

評 Jinhua Jia, *Gender, Power, and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China*.

New York: Columbia University Press, 2018. 324 pp.

施厚羽*

本書作者賈晉華(Jinhua Jia)長期從文史哲交涉的視角，探討中國思想、宗教、婦女和性別、古典文學等課題，近年則致力於道教與性別的研究，其心得就呈現在《性別、權力與才華——唐代女道的生命歷程》(*Gender, Power, and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China*)當中。¹本書採取性別批判(gender-criticism)觀點，結合宗教與文學研究，

* 國立臺灣大學歷史學系博士生

¹ 本書有數篇英語書介與書評，見 Lucas Wolf, “*Gender, Power, and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China* by Jinhua Jia,” *China Review International* 24:1 (2017): 31-35; Bob Whyte, “*Gender, Power, and Talent*, Jinhua Jia,” *Reviews in Religion & Theology* 26:1 (January 2019): 94-97; Louis Komjathy, “*Gender, Power, and Talent*, by Jinhua Jia,” *The Journal of Asian Studies* 78:1 (February 2019): 172-174; Franciscus Verellen, “Jinhua Jia: *Gender, Power, and Talent*,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82:2 (June 2019): 381-382; Barbara Hendrichske, “*Gender, Power and Talent*, by Jinhua Jia,” *Religious Studies Review* 45:2 (July 2019): 239-240. 傅飛嵐(Franciscus Verellen)提到本書討論性別問題時沒有考慮道教傳統對婚姻的規範，康思奇(Louis Komjathy)則對「坐忘」一詞的翻譯提出商榷。

考察唐代女道如何以「道士身分」(Daoist priesthood)作為事業，以實踐其個人價值，並對唐代女道進行歷史的、全方位的研究。本書的材料可歸納為三類：第一為唐人筆下的女道生平，例如墓誌銘、碑銘；第二為唐代士人視角中的當代女道，包括敦煌文書、史書、詩文、筆記小說、地方志或觀志；第三為女道的自我表述，涵蓋其個人詩文、書法作品(頁 xvii-xxiii)。藉由性質龐雜的史料，作者希望展現唐代女道在不同領域的活動、貢獻、能動性和內心世界。為此，〈導論〉(Introduction)提出了五個問題：(一)女道的性別認同如何與社會組織以及文化表現的產生聯繫？(二)宗教景觀和性別模式的變化如何影響女道的自我認知和當代形象？(三)女道如何抓住上述改變帶來的機會，並據此與社會和宗教制度交流和協商，由此在唐代社會中成為有活力的行動者？(四)女道的實際經驗和杜光庭(805-933)對女道的描述有什麼不同？(五)為什麼出現將女道貶斥為「淫妓」(licentious courtesan)的偏見？(頁 xxiv)

作者採取的「道教」定義，承襲施舟人(Kristopher Schipper)等學者的框架，即道教有專業、世代相承的道士，道士對其身分具備自我意識，而且其在道教內部有特定位階、存在秘密傳授的儀式。²至於女

² 見 Kristofer Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism," *The Journal of Asian Studies* 45:1 (November 1985): 21-57. 不同說法的整理見酒井忠夫、福井文雅，〈道教とは何か〉，收入福井康順等監修，〈道教〉，第1冊(東京：平河社，1983)，頁3-30。道教研究的概況，日、中、臺、歐美研究參秋月觀暎編，〈道教研究のすすめ——その現状と問題点を考える〉(東京：平河出版社，1986)；索安(Anna K. Seidel, 1938-1991)著，呂鵬志、陳平等譯，〈西方道教研究編年史〉(北京：中華書局，2002)以歐洲為焦點；臺灣方面參林富士，〈臺灣地區的道教研究總論及書目(1945-2000)〉，《古今論衡》，16(臺北，2007)，頁93-160等。針對歐美學界道教與性別的回顧，見林欣儀，〈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。

