

《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》，吳真著。北京：中國社會科學出版社，2012。329頁。人民幣56元。

有關唐代道教研究，大多集中在上清宗師司馬承禎、李含光，重玄思想代表人物的成玄英，或是齋醮科儀專家的張萬福、杜光庭等道士身上，對於其他服務於朝廷的內道場道士或是當時的教團、道士家族關注較少。這部分較為國外學者如巴雷特 (Timothy H. Barrett)、柯克蘭 (Russell Kirkland)、土屋昌明、小林正美等所注意，近年來大陸學者葛兆光、雷聞也注意到這個面向，而吳真所著的《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》則是近年中文學界有關這方面的力作。

該書從宗教社會學的角度分析唐代內道場道士葉法善 (616–720) 的成神史，觀察葉法善的事蹟與神性如何被層累地製造出來，並逐漸被民眾「神化」，以一種解構的角度觀察這個過程中涉及的各式意識形態與運作模式。作者立基於丁煌、游佐昇、柯克蘭、巴瑞特等學者的研究基礎上，除了運用史傳、仙傳、筆記等材料外，也大量運用碑刻、方志、宗譜等材料，由此勾勒出葉法善的生平歷史、教內活動以及後代文學與道經所形塑的高道形象。書中所謂的「神性」非是宗教意義上的神性 (divinity)，而是聖者超越凡人的神奇特性，諸如上天入地、呼風喚雨、降妖伏魔等；而所謂的「加注」則是指各種社會力量將各種神奇敘事附著於某位聖者名下，無論其主觀目的為何，客觀上都為聖者的神性追加了一些說明性內容，形成了對該聖者神奇性的想像和理解。由此出發，作者認為葉法善在仙逝前五年的一系列作為就具有自我加注的意義，可算是「神性加注」的開端，而後他不斷被筆記小說、道教經典、地方道觀與葉氏宗族敘說，這些環繞著道教聖者葉道士的各種神性敘事，即是為葉道士的「神性加注」。

此書是在其博士論文〈唐宋時期道士葉法善崇拜發展研究——內道場道士、法師、地方神祇〉的基礎上修訂而成，該論文曾在浙江被「借用」、易名為《葉法善傳說研究》出版。相較於其博士論文，作者最大的突破在於提出了「為神性加注」的觀點，使整篇研究有更為一貫的觀點與方法，有助於理解政治、文學、宗族等力量在神祇信仰發展過程中的角色與影響。作者重視地方道教與區域宗教的發展，大量使用

金石文獻、地方志書與相關的宗族宗譜，使全書的討論兼顧了經典與地方資料，讓整個研究更為全面而立體，方法與觀點都具相當的突破性，獲得非常優秀的研究成果。全書共分九章，分別為「道教國師的政治人生」、「仙師的自我設計與朝廷的政治加注」、「葉法善仙傳的文學加注」、「類型化的故事與神性化角色」、「中晚唐括蒼地區葉法善崇拜的初興」、「宋代道法傳統的發明與道經的託名」、「宋代地方道觀的各自加注」、「葉氏宗族的道士祖先崇拜」以及「結語：為神性加注——道士成神的造成史」，最後的「附錄文獻」錄出重要的金石資料、官方史料與文學仙傳，方便讀者檢閱原始材料、覆核書中的討論，對閱讀與理解有很大的幫助。

