

第一章 緒論

第一節 研究動機

「宗教是什麼？」作為一個宗教所的學生，這是我們最初、也是最終的問題。

正如同當我還是個大學部的史學系學生時，所面臨到的問題：「歷史是什麼」一樣，該如何去定義歷史、理解歷史，是一個不斷地出現在我心中的疑惑，只是時過境遷，當初困擾的對象是歷史，而今則是宗教，然而我得出答案了嗎？恐怕還言之過早，這篇學位論文不過是個起點罷了！

對「宗教」的定義，我們可以追溯至二十世紀初，Rudolf Otto認為宗教是始於對於「神聖」的畏怖¹；其後在宗教現象學上Mircea Eliade以為神聖、世俗是人們認知世界的兩種經驗模式²；宗教社會學上Emile Durkheim也認為所有的宗教信仰預想了一種分類法，把人類所能想像到的事物分為兩種對立的種類：凡俗與神聖³。透過學術傳統的建立，我們對於宗教本質的認知主要是延續這些前輩的看法，亦即宗教是那些被區別為「神聖」的，藉此人們脫離混沌，創立秩序，建立神聖宇宙，神聖的世界，這種神聖所指的是奧秘的性質、令人敬畏的力量，存在於某些經驗對象中，不同於人類，卻和人類有關。這種特質可能是屬於自然或人為的客體，屬於動物、人類，或是其他文類文化之客體化結果。⁴有聖殿、聖石、聖牛，或是在某

¹ Rudolf Otto, J. W. Harvey trans., *The Idea of the Holy – An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. (London: Oxford University Press, 1958)

² Mircea Eliade, 楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》（台北：桂冠出版社，2001年1月1版）

³ Emile Durkheim, 芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》（台北：桂冠出版社，1998年9月1版2刷）

⁴ Peter Berger, 蕭羨一譯，《神聖的帷幕—宗教社會學理論的要素》（台北：商周出版社，

2 第一章 緒論

些風俗制度中，酋長是神聖的。此外，空間與時間也具有神聖的特質，例如聖殿、寺廟、新年、節慶等等。透過這種特質，宗教建立起一套宇宙秩序，超越且涵攝人類，並且將人的生命安頓在具有終極意義的秩序中。⁵

在某種層次上來看，神聖的第一個可能定義便是與「凡俗」相對⁶，簡單地來說便是神聖的缺乏，從時間上來看，所有日常生活的例行行事都是世俗的；空間上來看，除卻中心（寺廟、神殿）以外，個人的居所事物便是屬於世俗。然而將世界劃分為二，並不代表神聖與世俗毫無關係，或只是一組對立的概念而已，事實上神聖所寄託的客體往往也都具有世俗的屬性，例如聖石、聖樹本身乃是自然界的事物，透過神聖力量的展現，使其為聖，因此神聖、世俗雖是實在世界的兩個層面，然而絕非毫無關連，而是一體兩面的概念。而這種屬於日常生活的神聖性質本身保有不尋常的特質，這種特質往往經由許多儀式的舉行，來加以反覆證實。這種神聖、世俗的特質也可能展現在「人」的身上，透過「入門」儀式的舉行，使得人得以完全、神聖。⁷

所有的宗教中，神聖、世俗也透過某些「中介者」發生關係，主要是聖職人員，例如：原始宗教中的巫師，基督宗教的神父、牧師，或是佛教的僧侶等等。除此之外，宗教中神聖力量的展現往往還透過超越的存在來加以呈現，一神教傳統中，神除了透過話語（聲音）來傳達祂的旨意，最常見的模式是透過一個「中介者」來傳遞訊息，從最早的字源來看，angel（天使）本來的意思便是messenger，其存在的主要功能⁸是負責傳遞上帝的訊息給人類，天使便是自天上（神聖）降下地上（世俗），透過傳遞上帝的訊息，使得神聖、世俗世界得以聯繫起來。⁹類似的現象其實也存在於其

