

從玄女到九天玄女

——一位上古女仙的本相與變相

李豐楙*

摘要

有關中國古神話的研究，經常出現的一種處理方式，就是受到文本材料的限制，即以歷史文獻、經典記載與考古文物為主，王國維稱為「二重證據」。但是神話人物的記載並不限於一般的經典、文獻，而會被宗教、信仰等所吸收、改造，其流傳的經典常跨越時、空，以至於現今的時空仍被作為崇奉的神祇。九天玄女既為上古女仙，亦是至今活著的信仰，這種被納於民眾信仰與儀式的諸神，都會伴隨著新創造的神話，故從神話與儀式可以理解其歷史變化。對於這樣的神話現象：有關「神」的「話」（說話、故事），杜贊奇（Prasonjit Duara）曾以關帝神話（The Myth of Guandi）為例，認為是一神銘刻象徵（Superscribing Symbols）。在此則以玄女到九天玄女為例，發現其出現於緯書、兵書、術數、道經及民間傳說等，在「本相」上是天、人之間的訊息傳遞者，而後來的「變相」，則所傳遞的愈來愈多樣化，其文化功能大為增多，因而在不同的行業中都成為被崇奉者。我們綜合各種資料，包括小說敘述中被創造的角色，解讀其中所銘刻的象徵。但是萬變不離其本，九天玄女作為神聖訊息的傳遞者、中介

* 政治大學宗教研究所教授

2 新世紀神話研究之反思

者，仍多與黃帝神話有關，而隨黃帝神話的多變，這一職能貫串於豐富而多樣的敘述，也就是本相的性格不變，卻經由變相而顯現其神話人物的多面性。

關鍵詞：玄女、黃帝、緯書、道經、兵法、本相、變相

From Xuan Nü 玄女 to Jiutian Xuan Nü 九天玄女: The Transformations of an Ancient Daoist Goddess

Lee Fong-mao *

Abstract

One common approach to studying Chinese ancient myths is to use textual materials such as historical documents, scriptural texts, archaeological artifacts, or in Wang Kuo Wei's terms, "secondary evidence". The mythical figures and their tales, however, go beyond the above-mentioned limitations. Usually they would be appropriated, remodeled by local religion and belief, came to be worshiped as gods and goddesses and have been worshipped as such right up to the present day. Jiutian Xuan Nü, or the Mysterious Lady of the Nine Heavens, is not only an ancient Daoist goddess, but a worshiped goddess of the day. Like other mythical figures adapted by popular religions and rituals, Jiutian Xuan Nü is associated with newly created miracle tales. By studying these miracle tales, we might be able to understand how her image changes along the history. Employing the myth of Guandi to explain the phenomena of myth, or the "tales" or "stories" of the deities, Prasonjit Duara concluded that they represent a "superscription of symbols" of one single deity. Drawing how Xuan Nü (or, the Mysterious Lady) transforms into Jiutian Xuan Nü as an example, however, this paper finds that the image of the goddess is presented in books of various kinds, such as the Weft texts, book of marshal arts, the Daoist Canon, magic, and folklores. According to the present paper, Xuan Nü's "original image"本相 is a sacred messenger between Heaven and Earth. As time moves on, the goddess undergoes various transformations of image,

* Research fellow in the Institute of Chinese Literature and Philosophy at Academia Sinica °

assuming different cultural functions and beginning to be worshiped by all walks of life. The present author synthesizes various sources, including newly created characters found in narratives, and explores the symbols superscribed in the texts. Eventually, the author discovers that Jiutian Xuan Nü as a sacred messenger or mediator is mostly associated with the Yellow Emperor. The myth of the Yellow Emperor is constantly on the change, but Jiutian Xuan Nü's role remains intact. That is to say, as a mythical figure, Xuan Nü's original image remains as such while her transformed images vary. And these varied images reveal the multiplicity of a mythical figure.

Key words: Xuan Nü (玄女, or Mysterious Lady), the Yellow Emperor 黃帝, the Weft texts 緯書, the Daoist Canon, book of marshal arts, the original image 本相, the transformed image(s) 變相

從玄女到九天玄女

——一位上古女仙的本相與變相

李豐楙

玄女、素女、青腰女、西王母等，皆婦人之仙者也。

——《黃帝九鼎神丹經訣》卷10

玄女乃天地精神，陰陽之靈氣，神无所不通，形无所不類，知萬物之情，曉眾變之狀，為道教之主也。……疏曰：玄女亦上古之神仙，為眾真之長。

——《龍虎經》注、疏

宋江恰纔敢抬頭舒眼，看見殿上金碧交輝，點著龍燈鳳燭；兩邊都是青衣女童，持笏捧圭，執旌擎扇侍從；正中七寶九龍床上，坐著那個娘娘。

宋江看時，但見：

頭縮九龍飛鳳髻，身穿金縷絳綃衣，

藍田玉帶曳長裙，白玉圭璋擎彩袖。

臉如蓮萼，天然眉目映雲環；

脣似櫻桃，自在規模端雪體。

正大仙容描不就，威嚴形像畫難成。

——《水滸傳》四十二回 還道村受三卷天書 宋公明遇九天玄女

一、前言

在道教創教期所推崇的金丹大道中，從前道教期所納編的「上古」女仙中，其時間之早、地位之重要，當時丹經都認為首推玄女，乃是少數可與西王母並列的上古婦人之為仙者。在明代楊爾曾（fl. 1590-1625）¹《新鐫仙媛紀事》的首卷，²承續之前的女仙集傳如《墉城集仙錄》³、《歷世真仙體道通鑑續編》⁴等，雖則首列無上元君（聖母元君）、太一元君、金母元君及上元夫人於「九天玄女」前，前兩位元君乃因老君的顯化而獲此尊貴的位階：一為老君之母、一為老君問道之師，並非上古所錄之神仙；上元夫人雖說是「太古以來得道女仙籍，亞於龜臺金母。」⁵事實上是因西王母降見茅君（或漢武）而被列出的。真正能稱為上古所載之神仙者，在道教神譜中就是西王母與九天玄女，兩位從早期的記載就有關鍵性的重要地位，從神話時代到道教形成後以迄於今。這樣時經二千餘年的女仙，雖如神話英雄之具有千面性、多面性，但是總不脫離其始創期的「本相」，神名、職司等都確定其不變的女仙本質；所以後來形成其

¹ 王崗曾推測楊爾曾的生卒年（1573-1623？），然 1573 年之說不詳其所據，另 1623 年則依據其所出版的《韓湘子全傳》。詳參氏著：〈作為聖傳的小說，以編刊藝文傳道〉，高雄中山大學舉辦「第一屆道教仙道文化國際學術研討會」，2006 年 11 月 10、11、12 日，頁 367。學棣賴思好就其出版品進行研究，諸書中出版年代最早者是萬曆十八年（1590）的《狐媚叢談》，而最晚的則是天啓五年（1625）《文子合注》。詳參氏著：《〈仙媛紀事〉研究——從溯源到成書》（南投：國立暨南大學中文所碩士論文，2009 年）。

² [明] 楊爾曾：《新鐫仙媛紀事》，王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編》（台北：臺灣學生書局，1989 年，第 1 輯第 9 冊），頁 84-89。

³ [唐] 杜光庭：《墉城集仙錄》（HY782），卷 6，2b-4a，《正統道藏》（台北：新文豐出版公司，1977 年，第 38 冊），頁 506-507；[宋] 張君房編：《雲笈七籤》，卷 114，16a-18a，《正統道藏》，頁 469-470。

⁴ [元] 趙道一：《歷世真仙體道通鑑後集》（HY287），卷 2，1a-3a，《正統道藏》，第 8 冊，頁 854-855。

⁵ [明] 楊爾曾：《新鐫仙媛紀事》，王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編》（台北：臺灣學生書局，1989 年，第 1 輯第 9 冊），頁 81。

「變相」者，乃是因其職能愈到後世愈廣大，在形相上也愈加道教化，從而在形相、職司上發生部份的變化。從神話學理解神仙神話到道教神話，也就如從玄女到九天玄女的聖諱，在神話敘述中就形成定型化的敘述模式，因而能在不同階段承擔不同的宗教職能，其中所「銘刻」的正是不同時期道派的不同需求。但是從一開始玄女就與西王母、黃帝形成固定的神話群，既已確定其為天（帝）之使者，乃代天而傳天命者：從〈龍魚河圖〉經《龍虎經》、《靈寶六丁秘法》等道經，而後遺存於四川考古的出土文物，而流行更廣的原因則是衍變為通俗小說如《水滸傳》之類，都一直是中國政治神話中傳遞訊息者的典型。在此即從弘觀的道教歷史觀察：玄女何時、為何應劫而現，又如何化劫救世？道教化的過程中逐漸定名為九天玄女，之所以在丹法、兵法及眾術中成為傳法者的箭垛式人物，就在其一直承擔的神聖使命：傳授天書符訣，以期救劫濟世。從此就可理解臺灣的九天玄女爐下弟子，所諷誦的真經、寶懺中諸多寶誥，都一致三稱「九天玄女無極護國元君」之真意所在⁶。

二、傳遞天命的使者：玄女在正／邪象徵中的本相

在臺灣民間社會的九天玄女信仰，緣於中國大陸的改革開放，促使爐下弟子各自組團謁祖尋根，如「中國九天玄女祖庭道教會」就曾親赴陝西華山九天玄女宮探尋原典；並曾印行九天弟子祁天凡所撰的〈九天玄女寶傳〉，其中就明確化表明：「玄女者九天聖母也，太元聖母弟子、黃帝之師也。」並敘其降世的聖蹟：「迨乎開皇，降迹人間，號曰媧皇，人首龍身，煉石補天。」「軒皇治世，蚩尤肆虐，玄女再降，傳帝陰符。」⁷而在歷史文獻上只有第二件才有

⁶ 晚近使用考古與道經資料進行研究者，以張勳燎的論述最為精彩，其蒐羅資料有新突破，在此的撰述受惠良多，謹此表示感謝之意，而在解釋上則有不同的著重點，則由本人所作的解讀。

⁷ 苗栗獅潭鄉仙山協靈宮為「中國九天玄女祖庭道教會」會址，曾印行《九天玄女救世真經》、《九天玄女治心消孽真經》與〈九天玄女聖記〉、〈九天玄女寶傳〉、《大悲好生九天衛房聖母元君靈應寶懺》等。

記載，而女媧事跡則是古籍上另有其相關的記事。在民國九十七年苗栗仙山舉辦「國際道教文化節」時，在入口處的標示牌上，則又特別澄清九天玄女與玄鳥信仰、女媧信仰等有不同之處。⁸ 在上古文獻中已有女媧等女神，而爲了探尋玄女之源，學術界所能運用的神話、古史資料幾已竭盡所能，其中最易混淆的：一是女媧與玄女、二是玄鳥與玄女、三則是天女魃與玄女。由於資料近古且較少，而真正的原因就在如何辨明其是否有內在的聯繫。因而只有從玄女的職能變化解讀：在黃帝神話群中何時出現天命信仰，其中玄女所承擔的到底又是何種職司？這樣才可解明玄女的本相與變相。