該書前兩章檢討了有關葉法善的相關研究，認為前賢研究的最大問題在於討論中夾雜了史傳、仙傳、筆記等材料，混淆了歷史的葉法善與後人想像建構的神仙道士，導致其事蹟始終不明。因此作者先採用「減法」，排除仙傳、筆記等資料，透過史書與金石資料來重建其生平歷史與活動：葉法善出身括州松陽的天師道世家，該家族自曾祖父葉道興開始便為「在人間救療為事」的在家道士。葉法善在顯慶年間(656–661)被唐高宗徵召至京師，成為具「大洞三景法師」法位的內道場道士，主要工作是為皇帝主持國家儀式，曾至南嶽衡山封嶽，至洛陽凌空觀打醮、禁劾鬼魅，後者成為傳奇或仙傳常取材的敘事情節。他在政治上依附李隆基集團，玄宗即位後更被尊為國師。相對於此，其叔祖、也是內道場道士的葉淨能則以煉丹邀寵，投靠韋皇后政治集團，而後因逆罪被誅殺。但也許是民眾不熟悉內道場情況，在中晚唐時期，民間多將兩者混雜為一。葉法善在仙逝前五年留下三首具謫仙形象的遺世詩以及歸鄉、立碑、捨宅為觀等行動，是一種對自我形象的主動詮釋，具有自我加注的意義，也是其神性加注的開端。十九年後，玄宗御賜的〈葉尊師碑〉則添入了上清派的背景，體現了有別於其自我設計的國家意志，是玄宗為建立道教神權國家的「政治加注」，也回應著開元以來上清一系為主導的道教局面。

第三、四章則集中處理仙傳、筆記中的葉法善形象，即是「文學加注」的部分。中唐時期劉谷神所撰《葉法善傳》為諸家傳記之母本，雖然該傳亡佚於宋元之際，但仍可從其他仙傳窺見若干類似的情節。

《太平廣記》所收的傳記出自杜光庭的《仙傳拾遺》，但杜光庭有意迴避劉谷神的仙傳，轉而運用讖緯神話、聖人寄生、遺物靈驗等母題去造構一部全新的《葉法善傳》，這是一種從道教角度出發的「宗教加注」，由此強化神仙信仰的神聖性。而到中唐之後，民間常將宗師葉法善與逆賊葉淨能相混淆，顯示了民間記憶的混亂性及對政治的免疫性，在敦煌變文《葉淨能詩》中的道士葉淨能品性好色、善使符咒，這是民間藝人回應當地的符咒信仰所進行的通俗詮釋，著重於神性中的「神奇」，而非「神聖」。這兩部作品正代表著唐代文學對「葉道士」的兩種加注方式：前者象徵著正統道教傳統，後者則代表民間符咒信仰的小傳統。除了仙傳之外，唐代還有許多葉法善/葉淨能/葉天師的神奇故事，這些故事多不符合他的身分地位，卻反映了普羅大眾對神奇道士的類型化想像，是一種道士神性的「模式化加注」，典型地體現在民眾最感興趣的施展符咒之術的情節，特別是葉法善引領玄宗遊月宮的故事，成為大眾熟知的歷史典故。這些故事的原意也許不是對人物的神性加注，但客觀上卻起到了加注的效果，這些道教法師在被注入神性之後，也進入宋代道法經典與處州地區道觀的敘事之中。

順著時序而下，第五章討論中晚唐處州地區的淳和觀和宣陽觀，以葉氏族人為主而展開的葉法善崇拜。從處州地區的道觀碑刻可發現葉法善晚年捨宅為觀（淳和觀、宣陽觀），變族產為道觀，使葉氏家族以道觀為依託，主導了地方社會的宗教文化話語權，更以此上升為名列郡姓的望族。不過這兩個原本屬於面向家族內部的私道觀，經過兩百多年的營運，逐漸轉變為地方社會的經濟空間。雖然族內曾出現高道葉藏質，但香火卻由外姓道士主持（如著名道士鄴去奢），重修工程也由鄉民、地方士紳與官府聯手承擔。這兩間道觀的公共性轉向，說明葉法善作為一種象徵資本（symbolic capital）已由家族性轉向公共性，這些不同的社群會因應當時的歷史宗教情境，對「葉法善」進行不同面向的神性加注。

在第六章中，作者由託名葉法善/葉淨能的道經文本鏈中，解析了北帝符法—天心正法—神霄雷法—酆嶽地祇法的融合過程。宋元時期與葉天師相關的經典共有11種，它們通過造構葉天師與道法出世的神話，以坐實經書來源的神聖性與合法性。這些地方宗教集團常根

