

「女冠」芻議： 一種宗教、性別與象徵的解讀

楊 莉*

摘 要

本文通過檢討周禮「冠」及冠禮所包含的禮制和性別文化含義，說明在中國傳統禮制中，女性與冠無緣。由此進入對道教女冠之稱的歷史回顧和意義解讀，指出道門女性與「冠」結緣的關鍵因素，則是「冠」所包含的官僚等級體制意義在道教仙界構想中的體現。在這種等級體制化的神仙世界中，女仙與男仙一樣，具有明確的仙官身分。因此，戴冠女仙的形象大量出現在六朝以降的道經當中，並對道教女修制度產生了直接的影響。六朝至唐代道教「女冠」一稱的發展步驟大致以女仙之冠先行、女人之冠後起，終至女道戴冠成道門定制，而女冠一名則成為女性修道者的通稱。這一分析旨在從宗教、性別與象徵的角度解讀中古道教對女性所賦予的文化價值觀念。

關鍵詞：女冠、冠、男性特權、性別、道教

一、前 言

「女冠」一稱可謂道教獨創。在周禮所奠定的儒家傳統禮制中，冠為男性之象徵，而與女性無緣。六朝以降，女性開始與冠結緣，其步驟大致以女仙之冠先行，而女人之冠後起，終至女冠一名成為女性修道者的響亮稱號之一。此號極盛於唐，上至公主，下及民女，並對唐代道教乃至詩歌、曲藝等

* 作者係香港中文大學宗教系博士。

都產生了廣泛的影響。無論從符號與象徵的角度，還是從宗教與性別的角度，這一名號都十分耐人尋味。

本文將從周禮冠制之性別含義出發，透視冠制與官制的內在聯繫及其對道教之仙界構想和仙官禮制的影響，從而發掘道教女仙戴冠的宗教、象徵和性別意義，並對道教女修制度、尤其是唐代女冠和女性戴冠所表達的性別意識以及佛道關係作一歷史的回顧和意義的解讀，以期對道教研究和性別研究這一極有價值的交叉課題有所貢獻。

二、冠禮與笄禮：從周禮看冠之性別文化含義

道士有男、女之分，道官有男官、女官，唯女冠並無相應的「男冠」一稱。這一觀察帶出一個頗為有趣的話題，即中國古代衣冠禮制中所反映出來的性別符號和社會秩序問題。要理解道教「女冠」一稱特定的社會文化意義，就必須追溯到「冠」的禮制含義問題。

冠可以說是中國古代衣冠禮制中最為重要的一個組成部分。《大戴禮記》所列「五禮」或「九禮」，均以「冠」為諸禮之首；¹《儀禮》十七篇，開篇即為「士冠禮」；而《禮記》專列「冠義」一章。據此三禮，足見至遲周代開始，冠已成為禮制之首，包含了極為豐富的社會文化意義。

楊寬先生《冠禮新探》一文以冠禮為周代貴族男子之成年禮，象徵事主從此擁有政治、軍事、宗教以及生育等各種權利和義務，並從歷史的角度對這些相關權利和義務作了詳細論述。²然而，對於其中涉及的另一重要因素，楊文並未展開討論，那就是冠及冠禮的性別含義。從符號與象徵的角度來看，性別因素對於我們理解冠禮、尤其是冠的象徵意義，以及後世道教之冠和道教女冠的社會文化含義，都具有不可忽視的重要意義。

少有學者注意到這樣一個問題：同是成年禮，女子「笄禮」的象徵意義及其在整個禮制體系中的地位，都跟男子「冠禮」不可同日而語。《儀禮》未見專列「笄禮」一章。冠禮之後並非「笄禮」，而是士昏禮。從定

1 《大戴禮記》之「本命」篇載：「冠、婚、朝、聘、喪、祭、賓主、鄉飲酒、軍旅，此之謂九禮也。」《大戴禮記逐字索引》（香港：商務（香港）有限公司，1992），頁77。

2 楊寬，冠禮新探，見氏著，《古史新探》（北京：中華書局，1965），頁235-255。

量的角度看，「冠」字在《禮記》出現 125 次，而「笄」字僅 13 次；兩者在《儀禮》中的比例大致相同。³再從定性的角度看，笄禮與冠禮的內涵也相去甚遠：冠禮在時間、地點、人物和程序中所體現出來的神聖父權，均為笄禮所無。據《儀禮》士冠禮，冠禮之日期須經卜筮，而卜筮本身就是一項神聖儀式；冠禮之地點在宗廟裡舉行；各種禮儀均由父（或兄）主持；冠禮之程序主要有三次加冠儀式，分別象徵事主從此擁有政治、軍事和祭祀特權。此中所包含三大要素，即性別、年齡和等級權力。冠的儀式功能在於建構、認同和再現貴族成年男性群體的規範秩序。其中性別的含義極為濃厚：從宗廟、父（兄）賓到三加冠所賦予的權利和義務，以及最後所拜見的人物圈，無一不在父權體系之內。冠禮所標誌的成人，也就是脫離「幼志」男童身分而加入「父」的行列。

與冠禮相對應，笄禮由女性家長主持，負責加笄的是女賓。但關鍵問題在於：笄禮是否也在宗廟舉行？是否如冠禮之程序，需加笄三次？其象徵意義何在？對此，《儀禮》和《禮記》並無明確記載。可以肯定的是，笄禮顯然並不意味著當事人從此享有參政權——女子參政乃是歷朝大忌，至於「國之大事」——軍事與祭祀，當然也跟女性無緣。

