

# 「空同」與「空山」：上清經中的互文性隱喻

張夢如 \*

## 提要

東晉上清派的三部內傳中都出現了「空山」或與之相關的詞彙。考察「空山」一詞的含義，發現該詞與上清經所載降真詩中的常見詞彙——「空同」，構成一對互文性隱喻。「空山」隱喻黃帝向廣成子問道的空同山。「空同」是北斗斗魁圍繞天極旋轉而得的圓椎狀空間之下的對應山體。且「空同之上」的北極星是象徵大道的太一的居所。在上清內傳的敘事中，「空山」則是修道者獲得經文和法術並在此「由仙登真」的地點。與之相對，降真詩中的「空同」是仙真投擲雲車飛輶的「停車場」，以此隱喻仙真所乘的車輶為北斗之車。此外「空同」含義還體現了上清派對漢魏以來宇宙發生論的繼承，「空同」就像天地誕生之初，產生生命形體之前，開始有「質」，但尚未具形的「太素」階段，也隱喻「大道」。

**關鍵詞：**上清內傳、降真詩、「空同」、「空山」、互文性

---

本文於 112.06.02 收稿，113.06.19 審查通過。

\* 西南交通大學人文學院博士後研究員。

DOI:10.6281/NTUCL.202406\_(85).0002



# “Hollow of Space” and “Hollow Mountains”: Intertextual Metaphors in Highest Clarity Scriptures

Zhang, Meng-Ru \*

## Abstract

The notion of “Hollow mountains” (kong shan) and related phrases are found in three hagiographies of the School of Highest Clarity, dating from the Eastern Jin dynasty (317-420). This study examines the meaning of “Hollow mountains” and argues that this term, along with “Hollow of space” (kong dong), which forms a common vocabulary in the poetry of Visitation of Perfected-transcendent (jiangzhen shi) in the Highest Clarity scriptures, constitute a pair of intertextual metaphors.

The phrase “Hollow mountains” is a metaphor for the “Hollow of space mountains,” where the Yellow Emperor sought advice from Guang Chengzi concerning the meaning of the Dao. “Hollow of space” is a mountain corresponding to the cone-shaped space created by Big Dipper and as it orbits around the celestial pole. The North Star, situated “above the hollow of space,” is the abode of Great One (tai yi), which symbolizes the Dao.

In Highest Clarity hagiographies, the “Hollow mountains” are the locale where adepts attained scriptures and acroamas, thereby became Perfected-transcendent (zhen

---

\* Post-Doctoral Fellow, School of Humanists, Southwest Jiaotong University.

---

ren). In contrast, the “Hollow of space” in the poetry of Visitation of Perfected-transcendents is the “parking lot” where Perfected-transcendents park their cloud-chariots and curtained carriages. Additionally, the meaning of “Hollow of space” also reflects the cosmogenic thought of the School of Highest Clarity, inherited from the Han and Wei dynasties. “Hollow of space” is equivalent to “Grand simplicity” (tai su), a stage of the beginning of heaven and earth where there is only “substance” but no specific form or life. It is also a metaphor for the Dao.

**Keywords:** Highest clarity hagiographies, *Declarations of the perfected*, hollow of space, hollow mountains, intertextuality

# 「空同」與「空山」：上清經中的互文性隱喻 \*

張 夢 如

## 一、引 言

上清經於問世之初便獲得同時代東晉士人階層的高度關注，其獨特的文學風格，亦為現代研究者所欣賞。<sup>1</sup> 從文學角度而言，上清道書中託名仙真降落凡間所作的降真詩得到較多的關注，<sup>2</sup> 而上清內傳因其內容涉及教法、經文傳承，學界多從宗

\* 本文曾發表於第七屆「魏晉南北朝文學與思想國際學術研討會」（臺南：成功大學中文系，2024年4月27日），獲成功大學博士生邱冠儒先生評議賜教。文章撰寫得益於業師陳偉強先生悉心指導，亦獲三位評審專家惠賜寶貴建議，得以完善文章，特致謝忱。

<sup>1</sup> Michel Strickmann(司馬虛), “The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy,”(茅山降授：道教與上層社會) *T'oung Pao* 63 (1977): p. 3. Paul W. Kroll(柯睿), “Daoist Verse and the Quest of the Divine,” in John Lagerwey and Lü Pengzhi, eds., *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)* (Leiden: Brill, 2010), p. 956. 中譯本，(美)柯睿著，賈晉華譯：〈道教詩歌與追求神靈〉，收入陳偉強主編：《舞馬與馴鳶：柯睿自選集》(南京：鳳凰出版社，2021年)，頁29。另有中譯本，左丹丹譯：〈道教詩歌與求仙〉，《古典文獻研究》22輯下卷(2019年1月)，頁133。

<sup>2</sup> 柯睿譯介了《真誥》中部分降真詩，如紫微夫人、雲林右英王夫人的詩歌以及卷三所錄十一首有待無待詩。詳見 Kroll, “The Divine Songs of the Lady of Purple Tenuity,”(紫微夫人仙歌) in *Studies in Early Medieval Chinese Literature and Cultural History, In Honor of Richard B. Mather and Donald Holzman*, ed. Paul W. Kroll and D. R. Knechtges (Provo, Utah: T'ang Studies Society, 2003), pp. 149-211. Kroll, “Between Something and Nothing,”(有無之間) *Journal of the American Oriental Society (JAOS)*, 127 (2007); pp. 403-413. Kroll, “Daoist Verse and the Quest of the Divine,” pp. 953-987. Kroll, “A Poetry Debate of the Perfected of Highest Clarity,”(上清仙真的詩歌辯論) *JAOS* 132 (2012), pp. 577-586. Stephen R. Bokenkamp(柏夷)也曾翻譯十一首有待無待詩，*A Fourth-Century Daoist Family: The Zhen'gao, or Declarations of the Perfected* (公元四世紀的一個道教世家：《真誥》), Volume 1, (Berkeley: University of California Press, 2020), pp. 130-140；他還曾研究降真詩的用典情況，發現存在主人公性別互換的現象，見(美)柏夷著，趙鹿影譯、范旭艷校：〈掙扎、曲解和屈從：《真誥》詩歌

教史和文獻學的角度探討其中的經文傳承譜系以及上清經的原始經目。<sup>3</sup>「內傳」是上清經系以「內傳」命名的古上清仙真傳記，「蘊含教派內部撰作、教內密藏和教內傳授諸義的仙傳。」<sup>4</sup>小南一郎認為上清內傳就其內容而言：「不但是記錄了真人們的傳記或修行過程……這種書本身作為一種道教修行的指南，是對修行者們進行各種各樣的垂教的。」<sup>5</sup>故而上清內傳起到修行指南的作用，其中仙真傳授經文和教法的敘述構成了內傳的主體部分。筆者依循這種特徵，關注內傳中涉及傳法的關鍵敘事，即將研究視角聚焦於傳法之地和傳授教法的高階品仙真之名。這些容易在閱讀過程中被讀者一帶而過的語彙，其實蘊藏著豐富的信息，是幫助我們進一步理解上清內傳文本含義的關鍵。

本文探討的「空山」與「空同」，分屬上清內傳與降真詩兩類不同的文本，但這組詞彙的背後含義卻將這兩組文本緊密聯結，並且需要我們將這兩組文本共置於相同語境，以便相互解釋二者含義。這種「互文性」(intertextuality; intertextualité)關係開啟我們重新理解上清經的可能。這裡說的「互文性」不同於作為修辭手法的「互文」發生在短語與句子之間，<sup>6</sup>而將關注對象擴展到整個文本。「互文性」是

的英譯》，收入陳偉強編：《道教修煉與科儀的文學體驗》（南京：鳳凰出版社，2018年），頁54-69。

<sup>3</sup> 謝聰輝認為上清內傳在形式上採用五言詩歌與散文體夾雜的文體形式，並在傳記結尾附上傳授經訣。而語言表達則側重感官感受，見氏著：〈東晉上清經派仙傳敘述內涵與特質析論〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第3期（2016年5月），頁50-64。另外，其博論側重討論仙傳中神仙人物的構建和傳度儀式，見《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1999年，李豐楙先生指導）。張超然則藉由內傳，分析上清派的經法傳授機制，見氏著：《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2008年，李豐楙先生指導），頁1-6。

<sup>4</sup> 謝聰輝指出：「（本論文的研究對象）主要是具有『內傳』名稱與性質的古上清仙真傳記，即蘊含教派內部撰作、教內密藏和教內傳授諸義的仙傳。」謝聰輝：〈修真與降真〉，頁5。

<sup>5</sup>（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年），頁363。

<sup>6</sup> 肖翠雲認為，互文是「在兩個或兩個以上結構相同或相似的短語或句子中，前一個短語或句子裡隱藏著後一個短語或句子中出現的詞語，後一個短語或句子裡隱含著前一個短語或句子中出現的詞語，形式上前後交錯成文、相互滲透，意義上前後相互疊加、彼此補充的一種修辭方式。又稱互言、互辭。」見譚學純、濮侃、沈孟瓔主編：《漢語修辭格大辭典》（上海：上海辭書出版社，2010年），頁109。

法國符號學家茱莉婭·克里斯特娃 (Julia Kristeva) 所提出的一種文本建構的方式，她所定義的「互文性」是指：「任何文本都被構造為可供引用的馬賽克；任何文本都是對另一個文本的吸收和改造。『互文性』的概念取代了主體間性的概念，並且令詩歌語言至少被解讀為『雙重』意義。」<sup>7</sup>「互文性」強調文本與文本之間存在關聯，這種關聯通常被視為作者設計的結果，無論是作者有意識地安置亦或是無意識地造成文本間影響。這種連接可以是抽象的，也可能是具體的，讀者要麼注意到它們，要麼沒有注意到。<sup>8</sup> 筆者擬就以探求「空山」與「空同」的本義作為研究起點，再觀察這兩個詞彙的文化背景，因為他們就是各自文本中的一塊可以與對方互通的「馬賽克」，據此探尋上清內傳與降真詩兩組不同文本之間「互文性」關係，以下為詳細論述。

## 二、「空山」：登真傳法的發生地

上清內傳中的「空山」是求仙者獲得經文、術法的傳授之地，並在此登真升天。「空山」並非泛指某座山峰，而是專有名詞，特指「空同之山」。<sup>9</sup>《隋書·經籍志》錄有五部上清內傳，加上《舊唐書·經籍志》所載錄的《紫陽真人內傳》(HY 303)，

<sup>7</sup> 據原文轉譯：“any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another. The notion of *intertextuality* replaces that of intersubjectivity, and poetic language is read as at least *double*.” in Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*(語言中的欲望：文學和藝術的符號學方法), ed. Leon S. Roudiez, trans. Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez (Oxford: Blackwell, 1980), p. 66.

<sup>8</sup> 「互文性」研究的起源尚有爭論，但索緒爾 (Ferdinand de Saussure)、巴赫金 (Mikhailovich Bakhtin)、茱莉婭·克里斯特娃 (Julia Kristeva) 一般被視為三位主要開創者。關於「互文性」研究的介紹以及各家學術觀點的簡介，詳見 Jessica Mason, *Intertextuality in Practice* (實踐中的互文性) (Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019), pp. 2-9。

<sup>9</sup> 「空山」於道經中有多重含義，並非皆是本文所論的「空同之山」，還多見「空無之山」的含義，需結合語境具體辨析。「空山」在道經中的其他用例，見本文註 33。

<sup>10</sup> 共有六部早期上清內傳。其中個別內傳亡佚，僅有部分殘本傳世。<sup>11</sup> 從現存文獻來看，有三部內傳的文本中出現「空山」或相關詞彙，它們是：《紫陽真人內傳》、《清靈真人裴君傳》和《清虛真人王君內傳》。從內傳所記載的傳主事跡而言，筆者不由得產生如下疑問，即為何在三部內傳的後半部分或結尾處，傳主都是在「空山」獲得最為關鍵的上清經訣以及獲得修習「成真」法門的資格？為回答這一疑問，需要逐一釋讀其中的相應情節。

《紫陽真人內傳》(以下簡稱《周傳》)開啟「空山」傳法敘事模式。它是三部內傳中，成書時間最早的作品，為華僑(生卒年不詳，約東晉時人)所撰，應是「茅山降經」前就完成的傳記。<sup>12</sup> 內傳中紫陽真人周義山(字季通)在獲得其師玄洲上卿蘇林(字子玄)傳授的「三一之法」和「殺三尸蟲之法」後，遍訪群山，先後抵達王屋山、嵩高山、白空山、峨嵋山、九嶺山、鍾山、鶴鳴山、霍山、委羽山等山

<sup>10</sup> 本文所引道經的文獻序號(HY)為翁獨健編：《道藏子目引得》(Combined Indices to the Authors and Titles of Books in Two Collections of Taoist Literature)，哈佛燕京學社引得第25號(臺北：成文出版公司，1966年，據北平燕京大學圖書館引得編纂處1945年鉛印本影印)。《真誥》收入《道藏》(北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年)，第20冊，頁491a-610b。其他道經亦徵引自此書。

<sup>11</sup> 《隋書·經籍志》載錄的五部上清內傳是：《太元真人東鄉司命茅君內傳》、《清虛真人王君內傳》、《清靈真人裴君內傳》、《南嶽夫人內傳》、《蘇君記》(《玄洲上卿蘇君傳》)。唐·魏徵、唐·令狐德棻撰，中華書局編輯部點校：《隋書·經籍志二》(北京：中華書局，1973年)，頁979。《太元真人東鄉司命茅君內傳》與《南嶽魏夫人傳》已亡佚，但有殘本傳世。據賀碧來(Isabelle Robinet)考證，《茅山志》卷五〈三神紀·茅君真蹟〉是現存最完整可靠的版本，見(法)賀碧來著，張粲、呂鵬志譯：〈《太元真君茅君內傳》解題〉，《古典文獻研究》第二十四輯下卷(2021年12月)，頁176。《南嶽魏夫人傳》的最長佚文見於《太平御覽》，其餘相關佚文的輯考見羅寧、武麗霞：〈《南嶽夫人內傳》、《南嶽魏夫人傳》考〉，收入氏著：《漢唐小說與傳記論考》(成都：巴蜀書社，2016年)，頁375-405。(法)賀碧來著，張粲、呂鵬志譯注：〈《南嶽魏夫人傳》研究〉，《世界宗教文化》第6期(2022年12月)，頁166-172。

<sup>12</sup> 上清派的經文是由仙真飛降到靈媒的居室，以口傳的方式降授經文，再由靈媒寫出。學界一般將興寧年間(363-370)這場持續多年，發生於今江蘇省句容茅山的上清仙真降經運動，稱為「茅山降經」。有關上清派的創教細節與經過，見Strickmann, "The Mao Shan Revelations,"(茅山啟示) pp. 1-3. Kristofer Schipper(施舟人),"Ziyang zhenren neizhuan 紫陽真人內傳," Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (道藏統考) (Chicago: University of Chicago Press, 2003), pp. 197-198.