據本地道法及地域獨特性，選擇適合自己地方傳統的精神權威和神聖啟示 (sacred revelation)，所以這些託名葉天師的道經強調的不是宗師、祖師的真實性，而是著重於葉天師「治療與驅邪」的符籙權威性。這樣的內涵承自唐代葉法善神奇故事的神性主題，而再以道經特有的神聖啟示模式加以包裝，從文學的神奇法師形象逐漸內化、轉變為道教內部的道法祖師，甚至到了明代，周思得都認為葉法善與杜光庭分別代表了唐代飛符劾鬼與齋醮科儀這一法一道的兩大傳統。

第七、八章則是延續第五章的討論，由「象徵資本」的角度來觀察宋元時期地方社會、處州葉氏宗族和葉法善崇拜間的關係。作者在第七章指出，宋代地方勢力膨脹，地方道觀祠廟的香火組織逐步發展成為一種強大的社會力量，以地方神明香火為紐帶建立起來的社會組織獲得了自上而下的合法性，因此當道觀需要謀求身分認同時，往往會將道觀歷史掛靠至葉法善名下。其中葉法善生前捨宅為觀的麗水宣陽觀(沖真觀)擔當了推動葉法善崇拜的主事者角色，他們為葉法善爭取了兩次宋廷賜封，南宋末又撰寫了反映信徒公共記憶的神傳文本《唐葉真人傳》。而在處州之外的奉化虛白觀、杭州洞霄宮、相山四仙祠等江南道觀，也各自發展出天師渠、葉天師講堂、配祀葉天師等地方性加注。雖然這些道觀共享著同一個道教象徵資本，但宋代的葉法善崇拜並未發展為一種跨越地域的區域性崇拜，各地道觀祠廟的封號、神性未相互流通，彼此各行其事，進行在地化 (localization) 加注。而這些道觀的加注多是由「祈晴禱雨」的農業功能出發，神性敘事過於單調，難以適應宋代市民社會的多樣化訴求，到了元代便逐漸衰落。

在第八章中，作者認為葉法善對括蒼葉氏家族而言，不是一個道教正統法脈的傳承問題，而是「道士祖先」的神性如何為地方宗族提供象徵權力的問題。北宋中期從松陽遷徙到麗水高溪的葉氏族人，通過塑造道士先祖葉法善開闢高溪道觀的傳說故事，重新建構了新移民家族的身分認同。而高溪葉氏將崇道觀定位為宗祠，透過捐田、法嗣繼承的「甲乙住持制」來確保道觀的宗族控制權。從這個案例可看到，地方宗族與道教兩種社會集團經由「道觀宗祠化」的操作，成功地轉換道觀的公共資源，達成了雙贏共生的局面。當其他公共道觀因缺乏競爭力逐漸退出歷史舞台時，宗祠型的道觀卻因祖先崇拜這一穩定神性而

得以延續，同一神性在不同的信仰空間呈現了截然不同的兩種命運。

最後作者總結全書，指出神性加注可分為政治、文學、宗教、宗族等不同類別。從歷時性的角度來看，某項神性與加注對象間的關係是不確定的，同一神性可以分別加注在不同的主體名下，同一主體也可加注不同的神性。每一次神性的流動，都是特定語境下有特定目的的選擇性行為。當然，某些特定類別的神性加注是具有排他性的，如宗教加注確立了葉法善的神聖地位，因此就有意識地排除具有歷史污點的葉淨能，可是宋代的宗教加注並未影響各地道觀的葉法善崇拜，更未回輸入宋元文學，甚至是《歷世真仙體道通鑑》等教內仙傳。在這四種加注類別中，政治加注和文學加注的神性最具流動性，前者源於中國文化深受王朝政治的影響，後者則因民間文學多為模式化的敘事情節，因此主角不限於葉法善一人，也可置換為其他神奇道士。然而若是某種神性敘事過於強大，也就會限制該神性的進一步加注，擠壓其他神性的加注空間。由於史傳將葉法善定格在歷史人物，限制其神奇故事進一步生發；地方福主和道士祖先的雙重加注則具在地化意義，使神性的流動性減弱，限制了宋元之後的加注空間。此外，所謂的「加注」很容易令人聯想到顧頡剛所提的「層累造史」說，但「加注」除了加法外，也涵括了減法，甚至有時會呈現「失注」的狀況，如葉法善身分中的大洞三景法師、謫仙形象與百歲翁這三點一直未被關注，但百歲翁這項千年失注的神性卻在當代社會重新獲得了政治、商業的雙重加注，可見神性的加注或失注與社會力量的現實需求有關。這正說明了中國造神史並非逐步遞進的層累疊加，民間神祇的神性永遠處於加注與失注的動態過程。