正如《儀禮》未列「笄禮」一章，《禮記》也沒有「笄義」之說。笄禮之含義遠較冠禮單純，其焦點只在一個「嫁」字。《儀禮》士昏禮載：「女子許嫁，笄而禮之，稱字。」同樣是成年的標誌，女字較男字多出一義，即歸屬夫家。⁴此等歸屬不僅指生前有所歸依，而且包括死後之終極歸宿，即在夫家祠堂擁有一席之地。《公羊傳》文公十二年：「婦人許嫁，字而笄之，死則以成人之喪治之。」⁵及笄——許嫁——稱字，可謂三位一體，其權利和義務已盡在其中。

原則上講，女性與冠無緣。《周禮》天官內司服言及「王后之六

3 《禮記逐字索引》（香港：商務（香港）有限公司，1992），頁 342-343、373。《儀禮逐字索引》（香港：商務（香港）有限公司，1994），頁 194、203。

4 楊寬對笄禮之規則、程序及象徵意義並無詳議，但對女子取字之規則及意義作了系統考證，據《禮記》喪大記：「凡復（招魂辭），男子稱名，女子稱字」，以及鄭玄注：「婦人不以名行」兩條，言女子之名是母家所取，而字才表示為隸屬夫家之一員。見氏著，《古史新探》，頁 243。

5 《公羊傳逐字索引》（香港：商務（香港）有限公司，1995），頁 66。

服」，均為衣式，未見有冠。同書 追師 一篇言及「王后之首服，為副、編、次、追、衡、笄」，亦不見冠。王后如此，其下之妃嬪及夫人等亦當無戴冠之說。這種情況與周代冠制的性別含義是相吻合的。

正是在此背景之下，道教女冠一稱方見特異。⁶此稱堪稱史無前例，而為道教獨創。為什麼本來互不相關的女、冠二字能在道門結為一體？其內在依據何在？又包含了怎樣的象徵意義？這正是本文所關心的問題。

三、從女官到女冠：冠制與官制之內在聯繫 及其對女仙形象的塑造

從道教歷史上看，女性戴冠形象的出現顯然早於女冠一稱的興起，其步驟大致以女仙之冠先行，而女人之冠後起，終至女冠一名成為女性修道者的響亮稱號之一。因此，女仙與冠的聯繫就成為考察的一個起點。目前所見較早提及女仙戴冠的道書是《漢武帝內傳》。⁷書中兩位核心人物西王母及上元夫人的出場，均明確描述了其戴冠之形象：西王母「頭上大華結，戴太真晨纓之冠」；上元夫人則「頭作三角髻，餘髮散垂至腰，戴九靈夜光之冠」。⁸

戴冠女仙形象的出現是道教女仙信仰歷史上頗有意義的一個現象。前章講到，古代禮制中女性與冠無緣，即使在《列仙傳》與《神仙傳》等早期神仙傳說中也都未見女仙戴冠之例。為什麼戴冠女仙會先後出現在六朝時期道

6 由於資料的缺乏，女子戴冠是否始於道教，目前尚難定論。美國道教學者 E.H.Schafer 教授據宋代高承《事物紀原》一書認為漢代宮廷中可能已有帝王給其愛妃加冠的情況，但未註明出處；筆者查其原文提及《二儀實錄》一書。詳見王雲五主編，《四庫全書珍本十二集》（臺北：臺灣商務印書館，1982），卷 144，頁 20-21。Schafer 教授則言其本人在《史記》和《漢書》中均未發現這類記載，見 Schafer, "The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses," *Etudes Asiatiques*, vol. 32, no. 1 (1978), p. 28。不過，從總體上看，這類考證結果並不影響周代禮儀制度對冠的性別界定。

7 詳參 Schipper, "L'empereur Wou des Han dans la legende taoïste," *Publications de l'EFEO*, 58 (1965)。另見李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997），頁 85。

8 本文所引《道藏》文獻之出處，均依施舟人原編、陳耀庭改編，《道藏索引 五種版本道藏通檢》（上海：上海書店出版社，1996），注明編號，在新文豐出版公司《正統道藏》中的冊數，以及引文在原文中的卷數。此處二引文出自《道藏索引》292，《正統道藏》第 8 冊，卷 2、卷 10。

教各種仙界傳說之中呢？她們的身分和角色有何特徵？其中又包含了怎樣一種宗教和文化的內涵？下文將從三個層層遞進的方面就此展開討論。

（一）官與冠：女仙之女官身分⁹

歷史是很難割斷的，女仙戴冠問題還須回到冠的基本象徵意義來看。如前所述，冠禮包含了性別、年齡和等級三大要素，其中年齡因素只是一個量的指標，性別和等級因素才是質的規定。在周禮中，冠禮之全稱乃「士冠禮」。「士」本身即兼具性別和等級的雙重含義，而其等級含義集中體現於封建官僚等級制度體系，故後世將為官之道稱作仕途。

正是在為官的意義上，我們找到了六朝以降戴冠女仙的身分特徵以及道教「女冠」的內在邏輯。《漢武帝內傳》載上元夫人遣侍女答王母之請云：「遠隔絳河，擾以官事，遂替顏色，近五千年。」夫人未到之前，王母介紹其身分「是三天上元之官，統領十方玉女名錄者也」；夫人既降之時，「從官文武千餘人，皆是女子，年同十八九許，形容明逸，多服青衣，光彩耀日，真靈官也」。夫人髮式為「頭作三角髻，餘髮散垂至腰，戴九靈夜光之冠」。¹⁰