2003年2月1版)，頁12-39。

⁵ Peter Berger，蕭羨一譯，《神聖的帷幕—宗教社會學理論的要素》，頁37。

⁶ Mircea Eliade，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》，頁61。

⁷ Mircea Eliade，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》，頁203-52。

⁸ 有關天使的功能，特別是在民間宗教的傳統中來看其功能，大概有六點：傳遞神的訊息、預言、守護人類、對抗惡魔、治療疾病、職業守護神，這個分類方式請參照Valerie I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp.162-163。

⁹ 參見Mircea Eliade ed., "Angels" in *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), p.282。

他宗教傳統，儘管中國宗教可以分為制度化的宗教，如佛教、道教、回教、民間教派等等；以及擴散式的宗教，亦即一般民間傳統，是作為俗人社會制度的一部份。¹⁰ 然而除卻佛教、回教等從境外移入的宗教外，中國本土所發展出的道教、民間教派，或是民間傳統的信仰，雖然各自擁有不一的組成因素，但我們從中可觀察到作為穿透聖、俗界線，他們共同的信仰—神仙。當然必須注意的是，不同的文化傳統中所建構起看似相類的事物，往往不見得具有同樣的結構或意義，隨著所在的文化脈絡而有所不同，神仙與天使雖然同樣被我們視為聖、俗世界的聯繫，然唯有將之放回本身的文化傳統中，這種看法才有意義。

不可否認的事實是，最初開始著手本論文確實是受到對西方天使的莫名熱愛所驅使，在碩士班二年級時曾經針對天使、神仙在民間信仰上的結構、功能做出比較性的研究，這是一種對於可觀察的宗教現象的比較。然而從宗教的本質切入，以神聖、世俗作為認知世界的兩種模式，在作為突破點的「中介者」上，我們無法在一篇碩士論文中完整地呈現天使、神仙二者，甚至進而比較異同，因而我在此所採取的方式是回歸中國傳統之中，選擇「神仙」作為我論文的主題。神仙信仰是中國宗教傳統中很重要的部分，先於有組織性的宗教而存在，就某層面而言神仙信仰是構成中國傳統的源頭之一，數千年來其影響所及不單是有形的社會、政治、宗教等面向，更在無形的文化上左右著中國的思維。本論文的目的正是試圖透過對神仙形象的表現，從歷史變遷的角度著手，理解神仙形象在時間中的轉變，其主要的目的固然在於理解神聖與世俗在此上所展現出的交互作用，更是希望能瞭解中國宗教文化層面上的變遷。

第二節 研究主題的界定

道教成立的確切時間，說法莫衷一是，大致上學界目前肯定道教大約

¹⁰ C. Y. Yang, *Religion in Chinese Society – A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991)

形成於東漢晚期，然而在此之前「神仙」信仰早已在戰國中晚期便已萌發，甚至西漢時期，無論官方帝王求僊，或是民間喪葬帛畫、銅鏡等等，都顯示神仙思想盛極一時。而早期道教的成形基本上是源自於秦漢時代的信仰體系上，帶有濃厚的民間性格與巫風色彩，¹¹然而道教作為一制度化的宗教，有意識地將原本屬於民間宗教的要素加以改造，雖然有時候要區分道教、民間宗教是相當困難的一件事，不過我們可以看到四至六世紀時，人們由民間宗教的信徒轉換身份成為道教徒，乃是因為他們在道教那裡找到他們所習慣的諸種要素，而這些要素被昇華，納入了一個更牢固，且組織更嚴密的框架之中，¹²神仙信仰正是其中的一環。

然而必須注意到的是，儘管道教繼承古老的信仰體系，並且將民間宗教的諸多要素加以吸納，然而這並不代表民間宗教就此消失，或者可以說許多被區別為「民間」的宗教要素，並不曾因此而消失，因為如何去區別出道教與民間宗教，其中的界線一直都很模糊。¹³

