

岳齐琮 著

# 汉唐道教修炼方式与 道教女性观之变化研究

儒道释博士论文丛书



四川出版集团 巴蜀书社



# 儒道释博士论文丛书

国家「九八五」工程四川大学宗教与社会研究  
创新基地项目·教育部人文社科重点研究  
基地四川大学道教与宗教文化研究所项目

ISBN 978-7-80752-457-1



9 787807 524571 >

定价：15.00元

岳齐琼 著

汉唐道教修炼方式与  
道教女性观之变化研究

儒道释博士论文丛书

四川出版集团  
巴蜀书社

**图书在版编目 (CIP) 数据**

汉唐道教修炼方式与道教女性观之变化研究/岳齐琼著. —成都: 巴蜀书社, 2009. 11

(儒道释博士论文丛书)

ISBN 978-7-80752-457-1

I. 汉… II. 岳… III. ①道教—研究—中国—汉代②道教—研究—中国—唐代 IV. B959. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 157619 号

**汉唐道教修炼方式与道教女性观之变化研究**  
**HANTANG DAOJIAO XIULIAN FANGSHI YU**  
**DAOJIAO NUXINGGUAN ZHI BIANHUA YANJIU**

岳齐琼 著

---

责任编辑	潘伟娜
出版	四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街 2 号 邮编 610031 总编室电话: (028) 86259397
网 址	www.bsbook.com
发 行	巴蜀书社 发行科电话: (028) 86259422 86259423
经 销	新华书店
印 刷	四川五洲彩印有限责任公司 电话: (028) 85011398
版 次	2009 年 11 月第 1 版
印 次	2009 年 11 月第 1 次印刷
成品尺寸	203mm×140mm
印 张	6.75
字 数	160 千字
书 号	ISBN 978-7-80752-457-1
定 价	15.00 元

---

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换



## 《儒道释博士论文丛书》编委会

主 编：汤伟侠（执行） 卿希泰（执行） 罗中枢

副主编：唐大潮 李 刚 潘显一 詹石窗

编 委（以姓氏笔划为序）：

尤汉基	邓锦雄	冯 杰	汤伟奇
汤伟侠	余孝恒	吴景星	李 刚
陈 兵	陈国超	张泽洪	张 钦
罗中枢	周田青	赵志鋈	赵耀年
段玉明	段志洪	钦伟刚	卿希泰
唐大潮	翁永汉	郭 武	黄小石
梁赞荣	盖建民	詹石窗	潘显一

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版



## 《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与  
社会研究创新基地首席科学家

《儒道释博士论文丛书》

编委会主编 卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华优秀传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。



由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士生导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会  
研究创新基地、道教与宗教文化研究所



## 序

宇宙必须有阴阳，才能形成宇宙；人类必须有男女，才能形成人类，这是一个不以人们意志为转移的客观规律。阴阳不调，男女失衡，都会造成极大的灾难。所以，毛泽东同志说，妇女是半边天，必须尊重妇女的平等地位，这是很有道理的。如果缺少半边天，失去人类的这一半，则人类的另一半也会消失，整个人类也就会自然灭亡；如果人类的一半处在另一半的束缚、支配、统治、占有和压迫之下，那么，也必然会影响到包括男女双方在内的整个社会的进步和正常的发展。因此，男女平等，乃是人类社会最基本、也是最重要的平等，它是人类社会一切平等的起点。马克思也曾经指出，社会的进步，可以用女性的社会地位来精确地衡量。

在我国传统文化中，道教一贯重视女性的社会地位，主张男女平等。老子的《道德经》，便突出阐明了阴柔思想的重要意义，而早期道教经典《太平经》一书，更是十分鲜明地指出：“天下凡事，皆一阴一阳乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一

阴并空虚，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也。”<sup>①</sup>又说：“故有阳无阴，不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭；有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭。……故男不能独生，女不能独养，男女无可生子，以何而成一家，而名为父与母乎？故天法皆使三合乃成。”<sup>②</sup>所谓“和”与“合”，就是指男女双方在彼此相互平等的基础上而相互联系、相互依存的意思，即是说阴与阳，男与女，都不能独自生存，只有在相互依存、相互联系的情况下，然后达到共同发展，否则双方就会自行绝灭。基于这样的意思，所以它严厉谴责当时社会上那种重男轻女、歧视和虐待妇女的社会现象，认为这是一种“失道”的行为。它说：“今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，会使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应。……天地之性，万二千物，人命最重，此贼杀女，深乱王者之治，大咎在此也。”<sup>③</sup>它认为，虐杀妇女，乃是一种“绝地统，灭人类”的行为，“其罪何重也”<sup>④</sup>！认为这种歧视和虐待妇女的人应当受到最严厉的惩罚。实际上，《太平经》对当时那种歧视妇女、虐待妇女的社会现象的谴责，在当今仍有其现实意义。

岳齐琼同志的这篇论文，是从女性学的观点出发，将女性学与宗教学结合起来研究，把部分早期道教的重要经典及其相关资料置于当时的社会大背景下，从女性的视角去审视和解读，并结合相关史料进行综合分析，以探讨汉唐时期道教的修炼方式及其

① 王明《太平经合校》，中华书局，1960年，第221页。

② 同上，第149—150页。

③ 同上，第34页。

④ 同上，第36页。



演变以及道教女性观的变化，将道教的女性观与当时的社会历史状态相结合，去发掘被埋没了的女性的宗教活动及其宗教经验，考察当时女性修炼制度的逐步形成过程和修道女性的修炼特点，为道教史的研究开启了一条崭新的路径，提出了一些颇有启发性的观点，这些都是值得肯定的。当然，要从宗教学与女性学的结合出发，对道教与女性的关系进行全面系统深入的探讨，建立起自己的一套独具特色的比较完整的理论体系，这是一个相当艰巨的系统工程，这篇论文还只是一个起步和开端，好在万事起头难，我希望岳齐琼同志能够在此基础之上把这项研究推向深入和向前发展，故乐为之序。

卿希泰

2009年5月29日于川大农林村



## 目 录

序 .....	卿希泰 ( 1 )
绪 论 .....	( 1 )
一 前言 .....	( 1 )
二 相关研究成果概述 .....	( 7 )
三 研究对象与范围和研究方法与视角 .....	( 15 )
四 本书的基本架构 .....	( 16 )
第一章 汉魏时期道教流行区域修道女性的宗教生活 ——修道与世俗生活融为一体 .....	( 19 )
第一节 早期道教流行区域道教组织的军政、政教合一 性质 .....	( 20 )
第二节 早期道教流行区域的全民信教倾向 .....	( 30 )
第三节 早期道教流行区域全民信教氛围中的女性 .....	( 36 )
小 结 .....	( 42 )
第二章 汉魏晋南北朝道教双修术的演变 (上) .....	( 44 )
第一节 《黄书》过度仪式的基本内容 .....	( 46 )

第二节 《黄书》过度仪式中的男女两性 .....	(61)
第三节 女性在《黄书》过度仪式中的主体地位 .....	(63)
第四节 《黄书》过度仪式的女性观 .....	(73)
小 结 .....	(78)
<b>第三章 汉魏晋南北朝道教双修术的演变(下) .....</b>	<b>(80)</b>
第一节 魏晋南北朝时期道教双修术变化的原因 .....	(80)
第二节 魏晋南北朝时期“清整”道教运动的被动性 .....	(84)
第三节 魏晋南北朝时期道教双修术变化的方式 .....	(92)
(一) 从公开转向秘密——道教双修术的衰落 .....	(93)
(二) 从“黄赤”之术到“隐书”之道——上清派的双 修术 .....	(100)
(三) 从“人一人”双修到“人一神”双修——“合气” 行为的内趋化 .....	(104)
(四) 从双修到清修——道教女性观的变化 .....	(110)
第四节 道教修炼方术的演变与男女两性地位的变化 .....	(115)
小 结 .....	(118)
<b>第四章 魏晋南北朝女性独立修行的兴起 .....</b>	<b>(121)</b>
第一节 女性对“隐书之道”的支持 .....	(122)
第二节 女性独立清修的逐渐兴起 .....	(125)
第三节 部分道经中的女性清修之法 ——女性清修实例 .....	(135)
小 结 .....	(140)



## 第五章 唐代女性独立修行制度的成熟

——道教国教化影响下的女性独立修行 ..... (142)

### 第一节 唐代道教的国教化

——道教女性独立修行制度确立的背景 ..... (142)

### 第二节 唐代道教国教化运动推动下的女性修道热潮

..... (147)

### 第三节 唐代女性独立修行制度的成熟 ..... (152)

(一) 道教女修制度之演变与发展 ..... (152)

(二) 唐代女修制度之成熟与普及 ..... (154)

### 第四节 唐代道教国教化环境下女性修炼的特点 ..... (158)

(一) 住观与在家并重——不务世俗事务、专心修炼者  
众 ..... (161)

(二) 上清道法为主、修持上清之法者众 ..... (168)

(三) 融合各派之长、兼修其他方术 ..... (174)

(四) 修道女性中清修盛行 ..... (181)

小 结 ..... (183)

结束语 ..... (185)

参考文献 ..... (191)

后 记 ..... (197)

新  
平  
社  
PDG

## 绪 论

### 一 前 言

经过一代又一代女性主义者的不懈努力，已经有二百多年历史的西方妇女解放运动在不断地深入，人们对妇女解放运动和女性主义的认识和理解也在不断地深化。无论国际还是国内，女性主义研究也不仅仅是女性的学术，它已经成为男性和女性共同关注的学术，并且越来越为主流学术界所承认和接受。

自 20 世纪 60 年代以来，西方女性主义神学家们对父权制文化的代表——基督教进行了猛烈的批判，认为基督教是父权制宗教，基督教的女性观念直接影响到了女性的社会地位与生存状态。她们认为：当今世界的主要冲突乃是两性之间的冲突，唯一不同的是当前的妇女运动将历史上隐性的两性冲突演变为公开的冲突。父权制创造了男性的宗教、法律、伦理、道德、艺术、文学；父权制在它的以男性为本位的文化构架中反映了男性的利益、男性的兴趣、男性的经验、男性的关注。

事实上，女性主义者站在不同于男性的立场上所发出的与男性不同的声音，已经并正在一定程度上影响着我们人类前进的方向。作为一名女性研究者，其不可避免的责任就在于通过“与历史对话，特别是与变动的现实对话，在政治/性的双重结构中，也就是在反抗男权神话谱系及其泛政治权力实践的社会场景中来揭示当今中国的历史面貌”<sup>①</sup>。

作为一名女性，笔者与其他女性一样，有着与男性完全不同的对于生命的独特体验——快乐的，痛苦的。也正因为如此，笔者对于女性问题有着特别的关注。而促使我关注性别问题的另一个重要原因，就是当今世界范围内的女性主义思潮的涌动。今天的人们已经认识到，“女性问题不是单纯的性别问题，或是男女‘平权’问题，它还关系到对历史的整体看法和所有解释”，女性的群体经验也许可以“重新说明整个人类曾以什么方式存在并已在如何生存”<sup>②</sup>。女性主义者的研究表明，当前人类面临的诸多问题都与妇女的社会权力、经济权力、社会地位以及她们的生存状态密切相关。更有女性主义者认为造成上述问题的根源就在于性别之间的不平等。在社会发展的进程中，人类面临的诸多现实问题，无论是生态环境恶化，或者是人口过度膨胀，还是贫困与失业问题，或多或少，或直接或间接，都与妇女存在某种联系。正是由于人们已经认识到了女性问题并不是单纯的性别问题，在寻求解决这些问题的困惑中，越来越多的人开始把以往认为不是

---

① 陈晓明：《伤心太平洋·序》，华艺出版社，1995年，转引自顾晓玲《女性主义的突围与困惑》（《当代文坛》2004年第2期第26页）。

② 禹建湘：《女性主义文论在中国的发展》，载《吉首大学学报》（社会科学版），2004年第1期，第72页。

“妇女问题”的问题，把表面上看来与女性没有直接关系的问题与女性联系起来。比如，生态女性主义学者就希望“揭示在人类思想领域和社会结构中，统治妇女与统治自然之间的密切联系，反对各种形式的统治和压迫，把反对压迫、妇女解放和解决生态危机一并当作自己的奋斗目标”<sup>①</sup>。再比如，世界妇女大会就把探索解决贫困问题与妇女的发展问题联系起来，认为妇女缺少发展的机会是造成她们贫困的重要原因之一。

宗教与妇女这两个看似毫不相干的问题也同样存在着某种内在的联系。以女性的身份，从宗教学与妇女学交叉的角度，将道教与女性置于社会性别制度的背景下去考察，应该会有一些有意义的发现。

中国的道教，可谓五千年中华文化之集大成者，而且其“贵雌守柔”的女性观念独具魅力。如果我们从社会性别的视角去考察中国的道教，从中发掘出道教思想所蕴涵的智慧，或许可以为我们重新认识当代社会的各种社会现象和人类当前面临的各种问题找到某种新的思维，为寻求这些问题的答案提供新的途径。同时，对于重新认识我们所面对的世界以及当代妇女所追求的社会目标，也具有可资借鉴的意义。基于这样的女性主义理论背景和探求道教智慧的强烈愿望，道教与女性的关系问题，就成了笔者关注的焦点。当然，促使我关注道教与女性关系问题的另一个原因，是萦绕在我心中的一系列疑问：道教的女性观在漫长的历史进程中是如何发展变化的？道教的女性观念与道教女性的生存状态之间存在一种什么样的关系？道教修炼方术与女性之间存在着

---

<sup>①</sup> 赵媛媛、王子彦：《生态女性主义思想述评》，载《科学技术与辩证法》2004年第5期，第35页。

什么样的关系？道教女性观的变化、道教修炼方式的变化对道教女性的生存状态产生了什么影响？在不同的历史时期，道教女性的生存状态又有什么样的变化？这一系列问题一直困扰着我，也促使我去关注道教与女性的关系问题。道教修炼方式的变化则成为探讨这些问题的一个较为合适的切入点。

对道教的历史略有所知的人都知道，在道教产生的初期，道教的修炼方术基本上吸收了民间的原生态的“合气”之术。而且，在道教流行区域，这种“合气”之术是被当作神圣的宗教仪式来实施的，它被当时的人们认为具有完全的正当性和合理性而被人们所接受。而“合气”之术，正是男女两性共同参与的双修之术。可以说，从道教产生之日起，女性就与男性一起共同参与了道教的修炼。随着时代的变迁，道教的修炼方术逐渐发生了变化，而这些变化都与女性密切相关。道教修炼方式的演变不仅与道教自身女性观念的变化密切相关，也与代表社会主流意识形态的女性观念的变化密切相关。这些变化不仅影响了道教发展的方向，而且也影响了女性的生活，影响了女性的地位和她们的生存状态。而道教修炼方术变化的过程正是道教发展的历史进程。这一变化过程既是道教女性观念演变的过程，也是古代中国主流意识形态的女性观念变化的过程，更是社会进步和历史发展的过程。但是，从女性的角度看，这一过程所带来的社会进步与发展却是以牺牲女性的权利和利益为代价的。在这一过程中，女性并没有能够与社会一同进步和发展，从某种意义上说她们并没有享受到社会进步与发展的成果，相反，她们却为社会进步付出了沉重的代价，这便是她们社会地位的下降。这一切难道与社会性别制度无关吗？这是值得我们去探讨、去深思的问题。因此，道教

修炼方术的变化与道教女性观念的变化这两者之间的关系问题，就成为笔者展开研究的出发点。

然而，每当我们翻阅有关道教研究的书籍或文章时，却发现从事道教研究的专家学者们关注得更多的是道教历史上的宏大历史事件，而参与宏大历史事件的却往往是男性。因此他们在研究道教的修炼方术时更多的时候也是将其研究的注意力集中在男性修炼者身上。道教研究与其他诸多领域的情况一样，与男性共同创造历史的女性，再次成为历史的缺席者。从多部道教史那里，我们可以知道，众多道教研究者们关注的，是道教与政治的关系，是道教与封建王朝的兴衰之间的关系，而道教与妇女的关系问题迄今为止却远未引起人们的重视。即使有研究者在自己的研究过程中涉及了有关妇女的内容，也主要是站在男性的立场来进行诠释或分析。这种现状导致道教与女性关系的研究至今仍是一片尚待开垦的处女地，是尚待填补的空白。

从宗教学与妇女学交叉的角度去认识道教以及道教中的女性，从一个全新的视角去看待道教以及身处其中的女性，也许使我们可以更深刻、更全面地认识道教这一中华文化的瑰宝，也有可能由此发现道教在近两千年的漫长历史进程中得以存在和延续的缘由。其次，从道教史的层面上看，汉唐时期是道教由产生、发展到兴盛的重要历史时期，妇女对道教的发展贡献巨大，唐代更是产生女仙、女道的黄金时代，而今天我们所见到的各种版本的道教史，其中女性的角色仅仅是一种点缀。道教史中女性角色的缺失，无疑是一件令人遗憾的事。近年来有关道教历史的著述很多，但有关汉唐时期道教女性的研究，尤其是道教修炼与道教女性观之间的关系的的研究几乎是空白。再次，从妇女史的层面上

看，占人类二分之一的妇女不仅从事社会再生产，而且从事人的再生产。她们在历史上也曾经辉煌，但是历史上女性的书写权却被剥夺了。在男性书写的历史典籍中，妇女的形象缺失了，妇女的事迹被湮没了，妇女的历史被有意无意地抹去了。更令人遗憾的是，在今天仍然很少有学者去研究她们，去关注她们的命运。然而不赋予妇女应有的历史地位，我们的历史是残缺不全的。通过本项研究，笔者希望“通过带有女性性征的独特言说，对传统的男性话语进行全面的颠覆和消解，努力从主流意识形态中分离出‘自己的声音’（女性的声音——引者按）来”<sup>①</sup>，从而有助于建构女性的历史。需要指出的是，我们现在所做的，并不是要演绎道教的历史，而是去挖掘历史的遗迹，“重新盘点和改写这部女性缺席的历史”，从中发现妇女的历史，从而为改写道教的历史提供某种思路或者一些素材。如果本项研究能够为建构中国妇女的历史、能为中国道教史的研究添砖加瓦，笔者的研究目的也就达到了。

为了达到上述目的，笔者旨在通过对汉魏晋南北朝隋唐时期的道教修炼方式的演变与道教女性观的变化之间的相关性进行考察，探讨道教修炼方术的演变，并对这一时期道教修炼方式的演变发生的原因、演变的方式进行分析，侧重讨论由汉至唐女修制度的逐步形成过程以及各个历史时期修道女性修炼的特点，并且探讨道教修炼方式的这种变化与女性修炼方式的变化、男女两性之间地位的变化之间的密切关系，并由此观察道教与女性之间的互动关系。但是，随着研究的深入，笔者发现问题远没有自己想

---

① 顾晓玲：《女性主义的突围与困惑》，载《当代文坛》2004年第2期，第23页。



象的那么简单。道教与女性的关系这一研究领域，仍然有许多问题值得我们进一步深入地研究和探讨。

## 二 相关研究成果概述

在1990年出版的《道教与女性》<sup>①</sup>一书中，詹石窗先生率先在国内道教研究界提出了“道教与女性”这一研究领域。朱越利先生的《道教学的定义、对象和范围》<sup>②</sup>一文也提到了“道教与女性”这一研究领域。目前已有越来越多的学者开始关注这一领域，取得了不少研究成果。由于道教与女性研究所关注的焦点是女性，“道教与女性研究”这一提法也得到了学界的认可。因此，本书也沿用了这一提法。下面所涉及的相关研究成果也主要是有关道教与女性研究方面的成果。

涉足道教与女性研究这一领域而且定下写作的题目后，笔者才发现，由于妇女问题在道教研究领域中还是一片荆棘丛生的处女地，原始资料残缺而且匮乏，是笔者面临的难以逾越的障碍。即便找到一些零星的资料，不仅数量非常有限，而且还散落在历史、文学及宗教等各个不同的研究领域，而且史料的鉴别和考证也相当困难。同时，由于女性的话语权和书写权被剥夺以及女性所处的边缘状态，她们远离中心话语，远离社会政治生活，她们自己的声音常常湮没无闻，妇女难以成为叙事的主体。虽然男性

---

① 詹石窗：《道教与女性》，上海古籍出版社，1990年。

② 朱越利：《道教学的定义、对象和范围》，载《世界宗教研究》2000年第1期。

作者在著述时提到她们，但他们所反映的只是作者自己的观点而不是妇女的观点，他们所发出的也只是作者自己的声音而不是妇女的声音。因此我们所见到的资料不可避免地出自男性的视角，而且其阐释的主观性或片面性都有可能造成解读的偏差。从社会性别学的角度诠释这些资料时，笔者的主观性也同样难以克服。这些都可能直接导致以下问题的出现：（1）道教发展的历史线索的不连贯和结构的不完整，使研究者难以准确地把握和分析妇女与道教的互动关系及其一般态势和总体格局。（2）社会性别理论是在西方妇女运动的影响下产生和发展起来的，而中国的道教则是土生土长的本土文化，如何将现代西方的妇女研究理论与传统的宗教研究相结合，也是一大难题。这些都是笔者在研究过程中力图探索的问题。尽管面临上述困难，笔者仍然试图根据有限的资料，以汉魏晋南北朝隋唐时期道教修炼方式的演变与道教女性观的变化之间的相关性为主要考察对象，探讨道教修炼方式的转变、道教女性观的变化，以及这些变化与两性关系变化、两性地位变化之间的关系等一系列问题。

就笔者所了解的情况来看，学术界对汉魏晋南北朝隋唐时期道教与女性的相关研究，所取得的相关学术成果大致涉及以下一些领域：道教与女性问题研究、道教典籍研究、女仙传记研究、女性修炼和女丹研究等等。从研究方法来看又有文本考证研究、哲学分析性研究、考证与分析结合的历史研究等等。与本书相关的大致有以下一些成果<sup>①</sup>：

---

<sup>①</sup> 下面所提到的各类研究成果中，有的既涉及道教典籍研究，同时又涉及女仙研究；有的在探讨道教女性修炼的同时也涉及女仙传记。做此分类，只是为了方便叙述。

### 1. 道教女性修炼研究

女性修炼专题较早的研究成果当推法国学者 Catherine Despeux (卡特琳·戴斯帕) 的《中国古代女仙：道教和女丹》一书。该书将目光投向了从唐末经宋、元、明各朝到清代的道教女丹，对各代女丹的历史线索、基本理论和代表人物进行了梳理<sup>①</sup>。此外，该书作者还收集了 41 种版本的女丹文献目录，填补了道教研究的一项空白。

Catherine Despeux (卡特琳·戴斯帕) 和 Livia Kohn 在 2000 年出版的《道教中的女性》一书中，勾勒了道教传统中女性的地位和角色，展示了中国社会历史发展中的道教妇女的角色以及她们的不同立场和宗教实践，讨论了宗教妇女的生活及其行为，描述了女性在炼丹中精神的转变<sup>②</sup>。

詹石窗先生于 1990 年出版的《道教与女性》一书，是目前国内最早将女性问题和道教结合起来研究的著作。该书主要探索了道教女仙的起源，并涉及道教女丹的内容<sup>③</sup>。作为目前国内第一部将道教与女性相结合进行研究的著作，该书具有开拓性的意义。

郝勤先生的《龙虎丹道——道教内丹术》一书，对女丹的历史及流派有较多的介绍，他认为道教修炼实践以阴阳立论，其中包含的阴阳平衡、相互依赖制约的哲理，从不同于儒家的立场来看待女性的地位和角色<sup>④</sup>。

---

① Catherine Despeux (卡特琳·戴斯帕，又译戴斯博)：Immortelles de la Chine Ancienne：Taoisme et alchimie féminine, (Puisseaux; pades), 1990。日译本《女のタオイズム：中国女性道教史》，三浦国雄监修，门田真知子译，人文书院，1996。

② “Women in Daoism” in Livia Kohn ed., Daoism handbook. Leiden: brill, pp. 384-412.

③ 詹石窗：《道教与女性》，上海古籍出版社，1990 年。

④ 郝勤：《龙虎丹道——道教内丹举要》，四川人民出版社，1994 年。

胡孚琛、吕锡琛在《道学通论》<sup>①</sup> 第十二章“女金丹述要”中对女丹作了概略的介绍。

## 2. 西王母及道教女仙研究

Suzanne E. Cahill (苏珊娜·卡西尔) 完成于 1982 年的博士论文《中古中国文献中的女神西王母形象》首次勾勒了古代西王母的历史, 考察了杜光庭的西王母传记并探讨了西王母在唐诗中的形象<sup>②</sup>。Suzanne E. Cahill (苏珊娜·卡西尔) 出版于 1993 年的《精神超越与神圣情感: 中古中国的西王母》一书则将《墉城集仙录》之“金母元君传”和《全唐诗》中的部分唐诗联系起来, 从宗教学的角度进行了西王母信仰分析与探讨。该书作者回顾了学术界对西王母的研究成果, 并对由汉至唐西王母信仰及其传说的演变、道教上清派对西王母形象的改造与重塑等问题作了分析和阐述<sup>③</sup>。

Edward H. Schafer (薛爱华) 教授的《神圣的女性: 龙女和雨女》一书, 侧重分析了唐代诗歌和散文中的众多女仙、水神、河女、雨女的形象, 为我们进一步研究其道教内涵提供了重要资料<sup>④</sup>。

日本学者小南一郎《中国的神话传说与古小说》一书, 对

---

① 胡孚琛、吕锡琛著, 社会科学文献出版社, 1999 年。

② Suzanne E. Cahill (苏珊娜·卡西尔): *The Image of the Goddess Hsiang Wang Mu in Medieval Chinese Literature*, Ph. D. diss., University of California, Berkeley. 1982.

③ Suzanne E. Cahill (苏珊娜·卡西尔): *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford University Press, Stanford, California, 1993.

④ Edward H. Schafer (薛爱华): *The Divine Women: Dragon Ladies and Rain Maidens*. University of California Press. Paperback ed., San Francisco: North Point Press, 1980.

《汉武帝内传》做了详尽的考证，对上清派神女降仙传说的分析为研究这一时期道教女仙的性质提供了重要线索<sup>①</sup>。

李素平女士的《女神、女丹、女道》一书，从历史的宏观角度对道教女神、道教女仙及女道进行了研究，探讨了由神而仙和由人而仙的道教女仙的不同，梳理了女神、女巫、女仙之间的思想文化承续关系，并兼论女丹功法的起源、修炼法门、戒律等方面的内容<sup>②</sup>。

### 3. 道教典籍研究

杨莉女士的博士论文《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》<sup>③</sup>主要聚焦于杜光庭的《墉城集仙录》，对杜氏收录于《墉城集仙录》而后又散落在其他古籍中的女仙传记进行了辑佚，她所做的史料鉴别工作，具有相当高的学术价值。同时，该论文还对其中涉及的部分唐代修道女性从女性的视角进行了分析。她的这些考察和分析也令人耳目一新。

钟来因教授的《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》一书则主要着眼于陶弘景的《真诰》，对《真诰》的主要思想进行了分析，为后学者解读和理解陶弘景这部天书提供了很大便利<sup>④</sup>。而且钟先生还从文学的角度对其中部分女仙诗歌进行了分析，对陶氏记载的部分修炼方术则从资料来源的角度进行了梳理。该书为道教与女性问题的研究开启了又一扇大门。

吴碧珍的硕士论文《唐代女仙传记之研究——以〈墉城集仙

① 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，中华书局，1993年。

② 李素平：《女神、女丹、女道》，宗教文化出版社，2004年。

③ 杨莉：《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》，香港中文大学宗教系博士论文，2000年。

④ 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社，1992年。

录》为主的考察》，以《墉城集仙录》为主要考察对象，并结合《续仙传》、《太平广记》和《三洞群仙录》等资料中有关唐代女仙的记录，对女仙传记的叙事主体和方式、宗教内涵和性别意识进行了分析，并与唐代笔记小说中的女仙故事和唐诗中的女性形象进行对比，试图揭示唐代道教女仙传记的女性特征和宗教性质<sup>①</sup>。

#### 4. 相关论文

除了上述专著以外，对道教和女性问题进行了探讨的，还有不少相关论文问世。

##### (1) 西王母及道教女仙研究

在《道教大师西王母——中古中国的女性主神》<sup>②</sup>当中，Suzanne E. Cahill（苏珊娜·卡西尔）揭示了作为中古中国妇女之守护神的西王母的女性高道的身份。台湾学者李丰懋《西王母五女传说的形成及其演变》<sup>③</sup>一文，探讨了组织化道教的诸女谱系的形成原因和方式。作者认为西王母及其女儿是汉代至六朝以来民间祠庙信仰的产物。它源于西王母作为早夭女子的养育者和守护者而广收女儿的传说。而道教的上清派则通过降诰的方式将这些民间祭祀的女神加以整理，形成道教经典加以传播。陈静女

---

① 吴碧珍：《唐代女仙传记之研究——以〈墉城集仙录〉为主的考察》，（台北）政治大学中国文学系硕士论文，1998年。

② Suzanne E. Cahill（苏珊娜·卡西尔）：Performers and Female Taoist Addepts: His Wang Mu as the patron deity of Women in Medieval China, Journal of the American Oriental Society, 106: 155—168, 1986.

③ 李丰懋：《西王母五女传说的形成及其演变》，台湾文殊出版社《东方宗教研究》1987年第1期。

士的《道教的女仙——兼论人仙和神仙的不同》<sup>①</sup>考察了《列仙传》、《神仙传》和《历世真仙体道通鉴》及《历世真仙体道通鉴后集》中的女仙，指出道教神仙的两个来源：一类由人而仙，即通过修炼而成仙；另一类则由神而仙，即降生便是仙。作者认为，由神而仙的女性才是宇宙和历史的创造者，而由人而仙的道教女性，仍然残留着父权社会的烙印，难以摆脱普遍存在的性别歧视的现实语境。

## (2) 道教女性修炼与道教女性研究

美国学者 Stephen · R. Bokenkamp (柏夷) 注意到了道教“合气”仪式的演变，在《天师道婚姻仪式“合气”在上清灵宝学派的演变》一文中，作者指出：道教“合气”仪式变化与性观念的变化有关<sup>②</sup>。陈静女士的《身体的感觉：〈女金丹〉第二戒规的分析研究》<sup>③</sup>一文，从道教女仙“女丸”的故事的演变入手，对《女金丹》第二戒规进行了分析，揭示了道教女性观的演变和道教修炼方式的变化之间的相关性。这是探讨道教女性修炼方式的相关研究当中一个相当成功的微观研究案例。张珣的《几种道经中对女人身体的描述之初探》<sup>④</sup>通过对部分早期道经的分析，揭示了道教中人对女性身体的描述，旨在说明男女修道者在

① 陈静：《道教的女仙——兼论人仙和神仙的不同》，载《宗教学研究》2003年第2期。

② Stephen · R. Bokenkamp (柏夷)：《天师道婚姻仪式“合气”在上清灵宝学派的演变》，载《道家文化研究》第16辑，三联书店，1999年。

③ 陈静：《身体的感觉：〈女金丹〉第二戒规的分析研究》，2006年第三届道教与当代世界国际研讨会论文。

④ 张珣：《几种道经中对女人身体的描述之初探》，载《思与言：人文与社会科学杂志》，第35(2)期，第235—265页，1997年6月。又见于李丰懋、朱荣贵主编《性别、神格与台湾宗教论述》，(台北)“中研院”文哲所，1997年。



修炼丹道时所具有的平等观。这也是从身体的角度探讨道教女性观的一项较为成功的尝试。在《女冠子》<sup>①</sup>一文当中，Edward H. Schafer（薛爱华）教授通过对“女冠子”中的道教主题的阐释，探讨了唐代贵族妇女经历的女道授职仪式以及她们渴望“与世上或所谓‘太清’境中的至人神秘地融为一体”的内心世界。他的The Princess Realized in Jade<sup>②</sup>一文则主要介绍了唐代王族女性和贵族女性的道士生涯。

### （3）道教女性观研究

除上述成果之外，还有一些从宗教哲学的角度来探讨道教女性观的研究文章。如林安梧教授的《道家思想中的“女性主义”》和孙亦平先生的《论“太平经”的妇女观及其对道教发展的影响》都是从宗教或哲学的角度对道教女性观进行的有益探讨<sup>③</sup>。

总的看来，学者们在其论著或论文当中提出了不少颇有见地的观点，也挖掘出了部分弥足珍贵的资料。但是，相关论著或论文中有一部分是从男性视角出发关注女性问题。事实上，很少有人将女性与男性同时纳入其研究视野，对道教的修炼方术与女性的关系问题进行全面的专题研究。因而，将汉魏晋南北朝直至隋唐时期道教的修炼方术的演变与道教女性观的演变之间的关系作为一项独立课题进行系统而完整的研究，到目前为止还是学术领域的一项空白。

---

① Edward H. Schafer（薛爱华）：The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses, Asiatische Studien 32: 5—65.

② Edward H. Schafer（薛爱华）：“The Princess Realized in Jade,” T’ang Studies 3: 1—23, 1985.

③ 林安梧：《道家思想中的“女性主义”》，（台北）《宗教哲学》第四卷第三期，1998年7月。孙亦平：《论“太平经”的妇女观及其对道教发展的影响》，《道家文化研究》第16辑，三联书店，1999年。

### 三 研究对象与范围和研究方法与视角

根据已有的研究成果和笔者所掌握的资料, 本项研究将以汉魏晋南北朝隋唐道教修炼方式的演变作为本项研究的出发点, 探讨这一时期道教修炼方式的演变与道教女性观的变化这两者之间的相关性, 进而探讨这一变化导致的道教女性地位的变化以及它对该时期道教女性的生存状态的影响。因此, 笔者将首先考察东汉末道教初创时期在道教流行区域全民信道的状况, 以便于我们了解当时女性参与道教的宗教活动和社会活动的情况。由此出发, 进一步考察当时道教的双修以及女性参与双修的情况, 从而了解它们所反映的该时期道教的女性观。对魏晋南北朝时期道教双修的考察则侧重于道教双修方式的演变。这一时期, 由于官方意识形态的变化导致了主流意识形态女性观念的变化, 从而使当时社会两性地位发生了变化。这一变化过程不可避免地导致了道教女性观的变化, 进而对道教女性的生存状态产生了巨大的影响。进入隋唐时期, 道教女修制度得到了完善, 已经非常成熟。因此, 笔者主要讨论唐代道教国教化运动与女性修道热潮、唐代女修制度的成熟与普及、唐代修道女性不同于前朝的修炼特点等问题。汉魏六朝是道教产生和发展的重要时期, 而唐代则是道教最为兴盛的时期, 因而由汉至唐这一历史时期的道教最能体现出其不同于其他宗教的特色。

因此笔者试图将道教中的女性置于当时社会历史的大背景下, 将男女两性都纳入自己的研究视野。在研究过程中引入社会

性别概念，是希望本书能够从性别的社会关系中去审视历史、审视道教，去发掘历史上被漠视被埋没了的女性活动与经验，去审视和解读已有的资料，从中找到新的发现。将妇女还原到当时的社会性别制度中去考察，希望从中发现妇女在当时的道教中的真实的生存状态，发现当时道教中男女两性之间关系的真相。同时，笔者还试图将道教妇女与当时社会历史情况和道教的发展状况结合起来考察道教修炼方术的演变与道教女性观之间的联系，并通过对修道女性的分析进而探讨道教女性观的变化与当时道教中的男女两性地位变化之间的关系。因此笔者的研究将主要围绕由汉至唐这一历史时期的道教来展开，希望通过对这一时期道教女性观的考察进而全面认识道教女性观的演变，并由此认识道教女性观的复杂性和独特性。

## 四 本书的基本架构

第一章“汉魏时期道教流行区域修道女性的宗教生活——修道与世俗生活融为一体”主要讨论分析了这样几个问题：汉末魏初，在道教流行的区域，政教合一、军政合一的道教组织为女性参与道教修炼提供了可能，是女性参与宗教活动和社会活动的社会基础；当时这些地区几乎全民信教，教徒中女性人数众多，为女性参与道教活动提供了条件，是道教双修仪式得以开展的群众基础；女性与男性共同参与道教的双修活动，使女性在修炼中与男性享有基本同等的宗教地位；女性道官数量多，女性对管理工作的参与，说明女性在教内与男性几乎平等的地位。对上述问题

的讨论旨在揭示在道教初创阶段，女性有更多机会参与社会生活与宗教生活，并有可能在宗教组织中担任领导者或管理者。她们不仅在社会生活中扮演重要角色，对一些重大事件产生重要影响，而且对道教自身的发展起了极其重要的作用。这说明当时道教尊阴崇阳的女性观在某种程度上或在一定范围内有利于女性自身的发展。

第二章“汉魏晋南北朝道教双修术的演变（上）”主要讨论了《黄书》过度仪式的基本内容、《黄书》过度仪式中的男神与女神的平等地位以及在神灵面前的男女两性的平等地位，着重分析了女性在《黄书》过度仪式中的主体地位以及《黄书》过度仪式本身所反映的男女平等的道教女性观。

第三章“汉魏晋南北朝道教双修术的演变（下）”主要讨论了魏晋南北朝时期道教双修术变化的原因、魏晋南北朝时期“清整”道教运动的被动性，并从以下几个方面着重讨论了魏晋南北朝时期道教双修术变化的方式：（1）从公开转向秘密——道教双修术的衰落；（2）从“黄赤”之术到“隐书”之道——上清派的双修术；（3）从“人—人”双修到“人—神”双修——“合气”行为的内趋化；（4）从双修到清修——道教女性观的变化。最后，讨论道教修炼方术的这种演变所导致的道教中男女两性地位的变化。

第四章“魏晋南北朝女性独立修行的兴起”分析了在道教双修术演变的过程中修道女性对“隐书之道”的支持和倡导，并以大量女性清修的实例论证了魏晋南北朝时期女性独立清修逐渐兴起与逐渐普及的情况。

第五章“唐代女性独立修行制度的成熟——道教国教化影响

下的女性独立修行”。本章主要讨论了唐代道教国教化的背景以及在此背景下女性独立修行制度的确立和唐代女性修道的热潮，并回顾了道教修道女性独立修行制度的演变与发展以及唐代女修制度之成熟与普及。从两个方面讨论了唐代女性不同于前朝女性的修炼特点：（1）唐代的女性修炼的不同地点：在家、住观和云游；（2）唐代女性修炼的方式：以修上清之法为主，同时兼修其他道法；以清修为主（史料难以发现双修的记载）；融会众家之长，体现了唐代道派融合的趋势。

结论部分主要阐述本书通过分析讨论之后所得出的结论，即：道教的发展与当时社会的女性观念的变化存在某种相关性；道教的修炼方式及其变化与道教的女性观念呈现出一定相关性；道教女性观本身具有其矛盾性和复杂性。

作为一名女性，笔者希望用女性的眼光去看待这个世界，从社会性别的视角切入道教的研究；希望自己的研究成为一块引玉的砖，能够引出更多更好的相关研究成果。但是，由于该研究是一项开拓性的工作，加之笔者自身水平以及所掌握资料的局限性，笔者的观点难免有错误之处。在此，恳请各位专家教授不吝赐教。



## 第一章 汉魏时期道教流行区域修道女性的宗教生活

### ——修道与世俗生活融为一体

学界一般认为，有组织的道教出现于东汉末年。这一看法有较为充分的史料可以证实。据《三国志·张鲁传》注引《典略》称：

熹平（172—178）中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和（178—184）中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民缅甸法，角为太平道，修为五斗米道<sup>①</sup>。

这表明，东汉灵帝之世，有组织的道教教团已经逐渐形成，即太平道和五斗米道。当时，太平道主要活跃于河北、河南、山东、江苏、湖北的广大地区，五斗米道主要流行于巴蜀、汉中、云南

---

<sup>①</sup> 《后汉书·刘焉传》、《三国志·张鲁传》和《华阳国志·汉中志》（《华阳国志》卷二）并载其事。“道书”，《后汉书》作“符书”。《三国志》卷八《张鲁传》裴松之注引鱼豢（三国时人）《典略》、《后汉书·刘焉传》李贤注同。

等地。骆曜的事迹虽已不可考，但我们仍然可以看到有关太平道、五斗米道的记载。本书在考察道教的修炼方式与道教女性观的互动关系时，“早期道教”一语所指，主要是东汉灵帝之世以及灵帝以降、有组织的道教刚刚产生这一时期的道教。本书“道教流行区域”一语，也主要指当时太平道、五斗米道盛行的这些区域。

## 第一节 早期道教流行区域道教组织的军政、政教合一性质

关于太平道，记载最详的史料当推《典略》和《后汉书·皇甫嵩传》。《三国志·张鲁传》注引《典略》云：

太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道<sup>①</sup>。

《后汉书·皇甫嵩传》亦称：

初，巨鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之<sup>②</sup>。

由此可以看出，太平道以巨鹿人（今河北平乡一带）张角为首领，信奉的是“黄老道”，其主要宗教活动是依托通神的能力为

① 《三国志》卷八。

② 《后汉书》卷七一。



人治病。其法由太平道师作符祈祷，病者先须叩头思过，类似于某种忏悔仪式，然后吞食符水，心诚者则灵，否则不灵。关于符水治病的做法，《后汉书·皇甫嵩传》与《典略》记载完全吻合，这说明太平道崇尚黄老，以符水疗病之事不虚。

张修是巴郡人，主要活动于巴郡、汉中之间。他对巴人的巫术似乎十分熟悉，并用它来传道。光和（178—184）年间，在汉中形成了一股较大的势力。史家因此特地将他与太平道的首领张角并称，认为他所传播的是“五斗米道”，并说：

修法略与角同：加施静室，使病者处其中思过，又使人  
为奸令、祭酒。祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸  
令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服  
罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一  
沉之水，谓之“三官手书”。使病者家出米五斗以为常，故  
号曰“五斗米师”。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，  
竞共事之<sup>①</sup>。

《后汉书·灵帝纪》载：中平元年，张角起事不久，“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县”<sup>②</sup>。注引刘艾《纪》曰：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为五斗米师。”这两条史料可以证实张修为巴郡五斗米道首领，并且配合太平道举行了武装起事。可见，张修的五斗米道的宗教活动与太平道基本相同，都强调叩头思过、符水治病，但又自有其独特之处。

