

## 第四章 隱與仕：神仙山林形象的變遷

崑下一老翁，四五年少者。  
 衡山採藥人，路迷糧亦絕。  
 遇息崑下坐，正見相對說。  
 一老四五少，仙隱不可別。  
 其書非世教，其人必賢哲。<sup>1</sup>

思考神仙形象時，有某些要素總是使人無法忽視，其中以「山」為軸心所產生的仙人形象正是一環，所謂「山不在高，有仙則名」，正是闡明在人們普遍觀念中仙／山之間不可分的關係。除了仙人之外，山中還有另一群人，也就是隱士<sup>2</sup>的存在，在此值得我們注意的是仙與隱之間的關係。

從脫離世俗的這個面相上來看，神仙與隱者的態度是一致的。仙人在清靜的深山幽谷中選擇最適合的地方煉不老不死藥，以及鍛鍊肉體，而真正高潔的隱者則是為了遠離世俗的塵囂，而來到山中。無論是仙人或隱者，隱遁山林的生活都是一時的手段，事實上他們所追求的終極目的大不相同。<sup>3</sup>但是當我們回顧相關文獻時，神仙與隱士之間往往很難被清楚地劃分，那些入了山林的隱士，行蹤隱密，不為世人所知，自然容易被聯想為成仙而去，《列仙傳》中可見「莫知所之」的文句便是這類的例證。這些隱士之「隱」不見得與求仙、成仙直接相關，但是隱者隱遁山林的生活卻因與求道者類似，而不可避免地加以仙化，甚至被認為神仙大多是神化了的隱士，而隱士即未神化的神仙。<sup>4</sup>甚至到了葛洪《抱朴子》中更以山林隱

<sup>1</sup> 遼欽立輯校，《宋詩》（收於《先秦漢魏晉南北朝詩》北京：中華書局，1983年1版），卷3，〈謝靈運·衡山詩〉，頁1186。

<sup>2</sup> 關於「隱士」一詞還有諸多的名稱，比較主要的有隱士、高士、處士、逸士、幽人、高人、處人、逸民、遺民、隱者、隱君子等十一種，關於這些名稱上的研究可參見蔣星煜，《中國隱士與中國文化》（台北：華夏出版社，1978年5月初版），頁1-5。

<sup>3</sup> 關於神仙與隱士之間的不同，可參見福井文雅，〈仙人と隱者との違い〉，收於氏著《道教の歴史と構造》（東京：五曜書房，2000年2版），頁131-35。

<sup>4</sup> 神仙與隱者之間的關係可參見胡孚琛，《魏晉神仙道教—抱朴子內篇研究》（台北：臺

逸當成修道成仙的必經之途：「山林之中非有道也，而為道者必入山林，誠欲遠彼腥羶，而即此清靜也。」<sup>5</sup>

不過有趣的是，以逃避政治為其主要表徵的隱士，在「仕」與「隱」之間一直存有著緊張性，而追求不老不死，自塵世解脫，希企過著逍遙自在的神仙也有著同樣的問題。首先我們著重描述的是仙山的變遷，主要的仙山地點從海外移至中國境內，原本樂園式的仙山也逐漸轉化成為神仙官府之所在。其次，則是中國境內的名山大嶽系統化的問題，這些山岳被塑造成為道教神聖地理學中的「洞天福地」，與之同時的還有官僚化的情況，這些位於山岳中的洞天福地都是神仙政府機關所在之處，而有資格掌管這些神仙官府的自然而也就只有仙人，在這種情況之下，原本追求自由解放的神仙轉而又陷入了天界的體制之中，仙人也產生了「仕」的問題。

本章主要透過瞭解「山」意義的變遷，來試圖瞭解神仙居住在山中的形象，也隨時代改變而有所不同，整個討論的主軸將放在神仙由隱至仕的轉折上。

## 第一節 從域外仙山至境內名山

自戰國以來中國對於山岳的崇拜大體上可以分為三個部分來談，一是官方祭祀體制中對山川百岳的祭典，二是地方信仰中對於地方上山岳的祭拜，三則為古代傳說中對於崑崙山、海外仙山的信仰。前二者對於日後神仙信仰與道教發展有一定程度的影響，其下的章節我們也會有所提及，不過在此首先要注意的是與早期神仙思想發展有密切關係，是那些傳說中位於「中國」之外的神聖山岳，主要是西方崑崙<sup>6</sup>體系的仙山與東方海島體系

灣商務印書館，1995年），頁73-78；李宜芬，《中國中古道教傳記之研究》（台灣大學歷史研究所碩士論文，1997年8月），頁44-50。

<sup>5</sup> 晉·葛洪，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2002年3月2版5刷），卷10，〈明本〉，頁187。

<sup>6</sup> 「崑崙」一詞乃是後出，早出的《山海經》中是作為「昆侖」，其後才加上山部成為

仙島。

### 一、「海內崑崙之虛，在西北，帝之下都」

在古代神話、傳說中，有關崑崙山的神話一直都是中國神話的核心，崑崙山作為一重要的聖山是有其背景的。歷代以來的學者研究崑崙問題，主要從兩方面著手：一是崑崙的具體位置，一是從神話象徵的角度來詮釋。<sup>7</sup>至今學者們對於崑崙山的位置也眾說紛紜，沒有很具體的成果；而神話象徵的詮釋方式，自二十世紀M. Eliade研究薩滿信仰，其中談到聖山的概念，這才啟發了學者們從普遍的文化象徵意義上去看崑崙山的問題，而這也成為目前學界研究崑崙山很主要的一個進路，而我們在此也就從這個角度來談。<sup>8</sup>就「崑崙」本身的語意而言，《爾雅·釋丘》云：「丘，一層為敦丘，再層為陶丘。再層銳上為融丘，三層為崑崙丘。」事實上便是指出崑崙本身並非專指某座山嶽，而是具有古代神話潛在的象徵意義。在古代神話中的崑崙指的是大山，乃是屬於薩滿教區中大地之中的聖山神話，也是循環式宇宙觀中的中央大山，更是昇登天界的必經之山，神王或神巫經由此地而上下天地。<sup>9</sup>《山海經》中有言：

---

「崑崙」，為了方便討論起見，在此我們統一使用通用的「崑崙」來貫串全文。

<sup>7</sup> 關於「崑崙」所指為何，學者們的討論成果相當豐富，最主要可參考凌純聲，〈昆侖丘與西王母〉，《中央研究院民族學研究所集刊》22(1966)，頁，其中關於「昆侖」的意義共列舉出六種說法。

<sup>8</sup> 筆者目前所見從薩滿信仰的角度討論崑崙山的有關研究，中國學者方面，最早蘇雪林研究崑崙山時指出西亞巴比倫的古代傳說中有一仙山Khursag Kurkura，其義為「大地唯一之山」或「世界山」，是眾神居處之地，亦是諸神誕生之地，中國的崑崙、希臘的奧林帕司、印度的蘇迷盧等山岳都是這座山脈的翻版。雖然蘇雪林主要的觀點是認為西亞古文明對中國的影響甚鉅，然而她卻在不經意中指出各民族古代神話中的大山（聖山）其實是有一個共通的來源。最近湯惠生，〈神話中昆侖山考述—昆侖山神話與薩滿教宇宙觀〉，收於劉錫誠、游琪主編，《山岳與象徵》（北京：商務印書館，2004年2月1版），頁118-42，湯惠生的詮釋角度便全由薩滿信仰的聖山、宇宙山的概念切入。而日本學者方面，御手洗勝談論崑崙山傳說時便完全根據M. Eliade的理論加以立論，在他的幾篇關於崑崙山的文中都可以見到，特別是御手洗勝，〈崑崙傳說と永劫回歸〉見氏著，《古代中國の神神—古代傳說の研究》（東京：創文社，1984年1版），頁681-719。此外，小南一郎在談到西王母傳說時也認為崑崙山是世界的中心，採取M. Eliade的說法來詮釋，詳見小南一郎，〈西王母七夕傳承〉，收於氏著《中國の神話と物語—古小説史の展開》（東京：岩波書店，1984年），頁13-94，與崑崙山有關的部分特別見於頁46-61。

<sup>9</sup> 參見李豐楙，〈十洲記研究〉，收於《六朝隋唐仙道類小說研究》（台北：學生書局，1997年2月），頁143。而此一說法之成立也可參見Eliade, Mircea, 楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》（台北：桂冠出版社，2001年），頁86-92中關於世界中心的論述。

西南四百里，曰崑崙之丘，是實惟帝之下都，神陸吾司之。<sup>10</sup>  
海內崑崙之虛，在西北，帝之下都。<sup>11</sup>

這兩條所指的「帝之下都」便點出古神話中崑崙山迥異於其他神山的性格，乃是作為天帝所直接管轄的領域，自然也是「絕地通天」的中心所在，是上下於天之處，而在漢代盛行的緯書中也保留著同樣的看法，《河圖括地象》：

崑崙山為柱，氣上通於天，崑崙者地之中也。<sup>12</sup>

而崑崙山作為世界中心，更是被認為與人們死後魂魄的歸向有關，是人死之後的歸處之一，<sup>13</sup>從當前考古料的出土也證明了這種看法，戰國中期至西漢前期以楚地為中心的棺槨，由其中出土的昇仙圖可知，當時的人們心中所描繪出的人死後靈魂所往（昇仙）的目的地是在崑崙山，而這種昇仙至崑崙山的描繪便顯現出人們希冀達到不死的想像。<sup>14</sup>

在此我們必須回到不死的概念與崑崙山的關係來看，事實上我們很難從有關的文獻中區別開不死概念與崑崙山，兩者在文獻中糾結不清，古代談到不死勢必與崑崙山有關。《山海經》中關於崑崙山的記載，特別是關於崑崙山上物產的描述，我們集中在〈海內西經〉中來看：

開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。鳳凰、鸞鳥皆戴盾。又有離朱、木禾、柏樹、甘水、聖木、曼兒，一名挺木牙交。<sup>15</sup>

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾冥窳之尸，

<sup>10</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》（上海：古籍出版社，1980年），〈西山經·崑崙山〉，頁47。

<sup>11</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》，〈海內崑崙之虛〉，頁294。

<sup>12</sup> 宋·李昉等奉敕編，《太平御覽》（台北：台灣商務印書館，據上海涵芬樓影印），卷三六，〈地上〉，頁300a。

<sup>13</sup> 松山稔，〈魂魄歸山考—古代中國における山中他界觀〉，《國學院雜誌》，86-11，1985年，頁156-70，文中指出在古代中國，對於人死後魂魄的歸向可分成四種類型，分別是歸於：天、北方、六方或四方、崑崙。

<sup>14</sup> 參見曾布川寬，《崑崙山への昇仙—古代中國人が描いた死後の世界》（東京：中央公論社，1981年），其中第一章關於崑崙山的討論，以及結論部分。

<sup>15</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》，頁299。

皆操不死之藥以距之。<sup>16</sup>

這些珠樹、文玉樹、玕琪樹等等，根據《列子》〈湯問〉所言：「珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味；食之皆不老不死。」<sup>17</sup>袁珂以為這些玉質之屬的樹木同屬一類，都是不死之樹。<sup>18</sup>到了《淮南子》中更進一步加以敘述，崑崙眾水也具有同等的功效：