因此我們所要關注的是神仙信仰雖為道教所吸收，並且加以嚴密的組織化，然而還是有一些民間宗教的要素會被加入對神仙信仰之中。因此光從道教的角度來討論神仙形象，這是不夠完整的，既然神仙信仰來自於中國文化的塑造，那麼我們也應該回到中國文化之中來討論。事實上在此我們所要關注的並不是某個特定宗教中的神仙形象，是根基於整個中國文化所塑造出來的神仙；道教雖然談到許多仙人，要研究仙人也似乎不得不瞭解道教，但於此之外，道教其實也是整體中國文化的一環。因此，於本論文中對於所要討論的宗教範疇，事實上是超乎道教之外，然含攝道教在內，是整體的中國宗教。不過，以目前使用的文獻來看，主要的資料都保存於道教傳統中，儘管我們希望以整體中國宗教的角度來思考神仙形象的問題，然而資料上的限制，因此在行文論述上不可避免地會以道教為主來論

¹¹ 劉仲宇，《中國民間信仰與道教》（台北：東大圖書公司，2003年3月1版），頁43-40。

¹² Rolf A. Stein, "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.53-81.

¹³ Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries." pp.53-81.

述。

其次的問題是時間上的選擇。神仙之說被認為是戰國中晚期燕齊海邊的方士之說¹⁴，起源甚早，然而我們在決定論文題目時之所以捨棄「先秦」、「戰國」，乃是因為這段時期列國分立，從政治形態上來看我們便很難將之視為一個單一、整體的「中國」，且此時列國的政治組織、風俗習慣，甚至文字語彙上還各有其特色。因此雖然學者們同意先秦諸國應該擁有一個共同的文化基礎¹⁵，然而對於我們所要進行的整體「中國」宗教的討論，至少在秦始皇統一六國之後，雖然並不代表地區差異的弭平，從建立帝國開始，在一個今天我們大致認為屬於「中國」的空間範圍中，從政府組織、法律、文字等等，呈現一個整體「中國」的形態，是我們討論「中國宗教」比較有力的切入點。時間的下限之所以拉長至唐代，所抱持的理由與上述相同，都是希望能夠維持一貫整體的「中國」，因而在時間的界定上我們選擇了包容性極大的詞語「上古」、「中古」作為時間的含攝，希望在行文中能夠廣泛地來看到神仙形象的變遷。

最重要的問題是：「神仙」是什麼？雖然戰國中晚期時人們肯定透過仙藥的求取，使得人可以長生不死，在這種求僊脈絡下，早期僊人亦往往被認為是神人，或是所謂的「蓬萊諸神」，因此遂有「神僊」之語，這種早期觀念中的僊人其實具有濃厚的「神」性格，他們的出現其實往往伴隨著人求藥的行為。¹⁶就認知上來說，他們是否就是日後人們認知中由「人」而「仙」的神仙，其實是可議的。因此在此我們特別要說明的是，我們在論文行文的語彙上主要是採取「神仙」一詞，或兼以「仙人」、「仙者」，然而主要討論的對象是指那些由「人」而「仙」的仙人。然而值得注意的是，即使我們將神仙的範疇限定在由人所成，然而往往在早期文獻的記載上呈現出超乎此外的看法，例如西王母、羽人，在漢代以前他們便已然存在於

¹⁴ 參見聞一多，〈神仙考〉，收於氏著《聞一多全集（一）·神話與詩》（台北：里仁書局，1993年1版），頁154；大淵忍爾，〈初期の僊説について〉，《東方宗教》1卷2期（1952），頁23-26。

¹⁵ 張光直，〈從夏商周三代考古論三代關係與中國古代國家的形成〉，收於氏著，《中國青銅器時代》（台北：聯經出版社，1998年9月1版6刷），頁31-63。

¹⁶ 大淵忍爾，〈初期の僊説について〉，《東方宗教》1卷2期（1952），頁23-26。

神話之中，在漢代神仙思想的發展中被納入神仙體系中。因此從先秦乃至漢代這段期間，我們對於神仙的定義是採取一個較為寬鬆的看法。

主要關於「神仙」的把握，雖然我們將之放在由「人」而「仙」的位置，漢晉時期對於神仙的認知若非是神話傳說中的人物，便是形跡飄渺、具有各種傳說的人物，甚或是隱逸山林的隱者；道教體系中，道士修為的最高境界便是仙人，而事實上許多故事或傳記中，道士與仙人也常被混為一談¹⁷。因此雖然我們仍是可就道教脈絡中來談論各種仙人品秩，或是地下世界中將鬼神轉化成為神仙¹⁸，然而這對於我們在論文所要談論的神仙形象幫助並不大。無論神仙的來源是生前得道而為仙，或是死後入洞天修練而成仙，事實上這種現象在中國傳統中形成一種以「人」為中心的論述，所謂的「神仙」往往就是人的另一種表現。

