

唐宋蜀地廟市的宗教空間：以三月三日蠶市為例

許凱翔*

一、前言

唐宋之間的蜀地，出現以主要商品為市名，全國商人一年幾次在不同地點定期集散的特定商品集市。歷史記載較多的有兩市：在春季進行以蠶具交易為主的蠶市，以及在春季、端午、重陽以藥物交易為主的藥市，兩者可謂蜀地特有風俗。¹這兩類集市中，有的是以宗教節日為名聚集，有的則是純粹的商業集市。由於集散地點多鄰近寺、觀、祠廟等宗教場所，部分學者視作因宗教因素而聚集的廟市。²相較之下，多數學者僅著眼於這類集市的商業與娛樂機能。但是總體來說，學術界對這兩類集

本文根據筆者博士論文第二章改寫而成。初稿在2018年7月28–29日廣西師範大學歷史與旅遊文化學院主辦之「全球史視野下的嶺南研究國際學術研討會暨第六屆中國中古史前沿論壇」席上發表，承蒙評論人鄧永飛先生剴切提問；論文審查期間，復蒙三位匿名審查人惠賜寶貴意見，謹此申謝。本文撰寫及修訂期間，感謝李貞德老師、陳熙遠老師的悉心審閱與指點，林韻柔、吳欣芳、蔡長廷、吳修安等學友的諸多建議，以及中央研究院數位人文中心簡玉鳳小姐在地圖繪製方面的協助。

* 許凱翔，中央研究院歷史語言研究所博士後研究(科技部補助延攬)

¹ 杜希德(Denis Twitchett)據唐以降的記錄，認為蜀地外未見近似蠶市的集市。見 Denis Twitchett, “The T’ang Market System,” *Asia Major*, n.s., 12, no. 2 (1966), p. 240。嚴耕望指出藥市之名在晚唐出現，與蜀中多藥材、多貨藥者的背景有關。見嚴耕望：〈唐五代時期之成都〉，載《嚴耕望史學論文集》(上海：上海古籍出版社，2009年)，頁751。

² 廟市可分為因宗教目的而聚集者，或在宗教場所附近的純商業活動。參朱越利：〈何謂廟會——《辭海》「廟會」條釋文辨證〉，載朱越利：《道教考信集》(濟南：齊魯書社，2014年)，頁281–306。有學者對這類集市與宗教的關係略作討論，例如鞠清遠以十二至十四世紀法國的香檳集市(Champagne fairs)與唐宋四川蠶市類比，將部分蠶市歸類為在宗教節日聚集的廟市。見鞠清遠：〈唐宋時代四川的蠶市〉，《食貨半月刊》第3卷第6期(1936年2月16日)，頁28–34。斯波義信主張蠶市、藥市是伴隨着寺觀祠廟祭禮而舉辦的，存在於地方城市或鄉村之中的廟市。見斯波義信(著)、莊景輝(譯)：《宋代商業史研究》(新莊：稻禾出版社，1997年)，頁340–80。斯波此說得到杜希德的呼應，見 Denis Twitchett, “The T’ang Market System,” pp. 238–41。

市與宗教的關係皆少有細緻討論。³本文認為，蜀地這類集市與宗教有否實質關聯，是掌握這類集市性質的關鍵所在。⁴以個別集市地點發展背景有異為前提，從時人對參與個別集市的敘事進行個案分析，或可掌握他們在這類集市中的宗教經驗，進而探討宗教因素對其前往這類集市動機的影響。其次，應嘗試追溯這類集市在唐代的發展，以彌補此前對其歷史圖像掌握的不足。

有關蜀地三月三日蠶市的豐富記載，使此蠶市成為討論唐宋蜀地個別廟市發展的合適案例。例如唐末至前蜀杜光庭(850–933)所撰《道教靈驗記》與《神仙感遇傳》等道教傳記，不僅首先述及蜀地三月三日蠶市，且以蠶市為道教遇仙故事的背景，而對一般民眾、宗教人士、官員在蠶市的不同作為提供詳細敘述。⁵此二書雖以宣揚道教為旨，但也蘊含杜光庭對蜀地社會的深刻觀察。他對蠶市地點、活動內容等背

³ 筆者曾撰文回顧三十年代以來唐宋史研究中對蠶市、藥市等的討論，指出相關成果從以社會變遷為背景的社會經濟史研究，在八十年代後逐漸走向歲時娛樂、城市史、醫療史等領域的細緻個案分析。見許凱翔：〈八十年來唐宋史議題中關於特定商品集市之研究〉，《興大歷史學報》第27期(2013年12月)，頁107–36。張金花、王茂華根據兩宋詩歌，歸納蠶市、藥市等作為專業市場的特性。見張金花、王茂華：〈從兩宋詩歌探析宋代專業市場〉，《河北學刊》2006年第4期，頁110–15。何一民研究成都蠶市，認為那是當地經濟與娛樂活動的結合。見何一民：〈休閒之都：成都遊樂文化的歷史成因與特點〉，《中華文化論壇》2012年第2期，頁59。魏華仙以成都為例，討論宋代蜀地官方對節日市場的控制。見魏華仙：〈宋代官府力量與成都節日市場〉，《四川師範大學學報》(社會科學版)2013年第1期，頁159–68。劉芳僅以蜀地蠶市為唐代蠶業發達的象徵，但未討論蠶市的地域特殊性。見劉芳：〈唐代蠶業研究〉，《自然辯證法通訊》2013年第5期，頁50。劉術對唐代蠶市形成的考察，為少見延續鞠清遠對道教文獻關注的討論。然其關於唐代蜀地蠶市源自馬頭娘信仰的推測，實則缺乏證據。見劉術：〈唐代成都蠶市略論〉，《古今農業》2016年第3期，頁31–38；〈唐代成都蠶市考〉，《重慶科技學院學報》(社會科學版)2016年第11期，頁86–88、96。另外，劉術又分析宋代蠶市呈現的成都娛樂風氣。見劉術：〈唐宋時期成都的蠶市及遊樂活動〉，《重慶第二師範學院學報》2016年第1期，頁45–48、53；〈張詠與宋初成都的遊樂之風〉，《成都大學學報》(社會科學版)2016年第5期，頁76–81。以上討論的取徑與對蠶市娛樂性的論述，大抵延續前述八十年代後的研究趨勢。

⁴ 此處指涉的宗教，是指信仰超自然的力量。參楊慶堃(C. K. Yang)(著)、范麗珠(譯)：《中國社會中的宗教——宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》(成都：四川人民出版社，2016年修訂版)，頁1–3；蒲慕州：〈中國古代的信仰與日常生活〉，載林富士(主編)：《中國史新論：宗教史分冊》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2010年)，頁13–18。

⁵ 《道教靈驗記》與《神仙感遇傳》分載杜光庭(撰)、羅爭鳴(輯校)：《杜光庭記傳十種輯校》(北京：中華書局，2013年)，上冊，頁139–351；下冊，頁417–555。唐僖宗中和元年(881)，杜光庭隨扈僖宗(862–888，873–888在位)至興元府，獲許留在成都，《道教靈驗記》即撰於光啟二年(886)。杜光庭其後隱居青城山，不久又仕於王建(847–918，907–918在位)。《神仙感遇傳》撰述時間不確，但內容多以唐事為主。參羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》(成都：巴蜀書社，2005年)，頁277–81、174。

景資訊的敘述，可與宋代其他蜀地蠶市的記載交互參證。其對是日道觀內儀式的描寫，反映當時蜀地社會的宗教需求。儘管此二書在性質上屬於宗教文獻，但其中對社會背景的描繪仍具一定寫實性，有助於勾勒此蠶市在唐代的面貌。⁶可惜的是，迄今僅有少部分學者初步利用這些材料。⁷其後，北宋蜀地士人黃休復的《茅亭客話》、入蜀官員文同(1019–1079)撰寫的記，以及元代費著《歲華紀麗譜》等文獻，對成都至真觀三月三日蠶市中蜀人的祭祀、商業、娛樂等活動有詳細的記述。⁸在這些世俗文獻中，可以發現道教在當時與成都三月三日風俗的結合，以及是日道觀、道士活動中重要性的增加。這些變化與商業變遷下民眾新的世俗目的之間，有緊密的關係。

值得注意的是，唐宋蜀地三月三日蠶市的敘事中，空間為一重要元素。無論是唐代宗教文獻或宋代世俗文獻，都多少對蠶市及其周圍地方有生動描寫，就中可見三月三日蠶市及其鄰近道觀活動的宗教性。⁹三月三日蠶市及其周圍地方既有神祇顯現或儀式進行等宗教經驗，應可視為一宗教空間。¹⁰唐代與宋代文獻對此宗教空間的

⁶ 傅飛嵐(Franciscus Verellen)指出，杜光庭的著述顯現今日所謂「田野調查／實地考察」的研究傾向，觀察中國社會組織與精神思潮，此體現於杜光庭在記述中不時表達的懷疑、推想與裁決。他的傳記主題越是神異，蘊含對社會背景與民族的寫實描繪便越多，而將自然與民俗等置於社會脈絡考察。見傅飛嵐(著)、李凌瀚(譯述)：《道教視野中的社會史：杜光庭(850–933)論晚唐與五代社會》(香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001年)，頁4、14–15。

⁷ 例如鞠清遠據此二書記載，簡要說明唐代蜀地三月三日有蠶市聚集的現象。見鞠清遠：〈唐宋時代四川的蠶市〉，頁29。劉術也引同源史料，可惜無進一步的析論。見劉術：〈唐代成都蠶市略論〉，頁34；〈唐代成都蠶市考〉，頁87。

⁸ 黃休復(撰)、趙維國(整理)：《茅亭客話》，收入朱易安等(主編)：《全宋筆記》第二編(鄭州：大象出版社，2006年)，第1冊，頁1–82；文同(著)，胡問濤、羅琴(校注)：《文同全集編年校注》(成都：巴蜀書社，1999年)，卷二五〈成都府學射山新修祠宇記〉，頁816–18；費著：《歲華紀麗譜》，收入楊慎(編)，劉琳、王曉波(點校)：《全蜀藝文志》(北京：線裝書局，2003年)，卷五八，頁1708–13。

⁹ 所謂宗教性，是指宗教經驗中無法化約或非理性的特質。此可參蔡彥仁：〈從宗教的「不可化約性」論華人學術處境中的宗教研究〉；黎志添：〈宗教學對儀式研究方法的啟迪〉，兩文俱載黎志添(主編)：《華人學術處境中的宗教研究：本土方法的探索》(香港：三聯書店，2012年)，頁15–45、46–67。

¹⁰ 本文指稱的宗教空間，部分參考伊利亞德(Mircea Eliade)的神聖空間(sacred space)概念。見M. 耶律亞德(著)、楊儒賓(譯)：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版事業公司，2000年)，頁4–16；伊利亞德(Mircea Eliade)(著)、楊素娥(譯)、胡國楨(校閱)：《聖與俗——宗教的本質》(新店：桂冠圖書股份有限公司，2001年)，頁101–44；米爾恰·伊利亞德(著)，晏可佳、姚蓓琴(譯)：《神聖的存在——比較宗教的範型》(桂林：廣西師範大學出版社，2008年)，頁346–64；Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, trans. Willard R. Trask (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 40–44。但本文在界定範圍上參考張珣的定義，由神〔下轉頁32〕

書寫體現不同的面向，以成都（今四川省成都市）近郊的學射山（又名石斛山、斛石山，即今鳳凰山）至真觀蠶市為例，在唐代宗教文獻中是宮觀靈驗故事的背景，故事中未提及與養蠶相關的內容，道觀內的儀式也與蠶事無涉。但在宋代世俗文獻中，到至真觀內祈求蠶福成為蠶市的主要活動，祈求對象與儀式也與養蠶緊密相連。此一文獻性質矛盾的現象，與唐宋之間蜀地絲織業的發展有密切關聯。

本文目的在以三月三日蠶市為例，考察唐宋時期蜀地民眾如何從宗教空間的脈絡認識這一廟市，並探索唐宋蜀地絲織業發展與此蠶市空間敘事的關係，以圖勾勒中古至近世蜀地蠶市的歷史圖像，並為此時期的廟市研究提供另一取徑。

二、杜光庭道教傳記中發生奇遇的媒介

杜光庭對於三月三日蠶市的記載，是對唐代個別蠶市少有的詳細描述。¹¹ 雖因材料有限，無法得知三月三日蠶市在道教文獻以外的記錄，但仍可將杜光庭筆下的蠶市與宋代相關記載相互參證，從而探索此蠶市在道教視野中的面貌。

宋代文獻中的蠶市，是因應養蠶農家為準備一年蠶事所需器具的需求而形成的。蠶市在不同地點、日期一年一集，每集為期一日，時間在初春正月至三月清明左右。蠶市中的商品，包含與養蠶直接相關的薦蠶、繅絲工具如荻箔、瓢輪、土釜等，或桑苗、桑葉等材料。此外，也可見農具、果樹苗、建材、藥材、車等物品。¹²