禹乃以息土填洪水以為名山，掘昆侖虛以下地，中有增城九重，其高萬一千里百一十四步二尺六寸。上有木禾，其修五尋，珠樹、玉樹、琰樹、不死樹在其西，沙棠、琅玕在其東，絳樹在其南，碧樹、瑤樹在其北。旁有四百四十門，門間四里，里間九純，純丈五尺，旁有九井玉橫，維其西北之隅，北門開以內不周之風。傾宮、旋室、縣圃、涼風、樊桐在昆侖閭闔之中，是其疏圃。疏圃之池，浸之黃水，黃水三周復其原，是謂丹水，飲之不死。河水出昆侖東北陬，貫渤海，入禹所導積石山。赤水出其東南陬，西南注南海丹澤之東。赤水之東，弱水出自窮石，至于合黎，餘波入于流沙，絕流沙南至南海。洋水出其西北陬，入于南海羽民之南。凡四水者，帝之神泉，以和百藥，以潤萬物。<sup>19</sup>

整體呈現出來的現象是：崑崙山上出產的神異之物，其本身都具有再生、長生的性質，甚至連山上的泉水都可以使人不死。崑崙與不死概念之間的關係究竟結合得有多早，其實很難下個結論，不過可以設想這種與不死概念的結合可能相當早，很可能源自於最古老的山岳崇拜，以山為生產萬物、是生命、靈力的根源<sup>20</sup>，《淮南子》有言：「凡地形，東西為緯，南北為經；山為積德，川為積刑；高者為生，下者為死。」<sup>21</sup>可為印證，高者為山，因此在高山上可以尋求獲得生命、新生，山上所產的神異之物也都有助於

<sup>16</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》，頁 301。

<sup>17</sup> 周·列禦寇、楊伯峻撰，《列子集釋》（台北：華正書局，1987 年初版），卷 5，〈湯問篇〉，頁 152。

<sup>18</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》，頁 300。

<sup>19</sup> 劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997 年 1 月 1 版 2 刷），卷 4，〈墜形訓〉，頁 133-135。

<sup>20</sup> 森鹿三，《支那古代山岳信仰》，轉引自松山稔，〈魂魄歸山考—古代中國における山中他界觀〉，頁 163。

<sup>21</sup> 劉文典，《淮南鴻烈集解》，卷 4，〈墜形訓〉，頁 139。

此，使人再生；《山海經》中不死藥的功用，並非吃了使人不死，而是使人起死回生，這應是不死藥最初的涵義。<sup>22</sup>

西王母又是如何與崑崙山、不死藥連結起來？在戰國時代有關西王母的古老文獻中，西王母常常與山岳結合，可是其居住的地方卻不限定在崑崙山，例如《山海經》〈西山經〉中她所居便是在玉山。在整部《山海經》中被認為最早形成的是〈五藏山經〉中的〈西山經〉，其中西王母是西方眾多神之一，崑崙山也是西方群山之一。直至戰國末期，西王母才具有壓倒性的地位，崑崙山也被認為是西方群山中特別重要的山，而把這兩者結合起來的觀念，便必然地發展起來；到了漢代，西王母與崑崙山已經不可分割。<sup>23</sup>而後人在註解「非仁羿莫能上岡之巖」時，便都以為羿是登上崑崙山向西王母請不死藥。<sup>24</sup>《淮南子》〈覽冥篇〉：「羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。」<sup>25</sup>都足見漢代時居住在崑崙山上的西王母掌握著不死之藥，特別是從昇仙圖的出土來看，這種信仰在戰國末年至漢代可能是一相當普遍的現象。細數崑崙、不死、西王母三者之間的關係，呈現出不同概念間彼此的結合，然而我們必須更進一步確認的是在文獻上的記載，崑崙山的確切位置莫衷一是，或在「西南」、「西北」，然而我們在此所要加以肯定的是，無論崑崙山位於何方，對於古代的中國人而言，它必然位於中國以外，人們渴求長生不死秘密的所在，不在中國境內，而在域外的仙山之中。

## 二、「三神山者，其傳在渤海中」

除了崑崙山以外，古人關於不死的追求還有另一境域的敘述，即是東

<sup>22</sup> 袁珂，《中國神話史》（上海：文藝出版社，1988年1版），頁126。

<sup>23</sup> 關於這部分的論述參見小南一郎，孫昌武譯，〈西王母與七夕文化傳承〉，收於氏著《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993年1版），頁58-59。原本的日文版本中關於崑崙的問題主要集中於其作為中心的象徵意義上，關於崑崙的問題雖有著墨但篇幅不多，因此本文中這部分的論證便不見於日文本中，而是在翻譯成中文時，小南一郎重新做了大篇幅的補充、修改，請參見〈中譯本序〉，頁1-5。

<sup>24</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》，頁296註十一。

<sup>25</sup> 劉文典，《淮南鴻烈集解》，卷6，〈覽冥訓〉，頁217。

方神山的傳說，因其傳說與古代帝王求僊、不死藥密切相關，特別在史書中佔有一席之地而受到注意，如《史記》〈封禪書〉有云：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲，此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠，患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金、銀為宮闕。未至，望之如雲；及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至，世主莫不甘心焉。<sup>26</sup>

對於帝王的求僊活動，可知至少在戰國晚期沿海地區的君主已知海中有三座神山：蓬萊、方丈、瀛洲，其上有金銀宮闕，僊人居住，且有不死之藥，雖然這三神山只在渤海之中，離人世不遠，卻是非人力所能及，君王之不可求。而海上神山究竟是如何與神仙不死有關，學界普遍認為神仙之說的產生乃是因齊地濱海，海上島嶼、蜃氣刺激了神仙幻想所致，<sup>27</sup>因而海上的島嶼、不時出現的海市蜃樓便是仙人所居、仙山所在，自然也是人們追求不死時主要的場域。不過或許我們可以從《山海經》「大人之國」或「大人之市」的記載來看，主要有關：

東海之外，大荒之中，有山名曰大言，日月所出。有波谷山者，有大人之國。有大人之市，名曰大人之堂。有一大人踐其上，張其兩臂。<sup>28</sup>

蓬萊山在海中。<sup>29</sup>

大人之市在海中。<sup>30</sup>

特別是後二則記載在〈海內北經〉中乃是並列而述，可見大人、神山之間的關係；此外《楚辭》〈天問〉：「何所不死？長人何守？」的記敘，而漢代

<sup>26</sup> 漢·司馬遷撰、劉宋·裴駟集解、唐·司馬貞索引、唐·張守節正義，《新校本史記三家注》，卷 28，〈封禪書第六〉，頁 1369-1370。

<sup>27</sup> 關於蓬萊神仙之說的產生，歷來學者多主張是因蜃氣刺激了人們的想像，有關論文主要可見聞一多，〈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。福永光司，〈封禪說の形成—封禪の祭祀と神僊思想〉，收於氏著《道教思想史研究》（東京：岩波書店，1988 年 4 月 1 版 3 刷），頁 233-234。

<sup>28</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》，頁 341。

<sup>29</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》，頁 324。

<sup>30</sup> 晉·郭璞注，袁珂點校，《山海經校注》，頁 325。

王逸注解時則引《括地象》：「有不死之國，長人長狄。」<sup>31</sup>由此我們可以肯定最晚至戰國中晚期，東方長人的不死之境也是人們所深信的另一處不死仙境，而海上神山的傳說很可能是由此敷演而來，形成與崑崙山相應，另一個人類可得而長生不死之所在。<sup>32</sup>

關於海上神山的數目是另一個有趣的問題，海上島嶼之多，作為神山為何就特別專指蓬萊、方丈、瀛洲等三座？有可能與中國自古以來以「三」為聖數有關，更有可能史書所載，以致此三座神山聲名遠播，遂使得人們談起東方神山勢必與此三神山脫離不開關係，然而這種情況很可能是戰國晚期至漢代才形成的。《列子》〈湯問〉所記載的海上神山便有五座，因馱負著神山的巨鼈為龍伯大人釣走，遂使得神山僅存三座：

渤海之東不知幾億萬里，有大壑焉，實惟無底之谷，其下無底，名曰歸墟。八紘九野之水，天漢之流，莫不注之，而無增無減焉，其中有五山焉：一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。其山高下周旋三萬里，其頂平處九千里。山之中間相去七萬里，以為鄰居焉。其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味；食之皆不老不死。所居之人皆仙聖之種；一日一夕飛相往來者，不可數焉。而五山之根無所連著，常隨潮波上下往還，不得蹵峙焉。仙聖毒之，訴之於帝。帝恐流於西極，失羣仙聖之居，乃命禺彊使巨鼈十五舉首而戴之。迭為三番，六萬歲一交焉。五山始峙而不動。而龍伯之國有大人，舉足不盈數步而暨五山之所，一釣而連六鼈，合負而趣歸其國，灼其骨以數焉。於是岱輿、員嶠二山流於北極，沈於大海，仙聖之播遷者巨億計。<sup>33</sup>

這個故事過於完備，又有明顯解釋神山之數由五至三因由的意圖，因此可

<sup>31</sup> 宋·洪興祖，《楚辭補注》（台北：大安出版社，1995年6月1版），〈天問章句第三〉，頁136。

<sup>32</sup> 這個觀點可參見康韻梅，《中國古代生死觀之探究》（台北：國立台灣大學出版委員會，1994年1版），頁70。

<sup>33</sup> 周·列禦寇、楊伯峻撰，《列子集釋》（台北：華正書局，1987年初版），卷5，〈湯問篇〉，頁151-154。



以認定是晚出的作品，<sup>34</sup>然而正是這種企圖將神山限定於蓬萊、方丈、瀛洲，更證明原本人們對於在海上的神山的認知並不限於此三座，而可能是更多，不過由於三神山影響甚鉅，而往往顯著其名。而至東晉依托東方朔所作的《十洲記》中，海上仙山有了更進一步的發展，構成了更廣泛的海上洲島傳說，以十洲作為主要構成的內容，其後則將上述的蓬萊、方丈、瀛洲三島也囊括其中，而以扶桑取代瀛洲，並增添了滄海島；末了還將崑崙、鍾山等西方仙山安置於後。由此可知，關於海上神山的紀錄，「三」在此很可能只是象徵，是一成數，而非真指稱蓬萊、方丈、瀛洲三島。這種情況很可能正反映了早期人們對於中國以外區域的想像，非但崑崙山體系如此，海上神山體系亦然，都體現出戰國至漢代的人們在追求長生不死時的境域所在，乃是域外名山。

### 三、仙山的遷移：由域外至境內

從戰國晚期至漢代，人們祈求長生不死，主要都是透過他力，也就是從僊人之處求得不死仙藥以遂不死的願望，而僊人們的居處乃是在那些中國境外的飄渺不可及的神山之上，因此我們可以注意到這段期間中人們冀望成仙的場所都投射在這些幾乎是不可求的仙山、洲島上，希望能夠取得這些仙境中的仙藥芝草，進一步得以長生無死。而隨著神仙思想的轉變，道教的成形，原本他力的長生不死，開始展出自力的學習成仙，不死之藥的求取成為眾多成仙方式之一，上文我們所提的崑崙山、海上神仙作為成仙場域的強度遂被削弱，原本不死的聖域也逐漸為轉移到中國境內的山岳。然而這些傳說神山的地位並未因此而被削弱，反而被塑造成為統轄天上眾仙的官府所在。

崑崙山在古傳說中作為不死的聖域，帝之下都，乃至於西王母的居處，本身便有宮闕的雛形，如「中有增城九重」、「有四百四十門」、「傾宮、旋室、縣圃、涼風、樊桐在昆侖閭闔之中，是其疏圃」等等的記載，然而到

