

東 海 大 學  
中國文學系碩士班  
碩士論文

山中仙緣山外恨  
——以《搜神後記·剡縣赤城》與《幽  
明錄·劉晨阮肇》為中心的考察

指導教授：胡萬川教授

研 究 生：施聖元

中華民國 103 年 12 月



# 序

怎麼也沒想到，年逾不惑才去讀了研究所，更沒想到，這一讀就讀了五年半。

五年半的日子裡，回到校園重溫學子的歲月，跟隨著孜孜不倦的老師們，發現自己的未知與不足，從而展開新的學習，讓自己能力不斷成長。說來有趣，在校園裡看著年輕的學子們為了畢業後的出路而努力著，我卻在進修的過程中失去了職場的舞台，離開了服務十多年的道禾，創辦了青陽書院，因為對人的理解不夠與溝通能力的不足而在半年後退出。不過，這一切都已經成為我生命中難得的經驗，成為讓我變得更好的助力。

六朝志怪對我而言是個不熟悉的領域，為了能多看點書，多學點東西，選擇了這個題材。從分不清志怪與傳奇，到如今對於各種志怪如數家珍，是這段時間最具體的收穫。論文口試老師，讓我在研究所的最後一堂課充實而精彩：許建崑老師早就提醒我抓住主軸，不要散掉，更仔細校對了論文中的錯字與格式上的錯誤；謝明勳老師在口試時耐心的指點，讓我對於六朝志怪有了更深的認識。指導教授胡萬川老師以淵博的學識與洞見的智慧，指導我完成了這篇論文。老師與師母的慈悲關懷，更在我陷入低潮想要放棄的時候拉了我一把，讓我有機會為自己累積了一點東西，從而看見學術的趣味。

基於禮貌，「謝謝」兩個字經常掛在口頭上，但份量總是輕了點，四十多年來，似乎不曾在生命中累積稱得出重量的東西。花了將近一年的時間完成這篇論文，十四萬字、二百頁，有點份量了。藉著這一點份量，可以認真地向許多人說聲：「謝謝！」

謝謝父親的啟蒙，養成我這一生對於學問的興趣；謝謝運宗，兄弟般的好友，是你把我推進研究所的；謝謝國俊兄的寬容，讓我有重回校園的機會；謝謝以壯、元璋、聖文在寫作過程中所給予的意見；謝謝聖亭照顧父母，讓我沒有後顧之憂；謝謝我的一對寶貝，施予、施慈的體貼，讓我在書寫的過程中保持愉快的心情；感謝岳父岳母在這段時間的照顧。最後要謝謝兩位生命中重要的女性：謝謝母親在這段艱苦歲月的支持，除了精神上的鼓勵，還有經濟上的支援，以及源源不絕的補品，讓我當了一年的「媽寶」；謝謝靜芳，我的妻，願意無悔地伴我走過生命的低潮，妳的笑容融化了我的匱乏與焦慮。

堅持寫完這篇論文，就為了能夠無愧地說出這句有點份量的「謝謝」！



## 摘要

六朝志怪在中國文學史上長期被視為君子不為的小道。然而，在六朝時期產生的大量志怪作品，卻一直擁有廣大的讀者群，從文人士大夫到市井庶民，大家都愛讀，卻又沒什麼人認真讀。本論文本著「雖小道必有可觀者」的態度觀看六朝志怪，以陶淵明《搜神後記·剡縣赤城》以及劉義慶《幽明錄·劉晨阮肇》兩篇情節類似的志怪作品為中心，首先溯源故事中「仙境」與「仙女」兩個概念的形成與發展，釐清其所繼承的傳統信仰與文化背景；其次以民間文學的方法分析兩則故事共有的母題與敘事結構，探索兩個文本的關係，並比較同時期同類型的故事文本；最後由兩則故事不同的結局，嘗試理解作者的信仰與創作企圖，並由《全唐詩》對兩篇故事的引用情況，說明其在唐代的接受與影響。

**關鍵字：**剡縣赤城、劉晨阮肇、桃源、仙境、樂園書寫、仙凡時差、唐人接受



# 目次

序.....	I
摘要.....	III
目次.....	V
第一章 導論.....	1
第一節 文獻回顧.....	4
第二節 研究方法.....	9
第三節 取材.....	11
一、 陶淵明《搜神後記·剡縣赤城》.....	11
二、 劉義慶《幽明錄·劉晨阮肇》.....	16
第二章 兩個概念：仙境與仙女.....	19
第一節 仙境：樂園概念的緣起與形成.....	20
一、 樂土.....	22
二、 神山.....	24
三、 沃野.....	29
四、 洞天.....	34
五、 桃源.....	37
六、 仙境.....	44
第二節 仙女.....	46
一、 神與仙.....	47
二、 女仙形象的流變.....	58
第三節 仙境中的仙女.....	71
一、 〈剡縣赤城〉的仙境與仙女.....	74
二、 〈劉晨阮肇〉的仙境與仙女.....	75
三、 〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉之後的仙境與仙女.....	77

第三章	兩組母題：入山遇仙與仙凡婚戀.....	79
第一節	入山遇仙.....	79
一、	入山遇仙的動機類型.....	79
二、	從入山到進入仙境.....	86
三、	〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的入山遇仙母題.....	92
第二節	仙凡婚戀.....	96
一、	宿世情緣.....	97
二、	分離結局.....	102
第三節	兩種母題的結合：山中仙緣.....	106
一、	山中仙緣母題的形成.....	107
二、	山中仙緣母題的發展與影響.....	109
三、	〈桃花源〉、〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉典故的混用.....	114
第四章	兩種結局.....	119
第一節	〈剡縣赤城〉的結局.....	120
一、	贈禮：一只腕囊.....	121
二、	腕囊的禁忌.....	123
三、	青鳥的象徵.....	125
四、	另一種禁忌.....	128
五、	蟬蛻與尸解.....	129
第二節	〈劉晨阮肇〉的結局.....	132
一、	仙凡時差母題的溯源.....	134
二、	仙凡時差情節的發展.....	140
三、	仙凡時差故事的傳布.....	142
四、	仙凡時差運作的機制.....	146
五、	仙凡時差概念的起源.....	153
六、	仙凡時差情境的效果.....	162
七、	仙凡時差說法的困境.....	163



第三節 從《全唐詩》看劉阮故事的影響.....	166
一、 以劉阮故事作為創作題材.....	166
二、 劉阮故事形成的譬喻或典故.....	169
三、 分離之後長生仙女的無盡思念.....	172
四、 離開仙境的劉阮，不能再歸的悔恨.....	176
第五章 結論.....	177
一、 仙鄉遊歷故事的共通要點.....	178
二、 〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的關係.....	180
三、 〈剡縣赤城〉的原創性.....	183
四、 〈劉晨阮肇〉的文學表現與影響.....	185
附錄：.....	187
一、 吳均《續齊諧記·天臺遇仙》.....	187
二、 劉義慶《幽明錄·黃原》：.....	188
三、 盧肇《逸史·馬士良》.....	188
四、 表 2-1-1：《十洲記》中各洲宮殿、仙人與不死藥.....	190
參考文獻.....	191



# 第一章 導論

志怪小說是六朝代表性文體之一，卻長期未受重視。《隋書·經籍志》將之編入〈史部·雜傳〉類，認為其中往往「雜以虛誕怪妄之說」<sup>1</sup>，基本上沿襲了《漢書·藝文志》以來的觀念，將小說視為「君子不為也」的「小道」。但六朝志怪作者中不乏文學史上知名的大家如陶淵明、劉義慶、吳均等人，他們之所以投入志怪書寫，與六朝政治、社會與思想背景有很大的關係。

六朝，本是指三國東吳、東晉、以及南朝宋、齊、梁、陳等六個建都南京的王朝，<sup>2</sup>一般也用以指稱自魏文帝黃初元年（220）稱帝，至隋文帝開皇八年（589）南朝陳亡，近三百七十年的時間。

從政治上看，漢代的大一統王朝逐漸衰落，經過軍閥長期混戰，為曹魏所篡（220），與同時期的蜀漢、東吳形成三國鼎立的局面。晉武帝司馬炎篡了曹魏（265），完成統一，結束三國（280）。晉統一不久即發生八王之亂（300-306），八王之亂結束，十六國中的漢已經稱王立國，並攻陷長安，造成永嘉之禍（311），以致西晉的滅亡。晉元帝司馬睿在建康建立東晉政權（317），淝水之戰（383）後奠定了此後南北長期軍事對抗的局勢。在南北對抗的同時，中國各地先後出現了十六個政權，而南北雙方更是內戰不斷：在北方，北魏立國（386）後歷經長期征戰，逐步統一北方之後，先是出現了東魏、西魏的分裂（534），而後演成北齊（550）與北周（557）的對抗；在南方，東晉時期有王敦之亂（322-324）與桓玄之亂（398-404），而南朝宋（420-478）、齊（479-501）、梁（502-556）、陳（557-589），幾乎每隔三、五十年就要上演一次逼宮造反的劇碼。兵連禍結，延續三百多年，可以想見處於亂世之中的百姓，生活更是苦不堪言。

---

<sup>1</sup> [漢]班固撰，[唐]長孫無忌等撰，《漢隋藝文經籍志》，台北：世界書局，2009年10月，頁61-62。

<sup>2</sup> 六朝之名來自《建康實錄》（[唐]許嵩撰，北京：中華書局，1986年10月），該書記述吳、東晉、以及南朝宋、齊、梁、陳等六個建都於建康（今南京）的朝代的史籍。

在社會上，名門世族的政治經濟地位居高不下，寒門庶士則苦無晉身之階，其形成的原因可以上溯東漢末年逐漸形成的士大夫集團，「經過了長久的漢帝國昇平局面，士大夫不但在政治上有了鞏固的優越地位，在經濟上也享有厚祿，可以收買土地，把持一方；退休後便是地方的豪紳，死後便留給子孫，還是照樣作官。帝王的提倡儒學，博士弟子的加多，都給他們的地位加了保障。這樣便慢慢地在社會上形成了一個名門或郡望。」曹操曾經為了求賢而下了著名的「三詔令」，唯才是舉，放寬用人的標準，以「摧抑名門世族的反對勢力」，他的兒子曹丕卻在東漢的最後一年—延康元年—採用陳群之議，定九品中正之法以取士，對世族表示妥協，「與門閥勢力結了不解之緣」。從此之後，門閥世族的勢力日益壯大，往往凌駕於皇帝之上。南朝政權的不斷更迭，更造成王權極度的低落。門閥世族為了維護自身的利益，形成嚴重的社會階級壁壘，「寒門低族出身的人，即使才能超越，勳勞卓著，也不能和世族右姓交遊並列。」<sup>3</sup>出身寒門的文士，再怎麼苦讀力學，也未必能夠作官干祿；南朝各王朝的國祚又都不長，讀書人終其一生必須面對好幾個王朝，「不事二姓」的忠君思想蕩然，有所堅持的讀書人，只好遠離政治，自己隱居起來。這麼一來，許多讀書人的讀書志趣便轉向傳統經學以外的世界，特別是各種避世遠遁的思想與神仙志怪的故事，都在這個時期出現。

至於思想方面，漢王朝曾經獨尊的儒術，隨著王朝的分裂而失去了原有的地位，百家開始爭鳴。於是，先秦沒有爭執完的，到了魏晉可以繼續爭執；秦時付之一炬的古書，到了魏晉可以重出、增補甚至偽造。儒、道二家終於可以再度坐在平等的席位上對話；來自印度的佛教，在混亂之中逐漸取得了發言權，為對話增添了玄理；在中國土地上形成的道教，吸納各種民間信仰元素，在佛教的影響與壓力下，努力建構自己的系統。

這樣一個政治動盪、價值混亂的時代，卻造就了一個思想相對自由的時代。社會門第的限制，生活上的不安與苦悶，需要尋找發洩的出口，讓六朝成為一個挑戰各種禁忌、教條、甚至道德規範的時代。重要的作品不僅出現在天才的思想論述之中，也同樣出現在向來未受重視的志怪小說之中。

---

<sup>3</sup> 關於六朝門第意識的討論，主要參考王瑤著《中古文學史論》（北京：商務印書館，2011年12月，）中〈政治社會情況與文士地位〉一章，頁6-35。

志怪雖然不乏讀者，在文學史上卻一直不受重視，六朝以來幾經戰亂，絕大部分的志怪原帙在宋代以前就已經散佚，多賴唐宋時期的類書如《法苑珠林》、《北堂書鈔》、《初學記》、《六帖》、《太平廣記》等的蒐集整理，以及文史地理著作中作者或注者的引用，因而保留了大量的志怪故事。

志怪雖然早經文字寫定，而且大多有具名作者，基本上是可以視為作家文學的，然而這些文本卻並不像一般的作家文學那樣穩定，在不同的類書或輯本之間往往存在或多或少的差異，使得志怪具備了民間文學的特質—變異性：「民間文學由於是口語相傳，在流傳過程中，不能像作家文學由文字寫定，而是隨著時空流轉，情境改換而時時會有變異。」<sup>4</sup>研究者指出，口傳民間文學的內容發生變異，主要來自敘事者的遺忘與合理化：遺忘會造成疏漏，合理化則會改編。寫成定本的文字沒有遺忘的問題，大多數的情況是，傳鈔者基於個人理解，以及當時普遍接受的說法，為了使故事情節更為合理，於是改變了故事的樣貌。

由於志怪作者多以記錄者自居，很少刻意創作，因而不會將故事視為作品，而讀者又大多是以讀故事為主，不會將志怪當作作家文學來欣賞。在作者不受重視的情況下，傳鈔者潤飾增刪的自由度更高，故事雖然保留下來了，卻不是本來面目，原作者的風格更是依稀難辨，加上六朝時期偽託假名的情況層出不窮，許多志怪的作者難以考訂，有時雖然知道某位作者寫了某一本書，卻無法確定哪些篇章出自該書；有時即使確定了一個故事的原始出處，卻未必是故事的本來面目。另一方面，同一則故事在不同版本中的差異，又往往藏有許多耐人尋味的線索，反應了一個時代或是某種特殊身份者對於故事情節的理解。

閱讀志怪是一件有趣的事，研究志怪卻不是一件輕鬆的事。首先，類書卷帙浩繁，內容龐雜，文筆參差，不易竟讀，也難以討論；其次，志怪故事的內容不僅反映了時代的信仰背景，也呈現了社會的不滿與期待，都有待仔細梳理、解讀；再者，陶淵明、劉義慶、吳均等知名文人透過志怪書寫所展現的風格，以及書寫的動機，更是令人好奇：本為趣味而讀，越讀而越感問題之多，需要極大的耐性與與豐富的背景知識。

---

<sup>4</sup> 胡萬川著，《民間文學的理論與實際》，新竹：國立清華大學出版社，2005年6月初版二刷，頁2。

《漢書·藝文志》的時代還沒有志怪，但已經有小說十五家，列在諸子十九家的最後一家，並謂：「小說家者流，蓋出於稗官。街談巷語，道聽塗說者之所造也。孔子曰：『雖小道，必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子弗為也。』<sup>5</sup>然亦弗滅也。閭里小知者之所及，亦使綴而不忘。如或一言可采，此亦芻蕘狂夫之議也。」<sup>6</sup>筆者學識鄙陋，不敢有致遠之想，但求在瀏覽志怪之餘能得其可觀之處。因此，在眾多志怪故事中，特別選擇了二位知名文學家的作品—陶淵明《搜神後記·剡縣赤城》，以及劉義慶《幽明錄·劉晨阮肇》—作為研究六朝志怪的切入點。這兩則故事前半段的情節類似，結局卻大不相同。類似的部分意味著兩則故事從傳統信仰文化與社會價值中共同承襲的概念，不同的部分則顯示二位作者在取材與創作上的差異。

雖然只是二則故事，已足以反應志怪故事的幾個主要研究面向，包括貫時的概念溯源，與共時的文本比較。期望能藉著本論文之研究，在一個兼具深度與廣度的基礎上，認識志怪這一文類在中國文學史上的意義。

## 第一節 文獻回顧

志怪的創作雖多，但原本大多在宋以前已經亡佚，今日研究志怪所依據的材料，主要有兩個：一是來自唐宋時期編纂的類書如《北堂書鈔》、《藝文類聚》、《初學記》、《法苑珠林》、《白氏六帖》、《太平廣記》等；另一個則是明代以後的輯本，如明萬曆中胡震亨和姚士粦所編刊的《秘冊彙函》、毛晉等人所纂集的《津逮秘書》以及清代張海鵬的《學津討原》等。

---

<sup>5</sup> 這段話其實是子夏所說，出自《論語·子張》（[漢]鄭氏注，[魏]何晏集解，《論語集解》（永懷堂本），台北：新興書局，1964年5月，頁85），其中「君子弗為也」應作「君子不為也」，班固誤引，顏師古注亦未指出其誤。

<sup>6</sup> [漢]班固撰，[唐]顏師古注，《新校漢書集注》，台北：世界書局，1974年5月三版，頁1745。

唐宋類書固然保留了許多六朝的志怪作品，卻因為在轉寫傳抄的過程中，難免有增益刪修的情況，以致於有部分故事都已失去原貌。而輯本又往往是從類書中蒐集材料，不僅原貌已失，更常常將他書的內容誤輯在同一本書中，或是有漏輯的情況，亟待更進一步的整理。

近代的輯本，最早有魯迅的《古小說鈎沈》（1910）<sup>7</sup>，將原本散佚在各類書與注釋引用中的志怪小說做了一次大規模的整理，成為後來學者研究六朝志怪的重要文本，其中即收有《幽明錄》。而後在大陸方面，先有汪紹楹校注《搜神記》（北京，中華書局，1978）與《搜神後記》（北京，中華書局，1980），後來則有李劍國完成了《新輯搜神記/新輯搜神後記》（北京，中華書局，2007）對於文字內容的校訂，以及作者與輯本的考據都有進一步的貢獻；李劍國的《唐前志怪小說輯釋》（台北，文史哲，1987）更對六朝志怪的版本與作者，做了較全面的考據，同時也輯錄了各輯本部分的內容。

台灣方面，王國良在研究六朝志怪小說的同時，也校釋了大量的輯本如《搜神後記》（1978）、《神異經》（1985）、《續齊諧記》（1987）、《漢武洞冥記》（1989）、《海內十洲記》（1993）、《冤魂志》（1995）、《冥祥記》（2000）等，他的《六朝志怪小說考論》（1988）則補充了專書所未及的部分。<sup>8</sup>

魯迅、汪紹楹、李劍國、王國良諸位先生在六朝志怪單本的輯佚工作上所下的功夫，成為今日研究六朝志怪的重要參考依據。

2012年上海古籍出版社出版的《歷史筆記小說大觀》中，由王根林、曹光甫諸位校點的漢魏六朝筆記，包括《西京雜記》、《漢武帝別國洞冥記》、《漢武帝內傳》、《漢武故事》、《裴子語林》、《殷芸小說》、《博物志》、《穆天子傳》、《燕丹子》、《神異經》、《海內十洲記》、《古今注》、《南方草木狀》、《荊楚歲時記》、《拾遺記》、《異苑》、《幽明錄》、《續齊諧記》、《搜神記》、《搜神後記》等，也不失為方便查閱的版本，比較可惜的是，這個版本只有簡體字版，在考據與引用方面的說明也較為簡略。

---

<sup>7</sup> 此年份係依據〈魯迅年表〉，收在《魯迅全集》（台北：唐山出版社，1989年9月），第十三卷，頁15。

<sup>8</sup> 王國良作品皆由台北文史哲出版社出版，不一一標注。

近人對於六朝志怪的相關研究，稍早有魯迅的《中國小說史略》（1923）<sup>9</sup>，是書依時代及書目區分章節，其中第五、六篇專文介紹〈六朝之鬼神志怪書〉；後來有王國良著《魏晉南北朝志怪小說研究》（1984），以專書討論六朝志怪小說，其書區分上篇概論、中篇內容分析、下篇群書敘錄；近年則有李劍國《唐前志怪小說史》（2011），主要採時代分期，陶淵明的《搜神後記》及劉義慶的《幽明錄》都被歸在該書第六章〈南朝志怪小說〉中。

李豐楙從道教觀點對六朝志怪進行研究，提供不同角度的論述。與本論文主題相關的論文主要有〈六朝仙境傳說與道教之關係〉（1980）、〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉（1988）兩篇，都收在《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（2010）書中。

謝明勳〈台灣地區「六朝志怪小說」研究之回顧與前瞻〉<sup>10</sup>以及〈近五十年來台灣地區六朝志怪小說研究論著目錄〉<sup>11</sup>兩篇提供了台灣方面關於六朝志怪研究的詳盡參考書目，而〈台灣地區近三十年（自1980年起）六朝志怪小說研究策略之省思〉<sup>12</sup>一文對於近年台灣六朝志怪研究概況與策略做了全面而詳盡的介紹。

民間文學方法的引入，讓近三、四十年來對於志怪題材有了新的研究方向。

民間文學方法的本質是一種分析資料的方法。芬蘭「歷史地理學派」的民間文學研究方法，「以『母題』『主題』等為重點，做跨時（歷史）空（地理）的廣泛研究」<sup>13</sup>，目的在求「認識故事的原本面貌」。<sup>14</sup>其基本信念是民間故事的「一元發生說」，其目的則在透過對故事母題的抽取與分析，尋求故事最初的起源。最具代表性的應該是日本學

---

<sup>9</sup> 此年份係依據《中國小說史略》〈序言〉，收在《魯迅全集》，第三卷，台北：唐山出版社，1989年9月。

又據〈魯迅注譯書目〉，最早出版的版本是北京：北大第一院新潮社，1923年12月-1924年6月初版，收在《魯迅全集》，卷13，頁471。

<sup>10</sup> 收在謝明勳著，《六朝志怪小說研究述論》，台北：里仁書局，2011年3月，頁1-22。

<sup>11</sup> 收在謝明勳著，《六朝志怪小說研究述論》，頁23-41。

<sup>12</sup> 收在謝明勳著，《六朝志怪小說研究述論》，頁43-71。

<sup>13</sup> 胡萬川著，《民間文學的理論與實際》，新竹，國立清華大學出版社，2005年6月，頁11。

<sup>14</sup> 胡萬川著，《民間文學的理論與實際》，頁6。



者小川環樹對於仙鄉談故事類型的研究，他從《太平廣記》及其他三世紀以後的筆記材料中選出五十一則仙鄉故事，歸納出中國仙鄉故事的八個共通要點：

(1) 山中或海上，(2) 洞穴，(3) 仙藥和食物，(4) 美女與婚姻，(5) 道術與贈物，(6) 懷鄉與勸歸，(7) 時間，(8) 再歸與不能回歸。<sup>15</sup>

小川環樹所選的五十一則仙鄉故事中，也包含了沒有仙人居住的〈桃花源記〉，因為：「它是和仙鄉談相類似的，不過，與其說相類似，不如說這篇作品是仿造仙鄉談的形式而寫成的。」於是「把〈桃花源記〉當作是變種的仙鄉談來看」。<sup>16</sup>小川教授毫不隱瞞他個人對〈桃花源記〉的喜愛與重視，這一點激發筆者採取了專文探討的研究方向。在小川環樹之後，針對仙鄉談故事類型的研究都幾乎都會提到這八個特點，<sup>17</sup>例如王孝廉在〈仙鄉何處〉一文曾針對〈剡縣赤城〉故事中「時間」因素進行專門的分析與，就是源於這八個共通要點的提示。李豐楙則認為：「這些項目可視為民間故事類型學 AT 分類法的『母題』(或「情節單元」)，分析如何『組合』為六朝筆記中的四類故事類型：

---

<sup>15</sup> [日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後(三世紀以降)的仙鄉故事〉，本文由張桐生節譯自小川環樹著《中國小說史之研究》第九章，原發表在《幼獅月刊》四十卷第五期。後收在《中國古典小說論集》第一輯，台北：幼獅文化公司期刊部，1977年8月再版，頁85-95。第六項原文為「懷鄉、勸鄉」，疑誤，茲據王孝廉〈仙鄉何處〉(收在《花與花神》，台北：洪範書店，2003年10月，二版一刷。頁106)一文改為「懷鄉與勸歸」。

<sup>16</sup> [日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後(三世紀以降)的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》第一輯，頁94。

<sup>17</sup> 除了王孝廉《花與花神》(頁106)，李豐楙《仙境與遊歷：神仙世界的想像》(北京：中華書局，2010年10月，頁349、389、450)；亦見於王國良《魏晉南北朝志怪小說研究》(台北：文史哲出版社，2008年7月BOD再版，頁270)，基本上是引用李豐楙的說法，程麗芳《神仙思想與漢魏六朝志怪小說研究》(成都：西南交通大學出版社，2008年8月，頁177-178)，書中二段相關文字皆抄自王孝廉《花與花神》。

仙境觀棋、服食仙藥、人仙婚戀、隱遁避世。」<sup>18</sup>然而，三十多年來卻未見有學者對於這八個共通要點有進一步的討論或補充。

另一個民間文學研究方法則是普羅普的「科學分類研究方法」：「從看似繽紛多變的諸多變項 (Variants) 中，找出不變或穩定的常項 (Constant)，也就是做為民間故事骨架的敘事結構。」<sup>19</sup>普羅普放下故事變動的內容，專注於不變的骨架，化成最簡的敘事結構。

李豐楙分析仙境遊歷類型故事的敘事結構，就指出這些故事大多「遵循同一基型結構：出發→歷程→回歸。」<sup>20</sup>這是從所有仙境遊歷類型故事整理出來的共同結構，所以看來十分簡略，很容易模糊了個別作品的面貌。本論文要討論的〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則故事，由於情節類似，因此共同的敘事結構會更複雜些。

近年來，仙凡婚戀母題逐漸成為六朝志怪研究的熱門主題，相關著作較多：如顏慧琪《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》(1994)、張振軍《傳統小說與中國文化》(1996)、屈慧青〈搜神記和神人相戀範式的定型〉(1999)、孫遜、柳岳梅〈中國古代遇仙小說的歷史演變〉(1999)、洪樹華《宋前婚戀文學中超現實婚戀遇合研究》(2011)對於當代相關研究的書目與文章作了有系統的整理。對於〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉這類入山遇仙類型的仙凡婚戀故事雖有專章或專節的討論，但其主旨不在討論個別故事所呈現的思想背景與創作風格。這些研究大多是大量收集相關類型的故事，並加以整理統計分類，研究重心集中在母題的分析與流變，至於母題形成的原因，則大多指向社會因素，特別是六朝時期嚴格的門第觀念。

---

<sup>18</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 390。

<sup>19</sup> 胡萬川著，《民間文學的理論與實際》，頁 13。

<sup>20</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 450-451。同樣說法亦見於王國良著，《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 273。

## 第二節 研究方法

在閱讀志怪的過程中，常會發現，不同的故事有時卻具備類似的敘事結構與相同的母題；而同樣的人物在不同的故事中，可能有完全不同的經歷，同一個故事的不同版本，往往也存在著極大的變異。志怪大多在記錄異聞，而不是創作故事，異聞的來源是民間傳說，傳說本來就有多種版本。同一則異聞在同一時期被多位作家記錄下來，內容不會完全相同；同一則故事透過不同時期的傳抄改寫，往往呈現相當不同的樣貌。民間文學的方法是從異中求同，從許多不同的故事中找出相同的情節單元與敘事結構，分析故事的類型，從而探求相同類型故事的共同起源與傳布情況。

在此之前，學者運用民間文學方法研究志怪，對於志怪故事類型的研究已經累積了豐富的研究成果。本章第一節所列舉對志怪之「異類姻緣研究」、「超現實婚戀遇合研究」等研究取向，多半是將志怪中有關兩性遇合故事作概括式的整理，這樣的研究方法當然有其好處，就是能從較為客觀的視野，綜觀志怪中「異類姻緣」、「超現實婚戀遇合」中可能的各種類型故事，究竟有多少？更進一步的研究，或許更能看到這些故事的相互關係及發展脈絡。這些可以歸屬於「異類」、「超現實」的婚戀遇合，看似單純，其實牽涉層面相當廣泛，牽涉到的觀念相當複雜，要界域清楚，頗為不易。例如，當文字中提到「異類」，或是「超自然」的存在，所指涉的對象可能是「神」、「仙」、「鬼」、「怪」、「妖」、「精」、「靈」等非人的存在；而對空間的指涉而言，更可以有「天」、「天宮」、「天堂」、「地獄」、「陰間」、「冥界」、「仙境」、「龍宮」、「水府」等等不同的名稱與概念。這些都是「異類」或「超現實」的存在，但其中差異卻很大。也就是說，雖然皆屬「異類」，但本質上卻又是各不相同的。因此，若只是綜合而論，往往只見其同而未見其異，便難以有深入的見解。

筆者為避免所論流於浮泛，因此以「人、仙」遇合類型故事為論述重點，嘗試從文化研究的角度，藉著對這一類型故事的考察，能對這一類型的「人、仙」遇合奇譚，作出較能見到縱深的分析。而研究的切入方式，則是藉助民間文學中「母題」(motif)的概念。在民間故事的研究中，母題是指構成敘事(narrative)的基本單位，有人將之譯為「情節單元」。但筆者仍稱之為「母題」。母題指的是故事構成中的角色(人物)、動作、環境(背景)、觀念等。故事結構相同，母題改變，故事的主題(theme)就可能改

變，因為母題攜帶了很多文化的意涵，藉由對母題文化背景的探索，就可以對故事的蘊含有著深度性的理解。另一方面，則是比較類似文本的差異，分析作者在創作上的努力。這就是本論文研究的方向與方法。

本論文以陶淵明《搜神後記》的〈剡縣赤城〉與劉義慶《幽明錄》的〈劉晨阮肇〉兩則故事文本為考察的中心，並從三個面向進行研究。

首先，兩則故事同樣發生在凡間與仙境交錯的空間背景中，以凡間男子與仙女之間的情緣為題材，故事中的仙境與仙女並不是這二則故事所首創的概念，而是經過長時間的演變，才逐漸成為六朝志怪故事中常見的空間背景與主要角色。其淵源可能要上溯到先秦，甚至《詩經》以前的時代。本論文第二章將針對仙境與仙女這二個概念進行溯源，探索二則故事共同承接的古代神仙信仰以及思想史背景，並觀察這二個概念在〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則故事中的呈現以及對後續的影響。

其次，〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則故事前半段的敘事結構幾乎完全相同，同樣結合了「入山遇仙」與「仙凡婚戀」兩組原本常見卻各自獨立的母題，形成了全新的故事型態，也對唐代傳奇產生了極大的影響。這種相似性可能來自共同的歷史文化、當時社會流行的傳說、甚至兩則故事之間的承襲改寫，相關母題與情節的比較需要涵蓋兩漢魏晉各種神仙雜傳與志怪小說等相關文本。本論文第三章同樣要對「入山遇仙」與「仙凡婚戀」兩組母題進行溯源與類型的研究，觀察二個母題的形成，以及各自在其他故事中的流轉，最後探討二組母題在這二則故事中結合後的效果與影響。

最後，兩則故事結局的差異導向兩個不同的母題，反映了作者不同的書寫意圖與信仰取向，這種差異，在過去的研究中似乎被忽略了。民間文學以口傳為主，幾乎不存在作者的問題，因此，一則故事的原作者是誰？寫作動機又是什麼？本來就不是民間文學的研究重點。志怪是寫定的文字，不能只用口傳的標準來檢視，故事之間的差異，可能在記錄時就已經產生。但記錄者在取材時的主觀認定，以及因應社會時代背景所做的合理化修飾，這些關注顯然逸出了民間文學的研究範疇，研究志怪卻不容忽視這一環。從這些差異的部分可以凸顯不同時代的主流思潮、乃至作者個人的風格與信仰。本論文第四章將分別討論兩則故事不同的結局，分析其創作概念的差異，梳理二則故事背後作者各自的書寫旨趣。

### 第三節 取材

本論文討論的主要文本是陶淵明的《搜神後記·剡縣赤城》與劉義慶的《幽明錄·劉晨阮肇》。

#### 一、陶淵明《搜神後記·剡縣赤城》

會稽剡縣民袁相、根碩二人，獵經深山，重嶺甚多。見一群山羊六七頭，逐之。經一石橋，甚狹而峻。羊去，根等亦隨，渡向絕崖；崖正赤壁立，名曰赤城。上有水流下，廣狹如匹布，剡人謂之瀑布。羊徑有山穴如門，豁然而過。既入內，甚平敞，草木皆香。有一小屋，二女子住其中，年皆十五六，容色甚美，著青衣。一名瑩珠，一名○○。見二人至，忻然云：「早望汝來。」遂為室家。忽二女出行，云：「復有得壻者，往慶之。」曳履於絕巖上行，琅琅然。二人思歸，潛去。歸路，二女已知，追還。乃謂曰：「自可去。」乃以一腕囊與根等，語曰：「慎勿開也。」於是乃歸。後出行，家人開視其囊。囊如蓮花，一重去，復一重，至五，盡；中有小青鳥，飛去。根還，知此，悵然而已。後根於田中耕，家依常餉之，見在田中不動；就視，但有殼如蟬蛻也。<sup>21</sup>

《太平廣記》未收本文，今天的流通本多根據《太平御覽》卷四十一〈地部六·天臺山〉第十則。此文本係王國良《搜神後記研究》中所錄之版本，此版本與汪紹楹《搜神後記》本文字全同，唯標點斷句有異。李劍國《新輯搜神後記》中所錄的版本，<sup>22</sup>與汪本及王本除了文字、標點、斷句略有不同，並有二處更動值得注意：

第一處更動在故事中二位主角的姓名：汪紹楹《搜神後記》與王國良《搜神後記研

---

<sup>21</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，台北：文史哲出版社，1978年6月。頁37-38。

<sup>22</sup> 李劍國輯校，《新輯搜神記/新輯搜神後記》，北京：中華書局，2007年3月，頁467。

究》二本皆以《學津討源》本為底本，主角姓名皆作「袁相、根碩」<sup>23</sup>。李劍國《新輯搜神後記》則改作「袁栢、根碩」。李先生的說法是：「《御覽》《四庫全書》本、鮑崇城校刊本「栢」作「相」，舊本同。「根」原作「根」。案：《說文》「木」部：「根，高木也，從木良聲。」古無根姓，而有根姓，《風俗通義》佚文：「根氏，古賢者根牟子，著書七篇。」（《姓解》卷二引）。舊本作「根」，今改。《四庫全書》本作「狼」。案：春秋晉有狼暉（《左傳》文公二年、《漢書·古今人表》），東漢西羌有狼莫（《後漢書·西羌傳》），疑『狼』亦為『根』字之訛。」<sup>24</sup>其中所謂舊本，乃明刊十卷本《搜神後記》。<sup>25</sup>這段說明中存在二個問題：首先，「《御覽》《四庫全書》本、鮑崇城校刊本「栢」作「相」，舊本同。」李先生並未說明「袁栢」是出自哪一個版本；王國良在《搜神後記研究》注釋中提到：「『相』，《御覽》四一做『栢』」，亦未註明《御覽》的版本。<sup>26</sup>其次，李劍國取「根碩」而捨「根碩」，是因為「古無根姓，而有根姓」，然而李劍國自己提出了古有狼姓，卻未說明何以捨「狼」而取「根」。

李劍國新輯本的第二處更動在故事最後贈禮的部分，「乃以一腕囊與根等」，李劍國因為後文未再提及袁栢，故將「等」字去掉，改為「乃以一腕囊與根」，這處更動的相關性與重要性，後文將做討論。

《搜神後記》的作者，據《隋書·經籍志》：「《搜神後記》十卷，陶潛撰」<sup>27</sup>。陶潛，字淵明，生於晉哀帝興寧三年乙丑（365），卒於南朝宋文帝元嘉四年丁卯（427），享年六十三歲。<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，頁 38 有注：「『相』，《御覽》四一做『栢』」，但未註明《御覽》的版本。

<sup>24</sup> 李劍國輯校，《新輯搜神記/新輯搜神後記》，頁 468。

<sup>25</sup> 李劍國輯校，《新輯搜神記/新輯搜神後記》，頁 115。

<sup>26</sup> 據筆者查閱《上海涵芬樓影印中華學藝社借照日本帝室圖書寮京都東福寺東京岩崎氏靜嘉堂文庫藏宋刊本》的《太平御覽》卷四十一，二位主角姓名即「袁栢、根碩」。

<sup>27</sup> 《漢隋藝文經籍志》，頁 60。

<sup>28</sup> 據楊勇〈陶淵明年譜彙訂〉，收於楊勇著，《陶淵明集校箋》，台北：正文書局，1999 年 1 月，頁 400-464。另參陶澍〈年譜攷異〉，收於[晉]陶潛撰，[清]陶澍注，《靖節先生集》，台北，河洛圖書出版社，1974

陶淵明的詩文開中國文學田園隱逸的書寫風氣之先，他的散文如〈桃花源記〉、〈五柳先生傳〉等，詩作如〈歸園田詩〉、〈詠荊軻〉等都受到後世文人的推崇。陶淵明繼干寶《搜神記》而寫成的《搜神後記》，儘管也擁有一些讀者，但後世學者大多不相信此書的作者是陶淵明。例如魯迅就以為：「陶潛曠達，未必拳拳於鬼神，蓋偽託也。」<sup>29</sup>這差不多是明末以來普遍的說法，以為《搜神後記》是假託於陶淵明的作品。

然而，觀諸陶淵明〈讀山海經十三首〉其一：「汎覽《周王傳》，流觀《山海圖》」<sup>30</sup>以及顏延之〈陶徵士誄〉稱陶淵明：「心好異書」<sup>31</sup>，李劍國從而認為「陶淵明未必沒有拳拳於鬼神（不是迷信，而是好奇）的時候。」<sup>32</sup>

王國良《搜神後記研究》舉出，歷來認為《搜神後記》並非陶淵明作品的理由主要有三點：<sup>33</sup>

一是記事年代的問題：《搜神後記》中〈盛道兒〉（元嘉十四年）、〈蛟庇舍〉（元嘉二十三年）二篇作品晚於宋元嘉四年（陶淵明卒年）。

二是使用年號的問題，根據沈約《宋書·陶淵明傳》及李延壽《南史·陶淵明傳》：「自以曾祖晉世宰輔，恥復屈身後代，自高祖王業漸隆，不肯復仕。所著文章，皆提其年月，義熙以前，則書晉氏年號；自永初以來，唯云甲子而已。」<sup>34</sup>而《搜神後記》中，常見宋永初、元嘉等年號，違反陶傳中所說的寫作原則。

三是宗教信仰的問題，王國良曾質疑：「《後記》一書屢次被佛徒及僧侶提及及引用，

---

年9月再版。

<sup>29</sup> 魯迅，《中國小說史略》，收於《魯迅全集》，頁51-52。

<sup>30</sup> 此段引文據陶澍《靖節先生集》卷之四，頁20-21；楊勇著，《陶淵明集校箋》，頁133。

<sup>31</sup> 收在陶澍《靖節先生集》〈誄傳雜識〉，頁1-4。

<sup>32</sup> 李劍國著，《唐前志怪小說史》，頁466。相關討論亦見於李劍國輯校，《新輯搜神記/新輯搜神後記》，頁82-84（前言）。

<sup>33</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，頁2-4。

<sup>34</sup> 沈約《宋書·陶淵明傳》（中華書局）及[唐]李延壽撰，《南史·隱逸傳》，台北：鼎文書局，1976年11月，頁1859。

作者的本意何在？是不是要宣揚佛教思想？」<sup>35</sup>陳寅恪〈陶淵明之思想與清談之關係〉之研究指出：「淵明之為人，實外儒而內道，捨釋迦而宗天師者也。」<sup>36</sup>，王國良據此認為陶淵明不可能著書為佛教張目。

其中第三點，按王國良對《搜神後記》的內容分析，全書一百零九篇（原書九十二篇，補遺十七篇）故事中，「屬於古來迷信的有十三篇，道教影響的有八篇，佛教影響的有十篇，古迷信與佛道雜揉的有六十六篇，與神怪無關的有十二篇。可以說古迷信、道教、佛教的思想，在書中佔有同等的地位。……既非道教徒，也非佛教徒專為宣傳教義而編寫的作品。」<sup>37</sup>《搜神後記》既然不是為佛教張目之書，就沒有所謂佛徒偽撰的問題。但王國良還是根據「記事年代」與「使用年號」的問題而認定《搜神後記》並不是陶淵明的作品。<sup>38</sup>

關於記事年代的問題，陳寅恪曾指出：「今傳世之《搜神後記》舊題陶淵明撰。以其中雜有元嘉四年淵明卒後事，故皆認為偽託。然其書為隨事雜記之體，非有固定之系統。中有後人增入之文，亦為極自然之事，但不能據此遽斷全書為偽託。」<sup>39</sup>李劍國以為：今本《搜神後記》是後人所輯，並非原帙，輯本所根據之類書引用書名有誤因而誤輯，是常見的現象。歷來輯校者未將〈盛道兒〉與〈蛟庇舍〉二條晚於陶淵明的故事從《搜神後記》中排除，乃因輯校者根本不認為認為《搜神後記》是陶淵明的作品。<sup>40</sup>

至於使用年號的問題，李劍國指出：「陶集中絕大部分作品作於晉世，凡詩皆以干支紀時，而文又多用年號，這是陶淵明的行文習慣。元嘉四年所做〈自祭文〉雖云『歲維丁卯，律中無射』，但那是一種修辭手段，所以看不出陶淵明在紀時問題上有什麼『春

---

<sup>35</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，頁 2，及頁 31 註四。

<sup>36</sup> 陳寅恪著，《金明館叢稿初編》，頁 205。收在《陳寅恪先生文集一》，台北：里仁書局，1981 年 3 月。

<sup>37</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，頁 30。

<sup>38</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，頁 3。

<sup>39</sup> 語見〈桃花源旁證〉，收在陳寅恪著，《金明館叢稿初編》，頁 174。

<sup>40</sup> 參閱李劍國著，《新輯搜神記/新輯搜神後記》，頁 80-86。及李劍國著《唐前志怪小說史》，頁 464-471。



秋』筆法。」<sup>41</sup>李劍國並引清代王士禛《池北偶談》的說法以為佐證，而王士禛所採取的說法主要來自於宋濂。<sup>42</sup>袁枚《隨園詩話》中，也可以見到相同的引證與說法。<sup>43</sup>

除此之外，陳寅恪更堅稱：「寅恪於與淵明之家世信仰及其個人思想皆別有所見，疑其與《搜神後記》一書實有關聯。」<sup>44</sup>

對此問題，筆者並無新的見解，採用陳寅恪、李劍國等人的看法，以《搜神後記》應為陶淵明之作品。又，汪紹楹《搜神後記》、王國良《搜神後記研究》、王根林《搜神後記》、李劍國《新輯搜神後記》各本皆收有〈剡縣赤城〉，此篇出於《搜神後記》一事較無疑義，因此，筆者採取〈剡縣赤城〉一篇乃陶淵明作品之基本立場。

---

<sup>41</sup> 李劍國著，《唐前志怪小說史》，頁 4671。

<sup>42</sup> [清]王士禛《池北偶談》（北京：中華書局，1997年12月一版三刷）卷一二〈談藝二•陶詩甲子辨〉：「臨川人傅平叔（占衡）《永初甲子辨》云：『陶詩中凡題甲子者十，皆是晉年。最後丙辰，安帝尚在，琅邪未立，雖知裕篡代形成，何得先棄司馬家年號，而豫題甲子乎？自沈約、李延壽併為此說，顏魯公《醉石詩》亦云：「題詩庚子歲，自謂羲皇人。」蓋始以集考之，謂庚子後不復題年矣。不知陶公之出處大節，豈在區區耶？《晉書·陶傳》削去甲子之說，昭明《靖節傳》亦無是語。一在《南史》前，一在《宋書》後，同時若此，不妄附會。』云云。及讀《宋文憲公集》，乃知此論先發於潛溪，平叔特踵其說耳。宋跋淵明像云：『有謂淵明恥事二姓，在晉所作，皆題年號，入宋之時，惟書甲子。則惑于傳記之說，而其事不得不辨。今淵明之集具在，其詩題甲子者，始於庚子，而迄于丙辰，凡十有七年，皆晉安帝時所作，初不聞題隆安、元興、義熙之號。若《九月間居詩》，有「空視時運傾」，《擬古九章》有「忽值山河改」之語。雖未敢定於何年，必宋受晉禪之後所作。不知何故反不書甲子也。其說蓋起於沈約，而李延壽著《南史》，五臣注《文選》皆因之，雖有識如黃庭堅、秦觀、李燾、真德秀，亦踵其謬而弗之察。獨蕭統撰本傳，以曾祖晉世宰輔，恥復屈身後代。朱元晦述《綱目》遂本其說，書曰「晉徵士陶淵明卒」，可謂得其實矣。烏虜！淵明之節，其待書甲子而後見耶。』」頁 293-294。

<sup>43</sup> [清]袁枚《隨園詩話》（台北：漢京文化，1984年2月）卷十二之五八：「宋潛溪曰：『人皆云：「陶淵明不肯用劉宋年號，故編詩但書甲子。」此誤也。陶詩中凡十題甲子，皆是晉未亡時，最後丙辰，安帝尚存，琅琊王未立；安得棄晉家年號乎？其自題甲子者，猶之今人編年纂詩，初無意見。』」頁 414。

<sup>44</sup> 語見〈桃花源旁證〉。陳寅恪著，《金明館叢稿初編》，頁 174。

## 二、劉義慶《幽明錄·劉晨阮肇》

漢明帝永平五年，剡縣劉晨阮肇共入天臺山取穀皮，迷不得返，經十三日，糧食乏盡，饑餒殆死。遙望山上有一桃樹，大有子實，而絕巖邃澗，永無登路。攀援藤葛，乃得至上。各噉數枚，而饑止體充。復下山，持杯取水，欲盥漱，見蕪菁葉從山腹流出，甚鮮新，復一杯流出，有胡麻飯糝。相謂曰：「此知去人徑不遠。」便共沒水，逆流二、三里，得度山出一大溪，溪邊有二女子，姿質妙絕，見二人持杯出，便笑曰：「劉、阮二郎，捉向所失流杯來。」晨肇既不識之，緣二女便呼其姓，如似有舊，乃相見忻喜。問：「來何晚邪？」因邀還家，其家銅瓦屋，南壁及東壁下各有一大牀，皆施絳羅帳，帳角懸鈴，金銀交錯，牀頭各有十侍婢。敕云：「劉、阮二郎，經涉山岨，向雖得瓊實，猶尚虛弊，可速作食。」食胡麻飯，山羊脯，牛肉、甚甘美。食畢行酒，有一群女來，各持五三桃子，笑而言：「賀汝壻來。」酒酣作樂，劉阮忻怖交并。至暮，令各就一帳宿，女往就之，言聲清婉，令人忘憂。十日後欲求還去，女云：「君已來是，宿福所牽，何復欲還耶？」遂停半年。氣候草木是春時，百鳥啼鳴，更懷悲思，求歸甚苦。女曰：「罪牽君當可如何？」遂呼前來女子有三四十人，集會奏樂，共送劉阮，指示還路。既出，親舊零落，邑屋改異，無復相識。問訊得七世孫，傳聞上世入山，迷不得歸。至晉太元八年，忽復去，不知何所。

45

此文本出自魯迅《古小說鈎沈》中所輯之《幽明錄》，魯迅依據的本子有《法苑珠林》卷三十一、《太平御覽》卷四十一、卷九百六十七、《藝文類聚》卷七六、《六帖》卷五、以及《事類賦注》卷二十六。王根林校點之《幽明錄》<sup>46</sup>亦以此為底本，差別在「銅瓦屋」已據魯迅原注改為「筒瓦屋」。《太平御覽》本與《鈎沈》本差異較大的部分

<sup>45</sup> 魯迅著，《古小說鈎沈》，收在《魯迅全集》第三卷（台北：唐山出版社，1989年9月），頁247-248。

<sup>46</sup> [南朝宋]劉義慶撰，王根林校點，《幽明錄》，收在《拾遺記（外三種）》，上海：上海古籍出版社，2013年7月，一版二刷，頁183。

主要有二處：《御覽》本文中少「便共沒水逆流二三里得」十字，文末少「至晉太元八年忽復去不知何所」十三字。

此外，南朝梁吳均《續齊諧記》中也有一則〈天臺遇仙〉<sup>47</sup>，與〈劉晨阮肇〉略同，敘事更為詳細。故事發生時間由「漢明帝永平五年」改為「漢明帝永平十五年」，結尾有「欲還女家，尋山路不獲」的情節，為鈎沈本《幽明錄·劉晨阮肇》所無。

劉義慶，生於晉安帝元興二年癸卯（403），卒於宋文帝元嘉二十一年甲申（444）。<sup>48</sup>劉義慶與陶淵明二人都是生活在東晉（317-419）末年，進入南朝宋（420-478）的時期。劉義慶除了《幽明錄》、《宣驗記》二部志怪，更以志人小說《世說新語》聞名於世。《世說新語》是由劉義慶領銜，實際上由門客等執筆寫成，推測《幽明錄》的成書也大致是循著這個模式。<sup>49</sup>

由於劉義慶的《幽明錄·劉晨阮肇》與陶淵明《搜神後記·剡縣赤城》二則故事相似度極高，研究志怪小說的學者多曾加以比較。<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> 參閱附錄一。王國良著，《續齊諧記研究》，台北：文史哲出版社，1987年12月，頁53-55。

<sup>48</sup> 據楊勇〈三國晉宋大事及文人生卒年表〉，收於楊勇著，《世說新語校箋》，台北：樂天出版社，1973年4月再版。附表二。

<sup>49</sup> 李劍國稱：「本書和《世說》一樣，當係劉義慶令門客集體纂集而成。」說見《唐前志怪小說史》，頁485。

<sup>50</sup> 王國良在《魏晉南北朝志怪小說研究》一書第七章〈服食修練及仙境說〉第四節〈仙境說〉的第三種類型：「人神戀愛類型」中即曾討論〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉二則故事。見王國良著《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁272-274。



## 第二章 兩個概念：仙境與仙女

〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉分別描述袁相、根碩與劉晨、阮肇二組人物，入天台山後受到某種誘導而進入仙境、遇見仙女並發生婚戀的故事。在著手分析故事結構之前，筆者擬先釐清「仙境」與「仙女」這兩個概念，作為全文討論的概念基礎。

「仙境」與「仙女」兩個概念，有一個相當有趣的共同點：一般人都不曾親眼看見過、親身經歷過，卻又似乎都對這二個概念相當熟悉。

例如，當人們來到一處景色優美的所在，欣賞著無盡風光，享受著清風吹拂，風中盡是花草的芬芳，然後渾然忘我地發出讚嘆：「這真是人間仙境啊！」聽到這話的人，也都會報以會心的微笑。無論說者或是聽者當中，有誰真正到過仙境呢？誰知道仙境「應該」是個什麼樣子？

同樣的，當有人讚美一位女孩有如仙女下凡，所有聽見這句話的人，一定都會認定，那位如仙女下凡的女孩，一定是一位絕色佳人，沒有人會認為這是在說女孩子的相貌不好。問題是，大家都沒見過真正的仙女，誰又知道仙女應該長成什麼樣子？

仙境，有時又稱為仙鄉，從先秦到魏晉，存在著各種不同的形象，最後逐漸融合成為魏晉志怪中比較具有共通性的空間概念。本章第一節首先列舉先秦以來各種仙境概念，並探索這些原本不同的概念如何融合成為六朝志怪的空間背景。

在仙境概念之後，本章第二節將追溯仙女概念的起源：從神到仙，再到神仙的歷程中，仙女的形象如何在歷史中流轉改變，形成六朝志怪中的仙女形象。

雖然仙境與仙女都已經是普遍被接受的概念，畢竟是二個原來各自獨立的概念，這二個概念又是如何結合在一起的？究竟是先有仙境，而後有仙女在其中居住？還是因為仙女降凡居住而造就了仙境？本章第三節將嘗試探索這個問題。

## 第一節 仙境：樂園概念的緣起與形成

本節要討論「樂土」、「沃野」、「桃源」、「神山」、「洞天」、以及「仙境」等「他界」概念的形成與演變。歷來學界對於「他界」的總稱頗有不同，例如：小川環樹與王孝廉稱之為「仙鄉」，<sup>51</sup>王國良稱之為「仙境」。<sup>52</sup>為了方便討論，本論文按胡萬川〈失樂園——一個有關樂園神話的探討〉<sup>53</sup>以及李豐楙〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉<sup>54</sup>二文的用法，以「樂園」作為這類理想世界的總稱。

中國人自懂得耕田而食以來，總是希望能夠在一片土地上安居樂業。然而，當原始農業型態遇上地力枯竭的情況，或是聚落受到外族侵擾與威脅的時候，就不得不離開故土，尋找一個新的安身立命之所，於是整個部族就必須經歷一次遷徙的過程。

以商朝為例，在立國之前，「自契至湯八遷。湯始居亳。」<sup>55</sup>從商人的始祖契到湯，十四位國君，遷徙了八次，最後一次是湯從商丘遷到亳。<sup>56</sup>

湯打敗夏桀，建立商朝之後，商人又經歷了幾次大的遷徙：「帝中丁遷于傲。河亶甲居相。祖乙遷于邢。」<sup>57</sup>到「帝盤庚之時，般已都河北，盤庚渡河南，復居成湯之故居，迺五遷，無定處。」<sup>58</sup>商人立國之後，前後遷了五次，一直沒有一個安定的地方，

---

<sup>51</sup> [日]小川環樹著，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》第一輯，頁 85-95。

王孝廉著，〈仙鄉何處〉，收在《花與花神》，頁 99-114。

<sup>52</sup> 王國良著，《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 257-280。

<sup>53</sup> 收在胡萬川著，《真實與想像：神話傳說探微》（新竹：國立清華大學出版社，2004年7月），頁 43-77。

<sup>54</sup> 收在李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010年10月），頁 349-386。

<sup>55</sup> 見〈殷本紀〉，[漢]司馬遷撰，《史記》，台北：中新書局，1976年5月。頁 93。

<sup>56</sup> 《史記·集解》引孔安國：「契父帝嚳都亳，湯自商丘遷焉，故曰：『從先王居』。」

<sup>57</sup> 見〈殷本紀〉，《史記》，頁 100。

<sup>58</sup> 見〈殷本紀〉，《史記》，頁 102。

而且最後竟然又回到了原點，於是「殷民咨胥皆怨，不欲徙。」<sup>59</sup>商人開始抱怨，不願再遷徙了。盤庚請出祖先的典範與教訓，才終於得以將商人遷往亳地。〈殷本紀〉中並沒有解釋商人一再遷徙的原因，但商人殷民的「不欲徙」，卻說明了部族不斷的遷徙，並不是什麼愉快的事，甚至是相當辛苦而無奈的事。自盤庚遷殷（亳）之後，商人真的就不再遷徙了。

部族遷徙的活動，也同樣發生在周人先祖的身上，《史記·周本紀》是這樣記載的：

古公亶父復脩后稷、公劉之業，積德行義，國人皆戴之。薰育戎狄攻之，欲得財物，予之。已復攻，欲得地與民。民皆怒，欲戰。古公曰：「有民立君，將以利之。今戎狄所為攻戰，以吾地與民。民之在我，與其在彼，何異。民欲以我故戰，殺人父子而君之，予不忍為。」乃與私屬遂去豳，度漆、沮，踰梁山，止於岐下。豳人舉國扶老攜弱，盡復歸古公於岐下。<sup>60</sup>

古公亶父，是周的先祖，文王姬昌的祖父，他按照先祖后稷與公劉的方式施政，受到人民的愛戴。或許是農業上的豐收，引起薰育戎狄的覬覦，起初只是來掠取財物，而後則把目的轉向土地與人民。人民忍無可忍，準備一戰，古公亶父卻不願如此，於是帶著幾個部屬離開豳地，往西到了岐下。豳地的人民知道了，大家扶老攜幼，一同到岐下投奔古公亶父。相較於商人的不欲徙，古公亶父的重情重義，與豳人自動自發的追隨，讓這次遷徙活動充滿了浪漫的傳奇色彩。

《詩經·大雅·緜》寫的就是古公亶父自豳地遷往岐下的故事：

古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至于岐下。<sup>61</sup>

岐下是個什麼樣的地方呢？按照〈緜〉這首詩的描述：「周原膾膾，董荼如飴。」<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> 見〈殷本紀〉，《史記》，頁 102。