《后汉书·刘焉传》曰：

① 《三国志》卷八《张鲁传》裴松之注引鱼豢《典略》。

② 《后汉书》卷八。

鲁字公旗。初，祖父陵，顺帝时（126—144）客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之“米贼”。陵传于衡，衡传于鲁，鲁遂自号“师君”<sup>①</sup>。

晋常璩《华阳国志》和《三国志》、《后汉书》关于五斗米道的记载大体相同。他们都肯定了张陵学道蜀中，为五斗米道。之后，张陵传于衡，衡传于鲁。鲁在汉中袭杀张修而成为五斗米道新首领。后来张鲁与刘璋闹翻，据巴、汉三十年，最后受降于曹操。

葛洪《神仙传》记载：张陵“本太学生”，“学长生之道，得黄帝九鼎丹法”，“闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著道书二十四篇”，“忽有天人下……乃授陵以新出正一明（盟）威之道。陵受之，能治病。于是百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万”<sup>②</sup>。《太平御览》引《上元宝经》也说：张陵“本大儒，汉延光四年始学道，至汉末于鸟鹄山（即鹤鸣山—引者注），仙官来降，投以正一盟威之教，施化须民之法，号天师”<sup>③</sup>。

也许，由于汉末内地社会剧烈动荡而蜀中则相对安定，故他来到蜀地传教。张陵在鹤鸣山修道、传教时主要做了三件事：一是假托“天人”之名建立自己的“正一盟威之教”；二是著书立说，建立自己的道教理论；三是用适合当地需要的方式在民众中

① 《后汉书》卷七五。

② 葛洪：《神仙传》，据湖南艺文书局清光绪二十年刊本。

③ 《太平御览》卷六七一。

传道，以神道治病，深得周围民众信赖<sup>①</sup>。可以看出，上述资料有关张陵事迹的记载，既有宗教家夸张的传说，也有史家所掌握的史实。无论如何，东汉末年，张陵在蜀地传教，这一点无疑确有其事。张鲁为张陵之孙，张衡之子，他继承了其家族的道教事业，但他取得汉中五斗米道首领地位却与其祖、其父没有直接关系，而与其母大有关系。

《三国志·刘焉传》云：

张鲁母始以鬼道，又有少容，常往来焉家，故焉遣鲁为督义司马，住汉中，断绝谷，杀害汉使<sup>②</sup>。

《后汉书·刘焉传》则称：

沛人张鲁，母有姿色，兼挟鬼道，往来焉家，遂任鲁以为督义司马，与别部司马张修将兵掩杀汉中太守苏固，断绝斜谷，杀使者。鲁既得汉中，遂复杀张修而并其众焉<sup>③</sup>。

就上述资料的记载来看，张鲁之母很可能是当地的女巫，擅长法术，并懂得养生之道。故她中年（张鲁业已成年）时尚能保持青春美貌。她与刘焉之间的关系非同一般，因此她才可能经常出入益州牧府。由于有这一层关系，张鲁得以担任督义司马之职并掌有一定军权。这是张鲁得以合并张修部众的关键性环节。张鲁到汉中后，在张修的基础上进一步发展了五斗米道，使五斗米道进入兴旺发展的阶段。依靠着五斗米道的力量，张鲁建立了

---

① 然而《典略》的史料来源似乎别有所辟，它不提张陵之事，而以张修作为五斗米道的创始人。张修被杀后张鲁才在汉中掌教权，由于民众信奉五斗米道，并积极参与修行，张陵、张鲁所领导的五斗米道得以广为流传。

② 《三国志》卷三一。

③ 《后汉书》卷七五。

政、教、军合一的地方割据政权，雄踞巴、汉三十余年。在张鲁创建地方政权的过程中，张鲁之母所发挥的作用不可低估。这是女性对道教的发展做出的重大贡献。

以一种宗教作为号召百姓的力量，五斗米道能够达到建立地方政权这样的水平，足以说明它具有很雄厚的群众基础。这也是我们讨论当时女性信道者数量众多的立论基础。

太平道崇奉黄老信仰，而五斗米道则把《老子》一书作为教徒必修的经典——这标志着民间的道教活动与道家理论的结合。太平道和五斗米道的传教活动又都以符水治病为特点，它们的组织结构亦都具有军政合一或政教合一的性质。这些都表明太平道和五斗米道已超越了世俗迷信和一般民间宗教的层次，形成了较成熟的本土宗教。

太平道不仅开展以符水治病这样的宗教活动，而且还创立了“方”这种具有军事组织特征的宗教团体。然而，遗憾的是，由于起义的失败，太平道遭到了毁灭性的打击，保存下来的相关史料太少，故关于太平道军政合一的组织“方”的具体情况我们知之甚少。

《后汉书·皇甫嵩传》中提到了有关张角的情况：“遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。”<sup>①</sup>。我们可以从这有限的记载中对张角传道、利用道教进行武装斗争以及当时许多老百姓崇奉道教的情况有个大体了解。

<sup>①</sup> 《后汉书》卷七一。

《通鉴纪事本末·黄巾之乱》载：“汉灵帝光和六年初，巨鹿张角，奉事黄老；以妖术教授，号太平道。咒符水以疗病：令病者跪拜首过；或时病愈，众共神而信之。角分遣弟子，周游四方，转相诳诱。十余年间，徒众数十万。自青徐幽冀荆扬兖豫八州之人，莫不毕应。或弃卖财产，流移奔赴，填塞道路；未至，病死者，亦以万数。”<sup>①</sup>

《通鉴纪事本末·黄巾之乱》的记载更是一个有力的证明：虽然当时是天下大乱，但是道教在东汉末年却蓬蓬勃勃地发展起来，似乎成了动荡的社会中人们的重要依靠。

有如此众多的信徒追随，张角“遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅”。“角称‘天公将军’，角弟宝称‘地公将军’，宝弟梁称‘人公将军’”<sup>②</sup>。太平道的这种半军事化的道教组织深得人心，所以“百姓信向之”，故“十余年间，众徒数十万”，并在黄巾起义中发挥了重要作用。太平道被打击后，其组织也随之而销声匿迹了，但是众多信奉太平道的民众也消失了吗？在社会动荡的年代，人们的命运有太多的不确定性，他们内心对于宗教的需求，并不是武力可以镇压得了的。因此，可能出现的情况是，由于太平道与五斗米道信仰的一致性以及传教方式的相似性，不少信道群众在太平道消失后转向了五斗米道。

与太平道异曲同工的是，五斗米道这个政教合一的宗教社团

① [南宋]袁枢：《通鉴纪事本末》卷八。

② 《后汉书》卷七一，一说“方”即“坊”。

采用了“治”的组织形式<sup>①</sup>。《后汉书·刘焉传》记载：

鲁遂自号“师君”。其来学者，初名为“鬼卒”，后号“祭酒”。祭酒各领部众，众多者名曰“理头”。皆校以诚信，不听欺妄，有病但令首过而已。诸祭酒各起义舍于路，同之亭传。县置米肉以给行旅。食者量腹取足，过多则鬼能病之。犯法者先加三原，然后行刑。不置长吏，以祭酒为理，民夷信向<sup>②</sup>。

由此可知，“治”的管理人员被称为“师君”、“理头”或“祭酒”。祭酒本是中国古代宴飨和祭神时的主持人，通常由德高望重的长者担任。后逐渐演变为学官首席和五经博士之首，五斗米道借用此名作为教职。祭酒的出现，使五斗米道的管理更加有序，亦更加规范和有效。

传说张陵创教时曾建立了二十四个教区。释明概《决对傅奕废佛僧事》“第三诀”载有此事：“汉高祖二十四气，祭二十四山，遂王有天下。陵不度德，遂构此谋。杀牛祭祀二十四所。置以土坛，戴以草屋。称二十四治。治馆之典，始乎此也。”<sup>③</sup>关于“治”的相关记载，较为详细的有北周《无上秘要》卷二三引

① 据传说，“治”多是神仙修道度世之处。如昌利治——“李八百初学道”处；涌泉治——“昔马明生学道成仙，太上老君至此化形”；稠梗治——“昔轩辕黄帝学道之处”；云台治——张天师其夫人白日升天之地；平刚治——“昔李阿于此山学道成仙”；北邙治——“昔务成子于此学仙得道”；等等。

② 《后汉书》卷七五。

③ 释明概：《决对傅奕废佛僧事》，见《广弘明集》卷一二。

《正一炁治品》和北宋《云笈七籤》卷二八《二十八治》<sup>①</sup>，《三洞珠囊》卷七所载之《玄都律》第一六引《五岳名山图》也有“二十四治”之名<sup>②</sup>。据《无上秘要》卷二三《正一炁治品》和《云笈七籤》卷二八《二十八治》称，“太上汉安二年正月七日日中时下二十四治，上八、中八、下八，应天二十四炁，合二十八宿，付天师张道陵奉行布化”<sup>③</sup>。于是张陵“统承三天，佐国扶命”，立二十四治、十九静庐，与神盟誓，悉承正一之道<sup>④</sup>。陆修静在《道门科略》中说张天师受太上之令，“置二十四治、三十六靖庐、内外道士二千四百人”<sup>⑤</sup>。二十四治中的绝大部分都分布于陕西南部及四川，如蜀郡、广汉、遂宁、犍为、越嶲、巴西、汉中等等，只有北邙治是想象中深入京兆的治所<sup>⑥</sup>。如此大范围的、影响巨大的宗教活动在史籍中却无任何记载，这不太可能。没有政治和军事力量做后盾而仅凭宗教信仰的力量，张陵要

① 《无上秘要》卷二三，《道藏》第25册，第64—65页；《道藏》第22册，第204—210页。《云笈七籤》所引《张天师二十四治图》即以《无上秘要》所引《正一炁治图》为依据。按《新唐书·艺文志》著录道士令狐见尧《正一真人二十四治图》一卷。

② 见《三洞珠囊》卷七，《道藏》第25册，第296页。

③ 《道藏》第25册，第64页；《道藏》第22册，第204页。

④ 陆修静《道门科略》作“置二十四治，三十六靖庐”。

⑤ 陆修静《道门科略》，见《道藏》第24册《陆先生道门科略》，第779页。

⑥ 二十四治的名称与分布是：阳平治、鹿堂治、鹤鸣治、漓沅山治、葛瓌山治，以上在蜀郡界；更除治、秦中治、真多治、昌利治、隶上治，以上在广汉郡界；涌泉治，在遂宁郡界；稠梗治、北平治、本竹治、平盖治、平刚治，以上在犍为郡界；蒙秦治，在越嶲郡界；云台治，在巴西郡界；浞口治、后城治、公慕治，以上在汉中郡界；主簿治、玉局治，在成都南门左；北邙治，在东汉都城雒阳。其中阳平治（治在今成都彭州）、鹿堂治（治在今四川绵竹）和鹤鸣山治（治在今成都大邑）三治最为重要，阳平一治最大。《二教论·明典真伪》释道宣注云：“依张鲁《蜀记》，凡有二十四治，而阳平一治最为大者，今道士上章及奏符厌，皆称阳平，重其本故也。”天师传下的嗣教印即为“阳平治都功印。”

在军阀割据的广大地区建立公开的类似教区的组织，也是难以做到的。张鲁在汉中稍稍表现出独立性，就为刘璋所不容，便很能说明问题<sup>①</sup>。比较可信的是，张陵的主要活动范围在蜀郡及其周围一带地区，对巴郡及汉中一带亦有一定的影响。因此《张天师二十四治图》很可能系后人伪撰<sup>②</sup>。《云笈七籤》按称《张天师二十四治图》，后人即以为二十四治图为张天师所撰，是错误的。陆修静《道门科略》中的二十四治说也许只是假托张天师而提出的整顿当时天师道组织的方案，仅此而已。但张鲁在汉中立足之后，自号“师君”，通过授予管理人员“理头”、“祭酒”、“治头大祭酒”等称号来管理政教合一的汉中政权，采用了治的组织形式却是事实<sup>③</sup>。

陆修静在《道门科略》中曾经激烈批评早期道教“男称将军，女称夫人，导从鬼兵，军行师止”，而且“责人庙舍，求人飧祠，扰乱人民，宰杀三牲”。所谓“男称将军，女称夫人，导从鬼兵，军行师止”，其实就是道教的军事化组织形式。当时张鲁在汉中建立的军政权力合一的政权，不仅在称号上仿效军队，而且在行动上也是“军行师止”；而“责人庙舍，求人飧祠，扰乱人民，宰杀三牲”，则是道教的行政化组织形式<sup>④</sup>。它仿佛政府一样，要控制人们的财产，管理人们的生活。陆修静对早期道

① 《后汉书·刘焉传》说：“张鲁以璋暗弱，不复承顺。璋怒，杀鲁母及弟，而遣其将庞羲等攻鲁，数为所破。鲁部曲多在巴土，故以羲为巴郡太守。鲁因袭取之，遂雄于巴汉。”

② 见《云笈七籤》卷二八，《道藏》第22册，第204—210页。

③ 据《三国志》卷八《张鲁传》记载：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。”《后汉书·刘焉传》也有类似的说法。

④ 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第779页。



教的批评恰恰反映了早期道教组织——“治”的政教合一、军政合一的性质。但是，从陆修静对道教的批评来看，他对于这种半军事半行政的组织形式似乎并不反感；相反，他认为应以天师的名义“立治置职”，要按照“阳官郡县城府治理民物”的方法，把道教信仰者“编户著籍”，在每年正月、七月、十月，即所谓“三会日”，让信仰民众三次“投集本治，师当改治录籍，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法”<sup>①</sup>，类似于政府定期建立户口档案，清点人口，颁布法令，而各治所设立的“静室”或“靖室”，虽然是用于信仰者思过和请祷的宗教场合，也是道教首领的治所，但它的设立却是仿效汉代政府用来囚禁犯罪官员令其思过的“靖室”<sup>②</sup>。就连经典的研习，也有一定的规则。如张修令“祭酒主以《老子》五千文，使都习”<sup>③</sup>。值得我们注意的是，“治”这种组织形式类似于现实社会中的政府或军队的组织形式。早期道教的这些教团组织方式，既是一种对现实政权组织的效仿，也是一种对想象中天上神界的模拟。事实上，太平道的“三十六方”组织与“天公将军”、“地公将军”、“人公将军”的军队官员式的称号，五斗米道的“二十四治”组织与“师君”、“祭酒”、“治头大祭酒”等称号，集中反映出早期道教组织的政教合一、军政合一的性质。早期道教的半军事化的政教合一的社团组织形式，势必在客观上造成一定程度上的全民信教的局面，从而出现了不少整个家族男女老少都信奉道教的所谓“奉道之家”。

① 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第780页。

② 见吉川忠夫《静室考》，《东方学报》第59册，京都大学人文科学研究所，1987年。

③ 《三国志》卷八《张鲁传》注引《典略》。

早期道教这种政教合一、军政合一的组织形式与女性的命运、女性的生活发生了密切的联系，为女性参与社会和宗教活动提供了现实的土壤和社会基础，也为女性参与道教的修炼活动提供了可能。关于这一点，我们在下一章中再做更为详细的讨论。

## 第二节 早期道教流行区域的全民信教倾向

如前所述，早期道教的政教合一、军教合一的组织形式成为道教流行地区民众全民信教的温床。正如陆修静的《道门科略》追述早期天师道的情况时所说：

天师立治置职，犹阳官（按：指世俗政权之官）郡县城府，治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日一年三会，民各投集本治。师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。其日，天官、地神，咸会师治，对校文书。

师、民皆当清静肃然，不得钦（“钦”，当为“饮”——引者注）酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家，当以闻科禁威仪敕大小，务共奉行。如此，道化宣流，家国太平<sup>①</sup>。

天师要求教徒在一定的時候汇集到治所，除了检查教徒们是否有违反禁忌、戒律的行为外，天师还借用神的名义设立命籍，核实户籍，“落死上生”，“正定名簿”。这一记载多少透露出一些消息，即无论男女老少（小孩从一出生就被纳入了命籍）都要纳

<sup>①</sup> 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第780页。

人命籍。这样做的目的是为了更方便统一管理。但是，这种统一管理的模式很清楚地说明了早期道教全民信教的特征。其次，为了使道教教义广泛深入人心，天师还要求参加完三会日宣教活动的教徒回家之后，必须向家人传达教义，并要求家人共同遵守五斗米道的“科禁威仪”。这更明确地说明，在道教流行的区域，无论男女老幼，都是奉道之徒，妇女也顺理成章地被纳入道教信仰者的队伍。由政教合一的道教组织形式所导致的全民信教的客观现实，使女性有机会参与道教的宗教活动以及修炼活动。因为这不仅有利于扩大道教的影响，也有利于道教的传播。同时，由于妇女在家庭中承担的是照顾老人和孩子的工作。而在医疗水平不高，尤其是贫困家庭缺医少药的情况下，符水疗病的传教方式适应了妇女对于医疗帮助的需要。这种传教方式也有利于吸引妇女积极地参与道教的活动。

在较早的道教传记《神仙传》中，晋代的道教学者葛洪记述了五斗米道教团的创始人张陵的事迹。有关张陵的事迹，有些虽属不经之谈，但有些内容却可与陆修静《道门科略》中的记载相互印证。特摘录如下：

张道陵者，字辅汉。……闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇。……忽有天人下……乃授陵以新出正一明（盟）威之道。陵受之，能治病。于是，百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万。即立祭酒，分领其户，有如官长，并立条制，使诸弟子随事轮出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等。……陵又欲以廉耻治人。不喜施刑罚，乃立条制，使有疾病者皆疏记生身已来所犯之罪，乃手书投水中，与神明共盟约，不得复犯

法，当以身死为约<sup>①</sup>。

葛洪在《神仙传》的这段描述中提到：张陵在蜀中传教，“百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万”。在这里葛洪虽没有直接提到信道女性的人数，但“百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万”的记载至少可以说明，当时的五斗米道教徒是以户为单位来计算的，而且“户至数万”也不是一个小数目。如果据此计算的话，女性奉道之徒其人数一定不会很少。葛洪写《神仙传》主要的目的是神化张陵，并非专为记录道教徒的人数或人员构成。因此我们可以认为，葛洪的《神仙传》所记录的张陵传道事迹多少有夸张渲染的成分，但他却并无对教徒人员的构成或教民的人数夸大其词的故意或必要。从这个角度讲，这条资料还是基本可信的。北宋张君房编《云笈七籤》卷一〇九《神仙传·张道陵传》在“遂学长生之道”后，也有“弟子千余人”的说法<sup>②</sup>与上文《通鉴纪事本末八·黄巾之乱》所载也都可以印证，葛洪的记载是可信的。由此看来，《道门科略》、《神仙传》和《云笈七籤》的记载大致相同，即在五斗米道流行的地区几乎是全民信教，妇女不仅被接纳为五斗米道教徒，而且入道的妇女人数众多。

除了陆修静《道门科略》、葛洪《神仙传》所透露出的关于奉道妇女的消息外，早期天师道的其他经文也有不少涉及女性道教徒的相关记载。如《正一法文天师教戒科经》中的《大道家令戒》要求：

诸新故民户、男女老壮，自令正元二年正月七日，已去

① 葛洪《神仙传》卷四，据湖南艺文书局清光绪二十年刊本。

② 《道藏》第22册，第746页。

其能壮事守善。能如要言，臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，内无二心，便可以为善，得种民矣<sup>①</sup>。

很显然，这里所谓“诸新故民户、男女老壮”并非仅仅指男性道教徒，也包括女性道教徒。《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》对道教的仪式与活动、道教徒的言行举止、道教的建筑与立像都提出了严格的规范要求，是书云：

若道士若女冠，举动施为，坐起卧息，衣服饮食，住止居处，莫不具于经旨……事事有则<sup>②</sup>。

这表明，道教在规定戒律时并不仅仅只针对男性教徒，其戒律也同样针对女性教徒。也许，我们可以这样认为，正是由于奉道妇女的人数众多，道教才在制定各种教诫和戒律等规定时专门把妇女也包括进去。

---

① 《道藏》第18册，第237页。汤用彤《康复札记》载：“今《道藏》洞神部戒律类有戒经七种……其中《老君音诵戒经》、《正一法文天师教戒科经》、《女青鬼律》等三种恐均系寇谦之的著作，恐均出于《云中音诵新科之诫》。因其中文句虽在辗转抄录过程中或有错落或有后人增改者，然而各经的内容与《释老志》所载寇谦之思想基本相同。请参阅《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983年。”

② 《道藏》第24册，第741页。《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》（《道藏》第24册，第741—766页），简称《三洞奉道科诫营始》，原题“金明七真撰”。金明七真，乃神名，《上清三尊谱录》谓其为第三度师。《上清众经诸真圣秘》谓金明氏讳七真子，属“金相桐明玉国九真卿上景金轮里”。据日本学者吉冈义丰考证，敦煌文献中之《三洞奉道科诫仪范》残卷，与此书乃同本异名。见吉冈义丰《道教经典史论》第二篇第三章。并据此推测此书出于六朝末或隋代，最晚在唐初已问世。故此书乃关于道教戒律仪范现存之较古资料。《宋史·艺文志》卷四著录此书三卷。关于本经的著作年代，学界有不同意见。日本学者福井康顺曾认为它出现较晚，大约在初唐，见《道教的基础的研究》，第137页。而吉冈义丰最初考证认为它应当成书于隋代，见《敦煌发见三洞奉道科诫仪范について》，载《道教经典史论》，第302页，东京道教刊行社，1955年。但后来似乎有所修正，有关讨论，可参见吉冈义丰《三洞奉道科诫仪范的研究》，《道教与佛教第三》第二章，第77—148页（东京国书刊行会，1983年）。但一般认为它出自南北朝梁代即6世纪中叶。

寇谦之所撰《老君音诵诫经》也提到：

老君曰：道民有家宅，说愿厨具不由师治者，师即时使还，令民市备，为会解散。

该经文又云：

老君音诵诫曰：道民不练科法，不能精勤香火，消灾散祸。及病痛行来忧虑，县官光众，诸欲有保说者，尽不听先启，何以故也？此户安道，以求福，是误事也。自今以后，道民若有求愿，先修厨会之具，请若集启设求愿，其一事求上之收福无他。明慎。奉行如律令<sup>①</sup>。

寇谦之反复提到“道民”、“家宅”，揭示了当时在五斗米道流行的地区存在大量的“奉道之家”，几乎家家信道、人人信道的事实。既然是家家信道、人人信道，崇道的女性人数一定不少。

《太上洞渊神咒经》第二〇卷记载：

道言：自今以去至壬午辛巳有女人道士多，有受三洞入山者亦多女道，男子反少也<sup>②</sup>。

这则资料进一步证实了女性道徒众多的事实。其他史料也可作为旁证。

《三国·魏书·武帝纪》：“（初平三年）追黄巾至济北，乞降。冬，受降卒三十余万、男女百余万口。”

《后汉书·刘焉传》也说：“鲁部曲多在巴土。……韩遂、马

① 《道藏》第18册，第212页。

② 《道藏》第6册，第79页。

超之乱，关西民奔鲁者数万家。”

《通鉴纪事本末》卷八《黄巾之乱》载张角用咒符水疗病时提到：

令病者跪拜首过；或时病愈，众共神而信之。角分遣弟子，周游四方，转相诳诱。十余年间，徒众数十万。自青徐幽冀荆扬兖豫八州之人，莫不毕应。或弃卖财产，流移奔赴，填塞道路；未至病死者，亦以万数。

又说：

（中平元年六月）北中郎将卢植，连战破张角，斩获万余人。冬十月，皇甫嵩与张角弟梁，战于广宗。……战至晡时，大破之。斩梁，获首三万级；赴河死者，五万许人。角先已病死，剖棺戮尸，传首京师。十一月，嵩复攻角弟宝，于下曲阳，斩之，斩获十余万人。于是，黄巾破散。其余州郡所诛，一郡数千人！

初平三年十二月，曹操追黄巾至济北，悉降之。得戍卒三十余万，男女百余万口。

《后汉书·皇甫嵩传》载：张角“符水疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，徒众数十万”<sup>①</sup>。

上述史料明确指出，信奉张角太平道的民众多达数十万人，而且其中有大量的女性信教者。“徒众数十万”的记载说明，如此众多的太平道信徒不可能全部由男性构成，其中必定包括了大

<sup>①</sup> 《后汉书》卷七一。

量的女性信徒。其次，“得戍卒三十余万，男女百余万口”和“受降卒三十余万、男女百余万口”的记载充分证明了当时信道女性大量存在这一事实。

通过上述分析我们可以作如下推断，早期道教不仅有男性奉道之徒，也吸纳女性入教；早期道教（太平道、五斗米道）具有全民信教的特质，而且信徒中女性人数众多。在早期道教流行的地区，从汉代起就基本上形成了全民信教的局面，而且成为魏晋南北朝时期天师道世家频频出现之滥觞。妇女生活的主要舞台是家庭，奉道家族的大量存在反过来又进一步证明了女性道教信徒的大量存在。而奉道女性大量存在的事实不仅成为女性参与以“合气”为主的双修活动的基础，而且也为我们了解当时妇女的宗教生活提供了依据。

### 第三节 早期道教流行区域全民信教氛围中的女性

早期道教为了传教，为了扩大其影响，积极吸纳妇女入道，信徒中女性人数众多也是顺理成章之事。关于这一点上文已经谈到，兹不赘述。我们必须承认，女性教徒的大量存在只能说明女性宗教信仰者人数众多，却并不能说明女性在教内受到了什么礼遇。女性被吸纳入教亦并不等于妇女在教内的地位就一定很高。基督教、伊斯兰教以及佛教等宗教同样也吸纳大量女性入教，但妇女在其教内却仍然处于一种被支配、被领导的境地，她们并没有获得发表意见的权利，也很少有从事管理工作或领导工作的权利。在这一点上，道教的情形，似乎与其他宗教有很大的不同。



早期天师道的二十四治各有祭酒主持。祭酒本是中国古代宴飨时的主持人，通常由德高望重的长者充当，道教借用此名作为教职。据唐朱法满所撰《要修科仪戒律钞》卷一〇引《太真科》记载，天师道曾经以天师为首领，“署男女祭酒二千四百人（即每治百名），各领户化民”，所谓“领户化民”，显然是把信仰者当作子民来管理，故下面接着说：“阴官称为篆治，阳官称为宰守”<sup>①</sup>，也就是说，他们不仅要掌握宗教的教化权力（阴官），而且也想垄断世俗的管理权力（阳官）。

《玄都律文》云：

天师道……立二十四治，署男职、女职二十四职<sup>②</sup>。

刘宋时期的道教文献《三天内解经》（题“三洞弟子徐氏撰”——《道藏》本题为“三天弟子徐氏撰”。徐氏为刘宋时道士）亦指出：早期天师道“立二十四治，置男女祭酒，统领三天正法，化民受户”<sup>③</sup>。

那部假借老君之名，实则可能为寇谦之自撰的《老君音诵诫经》载张道陵在蜀地“板（当作版）署男女道官，因山川土地郡县，按吾治官靖庐亭宅，与吾共同领化民户”<sup>④</sup>。而且寇谦之还多次提到：

---

① 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册，第966页。《要修科仪戒律钞》，题“三洞道士朱法满撰”。朱法满，唐玉清观道士。此书乃道教科仪戒律之类抄，所辑道典主要有《明真科》、《太真科》、《四极明科》、《千真科》、《玄都律》、《升玄经》、《本际经》、《太平经》等。参见成书年代大体相近的《玄都律文》，《道藏》第3册，第957页。

② 《道藏》第3册，第462页。

③ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414页。

④ 《道藏》第18册，请参见杨联陞《老君音诵诫经校释》，见《杨联陞论文集》，中国社会科学出版社，1992年。

诸男女官见吾诵诫科律，心自开悟。

男女官受治篆天官叩章顺诫之人，万邪不惑<sup>①</sup>。

如果《太真科》、《玄都律文》、《三天内解经》和《老君音诵诫经》等经文的记载确实是早期天师道的实际情况，那么这些资料所反映的出来的信息就是可以确定的：第一，置“男女祭酒”、“署男职女职”，意味着担任祭酒等道官的，既有男性，也有女性。第二，从“署男女祭酒二千四百人”这一数字我们不难看出，女性不仅担任了祭酒等道官，而且女性道官人数不少。第三，各级祭酒等道官的主要职责是与天师一起“领户化民”，即管理本治的道民。而按照当时道教政教合一的实际情况，祭酒等道官既要负责管理宗教事务，又要负责处理行政事务。也就是说，女性也担任本治的宗教和行政等管理工作。被尊为上清派第一代宗师的南岳夫人魏华存就曾担任过祭酒之职。早期道教经典中也有不少关于女性道官也像男性道官一样主持各种宗教或行政工作的记载。据《玄都律文》记载，女官参与或主持的各种宗教或社会行政工作达二十五项之多<sup>②</sup>。类似的记载又见于《老君音诵诫经》<sup>③</sup>。第四，在担任祭酒的女性所参与或组织的宗教或社会事务中，组织或参与双修、主持“合气”仪式也是其重要的职责。这一点在道经中也有反映。据陶弘景《登真隐诀》卷下《入静》“正一真人三天法师张诤告南岳夫人口诀”句下，陶弘景指出：“天师于阳洛教授此诀也。按夫人于时已就研咏洞经，备行众妙。而方便宣告太清之小术，民间之杂事者，云以夫人在世尝

① 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第210、213页。

② 《道藏》第3册，第456—463页。

③ 《道藏》第1册，第210—217页。

为祭酒故也。然昔虽为祭酒，于今非复所用，何趣说之！此既是天师所掌任，夫人又下教之限，故使演出示世，以训正一之官。”<sup>①</sup>这说明魏夫人作为女祭酒也曾组织或参与过双修活动，而且还主持过“合气”仪式。陶弘景《真诰》不仅记载了魏夫人有《宝神经》、《七玄隐书》等房中术经书的情况<sup>②</sup>，并且还指出：魏夫人精通房中之术，是上清派房中术的“训授之师”。由此看来，早期道教的女祭酒，组织或参与“合气”仪式，应当是司空见惯之事。

从上述资料我们还可以了解到的另一点是：祭酒等道官不仅拥有一定权力，而且在道教中的地位确实很高。因此我们不难想象，作为道官的女性一定也享有较高的地位，受到人们的尊重。对此，下面的一段文字完全可以作为很好的证明。唐朱法满所撰《要修科仪戒律钞》卷三引《太真科》曰：

男女官各得依止。男官依止，男官女官依止。女官大法者为师。每一旬至师所受教训。至时整理法服，赤心宁宇，恭敬谨肃，直诣师门，不东西异向。至师门已通，白云某弟子问讯师知己，乃端严衣帔，烧香于诵经之室，命弟子令进。进至师前，安详三拜问讯，云：师比者起居安不德无损和师无他故。乃答云：比日亦无亏礼诵，若有疾苦，随事应答。弟子若有罪过，先闻师言，可云汝有某事，可加诫诲，令其改革。……若女官无大法，不解传授者，可诣男官。请

① 《道藏》第6册，第618页。

② 这些经书，可能就是原天师道的房中术经书。请参阅钟来因《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社，1992年，第77页。

受有高德女官，男官亦得请诣受法，俯仰之格，男女官通用<sup>①</sup>。

这段文字清楚地告诉我们，道教中人并不因性别而定尊卑，而是依修行的深浅而定，“俯仰之法，男女官通用”。虽然是女性，法大者仍然可以为师。弟子则须“每一旬至师所受教训。至时整理法服，赤心宁宇，恭敬谨肃，直诣师门，不东西异向”。弟子要像对待男性长辈那样对女性师者毕恭毕敬，虚心地接受女性师者的教诲。“若女官无大法，不解传授者，可诣男官。请受有高德女官，男官亦得请诣受法，俯仰之格，男女官通用。”<sup>②</sup>只有在女性道官道行不佳、不解传授之时，弟子才能去男性道官那里求教。如果女性道官道行高明，是一位高道大德，则男官也要前去接受教诲。

《太上洞渊神咒经》卷二〇指出：

男女相度，智者为师<sup>③</sup>。

《要修科仪诫律钞》卷三也认为：

不限师之多少，不格师之男女<sup>④</sup>。

道教是极为注重师承关系的宗教，而知识与技术的秘密传授，更使道教把师承关系看得极为重要。《太上洞渊神咒经》说，

道士奉三洞，遵师敬经，天神来护<sup>⑤</sup>。

① 《道藏》第6册，第935—936页。

② 同上，第935—936页。

③ 同上，第78页。

④ 同上，第933页。

⑤ 《道藏》第6册，第28页。

师徒相承，不得轻慢<sup>①</sup>。

尊师敬神，恒如日月<sup>②</sup>。

仙人玉女，莫不敬经师<sup>③</sup>。

道士奉师，当敬之若天，四时八节，来往问讯安否？……师之为上，当奉之如父母，不可轻慢<sup>④</sup>。

《要修科仪诫律钞》卷三载：

弟子不得背叛本师，背叛受十苦之考，后生六畜之中<sup>⑤</sup>。

这些资料表明在道教组织里面，无论男女，只要德行高，都可以受到人们的尊重。如此看来，我们的上述推断——作为道官的女性享有较高的地位——是可以成立的。而且作为主持道教宗教仪式的“师”，她们同样受到人们的尊重，享有很高的地位。

道教的上述观念使它很容易促成一种等级森严的宗教秩序。这种宗教等级秩序则进一步使女性在道教内的地位得到保障。而在早期道教流行的地区所存在的全民信教的倾向使女性不仅在教内享有较高的地位，而且享有相对较高的社会地位。

不难看出，在早期道教那里，女性不是生活在社会最底层的人。全民信教的社会氛围使她们有机会与男性一道参与道教的各项宗教活动以及其他社会工作。而参与宗教活动及社会行政工作则使女性得到了发展自己的机会和展示自己才干的舞台。而这一

① 《道教》第6册，第30页。

② 同上，第75页。

③ 同上，第78页。

④ 同上，第30页。

⑤ 同上，第933页。

切使她们像男人一样受到人们的尊敬，那些成长为道官或法师的女性更是如此。在这一过程中，女性不仅提高了自己的能力，展示了自己的聪明才智，而且实现了自身的价值。女性在这样的氛围中可以有尊严地活着。

可见，在道教初创阶段，道教所倡导的是两性平等的性别观念。在道教那里，道行的高低、德行的好坏，其价值大大高于男尊女卑的性别观念，这充分说明道教有着与正统儒家思想完全不同的价值取向，也证明了道教不同于儒家的性别价值观。对于生存在以男子为中心的社会性别制度下的道教人士而言，这是非常难能可贵的。

## 小 结

本章讨论了汉末道教的组织形式和传播方式。通过分析，我们可以看出，早期道教社团组织的军政合一与政教合一在一定程度上导致了全民信教局面的出现，从而产生了不少全家都信奉道教的所谓“奉道之家”。大量妇女也顺理成章地加入了道教信仰者的队伍。而符水疗病的传教方式适应了妇女对于医疗帮助的需要，同时，反过来又有利于吸引妇女积极地参与道教的活动。而全民信教的客观现实，使女性有机会参与道教的宗教活动以及修炼活动，为女性参与社会和宗教活动提供了现实的土壤和社会基础，也为她们参与道教修炼提供了可能。在社会生活和宗教生活融为一体的情况下，在教内担任职务的女性，在社会生活中也有了担当行政事务的重任的机会，有了发挥才能的空间，有了实现

自身价值的可能。道教内部的等级秩序又为这部分女性的社会地位提供了保障，使她们不仅在教内享有较高的地位，而且享有相对较高的社会地位。女性不再是生活在社会最底层的人。她们也可以像男人一样受到人们的尊敬，有尊严地活着。从这个意义上讲，早期道教这种政教合一、军政合一的组织形式与女性的命运、女性的生活有着十分密切的关系。

道教诞生之初，担任道官的女性与男性一样承担着传播道教的重任，其行政管理和社会工作也被认为是其修行的一部分，因此她们的宗教生活与社会生活并未截然分开。当时，奉道的女性个人独立修行的情况很少出现，几乎不见于道教经典或其他典籍的记载，她们所参加的修炼活动，主要是以“合气”为主的男女两性共同参与的双修。这一点我们将在下一章进行详细讨论。



## 第二章 汉魏晋南北朝道教双修术的演变（上）

修炼活动是修道女性最重要的宗教活动之一。因此，探讨早期道教女性的宗教生活，就必须首先了解她们以什么方式进行修炼，就必须探究她们所施行的到底是什么样的修炼方术。因为如果我们不了解当时修道女性的修炼方式，就无法考察道教女性的修炼方式的变化。但是我们关注的重点并不在这种修炼方式本身，而是这种修炼方式所呈现出的道教的教理教义，以及这些教理教义所包含的女性观念。这种介绍可能还不能过于简略。另外，我们探讨的是距今近两千年前的人们所施行的修炼方术，这种修炼方式在当时道教流行区域相当盛行，这是古人们神圣的宗教活动。在当时，人们是怀着神圣的心情来进行修炼的。既然过度仪式是被当时的修道者当作长生、成仙之道来施行的，而修炼成仙又是道教所追求的最高宗教理想，因此，我们讨论修道女性的宗教修炼方式及其演变以及它所呈现的女性观时，就必须对过度仪式进行深入探讨。而且，我们必须站在历史的高度，以客观



的、实事求是的态度，透过看似荒诞的表象，去理解历史上曾经存在过的宗教文化现象背后的合理内核。在研究历史上曾经存在过的这种修炼方术时，我们只能尽可能地还原事实的真相而不加任何修饰。而且，我们也很难用今天的伦理观念和道德标准来评判古人的行为。因为不同的时代有不同的伦理观念和不同的道德标准。如果我们以今人的眼光去看待古人，以今人的标准去评判古人的行为，这不符合事实的真相。只有在了解了当时人们修炼的方式的内容的基础之上，我们才能够透过现象进一步去探究现象背后所隐含的道教的女性观念，才能进一步了解它所折射出的女性在历史上的生存状态等内容。只有先了解了事实真相，才能去探究事实背后所反映的思想性、观念性的东西。

另一方面，我们在前一章已经谈到早期道教具有政教合一、军政合一的性质。这在客观上造成了早期道教流行区域内事实上的全民信教的局面。在某种程度上甚至可以说，在道教流行的区域，无论男女老幼，都是奉道之徒。而政教合一的这一组织形式所导致的全民信教这一客观事实，使妇女顺理成章地被纳入道教信仰者的队伍。于是，女性也可以与男性一样参与道教的各种宗教活动。我们知道，《黄书》过度仪式是早期道教合气之术的重要组成部分，而早期道教流行地区的众多女性也必然是这一双修活动的重要参与者。从这个角度讲，我们要了解修道女性的宗教生活，要认识修道女性的生存状态，也必须揭开《黄书》过度仪式的神秘面纱，并以此为出发点去了解作为《黄书》过度仪式的重要参与者的女性在这一宗教仪式的实施过程中所扮演的角色，解读过度仪式背后的潜在话语以及它所反映出的两性关系，从而认识过度仪式所反映的道教的女性观。因此，按照这一思路，在

这一章里，我们将首先把当时女性最重要的修炼方式的内容介绍给读者诸君。

## 第一节 《黄书》过度仪式的基本内容

《太平经》云：“阴阳不交，乃出绝灭、无世类也。二人共断天地之统，贪小虚伪之名，反无后世，失其实核，此天下之大害也。”<sup>①</sup> 这表明道教意识到了“性”的交接是关乎人类生死存亡的大事。在道教看来，如果阴阳不通，男女不交，种族就难以繁衍，人类会灭绝。故《太平经》说：“男女者，乃阴阳之本也。”<sup>②</sup> 《抱朴子内篇·释滞》亦称：“人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阂之病，致幽闭怨旷，多病而不得寿也。”<sup>③</sup> 可见道教不仅认识到了女性在人类的再生产过程中的重要作用，也认识到了“性”生活对个体的生命存在的重要作用。故《太平经》说：“和夫妇之道，阴阳俱得其所，天地为安。”<sup>④</sup>

由于上述观念的存在，在早期道教的传统中，“合气”之术（《黄书》过度仪式即是合气术中最具代表性的一种）被修道者当作长生之术，甚至是成仙之道来施行的，被认为是奉道之人实现宗教理想的最佳途径。

《女青鬼律》屡次提到“三五七九，长生大道”（即天师道男

① 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第37页。

② 同上。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》卷八，中华书局，1985年，第150页。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第17页。

女合气之术），劝天下男女修行此道，佩带券契，求为长生种民。

天师曰：天下男女……见吾《鬼律》新故科文，皆可从用。三五七九之日，慎行生炁。子依吾图局，不犯三炁。如可仙，化民一千。不知道父母真名，故为俗人。道士虽知《黄书契令》，不知二十四神人，故为伪人。道极数讫，天有三五，子自不知，何得言道不神？子不知道，何得言炁不明？百闻不如一见，子何不自改心易肠，入吾生炁，得为真人，太平之日飞举上天<sup>①</sup>。

天下男女汝曹，自可按吾图书，视鬼等名，施吾太玄之下符，上三天生气，三五七九之生以与天民，天民死而更生<sup>②</sup>。

由“慎行”一词，可见“合气”严肃、庄严，是任何人都不敢怠慢的极其神圣的宗教活动；“飞举上天”一语，可见其目的是为了得道成仙，与性娱乐无关。由此可以肯定，黄书过度仪式的施行，是修道者极其神圣、庄严的宗教活动，与世俗社会中的两性关系的性质是完全不同的，不可混为一谈。古人的宗教活动，其神圣性是不容置疑的。

那么，黄书过度仪式到底是怎样的呢？它的源头又在哪里呢？

据史书记载，在有组织的道教产生之前，房中修炼养生之术早已存在。班固《汉书·艺文志》将房中著作与医经、经方及神仙类著作同入《方技略》。《汉书·艺文志·方技略·房中》载“房中八家”，共186卷，分别是《务成子阴道》36卷、《容成阴

① 《女青鬼律》卷三，《道藏》第18册，第245页。

② 同上，第242页。

道》26卷、《天一阴道》24卷、《尧舜阴道》23卷、《汤盘庚阴道》20卷、《黄帝三王养阳方》20卷、《三家内房有子方》17卷<sup>①</sup>。其文虽早已荡然无存，但中国古代即有房中之术流传却是事实。1973年长沙马王堆三号汉墓出土的十五种医学著作，其中《十问》、《合阴阳》、《养生方》、《天下至道谈》、《杂疗方》五种著作都与道教房中修炼关系密切。可见，房中之术古已有之。