平議這種聯繫關係不能僅從「玄」字之所同，或職能的相近，而需從敘述文體所反映的思想，探討其是否契合於政治迷思（myth）的國家神話。這種傳統的形成與衍變歷時久遠：上古神話作爲古史或部族聖史，都會因應思想史、特別是宗教思想史而調整。玄女神話並非單純敘述成仙或天仙降凡的神仙神話，而是緊密關聯黃帝神話中聖王的天命思想，乃是從先秦的古史神話向兩漢讖緯神話的衍變。最早的一則玄女聖蹟就是出現於緯書〈龍魚河圖〉：

黃帝攝政前，有蚩尤兄弟八十一人，并獸身人語，銅頭鐵額，食沙石子，造立兵仗刀戟大弩，威振天下，誅殺無道，不仁不慈。萬民欲令黃帝行天子事，黃帝仁義，不能禁止蚩尤，遂不敵，乃仰天而歎。天譴玄女下，授黃帝兵信神符，制伏蚩尤，以制八方。⁹

這一則神話敘述可簡化爲如下的敘事：

聖王在一統天下前，有強大的反對勢力進行暴烈的抗衡，但民心已彰顯

⁸ 本資料由學棣劉怡君小姐代爲搜尋，特此致謝。

⁹ 黃爽：《漢學堂叢書》引〈龍魚河圖〉；《太平御覽》卷736引〈黃帝出軍訣〉；收於安居香山、中村璋八：《緯書集成》（東京都：東京教育大學文學部內野研究室漢魏文化研究會，1959年）。

其「民之所欲」，雖則如此，聖王並不能完全有效對抗惡勢力。上天即基於天命所在，乃派遣使者下凡，聖主終能藉由符命而加以制裁，最終才得以統治天下。

這樣的敘述綱要即是依循正／邪對立的思維模式，所反映的是漢人在緯書中所流行的政治神話，由於漢代獨尊儒術之後，儒家知識精英的思想特色，表現在尊「經」的不變之理，就是既強調合理主義的理性價值，倡行仁義之王統治天下乃在其仁德表現，這種人文主義突顯政治的道德理想性，使政治減少其神學化傾向；卻也有漢初諸子如董仲舒即大倡天人感應學說，感應論的盛行即可容納政治神話，這些即是後來出現而被稱為「圖緯」、「讖緯」的緯書思想。「緯」相對於「經」而言，就是運用神學解釋儒家的經義，如〈龍魚河圖〉中就保存諸多的民俗、信仰，也有許多「史事讖」。有關黃帝軒轅的就是這類神秘的史事讖，所敘述的自是與正史有所不同，主要目的就是強調黃帝之得天下者乃是天命，而神格化、有意志之天則是體察萬民之心。類似的符命還有另一則，既出於〈龍魚河圖〉也出於〈黃帝出軍訣〉，也是說黃帝伐蚩尤，睡中「夢西王母遣人（或道人）披玄狐之裘，以符授之，曰：太一（或乙）在前，天一備後，得兵契信（或河出符信），戰則克矣。」後來即有玄魚（巨鼈）銜符出置壇中，黃帝佩之以攻，即日擒蚩尤。¹⁰ 西王母信仰曾盛行於漢代社會，銅鏡銘文、地券及墓葬畫像等多可見，既職掌長生、延壽也職掌死後的登錄；而漢哀帝時，又有關東飢民流行持西王母籙，流亡至長安，祠祭西王母之事。¹¹

在漢緯中出現的顯然是兩件獨立的文本敘述：西王母所遣的是披「玄狐之裘」的人（或道人），並未明說是玄女；玄女是由上天遣派下地，乃是天帝的使者，並非西王母所遣之使。從西王母信仰的盛行，可以推知玄女信仰在漢代

¹⁰ 同前注 8。

¹¹ 方詩銘：〈西王母傳說考〉，《東方雜誌》42-14（1936）；又柳存仁：〈關於王母籙〉，發表於「學藝兼修·漢學大師——饒宗頤教授九十華誕國際學術研究討論會」，2006年12月14日。

社會也應曾流行，才會分別被緯書作為天助黃帝戰勝蚩尤的神仙。由於西王母與玄女原是各司其職者，後來在道教化的黃帝神話中也都是被分別敘述。目前所傳的以《軒轅黃帝傳》三卷較為完整，《雲笈七籤》卷 100 所收的〈軒轅本紀〉曾被王欽若筆削，而王瓘〈廣黃帝本行記〉僅為一卷。¹² 不管版本如何，都是記載黃帝先有得〈河圖〉之夢，經天老之助，終於得到黃龍負圖而出的「河圖書」；而在記述與蚩尤之戰中，顯然分別錄入兩則傳符的記事，都將西王母遣道人之事置於前，而玄女降見事則置於後。為何需要保存這樣的兩則敘述？在漢代緯書中，不管是〈龍魚河圖〉或〈黃帝出軍訣〉，都說西王母遣使所予之符，佩之即日擒蚩尤。但是這一編成於唐代的黃帝傳記，特別使用黃帝佩符之後，「仰天歎所未捷，以精思之，感天大霧冥冥，三日三夜。」即是有意表明未捷，才又感得玄女下降，卻說是「一婦人，人首鳥身」。顯然這樣的敘述並非〈龍魚河圖〉的文字，而是參用了〈黃帝問玄女兵法〉¹³，這已是六朝期所改變的玄女形象：

黃帝與蚩尤九戰九不勝。黃帝歸於太山。三日三夜，天霧冥。有一婦人，人首鳥形，黃帝稽首再拜，伏不敢起。婦人曰：「吾玄女也，子欲何問？」黃帝曰：「小子欲萬戰萬勝，萬隱萬匿，首當從何起？」遂得戰法焉。

從神話史言「人首鳥形」的敘述應是襲用《山海經》一類神話筆法，原本具有圖騰神物的合體性質，所以治神話學的袁珂乃據《詩經·玄鳥》「天命玄鳥，降而生商。」將玄女理解為商代始祖神。祁天凡因而敘說：「聖母化身，肇起殷商，聖母為兵家之祖」。但是採用袁珂這一流行於中國大陸已久的《中國神話史》，所使用的「人首鳥形」資料則是六朝人的說法，張勳燎曾引用一件東晉墓葬文物，即 1997 年出土於江西南昌的彩繪木胎漆圓盤形器，其上左側所

¹² 《軒轅黃帝傳》，《藏外道書》18 冊，朱越利《道藏分類解題》對此有考。

¹³ [宋]李昉等編：《太平御覽》（台北：臺灣商務印書館，1968 年據上海涵芬樓影印，卷 15）。

繪的一組圖像，就被解說為西王母撫琴，而人頭鳥形像則被認為是「九天玄女」；同樣的在重慶萬州區出土的唐貞觀墓葬有「人首鳥身俑」，也被認為「應屬九天玄女」。¹⁴ 這類人首鳥身的形狀，邢東田則從王充《論衡·無形》所敘述的仙人之形：「體生毛，臂變為翼，行於雲。」配合羽人及「衣羽衣」的方士，就認為乃是道教飛仙的歷史背景，才形成改造玄女形象的原因。¹⁵ 這種較緯書晚出的文本與圖像，引發考古學者與神話學者的解釋，都是為了解讀當時人的原始構想。問題是圖象本身並無文字作為佐證，又如何論證西王母與玄女在東晉已出現在同一事件中？目前道經、傳記均缺少這類記載，玄鳥為殷商的圖騰神物，而玄女則是奉天帝之命的傳符使者，並非殷民族的始祖神，在神格上實有根本的差異。反而在〈黃帝問玄女兵法〉中為何會出現「人首鳥形」，到底其依據及意義為何？確是一個待解的歷史公案！

從緯書上簡略的一句「授黃帝兵信神符」，既已確立玄女為傳授兵符的使者，所反映的應是漢代方士者流與民間社會的黃帝神話：既有漢初黃老治術的「黃帝四經」，又配合政權神授的合法化，建立黃帝為聖王典型的政治神話；¹⁶ 也有民間道派的黃老道，也同樣祠祭黃帝與老君，早期道派乃將古之聖王改造為求仙有成的帝王典型。緯書傳布有關聖王的政治迷思，為何會在黃帝與蚩尤的部族之戰中，選擇了「玄女」作為符命的傳授者？關鍵就在「兵信神符」的神聖、神秘意義，需要有一天地使者代天宣示天之秘寶。這一文本敘述中的玄女並不直接介入人間的戰爭，而只是提供秘寶以剋邪致勝，故玄女的導師原型影響後來的，就是所有兵法、戰法中均需神秘而有效的符訣、信符的張本。在漢代的緯書思想中代天而授的本意為何如此，就關涉玄女的「本相」正是傳遞天命的使者，就在這一本相的原型上，從而啓發道教化的諸多「變相」，但從

¹⁴ 張勛燎：〈江西、四川考古發現的九天玄女材料和有關文獻記載的考察〉，《中國道教考古》四（北京：線裝書局，2006年），頁1003-1031。

¹⁵ 邢東田：〈玄女的起源、職能及演變〉，《世界宗教研究》1997年3月，頁96-107。

¹⁶ 鍾宗憲：《黃帝研究—黃帝神話傳說之嬗變與有關黃帝學術源流問題之辨正》（輔仁大學中文所博士論文，1999年）。

道經到通俗小說都不遠離這種本義：下土的聖王需自己解決人間事，智慧者原型只是宣示天的密令，最終都會「符」合上帝所承諾之「命」，此即信符的誠信本意。由於玄女與黃帝的神話聯繫，並非出現於《山海經》而是漢代才盛行的河圖緯，胡萬川較早即注意玄女的神話淵源，認為是從《山海經·大荒北經》的天女魃形象衍變而來，以為玄女即傳授戰法的女神。¹⁷但兩者在職能上到底有何差異！這就關涉黃帝與蚩尤之戰的神話象徵，在古代部族爭奪中原之戰所創造的，就是在這場民族聖戰所象示的正／邪：黃帝命應龍畜水／蚩尤請風伯雨師縱大風雨。這場水戰的象徵敘述：一畜一放、一收一縱，即隱喻古代的洪水肆虐成爲災劫，最後則是「黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。」這個青衣的天界女子就直接奉命以神力介入人間的戰爭，而出現的時機同樣是在勝敗關鍵，故其登場應是天應黃帝之請所派下的。由於直接介入已干犯了人界的秩序，或是神力耗盡而受人界污染，所以戰勝後卻「不得復上」，因而導致所居不雨。女魃既是從天而下施展止雨的神力，導致天力的干預人事，所以玄女降世就不再直接介入中原共主的爭奪戰。