〔上接頁31〕

祇顯現的空間擴及儀式進行中的空間。見張珣：〈大甲媽祖進香儀式空間的階層性〉，載黃應貴（主編）：《空間、力與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995年），頁351-52。本文使用「宗教空間」一詞，是考慮到「神聖空間」對非信徒而言未必具同等意義，故以較中性的「宗教空間」代替，以前述對「神聖空間」的解釋為基礎，指稱神祇顯現的所有空間。此外，近來妹尾達彥曾使用「宗教空間」指稱隋唐洛陽城的寺觀等宗教設施，其定義與本文略有不同。見妹尾達彥（著），高兵兵、郭雪妮、黃海靜（譯）：《隋唐長安與東亞比較都城史》（西安：西北大學出版社，2019年），頁485-500。

¹¹ 杜光庭的道教傳記並未提到其他蜀地廟市，此或因蠶市的出現較其他廟市為早，其記錄比起其他廟市相對豐富，而先獲得杜光庭的注意。例如後與蠶市並稱的藥市，其起源故事見北宋人作《四川記》，另載於北宋高承《事物紀原》、南宋劉甲（1142-1214）《新潼川志》，皆晚於杜光庭撰述時期。見陳元靚：《歲時廣記》，據清光緒歸安陸氏刊十萬卷樓叢書本景印，收入《歲時習俗資料彙編》（臺北：藝文印書館，1970年），第7冊，卷三六〈重九下·置藥市〉引《四川記》，頁1135；高承（撰），李果（訂），金圓、許沛藻（點校）：《事物紀原》（北京：中華書局，1989年），卷八〈歲時風俗部〉，「藥市」條，頁438；曹學佺：《蜀中廣記》，《景印文淵閣四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第591冊，卷五八〈風俗記四〉引《〔新〕潼川志》，頁769。

¹² 斯波義信：《宋代商業史研究》，頁377-78。由於蠶市交易對象多是以養蠶為副業的農民，而農事與蠶事同樣開展於春季，因此在蠶市中也販售農事相關物品。有關蠶事與農事的關係，參趙雅書：〈宋代農家經營之蠶絲業〉，《臺大歷史學報》第3期（1976年），頁119。

蜀地蠶市在一至三月間集散，或與古代多養育春蠶，以春季為蠶事起始的時序觀念有關。¹³

相較之下，在杜光庭之前的蜀地蠶市記載，則多只提及蠶市聚集於春季，對蠶市活動的敘述極為簡略。例如在唐順宗（761–806，805在位）、憲宗（778–820，805–820在位）兩朝活動於成都的眉娘，其〈和卓英英錦城春望〉詩云：「蠶市初開處處春，九衢明豔起香塵。」¹⁴又如唐陳谿〈彭州新置唐昌縣建德草市歇馬亭鎮并天王院等記〉云，建德草市中有蠶市，聚集時間在每年上春。蠶市聚集時有數萬商旅輦貨而至，商品中不乏珍玩、各類器具等。¹⁵關於唐代蠶市的集散地點，據韋臯（745–805）成都東南寶曆寺前作〈蠶市記〉碑一事，¹⁶可以推測唐代成都部分寺院附近有蠶市。然而，蠶市與寺院在宗教上的連結，在佛教文獻中未見。¹⁷綜合前述，可以推測唐代蜀地蠶市亦是以蠶具為主的百貨集市，在每年春季中的幾個日期於不同地點集散，地點多為宗教場所。

杜光庭《仙傳拾遺》有〈蠶叢氏〉，敘述蜀王蠶叢教民養蠶、巡行境內而促成市集形成的傳說，並提到其後蜀人仿效蠶叢事蹟，在每年春季置蠶市。¹⁸此文將唐代後期出現的蠶市，及其巡迴集散的性質，攀附於古蜀的歷史。¹⁹杜光庭對蜀地蠶市較細緻的描述，則聚焦於三月三日蠶市，使該日蠶市成為道教傳記的背景。其筆下的三月

¹³ 參白馥蘭 (Francesca Bray) (著)，江湄、鄧京力 (譯)：《技術與性別：晚期帝制中國的權力經緯》(南京：江蘇人民出版社，2006年)，頁146。對中國蠶品種的介紹，參 Dieter Kuhn, *Science and Civilisation in China, Volume 5: Chemistry and Chemical Technology, Part 9: Textile Technology: Spinning and Reeling* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 301–14。

¹⁴ 眉娘：〈和卓英英錦城春望〉，載彭定求等(編)：《全唐詩》(北京：中華書局，1960年)，卷八六三，頁9756。

¹⁵ 陳谿：〈彭州新置唐昌縣建德草市歇馬亭鎮并天王院等記〉，載李昉等(編)：《文苑英華》(北京：中華書局影印宋刊殘本配明刊本，1966年)，卷八百零八，頁4270–71。

¹⁶ 王象之：《蜀輿地碑記目》，《金華叢書》本，收入《叢書集成新編》(臺北：新文豐出版股份有限公司，1985年)，第51冊，〈成都府碑記〉，頁416。

¹⁷ 嚴耕望據《續高僧傳》中蜀地二月八日、四月八日有集市的記載，認為這兩日集市即為蠶市，是為佛誕而集。見嚴耕望：〈唐五代時期之成都〉，頁747；道宣(撰)、郭紹林(點校)：《續高僧傳》(北京：中華書局，2014年)，卷二七〈隋益州天勅山釋德山傳附旭上傳〉，頁1061。嚴耕望僅以時間與蠶市相近為據，並未解釋此二佛教節日與養蠶有何關聯。而且，《續高僧傳》未稱兩市為蠶市，亦無提及蠶具交易，難以據此證明唐代成都此二日集會為蠶市。

¹⁸ 杜光庭：《仙傳拾遺》，卷四〈蠶叢氏〉，載《杜光庭記傳十種輯校》，下冊，頁869。

¹⁹ 蠶叢被視作蠶神，而在蠶市時受到祭祀，應始於北宋。見曹學佺：《蜀中廣記》，《景印文淵閣四庫全書》本，第592冊，卷六十〈方物記二〉引《太平寰宇記》，頁20；田況：〈成都遨樂詩·二十三日聖壽寺前蠶市〉，載袁說友等(編)、趙曉蘭(整理)：《成都文類》(北京：中華書局，2011年)，卷九，頁179。

三日蠶市，分見於成都龍興觀、學射山至真觀、彭州葛瓊化、漢州昌利化等地。²⁰以下依此順序，討論杜光庭如何描繪三月三日蠶市的宗教空間。

(一)龍興觀

《道教靈驗記》卷十一云：

成都賈瓊，年三歲。其母因看蠶市，三月三日，過龍興觀門，眾齋受籙，遂詣觀，受《童子籙》一階。十餘年後，因女兄有疾，母為請處士吳太玄為入冥看檢致疾之由，仍看弟兄年命凶吉。經宿，太玄還言：「疾由江瀆，求之即差，籍中不見有賈瓊之名。」父母愈憂，復請太玄看之。時太玄每與人入冥檢事，必鎖於一室中，安寢而往，不使人驚呼，候其自醒，喚人開門。乃開之，歷歷說冥中之事，有如目擊，言必信驗，或一宿，或兩宿，然後迴耳。既載往檢瓊名字，云：「年三歲時，三月三日，於龍興觀受《正一籙》，已名係天府，不屬地司。地籍之中不見名字，於天曹黃簿之內，檢得其名。」²¹

龍興觀在唐末以前原名至真觀。據隋代辛惠源〈至真觀記〉，該觀在隋文帝開皇二年(582)受詔建立，由蜀王楊秀(573–618)總其事。²²唐高宗咸亨二年(671)，盧照鄰(636–695)作〈益州至真觀主黎君碑〉，追溯該觀沿革，元元本本。²³參照該記，至真觀成立未久，因隋煬帝(569–618，604–618在位)窮奢極侈，蜀王未用心道術，加上隋末戰亂等原因，一度衰頹。唐初官方尊崇道教，²⁴當時的至真觀主黎元興既以其精

²⁰ 葛瓊化等名稱，源自東漢末天師道的二十四治。治在東漢末為教團行政單位，由祭酒管轄一治，該地區形成一政治、軍事、宗教合一的區域。東漢獻帝建安二十年(215)，天師道教團在跟隨張魯遷居漢中之後，各治管理由於遠離原本教區而逐漸鬆弛。北魏寇謙之(365–448)清整道教時，不再將治與實際行政區聯繫，而將治對應於天上二十八宿。唐代時全國統一和天師道世系系統化，杜光庭更消除二十四治中的等級之別，將他們納入以聖山、洞天、福地構成的宗教地理體系。參傅飛嵐(Franciscus Verellen)(著)、呂鵬志(譯)：〈二十四治和早期天師道的空間與科儀結構〉，載《法國漢學》叢書編輯委員會(編)：《法國漢學》第7輯(北京：中華書局，2002年)，頁212–53。由治改稱為化，是唐代文獻避高宗李治(628–683，649–683在位)名諱所致。參陳垣：《史諱舉例》(北京：中華書局，1962年)，頁145–49、21。

²¹ 杜光庭：《道教靈驗記》，卷十一〈賈瓊受正一籙驗〉，頁261–62。

²² 辛惠源：〈至真觀記〉，載《成都文類》，卷三六，頁689–92。

²³ 盧照鄰(著)、祝尚書(箋注)：《盧照鄰集箋注》(上海：上海古籍出版社，1994年)，卷七〈益州至真觀主黎君碑〉，頁415–21。

²⁴ 唐高祖(566–635，618–626在位)至高宗與道教的關係，參巴瑞特(T. H. Barrett)(著)、曾維加(譯)：《唐代道教——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國》(濟南：齊魯書社，2012年)，頁1–31。

湛講道吸引大量信眾，²⁵又推動重修至真觀，使該觀成為成都道教信仰的重地。²⁶唐末至前蜀，杜光庭常假龍興觀舉行宮廷祭祀；²⁷同時龍興觀也保存五代畫家張素卿所繪龍虎像、常重胤繪王建畫像等作品。²⁸唐高宗龍朔二年(662)，黎元興在成都縣以北十五里的學射山，另立一分觀，也稱為至真觀(圖一、二)。²⁹黎元興所建的至真觀本觀，在唐代晚期改稱龍興觀。³⁰學射山至真觀在宋代文獻中，有時也稱作通真觀。³¹作為分觀的至真觀在學射山，則龍興觀可能位於成都城內。

賈瓊入龍興觀，緣自三月三日舉行的蠶市。在他三歲時，其母為了參觀蠶市，在三月三日拜訪龍興觀。³²從龍興觀門為賈瓊之母此行目的地，可以推測蠶市在觀門附近。《道教靈驗記》卷二〈益州龍興觀取土驗〉稱龍興觀「基址廣袤，四面通街，唯

²⁵ 盧照鄰該文僅記傳主為「黎君」、「姓黎，諱某」，未書其名。杜光庭《錄異記》卷一〈仙·黃老君〉云：「成都至真觀道士黎元興，龍朔年中，於學射山欲創造觀宇。」(載《杜光庭記傳十種輯校》，上冊，頁20)砂山稔將《錄異記》此條與盧照鄰記參照，認為黎元興即黎某。見砂山稔：〈《海空經》の思想とその著者について—七宝莊嚴・十転の思想と益州至真觀主黎君碑を中心にして〉，載砂山稔：《隋唐道教思想史研究》(東京：平河出版社，1990年)，頁314-18。

²⁶ 唐初另一道教學者王玄覽(626-697)也曾隸籍至真觀(龍興觀)，期間因術數、論道而聞名蜀中。見王大霄：〈玄珠錄序〉，載王玄覽：《玄珠錄》，收入《正統道藏》(臺北：新文豐出版股份有限公司，1985年)，第39冊，頁722。

²⁷ 杜光庭(撰)、董恩林(點校)：《廣成集》(北京：中華書局，2011年)，卷一〈謝恩賜玉局化老君表〉，頁14；卷二〈奏於龍興觀醮玉局筭子〉，頁19；卷十三〈皇帝於龍興觀醮玉局化詞〉，頁187-88。

²⁸ 黃休復(撰)、劉石(校點)：《益州名畫錄》，收入傅璇琮、徐海榮、徐吉軍(主編)：《五代史書彙編》(杭州：杭州出版社，2004年)，第10冊，卷上〈妙格上品六人·張素卿〉，頁6125-26；卷上〈妙格中品十人·常重胤〉，頁6130-32；卷中〈能格上品十五人·石恪〉，頁6144；卷中〈能格上品十五人·楊元真〉，頁6147；卷下〈能格中品五人·陳若愚〉，頁6150。

