

## 宋代成都龍女祠及其信仰空間的 變遷

許凱翔\*

本文的目的，在以宋代成都龍女祠文獻展現的信仰空間變化為例，論證宋人如何透過信仰空間看待成都龍女祠信仰的發展，並據此探討信仰空間作為祠祀信仰研究取徑的可能性。座落於成都羅城大西門外的龍女祠，在宋代文獻中為一以水旱祈禱靈驗著稱的祠廟。此中，來自西南邊境平戎城的龍女，先自吐番歸附李唐、在唐代高駘築羅城時請求隔於羅城之外，至北宋田況遣人至西山龍池取水祈雨，又因祈雨有應而遷移蠶市至其祠。由宋人對龍女祠的記載，可以發現空間因素在此信仰的發展中發揮了關鍵作用。這些敘事顯示龍女的信仰空間不僅限於祠廟本身，且包含華夏文化空間、城市空間、儀式空間與世俗商業空間等四種變遷。以信仰空間作為研究取徑，可以幫助我們探索宋人如何認知成都龍女祠的靈驗，進而建立對此祠的信仰，以別於過往透過祠祀信仰觀察國家與地方社會關係的研究方式，而為宋代祠祀信仰研究另闢蹊徑。

關鍵詞：龍女祠、成都、信仰空間、蜀、蠶市

---

\* 國立暨南國際大學歷史學系助理教授

## 一、前言

本文旨在以宋代成都(今四川省成都市)龍女祠文獻展現的信仰空間變化為例，論證宋人如何透過信仰空間看待成都龍女祠信仰的發展，並據此探索信仰空間作為祠祀信仰研究取徑的可能性。

過去關於宋代祠祀信仰的研究，多視祠祀信仰為探討國家與地方社會關係的案例，長期關注官方、地方菁英、宗教人士等群體在地方上的互動。<sup>1</sup>前述研究中，部分學者開始留意空間與宋人對祠祀信仰認

---

<sup>1</sup> 1990年代末以前，有關宋代祠祀信仰的研究主題，主題大抵不脫祠神的賜額與封號、祠神的國家化與儒家化、淫祠的認定與禁毀等三類。參蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》，8：2(臺北，1997.6)，頁187-220。日本學界自1980年代至今，仍就賜額等方面考慮國家與地方社會的互動。參松本浩一，〈仏教道敎史研究〉，收入遠藤隆俊、平田茂樹、淺見洋二編，《日本宋史研究の現状と課題——1980年代以降を中心に》(東京：汲古書院，2010)，頁218-221。魏希德(Hilde de Weerdt)認為該時期的美國宋史學者，將祠祀信仰置於唐宋變革等更大的框架中考察，並留意地方菁英的作用。參魏希德著，高青譯，馬小鶴校，〈北美的宋代研究〉，另可參趙昕毅，〈道教與民間宗教〉，兩文俱收入張海惠主編，《北美中國學——研究概述與文獻資源》(北京：中華書局，2010)，頁123-124、4-6。近期討論中，蔡宗憲梳理淫祀、淫祠、祀典等祠祀概念，說明這些概念在漢唐間以至宋代不同文脈下的多樣意涵。參蔡宗憲，〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，《唐研究》，13(北京，2007)，頁203-232。皮慶生提出民眾祠神信仰的概念，試圖將眼光下移至地方上的士人群體，對前述三類主題再作引申。參皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》(上海：上海古籍出版社，2008)。楊俊峰的系列討論中，梳理唐宋之間國家對祠祀作為與態度的變化，並發現祠祀被國家介入後如何牽引國家行動，並進入政治意識的中心。參楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀——以國家和南方祀神之風為焦點》(上海：上海古籍出版社，2019)，頁1-231。他另指出宋代初期對祠神封賜與封爵的情況混亂，在宋神宗元豐六年(1083)王古建言之下，才建立先賜額後賜號的制

識的關係。例如韓森(Valerie Hansen)對南宋時期人與祠神關係的探討中，觸及祠廟空間與祠神封域觀念變化等議題。她探討祠廟對信眾的象徵意義，並略論祠廟實際規模，且指出祠廟條件好壞如何影響祠神的福氣與威靈。她另指出不限於單一地區的區域性祠祀在南宋趨於興盛，有效論證商人與文人在祠神信仰擴張過程中的作用。<sup>2</sup>然而，祠神信仰反映的空間因素不僅限於祠廟，對祠神活動的記載亦蘊含豐富資訊，但韓森對於後者關注不多。而且，對於個別信仰何以能發展為區域性祠祀，也未提出完整的解釋。<sup>3</sup>韓明士(Robert Hymes)以南宋至元代江西撫州華蓋山的三仙信仰、道教天心派為例，認為當地社會並存兩種認識神祇的模式，一是將神祇視為官員的「官僚模式」(bureaucratic model)，二是由個人角度向神祇祈求的「個人模式」(personal model)。當地菁英多以個人模式對官僚模式進行抵抗。他以北宋與南、北宋之際文獻對華蓋山地理空間神聖性描寫的差異，作為考證三仙信仰兩種信仰模式之背景，對華蓋山象徵意義的形成著墨甚少。<sup>4</sup>何安娜(Anne Gerritsen)說明

度。此後封賜的對象以地方祀典中的神祇為主，以此提升恩禮神祇措施的等級，並與地方神祇建立更直接的聯繫。參楊俊峰，〈宋代的賜封與祀典——兼論宋廷的祠祀措施〉，收入楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀》，頁 264-286。金相範以福州地域為例，說明宋代祠廟政策的重要變化，在於宋代政府開放判別祠廟正當性的祀典，並透過封號與廟額吸收祠廟，以強化地方對朝廷的向心力。參金相範，〈宋代祠廟政策的變化與地域社會——以福州地域為中心〉，《臺灣師大歷史學報》，46(臺北，2011.12)，頁 141-168。

<sup>2</sup> 韓森(Valerie Hansen)著，包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》(上海：中西書局，2016)，頁 54-58、126-159。

<sup>3</sup> 康豹(Paul R. Katz)，〈*Changing Gods in Medieval China*〉，收入康豹，《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌》(新北：博揚文化事業有限公司，2009)，頁 319。

<sup>4</sup> 韓明士(Robert Hymes)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)，頁 53-130。

南宋和元代的江西吉州士人如何藉由寺觀祠廟等宗教場所，形塑民眾的地方意識，但對祠廟空間如何發揮作用並無深入的討論。<sup>5</sup>

其後，有學者標榜以空間為主題，探討祠祀信仰的發展。水越知將祠祀信仰置於地域社會空間的脈絡，探討祠神在特地區域內的祠廟分布及其變遷。<sup>6</sup>須江隆從碑文、廟牒分析地方父老理想中的地域秩序。<sup>7</sup>前者的取徑與韓森對祠神封域的探討較為接近，而對祠廟本身關注不足，後者則著重由祠祀信仰觀察地域社會。對何謂空間，及其在研究上的作用，兩者皆無充分說明。前述間接或直接涉及空間的討論，皆不能跳脫國家與地方社會關係的分析模式。其次，他們並未處理空間的定義、空間因素與祠祀信仰的關係，以及空間如何作為研究祠祀信仰的取徑等問題，以致無法真正進入對空間的探討。

本文所謂信仰空間，泛指宋人認知中神祇顯現的各類空間。此前有關中國信仰空間的研究，多以伊利亞德(Mircea Eliade, 1907-1986)的神聖空間(sacred space)概念為基礎。他認為空間存在神聖與凡俗兩種性質，空間可以藉由神靈顯現之過程，由凡俗空間轉變為具宗教意義的神聖空間。<sup>8</sup>不過，布萊頓(J. P. Brereton)提出儀式進行中的空間也是神聖空間。張珣則在布萊頓的基礎上，論證儀式空間的神聖性。<sup>9</sup>本文採用信

<sup>5</sup> Anne Gerritsen, *Ji'an Literati and the Local in Song-Yuan-Ming China* (Leiden; Boston: Brill, 2007), 21-46.

<sup>6</sup> 水越知著，楊洪鑒譯，〈伍子胥信仰與江南地域社會——信仰圈結構分析〉，收入平田茂樹、遠藤隆俊、岡元司編，《宋代社會的空間與交流》(開封：河南大學出版社，2008)，頁316-351。

<sup>7</sup> 須江隆著，張正軍譯，〈從祠廟記錄看「地域」觀〉，收入平田茂樹、遠藤隆俊、岡元司編，《宋代社會的空間與交流》，頁352-373。

<sup>8</sup> 伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000)，頁101-144。

<sup>9</sup> J. P. Brereton, "Sacred Space," in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, edited by Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1986), 526-535; 張珣，〈大甲媽祖進香

仰空間一詞，即為布萊頓、張珣所定義神聖空間概念的擴大。但是，考慮到祠祀信仰對非信眾者未必具神聖性，故本文以信仰空間指稱祠神顯現的空間。<sup>10</sup>

宋元文人對成都龍女祠的記載，反映時人如何透過信仰空間構築此一祠神的形象。約於後蜀至北宋真宗年間(934-1022)生活於蜀地的黃休復，其筆記《茅亭客話》記錄其所見聞的蜀中軼事。該書中的〈龍女堂〉，由宋人視角追溯成都龍女祠在唐宋之間的沿革，是目前所知最早記載成都龍女祠的文獻。此則中的龍女，是一於華夏與非華夏空間、成都城與劍南邊境之間展現能力的神祇。<sup>11</sup>北宋田況(1005-1063)知

---

儀式空間的階層性》，收入黃應貴主編，《空間、力與社會》(臺北：中央研究院民族學研究所，1995)，頁351-352。近來，則有學者利用神聖空間概念探討近世宗教場所。例如康豹指出山西永樂宮的空間布局中，存在將神聖空間與世俗空間分隔、作為地方歷史與宗教知識博物館，以及同時有三種神聖空間並存等特徵。參康豹著，吳光正、劉璋譯，劉耳校，《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》(濟南：齊魯書社，2010)，頁52-62。段玉明曾分析開封大相國寺空間的宗教、世俗與帝王政治等多重意義。參段玉明，《相國寺——在唐宋帝國的神聖與凡俗之間》(成都：巴蜀書社，2004)，頁27-47。聖凱討論中國佛教四大名山信仰成立的時間，並指出中國名山信仰與中國佛教的中心主義有關。參聖凱，〈中國佛教「四大名山」的信仰內涵〉，收入陳金華、孫英剛編，《神聖空間——中古宗教中的空間因素》(上海：復旦大學出版社，2014)，頁367-378。

<sup>10</sup> 祠祀信仰在性質上接近所謂彌漫性宗教(diffused religion)，後者多具神學理論、崇拜對象、信仰者，容易滲透而成為世俗觀念、儀式與結構的一部分，較缺乏獨立性。此與佛、道教等有獨立神學、神靈和儀式等信仰體系、神職人員組織的制度性宗教(institutional religion)有別。此可參楊慶堃(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(修訂版)》(成都：四川人民出版社，2016)，頁228-229。為免與佛、道教產生混淆，本文選擇使用信仰空間一詞。

<sup>11</sup> 黃休復撰，趙維國整理，《茅亭客話》(收入《全宋筆記》，第2編，第1冊，鄭州：大象出版社，2006)，卷5，〈龍女堂〉，頁45。有關此書成書

益州時(1048-1050)所作〈益州增修龍祠記〉，部分承襲〈龍女堂〉的內容，另一部分為田況受地方人士建議，遣人由成都至西山向龍女祈雨的記錄。<sup>12</sup>從這些文獻來看，凡龍女顯現或其相關儀式進行之處，皆是具有宗教性的空間。<sup>13</sup>另外，元代費著《歲華紀麗譜》中，則記載田況祈雨酬報後，成都龍女祠周邊商業空間的變化。<sup>14</sup>爾後此祠未有記載，至清代才見於方志，相關內容與宋代文獻所載差別不大。<sup>15</sup>上述文獻中豐富的空間敘事，為成都龍女祠記載之特色，然迄今尚無深入討論。<sup>16</sup>值得注意的是，宋人認識中的龍女信仰空間，可以區別為

時間，參李劍國，《宋代志怪傳奇敘錄》(天津：南開大學出版社，1997)，頁 46-49。

- 12 田況，〈益州增修龍祠記〉，收入袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》(北京：中華書局，2011)，卷 32，頁 629-630。田況知成都時間，參李之亮，《宋川陝大郡守臣易替考》(成都：巴蜀書社，2001)，頁 12。
- 13 宗教性是指與宗教相關體驗中的不可化約、非理性等特性。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〉，俱收入黎志添主編，《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)，頁 15-45、46-63。
- 14 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)，卷 58，頁 1711。
- 15 此可見常明、楊芳燦等修纂，(嘉慶)《四川通志》(收入《中國西南文獻叢書》，第 1 輯，《西南稀見方志文獻》，第 5 冊，蘭州：蘭州大學出版社，2003，據清嘉慶二十一年[1816]木刻本影印)，卷 198，〈雜類·紀聞〉，頁 564。袁以燠纂修，楊芳燦續修，李勇先校點，(嘉慶)《成都縣志》(收入《中國西南文獻叢書》，第 1 輯，《西南稀見方志文獻》，第 12 冊，蘭州：蘭州大學出版社，2003，據清嘉慶二十一年芙蓉書院刻本影印)，卷 6，〈外紀〉引《茅亭客話》，頁 510。李玉宣等修，袁興鑑等纂，莊劍校點，(同治)《重修成都縣志》(收入《成都舊志》，第 11-12 冊，成都：成都時代出版社，2007，據清同治十二年[1873]刊本)，卷 2，〈輿地志第二·廢廟〉，頁 67；卷 16，〈紀事志第十二·紀餘〉，頁 796。
- 16 龍女信仰的研究，可參徐磊，〈龍女故事研究的百年回顧〉，《文化遺產》，2011：2(廣州，2011)，頁 79-86。女性神祇的研究，可參林欣儀，〈道教

四種層次。一者以吐蕃與華夏文化的交會為背景。由於吐蕃與華夏文化疆域的邊界發生變化，使龍女的神域也隨之產生變動。二者見於成都市空間調整，對龍女祠位置的影響。三者體現於祈雨儀式中將西山與成都連接，形成龍女神力顯現空間之概念。四者，世俗商業空間的移動，亦被認為可能對龍女祠廟空間的香火有所影響。從文獻中分析上述四種層次，考察時人如何從信仰空間看待成都龍女祠信仰，即為本文焦點之所在。

因此，本文將以宋代成都龍女祠為對象，先考察宋人記載中此祠的發展軌跡及其中所見空間敘事，尤其著重這類敘事相關歷史背景之考證。其次，分析上述變化所呈現的幾種信仰空間層次，兼及與其他祠祀相關現象的比較，以期為祠祀信仰研究提供不同的取徑。

## 二、成都龍女祠記載中的空間敘事

### (一) 自平戎城投奔成都的水旱之神

成都龍女祠的起源傳說，是以唐玄宗開元二十八年(740)中國西南疆域的擴張為背景。《茅亭客話》卷5〈龍女堂〉云：

益州城西北隅有龍女祠。即開元二十八年長史章仇公兼瓊拔平戎城，夢一女曰：「我此城龍也，今棄番陬來歸唐化。」後問諸巫，其言不異，尋表為立祠，錫號「會昌」。祠在少城舊跡，近揚雄故宅。每旱潦祈禱，無不尋應。乾符中，燕國公高駢築羅城，收龍祠在城內。工徒設板至此，驟有風雨，朝成夕敗，以聞於高公。公亦夢龍女曰：「某是西山龍母池龍君，今築城，

---

與性別——二十世紀中葉後歐美重要研究評述〉，《新史學》，26：2(臺北，2015.6)，頁197-213。

請將某祠置於門外，所冀便於往來。」公夢中許之。及覺，遂令隔其祠於外，而重葺之，風雨乃止。城不復壞焉。繼之王、孟二主，甚嚴飾之，祈禱感應，封睿聖夫人。天禧己未歲，自九月不雨，至庚申歲二月，寺觀諸廟禱祈，寂無影響。知州諫大夫趙公積躬詣其祠冥禱，未至郡，甘澤大澍達旦，屬邑皆告足。是歲豐登，民無札瘥，遂奏章新其祠宇焉。<sup>17</sup>