<sup>34</sup> 見康韻梅，《中國古代生死觀之探究》，頁 69。

了西晉托名東方朔所作的《神異經》<sup>35</sup>〈中荒經〉中則有：

崑崙之山有銅柱焉，其高入天，所謂天柱也。圍三千里，圓周如削。下有屋焉，壁方百丈，仙人九府治所，與天地同休息。男女名曰玉人，無為配疋，而仙道成也。<sup>36</sup>

崑崙山不僅具備宮闕的規模，更是作為仙人辦公所在的「仙人九府治所」。另一部也是假托東方朔的《十洲記》中<sup>37</sup>，則更進一步地將整個崑崙山的配置加以詳細說明：

崑崙，號曰崑陵，……積石圍南頭，是王母告周穆王云：咸陽去此四十六萬里，山高，平地三萬六千里。上有三角，方廣萬里，形似偃盆，下狹上廣，故名曰崑崙山三角。其一角正北，干辰之輝，名曰閔風巔；其一角正西，名曰玄圃堂；其一角正東，名曰崑崙宮；其一角有積金，為天墉城，面方千萬里，城上安金臺五所，玉樓十二所。其北戶山、承淵山又有墉城，金臺玉樓，相鮮如流精之闕，光碧之堂，瓊華之室，紫翠丹房，景雲燭日，朱霞九光，西王母之所治也，真官仙靈之所宗。<sup>38</sup>

針對崑崙山的宮闕規模、宮室的名稱有明確的說法，北周所編的道教類書《無上秘要》<sup>39</sup>中更將西王母與墉城聯結為一組宮府、真靈的觀念<sup>40</sup>，墉城作為西王母的治所已被確定，是「真官仙靈之所宗」的天上官府所在。

而從其他幾部仙傳來，在發展出「神仙可學而致之」的傳統後，崑

<sup>35</sup> 關於《神異經》作者與時代的問題，參見王國良，《神異經研究》（台北：文史哲出版社，1985年3月1版），在頁2-14中談到此書究竟出現在東漢時期或晉朝以後，有此二派僵持不下。但是王國良推斷，最遲在西晉末年，《神異經》即已問世，並稍見流通；到了北魏，在南北已並見流行。

<sup>36</sup> 見王國良，《神異經研究》，頁104。

<sup>37</sup> 參見李豐楙，〈十洲記研究〉，頁125-146中關於十洲記的形成有著十分細密的辯證，認為十洲記應該是撰成於王靈期造構上清經之時，也就是東晉孝武帝太元末，或是安帝隆安年初。

<sup>38</sup> 見《十洲記》（《正統道藏》第18冊，台北：新文豐出版社，1988年版），頁10b-11a。

<sup>39</sup> 見《無上秘要》，卷22，〈三界宮府品〉，頁12a：「墉城金臺、流精闕、光碧堂、瓊華室、紫翠丹房，右在崑崙山，西王母治於其所。」；卷23，〈真靈治所品〉，頁1b：「崑崙墉城是西王母治所。」

<sup>40</sup> 參見李豐楙，〈西王母五女傳說的形成及其演變〉，收於《誤入與謫降》，台北：學生書局，1996年5月1版），頁217。

崑崙山也被視為是一成仙之後的去處。《漢武內傳》<sup>41</sup>中西王母所言：「貴昆靈以舍靈仙，尊蓬丘以館真人。」<sup>42</sup>點明崑崙山是仙人居住之所。其他諸如《列仙傳》中的赤松子：「能入火自燒，往往至崑崙山上，常止西王母石室中，隨風雨上下。」<sup>43</sup>以及《神仙傳》中的李阿：「被崑崙山召，當去，遂不復還也。」<sup>44</sup>《道迹靈仙記》中透過裴君說到鄧伯元、王玄甫是：「今在北玄圃臺，受書，位為中真人。」<sup>45</sup>，朱孺子則有：「西王母遣迎，即日乘五色雲車登天。今在積石室。」<sup>46</sup>崑崙山均與修仙無關，其主要的角色有二：一是作為一個成仙之後的去處，赤松子是自己能夠到達崑崙的石室中，而六朝時的朱孺子則有西王母派遣使者來迎，而後抵達積石室<sup>47</sup>。其二雖然也包含了仙人居處的意涵，但更進一步地說出崑崙山是一權力機構，是仙界中的治所，可以對仙人下達命令，仙人必須加以服從，因而李阿收到來自崑崙的命令之後隨即前往崑崙；鄧伯元與王玄甫則來到崑崙之後被授與了仙官的職位，由這記載來看，崑崙山作為天上一權力機構是相當有力的，其具有授與仙官職位的權力。

關於海上神山的記載，在戰國晚期便已提及島上「黃金、銀為宮闕」，上有高樓，從而在漢代時有「僊人好樓居」的說法<sup>48</sup>，但是具體形成宮室官府，當在《十洲記》中。根據《十洲記》的描述，十洲之上多有仙人居住，在幾個洲上又特別被強調出統領的仙官及宮室：玄洲「上有太玄都仙

<sup>41</sup> 參見李豐楙，〈漢武內傳研究〉，收於《六朝隋唐仙道類小說研究》，頁 21-27，其中談到《漢武內傳》是將之視為六朝上清經系的聖傳，也被列於魏晉南北朝志怪小說書錄，是屬於道教思想的產物。

<sup>42</sup> 《漢武內傳》，收於《正統道藏》第 8 冊，頁 13a。

<sup>43</sup> 《列仙傳》，收於《正統道藏》第 8 冊，卷上，頁 1a。

<sup>44</sup> 晉·葛洪，《神仙傳》（《道藏精華錄》，杭州：浙江古籍出版社，1989 年 1 版），卷 2，頁 9a。

<sup>45</sup> 《道迹靈仙記》，《正統道藏》第 18 冊，台北：新文豐出版社，1988 年版），頁 13a-b。

<sup>46</sup> 同上註，頁 15b。

<sup>47</sup> 不過很有趣的地方是，積石室乃在滄海島上，西王母遣迎了朱孺子後，他不在崑崙山，而在滄浪島，這點頗令人玩味，或許在道教傳統中以西王母作為主要仙界的統治者，雖然其辦公宮府乃在崑崙山，然而其管轄範圍或許不限於崑崙，而廣及仙界，因而朱孺子在此才會被安排在積石室之中。

<sup>48</sup> 《新校本史記三家注》，卷 28，〈封禪書第六〉，頁 1400：「公孫卿曰：『仙人可見，而上往常遽，以故不見。今陛下可為觀，如緱城，置脯棗，神人宜可致也。且僊人好樓居。』於是上令長安則作蜚廉桂觀，甘泉則作益延壽觀，使卿持節設具而候神人。乃作通天莖臺，置祠具其下，將招來僊神之屬。於是甘泉更置前殿，始廣諸宮室。夏，有芝生殿房內中。天子為塞河，興通天臺，若見有光云，乃下詔：『甘泉房中生芝九莖，赦天下，毋有復作。』」

伯真公所治。多丘山；又有風山，聲響如雷。對天西北門上，多太玄仙官，仙官宮室各異。饒金芝玉草。又是三天君下治之處，甚嚴肅也。」<sup>49</sup>；常洲「有紫府宮，天真仙女遊於此地。」<sup>50</sup>；聚窟洲「上多真仙靈官，宮第比門，不可勝數。」<sup>51</sup>；且各洲都有不同的特產，例如：祖洲的不死之草，瀛洲的神芝仙草、玉醴泉，元洲有五芝玄澗，生洲多山川仙草眾芝等等，服食後可以成仙。此外的東方仙島，滄海島「島上俱是大山，積石至多，石象、八石、石腦、石桂英、流丹、黃子、石膽之輩百餘種，皆生於島，石服之，神仙長生。島中有紫石宮室，九老仙都所治，仙官數萬人居焉。」<sup>52</sup>；方丈洲「有金玉琉璃之宮，三天司命所治之處，群仙不欲昇天者，皆往此洲，受太玄生籙。」<sup>53</sup>；扶桑「上有太帝宮，太真東王父所治處。」<sup>54</sup>；蓬丘「上有九老丈人、九天真王宮，蓋太上真人所居。唯飛仙有能到其處耳。」<sup>55</sup>這些敘述大致上都有著相同的脈絡，但是這些做為海上仙山的洲島，即使有著如此多樣可以使人成仙的芝草醴泉，但這也僅止於敘述物產與仙官宮室的層面上，能夠來到這十個洲島的除了仙人之外，則非人力所能及，甚至「唯飛仙有能到其處耳」。在一個修仙的傳統之下，於此後仙傳的敘述中這些洲島仙境也往往被一筆帶過，被視為如同崑崙山一般的仙界官府。

以玄洲為例，玄洲在後來的上清經派傳中是常見的神州<sup>56</sup>，《清虛真人王君內傳》中西城真人依科立盟結誓之後，將經文授予王褒，便帶著王褒到玄洲，說明玄洲：「此僊都之府，太上丈人處之。」<sup>57</sup>。《道迹靈仙記》中談到玄洲則將其視為一個成仙之後的去所、官府權力所在，尹虔子等人「今在玄洲，受書為高仙人，石生為東源伯。」<sup>58</sup>、鄭景世等亦「今在玄

<sup>49</sup> 《十洲記》（《正統道藏》第 18 冊，台北：新文豐出版社，1988 年版），頁 2b-3a。

<sup>50</sup> 《十洲記》，頁 3b-4a。

<sup>51</sup> 《十洲記》，頁 5b-6a。

<sup>52</sup> 《十洲記》，頁 9a。

<sup>53</sup> 《十洲記》，頁 9b。

<sup>54</sup> 《十洲記》，頁 10a。

<sup>55</sup> 《十洲記》，頁 10a-b。

<sup>56</sup> 見李豐楙，〈十洲記研究〉，頁 143。

<sup>57</sup> 魏華存，《清虛真人王君內傳》，收於《雲笈七籤》，卷 106，頁 4b。

<sup>58</sup> 《道迹靈仙記》，頁 13b。

洲」<sup>59</sup>。綜合來看，東方海上仙洲、仙島在被納入道教的名山嶽瀆系統中，所呈現的是一充滿想像性的海外仙境、仙人居住的場所，以及仙界官府的所在。而這樣的特色事實上相當地強烈，使得在仙傳中出現的諸洲島，在其記錄行文中確實地顯示出一個天上世界的官僚機構所在之處。

## 第二節 隱：仙隱形象與山岳的名山化

當我們談到人們對於不死聖域的追求由中國境外的神山，轉移至境內的山岳時，不可忽視在此脈絡背後有一個重要的核心一學，從漢代以降逐步建立起「神仙可學」的傳統<sup>60</sup>，發展出許多追求長生不死的方術，與之同時地，由於服食所需的植物性藥物，或是煉丹所需的礦物多產在山中，因此爲了尋求這些藥物、丹砂，對於仙山的重心也逐步地轉移至中國境內諸岳之上。由集錄漢代神仙的《列仙傳》來看，其中的仙人所居的山岳已經都在中國境域之內，由於其中關於仙人的記載有濃厚的地方性色彩，或許我們可以設想《列仙傳》中仙人所處的這些山岳很可能本來便是地方崇拜的一環。不過神仙居處在山林之中的情況，更值得我們注意的應是與中國隱逸傳統的關係。