从现存的文献资料来看，最早提出房中养生思想的人是春秋时期的老子。《老子》一书当中就有关于房中养生的内容。据传出于汉代的《老子道德经河上公章句》也以房中来解老子。道教学者王卡先生在分析此书的主要思想内容时曾指出：“行气、房中、存神，就是早期道家及道教保养精气神的三大养生要术。河上公对此三项皆有论述。”<sup>②</sup>早期道教的主要著作《老子想尔注》也与房中修炼养生有关<sup>③</sup>。此书是五斗米道的祭酒宣讲《老子》的注释本，其注释内容吸收了河上公解释《老子》的观点<sup>④</sup>。据唐玄宗《道德真经疏外传》、杜光庭《道德真经广圣义》所载，作者为东汉张陵。《老子道德经河上公章句》和《老子想尔注》显然是道教对老子房中养生思想的继承和发展。

在道教产生初期，道教的修炼方术除继承和发展了老子的房中养生思想，还吸收了民间巫术以及原生态的“合气”之术。

① 《汉书·艺文志·方技略·房中》。

② 王卡点校《老子道德经河上公章句·前言》，中华书局，1993年，第12页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年。

④ 《老子想尔注》，全名《老君道德经想尔训》，此书早佚。清末于敦煌莫高窟发现六朝写本《老子道经想尔注》残卷。此书内容多与《太平经》相合，吸取了后者的宗教思想与社会政治观，也有河上公解释《老子》的观点，是研究五斗米道最原始、最宝贵的材料。今人饶宗颐著《老子想尔注校证》，为我们研究该书提供了便利。

《三国志·刘焉传》和《后汉书·刘焉传》都记载了张鲁之母挟“鬼道”的内容<sup>①</sup>。这些记载说明，张鲁之母不仅懂得养生之道，而且可能是当地的女巫，擅长法术。其实，早在张陵创教之时，就将房中术引入其修炼法术当中，以“行气、导引、房中之事”三者合一而成“男女合气之术”，而且还把合气之术当作“兴国广嗣”之重要法门。

可见，早期道教流行区域的人们普遍施行的以“合气”为主的修炼方术并非道教的首创，而是继承并发展了古代普遍盛行的房中修炼之术。而且，在道教流行区域，这种“合气”之术是被当作神圣的宗教仪式来实施的，它被当时的人们认为具有完全的正当性和合理性而被接受。《老子想尔注》一书被当作早期道教的祭酒在传道时宣讲的教材，这一事实本身亦可证明合气之术在当时流传的广泛性以及其存在和流传的正当性。

道教双修在奉道之人看来如此之重要，我们探讨道教修炼如何能够不对之进行一番仔细的研究呢？

相传张陵于汉顺帝汉安元年（142）受《黄书》于老子，并于次年口授弟子赵升、王长、王秩、王英。据《洞真黄书》记载，《黄书》包括《赤炁三炁》一卷、《九符七符》一卷、《玄篆》一卷、《混成》一卷、《中章》三卷、《神篆》一卷、共八卷<sup>②</sup>。另据《老君音诵诫经》（即北魏寇谦之假托老君所授的《云中音诵新科之诫》）记载：“房中之教，通黄赤经契，有百二十之法。”<sup>③</sup> 由于受到佛教的攻击以及道教自身对“合气”之术的改

① 《三国志》卷三一；《后汉书》卷七五。

② 见《洞真黄书》，《道藏》第33册，第591—596页。

③ 《道藏》第18册，第216页。

造，与道教《黄书》过度仪式有关的道书逐渐佚失；故虽有不少道书提及黄赤之道，但大多语焉不详。今天我们能够看到的有关天师道《黄书》过度仪式的著作，仅有保存于《道藏》中的《上清黄书过度仪》和《洞真黄书》二书以及《老子想尔注》的部分残卷中。有学者认为：“《黄书》乃口耳相传，后世迭有增益，编成《太微黄书》、《洞真黄书》，已非张陵之旧了。”<sup>①</sup>但经王卡先生考证后认为，天师道的《黄书》为南北朝时期天师道徒根据东汉五斗米道传习的资料加以增删而成的道书，是原八卷《黄书》的残存部分<sup>②</sup>。朱越利先生亦推论《黄书》源于4世纪的《黄赤经》，在东晋元熙二年至梁天监十七年间（420—518）改名为《黄书》。朱先生推测今存《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》为原《黄书》第七卷，而今存《洞真黄书》为原《黄书》第八卷，今存《上清黄书过度仪》与上书同源出于《黄赤经》<sup>③</sup>。此后朱先生发表《黄书考》，进一步指出《黄书》应当包括四部：一是《洞真太微黄书九天八策真文》，二是《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》，三是《洞真黄书》，四是《上清黄书过度仪》<sup>④</sup>。小林正美则根据《上清黄书过度仪》中涉及道的神名、职名以及方法，认为它应当成书于刘宋中期以后<sup>⑤</sup>。另外，从释道安、法琳等人在指责《黄书》时所引用的相关术语中，我们也可以看出，《道藏》中所收《黄书》与当时流行的过度仪式的内容基本

① 卿希泰主编《中国道教史》（修订本）第一卷，四川人民出版社，1996年，第182页。

② 王卡：《〈黄书〉考源》，《世界宗教研究》1997年第2期，第65—73页。

③ 朱越利：《道藏分类题解》，华夏出版社，1996年，第341页。

④ 朱越利：《黄书考》，《中国哲学》第十九辑，岳麓书社，1998年。

⑤ 请参阅小林正美著，李庆译《六朝道教史研究》，四川人民出版社，2001年，第342—349页。

一致。虽然《黄书》成书于南北朝时期，但从北魏寇谦之欲清整道教时对黄赤之术的批评可以判断过度仪式即“合气”之术的流行远远早于此。因此，我们以《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》二书和马王堆出土的《老子想尔注》残卷作为讨论天师道的《黄书》过度仪式的基础，可以对早期道教的双修术有所了解和认识。

《黄书》过度仪式亦称“合气”之术，为早期天师道的重要方术之一。历代的多次佛道之争中，道教的“合气”之术经常成为佛教攻击的目标。由于种种原因，道教对此一直避而不谈，“合气”之术因此蒙上了神秘的面纱，其真相很久以来一直不为人所知。因此，我们有必要先了解合气仪式的基本内容，以便我们对“合气”之术作出我们自己的判断。

早期道教所流传的《黄书》过度仪式，是弟子（即年龄在二十岁以上的道教徒）在“师治”（天师道的布道场所）受道所履行的仪式。参加仪式者有师（道官）一人（或男或女）、弟子二人（一男一女），共三人。师，男称臣，女称妾；弟子，男称阳或臣，女称阴或妾。该仪式共二十个步骤，即入靖、存吏兵、思白气、思王气、咽三宫、启事、地网天罗、四尊、存思、十神、配甲、五神、八生、解结食、九宫、蹶纪、甲乙咒法、还神、王气、婴儿回。上述步骤有的是分步进行，有的是同时进行。李零先生根据《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》等相关资料对合气仪式的全过程进行了梳理，合气仪式大致可分为四个部分：

（一）入静，进行以存思为主的准备活动：弟子进入靖（静）室，各立于九宫坛场一侧，男在东方寅位，女在西方申位，向师行礼，乞求过度。仪式从存吏兵开始：弟子俱东向而立，男左女

右，叉手（男以右手第二指插女左手第二三指间），各鸣鼓（两掌掩耳叩脑后）十二遍，并各思所佩符篆上之“功曹使者、将军吏兵”，环立前后左右，一遍<sup>①</sup>。接下来是思白气（存思丹田白气）、思王气（依四季不同时令分别存思四方生气）、咽三宫（思三元生气，即天、地、人三宫生气），即按照仪式的要求进行存思，使自己体内充满生气，为正式合气做好准备。

（二）告神，以请神祝祷为主，即将合气之事向诸位神灵禀报。

首先，弟子俱东向长跪，各鸣鼓十二遍，请求各位天官前去禀报“上仙上灵二官”。二位天官受其所告，将弟子乞求过度的请求上达诸神。同时，师也为之告神。

其次，弟子合掌念咒请“三天尊”（左无上、右玄老、[中]太上，允许六甲中当子、午二位的神君（甲子王文卿父康、甲午卫上卿师母姐，子、午二位在先天图为天地之位，或即称“地网天罗”之义）前来帮助自己“越地网”（指除去死籍，上长生玉历。辞曰：“慈父圣母，解脱罗网，除我死籍，上我生录”）、“释天罗”（辞曰：“生我者，甲子王文卿师父康；怀（活）我者，甲午卫上卿师母姐。生我活我，事在大道与父母。”<sup>②</sup>）在呼神名、告神的同时，过度者存思“三气”，即无上气（正青）、玄老气（正黄），太上气（正白）；并随师跪拜四尊。即男女叉手，随师旋转，先至寅位，呼“甲寅明文章道父赞（厥十切）”；次至申位，呼“甲申扈文长道母闾（戎拘切）”；再至子位，呼“甲子王文卿师父康”；终于午位，呼“甲午卫上卿师母[姐]（乃丑切）”，依次存想诸神求乞过度。存思时男在寅位，女在申位，盘

<sup>①</sup> 《上清黄书过度仪》，《道藏》第32册，第735页。

<sup>②</sup> 同上，第736页。



腿对坐。女两手置膝上，掌心向上；男两手相叉，掌心向下，各叩齿十二遍。

第三，存思十神。按甲、乙、丙、丁、戊分为两组。男先思“甲午卫上卿”、“乙未杜仲阳”、“丙申朱伯众”、“丁酉臧文公”、“戊戌范少卿”，再思“甲子王文卿”、“乙丑龙季卿”、“丙寅张仲卿”、“丁卯司马卿”、“戊辰季楚卿”五神。女反之，先甲子至戊辰，后甲午至戊戌。

第四，配甲，即以六甲、六乙配“十二尊”。“十二尊”为“甲寅明文章道父赞（厥又、纵厥、十某切）”、“甲申扈文长道母闾（戎拘切）”、“甲子王文卿师父康（可囊、夏堂切）”、“甲午卫上卿师母姐（乃丑切）”、“乙亥庞明心道父橐（颠托切）”、“乙巳唐文卿道母闾（该罢切）”、“乙卯戴公阳道父契（欺制切）”、“乙酉孔利公道母孃（慈卒、慈律二切）”、“甲辰孟非卿道父杵〔祇藻、东实（宝）切〕”、“甲戌展子江道母媿（知御切）”、“乙丑龙季卿道父挈（宁琦、男尾切）”、“乙未杜仲阳道母媿”〔按：原文道父、道母之名皆注反切，正文并注字颇有误……（略）〕以上干配神只是局部，全套共六十位神灵（男神三十，女神三十，两两相配）<sup>①</sup>。六甲、六乙配神之说又见《元辰章醮立成历》卷下《次推六甲神名及从官数》及《六十甲子本命元辰历》<sup>②</sup>。但是，二书只有前面的三字神名，没有后面的道父、道

① 《上清黄书过度仪》，《道藏》第32册，第736页。

② 《元辰章醮立成历》卷下，《道藏》第32册，第715页；《六十甲子本命元辰历》，《道藏》第32册，第717—719页。

母之名<sup>①</sup>。师徒共同祝告向他们请求过度。

第五，思“五神”（太岁神、月神、本命神、行年神、今日神）。“愿遣此五神上诣三天曹”<sup>②</sup>。告请及存思上述诸神的目的只有一个，即乞丐阴阳和合生气布流臣妾身中，精神专固，各得无他，为臣妾（弟子）“解除三官考逮，解脱罗网，撤除死籍，著名长生玉历，过度九厄，得为后世种民”。上述诸神是沟通人神的使者。通过存思咒请诸神，求得他们的帮助，是合气成功的保证。

### （三）合气，行交接之事。

首先，弟子按九宫坛场的八个方位两两相对，各自配合做各种爱抚动作。二者按九宫坛场的八位两两相对，各自配合即：“第一戏龙虎”、“第二转关”（疑脱一字）、“第三龙虎交”、“第四龙虎校”、“第五龙虎推”、“第六龙虎荡”、“第七龙虎张”、“第八揖真人”。

操作时，男子于坛场居寅位，在东方，以青龙代指；女子于坛场居申位，在西方，以白虎代指，故称“龙虎”。天师道根据自己对“道”、“气”的理解，认为男女分别拥有阴阳合和生气，男四气，女四气。上述八节爱抚动作则表示男女相互配合，各乘上中下“三元”，共得“二十四气”。关于“气”下文有详细分析。

其次，解结食（解衣带、结散发、食生气，吐死气）：食生吐死法。男左女右，两手相叉，俱卧西向，瞑目纳生气，吐死

<sup>①</sup> 另请参阅宋《景祐通甲符应经》。该书卷中述六甲、十干、六丁配神。其中十干配神有类似名称，甲神作“王文卿”，乙神作“龙文卿”，丙神作“唐仲卿”，丁神作“季田往”，戊神作“司马羊”，己神作“纪游卿”，庚神作“邹元阳”，辛神作“高子张”，壬神作“王禄卿”，癸神作“受子光”。

<sup>②</sup> 《上清黄书过度仪》，《道藏》第32册，第737页。

气。师为弟子解衣带，结散发，告者亦解贤者结<sup>①</sup>。

第三，男女将对方人体想象为九宫。“二四为肩，三七为腰，戴九履一，五为腹实”，即二九四在上三宫，七五三在中三宫，六一八在下三宫。这想象的九宫与五行八卦相配，九宫之数各为五，每宫与五气相配，适得四十五气。男女按照这种想象的九宫八卦的方位为对方进行各种按摩，并按想象中的人体内九宫，存思五藏之神<sup>②</sup>。

第四，躡纪，即行禹步。男左旋（从寅位起），女右旋（从申位起）<sup>③</sup>，依斗形行于坛场。男所行叫“阳躡纪”，女所行叫“阴躡纪”，二者又按左右卧分为两种，每种又分三步，即：“第一阳（或阴）躡纪”、“第二散步”、“第三散步”。其每一步都包括叉手（男女叉手）、摩心（以足摩对方泥丸）、念咒（呼“中央戊己百节君吏”）和绕行（男左转，女右转）。绕行三周回到原地。然后三取三元气，咽之<sup>④</sup>。

第五，思三气，同上“存思”章“三气”，兹不重复<sup>⑤</sup>。接下来是思一宫，即思“太清玄元气”（青）、“太素气”（白）、“太

① 《上清黄书过度仪》，《道藏》第32册，第737页。

② 《道藏》第32册，第737—738页。又参《洞真黄书》第一章第三节，《道藏》第33册，第592—593页。

③ 《黄书》多“男左旋，女右旋”之说，《医心方》卷二八《房内·和志》引《洞玄子》“夫天玄左而地右回，春夏谢而秋冬袭。……故必须男左转而女右回，男下冲女上接，以此合会，乃谓天平地成矣”是类似说法。

④ 此节章题缺，内容较乱。疑即下章“支干数”节“六咽”句后“躡纪下”，“下”是衍文。又“阳躡纪左卧”节下脱“阴卧纪左卧”节，其后所接“阴躡纪右卧”和“阳躡纪右卧”节错在下章“支干数”节内。又节末“甲因起”以下是从下“自导”节窜入。

⑤ 见《道藏》第32册，第739页。“复还左，偃卧思神，左无上气（正青），右玄老气（正黄），太上气正白，贯臣妾身，六甲五藏支干中，上升昆仑山。”

始气”（黄）、“肝气”（正青）、“肺气”（正白）、“心气”（正赤）、“脾气”（正黑）、“肾气”（正黑）、“下丹田中真人气”（色不详），九气各当一宫，依次为之。“一宫者，下丹田中有真人君治其中，存思诸气，皆围绕一宫三重。”<sup>①</sup>

第六，“自导”，即思气、思神结束，开始边念咒边按摩。用左右手交替，分三条线路为对方按摩，一条是从左乳至左足，呼“左无上”；一条是从右乳至右足，呼“右玄老”；一条是从“昆仑”（“泥丸”所在）经“绛宫”（两乳间心区）到“命门”（脐下），呼“太上”<sup>②</sup>。然后“乘魁起，不受三五，龙行上复（覆）”<sup>③</sup>，以右手摩下丹田三便（遍），诣生门，以右手开金门，左手挺玉脣，注生门上。又以左手扶昆仑，右手摩命门，纵横三，言：‘水东流，云西归。阴养阳，气微微。玄精滋液，上诣师门。’”<sup>④</sup> 其按摩动作重复多遍，每遍都是终于命门。

第七，甲乙（男女）咒法（即交接时所念咒语）。其部分内容与交接前相同。口念左无上、右玄老、中太上，并伴有交接动作。此外，咒语还提到三气混沌为一（名曰桃康），共生臣妾身（即混沌之气桃康进入过度者中丹田。《上清黄书过度仪》对桃康的具体状貌进行了描写，而且桃康（混沌之气/神），“常游九宫五脏六腑之间。……长在我身，与我俱仙”<sup>⑤</sup>。交接过程中仍伴有纳生吐死，依三五七九之数行二十四气。即男女按“天始生

① 《道藏》第32册，第739页。

② 形式类似马王堆房中书《合阴阳》所述“戏道”。

③ “龙行上覆”，即男上位。按：《玄女经》“九法”作“龙翻”，下文作“龙覆”。

④ 《上清洞真黄书》，《道藏》第32册，第739页。

⑤ 同上，第740页。

气”和“地始生气”相互配合，即甲子旬，丙寅配壬申；甲戌旬，丙子配壬午；甲申旬，丙戌配壬辰；甲午旬，丙申配壬寅；甲辰旬，丙午配壬子；甲寅旬，丙辰配壬戌。然后按此关系，男女先行三五七九，次行二四六八，次行五气（六咽）；女先行二四六八，次行三五七九，次行三气（三咽）。行气时男女“各祝曰：三五成，日月出，窈窕入冥冥，真气入，正气通，神气布，道气行。……便二十四息止”<sup>①</sup>。交接时过度者还要思还气神于五脏六腑。一为“思解气”。即思“三气”（无上气、元老气和太上气）思“五气”（脾气、肾气、肺气、心气、肝气），或思“七气”（脾气、胆气、心气、肾气〔包括太清玄元气和太素气。合称“双合使者”〕、肝气、肺气、胃气）。此与前述“躡纪”章“思一宫”节所述之九宫气相似，唯少“太素气”，多“下丹田中真人气”。“五城十二楼，常与赤子俱各还吾宫室中”，疑“五城”即“五气”之宫，“十二城”则合“三气”与“九气”之宫<sup>②</sup>。一为思“王气”，与人静时所思之王气同。指与四时（春夏秋冬）五方相应的五脏之气。过度者春思肝气（当紫微宫，色青，数九），夏思心气（当绛宫，色赤，数八），秋思肺气（当华盖宫，色白，数六），冬思肾气（当双合使者，色黑，数五），四季（四时的最后一月）思脾气（当黄庭宫，色黄，数三）。各送五脏之气从鼻出，覆面盖身〔按：配数是据气出如镜大小而推〕。然后引气，从两足经两胫至关元穴，再夹脊上行至泥丸，复从泥丸下

① 《道藏》第32册，第740—741页。

② 同上，第741页。请参见李零《中国古代方术续考》，载《东汉魏晋南北朝房中经典流派考（下）》，东方出版社，2000年，第377—379页。

行至两足，如此三遍，收气于下丹田<sup>①</sup>。

（四）结尾，以谢神为主。

首先，“婴儿回”（模仿婴儿嬉戏，作回旋状）。男女盘腿坐，（男引左足左旋，女引右足右旋，然后以双足相抵，一往一还如蹬车状，并默念“三天尊”，三遍。

其次，“断死”（即却死之义）。男女对坐，互望“元元”。此或许即是《笑道论》所谓“四目两舌正对”。男以两手抚额至足，引大足大指坐，历膝，称“断死路”，经丹田、命门至“玉父”（男阴），摩面，举手过头，下望“玉室”（女阴）；然后女卧，男双手举（“蝶翅”），下覆其上（“腾天踏地”），对叉双手，作前滚翻，三遍，称“龙倒”；然后重复“越地网”、“释天罗”。

第三，“蹶时”，即男女在九宫坛场相对而立，从寅/申之位经巳/亥之位回到寅/申之位，绕行一周，祝告师父康、师母姐，如斗行十二时。祝曰：“生我者，师父康；怀我者，师母姐。生我活我，事在大道与父母。”<sup>②</sup>

第四，“谢生”，即从寅位开始，依次呼“十二尊”（从甲寅、乙卯到甲子、乙亥）之名，谢其赐生。

第五、六小节是“言功”，即向各种“功曹使者、将军吏兵”报告功德。“谨按师法与甲共奉行道德，三五七九之化，阴阳之施，男女更相过度。蒙恩如愿，精神专固，两相舍生，各得无他，谨还阴阳。”“臣妾首体投地，归三尊……愿学道得道，求仙

① 《道藏》第32册，第741页。

② 同上，第742页。

得仙，还年却老，长生无穷，升入无形，与道合同。”<sup>①</sup>

除此而外，行合气仪式还有许多严格的规定，涉及道行合气仪式的日数、气数和施泻的禁忌等内容，此非本书讨论重点，兹不赘述。

根据上述介绍，我们清楚地看到，在早期道教的《黄书》过度仪式里，过度者自始至终一直以非常虔诚的态度举行这一仪式。请神、告神、念咒等一系列宗教性内容占据了该仪式的重要地位，而且整个过度仪式一直由“师”来组织监督完成。这一切使过度仪式中性的交接脱离了其世俗性而具有了宗教神圣性。我们或许可以这样说，是其宗教性内容的一部分。早期道教的《黄书》过度仪式虽伴有性的交接，属“合气”之术，但它又完全不同于一般的为性而性、以性为目的的世俗行为。事实上，它是一种非常神圣的宗教活动，对道教信仰者来说，则更是如此。实质上，他们是一群虔诚的殉道者。至于该过度仪式后来屡屡受到佛教徒的诟病，除了由于这种做法不符合以儒家为代表的官方的世俗伦理规范外，更多的则是在当时佛道之争的环境下，佛教徒出于护教的目的而采取的策略而已。至于合气之术在当时的传统文化中所具有的正当性与合理性，葛兆光先生的《屈服史与其他：六朝隋唐道教的思想史研究》一书有较为系统的分析，我们在此不作重点讨论<sup>②</sup>。

《黄书》过度仪式中所施行的“合气”之术，被许多人认为

---

① 《道藏》第32册，第742页。请参见李零《中国古代方术续考》，载《东汉魏晋南北朝房中经典流派考（下）》，东方出版社，2000年，第377—379页。

② 请参阅葛兆光《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，生活·读书·新知三联书店，2003年，第59—61页。

是“种子”之术。客观地说，此说欠妥。这是由于道教修炼的神秘性所导致的人们对道教修炼方术的不理解，这既是由于人们对“合气”之术所包含的宗教内涵认识不清，也是由于以合气为主的双修在客观上契合了当时世俗社会多子多福的观念。事实上，“合气”之术并非“种子”之术，实则为“种神”之术。当时的道教认为，修道之人通过合气在体内形成精胎—桃康—混沌一道，这就是人得道成仙的路径。在合气术中，神是体外之神，人必须通过念咒、祈祷等方式请神、告神，通过男女合气使体内产生精胎，才能最终成仙得道。请神入体内这种做法与道教“身为神之宅”的观念是一致的，与《太平经》“气生神，神生明”的思想也是相通的。张钦先生的《道教练养心理学引论》一书中也指出：“道教房中家们研究房中术……其根本目的是为了运用房中术以补益身心，益寿延年以至长生成仙。故他们之运用房中术，并不是为了性娱乐，亦不是为了繁衍子嗣，而是把它作为一种养生的仙术来看待的。”<sup>①</sup>虽然张钦先生探讨的是道教养生理论，与本书关注的侧重点有所不同，但他认为道教房中术的目的不在于性本身，这也正是笔者想表明的观点。另外，早期道教合气之术所请的体外之神与六朝时期上清派所理解的神也不完全相同。此非本章讨论重点，故不展开。

<sup>①</sup> 张钦：《道教练养心理学引论》，巴蜀书社，1999年，第116页。



## 第二节 《黄书》过度仪式中的男女两性

从上述《黄书》过度仪式的基本内容的介绍可以看出，道教的神灵系统中既包括男性神祇，也有女性神灵；过度者所请、所告、所思之神既有男神也有女神，男神女神两两相配。也就是说，在道教的神灵系统中不存在女性的缺席。合气过程中男女过度者所存思的由“配甲”而成的六十位神灵，就分别有男神三十，女神三十，各两两相配，为“甲寅明文章道父赞”配“甲申扈文长道母闾”、“甲子王文卿师父康”配“甲午卫上卿师母[妞]”、“乙亥庞明心道父橐”配“乙巳唐文卿道母闾”、“乙卯戴公阳道父契”配“乙酉孔利公道母孺”、“甲辰孟非卿道父杵”配“甲戌展子江道母媿”、“乙丑龙季卿道父拏”配“乙未杜仲阳道母媿”（此为“十二尊”）<sup>①</sup>。道教认为存思上述诸神的名字，在于乞求诸神为过度者消灾祛祸，可以为过度者“解除三官考逮，解脱罗网，撤除死籍”。在过度仪式中男性或女性过度者进行存思时男女双方必须既要存思男神，又要存思女神。只有这样，过度者祈求长生不老、得道成仙的愿望才能实现，其合气的目的才能达到。在过度者面前，女神与男神具有同样的法力；女神与男神在过度者心目中占据着同等重要的地位。换句话说，男神、女神并没有性别方面的差异：即，他们都受到人们同样的崇拜。从女性主义的角度看，女性的在场正是女性的重要地位的体现。

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第737页。

上面谈到过度仪式中男神女神都处于同等重要的地位，不存在女性神灵的缺席。同样，早期道教的过度仪式要求男女双方同时思神、请神、告神，以便得到神灵的帮助从而取得合气的成功。在神灵面前，男女的地位基本上是相当的，也不存在女性的缺席。过度者男女双方都必须成功地与诸位男女神灵相沟通，女性与男性在神灵面前处于同等的地位，并不因为其是女性，在神灵面前的地位就低于男性。男女所思之“十神”也只是排列顺序的不同，没有其他的差别。具体来说，男女所思的十位神灵按甲、乙、丙、丁、戊分为两组。男性过度者先思“甲午卫上卿”、“乙未杜仲阳”、“丙申朱伯众”、“丁酉臧文公”、“戊戌范少卿”；再思“甲子王文卿”、“乙丑龙季卿”、“丙寅张仲卿”、“丁卯司马卿”、“戊辰季楚卿”五神。女性过度者则先甲子至戊辰，后甲午至戊戌。女性与男性所思之神所要达到的效果是完全一样的，即请求“十神”将过度者的愿望及过度者所施行的合气活动都报告“三天尊”，使人与神得以沟通。也就是说，无论男女，所思之神是完全相同的，并不因性别不同而有所改变，或由于性别不同而产生任何地位上的差异性，而男性在神灵面前也没有任何性别方面的优越性，这正体现出男女两性在神灵面前的平等地位。正如詹石窗先生在他的《道教与女性》一书中所说的，道教继承了女性崇拜的传统，与其他宗教不同，“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’”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 詹石窗：《道教与女性》，上海古籍出版社，1990年，第132页。

### 第三节 女性在《黄书》过度仪式中的主体地位

虽然《黄书》过度仪式是由男女一起参加的宗教活动，但女性在过度仪式中是否获得了主体地位呢？如果女性在其中具有主体地位，又是以何种形式来体现其主体地位的呢？

首先，从前述过度仪式的基本内容来看，女性参与过度仪式与男性进行的合作，其目的并不仅仅是为了帮助男性实现其长生成仙的理想，更是为了自己宗教理想的实现。从女性过度者在过度仪式中的祈神告语中便很容易发现其中端倪。《上清黄书过度仪·启事》一节的乞告就很能说明问题。由“治炁祭酒”（即主持仪式的“师”）乞告诸位神灵：“谨有某郡县乡里男女生某甲，年如千岁，好道乐仙，今来诣臣（或妾），求乞过度。”弟子言：臣妾（弟子自称，指男女过度者）今从师某乙乞丐更相过度。希望能通过“奉行阴阳五行”，从而使“三炁相结共成为道”，因此恳请诸位神灵“为臣及甲解释三官考逮，撤除死籍，著名长生玉历，得在种民辈中”<sup>①</sup>。过度者在这里明确承认自己由于“好道乐仙”而参与过度仪式，其目的是希望“三炁共结为道”，而要得道就必须成为“后世种民”。

《上清黄书过度仪·配甲》一节亦是由师带领弟子乞请神灵说：臣妾今从师某（念师的名字）乞丐更相过度，祈请“共奉行道，乞丐阴阳和合生炁布流臣妾身中”<sup>②</sup>。《上清黄书过度仪·

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第736页。

<sup>②</sup> 同上，第737页。

八生》一节，过度者向“左无上、右玄老、后太上”几位神灵祈求时亦说，男女生“共奉行道德，乞丐阴阳生气，共生臣妾”<sup>①</sup>。类似的乞请之语在过度仪式中的各个环节反复出现，如过度者在替诸位神灵请功时说：

谨按师法与甲（即参与过度的另一方）共奉行道德、三五七九之化，阴阳之施，男女更相过度。蒙恩如愿，精神专固，两相舍生，各得无他，谨还阴阳。……愿令臣等长生久视，过度灾厄，削除死籍，更著生名玉历，为后世种民<sup>②</sup>。

这段请祷之词亦意在表明要想“长生久视，过度灾厄”，成为“后世种民”，就必须“男女更相过度”，“两相舍生”。臣妾（男女过度者）愿：

共奉行道德，和合三气，乞长生不死，愿以是功德归流臣妾身，故归身归神归命大道。

臣妾首体投地，自归三尊，扶是功德，归流臣妾身。愿学道得道，求仙得仙，还年却老，长生无穷，升入无形，与道合同<sup>③</sup>。

上述过度者的反复祈祷是其自身善良愿望的真切表达，它抒发的是女性渴望“解除三官考逮，解脱罗网，撤除死籍，著长生玉历，过度九厄，成为后世种民”，从而长生成仙的宗教理想，这正是女性参与《黄书》过度仪式的动机与目的。女性出于对宗教理想的追求而心甘情愿地参与过度仪式，正是女性的主体性地

① 《道藏》第32册，第737页。

② 同上，第742页。

③ 同上。

位在过度仪式中的集中体现。

其次，《黄书》过度仪式中所进行的合气是男女两性之间为了共同的宗教目的而进行的合作，而非男性为了自己成仙企图采阴补阳而对女性实施的性榨取。

道教认为人体内有阴阳合和生气。

《庄子》曾说：

人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。（《庄子·知北游》）。

《道德经河上公章句》亦云：

人生含和气。<sup>①</sup>

《太平经》则说：

人生乃受天地正气，四时五行，来合为人，此先人之统体也<sup>②</sup>。

又说：

阴阳与合乃能生<sup>③</sup>。

人生皆具阴阳，日月满乃开胞而出户<sup>④</sup>。

还说：

阴气阳气更相磨砺，乃能相生。人气亦轮身上下，神精

① 王卡点校《老子道德经河上公章句》，中华书局，1993年。

② 王明：《太平经合校》上册，中华书局，1960年，第73页。

③ 同上，第678页。

④ 同上，第35—36页。

乘之出入<sup>①</sup>。

这就是说，凡人都禀气而生，人之身自然含有阴阳合和之气。人不仅含和气，而且受天地之性；以五行为藏，四时为气；都要合阴阳，乐生而恶死。在这方面，人与人之间并不会因为性别的不同而有什么不同。故《太平经》说：

天下人乃俱受天地之性，五行为藏，四时为气，亦合阴阳，以传其类，俱乐生而恶死，悉皆饮食以养其体，好善而恶恶，无有异也<sup>②</sup>。

据考为《黄书》八卷之一的《洞真黄书》<sup>③</sup>认为，男女合气是模仿天地合气，因而是天经地义的，并非淫秽或齷齪之事。故该书称过度仪式为“天地大度八生之法”。在《黄书》的作者看来，天地各有四方，男女各有四气（男四气，女四气）；天地有六合，人也有六合（男三合，女三合）。男女各四气，六合共二十四气。《黄书》认为天地要合气，因此人也要合气。这“气”，既是天地之生气，亦是与天地之气相类的人体内之“阴阳合和生气”<sup>④</sup>。《洞真黄书》对“阴阳合和生气”的含义作了非常具体而且清楚的解释：“男气白，女气黄”，“混沌黄白之气能相杀，能相生”，即是说，男女各自都拥有特性各不相同的阴气或阳气，而且都是具有生命活力的物质。更为重要的是，男气、女气不仅能相互补充，而且可以相互影响、相互制约。过度仪式中合气者

① 王明：《太平经合校》下册，北京，中华书局，1960年，第727页。

② 同上，第393页。

③ 王卡：《〈黄书〉考源》，载《世界宗教研究》，1997年第2期，第65—73页。

④ 请参见拙作《〈黄书〉中的“气”》，《华中科技大学学报》2003年第6期，第66—69页。

双方交换的，正是这种体内的阴阳和合生气。

从道教关于“气”的观念我们可以看出：在早期的道教徒看来，无论男人或女人，要想独自修炼，不可能修炼成仙，实现完美的人生。换言之，道教认为作为个体的人（男人或女人）只具有阳气或阴气，是不圆满、不完美的。世间男女要成为完整的人，“共贪生乐活”，实现人生的圆满，就必须“阴阳相配合”，模仿天地进行“合气”，因而“合气”之术也可以被看作是对世界父母（人类的始祖）或原父母的模仿。而要使合气得以实现就不可能离开男女两性之间的合作与帮助。也就是说，道教认为男人不可能单独成仙，男性要成仙离不开女性的帮助。同样，女人也不可能单独成仙，女性要成仙也需要男性的合作。他们模仿天地进行“合气”体现了一种理想的两性关系，即男女两性之间是一种相互合作、相互需要、互为因果的互补关系，而不是相互对立的关系。一方面，因为没有女性的自觉配合，没有女性的主动参与，仅仅依靠男性自身，合气仪式是不可能完成的；另一方面，女性之所以自愿地参加过度仪式，是由于女性自幼便生活在奉道之家，生活在全民奉道的宗教氛围之中。她们同样认为：通过合气，她们就可以成为种民，从而得道成仙。而离开了男性的参与，女性也不可能独立地完成过度仪式。无论男性或女性，都需要对方的合作才能完成过度，才能最终得道成仙。不难看出，过度仪式的顺利推行，正是这一思想及其所导引出的事实的必然反映。从过度仪式中男女两性之间的这种合作关系可以看出，女性在过度仪式中并非男性成仙的工具，而是男女两性为实现双方都能长生成仙的目的必不可少的合作者。

女性在合气仪式上与男性的合作并不意味着女性平等地位的

丧失，相反，女性的合作者的地位所体现的是女性的主体地位，因为合作者的身份与工具者所处的地位是截然不同的。在合气仪式中，男女都必须付出自身阴气或阳气，使阴阳之气相互交换、作用，“生炁两半成一”，才能“夫妻结精成神”<sup>①</sup>。通过合气，过度者把自身生气提供给对方，又使自身能量被激活，从而使双方都达到强身健体、还年却老、长生不死的效果。男女双方在合气过程中为对方所做的是奉献和给予，其共同的目的是益寿延年，共同成仙。而男女都可以通过修炼而得道成仙是早期道教十分流行的观念。这种男女共同成仙的观念，与汉魏时期一些房中流派盗用道教双修之名，通过行房中之术而行“还精补脑”、采阴补阳之实，对女性进行性榨取的做法是大相径庭的；与企图从女性那里获得生气以图男性自己成仙，或试图从女性那里获得能量以便男性达到强身健体目的的做法也是完全不同的；与佛教认为女性是修炼成佛的障碍的观念，更是南辕北辙。从这种角度我们完全可以认定，女性在合气仪式中，基本上处于一种与男性平等的地位，并未丧失其主体性。

第三，过度仪式由女性担任主持仪式的“师”这一事实更能够体现出女性的主体地位。在考察过度仪式时，有一点值得引起我们的注意，即仪式的主持者“师”既可以是男性，也可以由女性来担当。天师道的不少经典都记载了男女道官主持包括过度仪式在内的各种宗教仪式，或者对过度者提供专门的指导。

寇谦之所撰之《老君音诵诫经》记载：

房中，求生之本，经契故有百余法，不在断禁之列。若

<sup>①</sup> 王明：《太平经合校》下册，中华书局，1960年，第591页。



夫妻乐法，但勤心问清正之师，按而行之，任意所好传一法，亦可足矣<sup>①</sup>。

所谓“清正之师”，寇谦之虽然未曾明确指出是女性，但道教的其他经书却给我们留下了不少线索。

《要修科仪诫律钞》卷三引《太真科》还指出：

男女官各得依止。男官依止，男官女官依止。女官大法者为师<sup>②</sup>。

也就是说，道教中人并不因性别而定尊卑，而是“盛德为师”、“智者为师”，即依修行的深浅、德行的高低而定尊卑。“俯仰之法，男女通用”，即虽然是女性，只要法大者仍然可以为“师”。

《洞真太上太霄琅书》卷四《择师诀第九》作了更明确的阐述：

人无贵贱。道在则尊，尊道贵德，必崇其人。其人体道，含德厚淳，虽是女子，男亦师之。

父师其子，君师其臣，妇婢仆使，僮客夷蛮，道之所在，缘之所遭，高下虽殊，皆当事师，勿以迹贱而废其道<sup>③</sup>。

这就表明主持过度仪式的“师”，既可以是男性也可以是女性，只要是“智者”，就可以为“师”；只要是道法高明、盛德之人，就有资格担任“师”之重任，而“师”的性别，并不是被弟子尊为“师”的前提条件或标准。

① 《道藏》第18册，第211页。

② 《道藏》第6册，第935—936页。

③ 《道藏》第33册，第665页。

《老君音诵诫经》云：

道尊德贵，惟贤是授<sup>①</sup>。

天道无亲，惟贤是授<sup>②</sup>。

道教的这些说法意义很明确，即不论男女，只要有德有才，都可以为“师”，与上引“清正之师”的提法也并无矛盾之处。可见道教的这一观念具有相当的普遍性。

据考为《黄书》八卷之一的《上清黄书过度仪》多次在“师”字下面的注释中提到：“师”在各位神灵面前自己谦称“臣妾”，其意义十分明确的是，“臣”指男性，“妾”指女性<sup>③</sup>。这就完全证实了女性同样可以“师”这一事实确切无疑。陶弘景《真诰》就记载了不少女仙擅长男女双修并指导修炼者进行双修的房中大师。这说明女性道官来主持过度仪式或为过度者提供专门指导并非个别现象。

对此，《要修科仪诫律钞》卷九解释道：

道法平等，不间亲疏，亦无贵贱。同处一众，护惜无偏<sup>④</sup>。

《太上洞渊神咒经》卷二〇，也有类似的说法：

道士坐案治职，无贵贱也<sup>⑤</sup>。

① 《道藏》第18册，第211页。

② 同上。

③ 《道藏》第32册，第735—743页。参见王卡《〈黄书〉考源》，载《世界宗教研究》1997年第2期，第65—73页。

④ 《道藏》第6册，第964页。

⑤ 同上，第77页。

师无（年龄）大小，奉尊则贵<sup>①</sup>。

道教是很注重知识与技术的秘密传授的宗教，因此师承关系是道教中非常重要的关系。《洞渊神咒经》卷二〇云：

奉师如日月，敬经如珠玉。不得慢经，不得轻师<sup>②</sup>。

奉师当如臣见天子<sup>③</sup>。

当奉明师，师多才技，又多经文<sup>④</sup>。

《太上洞渊神咒经》卷八说，

不得轻师，终身奉行<sup>⑤</sup>。

道士奉师，当一心矣<sup>⑥</sup>。

道士对于道法高明、具有盛德的“师”必须“如臣见天子”，并不因为“师”是女性就可以有所怠慢。《要修科仪诫律钞》卷三曰：

三洞宝经，众符秘讳，悉应师受。师是道民参受备者，盛德为师。天师子孙虽是师，即皆为弟子之礼<sup>⑦</sup>。

即使是天师的子孙，即使其也是“师”，也必须尊重有盛德的“师”，而不论其是女性还是男性。“俯仰之格，男女官通用。”<sup>⑧</sup>弟子要像对待长辈那样对女性师者毕恭毕敬，虚心接受女性师者

① 《道藏》第6册，第78页。

② 同上，第73页。

③ 同上，第76页。

④ 同上，第78页。

⑤ 同上，第19页。

⑥ 同上，第29页。

⑦ 同上，第933页。

⑧ 同上，第935—936页。

的教诲。如果女性道官道行高明，则男官也要前往接受女性道官的教诲，而且“不得背叛本师”<sup>①</sup>。

由此看来，在道教里，性别绝对不是女性为“师”的障碍。可以说，在合气仪式中女性与男性的合作或为男性过度者提供双修的技术指导并不意味着女性平等地位的丧失，相反却有可能是女性在道教中较高地位的某种体现。所谓相对较高的地位，主要表现在以下两个方面：第一，在仪式举行的过程中，女性与男性过度者一起请神、告神、思神，一起念咒语并一起祝祷。为完成合气仪式，女性过度者还要与男性过度者一道配合做出各种相应的动作。而女性参与过度仪式的更重要的目的是通过过度仪式，实现自己渴望“得为后世种民”、长生成仙的宗教理想。第二，主持仪式的“师”既可以是男性，也可以是女性。而女性担任过度仪式的“师”这一事实说明，主持或参加过度仪式完全是出于女性的自愿，是女性自由意志的体现。而这正是女性的自主性与主体意识的充分表现。

综上所述，我们可以初步得出如下结论：第一，女性在过度仪式中不仅是男性过度者的合作者，有时又是男性过度者的“师”。这两种不同的身份都体现出了女性的主体身份。第二，女性出于自己的宗教信仰而参与过度仪式，其宗教性的动机与目的也反映出女性的主体性地位。第三，合气过程所呈现出的女性与男性之间的相互依赖、相互帮助的互补关系，更具体体现出女性的主体地位。

