

曇陽祠觀的演變與晚明以降的祭拜活動

賀晏然

[提要] 明代萬曆初年的曇陽子事件是一起因繁複的閨秀升仙事件，對這一女仙崇祀空間的建設從曇陽子在世時就已開始。在王錫爵、王世貞等文士的支持下，曇陽子親自設計並建立了曇陽恬澹觀；曇陽子逝世後，她本應嫁入的徐氏家族又增建了曇陽純節祠。代表曇陽子宗教理想的恬澹觀與代表儒家倫理的純節祠同時處於太倉城內外。晚明以後，隨著曇陽子宗教身份的提升與信仰活動群體的變化，相關祭祀場所也出現了相應的轉變。將曇陽信仰還原到地方社會的宗教背景中，考察其祭祀空間從萬曆年間到清朝中後期發生的變化，可以管窺這種變化背後文人活動與宗教環境的互動。從曇陽祠觀創立和發展過程等細微的演變，亦可透視晚明以降太倉社會文人宗教活動的特點。研究發現，獨立的女仙形象最遲在清初已代替原有的神主和群仙形象成為曇陽子信仰崇拜的中心，並被有機地納入地方神靈祭祀的體系中。在這一過程中，士紳的崇祀活動、民間信仰的策略和藝術化的文人宗教傳統都微妙地作用於曇陽子信仰的正名和傳承。這些發現對瞭解曇陽子信仰在晚明之後的發展與明清地方文人宗教活動的特點或將有所裨益。

[關鍵詞] 曇陽子 曇陽恬澹觀 曇陽純節祠 太倉 明清時期

[中圖分類號] K248 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2018) 04 - 0068 - 09

一、萬曆八年的曇陽子事件

曇陽子是明萬曆年間官職顯赫的太倉王錫爵的次女，名桂，後改燾貞，生於嘉靖三十七年（1558）十一月二十一日，卒於萬曆八年（1580）重九日。根據與王錫爵家族關係密切的同鄉王世貞所撰《曇陽大師傳》的記錄，^①燾貞對宗教的興趣始於早期以家內的佛教信仰為主的宗教活動^②。但從大約萬曆二年（1574）開始，曇陽子就頻繁地顯露靈跡，並以獨創的宗教見解突破了普通女性居家禮佛的生活模式。萬曆六年以後，在二王家族的主導下，對曇陽教義的整理與傳播、信眾群體的確證等很快得以全面展開，同時，對曇陽子祭祀空間曇陽恬澹觀和曇陽純節祠的建設也在萬曆八年到九年前後得以完成。萬曆八年重九，曇陽子當眾坐化飛升的過程是整起事件的高峰，標誌著以太倉婁江二王家族為中心，兼具文人宗教與民間信仰性質，反映著晚明“三教合一”宗教特點的曇陽子“恬澹之教”的確立與成熟。^③曇陽子事件的上述宗教性質很早就受到了學界

的關注。近來的研究進一步細化了曇陽子與文人宗教活動之間的關係，曇陽子置身的激起晚明文人和士人熱情崇拜的社會和思想環境，為解讀這一事件提供了更多的可能。^④

在承認曇陽子宗教師身份的基礎上，其傳教文本刻印與流傳的過程進一步肯定了作為宗教教派的曇陽子事件的性質。收藏於上海圖書館的光緒戊申（1908）王晉元手抄兩卷本《曇陽傳記》匯集了尤求所繪“曇陽大師遺像”、^⑤像贊，曇陽子所創偈、辭世歌、遺言、八戒、三歎、遺父書等，並收錄王錫爵述《化女曇陽子事略》、王世貞撰《曇陽大師傳》、《曇陽師外傳》及《記曇鸞大師事》，^⑥此後王世貞亦重輯過曇陽子的遺言冊。對曇陽子言行與教義的反復輯錄體現出“恬憺之教”發展初期現實的傳教需要，曇陽子對儒釋道三教的觀感及其許諾信徒成仙的讖言展現了信實與奇幻相結合的特點，對拓展作為新興的文人教派的曇陽之教助益良多。而在對信徒群體的確證方面，除了上文提及的婁江二王家族的中心位置，《曇陽傳記》等傳教文本留下的書信記錄也幫助提供了諸如屠隆、趙用賢、管志道、沈懋學等對曇陽教義的關注點，這與王世貞的文集中所保存的對如張茂才、王懋良、卜大觀、宋邦及他們的親眷的信教活動的記錄相互呼應。圍繞二王與曇陽子，逐漸形成了一個層層遞進但親疏有別的、通過文人書信與創作相互交流的、帶有強烈文人審美關懷的信仰圈。另一方面，曇陽子的靈驗事跡也吸引了民眾的崇信。《大師傳》中曾記述了曇陽子逝前見薦紳四民等萬餘人的場景，尤以重九化去之時龕外跪拜者積十萬人，進香膜拜者日夜不絕的場面最為壯觀，此事引起的轟動甚至成為朝堂上王錫爵受到彈劾的原因之一。^⑦