### 一、戰國以來的隱逸傳統

「隱」之所以爲隱，是在「仕」的意識之中作爲一對立面的呈現，倘若未曾存在「仕」的困擾，根本不會有所謂退隱之事。<sup>61</sup>因此隱逸之出現，必然與政治有密切的關係，至少在西周中晚期，有一群受過教育，具有相當知識水平與道德修養，並且具有入仕資格的人，由於當時時代動盪衰微，

<sup>59</sup> 《道迹靈仙記》，頁 13b。

<sup>60</sup> 關於神仙可學傳統的形成，請參見本論文第二章。

<sup>61</sup> 沈剛伯，〈仕與隱的人生觀〉，收於氏著《沈剛伯先生文集》（台北：中央日報出版社，1982年1版），頁 394。

或是個人處境艱困不安，從而刺激「隱」的產生。<sup>62</sup>自春秋時代以來，面對「隱」、「仕」的抉擇或困境，是許多中國知識份子共同面對的一大難題，以先秦諸子的態度來討論，以儒、道、法三家為主，三家在隱與仕兩個問題上的觀點、態度可說涇渭分明。在「仕」的問題上，儒家的態度可稱為「道仕」，亦即為「道」之實現而出仕；道家的觀點，可稱為「反仕」，即反現實政治；法家可說是「祿仕」，為干祿而仕。在「隱」的問題上，儒家為「道隱」或「時隱」，即守道而隱或俟時而隱；道家則是「身隱」，講求全身而隱；法家則根本「反隱」。而這種分明的態度至秦漢以後，隨著學術思想上三家的混合兼容，也有所改變，「仕」的方面有儒法合流的趨勢；「隱」的方面則為儒道合流。<sup>63</sup>

與日後神仙思想的發展有密切關係當是道家的「身隱」思想。從《莊子》來看，莊子基本上承認有一政治世界的存在，需要帝王來治理天下，並且提出「無為而治」的帝王之道，<sup>64</sup>然而就莊子本身的立場來看，他不願涉入現實的政治世界，而是積極追求個人的最高理想境界—逍遙遊。事實上，就莊子的理想逍遙世界而言，本無所謂「仕」或「隱」的問題，因為這已超出「仕」、「隱」的層次。然而考慮到其與現實政治的關係，或是從現實政治的層次來看，仍可稱之為「身隱」，亦即為追求個人的養生、適性與逍遙而隱，<sup>65</sup>例如：

道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。今世俗之君子，多為身棄生以殉物，豈不悲哉！<sup>66</sup>

舜以天下讓善卷，善卷曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日

<sup>62</sup> 關於隱逸的起源，請參見王仁祥，《先秦兩漢隱逸》（台北：國立台灣大學出版委員會，1995年5月初版），頁13-57。

<sup>63</sup> 關於先秦諸子對隱逸的觀點，可參見王仁祥，《先秦兩漢隱逸》，頁59-116；劉紀曜，〈仕與隱—傳統中國政治文化的兩極〉，收於黃俊傑主編，《中國文化新編·思想—理想與現實》（台北：聯經出版社，1982年1版），頁291-343。

<sup>64</sup> 周·莊周撰、清·王先謙撰、沈嘯寰點校，《莊子集解》（台北：文金出版社，1988年初版），卷2，〈應帝王第七〉，頁72：「老聃曰：『明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於无有者也。』」

<sup>65</sup> 劉紀曜，〈仕與隱—傳統中國政治文化的兩極〉，頁306-10。

<sup>66</sup> 周·莊周撰、清·王先謙撰、沈嘯寰點校，《莊子集解》，卷8，〈讓王第二十八〉，頁253。

衣葛絺；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下為哉！悲夫，子之不知余也！」遂不受。於是去而入深山，莫知其處。<sup>67</sup>

而這種保全性命之真的「身隱」態度，至東漢中晚期由於政治局勢敗壞，雖然政治上由於儒學尊崇，仍舊有「士志於道」的自負，然而對於出仕的態度上，則已傾向莊子視出仕為險途，而根本否定出仕，由是隱逸之風起，至魏晉時期更是隱逸思想興盛，中國正史中開始有隱逸列傳的出現，正始自范曄《後漢書》，而范曄推重隱逸，正是東漢以來隱逸興起、魏晉隱逸大盛流風之所及所致。

此外，雖自古以來便有方技養生之事，《漢書》〈藝文志〉中關於服食、導引、行氣之事總稱「神仙」，從目前出土的考古資料來看，如馬王堆出土的帛書中《卻穀食氣》、《十問》、《導引圖》，以及張家漢簡《引書》、上村嶺銅鏡等等，<sup>68</sup>都反映出漢代神仙方術在當時的實際使用層面。莊子本有濃厚的養生觀念，而由於這種神仙養生之術在漢代的盛行，遂使得思想層面上的養生觀念，藉由神仙養生等方術，在行為層面上加以實踐，由是許多隱士他們的隱逸方式的記載往往呈現出神仙養生的色彩，例如：

臺佟字孝威，魏郡鄴人也。隱於武安山，鑿穴為居，采藥自業。建初中，州辟不就。刺史行部，乃使從事致謁。佟載病往謝。刺史乃執贄見佟曰：「孝威居身如是，甚苦，如何？」佟曰：「佟幸得保終性命，存神養和。如明使君奉宣詔書，夕惕庶事，反不苦邪？」遂去，隱逸，終不見。<sup>69</sup>

這種態度基本上已經是極端自我、完全避世的隱逸，已趨隱逸層次的極端，而這一隱逸的層次至魏晉而大盛，例如孫登乃至不與人語，可更說是一種極致：

孫登字公和，汲郡共人也。無家屬，於郡北山為土窟居之，夏則

<sup>67</sup> 周·莊周撰、清·王先謙撰、沈嘯寰點校，《莊子集解》，卷8，〈讓王第二十八〉，頁251。

<sup>68</sup> 李零，《中國方術考（修訂本）》（北京：東方出版社，2001年2版），頁341-81。

<sup>69</sup> 《新校本後漢書》，卷83，〈列傳第七十三·逸民·臺佟〉，頁2770。

編草為裳，冬則被髮自覆。好讀易，撫一絃琴，見者皆親樂之。性無恚怒，人或投諸水中，欲觀其怒，登既出，便大笑。時時游人間，所經家或設衣食者，一無所辭，去皆捨棄。嘗住宜陽山，有作炭人見之，知非常人，與語，登亦不應。<sup>70</sup>

比較上來看，東漢以來絕世避禍的隱逸態度基本上是反政治的層次，而魏晉以降大盛的絕世養生、逃匿深山的隱逸行爲，則已經達到反社會的層次。<sup>71</sup>然而正是隱士們這種已臻反社會程度的隱逸態度，而使得仙人與隱士之間的關係密切了起來，甚至許多隱士便被視爲仙人。

## 二、仙、隱難明的形象與其隱遁的山林所在

神仙在中國傳統中便是一反社會的象徵。從早期仙傳中記載仙人透過服食花草、松實、石脂等非日常食用的物品而成仙<sup>72</sup>，與社會應是不發生任何關係的淡漠態度<sup>73</sup>，實際上便反映出神仙在早期中國的想像是一反社會形象的投射，而居住在山林、深山之中，更是反社會的一種極致。而神仙呈現出這等山林形象，也讓人不禁疑惑，爲何神仙特別要居住在山中？

上述已然談到仙人與隱士密切的關係，對於隱者而言，其實有各種隱逸的方式，也有所謂的市隱，意即「大隱隱於市」，達到如陶淵明詩中所言：「結廬在人境，而無車馬喧」的境界，神仙也呈現出類似的意象，或有混跡於市，賣藥五湖的仙人，或許我們也可將之視爲神仙所呈現出的「市隱」形象，然而絕大多數的文獻記載，神仙與山仍舊很難被劃分開來，甚至從「仙」字本身的使用便已經說明著這種特殊之處。既然隱士與仙人之間的界線難明，或許我們可先從隱士居處山林的動機著手，藉以理解神仙居處山林的因素爲何。蔣星煜歸納隱士之所以居處山林的原因有三：山林遠較平地幽靜，適合怡情養性或求取更深的學問；山林較不受人爲破壞，風景

<sup>70</sup> 《新校本晉書》，卷 94，〈列傳第六十四·隱逸·孫登〉，頁 2426。

<sup>71</sup> 劉紀曜，〈仕與隱—傳統中國政治文化的兩極〉，頁 315-16。

<sup>72</sup> 可參見第二章第一節的討論。

<sup>73</sup> 關於神仙與社會的關係可詳見其下將要探討的神仙之社會形象。



也較為優美；平地充斥著拘束的宗法禮教，且人口過多，而山林則人口少，也可使隱者不拘於禮教，而為所欲為。<sup>74</sup>而這其實可以再歸納為幾組相對的概念：山林／平地、清靜／污濁、非社會／社會、逍遙自在／禮法拘束等等，更終極來看，所呈現出的是一種彼世／此世的對立。而當隱士達到棄絕此世，逃匿深山之中，所渴望的是進入另一個有別於凡塵的世界，而這種態度在宗教上加以延伸，便與仙人的形象相重疊，因而我們可以設想神仙居於山林之中的原因，便是希冀對於此世濁臭的脫離；東晉時葛洪認為古代仙人多仕於世，近世以來神仙之所以絕跡幽隱，乃是因為近世人心毀壞，動輒以神仙為妖妄，輕易毀謗，致使神仙恥居人間：

或問曰：「昔赤松子王喬琴高老氏彭祖務成鬱華皆真人，悉仕於世，不便遐遁，而中世以來，為道之士，莫不飄然絕跡幽隱，何也？」抱朴子答曰：「曩古純朴，巧偽未萌，其信道者，則勤而學之，其不信者，則嘿然而已。謗毀之言，不吐乎口，中傷之心，不存乎胸也。是以真人徐徐於民間，不促促於登遐耳。末俗偷薄，雕偽彌深，玄淡之化廢，而邪俗之黨繁，既不信道，好為訕毀，謂真正為妖訛，以神仙為誕妄，或曰惑眾，或曰亂群，是以上士恥居其中也。……山林之中非有道也，而為道者必入山林，誠欲遠彼腥膻，而即此清淨也。<sup>75</sup>

葛洪特別提到「山林之中非有道也，而為道者必入山林」，便已肯定當時這種仙、隱之間模糊的界限。

這種隱、仙難明的情況，事實上一直都是神仙形象的主要塑造方式之一，以陸通為例，孔子適楚時曾遇楚狂接輿，本是一位隱士，然而後來《列仙傳》中則以他為仙人：

陸通者，云楚狂接輿也。好養生，食橐盧木實及蕪菁子。遊諸名山，在蜀峨嵋山上。世世見之，歷數百年去。<sup>76</sup>

<sup>74</sup> 蔣星煜，《中國隱士與中國文化》，頁 45-47。

<sup>75</sup> 葛洪，《抱朴子內篇校釋》，卷 10，〈明本〉，頁 186。

<sup>76</sup> 《列仙傳》，卷上，頁 4b-5a。

至西晉皇甫謐《高士傳》中，關於陸通的故事則更為豐富，大體上描述為仙的經歷與《列仙傳》並無太大同，唯多了一位妻子，更重要的是，在《高士傳》還歷數他不仕、避仕的過程：

