

入道弟子

——《周氏冥通記》的宗教日常敘述*

劉苑如**

摘要

《周氏冥通記》常被視為一個孤獨少年的學仙記，相較於學界多關心於降真、記夢一類的敘述，本文重點則放在其所開創出的宗教日常生活敘述，從梁陶弘景(456-536)以師者的觀看位置，追憶徒弟周子良(497-516)修煉成仙過程中日常生活的點點滴滴，並依照個人的宗教認知，重新詮釋子良生前留下的隻言片語，經過剪裁、拼貼種種的蛛絲馬跡，不僅建構出一個少年學道、求仙者的生活世界，更關心當時多元的社會網絡。換言之，亦即將冥感經驗放在信仰者的人際網絡中，作為一個「行動」觀察，解析個人化的宗教實踐和宗教互動的網絡，藉由日常與靈異經驗的追憶、編排、佈局，重新召回與神靈接觸之際的感動、交通與認同，形成一個「活」的信仰經驗的交流網。

從文學的角度來說，《周氏冥通記》可謂眾體兼備的作品，在周氏本人的逐日記載的仙誥所形成的第一文本之外，復經其師陶弘景校註編撰，融合傳、啓、答、記等當時常用的文體，可視為第二副文本，交糅出多重聲音的紀錄，解析其間衝突與磨合。同時在齊、梁揚棄虛玄，偏愛世俗的

2019年4月11日收稿，2019年9月3日修訂完成，2019年10月8日通過刊登。

* 本文為科技部專題計畫「追憶與交通：六朝冥感敘述研究與數位文本標記」(編號：MOST 106-2410-H-001-098-MY3) 成果之一，曾宣讀於 Productivity of the Everyday: Drama, Ritual, and Food in Medieval and Early Modern Sinitic Culture 會議，美國亞利桑那大學 (Arizona University)，2019年4月11-12日，謹以此文向奚如谷 (Stephen H. West) 教授致敬。同時感謝李豐楙、李爽學、張超然、謝世維、楊玉成、楊晉龍教授惠予寶貴意見。

** 作者係中央研究院中國文哲研究所研究員。

寫作風格下，巧妙地將晉、宋以來的降真文體，加入日常敘述，以增加聖、俗之間的張力，本文重探其敘述筆法的殊異處，並探討卷一〈周傳〉與哀體之間的關係，以做為宗教／文學的本土案例，開啓道教文學新的一頁。

關鍵詞：陶弘景、宗教日常生活、個人宗教實踐、社會網絡、哀體

一、前言

《周氏冥通記》（以下簡稱《周記》）之所以深受道教學界的關注，乃因這本題為「記」的冥通錄，並非周子良（497-516）本人有意流傳，而是由周氏根據神誥逐日記載，形成第一層文本，再經由其師陶弘景（456-536）校註編撰，可視為副文本，交糅出多重聲音的紀錄，後進呈給梁武帝蕭衍（464-549）獲得肯認，以期擴大道教的影響力，¹ 方才流傳至今。首先，從文學的角度來說，該書可謂眾體兼備，融合傳、啓、答、記等當時常用的文體，不僅在記體的形制上突破分條記事、以類相繫的簡單模式，改為用時間串連，構成日記體的降真文學；其傳體更以夾敘夾「憶」的方式，追悼故人，轉化出新的文體功能。其次，從道教文化史上來說，《周記》被視為可與紀錄楊羲降真事的《真誥》並列，充分表現出上清經派道門風格的作品。置諸道教的文化語境中，縱非絕無僅有，也頗為罕見。宏觀《道藏》收錄浩繁的道經，並不缺少神啓式道書，甚至可說在整套經中，刻意大量匯聚這類道經，方契合其道一經一師的神學架構。但從道到經的關鍵環節中，周氏只是一個沒沒無聞的入道弟子，如何成為接遇仙真的降真者，必須從江南道教的語境方可理解。陶弘景之所以費心註記，乃因《真誥》攸關上清經派在當時道派紛起之際的定位，故從降誥到編行都備受矚目；而《周記》僅是周氏短暫一生的降真殘記，並涉及眾多瑣細的

1 梁武帝早年道、佛兼修，後來捨道事佛，對於道教的影響甚鉅。然其頒布〈捨道事佛疏文〉的時間點卻有不同的說法，據考證應該還是在梁武帝晚期，也即是大同七年至十一年（541-545）。見劉林魁，〈梁武帝捨道事佛考辨〉，《學術探索》2007.5: 97-101。如此則可知陶弘景時期，確實維護了道教的地位。

個人記事，唯經由註記比對《真誥》降真事跡，以證成子良所記，並還原出諸多時人可以親證的道門記錄。² 周子良所記的冥通事，論者已多，且不乏精彩者；反倒是此記兼及山中的「日常生活」，在文學史和道教史上別具意義。

一個宗教人實兼具「常與非常」兩種社會生活，追求超驗的宗教體驗之際，往往必須從日常生活中的宗教實踐出發。入道者並非只是經典教義的授受，還包括書畫、雜技的學習，並從掌香燈之務、師前承奉，到掌理外務，以操練其世務的能力；另一方面也在宗教實踐中，如齋戒、燒香、朝拜、供經、寫符、上章、乞求、沐浴、祈雨、作齋等，培養具有德秀之美的仙界候選人。然子良作為陶氏的隨從弟子，進入茅山的山居生活，原本為了脫離凡俗，體證道館修行的經驗，不期仙真臨降，誥語中有可說、有不可說，透過《周記》中經意或不經意的多聲複調，並經由陶氏之註解詮釋，方可拼湊茅山立體的日常生生活圖像，既可視為從師者和仙真眼光構築周氏個人的生命書寫，也可折射出大梁社會的側影。故本文選擇兩個重點：一從《周記》的多重文本，考察其師徒傳授、社會網絡及周氏與諸真遇合的機緣所在；二則探討陶氏如何在傳文中寄寓哀思，發展出更具文學性的哀體。從這兩個面向切入，不僅可窺知周氏的冥通經驗是如何被建構？又如何流通於江南社會？亦可探索其師徒二人在此中交會所彰顯的超越性價值及意義。

二、《周記》研究史的簡要回顧

由於《周記》的獨特性，國外漢學家常將其視為宗教學的奇作，多年來累積的研究成果頗為豐碩，日本道教學界很早便留意此書，在麥谷邦夫、吉川忠夫的領銜下，注解、點校為《周氏冥通記研究（譯注篇）》，³ 即

2 詳見劉苑如，〈清信弟子——《周氏冥通記》中的道門生活〉，發表於「第四屆崑崙高峰論壇」（蘭州：蘭州大學，2019.9.20-21），頁 290-304。該文主要從「常」與「非常」兩個面向探討當時道教科戒儀式的道門生活。

3 （日）麥谷邦夫、（日）吉川忠夫注解和點校的《周氏冥通記研究（譯注篇）》（京都：

以涵芬樓《正統道藏》(152 冊)為底本,輔以日本宮內廳書陵部所藏《正統道藏》等三種為校本,在吉川忠夫《中國古代人的夢與死》中對《周氏冥通記》的研究⁴基礎下,集合小南一郎等人進行校對、註釋,並有現代日語的翻譯。後來劉雄峰又將此譯為中文《周氏冥通記研究(譯注篇)》,⁵並附上五篇相關研究,包括吉川忠夫〈夢的記錄——《周氏冥通記》〉、拉塞爾(T. C. Russell)〈《周氏冥通記》中的神啓和故事〉、許麗玲〈《周氏冥通記》初探〉、汪維輝〈《周氏冥通記》詞彙研究〉等,大致已囊括日、美、臺、中四地重要的研究,並顯示不同的學風及其成果。這些研究都有一共同的取向,就是將其置於道教降真與神啓的脈絡中,當作周子良的宗教傳記,以探索其成仙之秘。

此一學術傳統,可追溯自福井康順〈周氏冥通記について〉,⁶試圖建立起該書與《真誥》的系譜關係,認為該書乃是繼《真誥》之後,上清經法最有力的神蹟實證;石井昌子〈周氏冥通記と真誥〉⁷繼踵其後而論述愈詳,強調陶弘景在茅山仙真傳授經法傳承上,具有其建構的地位;而在西方的道教學者石泰安(Rolf A. Stein)、司馬虛(Michel Strickmann)亦將此書視為六世紀上清派道士個人體驗的案例。⁸吉川忠夫將其性質定位

京都大學人文科學研究所,2003),本文基本上引述採用此一版本,後直接標註頁數,不再加註。

- 4 (日)吉川忠夫,〈夢の紀錄——《周氏冥通記》〉,《中国古代人の夢と死》(東京:平凡社,1985),頁 59-110。本文中譯另收入(日)麥谷邦夫、(日)吉川忠夫編,劉雄峰譯,《周氏冥通記研究(譯注篇)》,頁 245-280。
- 5 (日)麥谷邦夫、(日)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)。
- 6 福井康順,〈周氏冥通記について〉,收入漢魏文化研究會編輯,《内野博士還曆記念東洋學論集》(東京:漢魏文化研究會,1964),頁 185-220。
- 7 (日)石井昌子,〈周氏冥通記と真誥〉,收入(日)石井昌子著,《道教學の研究:陶弘景を中心に》(東京:國書刊行會,1980),頁 310-328。
- 8 Rolf A. Stein 石泰安,“Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries,” in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 54-56; Michel Strickmann 司馬虛,“On the Alchemy of T’ao Hung-ching,” in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, pp. 158-162; 中譯本另見(德)

為「夢記」，所紀錄者乃是周氏藉此與神靈感通，並得到神靈啓示的紀錄。同時他也首次將此書做詳細的梳理，包括內容、周子良人物傳記、華陽洞天的神靈系譜、與眾仙真的交感等，乃是極佳的導讀之作；⁹ 小南一郎則將其作為《漢武帝內傳》降真體驗的來源之一，也是一種與自己交流的宗教對話；¹⁰ 拉塞爾則從西方宗教學的「神啓」角度，將其視為天啓神授經典的方式，也可作為一種社會表達的手段，以期奪回南方舊貴族失去的地位和權力；¹¹ 許麗玲的論述重在通靈者的家族傳承與心理歷程；鄭在書則從中國宗教小說原型立論，討論該書降臨母題、仙官就任母題、考驗母題、冥界相逢母題等文學表現，及分析其相關的文化結構。¹²

儘管《周記》研究者都注意到該書的成書過程，歷經周子良本人記錄、註解、保存和焚毀，死後才由陶弘景重新編輯、註解，並上表獻書。拉塞爾的研究獨立一節，有意識地討論文本、作者與編者間多重的關係。他認為周子良認真地標誌時間，不時地做註釋，乃是有意讓別人讀懂他與神靈交流的紀錄；但另一方面卻焚毀部分手稿，並移藏沒有燒掉的部分，顯然又有意避人耳目。如此才促成陶弘景致力編輯和整理這些剩餘的手稿，不僅依照時間排列，同時盡量增加有關降真神靈交流的文化背景，且力圖闡釋其對世俗生活的觀測，方使周氏的神啓故事得為世人所知。¹³ 拉塞爾的分析，基本上依循「神啓」的模式：降真→記錄→毀損→重編→面世。但

邁克爾·斯特里克曼 (Michel Strickmann, 另名司馬虛) 著, 余仲珏譯, 〈論陶弘景的外丹〉, 《道協會刊》15(1984.8): 75-102、16(1985.8): 64-86。

- 9 (日) 吉川忠夫, 〈夢の紀錄——《周氏冥通記》〉, 頁 59-110。
- 10 (日) 小南一郎, 〈《漢武帝內傳》の研究〉, 收入氏著, 《中國の神話と物語り》(東京: 岩波書屋, 1984); 中譯本見 (日) 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 283-299。
- 11 T. C. Russell, 'Revelation and Narrative in the *Zhoushi Mingtongji*,' *Early Medieval China* 1(1994): 34-59, 中譯本 〈《周氏冥通記》中的神啓和故事〉, 收入 (日) 麥谷邦夫、(日) 吉川忠夫編, 劉雄峰譯, 《周氏冥通記研究 (譯注篇)》, 頁 284-287。
- 12 許麗玲, 〈《周氏冥通記》初探〉, 原載《東方宗教研究》4(1994.10): 149-164, 另收入 (日) 麥谷邦夫、(日) 吉川忠夫編, 劉雄峰譯, 《周氏冥通記研究 (譯注篇)》, 頁 311-333。
- 13 拉塞爾, 〈《周氏冥通記》中的神啓和故事〉, 頁 285-287。