此處的益州城，為唐高祖武德元年至玄宗開元二十九年(618-741)益州州治所在之城，亦即成都。<sup>18</sup>此祠的成立，源自龍女託夢歸順益州長史權劍南節度使章仇兼瓊。<sup>19</sup>龍女在水旱祈禱方面的靈驗，則是其立祠後獲得官方崇奉的關鍵。平戎城原名安戎城(以下統稱平戎城)，是在唐高宗儀鳳年間(676-679)前，<sup>20</sup>由朝廷募劍南兵建於茂州(今四川省茂縣、北川羌族自治縣、汶川縣)以西。<sup>21</sup>(見附圖1)此城適處吐蕃和唐代國界，而為兩國

<sup>17</sup> 黃休復撰，趙維國整理，《茅亭客話》，卷5，〈龍女堂〉，頁45。

<sup>18</sup> 劉昫，《舊唐書》(北京：中華書局，1975)，卷41，〈地理志四〉，頁1663-1666。

<sup>19</sup> 章仇兼瓊任此二職時間為唐玄宗開元二十七年至天寶五載(739-746)，參吳廷燮，《唐方鎮年表》(北京：中華書局，1980)，卷6，〈劍南西川〉，頁960-961。

<sup>20</sup> 平戎城建立時間，參嚴耕望，《唐代交通圖考》，第4卷(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1986)，頁975-976。

<sup>21</sup> 有關平戎城的位置，唐宋文獻中可見茂州西南與茂州以西二說。茂州西南說見劉昫，《舊唐書》，卷196上，〈吐蕃傳上〉，頁5224；王欽若等編纂，周勳初等校訂，《冊府元龜(校訂本)》(南京：鳳凰出版社，2006)，卷1000，〈外臣部四十五·強盛〉，頁11569。部分文獻則可見兩說並陳，例如歐陽修、宋祁，《新唐書》(北京：中華書局，1975)，卷222下，〈南蠻傳下〉，頁6322；卷216上，〈吐蕃傳上〉，頁6077；司馬光撰，胡三省音注，標點資治通鑑小組點校，《資治通鑑》(北京：中華書局，1956)，卷220，〈唐紀十八·高宗永隆元年七月〉，頁6396；卷214，〈唐紀三十·玄宗開元二十六年九月〉，頁6835。嚴耕望(1916-1996)據《通典》、

長期爭奪的前線據點。<sup>22</sup>唐高宗永隆元年(680)，此城因羌人導引吐蕃侵入失陷。開元二十八年，章仇兼瓊用計收復此城，將此城重新命名為平戎城。<sup>23</sup>此城收復之後，唐代得以阻斷吐蕃南下侵略西南的要道，<sup>24</sup>並據西山威脅吐蕃自東北經青海、隴山的行軍路線，與西北朔方軍形成防備吐蕃的兩大犄角。<sup>25</sup>但在唐代宗廣德元年(763)十二月，吐蕃攻陷松、維、保等州與雲山新築二城，此後西山諸州皆入吐蕃版圖。<sup>26</sup>平戎城亦隨之易主。

從龍女祠的「會昌」之號，可以發現此祠存在於唐代後期的另一證據。唐至前蜀杜光庭(850-933)約撰於前蜀乾德三年(921)的《錄異記》，其〈異龜·龜背金書〉稱在(前)蜀丁卯年(907)，會昌廟城壕岸

《太平寰宇記》所載恭州、靜州與平戎城相對距離，主張平戎城在東經 103 度、北緯 32 度稍東，位於茂州以西或偏北的位置。參嚴耕望，《唐代交通圖考》，第 4 卷，頁 975-980。藍勇認為平戎城在唐安戎水西源、明清雅克夏山口東附近。參藍勇，《四川古代交通路線史》(重慶：西南師範大學出版社，1989)，頁 242。郭聲波指出嚴耕望考證位置與地圖座標不符，藍勇將平戎城定位於恭州東側則與《舊唐書·地理志》中平戎城在恭州以南相悖。他據《元和郡縣圖志》、《太平寰宇記》對恭州、靜州、天保軍與平戎城距離的記載，推測平戎城應在今理縣西境鷓鴣山口東側，刷經寺二道班北側，即位處東經 102 度 45 分、北緯 31 度 55 分。參郭聲波，〈唐弱水西山羈縻州及保寧都護府考〉，《中國史研究》，1999：4(北京，1999)，頁 92。本文採郭聲波之說，將平戎城定位於茂州以西。

<sup>22</sup> 康樂，《唐代前期的邊防》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，1979)，頁 3-4、92-93。有關吐蕃對外擴張動機與發展，另可參林冠群，《唐代吐蕃史研究》(臺北：聯經出版事業公司，2011)，頁 387-518。

<sup>23</sup> 劉昫，《舊唐書》，卷 196，〈吐蕃傳上〉，頁 5234-5235。

<sup>24</sup> 康樂，《唐代前期的邊防》，頁 93。

<sup>25</sup> 嚴耕望，〈唐五代時期之成都〉，收入嚴耕望，《嚴耕望史學論文集》，中冊(上海：上海古籍出版社，2009)，頁 725-727。

<sup>26</sup> 司馬光撰，胡三省音注，標點資治通鑑小組點校，《資治通鑑》，卷 223，〈唐紀三十九·代宗廣德元年十二月〉，頁 7158-7159。

側穴中有一龜生四龜，小龜各三、二寸，背有金色的「王」、「大吉」等字。<sup>27</sup>是年為唐哀帝天祐四年，亦為王建(847-918, 907-918 在位)稱帝之年，<sup>28</sup>故此事被視為前蜀建國的瑞應之一。<sup>29</sup>此廟既有會昌之名，其位處城壕的描述又與〈龍女堂〉中高駢(821-887)移龍女祠至羅城外一事相符，應即為成都龍女祠。

在平戎城受龍女託夢後，章仇兼瓊回到成都向巫者們徵求意見，以確認龍女所言。<sup>30</sup>這是因為巫者被認為具有解夢的職能，能在發生奇異現象時提供諮詢。<sup>31</sup>在此事中，這些巫者負責驗證龍女靈異。地方官擔任將龍女轉介至蜀地，並尋求巫者支持，從而將龍女引薦至中央的中介者。不過，龍女透過託夢便獲得地方官上報、立祠，及中央賜號等待遇，有別唐代一般神祇因拯救水旱等益民事蹟受封的

27 杜光庭撰，羅爭鳴輯校，《錄異記》(收入《杜光庭記傳十種輯校》，上冊，北京：中華書局，2013)，卷5，〈異龜·龜背金書〉，頁67。

28 司馬光撰，胡三省音注，標點資治通鑑小組點校，《資治通鑑》，卷266，〈後梁紀一·太祖開平元年九月〉，頁8685。

29 此事被清代吳任臣(1628-1689)視作前蜀建國的瑞應。見吳任臣撰，徐敏霞、周瑩點校，《十國春秋》(北京：中華書局，1983)，卷35，〈前蜀一·高祖本紀上〉，頁500。傅飛嵐(Franciscus Verellen)指出《錄異記》中這類描述奇異動物的故事，旨在確認前蜀及其前身唐代的正統性。參傅飛嵐，〈蜀——杜光庭《錄異記》裡的聖地〉，收入傅飛嵐、林富士主編，《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，1999)，頁339-343。

30 在後世僧傳、筆記等文獻中，章仇兼瓊常被描述為熱心宗教之人。見贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》(北京：中華書局，1997)，卷19，〈唐淨眾寺無相傳〉，頁487；李昉等，《太平廣記》(北京：中華書局，1961)，卷40，〈神仙四十·章仇兼瓊〉引《逸史》，頁251。

31 中村治兵衛，《中国シャム一二ゾムの研究》(東京：刀水書房，1992)，頁50-51。

慣例，<sup>32</sup>且不符唐代前期以嶽鎮海瀆等自然神為主要賜號對象的趨勢。<sup>33</sup>龍女被上報至立祠的過程，較接近唐代後期至宋代的賜號程序。<sup>34</sup>此或因成都龍女祠立祠距黃休復撰述時已頗久遠，使他或以唐代後期至北宋封賜程序理解成都龍女祠的受號。

至於龍女祠的位置，此則稱在秦成都少城故跡，接近西漢揚雄(字子雲，53 B.C.E-18 C.E.)故宅。(見附圖2)少城是張儀、張若在秦滅蜀後，於成都新建之城。<sup>35</sup>少城又稱為小城，其東側則為大城(又稱太城)。大城即此則中的益州城。隋代蜀王楊秀(570-618)曾擴建少城，大城因規模不及少城，後被改稱為子城。然少城在唐代逐漸毀壞，後來只剩下子城(大城、太城)。<sup>36</sup>揚雄故宅位於子城西北角的城牆以外，約在今成都市青龍街一帶。<sup>37</sup>

32 唐代特定神祇被官吏納入祀典，須以屢救水旱有功為先決條件。參楊俊峰，〈唐代城隍信仰與官府的立祀——兼論其官僚化神格的形成〉，收入楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀》，頁253。

33 金相範，〈唐代祠廟政策的變化——以賜號賜額的運用為中心〉，《宋史研究論叢》，7(保定，2006)，頁3-7。

34 雷聞認為唐代主要透過廢止淫祠活動與中央開列正祀名單來控制地方祠廟，對祠祀合法與否的判定權下放至地方官，由地方官依據當地方志文獻進行認定。由中央賜號、賜額的方式，一者更常施行於佛、道教的管理，二者及至中晚唐仍非祠祀政策的主流。參雷聞，《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)，頁255-270。唐代後期至宋代官方賜號的程序與施行狀況，參須江隆，〈唐宋期における祠廟の廟額・封号の下賜について〉，《中国——社會と文化》，9(東京，1994)，頁96-119；楊俊峰，〈宋代的賜封與祀典〉，收入楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀》，頁264-286。

35 常璩撰，任乃強校注，《華陽國志校補圖注》(上海：上海古籍出版社，2004)，卷3，〈蜀志〉，頁128。

36 劉琳，〈成都城池變遷史考述〉，《四川大學學報(哲學社會科學版)》，1978：2(成都，1978)，頁78-80。

37 揚雄故宅的地點存在二說。晚唐以前文獻多認為在少城西南，宋代以降文

龍女祠建立後，每逢水旱，向其祈禱必能止災。其實，龍在唐以前多非祈雨對象，在祈雨儀式中是作為雲雨象徵，性質近似儀式的道具。<sup>38</sup>開元二年(714)，唐玄宗(712-756在位)於興慶宮建立五龍祠，祭祀代表五行(木、火、土、金、水)、五方(東、南、中、西、北)的五龍神，並以道教投龍儀祈雨。其後，五龍神漸成中央祈雨時的重要神祇。<sup>39</sup>這應是龍神成為官方祭祀對象之始。另外，出現於六朝的龍女、龍王概念，在唐代更為興盛。印度佛教的蛇(Nāga)漢譯為龍，與中國有鱗、爪，居住於水域的龍混合，形成具人格的龍神。<sup>40</sup>唐代後期至宋代，部分地方官也直接向龍神、龍女祈雨。<sup>41</sup>此則以龍女為水旱祈禱之對象，應與

---

獻則主張在太城西北角城牆外。黃休復所記與第二種說法較為接近。

- <sup>38</sup> 樊恭炬，〈祀龍祈雨考〉，收入苑利主編，《二十世紀民俗學經典·信仰民俗卷》(北京：社會科學文獻出版社，2002)，頁114-118。受印度佛教影響前，中國的龍常變形為蛇、蜥蜴、龜等生物。參薛愛華(Edward H. Schafer)著，程章燦譯，葉蕾蕾校，《神女——唐代文學中的龍女與雨女》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014)，頁23-27。先秦以降的部分官方祈雨法，常以這些生物或其形象作為儀式的工具。參 Michael Loewe, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China* (New York: Cambridge University Press, 1994), 142-159; 李華瑞，《宋代救荒史稿》(天津：天津古籍出版社，2014)，頁596-603、620-624。但是這類祈雨法非以龍為人格化的祭祀對象，而是以象徵龍之物為儀式媒介。
- <sup>39</sup> 雷聞，《郊廟之外》，頁307-310。唐代祭祀五龍儀式，對其後東亞地區或有影響。參藪元晶，《雨乞儀禮の成立と展開》(東京：岩田書院，2003)，頁81-86。
- <sup>40</sup> 季羨林，〈印度文學在中國〉，收入季羨林，《季羨林文集》，第4卷(南昌：江西教育出版社，1996)，頁178；閻雲翔，〈論印度那伽故事對中國龍王龍女故事的影響〉，收入郁龍餘編，《中印文學關係源流》(香港：中華書局，1987)，頁408-410。
- <sup>41</sup> 許凱翔，〈唐代水旱災的祈祭——以政治為中心〉(臺中：東海大學歷史學系碩士論文，2006)，頁205-207。另可參李華瑞，《宋代救荒史稿》，頁604-605。

唐代以降祭龍神、龍女祈雨的觀念相符。<sup>42</sup>

## (二) 羅城的興築與改建

構築羅城一事，在高駢節度劍南西川之初。<sup>43</sup>唐文宗太和三年(829)後，南詔屢次威脅西川，<sup>44</sup>每當南詔入侵川西，成都城附郭與郊縣居民，便因恐懼而湧入城內避難。<sup>45</sup>但因成都城過小且無完善外郭，戰時城中人口擁擠，環境汙穢且缺水，常有引發疾疫的危險。<sup>46</sup>唐僖宗乾符元年(874)十一月，南詔侵西川。成都民眾聽聞黎州、雅州失守，爭相入成都城避難，或北避他州。<sup>47</sup>同年十二月，高駢赴任劍南西川節度使途中，率部逼退南詔軍。他在入成都前下令放民出城，以避免疾疫發生。其後，他有感成都城空間侷促，且子城防禦效果不彰，向中央

<sup>42</sup> 與章仇兼瓊時代接近的蜀地，亦可見向其他龍女祠祈雨之例。唐代岑參(715-770)〈龍女祠〉詩云：「祠堂青林下，宛宛如相語。蜀人競祈恩，捧酒仍擊鼓。」見岑參著，陳鐵民、侯忠義等校注，《岑參集校注》(上海：上海古籍出版社，1981)，卷4，〈龍女祠〉，頁356。此外，《宋會要》所載宋真宗至寧宗各州祠廟賜封情形中，龍神所占比例不低，且四川地區龍神祠廟遠多於其他地區。參中村治兵衛，《中国シャム—ニズムの研究》，頁147-148；松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》(東京：汲古書院，2006)，頁261。

<sup>43</sup> 高駢節度西川的時間為乾符二年至五年(875-878)，參吳廷燮，《唐方鎮年表》，卷6，〈劍南西川〉，頁985-986。

<sup>44</sup> 查爾斯·巴克斯(Charles Backus)著，林超民譯，《南詔國與唐代的西南邊疆》(昆明：雲南人民出版社，1988)，頁126-145。

<sup>45</sup> 唐肅宗至德二載(757)後，成都在行政區上由唐玄宗天寶元年(742)以來的蜀郡改為成都府。見劉昫，《舊唐書》，卷41，〈地理志四〉，頁1663。

<sup>46</sup> 孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》編集委員會編，《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊(北京：文物出版社，2002)，頁255-256。

<sup>47</sup> 司馬光撰，胡三省音注，標點資治通鑑小組點校，《資治通鑑》，卷252，〈唐紀六十八·僖宗乾符元年十二月〉，頁8171-8172。

請求增築羅城。<sup>48</sup>所謂羅城，是在原有舊城外再行建築的外郭城。<sup>49</sup>羅城在乾符三年(876)八月修築，由僧人景仙規畫，以磚牆構築外郭，周長約 25 里，於是年十一月完工。<sup>50</sup>此一建設成功消除成都地形不利防

48 當時成都人口的變化，也可能是成都城擴建的因素之一。參李孝聰，〈唐代城市的形態與地域結構——以坊市制的演變為線索〉，收入李孝聰主編，〈唐代地域結構與運作空間〉(上海：上海辭書出版社，2003)，頁 295-297；楊寬，〈中國古代都城制度史研究〉(上海：上海古籍出版社，1993)，頁 252。此外，愛宕元(1943-2012)指出唐代各州縣在安史之亂(755-763)後才逐漸建立城郭，羅城興築也隨之普及，從而形成唐末五代州縣城郭大規模化的現象。參愛宕元，〈唐代地域社會史研究〉(京都：同朋舍，1997)，頁 415-488。成都羅城的增建，應與此現象有關。居住區的擴張，有時也反映在成都部分宗教場所的位置。例如唐高宗龍朔二年(662)，成都至真觀主黎元興在成都縣以北 15 里處的學射山另立分觀。見盧照鄰著，祝尚書箋注，〈盧照鄰集箋注〉(上海：上海古籍出版社，1994)，卷 7，〈益州至真觀主黎君碑〉，頁 415-421。學射山至真觀的位置，可參佐竹靖彥，〈唐宋變革の地域的研究〉(京都：同朋舍，1990)，頁 621-625。唐肅宗至德二載(756)由避難成都的玄宗支持建立的大聖慈寺，位於成都東南區。見志磐撰，釋道法校注，〈佛祖統紀校注〉(上海：上海古籍出版社，2012)，卷 41，〈法運通塞志第十七之七·唐肅宗至德二載〉，頁 955。上述宗教場所皆在子城外，或與成都人口向子城外擴散，新開發區空間亦較大等條件有關。