<sup>60</sup> 見〈周本紀〉，《史記》，頁 113-114。

<sup>61</sup>，[東漢]鄭玄注《毛詩鄭箋》（校相臺岳氏本），台北：新興書局，1978 年 3 月，頁 106。

<sup>62</sup> 《毛詩鄭箋》，頁 106。

這是一塊肥沃的土地，在這塊地上種植出來的菜，即使是像茶這樣的苦菜，入口的味道都甜美得跟糖漿似地，這已經是一個近似神話的美好所在了！

詩的說法，多少帶著些誇飾的意味，但在誇飾的背後，其實是要為部族的遷徙營造一個美好的想像，讓族人對這塊土地產生共同的期待。

部族的遷徙是一件大事，如果只是消極地為了躲避戎狄，那麼一路上就只能見到族人流離失所的慘狀，族人的士氣想必不會太好；相對地，如果一群人準備要前往一塊可以安居的肥沃土地，不再遭受外族的侵擾與略奪，還可以收穫美味的作物：這樣的想像，可以讓遷徙的過程變得積極而充滿希望。岐山之下的周原，正是一個美好的想像，鼓舞著周人度過那一段流離的歲月與辛苦的遷徙之路。

在原始的時代裡，每一次的部族遷徙，其實都伴隨著一個「樂園」的夢想：一個能夠逃避眼前災難、提供更好生活的所在。隨著時代的演進，農業技術提昇，人口不斷增加，私有財產開始累積，部族遷徙的困難度越來越高。而國力的提升與防禦的加強，阻擋了外來的侵擾，百姓不需要一再地遷徙逃跑了。部族遷徙的故事，就封存在遙遠而古老的傳說中；而人們對於樂園的想像，卻隨著傳說被保留下來了。

## 一、樂土

時序自商朝進入周朝之後，諸侯的武力更強了，為境內人民提供了保護，除了邊陲的區域之外，蠻族的侵擾不再構成嚴重的威脅，社會秩序邁向穩定。然而，提供保護的諸侯，卻逐漸成為人民新的災禍來源：東周以後，諸侯爭霸，相互攻伐，導致戰事連年，動亂不止；即使在沒有戰事的時期，還有為諸侯工作的酷吏，以及賦稅等苛政迫害著人民。《詩經·衛風·碩鼠》刻畫得最為生動：

碩鼠碩鼠，無食我黍。三歲貫女，莫我肯顧。逝將去女，適彼樂土。樂土樂土，爰得我所。

碩鼠碩鼠，無食我麥。三歲貫女，莫我肯德。逝將去女，適彼樂國。樂國樂國，爰得我直。



碩鼠碩鼠，無食我苗。三歲貫女，莫我肯勞。逝將去女，適彼樂郊。樂郊樂郊，誰之永號。<sup>63</sup>

將酷吏、苛政比做忘恩負義、吃乾抹淨的大老鼠，實在是相當貼切。詩中所說的樂土、樂國、樂郊都是一個理想的所在。詩的文字對於樂土的實際狀況與確實位置都未加描述，唯一能夠確定的是，樂土在彼而不在此，永遠存在於「他方」。在結構日趨穩定的社會中，部族的遷徙活動幾乎不再發生；平民個別的遷徙，則受到各種政治、社會、與經濟條件的限制。「大體上說來，古代的人對於本身部落或族群以外的其他地區，不論是人、事、物的那一方面，都是十分陌生的。由於陌生的事物可能代表著危險，因此對於陌生事物的接觸，通常也是一種禁忌。他們害怕陌生，當然更害怕自己成為部族生活區以外異地裡的陌生人。」<sup>64</sup>

因此，〈碩鼠〉中的樂土，不過是一種牢騷式的空想，是人民對於現狀不滿，聊以安慰眼前艱苦生活的一個名詞；這樣的樂土，並沒有任何付諸實現的可能。

《禮記·檀弓下》記載了一則故事：

孔子過泰山側，有婦人哭於墓者而哀，夫子式而聽之。使子貢問之曰：「子之哭也，壹似重有憂者。」而曰：「然，昔者吾舅死於虎，吾夫又死焉，今吾子又死焉。」夫子曰：「何為不去也？」曰：「無苛政。」夫子曰：「小子識之，苛政猛於虎也。」<sup>65</sup>

這個故事背後反映了一個事實：苛政的狀況日益嚴重，在〈碩鼠〉詩中，人們只是想要擺脫貪得無厭的「碩鼠」，卻還不曾真正的出走；到了「苛政猛於虎」的時代，為了躲避苛政，百姓不得不走出故鄉，卻不知道可以走向哪裡，只能隨遇而安，即使有老虎殺人，猶勝於碩鼠的貪得無厭。

對庶民而言，樂土不過是一個遙不可及的空想罷了。

---

<sup>63</sup> 《毛詩鄭箋》（校相臺岳氏本），頁 41-42。

<sup>64</sup> 胡萬川著，《真實與想像—神話傳說探微》，新竹，國立清華大學出版社，2004 年 7 月。頁 117。

<sup>65</sup> 《禮記鄭注》（校相臺岳氏本），台北：新興書局，1975 年 10 月。頁 37 上。

## 二、神山

相對於生活在苛政與戰亂之下的庶民，居廟堂之高的帝王諸侯，在人世所享有的富貴遠勝過庶民對於樂土的想像，他們所期待的，是如何能讓現有的財富與權力一直延續下去，最好能夠長生不死，而不死的傳說也在這個時期興起。

### （一）《山海經》的不死傳說

成書於戰國的《山海經》中，記載了許多長壽之國的傳說，例如軒轅之國：

軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。在女子國北。人面蛇身，尾交首上。〈海外西經〉<sup>66</sup>

以八百歲為不壽，對於「生年不滿百，常懷千歲憂」的凡人而言，是多麼令人嚮往的一件事！八百歲已經是很長的壽命，卻總還是有個大去之日。人們最終渴望的，最好還是能夠不死。因此，像「不死民」、「不死之國」、「不死之人」、以及「不死之山」等不死傳說，總是特別引人注意：

不死民在其東，其為人黑色，壽，不死。一曰在穿匈國東。〈海外南經〉<sup>67</sup>

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是顓頊之子，三面一臂，三面之人不死，是謂大荒之野。〈大荒西經〉<sup>68</sup>

這幾個例子雖然會引起追求長生不死者的注意，問題是，這些長壽或不死的族群似乎是天生的：軒轅之國的國民最少可以活八百歲，但是他們的模樣卻是「人面蛇身」，

---

<sup>66</sup> 袁珂注，《山海經校注》，台北：里仁書局，1982年8月，頁221。此事亦載於〈大荒西經〉：「有軒轅之國。江山之南棲為吉。不壽者乃八百歲。《山海經校注》，頁401。」

<sup>67</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁196。

<sup>68</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁413。

顯然不是一般的人種；不死民黑色，也是自成種族，外人即使見到了不死民，還是無從獲得不死之身；而三面獨臂的顓頊之子，屬於個案，無從分享。這三則長壽或不死的傳說，對於追求長生不死的人，看來是沒有什麼幫助。儘管如此，《山海經》的另外三則記載還是為求長生不死者保留了一點希望：

犬封國曰犬戎國，狀如犬。……有文馬，縞身朱鬣，目若黃金，名曰吉量，乘之壽千歲。〈海內北經〉<sup>69</sup>

有不死之國，阿姓，甘木是食。〈大荒南經〉<sup>70</sup>

流沙之東，黑水之間，有山名不死之山。〈海內經〉<sup>71</sup>

犬戎國的吉量，或是不死之國的甘木（不死之樹），又或是不死之山這類的存在，並沒有衍生出相關探索的傳說，也沒有引起現實世界探索活動的紀錄。然而，這些散存於各地的不死神話，很可能是後來人間名山洞天思想的起源之一。

## （二）西方河源崑崙

《山海經》中藏有不死藥的神山，以位在西方河源的崑崙山為中心：

海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉為檻。面有九門，門有開明獸守之，百神之所在。在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。……昆侖南淵深三百仞。開明獸身大類虎而九首，皆人面，東嚮立昆侖上。……開明北有視肉、

---

<sup>69</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁 309-310。

<sup>70</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁 370。郭璞云：「甘木即不死樹，食之不老。」

<sup>71</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁 444。郭璞注：「（不死之山）即員丘也。」袁珂注：「員丘山上有不死樹，食之乃壽。」

珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。……開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窳窳之尸，皆操不死之藥以距之。〈海內西經〉<sup>72</sup>

高萬仞的崑崙，其上有不死樹與不死藥，看守山門的事體型大如老虎，長著九個腦袋，每個腦袋上各有一張人臉的開明獸。〈西次三經〉也記載著：

昆侖之丘，是實惟帝之下都，神陸吾司之。其神狀虎身而九尾，人面而虎爪，……。有獸焉，其狀如羊而四角，名曰土螻，是食人。有鳥焉，其狀如蠶，大如鴛鴦，名曰欽原，蠶鳥獸則死，蠶木則枯。<sup>73</sup>

「陸吾」也是身形類似老虎的神，只有一個長著人臉的腦袋，雖然不像開明獸有九個頭，卻有九條尾巴。<sup>74</sup>除了開明、陸吾之外，山上還有會吃人的土螻，和能致命的欽原。險峻的山勢加上要命的怪物，一般人在找不死藥之前，恐怕早就賠上性命了。只有像后羿那樣有功德與本領的人才能上得去。或許正因為〈海內西經〉如此記載，因而衍生了后羿向西王母請不死藥的故事。

上古傳說中能夠登上崑崙的人，除了后羿之外，還有一位大人物，就是《穆天子傳》的傳主周穆王：

吉日辛酉，天子升于昆侖之丘。〈卷二〉<sup>75</sup>

吉日甲子，天子賓于西王母。乃執白圭玄璧以見西王母。〈卷三〉<sup>76</sup>

周穆王不僅登上了崑崙，還見到了西王母，成為西王母的客人。

奇怪的是，這二位有機會登上崑崙或天上的英雄與帝王，即使在傳說中，最後都沒能成為長生不老的人間帝王。

---

<sup>72</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁 294，298，299，301。

<sup>73</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁 47。

<sup>74</sup> 袁珂以為陸吾即《海內西經》之開明獸也。說見《山海經校注》，頁 48，注四；頁 294-295，注二。

<sup>75</sup> 《穆天子傳》，台北：中華書局（據平津館本校刊本），卷二，頁 1。

<sup>76</sup> 《穆天子傳》卷三，頁 1。

崑崙神山與不死藥的傳說，到了漢代，還保留在《淮南子·墜形訓》中：

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、璇樹、不死樹在其西。……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。

昆侖之丘，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死。或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨。或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。<sup>77</sup>

除了《山海經》中曾經提到的不死樹，〈墜形訓〉中位在崑崙閭闔中的疏圃又多了飲之不死的「丹水」。從崑崙之丘往上，有「登之而不死」的涼風之山；從涼風之山再往上，就是懸圃，到了這裡就可以操縱氣象，呼風喚雨；從懸圃再往上，就是上天了，到了天上，就成了神。涼風之山不見於《山海經》中，懸圃、上天的說法也是〈墜形訓〉才有的，顯示漢代對於追求長生不死的熱中，較戰國時期有過之而無不及。

### （三）東方海外三神山

戰國後期，追求長生不死的帝王與方士，將追尋不死之藥的方向，從西方的崑崙神山轉向東方海上的三座神山：蓬萊、方丈、瀛洲。而且付諸具體的行動，派遣船隊、方士，展開大規模的搜索。〈海內北經〉有「蓬萊山在海中」的說法，但並無其他說明，海上神山的相關的記載主要見於《史記·封禪書》：

---

<sup>77</sup> [西漢]劉安著，劉文典集解，《淮南鴻烈集解》，台北：明倫出版社，1971年10月，卷四，〈墜形訓〉，頁3-4。

自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在渤海中，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，終莫能至云。世主莫不甘心焉。<sup>78</sup>

齊威王、齊宣王父子與燕昭王，無疑是戰國時期最熱中於求仙、尋訪不死藥的帝王。而神仙與不死藥的傳說，並不因為著齊威、宣與燕昭的逝去而沈寂。秦始皇結束了戰國時代，將中國帶入大一統的局面，他的財富與權力都是空前所未有的，對於長生不死的渴望自然更甚於前人，探索活動的規模也更大了：

及至秦始皇并天下，至海上，則方士言之不可勝數。始皇自以為至海上而恐不及矣，使人乃齋童男女入海求之。船交海中，皆以風為解，曰未能至，望見之焉。〈封禪書〉<sup>79</sup>

關於海上神山的記載，從齊威、宣王、燕昭王到秦始皇，所有派出的船隊，都遇到大風而返航或沈沒，終莫能至。這些諸侯、帝王就在等待的過程中成為歲月的俘虜，留給後人的是神山上清晰的仙境印象：金銀華麗的宮闕，有仙人，<sup>80</sup>與不死之藥，構成六朝仙境書寫的三個主要特徵。託名東方朔，實際成書時間可能在南朝宋、齊之間的《海內十洲記》，幾乎就是依照這三個特徵來描寫海外各洲的景象。<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> 《史記》，頁 1369-1370。

<sup>79</sup> 《史記》，頁 1370。

<sup>80</sup> 小川環樹也曾定義：「所謂『仙鄉』就是仙人住的地方。」[日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》，第一輯，頁 86。

<sup>81</sup> 參閱附錄四：表 2-1-1：《十洲記》中各洲宮殿、仙人與不死藥。

### 三、沃野

上古的樂園，除了《詩經》的「樂土」，和《山海經》的神山之外，《山海經》中還存在另一種形式的樂園，叫做「沃野」。沃野，顧名思義，便是指肥沃的土地，讓人回想起古代部族遷徙時想望的美好願景。

#### （一）《山海經》中的沃野

《山海經》中出現過三個沃野，在〈海外西經〉稱為「諸夭之野」，在〈大荒西經〉中則稱為「沃之野」。「諸夭之野」與「沃之野」內容相近，所指的應該是同一個地方。

82

此諸夭之野，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞；鳳皇卵，民食之；甘露，民飲之，所欲自從也。百獸相與群居。在四蛇北，其人兩手操卵食之，兩鳥居前導之。〈海外西經〉<sup>83</sup>

有沃之國，沃民是處。沃之野，鳳鳥之卵是食，甘露是飲。凡其所欲，其味盡存。……鸞鳥自歌，鳳鳥自舞，爰有百獸，相群是處，是謂沃之野。〈大荒西經〉<sup>84</sup>

另一個沃野則是〈海內經〉所記載的「都廣之野」：<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> 「郝懿行云：『……夭，郭音妖，蓋譌。夭野，〈大荒西經〉作沃野，是此經之夭，乃沃字省文。』」袁珂注，《山海經校注》，頁 222。

<sup>83</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁 222。

<sup>84</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁 397。

<sup>85</sup> 按袁珂注「據此（王念孫語），則古有二本，或做都廣，或做廣都，其實一也。楊慎《山海經補注》云：『黑水廣都，今之成都也。』衡以地望，庶幾近之。《華陽國志·蜀志》云：『廣都縣，郡西三十里，元朔二年置。』曹學佺《蜀中名勝記》謂在今成都附近雙流縣境。」袁珂注，《山海經校注》，頁 445。

以及西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百穀自生，冬夏播琴。鸞鳥自歌，鳳鳥自舞，靈壽實華，草木所聚。爰有百獸，相群爰處。此草也，冬夏不死。〈海內經〉<sup>86</sup>

在「諸天之野」與「沃之野」有鳳皇卵可食，有甘露可飲；「都廣之野」雖然沒有鳳凰卵，但土地肥沃，到了「百穀自生」的地步，而且菽、稻、黍、稷這些作物的名稱前面還要冠上一個膏字，以顯示其甘美：這樣的世界，讓人們不必再為了取得食物而必須努力於種植漁獵的辛苦。就像希臘神話中的「黃金時代」：

奧林波斯山上不朽的諸神創造了一個黃金種族的人類。這些凡人生活在克洛諾斯時代，那時他是天上的國王。人們像神靈那樣生活著，沒有內心的悲傷，沒有勞累和憂愁。他們不會可憐的衰老，手腳永遠一樣的有勁；除了遠離所有的不幸，他們還享受筵宴的快樂。他們的死亡就像熟睡一樣安詳，他們擁有一切美好的東西。肥沃的土地自動慷慨地出產吃不完的果實。他們和平輕鬆地生活在富有的土地上。羊群隨處可見，幸福的神靈眷愛著他們。<sup>87</sup>

原來在中西古老的傳說中竟有如此相似的說法，「肥沃的土地自動慷慨地出產吃不完的果實」和「百穀自生」簡直如出一轍。在沃野之中，除了飲食大欲可以得到滿足，人與各種野獸都能和睦相處，草木到了冬天也不會枯萎。這是早期的樂園傳說，其特點在於充足而鮮美的食物飲水，人與人、人與大自然都能和諧相處，反應了一般庶民對於生活的需求與渴望。

在沃野之中有一個值得注意的現象：「鸞鳥自歌，鳳鳥自舞」。鸞鳳的歌舞，似乎不是生活所必需，《山海經》卻數度提及，例如夏后開<sup>88</sup>：「開上三嬪于天，得九辯與九歌

---

<sup>86</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁 445。

<sup>87</sup> [希臘]赫西俄德 Hesiod 著，艾佛林-懷特 H. G. Evelyn-White 英譯，張竹明、蔣平轉譯，《工作與時日/神譜》，台北：台灣商務印書館，1999 年 2 月。頁 7-8。

<sup>88</sup> 「開即啟也，漢人避景帝（劉啟）諱改。」袁珂注，《山海經校注》，頁 414。



以下。」<sup>89</sup>他三度上天，沒有得到不死藥，只為了取得九歌九辯。這些故事顯示音樂歌舞對於先民生活的重要性。

## （二）《列子》的華胥國與終北之國

託名列禦寇，成書於魏晉的《列子》一書，其中關於樂園的形容類似沃野，而不同於先民的樂土或帝王的神山。例如〈黃帝〉篇所描述的「華胥國」：

晝寢而夢，遊於華胥氏之國。華胥氏之國在弇州之西，台州之北，不知斯齊國幾千萬里；蓋非舟車足力之所及，神游而已。其國无師長，自然而已。其民无嗜慾，自然而已。不知樂生，不知惡死，故无夭殤；不知親己，不知疎物，故无愛憎；不知背逆，不知向順，故无利害；都无所愛惜，都无所畏忌。入水不溺，入火不熱。斫撻无傷痛，指擿无癢癢。乘空如履實，寢虛若處床。雲霧不礙其視，雷霆不亂其聽，美惡不滑其心，山谷不躡其步，神行而已。<sup>90</sup>

「華胥國」是黃帝在睡夢中神遊的所在。它的位置偏遠，僅憑一般的舟船、車馬、或者靠腳力，是到不了華胥國的，因此，只能以「神游」的方式前往。只能在睡夢中前往的地方，與其說是仙境，不如說是夢境。正因為是夢境神游，所以，來到華胥，人可以神行空中，不受山谷阻斷，也不怕水火或其他外力的侵犯。

在〈湯問〉篇的另一則故事中，迷路的大禹來到了終北之國：

禹之治水上也，迷而失塗，謬之一國。濱北海之北，不知距齊州幾千萬里，其國名曰終北，不知際畔之所齊限。无風雨霜露，不生鳥、獸、蟲、魚、草、木之類。四方悉平，周以喬陟。當國之中有山，山名壺領，狀若甌甄。頂有口，狀若員環，名曰滋穴。有水湧出，名曰神漢，臭過蘭椒，味過醪醴。一源分為

---

<sup>89</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁 414。

<sup>90</sup> [戰國]列禦寇著，《列子》，台北：金楓出版社，1998 年 7 月。頁 61-62。

四埒，注於山下；經營一國，亡不悉徧。土氣和，亡札厲。人性婉而從，物不競不爭。柔心而弱骨，不驕不忌；長幼儕居，不君不臣；男女雜游，不媒不聘；緣水而居，不耕不稼；土氣溫適，不織不衣；百年而死，不夭不病。其民孳阜亡數，有喜樂，亡衰老哀苦。其俗好聲，相攜而迭謠，終日不輟音。饑倦則飲神漢，力志和平。過則醉經旬乃醒。沐浴神漢，膚色脂澤，香氣經旬乃歇。<sup>91</sup>

黃帝夢中神遊華胥國，大禹則是「迷而失塗」，才來到終北之國。迷而失塗與夢中神遊不同，神遊不需飲食，所以華胥國的文字中完全沒有提到飲食的問題；但迷路的人還是會餓會渴，所以在終北之國就出現了「神漢」這種神奇的飲料。

「華胥國」與「終北之國」這二段文字間存在著幾個共同點：

- 甲、華胥國與終北之國在空間上都位在遙遠的他方，在計算距離的時候，二者不約而同都以位在東方的「齊國」或「齊州」作為起點，顯示這類傳說的共同地緣背景似乎有由西向東的發展趨勢，這和西方崑崙神山往東方海上三神山發展的方向一致，可能是在中國政治文化中心東移的過程中，也將這些傳說帶往東方。
- 乙、兩個故事的主要人物，黃帝與大禹，其身份都是帝王，而且都是歷史上著名的賢君。
- 丙、華胥國與終北之國都無所謂政治的結構：在華胥，「其國無師長，自然而已」，亦即沒有所謂的統治者或領導者，一切順應自然；而終北則是「長幼儕居，不君不臣」。兩個故事都呈現了一群善良的人民與一個美好的社會，體現道家無為而治的政治理想。
- 丁、關於人民的性格，在華胥，「其民无嗜慾，自然而已」這段文字則讓人想起《道德經》中的一段話：「禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。」<sup>92</sup>；在終北，則是「人性婉而從，物不競不爭。柔心而弱骨，不驕不忌。」看起來似乎是《道德經》「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不

---

<sup>91</sup> 《列子》，頁 160-161。

<sup>92</sup> [晉]王弼著，《老子道德經注》，台北，世界書局，1991年1月初版十刷，頁 28-29。

見可欲，使心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。」<sup>93</sup>所追求的理想世界，反映了魏晉時期道家回歸自然的哲學觀。

戊、華胥國與終北之國兩段文字都大量使用了「不」、「无」等否定詞。布魯斯·林肯在《死亡、戰爭與獻祭》一書的第二章〈論天堂的想像〉在分析荷馬《奧德賽》、赫西俄德《工作與時日》、以及品達《奧林品雅神諭》三篇文獻中關於天堂的描述時也曾提到：「(三段經文)最重要的一個相似之處乃是，天堂幾乎完全是用否定性的術語加以描述的。」<sup>94</sup>這類描述的基本原則是：「天堂是對通常人間一切不愉快的否定。」<sup>95</sup>原因是「它實在不同於我們生活其中的凡俗境界，以致於僅僅靠我們的語言和通常的想像機制完全不能勝任描寫天堂的工作。」<sup>96</sup>然而，與西方的天堂畢竟有所不同，〈終北之國〉一篇，不僅使用否定詞來去除空間或環境中的不良成分，例如：「不知際畔之所齊限。无風雨霜露，……土氣和，亡札厲。」同時也用在消除人性中的不良因子，「人性婉而從，物不競不爭。柔心而弱骨，不驕不忌。」而〈華胥國〉也稱：「其民无嗜慾，自然而已。」顯然，在東方的華胥國與終北之國傳說，樂園的存在，不全然在於外在空間環境的美好，更重要的是人心的美好自然。

己、華胥國與終北之國兩個故事中都已經不再提到不死之藥了。但華胥國人「入水不溺，入火不熱」，已近似仙人了。

《列子》的這二則樂園寓言，明顯繼承了《老子》與《莊子》的思想，尤其是華胥國，基本上已經接近一個純粹概念的世界。

終北之國與華胥國儘管有許多共同點，但實質上是相當不同的兩個所在。終北之國較華胥國更多了些現實層面的敘述，在老、莊思想之外，更接受了《山海經》沃野的概

---

<sup>93</sup> [晉]王弼著，《老子道德經注》，頁2。

<sup>94</sup> [美]布魯斯·林肯著，晏可佳譯，《死亡、戰爭與獻祭》，上海：上海人民出版社，2002年8月。頁35。

<sup>95</sup> 《死亡、戰爭與獻祭》，頁37。

<sup>96</sup> 《死亡、戰爭與獻祭》，頁42。

念：沃野的鳳凰卵可食、有甘露可飲，終北則有神瀆這種神奇的飲料；沃野有「鸞鳥自歌，鳳鳥自舞」的場面，終北則因其俗好聲，而有終日不輟的音樂。唯一和沃野不同的是，終北「不生鳥、獸、蟲、魚、草、木之類」，因此見不到人與萬物和諧相處的景象，顯然是更以人為中心的思考。

沃野回歸自然的哲學，催生了桃源的想像，而沃野的食物（特別是像「神瀆」這類液態的飲料）與音樂，更豐富了仙境書寫的內容。

#### 四、洞天

漢末以來，道教逐漸興起，把戰國以來的神仙思想逐漸納入道教的信仰系統中，長生不死就成為道教修練的主要目的。六朝志怪記錄了許多的神仙傳說，被道教典籍吸收之後，經過整理，逐漸形成了道教的神仙譜系；而透過道教的傳布播散，神仙信仰廣為一般百姓接受，從而產生新的神仙故事，又成為志怪書寫題材的重要來源。在這樣的相互影響之下，產生了大量志怪作品與道教經典，也造就了一個不以神仙為虛誕的時代。

張華《博物志》：「地性含水土山泉者，引地氣也。山有沙者生金，有穀者生玉。名山生神芝，不死之草。」<sup>97</sup>「名山大川，孔穴相通，和氣所出，則生石脂、玉膏，食之不死。」<sup>98</sup>「君山有道與吳包山潛通，上有美酒數斗，得飲者不死。」<sup>99</sup>根據這三段文字，人間名山因為水土山泉具足，能夠引導地氣，因此能夠出產金玉與神芝等不死之藥。戰國以來對不死的追尋不再遙不可及。同時還指出了這些名山之間，例如君山與包山，在地底下是有路相通的，這些通路為道教的洞天說開啟了先河。

在葛洪《抱朴子內篇》中，洞天、福地等詞彙都還未出現，但《抱朴子內篇·金丹》

---

<sup>97</sup> [西晉]張華原著，祝鴻杰譯注，《博物志》，台北：台灣古籍出版有限公司，2002年12月初版二刷，頁41。

<sup>98</sup> 《博物志》，頁42-43。

<sup>99</sup> 《博物志》，頁266。

中卻記載著這樣的一段文字：「是以古之道士，合作神藥，必入名山，不止凡山之中，正為此也。又按仙經，可以精思合作仙藥者，有華山、泰山、霍山、恆山、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、縵山、雲臺山、羅浮山、陽駕山、黃金山、驚祖山、大、小天臺山、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。」<sup>100</sup>葛洪一口氣舉出二十八座可以合作神藥的名山，山中住有正神或地仙，山上長著芝草，不只可以合作神藥，還可以躲避「大兵大難」。躲避「大兵大難」的說法，讓人想起古代為了躲避戰亂貪吏而追尋的樂土。

在葛洪這段文字中，最值得注意的就是「此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。」將中國名山與仙人做了更緊密的聯繫，讓入山遇仙成為合理的期待。

此後隨著道教組織的發展，道教經典不斷累積，透過葛洪的《抱朴子》以及陶弘景的《真誥》等書的傳承，道教洞天福地的系統逐漸形成。《真誥·稽神樞第一》：「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>101</sup>提到了「三十六洞天」。不過，根據晚唐道士杜光庭的《洞天福地嶽瀆名山記》，句曲山應該是屬於「十大洞天」中的第八洞天，而「三十六洞天」中並沒有句曲山。<sup>102</sup>陶弘景注云：「《傳》中所載，至第十天，並及酆都、五嶽、八海神仙。遠方夷狄之洞，既非此限，並不獲疏出。」<sup>103</sup>似乎也認同句曲山應屬「十大洞天」的說法。此外，《真誥·稽神樞第一》開篇第一條提到：「句曲山其間有金陵之地，地方三十七八頃，是金陵之地肺也，土良而井水甜美，居其地必得度世見太平。」<sup>104</sup>按《洞天福地嶽瀆名山記》：

---

<sup>100</sup> [東晉]葛洪原著，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，2007年10月二版六刷，頁85。

<sup>101</sup> [南朝梁]陶弘景撰，趙益點校，《真誥》，北京：中華書局，2011年9月，頁195。

<sup>102</sup> 杜光庭撰，《洞天福地嶽瀆名山記》，收在《杜光庭記傳十種輯校》，北京：中華書局，2013年11月，頁377-399。

<sup>103</sup> 《真誥》，頁195。

<sup>104</sup> 《真誥》，頁191。

「地肺山在茅山，有紫陽觀，乃許長史宅。」<sup>105</sup>地肺山乃是七十二福地中的第一福地；再，《真誥·稽神樞第一》第五條：「越桐柏之金庭，吳句曲之金陵，養真之福境，成神之靈墟也。」<sup>106</sup>按《洞天福地嶽瀆名山記》：「金庭山金庭崇妙洞天，三百里，在越州剡縣。」<sup>107</sup>是三十六洞天中的第二十七洞天；而《真誥·稽神樞第一》中一再提到的良常山：「茅山北垂洞口，一山名良常山，本亦句曲相連，都一名耳。」<sup>108</sup>按《洞天福地嶽瀆名山記》：「良常山良常方會洞天，三十里，在茅山東北，中茅君所居。」<sup>109</sup>是三十六中洞天中的第三十三洞天：這三處福地洞天在陶弘景的注中都未提及。看來，這套洞天福地的系統在陶弘景的時代（南朝齊梁之間）還在形成當中，「十大洞天」應該是較為確定的，三十六洞天的說法也已有所聞，但並未形成定說。

另外，七十二福地中的第二十四福地：「陶山，在溫州安固縣，貞白先生修藥處。」<sup>110</sup>以及第六十六福地：「大若巖，在溫州永嘉縣，貞白先生修《真誥》處。」<sup>111</sup>貞白先生就是陶弘景，七十二福地中有二處與陶弘景的事蹟有關，這樣看來，七十二福地的說法應該也是在陶弘景之後才逐漸成形的。

完整的十大洞天、三十六小洞天及七十二福地可能遲至唐代司馬承禎才大致定型，但「洞天福地傳說，導源於早期河圖地理資料，與《十洲記》、《博物志》、《神異經》、《抱朴子》等關係密切。」<sup>112</sup>也就是說，魏晉時人雖然還不知道洞天福地的系統，其實應該已經具備洞天的原始概念。

---

<sup>105</sup> 《杜光庭記傳十種輯校》，頁 391。

<sup>106</sup> 《真誥》，頁 194。

<sup>107</sup> 《杜光庭記傳十種輯校》，頁 391。

<sup>108</sup> 本段引用文字係〈稽神樞第一〉第 11 條，《真誥》，頁 197。良常山之名亦見於〈稽神樞第一〉第 10 條（頁 197）、第 21 條（頁 202）、第 22 條（頁 203）、第 26 條（頁 204）。

<sup>109</sup> 《杜光庭記傳十種輯校》，頁 391。

<sup>110</sup> 《杜光庭記傳十種輯校》，頁 392。

<sup>111</sup> 《杜光庭記傳十種輯校》，頁 393。

<sup>112</sup> 羅爭鳴〈洞天福地嶽瀆名山記輯校說明〉，收在《杜光庭記傳十種輯校》，頁 382。

道教的洞天說，雖然成形的時間較晚，但發展的時間卻相當長，在中原境內，就可以找到提供修練或服食機會的名山，不必再去追訪那遙遠而終莫能至的神山。就算中原淪陷，政府偏安江南，還是可以就近前往位在晉安的霍山，位在東陽的長山與太白山，以及位在會稽的四望山、大、小天臺山、蓋竹山與括蒼山等。<sup>113</sup>從此，尋仙訪藥不再是帝王、方士的特權了，平民百姓只要一心向道，也都可以入山求道學仙，等待一個適當的機會，獲得仙人的接引，或是煉成丹藥，最後成為長生不死的仙人。

洞天概念對於仙境書寫最重要的影響，仙境就位在大地的大山之中，讓庶民也能夠獲得進入仙境的機會，成為仙鄉遊歷類型故事的主角。

## 五、桃源

漢末魏晉之際，王權衰微，諸侯割據，外族入侵，一統的王國分裂了，天下陷入了看似永無止盡的戰亂之中。就在這樣分裂混亂的背景之下，陶淵明寫下了〈桃花源記〉<sup>114</sup>，繼承了先民與前人對於樂園的想像，創造了後世中國人心目中共同的樂園模型。

晉太元中，武陵人捕魚為業。緣溪行，忘路之遠近。忽逢桃花林，夾岸數百步，中無雜樹，芳草鮮美，落英繽紛。漁人甚異之。復前行，欲窮其林。林盡水源，便得一山。山有小口，髣髴若有光；便捨船從口入，初極狹，纔通人。復行數十步，豁然開朗，土地平曠，屋舍儼然。有良田美池桑竹之屬。阡陌交通，雞犬相聞。其中往來種作男女衣著，悉如外人，黃髮垂髫，並怡然自樂。見漁人，乃大驚，問所從來。具答之。便要還家，設酒殺雞作食。村中聞有此人，咸來問訊。自云先世避秦時亂，率妻子邑人來此絕境，不復出焉，遂與外

---

<sup>113</sup> 「今中國名山不可得至，江東名山之可得住者，有霍山，在晉安；長山太白，在東陽；四望山大小天台山蓋竹山括蒼山，並在會稽。」《抱朴子內篇校釋》，頁 85。

<sup>114</sup> 〈桃花源記〉的故事發生在晉孝武帝太元年間（376-396），成書時間當在此後。

人間隔。問今是何世，乃不知有漢，無論魏晉。此人一一為具言所聞，皆歎惋。餘人各復延至其家，皆出酒食。停數日，辭去。此中人語云，不足為外人道也。既出，得其船，便扶向路，處處誌之。及郡下，詣太守說如此。太守即遣人隨其往，尋向所誌，遂迷不復得路。南陽劉子驥，高尚士也，聞之，欣然規往，未果。尋病終。後遂無問津者。<sup>115</sup>

陶淵明筆下的〈桃花源記〉，作為一種樂園書寫，或多或少繼承了，或取材於前文提到過的樂土、神山、沃野與洞天，然而卻又與其他的樂園都有所不同。

### （一）桃源與樂土

桃源人自述其歷史，云：「先世避秦時亂，率妻子邑人來此絕境，不復出焉，遂與外人間隔。」原來，桃源人的先祖正是為了避亂而帶領家人鄰居，勇敢地踏出腳步，尋找他們自己的樂土。〈桃花源記〉繼承了先民對樂土的想像，並且付諸實際行動，找到一個與世隔絕的絕境，建立理想的家園。原本停留在想像層次，永遠存在於他方的樂土概念，變成可以安身立命的桃源。

陳寅恪在〈桃花源記旁證〉一文中指出：「西晉末年戎狄盜賊並起，當時中原避難之人士……其不能遠離本土遷至他鄉者，則大抵糾合宗族鄉黨，屯聚堡塢，據險自守，以避戎狄寇盜之亂。」<sup>116</sup>因而認為那些堡塢就是「桃花源」的原型，這個推測自有其歷史依據，想像中的桃源與現實世界的距離也更近了。

### （二）桃源與沃野

桃源雖然以堡塢為模型，卻似乎不存在任何政治結構，無所謂堡主、塢主或村長之

---

<sup>115</sup> [晉]陶淵明撰，[清]陶澍注，《靖節先生集》，卷六，頁1-2。

<sup>116</sup> 〈桃花源旁證〉，收在陳寅恪著《金明館叢稿初編》，頁168-179。收在《陳寅恪先生文集一》。



類的管理者，村中人的地位看來都是平等的。所以第一位遇見漁人的村民可以邀請他回家，不必經過村長或其他管理者的同意；其他的村民只要願意，大家可以輪流做東，請漁人吃飯，不需要上級指導單位出面安排；述說桃源歷史的人，不必是年高德劭的耆宿；告誡漁人「不足為外人道也」的，也就是村中某個人而已：這樣的一個聚落，正呼應了華胥國「其國無師長，自然而已」，與終北之國「長幼儕居，不君不臣」的社會型態。

桃源的社會型態，在陶淵明的作品中並不是單一現象，〈五柳先生傳〉最後的「贊」中稱其為「無懷氏之民歟？葛天氏之民歟？」<sup>117</sup>陶淵明所引用的無懷氏與葛天氏時代，都是傳說中上古的帝王，葛天氏「其為治也，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎無能名之。」<sup>118</sup>，無懷氏「其撫世也，以道存生，以德安形，過而不悔，當而不揄。當世之人，甘其實，樂其俗，安其居而重其生。恙不見於色，間白不刑於心，而漸毒不萌於動，形有動作，心無好惡，雞犬之音相聞，而民至老死不相往來。」<sup>119</sup>與《老子》的「小國寡民」<sup>120</sup>實出一轍。

然而桃源畢竟不如沃野、終北的富庶，沒有鳳凰卵、甘露、神漢這類天賜的的神奇食物。桃源只是人間樂土，因此其中必須要有「良田、美池、桑、竹之屬」，人民還是需要勞動，必須「往來種作」於交通的阡陌之上，才能滿足生活的需求。「男女衣著，悉如外人」，說明村民與外界的人們沒有什麼不同，一旦有外人來，還是必須「設酒、殺雞、作食」才能招待客人，可見，桃源人還是保有著如外人一般的嗜欲，並不是仙人。無論如何，桃源人「黃髮垂髻，並怡然自樂」的模樣還是深深吸引著後人對桃源的嚮往。

---

<sup>117</sup> 楊勇校箋，《陶淵明集校箋》，頁 287。

<sup>118</sup> [宋]羅密撰，《路史》，台北：中華書局，1983 年 4 月臺三版。〈前紀〉第七卷，頁 4。

<sup>119</sup> 《路史》，〈前紀〉第九卷，頁 7。

<sup>120</sup> 《道德經》八十章：「小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」《老子道德經注》，頁 46-47。筆者案，《路史》後出，自是襲自《道德經》，然則《路史》呈現宋代接受的觀念之一，或可參考之。

### （三）桃源與神山

從空間位置來看，武陵漁人「緣溪行，忘路之遠近」，過桃花林，入山口，這就來到了桃源。桃源不像海上神山那樣遙不可及，也不像崑崙那樣高不可攀，沒有風浪阻隔，更沒有怪物把守。桃源雖然「與外人間隔」，但桃源就在人間，任何人可能在不經意間就能進去。

再就神山的三個特徵：「華麗的建築、仙人、不死藥」來看，桃源之中，固然是「屋舍儼然」，建築物外型整齊，卻談不上華麗；其次，桃源之中，「男女衣著，悉如外人」，需要種作以收成食物，招待客人也要殺雞，因此不是神仙居處；最後，桃源之中並沒有所謂的不死藥。桃源是人間樂土，與神山的關係不大。<sup>121</sup>桃源概念主要繼承的是樂土的無苛政、無貪吏，以及沃野的和諧、自然。陶淵明所關注的重點，似乎從來不是藏有不死藥的仙境。

### （四）桃源與洞天

雖然，桃源與神山幾乎毫無關連，然而，同樣是為了追求長生不死而形成的洞天傳說，卻與桃源有著密切的相互影響。

葛洪《抱朴子內篇》宣稱中國境內二十八座名山有正神或是地仙駐在，可以助人合藥修仙；然而，與陶淵明同時而稍早的王嘉，在其《拾遺記》卷十〈諸名山〉中，只有〈洞庭山〉一條稍能呼應葛洪的說法，王嘉對其餘各山的描述反而更接近《博物志》與《神異經》的寫法。成書於宋、齊之間的《十洲記》，各洲離岸動輒數萬里，雖然有仙

---

<sup>121</sup> 〈劉麟之〉是《搜神後記》卷一中唯一提到仙方、靈藥的篇章，但是〈桃花源記〉提及南陽劉子驥的時候，這些仙方、靈藥就不再出現了；而另一條〈仙館玉漿〉（〈嵩高山大穴〉）中，藉張華之名提及「玉漿」、「龍穴石髓」這類事物，但汪紹楹、王國良與李劍國等幾位學者都以為此篇應該不屬於《搜神後記》。參見汪紹楹校注《搜神後記》頁2注釋；王國良著《搜神後記研究》〈今本搜神後記出處對照表頁7；李劍國輯校《新輯搜神記·新輯搜神後記》〈搜神後記新舊本對照表〉頁773。

人與不死藥，但依舊是渺不可至的神山。這表示，葛洪中國名山的說法，在當時還沒有造成全面性的影響。在這樣的前提下，陶淵明的人間桃源是否受到葛洪中國名山概念的影響，就有商榷餘地了。

但，桃源的入口意象還是相當值得注意：「林盡水源，便得一山，山有小口，髣髴若有光，便捨船從口入。初極狹，纔通人。復行數十步，豁然開朗。」這個入口有三個特徵：

其一，入口極小，極不明顯；

其二，入口通道剛開始很狹窄，但一定要繼續往下走；

其三，出了小洞，會有「豁然開朗」的感覺，外面是一個全然不同的世界。

不論是否受到早期洞天說的影響，但如此詳盡的描述，無疑也對後來的洞天信仰產生影響。例如《真誥·稽神樞》：「中茅山東有小穴，穴口纔如狗竇，劣容人入耳，愈入愈闊，……入此穴口二百步，便朗然如晝日。」<sup>122</sup>這段敘述就與武陵漁人的遭遇十分相似，同樣具備了入口的三個特徵。

像這樣的入口，不需要仙人的本領，也不必有修道人的虔誠，任何人，只要有緣，同時還有點閒情逸致：遇見桃花林，會「欲窮其林」；發現山有小口，能注意到其中「髣髴若有光」，然後「捨船從口入」，就可以進入一個世外桃源。或許因為其目的不在不死藥，所以相對的困難也就少得多。

## （五）桃源的獨創性

桃源並不是陶淵明偶然的創作，從《搜神後記》的篇章來看，桃源是陶淵明相當關心的主題，努力蒐羅了許多資料，也嘗試了各種描述。

按汪紹楹《搜神後記》及王國良《搜神後記研究》，《搜神後記》卷一的十一條故事之中，就有〈仙館玉漿〉、〈剡縣赤城〉、〈韶舞〉、〈桃花源〉、〈劉驎之〉、〈穴中人世〉等六條與「桃源」有關。

---

<sup>122</sup> 《真誥》，頁 201。

在李劍國本《新輯搜神後記》中，刪去了〈嵩高山大穴（仙館玉漿）〉、〈桃花源〉、〈劉麟之〉等三條，保留〈袁栢根碩（剡縣赤城）〉、〈韶舞〉、〈梅花泉（穴中人世）〉三條。

關於〈桃花源〉一條，李劍國在《唐前志怪小說輯釋》中，將〈桃花源〉編在《搜神後記》中，<sup>123</sup>但其《新輯搜神後記》卻未收〈桃花源〉，未收的原因是「據李公煥本《箋注陶淵明集》卷六〈桃花源記〉」<sup>124</sup>，以此文既出自《箋注陶淵明集》，故不可出自《搜神後記》。其實，只要稍加比較，就不難發現，《搜神後記》中的〈桃花源〉，結尾較《淵明集校箋》的〈桃花源記〉少了「南陽劉子驥」一段。陳寅恪指出：「陶公之作〈桃花源記〉，殆取〈桃花源〉事與〈劉麟之〉二事牽連混合為一。」<sup>125</sup>因此認為《搜神後記》中的〈桃花源〉：「實陶公草創未定之本。而《淵明文集》中之〈桃花源記〉則其增修寫定之本。」<sup>126</sup>至於〈劉麟之〉一條，李劍國以其事乃據《晉書·隱逸傳·劉麟之傳》而來，<sup>127</sup>因而未收入《新輯搜神後記》。陳寅恪於此亦有所考：「此事唐修《晉書·隱逸傳》亦載之，蓋出於何法盛《晉中興書》（見太平御覽肆壹玖及肆貳伍又伍百肆所引）。何氏不知何所本，當與《搜神後記》同出一源，或即與淵明有關，殊未可知也。」<sup>128</sup>筆者同意陳寅恪說法，以為〈桃花源〉、〈劉麟之〉二篇應出於《搜神後記》，而《搜神後記》應該是陶淵明隨身的筆記，隨時可以將所見所聞記錄下來。

就《搜神後記》卷一較無爭議的三篇看來，〈剡縣赤城〉是本論文討論的主要題材之一，下一章會再做討論，在此先不做討論。另外二篇〈韶舞〉、〈穴中人世〉，其文字就頗似未成稿之筆記。

---

<sup>123</sup> 李劍國輯釋，《唐前志怪小說輯釋》，頁 417-424。

<sup>124</sup> [(南朝)宋]陶淵明撰，李劍國輯校，《新輯搜神後記》，頁 773。

<sup>125</sup> 陳寅恪著，〈桃花源記旁證〉，見《金明館叢稿初編》，頁 174。收在《陳寅恪先生文集一》。

<sup>126</sup> 陳寅恪著，〈桃花源記旁證〉，見《金明館叢稿初編》，頁 175。收在《陳寅恪先生文集一》。

<sup>127</sup> [(南朝)宋]陶淵明撰，李劍國輯校，《新輯搜神後記》，頁 773。

<sup>128</sup> 陳寅恪著，〈桃花源記旁證〉，見《金明館叢稿初編》，頁 174。

滎陽人，姓何，忘其名，有名聞士也。荊州辟為別駕，不就，隱遁養志。常至田舍收穫，在場上，忽有一人長丈餘，黃疏單衣、角巾來詣之。翩翩舉其兩手，並舞而來，語何云：「君曾見韶舞不？此是韶舞。」且舞且去，何尋逐徑向一山，山有穴，纔容一人。其人即入穴，何亦隨之入。初甚急，前，輒閑曠，便失人。見有良田數十頃，何遂墾作，以為世業，子孫至今賴之。<sup>129</sup>

對於這位姓何的滎陽人，既然是「有名聞士也」，又怎麼會「忘其名」？如此矛盾的說法，如果只是隨手的筆記，就比較說得過去。也合乎陶淵明「好讀書不求甚解」的個性。

長沙醴陵縣有小水〔一處，名梅花泉〕。有二人乘船取樵，見岸下土穴中水逐流出，有新斫木片逐水流，上有深山，有人跡，異之。乃相謂曰：「可試如水中，看何由爾。」一人便以笠自障入穴，穴纔容人；行數十步，便開明朗然，不異世間。<sup>130</sup>

這則故事仔細描寫二個乘船取樵的人如何在發現水中土穴，又如何入水進入穴中入世的過程，卻對穴中入世的模樣一字未提，看來更像是對於「進入洞穴」母題的書寫練習或材料蒐集。

不過，從這二條故事中也可以發現陶淵明對於「進入洞穴」的母題似乎情有獨鍾：例如〈韶舞〉：「何尋逐徑向一山，山有穴，纔容一人。其人即入穴，何亦隨之入。初甚急，前，輒閑曠。」以及〈穴中入世〉「一人便以笠自障入穴，穴纔容人；行數十步，便開明朗然，不異世間。」這二段文字。可見陶淵明在桃源入口的描寫上，的確做過多次嘗試。

另一個值得注意的地方：漁人離開桃源，沿路做記號，還跑去告訴太守，太守派了人隨他去找，卻再也找不到桃源了。這種想要回歸卻無法再回歸的母題，也是首見於〈桃花源〉。類似的母題也出現在〈劉驎之〉條中：

---

<sup>129</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，頁 38-39。

<sup>130</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，頁 41。

南陽劉麟之，字子驥，好遊山水。嘗採藥至衡山，深入忘反。見有一澗水，水南有二石囿，一閉一開。水深廣不得渡。欲還，失道；遇伐弓人，問徑，僅得還家。或說囿中皆仙方、靈藥及諸雜物。麟之欲更尋索，不復知處矣。<sup>131</sup>

劉麟之因為水深而放棄了渡水探訪石囿的機會，後來聽說石囿中藏有寶貝，想要再去尋找，最後也是「不復知處矣」。看來，半途而廢與進入之後再離開的結局都是一樣，回不去了。

本節討論的重點是仙境背後的樂園概念，從這一個角度來看，〈桃花源〉對於六朝仙境書寫的影響主要表現在四個方面：

其一，賦予「樂土」具體的景象，雖然其景象是「男女衣著，悉如外人」，一個與現實世界沒有太大差別的所在。

其二，要進入桃源，要經過一處隱密的洞穴，洞穴的入口很狹小，只要繼續走下去，就會豁然開朗，進入桃源世界。

其三，想要回家，隨時可以離去。

其四，離開之後就無法再回歸（如〈劉麟之〉一般半途而廢的也是如此）。

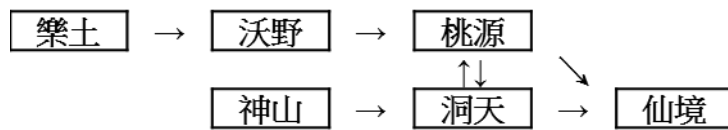
## 六、仙境

綜合前文提到樂園書寫的五種類型，其實可以分成兩組：桃源是對樂土與沃野的繼承與發揮；洞天則主要沿襲神山對長生不死的追求，並將不死藥的秘密從遙不可及的西方崑崙與東海神山帶到了人間的名山。而魏晉時期洞天與桃源概念的互滲，為仙境的存在注入了洞穴的界闕功能。其概念的發展如下圖所示：

圖 1：樂園概念發展示意圖：

---

<sup>131</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，頁 41。



樂土思想雖然沒有具體的形象，卻為仙境遊歷類型故事提供了出發與回歸的原始動機。

神山傳說創造了仙境的具體形象，並將仙人與不死藥安置其中，成為希冀長生不老的帝王終身追尋的目標。

沃野傳說為仙境中的人物與生活狀態提供了內容，尤其是在食物與音樂方面的想像，豐富了仙境書寫的想像。

洞天理論將仙人所居住的地方，以及不死藥的所在從高不可攀的崑崙或遙不可及的東海，移到了人間的名山之中，與外界必須有所區隔，因此從凡界進入仙境，就會出現一個跨界的歷程，而洞穴正是最佳的界閩。「洞穴不僅是通路，它本身還是一個別的世界。」<sup>132</sup>有時候洞穴可以作為跨界的通道，例如〈邗子〉逐犬所進入的山穴；有時候洞穴之中便是仙境，例如〈洞庭山〉的靈洞本身就是仙境的所在。位在名山之中的洞天，讓原本只有帝王貴族才能進行探的領域，變成庶民也有機會一遊的場域。

桃源雖然不是仙境，卻為仙境遊歷故事營造了完美的入口意象，以及在某種機緣引導下，通過洞穴、進入仙境的情節單元。而桃源故事結局不能再歸的母題，不僅增添了仙境的神秘色彩，更創造了一種永恆遺憾的深刻感受。

六朝志怪的仙境書寫，正是從中國傳統各種樂園思想與傳說中得到了靈感與養分。大量精彩的故事在這個時期產生，為濃厚社會階級意識下沈悶僵化的門第觀念中，打開一道思想的活潑出口，更撫慰了長期處於戰火之下，動盪不安的廣大人心。

---

<sup>132</sup> [日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》第一輯，頁 88。

## 第二節 仙女

中國人形容美女，常用「仙女下凡」或是「美若天仙」來做譬喻<sup>133</sup>。按照修辭學上「譬喻」的用法：「思想的對象同另外的事物有了類似點，文章上就用那另外的事物來比擬這思想的對象」，<sup>134</sup>而且人們會用類似的已知事物，或者用較為熟悉的概念去形容或強化另一個類似的概念，聽者（或讀者）可以藉由這個熟悉的概念，去瞭解另一個不熟悉的概念，或者理解說者（或作者）所要形容的事物。這意謂著「仙女」這個概念彙集了美女的共同特質（共性），而這些共同特質又反過來成就了仙女的形象。

在「仙女下凡」或是「美若天仙」這樣的例子當中，中國人是透過仙女的形象，或是對仙女形象的想像，去模擬一位女子超凡的美。這樣說起來，中國人普遍對於仙女應該是很熟悉的，而且，普遍認定了仙女是很美的。在這樣的認知基礎上，中國人或者中文使用者對於完美女性的共同想像，就完全投射在「仙女」的概念上。

仙女具備完美女性的形象，正好成為男性所渴望的婚戀對象的範本，男性期待一位如仙女般的佳偶，甚至幻想一親仙女之芳澤，這樣的願望衍生了許多浪漫的仙凡異界<sup>135</sup>愛情故事。從民間傳說到文人創作，從六朝志怪到唐傳奇，留下了豐富的文學作品。

---

<sup>133</sup> 例如南朝陳徐陵〈玉臺新詠序〉：「畫出天仙，闕氏覽而遙妒。」[南朝陳]徐陵編，[清]吳兆宜注，《玉臺新詠》，台北：世界書局 2001 年 8 月二版一刷，頁 1。又《紅樓夢》第一百回：「曾見一人，說是黛玉生不同人，死不同鬼，必是那裡的仙子臨凡。」[清]曹雪芹、高鶚原著，馮其庸等校注，《紅樓夢》台北：里仁書局，1984 年 4 月，頁 1505。

<sup>134</sup> 文史哲出版社，《修詞類說》，台北：文史哲出版社，1980 年 9 月，頁 77。

<sup>135</sup> 關於仙凡之間的婚戀故事，洪樹華稱之為「超現實遇合」，筆者以為，志怪作者的心態並不認為這些故事是超現實的故事，相反的，這些志怪的作者對於他們所志之怪往往是信其為真的，甚至是為了要闡明神道之不誣（干寶《搜神傳》序、葛洪《神仙傳》序），才記下這些怪事以傳世，為了能夠與寫作者採取同一視角，故不以「超現實遇合」稱之；又如顏慧琪稱之為「異類婚戀」，由於本文並未全面處理神仙鬼怪妖精與人類等各類異界存在，主要題材在人與仙之間的婚戀，仙對於人而言，是否屬於異類，還有商榷的空間，因此本論文稱之為「異界婚戀」或「仙凡婚戀」。



然而，仙女這個概念是怎麼產生的？仙女最初的形象又是如何呢？本節要嘗試討論仙女這個概念的緣起，與仙女形象在歷史中的轉變。

## 一、神與仙

在討論「仙女」之前，必須先討論「仙」；而要討論「仙」之前，必須先明白另一個更古老的超越存在——「神」。

雖然現代語言習慣稱「神仙」，但「神仙」二字連用大約是漢代以後的事，<sup>136</sup>在戰國以前，「神」與「仙」原是兩個不同的概念。

### （一）神的演變

甲骨文字中雖然沒有「神」，但已有「示」字，「示」字是個祭壇的形狀，象徵人與超越世界溝通的平台，所以《說文》稱：「示，神事也。」<sup>137</sup>

最初，人們將大自然的現象或力量視為神，而閃電顯然是最能展現大自然力量的一種現象。因此，源自於閃電形象的「申」字，就成為原始的「神」字。<sup>138</sup>在中國古代的

---

<sup>136</sup> 司馬遷《史記》當中已經出現許多「神僊」或「神仙」連用的例子了，例如〈孝武本紀〉：「大（樂大）見數月，佩六印，貴振天下，而海上燕齊之間，莫不搢挽而自言有禁方，能神僊矣。」（《史記》頁 463-464）「欲放黃帝以嘗接神僊人蓬萊士。」（《史記》，頁 473）「乃作通天臺，置祠具其下，將招來神僊之屬。」（《史記》頁 479）「其明年，東巡海上，考神僊之屬，未有驗者。」《史記》頁 484。其中第一、二、四三例亦見於〈封禪書〉。又〈司馬相如列傳〉：「縹乎忽忽，若神仙之仿佛。」（《史記》頁 3011。）

<sup>137</sup> [漢]許慎撰，[清]段玉裁注，《說文解字注》，台北：漢京文化事業有限公司，1985年10月。頁3。

<sup>138</sup> 姚孝遂：「『神』的原始形體作『𠄎』，象閃電之形，是『電』的本字。由於古代的人們對於『電』這種自然現象感到神秘，認為這是由『神』所主宰，或者是『神』的化身，因此，『𠄎』又用作『神』，可以

信仰體系中，地位最高的是「天」，又稱為「帝」。<sup>139</sup>諸神則是天帝的使者，或是自然界中山川大地的守護者，有時也涵蓋了天上的星辰與氣候的四季，因此常常以複數的「百神」出現：

懷柔百神，及河喬嶽。《周頌·清廟之什·時邁》<sup>140</sup>

以供上帝山川百神之祀。《國語·周語中》<sup>141</sup>

山川之靈，足以紀綱天下者，其守為神。《國語·魯語下》<sup>142</sup>

山川大地的守護神，維護了山林水源，維持著地力的豐沃，所以說是：「皆有功烈于民者也。」<sup>143</sup>然而，百神也同樣會帶來災禍。《左傳·昭公元年》子產的一段話：「山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎禱之；日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禱之。」<sup>144</sup>就說明了山川與日月星辰之神在天災方面的影響力。

