楚地巫师行招魂仪式时是歌啸合用的，它表现了招魂施行者对激情的自由和狂热的抒发，这种歌近似于呼喊啸叫。在道经中有关女仙或女修者所唱的啸歌当是古老招魂歌啸的演变。由于这类歌啸在应用时还配有一些“道具”和各种动作，声形并茂，于是表演者和接受者都可分别进入啸境。这样，在精神上便暂时离开

了平日的感受,摆脱了一些不良信号的干扰。这种境界的形成,至少有宁心和休息的作用。技艺较高超者亦当可达到特别的入静状态,从而产生一些料想不到的效应。

作为女仙或女修者的特技,啸法与存想在表现形式上虽然几乎是相反的,但从运行指向上看,二者则又有相通处,它们都在某种程度上反映了复归自然的精神。《上清明堂元真经诀》在对存想诸术进行总结时指出:“是以龙吟万渊,故景云落霄;虎啸灵丘,故冲风四振。阳燧招明而朱火郁起;方诸罕阴而玄流湛溢。自然而然,不觉所测。况学者方栖心注玄,精研道根,稊累豁于中胸,真正存乎三宫。”作者将存想最终所形成的意境和一些具体啸技相提并论,充分体现了殊途而同归的旨趣。存想的过程是自然而然,不加雕琢的,它可以采五晨之散晖,服六醴之霞浆,啸法何曾不是如此?事实上,除了“深溪虎之啸”外,还有许多啸的具体技艺都是效法自然的结果。例如,“淫润清滢”、“若龙游戏”的流云啸,“清楚轻切,既断又续”的高柳蝉啸,“点柳蟋蟀,铁窃瑯绝”的空林夜鬼啸,“幽谷森林,声应数里之外”的巫峡猿啸,“宽绰浩渺”,“洪洞不绝”的下鸿鹄啸,“寒郊原野,阴风若雾”的古木鸢啸……这些无不是对自然界中奇特声响的模拟。<sup>[10]</sup>由于啸在来源上与自然界休戚相关,当修行

者把它当做炼气养生的一种技艺时,便易产生与自然化为一体的精神感受。

#### 第四节 女丹缘起及其修炼的 要领和基本程序

“女丹”修法,又称“坤诀”,“太阴炼形”之道等等,是一种较为高级的养生术。在全真道“北七真”<sup>[11]</sup>唯一女性孙不二著、济一子傅金铨校订的《坤诀》中,女丹之法被当做“升天之阶级”、“渡世之梯航”。这虽然只是一种理想性认识,但却表明了女丹在道教女修者当中得到高度重视,占有特殊地位。

作为调养人体内精、气、神的一种方术,女丹这个名称具有象征意义。本来,“丹”指由一些天然矿物石合炼而成的药,其基本原料是铅汞。由此初炼而成者叫“丹头”,继续再炼即可成服食的“金丹”。道教在继承这种由先秦方士发明的金丹术时,进一步把它与古老的导引行气等内功形式结合起来。从天人一体的观念出发,道教认为:人体本身就是一个小宇宙,它和大宇宙是相对应的。大宇宙所有的东西,小宇宙也具备。因此,内功锻炼也被看做一种炼丹的过程。如果把天然矿物烧炼而成的丹称作“外丹”,由人体内精气神合炼而成的丹则可以叫“内丹”。

在早期道教中,内外丹尚未有明确的区分。素有“万古丹经王”之称的《周易参同契》(以下简称《参同契》)甚至连内外丹的概念都没有使用,但它却巧妙地通过《易》学范畴把炼气与烧丹的原理表达出来了。其《上篇》云:“火记不虚作,演《易》以明之。偃月法鼎炉,白虎为熬枢。汞日为流珠,青龙与之俱。举东以合西,魂魄自相拘。”作者既点出了炼丹用的器具——偃月炉,以及原料——铅汞,又暗示了魂魄相守的炼气方式与外丹制炼相合的原理。《参同契》认为烧丹炼气都必须效法日月星辰的运行,做到“动静有常,奉其绳墨,四时顺宜,与气相得。”<sup>[12]</sup>

随着道教活动的深入,内外丹的学说逐步形成。《通幽诀》说:“诀曰:气能存生,内丹也;药能固形,外丹也。”这不仅明确地将内外丹作了区分,而且还指出了不同的作用。不过,这并不意味着道教将二者看成绝对相互排斥的东西。事实上,关于“天人合一”的整体思想,一直作为基本原则在内外丹理论中贯穿着。因此,在内容上的相互借鉴,在概念术语上的同一性,也就成为内外丹发展史上的基本特征之一。“女丹术”属于“内丹术”的一种,其产生和发展自然不会脱离内外丹理论演化的总规律。正像其他许多内丹书籍里借用了外丹的基本术语一样,女丹学说关于基本程序和操持方式的表达,也沿袭了外丹术已有的主要

概念。了解这一点是至关重要的，否则，我们就难以明了女丹经籍中的奥秘。

“女丹”这个名称出现较晚，但女性修内丹者则早已有之。傅金铨辑《女丹诗集前编》录有吴采鸾仙姑诗三首，其第一首云：“心如一片玉壶冰，未许纤尘半点侵，霾却玉壶全不管，瑶池直上最高层。”此诗正是作者修炼内丹时那种专心守一、坐忘得气景象的写照。考《历世真仙体道通鉴后集》卷五有吴采鸾之传，谓其为吴猛女。吴猛其人，《晋书》有传，故吴采鸾当为晋代人。再说，为上清派所尊奉的《黄庭经》是一部修内丹的秘笈，书中已有三丹田的概念，在内丹史上有突出的地位，而该书从魏华存开始，一直为女修者所重。可见，女性修内丹于魏晋间当已秘行。至唐代更有发展，著名者有汾州刺史崔恭少女——月华君崔少玄、严州唐广真等。宋元阶段，女性修内丹者辈出。其中影响较大的当推孙不二。孙氏乃金代人，为宁海豪族孙中翊之幼女，全真道第二代掌教人马钰之妻。金世宗大定年间，孙氏与其夫马钰相继出家，师事王重阳，尝随王重阳上街乞化，悟修丹妙理，著有《孙不二元君法语》一书（上引《坤诀》即录自此书）。该书中有“坤道工夫次第”之论，有“女工内丹”之诗，初步建立了女丹的学说。明清时期，道教组织相对衰落，但对某些具体方术的探讨则并非停滞不前。在女丹

方面,许多重要典籍基本上形成于这一阶段。光绪丙午(1906),成都二仙庵道院于重刊《道藏辑要》之际,增刻贺龙骧辑《女丹合编》,是编收入了《坤元经》一卷;《坤诀》一卷;《女修程途》一卷;《壶天性果女丹十则》一卷;《女金丹》二卷;《樵阳经女工修炼》一卷;《坤宁经》一卷;《女工炼己还丹图说》一卷;《女丹撮要》一卷;《女丹汇解》一卷;《女真丹诀》一卷;《女丹要言》一卷;《西池集》一卷;《女丹诗集》前后篇;《九品莲华经》附《入坤元觉路》一卷;《旁门录》一卷;《男女丹工异同辨》一卷,凡十八种。又,邵宝书、汪丙炎、万宝同校定的《古书隐楼藏书》中收有《西王母女修正途十则》、《泥丸李祖师女宗双修》两书,亦属女丹经籍之列。这些典籍都是我们探索女丹奥秘,研究女丹功法的宝贵资料。

女丹书籍的不断增加和汇刻,这在一定程度上反映了女修者的要求和愿望以及修行实践活动的一些情况。贺龙骧在《女丹合编通俗序》中指出:“先君尝语家慈曰:女修一事,少女行之可以化气,老妇行之可以祛病,孀妇行之而守节之心更见坚固。若成仙成佛,又在女流功德之大小,工夫之浅深,不可同年而语也。此家慈所以乐此凡三十年不倦也。厥后吾嫂、吾侄女、吾妾、吾族亲诸姑伯姊相继乐此也,甚不乏人。”这就说明女丹之法虽创于道门,但在民间女性当中奉

行者也大有人在，尤其是那些“守节”者更奉此为至宝。竹阳女史颜泽寰在《男女丹工异同辨序》里谈到：她少年时，母即守节，姐妹三人与母相依为命。不久，二妹病亡，三妹许人待嫁（古有女子年未长先定亲的习俗）。泽寰不忍母孀居寂苦，乃立志守贞奉母，年十二，随母持斋，互以劝善歌自娱。庚子（1900）夏，京都事变，泽寰奉母命避峨眉山潜修。<sup>[13]</sup>这种经历使她有机会接触到有关女丹典籍，并在实践中有所建树。

就来源上看，道教中的女丹经籍也与佛教有关。贺龙骧在回忆自己搜罗女丹经时，谈到他曾由雪岑上人处得到《摩尼烛坤集》一部，约七十余种。颜泽寰也谈及此，并称“释藏（即佛教经书总集）深邃，详性略命”。<sup>[14]</sup>可知二人所得《摩尼烛坤集》即出佛家之手。另外，颜泽寰还谈到她在峨眉山曾看到《摩尼夫人经》、《摩登伽女经》、《寄孤长者女经》、《比丘尼传》、《善女人传》等。在《女丹合编》所收各书中也常常可以见到作者引用佛教修行的言论。可见，本属于道门的女丹之法，在与佛教理论相结合而获得某些发展之后，又回到道教中来了。