49 李孝聰，〈唐代城市的形態與地域結構〉，收入李孝聰主編，〈唐代地域結構與運作空間〉，頁 107-108。

50 司馬光撰，胡三省音注，標點資治通鑑小組點校，〈資治通鑑〉，卷 252，〈唐紀六十八·僖宗乾符三年九月〉，頁 8185。劉琳主張宋至清的成都城牆，皆沿襲唐代羅城的規模，長度約為 12,845 公尺。參劉琳，〈高駢與成都羅城〉，〈成都文物〉，1984：3(成都，1984)，頁 49-54。孫華利用成都城牆考古資料，認為唐代羅城約 24.7 里，與 25 里的說法接近，證實劉琳的推論大致正確。他並指出對羅城的記載分為單計羅城郭長與郭長加甕城長兩種，周長 25 里者為前者，且將羅城城牆長度修訂為 13,133 公尺。參孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊，頁 273-276。

守的問題。<sup>51</sup>此後，成都由太城、少城東西並列的單層城牆變成羅城、子城內外相套的雙重城牆，河渠、街坊的布局也有極大改變，奠定其後成都城市規劃的基礎。<sup>52</sup>

龍女祠原在子城牆外，羅城工程使其將為城牆包圍。每當工人設板築城便出現風雨，工事一接近晚上就受到破壞。高駢得知此事後，夜晚又得到龍女託夢。龍女自稱西山龍母池龍君，並請求高駢將龍女祠移至羅城之外，以便於往來。高駢在夢中答應龍女的要求，且在醒後實現諾言，將該段羅城城牆重葺內縮，使龍女祠隔至牆外，風雨因而停止。<sup>53</sup>龍女祠被隔於羅城外後，位置應鄰近羅城大西門外，約在羅城西北角。<sup>54</sup>(見附圖2)

<sup>51</sup> 愛宕元，〈唐代州縣城郭の規模と構造〉，收入第一屆國際唐代學術會議論文集編集委員會編，《第一屆國際唐代學術會議論文集》(臺北：中華民國唐代學者聯誼會，1989)，頁 689。

<sup>52</sup> 孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊，頁 256。擴建城牆後的成都，面積相當於 16 個坊，在坊數上與京城長安，以及洛陽、太原、揚州等屬同一等級，為唐代大型州府城之中，面積最大者。參宿白，〈隋唐城址類型初探(提綱)〉，收入宿白，《魏晉南北朝唐宋考古文稿輯叢》(北京：文物出版社，2011)，頁 63-69。

<sup>53</sup> 高駢以熱衷宗教著稱，此可參王承文，《唐代環南海開發與地域社會變遷研究》(北京：中華書局，2018)，頁 401-420；傅飛嵐，《「高王」鎮守安南及唐末藩鎮割據之興起》(香港：香港大學饒宗頤學術館，2015)，頁 29-37。

<sup>54</sup> 費著，《歲華紀麗譜》，收入楊慎編，劉琳、王曉波點校，《全蜀藝文志》，卷 58，頁 1711。孫華曾以〈龍女堂〉的記載對照考古發現的羅城遺址，指出在羅城西北角西牆北段，城牆向內收縮了約半個坊的位置。羅城除了較平整的北、東兩面城牆之外，南面必須配合南河(流江)地勢，西牆中段要遷就郫江改道清遠江而留下的舊河道，都顯得較不規則。西北郭的內縮，卻無自然環境的限制。這或許是高駢迷信宗教，為了避免龍女祠遭到破壞所採取的措施。參孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊，頁 276。

由龍女自稱「西山龍母池龍君」，可以發現其身分的若干線索。所謂西山，在唐代文獻中是指隴右到成都平原西緣雪山等段的山脈。<sup>55</sup>高駢節度劍南西川時，距龍女歸化唐代已約 140 年，不應再視此龍女為平戎城龍女。而且，平戎城雖位於西山山脈劍南西緣段的北段，但因此城久陷於吐蕃境內，在唐代後期蜀人認知中應非此龍女的居處。不過，西山山脈在劍南西緣段有部分延伸進入唐土。例如茂州有西山中北路之稱，其治所汶山縣先後置西山防禦使、西山中北路兵馬使。<sup>56</sup>宋代屬於永康軍(治所在今四川省都江堰市)，鄰近茂州邊界的蠶崖關，在唐宋皆為控制西山出入的隘口。<sup>57</sup>

其次，《茅亭客話》的〈慈母池〉中，提到距離永康軍入山七十里處有一慈母池，又名滋茂池。<sup>58</sup>另外，南宋王象之《輿地紀勝·茂州》載茂州汶川縣牛溪鎮亦有一滋茂池，池面周長四十餘里，池水四季不竭，傳說為神龍居所。<sup>59</sup>〈慈母池〉所述的滋茂池既距離永康

55 張偉然，〈唐人心目中的文化區域與地理意象〉，收入李孝聰主編，《唐代地域結構與運作空間》(上海：上海辭書出版社，2003)，頁 325-326。

56 嚴耕望，《唐代交通圖考》，第 4 卷，頁 933-934。

57 例如唐代杜甫(712-770)〈西山三首〉之三詩云：「蠶崖鐵馬瘦，灌口米船稀。」見杜甫著，楊倫箋注，《杜詩鏡詮》(上海：上海古籍出版社，1962)，卷 10，〈西山三首〉，頁 473。北宋歐陽忞《輿地廣記·成都府路下·永康軍》云：「有蠶崖關，以扼西山之走集。」見歐陽忞撰，李勇先、王小紅校注，《輿地廣記》(成都：四川大學出版社，2003)，卷 30，〈成都府路下·永康軍〉，頁 872。南宋王象之《輿地紀勝·永康軍》引《郡縣志》中宋神宗熙寧九年(1076)復置永康軍御批，其稱永康軍云：「正控西山，六州軍隘口。」見王象之著，李勇先校點，《輿地紀勝》(成都：四川大學出版社，2005)，卷 151，〈永康軍〉引《郡縣志》，頁 4514。

58 黃休復撰，趙維國整理，《茅亭客話》，卷 5，〈慈母池〉，頁 44。

59 王象之著，李勇先校點，《輿地紀勝》，卷 149，〈茂州〉，頁 4450-4451。另可見祝穆撰，祝洙增訂，施和金點校，《方輿勝覽》(北京：中華書局，2003)，卷 55，〈成都府路·茂州〉，頁 982；曹學佺，《蜀中廣記》(收

軍治所灌口七八十里，而永康軍入西山處又在灌口以西十七里的蠶崖關，<sup>60</sup>已在永康軍與茂州邊界，故當不在永康軍境內，應指茂州汶川縣牛溪鎮滋茂池。

關於滋茂池龍神的身分，《輿地紀勝·茂州》引圖經所轉述北宋張商英(1043-1122)〈滋茂池善應廟碑〉部分內容，提到此池所居者為一娑竭羅(Sāgara)龍，是被洪備禪師由郫縣(今四川省成都市郫都區)金山寺湫遷移而來。<sup>61</sup>《宋會要·諸祠廟·慈母池神祠》載茂州有慈母池神祠，宋神宗元豐七年(1084)賜額善應。<sup>62</sup>從位置、封號看來，慈母池神祠所祀應為滋茂池龍神。南宋黃夷則作於宋孝宗乾道六年(1180)的〈郫縣善應廟記〉中，記載郫縣父老稱該地金僊寺(即金山寺)為慈姥池龍娑竭羅王者故居，縣令王倬所引張商英〈滋茂池善應廟碑〉與當地人稱該龍即滋茂池龍，且號善應夫人，並強調其如慈姥般之形象。<sup>63</sup>由此可見，張商英、王倬與郫縣民眾的認知中，滋茂池供奉的是娑竭羅龍女。

入《景印文淵閣四庫全書》，第591冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷7，〈名勝記第七·川西道·成都府·茂州·汶川縣〉引《外史》，頁95。

<sup>60</sup> 樂史撰，王文楚等點校，《太平寰宇記》(北京：中華書局，2007)，卷73，〈劍南西道二·永康軍〉，頁1493。

<sup>61</sup> 王象之著，李勇先校點，《輿地紀勝》，卷149，〈茂州〉，頁4453-4454。

<sup>62</sup> 徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等校點，《宋會要輯稿》(上海：上海古籍出版社，2014)，〈禮二十·諸祠廟·慈母池神祠〉，頁1053。

<sup>63</sup> 黃夷則，〈郫縣善應廟記〉，收入袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》，卷42，頁646-647。此記中的張忠文公應為張文忠公之誤，文忠為張商英諡號。見脫脫等，《宋史》(北京：中華書局，1997)，卷110，〈張商英傳〉，頁11098。黃夷則據滋茂之名與《登真書》的記載，認為該龍神與益州西南四百里滋茂山有關。此無視於先前張商英碑文與南宋郫縣民眾認為該龍神為佛教娑竭羅龍的說法，而逕由登仙等形容將郫縣善應廟龍神與道教聯繫，從而追溯其原居處為永康軍滋茂池，實則由宗教與位置誤解該龍神之起源。

娑竭羅為鹹海之意，娑竭羅龍王在佛典中被形容為掌管水蛇的海王，在龍王中地位相對較高。<sup>64</sup>《妙法蓮華經·提婆達多品》中，記載文殊師利菩薩向智積菩薩提及在娑竭羅龍宮講《妙法蓮華經》之事，並云娑竭羅龍王之女年僅 8 歲而具慧根，聽講後悟此經奧妙，從而發願闡揚佛法、濟度眾生。此龍女後現身於智積菩薩與舍利佛面前，並以寶珠象徵方便度眾生的大乘菩薩道，將寶珠獻予舍利佛，以此比喻其成佛之速。龍女後忽然變為男子，具菩薩行，前往南方無垢世界為眾生說法，終而成佛。<sup>65</sup>

南宋袁說友(1140-1204)《成都志》收錄了一則情節類似的故事，其云：

唐高僧智浩於此寺(中興寺)嘗誦《法華經》，鄰有龍女祠，龍每夜聽之。一夕，施一寶珠。浩曰：「僧家無用。」龍以神力化大圓石榴而去。今以水澆之，則「龍宮石寶」四字隱隱可見。<sup>66</sup>

北宋何涉撰於宋仁宗慶曆八年(1048)的〈墨池準易堂記〉，以及高惟幾

<sup>64</sup> 劉志雄、楊靜榮，《龍與中國文化》(北京：人民出版社，1992)，頁 259。

<sup>65</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》(收入《大正新修大藏經》，第 9 冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983，法華部全·華嚴部上·262)，卷 4，〈提婆達多品〉，頁 35。早期佛典主張女身穢惡，而後大乘佛典為反駁這類女身觀而提出可轉女為男之說。爾後又出現主張無男無女，駁斥前述兩種觀念。此故事中龍女轉為男身的情節，一方面體現大乘對女身穢惡說的反對，另一方面是將轉男身視為菩薩為便於度眾生的方法。此可參林欣儀，《捨穢歸真——中古漢地佛教法滅觀與婦女信仰》(板橋：稻鄉出版社，2008)，頁 157-218。

<sup>66</sup> 祝穆撰，祝洙增訂，施和金點校，《方輿勝覽》，卷 51，〈成都府路·成都府〉引《成都志》，頁 912。《成都志》是袁說友在唐代白敏中(792-861)、北宋趙抃(1008-1084)等諸家成都記的基礎上增刪而撰成，序則成於宋寧宗慶元五年(1199)。見袁說友，《東塘集》(收入《宋集珍本叢刊》，第 64 冊，北京：線裝書局，2004，清翰林院鈔本)，卷 18，〈成都志序〉，頁 450。

〈揚子雲宅辨碑記〉等文，皆指揚雄故宅在中興寺。<sup>67</sup>成都龍女聽《妙法蓮華經》後贈與寶珠的行為，與前述娑竭羅龍女獻珠故事相似，則成都龍女祠供奉的或為娑竭羅龍女。滋茂池所祀亦為娑竭羅龍女，且有慈母池神祠、善應夫人等稱號，又符合在西山、有龍池等描述，應即為黃休復筆下的西山龍母池龍君，與成都龍女祠供奉者為同一神祇。<sup>68</sup>

前後蜀時期，成都龍女祠因祈禱靈驗獲得酬報，龍女被官方封為「睿聖夫人」，其祠也屢得修葺。<sup>69</sup>黃休復《益州名畫錄·蒲師訓》

<sup>67</sup> 何涉，〈墨池準易堂記〉；高惟幾，〈揚子雲宅辨碑記〉，俱收入袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》，卷42，頁804-805。

<sup>68</sup> 黃夷則以其所考諸廟號僅見善應而無夫人之號，且善應善應廟中所見娑竭羅龍神穿王服而正坐的形象為據，主張該神並非女身，而非張商英與當地人所稱的善應夫人。見黃夷則，〈郫縣善應廟記〉，收入袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》，卷42，頁646-647。此中，可見廟方、黃夷則與當地民眾對郫縣善應廟的認知差異。廟方、黃夷則視善應廟龍神為男身而塑像，使該龍神神像在南宋由女轉男。然則，北宋以降至乾道六年間，該龍神仍多以女身形象為一般民眾所知，因此黃夷則才需撰文反對女身之說。郫縣善應廟自淳熙十三年(1186)起屢受男性官爵，應是廟方說法為官方接受所致。見徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等校點，《宋會要輯稿》，〈禮二十一·諸神廟·善應廟〉，頁1094。該龍神性別轉換的原因，或可由佛教龍女轉男身的觀念尋求解釋。例如張商英記中稱滋茂池龍女為「登仙龍」，或供奉郫縣龍女之寺稱金僊(仙)，這兩處所謂仙是源自佛教以金仙、金仙人等詞稱呼釋迦牟尼、佛的用法。見竺法護譯，《佛說大乘菩薩正法經》(收入《大正新修大藏經》，第11冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983，寶積部上·316)，卷1，〈長者賢護品之一〉，頁781；施護譯，《佛說大集會正法經》(收入《大正新修大藏經》，第13冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983，大集部全·424)，卷3，頁985。以仙稱娑竭羅龍女，應與佛經中娑竭羅龍女轉男身終而成佛的故事有關。黃夷則對此說與此前滋茂池龍女信仰的記載或缺乏理解，而據該龍神封號與神像賦予郫縣娑竭羅龍新的定位，或因此影響官方以男性官爵授予該龍神。

<sup>69</sup> 北宋文同(1018-1079)知陵州時，曾於宋神宗熙寧四年(1071)或五年(1072)進

中，提到後唐明宗長興四年(933)劍南東西川節度使孟知祥(874-934, 934在位)稱帝，改次年年號為明德(後唐閔帝應順元年)，不再奉後唐為正朔。孟知祥同時興修蜀地諸廟，下令繪製江瀆廟、諸葛祠、龍女廟壁畫。<sup>70</sup>江瀆廟為秦以來歷代官方祭祀長江之神的場所，江瀆神屢次受到官方賜號、賜爵，在宋代更數次擴建。<sup>71</sup>諸葛祠至南宋仍祠祀不絕。<sup>72</sup>龍女祠得與此二祠並列，可知其受到官方的重視。北宋趙稹(962-1037)知益州時，在天禧三年(1019)九月至隔年二月因旱遍祈寺觀諸廟，最後向龍女祈雨得應，因而向中央奏請翻修龍女祠，使此祠得見新貌。<sup>73</sup>

---

行祈雨，對象之一亦稱睿聖夫人。但該神疑是張道陵之妻孫夫人，與身為龍女的睿聖夫人應非同一神祇。見文同著，胡問濤、羅琴校注，《文同全集編年校注》(成都：巴蜀書社，1999)，卷27，〈祈雨文五首·睿聖夫人〉，頁886。

<sup>70</sup> 黃休復撰，劉石校點，《益州名畫錄》(收入《五代史書彙編》，丙編，第10冊，杭州：杭州出版社，2004)，卷中，〈妙格下品十一人·蒲師訓〉，頁6137。孟知祥改元另可見司馬光撰，胡三省音注，標點資治通鑑小組點校，《資治通鑑》，卷220，〈後唐紀八·潞王清泰元年四月〉，頁9117。

