

# 從葛玄神仙形象看中古世紀道教與 地方神仙傳說\*

黎志添

香港中文大學宗教系

## 前言

荷蘭道教學者施舟人 (Kristofer Schipper) 曾以唐代許遜傳說為例子，發表一篇有關道教與地方仙人崇拜 (local cults of immortals) 之間關係的論文。<sup>1</sup> 根據他的見解，道教仙傳其實保存了不同地方的仙人傳說及仙人崇拜的記錄。他說：「仙傳反映地方崇拜，並且表達信眾的想法。仙傳所記載仙人的生平使我們曉得聖地如何出現；仙傳並且記述了那些在仙人崇拜中所傳說的故事。」雖然許多仙人的生平故事在地方流傳中存在差異，但是施舟人認為只要我們嘗試把不同時代流傳下來的仙人故事依時間先後排列下來，便能整理出地方仙人的崇拜歷史。施舟人論文的結論是，直到唐代，道教仍然非常自覺地將自己與地方仙人崇拜清楚分別出來。例如，在道教科儀裏，地方仙人崇拜是不受注意的；道教神譜也不與地方仙人的故事傳說互相牽連；上章祈願的章文也是適應所有人的目的需要。以許遜為例子，施舟人指出許遜的地方傳說與在道教中跟許真君傳說有關的靈寶黃籙齋儀是沒有關係的。<sup>2</sup> 當中原因是出於道教與地方仙人崇拜的分別。依施舟人的解釋，直到唐代，道教仍然執著於一個「非人格化」 (impersonal character) 的宗教傳統。<sup>3</sup>

\* 本論文為香港特別行政區研究資助局之角逐研究用途補助金支持計劃「六朝天師道宗教史研究：傳統中國宗教性質研究」(計劃編號：CUHK4019/99H) 的部分成果。

<sup>1</sup> Kristofer Schipper, "Taoist Ritual and Local Cults of the Tang Dynasty," in *Tantric and Taoist Studies: In Honor of R. A. Stein*, edited by Michel Strickmann, *Melanges Chinois et Bouddhiques*, vol. 22 (Bruxelles: Institut belge Des Hautes Etudes Chinoises, 1985), pp. 812-34.

<sup>2</sup> 同上注，頁813，831，827。

<sup>3</sup> 同上注，頁832。根據本文作者所就六朝道教與民間祭祀之間關係的考察，道教「非人格化」傳統的神學基礎，乃是建立在對「道」的本體理解。道教能夠與民間鬼神祭祀區分出  
(下轉頁492)

在施舟人所舉出唐代許遜傳說的例子以外，本論文以三國時代葛玄（稱為葛仙公）的傳說作為另一例子，考察在三至六世紀時期中古江南道教與地方仙人傳說和仙人崇拜之間的關係。從道教經典、仙傳、地方志等資料比較分析來看，我們發現在東晉末年出現的靈寶經派雖然把葛玄神化成為太極左宮的上仙真人，並述說他由太上大道君所差遣下降的太極真人和三位太上玄一真人那裏受得靈寶經書，以致把葛玄神化為江南靈寶經派的創始教主；但是，就在這樣道教神化的過程中，在三至四世紀江南地方流傳的各種有關葛仙公的神異傳說，以及產生在民間地方上的葛仙公崇拜和祭祀葛仙公的聖地傳說資料，卻完全不見載於早期靈寶經內。<sup>4</sup> 對此一中國宗教現象，本論文在施舟人論文的成果上繼續探索當中的歷史原因和關係，希望對中世紀以前道教的歷史發展和道教神學有進一步的認識。

### 葛玄 (164–244)

葛玄，字孝先，是抱朴子葛洪 (283–343) 的從祖，即葛洪二世祖葛孝儒（一作焉）之子，<sup>5</sup> 葛洪祖父葛翼之弟。葛洪《抱朴子內篇》卷四〈金丹〉篇曰：「余從祖仙公，又從〔左〕元放受之。」《晉書》卷七十二〈葛洪傳〉云：「從祖玄，吳時學道得仙，號曰葛仙

〔上接頁491〕

來的基礎是建立在它前後一貫地對「道」的本體，以及「道」如何在天地萬物作用的神學見解。本質上，「道」在混沌、鴻濛的狀態時，是本起於「無」、「自然」、「一」等概念之上的。既然「無」、「自然」、「一」是道原有的特性，「道」就不能被授予任何形狀或形象。《太道家令戒》卷首便開宗明義說：「大道者，……無形無像，混混沌沌，自然生，百千萬種，非人所能名。」依據這樣對「道」本體所作的清楚定義，不單只「道至尊，微而隱，無狀貌形象」，同時，「道氣」在天地內外也不能得見，因為它是「清微」的。建立在這「道」的神學基礎上，六朝道教把「道」所蘊含「無」、「自然」、「一」這等特性跟另一對重要的所謂「正」和「邪」概念緊緊扣接上。道教提出自己是屬於「正一」或有「正法」，就是因為它強調了道是微而隱，無狀貌形象，「故禁祭餼禱祠」，以及「有道者不處祭餼禱祠之間」。因此，我們可以下結論說，道教所以要反對和禁止道徒奉行民間鬼神祭祀，是因為它認為「道」是無形、無象的。見黎志添：〈六朝天師道教與民間宗教祭祀〉，載黎志添（編著）：《道教與民間宗教研究論集》（香港：學峰文化，1999年），頁11–39。

<sup>4</sup> 關於早期靈寶經的來源和發展的研究，參考 Ofuchi Ninji 大淵忍爾，"On Ku Ling-pao-ching," *Acta Asiatica* 27 (1974), pp. 33–56 及 Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-Pao Scriptures," in *Tantric and Taoist Studies*, pp. 434–86。

<sup>5</sup> 《雲笈七籤》卷三，頁八下曰：「葛玄字孝先，乃葛尚書之子，尚書名孝儒。」（《道藏》第二十二冊，頁15）《太極葛仙公》頁三下曰：「〔葛玄〕父焉，字德儒，州主簿，山陰令，散騎尚侍，大尚書。」（《道藏》第六冊，頁846）本論文所引《正統道藏》是根據1994年上海書店、文物出版社及天津古籍出版社共同出版的全三十六冊《道藏》本。

翁。」葛玄生平故事不見於官史記載，但在《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》及《通志·藝文略·道家》都記錄有《太極左仙公葛君內傳》一卷。此外，大約在六朝時代亦已經流傳另外一卷《葛仙公別傳》。初唐編撰完成(624)的《藝文類聚》就有《葛仙公別傳》的引文。到宋代編撰完成(901)的《太平御覽》，亦載錄有《葛仙公別傳》(或稱《葛仙翁別傳》)的引文。<sup>6</sup> 在《內傳》和《別傳》以外，在敦煌道經文書中發現的南朝宋文明《通門論》裏所記有陸修靜(406—477)的《靈寶經目》，記錄兩部不同的仙公的仙傳本，即《太極左仙公神仙本起內傳》及《太極左仙公起居經》。這兩部有關葛仙公的仙傳本亦即是在《道藏闕經目錄》卷上的《洞玄靈寶太極左仙公神仙本起內傳》和《洞玄靈寶太極左仙公起居注》。<sup>7</sup> 按上述文獻資料，我們可以推論說，從六朝到隋唐，在江南地方已經流傳了有關葛玄的不同仙傳傳說，一是在史書經籍志著錄的《太極左仙公葛君內傳》，二是在唐宋類書提及的《葛仙公別傳》，三是在道教靈寶經中所見的《太極左仙公神仙本起內傳》及《太極左仙公起居經〔注〕》。