从要领和基本程序上看，女丹修炼和男丹修炼有其一致处，这表现在：两者都把人体比做一个炉鼎，头为鼎，腹为炉，如天在上而地在下；把体内的精、气、神当做合成内丹的原始物质和必备条件，把调整呼吸的

节奏和力度,看作是掌握炼丹“火候”的方式。在炼外丹时需进火加温,才能使原始矿物石和某些药物得到分解和新的合成。炼内丹也需要“火力”作用。“神”就是火,呼吸之外气就是风。炼丹冯风以煽火,火以炼精,风火同用,神气相依,两不分离,凝神于气穴当中,从而内脏之精气与外来之气交结于丹田。这个一般原理是男女丹所共有的。

不过,女丹之所以成为一种方术形式出现,就在于它有许多男丹修炼所没有的特点。而这种相异处,又是受男女两性生理特征制约的。最关键之处是:女子有经血。道教清修派认为:若经血缠绵不断,则丹不成。故修女丹者第一关必须断经血,这叫做“斩赤龙”。因经血是红色的,故以“赤龙”譬之。

如何“斩赤龙”呢?这就得弄清楚赤龙的机理和出现的信息。按照道教医学的解释,女子受生之时,先得母之“铅炁”一两,生右肾,牵一条丝于上而生双目,牵一条丝于下而生金丹。<sup>[15]</sup>自此以后,十二日生“癸水”(道教以“壬癸”代表经水)一铢,一百八十日生癸水一两。尔后每十五日生癸水一铢,一年生癸水一两。至十四岁生癸水十四两于血海中,同前胎内带来一两(指铅炁),共成一斤之数,三百八十四铢,合周天三百八十四度,于是“天癸”降而经行。这叫做“阳变为阴”。如此至四十九岁而“天癸”尽。<sup>[16]</sup>天癸既

降,不可人为妄运,否则“杀人”。所以“斩赤龙”就得抓住一个特别时机,这就是经未行而信至之候。所谓“信”又叫“月信”,即经血将来的一种信息:或腰腿疼痛,或头目不安、不思饮食等等。此时即可“行功”。过两日半经至则需停炼。再过两日半后,以“白绫”试之,其色黄金,即运气以斩之。

如何运气呢?这又得弄清气穴之所在。与男子修炼不同,气穴不是脐下(下丹田),而是两乳之间一寸三分。之所以将此作为气穴,是因为这是阴血之本源。故斩赤龙必须从根上着手。具体的方法是:先闭目存神,使心静息调,然后将意念注入气穴,双手交叉捧乳,分而揉之,先缓后急,先轻后重,或为144遍,或为360遍均可,随之将气自下丹田处微微吸起24口。这一招恰好与男丹修法相反,男丹用意吸气乃先由上而下引,女丹则先由下而上。接着仍以双手轻捧乳房,凝神返照。久而久之,神气充足,真阳旺盛,经水自绝,乳房实而不虚。依此修持不断,日后有“火珠”驰骤血海,浑身微颤,此时不可惊惧。当赤龙斩,身微颤后,即可接行“小还丹功法”,引气于任督脉上运行,炼一月而小周天(小还丹)之数足。<sup>[17]</sup>若真气感动,小丹结成,则每逢入室静坐时有遍体火发之感,宜静默守中,讷言不语,听其自然,霎时当可见一火珠如豆大从明堂(两眉间)射出一丈多高,似闪电一般。这就是

“筑基”已成，“药”产之状。以下功夫同于男性修丹之法，分为胎息、脱胎、乳哺、面壁诸阶段。这些说法也都是比喻，其核心仍在于调整呼吸，顺乎自然。

以斩赤龙为基本特色的女丹炼法，在道教清修派看来，本属秘诀，故涉及于此的经籍往往并未全然叙明，留有未露之“天机”，外人即使得其宝经，仍难下手。该丹法的施行，若有名师指点，则可出神入化。《樵阳经女工修炼》描述其效果说：“面如桃花肤似雪，到此赤龙永断绝。清静法身本无尘，功满飞升朝玉阙。”“或闻弦歌丝竹之声；或暗室生白；他人之心，毫无隔绝，触景便知。”此等效果看起来颇具魅力，难怪道门之中或者奉道女子之中会有那么一些人热衷于女丹之修炼。不过，应该指出的是，女丹修炼，若无人指点，则有危险。因为经血之行，本来乃是正常事，欲令其不行而化气，由气而化神，由神而入虚，美固为美，倘不注意，则也可能导致不治之症。因此，女子千万不可随意施炼，宜有十分慎重态度才是。

女丹修炼在原则上更体现了“逆”法的精神。遍览道典，几乎所有的女丹经都强调“逆”的方向性。《女金丹》下卷《口诀》谓：“丹道用逆，故泰之卦象，坤居上而乾居下，乃能天地交而万物通。”泰卦之象，下三爻为阳，上三爻为阴，阳上行而阴下降，故成天地相交之势。引气如此，用意亦不例外。

女丹修炼与房中术也有一定关联。此两者都有一个“采补”的问题,但如何“采补”的方式则不同。女丹修持理论认为:男子外阳而内阴,女子外阴而内阳。男子夺外阳而点内丹;女子夺内阳而点外丹。所谓“夺”也就是“采”,即要求自采自补,以自身之阳补自身之阴。这是自我调整思想的一种体现。另外,女丹修炼更加要求去七情六欲,虚极静笃,这与房中术也是不同的。之所以有这种差异,仍是由多元道派的不同主张所决定的。

#### 注释:

[1] 《洞真西王母宝神起居经》,《道藏》第33册第460页。

[2] 古代的一种容量单位,初以十斗为一斛,南宋末年改为五斗一斛。

[3] 《道藏》第33册第460页。

[4] 《道藏》第33册第461页。

[5] 九华安妃,《历世真仙体道通鉴后集》卷三有传,系晋哀帝兴宁三年同降杨羲之家的仙女之一。传云:安妃乃太虚上真元君金台李夫人之少女,尝诣龟山学上清道法。

[6] 《抱朴子·释滞》。

[7] 参看上编第二章第三节。

[8] 请参看上编第二章第二节关于咒语的分析。

[9] 归根结底,人体心律乃是宇宙自然节律的一种形式。

〔10〕 详见孙广《啸旨》，载王云伍主编《丛书集成初编》。

〔11〕 “全真道”是金大定(公元1161-1189年)间王重阳所创的一个道派。“北七真”是王重阳的七大弟子,分别是:马钰、谭处端、丘处机、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二。

〔12〕 《参同契·中篇》。

〔13〕 峨眉山为佛教四大名山之一,但早期则为道教圣地,今尚存有道教“第七洞天”遗址。

〔14〕 关于性命问题,中国古代儒、释、道三家均有专论,然主张不同。道教全真派主张性命双修。该派元代后有南北宗之分,北宗释“性”为元精,“命”为元神。南宗释“性”为至神一灵,释“命”为至精一气。从广义上看:修性包括伦理方面内容。

〔15〕 这是说内金丹本来就有,降生长成之后的修炼不过是一种再现活动而已。

〔16〕 《黄帝素问·阴阳应象大论》有“七损八益”之说。清高士宗《直解》称,女子以“七”为纪,二七(十四岁)而来潮;男子以八为纪,二八(十六岁)精满而溢。这是古人据《易》理而做出的一种描述,今人女子来经岁数有所不同。在城市中由于社会交往等因素,女子来潮略早。

〔17〕 任脉、督脉是经络中奇经八脉之二,任脉贯通于胸前中线,督脉沿脊背升降,二者交会于头顶之百会穴。

## 结 语

女性修行与女性崇拜,作为一个问题的两个方面,在道教中共同构成了女子学道、证道、登仙学说的体系。两者在具体道典中的表述虽各有侧重,但往往又成为互相印证的工具。当道门中人在描述那些作为女性崇拜意识之寄托的仙人神人故事时,或多或少也会对其升仙化神的路径或方法略加介绍;同样道理,当她们(或他们)在叙说或解释具体的女子修程序、方法时,也会引用神仙故事,以证实其方案的可行性。其互相印证的方式,体现了女性崇拜意识与女性修行学说的不可分割性。

女性崇拜的现象虽然在世界各地几乎都存在过,但却没有像中国这样得到如此长久的保持、发展,并且与特殊的修行学说相结合。

从旧石器时代到青铜器时代,世界上其他文明古国基本上都出现过表达女性崇拜意识的种种雕像,在东南欧,曾经发现了约三万尊属于新石器时代的女性人物塑像。这些塑像虽然材料不同,但都具有丰满的

胸部和宽阔的髋部。在印度吠陀经典中,阿蒂迪圣母甚至成为一切的象征,她是天空,是大气,是母亲,是宇宙的主宰。在这里,女神也曾有过很高的地位。

随着父权制的产生和发展,宗教革命也开始了,至高无上的男神出现了。在西方许许多多的国家里,他或者赶走女神,或者让女神改变性状,演变成为次一等的男种,从此,女神一蹶不振。在犹太教和基督教中,上帝甚至成为唯一的神,他创造了天和地。男权在天上和地下的主宰联为一体。

由于父权制的出现而引起的宗教革命,在中国也同样存在。殷周时期,中国便有上帝的信仰,这种信仰经过改头换面,其神灵也在道教中获得寄托。道教神谱中三位最高天神元始天尊、灵宝天尊、道德天尊也都是男性,这与原有的上帝信仰、崇天意识显然具有继承关系。

但是,与世界上其他国家的信仰状况不同,道教男神没有赶走女神,更没有使女神一个个变性;相反,原有女神不仅继续得到崇拜而且不断增添同伴,共同成为女修行者效法的楷模。这是道教思想体系中一个鲜明特征。