²⁹ 樂史(撰)、王文楚等(點校)：《太平寰宇記》(北京：中華書局，2007年)，卷七二〈劍南西道一·益州〉，頁1466。蔡東洲據盧照鄰記此段，反駁方志中以至真觀在學射山之說，主張在學射山者是由至真觀分立。見盧照鄰：〈益州至真觀主黎君碑〉，載龍顯昭、黃海德(主編)：《巴蜀道教碑文集》(成都：四川大學出版社，1997年)，「題記」(蔡東洲執筆)，頁18。學射山至真觀的位置，可參佐竹靖彥：〈田欽全寄進正法院常住田記—碑文の作者楊天惠と田地の所在〉，載佐竹靖彥：《唐宋變革の地域的研究》(京都：同朋舎，1990年)，頁621-25。

³⁰ 杜光庭《道教靈驗記》卷二〈益州龍興觀取土驗〉云：「成都龍興觀即後周至真觀也。」(頁172)

³¹ 嚴耕望：〈唐五代時期之成都〉，頁779。

³² 對照杜光庭其他傳記中「過」字的用法，此則的「過」可能是拜訪之意。見杜光庭：《神仙感遇傳》，卷一〈于滿川〉，頁432。

大殿講堂、玉華宮碑碣皆在」。³³該觀應位處交通樞要，人車往來或頗便利，應可為蠶市的集散提供有利條件。

蠶市的交易活動是否進入龍興觀之內呢？對此，可由當日龍興觀的空間性質加以考慮。道觀的稱呼始於北朝，以「觀」字表達向上觀望之意，即將修道之所設於較該場所門口為高之處，與六朝的道館在空間構成上有所不同。³⁴中國古代建築多採方形或矩形格局，外圍以牆，以門通貫建築內各處。門是不同空間的界線與通道，同時也分割社會中的不同人群，或作為空間與人群的表徵。³⁵《要修科儀戒律鈔》、《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》等唐代道教戒律書對道觀空間有一定規範，強調道觀是道士居住、修行、進行儀禮的清淨空間，俗客須置於俗坊，賤人階層的淨人與牲畜則置於別院。³⁶龍興觀在三月三日既為眾人設齋受籙的儀式空間，即使觀外有蠶市聚集，交易活動應不致於進入觀內。³⁷

再者，在〈益州龍興觀取土驗〉中，主角王峰為擴充私宅地基，挖掘龍興觀觀門土牆與觀內土地，最後招致家破人亡的報應。³⁸可見在杜光庭筆下，道觀具有不可侵犯的特質，其建築的每一部分皆蘊含神聖性。³⁹在賈瓊的故事裡面，觀門似乎更被賦予隔絕世俗的空間意涵。以觀門為界線，蠶市與龍興觀兩處，分別構成以商業活動為目的的世俗空間，與進行授籙儀式為主旨的宗教空間。作為唐代晚期新興商業形態的蠶市，在此成為進入宗教空間的途徑，也為道教靈驗故事提供現實背景。

³³ 杜光庭：《道教靈驗記》，卷二〈益州龍興觀取土驗〉，頁172。

³⁴ 陳國符：《道藏源流攷》（北京：中華書局，1963年），〈道館考原〉，頁266-68。

³⁵ 劉增貴：〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第68本第4分（1997年12月），頁817-97。

³⁶ 都築晶子：〈唐代中期の道觀－空間・經濟・戒律〉，載吉川忠夫（編）：《唐代の宗教》（京都：朋友書店，2000年），頁269-96。

³⁷ 齋本為祭祀前的預備禮儀，但東晉末古靈寶經吸收佛教誦戒懺悔用的齋儀創立靈寶齋，使齋本身成為主體儀式。唐宋道教齋儀大致包含前夜預告修齋、修齋禮懺、上表為協同行禮官將言功等程序。參呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008年），頁129-31、143。呂書此處所載齋儀，應是為傳授正一籙而設的正一齋。參劉枝萬：〈中國修齋考〉，載劉枝萬：《中國民間信仰論集》（臺北：中央研究院民族學研究所，1974年），頁21。

³⁸ 杜光庭：《道教靈驗記》，卷二〈益州龍興觀取土驗〉，頁172。

³⁹ 傅飛嵐：〈《道教靈驗記》——中國晚唐佛教護法傳統的轉換〉，載饒宗頤（主編）：《華學》第5輯（廣州：中山大學出版社，2001年），頁47-48。

賈瓊受籙十餘年後，因姊生病，母親請處士吳太玄入冥檢視其姊病因，⁴⁰同時查看其他兄弟的年壽。⁴¹吳太玄入冥復返後，表示賈瓊之姊是由江瀆神致病，向江瀆神祈求即可痊癒。⁴²可是，吳太玄卻未看見賈瓊冥籍。賈瓊父母因擔心而請他再次檢視。吳太玄返回後，說明他發現賈瓊三歲時於三月三日受童子籙，因此而名列天府，不歸地司管轄，以致其名當初在地籍中不見，而是在天曹黃簿中發現。⁴³

賈瓊之所以名列仙籍，是因他三歲時於三月三日在龍興觀受正一籙，由此驗證受正一籙的神奇功效。當時觀中群眾在齋儀之後舉行授籙儀式，賈瓊之母在觀門外見到此景，便帶著賈瓊入觀參與，讓賈瓊受童子籙一階。「籙」是道教授予道士的一種符書，既為道士入道的憑證，也是受籙者施行道術的依據。⁴⁴賈瓊所受正一籙應屬天師道仙靈籙中專門授予孩童的童子籙，受籙者可役使籙上記載的將軍吏兵。⁴⁵

在《道教靈驗記》中，此則屬於經法符籙靈驗的一部分。觀察此則鋪陳，賈瓊受籙緣由在於入觀，入觀契機來自於看蠶市。此則雖旨在傳教，但主角賈瓊及其母一開始的行為，卻與宗教無關，而表現成都三月三日到蠶市遊玩的風俗。但在此則作為宗教儀式的空間，成為驗證正一籙效用的背景。相對於龍興觀，其附近的蠶市則體現世俗的商業空間。杜光庭以看蠶市為主角出門原因，因杜光庭將他對蜀地三月三日蠶市之俗的見聞，作為受籙靈驗背景，以現實習俗映襯靈驗傳說的說服力。

⁴⁰ 吳太玄入冥的方式應為「神遊」或「魂遊」，即讓自身魂魄暫時離開身體，進入死後世界。這種方法常見於六朝道教經典與文學作品之中，是漢至六朝道士交通鬼神的主要方法，與巫者讓鬼神「附身」、「見鬼」的作法有別。參林富士：《漢代的巫者》（板橋：稻鄉出版社，2004年再版），頁52-53；林富士：〈試論六朝時期的道巫之別〉，載林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年），頁419-20。

⁴¹ 這種探求壽命年數的儀式即所謂「探命之術」，目的在診察病人的病情。參林富士：〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，載《中國中古時期的宗教與醫療》，頁457。唐人筆記中，巫仍多採取見鬼等方式為人預測壽命或治病。參中村治兵衛：〈唐代の巫〉，載中村治兵衛：《中国シャーマニズムの研究》（東京：刀水書房，1992年），頁51-53。

⁴² 江瀆神為長江之神，秦代以降人民設祠祭祀，其祠在成都子城南側錦江之濱。參謝元魯：〈江瀆祠與長江之神祭拜考〉，《蜀學》第1輯（2006年），頁256-63。

⁴³ 朱法滿：《要修科儀戒律鈔》，收入《正統道藏》，第11冊，卷十〈四治室〉引《太真科》，頁888。

⁴⁴ 張澤洪：《道教神仙信仰與祭祀儀式》（臺北：文津出版社，2003年），頁311。

⁴⁵ 呂鵬志考證英藏敦煌文書 S. 203《度仙靈籙儀》，發現該寫本為劉宋中至梁天師道科儀書《正一法文度籙度治儀》殘卷。該寫本抄錄初級正一籙的傳授儀式和所用文書，原書當中包含一、十、七十五、百五十將軍籙，這些法籙總稱為仙靈籙。籙名稱上的數字，代表籙上的氣所結成的將軍吏兵數量。籙的等級越高，能役使的將軍吏兵越多。男子受的籙上充滿仙類陽性將軍吏兵，女子受的籙則布滿靈類陰性將軍吏兵。一將軍籙被稱為童子籙，或因七十五將軍籙是授與剛成年的男女，百五十將軍籙則是由男女婚配後，合各自所持七十五將軍籙而成，與天師道的男女合氣儀式有關，故此兒童不宜。見呂鵬志：〈天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第77本第1分（2006年3月），頁79-166；《唐前道教儀式史綱》，頁196-99。

(二)至真觀

黎元興創立的學射山至真觀，在杜光庭的傳記書寫中，也成為三月三日蠶市的場所。《神仙感遇傳》卷一〈于滿川〉云：

于滿川者，是成都樂官也。其所居隣里闕水，有一老叟，常擔水以供數家久矣。忽三月三日滿川於學射山至真觀看蠶市，見賣水老人，與之語云：「居在側近。」相引蠶市，看訖，即邀滿川過其家。入橙竹徑，歷渠，可十里許，即見門宇殿閣，人物誼闐，有像設圖繪，若宮觀焉。引至大廚中，人亦甚眾，失老叟所在。問人，乃葛瓚化廚中矣，云來日蠶市，方營設大齋。頃刻之間，已十日矣。賣水老叟，自此亦不復來。⁴⁶

在此則中，于滿川被描述為成都樂官。唐代後期，諸道方鎮與州郡的樂舞工作，本由司功參軍負責管理，其後職責轉移至樂營。⁴⁷樂營自樂營使以降職位，多由樂人擔任。⁴⁸此則未說明于滿川職銜，但從中至少可知其人應為地方層級技術官。至於老人，則是擔水交易的小商販。⁴⁹三月三日于滿川與老人相遇於至真觀蠶市，反映在時人的認知中，三月三日蠶市應為基層官員與商販可以共同從事休閒活動的空間。

故事的轉折，即發生於至真觀蠶市。于滿川在蠶市看見老叟，兩人便一起在蠶市遊賞。其後，老叟邀請于滿川往其家。走了近十里路後，于滿川看見門宇殿閣，其中人群擁擠喧嘩，屋中有神像圖畫，即如道教宮觀一般。他其後得知該處是彭州葛瓚化中道觀的廚房。廚房中人向于滿川表示蠶市舉行的日期將至，他們正在為屆時舉行的齋儀進行準備。轉眼間，于滿川發現自己已在葛瓚化度過了十日之久。從此之後，老叟不再出現在于滿川的眼前。

于滿川進入的葛瓚化，位於成都以北彭州的九隴縣（今四川省彭州市內）北六十里處，⁵⁰距成都約二百三十里（圖三）。⁵¹從蠶市經歷竹林、渠的旅程，使于滿川突然置身於距成都數百里之遙。故事中于滿川穿梭兩地的情節，接近唐代遊仙小說敘事

⁴⁶ 杜光庭：《神仙感遇傳》，卷一〈于滿川〉，頁432。

⁴⁷ 李正宇：〈沙州歸義軍樂營及其職事〉，載季羨林、饒宗頤、周一良（主編）：《敦煌吐魯番研究》第5卷（北京：北京大學出版社，2001年），頁218。

⁴⁸ 李正宇：〈歸義軍樂營的結構與配置〉，《敦煌研究》2000年第3期，頁73-79、187。

⁴⁹ 唐代這類從事小規模商業、搬運業的人，不少是逃離戶籍地而流入城市與新興城鎮的浮游人口。參凍國棟：〈略述唐代人口的城鄉結構與職業結構〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》第19輯（2002年），頁169-70。

⁵⁰ 杜光庭：《洞天福地嶽瀆名山記》，〈靈化二十四〉，載《杜光庭記傳十種輯校》，上冊，頁394。《太平寰宇記》載葛瓚山在九隴縣北四十八里處，與杜光庭所記略有出入。見樂史：《太平寰宇記》，卷七三〈劍南西道二·彭州〉，頁1486。本文採杜光庭之說。

⁵¹ 張君房（編）、李永晟（點校）：《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003年），卷二八〈二十八治部〉，頁637。

結構中所謂引導模式。賣水老人在這則游仙故事中扮演引導者的角色，符合唐人對智者的想像。⁵²促成兩者關鍵會面的空間，則是三月三日至真觀前的蠶市。葛瓚化廚房中人忙於設齋，是為了準備齋後廚會供應信眾的飲食。⁵³杜光庭將齋寫入蠶市的活動中，蠶市成為設大齋的原因所在。對照前引賈瓊故事，杜光庭筆下的三月三日蠶市吸引了人群。與此同時舉行的道教儀式，迎合此一唐代晚期的新風俗，在道教傳記中與蠶市結合，賦予蠶市與道教儀式有關的形象。

(三)葛瓚化

葛瓚化一地，在杜光庭的傳記中亦為三月三日蠶市所在。《道教靈驗記》卷十七〈葛瓚化丁東水驗〉云：

葛瓚化周回巖巒，左右嵌穴，地靈境秀，迴絕諸山，故有二十四峰八十一洞焉。觀下有礫泉，深在谷底，汲之非便。此宮之西，過崖磴十五步，巨石之下，有丁東水，出於崖腹，滴入窪石竅中。積雨不加，久旱不竭，人或污之，立致枯涸。中和年，刺史安金山准詔投龍，郡縣參從者三百餘人，忽有污觸其水者，頃刻乃竭。安公與道流頗為憂懼，夜至泉所，拜手焚香，叩祈良久，涓涓而滴，雖從騎之眾，食之充足，每年三月三日蠶市之辰，眾逾萬人，宿止山內，飲食之外，水常有餘。⁵⁴