上述有關葛玄內傳、別傳及仙傳等傳說至今已經失佚。現存《正統道藏》保存有梁朝上清派陶弘景(456—536)撰的〈吳太極左仙公之碑〉、明代道士譚嗣先撰的《太極葛仙公傳》及元代道士趙道一所編《歷世真僊體道通鑑》卷二十三〈葛仙公〉。它們對研究葛仙公仙傳傳說的流傳都可以提供重要的資料線索。

根據〈吳太極左仙公之碑〉：「仙公姓葛諱玄，字孝先，丹陽句容都鄉吉陽里人也。」<sup>8</sup>「仙公赤烏七年〔244〕太歲甲子八月十五日平旦升仙」。又據《太極葛仙公傳》，「仙公生於漢延熹七年〔164〕甲辰四月八日」。《歷世真僊體道通鑑》稱「仙公本大羅真人下降，以後漢桓帝延禧七年甲辰歲四月八日誕世」。<sup>9</sup> 按此，葛玄大約生於164年，而卒於244年。

葛玄的生平事蹟並沒有見載於三國兩晉時期的史籍。據筆者所見，最早的一條資料是葛洪《抱朴子內篇》卷四，言：「余從祖仙公，又從元放受之，凡受《太清丹經》三卷及《九鼎丹經》一卷、《金液丹經》一卷。」根據《抱朴子內篇》對上述三部金丹仙經的

<sup>6</sup> 王明：《抱朴子內篇校釋》(北京：中華書局，1985年)，卷四，頁71；《晉書》(北京：中華書局，1974年)，卷七十二，頁1911；《藝文類聚》(上海：上海古籍出版社，1999年)，卷五、九十七；《太平御覽》(北京：中華書局，1960年)，卷三十四，頁162；卷四百九十四，頁2261；卷八百三十六，頁3734；卷九百五十，頁4217。

<sup>7</sup> 王承文：〈敦煌本《太極左仙公請問經》考論〉，《道家文化研究》第十三輯(北京：三聯書店，1998年)，頁171。

<sup>8</sup> 據《晉書》卷十五〈地理志下〉，丹陽，郡名，屬揚州，漢置，統縣十一，包括句容縣(今屬江蘇省，在南京市東南)。

<sup>9</sup> 陶弘景：〈吳太極左仙公之碑〉，收入譚嗣先：《太極葛仙公傳》，《道藏》第六冊，頁853—54；《太極葛仙公傳》，《道藏》第六冊，頁846；《歷世真僊體道通鑑》，《道藏》第五冊，頁229。

描述，三者屬煉金丹之方術，都是「白日昇仙之上法」。例如：「抱朴子曰：按《黃帝九鼎神丹經》曰：『黃帝服之，遂以昇仙。……服神丹令人壽無窮已，與天地相畢，乘雲駕龍，上下太清。』」<sup>10</sup> 按此，我們可以相信葛玄是一位求仙的方術者，遇左元放授金丹經書，並且當他在生時已經是在吳地非常著名的得道仙者，後來許多有關葛玄在江南地方的仙傳傳說亦與他煉丹求仙的事蹟有密切連繫。例如，唐許嵩《建康實錄》卷二曰：「後玄白日昇天，今方山猶有玄煮藥鑪及藥臼在。」《句容縣志》曰：「葛仙翁煉丹井有二，一在縣南青元觀，一在抱朴峰。」《會稽志》卷九稱：「今會稽有仙公釣磯及鍊丹井具在。」<sup>11</sup>

葛玄在孫吳時代已經是享有盛名的求仙方術者。其中原因，據傳說是得到吳大帝孫權(182-252)愛賞其仙術異能，後來在方山更為葛玄立觀。《建康實錄》卷二言：「帝初好道術，有事仙者葛玄嘗與遊處。或止石頭四望山所，或遊於列洲。……帝重之，為方山立洞玄觀。」<sup>12</sup>《太極葛仙公傳》曰：「是時吳主愛賞仙異，尤敬憚仙公，欲加榮位，仙公不聽，求去不得，以客禮待之，常共游宴，動相諮稟。」<sup>13</sup>

流傳下來關於葛玄與孫吳大帝的交往傳說共有三條。大約最早的一條見於裴松之(372-451)注《三國志》裏所引《抱朴子內篇》，曰：

時有葛仙公者，……曾從吳主別，到涑州，還遇大風，百官船多沒，仙公船亦沉淪，吳主甚悵悵。明日使人鉤求公船，而登高以望焉。久之，見公步從水上來，衣履不沾，而有酒色。既見而言曰：「臣昨侍從而伍子胥見請，暫過設酒，忽忽不得，即委之。」<sup>14</sup>

第二條傳說是葛玄常在孫權面前表現他有神異方術。例如，他為孫權書符請雨，結果使得「天地晦冥，大雨流注，中庭平地水尺餘」，復又書符，使水中有「大魚百許頭」。最後一條資料就是孫權在方山為葛玄造洞玄觀。《建康實錄》卷二云：「帝重之，為方山立洞玄觀，後玄白日昇天，今方山猶有玄煮藥鑪及藥臼在。」《六朝事跡編類》引《輿地志》云：「赤烏二年(239)，吳大帝為仙公葛玄造，玄後白日上昇，山上至今

<sup>10</sup> 《抱朴子內篇校釋》，頁71，77，74。

<sup>11</sup> 許嵩：《建康實錄》(上海：上海古籍出版社，1987年)，卷二，頁40；《句容縣志》，《中國方志叢書》第一百三十三號(臺北：成文山出版社，1974年)，第一冊，頁191；施宿：《會稽志》，《四庫全書》第四百八十六冊(上海：上海古籍出版社，1987年)，卷十五，頁334。

<sup>12</sup> 《建康實錄》卷二，頁40。

<sup>13</sup> 《道藏》卷六，頁847。《太平廣記》(北京：中華書局，1961年)卷七十一引《神仙傳》曰：「吳大帝請玄相見，欲加榮位。玄不聽，求去不得，以客待之，常共遊宴。」(頁443)

<sup>14</sup> 《三國志》(北京：中華書局，1959年)，卷六十三，頁1427。

猶有壇宇。楊修有詩曰：『葛玄功行滿三千，白日驂鸞上碧天。留得舊時壇宇在，後人方信有神仙。』觀在方山下，去城四十五里。<sup>15</sup> 根據以上的傳說資料，我們知道葛玄一方面是修煉丹藥的道術之士，另一方面又是懂變幻之術的方士，再加上吳帝在方山為其立觀，這些條件或許就是使葛玄尚在世時已經在江南地區享有盛名的原因。

我們不知道葛玄是否尚在世時已被稱為「葛仙公」，但是，大約在他的從孫葛洪的時期，即是三世紀末至四世紀初（葛玄死後大約半個世紀），葛玄已經被傳說為仙公。例如，在《抱朴子內篇》（寫成於東晉建武中〔317〕），葛洪已經稱葛玄為「余從祖仙公」。<sup>16</sup> 儘管在五世紀初以後，上清經派及靈寶經派都有為葛玄被稱為仙公作不同的解釋，我們將在下一部分討論上述兩個江南道派作怎樣的解釋及二者分別之處，但是，我們以為兩個江南道派的解釋都不應是造成起初葛玄被稱為仙公的原因。反之，從葛玄到葛洪當中經過了五十至八十年的時間，或許就是因為葛玄修仙煉丹得道的傳說及其能施行神異變幻之術的故事不斷在江南地區傳說開去，以致結果一方面葛玄煉丹傳說漸漸被歸併入地方名山故事的部分裏去，因此有葛仙山、葛仙石和葛仙煉丹井等仙人遺跡傳說；另一方面，在江南地方上，亦出現了葛仙公廟、葛仙壇、葛仙觀及葛仙公庵等對葛玄崇拜的民間信仰活動。<sup>17</sup> 因此，本論文以為「葛仙公」的信仰是在三至四世紀以後及在早期靈寶經出世以前，當仙人葛玄在地方上逐漸得到傳說及崇拜之後的結果。