道教女性崇拜与女性修行学说的结合,可以说是中国典型的“柔静意识”的表现。这种文化意识不仅在道教那里传播着,而且与整个上层社会的许多方面

都有广泛的联系。

就政治哲学与伦理而言,由孔夫子所创立的儒家学家派经过长期的演变,到了宋明时期也提出了与道家、道教“柔静文化意识”颇相类似的思想。理学先驱周敦颐在《太极图说》自注里说:“圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉。”如何做到“主静”呢?他认为必须“无欲”,学圣的要旨就在于无欲。这种观念在此后程颢、程颐、朱熹那里丰富起来。而我们知道,静与柔在中国文化中是女性阴类的根本属性,足见以女性崇拜为本源的柔静意识的根深蒂固了。从政治上看,这种意识无疑有其保守的一面,后期儒家在理论上对于封建体制的保护,在一定程度上也曾借助了“柔静”的力量。然而,与儒家不同,道教主要是在修行领域里应用和衍扩“柔静”意识。从养生的角度看,这有其合理性。至于以此为指导的活动所产生的种种奇特人体征验,亦有待深入研究,不可轻易否定。

## 附录:道教女仙故事选萃

### 金母元君

**说明:**本篇选自《墉城集仙录》卷一。杜光庭撰。杜氏,字宾至,或云字圣宝,自号东瀛子,处州缙云(今属浙江)人,生卒年不详。杜氏是唐末五代时著名道士,自唐中和元年(881)随僖宗皇帝入蜀地后,深受王公大臣们所推崇,光禄大夫尚书户部侍郎上柱国蔡国公赏赐号“广成先生”,晚年杜氏居于四川省青城上白云溪,逝世时葬于清都观。杜光庭一生著述甚丰,收入《正统道藏》的就有20余种。《墉城集仙录》是他在神仙传记方面的主要著作。“墉”的意思是城垣或高墙城壁。在仙话中,墉多指仙人居处的城垣宫阙。按照杜光庭的设想,女子修道成仙,最终归宿就是“墉城”,所以该书记皆为女仙故事。

金母元君者,九灵太妙龟山金母也,一号太灵九光龟台金母,一号曰西王母,乃西华之至妙,洞阴之极

尊。

在昔，道炁凝寂，湛体无为，将欲启迪玄功，生化万物，先以东华至真之气化而生木公焉。木公生于碧海之上，苍灵之墟，以生阳和之气，理于东方，亦号曰王公焉。又以西华至妙之气化而生金母焉。金母生于神洲伊川，厥姓缙氏，生而飞翔，以主阴灵之气，理于西方，亦号王母。

皆挺质大无，毓神玄奥。于西方渺莽之中，分大道醇精之气，结气成形，与东王木公共理二气，而养育天地，陶钧万物矣。体柔顺之本，为极阴之元位，配西方，母养群品。天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隶焉。

所居宫阙，在龟山之春山，昆仑玄圃阆风之苑，有金城千重玉楼、十二琼华之阙，光碧之堂，九层玄台，紫翠丹房，左带瑶池，右环翠水。

其山之下，弱水九重，洪涛万丈，非飚车羽轮不可到也。所谓玉阙墜天，绿台承霄，青琳之宇，朱紫之房，连琳彩帐，明月四朗，戴华胜，佩灵章，左侍仙女，右侍羽童，宝盖踏映，羽旒荫庭，轩砌之下，殖以白环之树，丹刚之林，空青万条，瑶干千寻，无风而神籁自韵，琅然皆奏八会之音也。神洲在昆仑之东南，故《尔雅》云：西王母日下是矣。

又云：王母蓬发戴胜，虎齿善啸者。此乃王母之

使，金方白虎之神，非王母之真形也。元始天王授以万天之统、龟山九光之策，使制召万灵，统括真圣，监盟证信，总诸天之羽仪。天尊上圣朝宴之会，考校之所，王母皆临映焉。上清宝经、三洞玉书，凡所授度，咸所关与也。

昔黄帝讨蚩尤之暴威，所未禁，而蚩尤幻化多方，征风召雨，吹烟喷雾，师众大迷，帝归息太山之阿，昏然忧寐。

王母遣使，披玄孤之裘，以符授帝曰：“太一在前，得之者胜，战则克矣。”

符广三寸，长一尺，青莹如玉，丹血为文，佩符既毕，王母乃命一妇人，人首鸟身，谓帝曰：“我九天玄女也，授帝以三宫五意阴阳之略，太一、遁甲、六壬、步斗之术，阴符之机，灵宝五符五胜之文。”遂克蚩尤于中冀，翦神农之后，诛榆罔于版泉，而天下大定，都于上谷之涿鹿。

又数年，王母遣使白虎之神，乘白虎集帝之庭，授以“地图”。晚年，复授帝以清静无为正真之道。其辞曰：“饮啄不止身不轻，思虑不止神不清，声色不止，心不宁，心不宁则神不灵，神不灵则道不成。其要妙也，不在瞻星礼斗，苦己劳形，贵在湛然方寸，无所营营。神仙之道，乃可长生。”

其后，虞舜摄位。王母遣使授舜白玉环，又授益

地图。逐广黄帝之九州为十有二州。王母又遣使授舜皇琯，吹之以和八风。

……逮至穆王，命驾八骏之乘……驰驱千里，而至巨蒐氏之国，巨蒐氏乃献白鹄之血，以饮王；具牛马之漙，以洗王之足。及二乘之人已饮而行道，宿于昆仑之阿，赤水之阳。

别日，升昆仑之丘，以观黄帝之宫而封之，以诒后世。遂宾于西王母，觴于瑶池之上。西王母为王谣，王和之。其辞哀焉。乃观日之所入。一日行万里。王乃叹曰：“予一人，不盈于德，后世其追数吾过乎？”又云：王持白珪重锦，以为王母寿，歌白云之谣，刻石纪迹于龕山之上而还。

……汉初，有四五小儿戏于路中。一儿歌曰：“著青裙，入天门，揖金母，拜木公。”时人皆莫知之，唯张子房知之，乃往拜焉。曰：“此乃东王公之玉童也。”仙人得道升天当揖金母而拜木公也。自非冲虚登真之子，莫知其津矣。

汉孝武皇帝刘彻，好长生之道，以元封元年登嵩高之岳，筑寻真之台，斋戒精思。四月戊辰，王母使墉城玉女王子登来语帝曰：“闻子欲轻四海之禄，迁万乘之贵，以求长生真道乎？勤哉！七月七日，吾当暂来也。”帝问东方朔，审其神应。乃清斋百日，焚香官中。

夜二唱之后，白云起于西南，郁郁而至，径趣官

庭。渐近，则云霞九色，箫鼓震空，龙凤人马之众，乘麟驾鹿之卫，科车天马，霓旗羽幢，千乘万骑，光耀宫阙，天仙从官森罗亿众，皆长丈余。既至，从官不知所在。

王母乘紫云之辇，驾九色斑麟，带天真之策，佩金刚灵玺，黄锦之服，文彩明鲜，金光奕奕，腰分景之剑，结飞云大绶，头上大华髻，戴太真晨缨之冠，蹑方琼凤文之履，可年二十许，天姿旖旎，灵颜绝世，真灵人也。下车，扶侍二女，登床东向而坐。

帝拜跪，问寒温，立侍良久。呼帝使坐，设以天厨，芳华百果，紫芝萎蕊纷若，瑱螺精珍异常，非世所有，帝不能名也。

又命侍女取桃玉盘，盛七枚，大如鸽子，四以与帝，母自食其三。帝食桃，辄收其核。母问何为？曰：“欲种之耳。”母曰“此桃三千岁一实，中土地薄，种之不生，如何？”

于是，王母命侍女王子登弹八球（当作“琅”）之漱，董双成吹云和之笙，石公子击昆庭之玉，许飞琼鼓震灵之簧，婉凌华拊吾陵之石，范成君扣洞阴之磬，段安香作九天之钧，法婴歌玄灵之曲，众声激朗，灵音骇空。

## 云华夫人

**说明：**本篇选自《墉城集仙录》卷三。作品叙说云华夫人传授大禹“策召百神之书”虽属传闻，但却反映了上古时期先民与恶劣条件斗争的精神。

云华夫人者，王母第二十三女，太真王夫人之妹也。名瑶姬，受徊风混合万景练神飞化之道，尝游东海，还过江之上，有巫山焉，峰岩挺拔，林壑幽丽，巨石如坛，平博可玩，留连久之。时大禹理水，驻其山下，大风卒至，振崖谷陨，力不可制，因与夫人相值拜而求助，即敕侍女授禹策召百神之书，因命其神狂章虞余、黄魔大翳、庚辰童律等助禹，斩石疏波，决塞导阨，以循其流。禹拜而谢焉。禹尝诣之于崇巘之巅，顾盼之际，化而为石，或倏然飞腾，散为轻云，油然而止，聚为夕雨，或化游龙，或为翔鹤，千态万状，不可视也，不知其常也。禹疑其狡怪猥诞，非真仙也。问诸童律，童律曰：天地之本者道也，运道之用者圣也，圣之品次真人仙人矣。其有禀气成真，不修而得道者，木公金母是也。盖二气之祖宗，阴阳之原本，仙真之主宰，造化之元先。云华夫人，金母之女也。昔师三元道君，受上清宝经，受书于紫清阙下，为云华上官夫人，主领教