由此可知在唐代晚期，葛瓚化每逢三月三日亦有蠶市聚集，參與民眾超過萬人。為了參加蠶市，有人甚至暫住葛瓚山內。

據《方輿勝覽》，葛瓚山中有上清觀，原名崇真觀，梁武帝(464–549，502–549在位)時賜名上清觀。⁵⁵此處所記道觀，應為上清觀。據杜光庭所記，在觀的西邊，

⁵² 李豐楙：〈從誤入到引導：唐人小說遊仙類型的傳承與創新——一個「文學與宗教」的觀點〉，載李豐楙：《仙境與遊歷：神仙世界的想像》(北京：中華書局，2010年)，頁416–19。

⁵³ 關於道教廚會的變遷，參 Terry F. Kleeman, “Feasting Without the Victuals: The Evolution of the Daoist Communal Kitchen,” in Roel Sterckx, ed., *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), pp. 140–62。

⁵⁴ 杜光庭：《道教靈驗記》，卷十七〈葛瓚化丁東水驗〉，頁340–41。有關安金山的記載不多，根據《資治通鑑》，唐僖宗中和元年(881)七月安金山任都押牙，奉陳敬瑄(?–893)之命征討郭琪。見司馬光(撰)、胡三省(音注)：《資治通鑑》(北京：古籍出版社，1956年)，卷二五四，頁8254。安金山任彭州刺史一事則未見史籍記載。參郁賢皓：《唐刺史考全編》(合肥：安徽大學出版社，2000年)，第5冊，頁2975–82。

⁵⁵ 祝穆(撰)、祝洙(增訂)、施和金(點校)：《方輿勝覽》(北京：中華書局，2003年)，卷五四〈成都府路·彭州〉，頁964。葛瓚化離蜀地行政中心成都較遠，但仍常為國家祭祀的場所。參杜光庭：《廣成集》，卷十〈葛仙山化醮詞〉，頁148–49；卷十四〈聖上於葛仙本命化醮詞〉，頁192–93；同卷〈皇帝又醮葛仙化詞〉，頁193；同卷〈蜀王葛仙化祈雨醮詞〉，頁198–99。

過崖後走十五步，有巨石，石下方有一名為丁東水的泉水，從懸崖的中段處流出，滴入石灰岩洞中，下雨時水不會增多，乾旱時卻也不至乾涸。但是若有人汙染泉水，泉水便會立刻枯竭。

從丁東水在上清觀西側巨石下來推測，葛瓚化三月三日蠶市的集散位置，當不至於離丁東水太遠。雖無法確知是否在上清觀內，但至少應在上清觀周圍。由於葛瓚山突起於花園溝與白石溝之間，山形奇特，多石灰岩溶洞，如同此文所描述「周回巖巒，左右嵌穴」的景象。在此崎嶇地形中，參加蠶市者宿於葛瓚山內，飲用水仰賴丁東水。蠶市帶來人群，人群導致對丁東水的需求，從而驗證丁東水的神異。

《神仙感遇傳》卷一〈侯天師〉提及葛瓚化蠶市云：

侯天師者，九隴木頭市人也。因蠶市，於葛瓚化誤損一客道流衣擔，驚懼異常。道流殊不為怪，乃授一道符，云：「依此書之，可理眾疾，以資終身衣食也。」依而行之，至今彌效。初時云《天師符》也，今人號之為侯天師焉。⁵⁶

九隴指九隴縣，在彭州縣城西二里，⁵⁷距葛瓚化約六十里。⁵⁸侯天師所在的九隴木頭市，應是彭州九隴縣以木頭交易為名的同業商人街區。⁵⁹〈侯天師〉雖未提及葛瓚化蠶市的聚集時間，但比對前引〈于滿川〉與〈葛瓚化丁東水驗〉，可知杜光庭筆下的葛瓚化蠶市，聚集時間多指三月三日。東漢末以降，道士常以符印為人治病。⁶⁰侯天師得以為人治病，即緣於他獲授的天師符，後更被人們稱為天師。侯天師受符的契機，在於蠶市舉行時，其誤損一由外來道士之衣物。這顯示葛瓚化所在當地人參與三月三日蠶市，也有宗教人士跨越州縣行走於該蠶市。這兩種人士的相遇，成為遇仙故事的背景，也促成蠶市成為道人授符的空間。

(四)昌利化

在杜光庭道教傳記中，漢州金堂縣的昌利化前也有三月三日蠶市，而且與當地的求子風俗有所聯繫。《道教靈驗記》卷十七〈金堂縣昌利化玄元觀九井驗〉云：

⁵⁶ 杜光庭：《神仙感遇傳》，卷一〈侯天師〉，頁433。

⁵⁷ 李吉甫（撰）、賀次君（點校）：《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983年），卷三一〈劍南道上〉，頁772。

⁵⁸ 杜光庭：《洞天福地嶽瀆名山記》，〈靈化二十四〉，頁394。

⁵⁹ 木頭市應在九隴縣城，為買賣木材商人同業街區的行所集結而成。參加藤繁：〈唐宋時代的市〉，載加藤繁：《中國經濟史考證》（臺北：華世出版社，1987年），頁313-14。另可參日野開三郎：《統唐代邸店の研究》，載《日野開三郎東洋史學論集》第18卷（東京：三一書房，1992年），頁202-3。

⁶⁰ 林富士：〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，載《中國中古時期的宗教與醫療》，頁205-76。

金堂縣昌利化玄元觀南院玄元殿前，有九井焉。平陸之上，纔深一二尺，或方或圓，大者五六尺，小者三二尺，相去各數步，泉脉相通，而水色皆異，其味甘香，蓋醴泉之屬也。無水旱增減之變，常涵岸不溢。蜀王討東川之年，岐、隴之師赴援，乘銳深入，來屆金堂江側。江水泛漲，雷雨異常，遂不克濟，師驚而遁。時以盛暑，探騎十餘人入昌利化，見井而喜，繫馬解衣，將赴泉以浴。忽大井中有馬絆蛇騰湧而出，首如白虎，大若車軸，噓氣噴毒，勢欲噬人。騎卒見之，奔迸而去。又每歲三月三日蠶市之辰，遠近之人，祈乞嗣息，必於井中探得石者為男，瓦礫為女，古今之所效驗焉。⁶¹

關於昌利化的位置，杜光庭《洞天福地岳瀆名山記》謂在漢州金堂縣東二十里，⁶²北宋張君房編《雲笈七籤》則稱其位於金堂縣東四十里，距成都一百五十里。北宋李思聰《天下名山二十八治》所記與《雲笈七籤》同（圖四）。⁶³

〈金堂縣昌利化玄元觀九井驗〉主題與〈葛瓊化丁東水驗〉相似，旨在驗證宮觀周圍水源的奇蹟，主角是玄元觀南院玄元殿前的九井。九井之下水脈相通，水色卻不同。九井井水甘美，人以為醴泉；⁶⁴且不因水旱而有所增減，更不會溢出井外。此處蜀王即指王建，其在征服西川之後，於乾寧二年（895）至天復三年（903）之間，逐漸掌握東川地區。⁶⁵至於九井中出現的馬絆蛇，古人認為是能在水邊鉤取人與牛、馬的蛟，⁶⁶因此有馬絆蛇之名，而此名稱宋代蜀人尤其常用。⁶⁷王建軍的斥候部隊戰敗逃亡，加以盛暑酷熱，本欲以九井泉水沐浴，突然被此一物怪驚嚇逃跑。王建軍的行為，在文中被認定為對宮觀附近事物不敬，因而得到報應。

⁶¹ 杜光庭：《道教靈驗記》，卷十七〈金堂縣昌利化玄元觀九井驗〉，頁341。

⁶² 杜光庭：《洞天福地嶽瀆名山記》，〈靈化二十四〉，頁394。

⁶³ 張君房（編）：《雲笈七籤》，卷二八〈二十八治部〉，頁639-40；李思聰：《洞淵集》，收入《正統道藏》，第40冊，卷六〈天下名山二十八治〉，頁230。

⁶⁴ 《爾雅·釋天》邢昺疏云：「甘雨時降，萬物以嘉，高者不少，下者不多：此之謂醴泉。」見郭璞（注）、邢昺（疏）、李傳書（整理）、徐朝華（審訂）：《爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷六，頁186。

⁶⁵ 佐竹靖彥：〈王蜀政權小史〉，載《唐宋變革の地域的研究》，頁503-14。

⁶⁶ 《山海經》郭璞注云：「今永昌郡有鉤蛇，長數丈，尾岐，在水中鉤取岸上人、牛、馬啖之，又呼馬絆蛇，謂此類也。」見袁珂（校注）：《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980年），卷五〈中山經〉，頁157。

⁶⁷ 《北夢瑣言·伐蛟》云：「南僧說蛟之形如馬蟻，即水蛭也。涎沫腥粘，掉尾纏人而噬其血。蜀人號為『馬絆蛇』，頭如貓鼠，有一點白。漢州古城潭內馬絆蛇，往往害人，鄉里募勇者伐之，身塗藥，游泳於潭底。蛟乃躍於沙汭，蟠蜿力困，里人譁噪以助，竟斃之。」見孫光憲（撰）、俞綱（整理）：《北夢瑣言》，收入《全宋筆記》第一編（鄭州：大象出版社，2003年），第1冊，逸文四〈伐蛟〉，頁251。杜光庭所描述的馬絆蛇，與孫光憲所記的形態類似，又同在漢州，可能是同類的怪物。

九井名聞蜀地，源自其對求子的功效。時人若有求子之願，會在九井中祈求，傳說若在井中探得石頭，便會得男；若得瓦礫，則得女。進行此術的時間，是在金堂縣每年三月三日蠶市舉行之時。⁶⁸這說明唐末漢州金堂縣玄元觀附近，在三月三日有蠶市集散。其次，人們來蠶市遊玩、交易之外，有不少是以探石求子為目的的。

杜光庭的道教傳記中，在仙人現身或奇蹟發生的當下，蜀地三月三日蠶市也可視為宗教空間。但是，這類蠶市的宗教性是依附在道觀宗教空間而存在的。杜光庭留意蠶市這一蜀地新風俗，以蠶市中交易、遊賞等活動作為其靈驗故事的背景。故事中仙人有時活動於蠶市，或引人短暫經歷仙境，或傳授療疾靈符。⁶⁹至於道觀內或前的授童子籙、求子等儀式，則與蠶市無實質關聯。⁷⁰前述成都學射山至真觀蠶市，其起源與活動在宋代文獻中有更詳細的記載，從中可見宋人對此蠶市宗教空間的不同認識。以下就此部分展開討論。

三、宋人筆下祈求蠶福之空間

及至宋代，對蜀地蠶市的記載更為豐富。宋代蜀地蠶市中，與宗教有確切關係者為一月五日州南門蠶市與一月二十三日聖壽寺前蠶市。前人認為州南門蠶市與紀念古

⁶⁸ 劉黎明認為中國神話中時見化石生子傳說，漢代以降宮中祭祀求子的高禰神，也是立石為主。這類對靈石的崇拜與求子需求的結合，形成宋代摸石求子的風俗。見劉黎明：《宋代民間巫術研究》（成都：巴蜀書社，2004年），頁156-61。

⁶⁹ 《茅亭客話》也有蜀人凌晨入蠶市遇仙或得到靈藥、奇物的記載。蜀人相傳，青城山有仙人隱士到蠶市接救凡人。見黃休復：《茅亭客話》，卷九〈鬻龍骨〉，頁67-68。這顯示仙人活動於蠶市深入蜀地人心，且將仙人出處繫於青城山。青城山在唐代為道門重地。唐玄宗（685-762，712-756在位）於開元十二年（724）支持該地道教徒奪回被佛教徒侵佔的常道觀，二十年（732）詔立青城山丈人祠，將青城山納入官方岳瀆祭祀系統，這些都說明當時官方對該地道教的重視。參吉川忠夫：〈唐代巴蜀における佛教と道教〉，載《唐代の宗教》，頁151-55；雷聞：《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年），頁175-77、183-85。杜光庭《錄異記》更將青城丈人描述為五嶽之長，又提到該山附近六時水的神異。參傅飛嵐（Franciscus Verellen）：〈蜀——杜光庭《錄異記》裡的「聖地」〉，載林富士、傅飛嵐（主編）：《遺跡崇拜與聖者崇拜——中國聖者傳記與地域史的材料》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2000年），頁314-15、329。蜀人對青城山有仙人的印象，或與唐代中期以降官方祭祀與道教文獻對該地神聖性的強調有關。

