

『十二五』国家重点图书出版规划项目

尘俗回响

——古代仙道小说之演变

○ 柳岳梅 著

民出版社

中国
传统
文学
与
经济
生活
研究
丛书

仙道小说的出现、形成和发展遵循着中国古代小说的发展规律，同时也和仙道思想在社会生活中的起落宕迭同步。本书以仙道小说的演进阶段为切分，着重说明了古代社会生活的阶段性变化对仙道小说内容的影响。作者认为，受经济发展因素影响，古代社会生活阶段的重心亦随之转变，仙道思想内涵亦发生变化，由此引起了仙道小说主题内容的相应变化，也带来了仙道小说的世俗化演进。

图书策划 陈智英
责任编辑 韦金良
 梁永军
责任校对 毕瑞云
装帧设计 张变玲

ISBN 978-7-215-07699-0



9 787215 076990 >

定价：22.00元

『十二五』国家重点图书出版规划项目

上海财经大学『211工程』资助项目

尘俗回响

——古代仙道小说之

○ 柳岳梅 著



张觉 裴毅然 主编

中国
传
统
文
学
与
经
济
生
活
研
究
从
书

图书在版编目(CIP)数据

尘俗回响:古代仙道小说之演变 / 柳岳梅著. —
郑州:河南人民出版社,2012.11
(中国传统文学与经济生活研究丛书)
ISBN 978-7-215-07699-0

I. ①尘… II. ①柳… III. ①古典小说-小说研究-
中国 IV. ①I207.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 116298 号

河南人民出版社出版发行

(地址:郑州市经五路 66 号 邮政编码:450002 电话:65788036)

新华书店经销 河南省瑞光印务股份有限公司印刷

开本 890 毫米×1240 毫米 1/32 印张 6.5

字数 190 千字

2012 年 11 月第 1 版

2012 年 11 月第 1 次印刷

定价:22.00 元



总 序

2000年,在全国高校扩大规模的大背景下,向以财经专业见长的上海财经大学成立中文系。我校增设文史专业,既是借鉴伦敦经济学院的办学思路(这所全球知名的财经院校出了两位诺贝尔文学奖获得者),也是为了突破我校单一财经专业结构,从宏观上提高全校学生的人文素质。

至2006年,中文系的发展初见成效,除本科专业,先后建立三个硕士点。2007年,中文系向学校申请了与本校优势专业相结合的集体研究项目“经济社会发展与文学关系研究”。该项目的预期成果由15本系列专著组成(一套丛书),拟研讨上古至当代经济生活与文学发展之关系。是年,批准为我校“211工程”三期项目。

从经济生活与社会发展角度研究文学乃是一项具有相当穿越性的新论域。经济学与文学相结合,打通满足物质欲望与精神欲望的两大学科,以此拓宽文学研究领域,既关注文学作为艺术品的审美功能,又重视文学作为文化消费品的商品价值。这一思路视角虽新,论题虽灿,实际操作起来,终究筚路蓝缕,前无绳范坐标,后无依傍垫撑,无法循阶而入山门,一切只能靠自己摸索。

事实上,经济与文学虽有一望而知的逻辑关系——一切形而上的人文学科终须依托形而下之物质基础,也即管仲所云“仓廩实而知礼节”,然“衣食用住”终究与昂然高蹈的文学间隔较远,即使其间有千丝万缕的联系,毕竟属于曲径通幽式的间接关联。从“吃穿用住”到文学艺术,“剪



不断,理还乱”,程序多多,路途漫漫,寻找两者之间多维度联系,确非易事。当然,这也是两大学科至今尚未正式联姻的客观原因。

风云际会,由我们历史性地蹚走这第一遭,真是望前路而惶恐,临迈步而徘徊,然靡不有初,自古成功在尝试。在学科大分化又大融合的当今,向着这新生之路,我们还是先迈出了第一步。当然,只有走的人多了,才会成为路。如果没有后来者,我们走过的这条路自会被荒草复蔓,所谓“成果”也将被埋没,我们的付出也将被遗忘。然而今天,我们只能只问耕耘不问收获,尽量走好第一步。我们的总体思路是从资料实证入手,立一论示一据,力避对空放论。如此这般,丛书至少在材料收集上会有所贡献吧。当然,我们究竟做得如何,还得让实践与时间去检验,或者说,得让这套丛书的实际发行量、重版次数及社会影响去确定其生命力之强弱。本丛书乃集体项目,各本著作的内容及文气文势会因作者而异,其间得失,当然也只能由读者去品嚼掷评。

无论如何,我们在经济生活与文学之交叉研究方面,作了一番拓荒性的努力,力图寻找经济生活与文学艺术的各种联系,以及文学对经济生活的反作用力。史料粗备,论点略新,或可为中文研究者及文化学者提供某种参考。

这一研究项目原由许建平教授负责,2008年已由上海古籍出版社出版了其主编的五本专著。2010年秋,许建平教授调离我校。年底,学校决定改由张觉教授、裴毅然教授负责这一项目,这一项目得以继续推进。由于张觉教授任中文系主任,工作繁忙,除一些必须共同商量解决的问题,这十本专著的组稿、出版等具体工作由裴毅然教授操持,并改与河南人民出版社合作。

本丛书虽自成体系,但种种不足,实为难免,有蒙各路方家拨点,感激不尽。

张 觉 裴毅然

2012年3月20日





目 录

| | |
|------------------------|----|
| 引 言 | 1 |
| 一、仙道小说的形成 | 2 |
| 二、仙道思想与小说要素的构成 | 7 |
| 三、中国古代社会生活与仙道小说的世俗化演进 | 12 |
| 四、既有的研究成果与本书研究 | 28 |
| | |
| 第一章 仙、神仙思想与仙道小说的发生 | 31 |
| 一、关于仙人概念的界定 | 31 |
| 二、养生意识、恋生情绪与神仙思想的初萌 | 37 |
| 三、神仙思想与仙道小说的发生 | 41 |
| | |
| 第二章 先秦两汉神仙方术和仙道小说的早期形态 | 43 |
| 一、先秦两汉神仙思想的风靡 | 43 |
| 二、方士与先秦两汉仙道小说的创作 | 47 |
| 三、由神而仙和由人而仙 | 52 |
| 四、仙境的多层面开拓 | 57 |
| 五、仙道小说的宣教功能 | 62 |
| | |
| 第三章 道教新观念与魏晋南北朝仙道小说的分流 | 65 |
| 一、魏晋南北朝仙道小说的综述 | 65 |



| | |
|--|------------|
| 二、道教金丹派与修炼类仙道小说····· | 72 |
| 三、“仙隐合流”与洞窟类仙道小说····· | 83 |
| 四、世俗端倪与婚恋类仙道小说····· | 90 |
| 第四章 隋唐五代仙道小说的世俗化倾向····· | 95 |
| 一、唐代道教的经济考察与崇道氛围的高涨····· | 95 |
| 二、隋唐五代仙道小说的流传方式····· | 114 |
| 三、仙道小说的世俗精神····· | 119 |
| 四、“仙妓合流”与女仙形象的变异····· | 121 |
| 五、仙道观念与婚恋、剑侠、梦幻传奇····· | 129 |
| 第五章 宋元仙道小说的实用特征····· | 132 |
| 一、宋元经济繁荣与道教的转型及其对仙道小说的影响····· | 133 |
| 二、“预言”与“先知”：宋元仙道小说的实用心态之一····· | 148 |
| 三、“驱鬼”与“祈愿”：宋元仙道小说的实用心态之二····· | 150 |
| 四、“济世”与“助人”：宋元仙道小说的实用心态之三····· | 152 |
| 第六章 道教的民间化与明清仙道小说的转型····· | 156 |
| 一、明清仙道小说的繁荣····· | 156 |
| 二、斗法降妖：明清仙道小说的神魔化····· | 157 |
| 三、从“遇仙”到“遇艳”：明清仙道小说的艳情化 和艳情小说的仙化····· | 164 |
| 第七章 仙道思想对明清通俗小说的广泛渗透与影响····· | 168 |
| 一、仙道观念对小说主题的浸淫····· | 168 |
| 二、仙道观念对小说结构的影响····· | 171 |
| 三、仙道观念对人物描写的渗透····· | 177 |



| | |
|-------------|-----|
| 结 语..... | 186 |
| 主要参考书目..... | 192 |
| 后 记..... | 200 |





引 言

鲁迅认为,“中国文化的根柢全在道教”(《致许寿裳》),仙道思想是国人文化思想的构成部分,古代小说承载与书写着传统文化,尤其受到道教广泛而深刻的影响。王瑶说:“小说的发展和道教的盛行,存在着极密切的关系。”^①林辰也指出:“中国神怪小说的发展,和道家的广为传播与道教的自神其教息息相关……道教借小说进行宣教活动,一方面是推动了小说的发展,一方面是道教的思想内容渗透入小说之中。”^②本文研究对象为仙道小说,如何界定仙道小说?对此,本文采用广义视角,即触及仙道描写内容的小说文本均在考察视野内,既包括宣扬仙道思想的作品,也包括仅仅涉及某些仙道情节或者仙道人物的文本。结合阶段性社会生活情况,分析仙道思想的时代特征,描述仙道小说的历史演化轨迹及其反映的中国传统文化思想是本文写作目的。本文以为,仙道思想的风行引起了仙道小说的初萌,此后,小说体裁的日益完善与仙道思想的发展相伴而行。越来越成熟的仙道思想赋予小说丰满的内容,为小说提供了环境、情节与人物,既拓展了小说的创作主题,丰富了小说的结构模式,又增强了小说的表现力。总体说来,仙道小说内容的演进轨迹是:从宣教到世俗化,从最初弘扬白日飞升的宗教声音到融入世俗,最终回荡着尘世

① 王瑶:《小说与方术》,见《中古文学史论》,北京大学出版社1986年版,第119页。

② 林辰:《神怪小说史》,浙江古籍出版社1998年版,第109-110页。



之音。

一、仙道小说的形成

回顾中国古代小说的发展可知,以仙道思想为核心的道教曾经起了极大作用。对此,鲁迅先生指出:“中国本信巫,秦汉以来,神仙之说盛行,汉末又是大畅巫风,而鬼道愈炽;会小乘佛教亦入中土,渐见流传。凡此,皆张皇鬼神,称道灵异,故自晋迄隋,特多鬼神志怪之书。其书有出于文人者,有出于教徒者。”^①神仙之说的盛行与称道灵异的鬼神志怪之书的风行关系密切,众多鬼神志怪之书也包括宣扬仙道思想的仙道小说。考察仙道小说创作者可知,既有深受仙道思想影响的文人,也不乏信仰笃实的道教徒。

从小说发展史来看,这一文学体裁的问世和成熟是国人尤其是大众的阅读喜好自然选择之结果。那么,在小说发展进程中,每个历史阶段的文本形式和当时大众在接受、喜好之间有怎样的对应关系?追溯、梳理小说演变与传播的脉络可知,从“小说”一词的问世,直至古代小说高峰期的到来,“小说”受众以大众为主,此乃学界共识,虽然大众喜爱的题材种类多样,但关于仙道故事或仙道人物的传播与书写始终为小说家及受众所青睐,是小说内容的一个部分。班固《汉书·艺文志》最早提到了“小说家”:

小说家者流,盖出于稗官。街谈巷语,道听涂说者之所造也。孔子曰:“虽小道,必有可观者焉,致远恐泥,是以君子弗为也。”然亦弗灭也。闾里小知者之所及,亦使缀而不忘。如或一言可采,此亦刍蕘狂夫之议也。

^① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第29页。



如淳注曰：“《九章》‘细米为稗’。街谈巷说，其细碎之言也，王者欲知间巷风俗，故立稗官使称说之。”从这条记载可知，所谓小说，其内容即琐碎的、具有间里民俗色彩的街谈巷语；稗官的职责就是将它们搜集起来且汇报于上；虽然“小说”乃“君子弗为”之文体，但“亦弗灭”，而且有“一言可采”的存在意义。就其形式来看，上报的“街谈巷语”是经过“稗官”加工整理（即“造”）的文本；就其内容来看，是百姓热衷的话题。先秦两汉时期，神仙方术思想在社会上广泛流传，人们喜谈仙道羽流，对仙人仙药心存向往。桓宽《盐铁论·散不足》曰：“当此之时，燕齐之士释锄耒，争言神仙方士。”^①据《史记·封禅书》载，虽然“燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”^②人们相信世上确有神山仙境存在，“盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。”^③受时风左右，燕齐人寻仙潮流风起云涌。“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其傅在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。”^④虽然燕齐人的求仙行动屡次受阻，他们的热情却丝毫没有减低。求仙行为至秦始皇达到了一个高潮，“数巡狩五岳，滨海之馆，以求神仙蓬莱之属”^⑤。受他差遣，徐福、韩众、侯公、卢生等方士先后率童男童女入海求仙人仙药。由上可知，求仙寻道的故事和仙道人物是当时社会谈论的热点，因此，先秦两汉时期的小说文本也必然记录了这样的内容。正如鲁迅所述：“至于小说，我以为倒是起于休息的。……则到休息时，亦必要寻一种事情以消遣闲暇。这种事情，就是彼此谈论故事，而这种谈论故事，正就是小说的起源。”^⑥先秦两汉是小说初萌时

① 马非百：《盐铁论简注》，中华书局1984年版，第245页。

② 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局1959年版，第1369页。

③ 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局1959年版，第1370页。

④ 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局1959年版，第1369页。

⑤ 马非百：《盐铁论简注》，中华书局1984年版，第245页。

⑥ 鲁迅：《中国小说的历史变迁》，见《中国小说史略》附录，人民文学出版社1973年版，第270页。



期,述神仙之有无是社会风行的谈论内容,由此,仙道小说应时而生。

魏晋六朝时期,“世之所尚,因有撰集,或者掇拾旧闻,或者记述近事,虽不过丛残小语,而俱为人间言动”^①,旧闻也好,近事也罢,这些记录“人间言动”的“丛残小语”究竟是什么内容呢?刘勰《文心雕龙·明诗》论及魏晋南北朝诗歌曰:“正始明道,诗杂仙心。”^②其实,此时小说亦如诗,“杂仙心”是其内容创作的显著特点。考察魏晋南北朝小说,我们发现,相当一部分文本出自道士或深好道术之辈,有关仙人仙药的描摹随处可见。生命思潮奔涌,山水意识勃发,清谈盛行,所有这些均刺激了大众的想像力和谈论兴趣,诚如鲁迅所说:“魏晋以来,乃弥以标格语言相尚,惟吐属则流于玄虚,举止则故为疏放”,“而老庄之说亦大盛,其因佛而崇老为反动,而厌离于世间则一致,相拒而实相扇,终乃汗漫而为清谈”。^③于是“精骛八极,心游万仞”(陆机《文赋》)^④,“情寄八荒之表”(钟嵘《诗品》)^⑤,“神与物游”(《文心雕龙·神思》)^⑥,所想所述皆与仙道内容相关联。凡此,均使小说篇幅虽为“丛残小语”,文本内容却很丰富、富于联想。

“小说亦如诗,至唐代而一变。”^⑦与前代喜谈“变异”的小说相比,明人胡应麟认为:“至唐人乃作意好奇,假小说以寄笔端。”^⑧鲁迅评唐人小说“虽尚不离于搜奇记逸,然叙述宛转,文辞华艳”,“是时则始有意为小说”,他进一步描述唐传奇“源盖出于志怪,然施之藻绘,扩其波澜,故所成就乃特异,其间虽亦或托讽喻以纾牢愁,谈祸福以寓惩劝,而大归则究在文采与意想,与昔之传鬼神明因果而外无他

① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第45页。

② 范文澜:《文心雕龙注》,人民文学出版社1958年版,第67页。

③ 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第45页。

④ 萧统编、李善注:《文选》,上海古籍出版社1986年版,第763页。

⑤ 陈延杰:《诗品注》,人民文学出版社1961年版,第23页。

⑥ 范文澜:《文心雕龙注》,人民文学出版社1958年版,第493页。

⑦ 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第54页。

⑧ 《少室山房笔丛》卷三六,上海书店2009年版,第371页。



意者,甚异其趣矣”^①。从上述评价可知,有别于汉魏时期的“街谈巷语”、“丛残小语”,唐传奇乃是有意创作的小说文本,这种“有意”表现在创作动机上“作意好奇”,情节编写上“施之藻绘,扩其波澜”,语言表达上“文辞华艳”。创作目的鲜明,“或托讽喻以纾牢愁,谈祸福以寓惩劝”。值得注意的是,遍览唐人小说文本,在这些“有意为之”的作品中,仙道故事或仙道人物仍然占有相当的数量和分量,唐人在小说中用仙道故事、仙道人物、仙道形式抒写其人生观、价值观、时代风尚和生活态度,尽管弘道宣教不再是仙道小说创作目的,但就这类小说数量之多、内容之丰富来看,可以感受到唐人对仙道思想和仙家生活的衷情与追从。

有宋一代,各类文学体裁均取得丰硕成果,小说亦如是。宋人小说有文言与白话之分,无论哪种都触及了仙道故事或仙道人物。一方面,宋主好文,命李昉等十二人“以野史传记小说诸家成书五百卷,目录十卷,是为《太平广记》”^②。仅从目录来看,该书收“神仙”55卷,“女仙”15卷,“道术”5卷,“方士”5卷,近五分之一的内容取材于“仙道”。另一方面,应两宋都市经济生活之繁荣而生的市民阶层亦滋生了自己的娱乐喜好,那就是通俗、生动的“说话”伎艺。从胡士莹《话本小说概论》所征引的文献可知,宋代市民热衷于听“说话”：“不以风雨寒暑,诸棚看人,日日如是(《东京梦华录》卷五“京瓦伎艺”)。”甚至连皇帝也深乐此中,“小说起仁宗时,盖时太平盛久,国家闲暇,日欲进一奇怪之事以娱之”^③,“南宋供奉局,有说话人如今说书之流。其文必通俗,其作者莫可考。泥马倦勤,以太上享天下之养,仁寿清暇,喜阅话本,命内珰日进一帙,当意,则以金钱厚酬(《古今小说序》)”,“至有宋孝皇以天下养太上,命侍从访民间奇

① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第54~55页。

② 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第78页。

③ 郎瑛:《七修类稿》卷二二。



事,日进一回,谓之说话人(《今古奇观序》)”^①。为朝野上下所共同追捧的“说话”伎艺含有数量可观的仙道内容。《都城纪胜》、《梦粱录》、《古杭梦游录》等文献均提出宋人“说话”有四家,“说参请”是四家之一,其内容“谓宾主参禅悟道等事”。《醉翁谈录》著录的宋人“说话”名目下列“神仙”类,著录“种叟神记”等十种。^②《清平山堂话本》收录话本28篇,“大多为宋元话本的原始形态”^③,内有7篇取材仙道或触及仙道描写,分别是:“西湖三塔记”、“蓝桥记”、“洛阳三怪记”、“张子房慕道记”、“陈巡检梅岭失妻记”、“杨温拦路虎传”、“董永遇仙传”。程毅中《宋元小说家话本集》收宋元话本40篇,直接取材仙道故事有4篇,分别是:“种瓜张老”、“张子房慕道记”、“陈可常端阳仙化”、“福禄寿三星度世”;另有9篇涉及仙道人物,分别是:“杨温拦路虎传”、“西山一窟鬼”、“定山三怪”、“西湖三塔记”、“洛阳三怪记”、“陈巡检梅岭失妻记”、“燕山逢故人郑意娘传”、“勘靴儿”、“皂角林大王假形”,总共13篇,占全书的三分之一。^④深得宋元市井细民喜爱的小说,无论文言还是白话都将“仙道”内容纳入其中,由此促进了宋元仙道小说文本的形成和传播。

明清两朝是中国古代小说创作与传播的黄金时期,文本的刊刻数量可观。宁稼雨《中国文言小说总目提要》和江苏社科院《中国通俗小说总目提要》对这一时期小说文本有详尽的描述。其中,仙道小说篇目之多、表现形态之丰富、影响力之大,也绝非前代可比。鲁迅叙明之仙道思想波及小说创作时说:

明初稍衰,比中叶而复极显赫,成化时有方士李孜,释继晓,正德时有色目人于永,皆以方伎杂流拜官,荣华熠耀,世所企羨,

① 胡士莹:《话本小说概论》,中华书局1980年版,第41-42页。

② 胡士莹:《话本小说概论》,中华书局1980年版,第256-258页。

③ 《清平山堂话本》“出版说明”,上海古籍出版社1992年版,第1页。

④ 程毅中:《宋元小说家话本集》,齐鲁书社2000年版。



则妖妄之说自盛,而影响且及于文章。……凡所敷叙,又非宋以来道士造作之谈,但为民间巷间意,芜杂浅陋,率无可观。然其力之及于人心者甚大,又或有文人起而结集润色之,则亦为鸿篇巨制之胚胎也。^①

总观这一时期的仙道小说可谓千姿百态,既有专述仙道人物传记如《八仙出处东游记传》者,也有弘扬儒释道三教合一如《西游记》者,还有以仙道预言结构小说、暗示情节发展和人物命运如《水浒传》、《金瓶梅》者,更有以人生幻梦当皈依仙道为主旨如《红楼梦》者。从文本规模来看,不但有数量众多的短篇,还有许多长达百回的鸿篇巨制如《女仙外史》、《封神演义》等。要而言之,较之前代,明清小说中的“仙道”存在堪称五光十色:仙道故事、仙道人物、仙道描写、仙道思想,以及以仙道预言组织文本的结构模式,凡此种种,难以尽述。仙道小说随着“小说”这一体裁的成熟也达到自身最丰富的状态。

由上可知,仙道小说的出现、形成和发展遵循着中国古代小说的发展规律,同时也和仙道思想在社会生活中的起落宕迭同步。小说由“道听途说”、“丛残小语”演化成为一种独立成熟的文学体裁的过程,也即仙道思想发展与完善的过程。仙道思想依托小说而传播,深入人心,同时也滋育了仙道小说且日臻完善。崇仙向道的传统思想是仙道小说创作的强劲内因,大众对小说这一通俗文学形式的喜好构成了仙道小说传播的外环境,内外结合,催生了仙道小说,源远流长,影响深远。

二、仙道思想与小说要素的构成

崇仙弘道目的曾经是小说创作与传播的动力。先秦两汉时期,

^① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第127页。



承袭春秋“不死”愿望而来的神仙思想,历经战国而大盛。从战国末期直至秦汉,“求仙”从思想的向往发展为行动的寻找,齐威、宣、燕昭、秦始皇、汉武帝等君王多次派方士入海。社会风靡神仙思想,文人方士“皆言神仙道术及远方怪异之事。”^①表现神仙成为先秦两汉文学的一个重要内容,于小说而言,尤为突出。《汉书·艺文志》收录的小说绝大多数由方士或者方士化了的儒生创作而成。这一时期未著录于汉《志》之作如《穆天子传》、《山海经》、《海内十洲记》、《汉武洞冥记》、《神异经》、《汉武故事》、《列仙传》,其作者即使并非方士,却也深受神仙方术思想影响,“而大旨不离乎言神仙。”^②源自方士亦或迷恋方术之人、宣扬神仙思想、传播方术方药之说是先秦两汉小说得以萌生且流传的主要原因。魏晋南北朝时期,上自王公贵族,下至平民百姓,“恋生”、“恶死”情绪较之前代有过之而无不及,以“神仙”思想为核心的道教——这一中国本土宗教终于走向了成熟。此时小说仍然依附宗教而存在,“及其著述,亦足以发明神道之不诬也”^③,拥道自重,“意在自神其教”^④,仍是小说创作的主要目的。唐以道教立国,受此影响,求仙访道、述仙人奇事内容不独见于唐诗,唐人小说中亦时时可见。唐传奇作者之一的杜光庭就是一个道士。宋承唐风,几代皇帝均迷恋道教,流风所致,无论文言还是话本,宋代小说亦屡屡可见“仙风道骨。”经元而至明清,儒释道三教合流,“也敬僧,也敬道,也养育人才”^⑤,尽管有儒释共生,“敬道”之声时时可闻。在古代小说发展臻于巅峰状态时,仙道小说从种类到内容和表现形式也呈丰富多彩之姿。可知弘道宣教一直是激发小说创作的动机,随社会生活变化而宕迭,却从未消失。

① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第24页。

② 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第19页。

③ 干宝:《搜神记》序,中华书局1979年版,第2页。

④ 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第19页。

⑤ 《西游记》第四十七回,人民文学出版社1980年版,第605页。



仙道人物为小说提供了人物形象。自先秦两汉而至明清,许多小说都刻画了令人记忆深刻的人物形象,其中包括许多仙道人物。古代小说的仙道人物形象源自两种:一是由仙而仙,即本来就是世代传说中的仙人,如《逍遥游》中“肌肤若冰雪,绰约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”^①的藐姑射山神人、《列仙传》中“能入火自烧”,“随风雨上下”^②的赤松子,《汉武故事》中“原心无恶”,只因“疏妄无赖,久被斥退,不得还天”^③的谪仙东方朔,等等;二是由人而仙,此类人物亦分为两种:未经修炼而秉性灵异能通仙者,如与西王母相会的穆天子,此其一也。通过修炼、脱却凡胎而成仙者,如《搜神后记》卷一叙“丁令威,本辽东人,学道于灵虚山。后化鹤归辽”,劝戒乡人,“城郭如故人民非,何不学仙冢垒垒”。^④《醒世恒言》第三十七卷叙杜子春“把天大家私,丢在脑后,日夕焚香打坐,涤虑凝神,一心思想神仙路上”^⑤,最终白日飞升,此其二也。对比来看,先秦两汉时期的小说以由仙而仙的人物形象居多;魏晋南北朝时期小说中由仙而仙的人物形象日益淡出,由人而仙的形象数量上升;到了宋元明清小说中,大量身秉异能、沟通天人的道士都是这种类型,他们通过修炼而身具灵异,最终仙去。不管由仙而仙还是由人而仙,仙人的特点都是共同的:长寿不死、任意飞升和精通变化。超越时间和空间,进入自由时空。仙人形象是仙道思想长期传播的结果,也是人们对道教世界向往的产物。

