

## ※ 研究動態 ※

# 域外中國道教文學研究述評

吳光正、李 松\*

域外學界對中國道教文學的翻譯和研究已經有一百年的歷史了，但是取得突破性進展還是近三十來年的事情。上個世紀五十年代，域外學術界還在使用西方的宗教觀，堅持認為中國沒有宗教，直到七十年代，才有學者認為中國存在自身的宗教<sup>1</sup>。這樣一種學術理念影響到學者對中國宗教文學的理解。他們一直認為中國文學缺乏「宗教啟發性問題」<sup>2</sup>，八十年代，美國一部權威中國文學作品選依然認為，中國文學缺乏超越性<sup>3</sup>。隨著西方學者對中國宗教研究的深入，他們一方面批評界限分明的學術分工阻礙了學術界對道教文學的觀照，另一方面又批評西方的宗教觀、文學觀無法發現中國宗教文學的特質。他們開始體貼中國道教文學自身的發展傳統，中國道教文學研究由此走向深入，以致西方近年出版的兩部中國文學史——《哥倫比亞中國文學史》、《劍橋中國文學史》均拿出相當篇幅論述中國道教文學<sup>4</sup>。反觀國

---

本文為中國國家社科基金重大招標專案「中國宗教文學史」（專案編號：15ZDB069）階段性成果。

\* 吳光正，武漢大學珞珈特聘教授、中國傳統文化研究中心研究員。李 松，武漢大學文學院教授。

<sup>1</sup> Maurice Freedman, "On the Sociological Study of Chinese Religion," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford, CA: Stanford University Press, 1974), pp. 19-41.

<sup>2</sup> 如1959年出版《楚辭》英譯本、1964年開始英譯《紅樓夢》的大衛·霍克斯(David Hawkes)就指出：「如果我們檢討我們文學與中國文學難以並置而論的發展過程，我們會發現其中最顯著的不同，是缺乏『宗教啟發性』的問題……常人泛論中國文學，或因此而涉及中國社會時，多用『世俗性』一詞加以描述。」David Hawkes, "Literature," in *The Legacy of China*, ed. Raymond Dawson (Oxford: Clarendon Press, 1964), pp. 86-87.

<sup>3</sup> 如沃森(Burton Watson)在《哥倫比亞大學中國詩詞選》導言中指出：「大體而言，中國詩詞表現出來的傳統態度，大多出之以不凡的人本精神與常識感，鮮少觸及超自然的層面，遑論敢在幻想與修辭上耽迷於放縱的翱遊。」Burton Watson, trans. and ed., *The Columbia Book of Chinese Poetry: From Early Times to the Thirteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1984), p. 3.

<sup>4</sup> Victor H. Mair, ed., *The Columbia History of Chinese Literature* (New York: Columbia University

內，百年來生產的四百多部《中國文學史》，沒有一部關注過道教文學。他山之石可以攻玉，我們有必要將域外的學術成果介紹給國內學術界，以推進中國道教文學研究和中國文學史書寫進程。由於域外中國道教文學研究涉及的語種和國家太多，域外相關學者又無一專門治中國道教文學者，筆者無力全面綜述此一發展進程，只能就筆者能看到、能看懂的相關論著加以述評，重點聚焦於研究思路和研究視野，期望能對中國學者有所啟迪。掛一漏萬，在所難免<sup>5</sup>。

## 一、先秦兩漢宗教祭祀與文本生成研究

正如道教起源要追溯到先秦兩漢宗教祭祀，道教文學的起源也同樣需要追溯到先秦兩漢的文本。在這個領域，域外學術界關注的是，先秦兩漢宗教祭祀與文本的內在關聯性。在他們看來，任何文學乃至任何文本的產生，均要追溯到先秦兩漢的宗教祭祀和宗教儀式。在這一點上，學者們似乎一致認同文藝的宗教起源說，張光直和艾蘭 (Sarah Allan) 的商周神話研究、韋利 (Arthur Waley) 和藤野岩友的《楚辭》研究、葛蘭言 (Marcel Granet) 和周策縱的《詩經》研究、柯馬丁 (Martin Kern) 的儀式與文本研究、巫鴻的圖像與神話研究，均體現了這一特色。

關於中國古代宗教與神話，早期的西方學者用神話理論加以觀察時認為，中國沒有神話故事，馬伯樂 (Henri Maspero) 等人都將其歸因於文人學士的理性思索和對神話中無理性特徵的抑制。如馬伯樂用遠古文獻和人類學田野調查文獻相結合的辦法，分析了太陽神話、洪水神話、重黎絕地天通神話，認為堯舜及其臣子的歷史記載，都是上古創世神話被歷史化的結果，他稱之為歷史即神話論<sup>6</sup>。但也有學者如葛

---

Press, 2001). Kang-i Sun Chang and Stephen Owen, eds., *The Cambridge History of Chinese Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

<sup>5</sup> 讀者欲瞭解此一領域的詳細情形，請參閱即將出版的《國際視野下的中國宗教文學研究》(吳光正主編)、《百年中國佛道文學研究史論》(吳光正著)、《域外中國道教文學研究論文選》(吳光正、李松主編)、《歐美學者論中國道教文學》(吳光正、陳偉強主編)、《日本學者論中國道教文學》(吳光正、土屋昌明主編)。本文的寫作要感謝所有支持、參與以上五書編撰的學者。由於篇幅的關係，道教說唱、道教戲劇與道教傳記、道教小說的相關研究綜述另文處理。

<sup>6</sup> Henri Maspero, "Légendes mythologiques dans le Chou King," *Journal Asiatique* 204 (Jan.-Mar. 1924): 11-100. 馬伯樂著，馮沅君譯：〈書經中的神話〉，佘曉笛、盛豐等譯：《馬伯樂漢學論著選譯》(北京：中華書局，2014年)。

蘭言，受神話是祭祀延伸出來的理論的影響，試圖重建與古代神話傳說相關的祭祀儀式和舞蹈<sup>7</sup>。

中國古代宗教與神話的研究，在考古學偉大成就的推動下獲得了突破性進展，這些進展讓學界重新界定中國神話、藝術的概念與內涵。張光直認為，中國古代的文字和神話都是宗教祭祀的產物，古代中國的藝術與神話和政治有著不解之緣。他指出：「中國文明的起源，其關鍵是政治威權的興起與發展。而政治權力的取得，主要依靠道德、宗教、壟斷稀有資源等手段，其中最重要的是對天地人神溝通手段的獨佔。中國古代文明有一個重要觀念：把世界分為截然分離的兩個層次，如天與地、人與神、生者與死者。上天和祖先是知識和權力的源泉。天地之間的溝通，必須以特定的人物和工具為仲介，這就是巫師和巫術。統治者只要掌握了這二者，以及附屬於他們的藝術、文字等物事，就佔有了與上天和祖先的交通，也就取得了政治的權威。」<sup>8</sup> 圍繞著這一學術理念，張光直發表了一系列論文，討論神話和青銅紋飾的宗教功能和政治功能<sup>9</sup>。

艾蘭認為，十日神話是商代宗教的核心，商人起源神話、卜辭先公先王干支標誌、扶桑與若木神話、一月十旬制度、羲和與帝俊神話，都與這密切相關。扶桑十日神話是商代信仰，到周代被一個太陽的信仰所取代，這就是所謂的羿射日神話。商人滅亡後，扶桑神話的原型流傳到周邊地區，在中原地區則衍變為商人起源神話而殘留下來。在這個分析的基礎上，艾蘭認為商代以前的歷史，從黃帝到建立夏王朝的傳說，都可以看作是商代神話在後來系統化的結果和衍變形式。他由此得出如下結論：中國宗教的動力是祖先崇拜，用「超自然的故事」來界定中國神話並不合適，「神話最重要的特點是突破自然界的限制，對人間現實、常識邏輯的衝破

<sup>7</sup> Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1959).

<sup>8</sup> K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983); 張光直著，郭淨譯：〈譯者的話〉，《美術、神話與祭祀》（瀋陽：遼寧教育出版社，2002年）。

<sup>9</sup> 張光直：〈中國遠古時代儀式生活的若干資料〉，《民族學研究所集刊》第9期（1960年）；〈商周神話之分類〉，《民族學研究所集刊》第14期（1962年）；〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《民族學研究所集刊》第16期（1963年）；〈商周青銅器上的動物紋樣〉，《考古與文物》，1981年第2期；〈中國古代藝術與政治——續論商周青銅器上的動物紋樣〉，《新亞學術季刊》，1983年第4期；〈仰韶文化的巫覡資料〉，《歷史語言研究所集刊》第64本第3分（1993年）。

是神聖化的標誌，它不是偶而是必然性的」。商代祭祀禮器的目的「只有一個，就是供奉神靈進食，出於這一點，它們的裝飾是用神靈世界的語言，通過它，活人跟死人的界限就可以穿越了，用它獻上的祭品就被神靈接收了。這些紋飾的含義不在於這個世界，它表明生死之界的穿越」<sup>10</sup>。

近些年來，以柯馬丁為代表的一批學者，致力於探索先秦兩漢文本和宗教儀式之間的關係。如柯馬丁考察了「文」的發展史，認為「文」的概念經歷了從儀式符號向經學文本的過渡，「儒」的身分也經歷了從指導禮儀實踐的專家到研習經典文獻的學者的演變<sup>11</sup>。他主編的《早期中國的文本與儀式》一書，由柯馬丁、戴梅可 (Michael Nylan)、鮑則嶽 (William Boltz)、羅泰 (Lothar von Falkenhausen)、根茨 (Joachim Gentz)、史嘉柏 (David Schaberg)、齊思敏 (Mark Csikszentmihalyi) 七人撰寫，採取通論和個案分析相結合的方式，對先秦兩漢文本與宗教儀式之間的關係進行考察<sup>12</sup>。柯馬丁在序言中指出，先秦兩漢文本的創作與流傳符合儀式性結構，禮儀的實踐同時也具備文本性特質；他還指出，五經都是儀式性的文本：《詩經》、《尚書》有大量的儀式描述，《儀禮》是理想的禮儀準則，《易經》是儀式中所用的占卜手冊，《春秋》則通過儀式將消息傳遞給祖先的魂靈。再如柯馬丁將秦始皇石刻銘文所運用的表達模式，納入周代（多為東周末年）的文學傳統之中加以分析，認為這些石刻銘文是精緻的禮儀文本和文學文本，是周代宗廟祭祀傳統和巡狩傳統的延續。這表明秦始皇將周代的知識系統和知識傳承人納入了國家系統，所謂的焚書坑儒需要重新認識。在柯馬丁看來，漢代作者出於意識形態，需要對秦始皇做過多的妖魔化處理。為了分析這些石刻，柯馬丁對周代銘文和詩歌做了研究。他指出，頌詩與銘文文本「在宗廟祭祀中各有其特定的位置，並借助不同的媒介傳遞給神靈。頌詩通過演唱，銘文則通過聲音（如鐘磬）、馨香（如禮器裏盛的酒食）將其呈至所祭奉的對象之前」<sup>13</sup>。

<sup>10</sup> Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1991). 艾蘭著，汪濤譯：《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（北京：商務印書館，2010年），頁208、163。

<sup>11</sup> Martin Kern, "Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of *Wen* in Early China," *T'oung Pao* 87.1-3 (2001): 43-91.