⁷⁰ 杜光庭道教傳記中，有記載向道教神靈祈求養蠶順利之例，但無法確定是否與蠶市有直接關係。《道教靈驗記》卷七〈龍鶴山老君驗〉云：「眉州丹陵縣龍鶴山，古有觀宇，老君像存焉。邑人祈田蠶雨澤，無不立應。」（頁218）《壩城集仙錄》卷六〈蠶女〉云：「蜀之風俗，諸觀畫塑玉女之像，披以馬皮，謂之馬頭娘，以祈蠶桑焉。」（載《杜光庭記傳十種輯校》，下冊，頁655）

代蜀王蠶叢有關，聖壽寺前蠶市則可見地方官祭祀寺中蠶叢祠。⁷¹大聖慈寺二月八日、二月十五日、三月九日蠶市的記載，卻不見與蠶事、佛教同時相關的活動。⁷²蠶市在該寺附近形成，應是由於該寺附近街巷在當時即為商賈群聚交易之處。二月二日寶曆寺前蠶市與三月二十七日睿聖夫人廟前蠶市的選址，則是地方官介入的結果，與宗教場所本身的關係不大。⁷³相較於前述諸蠶市，三月三日至真觀蠶市的記載，可見在地人、外地派駐成都官員、旅途經過官員等群體對其宗教空間的詳細描述，就中可見蜀地民眾如何在此宗教空間祈求蠶事順利。本節以學射山至真觀蠶市為例，首先考察三月三日蠶市起源傳說的演變，接著討論宋代蜀地民眾參與蠶市的動機，兼論三月三日蠶市與上巳活動並行的現象。

(一)昇仙傳說與蠶市起源的連結

五代宋初關於蜀地三月三日蠶市的記載，首見於黃休復《茅亭客話》卷五〈鮮于耆宿〉：

學射山舊名石斛山，昔張百子三月三日得道上昇，今山上有至真觀，即其遺跡也。每歲至是日，傾城士庶、四邑居民咸詣仙觀祈乞田蠶。⁷⁴

六朝隋唐道教的神仙觀中，逐漸形成分別以舉形飛昇、遨遊名山、蟬蛻解化三種方式成仙的天仙、地仙、尸解仙。張百子飛昇應可歸於天仙一類。⁷⁵〈鮮于耆宿〉雖未提及「蠶市」一詞，但對照前引《神仙感遇傳·于滿川》三月三日看蠶市的描寫，兩則材料所述在時間、地點及與蠶事的關聯上若合符節。⁷⁶另外，《成都記》云：「三月三日，遠近祈蠶福於龍橋，曰蠶市。」⁷⁷龍橋在新繁縣（今四川省新都縣新繁鎮），蠶市可能

⁷¹ 費著：《歲華紀麗譜》，頁1709；田況：〈成都遨樂詩·二十三日聖壽寺前蠶市〉，頁179。

⁷² 二月八日、三月九日蠶市記載見田況〈成都遨樂詩〉中的〈八日大慈寺前蠶市〉與〈九日大慈寺前蠶市〉，頁179-80。此二詩中，蠶市與佛教的關係並不明顯。另外，二月八日在宋代蜀地又與二月二日蠶市並稱，二月二日蠶市是蜀地踏青風俗的延伸。見陳元靚：《歲時廣記》，收入《歲時習俗資料彙編》，第4冊，卷一〈春景·售農用〉引《四川記》，頁38；同卷〈春景·遊蜀江〉引《壺中贅錄》，頁37-38。二月十五日蠶市記錄見祝穆：《方輿勝覽》，卷五一〈成都府路·成都府〉，頁906。就中未能發現蠶市與佛教的關聯。

⁷³ 陳元靚：《歲時廣記》，卷一〈春景·遊蜀江〉引《壺中贅錄》，頁37-38；費著：《歲華紀麗譜》，頁1711。

⁷⁴ 黃休復：《茅亭客話》，卷五〈鮮于耆宿〉，頁39。

⁷⁵ 李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變——以六朝道教為中心的考察〉，載《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁21-46。

⁷⁶ 例如嚴耕望羅列三月三日至真觀蠶市的史料時，即以《神仙感遇傳·于滿川》與《茅亭客話·鮮于耆宿》並列。見嚴耕望：〈唐五代時期之成都〉，頁749。

⁷⁷ 陳元靚：《歲時廣記》，收入《歲時習俗資料彙編》，第5冊，卷十八〈上巳上·祈蠶福〉引《成都記》，頁598。

位在龍橋南岸。⁷⁸每逢三月三日，龍橋遠近民眾多前來祈求蠶事順利進行，並將此活動稱為蠶市。換言之，對當地民眾而言，祈蠶福的活動即指蠶市。循此脈絡，成都城士庶與附近居民，在三月三日參拜至真觀中張百子升仙遺跡，以祈求農、蠶事順利的風俗，在當地人的認知中應可歸類為蠶市。

至真觀昇仙傳說與蠶市的關聯，也見於兩宋蜀地在地與旅途經過官員的記錄。當中，主角的名字略有更動，或作張伯子，或作張柏子（以下統稱張伯子）。例如北宋趙抃（1008–1084）《成都古今記》云：

三月三日，太守出北門，宴學射山，蓋張伯子以是日上升，即此地也。男覲女巫會於此，寫符篆以鬻於人，云：「宜田蠶，辟災疫。」佩者戴者，信以為然。⁷⁹

趙抃另有〈次韻蘇案游學射山〉詩云：「迎真昔詫登天虎。」注云：「世傳張伯子其日於此乘龍上升，遺像存焉。」⁸⁰可知張伯子昇仙傳說，也為趙抃所知悉，但張伯子所乘者，由虎變成了龍。出身於梓州永泰縣的文同，⁸¹在逗留成都期間，於宋神宗治平四年（1067）一月五日，為趙抃重修至真觀一事，作〈成都府學射山新修祠宇記〉，云：

龍圖閣直學士趙公抃治平二年夏四月被詔守蜀。明年春三月上巳來游學射山，主民樂也。故事，有張柏子者，嘗居此學道，以是日得帝詔，駕赤文於菟，雲衢、天關以去。後凡其時，兩蜀之人如以戒令約不赴而有所誅責者，奔走會其上，詣通真觀，禱其神，從道士受秘籙以歸。一年禍福，率指此日惰與恭之所招致也。自昔語如此，人益起信。逮今遠近以期而致者，愈無軼數。⁸²

元人費著《歲華紀麗譜》云：

三月三日，出北門，宴學射山，既罷後射弓。蓋張伯子以是日即此地上升，巫覲賣符於道，游者佩之，以宜蠶辟災。輕裾小蓋，照爛山阜。晚宴於萬歲池亭，泛舟池中。⁸³

⁷⁸ 此見劉大謨、楊慎等（纂修）：《〔嘉靖〕四川總志》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》影印明嘉靖刻本（北京：書目文獻出版社，1988年），卷三〈郡縣志·古蹟〉，頁71。

⁷⁹ 陳元靚：《歲時廣記》，卷十八〈上巳上·出北門〉引《成都古今記》，頁584。

⁸⁰ 趙抃：《趙清獻公文集》（北京：北京圖書館出版社影印中國國家圖書館藏宋景定元年〔1260〕陳仁玉刻元明遞修本，2003年），卷四〈次韻蘇案游學射山〉，頁18–19。

⁸¹ 范百祿：〈宋尚書司封員外郎充秘閣校理新知湖州文公墓誌銘〉，載曾棗莊、劉琳（主編）：《全宋文》（上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年），第76冊，頁74。

⁸² 《文同全集編年校注》，卷二五〈成都府學射山新修祠宇記〉，頁816–17。

⁸³ 費著：《歲華紀麗譜》，頁1710–11。

以上是張伯子升仙與三月三日蠶市起源的幾則記載。若追溯張伯子在北宋以前的記載，可以發現其早期形象與養蠶的關係不深。

例如杜光庭《仙傳拾遺》卷四〈張伯兒〉記載張伯兒在西晉時修道於蜀石斛山，忽有神仙降下，對張伯兒說：「此山有長生夜光之芝，得食一枚，白日冲天。其芝生於水側，夜視如紅蓮者是也。」其後，張伯兒苦苦探求靈芝數年，最後得而食之。食用長生夜光之芝後，張伯兒得到飛行透視的能力，最後乘赤虎而去，不知所蹤。⁸⁴從張伯兒與前述張百子、張伯子、張柏子等名字相似，及其昇仙之地同為石斛山（學射山），可以推測張伯兒即張伯子。

檢索文獻中張伯兒之名，又可發現他在南朝的行跡。《太平御覽》引《述異記》云：「蜀郡成都張伯兒年十餘歲，作道士，通靈有逆鑿。時飲醇灰汁數升，云以洗腸療疾。」⁸⁵此文所從出之《述異記》，應為劉宋祖沖之（429–500）所作。⁸⁶《述異記》中的道士張伯兒，能通靈預見未來，並飲灰汁洗腸療疾，呈現一年少得道、道術高深、行為特異的道士形象。到了晚唐的《仙傳拾遺》，為張伯兒成仙經過補充新的內容。張伯兒修道於學射山，得到神仙啟示，苦尋該山的長生夜光之芝而服用，以求能在白日昇天成仙。他服用後能飛行透視，最終騎赤虎而去。張伯子與三月三日蠶市的關係，不見於南朝至唐代的記載，也未述及其昇仙的日期。

根據前述文獻，及至北宋初期，張伯兒才稱為張伯子，昇仙日期繫於三月三日，形成一新的蠶神信仰，並且與學射山通真觀（至真觀，以下統稱通真觀）蠶市在三月三日的集結聯繫在一起。

從黃休復、文同的記述來看，通真觀中的張伯子祠，乃是祭祀張伯子的場所。而且，成都城中的龍興觀，同樣可見張伯子祠。例如黃休復《益州名畫錄》中，便提到龍興觀中有張百子（張伯子）堂。⁸⁷前引趙抃提到張伯子有神像，文同記稱民眾至此觀向張伯子祈禱。這些記載顯示宋代蜀地確實存在張伯子祠，且是民眾在三月三日前往祈求的場所，張伯子則為祠中祭祀的主神。

宋代地方官增修通真觀，有助於張伯子信仰的發展。趙抃重修至真觀的緣由，在其遊賞學射山蠶市，欣喜市中人群繁盛之餘，發現此觀房舍狹小，與學射山之絕景不襯。其後，趙抃對轄下知縣李君弼表示，至真觀雖然是載於譜籍的名勝，眼下的規模卻遠不及此前記錄，地方官對此難辭其咎。其後在趙抃的指示下，李君弼調度工匠材料，為此觀修建三清殿、張先生祠堂、道宮齋館等屋宇，至真觀因此而氣

⁸⁴ 杜光庭：《仙傳拾遺》，卷四〈張伯兒〉，頁864。

⁸⁵ 李昉（編纂）、夏劍欽等（校點）：《太平御覽》（石家莊：河北教育出版社，1994年），第7冊，卷八七一，頁1014。

⁸⁶ 李劍國：《唐前志怪小說史》（北京：人民文學出版社，2011年修訂本），頁523–27。

⁸⁷ 黃休復：《益州名畫錄》，卷上〈妙格上品六人·張素卿〉，頁6125。

象一新。⁸⁸及至南宋，張伯子祠地位得到提升。宋寧宗嘉定五年(1212)八月，張伯子祠被封為「通妙真人廟」，成為官方認可的祭祀對象。⁸⁹可見在兩宋之間，張伯子信仰在蜀地頗為興盛。

宋代蜀地士庶參加通真觀蠶市的目的之一，在於參拜張伯子，紀念其昇仙之日，以祈求蠶福。然而，宋代蜀人為何特地選擇張伯子昇仙的三月三日，作為祈蠶福之日？此須由三月三日與蠶事季節性的結合來考慮。

(二)祈蠶福的需求

蠶市集於三月三日，也與在上巳祈求蠶事順利的信仰有關。先秦文獻蠶事時間規劃的論述中，季春三月被視為蠶事展開的月份。在三月不應砍伐桑柘，且須準備蠶具，命后妃齋戒後，親往東郊採桑，並勸導婦女專心養蠶。⁹⁰從漢文帝(前230–157，前180–157在位)開始，形成以后妃為首，祭祀蠶神後，象徵性採桑餵蠶的先蠶禮，而為歷代朝廷所沿用，但實際多為有司攝事，少見皇后親行先蠶。⁹¹先蠶禮多在三月舉行，但未規範固定日期，隋代始定於三月上巳，⁹²唐宋因之。⁹³

⁸⁸ 《文同全集編年校注》，卷二五〈成都府學射山新修祠宇記〉，頁817。

⁸⁹ 徐松(輯)、劉琳等(校點)：《宋會要輯稿》(上海：上海古籍出版社，2014年)，禮二十一〈諸神廟〉，頁1085。

⁹⁰ 呂不韋(著)、陳奇猷(校釋)：《呂氏春秋新校釋》(上海：上海古籍出版社，2002年)，卷三〈季春〉，頁124；鄭玄(注)、孔穎達(疏)、龔抗雲(整理)、王文錦(審定)：《禮記正義》(北京：北京大學出版社，2000年)，卷十五〈月令〉，頁568。