原本單純的自然現象，因其力量而得到人的崇拜，獲得祭祀，於是在人們心目中逐漸塑造成具有支配自然、呼風喚雨能力的人格神，成為一種異乎常人的超越存在。因此，《禮記·祭法》稱：「山林、川谷、丘陵，能出雲為風雨，見怪物，皆曰神。」<sup>145</sup>

被稱為神的怪物，最初的形象大都是獸身而有人面，並以這種樣貌出現在早期的文獻《國語·晉語》中：

---

認為是引伸義。」又，唐蘭：「《說文》申字說解，支離牽傳。但於「虹」字下，謂：『籀文虹從申，申，電也』，則猶存古意。」于省吾主編，《甲骨文字詁林》，北京：中華書局，1999年12月，頁1172。

<sup>139</sup> 《春秋繁露·郊義》：「天者，百神之君也，王者之所最尊也。」

<sup>140</sup> 《毛詩鄭箋》，頁136上。

<sup>141</sup> 《國語》，台北：里仁書局，1981年12月。頁54。

<sup>142</sup> 《國語》，頁213。

<sup>143</sup> 《國語》〈魯語上〉，頁170。

<sup>144</sup> 楊伯峻編著，《春秋左傳注》，高雄：復文圖書出版社，1991年9月。頁1219-1220。

<sup>145</sup> 《禮記鄭注》，頁158下。

虢公夢在廟，有神人面白毛虎爪，執鉞立于西阿，公懼而走。……召史闞占之，對曰：「如君之言，則蓐收也，……」《國語·晉語二》<sup>146</sup>

這似乎是文獻中最早出現，關於「神」的樣貌的記載。然而，負責占夢的史闞當下就根據虢公的形容，說出怪物神的名字，這表示，關於蓐收形象的傳說已經存在很久了。

《禮記·月令》中提到，蓐收是「秋神」，<sup>147</sup>其他的季節之神還包括：春神句芒、夏神祝融、中央后土、冬神玄冥。這些神的模樣，散見於《山海經》中：

東方句芒，鳥身人面，乘兩龍。〈海外東經〉

南方祝融，獸身人面，乘兩龍。〈海外南經〉

西方蓐收，左耳有蛇，乘兩龍。〈海外西經〉<sup>148</sup>

《山海經》中左耳有蛇的蓐收與《國語》中虢公夢中所見「人面白毛虎爪」的蓐收似乎不盡相同，但二種形象都是不同於凡人的怪物。有趣的是，《山海經》中，句芒是「鳥身人面」，祝融是「獸身人面」，也都是異於常人的怪物。除此之外，《山海經》中提到的「神」，絕大多是獸身人面的形狀。這樣看來，百神生下來就是百神，與人類是不同的物種。

## （二）鬼的演化

先秦時期的信仰系統，除了對天帝與百神的崇祀，同時還有對祖先的信仰與崇拜。人死為鬼，但先王活在世間的偉大形象，讓子孫相信他的力量依然存在，可以對人間降福或是作祟。在《國語·魯語上》可以看到這樣的敘述：「其周公、太公及百辟神祇實

---

<sup>146</sup> 《國語》，頁 295。

<sup>147</sup> 〈月令〉：「孟秋之月……其神蓐收。」《禮記鄭注》，頁 58 上。

<sup>148</sup> 袁珂注，《山海經校注》，句芒條見頁 265、祝融條見頁 206、蓐收條見頁 227，雖有后土，但未言其樣貌，玄冥則不見於《山海經》。

永饗而賴之！」<sup>149</sup>將祖先與百神並列，作為祭祀的對象。天帝、百神加上祖先的鬼靈，這就形成了後人所熟知的「鬼神信仰」。在《尚書》、《左傳》、《國語》、《論語》、《禮記》這些典籍當中，已經有相當多「鬼神」連用的詞例。此外，在《說文·鬼部》中可以見到「魍」、「魄」<sup>150</sup>等字，顯示在某種程度上，「鬼」、「神」其實是可以相通的。這些例子說明了，「鬼神信仰」在古代中國其實已經十分普遍。

由於鬼神信仰的普遍，魏晉以後進而形成了一種「人死後成神」的信仰系統，例如《搜神後記》中的〈蔣山神〉或〈青溪小姑〉等。

神與人原本是不同的兩種存在，或說是兩個不同的物種，在「死後成神」的系統中，人卻可以透過死亡而成為神。人死而成的神，與原始山川的百神，已經有所不同。這種信仰系統本身並非本文討論的重點，但是概念上的釐清將有助於下文的定義與討論。

### （三）人的提升

人天生不是神，死後則會成為鬼。如果祖先死後之鬼能夠成為祖靈，享受神的祭祀待遇，那麼，人有沒有可能靠自己的力量修練而成為類似神的存在？莊子正是這種思想的代表。

在莊子的時期，雖然還沒有「仙人」這個詞，<sup>151</sup>莊子卻透過他的想像力，思考人可以如何自我提升、自我修練，以成為神一般的存在。儘管莊子沒有用到「仙人」一詞，在《莊子》書中提到的許多概念，例如「神人」、「至人」、「真人」等，<sup>152</sup>都被納入後來的「仙人」概念之中，成為神仙信仰的重要內容。

---

<sup>149</sup> 《國語》，頁 158。

<sup>150</sup> 「魍：神也。」「魄：陰神也。」《說文解字注》，頁 435 上。

<sup>151</sup> 《楚辭》中常見赤松與王喬等仙人的名字，這些名字並未出現在更早的文獻中，因此無從知道在莊子的時代，這些仙人的傳說是不是已經出現。

<sup>152</sup> 除了至人、神人、真人之外，還有聖人與天人，「聖人」的外在特徵主要表現在知性與品格的層次上，而「天人」一詞則主要見於《莊子》〈外篇〉及〈雜篇〉，故不做討論。

神人，主要見於〈逍遙遊〉篇中，而且有具體的指稱對象：

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘，而年穀熟。……之人也，之德也，將旁礴萬物，以為一世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下為事。之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱、金石流、土山焦而不熱。是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事。<sup>153</sup>

這位神人似乎還保有古代百神的血統，雖然模樣與人類似，但從其能力上看來，則顯然是不同於人的存在：「其神凝，使物不疵癘，而年穀熟。」能夠讓災疫不降臨，讓穀物成熟，正是古代百神的能力之一。<sup>154</sup>值得注意的是，《莊子》使用了「神人」這個名稱。在莊子之前的文獻中，神人二字連用幾乎都是表示「神與人」或「神與民」的意思，<sup>155</sup>以「神人」指稱一種超越的存在，應該始於莊子。

至人則是一個概念性的存在，主要見於〈齊物論〉篇：

---

<sup>153</sup> 《莊子集釋》，台北：世界書局，1985年11月。頁14-17。

<sup>154</sup> 王夫之〈莊子解〉卷一：「物之災祥，穀之豐凶，非人之所能為也，天也。」頁6。收在[清]王夫之著，《莊子通·莊子解》，台北：里仁書局，1984年9月。

<sup>155</sup> 神人連用表「神與人」的例子，如《尚書》中有〈舜典〉：「八音克諧，無相奪倫，神人以和」（《尚書孔傳》，台北市：新興書局，1964年11月。頁8下）；〈微子之命〉：「恪慎克孝，肅恭神人」（《尚書孔傳》，頁45上）；〈周官〉：「宗伯掌邦禮，治神人，和上下」（《尚書孔傳》，頁66下）；《左傳》中有〈昭公元年〉：「棄神人矣，神怒民叛，何以能久」；〈昭公四年〉：「是以先王務脩德音，以亨神人」；〈昭公二十年〉：「神人無怨」；《國語》〈周語上〉則有：「使神人百物無不得其極」；〈周語下〉：「于是乎道之以中德，詠之以中音，德音不愆，以合神人，神是以寧，民是以聽。」<sup>156</sup>「四曰蕤賓，所以安靖神人，獻酬交酢也」等。

王倪曰：「至人神矣：大澤焚而不能熱，河、漢涸而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！」<sup>156</sup>

雖說是概念性的存在，其內容卻與神人有些類似。將人的至高可能與神人做了類比，又是出於莊子的偉大奇想。「至人神矣！」一個人若是能夠達到極致的境界，那就等於是神了。若將神人與至人稍做比較，大概有二個共同點：

首先，神人與至人都具有自我保全的能力：神人「物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱、金石流、土山焦而不熱」；至人則是「大澤焚而不能熱，河、漢涸而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚」；二者都能在自然環境變動的情況下保全自己，身體不會受水火或其他物質的傷害，精神也不會因為外在環境的影響而感到驚恐。

其次，在運動能力方面：神人能夠「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」；至人則可以「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」。二者都能乘雲氣，遊乎四海之外，然而「御飛龍」與「騎日月」還是有些不同。莊子提到列子能夠御風而行，是如何地輕妙啊！他雖然不需要步行，卻還是「猶有所待者也」，必許等待起風才能御風，這是美中不足的地方。最好是能「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」能夠不依靠任何外力而遊於無窮者，馮友蘭以為此「即與宇宙合一者也」，「人至此境界始可絕對的逍遙矣。」<sup>157</sup>「御飛龍」的神人，就和《山海經》中句芒、祝融、蓐收、冰夷、夏后開等「乘兩龍」的神人一般，雖然也是上天下地，遊乎四海，無所不至；然而，和御風而行的列子一樣，都是「猶有所待者也」；而「騎日月」的至人，當然不是以日月作為交通工具，而是象徵能夠駕馭時間，超越死生，<sup>158</sup>「至人無入而不自得，此逍遙之極致也。」<sup>159</sup>就運動能力來說，至人甚至更甚於神人。

而真人也是屬於概念性的存在，其說主要見於〈大宗師〉篇：

---

<sup>156</sup> 《莊子集釋》，頁 45-46。

<sup>157</sup> 馮友蘭語，見馮友蘭著，《中國哲學史》，香港：文蘭圖書公司，1967 年 4 月，頁 303、302。

<sup>158</sup> 「騎日月」郭象注：「有晝夜而無死生也」。《莊子集釋》，頁 46。

<sup>159</sup> 馮友蘭著，《中國哲學史》，頁 304。

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承，與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也，……故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，與天為徒；其不一，與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。〈大宗師〉<sup>160</sup>

神人與至人能夠在變動的環境中保全自己，真人同樣可以「登高不慄，入水不濡，入火不熱」。

另外，在面對生死問題時，至人「死生無變於己」，真人則是「不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。儻然而往，儻然而來而已矣。」，二者基本上都已超越生死，不以生死為意。

從這幾段文字看來，神人、至人、真人的概念並不是截然劃分的，其中有些部分是重疊或類似的概念，因此才會有類似「至人神矣」、「不離於真，謂之至人」〈天下〉，甚至如郭象注：「神人即今所謂聖人也」<sup>161</sup>這樣近乎互訓的例子。

神人、至人與真人的幾個特點：「自我保全」、「悠遊天地」以及「超越生死」，這三件事，為仙人信仰提供了三個主要的追求目標；而〈大宗師〉篇中關於真人的說法，則是提供了某些修練的方法，例如：「古之真人，……是知之能登假於道也若此。」人可以透過對世界的洞察與理解，達到自我保全的能力；而「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。」則是勸人放棄凡人的嗜好與欲望，專注在呼吸的功夫上。這些部分對於後來的神仙信仰都有很深刻的影響。

---

<sup>160</sup> 《莊子集釋》，頁 102-108。

<sup>161</sup> 《莊子集釋》，頁 14。

《逍遙遊》中有「至人無己，神人無功，聖人無名」<sup>162</sup>的說法，乍看之下，似乎至人、神人與聖人各自有其標準，然而仔細思考其相關性，便會發現：能夠達到無己的境界，則功名又將焉附？也就是說，能夠無己，自然也就能夠無功、無名了；同樣的，能夠無視於人類社會的價值觀，不從人的立場看待功利，而能從自然的角度的看待各種變化，<sup>163</sup>又哪裡會在乎名呢？所以能夠無功者，當然也會無名；這麼一來，聖人無名就成為一個入門的門檻，至人的無己才是最高之境界。儒家所推崇的聖人，雖然能夠不計一己的榮辱，卻無法免於從人的立場看待世間的價值；神人超越了人類，所以能以自然的眼光看待萬事萬物，因此略勝聖人一籌；然而人類只能以聖人的境界為至高嗎？透過知性的能力與智慧的關照，人還可以推向更極致，達到無所待的極致逍遙。

在〈德充符〉中，魯國的身障人士叔山無趾認為孔子還不到至人的境界：「孔丘之於至人，其未邪！彼何賓賓以學子為？彼且蘄以詭詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」然而在同篇的另一段文字中，魯哀公卻認定孔子是一位至人：「始也，吾以南面而君天下，執民之紀，而憂其死，吾自以為至通矣。今吾聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身而亡其國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。」如果只從字面上看，這樣的說法可能會讓人感到矛盾而難以理解。其實，叔山無趾認為，至人把名聲看做是一種枷鎖，孔子太重視名聲，所以還不到至人的境界；而魯哀公則是因為聽到孔子評論樣貌醜陋卻受人喜愛的哀駘它是「才全而德不形」，認為這是至人之言。之所以會有如此不同

---

<sup>162</sup> 《莊子集釋》，頁 11。

<sup>163</sup> 《莊子·人間世》中的一段文字，說明神人超越世俗的價值觀：「南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，隱將芘其所賴。子綦曰：『此何木也哉？此必有異材夫！』仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而見其大根，則軸解而不可為棺槨；啜其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒三日而不已。子綦曰：『此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎！神人以此不材！』宋有荆氏者，宜楸、柏、桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商家求禪傍者斬之。故未終其天年，而中道已夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白顙者，與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也，此乃神人之所以為大祥也。」《莊子集釋》，頁 80-82。



的評語，一方面是因為，孔子看待殘疾與醜陋之人的心態，在兩個故事中有所不同，因此會有不同的批評；另一方面，在《莊子》書中，叔山無趾與魯哀公，兩人的見識不同，因而對孔子的評價會有不同。

對照〈逍遙遊〉「至人無己，神人無功，聖人無名」的說法，孔子如果真如叔山無趾所說無法擺脫虛名的桎梏，那麼孔子應該連聖人的境界都還沒有達到，遑論至人。兩種說法雖然不至於互相矛盾，在敘事的層次上還是有些含混，也說明至人畢竟不能完全等同於後來的仙人。雖然如此，不要忘了〈逍遙遊〉中「猶有所待」的列子，能夠御風而行已經是仙人行徑了。只是，莊子看重的不是這些神通，而是心靈上的提升與領悟。

#### （四）仙的誕生

從莊子對於至人、真人與神人的描述，可以發現，雖然「仙人」一詞在戰國時期還沒有出現，但是，「仙人」的概念早在戰國時期已經萌生了。漢代以後，「神僊」一詞，大量出現在西漢司馬遷《史記》〈孝武帝本紀〉、〈封禪書〉、〈司馬相如列傳〉等篇章中，都是指仙人而言，<sup>164</sup>此處就不再一一舉例。

值得一提的是，今天通用的「仙」字，似乎出現得很晚，在「仙」出現之前，大多使用「僊」。「僊」最早出現在《詩經·小雅·賓之初筵》：「舍其坐遷，屢舞僊僊。」一般的解釋，「僊僊」是「高舉」或「輕舉」的意思。<sup>165</sup>從整首詩的意思來看，是指喝了酒之後全身輕飄飄，坐不住，一直想要起來跳舞的感覺。因此，「僊僊」有因輕盈而高升的意思。

---

<sup>164</sup> 請參考本論文注釋 120。

<sup>165</sup> 歷來的解釋有：嚴粲：「王氏曰：僊僊，軒舉之兒。」（見《詩緝》，台北，廣文書局影印黃梅胡今予先生處藏明嘉靖間趙府味經堂刻本，2005年8月，卷二十三之三十二）。朱熹：「僊僊，軒舉之狀。」（見《詩集傳》，台北：世界書局，1981年11月，頁111。）屈萬里：「輕舉兒，義見莊子在宥篇成注。」（《詩經詮釋》，台北：聯經出版社，2009年9月初版17刷，頁427）裴普賢：「輕舉貌。」（《詩經評註讀本》，台北：三民書局，1983年1月，頁321）

《莊子·天地》篇：「千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉。」這句話原來是華封人對堯所說的，意思是，如果活到一千歲，對這個世界沒有留戀，便可以向上飛僊，乘著白雲，去到天地之鄉。「上僊」原來只是向上飛遷的意思，與《詩經·賓之初筵》當中「僊僊」的本義並沒有太大的差別，但是「去而上僊」的用法，顯然為後來的神仙信仰的想像基礎。

到了《楚辭》之中，「僊」字仍有高舉、遷去之意，例如：

念我長生而久僊兮，不如反余之故鄉。<sup>166</sup>

這裡的用法與《莊子·天地》篇中：「千歲厭世，去而上僊。」的用法類似。都是剛剛要從「上升」的本義轉為「成仙」的延伸義。除此之外，《楚辭》中的「僊」字大都是指仙人：

下垂釣於谿谷兮，上要求於僊者。與赤松而結友兮，比王喬而為耦。<sup>167</sup>

所謂的「僊者」，就是指赤松子與王喬，二位在傳說中非常有名的仙人。

悲時俗之近阨兮，願輕舉而遠遊。質菲薄而無因兮，焉托乘而上浮？……  
聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則。貴真人之休德兮，美往世之登仙。與化去而不風兮，名聲著而日延。奇傳說之托辰星兮，羨韓眾之得一。<sup>168</sup>

這一段是以「真人」來稱呼赤松，而稱其事蹟為「登仙」。此外，傳說與韓眾二位，也以仙人的身份登場了。「真人」的說法在《莊子》已經出現。這裡用到了「仙」這個字，而不是「僊」字，是一個相當特別的例子。究竟是原作者本來的用字，或是後來編排過程中被改過了，目前已無法確定。

「僊」，按許慎的說法是「長生僊去。从人畧，畧亦聲。」<sup>169</sup>這個「僊」兼有「遷」

---

<sup>166</sup> 〈惜誓〉，收在[宋]洪興祖撰，《楚辭補注》，台北：漢京文化，1983年9月。頁229。

<sup>167</sup> 〈哀時命〉，收在[宋]洪興祖撰，《楚辭補注》，頁264-265。

<sup>168</sup> 〈遠遊〉，收在[宋]洪興祖撰，《楚辭補注》，頁264-265。

<sup>169</sup> 《說文解字注》，頁383。

與「升高」<sup>170</sup>的意思。《說文》中還沒有對於「仙」字的解釋，但有一個類似的「亼」字，意為「人在山上兒」，<sup>171</sup>仙人總是要在山上清靜的地方修練，服食松針或松子之類的食物。凡人想要學仙，就得往山上去求。久而久之，那些停留在山上不肯下來，從遠處隱隱約約看見身形的人，就往往被視為仙人了。《列仙傳》中有一段對於仙人陸通的描述：

陸通者，云楚狂接輿也。好養生，食橐廬木實及蕪菁子。游諸名山，在蜀峨嵋山上，世世見之，歷數百年去。<sup>172</sup>

這段文字塑造了仙人的典型，也呈現了世人對於仙人的想像。

「亼」是個淺顯易懂，一個讓人幾乎可以望文生義的會意字。然而這個「亼」字在文獻上幾乎不曾出現過。現在一般所通用的「仙」字，應該就是源自於「亼」字，將「人」從山上移到了山邊。

《說文》中還有幾個相關詞條反映了東漢時期對於仙人的理解與傳說：第一個是「眞：僊人變形而登天也。」<sup>173</sup>屈原在〈遠遊〉中，曾以「真人」稱呼赤松，按許慎的說法，能夠改變外型進而登天的僊人，就是真人。另一個則是「偃佺，古仙人名也。」<sup>174</sup>這是個有趣的詞條，偃佺和赤松、王喬一樣，也是一位仙人，但《說文》卻在這裡用上了這個「仙」字，可見當時並不是沒有這個仙字，只是使用上還不是那麼普遍。段玉裁認為這是因為「漢末字體不一，許擇善而從也。」並舉「漢碑，或從𠂔，或從山。」可見，在東漢，兩種仙/僊字都是通用的。除此之外，段玉裁還引了顏師古：「古以僊為仙，」又引《聲類》曰：「仙，今僊字，蓋仙行而僊廢矣。」<sup>175</sup>其實，僊字並未真正廢去，許多漢代以前的古書仍保留著這個字，所以到今天還是可以看見這個字。

---

<sup>170</sup> 段玉裁注：「𠂔，升高也。」又「仙，遷也，遷入山也。」見《說文解字注》頁 383。

<sup>171</sup> 《說文解字注》，頁 383 上。

<sup>172</sup> 王叔岷撰，《列仙傳校箋》，台北，中央研究院中國文哲研究所，2004 年 12 月，頁 48。

<sup>173</sup> 《說文解字注》，頁 384 下。

<sup>174</sup> 《說文解字注》，頁 372 上。

<sup>175</sup> 此處段玉裁的幾種說法皆出於《說文解字注》，頁 383。

從《楚辭》中的具體的仙人事跡，到《史記》中齊威、宣、燕昭、秦皇、漢武的求仙記載，再到《列仙傳》這部著作的完成，再對照王充《論衡》對於神仙傳說的批駁，無論漢代有沒有「仙」這個字，仙人的傳說與說法在漢代顯然已經相當流行了。

## 二、女仙形象的流變

早期文獻中的「神」，例如句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥這些季節神，似乎並沒有性別的問題，有些神的名字本身就加上了與性別有關的「女」或「母」字，例如「女魃」與「西王母」。不過，後世學者有以「女魃」乃鬼而非神，<sup>176</sup>而西王母為西方部族，亦非神也。<sup>177</sup>就算女魃、西王母是神，二者的相貌卻令人不敢恭維。據說，女魃「長三二尺，裸形而目在頂上，走行如風」<sup>178</sup>；西王母則是「其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝」：這與一般人所熟知的仙女形象實在相差太多了。顯然，這些女神並不是後來仙女的原型，那麼，仙女的美麗形象究竟是從哪裡來的？

### （一）莊子的神人

前文討論「神與仙」時曾經提到，上古的神是獨立於人以外的不同存在；另一方面，受到祖先崇拜的影響，漸漸的，人死後的鬼魂被認為具有與神類似的能力，可以庇佑子孫或是作祟於人；基於一種自我提升的動機，人希望能夠在活著的時候就成為一種接近

---

<sup>176</sup> 《說文》：「魃，旱鬼也。」

<sup>177</sup> 《大戴禮記·少閒》：「昔虞舜以天德嗣堯，布功散德制禮。朔方幽都來服；南撫交趾，出入日月，莫不率俾，西王母來獻其白琯。」《竹書記年·帝舜有虞氏》：「九年，西王母來朝。」「十七年，王西征昆侖丘，見西王母。其年，西王母來朝，賓于昭宮。」

<sup>178</sup> 《太平御覽·神鬼部·鬼上》引《神異經》。

於神的存在型態。莊子提出的至人、神人、真人的概念，為這種自我提升建立了模型。事實上，莊子不僅提出了仙人的原始概念，他同時也提供了仙人的原始形象。

在《莊子·逍遙遊》中，接輿所描述的神人形象：

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子。<sup>179</sup>

神人「肌膚若冰雪，淖約若處子」的形象，為讀者創造了許多遐想的空間。

先就「肌膚若冰雪」這句話來看，冰雪雖然有白而滑的性質，但畢竟很難肌膚的質感聯想在一起：冰是堅硬而寒冷的物質；雪雖然軟，卻是鬆軟，而非柔軟，直接以冰雪比喻肌膚，總讓人覺得有些距離。

郭象注「神人」稱：「夫神人即今所謂聖人也。」成玄英延續了郭象的說法，以神人為「神聖之人」。因此，對郭象或成玄英而言，「肌膚若冰雪」主要並不是在描述姑射神人的肌膚之美，而是在強調神人「和光同塵，在染不染」，所以認為「冰雪取其潔淨」。

郭慶藩則以為：「冰，古凝字。肌膚若冰雪，即詩所謂膚如凝脂也（《風俗通義》引詩云：「既白且滑」）。《說文》：冰，正字；凝，俗字。《爾雅》：冰，脂也。孫炎本作凝。冰脂以滑白言，冰雪以潔白言也。<sup>180</sup>郭慶藩以「凝」釋「冰」，從《詩經·衛風·碩人》「膚如凝脂」句引出「滑白」之義，似乎更適合於肌膚的形容。

然而，「肌膚若冰雪」如果按《說文》：當釋為「肌膚若凝雪」；按《爾雅》則應釋為「肌膚若脂雪」。「凝」、「脂」二義皆出於「冰」，「雪」字反成衍詞。況郭慶藩所引《爾雅·釋器》「冰，脂也」一條，郭璞注引「莊子云，肌膚若冰雪，冰、雪，脂膏也。」<sup>181</sup>郭慶藩引《爾雅》注《莊子》，郭璞卻是引《莊子》注《爾雅》，兩者成了循環論證。

雖然自《詩經·衛風·碩人》以來，「膚如凝脂」幾乎成為形容美女肌膚的套語，例如在《西京雜記》中描寫卓文君時稱其：「肌膚柔滑如脂。」<sup>182</sup>在《世說新語·容止》

---

<sup>179</sup> 《莊子集釋》，頁 14。

<sup>180</sup> 《莊子集釋》，頁 15。

<sup>181</sup> [西晉]郭璞注，《爾雅郭注》，台北：新興書局，頁 43。

<sup>182</sup> [西漢]劉歆撰，王根林校點，《西京雜記》，上海：上海古籍出版社，2012 年 12 月，頁 25。

中，王右軍見到杜弘治，亦曾讚嘆其「面如凝脂」<sup>183</sup>。如果莊子只是沿用〈碩人〉詩的譬喻，那麼神人的外型就沒有什麼特別了。

筆者以為，冰雪二字，各有所取，冰取其透明潔淨，雪則取其白。雪白透明的肌膚，更能凸顯「綽約若處子」的柔弱。

再看「綽約若處子」這一句，一位「不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘，而年穀熟。……物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱、金石流、土山焦而不熱」的神人，外表不是如碩人一般高大，卻像處女一樣柔弱，這又為讀者創造了想像的空間。

郭象注：「處子者，不以外傷內。」處子易解，不以外傷內則不易解。成玄英〈疏〉：「綽約，柔弱也；處子，未嫁女也。……綽約譬以柔和，處子不為物傷」<sup>184</sup>似乎是要說明處子不受外界傷害的自我保全能力，以呼應「接輿」的下文：「之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱、金石流、土山焦而不熱。」

成玄英的〈疏〉：「處子，未嫁女也。」以及陸德明的〈釋文〉：「處子，在室女也。」<sup>185</sup>都強調處子「未嫁女子」的身份，不過，「若處子」只是像處女，不代表一定是女性，一如《神仙傳》中「色如少女」的樂子長，就是一位男子。<sup>186</sup>

在〈逍遙遊〉的下文中，連叔繼續說道：「是其言也，猶時女也」，按〈釋文〉：「時女，司馬云：『猶處女也。』向云：『時女，虛靜柔順，和而不喧，未嘗求人而為人所求也。』」或郭慶藩的集釋：「時，是也，猶時女也，謂猶是女也。『猶時』二字連讀。《易》：『女子貞不字』，『女』即處女也，司馬訓時女猶處女，疑誤。《詩·大雅·緜》篇：『曰止曰時』，《箋》曰：『時，是也』是其證。」二者說法雖有不同，但爭議在於「時」字的解釋，實際上二人都認定姑射山的神人是一位女子。如果從前後文的脈絡來看，「猶

---

<sup>183</sup> 楊勇著，《世說新語校箋》，頁 475。

<sup>184</sup> 《莊子集釋》，頁 14。

<sup>185</sup> 《莊子集釋》，頁 15。

<sup>186</sup> [東晉]葛洪撰，胡守為校釋，《神仙傳校釋》，北京：中華書局，2010 年 9 月，卷二，頁 56。

時女也」解為「猶是汝也」，似乎更為合理。<sup>187</sup>因此，「綽約若處子」，主要在取其柔弱，而不是在取其性別。

雖然從文本中無法確定這位神人的性別是男是女，也不清楚這位神人與人的互動會是什麼情況，無論如何，神人「肌膚若冰雪，綽約若處子」的形容還是令人神往。《莊子·逍遙遊》不僅是最早將「神人」連用以指稱某種超越人類存在的文本，也是最早將神人描寫成具有美麗外表存在的文本。

## （二）辭賦中的神女

盛行於戰國後期以至於漢代的辭賦之中，宋玉的〈高唐賦〉與〈神女賦〉都是關於巫山神女的篇章。巫山神女是怎樣的人物呢？按李善注引襄陽耆舊的傳說：「赤帝女曰姚姬，未行而卒，葬於巫山之陽，故曰巫山之女。」<sup>188</sup>赤帝就是炎帝，袁珂以為「巫山之女」與《山海經·中山經》的「又東二百里，曰姑媯之山。帝女死焉，其名曰女尸，化為薜草，其葉胥成，其華黃，其實如菟丘，服之媚于人。」<sup>189</sup>兩則故事相契合，姚姬神話乃是薜草神話演變而來。<sup>190</sup>炎帝的女兒們在古代傳說中似乎有不少出場機會：除了姚姬之外，有一位跟著赤松升了天，<sup>191</sup>還有一位在東海溺死，後來化為立志填海的精衛鳥。<sup>192</sup>

---

<sup>187</sup> 陳鼓應註譯《莊子今注今譯》（[戰國]莊周原著，台北：台灣商務印書館，1992年10月初版11刷）

中引奚侗等眾家之說，以「猶是汝也」為確解。

<sup>188</sup> [梁]蕭統選輯，[唐]李善註釋，《文選》，台北：正中書局，1971年，頁250下。

<sup>189</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁142。

<sup>190</sup> 袁珂注，《山海經校注》，頁143。

<sup>191</sup> 事見《列仙傳·赤松子》：「赤松子者，神農時雨師也。……炎帝少女追之，亦得仙，俱去。」《列仙傳校箋》，頁1。

<sup>192</sup> 事見《山海經·北山經》：「又北二百里，曰發鳩之山，其上多柘木。有鳥焉，其狀如鳥，文首、白喙、赤足，名曰精衛，其鳴自詒。是炎帝之少女名曰女娃，女娃遊于東海，溺而不返，故為精衛，常銜西

炎帝這位未出嫁就過世的女兒，姚姬，竟然在楚懷王的夢中自薦枕席，讓楚懷王對她懷念不已，甚至為她立廟。〈高唐賦〉形容姚姬的容貌是「晰兮若姣姬」<sup>193</sup>，用了「晰」與「姣」來形容神女之美。李善認為「旦為朝雲，暮為行雨」二句就是在形容「神女之美」，而「揚袂鄣日，而望所思」則是「如美人之舉袖望所思也」。<sup>194</sup>筆者以為，與其說這二段文字在形容神女之美，不如說是李善已經認定了神女是一位美人。〈高唐賦〉的正文反而不見神女容貌的形容。大約是因為此賦所記的是楚懷王的夢中神女，宋玉並未親見，因此並未著墨於此。

後來楚懷王的兒子楚襄王來到高唐。楚襄王讓宋玉寫了〈高唐賦〉之後，宋玉當夜就夢見巫山神女，<sup>195</sup>於是宋玉又寫了〈神女賦〉。由於這次是宋玉親身所見，因此開篇即稱神女「其狀甚麗」，除了末二段寫宋玉與神女二人互動的情狀，中段通篇都在描述神女的面貌服飾與儀態舉止。<sup>196</sup>

首先是關於面貌的描述：

茂矣美矣，諸好備矣；盛矣麗矣，難測究矣。上古既無，世所未見，瓌姿瑋態，不可勝贊。其始來也，耀乎若白日初出照屋樑；其少進也，皎若明月舒其光。須臾之間，美貌橫生：曄兮如華，溫乎如瑩。五色並馳，不可殫形。詳而視之，奪人目精。

夫何神女之姣麗兮，含陰陽之渥飾。披華藻之可好兮，若翡翠之奮翼。其象無雙，其美無極；毛嬙鄣袂，不足程式；西施掩面，比之無色。近之既妖，遠之有望，骨法多奇，應君之相，視之盈目，孰者克尚。

---

山之木石，以堙于東海。」《山海經校注》，頁 92。

<sup>193</sup> 《文選》，頁 250 下。

<sup>194</sup> 兩段引文及注文皆在《文選》，頁 250 下。

<sup>195</sup> 按《文選》〈神女賦〉（《文選》，頁 252 下-254 上）所記應為楚襄王之夢，沈括《夢溪筆談》認為〈神女賦〉所記內容是宋玉所夢，而非楚襄王所夢，從對答內容與體例看來，沈括之說為是。

<sup>196</sup> 以下〈神女賦〉文字皆引自《文選》，頁 252 下-254 上。



其狀峨峨，何可極言。貌豐盈以莊姝兮，苞溫潤之玉顏。眸子炯其精朗兮，瞭多美而可觀。眉聯娟以蛾揚兮，朱唇的其若丹。

這裡用了許多否定詞例如：「盛矣麗矣，難測究矣」；「上古既無，世所未見」；「瓌姿瑋態，不可勝贊」；「其象無雙，其美無極」；「毛嬙鄠袂，不足程式；西施掩面，比之無色」等，表現神女的超塵絕俗，更勝世間佳麗；另外又運用日、月、花、玉譬喻其光彩與美貌。最後更針對神女的貌顏、眸子、眉、唇等，或從其動態，或依其形狀，逐一描寫。除此之外，通篇還充斥著一股耀眼的光芒，如：「其始來也，耀乎若白日初出照屋樑；其少進也，皎若明月舒其光」；「須臾之間，美貌橫生」；「詳而視之，奪人目精」；「視之盈目，孰者克尚」等，令人目不暇給。

其次是對服飾的描寫：

其盛飾也，則羅紈綺縠盛文章，極服妙采照萬方。振繡衣，被袿裳。

嬋披服，倪薄裝，沐蘭澤，含若芳。

強調衣服上的紋飾，同樣是光芒耀目。除了視覺之外，還有蘭澤若芳的香氣。

繼之以體態的形容：

穠不短，纖不長。

素質幹之醲實兮，志解泰而體閑。

「穠不短，纖不長」也是以否定詞修飾，以顯示其穠纖合度、短長適宜，與宋玉〈登徒子好色賦〉中「增一分則太長，減一分則太短」<sup>197</sup>效果類似。

而後是行止的描述：

步裔裔兮曜殿堂，忽兮改容，婉若游龍乘雲翔。

既婉孌于幽靜兮，又婆娑乎人間。

---

<sup>197</sup> 《文選》，頁 254 下。

動霧縠以徐步兮，拂墀聲之珊珊。望余帷而延視兮，若流波之將瀾。奮長袖以正衽兮，立躑躅而不安。

目略微眇，精彩相授。

神女宜靜宜動，眼光流動之間，含情脈脈，更是攝人心魂。

最後是個性的表現：

性和適，宜侍旁，順序卑，調心腸。

澹清靜其悵懣兮，性沉詳而不煩。

這段文字與神女的外貌無關，卻把神女與凡人相處時的個性做了生動的刻畫，也為未來仙女與凡男的婚戀故事類型預擬了一種互動的情節模式。

魏黃初三年（222），曹植行經洛川，聽說了洛川水神宓妃的故事，又有感於宋玉的〈神女賦〉，於是寫下了〈洛神賦〉，賦中對於宓妃面貌服飾與儀態舉止的描寫方式，和宋玉筆下的神女大致類似：

其形也，翩若驚鴻，婉若游龍，榮曜秋菊，華茂春松。鬋鬢兮若輕雲之蔽月，飄飄兮若流風之回雪。遠而望之，皎若太陽升朝霞；迫而察之，灼若芙蕖出淥波。穠纖得衷，修短合度。肩若削成，腰如約素，延頸秀項，皓質呈露，芳澤無加，鉛華弗御，雲髻峨峨，修眉聯娟，丹唇外朗，皓齒內鮮，明眸善睐，靨輔承權，瓊姿豔逸，儀靜體閑。柔情綽態，媚於語言。奇服曠世，骨象應圖。披羅衣之璀璨兮，珥瑤碧之華琚。戴金翠之首飾，綴明珠以耀軀。踐遠遊之文履，曳霧綃之輕裾。

如果仔細比較〈神女賦〉與〈洛神賦〉，兩篇之中不僅有相同的用詞，如：「婉若游龍」、「瓊姿」、「眉聯娟」等，更不乏雷同的形式，如：「遠而望之，皎若太陽升朝霞；迫而察之，灼若芙蕖出淥波」與「其始來也，耀乎若白日初出照屋樑；其少進也，皎若明月舒其光」同樣是由遠而近的觀察，也同樣運用了朝陽的譬喻；又如「穠纖得衷，修短合度」與「穠不短，纖不長」是拆開重組的形容；再如「骨象應圖」與「骨法多奇，應君之相」的類似的民間信仰概念等等，一方面固然是賦體的陳詞套語，一方面也顯示

神女或女神等超越的存在，已經在一般人心中形成一個固定的印象，從漢初到漢末，並沒有太大的改變。

姚姬死後成鬼，而後再成為神女，與直接由人升仙的仙女有所不同；再者，巫山神女是屬於「夢境神遊」的故事類型，而宓妃則是曹植在恍惚散神之際所瞥見的身影，再透過曹植的想像而創造的人物，通篇只是曹植的幻想，甚至不是一個夢。雖然巫山神女或宓妃都不屬於「仙鄉遊」的故事類型，辭賦中對於神女或女神這一類超越存在的描寫方式，卻為後來的志怪傳奇小說的仙女書寫提供了許多詞彙與內涵。

### （三）《列仙傳》與漢代的女仙形象

莊子之後以至於魏晉以前，五百多年的時間裡，女仙的容貌在各種文獻中似乎並沒有被特別強調。

託名漢代劉向的《列仙傳》，其中提到的女仙，包括炎帝少女（〈赤松子〉）、江妃二女、弄玉（〈蕭史〉）、鉤翼夫人、陽都女（〈犢子〉）、園客妻（〈園客〉）、昌容、毛女、酒家母（〈呼子先〉）、女丸、邗子故婦主（〈邗子〉）等十二位（江妃二女算二位），堪稱美貌的只有二位：「姿色甚偉」的鉤翼夫人與「好女夜至」的園客妻。

另外有二處提到了女仙的視覺年齡（外表看起來的年齡）：昌容：「顏色如二十許人」，以及女丸：「顏色更如二十許」。但也只知這二位外表看來很年輕，像二十多歲的女子，至於是否美貌則不清楚。

此外，還有一段對於陽都女的外貌的詳細描述：「眉生而連，耳細而長，眾以為異，皆言此天人也。」這樣的相貌可以稱為「異相」，卻不知道是不是美貌。<sup>198</sup>如此看來，美貌對於早期的仙女而言似乎並非必要。

上古神的性別在文獻中並不會被特別強調；早期的神仙如赤松、王喬等都是男性，似乎沒有美貌的需求。在沒有婚戀情節的故事中，女主角長得美不美，大概不是讀者關

---

<sup>198</sup> 以上引文皆出自《列仙傳校箋》：〈鉤翼夫人〉，頁 106；〈園客〉，頁 116；〈昌容〉，頁 122；〈女丸〉，頁 156；〈犢子〉，頁 109。

心的重點。雖然在〈赤松子〉有炎帝少女相隨，〈蕭史〉有弄玉下嫁，〈犢子〉得陽都女為伴、〈呼子先〉與酒家母一同飛仙，這些篇章都有近似婚戀的情節，但這些故事情節都是男仙遇見凡女，按理說，仙人應該具備超越人間美醜的審美眼光，因此不會計較凡女的外貌美醜，而且故事中男仙的主要任務在於接引凡間女子成仙，因此這些凡間女子的外貌不會成為故事的重點。

相對地，當仙女要與凡間男子發生婚戀關係時，凡間男子只能以凡人的眼光來欣賞，這時仙女的容貌姿色就變成重要的情節了。

#### （四）魏晉志怪小說中的美麗女仙

晉初干寶（276-336）<sup>199</sup>的《搜神記》對於仙女容貌的描述不多，例如：〈園客〉，稱園客「貌美」，對於園客的妻子，則僅僅說是「有神女夜至」<sup>200</sup>，還不如《列仙傳》的「好女夜至」；在《列仙傳》中「姿色甚偉」的鈎弋夫人，到了《搜神記》只剩下死後「屍不臭，而香聞十餘里」<sup>201</sup>；再如〈董永〉，用「一婦人」<sup>202</sup>三個字來形容下凡幫助董永償債的織女；〈杜蘭香〉，只敘述了杜蘭香的視覺年齡「可十六七」：這四篇完全沒有提到仙女的美貌。一直到〈弦超〉形容神女成公智瓊：「姿顏容體，狀若飛仙。自言年七十，視之如十五六女。」<sup>203</sup>才算見到對仙女美貌的描述。<sup>204</sup>然而，用「飛仙」來

---

<sup>199</sup> 此處干寶生卒年係依據李劍國考據。見[晉]干寶撰，李劍國輯校，《新輯搜神記》，北京：中華書局，2007年3月。頁27-29。

<sup>200</sup> [晉]干寶撰，汪紹楹校注，《搜神記》，台北：里仁書局，1999年10月。頁14。

<sup>201</sup> 《搜神記》，頁15。

<sup>202</sup> 《搜神記》，頁14-15。

<sup>203</sup> 《搜神記》，頁17。

<sup>204</sup> 《搜神記》中對於女子容貌的描寫還有〈河伯嬀〉中的河伯之女：「婦年可十八九，姿容婉媚。」（《搜神記》，頁47）以及〈蔣山祠〉中的吳望子：「年十六，姿容可愛。」（《搜神記》，頁60）但河伯之女乃是神，而吳望子則是人，二者皆非女仙，故不列入討論。

形容「仙女」，似乎意味著「飛仙」的形象在西晉當時已經十分普遍，而飛仙的形象來自何處，似乎是另一個值得研究的問題。

東晉葛洪（283-363）<sup>205</sup>的《神仙傳》中，<sup>206</sup>以女仙為篇名者有〈班孟〉、〈太陽女〉、〈太陰女〉、〈太玄女〉、〈樊夫人〉、〈東陵聖母〉、〈程偉妻〉等七篇，其中班孟之性別未詳。<sup>207</sup>在這七篇當中，只有〈太陽女〉一篇對其美貌有所描述：

太陽女者，姓朱名翼。……年二百八十歲，色如桃花，口如含丹，肌膚充澤，眉鬢如畫，有如十七八者也。……<sup>208</sup>

除了〈太陽女〉之外，有關於外貌的描述，還有〈太陰女〉：「仙時年已二百歲，而有少童之色也。」與〈太玄女〉：「不知其何所服食，顏色益少，鬢髮如鴉」。其他幾篇女仙傳說就沒有這方面的記錄了。另外〈彭祖〉篇中的「采女」：「亦少得道，知養形之方，年二百七十歲，視之年如十五六。」<sup>209</sup>太陰女、太玄女、與采女三人的共同點是外表看起來都很年輕。

雖然在以女仙為名的專篇之中，對於女仙樣貌的描述不多，不過，出現在〈王遠〉、〈介象〉等篇中的女仙，倒是形象極美，令人印象深刻。

---

<sup>205</sup> 葛洪生卒年據李劍國輯釋，《唐前志怪小說輯釋》，頁 320，及王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，頁 3。

<sup>206</sup> 《神仙傳》是不是志怪，此問題尚有爭議，王國良《魏晉南北朝志怪小說研究》之〈群書敘錄〉即未收《神仙傳》，而李劍國《唐前志怪小說輯釋》卻收入了《神仙傳》，筆者基本上同意王國良之看法，《神仙傳》的創作目的是要「傳知真識遠之士」，與一般志怪作者有明顯的區別。但此處主要在考察六朝時期對女仙的描寫方式，因此援引《神仙傳》之材料。

<sup>207</sup> 「班孟者，不知何許人，或云女子也。」見《神仙傳校釋》，頁 137。《太平廣記》卷六十一，〈班孟〉列於〈女仙傳〉。

<sup>208</sup> 《神仙傳校釋》〈太陽女〉，頁 155。

<sup>209</sup> 《神仙傳校釋》〈彭祖〉，頁 15。

麻姑至，蔡經亦舉家見之。是好女子，年十八九許，於頂中作髻，餘髮散垂至腰，其衣有文章而非錦綺，光彩耀日，不可名字，皆世所無有也。<sup>210</sup>

於山中見一美女，年十五六許，顏色非常，衣服五彩，蓋仙人也。<sup>211</sup>

這二位仙女不僅看來年輕、容貌美麗，更特別的是，二位仙女的服飾色彩豐富，且有光芒，都不是人間所見的衣料。在用詞方面，麻姑「其衣有文章而非錦綺，光彩耀日，不可名字，皆世所無有也。」連用了「非」、「不可」、「無有」三個否定詞，這種用法類似宋玉〈神女賦〉，而麻姑「衣有文章而非錦綺」也與巫山神女的服飾「羅紈綺續盛文章」類似。可見〈神女賦〉在詞彙方面的影響力。

《神仙傳》的完成是為了將神仙之事傳給「知真識遠之士」，因此沒有仙凡婚戀的故事類型。然而，《神仙傳》還是不能免俗地記載了幾位美麗的女仙與玉女。《神仙傳》之後，志怪的故事性更強，對於女仙美貌的描寫也越來越普遍，甚至形成了一種書寫的公式套語：

**視覺年齡 + 容貌、服裝 + 異於凡人**

## 1. 視覺年齡

所謂的視覺年齡，就是外表看起來的歲數，因為仙人的實際年齡可能往往已經數百歲了，世人對於仙人形象的期待應該不是雞皮鶴髮、老態龍鍾的模樣，行動不便而又病痛纏身的長壽一點都不值得期待。《神仙傳》中有一段有趣的文字：

淮南王安，好神仙之道，海內方士從其遊者多矣。一旦，有八公詣之，容狀衰老，枯槁偃僂，闇者謂之曰：「王之所好，神仙度世，長生久視之道，必須有異於人，王乃禮接。今公衰老如此，非王所宜見也。」拒之數四，公求見不已，闇者對如初。八公曰：「王以我衰老，不欲相見，卻致年少，又何難哉？」

---

<sup>210</sup> 《神仙傳校釋》〈王遠〉，頁 94。

<sup>211</sup> 《神仙傳校釋》〈介象〉，頁 324。

於是振衣整容，立成童幼之狀，聞者驚而引進，王倒屣而迎之，設禮稱弟子。

212

八位「容狀衰老，枯槁傴僂」的老人登門造訪淮南王。守門人認為，既然是神仙，就該擁有「度世長生久視之道」，外表和一般人自然不同，更不可能會衰老成「枯槁傴僂」的模樣，因此不相信八公就是神仙，而把八公擋在門外。守門人所說的這一段話，大致反映了兩漢魏晉時期，一般人對於神仙樣貌的期待。人們期待神仙的樣貌，應該是能青春永駐，或者能夠返老還童，至少應該是鶴髮童顏，行動輕健的樣子，絕不能是「容狀衰老，枯槁傴僂」的老人。為了讓守門人相信，於是八公「振衣整容」，當場從枯槁傴僂的老人化為「童幼之狀」，滿足了守門人的期待，終於得見淮南王。對於仙人青春外貌的期待，這一點大概可以回溯到《莊子·逍遙遊》中「綽約若處子」的神人。

世人對於女仙的期待更甚於此，不論女仙的實際年齡是多少，她的視覺年齡通常只有十五、六歲，最多十八、九歲。例如：《神仙傳》〈介象〉在山中遇見「年可十五六」的美女仙人；〈劉根〉「見一人乘白鹿，從千餘人，玉女左右四人，執彩旄之節，年皆十五六。」<sup>213</sup>；《漢武帝內傳》：「王母唯扶二侍女上殿，年可十六七，服青綾之袿，容眸流眄，神姿清發，真美人也。」<sup>214</sup>

現代西方學者如德斯蒙德·莫里斯（Desmond Morris）就認為，人類審美標準其實是依附在一種功能性的考量上，而且是受到一種「幼態持續」的演化現象所影響。<sup>215</sup>這種說法對於男性審美標準中特別獨鍾於「年輕」的現象做了說明。

在中國歷史的文獻中並不乏這樣的例子，例如《孟子·告子下》：

---

<sup>212</sup> 《神仙傳校釋》卷六，頁 201。《太平廣記》卷八文字與此類似，但敘述較仔細。

<sup>213</sup> 《神仙傳校釋》，頁 299。

<sup>214</sup> 王根林校點，《漢武帝內傳》，收在《西京雜記（外五種）》，上海：上海古籍出版社，2012 年 12 月。頁 72。

<sup>215</sup> 參見[英]德斯蒙德·莫里斯著，陳信宏譯《裸女：女體的美麗與哀愁》（The naked Woman: A Study of the Female Body），台北市：麥田出版，2005 年 5 月。頁 15-18。

踰東家牆而摟其處子，則得妻；不摟，則不得妻，則將摟之乎？<sup>216</sup>

筆者注意的不是要不要摟的道德問題，而是「踰東家牆而摟其處子」，翻牆進了東家，不是隨便抱個女子出來，而是要摟其處子，為的是「得妻」，可見在婚配對象的選擇上，處子本身就是一種可欲的條件。

《列子·周穆王》篇中，周穆王為了招待來自西極之國的化人，造了中天之臺，「簡鄭、衛之處子娥媯靡曼者，施芳澤，正蛾眉，設笄珥，衣阿錫，曳齊紈。粉白黛黑，珮玉環。」也是以處子作為選擇的標準。

《列子·楊朱》篇提到子產相鄭的時候，偏偏自家兄弟好酒好色，哥哥公孫朝好酒，弟弟公孫穆好色：「穆之後庭比房數十，皆擇稚齒媿媿者以盈之。……鄉有處子之媿媿者，必賄而招之，媒而挑之，弗獲而後已。」<sup>217</sup>，「稚齒」是指年紀很輕，「媿媿」是柔弱美好的樣子，「稚齒媿媿」就是年輕而柔弱的美女。

周穆王也好，公孫穆也好，都和孟子一樣，以處子為好，鍾情於「年輕」的美女。而這種審美上的偏好也同樣投射在仙女的身上，造就了視覺年齡始終維持在十五六歲的仙女形象。

## 2. 容貌服裝

描述女仙的面貌、容色，有時候也包含姿態（姿容）與服裝，其中又以著青衣者為多。例如：《漢武內傳》「至四月戊辰，帝夜閑居承華殿，東方朔、董仲書侍。忽見一女子，著青衣，美麗非常。帝愕然問之，女對曰：『我墉宮玉女王子登也，向為王母所使，從昆山來。』」<sup>218</sup>又「上元夫人至，來時亦聞雲中簫鼓之聲，既至，從官文武千餘人，皆女子，年同十八九許，形容明逸，多服青衣，光彩耀目，真靈官也。」<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> [宋]朱熹注，《四書集注》，台北：世界書局，1997年3月初版32刷，頁378。

<sup>217</sup> 《列子》，頁208。

<sup>218</sup> 王根林校點，《漢武帝內傳》，收在《西京雜記（外五種）》，頁71。

<sup>219</sup> 王根林校點，《漢武帝內傳》，收在《西京雜記（外五種）》，頁76。



### 3. 異於凡人

最後，不是非有不可的，就是以一句話表現出這位女仙的美遠遠勝過凡間女子，或者至少具有與凡間女子不同的氣質。通常會用「甚」、「極」、「絕」、「非常」之類的副詞表述，最具代表性的，莫過於宋玉〈神女賦〉中那一大段使用否定詞的形容。

前秦（大約是東晉晚期）王嘉的《拾遺記·洞庭山》，描寫靈洞中的玉女是「霓裳冰顏，艷質與世人殊別」<sup>220</sup>就是一個很好的例子。此外，《神仙傳·介象》於山中所見「顏色非常」的女仙、《漢武帝內傳》中「美麗非常」的王母使女王子登等，都特別強調其「非常」的美貌。

南朝梁陶弘景的《真誥》，以記載「先真降誥」為主的道教經典，性質比《神仙傳》更為嚴肅，然而，文章記載女仙愕綠華降誥時，還是仔細描述了她的外貌：「年可二十，上下青衣，顏色絕整。」<sup>221</sup>，清楚交代了女仙的視覺年齡、服裝容貌，而「絕整」二字，更足以區隔仙凡。從以上這些例子可以瞭解，魏晉以後，仙女年輕美麗的形象已經是相當確定的了。

## 第三節 仙境中的仙女

漢魏以來，仙境的特點，主要在於仙人、不死藥與華麗宮殿，到了晉朝，仙境之中更出現了許多美麗的女仙，《神仙傳》中所記的故事往往出現大量的「玉女」：

---

<sup>220</sup> [前秦]王嘉等撰，王根林等校點，《拾遺記（外三種）》，上海：上海古籍出版社，2013年7月一版二刷，頁66。

<sup>221</sup> [梁]陶弘景撰，趙益點校，《真誥》，頁3。

但見老君東向坐，有左右勅。……侍者數百人，多女子及少男，……有玉女持金盤玉盃盛藥賜羲，……〈卷三•沈羲〉<sup>222</sup>

役使鬼神，玉女侍側。余得度世，神丹之力。〈卷五•陰長生〉<sup>223</sup>

昔入山精思，無處不到，後入華陰山，見一人乘白鹿，從千餘人，玉女左右四人。執彩旄之節，年皆十五六。〈卷八•劉根〉<sup>224</sup>

時故人與女生別後五十年，入華山廟，逢女生乘白鹿，從後有玉女數十人也。〈卷十•魯女生〉<sup>225</sup>

雖然稱之為「玉女」，能隨侍在仙人左右，或是居於仙境之中，應該也都是仙女。在《漢武帝內傳》中甚至出現更大的排場：

上元夫人至，來時亦聞雲中簫鼓之聲，既至，從官文武千餘人，皆女子，年同十八九許，形容明逸，多服青衣，光彩耀目，真靈官也。<sup>226</sup>

每位得道的大仙，身邊都要跟上幾位玉女，可以想見，仙界一定需要相當數量的玉女。如果這些玉女同樣具備女仙的身份，能夠長生不死，難道她們就這麼永無止境地擔任侍婢或隨從的角色嗎？在男仙之中，有許多寧願當個地仙在人間逍遙而不願升仙的例子，如：《神仙傳•馬鳴生》：

馬鳴生者，齊國臨淄人也，本姓和，字君賢。……受太清神丹經三卷，歸入山合藥服之，不樂升天，但服半劑，為地仙矣。<sup>227</sup>

---

<sup>222</sup> 《神仙傳校釋》，頁 70。

<sup>223</sup> 《神仙傳校釋》，頁 173。

<sup>224</sup> 《神仙傳校釋》，頁 299。

<sup>225</sup> 《神仙傳校釋》，頁 360。

<sup>226</sup> 王根林校點，《漢武帝內傳》，收在《西京雜記（外五種）》，頁 76。

<sup>227</sup> 《神仙傳校釋》，頁 167。

「不樂升天」的原因，多半是不喜歡上了天，做個小仙，官秩太低，成了隨從跑腿的角色，遠不如做個在人間四處逍遙的地仙來得快活。同樣的道理，女子又何嘗願意永遠（這個「永遠」不是誇飾，而是真的永遠）做個任人使喚的侍婢？如果男仙可以在人間做個地仙，那麼女仙是不是也有這樣的機會？可惜的是，《神仙傳》或《太平廣記》中都沒有女仙成為地仙的例子。儘管如此，讀者不妨試想，這些擔任侍婢的女仙或是玉女，是否可以休個假，偶爾離開工作崗位，到人間體驗一下？或是到遠方山川遊歷一番？

《海內十洲記》中，「長洲一名青丘，……有紫府宮，天真仙女遊於此地。」<sup>228</sup>竟是一個專屬「天真」與「仙女」遊玩的所在。此書成書雖晚至南朝宋、齊之間，<sup>229</sup>但所反應的內容應該是東漢魏晉以來流行的傳說。