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第933页。

#### 第四节 《黄书》过度仪式的女性观

如前所述，《黄书》过度仪式是涉及性交的宗教活动，它折射出了早期道教的性观念和女性观。如果将其置于古代中国的社会性别制度之下，将当时流行的世俗性观念和佛教性观念与道教女性观相比较，或许我们可以更加清晰地看到道教女性观的独特魅力。

将性与生育相联系是古代中国以儒家为代表的世俗性观念的主要特点<sup>①</sup>。

《礼记·哀公问》云：“孔子曰：天地不合，万物不生。大婚，万世之嗣也。”在儒家思想家那里，婚姻被认为是使人类万古长存的大事，是人类繁衍的途径。生殖的自然性被儒家的社会伦理观所掩盖，性被纳入了婚姻的轨道。换言之，儒家肯定两性结合（婚姻），主要是肯定婚姻的结果——生孩子，尤其是生儿子。为着传宗接代，所以“男大当婚，女大当嫁”；为了生儿子，于是有“不孝有三，无后为大”的古训。中国古代男子休妻的“七出”中最重要的一条也是第一条便是：“无子，即为其绝后也。”妇女是否能生儿子一旦被当作女性是否尽忠尽孝的标准，并由此形成一整套道德法规以及相应的社会伦理观念，在以儒家思想占主导地位的世俗社会中，女性便不可避免地被男性当作了

---

<sup>①</sup> 孟子与告子谈论人的本质问题时，告子曰：“食，色，性也。”《礼记·礼运》云：“饮食男女，人之大欲存焉。”性与食欲一样，都是包括人在内的一切生物的本性，这是早期儒家（不同于宋明理学）关于性的观念之一。

生育的机器。“不孝有三，无后为大”，就是这种性观念最恰当的注脚。

《黄书》过度仪式则将性的自然性与道教所信仰的阴阳和合思想相联系，因而性被赋予了宗教的神圣性。而这正是道教性观念与儒家性观念完全不同的特点之一。《黄书》中过度者的请祷之词不仅表明了男女双修的目的与动机，而且把男女两性在这一宗教活动中的地位交代得十分清楚：

共奉行道德、三五七九之化，阴阳之施，男女更相过度。蒙恩如愿，精神专固，两相舍生，各得无他，谨还阴阳。……愿令臣等长生久视，过度灾厄，削除死籍，更著生名玉历，为后世种民<sup>①</sup>。

类似的请祷之词在《黄书》过度仪式里还有不少。从这些请祷词里我们可以清楚地看到，女性与男性一起参加过度仪式共同修炼，其动机是为了“夫妻结精成神”，从而实现其长生成仙的宗教理想，而并非将生育作为“性”的最终目的；男女两性双修，“更相过度”（即相互过度），从而双双成仙。道教对于性的这种态度与儒家对于性的功利态度相去甚远。

佛教虽然与儒家将女性当作生育机器的做法有所不同，但是却认为女性是丑恶的、罪恶的象征，把女性当作男性修炼成佛的重要障碍。《大般涅槃经》卷九《大般涅槃经菩萨品》第十六：

一切女人皆是众恶所在之处<sup>②</sup>。

① 《上清黄书过度仪》，《道藏》第32册，第742页。

② 《大般涅槃经》，宋代沙门慧严等依泥洹经加之。

《大般泥洹经》卷六《大般泥洹经随喜品》第十八：

一切女人必谄伪。

女人之法不得自在制由男子<sup>①</sup>。

《大般涅槃经》卷十《一切大众所问品》第十七：

女人本性弊恶<sup>②</sup>。

《大智度论》卷二一<sup>③</sup>认为，男性只有“破淫欲诸烦恼贼”，才能修炼成佛。因此，在面对女性的美丽时，为了战胜自己的淫欲之念，男性应该把女性想象成人死后各种让人“心生厌畏”的样子。对于这让人“心生厌畏”的样子，其作者用“九相”来形容它。所谓“九相”，即：“胀相、坏相、血涂相、脓烂相、青相、啖相、散相、骨相、烧相。”<sup>④</sup>于是，美丽的女性身体，被想象成了尸体和白骨所呈现出来的最肮脏、最丑恶的样子。

可见，佛教不仅认为女性外表丑恶，而且本性“弊恶”，代表了一切丑恶的东西。

佛经《方广大庄严经》卷九《降魔品》第二一说：佛祖释迦牟尼认为，诸“魔女”使出了三十二种方法，目的就是诱惑“释子坏其净行”。释迦牟尼在描述“魔女”时说：一切女人皆“革囊盛粪非清净物”。她们“形体虽好而心不端。譬如画瓶盛诸秽毒。行当自坏，何足可矜？汝为不善，自忘其本。当堕三恶道中。欲脱甚难。汝等故来乱人善事。”

① 《大般泥洹经》，东晋平阳沙门法显译。

② 《大般涅槃经》，宋代沙门慧严等依泥洹经加之。

③ 《大智度论》，或曰《摩诃般若释论》。龙树造，[后秦]鸠摩罗什译。见《大正新修大藏经》第25卷《释经论部（上）》。

④ 相，同想。

最后的结果自然是：

诸魔女媚惑菩萨既不能得<sup>①</sup>。

这个佛教故事非常明确地指出：女性就是男性修炼成佛的障碍，反映出了佛教对女性极其强烈的敌视心理。这个佛教故事在非宗教的历史典籍当中也得到了反映。《后汉书·襄楷传》云：

又闻官中立黄、老、浮屠之祠。……浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。

天神遗以好女，浮屠曰：“此但革囊盛血。”遂不眄之。其守一如此，乃能成道<sup>②</sup>。

佛教这种敌视女性的观念对古代中国人的影响，由此可见一斑。

上述言论将佛教对于女性的歧视赤裸裸地表现出来了，将女性视为男性成佛之障碍的思想，也彻底暴露无余。佛教与儒家对于女性的歧视可谓是殊途同归。而道教不仅未将性与生育相联系，更没有将女性看作是成仙的障碍，而是将她们看作是修炼的伙伴、成仙的伴侣。《易传·系辞下》云：

天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。

道教继承了这一思想，认为有天地的结合，才有万物生长；有男女两性的结合、交媾，才有人类的繁衍。只有宇宙间天地、阴阳、男女两种对立因素的交合作用，才能创造新的生命。阴阳两种力量的结合，使世界充满生机与活力。

<sup>①</sup> 《方广大庄严经》，中天竺国沙门地婆诃罗奉诏译。大乘五大部外重译经第155部。

<sup>②</sup> 《后汉书》卷三〇下。



《太平经》云：“天地之性，阳好阴，阴好阳。”<sup>①</sup>“人者，乃象天地”，故“男女者，乃阴阳之本也”<sup>②</sup>。

《黄书》亦认为阴阳相交，是天底下最神圣、自然而且高尚的行为；两性的结合是健康、纯洁，而且美好的。因此，人们如果要长寿，必须效法自然，使自己生命中的阴阳两种成分像自然界一样和谐地交互作用；同时借阴阳（男女）的接触，彼此吸取，从而使自己获得新的、更加健康的、快乐的生命。在天师道过度里，男女的性交并不是单纯的欲望发泄，而是阴阳两种宇宙力量在人类自身上的具体体现，是为了“乞丐阴阳和合……著名长生玉历，过度九厄，得为后世种民”<sup>③</sup>。为实现其长生成仙的宗教目的的方式即是男女双修，而男女双修的具体做法之一便是举行过度仪式。这样，世俗的“性”通过过度仪式被融入了早期道教的宗教信仰，而玄之又玄的“道”则通过男女两性的合气而找到了具体而现实的表现形式。形而上之“道”与形而下之“术”通过过度而得以完美的结合。充满世俗意味的性由此获得了宗教的神圣性。对于道教的双修所呈现的女性观，Roger Ames（安乐哲）先生曾做过这样的分析：“道家传统的理想人格是刚柔并济，阴阳和谐的，而不是阳刚或阴柔。在道家的传统文献中似乎将个人、社会和政治问题定位为男权支配的结果，而其关于理想人格的概念就逻辑地要求阴柔、阳刚两方面的结合。”<sup>④</sup>

① 王明：《太平经合校》下册，中华书局，1960年，第449页。

② 同上，第294、37页。

③ 见《上清黄书过度仪》，《道藏》第32册，第737页。

④ Roger T Ames, Taoism and the Androgynous Ideal. In Women in China, ed. Rochard W. Guisso and Stanley Johannesen. Yongstown, NY: Philo Press, 1981. p. 43.

他认为，道教所推崇的双修的理念，寻求的是阴阳和合，即将对立双方的紧张消解在平衡与和谐之中，并非以“阴”的价值来取代居主导地位的阳的价值。这是以雌雄同体理念来解释道教的双修，Roger Ames（安乐哲）先生这样的理解，也不无道理。

可见，在修炼成仙这样重大的问题上，《黄书》过度仪式将女性当作成仙的合作伙伴，采取的是男性与女性合作的态度，而不是像佛教那样，将女性排除在修炼成佛的大门之外。《黄书》宣扬男女共同成仙的愿望，将女性当作成仙的合作伙伴，体现出道教对于女性的宽容与尊崇，阴阳和合、共同成仙，成为道教女性观的主旋律。

## 小 结

在早期道教的《黄书》过度仪式里，过度者自始至终都是以非常虔诚的态度举行这一仪式的。请神、告神、念咒等一系列宗教性内容占据了该仪式的重要地位，而且整个过度仪式一直由“师”来组织监督完成。这一切使过度仪式中性的交接脱离了其世俗性而具有了宗教神圣性。我们或许可以这样说，性的交接是宗教性内容的一部分。道教对于房中的继承和发展，正是由于这种男女共同参与的修炼体现了“道”的精神。早期道教的《黄书》过度仪式虽伴有性的交接，属于合气之术，但它又完全不同于一般的为性而性、以性为目的的世俗行为。事实上，它是一种非常神圣的宗教活动，对道教信仰者来说，则更是如此。实质上，当时他们是一群虔诚的殉道者。至于该过度仪式后来屡屡受

到佛教徒的诟病，除了由于这种做法不符合以儒家为代表的官方的世俗伦理规范外，更多的是在当时佛道之争的环境下，佛教徒出于护教之目的所采取的策略而已。《黄书》过度仪式由女性与男性共同参与，女性与男性都可以通过这一仪式达到修炼成仙的目的，体现出男女两性互为依存的平等与合作的关系。

这一时期，由于道教处于初创阶段，道教领袖们肩负着传播道教、宣扬道教教义、扩大道教队伍的艰巨任务，担任道官的奉道女性在这方面扮演了重要的角色。这一点已经在前一章里有所涉及，这里不再赘述。值得注意的是，女性所参与的行政管理以及社会工作也被认为是其修行的一部分内容，其宗教生活与其世俗生活并未截然分开。单纯意义上的个人修行在这一时期则较为少见。杨莉《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》一文也认为：“她们多是在家修行，虽有相对独立的宗教身份和职权，但其本身并未形成独立的社团或群体……”<sup>①</sup>关于早期修道女性个人独立修行，笔者尚未见到相关的史料或文物资料，还有待我们进一步挖掘资料进行研究。笔者认为，主要原因也许是由于当时道教处于初创阶段，修道女性的修炼方法与手段和后期道教相比较还处于较为简单、粗糙的发展阶段。但是，这些修炼方法却为后期道教极为丰富的养生修炼方术提供了丰富的经验。本章所讨论的双修术则表明，虽然当时少有女性个人独立修行，但却大量参与了与男性共同修炼的合气仪式，说明女性在参与行政管理及社会工作的同时，也参与合气等男女双修的修炼活动。

<sup>①</sup> 杨莉：《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》（未刊本），第28—29页。

### 第三章 汉魏晋南北朝道教双修术的演变（下）

#### 第一节 魏晋南北朝时期道教双修术变化的原因

虽然以“合气”为主的《黄书》过度仪式伴有性的交接，但却是早期道教流行区域所盛行的一种神圣的宗教活动。它以其宗教神圣性以及通过修炼而延年益寿的实用性受到了道教人士的普遍欢迎。人们希望男女两性通过合气（双修）达到共同成仙得道的目的。在这一过程中男女两性是修炼的伙伴。但当时女性的宗教生活与其世俗生活并未截然分开，单纯意义上的个人修行也尚未见诸记载。到了魏晋时期，由于种种原因，“合气”之术的合理性和宗教神圣性受到了质疑，黄赤之道受到了来自各个方面的挑战。于是道教自身也开始了“清整”道教运动。在此背景下，道教的双修术逐渐产生了一些变化，导致这种变化的因素主要有以下五个方面。

首先，岁月的轮回与时代的变迁所产生的观念的变化。自汉

末佛教传入后，其“性”的丑恶观影响日盛。而佛教认为“性”之不洁，“性”之污秽，主要认为女人是不洁的、污秽的，而并非认为男人不洁。随着佛教这种思想与儒、道思想的剧烈碰撞，以儒家为代表的社会主流意识形态认可的“性”伦理以及女性观念均因此而发生了变化。“性”被认为是污秽、不洁的观念也渐渐渗入其中。随着佛道双方教理教义的冲突，加之来自儒家正统思想的影响，道教自身的“性”观念亦不得不随之逐渐发生了一些变化。

其次，统治者荒淫无度，富有阶层骄奢淫逸，借合气之名而行纵欲之实的现象普遍存在。中国传统的“不孝有三，无后为大”的观念不仅使统治者，也使老百姓求子心切。加之当时社会上追求延年益寿的房中术盛行，故道教的合气之术极易流传到社会上被人利用以行淫欲之事，因而造成“黄赤”之道的滥用，不少男人（包括帝王将相以及士大夫阶层的男性）因纵欲过度而短命。而在男人求子、行淫欲的过程中，女性逐渐沦为男性的工具（生育工具和泄欲工具），其地位不可避免地日益低下。

第三，合气之术被滥用而导致的纵欲现象使佛教抨击道教找到了借口。如北周释道安批评道教的三五七九男女交接之道时就提到“开命门，抱真人，婴儿回，龙虎戏”，甄鸾又说道教男女进行仪式时“四目两舌正对，行道在于丹田”，释明概对此进行抨击时也有“四鼻二目上下相当，两口两舌彼此相对”的说法，法琳在指斥道教时更是提到了“开朱门，进玉柱，阳思阴母曰如玉，阴思阳父手摩足”的细节。事实上，佛教对合气术“最激烈的批评并不在道教后来在性事过程中附加上的宗教性、仪式性的

内容，而是房中性事过程本身”<sup>①</sup>。其实性生活对于每一个正常的男女来说都是正当的。问题的关键在于佛教对道教的批判中所反映出来的性丑恶观，逐渐使以儒家为代表的主流意识形态对于“性”、对于女性的态度发生了变化，女性形象逐渐成为代表污秽与不洁的符号。合气这一宗教仪式由于涉及“性”的交接而使其正当性、合理性、神圣性都受到了来自佛教和儒家的挑战。因为，合气这一过度仪式“把个人的活动变成了宗教性的仪式，也就是把隐秘变成公开，把感情性的结合变成了规则性的关系，是把隐秘变成神圣。可是场合和身份的错误是致命的，因为它羞辱了公众，侵犯了规则，而且藐视了社会，搅乱了秩序”<sup>②</sup>。来自佛教人士和儒生们的“批评虽然只是一种话语，但话语所拥有强大的背景支持（政权以及它所代表的历史、现实与传统道德规范——引者注）成为强大的权力和压力”<sup>③</sup>。面对这种巨大的压力，道教不得不主动调整自己的行为，通过自我整肃以适应当时的主流社会从而使道教获得生存。美国学者柏夷在《天师道婚姻模式“合气”在上清、灵宝学派的演变》一文中也谈到了这一点<sup>④</sup>。这些观念上的变化迫使道教自身对“黄赤之道”在当时社会的适应性进行思考并做出反应。正如柏夷在文中指出的那样：在将近三百年的时间里，正是由于受性交模式为不洁的观念的驱使，早期道教的“性”观念已经历了深刻的变化。

① 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，生活·读书·新知三联书店，2003年，第65页。

② 同上，第66页。

③ 同上。

④ Stephen·R. Bokenkamp：《天师道婚姻模式“合气”在上清、灵宝学派的演变》，载《道家文化研究》第16辑，三联书店，1999年，第241—248页。

第四，张鲁降曹之后，道教政教合一、军政合一的宗教社团遭到了较大的破坏。而曹魏政权对天师道采取的既限制又利用的政策，以及天师道的大规模迁徙又使道教的影响进一步扩大。魏晋时期社会的动荡不安又将不少士族或儒家上层人士甚至皇族成员吸引到道教中来，形成了大量的天师道世家，这就使道教组织内的人员构成发生了很大的变化。而社会的上层人士涌入道教便不可避免地将当时主流的意识形态及其性观念也带入了道教。他们的儒家文化背景与早期天师道平民教徒的文化背景以及他们所认同的伦理观念有很大的不同。在这些有士族背景的信徒看来，天师道合气之术的民间巫术背景使过度仪式显得野蛮落后、粗俗不堪，又与官方所提倡的性伦理观念相抵触。那些因对现实不满而涌入道教的社会上层人士难以接受“过度”这种修炼方式，对“黄赤之道”的误解也因此而产生，“黄赤之道”也日益被人们视为一种淫秽不洁（由于女性的参与而被认为“不洁”）的方术，进而受到了来自道教内部的批评。可以说，道教的清整运动正是这部分奉道人士所期待的。

第五，天师道采用房中修炼之术求仙，实施“合气”的结果，是容易造成妇女怀孕。这在当时没有科学的避孕手段的情况下，对妇女的身体造成伤害亦是难以避免的。这也使士人对“黄赤之道”持否定态度的人逐渐增多。在上述背景之下，道教对社会思想变化的回应即是不断地修正它的仪式与方法，寻求对以往双修模式的改良。于是，从北方的寇谦之到南方的陆修静都开始了历时几个世纪的“清整道教”运动，而所谓“清整道教”，其实就是道教为求得道教的生存空间，与官方主流意识形态及社会上层文化妥协而进行的自我整顿的过程。

可以看出，上述“清整道教”的种种原因都与女性有关，与人们的性伦理观及女性观有关。从道教“清整道教”运动的背后所隐含的当时社会各界人士的性伦理观、他们的女性观以及他们对待女性的态度，我们可以清楚地看到，道教的性伦理观和女性观与当时的主流社会的正统观念是多么的不同。正是由于道教的性观念以及女性观与官方意识形态的不同，使道教的自我整顿运动显得有些无可奈何，或者说，出于某种被迫的“不得已”而为之。

## 第二节 魏晋南北朝时期“清整道教”运动的被动性

道教自认为正当的、合理的黄赤之道，却因不被主流社会所接受、所认同，因而被迫“自我清整”，此为无可奈何之一。

在道教的“自我清整”中，道教与自身的历史以及自身传统逐渐剥离，这不仅是艰难而且痛苦的蜕皮，而且这一过程还伴随着尴尬与屈辱。寇谦之《老君音诵诫经》中的批评，虽然比较直接而且严厉，但是在这些批评的话语背后，也流露出了一些尴尬，一些无奈。比如他不能说道教本来不曾有这种历史，只能说“黄赤”的秘诀“不载于文籍”、“无交差一言”，自张陵升玄之后已经断绝。后来的合气只是“后人诈欺，谩道爱神，润饰经文，改错法度”<sup>①</sup>。所谓“后人”，其实正是寇谦之时代之前的奉道之徒。本来这是道教徒正当的宗教活动，寇谦之却不得不加以否

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第216页。



认，其中的无可奈何他比任何人都清楚。上清派的“隐书”与“黄赤”都是道教双修之术，并没有本质上的区别。但是上清派却不得不想方设法在自我贬低“黄赤”之道的同时抬高“隐书”之道，以证明自己的“清白”。这其中的无奈只有他们自己最能体会。

公开的、正当的修炼被迫转为私下秘密地进行，此为无可奈何之二。

《太真玉帝四极明科经》卷一说：

黄书赤界，真一之道。此交接之小术，亦道手之秘事<sup>①</sup>。

为什么“黄书赤界”虽是“小术”，但同时又是“秘事”呢？

因为道教自己认为正当的修炼方术，却不被社会所接受、不为人们所认同，不得已，只好将其从公开转为秘密。这种无可奈何充分说明道教虽然被迫调整自己以适应当时社会，但又不甘心自己特有的尊重女性、与女性合作修炼成仙的传统的丢失，故将其视为“秘事”。寇谦之《老君音诵诫经》中的批评虽然比较直接而且严厉，但是在这些批评的话语背后，也流露出了一些尴尬与无奈。他说“黄赤”的秘诀“不载于文籍”、“无交差一言”，被道教视为最核心部分的“黄赤”秘诀却不能“载于文籍”，只能口口相传。道教既不敢、也没有能力与官方意识形态抗衡，又不愿抛弃自己的信仰。

《真诰》里记载的女仙多为房中大师，其实很多并非虚构或杜撰，而是实有其人，如魏夫人就是真实的历史人物。朱越利先

<sup>①</sup> 《道藏》第3册，第418页。

指出：

除魏华存外，其余 14 位女真的形象，也许也有早期创教、传教者的影子。编造神话，扶乩降笔，为真实人物披上神话或扶乩的外衣，除了制造神秘效果外，也有将她们隐藏在幕后或干脆埋葬于历史之中的用意。隐名埋姓，必有难言之隐<sup>①</sup>。

此言可谓一语中的。

除了作为房中大师的女性在道教经典中被迫隐姓埋名之外，在道教的经典当中，凡是提到房中术的地方，也不得不进行删改，或者大量使用隐语。在《真诰》当中就有多处修改隐匿有关黄赤的痕迹。如《真诰》卷一就记载：“君曰：道有黄书赤界，长生之要”，陶弘景注曰：“长史书本，杜家剪除此一行。”在下面经文中也有类似的例子：“（黄书），世多有者，然亦是秘道之事矣。”<sup>②</sup> 陶弘景给的注则是：“杜家贗易此字为经方。”<sup>③</sup> 那么我们不禁要问，杜家为什么要剪除或贗易“黄书”二字呢？陶氏为何又要注明“杜家剪除此一行”呢？原因很清楚，那就是道门内外对黄赤之道的批评和压力迫使杜家不得不这样做。而陶弘景作为道教学者又希望道教的宗教传统能够传承而不至于湮没或中断，所以他又特别注明经文最原初样态。道教自我清整的无奈与被迫之意昭然若揭。

道教这种既想坚持道教的传统，又不得不自我整顿的矛盾心

---

① 朱越利：《六朝上清经的隐书之道》，《宗教学研究》2001年第2期，第10页。

② 《真诰》卷五，《道藏》第20册，第516页。

③ 同上。

态，反映出道教在极其困难的情况下，对自身的女性观念的认同与坚持；也反映了其不得不顺应社会与时代的变迁与世俗社会的妥协；更反映了它处于非正统地位的无奈。可见道教为坚持自己的思想传统付出了何等代价！

此外，道教自我调适、自我整顿的被迫与无奈，从其整顿与调适的具体做法中亦可得到证实。

寇谦之力主“清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”<sup>①</sup>，批评天师道徒“妄传（张）陵所受黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教”<sup>②</sup>。不过，寇氏虽然认为天师道的黄赤之道伤风败俗，败坏了道教的名声，应当“断改黄赤，更修清异”之法。但同时他又认为：“然房中求生之本，经契故有百余法，不在断禁之列。若夫妻乐法，但勤心进问清正之师，按而行之，任意所好传一法，亦可足矣。”<sup>③</sup>显然，寇谦之并不想否定，更不想抛弃道教固有的双修传统，而确实是迫于无奈，不得已而进行“清整”。

出于南朝的道书《太上洞渊神咒经》卷一〇云：

道士悉率三洞之人，不得与黄赤道士俱游也。奉经道士、三洞法师，当入山远避浊世。若在人间，男女黄赤道士自别立治舍。若欲同之，取求良日。庚申甲子、丁卯己卯、八日十二日二十二日、九日一日十八日，合日也<sup>④</sup>。

其作者一方面批评黄赤，另一方面又说：“若欲同之，取求良日

① 《释老志》，见《魏书》卷一一四。

② 《道藏》第18册，第211页。

③ 同上，第216页。

④ 《道藏》第6册，第37页。

……合日也”，这就是说，如果要双修、合气，当择日而行。《太上洞渊神咒经》卷二〇还说：

人以《黄书》受来经久，不得师过度，日日有考，令人多病，田蚕虚耗，宅中不利，不终年寿，中道而夭<sup>①</sup>。

可见，道教提出合气不可以随心所欲，必须选择“良日”进行，是为了让道教的合气仪式更具有其宗教神圣性和某种合理性。道教批评黄赤，是反对人们亵渎合气仪式，并非全面禁止合气，亦非认同官方的女性观，而是迫于当时形势对双修有所限制的一种回避而已。

道教似乎在批判双修之术，但同时又指出要身体健康、生活幸福，又必须要求“师”为自己举行过度仪式。这中间彼此矛盾之处，或许只能从道教原有的双修传统与社会主流意识形态之间的矛盾冲突，以及道教双修之术受到质疑时，道教人士所处的进退维谷的两难处境来理解。

南朝道士陆修静也是如此，认为黄赤之道流弊甚多：

或采博下道黄赤之官，降就卑猥，引曲所非，颠倒乱妄，不得体式，乖违冥典，迷误后徒。臣每晨宵叹惋，内疚泣血<sup>②</sup>。

这说明：陆修静一方面认为黄赤之道的流弊误人子弟之甚，常令他痛心疾首，扼腕叹息；另一方面，他自己又身体力行，修黄赤之道。小林正美的《六朝道教史研究》就指出陆修静本人就

① 《道藏》第6册，第78页。

② 《太上洞玄灵宝授度仪表》，《道藏》第9册，第840页。

是黄赤之道的亲身实践者。释玄光的《辩惑论》：“合气释罪三逆”条“夫灭情去欲，则道心明真，群斯班姓，妄造黄书咒癩无端，以伏轻诮”的注里有“男女媾合，尊卑无别。吴陆修静复勤行此”的记载，说明陆修静对黄赤之道也是身体力行的<sup>①</sup>。陆修静亲自实践黄赤之道，亦说明他所认同的，仍然是不同于官方意识形态的道教的女性观。

稍后发展起来的上清派把自己所行的房中修炼之术称为“上道”，自称“上真道不邪”；将“黄赤之道”贬斥为“浊生之下道”。但是上清派也同样处于自相矛盾的境地，如南朝梁代陶弘景所编的《真诰》中就有一些含蓄和模棱的表述。

《真诰》卷二《运象篇》引“清虚真人”言：“黄赤之道、混气之法，是张陵受教施化，为种子之一术耳。”<sup>②</sup>但同时又说这并不是“真人之事”。这种表述从表面上看似乎彼此矛盾，实则是道教迫于无奈要自我整顿，只好说黄赤之道不是“真人之事”。

《真诰》卷二引“紫微夫人”之言曰：

夫黄书赤界，虽长生之秘要，实得生之下术也<sup>③</sup>。

这里，紫微夫人也是一方面承认“黄书赤界”是“长生之秘要”，一方面却又说此“得生之下术也”。此亦反映出道教对自我清整之无可奈何。

《真诰》一方面承认：“此诚有生和合，二象匹对之要也，若以道交接，解脱网罗，推会六合，行诸节气，却灾消患，结精宝

① 《弘明集》卷八，《大正藏》第52册，第47—49页。

② 《道藏》第20册，第497页。

③ 同上。

胎，上使脑神不亏，下令三田充溢。”<sup>①</sup> 另一方面却又说真人“都无情欲之惑，男女之想”，这只是“末学互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法”<sup>②</sup>。

《真诰》作者陶弘景借女仙之口还讲道：“色观谓之黄赤，上道谓之隐书。”<sup>③</sup> 此说颇似语言游戏，其实它反映了当时道教在双修问题上的内在矛盾心理。这种貌似矛盾的表述暗示了上清派房中术跟黄赤之道密切的关系；亦反映了上清派在对黄赤之道的批判过程中，重建道教双修之术的思想。这说明道教的自我批判，并非拒绝男女两性双修，而是在当时客观形势逼迫之下的无奈之举。

《真诰》上述看似矛盾的表述，都暗示着道教实际上虽然不认同以儒家思想为代表的官方意识形态，却又由于儒家思想的正统地位而对它无可奈何，所以只好自我整顿，以适应并且融入主流社会。

《云笈七籤》卷一〇五《清灵真人裴君传》云：

初以甲子上旬，直开除之日为始，以生气之时，夜半之后（勿以大醉大饱、身体不精，皆生疾病也），当精思远念。于是，男女可行长生之道。其法要秘，非贤勿传。使男女并取生气，含养精血，此非外法，专采阴益阳也。若行之如法，则气液云行，精醴凝和，不期老少之皆返童矣<sup>④</sup>。

这段出自宋人张君房所编《云笈七籤》的记载，专门指出，“男

① 《道藏》第20册，第522页。

② 同上。

③ 同上，第497页。

④ 《道藏》第22册，第711页。

女行长生之道，其法要密，非贤勿传”。正好说明道教一直都认为男女双修是长生之道，它对双修的批判完全是为了减少来自外界的各种批评，迫不得已而为之。由此，我们也可以推测，道教双修到宋代也完全有可能在秘密传承。不过这还需要更多的证据来证实。

从上述道教的自我整顿、自我清整的具体做法来看，在无法得到官方意识形态认同的情况下，在不得不面对佛教的责难的形势下，道教仍然试图坚守自己的信仰与自身的传统，坚持自己的性伦理观与女性观。它的自我清整，其目的只在于使道教能在政治权力的胁迫与佛教的责难的夹缝中求得一席生存之地。

由于道教与当时儒家官方意识形态所认可的“性”伦理观以及女性观不尽相同，与佛教的“性”伦理观及女性观更是相去甚远，因此道教学者对“黄赤之道”的反思与自我批判，与儒家或佛教学者的立场和角度完全不同。道教认为阴阳相交虽然可以获得长生，乃至成仙，但是必须交而节宣，切不可纵情恣欲。如果不懂得其中的技巧和禁忌，盲目修炼，不但不能长生成仙，反而会危及生命，因而对房中纵欲有“水火”之喻。

《抱朴子内篇·微旨》曰：

玄素谕之水火，水火煞人，而又生人，在于能用与不能耳。

如不知其道而用之，一两人足以速死耳<sup>①</sup>。

不知“道”（合气的技巧和禁忌）而用，就如同“冰杯之盛汤，

---

① 王明：《抱朴子内篇校释》卷六，中华书局，1980年，第129页。

羽苞之蓄火也”<sup>①</sup>。《抱朴子内篇·释滞》又说：

若不得口诀之术，万无一人为之而不以此自伤煞者也<sup>②</sup>。

因此，道教批评“黄赤之道”的流弊，主要是针对社会上一些人以合气为名行纵情恣欲这种做法的批判，并不是完全否定道教的房中修炼术本身。这种批评的背后，反映出道教对合气之术反思的结果，即：道教仍然坚持自己与佛、儒两家不同的“性”伦理观及其女性观，说明道教仍然不认为“性”是丑恶的，也不认为女性是不洁的、污秽的。道教上清派推崇“隐书”之道这一事实，就是一个很好的证明。

可见，无论是道教内部的自我反思、自我批评，还是道教的自我整顿与调适；也无论是由公开转入秘密，还是对黄赤之道的种种改造，都是面对来自主流社会的权威所表现出的一种无可奈何、一种不愿抛弃自己的信仰却为求生存的不得已。而这无可奈何、这不得已、这被迫的背后，则是道教所特有的不同于官方意识形态的性伦理观、女性观的价值取向。毋庸置疑，“清整”道教的运动对于奉道之人来说，的确是一个漫长而痛苦的过程。

### 第三节 魏晋南北朝时期道教双修术变化的方式

由于上述种种原因，道教为了在客观上适应当时的社会，同

① 王明：《抱朴子内篇校释》卷一三，中华书局，1980年，第245页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷八，中华书局，1980年，第150页。



时又能秘密地固守自己所认同的性伦理观与女性观，主动进行了自我清整运动。上清派的“隐书”之道，便在这样的背景下取代黄赤之道而逐渐成为主要的双修方术，道教的双修理念由此亦发生了根本性的变化。这些变化主要以下面几种方式体现出来。

### （一）从公开转向秘密——道教双修术的衰落

早期道教的宗教仪式并不避讳女性的参与，相反，却要求女性与男性一起参加。这说明道教并不认为女性是污秽的、不洁的；也不认为“性”是丑恶的。因为道教认为：“男女者，乃阴阳之本也”<sup>①</sup>，只有“阴阳相与，合乃能生”。很显然，道教不仅认识到“性”的交接是关乎种族繁衍、人类生死存亡的大事，也认识到女性在人类实现生命超越过程中的重要作用。道教仪式中女性的参与，正是道教这种尊重女性的传统的具体体现。因此在早期道教的传统中，合气之术（前文所述之《黄书》过度仪式即是合气术中最具代表性的一种）被当作长生之术，甚至是成仙之道，因而它也就具有了某种不言而喻的合理性和正当性。因此在当时全民信教的氛围中，合气仪式是在充满神圣的宗教氛围里公开进行的宗教活动。修炼黄赤之道也被看作是正当的、合理的宗教活动，并没有人认为参加过度仪式或修炼黄赤之道是羞耻或丑恶的。

但是，随着佛教的传入，佛教认为女性是丑恶的思想亦随之传播开来。在佛教思想与儒、道思想的剧烈碰撞中，以儒家为代

<sup>①</sup> 王明：《太平经合校》，中华书局，1980年，第37页。

表的男尊女卑思想与之一拍即合。于是，代表官方社会主流意识形态的女性观以及相应的“性”伦理观，都因此而发生了变化。这种变化，使女性形象逐渐成为代表污秽与不洁的符号。女性被认为是卑贱的、不洁的；“性”活动亦被看作是丑恶的、低级的事，只能私下进行。于是乎，合气这一宗教仪式由于涉及“性”的交接，其正当性、合理性及神圣性，都受到了来自佛教与儒家的质疑和挑战。迫于来自官方意识形态的压力、迫于道教自身生存的压力，道教只好主动地进行自我清整的运动。在这一过程中，黄赤之道被迫从公开转向了秘密；从集体的过度仪式转向了个人的修炼行为。合气被迫从高尚的、庄严的、神圣的宗教仪式中剔除。宗教信仰者的思想与行为，有了一种来自世俗伦理的约束。今人葛兆光先生的《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》一书对此有过较为符合实际的分析：“黄书过度、合气之术，或者被改头换面当作炼气存思之术加以修改，或者采取隐讳的方式用种种隐语加以掩饰。有时候，道士们在中国伦理与政治的语境中，只能把这种本来合理的宗教仪式与技术转移到内在的个人身体之中，使这种‘性’的仪式转化为个人修炼中的‘阴’与‘阳’或‘铅’与‘汞’，有时候，道教则把实际的男女关系变成一种文学中的玄妙想象，在存思冥想中引出种种男性与女性的神灵，充当作自慰自娱的对象。”<sup>①</sup> 葛先生之说不无道理。在道教的合气仪式由公开转向秘密的过程中，道教关于双修的理念也随之发生了变化。对此下文有专节讨论，兹不赘述。

道教的合气仪式由公开转向秘密，最为成功的例子当是上清

---

<sup>①</sup> 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003年，第71页。

派，因为它成功地将“黄赤”之道转化为“隐书”之道。顾名思义，“隐书”之道之“隐”字，即有隐晦、隐蔽、秘密之义，有隐去其双修的真义、不让外界轻易知道的意思。上清派将自己所推崇的修炼方法称为“隐书”之道，实在是既高明又无奈之举。描述其修炼方术的术语亦采用了隐语的形式。这是上清派将公开的仪式秘密化的重要举措之一。

朱越利先生在《六朝上清经的隐书之道》一文考察了上清派的隐书之道<sup>①</sup>。在上清派的八类隐书之道当中，有十二种暗露出偶景术、玄素之道和黄赤之道的消息。如《混元八景真经》就采用阴阳五行与内丹、外丹的术语代替对合气之术的直接描述。如“老阴夺少阳，阴命自然昌，老阳夺少阴，阳龄死不侵，人若悟此法者，可以救老得少，返老还童”等描述中的“老阴”、“少阳”之类的说法<sup>②</sup>。这种对于男女合气行为的掩饰，也是隐去道教双修的实质性内容的一种方式，它表明了道教有意识地将原本公开的仪式秘密化了。不过，保留隐书之道内容最多的当数梁朝道士陶弘景所撰《真诰》一书。

《真诰》一书在记述道教的修炼方术时，大量地使用了隐语。可见陶弘景为保存道教独有的修炼方术、为坚持自己所认同的女性观所作出的巨大努力。我们知道，上清派在批评黄赤之道的同时提倡修隐书之道。《真诰》在表述这一观点时就使用了隐语。

---

① 参见朱越利：《六朝上清经的隐书之道》，《宗教学研究》2001年第2期，第1—11页。即（1）太上之隐书《郁仪文》和《结璘章》，（2）太上之隐书《八素真经》，（3）太上之隐书《八素飞经》，（4）《玉清隐书》，（5）《太丹隐书》，（6）《太宵隐书》，（7）《七玄隐书》，（8）《玉佩隐书》。在这八类隐书中，前六种存于《道藏》中，后两类中的第七《七玄隐书》，今存一种，但是并非真经。第八类《玉佩隐书》今不存。前六类隐书今共存二十三种。

② 《混元八景真经》卷四，《道藏》，第11册，第445页。

其卷二云：

夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景<sup>①</sup>。

九华真妃则是修持隐书之道的实践者。她主动提出要与杨曦行隐书之道：

求王官之良俦，偶高灵而为双<sup>②</sup>。

至于内冥偶景，并首玄好，轻轮尘葛，参形世室。妾岂以愆累浮卑少时之滞而亏辱于当真之定质耶<sup>③</sup>？

所谓“偶景”，即指男女双修。此即是隐语的运用。

南岳魏夫人是隐书之道的“训授之师”。她在劝说杨曦接受安妃的提议时说：

偶灵妃以接景，聘贵真之少女<sup>④</sup>。

无论是“偶灵妃”还是“偶高灵”，“偶”字均指男女双修无疑。与“偶景”相类似的说法还有不少。

紫微夫人劝杨曦与安妃修持隐书之道时说：

上道诚不邪，尘滓非所闻。同目咸恒象，高唱为尔因<sup>⑤</sup>。

右英夫人手书一诗与许长史，也有劝人修持隐书之道的意思。其诗曰：“咸恒当象顺，携手同衾带。”<sup>⑥</sup>

① 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第497页。

② 《真诰》卷一，《道藏》第20册，第496页。

③ 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第499页。

④ 《真诰》卷一，《道藏》第20册，第496页。

⑤ 同上，第495页。

⑥ 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第502页。

陶弘景注曰：“咸恒义出《周易》。”陶弘景明确指出，“咸恒象顺”，义出《周易》咸卦与恒卦。咸卦，艮下兑上，取男女相感之义；恒卦，巽下震上，取长久之义<sup>①</sup>。因此无论是紫微夫人还是右英夫人，所言“咸恒”也都暗喻双修，由此我们也可以看出，隐书之道与黄赤之道最大的不同之处在于：修持隐书之道者，被要求有固定的双修对象。固定双修对象，就可以避免隐书之道不被那些以修行为名而行淫欲的人所利用。

安妃叙述偶景曰：

夫阴阳有对，否泰反用，二象既罗，得失错综，此皆往来之径陌耳<sup>②</sup>。

“否泰反用”是取阴阳有对、相反相对之义来喻男女的交接。这里陶弘景也使用了隐语。

安妃自述与杨曦行隐书之道的理由时说：

盖是妾求氏族于明君耳，非有邪也。今可谓得志怀真，情已如一。方当相与，结驷玉虚，偶行此玄。同掇绛实于玉圃，并采丹华于阆园。分饮于紫川之水，齐濯于碧河之滨。紫华毛帔，日冕蓉冠。逍遥上清，俱朝三元，八景出落，凤扉云关。仰漱金髓，咏歌玉玄，浮空寝宴，高会太晨。四钧朗唱，香母奏烟。齐首偶观，携带交裙，不亦乐乎？不亦得志乎？明君其顺运随会，妾必无辞。且亦自不得背实反冥，

① “恒，久也。咸，夫妇之道。夫妇之道终身不变者也。”见清陈梦雷《周易浅述》卷四，《四库全书》本。

② 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第499页。

苟任胸怀矣<sup>①</sup>!