與對傳教文本的刊印和信徒群體的擴大相類似，對曇陽子祭祀空間的建設在曇陽子在世時便已展開。萬曆八年，王世貞與王錫爵商議在太倉城西南建築供奉上真之所，曇陽子以之為歸處，並題寫曇陽恬憺觀。八年六月十一日，曇陽子逝前曾過觀而拜。重九化後四月，曇陽子曾經論嫁並為之守節的徐家為造曇陽仙師純節祠，恬憺觀和純節祠的建立奠定了曇陽子信仰的三教格局，並長遠地影響了曇陽子信仰在文人群體與民間社會的發展過程。作為信仰空間的曇陽子祠廟並提供了從宗教祭祀的角度審視曇陽子信仰發展的視角。一方面，曇陽子事件及其教義的發展與曇陽恬憺觀、純節祠等的建設共同揭示了曇陽子事件所呈現的宗教特點；同時，這些宗教空間的變化也反映了曇陽子信仰背後文人宗教活動和民間宗教環境潛移默化的影響。學界此前對曇陽祠觀的歷史演變，特別是萬曆之後的發展關注較少，本文基於對曇陽子祠觀陳設的具體分析和歷史演變過程的追溯，希望在重構曇陽子祭祀空間的基礎上，將曇陽子信仰還原到地方社會的宗教環境中，考察曇陽子信仰在晚明之後的發展與明清地方文人宗教活動的特點。

二、神靈仙祖與曇陽恬憺觀的陳設

萬曆八年四月曇陽恬憺觀的建立，標誌著以曇陽子教義為中心的宗教祭祀空間的出現，其中供奉的神靈多呈現神秘的色彩，並有很強的私密性，幾乎無法從傳統的宗教譜系中重繪。曇陽子的信徒在追述其仙佛信仰時也常表示不曉其淵源。王世貞曾對曇陽子的“金母”信仰和“曇鸞轉世”的身份有所考述，但亦不能確認曇陽子追隨這些仙佛的緣由，只以曇陽子自述的夢境與轉世說為解釋。^⑧曇陽恬憺觀中最終陳設的過半仙、佛都只會出現在曇陽子得遇仙真的夢中。王世貞的《大師傳》和范守己的《曇陽仙師傳》為這些仙佛的名號留下了一份完整的記錄。曇陽子第一次得接仙真是在萬曆初年的夢境中。除了居中而置的觀音大士較為世人熟知外，侍立於兩側的仙真如導師偶霰嬰和朱真君等均是首次出現在神靈譜系中，《大師

傳》對這些仙真的描寫充滿了奇幻色彩，王世貞仿佛親見仙真降臨一般，生動描述了偶霰嬰等的姿容與仙境的狀貌：

[作者按：此指曇陽子]夜夢一上真，美麗非恆，冠七梁冠，躡繡履，扶五色雲下，憑几坐撫白玉琴而無弦，左侍一女，冠綠衣垂鬢者，狀略如之，年可三十而少。右侍一媪，衣褐色冑絮，年可七十而老。少者指中坐者曰：“此而所奉大士也”，指老者曰：“此而導師偶霰嬰也。余則朱真君。”大士熟視兒而哂，顧偶師焚香，香裊裊縷煙成篆書“善”字。^④

其後，曇陽子所見仙真的數量不斷增長，除常出現的觀音大士等仙真外，亦有如關將軍、毛夫人、南真魏夫人（曇陽子曾供奉）、^⑤釋迦世尊（大比丘）和傍侍女真等。到了曇陽子道成之前、始建曇陽恬澹觀時，仙佛的佈置已經蔚為大觀，恬澹觀中供奉的神靈包括觀音大士、金母、蘇元君、朱真君（主祀以上四者）、偶霰嬰、呂純陽、許鄭謝三公和崔周鄒三仙姊，共十二位。曇陽子根據自己修行的經驗，將所涉人物揀選、排列如下：

曇陽恬澹觀所奉仙佛佈局示意圖^①

法 師 偶 霰 嬰	玉溜源營邁翊亮達道至人 鄭仙師		綿竹山善助恭靖仙人 鄒菴媪	仙 師 博 濟 真 人 純 陽 呂
	灑洞府寒山子沖湛神人 許仙師		鄒菴媪封集道宮癸真應仙妃子 崔媪娘	
	鉢池山憬玄銚妙一 謝仙師		上元宮助順洪善仙姑 周菴媪	
累封九天玉闕高明弘靜上仙洪恩妙德蘇元君		累封清征天宣化扶教太仙昭靈博多朱真君		
南瞻化主聖祖如來觀世音菩薩		西池元始玄真女真教主太陰金母		