道士(Daoist Priestesses)的定義，是從唐朝律令與道教內部道籙位階來界定。作者將「女道」作為獨立範疇，從「女性道教信徒」中抽離。換言之，本書側重具備「道士」身分的唐代女性做了哪些事，而非唐代女性做了什麼事來實踐其道教信仰。譬如，作者處理的是接受道教法籙的「女道」，排除信奉道教的在家女性信徒(lay person)。³以此為前提，作者關注唐代女道的各類活動，像是執行宗教儀式、經營道觀、建立修行理論、撫養本家親屬、與當代士人唱和、發展戀情等。上述活動既包含女道如何實踐宗教，也包含與宗教實踐沒有直接關係的行為。相較柯素芝(Suzanne Cahill)、傅飛嵐等學者著重女道的宗教虔信(religiosity)，本書則揭示，擁道士身分、同時認同此身分的唐代女性，其宗教實踐或世俗活動展示的性別意識。

全書總共有七章與一篇附錄，五篇是修改自己發表的期刊論文。⁴前三章偏重處理政治、社會脈絡，呈現唐代政治、社會給予女

³ 作者自陳，既有研究較少關注「道教婦女的經驗(the experience of Daoist women)」(頁 xvii)，而唐代女性道教徒的活動又以女道最為顯著，故選擇女道作為切入點。

⁴ 第三章改自“Religious and Other Experiences of Daoist Priestesses in Tang China,” *T'oung Pao* 102:4-5 (2016): 321-357. 第五章改自“Longevity Technique and Medical Theory: The Legacy of Tang Daoist Priestess-Physician Hu Yin,” *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 63:1 (2015): 1-31. 第六章改自“Yaochi ji and Three Daoist Priestess-Poets in Tang China,” *Nan Nü* 13:2 (2011): 205-243. 第七章改自“Unsold Peony: Life and Poetry of the Daoist Priestess-Poet Yu Xuanji in Tang China (618-907),” *Tulsa Studies in Women's Literature* 35:1 (Spring 2016): 25-57. 附錄為“Du Guangting and the Hagiographies of Tang Female Daoists,” 《臺灣宗教研究》，2011：1(臺北，2011.6)，頁 81-121。各章均有增補或刪改。例如，第五章修正《補瀉圖》成書時胡愔年齡的說法，論文認為胡愔「應該至少處於中年」(“should have been at least middle-aged”)(頁 6)，書則改成「處於中年至老年」(“in her middle to

道的影響，及其個人的信仰實踐及其政治、社會角色。第一章爬梳與鋪陳唐代女道的歷史像，第二章特別針對與皇權關係密切，同時來自不同階層的宮廷婦女，第三章則擴展至皇家以外的女道。第四與第五章探討修仙、醫療等涉及宗教理論的面向，考辨文本撰者、分析文本蘊含的思想是這兩章的主旋律。最後兩章進入文學批評範疇，詮釋詩作並剖析詩人的內心世界。從結構來看，本書分成三部分，第一為女道群體的生成，以及個別人物的宗教和社會活動(第一、二、三章)；第二，通過個案分析女道對道教理論與醫療的貢獻(第四、五章)；最後一部分同樣以個案為主體，挖掘女道的內在情感，以及她們在文學領域的成就(第六、七章)。

有唐一代，見諸史冊的兩百餘位公主，其中最少有 28 位曾經受籙，或者將道士作為其事業(career)。不僅公主入道者眾，唐代社會亦存在相當數量的女道社群。以開元年間(713-741)為例，當時有三分之一的道觀是女道觀。唐代女道不僅人數眾多，「女道」身分也成為法律和宗教標籤。這些現象標誌「女道」業已成為性別化宗教—社會群體。第一章〈女道作為性別化宗教—社會群體的興起〉(The Rise of Daoist Priestesses as a Gendered Religio-Social Group)歸納唐代女道發展為「性別化宗教—社會群體」的三種背景：一是唐朝皇室的宗教政策；二是唐代道教完成制度層次的整合；三是社會風氣，由於崇尚胡風、武則天(624-705)掌權帶來的政治效應、女子教育、道教修行傳統中的浪漫文化等因素，造成性別權力結構出現變化。第二章〈唐代受籙皇室女性的命運與權力〉(Destiny and Power of the Ordained Royal Women)說明，「成為女道」提供皇室女性新身分認同，並使她們獲得經濟、身體、精神上的自

old age”)(頁 104-105)。又，第七章關於魚玄機殺婢與唐代律令的內容是新補入。(頁 172)