仙境成为小说的展开环境。仙境描写在古代小说中分为两种情况:一是书写仙境实有以证仙道之真实。出于宣教目的而书写的仙

① 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局1983年版,第21页。

② 王叔岷:《列仙传校笺》,中华书局2007年版,第1页。

③ 班固:《汉武故事》,见《鲁迅辑录古籍丛编》第一卷《古小说钩沉》第四集,人民文学出版社1999年版,第436页。

④ 陶潜:《搜神后记》,卷一,汪绍楹校注,中华书局1981年版,第1页。

⑤ 《醒世恒言》第三七,中华书局2009年版,第803页。



境经历了一个由远至近、由不得入到可得入的演变过程。先秦两汉时期的仙境远在天边,不得接近。如《列子·汤问》提到的仙境:“禹之治水土也,迷而失途,谬至一国,滨北海之北,不知距齐州几千万里,其国名曰终北,不知际畔之所齐限”,“渤海之东不知几亿万里,有大壑焉,实惟无底之谷,其下无底,名曰归墟……其中有五山焉:一曰岱舆,二曰员峤,三曰方壶,四曰瀛洲,五曰蓬莱……而五山之根无所连箸,常随潮波上下往还,不得暂峙焉……岱舆员峤二山流于北极,沉于大海,仙圣之播迁者巨亿计”。^①再如《列子·黄帝》所载“华胥氏之国在弇州之西,台州之北,不知斯齐国几千万里,盖非舟车足力之所及,神游而已。”^②又如《博物志》卷一所载“地南北三亿三万五千五百里,地部(坻)之位起形高大者有昆仑山。”^③《十洲记》记载“昆仑号昆陵,在西海戌地,北海之亥地,去岸十三万里……咸阳去此四十六万里”^④,以及《史记·封禅书》记载“三神山者,其傅在勃海中,去人不远;患且至,则船风引而去……未至,望之如云;及到,三神山反居水下。临之,风辄引去,终莫能至云”^⑤。从这些文献描述来看,早期的仙境描写都呈可望而不可及之势,它们是人们想像和谈论的空间存在,是“神思”的空间。魏晋以降,随着道教理论日臻成熟,关于仙境的想像不再是“蓬山此去无多路”,而是有着日益清晰的、贴近现实生活的面貌。以葛洪《神仙传》为代表的魏晋南北朝仙道小说将仙境具体落实在被青山绿水所环绕的名山大川和洞天福地之中。这种描写是隐逸之风、山水意识与神仙观念相结合的结果。唐宋以后,仙境与人境更无距离,移步换景,斗室之间都可能别

① 杨伯峻:《列子集释》,中华书局1979年版,第163、151-154页。

② 杨伯峻:《列子集释》,中华书局1979年版,第41页。

③ 范宁:《博物志校证》,中华书局1980年版,第7页。

④ 东方朔:《十洲记》,《道藏》第11册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第54页。

⑤ 《史记》卷二八《封禅书》,中华书局1959年版,第1369-1370页。



有洞天,另有仙境,甚至可以说有仙人之处即为仙境。唐传奇《南柯太守传》的大槐安国即是庭院中的一株大槐树;《醒世恒言》第四卷“灌园叟夜逢仙女”入话的崔玄微就是在自家宅院与仙人遇合得授服食之术,后成仙而去。二是借仙境之意以书写人们对理想世界和生活方式的向往。晋人陶渊明的《桃花源记》首开先河,那个令人神往“不知有汉,无论魏晋”、“黄发垂髫,并怡然自乐”的“芳草鲜美,落英缤纷”之处,恰恰是历经离乱的人们对恬淡、宁静的生活心生向往而描绘出来的理想国:“土地平旷,屋舍俨然。有良田、美池、桑竹之属。阡陌交通,鸡犬相闻”。^①这一理想国符合道家思想:“小国寡民。使有什伯之器而不用;使民重死而不远徙。虽有舟舆,无所乘之;虽有甲兵,无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食,美其服,安其居,乐其俗。邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死,不相往来。”^②《红楼梦》第二十六回写林黛玉居住的潇湘馆“只见凤尾森森,龙吟细细……湘帘垂地,悄无人声。走至窗前,觉得一缕幽香从碧纱窗中暗暗透出”^③。若不是有那透出的一缕幽香提示,真让人心生恍惚,如处仙境。

仙凡相通的想像为中国古代小说情节展开提供了很多模式,“遇仙记”是其中之一。此类小说通行的模式是:尘世→误入仙境→返回尘世→成仙而去或不得复入,仙境一日世上千年、人生如梦是这个模式的共同内容。所不同的是,进入仙境的方式有被仙人带人和误入两种,此外,结局有成仙而去或不得复入之别。比如《神仙传》卷二吕恭返乡对乡人自述“我昔采药,随仙人去,至今二百余年,今复归矣。”^④又如《桃花源记》武陵人欲重返桃花源,“不复得路”。“遇仙记”模式自魏晋以后,屡屡被复制,成为中国古代小说常见的

① 龚斌:《陶渊明集校笺》,上海古籍出版社1996年版,第402页。

② 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第357页。

③ 曹雪芹、高鹗:《红楼梦》,人民文学出版社1982年版,第365~366页。

④ 胡守为:《神仙传校释》卷二《吕恭》,中华书局2010年版,第46页。



情节模式。“仙梦”是其中之一。此类小说的通行模式是：现实 \Rightarrow 仙梦，通常为凡人于梦中遇仙或经历仙境生活（这一仙境生活常常是现实未遂之想法），然后返回现实，所不同的是，这一次返回是带着参透人生的体悟，更有以游仙修道终了者。唐传奇《枕中记》、《南柯太守传》、《杜子春》、《醒世恒言》卷二十六之“薛录事鱼服证仙”皆属这一模式的代表作品。“仙道预言”是其中之一。此类小说的模式是：仙道预言 \Rightarrow 现实展开，在这一模式中，存在一个“反证”的环节，即仙道预言成为小说情节展开的依据，通过现实展开，最后对预言内容做出反证。《水浒传》、《三国演义》均有这种描写，《红楼梦》更是这一模式的最佳范本。

综上所述，仙道思想与中国古代小说之间存在着互动关系。仙道思想既是小说写作与传播的动力，又为小说提供了人物、环境、情节展开模式；同时，小说文体的日趋成熟也令仙道故事的书写呈丰富多样之势，由此，生成了另一种小说类型：仙道小说。

三、中国古代社会生活与仙道小说的世俗化演进

葛兆光认为，道教的发展史实际是道教在主流文化的压迫下不断自我调整以屈从主流文化的所谓“屈服史”，洞天福地思想是道教不断“屈服”的产物。^① 仙道小说存在着从宣教到世俗化的演进轨迹，这一演进也是仙道小说不断屈服的过程，即从弘扬道教观念到描写世俗生活的屈服。事实上，道教自问世起，即立足于世俗，“以入世济世为基本要求，以仙道为理想追求和指引的学仙修道之路，是其教义思想的基本特质”^②。由世俗向神仙的超越是道教终极目标，其

① 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店2003年版，第8~10页。

② 张继禹：《入世济世与神仙超越》，《中国道教》2002年第3期。



历史演进却是日趋世俗化的,从仙道小说的内容演变可以清晰感受到这一演化特征。由于不同历史阶段的社会政治、经济状况有差别,道教的主流特征因之而异。受其影响,仙道小说所反映的内容也有着阶段性的差异。尽管仙道小说与道教发展同步,总体上是向世俗迈进的,但每一个时代的声音是不同的。

受社会风习浸染,以帝王为中心寻访仙人仙药的故事构成先秦两汉仙道小说的书写内容。他们依托仙人或有沟通仙凡能力的方士,试图寻得、服食不死药而实现肉身成仙理想。神仙思想在先秦两汉的风靡由三个原因所致:一是春秋以来形成的“不死”观念的沿袭;二是始自战国直至汉代的帝王求仙行动;三是战国纷争以及汉末“白骨露于野,千里无鸡鸣”^①的离乱引发百姓乱世保命的情绪。汉乐府民歌《薤露》表达了人们对生命存在的考问:“薤上露,何易晞。露晞明朝更复落,人生一去何时归?”^②于是,求仙访道,借神秘力量以远离死亡成为先秦两汉自帝王而至百姓的社会性向往。以《山海经》、《穆天子传》为代表的小说所记载的仙道故事展示了当时人们对仙道的丰富想像:所谓仙人,即能够超越时间和空间的特殊人群,他们实有且居住在世人的不可到达的、光怪陆离的神山仙境,他们手中掌握着能使人脱离死亡的仙药。这一时期的历史典籍保留着丰富的寻仙记录。《史记·秦始皇本纪》载秦始皇“遣徐市发童男女数千人,入海求仙人”^③，“悉召文学方术士甚众,欲以兴太平,方士欲练以求奇药。今闻韩众去不报,徐市等费以巨万计,终不得药”^④。直到生命最后几年,秦始皇求仙之心仍未泯灭,“后五年,始皇南至湘山,遂登会稽,并海上,冀遇海中三神山之奇药。不得,还至沙丘崩”^⑤。

① 曹操:《蒿里行》,余冠英选注《三曹诗选》,人民出版社1979年版,第4页。

② 郭茂倩:《乐府诗集》,中华书局1979年版,第396页。

③ 《史记》卷六《秦始皇本纪》,中华书局1959年版,第247页。

④ 《史记》卷六《秦始皇本纪》,中华书局1959年版,第258页。

⑤ 《史记》卷二八《封禅书》,中华书局1959年版,第1370页。



《史记·封禅书》载汉武帝“东巡海上，行礼祠八神。齐人之上疏言神怪奇方者以万数，然无验者。乃益发船，令言海中神山者数千人求蓬莱神人”^①。这一时期仙道小说的求仙、遇仙主人公以帝王形象为主体，这说明帝王是仙道向往的具体实践者，出现这种书写结果和此时仙道观念的特点及其成仙方式与条件有关系。上文提及先秦两汉时期仙人来源是“由仙而仙”，即与生俱来秉赋“不死”、“变化”、“飞升”异能，若要取得和他们一样的生命特征，只有依托仙人指点，服食“不死药”，但仙凡相隔，远离尘世，仙人不可亲近，仙境不可得，寻找掌握“不死药”的仙人需要有雄厚经济能力支撑，具备这种经济条件的，舍帝王其谁？《盐铁论·散不足》叙时人传言“仙人食金饮珠，然后寿与天地相保”，引得帝王如秦始皇者“数巡狩五岳，滨海之馆，以求神仙蓬莱之属。数幸之郡县，富人以资佐，贫者筑道旁。其后小者亡逃，大者藏匿”。^②“不死药”以金石珠玉构成，寻找仙人和“不死药”花费弥多，耗资巨大，除却帝王，凡俗百姓焉能企及？由此可知，先秦两汉仙道小说记录了世人对遥不可及、神秘光怪的仙人世界、仙人生命的向往，仙凡相遇多发生在帝王身上也，帝王群体虽属凡俗，却并非普通人生活的真实代表，芸芸众生的仙道实践还没有完全进入小说文本。关于帝王求仙访道的记录，只是在宣扬仙道实有，这是先秦两汉仙道小说的书写面貌。

人性觉醒、山水意识勃兴、隐逸思潮汹涌、江南经济开发等社会生活的变化孕育了魏晋南北朝仙道小说的新内容。相比于前代，这一时期的仙道小说固然仍肩负宣教重任，但已将关注的视野转向世间，缥缈、虚幻的仙人仙药变得真实可得，这种转向可以概括为：仙人可致，仙境可达，仙凡相通。首先，仙人实有，遇仙记类的故事得以流传。这一阶段小说文本中的仙人特点是由人而仙，在脱却凡胎之前，

① 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局1959年版，第1397页。

② 马非百《盐铁论简注》，中华书局1984年版，第245页。



仙人与世人无异,自食其力,劳作而活。如《搜神记》卷一的葛由“好刻木作羊卖之”^①,后偶入多桃绥山而得仙道。又如《搜神后记》卷一载会稽刻县民袁相、根硕本打猎种田,后成仙而去。肯定了仙人实有,那么,如何致仙?曰:修炼而致。在成仙方式上弃仙药而重修炼,凡人得仙人教化而成仙的例子比比皆是,如《神仙传》卷二的皇初平得道士授术成仙,复以仙术授其兄皇初起,亦得道。

初起曰:“弟独得仙道如此,吾可学乎?”初平曰:“唯好道便可学耳。”初起便弃妻子,留住就初平学,共服松脂茯苓。至五百岁,能坐在立亡,行于日中无影,而有童子之色。后乃俱还乡里,诸亲死亡略尽,乃复还去……初平改字为赤松子,初起改字为鲁班。其后传服此药而得仙者数十人焉^②。

又如《搜神记》卷一载炎帝少女追随赤松子,“亦得仙,俱去。至高辛时,俱为雨师,游人间,今之雨师本是焉”^③。当然,魏晋南北朝时期对成仙方式的选择并没有完全放弃服食,不同以往的是,这一时期的“不死药”已由昂贵的金石珠玉转为花草松脂,如《搜神记》的赤将子、《神仙传》的伯山甫等都是服食山野草果而得道成仙的,靠服食草木花果而得道的经济成本大大降低,故而服食成仙可以成为魏晋南北朝寻常百姓的理想了。须指出,魏晋南北朝的仙道思想开始强调品行修炼的重要性,也就是说,行善济世亦可成仙得道,即使不修肉身,也要修道心,道心向善,《神仙传》卷三仙人指点沈羲“汝还人间,救治百姓之疾病者”,“后人多得其方术者也。”^④其次,仙境可达。仙境在哪儿?“不识庐山真面目,只缘身在此山中”(苏轼《题西林

① 干宝:《搜神记》卷一,中华书局1979年版,第4页。

② 胡守为:《神仙传校释》卷二,中华书局2010年版,第41-42页。

③ 干宝:《搜神记》卷一,中华书局1979年版,第1页。

④ 胡守为:《神仙传校释》卷三,中华书局2010年版,第70页。



壁》)。”仙境就在凡世,峰回路转而在身边,魏晋南北朝仙道小说遇仙环境多为青山秀水所环绕的洞天福地。仙境构想由在天在海而转向在地,修仙求道的动机亦有改变,白日飞升不再是唯一选择,“在地”亦可。《神仙传》卷一的白石生“不肯修升仙之道,但取于不死而已,不失人间之乐”。他认为“天上无复能乐于此间耶!……天上多有至尊相奉事,更苦人间耳。”^①《神仙传》卷五仙人马鸣生也是“不乐升天,但服半剂,为地仙矣。”^②用永恒不死的生命尽享“人间之乐”是魏晋南北朝仙道小说描绘的成仙理想,较之先秦两汉有显著的差异,小说中“地仙”形象的出现是这一时期道教理论发展的文学反映。葛洪《抱朴子内篇·论仙》云:“按仙经云,上士举形升虚,谓之天仙。中士游于名山,谓之地仙。下士先死后蜕,谓之尸解仙。”^③他提出符合人道的仙人生活应当是:

人道当食甘旨,服轻暖,通阴阳,处官秩,耳目聪明,骨节坚强,颜色悦怿,老而不衰,延年久视,出处任意,寒温风湿不能伤,鬼神众精不能犯,五兵百毒不能中,忧喜毁誉不为累,乃为贵耳。……笃而论之,求长生者,正惜今日之所欲耳。^④

这里所描绘的仙人已经是既要能飞、不死,还要尽享尘世之乐的凡人了。“天仙”向“地仙”的演变说明,此时修仙“过多地堆积着现世的欲望,人们执著于成仙,并不是要企图超越现世,走向彼岸;而是渴求永世的富贵闲适”^⑤。仙凡相通,仙人与凡人的生活界限被模糊了,世人所羡慕的是仙人“不死”的生命,用这种“不死”来尽享人世之乐

① 胡守为:《神仙传校释》卷一,中华书局2010年版,第34页。

② 胡守为:《神仙传校释》卷五,中华书局2010年版,第167页。

③ 王明:《抱朴子内篇校释》卷二,中华书局1985年版,第20页。

④ 王明:《抱朴子内篇校释》卷三,中华书局1985年版,第52~53页。

⑤ 张庆民:《魏晋南北朝志怪小说通论》,首都师范大学出版社2000年版。



是修炼的目的。由上可知,魏晋南北朝仙道小说内容是宣教向世俗生活的转变与屈服:仙人从帝王转为普通人,成仙方式由借助外力转向依靠自我修为,即由对仙人赐药的依赖转变为持之以恒地自我身心兼修以得道。仙道小说内容的转变和魏晋南北时期社会思潮的转型有关,这一阶段既是道教的成熟时期,也是“精神上的大解放,人格上思想上的大自由”^①时代。对政治纷乱的厌弃,对生命价值的考问,对青山秀水的留恋,对隐逸生活的向往,这些人性觉醒的思想与道教的发展相融合,赋予仙道观念新的理解,并使之进一步深入人心;反之,这一时期的修道理论和方式更激发了人们对现实生活的关注,此时江南经济的开发,使得江南明媚秀丽的山水不但进入世人的生活享受,也丰富了道教的仙境构想。可以说,从先秦两汉到魏晋南北朝,仙道小说已由宣教之声开始奏响世俗之音了。

以修炼而求得尽享尘世快乐之永久成为唐代仙道小说所要彰显的内容。葛洪的时代已将“古之得仙者,或身生羽翼,变化飞行,失人之本,更受异形,有似雀之为蛤,雉之为蜃”视为“非人道也”^②,唐人对于修仙得道之艰辛与尘世享受的选择更加明确:“今仙海无涯,长生未致,辛勤于云山之外,不免就死”,不如“下山乘肥衣轻,听歌玩色”。^③如果说魏晋南北朝仙道小说已经初露世俗之音,那么,隋唐五代的仙道小说可称为世俗的赞歌。这种颂赞源于唐代充满自由、享乐气息的生活真实,从诗到绘画、书法作品都可以感受到有唐一代富贵、奔放、精神自由与物质享受并重的生活气息。《唐摭言》记录了唐代士子一朝科举进身及第,立刻融入奢华享受的史实:“曲江亭子,安史未乱之前,诸司皆有,列于岸浒。幸蜀之后,皆烬于兵火矣,唯尚书省亭子存焉。进士开宴,常寄其间。既撤馔,则移乐泛舟,

① 宗白华:《美学散步》,上海人民出版社1981年版,第208页。

② 王明:《抱朴子内篇校释》卷三,中华书局1985年版,第52页。

③ 《续玄怪录》,《太平广记》卷一七,中华书局1961年版,第116页。



都为恒例。宴前数日，行市骈阗于江头。其日，公卿家倾城纵观于此，有若东榻之选者十八九。钿车珠幕，栉比而至。”^①“长安游手之民，自相鸠集，目之为‘进士团’。初则至寡，洎大中、咸通以来，人数颇众。其有何士参者为之酋帅，尤善主张筵席。凡今年才过关宴，士参已备来年游宴之费，由是四海之内，水陆之珍，靡不毕备。……时或拟作乐，则为之移日。……曲江之宴，行市罗列，长安几于半空。”^②同书卷一载唐开元以后“物态浇漓，稔于世禄，以京兆为荣美，同、华为利市，莫不去实务华，弃本逐末”^③。“大抵天宝之风尚党，大历之风尚浮，贞元之风尚荡，元和之风尚怪。”^④从这些记载中可以看出，唐代科举成功的青年士子生活相当奢华，泛舟宴游、群集出行，引得世人瞩目，甚至连公卿之家都车马云集地来给自家女儿选佳婿。受豪奢现实生活的刺激，仙道小说用两种方式描绘唐人对神仙世界和生活的想像与感受。一是写尘世所无，仙界必有，人们对仙人享乐生活的想像更在尘世之上，“遇仙记”类的作品即以此为内容。首先渲染仙界物质的极端富有。《太平广记》卷四一九“柳毅”引《异闻录》写柳毅眼中的龙宫仙境：“谛视之，则人间珍宝，毕尽于此。柱以白璧，砌以青玉，床以珊瑚，帘以水晶，雕琉璃于翠楣，饰琥珀于虹栋。奇秀深杳，不可殚言。”成仙得道的柳毅“后居南海，仅四十年，其邸第舆马，珍鲜服玩，虽侯伯之室，无以加也。”^⑤同书卷一七引《续玄怪录》写裴谡得道后，厅堂“饰以异宝”，“器物珍异，皆非人世所有”^⑥。其次描绘仙界生活环境的舒适。“田畴尽长大瓠，瓠中实以五谷。甘香珍美，非中国稻粱可比。人得足食，不假耕种。原隰滋茂，菽稷

① 《太平广记》卷一七八引《唐摭言》，中华书局 1961 年版，第 1328 ~ 1329 页。

② 王定保：《唐摭言》卷三，三秦出版社 2011 年版，第 33 页。

③ 王定保：《唐摭言》卷一“两监”，三秦出版社 2011 年版，第 7 页。

④ 李肇：《唐国史补》，上海古籍出版社 1979 年版，第 57 页。

⑤ 《异闻录》，《太平广记》卷四一九，中华书局 1961 年版，第 3411、3416 页。

⑥ 《太平广记》卷一七，中华书局 1961 年版，第 117 页。



不生。一年一度,树木枝干间,悉生五色丝犷,人得随色收取,任意絃织。异锦纤罗,不假蚕杼。四时之气,常熙熙和淑,如中国二三月。”^①《游仙窟》中的仙界更是“珠玉惊心,金银曜日”^②,目力所及,流光溢彩。二是写尘世所有,仙界所无,尘世生活的生命愉悦引得神仙们弃仙就凡,发生“仙凡之恋”,唐人小说于此尤多著力。“仙凡之恋”的主人公多为女仙,集美丽、多情、率真于一身,充满生命活力,如《传奇·封陟》中的上元夫人思恋红尘、《博异志·杨真伯》中的女仙“久栖幽隐”^③,不甘寂寞而俯就凡世儒生、《灵怪集·郭翰》中的织女叹息“天上哪比人间”^④,等等。在仙凡互证有无的小说中,有一类作品值得关注,即“仙梦”类小说,如《南柯太守传》、《枕中记》、《异闻集·樱桃青衣》、《集异集·蔡少霞》,其共同特点是梦中感受繁华,经历一番金榜题名、功成名就、夫贵妻荣、光耀门楣,凡此种种。梦中神仙经历实际是现实生活的真实记录,男主人公在现实中要么甘愿舍弃这种生活,要么正在为得到这种生活而奋斗,“仙梦”只是遂了他们的心愿,或者提前预演了他们的人生,这类仙道小说内容寄托了唐代士子世俗的功名富贵理想。从上述分析可知,书写富有与享乐是唐代仙道小说比之前代更加尘俗化的表现,这种描写是以现实生活为依托的,唐代由经济进步而形成的富庶在两《唐书》和唐人诗歌中均有记载,就道教发展来看,以外丹为代表的炼丹术非常发达,但是,“满面尘灰烟火色”的炼丹求仙需要相当的经济条件做支撑。李白动辄要“明朝散发弄扁舟”,以道士之态游历名山大川也是有经济支持才能成行的。

济世益人的尘世生活干预是宋元仙道小说的内容。和此时道教观念发展同步,小说中的仙道描写也是弃山野而就凡尘,重修炼更重

① 《玄怪录·古元之》,《太平广记》卷三八三,中华书局1961年版,第3057页。

② 李时人、詹绪左:《游仙窟校注》,中华书局2010年版,第10页。

③ 《博异志·杨真伯》,《太平广记》卷五三,中华书局1961年版,第330页。

④ 《灵怪集·郭翰》,《太平广记》卷六八,中华书局1961年版,第421页。



修身,不再将白日飞升作为描写内容,很少揣摩仙境,而是把关注的目光投向现实生活,世人对仙人的依赖已从求得肉体长生转为得到济世祛恶的庇佑,仙人以保护者形象介入尘世生活。和唐代仙道小说颂赞凡尘享乐的世俗化特征不同,宋元仙道小说的世俗化表现在对现实生活及苦难的关注上,这一内容转向与道教发展日益民间化、世俗化有关。《燕翼诒谋录》记载了宋代道教的面目:

黄冠之教,始于汉张陵,故皆有妻孥,虽居官观,而嫁娶生子与俗人不异。奉其教而诵经,则曰“道士”。不奉教不诵经,惟假其冠服,则曰“寄褐”,皆游惰无所业者,亦有凶岁无所给食,假寄褐之名,挈家以入者,大抵主首之亲故也。太祖皇帝深疾之,开宝五年闰二月戊午,诏曰:“末俗窃假服冠裳,号为‘寄褐’,杂居官观者,一切禁断。道士不得畜养妻孥,已有家者,遣出外居止。今后不许私度,须本师、知观同诣长吏陈牒,给公凭,违者捕系抵罪。”自是官观不许停著妇女,亦无寄食者矣。而黄冠之兄弟、父子、孙侄,犹依凭以居,不肯去也,名曰“亲属”。大中祥符二年二月庚子,真宗皇帝诏道士不得以亲属住官观,犯者严惩之,自后始与僧同其禁约矣。^①

从上可知,宋代修道者的生活与前代截然不同,他们娶妻生子,举家人道观。心存道义者尚能诵经,竟然也有心不在焉仅穿道服者,以至不得不以皇命约束之。这可以在宋元话本求得同证:《清平山堂话本》之《勘靴儿》写孙庙官冒充二郎神引诱宫人韩夫人,因之获罪;同书之《郑意娘传》的女道士刘金坛难抵世俗诱惑而再嫁,以此遭报,二者都代表道士中品德败坏的类型。宋元道教思想向世俗生活屈服,修道者的生活已经完全尘俗化了。《悟真篇》作者张伯端说得更

^① 王楙《燕翼诒谋录》卷二,中华书局1981年版,第19页。



加清楚：“志士若能修炼，何妨在市居朝？”^①夏宗禹甚至提出：“有志之士若能精勤修炼，初无贵贱之别，在朝不妨为治国平天下之事，在市不失为士农工商之业。”^②《净明忠孝全书》云：“上士非必入山、绝人事、去妻子、入旷闲、舍荣化而谓之服炼，当服炼其心性，心明性达，孝悌不亏，与山泽之癯童异矣。”^③可知，道心即在人心，只要内心向道，修道者不必苛守修道环境和方式，为官做宰亦或土工经商都无关紧要，几乎是三百六十行，行行出神仙了。宋元修道思想很务实，兼顾身心，服炼以拯救肉体，品行良善以求心正，同样是成仙者不可少的修炼。王重阳创立全真教时，即把社会下层民众当做拯救对象，体念其终生劳苦忧患，不得解脱，遂积极推广下层民众所能亲近的习道方式，同时还将伦理道德、忠孝仁慈观念融入道教思想，并且提出“为官清政同修道，忠孝仁慈胜出家，行尽这般功德路，定将步去归云霞”^④，“欲学为仙说与贤，长生不死是虚传。少贪色欲身康健，心不瞞人便是仙”^⑤，同样的劝诫亦见《太上感应篇》：“欲求天仙者，当立一千三百善；欲求地仙者，当立三百善。”^⑥从上述文献可知，宋元时期以全真教为代表的道教思想“是一种社会实践，不是以个人得道成仙为目的隐居焚修。以自明心性为体，以关怀世俗社会的功德为用，由体而致用”^⑦。这种思想在此时小说的仙道描写中时时可