<sup>12</sup> Martin Kern, ed., *Text and Ritual in Early China* (Seattle: University of Washington Press, 2005).

<sup>13</sup> 柯馬丁著，劉倩譯，楊治宜、梅麗校：《秦始皇石刻：早期中國的文本與儀式》（上海：上海古籍

韋利和藤野岩友等一批學者的《楚辭》研究均聚焦於其巫術信仰。韋利翻譯了〈九歌〉，認為〈九歌〉表現了中國古代的巫術文化<sup>14</sup>。其弟子大衛·霍克斯 (David Hawkes) 翻譯了《楚辭》全書<sup>15</sup>，並指出《楚辭》代表著由早期宗教、口頭文學所組成的嶄新的、世俗的文學傳統。〈九歌〉是根據傳統宗教素材，而加以文學改寫而成，如〈湘君〉展示的是巫覡上下尋覓卻沒有聯繫上河中女神，〈湘夫人〉也是一種宗教儀式的體現；〈離騷〉沿襲了這一傳統，展現了一個更甚於詩化和激動的追尋女神過程的中國文學想像力。《楚辭》中的許多作品在巫覡傳統上發展出兩大新的質素，即哀怨之詩和巡遊之詩<sup>16</sup>。Gopal Sukhu 的《巫與異端：〈離騷〉新解》對〈離騷〉中出現的巫覡形象展開細讀，對其象徵性與隱喻性做深入研究<sup>17</sup>。藤野岩友亦視《楚辭》為巫系文學，並從巫者掌管的占卜、祝辭、神歌、神舞、神劇、招魂歌中尋求《楚辭》的起源。他指出：「採用這樣的方法來研究《楚辭》，可以歸納出以下五個系列文學，即：1. 問卜文學（來源於問卜辭，採取設問形式）；2. 祝辭文學（來源於祈禱，採取自序形式）；3. 占卜文學（由並用的問卜辭和占斷辭構成，為問答形式，也有不經占卜而由神人直接對話構成的形式）；4. 神舞劇文學（神前歌舞劇的歌曲）；5. 招魂文學（招生人魂之歌）。這五個系列的文學都是出自巫覡系統的宗教文學。」<sup>18</sup>他指出，這五類文學均屬口頭文學的範疇，其代表作分別是〈天問〉、〈離騷〉和〈九章〉、〈卜居〉和〈漁父〉、〈九歌〉、〈招魂〉和〈大招〉。

葛蘭言致力於描述中國宗教史中最古老的事實，認為《詩經》的「風」起源於宗教祭祀，並試圖通過風詩去復原遠古的宗教祭祀圖景。他指出，《詩經》風詩表達了鄉野主題、鄉村愛情和山水之歌，是古代農民共同體在春秋舉行的季節性節慶過程中，青年男女在競賽時相互挑戰、輪流演唱的產物。「傳統的權威性、節慶的

---

出版社，2015年），頁83。

<sup>14</sup> Arthur Waley, *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China* (London: Allen & Unwin, 1955).

<sup>15</sup> David Hawkes, trans., *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets* (Harmonsworth: Penguin Books, 1985).

<sup>16</sup> David Hawkes, "The Quest of the Goddess," *Asia Major* 13 (1967): 71-94. Cyril Birch, ed., *Studies in Chinese Literary Genres* (Berkeley: University of California Press, 1974).

<sup>17</sup> Gopal Sukhu, *The Shaman and the Heresiarch: A New Interpretation of the Li sao* (Albany: State University of New York Press, 2012).

<sup>18</sup> 藤野岩友著，韓國基譯：《巫系文學論》（重慶：重慶出版社，2005年），頁491。



莊嚴性、儀式的重要性和參加者的數量，所有這些共同體賦予神聖的狂歡一種非同尋常的情感力量」，「他們在日常生活的貧乏語言中找不到合適的表達辦法：要想真實地表達這些莊嚴的感情，就必然需要一種莊嚴的語言，即詩歌的語言」<sup>19</sup>。他還指出，透過《詩經》可以看到地方性的祭禮、季節性的共同體祭禮，以及對神聖地的盛大祭禮，這些祭禮有著認同或區別地方性部落與性別團體的社會功能，它調整了社會生活的過程。夏含夷 (Edward Shaughnessy) 研究頌詩時亦持類似觀點，認為《詩經·周頌》中的早期詩篇是直接於儀式中吟唱、表演的禱文 (liturgical prayer)，後期的篇章則是儀式結束之後對儀式過程的描述 (description)，這一變遷導致了詩篇書寫與儀式實踐的分離，為專門化、個人化的詩歌創作提供了可能<sup>20</sup>。

周策縱指出，古巫以玉事神，巫之名稱即由玉字轉變而成，是中國醫藥的創始者；古巫與古代求生祭高禘有關，又常以歌辭樂舞娛神與人，巫師之巫術對中國古代詩歌之文學藝術及浪漫傳統的起源與發揚居功厥偉。陳、齊、鄭、衛的〈國風〉之所以多含美豔的情詩，楚國文化之所以能產生恣肆的樂舞和敏感而富於形象力的辭賦，〈九歌〉湘靈、〈離騷〉駕龍、宋玉〈高唐賦〉、〈神女賦〉、〈登徒子好色賦〉、〈招魂〉、〈九辯〉諸作，都與巫的高禘活動有關；古代所謂六詩或六義——賦、比、興、風、雅、頌實際上是六種詩體，可能與古巫有過密切關係<sup>21</sup>。

正如古代宗教在春秋戰國開始實現「哲學的突破」，古代宗教文學也開始掙脫遠古宗教祭祀和宗教儀式，而走向突破。域外漢學家的研究，對這一突破路徑也做了仔細研究，探索了先秦宗教文學發展、突破的幾個面向：一是繼續在通俗宗教中發展。侯思孟 (Donald Holzman) 就指出，五世紀的神弦歌是俗教中應用的一組特殊詩歌。第一首詩請神降臨，恰是儀式開始所用的詩；其後六個題目十一首詩屬於不同的神，其中三神來自南京，後面三題六首屬於流行的民歌，與前面十二首詩沒有關係，其宗教意義不明。「這些歌的最大價值，是證明了我們知之甚少的通俗宗

<sup>19</sup> 葛蘭言著，趙丙祥、張宏明譯，趙丙祥校：《古代中國的節慶與歌謠》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁184。

<sup>20</sup> Edward Shaughnessy, *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics* (Albany: State University of New York Press, 1997). 中譯本參見黃聖松、楊濟襄、周博群等譯：《孔子之前：中國經典誕生的研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2013年）。

<sup>21</sup> 周策縱：《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁171。

教的存在」<sup>22</sup>。二是演變為個人化的世俗文學。如顧彬 (Wolfgang Kubin) 認為，中國詩歌起源於宗教，但到了三曹，尤其是曹植手上實現了從宗教儀式到藝術的飛躍：「在他的作品和人格中不僅預示著中國詩歌創作從宗教儀式向語言藝術、從歌頌統治者向（一個新的階層）自我表達、從詩行的統一向詩的統一的逐漸過渡，而且也預示了從歌唱向寫作、從聽到讀、從純粹的聲音向有條件的思想性的逐步過渡。這時第一次出現了一個雖然依舊保持模糊但卻可以被感覺到的抒情的我，一個將情感世界的關聯——這是新生事物——主要當作詩意的終結來熱愛的我。」<sup>23</sup> 三是在後世文學中置換變形。如桀溺 (Jean-Pierre Diény) 就〈陌上桑〉和法國詩人馬卡布律 (Marcabru) 的牧羊詩進行溯源考察，網羅關於桑園的祭祀和傳說史料，認為〈陌上桑〉描寫的桑園並非僅僅是春季勞動場所，而是古代節慶時青年男女幽會和慶祝婚禮的聖地。《詩經》中有大量反映這種古代春祭活動的情歌，但是這些情歌的桑園主題，後來在道德家的禁錮下產生了變異，即經歷歌頌、詆毀、喬裝和道德化階段後，原先放蕩不羈的採桑女變成了儒家道德典範，終於有了被公開接受的模式——〈陌上桑〉。他最後指出：「〈羅敷〉一詩承擔了、也概括了一個悠長的過去，以及一個最有原始想像和基本衝突的領域。桑樹和桑園在引發禮儀風習、神話傳說或者道德思辨的繁榮間，展現了一幅中國文化初始階段的圖畫。〈陌上桑〉繼承了這一遺產，並或多或少地表現出其矛盾之處。可以說，它既集中了一切傳統的成果，同時作為新詩體的樣板，又是一個新的起點。」<sup>24</sup> 當然，最重要的發展和突破，便是道教文學的誕生。域外漢學家對道教文學投注了極大的興趣，這是下文要綜述的主要內容。

## 二、道教經典的文學研究

域外學術界對漢魏兩晉南北朝道經的出色研究，讓學者們關注到道經的文學成

<sup>22</sup> 侯思孟：〈神弦歌：中國五世紀的通俗宗教詩歌〉，樂黛雲、陳珏、龔剛編選：《歐洲中國古典文學研究名家十年文選》（南京：江蘇人民出版社，1998年），頁82。

<sup>23</sup> 顧彬著，余常譯：〈宗教儀式到藝術——曹植和五言詩〉，閻純德主編：《漢學研究》（北京：學苑出版社，2013年），第15輯，頁358。

<sup>24</sup> 桀溺：〈牧女與蠶娘〉，錢林森編：《法國漢學家論中國文學——古典詩詞》（北京：外語教學與研究出版社，2007年），頁313。

就，或者說關注到文學，尤其是詩歌在道教實踐中的突出地位和卓越貢獻。

學者們或對道經生成中的文學要素展開分析，進而揭示道經生成、傳播的文化語境。柏夷 (Stephen R. Bokenkamp) 對早期道教神靈塑造和經典誕生神話的關注，就屬於這類研究，且具有方法論意義。他對《六度集經》、支謙《菩薩本願經》、聖堅《太子須達拏經》，以及靈寶《智慧定志通微經》中的佛本生情節進行了辨析，試圖對佛教「影響」道教的研究模式提出質疑。他認為《靈寶經》對道教神祇前世的描寫借鑒了佛本生故事，但是佛教版本生故事突顯了布施者與家庭成員之間的矛盾，即宗教奉獻與社會責任之間的矛盾，而道教版的本生故事則突顯了家庭成員合作共謀宗教奉獻。柏夷將這一考驗情節中的情感呈現稱為「感情校準」。這表明，所有的譯者都是針對其預期的受眾來進行創作的，佛本生故事中凡是符合家庭情感關懷的情節，可能都是譯者添加的<sup>25</sup>。他與小林正美對話，認為關注老子和《道德經》的靈寶經文應當是道教天師的作品，這些經文關注道在儀式中的實踐，並影響了它們如何描述老子，即老子在他還沒有被稱呼為「老子」的前世中，在成為靈寶想像故事中的五方神之西方的皇老君之前，作為女性經歷了轉世。由此可斷定《靈寶經》的書寫，都是在重塑天師信仰<sup>26</sup>。他還指出，成書於三世紀末或四世紀初的〈靈寶五符經序〉有一則遊歷洞天的故事，是陶潛所著〈桃花源記〉的靈感來源。在此基礎上，他還對這類故事乃至所謂的志怪小說研究方法提出了質疑，認為：「我們對於六朝時文人可能已準備相信什麼，並將其作為事實而記錄下來，實際上所知甚少。簡而言之，在我們決定志怪小說中何者為真實，何者為想像之前，仍有一個龐大的知識文學庫等待我們去研究，即聖人傳記、地理書、神話故事及其相關文獻。」<sup>27</sup>

學者們或將道經當作文學經典展開分析，進而揭示文學書寫對宗教實踐的重要意義，以及這批道教經典在文學史上的地位。吳魯強和特利·大衛斯 (Tenney Davis) 認為，《周易參同契》最顯著的特色，便是精緻的文風及隱語的創制<sup>28</sup>。柏夷

<sup>25</sup> 柏夷著，孫齊等譯，秦國帥等校：〈佛教須達拏太子本生故事與其道教版本〉，《道教研究論集》（上海：中西書局，2015年）。

<sup>26</sup> Stephen Bokenkamp, "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 403-421.