許麗玲則另有不同的看法，頗值得思考：她認為周子良手稿的一封一焚，乃為將物質由此界轉化到彼界的宗教行為。其中焚燒的百餘頁大都涉及道經、道法的傳授，傳遞的對象實為無形界；而「封」則是藏諸名山洞府，有待未來仙真與求道者的發現。¹⁴ 換言之，周子良的神靈降真紀錄，並非僅僅直線的傳播，而是有來有往，並構成不同時空的循環傳播的系統。而王家葵則代表另一個偏極，認為該書文本全部都由陶弘景有意構造，但其持論卻無法提出直接證據，只能從該書以梁武帝為唯一讀者的假設下，分析其如何藉真靈之口塑造陶弘景個人形象，並從嵌合在文本中具有當代性的宗教問題，如素食、降授等，以此證成周子良誥授的虛構性。¹⁵ 唯該書固然有陶弘景個人的增補與詮釋，歷來書志紀錄直接將著作權歸之於陶弘景者，也不乏其例。¹⁶ 而《周記》所建構的真實，本是一種各種日用文體語言的模仿，也是設定了某些讀者、觀眾所展開的表演，受到特定社會條件所約束，通過交換、互動所創造出來的敘事；¹⁷ 另一方面，也必須承認敘事並非單純事件的模仿，人們往往透過敘事來形塑經驗、創造意義，¹⁸ 一如該書構成了當時對於降真的理解。

近期程樂松《即神即心——真人之誥與陶弘景的信仰世界》亦關專章，論述《冥通記》的神學意涵的詮釋和解釋，乃是以《真誥》及《登真隱訣》的神學體系作為背景和基礎。其敘事結構的特點則在編年式的降真敘事，統合了降授、煉養與見證，成為「真人之誥」傳統中，與《真誥》不同的敘事模式；然則還是必須視為茅山「真人之誥」的一部分，理解其

14 許麗玲，〈《周氏冥通記》初探〉，頁 320。

15 見王家葵，〈周氏冥通記析疑〉，《文史》2019.1: 61-78。

16 如《舊唐書》〈經籍志〉就將《周氏冥通記》著錄為陶弘景撰，見後晉·劉昫撰，楊家駱主編，《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1981），卷 46，頁 2004。

17 Barbara Herrnstein Smith, *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1978), pp. 29-30, 79-107.

18 敘事實際上是人的一種組織、解釋自己經驗，為其賦予一致性和連貫性的一種能力。參見 V. G. Hardeastle, "The Development of the Self," in Gary D. Fireman, Ted E. McVay, Jr., and Owen J. Flanagan, eds., *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology, and the Brain* (Oxford: New York: Oxford University Press, 2003), p. 60.

降授事蹟及誥授內容，其基礎仍屬《真誥》與《登真隱訣》的神學體系。¹⁹ 而張超然〈試觀與保舉：東晉南朝道教試煉傳統及其發展〉，則從試煉觀與保舉觀加入討論，認為崇奉《上清經》的周子良所受保舉，及其遭遇的多起試煉事件，既為個人記述，又獲師尊陶弘景的補述，而顯得具體而豐富：十九歲的周氏原有四十六年餘命，卻因保籍丞職缺，由趙威伯提報薦舉，確定由周氏填補，因而必須面對多次試觀，包括漏說冥旨、口對責罵、食肉、得道前的試煉等事件，以及一項提醒。²⁰ 另有蔣豔萍、鄭方超等也關注此記的小說性和抒情性。²¹ 而劉焱 (Liu Yan) 在其博士論文中 “Toxic Cures: Poisons and Medicines in Medieval China” 則以《周氏冥通記》為例，探索中古時期中國運用有毒物質作為藥劑，凸顯經由技術、文化和社會條件不斷推進毒與藥之間的界線。²²

與本文研究興趣最接近者，實為魏斌〈句容茅山的興起與南朝社會〉，以〈九錫真人三茅君碑〉入手，結合相關石刻及《真誥》、《周氏冥通記》等文獻記載，探討劉宋以後由皇家敕建或大足供養茅山道館日益增多，其館務操作的實況，及其宗教抗爭的社會意涵。²³ 以下即在學界歷來關心議題的基礎上，回歸到宗教與文學的交涉，觀察其修道日常生活瑣細的敘述，從一個宗教人日常世界書寫為起點，解析個人化的宗教實踐和宗教互動的網絡，以及由此所形成的宗教體悟和價值，並觀察其文類的特徵、變化與敘述筆法的殊異處；或可為宗教日常生活化²⁴ 與道教文學增加本土性的案例。

19 見程樂松，《即神即心——真人之誥與陶弘景的信仰世界》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁 185-202。

20 張超然，〈試觀與保舉：東晉南朝道教試煉傳統及其發展〉，《中國文哲研究通訊》23.1(2013.3): 5-37。

21 蔣豔萍、鄭方超，〈《周氏冥通記》情感基調探析〉，《求索》2004.4: 208-209。

22 參見 Liu Yan, “Toxic Cures: Poisons and Medicines in Medieval China” (Ph.D. diss., Harvard University, 2015)。另有單篇論文，Liu Yan, “Poisonous Medicine in Ancient China,” in Philip Wexler, ed., *History of Toxicology and Environmental Health. Toxicology in Antiquity, Volume I* (London and San Diego: Academic Press, an imprint of Elsevier, 2019), pp. 431-439。

23 魏斌，〈句容茅山的興起與南朝社會〉，《歷史研究》2014.3: 22-41。

24 (英) 斯蒂芬·亨特 (Stephen Hunt) 指出，西方宗教從組織化、全方位的基督教，逐

三、學道：個人化的宗教實踐

在宗教學領域中，向來看重宗教經驗的詮釋，其因在於人面對「終極真實」的存在，均需進行持續、嚴肅的體驗與反思，而「終極實在」又必須透過實踐來進行連結，以獲得內在超越的神秘、神聖經驗。在陶弘景整編的傳記中，即建構了子良的信仰之路，並透過降真仙人之眼，俯見塵寰，反映出亂世中人的生存處境。在當時佛道並盛的江南社會中，周氏可視為典型的奉道之家，本家信仰帛家道，祖母原為女巫；外祖家信仰天師道（卷 1，頁 47），而其又投入陶氏上清派門下。在當時佛教興盛、道派紛出的情況下，各有所信乃是常見之事。²⁵ 而母親本家姓徐，本為天師道祭酒，舅舅亦為道士。²⁶ 吉川忠夫早已注意，子良出生後一年，就被送往姨媽所在的餘姚精舍，但並未說明原因，²⁷ 從當時奉道之家的習慣而言，常將不好養育的稚兒送至道治，這種情況就像謝靈運自幼即送到杜治一樣；²⁸ 在

步轉向個體化和實踐性為特徵，然而這種變遷並不能提升宗教性，他認為必須重新界定宗教，嘗試用神聖信仰取代宗教的概念，也就是從世俗—神聖兩極定義在日常生活中各種「無形」、「民間」、「隱形」的信仰。見斯蒂芬·亨特 (Stephen Hunt) 原著 *Religion and Everyday Life*，王修曉、林宏譯中文版，《宗教與日常生活》（北京：中央編譯出版社，2010），頁 9、240。N. J. Demerath, III 亦指出，世俗化和神聖化的過程處於共生狀態，遠甚於相互衝突，甚至神聖化和世俗化的結合是促成宗教在社會變遷中能夠持續保持活力的主要因素。見 N. J. Demerath, III, "The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove," *Journal for the Scientific Study of Religion* 39.1(2000): 1-11。以上雖是針對西方當代宗教現況所進行的討論，但學者亦指出，在中國的語境中，缺乏如同西方基督教般，面臨連續的宗教概念史變遷過程，神聖與世俗的關係，並不像西方宗教那樣處在一個二元結構中。在中國宗教的儒佛道超越結構中，人與聖、人與佛、人與仙都是一種在理論上可以通過自我修證，而達成一體與合一的關係，因此其神聖與世俗之間本來就是一體兩面。參見唐忠毛，〈人間佛教發展過程中的世俗化問題辨析〉，《人間佛教》7(2017.1): 106-107。

25 見魏斌，〈句容茅山的興起與南朝社會〉，頁 22-41。

26 周子良外氏徐家本是舊道祭酒，其舅徐普明又曾為謝家做大齋，見《周氏冥通記》，卷 1，頁 23、47。

27 (日) 吉川忠夫，〈夢的記錄——〈《周氏冥通記》〉曾對周子良和姨母徐寶光的關係詳細論述，中譯本收入 (日) 麥谷邦夫、(日) 吉川忠夫編，劉雄峰譯，《周氏冥通記研究（譯注篇）》，頁 252。原因或可參考下節論述。

28 事見劉敬叔，《異苑》。相關研究有孫翀，〈謝靈運寄居錢塘杜治與家族信仰的中斷〉，《世界宗教研究》2010.2(2010.4): 113-119。

陶弘景的弟子中，朱善生七歲病彌，乃捨做道子（卷 1，頁 30）；而僉僧夏之子赤豆，亦曾多災厄，暫寄道士間（卷 1，頁 35），諸例皆然。其姨母徐寶光本姓張，隨母親改嫁才至徐家，乃於十歲出家，便住進餘姚精舍，後雖收養了子良，卻以三十五歲之齡，被迫嫁至上虞朱家，生一兒後方攜還永嘉，從此與朱家絕離（卷 1，頁 146）。當時周子良已經十歲，歷經出養、父喪和養母離婚等等諸多變故，難免在心理上留下陰影。許麗玲認為周子良的靈媒體質來自祖上的遺傳，²⁹ 從譜系上看，或有其可能性；石泰安、拉塞爾等人則從另一角度觀察，認為周子良對於道教產生濃厚興趣，肇因於姨母之故。³⁰ 但據傳記所見，其姨母嫁到朱家後，「遂陷世法，以此恥慨」（卷 3，頁 146），適值她信仰最低潮的階段，卻又是子良逐漸懂事的階段，加上本身即有身體羸弱、個性懶散等缺點，³¹ 常與個性嚴密、處事刻急的姨母，形成緊張的關係，每誤了書符的時限，兼或不謹，就被責罵甚苦，³² 如此嚴苛的長輩，恐難以被子良視為可追隨的模範角色。

在這種緊繃的情況下，周氏獲得一生的轉捩點，來自陶氏在東遊之際，海潮突然改變了方向，迫使其經東陽上岸；又偶聞永嘉山水之美，方直奔永嘉，兩人得以在道治相遇，使十二歲的子良有幸成為陶弘景的弟子。後來陶氏回顧相識的緣由，直稱「如神靈所召」（卷 1，頁 3），可見師徒間確實有特殊的緣分。在陶弘景眼中的子良，總是表現得馴良端正，勤修恭謹，《周記》即云：「幼植端惠，立性和雅，家人未嘗見其慍色」（卷 1，頁 1）、「本性君子，訥言敏行；所可云為，默而能濟；清修公正，纖毫無私」（卷 1，頁 9）。或緣於其自幼即由姨母單獨撫養長大，故一遇陶弘景，即視其為足可依蔭的對象，故云：「陶有美志，為人所歸投。」（卷

29 許麗玲，《《周氏冥通記》初探》，頁 316。

30 Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," pp. 54-55; 拉塞爾，《《周氏冥通記》中的神啟和故事》，頁 287。