由。前半段列表呈現入道公主之父、受籙年齡、受籙後居住地、受籙時婚姻狀態、受籙理由。本章亦略論公主之外皇室女性的入道理由，含括家學淵源、自願出宮為道等。後半段以金仙公主(689-732)和玉真公主(692-762)為例，以武則天到睿宗朝(684-690、710-712)的政治環境為背景，展示兩主入道的歷程，還有她們的宗教、社會和文化活動，比如，玉真公主援助政治失勢的士人。⁵第三章〈宗教的領導、實踐和儀式功能〉(Religious Leadership, Practice, and Ritual Function)採取類似架構。前半段從墓誌、觀記和敦煌文書輯出 53 位女道，列表分析其受籙後居住地、教內位階、家庭背景、受籙年齡、受籙理由、受籙時婚姻狀態。後半段陳述她們在道觀內外的角色，以及施展的才華、參與的宗教儀式及社會活動，論證她們擁有選擇自身社會和家庭角色的能動性。(頁 66)

接下來兩章考究女道對道教內在理路的貢獻。第四章〈柳默然和道教內丹理論〉(Liu Moran and the Daoist Theory of Inner Cultivation)以女道柳默然(737-840)為焦點。第一部分鋪陳柳默然生平，考證《道樞》所收之七篇〈坐忘論〉與王屋山〈有唐貞一先生廟碣〉碑陰〈坐忘論〉的撰寫者。不同於兩篇〈坐忘論〉全與司馬承禎(647-735)關係密切的一般性認識，作者細緻地比較不同文本的用詞並分析文本的語氣，具體指出兩篇〈坐忘論〉皆非司馬承禎作品，前者為初唐道士趙堅所作，後者的部分內容摘抄自吳筠(?-778)〈神仙可學論〉，並由柳默然刻石，且柳氏可能是此文的撰寫者。第二部分為〈坐忘論〉、柳默然創作之王屋山〈薛元君昇仙銘〉的內丹思想。〈坐忘論〉與〈薛元君昇仙銘〉皆述及形神俱

⁵ 參照查爾斯·本(Charles Benn)解析公主授度儀式呈現的靈寶、上清經法，本書偏重從公主在世俗社會的活動烘托其女道身分的能動性。Charles D. Benn, *The Cavern Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D.* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1991).

存、強調內煉等觀念，是宋代內丹理論的先聲，而後者還描述女性修煉，可謂明清女丹的發端。第五章〈長生技術和醫學理論——胡愔的遺緒〉(Longevity Techniques and Medical Theory: The Legacy of Hu Yin)透過大中二年(848)胡愔《黃庭內景五臟六腑補瀉圖》(以下簡稱《補瀉圖》)，考察她如何揉合道教修行與醫療實踐。《補瀉圖》為黃庭派《黃庭內景經》圖解。王明(1911-1992)等醫療史學者已經注意到《補瀉圖》的特別之處，但忽略其宗教性，而且既有宗教與醫療史研究對於胡愔及《補瀉圖》的討論亦不夠精緻。本書將《道藏》收錄的兩種《補瀉圖》版本結合成一個「完整」著作，前半考證胡愔生平與《補瀉圖》版本，後半探討《補瀉圖》的身體、疾病、醫療觀。同時，作者也關注《補瀉圖》所承襲的先秦醫學與六朝道教修行方法，以及此圖對後世的影響。在人體內景方面，胡愔將動物形象的星象神轉化為人體六臟神，這種詮釋不僅見於宋代內丹理論，也影響清代龍門全真道《修真圖》。在養生理論方面，她融合先秦六朝養生術與道教修行的觀點，亦被明清時期養生醫書沿用。