王世貞在《曇陽大師傳》中記錄了修建曇陽恬澹觀的過程：“時世貞與學士謀買地城之西南隅，少僻，而野有水竹之屬，築數椽以奉上真，而茅齋翼之，冀它日得謝喧以老，而師許之曰：‘吾蛻而龕歸於是’，因署其榜曰：‘曇陽恬澹觀’。”^②可見恬澹觀最早的建立實是出於二王的意願，觀中並存有暗含王世貞等對曇陽子逝世五年之後回轉度人祈盼的畫像與神龕等。^③實是藉曇陽子之名，寄託自身的宗教理想和構築晚年身心的棲息地。王世貞在同年致沈懋學信中提到：“《曇陽觀記》精勁古雅，且饒致語，中間惟有小可商者，與元馭計定後即登石矣。”^④沈懋學作為二王的政友與屠隆的姻親對曇陽之教亦有所支持，但其所作《曇陽觀記》依然需要經過二王的審核方可以登石。在曇陽子逝後，曇陽觀就轉變為婁江二王家族的修真之所，沈德符的《萬曆野獲編》中曾經詳細記錄了婁江四王以曇陽恬澹觀為基地，熏修焚煉以期成仙的三年時光。^⑤文中提及二王家族的四位人物：“弇州”王世貞、“相公”王錫爵、“麟洲”王世懋和“和石”王鼎爵。但恬澹觀對王世貞的意義顯然更加顯著和持久，他在鄉居期間，曾數度“禪居曇陽觀，稱病謝客”，^⑥屠隆也曾在給沈懋學的信中提及王世貞避世居觀中的生活，^⑦曇陽觀同時成為王世貞密友和曇陽子信徒拜謁的處所。胡應麟在自傳《石羊生小傳》中就記載了自己叩拜曇陽恬澹觀的情景。胡應麟第一次拜謁王世貞正是曇陽子坐化飛升的萬曆八年，他將拜訪曇陽觀描述為充滿宗教異想的經歷：

過吳謁司寇弇山堂，叩曇陽太師恬澹觀，恍如躡閭風、升兜率，揖金母而拜木公。^⑧

胡氏拜謁恬憺觀後的觀感“躡閭風、升兜率，揖金母、拜木公”，反映了曇陽恬憺觀中的陳設所代表的飛升遇仙的鮮明的文人宗教理想，曇陽子的這一宗教面向此後與晚明文人對成仙的積極追求聯繫起來，甚至與萬曆末年在文士群體中流行一時的淨明道龍沙讖八百地仙將出的傳言和衡山二仙真等的傳教內容發生了微妙的對接。^⑳恬憺觀的宗教氛圍與二王所建構的信仰網絡，共同影響了曇陽子恬憺之教在文人群體中的傳播。萬曆間的文人如王伯稠、^㉑吳國倫、^㉒吳稼澄、^㉓王祖嫡等都曾去恬憺觀拜訪王世貞，並留下關於恬憺觀與曇陽子恬憺之教的詩文，充分描摹了恬憺觀中浪漫的仙佛場景。在曇陽子逝後的幾年內，王世貞曾短暫過著以觀為家的生活，接替王世貞管理曇陽恬憺觀的僧人道印（即無心有）也是曇陽子的重要信徒，恬憺觀在曇陽子核心信徒內部傳承的情況可見一斑。

私神的存在，決定了曇陽恬憺觀的信仰空間比之普通的佛、道信仰具有更強的個性，更多地代表著文人群體自身對宗教的理解和偏愛。曇陽子龕歸於觀的決定，使得恬憺觀稍後由供奉上真的廟宇逐漸轉變為崇奉曇陽子本人的廟宇，並且因為接受信徒的觀瞻與崇拜，而逐漸呈現出宗教空間的開放性，發生了格局和性質上的變化，但曇陽子的形象和恬憺觀的宗教性質，早在萬曆年間初建之時即已通過諸多知名的文人與士人信徒的宗教認同奠定了基礎，這一文人教派的性質對其日後的發展產生了深遠的影響。

三、家廟中的陪祀者：曇陽純節祠

貞節所代表的儒家思想觀念，在明清時代顯得尤為重要。學界對明清女性貞節觀和守節行為的研究並不罕見，有些研究甚至指出，到了晚明，守節不僅是一種公認和普遍的道德選擇，甚而成為家庭或家族利益競爭的手段。^㉔女性處於這種對貞烈行為高度認同的社會機制中，既有本身的無奈，也受到潛移默化的促進。^㉕這種對貞節的強調在處於晚明的曇陽子事件中亦不可避免，但與此前對節婦、烈女等的記載不同，貞節起初並不是曇陽子事件關注的重點，而是由對曇陽子婚嫁的記錄慢慢引發出的道德內涵，曇陽子作為靈異的宗教師的形象，從某種程度上曾經掩蓋了貞節一事對其信仰發展的重要性，而她的宗教身份與對其祠廟的建設，在這一複雜的背景下在婁江二王家族和曇陽子本將嫁入的徐氏家族之間發生了有趣的碰撞。^㉖

正如不厭其煩記錄曇陽子生活細節的《曇陽大師傳》所述，曇陽子不僅預卜了其將嫁之夫徐景韶的死亡，還以君臣之義勸服父親確定了自己與徐氏未完成的婚姻關係。曇陽子的說法顯然也是為了強調自己對未嫁“亡夫”的忠貞，時在萬曆二年（1574），徐家已派人來太倉準備幣帛行定禮，但三月之後，曇陽子將嫁的這位參議徐君之子景韶突然不幸病故：