此段文章明確記載了上元夫人是「三天上元之官」，並連續提到「官事」、「從官文武」及「靈官」等重要詞彙，十分清楚地表明了上元夫人及其隨從眾女均是仙官。從這種意義上來說，女仙就是仙界女官。上元夫人遵循女傳女、男傳男的原則，邀請扶廣山青真小童親傳漢武帝《五岳真形圖》時，特地指明「青真，男官也」。¹¹ 與之對應，夫人即是女官。

事實上，「上元夫人」本身就是一個官號。「夫人」之稱早見於周，指諸侯之妻或帝王之妾，漢代也包括列侯之妻。¹² 其後歷代多為命婦封號，其

9 關於官與冠的內在聯繫，筆者於1998年12月「第二屆道家文化國際學術研討會」上得到Schipper教授啟發，謹此致謝。

10 《道藏索引》292，《正統道藏》第8冊，卷9-10。唐·杜光庭撰《墉城集仙錄》上元夫人傳 記載略同。

11 《道藏索引》292，《正統道藏》第8冊，卷17。

12 《禮記》曲禮下：「天子之妃曰后，諸侯曰夫人」；「天子有后，有夫人」。《禮記逐字索引》（香港：商務（香港）有限公司，1992），頁8-9。《漢書》文帝紀「七年冬十月」顏師古注：「列侯之妻稱夫人」，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1987），卷268，頁74。

品級與夫之官品相應。道封「夫人」顯然有其世俗摹本，¹³ 但與朝廷禮制相對照，其內涵和角色已有很大的改變。較之世間「夫人」，仙界「夫人」的一個重要特徵在於此號並不取決於當事者之婚姻狀況，而更具獨立之職官意義。最為明確的一例便是九宮協辰夫人黃景華，《真誥》言其為漢順帝時司空司徒太尉黃瓊之女，還提到「夫人亦不知出適未」，¹⁴ 足見其「夫人」之號與其是否出嫁無關。只有從職官而非婚姻的意義出發，才能真正理解道教仙界眾多「夫人」的身分和職能。《墉城集仙錄》載昭靈李夫人「以湯時得道，白日昇天，受書為東宮昭靈夫人，治方丈臺第十三朱館中」；王母第十三女「受書為雲林右英夫人，治滄浪宮」。¹⁵ 此兩例中「受書」二字已見其「夫人」之銜乃因職所受。女仙戴冠顯然與其仙官職位有著內在的聯繫。

由此涉及的問題是：六朝仙界女官與漢代天師道女官之間是何關係？從觀念及稱呼上看，後者顯然深受前者影響。前述上元夫人稱青真小童為「男官」，而其自身與之對應為女官，即是一例。然而，從性質和質能來看，兩者不可同日而語。在早期天師道教團「道官 道民」的基本結構中，女官屬於「道官」部分，與男官並列而為教團之宗教及行政體系中不可缺少的組成部分。與之比較，六朝仙界女官隊伍的逐步形成，更直接地是以世俗朝廷禮制為藍本的仙界官僚體制日趨成熟的產物。後世女仙冠戴之受重視，與早期女官髮飾記載不詳恰成對照，其中最基本的因素便是仙界等級秩序的建構。

（二）戴冠女仙：道教仙界等級秩序建構之產物

從道教歷史上看，戴冠女仙的出現及發展與道教神仙之位業觀以及仙界等級秩序的強化乃呈同步之勢。事實上，《列仙傳》和《神仙傳》中不僅未見女仙戴冠之例，也難見到男仙戴冠的記載。這種情況與早期仙界構想尚未形成系統化的等級秩序的歷史狀況相吻合。進入六朝，情況大為改變。以《真誥》為代表的上清仙界一開始就呈現出系統化和官僚制度化的趨勢。《真誥》全篇言及「仙官」者 21 處，「真官」一處，另有「鬼官」16 處，至於

13 一個很有意思的事例，便是仙界夫人常有左右之稱，如《真靈位業圖》（梁·陶宏景注）所列雲林右英夫人、太微玄清左夫人及太上和真左夫人等。而早在西漢，江都王劉建之女細君嫁遠烏孫，因加強漢與烏孫的關係載名史冊，其名分即為昆莫獵驕靡之右夫人。

14 《道藏索引》1016，《正統道藏》第35冊，卷12第14。

15 《道藏索引》783，《正統道藏》第30冊，卷2第13、卷5第1。

「三官」等稱則隨處可見。其中的洞天宮府大多是跟神仙職司相配套的。《稽神樞》即言句曲洞天中「神靈往來，相推校生死，如地上之官家也。」¹⁶ 上清神譜《真靈位業圖》對仙界基本秩序的構想即以封建官僚等級體制為藍本，乃是對東晉以來官僚體制化的仙界秩序的一次創造性的總結。女仙自然也在這一秩序之中，其第二階位專設女真之位，列女真四十餘名，均為在職之高位仙官。此外，《真誥》稽神樞也清楚地記錄了女子為官的情況：「保命府多女官司，三官官屬有七人，四女三男，明晨侍郎七人 例皆取平真正直，體穩神清，即侍郎之才，不限男女」；地下主「主者之位，亦不限男女」。¹⁷

值得注意的是，女仙之職官身分是否一開始就與其服制冠飾構成一種必然的對應關係呢？情況似乎並不那麼單一。¹⁸ 《太平御覽》道部冠所引《真誥》確有女仙戴冠之記載，¹⁹ 而現存道藏本《真誥》的情況則不盡相同：其中雖已有了一套頗為細緻的神仙職司系統，但相應之冠制系統卻顯得十分單薄。全篇言及各種仙官者數十處，而言及仙真之冠者僅八處，且無對女真戴冠的直接描述。²⁰ 從歷史進程來看，仙界禮制體系乃是配合仙界官僚秩序而逐步建立起來的。女仙戴冠之成定制，同樣需要與之配套的仙界禮制體系的成熟。