嶽。<sup>13</sup> 在造訪上述仙山並獲得經文後，周君才向西出發造訪「空山」：

（周義山）乃西遊登空山，見無英君，而退洞房中。無英君處其左，白元君處其右，黃老君處其中。（描述三者的服飾）……君既見之，乃再拜頓首，乞丐上真要訣。黃老君曰：「可還視子洞房中。」君乃瞑目內視，良久果見洞房之中有二大神：無英、白元君也，被服狀如在空山中者。黃老君笑而言：「微乎深哉！子用意思之精也，白日昇天之道。」<sup>14</sup>

在上述引文之前，周義山曾在嵩高山遇中央黃老君，還見到黃老君周圍的侍者玉女詠《大洞真經三十九章》，誦《大有妙經二十四章》，修《太上靈素二十一曲》。但是這些經文並未傳授給周君，反而中央黃老詢問周義山存思洞房的情況。周君如實告知：「見白元君，未見無英君」。於是黃老君告誡：「見白元君，下仙事也，可壽三千年。若見無英君，乃為真也。」<sup>15</sup> 能否存思見無英君成為區別「下仙」與「真人」的標誌。此處「仙」與「真」的區隔是上清派整理漢魏以來神仙譜系及修仙之法所做的針對仙真品第位階的調整。<sup>16</sup> 在這一背景下，周君在「空山」見到無英君，再退居洞房內見無英君、白元君、中央黃老分列而坐，可知周君已經「由仙登真」，成為真人，而這種本質性的改變發生在「空山」。

「空山」是周君存思內視得見無英君並由仙登真的地點，<sup>17</sup> 也是讓周君確認真道在己之身的實踐之地。據《登真隱訣》(HY 421) 卷一記載，上述三者居於腦部九宮中、從兩眉之間卻入二寸的洞房內。<sup>18</sup> 此處「而退洞房中」不但是周君閉目「內

<sup>13</sup> 其餘所登之山還有：蒙山、岷山、岐山、梁山、牛首山、猛山、陸渾山、戎山、陽洛山、鼠山、曜名山、大庭山、廣都、建木、桐栢山、太華山、太冥山、玄龍羽野、扶廣山、丹陵山。見《紫陽真人內傳》，《道藏》，第5冊，頁544b-545b。

<sup>14</sup> 同前註，頁545b-545c。

<sup>15</sup> 同前註，頁545a。

<sup>16</sup> 上清派的「仙」、「真」區隔有鮮明的「命定」色彩，而二者具體的區別體現在修行法門。見張超然：《系譜、教法及其整合》，頁29。

<sup>17</sup> 周君曾在嵩高山面見黃老君，但因洞房內觀未見無英而被黃老君示意繼續遊行名山，其中「空山」為最後一站。張超然認為「空山」是外在的名山之一。張超然：《系譜、教法及其整合》，頁41。盲審專家提供另一解釋，周君存思內境，在身體洞房中見到外部世界之「空山」實景，「空山」為體內所見。

<sup>18</sup> 梁·陶弘景著，王家葵輯校：《登真隱訣輯校·玄洲上卿蘇君傳訣》（北京：中華書局，

觀」存思體內洞房的風景，也是他遊歷外部世界——「空山」之中的「洞房」，<sup>19</sup> 即山洞，這裡「洞房」當為偏義名詞，含義是「洞」。此後有一段真人解說可以為此提供佐證：

真人曰：天無謂之空，山無謂之洞，人無謂之房也。山腹中空虛，是為洞庭。  
人頭中空虛，是為洞房。是以真人處天，處山、處人，入無間。<sup>20</sup>

天空了無一物；山體有孔穴，其空虛之地就是洞天福地所在；人腦中的孔竅為洞房。真人可以存在於天、山、人之中，而且來去自由。那麼上文出現的中央黃老君等三位真人雖然平時位於人腦的洞房之中，不過也可以存在於山中空虛之處，這為三位真人出現在「空山」之中提供了可能性。<sup>21</sup> 周義山乞拜黃老君後，閉目內視，他在自己腦內洞房之中見到先前在「空山」中所見到的「白元」、「無英」兩位真人，他們的衣著與當時在「空山」所見別無二致。這裡又一次出現「空山」，提醒我們：周君是以在「空山」之所見來衡量自己是否內視成功。馬伯樂 (Henri Maspero) 解釋道教中的內修法門是修道者將自己的身體視作與外界大宇宙相呼體內小宇宙，神靈就在修行者的身體裡，不必向外尋找。眾神甚至不是修行者想要獲得指引和啟示的對象，而是修行者通過冥想，讓某位神靈留在自己體內。<sup>22</sup> 周君從開始階段只能

2011 年)，之「九宮」、「洞房」，頁 9-10、21-22。另外在《上清大洞真經》(HY 6) 中，無英「常守兆左腋之下，肝之後戶，死炁之門」，白元「常守兆右腋之下，肺之後戶，死炁之門」，《道藏》，第 1 冊，卷 2，頁 522b、523b。

<sup>19</sup> 二至四世紀道教發展出登涉名山洞天發現身體外景，與內觀體內風景的內修之法。《周傳》是其中的典型文本，特別是文中的洞房三真就是當時秘傳的「存思腦部九宮」之「洞房宮」所居住的三真。因此存思洞房三真的情節，大有可能暗示周君既遊觀外景，又內觀身體內景。李豐楙：〈遊觀內景：二至四世紀江南道教的內向超越〉，劉苑如主編：《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年)，頁 222-256。

<sup>20</sup> 《紫陽真人內傳》，《道藏》，第 5 冊，頁 546a。

<sup>21</sup> 《周傳》中洞房三真處於「空山之中」，而《裴傳》、《王傳》所涉及的仙真位於「空山之上」。造成這種差異的原因在於洞房三真是內觀身神所見，與其餘兩篇不同。

<sup>22</sup> Henri Maspero (馬伯樂)，“Le Taoïsme dans les croyances religieuses des Chinois à l'époque des six dynasties,” in Pierre Palpant ed., *Le Taoïsme, essais* (Un document produit en version numérique par, 2005), p.22. [http://classiques.uqac.ca/classiques/maspero\\_henri/C29\\_taoisme\\_religions\\_chinoises/hm\\_taoisme.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/maspero_henri/C29_taoisme_religions_chinoises/hm_taoisme.pdf)。檢視日期：2022 年 11 月 16 日。

在身外見到黃老君，到可以在體內內觀洞房三真正是體現這種內修過程。張超然更進一步認為《周傳》的這一部分敘事是黃老引導周君發現己身洞房以及洞房大神，進而確認真道存在於一己之身中，如此便可修行上真道法，高於一般地仙、中仙。<sup>23</sup>

與此類似，《清靈真人裴君內傳》（以下簡稱《裴傳》）中裴君在「空山」授成真之法——奔日月存五帝五夫人法。裴君，字玄仁，此傳約成書於六朝。<sup>24</sup> 在《裴傳》中，「空山」共計出現七次，是三部傳記中數量最多的一部內傳。與《周傳》中的敘事極為相像的是，裴玄仁先由赤將子輿授神訣五首，又受南嶽赤松子點撥、又受五星老人傳五部經文，後遊青丘、太山，獲靈藥、籙文，然後西去，至流沙濱白水岸，獲修真法訣：

乃西到流沙濱白水岸，遇太素真人，……在白水沙洲空山之上，方遊觀金城，鳴玉鐘，舞華幢，望在空山之上，往而不至。君乃身投長淵，浮白水，冒洪波，越沙岸，嶮巒沈溺，遂登空山，見而拜焉，頓頭稽願，乞請真訣。太素真人笑曰：「危乎濟哉！子今日始當得之矣。」因口教《服二景飛華上奔日月之法》，又授《太上隱書》。告君曰：「此足以為真矣。」遂留空山上，修二景引日法，誦《隱書》。<sup>25</sup>

裴君在流沙濱白水岸遇太素真人，發現太素真人治於「空山之上」，正在遊觀「金城」。裴君「往而不至」，於是「投身長淵」，不畏洪波，游至山下，「遂登空山」。登上「空山」後，裴君直接乞請「真訣」，就是「修成真人的法訣」，這與上文《周傳》中提到的「存思無英君而成真」相似。太素真人感於裴君的赤誠，遂口教《服二景飛華上奔日月之法》、授《太上隱書》，並說了極為關鍵的一句：「此足以成真矣」。意為：這兩種法門足以讓你成為真人啊！此為鼓勵裴君之言。其後的內容插入蔣先生授支子元神訣五首，這些內容再「出以傳示裴君」。再後為太素真人教裴

<sup>23</sup> 張超然認為這種肯定外在真道與身內神靈的關係，是上清修法的特色。見氏著：《系譜、教法及其整合》，頁 41。

<sup>24</sup> 陳國符主張此傳成書於梁代之後，隋代之前。見氏著：《道藏源流考》（北京：中華書局，2014 年），頁 10。施舟人認為《清靈真人裴君內傳》成書於六朝。Schipper, “*Qingling zhenren Peijun zhuan* 清靈真人裴君傳,” *The Taoist Canon*, pp. 196-197.

<sup>25</sup> 北宋·張君房編纂：《雲笈七籤·清靈真人裴君傳》，《道藏》，第 22 冊，頁 713c。

君二事，即「存五帝奔日法」及「存五夫人奔月法」。裴君留在「空山之上」精思修行，期間裴君又被授以與奔日之法相關的〈揮神之章〉、〈九有之符〉，獲執〈鬱儀文〉以及與奔月之法相關的〈流行夜光之章〉、〈十明之符〉，獲執〈結璘章〉。<sup>26</sup>與前文強調周義山存思得見無英君後方為真人一致，《裴傳》中也由太素真人告訴裴君，他所得到的〈鬱儀〉、〈結璘〉就是修成上清之真的經文：

太素真人曰：「為真不知道者，亦復多耳。……《黃老祕言》曰：『子得《鬱儀》《結璘》，乃成上清之真。』子得《大洞真經》，乃能飛行上清。無此三文，不得見三元君，要道盡此，仙子加勤。中仙都無知此道者，此道相傳惟口訣耳。能知此道，不問賢愚，皆乘雲昇天，役使鬼神。群仙立盟為約，不得妄宣，泄則滅門。」口訣者，《黃老祕言》是也。裴君受命，留在空山之上，精思存修二事。五年之中，得見日月之精五帝夫人。讀《隱書》及《九有》、《十明》之符，積十一年，太素真人來告曰：「子成真矣。……詣太素宮，見上清三元君，受玉璽金真，……北遊詣太極宮及太微宮，位為清靈真人。」<sup>27</sup>

太素真人藉由《黃老秘言》強調裴君已經位列真人，並點明成為上清之真所需的三篇重要經文是中仙及下仙所不知道的，只有真人可知。周君修行十一年後，太素真人特來告知：「你已成為真人！」最後裴君「位列清靈真人」。「空山」就是裴君被授予真訣，成為真人之地。

最後《清虛真人王君內傳》(以下簡稱《王傳》)中的「空山」也與傳主成真有關。在接受西城真人所傳授的經書三十一卷後，王褒周遊天下，登廣桑山、長離山、麗農山、廣野山、閭風之野，玄圃之宮、龜臺，獲諸真授法。然後王君登「空山」，

<sup>26</sup> 同前註，頁 715c-717b。「鬱儀」和「結璘」分別是上清經中日和月的名字。莫妮卡(Monica Esposito)研究發現，兩者與中國傳統的日月崇拜有關，「鬱儀」是「十日之母」之名，而「結璘」是「十二月之母」之名。Monica Esposito, “Sun-worship in China: The Roots of Shanqing Taoist Practices of Light: Part 1. Yuyi and Jielin: the Taoist God of the Sun and Goddess of the Moon.” *Cahiers d'Extrême-Asie* Vol. 14, In Memoriam Isabelle Robinet (1932-2000) (2004), pp. 345-402.