居三月，徐景韶病死，其家以訃來……朱淑人為發訃，師蓬跣而哭，三日出其橐，則有成制縞服草屨，御之以見學士夫婦曰：“兒故徐郎身也，念父母不獲死，且當為徐郎稱未亡人。”學士謬難之曰：“若豈已婦於徐而未亡人為？”師曰：“父謂不食祿者不王臣耶，則日者大行之詔下，而吏民何以哭臨成服也。”學士不能答，而師苦節愈甚。^㉗

曇陽子面對徐景韶之死蓬跣而哭、著縞服草屨的反應，與明清女性守節的言行相似，但實際上這並不是曇陽子對徐氏之死的第一次預測。早在徐家開始商議婚事時，曇陽子就以投身宗教的姿態抵制婚姻，並暗示了徐氏命不長久。她的做法和當時女性居家禮佛的習慣、也和後來自己諸多信徒的宗教生活方式相似：即灑掃淨室，供奉觀音像，並且誓願食齋、受戒，成為佛門弟子。這也為曇陽子此後的靈應事蹟埋下了伏筆。徐景韶病故後，曇陽子修道之心愈發虔誠，曾面對徐氏鬼

魂的引誘而不為所動。曇陽子所選用的皈依佛門的方式和面對婚姻的堅定的宗教態度，比之普通女性守節的記錄更顯玄幻，但是這種不同又被曇陽子以數次儀式性的祭祀所化解，包括在聽聞徐生死訊後的喪服之制。曇陽子對徐景韶的最後一次祭拜在萬曆八年即將坐化飛升之前，她在徐氏墓前斷髮明志，整個祭拜的過程伴隨著信眾的呼號聲，充滿了宗教異想，與曇陽子貞節的志願相呼應，重新界定了曇陽子宗教生命蘊含的節烈的道德意義：

夜三鼓，謀與學士偕之墓祭徐生，而田中誦佛號者若蜩蟬，萬炬晃朗，又時相驚大仙出。乃帕首由間道抵墓，設祭畢，忽袖刀割右髻於几，曰：“吾以上真見度，不獲死；遺蛻未即朽，不獲葬，此髻所以志也。為我謝參議君，幸啟徐郎之窆而祔之。”君子謂師之為夫婦綱也，蓋三示節而後成，終歸慰享室西耳舍，命筆墨作書凡十餘紙，日高猶未竟。^{②7}

曇陽子因與徐景韶議而未成的婚姻，實現了自我在宗教和貞節方面的雙重圓滿。《大師傳》中對其守節的記載充滿了宗教意味，她在與徐氏議婚之前就表現出的對宗教的執著、在得知與徐氏的婚姻後立刻展開的宗教預言和其後帶有宗教儀式色彩的祭祀活動，均顯露出曇陽子本人作為宗教人物被理解和記錄的面向。大約在曇陽子逝後數月，她本將嫁入的徐氏家族才開始對曇陽子疏離於宗教的貞節形象進行新的建設，其中最重要的活動就是曇陽仙師純節祠的建造。純節祠，顧名思義，是為了褒獎曇陽子在貞節方面的品德而建，明清世族為家族內守節婦女（特別是無後而有靈驗者）立家祠祭拜，以替代貞節牌坊的習俗，顯示出純節祠兼有的家廟與節烈祠的性質。徐家以曇陽子肖像置於祠堂正中，以顯示對其守節行為的推崇，而在牌位的擺放上，以徐生為祭祀的主要對象，曇陽子陪祀以示夫妻綱常。該祠建於曇陽子逝後四月的萬曆九年初，由其所嫁徐景韶之父參議公徐廷裸主修，而遵從曇陽子以髮附葬之意。^{②8}

王世貞在其後論證曇陽子的貞節時著重在一個“純”字，數次感慨純節之不易：“純者，所以澄節也，甚矣！節之不易言純也……生殉而不以情死，殉而不以變，至哉！曇陽子之純於節也”。^{②9}在王世貞看來，曇陽子在宗教方面的修行，不僅是神靈對其貞節的一種考驗，也對其與徐景韶亡後的生活有所幫助。曇陽純節祠的建立晚於曇陽子曾居留的恬憺觀，這兩座建築將曇陽子的道德選擇和宗教取向區分開來，正如《純節祠記》中指出的：“維世之教，斯純節甚盛，蔑以加矣；出世之旨，則有恬澹在”。^{③0}純節祠與恬憺觀，一居城外，一居城內；一以徐廷裸為主，一以王錫爵為主；一揚維世之教，一究出世之旨，代表了曇陽子被祭祀的互不衝突的兩種身份。徐景韶的過世恰巧成全了曇陽子，但是顯然，曇陽子夫婿所屬的徐氏家族對宗教，尤其是道教神仙信仰，與以太倉王氏家族為代表的士族信眾本有不同的傾向。這種家族之間對祭祀空間的分割，或許在暗示文人家族對儒仙關係的緊張和建設宗教空間的能力，曇陽子信仰因此也被分割為兩個不同但互為補充的祭祀空間，代表不同家族力量和思想背景的恬憺觀和純節祠因之可以共存於一城。通過對純節祠的建設，曇陽子的宗教身份和其孝女、節婦身份開始在不同的敘述中被強調，從現實的矛盾中解脫出來的曇陽子被分成兩種身份來處理，分置於不同的祭祀場所，滿足著不同的精神需要，由不同的家族經營。這種祠、觀分離的建構形式，也為曇陽子信仰此後的表達提供了多元的語境。