(三) 戴冠女仙：道教仙界禮制體系成熟之產物

較早對仙官之相應冠制作有系統記述的道經可推魏晉時代的《洞玄靈寶五岳古本真形圖》。此經系統羅列了五岳及其附屬山岳之駐守神靈，諸岳主神

16 《道藏索引》1016，《正統道藏》第35冊，卷11、卷7。

17 《道藏索引》1016，《正統道藏》第35冊，卷12第10-11、卷13第2。

18 大約成書於東晉的早期上清經《上清三元玉檢三元布經》載太素元君及其三女之官號，的確跟她們的冠飾相對應：母冠飾為寶琅扶晨羽冠，三女均為太真晨嬰之冠，見《道藏索引》354，《正統道藏》第10冊，卷36-40。

19 相關記載兩條：其一「女真已笄者亦戴冠 未笄者則三環角結」；其二上元夫人「戴元晨夜月之冠」，見《太平御覽》（北京：中華書局，1960），卷2，道部17「冠」條，頁3007-3009。僅此感謝 Verellen 教授提供這一資料。

20 間接相關者兩條：其一九華真妃勸楊羲「紫華毛帔，日冕蓉冠，逍遙上清，俱朝三元」（卷1第17）；其二昭靈李夫人贈許玉斧歌「玉華翼綠帷，青裙扇翠裾，冠軒煥崔嵬，佩玲帶月珠」（卷3第12）。

之冠戴與其職司之對應關係十分清楚。²¹ 相對而言，女仙戴冠之禮制體系成熟較晚。《太平御覽》道部冠除引《真誥》外，同時羅列了《太真玉帝四極明科經》、《太上飛行羽經》、《大有經》、《金跟經》、《靈飛六甲經》²² 以及《道學傳》等經典之女仙戴冠紀錄。如《大有經》載九天真女戴玄黃七稱進賢之冠，上清真女戴玉冠，太極帝妃戴無極進賢之冠。此等道經多屬六朝上清作品，可見女仙戴冠與當時上清仙界傳說密切相關。女仙之首西王母早期形象均是戴勝而非戴冠。²³ 直到《漢武帝內傳》，西王母方有「頭上大華結，戴太真晨纓之冠」的形象。而整個南北朝時期，西王母形象乃是戴冠與戴勝並存，²⁴ 其中包含的文化內涵極為不同：前者重在體現早期神話世界之宇宙秩序，後者重在體現道教官僚體制化之仙界秩序。²⁵ 《漢武帝內傳》述上元夫人等「歌畢，因告武帝仙官從者姓名及冠帶執佩物名」，²⁶ 足見官即有冠，兩相配套。上元夫人及其隨從眾女仙均有明確的仙官身分，夫人所戴

-
- 21 東岳泰山君戴蒼碧七稱之冠，領群神五千九百人；南岳衡山君戴九丹日精之冠，領仙官七萬七百人；中岳嵩高君戴黃玉太已之冠，領仙官玉女三萬人；西岳華山君戴太素九旒之冠，領仙人玉女四千一百人；北岳恒山君戴太真真靈之冠，領仙人玉女七千人（《道藏索引》441，新11：2-3）。其中「仙官」與「仙人」、「群官」與「群神」乃屬同義而可交替使用。
- 22 上述經典全稱依次為《太真玉帝四極明科經》（184），《太上飛行九辰玉經》（428）或《洞真太上飛行羽經九真昇玄上記》（1351），《洞真太上素靈洞元大有妙經》（1314），《洞真上清青腰紫書金根眾經》（1315）以及《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》（84）。見《太平御覽》（北京：中華書局，1960），卷2，頁3007-3009。這一考證承蒙 Verellen 教授幫助，謹此致謝。
- 23 漢墓西王母畫像多為戴勝；《山海經》西王母之首要特徵是「披髮戴勝」，其餘描述均置其後；《博物志》則言其戴玉勝。參見小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993），頁41-56。
- 24 S.E. Cahill提到北魏文帝（471-499）時的一幅木棺畫像，西王母頭頂華蓋，與東王公對坐。另有六朝時敦煌佛教石窟天頂壁畫，為西王母飛天朝佛之像，兩幅出於北魏，兩幅出於隋代，頭上戴勝。見 S. E. Cahill, *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 1993), pp. 41-42。此外，杜光庭《墉城集仙錄》西王母傳也保存了戴勝與戴冠兩種說法，而以戴冠為道教正統形象（《雲笈七籤》卷114，頁338-340）。
- 25 李豐楙教授提到唐代變文《前漢劉家太子傳》言王母七夕「頭戴七盆花，駕雲母之車」，文中七盆花又作七笙花，若非七種、玉勝之誤，則為民間的不同說法。筆者以為後一種情形較為合理。民間戴花之說與道教戴冠之說恰成鮮明對照，而更加突顯出道教王母形象之宗教特質。見李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》，頁93。
- 26 《道藏索引》292，《正統道藏》第8冊，卷26。