<sup>27</sup> 《雲笈七籤·清靈真人裴君傳》，《道藏》，第 22 冊，頁 716c-717a。

不過《王傳》中「空山」名為「白空虞山」(又名「白空山」),<sup>28</sup> 是《裴傳》中「空山」的所在地「白水沙洲空山」的縮寫：

(王褒)退又清齋三年，浮浩汗之河，登白空虞山，山周迴三萬里遊行。翌日，趨詣紫清太素瓊闕，即太素三元上道君所治焉……君既至，稽首再拜，詣瓊闕之下。久時，太素三元上道君乃使繡衣命者西林藻，授君《金真玉光、流金火鈴、豁落七元、八景飛晨》。又使清真左夫人郭靈蓋、右陽玉華仲飛姬，齋神策玉璽授君，以為太素清虛真人，領小有天王……治王屋山洞天之中……後歸西城，清齋三月，授書為太素清虛真人矣。<sup>29</sup>

以上引文為《王傳》結尾部分，這一點也與《周傳》、《裴傳》類似，即「空山」所涉及的故事情節因為關涉登真，且真訣在上清的修行品次中為上品，所以在敘事時，該部分會隨著傳記的展開而置於整篇內傳的後半部分甚至結尾處。具體來看，引文中王君登白空山，拜謁太素三元上道君，這位仙真在《裴傳》中則以「太素真人」之名出場（其名「太素」後有討論）。隨後則是太素三元上道君命仙真玉女為王褒授書「太素清虛真人」。值得一提的是，這次登白空山，王君似乎有備而來，像是確知自己要位列真人一般。他先「清齋三年」，再「浮浩汗之河，登白空虞山」，這是一連串主觀目的極強的行動。而王君先浮河再登山的細節則見於《裴傳》，即「君乃身投長淵，浮白水……遂登空山」。從這裡「空山」所涉情節的相似性來看，《王傳》有因襲《裴傳》敘事模式之嫌。總而言之，《王傳》的「白空山授書成真」和《裴傳》的「空山之上受日月真訣」、《周傳》的「於空山存思無英君」的敘事共性在於：「空山」是關涉登真傳法之地。

<sup>28</sup> 《太平御覽·道部·簡章》保存了《登真隱訣》中的一則佚文（今本不見），「白空虞山」作「白空山」。宋·李昉編：《太平御覽·道部·簡章》：「《登真隱訣》曰：『小有天王太素清虛真人登白空山，詣紫虛太真三元君，受流金火鈴，豁落七元，八景飛晨、（神）策玉璽。』」（北京：中華書局，1995年，據1935年商務印書館影宋本縮印），頁3013a。收入梁·陶弘景撰，王家葵校：《登真隱訣輯校》之〈佚文匯綜〉，頁139。其中增補「神」字，依據《茅山志》(HY 304)卷十《王傳》：「受流金火鈴、豁落七元、八景飛晨、神策玉璽。」《道藏》，第5冊，頁597a。

<sup>29</sup> 北宋·張君房編纂：《雲笈七籤·清虛真人王君內傳》，《道藏》，第22冊，頁721c-722a。

### 三、空同之上，天極之下

上清內傳中的「空山」實則隱喻「空同山」。以上三部上清內傳的「空山」敘事，最有可能令讀者聯想到《莊子·在宥》中黃帝問道廣成子的故事。三部內傳的「空山」敘事與這則寓言的相似性在於，故事最核心的三要素都是：求道者、神仙居所、仙人。以下是《莊子·在宥》的相關記載：

黃帝立為天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之上，故往見之，曰：  
 「我聞吾子達於至道，敢問至道之精。吾欲取天地之精，以佐五穀，以養民人，吾又欲官陰陽，以遂羣生，為之柰何？」<sup>30</sup>

不同於「空山」或「白空山」，《在宥》中故事的發生地——神仙居所是「空同之上」。其中「空同」是一個聯綿詞，<sup>31</sup> 在其他文獻中又作「空洞」、「空桐」、「空峒」、「倥侗」或「崆峒」。<sup>32</sup> 聯綿詞為雙音節詞彙，不可縮略減省，否則會造成歧義，「空山」最常見的含義是「虛空清淨之山」，非「空同山」的省略。<sup>33</sup>「空同」的最早記載便

<sup>30</sup> 先秦·莊周撰，清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋·在宥》（北京：中華書局，2012年），頁391。

<sup>31</sup> 薛愛華（Edward H. Schafer）將聯綿詞分成兩大類：名義上的聯綿詞（Nominal binoms）和有回聲效果的聯綿詞（Echoic binoms）。前者是雙音節名詞，由兩個受限制的音節組成；後者包含疊字、雙聲、疊韻以及以上三種都不屬於的聯綿詞，共四種情況。Edward H. Schafer, *Combined Supplements to Mathews* (馬氏漢英辭典的綜合補充) (Department of Oriental Languages, University of California, 1982), Preface, pp. 4-5. 徐振邦認為：「聯綿詞為雙音節單純詞，也稱作單純性雙音詞。具體地說，聯綿詞中的兩個字僅是一個詞素，不能拆為兩個詞素。凡是一個複音結構聯用時的意義與這個複音結構的兩個字單獨使用時的意義毫不相關；或者一個複音結構其中一個字單獨使用時的意義與這個複音結構聯用時的意義相同或相近，而另一個字不能單獨使用；或者一個複音結構的兩個字都不能單獨使用，單獨使用便各自無義，這三種情形的複音詞便是聯綿詞。」徐振邦：《聯綿詞概論》（北京：大眾文藝出版社，1998年），頁15。

<sup>32</sup> 符定一：《聯綿字典》（上海：中華書局，1946年），午集，頁326-327。

<sup>33</sup> 藏外文獻「空山」多指「空空的山」，如「空山新雨後，天氣晚來秋」，「空山之谷，清澗之湄」。本文指出自上清經文起「空山」為「空同山」之隱喻，此後六朝道籍中，多有「空山」隱喻「空同山」，但需仔細分辨，如《洞真太上八素真經服食日月皇華訣》(HY 1312)「皆由形泄道文，流放天眞，道既不降，天罰潛彰，進退失志，獨死空山，徒勞无獲，痛恨何言。」《道藏》，第33冊，頁477a；《上清外國放品青童內文》(HY 1362)：「以中

是上面所引述《莊子》中的文字。在比較歷代注釋者的解釋後，<sup>34</sup> 陸德明（約 550-630）引晉人司馬彪（240-306）的解釋相對準確，司馬彪認為「空同」「當北斗下山也」。<sup>35</sup> 隨後陸德明引證《爾雅》云：「北，戴斗極為空同。」司馬彪認為「空同」是位於北斗之下的一座山。但是北斗在天上運轉，如何確定北斗分野？在此引述《爾雅》中「北，戴斗極為空同」的原文語境：

距齊州以南，戴日為丹穴；北，戴斗極為空桐；東，至日所出為太平；西，至日所入為太蒙。<sup>36</sup>

這段文字講述一些遠方之地，可以發現「丹穴」、「太平」、「太蒙」都與太陽有關，而最北之地則與「斗極」相聯。「斗極」的具體含義，根據邢昺（932-1010）的疏證可知：

皇元年三月一日甲子，天德值合之時，上相青童君清齋空山，金青盟天，受於高上，備遊六國……」《道藏》，第 34 冊，頁 8c；唐以降道籍中，多見「空山」為「空空的山」之意，如《太上洞玄靈寶業報因緣經》(HY 336)：「見有道士獨坐空山，吸景餐松。見有道士廣行乞取，以散貧窮六疾。」《道藏》，第 6 冊，頁 83a。《靈寶領教濟度金書》(HY 465)：「《玉律天文》曰：『萬神奉律，玄文公平，忠孝道之間，胡為自足守空山，何不立功救無間。』」《道藏》，第 8 冊，頁 254c。《龍角山記》：(HY 966)「霧靄雲蒸，嘉氣四塞，空山寂然，若有所降。」《道藏》，第 19 冊，頁 697c。

<sup>34</sup> 不同於「空同」是北斗之下的一座極北的山峰，「空同」最為常見的解釋指一座確有實體的山峰，位於中國西北。如唐人成玄英（608-669）認為是「空同山，涼州北界」、陸德明除了上文的引證外還列出「梁國虞城東三十里」。現代學者鍾泰認為「空同」就是涼州的「崆峒山」，見氏著：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 228。陳鼓應認為「空同」是杜撰的山名，見氏著：《莊子今注今譯》（北京：中華書局，2009 年），頁 305。這種解釋主要受《史記》中的記載影響，如《史記·五帝本紀》中黃帝曾「西至于空桐，登雞頭」，司馬遷（前 145-前 1 世紀）自言「余嘗西至空桐」。類似說法在漢代文獻中還有幾處，據此羅寧認為戰國或秦漢之時已有空同地名。見羅寧：〈玄學與才藻：《世說新語》「空洞無物」事義詳說〉，《嶺南學報》復刊第 19 輯（上海：上海古籍出版社，2023 年），頁 99。

<sup>35</sup> 《莊子集釋·在宥》，頁 391。

<sup>36</sup> 清·阮元校刻：《十三經注疏·爾雅注疏·釋地》（北京：中華書局，2009 年，清嘉慶原刊本影印），頁 5690。

斗，北斗也。極者，中宮天極星。其一明者，泰一之常居也。以其居天之中，故謂之極。極，中也。北斗拱極，故云斗極。值此斗極之下，其處名空桐。<sup>37</sup>

這是說，北斗圍繞天球中心的天極星而動。天極星是泰一（太一）的居所，也是地球地軸所正對的天穹中心，所有星星都圍繞圓心天極而動。天極星又名「北辰」，位於北半球的中華文明，北斗是古人常年裸眼可觀測到的懸於天穹之上的星星群落，它們始終圍繞不動的天極作周天旋轉，古人通過觀察斗杓的指向，確定時間，以此「斗建授時」建立時間系統。<sup>38</sup> 這裡需要補充的是，北天極又名真天極，是古人假想的居於天空中固定不移的中心點。為方便觀測，古人便將最接近真天極的一顆星星設定為極星，以此來判斷真天極的位置。隨著時間的推移，極星也發生變化。

<sup>39</sup>「空同」就是位於北斗所拱的天極之下的區域，而且司馬彪指出這一區域呈山狀。為了解釋空同是斗極下一座山，我們需要重新認識北斗。北斗圍繞天極而旋轉

<sup>37</sup> 同前註，頁 5691。本條文獻由北京大學中文系趙想博士提供，特此致謝。

<sup>38</sup> 北斗在西方天文學中就是大熊星座的尾巴，施古達（Gustave Schlegel，又譯作施列格）指出四千五百年前大熊座離極點很近，中國古人根據大熊尾部的指向判斷一年的季節。另外北極星又名「天皇大帝」，因此它似乎一動不動，所有星星都圍繞它作周天運動，與地面上的君主有臣子環繞類似。Gustave Schlegel, *Uranographie chinoise, ou, Preuves directes que l'astronomie primitive est originaire de la Chine, et qu'elle a été empruntée par les anciens peuples occidentaux à la sphère chinoise: ouvrage accompagné d'un atlas céleste chinois et grec* (星辰考原) (rpt., Taipei: Ch'eng Wen Pub. Co, 1967) pp. 502-503, 523-524. 北斗終年可見，當地球自轉時，北斗圍繞北天極做週日旋轉，可以指示夜間時間早晚；同時地球又在公轉之中，北斗則圍繞北天極呈週年旋轉。馮時：《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001 年），頁 89-90。

<sup>39</sup> 薛愛華指出天穹的中心並沒有明顯的標記，但星星都圍繞這個焦點旋轉。Schafer, *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars* (步虛：唐代通向星星的途徑) (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977) pp. 44-45. 現在的極星是小熊座  $\alpha$ ，而歷史上中國的天文觀測中充當極星的星星有很多。Joseph Needham, *Science and Civilisation of China: Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (中國科學技術史：數學、天學、地學), Vol 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), pp. 259-261. 中譯本見（英）李約瑟（Joseph Needham）著，梅照榮等譯：《中國科學技術史（天文氣象）》（北京：科學出版社，2018 年），頁 200-206。馮時認為從字義來看，「天樞」的「樞」意味樞紐，很有可能天樞星曾充當過天極星。但隨著地球的不斷轉動，天樞星不再與真天極重合。馮時：《中國天文考古學》，頁 89-91。

的部分被稱為「斗魁」，剩下的部分則是「斗杓」，<sup>40</sup> 見圖 1，漢代緯書中對此有明確記載：

北斗七星，第一天樞，第二旋，第三璣，第四權，第五衡，第六闔陽，第七搖光。第一至四為魁，第五至第七為杓，合為斗。居陰布陽，故稱北。（《春秋運斗樞》）<sup>41</sup>

斗者，天之喉舌。玉衡屬杓，魁為璇璣。（《春秋文耀鉤》）<sup>42</sup>

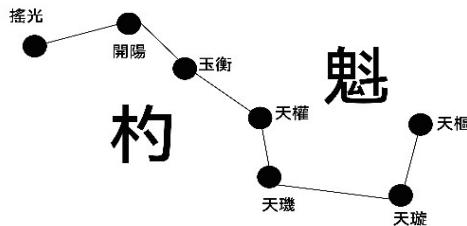


圖 1 北斗示意圖<sup>43</sup>

根據上述文獻我們知道「斗魁」另名為「璇璣」，因為這一區域圍繞天極的作周天旋轉。成書於西漢的《周髀算經》多次記載了關於「北極璇璣」的論述。<sup>44</sup> 據其言：