最後兩章的視角轉換到女道的內心世界。第六章為〈《瑤池集》與三位女道—詩人〉(The *Yaochi ji* and Three Daoist Priestess-Poets)。前半段從敦煌文書的殘存篇章，重建《瑤池集》編纂年代、詩人名單，並詮釋詩歌內容；後半段辨析《瑤池集》殘本所見的三位女道：李季蘭(?-784)、元淳(約卒於779)、崔仲容的生平與詩歌特色。三位詩人的特色是抒發女性「自己」的聲音：她們沒有借用男性詩人口吻，也沒有模仿男性筆下被慾望化、客體化的「女性聲音」。其詩歌主題涉及主動追求戀情、思念家人，以及身為女道，同時也是女仙的主體意識。從女詩人贈詩的對象來看，她們或與男性士人、或與其他女道，或與本家女性親屬有所交流。後面兩類對象暗示，女詩人及其女性讀者之間存在著獨立網絡(或是姐妹情誼)。第六章的主角是一組女道—詩

人，最末章則專注在魚玄機(約 843-868)一人。第七章〈賣殘牡丹——女道一詩人魚玄機的生命與詩歌〉(Unsold Peony: The Life and Poetry of the Priestess-Poet Yu Xuanji)重建魚玄機的生命歷程，反駁魚氏為妓之說。既有研究通常預設魚玄機是娼妓，或視其作品為淫詩、或從女性解放的立場詮釋之，而這些研究解讀魚氏的愛情詩時，往往忽略其宗教認同。⁶本章指出，魚玄機人生前半期，其詩歌的受贈者為丈夫李億。被丈夫拋棄後，魚氏自願度為女道，她強烈意識到女道身分帶來的助益，這個意識也表現在入道後的創作。她的詩歌鮮明地宣示其性別意識，在「自能窺宋玉，何必恨王昌」等詩句，魚氏提醒其(女性)讀者，身為女道和「女仙」具有選擇戀愛對象的自由。不過，作者點出，魚玄機殺死婢女是一場意外，但她很快地被處死，代表唐代女道雖然擁有主體性，其所帶來的自由仍然有限。

由於唐代有許多公主及宮廷婦女入道，故唐代女道很早就吸引學者目光。中文學界多半聚焦公主入道、女道與士人交往、女道文學創作等方面，⁷歐美學者或討論受籙儀式過程與文本、冠服等面向

⁶ 魚玄機的研究者眾多，以跟作者取徑類似，皆從道教與性別著眼的柯素芝為例，柯素芝考察魚玄機作為女性創作者的主體性，但仍認為其身分是妓女，亦不強調魚氏的宗教身分。Suzanne Cahill, "Material Culture and the Dao: Textiles, Boats, and Zithers in the Poetry of Yu Xuanji (844-868)," in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, edited by Livia Kohn and Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), 102-126; "Resenting the Silk Robes that Hide Their Poems: Female Voices in the Poetry of Tang Dynasty Daoist Nuns," 收入鄧小南主編，《唐宋女性與社會》(上海：上海辭書出版社，2003)，頁 539-559。

⁷ 關於道教與中古女性，概略性著作見詹石窗，《道教與女性》(上海：上海古籍出版社，1990)；李素平，《女神、女丹、女道》(北京：宗教文化出版社，2004)。自道教觀點分析女道與道教文學，見李豐楙，〈唐代公主入道與〈送宮人入道詩〉〉、〈唐人葵花詩與道教女冠——從道教史的