前秦王嘉的《拾遺記·洞庭山》可能是描述仙境住有美麗仙女的最早文本：「洞庭山浮於水上，其下有金堂數百間，玉女居之。……迴然天清霞耀，花芳柳岸，丹樓瓊宇，宮觀異常。乃見眾女，霓裳冰顏，豔質與世人殊別。」有華美的宮殿，更有常綠的植栽，風景優美，氣象萬千。更重要的是，這個仙境中有「玉女居之」，而且這群玉女一個個都是「霓裳冰顏，豔質與世人殊別」。只是，在〈洞庭山〉的故事中，玉女與採藥人的互動，僅限於「來邀採藥之人，飲以瓊漿金液，延入璇室，奏以簫管絲桐。餞令還家，贈之丹醴之訣。」雖然故事性較弱，但是這一處仙境與外界在時間已經存在著差異，是比較特殊的部分。

仙境與仙女的概念，到了〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉這二則故事中，不僅為仙境增添了不同的景觀想像，更為仙女的創造了多情的形象，以及仙凡婚戀的情節，使得整個故事有了全新的內容。

---

<sup>228</sup> 王國良著，《海內十洲記研究》，台北：文史哲出版社，1993年10月，頁65。

<sup>229</sup> 據王國良著，《海內十洲記研究》，頁8。

## 一、〈剡縣赤城〉的仙境與仙女

在〈剡縣赤城〉的故事中，袁相、根碩在山中追逐山羊，穿過羊穴而進入的一個「甚平敞，草木皆香」的空間，與本章第一節所討論的仙境型式全然不同，反而更像是「桃源」。因此，這個空間究竟是不是仙境，還要取決於二人所遇到的「二女」是不是仙女，只要是仙人或仙女所居，就可以算是仙境。

從外表看來，二女「年皆十五六，容色甚美，著青衣。」完全符合上一節所提到的仙女形象，外貌的敘述方式也合乎標準格式。不過，如果只是長相很美，那只能算是美女，並不能確定那就是仙女，所以還要從二女的言行表現來看。

首先，在這樣與世隔絕的地方，居然有一間小屋，其中還住著二位年僅十五、六歲的美麗女子。實在令人好奇：這個小屋中的女子究竟是什麼身份？為什麼會住在這樣的山裡？如果是平凡的人間女子，難道不會害怕山中的野獸？她們如何維生？平時都吃些什麼？思考過這些問題之後，便會發現，這二位女子必定不是普通的凡人女子。

其次，二位女子見到袁相、根碩，不但不害怕，還開心地說：「早望汝來。」二女似乎具有預知的能力，那就更不像是凡人了。這樣的預知能力不只出現一次：「忽二女出行，云：『復有得壻者，往慶之。』」既未見二女收到喜帖，也不見有人通報，卻可以知道「復有得壻者」；袁相、根碩「二人思歸，潛去。歸路，二女已知，追還。」袁根二人想偷偷回家，二女也能知道。

再者，二女的活動能力，「曳履於絕巖上行，琅琅然。」能夠拖著鞋子，悠閒從容地行走在絕巖之上，衣帶間的玉飾還發出琅琅的響聲。這就不僅是行止優美而已，簡直匪夷所思。當二女知道袁相、根碩偷偷跑回家，袁、根二人是獵戶，二女卻可以立刻追上她們，可以想見其速度之快。

最後，二女贈給袁相、根碩的腕囊，「囊如蓮花，一重去，復一重，至五，盡；中有小青鳥，飛去。」做成蓮花形狀，包了五重，這可以說是手巧；裡頭還裝了隻活生生的小青鳥，腕囊一開立刻飛走了，這就要有點道術才能辦到了。

綜合二女的言行舉止與外貌來看，應該不是凡人。二女所為皆無害於袁相、根碩，因此不是妖怪或鬼魅之類。根據以上的理由推斷二女是仙女，因此袁相、根碩所到之地確實是仙境。

## 二、〈劉晨阮肇〉的仙境與仙女

〈劉晨阮肇〉的故事中，二人上山取穀皮，發現新鮮的蕪菁葉與沾有胡麻飯粒的碗從山腹流出來，二人於是決定潛入水中一探究竟。二人入水進入山腹，之後又逆流走了二、三里路才出到大溪，進入仙境。

何以見得劉晨、阮肇所進入的世界就是仙境呢？

其實，只要從結局來看，這個空間和〈洞庭山〉一樣，與外界有時間上的差異，因此可以確定這個空間是仙境，從而確定二女是仙女。

這個仙境的景致如何呢？

由於故事敘事的視角是根據劉晨、阮肇二人的所見所聞，劉、阮一出大溪，目光就被二位「資質絕妙」、笑容可掬的女子所吸引，自然無心於周遭的景致，故事也就並未描寫大溪周遭的景致。

直到劉、阮二人隨著二女回家，才發現：「其家筒瓦屋」。中國傳統建築中，使用筒瓦作為建材時，工法相當繁複，因此多用在廟宇或宮殿式的建築。

而屋內的陳設：「南壁及東壁下各有一大床，皆施絳羅帳，帳角懸鈴，金銀交錯」，雖然「只」寫了在南邊、東邊牆下各有一張大床，彷彿再無長物。然而，從床上裝設了絳羅帳，帳角則交錯掛著金、銀製成的鈴鐺，絕對是相當豪華的床。更令人驚訝的是，兩張床的「床頭各有十侍婢」，不僅顯示了床的巨大，也襯托出二位女仙的階級與排場，更提醒讀者這屋子有多麼寬敞。

接下來，讀者必須發揮一下推理的能力了：大屋中只有二張床，二十位侍女不可能全都擠在一間大屋中生活，那麼侍婢們要住在哪裡呢？而二女與劉阮「食畢行酒」，又來了一群慶賀得嬌的女子，為數三四十人，如果這些女子也各自有其侍婢，那麼山上總共住了三四十位女仙與三四百位侍婢，這些女子又要住在哪裡呢？因此可以判斷劉、阮所見的「筒瓦屋」應該是建築群，而不是獨棟的大屋，更不是〈剡縣赤城〉中的「一小屋」。再搭配屋內華麗的大床，至此乃可以想見，劉晨、阮肇所進入的空間，場景應該與本章第一節所描述的有華麗宮殿的仙境相類似。

接下來要回頭仔細看看劉晨阮肇出大溪後見到的二位美麗仙女。

劉阮故事對於二位女子的形容，只有「姿質妙絕」四個字，沒有關於視覺年齡與服

裝方面的描述，但「妙絕」二字所造成的效果，顯然比「甚美」來得強烈多了，「甚美」畢竟還停留在人的層次，「妙絕」則帶有超越的意味，進入神仙的層次。

接下來記二位女仙言語，表現得尤為生動：

從劉阮初見二位女仙，二女便笑著說：「劉、阮二郎，捉向所失流杯來。」除了喊出劉阮二人的姓氏所展現的預知能力，還充分地表現出二女的幽默感。在這句話中用了一個動詞「捉」，捉到了什麼呢？捉到了一只碗。一般來說，捉字多用在活物之前，例如〈邗子〉的犬子可以捉，〈剡縣赤城〉的山羊可以捉，沒有生命的碗為什麼需要捉呢？一來可能是因為碗順水流出，水中漂浮不定，所以需要「捉」，另一個原因則是因為劉阮所捉住的其實並不是一只碗，而是一次生命中的機緣，一個擺盪在「刻意」與「無心」之間的象徵，由此可以見得這個「捉」字用得何等巧妙！

二女又補上一句：「來何晚耶？」在故事中讓劉阮感受到如舊識般的親切感，在故事之外則上承〈剡縣赤城〉的「早望汝來」，又是一記妙筆。

二女邀請劉阮回家之後，稍事瀏覽之後，馬上吩咐侍婢：「劉、阮二郎，經涉山岨，向雖得瓊實，猶尚虛弊，可速作食。」二女知道劉阮在山中的經歷，連二人已經吃過桃子的是都看在眼裡，再一次展現其神通，安撫了二人的辛苦與飢餓，表現出體貼的一面。

二人飽餐了滋味甘美的「胡麻飯，山羊脯，牛肉」之後，正要飲酒，忽然來了一群女仙，每個人帶著三五顆桃子，笑著說：「賀汝婿來。」呈現了仙境中可愛的風俗。仙女們玩得盡興，劉、阮二人卻是「忻怖交并」——又開心、又害怕。

到了晚上，讓劉阮二人各睡一張大床，「女往就之，言聲清婉，令人忘憂。」在黑暗之中聽到的是仙女清脆婉轉的聲音，直如解語花、忘憂草，一夜風光，可想而知。自有仙凡婚戀故事以來，這應該算是最銷魂的一段文字了。

儘管如此，「忻怖交并」的劉晨、阮肇在仙境停留了十天之後，還是想要回家，仙女慰留說：「君已來是，宿福所牽，何復欲還耶？」很有耐心地讓二人明白這樣的機緣是難得的福份，希望他們能夠放開心，盡情享受。二人於是多留了半年。半年之後，劉阮去意更堅，仙女只能表示：「罪牽君，當可如何？」無奈中透著不捨，叫人好不心疼。

這幾段對話，刻畫出仙女可愛、幽默、親切、體貼、溫柔、多情的形象，成為後來仙凡婚戀故事的典範。

### 三、〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉之後的仙境與仙女

〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則情節類似的故事，同樣發生在仙境之中，景觀卻全然不同。這樣的書寫現象，說明了仙境雖然是志怪故事中常見的空間背景，但樂園或仙境畢竟不是具體的存在，特別是在魏晉時期，沿襲自神山的洞天信仰還在形成的階段，繼承樂土、沃野的桃源想像方興未艾。在民間傳說或是文人摹寫的過程中，尚未定型的仙境概念持續吸收新的元素，並加入作者的想像，於是出現了相當不同的樂園與仙境。

這兩則故事完成的時間在晉朝末年或南朝宋初年，在此之前的志怪小說中，美貌的女仙屈指可數：《列仙傳》的鈎翼夫人與園客妻、《搜神記》的成公智瓊、《神仙傳》的太陽女、麻姑與介象所見的山中美女，以及《拾遺記》的洞庭山玉女。

《幽明錄》另有一則〈黃原〉，描述黃原追逐青犬而進入仙境的故事，故事中的仙境也是一個仙女群聚的所在，仙境的景觀「有平衢，槐柳列植，行牆回匝，……列房櫳戶可有數十間。」仙境中住的都是女子，外表看起來都是「姿容妍媚，衣裳鮮麗」仙女在仙境中的活動則是「或撫琴瑟，或執博棋。」<sup>230</sup>在這個故事中，仙女們的領導人物是太真夫人，因此仙女的身份沒有疑義。

〈剡縣赤城〉的文筆簡鍊，有時甚至流於疏略，而〈劉晨阮肇〉與〈黃原〉這二則同出於《幽明錄》的故事對於仙境與仙女刻畫則是相當細膩，敘事較完整，對於後來志怪傳奇中的仙境景觀與女仙形象產生了很大的影響。例如晚唐段成式《酉陽雜俎》中一則名為〈蓬球〉的故事中，蓬球誤入的仙境，就與黃原所到的仙境如出一轍：

貝丘西有玉女山。傳云：晉泰始中，北海蓬球，字伯堅，入山伐木，忽覺異香，遂溯風尋之，至此山，廓然宮殿盤鬱，樓臺博敞。球入門窺之，見五株玉樹。復稍前，有四婦人，端妙絕世，自彈棋於堂上，見球俱驚起，謂球曰：「蓬君何故得來？」球曰：「尋香而至。」遂復還戲。一小者便上樓彈琴，……<sup>231</sup>

<sup>230</sup> 《幽明錄》，收在《拾遺記（外三種）》，頁184。〈黃原〉全文參閱附錄二。

<sup>231</sup> [唐]段成式撰，曹中孚校點，《酉陽雜俎》，上海：上海古籍出版社，2013年9月，頁11。

從戰國歷秦漢而至於魏晉，原本模糊而多元的仙境概念逐漸有了一定的規模，〈剡縣赤城〉中類似桃源的仙境，是作者的一種嘗試，但後來的志怪或傳奇中幾乎沒有類似的仙境描寫。〈劉晨阮肇〉與〈黃原〉故事中所描寫的仙境得到了較多的認同，成為一種範本。另一方面，仙女的形象到了魏晉也逐漸定型：年輕美麗而溫柔，令凡間男子更加嚮往。從此，仙境的場景大致就是華麗的建築、幽雅的風景、而空氣中更不時飄來香氣；其中住有美麗的仙女，青春永駐、溫柔多情；仙境與仙女成為仙鄉遊歷故事的基本背景。



## 第三章 兩組母題：入山遇仙與仙凡婚戀

本章要討論的是「入山遇仙」與「仙凡婚戀」兩組母題各自的形成與發展，再從〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則故事來看這兩組母題的結合。

### 第一節 入山遇仙

凡人入山遇仙的母題，大約從神仙思想萌發以來就不斷出現，例如《莊子·在宥》就記載著黃帝入空同見廣成子的故事。<sup>232</sup>黃帝見到了廣成子，免不了要聽廣成子說些自然無為的道理，其實早期入山遇仙的故事大多如此。隨著神仙信仰興起，凡人也有修仙的機會，於是入山的人更多，入山的動機也更明確，也造就了更多的入山遇仙傳說。

仙人出現在凡人面前，無論是主動地現身，或者只是正在從事某些活動時，例如下棋，「正好」被凡人看見了，大多數的情況下是仙人要引導具有成仙資格的修練者，提供藥方或修練方法，幫助有心有緣的凡人修成仙道；有些時候則是為了要完成仙凡之間早已命定的緣分。

#### 一、入山遇仙的動機類型

李豐楙在〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉<sup>233</sup>一文中，根據陶弘景《真誥·稽神

---

<sup>232</sup> 《莊子集釋》，頁 172-174。此事亦見於《神仙傳》卷一〈廣成子〉。

<sup>233</sup> 本文收在李豐楙著《仙境與遊歷—神仙世界的想像》，頁 347-386。

樞》中的一段註釋：「世人採藥，往往誤入諸洞中，皆如此，不便疑異之。而未聞得入華陽中，如左元放之徒，是所不論。然得入者，雖出，亦恐不肯復說之耳。」<sup>234</sup>將六朝流行的仙境傳說區分成「得入型」與「誤入型」兩種類型。

李豐楙認為，陶弘景將仙境遊歷傳說「明確分別為兩種情形：一是修真學道者才能以特別的機緣，『得入』洞中獲得特殊的道法、經訣等啟示，因而助成其快速地悟道度世。另一種是『誤入』洞天者類型，世人常因採藥、採樵或遊覽等緣故入山，也有機會往來上下於石階、洞中，『人卒行出入者，都不覺是洞天之中，故自謂是外之道路也。日月之光，既不自異；草木水澤，又與外無別。飛鳥交橫，風雲蒼鬱，亦不知所以疑之矣。』」<sup>235</sup>

李豐楙據此將仙鄉遊歷類型故事區分為「得入」仙境的「原始型態的洞天遊歷類型」與「誤入」仙境的「世俗化的仙境遊歷類型」，這樣的區分的確可以將道教所需要的「原始型態的洞天遊歷類型」從眾多傳說材料中提煉出來。無論是「得入」或是「誤入」，基本上都與傳主主觀的心態有關，因此，此處根據傳主入山的動機，將入山遇仙類型故事分為二種次類型：

### （一）求仙入山

傳主專程入山求仙，或追隨仙人而入山者，主要目的在學道登仙，這種類型的傳主大多就是李豐楙所謂的「修真學道者」，憑藉「特別的機緣」，「得入」洞天或仙境中，獲得仙人的指點或經書，進而修成神仙。在《列仙傳》中有：

赤松子者，神農時雨師也。……往往至崑崙山上，常止西王母石室中，隨風雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去。……<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> 《真誥》，頁 196。

<sup>235</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷—神仙世界的想像》，頁 351。雙引號內引文出自《真誥》，頁 196。

<sup>236</sup> 《列仙傳校箋》，頁 1。

葛由者，羌人也。周成王時，好刻木羊賣之。一旦，騎羊而入西蜀，蜀中王侯貴人追之，上緱山，在娥媚山西南，高無極也。隨之者不復還，皆得仙道。……<sup>237</sup>

這種類型在《神仙傳》出現得更多，如：

呂恭字文敬，少好服食。將一奴一婢於太行山中採藥，忽有三人在谷中，……皆太清太和府仙人也……<sup>238</sup>

樂子長者，齊人也。少好道，因到霍林山，遇仙人，……<sup>239</sup>

介象者，字元則，會稽人也。……象入山……見一美女年十五六許，顏色非常，衣服五彩，蓋仙人也，……<sup>240</sup>

少君，字雲翼，齊國臨淄人也。少好道，入泰山採藥，修絕穀遁世全身之術，道未成而疾困於山林中。遇安期先生經過，……<sup>241</sup>

以上故事的傳主都是「修真學道」之人，入山都是為了求仙或是求延年益壽。傳主在山中雖然未必「得入」仙境，但總能「得遇」神仙，還是有「機緣」可循的。不過，在這幾個故事中都沒有提到仙境，亦未出現洞天的景觀，似乎不能構成「洞天遊歷」的類型。或許，這些故事應該被稱做「原始型態的入山遇仙類型」。

---

<sup>237</sup> 《列仙傳校箋》，頁 50。

<sup>238</sup> 《神仙傳校釋》，頁 46。

<sup>239</sup> 《神仙傳校釋》，頁 56。

<sup>240</sup> 《神仙傳校釋》，頁 324。

<sup>241</sup> 《神仙傳校釋》，頁 206。

## （二）其他原因入山

傳主本來不是「修真學道」之人，只是不小心進入了山中遇到了仙人，很接近李豐楙所謂的「誤入」類型。「誤入」的基本型是：一般凡人誤入仙境之後，因為「不自異」，又「無可疑」，遂把仙境當成人間走過一遭，最後還是回到凡間繼續作一位凡夫俗子，未能成仙。《幽明錄》中的〈嵩高山大穴〉就是這樣的一個例子：

嵩高山北有大穴，晉時有人誤墮穴中，見二人圍棋。下有一杯白飲，與墮者飲，氣力十倍。棋者曰：「汝欲停此否？」墮者曰：「不願停。」棋者曰：「從此西行有大井，其中有蛟龍，但投身入井，自當出。若餓，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>242</sup>

傳主離開嵩高山大穴之後，見到張華，了解自己所經歷的乃是一處仙境，雖然傳主在仙境中服食了仙館玉漿與龍穴石髓，但故事並未交代傳主後來的情況，無從知道是否成仙。在《幽明錄》中還有一則類似的故事：

漢時，洛下有一洞穴，其深不測。有一婦人欲殺夫，謂夫曰：「未嘗見此穴。」夫自逆視之，至穴，婦遂推下，經多時至底。婦於後擲飯物，如欲祭之。此人當時顛墜恍惚，良久乃蘇，得飯食之，氣力小強。周皇覓路，仍得一穴，便匍匐從就。崎嶇反側，行數十里，穴寬，亦有微明，遂得寬平廣遠之地。步行百餘里，覺所踐如塵，而聞糠米香，啖之，芬美過於充饑。即裹以為糧，緣穴行而食此物。既盡，復過如泥者，味似向塵，復賫以去。所歷幽遠，里數難詳，□就明廣。食所賫盡，便入一都。郭郭修整，宮館壯麗，臺榭房宇，悉以金魄為飾，雖無日月，而明逾三光。人皆長三丈，被羽衣，奏奇樂，非世間所

---

<sup>242</sup> 《幽明錄》，收在《拾遺記（外三種）》，頁 187。這一則故事在王國良《搜神後記研究》及汪紹楹《搜神後記》二本稱為〈仙館玉漿〉，王國良、李劍國皆以為一則不應收在《搜神後記》，此文引自《幽明錄》，文字較簡潔。

聞。便告求哀，長人語令前去，從命前進。凡過如此者九處。最後所至，苦饑餒，長人指中庭一大柏樹，近百圍，下有一羊，令跪持羊須。初得一珠，長人取之，次持亦取，後持令啖，即得療饑。請問九處之名，求停不去。答曰：「君命不得停，還問張華，當悉此間。」人便隨穴而行，遂得出交郡。往還六七年間，即歸洛。問華，以所得二物視之。華云：「如塵者是黃河下龍涎，泥是昆山下泥。九處地，仙名九館大夫。羊為癡龍，其初一珠，食之與天地等壽，次者延年。後者充饑而已。」<sup>243</sup>

這二則故事同出於《幽明錄》，內容相仿，同樣請出張華為傳主解惑。只是在後一則故事中，傳主在地穴中停留的時間更長，遇見的仙人更多，形狀更奇，服食的奇物如黃河下龍涎、昆山下泥與痴龍珠等，種類也更多。比較特殊的是，在這則故事中，傳主二次錯過成仙的機會：一是傳主沒能吃到第一顆痴龍珠，不得與天地等壽；二是傳主意圖停留在仙境之中，長人告以：「君命不得停」，仍是送他重返人間。回到人世見到張華，瞭解了自己的經歷，傳主的內心應該十分遺憾吧。這則故事展示了一個「仙緣」不足的情況：即使入了仙境，服食了仙食，終究無法成仙，為「誤入」做了最佳詮釋。

此外，劉敬叔《異苑·擣菹仙》：

昔有人乘馬山行，遙望岫里有二老翁相對擣菹。遂下馬造焉，以策注地而觀之。自謂俄頃，視其馬鞭，摧然已爛。顧瞻其馬，鞍骸枯朽。既還至家，無復親屬。一慟而絕。<sup>244</sup>

任昉《述異記·王質》：

信安縣石室山，晉時王質伐木至，見童子數人碁而歌，質因聽之。童子以一物與質，如棗核，質含之，不覺饑。俄頃，童子謂曰：「何不去？」質起，視斧柯爛盡。既歸，無復時人。<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> 《幽明錄》，收在《拾遺記（外三種）》，頁187。

<sup>244</sup> 《異苑》，卷五，收在《拾遺記（外三種）》，頁129。

二則也都是屬於誤入仙境的例子，後者較前者多了服食的情節，少了「一慟而絕」的悲慘結局。王質的故事以爛柯山之名而廣泛流傳，在其他的版本中，有的補上了王質最後不知所終甚至成仙的結局，例如杜光庭的《王氏神仙錄》中，即稱王質「後入山升天」，<sup>246</sup>然而，這已經是晚唐的文本了。在六朝的傳說中，似乎並未提及王質後來的情況。依照李豐楙的標準來看，以上這四則故事可以算是典型的「世俗化的仙境遊歷類型」。

然而，在仙境遊歷類型故事中，有些因為避難或其他原因流落山中的例子，這些傳主雖然不曾修真學道，卻很幸運的得到仙人的指導或救治，服食了特殊的藥物或食物，不僅免於一死，最後還得以成仙，在漢代的《列仙傳》中就有〈朱璜〉、〈山圖〉、〈毛女〉等三個例子：

朱璜者，廣陵人也。少病毒瘕，就睢山上道士阮邱，邱憐之……<sup>247</sup>

山圖者，隴西人也。少好乘馬，馬踏之折腳，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，病癒身輕，追道士問之，自言：「五嶽使，之名山採藥，能隨客，使汝不死。」……<sup>248</sup>

毛女者，字玉姜，在華陰山中，獵師世世見之。形體生毛，自言秦始皇宮人也，秦壞，流亡入山避難，遇道士谷春，教食松葉，遂不饑寒，身輕如飛，百七十餘年。……<sup>249</sup>

《神仙傳》中也有〈嚴青〉、〈趙瞿〉二個例子：

---

<sup>245</sup> 李劍國輯釋，《唐前志怪小說輯釋》，頁 552。

<sup>246</sup> 杜光庭撰，《王氏神仙錄》，收在《杜光庭記傳十種輯校》，頁 901。

<sup>247</sup> 《列仙傳校箋》，頁 153。

<sup>248</sup> 《列仙傳校箋》，頁 127。

<sup>249</sup> 《列仙傳校箋》，頁 132。

嚴青者，會稽人也。家貧，常在山中燒炭，忽遇仙人，云：「汝骨相合仙。」乃以一卷素書與之，……<sup>250</sup>

趙瞿者，上黨人也。病癩歷年，眾治之不愈，垂死，或云，不及活流棄之，後子孫轉相注易。其家乃賣糧將之送置山穴中。瞿在穴中自怨不幸，晝夜悲嘆涕泣，經月，有仙人行經過穴，見而哀之，具問訊之，瞿知其異人，乃叩頭自陳乞哀。於是仙人以一囊藥賜之，……<sup>251</sup>

這五個故事和前文「求仙入山」的六個例子一樣，只有入山與遇仙的情節，未曾提到洞天或仙境，因此應該稱之為「世俗化的入山遇仙類型」。在最後一個故事中，趙瞿雖然和李少君一樣，也是身染重病，但李少君是為求仙而入山，入山之後才染病；趙瞿則是染病之後，家人為了避免傳染，將他安置在山間洞穴中。李少君是為求仙而主動入山，所以歸在「求仙入山」類；趙瞿則是被家人安置在山裡，而且本身也沒有求仙的動機，因此歸在「其他原因入山」類。

在這五個故事中，傳主或因躲避戰亂，或因家貧，或因傷病而流落山中，原來也沒有求道之心，卻能得到仙人的幫助，是相當特殊的類型。這些故事意味著，即使不是「修真學道」之人，還是有機會在山中遇到仙人，並且獲得成仙的機會。

後來的道教還是會將得道原因解釋為先天骨相或其他特殊機緣。李豐楙〈從誤入到引導：唐人小說遊仙類型的傳承與創新〉一文，「從啟悟理論的『通過』原則分類，根據『如何進入與復出』的文本策略」，又將唐代遊仙小說區分為三種敘述模式，即「誤入型」、「探求型」、與「引導型」三種，而「引導型」敘述模式「為唐人具有創意的新體，彰顯道教以此度人入道的度化思想，具體表現了道教制度成熟期的宗教意識。」<sup>252</sup>六朝志怪中許多「誤入型」故事中已經出現了引導的情節，唐人只是沿襲而已，所謂「唐人具有創意的新體」，並非創造了新的敘事結構，而是以當時的眼光詮釋故事。

---

<sup>250</sup> 《神仙傳校釋》，頁 249。

<sup>251</sup> 《神仙傳校釋》，頁 253。

<sup>252</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 389。

唐詩引用劉阮故事時常以「迷」字表現劉阮進入仙境的歷程，例如顧況〈尋桃花嶺潘三姑台〉：「行到三姑學仙處，還如劉阮二郎迷。<sup>253</sup>」李冶〈送閻二十六赴剡縣〉：「歸來重相訪，莫學阮郎迷。<sup>254</sup>」同樣使用「迷」這個字眼來敘述劉阮誤入仙境的唐詩作品還包括：盧照鄰〈酬楊比部員外暮宿琴堂朝躋書閣率爾見贈之作〉：「桃源迷漢姓」<sup>255</sup>元稹〈代曲江老人百韻〉：「阮郎迷里巷」<sup>256</sup>徐鉉〈送彭秀才南游〉：「他日時清更隨計，莫如劉阮洞中迷。」<sup>257</sup>反應了唐人對於山中仙緣故事的基本態度：能夠進入仙境通常不是出於主動有意的探尋，往往是在一種不由自主的狀態之下，因緣際會，才得以進入仙界。

## 二、從入山到進入仙境

如果從遇仙的地點來看仙境遊歷故事，主要可以分成二大類，一是入山之後，在山上遇見仙人；另一種則是入山之後，又進入一個仙境，而後在仙境中遇見仙人。兩種類型的區分有時候不是很清楚，主要原因在於仙境與凡界之間不一定存在著一個明顯的界閾，或是記錄者未曾記下，因此，讀者一時之間無法確定傳主究竟是置身於一般的山中，或是已經進入仙境。

### （一）洞穴

在山中，最適合作為仙凡界閾的，莫過於山洞。也就是小川環樹在《中國小說史之

---

<sup>253</sup> 《全唐詩》卷二百六十七，頁 2967。

<sup>254</sup> 《全唐詩》卷八百零五，頁 9059。

<sup>255</sup> 《全唐詩》卷四十二，頁 522。

<sup>256</sup> 《全唐詩》卷四百零五，頁 4516-4518。

<sup>257</sup> 《全唐詩》卷七百五十四，頁 8580。



研究》所提出的中國仙鄉故事的第二項共通要點：小川環樹認為：「有時候，洞穴是仙人住的地方，洞穴不僅是通路，它本身還是一個個別的世界……。」<sup>258</sup>

《列仙傳》的邗子為了逐犬，跟著犬跑進一個「山穴」，追了十幾天，跑了數百里路，而後才「上出山頭」進入仙境。一般洞穴作為仙境的門戶，只要通過洞穴就進入仙境了，邗子經過的這個洞穴卻是又大又長，但還不是最大最長的。前文所舉的《幽明錄·嵩高山大穴》：「嵩高山北有大穴，莫測其深，……晉初，嘗有一人……半年許，乃出蜀中。」從河南嵩山之北掉進一個洞穴，走了半年多才從四川出洞，這個洞穴就比邗子遇見的洞穴大得多。而《幽明錄·九館仙人》的洞穴更大，從洛下墮入，「往還六七年」，才從交郡出來，往返需要六七年的時間，這個洞穴也的確是夠大的了。

在《幽明錄》的這二則故事中。墮穴的人都是在洞穴中就遇上了仙人，而不是等出洞後才進入仙境。也就是說，在〈仙館玉漿〉與〈九館仙人〉故事中，洞穴本身就是仙境，是仙人居住的地方，而洞穴的入口，就是仙境的入口。這和王嘉《拾遺記·洞庭山》一樣，都是以洞穴為仙人居住的仙境，因此這幾個洞穴特別大，其中通路也多。然而，邗子所經過的山穴只是通路而不是仙境，如此長的通路，在歷來的仙鄉故事中算是相當特別的。

〈剡縣赤城〉中，袁相、根碩入深山打獵，看見山羊而窮追不捨，經過一段曲折的路程，最後「羊徑有山穴如門，豁然而過」。與〈邗子〉追逐犬子，穿過洞穴，進入仙境的情節類似。不同的是，邗子是先進入山穴之後，再展開漫長的追逐，出洞之後已在山頭上的仙境之中；而袁相、根碩的追逐都發生在進入洞穴之前，辛苦追逐了一段險峻的山路之後，才通過羊穴，一個如門的山穴，通過的方式是「豁然而過」，可見這是一個如門框一般，距離極短，象徵性的洞門，甚至稱不上是一個洞穴，與邗子通過的漫長洞穴恰好形成對比。不過，作為區分仙凡的界闕，或許一個門框已經足夠。

這種經過追逐而進入/穿過洞穴的情節，也同樣出現在《幽明錄》的〈黃原〉：

---

<sup>258</sup> [日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》第一輯，頁88。

原繼犬，隨鄰里獵，日垂夕，見一鹿，便放犬，犬行甚遲，原絕力逐終不及。行數里，至一穴，入百餘步，忽有平衢，槐柳列植，行牆回匝。原隨犬入門，……

黃原所通過的洞穴，就是一個很純粹的「通道」，百餘步的距離，介於〈邗子〉與〈剡縣赤城〉兩種洞穴之間，不算長，也不算短，卻是一個清楚的界閼：將凡間與仙界清楚地分隔開來。

受到小川環樹「洞穴說」的影響，有學者在分類上，甚至將是否穿過洞穴作為分類標準。例如洪樹華就以劉晨、阮肇未穿過洞穴，而將〈劉晨阮肇〉排除在「洞穴仙境」類型之外。<sup>259</sup>

其實〈劉晨阮肇〉文中有「便共沒水」一句，試想，單純的逆流而上可以泳、渡、泅、涉，並不需要沒水，二人必須「沒水」才能通過，那是什麼樣的情況？如果不是為了通過水中洞穴，又何須「沒水」？沒水的原因就是為了要通過水中的洞穴通道，可見這則故事中還是存在著「洞穴」通道。在《搜神後記》中，有一篇〈穴中人世〉：

長沙醴陵縣有小水〔一處，名梅花泉〕。有二人乘舟取樵，見岸下土穴中水逐流出，有新斫木片逐水流，上有深山，有人跡，異之。乃相謂曰：「可試如水中，看何由爾。」一人便以笠自障入穴，穴纔容人；行數十步，便開明朗然，不異世間。<sup>260</sup>

這篇文章中岸下土穴的形容以及一人「以笠自障入穴」的方式，正好可以說明劉晨、阮肇之所以要「沒水」，就是為了通過洞穴，而且是位在水面下的洞穴，而後才進入仙境，遇見仙女。

---

<sup>259</sup> 洪樹華著，《宋前文學中的超現實婚戀遇合研究》，濟南：齊魯書社，2011年9月。頁182。

<sup>260</sup> 王國良著，《搜神後記研究》，頁41。

## （二）引導機緣

在洞穴仙境類型的故事中，由於洞穴入口常常是偏僻隱密而不明顯的，如果沒有特殊的引導機緣，傳主不大可能發現洞穴入口。因此，在這些故事中便會出現一個扮演引導機緣的角色。引導機緣的角色通常是由某種動物擔任，有時候則是某種人為的器物，提供了相關的線索。上文提到經歷追逐，穿過洞穴的《列仙傳·邗子》，就是由犬子扮演引導機緣。

喜歡放犬子的邗子，為了追逐犬子而進入山穴：這是凡人受到引導進入仙境，遇見仙人的例子，故事中的邗子後來也成為仙人。在這個故事中，犬子所扮演的就是一個「引導機緣」的角色，牠誘發了邗子的追逐，並且經歷了長途跋涉，最後將邗子帶入仙境之中。如果沒有犬子，邗子不可能進入仙境，除非出現了別的引導機緣。不過，對於「好放犬子」的邗子而言，犬子還是最佳的引導機緣，畢竟接下來要走上幾百里路，若非心有所好，是不可能完成這樣的旅程。

像邗子這樣的例子，因為有引導機緣的存在，就很難被視為單純的「誤入」。「引導機緣」的存在，意味著能夠進入仙境，本是冥冥中的定數，甚至有「非如此不可」的強制性。因此就不可能是「誤」入了。

在《拾遺記·洞庭山》中，由美麗的山中玉女親自擔任引導機緣的角色，「來邀採藥之人」然後「飲以瓊漿金液，延入璇室，奏以簫管絲桐。餞令還家，贈之丹醴之訣。」主人親自接待，無論如何不能算是誤入了。類似的引導機緣亦見於〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉。

### 1. 〈剡縣赤城〉中的引導機緣是山羊

會稽剡縣民袁相、根碩二人，獵經深山，重嶺甚多。見一群山羊六七頭，逐之。經一石橋，甚狹而峻。羊去，根等亦隨，渡向絕崖；崖正赤壁立，名曰赤城。上有水流下，廣狹如匹布，剡人謂之瀑布。羊徑有山穴如門，豁然而過。既入內，甚平敞，草木皆香。……

袁相、根碩入山原來就是為了打獵，看見一群山羊，為數有六、七頭，自然會去追

逐。這一路的追逐也相當辛苦：有狹窄險峻的石橋，有壁立的絕崖，還有從天而降的瀑布。袁、根二人一路追逐，最後跟著羊群通過一道有如山門般的洞穴，於是進入了瑩珠二女所在的仙境之中。

獵戶在山中遇到山羊並不是一件奇怪的事，在追逐的過程中「誤入」仙境，本來應該是一種巧合。就像〈桃花源〉中的捕魚人，溯溪而上，一陣恍惚，進入一片優美的桃花林，漁人一面覺得奇怪，一面繼續前進，打算看看樹林外是什麼景象，終於「林盡水源，便得一山，山有小口，髣髴若有光」，來到了〈桃源〉的入口。

然而，不同於桃源中人見到漁人時的吃驚，瑩珠二女看見袁、根二人來到，立刻開心地說：「早望汝來。」雖然二女所等待的「汝」，有可能是任何人，但二女確實是在等待某人。也就是說，對二女而言，袁相、根碩並非「不速之客」，他們不僅應該要來，而且早就該來了。袁相、根碩或許自認其「誤入」是出於無心；對二女而言，袁相、根碩二人並不是「誤入」。

二女並不是在仙境中枯等巧合的發生，試想，如果山羊在路上拐錯了彎，或是有人在追逐的過程中受了傷，或者發生其他任何的誤差，袁、根二人永遠也無法找到這個仙境。這個巧合顯然是受到某種力量的牽引。對袁相根碩而言，入山打獵為了逐羊而遇仙，整個過程可能都是出於偶然；在二女仙看來，這樣的相遇卻是出於某種緣分，所有的偶然背後其實都存在著某種定數。

當然，就算完全出於巧合，山羊仍然是帶領袁相、根碩進入仙境的引導機緣。

## 2. 〈劉晨阮肇〉的引導機緣是新鮮蕪菁葉與胡麻飯糰

漢明帝永平五年，剡縣劉晨、阮肇共入天臺山取穀皮，迷不得返，經十三日，糧食乏盡，饑餒殆死。遙望山上有一桃樹，大有子實，而絕巖邃澗，永無登路。攀援藤蔓，乃得至上。各啖數枚，而饑止體充。復下山，持杯取水，欲盥漱，見蕪菁葉從山腹流出，甚鮮新，復一杯流出，有胡麻飯糰。相謂曰：「此知去人徑不遠。」便共沒水，逆流二、三里，得度山出一大溪，……

劉晨、阮肇上山取穀皮，停留時間太久，糧食不足，千辛萬苦採了山上的桃子充飢

之後，下山取水盥漱時卻發現了新鮮的蕪菁葉與沾有胡麻飯粒的碗從山腹流出來。蕪菁葉與沾有胡麻飯粒的碗就是這個故事的引導機緣。二人因為這二件線索而推測附近一定有人煙，決定潛入水中一探究竟，於是二人入水進入山腹，之後又逆流走了二、三里路，估計穿過了一座山才出到大溪，就在溪邊見到了二位美麗女子。

不同於〈剡縣赤城〉中的山羊，新鮮的蕪菁葉與沾有胡麻飯粒的碗出現在山中，絕對不是自然現象，肯定是出於人為，所以劉、阮二人會判斷：「此知去人徑不遠。」而二女見到劉阮時所說的話：「劉、阮二郎，捉向所失流杯來。」更說明了這個引導機緣是出自仙女的作為。如果胡麻飯杯是不小心流出的，則劉阮的到來，是出於天數；如果流杯是出於仙女的故意行為，那麼，打從胡麻飯杯的出現，劉晨、阮肇便陷入了一個「局」當中：在一隻胡麻飯杯的引導下，必須來到某個地方，並且必須完成某些命定的緣分。

從傳主的主觀意願來看，無論是袁相、根碩，或是劉晨、阮肇，都無意於修真學道，基本上與李豐楙所謂的「誤入型」的確是一致的，問題在於，從引導機緣的存在與利用，以及女仙的對話來看，這些人得以進入仙境又非純屬偶然，就算不是仙女的設計，多少還是受到冥冥中宿福與仙緣的牽引，使得袁相、根碩與劉晨、阮肇成為某種「特定人選」。如果具有特定人選的身份，就很難說是誤入了。李豐楙後來補充的「引導型」敘述模式，的確可以補「誤入型」之不足，而「引導」的概念其實早已存在於六朝的志怪故事中，只是由唐人清楚說出來罷了。

除了以上所舉的〈邗子〉、〈剡縣赤城〉、〈劉晨阮肇〉之外，還有《幽明錄》中的〈黃原〉。特別的是，故事中的青犬，看起來跑得很慢，黃原卻怎麼追也追不上，似乎是故意在誘導黃原，難怪仙境中在北閣中擔任「侍直」的二位仙女見到黃原時會笑說：「此青犬所致妙音婿也。」在這則故事中，青犬扮演的引導機緣，功能相當明顯。

〈劉晨阮肇〉與〈黃原〉兩則仙鄉故事皆出於《幽明錄》，兩則故事都有引導機緣，而且事後都會特別點出引導機緣的角色，這是一個值得注意的情節特色。

引導機緣在仙鄉故事之中不是單一現象，而引導機緣的情節在故事中又往往具有相當的重要性。小川環樹在列舉仙鄉故事的八項共通點時，似乎忽略了引導機緣這個共通點。

### 三、〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的入山遇仙母題

本節最後要回顧〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則故事在入山遇仙階段的相似性。這二則故事除了結構十分類似，兩則故事所處的現實世界，在地緣上也有緊密的關係。

#### （一）〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的地緣關係

首先，袁相、根碩是「會稽剡縣民」；劉晨、阮肇也是「剡縣」人氏。四人原是同鄉。關於剡縣，有一件事值得一提：道教的福地洞天，有許多都位在剡縣，例如三十六洞天中第二十七洞天金庭山金庭崇妙洞天，七十二福地中第十三福地沃洲以及第六十八福地西白山，都位在越州剡縣境內。<sup>261</sup>

袁相、根碩為了打獵而進入深山，在二人追逐山羊的過程中，經過了「石橋」、「赤城」、「瀑布」幾個地名。據《天台山方外志》引《徐靈府記》稱：「天台山與桐柏接而少異，又名赤城、瀑布、佛隴、香爐、華頂、東蒼，要之天台為諸山之總稱。」<sup>262</sup>又：「石橋、方廣為五百應真住處，赤城又為天冠菩薩住處，然二住處皆天台山內之境，惟天台為定名也。」<sup>263</sup>也就是說，「石橋」、「赤城」、「瀑布」，其實都是天台山的一部分。因此可以確定，袁相、根碩的活動範圍是在天台山中。而劉晨、阮肇則是為了採集穀皮而「共入天臺」。這意味著，兩個故事中的仙境應該都位在天台山中。

天台山是中國的道教名山，也是佛教聖地。

在道教方面，葛洪《抱朴子內篇·金丹》所列舉的二十八座中國名山中，就包括了大、小天臺山。在杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》中，「赤城洞上玉清平天」在「十大洞天」中名列第六。此外如七十二福地中的靈墟（第十二福地）、天姥岑（第十四福地）

---

<sup>261</sup> 《洞天福地嶽瀆名山記》，收在《杜光庭記傳十種輯校》，頁 390-393。

<sup>262</sup> 據《天台山方外志》卷一〈山名考〉。[明]傳燈撰，《天台山方外志》台北：新文豐出版公司，1987 年 6 月，頁 19。

<sup>263</sup> [明]傳燈撰，《天台山方外志》，頁 19。

也都位在天臺山中，其中「天姥岑」條下還註明了是「劉、阮迷路處」。<sup>264</sup>而《天台山方外志·神僊考》：「天台山古稱神僊窟宅，道書指赤城為玉京洞天，乃十大洞天之一。」<sup>265</sup>在《天台山方外志·神僊考》中列名的神僊就有三十六人。道教在天台山的據點，大部份是集中在天台縣東北方的赤城山。<sup>266</sup>葛玄於三國吳赤烏元年駐在法輪院，赤烏二年在瀑布巖下建福聖觀，<sup>267</sup>這些例子說明了天台山早在三國時期就已經是道教的聖地。

至於佛教的部分，據《天台山方外志·山寺考》：「天台山水，秀甲東南，而梵苑居多，古稱有七十二寺，今考縣志所書惟六十二，且存廢相半。」<sup>268</sup>其中有名可考的古寺，包括建於三國赤烏二年的資福寺（舊名清化寺），建於晉太元元年的崇善寺，還有建於南朝宋元嘉二年的瀑布寺，<sup>269</sup>這些古寺說明了佛教的影響很早就出現在天臺山上。

雖然這些寺廟宮觀如今大多不復存在，但可以想見，在陶淵明與劉義慶之時，天臺山上，已經有許多佛道人士的活動了，為這座名山增添了許多神佛信仰的神秘色彩。

## （二）〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的入山遇仙情節

〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則故事，除了現實地緣上的重疊之外，在故事情節的發展上，同時都描寫了兩位原來住在會稽剡縣的平民，為了生計（打獵／取穀皮），而進入天臺山，而後因為某種特殊的引導機緣（山羊／新鮮蕪菁葉與沾有胡麻飯粒的碗），二組人物經歷了一段辛苦的歷程（長途追逐山羊／共沒水，逆流二、三里），終於通過洞穴，進入仙境，遇見了美麗的仙女。兩個故事在入山遇仙的部分敘事結構完全相同：

---

<sup>264</sup> 《洞天福地嶽瀆名山記》，收在《杜光庭記傳十種輯校》，頁 388、391。

<sup>265</sup> [明]傳燈撰，《天台山方外志》，頁 99。「玉京洞在赤城右脇，蓋十洞天之第六」，同書，頁 35。

<sup>266</sup> 林佳蓉，〈從宗教名山的形成看佛道交融的契機—以唐代天台山佛道二教的發展為例〉，收在《成大宗教與文化學報》第二期，2002 年 12 月，頁 143~165。

<sup>267</sup> [明]傳燈撰，《天台山方外志》，頁 48。

<sup>268</sup> [明]傳燈撰，《天台山方外志》，頁 39。

<sup>269</sup> [明]傳燈撰，《天台山方外志》，頁 39-46。

出發→入山→發現並追逐/探尋引導機緣→穿過洞穴進入仙境→遇仙

在完全相同的敘事結構之下還是有些不同的內容：例如〈劉晨阮肇〉的仙境就比〈剡縣赤城〉的仙境熱鬧多了，至少多了二十位侍婢，和三四十位前來慶賀婚禮的女仙。

另一方面，〈劉晨阮肇〉比〈剡縣赤城〉增加了服食的情節：「食胡麻飯，山羊脯，牛肉甚甘美。」飽餐之後，更上演了一段類似婚禮的歡慶活動：「食畢行酒，有一群女來，各持三五桃子，笑而言：『賀汝婿來。』酒酣作樂。」在這些部分，〈劉晨阮肇〉的完成度顯然較〈剡縣赤城〉為高。

### （三）〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的二人組合

〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的故事不約而同都採取了二位凡間男子入山遇仙的類型。其實，在入山遇仙類型故事中，還有許多「二人組合」的情況。例如：在《列仙傳·江妃二女》中，一位凡間男子鄭交甫遇上了江妃二女，請佩不成，反遭戲弄。

〈江妃二女〉故事的另一個型態，《韓詩外傳·孔子南遊》中則是以孔子、子貢二位男子「南遊，適楚，至於阿谷之隧」遇上一位「處子佩瑱而浣者」，口才便給的子貢竟然完全討不到便宜；在〈江妃二女〉與〈孔子南遊〉這兩個故事中，男女雙方的人數並不對等，而且男性的一方都落居下風。如果是一對一，或是二對二，情況會不會有所不同？

後來的《神仙傳·介象》描寫介象入山，從山谷中取得二枚「紫色光彩，大如雞子」的石頭，後來遇見仙女，雖然是一對一的情況，但介象手中卻有二枚寶石，讓人聯想到江妃二女，「皆麗服華裝，佩兩明珠，大如雞卵」<sup>270</sup>的模樣。有趣的是，鄭交甫得到佩珠之後，放在懷中，走了數十步，低頭一看，懷中已空無一物；而介象在山谷中取了二枚石子之後，遇見了女仙，女仙卻要求介象將石子放回谷中。同樣先取得了寶石，而最後同樣失去，在這二則故事中，寶石似乎象徵著婚姻或戀情，可望而不可得。

---

<sup>270</sup> 《太平廣記》，頁 365。《列仙傳校箋·江妃二女》對這二枚佩珠未做形容。



《拾遺記·洞庭山》描寫眾玉女來邀採藥之人，眾玉女究竟是幾位？又邀了幾人？中文看不出單複數，是個遺憾。還有《窮怪錄·劉導》：

劉導，字仁成，沛國人，梁真簡先生璫三從姪。父謇，梁左衛率。導好學篤志，專勤經籍。慕晉關康曾隱京口，與同志李士炯同宴，于時秦江初霽，共歎金陵，皆傷興廢。俄聞松間數女子笑聲，乃見一青衣女童，立導之前曰。館娃宮歸路經此，聞君志道高閒，欲冀少留，願垂顧眄。語訖，二女已至。容質甚異，皆如仙者，衣紅紫絹縠，馨香襲人。俱年二十餘。導與士炯，不覺起拜，謂曰。人間下俗，何降神仙。二女相視而笑曰。住爾輕言，願從容以陳幽抱。導揖就席謂曰。塵濁酒不可以進。二女笑曰。既來敝會。敢不同觴。衣紅絹者，西施也，謂導曰。適自廣陵渡江而至，殆不可堪，深願思飲焉。衣紫絹者，夷光也，謂導曰。同官三妹，久曠深幽，與妾此行，蓋謂君子。導語夷光曰。夫人之姊，固為導匹。乃指士炯曰。此夫人之偶也。夷光大笑而熟視之。西施曰。李郎風儀，亦足相匹。夷光曰。阿婦夫容貌，豈得動人。合座喧笑，俱起就寢。臨曉請去，尚未天明。西施謂導曰。妾本浣沙之女，吳王之姬，君固知之矣。為越所遷，妾落他人之手。吳王歿後，復居故國。今吳王已耄，不任妾等。夷光是越王之女，越昔貢吳王者。妾與夷光相愛，坐則同席，出則同車。今者之行，亦因緣會。言訖惘然。導與士炯深感恨。聞京口曉鍾。各執手曰。後會無期。西施以寶鈿一隻，留與導。夷光拆裙珠一雙，亦贈士炯。言訖，共乘寶車，去如風雨，音猶在耳，頃刻無見。時梁武帝天監十一年七月也。<sup>271</sup>

這一則故事是屬於仙女降真的類型，敘述西施、夷光二位女仙來降劉導與李士炯，並發生一夜情的故事。說的是梁武帝天監時事，文筆卻像是唐人傳奇。李劍國以為是隋人作品。<sup>272</sup>其實，唐傳奇中也不乏類似的例子，例如《裴鉞傳奇·元柳二公》，甚至還有《神仙感遇傳·姚氏三子》這樣三對三的組合。

---

<sup>271</sup> 出《窮怪錄》，《太平廣記·鬼十一·劉導》

<sup>272</sup> 《唐前志怪小說輯釋》，頁 684。

〈剡縣赤城〉故事一開始，入山的是「袁相、根碩」二人，可是，追逐山羊的時候是「根等亦隨」，而瑩珠二女的腕囊也是「與根等」，作者並未依照語言的習慣稱之為「袁等」，出了仙境之後更只交代了根碩的結局，袁相似乎從出場之後就被遺落了。事實上，整個故事如果只有根碩一個人，似乎也可以說得過去，看不出二人組合的必要性。〈劉晨阮肇〉為了展現二人組合的必要性，特別安排兩人在發現從山腹流出的新鮮蕪菁葉與胡麻飯杯時，互相討論，並且得到「此知去人徑不遠」的結論，使得這個二人組合有了意義。然而〈劉晨阮肇〉的二人組合終究並非必要，就像〈黃原〉的故事，只有一個男主角也可以行得通。既然如此，為什麼要採用二人的組合呢？

筆者以為，〈剡縣赤城〉應該是依據當時普遍流傳的民間傳說改寫而成，而這一則傳說已經有相當之定型。〈劉晨阮肇〉也可能是根據同一則傳說而寫成，更有可能是直接由〈剡縣赤城〉改寫而來。

## 第二節 仙凡婚戀

在早期的神仙故事中，嚴格來說並沒有以仙凡婚戀為主題的故事，《莊子·逍遙遊》中的「肌膚若冰雪，綽約若處子」的神人，令肩吾驚怖，遑論婚戀。

再以《列仙傳》中有男女人物組合的故事為例。〈赤松子〉：「炎帝少女追之，亦得仙俱去。」如此簡短的敘述，實在無法看出赤松子與炎帝少女的關係。又如〈嘯父〉：「唯梁母得其作火法。臨上三亮，上與梁母別。」也看不出梁母與嘯父除了師徒關係之外，是否還有其他關係，甚至不能確定梁母是否為女性。

〈酒客〉：「梁市中賈人多以女妻而迎之，或去或來。」〈文賓〉：「文賓者，太丘鄉人也，賣草履為業。數取媪，數十年，輒棄之。」酒客與文賓雖然一再娶婦，卻無相戀的描寫。文賓對老嫗說：「汝好道邪？知汝爾，前不去汝也。」顯示文賓自責不該拋棄對方的原因，是因為老嫗好道，而不是對老嫗有感情。

〈呼子先〉中，呼子先招酒家老嫗一同騎龍上華陰山成仙，兩人之間看不出有婚戀關係。〈女丸〉因作酒常美而得仙人素書，於是私練養性、交接之術而不老，後棄家追

仙人去，在這個故事中，同樣看不出女丸與仙人之間有婚戀關係。

《列仙傳》中真正有婚戀情節的故事大概只有〈蕭史〉與〈犢子〉二則：蕭史因為「善吹簫，能致孔雀白鶴於庭。」而受到弄玉的喜愛，結為夫婦，後來「皆隨鳳凰飛去」。二人已成為中國夫婦關係的典範，「弄玉吹簫」，便是形容男女相愛結為伴侶的成語。〈犢子〉中則是陽都女心儀「牽一黃犢來過」的犢子，「遂留相奉侍」。

以上這八則故事中，人物的性別組合，都是男仙與凡女的關係。在這些隱含有婚戀情節的故事中，其主軸仍是在於學道登仙，以接引度化為主。

《列仙傳》中除了以上八則之外，還有〈鉤翼夫人〉、〈園客〉與〈江妃二女〉三則故事有男女人物組合的情況。其中，鉤翼夫人與漢武帝的婚姻，應該算是凡間男女的組合<sup>273</sup>。園客與客妻雖然都有美貌，兩人的結合卻是為了養五色蛾蠶繅絲，未及二人之間的感情。而且兩人似乎都是神仙，《搜神記》中即稱園客妻為「神女」，<sup>274</sup>因此不屬於仙凡婚戀類型。

〈江妃二女〉雖是凡男與女仙的組合，但還不到婚戀的層次。從江妃二女戲弄鄭交甫的情節看來，早期的女仙雖然也算是溫柔多情，但在面對凡男時姿態較高，不願與之發生婚戀關係。

## 一、宿世情緣

那麼，究竟是從什麼時候開始，在文獻記載中出現了仙女願意放下身段與凡間男子發生婚戀關係的？目前看來，最早與凡人發生婚戀的女仙，應該是《搜神記》中的〈成公智瓊〉或〈杜蘭香〉。這二個故事都是屬於女仙降凡的類型。

就創作的時間來看，《古小說鉤沈》雖然將〈成公智瓊〉以斷簡的形式收在魏文帝

---

<sup>273</sup> 從故事內容看來，鉤翼夫人應該屬於尸解仙，因此，在她被漢武帝處死之前，應該還是凡人的身份。

<sup>274</sup> 《搜神記》，頁 14。

曹丕的《列異傳》中，<sup>275</sup>但魯迅認為這則故事乃嘉平（魏齊王芳年號，249-253）中事，晚於魏文帝，所以還是應當出於《搜神記》，兩則故事是同時期的創作。

從故事發生的時間來看，〈杜蘭香〉雖然開篇即稱「漢時有杜蘭香者」，但一來，張碩之事見於《晉書·曹毗傳》：「時桂陽張碩為神女杜蘭香所降。毗因以二篇詩嘲之，並續蘭香歌詩十篇，甚有文彩。」顯然此事應該發生在曹毗的時代，也就是西晉初年。文中杜蘭香見到張碩是在建業四年春，按兩漢魏晉並無建業年號，《藝文類聚》作建興四年，兩漢魏晉之間以建興為年號者有三：蜀後主劉禪建興四年即西元 226 年，吳廢帝孫亮（建興僅二年，252-254），晉愍帝建興四年即西元 316 年。曹毗為晉初時譙國人，他的先祖曹休做過魏大司馬，張碩是桂陽人，也不在蜀漢治下，沒有理由使用蜀漢的年號，故應以晉愍帝建興四年（316）為合理。汪紹楹以為「漢時」二字當是後人增改，其說應是。

如此看來，〈杜蘭香〉應晚於發生在曹魏嘉平年間的〈成公智瓊〉。二件事都是根據傳說寫成的志怪，傳說源流猶未可知，時間上更是難以推定，由於二則故事類型相仿，可以視為同一類型討論。

早期的仙女凡男婚戀故事類型，都是仙女主動出現在凡男面前，要求男子接納，例如：杜蘭香降于張碩，幾乎是以逼婚的方式提出要求：先是派出侍婢通知張碩：「阿母所生，遣授配君，可不敬從？」對照下文杜蘭香所作的詩：「阿母處靈嶽，時游雲霄際。眾女侍羽儀，不出墉宮外」來看，阿母住在墉宮，又有眾女為侍，當是指王母而言，杜蘭香是王母的女兒，「遣授配君」，表示這場婚姻是奉了王母的指示，身為凡人的張碩，只能恭恭敬敬地遵從接受。侍婢說話已經是命令式的口吻了，杜蘭香下凡作詩更稱：「飄輪送我來，豈復恥塵穢。從我與福俱，嫌我與禍會。」<sup>276</sup>一方面視凡間凡人如塵穢，一方面又告訴張碩：「從我與福俱，嫌我與禍會。」簡直是威脅利誘，無所不用其極了。在這樣的故事中，仙女的地位顯然是遠遠高於凡間男子的，既然如此，仙女下嫁凡人的原因是什麼？會不會是受到仙界的懲罰？晚唐杜光庭《墉城集仙錄》中的〈杜蘭香〉故