### 地方仙人崇拜的葛仙公

葛仙公在江南地區受崇拜祭祀的地區包括句容縣、會稽郡、江寧縣、烏程縣、上饒縣和葛陽縣。以上六個地區在後漢及三國時代均屬陽州境內。

<sup>15</sup> 《太平廣記》卷七十一，頁442；《太極葛仙公傳》，頁五下（《道藏》第六冊，頁847）；《建康實錄》卷二，頁40；張敦頤：《六朝事跡編類》（臺北：世界書局，1963年），卷下，頁189。

<sup>16</sup> 陳國符：《道藏源流考》（北京：中華書局，1963年），上冊，頁95；《抱朴子內篇校釋》，頁71。

<sup>17</sup> 葛玄（葛仙公）在江南地方受供奉祭祀的宗教活動一直延續到今天。據袁志鴻、寧明倫〈葛玄——靈寶派在鉛山玉虛觀的傳承〉一文稱，在今江西省鉛山縣葛仙山玉虛觀，「每年六月初一至十月初一的廟會，……每年屆時一百二十天內，上山來往香客游人摩肩接踵，川流不息，其間八月二十日為葛玄生日，先後三天為葛玄祝壽，盛況更是空前。這期間還有九十多個省內外城鄉傾村（街）結隊的民間『會隊』，他們手擎會旗、鸞駕，伴以民間樂隊（串堂、小戲班），鑼鼓鞭炮神銃震天，浩浩蕩蕩赴葛仙山」（《中國道教》總第五十九期〔2000年〕，頁27-29）。

### 句容縣

葛玄本是丹陽句容都鄉吉陽里人。宋人編撰的《太平寰宇記》、《六朝事跡編類》及《景定建康志》等都提及「葛仙公墓在〔句容〕縣西南一里，見有碑碣松逕」。又據《句容縣志》，在葛仙墓前有葛仙庵。在明代正統、萬曆和天啟等年間都重修過。<sup>18</sup>

葛玄舊宅在句容縣北門外八里。據《句容縣志》，葛玄舊宅「今改為小庵，供奉仙翁」。又據《六朝事跡編類》卷下，句容縣南有青元觀，本吳朝葛仙公宅，梁朝天監七年(509)建成。青元觀側有葛仙翁庵，傳說是葛仙公煉丹之地，並有丹井。據《句容縣志》，葛仙翁庵有「見仙公靈異」的傳說，云：葛仙翁庵「其山門本西向，後經修理，移以向南，一夕風雨大作，仍移向西，見仙公靈異如此。」<sup>19</sup>

在句容縣，葛仙翁煉丹井有二，除了在縣南青元觀，另一在抱朴峰。同時在縣內疊玉峰附近，有葛仙翁壇。<sup>20</sup>

### 會稽郡

三國時代，吳會稽郡統十縣，包括山陰、上虞、餘姚、始寧、剡等縣。<sup>21</sup> 葛仙公傳說在會稽郡各縣甚多，包括葛仙公學仙、煉丹、棲隱、昇仙、異行及所隱桐几化為白鹿三足等傳說。

若耶山在會稽南面(今浙江紹興縣南二十里)。據宋《會稽志》，葛玄在若耶山學道，「山下有潭，潭上有石號葛仙石」。《太平寰宇記》卷九十六云：「若耶山在〔會稽〕縣東南四十四里，昔葛玄道成，所隱桐几化成白鹿三足共行，兩頭更食。山下有潭，潭旁有石，時人謂之葛仙公石。」<sup>22</sup>

在會稽郡除了若耶山，還有多處名山傳說流傳葛仙公得仙之後桐几在山上化為白鹿三足的神仙故事。例如，在上虞縣蘭室山(或稱蘭風山)或餘姚縣蘭芎山。《太平廣記》卷七十七曰：「案孔慄《會稽記》云：『葛玄得仙後，几遂化為三足獸，至今上虞人

<sup>18</sup> 《太平寰宇記》(臺北：文海出版社，1963年)，卷九十，頁684(除特別注明是參考日本國宮內廳書陵部所藏宋本《太平寰宇記》以外，本論文所引《太平寰宇記》，均據清乾隆萬廷蘭本)；另見《六朝事跡編類》卷下，頁230；《景定建康志》，《中國方志叢書》第四百一十六號(臺北：成文出版社，1974年)，卷四十三；《句容縣志》，頁291。

<sup>19</sup> 《句容縣志》，頁274，405；張敦頤：《六朝事跡編類》卷下，頁188。

<sup>20</sup> 《句容縣志》，頁232，191。

<sup>21</sup> 《晉書》卷十五〈地理志下〉，頁459-61。

<sup>22</sup> 施宿：《會稽志》，《四庫全書》第四百八十六冊，卷九，頁172；《宋本太平寰宇記》(北京：中華書局，2000年)，卷九十六，頁109。

往往於山中見此，案几蓋欲飛騰之兆也。』<sup>23</sup>《太平寰宇記》卷九十六引《會稽錄》稱葛玄隱於餘姚縣蘭芎山，「後於此仙去，所隱几化為生鹿而去，此山今有素鹿三腳」。<sup>24</sup>

葛玄在會稽的傳說更有一條與他被稱為仙公的原因有關。《太平廣記》卷七十一引《神仙傳》曰：

又玄游會稽，有賈人從中國過神廟，廟神使主簿教語賈人曰：「欲附一封書與葛公，可為致之？」主簿因以函書擲賈人船頭，如釘著，不可取。及達會稽，即以報玄。玄自取之，即得。<sup>25</sup>

上清派陶弘景解釋葛玄被稱為葛仙公的由來是根據「傳言，東海中仙人寄書呼為仙公」。<sup>26</sup>筆者以為陶弘景的解釋乃是根據上述所引的葛玄嘗遊會稽並得神人書信的傳說。後來，《太極葛仙公傳》更是非常確定說葛玄在會稽受海中神人書信之題名就是「太極左宮仙公」：

初仙公嘗遊會稽，有賈人自海中還，云經一神廟，廟神使主簿傳教語賈人曰：「欲附一書與葛公，可為致之？」主簿因以函書擲賈人船頭，如釘著，不可取。及達會稽，輒以報仙公。仙公自取之，即得題曰「太極左宮仙公」也。<sup>27</sup>

## 江寧縣

吳大帝孫權為葛玄在方山建造洞玄觀的傳說，均見載於《建康實錄》、《輿地志》、《太平廣記》、《太平寰宇記》和《六朝事跡編類》等唐宋書籍。方山在丹楊郡江寧縣東南五十里，在建康附近。據《太平寰宇記》卷九十，「方山周迴二十里，高一百一十六丈，山四面等方孤絕。《輿地志》云：『湖熟西北有方山，頂方正上有池水，齊武帝於方山築苑。吳大帝為仙者葛元立觀。』」《六朝事跡編類》亦言洞玄觀乃是造在方山下，去城(建康)四十五里。<sup>28</sup>

<sup>23</sup> 清陳元龍《格致鏡原》卷五十三曰：「《獨異志》：上虞蘭室山，葛玄所隱之處，有隱几，化為鹿，鹿鳴即縣令有罪。」(《四庫全書》第一千零三十二冊，頁84)