透過一些問題的釐清，我們最終的論題是著重在整體的神仙形象之上，試圖在時間序列中，視中國宗教為一個整體，以神仙為中心，來觀察神聖、世俗世界彼此間的相互作用、影響，並且試圖找出其中是否有任何隨時變遷的現象。當然這種論文操作方式或許會有過多的裁剪之虞，然而我們必須澄清的是，本論文的目的在於呈現上古至中古間整體宗教上對於神仙形象的建構，而這種形象上的問題並非指稱各種具體的事物¹⁹，而是意指那些在人類心靈中運作的觀念，而存在於人心靈中運作的事物其實往往被想像地來得更加模糊，也更加容易發生改變，因此透過論文的進行，我們所要試圖呈現的是一種時代上觀念的變遷，而這種神仙形象的變遷往往與各時代的背景有關，因此我們除了關注這些隨時不同的轉變之外，更希望能夠瞭解改變發生的原因。

¹⁷ 林富士，〈台灣地區的「道教研究」(1945-2000)〉，發表於「五十年來台灣宗教研究成果評估計畫」成果發表會（台灣大學哲學系，2002年11月2日），頁8。

¹⁸ 這種透過對死後世界的建構，以及洞天世界的想像，將死去的人鬼納入仙界官僚體系之中，並且透過這種想像，建立起一套嚴密的神仙等級的升遷，參見都築晶子，〈南人寒門・寒人の宗教的想像力について—『真誥』をめぐって〉，《東洋史研究》，47：2(1988)，頁24-55。

¹⁹ 在此所使用的形象（image）一詞，是一在人的心靈中被描繪的心象、印象，是一種極度內在、複合的人類心理上的投射，表達出人類內在整體的一種渴求，具體地在心靈中運作、投射出的形象。關於image一詞在此的定義，可以參照C. G. Jung，吳康等譯，《心理類型》（台北：桂冠出版社，1999.10，初版），頁480，其中關於內在意象的描述。

第三節 研究論著成果的回顧

「神仙」的觀念、信仰雖然早在道教形成之前便已然存在於中國社會中，但在道教形成之後卻幾乎為道教所擁有，成為道教專有的信仰對象，而以「神仙不死」作為道士的修練目標，更使得「神仙」成為道教信仰的核心。因此學界目前主要的研究範疇都是以道教神仙為主來進行討論，這方面的研究成果相當豐碩，我們恐怕很難一一做出全面性的回顧，因而在此我們主要針對幾個與本論文關係較為密切的子題著手，來做當前學界的回顧，主要是：神仙信仰與思想的討論、道教仙人傳記的研究、個別道士、仙人的研究。

有關神仙信仰本身教義、概念上的思考，這方面應該以李豐楙的著述最為豐富，分別從神話、傳說、詩歌、小說和道經中汲取資料，以彰顯道教的神仙概念和仙道傳統，除了觸及一般性的概念之外，重要的是他還處理到「神仙三品」、「遊仙」、「謫仙」、「降真」等比較特殊的神仙信仰。日本學者方面則首先注意到「神仙」的本質，大淵忍爾便以為早期所謂「僊人」其實神的一種；而村上嘉實則認針對葛洪所提出的天仙、地仙加以區別，以為天仙所指即是天神，地仙才是由人所成的人神；或是福井文雅以為仙人、隱者在終極的目的上是不同的，人們之所以混淆仙、隱乃是對於他們表現於外的行為都是避世所致。