在中國古神話所象徵敘述的古史中，炎、黃神話可視爲部族戰爭的「我族」認同，蚩尤則被作爲敵對的勢力而當作「非我族類」，象徵邪不勝正的挫敗。神話創造就是另類的古史，戰勝者都需要重新創造部族的聖史，就採用我族的神話觀點收編戰敗者及其部族神話，而後反覆借由講述神話予以污名化，在文化象徵上就形成一種正／邪、善／惡的對立結構。黃帝這一聖祖就成爲我族認同的聖號，作爲部族的英雄所顯現的千面性，也可說是黃帝部族所創造的一個「想像的共同体」：象徵順應天人的仁德之王。所以天女魃所象徵的是得天之助。但是兩漢緯書的神秘思想興起後，河圖洛書所象的聖主徵兆，就在河圖緯一如〈龍魚河圖〉一強調受圖受命說，以之神化劉漢帝王之創業：河圖緯中既有高祖觀汶水，見黃釜化爲老翁言「劉季何不受河圖」；〈詩含神霧〉也有張良授

¹⁷ 袁珂校注《山海經校注》卷12（上海：上海古籍出版社，1980年），頁430；胡萬川：〈玄女、白猿、天書〉，《中外文學》12:6（1983）。

命圖，命圖就是受天命而為天子的憑據。受命創業如此者即是依據政治迷思，而革命改制更是亟需神話，王莽篡奪王命即是需求信物：「告安漢公莽為皇帝」；劉秀復漢也勢必需要符書作為標示天命的王命標記。這種可以預知的預言被緯書家、方士等視為國之重寶、秘寶，確信職掌符命者即可預知天命，乃將天命思想神學化而作為政權、王權的神學依據。這種競相製造符命的社會氛圍，也是激發班固等撰〈王命論〉的時代。¹⁸ 這種王命的合法化既是兩漢王朝的政治迷思，也就激發漢人重新創造黃帝的受命神話，天女魃的下凡助陣既已不能滿足這種政治思想，所以河圖緯中出現了玄女授符、黃帝受命，就符合漢代的緯書思想，乃以新政治神話重新解釋黃帝的天命。這樣的玄女雖則不必說是天女魃的衍變，卻可確定為漢代神話版本的「王命論」典型。

緯書的文體特質就是簡潔而具隱喻性，既便於刻在玉、石或圖於龜甲，也便於口語傳播，所以敘述「天遣玄女下，授黃帝兵信神符」，不過十二字而已。這種精簡的敘述並非僅反映竹簡的簡冊文體，而是預言性的神秘文體所留下的想像空間特大。從東漢到魏晉的敘述變化，就是道經文體的絢麗風格所反映的六朝文風，故此後所複述的玄女下降情節，若以杜光庭所編撰者為例，在〈金母元君傳〉中仍採附及的筆法，簡筆帶過而只選擇使用「人首鳥身」的婦人形相，但在〈九天玄女傳〉中則大加增飾：

大霧冥冥，晝晦，玄女降焉。乘丹鳳，御景雲，服九色彩翠之衣，集于帝前。帝再拜受命，玄女曰：「吾行太上之教，有疑可問也！」帝稽首曰：「蚩尤暴極，毒害蒸黎，四海嗷嗷，莫保性命，欲萬戰萬勝之術，

¹⁸ 安居香山：《緯書と中国の神秘思想》（東京：平河出版，1988年）；又 Anna Seidel（索安），“Imperial Treasures and Taoist Sacraments.” *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, edited by Michel Strickmann, Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983, pp.291-371. 中譯有劉屹譯：〈國之重寶與道教秘寶——識緯所見道教的淵源〉，收入《法國漢學》叢書編輯委員會編：《法國漢學》第四輯（北京：中華書局，1999年），頁42-127。

與人除害，可乎？」玄女即授黃帝六甲六壬之符……。¹⁹

綜輯所授的符訣名冊爲道教化過程的反映（詳下），而畫龍點睛的一句就是結論總語其「乘龍昇天」的功業，「皆由玄女之所授符策圖局也」，道教以此論定玄女代天所完成的神聖使命，確定傳首所云：「九天玄女者，黃帝之師，聖母元君弟子也。」黃帝爲炎黃部族的首領，而九天玄女則爲其「師」：導師、軍師，從中透露道教所建立的神仙史如何爲之定位，就是在神統譜上爲上古神仙所留的位階中，九天玄女成爲集「衆真之長」的婦人之仙者，這是少數中的少數，卻從此開出一種神話人物的原型性角色。

三、衆術類中的玄女法

杜光庭在晚唐、五代所綜輯的玄女授黃帝的符信諸物，《雲笈七籤》本最爲周備：

玄女即授帝六甲六壬兵信之符，靈寶五符策使鬼神之書，制祆通靈五明之印，五陰五陽遁甲之式，太一十精四神勝負握機之圖，五嶽河圖策精之訣，九光玉節，十絕靈幡，命魔之劍，霞冠火珮，龍戟霓旂，翠輦綠輶，虬駝虎騎，千花之蓋，八鸞之輿，與籥玄竿，虹旌玉鉞，神仙之物。五龍之印，九名蜘蛛，九天之節，以爲兵信，五色之幡，以辨五方。

¹⁹ 杜光庭輯《墉城集仙錄》，後《雲笈七籤》卷 114 錄此傳本，有關《墉城集仙錄》版本的研究參 Suzanne E. Cahill, (蘇海涵) Divine Traces of the Daoist sisterhood: "Records of the assembled transcendents of the fortified walled city" by Du Guangting, Magdalna, NM: Three Pines Press, c2006.、Franciscus Verellen, (傅飛嵐) Du Guangting (850-933): Taoïste de Cour à la fin de la Chine Médiévale. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Écoles Chinoises: De Boccard, c1989.吳碧貞：《唐代女仙傳記之研究—以《墉城集仙錄》爲主的考察》（台北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1997年）、楊莉：《道教女仙傳記《墉城集仙錄》研究》（香港：香港中文大學哲學研究所博士論文，2000年）、羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005年）。

這一「符策圖局」名冊又可以比較《軒轅黃帝傳》中的名冊：「玄女教帝王三宮秘略五音權謀陰陽之術；玄女傳陰符經三百言，帝觀之十旬，討誅蚩尤；授帝五符靈寶真文及兵信符，帝服佩之，滅蚩尤。又令風后演河圖法而為式用之，創十八局，名曰遁甲，以推主客勝負之術。」又有《黃帝問玄女法》三卷²⁰。相較之下，兩種傳記中有關眾術所列的繁簡各異，但是都為了彰顯諸術的神聖源頭，在推原神話中確定黃帝聖王為「發明王」。這是將古代黃帝的發明神話道教化、術數化的結果，代表《軒轅黃帝傳》成書前的階段性成果；等到這一部聖主傳記通行之後，這樣的發明神話就逐漸轉向道教眾術，塑造為「九天玄女」的新傳道法形象，所反映的則是宋元之後的道法風潮。²¹

道教在創教期有意進行的收編作業，反映出新興、新創宗教為教法整備所作的選擇：傳承與創新，今人就需要在馬端臨所賦加的刻板印象：「駁雜多端」，從中理解其取捨之道以建立其核心的宗教體系。在漢代的「玄女授黃帝符信」這一敘述結構上，早期道派又進而根據天書神授的敘述模式，將玄女納編於符訣神授的神學架構中，表現為「道、經、師」譜系的組合體。²²基本上緯書所敘述的：「天遣玄女下，授黃帝某符」，道教化之後如同天書出世一樣模式的，就強調道教的道術、戒律都是道之顯示，符訣與經法都是沿「聖」以垂文，完成之教則由「師」在下土傳布，也就從漢代感應、感通說進而衍化為冥通說。²³從這樣的核心教義就可理解玄女所具有的特殊地位，這一道教化的傳法者性格，在道教神話史上與西王母有所不同者，乃是「婦人之仙者」中被認為從事法術傳布者，而中介者則仍多採用箭垛式人物「黃帝」，從而為道教神話版本

²⁰ [後晉]劉昫等：《舊唐書》（台北：鼎文書局，1981年，卷47），頁2039。

²¹ 張勛燎對此一問題，在前引大作中已著先鞭，特別是對考古文物的獨特創見，在這一基礎上擬再深入解釋。

²² 詳參李豐楙：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，林美容主編，《臺灣宗教研究》第4卷第2期（2005年9月），頁11-55。謝世維：〈聖典與傳譯——道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》第31期，2007。

²³ 李豐楙：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》第1卷第2期（2008年11月），頁247-281。

的軒轅黃帝增加諸多聖蹟。所以「玄女授黃帝」神話乃隨道教的道法整備，經歷不同階段而反映一個本土民族的教法形成。這樣的新創宗教實與佛教經由譯經而制度化大為異趣，這一部分道法、術法也是比較不受佛教衝擊者，甚而成爲外來佛教的護教者所批判的。玄女這一神話角色就此進入道教的傳法譜系，這就是《黃帝九鼎神丹訣》、《龍虎經》爲何在金丹道特予推崇的主因。

玄女出現於早期道經的時間，可以葛洪（283-343）這位百科全書式的道教學者作爲階段性的里程碑，此乃緣於他曾廣搜道書而後選錄於《抱朴子》內篇，漢、晉之際正是傳承與創新的關鍵期，玄女就在這段期間再度登場，同樣被視爲傳授秘訣的箭垛式人物，其中他所推崇的兩種重要修法，一是金丹道、一是首真一法。²⁴ 其中有關金丹術的傳承，所引述的《黃帝九鼎神丹經》即爲古丹經，在《抱朴子內篇·金丹》表明其從祖葛玄曾從左慈傳授的，「凡受太清丹經三卷及九鼎丹經一卷、金液丹經一卷。」葛玄授鄭隱、鄭隱又傳葛洪，譜系分明。今存於《道藏》的《黃帝九鼎神丹經訣》卷一就是如此開篇：全錄於此就可理解其造經模式：

玄女爲天女，職司傳授天之秘寶，神丹經訣即是上天所掌握的長生秘術，本是秘藏於天宮的。黃帝既是發明的聖王，一統天下後年紀漸大，乃向玄女求乞長生之道，玄女於是告訴還丹至道，因而流傳於下界。

顯然還丹術並非助戰的「萬勝之術」，卻又是戰勝死亡的不二之道，這類丹經所反映的煉丹術應可推早至漢代。²⁵ 由於煉丹技術的掌握在方士的方術中已漸成熟，左慈將此術從江北傳入江東，乃是術法的南傳者，首創這類伏煉道術者應在華北地區，而玄女信仰也正在此一區域內傳布。