<sup>24</sup> 《太平寰宇記》卷九十六，頁726，稱說葛洪隱於蘭芎山。但據筆者之見，隱几化為鹿三足的傳說實應出於葛玄傳說而非葛洪。

<sup>25</sup> 《太平廣記》卷七十一，頁443-44。文稱「葛公」，而《會稽志》卷十五稱「葛仙公」(頁334)。

<sup>26</sup> 《真誥》卷十二，頁一下(《道藏》第二十冊，頁561)。

<sup>27</sup> 《太極葛仙公傳》，頁二十二上。另參《歷世真僊體道通鑒》卷二十三，頁十一上(《道藏》第五冊，頁232)。

<sup>28</sup> 《太平寰宇記》卷九十，頁679；《六朝事跡編類》卷下，頁189。



除了洞玄觀以外，方山傳說更包括在方山山頂上有葛仙公煉丹井、煮藥鑪、藥臼及洗藥池。更值得注意的是，方山傳說認為葛仙公是在此山得道而白日昇天的。《太平廣記》卷七十七引《金陵六朝記》云：「吳帝赤烏七年八月十七日，葛玄於方山上得道，白日昇天。至今有煮藥鑪，山有洗藥池，見在。」<sup>29</sup>

### 烏程縣

據《太平寰宇記》卷九十四，在德清縣東北一十八里有一葛山，並引《入東記》云：「昔葛仙公得仙之所上有葛公壇。」德清縣是唐天寶年間的縣名，在三國吳時，地屬吳興郡的烏程縣（今浙江吳興縣南）。<sup>30</sup> 據此，我們可知在吳興地區有葛仙山及葛玄的祀壇，葛仙公更是受祭祀供奉的。

### 上饒縣

上饒縣（今江西省）在兩漢時為鄱陽縣。三國吳時置上饒縣，地屬於鄱陽郡。據《晉書》卷十五〈地理志下〉，西晉惠帝元康元年（291）以後，鄱陽郡從揚州分割出來，併入江州。據《太平寰宇記》卷一百七，在上饒縣西北九十里，有一名山曰靈鷲山。山盤桓十餘里，「絕頂有葛仙壇、丹灶、石臼、石硯、石几在焉」。<sup>31</sup> 這裏所言葛仙壇、煉丹灶及石臼等都與葛仙公的煉丹傳說和地方崇拜有關。

### 葛陽縣

葛陽縣為孫權在建安十五年（211）所置，地屬鄱陽郡，故三國吳時仍屬揚州境內。<sup>32</sup> 隋開皇九年（601）改為弋陽縣（今江西省）。在弋陽縣流傳葛玄求仙事跡不少。據《太平寰宇記》卷一百七，在弋陽縣東二十里，有葛仙觀，為梁大同三年（538）置。又稱：「按《鄱陽記》云：『葛玄得道，弋陽縣北黃石山古壇是也。』」<sup>33</sup>

又在縣東十五里，有葛仙公擣藥山，傳說是「葛玄居此求仙」。這葛仙公山與葛玄煉丹傳說有關係，因為在葛仙公山上還有「擣藥石臼，旁有石井，水甚美」。此外，在縣上有葛溪水，源出上饒縣靈山，其名為葛溪水，傳說有葛玄冢。<sup>34</sup>

<sup>29</sup> 《太平廣記》卷七十七，頁487。另見《太極葛先公傳》頁十七上；《建康實錄》卷二，頁40。

<sup>30</sup> 《太平寰宇記》卷九十四，頁714，706。

<sup>31</sup> 《晉書》卷十五，頁462-63；《宋本太平寰宇記》卷一百七，頁154。

<sup>32</sup> 《宋本太平寰宇記》卷一百七，頁155。另見《後漢書》（北京：中華書局，1965），〈志第二十二〉，頁3491。

<sup>33</sup> 《宋本太平寰宇記》卷一百七，頁155。

<sup>34</sup> 同上注。



總括以上引述的地理志和地方縣志資料，我們大約可以在吳地陽州境內的句容、會稽、上虞、餘姚、江寧、烏程、鄱陽及葛陽八個縣裏找到與葛仙公神仙傳說有關的地方崇拜和祭祀。其中多處有葛仙公(翁)壇、葛仙公庵、葛仙公觀、葛仙公廟等。<sup>35</sup> 此外，值得我們注意的是葛玄的地方傳說亦多集中與葛仙公煉丹成仙有關。因此，在江南陽州各縣地區和名山，出現了許多葛仙公煉丹井、丹灶、煮藥鑪、石臼和石几等遺跡。據《太極葛仙公傳》說，「仙公凡經行七十二處修鍊，皆有仙壇鍊丹靈跡」。<sup>36</sup> 本論文的結論是，在江南地方流傳的葛仙公崇拜傳說中，葛玄主要是一位煉丹修仙以致白日昇天的仙者，後來更成為在江南地區廣泛受供奉祭祀的仙人。

### 方士傳說裏的葛玄

在隋唐以前流傳的葛玄傳記，可以分為內傳和別傳兩類。《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》及《通志·藝文略·道家》記錄有《太極左仙公葛君內傳》一卷。《藝文類聚》和《太平御覽》則記有《葛仙公別傳》(或稱《葛仙翁別傳》)。

《太極左仙公葛君內傳》已經失佚，但應是一部葛仙公的神仙傳記，大多與早期靈寶經派有關係。在陸修靜《靈寶經目》有《太極左仙公神仙本起內傳》。六朝道教流傳以內傳為體裁的神仙傳記很多，例如《隋書·經籍志》就記錄有《漢武內傳》、《太元真人東鄉司命茅君內傳》、《清虛真人王君內傳》、《清虛真人裴君內傳》、《正一真人三天法師張君內傳》、《南嶽夫人內傳》等。<sup>37</sup> 正如日本道教學者小南一郎指出，內傳與道教有密切的關係。內傳的內容不單記錄了仙真的傳記或修行過程，本身還是道教修行的指南。因此，內傳的意思是指它們是道教經典的一種，故在「傳」上冠以「內」字。<sup>38</sup>

至於葛仙公的「別傳」，據現存於《藝文類聚》、《太平御覽》及《太平廣記》等所輯引的《葛仙公別傳》來看，別傳作者和傳說者著重於葛仙公能施行變幻之術、易貌分形、章符咒術和劾鬼治病等方術。<sup>39</sup> 《葛仙公別傳》的傳說者有意識地將葛玄和方士結

<sup>35</sup> 《太平寰宇記》卷十一還記載在汝南郡的平輿縣(今河南汝南縣東南六十里)東四十里有一葛仙公廟。

<sup>36</sup> 《道藏》第六冊，頁849。

<sup>37</sup> 《隋書·經籍志》著錄有《太元真人東鄉司命茅君內傳》一卷。

<sup>38</sup> 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>39</sup> 本文感謝一位論文審查人的提示，《太平御覽》、《藝文類聚》所引《葛仙公別傳》(或稱《葛仙翁別傳》)的內容，全與《太平廣記》所引《神仙傳》「葛玄」條同，而此《神仙傳》亦為《漢魏叢書》中《神仙傳》所本。《漢魏叢書》本或《太平廣記》所引《神仙傳》之文，與《四庫全書》本殊異，尤其是有關葛玄方術變幻之事，《四庫全書》本全不載。

合起來，並且經常炫耀和誇張葛玄的變幻之術，目的是想予人一種技藝戲的表現氣氛。這種藝人化的幻術傳說在《西京雜記》中也有記載，說明了它與方士小說家有密切關係。技藝化的方士傳說不帶明顯的宗教意味，<sup>40</sup> 因此與內傳的宗教目的不相同。此外，若我們比較《葛仙公別傳》與上述分析過在地方流傳的仙人葛仙公崇拜傳說，二者亦明顯不是源於同一的傳說群體。

根據一些學者對魏晉時代流行別傳小說的研究，別傳小說大約形成於東漢末而消失於東晉末。據遼耀東的統計，從三國直至東晉，人物別傳可考的有一百八十三種。「別」傳的意思，一方面是別乎正史，不是官修的傳記；另一方面是別集之意，代表個人的文集，記錄個人生活、言行、性格等資料。雖然遼耀東認為魏晉人物別傳多出自大家世族出身的文士之手，<sup>41</sup> 但是，從《葛仙公別傳》與方士小說家的緊密關係來說，魏晉人物別傳的作者或傳承者至少還包括一群善於表現和傳說幻術技藝的方士小說們。