「九靈夜光之冠」即是與此身分相配合的。仙官冠乃成三位一體之勢。

正式系統地確認女仙戴冠、並將其制度化的道書，則要推北周武帝時編《無上秘要》。作為道教史上第一部大型的道教類書，其中的觀念和結構可以說是代表了六朝時期道教思想之大成。依《眾聖冠服品》，絕大部分男性仙真、尤其是高位仙真之服制均為戴冠，女真頭式則分戴冠與做髻兩種。「元君冠服」一條所列七位元君悉皆戴冠，而以「紫華芙蓉冠」和「太真晨嬰之冠」最為常見。再有「九星夫人冠服」條，所列九位女真中，有五位戴冠，四位做髻。另有「九星內妃」、「月夫人」及「五星夫人」三條，髮式均為髻而非冠。²⁷ 由之可見當時道門對仙真冠戴已有頗為明確而系統的理解。戴冠對於女真的意義與男真相似，乃是官位和職司的標誌，只是冠式冠名有所分別。²⁸

綜上所述，道教女性與冠結緣起於女仙之仙界女官身分。與早期天師道女官不同，仙界女官的性質和角色乃是道教仙界等級秩序建構之產物，其戴冠形象則是與之配套的仙界禮制體系日趨成熟的產物，而這一歷史進程的邏輯依據則是周代以來傳統禮制中冠與官的內在聯繫。

四、女道戴冠與女冠之成名：六朝至唐代女冠溯源

由於女性戴冠形象的出現是以女仙之冠先行，而女人之冠後起，本節重心即由六朝女仙之冠轉移到六朝至唐代女道之冠以及女冠一稱的成立。

(一) 女道戴冠及其制度化

從歷史上看，女道戴冠及其制度化顯然遲於女仙戴冠。前述《無上秘要》之《眾聖冠服品》清楚地表明當時道門對仙真冠戴已有頗為明確而系統的理解；相對而言，其《修道冠服品》對道士冠制的劃分則遠非仙真冠制之系統和清晰可比。雖言「冠服」，實僅一處提及「玄冠」，餘均為巾，且只針對男

27 《道藏索引》1138，《正統道藏》第42冊，卷18。

28 完全成熟的仙官冠服禮制在後世道教「朝元圖」系列的繪畫藝術中得到了形象的體現，其中女仙與男仙無異，大都戴冠。關於道教「朝元圖」系列，可參謝世維「朝元圖」之宗教意涵初探，《東方宗教研究》，新5期（1996.10），頁182-195。

性道士。女道服制未見記載，文末提及女子得道「入室之日，當冠元君之服」，即「紫紗作褐」加「青紗之裙」，²⁹而未曾言冠。與仙真冠服相對，修道冠服在階位和性別標誌上顯然缺乏系統與分類。僅從數量上看，《眾聖冠服品》分上下兩卷共 22 頁，而《修道冠服品》不足一卷，僅有四頁。這種狀況說明六朝道教服制的確是仙真道像早熟於道士服式，其原因當與道教神像之觀想功能和儀式功能相關。³⁰

對道士冠服有明確而系統記載的早期文獻當推南朝末或隋至唐初的《洞玄靈寶道學科儀》以及《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》。³¹前者之《巾冠品》明確規定：「若道士，若女冠 若行法事，昇三籙眾齋之壇者，戴元始、遠遊之冠」。³²《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》也講明「道士、女冠，皆有冠幘，明有多種，行制各殊」，並強調「女冠法服，衣褐併同道士，唯冠異制」。³³其書專著《法服圖儀》一卷，列有各級道士冠服圖像十二幅，其中有女道冠服圖像兩幅，分別為凡常女冠所戴玄冠及上清大洞女冠所戴飛雲鳳氣之冠（圖一、二）。二者當是分別代表了女道戴冠之最初級與最高級兩種形式，而省略了中間過渡種類。儘管女道之冠在數量和種類上明顯處於弱勢，但其正式出現在道教科儀書中，足以表明女道戴冠已有定制。

29 《道藏索引》1138，《正統道藏》第 42 冊，卷 43 第 4。這一情形與南朝宋陸修靜《陸先生道門科略》所述道士法服相似。據說道士服式古無定制，陸氏改從前之單衣恰幘為巾褐裙批帔，長短條縫各有定式，謂之法服，而未見言冠。參《道藏索引》1127，《正統道藏》第 41 冊，卷 1。

30 《上清三元玉檢三元布經》頁 42 連用四個「存思」，清楚地表明冠服描述乃為修練者觀想服務（《道藏索引》354，《正統道藏》第 10 冊，卷 42）。《漢武帝內傳》載西王母「乃告帝從者姓名及冠帶執佩物名」（《道藏索引》292，《正統道藏》第 8 冊，卷 26），足見冠之形狀及名稱是當時修道者觀想神靈的一項重要內容。

31 關於《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》的成書年代，學者大多認為是在梁或隋至唐初，詳參吉岡義豐《道教研究》第 1 冊（東京：昭森社，1965），頁 8-14。《洞玄靈寶道學科儀》之年代、內容及行文風格與之相近。

32 《道藏索引》1126，《正統道藏》第 41 冊，卷 6。

33 《道藏索引》1126，《正統道藏》第 41 冊，卷 3 第 7、卷 5 第 6。

圖一 大洞女冠冠飛雲鳳氣之冠



大洞女冠冠飛雲鳳氣之冠今列圖如左

《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷5第6

圖二 凡常女冠法服玄冠



凡常女冠法服玄冠上下黃裙被十八條列圖如左

卷5第7

(二) 女冠一稱之興起和普及

關於女冠一稱始於何時，目前尚難定論。《抱朴子》通篇無女冠之說，³⁴《真誥》全篇也未見女冠一詞，³⁵其中對修道女性最常見的稱呼是「女真」，共九例，人仙之別不甚分明。明確指修道女人者有女道士及女官各兩例。另有玉女九例，神女六例，女弟子六例，女仙人、女仙、仙女、得道女、靈女及女靈行各一例（同上）。這一統計包括陶註，可知女冠一稱遲至梁代尚未普及，與之相應，北周所編《無上秘要》之《修道冠服品》中也完全不見女冠一詞。