这里的“齐首偶观，携带交裙”、“逍遥上清，俱朝三元”等处，都是运用隐语来暗指双修之显证。

安妃赠诗杨曦，主动要求与他修隐书之道，其中有“愿为山泽结，刚柔顺以和”的句子<sup>②</sup>。其“山泽结”一语，在诗中即用作咸卦的隐语。咸卦是艮下兑上，艮为山，兑为泽。《象》曰：山上有泽。柔上刚下，男下女上。故诗中作“山泽结”，其实也是暗指双修。这个例子至少还表明，道教并不要求女性只能处于被动的、从属的地位，而且认为女性也有追求自己理想的权利，说明道教女性观念的确与世俗女性观念有很大的不同。

《真诰》中大量存在的隐语，不仅使描写隐书之道的文字更加优美，为读者提供了更为丰富的想象空间，而且也使旧天师道的“黄赤之道”的猥亵形象得以改观，使上清派的“隐书”之道显得更加圣洁，从而获得某种宗教神圣性。《真诰》是对道教产生了深远影响的重要经典，从《真诰》大量使用隐语的情况可以看出，当时道教经文中隐语的运用是普遍存在的现象。另一方面，道书中隐语的大量使用，也使得道教经典变得越来越难懂，在普通读者看来更是如天书一般难读。这就成功地使原本公开进行的过度仪式转变为师徒口口相授，并有相当隐秘性的修炼。在这一过程中，道教的女性观以及其“性”伦理观，也随之从主流社会意识形态的视野中逐渐消失了。

道教双修从公开转向秘密，还采取了一种办法，即要修炼者

① 《真诰》卷一，《道藏》第20册，第496页。

② 同上，第495页。

发誓，对于双修之事要保守秘密。《真诰》对此也有记载：

夫诡誓者，悉皆受命密交，慎不可令人知。外书云：我闻有命，不可以示人乎<sup>①</sup>。

陶弘景注曰：

《毛诗·扬之水》篇云：“我闻有命，不可以告人。”当谓此也<sup>②</sup>。

道教经典除经典的传承外，主要记载道教修炼的各种方法，所以我们很难发现与上述类似的资料，因此这条资料就弥足珍贵。因为它告诉我们，道教的双修受到批评之后并未绝迹，而是以秘密修炼的形式延续着。这种秘密双修到今天是否完全绝迹还很难说，因为教外人士是永远不可能了解其中的真实情况的。秘密修炼的存在，至少表明道教在当时的处境极其艰难，也是道教难以完全抛弃它固有的女性观念的最好证明。

除了在经典中大量运用隐语、要求修炼者发“诡誓”等方法使道教的双修之术秘密化之外，道教还通过修改已有经典的方式来消除道教经典中有关黄赤之道的影响。这一点已经在《魏晋南北朝时期“清整”道教运动的被动性》一节当中有所论及，限于篇幅这里就不再展开讨论了。

无论是道教经典中使用隐语，要求修炼者发“诡誓”，还是对已有道书中涉及黄赤的内容进行修改，道教的双修之术无疑发生了深刻的变化。这一变化最为显著的就是道教的双修进入了秘

<sup>①</sup> 《真诰》卷七，《道藏》第20册，第528页。

<sup>②</sup> 《诗经·毛诗·扬之水》：“我闻有命，不敢以告人。”

密的状态，而最具代表性的结果就是上清派的双修术——“隐书之道”——的产生。

随着道教的合气仪式由公开走向秘密，道教的女性观也日益被边缘化了，因而它对人们的思想的影响越来越弱，并逐渐远离了人们的生活。这不能不说是女性的悲哀。而道教在官方权威的压力下所发生的另一根本性的变化，则是道教修炼方术的内趋化倾向。这可能是道教合气仪式由公开转向秘密的又一重要举措。

## （二）从“黄赤”之术到“隐书”之道——上清派的双修术

如前所述，上清派的“隐书”之道是道教自我整顿的成果之一，同时也是道教女性观逐渐远离主流社会意识形态的后果。但是，从历史的传承来看，上清派实际上与天师道有着千丝万缕的关系。《真诰》记载了许长史行“黄赤”有失节度而导致耳重之事。

清灵真人言：

又告云：道士耳重者，行黄赤炁失节度也，不可不慎<sup>①</sup>。

陶弘景注云：“此盖指戒长史也。”

《真诰》卷二〇《真胄世谱》，亦有关于许家曾师事天师道祭酒李东的记载：“有云李东者，许家常所使祭酒，先生亦师之，家在曲阿东，受天师吉阳治左领神祭酒。”<sup>②</sup> 上清经派第一代宗师上真司命南岳夫人魏华存，曾做过天师道的祭酒，但陶弘景在《真诰》中却称其为“隐书”之道的“训授之师”。陶弘景在《真

<sup>①</sup> 《真诰》卷九，《道藏》第20册，第539页。

<sup>②</sup> 《真诰》卷二〇，《道藏》第20册，第610页。



诰》一书的注释里，还记载了与上清派关系密切的杜家剪除或“黜易”了道书中与黄赤之道有关的内容。《真诰·甄命授第一》记：

君曰：道有黄书赤（疑夺“气”字—引者注）长生之要<sup>①</sup>。

其注云：“长史书本，杜家剪除此一行。”

上述记载清楚地告诉我们，上清派“隐书”之道源于旧天师的黄赤之道，此事不虚。

《真诰·甄命授第一》云：“此皆道之经也。”陶弘景对此的注为：“杜家黜易此字为经方。”“（黄赤之道）世多有者，然亦是秘道之事矣。”<sup>②</sup>陶弘景对此的解释是：“天师取其名而布其化，事旨大略犹同，但每增广其法耳。”

对“事旨大略犹同”的注释暗示了“隐书”与“黄赤”之道的密切关系。

《真诰》称“色观谓之黄赤，上道谓之隐书”<sup>③</sup>，它对“黄赤”的贬低与对“隐书”的推崇，却在不经意间暗示出“黄赤”之道和“隐书”之道的密切关系。在“黄赤”向“隐书”的转变过程中，上清派也日益成熟起来。这种转变一方面说明“隐书”之道并非无源之水，另一方面也说明在官方意识形态的权威之下，道教仍试图坚守自己所推崇的女性观，虽然这时的道教女性观本身也由于受到官方意识形态的浸润而有所变化。

① 《真诰》卷五，同上，第516页。

② 同上。

③ 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第497页。

“隐书”之道只能通过师徒口口相授秘密修炼。这是“隐书”之道最重要的特点之一。上文对此已经有过讨论，兹不赘述。这里主要讨论“隐书”之道不同于“黄赤”之道的另外两个特点。首先，上清派认为：“黄赤”之道“思怀淫欲，存心巴（“巴”字，疑当是“色”字之坏字，下文色观可证——引者注）观”<sup>①</sup>。由于修炼者不一定只与一个异性进行“合气”，因此以双修为形式的宗教活动就难免被人利用，即有人以双修为名，却只是满足自己性的欲望而已。这也是“合气”屡屡遭到佛教和儒家诟病的重要原因之一，它也因此受到上清派批评“色观谓之黄赤，上道谓之隐书”。而被上清派推崇为“上道”的“隐书”之道与“黄赤”之道的一个很重要的区别就在于它更加注重修炼者双方之间的贞洁与专一，认为只有修炼者双方都保持贞洁与专一，才能感动神灵，得道成仙。正如《真诰》所言：“贞则灵降，专则神使矣。”<sup>②</sup> 上清派的双修之术与“黄赤”之道的又一重要区别在于它认为在男女两性进行双修之时，要注意使男性“津液而不亏，闭幽术于命门”，即双修时要求男性不能随意让津液丢失。故紫微夫人授书曰：男女双修，“虽名之为夫妇，不行夫妇之迹也”<sup>③</sup>。《真诰》在描述愕绿华和羊权的双修故事时说：“神女语权曰：‘君慎勿泄我，泄我则彼此获罪’。”<sup>④</sup> 这就清楚地说明了“隐书”与“黄赤”的区别所在。

《真诰》第六卷“甄命授第二”对两者的差异性有着非常细

① 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第497页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上，第491页。

致生动的表述：

末学互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法，此诚有生和合，二象匹对之真要也。若以道交接，解脱网罗，推会六合，行诸节气，却灾消患，结精宝胎，上使脑神不亏，下令三田充溢。进退得度而祸除；经纬相应而常康。敌人执轡而不失，六军长驱而全返者，乃有其益，亦非仙家之盛事也。呜呼危哉！此虽相生之术，俱度之法。然有似骋冰车而涉乎炎州，泛火舟以浪于溺津矣。自非真正，亦失者万万。或违戾天文，譖害嫉妒，灵根郁塞，否泰用隔，犯誓愆明，得罪三官；或构怨连祸，王师伤败；或坑降杀服，流血膏野；或马力以竭而求之不已，若遂深入北塞而不御者，亦必绝命于匈奴之刀剑乎！将身死于外，而家诛于内也，可不慎哉！可不慎哉！我见诸此等，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，保津液而不亏，闭幽术于命门，饵灵术以颐生，漱华泉于清川，研玄妙之秘诀，讼太上之隐篇。于是高栖于峰岫，并金石而论年耶<sup>①</sup>？

从上清派对“黄赤”之道的批评当中，我们可以清楚地看到两者之间的差异。而陶氏的注释更是印证了“隐书”是上清派区别于“黄赤”的一种双修术。由于前述之种种原因，上清派修炼“隐书之道”的师徒只能口口相传，而未将修炼此术的具体操作方法书于纸上。从《真诰》的这则资料我们可以看出，上清派也认为“黄赤”之道是“相生之术，俱度之法”。也就是说，他们

<sup>①</sup> 《真诰》卷六，《道藏》第20册，第522—523页。

也承认“黄赤”是男女两性共同修炼，可以过度而得道成仙的有效方术。但他们更进一步地认识到如果操作不当或滥用“合气”之术给人的身体带来的危害。他们推崇“隐书”之道的目的其实就是要避免“黄赤”之道的负面作用，而并非要完全摒弃男女双修<sup>①</sup>。从“黄赤”到“隐书”的演变实际上就是从双修到清修的演变，只不过这一过程相当痛苦而漫长。

### （三）从“人一人”双修到“人一神”双修——“合气”行为的内趋化

如果说以“合气”之术为特征的道教双修术，是一种“人一人”双修，男女两性共同修炼，追求一起成仙得道的话，那么，以上清派为代表的追求个体成仙得道的修炼术，可以称之为“人一神”双修。所谓“人一神”双修，是指男性修炼者采用存思女仙的姓名、长相、穿着、居处等内容通过想象的方法实现与神女/女仙的交接，从而实现其与女仙游行上清的愿望，达到其成仙得道的目的。这种所谓的双修其实从某种意义上讲已经是一种清修之术了。

《真诰》卷二云：

夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景。虽名之为夫妇，不行夫妇之迹也。是用虚名以示视听耳。苟有黄赤存于胸中，真人亦不可得见，灵人亦不可得接<sup>②</sup>。

① 关于此，《真诰》中还有不少记载，限于篇幅，不再引用。

② 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第497页。

所谓“偶景”，即指男女双修，但《真诰》又说这只是徒有夫妇之虚名而已。这说明上清派所倡导的“人一神”双修之术，并不完全主张延续过去那种实质意义上的男女双修。修炼者在进行“人一神”双修的存思过程中，并没有实际的交接。男女双修的理想，只是在修炼者的想象世界里呈现出来。

可见，“人一神”双修的精神实质，仍然是道教所认同的男女共同修炼、一起成仙的观念。其修炼思想仍然体现出男女合气的思维模式，有双修成仙的思想痕迹。不过，“人一神”双修的倡导者，同时又认为阴阳二气在修炼者体内的交合就可以创造不朽精胎，而不一定像以往那样必须通过男女性交来做到。虽然道教的“人一神”双修与过去的“黄赤”之道有了很大的不同，但是在理念方面却与之有着千丝万缕的联系。上清派道书多处都提到存思过程中修炼者想象中的男女交接。

《真诰》卷二又云：

玉醴金浆，交梨火枣，此则腾飞之药，不比于金丹也<sup>①</sup>。

玉醴金浆，交生神梨。方丈火枣，玄光灵芝。我当与山中许道士，不以与人间许长史也<sup>②</sup>。

火枣交梨之树，已生君心中也。心中犹有荆棘相杂，是以二树不见，不审可剪<sup>③</sup>。

《云笈七籤》卷五六《元气论》云：

① 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第503页。

② 同上。

③ 同上。

交梨火枣，生在人体中，其大如丸，其黄如橘，其味甚甜如蜜。不远不近，在于心室。心室者，神之舍，气之宅，精之主，魂之魄。玉池者，口中舌上所出之液，液与神气一合，谓两半合也<sup>①</sup>。

从《云笈七籤》对“交梨火枣”的描述，可以看出，《真诰》所言之“交梨火枣”，大抵就是指通过“人一神”双修，体内的精气神凝聚成类似内丹样的东西<sup>②</sup>。这实际上就是修炼者通过存思过程中想象与神女的交接，来实施“人一神”双修。从某种意义上讲，这便是合气行为的内趋化的一种实例。

如果说《真诰》的“交梨火枣”之说还模棱两可的话，《上清九天上帝祝百神内名经》所记载之“人一神”双修之事则更为清楚更具有典型性<sup>③</sup>。

《上清九天上帝祝百神内名经》虽然也提到“三五七九之气，可谓要道之旨也”，但是，这已经不是事实上的男女合气，而是内化为一种理念，即，通过存思获得阴阳之气，并由此而得道成仙，行游上清之境。此“三五七九之气”已不再是通过男女合气而获得的阴阳和合之气，而是修炼者“存口中有一白气，大如鸡子之黄，鸡子之黄外又有五色气。……须臾乃须满心口中，名曰三五七九日子玄根之气也”<sup>④</sup>。男性修炼者通过存思“九天玄女”的形象，即可获得此“三五七九之气”。这里现实的性对象，由

① 《云笈七籤》卷五六，《道藏》第22册，第387页。

② [美] 柏夷：《天师道婚姻仪式“合气”在上清灵宝学派的演变》，《道家文化研究》第16辑，三联书店，1999年，第247页。

③ 《道藏》第33册，第790页。

④ 同上。

于种种原因已经转变为想象中的“九天玄女”<sup>①</sup>，转变为体现“阴”的力量、体现女性力量的“九天玄女”的形象。现实中的男女“合气”行为，已经转变为男性内心的一种精神性的、只存在于修炼者内心的存思行为。可见，道教的“人一神”双修，就是一种精神性的、内心修炼行为。不过，道教所提倡的“人一神”双修，其形式虽与双修（事实上的合气）相比而有所变化，但其精神实质，即男女两性共同修行、一起成仙的理念却并没有太多的改变。

早期上清诸经之一的《洞真上清青要紫书金根众经》亦认为修道者只要存思九天真女讳字、身长，九年后，就能身对灵真，与神妃交接，游宴紫庭。其文曰：

凡修上真之道，常以九月九日、七月七日、三月三日，……五香沐浴，清斋处别室，不交人事。夜半露出，烧香北向。仰思九天真女讳字、身长……。思毕，心拜真女四拜，叩齿二十四通，仰咒曰：……思。微立。感上虚神真，流精陶注，玉华降身，万庆无量，长种芝田。毕，仰引炁二十四咽止。如此，真女感悦，神妃含欢，上列玉帝，奉兆玉名，记书东华，参篇玉清也。修之九年，面发金容，体暎玉光，神妃交接，身对灵真，克乘飞盖，游宴紫庭也。此法高妙，世所不行<sup>②</sup>。

① 《上清九天上帝祝百神内名经》云：“人存心胃口之中，有一女人如婴儿之形，无衣服也。正立胃管门口，号曰九天玄女。承注魂液仰嚙口中鸡子黄之五色气也。常漱满口中内外上下，以舌回吸日气，五色津液满口，吞之。存使津液下入玄女之口矣。”见《道藏》第33册，第790页。

② 《道藏》第33册，第427页。

这是另一种“人一神”双修模式。男性修炼者与神妃的交接行为，虽然已经没有“黄赤”修炼中现实的性行为，而是内化为存思过程中想象的性的交接，但是男性清修的形式承载的仍然是道教双修的理念。

另一个例子是《上清明堂真经诀》所记载的“存思”之术。据《上清明堂真经诀》记载：《明堂玄真经》乃是“白玉龟台九灵太真元君西王母”所授。该经文这样描述修炼者：

存（思）日月中有女子，头建紫巾，朱锦披裙，自称太玄丹霞玉女，讳缠旋，字密真（注曰：存见日中有一女子恭坐……正向我口而跪。……），口吐赤气，弥满日月，光芒之间合与芒霞，并进注入我口。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□我口上，使气液来下，入于口中（玉女常在日月中，令头口正与我口相注，赤气丹液流入唇齿，未可吞之，至祝竟乃更咽耳）。祝毕，存玉女之口津液，令注我口中。……行之五年，太玄玉女下降于子，与之寝息。太玄玉女亦能分形为数十玉女，任子之驱使也。此积感结精，化生象见精之至也（其注曰：此太玄之号，是日月所居之境。玉女者，亦日月夫人之女也。其感化之形，可与共寝宴游处耳。非为偶对之接也）<sup>①</sup>。

从这段经文可以看出，男性在实施存思之术时，仍然心存梦想，期待着女性（太玄玉女）的降临。从想象中女仙的美妙形象，到想象中女仙口对口为之提供津液（“存玉女之口津液，令

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第639页。



注我口中”），这一系列意象不仅都暗示着性的交接，而且“行之五年，太玄玉女将下降于子，与之寝息”之说，则说明男性期待着不被世俗社会所接受的双修，能在神仙的世界中得到实现。其注“非为偶对之接”的说法，也明确揭示出这样的事实：女性形象仅仅出现在男性想象的世界，而非现实生活当中。这段经文所记载的，不仅是道教内化为想象中的男女双修，而且是男性无法在现实社会中实现其宗教理想的无奈，更是其精神被压抑的悲哀。道教男性在修炼当中的矛盾心理在这段经文当中暴露无遗。从某种角度讲，该经文既是道教集体潜意识的真实记录，也是女性在现实社会中地位江河日下的真实记录。

不过，值得我们注意的是，“人一神”共修的修炼样态，实际上是把“人—人”双修中的“人”（女人）替换为“神”（女神、女仙）。而“神”的特点就是来无影、去无踪，正如李商隐的诗句所云“愕绿华来无定所，杜兰香去未移时”<sup>①</sup>。这种方式的好处是：“一方面可以保留道教原有的房中术修炼传统，一方面又可以逃脱外界（特别是来自佛门）的指斥。”<sup>②</sup>但实际上，道教已经很难在真正意义上保留“道教原有的修炼传统”，因为“隐书”之道毕竟已不同于以往道教的“人—人”双修术——公开进行的、取得了其合理性与正当性的“合气”仪式。其实，道教更看重的，是通过“人一神”双修这种形式来保留道教所认同但却不被主流社会所接受的女性观与性伦理观。实际上，道教的女性观与性伦理观通过这种曲折的方式逃过了代表官方意识形态

<sup>①</sup> 见李商隐《重过圣女祠》，载《全唐诗》第6册，中华书局，1960年，第6145页。

<sup>②</sup> 张崇富博士论文《上清派修炼思想研究》，第71页。

的权威话语的绞杀而或多或少地保存下来。男女“合气”的行为虽然由于种种原因而有所变化，但是其精神实质却并没有太多的改变。上清派所推崇的“隐书”之道及存思之术成为后世道教内丹修炼的思想源泉，其影响极其深远。《真诰》所开创的道教女仙传统亦成为后世道教女仙信仰之滥觞。

#### （四）从双修到清修——道教女性观的变化

我们不得不承认，有的道教徒受到佛教“性丑恶观”的影响，接受了性为“不洁”之事的性伦理观，认为神圣的宗教不应该掺杂性交的内容。因此，部分道教徒不仅抛弃了合气仪式，亦抛弃了合气仪式所包含的男女共同成仙的双修思想。这在客观上抛弃了过去道教所认同的敬畏女性、尊重女性的观念。关于这一点，最有力的证据莫过于寇谦之力主“清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”<sup>①</sup>。寇氏批评天师道徒“妄传（张）陵所受黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教”<sup>②</sup>。陶弘景也借上清真人冯延寿之口说：道士在修炼时“若数行交接，漏泄施泻者，则气秽神亡，精灵枯竭。……学生之人，一接则倾一年之药势，二接则倾二年之药势，过三以往，则所倾之药，都亡于身矣。”<sup>③</sup> 陶氏还借云林王夫人之口说：

仙真之道，以耳目为主，淫色则目暗，广忧则耳闭。

① 《释老志》，见《魏书》卷一一四，第8册，第3051页。

② 《道藏》第18册，第211页。

③ 《真诰》卷一〇，《道藏》第20册，第551页。

所以，陶氏认为仙真之道“当洗心绝念，放弃流淫，所谓严其始矣”<sup>①</sup>。

这种批评黄赤的声音背后所暗示的，则是道教女性观念的变化。也就是说，在社会各界的质疑声中，道教至少部分地接受了佛教的“性丑恶观”，即接受了这样的观念：女性是卑贱的、不干净的；性行为是肮脏的、不洁净的。因此，既然与女人进行双修不利于男人得道成仙，那么男人就没有必要与女人一起进行修炼了。正是在这样的思想观念影响下，道教才会认为黄赤之道伤风败俗，败坏了道教的名声。道教要继续存在下去，要赢得统治者的青睐，就必须改变自身形象，“断改黄赤，修清异之法”。《真诰》卷一〇《东海小童口诀》就有这样的记载：

道士求仙，勿与女子交，一交而倾一年之药力。若无所服而行房内，减算三十年<sup>②</sup>。

《真诰》卷一〇《女仙人刘纲妻口诀》也说：

求仙者勿与女子，三月九日、六月二日、九月六日、十二月三日。是其日，当入室，不可见女子。……子至其日，虽至宠之女子，亲爱之令妇，固不可相对。我先师但修此道而仙矣，复不及至亲无心者矣；子其慎之矣<sup>③</sup>！

《真诰》所载之修玄白之道也明确要求修炼者忌房室。《真诰·协昌期第二》称：修守玄白之道“当别寝处静思，尤忌房室，房室

① 《真诰》卷九，《道藏》第20册，第540页。

② 《真诰》卷一〇，《道藏》第20册，第552—553页。

③ 同上，第553页。

即死”<sup>①</sup>，认为守玄白之道“与守一相似，但如为径要以减之耳，忌房室甚于守一”<sup>②</sup>。

《真诰》卷一三《稽神枢第三》介绍了杜契曾与其女弟子孙寒华通情，但杜契自从修玄白术后就不再跟他的女弟子行房室之事。陶弘景特别提到：

玄白道忌房室，自契（即杜契）受道（即玄白术），不得行此（房中之术）<sup>③</sup>。

《登真隐诀》卷下亦记载：

尤禁六畜肉、五辛之味。当别寝处静思，尤忌房室，房室即死。此道与守一相似，但为径要以灭之耳。忌房室甚于守一。守一之忌在于节之耳<sup>④</sup>。

守玄白之道也显现出道教将宗教修炼活动与性行为相对立的趋势，这反映出在性伦理方面，道教的价值取向已发生了明显的变化。被官方正统意识形态认可的性丑恶观、性污秽观已经或多或少地影响到了道教人士的思想。

《真诰》卷六说：

夫真者，都无情欲之感，男女之想也。若丹白存于胸

① 《真诰》卷一〇，《道藏》第20册，第545页。

② 《真诰》卷一三，《道藏》第20册，第570页。

③ 同上，第569页。据《洞仙传》记载，杜契，字广平，三国时京兆杜陵人，杜契跟随介琰学道，受黄白术，能隐形遁迹。相传杜契后居茅山之东，与弟子采伐山场，货易市里。后入洞中得仙。知名女弟子孙寒华，为杜契二弟子之一，少时密与杜契通情。

④ 《道藏》第6册，第616页。又见于《真诰》卷一〇，《道藏》第20册，第545页。

中，则真感不应，灵女上尊不降矣。纵有得者，不过在于主者耳。阴气之接，永不可以修至道也。……所以真道不可对求，要言不可偶听也。有匹则不真，外并则真假<sup>①</sup>。

《真诰·协昌期第二》云：

夫学生之夫<sup>②</sup>，必夷心养神，服食治病，使脑官填满，玄精不倾。然后可以存神服霞，呼吸二景耳。若数行交接，漏泄施泻者，则气移神亡，精灵枯竭。虽复玄挺玉策，金书太极者，将亦不可解于非生乎。在昔先师常诫于斯事云：学生之人，一接则倾一年之药势，二接则倾二年之药势，过三以往，则所倾之药，都亡于身矣。是以真仙之士，常慎于此，以为生生之大忌<sup>③</sup>！

陶氏注曰：“此事弥会众经之旨。”

从这些经文的内容来看，当时部分修道人士已经将“性”与求仙对立起来了。这已经完全不同于以往道教男女共同成仙的观念了。类似的记载在《真诰》中还有不少。《真诰·协昌期第二》云：

凡甲寅庚申之日，是尸鬼竞乱，精神躁移之日夜。不可与夫妻同席及言语面会，当清斋不寝，警备其日，遣诸可欲<sup>④</sup>。

《真诰·协昌期第一》说：

① 《真诰》卷六，《道藏》第20册，第526页。

② “夫”字当为“人”字。下文“学生之人”可证。

③ 《真诰》卷一〇，《道藏》第20册，第551页。

④ 同上。

常以二月二日、三月三日、八月八日、九月九日、十月十日夜，于寝室存思洞中诀事，而独处不眠者，吉也。……坐卧存思，或读书念真，在意为之，唯不可以其夕施他事，非求道之方耳。若兼慎于其日益善，匪唯守夜矣<sup>①</sup>。

除了《真诰》外，《洞真太霄琅书》卷三也将“性”的交接与求仙相对立：

凡爱上清，不得近卑妇人行阴阳之事<sup>②</sup>。

《登真隐诀》卷中则云：

世有下土恶强之鬼，多作妇女以惑试人<sup>③</sup>。

这是说恶鬼扮作妇女来考验修道者，女性的形象被当作恶的象征。此说同样反映了作者认为女性即是邪恶、女性是罪恶的代表的观念。可见，在一些男性道教人士看来，女性已从过去的修炼伙伴变成了成仙的障碍，主张把女性排除在修炼活动之外了。这说明道教在某种程度上放弃了它固有的女性观与性伦理观，在思想上和行动上都与正统的官方意识形态妥协了，而道教性伦理的价值观的变化不可避免地导致了女性在道教中地位的降低。上文所讨论的“人一神”双修，在很大程度上已成为一种以双修理念指导的清修方术，而守玄白之道更是主张个人清修。清修的逐渐兴起，也深刻地反映了道教女性观念所发生的明显变化。

① 《真诰》卷九，《道藏》第20册，第541—542页。

② 《道藏》第33册，第659页。

③ 《道藏》第6册，第614页。《真诰》卷五之《甄命授第一》也有同样记载。

#### 第四节 道教修炼方术的演变与男女两性地位的变化

如前所述，魏晋南北朝时期道教双修之术变化的原因、道教自我清整的被迫性以及道教双修之术演变的方式，与女性密切相关，也和道教女性观的变化密切相关。在这一变化过程当中，道教的双修之术“成功”地实现了从“黄赤”到“隐书”之道的转变。在修炼方式上，这种转变主要体现在从现实的合气转变为以存思为主的个人清修。从修炼过程中的合气行为来看，这种变化主要体现在：双修过程中的合气行为，从有到无，现实的性行为转化为想象中的性遐想。从道教修炼思想来看，双修的理念变化则体现在：女性的形象只是出现在修炼者存思的想象中，而非修炼者实际的修炼过程中；双修也只是想象中的而非伴有性的交接的双修。从道教修炼方术的这种变化可以看出，女性基本上退出了男性的修炼活动。男性一般不再依靠女性进行修炼，仅仅通过想象与女性进行双修，男性就可以实现其得道成仙的宗教理想。或许可以说，这是道教修炼思想最大的变化。从“黄赤”到“隐书”之道的这种转变，使男女两性之间的地位与关系发生了相应的变化。在早期道教合气仪式中，男女两性之间，是一种合作的、互补的、平等的关系，是一种现实的人与人之间的关系。这种关系与人们在社会生活、家庭生活中的男女两性关系相重叠。男女两性在过度仪式中作为“人”出现在神灵面前，这一事实也体现出男女两性作为独立的个体在神灵面前的平等地位。而在“隐书”之道的修炼过程中，女性则以房中双修大师的身份出现，

为男性的修炼提供指导，引领男性通过双修得道成仙。《真诰》中提到的一些女仙或许就是现实生活中与男性进行双修的修炼伙伴。不过这尚需更多的资料加以证实。在“隐书”之道的修炼中，男女两性是一种人与“神”或“仙”的关系。很显然，在进行“人一神”双修的过程中，男女两性已不是合作的、互补的关系，原先那种平等的关系已被改变。

虽然女性在现实生活中逐渐退出了道教的双修，道教对于女性的尊重与敬畏也已退守到修炼者的想象世界中去了。但是，在道教修炼者的想象世界中、在道教信徒的观念世界中，女性的地位却似乎反而有所上升。除了前述男性在修炼过程中表现出的对女仙的敬畏与尊重之外，道教还塑造了大量道行高妙、容貌美丽的女仙形象，如《真诰》中就有不少关于女仙形象的描述。其次，道教的许多经典或自称是由女仙所授，或其传承与某位女仙有关。如《洞真太上太霄琅书》即题为紫微夫人所撰<sup>①</sup>。《上清明堂真经诀》记载：《明堂玄真经》乃是“白玉龟台九灵太真元君西王母”所授。据道经记载，上清派大部分经典都是由其宗师魏华存所降授。

更让人不解的是，道教一方面宣称：“天真者，都无情欲之感，男女之想也”，“真道不可对求，要言不可偶听也。有匹则不真，外并则真假”；另一方面却又说“若丹白存于胸中，则真感不应，灵女上尊不降矣”<sup>②</sup>。一方面将女性当作修炼的障碍，另一方面却又期待着女仙的降临。这种似乎彼此矛盾的现象是否在某种程度上暗示出道教人士在灵魂深处对自己认同的女性观的某

① 《道藏》第33册，第645页。

② 《真诰》卷六，《道藏》第20册，第526页。



种留恋与不舍，亦表明道教在对于自己认同的女性观与性伦理观在坚守与抛弃之间难以取舍。实际上，这也是道教宗教理想与现实之间矛盾的体现。归根到底，道教对女仙与凡人之间“俦结”共行双修之道的推崇，坚持的仍然是与“合气”仪式同样的理念，即男子难以单独修炼成仙，只有女性的参与以及女性对男子进行指导，男性才可能与女子共同修炼成仙。“人一神”双修的修炼模式说明道教非常清楚，要得到主流社会的认可、要被占统治地位的官方意识形态所接受，道教自身的变化是不可避免的。于是，“人一神”双修这种修炼者与女性无实际的交接但却通过想象来实现交接的修炼方术便应运而生。女仙或神女在修炼中频频出现，在精神上为男性提供帮助，女性始终处于一种主导地位。这反映出男性在修炼过程中对女性的某种依赖、敬畏与尊重。修炼思想中这种彼此矛盾之处是道教不同于其他宗教的独特之处。

但是，我们不得不承认的是，虽然在男性的想象世界中，女性被当作神或仙来尊崇和敬畏，但在现实生活中，女性不仅退出了“合气”等双修活动，而且在张鲁降曹之后也退出了社会生活的其他方面，尤其是随着天师道组织的被瓦解，女性被迫逐渐退出了行政管理及社会工作的舞台。而这一退出，却成为古代女性参与社会历史事件的历史性的终结。在这一系列的社会的、宗教的变化过程中，道教的女性观逐渐发生了变化，男女两性之间的地位也随之产生了变化，女性在宗教生活以及社会生活等方面也逐渐地被边缘化，她们在道教中的地位似乎也有所下降。另一方面，正是由于女性从行政管理以及社会工作方面的退出，她们便将更多的时间和精力投入个人的独立修行。这与我们在下一章将

要讨论的女性独立修行的逐渐兴起和女性修行制度的不断建立和成熟等情况是相吻合的。

## 小 结

从上面的分析可以看出，道教双修在魏晋南北朝时期经历了漫长而巨大的变化。这些变化主要体现在以下几方面：（1）公开的、正当的修炼活动被迫转变为秘密的宗教活动；（2）女性逐步退出了公开的道教双修活动，在男性进行的“人—神”双修中进入了男性的意识之中；（3）上清派以存思术为主的清修术开始出现，并在很大程度上逐步取代了“合气”之术。

魏晋南北朝时期，道教的修炼呈现出相当复杂而且多元化的局面。（1）道教人士一方面严厉地批判了黄赤之术，进行了清整道教的运动；另一方面又不愿放弃自己的双修传统，由此而开始了漫长的秘密修炼的历史。秘密参与双修的女性由于种种原因未能被记入道教的史册。（2）双修与清修并存的格局开始出现。一方面，道教人士对双修之术进行了自觉的改造，以“隐书”之道取代了容易被人利用为纵欲手段的黄赤之术；另一方面，他们极力挖掘已有的清修之术，并创造出不少新的清修方法。（3）道教女性观念自身的矛盾性开始显现：一方面，他们希望保留道教尊崇女性的传统；另一方面又受到当时社会男尊女卑思想的强烈影响，其尊崇女性的观念开始发生变化。（4）由于道教的双修逐渐转向秘密，女性逐渐从公开的宗教活动中退出。但这并不意味着女性就完全退出了双修等修炼活动。事实上，这一时期的女性仍

然在秘密地进行双修活动，并在男女双修活动中担当着宗教导师的角色。她们积极地劝导男性修炼者节欲，反对男性利用双修纵欲。这一时期道教的修炼方法，仍处于由男女两性共同双修，逐步向女性单独修炼过渡的阶段，这是一个非常漫长的过程。在这一过程中，两性双修与个人单独修炼并存的现象依然存在。与此同时，修道女性也在积极地探索各种清修方法，进行清修的女性奉道者也大量存在。不过，这一时期女性的修炼活动仍然是分散的、单独的进行，尚未形成大规模的集中修行的局面，像唐代那样大量女性在宫观集中修行的情况还不多见。

从女性的角度来看，道教为了坚守自己的女性观已作出了巨大的努力，但是，面对强大的社会潮流，道教只好通过上述方式，使道教的合气之道从公开的仪式转为秘密的师徒之间口口相传的个人修炼术，从双修逐步向清修转化。著名道教学者 Catherine Despeux（卡特琳·戴斯帕）也曾注意到这一点。她在其《中国古代的女仙：道教和女丹》一书中指出，除了寇谦之影响并不大的改革之外，茅山上清一派对黄赤之道所采取的暧昧态度在很大程度上造成了道教合气之术的种种变化<sup>①</sup>。虽然她的这一说法尚需更多的文献资料来证实，但是我们至少可以作出这样的判断，即：道教所坚守的女性观在道教双修之术的修炼思想的变化中，起了实质性的重要作用。然而，世俗的势力过于强大，道教的固守未能获得成功。道教合气之术变化的必然结果，便是主

---

① [法] Catherine Despeux（卡特琳·戴斯帕），《中国古代的女仙：道教和女丹》（*Immortelles de la Chine Ancienne: Taoisme et alchimie féminine*），日译本《女のタオイズム：中国女性道教史》第31页，三浦国雄监修，门田真知子译，人文书院，1996年。

流社会对道教双修之术的逐渐淡忘、对道教女性观的逐渐生疏。在以后漫长的历史时期里，众多女性多舛的命运以及女性地位的日益下降，在道教双修之术的变化过程中也露出了些许端倪。



## 第四章 魏晋南北朝女性独立修行的兴起

魏晋南北朝时期大量上层人士涌入道教，道教逐渐放弃了其植根于下层民众的思想传统，转而与主流意识形态合作。道教的思想意识、组织形态以及修炼方术都发生了很大的变化。汉魏时盛行的“合气”之术（双修）由公开转向秘密，并逐渐被个人清修所取代。在这种情况下，女性独立修行便渐渐地兴盛起来。双修之术因此而显得愈发神秘，双修活动也由于越来越难以普及而逐渐失去其群众基础。其原因主要是：（1）一方面是由于来自主流意识形态和官方的压力，另一方面则是由于观念意识中关于女性的观念发生了变化。女性不再被认为是男性成仙必须依赖的修炼伙伴，也不再是男性修炼的宗教导师。相反，在许多男性修炼者（倡导清修者）眼中，她们变成了男性成仙的障碍，男性清修成仙的思想越来越盛行。（2）由于张鲁降曹以及魏晋南北朝时期社会的动荡，早期道教的半军事化半政治化的宗教社团组织崩溃瓦解，女性随之亦慢慢淡出了社会及宗教事务。不过，实际情况远比我们想象的要复杂得多。事实上，道教修炼由双修逐步向清修的过渡，是一个非常漫长的过程。在这一过程中，两性双修与

个人单独修炼并存的现象，在很长时间内依然存在。不过，对于信仰道教、渴望成仙的女性来说，淡出社会及宗教事务，反而使她们有更多的时间和精力进行独立修行。在前面的章节我们已经讨论了道教双修的历史演变以及女性从双修逐渐退出的过程，这里我们主要讨论在这一变化过程中女性清修逐渐兴起的情况。

## 第一节 女性对“隐书之道”的支持

“合气”这类双修之术，毕竟是道教草创时期的产物，女性作为道教双修的重要人物，认识到了“合气”之术的先天不足和种种弊端。于是她们大多明确反对黄赤之道，一边提倡上清“隐书之道”，一边探索女性清修之法。因此，作为指导男性修炼道教房中术的“训授之师”以及“下教之匠”，以上真司命魏夫人和紫微夫人代表的女仙（很多女仙实际上就是在现实生活中与男性同修“隐书之道”的修道女性），在指导男性修炼的同时更多的是劝诫男性要“节欲”、“寡欲”，对待修炼伙伴要专一，并将“节欲”、“寡欲”看作修炼上清“隐书之道”的先决条件。对于清修之术的探索我们将在下一节中进行讨论，这里主要讨论修炼“隐书之道”的先决条件。

道教女仙对黄赤之道的批评，在陶弘景《真诰》一书中有很明确的记载。《真诰·甄命授第二》载紫微夫人针对黄赤之道的批评可谓是一针见血：

末学互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法，此诚有生和合，二象匹对之要也。……此虽相生之术，俱度之法。然有

似骋冰车而涉乎炎州，泛火舟以浪于溺津矣。自非真正，亦失者万万。或违戾天文，谮害嫉妒，灵根郁塞，否泰用隔，犯誓愆明，得罪三官；或构怨连祸，王师伤败。或坑降杀服，流血膏野；或马力以竭而求之不已，若遂深入北塞而不御者，亦必绝命于匈奴之刀剑乎！将身死于外，而家诛于内也。可不慎哉，可不慎哉<sup>①</sup>！

这里紫微夫人明确指出，黄赤虽是“相生之术，俱度之法”，但若心存淫念，以修炼为名而行淫乱之实，则不仅不能达到长生的目的，反而会“得罪三官”，“少有获益”，极有可能“将身死于外，而家诛于内”。她认为只有心无旁骛，一心向道，清心寡欲，用情专一，修炼“隐书之道”，才能真正实现长生成仙的梦想。

在《真诰》卷二《运题象第二》也有类似的记载。紫微夫人授书曰：

夫黄书赤界，虽长生之秘要，实得生之下术也。非上官天真流骈景之夫所得言也。此道在长养分身而已，非上道也。有怀于淫气，兼以行乎隐书者，适足握水官之笔，鸣三官之鼓耳！玄挺亦不可得恃，解谢亦不可得赖也。要而言之，贞则灵降，专则神使矣<sup>②</sup>。

这里紫微夫人明确指出，黄赤之道是“得生之下术”，而“非上道”，真正的上道是“隐书之道”。

如果说上述引文是对黄赤之道的直接批评，那么《真诰》中关于许谧与云林又英夫人之间人神恋爱的传说，则以生动的故事

① 《真诰》卷六，《道藏》第20册，第522—523页。

② 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第497页。

形象地反映了女仙希望男性“节欲”、“寡欲”，在修炼“隐书之道”的过程中要用情专一的愿望。许谧既想修道得长生，却又放不下诸多世俗欲望，迟迟下不了弃官隐居的决心。而且在他夫人去世后，他还心存纳妾的念头。针对他的情况，女仙们认为他虽“内明真正，外混世业”，秉赋近道，但却入世过深，欲念未断，只是“略有伯（仙）形”而已，如果不改变现状，断难成仙<sup>①</sup>。因此云林夫人作书给长史直接指点他：

君才实天工以清澜，凝浪于高韵，志神乎太玄，期紫庭而步空矣。有心洞于飞滞，柔翰蔚乎冥契也。动合规矩，等圆殊方，静和真味，吐纳兴音，可谓纵诞德挺，良为钦然矣。然秽思不豁，鄙吝内固，淫念不断，灵池未澄。将未得相与论内外之期，汛二景之交耳。夫失机者，贵在能改，相释有情，今无妨矣。虽渐弭群听，故克和也。前途攸邈，此比非一。漏绪多端，当恒战密。苟情有愆散，得随事失，悟言微矣，何以遏之？将何以遣之<sup>②</sup>？

云林夫人指出：由于许谧“秽思不豁，鄙吝内固，淫念不断，灵池未澄”，故她“未得相与论内外之期，汛二景之交”<sup>③</sup>，即如果他不痛改前非就没有资格与她修隐书之道，因为世俗欲念不断，是修不成上清道的。如果要想修上清“隐书之道”，“贵在能改，相释有情”。

为了使许谧意识到问题的严重性，真正痛改前非。上真司命

① 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社，1992年，第89页。

② 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第502页。

③ 同上。



南岳夫人、紫微左夫人、紫清上宫九华真妃等诸位女仙，于兴宁三年六月夜降杨羲家，谈到许长史修仙道的问题时，特意要求许长史：“但当杜绝其淫色之念，吾等亦可得见。”<sup>①</sup> 只有做到了清心“寡欲”，彻底杜绝了“淫色之念”，他才有可能见到诸位可以指导他成仙的修炼大师，也才有机会修“隐书之道”。

由此可见，道教双修转入秘密状态之后，女性在很大程度上失去了参与社会生活以及公开参与双修活动的机会，但这并不意味着女性对道教的影响就完全消失了。上述记载表明：修道女性仍然以宗教导师、房中双修指导者的身份对道教修炼者产生着影响；对一般女性及其家庭也有间接的影响。作为现实生活中的真实人物，修道女性不可避免地要受到来自现实社会的思想和观念的影响，她们也难以杜绝当时性观念的变化对她们的影响。故她们要与男性一起提倡“隐书之道”，反对“黄赤之道”。同时，在现实生活中，由于部分男性借合气之名行纵欲之实，给女性造成了很大的负面影响，这也促使她们要求男性专一、有神性修炼内容的“隐书之道”，以减少女性所受到的生理、心理上的双重伤害。

## 第二节 女性独立清修的逐渐兴起

魏晋南北朝时期，早期道教那种半军事化的宗教社团组织早已不复存在。但是，由于大量天师道家庭的北迁以及因避战乱而

<sup>①</sup> 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第497页。

迁至江南的天师道世家的大量存在，道教不仅没有衰落，其影响反而在更广泛的区域得到了扩大。大量天师道世家的存在，必然会影响到身处其中的女性。由此可以推断：这些受其家庭奉道氛围影响的女性，很有可能也是天师道信徒。那么，在庞大的女性修道者队伍中，她们主要采用什么样的修炼方术呢？大量资料表明道教双修转为秘密方术之后，许多修道女性采用了清修的方式，继续追求自己修炼成仙的梦想。《真诰·运题象第二》紫微夫人在批评“黄赤之道”时就明确提出了清修成仙的理念：“夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景。虽名为夫妇，不行夫妇之迹也。”<sup>①</sup> 道经所记载的大量清修方术也可以印证当时女性开始探索各种清修方术。

首先，我们来看一看《上清大洞真经》<sup>②</sup>。《大洞真经》所言道法以诵章念咒、存思神真为主，多为清修的方术。关于《大洞真经》，梁陶弘景《真诰》卷五云：“若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过，毕，便仙也。”<sup>③</sup> 陶氏的话指出了清修成仙的无限可能性，认为修道之人“不必求金丹”，不必行房中之术，只要清修、读经，诵《大洞真经》过万遍，就可以“立致神仙”。这一宗教理想成了求仙的人们坚定不移的信念。