童真之士，理在王映之台，隐见变化，盖其常也。亦由凝炁成真，与道合体，非寓胎稟化之形，是西华少阴之气也，且气之弥纶天地，经营动植，大包造化，细入毫发，在人为人，在物为物，岂止于云雨龙鹤飞鸿腾凤哉。禹然之，复往诣焉，忽见云楼玉台，瑶宫琼阙，森然暨天，灵官侍卫，不可名识，师子抱阙，天马启途，毒龙电兽，八威备轩。夫人宴坐于瑶台之上，禹稽首问道，召禹使坐而言曰：“夫圣匠肇兴，剖太混之一朴，为亿万之体；发大蕴之一包，散之以无穷之物。故步三光而立乎晷景，封九域而制乎邦国，刻漏以分昼夜，寒暑以成岁纪，兑离以正方面，山川以分险易，城郭以聚民兵，械以卫众，舆服以表贵贱，禾黍以备凶歉。凡此之制，上稟乎星辰，而取法乎神真，下以养于有形之物也。是故日月有幽明，生杀有寒暑，雷霆有出入之期，风雨有动静之常，清炁浮乎上，而浊气流于下，废兴之数，治乱之运，贤愚之质，善恶之性，刚柔之气，寿夭之命，贵贱之位，尊卑之序，吉凶之感，穷达之期，此者稟之于道，悬之于天，而圣人之为纪也，性发乎天，而命成乎人。立之者天，行之者道。道存则有，道去则无，非道而物不可存也，非修而道不可致也。玄老有言：致虚极，守静笃，万物将自复。复，谓归于道而常存也。道之用也，变化万端而不失其一。是故天参玄，地参混黄，人参道德。去此之外，何一物不止于道

也哉。长久之要者，乃天宝其玄，地保其物，人养其气，所以全也，则我命在我，非天地杀之，鬼神害之，失道而自逝也。志乎哉，勤乎哉。子之功及物矣，勤逮于民矣，善格乎天矣，而未闻至道之要也。吾昔于紫清之阙，受书宝而勤之。我三元道君曰：上真内经，天真所宝，封之金台，佩入太微，则云轮上征，神武抱阙，振衣瑶房，邀宴希林，长招仙公，在西白山而下盼太空，汎乎天津则乘云聘龙，游此名山，则真人谐房，万神奉卫，山精司迎，动有八景玉轮，静则宴处金堂，亦谓之太上玉珮金瑯之妙文也。汝将欲越巨海而无飀轮，渡飞沙而无云轩，陟阨途而无所举，涉泥波而无所乘，陆则困于远绝，水则惧于漂沦，将何以导百谷而灌万川也？危乎悠哉！太上愍汝之志，亦将授以灵宝真文，陆策虎豹，水制蛟龙，斩馘千邪，检馭群凶，以成汝之功也。其在乎阳明之天耶。吾所受宝书，亦可以出入水火，嘯吒幽冥，收束虎豹，呼召六丁，隐沦行地，颠倒五星，九祖存身，与天相倾也。”因令侍女陵容华，命出丹玉之笈，开上清宝文，以授禹焉。禹拜授而去，又得庚辰虞余之助，遂能导波决川，成其功，尊五岳，别九州，而天锡玄圭，以为紫庭真人也。其后楚大夫宋玉以其事言于襄王，王不能访以道要，以求长生，筑台于高唐之馆，作阳台之宫，以祀之。宋玉作《神女赋》，以寓情荒淫，托词秽芜。高真上仙，岂可诬而降之也？

有祠在山下，世谓之大仙，隔峰有神女之石，即所化之身也。复有石天尊、神女坛，坛侧有竹垂之若苔，有槁叶飞物，著坛上者，竹则因风而扫之，终岁莹洁不为之污，楚世世祀焉。

## 麻 姑

**说明：**本篇选自《太平广记》卷六十，其篇末注谓出自《神仙传》。考葛洪《神仙传》卷三《王远》篇多涉麻姑事迹，故《太平广记》当是以《神仙传》为原本，铺叙而成。葛洪，晋朝道士，著名道教学者，字稚川，自号抱朴子，丹阳句容人，主要著作有《抱朴子》等。

作品通过麻姑降世的故事，表达了女仙真的奇异功能。其中关于“沧海桑田”的情节长期以来广泛流传，融缩为成语，至今仍然具有生命力。作者在该篇里通过麻姑之口道出：“东海三为桑田”。人们常常以此来比喻和说明事物发展中的巨大变迁。

汉孝桓帝，神仙王远，字方平，降于蔡经家。将至一时顷，闻金鼓箫管人马之声。及，举家皆见，王方平戴远游冠，着朱衣，虎头鞶囊、五色之绶，带剑，少须黄色，中形人也。乘羽车，驾五龙，龙各异色，麾节幡旗，前后导从，威仪奕奕，如大将军。

鼓吹皆乘麟，从天而下，悬集于庭。从官皆长丈余，不从道行。既至，从官皆隐，不知所在。唯见方平与经、父母、兄弟相见。

独坐久之，即令人相访（麻姑）。经家亦不知麻姑何人也。言曰：王方平敬报姑：“余久不在人间，今集在此，想姑能暂来语乎？”有顷，使者还。不见其使，但闻其语云：“麻姑再拜，不见忽已五百余年。尊卑有序，修敬无阶，烦信承来在彼，登山颠倒而先受命，当按行蓬莱，今便暂住，如是当还，还便新覲，愿未即去。”

如此两时间，麻姑至矣。来时，亦先闻人马箫鼓声。既至，从官半于方平。麻姑至，蔡经亦举家见之。是好女子，年十八九许，于顶中作髻，余发垂至腰，其衣有文章，而非锦绮，光彩耀目，不可名状。

入拜方平，方平为之起立。坐定，召进行厨，皆金盘玉杯，肴膳多是诸花果，而香气达于内外，擘脯行之，如柏灵，云是麟脯也。麻姑自说云：“接待以来，已见东海三为桑田。向到蓬莱，水又浅于往者，会时略半也，岂将复还为陵陆乎？”方平笑曰：“圣人皆言，海中复扬尘也。”

姑欲见蔡经母及妇侄。时弟妇新产数十日，麻姑望见，乃知之，曰：“噫，且止勿前。”既求少许米。得米，便撒之掷地，视其米，皆成真珠矣。方平笑曰：“姑

故年少，吾老矣，了不喜复作此狡狴变化也。”方平语经家人曰：“吾欲赐汝辈酒，此酒乃出天厨，其味醇浓，非世人所宜饮，饮之或能烂肠，今当以水和之，汝辈勿怪也。”乃以一升酒，合水一斗，搅之，赐经家，饮一升许。

良久，酒尽。方平语左右曰：“不足远取也，以千钱与余杭姥，相闻求其沽酒。”须臾，信还，得一油囊，酒五斗许。信传余杭姥答言：“恐地上酒，不中尊饮耳。”

又麻姑鸟爪，蔡经见之，心中念言：背大痒时，得此爪以爬背，当佳。方平已知经心中所念，即使人牵经鞭之。谓曰：“麻姑神人也，汝何思谓爪可以爬背耶？”但见鞭着经背，亦不见有人持鞭者。方平告经曰：“吾鞭不可妄得也。”

是日，又以一符传授蔡经邻人陈尉，能檄召鬼魔，救人治疾。蔡经亦得解蜕之道，如蜕蝉耳。经常从王君游山海，或暂归家。王君亦有书与陈尉，多是篆文，或真书，字廓落而大，陈尉世世宝之。宴毕，方平、麻姑命驾升天而去。箫鼓道从如初焉。

### 太微玄清左夫人

说明：本篇选自《墉城集仙录》卷三。其资料来源

于南朝陶弘景的《真诰》。故事反映了魏晋时期道教之中女性修行的一些活动与感受。

夫人者，乃太微之上真也，兴宁三年乙丑十二月十七日，与太元真人众真降于句曲金坛真人杨羲之室，吟《北渚宫中歌》。词曰：

郁藹非真墟，太无为我馆。玄公岂有怀？紫蒙孤所难。落凤控紫霞，矫辔登晨岸。寂寂无濠涯，晖晖空中观。隐芝秀凤丘，逡巡瑶林畔。龙胎婴儿形，八琼回素旦。琅华繁玉宫，绮葩凌岩粲。鹏扇绝亿岭，拊翻扶霄翰。西庭命长歌，云璈乘虚弹。八风缠绿宇，丛烟豁然散。灵童掷流金，太微启璧案。三元折腰舞，紫皇挥袂赞。玄玄扇景晖，晔晔长庚焕。超骈耸明刃，下盼使我惋。顾哀地仙辈，何为栖林涧。

是夕众（仙）降，太元真人述玄清官中之事，因吟此章，皆上清内修得真之旨，以用和神也。夫人诸经传，别未显名氏事迹也。

### 东海上房灵妃

说明：本篇选自《墉城集仙录》卷三。其资料亦来源于南朝陶弘景的《真诰》。上房灵妃所咏唱的歌章表达了道教上清派的内修方法，有一定的史料价值。

灵妃者，方诸宫有东华上房，乃灵妃所理之处，亦天真之高位，将是太帝之左右相也。其词曰：

紫桂植瑶园，朱华声萋萋。月宫生蕊泉，日中有琼池。左拔（音跋）圆灵曜，右掣丹霞晖。流金焕绛庭，八景绝烟回。绿盖浮明朗，控节命太微。凤精童华颜，琳腴充肠肌。控晨挹太素，乘歛翔玉墀。吐纳六虚气，玉嫔把巾随。弹微（当作“微”）南云扇，香风鼓锦披。叩商百兽舞，六天摄神威。倏歛亿万椿，龄纪郁巍巍。小鲜未烹鼎，言我岩下悲。