《太上洞淵神咒經》已有兩處提到此稱：其一為卷9第9「道士女冠來救此主人者」；其二為卷13第7「吾救汝等道士女冠在法之流」。³⁶據大淵忍爾及李豐楙對此經典之成書年代之考證，卷9及卷13兩處引文當出南朝末年至

34 見《抱朴子內篇通檢》（巴黎：巴黎大學漢學研究所，1965）。

35 見麥谷邦夫，《真誥索引》（東京：京都大學人文科學研究所，1991），頁77-78。

36 見山田利明、遊佐昇，《太上洞淵神咒經語彙索引》（東京：松雲堂書店，1984），頁102、146。

唐代前期。³⁷ 這一斷代與前述《洞玄靈寶道學科儀》及《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》兩書之年代完全吻合：兩書不僅詳細記錄了男女道士之服制，而且大量使用女冠一稱，乃至女冠與道士兩稱已成分庭抗禮之氣象。《洞玄靈寶道學科儀》所述儀軌共分三十五品，其中二十八品都不厭其煩地點明「若道士、若女冠」或「道士女冠」，另有八處稱道士女官，四處單提女冠。《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》與之類似，凡述及「科曰」之道門科戒，大多以女冠與道士並稱，足見女冠之稱在當時已為道教界所普遍接受。聯繫《真誥》陶註尚無女冠之說，而唐初帝王頒發的有關道佛二教之詔令幾乎是無一例外地使用女冠而非女道或女官，³⁸ 可推此稱之被普遍使用當在梁代與唐初之間。女冠一稱之出現及其使用頻率亦可作為考證《道學科儀》及《三洞奉道科戒營始》兩書之上限年代的參照之一。

(三) 女冠與女官：女冠一稱之教派背景及時代含義

Schafer 教授認為唐代女冠之稱盛行，是因隨著上層社會女道的大量出現並被社會所接受，日見需要在道觀女官與宮廷女官之間做出區分。³⁹ 但就目前可見的資料來看，宮廷女官漢代早已有之，而女冠之稱亦非起自唐代。前述《洞玄靈寶道學科儀》中已有「道士女冠」者 20 處，尚有八處稱「道士女官」。這是十分珍貴的一條史料，不僅說明當時女冠稱號之常規化，而且反映出由女官向女冠的過渡痕跡。這種過渡並非取代，而是並存，且維持了相當長的一段歷史。直到唐末，杜光庭《墉城集仙錄》還保留了大量女官之稱。

儘管如此，Schafer 教授將女冠對照於女官的提法，仍然給了我們十分有益的啟示。道教對女性修練者的各種不同稱呼，往往反映出時代和教派的特色。漢代天師道有女官、女師、女生等稱，魏晉上清派有女真、女官及女道士等，而南朝晚期到唐代初年之科書多稱女冠，兼有女官。從總體上看，女

37 關於《洞淵神咒經》的成書年代問題，學界說法不一。筆者此處所據，為大淵忍爾《道教史の研究》第三篇第四章 洞淵神咒經の成立（岡山市：岡山大學共濟會書籍部，1964），及李豐楙《唐代洞淵神咒經寫卷與李弘》，《第二屆敦煌學國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1991）。關於這一問題，筆者得到李豐楙教授指點，謹此致謝。

38 例如貞觀 11 年唐太宗 道士女冠在僧尼之上詔，詳見註 40。

39 E.H. Schafer, "The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses," pp. 10-11.

官和女冠為兩個主流，各自包含了頗為不同的歷史文化含義。早期天師道女官雖有相對獨立的宗教身分和職權，但其本身並未形成獨立的社團，而是鑲嵌在整個教團之中的有機組成部分。女官獨身亦可在家。對照之下，女冠作為道教出家制度的產物，其獨立修行意義則是早期女官所不具備的。女冠一稱的定型，也從一個側面反映了道教女修制度的日趨成熟。在這種意義上，中世道教文獻所述女官性質更近女冠，而跟早期女官不可同日而語。

不僅如此，女冠之大量見諸官方文獻，亦可見出道教本身歷史處境的改變。早期天師道並未得到官方承認，其天師、祭酒、男官、女官等稱均屬教內稱號，而教外官方文獻則稱之為鬼道、鬼帥。女官作為教內稱號的這種性質一直延續到唐末，官方文獻只見女冠，未見女官。唐代帝王頒發的有關道佛二教之詔令，幾乎無一例外地使用女冠非女官或女道。⁴⁰此外，《舊唐書》、《新唐書》及《唐會要》等史籍都普遍使用這一稱呼。對照之下，女官一稱則從未如此顯赫地見諸帝王詔令及正史記載。究其原因，當不止是迴避與宮廷女官的混淆，更重要的還在於女官與女冠兩稱所包含的不同的歷史和教派意義。

五、唐代女冠之性別及象徵解讀

唐代可謂女道的黃金時代，也是女冠一稱的黃金時代。教內如道門科書，教外如帝王詔令，均普遍使用此稱。京城長安以公主命名之道觀多稱女冠觀，如太平女冠觀、咸宜女冠觀、金仙女冠觀和玉真女冠觀等。⁴¹女冠一名對唐代曲藝及詩歌產生了相當影響，並因其與文學的關係而最早受到學者關注。不過，也正由於這種文學的因素，學者的焦點多在女冠詩以及以女冠