欲知北極樞，璇璣四極，常以夏至夜半時北極南游所極，冬至夜半時北游所極，冬至日加酉之時西游所極，日加卯之時東游所極，此北極璇璣四游，正北極璇璣之中，正北天之中，正極之所遊……。

<sup>40</sup> 北斗七星名稱介紹見 Schlegel, *Uranographie Chinoise*, pp. 502-503。

<sup>41</sup> (日)安居香山、中村璋八輯：《重修緯書集成：附校勘索引》(東京：明德出版社，1971-1992年)。重印本《緯書集成》(石家莊：河北人民出版社，1994年)，卷4，《春秋運斗樞》，頁713。

<sup>42</sup> 同前註，卷4，《春秋文耀鉤》，頁663。

<sup>43</sup> 圖片為作者自繪。

<sup>44</sup> 《周髀算經》成書於漢，Needham, *Science and Civilisation of China*, Vol 3, p. 20. 中譯本見《中國科學技術史》，頁44。

璇璣徑二萬三千里，周六萬九千里。此陽絕陰彰，故不生萬物。<sup>45</sup>

顯然「北極樞」與「璇璣」是兩個不同的區域，對此江曉原認為：「『璇璣』則是天地之間的一個柱狀空間，這個圓柱的截面就是『北極』——當時的北極星——作拱極運動在天上所畫的圓。至於『北極樞』，則顯然是北極星所畫的圓的圓心。」<sup>46</sup>《周髀算經》中經常以「極下」來稱呼「璇璣」，二者是同義詞。<sup>47</sup>書中對於「極下」之地，另有解釋：

極下者，其地高人所居六萬里，滂沱四隕而下。<sup>48</sup>

這說明在天極正下方，有一個高出人類居住地所在地平線 60,000 里的地方，並且從最高的尖端中心向四周逐漸下降增粗，到地平面時，這個底面的直徑為 23,000 里，像一個圓錐體。這裡沒有陽光照射，所以不生萬物。筆者認為此處位於斗極之下、「地表」上凸起的圓錐山體就是司馬彪說的「當北斗下山也」——空同。<sup>49</sup>儘管從現代天文學角度而言，此山並不存在，但對於戰國後期以降的古人而言，這一區域確有其山。北極之下的「空同」就是米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）所說的在不同文明中經常出現的宇宙山（The Cosmic Mountain）。因為有這座山，大地與天空之間便可以交流，爬上這座山就意味著抵達世界的中心。<sup>50</sup>一般認為中國的宇宙

<sup>45</sup> 漢·趙君卿注，北周·甄鸞重述：《周髀算經》，《四部叢刊初編·子部》（上海：商務印書館，1936 年，景南陵徐氏積學齋藏明刊本），卷下，頁 40b-41a、42a。筆者按，《周髀算經》全書圓周率皆取 3。

<sup>46</sup> 江曉原：〈《周髀算經》蓋天宇宙結構〉，《自然科學研究》第 15 卷（1996 年 7 月），頁 249-250。

<sup>47</sup> 江曉原根據《周髀算經》第八節提到的在周地地面測得的北極東、西遊所極相差為 2 尺 3 寸，仍是由「勾之損益寸千里」推導而得。同前註，頁 250。

<sup>48</sup> 漢·趙君卿注，北周·甄鸞重述：《周髀算經》，卷下，頁 39a。

<sup>49</sup> 葛兆光也認為此處極下高地就是「空同」，見氏著：〈眾妙之門——北極與太一、道、太極〉，《中國文化》第 3 期（1990 年 12 月），頁 50。

<sup>50</sup> 伊利亞特指出，蒙古族、卡爾梅克族、西伯利亞韃靼族、布裡亞特族的宇宙山，山頂穿過北極星或山上拴著北極星，甚至印度宇宙學中梅魯山屹立在「世界中心」，山上閃耀著北極星。Mircea Eliade, Willard R. Trask, trans., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), pp. 266-269. 中譯本見（美）米爾恰·伊利亞德著，段滿福譯：《薩滿教：古老的入迷術》（北京：社會科學文獻出版社，2018 年），頁 266-269。

山是崑崙，據筆者研究，空同即崑崙，二者為一山之兩名。<sup>51</sup> 下文我們將看到《真誥》中多有這種天文地理觀念。至於上清內傳中屢屢出現的「空山之上」（「空同之上」）就是北天極之下、空間中的圓錐山體，如圖 2，就是「璇璣」。<sup>52</sup>

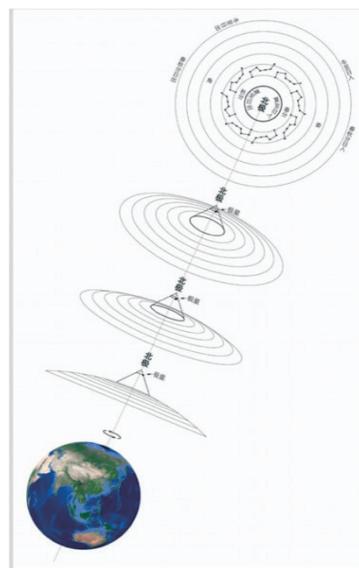


圖 2 璇璣<sup>53</sup>

另外可以佐證「空同」為一個天文概念的是，黃帝在治理天下長達一章之數——「十九年」後，來到「空同之上」求道。自殷商時代武丁（前 1339-前 1281）乃

<sup>51</sup> 崑崙與空同的同一性關係論述見拙作：〈從空同看崑崙的漢代「增義」〉，發表於香港浸會大學主辦「宗教圖像與中國文學」國際學術研討會，2023 年 5 月 13 日。後收入《中國文學與宗教的言、意、象》（臺北：萬卷樓圖書公司，2025 年，待刊）。

<sup>52</sup> 江曉原認為此處天穹向上凸起的區域也被稱為「璇璣」，如此一來就存在兩個「璇璣」，一個是天極之下，地表上的圓錐體，另一個就是天與地平行的，北天極處向上凸起的圓錐性天體，見江曉原：〈《周髀算經》蓋天宇宙結構〉，頁 251。馮時也認為「璇璣」是天之中央的圓錐體。馮時：《中國天文考古學》，頁 95。兩位學者皆未考慮地軸中心正對天極的凸起圓錐體山峰就是「空同」。

<sup>53</sup> 圖片作者談晟廣，引自播客《劇談社 | 翻譯藝術品》，第 27 期，〈從宇宙天極到人間秩序：三大上古符號揭秘華夏密碼〉，[xiaoyuzhoufm.com/episode/61af3e6782cdf82712002ccc](http://xiaoyuzhoufm.com/episode/61af3e6782cdf82712002ccc)。檢視日期：2022 年 11 月 14 日。

至祖庚（前 1280-1274）世代起，中國所使用的曆法為陰陽合曆。<sup>54</sup> 一則，陽曆由冬至日回到冬至日為一回歸年，約為 365.2422 日；二則，陰曆主要依據朔望月（從朔到朔或從望到望）計算一月時長，週期為 29.5305 日。農曆一年十二個月，合計 354 日，比回歸年少 11.2422 日。為了使朔望月與回歸年相適應，因此需要每不到三年增加一個閏月的方法來調整。古人發現冬至與朔望月之間的變化是週期性的，即十九年七閏，這個週期被稱為「章數」，古人大約在春秋時代就掌握了這個置閏的方法。<sup>55</sup>

作為天文曆法的一個週期概念，「十九年」所代表的實際時間長度不止線性延展的十九個年頭那麼長，相反是周而復始永遠循環之意。例如圖 3 河北滿城漢墓出土了一個西漢玉雕人像（約作於前 113 前後），其底座陰刻有：「維古玉人王公延十九年」：



圖 3 維古玉人延十九年 <sup>56</sup>

<sup>54</sup> 董作賓指出，在武丁至祖庚之前，殷商的紀日方式為「干支紀日」，不與太陰月、太陽年發生關聯。這一時期，設置閏月的方法是「歸餘置閏法」，將閏月擺在歲末尾；而祖甲之後的時代，採用「無中置閏法」，將閏月派入各月。分見氏著：〈堯典天文曆法新證〉、〈殷曆中幾個重要問題〉，《董作賓先生全集（甲編）》（臺北：藝文印書館，1977 年），第 1 冊，頁 42-44、187-196。

<sup>55</sup> 公元前 722 年至公元前六世紀每十九年插入 6 或 8 個閏月，而在公元前 589 年以後，則插入 7 個閏月。Endymion Porter Wilkinson(魏根深), *Chinese History: A New Manual*(中國歷史新手冊), Fifth edition (Cambridge, MA, Harvard University Asia Center, 2018), p. 555. 具體置閏的方法及其演變參見洪國平：〈我國古代置閏制度的演變〉，《福建師範大學學報（自然科學版）》第 3 期（1985 年 10 月），頁 94。魏晉之前的置閏方法，見張聞玉：〈古代曆法的置閏〉，《學術研究》第 6 期（1985 年 6 月），頁 117-122。

<sup>56</sup> 中國社會科學院考古研究所、河北文物管理處編：《滿城漢墓發掘報告》（北京：文物出

並非祝願墓主人再延長壽命十九年。既然出現在墓葬中，則是有超過「長命百歲」之意，應是祝願墓主人進入循環年後，將會有千萬年以至永遠的壽命，就是死後成仙，與天久長之意。<sup>57</sup> 由此我們再看《莊子》中的這則寓言，黃帝理天下十九年，將天下帶入平和永續的完美狀態後，才聽聞廣成子在天極之下，「空同之上」。從初唐成玄英與陸德明開始，廣成子被注釋為老子。<sup>58</sup> 黃帝所問的內容關於「至道之精」。這說明問道需要在人世經歷十九年，臻於永恆，才能有機會抵達天極之下向「老子」問道。<sup>59</sup>

不過「空同」除了作為一個有明確具體指代的地點名詞外，也可能原本是一個形容詞。就像《莊子》一書中出現的很多人名，如儻、忽、混沌、知、離朱、喫詬、象罔一樣，形容詞化的「空同」另有寓意。據羅寧考證，「空同」作為一個形容「道」的詞彙，具有混沌茫昧之意，其固有含義為恍惚無形，茫昧不清。而渾沌（混沌）則是指渾然一體、相混相連。<sup>60</sup> 葛瑞漢（A. C. Graham）也認為「渾沌」就像是英語世界裡的「大雜燴」（hotchpotch）與果醬布丁卷（roly-poly）疊加在一起，是萬物融合在一起的狀態。<sup>61</sup> 這說明在古人的認知中，天極之下的區域處於一種類似渾

出版社，1980 年），頁 140，圖九十八。

<sup>57</sup> 辛德勇：〈古詩何以十九首（下）〉，《古代文學知識》2019 年第 5 期，頁 32-33。

<sup>58</sup> 《莊子集釋·在宥》，頁 391。老子之名在不同時代的變遷情況可見吉岡義豐所列「老子變現圖」，其中黃帝時老子又名「廣成子」。氏著：《道教と佛教（第一）》（東京：日本學術振興會刊，1959 年），頁 248。

<sup>59</sup> 梅維恆（Victor H. Mair）將「廣成子」直譯為 Master Broadly Complete，將「空同」直譯作 Mount Emptysame，未參考成玄英的注釋，即「廣成子」為「老子」。Victor H. Mair, *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu* (在路上徘徊：莊子的早期道家故事和寓言) (New York: Bantam Books, 1994), p. 96.

<sup>60</sup> 羅寧：〈玄學與才藻〉，頁 98-99。此外羅寧還指出魏晉時期受玄學影響，「空同」是更有「空虛」、「空寂」之意，同時還受到當時人才論和政治理念的影響，「空同」也指聖人虛懷包容。

<sup>61</sup> 據原文轉譯：“Hun-t’-un is the primal blob which first divided into heaven and earth and then differentiated a the myriad things. Chinese cosmology the primordial is not a chaos reduced to order imposed law, it is a blend of everything rolled up together; the word is a reduplicative of the type of English ‘hotchpotch’ and ‘roly-poly’, and diners in Chinese restaurants will have met it in the form ‘wuntun’ as a kind of dumpling.” A. C. Graham, *Chuang-tzu: The Inner Chapters and other Writings from the Book of Chuang-tzu* (莊子：內篇與其他來自《莊子》的某些篇章) (London: Unwin Paperbacks, 1986), pp. 98-99.