全書綜採各式文獻，進行精細的閱讀與判斷，特別是運用了大量的金石材料，誠如作者所述，碑刻資料在目前道教研究領域中相當受到重視，它能提供具體的宮觀制度、宗派傳承、傳戒授籙等資料，也能反映道觀與當地信眾、地方宗族、香會等的關係，由此見到地方道教的发展與變化。近數年香港中文大學道教研究專業博士論文，如張澤珣〈北魏關中道教造像記研究〉(2003)、吳亞魁〈江南全真道教〉(2005)、李麗涼〈北宋神霄道士林靈素與神霄運動〉(2006)等，都展現了這方面的訓練與成果。在閱讀過程中，讀者還能感受到作者對於

中外研究成果的高度把握，能針對目前學界關心的問題進行回應。這些學者除了前述的丁煌、巴雷特、柯克蘭之外，還包括施舟人(Kristofer M. Schipper)、傅飛嵐(Franciscus Verellen)、戴安德(Edward L. Davis)、萬志英(Richard von Glahn)，日本學者愛宕元、道端良秀、須江隆等，可見其用功與用力之深。而作者也透過不同的理論輔助相關討論，如運用故事類型法分析葉法善神奇故事的敘事情節，對宋代道經的討論借鏡了馬克瑞(John R. McRae)具有解構意味的禪研究，有關葉氏家族的地方發展則由布迪厄(Pierre Bourdieu)的「象徵資本」論點出發，解釋他們如何善用葉法善這個象徵資本來延續、提昇其地位。這些優點疊加之下，全書論述清晰而具反思性，屢見勝義，列舉幾點如下：

其一，作者認為唐代的志怪小說反映了故事家對於葉法善神性的集體想像，其敘事與其他道士故事共享著同一故事類型，這反映了口頭傳統對於道士階層的神性加注以及唐代民眾的宗教經驗(religious experience)，這些道教經驗與想像能補足我們對唐代道教世俗化的一些認識。目前道教研究界認為宋代道教主流為「治療與驅邪」的考召術，其實這早已在唐代民眾的想像世界成為類型化、典型化的宗教形象。即使《道藏》中缺少記錄，但當時也應存在著一群以符籙術、驅邪術謀生的道團與道士。因此也要反省經典道教(Canon Daoist)的局限，適度地運用《太平廣記》等世俗文獻，這更有助考察當時的宗教歷史情境、社會心態史(頁103-104)。

其次，書中對道觀與地方宗族的互動多有闡述，指出葉法善晚年捨宅為觀，使葉氏家族以此為依託，主導當地的宗教文化資源與社會文化網絡，進而上升為名列郡姓的望族。這顯示了在唐代社會，除了仕宦、婚媾之外，也可以透過家族的宗教信仰與相關的宗教活動來提昇地方庶族的地位，反映了「唐宋變革」背景之下的另一種宗教與家族互動的模式，同時也表現出中唐以後開放性的社會階層流動(頁123-124)。

其三，第六章透過道經目錄與文本線索指出，《上清骨髓靈文鬼律》可能即是鄧有功《上清天心正法》所稱、經過整理的《北帝靈文》，而元妙宗在編輯《太上助國救民總真秘要》時沿襲了《骨髓靈文》的資