31 周子良在學仙的階段，屢屢遭降真先人的責備，如《周氏冥通記》，卷 3，「七月二日」條：「司馬括蒼曰：學道不勤而得道者，乃周生乎！」（《正統道藏》第 9 冊，臺北：新文豐出版社，1985，頁 65），而子良在卷 1，自述：「體羸，有小事，竟覺倦倦如欲眠，不能自禁。」（《正統道藏》第 9 冊，頁 50）

32 見《周氏冥通記》（《正統道藏》第 9 冊），卷 2，「六月四日夜」條，頁 55。

1, 頁 35) 因此, 在其學道的過程中, 每將陶氏作為師事的楷模, 潛意識中應也投射了父親原型的角色認同。³³ 陶氏後來追憶其從師過程, 細述瑣事猶記憶如新, 其曰:

於時子良年十二, 仍求入山伏節為弟子, 始受《仙靈籙》、《老子五千文》、《西嶽公禁虎豹符》, 便專心於香燈之務, 凡好書畫, 人間雜伎, 經心則能。後隨往南霍, 及反木溜, 旦夕承奉, 必盡恭勤。十一年(512年), 從還茅嶺。此後進受《五嶽圖》、《三皇內文》。(卷 1, 頁 5)

在此特別值得注意者, 即是上清派受經的次第, 從受《仙靈籙》³⁴ 開始, 即表奉道, 到作為道之示現的《老子五千文》,³⁵ 乃至可持以入山《西嶽公禁虎豹符》, 以及《五嶽圖》、《三皇內文》等符, 前者為禁制山林虎狼之害, 為入道者基本訓練和裝備; 後二者為召山神、州社及山卿宅尉來問, 防治木石之怪、山川之精試人之用, 皆為修習上道者才能擁有的符文,³⁶ 凡此都涉及了上清派對於經典、符文的文字崇拜。³⁷ 然陶氏在子良「五月二

33 許麗玲〈《周氏冥通記》初探〉即曾探討周子良身分認同的混淆和尋求父親形象的問題, 頁 318。

34 敦煌寫本 S203 抄錄了初級正一籙, 包括一、十、七十五、百五十將軍籙, 又名《仙靈籙》。詳參呂鵬志, 〈天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論〉, 《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.1(2006.3): 79-167。

35 見張超然, 〈《道德經》的傳授、誦讀與道教法位階次〉, 《輔仁宗教研究》27(2013.9): 63-91。

36 《抱朴子》〈登涉〉:「上士入山, 持三皇內文及五嶽真形圖, 所在召山神, 及按鬼錄, 召州社及山卿宅尉問之, 則木石之怪, 山川之精, 不敢來試人。」又曰:「以此法人山, 亦不畏虎。或用七星虎步……或立西岳公禁山符, 皆有驗也。」見東晉·葛洪, 《抱朴子內篇》, 《正統道藏》第 47 冊, 卷 17 〈登涉〉, 頁 739a 和 748a。可見西岳公禁山符、三皇文與五嶽真形圖被認為是葛洪所接受與蒐集傳統當中最重要之符文之一, 具有辟除災禍, 護佑修行的功能。相關研究頗多, 見謝世維, 〈中古道教史中的三皇文傳統研究〉, 《清華學報》441(2014.3): 29-60。

37 有關道教的文字觀與經典觀, 特別是跟本文有關的上清派, 可據《真誥》卷 1 中紫微王夫人降真跟楊羲的對話得知, 其曰:「八會之書是書之至真, 建文章之祖也; 雲篆明光是其根宗所起, 有書而始也。今三元八會之書, 皇上太極高真清仙之所用也; 雲篆明光之章, 今所見神靈符書之字是也。」南朝梁·陶弘景, 《真誥》(《正統道藏》第 35 冊), 卷 1, 頁 6。相關研究可參李豐楙, 〈經脈與人脈: 道教在教義與實踐中的宗教威信〉, 《臺灣宗教研究》4.2(2005.9): 11-55; 謝世維, 〈聖典與傳譯——六朝

十七日」受《洞房經》事又註曰：

伺北斗二星法出《方諸洞經》中，周從來都未窺上經。性謹直，亦不議求請。追恨不得以諸真經及楊、許真令一見之已，雖不復任此，要自於師心有虧。(卷 1，頁 64)

所謂《方諸洞經》伺北斗二星法，陶氏指出乃「上清中品經」(卷 2，頁 103)，亦見《真誥》卷 14〈稽神樞〉，記「伺見二星」事註所徵引，而「中仙之上，得遊行太極，控駕龍麟」(卷 3，頁 146)，遠非一般至忠至孝之人方可得的下仙之教所可比擬。³⁸ 儘管年輕的子良曾四次透露仙誥，(卷 1，頁 18) 但親友道義皆以為俗神所擾(卷 1，頁 47)，而陶氏亦追悔自己昧於傳授秩序，又受限於子良本身謹直緘默的個性，而忽略其由宿業所得中品(卷 3，頁 158)之特殊仙緣。由此凸顯了道教因人授經的個人化特質。

其次，則是書畫雜技的學習。由於道教神符本身就是一種特殊的書法藝術，陶弘景作為南朝出色的書家和理論家，曾在《真誥》中討論仙書的特徵，正在於「實中之空，空中之有，有中之無象」，並將道教書法分為三元八會之書和雲篆光明之章兩大系列。³⁹ 特別是神符都必須經由高度地描添複製，才能保存其神力。⁴⁰ 而子良師從陶氏，既「經心則能」，很快地成為書符能手，書體「其好全似楊(羲)君體」(卷 2，頁 103)，而姨母常有修服諸符之需，便將書符之任都交付給他。此一行為即建立在書符本身具有神效的信仰。

順便一提，在這樣的背景下，觀察陶氏在〈周傳〉之末對於此記傳播

道教經典中的「翻譯」，《中央研究院中國文哲研究所集刊》31(2007.9): 185-233；張崇富，〈早期道教的文字觀和經典觀〉，《四川大學學報(哲學社會科學版)》2003.4(2003.7): 140-144。

38 《真誥》〈闡幽微第一〉：「夫至忠至孝之人，既終，皆受書為地下主者。一百四十年乃得受下仙之教，授以大道。從此漸進，得補仙官。一百四十年，聽一試進也。」參見南朝梁·陶弘景，〈闡幽微第一〉，《真誥》(《正統道藏》第 35 冊)，卷 16，頁 150a。

39 見〈運象第一〉，《真誥》(《正統道藏》第 35 冊)，卷 1，頁 6a。

40 見(德)雷德侯(Lothar Ledderose)著，吳秋野譯，〈六朝書法的道教因素(下)〉，《榮寶齋》2018.10: 149。

所加註記，則別具意義，其曰：

此記中多有真仙諱字，並諸教戒，便同依經誥之例，皆須淨案淨巾，沐浴燒香乃看之。若欲傳寫，亦應先關告衆真及玄人，不得皆悠悠外記也。（卷 1，頁 19）

在此將《周記》提升到經誥的地位，閱讀、傳寫都需要沐浴燒香，關告仙真，表面上的理由是記中多有真仙名諱和教戒，而具有神聖性；但若從仙真誥語傳抄的角度來說，即使複製抄寫的手稿，也帶有來自仙界的神秘力量。因此，陶氏將《周記》獻給梁武帝，不僅僅是報告周子良神誥登真的始末，更是將其此視為國之祥瑞來呈獻給天子朝廷；而梁武帝敕答則曰：「周氏遺跡，真言顯然，符驗前誥，二三明白，益為奇特。四卷今留之」（卷 1，頁 28），保留四卷《周記》的原因，固然是對周氏的降真記事嘖嘖稱奇，然毋寧更是對書跡神稿的重視與珍惜，正類似於對二王書跡和茅山神稿的好尚。⁴¹ 同時也預設了此記的讀者絕非梁武帝一人，而必須在修習上清上道的圈內流傳。⁴²

再回到子良學道歷程的議題，凡此看似平凡的敘述，具現為師者對徒弟的追憶，從一連串「仍求」、「專心」、「經心則能」，以及「必盡恭勤」諸語，由此可見子良始入茅山的學道熱誠，雖已經有舊道的基礎，唯一旦接受陶氏所授予之教，則展現一種無所不學、樂在其中的奉道之樂。

在茅山學道生活中，亦注重日常生活能力的磨練，從掌香燈之務、師前承奉，到掌理外務，以訓練一個初入道者操辦世務的能力。⁴³ 子良奉道後快速成長，隨即獲得從師遊歷的機會，陪侍陶氏遠走南霍（今福建晉安霍桐洞天）、木溜等地，試圖在此偏靜之地再次合爐煉丹。吉川忠夫指出，該次旅行的細節可參見《華陽陶隱居內傳》。⁴⁴ 此一經歷，對這對師徒而

41 同上註，頁 146-150。

42 詳參（美）司馬虛著，陳影譯，〈茅山降授：道教與上層社會〉，《老子道文化研究》2019.1(2019.8): 153-194。

43 相關論述，詳見劉苑如，〈清信弟子——《周氏冥通記》中的道門生活〉，頁 295-296。

44 宋·賈崧，《華陽陶隱居內傳》，卷中：「常聞《五嶽圖》云：『霍山是司命府，必神仙所都，乃自海道往焉。』……復自海道還永嘉，至木溜，形勢殊好，會上使司徒慧明迎還舊嶺。……自南霍還，鼎事累營。」宋·賈崧，《華陽陶隱居內傳》（《正統道藏》

言，實為一趟冒險的成長旅程。由於陶氏隱姓埋名，只帶了兩名隨行，又逢連年歲饑，無山不寇。⁴⁵而在陶氏眾多弟子中，為何會挑選甫入道的周子良？應該是洞明其年紀雖輕，卻頗具膽識，《周氏冥通記》卷 3 即曰：

周少來神瞻（瞻）強正，小兒時獨宿空屋，夜行林草，了無忌憚，未嘗驚駭，及來茅山，至移朱陽，晨夜間路去來，恒獨行耳。（卷 3，頁 144）

周氏雖然生來神膽強正，但當時霍山人煙稀少，又有口糧之患，其實無法久居；木溜則為海上漂浮的小島，必得透過《五嶽圖》、《三皇內文》等神符，召神靈以劾百鬼。可見陶氏啓蒙弟子，乃因應實際需要而因材施教，這種循序漸進、因地制宜的教學方式，反而適合子良這樣年輕學子，少了奉道世家的壓力；而作為弟子的積極回應，則是「旦夕承奉，必盡恭勤」，如此不計安危，全力護衛，卻似乎超過體弱的子良所能負荷，甚至後來留下對盜匪事件的陰影。⁴⁶儘管如此，透過此一隨時可能歷經劫殺、斷糧的危機之旅，在患難中培養了彼此的認識與信賴，可證陶弘景在卷首的評語，絕非溢美之詞；對年少的子良而言，也無疑是一種珍貴的生命資產。

此一師徒所建立的案例，就是始於學道之旅，在求道與行道的實踐中，特重真實的身體實踐與信仰體驗，方能孕育出深厚的宗教感情，構成個人化的宗教意識。而周氏入道前後的關鍵階段，正逢極為紛雜的宗教環境，卻又洋溢著創教的生機，對於一個敏感的年輕宗教人而言，能將危機化為轉機的經歷，無乃為一深刻的啓蒙過程，既可展現勇敢強正的自我，不再只是姨母眼中體弱馬虎的孩子，藉此完成自我生命的認同，同時也在師徒之間建立深厚情感與關係，強調師徒緣份與神靈感應，達到一種全新的宗教體驗。在宗教學的皈依理論中，從選擇到堅定所完成的第一步，就是解答「我是誰」的大哉問，亦即是互為主體性的關係存有問題。換言之，