<sup>71</sup> 謝元魯，〈江瀆祠與長江之神祭拜考〉，《蜀學》，1(成都，2006)，頁256-263。

<sup>72</sup> 祝穆撰，祝洙增訂，施和金點校，《方輿勝覽》，卷51，〈成都府路·成都府〉，頁913-914。

<sup>73</sup> 趙稹在天禧二年至四年(1018-1020)知益州，參李之亮，《宋川陝大郡守臣易替考》，頁8。北宋官方亦載該次旱災，見脫脫等，《宋史》，卷66，〈五行志〉，頁1440；李燾撰，上海師範大學古籍研究所、華東師範大學古籍研究所點校，《續資治通鑑長編》(北京：中華書局，2004)，卷95，〈天禧四年三月〉，頁2184。

### (三) 田況祈雨後的修祠與遷市

田況在其〈益州增修龍祠記〉中，記錄了他在皇祐元年至二年(1049-1050)在當時益州城的兩次祈雨。<sup>74</sup>其文云：

〈祭法〉云：「山川、林谷、丘陵，能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。」鄭氏云：「怪物、雲氣，非常見者也。」愚謂既曰出雲，為風雨，又曰見怪物，是怪物非止于雲氣，但能聳動人耳目，靈應非常事皆是也。蜀之西山有池曰「滋茂」，亦曰「母慈」，以其能興雲雨，救旱暵，裨養百穀而得是名。唐開元中，章仇兼瓊既得平戎城，夢一女子謂曰：「我此城之龍也。今棄戎歸唐，願有以居我。」章仇異之，表為立祠，在益州城西北隅。厥後水旱禳祈，蒙嘉應者數矣。逮高駢廣新城，其祠乃入城中。既而板築，至其處，輒有大風雨壞之。駢亦夢神女，自稱滋茂池龍君，求其祠限闌外，以便往來。駢寤而從之，蜀人記其事，傳為信然。皇朝典是邦者，多為民禱雨獲應，故其祠益嚴。予署事明年春三月，雨時沓壘，僅沾土而復止，麩麻被野，日燥以病，江流勢微。醜禱者不足以溉。旁山羣邑，尤懼失歲，羣祀無不徧走。或曰：「西山滋茂湫，稔聞其異，意將有所待乎？願遣吏誠潔者取池水，具音樂緇黃歌唄，迎而懇祠之，宜有冥感。」吏至其所，亟取水以走，謂為偷湫。然雷風亦隨而起，及抵郭外祠中，雲色黓黓晦矣。是夕大雨，三之日，遠近告足，遂致有年。先是，祠之中扉前皆不屋，蒿榛汙塞，垣墻缺然。因命幹集工徒，慮物材，增完而敞大之，以答神之

<sup>74</sup> 宋代成都在淳化五年(994)到嘉祐四年(1059)稱益州。見脫脫等，《宋史》，卷89，〈地理志五〉，頁2210。

休。然欲作文記之，而未果也。明年春，復旱如初。又迎水而祈之，其應亦如初。予乃謂同僚曰：「是豈非〈祭法〉所謂神而非常事者耶？」退而為之記。皇祐二年記。<sup>75</sup>

從記中摘述的章仇兼瓊受女子託夢、上表為龍女請求立祠，以及高駢隔祠於羅城外等事，可知此記所指龍祠即前引《茅亭客話·龍女堂》中的龍女祠。田況先引《禮記·祭法》及東漢鄭玄(127-200)注，說明這些事物能被稱為神，在其引起的風雨雲露有益於人。<sup>76</sup>此意在以經典為準，對龍女祠進行評價。田況另主張所謂怪物不僅應能興雲雨，更在於能引人注目，而有特殊靈驗之事蹟。田況所載既與〈龍女堂〉相似，又稱「蜀人記其事，傳為信然」，可知〈龍女堂〉故事至北宋中期仍流傳於蜀地，成為當時多數蜀人認知中成都龍女祠起源的主要內容。由「故其祠亦嚴」對照趙禎翻修龍女祠一事，則成都龍女祠在宋真宗朝前應較興盛。

田況筆下龍池既位於西山，且具滋茂、母慈等名，又能興雲賦雨、止旱育穀，應即為前述茂州牛溪鎮滋茂池娑竭羅龍女，亦即後來在蜀地名聲遠播的善應夫人。

從田況的自述可知，皇祐元年(1049)三月久旱不雨，而益州亦為災區之一。當時即使偶而降雨，雨量也僅足以沾溼土壤表層。缺乏雨水挹注，則導致作物傾倒、江流乾涸。為降低民眾對農損的憂慮，田況祈雨於境內諸神而無功。其後，有熟悉龍女靈驗事蹟的當地人士，向

<sup>75</sup> 田況，〈益州增修龍祠記〉，收入袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》，卷 32，頁 629-630。

<sup>76</sup> 鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定，《禮記正義》(收入《十三經注疏·整理本》，北京：北京大學出版社，2000)，卷 46，〈祭法第二十三〉，頁 1510-1512。先秦「物」的意涵與超自然事物的關係，可參杜正勝，〈古代物怪之研究(上)——一種心態史和文化史的探索〉，《大陸雜誌》，104：1(臺北，2002.12)，頁 1-14。

田況提及西山滋茂湫靈驗之傳聞，並建議派員取西山龍池之水，並招集僧人、道士及樂師，迎接池水加以祭祀。<sup>77</sup>此處既稱西山龍池，應指茂州汶川縣牛溪鎮滋茂池。取水者裝走池水時，雷、風隨之而起。及至池水被送至成都城外的龍女祠中，天色變得昏暗且雲層密布，當晚成都便出現大雨。降雨三日之後，遠近區域用水皆告充足，使該年農作豐收。隔年春季蜀地又旱，田況再以同法祈雨獲應。<sup>78</sup>或因如此，文末田況再次提及前引《禮記·祭法》之語，以肯定龍女的靈驗。<sup>79</sup>

《歲華紀麗譜》中，記載田況向龍女祈雨成功後的另一種處置，其云：

(三月)二十七日。大西門睿聖夫人廟前蠶市。初，在小市橋。田公以禱雨而應，移於廟前。太守先詣諸廟奠拜，宴於淨眾寺，晚宴大智院。<sup>80</sup>

<sup>77</sup> 宋代地方官三年一任，因而與治地神祇的關係未必密切。他們在選擇祈雨對象時，多根據當地祀典、方志與碑刻、地方民眾提供的資訊進行判斷。參皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 191-193。

<sup>78</sup> 是年歐陽修(1007-1072)亦曾因乾旱之故，向其所知潁州境內的龍神祈雨。見歐陽修著，洪本健校箋，《歐陽修詩文集校箋》(上海：上海古籍出版社，2009)，居士集，卷 49，〈祈雨祭張龍公文〉，頁 1215。

<sup>79</sup> 田況任知制誥時曾譏諷宋太宗(976-997 在位)崇奉佛、道的行徑，也批評宋仁宗(1022-1063 在位)因蝗災自咎、祈佛止災的作法，此皆表現其對君主未以儒道治國的不滿。參黃啟江，〈宋太宗與佛教〉，《故宮學術季刊》，12：2(臺北，1994.12)，頁 126。對照此文對《禮記·祭法》之引用，可見田況仍以儒道為行動依據，以之檢驗祠神之靈驗。此外，田況治蜀時尊重當地風俗，甚至對蜀人遊樂無時之說提出反駁。參田況，〈成都遊樂詩·序〉，收入袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》，卷 9，頁 177。此次祈雨中，田況採用當地人士的建議，說明其在地方宗教事務的處理上存在一定的彈性。

<sup>80</sup> 費著，《歲華紀麗譜》，收入楊慎編，劉琳、王曉波點校，《全蜀藝文志》，卷 58，頁 1711。

對比前引〈龍女堂〉中龍女祠隔於羅城之外及受封睿聖夫人的記載，可知大西門睿聖夫人廟即為成都龍女祠。宋代歷任成都府知府、益州知州中，田姓者僅有田況，<sup>81</sup>故田公即指田況。此則所述祈雨，應是皇祐元年與二年兩次祈雨之一。由此可知，田況向龍女祠祈雨有應，不僅見於田況自述，也為元代文獻所記載。田況因祈雨有應遷移蠶市至龍女祠前，可見祈雨結果與遷市之間存在因果關係，田況這一處置或可視作對龍女祠回應祈求的酬報。

此則中的蠶市，是蜀地為迎接春季農事展開，在一至三月的特定日期集散，以農、蠶具為主要商品的百貨集市。<sup>82</sup>這類集市大多集散於宗教場所周邊，部分則與宗教節日結合，故為部份學者歸類為廟市(fair)。<sup>83</sup>宋代成都這類以街為市的新興集市，常是成都官員、士人與一般民眾交往、娛樂的公共空間。<sup>84</sup>

根據此則，成都每年三月二十七日亦舉行蠶市。作為原本地點的小市橋，應在羅城小西門附近以北，約在今成都市君平街。<sup>85</sup>《茅亭客話·白蝦蟆》中記載延秋門(小西門)嚴真觀前有蠶市，除農蠶具外亦

81 李之亮，《宋川陝大郡守臣易替考》，頁12。

82 嚴耕望，〈唐五代時期之成都〉，收入嚴耕望，《嚴耕望史學論文集》，中冊，頁746。

83 此可參鞠清遠，〈唐宋時代四川的蠶市〉，《食貨半月刊》，3：6(上海，1936.2)，頁28-34；斯波義信著，莊景輝譯，《宋代商業史研究》(新北：稻禾出版社，1997)，頁376-378；Denis Twitchett, "The T'ang Market System," *Asia Major* (New Series) 12:2 (1966): 238-241.

84 謝元魯，〈成都——唐宋城市公共空間的變遷〉，收入嚴耀中主編，《唐代國家與地域社會研究——中國唐史學會第十屆年會論文集》(上海：上海古籍出版社，2008)，頁126-127。

85 王文才，《成都城坊考》(成都：巴蜀書社，1986)，頁49、52-53、99；許凱翔，〈唐宋時期蜀地的廟市〉(新竹：國立清華大學歷史研究所博士論文，2016)，頁144-145。

存在藥材的買賣。<sup>86</sup>此嚴真觀前蠶市與前述小市橋蠶市的位置、記載時代相近，應為同一集市。<sup>87</sup>田況遷市之後，三月二十七日蠶市從此由嚴真觀前移至龍女祠前。(見附圖3)

宋代蜀地地方官積極介入蠶市，<sup>88</sup>與北宋初期治蜀失敗的經驗有關。蜀地初入宋土時，成都府知府吳元載施加重稅，又對歲時娛樂多加壓抑，最終因民怨引發王小波、李順起事(993-995)。宋廷平亂後調整對蜀方針，地方官多採降低稅率等柔性統治措施。<sup>89</sup>面對蜀地歲時遊樂風俗，地方官多選擇主動參與、引導。<sup>90</sup>例如北宋張詠(946-1015)知益州時，曾順應成都二月二日春遊踏青之俗，在是日率官員乘船遊江與民同樂後，於寶曆寺前創建一蠶市以縱民交易。<sup>91</sup>田況不僅對蜀地歲

<sup>86</sup> 黃休復撰，趙維國整理，《茅亭客話》，卷5，〈白蝦蟆〉，頁39。王建在天復四年(907)十月為成都諸城門改名，小西門被改為延秋門。見張唐英撰，王文才、王炎校箋，《蜀檮杌校箋》(成都：巴蜀書社，1999)，卷1，〈前蜀先主·天復四年十月〉，頁84-88。嚴真觀位置應在今成都市君平胡同，即織機石街西段。參孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊，頁277；四川省文史研究館，《成都城坊古蹟考(增訂版)》(成都：成都時代出版社，2006)，頁210、317。

<sup>87</sup> 許凱翔，〈唐宋時期蜀地的廟市〉，頁146-147。

<sup>88</sup> 許凱翔，〈唐宋時期蜀地的廟市〉，頁157-158；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)》，40：1(成都，2013.1)，頁159-163。

<sup>89</sup> Winston W. Lo, *Szechwan in Sung China: A Case Study in the Political Integration of the Chinese Empire* (Taipei: The University of Chinese Culture Press, 1982), 25.

<sup>90</sup> 陳世松，〈宋代成都遊樂之風的歷史考察〉，《四川文物》，1998：3(成都，1998)，頁39-40。

<sup>91</sup> 陳元靚撰，許逸民點校，《歲時廣記》(北京：中華書局，2020)，卷1，〈春·遊蜀江〉引《壺中贅錄》，頁49-50。張詠曾兩次任益州知州，分別在宋太宗淳化五年九月至宋真宗咸平元年(994-998)，與咸平六年四月至真宗景德三年十月(1003-1006)。參李之亮，〈宋川陝大郡守臣易替考〉，頁5-7。

時娛樂態度寬容，本身更數次參加蠶市，對張詠創蠶市的故事亦頗稱許。<sup>92</sup>田況遷移蠶市之舉，或可視為此前蜀地地方官介入蠶市方式的延伸。<sup>93</sup>爾後，龍女祠不僅是水旱災時祈祭的場所，其廟前同時也是成都歲時娛樂的空間之一。

### 三、成都龍女祠信仰空間的變遷

#### (一) 吐蕃與華夏信仰空間的交會

從中外文化互動的脈絡來看，龍女自平戎城前往成都的遠距離移動，反映出世俗與信仰兩種空間意涵。世俗空間的變遷，會體現在時人對信仰空間的理解。在世俗層面，為行政疆域由農業文化區域向外延展。平戎城所處的歐亞大陸北緯 30 至 40 度範圍，為一農牧交錯帶，即農業地區、與游牧地區交會的生態環境遷移帶，在十八世紀前多為農業、游牧政權相互爭奪的軍事、經濟要衝。<sup>94</sup>泯江上游汶川至松潘

<sup>92</sup> 田況，〈成都遊樂詩·序〉、〈成都遊樂詩·二月二日遊江會寶曆寺〉，收入袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》，卷 9，頁 177、179。

<sup>93</sup> 萬志英(Richard von Glahn)關於元代長江三角洲地區市鎮與祠廟增長的研究，指出近世地方政府面對祠祀信仰時放任的一面。他認為該區域的祠廟、商業、市鎮的成長相互聯繫，而這些發展歸因於元代官方不介入地方事務。參 Richard von Glahn, "Towns and Temples: Urban Growth and Decline in the Yangzi Delta, 1100-1400," in *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, edited by Paul Jakob Smith and Richard von Glahn (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2003), 176-211. 由張詠創建蠶市和田況遷移蠶市至龍女祠附近等例，可見宋代蜀地官員是透過更積極參加且鼓勵的方式影響當地。

<sup>94</sup> 此可參妹尾達彥著，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)，頁 191-194。

一帶，其本土居民是唐代文獻中所謂「西山諸羌」，位處由今青海東部、甘肅南部、雲南北緣至康藏東部構成的羌人地帶。羌人地帶成形於魏晉，後來因為唐蕃對峙，使夾處其中的羌人被認為漢化或番化，而使此地帶逐漸縮小。西山諸羌活動於唐蕃的疆界附近，隨雙方勢力消長選擇依附對象。<sup>95</sup>平戎城失陷於吐蕃一役中，為吐蕃作嚮導的生羌，應屬這些羌人部落。又如為章仇兼瓊作內應的維州別駕董承宴，應出自西山諸羌的大姓董氏。<sup>96</sup>章仇兼瓊重奪此城，解除唐代西南一大邊患，也將吐蕃從此羌人地帶中逐出，恢復了此前華夏文化的邊緣地帶。這些羌人部落所在的西山，唐代中期後被視為漢文化西南疆界的北端。<sup>97</sup>唐代疆域延伸至此前吐蕃領土，擴及農業至遊牧交界地帶，西山諸羌區域因此被納入華夏的控制範圍。

在信仰層面，宋代蜀地文獻中成都龍女祠的成立過程，一方面呈現華夏視角中強調龍女追求漢文化認同的企圖，另一方面卻也體現吐蕃信仰與華夏祠祀信仰的交融。龍女在成都信仰空間的確立，是以此祠廟的建立為象徵。經官方立祠，龍女於成都獲得被供奉、祭祀之處，<sup>98</sup>並確立其在成都行事之能力來源，且在華夏建立據點。由龍女自介中的「番陬」一詞，可知在黃休復的理解中，龍女自認是依附於吐蕃的神祇。吐蕃勢力雖在九世紀趨於衰弱，但羌人地帶的豪酋仍有不少自稱是吐蕃貴族或將領之後。宋以降中國人泛稱羌人地帶