四、曇陽祠觀的重建與祭祀活動

曇陽子坐化飛升後的宗教身份，在晚明的文人中引起了激烈的討論，純節祠所提倡的貞烈觀

念成為文人附會曇陽子成仙的因由之一。^⑳而恬憺觀所展現的異彩紛呈的仙佛世界也暗合部分文人對飛升成仙的宗教追求，^㉑祠觀的建設成為定位曇陽子宗教身份的方式之一。在曇陽子逝世不久，除了太倉城內外的恬憺觀和純節祠，關於曇陽子宗教身份的認定亦出現了不同的傳言。最具代表性的是管志道對四川綿竹地區曇陽祭祀空間的記錄，文中提及所得蜀僧手卷中記載曇陽子被塑像並位列於鹿堂的十二大士之末，是對曇陽子佛教身份的進一步確認，這與管氏本身的宗教傾向及其對曇陽子一事中佛道關係的理解若合符節：

已而展策，見數行題語，及鹿堂鄒仙姊與吾妻王曇陽事。進而叩其顛末，則知曇仙立化之後，稍稍顯靈綿竹之鹿堂，已塑像其中，位列於十二大士之末矣。先是庚辰之秋，曇仙自稱來自曇鸞法師，立化於白日中，余實見之，忖曰：“從淨土入穢，現女真身，得非信住位中菩薩耶？”雖敬且信，而亦未之奇也。^㉒

這種通過將曇陽子與佛教信仰對接以重新認定曇陽子的宗教身份的做法，在王世貞將曇陽子位列《太上郡真圖》十五仙真之末、^㉓張文介《廣列仙傳》與楊爾曾《仙媛紀事》將曇陽子納入既存的道教神仙譜系、^㉔屠隆對曇陽子“庚寅之期”與淨明道龍沙讖之間關係的討論中，也可見端倪。^㉕晚明文人士將曇陽子納入既有的宗教體系的努力，使得曇陽子的宗教地位在不同的宗教或信仰的傳承體系中不斷得到強化與提升，相關靈應記錄也得到相應的豐富，曇陽子的宗教身份得以從恬憺觀的仙佛世界中獨立出來，擁有了超越人間宗教師與貞節女性的靈異身份。通過傳記、仙傳、小說、戲劇等對其靈異的展示，包括對其預言、扶乩與醫療方面的能力的記錄，在地方宗教環境中，曇陽子的宗教地位也開始上升。

隨著晚明有記載的曇陽恬澹觀的最後一位管理者曇陽子信徒僧人無心有的過世，萬曆之後對太倉城中曇陽祠觀的記錄依然停留在祠觀並存的階段。到了清初，曇陽子信仰的核心祭祀空間曇陽觀一度荒廢。根據清道光年間成書的時寶臣所輯《直塘里志》的記載，觀廢之後曇陽像曾附於城外妙音庵，曇陽觀原址改建為關帝廟，曇陽子神主被寄放在關帝像的右側擔當陪祀的角色。曇陽子與地方廟宇的融合，體現了其與成熟的地方宗教神靈的同質性，這為曇陽子信仰在地方信眾中的傳播和認同提供了平台，依附於西林道院和蕊真道院的曇陽子信仰，被巧妙地融入地方道教的信仰環境中。但同時，其早期建設中通過文人創造留下的宗教遺存，在祠廟發展的過程中依然被揀選和保留下來，成為極富文人特色的曇陽子信仰的表征。恬澹觀和純節祠中留存的曇陽子畫像與原先依附於徐氏的神主成為祭拜的對象，並且隨著曇陽觀的興廢被有機地納入不同的地方宗教空間，這些遺跡保證了曇陽子作為祭祀的獨立對象被追溯和尋訪的需要，也為恬憺觀的最終重建提供了依據。隨著曇陽觀興廢而存留的遺跡主要包括尤求所作畫像、王世貞囑沈懋學所作傳記（應即前文所及《曇陽觀記》），以及晚年頗喜神仙之術的地方文人徐燠協助考略並記曇陽弟子姓名的文章等，這些記錄進一步確立了曇陽子作為宗教崇拜對象的地方女仙的形象。^㉖

關於尤求的畫作與沈懋學、徐燠的創作的記載，也出現在俞樾對曇陽觀的輯錄中，只徐沈二人作品稱為聯。俞氏引《太倉志》言：“《太倉志·古跡志》有曇陽觀，里人為王錫爵女燾貞建。在城西南隅，壁間有尤求‘白日升天圖’。後觀廢，惟太僕寺卿徐燠、翰林修撰沈懋學二聯猶存。”^㉗與《直塘里志》所認為的曇陽觀專祀曇陽子的記錄類似的，曇陽觀的格局很可能在清初已經與曇陽子在世時的設計產生差異，原本以觀音和金母為中心的群仙信仰轉變成以曇陽子為核心的女仙信仰。梁章鉅在記錄曇陽觀的楹聯時也曾親見曇陽觀獨祀女仙的情況：