蘊含的性別意義；⁸或注目入道公主、著名女道如黃靈微(約 640-721)、謝自然(729-794)、韓自明(764-831)、田元素(?-829)、魚玄機故事；⁹或探討《墉城集仙錄》文本意涵及撰述目的。¹⁰在既有研究的基礎之上，本書具有兩項特色。在分析策略，作者考述女道生平，細膩考辨、比對不同文本的字詞以及語氣；在研究取徑，本書尋找唐人眼中「真實的」女道的意圖，可以放在歐美學界有關道教與性別研究的脈絡理解。亦即，結合史籍、文學素材、石刻史料，將之與仙真傳記進行比

觀點解說唐人詠葵花詩》，收入李豐楙，《憂與游——六朝隋唐仙道文學》(北京：中華書局，2010)，頁 169-202、239-267 等。從性別角度，特別是女道與父權體制的關係考察，見楊莉，〈「女冠」霧議——一種宗教、性別與象徵的解讀〉，《漢學研究》，19：1(臺北，2001.6)，頁 167-185；〈從邊緣到中心：唐代護國女仙與皇室本宗情結——兼論李唐皇室與地方政府及道教界的互動關係〉，收入黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》(香港：中華書局，2003)，頁 122-151 等。

⁸ 例如薛愛華(Edward Schafer, 1913-1991)考察女道(包含公主)冠服和受籙儀式的宗教追求、公主宮觀的建立等面向；戴思博(Catherine Despeux)及孔麗維(Livia Kohn)探討道教中女性地位與角色，還有女仙、女性修道者、內丹和女丹思想等內容，指出道教傳統中女性不是完全居於男性之下。見 Edward Schafer, "The Capeline Cantos: Verses on the Divine Love of Taoist Priestesses," *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques* 32 (1978): 5-65; "The Princess Realised in Jade," *Tang Studies* 3 (1985): 1-23. Catherine Despeux and Livia Kohn, *Women in Daoism* (Cambridge, Mass.: Three Pines Press, 2003).

⁹ 例如柯銳思(Russell Kirkland)討論顏真卿筆下黃靈微形象、柏夷(Stephen Bokenkamp)梳理謝自然昇仙文本的製作與宣傳。見 Russell Kirkland, "Huang Ling-Wei: A Taoist Priestess in T'ang China," *Journal of Chinese Religions* 19:1 (1991): 47-73; Stephen Bokenkamp, "Sisters of the Blood: The Lives behind the Xie Ziran Biography," *Daoism: Religion, History and Society* 8 (2016): 7-33.

¹⁰ 例如 Suzanne Cahill, *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Cambridge, Mass.: Three Pines Press, 2006)等。

較，擺脫宗教上的神聖性與後世儒學觀點，以還原歷史裡「真實的」女道。¹¹稍有不同的是，作者並未在仙真傳記上著墨，而是透過其它材料建構女道的活動。因此，本書在材料方面有兩項特色：一是強調敦煌文書與墓誌銘的功能，收集當中的蛛絲馬跡；二是避免將杜光庭《墉城集仙錄》視為原始文獻，理由是《墉城集仙錄》記載的道教女性形象是理想、神聖、簡單、統一的，而作者嘗試構築的是歷史、真實、複雜、多樣的女道面貌(頁 190)。是故，正文盡量排除《墉城集仙錄》，並以附錄〈杜光庭與唐代道教女性的歷史傳記〉(Appendix: Du Guangting and the Hagiographies of Tang Daoist Women)說明杜光庭對於女道故事的刪改與調動。

從婦女與性別史的角度來定位，本書將宗教視為女性賦權(empower)的資源，盡可能地照顧在多類型的文獻當中，個別唐代女道在宗教、政治、社會、文學場域的實踐與能動性。這些實踐映照出女道身分與行動的多元性，她們或避世清修、或積極參與社會與政治活動、或與男性文人發展深厚交誼。作者力圖呈現，在唐代身為一位女道能夠達到何種宗教和社會位階，以及發揮什麼貢獻或影響力。從女性主義對歷史研究的影響來看，本書示範了女性經驗如何可以補充既有歷史書寫的缺縫，並且展現以女性為中心、從女性觀點出發的唐代道教信仰研究。作者在各種領域中尋找女道的身影、論述女道的主體性，並且稍稍觸及女道社交網絡與「女性文化」。不過，作者僅點出女性網絡的存在，例如李季蘭、魚玄機贈詩給其他女道、元淳贈詩給本家姊妹，並簡單地回應高彥頤(Dorothy Ko)關於明清「閨塾師」的說法，沒有真正展開論述。若進一步探討女道的「女性文化」，目光似乎可以延伸至沒有留下詩文的女道與當代