陸通，字接輿，楚人也。好養性，躬耕以為食。楚昭王時，通見楚政無常，乃佯狂不仕，故時人謂之楚狂。…楚王聞陸通賢，遣使者持金百鎰，車馬二駟，往聘通曰：「王請先生治江南。」通笑而不應，使者去。妻從市來，曰：「先生少而為義，豈老違之哉？門外車跡何深也！妾聞義士非禮不動，妾事先生躬耕以自食，親織以為衣，食飽衣暖，自足矣！不如去之？」於是夫負釜甑，妻戴紉器，變名易姓，遊諸名山，食桂櫨實，服黃菁子隱蜀峨嵋山，壽數百年，俗傳以為仙云。<sup>77</sup>

我們從文獻本身來看，可以解讀成為皇甫謐之作《高士傳》，乃是為了記錄那些「身不屈於王公，名不耗於終始」<sup>78</sup>的退隱之士，因此無論所記載者為何，勢必都會在行文中說到傳主的隱居退仕事蹟，可是值得我們注意的是皇甫謐關於高士們記載有幾位都顯然具有仙人的身份<sup>79</sup>，這種以隱士為神仙的記載，或被視為隱士形象轉變的一環，<sup>80</sup>然而單純就文獻本身來看，這不也反映出當時的人們對於神仙、隱士的差別很可能並不是很在意。而這種仙人具有隱者性格，或是隱士具有神仙色彩，都證明兩漢至魏晉其間此二者之間互動、關係密切，究竟是隱士影響神仙，或是神仙影響隱士，兩者之間是如何運作的，在歷史的脈絡中很難被釐清，也許是呈現出一種互相影響的態勢吧！

從神仙的隱者性格、隱者的神仙色彩來看仙、隱所居處的山林所在，

<sup>77</sup> 晉·皇甫謐，《高士傳》（《古今逸史》17冊，台北：台灣商務印書館，1969年1版），卷上，頁15b-16a。

<sup>78</sup> 晉·皇甫謐《高士傳》，〈序〉，頁1a-1b。

<sup>79</sup> 例如：《高士傳》，卷下，〈矯慎〉，頁7a-b：「矯慎，字仲彥，扶風茂陸人。少慕松喬導引之術，隱遯山林。……後歸家，自言死日，即期果卒。後人有見慎於敦煌者，故前世異之，或云神仙焉。」、〈焦先〉，頁18b-19a：「常結草為廬於河之湄，獨止其中。……後野火燒其廬，先因露寢。遭冬雪大至，先坦臥不移，人以為死，就視，如故。後百餘歲卒。」

<sup>80</sup> 見小南一郎，〈「神仙傳」—新しい神仙思想〉，收於氏著《中國の神話と物語り—古小説史の展開》，頁230。

在兩漢到魏晉這段期間，這些仙、隱所居住山岳看來似乎是一些名不見經傳的山，例如《列仙傳》中的仙人偃佺是槐山採藥父、方回隱於五柞山、涓子隱於宕山、仇生在尸鄉北山上自作石室等等。或是《高士傳》許多隱者多以「隱居不仕」帶過，居處山林者若非言「山居」<sup>81</sup>、「隱遯山谷」，便是如庚桑楚居畏壘之山，老萊子耕於蒙山之陽，韓順隱於南山，嚴光耕於富春山等等。<sup>82</sup>這些山岳相對於日後所謂的名山<sup>83</sup>而言，可能並不為人所重視，然而正是這種不受人重視的山岳才更足以凸顯這時期仙隱隱逸退世的精神。不過還有一點值得我們注意，雖然這些仙隱避居的山岳往往都非名山，不過還是有些仙隱隱居在著名的山岳中，以《列仙傳》、《高士傳》都共同有的陸通為例，蜀地的峨嵋山便在此出現。不過這種狀況我們可以從另一方面來設想：這些名山之所以是名山乃是由於有仙、隱在此中活動使然，所謂「山不在高，有仙則名」，其實正反應了日後這些名山之所以為名山的重要因素；因此也許從此時的文獻上來看，那些符合後人認定的名山，在古時卻不一定是名山，然而正是有隱士、仙人隱遯於此，遂使得此山名聲漸隆。雖然兩漢魏晉時期仙隱所居住的山岳往往可能是一些地方上的山，或是小山，然而逐漸區別出名山，並針對隱居名山加以強調，則在日後的神仙思想中有相當的影響。

### 三、「古之道士，合作神藥，必入名山」<sup>84</sup>

神仙之所以居處在山林中，葛洪則針對道教發展與俗世互動的整體狀況，認為由於當時人心不古，「以神仙為誕妄」，致使「上士恥居其中」，仙人為保全其身，避免終招慢辱，因此多避居山林，以求清靜，是以「山林

<sup>81</sup> 皇甫謐，《高士傳》，卷上，〈巢父條〉，頁 3a。

<sup>82</sup> 皇甫謐，《高士傳》，卷上，〈庚桑楚條〉，頁 10b；卷上，〈老萊子條〉，頁 12b；卷中，〈韓順條〉，頁 19b；卷下，〈嚴光條〉，頁 2a-b：。

<sup>83</sup> 古代對於名山的界定，很難清楚地說明是起於何時。究竟古人如何認定某座山岳是著名的山岳，是否有任何判斷的標準，其實我們很難去釐清，然而從整個文獻的記載來看，至少從《列仙傳》、《高士傳》中都有說到「遊諸名山」，由是我們可知至少在東漢時期，便對於山岳有所分別，而有所謂「名山」的出現。或許這也可以追溯整個東漢時期人物評風氣之盛行，或許正是在這種風氣之下，使得自然界的山岳都會被加以評論。

<sup>84</sup> 葛洪，《抱朴子內篇校釋》，卷 4，〈金丹〉，頁 85。

之中非有道也，而爲道者必入山林，誠欲遠彼腥羶，而即此清靜也。」<sup>85</sup> 學者因而以隱居山林乃是修道成仙的必經之途<sup>86</sup>。此外，值得我們注意的是山林在修仙學道傳統中之所以重要，可以從兩方面來看<sup>87</sup>，其一是提供了與隱士、神仙感遇的希望，例如《列仙傳》中的山圖：

少好乘馬，馬踢之折腳。山中道人，教令服地黃當歸羌活獨活苦參散，服之一歲而不嗜食。病愈身輕。<sup>88</sup>

由文字看來，在此山圖被馬踢而折腳的意外，應該是在山中發生，才會巧遇「山中道人」，並獲得醫治，<sup>89</sup> 依此乃至得道成仙。其二則是作爲生產萬物的源泉，因此山中生產許多草木、礦石，更甚或各種奇異的仙藥神芝，人食之可以成仙，這一類的例子多不勝枚舉，茲舉數例證之：

叩疏，……能行氣鍊形，煮石髓而服之，謂之石鍾乳。<sup>90</sup>

王興者，陽成人也。…漢武登嵩山，…至夜，忽見有仙人，長二丈，耳出頭巔，垂下至肩。武帝禮而問之。仙人曰：「吾九嶷之神也。聞中岳石上菖蒲，一寸九節，可以服之長生，故來採耳。」……唯王興聞仙人教武帝服菖蒲，乃採服之不息，遂得長生。<sup>91</sup>

陽生者，住少室西金門山，山有金罌漿，服之得道。<sup>92</sup>

在早期素樸的服食成仙觀念之下，山林做爲人們希冀與神仙相遇、偶獲神藥的境域，是人們得道成仙的希望之地。

<sup>85</sup> 葛洪，《抱朴子內篇校釋》，卷 10，〈明本〉，頁 187。

<sup>86</sup> 胡孚琛，《魏晉神仙道教—抱朴子內篇研究》（台北：臺灣商務印書館，1995 年），頁 73-78。

<sup>87</sup> 參見 Franciscus Verellen, "The Beyond Within: Grotto-Heavens(Dongtian 洞天) in Taoist Ritual and Cosmology," in *Cahiers d'Extreme-Asie* 8(1985):265-290. Verellen 以爲在道教傳統中山有三個意象：作爲生產萬物的源泉；作爲避世之所，是一隱居、超然而自在之地；提供了與隱士、神仙感遇的希望。而我們針對山岳所做的探討，已討論過仙人隱居山林的問題，在此我們將討論山岳的另外兩個意象。

<sup>88</sup> 《列仙傳》，卷下，頁 6a。

<sup>89</sup> 見林富士，〈疾病與「修道」：中國早期道士「修道」因緣考釋之一〉，《漢學研究》，19: 1=38，90 年 6 月，頁 141。

<sup>90</sup> 《列仙傳》，卷上，頁 9a。

<sup>91</sup> 《神仙傳》，卷 3，頁 12a。

<sup>92</sup> 見素子，《洞仙傳》收於嚴一萍編，《道教研究資料（第一輯）》（台北：藝文印書館，1974 年 2 月初版），卷 1，頁 6。

這種山岳形象在樹立更嚴謹、複雜「神仙可學」傳統中，特別值得重視的是名山的問題。事實上，對於中國境內名山的提出由來已久，自古以來崇拜山岳的便有相當長遠的歷史，各地區都有重要的崇拜對象，例如泰山本是齊魯之地主要的山岳信仰中心，後被認為是五岳之一，帝王們在此進行封禪大典以求長生<sup>93</sup>，普遍的信仰上泰山也與死後世界相結合<sup>94</sup>；這些本是地方上的山岳，透過學者的講述，文獻的記載，乃至於政治力的介入，有些便逐漸地聲明顯著，往往披以「名山」之譽。至秦漢時期最主要的名山即是「五岳」，五岳之興起時間相當晚，且其定於一尊實有賴於政治力；祭祀天下名山、大澤乃始自秦始皇，是中國第一次對於名山、大川的整理，<sup>95</sup>漢武帝時，方士申公有言：「漢主亦當上封，上封能僊登天矣。黃帝時萬諸侯，而神靈之封居七千。天下名山八，而三在蠻夷，五在中國。中國華山、首山、太室、泰山、東萊，此五山黃帝之所常游，與神會。黃帝且戰且學僊。患百姓非其道者，乃斷斬非鬼神者。百餘歲然後得與神通。」<sup>96</sup>，頗有以此五名山為五岳之趨勢，直至漢宣帝時乃定為「制詔太常：『夫江海，百川之大者也，今闕焉無祠。其令祠官以禮為歲事，以四時祠江海雒水，祈為天下豐年焉。』自是五嶽、四瀆皆有常禮。東嶽泰山於博，中嶽泰室於嵩高，南嶽灂山於灂，西嶽華山於華陰，北嶽常山於上曲陽，河於臨晉，江於江都，淮於平氏，濟於臨邑界中，皆使者持節侍祠。唯泰山與河歲五祠，江水四，餘皆一禱而三祠云。」<sup>97</sup>但必須特別注意的是「五

<sup>93</sup> 關於封禪與求仙，可參見御手洗勝，〈崑崙傳說と永劫回歸〉，收於氏著，《古代中國の神神—古代傳説の研究》，頁 681-83；福永光司，〈封禪説の形成—封禪の祭祀と神僊思想〉，收於氏著《道教思想史研究》，頁 207-64。

<sup>94</sup> 關於泰山與死後世界的結合，在文獻上有諸多的記載，在此便不一一例舉，今人有關於此的論著則可參見劉增貴，〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》，94：5，1997年5月，頁 1-13；酒井忠夫著，金華譯，〈泰山信仰研究〉，收於劉錫誠、游琪主編，《山岳與象徵》，頁 193-224。