太倉州城有曇陽觀，祀一女仙，像設姝麗，相傳前明王文肅公錫爵之女，得道沖舉，

或云湯玉茗《牡丹亭傳奇》即演其事，真偽殆不可辨。祠中有集昌黎少陵句為聯云：“雲窗霧閣事恍惚，金支翠旗光有無”，非惟渾成，抑亦妍妙。^⑳

隨著曇陽子地方女神身份的確立和宗教地位的提高，並依賴於與曇陽觀相關文人遺跡的保存和恬愴觀、純節祠遺留下的宗教與貞烈並存的精神，清代地方文人對曇陽觀最重要的重建活動在嘉慶年間展開。嘉慶二年（1797），知州鰲圖、邑紳汪學金移建曇陽觀於太倉隆福寺西，新建的恬澹觀由對道教頗有興趣的尚書朱珪題聯額，學士劉鳳誥作記，主事汪彥博書。劉鳳誥《重建曇陽恬澹觀記》雖亦強調曇陽子貞節的特點，但并不否認曇陽子超凡的宗教追求。^㉑汪學金所撰詩文也對曇陽子的宗教身份頗為推崇，他在《跋曇陽大師傳後》中稱讚曇陽子“以宿世緣，現身說法，始而為至孝奇貞，繼而為靈蹤妙化，揭恬愴之宗，示解脫之義”。^㉒俞樾在提及恬澹觀時也以朱珪題聯額為依據而肯定曇陽子事件的真實性，所謂：“本朝嘉慶間猶有人為之移建其祠，而朱文正公且為之題聯額，殆亦所謂過而存之者歟”。^㉓可見曇陽恬澹觀的重建已經不僅是對曇陽觀原始風貌的恢復，亦是對王錫爵和王世貞推崇的曇陽子信仰的承認。在二王的支持下得以被記載和傳播的曇陽子教義最終定格為曇陽觀中對女仙曇陽子的崇祀，這與曇陽子信仰早期發展過程中累積的文人宗教信仰的認同以及曇陽祠觀建設初期靈異和貞節並舉的特點密切相關，這些宗教祭祀空間所處的成熟的人文宗教的語境，為此後曇陽祠觀的發展提供了宗教和道德雙方的需求。

重修後的曇陽觀成為當時文人追訪曇陽信仰的載體，拜謁曇陽祠觀的記錄不時出現在清代文人的詩文中。如家庭道教氛圍頗為濃厚的陳文述就曾親往婁東訪曇陽祠，^㉔從其《婁東訪曇陽仙子祠》一詩中可知，在陳文述拜訪曇陽觀之時，曇陽子玉女成仙的審美形象已經深入人心，地處城南的祠觀中遺跡和碑文尚存，太倉城中的仙子祠與王世貞《弇州文集》和《曇陽徵信錄》等一起，成為陳文述確證曇陽子事跡的材料。^㉕陳文述對曇陽子所代表的人文審美和求仙追求持續的興趣，也潛移默化地影響到家族中女性對自身宗教身份的認同。如陳文述之媳汪端就曾作詩《葉瓊章自寫雙美圖》，追溯曇陽子和明末才女葉小鸞之間的宗教關聯，暗示閨秀對宗教的獨特感悟可以構成才女傳統之中除卻詩文創作之外的另一種內在聯繫。^㉖汪端對曇陽子的認同，與曇陽子宗教身份的不斷顯露和文人審美對曇陽子女仙形象的改造有關，這一特徵在清代文人對曇陽祠觀的描述中也時時顯露。

五、結語

曇陽祠觀的建立，是確立曇陽子宗教身份的重要步驟。在對曇陽子宗教空間的早期建設中，代表曇陽子宗教構想的恬澹觀和代表儒家貞節立場的純節祠對其身份進行了分割，但這並不影響曇陽子作為宗教師的形象在當時文士間的流行，並為曇陽祠觀此後的發展奠定了宗教和道德的雙重基礎。曇陽子逝世後，對其信仰的不斷確立，覆蓋了曇陽恬澹觀初始時的群仙設計，形成以曇陽子女仙形象為崇祀對象的廟宇結構。曇陽子貞節的色彩與其宗教身份不斷融合，最終形成曇陽觀中獨祀曇陽子的女仙信仰。曇陽子信仰的建立過程帶有濃厚的人文宗教色彩，曇陽子的形象、對其教義、靈跡和信仰群體的記錄，影響著曇陽子宗教空間的表達和後世對其宗教思想的追溯。

由於曇陽子特殊的家庭身份，學界此前對曇陽之教的宗教敘事時常纏繞在政治的背景之中，而無法深入曇陽子信仰宗教特征的具體內涵。通過對曇陽祠觀的歷史考察，可以清晰地顯明作為民間教派的曇陽子信仰在太倉地方社會靈活的發展過程。祠廟作為曇陽子信仰的重要載體，與曇陽子傳教文本的編輯出版、曇陽子信徒群體的發展共同支撐著“恬愴之教”的傳播。在承認曇陽