第 9 冊），頁 28b。

45 賈崧，《華陽隱居內傳》卷中（《正統道藏》第 9 冊），頁 28b。（日）吉川忠夫，〈《周氏冥通記》研究〉，頁 254-255。

46 見《周氏冥通記》卷 3，「（七月）二十五日夜」條載：「子良問：『不審住此廨中好否？比者恒憂與盜事。』」，頁 170。

青年周子良作為宗教人的個體，亟需建立與他人的關係。而姨母和陶師本是具有師尊兼有父母親原型的人物，子良樂於進入茅山，方能暫時脫離姨母的壓抑；後來更藉由與陶師訪求洞天的獨處、互動的機會，找到自我的生命追求。故這趟求道之旅實構成了典型的成長敘述。⁴⁷ 然如何在個人學道起信之後，既與原生家庭的舊信區隔，並與南館、東山諸道士建立平等互動、同感共契的宗教關係？乃至在宇宙中秩序中的位置，仍有待進一步的解決。

四、多音：奉道者的社會網絡

周氏在茅山的山居生活，並非只有個人修行，還涉及頗為複雜的社會活動。（參見附錄）陶弘景《真誥·稽神樞》即指出：「至齊初，乃敕句容人王文清仍此立館，號為崇元，開置堂宇廂廊，殊為方副。常有七八道士，皆資俸力。自二十許年，遠近男女互來依約同流數里，廡舍十餘坊。而學上道者甚寡，不過修靈寶齋及章符而已。」⁴⁸ 這段描述頗能直接觸及茅山修道團體林立的特色，亦可用以描述《周傳》中修道者的社會網絡，大致粗分為學上道者和修靈寶齋及章符兩種類型，前者為陶弘景為首的上清派團體；後者為一般道館與精舍，兩者其實並非截然對立，反而常常密切相關，兩兩作用中增加了當時道教的活力。

首先探討陶弘景為首的上清派團體。當時與子良同在門下者，知名者還有王法明、潘淵文、丁景達、何文幸等，另外還有另立門戶楊超遠、許

47 趙益指出，上清神仙道教更接近於宇宙論式的宗教，所強調的是力圖理解宇宙的基本特徵，以及透過神話和儀式所反映的宗教信仰層面。各種表像和符號被用來構成一種「萬物存在方式」的宇宙圖景，並反映了「人是什麼」及「如何瞭解他在萬物秩序中的位置」。凡此表現了一種生活的傾向性，一系列人對其宇宙中自我理解的假設和詮釋方式。見趙益，〈《真誥》與「啟示錄」及「啟示文學」〉，《武漢大學學報（人文科學版）》65.1(2012.1): 72。所言甚是，然周子良年紀尚輕，其宗教之路，乃是要先成為一個成熟的個體，才能進一步追求上清道法，這也是本文之所以要將此一歷程分為學道與修仙兩個部分的原因。

48 見宋·賈崧，《華陽陶隱居內傳》卷中（《正統道藏》第9冊），頁25a。

真靈等。根據《華陽隱居內傳》記載：「壬申（492）歲來山，棲身高靜，自號隱居。同來弟子吳郡陸敬游（冲逸），其次楊（超遠）、王（法明）、吳、戴（垣）、陳、許（靈真）諸生，供奉階宇」，⁴⁹ 這批最早的弟子共同通水徙石，越壘負卉，從無到有地營造館舍；⁵⁰ 天監四年（505），陶氏奉命至嶺東煉丹之際，即命「王法明守上館，陸逸冲居下館，潘淵文、許靈真、楊超遠從焉」。⁵¹ 這批草創期資深的弟子，其中陸、丁、王等後曾出任華陽館主，潘則任朱陽館主；而楊、許則紛紛離開，另立宗元、嗣真道館。⁵² 相對來說，何文幸無甚道業可稱，卻是平日與子良一起碁博讀書的夥伴，也是臨終前交付文簿物料的對象（卷 1，頁 9）子良悄悄焚毀文書的行動，他都默默地看在眼裡（卷一，頁 15）。在子良受試階段，總要求一二道士同行，甚至要有一道士伴眠（卷 3，頁 145），文幸可能即列於其中，也算是因子良而留名的入道弟子。而潘淵文則以朱陽館主的身分，在子良離世後，不僅負責向陶氏口述了事件始末，並也是親赴朝廷報告的人（卷 1，頁 28）。另外，陶館中還有因命中有厄而被送至道館的孩子數人，如兪僧夏之子赤豆，以及樂成人徐郎善等（卷 1，頁 35）；而東嶺亦有孩童二人，適逢子良前來報告停召事，不意遇劫，小兒成為盜匪首先挾持的對象。陶氏突然面對刀兵威脅，看似從容應付，顯然受到很大的心理衝擊，原本想隱瞞此事，唯因註解《周記》，不得不揭露，並且重申自己的求道之志（卷 3，頁 163-164）。由此可略見陶氏道館人員的編制和聚合，更彰顯了不僅學上道者寡，要能堅持而有成者更加不易。

根據孫齊對於唐前道觀研究，當時道館中的弟子都具依附性，做為「衣

49 元·劉大彬造，《茅山志》（《正統道藏》第 9 冊），卷 20，頁 157b。

50 見南朝梁·陶弘景，〈授陸敬游十寶文〉，《華陽陶隱居集》，卷上（《正統道藏》第 9 冊），頁 227a。

51 見宋·賈崧，《華陽陶隱居內傳》卷中（《正統道藏》第 9 冊），頁 27a。

52 見《九錫真人三茅君碑文》，〈碑陰記〉記曰：「上清弟子華陽前館主吳郡海鹽陸逸冲、上清弟子宗元前館主東海刻縣楊超遠、上清弟子朱陽館主丹陽湖孰潘淵文、上清弟子華陽前館主晉陵丁景達、上清弟子華陽前館主晉陵馮法明、上清弟子嗣真館主丹陽句容許靈真。」元·劉大彬造，《茅山志》（《正統道藏》第 9 冊），卷 20，頁 225。

食弟子」，由師供給衣食，但也必須聽任指使。⁵³《周記》中明載：一名弟子六年耗用的食物「計三百斛」（卷 4，頁 204）。每年每人約五十斛，草創期約十人左右的規模，每年總需約五百斛，而陶弘景師徒在茅山既有田地，如《真誥·稽神樞》注稱：

赤石田，今中茅西十許里，有大塘食澗水，久廢不修，隱居今更築治，為田十餘頃。⁵⁴

假設赤石田為良田，年產「一畝十斛」，⁵⁵十餘頃約有千餘畝，年產不下萬斛，遠超過衣食弟子的基本需求；但若人數不斷增加，則恐有其他收入的需要，或讓資深弟子自立，另立新館者，如前所述楊、許之例（卷 3，頁 147）。

茅山的道館常提供各類宗教服務，⁵⁶就《周記》中所見，陶弘景本人不太直接作齋醮，唯在天監十四（515）六月夏旱時作辭請雨，後因子良在夢中得到啓示而得雨，此一靈驗喧騰一時（卷 2，頁 116-117）。通常都是由潘淵文、王法明等主持法事，如七月十四日，潘淵文作條疏辭牒，為陶氏奏請延召（卷 3，頁 147）。兩例都是子良負責作墨書寫。又如八月九日，陶門弟子在道館中堂為皇室作塗炭齋（卷 4，頁 180），作齋的原因不明；另一例則見隔年（516）二月二十日陶氏注：「周在都，仍就王法明同住南庾第道士館中」（卷 4，頁 210），六月十日又出都，幾日後於「第中夢斷肉，乃食鵝膏」（卷 4，頁 218），子良莫名所以，後陶氏追索緣由，事起王法明、文子和延陵嵇茂先等在館，共同抱怨郭邑府第中的伙食。「文子」不知是否即為何文幸？而嵇茂先身分亦不明，或如陶氏東遊之際，寄

53 孫齊，「唐前道觀研究」（濟南：山東大學儒學高等研究院博士論文，2014），頁 116。

54 見《稽神樞第一》，《真誥》（《正統道藏》第 35 冊），卷 11，頁 107a。

55 語出嵇康，〈養生論〉，清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991），頁 1324。有關魏晉南北朝精耕細作農業思想的傳播及實踐，參見楊乙丹、何婧云，〈淺談魏晉南北朝時期南北農業文化的交流〉，《農業考古》2008.1(2008.2): 74。

56 根據魏斌的研究，茅山道館道士所從事的宗教活動，除個人修練外，還有煉丹、祈雨、作齋、接見道俗、作井、建亭，以及服務行旅等雜務。見氏著，〈句容茅山的興起與南朝社會〉，頁 36。

住永寧天師道治之例？倘若如此，其身分若非道士，即為道義。兩事合觀，可見子良赴都，並非獨行，而是與陶氏道館弟子共同赴山下之邀，目的應不外從事宗教活動，方以素食為主，而飲食則皆由主人供應。值得玩味者，他們完全不知使用鵝膏煎煮穀果，破壞了斷肉的規定。唯經子良夢遇此事，才發現夢中之事往往可驗證於眾人，揭開未曾注意到的日常生活之秘。

細審卷四目錄，似乎隱藏著更多難解的訊息，乙未年閏月（515）二十三日，陶弘景注提及去冬顧道度在大雷⁵⁷遇中嶽仙人于朴，欲請顧傳書給陶，「欲助其功夫以獻王」（卷4，頁201），後來又突然改變主意，顧氏仍匆匆到廣陵，輾轉透過嗣真館道士彊文敬，方才轉達此一訊息；而子良又因聽聞彊說，乃向仙真洪先生打探此事。數日後，二十六日則記：「葛衍之東水已加八十一丈，南衡山西邊頓崩為淵」（卷4，頁201），葛衍、南衡山應為仙界地名，然而人間與仙界常有一種不易分說的對應性；丙申年（516）六月十日陶弘景注「此月中，遠近多溫病」（卷4，頁218），七月十七日周記則曰：「見保命趙丞，多論天地災橫之事，亦甚多不可記。」二十三日又曰：「見眾真凡三十人，多論人治身之本，謝殃之法甚多」（卷4，頁219），綜合這些浮光掠影的記載，似乎可拼貼出當時頗為不寧的社會氛圍。回到歷史的現場，梁朝一開國就長期與北魏對峙，兩國主要在淮河沿岸交戰，互有勝負。天監十三年冬，梁武帝命令康絢主持浮山峽的築壩堵水工程，企圖以倒灌上游壽陽城的方式，逼魏軍棄城撤退。由「淮內沙土漂輕，不堅實，其功不可就」，即使發起20萬民工築壩，浮山堰還是屢被大水沖垮；特別至隔年夏天（515）發生瘟疫，軍民「死者相枕」，到冬天則「淮、泗盡凍，士卒死者十七八」。⁵⁸後終於在天監十五年（516）

57 《宋書》〈州郡志二〉：「宋武帝欲開拓河南，綏定豫上。九年，割揚州大江以西大雷以北，悉屬豫州，豫基址因此而立。」參見南朝梁·沈約，《宋書》（臺北：鼎文書局，1980），卷36〈州郡志二〉，頁1072。又《南齊書》〈州郡上〉：「豫州，晉元帝永昌元年，刺史祖約避胡賊，自譙還治壽春。壽春，淮南一都之會，地方千餘里，有陂田之饒，漢、魏以來揚州刺史所治，北拒淮水，禹貢云『淮惟揚州』也。」參見南朝梁·蕭子顯，《南齊書》（臺北：鼎文書局，1980），卷14〈州郡上〉，頁249。

58 見隋·姚察，隋·謝旻，唐·魏徵，唐·姚思廉合撰，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷18〈康絢傳〉，頁291、292。

四月完工，九月淮河流域發生大水，水位暴漲，浮山堰因溢洪道泄水不及，乃於丁丑日潰決，「其聲如雷，聞三百里，緣淮城戍村落十餘萬口皆漂入海」。⁵⁹此一發生在淮水流域的慘烈之事，雖與《周記》所在的金陵之地，實有距離，不宜對號入座，但在仙凡間的互動，在當時應會形成一種社會論述，影響到隱居茅山陶氏師徒的行動，也會涉及其對時事的觀察和解釋。換言之，在《周記》中仙凡之間常以一種隱晦的方式，產生連鎖互動，不僅在陶氏師門中傳播，對於偶一涉及的圈外人，似乎更加熱心探索其中的消息。