---

<sup>275</sup> 魯迅著，《古小說鈎沈》，頁 143。收在《魯迅全集》第二卷。

<sup>276</sup> 〈杜蘭香〉引文見《搜神記》，頁 15-16。

事略有增益，其中有一段自述：「我仙女杜蘭香也，有過謫於人間。玄期有限，今將去矣！」<sup>277</sup>不過這是在杜蘭香降於張碩以前的事。而《真誥》中仙女愕綠華自述：「宿命時，曾為師母毒殺乳婦。玄州以先罪未減，故令謫降於臭濁，以償其過。」<sup>278</sup>也是類似的例子。盛唐詩人李白被賀知章稱為「天上謫仙人」，雖然是個譬喻，表示仙人會遭受貶謫而降凡，在唐代已經是普遍接受的觀念了。

相形之下，〈成公智瓊〉對待弦超就客氣多了：先在夢中告知，自稱：「天上玉女，東郡人，姓成公，字知瓊，早失父母，天帝哀其孤苦，遣令下嫁從夫。」成公智瓊的身份是「天上玉女」，天帝可憐她孤苦，遂命她下嫁從夫。至此，讀者不必懷疑成公智瓊是受到天界的懲罰才下嫁弦超。弦超做了這個夢之後，「精爽感悟，嘉其美異，非常人之容，覺寤欽想，若存若亡，如此三四夕。」自然而然心裡對於這樣的豔遇有些期待。終於有一天早晨，成公智瓊來降，排場更甚於杜蘭香：「駕輜輶車，從八婢」，而對於成公智瓊形容的描述：「服綾羅綺繡之衣，姿顏容體，狀若飛仙，自言年七十，視之如十五六女。」也是〈杜蘭香〉故事中所沒有的。成公智瓊與弦超見面之後又仔細地說明了緣由：「我，天上玉女。見遣下嫁，故來從君。不謂君德，宿時感運，宜為夫婦。不能有益，亦不能為損。然往來常可得駕輕車，乘肥馬，飲食常可得遠味異膳，繒素常可得充用不乏。然我神人，不為君生子，亦無妒忌之性，不害君婚姻之義。」這段話大致把仙凡婚戀的規矩都定下了。天上玉女的婚姻也是受到「宿時感運」的安排。娶了仙女之後雖然無益，卻也無損，而且有美味、華服、車馬等物質享受，最有趣的是「然我神人，不為君生子，亦無妒忌之性，不害君婚姻之義。」再加上其他的凡人看不見仙女，仙女又不願人知，實在是凡間男子最理想的外遇對象。不過成公智瓊的贈詩之中，同樣提到：「納我榮五族，逆我致禍菑。」這一點與杜蘭香一樣，強勢而不容拒絕。

在〈杜蘭香〉故事中，杜蘭香與張碩因為「年命未合，且小乖」所以必須分開，不過，等到「大歲東方卯」，還有機會相見。而弦超則是「漏泄其事」，使得成公智瓊必須離開，兩人分別的場景自是一番「把臂告辭，涕泣流離」。不過，五年之後，弦超在洛

---

<sup>277</sup> 《墉城集仙錄》，收在《杜光庭記傳十種輯校》，頁 649。

<sup>278</sup> 《真誥》，頁 4。

與成公智瓊重逢，兩人「遂為室家，克復舊好」。雖然不再是朝夕與共，但每年有幾個固定時間還是會重相聚會。<sup>279</sup>

就故事的內容而言，杜蘭香降于張碩幾近脅迫，頤指氣使，全無溫柔婉約可言，遠不若〈成公智瓊〉對弦超的婉轉浪漫；而〈杜蘭香〉的敘事風格也較為簡略，不如〈成公智瓊〉的細膩周備。從這二點看來，杜蘭香反而有可能是較原始的仙女降真傳說版本。

在《搜神記·成公智瓊》篇中，敘述仙女成公智瓊的身世時曾經提到：「早失父母，天帝哀其孤苦，遣令下嫁從夫。」這句話當中有幾個值得注意的地方：

第一，天上的仙女或玉女並不都像杜蘭香一樣是王母的女兒，有些原本是凡人，父母去世之後變成孤兒，被王母或其他仙女收養，於是成為仙女或玉女，類似身世的還有《搜神後記·何參軍女》：「年十四而夭，為西王母所養，使與下土人交。」<sup>280</sup>日本學者小南一郎特別指出，這類「作為死靈的神女」可能與某種信仰有關：「死去的年輕女子（恐怕還是未婚女子）通過其幽靈一度與世間男子交媾的辦法則枯骨得以生肉而再生……」<sup>281</sup>

第二，作為天上玉女，竟然會因為孤苦而受到天帝憐憫，雖說成公智瓊是早失父母的孤兒，畢竟做了天上的仙人，又怎麼還會苦呢？

第三，天上排遣孤苦的方式竟然是「遣令」下嫁凡間男子，似乎將婚姻視為一種人生的完成。問題是，已經成仙了，怎麼還會有不足的呢？此外，天帝遣嫁的作法與仙人因過被貶謫到凡界的處分之間，在行事標準上似乎存在著矛盾。

不過，早期的仙話傳說中，仙人似乎不需要放下七情六欲，或許是因為這些傳說在道家各種清規戒律制訂之前就已經存在，因而不受其限制，否則今天也就不會有這許多仙凡婚戀故事可以討論了。

---

<sup>279</sup> 〈成公智瓊〉引文見《搜神記》，頁 16-18。其中「天帝哀其孤苦」一句，汪紹楹本作「天地」，疑訛，按李劍國本改正。

<sup>280</sup> 《搜神後記》，頁 34-35。

<sup>281</sup> [日]小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳統與古小說》，北京：中華書局，2006 年 11 月二版二刷，頁 281。

在《搜神記》之後，志怪中的女仙形象，除了青春永駐與美麗絕倫的外貌之外，織女、杜蘭香與成公智瓊等女仙開始與凡間男子發生婚戀情事。仙女垂青的對象如董永、張碩、弦超，也都是平凡的老百姓或讀書人，不是什麼高官或貴族，也沒有其他特殊身份。這是魏晉志怪中女仙形象的另一個大的轉變：仙女主動追求凡間男子，而且對象就是平民百姓，這都是過去所沒有的故事類型。

仙女為什麼不嫁給仙人，而要嫁給凡人呢？如果如成公智瓊所說，仙人沒有妒忌之性，又不能生子，這樣一來，便無法組成家庭，因此就不需要婚姻了。或許仙人之間也存在著婚戀情事，就像牛郎與織女的故事，只是大多與人無關，因而無法形成民間傳說，在志怪之中也就少見這樣的故事。

另一個問題是，張碩、弦超、羊權何以得天獨厚，得蒙仙女垂青呢？

成公智瓊初見弦超時提到：「不為君德，宿時感運，宜為夫婦」；杜蘭香則是在與張碩分別之前說過：「年命未合，其小乖」。以「宿時感運」與「年命」作為作為下嫁弦超和張碩的原因。此外如《幽明錄·黃原》中，太真夫人告訴黃原：「有一女年已弱笄，冥數應為君婦。」於是讓妙音下嫁黃原。把一切都歸於冥冥中的定數，即使是仙人也不能自免。以宿命或是冥數的概念解釋因果，凡人自是無法理解，只能說，民間傳說本無體系，又各自獨立，而仙話更是不必受常理的框限，因此，也就不需要太計較其中的道理了。

在〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的故事中，仙女不再主動降凡，而是在人間的仙境中等待命中注定的情人來到。這一點從〈剡縣赤城〉瑩珠二女所說的：「早望郎來」，以及〈劉晨阮肇〉中二女所說的：「來何遲耶」可見端倪。

有趣的是，〈劉晨阮肇〉的二位女仙雖然住在山中，卻不是在山中無所作為地等，她們讓新鮮蕪菁葉與沾有胡麻飯粒的碗流到外界，成為引導機緣，雖然未必出於刻意，可能只是在清洗時無意間滑落水中，流出山外，畢竟順利地引來了劉晨阮肇。

〈劉晨阮肇〉進入仙境才十天就想求去，二女說：「君已來是，宿福所牽，何復欲還耶？」表明了二人能夠來到這個地方是受到「宿福」的牽引，才能遇到這樣的機會。於是二人又停留了半年，最後仍是因為想家而苦苦求歸，這時候仙女說：「罪牽君，當

可如何？」把人世的牽絆比喻成「罪」，這實在不像仙家的口氣，反而更接近佛教的思想：「罪」讓人想到佛教所謂的「業」，而宿福則是佛教所謂的「因緣」。<sup>282</sup>能夠進入仙境，是因為過去或累世的積善修德，才得到的福份；然而此生在塵俗中的罪業未消，緊緊牽絆，又能如何呢？由於劉義慶好佛，在〈劉晨阮肇〉的故事中出現佛教的觀念並不令人意外。

## 二、分離結局

仙凡之間的戀情似乎注定要以分離作為結局，除非這位凡男也成為仙人，並且願意繼續與仙女結為永恆的伴侶，但筆者在志怪之中似乎不曾讀過這樣的故事，<sup>283</sup>問題應該就在「永恆」二字吧。凡人的婚姻結合，以一生一世相許，就算是天長地久了，然而，一旦面對真正的天長地久，人性或仙性又會做出怎樣的抉擇呢？成公智瓊自稱「然我神人，不能為君生子，亦無妒忌之性」，再加上仙人擁有無窮的壽命，在這樣的條件下，仙人的婚戀觀自然會與凡人不同，從而產生相當不同的行事風格。

凡人如果不能成仙，就算付出一生一世，相對於仙人長生不死的壽命而言，不過是一夜情式的戀情，但是這樣的戀情卻會讓人想起《莊子·大宗師》：「泉涸，魚相與處於陸，相响以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。」短暫的人生，就好比陸地上快要乾涸的泉水，兩條魚在這泉水中，彼此靠著呵氣保持濕度，用口沫滋潤身體，這樣的關係是何

---

<sup>282</sup> 雖然道教《太平經》中也有所謂「承負」的說法，但《太平經》成書時間略晚於佛教傳入中國的時間，在此之前的中國傳統信仰中雖然也有「諸善奉行，諸惡莫作」的說法，但二女所謂的「罪」，乃是指人情牽絆而言，並非劉阮二人過去作惡的結果，與佛教「業」的說法相合，故受佛教影響的可能性很大。深研道教的李豐楙亦指出：「這類受佛教新入說法所影響的宿世姻緣說，後來進一步結合道教的仙緣、仙骨說，就頗方便於解說為何凡俗之人能突破仙、凡二界。」（《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 393。）

<sup>283</sup> [唐]裴鉞《傳奇》中有一則〈裴航〉的故事，可能是唯一一則沒有分離結局的故事吧。田松青校點，《宣室志/裴鉞傳奇》，上海：上海古籍出版社，2012年8月。頁 98-99。



等的密切？這樣的情感該是相當寶貴的吧！但是都比不上有一天兩條魚被放入了廣大的江水湖水之中，自由地游去，甚至忘記了彼此也無所謂。這是自然世界的法則，也是仙人的愛情觀與世界觀吧。

在仙境中，不愁生活所需，又有美眷相伴，為什麼袁相、根碩與劉晨、阮肇四個人卻是有志一同，一心一意急著回家？筆者嘗試歸納出以下幾個原因：

### （一）對陌生環境的恐懼與對家的眷戀

胡萬川在〈楚辭招魂與中國樂土〉一文中曾經指出：

基本上，族群生活區以外的他鄉異域，對古代人來說是既陌生又危險的。因此古代人與外界接觸時便總是小心翼翼，心懷疑懼。

反過來說在自己的部落或族群的生活圈子裡，一切卻都是熟悉的。即使族裡有自己的種種禁忌，但什麼地方可以去，什麼地方不可以去；什麼東西可以接觸、可以吃，或者不可接觸不可吃等等，族裡的每一個人大概都是知道的。更加上自己平常所接觸的人，不外乎家人、親人、族人，關係是親切的，語言是熟悉的，生活在其中的感覺自然就是安全而溫暖的。<sup>284</sup>

一般人進入一個陌生的環境，與陌生人相處，通常會感到不自在，甚至「心懷疑懼」。〈桃花源〉中的武陵人，在桃源中每天有人殺雞設酒作食請吃飯，武陵人停留了數日，也還是要告辭回去，多半就是為了這個緣故。

袁相、根碩與劉晨、阮肇都是凡人，在故事中，他們進入了仙境，對於仙界的故事規矩一無所知；面對具有預知能力的美麗仙女，雖然在外人看來是求之不得的良緣，對當事人而言卻像是被看不見的繩索綑綁住了。因此，在仙境中雖然有美食佳眷，卻寢食難安、手足無措，因而迫不及待地想要離開。

---

<sup>284</sup> 胡師萬川著《真實與想像—神話傳說探微》，頁 117-118。

女仙認為劉晨阮肇想要回到故鄉的原因在於「罪牽君」，凡間各種人際關係的牽絆，讓二人無法掙脫，於是只能無可奈何地讓二人離開。

對陌生環境的恐懼與對家的眷戀其實是一體的兩面：家庭與子女固然是一種人世的牽絆，然而，相對於置身陌生環境中的疑懼，家卻可以帶給人自在、溫暖與安全的感受，因此，仙鄉雖好，畢竟不是久留之地。

## （二）人神異道

在《幽明錄·黃原》中，黃原進入仙境與仙女妙音結親，婚禮之後，黃原與妙音作了幾日夫妻，黃原打算先回家讓家人知道自己成婚的消息，妙音卻說：「人神異道，本非久勢。」二人第二天便在悲傷的氣氛中分別了。「人神異道」四個字說明了仙凡婚戀的關係不可能長久維持，這是本質的問題，就如同相聚時的宿福、冥數，都是老天早早決定好的，人或仙都無法違背。

臨別之前，妙音告訴黃原：「若能相思，至三月旦，可修齋潔。」這算是一種補救方式，只要心裡還牽掛著，每年三月初一，沐浴齋戒，就還有見面的機會。

〈成公智瓊〉也有類似的結局：「但不日日往來，每於三月三日、五月五日、七月七日、九月九日、旦、十五日輒下往來，經宿而去。」<sup>285</sup>重點在於只要「不日日往來」，每隔一段時間見一次面，也可以長久維持下去，雖然不是永恆，但弦超與成公智瓊的戀愛可以從嘉平（249-253）維持到太康（280-289）年間，甚至更晚，因干寶未記弦超後事，故不得而知。《太平廣記》中出自《集仙錄》的〈成公智瓊〉，最後又增補了一段文字：「又人見義起（弦超，字義起）強甚。兩行大澤中而不沾濡。」<sup>286</sup>在唐人眼中，弦超最後終於也成了神仙。神仙與神仙的交往，就沒有「異道」的問題了。

---

<sup>285</sup> 《搜神記》，頁 18。

<sup>286</sup> 《太平廣記》，頁 380。

### （三）不足為外人道的尷尬

〈桃花源〉中，武陵漁人離開桃源之前，村中人告以：「不足為外人道也。」而仙人似乎與仙境一樣，都有不願人知的情況，例如成公智瓊離開前告訴弦超：「我神人也，雖與君交，不願人知。而君性疏漏，我今本末已露，不復與君連接。……」愕綠華也曾告誡羊權：「君慎勿泄我，泄我則彼此獲罪。」<sup>287</sup> 早早便立下了仙凡相戀之事不可外洩的規矩。因此，黃原打算回家時，妙音認為二人勢必別離，一方面固然是由於「人神異道」，另一方面可能也是因為黃原一旦回家，天機必將洩漏，黃原與妙音終將分離。

像這種因為不能保密而導致分離的母題，在唐傳奇中還相當常見，如《通幽記·趙旭》、《神仙感遇傳·姚氏三子》……等等。

袁相、根碩與二女成為夫妻之後，也不知過了多久，文本中只說「忽二女出行」，這個「忽」字給人的感覺，應該不會是太長的時間。二女告訴袁相、根碩：「復有得壻者，往慶之。」然後便拎著鞋子在絕巖上行走，遠遠地還可以聽見她們身上的佩玉撞擊時發出琅琅的聲音。

從當事人的心理來看，袁、根二人在被動（甚至是被設計）的情況下與瑩珠二女結為夫婦，心情上應該是喜憂參半：喜的是得到一位「容色甚美」的佳偶；憂的是置身於一個陌生的環境之中，完全無法掌握當下的狀況。不久之後又聽說有別的女孩得到夫婿了，這表示，又有其他的凡間男子來到此境，與袁相、根碩有了同樣的遭遇。「這到底是個什麼樣的地方？」袁相、根碩與讀者的心中都不免有此一問。這個地方與外界的聚落距離遙遠，又有崇山峻嶺的阻隔，最後還要穿過羊穴才能進來，沒有適當的引導機緣，是不可能來到這個所在。然而這裡卻住著這麼多的美女，等待著外界凡間的男子被引導進來並成為夫婿。這些女子的身份究竟是人、是仙、還是妖，凡人根本無從判斷。在這樣的心思下，袁相根碩於是想要回家，偷偷地回家。

在另一個故事中，相同遭遇的劉晨、阮肇在仙境停留了十天之後，同樣興起想要離

---

<sup>287</sup> 《真誥》，頁4。

開的念頭。這個時候，仙女說：「君已來是，宿福所牽，何復欲還耶？」用「宿福」來說明彼此見面的緣分，二個異鄉人未必明白其中的意涵，但多少感到安心一點。停留半年之後，在美麗的風光裡，劉、阮二人又生去意，仙女又說：「罪牽君，當可如何？」用「罪」來比喻俗世的牽絆，同時也意味著分別是無可避免的結局。

以世俗的觀點來看，留在仙境似乎是最好的選擇，但若仔細揣摩當事人的不安心理，就可以理解袁相、根碩、劉晨、阮肇何以急於離去。不過，在仙境中多停留了半年的劉晨、阮肇而言，對於仙境已經相當熟悉，陌生與不安的感覺也淡化了，可以適應仙境的生活，堅持回到故鄉的動機其實應該已經衰退了。在這樣的情況下卻堅持離去，其實反而不如〈剡縣赤城〉的情節來得合理。

或許，其實還有更多類似袁相、根碩、劉晨、阮肇這樣，入山遇仙並且與仙女結為夫妻的例子，這些人最後選擇留在仙境，沒有離開，因此後人也就無從知道他們的故事。

### 第三節 兩種母題的結合：山中仙緣

入山遇仙是一個相當古老的母題，自有仙話傳說以來，就一直是最主要的神仙故事題材。

相對地，仙凡婚戀的母題雖然也出現得很早，卻都是點綴性的題材，就像《列仙傳》中的〈蕭史〉或是〈犢子〉，兩則故事都是凡間女子與男仙的的性別組合：〈蕭史〉故事中對於蕭史弄玉夫妻的恩愛並未多加著墨，焦點在於故事最後蕭史弄玉夫妻一同隨鳳凰飛去；同樣的，在〈犢子〉中看不到犢子與陽都女的情愛故事，只見到兩人隨著黃犢四處遨遊，取食甘美的桃李。這些故事的重點不在男仙與女子之間的愛戀，而在於神仙的修成與接引。

一直要到晉初干寶《搜神記》的〈杜蘭香〉與〈成公智瓊〉，凡間男子才有機會一親女仙的芳澤。然而，在〈杜蘭香〉與〈成公智瓊〉這二則女仙降凡類型的故事中，凡間男子是處於完全被動的狀態，甚至沒有拒絕的權力；而仙女也都是受遣下凡，似乎也受到了約束。

雖然之前的仙凡婚戀故事未能盡如人意，無論如何，先例一旦打開，接下來的發展就很快了。從此，凡間男子不需要被動地等待仙女垂青，有空多往名山走走，留心沿路的洞穴，或許就能遇見美麗的仙女，談上一場跨界的戀情。

李豐楙在〈六朝仙境傳說與道教之關係〉一文中將〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉二則故事歸在「遊歷仙境的人神戀愛類型」；<sup>288</sup>在〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉中歸之於「仙境傳說的世俗類型：人神戀愛類型」；<sup>289</sup>在〈從誤入到引導：唐人小說遊仙類型的傳承與創新〉中則歸為「遊仙類型的人仙婚戀」。<sup>290</sup>王國良〈魏晉南北朝志怪小說研究〉基本上沿用李豐楙說法，將之歸為「仙境說的人神戀愛類型」。<sup>291</sup>由於必須兼及「入山遇仙」與「仙凡婚戀」兩組題材，所以名稱都很長。為了行文方便，本論文自此下即稱為「山中仙緣」類型。

## 一、山中仙緣母題的形成

〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉二則故事的本事，應該都是來自於當時民間流行的傳說，這些傳說把仙凡婚戀的題材置入最常見的入山遇仙題材中，形成了「山中仙緣」類型的故事，再由文學家記錄下來。文學家在記錄的過程中，各自有其看重的部分。為了鋪陳作者所重視的情節，忠實記錄的文字慢慢減少，渲染創造的部分越來越多，於是形成了唐代的傳奇。

山中仙緣的母題在民間口頭傳說之中是如何形成，又如何變異、定型，現在已經無法考察了，就筆者所看到的文獻資料，陶淵明的〈剡縣赤城〉，應該是第一個將「山中仙緣」母題記錄下來的版本。至於是不是陶淵明神來一筆的原創，筆者先持保留態度。

---

<sup>288</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 450-456。

<sup>289</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 373-374。

<sup>290</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 389-390。

<sup>291</sup> 王國良著，《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 270。

值得注意的是，寫作時間較〈剡縣赤城〉稍早的《拾遺記·洞庭山》，其實也有類似的敘事結構：

其山又有靈洞（洞穴），入中常如有燭（引導機緣之一）於前，中有異香芬馥（引導機緣之二），泉石明朗。採藥石之人入中（穿過洞穴），如行十里，迴然天清霞耀，花芳柳暗，丹樓瓊宇，宮觀異常（進入仙境）。乃見眾女，霓裳冰顏，豔質與世人殊別（遇女仙）。來邀採藥之人，飲以瓊漿金液（服食），延入璇室，奏以簫管絲桐（奏樂）。餞令還家（勸歸），贈之丹醴之訣（贈禮）。雖懷戀慕，且思其子息，卻還洞穴，還若燈燭導前，便絕飢渴，而達舊鄉。已見邑裡人戶，各非故鄉鄰，唯尋得九代孫。問之，云：遠祖入洞庭山採藥不還，今經三百年也。」其人說於鄰里，亦失所之。<sup>292</sup>

在這一則故事中，除了與凡間男子女仙的婚戀關係之外，其他的情節幾乎都已齊備，也就是說，〈洞庭山〉的故事距離成為山中仙緣類型故事只差臨門一腳了。

採藥石之人最終沒能與靈洞中的玉女結下仙緣，原因何在？仙女主動邀請採藥石之人，招待飲用瓊漿金液，又延入璇室，演奏簫管絲桐，也算是熱情而周到了。而採藥石之人對玉女其實已經起了戀慕之心，沒有採取行動的原因，從文本看來，是因為想到了家中的子息。對採藥石之人而言，入山採藥到進入靈洞接受玉女的招待，也不過就是當天的事，即使到了告別玉女的時刻，採藥石之人應該不覺得自己已經出門很久，怎麼會起了思鄉的念頭？如果打算在外過夜，首先想到的應該是怕父母妻子擔心，怎麼會忽然思念起子息來了呢？

筆者以為，採藥石之人對於玉女應該還是懷有敬畏之心，不敢侵犯。至於「思其子息」云云，採藥石之人既然不能預見回到故鄉已是三百年後，又怎麼能預先起了思鄉的感覺？

如此看來，山中仙緣完成的關鍵還是需要仙女的主動示意。〈剡縣赤城〉中的瑩珠二女，在初遇袁相根碩時便說「早望汝來」，預示了早已注定的緣分，然後毫不扭捏地

---

<sup>292</sup> 《拾遺記（外三種）》，頁 66。

「遂為室家」；〈劉晨阮肇〉中天臺二女也是如此，初見時一句「來何晚耶」，返家之後，讓劉阮吃飽喝足，經歷慶典之中的飲酒絃歌之後，劉阮被安排睡在筒瓦屋中的大床上，再由二女主動「往就之」，「言聲清婉，令人忘憂」，自是一夜風流。

謝選駿在〈中國古籍中的女神——一群沒有愛情的原始雕像〉一文中指出：「中國文學中有愛情內容，但神話與哲學中則沒有。因此，文學中的愛情無法上升為哲學。」<sup>293</sup> 在上古的神話中，的確如謝選駿所言：「體現在中國神話中的兩性關係，只有生理的、行為的一元，而沒有心理的、思想的一元；只有『肉』而沒有『靈』。用科學術語說，是只有性關係的『硬件』，而沒有性關係的『軟件』。」<sup>294</sup> 然而，上古的神話到了魏晉逐漸轉為仙話，從傳說的紀錄到文人的創作，六朝志怪與神話、哲學的距離越來越遠，與文學的距離越來越近。對於愛情，特別是心裡、思想的一元，屬靈的，性關係的「軟件」，有了越來越豐富的描寫，與越來越深刻的刻畫。志怪的異界婚戀故事雖然無助於改善中國哲學對於愛情的忽視，卻滋潤了一般人對於愛情的嚮往。從這個角度來看六朝志怪的山中仙緣類型故事，就產生了特別的意義。

在這種類型故事中，凡間男子在仙凡婚戀的情節中的表現，看似擁有更多的主動性：主動入山、穿過洞穴、「發現」女仙，但最終還是要等待女仙的示意。當然，故事中女仙對於婚戀的意願也同樣很高，這一點從〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉故事中女仙見到二人忻然/忻喜的表情，以及仙女互相慶賀得婿的情節就可以理解。凡間男子對於仙凡戀情的主動性，更重要的一點，應該是表現在最後可以拒絕而離去的自由意志。

## 二、山中仙緣母題的發展與影響

雖然〈剡縣赤城〉首先寫出了山中仙緣的母題，但內容還是稍嫌簡略。〈劉晨阮肇〉以幾乎雷同的敘事結構，細膩描繪了故事的完整面貌，成功刻畫了故事的人物形象。在

---

<sup>293</sup> 謝選駿〈中國古籍中的女神——一群沒有愛情的原始雕像〉，《民間文學論壇》，1988年1月。頁89。

<sup>294</sup> 同前注。

這二則山中仙緣類型故事之後，與凡人相戀的仙女就幾乎不再有類似杜蘭香「從我與福俱，嫌我與禍會」，或是成公智瓊「納我榮五族，逆我致禍菑」的強勢，只留下仙女美麗溫柔，解語忘憂的形象。

除了〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉以外，山中仙緣類型故事在六朝志怪中其實並不多見，只有同出於《幽明錄》的〈黃原〉，以及吳均《續齊諧記》中的〈天臺遇仙〉。

〈黃原〉的故事只有一位男主角，對於仙凡婚戀故事的開展與分離的不捨，都有更細膩的描述。

〈天臺遇仙〉則是以〈劉晨阮肇〉故事為本加以修改增補，其中最重要的更動就是在結尾的部分補上「欲還女家，尋山路不獲」二句。劉晨阮肇發現故鄉人事已非，想要回到女仙的家，上山之後卻再也找不到路了。〈天臺遇仙〉中劉阮欲還而不獲的敘述，為這段山中仙緣故事創造了一種無法回歸的情境，也為仙凡戀情的中斷增添了更濃的悔恨，成為唐代許多詩人的絕佳題材。除了〈天臺遇仙〉之外，〈剡縣赤城〉或是〈劉晨阮肇〉各版本的文字中，都不曾顯示出袁根或劉阮有回歸仙界的企圖，因此也就談不上回歸的成功與否，有了這一段，劉晨阮肇的仙鄉之旅才算有了「回歸與不能再歸」的情節，對於小川環樹而言，這一小段文字應該具有特別的意義。

唐代傳奇當中，似乎只有盧肇《逸史·馬士良》<sup>295</sup>、戴孚《廣異記·汝陰人》、裴鉞《傳奇·裴航》三則山中仙緣類型故事。其他傳奇故事中雖然也有入山（或入洞）而與女子結緣的情節，但女子的身份大多是鬼而不是仙，是人鬼戀而非仙凡戀，例如，《傳奇·崔煒》中嫁給崔煒的田夫人，乃是齊王田橫之女；又如《傳記·張雲容》中嫁給薛昭的張雲容，隨然在文本中稱之為地仙，但對於其復生過程的敘述似更近於《列異傳·談生》或《搜神後記·徐玄方女》中的女鬼。

雖然後續同類型的故事不多，但，〈劉晨阮肇〉的典故，卻在唐代傳奇中被大量引用作為仙凡良緣的譬喻。例如：裴鉞《傳奇》〈元柳二公〉：

---

<sup>295</sup> 參閱附錄三。《太平廣記》，頁 428。



（南溟）夫人哂之曰：「昔時天台有劉晨，今有柳實；昔有阮肇，今有元徹；昔時有劉阮，今有元柳：莫非天也。」<sup>296</sup>

借劉阮之事以喻元徹、柳實二人具有仙緣與仙骨，來日將可以成仙。又如張讀《宣室志》中的〈玉清三寶〉：

群仙喜曰：「君不聞劉阮事乎。今日亦如是。願奉一醉，將盡春色。君以為何如？」弇謝曰：「不意今日得為劉阮，幸何甚哉。然則此為何所？女郎亦何為者？願一聞知。」<sup>297</sup>

韋弇以劉阮自比，表示深感幸運，能夠與玉清之女結下人仙良緣。然而〈元柳二公〉與〈玉清三寶〉兩個故事最後卻並沒有發展出如〈劉晨阮肇〉那樣的仙凡婚戀故事。

此外，唐代遊仙狎妓的故事類型，也明顯受到〈劉晨阮肇〉故事的影響，唐初張文成《遊仙窟》一書，名為「遊仙」，實則「狎妓」，故事中處處可見〈劉晨阮肇〉山中仙緣的情節。李豐楙就指出：「唐初張文成就是首次以仙妓的隱喻手法，使劉、阮的遇仙情節轉化為《遊仙窟》而賦予新意，使之充分反映了唐人、特別是士人喜愛狹邪行的社會風氣，從而開啟了一代文人，在詩體、小說體中將歌妓仙化的風氣。」<sup>298</sup>陳寅恪在《元白詩箋證稿》所附的〈讀鶯鶯傳〉中也分析元稹〈鶯鶯傳〉，即一般所稱的〈會真記〉：「『會真』一名詞，亦當時習用之語。……而『會真』即遇仙或遊仙之謂也。又六朝人已侈談仙女杜蘭香萼綠華之世緣，流傳至於唐代，仙（女性）之一名，遂多用作妖豔婦人，或風流放蕩之女道士之代稱，亦竟有以之目倡伎者。」<sup>299</sup>

唐詩當中頗不乏以「訪遇仙真」暗喻「尋芳狎妓」的作品，其中又常常可以見到以〈劉晨阮肇〉山中仙緣的情節所作的譬喻，例如顧況〈尋桃花嶺潘三姑台〉：「桃花嶺上

---

<sup>296</sup> 《裴鉞傳奇》，收在《宣室志/裴鉞傳奇》，頁 89。

<sup>297</sup> [唐]張讀撰，蕭逸校點，《宣室志》，收在《宣室志/裴鉞傳奇》，頁 45。

<sup>298</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 396。

<sup>299</sup> 陳寅恪著，《元白詩箋證稿》，頁 107，收在《陳寅恪先生文集三》。

覺天低，人上青山馬隔溪。行到三姑學仙處，還如劉阮二郎迷。<sup>300</sup>」以及薛逢的〈題春台觀〉：「殿前松柏晦蒼蒼，杏繞仙壇水繞廊。垂露額題精思院，博山爐嫋降真香。苔侵古碣迷陳事，雲到中峰失上方。便擬尋溪弄花去，洞天誰更待劉郎。」<sup>301</sup>不約而同地提到劉、阮故事，表達了自己對於類似艷遇或良緣的期待。

潘雍〈贈葛氏小娘子〉：「曾聞仙子住天臺，欲結靈姻愧短才。若許隨君洞中住，不同劉阮卻歸來。」<sup>302</sup>則是藉劉阮故事自比，雖然沒有劉阮的宿福，卻想一親葛氏小娘子的芳澤，最後則以劉阮的不能再歸反襯自己定然再來的心意。

再看劉兼這首〈訪飲妓不遇，招酒徒不至〉：「小橋流水接平沙，何處行雲不在家。畢卓未來輕竹葉，劉晨重到殢桃花。琴樽冷落春將盡，幃幌蕭條日又斜。回首卻尋芳草路，金鞍拂柳思無涯。」<sup>303</sup>「畢卓未來輕竹葉」一句喻酒徒不至，「劉晨重到殢桃花」則是劉兼將自己的訪妓之行比擬為劉晨的再歸天臺，希望能夠重續山中仙緣，並且能夠永遠停留下來（玩得盡興），然而訪妓不遇的狀況卻呼應了劉晨不能再歸天臺的情節，劉兼與劉晨的行跡雖然不同，惆悵卻是一如。類似的題材也出現在劉兼的〈命妓不至〉：「琴中難挑孰憐才，獨對良宵酒數杯。蘇子黑貂將已盡，宋弘青鳥又空回。月穿淨牖霜成隙，風卷殘花錦作堆。欹枕夢魂何處去，醉和春色入天臺。」<sup>304</sup>在這首詩中，以蘇秦黑貂之蔽比喻自己阮囊羞澀的窘態，以宋弘終究娶不得陽湖公主比喻自己見不到妓的惆悵，希望能夠如劉阮天臺山中仙緣的故事，在夢中一會朱顏。

劉長卿〈過白鶴觀尋岑秀才不遇〉：「不知方外客，何事鎖空房。應向桃源裏，教他喚阮郎。」<sup>305</sup>劉長卿來到白鶴觀探視岑秀才，卻撲了個空，於是開玩笑地說岑秀才是像阮肇一樣迷入桃源之中，坐享艷福而不願出山了。類似的玩笑也出現在施肩吾《晚春送

---

<sup>300</sup> 《全唐詩》卷二百六十七，頁 2967。

<sup>301</sup> 《全唐詩》卷五百四十八，頁 6331-6332。

<sup>302</sup> 《全唐詩》卷七百七十八，頁 8806。

<sup>303</sup> 《全唐詩》卷七百六十六，頁 8694-8695。

<sup>304</sup> 《全唐詩》卷七百六十六，頁 8692。

<sup>305</sup> 《全唐詩》卷一百四十七，頁 1480-1481。

王秀才游剡川》：「越山花去剡藤新，才子風光不厭春。第一莫尋溪上路，可憐仙女愛迷人。」<sup>306</sup>

說到「仙女愛迷人」，或許是由於唐代文人狎妓風氣頗盛，因而在某些詩作當中，特別強調了女性角色的主動性，會想方設法誘使情郎來會，如元稹〈古豔詩二首〉之二：「深院無人草樹光，嬌鶯不語趁陰藏。等閒弄水浮花片，流出門前賺阮郎。」<sup>307</sup>以及劉言史〈贈成煉師四首〉之三：「等閒何處得靈方，丹臉雲鬟日月長。大羅過卻三千歲，更向人間魅阮郎。」<sup>308</sup>曹唐〈小遊仙詩九十八首〉之二十三：「玉皇賜妾紫衣裳，教向桃源嫁阮郎。爛煮瓊花勸君吃，恐君毛鬢暗成霜。」之四十五：「欲飲尊中雲母漿，月明花裏合笙簧。更教小奈將龍去，便向金壇取阮郎。」以及之九十八：「絳闕夫人下北方，細環清佩響丁當。攀花笑入春風裏，偷折紅桃寄阮郎。」<sup>309</sup>展現了女子對於愛情的期待，以及為了獲得愛情所表現的魅力與手段。

顧夔〈甘州子〉：「曾如劉阮訪仙蹤，深洞客，此時逢。綺筵散後繡衾同。款曲見韶容。山枕上，長是怯晨鐘。」<sup>310</sup>則是從另一個角度生動地刻畫了女冠期待的心理與對於離別場面的恐懼。

外界的誘惑既是如此之多，家人總是不免感到擔心。李冶〈送閻二十六赴剡縣〉：「流水閭門外，孤舟日復西。離情遍芳草，無處不萋萋。妾夢經吳苑，君行到剡溪。歸來重相訪，莫學阮郎迷。」<sup>311</sup>以萋萋的口吻，希望閻二十六盡快歸來，不要如剡縣阮肇的故事，迷入仙鄉之中，讓家人枯候一生。

---

<sup>306</sup> 《全唐詩》卷四百九十四，頁 5599-5600。

<sup>307</sup> 《全唐詩》卷四百二十二，頁 4645。

<sup>308</sup> 《全唐詩》卷四百六十八，頁 5329。

<sup>309</sup> 《全唐詩》，卷六百四十一，頁 7347、7349、7352。

<sup>310</sup> 《全唐詩》卷八百九十四，頁 10099。

<sup>311</sup> 《全唐詩》卷八百零五，頁 9059。

### 三、〈桃花源〉、〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉典故的混用

《全唐詩》中引用劉晨阮肇之名的詩詞就有七十多首，例如白居易的〈對酒〉：

人生一百歲，通計三萬日。何況百歲人，人間百無一。賢愚共零落，貴賤同埋沒。東岱前後魂，北邙新舊骨。復聞藥誤者，為愛延年術。又有憂死者，為貪政事筆。藥誤不得老，憂死非因疾。誰言人最靈，知得不知失。何如會親友，飲此杯中物。能沃煩慮消，能陶真性出。所以劉阮輩，終年醉兀兀。<sup>312</sup>

詩中的劉阮輩，已經成為神仙人物的借代。白居易詩號稱老嫗能解，可見劉阮的故事也為一般平民所熟悉。除了典故的引用，唐代甚至還出現了〈阮郎歸〉的詞牌，由此即可見〈劉晨阮肇〉之影響。

相對於〈劉晨阮肇〉的普及，〈剡縣赤城〉在唐傳奇及《全唐詩》中竟無一次被直接引用，只有顧況〈從剡溪至赤城〉：「靈溪宿處接靈山，窈映高樓向月閑。夜半鶴聲殘夢裏，猶疑琴曲洞房間。」<sup>313</sup>詩題與〈剡縣赤城〉有些關係，但〈劉晨阮肇〉的故事也同樣是發生在天臺山上，因此未必是袁相根碩的故事；詩中有「琴曲洞房間」的幻想，比較像是〈洞庭山〉中「延入璇室，奏以簫管絲桐」的情節，當然，也有可能是〈劉晨阮肇〉中「集會奏樂」的場景。看來這首詩與〈剡縣赤城〉的關係反而最疏遠。

儘管〈劉晨阮肇〉是唐人普遍接受的版本，而袁相根碩之事幾乎不傳，然而兩個故事的敘事結構相似，以一般閱讀故事的習慣而言，很容易搞混。例如李豐楙在〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉一文中稱：「袁、根所遇的青衣女子瑩和珠，早就等待二人來成室家，而且也有二女來慶賀得婿，近於市井小民的婚慶情趣。」<sup>314</sup>有女來慶賀得婿是〈劉晨阮肇〉當中的情節，〈剡縣赤城〉中袁根與瑩珠結為室家時，文本中並沒有這樣的情節。此外，李豐楙在〈從誤入到引導：唐人小說遊仙類型的傳承與創新〉一文中

---

<sup>312</sup> 《全唐詩》卷四百三十三，頁 4785。

<sup>313</sup> 《全唐詩》卷二百六十七，頁 2970。

<sup>314</sup> 李豐楙著，〈仙境與遊歷：神仙世界的想像〉，頁 377。

提到：「劉義慶及其貴游文學集團就在敘述劉晨、阮肇之為『仙洞玉女所留』時，瑩、珠二女既已『早望汝來』相期，也以『宿福所牽，何復欲還』相挽留。」<sup>315</sup>其中「瑩珠二女」是〈剡縣赤城〉中的人物，「早望汝來」也是〈剡縣赤城〉中的台詞，二者都被誤植於〈劉晨阮肇〉故事中。另外，王孝廉在〈仙鄉何處〉一文指出：「最完整的仙鄉故事或許是見於《搜神後記》的袁相根碩的故事」<sup>316</sup>，王先生似乎忽略了〈剡縣赤城〉當中完全沒有仙藥與服食的情節。這裡所舉的例子其實都是無傷大旨的錯誤，只是要藉以說明連專家學者都難免發生混讀的情況，一般無心求甚解的文人自然更難避免。

從唐詩的引用狀況看來，在部分作品中偶爾見到將「武陵」、「桃源」、與「劉阮」連用的情況，似乎是將陶淵明的〈桃花源〉、〈剡縣赤城〉以及劉義慶的〈劉晨阮肇〉三個故事熔於一爐了。這種混雜融合的情況，可以權德輿的〈桃源篇〉作為例子：

小年嘗讀桃源記，忽睹良工施繪事。岩徑初欣繚繞通，溪風轉覺芬芳異。一路鮮雲雜彩霞，漁舟遠遠逐桃花。漸入空蒙迷鳥道，寧知掩映有人家。龐眉秀骨爭迎客，鑿井耕田人世隔。不知漢代有衣冠，猶說秦家變阡陌。石髓雲英甘且香，仙翁留飯出青囊。相逢自是松喬侶，良會應殊劉阮郎。內子閑吟倚瑤瑟，玩此沉沉銷永日。忽聞麗曲金玉聲，便使老夫思閣筆。<sup>317</sup>

這首詩雖然提到了「桃源」與「劉阮」，但不算是混雜，而是從〈桃花源記〉衍生出遊仙的心境，再聯想到〈劉晨阮肇〉。

齊己的〈寄武陵道友〉：「阮肇迷仙處，禪門接紫霞。不知尋鶴路，幾里入桃花。晚樹陰搖蘚，春潭影弄砂。何當見招我，乞與片生涯。」<sup>318</sup>似乎就把劉阮迷仙的地點放在桃源的場景之中。武元衡〈同苗郎中送嚴侍御赴黔中，因訪仙源之事〉：「武陵源在朗江

---

<sup>315</sup> 李豐楙著，〈仙境與遊歷：神仙世界的想像〉，頁 393。

<sup>316</sup> 王孝廉著，《花與花神》，頁 108。

<sup>317</sup> 《全唐詩》卷三百二十九，頁 3679。

<sup>318</sup> 《全唐詩》卷八百四十一，頁 9490-9491。

東，流水飛花仙洞中。莫問阮郎千古事，綠楊深處翠霞空。」<sup>319</sup>則是將阮郎故事錯置於武陵源。白居易〈贈薛濤〉同樣將劉晨故事放在武陵，是一個有趣的例子：「蛾眉山勢接雲霓，欲逐劉郎北路迷。若似剡中容易到，春風猶隔武陵溪。」<sup>320</sup>詩中說的，是劉晨不能再歸仙鄉的遺憾，卻橫空殺出一條武陵溪來，作為不能再歸的阻礙。

步非煙的〈寄懷〉：「畫簷春燕須同宿，蘭浦雙鴛肯獨飛？長恨桃源諸女伴，等閒花裏送郎歸。」<sup>321</sup>同樣將〈劉晨阮肇〉中仙女集會奏樂送別劉阮的場面搬到桃源去了。

〈劉晨阮肇〉的故事中雖然也出現了桃樹，但那是「一棵」「大有子實」的桃樹，而不是〈桃花源〉中「落英繽紛」的桃花林；又，〈劉晨阮肇〉故事中的桃樹長在山上，仙界的入口卻是在山下水中的洞穴，似乎不應該被稱為桃源；尤其故事發生的地點是在天臺山而非武陵。

三個故事之所以被混讀，據筆者推測，讀者最初只是把〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的情節搞混了，而〈剡縣赤城〉與〈桃花源〉同出於《搜神後記》卷一，讀者瀏覽之餘，又把桃源的印象帶入天臺山中，透過〈剡縣赤城〉，將〈桃花源〉與〈劉晨阮肇〉連結在一起，於是產生了混用狀況。

除了上述的例子之外，張怙〈憶遊天臺寄道流〉：「憶昨天台到赤城，幾朝仙籟耳中生。雲龍出水風聲過，海鶴鳴泉日色清。石筍半山移步險，桂花當洞拂衣輕。今來儘是人間夢，劉阮茫茫何處行。」<sup>322</sup>詩中出現了「赤城」的地名，說的仍是劉阮的事蹟。

而牛嶠〈女冠子〉：「醮壇春草畫綠，藥院杏花香。青鳥傳心事，寄劉郎。」

<sup>323</sup>則是藉著〈剡縣赤城〉中才有的「青鳥」，派去與劉晨傳遞心事。

---

<sup>319</sup> 《全唐詩》卷三百一十七，頁 3575。

<sup>320</sup> 《全唐詩》卷四百六十二，頁 5254。

<sup>321</sup> 《全唐詩》卷八百，頁 9002。

<sup>322</sup> 《全唐詩》卷五百一十一，頁 5828。此詩亦見於《全唐詩》卷二百八十一，張佐〈憶遊天臺寄道流〉，有二字不同。

<sup>323</sup> 《全唐詩》卷八百九十二，頁 10080。

這些雜融的現象，一方面說明了唐代讀書人並不是以一種認真考據的心態去閱讀六朝志怪，在不求甚解的情況下，將內容相關或相近的故事歸為一則；另一方面也說明，雖然〈劉晨阮肇〉是唐人普遍接受的版本，陶淵明的桃源風格與〈剡縣赤城〉中的某些鮮明的題材如青鳥等，還是默默地產生了影響力，在某些唐詩作品中留下了痕跡。





## 第四章 兩種結局

〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則故事的前半段結構，有著驚人的相似性：從剡縣出發入天臺山，在山中遇見引導機緣而穿過洞穴進入仙境，有仙女在其中久候，於是結為室家。雖然兩個故事的男主角在仙境停留的時間長短不同，後來則同樣因為男主角的思鄉情結而必須離開仙女和仙境。

然而，兩組人物離開仙境，回到家鄉之後的遭遇卻出現了極大的差異：

根碩帶回了一只被告誡不可開啟的腕囊，家人好奇開啟之後，飛出了一隻青鳥。後來，在田間工作的根碩留下了蟬蛻般的皮殼，消失不見了。至於袁相，則完全不被提到。

劉晨、阮肇回到家鄉，則是景物全非，幾經尋訪，終於從七世孫的口中聽說了自己三百年前入山不歸的故事，最後劉阮二人離開故鄉，不知道去了什麼地方。這個結局與時代稍早的王嘉《拾遺記·洞庭山》較為一致。

在民間故事 AT 分類中找不到這二個故事的類型，而兩個故事不同的結局，使得兩個原本極為類似的故事必須歸屬於不同的分類：〈剡縣赤城〉似乎可以依《台灣民間故事類型》歸類在 AT471\*\*【進入他界帶回奇物】；<sup>324</sup>而〈劉晨阮肇〉的結局則應歸入金榮華 844A【仙境一日，人間千年】<sup>325</sup>，或艾伯華本 103【仙鄉淹留，光陰飛逝】。<sup>326</sup>金榮華本 884A 與艾伯華本 103 主要是指仙境觀棋類型，此外尚有丁乃通本 400【丈夫尋妻】（「III-j 他回到人間發現很多年過去了，他的家已荒蕪」）。<sup>327</sup>

---

<sup>324</sup> 胡萬川著，《台灣民間故事類型》，台北：里仁書局，2008 年 11 月，頁 80-84。其中〈蒲島太郎〉的故事結構與結局與〈剡縣赤城〉類似。

<sup>325</sup> 金榮華著，《中國民間故事集成類型索引（二）》台北：中國口傳文學學會，2002 年 3 月，頁 51-52。

<sup>326</sup> [德]艾伯華著，王燕生、周祖生譯，《中國民間故事類型》，北京：商務印書館，1999 年 2 月，頁 176-178。

<sup>327</sup> 丁乃通著，《中國民間故事類型索引》，北京：中國民間文藝出版社，1986 年 7 月，頁 101-103。

## 第一節 〈剡縣赤城〉的結局

……二人思歸，潛去。歸路，二女已知，追還。乃謂曰：「自可去。」乃以一腕囊與根等，語曰：「慎勿開也。」於是乃歸。後出行，家人開視其囊。囊如蓮花，一重去，復一重，至五，盡；中有小青鳥，飛去。根還，知此，悵然而已。後根於田中耕，家依常餉之，見在田中不動；就視，但有殼如蟬蛻也。

袁相根碩趁著二女外出，打算偷偷離去，就在二人的歸途之中，「二女已知」。二女第一次見到袁相、根碩時就說過：「早望汝來」，既然能夠「早望」其來，又怎麼不能「已知」其去？所以這個「已知」並沒有什麼好奇怪的，怪的是「追還」，二女既然能「曳履於絕巖上行」，要追上袁相根碩自然不成問題，問題是，為什麼要「追還」？為什麼要追回來？二女將袁相、根碩追了回來，卻告訴他們：「自可去。」那又何必要追回來？在路上追到了，說聲：「自可去。」再送個禮物，彼此珍重再見，這樣不是更合理嗎？唯一的可能是，禮物必須仙境之內送給對方，才能產生效力，所以必須要先追還，才能贈禮。這樣一來，贈禮場域的重要性就被凸顯出來了。

李豐楙認為：「六朝時期，邂逅仙女後，獲贈佩飾及解佩回贈，則代表戀愛關係的『契約』，由人神之間的誓物變成男女定情的信物，其關係進一步人間化、詩意化。」<sup>328</sup>然而，瑩珠二女贈腕囊給袁相根碩是在告別之時，一如成公智瓊在離去之前送給弦超兩副「織成裙衫」，或是妙音與黃原在臨別之際「解珮分袂」，雖然這兩則故事最後都有某種程度的重逢情節，但是在分離的當下，雙方都不認為還能有重聚的機會。這些在分別時刻贈送的禮物，似乎不能被視為定情的信物。

小川環樹關於仙鄉故事的第五項共通要點是「道術與贈物」，他認為：「在仙鄉裏所接受的不是無形的技術、能力而是有形的東西的時候，這種情形與第四的要素（美女與婚姻）是有密切關連的，這種授與、贈與有許多是愛情的象徵，這是冥婚故事或異類婚姻故事的一個特徵。」<sup>329</sup>的確，在冥婚或人鬼相戀的故事中，贈禮往往是必要的情節，

---

<sup>328</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 449。

<sup>329</sup> [日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》第一

而所贈的禮物也往往在後續的故事中發生很大的作用：有時候造成事跡敗露，使女鬼復生失敗；有時則是幫助男子攀入高門，得享榮華。瑩珠二女送給袁相、根碩的腕囊固然可以是愛情的象徵，但其作用在後續的故事中卻不明顯，其中有許多令人不解的地方：

首先，為什麼袁相、根碩二個人卻只收到一個腕囊？

其次，這個被交代不能拆開的腕囊，為什麼不能被拆開？如果拆開了會有什麼後果？如果由其他人拆開，結果是否會有不同？

再者，除了愛情之外，腕囊是否還具有其他的象徵意義？根碩的家人出於好奇，拆開了這個腕囊，飛出了一隻小青鳥，這隻小青鳥又代表著什麼呢？拆開腕囊究竟引發了什麼結果？是否因此造成根碩化為蟬蛻？

最後，根碩化為蟬蛻的結局，究竟意謂著什麼呢？

本節將針對這些問題做討論。

## 一、贈禮：一只腕囊

〈剡縣赤城〉的故事敘述剡縣人士袁相、根碩進入天台山，遇到二位女子而結下仙緣的故事。在袁相、根碩離開的時刻，二位女子送給袁相、根碩二人一只腕囊作為禮物。腕囊的內容與功能在下一段另有討論，本段首先要釐清的是，這一只腕囊究竟是交給袁相、根碩二人，或是單獨交給了根碩？

據汪紹楹與王國良二位校注的版本，同樣都是「二女已知，追還。乃謂曰：『自可去。』乃以一腕囊與根等」，<sup>330</sup>整段文字所描述的事件如「已知」、「追還」、「謂曰」到「以一腕囊與根等」都是二女共同的行動，因此「乃以一腕囊與根等」也應該是由二女共持了一只腕囊，交給了袁相根碩二人。李劍國校注的版本刪去了「等」字，變成「乃

---

輯，頁 90。

<sup>330</sup> 「二女已知，追還」汪本雖作「二女追還已知」，但於註釋中說明：「《太平御覽》做『已知追還』。當據正。」故視二本之文字內容為相同。

以一腕囊與根」，變成只有根碩一個人收到禮物。他的理由是，「下文所敘為根碩事，則得腕囊者惟根耳。」<sup>331</sup>顧慮很合理，但修改之後的文意反而不通了。

因為，二女既然分別與袁相、根碩早具情緣，又各為室家，四人同住了一個屋簷之下。從這樣的關係看來，二女實在不可能在臨別贈禮時把袁相撇在一邊，將禮物單獨交給根碩。這在情理上是說不通的，因此筆者以為這個「等」字是刪不得的。

比較合理的劇情發展應該是：袁相、根碩二人從二女手中得到了這一只腕囊，由於二女諄諄叮囑千萬不可以打開，因此也不可能分成兩半，於是二人商議，究竟是要輪流保管，或者由其中一人保管，無論商議的結果如何，這個腕囊後來由根碩帶回家了，所以故事最後記錄的是根碩這一方面的故事。至於袁相最後的結局又是如何：與根碩同時，留下蟬蛻而去？或是有別的結局？這些問題就留給讀者自行想像了。至少，在《天台山方外志》中，二人皆列名於〈神僊考〉中，<sup>332</sup>也就是說，後來有許多人都相信，袁相、根碩二人最後都成仙了。

然而讀者還是不免好奇，為什麼二女只送了一只腕囊，而不是二只腕囊，讓袁相、根碩二人各帶一只回去？筆者以為，如果有二只腕囊，道別的場面固然好寫，但故事結局的發展就麻煩了。試想，如果袁相、根碩各自帶了一只腕囊回去，兩人都遵守諾言，不曾打開，這兩個腕囊注定要由家人偷偷拆開，兩家人怎麼能這麼巧，在同一個時間拆開腕囊？如果有一家先拆了，就會有一隻青鳥先行飛去，那麼有一個人會先變成蟬蛻，這家人必然會通知另一家人，於是延緩了另一個腕囊被打開的時間。為了合理交代兩個腕囊之間的互動關係，以及袁相根碩二人的尸解時間，整個故事的結局勢必變得冗長而無趣。如果站在作者的立場思考，給袁相、根碩一只腕囊，將兩個人的未來繫在一起，似乎是更好的處理方式。

有趣的是，作者這種不詳細交代結局的態度，一方面保留了民間文學的在口傳過程中的變異性，讓故事結局具有相當的開放性(事實上，同一個故事在傳鈔轉載的過程中，

---

<sup>331</sup> 李劍國，《新輯搜神記·新輯搜神後記》，北京：中華書局，2007年3月。頁468。

<sup>332</sup> [明]傅燈撰，《天台山方外志》，頁101。此書將「袁相、根碩」誤為「袁根、柏碩」，〈神僊考〉稱「根後羽化，碩年九十餘。」顯然並不認為兩人是同時留下蟬蛻羽化而去。

也常常會出現不同版本的結局)；另一方面則展示了作家文學對於作品的經營，在鋪陳情節的過程中是如何地選材與敘事，進而展現作者的寫作風格與特色。

## 二、腕囊的禁忌

王孝廉認為，「那個一重又一重，狀如蓮花的腕囊，這是作為『禁制』(Taboo)而存在的東西，打開腕囊而飛去的青鳥是時間(生命)的象徵，在『禁制』中凡人的生命被提升到另一個絕對自由的時間裡去，因此在仙鄉中沒有死亡和衰老，可是當『禁制』被打破了以後(青鳥飛走了)，禁制的神秘力量就消逝了，於是袁相根碩必須再回歸到現實凡人的生命裡來，必須像所有的凡人一樣接受時間的控制，必須留下他的軀殼而死去。」

如果腕囊是一種作為禁忌(Taboo)<sup>333</sup>的存在，依照王孝廉所謂：「在禁制中凡人的生命被提升到另一個絕對自由的時間裡去，因此在仙鄉中沒有死亡和衰老。」這意味著：如果凡人想要達成不死不老的效果，則腕囊不能被打開，且根碩必須留在仙鄉之中。但這一點是有疑問的。