40 如貞觀 11 年唐太宗 道士女冠在僧尼之上詔，天授 2 年武則天 釋法在道法之上詔，景雲 2 年睿宗 令僧道並行制，分別見王雲五主編，《四庫全書珍本十二集》（臺北：臺灣商務印書館，1982），卷 34《唐大詔令集》第 5 冊，卷 113「道釋類」，頁 4；《二十五史》（臺北：藝文印書館，1956），《舊唐書》，卷 6 則天皇后本紀，頁 91 及卷 7 睿宗本紀，頁 109。

41 李豐楙據清·徐松《兩京城坊考》等文獻對唐代公主主持之道觀有過研究，見氏著《唐代公主入道與送宮人入道詩》，載《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁 293-336。

為主題之詩詞上，而少有從女冠一稱之性別因素以及象徵意義等角度對此稱本身所做的解析。本節即擬以唐代為背景，從以下兩個方面展開這一討論。

（一）女冠與「男冠」：性別與象徵的變革

如前所述，女冠無相應之「男冠」一說；可資對應者為「黃冠」一詞。明朱權撰《天皇至道太清玉冊》之冠服制度章解釋為：「古之衣冠皆黃帝之時衣冠也。自後趙武靈王改為胡服，而中國稍有變者。至隋煬帝東巡使於田獵，盡為胡服，唯道士之衣冠尚存，故曰有黃冠之稱。」⁴²此說僅及華夷之辨，未及性別之分，故未窮盡「黃冠」的全部意義。追根溯源，正因為男子成年而冠古有定制，故需於眾冠之中別立「黃」字以誌道門特色；且因黃冠指男道士，故女道須稱女黃冠；也正由於冠本男性專有，故女性道士僅言女冠已足明其道門身分，而不必凡稱女黃冠。⁴³

嚴格地說，女冠一稱本身就帶有悖論性質。僅從性別意義上看，這已經是一種變革，而這種變革並非孤立現象，涉及到冠的整個象徵意義的演變。唐張萬福《三洞法服科戒文》從道教立場對冠的象徵意義做出新的解釋：「冠以法天，有三光之象」；「冠者觀也。內觀於身 外觀於物 上法三光，照明內外；如彼蓮花，處世無染。又花為果始，用冠一形，舉之於首，圓通無礙。」⁴⁴

較之周禮，這一解釋顯然對冠灌注了全新的含義。它保留了周代冠為元服的象徵功能，而賦予其從唐代道教之宇宙觀、心性觀和道德觀的多重理解。較之儒禮之冠，道教之冠多了一層神靈的因素，其來源、功能和等級劃分都包含了神聖的因素：它來自天界，多由神仙賜予，並有神靈守衛。⁴⁵由於冠所具有的權威來自他界，來自神靈，因而當一位女性配戴此冠，就意味

42 《道藏索引》1483，《正統道藏》第60冊，卷6第1。

43 Schafer 教授文中提到「黃冠」在唐詩中十分常見，而「女黃冠」則僅見於宋·劉克莊《紫澤觀》一詩，見氏著“The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses,” p. 12.

44 《道藏索引》1483，《正統道藏》第30冊，卷6。

45 《三洞法服科戒文》載「（法服）自四梵以上，皆飛雲流霞、自然妙氣結成」；「法服皆有天男天女、玉童玉女侍奉護持，不得叨謬，諸天敬仰，群魔束形」，《道藏索引》1483，《正統道藏》第30冊，卷2、卷5。

著她參與到這一神聖力量之中，並在跟這一力量的交流當中成為神聖。Schafer 教授曾經提出一個重要觀察，即女道戴冠往往象徵著一位女神，或未來的女神。⁴⁶

事實上，冠本身就是一種權力的象徵。因此，傳統冠制本身所具有的等級色彩也清楚地反映在道教冠制之中。然而，同是等級體制，道冠等級劃分之依據卻與周禮完全不同：周禮依據社會階層，道制依據宗教修行。⁴⁷ 與之相應，周冠所象徵的權力來自等級制度，道冠所象徵的權力則來自神聖世界。從宗教學的角度來說，道稱女冠之所以能夠給傳統冠制帶來性別含義的變革，原因就在此一變革力量來自他界。在這種意義上，女道戴冠真可謂「女權神授」。

(二) 女冠與削髮：道佛鬥爭中的冠與女冠

由於女性的參與，較之儒冠，道冠標誌性別之功能退居次位，重點轉向了另外兩個方面：其一是教內劃分修行次第，其二是教外區分道俗及其他宗教。在唐代，道冠的一個極為重要的功能就是與佛教作出區分。不了解這一層含義，還不可以說真正理解了唐代女冠的時代特色。

依《因果經》及《智度論》，剃髮乃是出家修行的重要儀式及象徵。⁴⁸ 這與儒家「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的傳統信條直接衝突，佛家常因此於三教之爭中備受攻擊。另一方面，這也恰好說明剃髮一舉實乃佛教自立其門、自顯其義的重要標誌。

與之相應，道教則以戴冠自居。冠作為道之首服的象徵意義，十分清楚地體現在激烈的佛道之爭中。杜光庭《道教靈驗記》卷 4 木文天尊驗 給我們展示了一則極為生動的場景：「開原十七年蜀州新津縣新興居寺四月八日設大齋 有一道流後至 眾人輕侮之，不與設食。齋畢，道流起入佛

46 Schafer, "The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses," p. 26.

47 《三洞法服科戒文》以太上之口聲稱「衣服者，身之章也。隨其稟受，品次不同，各有科儀，凡有九等」，《道藏索引》1483，《正統道藏》第 30 冊，卷 1。

48 梁·慧皎《高僧傳》曇柯加羅傳 言加羅於魏嘉平年間初到長安，「於時魏境雖有佛法，而道風訛替，亦有眾僧，未稟規戒，正以剪落殊俗耳」。見《歷代高僧傳》（上海：上海書店，1989），頁 324-325。於是加羅譯經定戒，以剃髮為出家之必經程序，此一髮戒方為中國僧人普遍接受。