《葛仙公別傳》的成書和流傳時間大約在東晉末以後。從《抱朴子內篇》現存本和《三國志》注引《抱朴子內篇》來看，在葛洪時代傳說中的葛仙公故事與《葛仙公別傳》大致相同。葛洪是這樣記載他的從祖仙公的：「余從祖僊公，每大醉及夏天盛熱，輒入深淵之底，一日許乃出。」據此，我們相信在葛洪時代的江南地區方士化的葛玄傳說已經廣泛流傳。

另一例證是上清派經典始造者楊羲(330-?)和許謐(303-373)在《真誥》卷十二對葛玄的評價：「玄善於變幻，而拙於用身，今止得不死而非仙人也。初在長山，近入蓋竹〔山〕，亦能乘虎使鬼，無所不至，但幾於未得受職耳。」<sup>42</sup> 雖然有許多學者提出過上清派是以此來否定葛玄得成上仙的地位，但是我們要注意的是上清派對葛玄的評價就是以方士化的葛玄傳說為本。

《藝文類聚》有兩條《葛仙公別傳》的引文，《太平御覽》則有四條，二書中兩條相同。在《藝文類聚》和《太平御覽》四個有關葛仙公的故事傳說都圍繞著他作的變幻之術。例如：《藝文類聚》卷五及卷九十七引《葛仙公別傳》曰：

公與客談語。時天大寒，仙公謂客曰：「居貧，不能人人得爐火，請作一大火，共致煖者。」仙公因吐氣，火赫然從口中出。須臾，大滿屋，客皆熱，脫衣矣。

<sup>40</sup> 小南一郎：〈《西京雜記》的傳承者〉，載《中國的神話傳說與古小說》，頁138-45。

<sup>41</sup> 遼耀東：〈魏晉別傳的時代性格〉，載臺灣中央研究院歷史研究所(編)：《中央研究院國際漢學會議論文集(歷史考古組)》(臺北：中央研究院，1981年)，中冊，頁636，639-40，643。

<sup>42</sup> 《真誥》卷十二，頁三上(《道藏》第二十冊，頁561)。

仙公與客對食。客曰：「食畢，當請先作一奇戲。」食未竟，仙公曰：「諸君得無邑邑，欲見乎？」即吐口中飯，盡成飛蜂滿屋，或集客身，莫不震肅，但自不螫人耳。良久，仙公乃張口，見蜂皆飛還入口中，成飯食之。<sup>43</sup>

上述《葛仙公別傳》的傳說故事包含以下幾個基本的戲劇性元素：(一) 傳說者有意製造接受者非常渴望看見異術的情況。例如，「請先作一奇戲」、「諸書生請玄作可以戲者」；(二) 方士葛玄接受請求，施行異術。例如，「仙公因吐氣，火赫然從口中出」；(三) 結果，接受者「目睹」異術後表現驚異或高興，因此證明了葛玄有異能。例如，「客皆熱，脫衣矣」、「莫不震肅」。

《葛仙公別傳》的方士葛玄傳說與《太平廣記》卷七十一引《神仙傳》所記錄的葛玄方術傳說大致相同。因此，二者應該來自同一的方士小說家的源流。《太平廣記》記錄葛玄作各種變幻方術共有十九則故事，並在前言裏清楚說明了葛玄的方士身分，說：「葛玄字孝先，從左元放受九丹金液仙經，未及合作，常服餌朮，尤長於治病，鬼魅皆見形，或遣或殺，能絕穀，連年不饑。」<sup>44</sup> 這對葛玄方士身分的說明與四世紀的《抱朴子內篇》或《真誥》內的記載大約是一致的。

《太平廣記》裏十九則方士葛玄的傳說可按不同的方術分類如下：

一、用符行咒術：例如，「取符投江中，符逆流而上」、「投符水中，使江邊洗衣女驚走或止還」、「使書符著社中，一時之間，天地晦冥，大雨流注」及「以丹書納死魚腹，魚還躍水中」。

二、入泉水久，身不濡濕：例如，「玄船濡沒經宿，忽見玄從水上來」、「入深泉澗臥，出但身不濡濕」。

三、口中吐火，火滿屋：例如，「玄因張口吐氣，赫然火出」。

四、易貌分形：例如，「忽有人從天上下，著朱衣進賢冠」、「玄臥地死，舉頭頭斷，舉四肢四肢斷」、「能令人去地三四尺，仍並而步」及「玄常有賓客來者，出迎之。坐上又有一玄，與客語，迎送亦然」。

五、接神劾鬼：例如，「精人言語不遜。玄大怒曰：奸鬼敢爾。敕五伯曳精人，縛柱鞭脊」、「玄大怒曰：小邪敢爾。即舉手止風，風便止」。

六、善於變幻：例如，「玄冬中能為客設生瓜，夏致冰雪」、「玄為客致酒，無人傳杯，杯自至人，或飲不盡，杯亦不去」。

《葛仙翁別傳》裏的方士葛玄是一位慣行變幻方術之士，並且在流傳中加進了一種技藝表演戲的目的。基本上，這種藝技化的方士與《西京雜記》和《神仙傳》所記錄淮南王劉安為首的方士並無二致。在《西京雜記》卷三，幻者鞠道龍善於幻術，「又

<sup>43</sup> 《藝文類聚》卷五，頁92；卷九十七，頁1687。

<sup>44</sup> 《太平廣記》卷七十一，頁440。

說：淮南王好方士，方士皆以術見，遂有畫地成江河，撮土為山巖，噓吸為寒暑，噴嗽為雨霧」。<sup>45</sup>

總括來說，方士傳說的葛玄與地方上葛仙公的仙人崇拜傳說基本上反映了兩類屬於不同傳承群體的傳說，二者沒有直接生成的關係。我們認為方士傳說不是主要促成葛仙公的地方神仙傳說的產生和延續。

### 靈寶經仙公系的太極左仙公<sup>46</sup>

上清派解釋過葛玄被稱為葛仙公的傳說原因。陶弘景在《真誥》注中稱：

葛玄字孝先，是抱朴從祖，即鄭思遠之師也。少入山得仙，時人咸莫測所在。傳言，東海中仙人寄書呼為仙公，故抱朴亦同然之。長史所以有問，今答如此，便是地仙耳，靈寶所云太極左仙公於斯妄乎。<sup>47</sup>

由東海仙島上的仙人在那裏給葛仙公寄信，致令世人知道葛玄已是得仙者並被稱為仙公的傳說，亦見於陶弘景《吳太極左仙公葛公之碑》：

於時有人漂海隨風，渺茫無垠。忽值神島，見人授書一函，題曰寄葛仙公，令歸吳達之，由是舉世翕然號為仙公。故抱朴著書，亦云余從祖仙公乃抱朴三代從祖也。俗中經傳所談，云已被太極銓授居左仙公之位。如《真誥》并葛氏舊譜，則事有未符，恐教跡參差，適時立說，猶如執侍陛，豈謂三摘靈桃。徒見接神役鬼，安知止在散職。<sup>48</sup>

上清派以「東海中仙人寄書」的傳說解釋葛仙公名稱的來源，我們相信並不是出於他們手中。在葛玄的神仙方士傳說中，有說當葛玄游會稽時，有賈人把海中廟神附與仙公的一封信轉送給他。正如我們曾說在葛洪時代的江南地區，方士化的葛玄傳說已經廣泛流傳，因此，上清派對葛仙公來源的解釋相信是以方士化的葛玄傳說為底本。