11 歐美學界的研究取向，見林欣儀，〈道教與性別〉，頁 201。

女性的互動。例如，李白(701-762)有詩〈送內尋廬山女道士李騰空二首〉，¹²描述其妻宗氏與李林甫(683-753)之女、同時也是女道士李騰空的交往，或許能讓唐代女道作為性別化宗教—社會群體的論述更加立體。

本書提供讀者唐代女道活動的整體性認識之餘，仍有少部分缺憾。首先，部分論述稍嫌倉促。本書不止一處提出唐代大量公主入道的現象，影響其他階層的女性也將女道身分作為其事業來經營(頁39、50)。此一論斷顯示，公主入道與其他階層女性入道具有因果關係，這個看法帶有中央(兩京)文化潮流直接輸入地方社會的意味。根據表2.1，玄宗朝(712-756)以降入道公主人數，超過唐代所有入道公主人數之半，而且公主僅有為冠而無為尼者。但是，公主與其他階層婦女入道的關係，中間還有許多失落的環節。舉例來說：唐朝皇室影響力是否能夠深入帝國各個角落？¹³若公主入道確實發揮強大推動作用，何以出家為尼者大幅高於為冠者？¹⁴遺憾的是，作者並未解釋空白之處，而是將公主入道影響其他階層女性入道視為客觀事實。

其次，部分概念的運用略嫌模糊。關於女道家庭背景，作者搜集大量史料，尤其是墓誌銘、觀記等石刻材料。這些個案的活躍年

¹² 李白撰，瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》，第4冊(上海：上海古籍出版社，1979)，卷25，〈送內尋廬山女道士李騰空二首〉，頁1493-1494。

¹³ 表3.1的部分入道女性活動於王化難及之處，例如黃靈微、黎瓊仙活躍於撫州，該地在七、八世紀仍為非漢人群勢力龐大之地，而黃、黎姓亦是中古時期南方常見於非漢人群的姓氏。

¹⁴ 《新唐書》記載開元年間著籍為尼者有五萬餘人，為冠者為九百餘人。這些數字雖然不見得精確，但反映當時尼冠數量比例懸殊。歐陽修，《新唐書》(北京：中華書局，1965)，卷48，〈百官志·宗正寺〉，頁1252。

代是從六世紀早期到九世紀後期，空間上以長安、洛陽最多，此現象與史料性質有關，即唐代墓誌以洛陽及其周邊地區出土最多。不過，作者對於家庭背景的界定並不精確。表 3.1 將女道家庭背景分成菁英(elite)、平民(commoner)、不明三類，指出超過半數是出身菁英家庭(頁 52-61)。從表中的例子來看，菁英多指士族出身者，¹⁵但平民的定義卻令人困惑。以表 3.1 歸為平民的馬凌虛(734-756)為例。考馬氏墓誌可知，她原是開元觀女道士，天寶十三載(754)因安史之亂歸於獨孤氏為妾，卒於大燕聖武元年(756)，其祖為梁州府折衝[都尉]、父為歙州休寧縣尉。¹⁶從父祖品階推測，他們非高門士族之流，但是否屬於平民，有待商榷。又，表 3.1 也將黎瓊仙(692-?)、黃靈微、曾妙行(活躍於 771)算作平民。本書有關此三人的史料來源僅列出顏真卿(709-785)《顏魯公集》的〈撫州南城縣麻姑山仙壇記〉、〈撫州臨川縣井山華姑仙壇碑銘〉兩文。顏真卿的寫作目的並非替三位女道立傳，因此文章內容沒有提及其家庭背景，似乎可以理解。因此，能否將三位女道直接歸類為平民，似乎需要其它證據支持。作者掌握訊息厚度各異的材料，然而，對於史料的細節，僅以菁英、平民進行二元的劃分。此劃分方式恐怕難以讓讀者細緻地瞭解唐代女道的生命歷