料，不過因他曾校刊《萬壽道藏》，熟悉道教內部資料，所以又為《北帝靈文》恢復原名。同章也提到在宋元道經中，逐漸形成了「張天師與葉天師」的配對，作為漢唐道教正統的象徵意義。而《賓退錄》〈林靈素傳〉云：「靈素復為葉淨能太真之術，上（徽宗）尤異之」，重點並不在這個唐代葉道士身上，而是暗示「宋徽宗—林靈素」其實是唐代「唐玄宗—葉道士」帝王與道士組合模式的餘響，這一文學加注極具歷史隱喻與傳奇色彩，多被後人所轉述（頁148–157，170，176）。

當然，全書不只這些優點，上文列舉的例子正好是回應目前道教學界關注的地方道教、道教制度、道教與民間宗教的互動等面向。然而，在上述的優點之外，筆者也嘗試進行幾點回應：

其一，就研究的出發點來說，開頭便提到目前道教學界有關內道場及內道場道士仍缺乏精細的具體研究。從葉法善這一個案，我們的確可以看到他遊移在「政治人」與「宗教人」的身分之間及其成神史，但卻不容易在其中發現他對當時道教活動、道教制度的影響，凸顯其「內道場道士」的意義，這似乎與原定目標和讀者期待是有些距離的。

延續上述問題，除了第四章的討論，我們可以發現有關葉法善的事蹟或崇拜大多集中在廟堂或道觀之中，幾乎不見於民間祠祀，相當程度上表現出其身分所造成的局限。因此緣故，也使他的靈驗故事多局限在祈晴禱雨這個主題，無法滲入宋代興盛的商業、娛樂、醫藥等領域。由此來看，除了從靈驗故事切入外，是否也可考慮比較不同信仰崇拜的差別，以道觀為主的葉法善信仰與祠祀的仙人信仰在性質上的差異？這樣，也許更可回應作者所謂「道士成神」的困境。

其三，書中對文學中的葉法善形象有相當精采的討論，其中專立一節「能奪善衣的葉道士」來說明葉法善與葉淨能交混的情況，認為這種情形代表了民間對政治的免疫性，但此點似乎無法完全說明何以民間會有更多葉淨能的神奇故事。若從史傳所記載的「葉淨能善禁架」以及時人所批評的「狹小道淺術，列朱紫，取銀黃，虧國經，悖天道」來看，也許在民眾眼中，相比主持國家儀式的葉法善，葉淨能更具呪術師的形象，也更符合民眾的想像。換言之，對民眾來說，葉法善的高道身分反而造成他與民間社會的距離感，這也表現在上述的崇拜行為和信仰空間上，相較之下，以方術、禁術聞名的葉淨能反而更貼近當時民間社會的想像。

其四，第六章指出晚唐、五代新出的北帝道經為獲得社會認同，所以常託名至葉淨能名下，但鄧有功編纂《上清骨髓靈文鬼律》將其隱去，可是元妙宗的《太上助國救民總真秘要》又重新恢復作者，同時改正為當時被朝廷弘揚的葉法善，並宣稱是「漢正一天師之遺法」，將北帝法與漢天師勾連。這肇因於徽宗崇道、禮遇虛靖先生張繼先，讓龍虎山在當時有相當的影響力，因此許多道派開始向其靠攏。但王見川的研究指出：張繼先雖然多次受召入宮，但不是當時最受徽宗重視的道士，榮寵、地位遠不如劉混康、徐神翁、王文卿、林靈素等道士。所以，當時龍虎山是否已有如此的影響力，以致各道派必須要向其靠攏、歸屬，似乎仍待商榷。這裏還有個小問題，頁107中提到《太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經》收有〈天蓬三十六將符口訣〉，但該經只有收〈天蓬呪〉，未有〈三十六將符口訣〉，這裏似乎是誤植了《總真秘要》的資料。