<sup>27</sup> Stephen Bokenkamp, "The Peach Flower Font and the Grotto Passage," *Journal of the American Oriental Society* 106.1 (1986): 65-77.

<sup>28</sup> Lu-ch'iang Wu and Tenney L. Davis, "An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts'an T'ung



認為，楊羲是中國文學史上的創新者之一，他的語言隱晦、凝練、朦朧而含蓄<sup>29</sup>。神塚淑子認為，《真誥》和《上清經》在文學史上的地位引人注目。她指出，《上清經》的大部分最初僅確定了經名，是後來根據〈魏夫人內傳〉這一類「內傳」所記載的經名目錄加以再創作的，而「內傳」類的故事性及文體特徵對《上清經》產生了影響。通過對《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》、《上清後聖道君列紀》、《洞真太上神虎玉經》、《上清金真玉光八景飛經》思想內容和文體特徵的考察，她認為，來自「內傳」類的神秘、幻想的故事性內容和說明道術、科儀等程式的實用性部分，都是以不同的文體寫成的，其中故事性內容多使用五言詩和駢文等修辭文體，這與上清派道教的主體是江南士族密切相關<sup>30</sup>。陳偉強的系列論文則旨在透過存思修煉來分析《上清道經》意象，揭示其宗教內涵與文學境界，進而思考道經書寫與文學書寫的內在關聯。其〈早期道教詩歌中的「玉華」意象與玄境之遊〉一文指出，「玉華」一詞在早期文獻中指玉造之花，是戴於馬首的飾物。它在道教文獻中有玉女之名、耳旁的頭髮、額門頭髮、修煉成果等含義。這些含義在道士的修煉活動中扮演著不同角色，並對玄境之遊這個文學和宗教的主題做出了重要貢獻。作者在文中強調，玄遊在文學文本和道教文本之間呈現著一個重要的差異，即兩者各自體現不同的雙重世界觀，文學作品中的玄遊在塵世上空的想像世界發生，道教關於冥想的文學作品，一方面旨在保存人身內的神，另一方面和培養神通視野的文學理論有相同之處<sup>31</sup>。在另外一篇文章中，陳偉強嘗試從文獻學和文學角度研讀上清經典《上清高聖太上道君洞真金元八景玉籙》，認為該經雖以「籙」為體，但主要描寫太上道君的生平和功德，在行文上體現了《上清經》以意象飛翔為主的藝術手段。作者結合上清派存思理論審視《玉籙》的誦讀與文學的交叉關係，從而確認此經和上清經系作品的文學性，是道教修煉的重要手段之一。這篇文章的成功之處在於，作者對道教存思活動和道教隱語的深入體悟，認為這些道經體現的上清詩

---

Ch'i," *Isis* 18.2 (Oct. 1932): 210-289.

<sup>29</sup> Stephen Bokenkamp, *Early Taoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 277-278.

<sup>30</sup> 神塚淑子：〈六朝道經の形成とその文體——上清經の場合〉，《東洋文化研究所紀要》第129號（1996年），頁53-118。

<sup>31</sup> Timothy Wai-Keung Chan, "'Jade Flower' and the Motif of Mystic Excursion in Early Religious Daoist Poetry," in *Interpretation and Literature in Early Medieval China*, eds. Alan K. L. Chan and Yuet-Keung Lo (Albany: State University of New York Press, 2010), pp. 165-187.

學使得《上清道經》具有「意象飛翔」的特質，這表明造經的道徒在其撰寫上清經文時極度注重文學技巧<sup>32</sup>。而在另外一篇文章中，陳偉強乾脆以〈意象飛翔：《上清大洞真經》中所述之存思修煉〉名篇。他首先從《上清大洞真經·三十九章》的文獻考辨入手，揭示文本結構和文體特徵，然後追溯存思的歷史，探討該經圖像與文字的表意特點和關係，審視形象思維活動在修煉中的運作情況和特色。透過作者的分析，我們可以知道，所謂的存思是一種意念集中的冥想，修煉者通過觀看圖像、閱讀文字，以及誦經、念咒、燒香、叩齒、咽津等聲音語和儀式動作，精思冥想，將神靈召回體內；引入神光，照徹臟腑，以保健康，達致長生。整個精思冥想的過程，本質上就是在思維活動中將神靈及其活動的世界視覺化，從而構建一個形象的世界。《大洞真經》所述，由形象思維活動建構的世界，包括大小宇宙兩個圖景，既有天宮神明的遨遊，也有神明進入人體內的進程及其在體內的飛翔，其主要描寫對象有三：神明活動、天宮景象、降魔伏妖。由於上清經派特定的宗教規定和存思需要高強度的情感，修煉者在存思中要調動所有感覺器官來開展思維活動，因而使得《大洞真經》開闢了無限深廣的藝術境界。其時空之跨越、色彩之絢爛、動態之奔騰、靜態之清穆、事項之姿采，均對〈離騷〉、〈遠遊〉有所超越。作者用「意象飛翔」來描述這種藝術境界，可謂神來之筆<sup>33</sup>。此外，康若柏 (Robert F. Campany) 通過《黃天上清金闕帝君靈書紫文上經》的內容、修辭，以及存、祝、書符等宗教活動的扮演特質的分析，指出上清經典之修煉方法的中心意旨，可視為是一種想像式的角色扮演活動——一種在現時實地進行的表演模式<sup>34</sup>。

還有一批學者就道教經典中的各類文體，尤其是詩歌的宗教功能和文學成就，進行深度剖析。柯睿 (Paul W. Kroll) 譯注了《靈寶經》尤其是上清經典《真誥》中的大部分詩歌，並進行深入研究。他在〈道教詩歌與求仙〉一文中對道教早期詩歌如〈遠遊〉、天師道七言詩和四言詩、上清派七言詩和五言詩進行評點；既強調這些詩歌在詩歌發展史上的獨特地位，更揭示了這些詩歌在道教實踐，即溝通人神中的核心地位和獨特魅力。他認為，〈遠遊〉是最早的一首基於（可識別的）道教主

<sup>32</sup> Timothy Wai-Keung Chan, "The Quest of Lord of the Great Dao: Textual and Literary Exegeses of a Shangqing 'Register' (HY1378)," *T'ang Studies* 26 (2008): 143-173.

<sup>33</sup> 陳偉強：〈意象飛翔：《上清大洞真經》中所述之存思修煉〉，《中國文化研究所學報》第 53 期（2011 年 7 月）。

<sup>34</sup> 康若柏：〈上清經的表演性質〉，陳偉強主編：《道教修煉與科儀的文學體驗》（南京：鳳凰出版社，2018 年）。

題的長篇詩歌，是六朝與唐朝遊仙詩的鼻祖。七言詩的出現要歸功於早期天師道，曹植的七言詩可能就受到天師道的影響。道教的咒語詩表明四言詩依舊是魏到西晉，甚至東晉頭兩三個世紀最重要的詩體。《真誥》詩歌所體現的爐火純青的文學技巧，正是此書最動人、最引人矚目的特徵，以《真誥》為代表的道教詩歌具有個性化，甚至私人化的特點，和西方宗教詩歌的虔誠性不太相同。因此用西方的宗教詩歌理論是無法解釋這些詩歌的。就道教實踐來說，〈遠遊〉是《楚辭》詩歌背後的薩滿神歌、祈禱與後世道教遊仙敘述的重要連接點。這首詩中獨特的用語，已被中古早期道士用來描述重要的修煉實踐；真人們對楊羲的降誥，是中古道教全新且具深遠意義的轉捩點，標誌著「北方」天師教理與「南方」（即吳越之地）本土玄學的合流。這些降誥的文學技巧，是為了將這位東晉王朝中文學造詣頗高，且老於世故的士子引入迷狂的境地，因此完美地將內心的愉悅與詩詞的技巧結合起來。四言咒語詩具有很強的節奏性，反覆念誦能夠使人達到入迷的效果，是在特定修行中可以不斷重複念誦的儀式語言，與詩歌——甚至是真人所作的——相比更富有嚴格意義上的宗教性<sup>35</sup>。他還在〈中古道教詩歌中的天光〉一文中分析了《真誥》仙真降誥詩歌對天光的描寫，認為上清派對彼岸世界的探索，開啟了人們對天界更為廣泛的探索，開拓了中國詩歌的表現視域和符號體系<sup>36</sup>。柯睿還對《真誥》中的真人仙曲進行了研究<sup>37</sup>。比如，他勾勒了紫薇夫人向楊羲展示的、以詩歌形式抒寫的生涯，對這位美麗脫俗的詩人所用的眾多非同一般、我們所不熟悉的術語進行了準確闡釋。他在文中強調，在上清派和靈寶派誥語形成之後的三四百年，道教歷史與中國的文學、社會、政治的發展已然緊密地交織在一起。許多重要的、具有啟示性的經典為了迎合受眾的偏好，都是用詩歌的形式寫成，這也開創了中國宗教史上一個極具影響力的新時代。因此，這些道教文學作品的重要性非同尋常。杜鼎克 (Adrian

<sup>35</sup> Paul W. Kroll, "Taoist Verse and the Quest to the Divine," in *Early Chinese Religion, Part 2: The Period of Division (220-589 AD)*, eds. John Lagerway and Lü Pengzhi (Leiden: Brill, 2010), pp. 963-996.

<sup>36</sup> Paul W. Kroll, "The Light of Heaven in Medieval Taoist Verse," *Journal of Chinese Religions* 27.1 (1999): 1-12.

<sup>37</sup> Paul W. Kroll, "Seduction Songs of One of the Perfected," in *Religions of China in Practice*, ed. Donald S. Lopez (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997), pp. 180-187. Paul W. Kroll, "The Divine Songs of the Lady of Purple Tenuity," in *Studies in Early Medieval Chinese Literature and Cultural History: In Honor of Richard B. Mather & Donald Holzman*, eds. Paul W. Kroll and David R. Knechtges (Provo: T'ang Studies Society, 2003), pp. 149-211.