首先，根碩在仙鄉之中並沒有得到腕囊，因此腕囊的禁忌效果也不存在。「在仙鄉中沒有死亡和衰老」，其原因不是來自腕囊的禁忌效果，而是來自仙鄉本身作為一個神聖空間而形成的場域功能。

其次，根碩是在離開仙境的時候才獲得這只腕囊，因此腕囊作為一種禁忌的存在，應該是在根碩離開仙境之後才開始的。

如果腕囊的功能是延續仙境的禁忌，那麼離開仙鄉回到人世的根碩，就可以藉著這只腕囊而將自己的生命狀態維持在絕對自由的時間裡，在這種情況下，根碩應該會出現停止老化的現象才對。

---

<sup>333</sup> 王孝廉將 Taboo 譯為「禁制」，然國內翻譯長期以來都譯為「禁忌」，為求全文的一致，於王孝廉的引文中保留「禁制」一詞，其他部分則使用「禁忌」。二者所指皆為 Taboo。

王孝廉說：「當『禁制』被打破了以後（青鳥飛走了），禁制的神秘力量就消逝了，於是袁相根碩必須再回歸到現實凡人的生命裡來，必須像所有的凡人一樣接受時間的控制。」照這樣說來，當家人趁著根碩出門，打開腕囊，放走青鳥的同時，也就是當禁忌被打破的當下，原本已經停止老化的根碩，身體應該會出現急速老化的現象，並恢復到實際年齡的狀態。

當然，可能根碩從仙境回來不久，家人就把腕囊拆開了，這表示，大家（包括根碩本人）可能根本還沒注意到根碩已經停止老化的現象，因此，當腕囊被拆開之後，原本停止老化的根碩，當下雖然立刻老化，卻只是老了幾天、或幾個月，從外表看不出來，而根碩自己大概也沒有什麼感覺。

腕囊被拆開的當下既然沒有發生任何事情，而根碩在禁忌被打破之後，「必須像所有的凡人一樣……必須留下他的軀殼而死去」，那麼，不受禁制保護的根碩就應該與一般凡人無異，慢慢的老化死去，同樣會留下軀殼，卻不是那一具如蟬蛻般的軀殼，這不是凡人死亡的方式。

王孝廉的說法，比較像是針對「蒲島太郎」，而不是〈剡縣赤城〉。「蒲島太郎」的故事晚出，<sup>334</sup>結局其實融合了〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的情節。當兩種情節融合在一起時，王孝廉的說法就合理多了。

對於腕囊的禁忌，一直以來，學者各自有著不同的解釋，例如李永平就是從一個完全相反的時間觀來看待這個故事：

袁相根碩所到的異境卻不那麼走運，他們到的異境時間流速顯然比人間快。仙人為了彌補兩人年紀老邁，行將辭世的時間損失，所以特意給了他們腕囊，試圖控制「時空差異」給兩位凡男所帶來的「嚴重後果」。但他們的家人不明

---

<sup>334</sup> 王孝廉引日本神話學家出石誠彥的說法，認為「日本的這個蒲島傳說是受了中國袁相根碩、劉晨阮肇入天臺等仙鄉故事的影響而產生的。」見王孝廉著，《花與花神》，頁 111。

白其中的原委，「開視其囊」，被機關挽留的「時差」瞬間啟動，於是家屬只剩下到田間搬回根碩僵屍的機會了。<sup>335</sup>

這個說法在文本中找不到相關證據，與六朝志怪的「仙凡時差」說法<sup>336</sup>又完全相反，應該是出自作者的想像。

李豐楙從道教的觀點出發，認為留下蟬蛻的根碩其實是成仙而非死亡：

碩自願從事耕獵的平民生活，知道腕囊已開，也只「悵然而已」。但青鳥既已飛去，必將飛回仙境傳遞訊息，則「再出發」的情境必定出現，果然「有殼如蟬蛻」的尸解成仙就成為故事的結局，再續未解之緣而同作仙侶，這是人仙戀的理想。<sup>337</sup>

筆者同意李豐楙關於根碩留下軀殼乃是尸解成仙的說法，然而，故事的發展是否真如李豐楙所說，青鳥飛回仙境傳遞訊息，引起再出發之情境，最後走向同作仙侶的理想結局，筆者則有不同的想法。在筆者提出心中的答案之前，首先必須要釐清腕囊中青鳥的來歷與意義。

### 三、青鳥的象徵

二女所贈的腕囊被根碩的家人打開之後，飛出了一隻小青鳥，除此之外好像就沒有別的事了，讀者甚至無法確定根碩留下蟬蛻而去是否與此有關。儘管如此，青鳥所代表的意義是什麼呢？

---

<sup>335</sup> 李永平，〈文學思維與科學思維的統一性——以「仙鄉淹留」傳說為例〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學報）》第42卷第2期，2013年3月。頁27。

<sup>336</sup> 六朝志怪對於仙凡時差的相關說法請參閱本章第二節之一：〈志怪中的仙凡時差母題〉。

<sup>337</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁379。

在先秦兩漢的文本當中，能夠飛行的「青鳥」主要出現《山海經》中，<sup>338</sup>共有三種：第一種是會導致亡國的應禍之鳥，又叫「鷲鳥」或「青鷲」，因其色青而得名，分別見於〈海外西經〉及〈大荒西經〉：

鷲鳥、鷲鳥，其色青黃，所經國亡。在女祭北。鷲鳥人面，居山上。一曰維鳥，青鳥、黃鳥所集。〈海外西經〉<sup>339</sup>

有玄丹之山。有五色之鳥，人面有髮。爰有青鷲、黃鷲，青鳥、黃鳥，其所集者其國亡。〈大荒西經〉<sup>340</sup>

第二種是鬪鳥，見於〈大荒西經〉，也就是〈海內西經〉的樹鳥。

有青鳥，身黃，赤足，六首，名曰鬪鳥。〈大荒西經〉<sup>341</sup>

第三種則是為西王母取食的三青鳥：

西王母梯几而戴勝杖，其南有三青鳥，為西王母取食。在崑崙虛北。〈海內北經〉<sup>342</sup>

……曰三危之山，三青鳥居之。〈西山經〉<sup>343</sup>

有三青鳥，赤首黑目，一名曰大鷲，一名少鷲，一名曰青鳥。〈大荒西經〉

<sup>344</sup>

---

<sup>338</sup> 除了《山海經》的青鳥之外，《左傳·昭公十七年》及《潛夫論·五德志》有：「青鳥氏司啟者也」，此青鳥乃是少皞時的官名，與腕囊打開後飛去的青鳥應無關係。

<sup>339</sup> 《山海經校注》，頁 217。

<sup>340</sup> 《山海經校注》，頁 405。

<sup>341</sup> 《山海經校注》，頁 417。袁珂案：〈海內西經〉云：「開明南有樹鳥，六首。」疑即此。

<sup>342</sup> 《山海經校注》，頁 306。

<sup>343</sup> 《山海經校注》，頁 54。郭璞注：「三青鳥主為西王母取食者，別自棲息於此山也。」

<sup>344</sup> 《山海經校注》，頁 399。郭璞注：「皆西王母所使也。」



此外提到青鳥的還有〈大荒北經〉首章：

……有青鳥、琅鳥、玄鳥、黃鳥、虎、豹、熊、羆、黃蛇、視肉、璿、瑰、瑤、碧，皆出衛于山。……〈大荒北經〉<sup>345</sup>

其具體所指為何，則不清楚。另外，出現在〈海外北經〉與〈大荒東經〉的青鳥或三青鳥，有可能是「青馬」或「三青馬」的訛誤。<sup>346</sup>

在山海經的三種青鳥之中，把亡國應禍之鳥放入腕囊之中贈給情人，未免太過沈重，亦不明其意。陶淵明本人雖然經歷了由晉入宋的「亡國」歷程，但〈剡縣赤城〉的故事全然無涉於亡國之事，所以，腕囊中的青鳥應該不會是亡國應禍的鳶鳥或青鳶。

其次，騶六首的形象太過特殊，家人看見了，應該會出現極為驚奇的反應，然而文本中並沒有這樣的描寫，所以，腕囊中的青鳥也不大可能是騶。

因此，為西王母取食的三青鳥是最有可能的「鳥選」。不過，袁珂認為：「從其居地及其形貌可以想見：此三青鳥者，非宛轉依人之小鳥，乃多力善飛之猛禽也。」<sup>347</sup>要把這隻多力善飛的猛禽裝在形如蓮花的腕囊中，似乎有些難以想像。

事實上，閒來無事喜歡「流觀山海圖」的陶淵明，曾經寫下十三首〈讀山海經〉詩，其中第五首就是在描述這隻擔任王母使者的青鳥：

翩翩三青鳥，毛色奇可憐；朝為王母使，暮歸三危山。我欲因此鳥，具向王母言：在世無所須，惟酒與長年。<sup>348</sup>

在陶淵明筆下，青鳥作為王母的使者，是一隻毛色可愛的小鳥，牠不僅會傳達王母的意旨，也可以幫凡人傳音給王母，因此是人世與仙界聯繫的使者。如果陶淵明所理解

---

<sup>345</sup> 《山海經校注》，頁 419。

<sup>346</sup> 《山海經校注》，頁 245。袁珂注：「青鳥，《藏經》本作青馬，〈海外東經•蹉丘〉、《淮南子•墜形篇•華丘》亦俱作青馬：則作青馬是也。」

<sup>347</sup> 《山海經校注》，頁 306。

<sup>348</sup> 楊勇著，《陶淵明集校箋》，頁 239。

的青鳥只是一隻毛色可愛的小鳥，那麼，把牠裝在腕囊之中，就不是那麼突兀的事了。

青鳥飛去，意味著腕囊已經被打開，二女諄諄告誡的禁忌被打破了。禁忌被打破之後，又會發生什麼事呢？

#### 四、另一種禁忌

〈剡縣赤城〉的文本並沒有提到根碩的家人是在什麼時候拆開腕囊的，由於文本中也並未提到根碩停止老化或急速老化的現象，所以有兩個假設：第一個假設是，如前文提到的，家人太早拆開腕囊，以致於看不出它的效果；另一個假設則是，腕囊根本不具有對時間（生命）的禁忌功能。

行文至此，必須先回顧一下〈桃花源〉的故事。在〈桃花源〉的故事中，陶淵明描繪了一個「悉如外人」的桃源，一個與外界沒有什麼差別的世界，唯一的不同，就在於「與外人間隔」。因為間隔了，所以能夠保持村人的「怡然自樂」。捕魚人臨去之時，村中人殷殷交代：「不足為外人道也。」是希望能維持桃花源「與外人間隔」的狀態。捕魚人分明沿路做了記號，卻就是找不到重回桃花源的路，這一點落實了桃花源「與外人間隔」的決心。

桃花源要「間隔」的對象，如果是指所有的外人，最初就不該讓漁人發現這個地方，村人也不必殷勤款待這外來者。然而，桃花林盡，山有小口，那「初極狹，纔通人」的小小入口，一如天台山上的小小羊穴，似乎一直在等待一個有緣的人，桃源仙境也一直歡迎並期待著那位外人。

然而，漁人違反了他對桃源中人的承諾，對外人洩漏了桃花源的消息，所以必須要面對「迷不復得路」的結局。漁人的承諾本身就是一種禁忌：離開桃源之後，如果違反了當初在桃源仙境中所做的承諾，就再也回不去了。

因為違反承諾而不能再歸的情節單元，似乎成為陶淵明筆下特有的母題。在《搜神後記》中的〈桃花源〉是如此，在〈剡縣赤城〉也是如此。根碩的家人打開了腕囊，讓小青鳥飛走。那形如蓮花的腕囊和其中的青鳥有什麼功能，又有什麼象徵意義，都已經

不重要了。重點是，根碩違反了對二女所做的承諾，於是「不能回歸」的母題就再度重現了。

照這樣推測，青鳥飛去，意味著袁相根碩再也無法回到仙界與二女重聚。這段仙凡之間的愛戀情緣至此劃下了句號。讀者可以彷彿想見二女看見青鳥時的傷心，同時也理解了根碩的悵然。當然，根碩可能並未意識到自己已經無法再回歸仙境的處境，身為一個樸實的獵戶與農夫，他的悵然可能只是因為自己答應了別人卻無法做到，如此而已。

## 五、蟬蛻與尸解

袁相、根碩回到現實世界，家人都還健在，並沒有出現「仙鄉淹流，光陰飛逝」的狀況。而腕囊的禁忌被打破的當下，在根碩身上並沒有出現任何特別的狀況，而是後來在田裡工作時留下了如蟬蛻般的軀殼。

留下蟬蛻般的軀殼，在志怪故事中，意味著尸解成仙，而不是死亡。

尸解的說法在《淮南子》已經出現，《淮南子·精神訓》：

夫至人……，若此人者，抱素守精，蟬蛻蛇解，游於太清，輕舉獨往，忽然入冥。<sup>349</sup>

「至人」已見於莊子，大致上即後來所謂的仙人，特別是致力於修道的修練者。「蟬蛻蛇解」就是指尸解之法，透過尸解，修練者得以「游於太清」，一旦需要「輕舉獨往」，也就是需要「上僊」的時候，立刻可以「入冥」。

東漢王充《論衡·道虛》篇中，有一段文字是針對漢武帝時李少君尸解而未死的傳說而寫：

世學道之人，無少君之壽，年未至百，與眾俱死，愚夫無知之人，尚謂之尸解而去，其實不死。所謂「尸解」者，何等也？謂身死精神去乎？謂身不死

---

<sup>349</sup> 劉文典撰，《淮南鴻烈集解》，頁 70。

得免去皮膚也？如謂身死精神去乎？是與死無異，人亦仙人也。如謂不死免去皮膚乎？諸學道死者，骨肉具在，與恆死之尸無以異也。夫蟬之去復育，龜之解甲，蛇之脫皮，鹿之墮角，殼皮之物解殼皮，持骨肉去，可謂尸解矣。今學道而死者，尸與復育相似，尚未可謂尸解。何則？案蟬之去復育，無以神於復育，況不相似復育，謂之尸解，蓋復虛妄失其實矣。<sup>350</sup>

王充仔細分析了尸解現象中種種不合理的地方，對於尸解的說法提出了批評。可見，在東漢早期，尸解的說法已經相當流行了。

葛洪《抱朴子內篇·論仙》篇中也曾經提到：

按仙經云，上士舉形昇虛，謂之天仙。中士游於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之尸解仙。<sup>351</sup>

尸解的現象雖然讀來有些恐怖，在六朝小說中其實並不少見，例如《列異傳》：

蔡經與神交，神將去，家人見經井上飲水，上馬而去。視井上，俱見經皮如蛇蛻，遂不還。<sup>352</sup>

同樣關於蔡經的故事，也見於葛洪的《神仙傳》：

其後方平欲東之括蒼山，過吳往胥門蔡經家。經者，小民也，骨相當仙，方平知之，故住其家，遂語經曰：「汝生命應得度世，欲取汝以補仙官。然汝少不知道，今氣少肉多，不得上昇，當為尸解耳。尸解一劇，須臾如從狗竇中過耳。」告以要言，乃委經去。後經忽身體發熱如火，欲得水灌。舉家汲水以

---

<sup>350</sup> [漢]王充著，張宗祥校注，《論衡校注》，上海：上海古籍出版社，2010年3月。頁151-152。

<sup>351</sup> 王明撰《抱朴子內篇校釋》，頁20。

<sup>352</sup> 《古小說鉤沈》引《太平御覽》卷三百七十五。《古小說鉤沈》，頁144。

灌之，如沃焦石。似此三日中，銷耗骨立，乃入室，以被自覆，忽然失其所在，視其被中，唯有皮頭足具，如今蟬蛻也。……<sup>353</sup>

其實王遠在遇到蔡經之前，自己也曾經演出過一回尸解：

方平無復，子孫鄉里人累世相傳共事之。同郡故太尉公陳耽方平架道室，旦夕朝拜之，但乞福消災，不從學道。方平在耽家四十餘年，耽家無疾病死喪，奴婢皆然，六畜繁息，田桑萬倍，仕宦高遷。後語耽云：「吾期運將盡當去，不得復停，明日日中當發也。」至時，方平死，耽知其化去，不敢下着地，但悲啼嘆息，曰：「先生捨我去耶，我將何如！」具棺器燒香，就床上衣裝之，至三日三夜，忽失其尸，衣帶不解，如蛇蛻耳。方平去後百餘日，耽亦死，或謂耽得方平之道化去，或謂方平知耽將終，委之而去也。<sup>354</sup>

在《神仙傳》中曾經經歷尸解而去的，除了王遠、蔡經之外，還有王充《論衡》中提到的李少君：

其夜，武帝夢與少君俱上嵩高山，半道有繡衣使者，乘龍持節，從雲中下，言太一請少君。武帝覺，即遣使者問少君消息，且告近臣曰：「如朕夢，少君將捨朕去矣。」少君臨病困，武帝自往視，並使左右人受其方書，未竟，而少君絕。武帝流涕曰：「少君不死也，故作此而去。」及歛之，忽失其所在，中表衣帶不解，如蟬蛻也，於是為殯其衣物。<sup>355</sup>

按照王遠（方平）對蔡經的說法，人留下軀殼如蟬蛻，是一種叫做尸解的方式，尸解之後，就成為尸解仙。然而，並不是隨便什麼人都能透過尸解而成仙。首先，這個人必須具備成仙的資格，就像蔡經，他的「骨相當仙」，表示他天生具備成仙的資格。然而蔡經少年不知修道，變成「氣少肉多」的凡人，無法上昇，所以必須使用尸解的方法。

---

<sup>353</sup> 《神仙傳校釋》，頁 92-93

<sup>354</sup> 《神仙傳校釋》，頁 92。

<sup>355</sup> 《神仙傳校釋》，頁 207-208。

一般來說，這個方法需要仙人的指點。至於尸解的過程感覺如何？《神仙傳》留下了生動的說明文字：「尸解一劇，須臾如從狗竇中過耳。」然而蔡經卻經歷了一場長達三日的痛苦歷程：「忽身體發熱如火，欲得水灌。舉家汲水以灌之，如沃焦石。似此三日中，銷耗骨立，乃入室，以被自覆，忽然失其所在，視其被中，唯有皮頭足具，如今蟬蛻也。」

這樣看來，根碩曾經進入仙境，並且與女仙發生關係，使他具備了成仙的資格。如果腕囊不被打開，多年之後，當根碩對人生有所覺悟，便可以重返仙境，再續前緣，進而成為一個地仙。

然而，根碩的家人打開了腕囊，釋放了青鳥，違反了承諾，打破了禁忌，這表示根碩再也無法回到仙境。根碩是否明白這一點，作者未交代，讀者也不得而知。不過，根碩在一番悵然之後，似乎產生了頓悟。雖然已經無法重回天台仙境，畢竟已經具備了仙質，於是根碩得以尸解成仙而去，留下如蟬蛻般的軀殼。

可以想見的是，即使成了仙的根碩，心中總是保有一絲的不捨與牽掛，掛記著天台山上的戀人。這種不能完成的愛情，可以讓一個人刻骨銘心，一個仙人又如何呢？仙人如果放得下世間的情愛，那天台上的女仙又何須在那遙遠的仙鄉苦等情郎呢？根碩的「悵然而已」，其實背後包含著深深的遺憾哪！

像〈剡縣赤城〉中留下蟬蛻而去的情節，在六朝志怪中十分常見。然而，大多數尸解而去者都是有意為之，也就是說，他們對於這個人世已經無所眷戀，有時出於對人性的失望，如《神仙傳》的〈東陵聖母〉與〈程偉妻〉，有時只是想要躲開旁人（通常是帝王達官之類的人物）的追纏，追求身心靈的自由，如《神仙傳》的〈李少君〉。無論如何，他們在主觀上已經產生了離去的念頭。像根碩這樣留下幾許迷惘，忽然而去的情節卻是相當少見的。而這種少見的筆法正好凸顯了〈剡縣赤城〉的獨特風格。

## 第二節 〈劉晨阮肇〉的結局

《幽明錄·劉晨阮肇》的故事，雖然在結構上與〈剡縣赤城〉極為類似，但是在故事最後卻出現了完全不同的結局：

十日後，欲求還去。女云：「君已來是，宿福所牽，何復欲還耶？」遂停半年。氣候草木是春時，百鳥啼鳴，更懷悲思，求歸甚苦。女曰：「罪牽君，當可如何？」遂呼前來女子有三四十人，集會奏樂，共送劉、阮，指示還路。既出，親舊零落，邑屋改異，無復相識。問訊得七世孫，傳聞上世入山，迷不得歸。至晉太元八年，忽復去，不知何所。<sup>356</sup>

劉晨、阮肇二人在仙境中停留了十日便已萌生去意，在仙女的委婉勸說、一再挽留之下，又多住了半年，最終還是因為思鄉而離開仙境。二女慰留劉阮不成，於是就招呼了女子三四十人，集會奏樂，一同送別劉、阮，並且指示回家的路。這樣的安排，看來是相當周到了，然而二女卻沒有把回到人世之後會經歷到的情況告知劉阮二人。兩人返回家鄉之後才發現，人世間已經過了三百年，後來從七世孫的口中聽到自己上山不歸的傳聞。不久之後（晉太元八年，西元三八三年），二人忽然又離開了，不知道到哪裡去了。後世許多人都相信，劉晨阮肇最後也成了神仙。<sup>357</sup>這個結局的情節與〈洞庭山〉的結局幾乎完全一樣，只少了贈禮的部分。

從仙境回到人間的劉晨阮肇原本滿心期待可以見到久別的家人，回到故鄉，才發現人世間已經過去了三百多年，別說見不到家人，只怕連屍骨都不存了。自己分明才經歷了半年的時間，怎麼外界卻過了三百年？家人逝去的悲痛，世事無常的感慨，一時之間全部湧上心頭，讓人手足失措。能夠度過這樣的際遇，大約對人生的事都看得很開了，後來得以成仙也算是合理的推測。

類似這樣，當凡人從仙界回到人間，人間已過多年的情節單元，過去學者在討論相關問題時，常賦予不同的名稱，例如：艾伯華稱之為「仙鄉淹留，光陰飛逝」<sup>358</sup>，閻婕則以「異境淹留型傳說」稱之<sup>359</sup>，金榮華稱為「仙境一日，人間千年」<sup>360</sup>，王國良採「山

---

<sup>356</sup> [南朝宋]劉義慶撰，王根林校點《幽明錄》，收在《拾遺記（外三種）》，頁 183。

<sup>357</sup> 例如《天台山方外志·神僊考》即收有「東漢劉晨阮肇」一條。[明]傅燈傳，《天台山方外志》，頁 100。

<sup>358</sup> [德]艾伯華著，王燕生、周祖生譯，《中國民間故事類型》，北京：商務印書館，1999 年 2 月，編號 103，頁 176-178。

<sup>359</sup> 閻婕，〈中國異境淹留型傳說研究〉，北京大學中國語言文學系碩士論文，2011 年 5 月。

中一日，世中百年」，<sup>361</sup>李劍國用「山中方七日，世上已千年」<sup>362</sup>。筆者以為，這些名稱未能表現出「仙鄉」與「凡間」二個平行世界之間，存在不同時間刻度的狀況。為求討論方便，下文擬稱之為「仙凡世界的時間差異」，簡稱「仙凡時差」。<sup>363</sup>

仙凡時差母題是從什麼時候開始出現在志怪故事中？後續的發展又如何？在其他各國民間故事中是否也有仙凡時差的母題？仙凡時差的情節創造了怎樣的修辭效果？其次，在不同故事之中的仙凡時差，其運作方式又往往不盡相同，其背後是否具備一定的機制，或是形成某些書寫規則？再者，仙凡時差的概念究竟是如何產生的？仙凡時差的說法有沒有無法自圓其說的部分？本節將分別處理相關的問題。

## 一、仙凡時差母題的溯源

仙凡時差母題，最早似乎出現在東漢郭憲的《漢武洞冥記》中：

東方朔，字曼倩。……朔生三日，而田氏死，時景帝三年也。鄰母拾而養之。……鄰母忽失朔，累月方歸，母笞之；後復去，經年乃歸。母忽見，大驚曰：「汝行，經年一歸，何以慰我耶？」朔曰：「兒至紫泥海，有紫水污衣，仍過虞淵湔浣，朝發中返，何云經年乎？」<sup>364</sup>

東方碩年幼時出門遊玩，一出門就是一整年，他卻覺得自己是「朝發中返」，不過

---

<sup>360</sup> 金榮華著，《中國民間故事集成類型索引（二）》台北：中國口傳文學學會，2002年3月，編號844A，頁51-52。

<sup>361</sup> 王國良著，《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁274。

<sup>362</sup> 李劍國著，《唐前志怪小說史》，頁429。

<sup>363</sup> 「仙凡時差」的名稱亦見於胡萬川《台灣民間故事類型》，頁83。

<sup>364</sup> 王國良著，《漢武洞冥研究》，台北：文史哲出版社，1989年10月。頁42。



就是一個上午的時間。然而此書作者與成書時間爭議頗大，<sup>365</sup>是否堪稱最早，仍有疑義。

西晉葛洪（283-363）《神仙傳》中，有〈呂恭〉與〈沈羲〉二篇。〈呂恭〉篇描述的是呂恭帶著一奴一婢入太行山採藥，遇見三位仙人的故事：

呂恭，字文敬，少好服食，將一奴一婢於太行山中採藥，忽有三人在谷中，因問恭曰：「子好長生乎？而乃勤苦艱險如是耶！」恭曰：「實好長生，而不遇良方，故採服此物，冀有微益也。」一人曰：「我姓呂，字文起。」一人曰：「我姓孫，字文陽。」一人曰：「我姓李，字文上。」皆太清太和府仙人也，「時來採藥，當以成授新學者，公既與吾同姓，又字得吾半，是公命當應長生也。若能隨我採藥，語公不死之方。」恭即拜曰：「有幸得遇神人，但恐闇塞多罪，不足教授，若見採救，是更生之願也。」即隨仙人去。二日，乃授恭秘方一通，因遣恭還，曰：「可歸省鄉里。」恭即拜辭，仙人語恭曰：「公來雖二日，今人間已二百年。」恭歸到家，但見空野，無復子孫，乃見鄉里數世後人趙光輔，遂問呂恭家何在，人轉怪之，曰：「君自何來？乃問此久遠之人。吾聞先世傳有呂恭，將一奴一婢入山採藥，不復歸還，以為虎狼所傷耳，經今已二百餘年，君何問乎？呂恭有後世孫呂習者，在城東北十里作道士，人多奉事之，推求易得耳。」恭承輔言，往到習家，叩門而呼之。奴出問曰：「公何來？」恭曰：「此是吾家也。我昔採藥，隨仙人去，至今二百餘年，今復歸矣。」習舉家驚喜，徒跣而出，拜曰：「仙人來歸。」流涕不能自勝。居久之，乃以神方授習而去。時習已年八十，服之轉轉還少，至二百歲，乃入山去。其子孫世世服此藥，無復老死，皆得仙也。<sup>366</sup>

呂恭入山採藥遇見三位仙人，因為種種機緣，經過二天的時間，仙人就把秘方傳給了呂恭，可是在遣送呂恭下山的時候，仙人卻告訴呂恭：「您雖然只來了二日，在人間

---

<sup>365</sup> 李劍國認為《漢武洞冥記》作者是郭憲無誤，參《唐前志怪小說輯釋》，頁 100；王國良則以為《漢武洞冥記》作者應該是梁元帝，參《漢武洞冥研究》，頁 2-7。

<sup>366</sup> 《神仙傳校釋》，頁 46-47。

卻已過了二百年。」因為有仙人的事先提醒，呂恭回到人間後受到的衝擊似乎減緩了不少。這篇文章將呂恭入山遇仙的過程以及返鄉後的各種處置，都敘述得十分清楚而詳細，<sup>367</sup>卻沒有交代一奴一婢的下落。呂恭入山原是為了採藥求延年益壽，最後得以成仙，可謂如其所願。

〈沈羲〉學道則是志在消災治病、救濟百姓，而不求自己的長生，這樣的功德連天神都注意到了，於是派遣了使者下凡迎接沈羲夫婦上天：

沈羲者，吳郡人也。學道於蜀中，但能消災治病，救濟百姓，而不知服食藥物。功德感於天，天神識之。羲與妻賈氏共載，詣子婦卓孔寧家，道次，忽逢白鹿車一乘、青龍車一乘、白虎車一乘。從數十騎，皆是朱衣仗節，方飾帶劍，輝赫滿道。問羲曰：「君見沈道士乎？」羲愕然曰：「不知何人耶？」又曰：「沈羲。」答曰：「是某也，何為問之？」騎吏曰：「羲有功於民，心不忘道，從少已來，履行無過，壽命不長，算祿將盡，黃老愍之。今遣仙官來下迎之，侍郎薄延者，白鹿車是也。度世君司馬生者，青龍車是也。送迎使者徐福者，白虎車是也。」須臾，忽有三仙人在前，羽衣持節，以白玉版青玉介丹玉字授與羲，羲跪受，未能讀，云：「拜羲為碧落侍郎，主吳越生死之籍。」遂載羲升天，時道間鋤耨人皆共見之，不知何等。須臾大霧，霧解，失其所在，但見羲所乘車牛入田食苗，或有識是羲牛者，以語其家。弟子數百人恐是邪魅將羲藏於山谷間，乃分布於百里之內，求之不得。

而後四百餘年，忽來還鄉，推求得其數世孫名懷喜。懷喜告曰：「聞先人相傳說，家祖有仙人，今仙人果歸也。」留數十日，羲因話初上天時，不得見天尊，但見老君，東向坐，有左右勅。羲不得謝，但默坐而已。見宮殿鬱鬱，有如雲氣，五色玄黃，不可名字。侍者數百人，多女子及少男，庭中有珠玉之樹，蒙茸叢生，龍虎辟邪，遊戲其間。但聞琅琅有如銅鐵之聲，不知何物。四

---

<sup>367</sup> 〈呂恭〉以及下文所引的〈沈羲〉二篇，其中描寫之詳盡，讓筆者不得不懷疑這篇文章其實是後人增修潤飾過的文本，只是《神仙傳》之原本已不得見，因此也只能存疑而已。

壁熠熠，有符書著之。老君形體略高一丈，披髮垂衣，頂項有光，須臾數髮(變)，有玉女持金盤玉盃盛藥賜羲，曰：「此是神丹，服之者不死矣。」妻各得一刀圭，告言飲畢而謝之。服藥後，賜棗二枚，大如雞子，脯五寸，遣羲去，曰：「汝還人間，救治百姓之疾病者，君欲來上天，書此符，懸於竿杪，吾當迎汝。」乃以一符及仙方一首賜羲。羲奄忽如睡，已在地上。後人多得其方術者也。<sup>368</sup>

沈羲夫婦沒有入山，而是在前往「子婦卓孔寧家」的路上，遇見了黃老的使者仙官，而後隨著仙官升天，見到了老君，經歷了天上宮闕之美與幻獸之奇，並且得到玉女授與不死神丹、升天符與仙方等物。最後回到人間，因為仙凡時差的關係，已是四百多年後。

在《神仙傳》中還有許多其他「入山遇仙」類型的故事，在這些故事中，同樣都有入山遇仙的情節，然而，除了呂恭、沈羲之外，在其他故事中卻都不曾出現仙凡時差的現象。可以推測，仙凡時差在晉初應該還不是一種普遍而固定的母題。

在《神仙傳》之後，仙凡時差的母題又陸續出現在以下幾篇故事中：

前秦王嘉（生卒年不詳）<sup>369</sup>的《拾遺記·洞庭山》：

……採藥之人入中，如行十里，迥然天清霞耀，花芳柳暗，丹樓瓊宇，宮觀異常。乃見眾女，霓裳冰顏，豔質與世人殊別。來邀採藥之人，飲以瓊漿金液，延入璇室，奏以簫管絲桐。餞令還家，贈之丹醴之訣。雖懷慕戀，且思其子息，卻還洞穴，還若燈燭導前，便絕飢渴，而達舊鄉。已見邑里人戶，各非故鄉鄰，唯尋得九代孫。問之，云：「遠祖入洞庭山採藥不還，今經三百年也。」其人說於鄰里，亦失所之。<sup>370</sup>

---

<sup>368</sup> 《神仙傳校釋》，頁 69-70。

<sup>369</sup> 王嘉生年不詳，卒年按李劍國考證，以王嘉「得罪姚萇遭殺，按萇 384 至 393 年在位，知子年卒於 393 年之前。」參李劍國輯釋，《唐前志怪小說輯釋》，頁 346。

<sup>370</sup> [前秦]王嘉等撰，王根林等校點，《拾遺記（外三種）》，上海：上海古籍出版社，2013 年 7 月一版二刷，頁 66。

故事中的採藥之人雖然心裡起了慕戀之意<sup>371</sup>，只是想到家鄉的子女，還是必須回到家鄉。採藥之人在靈洞之中停留的時間不常，飲用了瓊漿金液，欣賞了簫管絲桐，應該就是一個晚上的事，回到家鄉，卻已經是三百年後的世界了，心裡掛念的子女早就不在人世，真是情何以堪哪！故事中採藥之人最後失去了消息，和〈劉晨阮肇〉一樣，文本沒有交代清楚，卻留給後人許多想像的空間，以後更逐漸演成再度入山成仙的結局。

與南朝宋劉義慶《幽明錄》大約同一個時期，還有南朝宋劉敬叔（生卒年不詳）<sup>372</sup>《異苑》卷五的〈擣菹仙〉，也是一則與仙凡時差母題有關的故事：

昔有人乘馬山行，遙望岫裡有二老翁相對擣菹，遂下馬造焉，以策注地而觀之。自謂俄頃，視其馬鞭，摧然已爛。顧瞻其馬，鞍骸枯朽。既還至家，無復親屬，一慟而絕。<sup>373</sup>

故事以「昔有人」開始，將故事實際發生的時間又上推得更遠。與〈擣菹仙〉類似的爛柯山故事，見於稍後南朝梁任昉（460-508）<sup>374</sup>《述異記》卷上的〈王質〉：

信安縣石室山。晉時王質伐木至，見童子數人碁而歌，質因聽之。童子以一物與質，如棗核。質含之，不覺飢。俄頃，童子謂曰：「何不去？」質起，視斧柯爛盡。既歸，無復時人。<sup>375</sup>

---

<sup>371</sup> 採藥之人所慕戀的究竟是可以享受瓊漿金液與簫管絲桐的生活方式，或是戀慕「霓裳冰顏，豔質與世人殊別」的仙女？故事中並沒有明說。

<sup>372</sup> 黃益元引明胡震亨所輯〈劉敬叔傳〉：劉敬叔於「東晉安帝義熙中拜南平國郎中令。……（南朝宋）明帝泰始（465-471）中卒於家。」劉敬叔於《異苑》卷二〈貨牛淹淚〉條自稱：「晉義熙十三年（417），余為長沙景王驃騎參軍。」[南朝宋]劉敬叔撰，黃益元校點，《異苑》，收在《拾遺記（外三種）》。頁71，101。

<sup>373</sup> 《異苑》，收在《拾遺記（外三種）》，頁129。

<sup>374</sup> 《唐前志怪小說輯釋》，頁548。

<sup>375</sup> 《唐前志怪小說輯釋》。頁553。

不過，〈王質〉這則故事的實際起源可能更早，李豐楙指出：「現存的資料中較早的一則見於東晉初虞喜（307-338）所撰的《志林》中，敘述其時代相隔不遠的民間說話：『信安山石室，王質入其室，見二童子方對棋，看之。局未終，視其所執伐薪柯，已爛朽。遽歸，鄉里已非矣。』」<sup>376</sup>李劍國則認為：「王質事以晉袁山松《郡國志》所記為早，以後屢見於他書。」<sup>377</sup>袁山松也是東晉人氏，生年不詳，卒於401年，應較虞喜晚。在〈擣菹仙〉與〈王質〉這二則故事中，對於入山者與仙人的互動不多，故事對於年份的敘述也較為模糊，有可能是屬於仙凡時差母題早期的故事類型。

仙凡時差的現象不僅存在於仙界與凡間之間，也存在於人間與冥府之間。劉義慶《幽明錄》中有一則〈琅邪人〉，描寫琅邪人王某暴死之後進入冥府的故事：

琅邪人，姓王，忘名，居錢塘。妻朱氏，以太元九年病亡，有三孤兒。王復以其年四月暴死，三日，而心下猶暖，經七日方蘇。說：初死時，有二十餘人，皆烏衣，見錄。錄去到朱門白壁，狀如宮殿。吏朱衣紫帶。玄冠介幘。或所被著。悉珠玉相連結。非世中儀服。復前，見一人長大，所著衣狀如雲氣。王向叩頭，自說：「婦已亡，餘孤兒，尚小，無奈何。」便流涕。此人為之動容。云：「汝命自應來，為汝孤兒，特與三年之期。」王又曰：「三年不足活兒。」左右一人語云：「俗尸何癡，此間三年，是世中三十年。」因便送出，又三十年，王果卒。<sup>378</sup>

王某捨不得年幼的孤兒獨留人世，引起判官同情，延長其壽命，王某擔心三年不夠，左右則提醒「此間三年，是世中三十年。」原來，冥界與人間也存在著時差。

---

<sup>376</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷—神仙世界的想像》，頁364-366。

<sup>377</sup> 李劍國著，《唐前志怪小說輯釋》，頁553。《郡國志》：「道士王質，負斧入山，采桐為琴，遇赤松子與安期先生棋而斧柯爛。」（引自祁連休著《中國民間故事史—先秦至隋唐五代篇》，台北市：秀威科技資訊，2011年8月，頁189。）。

<sup>378</sup> 出《幽明錄》，收在《拾遺記（外三種）》，頁197。亦見《太平廣記》卷第三百八十三，文字稍有不同。頁3050-3051。《古小說鈎沈》作廣記三百七十三，誤。《魯迅全集2》，頁275。

《異苑·山陽王輔嗣》的第二個版本：

一說陸雲獨行，逗宿故人家，夜暗迷路，莫知所從。忽望草中有火光，雲時飢乏，因而詣前。至一家，牆院甚整，便寄宿。見一年少，可二十餘，豐姿甚嘉，論敘平生，不異於人，尋共說《老子》，極有辭致。雲出，臨別語云：「我是山陽王輔嗣。」雲出門，回望向處，止是一塚。雲始謂俄頃已經三日，乃大怪悵。<sup>379</sup>

在這一則故事中，陸雲遇見王弼的地點是在墓塚之中，應該屬冥界。

綜上所述，仙凡時差這個母題出現在志怪中的時間大約就是東晉初到南朝宋之間，隱然成為一時之流行。

## 二、仙凡時差情節的發展

在任昉《述異記》之後，仙凡時差母題在志怪中便暫時消失了，直到唐傳奇中才再度出現。例如中唐張薦（744-804）《靈怪集·郭翰》，描寫織女下凡與郭翰發生關係的故事，郭翰在故事中雖然不曾遭遇仙凡時差的情節，但郭翰與織女之間卻有一段相關的對話：

後將至七夕，（織女）忽不復來，經數夕方至。翰問曰：「相見樂乎？」笑而對曰：「天上那比人間。正以感運當爾，非有他故也，君無相忌。」問曰：「卿來何遲？」答曰：「人中五日，彼一夕也。」<sup>380</sup>

這篇故事顯然出自作者的杜撰，織女穿梭于仙凡之間，應對牛郎與郭翰二人，還要計算仙凡的時差，免得一不小心讓郭翰等成了枯骨。〈郭翰〉的故事中還造出了「人中

---

<sup>379</sup> 《異苑》，卷五，收在《拾遺記（外三種）》，頁134。

<sup>380</sup> 《太平廣記》，頁421。

五日，彼一夕也」這樣的比例，縮小了仙凡時間的差距，讓織女有更優裕的時間往來仙凡之間。

另一則具備仙凡時差情節的唐傳奇，是出自《續仙傳》的〈元柳二公〉，描寫唐憲宗元和初年，元微、柳實被颶風帶到一座有天王尊像的海島，受到玉虛尊師與南溟夫人等仙人的款待，後來通過百花橋回到人間，已經是十二年後了。除此之外，裴鉞《傳奇》中還有二則含有仙凡時差母題的故事：〈崔煒〉與〈許栖岩〉。

此後一直到唐末，〈蓬球〉的故事中才再度出現仙凡時差的母題。〈蓬球〉的故事分見段成式（803-863）《酉陽雜俎》與杜光庭（850-933）《神仙感遇傳》，由於兩段文字稍有出入，因此分別抄錄如下：

貝丘西有玉女山。傳云：晉泰始中，北海蓬球，字伯堅，入山伐木，忽覺異香，遂溯風尋之，至此山，廓然宮殿盤鬱，樓臺博敞。球入門窺之，見五株玉樹。復稍前，有四婦人，端妙絕世，自彈棋於堂上，見球俱驚起，謂球曰：「蓬君何故得來？」球曰：「尋香而至。」遂復還戲。一小者便上樓彈琴，留戲者呼之曰：「元暉，何為獨昇樓？」球樹下立，覺少饑，乃以舌舐葉上垂露。俄然，有一女乘鶴而至，逆恚曰：「玉華，汝等何故有此俗人！」王母即令王方平行諸仙室。球懼而出門，回顧，忽然不見。至家，乃是建平中。其舊居閭舍，皆為墟墓矣。<sup>381</sup> 《酉陽雜俎》

蓬球，字伯堅，北海人也。晉太始中，入貝丘西玉女山中伐木，忽覺異香，球迎風尋之，此山廓然自開，宮殿盤鬱，樓臺博敞。球入門窺之，見五株玉樹，復稍前，有四仙女彈碁於堂上，見球俱驚，起謂曰：「蓬君何故得來？」球曰：「尋香而至。」言訖，復彈碁如初。有一小者，登樓彈琴，戲曰：「元暉何謂獨升樓？」球於樹下立，饑，以舌舐葉上垂露。俄有一女，乘鶴而至，曰：「玉華，汝等何故有此俗人？王母即令王方平，按行諸仙室，可令速去。」球懼出

---

<sup>381</sup> 《酉陽雜俎》，前集卷二，頁 11。

門，迴顧忽然不見。及還家，已是建平中矣。舊居閭舍皆為墟墓。因復周遊名山，訪道不返。<sup>382</sup>《神仙感遇傳》

兩篇〈蓬球〉，就寫作的時間來看，段成式的《酉陽雜俎》成書應略早於杜光庭的《神仙感遇傳》。段成式的版本，開篇即稱「傳云」，意味著接下來的整段文字其實是有所本的，只可惜無法知道其所本之「傳」究竟是什麼傳，或者根本只是指「傳說」而言。杜光庭的版本，則稱「四女仙」，而非「四婦人」，並在文末增加了一句「因復周遊名山訪道不返」，說明蓬球最後的去處。杜光庭本身是道士，因此將結局寫成具有道教意涵的遊山訪道，這樣的添加，自有其信仰上的合理性。《酉陽雜俎》中另有一篇〈李班〉，情節與〈蓬球〉、〈王質〉類似：

衛國縣西南有瓜穴，冬夏常出水，望之如練，時有瓜葉出焉。相傳苻秦時有李班者，頗好道術，入穴中行可三百步，廓然有宮宇，床榻上有經書。見二人對坐，須髮皓白。班前拜於床下，一人顧曰：「卿可還，無宜久住。」班辭出。至穴口，有瓜數個，欲取，乃化為石。尋故道，得還。至家，家人云，班去來已經四十年矣。<sup>383</sup>

### 三、仙凡時差故事的傳布

含有仙凡時差母題的故事也出現在中國以外的其他地方，例如日本《萬葉集》卷九的〈詠永江蒲島子〉：

一個叫墨吉的年輕漁人在海上釣魚，過了七天還沒有回家，原來他是出海到了海宮，在海宮中與仙女成了親，仙女告訴他在海宮中的人是永遠不會衰老、

---

<sup>382</sup> 《神仙感遇傳》卷二，收在[唐]杜光庭撰，羅爭鳴輯校，《杜光庭記傳十種輯校》，北京：中華書局，2013年11月。頁446。

<sup>383</sup> 《酉陽雜俎》前集卷二，頁10-11。



永遠不會死亡的，希望漁人墨吉能永遠留在海宮裡生活，墨吉說他必須回去稟告雙親，於是約好了明日再回海宮。臨行仙女給了他一個簍子，告訴他回到人間以後，千萬不要打開這個簍子。墨吉回到家裡以後，發現自己的屋子已經倒塌，田園也荒蕪了，一切都不再是原來的樣子，他回想在海宮中也不過是住了三年，怎麼一切改變得這麼快？他越想越覺得奇怪，就忍不住地打開了仙女給他的簍子，一朵白雲從簍子飛出，漁人墨吉，突然之間，變成了一個黑皮白髮的老人。<sup>384</sup>

這個故事的另一個版本，就是一般所熟悉的〈蒲島太郎〉。王孝廉引日本神話學家出石誠彥的說法，認為「日本的這個蒲島傳說是受了中國袁相根碩、劉晨阮肇入天臺等仙鄉故事的影響而產生的。」<sup>385</sup>

在歐洲方面，保留在愛爾蘭的塞爾特<sup>386</sup>神話中，就有二則故事具有仙凡時差的情節：

有一天，當布蘭（bran）在丘陵上走著的時候，突然被一陣悅耳的音樂吸引，然後就感到一陣昏昏欲睡；醒來時，手中竟拿著一枝開著白色蘋果花的銀樹枝。當他回到城裏時，眼前突然出現一位美麗的少女，並邀請他一起到海外樂園去，她說：「那是一個既無寒冬又無貧窮，也沒有悲苦的地方；海神馬那

---

<sup>384</sup> 王孝廉著，《花與花神》，頁 110-111。

<sup>385</sup> 王孝廉著，《花與花神》，頁 111。

<sup>386</sup> 塞爾特，Celt，或寫成 Kelt，塞爾特人原本居住在奧地利與德國南方，西元前八世紀起開始往外擴張，西元前七世紀征服高盧，前五世紀登陸不列顛群島，並往東征服今日的捷克與斯洛伐克，西元前四世紀到西元前三世紀，往南征服巴爾幹半島與義大利北部，再往西征服部分西班牙地區，往東南征服小亞細亞。紀元後，塞爾特人的活動空間逐漸被壓縮到不列顛群島，今日的威爾斯、蘇格蘭與愛爾蘭。參李永熾導讀〈塞爾特神話與愛爾蘭〉，收在[日]井村君江著，陳雅雯譯，《塞爾特神話故事》，台北：星光出版社，2001 年 11 月，頁 1-30。

南（Manannan MacLer）的金馬在岸邊奔馳，所有人都到處遊玩，是個無憂無慮的好地方。」

於是，布蘭便和二十七個同伴一起乘船出海，途中還遇見乘著馬車的海神馬那南。海神舞著棍杖，剎那間就把大地變成開滿鮮花的原野，把魚群變成羊群、鮭魚變成牛。不久，布蘭一行人就抵達奇妙的島；那真是個顏色繽紛的美麗之島，這裏只有女人，還有吃不完的山珍海味，他們每天都過著快樂的日子。可是日子一久，布蘭和同伴們都開始想念故鄉，於是就回到了愛爾蘭。當船入港時，布蘭向大批聚集的居民自報姓名時，岸上的人竟回答曾聽說數百年前布蘭航海的故事。另外，由於回來之前，海上仙鄉的女子曾警告布蘭腳不可觸踏土地，因此當他向岸上的人說畢自己的故事，正打算再度離岸而去時，同行者卻下了船，當他們的腳一踏上故鄉的土地時，竟立刻化為灰塵消逝於無形。原來，凡是從永生之國回來的人，只要腳踏凡間的土地，就會化為灰塵，消失得無影無蹤。<sup>387</sup>

這個故事保存在十八世紀一個基督教化的航海（Imrara）故事中。<sup>388</sup>西方的樂園故事似乎以食物與美景為最重要，然後才及於樂園中的女性。這個故事提出了一個〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉故事中未曾明說的潛台詞：「這裡只有女人」。袁相根碩與劉晨阮肇所進入的仙境，的確都是只有女人的地方，只是作者沒有特別寫出來而已。台灣的阿美族流傳著一則「女人島」的傳說，講述一位名叫瑪賽其的漁夫漂流到一座只有女人的島上，並與島上的女王結婚，過了一段快樂富足的日子，瑪賽其開始想家，在鯨魚的幫助下回到了故鄉，卻發現故鄉已經人事全非。<sup>389</sup>「女人島」與布蘭航海的故事結構類似，但結局略有差異，回到故鄉的瑪賽其和劉晨阮肇一樣，沒有死亡，甚至未曾變老，還把

---

<sup>387</sup> [日]井村君江著，陳雅雯譯，《塞爾特神話故事》，頁 57-58。

<sup>388</sup> [美]布魯斯·林肯著，晏可佳譯，《死亡、戰爭與獻祭》，上海：上海人民出版社，頁 34。

<sup>389</sup> 此故事文本參閱王孝廉著，《花與花神》，頁 112；及張子媛文，《女人島》，台北：遠流出版，2006 年 4 月。

祭祀鯨魚的方式（一說包括造獨木舟的方法）傳遞了下去；塞爾特神話沒有中國神仙故事羽化登仙的後話，所以只要違反「腳不能踏上故鄉土地」的禁忌，馬上變成灰塵消失無蹤。這樣嚴格的禁忌也同樣出現在另一則塞爾特神話中：

一日，偉大的塞爾特詩人與戰士奧辛（Oisín, 或作 Ossian）外出打獵，金髮的妮亞芙（Niamh），他界的女神，騎著銀蹄的駿馬與他並行，並說服他爬上馬背坐在她的身後。兩人迅速地在海上逐浪馳騁，前往東方大海中一座名為提爾納瑙伊（Tír na n’ Óg）的島嶼，傳說中的永生之國，一個沒有痛苦、悲傷與衰老的地方。

他停留在他界的期間，奧辛與妮亞芙成為愛侶，並生下一個女兒，名叫普樂娜班（Plur na mBan），意為「女人之花」。他享受的新的家庭帶來的歡愉，同時卻也不得不承認對於愛爾蘭故鄉的懷念，希望能夠回到故居一探。儘管妮亞芙不支持，他還是堅持要走。最後，她同意把神奇的駿馬借給他，不過有一個條件：他絕對不可以下馬，一旦下馬將會發生不幸。

於是奧辛騎上駿馬，奔向愛爾蘭。當他抵達目的地，所有的景物都變了，找不到認識的人。他很快就發現原因：就在他與妮亞芙相處的日子裡，三百年過去了。明白了這個令人不安的事實不久，他停下來幫助一群人移開一塊巨石，一不小心失去平衡，從馬背上摔落到地上。一瞬間，他的青春消逝了，衰老襲向他，他的身體起了皺紋，並且化為灰塵。

這是故事的一種版本。根據另一個版本，奧辛落馬之後迅速老化，從一個充滿活力的戰士變成一個脆弱佝僂的老人。但他並未死去。相反地，他遇見了聖派屈克（Saint Patrick），並加入一場漫長的對話，談到他的父親，芬·麥庫爾（Finn MacCool）以及這位異教徒的過去。<sup>390</sup>

---

<sup>390</sup> 本文由筆者譯自 Nancy Hathaway, *The Friendly guide to Mythology*, (New York: Penguin Group, 2001), pp.108-109。按，本文文末還有一段說明文字：「這個故事，和另一個來自青春永駐之地的倖存者，基

在這個故事中，奧辛違反了「不可下馬」的禁忌，馬上從年輕力壯的年輕人變成佝僂的老人，古老的版本說奧辛和布蘭的朋友一樣化為灰燼，另一個版本則說他變成老人之後又活了三百年，見到了聖派屈克，並且全盤托出了自己的故事，甚至還有版本說奧辛重回永生之國，與金髮妮亞芙快樂地生活在一起。<sup>391</sup>

仙凡時差的母題出現在塞爾特神話當中，二則故事分別被紀錄在十八世紀與十二世紀的文獻中，但從奧辛與聖派屈克（約 386-461）見面的時間來看，奧辛故事的時間應該可以上推至西元前一至三世紀。

#### 四、仙凡時差運作的機制

前文所舉的包含仙凡時差母題的志怪傳奇故事中，不難發現其中存在著許多不一致的情況，接下來便要從這些不一致的情況中，討論仙凡時差的運作，是否存在某些律則。

##### （一）仙凡時差的開關

「仙凡時差」的母題，有時候會出現，有的時候不會出現，那麼，決定這種現象出現與否的關鍵會在哪裡？

在許多較早期「入山遇仙」類型的故事，例如：《山海經》中上賓於天的夏后開、《列子》中迷入終北之國的禹，都不曾遭遇仙凡時差。而《神仙傳》中到崆峒山石室造訪廣成子的黃帝、<sup>392</sup>奉漢武帝命往華山訪衛叔卿的衛度世、<sup>393</sup>因病困在山林中遇安期先生經

---

爾特(Caolite)所口述的故事，在西元 1200 年前後都被收在蓋爾文學的經典《老人的審問》一書中。」

<sup>391</sup> 《塞爾特神話故事》，頁 182。

<sup>392</sup> 《神仙傳校釋》，頁 1。

<sup>393</sup> 《神仙傳校釋》，頁 58-59。

過搭救的李少君、<sup>394</sup>流棄山中等死卻遇見仙人賜藥的趙瞿、<sup>395</sup>入山精思見到神人韓眾的劉根、<sup>396</sup>以及在山中遇見女仙的介象，<sup>397</sup>在這些故事中，同樣都有人入了山、遇了仙，卻又與〈呂恭〉、〈沈羲〉不同，不曾遭遇仙凡時差的現象。

以《神仙傳·衛叔卿》為例：衛度世奉漢武帝之命入山尋找父親衛叔卿，衛度世找到父親，「望見其父與數人於石上嬉戲」，之後父子二人又是一番交談，交代了家中藏藥的所在，衛度世返家取藥成仙，卻始終未回報漢武帝。如果按照〈呂恭〉故事的標準，或是依照《異苑·擣菹仙》、《述異記·王質》等故事的情節發展，在凡間等待的漢武帝，大概早就成了枯骨了。

同樣的，《山海經》中上賓於天的夏后開、《列子》中迷入終北之國的禹、以及《神仙傳》中往崆峒山見廣成子的黃帝，如果這些人間帝王隔個幾百年再回到人世間，他們所統治的國度會是怎樣的情景呢？

所幸，在這四則故事之中並沒有出現仙凡時差的現象。從這四個例子可以推想，凡是有帝王親身入山，或是派遣使者入山尋仙的故事，大致應該不會出現「仙凡時差」的母題，否則將無法承接歷史上的事實。

那麼，其他沒有發生仙凡時差的入山遇仙故事又是怎麼回事呢？

本文第三章討論過李豐楙所提出的「得入」與「誤入」的兩種情形。李豐楙援引《太上靈寶五符序》（《道藏》衣字號）<sup>398</sup>中兩段「具有寫實性的地中探險經驗」文字，描寫「吳王闔閭十二年，…命得道者包山隱居，……而後『帶燭載火，晝夜行邁，一百七十四日而返』。」一群人經歷這段旅程之後寫成了這篇序文。在第一段文字中，一群得道者見到並進入了神館，取回了一卷「赤素書」；在第二段文字中則經歷長途跋涉而來到一處洞庭。兩段文字中都不曾出現入山遇仙與仙凡時差的情節。李豐楙認為，得道者乃

---

<sup>394</sup> 《神仙傳校釋》，頁 206-209。

<sup>395</sup> 《神仙傳校釋》，頁 253。

<sup>396</sup> 《神仙傳校釋》，頁 298-301。

<sup>397</sup> 《神仙傳校釋》，頁 324-346。

<sup>398</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 353-354。

是經過「齋戒，思真三日」之後才「束脩而入」，與誤入者不同。那麼，「誤入」是否就是引發仙凡時差的開關？一如本文第三章所說，「得入」與「誤入」的份際，有時候是難以區分的，想要以「誤入」作為判斷仙凡時差發生的依據，實在有相當困難，更何況，許多「誤入」的例子中，都沒有發生仙凡時差的現象。因此，誤入與仙凡時差的發生並沒有一定的關係。

在希臘神話中，冥王黑帝斯（Hades）強擄了大地女神狄蜜特（Demeter）的女兒珀瑟芬（Persephone）為妻，傷心欲絕的狄蜜特無心土地的收成，造成大地的災難，眾神之王宙斯（Zeus）要求黑帝斯必須將珀瑟芬歸還狄蜜特，黑帝斯不得已，卻在珀瑟芬離去之前騙她吃下了石榴的種子，因為只要吃下冥府的食物，就必須回到冥間，再也無法離開，即便是護女心切的狄蜜特，也不能違反這個規則，最後在泰坦母神瑞亞（Rhea）的協助下，珀瑟芬每年只需留在冥府四個月的時間。但是在這四個月當中，悲傷的母親狄蜜特無法工作，於是地上的世界就產生了四季。<sup>399</sup>按照同樣的邏輯，食物這種禁制是否有可能延伸成為控制仙凡時差發生與否的機制呢？

〈劉晨阮肇〉在仙境中「食胡麻飯，山羊脯，牛肉甚甘美。食畢行酒」，於是是遭遇到仙凡時差；〈剡縣赤城〉故事中沒有服食的情節，因此沒事？果真如此嗎？袁相、根碩在仙境中的時間究竟有多長，不得而知。二人或有可能第二天一早便離開仙境，因而在仙境中未曾服食。

由於線索不足，不妨先看看其他的例子：因為王質從下棋的仙童手中接過了如棗核的東西，並且含在口中，於是啟動仙凡時差的開關，那麼〈擣菖仙〉中乘馬山行者什麼也沒吃，為什麼也會遇上仙凡時差？而《幽明錄》的〈仙館玉漿〉與〈九館大夫〉中同樣有服食的情節，為什麼沒有遇上仙凡時差？如此看來，仙凡時差的開關似乎並不在服食與否。

---

<sup>399</sup> Edith Hamilton, *Mythology Timeless Tales of Gods and Heroes*, (Boston: Little, Brown & Company, 1985)

P.52-53.