學者談到神仙時，往往都著重在於神仙思想的形成與其發展演變，這部分的研究很早就已經有學者提出，事實上，只要談到神仙勢必多多少少都得談到神仙思想，因此就數量上來說應該可以算是最多的。早期研究的部份以聞一多〈神仙考〉與周紹賢《道家與神仙》都是關於這方面的著作，聞一多注意到神仙之說的起源與齊地的關係，並且簡單地討論了成仙理論、技術，以為飛昇是神仙的最終目的；而周紹賢則是廣泛地討論道教的神仙信仰與方術。此外，注意到神仙思想與道家老莊之間的關係更是大有

人在，除周紹賢的著作之外，尚有李小光《生死超越與人間關懷—神仙信仰在道教與民間的互動》中以一個章節來討論，此外也有多篇文章針對這一課題在進行研究，例如：林繼平〈論道家神仙思想之形成：從老莊哲學流變談起〉、劉慧珠〈莊子與神仙思想關係初探〉……等等，雖然已有這許多學者進行過研究了，不過這一議題至今似乎仍然有人在持續進行。此外，還有針對道教的高道個人的神仙思想加以闡發的部分，例如：胡孚琛、鐘來因等人的作品，分別是針對葛洪及陶弘景的思想來加以考察；在日本學者相關的研究中以石井昌子主要針對陶弘景的思想有所闡述，下見隆雄則討論葛洪如何思考逸民、仙人的問題，尾崎正治則以寇謙之為主，討論其神仙思想的表現。

在道教仙傳的研究上，學界的成果相當的豐碩，絕大多數的研究者都曾經針對道教的仙傳作深入的探討，其切入方式從對敘述形式的分析、版本的確定與討論、仙傳中的傳承關係等等，多位先進都已經作過細密地探究了。其中若再細分，可分為針對單一仙傳或是部分仙傳的整體研究。以單一仙傳而言，比較主要的有李豐楙〈漢武內傳研究〉、〈洞仙傳研究〉，對於個別仙傳的著成與其他道教經典的關係有相當細緻的考證，其後的衍變情形與相關仙道思想都做過一番闡述。此外，日人福井康順的〈神仙傳考〉，則是針對不同版本的《神仙傳》進行考察；內山知也在〈仙傳の展開—「列仙傳」より「神仙傳」に至る—〉則是針對兩部仙傳中神仙的社會地位、作為做出整理，並且透過兩部仙傳時間順序的先後來看仙傳形式的轉變。此外尚有學者針對仙傳作為文學體例本身進行研究，如土屋昌明；或是從敦煌出土的道經來研究仙傳，如山田利明。而在仙傳的整體研究，以學位論文的成果居多，例如：李宜芬的《中國中古道教傳記之研究》、謝聰輝的《修真與降真—六朝道教上清經派仙傳研究》、張美櫻《漢末六朝仙傳集之敘述形式與主題分析》，分別針對總傳、內傳等等有一個綜合的研究，李宜芬所著重的是個別傳記所呈現的神仙故事，而謝聰輝則透過上清內傳，試圖重建上清經派的傳統，而張美櫻則是側重於分析仙傳的寫作筆法。

關於個別仙人或道士的研究，這部分成果相當豐碩，這部分與上述我們提及高道神仙思想時，或多或少是有些重複的，不過值得注意的是日本

學者相當重視對個別神仙的研究，例如山田利明便從道經資料中試圖重新塑造李八百的神仙形象，大淵忍爾也曾針對鮑靚做過討論，前田繁樹則在談曹操麾下的方士時，特別關注左慈的影響。

第四節 文獻資料運用的問題

從論文題目來看，一旦談到「形象」，事實上大多數的人首先都會聯想到具體而有形的塑像或雕像（icon），然而就本論文所試圖處理的範疇而言，這種形象所意指的乃是心靈運作出的意象，因此就資料的運用上是以文獻為主。雖然在談論神仙外在形象的轉變時，不可避免地透過考古文物、圖像資料來加強外貌上的印象，然而就整本論文而言，我們主要處理的是一種心靈上的作用，概念上變遷，這種細膩而複雜的改變在文字的表達中最容易為人把握，因此本論文的素材以文字記載為主。