殿中，良久不出。忽見道流隱形在殿柱中，隱隱分明。以刀斧削之，益加精好。其像於殿柱中自然而現，高三尺五吋以來，雲冠霞衣。冠中有鳥如鴛鴦形，另有手爐、寶香、方形履、蓮花、神龜、青龍、虎形、火焰及雲葉天花等物件。其事上達朝廷，天子遣使迎取像柱入京，大開道場七日，轟動一時。「時僧等上表抗論云：『寺中示見，必是維摩詰之像，非關道門所有。』」上令宣示曰：『朕觀像柱之上，是天尊之冠，非維摩詰巾也。』」⁴⁹十分清楚，道像雖集眾多之法寶於一身，而當朝天子唐玄宗卻只據「天尊之冠」，就一錘定音，將像柱判給了道門。道冠之象徵意義，可見一斑。⁵⁰

女道戴冠顯然也具有門派含義。《墉城集仙錄》所載唐代女道謝自然傳中，明確提到冠為道門象徵：「二十六日二十七日，東嶽夫人併來，勸令沐浴。又云：『上界無削髮之人，若得道後，悉皆戴冠。』」⁵¹這裡直接將戴冠與削髮直接對立，而突顯出鮮明的道教立場。謝氏得道，白日飛昇，「所著衣冠簪披十一事，脫留小繩床上，結繫如舊」，⁵²可見其昇仙之前做戴冠裝束。女道崔少玄葬時空棺，僅有衣冠而已，亦屬同樣情況。⁵³

六、結語

綜上所述，道教女性戴冠作為一種宗教現象，包含了極為豐富的象徵意義和社會文化內涵。從性別角度來看，它是對周禮冠制的一種變革。這種變革的力量來自他界，來自神聖，可謂「女權神授」。就宗教與女性研究而言，這是一個極有價值的課題。

與此同時，女冠的象徵意義又隨整個道冠的象徵意義之演變而演變，從而為我們考察道教之信仰、制度以及整個社會歷史背景的發展變化提供了一個全新的視角。透過對六朝至唐代道教女性戴冠及女冠制度的歷史回顧和意

49 《道藏索引》590，《正統道藏》第18冊，卷4第4-5。

50 關於時人對木文天尊與維摩詰造像的理解所展現的佛道關係，參見 Franciscus Verellen, "Evidential Miracles in Support of Taoism: The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late Tang China," *T'oung Pao* 78 (1992), pp. 254-255.

51 《太平廣記》(北京：中華書局，1961)，卷66。

52 同上註。

53 《太平廣記》，卷67。

義解讀，反思這段時期道教仙界體制及其宗教意義、道教法服制度、出家修行制度和佛道關係等方面的發展軌跡，以及道門女性對這一切所做的貢獻，可以豐富我們對道教本身以及對中國女性宗教生活的了解。

誠如女性主義宗教學者 Rita Gross 所言，資料本身並非一種客觀再現，而是已經包含了立場和取捨的產品。當我們的視線從男性中心的傳統角度轉向女性立場時，就將看到在男性中心的視野內未曾顯現過的另一幅人類宗教生活的豐富圖像。⁵⁴ 從世界範圍來看，各大宗教關於女性問題的探討正在興起，而以基督教和猶太教兩大傳統成果顯著，佛教、尤其是道教等東方宗教傳統的探討卻十分薄弱。本文立意亦在為此目標做一努力，並希望得到有關專家的認同、支持和幫助。

本文獲得1997/98年度 United Board for Christian Higher Education in Asia Scholarship for Research on Women and Gender，特此致謝。

54 Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction* (Boston: Beacon Press, 1996), p. 16.

A Study of the Gender and Religious Implications of *Nü Guan*

Li Yang^{*}

Abstract

This paper is an analysis of the term *nü guan* 女冠 (woman's cap) for Taoist priestesses in regard to its gender and religious meaning. Through a comparative study of the initiation rites for young men (capping ceremony; *guan li* 冠禮) and young women (hair-pinning ceremony, *ji li* 笄禮) in the Zhou dynasty, the author points out that the cap (*guan* 冠) represented men's privileges, in which women had no part.

Based on the above observation, this paper investigates the way in which Taoist traditions established a link between women and the *guan* 冠. Detailed textual research on Taoist works from the Six dynasties to the Tang period demonstrates that the connection was formed through the function of *guan* as an emblem of an official (*guan* 官).

In the hierarchical and bureaucratic world of the Shang Qing School, male and female immortals acquired the identity of heavenly officials. Various kinds of *guan* 冠 were bestowed on female as well as male immortals. Taoist priestesses also wore a *guan* 冠 according to their religious rank, and their *guan* 冠 matched the images and identities of the female immortals. At the same time, the term *nü guan* 女冠 appeared as a formal designation for Taoist priestesses, especially in the Tang dynasty.

For gender and religious studies, the most important observation is that the power of a Taoist priestess, embodied by her *guan* 冠, which had formerly

^{*} Li Yang is a Ph.D. in the Department of Religion at the Chinese University of Hong Kong.

been a symbol of male privileges in traditional rites, came from the other world. This helps us gain a deeper understanding of the religious authority and identity of Taoist priestesses in medieval China.

Keywords: *nü guan* 女冠, *guan* 冠, male privilege, gender, Taoism