⁹¹ 中國先蠶禮的內容及其變遷，參新城理惠：〈先蚕儀礼と中国の蚕神信仰〉，《比較民俗研究》第4號(1991年9月)，頁7–18；新城理惠：〈絹と皇后 — 中国の国家儀礼と養蚕〉，載網野善彦等(編集)《天皇と王権を考える》，第3卷《生産と流通》(東京：岩波書店，2002年)，頁141–60。陳弱水指出唐代皇后親行先蠶僅八次，其中武則天(624–705，690–705在位)即有四次，而非新城理惠統計的五次，這是因為674年有咸亨五年、上元元年兩個年號。武則天親行先蠶禮的目的，在於向臣民昭示其政治領導者、公共人物的地位。此與更改嬪妃名銜、封禪等，皆是武則天為提升婦女形象與地位而採取的行動。見陳弱水：〈初唐政治中的女性意識〉，載陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，2007年)，頁199–241。關於中國的先蠶，參Dieter Kuhn, “Tracing a Chinese Legend: In Search of the Identity of the ‘First Sericulturist,’” *T’oung Pao* 70, livr. 4/5 (1984), pp. 213–25。

⁹² 中村喬：《中國歲時史の研究》(京都：朋友書店，1993年)，頁235。

⁹³ 仁井田陞(著)、池田溫(編集代表)：《唐令拾遺補 — 附唐日兩令對照一覽》(東京：東京大學出版會，1997年)，頁497；天一閣博物館、中國社會科學院歷史研究所天聖令整理課題組(校證)：《天一閣藏明鈔本天聖令校證 — 附唐令復原研究》(北京：中華書局，2006年)，卷二六〈醫籍令假寧令附〉，頁150。

民間祭祀方面，一方面有三月三日占卜養蠶順利與否的觀念，另一方面則可見祈求蠶福的活動。⁹⁴在北宋蜀地，文同見民眾在三月三日禱於張伯子後，向道士受秘籙而歸，並將未來一年的禍福，繫於該日勤奮參拜與否。此一風俗本流行於蜀地，後逐漸向外地擴散。民眾不分遠近，皆在該日前來通真觀參拜張伯子。⁹⁵此處所謂秘籙，應是指符。例如約成書於唐代的《太上老君混元三部符》，其〈利蠶符〉中收錄三十道與蠶事相關的符，以因應祈求不同階段蠶事順利的需求。就中，收有以「養蠶人佩之」、「蠶戶上亦人佩之」為目的之符（圖五、六）。⁹⁶儘管不確定通真觀道士所授秘籙內容，但至少可知宋代以前的道經中，確實存在祈田蠶的蠶符。

前引《成都古今記》載三月三日蠶市時，男覲女巫聚集於通真觀，書寫符篆販售，巫者稱這些符能「宜田蠶，辟災疫」。該記又云，「佩者戴者，信以為然」，說明購買蠶符者對於符的功效不疑有他。宋代巫者有時出沒於祠廟、社與叢祠之中，符則是他們常用的施法器具。⁹⁷宋代民間的迎神賽會，包含村落城市中的叢祠廟會，常是巫者依附的場所。⁹⁸這說明三月三日蠶市雖舉行於道觀附近，仍不免有巫者混入賣符，而為民眾所接受。這兩個例子中提供符的人，前者為巫者，後者為道士，性質有所不同。但買符和求符者的願望，皆是為了祈蠶福，辟災禍。巫者選擇是日在至真觀附近賣符，可能因為當地民眾前往通真觀向張伯子祈蠶福，以功能相近的符較能吸引經過民眾購買。這可以視為巫者對道教的依附，以便於在三月三日祈蠶福的廣大需求市場中，提供服務以換取利潤。

蜀地這類宗教服務市場之熱絡，可以蘇軾（1037-1101）〈和子由踏青〉詩為例：

何人聚眾稱道人？遮道賣符色怒嗔。宜蠶使汝繭如甕，宜畜使汝羊如麕。路人未必信此語，強為買服禳新春。道人得錢徑沽酒，醉倒自謂吾符神！⁹⁹

⁹⁴ 約成書於六朝前期，多為唐代歲時記、類書所引用的《雜五行書》云：「欲知蠶善惡，常以三月三日，天陰如無日，不見雨，蠶大善。」見賈思勰（原著）、繆啟愉（校釋）、繆桂龍（參校）：《齊民要術校釋》（北京：農業出版社，1982年），卷五〈種桑、柘〉引《〔雜〕五行書》，頁234。關於此書成書時間，及三月三日占卜蠶桑風俗，參中村喬：《中國歲時史の研究》，頁235-37。以不見雨為吉兆，或與古代對蠶惡雨特性的認識有關。參李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年），〈賦篇〉，頁592。

⁹⁵ 《文同全集編年校注》，卷二五〈成都府學射山新修祠宇記〉，頁817。

⁹⁶ 佚名：《太上老君混元三部符》，收入《正統道藏》，第19冊，卷上〈利蠶符〉，頁484。關於此書成書時間，可參 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 483。

⁹⁷ 中村治兵衛：〈宋代の巫の特徴—入巫過程の究明を含めて〉，載《中国シャーマニズムの研究》，頁122-25、130-31。

⁹⁸ 王章偉：《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》（香港：中華書局，2005年），頁40。

⁹⁹ 蘇軾（著），馮應榴（輯注），黃任軻、朱懷春（校點）：《蘇軾詩集合注》（上海：上海古籍出版社，2001年），卷四〈和子由踏青〉，頁132。

蘇詩撰於宋仁宗嘉祐八年(1063)春，追憶故鄉眉州二月十五日蠶市的景象。¹⁰⁰一自稱道人者，在路中販售有助蠶事、畜養牲畜順利的符。道人稱其宜蠶之符能使蠶大如甕，宜畜之符則可讓羊長成數百斤的大物。¹⁰¹路人雖然未必相信道人之言，仍勉強為祈福消災而買符。道人賣符後即以所得買酒，飲至醉倒時，猶自誇符的神效。根據道人交易後的行徑，且考慮到缺乏對他的其他描述，道人在蘇軾筆下不似仙傳中行跡玄妙的高人，倒像是誇大符咒效果的江湖術士，接近《成都古今記》中至真觀前寫符賣人的巫者。道人的行為，與宋代迎神賽會中，利用跨境宗教活動來收斂財物的巫者相類。¹⁰²綜合賣符巫者、為新春祈乞田蠶的願望等跡象，此詩應是以蠶市為背景。儘管此詩是對眉州情景的追述，但卻生動呈現了蠶市中巫者往來、交易符咒的圖像，間接驗證文同、趙抃等人對三月三日至真觀蠶市活動的記錄。¹⁰³

宋代蜀人熱衷於祈蠶福，與當時蠶絲業全國市場的形成，及隨之而來的蠶具商品化有關。蜀地蠶絲業發軔於唐代以前，至唐代已頗具規模。¹⁰⁴前述杜光庭對蠶叢與蠶市起源關係的追溯，與將蠶市寫入其靈驗故事的背景等作法，以及道教神靈作為祈蠶對象敘事的增加，反映對在蜀地歷史悠久的道教而言，關注甚至迎合隨唐末蜀地絲織業發展的信仰需求，是其強化地緣基礎的重要方式。到了宋代，四川、河北山東、江浙絲織業形成三足鼎立的狀態，四川尤以生產高級品與生絲著稱。隨著宋代遠程貿易與城市發達，絲的市場擴大，農村的蠶絲生產也由自給自足逐漸走向商品化。絲織品貿易利潤豐厚，促進絲織業的勃興，連帶使得養蠶諸階段用品如蠶具、蠶種、桑葉等也隨之成為具經濟價值的商品。¹⁰⁵在商品利潤的驅動下，蜀地民

¹⁰⁰ 祝穆《方輿勝覽》卷五三〈成都府路·眉州〉載：「二月十五日，村人鬻器于市，因作樂縱觀，以為蠶市。」(頁947)

¹⁰¹ 《蘇軾詩集合注》，卷四〈和子由踏青〉，王文誥注，頁132。

¹⁰² 有宋一代，出現巫者透過跨境迎神賽會聚斂的新現象。參林富士：〈「舊俗」與「新風」——試論宋代巫覡信仰的特色〉，載林富士：《巫者的世界》(廣州：廣東人民出版社，2016年)，頁148-55。

¹⁰³ 宋寧宗慶元元年(1195)春，陸游(1125-1210)有〈上巳書事〉詩，云：「得雨人人喜秧信，祈蠶戶戶斂神錢。」見陸游(著)、錢仲聯(校注)：《劍南詩稿校注》(上海：上海古籍出版社，1985年)，卷三二〈上巳書事〉，頁2136。顯示三月三日祈蠶福的觀念，在南宋越州亦可得見。但是，宋代對祈蠶福的記載，仍多集中於蜀地。

¹⁰⁴ 黃敏枝：〈唐代成都的經濟景況〉，《中國歷史學會史學集刊》第19期(1987年)，頁78-83。

¹⁰⁵ 斯波義信：《宋代商業史研究》，頁250-71。關於宋代桑葉市場的運作，另可參梁庚堯：〈自中古入近世：唐宋鄉村商業活動的擴大〉，載柳立言(主編)：《近世中國之變與不變》(臺北：中央研究院，2013年)，頁462-69。趙雅書指出四川絲織業對宋代絲織業的建立，以及上供、軍用等財政支出，皆有極大作用。見趙雅書：〈宋代蠶絲業的地理分布〉，載《宋史研究集》第7輯(臺北：中華叢書編審委員會，1974年)，頁573-605。有關絲織品在北宋後期以降四川邊境茶馬貿易中的功能，參梅原郁：〈青唐の馬と四川の茶—北宋時〔下轉頁49〕

眾對蠶事順利的願望更加強烈，使蠶符也成為重要的商品。換言之，絲織業各階段用品的商品化，連帶與絲織業相關的宗教服務和用具的需求也增多了。

自戰國初期以降，民間的職業巫者便藉由提供宗教服務來謀生。¹⁰⁶這說明以宗教服務換取財物，已有長久的歷史。不過，這類宗教服務的市場，在宋代有擴大的現象。唐宋之間城鄉大規模商業化的影響下，社會總財富得以大幅增長，令宋代普羅百姓也能在日常生活外增加消費，部分民眾更有能力在家裡甚至出外尋求超自然力量或神祇的幫助。僧人、道士、巫者對此類新出現的商機趨之若鶩，從各地湧向城鄉，提供宗教服務。¹⁰⁷蜀地民眾聚集到成都北郊的學射山至真觀求授秘籙，巫者由他處前來賣符等現象，皆起因於祈蠶福以賺錢的願望。蜀地蠶絲業的商品化，和遠程貿易促成的蠶市等，則是這類願望背後的推力。在這些社會變遷的影響下，蠶市及其鄰近道觀的宗教服務，既是針對獲得特定商品利潤的願望提供幫助，同時也形成跨越地域的遠程服務。

(三)與上巳並行的蠶市

三月三日同時也是上巳。在中古至近世蜀地，上巳是重要的歲時風俗。上巳被褻去除惡氣的宗教意義在魏晉以降逐漸淡化，人們轉而以遊樂為主要活動。¹⁰⁸例如《續高僧傳》卷二十七〈周益州青城山飛赴寺香閣梨傳〉敘述蕭梁初期的益州民眾，流行在

〔上接頁48〕

代四川茶法の展開〉，《東方學報》第45期(1973年)，頁195–244；Paul J. Smith, *Taxing Heaven's Storehouse: Horses, Bureaucrats, and the Destruction of the Sichuan Tea Industry, 1074–1224* (Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1991)。

¹⁰⁶ 林富士指出最晚至西元前五世紀的魏國，就存在利用宗教活動換取財物的職業巫者。這類有別於統治階層中官巫的民巫，其出現可能是因為統治階層喪失對巫覡的控制，或不再重視控制巫覡與壟斷巫術，又或者緣自官巫集團無法維持其地位而失去統治者的供養。受到上述因素的影響，部分官巫轉向民間提供服務。另外，也可能是因統治者不再壓制既存的民巫，使民巫逐漸興盛。見林富士：〈中國古代巫覡的社會形象與社會地位〉，載《中國史新論：宗教史分冊》，頁86–90。關於漢代巫者利用祭祀鬼神斂取財物，參林富士：《漢代的巫者》，頁49–50。

¹⁰⁷ 韓明士 (Robert Hymes) 認為宋代道士在宗教市場中的位置，在空間方面為跨地區性而非地方性，在神祇方面是普遍性而非特殊性。道士與特定地點或神祇沒有關聯，而扮演人神之間普遍性、多層次與非個人化的中介者角色，與服務特定地方或神祇的巫者不同。見韓明士 (著)、皮慶生 (譯)：《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》(南京：江蘇人民出版社，2007年)，頁217–26。本文論及的宋代通真觀(至真觀)道士，因其記載有限，不易判斷是否符合韓明士這個觀察。