-
- ① (宋)张伯端著，(清)董德宁、刘明一、朱元育注《悟真篇三家注》，华夏出版社1989年版，第55页。
- ② 夏宗禹《紫阳真人悟真篇讲义》卷六，《道藏》第3册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第57页。
- ③ 黄元吉《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录别集》，《道藏》第24册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第646页。
- ④ 谭处端：《水云集》卷上《游怀川》，见《谭处端集》，齐鲁书社2005年版，第17页。
- ⑤ 程毅中：《宋元小说家话本集》之《福禄寿三星度世》开篇诗，齐鲁书社2000年版，第773页。
- ⑥ 《太上感应篇》卷六，《道藏》第27册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第34页。
- ⑦ 卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社1998年版，第15页。



见。比如《清平山堂话本》之《陈巡检梅岭失妻记》写紫阳真人和道童守护“奉真斋道，好生志诚”的陈辛；《清平山堂话本》之《董永遇仙传》写仙女下凡奖励董永忠孝。还须关注的是，道教产生之初即以治病祛邪、救人济世为目的，后有葛洪等人的理论提升，因此道教一直存在着理论与实践的双线发展，随时代变迁而此消彼长。宋元时期道教不独理论接受新内容，济世助人的实践也呈兴旺之势，以“行符治病，济物利人”^①为目的的正一、上清、灵宝三大符箓派在民间的影响极大，他们重实践和实效，为社会下层百姓解决切实问题。受务实思想的熏陶，此时的小说把仙道人物写成尘世百姓生活苦难的承担者和救助者，以“预言与先知”、“驱鬼与祈愿”、“济世与助人”的形象出现，比如《西湖三塔记》、《陈巡检梅岭失妻记》、《洛阳三怪记》的道士皆有祛邪驱怪之术，确保世人逢凶化吉、生活平安。上述小说有关仙道世俗干预作用的描写展示了时人在道教信仰上的务实心态。

随着儒释道三教的合流，道教独立性下降，越来越世俗化。正如任继愈所述：“明代道教延入民间信仰，使道教诸种信仰与人民的世俗生活的联系更为紧密。”^②受此影响，明清小说的仙道内容也不断“屈服”，向世俗化迈进，满足人们尘世生活的需求。如果说宋元小说的仙道人物和仙道思想以“济世助人”的形态存在和干预社会生活，那么，明清时期儒释道三教合流，归于一统，被上层统治利用，反映在小说的仙道描写上就是进一步、鲜明地宣扬三教合一，《封神演义》、《女仙外史》即是这种演进最为突出的作品。正如《西游记》第四十七回所说：“望你把三教归一，也敬僧，也敬道，也养育人才，我保你江山永固。”^③除此之外，受时代风气影响，明清小说的仙道内容

① 《道法会元》卷一，《道藏》第28册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第679页。

② 任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第607页。

③ 《西游记》第四十七回，人民文学出版社1955年版，第605页。



也有自己的特色,这就是艳情小说和世情小说与仙道思想的融合。苟波指出:“道教神仙也必须走出作为‘修仙引导者’和‘长生不死象征’的较为单一的宗教角色,在其原有形象中接纳更多的社会角色,融入更多的社会功能和社会职责。也只有这样,道教神仙才能在新的社会形势和社会心理环境中获得更多的信仰者和支持者。”^①这种特色的出现是与明清时期经济发展呈上升趋势并为社会生活带来新元素有关,宗教观念彻底世俗化。众所周知,



明宪宗朱见深《一团和气图》

明中叶至清中叶,这一时期生产力发展强劲、经济繁荣。明中叶以降,城市工商业活跃,一度孕育了资本主义萌芽,清初至清中叶的康乾盛世延续了这种富庶的生活水平。社会生活的繁盛使得道教完全

^① 苟波:《明清小说中神仙形象的“社会化”与道教的“世俗化”》,《宗教文化研究》2009年第3期。



世俗化和民间化,人道修炼成为普通民众的一种生存方式,这可以从明代道士数量上升的史实求得印证,据《今言》载明成化年间,全国僧道“共该五十余万人”,消耗粮米“二百六十余万石”,“足当京师一岁之用,况不耕不织,赋役不加,军民匠灶,私自披剃而隐于寺观者,又不知其几,创修寺观,遍于天下,自京师达之四方。公私之财,用于僧道过半”^①,道观林立,入教人数上升,修仙求长生已经不是主要目的,免于耕役劳作之苦以求衣食的现实生存成为人道修炼目的。与此同时,道教人士的活动也与大众民生无异,俨然市井细民行为。明人沈德符在《万历野获编》写道:

京师正月灯市,例以十八日收灯,城中游冶顿寂。至次日,都中士女倾国出城西郊所谓白云观者,联袂嬉游,席地布饮,都人名为耍烟火。意以为火树星桥甫收生采,而以烟火得名耳。既见友人柬中称为淹九,或云灯市阑珊,未忍遽舍,取淹留之义,似亦近之。既得之都下耆旧,则云全真道人邱元清以是日就阉,故名阉九。……邱之事迹甚著,但自官之日月不可考。然京师是日,不但游人塞途,而四方全真道人,不期而集者不下数万,状貌诡异,衣冠瑰僻,分曹而谈出世之业。^②

从中可见,道士的行为和对世井生活的参与度与普通世人无异。另外,商业经济的发展使得社会生活走向奢豪化,《郢城县志》写世风奢靡:

齐民而士人之服,士人而大夫之官,饮食器用及婚丧游宴,

① 郑晓:《今言》卷二第131条,中华书局1984年版,第78页。

② 沈德符:《万历野获编》补遗卷三【畿辅】淹九条,中华书局1959年版,第901~902页。



尽改旧意，贫者亦槌牛击鲜，合飧群祀，与富者斗豪华，至倒囊不计焉。若赋役施济，则毫厘动心。里中无老少，辄习浮薄，见敦厚俭朴者窘且笑之。逐末营利，填衢溢巷，货杂水陆，淫巧姿异，而重侠少年复聚党招呼，动以百数，椎击健讼，武断雄行。胥隶之徒亦华侈相高，日用服食，拟于市宦。^①

《博平县志》则说：

博于正统、景泰前，其风邈矣。由成化、天顺而来，不犹淳且厚乎！……乃阅经数十载，而至正德、嘉靖间，古风渐渺，而犹存十一于千百焉。……由嘉靖中叶以抵于今，流风愈趋愈下。惯习骄吝，互尚荒佚，以欢宴放饮为豁达，以珍珠艳色为盛礼。其流至于市井贩鬻、厮隶走卒，亦多缨帽细鞋，纱裙细袴，酒庐茶肆，异调新声，汨汨浸淫，靡焉不振。甚至娇声充溢于乡曲，别号下延于乞丐，滥觞至此极哉！然且务本者日消，逐末者日盛，游食者不事生产，呼卢者相率成风。乐放肆而寡积蓄，营目前而忘身后。是以温饱之户产无百金，奇羨之家延不再世。此民生之所以日困，而风俗之所以日媮也。^②

冯梦龙在《古今小说》卷一三说：“儒教中出圣贤，佛教中出佛菩萨，道教中出神仙。那三教中，儒教忒平常，佛教忒清苦，只有道教学成长生不死，变化无端，最为洒落。”^③社会生活的奢靡带来了方术的需求和道教房中术的盛行，道教成为世俗生活奢侈化的调剂品，道士靠

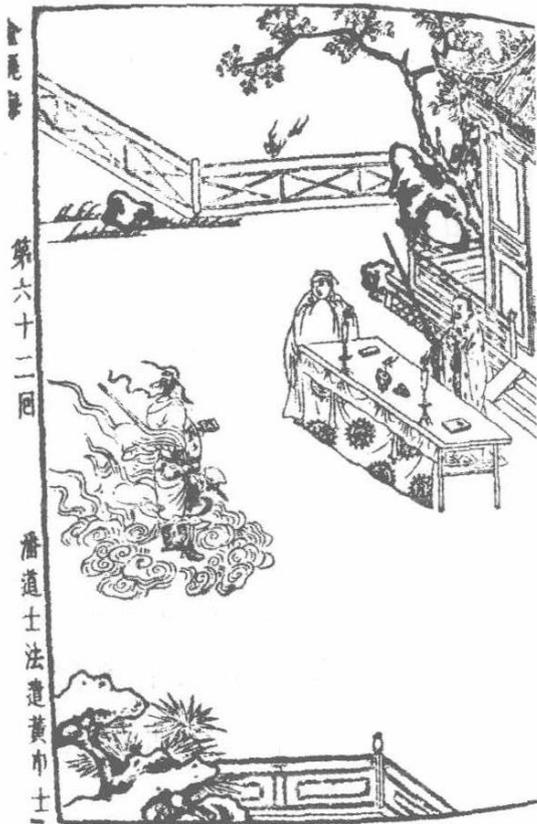
① 明崇祯七年(1634)《郟城县志》卷七《风俗》，《国家图书馆藏明代孤本方志选》第8册，中华全国图书馆文献缩微复制中心2000年版。

② 清道光十一年(1831)《博平县志》卷五《民风解》，《中国地方志集成》山东府县志辑第86册，凤凰出版社2004年版，第502~503页。

③ 《古今小说》卷一三，人民文学出版社1958年版，第187页。



进献各种道术仙方博得上层统治者的恩宠以名利双收,据《明通鉴》卷三四载:“自李孜省进后,方士僧道,无夤缘中官以冀恩泽,一时取中旨授予官者累数千人,名‘传奉官’,有白衣躡至卿者。”^①“成化时,方士李孜僧继晓已以献房中术骤贵,至嘉靖间而陶仲文以进红铅得幸于世宗,官至特进光禄大夫柱国少师少傅少保礼部尚书恭诚伯。



明崇祯间刻本《金瓶梅》第六十二回《潘道士法遣黄巾士》

于是颓风渐及士流,都御史盛端明布政使参议顾可学皆以进士起家,而俱借‘秋石方’致大位。瞬息显荣,世俗所企羨,侥幸者多竭智力以求奇方,世间乃渐不以纵谈闺帏方药之事为耻。风气既变,并及文林,故自方士进用以来,方药盛,妖心兴,而小说亦多神魔之谈,且每叙床第之事也。”^②世风所及,艳情和人情小说中随处可见有关道士献春药媚术的内容,小说中的仙道描写也呈现艳情化倾向。对此,任继愈指出:“帝王奉信佛道,信鬼社,广建寺观,滥设斋醮,极尽靡丽豪奢,民间亦仿效。帝王臣下皆习金丹、房中,淫泆纵欲,民间此风亦

炽,故《金瓶梅》、《肉蒲团》之类的世俗小说实为明代所特有,亦可见明代社会习尚之一斑。”^③

此外,符篆斋醮等神道设教之术在明清之际重新兴盛。明清发

① 夏燮:《明通鉴》,中华书局1959年版,第1309页。

② 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第155页。

③ 任继愈:《中国道教史》,中国社会科学出版社1999年版,第623页。



达的出版业给术数著作的系统整理和出版提供了机会,如此,方术的传播范围日益扩大,不再是上层的专享,而是走向民间,传授态度也由秘密走向公开:“治其术者,上自京师大藩,每方不啻千万,虽乡邑之小亦有百辈盘集,以蚕食于期间。”^①受此影响,斋醮法事和符箓道术大盛,道士们亦借此而增加了现实生存的经济手段。朱元璋《玄教斋醮仪文序》云:“官民之家,若有丧事,非僧非道,难以殓送。”^②《明会典》卷九五载永乐十年“谕本部:天下僧道多不守戒律,民间修斋诵经,动辄较利厚薄,



明崇祯间刻本《金瓶梅》第六十

六回《黄真人发牒荐亡》

又无诚心”。这样的社会风气在明清小说的仙道描写中大量存在,如《金瓶梅》的吴道官、潘道士、吴神仙、黄真人、《红楼梦》的张道士皆依附大户豪门以求生计,参与治病、说合婚事、送子、问命、驱邪等等日常生活琐事,从中谋利。从明清仙道小说内容来看,道教发展到这一阶段,以更为积极的世俗生活参与来实现从凡世向神仙超越的理想。对此,张继禹评价:“道教是来源于民间的宗教,它是在老百姓最需要它的时候应运而生的,所以它在宣扬出世精神的同时,也洋溢着积极的人世情怀,主动关心社会、关爱他人。道教的人世情怀和济世功德,都建立在其教义思想的基础上,宗旨在于以人世的态度达

① 黄省曾:《难八字射决论》,《文渊阁四库全书》集部。

② 《御制玄教斋醮仪文序》,《道藏》第9册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第1页。

到济世度世之目标,阐扬大道以裨益社会人群,裨益世教。”^①

综上所述,仙道小说内容的历史书写走过了这样的进程:从仙人 在天到仙人 在地,再到仙人 在世俗凡众身边,其创作本旨也经历了从 宣扬仙人 实有到证明仙人 可修而致,从展示仙人 对尘世的向往到描 写仙人 对世俗生活的干预,最后融入三教合流的世俗生活潮流。诚 如学者所述,仙境从不可至到遍及名山大川,仙人形象的演变经历了 “超人化”到“人性化”再到“凡人化”^②,修道目的从单纯的肉身不死 到身心俱修以求灵命长进、品行完美。仙道思想的宗教特征在淡化, 世俗内涵在增强。要而言之,随着道教的世俗化发展,古代仙道小说 从宗教的钟声变为尘俗的回响。

四、既有的研究成果与本书研究

近十几年来,仙道小说研究越来越受到重视,海内外许多学者对 此做出了探讨。其中既包括对纯粹的仙道小说的剖析,又包括对那些 不同程度受到道教影响的作品的研究。他们有的从文学批评出发,对 古代仙道小说予以总体考察,对其产生基础、传播方式、主题类型、 神话和仙话的关系等进行了详尽的论述,如:梅新林先生的专著 《仙话——人神之间的魔幻世界》、袁珂先生的论文《仙话——中国 古代神话的一个分支》、台湾王孝廉先生的专著《中国的神话世界》 等;有的则侧重讨论道教对文学作品的影响,如:柳存仁先生的力作 《佛道教对中国小说的影响》、詹石窗先生的专著《道教文学史》和 论文《道教小说论略》、葛兆光先生的专著《道教与中国文化》等;也 有的对某一阶段、某一个案做出考察,这方面以台湾李丰懋先生的著作

① 张继禹:《入世济世与神仙超越》,《中国道教》2002年第3期。

② 苟波:《从古代小说看道教世俗化过程中神仙形象的演变》,《道教研究》2005年第4期。



《六朝隋唐仙道类小说研究》，王青先生的论文《〈汉武帝内传〉研究》、王景琳、李剑国先生对西王母的研究，以及其他学者对《山海经》的研究为代表。还有的学者则从文献学的角度出发，对众多仙道小说的版本、流传、存佚情况进行整理，柳存仁、孙楷第、李剑国、欧阳健等学者在这方面用力最甚。

以上学者的研究为笔者全面考察仙道小说提供了借鉴和基础，但同时也为本文留下了生发的空间。上述研究或者只是将仙道小说放在道教和传统文化的大范畴中稍加提及，或者在讨论游仙文学时将仙道小说视为一例，或是仅就某个时代、某一个案进行考察，而将仙道小说置于社会经济生活与道教演变双重背景下进行纵向的、发展史的描述尚不多见。故本文试图对这一问题予以清理，本文的切入角度是：着重考察仙道小说的历史演化轨迹及其阶段特征。为此，笔者翻阅了大量文言小说、通俗小说和道教史材料，在借鉴前人学术成果的基础上，对处于不同历史时期和社会背景下的仙道小说的面貌特征及其文化意蕴做出描述，并提出自己的看法。

这本小书是在本人博士论文基础之上修改而成。博士论文完成于1999年，主要观点已在学术期刊发表，参见孙逊先生主编的《中国古代小说与宗教》^①。今日，本书脱稿之时，笔者发现有关仙道小说的研究又有同行们的力作问世，较有代表性的论著为刘敏2007年出版的《天道与人心：道教文化与中国小说传统》，黄景春2006年出版的《中国古代小说仙道人物研究》，黄景春、李纪2005年出版的《道心与人情——中国小说中的神仙道士》。研读钦佩之余，略有庆幸，时隔十余年，本书的研究角度及分析尚有一己之见：即本书以仙道小说的演进阶段为切分，着重说明了古代社会生活的阶段性变化对仙道小说内容的影响。笔者以为，受经济发展因素的促动，古代社会生活阶段重心亦随之转变，仙道思想内涵发生变化，由此引起了仙道小

^① 孙逊：《中国古代小说与宗教》，复旦大学出版社2000年版。



说主题和内容的相应变化,可以说,古代社会生活的变化带来了仙道小说的世俗化演进。



第一章 仙、神仙思想与仙道小说的发生

一、关于仙人概念的界定

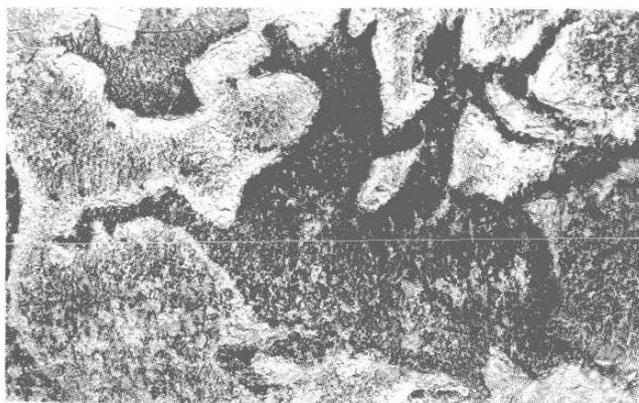
神仙,这是一个在文学作品及生活中屡屡提及的词汇。其实神与仙原本并不是一回事。《说文解字注》释“神”曰“天神引出万物者也”。神是天生的,万物源于神的创造。那么什么是仙呢?《说文解字注》人部仙字条“僊,长生僊去。从人瞿,瞿亦声”,注云:“《庄子》曰:‘千岁厌世,去而上僊。’《小雅》‘姜舞僊僊’,传曰:‘姜,数也。数舞僊僊然。’按,僊僊,舞袖飞扬之意。”又曰:“瞿,升高也。长生者瞿去,故从人瞿,会意。……《释名》:‘老而不死曰仙。’仙,迁也,迁入山也,故其制字,人旁作山也。”^①但要做到“老而不死”和“长生仙去”,尚须借助修炼。东汉人魏伯阳《周易参同契》云:“惟昔圣贤,怀玄抱真,体服九鼎,化沦与并。含精养神,通德三元,精液腠理,筋骨致坚,众邪辟除,正气常存,累积长久,变形而仙。”^②《初学记》卷二三“道释部”仙第二引崔玄山《濑乡记》曰:“老子为十三圣师,养性得仙。各自有法,凡三十六。或以五行六甲陈,或以服食度骨筋,或以

① 段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社1981年版,第381页。

② 陈致虚:《周易参同契分章注》第三十一章,《文渊阁四库全书》子部道家类。



深巷大岩门,或以呼吸见丹田,或以流理还神丹,或以歔歙游天山,或以元阳长九分,或以恬澹存五官,或以清静飞凌云,或以三辰建斗回,或以三五竟复还,或以声罔处海滨,或以三黄居魄



四川渠县蒲家湾无铭阙仙人骑马图

魂,或以太一行成均,或以六甲御六丁,或以祭祀致鬼神,或以吹响沉深泉,或以命门固灵根,或以乘璇玑得玉泉,或以专守升于天,或以混沌留吾年,或以把握知塞门,或以太一柱英氛,或以虚无断精神,或以黄庭乘僮人,或以柱天德神仙,或以玉衡上柱天,或以六甲游玄门,或以道引俛仰伸,或以寂寞在人间,或以药石上腾云,或以九道致红泉,或以厥阴三毛间,或以去欲但存神。”^①仙不同于天生的神,指的是通过后天的各种手段进行修炼,继而脱胎换骨,达到肉体永生的一种“人”。

具体来说,仙人有三个特点:长寿不死、任意飞升和精通变化。上文所举不死民、“其不寿者八百岁”的轩辕之国及《洞冥记》中“年可七百岁”的河清逸人孟歧都是永寿的代表。需强调的是,仙人的长寿是以保留现有肉身躯体为前提的。《太平经》曰:“今得天心地意,从表定里,成功于身,使得长生,在不死之籍,得与大神从事对职。”^②《周易参同契》亦曰:“黄老自然,含德之厚,归根返元,近在我心,不离己身,抱一毋舍,可以长存。”^③这里反复提及的“身”,指的是长存的肉体;与肉体永固相辅而行的是“餐朝霞之沆瀣,吸玄黄之醇精,饮则玉醴酒浆,食则翠芝朱英,居则瑶堂瑰室,行则逍遥太清”^④

① 徐坚:《初学记》,中华书局1962年版,第549~550页。

② 王明:《太平经合校》卷一一一,中华书局1960年版,第554页。

③ 陈致虚:《周易参同契分章注》第八十九章,《文渊阁四库全书》子部道家类。

④ 王明:《抱朴子内篇校释》卷三,中华书局1985年版,第52页。



的感官享受,这种享受亦不离肉身。

肉体不死使仙人摆脱了时间的束缚,然而仅此是不够的,空间的桎梏也需挣出,故仙人还能任意飞升。不过,飞升是以与尘世保持自由往来为根本的。时代不同,仙人纵横天地的手段也有差异。最初,仙人上天要么以高山为梯,“从此升降”^①,要么以禽兽为御,“乘之而仙”。这些笨拙的上天手段说明仙凡之间没什么区别,飞升须借助合适的外界机遇。后来,出现了羽民国,这里的仙人长着像鸟儿一样的翅膀,能自由翱翔:“羽民国在其东南,其为人长头,身生羽。”^②这表明,神仙观念在进步,开始逐步脱离对外界条件的依赖,转向对神仙自身神秘性的探索,而羽化成仙的方式长期以来一直为人们所接受。《列仙传》中“形体生毛”的毛女“遇道士谷春,教食松叶,遂不饥寒,身轻如飞”^③。从依据外物到肋生双翼、展翅腾飞再到羽化成仙,



吉林集安通沟四神墓壁画仙人骑鹤图

关于仙人飞行的想像经历了漫长的过程。

仙人第三个特点是精通变化。《神仙传·彭祖》曰:“仙人者,或竦身入云,无翅而飞。或驾龙乘云,上造太阶。或化为鸟兽,浮游青云。或潜行江海,翱翔名山。或食元气,或茹芝草,或出入人间,则不可识,或

隐其身草野之间。”^④《天隐子》曰:“能通变曰神仙。”^⑤故《神仙传》中

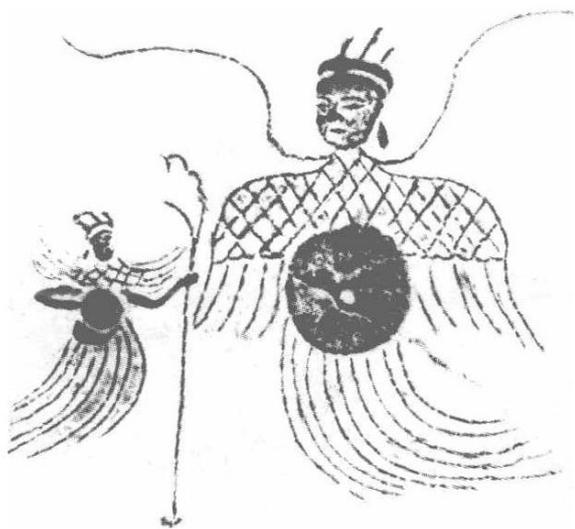
-
- ① 袁珂:《山海经校注》卷一六《大荒西经》,上海古籍出版社1980年版,第396页。
 ② 袁珂:《山海经校注》之《海外南经》,上海古籍出版社1980年版,第187页。
 ③ 王叔岷:《列仙传校笺》,中华书局2007年版,第132页。
 ④ 胡守为:《神仙传校释》卷一,中华书局2010年版,第16页。
 ⑤ 张玉书:《佩文韵府》先韵仙字条引《天隐子》,上海古籍书店1983年。



仙人们还通晓诸种变化之术,如左慈为了逃避曹操的追捕,先后数次变化,使其难辨真假。所以说,神仙特点的定型是和神仙方术思想的成熟同步的。不死、飞升和变化作为神仙的标志被固定下来。不死,带来了时间的永恒;飞升,带来了空间的自由;变化,不仅有助于空间的任意飞纵,还可起到自卫作用。

事实上,从先秦两汉直到明清时期,无论小说还是道教文献,用来表示神仙人物的称谓是非常宽泛的,既有羽人、不死民,也有方士、道士,这些称谓在内涵上通指“神仙”是有一个渐进过程的。

秦汉以前,仙人一词尚有诸多别称,如羽人、不死民、羽民等。在《山海经》中可找到相关记载。《山经》大约成书于战国初期或中期,是书《大荒南经》曰“有羽民之国,其民皆生毛羽”,又“有不死之国,阿姓,甘木是食”。^①《海经》成书时间晚于《山经》,但最迟不晚于公元前 221 年,其《海外南



成都出土羽人形日月纹画像砖

经》曰:“羽民国在其东南,其为人长头,身生羽。”又“不死民在其东,其为人黑色,寿,不死”。^②又《海外西经》云:“轩辕之国在此穷山之际,其不寿者八百岁。”^③郭璞注“羽民国”云:“画似仙人。”^④