<sup>95</sup> 顧頡剛，〈“四岳”與“五岳”〉，收於劉錫誠、游琪主編，《山岳與象徵》，頁 12-23；而關於秦始皇對於名山大川的整理，可參見《新校本史記三家注》，卷 28，〈封禪書第六〉，頁 1371-1372：「秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。於是自穀以東，名山五，大川祠二。曰太室。太室，嵩高也。恆山，泰山，會稽，湘山。水曰濟，曰淮。春以脯酒為歲祠，因泮凍，秋涸凍，冬塞禱祠。其牲用牛犢各一，牢具珪幣各異。自華以西，名山七，名川四。曰華山，薄山。薄山者，衰山也。岳山，岐山，吳岳，鴻冢，瀆山。瀆山，蜀之汶山。水曰河，祠臨晉；沔，祠漢中；湫淵，祠朝邯；江水，祠蜀。亦春秋泮涸禱塞，如東方名山川；而牲牛犢牢具珪幣各異。而四大冢鴻、岐、吳、岳，皆有嘗禾。」

<sup>96</sup> 《新校本史記三家注》，卷 28，〈封禪書第六〉，頁 1393。

<sup>97</sup> 《新校本漢書》，卷 25 下，〈郊祀志第五下〉，頁 1249。

岳」之名一直都有爭議，除了以泰山為東嶽較無爭議外，其他四岳之名一直都存有許多爭議，例如《爾雅》〈釋山〉中便有兩種五岳說，而歷史上北岳恒山、南岳衡山究竟是那座山也一直是爭議的焦點<sup>98</sup>。在道教教團形成之後，對於所謂的名山則在繼承古來著名山岳之餘，更賦予它們另一層意義，特別是在以金丹為成仙大藥的葛氏道中，以為要煉製金丹除金錢上的困難外，更重要的是地點的選擇，<sup>99</sup>因此《抱朴子》有言：

鄭君云，左君告之，言諸小小山，皆不可於其中作金液神丹也。凡小山皆無正神為主，多是木石之精，千歲老物，血食之鬼，此輩皆邪炁，不念為人作福，但能作禍，善試道士，道士須當以術辟身，及將從弟子，然或能壞人藥也。今之醫家，每合好藥好膏，皆不欲令雞犬小兒婦人見之。若被諸物犯之，用便無驗。又染綵者惡惡目者見之，皆失美色。況神仙大藥乎？是以古之道士，合作神藥，必入名山，不止凡山之中，正為此也。<sup>100</sup>

對於名山的想像更被賦予宗教上的意涵，以為諸多小山非正神所居，乃是精怪鬼物盤踞之所，會作禍試人，更壞人之藥，使人煉丹不成，因此以為「合作神藥，必入名山」。

相較之下，名山乃為正神所居，於此治煉金液神丹則為山神所助，煉丹之事必然可成。至於哪些名山是適合煉製金丹之處，葛洪則根據仙經的記載列出二十八座名山，與六座洲島：

又按仙經，可以精思合作仙藥者，有華山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、長山、太白山、終南山、女几山、地肺山、王屋山、抱犢山、安丘山、潛山、青城山、娥眉山、緜山、雲臺山、羅浮山、陽駕山、黃金山、鼈祖山、大小天台山、四望山、蓋竹山、括蒼山，此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。上皆生芝草，可以避大兵大難，不但於中以合藥也。若有道者登之，則

<sup>98</sup> 關於恒山、衡山地理位置上的問題，可參見王暢，〈晉冀恒山之爭與中國山岳文化〉，收於劉錫誠、游琪主編，《山岳與象徵》，頁 262-79。

<sup>99</sup> 葛洪，《抱朴子內篇校釋》，卷 4，〈金丹〉，頁 84：「合此金液九丹，既當用錢，又宜入名山，絕人事，故能為之者少，且亦千萬人中，時當有一人得其經者。」

<sup>100</sup> 葛洪，《抱朴子內篇校釋》，卷 4，〈金丹〉，頁 85。

此山神必助之為福，藥必成。若不得登此諸山者，海中大島嶼，亦可合藥。若會稽之東翁洲、亶洲、紵嶼，及徐州之辛荳洲、泰光洲、鬱洲，皆其次也。<sup>101</sup>

二十八座名山之中便已經包含五岳在內，其他在神仙隱遁的故事中，也多是仙人足跡所至，聲名遠播的山岳，以《神仙傳》所記載的仙人為例，與上述名山相關連的仙人分別是：華山：伯山甫、西河少女、衛叔卿、戴孟、李仲甫、魯女生、孔元方；霍山：左慈（天柱山，即霍山）、嚴清、陳子皇；嵩山（嵩高山）：劉根、王興；太白山：劉憑；女几山：馬鳴生、王真；地肺山：鳳綱；王屋山：甘始；青城山：李阿；雲臺山：唐公房；括蒼山：平仲節；紵嶼山：宮嵩、陳長等等。這些名山除了承繼古來仙隱名山傳統外，也與當時道教各教團有密切的關係，或是當時道教教團發展的根據地，或是聖地。例如：雲臺山便是早期天師道二十四治中的雲臺治之所在：「雲臺治，上應胃宿。昔張天師將諸弟子三百七十人，住山治上，教化二年，白日昇天。其後一年，天師夫人復昇天。此即趙昇取桃之處是也。在巴西郡界。」<sup>102</sup>較特別的是那些海外島嶼亦名列其中，很可能是承襲戰國以來海中神山的思想，在實際上人們若要遠離世俗、追求清靜，離開「中國」這塊大陸，很可能是一種最終極的表現方式，因此也不乏人行之，《高士傳》中便曾記載舜時的石戶之農，「夫負妻載，攜子以入于海，終身不反也」<sup>103</sup>，漢末邴原便曾避亂於鬱洲：

邴原字根矩，北海朱虛人也。少與管寧俱以操尚稱，州府辟命皆不就。黃巾起，原將家屬入海，住鬱洲山中。<sup>104</sup>

### 第三節 仕：洞天體系與仙界官僚的聯結

<sup>101</sup> 葛洪，《抱朴子內篇校釋》，卷4，〈金丹〉，頁85。

<sup>102</sup> 見《無上秘要》，收於《正統道藏》第42冊，卷23，頁6b-7a。

<sup>103</sup> 皇甫謐，《高士傳》，卷上，頁6b。

<sup>104</sup> 晉·陳壽撰、宋·裴松之注，《新校本三國志》，卷11，〈魏書·邴原〉，頁350。

### 一、洞天說的提出<sup>105</sup>

道教教團成立後賦予名山另一層意義，葛洪以為名山有正神所居，是最適合煉丹的場所，其後這些名山在道教系統中則被更深層地塑造成為「洞天福地」的神聖地理學。福地之說的成立應該早於洞天說<sup>106</sup>。所謂福地，意指天災人禍所不能及，肥沃而祥瑞的土地，陶弘景談到金陵時便將這點闡述得非常清楚：

金陵者，兵水不能加，災癘所不犯。《河圖中要元篇》第四十四卷云：『句金之壇，其間有陵，兵病不往，洪波不登。正此福地也。』

107

由此來看所謂福地所涵蓋的範圍相當廣泛，只要符合條件，無論是什麼地方，如溪流、丘陵都可以被認定為福地，作為山中洞穴的洞天也包含在內，這種情況在六朝時期已然出現，<sup>108</sup>我們在上一節中談到葛洪以為可以合作神藥的名山，「上皆生芝草，可以避大兵大難，不但於中以合藥也。若有道者登之，則此山神必助之為福，藥必成。」<sup>109</sup>則被以為是最早的福地之說<sup>110</sup>。至於洞天觀念之出現，是對山岳信仰的轉化，葛洪所列出的二十八座名山幾乎都在囊括在後來十大洞天、三十六小洞天所在的山岳之內，雖然學者以為洞天是指洞窟而言，而非指山岳，<sup>111</sup>當然這不能說錯誤，洞穴為洞天當然是一個較嚴格意義上的說法，然而就觀察所及，洞穴所在幾乎多

<sup>105</sup> 關於在此使用「洞天」一詞，而略過不用「福地」，乃因洞天福地本身結構龐大，唐代時已形成十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，為了方便討論，也為了扣緊本章主題：山，因此我們其下的討論便以洞天作為主要討論的依據；福地由於其中記載還包含溪、泉、井、壇等等，故不列入討論範圍之內，以免更加繁雜。

<sup>106</sup> 參見三浦國雄，〈洞天福地小論〉，《東方宗教》，61期，1990年，頁5。

<sup>107</sup> 梁·陶宏景編，《真誥》，（《正統道藏》第35冊，台北：新文豐出版社，1988年版），卷11，〈稽神樞第一〉，頁2a。

<sup>108</sup> 三浦國雄，〈洞天福地小論〉，頁1-23，特別是在註23中，列舉出《初學記》、《南康記》中關於洞天、洞窟的描述皆依於福地之下，說明福地所囊括的範圍廣泛，包含洞天在內。

<sup>109</sup> 葛洪，《抱朴子內篇校釋》，卷4，〈金丹〉，頁85。

<sup>110</sup> 三浦國雄，〈洞天福地小論〉，頁5。

<sup>111</sup> 三浦國雄，〈洞天福地小論〉，頁1-23，其中三浦在本文中並沒有針對這個問題做出清楚的界定，但是在註10中他討論井上智以為「洞天是指山嶽，而不是山中的洞穴」時，認為井上的主張有誤，而將在其以下正文行論中來不辯自明這個謬誤，就全文而言，三浦似乎是採取以洞穴為洞天的說法。



在山中，無論從《洞天福地天地宮府圖》或是《洞天福地嶽瀆名山記》來看，洞天之名多作山洞，例如王屋山洞、委羽山洞等等，足見洞穴與山岳之不可分割，因此以山岳為洞天的說法其實並非不可，這種將名山、山岳作為洞天，並理出一套體系，應該可以被我們視為道教對古代山岳信仰的一種繼承。

洞天乃是從實際存在於中國諸名山中奧深而巨大的洞窟所產生，然而這種洞天觀念，卻遠超乎實際的洞窟。由於魏晉時期北方局勢不安，北人輾轉南下遂使得南方得以開發，在洞庭湖、太湖流域發現許多石灰岩溶洞，這些洞穴中除了保有原史的石灰地形、鐘乳石等，還有自然生成的芝菌、顏色奇特的礦石等等，對於六朝時有志於修道的人們是一個適合修道養性的處所，而洞穴中奇特神秘的景象也大大刺激人們的想像。<sup>112</sup> 此外，洞天之說還吸收了緯書地理說中的洞穴相通概念，相信輿內名山中有洞穴相通，組織成爲一個龐大的世界。我們可以從先後的兩條記載來看早期洞天觀念的發展：

君山有道，潛通吳之包山，上有美酒數斗，得飲者不死。<sup>113</sup>

嵩高山北有大穴，莫測其深。百姓歲時遊觀。晉初，嘗有一人誤墮穴中。同輩冀其儻不死，投食於穴中。墜者得之，為尋穴而行。計十餘日，忽然見明。又有草屋，中有二人對坐圍棋。局下有一杯白飲。墜者告以飢渴，棋者曰：「可飲此。」遂飲之，氣力十倍。棋者曰：「汝欲停此否？」墜者不願停。棋者曰：「從此西行，有天井，其中多蛟龍。但投身入井。自當出。若餓，取井中物食。」墜者如言，半年許，乃出蜀中。歸洛下，問張華，華曰：「此仙館大夫。所飲玉漿者也，所食者龍穴石髓也。」<sup>114</sup>