¹⁵ 作者據夫家認定女道是否為菁英。李德裕(787-849)為其妾(或妻)劉致柔(789-849)撰寫的墓誌銘稱她「臨淮郡人也，不知其氏族所興」，而他為其妾徐盼(807-829)所作的墓誌銘亦不詳其出身。表 3.1 將兩人歸為菁英，顯然是其夫為李德裕之故。見李德裕，〈唐茅山燕洞官大洞鍊師彭城劉氏墓誌銘〉、〈滑州瑤臺觀女真徐氏墓誌銘〉，收入周紹良編，《唐代墓誌彙編》，下冊(上海：上海古籍出版社，1992)，頁 2114、2303-2304。此外，表 3.1 中，李騰空、蔡尋真(活躍於 787)資料出自明正德年間(1506-1521)刊刻《南康府志》所收北宋楊傑〈昭德觀記〉，而非唐人創作之文獻。

¹⁶ 李史魚，〈大燕聖武觀故女道士馬凌虛墓誌銘〉，收入周紹良編，《唐代墓誌彙編》，下冊，頁 1724。

程，甚為可惜。又，早期中國女性醫者的史料不易得，一部由女性撰寫的醫療著述更是難尋。因此，第五章指出胡愔是第一位結合醫學、道教修行、五行學說，並建立四時養生法的女性醫者，有其貢獻。若進一步追問，從性別的角度觀之，胡愔作為一位「女」道士兼「女」醫者，其理論與中古時代「男」道士或「男」醫者觀點有何互動？以上面向，若能夠處理，或有機會幫助讀者定位個別唐代女道在中古歷史世界的位置。

關於「女道」概念。作者考證魚玄機為女道而非妓女，不過，魚氏正式成為女道的時間大約兩年，本書分析的詩歌實質上涵蓋魚氏入道前與入道後的創作，即以李億之妾的身分寓居今天的湖北與山西，以及女道身分活動於長安咸宜觀。如此一來，以「女道」為框架詮釋魚氏所有詩歌是否合適？從另一個角度來說，選擇「女道」作為分析範疇的書寫策略，其所得出的結論，與以「信仰道教的女性」為策略比較，有何差異？

由於每位女道的時代、出身背景、法位、才能、興趣不同，因此某位女道的生命經驗，未必能全然地被挪用在另一位女道身上。是故，與其說本書是唐代女道生命歷程的全方位考察，不如說本書展現在唐朝社會，身為一位女道的各種可能性，包括享有的權力與資源、擁有的角色及活動、困境。本書討論的可能性，包括：金仙與玉真公主因帝王血親而獲得政治、經濟與文化資本、馮得一(739-809)以其財政能力經營道觀、田元素向帝王和宮廷婦女傳授道法、胡愔著書傳授其修行與醫療經驗等、韓自明扶持親屬成人後使得入道、魚玄機以「賣殘牡丹」詮釋自己無法施展才華的處境。這些可能性在本書的脈絡，分成世俗與宗教兩種層次，世俗層次有政治地位、文學藝術、情感追求，而宗教層次有教內位階、信仰實踐。

本書以專書篇幅處理唐代女道，展現了唐代各個階層的女道在宗教、政治、社會、宗教理論、醫學、文學等領域中的能動性與貢獻，對於唐代道教史與婦女史領域的研究者而言，是日後深化相關課題無法略過的研究成果。

(本文於 2020 年 3 月 26 日收稿；2020 年 7 月 23 日通過刊登)

* 本文初稿承蒙康豹教授、李貞德教授悉心指正，投稿後匿名審查人惠賜寶貴修改意見，謹在此一併致謝。