此亦是晋兴宁三年乙丑十二月十七日夜，太元众真降于杨君之室，云此歌章，青童宫中常所吟咏，以励青官学真者之业，述检制之要、明修之乐。此灵妃亦别未显名氏及所习事迹。

### 紫微王夫人

**说明：**本篇选自《墉城集仙录》卷三。其资料亦来源于南朝陶弘景的《真诰》。文中反映了魏晋时期道教扶乩降笔的事迹，作品采撷了当时留下的诸多歌诀，对于了解道教的精神修炼以及形体养生而言颇具价值。

夫人名清娥，字愈音，王母第二十女也。昔降授《太上宝神经》与裴玄仁，裴行之得道，拜清灵真人，晋兴宁三年乙丑六月，降杨羲之家。时与太元真人、桐柏真人、右英夫人、南岳夫人，同降言。夫人位为紫微官左夫人，镇羽野玄陇之山，上官主教，当成真人者。是夕真会，右英夫人歌修真之事，夫人答歌曰：

乘飚遡九天，息驾三秀岭。有待徘徊盼，无待故当静。沧浪奚足劳，孰若越玄井。

又吟曰：

龟阙郁巍巍，墉台落明珠。列坐九灵房，扣漱吟太无。玉萧和我神，金醴释我忧。

又吟曰：

宴酣东华内，陈钧千百声。青君呼我起，折腰希林庭。羽帔扇翠晖，玉珮何铿玲。俱指高晨殿，相期象中冥。

又叙玄陇之游，吟曰：

超举步绛霄，飞飚北垄庭。神华映仙台，圆曜随风倾。启晖挹丹元，飞景餐月精。交袂云林宇，浩轸还童婴。萧萧寄无宅，是非岂能营？阵上自扰竞，安可语养生。

九月六日又降，命杨君染笔喻作，吟曰：

解轮太霞上，欽辔造紫丘。手把八空炁，纵身云中浮。一盼造化纲，再视索高畴。道要既已足，可以

解千忧。求真得良友，不去复何求？

吟此令示许长史穆。及郗回也，又吟曰：

紫空朗明景，玄宫带绛河。济济上清房，灵台焕嵯峨。八舆造朱池，羽盖倾霄柯。震风回三晨，金铃散玉华。七辔络九陔，晏盼不必家。借问求道子，何事坐尘波？岂能栖东秀？养真牧太和！

吟毕亦令示许与郗。十月十七日，又与众真降命杨君书曰：

左把玉华盖，飞景蹶七元。三晨焕紫辉，竦盼抚明真。变踊期须臾，四面皆已神。灵发无涯际，勤思上清文。何事坐横途，令尔感不专？阴阿失玄机，不觉年岁分。

吟毕徐谓杨君曰：“夫今勤者，勤其事，耽其玄微耳。慎者亦触类而作也。学道之难，不可尽矣。有耻鄙之心者，于道亦辽乎灌秉，然后可贵耳。贤者之举，自更悟耳。令且当内忘也。”因吟曰：“玄清渺渺观，落景出东渟。愿得绝尘友，萧萧罕世营。”吟此再三，又曰：“灵人隐玄峰，真神韬云采。玄唱非无期，妙应自有待。岂期虚空寂，至韵固常在。携襟登羽宫，同宴广寒里。借问明人谁？所存唯玉子！”吟竟曰：卓云虚之骏，抗翻于崆峒之上，斯人也。岂不长挹南面，求谢千乘乎？二月三十日吟一章曰：褰裳济渌河，遂见扶桑公。高会太林墟，赏宴玄华宫。信道苟纯笃，何不

栖东峰。此亦叙方诸东华之腾也。四月十四日，作七章曰：

其一

控景始晖津，飞飏登上清。云台郁峨峨，阊阖秀玉城。晨风鼓丹霞，朱烟洒金庭。绿蕊灿玄峰，紫芝岩下生。庆云缠丹炉，炼玉飞入琼。晏盼广寒宫，万椿愈童婴。龙旂启灵电，虎旗征朱兵。高真回九曜，洞观均潜明。谁能步幽道，寻我无穷龄。

其二

翳蔼紫微馆，郁台散景飏。鸾唱华盖间，凤钧导龙輶。八狼携绛旂，素虎吹角箫。云勃写灵官，来适尘中器。解辔佳人所，同气自相招。寻宗须臾顷，万龄乃一朝。椿期会足衰，劫往岂云辽？真真乃相目，莫令心徂抄。虚刀挥至空，鄙滞五神愁。

其三

朝启东晨晖，飞骈越沧泉。山波振青涯，八风扇玄烟。回盼易迁房，有怀真感人。三金可游盘，东岭宜汞甄。纷纷当途中，孰能步生津？

其四

飘摇八霞岭，徘徊飞晨盖。紫駟腾太空，矚盼九虚外。玉箫激长景，云烟绝幽蔼。高仙宴太真，清唱无涯际。去来山岳庭，何事有待迈？

其五

神王曜灵津，七元焕神扉。虚迁方寸里，一跃登太微。妙音乘和唱，高会亦有机。齐此天人盼，协彼晨景飞。总辔六合外，宁有倾与危。

其六

薄宴尘飚岭，代谢缘环归。奚识万劫期，顾盼令人悲

其七

灵草荫玄方，仰感璇曜精。洗洗繁茂萌，重德必克昌。

八月十七日夜，夫人授杨君，令告许长史曰：平凝夷质渊通，妙灵神造，重绝栖真，摄生太玄，植简太素，刻名金挺，内曜玉华，外荣朱轩，四驾啸命众精，骋龙玄洲，飞云浮冥，必能上友逸台之谷公，下监御于太清矣。因与保命君论远志九方。

又语曰：念不宜多，多则志散，志散而求不病者，犹闭门而御猛敌也。夫人制服术方，以行于世。叙曰：夫晨齐浩元，洞冥幽始，八气靡浑，灵关未理者，则独坦观于空漠，任天适以虚峙。于是淳音微唱，和风合起，二明衔晖，霄翳无待也。拥萌肇于未剖，塞万源于机上，舍生反真，触类藏初，爰可晒万岁以为夭，顾婴齿而长和耳。何事体造灵神之冥乡，心研殊方之假（音遐）外哉？

自形无得真之具器，无任真之用者，诚宜步天元

之领，摄推万精以极妙，寻九纬以挺生，睹晨景之回照。仰观烟气，则六灵缠虚；俯聆六律，则八风扇威。太无发洞冥之啸，圆曜有映空之晖。于是紫霞蔼秀，波激岳颓，浮烟笼象，清景遁飞，五行杀害，四节交掷，金土相亲，水火结隙，林卉停偃，百川闭塞，洪电纵横而咆哮，雷震东西而坼裂。

天屯见，化为阳九之灾；地否闕，乃为百六之会。亢悔则载穷于乾极，睹群龙擢爪，则流血于坤野。尔乃吉凶互冲，众示灾咎。履坦道者，将幽人贞吉；居肥遁者，亦无往不利。冒险蠲也，行必舆尸；涉于东北，则朋丧而悔至。苟大川之不利，明坎井之沈零矣。此皆人失其真，物乖我和，游竞万端，神鬼用谋。

容使天地无常，以百姓为心。于是太上真人愍万流之鼓动，开冥津以悟贤，遂尔导达百变，摄生理具，居福德者常全，处危害者凋折，御六气者寿延，服灵芝者神逸。奇方上术，演于清虚之奥；金阙玉劄，撰于委羽之台。窈窕神唱，真晖合离。歌其章，则控晨太微；用其道，则扬轮九陔。轩盖于流霞之阵，眷盼乎文昌之台。或炉转丹砂之幽精，粉炼金碧之紫浆，琅玕郁勃以流华，八琼云焕而飞扬，绛液回波，龙胎隐鸣，虎沫凤脑，云琅玉霜，太极丹醴，三环灵刚。

若以刀圭奏矣，神羽翼张，乃披空洞之上文，炜烨元始之室。琼音琅书，发乎三玄之官宝，绂纁三元之

赠蕊珮，登丹琳之房，上帝献紫辘之重曜，太真锡流金之火铃，神童启轶，九凤齐鸣，天籁骇虚，晨钟玲铎，竦身抑旄，八景浮空，龙舆虎旂，游扇八方，上造常阳之绝抄，下寝倒景之兰堂，月妃骖驹，日华照容，灵姬奉衾，香烟溢窗，顾盼而圆罗迈矣，何九万之足称哉！然后知高仙之道益上，寻灵之途微妙，服御之致合神，吉凶之用顿显也。

自非无英公子《黄老玉书》、《大洞真经》三十九章，豁落七元、太上隐玄者，莫有群偶于此术矣。然复有体神精思，实练明堂，朝适六虚，使五藏生华，守闭元关，内存九真，三炁运液，而溉灌丹田，亦其次也。夫丹诚疏禴者，亦奚用东邻之太牢哉！乃可加以五云水桂，术根黄精，南烛阳草，东石空青，松脂柏实，巨腾茯苓，此并养生之具，将可以长年矣。吾又俱察草木之胜负，有速益于己者，并未及术势之多验乎，且自顷已来，杀气蔽天，恶烟弭景，邪魔横起，百疾杂臻，或风寒关结，或流肿积痼，不期而祸凑，意外而病生者，比日来集也。