對於陶弘景的解釋，許多學者已經發現，上清派要否定靈寶經派把葛玄神化為已經在太極玉京左宮被銓授為「太極左仙公」的說法。因此，陶弘景反駁稱，「靈寶所云太極左仙公於斯妄乎」及「俗中經傳所談，云已被太極銓授居左仙公之位。如《真誥》

<sup>45</sup> 《西京雜記》(北京：中華書局，1985年)，頁16。

<sup>46</sup> 關於早期靈寶經中葛玄的研究，參王承文：〈早期靈寶經與漢魏天師道——以敦煌本《靈寶經目》注錄的靈寶經為中心〉，《敦煌研究》第六十一期(1999年)，頁34-45。

<sup>47</sup> 《真誥》卷十二，頁三下(《道藏》第二十冊，頁561)。

<sup>48</sup> 《道藏》卷六，頁864。

并葛氏舊譜，則事有未符」。上清派認為葛仙公只是地仙，僅達到修道者的最低仙階而已，不應妄稱他已登授太極左宮仙公的仙職。<sup>49</sup>

相反，葛仙公的神仙形象在道教靈寶經派中得到更高的神化，並被塑造成在仙業和仙階都達到天真上仙之位。在早期靈寶經中，葛玄因為積劫念道，功滿德就，於是太上遣三聖真人下降，授以靈寶經文，並銓授他太極左宮仙公之位，位列上仙，超逸三界。靈寶經把葛玄高度神化的主要目的，是要塑造他成為靈寶經派實際的始創教主。不過，在道教神化的過程中，靈寶經派傳承者毫不猶疑地捨棄了從三世紀以來，構成葛仙公神仙傳說的地方崇拜傳統，以及廣泛流傳的方士葛玄傳說。

### 早期靈寶經的傳承歷史

關於在四至五世紀江南地區出現的早期靈寶經，歷來有不同的解說。陶弘景在《真誥》卷十九〈敘錄〉篇云：「葛巢甫造構靈寶，風教大行。」根據《道教義樞》卷二和《雲笈七籤》卷三，葛巢甫是葛洪的從孫。葛巢甫又在隆安之末(397-402)傳靈寶經給道士任延慶、徐靈期等，以致「相傳於世，於今不絕」。陸修靜在元嘉十四年(437)寫成的《靈寶經目·序》稱：「頃者以來，經文紛互，是非相亂，或是舊目所載，或自篇章所見，新舊五十五卷，學士宗竟，鮮有甄別。」於是，陸修靜對其時已流傳的「新舊五十五卷」靈寶經文加以整理。結果，在整理出五十五卷中，分出「元始舊經」和「仙公所授事」兩類靈寶經文，即常所謂「今條舊目已出，並仙公所授事」。陸修靜在《太上洞玄靈寶授度儀》亦稱：「然即今見出元始舊經，並仙公所稟，臣據信者，合三十五卷。」<sup>50</sup>陸修靜《靈寶經目》雖久已失佚，但已由大淵忍爾通過敦煌文書P2861-P2256號文書《通門論》中的古靈寶經目，重新梳理出來。<sup>51</sup>根據P2861-P2256號文書《通門論》中的陸修靜《靈寶經目》，已出的早期靈寶經共有二十七部，當中包括兩部分，即元始舊經十七部合二十一卷，及葛仙公所受教戒訣要及說行業新經等十部合十一卷。<sup>52</sup>

<sup>49</sup> 關於六朝道教上、中、下三品神仙說的研究，參李豐楙：〈神仙三品說的原始及其衍變——以六朝道教為中心的考察〉，載《漢學論文集》第二集(臺北：國立政治大學中文系，1983年)，頁171-224。

<sup>50</sup> 《道藏》第二十冊，頁604；第二十四冊，頁813及第二十二冊，頁18；第二十二冊，頁19；第二十二冊，頁20；《道藏》第九冊，頁839。

<sup>51</sup> Ofuchi, "On Ku Ling-pao-ching," pp. 33-56; Bokenkamp, "Sources of the Ling-Pao Scriptures," pp. 434-86.

<sup>52</sup> 王承文：〈敦煌本《太極左仙公請問經》考論〉，《道家文化研究》第十六輯(北京：三聯書店，1999年)，頁159；Bokenkamp, "Sources of the Ling-Pao Scriptures," pp. 479-86；小林正美：《六朝道教史研究》(東京：創文社，1990年)，頁184-85。

元始舊經與葛仙公所稟教戒訣要及說行業等新經之間的關係，學者也有不同見解。小林正美把前者稱元始系靈寶經，後者為仙公系靈寶經。他認為二者雖然都是受大乘佛教影響而宣揚道教大乘思想，但二者的主要分別在於彼此與天師道的差異關係。小林正美認為元始系靈寶經出自葛氏道集團，與天師道沒有關係。反之，仙公系靈寶經是天師道三洞派教徒受元始舊經出現的刺激影響後才陸續寫成的。<sup>53</sup> 因此，仙公系靈寶經的特色是特別尊重老子《道德經》，<sup>54</sup> 以及讚揚正一真人三天法師張道陵。<sup>55</sup>

從我們對葛仙公神仙形象變化過程的考察而言，我們認為小林正美對元始舊經和仙公系新經來源的推斷假設，並不能解釋為何在葛氏道的元始舊經裏，竟沒太多突出作為靈寶經承受者的葛仙公的傳說；反之，現存在靈寶經系的太極葛仙公的資料，卻大量在所謂天師道三洞派的仙公系靈寶經裏出現。

太極葛仙公在靈寶經的傳說，大多數是在葛仙公所受教戒訣要及說行業新經中出現。例如在：

- 一、《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》(敦煌本稱《太上消魔寶真安志智慧本願大戒上品》)
- 二、1. 《太上洞玄靈寶本行宿緣經》(敦煌本稱《太極左仙公請問經》下卷)；  
2. 《太極左仙公請問經》上卷(敦煌文書S1351屬唐代寫本)<sup>56</sup>
- 三、《太上洞玄靈寶本行因緣經》(敦煌本稱《仙公請問本行因緣眾聖難》)
- 四、《太上洞玄靈寶經真一勸誡法輪妙經》、《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》、《太上玄一真人說三途五苦勸誡經》、《太上玄一真人說妙通轉神入定經》(敦煌本稱《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》)
- 五、《洞玄靈寶玉京山步虛經》(敦煌本稱《太上說太上玄都(玉)京山(步虛)經》)

此外，依陸修靜《靈寶經目》所列新經中的《太極左仙公神仙本起傳》一卷和《太極左仙公起居經》一卷雖已失佚，但相信亦是與靈寶經派葛仙公的神仙傳記有直接關係。

<sup>53</sup> 小林正美：《六朝道教史研究》，頁138-85，176，178-79。

<sup>54</sup> 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》(敦煌本稱《太上消魔寶真安志智慧本願大戒上品》)頁十二上云：「太極真人曰：道德五千文，經之大也，是道也。故通乎天地人，萬物從之以終始也。」(《道藏》第六冊，頁158)

<sup>55</sup> 《太上洞玄靈寶本行因緣經》(敦煌本稱《仙公請問本行因緣眾聖難》)頁七上曰：「天師本行所歷亦彌劫勤苦，齋戒讀經，弘道大度，高範玄真，耽味希微，轉輪求道，尤過於吾，不可具其志大，經行大道，故得三天法師之任，太上正一真人之號矣。」(《道藏》第二十四冊，頁673)