沌的狀態，雖然肉眼所見似乎是「空洞無物」、一無所有，但本質上卻同「道」一般，恍惚無形，暗藏玄機。正如《周髀算經》所載：「陽絕陰彰，故不生萬物」。甚至在道經中「空同」本就是形容道的一個詞彙：「昔之論道者，或曰凝寂，或曰邃深，或曰澄澈，或曰空同，或曰晦冥」，<sup>62</sup> 如此獨特的地方，究竟是何仙人在此生活，為何問道需來到此地，此地與「道」有何關聯？

## 四、宇宙生成論中「太素」與神格化的「太素真人」

在分析神仙居所「空同之上」的原始含義後，讓我們再來考察仙人的姓名由來以確認其身份。在黃帝問道的故事中，於「空同之上」生活的仙人是廣成子，又被初唐人解釋為老子。老子的神格化在東漢時便已經開始，不久之後又將《老子》中的「道」和「一」神格化，擬人化。<sup>63</sup> 當我們把目光鎖定在上清三傳中，充當老子角色的仙人分別是：《周傳》中為中央黃老君、《裴傳》中為太素真人、《王傳》中為太素三元上道君。中央黃老君的名字很容易令人想到漢初道家的黃老之學，「黃」為黃帝，「老」指老子。而上清經神學譜系中，關於洞房三真黃老、無英、白元的現存最早記載，就是《周傳》。另外在與《真誥》互為表裡、出自陶弘景（456-536）之手、為輔翼真經而作的《登真隱訣》中也記載了三者的關係：

<sup>62</sup> 《無上妙道文始真經》(HY 667) 成書於十二世紀，見 Hans-Hermann Schmidt (漢斯-赫爾曼·施密特), “Wushang miaodao wenshi zhenjing 無上妙道文始真經,” *The Taoist Canon*, pp. 737-738。

<sup>63</sup> (日)麥谷邦夫：〈道家・道教中的氣〉，(日)小野澤精一、福永光司、山井湧編著，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展》(上海：上海人民出版社，1999年)，頁 271。老子具有轉折意義的神格化發生在東漢末，即老子作為帝師的信仰停止。信眾以教團組織的方式信奉老子，例如天師道張道陵及其後世天師，認為自己是老子的繼承者，擔任帝師。Anna Seidel (索安), *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han* (漢代道教對老子的神化), (rpt., Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1992), pp. 112-113。

洞房中有三真，左為無英公子，右為白元君，中為黃老君，三人共治洞房中。此飛真之道，別自有經。按此三真是洞房之常神，而九真乃使假化離合，白元無英合為一真。又白元在肺，不入洞房，且方諸玉字，止黃老一君而已。<sup>64</sup>

上述文字與《周傳》中的相關敘述幾乎一致，但值得特別注意的是小字注：「且方諸玉字，止黃老一君而已」。「方諸」是上清仙真青童君所治的東方海島——方諸山，這裡存放學仙簿錄和記載玄名的金簡玉札，記錄仙名仙籍的紫簡最後被裝入玉格中。<sup>65</sup> 因此這句話是說，洞房三真中只有中央黃老的名諱被記錄在方諸宮。除了位居腦部九宮之洞房宮的黃老外，在上清經系的敘事中，黃老還是南嶽真人赤松子之師，赤松子又是裴君之師。<sup>66</sup> 還有一種敘事是，黃老是後聖李君。<sup>67</sup> 太極金闕帝君姓李諱弘元，一諱玄水，字子光，一字山淵。<sup>68</sup> 與老君同姓李，加之其姓字與道

<sup>64</sup> 梁·陶弘景撰，王家葵輯校：《登真隱訣輯校》，上卷，頁 21-22。

<sup>65</sup> 青童君是漢代西王母配神的上清神格，主要負責書名、記名、掌令仙籍。見李豐楙：〈王母、王公與昆崙崙、東華：六朝上清經派的方位神話〉，收入氏著：《仙境與遊歷：神仙世界的想象》（北京：中華書局，2010 年），頁 141。青童君的專文研究，另見 Kroll, “In the Halls of the Azure Lad,” *JAOS* 105.1 (1985), pp. 75-94. 中譯本，（美）柯睿著，白照傑譯，徐盈盈校：〈青童宮內〉，《古典文獻研究》第 23 輯下卷（2020 年 12 月），頁 147-162。（日）神塚淑子：〈方諸青童君をめぐって——六朝上清派道教の一考察〉，收入氏著：《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999 年），頁 123-148。

<sup>66</sup> 梁·陶弘景纂，唐·閻丘方遠校訂，王家葵校理：《真靈位業圖校理》（北京：中華書局，2013 年），頁 31-32。第二左位：「左聖南極南嶽真人左仙公太虛真人赤松子（黃老君弟子，裴君師）。」

<sup>67</sup> 後聖李君——李弘元，其中「李弘」本就是老子作為救世主的一個傳統名諱，李弘一次以賢者的名義降臨人間。Seidel, “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung,”(早期道教彌賽亞主義中完美統治者的形象：老子和李弘) *History of Religions*, Nov., 1969 - Feb., 1970, Vol. 9, No. 2/3, pp. 236-247.

<sup>68</sup> 《無上祕要·得太極道人名品》最末（亦即最高位）說：「第一，中央黃老君，在左，最尊，已度上清。第二，紫陽左仙公中華公子石路虛成。第三，西梁子文。第四，安度明。此四人，太極金闕四帝君。後聖李君在左，最尊，已度上清。餘三帝是太極之天帝。」中央黃老就是後聖李君，地位最尊。梁·陶弘景纂，唐·閻丘方遠校訂，王家葵校：《真靈位業圖校理》，頁 20。Robinet, “*Shangqing housheng daojun lieji* 上清後聖道君列紀,” *The Taoist Canon*, p. 152-153.

相關，極有可能為老君。<sup>69</sup> 司馬虛就認為李弘是老君的另一人格。<sup>70</sup> 由李君推知中央黃老就是老子的分神，說明《周傳》中的「中央黃老」恰好是上清派經筆錄者仿造黃帝問道廣成子（老子）而推出的新神之名。由此可知「廣成子」和「中央黃老」就是渾然無形的「道」之神格化名稱。他們的居住地也是惚兮恍兮、混沌不分、像「道」一樣神秘的「空同之上」或「空山之上」。

至於「太素真人」和「太素三元上道君」，則是漢晉以來宇宙發生論中「太素」階段的神格化的仙人之名。顯然二者指同一位或者某兩位相關或類似的仙真。在《洞玄靈寶真靈位業圖》(HY 167) 所載錄的第二女真位中，有一位名為「後聖上傳太素元君」的女真。根據王家葵的考證，這位女真就是東晉末楊許造經運動之後所出的偽經《上清三元玉檢三元布經》(HY 354) 中的「太素三元君」：<sup>71</sup>

太素三元君，乃一真之女子，則三素元君之母也。太素元君，虛結空胎，憑華而生。誕於高上上清寶素九玄玉皇天中，厥諱正蒼條，字雲淳嬰。<sup>72</sup>

另外《無上祕要》(HY 1130) 卷二十二有：「白山宮在白水沙洲中山，上傳太素真君所居。」<sup>73</sup> 此處的「白山宮」顯然是指「白水沙洲空山」，而「上傳太素真君」與「後聖上傳太素元君」當為同一女真。至此出現了「太素真人」、「太素三元上道君」、「太素三元君」、「太素元君」、「後聖上傳太素元君」、「上傳太素真君」一共六個含有「太素」的仙真之名。此外在《裴傳》中，裴君被太素真人肯定為真人後，第一個去造訪的地方就是「太素宮」；而《王傳》中，王君於「紫清太素瓊闕」造訪太素三元上道君。可知位於空山之上還有名為「太素」的宮殿。那麼反復出現的「太素」究竟是何含意？「太素」與「空同」又有何種關聯？為了理解神格化「太

<sup>69</sup> 李弘與老子的姓氏皆為「李」，並且降生神話中又都強調其母自天受孕，這種平行關係表明李弘是老子的化身。Bokenkamp, *Early Taoist Scriptures*(早期道教經典) (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 282.

<sup>70</sup> Strickmann, *Chinese Magical Medicine* (中國神藥) (Stanford: Stanford University Press, 2002), p. 52.

<sup>71</sup> 賀碧來認定此經成書於茅山降經之後的半個世紀裡，即東晉末期，但是經文中的內容混雜了古上清經和新的經文。Robinet, “*Shangqing sanyuan yujian sanyuan bujing* 上清三元玉檢三元布經,” *The Taoist Canon*, p. 157.

<sup>72</sup> 《真靈位業圖校理》，頁 77。

<sup>73</sup> 同前註。

素真人」的「前世今生」，讓我們先探求「太素」的含義，以此作為理解「太素真人」的背景。

「太素」是漢代宇宙發生論中，萬物誕生之前一切尚在混沌不清但已經蘊藏生機的最後階段。這時已具備天地、生命誕生所必須的、產生「形」與「質」的條件，但卻沒有「物」產生。「太素」是緯書《孝經鉤命訣》所記載的太易、太初、太始、太素、太極五者所構成的宇宙生成「五運」說中的第四階段：

天地未分之前，謂之一氣。於中則有太易、太初、太始、太素、太極，為五運也。運即運數，謂時改易，取易義也。元氣未分謂之「太易」，元氣始散謂之「太初」，氣形之端謂之「太始」，形變有質謂之「太素」，質形已具謂之「太極」。轉變五氣故稱五運，皆是天道未分也。<sup>74</sup>

這種氣化的宇宙觀就是漢代最為典型的宇宙觀，從「太易」到「太極」的進程，是先天元氣不斷分化的過程。在此需對「太素」和「太極」稍加辨析，「太素」的特徵是，從元氣凝結成「形」後，再進一步構成「質」。而「質」是本質、實質、性質的意思，說明到「太素」階段，已經由氣化之形向物質之實過渡，已經有所「變」，這與只產生氣形的「太始」不同。另外「太極」則是已經具有明確的「質」與「形」。勾稽漢代史料，筆者發現「五運」之說更多的時候被記錄為「四運」或「三運」，分別略去「太極」和「太易」：

故曰：「有太易、有太初、有太始、有太素也。『太易』者，未見氣也。『太初』者，氣之始也。『太素』者，質之始也。氣形質具而未離，故曰『渾淪』。『渾淪』者，言萬物相渾成，而未知相離。『太初』者氣之始也，『太始』者形之始也，『太素』者質之始也。」（《易·乾鑿度》卷上）<sup>75</sup>

<sup>74</sup> (日)安居香山、中村璋八輯：《緯書集成·孝經鉤命訣》，頁1016。此書的成書時代不能確定，不過杜敬柯（Jack Dull）指出漢光武帝劉秀（前5-47）曾引用此書，見Jack Dull, “A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-wei) Texts of the Han Dynasty,”（漢代譏緯文獻的歷史性介紹）(Washington: University of Washington PhD Dissertation, 1966), p. 228.

<sup>75</sup> (日)安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，上冊，《易乾鑿度》，卷上，頁11。此書成書時間不能確定，但杜敬柯指出，在漢章帝建初四年（79）所舉行的白虎會議中，這部緯書被與會的學者引用。見Dull, “A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-wei)

始起先有「太初」，然後有「太始」，形兆既成，名曰「太素」。混沌相連，視之不見，聽之不聞。（《白虎通·天地·論天地之始》）<sup>76</sup>

上面兩則文獻除了延續「五運」之序、依次述說外，最突出之處在於說明「太素」階段的狀態是氣、形、質三者皆備，但卻沒有分離，也被稱為「渾淪」。「太素」是第一個開始有「質」的階段，但又含混不清。張衡（78-139）在〈靈憲〉中的論述為我們清晰說明「太素」之前與之後的不同：

太素之前，幽清玄靜，寂寞冥默，不可為象。厥中惟靈，如是者永久焉。斯謂冥莖蓋，乃道根既建，由無生有。太素始萌，萌而未兆，并體同色，坤屯不分。<sup>77</sup>

「太素」之前一切都處於幽靜冥默之中，但從「太素」開始，生命萌發，卻又未有兆跡顯露，是「由無生有」的關鍵階段。最後的「坤屯不分」是說「太素」所呈現的狀態就像無法區分靜止不動的大地和物之生始的土地，二者究竟是從哪一刻產生區別、開始變化是不得而知的。「坤」為地，「屯」為始生之卦，《象傳》曰：「屯，剛柔始交而難生，動乎險中，大亨貞。」<sup>78</sup> 或者我們可以更明確的說，進入「太素」階段後，才步入「渾沌」狀態。<sup>79</sup> 另外與張衡時代相近的王符（約 85-162）在《潛夫論·本訓》中對太素的描述更為明晰：

上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合併，混而為一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清濁分別，變成陰陽。陰陽有體，實生兩儀，天地壹鬱，萬物化淳，和氣生人，以統理之。<sup>80</sup>

Texts of the Han Dynasty," pp. 362, 416.