Dudink) 對詩歌體《老君變化無極經》進行了介紹和分析，他按韻部將該經逐節逐段加以翻譯，並還原到歷史語境中加以探討，認為該經的敘事主體包括老君的顯靈和作者的逃亡經歷、現實苦悶和宗教訴求，推定該經作者為王羲之(303-361)，該經創作時間應該在西元三五七年後不久<sup>38</sup>。

除了詩歌外，還有學者對早期道經的儀式文體做了研究。傅飛嵐(Franciscus Verellen)認為，《赤松子章曆》是一本關於祈禱的書，該書全方位地呈現了中古時代中國社會的宗教儀式、物質條件以及宗教信仰，並細緻分析了《赤松子章曆》所反映的天師道教科儀規範，即上章儀式的本質特徵及上章文獻的結構性特徵，對天師傳統中拯救與贖罪的關係進行了探討<sup>39</sup>。如柏夷反對本尼迪克特(Ruth Benedict)用恥感和罪感來區分東西文化，認為中古道教《靈寶經》中的懺悔文，同時存在就社會期待而言的「恥」和就個體之錯而言的「罪」。他指出，懺悔儀式提供公開表達羞恥感的場合，促成了群體的凝聚性與共同行動；同時，懺悔儀式也喚醒個人的罪惡感，並對這些只有透過個體改善才能緩和的罪惡感，提出適當的引導對應之道<sup>40</sup>。

還有一些學者對早期道經中的通靈書寫展開分析。吉川忠夫對上清派道士周子良生平、冥通過程、冥通記錄和編撰情形進行了詳細的分析和闡釋，尤其長於結合《真誥》來分析《周氏冥通記》所涉神靈世界，對於瞭解上清派的宗教實踐，具有重要意義<sup>41</sup>。T. C. 拉塞爾(T. C. Russell)對《周氏冥通記》的分析，旨在說明宗教啟示和神話之間的特殊而又複雜的關係。作者從幻想與神啟、神交的開始、神啟與現實生活、約定與懷疑、仙籙等層面，分析周子良的通靈記錄，認為《周氏冥通記》「辯證處理了神靈的精神領域的高貴、純潔的需求，與周子良所生活的黑暗的、陰沉的、充滿死亡的物質世界之間的衝突與矛盾」，「這一冥通(個人)劇，實際上

<sup>38</sup> Adrian Dudink, "The Poem Laojun Bianhua Wuji Jing 老君變化無極經: Introduction, Summary, Text and Translation," in *Linked Faiths: Essays on Chinese Religion and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, eds. Jan A. M. De Meyer and Peter M. Engelfriet (Leiden: Brill, 2000), pp. 53-147.

<sup>39</sup> Franciscus Verellen, "The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong zi's Petition Almanac," *Cahiers d'Extreme-Asie* 14 (2004): 291-343.

<sup>40</sup> 柏夷著，張顯華譯：〈早期靈寶經中的定型懺悔文〉，李豐楙、廖肇亨主編：《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年）。

<sup>41</sup> 吉川忠夫：〈夢的記錄——《周氏冥通記》〉，《中國古代人の夢と死》（東京：平凡社，1985年）；又載麥谷邦夫、吉川忠夫編，劉雄峰譯：《周氏冥通記研究（譯注篇）》（濟南：齊魯書社，2010年）。

就是一個同自己的社會環境抗爭著的、一個努力要不僅在這樣的社會環境中，而且是在更大範圍內的整個宇宙中謀求自身位置的年輕人的矛盾和恐懼心理的反映」。作者進一步指出：「包括周子良在內的茅山道士的神交血統的地位和作用，就在於他們以自發的文學作品的形式，開發和利用這種創造和表達的潛能。或許，很少有人閱讀《真誥》後而不對楊羲等神靈的鮮明的文學形象留下深刻印象。雖然，造訪周子良的那些神靈在這方面缺乏天賦，但周子良的貢獻（我們再次假定是無意識的）就是他的冥通體驗的記錄成為了非常個性化的表現工具。他的神靈啟示允許他去述說一個追求神仙的年輕人的精神拼搏過程。」<sup>42</sup>

域外中國道經文學性研究的深入，是建立在道經研究和道經研究方法反思的基礎上的。司馬虛 (Michel Strickmann)、賀碧來 (Isabelle Robinet)、柏夷等人對六朝隋唐道經的研究，施舟人 (Kristofer Schipper)、傅飛嵐組織編撰《道藏通考》<sup>43</sup>，京都大學人文科學研究所於一九八〇至一九九〇年代組織「六朝道教研究」讀書班<sup>44</sup>，對於推動歐美、日本中國道經的文學性研究和中國道教詩歌研究居功至偉。如司馬虛對茅山宗降授的歷史背景（江南士族接受天師道）、茅山宗降經的傳播特徵（降授的壟斷與精神拯救事業）以及降經研究、整理者的真實面目（被裝飾為隱士的高道）進行了深入辨析，澄清了上清派發展歷程中的重要節點。我們由此可知，茅山宗的降授從一些精彩而私人化的「情景碎片」，逐漸演變成一個穩定的宗教組織的權威文獻，並在社群和國家的精神生活中發揮重要作用<sup>45</sup>。再如，賀碧來對上清派的存思與神遊做了分析<sup>46</sup>。她認為，存思修行發生於一個「精神得以呈現、肉體得

<sup>42</sup> T. C. Russell, "Revelation and Narrative in the *Zhoushi Mingtongji*," *Early Medieval China* 1 (1994): 34-59. T. C. 拉塞爾：《〈周氏冥通記〉中的神啟和故事》，麥谷邦夫、吉川忠夫編，劉雄峰譯：《周氏冥通記研究（譯注篇）》，頁 303-304。

<sup>43</sup> Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

<sup>44</sup> 先後完成吉川忠夫編：《中國古道教史研究》（京都：同朋舍，1992年）；吉川忠夫：《六朝道教の研究》（東京：春秋社，1998年）；麥谷邦夫、吉川忠夫編：《真誥研究（譯注篇）》、《周氏冥通記研究（譯注篇）》。其中的兩部書已經翻譯成中文：吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》（北京：中國社會科學出版社，2006年）；麥谷邦夫、吉川忠夫編，劉雄峰譯：《周氏冥通記研究（譯注篇）》。

<sup>45</sup> Michel Strickmann, "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao* 63.1 (1977): 1-64.

<sup>46</sup> Isabelle Robinet, "Visualization and Ecstatic Flight," in *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, ed.



以神聖化」的圖像世界，其目標在於建立一種對身體的全新認識（即陶弘景所謂的「身神」、內丹派所謂的「陽神」），修行者通過存思不僅能成為自身機體的中心和主宰，而且能在根本上獲得與宇宙完全相同的本質和結構。她利用上清派文獻，詳細分析了道教徒在修行中對世界遙遠盡頭和天界，尤其是日月以及北斗所進行的存思，並認為這些存思活動有著諸如折返與退藏、編織與覆疊、開啟與關閉、分解與融合等共同的主題與結構。學術反思，如上文提到的柏夷諸文，此外，如祁泰履 (Terry Kleeman) 對白牧之 (E. Bruce Brooks) 與白妙子 (A. Taeko Brooks) 合撰之〈《論語》辨〉及小林正美〈六朝道教史研究〉的考據學研究方法所進行的反思，也頗具參考價值<sup>47</sup>。他指出，小林正美的主要創新，是建立道家學說關鍵概念的發展輪廓，然後運用這些概念的呈現與否，判定經文的存有散佚；白牧之對《論語》的研究採用了一種全新的方法，採用各種考據方法說明，《論語》不是一個單獨的文本，而是由一系列不同年代的文本彙聚形成。這其中只含有小部分可以追溯到孔子的時代，其他大部分是接下來的兩世紀中繼承者添加的內容。在祁泰履看來，他們的研究方法為中國宗教研究打開了新視野，但也存在著很多缺陷。這類研究對於推進學術界對道教經典的認識居功至偉，對道教文學的研究具有重要的啟發意義。

### 三、道教詩歌研究

在域外道經研究和域外漢學語文學傳統的推動下，道教徒的詩歌創作和文人的道教詩歌創作研究，取得了突破性進展。為了敘述的方便，我們還是按照朝代展開相關綜述。

先來談漢魏六朝道教詩歌研究。在此一研究領域，域外學術界一般都會溯源到〈遠遊〉，並就這一時期的代表性詩人和代表性題材展開分析。大衛·霍克斯認為，〈遠遊〉的作者可能是西元前一世紀三十年代聚集在淮南王劉安門下的一位門客，劉安主持彙編了《淮南子》以及一些詩歌的早期版本，這些詩歌後來被王逸收集彙編成《楚辭》<sup>48</sup>。柯睿認為，〈遠遊〉中關涉到的道教自我修行的觀念，其實應該

---

Livia Kohn (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1989), pp. 157-190.

<sup>47</sup> Terry F. Kleeman, "Reconstructing China's Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History," *Journal of Chinese Religions* 32.1 (2004): 29-45.

<sup>48</sup> David Hawkes, trans., *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and*

是在屈原後的時代才形成的；〈遠遊〉詩人可以被認作是不同於巫師的道教徒，但其作者目前無法確認。這首詩歌是現存最早的以道教為主題進行創作的詩歌，「或許實際上被看作是六朝以及唐代遊仙詩的鼻祖，因而它是《楚辭》詩歌背後的薩滿神歌、祈禱與後世道教遊仙敘述的重要連接點。這種遊歷過程中全方位的探求、令人著迷的遠遊，是中古時期道教思想中『存思』的核心活動之一，也是道教思想在這一領域開花結果的表現」<sup>49</sup>。關於遊仙詩，侯思孟和宇文所安 (Stephen Owen) 的研究代表了兩種解讀策略。侯思孟等人力圖揭示遊仙詩作者與道教之間的內在關聯，其〈曹植與神仙〉一文致力於解讀曹植詩文對於神仙的矛盾態度。他結合曹植的政治命運來解讀曹植晚期關於神仙的詩文，認為「雖然曹植在青年時代對道教和求仙術士抱有惡感，但是因為他成年時過著接近軟禁的生活，對獲得某種成就又產生了失望，所以使這個純粹的儒家弟子在他的生活中，要從儒家之外來尋找精神的滿足。神仙的神話在當時的藝術和宗教中無所不在，為他提供了一條道路，使他可以得到實際生活未能給予他的想像的自由」<sup>50</sup>，由此確認曹植遊仙詩除了表達自己對命運的隱喻性抱怨外，確實渴望著某種不朽之追求。他還認為，阮籍拜訪孫登，首先被表現成一位傳統學者，隨即又被表現成一位道家學者，追求長生的道家思想確實在他的生活和作品中起了重要作用。他那些描寫神仙的詩歌，有的具有鮮明的諷喻色彩，有的描述了神仙們因長生而享受到的永恆的快樂，有的表達了對能否長生的懷疑和尋找替代長生辦法的努力<sup>51</sup>。此外，侯思孟還對嵇康的求道與詩歌創作也做了勾勒<sup>52</sup>。陳偉強〈阮籍、嵇康尋仙考論〉一文利用各種資料考訂出阮籍曾兩度拜訪

---

*Other Poets*, p. 191: 霍克斯在他的早期譯文中提出的觀點代表了一個轉變，認為〈遠遊〉的作者寫這首詩是對司馬相如〈大人賦〉的模仿；詳參《楚辭：南方之歌——中國古代文學選集》（波士頓：燈塔出版社 [Beacon Press]，1962年），頁81。

<sup>49</sup> Paul W. Kroll, "On 'Far-Roaming,'" *Journal of the American Oriental Society* 116.4 (Dec. 1996): 653-669.