有“游仙之祖”之谓的《远游》称仙人为羽人“仍羽人之丹丘兮,留不死之旧乡。”王逸注云:“或曰人得道,身生毛羽也”,洪兴祖《补

① 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版,第 368、370 页。

② 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版,第 187、196 页。

③ 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版,第 221 页。

④ 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版,第 187 页。



湖北襄阳贾家冲南朝墓鸟人画像砖

稍晚于《山海经》的《庄子》出现了真人、至人、神人之名，实则乃仙人的别称。如《逍遥游》云：“藐姑射山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”^②《齐物论》曰：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破而不能伤，飘风振海而不能惊。”^③《大宗师》曰：“古之真人……登高不栗，入水不濡，入火不热……真人之息以踵……儻然而往，儻然而来而已矣。”^④

仙人、神仙之称，秦汉已有之。《史记·秦始皇本纪》载：“于是遣徐市发童男童女数千人，入海求仙人。”^⑤《史记·孝武本纪》述“海上燕齐之间，莫不搯捥而自言有禁方，能神仙矣”^⑥；《汉书·楚元王传》载“上复兴神仙方术之事，而淮南有枕中《鸿宝》《苑秘书》”^⑦；班固《汉书·艺文志》“神仙家类”曰：“神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。”^⑧桓宽《盐铁论·散不足》曰：“当此之时，燕齐之士释锄耒，争言神仙方士，于是趣咸阳者以千数，言仙人食金饮珠，然后寿与天地相保。”^⑨《后汉书·党锢列传》写郭泰与李膺“同舟而济，众宾望之，以

① 洪兴祖：《楚辞补注》，中华书局 1983 年版，第 167 页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版，第 21 页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版，第 81 页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版，第 168 - 169 页。

⑤ 《史记》卷六《秦始皇本纪》，中华书局 1959 年版，第 247 页。

⑥ 《史记》卷一二《孝武本纪》，中华书局 1959 年版，第 464 页。

⑦ 《汉书》卷三六，中华书局 1962 年版，第 1928 页。

⑧ 《汉书》卷三〇，中华书局 1962 年版，第 1780 页。

⑨ 马非百：《盐铁论简注》，中华书局 1984 年版，第 245 页。

为神仙焉”^①。

“方士”亦可指仙人。最初，方士本为一官职名。《周礼·秋官·方士》载：“掌都家，听其狱讼之辞，辨其死刑之罪而要之，三月而上狱讼于国。”^②《史记·封禅书》提到的“方术之士”已经和仙人没什么区别了。《黄帝内经·素问·五藏别论》王冰注曰：“方士，方术之士也”，是“专门以宣传神仙之说或奇方异术为业的人，所以又称神仙方士”。^③宋玉《高唐赋》提到“有方之士，羨门高谿。上成郁林，公乐聚谷”^④，他们能“为方仙道，形解销化，依于鬼神之事”^⑤。和凡夫所子相比，他们身上有着相当浓厚的神异色彩。方士的神异化实源于巫的出身。上古社会经历了从“民神杂糅”到民神分离的过程，当民与神分离时，巫便成为人神之间唯一的沟通使者。但巫掌握一切的黄金时代并不久长，随着巫从政治舞台上的退场，巫的分化开始了。一部分巫不得不走向民间，从事下层社会的祭祀、崇拜活动，另一部分具有一定文化水准的巫则进入宫廷，摇身变为方士。时代的前进非但没有削弱这种神异，反而令其呈现越来越强之趋势。到了汉末，方士则与仙人同义。《后汉书·方术列传》载方士华佗“晓养性之术，年且百岁而犹有壮容，时人以为仙”^⑥。

仙道小说中常用“道士”来指代“仙人”，事实上，两者同义也是有过程的。“道士”一词的初始意义与仙人并无切实关联。唐人徐坚《初学记》卷二三“道释部”道士第三引《太霄琅书经》释“道士”曰：“人行大道，号曰道士，士者何理也？事也，身心顺理，唯道是从。从道为士，故称道士。”又引《楼观本记》叙道士曰：“周穆王尚神仙，

① 《后汉书》卷六八，中华书局1965年版，第2225页。

② 孙诒让：《周礼正义》，第11册，中华书局1987年版，第2809~2810页。

③ （清）高士宗：《黄帝内经直解》，科学技术文献出版社1982年版，第96页。又詹石窗《道教文学史》，上海文艺出版社1992年版，第579页。

④ 萧统编、李善注：《文选》卷一九，上海古籍出版社1986年版，第880~881页。

⑤ 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局1959年版，第1368~1369页。

⑥ 《后汉书》卷八二，中华书局1965年版，第2736页。



因尹真人草制楼观,遂召幽逸之人,置为道士。”这里的道士为“幽逸之人”,还不能完全等同于“神仙”。然而同条又引《三洞道科》曰:“道士有五:一天真道士,高玄皇人之流也;二神仙道士,杜冲、尹轨之例也;三山居道士,许由、巢父之比也;四出家道士,宋伦、彭湛之匹也;五在家道士,黄琼、钱铿之伦也。”^①我们从中发现,一方面,“道士”一词所指称的人物类型是有差异的,“神仙”只是其中之一;但另一方面也可看出,唐人记载中的“神仙”与“道士”已经可以同义了。前文述汉末方士已与神仙、仙人同义,傅勤家《中国道教史》认为,大概在前后汉交替之时,方士则与道士互称了。^②西门君惠在桓谭《新论》中尚被称为方士,到了王莽时则已被叫作道士,可见方士与道士已经同义。由上可知,道士亦可指代神仙、仙人。《书言故事·道教·羽化》云:“道士亡曰羽化,仙化。”原注:“羽化、仙化,赞其生羽翼,飞升为仙也。”相比之下,在各类体裁文学作品中,以“神仙”一词称呼仙人最为普遍,古代小说于此尤为突出。

以上梳理明确了仙人的内涵。本文所考察的小说既包括直接取材于仙道故事的文本,也包括那些虽非以仙道为主,但触及仙道描写,或在结构与主题上受到神仙思想影响的文本。

二、养生意识、恋生情绪与神仙思想的初萌

一位研究道教的日本学者曾对神仙思想做出过这样的评价:“在地球上无限延长自己的生命。似乎可以认为现实的人使具有天生肉体的生命无限延长,并永享快乐的欲望,导致了产生神仙说这一特异思想,这种思想在其他国家是没有的。”^③的确,虽然关怀生命是

① 徐坚:《初学记》,中华书局1962年版,第551~552页。

② 傅勤家:《中国道教史》,上海书店1990年版,第51~53页。

③ [日]窪德忠:《道教史》,上海译文出版社1987年版,第55页。



所有宗教得以产生的核心原因,但道教却因其追求精神与肉体双项永存的目标而有别于其他宗教,也只有我国古代的特殊氛围才能构成孕育神仙说的精神土壤。

道家的养生观念是神仙说的理论依据。当人们萌生了“古而无死,其乐若何”^①的想法时,亦为这种貌似荒谬的念头找到了理论支撑,这就是流露在道家思想中的养生意识。从这一点上来说,道教本脱胎于道家。台湾学者李丰懋在此问题上有精彩论述:“‘道家’一词,在史志中是模糊的观念,承续九流十家的道家传统而来,将其膨胀,扩大语义,其义兼括‘哲学的道家’(Philosophical Taoism)与‘宗教的道教’(Religious Taoism),成为广义的用法,笼统而不明确。所以道家、神仙家项目中的道书,并非是严谨的合乎事实的分类……从现在严格的学术分类的标准区分,道家类中的道书多可改列于神仙家,或者将其完整地置于‘道教’一项之下,借以彰显其宗教的本质。”^②当然,道家和道教所关心的问题是 inconsistent 的,但这并不妨碍道家哲学中具有养生意义的内容成为道教的理论源泉。万物始出于道,“豨韦氏得之,以挈天地;伏戏氏得之,以袭气母;维斗得之,终古不忒;日月得之,终古不息;堪坏得之,以袭昆仑;冯夷得之,以游大川;肩吾得之,以处大山。黄帝得之,以登云天;颛顼得之,以处玄宫。禹强得之,立乎北极;西王母得之,坐乎少广,莫知其始,莫知其终;彭祖得之,上及有虞,下及五伯,传说得之,以相武丁,奄有天下,乘东维,骑箕尾,而比于列星。”^③傅勤家先生指出:“此言真人之名称及得道者之神通,实为道教所祖者也。”^④道家还提及了部分养生的方法。如《老子》第四十二章曰:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”^⑤《庄

① 杨伯峻:《春秋左传注》昭公二十年,中华书局2009年版,第1420页。

② 李丰懋:《六朝隋唐类仙道小说》,台湾学生书局1986年版。

③ 《庄子·大宗师》,陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局1983年版,第181页。

④ 傅勤家:《中国道教史》,上海书店1990年版,第6页。

⑤ 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第232页。



子·田子方》补充曰：“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉。”^①道教的阴阳养生意识应得益于此。又如《老子》第五十章曰：“善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”^②，而《抱朴子》认为修道成仙者亦可达此境界。再如《老子》第五十七章所提倡的“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”也是道教养生的首要。^③《抱朴子·论仙》以为，秦皇、汉武之所以与仙失之交臂而徒以好仙之名贻笑于世，就是由于他们不能去欲存静，“彼二主徒有好仙之名，而无修道之实，所知浅事，不能悉行。要妙深秘，又不得闻”^④。《庄子》一书中更是不乏“保身”、“全生”、“尽年”的养生描写，如《逍遥游》中“不食五谷，吸风饮露”的服食术^⑤；又如《大宗师》中“真人之息以踵，众人之息以喉”的呼吸术^⑥；再如《在宥》中“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生”^⑦的抱神守一观；《达生》中的“守气”说以及《刻意》中“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好”^⑧的导引之术，凡此种种，皆为神仙方术的源头，至于《天地》中五欲害生的说法也是修道成仙者的大忌。足见道教修仙术的诞生并非无根之水、无本之木，也不是空洞的想像，而是有着确凿的理论依据，在此基础上，发扬光大，从而形成独具特色的道教方术。

如果说道家养生哲学为神仙“不死”思想提供了内在理论的话，强烈的恋生情绪则是其外部动因，当然这种恋生情绪因阶层差异而

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版，第 539 页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版，第 257 页。

③ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版，第 284 页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》卷二，中华书局 1985 年版，第 18 页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版，第 21 页。

⑥ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版，第 169 页。

⑦ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版，第 279 页。

⑧ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版，第 393 页。



有着不同要求。作为人间最高统治者,古代封建帝王拥有世上所能得到的一切,“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,而生命的逝去,却是他们无力挽回的。从齐景公“古之无死,其乐若何”的叹息到魏武帝“人生几何”的哀伤,从汉武帝筑三神山于太液池的无奈之举到唐太宗服丹而亡的徒劳抗争,不难看出,如何能拢住时间的缰绳,让生命永驻,已经成了千古帝王的心事。中国古代仙道小说很多篇目取材于君王就是缘于此。为君者贪恋尘欲,寻仙求不死,为臣者服药求仙的亦大有人在。历代史书的隐逸列传中均有大量记载,其中尤以魏晋南北朝时期最为突出,只要浏览一下这时期的人物列传,崇道内容俯拾即得。这表明,每当士人面临政治高压时,道家哲学和道教养性炼形便会云破月来,熠熠生辉,成为他们遁世隐形,乱世自保的选择。魏晋之交,虽“多为药所误”,“服药求长生”者仍大有人在,隐逸思想促进了神仙说的进一步繁荣。魏晋六朝战乱频仍,人民多逃亡隐逸,或“父子携手,共入江湖,或兄弟相要,俱缘山岳”^①,“男不被养,女无匹对,逃亡去就,不避幽深”^②。葛洪在《抱朴子·明本》中肯定山林隐逸是修道成仙的必由手段:“山林之中非有道也,而为道者必入山林,诚欲远彼腥膻,而即此清静也。”^③刘咸炘《道教征略》亦指明“神仙亦只隐土耳”^④。神仙道教的流行正是魏晋士人阶层神仙观念的体现,这种形势培植了“桃源仙话”。至于平民百姓,生活对他们来讲,格外严峻,帝王们的享乐是他们无法想像的,知识分子的逍遥更非他们所能企及的,形形色色的天灾人祸兵乱均威胁着他们的生命,故他们最为真实的目标就是祈得风调雨顺、丰衣足食,所以流行于民间的世俗道教崇拜寄托了他们的心愿。关于道教适合人群的多层次性,北周道安《二教论》曾不无幽默地描述道:“敬寻道

① 《南史·侯景传》,中华书局1975年版,第2009页。

② 《晋书·刘毅传》,中华书局1974年版,第2208页。

③ 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版,第187页。

④ 刘咸炘:《道教征略》,上海科学技术文献出版社2010年版,第5页。



家,厥品有三:一者老子无为;二者神仙饵服;三者符篆禁厌。”这里概括的三个层面反映了神仙信仰对世俗社会的广泛影响。

正是基于上述内外两种因素,才使得神仙说有了畅行的可能。固然,力图解决终极关怀的宗教决非道教一家,却只有道教将这种关注投之于今世,试图回答人们现世的困惑,人生在世,孰不乐生畏死?正如梅新林所说:“神仙思想的产生实质上即是我国古代先哲在生活悲剧意识觉醒之后为消除生命毁灭感与不自由感而获得永恒与自由的一种不同于宗教式的世俗式的独特解脱方式,因为神仙思想的核心内容就是超越生死与快乐自由。”^①与其他宗教相比,道教具有强烈的现实性。探索神仙说的发生原因,正是为了深入分析仙道小说的演变历程,从而细致入微地理解它所传递的文化信息。

三、神仙思想与仙道小说的发生

如果说神仙思想风靡为仙道小说的孕育提供了社会环境,那么早于仙道小说而传播于世的文学作品中的神仙描写则为其做了文学上的准备。

《远游》是楚辞中以描写游仙为内容的作品。文中提到了许多古仙人,如:赤松子、王子乔、韩众,这些古仙人成为后来仙道小说的主人公。

虽然,有关赤松子、王子乔、韩众的详细记载见于《列仙传》,但在《列仙传》成书以前,《远游》里的赤松、韩众等得道、飞升的仙人形象就已确定,我们不妨看看下面的描写:

闻赤松之清尘兮,愿承风乎遗则。贵真人之休德兮,美往世之登仙。与化去而不见兮,名声著而日延。奇传说之托星辰兮,

^① 梅新林:《仙话——人神之间的魔幻世界》,上海三联书店1992年版,第18页。



羨韩众之得一。^①

“登仙”即飞升；“一”者，纯真之道也，“得一”即“得道”。足见，《远游》中赤松、韩众已经是仙气十足。尽管仙道小说是战国中后期问世的，但早期仙道小说中的主人公已先于小说文本而出现了。



吉林集安通沟南北朝壁画墓王子乔像

此外，《远游》还保存了古仙人的成仙方法，所谓“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮，精气入而粗秽除”^②，这种成仙方式已蕴含了服食与修炼的萌芽。后世仙道小说中有关服食、炼气等修道方法的记载实则与《远游》中古仙人的行为同出一辙。除了仙道人物和修炼外，有关仙境的幻想也早于仙道小说文本而问世了。《史记·封禅书》载齐宣王、齐威王及燕昭王时代对以蓬莱、方丈、瀛洲为代表的仙境的想像是：“此三神山者，其傅在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。”^③在当时人的判断中，三神山是掌握着“不死药”的仙人家园，这一仙境在后世仙道小说中屡屡有载。

由此可知，在仙道小说问世之前，有关仙人、仙境、仙术的传说就已传播于世，并围绕着仙人的生活区域出现了以描写三神山为主的蓬莱仙道传说。

① 洪兴祖：《楚辞补注》，中华书局1983年版，第164页。

② 洪兴祖：《楚辞补注》，中华书局1983年版，第166页。

③ 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局1959年版，第1369~1370页。



第二章 先秦两汉神仙方术和 仙道小说的早期形态

先秦两汉文学的一个重要内容就是表现神仙,小说尤其突出。一时之间,文人方士“皆言神仙道术及远方怪异之事”^①,描摹神山奇境、张扬求仙访道的题材纷至沓来。这和古代神仙方术的盛行密切相关,它深深地影响着先秦两汉小说的生成,为我们今天认识那个时代留下了宝贵的素材。可以说,神仙方术乃这一时期小说的生命源泉,且令小说打上了明显的宗教烙印。

一、先秦两汉神仙思想的风靡

先秦两汉时期,整个社会弥漫着神仙不死之风,这一风气的形成和发展有着漫长的历史过程。“不死”思想的最早记载始于春秋,《左传》昭公二十年“齐侯(景公)至自田,晏子侍于遄台……饮酒乐。公曰:‘古而无死,其乐若何?’”^②齐国的宗庙祭器屡屡出现“难老”、“毋死”字样,或曰“用祈眉寿,其万年,灵冬(终),难老”;或曰“用祈寿老毋死”。《诗经》当中也常有“万寿无疆”、“万寿无期”的内容。人们已经意识到生命的矛盾存在了,活着的感觉是美好的,但这种美

① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第24页。

② 杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局1990年版,第1419~1420页。



好是有时间限制的,上述求祈言辞“归根无非是‘救命’的呼声。”^①但是在挽留生命的问题上,人们并非只是一味哀叹,空洞地感受,而是采取积极的行动,方术的问世标志着“不死”愿望正在迈向实践。据《史记·封禅书》载:“是时莒弘以方事周灵王,诸侯莫朝周,周力少,莒弘乃明鬼神事,设射狸首。狸首者,诸侯之不来者。依物怪欲以致诸侯。诸侯不从,而晋人执杀莒弘。周人之言方怪者自莒弘。”^②莒弘所实施的“方”即是一种名为厌胜之术的早期方术。从记载来看,春秋人在实现“不死”目标的具体操作上还十分粗糙,但对这一理想的信仰却是坚定不移的。

战国中世,神仙方术思想日渐兴盛起来。《庄子》一书堪称此时传播神仙观念的代表,书中不但塑造了以神人、真人、至人为典范的仙人形象,提及了仙境的雏形——藐姑射山,而且还介绍了部分修仙之术。如《在宥》写广成子之所以修身千二百岁,而形未尝衰,就是因其掌握一套慎守太一的方法;“无视无听,抱神以静,形将自正;必静必清,无劳女形,无摇女精,乃可以长生”;又如《刻意》描述导引之术曰:“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣。此导引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。”宋玉《高唐赋》则开列了一个战国中期著名方士的名单:“有方之士,羨门高谿。上成郁林,公乐聚谷。”^③到了后世,神仙学说大盛。《战国策·楚策》、《韩非子·说林》等史籍均提到有人向荆王献“不死药”一事;《山海经》的《海经》部分更是屡见不死、服食的描写。相对春秋人而言,战国人秉承了“不死”观念的同时,在实践上,展开了对这一问题的深入探索。只要看看齐楚两地人们的表现,就会发现战国中期神仙思想的风靡在部分地区显得格外突出。王夫之《楚辞通释·序例》云:“楚,泽国

① 闻一多:《神仙考》,《闻一多全集》第1卷,三联书店1982年版,第153页。

② 《史记》卷二八《封禅书》,中华书局1959年版,第1364页。

③ 宋玉:《高唐赋》,见萧统编、李善注:《文选》卷一九,上海古籍出版社1986年版,第880~881页。



也,其南沅湘之交,抑山国也。叠波旷宇,以荡遥情,而迫之以崟嶽戍削之幽苑,故推宕无涯,而天采蠢发,江山光怪之气,莫能揜抑。”^①奇山异水掩映在蒸腾而上的烟霞云雾之中,平添了几分神秘,如此自然环境兼之崇巫遗风孕育了楚人浪漫的神仙思想,《远游》诞生在楚人手中也是理所当然了。诗中充分描绘了以赤松、韩众、王乔等仙人为中心的仙人集团,他们通过服食“六气”,达到上浮轻举的目的。较之于楚,燕齐人神仙观念的萌生却也别具特色。齐人当然没有那得之天然的奇山异水的刺激,但燕齐人独特的文化传统却也培植着神仙思想的根苗。司马迁在《史记·齐太公世家》描述了他对齐人性格的感受:“吾适齐,自泰山属之琅邪,北被于海,膏壤二千里,其民阔达多匿知,其天性也。”^②南怀瑾在《禅宗与道家》中对齐人“匿知”做了解释:一是有深沉的智慧,一是多神秘性的知识。^③所谓神秘性的知识无疑是神仙怪异之说的萌芽。燕人的神仙观念除源于齐人阴阳五行学说外,其自身条件也颇为重要,这就是燕人特殊的生存环境。据《史记·燕召公世家》载:“燕外迫蛮貉,内措齐、晋,崎岖强国之间,最为弱小,几灭者数矣。然社稷血食者八九百岁,于姬姓独后亡,岂非召公之烈邪!”^④地理位置的劣势强烈激发了燕人的生存意识,燕赵之地多慷慨悲歌之士,游侠刺客们尤喜练剑炼气,而神仙方术亦讲炼气,于是,二者合流是必然的,后世仙道小说中多剑侠形象,此乃燕人遗风所在。司马迁分析了齐人的阴阳五行学说及燕人与仙道的关系,据《史记·封禅书》载:“自齐威、宣之时,驺子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高最后皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯,而燕齐海上之方士传其术不能通,然则怪迂阿

① 王夫之:《楚辞通释·序例》,上海人民出版社1975年版,第4页。

② 《史记》卷三二《齐太公世家》,中华书局1959年版,第1513页。

③ 南怀瑾:《禅宗与道家》,复旦大学出版社2010年版,第176页。

④ 《史记》卷三四《燕召公世家》,中华书局1959年版,第1561~1562页。



谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”^①时风流被，燕齐人的寻仙潮流风起云涌。“自威、宣、燕昭使人人海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其傅在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。”^②虽然齐人的求仙行动屡次受阻，却丝毫没有减低他们的热情。

求仙行为至秦始皇达到了一个高潮。始皇自述：“吾慕真人，自谓‘真人’，不称‘朕’。”^③命人做《仙真人诗》，先后派徐市、卢生、韩终、侯公、石生等方士率童男童女入海求仙人仙药。他自己则“东游海上，行礼祠名山大川及八神，求仙人羡门之属。”^④“当此之时，燕、齐之士释锄耒，争言神仙方士，于是趣咸阳者以千数。”^⑤虽然，派出的方士最终亦弃始皇而去，且由此引发了“焚书坑儒”的雷霆之怒，但秦始皇的求仙愿望却从未停止过。

汉移秦鼎，也承袭了秦人的神仙意识，汉代整个历程充满着神仙气息。从君王到臣子，从宫廷到民间，社会各个阶层均沉迷于方术之中。《史记·封禅书》不乏武帝君臣种种求仙之举的记录，甚至淮南王刘安之死也硬是被冠以白日飞升的帽子。两汉时期，无论是神仙方术的理论整理、研究，还是具体的修炼术，都向系统化、规范化方向发展，东汉后期，“长期酝酿在巫术、方术、神仙学、阴阳五行学、讖纬学中的道教趋于成熟定型”^⑥，各种道派随之而来，道书也纷呈于世。

以上粗略勾勒了先秦两汉神仙思想风行的表现，这些思想在汉末基本趋于统一，诞生了新的宗教——道教。随着这一阶段神仙思想的形成与发展，一种新的小说类型出现了，这就是仙道小说。

① 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局 1959 年版，第 1368 ~ 1369 页。

② 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局 1959 年版，第 1369 ~ 1370 页。

③ 《史记》卷六《秦始皇本纪》，中华书局 1959 年版，第 257 页。

④ 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局 1959 年版，第 1367 页。

⑤ 马非百：《盐铁论简注》散不足第二十九，中华书局 1984 年版，第 245 页。

⑥ 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社 1984 年版，第 136 页。



二、方士与先秦两汉仙道小说的创作

先秦两汉小说呈现出极为鲜明的宗教特色,究其原因,在于先秦两汉小说的作者大多为方士或方士化了的儒生。班固《汉书·艺文志》认为:

小说家者流,盖出于稗官。街谈巷语,道听涂说者之所造也。颜师古注曰:“稗官,小官。”如淳注曰:“《九章》:‘细米为稗。’街谈巷说,其细碎之言也,王者欲知闾里风俗,故立稗官使称说之。”

小说内容即琐碎的、具有闾里民俗色彩的街谈巷语,稗官的职责就是将它们搜集起来且汇报于上。由此而产生了一种观点:稗官是小说的初始作者。对于这一结论,早有学者表述了不同的看法:“人们往往认为稗官就是王官,就是‘小说家’,就是小说,包括汉代小说的造作者。其实这纯粹是一种误解。”^①既然小说始创于稗官一说难以立足,那么谁才是小说真正的作者呢?答案是方士或方士化了的儒生。在此,让我们来考察一下先秦两汉小说的作者情况。

张衡《西京赋》曰:“小说九百,本自虞初。”注曰:“小说,医巫厌祝之术,凡有九百四十三篇。言九百,举大数也。善曰:‘汉书曰:虞初《周说》九百四十三篇。初,河南人也。武帝时以方士侍郎,乘马,衣黄衣,号黄车使者。’”^②《史记·封禅书》载:“是岁(太初元年)西

① 张兴杰:《论方士与汉代小说》通过分析《汉纪》及《隋书·经籍志》关于小说家的记载,得出了否定性的结论,见《兰州学刊》1989年第4期。

② 张衡:《西京赋》,萧统编、李善注:《文选》卷二,上海古籍出版社1986年版,第68页。



伐大宛。蝗大起。丁夫人、洛阳虞初等以方祠诅匈奴、大宛焉。”^①从上述资料中可知：虞初为精通方术的方士（即操持厌祝之术的医巫），也就是小说的初始作者，其所创作的小说内容则是厌祝之术。

对小说及其作者作出最早记载的当属《汉书·艺文志》，收录了十五家共一千三百八十篇小说。它们是：《伊尹说》、《鬻子说》、《周考》、《青史子》、《师旷》、《务成子》、《宋子》、《天乙》、《黄帝说》、《封禅方说》、《待诏臣饶心术》、《待诏臣安成未央术》、《臣寿周纪》、《虞初周说》、《百家》。当然，这十五家小说基本亡佚，其真实面目难以确认，故当代学者论及这十五家小说的内容时存在着争议，对于其中的方士、道家之书，袁行霈、蔡铁鹰等人提出了各自的分类。^② 根据班固等人只言片语的注文，《汉志》里的方士之书有如下五种：