夫术气则式遏鬼津，吐烟则镇折邪节，强肉摄魂，益血生脑，逐恶至真，守精卫命。餐其饵则灵柔四敷，荣输轻盈；服其丸散则百病瘳除，五脏含液。所以长生远视，久而更灵，古人名之为山精之卉、山薑之精。《太上导仙铭》曰：子欲长生，当服山精，子欲轻翔，当

服山薑，此之谓也。我见诸物皆当减，而术为益也。直以术气之用，是今时所要。末世多疾，宜当服御耳。夫道虽内足，犹畏外来之祸。形有外充，亦或中崩之弊。张单偏致，殆可鉴乎？夫术者一可以长生永寿，二可以却万魔之枉疾。我见山林隐逸，得服此之道，千年八百，比肩于五岳矣。

人多书繁，不能复一二记示之耳。今撰服术方，以悟密。尚若必信用，庶无横暴之灾。既及太平，则四气含融，天纬荐生，灾烟消灭，五毒匿形，二晨常察，万物自成。于是时任子所运而服御，亦无复夭倾也。今所言术，欲令有心取服，遏此灾痾耳。又顷者末学，互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法，此诚相生和合，二象匹对之真要也。

若以道交用，解网脱罗，推会六合，行诸节气，却消灾患，结精宝胎，上使脑神不亏，下令三田充溢，进退得度而祸除，经纬相应而长康。敌人执辔而不失六军，长驱而全反者，乃有其益，亦非仙家之盛事也。

呜呼危哉！此虽相生之术，俱失度世之法，然有似骋冰车之涉乎炎洲，汎火舟以浪于溺津矣。自非真正，亦失者万万。或违戾天文，慴害嫉妒，灵根郁塞，否泰用隔，犯誓愆盟，得罪三官；或遭冤连祸，王师伤败；或抗降杀服，流血膏野；或马力已竭，而求之不已。若逐深入北塞而不御者，亦必绝命于凶奴之刀剑乎，

将身死于外而家诛于内，可不慎哉？可不慎哉！

我见诸如此等，少有获益，徒有求生之妄作，常叹息于生生矣。岂若守丹真于绛宫，朝元神于泥丸，保精液而不亏，闭幽术于命门，饵灵术以颐生，漱华泉以清神，研玄妙之秘图，诵太上之隐篇。于是高栖于峰岫，并金石而论年耶。诸侯安得而友，帝王弗得而臣也。远风尘之五浊，常清净以期真，优哉游哉，聊乐我云。

按夫人以服术为序者，亦欲历申劝戒，学仙岂独于饵术而已，才丰词丽，学优理博，浩浩然若巨海之长波，连山之叠岫也。然所戒弥切，所陈弥当，得不师而稟之，铭而佩之，诱善之功，千古不泯，何至真之属念如是耶？何至圣之悯物如是耶？

### 嵩岳嫁女

**说明：**本篇选自《太平广记》卷五十，原注“出《纂异记》”。按《虞初志》卷三收有《嵩岳嫁女记》，题施肩吾撰，《全唐诗》卷八百六十二收录《嫁女诗》若干首，疑即出施肩吾道《嵩岳嫁女记》。施肩吾，号希圣，元和十五年（820）进士，文宗太和（827-835）间自严陵入西山访道，后为吕洞宾之弟子，撰有《西山群仙会真记》等。《嵩岳嫁女记》通过“上清神女嫁玉京仙

郎”的情节，穿插神仙对诗，表现道教“超凡入圣”的向往。

三礼田璆者，甚有文通，熟群书，与其友邓韶博学相类，皆以人昧，不能彰其明，家于洛阳。元和癸巳岁中秋，望夕携觞，晚出建春门，期望月于韶别墅，行二里遇韶，亦携觞自东来，驻马道周，未决所适。有二书生乘骢，复出建春门揖璆、韶，曰：“二君子挈榼，得非求今夕望月地乎？某敝庄水竹台榭，名闻洛下，东南去此三二里。倘能迂辔冀展，倾盖之分耳。”璆、韶甚惬所望，乃从而往，问其姓氏，多他语对。

行数里，桂轮已升。至一车门，始入，甚荒凉。又行数百步，有异香迎前而来，则豁然真境矣。泉瀑交流，松桂夹道，奇花异草，照烛如昼，好鸟腾翥，风和月莹。璆、韶请疾马飞觞，书生曰：“足下榼中厥味何如？”璆、韶曰：“干和五醖，虽上清醍醐，计不加此味也。”书生曰：“某有瑞露之酒，酿于百花之中，不知与足下五醖孰愈耳。”谓小童曰：“折烛夜一花，倾与二君子尝。”其花四出而深红，圆如小瓶，径三寸余，绿叶形类杯，触之有余韵。小童折花至，于竹叶中凡飞数巡，其味甘香不可比状。

饮讫，又东南行数里，至一门，书生揖二客下马，觞以烛夜花中之余贲，诸从者饮一杯皆大醉，各止于

户外，乃引客入，则有鸾鹤数十，腾舞来迎，步而前花转繁，酒味尤美，其百花皆芳香，压枝于路旁。凡历池馆堂榭，率皆陈设盘筵，若有所待，但不留璆、韶坐。璆、韶饮多，行又甚倦，请暂憩盘筵。书生曰：“坐亦何难？但不利于君耳。”璆、韶诘其由。曰：“今夕中天，群仙会于兹岳，籍君神魄，不离腥膻，请以知礼导升降，此皆诸仙位坐，不宜尘触耳。”

言讫，见直北花烛亘天，箫韶沸空，驻云母双车于金堤之上，设水晶方盘于瑶幄之内。群仙方奏《霓裳羽衣曲》，书生前进，命璆、韶拜夫人。夫人褰帷笑曰：“下域之人，而能知礼。然服食之气犹然射人，不可近他。贵壻可各赐熏髓酒一杯。”璆、韶饮讫，觉肌肤温润，稍异常人，呼吸皆异香气。夫人问左右：“谁人召来？”曰：“卫符卿、李八百。”夫人曰：“便令此二童接待。”于是，二童引璆、韶于神仙之后纵目。璆问曰：“相者谁？”曰：“刘纲。”“侍者谁？”曰：“茅盈。”“东邻女弹箏击筑者谁？”曰：“麻姑、谢自然。”“幄中座者谁？”曰：“西王母。”

俄有一人，驾鹤而来。王母曰：“久望。”有玉女问曰：“礼生来未？”于是，引璆、韶进，立于碧玉堂下左。刘君笑曰：“适缘莲花峰士奏章，事须决遣，尚多未来，客何言久望乎？”王母曰：“奏章事者，有何所为？”曰：“浮梁县令，求延年矣。以其人因贿赂履官，以苛虐为

政，生情于案牍，忠恕之道蔑闻，唯杂于货财，巧伪之计更作，自貽覆餗，以促余龄，但以莲花峰叟狗从于人，奏章甚恳，特纾死限量延五年。”璆问刘君谁？曰：“汉朝天子。”

续有一人，驾黄龙，戴黄旂，导以笙歌，从以嫔嫱，及瑶幄而下。王母复问曰：“李君来何迟？”曰：“为勅龙神，设水旱之计，作弥淮蔡，以歼妖逆。”汉主曰：“柰百姓何？”曰：“上帝亦有此问。予一表断其惑矣。”曰：“可得闻乎？”曰：“不能悉记，略举大纲耳。”其表云：

某县某，克构丕华，德洽兆庶，临履深薄，匪敢怠荒。不劳师车，平中夏巴蜀之孽；不费天府，扫东吴上党之妖。九有已见其廓清，一方尚屯其氛祲。伏以虺蜴肆毒，痛于淮蔡。豺狼尚猜其口喙，蝼蚁犹固其封疆。若遣时丰人安，是稔群丑；但使年饥厉作，必摇人心。如此倒戈而攻，可以席卷。祸三州之逆党，所损至微；安六合之疾疢，其利则厚。伏请神龙施水，厉鬼行灾，由此天诛，以资战力。

汉主曰：“表至嘉。帝既允许，可以前贺诛锄矣。”书生谓璆、韶：“此开元、天宝太平之主也。”未顷，闻箫韶自空而来，执绛节者前唱言：“穆天子来，奏乐！”群仙皆起，王母避位，拜迎二主，降阶入幄，环坐而饮。王母曰：“何不拉取老轩辕来？”曰：“他今夕主张月宫之醮，非不勤请耳。”王母又曰：“瑶池一别后，陵谷几

迁移。向来观洛阳东城，已墟矣。定鼎门西路忽焉，复新市朝，云名利如旧，可以悲叹耳。”

穆王把酒，请王母歌，以珊瑚钩击盘而歌曰：“劝君酒，为君悲且吟。自从频见市朝改，无复瑶池宴乐心。”王母持杯，穆天子歌曰：“奉君酒，休叹市朝非。早知无复瑶池兴，悔驾骅骝草草归。”歌竟，王母话瑶池旧事，乃重歌一章云：“八马回乘汗漫风，犹思往事憇昭官。宴移南圃情方洽，乐奏钧天曲未终。斜汉露凝残月冷，流霞杯泛曙光红。昆仑回首不知处，疑是酒酣魂梦中。”

王母酬穆天子，歌曰：“一曲笙歌瑶水滨，曾留逸足驻征轮。人间甲子周千岁，灵境杯觞初一巡。玉兔银河终不夜，奇花好树镇长春。悄知碧海饶词句，歌向俗流疑误人。”