<sup>76</sup> 漢·班固撰集，清·陳立疏證，吳則虞點校：《白虎通疏證·論天地之始》（北京：中華書局，1994 年），頁 421。

<sup>77</sup> 清·嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958 年，清光緒二十一年〔1894〕黃岡王毓藻刻本），《全後漢文·張衡〈靈憲〉》，頁 776。

<sup>78</sup> 清·阮元校刻：《十三經注疏》之《周易正義·屯》，卷 1，頁 34。

<sup>79</sup> 這一階段無形的元氣、有形有質的元氣皆備，但未分離，也稱之為渾沌。陳美東：《中國古代天文學思想》（北京：中國科學技術出版社，2007 年），頁 54-55。

<sup>80</sup> 漢·王符撰，清·汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正·本訓》（北京：中華書局，1985

王符直接將宇宙演化的過程分成太素之時和太素之後，並且對「太素」的描述也顯然為「渾沌」，即「未有形兆」、「混而為一」，就是前文提及的「氣質形不相離」的狀態。與漢代的「太素」觀相同，筆者在晉代的兩部文獻中也找到了類似的看法。分別是晉代皇甫謐（215-282）的《帝王世紀》和由晉代張湛所注的《列子》：<sup>81</sup>

天地未分，謂之太易。元氣始萌，謂之太初。氣形之初，謂之「太始」。形變有質謂之「太素」。太素之前幽清寂寞，不可為象。惟虛惟無，蓋道之根，自道既建，猶無生有。「太素」質始，萌萌而未兆，謂之厖洪。蓋道之幹，既育萬物成體，於是剛柔始分，清濁始位，天成於外而體陽。故圓以動，蓋道之實。（《帝王世紀》）<sup>82</sup>

「太易」者，未見氣也。「太初」者，氣之始也。「太始」者，形之始也。「太素」者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰「渾淪」。「渾淪」者，言萬物相渾淪而未相離也。（《列子·天瑞》）<sup>83</sup>

皇甫謐的觀點顯然受到張衡的影響，很多語句與《靈憲》的文字一致；而《列子》中的相關內容則是來自《易·乾鑿度》，甚至明確「太素」這種「氣形質不相離」的狀態就是「渾淪」（混沌），萬物彼此之間混合為一，不分彼此。這說明晉人的宇宙觀依然繼承漢代的氣化生成論。

在時代之風的影響下，上清派也繼承了漢代的宇宙氣化論。<sup>84</sup> 本文所討論的上

年），卷 8，頁 365。

<sup>81</sup> 楊伯峻認為此書是早於晉代張湛之前的偽作，撰寫者與作注的張湛並非同一人。楊伯峻撰：《列子集釋·前言》（北京：中華書局，1979 年），頁 3。葛瑞漢指出《列子》是後出文獻，此書將一些早期文獻鑲嵌其中，卻未將這些文獻用符合當時表達方式的形式進行表達。張湛在注釋中對文中涉及的早期文獻的理解有時存在錯誤。《列子》一書可能是在張湛祖父的指導下完成編纂的。T. H. Barrett (巴雷特), “Lieh tzu 列子”, in Michael Loewe ed, *Early Chinese texts: A Bibliographical Guide* (早期中國文獻：書目指南) (Berkeley: Society for the study of Early China and Institute of Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993), pp. 299-301.

<sup>82</sup> 晉·皇甫謐撰，徐宗元輯：《帝王世紀輯存·自皇古至五帝》（北京：中華書局，1964 年），卷 1，頁 1-2。

<sup>83</sup> 楊伯峻撰：《列子集釋·天瑞》，卷 1，頁 6。

<sup>84</sup> 《真誥》中所記的內容源自中國古典元氣論與孝經緯《鉤命訣》的「五運」說。雖然《鉤

清經出自東晉，是茅山降經（364-370）期間所降授的經文，其中核心文本《真誥》卷五〈甄授命第一〉中所呈現的宇宙觀為：

道者混然，是生元炁，元炁成然後有太極，太極則天地之父母，道之奧。<sup>85</sup>

可以明顯看出上清派的氣化宇宙生成論也是源自漢代，但同時對這種氣化論作了一定精簡。被剔除的「太素」則被塑造成前文屢屢提及的神格化的「太素真人」。但「太素真人」依然保有「太素」的基本特質，「太素真人」被設定為生活在「空山之上」就是明證。因為太素是「萬物混沌而未相離」的狀態，這與「道」類似，即如《老子》所言：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。」<sup>86</sup>「道」所呈現的混沌蒙昧，恍恍惚惚的狀態不正是「空同」的樣貌嗎？《周髀算經》明確天極下的「空同」萬物不生，是因為「空同」這一區域正處於「太素」的狀態，尚未達到「形氣質相離」的條件。「太素」和「空同」都與「道」恍惚迷離、混沌不清的狀態類似，這兩個詞共同出現在一個語境中，彼此映照，產生互文關聯，背後的原因就在於二者的相似性。

「太素」與「空同」這種混沌、將要孕育新生的狀態正是周、裴、王三君在「空山之上」獲得上清修真法訣的原因。天極之下、空同之上、太素之境，這裡存在混沌幽冥、混成不分的先天之炁，而先天之炁正是上清經的淵源。上清經自問世之初，便被奉為是「天界之文」，由先天之炁凝結而成，以下為楊羲（330-386？）據紫微王夫人口授而錄：

造文之既肇矣，乃是五色初萌，文章畫定之時，秀人民之交，別陰陽之分，則有三元八會羣方飛天之書，又有八龍雲篆明光之章也。其後逮二皇之世，

命訣》的斷代時間不明，但在魏晉之際皇甫謐的《帝王世紀》中已有記載，說明這種宇宙生成論至少在晉代已經形成。（日）麥谷邦夫：〈道家·道教中的氣〉，收入《氣的思想》，頁265。

<sup>85</sup> 《真誥·甄命授第一》，卷5，頁516a。

<sup>86</sup> 魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年），第二十一章，頁52。

演八會之文爲龍鳳之章；拘省雲篆之迹以爲順形梵書。分破二道，壞真從易，配別本支，乃爲六十四種之書也，遂播之于三十六天，十方上下也。<sup>87</sup>

《真誥》卷一〈運象篇第一〉的這段文字記載了上清經的來源。當元氣開始變化，「五色」剛剛萌發，陰陽分化之時，上清經文便產生了。<sup>88</sup> 它們自天而降，非人為寫就，因此具有來自上天的神學合法性。<sup>89</sup> 而在我們考察的上清三傳中，周君在空山獲得黃老君的言傳，存思洞房；裴君則由太素真人口教《服二景飛華上奔日月之法》；《王傳》因有殘缺，未能有王君受真人口頭傳法的記載。至此在周、裴二君獲得仙真口頭傳法的敘事中，「空山之上」（「空同之上」）存在尚未凝結成字的修行真訣；但是三傳也記錄了三君被授予的行諸文字的經法，即周君完成存思洞房三真後，在常山獲得中央黃老所授的《大洞真經三十九章》；裴君獲《太上隱書》、《太上鬱儀文》、《太上結璘章》；王君則獲《金真玉光流金火鈴豁落七元八景飛晨》。這種「言傳」與「文傳」相結合的傳法機制，都發生在空同之上、天極之下的區域，是因為這裡所蘊藏的先天之炁可以產生經文——無論是先天之炁凝結而成的經文，亦或是由神格化老子或太素真人口授修行真訣，因為後者是大道的象徵，由他們口授經訣則是意味傳道。

空同之上、天極之下，可以傳修真之法更為深刻的寓意在於，此處距離太一最近，太一就居住在北天極星中。<sup>90</sup> 太一本是戰國楚地的神祇，在當時就已具備有星、神、終極物三者含義，並且在漢武帝末期曾短暫作為國家祭祀的主神。<sup>91</sup> 在此

<sup>87</sup> 《真誥·運象篇第一》，卷1，頁493b。

<sup>88</sup> 與上文類似，這種道經源自天文的觀念直到北宋初年張君房編《雲笈七籤》中仍有相似的記載。卷三〈道教本始部〉：「尋道家經誥，起自三元，從本降迹，成於五德，以三就五，乃成八會。其八會之字，妙氣所成，八角垂芒，凝空雲篆……祕於諸天之上，藏於七寶玄臺。有道即見，無道即隱。蓋是自然天書，非關倉頡所作。今傳靈寶經者，則是天眞皇人，於峨嵋山授於軒轅黃帝。」《道藏》，第22冊，頁12b-12c。

<sup>89</sup> 上清經的本質是「天界之文」，在經書卷首往往論述天界之文的上清經生於宇宙之初，由氣凝結而成，懸浮於太虛之中，字方一丈，其光芒照徹十天。謝世維：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》（臺北：商務印書館，2010年），頁96。

<sup>90</sup> 北極星又被稱為「天中宮」，《史記·天官書》曰：「天中宮天極星其一明者太一常居」，這說明「太一」常居於此。Schlegel, *Uranographie Chinoise*, p. 524.

<sup>91</sup> （英）霍克斯（David Hawkes）強調「太一」是於漢代才被推舉為神明，在漢代之前沒有明確證據說明「太一」被人信仰供奉，「太一」只是神的名字之一。《九歌·東皇太一》

僅引證與太一為終極哲學本源密切相關的文獻：

道也者，至精也，不可為形，不可為名，強為之謂太一。

萬物所出，造於太一。高誘注：「太一，道也。」<sup>92</sup>

這說明「太一」有一層含義為「道」。這便可解釋為何此處是恍恍惚惚、混沌不分、蒙昧不清、氣質形不相離的狀態了，因為這種存在狀態暗示這裡是大道之源。那麼在此傳法，實則是在傳「道」，故而三君可以在此修煉成真，獲得與在其他普通山嶽不同的經文——飛升真人的經文，要知道一般的山嶽僅能獲得修習中仙的法門。<sup>93</sup>

最後需要補充解釋王褒的封號。作為筆錄者楊羲之師魏華存（251-334）的傳法老師，<sup>94</sup> 王褒最後的封號是「太素清虛真人」，其中「太素」含有的初始之意，明確了王君的宗師地位。如此命名的原因是這位最初的傳法宗師傳授了上清派立教根本的古上清經三十一卷——自天而降、源自大道的上清真經。故而「太素清虛真人」的法號於王褒而言乃是實至名歸。

中所歌頌的神，是與「太一」無關的「東皇」而已，而「太一」則是被後人添加的。David Hawkes, *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets* (南方之歌：由屈原和其他詩人所作的中國古代詩選) (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1985), pp. 101-102. 李零用出土資料證明了「太一」在先秦時代就已經具有星、神、終極物三重概念，它們「同出而異名」，〈「太一」崇拜的考古研究〉，氏著：《中國方術續考》(北京：中華書局，2006年)，頁158-181。楚地保有獨尊北極為原型的太一信仰，戰國時已經從楚地擴散，西漢以楚人劉邦為主的政治集團入主中原後，太一信仰也一併影響西漢的意識形態，直到漢武帝末期才成為國家祭祀的主神。劉屹：《敬天與崇道：中古經教道教形成的思想史背景》(北京：中華書局，2005年)，頁168-170。

<sup>92</sup> 上述引文分見，秦·呂不韋編，許維遹集釋，梁運華整理：《呂氏春秋集釋·仲夏紀·大樂》(北京：中華書局，2009年)，卷5，頁111、108。

<sup>93</sup> 《真誥》中記載許多中仙得道的方法以及栖止的名山，這種觀念是魏晉隱逸思想的體現，肥遁山林，長在名山的地仙，最能體會成仙之樂。李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變：以六朝道教為中心的考察〉，收入氏著：《仙境與遊歷》，頁32-34。

<sup>94</sup> 上清派譜系見陳國符：《道藏源流考》，頁21-22、26-27；(日)小南一郎：《中國的神話傳說與故小說》，頁362。

## 五、斗車：《真誥》中被投擲於空同的車輶

除了上清內傳中「空山」及背後所隱喻的「空同」外，《真誥》中「空同」更是常見詞彙。「空同」與「空山」是一對令上清內傳與《真誥》兩組文本構成互文性關係的詞彙，二者彼此映襯、相互解釋，以彰顯兩組文本之間的關聯。在《真誥》的正文與降真詩中，「空同」一共出現 10 次，「空洞」4 次。薛愛華曾專門解釋中古時期古詩中涉及的宇宙詞彙，其中解釋了「空洞」的含義。他指出，如果把「空洞」一詞拆為兩個單獨的字（雖然本不可拆，因為是聯綿詞），則意為「虛空的洞穴」（empty, hollow, space (kung 空) 以及 cave, grotto, hidden access or adit(dung 洞)），<sup>95</sup> 這裡是神靈居所或者是通向神靈居所的必經之路。又或者「空洞」是天穹的中心，北斗所居。但更為重要的是，他指出東漢道教發展以來，「空洞」被賦予了宇宙起源論的色彩，「空洞」中所蘊藏的元氣是生命之源，是創造的核心發生體，在萬古如寂的歲月中，分化為陰陽兩種力量。薛愛華還將「空洞」英譯為 Hollow of Space。<sup>96</sup> 後來柯睿在翻譯降真詩時，亦採用了這種譯法。<sup>97</sup> 而柏夷則譯作 empty hollows，他指出「空同」一詞還出現在很多筆錄者楊羲謄寫的文字中，似乎是指包含「洞天」的山丘，比如茅山。不過他也列舉「空洞」與北斗的關係，並認為「空洞」當與宇宙發生階段有關，是一個海綿狀虛空無形的空間。<sup>98</sup> 我們可以發現，薛愛華與柏夷都指出「空同」與宇宙發生階段有關，並且都提到司馬彪所注：「當北斗下山也」。在上文的論述中，筆者已將前輩學者的研究推進一步：第一，明確北斗之下的山就是「空同」，是指北斗的斗魁以北天極為中心，作圓周運動後，所構成的地表之上類似圓錐狀山體，是一個天文概念；第二，「空同之上」這一區域之所以具有宇宙

<sup>95</sup> Schafer, “Cosmic Metaphors: The Space Poetry,”(宇宙的隱喻：空間的詩歌)SSP, No. 5 (11 March 1984) [text of the U.C.- Berkeley Faculty Research Lecture, delivered 7 March 1984], p. 9.

<sup>96</sup> Schafer, *Pacing the Void*, pp. 251-252.

<sup>97</sup> Kroll, “Seduction Songs of One of the Perfected,”(一位真人的誘惑之歌) *Religions of China in Practice* (Princeton, N.J.: Princeton University Press,1996), p. 182. Kroll, “The Divine Songs of the Lady of Purple Tenuity,” p. 178. Kroll, “A Poetry Debate of the Perfected of Highest Clarity,” p. 580.

<sup>98</sup> Bokenkamp, A Fourth-Century Daoist Family, p. 132.