子地方女神的宗教身份的基礎上，曇陽子特殊的女仙的身份也為其信仰的發展提供了可供解讀的路徑，包括其在傳教過程中的特點、在畫作和雕塑中形象和地位的轉變、因為性別引起的社會認同等。在曇陽祠廟的建設過程中，性別的曖昧色彩也得到了充分的展現。貞女、閨秀與女宗教師的形象隨著萬曆年間所建兩處祠觀的分離與融合，影響了曇陽子女仙身份的表達，使得曇陽子的形象趨於唯美、文人化，兼有靈異的女仙身份的同時符合明清對女性的儒家道德要求。

①③⑨⑫⑯⑰王世貞：《曇陽大師傳》，《弇州山人續稿》第78卷，《明人文集叢刊》第8冊，台北：文海出版社，1970年，第3847～3849頁；第3847～3849頁；第3793頁；第3816頁；第3794～3795頁；第3832～3833頁。

②參見楊孝容：《佛教女性觀源流源流辨析》，成都：四川大學博士學位論文，2004年。明清女性宗教活動的特徵，參見趙世瑜：《明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化》，《狂歡與日常——明清以來的廟會與街間社會》，香港：三聯書店，2002年，第78～98頁；陳玉女：《明代的佛教與社會》，北京大學出版社，2011年。關於觀音信仰，參見于君方：《觀音：菩薩中國化的演變》，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，台北：法鼓出版社，2009年。

④石野一晴：《曇陽大師的追憶——明末的士大夫與宗教》，京都：東洋史研究大會，2012年11月3日；荒木見悟：《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》，東京：創文社，1979年；高彥頤：《閩塾師——明末清初江南的才女文化》，南京：江蘇人民出版社，2005年，第213頁；張藝曦：《飛升出世的期待：明中晚期士人與龍沙讖》，台北：《新史學》，2011年3月，22:1；徐兆安：《十六世紀文壇中的宗教修養——屠隆與王世貞的來往（1577-1590）》，台北：《漢學研究》，第30卷第1期；徐兆安：《證驗與博聞：萬曆朝文人王世貞、屠隆與胡應麟的神仙書寫與道教文獻評論》，香港：《中國文化研究所學報》，第53期，2011年7月；Ann Waltner（王安）：《Telling the Story of Tanyangzi》，《欲掩彌彰：中國歷史文化中的“私”與“情”——私情篇》，第1期，漢學研究中心，2003年9月；Ann Waltner, Tan-yang-tzu and wang shih-chen: visionary and bureaucrat in the late Ming, *Late Imperial China*, Volume 8, Number 1, June 1987；徐美潔：《曇陽子“升化”與晚明士大夫的宗教想像》，山東青島：《青島大學師範學院學報》，

2010年第4期。

⑤原圖見尤求：《曇陽仙師像》，上海：上海博物館藏，滄1-1097。中國古代書畫鑒定組：《中國古代書畫圖目》第3卷，北京：文物出版社，1997年，第167頁。《曇陽傳記》首頁所附畫像為仿繪。

⑥《曇陽傳記》，上海圖書館藏王晉元手鈔本，不標頁。

⑦《萬曆邸鈔》，江蘇揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991年，第117～123頁；《革福建僉事李管為民》，《明神宗實錄》卷238，台北：中央研究院歷史語言研究所，1962～1966年，第106冊，第4419～4420頁。

⑧王世貞：《曇鸞大師紀》，《弇州山人續稿》第66卷，《明人文集叢刊》第7冊，第3313～3314頁。

⑩曇陽子對魏夫人的信仰或應和《黃庭內外景經》有關，見王世貞：《嘉興周逸之刻黃庭內外景經》，文中稱此二經皆是由景林王真人傳之南真魏夫人，收入《弇州山人續稿》第157卷，《明人文集叢刊》第14冊，第7197頁。

⑪王世貞：《曇陽大師傳》，收入《弇州山人續稿》第78卷，《明人文集叢刊》第8冊，第3817頁。仙真名號據范守己《曇陽仙師傳》補，見范守己：《曇陽仙師傳》，《御龍子集》第32卷，“四庫存目”，台灣台南：莊嚴文化事業有限公司，1995年，第163冊，第192～202頁。

⑬周履靖：《逸之持所臨黃庭經求跋王京兆鳳洲兼謁曇陽仙館候子木雞軒賦此為贈》，《梅塢貽瓊》第4卷，“四庫存目”，濟南：齊魯書社，1997年，第321冊，第831頁。