其實，在所有入山遇仙類型的故事中，會出現仙凡時差情節的故事只佔了少數，因此，與其討論仙凡時差不發生的情況，不如問問：「仙凡時差的情節在什麼情況下會出現？」

在山中觀棋類型故事中，《異苑·擣菡仙》與《述異記·王質》都遇上了仙凡時差，但同樣有觀棋（遊戲）情節的《神仙傳·衛叔卿》與《搜神後記·仙館玉漿（嵩高山大穴）》卻沒有出現仙凡時差。

在入山遇女仙而未發生仙凡婚戀的故事類型中，只有《拾遺記·洞庭山》的結局發生了仙凡時差，《列仙傳·邗子》與《神仙傳·介象》都沒有發生。

在入山遇仙結合仙凡婚戀的故事類型中，〈劉晨阮肇〉似乎是唯一遭遇仙凡時差的例子，〈剡縣赤城〉與〈黃原〉則都未曾遇到仙凡時差的狀況。

從以上這些類型的範例與反例看來，仙凡時差情節的出現似乎是隨機的，看不出一定的開關。

## （二）仙凡時差的影響範圍

在《異苑·擣菡仙》這則故事中，比較奇怪的是，同樣進入了山中遇仙，為什麼人無事，馬卻變成了骸骨？如果馬鞭馬鞍都爛了，乘馬人身上的衣物是否也該朽爛了？同樣的，在《述異記·王質》中，為什麼只有斧柯爛了？這個問題關係到仙凡時差運作的規則：究竟仙境的範圍到哪裡？仙境時間影響的範圍又到哪裡？從王質與乘馬山行者的遭遇來看，似乎很難理出一個清楚的範圍。

在張華《博物志》當中，有一則值得注意的故事：

舊說云：「天河與海通，近世有人居海渚者，年年八月有浮槎來，甚大，往反不失期。人有奇志，立飛閣於查上，多齎糧、乘槎而去。十餘日中，猶觀星月日辰，自後茫茫忽忽，亦不覺晝夜。去十餘日，奄至一處，有城郭狀，屋舍甚嚴。遙望宮中多織婦，見一丈夫牽牛，渚次飲之。牽牛人乃驚問曰：『何由至此？』此人具說來意，并問此是何處，答曰：『君還至蜀都，訪嚴君平則

知之。』竟不上岸，因還如期。後至蜀，問君平，曰：『某年月日有客星犯牽牛宿。』計年月，正是此人到天河時也。」<sup>400</sup>

在這一則故事中並未出現仙凡時差的情節，文中所謂：「竟不上岸，因還如期」，乘槎而行的人始終不曾上岸，於是可以按照預定的時間歸來。不上岸就表示未曾進入仙界，不會受到仙界時間的影響，時間的運行一如在凡間，一旦上岸，仙凡時差開始運作，就無法「因還如期」了。

這樣的敘事方式顯示仙凡時差會因為空間上的界闕而發生影響力，也就是說，仙界與凡間其實是存在著一定的界闕，而越線行為，就是引起仙凡時差的開關。只是那界線很可能看不見也摸不著。更何況有些仙境根本就不存在仙凡時差。

### （三）仙凡時差的時間比例

仙凡時差的情節在不同故事之中，仙界與凡間時差的比例不盡相同，以下二表大致計算了各個故事之中，仙界與凡間所經歷時間的比例：

表 4-2-1：六朝小說仙凡時差比例一覽表

書名	篇名	仙境經歷時間	人間經歷時間	比例	備註
漢武洞冥記	東方朔	1/4 日	經年	1:1440	
神仙傳	呂恭	二日	二百年	1:36000	
神仙傳	沈羲	1/4 日	四百餘年	1:576000	
拾遺記	洞庭山	1/4 日	三百年	1:432000	
幽明錄	劉晨阮肇	半年	三百年	1:600	
異苑	擣菽仙	俄頃	百年以上		
述異記	王質	一局棋	百年以上		
幽明錄	琅邪人	三年	三十年	1:10	冥凡時差
異苑	山陽王輔嗣	俄頃	三日		冥凡時差

※（一年以 360 日計）

<sup>400</sup> 張華《博物志》，卷十〈雜說下〉，士禮居本卷三，《唐前志怪小說輯釋》，頁 185-186。



表 4-2-2：唐傳奇仙凡時差比例一覽表

書名	篇名	仙境經歷時間	人間經歷時間	比例	備註
法苑珠林	張法義 <sup>401</sup>	七日	七年	1:360	冥凡時差
靈怪集	郭翰	1/4 日（一夕）	五日	1:20	
傳奇	元柳二公	半日	十二年	1:8640	
傳奇	崔煒 <sup>402</sup>	一日	三年	1:1080	
傳奇	許栖岩 <sup>403</sup>	半月	六十年	1:1440	
玄怪錄	柳歸舜 <sup>404</sup>	半日	三日	1:6	
酉陽雜俎	釋惠霄 <sup>405</sup>	食二桃	二年		
酉陽雜俎	李和子 <sup>406</sup>	三年	三日	360:1	冥凡時差
酉陽雜俎	蓬球	半日	約百年 <sup>407</sup>	1:72000	
酉陽雜俎	李班	半日	四十年	1:28800	
酉陽雜俎	張和 <sup>408</sup>	二年	多年		

※（一年以 360 日計）

<sup>401</sup> 〈張法義〉中關於冥府有「七日，七年也。」的說法。[唐]釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林》，北京：中華書局，2011 年 3 月，一版三刷，頁 2588-2590。

<sup>402</sup> [唐]裴鉞撰，《傳奇》，收在《宣室志/裴鉞傳奇》，頁 91-95。

<sup>403</sup> [唐]裴鉞撰，《傳奇》，收在《宣室志/裴鉞傳奇》，頁 97-98。

<sup>404</sup> [唐]牛僧孺編，《玄怪錄》，收在程毅中點校，《玄怪錄/續玄怪錄》，台北，文史哲出版社，1989 年 7 月。頁 32-34。

<sup>405</sup> [唐]段成式撰，《酉陽雜俎》，卷二，頁 11。

<sup>406</sup> [唐]段成式撰，《酉陽雜俎》，續集卷一，頁 125-126。

<sup>407</sup> 〈蓬球〉故事中，凡間時間自晉太始中至建平中。泰始，晉武帝年號，西元 265-274 年，建平比較麻煩，晉、南朝到隋唐都不曾使用建平的年號，而南北朝時期，十六國當中，後趙石勒（330-333）、西燕慕容瑤（386）、後燕慕容盛（398）、南燕慕容德（400-405）都曾使用建平之年號，此外南朝宋魯爽擁立劉義宣時所用的年號也是建平（454），甚至北涼、高昌等也曾以建平為年號，那麼蓬球入仙境到回凡間的時間大約是在 60 年到 180 年之間。

<sup>408</sup> 《酉陽雜俎》續集卷三，頁 139。

從以上二表所列舉的六朝志怪小說與唐傳奇故事看來，天上或仙界與人間的時差，似乎並不存在一定的比例。而且到了唐代，時差比例似乎有縮小的趨勢，至少凡間經歷的時間不再動輒以數百年計。

即使在同一個故事之中，仙凡時差的比例似乎也有不同，例如〈劉晨阮肇〉故事中，二位仙女初見劉、阮二人時說：「來何晚耶？」背後也透著些奇怪的地方：如果按照〈劉晨阮肇〉最後的仙凡時間比例來看，山中半年，人世三百多年，大約是一比六百，假設碗從仙境流出去的時間是一個小時左右，而劉阮二人發現碗到進入仙境的時間（沒水，逆流二、三里）要花上五個小時，那麼，對仙境中的仙女而言，不過才經歷了 36 秒，不到一分鐘的時間。劉阮的「晚」究竟是相對於什麼時間而言？就算仙女從二人出生就在等待他們入山，二十年人間歲月，對仙境中的仙女而言，不過就是十來天的光陰，怎麼會晚呢？除非仙女明白意識到仙境與凡間的時間不同，這個「晚」指的是人間的時間。又或者只是相對於〈剡縣赤城〉的「『早』望汝來」而言，故意做文字上的對反。

筆者以為，仙凡時差最早只是一個模糊的概念，以口說的形式流傳著。當說故事的人講到仙凡時差的情節，聽眾的反應會影響說故事的人修改情節：仙凡時差的差異太小，無法造成太大的驚異感；差異太大，又削弱了人物與現實的連結。古代天子祭祖有七廟的制度，《禮記·祭法》：「天下有王，分地建國，置都立邑，設廟祧壇墀而祭之，乃為親疏多少之數。是故王立七廟，一壇一墀，曰考廟，曰王考廟，曰皇考廟，曰顯考廟，曰祖考廟；皆月祭之。遠廟為祧，有二祧，享嘗乃止。去祧為壇，去壇為墀。壇墀，有禱焉祭之，無禱乃止。去墀曰鬼。」<sup>409</sup>七廟加上一壇一墀，正好是九世，由親而疏，超過九世便是不相干的鬼了。於是，不論入山遇仙的時間有多久，取二至四百年、七至九世的時間，作為故事傳主回歸人世的時間點，讓傳主與還在世的子孫保有一點點血緣關係，與現實世界保有一點點連結。因此二至四百年、七到九世的時間逐漸成為一種常用的說法，以後被文學家以志怪的形式記錄下來。

---

<sup>409</sup> 《禮記鄭注》，頁 159 上。

此後，為了寫作的需求，特別是有仙人介入凡間的事件，仙凡時差必須有一個標準的比例，才能讓所有的敘事扣緊在一個正確的時間軸上。於是，仙凡時差的書寫經過長時間的調整，逐漸產生了一致的規則。這一點在後來的《西遊記》中可見一端：在《西遊記》第四回〈官封弼馬心何足，名注齊天意未寧〉、第三十一回〈豬八戒義激猴王，孫行者智降妖怪〉以及第八十三回〈心猿識得丹頭，姹女還歸本性〉<sup>410</sup>三度提到「天上一日、下界一年」，並且一直努力遵守著這樣的時差規定，就是比較注意到仙凡時差比例問題的一部著作。

## 五、仙凡時差概念的起源

仙凡世界的時間運行為什麼會存在著差異？這個問題大概不適合以現代物理的概念來解釋，因為仙凡時差並不是一種單純的物理現象，至少，「仙境」本身就無法被視為一個物理空間，仙境的存在，從一開始就被設想為超越現實世界時空範疇的存在，因此，要以現實世界的時空概念去理解仙境的企圖，本身就是一種矛盾。

仙凡時差的現象（開關、範圍、與比例）在志怪故事中的呈現是模糊而不清楚的，其物理本質則無從追問。剩下來的，是一個知識論的提問：**人為什麼會認為仙境與凡間存在著時間差異？**

佛教《長阿含經·弊宿經》中有這麼一個故事：

（弊宿婆羅門）答曰：「迦葉！我有親族，遇患篤重，我往語言：『沙門、婆羅門各懷異見，說有後世，言不殺、不盜、不婬、不欺、不飲酒者，身壞命終，皆生忉利天上；我亦不信，所以然者？初未曾見死已來還，說所墮處；若有人來說所墮生，我必信耳。今汝是我所親，五戒具足，身壞命終，必生忉利

---

<sup>410</sup> [明]吳承恩著，《西遊記》，台北：桂冠圖書公司，1994年4月，再版五刷，頁42、385、1044。

天上，令我相信，從汝取定，若審有天福者，汝當還來，語我使知，然後當信。」  
迦葉！彼命終已，至今不來，彼是我親，不應有欺，許而不來，必無他世。」

迦葉答言：「此間百歲，正當忉利天上一日一夜耳，如是亦三十日為一月，十二月為一歲，如是彼天壽千歲。云何？婆羅門！汝親族五戒具足，身壞命終，必生忉利天上。彼生天已，作是念言：『我初生此，當二三日中，娛樂遊戲，然後來下報汝言。』者，寧得見不？」

答曰：「不也！我死久矣，何由相見？」<sup>411</sup>

弊宿是一位相當有名望的婆羅門，他向得證阿羅漢的童女迦葉提出問難，質疑人死後還有他世、更生的說法。這段話是弊宿所提出的第三個問題：弊宿有一位五戒具足的親族病重，他與之相約，死後如果能生忉利天上，享受天福，請一定要回來告訴他。這位親族卻始終不來，弊宿因此不相信他世之說。童女迦葉告訴弊宿：忉利天上的一日一夜，相當於人間百年，弊宿的親族上了忉利天，體驗個二三天再來回報，弊宿還能見到他的親族嗎？聰明的弊宿馬上理解：「不可能，我都死了多久了，哪裡還能再見面？」

《阿含經》是早期佛教基本經典的匯編，一般認為，釋迦入滅不久的佛教經律第一次結集時，阿含經的基本內容已被確定，並在公元前三世紀時形諸文字。<sup>412</sup>因此，這很可能是關於仙凡時差最古老的文獻了。忉利天上的一天，相當於人間的百年，當然不是迦葉為了說服弊宿而編出來的，而是佛教宇宙論的一部份。至於忉利天上的一天，為什麼會相當於人間的百年？這個問題則是無從追問了。無論如何，《弊宿經》中的這則故事，為仙凡時差的概念提供了一個相關的說法，甚至可能正是仙凡時差概念的源頭。

### 為什麼仙境的時間過得較凡間快？

錢鍾書在《管錐編》中曾經提到：「常語稱歡樂曰『快活』，已直探心源；『快』，速也，速，為時短促也，人歡樂則覺時光短而逾邁速，即『活』得『快』，如《北齊書·恩士傳》和士開所謂『即是一日快活敵千年』，亦如哲學家所謂『歡樂感即是無時間感』。」

---

<sup>411</sup> 《大正新脩大藏經》第一冊 No. 1 《長阿含經》CBETA 電子佛典 V1.60 普及版。

<sup>412</sup> 據陳永革釋譯《長阿含經》，高雄：佛光文化事業，1997年4月，〈題解〉頁3-14。

樂而時光短易度，故天堂一夕、半日、一晝夜足抵人世五日、辨載、乃至百歲、四千年；苦而時光見長難過，故地獄一年祇折人世一日。」<sup>413</sup>錢氏採取認知心理學的方法，說明時間會因為人主觀的苦樂心境而有長短不同的感受。這樣的說法具有普世的合理性，錢氏在同一篇文章中也的確舉出中外許多文學作品中類似的說法。

佛教的宇宙論如果描述的是客觀的真實，那麼就無從追問忉利天是怎麼來的。忉利天與人間的時差，本然就是如此，因而無可討論；如果這個宇宙是出自於某位智者的構思，那麼這位智者的起心動念可能與錢氏的說法會有所契合。

不過，錢鍾書的說法遇上了志怪故事中仙凡時差的情節，卻會出現幾個問題：首先，既然在仙鄉是極大的快樂，那麼劉晨、阮肇等人怎麼會捨得放棄快樂，離開仙鄉，回到凡間？當二人「更懷悲思，求歸甚苦」的時候，仙鄉的時間進行速度是不是應該隨之減緩呢？

其次，本文在討論仙凡婚戀的宿世情緣時，曾經舉出《搜神傳·成公智瓊》的例子，提到天上玉女也有孤苦的時候。可見，在天上或是仙境之中並不全是快樂無憂的，或者至少在傳說中不是如此認為的。

再者，《幽明錄·琅邪人》的故事中提到了冥府，稱「此間三年，是世中三十年」。按照錢鍾書的說法，冥府的時間應該因為其中無邊的痛苦而變得緩慢，但故事中的冥府卻與天上仙鄉一般，比人間還快。錢鍾書以為：「祇言地下時光亦如天上時光之長於人間世，即〈張法義〉<sup>414</sup>、〈琅邪人〉之旨，而未如〈李和子〉<sup>415</sup>（出《西陽雜俎》）言人世時光之長於地下，正猶天上時光之長於人世。荒唐卮言，稍析以理，當從〈李和子〉。」<sup>416</sup>雖然〈琅邪人〉的說法荒唐，不合情理，但故事會寫成如此，正顯示在《幽明錄》當時，仙凡時差還不是一種固定的概念，更沒有一致的標準。即使到了唐代，《法苑珠林

---

<sup>413</sup> 錢鍾書，《管錐編》，蘭馨社書齋，未標出版年。頁 671。

<sup>414</sup> 〈張法義〉中關於冥府有「七日，七年也。」的說法。[唐]釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林》，北京：中華書局，2011年3月，一版三刷，頁 2588-2590。

<sup>415</sup> 〈李和子〉：「鬼言三年，蓋人間三日也。」《西陽雜俎》，續集卷一，頁 125-126。

<sup>416</sup> 錢鍾書著《管錐編》，頁 671。

•張法義》與《酉陽雜俎•李和子》仍舊是各言其是。錢鍾書自己也表示，這是「尚未眾論僉同」<sup>417</sup>的緣故。然而，是什麼樣的社會普遍的知識背景，才會造就這種「尚未眾論僉同」的狀況呢？這是一個值得討論的問題。

在本論文第二章討論仙境概念時，曾經提到，六朝時人對於仙境的想像，包含了來自先民的樂土想像，戰國以來的神山與沃野傳說，魏晉的洞天與桃源等多種概念，尤其與神仙信仰的流變有著密切的關係。在這樣的情況下，仙境應該是一個純粹源自中國的概念，那麼，仙凡時差的概念是否也是其中的一部份呢？

王孝廉就認為：「仙鄉時間經過速度的不同，當然是源於仙人與不死的古代神話信仰而產生的。」<sup>418</sup>所謂的「仙人與不死的古代神話信仰」，可能是指口頭傳說而言吧。就筆者所知，《山海經》與《列仙傳》等古老文獻資料中並沒有關於或類似仙凡時差的敘述。同時，也沒有文本顯示神仙信仰能夠衍生出仙凡時差的概念。

李劍國則以為：「仙境和天界作為神仙居處、與人迥異的特別空間，在時間上也有著特別性，二者時間不同步，其時間單位長度要比人間長得多，存在巨大的時間反差和錯位。這種反差類似於《莊子•逍遙遊》中『以八千歲為春、八千歲為秋』的大椿與『不知晦朔』的朝菌、『不知春秋』的蟪蛄的差別，也就是『大年』與『小年』的差別。」<sup>419</sup>以八千歲為春、八千歲為秋的大椿，與不知晦朔的朝菌和不知春秋的蟪蛄，雖然在壽命上有著巨大的差別，卻是生活在同一個時間刻度之中。要從同一個時間刻度下的大年與小年，跳到兩個時間刻度不同的世界，似乎還差了一小步。從字面上看，《莊子》以「大年」「小年」來稱呼大椿的長壽與蟪蛄、朝菌的短命，而不用「壽」、「命」二字，其實已經蘊含了兩種時間刻度的概念。可惜的是，在莊子之後到東晉之前的文獻中，卻未見到更進一步的進展。《莊子》的說法或可接受仙凡時差的存在，卻不必然推衍出仙凡時差的概念。

李豐楙在討論「仙境觀棋類型」故事時提到：「六朝時期有關『仙界』與人間的時

---

<sup>417</sup> 錢鍾書著《管錘編》，頁 670。

<sup>418</sup> 王孝廉著，《花與花神》，頁 107。

<sup>419</sup> 《唐前志怪小說史》，頁 429。

間對照是一種想像出奇的事，大體言之：人間日月與天堂日月對照相形見多，而與地獄日月復則相形見少，良以人間樂不如天堂而地獄苦又逾人間。當時釋、道二教均有一些奇特的解說，迥異於凡俗之人的時間觀。」<sup>420</sup>在「仙界與人間的時間對照」問題上，李豐楙採用了錢鍾書的說法。至於「當時釋道二教的解說」，李豐楙在註釋中指出：「錢鍾書（《管錘編》（二））曾有扼要的比較。」<sup>421</sup>然而細觀錢氏所引諸說，包括《長阿含經·弊宿經》、《大般涅槃經·如來性品》、釋貫休《再遊東林寺》第一首、安世高譯《十八泥犁經》、《翻譯名義集·鬼神篇》等，俱都是釋教典籍，或是僧徒作品，而不見有道教典籍。李豐楙精研道教學說，在這個問題上，似乎忽略了佛教的影響。事實上，李豐楙在〈六朝仙境傳說與道教之關係〉一文中討論小川環樹的仙鄉故事的八個共通要點時，曾經指出：「此八點均為當時仙道思想的具體反映，亦屬古來的樂園傳說，經一再演變，至於道教結構成形後的一種新說，稱之為樂園神話的道教化。仙道思想的系統既結合古來多種思想於一爐，具有道家哲理、神話宗教以及擬科學性(pseudo science)性的方數，凡此均以通俗方式表現在民間傳說中，仙境傳說即此口語文學，即此六朝社會風尚的一種產物。」<sup>422</sup>在這段話當中，李豐楙顯然不認為佛教思想對於六朝仙境傳說有所影響。

仙境概念在形成過程中，即不斷吸收新的概念：從沒有具體內容的樂土，到雄偉高峻、充滿各種幻獸的神山；從《山海經》中的沃野，轉變成《列子》（魏晉道家思想）中的華胥國與終北國。道教早期的葛洪，把藏有不死藥的仙鄉從「終不可至」的西方崑崙或是東海神山，轉入人間的名山；「外儒內道」的陶淵明，將當時平民據以自衛的塢堡演化成世外桃源。仙境既含有最古老的信仰元素，也隨時吸收最新的傳說與想像。

漢武之世開闢西域交通以後，不僅促成了商業貿易與軍事合作，也帶來了佛教，以

---

<sup>420</sup> 李豐楙，〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，收在《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 364。程麗芳也認為：「此類觀棋小說凸顯了仙凡之間時間的巨大反差，這一點跟道教的仙凡時間觀完全一致。」程麗芳，《神仙思想與漢魏六朝志怪小說研究》，成都：西南交通大學出版社，2008 年 8 月。頁 177。可惜程文未說明所謂「道教的仙凡時間觀」所據何典，亦未說明其具體內容。

<sup>421</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 364。

<sup>422</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 450。

及源自印度的古老神話，滋潤了民間的想像力，也豐富了傳說的題材，對於六朝志怪必然產生了一定的影響。湯用彤就曾指出：「漢代道術，必漸受佛教之影響，致採用其教義」。<sup>423</sup>葛兆光也認為：「道教宗教化過程不可避免地要受到佛教的影響。」<sup>424</sup>

小川環樹的〈中國魏晉以後的仙鄉故事〉一文，很早就點出仙鄉故事的時間要素，然而，該文開篇也曾提醒：「後漢中葉佛教傳來中國以後，一方面和儒家思想互相對立一方面又漸漸傳播開去的同時，在佛教的刺激之下，固有的民間信仰、咒術等也重新組織起來而形成了道教的緣故。從此以後，佛教、道教和儒教三者互相對立並且互為消長，中國思想史的發展就是在此三者相互的抵觸和影響之中進行的。」<sup>425</sup>要討論魏晉的志怪小說這類與民間傳說關係密切的作品，就必須把佛教可能產生的影響納入討論。

按湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》：「最初佛教傳入中國之記載，其無可疑者，即為大月氏王使伊存授浮屠經事。」<sup>426</sup>其事當在漢哀帝元壽年間，因此，「傳法之始當上推至西漢末葉。」<sup>427</sup>而「我國早期譯經，多以口授。」<sup>428</sup>「及至桓靈之世，安清支讖等，相繼來華，出經較多，釋迦之教，乃有所據。」<sup>429</sup>其中安清即安世高，「其所出經，有《阿含口解四諦經》、《十四意經》，《九十八結經》」<sup>430</sup>錢鍾書稱：「安世高譯《十八泥犁經》謂地獄有以：『人間三千七百五十歲為一日』、『以人間萬五千歲為一日』者不等，『大

---

<sup>423</sup> 湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 46。

<sup>424</sup> 葛兆光著，《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界—中國思想史第一卷》，上海：復旦大學出版社，2001 年 10 月，頁 505。

<sup>425</sup> [日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》第一輯，頁 85。

<sup>426</sup> 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 49。

<sup>427</sup> 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 51。

<sup>428</sup> 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 50。

<sup>429</sup> 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 61。

<sup>430</sup> 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 62。



苦熟之獄』至以『人間四十八萬歲為一日』<sup>431</sup>這段文字說的是凡間與地獄的時間差異，但地獄也是一種他界，所以也有可能與仙凡時差的概念源頭有所關連。

譯經的目的是為了敷宣佛法，讓傳教之人有所依據。雖然《長阿含經》的翻譯是在後秦弘始十五年(413)，<sup>432</sup>大約已是東晉晚期，但是東漢已經傳入中國的《四十二章經》，<sup>433</sup>其中〈慎勿視女章〉即出於《長阿含經·遊行經》中。<sup>434</sup>《長阿含經·弊宿經》中迦葉與弊宿這段關於天人時差的對話雖然不見於《四十二章經》中，不過，類似〈弊宿經〉這樣以破斥外道為主要內容的經典，即使尚未譯成漢文佛典，亦必然存在於早期的口授譯經系統之中而為宣教者所熟知，畢竟，這樣的材料有助於宣教者破除外道的執念，進而說服對方接受佛教。佛教的故事與觀念，隨著佛徒傳法，甚至透過一般民間交流而滲入中國民間，逐漸成為當時社會普遍的知識。

### 人為什麼會去思考仙凡時差的問題？

《神仙傳》中有一篇〈倩平吉〉的故事，其實很值得留意：

倩平吉者，沛人也。漢初入山得道，至光武時不老，後托形尸假，百餘年卻還鄉里也。<sup>435</sup>

這一篇文字雖短，卻很有意思：漢初就已經得道的倩平吉，到東漢光武帝時，已經二百多歲，卻仍然不老。後來尸解而去。又過了百餘年後回到了故鄉。倩平吉尸解之後，百餘年之間，究竟去了什麼地方？類似倩平吉這樣，消失了百餘年甚至數百年之後又出現的情節，在《列仙傳》中已經出現許多例子：

涓子者齊人也，好餌朮，接食其精。至三百年乃見於齊。……<sup>436</sup>

---

<sup>431</sup> 《管錐編》，頁 671。

<sup>432</sup> 《長阿含經·題解》，頁 6。

<sup>433</sup> 按湯用彤：「漢明求法事，因年代久遠，書史缺失，難斷其真相，但東漢時本經已出世，蓋無可疑。」

《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 33。

<sup>434</sup> 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 42。

<sup>435</sup> 《神仙傳校釋》，頁 259。

務光者，夏時人也。耳長七寸，好琴，服蒲韭根。殷湯將伐桀，……遂負石自沉於蓼水，已而自匿。後四百餘歲，至武丁時復見。……<sup>437</sup>

范蠡，字少伯，徐人也。事周師太公望，好服桂飲水，為越大夫，佐勾踐破吳後，乘扁舟入海，變名姓，適齊為鴟夷子更，後百餘年見於陶，為陶朱君。財累億萬，號陶朱公。後棄之蘭陵賣藥。後人代代識見之云。<sup>438</sup>

酒客者，梁市上酒家人也。……梁市中賈人多以女妻而迎之，或去或來。後百餘歲，來為梁丞，使民益種芋菜，曰：「三年當大饑。」卒如其言，梁民不死。五年解印綬去，莫知其終焉。<sup>439</sup>

鹿皮公者，淄川人也。少為府小吏木工，舉手能成器械。岑山上有神泉，人不能至也。小吏白府君，請木工斤斧三十人，作轉輪懸閣，意思橫生。數十日梯道四間成。上其巔作祠舍，留步其旁，絕其二間以自固。食芝草，飲神泉，且七十年。淄水來，三下呼宗族家室，得六十餘人，令上山半。水盡漂一郡，沒者萬計。小吏乃辭遣宗家令下山。著鹿皮衣遂去，復上閣。後百餘年，下賣藥於市。<sup>440</sup>

谿父者，南郡鄘人也。居山間，有仙人常步其家，從買瓜，教之煉瓜子，與桂附子芷實，共藏而對分食之。二十餘年，能飛走，昇山入水。後百餘年，居絕山頂，呼谿下父老與道平生時事云。<sup>441</sup>

---

<sup>436</sup> 《列仙傳校箋》，頁 24。

<sup>437</sup> 《列仙傳校箋》，頁 33。

<sup>438</sup> 《列仙傳校箋》，頁 58。

<sup>439</sup> 《列仙傳校箋》，頁 77。

<sup>440</sup> 《列仙傳校箋》，頁 119。

<sup>441</sup> 《列仙傳校箋》，頁 125。

文賓者，太邱鄉人也。賣草履為業，數取嫗，數十年輒棄之。後時，故嫗壽老，年九十餘，續見賓，年更壯。他時嫗拜賓涕泣，賓謝曰：「不宜。至正月朝，儻能會鄉亭西社中邪？」嫗老夜從兒孫行十餘里，坐社中待之。須臾，賓到，大驚：「汝好道邪？知汝爾，前不去汝也。」教令服菊花、地膚、桑上寄生松子，取以益氣，嫗亦更壯，復百餘年見云。<sup>442</sup>

在這些例子中，仙人們都曾經從人間消失了百年以上，甚至三、四百年之後，又出現在人們的眼前。在仙人們消失的這段時間，究竟是去了什麼地方，做了什麼事？如果是四處遊歷人間名山，以仙人的運動能力，應該不需要那麼久的時間；又如果仙人們是「百歲馱世，去而上僊」，登天之後，又為什麼還要再回到人間，而且是在百年之後，回到「親舊零落，邑屋改異，無復相識」的故鄉？

像這樣消失百年又再出現的現象，不斷出現在神仙故事之中，卻不曾提到這百年中仙人的所在或去處，難免成為神仙故事中的不足。就在這個時期，如果類似佛教〈弊宿經〉中「此間百歲，正當忉利天上一日一夜」的概念已經流傳於中國民間，再有說故事或寫故事的人，把佛教的天變為道教的仙境，把此間與忉利天的時差變成仙凡時差，運用天人時差的情節來填補神仙故事中神仙消失的那一段歲月，這樣一來，正好說明了，為什麼仙人總是一去百餘年，又何以總是還要回到人事全非的故里。「仙凡時差」顯然是一種合適的解釋方式。

李豐楙認為仙凡時差的母題最早出現在：「仙境觀棋類型」的故事：「仙境觀棋即是將時間放置於棋戲的情境中，觀棋不語，因而對時間的消逝渾然不覺，類似的實際娛樂經驗被誇飾、被仙道化，就改造成奇妙無比的觀棋情境。而且棋局本身也被隱喻化，棋局的變化無窮與世事的變化多端，在這類似點上構成新的認知關係。世事如棋局是深具哲理性的原創性語言，在漢晉社會的仙道傳說中，已成為時人理解的新時間意識，因而具有新鮮的意義，所以仙境觀棋創造了中華文化中一種新的時間隱喻。」<sup>443</sup>他的理由是：「觀棋傳說出現於晉世，剛好是以仙人六博鏡逐漸減少，而新的遊仙風尚則隨著漢晉之

---

<sup>442</sup> 《列仙傳校箋》，頁 138。

<sup>443</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 364。

際的遊仙詩日盛之時，道教對於洞天地理的開發，就增長了新仙境說的形成。」<sup>444</sup>為了強調仙境觀棋類型故事的獨創性，李豐楙舉出虞喜（307-338）《志林·信安山石室》<sup>445</sup>的版本，將故事創作的時間提早到東晉初期，不過《神仙傳》中〈呂恭〉、〈沈羲〉兩則故事，在時間上未必較虞喜為晚；從故事類型的差異來看，〈王質〉、〈呂恭〉、〈沈羲〉三則故事之間幾乎沒有相承的關係，更像是某種已經普遍流行的題材，同時被不同的說故事人或是文人加以運用，放在不同的故事創作之中。其實換個角度來看，正因為有了仙凡時差的情節，才讓仙境觀棋類型的故事具可看性。

## 六、仙凡時差情境的效果

仙凡時差的情節能夠營造出一種荒謬的情境，強化故事中人物的無奈感受與驚奇效果。王國良在《魏晉南北朝志怪小說研究》一書中，討論「仙境觀棋類型」時以劉敬叔《異苑·擣菹仙》以及任昉《述異記·王質》二則故事為例，即曾指出：「二則均強調仙界與人世之時間不同。仙境經歷既於俄頃間完成，當其重返現實世界，目睹人事全非，事變日亟之滄桑感油然而生焉。」<sup>446</sup>在討論〈劉晨阮肇〉時則提出：「作者採用『山中一日，世中百年』之時間觀念，說明回歸情境，將啟示契機作合乎情理之誇張，種下再出發——『忽復去，不知何所』之結局，益顯出飄渺玄虛之情致矣。」<sup>447</sup>這二段文字說明了仙凡時差的母題在故事中引發的效果。

《神仙傳·卷三·王遠》中有一段麻姑與王遠久別重逢的對話：

---

<sup>444</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 364。

<sup>445</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 364-365。

<sup>446</sup> 王國良著，《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 272。

<sup>447</sup> 王國良著，《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 274。

麻姑自說：「接待以來，已見東海三為桑田，向到蓬萊，水又淺於往昔，會時略半也，豈將復為陵陸乎？方平笑曰：「聖人皆言，海中行復揚塵也。」<sup>448</sup>

這段對話正是成語「滄海桑田」的出處，李豐楙認為：「麻姑與王遠的仙真對話中所提到的『滄海桑田』的巨變，其間只是『接待以來』的短暫時間，人間世卻有巨大的變化，王遠之嘆也正是世俗之人身處於人間世的慨嘆。」<sup>449</sup>

唐代詩人劉禹錫〈寄楊虢州與之舊姻〉：「避地江湖知幾春，今來本郡擁朱輪。阮郎無復里中舊，楊僕卻為關外人。各系一官難命駕，每懷前好易沾巾。玉城山裏多靈藥，擺落功名且養神。」<sup>450</sup>就是藉劉阮故事中仙凡時差的情節，比喻在外居官的楊虢州，久未返鄉，故鄉早就人事已非。

## 七、仙凡時差說法的困境

佛教天人時差的說法雖然新奇，卻還是有說不清楚的地方。

例如《大般涅槃經·如來性品》：「如人見月，六月一蝕，而上諸天須臾之間頻見月蝕，何以故？彼天日長，人間短故。」<sup>451</sup>因為天上的時間刻度較大，所以經常出現月蝕，不像人間，平均要半年才有一次。「此間百歲，正當忉利天上一日一夜」，照這個邏輯，在忉利天上一天之中豈不是要經歷三萬六千次日出日落？

此外，錢鍾書所引用的各個例子：

---

<sup>448</sup> 《神仙傳校釋》，頁 94。

<sup>449</sup> 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 364。

<sup>450</sup> 《全唐詩》卷三百五十九，頁 4052。

<sup>451</sup> 錢鍾書稱這段文字引自《大般涅槃經·如來性品》第四之六，此應為《乾隆大藏經》版。筆者查閱《大正新脩大藏經》第十二冊 No. 375《大般涅槃經》CBETA 電子佛典 V1.48 普及版。該段文字編在《大般涅槃經·月喻品》第十五。

釋說如《長阿含經》之七《弊宿經》：「此間百歲，正當忉利天上一日一夜耳」；《大般涅槃經·如來性品》第四之六：「如人見月，六月一蝕，而上諸天須臾之間頻見月蝕，何以故？彼天日長，人間短故」；釋貫休《再遊東林寺》第一首：「莫疑遠去無消息，七萬餘年始半年。」自註：「人間四千年，兜率天一晝夜。」（參觀《法苑珠林》卷五〈三界篇〉第二之二〈壽量〉）。……安世高譯《十八泥犁經》：「謂地獄有以：『人間三千七百五十歲為一日』、『以人間萬五千歲為一日』者不等，『大苦熱之獄』至以『人間四十八萬歲為一日』」《翻譯名義集·鬼神篇》引《世品》謂：「鬼以人間一月為一日。」<sup>452</sup>

在「天上時間長於人世，而人世時間長於地下」的大原則上是一致的，但，各條關於天界與人間、人間與地獄時差的比例上卻頗有出入。

小川環樹在討論時間這個共通要點時說過：「時間與生命的持續是不可分的，要我們一下子超越有限、相對的世界來想像現、絕對的世界是非常困難的事。」<sup>453</sup>

仙鄉的本質應該是一種超越界：超越人類所存在的凡俗世界，同時也超越了物理的基本度量（距離與時間）與時空範疇，不受這個世界的物理法則所規範。人一旦進入這個超越的世界，就不再受到現實世界的時空限制：應該可以高飛遠遁，穿梭古今。

然而從空間上的運動來看，人類是在地面運動的生物，運動的方向原本只限於在地面平面上的各種方向，但地面不同於抽象的平面，會有高低起伏，人也因此可以循著地面做登高、涉深的活動，雖然古人在一般情況下無法飛天遁地，但想像是沒有問題的。

人在時間上的運動比在空間中的運動受到了更大的限制：人在時間中的運動是單線式的，從古至今，從以前到現在，只能按照一個方向，一定的刻度前進，無法跳躍，也不能後退或走其他的方向。在空間中，人類如果能夠飛行、遁地，就可以讓運動方向擴及上下，超越平面，進入三度空間；同樣地，如果有所謂的「超越時間限制」，就應該要能在時間的刻度上跳躍前進，並且能夠回到既往或是改變方向。為了要在時間上跳躍

---

<sup>452</sup> 錢鍾書著，《管錐編》，頁 670-671。

<sup>453</sup> [日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》，第一輯，頁 91。

或轉向，就必須要有不同的時間範疇，讓人可以穿梭其間，以達成跳躍前進或是轉向的效果。

仙凡世界兩種時間的刻度不同，提供了跳躍前進的機會，但方向卻是一樣，不能回到過去，只能單向往前。王孝廉認為：「凡人是必須在時間裡衰老與死亡的；仙人之所以能夠不死，是因為他們能擺脫凡人世間的時間控制，所以他們能夠避免衰老與死亡的威脅。不死的仙鄉之所以如此誘惑著無數的人憧憬和嚮往，是因為人們相信只要到達這塊樂土，凡人便能超越生死，也就是說能夠逃開時間的控制而達到另一個絕對而且無限的自由世界裏去。」<sup>454</sup>在一般簡單的想法中，神仙的不死，應該就只是單純的不死，會長長久久地活下去，不會考慮到擺脫時間控制的問題。人要意識到「被時間控制」這件事，首先必須瞭解時間是怎麼一回事，但是在漢魏以前似乎未見類似的討論。而且如果仙人的不死只是透過仙凡時差的現象來運作，他就必須遵循仙凡時差的規則，並受其限制，這樣的話，就根本不存在所謂「絕對而且無限的自由世界」。在仙凡時差母題的故事中，傳主總是在不知情或是沒有選擇的情況下，「被迫」回到百年後的世界，即便如已經成仙的沈羲，或是得到傳授的呂恭，都同樣無法避免。如此一來，仙人不但沒能逃開時間的控制，反而同時受到兩種時間的約束。

從《莊子》「大年」、「小年」的譬喻來看，大椿、螻蛄、朝菌三者壽命雖有長短的差別，卻各自有其完整的生命週期，如果把螻蛄、朝菌移到仙境或天界中，牠們或許可以活得比長在人間的大椿還要長久，然而生命的週期與內涵卻不會有所改變。這麼一來，壽夭的差別是什麼？試想，仙人的長壽，如果只是因為仙凡時差的存在，仙境時間長於人間時間，所以在同樣的生命週期中經過比較長的「人世時間」，這樣的長壽，除了讓人錯過與至親好友相處的時光，意義何在？由於仙界與凡間時間刻度的差異，消失上百年的仙人，在過去上百年的時間裡，很可能只完成了一件在人間一天就能完成的事。換個方式來說，假設在仙界與凡間之間存在一道窺管，那麼，從人間窺向仙界所看見的景象很可能是幾乎靜止不動的畫面；相反地，從仙界窺向人間，凡人的動作都會加快幾百倍甚至幾千幾萬倍。對於汲汲營營的眾生而言，慢得幾乎靜止的仙界似乎不是很有吸引

---

<sup>454</sup> 王孝廉著，《花與花神》。頁 107。

力。只有真正能夠放下人情牽絆，無視俗世價值的人才會去追求這種概念上的永恆。或許正是因為這個原因，造成中國神仙信仰體系中產生了許多的地仙，寧可留在人間悠遊，也不肯昇天。

仙凡時差母題故事多集中在東晉至南朝宋、齊、梁之間，故事的效果雖然強烈，但數量卻不多，儼然成為一種短暫的流行現象。仙凡時差的概念放在傳說故事中，或許可以引起聽者或讀者強烈的感受；然而其中諸多難以自圓之處，神仙的長壽變成一種假象，更無從擺脫時間的限制，反而使得修仙學道失去了原有的吸引力，古老的神仙信仰在六朝逐漸形成一種宗教，後來的神仙故事就鮮少採用仙凡時差的母題了。

### 第三節 從《全唐詩》看劉阮故事的影響

發生在天臺山上的一則山中仙緣故事，由《搜神後記·剡縣赤城》發端，經《幽明錄·劉晨阮肇》潤飾修改，到《續齊諧記·天臺遇仙》的增益後話，形成了後來唐人所熟知的天臺山中仙緣故事，普遍受到唐人的喜愛，並且成為許多詩詞與傳奇作品的創作題材或典故出處。

在《全唐詩》中，劉晨、阮肇之名單獨或共同出現的詩篇就有七十餘首，〈剡縣赤城〉的袁相、根碩（包括袁栢、根碩或狼碩等變型）在唐傳奇及《全唐詩》中則完全不見引用；宋代類書《太平廣記》收〈劉晨阮肇〉，卻未收〈剡縣赤城〉。可見〈劉晨阮肇〉在唐代以後即已取代〈剡縣赤城〉，成為大眾接受的天臺山仙緣故事版本。

唐詩廣泛引用〈劉晨阮肇〉的人物與情節作為典故，大致可以分為幾種類型：

#### 一、以劉阮故事作為創作題材

唐詩以劉阮天臺山中仙緣故事為題材的作品中，最具代表性的當屬曹唐的五首〈擬



桃源〉詩。五首詩分別以劉阮故事的不同階段為題材：

第一首〈劉晨阮肇游天臺〉，寫的是劉阮入天臺，初入仙境的狀態：

樹入天臺石路新，雲和草靜迥無塵。煙霞不省生前事，水木空疑夢後身。  
往往雞鳴岩下月，時時犬吠洞中春。不知此地歸何處，須就桃源問主人。

詩人遊歷天臺山，觀景之餘，想起劉晨阮肇的故事。這首詩運用了雙重的敘事角度：表面寫的是劉阮初入桃源仙境，不明情況而忻怖交并的心情（這時劉阮還不清楚後來會發生什麼事）；同時也藉劉阮故事寫出自己對於在天臺山上遇仙的期待（後人清楚知道劉阮故事的全部過程，而希望能夠重現舊事）。這樣的手法與取材亦見於盧綸〈酬金部王郎中省中春日見寄〉：「南宮樹色曉森森，雖有春光未有陰。鶴侶正疑芳景引，玉人那為簿書沈。山含瑞氣偏當日，鶯逐輕風不在林。更有阮郎迷路處，萬株紅樹一溪深。」<sup>455</sup>李端〈山下泉〉：「碧水映丹霞，濺濺度淺沙。暗通山下草，流出洞中花。淨色和雲落，喧聲繞石斜。明朝更尋去，應到阮郎家。」<sup>456</sup>許渾〈早發天臺中岩寺度關嶺次天姥岑〉：「來往天臺天姥間，欲求真訣駐衰顏。星河半落岩前寺，雲霧初開嶺上關。丹壑樹多風浩浩，碧溪苔淺水潺潺。可知劉阮逢人處，行盡深山又是山。」<sup>457</sup>齊己〈寄武陵道友〉：「阮肇迷仙處，禪門接紫霞。不知尋鶴路，幾里入桃花。晚樹陰搖蘚，春潭影弄砂。何當見招我，乞與片生涯。」<sup>458</sup>這些作品都出於作者在天臺遊歷的過程中想起了劉阮故事，進而產生了對於神仙之事的好奇與期待。

第二首〈劉阮洞中遇仙子〉，則是以劉阮在天臺山中與仙女的場景為題材：

天和樹色靄蒼蒼，霞重嵐深路渺茫。雲實滿山無鳥雀，水聲沿澗有笙簧。  
碧沙洞裏乾坤別，紅樹枝前日月長。願得花間有人出，免令仙犬吠劉郎。

---

<sup>455</sup> 《全唐詩》卷二百七十七，頁 3142。

<sup>456</sup> 《全唐詩》卷二百八十五，頁 3243。

<sup>457</sup> 《全唐詩》卷五百三十三，頁 6090-6091。

<sup>458</sup> 《全唐詩》卷八百四十一，頁 9490-9491。

第三首〈仙子送劉阮出洞〉，描寫劉阮與仙女離別時的不捨：

殷勤相送出天臺，仙境那能卻再來。雲液每歸須強飲，玉書無事莫頻開。  
花當洞口應長在，水到人間定不回。惆悵溪頭從此別，碧山明月閉蒼苔。

同樣的題材也見於司空圖的〈遊仙二首〉之二：「劉郎相約事難諧，雨散雲飛自此乖。月姊殷勤留不住，碧空遺下水精釵。」<sup>459</sup>及皇甫松的〈天仙子〉：「晴野鷺鷥飛一隻，水蕙花發秋江碧。劉郎此日別天仙，登綺席，淚珠滴，十二晚峰青歷歷。躑躅花開紅照水，鷓鴣飛繞青山背。行人經歲始歸來，千萬里，錯相倚，懊惱天仙應有以。」<sup>460</sup>

第四首〈仙子洞中有懷劉阮〉寫劉阮離去之後仙子在仙境中的思念：

不將清瑟理霓裳，塵夢那知鶴夢長。洞裏有天春寂寂，人間無路月茫茫。  
玉沙瑤草連溪碧，流水桃花滿澗香。曉露風燈零落盡，此生無處訪劉郎。

長生不死的仙女，只要思念不止，等待的時間就會一直延長下去，變成無盡的惆悵。這樣的情節應用在閨怨詩篇當中，無疑可以強化女子的思念情緒。例如韋莊〈天仙子〉之五：「金似衣裳玉似身，眼如秋水鬢如雲。霞裙月帔一群群，來洞口，望煙分，劉阮不歸春日曛。」<sup>461</sup>和凝〈天仙子〉：「洞口春紅飛蔌蔌，仙子含愁眉黛綠。阮郎何事不歸來？懶燒金，慵篆玉，流水桃花空斷續。」<sup>462</sup>〈與崔渥冥會雜詩〉之六：「桃花流水兩堪傷，洞口煙波月漸長。莫道仙家無別恨，至今垂淚憶劉郎。（桃源仙子同賦）」<sup>463</sup>

第五首〈劉阮再到天臺不復見仙子〉則是寫劉阮欲回歸天臺而不能再歸的遺憾：

---

<sup>459</sup> 《全唐詩》卷六百三十四，頁 7274。

<sup>460</sup> 《全唐詩》卷八百九十一，頁 10069。

<sup>461</sup> 《全唐詩》卷八百九十二，頁 10072。

<sup>462</sup> 《全唐詩》卷八百九十三，頁 10089。

<sup>463</sup> 《全唐詩》卷八百六十四，頁 9775。湘妃廟題詩。

再到天臺訪玉真，青苔白石已成塵。笙歌冥冥閑深洞，雲鶴蕭條絕舊鄰。  
草樹總非前度色，煙霞不似昔年春。桃花流水依然在，不見當時勸酒人。<sup>464</sup>

這一首詩是以《續齊諧記·天臺遇仙》所增益的「回歸與不能再歸」情節而鋪陳的尾聲，為〈劉晨阮肇〉的故事接續了下文，寫仙子送走劉阮之後的思念，以及劉阮重遊天臺卻無法再見到仙子的遺憾。

除此之外，曹唐著名的〈小遊仙詩九十八首〉中，有四首提到了〈劉晨阮肇〉的典故。有趣的是，在這四首〈小遊仙詩〉中，有三首提到「阮郎」，只有一首說到劉君。<sup>465</sup>

## 二、劉阮故事形成的譬喻或典故

由於〈劉晨阮肇〉的故事成為文人熟悉的題材，從而故事中的人物或情節也都成為各種譬喻的喻依：

### （一）喻神仙或求仙之事

遊仙詩以仙人作為神仙之事的借代，所在多有。比較特殊的是，〈劉晨阮肇〉故事最後並未交代劉阮二人是否成仙，許多唐詩作品卻以劉阮比喻神仙或是求仙之事，從這些引用情況看來，唐人似乎普遍接受了劉阮已經成仙的結局。

唐詩之中常見神仙典故，例如盧照鄰〈酬楊比部員外暮宿琴堂朝躋書閣率爾見贈之作〉：「桃源迷漢姓，松徑有秦官。」<sup>466</sup>元稹〈代曲江老人百韻〉：「阮郎迷里巷，遼鶴記

---

<sup>464</sup> [清]彭定求等編，《全唐詩》，北京：中華書局，1979年8月一版二刷。卷六百四十，頁7337-7338。

<sup>465</sup> 曹唐〈小遊仙詩九十八首〉中第二十三、四十五、九十八首提及「阮郎」，只有第二十六首用「劉君」，四首詩分見《全唐詩》，卷六百四十一，頁7347、7349、7352。

<sup>466</sup> 《全唐詩》卷四十二，頁522。

城闈。」<sup>467</sup>韋莊〈漁塘十六韻〉：「巢由應共到，劉阮想同登。」在這三首詩中，出現了「秦官」、「遼鶴」與「巢由」三組仙人。「秦官」所指的應該是《列仙傳·毛女》：「毛女者，字玉姜，在華陰山中，獵師世世見之。形體生毛，自言秦始皇宮人也，秦壞，流亡入山避難，遇道士谷春，教食松葉，遂不饑寒，身輕如飛，百七十餘年，所止巖中有鼓琴聲云。」<sup>468</sup>類似毛女的人物後來也出現在《抱朴子·內篇·仙藥》篇中<sup>469</sup>；「遼鶴」是指學道有成，化鶴返家的〈丁令威〉<sup>470</sup>；而「巢由」則是指「巢父」與「許由」，兩位傳說中唐堯時代的隱士，據說「堯讓天子於許由，許由逃，巢父聞之，而洗耳於池。」在《神仙傳·衛叔卿》中，巢、由皆為仙人矣。劉、阮能夠與這些傳說中的仙人並列，成為神仙的借代詞，可見劉阮故事在唐人心目中的重要性。

白居易〈對酒〉：「所以劉阮輩，終年醉兀兀。」<sup>471</sup>〈和夢遊春詩一百韻〉：「劉阮心漸忘，潘揚意方睦。」<sup>472</sup>許渾〈曉過郁林寺戲呈李明府〉：「若指求仙路，劉郎學阮郎。」<sup>473</sup>李山甫〈陪鄭先輩華山羅谷訪張隱者〉：「不是陪仙侶，無因訪阮郎。」<sup>474</sup>徐鉉〈送彭秀才南游〉：「他日時清更隨計，莫如劉阮洞中迷。」<sup>475</sup>呂岩〈七言〉之五十四：「曾隨劉阮醉桃源，未省人間欠酒錢。」<sup>476</sup>

---

<sup>467</sup> 《全唐詩》卷四百零五，頁 4516-4518。

<sup>468</sup> 《列仙傳校箋》，頁 132。

<sup>469</sup> 《抱朴子內篇校釋》，頁 207。

<sup>470</sup> 〈丁令威〉故事見汪紹楹校注，《搜神後記》，頁 1。李劍國據《藝文類聚》將此篇編在《新輯搜神記》（頁 39），文字稍有出入。

<sup>471</sup> 《全唐詩》卷四百三十三，頁 4785。

<sup>472</sup> 《全唐詩》卷四百三十七，頁 4856-4858。

<sup>473</sup> 《全唐詩》卷五百三十一，頁 6066。

<sup>474</sup> 《全唐詩》卷六百四十三，頁 7372。

<sup>475</sup> 《全唐詩》卷六百九十五，頁 8001。

<sup>476</sup> 《全唐詩》卷七百五十四，頁 8580。

<sup>477</sup> 《全唐詩》卷八百五十七，頁 9689-9690。

在一般人心目中，劉阮得以成仙，自然與其在天臺山中遇仙的機緣有關，因而如盧綸〈酬金部王郎中省中春日見寄〉：「更有阮郎迷路處，萬株紅樹一溪深。」<sup>478</sup>李端〈山下泉〉：「明朝更尋去，應到阮郎家。」<sup>479</sup>許渾〈早發天臺中岩寺度關嶺次天姥岑〉：「可知劉阮逢人處，行盡深山又是山。」<sup>480</sup>齊己〈寄武陵道友〉：「阮肇迷仙處，禪門接紫霞。」<sup>481</sup>在這些詩句當中所提到的「阮郎迷路處」、「阮郎家」、「劉阮逢人處」、「阮肇迷仙處」等，就成為「仙境」的借代。

天臺二女與劉晨阮肇結下山中仙緣，原來的仙女就成了「劉、阮妻」，這個詞也被後人用來比喻美女，例如：秦系〈題女道士居〉：「不餌住雲溪，休丹罷藥畦。杏花虛結子，石髓任成泥。掃地青牛臥，栽松白鶴棲。共知仙女麗，莫是阮郎妻。」<sup>482</sup>稱女道士為阮郎妻，顯然是自比阮肇，將入山尋芳之舉擬作阮肇重回天臺與仙妻再續良緣。

不僅劉阮成為神仙的代詞，連故事中的胡麻飯也成為求仙的道具，如白居易〈宿張雲舉院〉：「不食胡麻飯，杯中自得仙。」<sup>483</sup>張賁〈以青餽飯分送襲美、魯望因成一絕〉：「誰屑瓊瑤事青餽，舊傳名品出華陽。應宜仙子胡麻拌，因送劉郎與阮郎。」<sup>484</sup>青餽飯即烏飯，據李時珍本草綱目，乃是「道家服食法」的一種。張賁將青餽飯分送襲美、魯望，仙子分送胡麻飯給劉郎、阮郎的故事作為譬喻，自是希望二人服食之後能如劉阮二人一般成仙。

---

<sup>478</sup> 《全唐詩》卷二百七十七，頁 3142。

<sup>479</sup> 《全唐詩》卷二百八十五，頁 3243。

<sup>480</sup> 《全唐詩》卷五百三十三，頁 6090-6091。

<sup>481</sup> 《全唐詩》卷八百四十一，頁 9490-9491。

<sup>482</sup> 《全唐詩》卷二百六十，頁 2895。《全唐詩》卷五百五十六馬戴〈題女道士居〉與此詩全同。

<sup>483</sup> 《全唐詩》卷四百六十二，頁 5260。《全唐詩》卷五百有姚合〈過張雲峰院宿〉，七字不同。

<sup>484</sup> 《全唐詩》卷六百三十一，頁 7237。

## （二）以劉郎、阮郎比喻情郎

女冠詩人魚玄機的〈聞李端公垂釣回寄贈〉：「無限荷香染暑衣，阮郎何處弄船歸。自慚不及鴛鴦侶，猶得雙雙近釣磯。」<sup>485</sup>與〈暮春即事〉：「深巷窮門少侶儔，阮郎唯有夢中留。」<sup>486</sup>都是以阮郎喻有情人。此外如武元衡〈代佳人贈張郎中〉：「心愛阮郎留不住，獨將珠淚濕紅鉛。」<sup>487</sup>元稹〈古豔詩二首〉之二：「等閒弄水浮花片，流出門前賺阮郎。」紅綃妓〈憶崔生〉：「深洞鶯啼恨阮郎，偷來花下解珠璫。」<sup>488</sup>等，也都是以阮郎比喻情郎。