① 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第497页。

② 《上清大洞真经》全称《上清大洞真经三十九章》，简称《大洞真经》或《三十九章经》，为六朝古《上清经》之首经。据传，晋兴宁间（363—365）南岳魏夫人以《大洞真经》等上清经授于杨羲。后世道教上清派一直奉《大洞真经》为根本经典。卷一为《诵经玉诀》，总叙修炼之法。内有思神法、存神图、诵经法、咒文、科仪等。又附《大洞灭魔神慧玉清隐书》。卷二至卷六收经文三十九章，每章为韵一首，据说多是身中百神之名。后附以思神法、存神图、咒语及祝文等。三十九章之后有《回风混合帝一秘诀》，结束全经。

③ 《真诰》卷五，《道藏》第20册，第519页。

《上清大洞真经》之《诵玉经诀》云：

身存玉童玉女侍经，左右三光，宝芝洞焕室内。存思毕，扣齿三通，念入户咒<sup>①</sup>。

其后的《上皇玉虚君道经第一》云：

真思太微小童千景精真气赤云之色罩于顶上。

次思赤气从兆泥丸中入，兆乃口吸神云，咽津三过，结作三神<sup>②</sup>。

这只是修炼的开始，之后还有诸多环节，但诵经、念咒与存思神真（尤其是身神）相结合是整个存思修炼过程的显著特点。限于篇幅，恕不引用。但有一点可以肯定——清修是其最大的特色。

据《三洞奉道科戒营始》卷五载《上清大洞真经目》著录，《大洞真经》原本仅一卷，南北朝时已经窜乱。后人增益之内容，与经文混杂，不复区分。我们今日所见之《道藏》本，共有六卷，已远非原经旧貌。上述经文的增益原因很简单：不同的人对经文的理解不同，修炼者的身体又存在个体差异，每个修炼者的修炼体会亦不相同。修炼者将自己的修炼体会加入经文当中，就造成了我们今日所见到的情况。而后人对经文的大量增益，正说明当时个人的清修并非个案，而是相当普遍的现象。由此，我们可以看出魏晋南北朝时期《大洞真经》对道教清修术的巨大影响，从而了解这一时期道教个人清修的盛行。在《大洞真经》流

① 《道藏》第1册，第513页。

② 《道藏》第1册，第520页。类似经文，请参阅同书第1册，第521—538页。又曰：“因闭气九息，咽气九过，使布满肝腑之中，结作九神。”

传及传承的过程中，置身天师道家庭的修道女性应当有不少接触《大洞真经》的机会。因此，我们可以推断：在清修的庞大队伍中，一定有为数不少的女性修炼者。南岳魏夫人是上清派的祖师，上清经多称由魏夫人所授，这说明魏夫人与《上清大洞真经》有着非常密切的关系。这就清晰地揭示出女性修炼者所修持的，正是清修存思之术这一历史事实。

其次，相传由南岳魏夫人降授的《黄庭经》亦多言存神之法，其中有不少也适合女性修持，例如：

《黄庭经·至道章》云<sup>①</sup>：

至道不烦决存真，泥丸百节皆有神。

其《心神章》云：

六腑五脏神体精，皆在心内运天经。昼夜存之自长生。

其《五行章》云：

能存玄真万事毕。

其《治生章》云：

治生之道了不烦，但修洞玄与玉篇。

兼行形中八景神，二十四真出自然。

其《脾长章》云：

可用存思登虚空。

这些都提到了存思清修即可成仙得道。

<sup>①</sup> 见《太上黄庭内景玉经》，《道藏》第5册，第908—912页。

《黄庭经》还屡言存日月斗星之法。存日月斗星之法与存身中之神亦有密切关系，也是道教上清派重要的清修方术之一。

《黄庭经·上有章》云：

出日入月呼吸存。

其《灵台章》云：

内夹日月列宿陈，七曜九元冠生门。

其《若得章》云：

五斗焕明是七元，日月飞行六合间。

其《五行章》云：

三明出华生死际，洞房灵象斗日月。

父曰泥丸母雌一，三光焕明入子室。

其《肝气章》则云：

要复精思存七元，日月之华救老残。

此外，《黄庭内景经》还提到了服气、咽液、叩齿和诵经等清修的方法。《黄庭经·脾长章》云：

含漱金醴吞玉英。

其《呼吸章》又云：

呼吸元气以求仙。

今本三十六章《黄庭内景经》亦云：

是曰玉书可精研，咏之万过升三天。



认为只要诵《黄庭内景经》万遍，不但可以长生，而且能飞升成仙。

陶弘景《登真隐诀》卷下《诵黄庭经法》云：

诵东华玉篇《黄庭内景经》云十读四拜，役使六丁，七祖飞升，我登上清<sup>①</sup>。

《黄庭外景经》首句也指出：

老君闲居作七言，解说身形与诸神<sup>②</sup>。

按，陶弘景《诵黄庭经法》注《存神别法》中“面部七神”一段云：

经曰：泥丸九真皆有神，方圆一寸处其中，同服紫衣飞罗裳。……

又云“非各别住俱脑中”<sup>③</sup>。

此数句皆见于今本三十六章《黄庭内景经》。

《真诰》卷九之《协昌期第一》载：

山世远受孟先生法。暮卧，先读《黄庭内景经》一过。乃眠，使人魂魄自制炼，恒行此二十一年，亦仙矣<sup>④</sup>。

从上述经文可以看出，《黄庭经》的各种存神之法，多适合女性修炼，这一事实本身即可说明当时女性已经开始进行清修。

《黄庭经》流传甚广，其影响巨大而深远。《黄庭经》的流传

① 《道藏》第6册，第617页。

② 《太上黄庭外景玉经》，《道藏》第5册，第913页。

③ 《道藏》第6册，第618页。

④ 《真诰》卷九，《道藏》第20册，第545页。

及传承亦类似于《大洞真经》，《黄庭经》也有《黄庭内景经》和《黄庭外景经》等不同时期流行的不同版本。王明先生 1948 年发表于《国立中央历史语言研究所集刊》上面的《〈黄庭经〉考》一文，对《黄庭内景经》的成书、性质以及思想源流都做了考察。杨立华先生 1999 年发表于《道家文化研究》第 16 辑的《〈黄庭内景经〉重考》一文，对王明先生的考察结论，又重新进行了审视和分析，并对《黄庭经》的传承以及《黄庭内景经》和《黄庭外景经》之间的关系，做了较为详细的考证和分析。王明先生是道教研究的大家，杨立华先生的文章也是有理有据，对于他们的研究结论笔者不便妄加评论<sup>①</sup>。但值得我们注意的一点是，在漫长的岁月里所形成的《黄庭经》的各种传本，都有一个共同的主旨，即倡导以存思神真、诵经念咒为主的清修之术。与上述《大洞真经》一样，身处奉道之家的众多女性接触到《黄庭经》的机会也很多。因此，我们至少可以推定女性修持《黄庭经》的人绝不在少数。可见，修持《黄庭经》的女性所修炼的，也是这些存思清修之法。这一点从道教女仙传记所记载的女仙事迹当中，很容易找到证据。

钟来因先生在其研究《真诰》的作品中提到《黄庭经》时曾说：“中国道教受传统民族之影响，重男轻女，故道教所记修炼方法，常从男性角度着想；所记神仙，也以男性为主。而上清

---

<sup>①</sup> 杨立华推定：“最早成书的应是《黄庭经》（即今本《黄庭外景经》）。因此经首句为‘上有黄庭下关元’，而有‘《黄庭》’之名，又因经文中多述‘血肉筋骨脏腑’而有‘内景’之名。此经主旨多言存息保精之事，以及身内之神。经过《黄庭经》与《上清经》的合流，既而有今本《黄庭内景经》。请参阅杨立华《黄庭经重考》，载《道家文化研究》第 16 辑，第 261—293 页，生活·读书·新知三联书店，1999 年。”

一派，却呈现了男女平等的色彩”，他认为“《黄庭经》某些经文也有从女性出发的”。作者举例说：“《琼室章》第二十六：‘琼室之中八素集，泥丸夫人当中立’，用‘夫人’而不用‘丈夫’即为明显一例。”<sup>①</sup>

除了《黄庭经》有许多适合女性的清修之法，陶弘景的《真诰》也记载了不少清修方术。《真诰·协昌期第一》载：修《太上明堂玄真上经》，须“清斋休粮。存日月在口中。昼存日、夜存月，令大如环，日赤色有紫光九芒，月黄色有白光十芒，存咽服光芒之液。常密行之无数。若不修存之时，令日月还住面明堂中，日居左，月居右，令二景与目童合气相通也”。并认为此道是“上真道也”<sup>②</sup>。

按，《上清明堂元真经诀》包括《明堂玄真经》和《服四极云牙神仙上方》两部分<sup>③</sup>。《上清明堂元真经诀》主文只四十字，为四言韵语十句。为太真元君西王母所授，以下记王母、总真（王真平）演说，由东卿司命茅盈传授，皆系乩坛降笔。此篇述存思日月，服日光月华之道。《服四极云牙神仙上方》传自清虚真人王君（王褒），为南岳夫人魏华存所叙。“四极”指东、南、西、北四极老人。“云牙”谓东方青牙，南方朱丹，西方明石，北方玄滋，中央玄黄。云牙者五老之精气，谓存思、服云牙可修真升仙。其法教人存念真气，斋戒转经，解罪济身。又《真诰·

① 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社，1992年，第227页。

② 《真诰》卷九，《道藏》第20册，第545页。

③ 刘师培《读道藏记》谓《道藏》中《上清明堂元真经诀》一卷、《上清三真旨要玉诀》一卷疑皆陶弘景《登真隐诀》之缺卷，可备参考。任继愈主编《道藏提要》亦认为此经为南朝道书。见任继愈主编《道藏提要》第312页，中国社会科学出版社，1991年。



协昌期第一》又载《太虚真人南岳赤君内法》：

以月五日夜半时，存日象在心中，日从口入也。使照一心之内，与日共光，相合会，毕，当觉心暖……行之十五年，太一遣宝车来迎，上登太霄<sup>①</sup>。

又《真诰·协昌期第一》载：

读《道德经五千文》万遍，则云驾来迎。万遍毕，未去者，一月二读之耳，须云驾至而去<sup>②</sup>。

除了《真诰》之外，陶弘景在《登真隐诀》中也记载了许多清修方术<sup>③</sup>。《登真隐诀》资料多取自《真诰》之《协昌期》、《阐幽微》二篇，记载了存思、内视、叩齿、咽津、摩面、服气、服药、服符、念咒等修炼之法<sup>④</sup>。

此外，《真诰》以及许多道教女仙传记记载了不少女性提倡清修、反对双修的事迹。这些女仙事迹也证明女性清修的情况已经十分普遍。

除了上清派，灵宝一系也推崇清修。如《太上洞玄灵宝赤书

① 《真诰》卷9，《道藏》第20册，第543页。

② 同上，第544页。

③ 两《唐志》并著录陶弘景《登真隐诀》二十五卷。陶栩《华阳陶隐居本起录》谓《登真隐诀》二十四卷。（《云笈七籤》卷一〇七）贾嵩《华阳陶隐居传》及《茅山志》卷九《道山册》并云《登真隐诀》二十四卷。今本仅三卷，则大部均已亡佚。唐宋诸道书、类书征引本书佚文不下数百条。

④ 请参阅《道藏》第6册，第606—626页。

玉诀妙经》<sup>①</sup> 认为：

生死因缘，轮转福愿，莫不由身<sup>②</sup>。

谓传授经诀，敷张玄旨，则可普度一切。受灵宝大法可以招致神明降临。能恪遵十戒，存思、服符、叩齿、念咒以通于神灵，可以成仙。其卷下《元始五老存思五岳五帝招灵求仙玉诀》指出：“凡修灵宝五篇真文”，“当夷心静思，意注分明，灵真易感”，必须沐浴、清斋、思神、念仙、叩齿。行此道数年，则“五岳五帝常为友宾，神灵交通，立致神仙”<sup>③</sup>。

值得一提的是，被《道藏提要》认为是“为道教存神修炼杂术”<sup>④</sup> 的《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》，亦叙存二十四神之法<sup>⑤</sup>。其第一部分，叙二十四神（即人体各部之神，分上、中、下三景，景各八神），云：“心存此名，曰飞仙也”，又说：“常能行之，灾害不生而位登高仙。”《道藏提要》认为《上清紫微帝君南极元君玉经宝诀》<sup>⑥</sup> 所述为“太上真人二十四神存玄守元帝君上生玉清乘飙之道”，内容与《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》法基本相同，亦为存神之法，唯所存之神为日月五星。《上清紫微帝君南极元君玉经宝诀》卷末提到天师、女师，

① 《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》又称《赤书玉诀经》、《赤书玉诀》。此经为道教法术之书，传授灵宝十戒（卷上）十二妙诀。王悬河《三洞珠囊》、张君房《云笈七籤》引用本书并称《赤书玉诀》。王悬河《三洞珠囊》引用本书，故当系齐梁前之作，乃早期灵宝道经。《三洞珠囊》卷二引本书“元始灵宝告水帝削除罪简上法”数百字，今见该书卷上。

② 《道藏》第6册，第184页。

③ 同上，第198—200页。

④ 见任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社，1991年，第302页。

⑤ 《道藏》第6册，第546—552页。

⑥ 同上，第552—555页。

盖存神法亦为正一道所行持。《上清紫微帝君南极元君玉经口诀》内容与上述二经亦基本相同<sup>①</sup>。这说明这几部内容基本接近的经书虽题为上清经典，但却为道教各派所共同修持。这表明这一时期各派都有不少道教信徒进行个人清修，而女性在提倡“隐书之道”劝诫男性“寡欲”的同时，已经逐渐开始走上探索清修方术的道路。

### 第三节 部分道经中的女性清修之法

#### ——女性清修实例

虽然在相当长一段时间里，女性的清修是一种个人的修炼行为，但它毕竟影响了众多的女性修炼者，因此，值得我们予以关注。在《道藏》当中我们可以找到不少女性独立修行的相关记载。

据道教经书记载，道教众多存思、服气、诵经、念咒等修炼方术不仅供男性修炼，女性也可单独修炼。《登真隐诀》卷上《九宫》曰：

---

<sup>①</sup> 《道藏提要》在对《太上洞房内经注》所作的说明指出，《洞房内经》见于《周氏冥通记》、《无上秘要》、释法琳《辨正论》、《云笈七籤》等书。又，《太上洞房内经注》所引《大洞》、《黄庭》、《雌一》、《八素》、《九真》等书，皆系早期上清派经典。可知其当即六朝时上清家之《洞房内经》，盖南北朝道士据上清诸经撰成。《宋史·艺文志》“中央黄老君洞房内经一卷”、《茅山志》卷九《上清紫精洞房经》，当即《洞房内经》。篇内言存思洞房三神之法。洞房乃人体九宫之一，宫中有中央黄老君、左无英君、右白元君三位神真。此篇详述三元君之名讳、形容、居所以及存思三君之法，谓行之可以升仙。由此看来，《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》与之属同一源流，都言及存神之法。

雄雌一神，男女并可兼修之无在也。唯决精苦之至，乃获益矣。

其注曰：

此谓雌雄之一。男女皆可俱修，不分别其男女之异也。若男人守雌，则亦为雌形。女子守雄则犹雄状。但三卿是我身中之精化所结，当各依本，别其男女耳<sup>①</sup>。

此法正是女性独立修炼的最佳例证之一。

陶弘景《登真隐诀》卷中《东华真人服日月之象上法》记载：

男服日象，女服月象。日一勿废。使人聪明朗彻，五藏生华。魂魄制炼，六府安和。长生不死之道<sup>②</sup>。

其注曰：“此则东华宫中男女以成真者，犹服之也。”此亦女性独立修炼之又一例证。

《登真隐诀》卷中谈到《北帝杀鬼之法》时说：

若世人得此世祝能行之，便不死之道也。男女大小皆可行之<sup>③</sup>。

其注曰：“男女大小皆可行之。”

《真诰·协昌期第二》亦称：

若世人得此法（指《北帝煞鬼之法》——引者注），恒

① 《道藏》第6册，第607—608页。

② 同上，第614页。《真诰·协昌期第一》的记载与此完全相同，请参见《道藏》第20册，第543页。

③ 同上，第613页。

能行之，便不死之道也。男女大小，皆可行之<sup>①</sup>。

此条资料与《登真隐诀》的记载相同，这是女性独立修行的又一例证。

陶弘景在不同的经文中反复强调“男女小大，皆可行之”，说明陶氏本人对此深信不疑，也反映了女性独立清修普遍存在这样一个事实。

《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》亦认为，在存思时男性与女性修炼者所存之身神不仅形象各不相同，而且名称也不相同。如在存二十四身神中的中部八景神当中的左阴左阳神时，“在男存为左阳，在女存为左阴”；存思右阴右阳神时，“在男存为右阳，在女存为右阴”。在存思极根之神时，则“男存曰道一内神，女存曰真元中灵”<sup>②</sup>。《上清丹元玉真帝皇飞仙上经》云：

存此四玉精悬著定位，炯炯如日。次紫入左肾、女右肾，绛入心，青入肝，白入肺，黄入脾，令入我五脏玉光交映，形神合一<sup>③</sup>。

在大量清修方术当中，《黄庭经》无疑是由女性传承下来的流传最广、影响最大的道教经典之一，同时它也是众多修道女性所崇奉、修持的经典。关于修道女性修持《黄庭经》的情况，前面已经有所涉及，这里不再详述。

上述这些道经所记载的资料都可以证明，道教许多修行方法男女皆可修炼。道教方术男女都可以修炼这一现象反映出一个基

① 《道藏》第20册，第548页。

② 《道藏》第6册，第548页。

③ 同上，第545页。

本的问题，即虽然道教在与世俗社会妥协时受到了世俗歧视女性性别观念的影响，但仍然在很大程度上保留了对女性的宽容，使女性在道教那里多少可以享受到某些平等的待遇，至少在修炼成仙的问题上，仙界的大门始终是向修道女性敞开的。

道教不仅有许多男女通行之清修方术，还有主要针对女性的清修方术。陶弘景所撰的《真诰》和《登真隐诀》就有这样的记载。如《登真隐诀》卷下记载：

含真台女真张微子所受东华玉妃（某）服雾法。常以平旦于寝静之中，坐卧任已，先闭目内视，仿佛如见五脏<sup>①</sup>。

有关“东华玉妃服雾气之法”的记载，又见于《真诰·协昌期第二》和《真诰·稽神枢第三》。对于该修炼方术的具体内容，陶弘景有详细的记载。此外，《真诰·稽神枢第三》还记载：女真“傅礼和常服五星气以得道”<sup>②</sup>。

《真诰·运题象第二》记载的兴宁三年六月二十九日九华真妃授书的内容也是女性经常修持的清修方术。其文曰：

日者霞之实，霞者日之精。君唯闻服日实之法，未见知餐霞之精也。夫餐霞之精甚密，致霞之道甚易。此谓体生玉光，霞映上清之法也。

九华真妃还提到她还擅长“决牖之术”，并且还有“童面之经，还白之法”，又有“益精之道，延明之经”。这四种清修方术“乃上清内书立验之真章”<sup>③</sup>。

① 《道藏》第6册，第616页。

② 《道藏》第20册，第545页。《真诰》卷一三，《道藏》第20册，第566页。

③ 《真诰》卷二，《道藏》第20册，第498页。

可见，奉道女性不仅可以修持男女通行之法，也有女性自创的修炼方法。虽然这一时期有关女性独创的修炼方法的记载并不多，但是这条资料却有力地证明了女性独创之修炼方法的存在。这至少向我们透露出两方面的信息：第一，当时修道女性在修炼活动中，具有相当的积极性、主动性、创造性；第二，在道教内部，女性仍然有表达自己思想和愿望的自由，拥有自己活动的空间。这反映出相对平等的性别观念在道教里依然存在，虽然这时道教的性别观念已经发生了很大的变化。

如果说前述《上清丹元玉真帝皇飞仙上经》、《东华真人服日月之象上法》、《东华玉妃服雾气之法》或《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》还只是有关女性修行记载的单独或个别特例的话，那么，《上清太极隐注玉经宝诀》的记载则无疑将女性独立修行普遍存在的可能性呈现在我们面前。我们知道，道教传授经书，仪节隆重。《上清太极隐注玉经宝诀》就是一部专门记载道教的授经、开经、读经等仪式的经书<sup>①</sup>。它要求传授《道德经》时，法师北向，置经案上，弟子伏左（女弟子伏右），师执经，弟子持法信物。由师叩齿三十六下，心中存思三宫（泥丸、丹田、绛宫），然后由师念祝毕，弟子三拜受经。此处专门提到女弟子在举行该仪式时须伏右，而且所授之经并不仅限于《道德经》，《大洞真经》、《太上灵宝洞玄经》、《太上三皇宝文》、《升仙经》、《步虚经》、《黄庭内景经》、《飞行洞经》、《道迹经》等经典都是可以传授给女性修炼者的。从该经文里反复提到道经要传授

<sup>①</sup> 《上清太极隐注玉经宝诀》，《道藏》第6册，第642—647页。据《道藏提要》：该经文“屡次引用《太上玉经隐注》。《云笈七籤》卷九引《太上玉经隐注》曰：‘《灵宝经》或曰洞玄’云云。今此文见本编，则本书固出唐以前”。

给女弟子的情况来看，女性修道者接受并诵读这些经典的人数绝不会很少。所以，我们可以断言：女性逐步退出双修之日，即是她们开始独立修行之时。唐以后女金丹的大量出现，即是明证。

## 小 结

从部分道经所记载的男女通用的修炼方法和女性清修之法来看，这一时期道教的修炼呈现出复杂的多元化趋势。道教“清整”运动之后，其双修传统并没有立即消失，而是进入了秘密进行的状态。女性在批判黄赤之道、支持隐书之道的同时，也在积极探索清修方术。不过，这一时期女性清修虽然已经出现，但男女双修的情况仍然存在。应该说，这是一个双修与清修并存的时期，或者说是一个从双修向清修过渡的时期。

资料表明，女性的清修并非孤立的个人行为，而是在道教清整的过程中，男性所行的清修之法的一个重要组成部分。但是，由于这一时期道教社团组织遭破坏、后期道教普遍采用的宫观组织形式尚未成熟，因此，这一时期女性多是个人单独修炼，女性集体修行的情况还很少见诸史籍记载，修炼制度也尚未完善，女性在独立修行的道路上还处于探索的阶段。这与隋唐时期大量出现的女子住观修行的情况有些不同。而且在女性修炼的具体方法方面，修道女性更多地还是采用男性修炼的方法。后期道教中专门为女性所用的修炼方法还没有大量出现。

同时我们也应该看到，在道教“清整”运动之后，道教各派大力推崇清修术的结果，在某种程度上导致了女性清修的兴起。



曾经是男性修炼指导大师的女性已经丧失了指导男性修炼的资格。众多女性进行清修这一事实背后所隐含的，则是道教性观念的一些变化——女性已不再是与男性一起修炼共同成仙的伙伴。而且在某些男性奉道者眼中，女性已变成了修炼成仙的障碍。这些变化一方面导致了女性的边缘化；另一方面，也逐渐催生出了唐代女性的独立修行制度。



## 第五章 唐代女性独立修行制度的成熟

### ——道教国教化影响下的女性独立修行

随着时间的推移，魏晋南北朝时期逐步发展起来的女性清修，到了隋唐时期已经相当成熟，女性独立修行的制度亦日益完善。女性独立修行已经是得到道教广泛认可的普遍的常规性制度。本章着重讨论唐代女性独立修行的情况。

### 第一节 唐代道教的国教化

#### ——道教女性独立修行制度确立的背景

道教自东汉末年创立以来，通过寇谦之、陆修静、陶弘景等人的改造和提高，到唐时道教已成为一支不可忽视的宗教力量。李氏家族在登上统治宝座的过程中，道教曾假以援手。因此，在李唐统治时期，道教迎来了其发展历史上的第一个黄金时代。

唐初门阀势力强大，若非出自名门，就很难得到世族或其他

军事集团的认可，威信也难以提高。因而并非名门望族的李唐皇室，便与道教教主李老君大叙家谱，宣称李氏家族是老子之后，是“神仙之苗裔”，借以提高其皇室的门第，神化其统治的合法性。唐朝历代统治者为了提高道教地位，采取了各种措施。其具体做法主要有以下几方面<sup>①</sup>：

第一，在极力神化老子、大量制作老君像、不断给老子追加封号的同时，还积极兴建老君庙和道观，并为道观书写观额。唐高祖李渊听说老君是其祖先，且预言其“子孙享国千岁”后，便立即在羊角山修建老君庙，取名曰福唐观<sup>②</sup>。此后，其他地方也相继为老子立庙<sup>③</sup>。唐太宗也在贞观十一年（637）“修老君庙于亳州”<sup>④</sup>，并为不少道士敕建了道观。如为王远知在茅山建太平观<sup>⑤</sup>，为薛颐建紫府观，为王轨建华阳观；并为衡岳观等一些宫观题写了观额<sup>⑥</sup>。唐高宗在提升道教地位方面也是如此，不仅为老子建庙而且为道士设立道观。据《混元圣纪》卷八记载：龙朔二年（662）唐高宗幸洛阳宫时得知附近有老子圣迹，即敕令画老君像。乾封元年（666）唐高宗谒亳州老君庙，还为老君册上

① 卿希泰主编《中国道教史》（修订本）第二册，四川人民出版社，1996年，第31—118页。

② 《唐会要》卷五〇《尊崇道教》。

③ 《唐会要》卷五〇《尊崇道教》，《唐鉴》及《混元圣纪》卷八。

④ 《旧唐书·太宗本纪》，第1册，第48页。《混元圣纪》卷八作贞观元年，误。

⑤ 《混元圣纪》卷八，《道藏》第17册，第857页。《茅山志》卷一七载：“贞观九年，太宗为王法主建，号太平观。”见《道藏》第5册，第624页。

⑥ 《唐会要》卷五〇《尊崇道教》、《茅山志》卷一七、《南岳小传》、《西岳华山志》卷二一及《旧唐书·太宗本纪》。

尊号曰“太上玄元皇帝”<sup>①</sup>。《旧唐书·高宗本纪》载：乾封元年（666）二月，唐高宗在兖州设置紫云、仙鹤、万岁观，天下诸州皆普遍置观一所<sup>②</sup>。永淳二年（683）十二月唐高宗下诏说：“令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所。”<sup>③</sup>不仅如此，高宗还亲自为“昊天观”书额。唐玄宗对道教的扶持较之他的祖辈，有过之而无不及。玄宗于开元十年（722）下诏“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所”<sup>④</sup>，每年依道法斋醮，以开国以来五位皇帝之像陪祀老子。他还屡次册封老子为“玄元皇帝”、“大圣皇帝”，并“令图写（老君）真容，分布天下”<sup>⑤</sup>，更“追尊远祖”，将老君抬高到无与伦比的地位<sup>⑥</sup>。可见，唐代统治者与道教关系之密切。

第二，唐代统治者几次下诏确定佛道顺序，确认道士、女冠为其本家，提高道士的社会地位。唐高祖李渊于武德八年（625）颁布《先老后释诏》说：“老教孔教，此土先宗。释教后兴，宜崇客礼。令老先，次孔，末后释”<sup>⑦</sup>，明确规定道教在儒释之上，把道教当作自己可以依靠的宗教，而把佛教看作外来者。唐太宗

① 《混元圣纪》卷八，《道藏》第17册，第857页。《旧唐书·高宗本纪》（第1册，第90页）载：乾封元年（666）追封老君为“太上玄元皇帝”，《新唐书·皇帝纪》同。另参见《太上混元老子史略》卷上；《道藏》第17册，第894页；《资治通鉴》卷二〇一。

② 《旧唐书·高宗本纪》，第1册，第90页。

③ 同上，第111—112页；《改元宏道大赦诏》第1，《全唐文》卷一三，第162页；杜光庭《释老君圣唐册号》，《全唐文》卷九四四，第9812页。

④ 《册府元龟》卷五三，中华书局影印本，1960年，第589页。

⑤ 《唐会要》卷五〇《尊崇道教》。

⑥ 请参阅《册府元龟》卷五四《帝王部·尚黄老第二》。

⑦ 《续高僧传·释慧乘传》，《大正藏》第50卷，第634页。收入《唐文拾遗》卷一，见《全唐文》第11册。

李世民于贞观十一年（637）诏曰：“自今已后，斋供行立，至称谓，道士女冠可在僧尼之前。”<sup>①</sup>唐高宗下敕，令“道士自今后宜隶宗正寺，可班在诸王之次”<sup>②</sup>。唐代的宗正寺，是管理皇室宗族事务的机构。道士隶属宗正寺，也就是确认男女道士为其本家。唐玄宗李隆基称帝后，继续采取高宗隶道教于宗正寺的做法。《旧唐书·玄宗本纪》载：开元二十五年（737）春正月壬午，制：“道士女冠宜隶宗正寺，僧尼令祠部检校”<sup>③</sup>，确认了道士为其宗亲，将道教抬高到了皇家宗教的地位，可以享受皇室的特权。玄宗本人亦经常召见道士，还以宗亲之礼款待道士，赏赐甚厚，并亲受法箓，以道士为师。

第三，道教取得了犯法不依俗制处罚的特权。开元二十九年（741）正月，河南采访使、汴州刺使齐浣奏：“道士僧尼女冠等，有犯望准道格处分，所由州县官，不得擅行决罚，如有违越，请依法科罪，仍书中下考。”<sup>④</sup>玄宗敕令：“宜依。”实际上批准了齐浣“凡道士女冠有犯法者，州县官吏一律不得擅行决罚，违者处罚”的请求<sup>⑤</sup>。这在中国宗教史上是史无前例的，可见道教在当时社会地位之高。

第四，唐初统治者以老子的清静无为思想作为其治理国家的

① 《唐大诏令集》卷一一三《政事·道释·道士女冠在僧尼之上诏》，又见《广弘明集》卷二五《叙太宗皇帝令道士在僧前诏表》；收入《全唐文》卷六，第1册，第73页。

② 见《犹龙传》卷五，《混元圣纪》卷八，《历代崇道记》，《佛祖统纪》卷三九。

③ 《旧唐书》第1册，第207页。另参见《唐会要》卷四九，《新唐书·百官志》第4册，第1253页，《文献通考》卷五五。

④ 《唐会要》卷五〇《尊崇道教》。

⑤ 同上。

指导方针，任用曾当过道士的魏征为宰相，取得了令世人瞩目的成就，这便是史家高度赞赏的“贞观之治”，可见道教在当时社会影响之大，而以清静无为思想治国乃是道教国教化的一个重要方面。

第五，唐代统治者推动道教国教化政策的又一重要举措是实行道举制度，以提高道士女冠的道教思想素质。开元时在京都设置了崇玄馆，令士子研习“四子”，即《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》等道教经典，对学业成绩优秀者加以奖励或“授之以官”，这种制度称“道举”。唐代自高宗以来，多次令王公百僚皆习“四子”并以《老子》作为士人参加科举考试的内容。唐玄宗还正式将崇道纳入科举教育体系，推行道举制度。

高宗上元元年（674）十二月“壬寅，天后上表，以为：‘国家圣绪，出自玄元皇帝，请令王公以下皆习《老子》’”<sup>①</sup>。高宗李治采纳了此意见，于上元二年（675）令士子加试《老子》，明经二条，进士三条。

仪凤三年（678）又下诏说：“自今已后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通。”<sup>②</sup>武则天虽靠佞佛而获实权，但上元元年（674）她也曾建言十二事，其八为王公以降皆习《老子》。

中宗复位后仍要求贡举人研习《老子》，并将《老子》作为考试内容。开元二十一年（733）“春正月庚子朔，制令士庶家藏《老子》一本”<sup>③</sup>。

① 《资治通鉴》第14册，中华书局标点本，第6374页。请参阅《旧唐书》第1册，第99页。

② 《旧唐书·礼仪志》第3册，第918页。

③ 《旧唐书》第1册，第199页。另参见《混元圣纪》卷八。

此外，玄宗还亲自注解《道德经》以颁示天下。天宝十四年（755），玄宗“颁《御注老子》并《义疏》于天下”<sup>①</sup>。《册府元龟》称：“十月，御注《道德经》并《义疏》分示十道，各令巡内传写，以付宫观。”<sup>②</sup>道举制度的推行无疑对人们崇尚老子、提高道教地位起到了非常积极的促进作用。

可见，为了神化其皇权的合法性，李唐皇室采取了各种手段，将道教抬高到国教的地位。而道教在唐代的显赫地位，又为女性独立修行制度的成熟和完善，提供了难得的土壤。

## 第二节 唐代道教国教化运动推动下的女性修道热潮

如前所述，唐代帝王之崇道，对唐代道教的兴盛具有决定性的意义。当时上至皇亲国戚，中至达官显宦，下至平民百姓，皆以崇道为时尚。不仅男子崇道，女子也以崇道为殊荣。当时道教组织的迅速发展，使妇女有了更多的机会入道。因此，众多妇女争相入道修道，应是在情理之中，也是为当时社会所允许的。

唐代众多妇女尊崇道教，在这一过程中，首先是皇室妇女起了表率 and 推动作用。太平公主曾为外祖母杨氏祈福而舍身为道士，即是典型例证之一：

太平公主，则天皇后所生，后爱之倾诸女。荣国夫人死，后（即武后—引者注）丐主（即太平公主—引者注）为

① 《旧唐书·玄宗本纪》第1册，第230页。

② [北宋]王钦若等编《册府元龟》卷五四，中华书局影印本，1960年，第605页。

道士，以幸冥福……凤仪中……乃真筑宫，如方士熏戒<sup>①</sup>。

睿宗两女金仙与玉真公主皆入道为女冠。金仙公主，始封西城县主。太极元年，与玉真公主皆为道士，筑观京师，以方士史崇玄为师。玉真公主始封崇昌县主，俄进号上清玄都大洞三景师。玄宗万安公主天宝时为道士，楚国公主兴元元年请为道士，赐名上善<sup>②</sup>。代宗之女华阳公主于“大历七年，以病丐为道士，号琼华真人”<sup>③</sup>。德宗文安公主丐为道士<sup>④</sup>。顺宗浚阳公主与平恩、邵阳二公主并为道士<sup>⑤</sup>。宪宗永嘉公主及永安公主<sup>⑥</sup>，穆宗义昌公主、安康公主等也为道士<sup>⑦</sup>。

李丰楙据《新唐书·诸帝公主传》、《唐会要》、赵彦《长安志》及清朝徐松《唐两京城坊考》等史书考证，唐朝历代屡屡有主动要求入道的皇室妇女。唐朝历代入道公主共有十六位之多，而与公主或宫女相关的女道观，即所谓“女冠观”在长安就有十余所，洛阳也有六七所<sup>⑧</sup>，这类女性修道者则被学者称之为“宫观女冠”。

台湾学者唐弓《唐代的道教》一书也曾提到唐代二百零七位

① 《新唐书》卷八三，《新唐书》第12册，中华书局标点本，第3650页。

② 同上，第3658—3659页。

③ 同上，第3663页。

④ 同上，第3665页。

⑤ 同上，第3666—3667页。

⑥ 同上，第3667页。

⑦ 同上，第3670页。

⑧ 计有太平女冠观、咸宜女冠观、金仙女冠观和玉真女冠观等，见李丰楙《唐代公主入道与〈送宫人入道诗〉》，第295页。



公主中，有十二位入道而竟无一人为尼的现象<sup>①</sup>。对此，李丰楙认为其中关键因素便是李唐帝室对道教的崇奉<sup>②</sup>。事实上，唐代多位公主入道而无人为尼的现象，既反映了李唐皇室自认为其与道教教祖老子李耳为本家这一思想有关，也反映出当时女性对道教的崇奉以及唐代女性修道制度的成熟和完善。

在皇室妇女崇道的示范效应之下，达官贵人之家的妇女也争相入道，普通平民出身之修道妇女就更不在少数。

作为道教女仙传记之集大成者，唐末道教学者杜光庭所著的《墉城集仙录》记录了当时女性崇道的盛况。杨莉女士根据《道藏》、《太平广记》、《云笈七籤》等史料，对《墉城集仙录》所涉及的唐代女仙人数量作了较为详细的统计，其有案可稽者，达十余人之多<sup>③</sup>。在《墉城集仙录》中，杜光庭明确指出了不少人传女仙的平民身份。如《太平广记》所载之女仙黄观福、杨正见、王奉仙、董上仙、戚玄符、边洞玄、王法进、花姑、缢仙姑等便名列其中。

纵览《墉城集仙录》全书，杜光庭作女仙传记，并不单单在前代道教仙传或神话传说当中寻找素材，而是把唐代女性修道有成者或事迹突出者也纳入其中。尽管如此，杜氏书中所涉及之女仙并非唐代修道女性的全部，而仅仅是其中很小一部分。

事实上，除了杜光庭《墉城集仙录》所记载的女仙之外，还

---

① 唐弓，《唐代的道教》第88—89页。关于入道公主人数，李文对唐文有修正，计有十六位。请参阅李丰楙《忧与游——六朝隋唐游仙诗论集》，台北学生书局，1996年，第294页。

② 详见李丰楙《忧与游——六朝隋唐游仙诗论集》，台北学生书局，1996年。

③ 《墉城集仙录》所记载之唐代女仙有神姑、徐仙姑、谢自然、王氏女、黄观福、杨正见、王奉仙、董上仙、戚玄符、边洞玄、王法进、花姑、缢仙姑等人。参见杨莉《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》（未刊本），第35、49页。

有大量修道女性的存在。这些女仙未能入传，笔者认为主要有以下两个原因。

一方面，大量女性修道者未能被录入杜氏仙传，乃是由于当时信息传播的局限性所致。如马道兴、成无为、王灵妃、李玄真、柳默然、卓英英等人，被时人尊为女仙，但她们的事迹却未能在《墉城集仙录》中得到反映<sup>①</sup>。《黄庭内景五脏六腑补泻图》一文被《道藏》所收录，而其作者就是唐代女道士胡愔<sup>②</sup>。遗憾的是，胡愔作为修道有成者亦未能被纳入杜氏仙传。柳默然、胡愔等人的女儿，受母亲的影响也成了女冠，可是《墉城集仙录》当中同样看不到有关她们的片言只语。如此大量的修道女性未能被记入杜氏仙传，究其原因，很可能是由于当时信息闭塞，杜氏所掌握的资料有限，从而导致了众多女性修道者未能成为杜氏仙传的传主的原因之一吧。

另一方面，许多修道女性未能入传，还与杜氏的立传标准有重要关系。笔者同意杨莉《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》一文中的观点，即《墉城集仙录》的入传人物主要“限于所谓‘修真女冠’”。她们“是修真女冠中被认为事迹凸出而已经得道成仙者”<sup>③</sup>。事实上，《全唐诗》、《四库全书》等古籍中有记载、且在文学史上占有重要地位的唐代女冠诗人郭修真、徐湛真、马

① 王灵妃，见骆宾王诗《代女道士王灵妃赠道士李荣》；李玄真，见《旧唐书·列女传》，又见《唐书·隐逸传》载朱桃椎（妙通真人）李玄真为女冠；又见王家佑《道教论稿》第206页，巴蜀书社，1987年。

② 《黄庭内景五脏六腑补泻图》，《道藏》第6册，第835页。胡愔，精通中医理论，乃有唐一代著名女道医。据《新唐书》及《崇文总目》记载，她还著有《黄庭内景图》（《通志·艺文略》作《黄庭五脏内景图》）一卷、《黄庭外景图》一卷，惜失传。

③ 杨莉：《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》（未刊本），第72页。

信真、杨监真、元淳、鱼玄机、李冶、薛涛等人，均未能入传<sup>①</sup>，就连正史所载之诸位入道的皇家公主也未能入传。对此，可能的解释只能是：（1）虽然唐代社会较为开放，但因当时社会性别观念，女性仍受到相当程度的歧视，女性的妓女身份必然难以被社会所接纳。她们为妓虽为生活所迫，但也难以得到世人的谅解和宽容。杜光庭虽是一代高道，但在为女仙立传时，他也不得不考虑其传主的事迹是否为社会所接受。因此上述女冠名流如李冶、鱼玄机、元淳等人未能入传便在情理之中。（2）众多唐代公主虽入道却未必能够认真修行。由于诸位公主的德行，不符合杜氏收录认真修行而且事迹突出、并已得道成仙者的立传标准，她们未能被杜光庭纳入《墉城集仙录》也属正常。

当然，众多女仙未能入传的又一原因，也可能是由于修道女性数量众多，而杜氏仙传的篇幅有限，这也许是原因之三吧。

从上述杜氏仙传对入传人物的取舍可以看出，唐时女性修道之风之盛远比我们所了解的更甚，唐代修道女性的数量亦比我们所想象的要多得多。李唐王朝对道教的崇奉以及唐代大量修道女性的存在，成了唐代女修制度成熟和普及的催化剂，也是唐代道教步入其黄金时代的重要标志。

---

<sup>①</sup> 诗人薛涛的女冠身份虽无明确记载，但她晚年常着道士服以明心志却是事实。而且薛涛本人有关女冠和修道生活的诗歌可以为证。详见《薛涛诗笺》，四川人民出版社，1982年。

### 第三节 唐代女性独立修行制度的成熟

从汉末道教教团初创时期女性参与道教修炼开始，经过了魏晋南北朝时期从双修向清修的过渡，一直到隋唐时期女性独立修行制度的逐步确立、成熟和完善，女性独立修炼经历了一个漫长的演变过程。这里我们对女性修炼的演变这段历史作一个简要的回顾。

#### （一）道教女修制度之演变与发展

本书的第一章讨论了早期天师道流行地区全民信教的情况。从当时的情况来看，早期天师道的女官，主要扮演的是宗教导师的角色，主持各种宗教仪式。同时她们还兼有行政职能，有权力和义务管理所属道民，并向各自所属之教团负责。她们虽有相对独立的宗教身份并拥有一定的行政职权，但尚未形成独立的社团或群体，而只是教团的组成部分。而且，她们还要扮演家庭中女儿、妻子和母亲的角色，需要担当起世俗家庭的义务。因此她们大多只能在家修行。此其一。杨莉《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》一文对此也有所提及<sup>①</sup>。在早期天师道时期，女性扮演了世俗与宗教的双重角色，这一点是毋庸置疑的。其二，道教初创时期道教修炼方术单一且较为原始粗糙，并不适合女性独立