創生的力量，是因為這裡是太一所居。太一又被視作「道」，道乃萬物之源，是中國本土最為傳統且深刻的宇宙觀。<sup>99</sup> 所以天極之下、空同之上的區域就是如「道」一般，恍恍惚惚，混沌不清，氣質形合一，處於一種不分化但即將產生生命的狀態。

明確「空同」在天文學和宇宙發生論中的含義後，我們再重新理解《真誥》中出現的「空同」和「空洞」。首先正文中多次提到「空同之上」就是指前文所討論的「空同」最基本的含義，一個與天文觀念密切相關的地名。<sup>100</sup> 與之相應，降真詩中「空同」和「空洞」則是仙真之雲輿飛輶所停留的場所：

1. 繞景落滄浪，騰躍清海津。絳煙亂太陽，羽蓋傾九天。雲輿浮空洞，儻忽風波間。來尋冥中友，相攜侍帝晨。……
2. 仰矚太霞宮，金闕曜紫清。華房映太素，四軒皆朱瓊。擲輪空同津，總轡儻綠輶。玉華飛雲蓋，西妃運錦旌。……
3. ……鼓翮乘素飈，竦矚瓊臺中。綠蓋入協晨，青輶擲空同。右揖東林帝，上朝太虛皇。玉賓剖鳳腦，嗷酣飛藥漿。……
4. 縱心空同津，總轡策朱輶。佳人來何遲，道德何時成。<sup>101</sup>

以上四首降真詩均來自雲林右英王夫人，在茅山降經的敘事中，她是筆錄者楊羲的資助人——許氏家主許謐（303-373）的神婚女真，是上清敘事中的主要人物。以下是筆者的解讀：

第一首是王夫人（「我」）駕著八景之輿降落至滄浪山，（「我」）輕輕跳躍過此處清澈的海濱津岸。絳色的煙霞令人雙目迷失，看不清太陽，「我」所乘坐的那輶羽毛裝飾華蓋的車駕，也隨之在九天之上停留。（於是「我」從車上下來）讓「我」的雲車懸浮在空洞之上。在儻忽之間，「我」便渡過風波來到人間。「我」降臨人間

<sup>99</sup> 戰國以前沒有「太一」之名，道家將「道」稱為「大」、「一」、「太一」，顧頡剛、楊向奎：《三皇考》（太原：陝西人民出版社，2014年），頁187。有關「太一，道也」的詳細論述見葛兆光：〈眾妙之門〉，頁56-58。

<sup>100</sup> 《真誥》中「空同之上」的文段有：「君絳宮中〔渠〕（調應作詎字），能仰飛空同上」，「所存唯玉子，卓雲虛之駿，抗翮於空同之上，斯人矣」，「神羽翼張，乃披空同之上」。以上三處分見於《真誥》，卷2、4、6，頁503b、511b、522a。

<sup>101</sup> 以上四首時分別見《真誥》，卷2、3、3、4，頁502a、507b-507c、506b、512b。

的目的是為了尋找與「我」在幽冥之中相伴的朋友，希望我們可以一起侍奉天帝。第二首，王夫人遨遊天界並逐一介紹所見，即太霞宮、紫清宮中閃耀奪目的金閣，太素宮中的華房異常美麗，因為華房四面的軒窗皆是由朱紅色的瓊珠寶玉所裝飾。「我」收束轄繩，令在天空之中飛舞的綠軒停下，（「我」從車駕下來），將車投擲在空同旁的津河之中。交由玉華仙女和西妃仙女掌控剛剛還在飛舞的華蓋以及錦旗。第三首，王夫人在天上乘素飄極速飛行，為了嚴肅恭敬地矇視瓊臺，「我」讓車駕中裝飾綠色華蓋的車軒駛入協晨宮，並將青軒投擲在空同旁。第四首，「我」收束朱軒上的轄繩令軒車停下，讓「我」的心在空同腳下的津河上放縱。

上述四首詩中，令筆者頗為困惑的是：為何王夫人總是將自己的車駕（雲輿、青軒、綠軒、朱軒）投擲在「空同」附近？<sup>102</sup> 「空同」似乎是一個特定的「停車場」？類似的表達我們還可以在方丈臺昭靈李夫人的詩作中見到：

雲墉帶天構，七氣煥神馮。瓊扉啟晨鳴，九音絳樞中。紫霞興朱門，香煙生綠窗。四駕舞虎旂，青軒擲玄空。<sup>103</sup>

李夫人出行時，採用由四輛車軒組成的、伴有虎旗開路的儀仗隊，但是她也要將青軒投擲到「玄空」附近。「玄空」與「空同」是同義詞。<sup>104</sup> 除了《真誥》中記載的降真詩外，《上清三元玉檢三元布經》中，也出現了類似詩句，由「太素之高真」所吟唱：

<sup>102</sup> 上清仙真特別是女真所使用的車駕——軒車，其現實原型為古代貴族婦女出行使用的有帷幕遮擋，用牛牽引的車具。而道經中最為常見的「綠軒」是上清派筆錄者將東晉皇太后、皇后冬至南郊祭天所使用的青軒挪用至上清經中，是對現實禮制元素的升華。見拙作：〈「飛軒」與仙真：降真詩之新出玄遊乘具考〉，《清華學報》第 53 卷第 4 期（2023 年 12 月），頁 659-684。

<sup>103</sup> 《真誥·運題象第三》，卷 3，頁 504b。

<sup>104</sup> 首先「玄空」與「空同」都指「大道」。京都校注本對「玄空」的注釋引沈約〈遊沈道士館〉：「所纏無外物，為念在玄空。」及李善注：「玄，道也。然道體無形，故曰空。」（《文選》卷 22）。（日）吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校註·運題象第三》，卷 3，頁 81，注釋 8。而此處作為投擲青軒的場所，二者皆指斗極之下的區域，所以「玄空」就是「空同」。

開目便諷玉清上宮，瓊瑤蕭條之唱，以和於形魂之氣，欣於太素之高真唱曰：  
 「太元連玉清，三曜洞高明。八景迴晨風，散雲藹飛靈。圓輪擲空洞，金映  
 冠天精。玉華結五老，紫煙運霄輶。」<sup>105</sup>

「太素之高真」極有可能就是我們前文提及的「太素真人」，而「圓輪」則是以車輶的一部分代指整部雲車，是借代修辭，王夫人的詩中也有類似的句子「擲輪空同津」。究其句意再結合「空同」最初的天文含義，我們可以發現，無論仙真的車輶是何種顏色、何種裝飾，這些只是車輶的外在形態而已，但仙真所乘之車的實質卻是「斗車」。《史記·天官書》有云：

北斗七星，所謂「旋、璣、玉衡以齊七政」。……斗為帝車；運于中央；臨  
 制四鄉。分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫於斗。<sup>106</sup>

司馬貞（679-732）《索隱》引宋均（？-76）曰：「言是大帝乘車巡狩，故無所不紀也。」<sup>107</sup> 這裡北斗被想像為天帝出行所乘坐的車駕，它在天極之下、空同之上旋轉，指示時間的變化。天帝並非在天穹之上肆意遊走，因為天帝所在的極星是宇宙的中心，只可以在「空同之上」有限的範圍內行駛。將北斗視為帝之斗車的觀念，我們在東漢武梁祠的畫像磚中仍能看到古人於此的視覺表達：



圖 4 東漢北斗帝車石刻畫像（山東嘉祥武梁祠）<sup>108</sup>

<sup>105</sup> 《上清三元玉檢三元布經》，《道藏》，第 6 冊，頁 224b。

<sup>106</sup> 漢·司馬遷撰，劉宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，中華書局編輯部點校：《史記·天官書》（北京：中華書局，1982 年），卷 27，頁 1291。

<sup>107</sup> 同前註，頁 1293，註釋 12。

<sup>108</sup> 原圖為四塊畫像磚拼接而成，各塊畫像磚的具體形態見清·馮雲鵬、馮雲鵠輯：《金石

由此來看降真詩和仙詩中屢屢將雲車、青輶、綠輶、朱輶、輪、圓輪投擲到「空同之上」的原因是：斗車需要回歸，並繼續履行圍繞極星旋轉的使命。在上清派的宗教想像中，仙真可以肆意遨遊天界。在詩中，我們經常見到仙真飛快地在東方方諸、西方玄圃、北方廣寒、南方朱火等眾多天界宮殿玄遊，並且往往在朝夕之間就已抵達。仙真出遊使用斗車，但當抵達目的地後，便需要將斗車歸還，放置在北斗所應在的空同山周圍的津河處，而非「空同之上」。因為「空同之上」的正中央是北天極所在而非北斗所在，斗車的斗魁部分圍繞北天極這一圓心作周天運動，但斗杓部分則在斗魁之外，斗魁以天極為圓心所繪出的區域並不容納斗杓。<sup>109</sup>

位於空同外圍的河津就在上清內傳中出現的「白水」。<sup>110</sup>如裴君為了拜謁太素真人，「君乃身投長淵，浮白水，冒洪波，越沙岸，嶮巘沈溺，遂登空山」；<sup>111</sup>而王君則是「退又清齋三年，浮浩汗之河，登白空虞山，山周迴三萬里遊行。」<sup>112</sup>裴、王二人都是渡河後，才如願登上空山。說明至少在上清派的天文地理觀中，空同山周圍有河流環繞。從「白水」與「空同津」也可以看出上清內傳與降真詩之間的互文性關係，二者之間可以互相解釋。

## 六、結論

由上述研究，我們可以明晰上清經中的「空同」繼承了漢代天文觀中的最基本含義，即「空同」是古人想像中天極之下山也，北斗盤旋其上。而「空同之上」就是璇璣所在的區域，也是一個無形的圓錐體空間，但空虛無物，這裡在上清經中被稱為「空同之上」或「空山之上」。「空同之上」是天極星，它是漢代最高神太一的

索·石索三·武氏後石室畫像》(上海：商務印書館，1929年)，第9冊，頁163-166。此圖轉引自馮時：《中國天文考古學》，頁91，圖3-8。

<sup>109</sup> 北斗的回天運動只表現為北斗以斗魁為中心圍繞北天極運動。馮時：《中國天文考古學》，頁92。

<sup>110</sup> 筆者曾論：空同即崑崙。見拙作：〈從空同看崑崙的漢代「增義」〉。《山海經》所載崑崙之下有河源、赤水、黑水等河流，這一地理觀反映在空同山下亦有河流，即「空同津」。

<sup>111</sup> 《雲笈七籤·清靈真人裴君內傳》，《道藏》，第22冊，頁713c。

<sup>112</sup> 《雲笈七籤·清虛真人王君內傳》，《道藏》，第22冊，頁721c。

居所，而太一又被視為「大道」。因此「空同之上」便暗合了「大道」的形態特徵。故而「空同」隱喻「大道」，「空同」是一種為混沌不分、蒙昧不清、冥靜寂寥的狀態，就像恍恍惚惚、渾沌相連的「大道」一般。除此之外，上清經還繼承了漢代氣化宇宙發生論，其中發生論——「五運」說的第四階段「太素」就是萬物誕生之前，暗藏生機，但卻依然處於「氣質形不相離」的混沌狀態。「空同之上」、「太素」都和「大道」的狀態極為相似，所以在上清內傳的敘事中，「太素」被神格化、擬人化為居住在「空同之上」的擁有眾多名號的「太素真人」。

上清派核心文本《真誥》中的「空同」同樣繼承了該詞在上清內傳中的天文含義。降真詩中「空同」成為仙真投擲雲車飛駢的目的地。是因為在上清派的神學邏輯中，仙真所駕乘的車駢實為「斗車」。居住在天極星中的天帝太一乘斗車在「空同之上」巡狩四方。降真詩中上清仙真也乘斗車在天界玄遊。但所遨遊的區域遠超過「空同」所標誌的直徑為 23,000 里的圓圈，一旦玄遊完畢，仙真便將斗車歸還至「空同」附近，以便斗車繼續繞天際旋轉，完成「斗建授時」的使命。詩中多次出現「空同津」，「空同」附近的河津就是上清內傳中裴玄仁與王褒為登「白水沙洲空山之上」而橫渡的河流。本文通過勾連起「空同」背後的天文學及宇宙生成論的知識來解釋詩句的含義，層層解碼後會發現造經者文思精巧，所用之詞背後暗含極其深婉之意，不由得令人擊節讚歎。但這些天文學的知識，對於上清經的第一批讀者而言卻是不言自明的。因為他們就生活在這樣的天文觀之中，整個社會都共享從漢以來繼承的天文意識，現代讀者所感歎的「匠心獨運」，其實只是古人的日常生活而已，所以歷代注釋者對於「空同」的注釋都十分簡單。為破譯謎團，需要研究者將視野擴大，方能解釋這些現代讀者眼中「精巧」的語義設定。

(責任校對：王誠御)

## 引用書目

### 一、傳統文獻

《上清三元玉檢三元布經》HY 354，《道藏》，北京：文物出版社、上海：上海書

店、天津：天津古籍出版社，1988 年影印，第 6 冊。（以下《道藏》均同此版）

《茅山志》HY 304，《道藏》，第 5 冊。

《無上祕要》HY 1130，《道藏》，第 25 冊。

《紫陽真人內傳》HY 303，《道藏》，第 5 冊。

《靈寶無量度人上經大法》HY 219，《道藏》，第 3 冊。

\*先秦·莊周撰，清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012 年。

秦·呂不韋編，許維遹集釋，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009 年。

\*漢·司馬遷撰，劉宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，中華書局編輯部點校：《史記》，北京：中華書局，1982 年。