95 王明珂，《羌在漢藏之間——一個華夏邊緣的歷史人類學研究》（臺北：聯經出版事業公司，2003），頁 181-189。

96 周鼎，〈羌首董氏與唐代劍南道西山地域——以新出〈董嘉猷妻郭氏墓誌〉為線索〉，《九州大學東洋史論集》，44（福岡，2016.3），頁 1-25。

97 張偉然，〈唐人心目中的文化區域與地理意象〉，收入李孝聰主編，《唐代地域結構與運作空間》，頁 326。

98 祠廟被視為神明本體供奉之處，也是神明棲息之所。參林富士，《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業公司，2008），頁 413。

的人群為番，一者指稱這類人群為吐蕃移民，二者視之為蠻子。這是因為唐代與吐蕃長期對抗的情勢下，「番」字在中國人心中的異類性受到增強，被用以代表漢與非漢族群間的嚴格界線。<sup>99</sup>

平戎城再次為吐蕃所陷後，人們認知中成都龍女原居處的位置，則由平戎城轉移至茂州的滋茂池。由滋茂池的記載，也可探索宋代成都龍女祠與吐蕃苯教、佛教的緊密關聯。苯教經典《十萬龍經》的記載中，龍神(Klu, 或譯魯神)是主要居住於河湖、水井等水域，掌管水部萬物的人格神，為疾病源頭和雨水主人。魚、蛇、螃蟹、青蛙、蝌蚪等都被視為龍神一類，但龍神也被認為有人身蛇頭、人身馬頭等多種樣貌，而非動物原始的形象。可留意者，龍母在龍神中的數量較多，女龍王在龍王之中又具有較高的地位。<sup>100</sup>佛教於七世紀前半傳入吐蕃後，松贊干布邀集印度、漢地的多位學者翻譯諸多佛教經典，其中亦包含《妙法白蓮花經》。<sup>101</sup>另有一說記載此經為《白蓮花經》，為九世紀的法成從漢文譯藏而成，法成譯本可能是七世紀版本的校對或重譯。<sup>102</sup>此經應即前述的《妙法蓮華經》，無論此經是在七世紀前半或九世紀翻譯，都說明在黃休復撰寫〈龍女堂〉前，這故事或隨此經傳入吐蕃境內。〈龍女堂〉中西山龍母池龍君之稱呼，應與苯教以龍母居於湖泊的觀念有關。這或許是平戎城久居吐蕃統治之下，當地信仰受到苯教影響所致。前引張商英〈滋茂池善應廟碑〉述及當地民眾祭祀娑竭羅龍女，視滋茂池為其住所，又以慈姥稱之等情形，可見苯教

<sup>99</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 182-183。

<sup>100</sup> 格勒，〈論藏族苯教的神〉，收入才讓太主編，《苯教研究論文選集》，第 1 輯(北京：中國藏學出版社，2011)，頁 444-449。

<sup>101</sup> 周潤年，〈藏族古代佛教典籍翻譯概述〉，《中央民族大學學報(哲學社會科學版)》，26：4(北京，1999)，頁 75。

<sup>102</sup> 索南才讓，〈唐朝佛教對吐蕃佛教的影響〉，《西藏民族學院學報(哲學社會科學版)》，26：5(咸陽，2008.9)，頁 43。

龍母與佛教娑竭羅龍女觀念的融合，使滋茂池龍女成為具有吐蕃宗教色彩的佛教龍女。

由此龍女祭祀空間的成立順序，也可考察此龍女信仰在華夏區域的傳播歷程。北宋郫縣金僊寺對此龍女的祭祀，使此信仰擴及成都西北近郊。金僊寺龍女被遷至蜀地西北邊境的滋茂池善應廟後，此龍女信仰再度進入與羌人地帶接近的華夏邊緣。此龍女信仰中最早成立的成都龍女祠，與金僊寺、滋茂池的聯繫並不明顯。然而，田況兩次遣人祈雨，使成都龍女祠與滋茂池之間的關係獲得確認。透過此龍女信仰在蜀地的傳播，令此龍女信仰以成都、滋茂池為據點，形成小規模的區域性信仰。

## (二) 龍女移動與城市空間的調整

龍女因高駢築羅城而感往來不便的情節，體現城市空間與信仰空間的交互影響。在高駢被託夢一事中，龍女提到其往來於西山與成都之間。由唐宋文獻中關於龍移動的描述，可知當時人們是以風雨移動象徵龍在不同區域的遷移。例如唐代岑參〈龍女祠〉詩云：「龍女何時來，來時乘風雨。」<sup>103</sup>乘風雨在各地之間往來移動，被認為是其所述龍女的顯現方式。唐代韓愈(768-824)〈龍移〉詩云：「天昏地黑蛟龍移，雷驚電激雌雄隨。」<sup>104</sup>此敘述雌雄二龍一同將所居之湫由平地遷往山上，移動時風雷相隨的景象。北宋余靖(1000-1064)〈留題龍潭〉詩云：「何歲當大旱，移湫救函夏。」<sup>105</sup>此即期盼遭逢乾旱時，龍能夠

<sup>103</sup> 岑參著，陳鐵民、侯忠義等校注，《岑參集校注》，卷4，〈龍女祠〉，頁356。

<sup>104</sup> 韓愈著，錢仲聯集釋，《韓昌黎詩繫年集釋》（上海：上海古籍出版社，1984），卷3，〈龍移〉，頁331。

<sup>105</sup> 余靖，《武溪集》（收入《宋集珍本叢刊》，第3冊，北京：線裝書局，

自其湫移動，而將雨水帶至旱處。

北宋孫光憲(900-968)《北夢瑣言·湫龍會親》中，也描繪了西山龍母的移動，其云：

彭州濠陽縣界，地名清流，有一湫，鄉俗云：「此湫龍與西山慈母池龍為婚，每歲一會。」新繁人王睿，乃博物者，多所辨正，嘗鄙之。秋雨後經過此湫，乃遇西邊雷雨冥晦，狂風拔樹。王睿繫馬障樹而避，須臾，雷電之勢，止於湫上，倏然而霽，天無纖雲。詰彼居人，正符前說也。雲安縣西有小湯溪，土俗云此溪龍與雲安溪龍為親，此乃不經之談也。或一日，風雷自小湯溪循蜀江中而下，至雲安縣，雲物回薄入溪中，疾電狂霆誠可畏，有柳毅洞庭之事，與此相符。小湯之事自目覩。<sup>106</sup>

據前考證，西山慈母池龍應即滋茂池龍女。成都西北彭州濠陽縣(今四川省彭州市濠陽鎮)一處稱清流之地，<sup>107</sup>當地人將龍池逢秋雨時狂風暴雨、雷電交加的景象，視作西山慈母池龍前來與清流湫龍相會。故事中王睿在清流龍湫所見西邊風雨，即象徵自茂州前來與丈夫相會的龍女。四川東部雲安縣(今四川省重慶市雲陽縣)的風俗中，<sup>108</sup>存在小湯溪龍與雲安溪龍夫婦相會一說。孫光憲本視此說為無稽之談，卻目睹風雨自小湯溪至雲安溪而入水消失。他又舉柳毅娶洞庭湖龍女的傳說為例，比擬龍女出嫁的現象。<sup>109</sup>

2004，明成化九年[1473]刻本)，卷1，〈留題龍潭〉，頁182。

106 孫光憲撰，俞綱整理，《北夢瑣言》(收入《全宋筆記》，第1編，第1冊，鄭州：大象出版社，2003)，佚文4，〈湫龍會親〉，頁247。

107 樂史撰，王文楚等點校，《太平寰宇記》，卷73，〈劍南西道二·彭州〉，頁1487。

108 樂史撰，王文楚等點校，《太平寰宇記》，卷147，〈山南東道六·雲安軍〉，頁2867。

109 柳毅娶洞庭湖龍女故事，見李昉等，《太平廣記》，卷419，〈龍二·柳

然而，何以高駢築羅城一事，會被龍女視為對其移動的阻礙？此可先由古代城牆的功能進行思考。春秋時期出現內城外郭的雙重夯土牆，城是當時貴族用以防禦國的屏障，同時以城內城外區分國人、野人之別。較晚出現的郭，除為了因應國與國之間日益激烈的戰爭下，為防禦目的而在城外增築外，也具有將國之外具經濟生產力的野人納入掌控的意義，反而泯除了國人、野人的界線。<sup>110</sup>要言之，阻隔、防禦當是城牆的基本功能。成都羅城的興築，可以視為官方在成都政治疆域的擴大。城牆包圍圈的增加，則象徵阻隔範圍的延展。

由於城牆提供了守護城內居民的功能，此功能被延伸到宗教層次，使城門、城牆成為祭祀的對象，<sup>111</sup>更逐漸被賦予護城止災的角色。<sup>112</sup>例如西漢董仲舒(179-104 B.C.E)整理先秦以來的陰陽五行思想，認為天地萬物同屬於氣的產物。水旱災的出現，反映天人間的陰陽二氣有所不協。遇到旱災，必須使陽氣衰而陰氣盛，反之亦然。<sup>113</sup>由陰陽二氣交感而生的五行，反映在方位、色彩、時間、事物。這些象徵有時也反映在城市規劃。例如唐代長安在規劃上以北方代表水，並以黑色作為水的象徵色。<sup>114</sup>從首都到州縣城，城門皆被人們賦予調節

---

殺》引《異聞集》，頁 3410-3417。

110 杜正勝，《古代社會與國家》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992)，頁 665-674。

111 鄭土有、王賢淼，《中國城隍信仰》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994)，頁 79-81。

112 由城牆守護神衍生的城隍信仰，以護城、調節水旱等為其神的重要職能。參鄭土有、王賢淼，《中國城隍信仰》，頁 28-50。關於城隍信仰的擴張，另可參楊俊峰，〈唐代城隍信仰與官府立祀〉，頁 235-243。

113 徐復觀，《增訂兩漢思想史》(臺北：臺灣學生書局，1976)，卷 2，頁 370-386、392-438。

114 妹尾達彥著，高兵兵譯，《長安的都市規劃》(西安：三秦出版社，2012)，頁 152-153。

陰陽、控制水氣進出的功能。城門的方位蘊含陰陽的概念，如南門離火屬陽，北門坎水屬陰。遇旱災時，閉南門禁舉火；遇水災時，則開北門以水灑人。甚至南、北坊門或性質分屬陰、陽事物都有相應禁忌。<sup>115</sup>日僧圓仁(794-864)在唐文宗開成三年(838)十一月，記錄杭州城(今浙江省杭州市)的祈雨，其云：「唐國之風，乞晴即閉路北頭，乞雨即閉路南頭。相傳云：『乞晴閉北頭者，閉陰則陽通，宜天晴也；乞雨閉南頭者，閉陽則陰通，宜零雨也。』」<sup>116</sup>這說明當時的杭州城內，仍存在董仲舒以降著重以阻隔來調控陰陽二氣的祈祭方式。

若以前述觀念觀察〈龍女堂〉中的描述，龍女祠位於成都子城城牆外西北角，其地點亦有可能接近子城北門大安門外。<sup>117</sup>原本在子城外的龍女祠，被高駢所築羅城圍入城內後，羅城城門周邊的城牆在城門緊閉時與其共同形成一阻絕水氣進出的空間。若龍女祠面對羅城北門，在晴天城門開啟時應可自由出入。但其祠位置不巧被羅城城牆包圍，而無城門供其通行。龍女因此感到出入不便，才希望被隔於羅城之外。

115 王靜，〈城門與都市——以唐長安通化門為主〉，《唐研究》，15(北京，2009)，頁 25-26。

116 圓仁撰，小野勝年譯註，《入唐求法巡禮行記譯註》，卷 1，開成三年十一月二十四日，收入小野勝年，《入唐求法巡禮行記の研究》(東京：法藏館，1989 再版)，卷 1，頁 283。這類以陰陽五行為觀念基礎的水旱災祈祭，也偶見於七世紀後期以降日本的國家祭祀。七世紀新羅與十一世紀高麗的國家祈雨也可見這類觀念影響的痕跡。以上參任章赫，《祈雨祭——雨乞い儀礼の韓日比較民俗学的研究》(東京：岩田書院，2001)，頁 42-44、50-51。關於日本沿用中國陰陽五行思想祈雨的討論，另可參古瀨奈津子，〈雨乞いの儀式について——唐の祠令と日本の神祇令〉，收入唐代史研究會編，《東アジア史における国家と地域》(東京：刀水書房，1999)，頁 479。

117 孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊，頁 271。

### (三) 連接西山與成都的偷湫祈雨儀式

田況在皇祐元年、二年的兩次祈雨儀式，再次體現了西山、成都之間作為龍女信仰空間的觀念。

田況所見此一儀式，當時被稱為「偷湫」。<sup>118</sup>其實，偷湫一詞已見於唐末，李洞〈終南山二十韻〉詩云：「斷竹煙嵐動，偷湫雨雹腥。」<sup>119</sup>此描繪取池水後，隨之出現雨水、冰雹的景象。類似的儀式，五代又稱「取聖水」。澤州析城山山巔湯王廟旁有一池水，當地人取池水禱雨多有靈驗。後唐末帝清泰元年(934)洛陽大旱，末帝(934-937在位)在七月己亥除遣官祈雨於諸祠廟，自身禱雨於龍門佛寺之外，另在房畧(?-944)建議下命賀守圖前往該池取聖水以求雨。兩年後(清泰三[936]年)京畿再次乾旱，又遣供奉官杜紹懷進行同一儀式。<sup>120</sup>及至宋

118 此法應發源於民間巫術，參劉黎明，《宋代民間巫術研究》(成都：巴蜀書社，2004)，頁146。儀式中原屬於巫者的角色，卻被田況以僧、道取代。田況在記中不僅刪去章仇兼瓊問巫的情節，其自身祈雨也不見巫者。儘管宋代官頒祈雨法規定不許使用巫覡，但實際上地方官祈雨多見巫、釋、道混雜之現象。參皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁186-191。田況所採儀式並非出自官頒祈雨法，其記載中巫者地位的下降，亦非宋代祈雨儀式的常態。此反映田況可能是根據自身判斷，從傳說與儀式將巫者自成都龍女祠信仰中排除。關於宋代禁巫問題，柳立言認為應區別國家法律與地方官個人行為，並指出巫者與巫術在宋代法律中並未真正被禁，受到禁止的是人牲、蠱毒、咒詛等違法的巫術。巫醫若非只用宗教力量治病而兼用俗世醫療，則不會被禁。這種形同抑巫揚醫的作法，象徵宋代邁向近世的一大步。參柳立言，〈從立法的角度考察宋代曾否禁巫〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，86：2(臺北，2015.6)，頁365-420。

119 李洞，〈終南山二十韻〉，收入彭定求等編，《全唐詩》(北京：中華書局，1960)，卷722，頁8288。

120 王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜(校訂本)》，卷145，〈帝王部

代，此類儀式被稱為「取湫水」、「取神水」或「請聖水」。例如宋真宗天禧二年(1018)乾州旱時，於寧州真寧縣要冊湫取湫水祈雨。<sup>121</sup>文同〈問神辭〉序中，記載宋仁宗至和三年(1056)靜難軍(治所在今陝西省彬縣)民眾向前述要冊湫龍神祈雨失敗一事，其云：「丙申歲夏五月，南豳大旱，土人走寧之要冊池取神水者如市。既得，各就其社祀以禱雨。」<sup>122</sup>又如南宋樓鑰(1137-1213)在溫州州學教授任內，則曾代知州作〈二龍潭請聖水祝文〉。<sup>123</sup>

在這類祈雨的記載中，祈禱對象多與居於水府的龍神有關。儀式名稱雖有偷、取或請之別，但在儀式上並無明顯差異。<sup>124</sup>儀式的執行者多為地方官，但亦可見民眾自發舉行之例。之所以要取湫水，是因為人們認為神靈所居湫水與其移動降下的雨水皆因神靈而生。透過取

一百四十五·弭災》，頁 1625-1626。

121 徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等校點，《宋會要輯稿》，〈禮二十·諸祠廟·要冊湫神祠〉，頁 1048。