<sup>50</sup> Donald Holzman, "Ts'ao Chih and the Immortals," *Asia Major* 3rd series 1.1 (1988): 15-57; 侯思孟：〈曹植與神仙〉，《法國漢學》，1999年第4輯，頁217。

<sup>51</sup> 侯思孟：〈論阮籍二題〉，錢林森編：《法國漢學家論中國文學——古典詩詞》（北京：外語教學與研究出版社，2007年）。錢林森譯自 Donald Holzman, *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi (A.D. 210-263)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), chapter 8/9。

<sup>52</sup> Donald Holzman, *La Vie et la pensée de Hi K'ang (223-262 Ap. J.-C.)* (Leiden: Brill, 1957). Donald Holzman, "La poesie de Ji Kang," *Journal Asiatique* 268 (1980): 107-177. 陳文芬：〈尋找中國詩歌中的美——訪漢學家侯思孟教授〉，何志平主編：《國學新視野》（桂林：灕江出版社，2011年），

孫登，其後嵇康亦曾從遊孫登三年，後又從王烈入山學仙；阮籍、嵇康的思想行為受孫登、王烈的影響很深<sup>53</sup>。郭璞的遊仙詩賦，則有大平幸代做了分析<sup>54</sup>。宇文所安討論漢代遊仙詩時指出：「我感興趣的不是這些主題的思想背景或社會歷史背景，而是它們在一個詩學話語中的構成方式。」「遊仙主題具有目的論性質，它的目的是得仙（或得仙的否定形式，即求仙的失敗或求仙的徒勞）。但是有一些基本的變數，把話題組織成兩個互有重疊的次主題。第一個次主題以獲得仙丹為焦點，也有少數強調獲取道術或真秘。第二個次主題的核心是古老的周遊天庭。」<sup>55</sup>在這一理念的指引下，他對漢代三曹遊仙詩和樂府遊仙詩一一做了分析。

關於山水詩，一些學者也認為道教的影響起了關鍵性的作用。保爾·戴密微(Paul Demiéville)認為，中國文學發現山嶽並從中汲取藝術力量，比西方足足早了一千五百多年，道家道教的傳統讓山嶽成了一塊淨土，即一個與塵世明確劃定界限的天堂。他還進一步指出，佛教「在四至五世紀中國文學和藝術的變革中，僅僅是產生新流派的催化劑，此外沒有起過其他作用。人們熟悉其種種特點的近代禪學，那時只不過處於萌芽階段。如果說『禪那大師』給我們留下了不少令人讚歎的山水詩，那當在六朝之後很久的唐朝，尤其是宋朝。謝靈運時代的山水詩依舊恪守古典的主題與方法。」<sup>56</sup>日本學者對道教與謝靈運的研究，似乎印證了戴密微的看法。北島大悟認為，謝靈運不僅受到佛教、玄學影響，而且也受到道教的影響，他以謝靈運出生傳說和早年寄住道觀這一事實為切入點，探討謝靈運家族與錢塘天師道士杜明師（文獻中提到的杜昊、杜曷應為一人）的密切關係，進而認為這一道教經歷影響了謝靈運的宗教關注和文學創作<sup>57</sup>。在此基礎上，他仔細分析了道教思維對謝

---

頁 10-13。

<sup>53</sup> Tim Wai-keung Chan, "Ruan ji's and Xi kang's Visits to Two 'Immortals,'" *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 44.1 (1996): 141-165.

<sup>54</sup> 大平幸代：〈郭璞「遊仙詩」の孤立〉，《東方學》第 101 號（2001 年），頁 59-74。

<sup>55</sup> 宇文所安著，胡秋蕾等譯，田曉菲校：《中國早期古典詩歌的生成》（北京：三聯書店，2012 年），頁 161、163。

<sup>56</sup> Paul Demiéville, "La montagne dans l'art littéraire chinois," *France-Asie* 183 (1965): 7-32. 保爾·戴密微：〈中國文學藝術中的山嶽〉，錢林森編：《法國漢學家論中國文學——古典詩詞》，頁 263。

<sup>57</sup> 北島大悟：〈謝靈運における道教的背景〉，《筑波中國文化論叢》第 23 號（2003 年），頁 97-110。

靈運文學創作的影響<sup>58</sup>。堂蘭淑子則聚焦有待、無待一類玄學話語，將謝靈運詩作和《真誥》做了比較分析<sup>59</sup>。

另外，還有學者從宏觀上考察道教對六朝文學的影響。如赤井益久批評，日本中國文學研究界沒有同步吸收宗教研究和歷史研究成果，認為探究中國文學中的道教因素時要反覆思考道教對文學本身具備的特定內容，即語言、修辭和表達、樣式等的投射，同時還要通過考察道教與文學的關係，去發現中國文學自身的特質。他分別以「長嘯」、「叩齒」和「步虛」、「飛翔」在詩歌中的呈現為例，考察詩人如何通過感官捕捉、感知周身的世界，並以處世觀之隱逸觀為主線，分析隱逸場所的空間意義，探明山嶽、園林，以及作為宗教性空間的「靜室」、「精廬」與「山齋」、「郡齋」、「讀書齋」等的關係。他最後總結道：「中國文學由於與道教的遇合而變得豐富起來，其特色可以歸納為以下幾點：一、開始設想『長生不死』的神仙世界，構想超越現實的世界。二、在領悟宇宙、自然之際，能夠用身體去感性地把握。三、成為自然觀、處世觀之格局發生變化的契機。」<sup>60</sup>

在唐代道教詩歌研究領域，薛愛華(Edward H. Schafer)無疑是一個開拓性的人物。他先後著有《神女：唐代文學中的龍女與雨女》<sup>61</sup>、《步虛：唐代對星空的探討》<sup>62</sup>、《唐代的茅山》<sup>63</sup>、《時間之海上的幻景：曹唐的道教詩歌》<sup>64</sup>四部著作以及一系

<sup>58</sup> 北島大悟：〈謝靈運にみる道教的思惟の受容〉，《日本中國學會報》第57號（2005年），頁33-47。

<sup>59</sup> 堂蘭淑子：〈謝靈運の文學と《真誥》——「有待」「無待」の語を中心に〉，《日本中國學會報》第68號（2016年），頁3-17。

<sup>60</sup> 赤井益久：〈身體・小風景・宇宙——中國文學に見える道教的なものについて〉，《筑波中國文化論叢》第23號（2003年），頁1-25。

<sup>61</sup> Edward H. Schafer, *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature* (San Francisco: North Point Press, 1978).

<sup>62</sup> Edward H. Schafer, *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars* (Berkeley: University of California Press, 1977).

<sup>63</sup> Edward H. Schafer, *Mao Shan in T'ang Times* (Boulder: The Society for the Study of Chinese Religions, 1980).

<sup>64</sup> Edward H. Schafer, *Mirages on the Sea of Time: The Daoist Poetry of Ts'ao T'ang* (Berkeley: University of California Press, 1985).

列論文<sup>65</sup>，被認為「破譯了曾給中國中古詩歌帶來豐富意象和隱喻的道教玄義」<sup>66</sup>。這些論著透過唐代詩歌、唐代小說來分析唐代的道教想像和道教蘊涵，把詩歌當作思想史、文化史的史料來處理。誠如他在研究茅山的宗教地理和歷史地理時指出的那樣：「唐代詩歌作為一種史料是多麼重要……無論其詩歌的品質如何。」<sup>67</sup>又如他研究步虛，是從唐代文人和道士對星空的認識著手，關注星空體系背後的心理和文化依據。再如他的《神女：唐代文學中的龍女與雨女》聚焦李賀、李群玉等詩人的詩歌和唐代民間傳說、傳奇故事，闡釋龍女、蛇女在不同時代、不同版本、不同文獻語境中的發展和變異，「旨在通過唐代文學的片段，揭示神話、宗教、象徵以及浪漫，想像諸端彼此之間的糾結。很顯然，即使最隱微的詩篇，或者最平順的故事，也會混合神話與歷史、傳說與事實、虔誠的希望和理性的信念。這麼做的時候，它表達了人們對於古代神仙世界所普遍持有的看法」<sup>68</sup>。他最大的研究特色，是運用西方語文學的漢學傳統解讀詞彙，尤其是名物背後的神道意蘊。如他發現〈女冠子〉詞存在大量的套語，這些套語關乎女冠舉行科儀的壇場、動作、穿戴、髮式、情態等。他在深入解讀這些詞彙的神道蘊涵後指出：「〈女冠子〉詞重要的主題不是世間戀人的分離——這些顯然是道教徒假扮的，而是女道士對於嫁給仙人或與上清仙界的悟道者神秘媾合的渴望。」<sup>69</sup>薛愛華本人曾指出：「一個語文學家對名稱感到興趣——物的名稱，抽象概念的名稱，制度的名稱，對這些字詞在文學之流中的生命感

<sup>65</sup> Edward H. Schafer, "Mineral Imagery in the Paradise Poems of Kuan-hsiu," *Asia Major* 10 (1963): 73-102; "Empyrean Powers and Chthonian Edens: Two Notes on T'ang Taoist Literature," *Journal of the American Oriental Society* 106.4 (Oct.-Dec. 1986): 667-678; "Li Po's Star Power," *Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions* 6 (1978): 5-15. "Wu Yün's 'Cantos on Pacing the Void,'" *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41.2 (Dec. 1981): 377-415; "The Jade Woman of Greatest Mystery," *History of Religions* 17.3-4 (Feb.-May 1978): 387-398; "Three Divine Women of South China," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 1 (Jan. 1979): 31-42.

<sup>66</sup> 索安 (Anna Seidel) 著，呂鵬志、陳平等譯：《西方道教研究編年史》（北京：中華書局，2001年），頁 84。

<sup>67</sup> 同前註。

<sup>68</sup> 薛愛華著，程章燦譯，葉蕾蕾校：《神女：唐代文學中的龍女與雨女》（北京：三聯書店，2014年），頁 202。

<sup>69</sup> Edward H. Schafer, "The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Daoist Priestesses," *Asiatische Studien* 32.1 (1978): 5-65.