漢·班固撰集，清·陳立疏證，吳則虞點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994 年。

\*漢·趙君卿注，北周·甄鸞重述：《周髀算經》，《四部叢刊初編·子部》，上海：商務印書館，1936 年。

漢·王符撰，清·汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1985 年。

曹魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008 年。

曹魏·王弼注，唐·孔穎達疏：《周易注疏》，清·阮元校刻：《十三經注疏》本，北京：中華書局，2009 年。

晉·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，清·阮元校刻：《十三經注疏》本，北京：中華書局，2009 年。

晉·郭璞注，宋邢昺疏：《爾雅注疏》，清·阮元校刻：《十三經注疏》本，北京：中華書局，2009 年。

晉·皇甫謐撰，徐宗元輯：《帝王世紀輯存》，北京：中華書局，1964 年。

梁·陶弘景纂，唐·閻丘方遠校定，王家葵校理：《真靈位業圖校理》，北京：中

華書局，2013 年。

梁·陶弘景著，王家葵輯校：《登真隱訣輯校》，北京：中華書局，2011 年。

梁·陶弘景編：《真誥》HY 1010，《道藏》，第 20 冊。

唐·魏徵、令狐德棻撰，中華書局編輯部點校：《隋書》，北京：中華書局，1973 年。

北宋·張君房集：《雲笈七籤》HY 1026，《道藏》，第 22 冊。

北宋·李昉編纂：《太平御覽》，北京：中華書局，1995 年，據 1935 年商務印書館影宋本縮印。

清·嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文·全後漢文》，北京：中華書局，1958 年，清光緒二十年（1894）黃岡王毓藻刻本。

清·馮雲鵬、馮雲鵠輯：《金石索》，上海：商務印書館，1929 年。

楊伯峻撰：《列子集釋》，北京：中華書局，1979 年。

（日）安居香山、中村璋八輯：《重修緯書集成：附校勘索引》，東京：明德出版社，1971-1992 年。重印本《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994 年。

## 二、近人論著

中國社會科學院考古研究所、河北文物管理處編：《滿城漢墓發掘報告》，北京：文物出版社，1980 年。

江曉原：〈《周髀算經》蓋天宇宙結構〉，《自然科學研究》第 15 卷（1996 年 7 月）。

李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變：以六朝道教為中心的考察〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局，2010 年。

\*李豐楙：〈遊觀內景：二至四世紀江南道教的內向超越〉，劉苑如主編：《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年。

\*辛德勇：〈古詩何以十九首（下）〉，《古代文學知識》2019 年第 5 期。

洪國平：〈我國古代置閨制度的演變〉，《福建師範大學學報（自然科學版）》第 3

- 期（1985年10月）。
- 徐振邦：《聯綿詞概論》，北京：大眾文藝出版社，1998年。
- 張超然：《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2008年，李豐楙先生指導。
- \*張夢如：〈「飛輶」與仙真：降真詩之新出玄遊乘具考〉，《清華學報》第53卷第4期（2023年12月）。DOI:10.6503/THJCS.202312\_53(4).0002
- 張夢如：〈從空同看崑崙的漢代「增義」〉，香港浸會大學中國語言文學系主辦「宗教圖像與中國文學」國際學術研討會，2023年5月13日。收入《中國文學與宗教的言、意、象》，臺北：萬卷樓圖書公司，2025年（待刊）。
- 張聞玉：〈古代曆法的置閏〉，《學術研究》第6期（1985年6月）。
- 符定一：《聯綿字典》，上海：中華書局，1946年。
- \*陳美東：《中國古代天文學思想》，北京：中國科學技術出版社，2007年。
- \*陳國符：《道藏源流考》，北京：中華書局，2014年。
- 陳鼓應：《莊子今注今譯》，北京：中華書局，2009年。
- \*馮時：《中國天文考古學》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。
- 葛兆光：〈眾妙之門——北極與太一、道、太極〉，《中國文化》第3期（1990年12月）。
- 劉屹：《敬天與崇道：中古經教道教形成的思想史背景》，北京：中華書局，2005年。
- 謝世維：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：商務印書館，2010年。
- 謝聰輝：《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1999年，李豐楙先生指導。
- 謝聰輝：〈東晉上清經派仙傳敘述內涵與特質析論〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第3期（2016年5月）。
- 鍾泰：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 羅寧、武麗霞著：〈《南嶽夫人內傳》、《南嶽魏夫人傳》考〉，《漢唐小說與傳記論考》，成都：巴蜀書社，2016年。

- \*羅寧：〈玄學與才藻：《世說新語》「空洞無物」事義詳說〉，《嶺南學報》復刊第 19 輯，上海：上海古籍出版社，2023 年。
- 譚學純、濮侃、沈孟瓔主編：《漢語修辭格大辭典》，上海：上海辭書出版社，2010 年。
- \*（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 年。
- （日）小野澤精一、福永光司、山井湧編著，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，1999 年。
- （日）吉岡義豐：《道教と佛教（第一）》，東京：日本學術振興會刊，1959 年。
- （日）神塚淑子：〈方諸青童君をめぐって—六朝上清派道教の一考察〉，《六朝道教思想の研究》，東京：創文社，1999 年。
- （法）賀碧來（Isabelle Robinet）著，張粲、呂鵬志譯：〈《太元真君茅君內傳》解題〉，《古典文獻研究》第 24 輯下卷（2021 年 12 月）。
- （法）賀碧來著，張粲、呂鵬志譯注：〈《南嶽魏夫人傳》研究〉，《世界宗教文化》第 6 期（2022 年 12 月）。
- （英）李約瑟（Joseph Needham）著，梅照榮等譯：《中國科學理學技術史（天文氣象）》，北京：科學出版社，2018 年。
- （美）米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，段滿福譯：《薩滿教：古老的人迷術》，北京：社會科學文獻出版社，2018 年。
- （美）柏夷（Stephen R. Bokenkamp）著，趙鹿影譯、范旭艷校：〈掙扎、曲解和屈從：《真誥》詩歌的英譯〉，陳偉強編：《道教修煉與科儀的文學體驗》，南京：鳳凰出版社，2018 年。
- （美）柯睿（Paul W. Kroll）著，白照傑譯，徐盈盈校：〈青童宮內〉，《古典文獻研究》第 23 輯下卷（2020 年 12 月）。
- （美）柯睿著，左丹丹譯：〈道教詩歌與求仙〉，《古典文獻研究》22 輯下卷（2019 年 1 月）。
- （美）柯睿著，賈晉華譯：〈道教詩歌與追求神靈〉，陳偉強主編：《舞馬與馴鳶：

- 柯睿自選集》，南京：鳳凰出版社，2021年。
- Bokenkamp, Stephen R. *Early Taoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Bokenkamp, Stephen R. *A Fourth-Century Daoist Family: The Zhen'gao, or Declarations of the Perfected*. Volume 1. Berkeley: University of California Press, 2020.
- Dull, Jack. "A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-wei) Texts of the Han Dynasty." Washington: University of Washington PhD Dissertation, 1966.
- Eliade, Mircea. Willard R. Trask, trans., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Esposito, Monica. "Sun-worship in China: The Roots of Shanqing Taoist Practices of Light: Part 1. *Yuyi* and *Jielin*: the Taoist God of the Sun and Goddess of the Moon." *Cahiers d'Extrême-Asie* Vol. 14, In Memoriam Isabelle Robinet (1932–2000) (2004), pp. 345-402.
- Graham, A. C. *Chuang-tzū: The Inner Chapters and other Writings from the Book of Chuang-tzū*. London: Unwin Paperbacks, 1986.
- Hawkes, David. *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1985.
- Julia Kristeva, edited by Leon S. Roudiez, translated by Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Kroll, Paul W. "A Poetry Debate of the Perfected of Highest Clarity." *Journal of the American Oriental Society (JAOS)* 132 (2012), pp. 577-586.
- Kroll, Paul W. "Between Something and Nothing." *JAOS* 127 (2007): pp. 403-413.
- Kroll, Paul W. "Daoist Verse and the Quest of the Divine." In *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, ed. John Lagerwey and Lü Pengzhi (Laiden: Brill, 2010), pp. 953-987.

- 
- Kroll, Paul W. "In the Halls of the Azure Lad." *JAOS* 105.1 (1985), pp. 75-94.
- Kroll, Paul W. "The Divine Songs of the Lady of Purple Tenuity." In *Studies in Early Medieval Chinese Literature and Cultural History, In Honor of Richard B. Mather and Donald Holzman*, ed. P. W. Kroll and D. R. Knechtges (Provo, Utah: T'ang Studies Society, 2003), pp. 149-211.
- Kroll, Paul W. "Seduction Songs of One of the Perfected." *Religions of China in Practice* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), pp. 180-187.
- Mair, Victor H. trans. *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. New York: Bantam Books, 1994.
- Mason, Jessica. *Intertextuality in Practice*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019.
- Schafer, Edward H. "Cosmic Metaphors: The Space Poetry." *Schafer Sinological Papers (SSP)*, No. 5 (11 March 1984) [text of the U.C.-Berkeley Faculty Research Lecture, delivered 7 March 1984], pp. 1-18.
- Schafer, Edward H. *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977.
- Schlegel, Gustave, *Uranographie chinoise, ou, Preuves directes que l'astronomie primitive est originale de la Chine, et qu'elle a été empruntée par les anciens peuples occidentaux à la sphère chinoise: ouvrage accompagné d'un atlas céleste chinois et grec*. La Haye : Nijhoff 1875. Reprint, Taipei: Ch'eng Wen Pub. Co., 1967.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Seidel, Anna, *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, rpt. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1992.
- Seidel, Anna. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung." *History of Religions*, Nov., 1969–Feb., 1970, Vol. 9, No. 2/3, pp. 216-

247.

- Strickmann, Michel. "The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy." *T'oung Pao* 63 (1977): pp. 1-64.
- Strickmann, Michel. *Chinese Magical Medicine*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- T. H. Barrett, "Lieh tzu", in Michael Loewe ed, *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993), pp. 298-308.
- Wilkinson, Endymion Porter. *Chinese History: A New Manual*. Cambridge MA: Endymion Wilkinson, Harvard University Asia Center, 2018.

### 三、電子資源

Henri Maspero, "Le Taoïsme dans les croyances religieuses des Chinois à l'époque des six dynasties," in Pierre Palpant ed., *Le Taoïsme, essais* (Un document produit en version numérique par, 2005), p.22. [http://classiques.uqac.ca/classiques/maspero\\_henri/C29\\_taoisme\\_religions\\_chinoises/hm\\_taoisme.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/maspero_henri/C29_taoisme_religions_chinoises/hm_taoisme.pdf)。檢視日期：2022年11月16日。

播客：《劇談社 | 翻譯藝術品》第27期，〈從宇宙天極到人間秩序：三大上古符號揭祕華夏密碼〉：[xiaooyuzhoufm.com/episode/61af3e6782cdf82712002ccc](http://xiaooyuzhoufm.com/episode/61af3e6782cdf82712002ccc)。檢視日期：2022年11月14日。

(說明：書目前標示\*號者已列入 Selected Bibliography)

## Selected Bibliography

- Chen, G.-F. (2014). *Daozang yuanliu kao* [The examination of the origin of the Daozang]. Beijing: Zhong Hua Book Company.
- Chen, M.-D. (2007). *Zhongguo gudai tianwen xue sixiang* [Ancient Chinese astronomical

- thought]. Beijing: Science and technology of China press.
- Feng, Sh. (2001). *Zhongguo tianwen kaogu xue* [Archaeoastronomy in China]. Beijing: China Social Science Documentation Publishing House.
- Guo, Q.-F (Annot.). (2012). *Zhuangzi ji shi* [Collected commentaries of Zhuangzi]. Beijing: Zhong Hua Book Company.
- Konami, I. (1993). *Zhongguo de shenhua chuanshuo yu gu xiaoshuo* [Chinese myths, legends and ancient novels] (Ch.-W. Sun, Tran.). Beijing: Zhong Hua Book Company.
- Lee, F.-M. (2009). You guan neijing: Er zhi si shiji jiangnan daojiao de neixiang chaoyue [The introverted transcendence of Jiangnan Taoism in the second to fourth centuries]. In Y.-J. Liu (Ed.), *Youguan: Zuowei shenti jiyi de zhonggu wenxue yu zongjiao* [Inner landscape visualized: Techniques of the body in medieval Chinese literature and religion] (pp. 222-256). Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academic Sinica.
- Luo, N. (2023). Xuanxue yu caizao: *Shishuo xin yu “kongtong wu wu” shiyi xiangshuo* [Metaphysics and literary ingenuity: A philological study of kongdong wuwu in *A new account of tales of the world*]. *Lingnan Journal of Chinese Studies*, 19, 97-124.
- Sima, Q. (1982). *Shi ji* [Records of the grand historian]. Beijing: Zhong Hua Book Company.
- Zhang, M.-R. (2023). “Fei ping” yu xianzhen: Jiangzhen shi zhi xinchu xuanyou chengju kao [“Flying curtained carriages” and perfected-immortals: Research on the new celestial vehicles found in the poetry of the visiting perfected-transcendent]. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 53 (4), 659-684.
- Zhao, J.-Q. (Annot.). (1936). *Zhou bi suan jing* [Mathematical classic of the Zhou gnomon]. Shanghai: The Commercial Press.

# 臺大中文學報

(第八十五期抽印本)

「空同」與「空山」：  
上清經中的互文性隱喻

張夢如著

臺灣  
臺北

國立臺灣大學中國文學系 印行

中華民國一百一十三年六月