<sup>①</sup> 杨莉：《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》（未刊本），第28—29页。

修行。其三，早期道教流行的双修之术也使独立的女性清修难以存在。

张鲁降曹以后，天师道教民被迁往各地，天师道组织也日趋涣散。女性道官亦很难像过去那样发挥其作用。尤其是魏晋以降，社会动荡不安。对统治者失去信心的士族人士便将在现实生活中难以实现的愿望托付于神灵，神仙道教由是而兴。散居于江南各地的天师道奉道世家因此得以保持自己的宗教信仰。

以“合气”为主的《黄书》过度仪式虽伴有性的交接，但却是早期（主要是东汉末及魏初这段时期）道教流行区域盛行的神圣的宗教活动。在过度仪式中，男女两性通过合气以求与道合一，达到共同成仙得道的目的。当时女性在参与行政管理及社会工作的同时，也参与这类两性双修活动。不过，女性的宗教生活与其世俗生活并未截然分开，单纯意义上的女性的个人修行尚不普及。当时女性无论是在宗教修炼活动或社会活动中都在一定程度上处于一种与男性和谐共存的平等地位上。而到了魏晋（尤其是东晋以降）南北朝时期，由于前述之种种原因，“合气”之术的合理性和宗教神圣性受到了质疑，道教内部开始了“清整”道教运动。经过这一运动，道教的双修术发生了一系列变化。早期天师道时期所盛行的合气之术在魏晋南北朝时期逐渐被上清派的“隐书”之道所取代，供男女修道者单独修炼的清修方术也逐渐成熟、逐渐丰富起来。在天师道组织涣散、神仙道教渐盛的情况下，女性在反对黄赤之道、支持隐书之道的同时，才有了探索独立修行的空间。女性独立修行便具备了现实的可操作性，女性奉道者进行独立修行的可能性亦由此而生。

在这一系列变化过程中，虽然女性在宗教活动以及社会活动

等方面都逐渐地被边缘化，并逐渐退出了男女双修的修炼活动。但是，崇道的女性并没有因为客观情况的变化以及道教自身的变化而改变自己对“道”的尊崇以及对成仙的渴望。相反，在退出了公开举行的以“合气”为主的修炼仪式之后，在被某些男性修炼者当作成仙的障碍之时，女性根据自身的实际情况逐渐开始进行单独的个人修行。女性既有选择男女通行之修炼法，也有自创清修方术的情况存在，并逐步形成了一些具有女性特点的修炼方术，这一点在第四章已经有过涉及。不过，这一时期女性的独立修行多为个人的行为，尚没有形成以宫观为单位的集体的女性清修。直到隋唐时期，以清修为主的女性独立修行，尤其是住观修行，才渐成风气。

## （二）唐代女修制度之成熟与普及

前面已经提到，在唐代统治者极力提高道教地位所引发的崇道热潮与女性自身对道教信仰的共同作用下，道教女修制度在唐代日趋成熟和普及。由于数据所限，对于唐代道教的女修制度我们只能从以下三个方面来加以了解。

第一，“女冠”一词的广泛使用。我们知道，“女冠”一词是道教专门针对修道女性的称呼。在唐代，随着道教出家制度的发展，女冠这一称谓的使用比以前更加普及，不仅教内人士，而且教外人士都普遍使用这一称谓，而且这一称谓“所包含的独立修行意义乃是早期女官所不具备的”<sup>①</sup>。女冠一称不仅常见于教内

<sup>①</sup> 杨莉：《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》（未刊本），第29页。

典籍，而且大量见诸官方文献。唐代帝王颁发的有关道佛二教之诏令，几乎无一例外地使用“女冠”，而非“女道”或“女官”，其中包括贞观十一年唐太宗《令道士女冠在僧尼之上诏》，天授二年武则天《令释法在道法之上诏》，景云二年睿宗《令僧道并行制》等<sup>①</sup>。此外，《旧唐书》、《新唐书》及《唐会要》等史籍，也都普遍使用这一称呼。

当时官方文献中，多见“女冠”而少见“女官”之称谓的现象，反映了唐代女性出家修道已经极为常见这一事实。世俗社会虽然已经接受了女性作为女道士住在道观修行这一事实，但却不能接受女性参与社会行政工作、担当管理道民的职责等与普通妇女不同的社会角色的愿望。唐时道教的“女冠”与早期天师道时期的女官，已经不可同日而语了。不过，女冠作为对修道女性的常用称呼在唐代的大量使用，正好从一个侧面说明了唐代道教女修制度的成熟与普及，表明了唐代女性修行制度，已经成为社会各界所认可的、非常成熟而规范的修炼制度。

第二，道教女道士之品位以及女冠服饰，与男性道士几乎同样完备。唐开元中道士史崇玄修《一切道经音义妙门由起》将道士分为天真、神仙、幽逸、山居、出家、在家、祭酒七等<sup>②</sup>。说前五种道士去尘离俗，守道全真，不拘世务；后两种道士少居宫观，但在人间，救疗为事。北宋孙夷中编《三洞修道仪》记载的道士品位更多。其中女道士的品位有正一盟威女官、洞神女官、

<sup>①</sup> 《唐大诏令集·道释类》卷一一三。另见《旧唐书》之《则天皇后本纪》、《睿宗本纪》，《全唐书》卷六，第3—4页。请参阅杨莉《道教女仙传记〈墟城集仙录〉研究》（未刊本），第29页。

<sup>②</sup> 《道藏》第24册，第720—734页。

高玄女官、升玄女官、中盟女官、三洞女官、上清女官、居山女道士<sup>①</sup>。唐开元修《唐六典》，称道士有三号：法师、威仪师、律师。在唐代，人们把道士中的德高思精者称为炼师，如唐代著名道士司马承祯，唐诗中就称他为“司马炼师”，又如蜀中女仙成无为，也被称为“成炼师”。关于炼师，当代道教学者李养正先生是这样解释的：“道教认为生道相依相守，生道合一，可以养生修道以延年益寿，可以成仙而长生久视。它是一种重生贵术的宗教，有极为丰富多彩的修炼理论与方法，总的来说，谓为生命双修。从事修炼者为炼师。”<sup>②</sup>唐代道士已形成统一的阶次。凡初学道者，男七岁，号“录生弟子”，女十岁，号“南生弟子”。已婚男者称“清真弟子”，已婚女者称“清信弟子”。唐代道经《洞玄灵宝奉道科戒营始》列举的道士法服图仪计 11 种。凡常女冠：法服玄冠，上下黄裙帔十八条；上清大洞女冠：冠飞云凤气之冠。女冠法服衣褐，并同道士；唯冠异制<sup>③</sup>。女性修炼者因其道行的高低被授予各个品位的称号，并配以相应的法服，也反映出当时女修制度的成熟与完善。

第三，唐代女道观数量众多。前文已论及唐代统治者大力推行道教国教化的直接结果，则是形成了全国上下尊崇道教的社会风气。这一社会氛围使唐代成为女性修道的黄金时代。据《唐六典》载：当时天下道观总计达 1687 所，所度道士约 1.5 万人，上层亲贵和名流诗人崇道者还不在于其中。而在《唐六典》所记载

① 《道藏》第 32 册，第 166—169 页。

② 《中国道教》1993 年第 3 期，第 39 页。

③ 《道藏》第 24 册，第 741—765 页。



的1687所道观中，女道观就达550所<sup>①</sup>。另据清朝徐松《唐两京城坊考》所载长安、洛阳两地女道观已接近二十所，而当时两京道观共有五十余所，与《唐六典》所载全国范围内女道观之比例较为接近<sup>②</sup>。另据《新唐书·百官志》记载：“天下观一千六百八十七，道士七百七十六，女冠九百八十八。”<sup>③</sup>唐代女道观数量之庞大正是当时修道女性数量众多的真实写照。统计表明，仅杜光庭《墉城集仙录》记载的唐代女性修道有成者，就达十余人之多<sup>④</sup>。唐代女冠诗人有诗歌作品传世的修道女性，亦非个别<sup>⑤</sup>。这些资料也都印证了唐代庞大的女性修道者队伍。唐末杜光庭《墉城集仙录》、《太平广记》以及宋《云笈七籤》等典籍，对女性修道者在女道观内的修行生活有生动的描述<sup>⑥</sup>。这一点我们将在下一节展开讨论。

唐代女道观的大量出现表明，与早期天师道女官大多在家修行不同，唐代女性可以出家修行，而且出家修行的女性数量不在少数。而大量女性出家修行与唐代女性出家修行制度的日益成熟

① 《唐六典》卷四。

② 据 Despeux 考，女道观这一比例到了宋代已降至 3%—5% (Despeux, 1986, p. 55)。详见杨莉《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》，第 29 页。

③ 《新唐书》卷四六。杨莉《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》认为：“依此说则女道观数目远在男道观之上，但两者之和在数据上与‘天下观’数目颇有不和之处。”她赞同 Schafer 和 Despeux 的观点，即采用《唐六典》的统计资料，认为唐代女观占当时道观总数的三分之一。台湾的李丰楙则认为当时女道观在 500 到 900 所之间。笔者亦认为《唐六典》所载资料与清徐松《唐两京城坊考》相合，《唐六典》的数据较为可信。

④ 《墉城集仙录》所记载之唐代女仙计有神姑、徐仙姑、谢自然、王氏、黄观福、杨正见、王奉仙、董上仙、戚玄符、边洞玄、王法进、花姑、缢仙姑等人。详见杨莉《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》（未刊本），第 35 页。

⑤ 见《全唐诗》卷八六三，中华书局标点本，第 24 册，1979 年。

⑥ 《云笈七籤》卷一一六引《墉城集仙录·边洞玄传》，见《道藏》第 22 册，第 803 页。

和普及有着密切的关系。但是，我们必须承认，出家女性数量的大量增加进一步反映出女性日益远离社会生活、被边缘化的程度加剧的现实。

由于唐朝统治者对道教崇拜有加，道教在唐代达到了兴盛的巅峰。当时社会的各个阶层，皆以崇道为时尚，对道教趋之若鹜。道教的女性修炼制度，便在这样的社会条件下逐步成熟起来。无论是女性修道者的称谓、女道士修行品位，以及女冠服饰的完备，还是女性道观数量的增多，都表明了一个问题，那就是：在唐代，女性修炼制度，尤其是出家修行制度已经相当完善和成熟，女性的修炼，呈现出多姿多彩的局面。

#### 第四节 唐代道教国教化环境下女性修炼的特点

如果说前朝各代奉道女性肩负着修道和世俗事务两副担子的话，在唐代道教国教化的背景下，随着道教的宫观制度日益完善，在修炼方术也更加规范与成熟的条件下，在社会各种力量的推动下，女性被不断地边缘化，无奈地退出了参与世俗的行政与管理活动。她们把更多的时间和精力投入到宗教活动当中，而个人的独立修炼，便是崇道女性普遍的选择。虽然史料匮乏，我们还是可以从现有的典籍中发现，唐代女性的修炼有着与前朝各代不同的特点。

为了比较清楚地了解唐代女性的修道生活，我们有必要对唐代修道女性的基本情况作进一步分析。据杨莉对唐代女仙的分析研究，唐代修道女性的事迹，主要保存在《云笈七籤》和《太平

广记》等典籍当中。其中,《云笈七籤》卷一一五至一六〇载女仙传记共有 11 篇,共涉及:王法进(又见于《王氏神仙传》、《仙传拾遗》—据严一萍考)、王氏、花姑、徐仙姑、缙仙姑、边洞玄、黄观福、阳平治、神姑、王奉仙(又见于《王氏神仙传》)、薛玄同等 11 位女仙的事迹。《太平广记》保存的唐代女仙传记共计 9 篇,记载了鲁妙典、杨正见、董上仙、谢自然、戚玄符、徐仙姑、缙仙姑、王氏女、薛玄同等九位女仙的事迹<sup>①</sup>。但是,杨莉主要以《墉城集仙录》为统计范围,《墉城集仙录》范围之外的女仙传记并不在其统计之列。如果我们仅限于杨莉所统计的女仙事迹来讨论唐代女性的修炼情况,则既不全面,也不完全符合实际情况。

实际上,《太平广记》所保存的唐代女道的传记中,还涉及鲁妙典、何二娘、玉女、边洞玄、黄观福、杨正见、董上仙、虞卿女子、谢自然、卢眉娘、崔少玄、吴清妻、杨敬真、韦孟妻、裴玄静、戚玄符、徐仙姑、缙仙姑、王氏女、薛玄同、戚逍遥等 21 位唐代女性的修道事迹。

上述女仙的修道事迹有一部分没有收入《墉城集仙录》,但我们并不能就此否认其修道事迹的存在,或者认为这些数据就不可靠。其原因我们在前面的章节中已经提到:第一,杜氏《墉城集仙录》有自己的立传原则。唐代如此众多女性修道,杜光庭也不可能在一本书之内记录所有唐代女性的修道事迹。而且由于当时信息传播管道的限制,有些女性的修道事迹也不一定为杜光庭所知。第二,记载上述这些女性的修道事迹的书籍虽不一定是正

<sup>①</sup> 杨莉:《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》(未刊本),第 72 页。

史，但却具有与正史相同的史料价值。从某种程度上讲，这类数据说不定比正史更真实。因为这类书籍的作者写作的目的并非为了替当政者歌功颂德，而仅仅是出于写作本身的需要。第三，由于种种原因，这些数据的某些细节也可能不完全真实，其中可能有作者添加的成分，但是，如果把这些数据与道教著作以及当时道教盛行的情况相互印证，我们就可以从中了解唐代女性修道的实际情况。这些女仙传记虽然散落于其他书籍当中，但是同样可以说明唐代女性修道的情况。因此，我们在讨论唐代女性的修道事迹时也将这些女性的修道事迹纳入我们的探讨范围。

我们将《云笈七籤》与《太平广记》稍加对照，即可发现，两书所记载之徐仙姑、缙仙姑、薛玄同、黄观福等四位女仙的传记，其内容除了个别字句外大体相同。《云笈七籤》与《太平广记》均记载有“边洞玄传”，但较之《太平广记》，《云笈七籤》所记内容更为详尽。《云笈七籤》所记之“神姑传”，《太平广记》则题为“卢眉娘传”，但二传内容亦大同小异。此外，《太平广记》所记之裴玄静和戚逍遥两传又见于唐人沈汾所撰之《续仙传》<sup>①</sup>。可见，除去两书重复的内容，《云笈七籤》与《太平广记》共保存了26篇女仙传记，记载了鲁妙典、何二娘、玉女、边洞玄、杨正见、董上仙、虞卿女子、谢自然、崔少玄、吴清妻、杨敬真、韦孟妻、裴玄静、戚玄符、王氏女、戚逍遥、王法进、王氏、花姑、阳平治、王奉仙、薛玄同、徐仙姑、缙仙姑、黄观福、卢眉娘等26位女仙的事迹。此外，《广记》还记载了一些无名修道女性的情况。比如卷六二就记载了紫云观女道士的情

<sup>①</sup> 《通志》录为三卷，注明唐沈汾撰。

况<sup>①</sup>。这些女仙传记所涉及的相关资料为我们深入了解唐代女性的修道生活提供了宝贵的资料。在上一节里我们了解了唐代修道女性的基本概况。下面我们将主要根据《云笈七籤》与《太平广记》所载之女仙传记，对唐代修道女性修炼的特点进行一些具体分析。

### （一）住观与在家并重——不务世俗事务、专心修炼者众

如前所述，《唐六典》统计的女道观有 550 所之多<sup>②</sup>，《新唐书·百官志》统计的住观女冠达 988 人之多<sup>③</sup>。这些统计数字不难说明当时女性修道潮流的涌动。关于唐代女冠观数量之庞大，上文已有所涉及，故不再重叙。但是下面这个表格则使这些数字更加生动和具体：

唐代女性修行地点（表 1）<sup>④</sup>

	女仙姓名	时代	修行地点
1	鲁妙典		九嶷山无为观
2	何二娘	开元中	罗浮山循州
3	玉女	开元中	华山云台观
4	杨正见	开元二十一年（733）	在家，眉州通义县，后在山舍，邛州蒲江县
5	董上仙	开元中	不离于世，后居上仙观、唐兴观
6	谢自然	德宗贞元十年（794）	独居山顶，后移居金泉山道场

① 《太平广记》卷六二，中华书局标点本，1961 年，第 389 页。

② 《唐六典》卷四。

③ 《新唐书》卷四六。

④ 据《云笈七籤》、《太平广记》资料进行统计。

	女仙姓名	时代	修行地点
7	虞卿女子	贞元初	在家，后就观中修行
8	崔少玄	唐代	昔居无欲天。太上责之，谪居人世。二十三岁起“日独居静室”
9	吴清妻， 杨监真	元和十二年（818）	在家，虢州湖城，静坐入定
10	杨敬真	元和十二年（818）	在家，虢州。洒扫静室，凝神而坐
11	韦蒙妻 （许氏）	长庆元年（821）	在家，京东翊善里。许氏世有神仙
12	戚玄符	宣宗大中十年（856）	在家，冀州
13	徐仙姑	懿宗咸通年间（860—873）	宿岩麓林窟之中，亦寓止僧院
14	猴仙姑		入道居衡山，后于魏夫人仙坛侧修香火，隐九嶷山
15	王氏女	僖宗乾符元年（874）	在家，近洞灵观
16	薛玄同	咸通十五年至中和元年 /僖宗中和二年（882）	在家，夜有青衣玉女降其室
17	王法进	天宝十一年（752）	家近古观，剑州临津县
18	王氏，谢 良弼之妻	玄宗朝，与吴筠同时代	在家，会稽，四明天台兰亭
19	花姑（黄 灵微）	开元九年（721）	洞灵观，临川郡临汝水西石井山魏夫人仙坛旁
20	边洞玄	玄宗朝，开元末	在家，范阳郡。后人观修行（幽州登仙观）；冀州枣强县
21	黄观福	高宗麟德年间（664—665）	在家，雅州百丈县
22	阳平治		阳平洞中仙人，阳平化仙居山内
23	神姑（卢 眉娘）	顺宗永贞元年至宪宗元 和十五年（805—820）	南海
24	王奉仙	懿宗咸通元年至僖宗光 启三年（860—887）	在家，宣州当涂涂县，后居洞庭山
25	裴玄静	宣宗大中八年（854）	置一静室披戴，独居静室
26	戚逍遥		在家，独居小屋修道

从上表中我们可以看出，典籍中明确记载住观修行的女性计有 5 位，即：鲁妙典、玉女、谢自然、缙仙姑、花姑（黄灵微）。由于种种原因先在家修行，待时机成熟后再离家修行的女性共有 5 位，即：杨正见、董上仙、虞卿女子、边洞玄、王奉仙。另有 3 位女性（崔少玄、裴玄静、戚逍遥）则采用了脱离世俗生活、独居静室的方式修行。如果再加上 2 位离家云游的女性（何二娘、徐仙姑），上述几项合计，则离家学道修行的女性共计有 15 位之多，占上表所列 26 位修道女性的 57.69%。这充分说明与前朝的修道女性相比，在唐代，有更多女性选择了出家云游或住观修行，这是不同于以前的修道女性的最为显著的特点之一。不过，住观修行的女仙还远不止于此，在这个统计范围之外还会有大量女性住观修行。

《云笈七籤》卷一一六《边洞玄传》称：边洞玄所在之道观，“一观之内，女官之家，机织为务”<sup>①</sup>。

这则资料虽然文字不多，但却清楚地反映了女性修道者在道观集中居住、工作和生活的情形，更说明在道观内修行的女性不在少数这一事实。

《太平广记》卷六二称紫云观也有女道士集中修行。其文曰：

唐开元二十四年春二月，驾在东京。以李适（一作“李适之”）为河南尹。其日大风，有女冠乘风而至玉贞观，集于钟楼。人观者如堵。以闻于尹。尹，率略人也。怒其聚众，袒而笞之。至十，而乘风者既不哀祈、亦无伤损、颜色

<sup>①</sup> 《云笈七籤》卷一一六引《墉城集仙录·边洞玄传》，见《道藏》第 22 册，第 803 页。《边洞玄传》又见于《广异记》，请参阅《太平广记》卷六三，中华书局标点本，1961 年，第 392 页。

不变。于是适（之）大骇，方礼请奏闻。敕召：入内殿。访其故。乃蒲州紫云观女道士也。辟谷久，轻身，因风遂飞至此。玄宗大加敬畏。锡金帛，送还蒲州<sup>①</sup>。

这则资料不仅提到了玉贞观，也提到了紫云观。这些女道观自然都有女性住观修行，可见住观修行的女性不在少数。

《太平广记》卷六四《董上仙传》载：

唐开元中，天子好尚神仙……诏：置“上仙”、“唐兴”两观于其居处<sup>②</sup>。

该传记载了由皇室兴资，为女冠修建宫观，供女性修行居住之用。而唐代由皇室兴资修建宫观并非仅此一例。唐玄宗皇帝的亲妹妹玉贞公主和金仙公主，也都住观修行。可见，当时女性住观修行已十分普遍。

众所周知，《太平广记》一书并非道教典籍，其中竟有多处与女性住观修行相关的记载。出家住观修行在前朝各代很少见诸史籍，而在唐代却不绝于书。这是否说明唐代女性出家修行具有一定的普遍性呢？

除了《云笈七籤》、《太平广记》女性住观修行的记录之外，唐代麻姑山修道女性群体，亦颇具典型性。据《云笈七籤》卷一一五《花姑传》记载<sup>③</sup>：

花姑“闻南岳魏夫人平昔渡江修道，有坛靖。在临川汝水西

① 出《纪闻》，见《太平广记》卷六二，中华书局标点本，1961年，第389页，未见于《云笈七籤》、《墉城集仙录》、《道藏》。

② 出《墉城集仙录》，见《太平广记》卷六四，中华书局标点本，1961年，第398页。

③ 《云笈七籤》卷一一五，见《道藏》第22册，第800页。



石井山有仙坛。遂访求之”，并在魏夫人仙坛遗址“葺而兴之”。华姑又称花姑，名叫黄灵微（？—721），唐抚州临川（今江西）人，道行高洁。武则天长寿二年（693）诣洪州西山寻访魏夫人旧迹<sup>①</sup>。

景云（710—711）中，睿宗皇帝使道士叶善信，将绣像来修法事，仍于坛西建洞灵观，度女道士七人住持<sup>②</sup>。

该传记载花姑修道时，就有弟子跟随她一同修道。刺史张景佚立碑，颂述天宝八载己丑，以魏夫人上升之所，度女道士二人常修香火。大历三年，颜真卿为抚州刺史，召高行女道士黎琼仙等七人，居仙坛院。此事颜真卿《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》<sup>③</sup>亦提到黎琼仙为花姑的“同学弟子”。颜真卿还提到：

大历三年（768），真卿获刺是州。明年春三月，山下有女道士曾妙行，梦一女师，令上七层华树，层层掇。及寤，犹饱，因是不食。尝于观中见黎琼仙，跪而拜曰：“梦中所见，乃尊师也。”因请依之。于今，觉韶颜润泽，虔修香火于此山，遐迩骇慕焉。呜呼！麻姑得道于名山，南真升仙于龟原，华姑鹤翥于兹岭，琼仙妙行接踵而出，非夫天地

① 参见《抚州南城县麻姑山仙坛记》。“大历三年（768），颜真卿刺抚州。按《图经》，南城县有麻姑山，顶有古坛，相传麻姑于此得道。……自麻姑发迹于兹岭，南真遗坛于龟源，华姑表异于井山。”

② 《云笈七籤》卷一一五，见《道藏》第22册，第800页。

③ 颜真卿所撰《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》：“华姑者，姓黄氏，讳令微，抚州临川人也。少乃好道，丰神卓异，天然绝粒。年十二，度为天宝观女道士。年八十，发白面红，如处子状，时人谓之华姑。蹠履而行，奔马不及。闻：魏夫人仙坛在州郭之南，草木榛翳。结庐求之，不得。”

□□，从古以来（原作“然”），则何以仙气氤氲若斯者<sup>①</sup>。

此外，颜真卿《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》也载有华姑、黎琼仙、曾妙行等女性修道者崇尚魏夫人事迹<sup>②</sup>。

另据《册府元龟》卷五四记载：

唐文宗李昂时，开成二年（837）“正月，召麻姑山女道士庞德祖，自录台门留止玉晨观”<sup>③</sup>。

《太平广记》卷七〇引《墉城集仙录》也称：缙仙姑于魏夫人仙坛精修香火。十余年孑然无侣。魏夫人“以姑修道精苦，独栖穷林”，特派青鸟与之之为伴<sup>④</sup>。

这些资料均表明，先后前往麻姑山修道的女性不止一两位女性，她们已经形成了人数不少的修道群体<sup>⑤</sup>，奉道修炼，代代相传。

上述有关麻姑山修道女性的记载表明：女性出家集中住观修行在唐代并非个别现象，已渐成风气，几乎代代不绝。《唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊师真宫志铭》的记载，也是很能说明这一问题的旁证：女道士柳默然，“栖身道教，奉至真无始之教”，居于王屋山中岩阳台观。柳默然虽出身仕宦，竟也同样住

① 《颜鲁公文集》卷九，《全唐文》卷三四〇，第4册，第3444—3445页。

② 《南岳魏夫人仙坛铭》，《全唐文》卷三四〇，第4册，第3453—3454页。

③ [北宋]王钦若等编《册府元龟》卷五四《帝王部·尚黄老》，中华书局影印本，1960年。

④ 见《太平广记》卷七〇，中华书局标点本，1961年，第435—436页。《云笈七籤》卷一一五所载与之大同小异。

⑤ 有关麻姑山女性修道事迹又见于颜真卿《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》365，《历世真仙体道通鉴》卷三二和《历世真仙体道通鉴后集》卷四《花姑传》等书籍碑刻史料。

观修行<sup>①</sup>。

与大量修道女性住观修行相对照的是，还有不少女性在家修行。上表的统计数字显示，共有9名修道女性在家修行，占统计人数的34.61%。在家修行者，约占出家修行、云游学道女性人数的三分之一。可见，在家修行的女性也并不在少数。但是，由于女性因为出家住观或云游而离家在外，其生活方式与传统普通女性的生活方式和生存状态，有较明显的不同，而更容易引起人们的关注。而在家修行的女性，一般不会因修行而放弃世俗的义务和责任，而且她们一般比较分散，独居静室的修炼方式又较为隐蔽。因此，她们的生存状态以及她们与传统普通女性的不同生活方式，难以引起人们的关注。

虽然与前朝相比，唐代女修制度已经相当成熟，但并不是所有修道女性都有条件住观修行。由于有父母、家庭或子女需要照料，这在客观上使女性不得不选择在家修行。促使女性选择在家修行的另一个原因，则来自于当时女性的社会角色对她们的要求。当时女子的社会角色就是女儿、母亲和妻子。这使她们中的部分人认为自己有义务和责任承担起照料家庭的重担。如表中的5位女性都是先在家修行，以便承担世俗生活中的种种义务和责任，只能等待时机成熟才离家修行。但更重要的原因则来自女性自身。女性难以摆脱自己的社会角色，说明当时不少妇女的女性意识尚未彻底觉醒，她们宁愿牺牲自己以保全家庭。

住观学道和在家修行这两种情况都是唐代修道女性的真实写照。住观专门修行、不务世俗事务的女冠们，成了当时一道特殊

---

① 陈垣：《道家金石略》，文物出版社，1988年。

的风景。同时，虽然身在自家屋檐下，却专心修道的女性，也大有人在。不过，在道教看来，无论女性在家还是住观，实际上并不影响她们的修行，更不是她们修炼成仙的障碍。从仙传中关于女性得道成仙的记载来看，道教并不在意她们修行的地点，更看重的是她们修行所达到的效果。女性既履行世俗责任又以修道完善自我，这被道教认为是非常优秀的人生楷模，所以在她们修道有成时，同样尊她们为“女仙”。这既反映出道教人性化的特征，以及对女性的宽容；又体现出了道教女性观的特色。

## （二）上清道法为主、修持上清之法者众

随着女性离家独立住观修行的日益普遍，女性修炼的方法也顺应了清修方术日益为人们所推崇的社会潮流。那么，唐代修道女性主要修炼什么方术呢？下面的统计数据一定能够给我们一个比较清晰的答案。

唐代女性修行方式概览（表 2）<sup>①</sup>

	女仙姓名	师承关系	修习经书	修行方式	成仙方式
1	鲁妙典	九嶷山女官也。有麓床道士过之，授以大洞黄庭经。	《大洞黄庭经》	生即敏慧高洁，不食荤饮酒。十余岁，即……不食。复知服气饵药之法。岩栖静默，累有魔试，而贞介不挠。	又十年，真仙下降，授以灵药，白日升天。
2	何二娘			行游，不食。	得仙。
3	玉女	有道士过前。		忘饮食，恣游览，食水芝。	

<sup>①</sup> 据《云笈七籤》、《太平广记》资料进行统计。

	女仙姓名	师承关系	修习经书	修行方式	成仙方式
4	杨正见	女冠曰：“子有惑人好生之心，可以教也。”正见恭慎勤恪，执弟子之礼，未尝亏怠。/常有众仙降其室，与之论真宫天府之事。		于井边得一人形茯苓，后服之，自此容状益异，光彩射人。	岁余，白日升天，即开元二十一年壬申十一月三日也。常谓其师曰：“得食灵药，即日便合登仙。所以迟回者……为隐藏官钱过，罚居人间更一年耳。”
5	董上仙			神姿艳冶，寡于饮膳，好静守和，不离于世。乡里以其容德，皆谓之上仙之人。	忽一旦紫云垂布，并天乐下于其庭，青童子二人，引之升天……因蜕其皮于地，乃飞去。皮如其形，衣结不解，若蝉蜕也。
6	谢自然	于开元观诣绝粒道士程太虚，受五千文紫灵宝篆，须臾，金母降于庭，自然拜礼，母曰：“别汝两劫矣。”	常诵《道德经》、《黄庭内篇》	受五千文紫灵宝篆，服药、服符，金母降于庭，赐药一器，命吞符；不食荤血，独食柏叶，日进一枝，九年之后，乃不饮水。	授东极真人/二十日辰时，于金泉道场白日升天。士女数千，咸共瞻仰……须臾，五色云遮亘一川，天乐异香，散漫弥久。所著衣冠簪披一十事，脱留小绳床上，结系如旧。
7	虞卿女子			奇异经历，不食，唯饮茶汤。	不知所之。
8	崔少玄	为玉皇左侍书。谥曰玉华君；主下界三十六洞学道之流。昔居无欲天。太上责之，谪居人世。		取扶桑大帝金书黄庭内景之书，致于其父	举棺如空，发亲视之，留衣而蜕。
9	吴清妻，姓杨，号监真			静坐入定；有女冠二人并鹤，驾五色云来。不食	乘鹤去。到仙方台。

	女仙姓名	师承关系	修习经书	修行方式	成仙方式
10	杨敬真	蓬莱见大仙伯茅君。	性本虚静。不复俗虑得入胸中耳。此性也，非学也。	焚香闭户而坐。有仙骑来曰：夫人当上仙。	若蝉蜕然，身已去矣。
11	韦蒙妻 (许氏)	许氏世有神仙，皆上为高真，受天帝重任。	性洁净，熟诗礼二经。	事舅姑以孝闻。(许氏)心于至道，合渺仙阶。	许与女小真、婢总笄，一时升天。
12	戚玄符	三岁得疾而卒。有道士过其门曰：“此必为神仙。适是气阙耳。”衣带中解黑符以救之。道士曰：“我北岳真君也。此女可名玄符。后得升天之道。”言訖不见。……不知其所修何道。后得升天之道。	及为民妻。而舅姑严酷，侍奉益谨。虽被捶楚，亦无所怨。	夜有神仙降之，授以灵药。不知其所修何道。	大中十年丙子八月十日升天。
13	徐仙姑	不知其师，已数百岁。		独游海内，名山胜境，无不周遍。	
14	缙仙姑	于魏夫人仙坛精修香火。夫人遣使青鸟为伴；又言西王母姓侯，乃姑之圣祖也。西王母将遣真官降而授道。		精修香火，孑然无侣。闻姑修道勤至，将有真官降而授道。	一旦，遂去。
15	王氏女	与洞灵观相近	常持《大洞真经三十九章道德章句》。好无为清净之道。	自幼不食酒肉，攻词翰，善琴，及长，誓志不嫁。	此夕奄然而终。及明，有二仙鹤栖于庭树，有仙乐盈室，觉有异香。远近惊异，共奔看之……藏于桂岩之下。棺轻，但闻香气异常。发棺视之，止衣乌而已。

	女仙姓名	师承关系	修习经书	修行方式	成仙方式
16	薛玄同	紫虚元君传经赐丹。	紫虚元君示以黄庭填神存修之旨。	往往不食，焚香诵经，得赐九华丹一粒，饵所赐之丹。	二仙女密降其室，促嵩高之行……有仙鹤三十六只，翔集屋宇之上。玄同形质柔缓，状若生人，……十五日夜，云彩满室，忽闻雷电震霈之声，棺盖飞起在庭中，失尸所在，空衣衾而已。
17	王法进	十余岁，有女官自剑州历外邑，过其家……与授正一延生箬，名曰法进。	受灵宝清斋告谢地法一卷，与灵宝自然斋大率相类。	授正一延生箬，专勤香火，护持斋戒，亦茹柏绝粒，时有感降。	忽有二青衣降于其庭，宣上帝之命：“以汝宿禀仙骨，归心精诚，不忘于道，今以青童召汝受事于玉京也。”以天宝十一年壬辰岁，云鹤迎之而升天。
18	王氏，谢良弼之妻	时吴筠天师……为禁水吞之，信宿即愈。王氏感道力救护，乃诣天师受箬。传末引南岳夫人言，归王氏于天仙之列。		焚香寂念，独处静室，绝粒咽气，神和体轻。	忽谓其女曰：“……吾平生以俗态之疾，颇怀妒疾，今尤心闭藏黑，未通于道，当须阴景练形，洗心易藏，二十年后方得蝉蜕耳”。
19	花姑（黄灵微）	寻访并修复魏夫人仙坛，多次得其托梦指点。复梦魏夫人指九曲池于坛南，访而获之，砖砌尚在。		蝶履徐行，奔马不及，……经涉之处，或宿于林野，即有神灵卫之。	无疾而终，肌肤香洁，形气温暖，异香满于庭堂之内。弟子依所命，棺不钉，以绛纱覆之而已。忽闻雷霆击纱之上，有孔大如鸡子，棺中唯有被覆木简，屋上穿处可通人，座中奠瓜数日生蔓，结实如桃者二颗。

	女仙姓名	师承关系	修习经书	修行方式	成仙方式
20	边洞玄	及笄，暂以不嫁……服阙诣郡中女官，请为道士。于天尊堂中，焚香供养/叟喜曰：“汝之至诚，感激太上，有命使我召汝”。		性亦好服饵，或有投以丹药，授以丸散，必于天尊堂中焚香供养讫，而后服之。修身、绝粒、养气、饵大还丹。	洞玄告众曰：“中元日早必升天，可来相别也。”众乃致斋大会，七月十五日辰时，天乐满空，紫云蓊郁，紫绕观楼，众人见洞玄升天，音乐导从，幡旌罗列，直南而去。
21	黄观福	谓父母曰：“女本上清仙人也。有小过，谪在人间。……同来三人，一是玉皇侍女，两是天帝侍辰女，一是上清侍书。”		静坐，幼不茹荤血。好清静……或食柏叶，饮水自给，不嗜五谷。	有彩云仙乐，引卫甚多，与女子三人，下其庭中，谓父母曰：“女本上清仙人也……此去不复来矣。今来此地，疾役死者甚多。以金遗父母，使移家益州，以避凶岁。”即留金数饼，升天而去。
22	阳平治	我阳平洞中仙人耳。因有小过，谪于人间，不久当去。			旬日之间，夫妇皆去。
23	神姑（卢眉娘）	遂度为道士，放归南海，仍赐号曰逍遥。		每日止饮酒二三合。	及后神仙，香气满堂，弟子将藏，举棺觉轻，撤其盖，惟见双旧履而已……后人见往往乘紫云游于海上。



	女仙姓名	师承关系	修习经书	修行方式	成仙方式
24	王奉仙	奉仙曰：“某所遇者道也，所得者仙也。嗤俗之徒加我以观音之号耳。”……天尊告奉仙曰：“汝寄生人世，五十年后当还此。”	执持者仙花灵草，吟咏者仙经洞章。	不食三十年，童颜雪肌，常若处子。往往神游天界，端坐逾月，或下察地府冥关之事，坐见八极，多与有道者言之。天尊赐饮玉浆一杯。	无疾而化，年四十八。有云鹤异香之瑞，果符五十年之言矣。
25	裴玄静	玄静答曰：“有之。此昆仑仙侣相省。”见光明满室，异香芬馥。有二女子，年十七八，凤髻霓衣，姿态婉丽。侍女数人，皆云髻绡服，绰约在侧。		日以香火瞻礼道像，独居静室焚修。	后三日，有五云盘旋，仙女奏乐，白凤载玄静升天，向西北而去。
26	戚逍遥		遂取老子仙经诵之	逍遥十余岁，好道清淡，不为儿戏，终以不能为尘俗之事，愿独居小室修道……但以香水为资，绝食静想。	举家闻屋裂声如雷，但见所服衣履在室内，复有仙乐香辇，彩仗罗列，逍遥与仙众俱在云中，历历闻分别言语。

在上述所列的 26 位女道事迹中，仙传明确记载了修习上清经典的修道女性有鲁妙典、谢自然、王氏女、薛玄同、崔少玄、王奉仙等 6 人；以各种形式与上清仙人有师承关系的有黄观福、王氏、裴玄静、花姑（黄灵微）、薛玄同、谢自然、缙仙姑、杨敬真、鲁妙典等 9 人（除去重复的 3 人，共有 6 人）；以绝粒不食、独居静室存神静修等方式修炼的有戚逍遥、裴玄静、黄观福、王氏、薛玄同、吴清妻、董上仙、鲁妙典、戚逍遥等 9 人（除去重复的 5 人，还有 4 人）。而存神静修，正是上清派重要的

清修方术。总起来看，在师承关系、修持经书、修行方式等方面，有着上清背景的修道女性就达 16 人之多，占所统计的 26 位修道女性的 61.53%。玉女、何二娘、杨正见、边洞玄、戚玄符、虞卿女子等 6 例，虽未明确言及上清而未将其列入上清女仙的行列，但因其也采用绝粒不食等修行方式，故我们也不能完全排除其存在某种上清背景的可能性。而各传明确指出不属上清体系、以其他方式修炼的女性则只有 3 例，其中徐仙姑（《太平广记》、《云笈七籤》）善禁咒之术，而卢眉娘以奇技闻名，阳平治（《云笈七籤》）属谪仙而未言属派。唯有王法进一例较为特殊<sup>①</sup>。由此可知，上清道法在修道女性中广为流传。这说明上述唐代修道女性，大多以修炼上清派清修存思方术为主。而这正是唐代女性修行最重要的特点。

关于唐代修道女性的上清背景，特别是有关群仙会真、女仙下降等体现上清派特点的情况，杨莉《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》一文，已有较详尽的分析，此不再赘述<sup>②</sup>。

### （三）融合各派之长、兼修其他方术

从现有的资料来看，上清存神诵经等静修之法，并不是唐代

<sup>①</sup> 杨莉认为，在上述女道事迹中，有十一例可以基本确认就有较为明显的上清背景，即黄观福、花姑、董上仙、王氏、谢自然、裴玄静、缙仙姑、薛玄同、王氏女、鲁妙典及戚逍遥。其主要依据是当事者的自我身份认同（如黄观福明确声称“女本上清仙人也”）、所接遇之仙真（如花姑、缙仙姑及薛玄同与魏夫人的感通）、所诵读之经典（谢自然、薛玄同、鲁妙典和王氏女等均修《黄庭经》或《大洞真经》），以及所属师门（如王氏拜吴筠为师）等。请参阅《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》（未刊本），第 88 页。

<sup>②</sup> 杨莉：《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》（未刊本），第 88—91 页

女性修道者唯一的修炼方法。为了达到成仙的宗教目的，在修炼过程中，女性修炼者除了存神诵经之外，还要辅之以服食药物。如前述女仙边洞玄就以纺织所得市胡麻茯苓人参等物，后得道士所赠丹药，食后得道升天<sup>①</sup>。女仙薛玄同得元君所授九华之丹，八年后服之而成仙<sup>②</sup>。眉州民女杨正见则偶食人形茯苓而白日升天，成为女仙<sup>③</sup>。卢眉娘每日食胡麻饭二三合，后羽化成仙。关于卢眉娘的事迹，《历世真仙体道通鉴续编》卷五有传，可资参考。罗浮处士李象仙《卢逍遥传》亦可印证。女冠黎琼仙在修持香火的同时，也服食药饵以求成仙，关于这一点，颜真卿《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》记载说：

姑（即花姑一引者注）同学弟子黎琼仙，恒服茯苓胡麻，绝粒四十余秋，年八十，齿发不衰<sup>④</sup>。

颜真卿《抚州南城县麻姑山仙坛记》则云：

今女道士黎琼仙，年八十而容色益少，曾妙行梦琼仙而餐花绝粒，紫阳侄男曰德承继修香火，弟子谭仙岩法箴尊严，而史元洞、左通元、邹郁华皆清虚服道。非夫地气殊异，江山炳灵，则曷由纂懿流光，若斯之盛者矣<sup>⑤</sup>！

女道士曾妙行因梦其先辈黎琼仙而“餐花绝粒”，可见她也

① 《云笈七籤》卷一一六，《道藏》第22册，第803—804页。

② 同上，第807页。

③ 出《集仙录》，见《太平广记》卷六四，中华书局标点本，1961年，第397—398页。

④ 颜真卿撰《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》，《颜鲁公文集》卷九，《全唐文》卷三四〇，第3444—3445页。