酒至汉武帝，王母又歌曰：“珠露金风下界秋，汉家陵树冷悠悠。当时不得仙桃力，寻作浮尘飘陇头。”汉主上王母酒曰：“五十余年四海清，自亲丹灶得长生。若言尽是仙桃力，看取神仙簿上名。”帝把酒曰：“吾闻丁令威能歌，命左右召来。”令威至，帝又遣子晋吹笙以和，歌曰：“月照骊山露泣花，似悲先帝早升遐。至今犹有长生鹿，时绕温泉望翠华。”

帝持杯久之，王母曰：“应须召叶静能来，唱一曲当时事。”静能续至，跪献帝酒，复歌曰：“幽蓟烟尘别

九重，贵妃汤殿罢歌钟。中宵扈从无全仗，大驾苍黄发六龙。妆匣尚留金翡翠，暖池犹浸玉芙蓉。荆榛一闭朝元路，唯有悲风吹晚松。”歌竟，帝凄惨良久，诸仙亦惨然。

于是黄龙持杯，亦于车前再拜祝曰：“上清神女，玉京仙郎，乐此今夕，和鸣凤凰。凤凰和鸣，将翱将翔，与天齐休，庆流无央。”仙郎即以鲛绡五千疋、海人文锦三千端、琉璃琥珀器一百床、明月骊珠各十斛，赠奏乐仙女，乃有四鹤立于车前，载仙郎，并相者侍者，兼有宝花台，俄进法膳，凡数十味，亦沾及璆、韶。璆韶饮，有仙女捧玉箱，托红笺笔砚而至，请催妆诗。于是刘纲诗曰：“玉为质兮花为颜，蝉为鬓兮云为鬟。何劳傅粉兮施渥丹，早出娉婷兮缥缈间。”于是茅盈诗云：“水晶帐开银烛明，风摇珠珮连云清。休匀红粉饰花态，早驾鹤鸾朝玉京。”巢父诗曰：“三星在天银河回，人间曙色东方来。玉苗琼蕊亦宜夜，莫使一花冲晓开。”

诗既入内，有环佩声，即有玉女数十，引仙郎入帐，召璆、韶行礼。礼毕，二书生复引璆、韶辞夫人。夫人曰：“非无至宝可以相赠，但尔力不任挈耳。”各赐延寿酒一杯，曰：“可增人间半甲子。”复命卫符卿等引还人间，无使归途寂寞。于是二童引璆、韶而去，折花倾酒，步步惜别。卫君谓璆、韶曰：“夫人白日上升，驂

鸾驾鹤在积习而已，未有积德累仁，抱才蕴学，卒不享爵禄者，吾未之信。傥吾子尘牢可踰，俗桎可脱，自今十五年后，待子于三十六峰，愿珍重自爱。”复出来时车门，握手告别。别讫，行四五步，杳失所在，唯有嵩山嵯峨倚天，得樵径而归。及还家已岁余，室人招魂，葬于北邙之原，坟草宿矣。于是璆、韶捐弃家室，同入少室山，今不知所在。

## 裴航

**说明：**本篇选自《太平广记》卷五十，原注“出《传奇》”。作者裴铏，晚唐作家，所作《传奇》一书开创了中国古代小说的新体裁。《裴航》是其中重要的一篇。作品通过仙凡的故事，寄托学道升仙的可能，其文笔生动，故事情节委婉，具有较高的艺术性。

唐长庆中，有裴航秀才，因下第游于鄂渚，谒故旧友人崔相国。值相国赠钱二十万，远挈归于京。因佣巨舟载于湘汉，同载有樊夫人，乃国色也。言词间接，帟帐昵洽。航虽亲切，无计道达而会面焉。因赂侍妾袅烟而求达诗一章曰：“同为胡越犹怀想，况遇天仙隔锦屏。倘若玉京朝会去，愿随鸾鹤入青冥。”

诗往久而无答，航数诘袅烟，烟曰：“娘子见时，若

不闻如何？”航无计，因在道求名酝珍果而献之。夫人乃使袅烟召航相识。及褰帷而玉莹光寒，花明丽景，云低鬟鬓，月淡修眉，举止烟霞外人，肯与尘俗为偶。航再拜揖，眇眙良久之。夫人曰：“妾有夫在汉南，将欲弃官而幽栖岩谷，召某一诀耳。深哀草扰虑不及期，岂更有情留盼他人的不然耶？但喜与郎君同舟共济，无以谐谑为意耳。”航曰：“不敢。”饮讫而归，操比冰霜，不可干冒。

夫人后使袅烟持诗一章曰：“一饮琼浆百感生，玄霜捣尽见云英。蓝桥便是神仙窟，何必崎岖上玉清。”航览之，空愧佩而已，然亦不能洞达诗之旨趣，后更不复见，但使袅烟达寒暄而已，遂抵襄汉，与使婢挈妆奁，不告辞而去，人不能知其所造。

航遍求访之，灭迹匿形，竟无踪兆，遂饰妆归辇下，经蓝桥驿侧近，因渴甚，遂下道求浆而饮，见茅屋三四间，低而复隘，有老姬缉麻苎，航揖之求浆，姬咄曰：“云英擎一瓯浆来，郎君要饮。”航讶之，忆樊夫人诗有“云英”之句，深不自会。俄于苇箔之下，出双玉手捧瓷瓯，航接饮之，真玉液也，但觉异香氤郁，透于户外，因还瓯，遽揭箔，睹一女子露裊琼英，春融雪彩，脸欺腻玉，鬓若浓云，娇而掩面蔽身，虽红兰之隐幽谷，不足比其芳丽也。

航惊怛植足而不能去，因白姬曰：“某仆马甚饥，

愿憇于此，当厚答谢。”幸无见阻。姬曰：“任郎君自便。”且遂饭仆秣马，良久谓姬曰：“向睹小娘子，艳丽惊人，姿容擢世，所以踌躇而不能适，愿纳厚礼而娶之可乎？”姬曰：“渠已许嫁一人，但时未就耳。我今老病，只有此女孙，昨有神仙遗灵丹一刀圭，但须玉杵臼捣之，百日方可就吞，当得后天，而老君约取此女者，得玉杵臼，吾当与之也。其余金帛吾无用处耳。”航拜谢曰：“愿以百日为期，必携杵臼而至，更无他许人。”姬曰：“然。”

航恨恨而去，及至京国，殊不以举事为意，但于坊曲闹市喧衢，而高声访其玉杵臼，曾无影响。或遇朋友，若不相识，众言为狂人，数月余日，或遇一货玉老翁曰：“近得虢州药舖，卞老书云：有玉杵臼货之，郎君恳求如此。此君吾当为书导达。”航愧荷珍重，果获杵臼。卞老曰：“非二百缗不可得。”航乃泻囊兼货仆马，方及其数。遂步骤独挈而抵蓝桥，昔日姬大笑曰：“有如是信士乎？吾岂爱惜女子而不酬其劳哉？”女亦微笑曰：“虽然，更为吾捣药百日，方议姻好。”

姬于襟带间解药，航即捣之，昼为而夜息。夜则姬收药臼于内室，航又闻捣药声，因窥之，有玉兔持杵臼，而雪光辉室可鉴毫芒。于是航之意愈坚，如此日足，姬持而吞之曰：“吾当入洞而告姻戚，为裴郎具帐帟。”遂挈女入山，谓航曰：“但少留此逡巡车马仆隶。”

迎航而往别，见一大第连云，珠扉晃日，内有帐幄屏帟，珠翠珍玩，莫不臻至，愈如贵戚家焉。仙童侍女，引航入帐，就礼讫，航拜姬悲泣感荷。姬曰：“裴郎自是清冷，裴真人子孙业当出世，不足深愧老姬也。”及引见诸宾，多神仙中人也。

后有仙女鬢髻霓衣，云是妻之姊耳。航拜讫，女曰：“裴郎不相识耶？”航曰：“昔非姻好，不省拜。”侍女曰：“不忆鄂渚同舟回而抵襄汉乎？”航深惊怛恳悃，陈谢后，问左右。曰：“是小娘子之姊云翘夫人，刘纲仙君之妻也，已是高真，为玉皇之女吏。”姬遂遣航将妻入玉峰洞中，琼楼珠室而居之，饵以绛雪琼英之丹，体性清虚，毛髮绀绿，神化自在，超为上仙。

至太和中，友人卢颢遇之于蓝桥驿之西，因说得道之事，遂赠蓝田美玉十斤、紫府云丹一粒，叙话永日，使达书于亲爱，卢颢稽颡曰：“兄既得道如何？乞一言而教授。”航曰：“老子曰：虚其心，实其腹。今之人心愈实，何由得道之理？”卢子懵然而语之曰：“心多妄想，腹漏精溢，即虚实可知矣。凡人自有不死之术、还丹之方，但子未便可教，异日言之。”卢子知不可请，但终宴而去，后世人莫有遇者。

### 崔书生

说明：本篇选自《太平广记》卷六十三，原注“出

《玄怪录》”。作品叙述崔书生因好花木而得狐女之缘,渲染“玉盒子”的神奇功能,体现了唐代传奇的猎异色彩。

唐开元天宝中,有崔书生于东州遼谷口居,好植名花。暮春之中,英蕊芬郁,远闻百步。书生每初晨,必盥漱看之。忽有一女,自西乘马而来,青衣老少数人随后。女有殊色,所乘骏马极佳。崔生未及细视,则已过矣。明日又过,崔生乃于花下先致酒茗樽杓,铺陈茵席,乃迎马首拜曰:“某性好花木,此园无非手植,今正值香茂,颇堪流眄,女郎频日而过,计仆馭当疲,敢具单醪以俟憩息。”女不顾而过,其后青衣曰:“但具酒馔,何忧不至?”女顾叱曰:“何故轻与人言?”