<sup>112</sup> 有關洞穴中景象的描述，以及做爲人們修道處所，可參見李豐楙，〈洞仙傳研究〉，收於氏著《六朝隋唐道教類小說研究》（台北：學生書局，1997年初版2刷），頁187-224；李豐楙，〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，收於氏著《誤入與謫降—六朝隋唐道教文學論集》（台北：學生書局，1996年初版），頁93-141。

<sup>113</sup> 晉·張華，《博物志》（《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999年12月1版），卷8，〈史補〉，頁220。

<sup>114</sup> 晉·陶淵明，《搜神後記》（台北：木鐸出版社，1982年初版），頁2。相同的記載也見於劉義慶，《幽明錄》，輯於《古小說鉤沈》，頁：「嵩高山北有大穴，晉時有人誤墮穴中，見二人圍碁，下有一杯白飲，與墜者飲，氣力十倍。碁者曰：『汝欲停此否？』墜者曰：『不願停。』碁者曰：『從此西行有大井，其中有蛟龍但投身入井，自當出；若餓，

兩者都共同描述洞穴潛通的龐大地中世界，在《博物志》提到洞穴中有美酒，飲之不死，應該是一種針對洞穴中特殊產物、神秘氣氛的素樸想像。而《搜神後記》的記載則更進一步指出洞穴中另有天地，進入洞天門戶的動作，具有隔絕仙凡的象徵意義<sup>115</sup>，洞穴之中是另一個不同於人間的世界，其中有仙館，神仙居處其中，不過這種洞穴之中的遭遇應該是一種對於仙境的描述，比較上是屬於民間傳說的遊歷仙境說。<sup>116</sup>

對於山中洞窟、穴中仙境加以描述，在道教傳統中則轉變成爲「洞天」，可以確定最早描述洞天景象的文獻，應是東晉隆安三年華僑所作的《紫陽真人內傳》<sup>117</sup>，對於洞天名稱、洞天內部情況有相當詳細的描述：

遊行五嶽，或造太清，役使鬼神，中仙也。或受封一山，總領鬼神；或遊翔小有，羣集清虛之宮，中仙之次也。……王屋清虛洞宮，大多仙人，子始學宜登此山。<sup>118</sup>

乃退齋三月，登嵩高山，入洞門遇中央黃老君。遊觀丹城，潛行洞庭，合會仙人。在嵩高山太室洞門之內，以紫雲爲蓋，柔玉爲床，鳳衣神冠，佩真執節，左帶流金之鈴，右帶八光之策。神虎俠洞門，靈狩衛太室，左侍者清真小童，右侍者太和玉女，各百餘人。捧神醴之琬，大洞真經三十九章；誦大有妙經二十四章，修太上素靈二十一曲。其中庭有青腰玉女，執玄玉南震之燈，散花燒香，衛黃老君。黃老君巾三華九陽之巾，手彈流微雲珠素琴，被服金光，天姿嚴峻，眼有電精，口含玉膏。君既至，頓頭再拜，乞長生度世，願上佐仙宮。<sup>119</sup>

取井中物食之。』墮者如言，可半年，乃出蜀中。歸洛下，問張華。華曰：『此仙館夫，所飲者玉漿，所食者龍穴石髓。』』

<sup>115</sup> 李豐楙，〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，收於氏著《誤入與謫降—六朝隋唐道教文學論集》（台北：學生書局，1996年初版），頁290-91。

<sup>116</sup> 李豐楙，〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，頁287-314。

<sup>117</sup> 三浦國雄，〈洞天福地小論〉，頁3。關於《紫陽真人內傳》的作者、成書時間，一般都咸以《真誥》記載華僑撰周君傳，以內傳文末「晉隆安三年太歲己亥正月七日甲子書畢」爲準，考證請見陳國符，《道藏源流考》（台北：古亭屋書，1975年1版），頁8-9。

<sup>118</sup> 參見《紫陽真人內傳》，（《正統道藏》第9冊，台北：新文豐出版社，1988年版），頁5b、7b。

<sup>119</sup> 《紫陽真人內傳》，頁8a-b。

雖然從此文獻上看不出是否已形成日後的十大洞天或三十六洞天，然而對照上來看，「遊翔小有，羣集清虛之宮」、「王屋清虛洞宮」所指即是日後十大洞天中的第一洞天「王屋山洞」，「小有清虛之天」；而「嵩高山中太室洞門之內」也顯示有洞天存在，即是日後三十六小洞天中第六洞天「中嶽嵩山洞」，「司馬洞天」。<sup>120</sup>而洞天之中顯然是仙人聚集的場所，其中看來似乎頗具宮室規模，中央黃老君的出場更是排場浩大，儀仗鮮明。由是看來，至少在隆安三年道教便已然對於洞窟世界加以轉化，賦予另一層宗教上的意義。

在此，我們特別要注意到「洞天」之說的形成應該與上清經派有關，特別是「三十六洞天」的組織化與聖數化，正是出現在上清經系的道經中，<sup>121</sup>因此賦予「洞天」迥異於以往名山的宗教意義。除了上述《紫陽真人內傳》外，《真誥》之中對於洞天之說也有更進一步的敘述，例如談到句曲洞天之時：

此山洞虛，內觀，內有靈府，洞庭四開，穴岫長連。古人謂為金壇之虛臺，天后之便闕，清虛之東窻，林屋之隔沓，眾洞相通，陰路所適，七塗九源，四方交答，真洞仙館也。<sup>122</sup>

句曲洞天，東通林屋，北通岱宗，西通峨嵋，南通羅浮，皆大道也。其間有小徑，雜路阡陌，抄會非一處也。<sup>123</sup>

其中將上清經派主要根據地所在的句曲山洞視為諸洞天輻湊所在，這種中心論述很可能是上清經派為提高自身道派地位使然。而總結洞天福地系統的兩部唐代道經《洞天福地天地宮府圖》、《洞天福地嶽瀆名山記》，咸成書於上清經派之手，特別其中十大洞天的部分，非但洞天山岳多是上清經派

<sup>120</sup> 見司馬承禎，《洞天福地天地宮府圖》、杜光庭，《洞天福地嶽瀆名山記》。然而其中有些微妙的不同，嵩山洞在《洞天福地天地宮府圖》中是作「司馬洞天」，但至《洞天福地嶽瀆名山記》中則稱為「司真洞天」。

<sup>121</sup> 關於洞天之說與上清經派的關係，可參見李豐楙，〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，收於氏著《誤入與謫降—六朝隋唐道教文學論集》，頁 101-4；亦可參見《真誥》，卷 11，〈稽神樞第一〉，頁 5b-6a：「大天之內，有地中之洞天三十六所，其第八是句曲山之洞，週迴一百五十里，名曰金壇華陽之天。」

<sup>122</sup> 《真誥》，卷 11，〈稽神樞第一〉，頁 1b。

<sup>123</sup> 《真誥》，卷 11，〈稽神樞第一〉，頁 7a-b。

中所流傳的名山，在官方宗教舉足輕重的「五嶽」完全不被列入，僅能放在三十六小洞天之首；其中主事仙人更多是上清經系中主要崇拜的仙人，例如第二大洞天的委羽山洞，便是青童君所治理。<sup>124</sup>

## 二、「上天遣群仙統治之所」

仙、隱棲止於山林，很重要的原因是以山林為清靜之所，世俗拘束、濁穢所不及，乃至於天上神仙世界都被塑造、想像成為有官僚機構、階級劃分，「百二十官，曹府相由」<sup>125</sup>，地上的名山卻仍舊是一片淨土，葛洪以為：

聞之先師云，仙人或昇天，或住地，要於俱長生，去留各從其所好耳。又服還丹金液之法，若且欲留在世間者，但服半劑而錄其半。若後求昇天，便盡服之。不死之事已定，無復奄忽之慮。正復且遊地上，或入名山，亦何所復憂乎？彭祖言，天上多尊官大神，新仙者位卑，所奉事者非一，但更勞苦，故不足役役於登天，而止人間八百餘年也。<sup>126</sup>

足見對於仙人而言地上、名山之中是一派逍遙無憂的景況，因此不願昇天。然而隨著輿內名山被塑造成為「洞天」地理，便被賦予全然不同的意義：階序化、官僚化的傾向。

<sup>124</sup> 關於青童君與上清經派的關係，可參見神塚淑子，〈方諸青童君をめぐって〉，收於氏著《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999年2月初版），頁123-48。

<sup>125</sup> 葛洪，《抱朴子內篇校釋》，卷6，〈微旨〉，頁128：「或曰：『竊聞求生之道，當知二山，不審此山，為何所在，願垂告悟，以祛其惑。』抱朴子曰：『有之，非華霍也，非嵩岱也。夫太元之山，難知易求，不天不地，不沈不浮，絕險懸邃，崔嵬崎嶇，和氣網緼，神意並游，玉井泓邃，灌溉匪休，百二十官，曹府相由，離坎列位，玄芝萬株，絳樹特生，其寶皆殊，金玉嵯峨，醴泉出隅，還年之士，挹其清流，子能修之，喬松可儔，此一山也。長谷之山，杳杳巍巍，玄氣飄飄，玉液霏霏，金池紫房，在乎其隈，愚人妄往，至皆死歸，有道之士，登之不衰，採服黃精，以致天飛，此二山也。皆古賢之所祕，子精思之。』」葛洪在此所指的太元、長谷二山，應是具有冥思性質的仙山，應是想像中位於天界的山岳，上有「百二十官，曹府相由」，雖然我們不能斷定這是否就是嚴謹的三宮九府百二十曹的官僚結構，但是具有官僚性格，顯然可見。

<sup>126</sup> 葛洪，《抱朴子內篇校釋》，卷3，〈對俗〉，頁52。

在洞天的階序化問題上，所謂洞天本指山中奧深而巨大的洞窟，洞窟之中別有天地使然，而山洞想來應是普遍存於諸山之中，為何特別區別出三十六洞天<sup>127</sup>？雖然要明確地解釋之所以區別出三十六洞天的原因相當困難，但我們或許可以從另一方面來看洞天的階序問題。這種區別出洞天，敘述中國境內有三十六座洞天存在，從文獻本身的呈現便具有一種階序化的效果：顯示出在中國境內的山岳唯有此三十六座為最高、最善，足見它們的位置在宗教之中是被提高到境內所有的山岳之上。然而有趣的是，雖然根據相關記載，東晉以降便已有洞天三十六所：

大天之內，有地中之洞天三十六所，其第八是句曲山之洞，週迴一百五十里，名曰金壇華陽之天。<sup>128</sup>

然而與此同時的相關文獻上，卻無從見到敘述三十六洞天為何的記載。略早的《紫陽真人內傳》中有「王屋清虛洞宮」，嵩高山看似也有洞天存在，卻無由得知其名；而據傳亦是楊、許手書的《茅君傳》<sup>129</sup>中雖談到地中洞天三十六所，卻只說出十座山名，並無洞天名稱：

至于地中洞天，有三十六所。王屋、委羽、西城、西玄、青城、赤城、羅浮、句曲、林屋、括蒼。崑崙、蓬萊、瀛州、方丈、滄浪、白山，八停之屬也。五岳及諸名山皆有洞室，或三十里二十里十里，岳洞方百里也。<sup>130</sup>