²⁴ 李豐楙：〈不死的探求——道教信仰的介紹與分析〉，《中國文化新論·宗教禮俗篇，敬天與親人》（台北：聯經出版社，1982年），頁189-242。

²⁵ 陳國符：〈道藏經中外丹黃白法經訣出世朝代考〉，收入趙匡華主編：《中國化學史研究》（北京：北京大學出版社，1985年）。

現存的首卷開篇記載的傳授之法：「先齋沐浴，設一玄女座於水上無人之地，燒香上白，欲以長生之道用傳某甲，及以丹經著案上，置座在此，今育夾道。向北伏，一時之中若天晴無風，可受之；受之，共飲白雞血為盟，并傳口訣、合丹之要，及投金人、金魚於水。」經中強調只有神仙骨者可受此經訣；而在合神丹時選擇時、地及侶等條件也是禁忌特重，「黃帝曰」的首條就此表明還丹至道之要的諸多禁忌。葛洪在〈金丹篇〉也引述類似的「法、財、侶、地」，且引用鄭隱之言陳述合藥之前的祭祀：「合此大藥皆當祭，祭則太乙元君、老君、玄女皆來鑒省。」這類請神鑒省的矜重其事，又可對照〈黃白〉篇的記事，葛洪自言：「余者從鄭公受九丹金銀液經，因復求受黃白中經五卷。」鄭隱曾與左慈親在廬江銅山中試作，黃金、白銀皆能鍊成，「而齋潔、禁忌之勤苦，與金丹神仙藥無異也。」煉丹術與煉金術為中國化學科技的突破性成就，後來經由阿拉伯人也影響西方的煉金術，實為中國科技史的一大成就。²⁶

這種技術的難以控制，曾使早期的煉丹士、煉金士認為「古人祕重其道，不欲指斥，故隱之云爾」，故常運用禁忌法術與祭祀儀式，在中、外科技發展史上這就顯示當時技術的不可控制性，就如人類學者所研究的巫術原理一樣。²⁷ 葛洪在引述諸法後，乃以較長篇幅夸說其「變化」之妙，應是取自黃白經中所敘述的，以此誘使道士投身於此，全篇之末的結語即可作為經文的總結：

凡作黃白，皆立太乙、玄女、老子坐（座），醮祭如作九丹法，常燒五香，香不絕。又金成，先以三斤投深水中，一斤投市中，然後方得恣其意用之耳。²⁸

²⁶ 李約瑟著、陳立夫主譯：黃文山譯述：《中國之科學與文明》第14冊（台北：臺灣商務印書館，1977年）。

²⁷ 詳參拙著《不死的探求：抱朴子》（台北：時報出版社，1982年）。

²⁸ 王明《抱朴子內篇校釋》使用孫校（孫人和校補），將「務成丹法」另起一條；但這段文字應為所敘諸法的總結，不應連於務成丹法之末，表示「作丹砂水法」等均如此祭法；又王明的句讀小誤，在此更正。〔晉〕葛洪著；王明校釋：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年），頁267。

對照〈金丹〉篇可知玄女與老君的次序顛倒，而太乙元君則仍排於首位，元君為女仙之高位者，在〈極言〉篇表明：「按神仙經皆云：黃帝及老子奉事太乙元君以受要訣。」可知煉丹與煉金的醮祭對象都特重女仙，從老子、老君都出現或可推知神格化的老君，天師道特別尊崇，而金丹道的神譜也極推崇，這是從漢代老子的神格化衍變而來的。²⁹ 然後玄女也是從漢代緯書中傳承的女仙，以此類推太乙元君也應是太一神系。唐人在增補後十九卷中的卷十〈鍊藥禁忌法〉，所敘及的「青腰女」，就在卷二〈明神丹之由致取人貴法〉中表明服丹成仙的真人，「能召風伯，使雨師」；而「青腰女者風伯之女也，殊卑於玄女、素女也」，但又比凡人修成的玉女的位階高，後者只是「神仙之妻妾、儀使也」（2-1b、10-6a）。唐代續編《黃帝九鼎神丹經訣》所作的這種總結，顯示當時所知的玄女與素女職司。玄女與素女之間在道教內部的神譜知識中，玄女乃較素女多有煉丹、煉金術的導師地位，且在教內與民間都保有其信仰遺迹，這就如宋洪邁（1123-1202）在《夷堅志》補卷第十二〈赤松觀丹〉條所云：「婺州金華赤松觀，相傳為九天玄女煉丹之所。雲丹始成時凡三粒：一以祭天、一祭地，皆瘞於隱所；一以自餌，蓋不知己何世矣。」並證以宣和道士發現如龍眼大的「神丹」。³⁰ 這一道觀聖蹟已被唐人錄於《軒轅黃帝傳》，應是有所據於載記，即言黃帝往煉石於縉雲堂，因煉丹時「有非紅非紫之雲見」而得名，縉雲山即在婺州金華縣。（《軒轅本紀》同）所傳承的煉丹知識對照〈黃白〉篇所述的，投水、投市的作法，按照先秦禮經的祭法，投水為沉祭、祭地為瘞祭或埋祭、祭天則或供或焚，都是表明虔誠的禮謝之意；而投於市者即表示分享，這種黃白術所煉之金、銀，唐代已能熟悉其術，並明知其為假金、假銀，即可知外丹技術的進展。而外丹術至宋朝仍有人試煉，王道就《古文龍虎經》所著疏

²⁹ 詳參 Anna Seidel, 〈漢代における老子の神格化について〉《道教研究》3, 1968。頁 5-77；法文為 La divinization de Lao tseu dans le taoïsme des Han, publications de l'EFEO. 71. 1969 Paris.

³⁰ [宋]洪邁：《夷堅志》（北京：中華書局，1985年），頁 1663；劉怡君前引 2 文中曾引此條，頁 16。

的，也仍運用「玄女演其序」為第十三章，表明其「知萬物之情，曉衆變之狀，爲道教之主也。」（卷上，26b）因而相信這一上古之神仙，實爲「衆真之長」，但是終究伏煉外丹在南宋已是末流，只成爲王道的注疏作業而已。³¹

《軒轅黃帝傳》所羅列的煉丹遺蹟之後，就插入一段與玄女、素女有關的記事。在「奉事太乙元君，受要記修道養生之法」下，接云：「於玄女、素女受還精補腦之術，玄女授帝如意神方，即藏之崆峒山。」《軒轅本紀》則云：於玄、素受「房中之術，能御三百女。」兩段求煉丹方與房中術，都被放在晚年：「黃帝以天下既理，物用具備，仍尋其訪隱，問道求仙，冀獲長生久視，所謂先理代而後登仙者也。」都是就黃帝傳主的一生所安排的事蹟排序，仍是彰顯聖王的先理代而後登仙。但這樣的玄女授房中術，卻在杜光庭的筆下全被刪略，這固然與傳文重在傳授兵符有關，卻也反映道教出家制形成後，在養生思想上的變革。相較於此，葛洪既有妻室（鮑靚女），卻基於養生思想的博採主張：「欲令多聞而體要，博見而善擇，偏修一事，不足必賴也」。所搜羅的凡有多種：玄女經、素女經、彭祖經至容成經，都被羅列於〈遐覽〉的書目中。由此可知其閱歷廣博，在〈微旨〉篇先承認九丹金液固然至要，而「事大費重，不可卒辦。」而修道者則需知：「寶精愛炁最其急也」，雖爲必知之術，卻也不相信「知玄、素之術者則曰唯房中之術可以度世矣。」在今本《神仙傳》的〈張道陵傳〉，也載張道陵「其治病事皆採取玄、素。」從房中術史爲何關聯玄女一事理解，乃因其被道教中人士視爲養生需知，而漢代的帝王術則視爲「興國廣嗣」之道。到底這部題名「玄女」的房中經何時傳世？較早的推至西漢，一般均接受東漢末期盛行的說法。³² 因爲《河上公注老子》第二十八章多少有批評此法之意，認爲「行《玄女經》，糞子、容成之法」，就如從人貸而必償還，還不如自守，「絕心閉念者」爲無極；而另一《老子想爾注》第九章同樣強調

³¹ 張勳燎前引文，頁 1022，對於這些資料已有詳細的整理、論述，可以概見玄女在後來的煉丹術發展爲稀見的事例。

³² 李零認爲西漢已出，較通常的說法爲早。詳參氏著：《中國方術考》（北京：東方出版社，2000 年）。

「道教人結精成神」的修法，而批判「今世間偽技詐稱道，託黃帝、玄女；龔子、容成之文相教，從女不施，思還精補腦，心神不一，失其所守，尙揣銳不可長寶。」³³從東漢末葉既被批判為「偽技」，符合玄女出現在〈龍魚河圖〉，也以東漢的年代為斷限。《想爾注》即明確表明是「託黃帝、玄女」，可見《玄女經》也在開經採用類同於《黃帝九鼎神丹經》的敘述模式，即是採相同的模式化的開篇，成立時間就不致於早到西漢。

漢代何時流行房中術，與何時借用玄女或素女以標經名，這是兩回事，表明玄女授黃帝符訣的緯書之說已先流行。從早期所出現的「玄、素」連稱，葛洪也置於系列經名之首，就可知玄女的地位最尊。這部但見於書志著錄（如《隋書·經籍志》）³⁴，後人所見的是散引於醫籍，就如丹波康賴於北宋初（984）收於《醫心方》者亦然，卷上十八〈房內〉的房中、房內即是中土的題名法，葉德輝乃求諸野而輯成《素女經》中的玄女法。³⁵重要的就在〈至理第一〉保存了一節近於開經的文字：敘述模式正是「黃帝向玄女問道」，但與問神丹經訣不同的是，黃帝乃受素女之術，然後再請問玄女「以悉其道」，所知悉養生之理與葛洪所倡行的，都是與玄、素二經所主張的養生技術相符：孤陰不生，獨陽不養。這種養生術雖是依「託」黃帝神話，但是類似黃帝的內傳、本紀則是早在葛洪之前，既已將其列為黃帝的問道情節。在《抱朴子·極言》暢論養生之道，即舉黃帝為例證：從「陟王屋而受丹經」以下凡列十四問，其第七問即為「論道養生則資玄、素二女」就可推知房中術被列於養生方，依託於玄女、素女，就表明二女仙早就進入軒轅神話叢，今人所見的諸種版本，只是據此古

³³ 相關的考證年代有大淵忍爾：〈五斗米道の教法——老子想爾注を中心として〉（上）（下），《東洋學報》49-3、4（1968），後收入《初期の道教——道教史の研究・其の一》（東京：創文社，1991年），頁309-366。

³⁴ [唐]魏徵等：《新校本隋書》（台北：鼎文書局，1990年）。

³⁵ [清]葉德輝：〈新刊素女經序〉「《經》中雜出玄女、采女問答，知《素女》、《玄女》本合一經」，收入氏編，楊逢彬、何守中整理、校點：《雙梅影閣叢書》（海南：海南國際新聞出版中心，1998年），頁2。