至於本論文所使用的文獻資料可大略分為兩種，第一類是道教的經典。雖然我們肯定「神仙」的起源早於道教，在道教成立以前神仙信仰已然廣泛地存在於社會各階層中，然而以目前資料的保存來看，絕大部分關於神仙的論述是保存在道教經典之中，其中我們主要使用的是道教中關於神仙的傳記，這些傳記雖以神仙事蹟為其主要的記載，然而它們本身的性質都不盡相同，從成書的形態上可以分成總傳、派傳、個傳²⁰，非但在故事資料的來源不同，例如《列仙傳》中所記載的故事來源，其中的神仙往往都是先秦、漢代時期地方祠祀的崇拜對象，而《神仙傳》中的神仙這種地方祠祀色彩顯然就淡了許多，而是當時著名的高道、修道者。此外編纂目的不盡相同，所呈現出的筆法、著重的情節亦大不相同，例如具有「內傳」名稱與性質的古上清仙真傳記，是蘊含教派內部撰作、教內密傳與教內傳授的仙傳，甚至足以作為有志修行者的教科書，²¹這與其他諸如《列

²⁰ 這個分類方式參見朱越利，《道藏分類解題》（北京：華夏出版社，1996），頁 211-22。

²¹ 關於上清內傳的性質可參見小南一郎，〈尋藥から存思へ—神仙思想と道教信仰との間〉，收於吉川忠夫編，《中國古道教史研究》（京都：同朋舍，1991年），頁 3-54，以

仙傳》、《神仙傳》等仙傳的目的、形式大相逕庭。此外，當我們鋪陳神仙形象之時，也涉及到其他許多道經，實際上整個道教的組成，是以「神仙」為其核心，因此道經中關於神仙的記載極多，然而此中關於神仙的描述又與傳記大不相同，例如《真誥》乃是降乩的紀錄而非仙傳題材，卻詳列了許多神仙故事。因而在此我們簡單地將第一類的道教經典區分為傳記類的仙傳、一般道經。

特別要說明的是《列仙傳》、《神仙傳》、《洞仙傳》、《神仙感遇記》與《鑪城集仙錄》等總傳性質的仙傳，其形成往往都是有人針對流傳的神仙故事加以集結、整理，其故事的內容往往都已在世間流傳，固然作者透過整理仙傳來表達某些本身教派或自己的思想（更積極一點來說，每次針對仙傳的整理，都是一次針對神仙形象、神仙世界的重整），然而相較於「內傳」而言，這種總傳內容所及是一個較廣泛流傳於世的版本。以茅君的傳記為例，葛洪的《神仙傳》、上清經派的《茅君內傳》來比較，其內容相當不同，這便顯示出整理者的經派、立場不同，甚至是資料的不同，所以編纂出不同的茅君傳記。然而在本論文的寫作中，文獻上的呈現將會以總傳作為主要的素材，其原因在於相較具有濃厚修練色彩的個傳而言，總傳顯得素樸許多，其所記述的仙人數量也相對地多，即便編纂者會帶入各自的立場，然而影響終究還是有限，我認為總傳保有較多神仙故事的原型，較為素樸，也較為時人所熟悉，對於我們想要認知不只是道教的仙人，更是要瞭解中國的神仙很重要的一批材料。

第二類文獻則包含史書、小說、子書等等。除道教經典以外，由於我們所試圖呈現的並非只有道教中的神仙，而是包含道教，整個中國宗教中的神仙形象，然而這種資料的龐大、複雜是超乎我們原先所預期的。基本上，我們主要運用的資料有三類：一類是史書，一類是小說，一類是子書（包含時人議論的文章）。以史書來說，中國傳統史學寫史是建築在確實收

為上清內傳具有五大基本性格：修行者得道過程的詳細記錄、記載神靈經典的傳授情形、單一修行者的志傳、有志修行者的教科書、提供道法教義的教導。謝聰輝，《修真與降真—六朝道教上清經派仙傳研究》，（台灣師範大學國文研究所博士論文，1999年5月），頁3-6。