⑤ 《颜鲁公文集》卷一三，《全唐文》卷三三八，第4册，第3424页。

有服食求仙之举。

女性修炼者服食药物，除了上述几位女性之外，还有黄观福、董上仙、王氏、王法进、谢自然、王奉仙、王氏女、鲁妙典以及众多女性。由于篇幅限制，此不再一一列举。不难看出，服食药物成仙也是女性修行得道成仙的重要手段。

对于那些具有特立独行性格的女性修道者而言，住观或在家修行都不能满足其愿望。于是有些修道女性便与男性道士一样云游四海追求至道的真谛。

著名女仙谢自然就曾云游学道。谢自然是唐时著名的女仙。《太平广记》、《墉城集仙录》、《续仙传》等书均有其传，各传内容大体相同<sup>①</sup>。有关谢自然的传说，在唐人诗中也有所反映。刘商有《谢自然却还归旧居》云：“仙侣招邀自有期，九天升降五云随。不知辞罢虚皇日，更向人间住几时。”<sup>②</sup>韩愈有《谢自然诗》，其序云：“果州谢真人上升在金泉山，贞元十年（794）十一月十二日白昼轻举。郡守李坚以闻，有诏褒谕。”<sup>③</sup>《新唐书·艺文志》著录：“李坚《东极真人传》一卷。果州谢自然。”<sup>④</sup>则谢自然在唐代确实被封为东极真人。由此看来，谢自然极有可能是实有其人的历史人物。据《续仙传》称：谢自然每焚修瞻祷王母、麻姑（应为“麻姑”——引者注），南岳魏夫人之节操。“及年四十，出远游，往青城、大面、峨嵋、三十六庐靖、二十四治，

① 其传又见于《历世真仙体道通鉴后集》卷五，《道藏》第5册，第478页—479页。上述各传内容大略类似。

② 《全唐诗》卷三〇四，第10册，第3461页，中华书局，1960年。

③ 《全唐诗》卷三三六，第10册，第3765页。《太平广记·谢自然传》也有类似记载。《太平广记》卷六六，中华书局标点本，1961年，第408—413页。

④ 《新唐书》第5册，第1524页。

寻离蜀，历京洛，抵江淮，凡有名山洞府灵迹之所，无不辛勤历览。”<sup>①</sup> 谢自然四处云游学道，历经艰辛，终于得授道法，最终成为蜀中著名女仙。

《墉城集仙录·徐仙姑传》称：徐仙姑弃家云水，“独游海内。名山胜境，无不周遍。……来往江表，吴人见之四十余年”<sup>②</sup>。徐仙姑亦是云游四海学道修行，历经无数艰难困苦，终于修得高超道行，令人赞叹。

《太平广记》卷六二记载：广州有何二娘者，以织鞋为业。她素不修仙术，却忽谓母曰：住此闷。意欲行游。后一日便飞去。上罗浮山寺<sup>③</sup>。该传是女性云游修行的又一例证。

可见，唐代女性除了修持存神诵经等静修之法以外，还兼以服食、饵药、云游等法，希望通过多种途径成仙。

从上述仙传中，我们还可以看到，唐代女性在修炼过程中的又一特点即：集众家所长，包容并采纳不同道派的修炼方法。蜀中女仙谢自然的事迹，就非常典型。据《太平广记》卷六六引《集仙录·谢自然传》云：谢自然居果州南充，“常诵道德经、黄庭内篇”。谢自然云：“凡人能清净一室。焚香诵黄庭道德经。或一或七遍。全胜布施修斋。”<sup>④</sup> 在提到李坚常与夫人于几上诵经时说：“先读外篇，次读内篇。内即魏夫人传中本也。”说明谢自然诵读的就是《黄庭经》。她所修者，当是上清派流传的存思之术无疑。《续仙传》也有司马承祯“俟择日升坛以度”，传授谢自

① 《续仙传》卷上，见《道藏》第5册，第83页。

② 见《太平广记》卷七〇，第435页。

③ 见《广异记》，见《太平广记》卷六二，中华书局标点本，1961年，第390页。

④ 《太平广记》卷六六，中华书局标点本，1961年，第408—413页。

然上清经法的记载<sup>①</sup>。但《太平广记》却称：“贞元三年三月。于开元观，诣绝粒道士程太虚。受五千文紫灵宝箓。”<sup>②</sup>程太虚的道法中既有上清经法的“坐忘”之类，又有天师道法的符印。谢自然所受法箓当是这种融会了各派特点的道法。《太平广记》还提到“金母”多次降临，授谢自然三道符，并令自然吞服。这也证实了谢自然所修之法为融会了各家道法的方术。从上述有关女仙谢自然的各种记载中，摒弃神话部分，我们可以看出唐代道教各派融合的痕迹。无论是谢自然慕魏夫人诵习《黄庭经》，还是师事司马承祯受其法箓；也无论是谢自然吞金母所送之符，还是谢自然习程太虚绝粒坐忘，受其灵宝法箓，所有这些都表明，谢自然作为女性修炼者的勤奋与努力、包容与智慧，使之能够汇集众家道法之长，最终得以修炼成仙。关于谢自然的事迹，《历世真仙体道通鉴后集》卷五有传，《天台山志》亦记其事，可资参考。

除了谢自然之外，其他女性修炼者的事迹，也都反映出类似的情况。

《太平广记》卷六三引《广异记》云：唐开元末，冀州枣强县女道士边洞玄<sup>③</sup>，“学道服饵四十年。……忽觉身轻，齿发尽换。谓弟子曰：上清见召，不久当往”<sup>④</sup>。《云笈七籤》卷一一六所载，更为详细：边洞玄一方面“纺织勤勤，昼夜不懈”，以其

① 《续仙传》卷上，《道藏》第5册，第83页。

② 程太虚，《历世真仙体道通鉴后集》卷四二有传，称其为果州西充人，居南岷山。“绝粒坐忘，动逾岁月。”有女道士谢自然受法箓。见《道藏》第5册，第340页。

③ 《云笈七籤》所记之《边洞玄传》言其为范阳人。

④ 见《太平广记》卷六三，中华书局标点本，1961年，第392页。

所得，市胡麻茯苓人参，贮五谷之类，于后庭散米谷以饷禽鸟，于宇内以饷鼠。苟遇岁饥，分所贮米麦以济于人者，亦多矣。另一方面，她“性亦好服饵或有投以丹药授以丸散，必于天尊室中，焚香供养，讫，而后服之”。正是由于洞玄“能好道复能修行，精神不退，勤久其事不被声色所诱，名利所惑，奢华所乱，是非所动，初心不变如金石”，并好行阴德，且绝粒多年，又曾“度人立功”，还重视服饵，所以服食“老叟所售之大还丹，得以飞升”<sup>①</sup>。

“上清见召”暗示了边洞玄所修为上清道法，但同时她又绝粒，服食胡麻、茯苓以及大还丹等药，说明她兼以服食饵药之法，而且，她还好行阴德。可见其所修之法亦是各派道法融合后的产物。

《太平广记》卷七〇引《墉城集仙录》记薛玄同：

焚香诵黄庭经。……紫虚元君主领南方。下校文籍。命诸真大仙，于六合之内，名山大川，有志道者，必降而教之。玄同善功。地司累奏。简在紫虚之府。况闻女子立志。君尤嘉之。即日将亲降于此。……示以黄庭澄神存修之旨。赐九华丹一粒。使八年后吞之<sup>②</sup>。

薛玄同既诵黄庭澄神存修，又善阴功积阴德，并得元君所授之九华丹。薛玄同的修炼也体现出多种修炼方法并重的特点。

《唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊师真宫志铭》载：

柳默然，唐中晚期河东（今山西）人。字希音，女道

① 《道藏》第22册，第803—804页。

② 见《太平广记》卷七〇，中华书局标点本，1961年，第437—438页。

士。出身仕宦家族。年十四，归嫁赵氏，历二十年，遭未亡之酷。未几，复罹同气之祸。乃栖身道教，奉至真无始之教。初于天台山授正一明威箓及灵宝法，后又于衡山进受上清大洞三景毕箓，遂居于王屋山中岩阳台观。自弱龄至暮齿，精勤斋戒，严守操履，建真君像十余尊，探玄存心于五岳洞府者，莫敢望比。三儿皆有仕迹，二女皆为道门女冠，居王屋山。开成五年（840）迁于东都圣真观<sup>①</sup>。

这里说柳默然“初于天台山授正一明威箓及灵宝法，后又于衡山进受上清大洞三景毕箓”，足以说明柳默然采用的，也是融会了各家道法的修炼之术。

仙传所记载之其他唐代女仙如黄观福<sup>②</sup>、崔少玄<sup>③</sup>、鲁妙典、杨敬真、缙仙姑等人所修，皆为各道派合流后之上清派茅山宗所倡导之法。可见，道派的融合对女性的修炼产生了重要影响，女性所修之法已是融各派之优、集众家之长，而非往日各家单一的道法。

可以看出，唐代女性修炼方法主要是以存神之术为主的清修之法，同时辅之以云游、服食药物等手段，试图达到她们心中得道成仙的愿望。而且她们所修之法，已经是融合了各个道教派别、集众家之长的修炼方术。

隋唐时期，国家的统一，结束了六朝长达几百年的南北分裂状态，道教亦出现了各派合流的趋势，道教这时形成了以上清茅

① 陈垣：《道家金石略》，文物出版社，1988年。

② 见《太平广记》卷六三，中华书局标点本，1961年，第396页。《云笈七籤》卷一一六记载与此相同。

③ 见《太平广记》卷六七，中华书局标点本，1961年，第414—416页。



山宗盛行全国的局面。女性修炼所体现的融会各派修炼方术、集众家之长的特点，与当时道教的各派合流的趋势是一致的。唐代女性修行方法的多元化，也在一定程度上反映了唐代女修制度的完善与成熟。

#### （四）修道女性中清修盛行

从上述女道事迹中，我们得知，唐代修道女性大多修持上清经法。值得注意的是，在唐代修道女性所修的上清方术中，魏晋时期上清派非常推崇的“隐书之道”已难觅踪影，不见于唐代女仙传记，而上清派清修之法却比比皆是。

《太平广记》卷七〇《薛玄同传》云：薛玄同“乃言素志，称疾独处。焚香诵《黄庭经》”<sup>①</sup>。从这段记载来看，薛玄同焚香所者为《黄庭经》，说明她所修者，当为上清存神清修之法，而“素志”一词更明确指出她所修乃清修之法无疑。《云笈七籤》亦有《薛玄同传》称：“咸通十五年甲午七月十四日，元君与侍女群真二十七人降于其室，玄同拜迎于门。元君小憩坐良久，示以黄庭填神存修之旨。”<sup>②</sup>《云笈七籤》的记载，亦可印证薛玄同修持《黄庭经》、独自清修的事实。

《太平广记》卷七〇《戚逍遥传》载：戚逍遥自幼“好道清谈，不为儿戏”，且不愿学习以儒家伦理观为基础的《女诫》，认为：“此常人之事耳。”相反，她却常常“取老子仙经诵之”，“旦

<sup>①</sup> 出《墉城集仙录》，见《太平广记》卷七〇，中华书局标点本，1961年，第432页。

<sup>②</sup> 《云笈七籤》卷一一六，《道藏》第22册，第807页。

夕以斋洁修行为事。殊不以生计在心”，“愿独居小室修道”。于是，她“绝食静想，自歌曰：笑看沧海欲成尘。王母花前别众真。千岁却归天上去，一心珍重世间人”<sup>①</sup>。戚逍遥一心向道，不以自己为人女、为人妻的社会角色所必须尽的义务为己任，“不以生计在心”，最终得道成仙。戚逍遥可谓是专职奉道修行的女性中的典型人物，“王母花前别众真”的说法，揭示出她与上清派的关系，“旦夕以斋洁修行为事”、“愿独居小室修道”等记载，则说明她所修之法乃清修之法无疑。

《太平广记》卷七〇《裴玄静传》记载，裴玄静好道。置一静室披戴，日以香火瞻礼道像。她本不愿出嫁，唯愿入道，以求度世。父母以魏夫人的事例好言相劝，她才同意出嫁。连自己的婚姻，也效仿南岳魏夫人，可见裴玄静对道教的信仰之深。裴玄静以素修道，独居静室焚修。她对丈夫李言说：“神人不许为君妻，请绝之。李言亦慕道，从而许焉。”<sup>②</sup> 这表明她所修者，乃清静之道，非双修也。她所采用的修炼方法则是每天“以香火瞻礼道像”为主。

《太平广记》卷六八《杨敬真传》记载：杨敬真有暇必洒扫静室，闭门闲居。她要求自己单独在静室修炼，希望丈夫与儿女暂居异室<sup>③</sup>。这是女性清修的又一例证。关于杨敬真成仙的事迹，《全唐诗》有诗记载此事，可资印证。

这些修道女性的事例说明修道女性修持上清清修之法的情况

① 出《续仙传》，见《太平广记》卷七〇，中华书局标点本，1961年，第438页。

② 同上，第433—434页。

③ 出《续玄怪录》，见《太平广记》卷六八，中华书局标点本，1961年，第421—423页。

在唐代普遍存在。从上面统计资料来看，上述几位女性进行清修并非特例，亦非个别现象，实际上，在唐代几乎所有修道女性都行清修之法。如谢自然、边洞玄、柳默然、黄观福<sup>①</sup>、崔少玄<sup>②</sup>、鲁妙典、缙仙姑等人均行清修之法。限于篇幅，恕不能详述。虽然仙传作者并非一人，且有的传记并非道教宣教之作，但我们却难以发现任何有关唐代女性双修的记载。由此可见当时女性清修的普遍性。值得一提的是，自称太白山见素子的女冠胡愔，见《黄庭经》词理玄奥幽深，难以理解，于是专门撰写了《黄庭内景五脏六腑补泻图》一卷，详述摄生之术<sup>③</sup>。该书深入浅出，为众多女性修炼提供了理论依据。所有这些都表明，道教到了唐代几乎完全抛弃了双修之术，清修成了主流的修炼模式。尽管可能仍有少数修炼者秘密进行双修，但从现有资料来看，汉末以“合气”为主的双修以及魏晋南北朝时的“人一神”双修均不见于这一时期的道教文献，而关于女性清修的记载则于道教文献中屡见不鲜。可见，独居静室，在道观修持香火、静坐诵经等清静之法，是唐代女性最普遍的修炼方式。

## 小 结

上面我们主要依据部分唐代女仙传记资料，分析了唐代女性

① 《太平广记》卷六三，中华书局标点本，1961年，第396页。《云笈七籤》卷一一六记载与此相同。

② 《太平广记》卷六七，中华书局标点本，1961年，第414—416页。

③ 胡孚琛主编《中华道教大辞典》第106页，中国社会科学出版社，1995年版。

修炼的基本情况。通过上述分析可以看出：唐代女性修炼有着不同于前朝女性的鲜明特点。第一，进入唐代以来，随着唐代道教的国教化，入道修真人数大大增加，女子崇道之风更盛于前朝。而众多妇女入道这一事实本身，就意味着道教对当时女性的生存状态产生了巨大的影响。第二，大量女性涌入道教住观修行，为道教女子独立修行制度的确立和成熟，起了推动作用。而唐代成熟的女子修行制度使部分女性有可能选择不同于世俗女性的社会角色。在唐代，女冠成为一个非常特殊的女性群体，这也使唐代成为道教女仙大量产生的时代。第三，唐代修道女性以修上清之法为主，同时兼修其他道法。她们在修炼过程中兼收并蓄、融会众家之长，形成了修炼方法多元化的特点，这种现象反映出唐代道派融合的趋势。第四，唐代修道女性大多进行独立清修，早期道教普遍盛行的双修，在唐代几乎不见于道教经典的记载。道教重要的女仙传记也几乎没有涉及修道女性进行双修的事迹。而且，唐代女性的独立清修在某种意义上成为了宋辽金时期女子内丹修炼之滥觞。第五，从唐代女仙传记来看，无论女性在家修行，还是住观修行，她们都是远离社会生活、被边缘化了的群体。



## 结束语

可以说，从道教产生之日起，女性就与男性一起共同参与了道教的修炼。随着时代的变迁，道教的修炼方术逐渐发生了变化，而这些变化都与女性密切相关。道教修炼方式的演变不仅与道教自身女性观念的变化密切相关，也与代表社会主流意识形态的女性观念的变化密切相关。这些变化不仅影响了道教发展的方向，而且也影响了女性的生活，影响了女性的地位和她们的生存状态。道教修炼方术变化的过程正是道教发展的历史进程。这一变化过程既是道教女性观念演变的过程，也是古代中国主流意识形态的女性观念变化的过程，更是社会进步和历史发展的过程。但是，从女性的角度看，这一过程所带来的社会进步与发展却是以牺牲女性的权利和利益为代价的。在这一过程中，女性并没有能够与社会一同进步和发展，从某种意义上说，她们并没有享受到社会进步与发展的成果，相反，她们却为社会进步付出了沉重的代价，这便是她们社会地位的下降。这一切难道与社会性别制度无关吗？

纵观从汉经魏晋南北朝至隋唐的历史，东汉末年的黄巾起义

虽然撼动了东汉王朝的统治，起义的失败却造成了天下群雄割据纷争的局面。从汉末到唐代，其间虽有三国鼎立时期的局部相对安定和宋、齐、梁、陈几朝的短暂和平，但王朝的频繁更迭带来的却是政治动荡、经济崩溃、民生凋敝。直到李唐王朝的建立才结束了长达数百年的社会动荡，实现了国家的统一，迎来了经济繁荣、社会稳定、人民生活改善的大唐盛世。

在社会历史的变迁过程中，道教自身也经历了巨大的变化。其重要标志便是道教完成了从原始宗教（民间宗教）向成熟宗教的转变。道教从东汉末年号召农民起义的思想旗帜、团结民众的宗教组织，逐渐脱离民间，演变成了士族人士的精神寄托，最终上升为大受李唐皇室崇奉的国家宗教，被统治者认可、为统治者所用。在这一过程中，发生在道教内部的“清整”运动，既是道教自身神圣化的过程，也是其不断向上层社会、向统治者妥协、向代表主流意识形态的伦理观和女性观妥协的过程。

一方面，道教为了自身在当时社会的生存与发展，更好地融入当时的主流社会，得到统治者阶层的认可，它在一定程度上放弃了自己传统的“尊阴崇阳”的女性观念。可以说，道教修炼方术演变的过程，就是道教放弃自己所坚持的女性观念，适应社会、求得生存的过程。另一方面，道教又极力坚守自己所推崇的女性观，批判“黄赤之道”、美化“隐书之道”就是坚守道教传统女性观的明证。这种放弃与坚守使得道教修炼方术的演变成为一个极其痛苦的过程。

在道教脱胎换骨的转变进程中，道教的修炼方术完成了从“双修”到“清修”的转变。其间虽然也有魏晋时期上清派以“隐书之道”取代“黄赤之道”的艰苦努力，但是，道教仍然难

以抵御来自代表社会主流意识形态的儒、释两家思想对其双修之术的冲击，最终只能被迫与之妥协。处于正统地位的儒家的“男尊女卑”女性观，轻而易举地将道教“贵雌守柔”的女性观消解了。在这种妥协中，女性的利益被无可奈何地牺牲了。于是，以黄书过度仪式为特征的双修之术逐渐演变为男性或女性各自独立修炼的清修之术。清修之术由是而兴，并成为后来道教内丹术之滥觞。

在道教的“清整”运动中，修道女性参与并推动了道教修炼方式由双修向清修方向的演变，其突出表现就是对“黄赤之道”的批判和对“隐书之道”的支持。与此同时，道教修炼方式的演变对女性的生活方式和生存状态都产生了巨大影响，其表现为：（1）“黄赤之道”在受到批判之后，那些利用双修而行淫欲的男性不再有可乘之机，女性的身体因此在一定程度上得到了保护。女性退出了双修活动，女性清修方术也发展起来，并在唐代形成了相当完善的女修制度。（2）女性在退出双修的同时，也退出了原本就分量有限的社会与宗教中的组织或领导工作，对社会和公众很难产生更大影响。这种状况使修道女性的地位更加边缘化，她们只能在社会性别制度框架中扮演的社会角色和修道女性的宗教角色这种双重身份的夹缝中生存。

在道教修炼方术从双修到清修的演变过程中，道教的女性观也发生了一些变化。在早期道教那里，女性是男性修炼成仙的伙伴，与男性享有同等的宗教地位。道教尊阴崇阳的女性观得到了充分体现。到了魏晋时期，道教双修开始向清修过渡，道教的女性观也随之开始产生变化，出现了较为复杂的情况。道教一方面将女性当作现实生活中修炼成仙的宗教导师，仍然认为女性能够

帮助男性得道成仙；另一方面又将对女性的尊崇神圣化，使道教对女性的崇拜隐退到想象的世界、神话的世界当中。在男性修炼的过程中，女性只是其想象中而非现实的修炼伙伴。现实社会中女性地位的低下和神仙世界里女性地位的高贵，形成了巨大的反差。更有甚者，有的修炼者，竟认为女性是男性修炼成仙的障碍。

与道教女性观变化相一致的是，修道女性在道教中的地位也发生了显著变化。在早期道教那里，我们还可以看到女性在宗教修炼中享受到“师”的礼遇。作为女官的女性在宗教管理和社会管理工作中，都享有较高地位，受到人们的尊重。但是，到了魏晋南北朝时期，道教为了与上层社会达成妥协，在道教的著作中甚至连担当宗教导师的女性的真实姓名都没有记录下来。陶弘景的《真诰》当中记载的众多女仙，基本上都没有留下她们的真实姓名。隋唐时期女仙传记中所记录的修道女性也多是自己默默无闻、与世无争地独自修炼，难以对他人产生影响。她们在道教内部的地位日益边缘化了，其社会地位（包括其政治地位和经济地位）的低下也是显而易见的。

总的来说，道教修炼方式的变化与道教女性观的变化，呈现出很强的相关性。而且，道教女性观的演变与主流社会性别观念的演变也呈现出相关性。道教女性观最显著的特征就是其矛盾性和复杂性，道教修炼方术的演变过程正是道教女性观念复杂性和矛盾性的一种体现。较之其他宗教而言，道教对于女性的这种矛盾心理使道教在对待女性方面体现出更加宽容的情怀。较之女性在其他组织（如家庭或其他社会组织）所处的境遇而言，女性在道教内部享有相对较高的地位。通过对道教修炼方术的演变以及



修道女性和道教修炼方术的变化之间的互动关系的分析，我们可以说：在道教中，妇女不仅仅是“添加”的成分，更是中国道教的有机组成部分。修道女性和男性修道者一起共同传承和发展了中国的道教，虽然女性为此付出了巨大的代价。

在历史的演进过程中，两性之间朴实和谐与相对平等的关系已不复存在，取而代之的是，男性的居高临下以及女性愈来愈低的社会地位。从某种意义上讲，社会的发展和进步、宗教的神圣化和规范化过程，多少是以牺牲女性的利益为代价的。这种现象与今天社会中有人为了追求效率，为了某一企业或单位局部的利益牺牲全体女性的权利和利益如出一辙，而且是历史悲剧的重演。道教在宗教化和神圣化的过程中，男性一方面在精神层面上将女性（女仙）神圣化；另一方面，在现实层面上，却为迎合世俗社会女性观念的变化而将女性边缘化。在这一过程中，社会进步了，经济发展了，道教的地位提升了，而女性却未能实现与社会的同步发展，她们的权利和地位并没有得到相应的提升。相反，女性被社会所抛弃，她们的权利和利益被舍弃了。因此，可以说，这一过程是女性被日益边缘化的过程，也是女性越来越远离社会政治、远离社会生活的过程，是女性从有限地参与社会活动向脱离社会活动的状态演变的过程。在道教诞生之初，女性还多少可以享有参与宗教和社会生活的权利，多少还有一点宗教地位和社会地位，虽然这只局限于道教流行的区域。由汉至唐，这一点有限的权利也被无情地剥夺了，她们被淹没在宏大的历史事件中，在社会生活和宗教生活中更难以发出自己应有的声音。

对于被剥夺了一切外在权力的女性而言，只有自己的身体是真实的存在，是属于自己的。于是，她们有的人不再关注当时的

社会民生，而是退守到心理或生理层面，从集体的眼光中分离出女性的自我认识、自我感知、自我欲求和自我选择。在自己的清修中建构属于自己的一片天空，以独特的方式表达了某种违反社会女性观念的女性存在，以自己的行动“从主流意识形态中分离出‘自己的声音’来<sup>①</sup>！”

---

<sup>①</sup> 顾晓玲：《女性主义的突围与困惑》，载《当代文坛》2004年第2期，第23—26页。

## 参考文献

### 中文参考书目

#### (一) 著作

1. 《道藏》第 5、6、17、18、20、22、24、28、32、33 册。天津古籍出版社、上海书店、文物出版社，1988 年。
2. 《二十五史》，浙江古籍出版社，1998 年。
3. [晋] 郭象注，[唐] 成玄英疏，曹础基、黄兰发点校《南华真经注疏》（上、下册），中华书局，1998 年。
4. 王卡点校《老子道德经河上公章句》，中华书局，1993 年。
5. 龙树著，鸠摩罗什译《大智度论》，上海古籍出版社，1991 年。
6. [宋] 李昉等编《太平广记》卷五六至卷七〇，中华书局标点本，1961 年。
7. 王明：《太平经合校》（上、下册），中华书局，1960 年。
8. 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局，1985 年。
9. 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991 年。
9. 陈垣：《道家金石略》，文物出版社，1988 年。

10. 陈国符:《道藏源流考》(上、下册),中华书局,1963年。
11. 《道藏提要》,中国社会科学出版社,1991年。
12. 卿希泰主编《中国道教史》(修订本)第一至四卷,四川人民出版社,1996年。
13. 卿希泰:《中国道教思想史纲》第一、二卷,四川人民出版社,1985年。
14. 任继愈主编《中国道教史》,上海人民出版社,1990年。
15. 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,生活·读书·新知三联书店,2003年。
16. 胡孚琛:《魏晋神仙道教》,台北学生书局,1992年。
17. 詹石窗:《道教与女性》,上海古籍出版社,1990年。
18. 钟来因:《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,上海文汇出版社,1992年。
19. 杨莉:《道教女仙传记〈墉城集仙录〉研究》,香港中文大学博士论文,2000年。
20. 吴碧珍:《唐代女仙传记之研究——以“墉城集仙录”为主的考察》,台北,政治大学中国文学系硕士论文,1998年。
21. 小林正美著,李庆译《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年。
22. 朱越利:《道藏分类题解》,华夏出版社,1996年。
23. 葛兆光:《中国思想史》第一卷,复旦大学出版社。
24. 李零:《中国方术考续考》,东方出版社,2000年。
25. 汤用彤:《汤用彤学术论文集》,中华书局,1983年。
26. 杨联陞:《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社,1992年。
27. [日]砂山念:《隋唐道教思想史》,东京平河出版社,1990年。
28. 王明:《道教与传统文化》,中华书局,1992年。
29. 王家祐:《道教论稿》,巴蜀书社,1987年。
30. 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社,1991年。

31. 陈鼓应主编《道家文化研究》第十六辑, 生活·读书·新知三联书店, 1999年。
32. 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论: 道家、道教、仙学》, 社会科学文献出版社, 1999年。
33. [法] 索安著, 吕鹏志、陈平等译《西方道教研究编年史》, 中华书局, 2002年。
34. 李玉珍“《唐代的比丘尼》, 台北学生书局, 1989年。
35. [德] E. M. 温德尔著, 刁承俊译《女性主义神学景观》, 生活·读书·新知三联书店, 1995年。
36. 卡莫迪(D. L. Carmody) 著, 徐钧尧、宋立道译《妇女与世界宗教》, 四川人民出版社, 1989年。
37. 郝勤:《龙虎丹道——道教内丹举要》, 四川人民出版社, 1994年。
38. 李素平:《女神、女丹、女道》, 宗教文化出版社, 2004年。
39. 福科(Michel Foucault) 著, 张廷琛等译《性史》, 上海科学技术出版社, 1989年。
40. [荷] 高罗佩著, 李零、郭晓惠等译《中国古代房内考: 中国古代的性与社会》, 上海人民出版社, 1990年。
41. [日] 小南一郎著, 孙昌武译《中国的神话传说与古小说》, 中华书局, 1993年。
42. 宋书功:《中国古代房室养生集要》, 中国医药科技出版社, 1991年。
43. 陈东原:《中国妇女生活史》, 台北商务印书馆, 1980年。
44. 高世瑜:《唐代女史》, 陕西出版社, 1988年。
45. 刘达临:《中国古代性文化》(上、下卷), 宁夏人民出版社, 1993年。
46. 李小江主编《华夏女性之谜: 中国妇女研究论集》, 生活·读书·新知三联书店, 1990年。
47. 杜芳琴:《女性观念的衍变》, 河南人民出版社, 1988年。
48. 王政、杜芳琴主编《社会性别研究选译》, 生活·读书·新知三联书

店, 1998 年。

49. 禹燕:《女性人类学》, 东方出版社, 1988 年。
50. 肖巍:《女性主义关怀伦理学》, 北京出版社, 1999 年。
51. 段塔丽:《唐代妇女地位研究》, 人民出版社, 2000 年。

## (二) 论文

1. [美] Stephen R. Bokenkamp (柏夷):《天师道婚姻仪式“合气”在上清灵宝学派的演变》,《道家文化研究》第 16 辑, 三联书店, 1999 年 4 月。
2. 王卡:《〈黄书〉考源》,《世界宗教研究》1997 年第 2 期。
3. 朱越利:《黄书考》,《中国哲学》第 19 辑, 岳麓书社, 1998 年。
4. 禹建湘:《女性主义文论在中国的发展》,《吉首大学学报》(社会科学版) 2004 年第 1 期。
5. 赵媛媛、王子彦:《生态女性主义思想述评》,《科学技术与辩证法》2004 年第 5 期。
6. 顾晓玲:《女性主义的突围与困惑》,《当代文坛》2004 年第 2 期。
7. 林安梧:《道家思想中的“女性主义”》,台北《宗教哲学》第四卷第三期, 1998 年 7 月。
8. 李丰楙:《西王母五女传说的形成及其演变》,台湾文殊出版社《东方宗教研究》, 1987 年第 1 期。
9. 孙亦平:《论“太平经”的妇女观及其对道教发展的影响》,《道家文化研究》第 16 辑, 三联书店, 1999 年 4 月。
10. 陈静:《身体的感觉:〈女金丹〉第二戒规的分析研究》, 2006 年第三届道教与当代世界国际研讨会论文。
11. 陈静:《道教的女仙——兼论人仙和神仙的不同》,《宗教学研究》2003 年第 2 期。
12. 张珣:《几种道经中对女人身体的描述之初探》,《思与言:人文与社会科学杂志》, 第 35 (2) 期, 1997 年 6 月。李丰懋、朱荣贵主编《性

别、神格与台湾宗教论述》，台北“中研院”文哲所，1997年。

13. 陈云：《道教与女性研究述评》，《世界宗教研究》2004年第1期。

## 西文参考书目

1. Judith Plaskow and Carol P. Christ, ed. *Weaving the Vision: New Pattern in Feminist Spirituality*. San Francisco: Harper San Francisco, 1989.
2. Bynum, Caroline Walker; Harrell, Stevan; and Richman, Paula. *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon Press, 1986.
3. Suzanne E. Cahill; *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford Calif. Stanford University Press, 1993.
4. Suzanne E. Cahill; *The Image of the Goddess Hiss Wang Mu in Medieval Chinese Literature*, Ph. D. diss., University of California, Berkeley. 1982.
5. Suzanne E. Cahill; *Performers and Female Taoist Adepts: His Wang Mu as the patron deity of Women in Medieval China*, *Journal of the American Oriental Society*, 106: 155—168, 1986.
6. Lagerwey, John. *The Taoist Religious Community*, ERXIV. 1987.
7. Michael, Loewe. *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*. London, Allen and Unwin, 1979.
8. Catherine Despeux; *Immortelles de la Chine Ancienne: Taoisme et alchimie feminine*. Puisseaux; Pardes, 1990. 日译本《女のタオイズム：中国女性道教史》，三浦国雄监修，门田真知子译，人文书院，1996.
9. Edward H. Schafer; *The Divine Women: Dragon Ladies and Rain Maidens*; University of California Press. Paperback ed., San Francisco: North Point Press, 1980.
10. “Women in Daoism” in Livia Kohn ed., *Daoism handbook*. Leiden: brill, P. 384—412.

11. Edward H. Schafer (薛爱华): The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses, *Asiatische Studien* 32: 5—65.
12. Edward H. Schafer (薛爱华): "The Princess Realized in Jade," *T'ang Studies* 3: 1—23, 1985.
13. 吉冈义丰:《道教经典史论》,道教刊行社,1955.





## 后 记

历经数载寒暑，论文终于脱稿了。回想写作的全过程，其中的艰辛已经化作美好的回忆。留给我的，除了感恩，还是感恩。

首先要感谢的，是我的恩师卿希泰教授。卿教授接受我成为他的弟子，是我今生最大的幸运之一。先生的人品令人肃然起敬，先生的学识使我受益匪浅。几年来，先生的悉心教诲，使我从宗教学领域的门外汉，变成了宗教学博士，成功地完成了从一个专业到另一个专业的转型。在论文写作一筹莫展之时，是先生的鼓励和支持，给我增添了坚持下去的勇气和决心。我将汉唐时期道教与女性研究作为论文选题的时候，认为这项研究所要做的，就是去“重新盘点女性缺席的道教史，从中发现妇女的历史，从而改写道教的历史”。这种想法，即使是现在看来，都有些不知天高地厚。然而，卿先生作为多年研究道教史的专家，不仅没有嘲笑我的“不知天高地厚”；相反，他却以智者的博大胸怀对我的选题予以支持，这让我可以毫无顾忌地进行研究。随着研究的深入，我发现在道教与女性这一研究领域，值得我们去探讨和思考的东西很多。而我对道教与女性问题的研究也越来越有

兴趣。即使在论文完成之际，还觉得意犹未尽。同时，先生对我的论文写作要求甚严。这使我对论文的细节都不敢懈怠。这种严格的要求，不仅使论文的质量得到了保障，而且我的学术素养也因此而得到了极大的提升。卿先生的人格魅力和学者风范，是我一生效仿的榜样。

对于缺少宗教学学术背景的我来说，要写出一篇宗教学博士学位论文，无疑是一项极富挑战性的工作。如果没有宗教所各位老师谆谆教导，要完成论文的写作，几乎是不可能的。因此，在这里我要向四川大学宗教所的李刚教授、陈兵教授、唐大潮教授、张泽洪教授、丁培仁教授、姜生教授、张钦教授表示我深深的敬意和由衷的感谢。他们或者耳提面命，或者让你们的作品滋润我的心灵。正是有了他们无私的帮助，我的专业素养才能够得到提高，可以胜任毕业论文的写作。

对我来说，除了宗教学是陌生的学科外，女性学也是一个全新的领域。是陈霞教授引领我进入了这一交叉研究领域。在论文选题时，陈教授就鼓励我从道教与女性这一交叉点切入。东方传统文化与西方现代理论的碰撞，迸发出的智慧火花，点燃了我思想的火苗。正因为如此，我的论文写作得以顺利完成。在论文初稿完成后，陈霞教授又抽时间审阅了论文初稿并提出了许多宝贵的意见。她的建议使我的论文增色不少。在这里，我谨向她致以最诚挚的谢意。

我想要表达谢意的，还有天津师范大学妇女研究中心的杜芳琴教授和该中心的老师们，是她们给了我参加妇女史学科建设读书研讨班的机会。这次难得的学习机会给我的女性问题研究奠定了坚实的基础，使我对妇女研究、对社会性别理论有了更深刻的

认识。这种新的认识使我对道教与女性的研究有了新的角度，为我的论文写作找到了一个合适的切入点。

此外，还要感谢青城山道教协会的各位坤道朋友们。我冒昧地前去打扰，他们却热情地接待了我。在为期一周的时间里，我观察了他们的修道生活，这使我对修道女性有了更直接、更深入的了解。对修道女性这种直观的、感性的认识对我的论文写作大有裨益。

当然，还有各位学友们，谢谢他们！他们的倾力相助和鼓励支持，是我坚持写作的动力。与他们一起学习的时光，将成为我一段美好的回忆。

这篇论文几乎全部是利用本职工作之外的时间写作完成的。其间家父病重，而我却未能花更多的时间陪伴和侍候他老人家。对他老人家，我一直怀有深深的歉疚。现在，我所能做的，便是以这篇论文告慰他老人家的在天之灵。最后，我还要感谢我的丈夫和女儿，他们的支持与鼓励、宽容与理解，于我，都是一份难得的爱。

岳齐琼

2007年3月



## 《儒道释博士论文丛书》已出书目

### 第一批(1999 年)

- |           |      |
|-----------|------|
| 道教斋醮科仪研究  | 张泽洪著 |
| 道教授养心理学引论 | 张 钦著 |
| 道教劝善书研究   | 陈 霞著 |
| 道教与神魔小说   | 苟 波著 |
| 净明道研究     | 黄小石著 |

### 第二批(2000 年)

- |                   |      |
|-------------------|------|
| 神圣礼乐              |      |
| ——正统道教科仪音乐研究      | 蒲亨强著 |
| 魏晋玄学人格美研究         | 高华平著 |
| 明清全真教论稿           | 王志忠著 |
| 佛教与儒教的冲突与融合       | 彭自强著 |
| 经验主义的孔子道德思想及其历史演变 | 邓思平著 |

### 第三批(2001 年)

- |              |      |
|--------------|------|
| 宋元老学研究       | 刘固盛著 |
| 道教内丹学探微      | 戈国龙著 |
| 汉魏六朝道教教育思想研究 | 汤伟侠著 |
| 般若与老庄        | 蔡 宏著 |
| 刘一明修道思想研究    | 刘 宁著 |

- |         |      |
|---------|------|
| 晚明自我观研究 | 傅小凡著 |
|---------|------|

### 第四批(2002 年)

- |                 |      |
|-----------------|------|
| 近现代以佛摄儒研究       | 李远杰著 |
| 礼宜乐和的文化思想       | 金尚礼著 |
| 生死超越与人间关怀       |      |
| ——神仙信仰在道教与民间的互动 | 李小光著 |
| 近现代居士佛学研究       | 刘成有著 |
| 生命的层级           |      |
| ——冯友兰人生境界说研究    | 刘东超著 |

### 第五批(2003 年)

- |                 |      |
|-----------------|------|
| 中国佛教僧团发展及其研究    | 王永会著 |
| 实相本体与涅槃境界       | 余日昌著 |
| 斋醮科仪 天师神韵       | 傅利民著 |
| 荷泽宗研究           | 聂 清著 |
| 精神分析与佛学的比较研究    | 尹 立著 |
| 太虚对中国佛教现代化道路的抉择 | 罗同兵著 |
| 终极信仰与多元价值的融通    | 姚才刚著 |

### 第六批(2004 年)

西学东渐与明清实学 李志军著  
上清派修道思想研究 张崇富著  
北宋《老子》注研究 尹志华著  
相国寺

——在唐宋帝国的神圣与凡俗

之间 段玉明著

熊十力本体论哲学研究 郭美华著

关于知识的本体论研究

——本质 结构 形态

昌家立著

明代王学研究

鲍世斌著

中国技术思想研究

——古代机械设计与方法

刘克明著

朱熹与《参同契》文本

钦伟刚著

中国律宗思想研究

王建光著

### 第七批(2005 年)

元代庙学

——无法割舍的儒学教育链

胡 务著

牟宗三“道德的形而上学”研究

闵仕君著

隋唐五代道教美学思想研究

李 裴著

宋元道教易学初探

章伟文著

杜光庭《道德真经广圣义》的

道教哲学研究

金兑勇著

天台判教论

韩焕忠著

杜光庭道教小说研究

罗争鸣著

魏源思想探析

李素平著

泰州学派新论

季芳桐著

《文子》成书及其思想

葛刚岩著

傅金铨内丹思想研究

谢正强著

### 第八批(2006 年)

汉末魏晋南北朝道教戒律规范

研究

伍成泉著

两性关系本乎阴阳

——先秦儒家、道家经典中的性

别意识研究

贺璋璐著

陈撄宁与道教文化的现代转型

刘延刚著

扬雄《法言》思想研究

郭君铭著

《周易禅解》研究

谢金良著

明清道教与戏剧研究

李 艳著

王弼易学解经体例探源

尹锡珉著

唐代道教管理制度研究

林西朗著

四念处研究

哈 磊著

天人之际的理学新诠释

——王夫之《读四书大全说》思

想研究

周 兵著

### 第九批(2007 年)

晚明狂禅思潮与文学思想研究

赵 伟著

先秦儒家孝道研究

王长坤著

## 致良知论

——王阳明去恶思想研究

胡永中著

伍守阳内丹思想研究 丁常春著

贝叶上的傣族文明

——云南德宏南传上座部佛教

社会考察研究 吴之清著

朱子论“曾点气象”研究 田智忠著

二十世纪中国道教学术

的新开展 傅凤英著

道教与基督教生态思想

比较研究 毛丽娅著

汉晋文学中的《庄子》接受

杨 柳著

马祖道一禅法思想研究 邱 环著

道教自然观研究 赵 凡著

## 第十批(2008年)

王船山礼学思想研究 陈力祥著

王船山美学基础

——以身体观和诠释学

为进路的考察 韩振华著

马来西亚华人佛教信仰研究

白玉国著

《管子》哲学思想研究 张连伟著

东晋佛教思想与文学研究

释慧莲著

北宋禅宗思想及其渊源

土屋太祐著

早期道教教职研究 丁 强著

## 隋唐五代道教诗歌的审美管窥

田晓膺著

道教与明清文人画研究

张明学著

道教戒律研究

唐 怡著

## 第十一批(2009年)

驯服自我

——王常月修道思想研究

朱展炎著

道经图像研究 许宜兰著

阳明学与佛道关系研究 刘 聪著

清代净土宗著述研究 于海波著

宗教律法与社会秩序

——以道教戒律为例的研究

刘绍云著

老子及其遗著研究

——关于战国楚简《老子》、《太

一生水》、《恒先》的考察

谭宝刚著

汉唐道教修炼方式与

道教女性观之变化研究

岳齐琼著

宋元三教融合与道教发展研究

杨 军著

都市佛寺的社会交换研究

——以成渝两地都市佛寺为样点

肖尧中著

早期天台学对唯识古学的

吸收与抉择

刘朝霞著