¹⁰⁸ 勞翰：〈上巳考〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第29期(1970年3月)，頁243–58。另可參池田溫 (著)、李德範 (譯)：〈中國古代重數節日的形成〉，載池田溫：《唐研究論文選集》(北京：中國社會科學出版社，1999年)，頁365–85。

三月三日上青城山遊玩，且在山上多酒肉酣樂。僧人香闍梨某次忽然也加入此類宴飲，隨後假借酒醉欲吐，將先前所食的魚雞鴨，以活物的型態全部吐出，民眾受驚而不再於上巳飲酒食肉。¹⁰⁹此故事雖展現佛教以神通移風易俗，但也顯示蜀地三月三日登山宴飲之風，最晚在蕭梁已經形成。

唐代若逢上巳，官員擇地遊賞，皇帝賜宴群臣，各地民眾聚會、春遊。¹¹⁰唐宋時期，蜀地士庶上巳多在學射山與鄰近萬歲池宴飲。學射山既是他們郊遊、打獵的好去處，¹¹¹也是官員和寺院購置田產的主要區域。¹¹²對成都居民而言，學射山不啻是城市近郊的休閒空間，近似唐代長安南郊的終南山。萬歲池在成都府北八里處，¹¹³是北郊的遊樂景點與灌溉設施，¹¹⁴且為唐代上巳划舟盛地。¹¹⁵〈鮮于耆宿〉中，主角則在學射山蠶市時，即與友人縱飲於萬歲池。¹¹⁶學射山與萬歲池兩處，在三月三日串聯為與上巳節俗相關的娛樂空間。

文同〈成都府學射山新修祠宇記〉敘述三月三日學射山郊遊的盛況，其中有云：

成都燕集，用一春為常，三日不修，已云遠甚。然各有定處，惟此山之會最極盛。太守與其屬，候城以出，鐘鼓旗旆，綿三十里無少缺。都人士女，被珠貝，服繒錦，藻纈岩麓，映照原野，浩如翻江，曄如凝霞，上下立列，窮極繁麗，徜徉徙倚，直暮而入。¹¹⁷

成都府知府與部屬一同出城，伴隨一行人的鐘鼓旗幟，甚至綿延三十里而不斷。士女佩戴珠貝，穿著繒、錦等絲製品作成的衣服，構成光芒四射、江水流動般的景象。對比韋莊(836–910)對成都蠶市中上層階級女性華麗衣著的描繪，¹¹⁸文同先敘述一般民眾參與蠶市的緣由與活動，再提到地方官員與上層民眾春遊的奢華場面。可知蠶市與春遊共存於學射山周圍的空間。《歲華紀麗譜》對三月三日活動的記錄，與

¹⁰⁹ 道宣：《續高僧傳》，卷二七〈周益州青城山飛赴寺香闍梨傳〉，頁1042。吉川忠夫認為此故事體現佛教對青城山道教齋會習俗的改變，見吉川忠夫：〈唐代巴蜀における佛教と道教〉，頁152–53。但《續高僧傳》此處提到的青城山三月三日飲食之俗，未必等同於道教齋會，應較接近上巳的遊樂風俗。

¹¹⁰ 張澤咸：〈唐代的節日〉，《文史》第37期(1993年)，頁79–80。

¹¹¹ 費著：《歲華紀麗譜》，頁1710；黃休復：《茅亭客話》，卷五〈雉龍〉，頁43。

¹¹² 佐竹靖彥：〈田欽全寄進正法院常住田記—碑文の作者楊天恵と田地の所在〉，頁617–25。

¹¹³ 樂史：《太平寰宇記》，卷七二〈劍南西道一·益州〉，頁1465。

¹¹⁴ 佐竹靖彥：〈田欽全寄進正法院常住田記—碑文の作者楊天恵と田地の所在〉，頁626–28。

¹¹⁵ 中村裕一：《中国古代の年中行事》(東京：汲古書院，2009年)，第1冊(春)，頁652–53。

¹¹⁶ 黃休復：《茅亭客話》，卷五〈鮮于耆宿〉，頁40。

¹¹⁷ 《文同全集編年校注》，卷二五〈成都府學射山新修祠宇記〉，頁817。

¹¹⁸ 韋莊(著)、聶安福(箋注)：《韋莊集箋注》(上海：上海古籍出版社，2002年)，〈怨王孫〉，頁399。

文同所述亦頗相似。其中，成都府知府在學射山舉辦宴會、射箭等活動，中間描述民眾到至真觀買蠶符的情景，晚上設宴萬歲池，並於池中泛舟。¹¹⁹

依據前述，可以勾勒一幅北宋成都三月三日活動的圖像。是日，民眾前往學射山通真觀，觀門外有一般民眾、客商在蠶市交易，其中應有巫者自稱道士賣符予求蠶福的民眾。除遊賞於蠶市者外，知府率領士人士女，在學射山和萬歲池遊宴、射箭、競渡，歡度上巳這一傳統節日。在此觀內，則有民眾前來祭祀張伯子，並向觀內道士求授秘籙，祈求蠶事順利。

三月三日蠶市在宋代以降的發展雖然鮮有記載，但仍可由方志中尋求蛛絲馬跡。《明一統志》云：「通真觀，在成都縣治北一十里。晉孝武時，張伯子於此飛昇。」¹²⁰該書成於明英宗天順五年（1461），此前學射山至真觀尚存，且昇仙傳說仍為方志所記載。至學射山遊玩的風氣，隨著其山在明代劃為蜀王府墳墓區，終而遭到禁絕。¹²¹

遊山活動既絕，人們不易接近此區，蠶市可能因此不再集散於學射山。《〔嘉慶〕成都縣志》載：「至真觀，在學射山，隋開皇中建，或云後周時建，今廢。」¹²²則最晚至清嘉慶年間，該觀已列為廢觀，昇仙傳說也無人提及，推測蠶市已於該地絕跡。

可以留意的是，與唐代三月三日蠶市比較，宋代通真觀蠶市的內外空間性質有所改變。前引〈賈瓊受正一籙驗〉中，蠶市活動似僅限於龍興觀門之外，該蠶市看來只是在龍興觀周圍的世俗空間。相較之下，文同記錄民眾參拜張伯子祠與受秘籙，可以當作同一祭祀活動的個別環節。北宋通真觀內民眾的求籙，與觀外蠶市的交易目標相近，皆為追逐養蠶帶來的商業利益，在性質上趨向世俗性。

¹¹⁹ 費著：《歲華紀麗譜》，頁1710。

¹²⁰ 李賢等：《明一統志》，《景印文淵閣四庫全書》本，第473冊，卷六七〈成都府·寺觀〉，頁421。

¹²¹ 曹學佺：《蜀中廣記》，《景印文淵閣四庫全書》本，第591冊，卷三〈名勝記三〉，頁38。1970年，考古發掘隊在鳳凰山公園南門西側發掘明蜀悼莊王陵墓，墓主為明太祖（1328–1398，1368–1398在位）第十一子朱椿（1371–1423）之子朱悅燦（？–1409）。見中國社會科學院考古研究所、四川省博物館成都明墓發掘隊：〈成都鳳凰山明墓〉，《考古》1978年第5期，頁306–13。2007年，又於朱悅燦墓東北約200公尺處發現明蜀王妃墓。見成都文物考古研究所、金牛區文物管理所：〈成都鳳凰山明蜀王妃墓〉，載成都文物考古研究所（編著）：《成都考古發現（2008）》（北京：科學出版社，2010年），頁489–95。學射山在清代被劃為從葬地，光緒二十九年（1903）設軍營，軍營在民國時期隨部隊移防城內而毀廢，1931年後為機場。萬歲池至今猶存，但被改為養魚池。見四川省文史研究館：《成都城坊古蹟考》（成都：成都時代出版社，2006年增訂版），頁296–97。

¹²² 衷以堦等（纂修）：《〔嘉慶〕成都縣志》，據清嘉慶二十一年（1816）芙蓉書院刻本影印，卷二〈寺觀〉，收入《中國西南文獻叢書》第一輯《西南稀見方志文獻》（蘭州：蘭州大學出版社，2003年），第12卷，頁280。

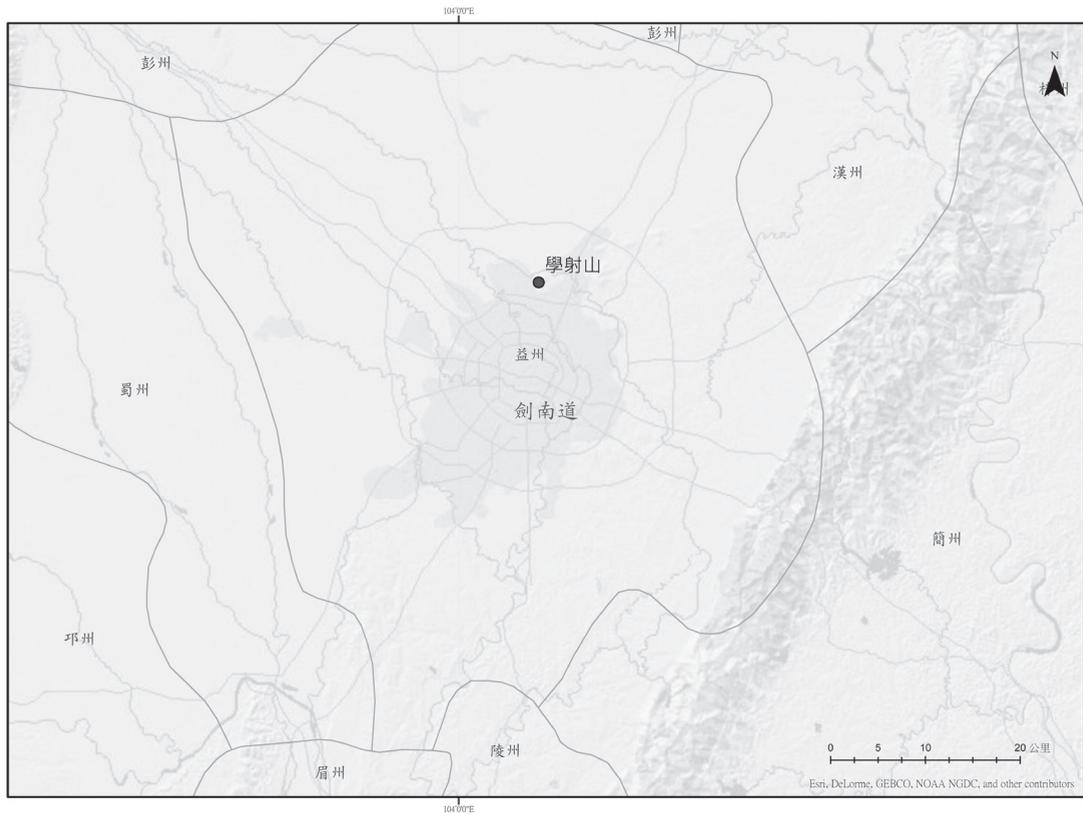
往道觀祈蠶福，是宋代成都三月三日的主要活動。傳統上巳春遊與蠶市並行於成都北郊，成為蜀地三月三日的活動。上巳原本的袪除意義，在蜀地似為祈田蠶所取代。道觀外蠶市的商業活動，則將符等宗教性物品也納入商品的範疇。儘管觀內授籙與觀外蠶市的活動主旨並不一致，但在宋代絲織業全國市場的蓬勃發展下，蠶市旁道觀授籙的主旨由修道轉變為世俗性的祈蠶福。同時，宗教物件也出現商品化的發展。這些變化導致觀內外宗教空間活動的目的漸趨一致。

四、結論

杜光庭的《道教靈驗記》與《神仙感遇傳》，對蜀地龍興觀、至真觀、葛瓊化、昌利化等道觀周圍三月三日蠶市的活動，留下了生動的描繪。二書對蠶市定期集散於宗教場所附近，以及民眾遊賞蠶市情景的書寫，與後世蠶市相關記載參證，有助我們追溯蠶市在唐代後期的發展。故事裡的主角，有的因看蠶市而入觀受籙，有的遇異人而穿越至異地；蠶市有時則成為映襯聖地靈驗的背景。俗世的蠶市商業空間，在杜光庭筆下成為進入仙境的宗教空間。此中，蠶市商業活動只是故事的背景，與道觀內外的宗教活動關係不大。這一方面顯示這些傳記是以道教符籙、宮觀靈驗為敘事重心，另一方面反映杜光庭已留意到蠶市這一新風俗，並以蠶市襯托其靈驗故事。