“《宋子》十八篇。孙卿道宋子，其言黄老意”。虽不明著者身份，但既然其书以黄老学说为旨归，恐为方士之作。

“《封禅方说》十八篇，武帝时”，从题目和时间上看，该书显然是方士之书。

“《待诏臣安成未央术》一篇”，“应劭曰：‘道家也，好养生事，为未央之术。’”足见此书亦是道家之辈所为；

“《虞初周说》九百四十三篇”，通过上引材料，已知其出自号称黄车使者的方士侍郎虞初；

① 《史记》卷二八《封禅书》，中华书局1959年版，第1402页。

② 袁行霈：《〈汉书·艺文志〉小说家考辨》将这十五家小说分成三类：一是近似史书，如《周考》、《青史子》、《天乙》、《臣寿周纪》；二是近似子书，如《伊尹说》、《鬻子说》、《师旷》、《务成子》、《宋子》、《待诏臣饶心术》、《百家》；三是方士书，如《黄帝说》、《封禅方说》、《待诏臣安成未央术》、《虞初周说》。此文见《文史》第7期，中华书局1979年版。蔡铁鹰《〈汉志〉“小说家”试释》则认为十五家小说中有十一家可能与道家（或史官）、方士有关，它们是《伊尹说》、《鬻子说》、《黄帝说》、《宋子》、《周考》、《青史子》、《封禅方说》、《待诏臣饶心术》、《待诏臣安成未央术》、《虞初周说》，此文见《南京师范大学学报（社科版）》1988年第3期，第63~64页。



至于《百家》，宋本《说苑序》曰：“臣向所校中书，《说苑》杂事，除去与《新序》重复者，其余浅薄不中义理，别集以为《百家》。”所谓“浅薄不中义理”者，很可能含有奇异的方术内容。李剑国据此序认定“《百家》乃刘向撰。”^①据《汉书》卷三六《楚元王传》附《刘向传》载：“向字子政，本名更生。……是时……上复兴神仙方术之事，而淮南有枕中《鸿宝》《苑秘书》。书言神仙使鬼物为金之术，及邹衍重道延命方，世人莫见，而更生父德武帝时治淮南狱得其书。更生幼而读诵，以为奇，献之，言黄金可成。上令典尚方铸作事，费甚多，方不验。上乃下更生吏，吏劾更生铸伪黄金，系当死。更生兄阳城侯安民上书，入国户半，赎更生罪。上亦奇其材，得逾冬减死论。”^②由此可知，刘向虽非方士，但亦好方术，为此还差点丢了性命，由他所作的《百家》大概会和方术有关。因此，《汉志》所收小说绝大多数本自方士或方士化的儒生。

先秦两汉还有许多小说是《汉志》未收的。如《穆天子传》、《山海经》、《汲冢琐语》、《燕丹子》、《海内十洲记》、《汉武洞冥记》、《汉武故事》、《汉武内传》、《列



四川彭山一号石棺西王母像

仙传》、《飞燕外传》等多种，下列篇目有可能出自方士、道徒或方士化了的儒生：

《穆天子传》，著者不详，但书中周穆王相会帝女西王母的情节涉及了“不死”内容，可知《穆天子传》在成书过程中受到神仙说的影响。

《山海经》，不知作者，然书中亦充斥着“不死”之谈，特别是《海

① 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社1984年版，第219页。

② 《汉书》卷三六，中华书局1962年版，第1928～1929页。



经》部分，多次提及不死药、服食，书中的不死民、羽民国实际是仙人的雏形，故知，《山海经》成书和《穆》传一样，深受方术思想的熏染。

《海内十洲记》，宋人王洙云：“道书中有《十洲记》，皆言神仙境土。”李剑国断言“是书乃道徒所为”^①。

《汉武洞冥记》，《隋书·经籍志》杂传类收该书一卷，题郭氏撰。《旧唐书·经籍志》杂传类收该书四卷，始确认作者为郭宪。此后《新唐书·经籍志》、《四库全书总目要·小说家类》在该书著作权问题上均承此说。关于郭宪，《后汉书·方术传》载：“郭宪……从驾南郊。宪在位，忽回向东北，含酒三灑。执法奏为不敬，诏问其故，宪对曰：‘齐国失火，故以此厌之。’后齐果上火灾，与郊日同。”这一史实告诉我们：郭宪乃方术之士。

《神异经》非东方朔之作已无需再论，然而非常可能是汉人的作品，李剑国于此有确凿考证。^② 其书多神仙方术之言和儒家思想，作者应该是深精方术的儒生。

《汉武故事》、《汉武内传》乃托名班固之作无疑，二书成于何时一直存在着争议。李剑国考前者出于西汉成帝时，后者出于东汉末年时。^③ 从书中无所不在的神仙之谈来看，可以推断其作者即便不是方士，亦是好方术者；更有学者提出此乃道教上清派传人所为。^④

《列仙传》，著作权有疑。一说刘向；一说“魏晋间方士为之，托名于向”^⑤；一说“似为东汉人所作……其为方士所托无疑”^⑥。上文已述及刘向相信方术，因此，无论基于哪种说法，《列仙传》出自方士至少是精通方术之辈是可以确定的。

① 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社 1984 年版，第 169 页。

② 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社 1984 年版，第 152 页。

③ 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社 1984 年版，第 173、200 页。

④ 李丰懋：《汉武内传研究》，《仙境与游历：神仙世界的想象》，中华书局 2010 年版，第 175 页。王青《汉武帝内传研究》，见《文献》1998 年第 1 期。

⑤ 《四库全书总目提要·小说家类》之“列仙传”条，河北人民出版社 2000 年版。

⑥ 杨守敬：《日本访书志》，《续修四库全书·史部目录类》第 930 册，第 577 页。



通过以上的描述可知,先秦两汉很多小说均与方士有关。汉人所谓小说家言,实际是方士之言,“依人则伊尹鬻熊师旷黄帝,说事则封禅养生,盖多属方士假托”^①,故“从小说的数量与重要性考察,方士无疑是汉代小说最主要的作家”^②。

先秦两汉之交,策士纵横,为何独有方士能够充当小说的作者呢?这是因其自身有得天独厚的条件。仙道小说的创作者不仅要懂得系统的专业知识,还需具备一定审美能力和文学素养,方士恰恰符合这些条件。这里所说的专业知识,即方术、方药,它实出于医巫厌祝之术。当神仙方术思想日渐高涨之际,医巫队伍走向了分化,那些高明的医巫变成了方士。证之以《后汉书·方术列传·华佗传》,则此论更加清晰。华佗本以医巫身份闻名于世,然本传又载华佗“精于方药”,通晓“养性之术,年且百岁而犹有壮容,时人以为仙”,同传又引荀彧之语说“佗方术实工”,故他被列入“方术列传”,成为方士的一员。但并非所有方士都能创作仙道小说。因为,除了专业常识,方士还必须要有较高的文化水准,见多识广,只有如此,才能“利用了那些知识,借着时间空间的隔膜和一些固有的传说,援引荒漠之世,称道绝域之外,以吉凶休咎来感召人”,形成最初的“小说家言”。^③因此,集专业知识和文学才华于一身的方士就组成小说最初的作者群,即使有些作者不是方士,亦是深精此道者。

概而言之,处于中国小说发展史源头的先秦两汉小说,在萌芽与成长过程中,逐渐形成宣扬神仙方术的特色。这种状况的产生与神仙方术在社会上的兴盛及方士阶层的崛起有着不可分割的联系。

① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第18页。

② 侯忠义:《中国文言小说史稿》,北京大学出版社1990年版,第9页。

③ 王瑶:《中古文学史论》,北京大学出版社1986年版,第108页。



三、由神而仙和由人而仙

神仙方术对先秦两汉小说的影响是多侧面的,不仅为其提供一支人数众多、实力雄厚的作家队伍,而且还为其创造了一个丰富的、以神仙为中心的人物系列。

先秦两汉小说中仙人形象的来源是多方面的。神话人物的仙化是小说仙人形象的一个源头。有些仙道小说脱胎于神话,因而保留、改造部分神话人物以为己用也是必然的,西王母即是这方面的代表。《山海经》曾三次提到她:

西王母梯几而戴胜杖,其南有三青鸟为西王母取食。(《海内北经》)

西海之南……有大山名曰昆仑之丘……有人戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。(《大荒西经》)

又西三百五十里曰玉山,是西王母所居也。西王母其状如

人,豹尾,虎齿,而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。(《西次三经》)



四川新繁出土重庆市博物馆藏西
王母画像砖

在此,西王母以半人半兽的神话人物身份出场。其居处是难以靠近的奇山异谷,其伴侣为三青鸟,其职责乃掌管凶杀。一言以蔽之,这是一个恶神形象。神仙方术风靡天下时,西王母形象亦发生了转型。首先是职



能的改变,由残杀之神变为延续生命之神。张衡《灵宪》引《归藏》记载了后羿向西王母请不死药一事。《淮南子·览冥篇》亦有“羿请不死之药于西王母”的内容。^①到了汉代,她的仙人特征越来越明确。西汉司马相如《大人赋》描摹了汉人心中的西王母:“低徊阴山翔以纡曲兮,吾乃今日睹西王母。鬖然白首戴胜而穴处兮,亦幸有三足乌为之使。必长生若此而不死兮,虽济万士不足以喜。”^②“不死”思想的介入使得西王母脱去神的外衣,染上了仙的色彩。这种演变在《汉武故事》《汉武内传》中达到了高峰。不但其职能有了根本性的转变,连形象也迥别于以往。半人半兽的面孔消失了,“视之可年三十许,修短得中,天姿掩蔼,容颜绝世,真灵人也。”风神绰约的西王母不再与三青鸟为伴,身边“玉女夹馭”,仙官成群,昔日令人望而生畏的恶神化身为今日的“仙灵之最”^③。同样还可以举出黄帝,这也是一个源于神话的仙化人物。《史记·五帝本纪》载:“黄帝者,少典之子,姓公孙,名曰轩辕。生而神灵,弱而能言,幼而徇齐,长而敦敏,成而聪明。”^④《山海经》里的黄帝已是一个神话人物,他在旱神魃的帮助下,战胜了蚩尤。《太平御览》卷一五引《志林》描述了这一惊心动魄的场景:“黄帝与蚩尤战于涿鹿之野,蚩尤作大雾,弥三日,军人皆惑。黄帝乃令风后法斗机作指南车,以别四方,遂擒蚩尤。”^⑤不难看出,战场上的黄帝更像一个巫师。神仙方术风行之际,黄帝亦被拉进仙人的队伍。他住在雄伟的昆仑山上,居所四周种植着不死树,凤凰、鸾鸟等珍禽异兽及操不死之药的仙人环绕其左右。他本人讲究服食。据《山海经·西次三经》载:“又西北四百二十里,曰崆峒山……

① 刘文典:《淮南鸿烈集解》,中华书局1989年版,第217页。

② 司马相如:《大人赋》,《汉书》卷五七下,中华书局1962年版,第2596页。

③ 《汉书·司马相如列传》颜师古注云:“昔之谈者咸以西王母为仙灵之最。”见《汉书》卷五七下,中华书局1962年版,第2598页。

④ 《史记》卷一《五帝本纪》,中华书局1959年版,第1页。

⑤ 《太平御览》卷一五,中华书局1960年版,第78页。



其中多白玉,是有玉膏,其原沸沸汤汤,黄帝是食是飧。”^①玉本是神仙家们的服食之物,黄帝亦从其俗。《庄子·在宥》载黄帝专门去拜访千二百岁而形未曾衰的广成子,讨教养身之道。《列仙传》写他“采首山之铜,铸鼎于荆山之下,鼎成,有龙垂胡髯下迎帝,乃升天”^②。至此,黄帝已经是彻底仙化了,汉代的神仙家们将黄帝奉为先祖,把其思想与老子学说并推,视作修炼经典,有关他的仙化描写也历世不衰。类似例子还有彭祖。《史记·五帝本纪》介绍彭祖身世:“(尧)三年丧毕,让丹朱,天下归舜。而禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔、龙、倕、益、彭祖自尧时而皆用,未有分职。”^③《索隐》:“彭祖即陆氏第三子,箴铿之后,后为大彭,亦称彭祖。”《正义》:“彭祖自尧时举用,历夏、殷封于大彭。”^④然而,彭祖很早就神化了。《庄子·逍遥游》始载彭祖长寿一事:“而彭祖乃今以久特闻。”^⑤《庄子·大宗师》又曰:“彭祖得之(得道),上及有虞,下及五伯。”^⑥使其神化的原因除天生长寿外,还缘于他奇异的出生,《世本·帝系篇》写他乃从其母右胁出。他的神异得到了神仙家们的青睐,经过各种各样附会,到东汉末年,他终于也以仙人身份排名《列仙传》:

彭祖者,殷大夫也。姓箴,名铿,帝颛顼之孙,陆终氏之中子。历夏至殷末,八百余岁。常食桂芝,善导引行气。历阳有彭祖仙室,前世祷请风雨,莫不辄应。常有两虎在祠左右,祠讫地即有虎迹云。后升仙而去。^⑦

① 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社1980年版,第41页。

② 王叔岷:《列仙传校笺》,中华书局2007年版,第9页。

③ 《史记》卷一《五帝本纪》,中华书局1959年版,第38页。

④ 《史记》卷一《五帝本纪》,中华书局1959年版,第39页。

⑤ 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局1983年版,第10页。

⑥ 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局1983年版,第181页。

⑦ 王叔岷:《列仙传校笺》,中华书局2007年版,第38页。



有别于神话的是,仙道小说中彭祖的长寿是依靠仙术修炼而得。秦汉以后语涉彭祖的小说承袭了这一点,彻底将其塑造成一个修道不死的仙人形象。

除了由神而仙以外,历史名人和市井奇人的仙化是仙道小说人物系列的另一个源头。最富典范意义的即是汉武帝和东方朔,这些历史真实人物之所以能够仙化,不仅因为方士们要拉大旗做虎皮,他们自身的特点、经历本来就极具奇异。历代帝王好方术者固然不少,可和汉武帝的痴狂程度相比,均黯然失色。《史记·封禅书》记录了汉武帝在方士们捕风捉影的仙人之说愚弄下屡屡上当的大量史实。为了成仙,武帝不惜代价。他宠幸方士,建造楼台,禅山巡海,炼食仙药,一时间,“海上燕齐怪迂之士多更来言神仙事矣”^①。久而久之,以汉武帝为中心诞生了一系列优美的仙话。同样有名的又如东方朔。《史记·滑稽列传》写他“以好古传书,爱经术,多所博观外家之语”,能识异物,举止行为更是不同凡响,人皆呼之“狂人”^②。《风俗通义·正失》曰:“刘向少时,数问长老贤人通于事,及朔时人,皆云:朔口谐倡辩,不能持论,喜为凡庸诵说,故今后世多传闻者。”又曰:“朔之逢占射覆,其事浮浅,行于众,僮儿牧竖,莫不眩耀。而后之好事者,因取奇言怪语附著之耳。”^③行必出人意料,语必说奇道异,加之常常出没于寻常百姓之间,这一切使得东方朔成为人们谈论、附会的对象,在口耳相传过程中,免不了越传越离奇。《列仙传》将其收录的同时,就予以一定程度的仙化描写:

东方朔者,平原厌次人也。久在吴中,为书师数十年。武帝时,上书说便宜,拜为郎。至昭帝时,时人或谓圣人,或谓凡人,

① 《汉书》卷二五上《郊祀志》上,中华书局1962年版,第1217页。

② 《史记》卷一二六《滑稽列传》,中华书局1959年版,第3205页。

③ 王利器:《风俗通义校注》卷二,中华书局2010年版,第111页。



作深浅显默之行。或忠言，或戏语，莫知其旨。至宣帝初，弃郎以避乱世。置帟官舍，风飘之而去。后见于会稽，卖药五湖。智者疑其岁星精也。^①

原本名载史籍的真实人物已初具亦人亦仙的面貌。这一转变在《海内十洲记》、《神异经》、《汉武故事》、《汉武内传》中达到了高峰，东方朔已完全仙化。他出身仙家，为黄眉翁之子，乃天上岁星，偶有小过，贬下人间十八年为武帝之臣。历史人物仙人化，使仙道小说变得丰富多彩。

由人而仙不仅仅指那些历史名人，还包括生活中的市井奇人，他们也是先秦两汉小说中仙人形象的源头。这些奇人异人与普通人媿邻而居，但又区别于后者；和历史人物不同，他们并不见诸史书、典籍，而是神仙家们取材于平民百姓仙化而成，他们常常自发地服食、修炼，最后弃凡成仙。《列仙传》的大多数仙人都属此类：

偃佺者，槐山采药父也。好食松实，形体生毛，长数寸。两目更方，能飞行逐走马。^②

陆通者，云楚狂接舆也。好养生，食汇庐木食及芡菁子。游诸名山，在蜀娥媚山上，世世见之，历数百年去。^③

任光者，上蔡人也。善饵丹，卖于都市里间，积八十九年，乃知是故时任光也。皆说如数十岁面颜，后长老识之。赵简子聘与俱归，常在柏梯山上，三世不知所在。晋人常服其丹也。^④

通过服食、修炼，凡性锐减，仙性骤增。较之仙化了的神话人物而言，

① 王叔岷：《列仙传校笺》，中华书局2007年版，第103页。

② 王叔岷：《列仙传校笺》，中华书局2007年版，第11页。

③ 王叔岷：《列仙传校笺》，中华书局2007年版，第48页。

④ 王叔岷：《列仙传校笺》，中华书局2007年版，第79页。



这些生活在凡人身边的异人显得格外真实,他们更能坚定世人修道的信心;与仙化了的帝王将相比,异人形象的出现证明仙道无贵贱、人人皆可成仙的道理。这样集普遍性和真实性于一体的仙人形象在秦汉以后的仙道小说中处处皆有。仙人形象经历了一个从上至下的发展过程:神话人物——历史人物——平民中的奇人、异人,这说明,神仙方术思想不再只属于某个阶层,而是日益普及,逐渐走向民间,根植于广大下层民众的心灵深处。

要而言之,先秦两汉仙道小说的人物系列是多元化的。神话人物、历史人物、平常百姓等等均可构成仙人形象的来源,如此有机的统一、共存应归功于神仙方术的勃兴。这一时期仙道人物的创作方法给后世神仙小说的人物形象模式提供了借鉴。

四、仙境的多层面开拓

多层次展开有关仙境的想象,是先秦两汉仙道小说早期形态的重要特点。仙境经历了从天到高山再到海中岛屿的变化,这一变化并非偶然,它是和神仙方术思想的演进相辅而行的。

当人们还无法将神和仙彻底分开的时候,在初民的认识中,天理所当然是仙乡所在地,仙人生活在高高的天上,与人远远隔离。上文所引《山海经》中的仙人沿山而行,就是要爬到天上;神龙下临接引黄帝,亦是迎其上天。天上仙境是怎样一番风光呢?《列子·周穆王》做了细致的描绘:“化人之宫构以金银,络以珠玉;出云雨之上,而不知下之据,望之若屯云焉。耳目所观听,鼻口所纳尝,皆非人间之有。”^①仙界的辉煌远非尘世可比,仙人的生活也不是凡人所能企及的。值得注意的是,这一想象本出于神话。在初民心中,神是高居在上的。长沙马王堆出土的汉代帛画画面内容即分为三部分,象征

^① 杨伯峻:《列子集释》,中华书局1979年版,第92~93页。



着人的三种归属：上升天界为神，活在世上为人，下埋土中为鬼。仙人故事虽已从神话中脱离出来，可部分神话痕迹仍就宛然，天上仙境即是一例。此后，天上仙境作为人们憧憬美好生活的符号频频出现在文学当中，人们常说的白日飞升，也是飞往渺渺太虚。

当神仙方术日趋完善之际，涉及仙人生存空间的幻想也日益拓展开来。抛开九重云天，崇山峻岭亦变成仙人的住地。前文举《说文解字注》人部仙字曰：“亼（即仙），人在山上貌，从人山。”该书引《释名》曰：“仙，迁也，迁入山也。故其制字，人旁作山也。”对这一仙境的认同是和古代高山崇拜意识分不开的。《礼记·中庸》曰：“夫山，一拳石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏焉。”^①《艺文类聚》卷七引《春秋说题辞》曰：“山之为言，宣也。含泽布气，调五神也。”^②《韩诗外传》亦曰：“夫山者万民之所瞻仰也。草木生焉，万物植焉，飞鸟集焉，走兽休焉，四方益取与焉。”^③毋庸置疑，山在古人心目中是生命的发源地，化生云雨，蕴藏着无限生机，是休养生息的佳处。山不但有着包容万物的胸怀，而且离天最近，是登天的最佳阶梯。《列仙传》诸仙几乎都遁形于各色山林。根据文献记载可知，众山之中惟昆仑为首，看起来气象万千。《艺文类聚》卷七引《河图》曰“昆仑之墟，五城十二楼，河水出焉”；又引《龙鱼河图》曰“昆仑山，天中柱也”；同书引“《史记》曰：‘《禹本纪》，言河出昆仑，昆仑甚高，三千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上醴泉华池’”；又引《水经》曰“昆仑墟在西北，去嵩高五万里，地之中也。其高万一千里，河水出其东北陬”^④；《淮南子·地形篇》曰“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。

① 郑玄注、孔颖达疏《礼记正义》，北京大学出版社1999年版，第1452页。

② 《艺文类聚》卷七，上海古籍出版社1965年版，第121页。

③ 许维遹：《韩诗外传集释》卷三第二十六章，中华书局1980年版，第111页。

④ 《艺文类聚》卷七，上海古籍出版社1982年版，第130页。



或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居”^①。由这些描述可以看出,耸入云霄的昆仑山奇木丛生,珍禽隐遁,是中国古代神话、仙道故事中的灵山。发源于昆仑的黄河在古人的理解中乃生命源头,昆仑山包含着生命奥秘,很容易被想象为仙人家园。顾颉刚指出,昆仑“是一个有特殊地位的神话中心,很多古代神话……都来源于昆仑”^②。《山海经》中多次述及昆仑山:

西南四百里,曰昆仑之丘,是实惟帝之下都,神陆吾司之。
(《西山经》)

昆仑虚在其东,虚四方,一曰在岐舌东,为虚四方。(《海外南经》)

海内昆仑之虚在西北,帝之下都。昆仑之虚方八百里,高万仞,上有木禾,长五寻,大五围,面有九井,以玉为槛。面有九门,让有开明兽守之,百神之所在。(《海内西经》)

昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首,皆人面,东向立昆仑上。……开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树。……开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相、夹窳窳之尸,皆操不死之药以距之。(《海内西经》)

昆仑山在西胡西,皆在西北。(《海内东经》)

西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。有神——人面虎身,有文有尾——皆白处之。其下有弱水之渊环之,其外有炎火之山,投物辄然。(《大荒西经》)

对比上述材料发现,昆仑主人数量占优势地位的是神而不是仙。这

① 刘文典:《淮南鸿烈集解》,中华书局1989年版,第135页。

② 顾颉刚:《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》,《顾颉刚民俗学论集》,上海文艺出版社1998年版,第33页。

并不奇怪,昆仑本来就是神话中的名山,为诸神所在之乡,而非众仙云集的地方,这是昆仑仙境不同于其他仙境之处。神仙方术的繁荣使高山崇拜与神仙崇拜合流,山成为仙乡所在地。作为群山首领,昆仑也不可避免地走向仙化,成为不死树、不死药的产地,和“不死”或神仙传说联系在一起,萦绕着神秘氛围。随之而来是神的仙化,以西王母为代表构建了一个操持不死药的仙人群体。

然诸仙遁形之所却并非仅有高天与群山两处。“忽闻海上有仙山,山在虚无飘渺间。”位于东海,时隐时现的蓬莱、方丈、瀛洲三神山亦栖居着仙人。关于海上仙山,曾有五神山和三神山两种说法。它们虽名之曰山,实乃海中巨岛而已。据《列子·汤问》载:“渤海之东,不知几亿万里,有大壑焉,实为无底之谷。……其中有五山焉:一曰岱舆,二曰员峤,三曰方壶,四曰瀛洲,五曰蓬莱。”又曰:“岱舆、员峤二山流于北极,沉于大海,仙圣之播迁者亿计。”^①住满仙人的五神山中要数蓬莱历史最悠久。《山海经》中曾提及该山,《海内北经》曰:“蓬莱山在海中,大人之市在海中。”郭璞注曰:“上有仙人宫室,皆以金玉为之,鸟兽尽白,望之如云,在渤海中也。”^②大人实际就是仙人。与早期海上仙山的描述相比,《史记》关于蓬莱、方丈、瀛洲三神山的描述更加明确、详细,“此三神山者,其傅在勃海中,去人不远;患且至,则船风引而去。盖尝有至者,诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙”^③。但要想找到它,却是“烟涛微茫信难求”,“未至,望之如云;及到,三神山反居水下。临之,风辄引去,终莫能至云”。三仙山的描述纯属神仙家们的附会。燕齐之地,濒临大海,海市蜃楼的奇观异景激发了齐人的想象,这一点已被后人认识。清代钱泳《履园丛话》卷三“海市蜃楼”条云:“王仲瞿常言:

① 杨伯峻:《列子集释》卷五,中华书局1979年版,第151-152页,第154页。

② 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社1980年版,第324-325页。

③ 《史记》卷二八《封禅书》,中华书局1959年版,第1369-1370页。



‘始皇使徐福入海求神仙，终无有验。……后游山东莱州，见海市，始恍然曰：‘秦皇、汉武俱为所惑者，乃此耳。’其言甚确。”^①日本学者亦指出，东方仙乡说起源，或谓是由于古代燕齐一带的人们，在东方旭日升起的时候在渤海湾的雾气之中所见的海市蜃楼，由此而联想到遥远的海面东方，有仙乡存在。^②