<sup>56</sup> 王承文：〈敦煌本《太極左仙公請問經》考論〉，頁156。

## 太極左宮仙公

雖然上清派傳人陶弘景稱葛玄在修仙道上僅達到地仙而已，但是，我們可注意到在早期靈寶經裏，葛仙公的神仙傳說並不是建立在善於變幻的方士葛玄傳說上，也沒有與構成葛玄地方神仙崇拜的修仙煉丹而白日昇天的傳說有直接關係。靈寶經記載葛玄學道精思和感動天真的聖山完全與方山、若耶山、蘭芎山、蘭風山等葛仙公修道煉丹的地方沒有關連。事實上，靈寶經甚至有意把葛玄的神仙傳說的中心點，移到離開丹陽或會稽更遠的天臺山去。在三國孫吳時代，天臺山屬臨海郡。<sup>57</sup>《太平寰宇記》卷九十八引《臨海記》云：「天臺山超然秀出，有八重，視之如一帆，高一萬八千丈，周迴二百里，又有飛泉懸流十仞似布。」<sup>58</sup>《登真隱訣》注云：「此山在桐柏山後，四明山東南三百里。」<sup>58</sup>

早期靈寶經記載葛玄在天臺山靜齋思真念道，以致感動上聖垂降。<sup>59</sup>《雲笈七籤》卷三引《靈寶略記》稱葛玄「入天臺山學道，精思遐徹，未周一年，感通太上，遣三聖真人下降，以靈寶經授之」。同書卷三又引陸修靜《靈寶經目·序》曰：「仙公授〔靈寶經〕文於天臺。」《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》稱：「太極左仙公於天臺山，靜齋拔罪，燒香懺謝，思真念道。……未一年，遂致感通，上聖垂降，曲陝幽房。」<sup>60</sup>

《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》記載，在天臺山太上遣三聖真人下降誥授葛玄靈寶經文及教誡要訣。第一真人為太上玄一真人鬱羅翹，稱讚葛玄「積劫念行，損身救物，開度有生，惠逮草本，託身林阜。……功德巍巍，行合上仙」。第二真人為太上玄一第二真人光妙音，稱讚葛玄「轉輪生成，與善結緣，歷劫積稔，代代不休，棄榮委祿，投身幽阜」。第三真人為太上玄一第三真人真定光，稱讚葛玄「積勤躬奉師寶，寒不思裘，餓不爽口，艱苦林岫」。<sup>61</sup>由於葛玄積劫勤尚，達成仙道德業，功滿德就，因此三聖真人下降為葛玄作第一、第二及第三度師，並分別誥授葛玄〈開度法輪勸戒要訣〉、〈三塗五苦生死命根勸戒要訣〉及〈無量妙通轉神入定勸戒要訣〉等教誡要訣。最後，太上以葛玄宿勳高重，錫命他列位仙卿，飛騰三界，遊乎上清，身詣太極玉京金闕，登太極左宮仙公之任，受號仙公。

<sup>57</sup> 《太平寰宇記》卷九十八，頁736-38；《晉書》卷十五，頁459。

<sup>58</sup> 《太平寰宇記》卷九十八，頁739；同卷又引顧愷之《啟蒙記》注云：「天臺山去天不遠，路徑猶溪水，深險清冷。前有石橋，徑不盈尺，長數十丈。下臨絕澗，惟忘其身，然後能濟。濟者梯壁，援蘿葛之莖，度得平路。見天臺山，蔚然奇秀，列雙嶺於青霄上，有瓊樓玉闕、天堂碧林、醴泉仙物，畢具也。」(頁98)

<sup>59</sup> 《道教義樞》卷二引《真一自然經》(敦煌文書稱《太上太極太虛真人演太上靈寶威儀洞玄真人自然經訣上卷》)持有另一種說法，曰：「按《真一自然經》云：……徐來勒等三真，以己卯年正月一日，日中時於會稽上虞山，傳仙公葛玄。」

<sup>60</sup> 《道藏》第二十二冊，頁15；同冊，頁19；第六冊，頁170。

<sup>61</sup> 同上注，第六冊，頁171。

除了三聖真人下降天臺山，太上亦命太極真人徐來勒保舉葛玄為三洞大法師。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》記載葛玄在天臺山靜齋念道時，得靈寶玄師太極真人稱讚說：「此子累劫念道，致太極玉名，寄慧人中，將獨步玉京，超逸三界，巍巍乎太上仙公之任矣。」在此經末，葛玄亦告訴弟子鄭思遠，自己為天真授上仙之道，得成真人。葛玄稱：「吾昔所受經道太上所貴也，非中仙之所學矣。歷劫以來，常傳上仙、仙公、仙王、仙卿，不但我也。」<sup>62</sup>

上文指出早期靈寶經對葛玄高度神仙化，值得注意的是葛玄被太上錫命為太極左仙公之由來和仙公名號的性質，已經在神學上完全不等同於在方山或會稽等地方上流傳的葛仙公煉丹白日昇天傳說，並且很明顯超越了上清派用「東海中仙人寄書」的傳說來解釋葛仙公得名的依據。

在早期靈寶經，葛玄由於在積劫輪轉中積善功，修行得成上仙，以致他在太極玉京被列位於左宮仙公之任，並得稱太極左仙公之號。葛玄如何能修成靈寶積善之功的原因，亦是靈寶經派在塑造葛玄成為其典範教主的過程中要傳揚的宗教目的，即是要藉著葛玄傳達靈寶經派的道教大乘教義。方法之一是通過葛玄自己的解說。在《太上洞玄靈寶本行因緣經》，眾地仙向葛仙公發問為何仙公能早被錫命為太極左仙公，葛玄將其「先世經歷、施行罪福、輪轉化形」的經過說出，從而傳達靈寶經為大乘道教所確立的「宿命所由因緣根本」的思想。太極左仙公說：

子輩前世學道受經，少作善功，唯欲度身，不念度人，唯自求道，不念人得道，不信大經弘遠之辭，不務齋戒，不尊三洞法師，好樂小乘，故得地仙之道。然亦出處由意，去來自在，長年不死，但未得超凌三界，遊乎十方，仰瞻太上玉京金闕耳。子欲使法輪速昇，飛行上清諸天者，更當立功，救度國土民人災厄疾苦，大功德滿，太上錫迎子矣。<sup>63</sup>

《太上洞玄靈寶本行因緣經》跟著記載太極左仙公葛玄向眾地仙講述自己在「轉輪化形」中的各種宿世本行，怎樣在死入地獄後，歷世轉輪再生為小人、下使、貴人、豬羊、下賤人、牛、中人、貴人、道士、女人、隱士等等，直到最後生為釋道微、竺法蘭、鄭思遠、張泰等人的度師。結果，由於葛玄志向大乘，行常齋誠讀經，並齋珍寶詣大法師，受三洞大經，供養禮願，齋誠行道，服食吐納，於是上聖真人「眄目覷真，降教於我也」。藉著葛玄的典範性解說，《太上洞玄靈寶本行因緣經》結論說，葛玄得列太極左仙公之位是因為其積劫勤尚修道的結果：「諸仙莫不釋然，四座咨嘆曰：『天尊上人求道，積久彌劫歷稔，故以得仙公之位，諒有由矣。』」<sup>64</sup>

<sup>62</sup> 同上注；第二十二冊，頁15；第六冊，頁155；同冊，頁161。

<sup>63</sup> 同上注，第二十四冊，頁671。

<sup>64</sup> 同上注，頁671-72。



除了葛玄自己解說靈寶大乘教義，太極左仙公直接從太上太極高上老子無上法師（即太上老君）、靈寶玄師太虛真人、太極真人高上法師等接受經戒。例如，在敦煌文書S1351號古靈寶經《太極左仙公請問經上卷》中，太極左仙公問太上太極高上老子無上法師「為善功之法，修行等事」。法師答曰：「子之所問，要也。夫學道修德，以善功為上。然後當齋戒，吐納元和，挹漱流霞五華之英也。學道不勤修善功，齋戒亦徒勞於山林矣。」<sup>65</sup> 在《太極左仙公請問經》下卷（《道藏》本稱《太上洞玄靈寶本行宿緣經》），仙公問太極真人高上法師：「宿命因緣，生死報應，聞之矣。當何以為本行長誠乎？」法師答曰：「太上智慧上誠百八十誠皆上誠律也。」<sup>66</sup>