集可靠信息的基礎上，但所謂的「可靠」與事實有多少距離，本身便是值得我們懷疑的地方。小說在魏晉時代的性質其實近似於史書，然而唐代以降逐漸著重在創造性上，同時也難以憑空杜撰，往往也將場景、劇情建構在當時的生活經驗之上，以期能引起讀者的共鳴。子書等作品，自先秦以來便主要都是在抒發個人意見、信念，而其議論事實上也很難脫離其時代背景。綜合這三種文獻來看，其實各有各的寫作目的，根本上也很難視為同一類的文獻來被我們使用，然必須再次強調的是本論文的寫作主要是企圖呈現整體中國宗教的狀況，因此在道教部分我們廣泛地使用道經文獻，在道教之外我們則透過這三種不同文類的來呈現宗教整體的樣態。

總而言之，文獻性質上具有極大的差異性，即便同屬於道教內部的經典，同屬於總傳性質的《列仙傳》、《神仙傳》等等，其編纂的內容、目的便有所差異，更何況是其他各種繁多性質不同的文獻資料。此外，我們還必須設想到隱身於這些文獻背後的作者的問題，能夠以複雜的文字陳述將其理念、想法流傳給後世的人，其實一直都是社會上的少數群體，因此我們從諸多文獻中所分析出來的觀念，或許我們可以說是反映了作者那個時代，與作者處於類似的社會階層、地方社群，擁有相近社會角色、身份、教養背景的人群普遍的想法。然而這種看法是否真能擴大解釋為所有社會成員共享的理念，卻是相當需要懷疑並檢證的，對此我們的態度是保留的。

因此我們在運用這些性質各異的文獻資料時，我們盡可能地將這些文字敘述的想像空間放寬，將之視為寫作者傳達自己或與其同時代、知識背景、身份與社會階層相近的人群概念來處理。亦即是透過文獻資料的耙梳，我們試圖呈現一個時代某一群人的概念，而這一群人至少具有中等以上的教養，是當時社會上的知識份子。透過這一群人的概念陳述，我們試圖建立起包含道教在內，「整體」中國宗教對於神仙形象的建構，並且透過不同時代的文獻陳述，來觀察其中神仙形象的變遷。最後必須再度強調，透過這些不同性質、具有不同撰寫目的的文獻，試圖重新建構一個「整體」的神仙形象時，究竟呈現出多少的「真實性」，我們必須加以保留，然而本論文的目的並不在於準確地提供一個歷史事實，而是透過文獻來理解人們傳達出什麼樣的神仙形象，且這種神仙形象在歷史發展的脈絡之下，產生

什麼種的轉變。

第五節 論文章節略論

本論文爲了方便釐清幾個主要的神仙形象，因此採取的是一種主題式的分類，從四個方面來呈現神仙形象的建構，且在章節中依照時間順序來安排討論，亦即先把人們交織出的各種對神仙的概念、形象分別放入各章節中，而後將相近時段中的觀點加以耙梳，並且將這些不同的時期的觀點、現象排放在一起，藉此來釐出這種神仙形象在歷史時間中所產生的變化。

第二章是透過人們對於成仙途徑的建構來瞭解神仙形象，目的在於釐清神仙可「致」至神仙可「學」的轉變，其中特別重要的是在於當「神仙可學」形成修道傳統中重要的一環之際，人們對於神仙形象的建構也隨之改變，文獻上的陳述不再只簡單帶過服食的內容，或修練的技術，而往往著重於神仙求道的過程，乃至於對「師」、「學統」的重視，甚至人們對於神仙形象的敘述在他們強烈的學習色彩之上，這種觀點自漢代以降，乃至魏晉，越往後發展神仙「學」的形象也就越趨於明顯，而這種「學」傳統的重視、形象的塑造，我們也必須回到儒家傳統中「學」的觀念來探討其中的關係。另一部份的呈現則著重於道德之上，透過對於早期善惡報應體系的繼承，神仙形象中「修道」其實往往著重於善惡道德的施行之上，甚至透過善行的積累得仙，值得注意的是這種觀念的興起與時代背景的關係相當密切，甚至影響了日後整個中國宗教對神仙形象的塑造。