三神山的传说丰富了人们的想象，受此影响，又产生了另一仙境——十洲。十洲者，和三神山一样亦为分布于诸海且远离大陆的海岛。《十洲记》曰：“祖洲近在东海之中……上有不死之草”；“瀛洲在东海中……上生神芝仙草……出泉如酒，味甘，名之为玉醴泉。饮之数升辄醉，令人长生。洲上多仙家，风俗似吴人，山川如中国也”；“玄洲在北海之中……上多太玄仙官，仙官宫室各异，饶金芝玉草”；“炎洲在南海中，……亦多仙家居处”；“长洲，……在南海，……又有仙草、灵药、甘液、玉英，……有紫府宫，天真仙女游于此地”；“元洲在北海中，……上有五芝玄涧，涧水如蜜浆，饮之长生，与天地相毕。服此五芝，亦得长生不死。亦多仙家”；“流洲在西海中，……亦多仙家”；“生洲在东海丑寅之间，接蓬莱，……上有仙家数万。天气安和，芝草常生，地无寒暑，安养万物。亦多山川仙草众芝”；“凤麟洲在西海之中，……又有山川池泽及神药百种，亦多仙家”；“聚窟洲在西海中申未之地，……上多真仙灵官，宫第比门，不可胜数。”^③“凤阁龙楼连霄汉，玉树琼枝作烟萝”，如此景致加上“不死草”及“仙家”构成了海岛十洲共同的特色，十洲的幻想显然是继承了海上神山的传统，后世文学对仙境的描写沿习了这一假想。

综上所述，先秦两汉小说对仙境的设想经历了天一山一岛的过

① 钱泳：《履园丛话》，中华书局1979年版，第71页。

② 泷川龟太郎：《史记会注考证·封禅书》，森三树三郎《中国古代神话》。转引自台湾王孝廉：《中国的神话世界》，作家出版社1991年版，第75页。

③ 东方朔：《十洲记》，《道藏》第11册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第51-52页。



程,这三个层次一经产生,在小说当中便呈平行分立之态。后世仙道文学中,成仙以后的去向,除白日飞升之外,便是浪迹名山大川,散形江河湖海等。仙境空间的拓展反映出仙人日趋真实化、世俗化,不再是高居天上,远离尘嚣,而是存在于人间,它提示世人,仙人是可致的。

五、仙道小说的宣教功能

小说基本主题定位在弘仙宣道的立场上,这是仙道小说早期形态的又一表现。这段历史时期的主题有:济世、传教、仙凡之恋,内容虽有差异,但其宗旨却统一在宗教的旗帜之下。

早期仙人在世间活动的一个主要表现就是行医。《列仙传》的安期先生“卖药于东海边”;瑕丘仲“卖药于宁”;负局先生“世世悬药于人”。仙人们在治病救人当中所实施的医术常含有巫的色彩,安期先生叮嘱众人说:“吾欲还蓬莱山,为汝曹下神水,岩头一旦有水白色,从石间流下,服之多所愈。”这种现象的出现和古代医巫不分的史实有紧密联系。在古人心目中,“医”、“巫”职能合一,二者常常并举。《说文》酉部医字云:“古者巫彭初作医。”《周礼·夏官·叙官》巫马条注:“巫马,知马祖、先牧、马社、马步之神者。马疾若有犯焉则知之,是以使与医同职。”贾疏云:“巫知马祟,医知马疾。”^①《后汉书》费长房言其师奉壶中老翁后,翁与一符曰“以此主地上鬼神”,长房“遂能医僚众病,鞭笞百鬼,及驱使社公”。^②亦巫亦医之人既能治疾病,又能解祟逐鬼,穿梭于人神之间。这是因为,在科技还处于萌芽的古代社会,人们对疾病尚缺乏明确认识,以为它和自然灾害一样是上天加给人类的惩罚。面临生命的威胁,他们渴望获助,在这

^① 孙诒让:《周礼正义》,中华书局1987年版,第9册,第2272页。

^② 范晔:《后汉书》卷八二下,中华书局1965年版,第2744页。



种需求下,医巫应运而生。当神仙之说大畅时,医巫队伍走向分化,他们中的一部分变成了方士,提出了仙人的概念。相比之下,集巫、医职能于一身且长寿的仙人对先民产生的诱惑大大超过了原始医巫。

完成医巫任务的同时,仙人还担负着另一项艰巨使命,这就是传道宣教。一般来说,传教有三种模式。第一种是仙人临凡,主动授教,这方面的小说以《汉武内传》最为典型。七夕之夜,风流、美丽的西王母驱车自天而降,相会雄才大略、命有仙分的人间君主汉武帝,这是一个极富香艳色彩的形式,然而,故事的真正目的却是传教。

为了光大神仙学说,“欲令向化不惑也”,使世上诸子都能皈依仙道,西王母、上元夫人“发闾宫,暂舍尘浊”,亲临凡界对汉武帝传道授业解惑,宣传修炼方法。汉武帝自见了西王母



山东嘉祥宋山画像石西王母像

和上元夫人以后,“始信神仙之事天下有之”。故事旨在提醒世人,仙人是可以修炼而致的。仙人并非可望不可及,只要坚心修炼,即可脱却凡胎,飞举成仙。以李丰懋、王青为代表的学者则提出《汉武内传》实则反映了道教上清派的传经过程。^① 不过,仙人的莅临是有条件的,只有恒心向道,求仙之志弥坚之辈才有机遇。王母与上元夫人再不露面,就是因为武帝“不修至德”,自断仙缘。

第二种传教模式即凡人误遇仙人,得授道术。《列仙传》的“邗子”是凡人误入仙窟模式的滥觞。所谓误入,指的是凡人并非有意寻仙,只不过由于偶然的机会计入仙窟,造成遇仙。蜀人邗子因追狗

① 李丰懋:《汉武内传研究》,《仙境与游历:神仙世界的想象》,中华书局2010年版,第175页。王青《汉武内传研究》,见《文献》1998年第1期。

误入一山穴，只见“上出山头，上有台殿宫府，青松树森然。仙吏侍卫甚严”，邗子为仙人传递东西，由此也成了仙人，“遂留止山上，时下来护其宗族。”这个故事的结构值得我们注意：因意外误入—遇仙—得仙术仙药—返尘世—复修道。邗子开了误入仙境的先河，为后世遇仙小说提供了样板。

第三种传教模式即积极访仙，主动寻道。《穆天子传》就是这一类型的代表。穆天子“少好神仙之道，常欲使车辙马迹，遍于天下”寻觅仙人。以上三种模式均成为后世遇仙小说仿照的典范。

此时小说还出现了仙凡之恋的主题。有名如《列仙传·赤松子》篇，叙炎帝少女追随赤松子，“亦得仙俱去。高辛时，复为雨师”^①。同样有名的还可举出“犊子”、“江妃二女”、“圆客”、“萧史”、“女几”等篇目。但此时的人仙之恋绝大多数只是徒具恋爱之形式，缺少恋爱意味，随仙而去是为了修道，宗教目的是其主旨。比较而言，只有《穆天子传》中西王母与周天子的临别场景多少流露出几分儿女情长：“将子无死，尚能复来。……鼓笙鼓簧，中心翔翔。世民之子，唯天之望。”离别在即，不甘心终日与虎豹鸩鹊为伍的西王母对周天子的离去表现得依依不舍，不忍永绝，还要约以后会之期。不管是以宗教为核心的恋爱模式，还是《穆天子传》这样稍具世俗意味的描写，它们均开启了后世仙凡之恋小说的先河。

总体说来，先秦两汉小说主题虽属多义，其性质却是一致的，即服务于宗教。济世主题反衬了世人渴望得到外界力量帮助的心理，符合宗教产生的原因；传教主题对道教的传播起到了推动作用；仙凡相会主题则是为了证明仙人是实有的，只要跟随仙人修炼，就可以弃凡成仙。

^① 王叔岷：《列仙传校笺》，中华书局2007年版，第1页。



第三章 道教新观念与魏晋南北朝 仙道小说的分流

经过先秦两汉的长期孕育,魏晋南北朝时期,道教这一中国本土宗教终于走向成熟。从理论上讲,这一时期,各种道书纷呈于世,《抱朴子·遐览》所列道书不下千余种,而葛洪的《抱朴子》内篇可谓集大成之作,书中对神仙学说做出总结,提出了完整、系统的神仙道教观点。从对仙人实有的论证到如何修炼成仙,葛洪均予以深入的探讨,这部书无疑成为魏晋南北朝道教实践及研究的指南;从组织上讲,魏晋南北朝时期,道教团体派系林立,李家道、帛家道、天师道是其代表,而经过寇谦之改革的上清派则成为其中翘楚。从观念上讲,这一时期的历史因素渗透于道教中,从而使其展现出有别于先秦两汉的面貌。如隐逸思潮的汹涌,山水意识的兴盛,世俗情绪的融入,佛教义理的浸染,所有这些汇入道教,在不知不觉中,道教发生了变化,这种变化既有其内部自身的更新,也有特殊时代背景的作用。这些变化在魏晋南北朝小说中均有所反映,与道教的细微转变接踵而来的是神仙小说主题情节的变迁。

一、魏晋南北朝仙道小说的综述

刘勰《文心雕龙·明诗》论魏晋南北朝诗歌时曰“正始明道,诗杂仙心”。其实,此时的小说创作又何尝不是如此呢?我们先来考



察一下这一时期取材仙道和触及仙道描写的小说的作者及其存录情况。

《列异传》,《隋志》杂传类著录为三卷,题魏文帝曹丕撰。《旧唐志》亦将其列入杂传类,唯题张华撰,《新唐志》小说家类则收为一卷,题撰人亦为张华。宋代书目如《文献通考》、《宋志》、《直斋书录解提》、《郡斋读书志》等已无相关记载。鲁迅《古小说钩沉》辑佚文五十条。鬼神志怪虽为该书主体内容,但亦杂神仙道术故事,如弦超遇天上神女,此外,黄帝、麻姑、老子等道教人物也展露音容。关于作者,《隋志》题魏文帝曹丕撰。两《唐志》均题为张华。李剑国认为,撰人虽有异议,但欲否定魏文帝著作权,尚欠力证。^①《乐府诗集·相和歌辞》收魏文帝以游仙为内容的诗四首,其一:“西山一何高,高高殊无极。上有两仙僮,不饮亦不食。与我一丸药,光耀有五色。”其二:“服药四五日,身体生羽翼。轻举乘浮云,倏忽行万亿。流览观四海,茫茫非所识。”其三:“彭祖称七百,悠悠安可原。老聃适西戎,于今竟不还。王乔假虚辞,赤松垂空言。”其四:“达人识真伪,愚夫好妄传。追念往古事,愤愤千万端。百家多迂怪,圣道我所观。”^②诗中提及彭祖、王子乔、赤松子、老子等古仙人和仙药,可证曹丕颇好方术,创作出这样充满神异色彩的小说并非不能。

《神异记》,除清人文廷式将其归入《补晋书艺文志》子部小说家类外,其他目录材料均无记载。鲁迅《古小说钩沉》辑佚文八条。从佚文来看,屡涉神仙之事,如虞洪入山采茗遇仙。关于作者,《太平

① 李剑国认为:“在没有发现确实证据之前,还是属之魏文帝名下比较合适。”见《唐前志怪小说史》,南开大学出版社1984年版,第245页。鲁迅则说:“两《唐志》皆云张华撰,亦别无证据,殆后有悟其牴牾者,因改易之。”见《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第29页。

② 郭茂倩:《乐府诗集》卷三七,中华书局1979年版,第547页。



御览》卷八六七称“王浮《神异记》”，今人沿续此说。^① 鲁迅《古小说钩沉》亦题《神异记》作者为晋人王浮。^② 王浮，晋时道士，其事见梁释慧皎《高僧传》卷一《帛远传》。

《见鬼记》，见葛洪《抱朴子·遐览》。葛洪是著名的道教徒，自述撰写“遐览者，欲令好道者知异书之名目也”^③。据此推断，《见鬼记》应包含神仙内容。李剑国认为该书“最晚出于西晋”^④。他书不见著录，亦不见佚文。

《博物志》，十卷，《晋书·张华传》载“华著《博物志》十篇，及文章并行于世”。《隋志》收入杂家类。^⑤ 两《唐志》及《崇文总目》则将其纳入子部小说家类。《中兴馆阁书目》、《直斋书录解题》、《郡斋读书志》并收周日用、卢氏注。《四库全书总目》亦入小说家类。本书为地理博物志怪，专记山川地理、树木、禽兽虫鱼，含神仙方术家言，如“八月槎”的故事即有遇仙描写。作者张华，《晋书》本传载“华学业优博，辞藻温丽，朗瞻多通，图纬方伎之书莫不详览”，“天下奇秘，世所希有者，悉在华所。由是博物洽闻，世无与伦”^⑥。可知他善识天下奇物，实为方术之士。

《玄中记》，未见史志著录。《太平御览·经史图书纲目》、《太平广记》引用书目有录，题作《郭氏玄中记》。《崇文总目》、《通志·艺文略》地理类著录一卷，不题撰人。南宋绍兴间所颁《秘书省续编至四库阙书目》仙家类著录《玄中记》一卷。明末《汲古阁珍藏秘本书

① 袁行霈、侯忠义：《中国文言小说书目》（中华书局1981年版）、李剑国《唐前志怪小说史》（南开大学出版社1984年版）、宁稼雨《中国文言小说总目提要》（齐鲁书社1996年版）均认同此结论。

② 鲁迅：《古小说钩沉》，《鲁迅辑录古籍编》第1卷，人民文学出版社1999年版，第464页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》卷一九，中华书局1985年版，第338页。

④ 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社1984年版，第258页。

⑤ 袁行霈、侯忠义：《中国文言小说书目》认定《隋志》将该书收入“子部小说家类”。

⑥ 《晋书》卷三六，中华书局1974年版，第1068、1074页。

目》著录《玄中记》一本。鲁迅《古小说钩沉》辑佚文七十一条。从佚文来看,该书亦属博物体,言四方神异之事,有神仙道家言。至于作者,南宋初人罗苹断定是书出自郭璞。^① 郭璞字景纯,《晋书》本传称他“妙于阴阳算历”,“洞五行、天文、卜筮之术,攘灾转祸,通致无方,虽京房、管辂不能过也”^②,有预言吉凶、占验灵异之能,在他身上凝具着极强的方士色彩。

《外国图》,未见史志著录,原书已佚。李剑国《唐前志怪小说史》指出,丁国钧据《水经注·河水注》引文中有“大晋国”语,断其为晋人手笔,收于《补晋书艺文志》地理类。其佚文现存于《水经注》、《齐民要术》、《北堂书抄》、《艺文类聚》、《法苑珠林》、《太平御览》、《路史》诸书中,有二十余条。^③ 其内容多为方外传说,间杂神仙“不死”之文。

《搜神记》,今存三十卷。《隋志》杂传类著录为三十卷,与《晋书·干宝传》所载吻合,《日本国见在书目》、两《唐志》同《隋志》,唯《新唐志》录其于子部小说家类。《宋志》有《搜神总记》十卷,疑非干书。《中兴总目》同此,南宋目录书中只有尤袤《遂初堂书目》载《搜神记》,余皆未见。元《文献通考》无目。明《文渊阁书目》道书类收《搜神记》一部一册。明嘉靖高儒的《百川书志》神仙类则著录为二卷,题干宝编。周弘祖《古今书刻》杂书类有目。《赵定宇书目》有《搜神记》一本。《四库总目提要》推断今本《搜神记》为辑录本。该书为魏晋南北朝志怪的集大成之作,“其书于神祇灵异人物变化

① 南宋初人罗苹注罗泌:《路史发挥》之《论槃瓠之妄》时,发现它与郭璞《山海经注》狗封事相同,故谓为同出一人。参见李剑国《唐前志怪小说史》,南开大学出版社1984年版,第270页。然鲁迅则以为“六朝人虚造神仙家言,每好称郭氏,殆以影射郭璞,故有《郭氏玄中记》”,参见《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第24页。李剑国《唐前志怪小说史》及宁稼雨《中国文言小说总目提要》均认为力证不足,仍持旧说。

② 《晋书》卷七二,中华书局1974年版,第1899页。

③ 参见李剑国:《唐前志怪小说史》,南开大学出版社1984年版,第278页。



之外,颇言神仙五行”^①,卷一记赤松子、宁封子等神仙传说。作者干宝,生卒年不详,《晋书》本传载他“性好阴阳术数,留思京房、夏侯胜等传”,自述编撰《搜神记》“亦足以明神道之不诬也”^②。

《西王母传》,史志无目,陶珽《说郛》卷一一三有录,题撰人为汉桓麟。是书为西王母神仙传说的汇总。

《神仙传》,此略(详见后文)。

《拾遗记》,又作《王子年拾遗记》、《拾遗录》,后秦王嘉撰,梁萧绮录。《隋志》杂史类著录《拾遗录》二卷,注曰“伪秦姚萇方士王子年撰”,又录《王子年拾遗记》十卷,注曰“萧绮撰”,显然是错误的。两《唐志》杂史类均二本并收,只是《拾遗录》误作三卷。《旧唐志》对十卷本《拾遗记》的著录情况同《隋志》,而《新唐志》则改萧绮撰为录。《宋志》子部小说家类录王子年《拾遗记》十卷。陈振孙《直斋书录解题》小说类录《拾遗记》十卷,曰:“晋陇西王嘉子年撰,萧绮录。”另录王子年《名山记》,且曰:“亦称王子年,即前之第十卷。”《崇文总目》传记类有《王子年拾遗记》十卷。尤袤《遂初堂书目》杂传类有《王子年拾遗记》,未言卷数。《四库全书总目提要》小说家类所录十卷本,题撰人为王嘉。本书述及各代奇闻异事,内杂神仙不死之说,如“洞庭山”条即写采药人入山逢仙女事。作者王嘉,字子年。据《晋书·艺术列传》载,王嘉“不食五谷,不衣美丽,清虚服气,不与世人交游。隐于东阳谷,凿崖穴居,弟子受业者数百人,亦皆穴处”,“言未然之事,辞如讖记,当时黠能晓之,事过皆验”。^③

《搜神后记》,晋陶潜撰。《隋志》杂传类著录十卷。《隋志》以下史志目录均题撰人为陶潜。两《唐志》、《宋志》、《直斋书录解题》、《郡斋读书志》、《遂初堂书目》均不见著录。《四库全书总目》

① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第32页。

② 《晋书》卷八二,中华书局1974年版,第2150、2151页。

③ 《晋书》卷九五,中华书局1974年版,第2496页。



始入小说家类。该书宣神仙道术、佛教义理,有许多仙境洞窟、仙凡之恋的描述。关于作者,一直存有争议,尚无力证足以推翻陶氏,故沿旧说。陶潜,一名渊明。他喜欢神仙传说,有《读山海经十三首》,曾“泛览《周王传》,流观《山海图》”;平生好饮酒,相信服食,“黄花复朱实,食之寿命长”。^① 由此,认定陶潜为是书作者也绝非完全无稽。^②

《幽明录》,宋刘义庆撰。《宋书》《南史》刘义庆本传未录是书。《隋志》杂传类录《幽明录》二十卷。《旧唐志》录入史部传记类,题撰者刘义庆。《新唐志》则录入子部小说家类。唐以后不见著录,大概宋代已经散佚了。南宋洪迈《夷坚三志辛序》云:“《幽明录》今无传于世。”《古小说钩沉》辑佚文二百六十五条。是书记鬼神幽冥之事,中有神仙家言,如刘晨、阮肇入天台山逢仙女事。作者刘义庆,《宋书》卷五一和《南史》卷一三皆有传以述其人其事。

《异苑》,宋刘敬叔撰。《隋志》杂传类著录十卷,注:“宋给事刘敬叔撰。”唐宋人书目不见著录,似乎至唐已散佚。《四库全书总目》入子部小说家类。所记内容皆为神仙异之事,偶有仙家事。作者刘敬叔,正史无传。

《述异记》,梁任昉撰。唐代以前目录书未见著录,《宋志》子部小说家类收任氏该书,二卷。《崇文总目》小说类录为二卷,《郡斋读书志》同此,又云:“梁任昉撰。昉家藏书二万卷,采前世异闻成书。”《四库全书总目》亦入子部小说家类。其内容类似《博物志》,记山川

① 龚斌:《陶渊明集校笺》卷四《读山海经十三首》,上海古籍出版社1996年版,第335、340页。

② 《四库全书总目提要》、周中孚《郑堂读书记》断其为伪托,袁行霈、侯忠义《中国文言小说书目》同此说,然李剑国《唐前志怪小说史》(南开大学出版社1984年版,第346页)则坚持陶氏之作。本文从李说。



地理,个别故事含有神仙思想,如“烂柯山”条。作者任昉,亦多有争议^①,此处仍袭旧说。

《续齐谐记》,吴均撰。该书不见于《梁书》卷四九、《南史》卷七二之《吴均传》,《隋志》载“《续齐谐记》一卷”,题名撰人吴均,《旧唐志》入史部传记类,《新唐志》子部小说家类题其撰名为吴筠,已有论者指出此乃误题。^②《日本国见在书目》、《崇文总目》均为三卷,《宋志》作一卷,陈《志》、晁《志》不录,《四库全书总目》亦作一卷,今本亦为一卷,非全本,仅十七则。是书多记神怪奇闻以及民间传说,《四库全书总目提要》称其为“小说之表表者”,足见其艺术水准之高。作者吴均,字叔庠。该书部分故事叙仙道故事,如“成武丁”条。

《穷怪录》,撰人不详,官私史志均不见著录。有引文分别见录于《太平广记》、《太平寰宇记》、《舆地纪用》。陶珽《说郛》卷一一七录《穷怪录》三则,分别为“茅崇”、“天女”、“射猪翁”。李剑国描述该书佚文多记神仙事,“最出色的是文士书生艳遇仙女事,凡五条,占佚文一半”^③。

《周氏冥通记》,又称《周子良冥通记》,四卷,陶弘景撰。纵观《梁书》、《南史》陶氏本传,并无是书记载。《隋志》史部杂传类收《周氏冥通记》一卷,不题撰人;《旧唐志》则注名撰人为陶弘景;《新唐志》无目;《崇文总目》小说类录作三卷,题为《周子良冥通录》;《宋志》小说类及《四库全书总目》道家类皆收作四卷;尤袤《遂初堂书目》道家类收《周氏冥通记》,未明卷数。是书写陶氏弟子周子良遇仙得授真诀事。作者陶弘景,其事具《南史》卷七六之《隐逸传》载,弘景字通明,丹阳人,南朝著名道士及医学家,少有养生之志,永

① 程毅中:《古小说简目》认为非任氏之作,乃后人伪托;袁行霈、侯忠义《中国文言小说书目》则疑其为中唐前伪作;李剑国《唐前志怪小说史》则坚持任作;宁稼雨《中国文言小说总目提要》也同李说。

② 李剑国:《唐前志怪小说史》及宁稼雨《中国文言小说总目提要》持此说。

③ 李剑国:《唐前志怪小说史》,南开大学出版社1984年版,第453页。

明十年隐于句曲山(茅山),深得梁武帝信赖,时人称其为“山中宰相”。生平著述甚多,有《真诰》、《冥通记》、《本草集注》等,语涉修道养生。

《晋仙传》,梁颜协撰。不见著录,《梁书》卷五一称其撰《晋仙传》五卷行世,《金楼子·著书篇》有《晋仙传》五卷,注称“金楼使颜协撰”。是书似唐前已佚,《昼上人集》卷六《五言赋颜氏古今一事得晋仙传送颜逸》诗云:“曾看颜氏传,多记晋时仙。”题下注云:“梁湘东王国常侍颜协著《晋仙传》五篇。”^①是书大概主要写晋世仙人葛洪、许迈、许逊等人。作者颜协字子和。

《桂阳列仙传》,佚文见于《水经注》、《太平御览》、《北堂书抄》、《麓山精舍丛书》。是书专记某一地域的仙人现象,从形式上来看,堪称首例。

以上仅对魏晋南北朝时期极具代表性的仙道题材小说做粗陈描述,除此以外,还有许多小说语涉仙道描写。

总观魏晋南北朝仙道小说发现,相当一部分出自道士或深好道术之辈的笔下,文中充斥着对仙人仙药的描摹。然而,“青山遮不住,毕竟东流去”,魏晋南北朝时期人文思潮的奔涌,山水意识的勃发,均对传统道教思想进行了不同程度的冲击,于是魏晋南北朝的道教便蕴含了新的因素,而这些因素给小说创作留下清晰的痕迹,虽同为仙踪羽迹,魏晋南北朝小说却呈现出迥异于先秦两汉的独特风采。

二、道教金丹派与修炼类仙道小说

魏晋南北朝仙道小说和先秦两汉小说一样,总体上仍依附于宗教而存在。这是因为,魏晋南北朝时期,神仙信仰依然占据着人们的思维主体,整个社会依旧弥散着一股神仙气息,上层社会尤为突出,

^① 《昼上人集》卷六,四部丛刊·集部。



如何才能长生不死还是帝王士大夫们的沉重心事。

曹氏父子便是求仙队伍中的代表人物。曾亲率大军驻马竭石，东观吞吐日月的茫茫大海，高唱“烈士暮年，壮心不已。老骥伏枥，志在千里”的曹操，在其晚年沉溺仙道，云集方士于左右。当时著名的方士有：“颍川郤俭能辟谷，饵茯苓。甘陵甘始亦善行气，老有少容。庐江左慈知补导之术。”^①张华《博物志》所开列的魏王身边的方士名单更为详尽，他们分别是“上党王真，陇西封君达，甘陵甘始、鲁女王，谯国华佗字元化，东郭延年、唐霄、冷寿光，河南卜氏、张貂、苏子训，汝南费长房、鲜奴宰，魏国军吏河南赵圣师，阳城郤俭字孟节，庐江左慈字元放，右十六人，魏文帝、东阿王、仲长统所说皆能断谷不食，分形隐没，出入不由门户”。又曰：“魏武帝好养性法，亦解方药，招引方术之士”^②。曹植《辩道论》亦曰：“世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郤俭。始能行气导引，慈晓房中之术，俭善辟谷，悉号三百岁。”^③另一方面，曹操还亲身实践。据《博物志》载，“王仲统云，甘始、左元放、东郭延年，行容成御妇人法，并为丞相所录，部行其术，亦得其验”。曹操的诗文散佚很多，从现存篇章来看，不乏讴歌神仙之作，如《气出唱》三首、《精列》、《陌上桑》、《秋胡行》二首，俱取材仙道。在诗中他反复表述了“驾虹霓，乘赤云，登彼九疑历玉门”，“食芝英，饮醴泉”^④，与西王母、赤松、王乔诸仙“乐共饮食到黄昏”^⑤的殷切渴望。他自知“本非岩穴知名之士”，也曾感叹“痛哉世人，见欺神仙”，然对仙人的企慕之情却溢于纸上。文帝丕亦知“寿命非松乔，谁能得神仙”，却也向往“丹霞夹明月，华