⑭王世貞：《沈君典》，《弇州山人續稿》第190卷，《明人文集叢刊》第17冊，第8628～8629頁。

⑮沈德符：《萬曆野獲編》，《元明史料筆記叢刊》第23卷，北京：中華書局，1997年，第594頁。

⑯王世貞：《胡元瑞傳》，《弇州山人續稿》第68卷，《明人文集叢刊》第7冊，第3406頁。

⑰屠隆：《與君典》，《白榆集》第6卷，汪超宏主編：

- 《屠隆集》第4冊，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第322頁。
- ⑮胡應麟：《石羊生小傳》，《少室山房集》第89卷，“四庫全書”第1290冊，台北：台灣商務印書館，第653～656頁。
- ⑯賀晏然：《曇陽大師傳的流變與晚明文人的宗教訴求》，《香港中文大學道教文化研究中心通訊》，第43期（2016年12月）。
- ⑰王伯稠：《秋日過恬澹觀有感》，《王世周先生詩集》，第11卷，“四庫存目”第142冊，濟南：齊魯書社；台灣台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年，第742頁。
- ⑱吳國倫：《過恬澹觀，謁曇陽仙子，因從元美齋室覽其所授天篆有感，讀以四詩》，《甌甌洞稿》第3卷，“續修四庫”第1350冊，上海：上海古籍出版社，1995年，第94頁。
- ⑳吳稼澄：《謁大廷尉王先生恬澹觀》，《玄蓋副草》第14卷，“四庫存目”第186冊，第680頁。
- ㉑費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，台北：台灣大學出版委員會，1998年；Janet M. Theiss, *Disgraceful Matters: The Politics of Chastity in Eighteenth-Century China*, The University of California Press, 2004; by Paul S. Ropp, Paola Zamperini, Harriet T. Zurndorfer, *Passionate Women: Female Suicide in Late Imperial China*, Brill Academic Pub, 2002.
- ㉒安碧蓮：《明代婦女貞節觀的強化與實踐》，台北：中國文化大學博士學位論文，1995年。
- ㉓Ann Waltner：《曇陽子的身體：茅山道教與貞節儀式》，載《性別的文化建構：性別、文本、身體政治國際學術研討會論文集》，台灣新竹：清華大學性別研究室，1997年。
- ㉔㉕㉖王世貞：《純節祠記》，《弇州山人續稿》第56卷，《明人文集叢刊》第6冊，第2857頁；第2858頁；第2859頁。
- ㉗耿定向：《書節孝傳》，《耿天臺先生文集》第19卷，“四庫存目”第131冊，第470頁。
- ㉘范守己：《曇陽仙師傳》第32卷，《御龍子集》，“四庫存目”第163冊，第192～202頁。
- ㉙管志道：《跋袁儀部又損父母所書蜀僧手卷後為曇仙白誣》，《惕若齋續集》第2卷，55丁，日本尊經閣文庫藏明萬曆刊本，第56頁。
- ㉚王世貞：《太上郡真圖頌》，《弇州山人續稿》第145卷，《明人文集叢刊》第15冊，第6678～6687頁。
- ㉛張文介：《廣列仙傳》，《中國民間信仰資料彙編》第5冊，台北：學生書局，1989年，第527頁；楊爾曾：《新鐫仙媛紀事》，王秋桂、李豐楙：《中國民間信仰資料彙編》第1輯第9冊，台北：學生書局，1989年，第647頁。
- ㉜屠隆：《與王元美司馬》，《棲真館集》第16卷，汪超宏主編：《屠隆集》第5冊，第313頁。
- ㉝時寶臣：《直塘里志》第2卷，南京：南京圖書館藏，清道光十六年（1836）稿本，不標頁。
- ㉞俞樾：《茶香室三鈔》第10卷，“續修四庫”第1198冊，上海：上海古籍出版社，1995年，第697～698頁。
- ㉟梁章鉅等：《楹聯叢話全編》第6卷，勝跡·上，北京：北京出版社，1996年，第68頁。
- ㊱劉鳳浩：《重建曇陽恬澹觀記》，《存悔齋集》第11卷，國家清史編纂委員會編：《清代詩文集彙編》第467冊，上海：上海古籍出版社，2010年，第249頁。
- ㊲汪學金：《跋曇陽大師傳後》，《井福堂文稿》第5卷，國家清史編纂委員會編：《清代詩文集彙編》第422冊，第770～771頁。
- ㊳俞樾：《茶香室三鈔》第10卷，“續修四庫”第1198冊，第698頁。
- ㊴關於陳文述與汪端等的宗教活動參見：Xun Liu, *Of Poems, Gods, and Spirit-Writing Altars: The Daoist Beliefs and Practice of Wang Duan (1793-1839)*, *Late Imperial China*, Volume 36, Number 2, December 2015, pp. 23-81.
- ㊵陳文述：《太倉徐君秋士、顧君子雨，有婁水琴存之，刻以繼婁東詩派，余二十年前於趙菊潭案頭見曇陽徵信錄抄本，亦婁東同志所輯，記曇陽子仙跡甚詳，宜並求而刻之，書寄子雨並寄秋士》，《頤道堂集》詩選第26卷，“續修四庫”第1504冊，上海：上海古籍出版社，1995年，第287頁。
- ㊶汪端：《自然好學齋詩鈔》第8卷，《清代詩文集彙編》第578冊，上海：上海世紀出版股份有限公司，上海古籍出版社，2010年，第780頁。

作者簡介：賀晏然，南京大學歷史系博士後研究人員。南京 210023

[責任編輯 陳志雄]