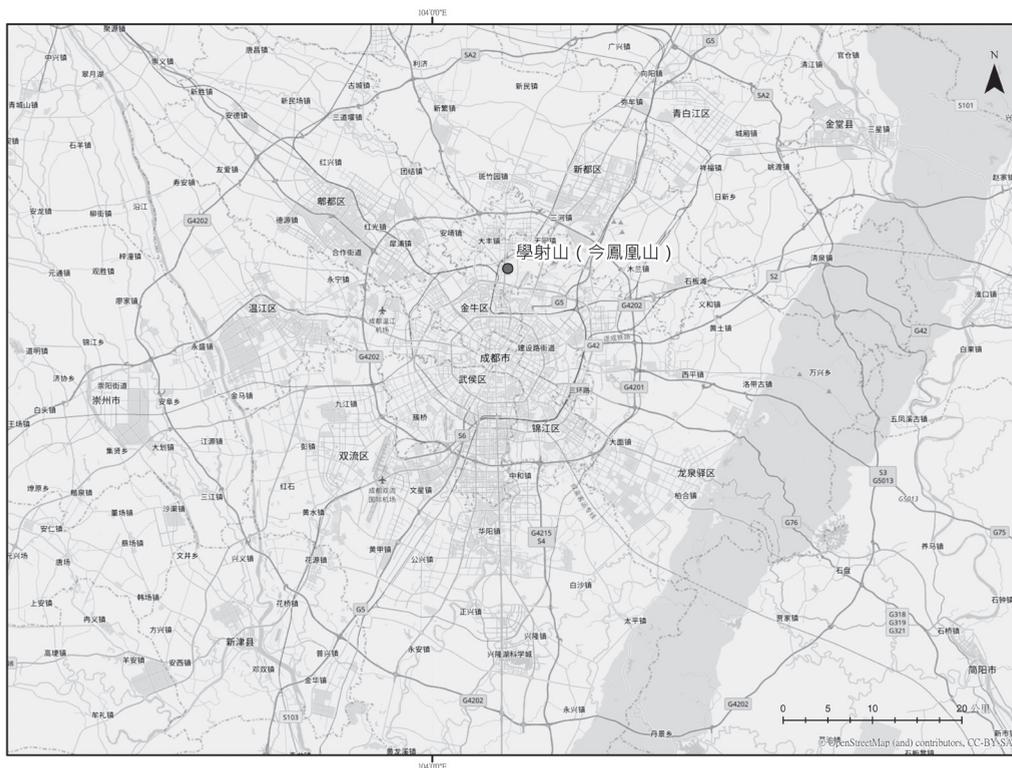
宋代以降的世俗文獻，則呈現蠶市空間的不同宗教意涵。以成都學射山至真觀蠶市為例，宋人將其起源聯繫至張伯子三月三日昇仙傳說，使該蠶市成為真正具宗教意義的節日活動。此說首見於黃休復《茅亭客話》，其後為趙抃、文同所記載。對宋代蜀地士庶而言，前往學射山通真觀（至真觀）紀念張伯子昇仙、看蠶市、入觀祈蠶福等，是三月三日的重要活動。人們祈望蠶事順利，出於追求養蠶利潤，連帶使祈田蠶的符咒成為商品。部分巫者、道士依附於至真觀蠶市，在觀外販售蠶符。商業活動與宗教儀式的界線，因觀內宗教儀式的世俗目的，與觀外歲時節日的宗教色彩，而逐漸變得模糊，使此觀內外宗教空間的性質趨於一同。此一現象反映唐宋之間蠶事商業化與城市化等現象下，民眾改變對蠶市宗教空間的認知，而為當地道教與傳統歲時節日活動注入新的元素。

圖一：唐代學射山位置圖



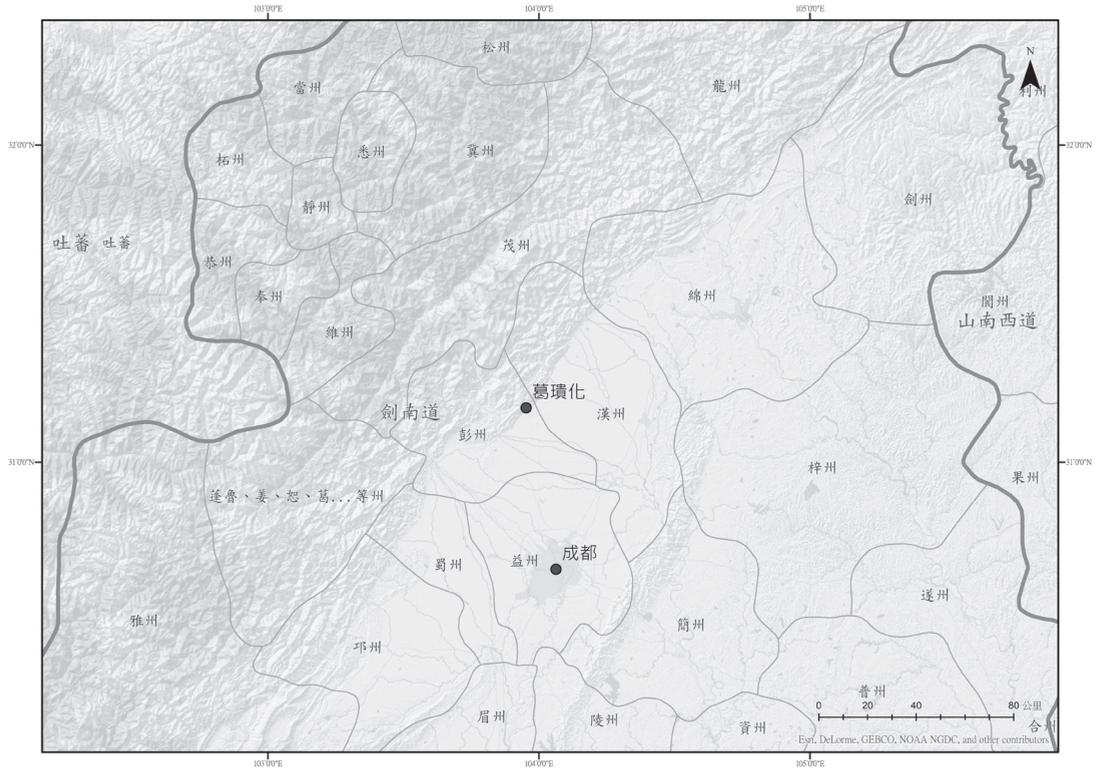
中華文明之時空基礎架構 WMTS 服務。唐代歷史地圖：<http://gis.sinica.edu.tw/ccts/wmts>，
檢索日期：2019年9月24日。標註學射山位置。

圖二：鳳凰山(昔學射山)位置圖



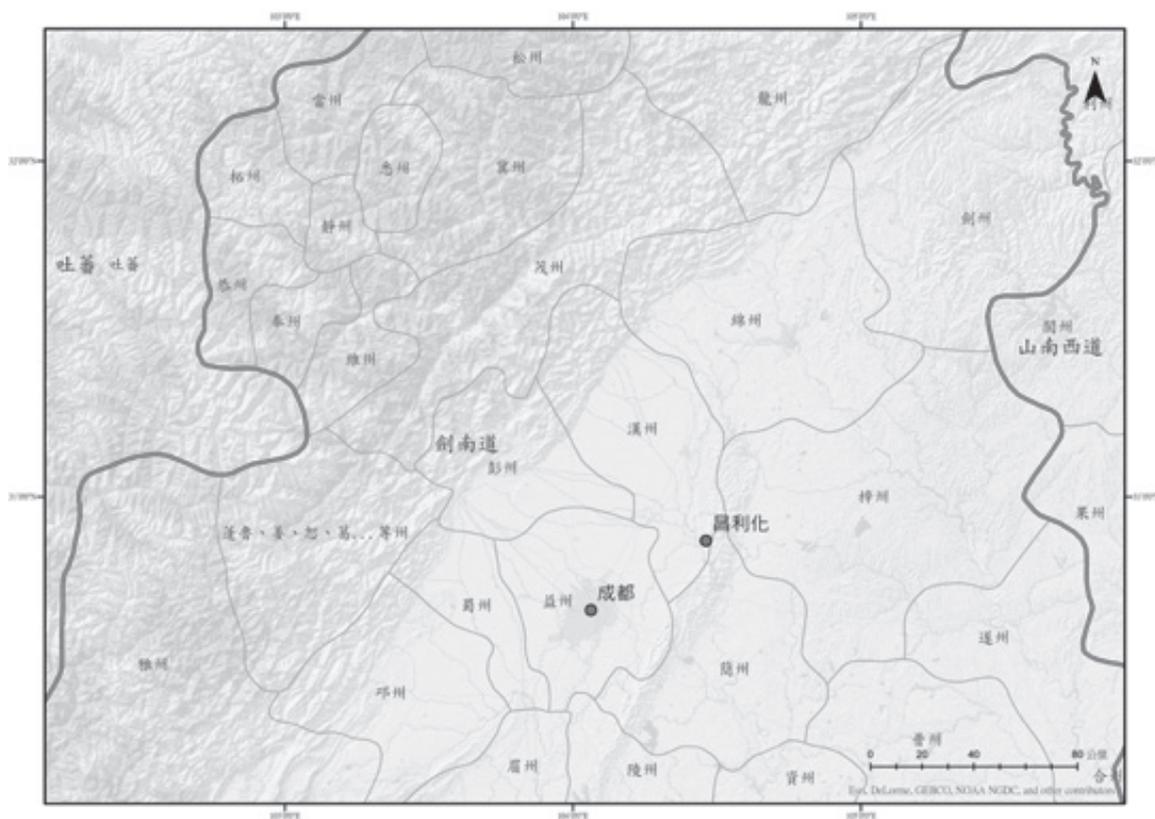
Openstreetmap : <http://www.openstreetmap.org>，檢索日期：2019年9月24日。標註鳳凰山(昔學射山)位置。

圖三：唐代葛瓊化與成都位置示意圖



中華文明之時空基礎架構 WMTS 服務。唐代歷史地圖：<http://gis.sinica.edu.tw/ccts/wmts>，
檢索日期：2019年10月15日，標註葛瓊化與成都位置。

圖四：唐代昌利化與成都位置示意圖



中華文明之時空基礎架構 WMTS 服務。唐代歷史地圖：<http://gis.sinica.edu.tw/ccts/wmts>，
檢索日期：2019年9月18日，標註昌利化與成都位置。

圖五：《養蠶人佩之符》



佚名：《太上老君混元三部符》，收入《正統道藏》，第19冊，卷上〈利蠶符〉

圖六：《蠶戶上亦人佩之符》



佚名：《太上老君混元三部符》，卷上〈利蠶符〉

唐宋蜀地廟市的宗教空間：以三月三日蠶市為例

(提要)

許凱翔

蠶市是唐代後期出現於蜀地，以交易農蠶具為主的新型集市。由於這類集市多舉行於寺觀祠廟等宗教場所附近，因此部分學者視為廟市，可以說是中國廟市的早期型態之一。然而，多數學者對唐代蠶市的發展關注不深，且多僅視之為商業活動，未考慮其中宗教與商業的關係。值得注意的是，唐五代杜光庭(850–933)《道教靈驗記》、《神仙感遇傳》提供對唐代蜀地三月三日蠶市的豐富記載，可補足唐代廟市歷史圖像的空白。北宋前期蜀地士人、官員的筆記、詩文中，三月三日蠶市起源故事與道教昇仙傳說有直接的關聯，祈求蠶福成為蠶市重要內容。道觀神聖空間與蠶市世俗空間的界線不再明顯。本文循前述脈絡，探討蠶市的世俗空間與鄰近道觀的宗教空間，彼此間如何相互影響，從而導致蜀地上巳節俗與蠶市、道教求籙活動並存，並使道觀空間內儀式帶有祈求蠶事順利的世俗目的，從而使當地道教與傳統歲時節日活動面貌一新。

關鍵詞： 宗教空間 蠶市 廟市 三月三日 蜀

The Religious Space of Temple Fairs in Shu during the Tang-Song Period: A Case Study of the Silkworm Fair on the Third Day of the Third Lunar Month

(Abstract)

Kai-hsiang Hsu

This essay discusses the religious space of temple fairs in Shu during the Tang-Song period by focusing on the silkworm fair on the third day of the third lunar month. The silkworm fair was a new kind of commercial activity found in Tang-Song Shu. Even though these fairs gathered near religious space, few scholars classified them as temple fairs, and most scholars still considered them pure commercial activities. The author uses Daoist materials in the Tang like *Daojiao lingyan ji* and *Shenxian ganyu zhuan*, and some Song literature to analyse the transformation of the natures of sacred and secular spaces around silkworm fairs from the Tang to the Song. In the Tang, people entered Daoist temples just for religious purposes. There was no relation between the silkworm fair and the Daoist temple. In the Song, some people went to the silkworm fair to deal agricultural tools, and some went to the Daoist temple to pray for prosperity in agriculture so as to make fortune. The Daoist temple and the silkworm fair on the third day of the third lunar month were parallel spaces in the Tang, but the boundary between the two was blurred in the Song due to the commercialization of silk fabrics, which also renewed the activities on that festival.

Keywords: religious space silkworm fair temple fair
the third day of the third lunar month Shu