① 曹丕：《典论》，见《三国志·魏书·方技传》注，中华书局1959年版，第805页。

② 范宁《博物志校证》卷五，中华书局1980年版，第61-62页。

③ 曹植：《辩道论》，见《三国志·魏书·方技传》注，中华书局1959年版，第805页。

④ 曹操：《陌上桑》，郭茂倩《乐府诗集》卷二八，中华书局1979年版，第412页。

⑤ 曹操：《气出唱》，郭茂倩《乐府诗集》卷二六，中华书局1979年版，第383页。



星出云间”^①的玉清世界。

不独曹氏父子,其他帝王亦不能免俗。《三国志·吴书·孙权传》写他于黄龙二年(230年)“遣将军卫温、诸葛直将甲士万人浮海求夷州”,二将“皆以违诏无功,下狱诛”。东晋史家孙盛批评孙权晚年“伪设符命,求福妖邪”^②。刘备欲伐吴,遣人迎仙人李意其,“先主礼敬之,问以吉凶。意其不答而求纸笔,画作兵马器仗数十纸已,便一一以手裂坏之,又画作一大人,掘地埋之,便径去。先主大不喜。而自出军征吴,大败还,忿耻发病死,众人乃知其意。其画作大人而埋之者,即是言先主死意”^③。有晋一代,其君多通道术玄言。据《晋书·帝纪》载,景帝司马师“与夏侯玄、何晏齐名”。简文帝司马昱“清虚寡欲,尤善玄言”^④。西晋的八王之乱更是天师道参与宫廷政治的结果。刘宋明帝彧“思弘道教,广求名德”,还为陆静修筑崇虚馆,“盛兴造构,广延胜侣”,引得“朝野注意”,“道教之兴,于斯为盛”,又于会稽“禹穴之侧立怀仙馆”,让孙灵产居住,且赐以“林下之服”^⑤。南齐时,褚伯玉“好读《太平经》,兼修其道”^⑥,齐高帝萧道成为之立太平馆,又于茅山造崇阳馆,于建元二年(480年)命蒋负刍在此行道。梁武帝重用道士陶弘景,事无俱细,均请教之,使其有“山中宰相”之名。要而言之,道教于魏晋南北朝时进一步发展,其首要条件就是得到了统治者的大力扶持。

① 曹丕:《芙蓉池作》,萧统编、李善注《文选》,上海古籍出版社1986年版,第1032页。

② 《三国志·吴书·孙权传》裴注引孙盛语,中华书局1959年版,第1148~1149页。

③ 《三国志·蜀书·刘备传》裴注引葛洪《神仙传》,中华书局1959年版,第891页。

④ 《晋书》卷二《景帝纪》、卷九《简文帝纪》,中华书局1974年版,第25页,第219页。

⑤ 《三洞珠囊》卷二引《道学传》,《道藏》第25册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第305~306页。

⑥ 《上清道类事相》卷一,《道藏》第24册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第878页。



统治者对道教的支持激发了臣子们的崇道热情。《三国志·吴书·孙策传》注引《江表传》载：“时有道士琅琊于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病。吴会人多事之。策尝于郡城门楼上集会诸将宾客，吉乃盛服杖小函，漆画之，名为仙人铎，趋度门下。诸将宾客三分之二下楼迎拜之，掌宾者禁呵不能止。”^①可见于吉在时人心目中的位置。至于晋人，则言必称老庄，行必宗仙道。《晋书》列传大量记录了晋臣笃信道教的内容，如《文苑列传》写左思“兼善阴阳之术”；《卢谌传》写他“好《老》《庄》”^②；等等。陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》一文详细考证了琅琊王氏、高平郗氏、吴郡杜氏、会稽孔氏、义兴周氏、陈郡殷氏、丹阳葛氏及许氏并陶氏、东海鲍氏、吴兴沈氏诸世家与道教天师道的关系。^③

除整个社会集体崇拜外，这一时期还展开了有关道教养生、仙人有无的讨论。这种讨论对道教的发展及其社会影响起到了推进作用。在仙人之有无的问题上，持半信半疑态度的有曹丕《典论》、曹植《辩道论》。丕曰：“刘向惑于《鸿宝》之说，君游眩于子政之言，古今愚谬，岂唯一人哉。”植曰：“自家王与太子及余兄弟咸以为调笑，不信之矣。”^④葛洪则批评“浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事……仗其短浅之耳目，以断微妙之有无，岂不悲哉！”^⑤可见仙人有无始终是世人讨论的中心。此外，如何正确修仙也为世人所关注。这方面的例子当数嵇康与向秀的论争。在肯定养生可行的前提下，他们在具体操作方法上产生了分歧。嵇康以为欲求长生当“修性以保神，安心以全身；爱憎不栖于情，忧喜不留于意，泊然无感，而体气和平；又呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱

① 《三国志》卷四六，中华书局1971年版，第1110页。

② 《晋书》卷九二、卷四四，中华书局1974年版，第2376页、第1259页。

③ 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第1~40页。

④ 《三国志·魏书·方技传》注，中华书局1971年版，第805页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》卷二，中华书局1985年版，第14~15页。

济也”，“清虚静泰，少私寡欲”，“若此以往，庶可与羡门比寿，王乔争年”。^① 向秀则以为“人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，饥而求食，自然之理也……苟心识可欲、而不得从，性气困于防闲，情志郁而不通，而言养之以和，未之闻也”^②。嵇康主张将欲望扼杀在萌芽状态，以防其肆，而向秀却认为只有顺导才能谐调人体，以利健康。毫无疑问，这种论辩对道教日趋走向科学化所起的作用是积极的。

由上可知，魏晋南北朝社会始终弥散着一股仙道氛围。相对于先秦两汉而言，此时的仙道思考更加深入、具体，这种思考对推动道教自身发展、完善其修炼方法、扩大其社会影响起了积极作用，金丹派的出现和流行就是其结果。在时代风气的熏陶下，这时期产生了一批以探讨修炼方式为主题的仙道小说，《神仙传》就是其中之一，它体现了魏晋南北朝道教新观念对小说强有力的渗透。

《神仙传》，葛洪撰。《晋书》葛洪本传、《神仙传自叙》、《抱朴子外篇·自叙》均题是书为十卷。《隋志》及《旧唐志》均入杂传类，录为十卷。《新唐志》则入道家类。《宋志》将其归入子部神仙道家类。《崇文总目》道书类、《通志·艺文略》道家类、《国史经籍志》道家传类录葛洪《神仙传略》一卷。《日本国见在书目》杂传类析为二十卷。李剑国考证其现存版本系统有二：一为九十二人本，收入《广汉魏丛书》、《增订汉魏丛书》、《龙威秘书》等丛书中；一为八十四人本，《四库全书》本即此。明本《说郛》卷四三《神仙传》亦为八十四人。另《云笈七签》卷一〇九、《类说》卷三、明本《说郛》卷七、《五朝小说》、《旧小说》甲集诸书均有节录。^③ 是书满篇为修仙炼丹、羽化登仙之

① 戴明扬：《嵇康集校注》卷三《养生论》，人民文学出版社1962年版，第146、156～157页。

② 戴明扬：《嵇康集校注》卷四《黄门郎向子期难养生论》，人民文学出版社1962年版，第164～165页。

③ 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社1984年版，第317页。



言。

撰人葛洪，字稚川，丹阳句容人也。生于晋武帝太康四年（283年），卒于晋哀帝兴宁元年（363年），享年81岁。^①《晋书》本传写他本“以儒术出名”，后弃儒从道。“性寡欲，无所爱玩”，“为人木讷，不好荣利，未尝交游”，“尤好神仙导养之法”。晚年入罗浮山修道炼丹，“在山积年，优游闲养，著述不辍”，今存《抱朴子》内外篇、《神仙传》、《隐逸传》、《肘后要急方》等。从陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》一文中可知，葛氏一族世代



清嘉庆十六年（181年）刊本《西湖拾遗》之葛洪画像

信奉天师道。从祖葛玄，“吴时学道得仙，号曰葛仙公”，或“太极左仙翁”。《抱朴子·金丹》介绍了葛氏的师传过程：“昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经。会汉末乱，不遑合作，而避地来江东，志欲投名山以修道。余从祖仙公，又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也，又于祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛受之，并诸口诀。诀之不书者，江东先无此书。书出于左元放，元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。”由此可知葛洪修道的师承脉络：神人一左慈—葛玄

^① 胡孚琛：《魏晋神仙道教》以为葛洪生卒年有六十一岁和八十一岁两种记载，人民出版社1989年版，第77页。



一郑隐一葛洪,所授之术乃金丹术,传授仪式十分严谨,立坛授诀,且仅限于口授。葛洪亦为金丹派的创始人。金丹派创立后,道教才弃芜杂而严整,从条理而科学。这一派的思想精华除保存在《抱朴子》中,另一个反映其义理的就是小说《神仙传》了。

如果说先秦两汉小说只是为世人描绘了一幅仙人生活图画,从生活环境、方式等角度静态地做出展示,那么,魏晋南北朝时期人们更关心的是仙人从哪里来,怎样才能在实际生活中追寻到这样一种时空存在,如何才能弃凡从仙,这是道教小说所描摹的世人心态表现之一。针对这一问题,先秦两汉小说也曾予以回答,比如关于不死药的介绍,然而,那时的探讨还停留在被动层面上,因为不死药差不多是不存在的,它是一种天然产品,无法人为炼制,也几乎难以遇到,除非遇仙才能获得恩赐。虽然,人们也萌发了修炼的念头,但各类仙术还未达到炉火纯青之水平,尚不具有较强的可操作性。魏晋南北朝小说作为传播宗教的辅助手段则着重描述世人主动修为的一面,无论是天禀仙性,还是肉身凡胎,均需经历一番勤修苦练,才能登仙。因而小说中更多的是对修仙技术的说明、阐释,之所以有许多小说呈枯燥的说教化,有别具一格的形态,也是缘于这一宗教背景。在此以彭祖为例,比较他在《列仙传》与《神仙传》中的差异,来体会从先秦两汉到魏晋南北朝小说宗教内涵的递进:

彭祖者,殷大夫也,姓篋,名铿,帝颛顼之孙,陆终氏之中子。历夏至殷末,八百余岁,常食桂芝,善导引行气。历阳有彭祖仙室,前世祷请风雨,莫不辄应。常有两虎在祠左右,祠讫地即有虎迹云。后升仙而去。(《列仙传》)

这则故事只是粗略地介绍仙人彭祖的神异,至于他修仙的具体方法却不得而知。《神仙传》卷一“彭祖”则不一样,其文字篇幅远远超出了《列仙传》之文,当然这些文字主要目的是不厌其烦地、详细地解



释彭祖诸种仙术的操作方法及意义。如行气导引,他“常闭气内息,从平旦至日中,乃危坐拭目,摩搦身体,舐唇咽唾,服气数十乃起行。言笑如故。其体中或有疲倦不安,便导引闭气,以攻其患。心存其身,头面九窍,五藏四肢,至于毛发,皆令其存。觉其气行体中,起于鼻口中,达十指末,寻即平和也”^①。故事还借彭祖之口辨别仙人及其生活实质,颇具学术探讨之特点。可见魏晋南北朝小说的仙道内容传播宗教的功用较之先秦两汉而言有增无减。

这种宗教色彩首先表现在对仙人来源的探讨上。究竟什么样的人才能弃凡从仙?回答是天稟异分、命有仙骨之辈。金丹派的教义认为仙人是有仙种的,以《神仙传》为代表的仙道小说证实了这种看法。如卷三“王远”条写蔡经本“小民也,骨相当仙”,遂得王远指点,后脱胎换骨成仙,而邻居陈氏却因“心不正,影不端,终不可教以仙道也。”^②又如卷四写墨子“既有仙分缘,又聪明”,故亦有仙人授以素书朱英丸方等仙术。^③卷七的严青亦因“骨相合仙”而遇仙得传素书及服食法,后仙去。^④同样的例子还可举出卷八“刘根”一条。可见,无论贵贱,只要命属仙种、有仙缘,皆有机会成仙,反之,苦求无益。为何《神仙传》在描摹仙人时,如此注重先天宿分呢?按照金丹派的理论,但凡得仙者,皆受命偶值神仙之气,自然所稟。故胞胎之中,已含信道之性,及其有识,则心好其事,必遭明师而得其法,不然,则不信不求,求为着不得也。《玉铃经》主命原曰:“人之吉凶,制在结胎受气之日,皆上得列宿之精。……苟不受神仙之命,则必无好仙之心,未有心不好之而求其事者也,未有不求而得之者也。自古至今,有高才明达,而不信有仙者,有平平许人学而得仙者,甲虽多所鉴识

① 胡守为:《神仙传校释》卷一,中华书局2010年版,第15页。

② 胡守为:《神仙传校释》卷三,中华书局2010年版,第92、95页。

③ 胡守为:《神仙传校释》卷四,中华书局2010年版,第124页。

④ 胡守为:《神仙传校释》卷七,中华书局2010年版,第249页。



而或蔽于仙，乙则多所不通而偏达其理，此岂非天命之所使然乎？”^①金丹派提出“苟无其命，终不肯信”^②。金丹派关于“仙人有种”的认知实则继承了前人的学说。早在汉代，阴阳五行、星宿骨相之学已根植人心，王充《论衡·命义》即曰：“寿命脩短，皆禀于天；骨法善恶，皆见于体。命当夭折，虽禀异行，终不得长。”又曰：“天施气而众星布精；天所施气，众星之气，在其中矣。人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱遇贱；贵或秩有高下，富或贵有多少，皆星位尊卑小大之所授也。”^③葛洪援引这一学说入道教，从而解释许多虽勤修而不得仙的现象，增强了道教对世人的说服力。后世文学塑造人物时，多掺杂相术描写，不能不说源于仙道小说命有天分、骨含仙缘观念。

然而，是不是仅有仙分就可坐享其成，静等仙机降临呢？答案当然是否定的。《西升经》云：“我命在我，不属天地。”足见，作为命之载体的肉身是否可以长存，完全取决于人为的努力。《抱朴子·论仙》亦云：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。”^④这就是说，仙人是要学而致之的，《神仙传》中不论是仙种还是凡胎，要想寿与天齐，除了命有仙分外，还需辅之以仙术的修炼。故宣传各种技术性极强的仙术也是道教小说所要表现的一个内容，所谓“盖集众术之共成长生也”^⑤。《神仙传》诸仙人或通胎息，或精导引，或长房中，有的甚至身兼多术。如彭祖既“善于补养导引之术，并服水桂、云母粉、糜鹿角”，又通晓金丹并男女合气之术，因此老有少容，形神不衰。^⑥导引炼气之术的描述早见于先秦两汉仙道小说，魏晋南北朝

① 王明：《抱朴子内篇校释》卷一二，中华书局1985年版，第226页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷三，中华书局1985年版，第47页。

③ 杨宝忠：《论衡校笺》卷二，河北教育出版社1999年版，第38~39页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》卷二，中华书局1985年版，第14页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》卷六，中华书局1985年版，第124页。

⑥ 胡守为：《神仙传校释》卷一，中华书局2010年版，第15页。



仙道小说在宣传成仙术方面独具的特色在于对金丹的推崇。金丹派所以得名,即因熟知此术且视作看家本领。对这一仙术的渲染可称是《神仙传》诸术之最。全书有二十七处之多提及服丹,如马鸣生得仙人授《太清神丹经》三卷,“归入山合药服之”,“后乃修大丹,白日升天而去也”。^①又如帛和得《太清中经》神丹方,“乃作神丹,服半剂,延年无极”^②。阴长生亦称“不死之道,要在神丹”^③。由此可知金丹派教义对金丹相当看重。《抱朴子·金丹》引老子之诀言云:“子不得还丹金液,虚自苦耳。”相对草木类仙药而言,“金丹之为物,烧之愈久,变化愈妙”,“故能令人不老不死”^④。《太平御览》卷六六九“道部”引《神农经》曰:“仙药之上者,丹砂,次者黄金白银众芝五玉五云明珠也。”又《仙经》云:“丹为金服之,上士也;茹芝导引,咽气者,中士也;食饵草木者,下士也。”故此金丹被仙家视为上品,《抱朴子·金丹》就炼丹法提到了二十多种。金丹虽好,炼之实则不易。炼丹者不仅要有一定的经济基础,还要极具虔诚之心。倘若“资无担石,无以为之,但有长叹耳”^⑤,没有资金支撑,炼丹成仙也就徒有羡鱼情而已。具备经济实力的人操作炼丹术前还需立坛祭祀,方可受诀,授诀之法,唯口授而矣。炼丹时,则需入名山合之。如《神仙传》卷三“李八百”条,写唐公昉得仙人授以丹经,遂入云台山合丹。之所以要入名山炼丹,正是取名山山神为正,无邪祟以污神仙丹之故。须指出的是,即使具备了上述条件,唯命无仙分,也是炼不成丹的,卷七“程伟妻”写程伟好黄白术,而其妻本方家女,通晓丹术,程伟软硬兼施,“日夜诱说之”,无奈终非有仙分者,不当得丹术,虽逼

① 胡守为:《神仙传校释》卷五,中华书局2010年版,第167页。

② 胡守为:《神仙传校释》卷七,中华书局2010年版,第251页。

③ 胡守为:《神仙传校释》卷五,中华书局2010年版,第172页。

④ 王明:《抱朴子内篇校释》卷四,中华书局1985年版,第71页。

⑤ 王明:《抱朴子内篇校释》卷四,中华书局1985年版,第71页。



迫其妻以至发狂,终不得焉。^①要之,鼓吹仙术神奇是道教小说的一个主体内容,从《神仙传》的仙术描写可以看出魏晋南北朝时期道教自身理论的发展。

在修仙过程中,坚定的信念也是必不可少的条件之一,《神仙传》中部分修仙求道故事表达了这方面的要求。卷二“魏伯阳”条写魏伯阳合丹成,假装误服而死以试探弟子之信心。果然,其中两人见其师光景,不明就里,曰:“所以作丹者,欲求长生,今服即死,焉用此为!若不服此,自可数十年在世间活也。”于是因信心动摇而失去了仙机,悔之晚矣。^②卷四“刘政”条写他“勤寻异闻,不远千里,苟有胜己,虽奴客必师事之”,终于得成仙道。^③卷九“壶公”中的费长房即因临秽露怯,“色难之”,信念偶颓,便不得仙也。^④求仙的道路上,不仅要面对毒虫猛兽的威胁,还要经受住师者的考验,方可论仙。金丹派的创始人葛洪终得丹诀是因为亲事其师,“洒扫积久,乃于马迹山中立坛盟受之”^⑤。《抱朴子·论仙》云:“夫求长生,修至道,决在于志,不在于富贵也。”^⑥《微旨》又云:“凡学道当阶浅以涉深,由易以及难,志诚坚果,无所不济,疑则无功,非一事也。”^⑦修道靠的是坚忍的毅力,而不是运气。精诚所至,才能感动仙人度其飞升。“故曰非长生难也,闻道难也;非闻道难也,行之难也;非行之难也,终之难也。”^⑧命运总是垂青于坚韧不拔者,只有坚心向道,才能扣响玉清世界的大门,这方面的例子在后世仙道故事中屡见不鲜。

金丹派教义肯定命有仙分兼之修术服丹的同时,还进一步指出

① 胡守为:《神仙传校释》卷七,中华书局2010年版,第262页。

② 胡守为:《神仙传校释》卷二,中华书局2010年版,第63页。

③ 胡守为:《神仙传校释》卷四,中华书局2010年版,第130页。

④ 胡守为:《神仙传校释》卷九,中华书局2010年版,第308页。

⑤ 王明:《抱朴子内篇校释》卷四,中华书局1985年版,第71页。

⑥ 王明:《抱朴子内篇校释》卷二,中华书局1985年版,第17页。

⑦ 王明:《抱朴子内篇校释》卷六,中华书局1985年版,第123页。

⑧ 王明:《抱朴子内篇校释》卷一三,中华书局1985年版,第240页。



了完善的道德在修仙过程中的作用。《太上灵宝首入净明四规明鉴经》曰：“学仙非难，忠孝为先。”《抱朴子·对俗》提出：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”，“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳”。^① 故而，《神仙传》卷三陈安世“禀性慈仁，行见禽兽，下道避之，不欲惊动，不践生虫，未尝杀物”，便有仙人化身为书生传他飞升之术^②；同卷“李八伯”条写唐公昉为人善良，终得仙人授丹经而成仙；沈羲屡施医术，“救济百姓”，“功德感于天，天神识之”，便遇仙人传术^③；扩而言之，《孝子传》中董永至孝，遂有织女临凡帮其偿债；《搜神后记》里谢端“恭谨自守”，白水素女即下界相助……这说明，在神仙思想演进的过程中，儒家传统慢慢渗透进来，德感仙人，“神道设教”的色彩日渐浓厚，金丹派的这一观念令神仙思想的深层内涵更加圆融、丰富，向着三教合一的趋势迈进。

以上枚举《神仙传》诸例予以剖析，旨在凸显魏晋南北朝道教新观念对小说的影响。其实，纯粹以宣教为创作动机的当然不只《神仙传》，然而，是书却最为典型。表面看来，《神仙传》之类的道教小说虽和先秦两汉仙道小说有异曲同工之处，但实质上，魏晋南北朝的仙道小说已汇集新的内容，这些内容反衬了该阶段道教的变迁，其宗教底蕴已悄然不同。

三、“仙隐合流”与洞窟类仙道小说

品味魏晋南北朝仙道小说会发现一个有意思的现象，那就是有

① 王明：《抱朴子内篇校释》卷三，中华书局1985年版，第53页。

② 胡守为：《神仙传校释》卷三，中华书局2010年版，第76页。

③ 胡守为：《神仙传校释》卷三，中华书局2010年版，第69页。

越来越多的洞窟类仙道小说问世。这一文学现象的产生实源于魏晋南北朝时期道教中隐逸情绪的上升。隐逸,作为一个时代的整体现象,首次正式列传于《后汉书》。继此,《晋书》、《宋史》、《南齐书》、《梁书》、《南史》则分列隐逸、高逸、处士诸传,名称虽差别些许,其内容本质则如出一辙,均为讴歌那些孤标傲世、品行端洁之士。何为逸民?汉末郭林宗之辈也。《后汉书·党锢列传》赞郭林宗为人曰:“天子不得臣,诸侯不得友。”魏晋南北朝时期出现众多逸民是有其历史原因的。

《易》曰:“天地闭,贤人隐。”魏晋南北朝战乱频发是促使百姓隐逸的根本原因。汉末诸侯奋起、相竞于刀兵的局面并没有因为魏晋以降王朝频繁易鼎而有所改善,战争阴霾依旧笼罩在人民头上。曹氏家族尚未完全医治好“白骨露于野,千里无鸡鸣”的战争创伤就匆匆让位于司马氏了。晋完成了统一,却是个短命王朝,在其历时不长的执政期内,社会几乎没有安定过。八王之乱,“自兵兴六十余日,战及杀害近十万人”^①。据《晋书·食货志》载:“及惠帝之后,政教凌夷,至于永嘉,丧乱弥甚。……又大疾疫,兼以饥馑,百姓又为寇贼所杀,流尸满河,白骨蔽野。”^②继之以五胡乱华,百姓遂愈加流离。东晋虽偏安江左,却从未停止过动荡。南北士族之争、王敦之乱、苏峻祖约之乱、桓温父子的专权纷至沓来,乃至宋、齐、梁陈的更迭,北魏的内乱,每一次纷争,均贻害黎庶。面临天灾人祸的威逼,百姓除了逃避,别无他路。《晋书》卷八三《江道传》写太末县界深山中,“有亡命数百家”^③;卷八一《毛宝传》附《毛璩传》云“海陵县界地名青浦,四面湖泽,皆是菰葑,逃亡所聚,威令不能及”^④;《宋书》卷九七《蛮传》云:“宋民赋役严苦,贫者不复堪命,多逃亡入蛮。蛮无徭役,

① 《太平御览》卷九七《赵王伦》,中华书局1960年版,第465页。

② 《晋书》卷二六,中华书局1974年版,第791页。

③ 《晋书》卷八三,中华书局1974年版,第2171页。

④ 《晋书》卷八一,中华书局1974年版,第2126页。



强者又不供官税。结党连群，动有数百千人，所在多深附险”。然而，蛮民自己也难幸免，不得不逃到更深的山里。《梁书》卷五三《良吏·范述曾传》叙南齐明帝时，永嘉郡横阳县“山谷险峻，为逋逃所聚”；《水经注》卷三七《沅水注》写“沅南县西有夷望山，孤竦中流，浮险四绝，昔有蛮民避寇居之”。《南史·侯景传》对逃亡情景的描绘尤其生动：“父子携手，共入江湖；或兄弟相要，俱缘山岳。芰实苕花，所在皆罄；草根木叶，为之凋残。虽假合须臾，亦终死山泽；其绝粒久者，鸟面鹄形，俯伏床帷……于是千里绝烟，人迹罕见，白骨成聚，如后陇焉。”

百姓命运如此，士大夫阶层也难逃厄运。如果说兵乱及剥削是百姓丧生的根源，那么令士人备陷囹圄，甚至死于非命的原因则在于为君者的高压。“魏晋之际，天下多故，名士少有全者”。^① 魏室执鼎之际，无端死于口称“我有嘉宾，鼓瑟吹笙”的曹操手下的名士即有孔融、弥衡、许攸、崔琰、娄圭、荀彧；晋魏易鼎，司马氏大开杀戒以警士心。首批受诛的西晋名士代表有何晏、夏侯玄、毋丘俭、诸葛诞等人，这场杀戮的结果是名士损失过半；第二批见戮的名士以嵇康首当其冲，向秀被迫屈节入仕，阮籍病故。接下来，华亭鹤唳复起，赵王伦、司马颖又分别杀名士张华、潘岳、陆机三兄弟。南朝被诛名士中以谢灵运最为著名。^② 高压之下为求自保，除部分名士出仕以示合作外，绝大多数人不再过问政治，转而追求“采薇山阿，散发岩岫。永啸长吟，颐性养寿”^③的生活方式。

玄风大炽亦是隐逸情绪弥漫的一个诱因。魏晋以降，与文的自觉接踵而来的是人的自觉，这种意识在思想界的表现即是老庄学说的风靡。《晋书·阮籍传》说他“博览群籍，尤好《庄》《老》”。嵇康