第三章旨在瞭解至先秦以來神仙外在形貌的改變。透過中國早期對於「異類」、「外國」的理解，並且將之轉換成爲仙人的態度來看，事實上早期的神仙多半是因爲與「人」相異而被人們界定爲「仙」的，而這種觀點影響了整個中國傳統中神仙外在形象的表現。因此我們首先注意到的是先秦傳統中神仙的獸形表徵，其中人們特別重視神仙飛翔姿態，因此素樸地呈現出神仙體生毛羽的羽人形象。其次的轉變則是來自儒家傳統中對於「聖

人不相」的強調，神仙形象雖以「人」的姿態被加以描繪，然而卻側重於他們特殊的相貌上，諸如五官、四肢的特異；另一方面的特異則被表現於不老、青春的維繫之上，甚至認為能保持這種樣貌的便是仙人。基本上魏晉以降神仙形象承繼了對青春不老的重視，然而時代風氣使然，遂使得神仙形象非但重視青春不老，乃至要求神清貌美，對於仙風道骨的描述。整體來看，神仙外在樣貌固然呈現出一種轉變的趨勢，然而值得注意的是這種轉變表達出的是一種對於神仙之異於人的心態，且是這種心態在不同時期的呈現方式。

第四章來談神仙逍遙無拘的形象，這種呈現方式我們可由他們居住的場所著手。從先秦以來，人們想像神仙多半居於中國「域外」，在此時這種神仙形象呈現出的是一種逍遙無拘的快樂姿態，然而魏晉時期這些神仙居所轉移至中國境內，雖然這並不代表海外神仙不再受重視，但是透過對「神仙可學」的發展，境內山岳便有仙道可求，整個神仙居所遂轉移至中國境內，而且與之同時地，這些海外的神山雖不再是人們求仙的重要場所，卻被塑造成為神仙世界中的官僚宮府所在，這對神仙逍遙無拘的形象是一很大的變化，因而中國境內這些山岳遂成為神仙隱遯的居所，而呈現神仙隱居的山林形象。但是對名山的區別、重視，遂再次打破這種不受拘束的現象，隨著洞天之說的產生，中國境內的名山也被塑造成為仙界的官僚機構，至此，神仙無拘無束的形象，乃至於企圖隱逸，遂完全地被納入仙界體系中，完全地成為仙界官僚的一部份。

第五章則透過神仙與社會的互動中來呈現仙人的樣貌。很有趣的觀察是早期神仙呈現出的社會形象往往都是社會底層的人物，若非乞丐之流，便是混跡市場之中，然而為了呈現出神仙與凡人的不同，往往這些仙人都會展現特殊的能力，故事中便有相當多各種變化之術的描述，然而值得我們注意的那些實際與人們發生關係的部分，亦即對人們而言什麼樣的神仙是他們所「需要」，所建構出來，其中對人們最關鍵的部分便是在人們對於自身利益福祉的追求。因此，從我們可見的現象中，神仙往往都與預知禍福，教人趨吉避凶有關，早期他們所呈現出較濃厚的地方性格，具有濃厚的地方守護神色彩，其後則與個人、家庭的禍福吉凶有關。而另一方面，

由於神仙掌有不死藥的想法深植人心，早期神仙的形象往往也都具有醫療方面的醫者形象，從單純的賣藥翁，至行醫助人，乃至於撰寫醫書。也許神仙的形象不是變化了，而是在時間序列的遷移中變得更加複雜、豐富，但是終究每個時代的人所重視的東西不盡相同，因此這些不同時代的人在不同的時間對於不同的事情的重視，也就容易讓我們認為這其中有著一個明顯地轉變過程，甚至是一個演化的過程，然而必須再被加以強調的是這種轉變所指的並不是一個單純的直線變化，而是在時間變遷中不同的人們對於「神仙」形象所著重的特殊，而往往後人會將前人對於神仙形象的描繪加以吸收，並且在接受的同時在心靈的運作中加以變化，而我們所要觀察的便是從幾個具體的方向來看出這樣的變化。