本進而增飾而已。

葛洪當時所見的黃帝問道事，即以「畢該秘要，窮盡道真」為其能事，其中的「講占候則詢風后」，即為《軒轅黃帝傳》中「取合己者四人謂之四面」之一，曾令其「演河圖法而為式，用之創百八（或十八）局，名曰遁甲，以推主客勝負之術。」但葛洪又曾著錄《龍首經》一種（〈遐覽〉、〈極言〉），如果今存於《道藏》中的兩種：《黃帝龍首經》為二卷本，《黃帝授三子玄女經》則為簡本。³⁶前者書前之序是否為葛洪所見的《龍首經（或記）》原本已有，抑是黃帝問道玄女說流行後才置於卷首？但可信為占驗術的一類占經，本就是漢代社會流行的占驗書，《道藏》歸為「眾術類」，也是道教吸納「雜而多端」的諸術之例。博學者如葛洪在〈自敘〉篇，坦白承認「不喜星書及算術、九宮、三棊、太一、飛符之屬」，「晚學風角、望氣、三元、遁甲、六壬、太一之法，粗知其旨，又不研精。」但術數之類又為民間所日用，道教中人也需特闢「眾術」一類加以吸納，即將其歸於玄女所授，就需以序造出授經神話：「黃帝將上天，次召其三子兒告知曰：吾昔受此《龍首經》於玄女，經章傳義十有二緒。蓋吾所口受不傳者，吾今日告汝，汝因能行之乎？內以自輔，外修黔首，術與賢者；若不能行，則埋之名山三泉之下，慎無妄泄，使不神。」這樣的語氣正是秘術傳授的典型，作為六壬式法，《隋志》及新舊《唐志》也有《玄女式經要法》、《玄女彈五音法相冢經》等，都是標名「玄女」的占法與式法，道教、術數與民間社會已為玄女定性，標明其「變相」下仍是維續其代天傳授黃帝的「本相」，而黃帝則是民族文化的文明發明王，也就是文明形成並無分高下，都被神話化為上天秘寶的顯示。

從葛洪這位百科全書的博學者所建立的道教里程碑，就可發現東晉以前既已形成軒轅黃帝傳的原始本，這個本子是否即為《黃帝內傳》？依據內傳體的形成正是在東晉初葉的江南地區，特別是上清經派特別重視內傳體，作為教團

³⁶ 《黃帝龍首經》（HY283），《正統道藏》，第8冊，頁110-136；《黃帝授三子玄女經》（HY285），《正統道藏》，第8冊，頁149-151。

內的教科書。³⁷《黃帝內傳》是否在葛洪之前已編成？目前並無實證，只能假設曾有一種黃帝神話的原始本。玄女與黃帝的授道關係，即由授兵信符開始而後及於丹訣、房中術等，形成道經在天書模式之外相近的另一種模式：上天派使者傳授、或代天而傳授問道者。有趣的是玄女既是被認定為傳授兵符者，但有關《黃帝問玄女兵法》所衍生的，諸如《玄女戰經》之類，葛洪反而只錄存《入軍經》一類，應是與道教中人所偏重之術有所不同之故！在《軒轅黃帝傳》的「玄女教帝三宮秘略」下，注云：「兵法謂玄女戰術也，衛公李靖用九天玄女法是矣。」又將李筌得驪山老母所授的《陰符經》也歸於授書名冊。其中所透露的就是黃帝一統天下，亟需玄女授兵符以創帝業；而李唐李淵、李世民父子等為大唐創業帝王，李靖同樣需運用九天玄女兵法，所輔佐的則是李唐二帝。玄女與黃帝的聯節關係，雖則僅為黃帝神話中的一體，卻因其屬於關鍵的使者傳符身份，也被推崇為李靖用兵的兵法所自。從葛洪所見的早期版本到唐人（如王瓘）所編撰的，何嘗不是隱喻李唐的平定中原，在兵法上就如黃帝之得玄女授符。這是李弘神話在政治迷思所預言的李氏上應圖籙，也以李衛公轉而善用「玄女戰術」以輔真主，顯示編行黃帝神話新版本，同樣再現黃、老的時代新意。³⁸這一微意被附注於此，或許也可視為唐代曾流行玄女神話的一個佐證。張勛燎所舉的詩證可作如是解讀：劉禹錫（772-842）詩可代表中唐期，安史之亂後已日漸衰敗，乃代尹果毅追述其天寶末從軍之事，在〈和董庶中古散調詞贈尹果毅〉詩代其抒發抱屈淪落的心情，詩中敘寫「言有窮象士，弱齡頗尚奇。讀得玄女符，生當事邊時。」所讀的應是玄女兵法的一類奇書，弱齡如此，年長後「借名游俠窟，結客幽并兒」，後來在天寶末，即應「詔徵神武師」時占軍募兵而從軍，只是若戰有功，卻只得一個五品果毅的散官之職。³⁹

³⁷ 學棟張超然：《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》（台北：政治大學中國文學研究所博士論文，2007年）。

³⁸ 詳參拙著〈唐人創業小說與道教圖識傳說——以神告錄、虬髯客傳為中心的考察〉收於李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》（台北：學生書局，1997年）。

³⁹ 瞿蛻園：《劉禹錫集箋證》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁650-652。

而晚唐期則羅隱（833-909）反映大唐將亡的時局，在《后土廟》一詩前半就敘明：「四海兵戈尚未寧，始於雲外學儀形。九天玄女猶無聖，后土夫人豈有靈。」即用典表明九天玄女未曾傳符顯聖以化解唐末的世劫，而后土也不再庇護家國。就在其諷諭詩風中借九天玄女為典故，反映當時人借由《藝文類聚》等而熟知玄女的聖蹟。⁴⁰從唐代不同時期所引的作代表，就可理解玄女聖蹟可能隨兵法、黃帝神話等諸般形式傳播於世，也印證「上古之神仙」經由道教或民間的信仰，得以諸多面相持續發展，這種「變相」正是民間社會有利於創新神話的活力。

四、聖戰與職能：道教九天玄女的定型化

從「玄女」聖諱的衍變就可見其道教化，就是何時習用「九天玄女」？漢代之前如《楚辭·離騷》引用「九天」指稱天、天帝：指九天以為正，朱熹注「天有九重」即是相對於九地的多層天觀；而楊雄《太玄經》則指一年之中的時間變化；或相對於「九野」的大地空間，解「九天」為九個方位之天。這些紛雜的九天說尚未加諸「玄女」之上，從緯書河圖緯到黃帝神傳，都一再單用「玄女」之稱。故葛洪所錄的即反映這一階段的「玄女」用法，其後相關編撰的書名也一律如此，除了簡潔醒目，也是傳承早期《玄女經》的傳說用法。不過道教創教所形成的天觀，除了以「三天正法」的三天取代了「六天故氣」的六天，建立末劫觀所欲強調的新天思想。⁴¹就是重新賦與傳統九天說以道教新

⁴⁰ 羅隱詩見《全唐詩》卷 656（北京：中華書局）；又黃志高《羅隱詩風究析》（台北：學海出版社，1981 年）。

⁴¹ 關於三天和六天之議題，學界多有討論，可見王宗昱：〈道教的「六天」說〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究·第 16 輯》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999 年），頁 22-49；葛兆光：〈從「六天」到「三天」：六朝到隋唐道教齋醮儀式的再研究〉，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，（北京：三聯書店，2003 年）頁 29-56；小林正美：劉宋期の天師道の「三天」の思想とその形成，《六朝道教史研究》，（東京都：創文社，1990 年），頁 482-510。另有李慶中譯本，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001 年），頁 459-485。

意，學界從比較「玄女」到「九天玄女」的發展，也確定「九天」為道教徒加諸「玄女」，有意突顯道教天觀的至尊性，也使道教化的玄女有一尊崇的聖號：九天玄女。這一期間最顯著的兩種用法，即是上清經派內傳體將九天符命與三茅真君的職能結合，成為「九天司命」之職；⁴² 另一則是南北朝初期靈寶經派的濟度經：洞玄靈寶自然九天生神章經，都是在當時習用「三天」（如三天內解經、三天正法經）的經名外，使用九天為道教化新天說。唐人既習用「玄女」卻也會使用「九天玄女」，李靖之用「九天玄女法」就是遁甲孤虛術的兵法傳統。

道教內部的經典則是比較一致習用「九天玄女」，並非只是使用全稱以別於「玄女」的簡稱，而是表明九天的新天說已與道教化玄女結合，此後即成為共同的定型化尊稱。這種經典文本敘述的稱名法，乃是異於傳記體的敘述法，因為杜光庭的撰傳僅是就緯書的傳統用法以傳述聖蹟，所以傳文中仍使用「玄女」，而傳名卻需標明道教內部通用的「九天玄女」，但是在《金母元君傳》則是將《黃帝問玄女兵法》所自稱的「玄女」，直接改稱「九天玄女」。在同一傳記集內出現並不一致的稱號，就顯示唐代道教為玄女與九天玄女混用的過渡時期，從唐代以後宋元明才真正的定型化。由於神仙名號在用法上的隱喻性質，就如在文學上，特別是詩賦體的用典，常使典故、事類成為文化象徵，用以精約地含攝豐富的文化意涵。在道教經典中的神仙名號，則是用以標誌道法或經懺，如是象徵其道法的流派、特性，也就被賦與等同的法力，以表示其法術權威。在這樣的民族文化傳統下理解，則從玄女到九天玄女，也就標誌後一名號更能彰顯道教的法術特質。在有關九天玄女的職能研究中，就有一批關繫六丁法的遁甲、孤虛法，張勳燎即試圖以此聯繫道教文化與考古文物間的關係，精彩地論述其歷史的關聯性。⁴³

從九天玄女名號在這段時間內的定型化，在此所欲觀察的就是為了說明道經的形成，如何借由改造玄女神話而發揮其道法的標誌性，使玄女的「本相」

⁴² 張起然學棣於此有專論。

⁴³ 張勳燎前引文，頁 1024-1026。

可以銜接九天玄女，其中被擴增的職司就存在後起的「變相」。若以神話學的名號象徵解說其道法的傳承與創新，從玄女到九天玄女乃是一個絕佳的例證，特別是相較於新出道法大多會使用新神仙譜系，就更能彰顯這些奇術的傳承運用，理當尊奉一位女仙的獨特性質。張氏所用以比較的，乃是衆術中性質一貫的三部遁甲法，可確定為《正統道藏》中衆術類中彼此相互關聯的三部，這是頗有創見的一個研究案例。從中可以發現：道教考古如何與道經文獻密切聯結。在此所要強調的，則是道教化的九天玄女傳黃帝秘法，成為固定的敘述模式，也標誌三部專論六丁、六甲玉女的神術，彼此之間雖各有偏重，卻又具有內在的聯繫關係。其編成的時代先後，約從唐代先出《靈寶六丁秘法》，續為唐末五代《黃帝太一八門連順生死訣》最後則是北宋初期進呈的《秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》。⁴⁴ 所題的書名顯然各有差異，此乃因秘法的旨趣不同而各異，而在密法的神秘來源上，《六丁秘法》與《遁甲真經》乃援用共同的九天玄女授法神話，即是相互襲用並改造為各適其用的神話敘述框架。這種互文性就顯示其法術的相近性質，敘述的類同性即是為了便於強化其法術功能的相同；而《生死訣》則是選擇新的九天玄女傳授兵法模式，標出唐代名將故事中的箭垛式人物：李靖。

道經中的衆術類所重者在於術法的神秘性，基本上仍如葛洪在〈登涉〉篇中所強調的法術傳授模型，也可概見這類法術類的秘傳性並未發生根本的變化。九天玄女既為古代之神仙，也就便於強化其為古法的效驗，茲比較兩段文本的敘述形式，即以較早的《六丁秘法》為主，而《遁甲真經》因應所需而改寫的差異，則括弧注明就可便於比較：