事實上終東晉之世，雖然對於洞天三十六所時有提及，然而關於山岳、洞天名稱等詳細的記載卻始終曖昧不清，直至北周武帝時編纂《無上秘要》中在〈山洞品〉雖言「五嶽及名山皆有洞室」，然所列出的名山洞室也只有

<sup>127</sup> 三浦國雄，〈洞天福地小論〉，頁 4-5，肯定在道教神聖地理系統中三十六洞天之說較為早出，然而法國漢學家沙畹卻以為早期應有十大洞天、三十六洞天兩個洞天系統，且十大洞天的出現應該早於三十六洞天，亦即唐以後所謂的三十六小洞天。沙畹之說出自《Le Jet des Dragons》由於以法文寫成，筆者限於語言能力不逮，未能閱讀，乃轉引自鄭以馨，《道教洞天福地說形成之研究》（成功大學歷史研究所碩士論文，1996），頁 13 中的註 35。然而筆者以為從文獻上看，三浦的說法較為有力，因此延之，其下也將循著三浦的論點進行論證。

<sup>128</sup> 《真誥》，卷十一，〈稽神樞第一〉，頁 5b-6a。

<sup>129</sup> 陳國符，〈三洞四輔經之淵流與傳授〉，《道藏源流考》，頁 9-11。

<sup>130</sup> 宋·李昉等奉敕編，《太平御覽》（台北：台灣商務印書館，據上海涵芬樓影印），卷 678，〈道部二十·傳授上〉，頁 3155b-3156a。

十座，<sup>131</sup>與《茅君傳》中所載並無不同，唯在次序上有所更動罷了，而〈洞天品〉所列出十洞天則可與十座山洞配合起來，事實上這樣子的組合，到了司馬承禎《洞天福地天地宮府圖》中，則成爲十大洞天。

雖然學界目前不能確定爲何東晉時三十六洞天的概念已出，卻始終無法彰顯其名，往往被提出、重視的只有十洞天這一問題，<sup>132</sup>不過我們倒是可以考慮從三十六洞天的成立，卻只有十洞天受到重視，乃至於到唐代時這十個洞天被稱爲十大洞天，另外又塑造出三十六小洞天、七十二福地這一過程來思考。事實上「三十六洞天」的提出應該是針對葛洪「名山」的繼承，包含在此四九之數的洞天應該不含任何差別、高低。然而其中只有十洞天名稱流傳，或許反映出時人心中此十座洞天具有特殊的意義，或許正是與上清經派特別重視有關，因此流傳最廣，名聲最隆。而從「三十六洞天」至構成「十大洞天」、「三十六小洞天」、「七十二福地」的這一過程，正是一種將輿內名山階級化、秩序化的過程，十大洞天之所以爲「大」，三十六小洞天之所以爲「小」，其中便已經呈現出大／小、高／低的想像與規範。從東晉至唐代這一發展過程來看，整個名山體系呈現出一種更加複雜，層級高低越發嚴明的發展。

洞天作爲神仙棲止之所，而有所謂「洞宮」之稱，其與官僚體系的聯結，從《紫陽真人內傳》來看：

遊行五嶽，或造太清，役使鬼神，中仙也。或受封一山，總領鬼神；或遊翔小有，羣集清虛之宮，中仙之次也。……王屋清虛洞宮，大多仙人，子始學宜登此山。<sup>133</sup>

從前後文來看，洞天似乎僅只是神仙群集之所，然而所謂「受封一山，總

<sup>131</sup> 《無上秘要》，卷4，〈山洞品〉，頁13b-14a：「五嶽及名山皆有洞室。王屋山洞，周迴萬里。委羽山，周迴萬里。西城玉山洞，周迴三千里。青城山洞，周迴二千里。西玄山洞，周迴千里。羅浮山洞，周迴五百里。赤城山洞，周迴三百里。林屋山洞，周迴四百里。句曲山洞，周迴一百里。括蒼山洞，周迴三百里。」在此洞天的排序似乎是以規模大小次序而下，然而卻在最後括蒼山洞時出現例外。

<sup>132</sup> 就目前筆者收集資料所及，唯一提出此問題的是在三浦國雄，〈洞天福地小論〉，頁4-5；然而三浦對於這問題也提不出合理的解釋；其他關於此問題的討論至目前爲止未曾見過。

<sup>133</sup> 參見《紫陽真人內傳》，頁5b、7b。

領鬼神」卻又似乎是將山岳作為封地或轄區，派遣中仙前往管理鬼神，雖然並沒有清楚說明山岳之中是否有官府存在，不過這種敘述底下山岳便隱然含有管理的含意，而後在《真誥》中這種被派遣掌管名山的仙人更直接以仙官稱之：

名山五嶽中，學道者，數百萬人今年有得道而升天者，人名如別，年年月月，皆有去者，如此不可悉紀，今為疏一年之得道人耳！有不樂上升仙，而長在五嶽名山者，乃亦不可稱數；或為仙官，使掌名山者，亦復有數千。<sup>134</sup>

既稱之為「仙官」，想來便有清楚的官僚體系存在，如此才可能面臨「仕」的問題：

句曲洞天，東通林屋，北通岱宗，西通峨嵋，南通羅浮，皆大道也。其間有小徑，雜路阡陌，抄會非一處也。漢建安之中，左元放聞傳者云：「江東有此神山，故度江尋之，遂齋戒三月，乃登山，乃得其門，入洞虛造陰宮，三君亦授以神芝三種，元放周旋洞宮之內經年，宮室結構，方圓整肅，甚惋懼也。不圖天下復有如此之異乎，神靈往來，相推校生死，如地上之官家矣。<sup>135</sup>

左慈進入句曲山洞中，其中非但具有嚴明整肅的宮室，更有諸多仙人往來，神仙在此是有所執掌，管理人間生死之事，就其運作模式而言儼然「如地上之官家」，雖然所觸及的資料僅限於句曲山洞，然洞天基本上在文獻上被討論時往往呈現出一種整體性，那麼即便只有句曲山洞清楚地被描述，但想來所有洞天已是具有相當規模的官僚機構。

作為官僚機構的洞天，分別有主事仙人存在，無論是十大洞天，或三十六小洞天，都是「上天遣群仙統治之所」，而這些神仙基本上也都是仙界的官僚，無論是在陶弘景《真靈位業圖》，或是同時與之卻偽託葛洪的《元始上真眾仙記》<sup>136</sup>中，都塑造出龐大的仙界官僚體系，並且使仙人配治名

<sup>134</sup> 《真誥》，卷 14，〈稽神樞第四〉，頁 10a-b。

<sup>135</sup> 《真誥》，卷 11，〈稽神樞第一〉，頁 7a-b。

<sup>136</sup> 關於《元始上真眾仙記》成書時間的問題，請見朱越利，《道藏分類解題》（北京：

山，例如：

鬼谷先生為太玄師，治青城山。王子喬為金闕侍中，治桐栢山。赤松為崑林仙伯，治南嶽山。王子登為小有天王，治王屋山。孤竹伯夷叔齊等，並為九天僕射，治天台山。孔丘為大極上真公，治九嶷山。顏回受書，初為明泉侍郎，後為二天司真。七十二人受名玄洲，門徒三千不經北酆之門。項儀山為蓬萊司馬，周公旦為北帝師，治勁革山。莊周為太玄博士，治在荊山。孫權受任，治亦在荊山。張道陵為三天法師，統御六虛，數侍金闕太上之股肱，治在廬山，三師同宅。王方平金為上相，治月支國人。烏山墨翟為太極仙卿，治馬跡山。徐來勒為太極真人，治括蒼山，小宮在天台山。陳安世治小台山。言君平今治在峨嵋山。屈原為海伯，統領八海。王弼為北海監。郭聲子為閩風真人。魏夫人治南嶽山。裴清靈治四明山。馬明生今在鍾山。陰長生為地肺真人。孫登為閩丘真人。九華真妃治夏蓋山，或在龍山。王長、趙昇二人受書為廬山中正，一三天都護。韓眾今為霍林真人。琅琊于吉為太虛左掾侍史。<sup>137</sup>

從這部分已經很清楚地将山岳洞天視為官僚機構所在，有仙官治理，而這些仙官之中也是有層級之分，從他們被賦予仿自塵世政治官僚的官名，便清楚地顯示在仙界具有龐大的官僚組織，自然有其管理的體制運作，事實上本欲脫離拘束的仙人仍舊存在於體制之中，例如：

玉京有八十一萬天路，通八十一萬山嶽洞室。夫以得道大聖眾，並賜其宮第居宅，皆七寶宮闕，或在五嶽，或在名山。山嶽，羣真所居都，有八十一萬處。古今有言九九八十一，是終天路玉京山也。上仙受天任者，一日三朝玄都太上真人也。雖有億萬里，往還如一步耳。<sup>138</sup>

至少在此，作為仙官被派遣的於各地的神仙，需要「一日三朝玄都太上真

華夏出版社，1996年），頁211-12。

<sup>137</sup> 《元始上真眾仙記》（《正統道藏》第5冊，台北：新文豐出版社，1988年版），頁8a-9a。

<sup>138</sup> 《元始上真眾仙記》，頁4a-b。



人」，宛如朝會報告一般。

原本是屬於不染塵囂的淨土，進入山林之中便沒有任何束縛人的階級、禮法存在，在此所有的人都應該是平等、不被拘束的存在，山岳是一超脫於世俗之外的「彼世」；然而洞天說的內容卻是重新整頓這些名山，這些名山非但有等級之分，甚至還是仙界宮府所在，次序等級鮮明。這種宗教意義的賦予是道教化的結果，但卻也使得作為避世之所的山岳，轉變為官僚機構所在，避仕的神仙雖不願昇天受天曹所管，多願停留名山自在無拘，然而洞天官府的形成，遂使得神仙無處可逃，不可避免地成為仙界仙官。

## 小結

先秦以來成仙希望之地、不死的境域是存在於中國之外的神山之中，上有不死之藥使人不死，但是隨著諸多帝王求僊不得，逐漸地神仙思想轉而重視個人的自力學習，學道者遂重域內名山，以其為修道煉藥之所。雖然仙山產生由境外至輿內的移轉，然崑崙與蓬萊等仙山並沒有沒落的趨勢。事實上，道教在六朝時期已經將崑崙、蓬萊等仙山納入名山嶽瀆的體系中，一方面是將原本素樸的仙山觀加以道教化，也一方面有所轉化，從原本神話的論述變成一個具有強烈宗教的色彩，在道教內部被奉為高高在上的仙山，成為天界官府核心所在，擁有極高的地位。

從仙隱難明的姿態來看待古代名山，正是因為仙、隱的存在，才使得名山成為「名山」，然而既然要隱遯，自是不願意「顯」，但是山岳成為「名山」正是因為「顯」，或許我們可以設想正是因為「名山」的成形，使得山林原本的「隱遯」色彩逐漸轉淡，而當在宗教上更進一步凸顯出名山體系的意義，賦予山岳作為神聖地理—洞天福地，並且將之塑造成為仙界官府所在時，則更在神仙隱逸的形象上做出重大的轉變，山林不再是隱逸避世之所，即便是逃離社會，追求逍遙自在的仙人，來到山林中卻陷入了另一個社會—神仙社會，在此仙人被要求擔任仙界官府的各種職官，負擔各種

不同的工作，隨時都處於其他更高一層仙人的監督之下，甚至還要注意升遷的問題，與整個人世的官僚機構基本上沒有什麼不同，仙人其實陷入了另一種「塵世」之中。