興趣，對它們在人類的理性、想像和情感生活中起到的作用感興趣。」<sup>70</sup>瞭解了這一點，我們就會明白薛愛華何以會在分析道教詩歌時緊扣相關詞彙，不厭其煩地加以鋪陳。他的學生柯睿在唐代道教詩歌的研究上，也取得了突出成就，《中古道教與李白詩歌論文集》一書就是這一成就的體現<sup>71</sup>。此外，他還發表了一系列論文<sup>72</sup>。日本方面，也有一批學者關注唐代文學，尤其是唐代詩歌中的道教意蘊。游佐升〈道教和文學〉一文分六朝唐代的文學與道教、中國小說與道教、敦煌俗文學與道教、近代的俗文學與道教四節，對道教文學進行了縱向梳理，揭示了中國道教文學在文體、題材等方面的諸多面向。作者也坦言，相比於佛教文學，道教文學這個概念也難以確定。從這個角度來說，游佐升對道教文學的梳理，代表一九九〇年左右日本道教文學研究的前沿水準<sup>73</sup>。

在唐代道教詩歌研究領域，一批域外學者關注唐代一些著名詩人與道教的內在關聯；李白、李商隱、吳筠等著名詩人成為研究熱點。關於李白，柯睿、柏夷等人的研究值得重視。如柯睿認為，亞洲和西方的學者們幾乎都故意忽視或者可悲地錯譯了李白在其詩中所使用的道教意象和措辭，因此細緻分析李白詩歌中的一組道教詞彙（錦囊、紫霞篇、鳴天鼓、流霞、天關、金闕、玉京）、受籙詩、登太白山詩，認為道家天庭和經文的迷人魅力，以明顯而又變幻的力度閃耀於李白的詩歌中<sup>74</sup>。再如，他考察了李白六首〈遊泰山〉詩的道教思想，並進一步指出，準確理解這些詩需要讀者恢復這些詩整體上的宗教架構，而要恢復此一架構，不僅要對道教有通盤認識，還要對符咒、打坐和仙山聖地有深刻體認<sup>75</sup>。柯睿統計李白詩歌顏色用詞時發現，李白對紫色特別偏愛，指出紫霞是太陽精華的凝煉物，乃道教修煉中的重要食物。他對李白詩歌中的紫霞、紫煙進行了剖析，認為紫霞、紫煙象徵著那些

<sup>70</sup> 轉引自田曉菲：〈關於北美中國中古文學研究之現狀的總結與反思〉，張海惠主編：《北美中國學：研究概述與文獻資源》（北京：中華書局，2010年），頁604。

<sup>71</sup> Paul W. Kroll, *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po* (Farnham, UK: Ashgate, 2009).

<sup>72</sup> Paul W. Kroll, "Li Po's Purple Haze," *Taoist Resources* 7.2 (1997): 21-37. Paul W. Kroll, "Lexical Landscapes and Textual Mountains in the High T'ang," *T'oung Pao* 84 (1998): 62-101.

<sup>73</sup> 福景康順等監修，朱越利等譯：《道教》第2卷（上海：上海古籍出版社，1992年）。

<sup>74</sup> Paul W. Kroll, "Li Po's Transcendent Diction," *Journal of the American Oriental Society* 106.1 (Jan.-Mar. 1986): 99-117. 又見保羅·克羅爾：〈李白的道教詞彙〉，倪豪士編選：《美國學者論唐代文學》（上海：上海古籍出版社，1994年）。

<sup>75</sup> Paul W. Kroll, "Verses from on High: The Ascent of T'ai Shan," *T'oung Pao* 69 (1983): 223-260.

超越世俗、超越俗世生命的存在區域，李白將宇宙的全部和整體的光輝視為紫色，有點類似於西方基督教世界，詩人對白色象徵意蘊的理解和運用<sup>76</sup>。柯睿還翻譯了李白的〈大鵬賦〉，從注釋中可以看出，他運用了大量道教知識來翻譯該賦中的詞句，這表明柯睿是將〈大鵬賦〉當作道教文學作品來解讀和翻譯的<sup>77</sup>。柏夷用大量上清、靈寶經文解析李白多達十首描寫黃山或與黃山有關的詩歌，認為黃山是李白想要煉製自己丹藥的處所，並在詩中頻頻召喚友人歸隱黃山煉丹，最後丹成並中毒身亡。他在文章中強調，〈草創大還贈柳官迪〉、〈宿鰕湖〉、〈古風〉其四對於確定李白何時煉丹十分重要<sup>78</sup>。土屋昌明〈唐代詩人與道教——以李白為中心〉一文強調，道教詩歌研究要關注道教發展的多樣性和個別性，即在釐清與道教相關文學作品之個體背景的同時，將其放置在唐代社會與道教界的整體發展狀況之中進行讀解。他認為，與李白等詩人交往的焦煉師應該是同一人，即茅山派道士司馬承禎之高足、備受玉真公主尊崇的焦靜真；李白是經由焦煉師或元丹丘認識玉真公主，玉真公主進而推薦李白參加科舉考試、進入翰林院，李白詩歌所本之上清經典的冥想道法，由此可以比較具體地得以判明。在此基礎上，作者指出，判明唐詩中道士身分後，還有必要梳理道士道法之特徵和門派之立場及其對詩人的影響，進而思考這些因素是否有可能成為文學史劃時代變革的誘因之一。作者還指出，道教研究界需要向佛教研究界學習，開展道觀的具體位置、宗教功能、教眾的交際網路的研究，這有利於我們瞭解道觀和道士們的生存狀況、詩人的宗教背景，以及二者之間的互動<sup>79</sup>。他指出，李白深受古上清經影響，其道教背景與司馬承禎的弟子、唐玄宗妹妹玉真公主的師傅——女道士焦靜真有關，這一背景可以解決關於李白入長安的問題<sup>80</sup>。他還指出，李白探求洞天、宣導神仙實踐冥想的思想淵源，為司馬承禎的洞天思想，即

<sup>76</sup> Kroll, "Li Po's Purple Haze," pp. 21-37. 又載柯睿著，白照傑譯：《李白與中古宗教文學研究》（濟南：齊魯書社，2017年），頁45-72。

<sup>77</sup> Paul W. Kroll, "Li Po's Rhapsody on the Great P'eng-Bird," *Journal of Chinese Religions* 12.1 (1984): 1-17. 又載柯睿著，白照傑譯：《李白與中古宗教文學研究》，頁73-95。

<sup>78</sup> Stephen R. Bokenkamp, "Li Bai, Huangshan, and Alchemy," *T'ang Studies* 25 (2007): 1-27. 中文譯文見柏夷：〈李白、黃山與煉丹術〉，孫齊等譯，秦國帥等校：《道教研究論集》，頁203-224。

<sup>79</sup> 土屋昌明：〈唐代の詩人と道教——李白を中心に〉，《筑波中國文化論叢》第23號（2003年），頁27-53。

<sup>80</sup> 土屋昌明：〈李白之創作與道士及上清經〉，《四川大學學報》，2006年第5期，頁105-111。

五嶽名山之洞天有神仙棲息，於洞天冥想上清經法可獲得神仙指教<sup>81</sup>。砂山稔〈李白與唐代道教——復古和現代之間〉一文認為，李白對永恆的生的希求，突出表現在對道教的青睞上，他宣導清真復古，和唐代當時風行一時的重玄派沒有任何關係，而是欣賞能夠長生不死的具有神秘實踐性的道教，所以他親近以李含光為代表的茅山宗道士<sup>82</sup>。在這個領域，值得一提的還有金秀雄《中國神仙詩研究》，該書圍繞屈原、曹植、嵇康、郭璞、謝靈運、鮑照、謝朓、蕭衍、沈約、張正見、王績、盧照鄰、王勃的創作，梳理神仙詩從屈原到初唐的發展軌跡，並從山嶽、鳥類意象探討了李白的神仙詩<sup>83</sup>。

關於李商隱，深澤一幸等人的研究頗有參考價值。深澤一幸認為，晚唐五代保持了本來原型的真本《真誥》被隱藏起來，似乎不大為眾人所見，代而替之的是經過修改的故事，以《真誥》之名流傳於世，而這影響到詩人對《真誥》的體悟。他指出，韋應物、白居易、李賀，乃至顧況、曹唐、秦系這樣與道教關係密切的詩人，在詠歎、引用《真誥》事典時有隔膜之感。而李商隱理解的《真誥》世界有茅君和許掾兩個中心，其相關詩作尤其是〈戊辰會靜中出貽同志二十韻〉對《真誥》的理解廣博而深入，不僅有貼近原本的鮮活生動之感，而且就像是從他心中已經形成的形象裏自然而然地流露出來，這與李商隱道觀修煉並閱讀到原本《真誥》密切相關<sup>84</sup>。他還考釋李商隱為從叔李褒代書之公文，以及李商隱寫給李褒的書信，發現兩人之間以茅山道教為媒介的交流極為濃厚，從而認定李商隱之向道與李褒的引導密切相關<sup>85</sup>。此外，加固理一郎還從道教存思修煉的角度觀照李商隱的詩歌<sup>86</sup>。

<sup>81</sup> 土屋昌明：〈李白與司馬承禎之洞天思想〉，陳偉強主編《道教修煉與科儀的文學體驗》，頁344-357。

<sup>82</sup> 砂山稔：〈李白と唐代の道教〉，《赤壁の碧城——唐宋の文人と道教》（東京：汲古書院，2016年）。

<sup>83</sup> 金秀雄：《中國神仙詩の研究》（東京：汲古書院，2008年）。

<sup>84</sup> 深澤一幸著，王蘭、蔣寅譯：〈李商隱與《真誥》〉，《詩海撈月——唐代宗教文學論集》（東京：中華書局，2014年）。

<sup>85</sup> 深澤一幸：〈李商隱を茅山に導きし者——從叔李褒〉，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》（京都：京都大學人文科學研究所，2005年），頁587-621。深澤一幸著，王蘭、蔣寅譯：〈引導李商隱到茅山的人物——從叔李褒〉，《詩海撈月——唐代宗教文學論集》，頁200-229。

<sup>86</sup> 加固理一郎：〈李商隱の詩歌と道教——存思内觀を描いた詩〉，《文教大學國文》第42號（2013年），頁1-10。

關於吳筠其人其作，日本和荷蘭學者均有重要貢獻。神塚淑子和麥谷邦夫對其生平事蹟和思想做考辨<sup>87</sup>。麥谷邦夫廣搜文獻，尤其是從道經、文集、地方碑刻等資料中搜羅出《宗玄先生全集》未收詩文近二十種，採用年譜式的手法考證吳筠的道教師承、嵩山活動、長安期間與玄宗對答的道教義理思想。在此基礎上，麥谷邦夫又撰成〈吳筠的生平、思想與文學〉一文<sup>88</sup>。在該文中，作者主要以被視為吳筠最早期作品的詩、其在長安擔任翰林供奉時期及在廬山躲避兵亂時期所作的詩，以及步虛詞作為考察對象，指出其步虛詞刻意驅除了陸修靜步虛詞中的佛教影響，並多次流露出自身的想法和意識。麥約翰 (Jan A. M. De Meyer) 批評，體現儒家價值觀的正統史學文獻對道士生平的記載，不僅簡陋而且漏洞百出，轉而希望借助詩歌、軼事和方志材料來復原道士的生平。他通過兩首聯句（尤其是〈中元日鮑端公宅遇吳天師聯句〉）及其關聯的歷史語境的深入分析，「看到了吳筠作為道士、醫者以及地位尊崇的社會人物的一面。作為顏真卿、嚴維、鮑防等名人高官的座上賓和文友，他與江南的豪門望族，例如謝家，建立了友好的宗教關係，並讓他們的家庭成員，例如王氏，終身奉道」。這表明大曆期間是吳筠聲望最高的時期，吳筠不僅僅像傳統認為的那樣，只是一個好隱居、好詩歌的道士<sup>89</sup>。此外，麥約翰翻譯了吳筠的〈覽古詩〉，對其隱逸思想進行解讀，認為其「反映歸隱的文章和這系列特殊的〈覽古詩〉主要表達了他對兩方面的關注：對於仕宦和本國政治文化的態度，以及在生理與精神上更高水準的追求」。這表明，全身遠害、入世不如隱逸，正是吳筠的情操和志趣所在<sup>90</sup>。

<sup>87</sup> 神塚淑子：〈吳筠の生涯と思想〉，《東方宗教》第54號（1979年），頁33-51；麥谷邦夫：〈吳筠事跡考〉，《東方學報》第85號（2010年），頁243-270。

<sup>88</sup> 麥谷邦夫：〈吳筠的生平、思想與文學〉，陳偉強主編：《道教修煉與科儀的文學體驗》，頁70-99。

<sup>89</sup> Jan A. M. De Meyer, "Linked Verse and Linked Faith: An Inquiry into the Social Circle of an Eminent Tang Dynasty Taoist Master," in *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honor of Kristofer Schipper*, eds. Jan A. M. De Meyer and Peter M. Engelfriet (Leiden: Brill, 2000), pp. 148-183.