昔蚩尤作亂，黃帝與蚩尤頻戰不克（克），帝曰：「吾聞伏羲在位無兵，治天下廓清，乾坤康泰，天下安寧（治天下無兵），今蚩尤一庶人也（生

⁴⁴ 有關三部書的編成年代，可參考 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, ed. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

妖氣)，伐而無徵（功），攻（戰）而不克，吾之過也（矣）。」告敬未息（此句無），目前忽者見（忽目前）五色雲自（從）空中而來（下），雲中有二童子持金函，後有六仙女同於雲中（有六玉女持書出，二童曰：），奉九天玄女聖命，與帝送造化之源、天地之禍福、八卦之衰旺、風雲之變動、氣候之成敗、日月之勝負、陰陽之得失、星辰之臧否、人情之逆順、變化之理法。（「奉九天玄女聖命送遁甲符經三卷，告與伐之願，傳此文，乃天地禍福，是八卦之吉凶」帝乃長跪而受（之），（二）童子浮雲而去，六仙女已不見（并玉女乘雲而去）。帝遂受得函，未敢便看，急灑掃一室，治齋三日（以上無），方始（遂）開函，受得六丁訣一部：上卷說供養醮齋之法、中卷說長生不死之道，下卷說強兵戰勝六壬、玄女尸解之法（得陰符經三卷：上卷乃神仙煉丹抱一之術、說長生之法；中卷安邦定國、撫安王民之法；下卷論戰伐之事，遁甲者乃玄女之法）。帝乃依文告敬修之，不旬日，似覺身異，舉步飛行；再約蚩尤交戰，一鼓而滅（帝得知而設壇造印劍），卻蚩尤於涿鹿之源，豈不是得元炁精而除卻妖氣也。後感天下廓清，乾坤得位，陰陽不失其序，帝遂修長生不死之術，自製陰符經一卷藏隱機要。（令依此戰蚩尤於涿鹿之野，爾後厥勝，藏之金穀，後大亂，黃巢、楊出得之，傳於凡世。）

對照二本文的同異，就可知採用的神話敘述，都是由童子、仙女奉「九天玄女聖命」而送黃帝，並非玄女親自送帝；而《六丁秘法》在送經部份採用直述法，而《遁甲真經》則採用二童子所告之語，其內容雖有小異，但關鍵則在於編成的卷數，前者雖說三卷，現在卻僅存一卷，後者反而保存三卷，並表明此段文字為〈遁甲神經出處序〉，序文之前又有趙普在宋太祖開寶四年（991）的進經表，所保存的較為周備，都是表明「三卷」，且每卷各有要訣。

《六丁秘法》開篇即以「黃帝曰」表明：「感降九天玄女受此真訣」，其實與後引的童子奉命授訣並不一致，在〈祭醮六丁符法〉中也僅於席上設「六丁神像并符」；而《遁甲真經》開篇即為鄭重的啓請儀式：昊天玉皇上帝、太上

九天玄女元君、聖師玄天上帝，在〈大會祭儀〉，中解說設座上看，面北壇前存神，先扣敗後啓請「祖師北極鎮天真武佑聖真君」，都反映宋初用心開疆北方邊鄙，特別崇奉舊稱「玄武」的北極真武，因而也尊崇既有「玄」字幼主兵法的「太上九天玄女元君」。從〈進經表〉中所述的，這一玄秘之文乃由羅浮山隱士劉罕依盟所授，隱士表明此法黃帝之後隱顯不定，真能奉行的軍強、名將，此前有五子得之：前漢陳平、後漢鄧禹、蜀諸葛亮、唐郭子儀、李靖，而進表目的則是隱士預告「若逢聖明真主啓運，當有真人助之，汝當持此以獻。」故希望「收復諸寇，勢如破竹」，將其視為「天授我宋」為天佑宋之秘寶。也就是宋太祖趙匡胤創業之初，即積極向北方收復國土的時機，所引的五子都具有開疆的功勞，其中的李靖正是見於《軒轅黃帝傳》注語中的李衛公。在而《生死訣》的〈玉女孤虛法〉中就詳載其事：

昔貞觀二年（628）八月，李靖將兵四十餘萬，與突厥戰，夜至三更，九天玄女賜孤虛法與李靖。此法欲使時，背孤擊虛，一女可敵十夫，其使六十甲子，凡行兵、圍棋、暗敵、博戲，背孤擊虛，百戰百勝，萬無一失也。（6b-7a）

所舉的歷史例證都是唐、宋創業維艱，國需良將，當此之際九天玄女，所授的兵法就成為良將善戰的戰術相象徵，《六甲秘法》也強調兵書《陰符經》：「陰符云：八卦甲子，神機鬼藏，便是六丁遁甲強兵戰勝之術，是九天玄女術也。」而〈遁甲神經出處序〉則強調六丁神術為出入行軍的玄妙口訣，「乃護國之寶，不為人見矣。」這些六丁隱遁法，《六丁秘法》既有咒語而結以「急急如九天玄女律令」，也有用龍鸞棗木所刻的「九天玄女印式」；而《生死訣》也有〈九天玄女透天闕〉的諸多符法，後半錄有《太陰玄女經》，也有相同的「造印法」：乃九天玄女使六丁之印。（16b-17a）從諸多兵法所反映的九天玄女信仰，雖則唐、宋的時代不同，卻都相信《陰符經》一類兵書，也需配合六丁遁甲術而靈活運用，由此可以理解九天玄女為何在眾術類經典中一直被崇奉，且在宋初的

壇位上，被尊稱為「元君」並加「太上」之號，其地位在真武之前。

從唐到宋不管是帝王創業而良將護國，抑或道士借由朝臣進經上表，都顯示九天玄女信仰並非僅為民間人士所信奉的法術。從三部兵法類的道法可以理解九天玄女的地位愈加尊崇，特別是在創業的關鍵階段，李清神話豈非鼓舞朝臣進呈的動力。明初創業期是否也重演這樣的神話版本？答案就是從元之《太宋宣和遺事》敷衍為《忠義水滸傳》，假設有一類如施耐庵曾經歷蒙元的統治者，也有機會熟悉這類九天玄女秘授兵信符書，他會如何九天玄女在關鍵時機登場？⁴⁵ 還道村的一所古廟，舊牌上刻「玄女之廟」，所尊奉的正是宋江口中所尊稱的「九天玄女娘娘」，這不正是宋、元、明民間崇奉九天玄女的一個典型？「三卷天書」的卷數也是前引三種道書的標準卷數，不管是《六丁訣》或《陰符經》三卷。其中總是會有「安邦定國、撫安王民之法」與「強兵戰勝之術」。這些秘法、真經的經首、經尾所一再警戒的，就是一連的規矩：

- ① 禁忌之重：「不得妄有漏泄於非道人，從吾所戒，萬願從心矣。」（《六丁秘法》1b）

「此玄妙口訣，千金不傳，萬金不變，勿泄天機，乃護國之寶，不為人見矣。」（《遁甲真經》卷上、12a）

- ② 齋戒之嚴：「六甲六丁神甘名字，先以淨水滌淨穢氣，然後乃得啓卷，禱祝看之；若有觸犯，即殃及九祖，長歿三官，亦且純首毀形。」（《六丁秘法》1b）

「太上曰：夫欲傳授之士，須當澡沐潔身，鄭重先炷名香，仰視北辰，虔心祝香。」（《遁甲真經》卷上、1a）

- ③ 功效之顯：「此道法門，度世奇談，古者名將皆受此談。」（《六丁秘法》1a）

「行此法出入，行軍用焉，不問凶神惡煞，入地迴必，不敢當（擋）途，

⁴⁵ 詳參拙著〈假作真時假亦真——一僧、一道眼下的情、慾與理〉，收於《明清文學與思想中之情、理、欲·文學篇》（台北：中央研究院中國文哲所，出版中）。

他衆我寡，或萬軍圍掩，但望天罡取氣，所指之方，千軍不覺、萬軍不見。」（《遁甲真經》卷上、12a）

從這些明確的使用法要，就可讀通宋江如何與軍師吳用二人的妙用天書，都是作者遵守這種符訣、兵法的傳法訣要，才能符合這一文化傳統的形成與衍變。這種變化微妙應是反映了帝王創業與農民革命的倚伏大勢，道法與小說自是需適時這一趨勢：緯書的秘寶思想是先以黃帝爲創業主模型，後來歷代創業主都不斷「自以爲」如黃帝之得天命，從東漢末經魏晉南北朝直到隋、唐，玄女的秘授符命即由「李弘」的名應圖籙承擔帝王得天命王位，而不能完全取代的兵符部份，就在李唐創業神話中逐漸轉交名將：李靖得九天玄女兵法正是這一新神話版本，而趙普則在進表所讚的五子中增加爲「郭子儀、李靖」，名將的出場取代了帝王卻又將戰果推給帝王，在宋以下這一新模式就方便宋江作爲傳授兵符者，其中既有預知天命的圖籙，也有臨危占驗的兵符，形成兼綜兩種使命的新角色。這是緣於宋江本就是流寇的農民革命領袖，既有起事成王的取「彼」而代的革命「英雄」色彩，又有以臣盜橫行的良將才能。而從歷史宋江轉變爲神話宋江，關鍵時空就在金人治下的「忠義民兵活動的華北地區」而後才又擴大於蒙元治下的大江南北，淪陷區的漢人崇奉九天玄女娘娘，就改造徽宗朝的臣盜宋江。

從緯書到道經的神話敘述，這一天命神話始終具有不變的結構性意義，深層結構不變而表層結構則可與時俱變，這個對照表可如下顯示：

正（得天命）／邪（失天命）

黃帝（玄女）／蚩尤

李淵世民＋李靖（九天玄女）／突厥

宋徽宗＋宋江（九天玄女）／高俅集團

從玄女到九天玄女的名諱只是強化其作爲天（天命）的傳訊者，但輔佐的對象則從「真主」變爲「星主」，改造者則是華北忠義人與蒙元治下的文人。類似《六丁秘要》、《生死訣》及《遁甲真經》乃是金、元治下的忠義之士所亟於獲取的秘說話，置身於異族統治危疑不安之下，也較會有神異的秘法的需

求，試圖以此解生存的集體危機感。徽、欽北狩之後的政治困局，也亟需神話英雄的出現，現實界的岳飛與想像的宋江自是可以聯想結合為一。⁴⁶因徽宗既已不存而南宋高宗遠在江南偏安，岳飛神話既已破滅，就只能寄寓於神話宋江；信仰中九天玄女的輔佐對象即可轉向宋江，從這一標榜「忠義」的小說，忠義人將統兵首領虛擬於宋江，對於蒙元治下的起義者這也是一種「小說之教」。