122 文同著，胡問濤、羅琴校注，《文同全集編年校注》，卷 21，〈問神辭三篇并序〉，頁 667。

123 樓鑰，《攻媿先生文集》(北京：北京圖書館出版社，2005，據北京大學圖書館藏宋四明樓氏家刻本影印)，卷 83，〈二龍潭請聖水祝文〉，頁 14。樓鑰於宋孝宗隆興二年(1164)調溫州州學教授，乾道七年(1171)赴任，淳熙元年(1174)除詳定一司敕令所刪定官。參余國隆，〈樓鑰年譜及其行誼〉(新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1991)，頁 43-53。

124 唐代後期地方官祭龍祈雨時，對龍採取恩威並施的高姿態，較面對其他祠神時更為嚴厲。參許凱翔，〈唐代水旱災的祈祭〉，頁 225。這是因為多將祠神視為治理地方的夥伴，因此一遇災荒，常以同僚的角度要求祠神履行守境之責。參楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀》，頁 15-68。宋代龍神有時被地方官威脅在期限內降雨，否則祠廟將因其護民不力而衰落。見歐陽修著，洪本健校箋，《歐陽修詩文集校箋》，居士集，卷 49，〈求雨祭文〉，頁 1206-1207；曾鞏撰，陳杏珍、晁繼周點校，《曾鞏集》(北京：中華書局，1984)，卷 41，〈祭五方龍祈雨文〉，頁 558。

湫水的方式，可使神靈隨湫水移動，從而帶來雨水。例如北宋朱震〈崇封龍女記〉記載宋徽宗政和四年(1114)荊門(今湖北省荊門市)夏旱，郡守在遍禱諸祠無效後，派遣僚屬請雨於峽州遠安縣(今湖北省遠安縣)的清溪龍女祠，祈雨時「迎像汲水，設壇望祀於蒙泉之上」，後「雨隨像至，屬縣沾足」。<sup>125</sup>以清溪龍女居處之水伴隨神像移入荊門，即是祈求龍行而雨至。前述樓鑰祈雨文云：「挹彼注茲，雖曰聖水一勺之多；賦靈于中，端如泰山膚寸之潤。三日之霖，將于此呼求之。」<sup>126</sup>其所撰祈雨祝文中，常可見這類以龍池池水象徵神力的觀念。<sup>127</sup>南宋晁公邁知眉州時，作〈第五尊者祈雨文〉云：「願乞錫端之泉，霏為封域之雨。」<sup>128</sup>此泉是指第五尊者(羅漢)諾矩那錫杖前之泉，即在供奉第五尊者寺院附近。南宋范成大(1126-1193)《吳船錄》亦曾提到此寺，稱其位於眉州青城山中巖，中巖又稱慈姥巖。該寺前則有喚魚潭，傳說為慈姥龍之居處。<sup>129</sup>對照這兩則記載，可知晁公邁意在向第五尊者祈求慈姥潭之水，以之化為雨水，以解除眉州的旱象。<sup>130</sup>其後，他在〈慈姥

125 朱震，〈崇封龍女記〉，收入張尊德修，王吉人、譚篆纂，(康熙)《安陸府志》(收入《中國地方志集成·湖北縣志輯》，第42冊，南京：江蘇古籍出版社，2001，據乾隆十二年[1747]刻本影印)，卷32上，〈藝文志〉，頁510。另可見徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等校點，《宋會要輯稿》，〈禮二十·諸祠廟·女神祠·清溪龍女祠〉，頁1018。

126 樓鑰，《攻媿先生文集》，卷83，〈二龍潭請聖水祝文〉，頁14。

127 樓鑰，《攻媿先生文集》，卷83，〈迎四龍王行道祝文〉；〈巾子山龍潭請聖水祝文〉；〈九龍潭請聖水祝文〉，頁14。

128 晁公邁，《新刊嵩山居士文全集》(收入《宋集珍本叢刊》，第45冊，北京：線裝書局，2004，清鈔本)，卷28，〈第五尊者祈雨文〉，頁696。

129 范成大撰，方健整理，《吳船錄》(收入《全宋筆記》，第5編，第7冊，鄭州：大象出版社，2012)，卷上，頁59。

130 宋代官方在面臨氣候不調或水旱災時，有時也會向羅漢祈禱。參劉淑芬，〈宋代的羅漢信仰及其儀式——從大德寺本「五百羅漢圖」說起〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，86：4(臺北，2015.12)，頁718-719。自

崑請湫水文》中云：「頃得挈瓶而歸，遂救闔境之旱。惟火宅之焰方熾，故水種之苗易乾。冀終惠於豐年，敢復求於餘潤。」<sup>131</sup>這說明前次取水祈雨雖然成功，但雨量仍然不足，因此希望以慈姥龍所居潭水為降雨的種苗，祈求再次降雨。

田況派遣人員至西山龍池取水的作法與前述祈雨儀式相似，是藉由龍所居湫水祈求雨水隨龍行而至。偷湫造成與龍女神力相關的湫水被移動，因而讓西山至成都這段運送路途經過的地域，也成為龍女神力存在、移動的信仰空間。前述的認識，則源自前述蜀人關於龍女平時往來成都、西山之間降雨的觀念。龍女信仰的興盛是以祈雨為基礎，祈雨靈驗又仰賴成都、西山之間往來的暢通。信仰空間對龍女信仰的重要性，於此可見一斑。

#### (四) 作為酬報的蠶市遷移及其限制

田況之所以將三月二十七日蠶市自嚴真觀前遷移至成都龍女祠前，或是期盼伴隨蠶市聚集的人群，為龍女祠增添人氣甚至是香火。有時，商業活動對宗教場所的發展有正面影響。例如唐懿宗咸通十年(869)彭州刺史吳行曾為振興唐昌縣(治所在今四川省郫縣唐昌鎮)經濟，在建德一鄉設置草市以招徠商業活動。其中形成每年上春一集的蠶市，在集市日時商旅輦貨者多達數萬。隨著建德草市交易日漸繁盛，當地逐漸發展為一城鎮。其後，吳行曾有感當地在會昌毀佛(840-846)後寺院衰頹，民眾無處禮佛求福，遂新建一靈岩報恩院以供奉毗沙門

---

五代起，亦出現羅漢與龍潭信仰結合，一同成為水旱災祈祭對象之例。參許尚樞，〈天台山與「五百羅漢」〉，《東南文化》，1994：2(南京，1994)，頁278-279。

131 晁公邁，《新刊嵩山居士文全集》，卷28，〈慈姥崑請湫水文〉，頁696。

天王。<sup>132</sup>此寺院得以建立，是因先前建德草市奠定的經濟基礎，使當地人口繁盛，從而出現對宗教活動的需求。又如唐代彭州葛瓊化蠶市，每逢三月三日舉行時，即使是在崎嶇蜿蜒的山中，仍能吸引萬人聚集。<sup>133</sup>

以此類推，田況將蠶市遷移至龍女祠，有可能透過蠶市將人潮帶到龍女祠前，而有逐漸促進龍女祠附近區域商業活動的效果，進一步為龍女祠祭祀的興盛製造契機。換言之，田況是透過廟市移入以改變祠廟空間及其周邊街巷空間。蠶市的舉行，或使龍女祠周邊一年一度成為人潮聚集的場所，從而提高龍女祠在蜀地的能見度，而增加民眾出入龍女祠甚至入內祭祀的機會，而能為龍女祠增添香火。由此看來，田況是將遷移蠶市作為對龍女祈雨靈驗的酬報，此有別於以往透過賜額、賜號提高神祇位階，或增修神祇居所的酬報方式，可謂開啟以集市酬神之先例。<sup>134</sup>

可惜的是，田況遷市的創舉，對龍女祠的香火並未帶來太多變化。此可由兩方面解釋。其一，在於成都龍女祠的香火高度依賴官方在水旱災祈祭之酬報。儘管此祠因田況支持而興盛一時，但宋代以後文獻未再見到有關此祠的新事蹟。清穆宗同治十二年(1873)刊行的

<sup>132</sup> 陳谿，〈彭州新置唐昌縣建德草市歇馬亭并天王院等記〉，收入李昉等編，彭叔夏辨證，勞格拾遺，《文苑英華》(北京：中華書局，1966，據宋刊本及明隆慶元年[1567][序]胡維新刊本影印)，卷 808，頁 4270-4271。吳行曾於咸通十年至十一年(869-870)任彭州刺史。參郁賢皓，《唐刺史考全編》，第 5 冊(合肥：安徽大學出版社，2000)，頁 2981。

<sup>133</sup> 杜光庭，《道教靈驗記》(收入《杜光庭記傳十種輯校》，下冊)，卷 17，〈葛瓊化丁東水驗〉，頁 340-341。對於此蠶市之討論，參許凱翔，〈唐宋蜀地廟市的宗教空間——以三月三日蠶市為例〉，《中國文化研究所學報》，70(香港，2020.1)，頁 39-40。

<sup>134</sup> 許凱翔，〈唐宋時期蜀地的廟市〉，頁 157-159。

《重修成都縣志》中，此祠甚至被列為廢廟。<sup>135</sup>其實，從趙稭、田況兩次祈雨順序中此祠居末的現象，即可發現龍女祠在北宋中期已非重要祠廟。他們面對乾旱時，都先遍禱境內寺觀祠廟，最後才向龍女祠祈雨。田況甚至經地方人士提醒，才得知選擇成都龍女祠這一祭祀選項，可知其時龍女祠已不被納入當地祀典。<sup>136</sup>此外，龍女祠在田況兩次祈雨前，中門之前的房屋不存，且雜草叢生、圍牆缺損。這說明此祠應經歷了一段香火不盛的時期，致其建築缺乏維護。此祠過去的靈驗事蹟為地方人士熟知，但卻走向傾頹。一般民眾雖然曾聽聞龍女故事，也多未以此祠為祭祀對象。

若再對照成都龍女祠立祠、隔祠於羅城外、賜號及增修的記錄，更證明此祠過去主要依賴水旱祈禱靈驗獲取地方官支持，由官員與宗教人士掌握其祭祀，一般民眾多僅於水旱災時才參與此祠的祈祭。<sup>137</sup>一旦官方的關注有所減退，即使有一年一度的三月二十七日蠶市為其帶來短期遊賞人潮，成都龍女祠仍有可能逐漸陷入如田況祈雨前香火不盛的情況。再者，元代以降該蠶市也沒有新的記載，<sup>138</sup>或令

135 李玉宣等修，袁興鑑等纂，莊劍校點，(同治)《重修成都縣志》，卷 2，〈輿地志第二·廢廟〉，頁 67。

136 早在唐代地方官祈雨事例中，即常見地方官遍祈諸祀無應後，向耆老徵詢祈祭對象，接著向位處祀典外但受地方重視的祠神求雨。參楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀》，頁 39-40。

137 成都龍女祠信仰反映的神人關係，較接近韓明士所謂官僚模式，因而與一般民眾的個人信仰產生距離。參韓明士著，皮慶生譯，《道與庶道》，頁 5。成都龍女祠的祭祀多經過官員與宗教人士，也與宋代民眾期望直接與神祇溝通的宗教轉型有所扞格。關於此一宗教轉型，參萬志英著，廖涵續譯，《左道——中國宗教中的神與魔》(北京：社會科學出版社，2018)，頁 165-166。

138 對三月二十七日蠶市最後的記載，其內容亦引自《歲華紀麗譜》。見秦嘉謨，《月令粹編》(收入《歲時習俗資料彙編》，第 16 冊，臺北：藝文印

龍女祠更容易淡出於成都民眾的視野。

其二，成都民眾對嚴真觀的重視高於龍女祠。嚴真觀在成都自始皆為士庶重視的場所，具有較深厚的支持基礎，不需倚賴集市為其帶來人氣。這是因為嚴真觀兼具宗教空間與古蹟兩種性質，以此特色為蜀地社會所認知。嚴真觀傳說是西漢嚴君平卜筮之所，嚴君平在南朝以降道教文獻中逐漸形成仙人形象，嚴真觀中的通仙井則被認為是嚴君平所開。隨著嚴君平信仰的形成，嚴真觀也逐漸成為與其相關的道教聖地。<sup>139</sup>該觀另存有一古蹟支機石，本傳說為西漢張騫得自於織女，在唐代後期出現該石被海客攜回，詢問嚴君平而得名的說法，且被視為神聖之物。<sup>140</sup>由於嚴君平其人的仙人與歷史人物等形象，與他相關的嚴真觀及其中的支機石等遺跡，隨之以宗教空間與古蹟的雙重價值見重於蜀地。即使觀前蠶市被遷移至龍女祠前，嚴真觀的人氣也並未消滅。

龍女祠的香火，也未因田況此舉而增長。此祠雖緊鄰揚雄故宅，但後者在唐宋受到較多士人的關注。例如唐代李白(701-762)〈淮南臥病抒懷寄蜀中趙徵君蕤〉詩云：「朝憶相如臺，夜夢子雲宅。」<sup>141</sup>唐代鄭谷(849-911)〈蜀中三首〉詩云：「揚雄宅在唯喬木，杜甫臺荒絕舊鄰。」<sup>142</sup>北宋王禹偁(954-1001)〈送臨清楊可主簿入蜀〉詩云：「子雲

書館，1970，據清嘉慶十七年[1812]江都秦氏琳琅仙館刊本景印)，卷6，〈三月日次·二十七日·睿聖朝市〉引《歲華紀麗譜》，頁307。

<sup>139</sup> 遊佐昇，《唐代社會と道教》(東京：東方書店，2015)，頁397-420。

<sup>140</sup> 四川省文史研究館，《成都城坊古蹟考(增訂版)》，頁275-277。

<sup>141</sup> 李白著，瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》(上海：上海古籍出版社，1980)，卷13，〈淮南臥病抒懷寄蜀中趙徵君蕤〉，頁825。

<sup>142</sup> 鄭谷著，嚴壽濂、黃明、趙昌平箋注，《鄭谷詩集箋注》(上海：上海古籍出版社，1991)，卷3，〈蜀中三首〉，頁310。

應有宅，為奠草玄堂。」<sup>143</sup>吳中復(1011-1079)〈游琴臺墨池〉詩云：「揚雄墨沼但空園，池邊宿草交加綠。」<sup>144</sup>上述詩作中，揚雄故宅成為士人追憶或參訪成都史蹟時歌詠的主題。而且，受到唐代後期韓愈重視揚雄學術的影響，北宋司馬光(1019-1086)、王安石(1021-1086)等對揚雄亦相當傾慕，形成推尊揚雄的風潮，且延續至南宋。<sup>145</sup>在此背景下，參訪揚雄故宅追思其人的風氣應更為興盛。<sup>146</sup>

北宋中期高惟幾對揚雄故宅的重修，更突顯士人在古蹟維護上重揚雄故宅而輕龍女祠的態度差異。例如前引何涉〈墨池準易堂記〉記載，揚雄故宅及墨池在王建治蜀時曾被改建為穀倉，宋太宗淳化五年(994)又因王小波、李順起事而被焚毀，其事平息後則被建為軍營。宋仁宗慶曆七年(1047)，益州知州文彥博(1006-1097)因中興寺僧人懷信向其報告揚雄故宅近況，派人尋找遺址、畫疆界，而得知屋已被改稱龍女堂，墨池也已湮塞。文彥博本欲葺屋疏池，但此事因其被改任樞密副使而中止。到了隔年，益州路提刑高惟幾看見揚雄故宅荒涼的情景，便出資幫助維修，使揚雄故宅面貌一新。<sup>147</sup>由揚雄故宅與龍女祠被誤

<sup>143</sup> 王禹稱，《王黃州小畜集》(收入《宋集珍本叢刊》，第1冊，北京：線裝書局，2004，宋紹興刻本)，卷11，〈送臨清楊可主簿入蜀〉，頁611。

<sup>144</sup> 吳中復，〈游琴臺墨池〉，收入袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》，卷7，頁126。

<sup>145</sup> 此可參劉成國，〈論唐宋間的「尊揚」思潮與古文運動〉，《文學遺產》，2011：3(北京，2011)，頁68-81。另可參Douglas Skonicki, "Northern Song Intellectual Discourse on Yang Xiong's Taixuan jing,"《清華學報》，44：4(新竹，2014.12)，頁541-587。

<sup>146</sup> 張聰指出宋代士人旅行時，重視旅遊地點的歷史影響，並期望透過探訪與遺跡相關的歷史建立聯繫，因此這類旅行可被視為一種文化朝聖之旅。參張聰著，李文鋒譯，《行萬里路——宋代的旅行與文化》(杭州：浙江大學出版社，2015)，頁211-245。

<sup>147</sup> 何涉，〈墨池準易堂記〉，收入袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》，