<sup>90</sup> Jan A. M. De Meyer, "A Daoist Master's Justification of Reclusion: Wu yun's Poems on 'Investigating the Past,'" *Sanjiao wenxian* 2 (1998): 11-40.

關於道教步虛詞，施舟人<sup>91</sup>、薛愛華<sup>92</sup>、深澤一幸<sup>93</sup>、柏夷<sup>94</sup>等域外學者，投注了巨大熱情。施舟人認為，步虛至少在東晉後期已經被熟知和踐行，並對靈寶步虛之內容和實踐做辨析，提醒人們關注唱誦、存思、舞蹈等步虛要素。柏夷在史料記載的基礎上，重構再現齋壇步虛儀式場景，對〈步虛章〉的起源和影響進行了探究。他指出，《靈寶經·步虛章》是一種道教科儀頌歌，這種頌歌既是宗教表達，也是文學作品，其源頭可以上溯至四世紀末。他從《上清經》、《靈寶經》中尋找步虛文獻，緊扣巡遊虛空，描述步虛過程、科儀齋官、飛昇目的地玉京山的特點，以及佛道對於步虛科儀的交叉影響。他指出，〈步虛章〉是以主持科儀的法師為視角展開敘事，其主題包括描述齋儀陳設、飛昇、逍遙玄都、與道合一四個連續性主題，具有五言、長短不一的十節、十個不同的韻部、以飛行星空為主要內容、用敘述性詩句描述飛昇過程等五個特徵。他認為，後世樂府詩中的步虛詞，無論風格還是題材，均被調適以適應世俗詩歌的迫切要求：庾信步虛詞直接延續〈步虛章〉，但詩句有標準化傾向，放棄了天國、強調煉養以確保占有仙界之位，這些特點標誌著步虛詞的世俗化；唐代吳筠能夠把步虛作品中的仙真角色送入真正的步虛之旅，但已經高度個人化了。除了吳筠外，唐代其餘步虛詞作者的書寫，在各自詩作的首數、每首句數、每句長短、是否合律等方面，已經和道教步虛詞大異其趣；作者本人在步虛儀式中的參與視角，已經發生了重大轉變，即從法師本人作為密切的參與者到作為旁觀者的轉變。所有這一切均表明，唐代樂府詩題下的步虛詞僅僅是遊仙詩下的一個次類，其早期〈步虛章〉的文體特徵已經蕩然無存。除了前文提及的專著外，薛愛華對吳筠的十首步虛詞作了翻譯和釋讀，在分析其語言和意象的基礎上，確認吳筠作品的獨特性，即其步虛詞與道場和宇宙煉丹過程，關聯不那麼密切，它更個人化、更讓人神迷。此文的貢獻在於對詞語的準確釋讀和翻譯。如果說施舟人

<sup>91</sup> Kristofer Schipper, "A Study of Buxu: Taoist Liturgical Hymn and Dance," in *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, eds. Pen-yeh Tsao and Daniel O. L. Law (Hong Kong: The Chinese Music Archive, Music Department, CUHK, and Society for Ethnomusicological Research in Hong Kong, 1989), pp. 110-120.

<sup>92</sup> Schafer, "Wu Yün's Cantos on 'Pacing the Void,'" pp. 377-415.

<sup>93</sup> 深澤一幸：〈步虛詞考〉，吉川忠夫編：《中國古道教史研究》，頁 363-416。

<sup>94</sup> 柏夷著，羅爭鳴譯：〈靈寶經〈步虛章〉研究〉，《古典文獻研究》第 21 輯上卷（2018 年 11 月），頁 127-141。



關注儀式本身、薛愛華關注詞語本身，那麼深澤一幸則更關注文學本身，他的〈步虛詞考〉一文對道教文學史上的步虛詞做了深入的分析。如他認為，陸修靜步虛詞的內容特徵與押韻特徵與《真誥》收錄的眾真誥授之詩密切相關，兩者有著共同的古老來源。

透過對唐代詩歌的深入考察，域外學者們發現，道教對唐代社會和唐代文學的滲透無所不在。薛愛華弟子柯素芝 (Suzanne Cahill) 敘述了唐朝銅鏡的道教意象與主題的多樣性，並將理想的道教實踐者與文人的精英理想聯繫起來，認為我們以宋代儒家的理念來觀照唐朝，是對唐朝的誤解<sup>95</sup>。柯睿也試圖透過唐詩去瞭解唐代道士司馬承禎，他對唐玄宗以及一大批詩人詠歎司馬承禎的詩作一一加以分析，揭示這個道士與唐代宮廷和詩壇的密切關係<sup>96</sup>。陳偉強探討了誤入桃源故事在唐代詩詞中的意蘊，認為該故事在唐代出現新的理解，一是如劉禹錫的政治諷刺詩那樣，借助這一典故表達政治寄託；一是成為士子風流生活的喻象，故事中的女子被仙化，成為女冠和風月女子的喻體，催生了眾多詩詞名篇<sup>97</sup>。日本學術界較早使用「茅山派（上清派）」的術語來解讀唐代詩歌的是森瀨壽三<sup>98</sup>。深澤一幸則是通過考釋杜甫〈望岳〉（泰山、華山、衡山）詩、三大禮賦和〈前殿中侍御史柳公紫薇仙閣畫太一天尊圖文〉等作品的用詞蘊涵，來說明杜甫對道教世界的興趣，認為杜甫對道教體系的理解非常深刻、非常獨特，凌駕於同時代詩人之上<sup>99</sup>。而砂山稔《赤壁之碧城——唐宋的文人與道教》一書對王維、杜甫、沈佺期、宋之問、李白、柳宗元、韓愈、李商隱與道教關係的揭示，有力地表明道教對唐代詩歌的影響無所不在。

與上述關注道教實踐與唐詩創作的研究路徑不同，海外唐詩研究權威宇文所安的興趣點則在於，道教給唐代詩歌創作所給予的靈感。他在《晚唐——九世紀中葉的中國詩歌》之第九章〈道教：曹唐的例子〉中指出，儘管薛愛華揭示了曹唐詩歌

<sup>95</sup> Suzanne Cahill, "The Moon Stopping in the Void: Daoism and the Literati Ideal in Mirrors of the Tang Dynasty (618-907)," *Cleveland Studies in the History of Art* 9 (2005): 24-41.

<sup>96</sup> Paul W. Kroll, "Szu-ma Cheng-chen in T'ang Verse," *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 6 (1978): 16-30.

<sup>97</sup> Timothy Wai-Keung Chan, "A Tale of Two Worlds: The Late Tang Poetic Presentation of The Romance of the Peach Blossom Font," *T'oung Pao* 94.4 (2008): 209-245.

<sup>98</sup> 森瀨壽三：〈李賀詩における道教的側面〉，《日本中國學會報》第28號（1976年），頁108-122。

<sup>99</sup> 深澤一幸：〈杜甫與道教〉，《詩海撈月——唐代宗教文學論集》，頁41-84。

對道教意象的運用，但他自己則認為：「也許理解曹唐與其道教詩的關係的最好方式，是撇開信仰的問題，將他的道教看成既是一種話語，也是一種專門的學問。」在他看來，曹唐的「小遊仙詩描繪神仙世界，展示了豐富的技術性知識；大遊仙詩涉及神仙，但是這些故事大多已傳入普通文化之中」<sup>100</sup>。他認為：「李白並不關心道教的宇宙觀，也不醉心煉養服食的道家仙術。他只是利用仙人道術等概念來進行玄想和釋放靈感。」<sup>101</sup>這和柯睿的觀點迥然相反。這也讓柏夷開始思考，該如何解讀唐詩中的道教意象，其〈道教思想與文學：從「碧落」一詞說開去〉一文，通過對《靈寶經》詞彙「碧落」一詞原意的解讀及其在唐詩中的借用，提出了自己的看法：「若作者詩中某道教詞彙被認定為概念借用或複合借用，則可推斷作者已通過某種管道對道教有所瞭解，但我們不能據此認定作者是『道教徒』（姑且不論『道教徒』在中古時期的含義）。反言之，若作者詩中的道教借用詞只屬於形式借用或只為增添文采，就不能斷定作者對道教一無所知。」<sup>102</sup>

宋、元、明、清一直到近現代的道教詩歌研究相對沉寂，但不乏力作。砂山稔《赤壁之碧城——唐宋的文人與道教》一書是這方面的力作。該書分為上下兩部，分論唐宋文人、文學與道教的關係，下部涉及歐陽修、曾鞏、王安石、蘇洵、蘇軾、蘇轍、蘇過、蘇符、蘇籀等著名作家。德國內丹學者胡法心(Farzeen Baldrian-Hussein)，試圖透過蘇軾的養生修煉來觀察宋代文人圈中的道教信仰。她認為，以蘇軾為代表的宋代士大夫，有著豐富的道教修煉實踐並得到了詳實記錄，這些記錄可以讓我們考察他們對於道教的態度。就蘇軾來說，他有儒、道、釋的素養和實踐，熟悉養生訣、胎息法、養生說、龍虎鉛汞說等養生技術和理論，對金丹尤其是朱砂的功效也深信不疑。他對道教有強烈的求知欲與好奇心，經常慷慨分享自己煉丹及養生的心得，但沒有足夠的恆心，金丹煉好後亦不敢服用<sup>103</sup>。蜂屋邦夫利用王重陽

<sup>100</sup> 宇文所安著，賈晉華、錢彥譯：《晚唐——九世紀中葉的中國詩歌(827-860)》(北京：三聯書店，2011年)，頁312、316。

<sup>101</sup> Stephen Owen, *The Great Age of Chinese Poetry: The High T'ang* (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 140.

<sup>102</sup> Stephen Bokenkamp, "Taoism and Literature: The 'Pi-lo' Question," *Taoist Resources* 3.1 (Jul. 1991): 57-72.

<sup>103</sup> Farzeen Baldrian-Hussein, "Alchemy and Self-Cultivation in Literary Circles of the Northern Song Dynasty: Su Shi 蘇軾 (1037-1101) and His Techniques of Survival," *Cahier d'Extrême-Asie* 9 (1997): 15-53.