崔生明日又先及,鞭马随之,到别墅之前,又下马拜请。良久,一老青衣谓女曰:“马大疲,暂歇无爽。”因自控马至当寝下,老青衣谓崔生曰:“君既求婚,予为媒妁可乎?”崔生大悦,载拜跪请。青衣曰:“事亦必定后十五六日,大是吉辰,君于此时但具婚礼所要,并于此备酒肴,今小娘子阿姊在遼谷中有小疾,故日往看省。向某去后,便当咨启,期到皆至此矣。”于是俱行。崔生在后,即依言营备吉日所要。至期,女及姊皆到,其姊亦仪质极丽,送留女归于崔生。崔生母在故居,殊不知崔生纳室。崔生以不告而娶,但启以婢

媵。母见新妇之姿甚美。

经月余，忽有人送食于女，甘香殊异。后崔生觉母慈颜衰悴，因伏问几下。母曰：“有汝一子，冀得求全，今汝所纳新妇，妖媚无双，吾于土塑图画之中，未曾见此，必是狐魅之辈伤害于汝，故致吾忧。”崔生入室，见女泪涕交下，曰：“本侍箕箒，望以终天，不知尊夫人待以狐魅辈，明晨即别。”崔生亦挥涕不能言。

明日，女车骑复至，女乘一马，崔生亦乘一马，从送之入遯谷三十里。山间有一川，川中有异花珍果，不可言纪，馆宇屋室，侈于王者。青衣百许迎拜曰：“无行崔郎，何必将来？”于是捧入，留崔生于门外。未几，一青衣女传姊言曰：“崔郎遣行，太夫人疑阻，事宜便绝，不合相见。然小妹曾奉周旋，亦当奉屈。”俄而，召崔生入，责诮再三，词辨清婉。崔生但拜伏受谴而已。后遂坐于中寝对食，食讫，命酒，召文乐洽奏，铿锵万变。乐阕，其姊谓女曰：“须令崔郎却回，汝有何物赠送？”女遂袖中取白玉盒子，遗崔生，生亦留别。于是，各呜咽而出门，至遯谷口，回望千岩万壑，无有径路，因恸哭归家，常持玉盒子，郁郁不乐。

忽有胡僧叩门求食曰：“君有至宝，乞相示也。”崔生曰：“某贫士，何有是请？”僧曰：“君岂不有异人奉赠乎？贫道望气知之。”崔生试出玉盒子示僧，僧起，请以百万市之，遂往。崔生问僧曰：“女郎谁耶？”曰：“君

所纳妻，西王母第三女玉卮娘子也，姊亦负美名于仙都，况复人间所惜，君纳之，不得久远，若住得一年，君举家不死矣。”

### 骊山姥

**说明：**本篇选自《太平广记》卷六十三，原注：“出《集仙录》”。所谓《集仙录》当是唐代道士杜光庭所撰的《墉城集仙录》。但今世传明版“道藏”本《墉城集仙录》无此篇，疑有缺漏。该篇作品叙说了骊山姥传授李筌《黄帝阴符经》文本的故事，骊山姥概要地介绍了《黄帝阴符经》的内容要点，这对于理解道教秘笈《黄帝阴符经》的思想颇有帮助。

骊山姥，不知何代人也。李筌好神仙之道，常历名山，博采方术，至嵩山虎口岩石室中，得《黄帝阴符》，本绢素书，緘之甚密。题云：“大魏真君二年七月七日，道士寇谦之藏之名山，用传同好。”以糜烂，筌抄读数千遍，竟不晓其义理，因入秦，至骊山下，逢一老母，鬢髻当顶，余发半垂，弊衣扶杖，神状甚异，路旁见遗火烧树，因自言曰：“火生于木，祸发必克。”筌闻之惊，前问曰：“此《黄帝阴符》秘文，母何得而言之？”曰：“吾受此符已三元六周甲子矣。三元一周计一百

八十年，六周共计一千八十年。少年从何而知？”筮稽首再拜，具告得符之所因。请问玄义，使筮正立，向明视之曰：“受此符者，当须名列仙籍，骨相应仙，而后可以语至道之幽妙，启玄关之锁钥耳。不然者，反受其咎也。少年颧骨贯于生门，命轮齐于月角，血脉未减，心影不偏，性贤而好法，神勇而乐智，真吾弟子也。然四十五岁，当有大厄。”因出丹书符一通，贯于杖端，令筮跪而吞之曰：“天地相保。”于是命坐，为说《阴符》之义曰：“阴符者，上清所秘，玄台所尊，理国则太平，理身则得道，非独机权制胜之用，乃至道之要枢，岂人间之常典耶？昔虽有暴横，黄帝举贤用能，诛强伐叛，以佐神农之理，三年百战而功用未成，斋心告天，罪已请命，九灵金母命蒙狐之使，授以玉符，然后能通天达诚，感动天帝，命玄女教其兵机，赐帝九天六甲兵信之符。此书乃行于世。凡三百余言。一百言演道。一百言演法。一百言演术。上有神仙抱一之道。中有富国安民之法。下有强兵战胜之术。皆出自天机，合乎神智。观其精妙，则黄庭八景不足以为玄；察其至要，则经传子史不足以为文；较其巧智，则孙吴韩白不足以为奇。一名黄帝天机之书，非奇人不可妄传。九窍四肢不具，慳贪愚痴，骄奢淫逸者，必不可使闻之。凡传同好，当斋而传之。有本者为师，受书者为弟子，不得以富贵为重，贫贱为轻。违之者夺纪二十。每年

七月七日写一本藏名山石岩中，得加算。本命日诵七遍，益心机加年寿，出三尸，下九虫，秘而重之，当传同好耳。此书至人学之，得其道；贤人学之，得其法；凡人学之，得其殃。职分不同也。经言：君子得之固躬，小人得之轻命。盖泄天机也。泄天机者，沉三劫，得不戒哉！”言訖，谓筌曰：“日已晡矣，吾有麦饭相与为食。”袖中出一瓠，令筌于谷中取水，既满瓠，忽重百余斤，力不能制而沉泉中，却至树下，失姥所在，惟于石上留麦饭数升，怅望至夕不复见姥，筌食麦饭，自此不食，因绝粒求道，注《阴符》，述“二十四机”，著《太白阴经述》、《中台志》、《阆外春秋》，以行于世。仕为荆南节度副使、仙州刺史。

## 后 记

这本小书是由22年前写的旧稿修订而成的。我之所以突然想到修订这部旧稿,一方面是因为它在行文表达上相对较为通俗,便于广大爱好者阅览;另一方面也因为它记录了我走进道教文化研究之路的一段足迹。与现在的情况相比,22年前的我对道教与女性文化的思考无疑存在着许多不成熟的地方,但无论如何它曾经是我相当感兴趣的课题,故而当我重读旧稿的时候,一种新鲜感油然而生,仿佛我又回到了昔日抄写《女丹合编》的日子。狭小的房间、晦暗的灯光、破损的线装古书、杂乱的笔记,还有蚊虫的鸣唱,汇合成为昔日的写作环境。看看保存多年的手抄稿,昔日的情景真是历历在目。

22年过去了,我先后转换了许多研究课题,也转换了许多学习与工作单位;但是,我对中华传统文化的痴情未改,对道教与女性的关系问题兴趣如故,以至于在组织“厦门朝天宫道教文丛”时,我又将此作为重要选题纳入其中。假如这本小书能给大家的生活增添某种乐趣,提供某些有用的知识,那我就心满意

足了。

在修订过程中,我尽管对内容进行斟酌,但恐怕还会存在一些问题,希望广大读者不惜赐教。

詹石窗

谨识于四川大学老子研究院

2010年8月8日



第一部研究道教与女性的著作，  
以大量史实和独到分析，  
为你揭开女性崇拜背后的奥秘，  
让你顿悟女子健身与美容的真谛。

上架类别：哲学·宗教

ISBN 978-7-80254-297-6



9 787802 542976 >

定价：26.00元

[General Information]

书名=道教与女性

作者=詹石窗著

页数=196

SS号=13393379

DX号=

出版日期=2010.08

出版社=宗教文化出版社

封面

书名

版权

前言

目录

总序&郭汉文 詹石窗

前言

上编 道教与女性崇拜

第一章 古老的女性崇拜

第一节 女性崇拜的含义

第二节 女神崇拜

第三节 女仙崇拜

第四节 女神崇拜与女仙崇拜的融合

第二章 女性崇拜在道教中的继承和发展

第一节 从道教神仙传记看女性崇拜

第二节 从道教符咒斋醮看女性崇拜

第三节 道教崇拜女性的原因探索

第三章 道教女性崇拜在中国文化史上的影响

第一节 道教女性崇拜对民间传说的影响

第二节 道教女性崇拜对文学艺术的影响

下编 道教与女性修行

第四章 女性修行的名义、缘起和运动指向

第一节 女性修行命题的提出与涵义

第二节 女性修行的运动指向

第五章 从道教伦理学说看女性修行

第一节 积“无量功德”的女性伦理修行

第二节 养“圆明之性”的女性伦理修行

第六章 从养生健身美容术看女性修行

第一节 养生健身美容的一致性与女子生活起居

第二节 从女子生活起居到房中术的沿革兴衰

第三节 存想与啸法在女性修行中的应用

第四节 女丹缘起及其修炼的要领和基本程序

结语

附录：道教女仙故事选萃

后记

封底