認為一處來看，可知此宅經歷數次破壞後，至北宋中期已不為成都民眾所熟悉。何涉記中文彥博得知揚雄故宅破敗後感嘆多日的表現，以及「然屋已名『龍女堂』」之語，可知文彥博、何涉不僅對龍女祠缺少關心，甚至隱約將龍女祠視為修葺揚雄故宅的阻礙。

揚雄故宅重建的次年，即田況向龍女祠祈雨得應後重修該祠之時。就田況所見，揚雄故宅重建後，鄰近的龍女祠仍呈現破敗之貌。可見高惟幾幫助重修揚雄故宅時，並未同時維護龍女祠。更甚者，田況記中龍女祠中門前房屋不存、圍牆缺損等情形，應是揚雄故宅施工時所致。龍女祠的汙塞，或源自揚雄故宅維修工程任意丟棄的廢棄物。換言之，龍女祠失修的景況，部分是先前揚雄故宅重修工程所致。其後，龍女祠即使經歷田況重修，對士人的吸引力仍不及揚雄故宅。例如南宋陸游(1125-1210)撰於宋寧宗嘉定二年(1209)春的〈遠遊二十韻〉詩云：「卜鄰楊(揚)雄宅，遂欲老鉛槧。」<sup>148</sup>以揚雄居宅撰寫《太玄經》的故事為例，自比其投身於學術之過往。南宋牛大年於宋理宗紹定(1228-1233)末任四川茶馬使時，則曾再次修葺揚雄故宅之墨池。<sup>149</sup>由元初至清代中期，揚雄故宅數次獲得官方支持而整建，到清末才真正毀廢而被拆遷。<sup>150</sup>龍女祠的發展，多賴個別地方官祈祭獲應後的酬報，而與一般民眾較為疏離。作為信仰空間的龍女祠，與鄰近的古蹟揚雄故宅性質有別，兩者皆依賴官方的關注以維持興盛，從而

卷 42，頁 803-804。文彥博於慶曆四年至七年(1044-1047)知益州，參李之亮，《宋川陝大郡守臣易替考》，頁 13-14。

<sup>148</sup> 陸游著，錢仲聯校注，《劍南詩稿校注》(上海：上海古籍出版社，1985)，卷 81，〈遠遊二十韻〉，頁 4351。

<sup>149</sup> 魏了翁，《重校鶴山先生大全文集》(收入《宋集珍本叢刊》，第 76 冊，北京：線裝書局，2004，明嘉靖活字銅印本)，卷 6，〈四川茶馬牛寶章(大季)修揚子墨池以書索題詠〉，頁 664。

<sup>150</sup> 四川省文史研究館，《成都城坊古蹟考(增訂版)》，頁 285-287。

產生競爭關係。可是，北宋中期以降，士人長期關注的焦點在於揚雄故宅。即使田況將蠶市遷移至龍女祠前，可能也無法改變前述情況，導致龍女祠無法收穫遷市酬報的效果。

#### 四、結語

本文考察成都龍女祠文獻中的空間敘事，並探索其中顯現的不同信仰空間，說明宋人如何透過信仰空間認識此一信仰，並以此例試析此祠信仰空間的幾種面向，及其如何用於祠祀信仰之研究。《茅亭客話·龍女堂》中的西山龍母，應為茂州汶川縣牛溪鎮滋茂池的娑竭羅龍女。龍女隨平戎城收復而由蕃入唐的故事，一者體現華夏強調吐蕃神祇追求己方認同的企圖，二者則顯露華夏祠祀信仰與吐蕃信仰相互交融的跡象。龍女在成都立祠後，因祈雨靈驗受到官方認可。高駢構築羅城，成為龍女祠被隔於新城牆外的契機。龍女為羅城城牆隔離，被切斷與西山龍池聯繫的情節，體現古代認為城牆能阻絕水氣進出的觀念。同時，亦反映西山與成都間被認為是龍女往來的信仰空間。

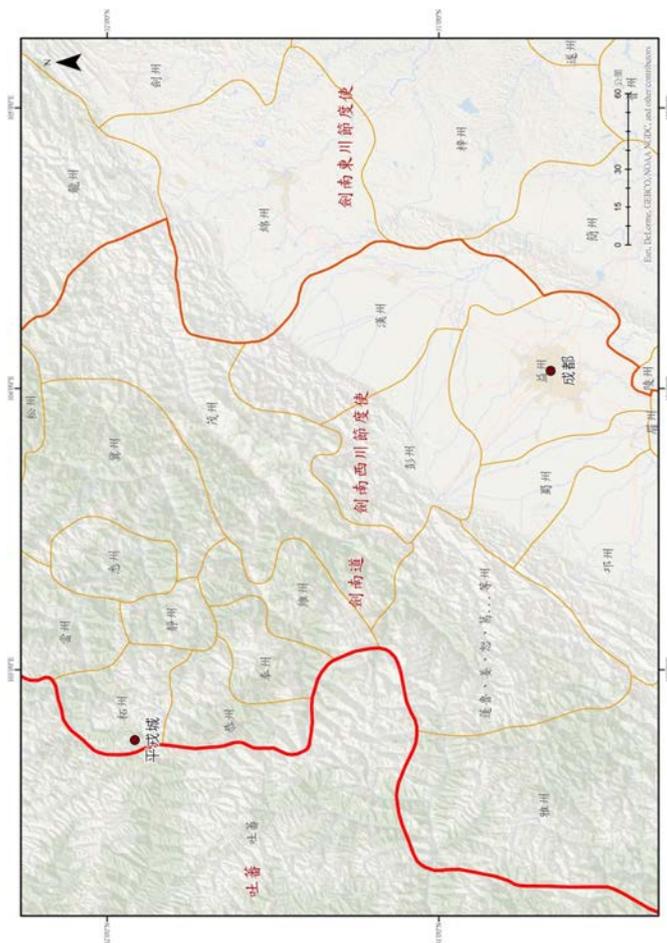
北宋中期田況的記文，以〈龍女堂〉為基礎，重申龍女在水旱災祈祭上的靈驗。田況兩次派員取水祈雨，再次展現西山與成都之間作為龍女信仰空間的性質，也驗證蜀人以西山龍池為成都龍女祠神力來源的看法。在費著筆下，田況被描述因祈雨有應，而以遷移蠶市為酬報，使龍女祠前在每年的三月二十七日成為廟市，這無形中為該祠香火鼎盛帶來可能。由此可見，神祇靈驗不僅可為祠廟帶來重修契機，亦能促成祠廟周邊街巷空間性質的改變。可惜的是，由於龍女祠的香火主要依賴官方水旱災祈祭後的支持，加上鄰近的揚雄故宅遠較此祠受成都民眾重視，使此祠無法建立穩定的信仰基礎，在元代以後未有新的活動記載，最終遭遇廢廟的命運。

成都龍女祠故事中的信仰空間，不僅限於祠廟建築空間，而是將龍女顯現、移動的範圍，包含政治與文化上的華夏邊緣、城市空間、祈雨儀式空間，甚至是祠廟周邊街巷的商業空間，都視為龍女信仰空間的一部分，顯示其信仰空間觀念的複雜性。這些與信仰空間密切相關的敘事，構成成都龍女祠故事的主體，說明信仰空間對宋人認知成都龍女祠變遷的重要作用。同時，這也提醒我們在討論祠祀信仰的信仰空間時，可留意祠祀信仰空間可能存在不同內涵與層次，以便能較精準掌握祠祀信仰空間的範疇及其變化，從而由信仰空間探索祠祀信仰的形成。

(本文於 2020 年 3 月 30 日收稿；2020 年 9 月 2 日通過刊登)

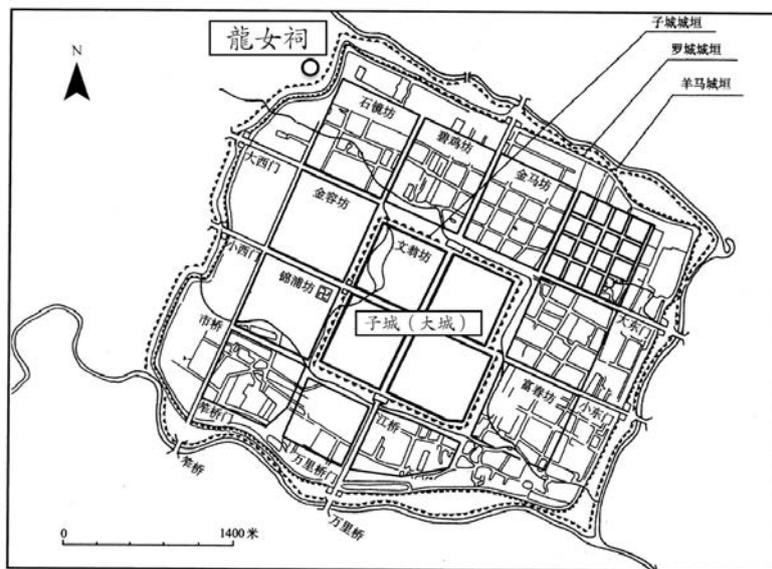
\* 本文先後發表於早期中國史研究會、國立中正大學歷史學系主辦，「早期中國史研究會合宿夏季討論會」(民雄：國立中正大學文學院 R144 國際會議廳，2020 年 7 月 28 日)；日本宋代史研究會主辦，「2020 年度宋代史研究會オンライン研究會」(線上會議，2020 年 8 月 31 日)。兩次會議中，承蒙林韻柔、楊曉宜、鄭雅如、施厚羽、李如鈞、平田茂樹、山根直生、山口智哉、王瑞來、藤田明良諸位師長學友惠賜卓見。本文撰寫與修訂期間，感謝李貞德老師、諸位匿名審查人在論證、結構等方面的寶貴意見，與陳熙遠老師、中國中古史討論會、明清論文月論會諸學友們的細心審閱，以及吳修安、蔡長廷兩位學友、中央研究院數位人文中心簡玉鳳小姐在資料提供與地圖繪製等方面的大力協助。

附圖 1 唐開元二十八年至廣德元年平戎城與成都位置示意圖



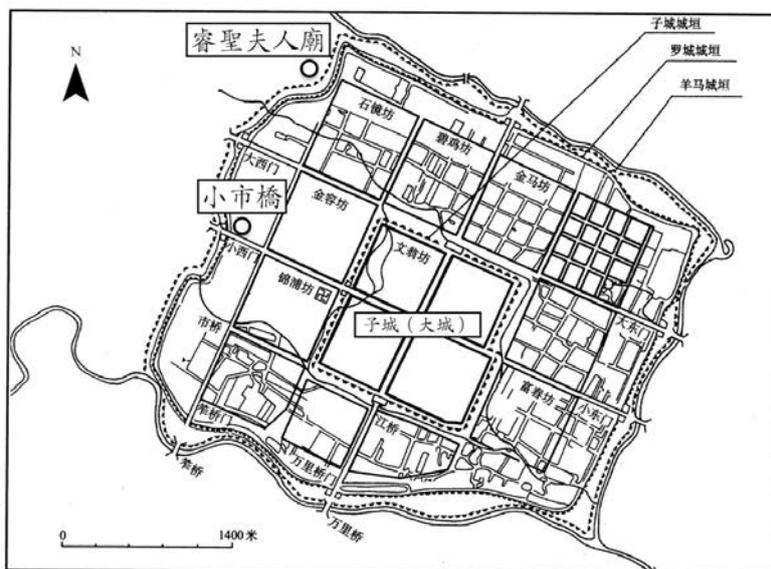
資料來源：中華文明之時空基礎架構 WMTS 服務。[online] 唐代歷史地圖，  
<http://gis.sinica.edu.tw/ccts/wmts>，擷取日期：2020年3月12日，標註平戎城與成都位置。

附圖2 唐代後期龍女祠位置示意圖



資料來源：此圖底圖修改自孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊，「唐末五代成都城復原略圖」，另標註龍女祠位置與子城範圍。

圖3 北宋中期小市橋與睿聖夫人廟位置示意圖



資料來源：此圖底圖修改自孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊，「唐末五代成都城復原略圖」，另標註小市橋與睿聖夫人廟位置與子城範圍。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- 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。
- 王禹稱，《王黃州小畜集》，收入《宋集珍本叢刊》，第1冊，北京：線裝書局，2004，宋紹興刻本。
- 王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜(校訂本)》，南京：鳳凰出版社，2006。
- 王象之著，李勇先校點，《輿地紀勝》，成都：四川大學出版社，2005。
- 司馬光撰，胡三省音注，標點資治通鑑小組點校，《資治通鑑》，北京：中華書局，1956。
- 余靖，《武溪集》，收入《宋集珍本叢刊》，第3冊，北京：線裝書局，2004，明成化九年(1473)刻本。
- 吳任臣撰，徐敏霞、周瑩點校，《十國春秋》，北京：中華書局，1983。
- 吳廷燮，《唐方鎮年表》，北京：中華書局，1980。
- 岑參著，陳鐵民、侯忠義等校注，《岑參集校注》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 志磐撰，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，上海：上海古籍出版社，2012。
- 李玉宣等修，袁興鑑等纂，莊劍校點，(同治)《重修成都縣志》，收入《成都舊志》，第11-12冊，成都：成都時代出版社，2007，據清同治十二年(1873)刊本。
- 李白著，瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 李昉等，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
- 李昉等編，彭叔夏辨證，勞格拾遺，《文苑英華》，北京：中華書局，1966，據宋刊本及明隆慶元年(1567)(序)胡維新刊本影印。
- 李燾撰，上海師範大學古籍研究所、華東師範大學古籍研究所點校，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004。
- 杜光庭，《道教靈驗記》，收入杜光庭撰，羅爭鳴輯校，《杜光庭記傳十種輯校》，北京：中華書局，2013。
- 杜光庭，《錄異記》，收入杜光庭撰，羅爭鳴輯校，《杜光庭記傳十種輯校》，北京：中華書局，2013。

- 杜甫著，楊倫箋注，《杜詩鏡詮》，上海：上海古籍出版社，1962。
- 竺法護譯，《佛說大乘菩薩正法經》，收入《大正新修大藏經》，第11冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983，寶積部上·316。
- 施護譯，《佛說大集會正法經》，收入《大正新修大藏經》，第13冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983，大集部全·42。
- 范成大撰，方健整理，《吳船錄》，收入《全宋筆記》，第5編，第7冊，鄭州：大象出版社，2012。
- 孫光憲撰，俞綱整理，《北夢瑣言》，收入《全宋筆記》，第1編，第1冊，鄭州：大象出版社，2003。
- 徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等校點，《宋會要輯稿》，上海：上海古籍出版社，2014。
- 晁公翹，《新刊嵩山居士文全集》，收入《宋集珍本叢刊》，第45冊，北京：線裝書局，2004，清鈔本。
- 祝穆撰，祝洙增訂，施和金點校，《方輿勝覽》，北京：中華書局，2003。
- 秦嘉謨，《月令粹編》，收入《歲時習俗資料彙編》，第16-17冊，臺北：藝文印書館，1970，清嘉慶十七年(1812)江都秦氏琳琅仙館刊本。
- 袁以堦纂修，楊芳燦續修，李勇先校點，(嘉慶)《成都縣志》，收入《中國西南文獻叢書》，第1輯，《西南稀見方志文獻》，第12卷，蘭州：蘭州大學出版社，2003，據清嘉慶二十一年(1816)芙蓉書院刻本影印。
- 袁說友，《東塘集》，收入《宋集珍本叢刊》，第64冊，北京：線裝書局，2004，清翰林院鈔本。
- 袁說友等編，趙曉蘭整理，《成都文類》，北京：中華書局，2011。
- 常明、楊芳燦等修纂，(嘉慶)《四川通志》，收入《中國西南文獻叢書》，第1輯，《西南稀見方志文獻》，第1-8卷，蘭州：蘭州大學出版社，2003，據清嘉慶二十一年(1816)木刻本影印。
- 常璩撰，任乃強校注，《華陽國志校補圖注》，上海：上海古籍出版社，2004。
- 張唐英撰，王文才、王炎校箋，《蜀構机校箋》，成都：巴蜀書社，1999。
- 張尊德修，王吉人、譚篆纂，(康熙)《安陸府志》，收入《中國地方志集成·湖北縣志輯》，第42冊，南京：江蘇古籍出版社，2001，據乾隆十二年(1747)刻本影印。
- 曹學佺，《蜀中廣記》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第591冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