趙普進經表將希望寄託於帝王與名將的組合，而民衆則創造並不存在的末世英雄，宋江、吳用及其好漢如可經由九天玄女的傳達天命，就可展開「替天行道」的梁山大業，從此隨「小說之教」而在民間社會形同宗教的影響力。⁴⁷九天玄女的「娘娘神」原型，在救劫神話中已確立其原型性角色：西遊故事中即有觀音「娘娘」，《鏡花緣》則有百草仙化身老道姑指點唐小山。⁴⁸這種謫凡系列中的娘娘神原型，都是由「九天玄女娘娘」的民間尊稱轉變而出；相較於此，九天玄女本尊仍在通俗小說中持續出現，從《平妖傳》中化身為南林處女，即是「玉帝遣玄女臨凡，助越亡吳」；而《女仙外史》則是鮑姑引見唐賽兒拜九天玄女為師，南海大士命曼師賜與天書七卷，瑤池西王母請九天玄女娘娘下界親來講授，均屬後來之作綜合多方的結果。⁴⁹這類小說反覆搬演雖形成諸多「變相」，但是九天玄女的掌教、救劫的「本相」始終不變，都是道經、兵法中的九天玄女經由水滸故事所塑造的。由於道經秘法的傳授特為秘要，常人無緣得睹此類秘笈，而通俗小說則是流行於民間社會各階層，所建立的文化象徵也會回饋於道教中人。這樣就既援增了宋元以後明、清社會的九天玄女信仰，連法

⁴⁶ 孫述宇即是以此索隱法研究岳飛與宋江，詳參孫述宇：《水滸傳的來歷、心態與藝術》（台北：時報文化，1981年）。

⁴⁷ 詳參筆者對於「小說之教」的反思，見〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，王瓊玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），上冊，頁277-322。

⁴⁸ 李豐楙：〈罪罰與解救：《鏡花緣》的謫仙結構研究〉，中央研究院中國文哲研究所：《中國文哲研究集刊》第7期，1995年9月。

⁴⁹ 胡萬川：〈玄女、白猿、天書〉《中外文學》12：6（1983），頁136-164。

術的法派祖師也曾出現，就擴大了民間信仰對這位女仙所需求的諸多職能。

九天玄女既經定型化為文化象徵，基本上在道教與民間各自發展而有互相呼應之處，相較之下後者更具有創造文化的活力。道教內部的發展就是將九天玄女納入神統譜中。就如文化工具箱中的文化工具，可作為情感、信仰的表現象徵，「九天玄女」成為符籙、戰後所象的法力、神力根源，方便道教中人列於聖師的行列，這種「變」常有經典、聖傳作為依據。而民間雖則仍根據本相，卻擁有相對自由的創造空間，乃各自基於聖蹟的不同體驗，因而在民間流傳的諸多聖蹟神話中常可見其「銘刻」的歷史標誌，因而擴大了神祇的多元面相及其職能。根本的原因即在於傳天符這一關鍵的角色，從革命的創業帝王到應劫起事的「農民英雄」，所降見的總是少數的箭垛式人物：帝王、名將或革命者，就會限制其信仰者的普及範圍，就不易像西王母具有比較廣泛的信仰群眾。如何才能擴增其信仰群？從結社聚會的行業內部作為行業神的信仰，直到民間信眾的一般信仰，都顯示其信仰後來也能進入民眾的信仰生活中。民間何時何地建立祠廟崇奉，這一問題需要更廣泛的資料方能立論；目前僅能從可見的部份地方史料、出土文物加以印證，在明、清社會及其後的民國時期，九天玄女的信仰顯然有逐漸多元化的特色，如四川的墓葬考古，華北地區則有陝西的華山及河北、北京等地均曾立祠奉祀；特別是臺灣，乃是當代發展良好的顯著例證，並配合相關新出的「真經」，而可作聖誕慶典中誦唸之用，其數量之多已自成信仰體系，更是反映了臺灣道廟組成聯誼性組織的團結願望。

到底玄女何時進入道經中，而且出現在不同的經典之中？張勛燎既已注意的《正一法文經章官品》認為這類「主吞桑」的文獻記載資料甚少，認為其所職之事並不特別見重。⁵⁰但這些名為「玄女」的資料並不可靠，因為要判斷其職司應從本相理解其變相，才能確定其間是否存在內部的聯繫？在卷一〈互蠶滋好〉一條、卷四〈主蠶桑〉一條，都援用此經的請神體例，首先啓請正一派的諸官將而後則是位階較低的小神，而「玄女」之名正諸現在小神之列，其實

⁵⁰ 張勳燎前引書，頁 1023。

就與歷代所見的玄女神格不相符合。可確定的是民間所奉祀的養蠶小神，雖則稱爲「仙官」卻是將「玄女、玄男」合稱，就可知文本中與「神男、神女；玉女、玉男；素女、素男等吏」並見者（1-16b、4-1a），都只是泛稱的神名，並非位居中介、職掌傳符的仙職。其次就是類似張文曾引用的〈九天玄女竈告秘法〉之例，在《道法會元》卷 21b 中作爲秘法之一，縱使列諸秘法之林，卻僅此一見，表明「此法乃九天默告大法，以竈錄爲奏告之文，以司命爲傳送之將」（1a）並將其置於「北斗居天中，斡玄元化」下，如果配合〈竈錄式〉、〈司命劄〉而理解，應是屬於北斗秘法，並與竈君「司命」有關，都是星辰信仰的神系。推測其所以發生關聯乃因「九天司命」與「九天玄女」，都被錄於九天職司下地「傳送」的任務，應是九天說確立之後才形成的信仰，所職司的仍是與關繫帝王創業職責不類，仍是職司之小者，只關聯一家、一人之吉凶禍福。

如何理解張勛燎所發現具有考古價值的四件地券？由於其上都出現「九天玄女」字樣「爲他處所未見」，顯然這種冥界信仰只是地區性的地券現象。⁵¹ 其中時間較早的一件是南宋嘉定十二年（1219）四川巴中市鳳溪十二村所出土稱爲「九天玄女地券寶字」的文物；其餘則多爲明代的地券，均出土於成都市或相近地區，其律文的格式也相近，都採用了敕令的咒語格式：「急急一入（如）五帝使者，如九天玄女律令」或「僅作玄女律令施行」。比較中國各地所發現的地券，早在兩漢既已仿襲人間買地的地券格式，雖則格式不盡相同，文意也會隨時隨地而有所變化，但主要的都在表明爲亡人買地：除了亡者的年齡、死因，多重在表示所花的款項及所買範圍（四至），以示隸屬於地下世界的官吏所管轄，並表示從此「生死異界」的區隔觀，警告地下鬼物勿相侵擾。⁵²從漢

⁵¹ 有關地券的廣泛研究，如王育成《道教文物藝術與考古發現》（北京：法國遠東學院北京中心，2004年）。

⁵² 關於地券的整理，早期有池田溫：〈中國歷代墓券略考〉，《東洋文化研究所紀要》86期（東京：東京大學東洋文化研究所，1981年）。晚近又有許多新出土的考古資料，詳參拙著：〈獨尊與並存：漢代喪葬禮俗的衝突與融合——道教前史的綜合考察之一〉，臺灣師範大學國文系主編，《第二屆儒道國際學術研討會——兩漢論文集》（台北：國立臺灣師範大學，2005年8月），頁527-596。

到明其間相隔千年，而格式、文意則少有變易，值得注意的是「證知人」的變化，早期所見者多為西王母與東王公或張堅固與李定度等，而四川成都例則有二例為歲月主、白鶴仙，應為駕鶴登天之意。重要的則是敕令之神，南宋出現的一件「九天玄女寶字」及特殊的符文形式，並直接使用了「律令」字樣。但明代的三件中只有兩件保存了漢代已有的「五帝使者」，卻多出了「九天玄女律令」，表明其律令之威可以作為鎮壓之用。可知其用例中出現「九天玄女」，符合道教這一時期的內部傳統，而「玄女」一件則可視為簡稱。為何可判斷其為道教用物？就在南宋一件使用符令形式，上有三臺符令並配合有符文，實為道符習見的敕令格式，故被視為「鎮墓辟邪」物者，不管是南宋的生尸券或是明代的三件葬尸券，都是借玄女之力既護生者亦保死者，屬於鎮壓類的符文類型。⁵³

本來墓葬地券具有鎮墓物的用途，應是配合道士一類儀式專家所施行的解除儀式，最堅強的證據就是求證於四川的成都地區，現存的道士科儀所用的科書、文檢及符文，雖則目前已進行了部分的田野調查，卻仍有待更細緻的儀式調查成果。⁵⁴ 張勛燎使用於佐證的，是一件元、明期同一時段的〈求陰地文檢〉，見於《道法會元》卷 43 中的，先是〈清微保生文簡〉，而後依序為〈起土文簡〉、〈謝土文簡〉等，最末即為〈求陰地文簡〉。從這部大部頭類書所編到的體例中，依序為卷 39 到卷 45 均標明「清微」字樣，可確定應為清微派所使用的文檢，從清微派流行的地區及其師傳譜系言，並非直接關聯及四川地區。⁵⁵ 因其作為「求陰地」之用，也就是可依「陰陽地理」而行用者，目的即是為「使亡者得其所安，而生者永有依託」之故，乃以瓊書上奏諸祖師，從紫虛元君以次奏請派中祖師，表明其買得坐向相宜之地；而後再面奏於皇天上帝、后土靈祇，

⁵³ 張勳燎對於三台有精要的考述，頁 1027-1029；而符文的分類，詳參拙著〈正一符...〉。

⁵⁴ 四川地區所見的已有王耀、胡天成及于一等人的研究，均已收入施合鄭民俗基金會印行的叢書中。

⁵⁵ 卿希泰：〈武當清微派與武當全真道的問題〉，《社會科學研究》1995 年第 6 期。

乃「轉聞」諸神其名如下：

日月星辰、五星列曜、中天大聖、北斗七元；諸天諸地、諸山諸水、九天玄女、太一元君、青鳥、白鶴仙人、天罡、淳風上仙、陰陽主宰、道德神仙。

即希望以其演法度人之力而能得濟度，故敕召土地諸神而得以安葬，以免「亡者有稽留之厄、或山林有禁閉之期、或宗先有塚訟之呼、或子孫有孤虛之難，並希原赦，解而釋之。」其名單中可注意的就是九天玄女出現的文脈上下，竟然是在「太一（乙）元君」之前，這樣的神譜知名與葛洪所列的煉丹需設的三位聖座有關，就是與山、水諸神、青鳥（郭璞撰青鳥經的地理書）、白鶴仙人等地理堪輿諸神前後關聯。從「代書人白鶴仙」就可知彼此之間確有關聯，在上下文脈間可知九天玄女為保護地理之安全，從煉丹之地到葬埋之地俱是如此，也就是唐代〈經籍志〉中所錄的五行之書中：《玄女彈五音法相冢經》見於新、舊《唐書》，而宋代（《宋史·藝文志》）也多見題名「玄女」的，地理書即有《玄女墓龍冢山日月》一卷、《玄女星羅寶圖訣》一卷，或許南宋嘉定年間的「九天玄女地券」，即是這一類地理風水術的具體反映。