另一個問題則在第七節，作者認為道士黃公瑾在《東嶽溫太保考召祕法》述稱，溫太保的符文秘法傳自西蜀葉天師，但在《地祇緒餘論》又稱地祇法起教於虛靖天師張繼先；這是因為當時已出現將「葉天師和張天師」作為漢唐道法正統的思維定式，所以黃公瑾自然而然將兩者加在一起。可是明代四十三代天師張宇初(1361-1410)在《峴泉集》卻又稱「鄴岳，則朱熙明、鄭知微、盧養浩、葉法善」，雖然鄭知微是處州人士，但他卻沒有將道經託名在同鄉的葉道士名下，可見宋代道士為葉法善進行神性加注時，並不存在道派傳承、地域等必然因素，加注或者抹殺，視乎道士需要回應的歷史情境。這段討論有幾個問題：第一，作者將《道法會元》卷二五三《地祇法》與卷二五四《溫太保考召祕法》同視為黃公瑾編纂的經書，但就資料來看，卷二五四以下的地祇法資料未署名作者，也不容易找到卷二五三所提到的「青靈總攝罡」、「烏東上將呪」等要訣，缺乏內證顯示它們都是由黃公瑾所編，康豹(Paul R. Katz)便曾以此質疑道教儀式的統一性。實際上這個情況正是道教學界這幾年在思索的問題：《道藏》的編纂過程可能涉及了許多選取、改動與刪削，應與編纂者的意識形態有關。就現有資料來看，黃公瑾之師劉玉在神霄法或鄴岳法中應扮演著一個頗為關鍵的角色，但張宇初在《峴泉集》或《道門十規》卻隻字未提，箇中原因頗令人玩味，反映了他的某種史觀與判斷。此外，還有兩個小問題：



其一，《地祇上將溫太保傳》為黃公瑾纂集，非是其師劉玉（頁171）；其次，《北陰酆都太玄制魔黑律靈書》編注的盧養浩是盧埜而非盧君埜，就《正統道藏》來看，他應未參與「地祇法」的編注。

延續上述討論，筆者以為全書最大的問題在於作者的論述中，各式的宗教行為似乎都存在著某種終極目的，如作者採用「象徵資本」來說明宋元時期地方道觀如何運用葉法善獲得他們的優勢，但依照布迪厄的理論，象徵資本最後是促成了階級概念的存在與再生產。這點當然非常適用於處州的葉氏宗族，但對其他道觀是否具相同意義？由討論來看，各地道觀是基於地方經驗對其神性進行在地化加注，這些團體未必全都是道士或是葉氏宗族，信仰動機與目的也不盡相同，很難說是維繫了相同的階級利益。當然，這也許與作者的研究目的或是論述策略有關，不過許多神性加注，特別是宗教或文學，可能都存在著某種偶然性，未必就實存某個終極目的。當然進行研究是從一種後設的角度出發，認為這些行為或加注會指向某個目標，但歷史發展是否就是如此純然地具有邏輯性或是連續性，這也是研究者必須考慮的。至少，如作者所謂葉法善在唐代神奇故事中治療與驅邪的特質被宋代道經所吸收，可是這屬於兩種不同的文本系統，是否有如此的連續性是值得考慮的。相對來說，我們反而可以在同屬文學系統的宋代筆記中發現飛符治妖、投符治水等故事，只是主角變為張天師，而類似敘事也見於沖真觀所編的《唐葉真人傳》。這些文本較道經應更具一致性，是作者可以考慮的面向。就如第五章提到的，雖然處州地區的道觀敘事和唐代神奇故事同為中晚唐時期，但彼此未有明顯的交叉或借鑒痕跡，正是因為它們分別屬於文學與宗教兩種不同的敘事系統。

儘管筆者提出上述回應，仍無法減少這本專書的價值，特別是其研究彌補了唐代道教少被注意的面向，且書中對於唐宋時期的地方道教、道教家族、道教制度等都有精闢的說明與討論，同時也大量運用了傳統研究較為忽略的金石資料，在視野、材料、方法等方面，都帶入了新的觀點，具有開創性的價值，很值得研究者加以借鏡、學習。

高振宏

臺灣國立政治大學中文系