總結而言，在早期靈寶經中，葛玄位登太極左仙公之任就是表示了他已是仙階極高的仙真了。《太上洞玄靈寶本行因緣經》說太極左仙公「登玉京入金闕，禮無上虛皇（即元始天尊）。」《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》稱太極左仙公「將獨步玉京，超逸三界」。<sup>67</sup> 早期靈寶經將葛玄這樣高度神化的目的，一方面是要在神學上給予其作為靈寶經教主上真仙者的身分，另一方面使他化成在人間世上的靈寶經度師，傳授世人靈寶經大乘教義。在這明顯的道教神學目的下，仙公系靈寶經把原來流傳中的葛仙公的地方崇拜歷史和傳說完全去掉了。

## 結 論

以上，我們從地方上葛仙公崇拜的神仙傳說、技藝方士傳承的葛仙公別傳，以及早期靈寶經太極左仙公的道教傳統等資料比較中，探討了有關葛玄的不同神仙傳說。近年學者亦有深入研究道教祖師的仙傳傳說，例如，施舟人有淨明忠孝道祖師許真君的研究，傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 有天師道天師張道陵的研究。<sup>68</sup> 二者有近似的結論，即是在道教把其創始祖師神學化和非人格化以前，道教祖師都是在地方上備受崇拜尊敬的仙人或聖人，與地方的神話傳說有密切關係。傅飛嵐說：「我要強調的是，張陵所創的天師道，事實上是建立在四川地區民族宗教的文化傳統的基礎上。」<sup>69</sup> 同樣，在本論文我們也揭示出，靈寶派創始教主太極左仙公葛玄，亦是「建立」在江南地區葛仙公煉丹的仙人崇拜，以及流傳廣泛的方士葛仙公別傳的基礎上。但是，從道教歷史上看，我們仍要再問道教與地方仙人祭祀的更真實關係究竟是延續的抑或是相互排斥割離的呢？

<sup>65</sup> 《敦煌道藏》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999年），第五冊，頁2315。

<sup>66</sup> 《道藏》第二十四冊，頁666。

<sup>67</sup> 同上注，頁671；第六冊，頁155。

<sup>68</sup> 傅飛嵐：〈張陵與陵井之傳說〉，《道家文化研究》第十六輯，頁217-40。

<sup>69</sup> 同上注，頁239。

早期靈寶經完全沒有提及葛玄煉丹的神仙傳說或在江南地方上的葛仙公遺跡和祭祀，更沒出現葛玄在別傳中的變幻道術、接神劾鬼等表演。反之，葛玄不斷在神化中脫去其在地方傳說的歷史痕跡。靈寶經中的葛玄不是因為有神異非凡的能力而得列上仙，而是因為遵行靈寶大乘之途，即是靜齋拔罪、燒香懺謝、思真念道、損身救物、開度有生等修行。靈寶經強調得仙是「非道、非天、非地、非人、非萬物所為矣，而是正由人之本願心耳」。太極左仙公葛玄對弟子鄭思遠解說其學道得成真人之靈寶度人之途就是：

吾少遊諸名山，履於嶮峭，在禽獸之左右，辛苦備至，忍情遺念，損口惠施，後身成人，懷道安世，恆修慈愛，念道存真，無時敢替也。齋直一年而未竟，其冬至之日，天真降，見授大經，上仙之道，天真令我大齋長靜，按經施誦，次而學之，遂成真人矣。<sup>70</sup>

因此，在道教的教義神學化下，原先出於地方仙人傳說的葛玄轉變成為一位早期靈寶經派的宗教修行者的仙真典範。

施舟人認為道教與民間地方上仙人 (popular saints) 或神祇 (popular deities) 崇拜的逐漸結合，是在宋明以後發生的事情，以致到今天我們好像已經分不開二者的關係。在明《正統道藏》裏，施舟人發現許多民間仙人祭祀被接受成為道教傳統一部分，另外有些道經的來源更是出於地方仙人神授的。<sup>71</sup> 對於道教與民間仙人崇拜之間產生上述密切關係的原因，施舟人不認為是出於道教民間化 (popularization of Taoism) 的結果，而是因為宋明以後江南地方社會和經濟的發展緣故，以致地方仙人和神祇崇拜傳統的地位上昇，有些甚至在地方上的供奉和信仰的幅度超越道教傳統。<sup>72</sup> 但是，相對於在六朝時代的江南道教的發展而言，我們從葛玄的例子研究便可再次肯定說，早期道教傳統的產生和首要的任務是要從地方神和仙人的崇拜傳統分別開來，道教仙真的神聖不是要延續地方神異的文化英雄傳說，而是必須改變原有的地方性格，進而建立在與那具宇宙普遍性的非人格化的「道」的本體性關係上。<sup>73</sup> 例如，《太上洞玄靈寶本行因緣經》記載太上玄一真人告葛仙公說：「『吾受太上命使，授子勸戒妙經，演法說教，事妙極此。其文秘於太上紫微宮中，自非仙公之任，其文弗可得

<sup>70</sup> 《道藏》第六冊，頁161。

<sup>71</sup> Kristofer Schipper, "Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal", 載漢學研究中心(編):《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》(臺北:漢學研究中心, 1994年), 上冊, 頁11-14。

<sup>72</sup> Schipper, "Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon," pp. 18-21; Schipper, "Taoist Ritual and Local Cults of the Tang Dynasty," pp. 833-34.

<sup>73</sup> 黎志添:《六朝天師道教與民間宗教祭祀》, 頁26-28。



版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印



版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

從葛玄神仙形象看中古世紀道教與地方神仙傳說

509

見。今說其誠，以成子仙。子宜寶秘，勤行道成，當更迎子於太極宮也。』仙公稽首受誠，奉辭而去。」古靈寶經這種自我理解，豈不正是從道的宇宙性的普遍神學立場出發，說出道經或上真仙人的起緣及它們的神聖意義！



版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印



版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印



## Ge Xuan's Immortal Images and the Relationship between Early Medieval Daoism and Local Cults

(A Summary)



Chi-tim Lai

According to the early Lingbao 靈寶 scriptures of the fifth century, Ge Xuan 葛玄 (164–244), a granduncle of the much-discussed Ge Hong 葛洪 (283–343), was the first recipient of the Lingbao revelations. He was conferred a divine title, as the Duke-transcendent in the Mystic Capital, by the Most High Lord of the Dao after a discouraging cycle of rebirths because of his devotion to the Dao and his Amitâbha-like vow to effect the salvation of humanity. In contrast to the Lingbao account, Ge Xuan was well known as a cultural hero, and was called a saint in many hagiographical materials preserved in local regions of Jiangnan 江南. In addition, he received ample worships in many local shrines across the region because of his esoteric activities such as making alchemy, pacifying the wild forces of the earth and making nature subservient to humankind. As a common end recorded in local hagiographies, Ge Xuan was regarded as an immortal (*xian* 仙) who finally achieved an eventual liberation. He ascended from Earth to Heaven by means of alchemical digestion.

By comparing these two different accounts of Ge Xuan, the author of the present essay finds an antagonism between Lingbao Daoism and local cults. The present essay provides extensive materials concerning the transmission of the legend of the immortal Ge Xuan in the Jiangnan region of the fourth and fifth centuries. In the second part of the essay, it is shown how the early Lingbao Daoism confronted the local cults of Ge Xuan and transformed the latter by theologically reconstructing him as a Duke-transcendent in the Mystic Capital, deifying him against an alternative impersonal framework of the cosmos, and reproducing a different story about the transcendent life of the man within the cosmos.