其次，則是茅山林立的道館和精舍。學者指出，除了陶弘景華陽、朱陽二館之外，當時還有陪真館、嗣真館、宗元館、招真館、曲林館、清遠館、金陵館等。⁶⁰《周記》透露，句曲山中亦有三四人入下仙品，陶氏回想茅山隱居者，男人中有蔣、薛，女人中有蔣、宋，修學既久。（卷 3，頁 147）。蔣者意指建立宗陽館和陪真館的義興人蔣負芻；⁶¹薛者則為薛彪之，也即是洞天與金陵兩館的館主；而女者據《真誥》陶弘景注載：「宋初有女道士徐漂女，為廣州刺史陸徽所供養，在（大茅山）洞口前住，積年亡。女弟子姓宋，為人高潔，物莫能干，年老而亡，仍葬山南。宋女弟子姓潘，又襲住于今尚在。」⁶²陶氏既然能一一描述，可見平日即有所往來，其中亦不乏旁出於陶氏一系者。陶氏對兩位獨立門戶弟子的評論，分別為「許靈真雖先聖之胤，而有家累，亦未得涉學。楊超遠，今雖在林屋，先是舊句曲道士，甚有才意。」（卷 3，頁 147）主要還是從修習上道的角度立論，而有不同的臧否。而神降的重要性，則需透過六月請雨之事可

59 見北宋·司馬光編著；元·胡三省音注，《資治通鑑》（北京：中華書局，1995），卷 1848〈梁紀〉，頁 4626。有關浮山堰事件的始末，可參見張敏，〈梁魏浮山堰事件始末及影響〉，《閱江學刊》2012.1: 69-73。

60 見（日）都築晶子，〈六朝後期における道館の形成〉——山中修道，《小田義久博士還曆紀念東洋史論集》（京都：龍谷大學東洋史學研究會，1995）。中譯可見傅晨晨譯，魏斌校，〈六朝後期道館的形成——山中修道〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》第 25 輯（武漢：武漢大學出版社，2009），頁 226-246。

61 見元·劉大彬造，〈采真游篇〉，《茅山志》（《正統道藏》第 9 冊），卷 15，頁 198b。

62 同上註，頁 197a。

見。仙真黃元平即指出，「比諸處屢有章辭，皆不與報。」原因出在上章的墨色出了問題，也即是如《登真隱訣》所說：「若急事上章，當用朱筆題署」，⁶³ 就連同陶氏亦有所疏忽，都用丹青墨書，以致請雨無效。故黃元平又說：「諸如此者，世間非一，但無人報其此意。其既不自知，反云神而無靈」（卷 2，頁 117）。換言之，儘管所有道士都能上章作齋，但很難真切地理解神界的規矩，必須經由仙真的神誥才能了解其中的委曲。

而道館旁聚集的館舍亦多，可以華陽附近的西阿別廡為例，也即是子良的親眷所在。根據《周記》所載，天監十二年時，天師道女官祭酒徐寶光從永嘉來投茅山，興建有閣、壇、經堂、靜屋、步廊和四間堂屋的宗教兼居住空間，進行山館生活，又別稱西館。當時跟隨她一同前來的還有他的兄弟徐普明、子朱善生、外甥周子平以及婢子令春、劉白等。（卷 1，頁 5、40）因此，西阿別廡中居住有近十人，其中大部分都是徐氏一族的家庭成員，而且男女混住。其與附近道館最大的不同，應在於經濟來源，沒有固定的俸給，但有一群密切往來的道義。這些不知名的道義，應該包括請徐普明作齋的謝家，範圍似乎超過茅山，甚至廣及晉陵、建康等地。道義的影響力，不僅在餘姚精舍時期可見，勸使徐寶光出適朱家；在茅山徐家館舍亦常說長道短，認為子良降神恐是「俗神所假，或謂欲染邪氣，亟相蹙問」（卷 1，頁 7），甚至還「齋其上果，要往看之」（卷 1，頁 9）。正因如此，子良對於道義的關心詢問，更需三緘其口（卷 3，頁 148）。

總的來說，無論以修習上道為宗旨的奉道者，或是以經懺為主的道館，彼此都有所往來，如華陽都講丁景達即與徐家熟識，傍晚時分不請自來，可以相互玩笑（卷 1，頁 21）；更值得注意的是，徐普明作三天大齋時，曾折取一竹兩筍的祥瑞遍示道士，道士究竟意指子良？抑或因作大齋而聯合不同道館或精舍的道士？雖不可確知，但若為自己親眷，應該不會如此稱呼（卷 1，頁 23）。倘若當時道館間確實常存在著某種合作關係，則子良作為陶氏的衣食弟子，本當供其驅使，卻被容許回到西館居住，甚至擔任應接道俗的職務，也就可以理解；甚至其與嗣甄館等道士們過往甚

63 見陶弘景撰，王家葵輯校，《登真隱訣輯校》（北京：中華書局，2011），頁 74。

從，仍屬情理之中。然從另一方面來說，子良在接神之際，本要作三間堂東西廂各二間，「道士心未善者互興言說，遂不成」（卷 4，頁 195），這裡的「道士」可能代表更廣的範圍，包括茅山地區林立的道館精舍的道士，至少在重大儀式或事件時，所必須形成一個相互聯繫、互通有無的宗教社會網絡，⁶⁴ 才會讓年輕的子良承受如此大的精神壓力，也使陶氏在整合此一事情始末之際，必須面面兼顧，結合諸方的話語和見證，並試圖彌合其間的矛盾。

五、求仙：生命真相的揭露

周氏完成其成長之旅，只是入道的第一階段，作為一個道業有成的道士，關鍵就是皈依之我與尋常之我的區隔，而這種區隔常透過個人宗教的體驗而堅立，並建立於密契經驗的基礎上，⁶⁵ 也即是從與神聖相遇，乃至與神聖合一。特別道教重視傳授，如《登真隱訣》曰：

有至學之子，唯當勤心幽靈，啓請玄師，才分苟合，必將感悟，得是衆真應付之限。……夫道必須授受乃得遵修者，非為徒然。如世中禁術，若非傳受，則用之不行。⁶⁶

這裡提及「幽靈」、「玄師」、「眾真」，即是道教中的神聖者，也是道的一種體現，必須透過「感悟」才得以接觸，「傳授」才能夠遵修，故具有明顯啓悟的特徵。而《周記》的主要內容，即為子良之神降之夢及其遊觀，並由仙誥形成《周記》第一重的神聖文本，但有意思的是其所建構的文本世界，卻是人神雜處的世界。他開始與仙真間通感，並非與陶師遠遊隱居南霍名山之際，而是重回茅山，大批親友入住之後。特別是在堂屋卻於天

64 如陶弘景等人立〈九錫真人三茅君碑〉事，詳見魏斌，〈句容茅山的興起與南朝社會〉，頁 22-41。

65 見（美）威廉·詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》（*The Varieties of Religious Experience*）（臺北：立緒出版公司，2001），頁 457。

66 見陶弘景撰，王家葵輯校，《登真隱訣輯校》，頁 153。

監十四年（514）四月二十三日的一場大火中完全燒燬。⁶⁷ 同年的五月二十三日，子良方有初次的感通經驗，究竟是否與相隔一個月的大火有所關聯？是否具有某種象徵意義？火在陶土的丹鼎中，能夠煉化、熔合金與木，常被視為轉化生命的象徵。司馬虛的研究指出：

周子良合制的玉瀝丹也是礦、植物溶合在一起的。可以說這在某種意義上象徵著煉丹家有駕馭五行之力，也可以說是象徵著上清真人的啟示：銷毀邪惡之徒、兇殘之輩逞威的世界，重建一個樸素之人、真率之民安居的天下。⁶⁸

也就是說，上清丹法是一種象徵性的煉丹術，鎔礦、植物為一爐，合天地、星辰為一體，煉丹者從掌握藥物的化學變化中，既將身體想像為一個丹鼎，也可感受到操縱世界的快感。如此詮釋或有過度解讀之嫌，但身火一體，內外洞光，確實是上清日月鍊形、死而更生的方法之一。⁶⁹ 而靈異體質的觸發亦常與身心的重大衝擊有關。無論如何，大火事件，對於周氏的求仙之路確是一個轉折。

《周記》中即使神降的場面，也往往具有生活氣息。最經典者即是子良初次感應的描述，乍見茅山丞帶領了大隊仙眾侍從前來，分別手持文書、儀仗整齊，然居室只能勉強容納六個侍者，且全部擠在室友子平床前，其他都還在外面候著，共同構成了特別的神降場景，茲引述如下：

因風起吹繳欲倒，仍令左右看繳。赤豆在庭中戲，走來垂至繳邊，左右以手格去。郎善又來，架子上取壺，觸此左右，善便倒地，此左右以手接之。……便下席，未出戶，見門上有令春、劉白等。（卷 1，頁 35）

在這種奇妙的畫面中，小小庭院原本既是道童遊戲的地方，也是放置盆具、日常操作的場所。一陣大風將聖與俗交錯在一起，隨從剛剛擋開即將冒犯仙駕的嬉戲小童，又來一個爬上架的莽夫，無意中觸摸到仙真，即被推倒在地，卻被左右接住而無恙。待趙丞正要回駕，門口卻又擋著不知情

67 (日) 吉川忠夫著，劉雄峰譯，〈夢的記錄——《周氏冥通記》〉，頁 255-256。

68 Michel Strickmann, "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," p. 176; 中譯本見余仲珩譯，〈論陶弘景的外丹（下）〉，頁 74。

69 見陶弘景撰，王家葵輯校，《登真隱訣輯校》，頁 19。

的女僕。凡此生動描繪出茅山的空間特質，既神聖又世俗，也透過道治中孩童的身世，帶出子良亡父周耀宗的他界消息，歷經過犯考校、三年懲罰，刑滿後即將轉生王家。（卷 1，頁 35）由此可見中古道教的生死觀中，轉生概念已經融入道教。⁷⁰

儘管子良視師陶氏如父，但是三歲即送予姨母撫養，成長過程都是與母族相處，缺少父親與父族鮮活而正面的記憶，只有信仰俗神的黑歷史。在中國傳統以父系為主的親屬鏈下，這樣的空白無疑造成個人無根的空虛感，以及自我認同的困難；在仙道論述方面，則無法應用道教的「承負說」——用以解釋連結此界與他界關係的重要理論。⁷¹ 因此仙真的話題，屢屢提到「墳」、「塚」、「壟」、「柩」等意象。一開始就提及他的亡父歸葬之事（卷 1，頁 35），隨後則討論子良卒後的安厝之地（卷 1，頁 54）。前者涉及祖墳的風水問題，認為葬地近則關係到死者身後的安寧，遠則影響後世子孫的福澤；⁷² 主要的目的則是重新建立子良家族意識。然後才逐一暴露其家族罪史，提及其父周耀宗，不無小過；比較嚴重的則是六世祖周眉，尤好射獵，殺傷無數，幸生前多營功德，故已得釋。（卷 2，頁 101）總的來說，周氏祖先雖不能獲致仙品，但也不致流殃子孫。其意義在於表明上清派的「承負」觀念，提醒奉道者既有過犯，不僅在個人此世的生命，也涉及過去，包括祖先與個人的前世，此所反映的仙道觀，已被賦予道教的宗教與人文意涵。故《冥通記》中仙真強調，言真道必先言人道，紫陽童即曰：

70 許麗玲〈《周氏冥通記》初探〉亦認為出當時人對於死後的世界，已揉入佛教的輪迴轉世觀念。頁 324。

71 司馬虛曾扼要討論先代罪愆轉移的問題，見 Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, Bernard Faure, ed. (Stanford: Stanford University Press, 2002), pp. 39-50。而 Stephen Bokenkamp 的 *Ancetors and Anxiety* 一書第五章，也討論了佛教與道教的祖先業報轉移和轉世再生等問題，彼此間有借用、轉化、變形、滲透和交融等不同過程。Stephen Bokenkamp, *Ancetors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 158-192.