和全真七子詩詞別集，研究全真宗師的生涯和教說，試圖盡可能地接近他們的宗教精神本身。作者指出，由於這些詩詞充滿了內丹學的隱語和比喻，所以需要研究者盡可能努力去理解隱藏在文意背後的秘而不宣的修行方法和他們自己的心情<sup>104</sup>。高萬桑 (Vincent Goossaert) 分析了全真教留下的十五首「五更」組詩，認為這些詩歌記錄了全真道士在眾多冥思之夜為長生不老所付出的努力，試圖引導讀者「認識到抒情詩的傳統，並自我追問，苦行實踐與詩歌體裁之間的關係」。在他看來，五更詩記錄了全真道士夜晚戰睡魔苦修的主題和方法，但這類詩歌的持續創造並不構成一個體系，只是為全真道士將獨一無二、無法言說的因素，融入到集體經驗中提供了一種方法<sup>105</sup>。大木康梳理了明清戲曲、小說、詩歌中的道教、神仙思想，在綜述相關研究成果的基礎上指出，明清時代的道教文學作品，其直接的宗教性意識薄弱，但道教、神仙思想滲透到各個文學領域。他還分別以皇帝、士大夫、民眾為對象，考察道教、神仙思想在社會上的傳播，並思考其對文學的影響，發現道教影響下的高雅生活理念和庭園思想，在明清社會和文學中頗為風行<sup>106</sup>。

關於明代道教與文壇的互動，王崗和王安 (Ann Waltner) 作出了重要貢獻。很久以前，柳存仁教授曾強調，明代是中國道教發展的高峰，道教對社會的滲透前所未有，道教煉養是當時士大夫的公共知識。最近的研究證明了他的看法。王安主要研究曇陽子信仰與王世貞文學集團之間的宗教互動<sup>107</sup>。如他以王世貞所撰《曇陽大師傳》為核心材料，分析曇陽子存思修煉以致羽化成仙的過程，和曇陽子崇拜得以形成的原因。從這個個案研究可以看出，晚明的神仙崇拜是一個儒、道、釋雜糅、精英文化與民間文化互動密切的宗教行為<sup>108</sup>。王崗研究明代道教時發現，明代藩王的文學創作中，王府屬官和方外與他們有密切交流，以道教為主題的書寫格外耀

<sup>104</sup> 蜂屋邦夫著，欽偉剛譯：《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》（北京：中國社會科學出版社，2007年）；蜂屋邦夫著，金鐵成等譯：《金元時代的道教——七真研究》（濟南：齊魯書社，2014年）。

<sup>105</sup> Vincent Goossaert, "Poèmes taoïstes des cinq veilles," *Études Chinoises* 19.1-2 (2000): 249-270.

<sup>106</sup> 大木康：〈明清文學における道教・神仙思想に関する覚え書き〉，《筑波中國文化論叢》第23號（2003年），頁55-85。

<sup>107</sup> Ann Waltner, *The World of a Late Ming Mystic: T'an Yang-Tzu and Her Followers* (Berkeley: University of California Press, 2000).

<sup>108</sup> Ann Waltner, "T'an-yang-tzu and Wang Shih-chen: Visionary and Bureaucrat in the Late Ming," *Late Imperial China* 8.1 (Jun. 1987): 105-133.

眼，且在數量上要比其他文人高。許多藩王組織文社，討論詩歌創作，撰寫遊仙詩和步虛詞，出版道家聖地作品集；許多藩王沉迷丹道，頻繁參與道教實踐，甚至以道士自居，編撰、刊刻了大量道書。他們創作、刊刻道教典籍的主要目標和讀者，是皇帝和其他親屬，包括他們的後代和其他藩王。有時出於道教信仰，他們會將這些典籍送給道觀<sup>109</sup>。他還指出，他們修煉內丹時喜歡從事內丹著作的編撰和刊刻，不少藩王喜歡採用詩賦的方式吟詠內丹<sup>110</sup>。王崗的上述研究是建立在他多年訪求明代藩王著述的基礎之上，扎實而厚重。他還指出，全真教能在上清派基地茅山建立乾元觀，開創法脈，和王世貞集團的文學支援密切相關：以王世貞為核心的江南文學集團的四十多位文人，為茅山撰寫了八十多篇詩文碑記，這些作品作為象徵性資本，對乾元觀的發展至關重要<sup>111</sup>。

劉迅則對清代和民國時期的道教詩歌做深入探討。他通過對晚清江南官僚、詩人陳文述的詩歌、序跋、回憶文章等材料，尤其是《西泠仙詠》的梳理，探討了晚清士人的道教信仰和宗教實踐<sup>112</sup>。他指出，修仙的願望推進了陳文述與梁溪畫家女道士王清微、杭州金蓋山道士閔一得等人的交往，也促使他研習道經，進行內丹修煉，並與妾室管筠一道沉迷扶鸞。他還指出，陳文述領導了一個由詩人、藝術家組成的以女性為主體的社交圈，其中包括陳文述的七大道教女弟子，陳文述對道教的體認深深影響了這個團體。他還以《自然好學齋詩鈔》為分析文本，探討晚清江南女詩人汪端的道教追求和文學創作。他指出，汪端婚後活躍於其家族內部的文學交遊網路中，並經常參與經典背誦、治療儀式、冥想和扶乩等宗教活動；詩人高啟被地方神殿尤其是江南地區的精英階層的乩壇團體奉為天神，和汪端的個人崇拜及其信仰活動直接相關。他還指出，汪端創作的詩歌記錄反映了她的宗教經驗與宗教追求，這些經驗和追求，被她參與的社會文學圈的其他精英女性分享，這些詩歌因此成了建立和維持文學宗教團體或友誼的一種重要方式<sup>113</sup>。他還對發表在上世紀三、

<sup>109</sup> Richard G. Wang, *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

<sup>110</sup> 王崗著，秦國帥譯：〈明代藩王與內丹修煉〉，《全真道研究》第5輯（2016年），頁1-19。

<sup>111</sup> 王崗：〈明代江南士紳精英與茅山全真道的興起〉，劉大彬編，江永年增補，王崗點校：《茅山志》（上海：上海古籍出版社，2016年）。

<sup>112</sup> Xun Liu, "An Intoning Immortal at the West Lake: Chen Wenshu and His Daoist Pursuits in Late Qing Jiangnan," *Cahiers d'Extrême-Asie* 25 (2016): 77-111.

<sup>113</sup> Xun Liu, "Of Poems, Gods, and Spirit-Writing Altars: The Daoist Beliefs and Practice of Wang Duan

四十年代專為追求內丹修煉而創辦的《揚善半月刊》和《仙道月報》上的五首丹道旅行詩進行分析，試圖透過詩歌分析，彰顯這一時期丹道修煉的歷史面貌和新的發展軌跡。他認為，這些旅行詩透露了四個方面的資訊：旅行依然是二十世紀早期與內丹修煉關係密切，且不可缺少的組成部分；旅行詩反映了內丹修煉及其相關旅行的社會和個人生活；修煉者開創性地號召用團結的力量來滿足「法、侶、財、地」四個修煉根本條件；旅行可以作為修行的隱喻和一種知識論範式，用來思考整個內丹修煉過程<sup>114</sup>。

王燕甯曾參加過祁泰履和柏夷教授主持的「道教文獻與歷史」暑期學者班，對清代道教詩歌頗為關注。如她曾就清代女作家的道教書寫，發表過兩篇長文。其中一篇論文對駱綺蘭、顧太清、凌祉媛和高鳳閣四位女詩人撰寫的以「女遊仙」為題的詩歌，進行深入研究<sup>115</sup>；另一篇論文對女作家錢希的寫作和扶乩信仰做分析<sup>116</sup>。透過前者的分析，她指出：女遊仙詩很可能是在女性文學空前繁榮的明清時期，由清代女詩人首創的。這類詩歌的崛起，體現了女作家在男性傳統中艱難探尋她們自己聲音的歷程，以及日益高漲的女性意識。女詩人們通過重塑仙界，來突破人間內外有別的性別空間的桎梏，而她們的文學創作則在中國文學史上贏得一席之地。透過後者的分析，她指出：扶乩在建構錢希文學想像和提升錢希創作產量方面，扮演著意義非凡的角色；在滿足其情感需要、突顯其才女的身分、展示其獨特存在價值方面，錢希利用扶乩刺激文學創作的書寫策略非常重要。清代的厲鶚曾寫過多達三百首的遊仙詩，王燕甯撰文分析了厲氏遊仙詩中關於夢的典故<sup>117</sup>。她指出，厲鶚遊仙詩中的夢幻典故是一種修辭策略，其中隱含著厲鶚對於自身身分的多重思考。厲鶚透過遊仙詩展示了他的複雜思想，他時而遵循儒家傳統尋求政治榮譽；時而選擇其他傳統，尤其是道教文化，以追求個人的不朽；時而遠離政治，而尋求個人的浪漫

---

(1793-1839),” *Late Imperial China* 36.2 (Dec. 2015): 23-81.

<sup>114</sup> Xun Liu, “In Search of Immortality: A Study of Travels in Early Twentieth Century *Neidan* Poems,” *Taoist Resources* 7.1 (Apr. 1997): 23-41.

<sup>115</sup> Yanning Wang, “Roaming as a Female Transcendent,” in *Reverie and Reality: Poetry on Travel by Late Imperial Chinese Women* (Lanham: Lexington Books, 2014), pp. 31-65.

<sup>116</sup> Yanning Wang, “Gendering the Planchette: Female Writer Qian Xi’s (1872-1930) Spiritual World,” *Journal of Chinese Literature and Culture* 4.1 (2017): 160-179.

<sup>117</sup> Yanning Wang, “The Dream of the ‘Talented Man’: Dream Allusions in Qing Poet Li E’s (1692-1752) *Youxian* Poetry,” *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 42 (2018): 129-152.



情感，用多種手法塑造一個在人間和天上皆被認可的才子形象。

#### 四、小 結

域外中國道教文學研究表明，中國道教文學淵源於先秦兩漢宗教祭祀和宗教儀式，深深地紮根於中國的現實土壤中，有著自身的精神傳統和文學傳統。域外漢學家們逐漸發現，對這一精神傳統和文學傳統的研究，不能完全套用西方理論，而是需要凸顯中國宗教文學自身的屬性，建構中國自己的宗教理論和宗教文學理論。域外中國道教文學研究也表明，宗教經典研究的語文學傳統和宗教社會學、人類學分析，對於中國宗教文學現象和宗教文學文本研究的突破，居功厥偉。這意味著中國道教文學研究，絕不能僅僅採用純文學視野或單一學科視野，而應該聚焦文本釋讀和宗教實踐，進行跨學科研究。域外中國道教文學研究還表明，道教文學研究在短暫的時間內取得突破性進展後，很快就進入文學史書寫領域，這對中國大陸的文學史書寫無疑具有重要的啟示意義。不過，我們也必須看到，域外漢學家在文獻釋讀方面或多或少都存在著誤讀，在理論建構層面，亦存在對文獻求之過深，或理論表達過於晦澀的問題。中西文化對話中的西方模式，還有待於轉變。