白居易〈縣南花下醉中留劉五〉：「百歲幾回同醕酌，一年今日最芳菲。願將花贈天臺女，留取劉郎到夜歸。」<sup>489</sup>這首詩中的「劉郎」，是雙關的手法，一方面指劉五，一方面則以劉晨與天臺女仙相戀的典故比喻劉五的風流，要把最美的花送給天臺女仙，才能換得劉郎飲酒晚歸。同樣的手法也出現在白居易〈酬劉和州戲贈〉：「不似劉郎無景行，長拋春恨在天臺。」<sup>490</sup>

## 三、分離之後長生仙女的無盡思念

劉阮故事中最令人不解的便是劉阮辭歸的情節：既然入了仙鄉，可以過著神仙一般的生活，又與溫柔美麗的仙女結了良緣，在在都是凡人難得的福份，劉阮為何堅持要回到人世？當然，在劉阮辭歸當時並不知道故鄉已經人事全非，也不知道自己一旦離開，

---

<sup>485</sup> 《全唐詩》卷八百零四，頁 9051。

<sup>486</sup> 《全唐詩》卷八百零四，頁 9053。

<sup>487</sup> 《全唐詩》卷三百一十七，頁 3578-3579。

<sup>488</sup> 《全唐詩》卷八百，頁 8999。

<sup>489</sup> 《全唐詩》卷四百三十六，頁 4831。

<sup>490</sup> 《全唐詩》卷四百四十七，頁 5025。

就再也無法重回仙界，仙凡良緣也不得再續。看在後人眼裡，難免對於這樣的抉擇感到惋惜。許多詩人不能同意劉阮堅持歸家，於是作詩嘲諷劉阮戀家以致錯失良緣，例如：張子容〈送蘇倩游天臺〉：「靈異尋滄海，笙歌訪翠微。江鷗迎共狎，雲鶴待將飛。琪樹嘗仙果，瓊樓試羽衣。遙知神女問，獨怪阮郎歸。」<sup>491</sup>施肩吾〈贈女道士鄭玉華二首〉之一：「玄髮新簪碧藕花，欲添肌雪餌紅砂。世間風景那堪戀，長笑劉郎漫憶家。」<sup>492</sup>張祜〈憶遊天臺寄道流〉：「憶昨天台到赤城，幾朝仙籟耳中生。雲龍出水風聲過，海鶴鳴泉日色清。石筍半山移步險，桂花當洞拂衣輕。今來儘是人間夢，劉阮茫茫何處行。」<sup>493</sup>韓偓〈夢仙〉：「紫霄宮闕五雲芝，九級壇前再拜時。鶴舞鹿眠春草遠，山高水闊夕陽遲。每嗟阮肇歸何速，深羨張騫去不疑。澡練純陽功力在，此心唯有玉皇知。」<sup>494</sup>崔仲容〈戲贈〉：「暫到昆侖未得歸，阮郎何事教人非。如今身佩上清籙，莫遣落花沾羽衣。」<sup>495</sup>旁人求之不得的成仙機會就這麼輕易放棄了，自然叫人扼腕。

有些詩人看重的並不是成仙的機會，而是凡人與仙女的姻緣，例如閻選〈浣溪沙〉：「寂寞流蘇冷繡茵，倚屏山枕惹香塵，小庭花露泣濃春。劉阮信非仙洞客，嫦娥終是月中人，此生無路訪東鄰。」<sup>496</sup>詩人為寂寞的仙女感傷，卻不在乎劉阮錯過了什麼，甚至以為劉阮根本不是天臺二女所期待的人選。

劉阮終究必須離開，只怪兩人身上有太多的俗罪相牽，便是仙女也無可奈何。元稹〈劉、阮妻二首〉：「仙洞千年一度閒，等閒偷入又偷迴。桃花飛盡東風起，何處消沉去不來。」<sup>497</sup>芙蓉脂肉綠雲鬟，罨畫樓臺青黛山。千樹桃花萬年藥，不知何事憶人間。」<sup>497</sup>頗能從仙女的角度表現其感傷與不解。

---

<sup>491</sup> 《全唐詩》卷一百一十六，頁 1175。

<sup>492</sup> 《全唐詩》卷四百九十四，頁 5599。

<sup>493</sup> 《全唐詩》卷五百一十一，頁 5828。《全唐詩》卷二百八十一有張佐〈憶遊天臺寄道流〉，二字不同。

<sup>494</sup> 《全唐詩》卷六百八十，頁 7797。

<sup>495</sup> 《全唐詩》卷八百零一，頁 9011。

<sup>496</sup> 《全唐詩》卷八百九十七，頁 10132-10133。

<sup>497</sup> 《全唐詩》卷四百二十二，頁 4640。

仙女早知劉阮去後的情況，心中的感傷是相當沈重的，武元衡〈代佳人贈張郎中〉：「洛陽佳麗本神仙，冰雪顏容桃李年。心愛阮郎留不住，獨將珠淚濕紅鉛。」<sup>498</sup>藉天臺仙女對阮郎的不捨喻洛陽佳麗對張郎中的多情，令人為之動容。皮日休〈夜看櫻桃花〉：「纖枝瑤月弄圓霜，半入鄰家半入牆。劉阮不知人獨立，滿衣清露到明香。」<sup>499</sup>夜深人靜中的等待，更添淒涼。

劉阮去後，留在天臺寂寞的仙女，思念之餘，偶爾也會想要探尋情人的消息，卻是音訊全無。薛能〈許州題觀察判官廳〉：「劉郎別後無遺履，丁令歸來有舊巢。」<sup>500</sup>鹿虔扈〈女冠子〉：「鳳樓琪樹，惆悵劉郎一去。正春深，洞裏愁空結，人間信莫尋。」<sup>501</sup>李珣的〈女冠子〉：「劉阮今何處，絕來書。」<sup>502</sup>與〈定風波〉：「又見辭巢燕子歸，阮郎何事絕音徽。」<sup>503</sup>以及張泌〈女冠子〉：「何事劉郎去，信沉沉。」<sup>504</sup>這些作品都以為劉阮去後再無消息，反襯出天臺仙女的惆悵。

紅綉妓〈憶崔生〉：「深洞鶯啼恨阮郎，偷來花下解珠璫。碧雲飄斷音書絕，空倚玉簫愁鳳凰。」<sup>505</sup>這首詩出自裴鉞《傳奇》中〈崑崙奴〉的故事，詩中以阮郎比喻紅綉妓所等待的情郎崔生，「音書絕」三字，說明了紅綉妓在等待之中的絕望心情。

既是漫長的等待，百無聊賴之中，總得找些事做，然而無論做什麼，或是看到什麼，總是會想起情郎在時的點點滴滴，猜想著情郎現在再做些什麼，從而對情郎的歸來產生期待〈席上歌〉：「洞府深沈春日長，山花無主自芬芳。憑闌寂寂看明月，欲種桃花待阮

---

<sup>498</sup> 《全唐詩》卷三百一十七，頁 3578-3579。

<sup>499</sup> 《全唐詩》卷八百八十五，頁 9996。

<sup>500</sup> 《全唐詩》卷五百五十九，頁 6486。

<sup>501</sup> 《全唐詩》卷八百九十四，頁 10105。

<sup>502</sup> 《全唐詩》卷八百九十六，頁 10120。

<sup>503</sup> 《全唐詩》卷八百九十六，頁 10124。

<sup>504</sup> 《全唐詩》卷八百九十八，頁 10146。

<sup>505</sup> 《全唐詩》卷八百，頁 8999。



郎。」<sup>506</sup>類似的題材在詞作中似乎更能發揮，因此數量也更多，如李煜〈菩薩蠻〉：「蓬萊院閉天臺女，畫堂畫寢無人語。」<sup>507</sup>溫庭筠〈思帝鄉〉：「惟有阮郎春盡，不歸家。」<sup>508</sup>毛文錫〈訴衷情〉：「桃花流水漾縱橫，春晝彩霞明。劉郎去，阮郎行，惆悵恨難平。愁坐對雲屏，算歸程。何時攜手洞邊迎，訴衷情。」<sup>509</sup>此外還有歐陽炯〈春光好〉九首之六：「流水桃花情不已，待劉郎。」<sup>510</sup>。

善寫閨怨詞的薛昭蘊，留在《花間集》的十九闕詞中，就有三闕用上了劉晨阮肇的典故。〈女冠子〉：「雲羅霧縠，新授明威法籙。降真函，髻縮青絲發，冠抽碧玉簪。往來雲過五，去住島經三。正遇劉郎使，啟瑤緘。」<sup>511</sup>詞中的仙女雖然努力修行，一見劉郎使，還是不免動了凡心。〈浣溪沙〉之五：「簾外三間出寺牆，滿街垂柳綠陰長，嫩紅輕翠間濃妝。瞥地見時猶可可，卻來閒處暗思量，如今情事隔仙鄉。」<sup>512</sup>天臺二女與劉晨阮肇各在仙鄉內外，不能相見，感情的事只能空留遺憾。〈浣溪沙〉之八：「越女淘金春水上，步搖雲鬢佩鳴璫，渚風江草又清香。不為遠山凝翠黛，只應含恨向斜陽，碧桃花謝憶劉郎。」<sup>513</sup>原本「氣候草木是春時」的天臺仙境，因為仙女濃濃的思念與回憶而有了斜陽、花謝的景致。

當然，歷經長久等待的仙女，偶爾也會興起主動出去尋找情人的念頭，如曹唐〈小遊仙詩九十八首〉之二十六：「偷來洞口訪劉君，緩步輕抬玉線裙。細擘桃花逐流水，

---

<sup>506</sup> 《全唐詩》卷八百六十七，頁 9828。作者不知為誰，但有題解：「有少年於巖下逢女子，留與同居十日，於席上作歌贈少年云。」

<sup>507</sup> 《全唐詩》卷八百八十九，頁 10044。

<sup>508</sup> 《全唐詩》卷八百九十一，頁 10062。

<sup>509</sup> 《全唐詩》卷八百九十三，頁 10084。

<sup>510</sup> 《全唐詩》卷八百九十六，頁 10126。

<sup>511</sup> 《全唐詩》卷八百九十四，頁 10095。

<sup>512</sup> 《全唐詩》卷八百九十四，頁 10096。

<sup>513</sup> 《全唐詩》卷八百九十四，頁 10096。

更無言語倚彤雲。」<sup>514</sup>以及顧夔〈虞美人〉：「遲遲少轉腰身嬾，翠靨眉心小。醮壇風急杏枝香，此時恨不駕鸞皇，訪劉郎。」<sup>515</sup>但終究是不見情郎的蹤影。

#### 四、離開仙境的劉阮，不能再歸的悔恨

劉阮與仙女別後，留在天臺的仙女，自有無盡的思念；不能再歸的劉阮，其悔恨亦可想而知。良緣難得，一旦錯過，便不能再續。白居易〈贈薛濤〉：「蛾眉山勢接雲霓，欲逐劉郎北路迷。若似剡中容易到，春風猶隔武陵溪。」<sup>516</sup>將回歸之路形容得難上加難。再歸難，悔恨的感受也更為強烈。

徐鉉〈江舍人宅筵上有妓唱和州韓舍人歌辭，因以寄〉：「良宵絲竹偶成歡，中有佳人俯翠鬟。白雪飄飄傳樂府，阮郎憔悴在人間。清風朗月長相憶，佩蕙紉蘭早晚還。深夜酒空筵欲散，向隅惆悵鬢堪斑。」<sup>517</sup>既寫阮郎憔悴，又自言向隅惆悵，以劉阮不能再歸的情境喻人間兩地相思，實在令人兩鬢堪斑。

而李商隱〈無題四首〉之一：「來是空言去絕蹤，月斜樓上五更鐘。夢為遠別啼難喚，書被催成墨未濃。蠟照半籠金翡翠，麝熏微度繡芙蓉。劉郎已恨蓬山遠，更隔蓬山一萬重。」<sup>518</sup>其中「劉郎已恨蓬山遠，更隔蓬山一萬重」二句絕唱，也是藉劉郎回歸之難，自況別離不見之苦乃萬倍於劉郎，正是「此恨綿綿無絕期」矣。

---

<sup>514</sup> 《全唐詩》，卷六百四十一，頁 7347。

<sup>515</sup> 《全唐詩》卷八百九十四，頁 10104。

<sup>516</sup> 《全唐詩》卷四百六十二，頁 5254。

<sup>517</sup> 《全唐詩》卷七百五十二，頁 8557。

<sup>518</sup> 《全唐詩》卷五百三十九，頁 6163。

## 第五章 結論

在中國文學史上，六朝志怪雖然從來不乏閱讀者，卻一直被視為虛誕怪妄的閒書，因而少見仔細的閱讀與深入的研究。志怪的內容雖然源於民間傳說，有其時代背景，但經過文人的記錄整理或是重新創作之後，產生了不同的風格，這些特徵在民間文學方法的處理下是無法被照顧到的。

本論文受益於前人整理的成果以及民間文學的方法，從《搜神後記·剡縣赤城》與《幽明錄·劉晨阮肇》兩則仙凡婚戀類型故事為中心展開研究。

首先，由於志怪是由作者記錄其所聽聞的異事。記錄者本身所繼承的傳統信仰與社會文化，構成了記錄者的背景知識與價值觀。在記錄的過程中，記錄者的背景知識，會影響其記錄的方式；他的價值觀則會決定材料的取捨。為了深入認識作者的背景知識，本論文以傳統考據的方法，用了相當大的篇幅，考察了兩個在志怪中常見的概念：「仙境」與「仙女」。筆者在考察的過程中發現，中國不成系統的神話、傳統的鬼神信仰與志怪小說之間的關係，構成了許多值得研究的問題，例如：「神話與仙話」、「志怪中神、鬼、仙、妖等角色所反映的古代鬼神信仰」、「志怪中的佛道接受史」等。

其次，〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則故事前半段的敘事結構十分類似，主要在於兩個故事所共有的兩個母題：「入山遇仙」與「仙凡婚戀」。本論文嘗試以民間文學的方法檢視「入山遇仙」與「仙凡婚戀」兩個母題各自的形成經過；兩個母題結合成「山中仙緣」類型故事後形成的敘事結構，以及「山中仙緣」類型故事後來的發展。從而發現，以民間文學方法透過志怪文本探索六朝文化，其實還有許多可以發掘的題目。

最後，基於對陶淵明以及劉義慶兩位作者的關心，以文本分析的方式解讀〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的不同結局，嘗試分析兩個文本的書寫風格；並從唐人接受的角度，觀察兩個故事所產生的影響。

## 一、仙鄉遊歷故事的共通要點

在追溯仙境概念形成的過程中，筆者發現，日本學者小川環樹運用民間文學的方法，從三世紀以後的志怪筆記中選出五十一則仙鄉故事，最後整理出八項共通要點。這八項要點對於後來相關研究產生了很大的影響。

小川環樹提出的仙鄉遊歷故事的八項共通要點包括：(1) 山中或海上，(2) 洞穴，(3) 仙藥和食物，(4) 美女與婚姻，(5) 道術與贈物，(6) 懷鄉與勸歸，(7) 時間，(8) 再歸與不能回歸。

從現有的仙鄉類型故事看來，顯然不是每個故事都具備這八個共通要點，不同類型的故事往往只涉及其中幾個共通要點而已，也就是說，在研究類型故事的時候，這些共通要點應該被分組討論，才能有助於發現故事的原貌。

由於小川環樹的取材主要來自《太平廣記》，先秦兩漢的資料則未被採用，因而有所遺漏，筆者嘗試在此基礎上對小川環樹的論點提供一些回饋與補充。

### (一) 山中與海上

李豐楙認為小川環樹仙鄉故事的八項共通要點與 AT 分類的母題相同，然而其中第一項共通要點「山中或海上」只是單純指出故事的場景所在，並不足以構成一個情節單元。仙境作為仙人居住之地以及不死藥存放所在的功能條件應該同時要被點明，才有可能形成一個情節單元。此外，「山中或海上」不足以涵蓋所有仙鄉的所在，例如《山海經·大荒西經》中的夏后開、以及《博物志·八月槎》、《神仙傳·沈羲》等故事中的仙境就都是位在天上，這是必須加以補充的部分。小川環樹主要參考資料為《太平廣記》中的仙鄉故事資料，《廣記》雖然未收〈夏后開〉與〈八月槎〉，但卷五收有〈沈羲〉，可能是小川環樹忽略了。

## （二）引導機緣

在仙鄉遊歷故事的主角發現洞穴、進入仙境之前，有時候會出現一些特殊的引導機緣，例如某種引人追趕的動物，或是某些顯然是出自人為的物品。由於仙鄉的入口常常是隱蔽的，如果沒有適當的引導機緣，仙鄉永遠不會被發現，故事也無從展開。例如《列仙傳·邗子》，邗子如果不是為了追趕犬子，就不會進入山穴，也就無從發現仙境。這可能是最早出現在仙鄉談故事中的引導機緣，但是應該不在小川環樹的取材範圍之中。此外如《拾遺記·洞庭山》中的燭火與異香、《搜神後記》〈剡縣赤城〉中的山羊六七頭、〈穴中人世〉中逐水流出的新斲木片、《幽明錄》〈劉晨阮肇〉中的從山腹流出的蕪菁葉和沾有胡麻飯粒的椀、以及〈黃原〉中的青犬，唐傳奇如裴鉞《傳奇》〈崔煒〉中的巨大白蛇玉京子、〈許栖岩〉中的太乙元君洞中龍所化的馬、〈裴航〉因渴甚而下道求漿、牛僧孺《玄怪錄·柳歸舜》遇風吹至君山、段成式《酉陽雜俎》〈蓬球〉中的異香、〈李班〉中的瓜葉、……等等，這些引導傳主穿越洞穴、進入仙境的引導機緣，在故事中具有很大的作用，應該獨立成為一個共通要點，置於「洞穴」之前。

## （三）美女與婚姻

筆者以為，既然討論的是仙鄉遊歷故事的共通點，那麼「仙人」應該才是更具共通性的要點，「美女與婚姻」則是這個要點之下的一個重要分項。小川環樹自己也表示：「這（美女與婚姻）應該不是『仙鄉談』裡的本質的部分吧！」<sup>519</sup>不過，也正是因為這個要點，讓仙鄉故事增添了许多浪漫氣息，也讓唐代傳奇有了一個重要的開展方向。

---

<sup>519</sup> [日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》第一輯，頁89。

#### (四) 懷鄉與勸歸

從仙境回到人間的理由，除了袁相根碩與劉晨阮肇是因為懷鄉而思歸，或是如《神仙傳》的〈呂恭〉被仙人勸歸省視鄉里，《幽明錄》〈九館大夫〉中的墮穴人，想要留在仙境卻被仙人拒絕，也可以算是一種勸歸吧；在懷鄉與勸歸之外，還有被逐歸或遣歸而無關乎思鄉的類型，例如，《神仙傳》〈沈羲〉思鄉之情尚未萌生，就在昏睡的情況下被老君身邊的玉女送回人間；又如《異苑》的〈擣菹仙〉與《述異記》的〈王質〉則是在發現時光快速流逝的情況下倉皇逃離仙境的例子。此外還有《列仙傳·邗子》被賦予送信的任務而回到成都。這些都是需要加以補充的地方。

#### (五) 再歸與不能回歸

在仙鄉遊歷類型故事中，有些人後來成了仙，自然可以再歸仙鄉，例如邗子能夠「送符還山上」，就屬於再歸的類型；玉女賜給沈羲「一符及仙方一首」，並告知：「君欲來上天，書此符懸於竿杪，吾當迎汝。」則是屬於隨時可以回歸的類型。不能回歸的類型似乎只有《搜神後記·桃花源》中「迷不復得路」的武陵人，以及同在《搜神後記》中「欲更尋索，不復知處」的〈劉麟之〉。吳均的《續齊諧記·天臺遇仙》為〈劉晨阮肇〉故事補上「欲還女家，尋山路不獲」的情節，從而具備了回歸與不能再歸的要點。

另一方面，類似〈洞庭山〉的採藥人，或是〈劉晨阮肇〉這類最後失去消息，不知所終的例子，文本中並未呈現傳主的回歸意圖，而後又因下落不明，無從知道其是否成功回歸，留給讀者很大的想像空間，隱然成為另一種書寫的共通要點。

## 二、〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉的關係

〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉兩則故事常被研究者放在入山遇仙（仙境遊歷）或仙凡婚戀（人神相戀）類型故事中並列討論。二則故事中的相似之處主要表現在以下六點：

第一、兩則故事的人物設定，同樣都是二位凡間男子與二位仙女的組合。而仙女們都早已知道男子將會進入仙界。

第二、兩則故事在現實世界的地緣關係，同樣都是由會稽剡縣出發，進入天臺山後，再進入仙境。

第三、兩則故事前半段同樣結合了「入山遇仙」與「仙凡婚戀」兩個過去已有的母題，構成了「山中仙緣」的新母題。

第四、兩則故事前半段的內容或有小異，但敘事結構同樣都是：

二人出發→入天臺山→發現並追逐/探尋引導機緣→穿過洞穴進入仙境→遇女仙→與女仙發生婚戀關係→思歸求去

第五、兩個仙境中的仙女都有互相慶賀得婿的風俗。

第六、兩則故事中的凡間男子，同樣都是主動求去。

兩個故事進入後半段，卻各自分歧成為完全不同的結局。在凡間男子求去之時，兩個故事就顯出了差異：兩組人物雖然同樣主動求去，〈剡縣赤城〉中瑩珠二女只說了：「自可去」，而沒有慰留的情節；劉晨、阮肇卻在仙女慰留下多停留了半年，半年之後，劉阮再度求去，二女言語中仍然表現出無奈與不捨。

在道別的場面中，瑩珠二女送給袁相根碩一只不可以開啟的腕囊作為贈禮；天臺二女則是找來當初賀婚的三、四十位女仙，一同集會奏樂，送劉晨、阮肇回家。雖然沒有贈禮的情節，但劉阮入出仙境都經過了眾人祝賀與歡送的儀式，也算是有始有終了。

袁根與劉阮回到故鄉之後，二個故事的情節差異更大了。

〈剡縣赤城〉的結局有許多令人不明所以的情節：根碩返家之後，家中一如往昔，並無異狀。他的家人偷偷拆開腕囊，放走青鳥，當下並未發生任何特殊的狀況。直到後來家人送餐給在田裡耕作的根碩時才發現，根碩只剩下一具如蟬蛻般的軀殼，而袁相的結局則完全沒有交代，這一點成為〈剡縣赤城〉的敗筆。陶淵明筆下〈剡縣赤城〉的結局，似乎採取了道教的典故與思想：象徵禁忌的腕囊中，藏著西王母傳說中作為信使的青鳥，卻不知青鳥究竟飛往何處，又傳遞了什麼訊息；根碩蟬蛻般的軀殼類似神仙信仰中「尸解」的現象，讓讀者產生尸解成仙的聯想，但也只是一種詮釋，而不是定論。

〈劉晨阮肇〉的結局安排顯然較〈剡縣赤城〉來得合理。劉義慶所採取的典故主要來自佛教：二女慰留劉阮時所用的「宿福所牽」與「罪牽君」等說法，就是佛教「業」的概念。而沿襲〈洞庭山〉的結局，劉、阮在山中停留半年，人間卻是三百多年，「仙凡時差」的情節，是接納了佛教的概念。劉阮回到故鄉，面對的是一個「親舊零落，邑屋改異，無復相識」的世界，見到了七世孫，聽說了自己入山不返的故事，這樣的敘述方式，效果直接而明白，也更具滄桑之感。最後，二人「忽復去，不知何所」，還是為二人的成仙留下了想像的空間。吳均〈天臺遇仙〉為這個故事補上了欲回歸而不能再歸的情節，讓整個故事有了更完整的結構。

雖然〈劉晨阮肇〉的敘事遠較〈剡縣赤城〉細膩合理，但〈劉晨阮肇〉應該是從〈剡縣赤城〉改寫而來的。筆者所持理由主要有四點：

一、在相同的敘事結構下，兩則故事在內容上最主要的差異出現在「發現並追逐/探尋引導機緣」與「穿過洞穴進入仙境」兩個情節單元中，然而，〈劉晨阮肇〉不同於〈剡縣赤城〉的部分，卻可以在《搜神後記》的另一篇〈穴中人世〉找到：〈劉晨阮肇〉的引導機緣是從山腹流出的新鮮蕪菁葉與有沾有胡麻飯粒的碗，〈穴中人世〉的引導機緣則是逐水流的「新斫木片」，同樣都是從水中流出的人為事物；〈劉晨阮肇〉穿過洞穴的方式與〈穴中人世〉同樣都是沒入水中，穿過水中洞穴。也就是說，〈劉晨阮肇〉在「發現並追逐/探尋引導機緣」與「穿過洞穴進入仙境」兩個情節單元的內容並非首創，而且很有可能是參照了〈穴中人世〉的情節。

二、在〈剡縣赤城〉中，二女忽然有事出門，說是「復有得婿者，往慶之。」不合理的是，為什麼瑩珠二女與袁、根結為室家的時候，卻沒有其他的仙女來賀呢？這一點在〈劉晨阮肇〉中得到了修正：「食畢行酒，有一群女來，各持三五桃子，笑而言：『賀汝婿來。』酒酣作樂」。由於這樣的情節並不見於其他的志怪故事中，因而亦發顯得〈劉晨阮肇〉乃承襲自〈剡縣赤城〉。為了完成這個互相慶賀得婿的情節，〈劉晨阮肇〉故事增加了二十位侍婢與三、四十位女仙做為配角，這些角色讓仙境顯得更為熱鬧，而女仙們氣氛也更愉快些。

三、〈剡縣赤城〉中，瑩珠二女忻然接待袁相、根碩二人，並結為家室，當袁、根二人想要離去時，二女只說了：「自可去。」而未加挽留。雖然有贈禮的情節，但禮物



的功能不明，又有不可開啟的禁忌。對於仙凡之間感情方面的描寫似乎薄弱了些。相對於此，〈劉晨阮肇〉中天臺二女初聞劉阮萌生去意時，立刻加以挽留，劉阮停留半年之後仍舊去意甚堅，二女也只能無奈地把問題歸諸於劉阮二人塵緣的牽絆。並且在劉阮離去之前邀請仙境中的女仙們一同集會奏樂，為二人餞行。

四、從故事敘述的時間點來看，若將傳說和現實世界稍做聯繫，兩個事件呈現的方式將極為不同：袁相、根碩外出打獵，遲了幾天回來，原來是在山中遇上了仙女，作了夫妻，回到人間之後，過著和入山之前一樣的生活；劉晨、阮肇則是在三百多年後以七世祖的身份重回人間，訴說自己不可思議的經歷。顯然兩個故事將會以相當不同的方式傳說出去，成為兩個完全不同的故事。如今，讀者所看到的卻是敘事結構類似的故事，可見得兩個故事並不是各自根據不同的傳說寫成，而有互相承襲的關係。

整體看來，〈劉晨阮肇〉的故事幾乎沒有新的情節單元，全篇前半段「山中仙緣」母題承襲自〈剡縣赤城〉，又從〈穴中人世〉取來引導機緣與入洞方式兩組情節單元，再根據〈洞庭山〉增加了初見時的服食飲宴與離別時的集會奏樂，並沿用其仙凡時差的結局。不過，〈劉晨阮肇〉能以〈剡縣赤城〉的敘事結構為本，修正原有的問題，將原來消失的人物交代清楚，情節更為合理，敘事也更為細緻，使得〈劉晨阮肇〉故事成為六朝志怪中相當受到歡迎的一篇。

### 三、〈剡縣赤城〉的原創性

相較於〈劉晨阮肇〉的細膩，〈剡縣赤城〉的文筆簡潔許多。簡潔之餘，故事中卻有幾個交代不清的地方，成為文學表現上的「敗筆」，留給讀者「一重復一重」的疑問。

當然，如果〈剡縣赤城〉與〈桃花源〉（不是〈桃花源記〉）一樣，原本只是不準備發表的筆記或草稿，上述問題就無須深究了。筆者更看重的是〈剡縣赤城〉簡鍊的文字風格，和陶淵明其他的短篇散文作品如〈桃花源記〉與〈五柳先生傳〉等其實相當一致。

從唐人接受的角度來看，〈劉晨阮肇〉以其完整性以及文學表現，獲得後人的普遍喜愛，然而，〈剡縣赤城〉具備了以下幾個原創性，是一件不該被忽略的作品：

一、〈剡縣赤城〉所描寫的仙境，不同於其他志怪作品中建築華麗、景致優美的仙境，反而與〈桃花源〉類似，與現實的人世間沒有太大的不同，這使得〈剡縣赤城〉中的仙境在六朝志怪中成為相當獨特的一種類型。觀諸陶淵明在《搜神後記》中〈剡縣赤城〉、〈韶舞〉、〈桃花源〉、〈劉驎之〉、〈穴中人世〉等五個與桃源樂土有關的故事，顯示陶淵明對於桃源類型的樂園書寫有著相當的偏好，對於當時普遍流行的，有仙人與不死藥的華麗仙境反而興致不高。從這一點來看，〈剡縣赤城〉雖然是志怪作品，根據六朝當時流行民間傳說而寫成，然而其中有更多的成分是出於陶淵明的創作。

二、陶淵明的〈剡縣赤城〉是最早將「入山遇仙」與「仙凡婚戀」兩個母題結合起來的故事，創造了一種新的故事類型。而這個故事類型改變了傳統的人與仙的關係，拉近了凡人與神仙在愛情故事中的距離，賦予彼此更為對等的地位，讓以後的仙凡婚戀類型故事有了更大的創作空間。

三、〈剡縣赤城〉的女仙在仙凡婚戀類型故事中扮演了「迂迴的主動角色」。不同於杜蘭香或成公智瓊直接而主動地降真，並且強勢地要求凡間男子接受這段感情。瑩珠二女一見袁相根碩便說：「早望汝來！」預示了彼此之間早已定下的緣分，在這種冥數的約束之下，即使仙女也無法違反，因此當瑩珠二女主動表達「願為室家」的時候，這種謙卑的語氣不僅是對袁相根碩的尊重，同時也是對冥數表達服從的意思。

四、異界婚戀故事雖然常有互贈禮物的情節，但〈剡縣赤城〉中的腕囊卻是相當獨特的一件禮物，明顯帶著禁忌（瑩珠二女在贈禮時即告誡「慎勿開也」），一如潘朵拉的盒子。日本傳說中蒲島太郎的龍宮寶盒顯然是受到這只腕囊的影響。腕囊本身精巧的設計：「囊如蓮花，一重去，復一重，至五，盡；中有小青鳥」，對於向來文字簡鍊的陶淵明而言，顯然花費了相當多的心思，而禮物中包含有活體的情節，更是前所未有。可惜的是在故事中未能清楚交代這只腕囊的功能，讀者在讚嘆它精巧的同時，卻只能對後續的謎團繼續傷神。

五、在仙鄉遊歷類型的故事中，傳主遭遇仙凡時差的情節，幾乎都出現在晉、宋之間，儼然是一時的流行。陶淵明卻放棄這個來自佛教的概念，改採更具道教意味的蟬蛻尸解情節，留給讀者無盡的想像空間。在同類型故事中只有〈剡縣赤城〉一則孤例而已。這樣的安排不像是出於偶然，更像是作者有意的創作：如果陶淵明只是單純記載一則聽

來的故事，那麼採取《拾遺記·洞庭山》和《幽明錄·劉晨阮肇》相同的結局，讓袁相、根碩回到百年後的人世，這樣的結局似乎更容易安排些。陶淵明卻採取了「贈禮→約定→違反約定→尸解消失」的獨特敘事結構，延續了〈桃花源〉中違反約定的漁夫再也無法回到桃花源的母題，成為六朝志怪中獨一無二的情節。

儘管〈剡縣赤城〉在文學表現上不能盡如人意，從以上五個特色看來，〈剡縣赤城〉在中國文學史上應該有其一定的地位。

#### 四、〈劉晨阮肇〉的文學表現與影響

〈劉晨阮肇〉雖然承襲了〈剡縣赤城〉的故事結構，在文學方面的表現，卻更勝於〈剡縣赤城〉：除了內容的描寫較〈剡縣赤城〉更為細膩，對於〈剡縣赤城〉故事中不合理或未交代清楚的情節，都一一加以改寫修正，使得故事的發展更為合理。

在〈劉晨阮肇〉的文學手法中，最值得注意的，當屬人物對話的經營。尤其是二位女仙的言語刻畫，充分表現出出仙女可愛、幽默、親切、體貼、溫柔、多情的形象，幾乎成為後世仙女書寫的典範，更成為唐詩普遍引用的典故。或許正是由於文中大量出現的對話型式，使得〈劉晨阮肇〉成為宋元以後小說、雜劇、傳奇樂於取材改寫的文本。

〈劉晨阮肇〉文中有許多引用佛教思想的部分，也成為一大特色。例如以「宿福」來說明劉阮二人何以能夠進入仙境、結成仙緣；又以「罪牽」來詮釋劉、阮受到人世牽絆，必須離開仙境回到故鄉的無奈；最後更借用了佛教的「天人時差」的母題，讓劉、阮回到三百年後的故鄉，見到七世孫，藉此引起強烈的人世滄桑之感，也令後來的讀者唏噓不已。劉義慶晚節好佛，思想也明顯受到佛教的影響，他與門客們在《幽明錄》以外又集結了《宣驗記》一書，以宣揚佛教的因果思想，就是一個例子。

從本論文第四章第三節所列舉引用劉阮典故的唐詩作品看來，劉阮故事最吸引人的部分大約有三點，一是文人對神仙的嚮往，二是男詩人對溫柔美麗的女仙的愛慕，三是對於相愛而不能相聚的情節的傷感。

從相愛而不能相聚的情節中，又衍生出仙女永無盡期的等待與思念，與劉阮不能再

歸的深刻悔恨。由於劉阮故事中的時間刻度遠遠超過凡人生命的範疇，其漫長無邊也超越了凡人的想像。於是所有的思念與悔恨因而被放大，都變得更強烈。但是這些強烈的情緒，在無邊的時空背景下，卻又反而顯得微不足道，變得雲淡風清。如此極端化的對比，將所有的想像與情感都推向極致，使得志怪更具文學性，並且成為明白而有力的喻依，從而豐富了民族的語彙，提升了詩的深度。這算是〈剡縣赤城〉與〈劉晨阮肇〉對於中國文學的一項可觀的貢獻。

## 附錄：

### 一、吳均《續齊諧記·天臺遇仙》

漢明帝永平十五年，剡縣有劉晨、阮肇，入天臺山採藥，迷失道路，糧食乏盡。望山頭有一桃樹，二人共取食之，如覺少健。下山得澗水，飲之，並各澡洗。又見蔓青菜葉從山腹流出；次有一杯流出，中有胡麻飯屑。二人相謂曰：「去人不遠。」因各入水，水深四尺許。行一里，又度一山，出大溪。見二女子，顏容絕妙（世未有）。便喚劉阮姓名，如有交舊，歡悅問曰：「劉郎等來何晚？」因邀過家。廳館服飾，無不精華。東西各有床帳帷巾七寶瓔珞，非世所有。左右侍直青衣，悉皆端正，都無男兒。須臾，下胡麻飯、山羊脯。食之，甚美。又設甘酒。又有數仙客，將三五桃至女家，云：「來慶女壻。」各出樂器，歌調作樂。既向暮，仙女各還去。劉、阮就所邀女（家止）宿，言語巧美，又行夫婦之道。住十五日，求還。女曰：「今來此，皆是宿福所招，得與仙女交接，流俗何可樂？」遂住半年，天氣和適，常如二三月中，百鳥哀鳴，能不悲思？求歸甚切。女曰：「罪根未滅，使君等如此。」更喚諸仙女作絃歌，共送劉阮，云：「從此山東洞口，去。不遠，至大道。」隨其言，果得還家鄉。都無相識，鄉里怪異。乃驗得七世子孫云：「傳聞上祖公入山不出，不知所在？今乃是既無親屬，栖泊無所，欲還女家，尋山路不獲。至太康八年，失二人所在。（《蒙求》卷中引）（據王國良著《續齊諧記研究》，頁53-55。）

## 二、劉義慶《幽明錄·黃原》：

漢時太山黃原，平旦開門，忽有一青犬在門外伏守，備如家養。原繼犬，隨鄰里獵，日垂夕，見一鹿，便放犬，犬行甚遲，原絕力逐終不及。行數里，至一穴，入百餘步，忽有平衢槐柳列植，行牆迴匝。原隨犬入門，列房櫳戶可有數十間，皆女子，姿容妍媚，衣裳鮮麗；或撫琴瑟，或執博碁。至北閣，有三間屋，二人侍直，若有所伺。見原，相視而笑：「此青犬所致妙音婿也！」一人留，一人入閣。須臾，有四婢出，稱太真夫人白黃郎：「有一女年已弱笄，冥數應為君婦。」既暮，引原入內。內有南向堂，堂前有池，池中有臺，臺四角有徑尺穴，穴中有光映帷席，妙音容色婉妙，侍婢亦美。交禮既畢，宴寢如舊。經數日，原欲暫還報家，妙音曰：「人神異道，本非久勢。」至明日，解珮分袂，臨階涕泗，後會無期，深加愛敬：「若能相思，至三月旦，可修齋潔。」四婢送出門，半日至家。情念恍惚，每至其期，常見空中有輶車彷彿若飛。（魯迅《古小說鈞沈》，收在《魯迅全集》第二卷，頁250-251。）

## 三、盧肇《逸史·馬士良》

唐元和初。萬年縣有馬士良者，犯事。時進士王爽為京尹，執法嚴酷，欲殺之。士良乃亡命入南山，至炭谷湫岸，潛於大柳樹下。纔曉，見五色雲下一仙女于水濱，有金槌玉板，連扣數下，青蓮湧出。每蓋旋開。仙女取擘三四枚食之，乃乘雲去。士良見金槌玉板尚在，躍下扣之。少頃復出，士良盡食之十數枚，頓覺身輕，即能飛舉。遂捫蘿尋向者五色雲所。俄見大殿崇宮，食蓮女子與群仙處于中。覩之大驚，趨下，以其竹杖連擊，墜於洪崖澗邊。澗水清潔，因憊熟睡。及覺。見雙鬟小女磨刀謂曰：「君盜靈藥，奉命來取君命。」士良大懼，俯伏求救解之。答曰：「此應難免，唯有神液，可以救君。君當以我為妻。」遂去。逡巡持一小碧甌，內有飯白色，士良盡食，復寢。須臾起，雙鬟

曰：「藥已成矣。」以示之，七顆光瑩，如空青色。士良喜歎，看其腹有似紅綫處，乃刀痕也。女以藥摩之，隨手不見。戒曰：「但自修學，慎勿語人。儻漏洩。腹瘡必裂。」遂同住於湫側。又曰：「我谷神之女也，守護上仙靈藥，故得救君耳。」至會昌初，往往人見。漁者於炭谷湫捕魚不獲，投一帖子，必隨斤兩數而得。出《逸史》（《太平廣記》卷第六十九，頁428）

#### 四、表 2-1-1：《十洲記》中各洲宮殿、仙人與不死藥

	宮殿建築	仙人	不死藥
祖洲			上有不死之草，草形如菰苗，長三、四尺。人已死三日者，以草覆之，皆當時活也。服之，令人長生。
瀛洲		洲上多仙家	玉醴泉。飲之數升輒醉，令人長生。
玄洲	上有太玄都	先伯真公所治	
對天西北門	上多太玄仙宮宮室，宮室各異。	三天君下治之處	
炎洲		亦多仙家	上有風生獸，似豹，青色，大如狸……取其腦，和菊花服之，盡十斤，得壽五百年。
長洲	有紫府宮	天真仙女遊於此地	
元洲		亦多仙家	上有五芝、玄潤。潤水如蜜漿，飲之長生，與天地相畢；服此五芝，亦得長生不死。
流洲		亦饒仙家	
生洲		上有仙家數萬	
鳳麟洲			
聚窟洲			却死香。……死者在地，聞香氣乃却活，不復亡也。
滄海島	島中有紫石宮室	九老仙都治處，仙官數萬人居焉	島上專是大山，積石至多，……石，服之神仙長生。
方丈洲	有金玉琉璃之宮	三天司命所治之處，群仙不欲升天者，皆往來此洲，受太玄生籙。仙家數十萬	
扶桑	上有太帝宮	太真東王父所治處	
蓬丘	上有九氣丈人、九天真王宮	太上真人所居，唯飛仙能到其處耳	
崑崙	其一處有積金，為天墉城，	西王母之所治也	

\*據王國良著，《海內十洲記研究》，台北：文史哲出版社，1993年10月。



## 參考文獻

### 傳統文獻

1. [春秋]左丘明撰，《國語》，台北：里仁書局，1981年12月。
2. [春秋]左丘明撰，楊伯駿編著，《春秋左傳注》，台北：復文圖書，1991年9月再版。
3. [戰國]莊周撰，郭慶藩集釋，《莊子集釋》，台北：世界書局，1985年11月，十二版。
4. [戰國]莊周原著，陳鼓應註譯，《莊子今注今譯》，台北：台灣商務印書館，1992年10月，初版十一刷。
5. 《穆天子傳》，台北：中華書局（據平津館本校刊本），未標出版年。
6. 袁珂注，《山海經校注》，台北：里仁書局，1982年8月。
7. [戰國]列禦寇撰，莊萬壽導讀，《列子》，台北：金楓出版社，1998年7月。
8. [西漢]劉安著，劉文典集解，《淮南鴻烈集解》，台北：明倫出版社，1971年10月。
9. [西漢]司馬遷撰，《史記》，台北：中新書局，1976年5月。
10. [西漢]孔安國傳，《尚書孔傳》，台北市：新興書局，1964年11月。
11. [西漢]劉向撰，向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，2009年4月。
12. [西漢]劉向集錄，《戰國策》，台北：里仁書局，1990年9月。
13. [西漢]劉向原著，王叔岷撰，《列仙傳校箋》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月，初版掃描二刷。
14. [西漢]劉歆等撰，王根林等校點，《西京雜記（外五種）》，上海：上海古籍出版社，2012年12月。
15. [東漢]班固撰，[唐]顏師古注，《新校漢書集注》，台北：世界書局，1974年5月，三版。
16. [東漢]班固撰，[唐]長孫無忌等撰，《漢隋藝文經籍志》，台北：世界書局，2009年10月。
17. [東漢]許慎撰，[清]段玉裁注，《說文解字注》，台北：漢京文化，1985年10月。
18. [東漢]鄭玄注，《禮記鄭注》（校相臺岳氏本），台北：新興書局，1975年10月。

19. [東漢]鄭玄注，《毛詩鄭箋》（校相臺岳氏本），台北：新興書局，1978年3月。
20. [東漢]鄭氏注，[魏]何晏集解，《論語集解》（永懷堂本），台北：新興書局，1964年5月。
21. [東漢]蔡邕撰，《蔡中郎集》，上海：中華書局（據海原閣校刊本校刊），未標出版年。
22. [西晉]郭璞注，《爾雅郭注》，台北：新興書局。
23. [西晉]王弼著，《老子道德經注》，台北：世界書局，1991年1月初版十刷。
24. [西晉]張華原著，祝鴻杰譯注，《博物志》，台北：台灣古籍出版有限公司，2002年12月初版二刷。
25. [西晉]干寶撰，汪紹楹校注，《搜神記》，台北：里仁書局，1982年9月。
26. [西晉]干寶撰，李劍國輯校，《搜神記》，北京：中華書局，2007年3月。
27. [東晉]葛洪原著，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，2007年10月，二版六刷，
28. [東晉]葛洪撰，胡守為校釋，《神仙傳校釋》，北京：中華書局，2010年9月。
29. [前秦]王嘉等撰，王根林校點，《拾遺記（外三種）》，上海：上海古籍出版社，2013年7月，一版二刷，
30. [東晉]陶潛撰，[清]陶澍注，《靖節先生集》，台北，河洛圖書出版社，1974年9月再版。
31. [東晉]陶潛撰，楊勇著，《陶淵明集校箋》，台北：正文書局，1999年1月。
32. [南朝宋]陶潛撰，李劍國輯校，《搜神後記》，北京：中華書局，2007年3月。
33. [南朝宋]劉義慶撰，楊勇校箋，《世說新語》，台北：樂天出版社，1973年4月，再版。
34. [南朝宋]劉義慶撰，王根林校點，《幽明錄》，收在《拾遺記（外三種）》，上海：上海古籍出版社，2013年7月，一版二刷。
35. [南朝宋]范曄撰，《新校本後漢書並附編十三種》，台北，鼎文書局，1977年9月。
36. [南朝梁]陶弘景撰，趙益點校，《真誥》，北京：中華書局，2011年9月。
37. [南朝梁]蕭統選輯，[唐]李善注，《文選》，台北：正中書局。1971年10月。
38. [南朝陳]徐陵編，《玉臺新詠》，台北：世界書局，2001年8月，二版一刷。
39. [唐]李延壽撰，《南史》，台北：鼎文書局，1976年11月。
40. [唐]許嵩撰，《建康實錄》，北京：中華書局，1986年10月。

41. [唐]釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林》，北京：中華書局，2011年3月，一版三刷，
42. [唐]張讀、裴鏞撰，蕭逸、田松青校點，《宣室志/裴鏞傳奇》，上海：上海古籍出版社，2012年8月。
43. [唐]牛僧孺編，[唐]李復言編，程毅中點校，《玄怪錄，續玄怪錄》，台北：文史哲出版社，1989年7月。
44. [唐]段成式撰，曹中孚校點，《酉陽雜俎》，上海：上海古籍出版社，2013年9月。
45. [唐]杜光庭撰，羅爭鳴輯校，《杜光庭記傳十種輯校》，北京：中華書局，2013年11月。
46. [北宋]李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1995年8月，一版五刷。
47. [北宋]李昉等編，《太平御覽》（上海涵芬樓影印中華學藝社借照日本皇室圖書寮京都東福寺東京岩崎氏靜嘉堂文庫藏宋刊本）
48. [北宋]洪興祖撰，《楚辭補注》，台北：漢京文化，1983年9月。
49. [宋]羅密撰，《路史》，台北：中華書局，1983年4月臺三版。
50. [南宋]朱熹集注，《四書集注》，台北：世界書局，1997年3月初版32刷。
51. [南宋]朱熹注，《詩集傳》，台北：世界書局，1981年11月。
52. [南宋]嚴粲著，《詩緝》，台北，廣文書局影印黃梅胡今予先生處藏明嘉靖間趙府味經堂刻本，2005年8月。
53. [明]吳承恩著，《西遊記》，台北：桂冠圖書公司，1994年4月，再版五刷。
54. [明]傅燈撰，《天台山方外志》台北：新文豐出版公司，1987年6月。
55. [清]王夫之著，《莊子通•莊子解》，台北：里仁書局，1984年9月。
56. [清]彭定求等編，《全唐詩》，北京：中華書局，1979年8月一版二刷。
57. [清]王士禛撰，《池北偶談》，北京：中華書局，1997年12月，一版三刷。
58. [清]孫希旦撰，《禮記集解》，北京：中華書局，2010年4月，一版五刷。
59. [清]方玉潤撰，李先耕點校，《詩經原始》，北京：中華書局，2007年3月，一版三刷。
60. [清]袁枚撰，《隨園詩話》，台北：漢京文化，1984年2月。

## 近人論著

### 一、專書及學位論文（依姓名筆畫序）

1. 丁乃通著，《中國民間故事類型索引》，北京：中國民間文藝出版社，1986年7月。
2. 于省吾主編，《甲骨文字詁林》，北京：中華書局，1999年12月。
3. 文史哲出版社，《修詞類說》，台北：文史哲出版社，1980年9月再版。
4. 王孝廉著，《花與花神》，台北：洪範書店，2003年10月，二版一刷。
5. 王瑤著，《中古文學史論》，北京：商務印書館，2011年12月。
6. 王國良著，《搜神後記研究》，台北：文史哲出版社，1978年6月。
7. 王國良著，《魏晉南北朝志怪小說研究》，台北：文史哲出版社，1984年7月。
8. 王國良著，《續齊諧記研究》，台北：文史哲出版社，1987年12月。
9. 王國良著，《六朝志怪小說考論》，台北：文史哲出版社，1988年11月。
10. 王國良著，《漢武洞冥研究》，台北：文史哲出版社，1989年10月。
11. 王國良著，《海內十洲記研究》，台北：文史哲出版社，1993年10月。
12. 李劍國著，《唐前志怪小說史》，北京：人民文學出版社，2011年12月。
13. 李豐楙著，《六朝隋唐仙道類小說研究》，台北：台灣學生書局，1986年4月。
14. 李豐楙著，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局，2010年10月。
15. 金榮華著，《中國民間故事集成類型索引（二）》，台北：中國口傳文學學會，2002年3月。
16. 屈萬里著，《詩經詮釋》，台北：聯經出版社，2009年9月初版17刷。
17. 裴普賢著，《詩經評註讀本》，台北：三民書局，1983年1月。
18. 林佳慧，《從非小說到小說—「志怪」論述研究》，國立中央大學中文研究所碩士論文，2000年6月。
19. 洪樹華著，《宋前文學中的超現實婚戀遇合研究》，濟南：齊魯書社，2011年9月。
20. 胡萬川著，《民間文學的理論與實際》，新竹：國立清華大學出版社，2005年6月初版二刷。

21. 胡萬川著，《真實與想像—神話傳說探微》，新竹：國立清華大學出版社，2004年7月。
22. 胡萬川著，《台灣民間故事類型》，台北：里仁書局，2008年11月。
23. 馮友蘭著，《中國哲學史》，香港：文蘭圖書公司，1967年4月。
24. 張倩儀著，《魏晉南北朝升天圖研究》，北京：商務印書館，2010年2月。
25. 張慶民著，《魏晉南北朝志怪小說通論》，北京：首都師範大學出版社，2000年10月。
26. 程麗芳著，《神仙思想與漢魏六朝志怪小說研究》，成都：西南交通大學出版社，2008年8月。
27. 葉舒憲著，《高唐神女與維納斯》，北京：中國社會科學出版社，1997年12月。
28. 陳寅恪著，《金明館叢稿初編》，收在《陳寅恪先生文集一》，台北：里仁書局，1981年3月。
29. 陳寅恪著，《元白詩箋證稿》，收在《陳寅恪先生文集三》，台北：里仁書局，1982年9月。
30. 蔣振華著，《漢魏六朝道教文學思想研究》，長沙：中南大學出版社，2006年4月。
31. 魯迅著，《古小說鈎沈》，收於《魯迅全集》第二卷，台北：唐山出版社，1989年9月。
32. 魯迅著，《中國小說史略》，收於《魯迅全集》3，台北：唐山出版社，1989年9月。
33. 閻婕，〈中國異境淹留型傳說研究〉，北京大學中國語言文學系碩士論文，2011年5月。
34. 葛兆光著，《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界—中國思想史第一卷》，上海：復旦大學出版社，2001年10月，一版三刷。
35. 錢鍾書著，《管錐編》，蘭馨社書齋，未標出版年。
36. [日]小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳統與古小說》，北京：中華書局，2006年11月二版二刷。
37. [日]井村君江著，陳雅雯譯，《塞爾特神話故事》，台北：星光出版社，2001年11月。
38. [希臘]赫西俄德 HESIOD 著，艾佛林-懷特 H. G. EVELYN-WHITE 英譯，張竹明、蔣平轉譯，《工作與時日/神譜》，台北：台灣商務印書館，1999年2月。
39. [美]韓森著，包偉民譯，《變遷之神》，杭州：浙江人民出版社，1999年9月。
40. [英]德斯蒙德·莫里斯 (DESMOND MORRIS) 著，陳信宏譯《裸女：女體的美麗與哀愁》(THE NAKED WOMAN: A STUDY OF THE FEMALE BODY)，台北市：麥田出版，2005年5月。

41. [德]艾伯華著，王燕生、周祖生譯，《中國民間故事類型》，北京：商務印書館，1999年2月。
42. EDITH HAMILTON, *MYTHOLOGY TIMELESS TALES OF GODS AND HEROES*, (BOSTON: LITTLE, BROWN & COMPANY, 1985)
43. NANCY HATHAWAY, *THE FRIENDLY GUIDE TO MYTHOLOGY*, (NEW YORK: PENGUIN GROUP, 2001)

## 二、期刊及會議論文

1. [日]小川環樹作，張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集》第一輯，台北：幼獅文化公司期刊部，1977年8月再版，頁85-95。
2. 朱占青，〈神秘感影響下神怪小說的審美特徵〉，《河池學院學報》第28卷第1期，2008年2月，頁33-37。
3. 朱占青，〈神話思維影響下中國古代小說的時空觀念與生命意識〉，《江西社會科學》，2010年1月，頁112-116。
4. 林佳蓉，〈從宗教名山的形成看佛道交融的契機—以唐代天臺山佛道二教的發展為例〉，《成大宗教與文化學報》第二期，2002年12月，頁143-165。
5. 林淑貞，〈地景臨現—六朝志怪「地誌書寫」範式與文化意蘊〉，《政大中文學報》第十二期，2009年12月，頁159-194。
6. 李永平，〈文學思維與科學思維的統一性—以「仙鄉淹留」傳說為例〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學報）》第42卷第2期，2013年3月。頁26-37。
7. 李宗定，〈葛洪《抱朴子內篇》與魏晉玄學—「神仙是否可學致」與「聖人是否可學致」的受命觀〉，《台北大學中文學報》第4期，2008年3月，頁165-192。
8. 胡軍，〈儒釋道：紛爭和融合〉，《普門學報》第24期，2004年11月。
9. 康韻梅，〈從「粗陳梗概」到「敘述宛轉」—試以兩組文本為例展現志怪與傳奇的敘事性差異〉，《台大文史哲學報》第六十一期，2004年11月，頁179-222。
10. 席格，〈莊子「神人」觀念與魏晉精神生態〉，《河南理工大學學報（社會科學版）》第7卷第2期，2006年5月，頁141-145。

11. 姚聖良，〈論莊子哲學中「仙」與「道」的結合〉，《中華文化論壇》，2008 年第二期，頁 78-81。
12. 苟波，〈道教神仙傳記與神仙觀念的多元化及演變〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2010 年第 5 期，總第 170 期，頁 114-120。
13. 張振謙，〈曹唐遊仙詩戀情傾向探析〉，《中南大學學報（社會科學版）》第 15 卷第 2 期，2009 年 4 月。頁 207-273。
14. 萬建中，〈日本民間故事中三種禁忌母題的解讀〉，《北京師範大學學報》，2003 年第 4 期（總第 178 期），頁 51-59。
15. 楊華坤，〈淺析魏晉六朝志怪小說中的「仙凡婚戀」主題〉，《魅力中國》，2011 年 4 月上，頁 331。
16. 楊俊國，〈漢唐人仙戀小說模式的生成及意蘊〉，《安康師專學報》第 13 卷第 2 期，2001 年 6 月，頁 34-37。
17. 廖佩芸，〈唐人小說中的「桃花源」主題研究〉，《東海中文學報》第 19 期，2007 年 7 月。頁 61-88。
18. 劉育霞，〈魏晉南北朝道教的文學表現特徵論〉，《江漢大學學報（人文科學版）》第 29 卷第 6 期，2010 年 12 月，頁 43-46。
19. 趙雷，〈戰國至漢初神仙觀念的演變〉，《西北民族大學學報》，2007 年第四期，頁 41-45。
20. 陳昭銘，〈中國古代神仙思想探析〉，《國立新竹教育大學語文學報》第十三期，2006 年 12 月，頁 199-213
21. 鍾維克，〈莊子與道家、道教及宗教文化〉，《重慶工商大學學報（社會科學版）》第 22 卷第 4 期，2005 年 8 月，頁 134-136。
22. 謝選駿〈中國古籍中的女神——一群沒有愛情的原始雕像〉，《民間文學論壇》，1988 年 1 月。頁 81-89。
23. 蘇振宏，〈十世紀前道教文學發展簡述〉，《江西農業大學學報（社會科學版）》第 10 卷第 4 期，2011 年 12 月，頁 131-134。