72 劉苑如，〈松柏岡岑——魏晉南北朝志怪中的墓葬習俗與文化解讀〉，收入國立成功大學中文系編，《第五屆魏晉南北朝文學與思想國際研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，2004），頁 351。

真道可聞而不可見，人道可見而其行難聞。夫為人者，皆貪虐誕欲，恣情任美，所以三惡不離其心，五情不節於體，皆由先世種罪多故耳。若生在中國，知有道德，人身完備，才明行篤者，皆宿命有福德也。（卷 2，頁 70）

在此提出「種罪」之詞，先世所留下的罪愆，將導致後人的恣情心惡。反而此生的過犯，可以即時透過悔謝得以消弭，此即道教在教義上的首過說；⁷³ 儘管子良自幼不無小愆，更關鍵的仍在前生的功德，故趙承對此即曰：「卿前身有福，得值正法；今生又不失人神之心。」（卷 1，頁 35）又有一段涉及前世今生之語：

爾宿世已生周家，君之餘嗣也。今生又在周家，雖出庸俗，先功未弭，故得受學仙宮，任襄神府。（卷 2，頁 70）

這裡揭露子良與周家的宿緣，並及與受學仙宮的宿德，在上清仙真系譜中品位中，乃極高的周紫陽真人後裔，也即是周真人的弟孫，並劉夫人則進一步告知其間的因果（卷 2，頁 106-107），說明子良屢經生死而終獲救度，在於其前生學道精勤，已經有三次登錄仙籍，雖因有無法彌補的違法行為而落榜，但上錄七十多年後，此生方可獲得冥召。作為同宗仙祖的周大夫（紫陽）因而感嘆：「我昔微遊於世，數經詣之，乃能傾襟佈誠而施仁也。我因欲示之要言，而其未堪受法，故不授之，今得相見，良亦為欣。」（卷 3，頁 132）其中更深刻的意義，或許如許麗玲指出，原本衰敗的周氏家族，不需經由外氏徐家的救贖，而是透過周子良本身即可完成。⁷⁴ 但更直接的意義，則是在建構周氏的家族歷史，同時也強化了「神仙僑民」的遷移史，⁷⁵ 才能使數代的前世今生得以落實，個人與家族功與過的計算也方可成立。

73 有關道教罪與過的討論非常多，如謝世維的〈首過與懺悔：中古時期罪感文化之探討〉，《清華學報》40.4(2010.12): 735-764，於前行研究處有詳細的介紹。

74 許麗玲，《〈周氏冥通記〉初探》，頁 325。

75 魏斌稱南朝有一種「土著化的神仙僑民」現象，不僅茅君自咸陽渡江至茅山，成為神仙世界的「僑民」，《真誥》中登場的神仙，絕大多數都來自吳越以外的地區，包括紫陽真人周君，見氏著，〈句容茅山的興起與南朝社會〉，頁 28-33。即使周君不肯傳授許謐守一法，然他的子孫終究要在江南落腳，也成為茅山神仙體系中的一員。

年輕的子良既已經成為仙界的候選人，卻誠如林富士所強調，從《太平經》以降，神仙觀念同時具有「入世」和「出世」兩種互斥的傾向，成仙的主要方法即要人間遵循世俗的道德和法律規範，將治身與治國合而為一；另一方面，在仙質、修仙方式、天廷物質、體制，乃至管理系統等方面，也有一套系統性的神仙理論，成為六朝時期葛洪及陶弘景等人在建構道教義理時的重要基礎。⁷⁶ 周子良以其年華正盛之際，隱居茅山，竟能接遇仙真，周旋於人仙二界，反覆應對，固然甚妙，然其卻對階級森嚴、分層負責的神仙官僚體系，存有一種遊移的心境。在周子良短暫的一生中，雖曾隨師父陶氏東遊煉丹，唯其個人求道原本只是「籍以緣幸，能棲林谷」（卷 2，頁 107），一開始並無受召昇仙的心理準備，卻突然受到茅山府丞的冥召，最直接的反應便是「便有懼色」（卷 2，頁 40），此後才逐漸體認真仙所啓示的道理，也往往欣懼交加（卷 2，頁 89、107），甚至也試圖申請延期（卷 1，頁 54）。誠如前文所提及，在陶氏的教學計畫中，並未包括《方諸》臥斗之法，此乃上清通仙致真、存無守有之法，透過存想天外星斗，神丹即可載其飛登八極，亦即屍解死亡。此一方法太過劇烈，即使已屆耳順之年的陶氏，對「非時之冥召」仍然有所猶豫，在獲知宮府已齊，唯作印未成時，仍是「意甚惻惻」（卷 3，頁 132），可見當下並非即刻接受。換言之，修仙者都會經歷求道的疑慮，還必須歷經說服、親證與考驗，最終能夠脫離承負拘束者，方得享形神俱妙、內在超越的境界。

具有仙質與前世功德的子良，在面對仙真之際，一再自稱「下賤」、「腐穢」、「猥俗」、「微塵下俗」、「肉人」（卷 2，頁 78、106、126），與其說是謙詞，無乃更是尋常之我在面對神聖時的真實感受；而透過仙真之眼來看子良，司馬括蒼即率直地曰：「學道不勤而得道者，乃周生乎！」同宗仙祖周大夫亦不得不為其辯稱：「周生年稚而德奧，識淺而智深，已三生如此。」（卷 3，頁 132），如何才能轉化肉體有限的物質性，成為不朽的

76 林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.2(1998.6): 205-244。神仙思想則可參見林富士，〈《太平經》的神仙觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》80.2(2009.6): 217-263。

靈體？《登真隱訣》即曰：「戒者，遏穢垢之津路，防邪風之往來」，⁷⁷ 透過戒律的實踐，乃是斷絕汙邪近身，不犯汙穢的第一重方法；更積極的來說，科戒生活大致可以歸納出幾個原則，第一，廣行陰德，慈向萬物，重道布施；第二，遵戒避忌，戒貪、殺、慾；凡此與江南道教承繼原初的《老君百八十戒》，大致相同，具有道德倫理的普遍性；第三，則為勤心幽靈，啓請玄師，盟誓而修，並將仙真僚屬化，也即是從仙真的監察之眼來決定感遇的資格，同時轉化為日常生活中具體的科戒條文，表現在《周記》中，既有仙真正面的勸戒，如「夫作道士，皆須知長生之要」（卷 1，頁 63）、「夫一志直往，無迴還之慮，瀟灑任理，無累著之心者，此乃保【仙】之子。」（卷 2，頁 109），又如「子勤之勗之，前後事事也」（卷 4，頁 200）；然更多針對子良個人行為或處境，以禁制的語氣來告誡，如：「作道士，法不宜露眠，不宜橫櫟屐」、「莫恆貪眠」、「勿令裸身」（卷 1，頁 35）、「不宜復食肉」（卷 2，頁 101）、「不宜三過」（卷 4，頁 201）、「勿令小兒輩逼壇靖」（卷 1，頁 40）等，則屬上清派的特徵。⁷⁸ 如此稟行不懈，方能德行秀美，內外潔淨，名登青籙玉文。

周子良整個生命的蛻變過程，可由三次命名的生活細節作為象徵：最初子良一名，為其生父所賦予，但別無小名，代表著其原初的生命狀態，並缺乏家人暱稱的親密關係；第二個字號元齋，為陶氏所賜，他追憶說：「已年十七於華陽東嶺冠，師為作此字，燒香啓告以受之」，在子良成年禮時，慎重地舉行儀式，惠予美名，寄寓著為師者的期待；最後的更名，一直到其通靈後的六月八日夜，紫陽童前來，宣告周君（紫陽）的命令：「今改子名為太玄，字虛靈」，則代表子良與他界的仙祖的成功連結，深盼其「表裏成功，饗流後裔」（引文俱見卷 2，頁 81），名登玉簡。

《周記》雖然是一部宗教人的通冥紀錄，諸多主題皆與當時的生活環境密切關聯，即使是「登真」的生命課題，也是不斷透過死亡關卡揭示自身與他者、自身與世界的關聯，更為關鍵的就是擴及前世今生的關係，由此揭露彼此之間再度連結的過程。這些敘述在宗教文化史的價值與意義，

77 見陶弘景撰，王家葵輯校，《登真隱訣輯校》，頁 197。

78 詳見劉苑如，〈清信弟子——《周氏冥通記》中的道門生活〉。

就在當時的道教正處於建構他界觀的關鍵期，而能在古宗教的本土根基上，適度回應了儒、釋二教，借此提出一個創新的世界圖式，形構一個多重世界觀，經由實證與想像的交織運用，在此中發現一個在世存有、關係性（relationality）的生活世界。這種筆調的敘述下，其真實感和感染性更甚於虛無飄渺的神仙世界。

六、代結：臨喪與哀文書寫

性靈昔既筆，緣業久相因。**即化非冥滅，在理澹悲欣。**冠劍空衣影，
鑣轡乃仙身。去此昭軒侶，結彼瀛臺賓。儻能踵留轍，為子道玄津。
——陶弘景《華陽陶隱居集》〈告遊篇〉⁷⁹

陶弘景在其臨終詩〈告遊篇〉所表達的，其實就是一個學道者的死亡觀、度世觀，他指出：羽化對於一個求道者而言，仙逝並非生命的泯滅，而是一種轉化的存在狀態：當時謂之「屍解」，乃是魂神得以飛昇的神秘狀態，從此解脫了俗世的責任而遠遊仙界，故當時的習語稱之為「度世道」；認為人們只是暫且過度此世，留下一時的痕跡，來者若能追隨此一軌跡，則可受其引導而永登彼岸。作為一代高道的陶弘景，儘管一向具有宗教性靈、宗教因緣，以及超越生死的宗教理性，一如〈華陽隱居先生本起錄〉所形容的，他日常生活中所體現的態度，乃是「為人少憂戚，無嫉競，淡哀樂，夷喜怒」，⁸⁰即喜怒哀樂不形於色。然這裡值得注意的是，陶氏在生死大事上，卻展現出另一種複雜的情緒，從「在理澹悲欣」一句，透露其間仍有情感的起伏，⁸¹其潛台詞就是「在情」則不能全然忘情，仍然難

79 陶弘景，〈告遊篇〉，見梁·陶弘景撰，明·傅霄編，《華陽陶隱居集》卷下（《正統道藏》第 39 冊），頁 771。

80 見宋·張君房編，李永晟點校，《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003），卷 107〈華陽隱居先生本起錄〉，頁 2326。

81 根據鍾國發的解釋，陶弘景面對人生的終點，未能白日飛昇，只能走屍解的小路，沿用《周氏冥通記》，以業緣來弭平遺憾。見氏著，《陶弘景評傳》（下）（南京：南京大學出版社，2011），頁 426。筆者同意其對陶氏屍解不無遺憾的解釋，但認為其中還是不脫魏晉忠人傷逝的傳統。

掩六朝文人「鍾情」生命的習氣；⁸² 而有異於一般宗教人單純的豁達，較之同一時代相前後的道士顧歡，在其臨終時自言其志曰：「達生任去留，善死均日夜」，⁸³ 即以道家最高的修養境界——達物情、齊生死，作為自己一生的定調。由此重讀陶氏的〈和約法師臨友人〉，在臨友人之喪時寫道：

我有數行淚，不落十餘年。今日為君盡，並灑秋風前。⁸⁴

首聯表現出陶氏一貫的淡泊、不動情感；末聯則是形成極大的反差，自言為友人之喪，將十餘年來未曾落下之淚，在蕭瑟秋風中一併傾洩而出。如此矛盾的統一，才是陶弘景的真性情。

鍾情如陶氏，十歲因讀了葛洪的《神仙傳》，便立志養生；⁸⁵ 十五歲著〈尋山志〉，⁸⁶ 表達其寄情山水，以蓬萊為志的衷曲。在現實生活中，卻被引為諸王傳讀，後拜左衛殿中將軍，直到齊末一連串的政治殺戮來臨前，方才抽身，隱居句曲山華陽洞。在諸王中，陶氏與蕭鏗的關係最為密切，高隱中忽夢鏗來，慘然言別，後果遇害，因著《夢記》以敘其異。⁸⁷