- 脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1997。
- 陳元靚撰，許逸民點校，《歲時廣記》，北京：中華書局，2020。
- 陸游著，錢仲聯校注，《劍南詩稿校注》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 彭定求等編，《全唐詩》，北京：中華書局，1960。
- 曾鞏撰，陳杏珍、晁繼周點校，《曾鞏集》，北京：中華書局，1984。
- 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。
- 黃休復撰，趙維國整理，《茅亭客話》，收入《全宋筆記》，第2編，第1冊，鄭州：大象出版社，2006。
- 黃休復撰，劉石校點，《益州名畫錄》，收入傅璇琮等主編，《五代史書彙編》，丙編，第10冊，杭州：杭州出版社，2004。
- 圓仁撰，小野勝年譯註，《入唐求法巡禮行記譯註》，收入小野勝年，《入唐求法巡禮行記の研究》，東京：法藏館，1989再版。
- 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，收入《大正新修大藏經》，第9冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983，法華部全·華嚴部上·262。
- 劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 樂史撰，王文楚等點校，《太平寰宇記》，北京：中華書局，2007。
- 樓鑰，《攻媿先生文集》，北京：北京圖書館出版社，2005，據北京大學圖書館藏宋四明樓氏家刻本影印。
- 歐陽忞撰，李勇先、王小紅校注，《輿地廣記》，成都：四川大學出版社，2003。
- 歐陽修、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 歐陽修著，洪本健校箋，《歐陽修詩文集校箋》，上海：上海古籍出版社，2009。
- 鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定，《禮記正義》，收入《十三經注疏·整理本》，北京：北京大學出版社，2000。
- 鄭谷著，嚴壽濬、黃明、趙昌平箋注，《鄭谷詩集箋注》，上海：上海古籍出版社，1991。
- 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。
- 韓愈著，錢仲聯集釋，《韓昌黎詩繫年集釋》，上海：上海古籍出版社，1984。
- 魏了翁，《重校鶴山先生大全文集》，收入《宋集珍本叢刊》，第76冊，北京：線裝書局，2004，明嘉靖活字銅印本。
- 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1997。

## 二、近人論著

- 中村治兵衛，《中国シャムーニズムの研究》，東京：刀水書房，1992。
- 水越知著，楊洪鑒譯，〈伍子胥信仰與江南地域社會——信仰圈結構分析〉，收入平田茂樹、遠藤隆俊、岡元司編，《宋代社會的空間與交流》，開封：河南大學出版社，2008，頁316-351。
- 王文才，《成都城坊考》，成都：巴蜀書社，1986。
- 王承文，《唐代環南海開發與地域社會變遷研究》，北京：中華書局，2018。
- 王明珂，《羌在漢藏之間——一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，臺北：聯經出版事業公司，2003。
- 王靜，〈城門與都市——以唐長安通化門為主〉，《唐研究》，15(北京，2009)，頁23-50。
- 古瀨奈津子，〈兩乞いの儀式について——唐の祠令と日本の神祇令〉，收入唐代史研究會編，《東アジア史における国家と地域》，東京：刀水書房，1999，頁468-487。
- 四川省文史研究館，《成都城坊古蹟考(增訂版)》，成都：成都時代出版社，2006。
- 皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 任章赫，《祈雨祭——兩乞い儀礼の韓日比較民俗学的研究》，東京：岩田書院，2001。
- 伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000。
- 佐竹靖彥，《唐宋變革の地域的研究》，京都：同朋舍，1990。
- 余國隆，〈樓鑰年譜及其行誼〉，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1991。
- 李之亮，《宋川陝大郡守臣易替考》，成都：巴蜀書社，2001。
- 李孝聰，〈唐代城市的形態與地域結構——以坊市制的演變為線索〉，收入李孝聰主編，《唐代地域結構與運作空間》，上海：上海辭書出版社，2003，頁248-306。
- 李華瑞，《宋代救荒史稿》，天津：天津古籍出版社，2014。
- 李劍國，《宋代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1997。
- 杜正勝，《古代社會與國家》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992。
- 杜正勝，〈古代物怪之研究(上)——一種心態史和文化史的探索〉，《大陸雜誌》，

- 104：1(臺北，2002.12)，頁 1-14。
- 周鼎，〈羌酋董氏與唐代劍南道西山地域——以新出〈董嘉猷妻郭氏墓誌〉為線索〉，《九州大學東洋史論集》，44(福岡，2016.3)，頁 1-25。
- 周潤年，〈藏族古代佛教典籍翻譯概述〉，《中央民族大學學報(哲學社會科學版)》，26：4(北京，1999)，頁 75-79。
- 妹尾達彥著，高兵兵譯，《長安的都市規劃》，西安：三秦出版社，2012。
- 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。
- 季羨林，〈印度文學在中國〉，收入季羨林，《季羨林文集》，第 4 卷，南昌：江西教育出版社，1996，頁 171-188。
- 松本浩一，《宋代之道教と民間信仰》，東京：汲古書院，2006。
- 松本浩一，〈仏教道教史研究〉，收入遠藤隆俊、平田茂樹、淺見洋二編，《日本宋史研究の現状と課題——1980 年代以降を中心に》，東京：汲古書院，2010，頁 213-236。
- 林欣儀，《捨穢歸真——中古漢地佛教法滅觀與婦女信仰》，板橋：稻鄉出版社，2008。
- 林欣儀，〈道教與性別——二十世紀中葉後歐美重要研究評述〉，《新史學》，26：2(臺北，2015.6)，頁 191-242。
- 林冠群，《唐代吐蕃史研究》，臺北：聯經出版事業公司，2011。
- 林富士，《中國中古時期的宗教與醫療》，臺北：聯經出版事業公司，2008。
- 金相範，〈唐代祠廟政策的變化——以賜號賜額的運用為中心〉，《宋史研究論叢》，7(保定，2006)，頁 1-20。
- 金相範，〈宋代祠廟政策的變化與地域社會——以福州地域為中心〉，《臺灣師大歷史學報》，46(臺北，2011.12)，頁 141-168。
- 查爾斯·巴克斯(Charles Backus)著，林超民譯，《南詔國與唐代的西南邊疆》，昆明：雲南人民出版社，1988。
- 柳立言，〈從立法的角度考察宋代曾否禁巫〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，86：2(臺北，2015.6)，頁 365-420。
- 段玉明，《相國寺——在唐宋帝國的神聖與凡俗之間》，成都：巴蜀書社，2004。
- 郁賢皓，《唐刺史考全編》，合肥：安徽大學出版社，2000。
- 孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》編集委員會編，《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊，北京：文物出版社，2002，頁 255-290。

- 徐復觀，《增訂兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1976。
- 徐磊，〈龍女故事研究的百年回顧〉，《文化遺產》，2011：2(廣州，2011)，頁 79-86。
- 格勒，〈論藏族苯教的神〉，收入才讓太主編，《苯教研究論文選集》，第 1 輯，北京：中國藏學出版社，2011，頁 444-459。
- 索南才讓，〈唐朝佛教對吐蕃佛教的影響〉，《西藏民族學院學報(哲學社會科學版)》，26：5(咸陽，2008.9)，頁 42-47。
- 宿白，〈隋唐城址類型初探(提綱)〉，收入宿白，《魏晉南北朝唐宋考古文稿輯叢》，北京：文物出版社，2011，頁 63-69。
- 康豹(Paul R. Katz)，〈Changing Gods in Medieval China〉，收入康豹，《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌》，新北：博揚文化事業有限公司，2009，頁 315-324。
- 康豹著，吳光正、劉璋譯，劉耳校，《多面相的神仙——永樂宮的呂洞賓信仰》，濟南：齊魯書社，2010。
- 康樂，《唐代前期的邊防》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1979。
- 張珣，〈大甲媽祖進香儀式空間的階層性〉，收入黃應貴主編，《空間、力與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，1995，頁 351-390。
- 張偉然，〈唐人心目中的文化區域與地理意象〉，收入李孝聰主編，《唐代地域結構與運作空間》，上海：上海辭書出版社，2003，頁 307-412。
- 張聰著，李文鋒譯，《行萬里路——宋代的旅行與文化》，杭州：浙江大學出版社，2015。
- 許尚樞，〈天台山與「五百羅漢」〉，《東南文化》，1994：2(南京，1994)，頁 274-283。
- 許凱翔，〈唐代水旱災的祈祭——以政治為中心〉，臺中：東海大學歷史學系碩士論文，2006。
- 許凱翔，〈唐宋時期蜀地的廟市〉，新竹：國立清華大學歷史研究所博士論文，2016。
- 許凱翔，〈唐宋蜀地廟市的宗教空間——以三月三日蠶市為例〉，《中國文化研究所學報》，70(香港，2020.1)，頁 29-59。
- 郭聲波，〈唐弱水西山羈縻州及保寧都護府考〉，《中國史研究》，1999：4(北京，1999)，頁 82-93。
- 陳世松，〈宋代成都游樂之風的歷史考察〉，《四川文物》，1998：3(成都，1998)，頁 37-43。

- 傅飛嵐(Franciscus Verellen)，〈蜀——杜光庭《錄異記》裡的聖地〉，收入傅飛嵐、林富士主編，《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，1999，頁 339-347。
- 傅飛嵐，《「高王」鎮守安南及唐末藩鎮割據之興起》，香港：香港大學饒宗頤學術館，2015。
- 斯波義信著，莊景輝譯，《宋代商業史研究》，新莊：稻禾出版社，1997。
- 須江隆，〈唐宋期における祠廟の廟額・封号の下賜について〉，《中国——社會と文化》，9(東京，1994)，頁 96-119。
- 須江隆著，張正軍譯，〈從祠廟記錄看「地域」觀〉，收入平田茂樹、遠藤隆俊、岡元司編，《宋代社會的空間與交流》，開封：河南大學出版社，2008，頁 352-373。
- 黃啟江，〈宋太宗與佛教〉，《故宮學術季刊》，12：2(臺北，1994.12)，頁 107-133。
- 愛宕元，〈唐代州縣城郭の規模と構造〉，收入第一屆國際唐代學術會議論文集編集委員會編，《第一屆國際唐代學術會議論文集》，臺北：中華民國唐代學者聯誼會，1989，頁 648-682。
- 愛宕元，《唐代地域社會史研究》，京都：同朋舍，1997。
- 楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀——以國家和南方祀神之風為焦點》，上海：上海古籍出版社，2019。
- 楊俊峰，〈唐代城隍信仰與官府的立祀——兼論其官僚化神格的形成〉，收入楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀——以國家和南方祀神之風為焦點》，上海：上海古籍出版社，2019，頁 232-263。
- 楊俊峰，〈宋代的賜封與祀典——兼論宋廷的祠祀措施〉，收入楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀——以國家和南方祀神之風為焦點》，上海：上海古籍出版社，2019，頁 264-286。
- 楊寬，《中國古代都城制度史研究》，上海：上海古籍出版社，1993。
- 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(修訂版)》，成都：四川人民出版社，2016。
- 聖凱，〈中國佛教「四大名山」的信仰內涵〉，收入陳金華、孫英剛編，《神聖空間——中古宗教中的空間因素》，上海：復旦大學出版社，2014，頁 367-378。
- 萬志英(Richard von Glahn)著，廖涵濱譯，《左道——中國宗教中的神與魔》，北京：社會科學文獻出版社，2018。

- 遊佐昇，《唐代社会と道教》，東京：東方書店，2015。
- 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。
- 趙昕毅，〈道教與民間宗教〉，收入張海惠主編，《北美中國學——研究概述與文獻資源》，北京：中華書局，2010，頁 3-19。
- 劉成國，〈論唐宋間的「尊揚」思潮與古文運動〉，《文學遺產》，2011：3(北京，2011)，頁 68-81。
- 劉志雄、楊靜榮，《龍與中國文化》，北京：人民出版社，1992。
- 劉淑芬，〈宋代的羅漢信仰及其儀式——從大德寺本「五百羅漢圖」說起〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，86：4(臺北，2015.12)，頁 679-775。
- 劉琳，〈成都城池變遷史考述〉，《四川大學學報(哲學社會科學版)》，1978：2(成都，1978)，頁 78-84。
- 劉琳，〈高駢與成都羅城〉，《成都文物》，1984：3(成都，1984)，頁 49-54。
- 劉黎明，《宋代民間巫術研究》，成都：巴蜀書社，2004。
- 樊恭矩，〈祀龍祈雨考〉，收入苑利主編，《二十世紀民俗學經典·信仰民俗卷》，北京：社會科學文獻出版社，2002，頁 114-121。
- 蔡宗憲，〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，《唐研究》，13(北京，2007)，頁 203-232。
- 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〉，收入黎志添主編，《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，頁 15-45。
- 蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》，8：2(臺北，1997.6)，頁 187-220。
- 鄭士有、王賢淼，《中國城隍信仰》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994。
- 黎志添，〈宗教學對儀式研究方法的啟迪〉，收入黎志添主編，《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，頁 46-67。
- 閻雲翔，〈論印度那伽故事對中國龍王龍女故事的影響〉，收入郁龍餘編，《中印文學關係源流》，香港：中華書局，1987，頁 373-415。
- 薛愛華(Edward H. Schafer)著，程章燦譯，葉蕾蕾校，《神女——唐代文學中的龍女與雨女》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014。
- 謝元魯，〈江瀆祠與長江之神祭拜考〉，《蜀學》，1(成都，2006)，頁 256-263。
- 謝元魯，〈成都——唐宋城市公共空間的變遷〉，收入嚴耀中主編，《唐代國家與地域

- 社會研究——中國唐史學會第十屆年會論文集》，上海：上海古籍出版社，2008，頁 121-136。
- 鞠清遠，〈唐宋時代四川的蠶市〉，《食貨半月刊》，3：6(上海，1936.2)，頁 28-34。
- 韓明士(Robert Hymes)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。
- 韓森(Valerie Hansen)著，包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》，上海：中西書局，2016。
- 藍勇，《四川古代交通路線史》，重慶：西南師範大學出版社，1989。
- 魏希德(Hilde De Weerd)著，高青譯，馬小鶴校，〈北美的宋代研究〉，收入張海惠主編，《北美中國學——研究概述與文獻資源》，北京：中華書局，2010，頁 111-144。
- 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)》，40：1(成都，2013.1)，頁 159-168。
- 嚴耕望，《唐代交通圖考》，第 4 卷，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1986。
- 嚴耕望，〈唐五代時期之成都〉，收入嚴耕望，《嚴耕望史學論文集》，中冊，上海：上海古籍出版社，2009，頁 717-792。
- 籾元晶，《雨乞儀礼の成立と展開》，東京：岩田書院，2003。
- Brereton, J. P. "Sacred Space." In *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12. Edited by Mircea Eliade, 526-535. New York: Macmillan, 1986.
- Gerritsen, Anne. *Ji'an Literati and the Local in Song-Yuan-Ming China*. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Lo, Winston. W. *Szechwan in Sung China: A Case Study in the Political Integration of the Chinese Empire*. Taipei: The University of Chinese Culture Press, 1982.
- Loewe, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Skonicki, Douglas. "Northern Song Intellectual Discourse on Yang Xiong's *Taixuan jing*." 《清華學報》，44：4(新竹，2014.12)，頁 541-587。
- Twitchett, Denis. "The T'ang Market System." *Asia Major* (New Series) 12:2 (1966): 202-248.
- Von Glahn, Richard. "Towns and Temples: Urban Growth and Decline in the Yangzi Delta, 1100-1400." In *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*. Edited by Paul

Jakov Smith and Richard von Glahn, 176-211. Cambridge, Mass., and London:  
Harvard University Press, 2003.

### 三、網路資料

中央研究院中華文明之時空基礎架構 WMTS 服務，<http://gis.sinica.edu.tw/ccts/wmts>，擷  
取日期：2020年3月12日。

中央研究院歷史語言研究所漢籍電子文獻資料庫，[http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/han  
ji.htm](http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm)，擷取日期：2020年3月12日。

## **Changes in the Belief Space of Longnü ci (the Dragon Lady Shrine) in Song Dynasty Chengdu**

Kai-hsiang Hsu

Department of History, National Chi Nan University

This article discusses the four changes concerning the belief space of the Dragon Lady Shrine in Chengdu during the Song dynasty. I show that changes in the southwest frontier and urban space in Chengdu were connected to changes in the sacred space of the Dragon Lady Shrine as well. The ritual of praying for rain reflected how Dragon Lady showed her power in the space between Chengdu and Xishan. The migration of a silk fair executed by Tian Kuang made the secular space around this shrine more commercial to attract more pilgrims. While earlier studies paid attention to popular cults to analyze the relationship between state and local society, this article highlights changes in the belief space of this shrine as examples of how believers shaped the image of a powerful goddess in space.

**Keywords: Dragon Lady Shrine, Chengdu, belief space, Shu, silkworm fair**