從出現頻率言整套《道藏》中僅有一種〈靈寶六丁秘法〉，作為唐代出現的衆術要籍，雖題為「靈寶」而與《黃帝軒轅傳》中西王母遣玄女授〈靈寶五符真文〉，是否表明其與靈寶派有關？這些都是後來漸出的資料，並不足以證實四川或其他地區仍有活動，而是靈寶派的經訣秘法仍被教內外所重視而已。道教內部並未出現真正專屬於九天玄女的經、懺，華山九天宮祁天凡所寫的〈寶傳〉中有「九天聖母」，其實是襲用於《大慈好生九天衛房聖母元君靈應寶籤》，在前序所言的九天聖母實與九天玄女並無真正的關聯。⁵⁶但是文中又曾敘及另一部〈九天聖母寶卷〉，不知是否即指「九天衛房聖母元君」的同

⁵⁶ 仙山協靈宮將其與題名「九天」的一經、一懺一起印行。

名寶卷？歷史上各地的九天玄女廟仍有待仔細訪察，至少陝西華山曾有「九天玄女宮」、北京朝陽區小寺村有「九天玄女娘娘廟」，均為送子娘娘神，這類神廟所崇祀的正定古仙九天玄女，應該曾有一定的數量存在於華北地區，只是真正的數量多寡、年代早晚都需再深入調查，就可確知這一古女仙的本相與變相如何被保存於民間社會。

臺灣崇奉九天玄女的廟宇數量有增加的趨勢，雖不能擠身於前十名的神祇之列，卻也多次見於日治時期的調查資料中：從昭和九年（1934）增田福太郎的調查既有七間，三年後曾景來再度調查這七座，證實主祀九天玄女者有五座：臺中州大甲郡龍井莊（朝奉宮）、臺南州虎尾郡海口庄（三清壇）、北港郡元長庄兩座：清風壇（子茂）、娘媽廟（後湖）；高雄州岡山郡湖內庄九星壇（頂茄荳）又有兩座主祀女媧娘娘而配祀九天玄女：台北州宜蘭郡壯圍庄（補天宮）、北港郡元長庄（星天壇）。到民國七十年阮昌銳調查時，已有玄女廟十三座，民國九十三年八月內政部所建置的資料，則已遽增為四十七座，尚不包括未登錄者，據 2009 年 9 月的統計資料，總數已達 218 家之多。⁵⁷ 目前臺灣的道廟都在競相組織聯誼性質的團體，就分別出現了「九天玄女祖庭道教會」與「全國九天玄女道教文化協會」等，就像各種民間單一神祇的聯誼性組織，都積極展開宮廟之間的交誼與學術的交流，也熱切期望能擁有聖傳及經懺。在通俗性質的小說體聖傳中，已有蕭玉寒（楊家將）《九天玄女娘傳奇》與陳雙法《九天玄與娘娘聖傳》兩部，乃是繼《神仙通鑑》的章回體之後，新近出現的現代聖傳版本，多流通於九天玄女的爐下弟子之中。

關於主神信仰有兩部真經：《九天玄女救世真經》與《九天玄女治心消孽真經》⁵⁸，在〈九天玄女序〉中曾表明是「鸞門諸子，懇誠請旨，降賜救世真經。與我玄女，天人合一，廣度衆生，同歸於善。」即是扶鸞降筆的鸞書性質，故以「九天玄女」而牟於經首，敘明「本行集經者乃敘吾出身履歷之由與歷劫

⁵⁷ 詳參會內近年所完成的訪查，其數目較官方更為可靠。

⁵⁸ 兩部均由仙山靈洞宮印行，並通行於信仰九天玄女的諸多宮廟。

修證之實，吾乃先天道統一脈真傳，迄今五十萬年餘。」這種鸞門讀物常有一定的敘述模式，也共同表明其降筆的因由：「屢逢國運衰微，生黎塗炭，仁君忠臣遇難。吾即統領先天神兵，駕起祥雲，在冥冥中扶助；而除暴安君，驅邪逐疫，保國安民，力行固有道德倫常。」這樣的敘述既回應了遠古的黃帝神話，也同樣可照應李唐、趙宋開基創業的同一末劫的時代處境。只是鸞門弟子在每一時代所挾出者，常是針對當時的世局，故九天玄女之所序也感應這種時代宗教信仰者心中之音：「嗟乎！如今人心背道，世風日偷，奸邪日熾，惡俗猖獗，至（致）使固有道（德）、仁義之風，日愈消沉。」故九天玄女乃會集群真屢降於寰宇，並擇名山而顯化以設教，目的就是濟世救危。從經文所強調的「仙宮靈洞」，即是專指靈洞宮所降著的真經；另一部題為《治心消孽》的真經，經文的開經即採取道經、鸞書的格式，也是同樣都是爲了救劫濟世而降誥者。目前這兩部《真經》及相關的《聖記》、《寶傳》，都代表這一地區信眾的信仰，乃在傳統九天玄女讀聖蹟下，又靈活運用了在地化的鸞門降筆，都可視爲一個新時期的「變相」。

基於信眾共同的信仰習慣，在尊稱上既有道教女仙的元君之號：九天玄女無極護國元君（《治心消孽真經》），也有合儒宗於一的「玄女仙娘興儒度世大慈尊」，這些聖諱表明其不離本相：護國、度世，卻也增加了新變相，如是所云：「朝皇母於瑤闕中」（《治心消孽》）、「娘奉九道母元尊」（《救世》），瑤闕如云瑤天者即是隱指西王母，這是早在軒轅聖傳中既已出現的聯結關係，卻又新出了「九道母元尊」，即將杜光庭所集的至尊元君，又加上了新的聖母聖諱。在法相上則華山九天宮與仙山的法像，都被恭印於真經之前，都是顯示「手持寶劍」的斬魔、斬妖之相，基本上仍是根本於兵法、戰法的護國法相，但顯然已將護持的方向轉向人間。這種「身穿金甲，首執戈矛」的武神形相，正是形象化了歷代的顯聖護境、護國的基本精神，所變的只是傳授符命天書、秘訣傳法，轉而特意突顯其「臨凡濟度救良民」的護國之任，顯示當代的社會世風之異，雖不再彰明末世開劫，仍要夸言「國運衰微」、「世風日偷」，可知九天玄女娘娘俗眾的信仰中，其新使命已非代天傳送符命、秘寶的救劫之法，而是轉

向針對人間所存在的現實問題，故「欲堵塞狂瀾，掃除澆漓頹風，不良惡俗，恢復上古仁義孝悌純樸之風。」（〈序〉）

道教會傳承轉化緯書的思想，先將「天（帝）」進而強化為「九天」，這一變天的思想恰能表現「九天玄女」的神仙本質，從經藏中習用「九天」多於「三天」的用語習慣，玄、天、始所象的三天乃是為了取代「六天」故氣，而古老的「九天」本指九層天的天界，則被道教化為新天界的九天說。而經道教神學的宇宙觀所整備的，天與地即是對稱的，原本的九地說已被轉化為「九壘」，並以后土皇地祇為尊；地有九壘，天則有九天，可知九天即是九重天、九層天。道經所建立的宇宙即以「炁」表先天，而「氣」則為後天，所以「九天玄女」取代了「玄女」的早期用法後，就表明其所在的神譜位階就是先天之炁所象的先天之神。這樣的精神就具現於〈九天玄女寶誥〉中：先天神姆、上世仙姑；玄都天界、德配乾坤而位列九天。在《救世真經》的本章中就是隨順黃帝神話與道經的開天說，綜合為鸞門版本的「開劫度人」思想。⁵⁹ 其結構如下：

正／邪

九天聚群真／凶神降九重

群真降凡／凶神惡煞下降

吾存救世降紅塵／炎黃世胄為欲所迷

吾今指點靈山路／忘卻先天一點靈

經文均採用這樣的象徵語言，以對照正／邪的結構夸說人類歷史的墮落，以之諷諭世人所亟需的就是尋求赦罪，這就是〈道德天尊讚〉的讚語所云：「聽罷真經須懺悔，孝敬雙親崇聖賢」；或借由〈關聖帝君讚〉也表明：「但能誦經存懺悔，上天不加悔罪人。」兩部真經所使用的語言及所表達的宗教意識，乃融合了道經與善書而形為鸞門習用的經誦體，但所要傳達九天玄女降世一致的旨趣，就是「歷劫救世降九重」的歷劫與救劫（〈道德天尊讚〉）、或是「歷劫免淪凡俗再下塵」（〈關聖帝君讚〉）。這種反覆使用的就是傳統至今習用的劫

⁵⁹ 有關開劫度人說，詳參神塚淑子：《六朝道教思想の研究》（東京都：創文社，1999年）。

觀，早就從道教創教既已出現，⁶⁰ 此後再經由民間教派不斷地推行，並成為鸞堂所宣講的核心教義，將度劫與化劫當作信道、行道的救濟之道，也就使原本偏重於兵法與丹法的玄女法，導向一種講究內修、內煉的修心法門。這是為何會以「治心消孽」作為真經經名的主因，通部經典的文本都以「元君曰」融合了三教經典的教化，並非僅用一家之言，基本則是善書的勸善教化。在經文之末特別依序引用儒、道、釋之言心，各表明三教分別偏重於正心、淨心及守心，表面上雖各有所重，却又表明「三教本自同歸，撒上撒下，理無二致。」這種轉化理學典籍的語言之迹，其「心」意實為鸞門在教化上的旨趣所在。

九天玄女雖被道經視為「上古」之神仙，但歷來則甚少顯現其真容，都只是在敘述中簡潔敘說其降世顯聖之迹，並不特別敘明其本相。但是經由聖傳、廟祀而形於小說體中，宋江所謁見的就已有詳細的文字描述，當時說部應是根據九天玄女廟所崇祀的真容。而在各地的道觀、宮廟中，都曾供奉其莊嚴的法像，這是信仰者的心中所仰望的聖容，就如〈寶誥〉中所述的：身穿金甲，手執戈矛，掛于金髻，眼似銅精；或是「頭戴金盔，腳踏火輪，身騎白鶴在雲間，首執寶劍斬妖精。」這一臨凡下世所執之劍為斬妖斬魔的寶劍，即是「銘刻」其象徵的世道之惡、人心之險，故所塑所繪的手執寶劍，既是形象化兵法導師的武神，也是象徵化「治心消孽」的護法神，這就是今人所崇奉的護法形相。所以本相與變相之間總是萬「變」不離其「本」，其間實有相通的精神命脈，從今世之人諷誦的真經，可以解悟一位上古的女仙，其英雄形相的千面性，中經緯書、兵法與道經、民間經典，本相又顯現不同職能的變相，就如杜贊奇（Prasenjit Duara）所指出的「銘刻」標誌，關帝信仰如此，九天玄女的神話、信仰亦復如此，目前時、空之相就是在臺灣信眾的信仰中被尊稱為「無極護國元君」。

⁶⁰ 詳參李豐楙：〈六朝道教的末世救劫觀〉，收入沈清松主編《末世與希望》（台北：五南出版社，1999年），頁131-156。