相較之下，弟子周子良則以二十歲的青春正盛之齡，即服下了九真玉瀝丸，因而離世成仙。為此他特別梳理了子良的「在世事跡」與「共所聞見」⁸⁸（卷 1，頁 14），撰寫追憶文字近三千字，成為一篇似傳非傳的文

82 王衍嘗喪幼子，山簡弔之。衍悲不自勝，簡曰：「孩抱中物，何至於此！」衍曰：「聖忘情，最下不及於情。然則情之所鍾，正在我輩。」見唐·房玄齡等撰，楊家駱主編，《晉書》卷 43（臺北：鼎文書局，1980），〈王戎附王衍傳〉，頁 1236-1237。

83 顧歡「知將終，賦詩言志曰：『五塗無恒宅，三清有常舍。精氣因天行，遊魂隨物化。鵬鷗適大海，蝸鳩之桑柘。達生任去留，善死均日夜。委命安所乘，何方不可駕。翹心企前覺，融然從此謝。』」唐·李延壽撰，楊家駱主編，《南史》（臺北：鼎文書局，1981），卷 75「隱逸·上」，〈顧歡傳〉，頁 1880。

84 見逯欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983），卷 15，〈梁詩〉，頁 1815；亦見宋·李昉等編，《文苑英華》（北京：中華書局，1966），卷 302，頁 1540。

85 見《南史》，卷 76〈陶弘景傳〉，頁 1897。

86 見宋·賈崧，《華陽陶隱居內傳》，卷上，曰：「《本起錄》云：先生年十三，父隨吏部尚書劉秉之淮南，十五歸都，寓憩中外徐冑舍。作《尋山志》。」，頁 19。

87 見隋·姚察、謝旻，唐·魏徵、姚思廉合撰，楊家駱主編，《梁書》卷 51（臺北：鼎文書局，1980），〈陶弘景傳〉，頁 743。

88 《周氏冥通記》（《正統道藏》第 9 冊），卷 1，頁 47。

章，既與上梁武帝〈啓事〉、武帝〈敕答〉等合為一卷，成為《周氏冥通記》的卷首。一位入道弟子的早逝，何以能獲得如此的紀念長文？⁸⁹一般都將此視之為周氏傳記，追憶其短暫一生中的諸般事跡，包括家世、性格，從學入道，乃至神降、密受真旨、服藥氣絕，並兼及亡後的營葬、遺書，並且連同三則祥瑞異事。⁹⁰事實上從傳記文體的角度來說，文中包含著太多陶氏本人的經歷和聲音，從他個人自天監七年東遊海嶽，由霍山下浙江，隨潮向定山，暫停永康；復因永嘉山水之美，方才來到永寧，乃得以與傳主周子良相遇。這樣的敘述模式，難以僅從傳記角度將其精準的定位，透過此一背景或可重新為此文定錨。

從文學書寫的角度來說，在時間流逝中如何保留記憶？特別是在死亡來臨之際，尤需對逝者給予一種範式性（*exemplarity*）的敘述；這樣與其說是保存過去，毋寧是指向未來，甚至列為典章。因此，自古以來中國文學已有各類哀悼的詩文，用於敘述死者的生平事蹟，特別在中古時期，文體意識初起，文體流別日趨明確，關於祭、吊、誄、碑銘、哀辭、哀策……等，在《典論》〈論文〉、《文章流別論》、《文心雕龍》以及《文選》等，都各自提出了一套寫作規範。基本上，每一種文體都有不同的運用場合，如祭文用於典祀，吊文以為親屬，誄文以彰德行，碑銘用以傳名，哀辭以悼童殤，哀策施用於皇室。⁹¹陶弘景的身分既是師尊，則非祭、非吊；周子良其人年輕早逝，生前並無特殊德行名聲可誄可銘。但就兩人的關係言，又超乎常人的情感，子良獲冥召之後，唯一關注者就是兩人的一段道

89 周子良長傳之特殊，可相對於三國曹魏時期著名的經學家，也是魏晉玄學主要的代表人物王弼（226-249），少慧早卒，在《魏志》〈鍾會傳附王弼傳〉，不及 30 字，注引何劭別傳，也只有不及兩千字。

90 此說從吉川忠夫開始，並設專節討論，見（日）吉川忠夫，〈夢的記錄——《周氏冥通記》〉，頁 249-256。後學者如許麗玲等多予沿用。

91 相關研究非常多，包括通論與專書，方便參考者如金光，〈哀祭文的文體特點及在駢文和古文中表現之異同〉，《宜春學院學報（社會科學）》28.3(2006.6): 71-75；從文化意涵論者可參詹緒左，〈評「吊」議「哀」剖「誄」〉，《江淮論壇》1998.2: 107-113；較為詳盡者，如黃金明，《漢魏晉南北朝誄碑文研究》（北京：人民文學出版社，2005），何維剛，《六朝哀挽詩文研究》（臺北：文津出版社，2015），特別是後者有詳細的先行研究探討，本文就不再重複。

緣，以及撫養他的姨母，故向王君探問他們未來的歸向⁹²（卷 3，頁 146），而陶氏之問更先於姨母，其中既有父親形象的情感依戀，也在尋求登真與駐世抉擇中，賦予其終極之道的參考座標。

陶弘景對於弟子子良，對於其既有的道學背景，向來予以尊重，故循序漸進，僅傳授一些基礎的經典之外，其他都是隨方而教；但從兩人的關係言，陶氏不吝表達對於子良的賞識，認為他年輕卻有膽識，而遴選他做為東遊的隨從，彼此旦夕相處，應也有機會接觸陶氏丹方的知識，卻抱憾未能及時給予適當的指導。然而子良在登真的道路上，後來先發，更勝於師，固然有三世宿緣的支撐，卻仍須果決膽識。陶氏回顧此一歷程，乃曰：

自發上道心，稟老君誠，解其性理，習望相懷，於一切有為，無復執著。與時求道之志，便有濃淡，故以推心知當不大欲為耳。今既忘言於取捨，便亦不辭此任。但令得在能利益衆生處，雖卑雖苦，甘心為之。後雲「雖欲蕩情散慮，亦未能都去」，此實神察。六七往道中，猶煩惱未盡，況此信忍，望都除邪。五年十年，非但未定，朝聞夕殞，亦是所願。周生既已見捨，便欲促往尋之。⁹³（卷 3，頁 159）

陶氏坦率地承認誠如仙真所言「雖欲蕩情散慮，亦未能都去」，以致求道之心時有變化。儘管如此，他還是勉勵自己，在登真與駐世的抉擇中，放棄自己的取捨，而能視利益衆生處為最高標準，不再以時間長短為懷，朝聞夕殞亦可。同樣的，他願意相信子良的選擇，並非世俗所見的自殺，勉其一往無悔！然面對死亡這般的邊際處境，引動的斷裂與再連結的種種心緒，陶氏將其轉化為敘述，其曰：

一切聞見，莫不歎駭。以二十九日日昃後殞，仍造龕塚於東岡。十一月三日丙寅日昃後寤，即捧土成墳。此後音影寂寥，未通寤寐，將同人神之隔，為機會俟時乎？⁹⁴（卷 1，頁 14）

凡此正是為師者所發出的哀辭，歷來哀有三種解釋：愛也、依也，以及憫也。運用在本文的解讀，也即是在追憶中肯定作者和死者親密的師徒關

92 《周氏冥通記》（《正統道藏》第 9 冊），卷 3，頁 68。

93 同上註，頁 70。

94 《周氏冥通記》（《正統道藏》第 9 冊），卷 1，頁 47。

係，故為愛也；重構與死者求道、學道與行道過程中，彼此相依相持的關係，是為依也；然對於死者英年早逝，此後音影不再，夢魂未通，又不免帶來無限的惆悵，此即憫也。從陶弘景對子良的追憶文中，清楚察見此文類寓含的實用功能與文化心理。⁹⁵

以追憶散文為主體的哀體文類，在魏晉南北朝之後並未獲得太多文學實踐，特別齊、梁揚棄虛玄，偏愛世俗的寫作風格，此類創作實非主流，足以傳世的作品並不多，⁹⁶此文或為這個時代殘存的文化遺跡。一直到明清之際，發展出一種追憶體的散文，⁹⁷始得重新賦予新的創意。《周記》雖然一直被視為上清派降真的重要文獻，對於這種逐日記載、一一梳理，在追憶中重建一段師徒道緣；其中善用註解還原信仰現場，較諸他整理《真誥》之際，撰寫諸多小註時的理性考證大不相同。同時，文章中又隱藏著壓抑的情感、情緒，這種交雜記事與考索的文體，若以今人觀點觀之，其中仙真降誥周氏、周氏接遇仙真，確實可視為一種建構。此後收錄在道教經藏中，有志斯道者借此冥感經驗，不斷地重讀，據以體會師徒兩人相得益彰，視為修道者的佳話。而今人既置身於去神聖、去神秘的現代化情境，亟欲統合經驗者、記錄者、編輯者與閱聽者，而後據以建構一個似真還幻的真靈世界，這樣奇特的經驗其實也不多。由於關注其神人降真、接遇者，乃此記過去研究既有的焦點，本文特別選擇從日常生活經驗切入，將宗教人還原於人際網絡中，則周、陶二人紀錄整理的日常瑣事，非僅僅屬於降真者的紀錄，而涉及人與事複雜而變動的關係，包括自我和親友、靈性自我和生活自我，乃至整個茅山社會，構成一個鮮活的信仰經驗。若此既稱「記」又夾「註」，從而形成一部特殊的文體，從宗教文學研究而言，其中仍隱藏可資探索的空間。

95 見詹緒左，〈評「吊」議「哀」剖「誅」〉，頁 107-113。

96 見何維剛，〈六朝哀挽詩文研究〉，頁 246-251。

97 參見康正果，〈悼亡和回憶——論清代憶語體散文的敘事〉，《中華文史論叢》89(2008.1): 353-384；石曉玲，〈論清人自我情感書寫之突破——以女性憶傳文為中心〉，《中國文學研究》2018.1: 68-76。

引用書目

一、傳統文獻

- 東晉·葛洪，《抱朴子內篇》，《正統道藏》第 47 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 南朝梁·沈約，《宋書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 南朝梁·陶弘景，《周氏冥通記》，《正統道藏》第 9 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 南朝梁·陶弘景，《真誥》，《正統道藏》第 35 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 南朝梁·陶弘景撰、明·傅霄編，《華陽陶隱居集》，《正統道藏》第 39 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 南朝梁·陶弘景撰，王家葵輯校，《登真隱訣輯校》，北京：中華書局，2011。
- 南朝梁·蕭子顯，《南齊書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 唐·房玄齡等撰，楊家駱主編，《晉書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 唐·李延壽撰，楊家駱主編，《南史》，臺北：鼎文書局，1981。
- 後晉·劉昫撰，楊家駱主編，《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1981。
- 北宋·司馬光編著，元·胡三省音注，《資治通鑑》，北京：中華書局，1995。
- 隋·姚察、謝炅，唐·魏徵、姚思廉合撰，楊家駱主編，《梁書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 宋·李昉等編，《文苑英華》，北京：中華書局，1966。
- 宋·張君房編，《雲笈七籤》，《正統道藏》第 37 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 宋·張君房編，李永晟點校，《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003。
- 宋·賈崧，《華陽陶隱居內傳》，《正統道藏》第 9 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 元·劉大彬，《茅山志》，《正統道藏》第 9 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991。
- 佚名，《洞玄靈寶真人修行延年益演算法》，《正統道藏》第 54 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 紫微夫人撰，《洞真太上太霄琅》，《正統道藏》第 56 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 王明編，《太平經合校》，北京：中華書局，1960。
- 遂欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983。

二、近人論著

- (日)小南一郎 1984 《中國の神話と物語り》，東京：岩波書屋。

- (日)小南一郎著,孫昌武譯 1993 《中國的神話傳說與古小說》,北京:中華書局。
- 王家葵 2019 〈周氏冥通記析疑〉,《文史》2019.1: 61-78。
- (日)石井昌子 1980 《道教學の研究:陶弘景を中心に》,東京:國書刊行會。
- (美)司馬虛(Michel Strickmann)著,陳影譯 2019 〈茅山降授:道教與上層社會〉,《老子道文化研究》2019.1(2019.8): 153-194。
- 石曉玲 2018 〈論清人自我情感書寫之突破——以女性憶傳文為中心〉,《中國文學研究》2018.1: 68-76。
- (日)吉川忠夫 1985 《中国古代人の夢と死》,東京:平凡社。
- 何維剛 2015 《六朝哀挽詩文研究》,臺北:文津出版社。
- 呂鵬志 2006 〈天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.1(2006.3): 79-167。
- 李豐楙 2005 〈經脈與人脈:道教在教義與實踐中的宗教威信〉,《臺灣宗教研究》4.2(2005.9): 11-55。
- 林富士 1998 〈試論《太平經》的主旨與性質〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.2(1998.6): 205-244。
- 林富士 2009 〈《太平經》的神仙觀念〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》80.2(2009.6): 217-263。
- 金光 2006 〈哀祭文的文體特點及在駢文和古文中表現之異同〉,《宜春學院學報(社會科學)》28.3(2006.6): 71-75。
- (美)威廉·詹姆斯(William James)著,蔡怡佳譯 2001 《宗教經驗之種種》,臺北:立緒出版公司。
- 唐忠毛 2017 〈人間佛教發展過程中的世俗化問題辨析〉,《人間佛教》7(2017.1): 106-107。
- 孫 翀 2010 〈謝靈運寄居錢塘杜治與家族信仰的中斷〉,《世界宗教研究》2010.2(2010.4): 113-119。
- 孫 齊 2014 「唐前道觀研究」,濟南:山東大學儒學高等研究院博士論文。
- 國立成功大學中文系編 2004 《第五屆魏晉南北朝文學與思想國際研討會論文集》,臺北:文史哲出版社。
- 康正果 2008 〈悼亡和回憶——論清代憶語體散文的敘事〉,《中華文史論叢》89(2008.1): 353-384。
- 張崇富 2003 〈早期道教的文字觀和經典觀〉,《四川大學學報(哲學社會科學版)》2003.4(2003.7): 140-144。

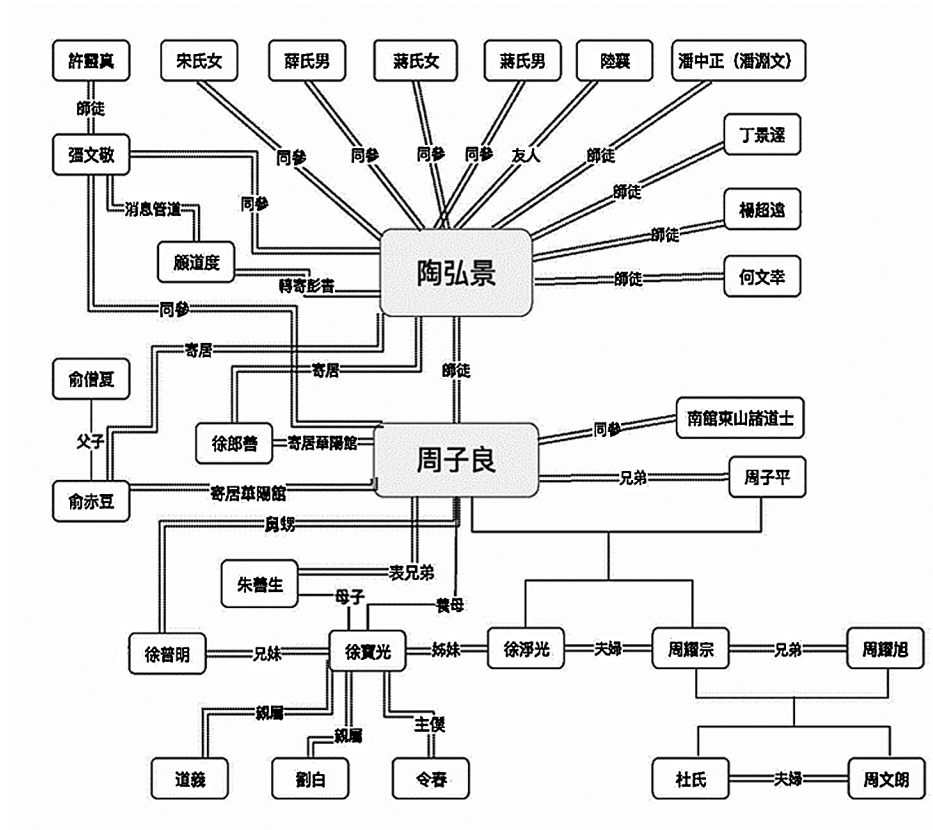
- 張 敏 2012 〈梁魏浮山堰事件始末及影響〉，《閱江學刊》2012.1: 69-73。
- 張超然 2013 〈試觀與保舉：東晉南朝道教試煉傳統及其發展〉，《中國文哲研究通訊》23.1(2013.3): 5-37。
- 張超然 2013 〈《道德經》的傳授、誦讀與道教法位階次〉，《輔仁宗教研究》27(2013.9): 63-91。
- (日) 都築晶子 1995 〈六朝後期における道館の形成〉——山中修道〉，《小田義久博士還歷紀念東洋史論集》，京都：龍谷大學東洋史學研究會。
- (日) 都築晶子著，傅晨晨譯，魏斌校，〈六朝後期道館的形成——山中修道〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》第25輯，武漢：武漢大學出版社，2009，頁226-246。
- (日) 麥谷邦夫、(日) 吉川忠夫編 2003 《周氏冥通記研究（譯注篇）》，京都：京都大學人文科學研究所。
- (日) 麥谷邦夫、(日) 吉川忠夫著編，劉雄峰譯 2010 《周氏冥通記研究（譯注篇）》，濟南：齊魯書社。
- (英) 斯蒂芬·亨特 (Stephen Hunt) 著，王修曉、林宏譯 2010 《宗教與日常生活》，北京：中央編譯出版社。
- 程樂松 2010 《即神即心——真人之誥與陶弘景的信仰世界》，北京：中國人民大學出版社。
- 黃金明 2005 《漢魏晉南北朝誄碑文研究》，北京：人民文學出版社。
- 楊乙丹、何婧云 2008 〈淺談魏晉南北朝時期南北農業文化的交流〉，《農業考古》2008.1(2008.2): 72-76。
- (德) 雷德侯 (Lothar Ledderose) 著，吳秋野譯 2018 〈六朝書法的道教因素(下)〉，《榮寶齋》2018.10: 144-155。
- 詹緒左 1998 〈評「吊」議「哀」剖「誄」〉，《江淮論壇》1998.2: 107-113；漢魏文化研究會編 1964 《內野博士還曆紀念東洋學論集》，東京：漢魏文化研究會。
- 趙 益 2012 〈《真誥》與「啓示錄」及「啓示文學」〉，《武漢大學學報（人文科學版）》65.1(2012.1): 72。
- 劉林魁 2007 〈梁武帝捨道事佛考辨〉，《學術探索》2007.5: 97-101。
- 劉苑如 2004 〈松柏岡岑——魏晉南北朝志怪中的墓葬習俗與文化解讀〉，收入國立成功大學中文系編，《第五屆魏晉南北朝文學與思想國際研討會論文集》，臺北：文史哲出版社，頁323-362。
- 劉苑如 2019 〈清信弟子——《周氏冥通記》中的道門生活〉，發表於「第四屆崑

- 崙高峰論壇」(蘭州：蘭州大學，2019.09.20-21)，頁 290-304。
- 蔣豔萍、鄭方超 2004 〈《周氏冥通記》情感基調探析〉，《求索》2004.4: 208-209。
- 謝世維 2007 〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中央研究院中國文哲研究所集刊》31(2007.9): 185-233。
- 謝世維 2010 〈首過與懺悔：中古時期罪感文化之探討〉，《清華學報》40.4(2010.12): 735-764。
- 謝世維 2014 〈中古道教史中的三皇文傳統研究〉，《清華學報》44.1(2014.3): 29-60。
- (德)邁克爾·斯特里克曼(Michel Strickmann)著，余仲珩譯 1984 〈論陶弘景的外丹(上)〉，《道協會刊》15(1984.8): 75-102。
- (德)邁克爾·斯特里克曼著，余仲珩譯 1985 〈論陶弘景的外丹(下)〉，《道協會刊》16(1985.8): 64-86。
- 鍾國發 2011 《陶弘景評傳》，南京：南京大學出版社。
- 魏 斌 2014 〈句容茅山的興起與南朝社會〉，《歷史研究》2014.3: 22-41。
- Bokenkamp, Stephen. 2007. *Ancetors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. Berkeley: University of California Press.
- Demerath, N. J., III. 2000. "The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39.1(2003.3): 1-11.
- Fireman, Gary D., Ted E. McVay, Jr., and Owen J. Flanagan, eds. 2003. *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology, and the Brain*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Liu, Yan 劉焱. 2015. "Toxic Cures: Poisons and Medicines in Medieval China." Ph.D. diss. Harvard University.
- Liu, Yan. 2019. "Poisonous Medicine in Ancient China." In Philip Wexler, ed., *Toxicology in Antiquity*. London and San Diego: Academic Press, an imprint of Elsevier, pp. 431-439.
- Robinet, Isabelle. 1979. "The Metamorphosis and the Deliverance from the Corpse." *History of Religions* 19: 37-70.
- Smith, Barbara Herrnstein. 1978. *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Strickmann, Michel. 1977. "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy." *T'oung Poo* 63.1: 1-63.

Strickmann, Michel. 2002. *Chinese Magical Medicine*. Stanford: Stanford University Press.

Welch, Holmes and Anna Seidel, eds. 1979. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven: Yale University Press.

附錄



《周氏冥通記》人物關係圖

A Disciple in His Quest for the Way: The Everyday Life of the Religious Practitioner in *Zhoushi Mingtong Ji*

Liu Yuan-ju*

Normally considered as a record of a young boy on his way to discovering immortality, *Zhoushi mingtong ji* 周氏冥通記 (*Record of Master Zhou's Communications with the Unseen*) has been employed to research narratives on the comings of immortals and the recording of dreams. This article for the first time, however, focuses on its depictions of daily religious life. This research examines the everyday life of Zhou Ziliang 周子良 (496-515), disciple of Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), during his process of cultivating immortality from the perspective of Tao's recollections. Based on his own religious knowledge, Zao reinterprets the words of Zhou from his lifetime, and by editing and compiling, not only reconstructs the living world of a young man on his quest for immortality, but also considers the diverse social networks of the time. In other words, this article views the numinous experiences of the religious practitioner in regards to his social network as "an action," analyzing personalized religious practices and the networks of religious interaction. Through the recollection and compilation of both the everyday and the supernatural, this experience represents one's contact and connection with, as well as acknowledgement of, the realm of spirits, forming a communication network with the "living" experience of the believer.

From a literary point of view, *Zhoushi mingtong ji* encompasses numerous genres, and is the first day-by-day record of the revelations of

* Liu Yuan-ju, Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

immortals. Annotated and edited by combining biographies, announcements, imperial decrees, and records by Tao Hongjing, the text is regarded as complex with a mixture of voices both in conflict and becoming accustomed to one another. Within the literary contexts of the Qi and Liang periods, when writers were moving away from the spiritual or obscure in favor of a more secular style, *Zhoushi mingtong ji* skillfully incorporates the genre of the descension of immortals from the Jin and Liu Song dynasties onwards into everyday narratives to increase the tension between the sacred and the secular. This article re-examines the unique techniques of writing, and analyzes the connection between the *Biography of Zhou* 周傳 in chapter one and the genre of mourning literature, viewing it as a local case of religion/literature, which thus opens a new chapter in Taoist literature.

Keywords: Tao Hongjing 陶弘景, daily religious life, personal religious practice, social network, mourning literature