① 《晋书·阮籍传》，中华书局1974年版，第1360页。

② 谢苍霖、万芳珍著：《三千年文祸》（江西高校出版社1991年版）曾开列了一张名单，收录了自曹魏至北魏的部分被杀之士，可参看。

③ 戴明扬：《嵇康集校注》卷一《幽愤诗》，人民文学出版社1962年版，第32页。



则曰：“老子、庄周，吾之师也。”^①《阮修传》称其“好《老》《庄》，善清



《历代古人像赞》之老子像

言”，凡此种种，实难尽述。玄学构建了魏晋南北朝人的内心殿堂，与玄学相通的道教仙术则为他们提供了外部参照。《晋书·王羲之传》写王氏一门“世事五斗米道，凝之弥笃”，羲之则“与道士许迈共修服食，采药石不远千里”，在他与朋友往来的书信中多次述及服药事：“吾服食久，犹为劣劣，大都比之年时，为复可耳。足下保爱为上，临书但有惆怅。”^②又云：“乡里人

择药，有发筒而得此药者，足下岂识之不？乃云服之令人仙，不知谁能试者。”^③

此外，山水审美意识的萌发也是隐逸情绪漫延的原因。《论语·雍也》云：“仁者乐山，智者乐水。”古人很早就有了对山水的关注，但将山水变成审美客体，以品味眼光去感悟，去欣赏，却始自魏晋南北朝。“秋风萧瑟，洪波涌起。日月之行，若出其中；星汉灿烂，若出其里”，眼前大海恢宏的气魄令曹操倍感震撼，歌以咏志之情油然

① 戴明扬：《嵇康集校注》卷二《与山巨源绝交书》，人民文学出版社1962年版，第114页。

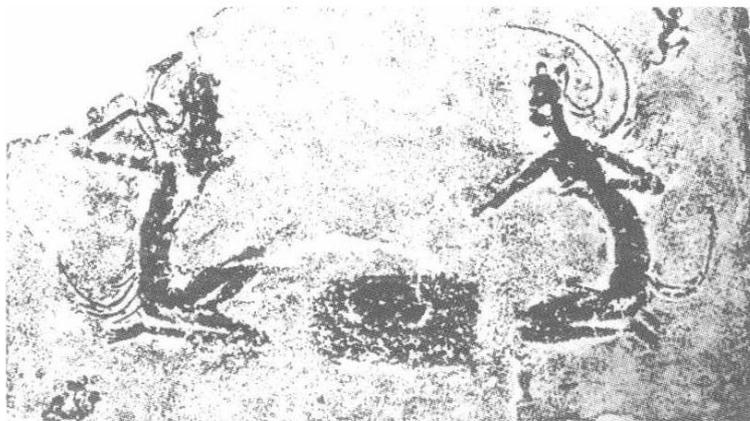
② 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，《全晋文》卷二二，中华书局1958年版，第1583页。

③ 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，《全晋文》卷二五，中华书局1958年版，第1604页。



而生。相比之下,晋人的山水审美意识尤其浓厚。《晋书·阮籍传》写他“登临山水,终日忘归”。嵇康《与山巨源绝交书》叙述自己“游山泽,观花鸟,心甚乐之”。《世说新语·任诞》写孙绰“游放山水,十有余年”。南朝谢灵运乐好山水甚至到了因之废职的地步。心喜山水之辈往往都是王羲之、谢安这样常读《老子》《庄子》、服食炼形之流,山水的秀丽更加激发了他们对养怡隐遁的向往。

魏晋南北朝之际,隐逸蔚然成风,这期间有着不容忽视的历史原因。隐逸与修道合流,不但令道教又添新质,还带来了洞窟类仙道小说的勃兴。



四川新都文管所藏仙人玩六博图画像砖

前文剖析先秦两汉小说的仙境描写时,曾指出它的演变脉络为天—山—岛,对于石室,小说虽也曾零星提到,但仅仅是仙人的居住地点,缺少充分的刻画,更没有描摩石室所处自然环境的特点。魏晋南北朝仙道小说则将仙境具体落实在被青山绿水所环绕的洞穴中,这一描写的出现恰恰是仙道思想受到隐逸情绪浸染的结果,在这一变迁中,仙凡距离日益缩短。这方面的故事不少见,王嘉《拾遗记》有六条;陶潜《搜神后记》有八条;葛洪《神仙传》有三条;刘敬叔《异苑》存一条;任昉《述异记》存四条;东阳无疑《齐谐记》有四条;《玄中记》存二条;《穷怪录》亦存一条。

仙道小说中的洞窟除称“穴”外,还有“石室”、“石困”之谓。《说文》曰:“穴者,室也。”洞窟仙境的隐逸情绪首先表现在环境的设计上。这些远离尘嚣的仙洞大多位于崇山峻岭之间,临近水源之处,山色秀丽,景致怡人,而且轻易不会寻到,洞穴有一小孔与外界相通,初狭后宽。高山环绕保障了仙窟的绝对安全,水源为仙窟生活提供

了生活条件,小孔则是与外界联系的唯一通道。这个小孔恰恰是魏晋六朝仙境日趋世俗化的标志,它的存在表明仙境的人世化演变,它的隐蔽则体现了这里毕竟不是凡世的仙境特点。假设没有这个小孔,则洞窟仙境无异于彻底隔绝于人世的太虚世界。这方面以陶潜笔下武陵人所入的桃花源为典范:

晋太元中,武陵人捕鱼为业。缘溪行,忘路远近,忽逢桃花,夹岸数百步,中无杂树,芳华鲜美,落英缤纷。渔人甚异之。复前行,欲穷其林。林尽水源,便得一山。山有小口,仿佛若有光,便舍舟,从口入。初极狭,才通人。复行数十步,豁然开朗。土地旷空,屋舍俨然。有良田、美池、桑、竹之属。阡陌交通,鸡犬相闻。^①

类似例子还可举出《异苑》中的一个故事:“元嘉初,武陵蛮人射鹿,逐入石穴,才容人。蛮人入穴,见其旁有梯,因上梯,豁然开朗,桑果蔚然。”^②对比一下先秦两汉小说有关神山仙岛的描写,便可发现,洞窟仙境呈现名仙实隐的特色。陈寅恪先生《桃花源记旁证》认为世外桃源的原型是魏晋南北朝出现的为了避世乱而修建的“坞堡”,所避秦乱乃是苻秦之时而非始皇之际,他列举了丰富的史料对此予以论证^③,在这样的背景下出现了仙隐混合的环境。洞窟仙境的构想是隐逸思想与山水审美情趣合流以入道教的结果,后世误入仙窟故事则基本上承袭了这一仙境模式。

洞窟类仙道小说的隐逸情绪还表现在对人们生活状态的描摹上。《易》曰:“古穴居而野处,后世圣人易之以宫室。”原始初民的生

① 汪绍楹校注:《搜神后记》卷一,中华书局1981年版,第4页。

② 刘敬叔:《异苑》卷一,中华书局1996年版,第4页。

③ 《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社1980年版,第168~179页。



活应是与自然结为一体,随遇而安的。步入文明社会以后,抛弃蒙昧行为的同时,自然亲情也被尔虞我诈所替代,从这个角度来看,洞窟人的生活模式则是向人类初始的亲和、宁静回归,且再来看看关于桃源人纯朴、天真、热情的叙述:

黄发垂髫,并怡然自乐。见渔人,大惊,问所从来,具答之。便要还家,为设酒杀鸡作食。村中人闻有此人,咸来问讯。……余人各复延至其家,皆出酒食。^①

洞窟人生活宁静、安逸、其乐融融,世代耕种,自食其力。当陌生人闯入时,虽感惊讶,却并无恶意相加,当他们确认对方亦非歹人时,立刻表现出高度的待客热情,每家都将客人请去,倾山村人家之所有以示欢迎。只有未被世俗名利薰染的心灵才能如此单纯,只有未遭洗劫的生活才能如此安逸,因此说,桃源洞窟象征着和平、轻松,这里的自然空气是清新的,这里的人文氛围是舒展的,于是这种似仙实隐的生活方式成为人们遭逢乱世的希望寄托。

洞窟类仙道小说的隐逸情绪也表现在对人物身份的构想上。所居之地乃人迹罕至之处,这使得洞中人具有了仙的意味,但实则他们是隐者的化身,过着与世隔绝的生活。由于生活的绝对单纯,使得时间似乎都停止了,洞中一日,世上千年,生命在无形当中得到了延长。如《搜神后记·桃花源》写武陵人见到的洞中人自称避秦世乱来此,而今“不知有汉,无论魏晋”;该书卷一写荜阳何氏所遇之仙,居然能跳三代之《韶舞》^②,辛勤于稼穡之间,忘忧于草野之中,真可谓“此中有真意,欲辩已忘言。”其实,对避世民的记载,汉代《列仙传》中已有之,“毛女”即是佳证。然而,和魏晋六朝洞中人相比,以毛女为代表

① 汪绍楹校注:《搜神后记》卷一,中华书局1981年版,第4页。

② 汪绍楹校注《搜神后记》卷一,中华书局1981年版,第3页。



的汉世逸民令人心生畏惧,她“形体生毛”,每日以松叶为食。^①魏晋南北朝洞窟逸民无须身负异形,也不必食同禽兽,完全以一种正常人的身份遁形于青山秀水中的仙穴,过着一份寻常百姓难以求得的平静生活,类似这样的亦仙亦隐才是隐逸者的真实形象。

总之,魏晋南北朝洞窟类仙道小说令人耳目一新,这类仙道小说所流露出来的强烈的隐逸气息表明,这一时期道教的发展已走上了仙隐合流的道路。揭开道教神仙的面纱,我们感觉到人文意识的抬头,这是魏晋六朝仙道小说积极意义的所在。

四、世俗端倪与婚恋类仙道小说

金丹派创立后,道教终于向正规、科学的方向迈进了。然而,任何一种宗教形式都势必要受到社会诸方面因素的影响,在其前进历程中,如海纳百川一样,吸收其他思潮,从而不断闪烁着崭新的光芒。魏晋以降,经济的中心由河洛地区缓缓地向江南地区转移,伴随着江南的开发,庄园经济的崛起,社会生活日渐变得五光十色,人们对待世俗生活的态度也有所改变,道教虽不断地历经改革,且每一次的革新均使其愈加专业化,然而,世俗生活的感召是不可回避的,道教开始了世俗化的转变,这种转变在仙道小说中亦打上了鲜明的烙印。

早在金丹派宗教理论的系统化之际,道教指导思想就已经展露世俗化端倪。从理论上来看,以葛洪为代表的道教人物肯定了物质生活的存在意义。《抱朴子·对俗》指出仙人的生活应是“餐朝霞之沆瀣,吸玄黄之醇精。饮则玉醴金浆,食则翠芝朱英。居则瑶堂瑰室,行则逍遥太清”,以万物满足为标志,“当食甘旨,服轻暖,通阴阳,处官秩,耳目聪明,骨节坚强,颜色悦怿,老而不衰,延年久视,出处任意。寒温风湿不能伤,鬼神众精不能犯,五兵百毒不能中,忧喜

^① 王叔岷:《列仙传校笺》,中华书局2007年版,第132页。



毁誉不为累,乃为贵耳”,那种“身生羽翼,变化飞行,失人之本,更受异形,有似雀之为蛤,雉之为蜃,非人道也”,一味“委弃妻子,独处山泽,邈然断绝人理,块然与木石为邻,不足多也”,“求长生者,正惜今日之所欲耳。本不汲汲于升虚,以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者,亦何必求于速登天乎?”^①修仙是为了让肉体活得更加舒适,一旦成仙,不仅可以获得最大限度的物质享受,而且还可以役使鬼神,无论是天上玉女还是百鬼诸神均听命于调遣,而掌握黄金之术,还可点铁成金从而致富,真可称一举多得。

从实践上来说,为了充分享受,金丹派教义更偏重地仙的修炼。地仙的概念广泛见于《抱朴子》、《神仙传》中。随着道教的规范化,神仙世界的约束也渐渐多起来。假若畏惧仙班规则的束缚,最好还是选择地仙的结局。《抱朴子·对俗》言彭祖之所以在成仙后滞留人间八百余年,就是因“天上多尊官大神,新仙者位卑,所奉事者非一,但更劳苦,故不足役役于登天”。“昔安期先生、龙眉宁公、修羊公、阴长生,皆服金液半剂者也,其止世间,或近千年,然后去耳。”^②在葛洪看来,地仙并不意味着永远留于尘世,当世俗生活得以充分领略和满足后,还是可以白日飞升的。《对俗》曰:“仙人或升天,或住地,要于俱长生,去留各从其所好耳。又服还丹金液之法,若且欲留在世间者,但服半剂而录其半。若后求升天,便尽服之。不死之事已定,无复奄忽之虑。正复且游地上,或入名山,亦何所复忧乎?”^③仙体已然修成,何时飞升,就是随心而定了。

由上可知,早在葛洪创立金丹派时,道教从理论到实践均开始了世俗化的进程,上文已说过这是经济因素制约的结果,当然魏晋人文意识的渗透也是道教世俗化的原因,受道教世俗化演变的影响,仙道

① 王明:《抱朴子内篇校释》卷三,中华书局1985年版,第52~53页。

② 王明:《抱朴子内篇校释》卷三,中华书局1985年版,第52~53页。

③ 王明:《抱朴子内篇校释》卷三,中华书局1985年版,第52页。



类小说也出现了世俗化描写。

道教的世俗化对仙道小说的影响主要表现在仙恋故事当中。所谓仙恋故事,指的是仙仙相恋及仙凡相恋,无论哪一种模式,均存在着程度不一的世俗描写。本文曾指出,仙凡之恋早见于汉代《列仙传》中“萧史”、“炎帝少女”等条目,然而,那时的仙凡之恋徒具恋爱之形式,而无情爱之意味,追仙而去是为了修道,即使有女儿这样的仙凡交接内容,也不脱修道之窠臼。散见于魏晋南北朝仙道小说中的仙恋故事有数十条,虽仍有“白水素女”、“董永妻”这样代道德立言的仙凡之恋故事存在,清越的世俗恋歌毕竟回荡在仙道小说当中了。

道教的世俗化表现在仙恋故事中恋爱意味的增强上。这方面的例子当数《搜神记·弦超》,玉女奉天帝之命,下临尘世择夫,与弦超生活在一起,事泄,玉女不得不离去,临别说了一番情深意切的话:“积年交结,恩义不轻,一旦分别,岂不怆恨。势不得不尔,各自努力”,“又呼侍御,下酒饮啖。发簏,取织成裙衫两副遗超,又赠诗一首。把臂告辞,涕泣流离”,后偶然路遇,“遂披帷相见,悲喜交切。控左援绥,同乘至洛,遂为室家,克复旧好”。^①二人之间的关系既不干慕仙,又与修道无关,他们所演绎的是一段纯粹的恋爱情节,虽描写尚欠细腻,但恋爱之情跃然纸上矣。男女双方抛却了仙凡的阻隔,真诚地将情感奉献给自己的爱人,彼此留恋,彼此思念,与尘世生动的男女恋情实无差别。其实,不仅仙凡之恋充满真情,仙仙之恋故事所张扬的也是爱情的快乐。《拾遗记》卷一“少昊”便是这方面的佳证:

少昊以金德王。母曰皇娥,处璇宫而夜织,或乘桴木而昼游,经历穷桑沧茫之浦。时有神童,容貌绝俗,称为白帝之子,即

^① 汪绍楹校注:《搜神记》卷一,中华书局1979年版,第17~18页。



太白之精，降乎水际，与皇娥讌戏，奏嫵媚之乐，游漾忘归。……帝子与皇娥泛于海上，以桂枝为表，结薰茅为旌，刻玉为鸩，置于表端……帝子与皇娥并坐，抚桐峰梓瑟。皇娥倚瑟而清歌曰：“天清地旷浩茫茫，万象回薄化无方。滄天荡荡望沧沧，乘桴轻漾著日傍。当其何所至穷桑，心知和乐悦未央。”……白帝子答歌：“四维八埏眇难极，驱光逐影穷水域。璇宫夜静当轩织。桐峰文梓千寻直，伐梓作器成琴瑟。清歌流畅乐难极，沧湄海浦来栖息。”^①

这个场面实在令人感动，我们仿佛看见两个互相爱慕的少男少女轻荡莲舟，抚琴而歌，传达着双方的爱意，品味着爱的幸福，无忧无虑地享受着世界的美好，时空似乎凝结、静止在这一刻。类似这样的世俗情爱描摹在魏晋南北朝仙恋小说中并非鲜笔。

道教的世俗化也表现在仙恋故事中女仙形象的人性化上。和先秦两汉小说中的女仙形象相比，这一时期的女仙形象开始显得丰满，洋溢着人的气息了。有名的例子如《幽明录》“黄原”条写他本因逐犬而误入仙洞，遂与女仙妙音结为夫妇，妙音非但“容色婉妙”，而且温柔多情。数日之后，“原欲暂还报家”时，妙音表现得无限伤情，曰“人神异道，本非久势”。“至明日，解珮分袂，临阶涕泗，后会无期，深加敬爱。”^②仙人的冷傲无情正在为热诚纯真所代替，人的面目清晰起来。著名的例子还有同书所载“刘晨阮肇”一事。当他们与两个仙女相遇时，“姿质妙绝”的二女仙对其笑曰：“刘阮二郎，捉向所失流杯来。”^③直如旧识相仿，显得天真可爱，一似人间少女那样动

① 王嘉：《拾遗记》卷一，中华书局1981年版，第12~13页。

② 刘义庆：《幽明录》，《鲁迅辑录古籍从编》第1卷，人民文学出版社1999年版，第187~188页。

③ 刘义庆：《幽明录》，《鲁迅辑录古籍从编》第1卷，人民文学出版社1999年版，第184页。



人。再如《搜神后记》卷一“袁相根硕”条,两位年仅十五六、“容色甚美”的女仙见袁相、根硕忽至,即“欣然云‘早望汝来’,遂为室家”。言语行动毫无涩滞,单纯而爽快。女仙的人性化实为魏晋南北朝仙恋故事的共同走向。探求道教世俗化与仙道小说的关系,仙恋故事是最好的参照对象,传统意义上的神仙观念在这类故事中只保留了一个形式外壳而已,其实质已转换为活生生的尘世生活写照了。

作为道教史上的一个阶段,魏晋南北朝时期的道教在承袭传统观念的同时,也融会了新的因素,如金丹理论的确立,隐逸情绪的渗透,世俗倾向的递增,等等。经过这样的融合,这一时期的道教便有了新的特点,其对仙道小说所产生的作用是巨大的。



第四章 隋唐五代仙道小说的世俗化倾向

魏晋南北朝仙道小说所流露的世俗情绪还掩映在宗教外衣下,它所暗示出来的发展倾向却是鲜明的,即仙道小说将大踏步地走向世俗。如果说这种世俗趋势在魏晋南北朝仙道小说中还是吉光片羽,那么,到了隋唐五代之际,则构成了小说的主旋律,这一时期的仙道小说可称为世俗的赞歌。

一、唐代道教的经济考察与崇道氛围的高涨

唐代是道教发展的兴盛时期,由于李唐王朝尊崇道教,全国道观林立,据杜光庭《历代崇道记》载:“国初已来,所造宫观,约一千九百余所,度道士计一万五千余人。”《唐六典》和《新唐书》载仅开元年间道观总数为 1687 所。其中,赫赫有名者如王远知茅山华阳观“三间两庑,并及讲堂坛靖,房宇门廊”,“又于内殿奉造元始天尊像一躯,光趺八尺,左右真人夹侍”^①;又如司马承桢所居天台山新桐柏观则“连山峨峨,四野皆碧;茂树郁郁,四时并清”^②。长安、洛阳两都就更

① 于敬之:《桐柏真人茅山华阳观王先生碑铭》,《全唐文》卷一八六,中华书局 1983 年版,第 1894 页。

② 崔尚:《唐天台山新桐柏观颂并序》,《全唐文》卷三〇四,中华书局 1983 年版,第 3089 页。



不必说,正如卢照邻《益州至真观主黎君碑》所说:“灵山水府,俱为炼玉之场;甲第离宫,多人空歌之地。青牛道士,按锦节于中都;白鹿仙人,列瑶坛于八表。……碧楼三袭,上接虹霓;绛关九成,下交星雨。乘风御气,日夕于关山;荐璧投金,岁时于岳渎。”^①修道之风大盛,上自帝王皇室、公卿士人,下至庶民百姓,要么彻底弃凡入道,要么身在尘世生活,却保留着修道习惯。据《唐会要》卷六记载,唐代公主入道者有金仙、玉真、万安、寿春、华阳、得阳、平恩、永嘉、永安、义宁、义昌、太平、咸宜、新昌、永穆、安康等人;著名文人亦纷纷入道修仙,如李白、贺知章等。道教在唐代如此风行,除了其自身理论成熟、体系完备、自具吸引力外,其世俗生存的富庶也使得道士生活不但不再是山野苦行、满面尘黑,相反,自有一种不逊于尘世生活的富贵悠游。也就是说,既可以尽享尘世物质生活的舒适,又可以心向神仙。考察文献可知,这样一种修道大环境的形成,是和唐代富庶的道观经济生活密不可分的。

首先,唐代道士舒适的现实生活来自对土地的占有和支配。唐代各个道观均拥有数量不等的田产,有学者总结唐代道观的土地来源有三种:一是依法享有的田产,二是帝王赏赐,三是公卿施舍。^②唐代律法明确规定道士可以合法占有有一定数量的田地。上层道士得到帝王的礼遇授官封公,如道士史崇玄被封为河内郡开国公、叶法善被封为越国公、冯道力被封为冀国公。依唐令,凡有爵位者即可享受相应份额的田产。唐玄宗时,东京道门威仪使张探玄坐拥“私居庄碾园墅”。^③根据《通典》卷二《食货·田制下》可知,国公若职事官正二品,各四十顷;郡公职事官从二品,各三十五顷;县公若职事官正

① 卢照邻:《益州至真观主黎君碑》,《全唐文》卷一六七,中华书局1983年版,第1707~1708页。

② 张泽洪:《唐代道观经济》指出唐代道观以“受田”、“赐田”、“施舍”三种方式获得土地。见《四川大学学报》1993年第4期。

③ 《张探玄碑》,陈垣:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第136页。





三品,各二十五顷。由此可知,道士如叶法善、冯道力等可得田四十顷,史崇玄可得田三十五顷,这些得上层政治庇护的道士均成为广有田产的道教地主。据《唐六典》卷三《尚书户部》载:“凡道士给田三十亩,女冠二十亩。”^①《白氏六帖事类集》载“授田令”注:“令曰:道士受《老子经》以上;道士给田三十亩。”^②在唐代,归入道籍并非难事,《唐会要》卷五〇《尊崇道教》载:“长庆二年五月敕:诸色人中,有情愿入道者,但能暗记《老子经》及《度人经》,灼然精熟者,即任入道。其《度人经》,情愿以《黄庭经》代之者,亦听。”^③一旦入道,即可享有田产。《大宋僧史略》卷中引唐祠部格曰:“道士通二篇,给田三十亩。”除了合法受田外,帝王们大量向道观赏赐田产。道士被赐田渊源甚早,南朝即有。唐道士李冲昭《南岳小录》记载衡山衡岳观曾被赐田:“梁天监二年(503),周真人静真再加弘葺,武帝赐三百户庄田充基业。”^④宋陈田夫《南岳总胜集》衡岳观条载:“唐高祖诏请蔡法寿、李法超二法师,主观事焚修,兴行教法,其衡州府库、田畴、什物并赐观资用。”^⑤帝王赐田成为唐代道观田产的重要来源,而这种恩宠的莅临不以道观等级和知名与否为区别,凡道流羽客聚集处,恩泽均沾,以此来表示对道教的尊崇与扶持。唐代典籍中保留了大量的赐田记载,杜光庭《唐高祖醮宗圣观验》记:“唐高宗自太原入长安,以公主驻军司竹园,亲临军所,便至楼观谒圣祖老君,以隋尚书苏威庄二百顷赐观,充香油常住。改名为宗圣观。”^⑥宋谢守灏《混元圣

① 李林甫等:《唐六典》,中华书局1992年版,第74页。

② 《白氏六帖事类集》卷二六,民国间影宋刻本。

③ 王溥:《唐会要》卷五〇,上海古籍出版社1991年版。

④ 李冲昭:《南岳小录》,《道藏要籍选刊》第7册,上海古籍出版社1989年版,第182页。

⑤ 陈田夫:《南岳总胜集》,《道藏要籍选刊》第7册,上海古籍出版社1989年版,第167页。

⑥ 杜光庭:《道教灵验记》卷一四,《道藏》第10册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第848页。



纪》卷八记载更详：“（武德）二年（619）五月，敕楼观令鼎新……并赐土田十顷及仙游监地充庄。……三年（620）春，帝亲诣老君于祠庭……乃降诏，改楼观曰宗圣观，赐白米二百石，帛一千匹，以供观中修补。”^①唐时茅山道观因羽客云集、名扬天下而广受赐田，江旻《唐国师升真先生王法主真人立观碑》说唐太宗“敕润州于旧山造观一所，赐田，度道士七七人以为侍者”^②，唐高宗时则“敕旨润州太平观道士宜准七寺等例”。^③高宗弘道元年（683）敕建余杭天柱山天柱观，第二年唐中宗便“特赐观庄一所，以给香灯”^④。比之前代帝王对道观道士的赏赐，心慕神仙的唐玄宗更是有过之而无不及。开元二年（714），敕改怀仙馆为龙瑞宫，同时将“东秦皇酒瓮射的山，西石□山，南望海玉□香炉峰，北禹陵内射的潭，五云□□，白鹤山，淘砂径，茗□宫，山□□潭，葑田茭池”^⑤的山林河泽划归龙瑞宫。《册府元龟》卷五四《帝王部·尚黄老》载玄宗天宝元年（742）制：“其玄元宫，两京宜改为太清宫，东京改为太微宫，天下诸郡改为紫极宫。……仍各赐近城庄园各一所，并量赐奴婢等。”《太平广记》卷二〇引《仙传拾遗》载道士杨通幽因善行考召之法而得玄宗欢心，遂“赐物千段，金银各千两，良田五千亩”^⑥。唐代宗宝应（762~763）年间，“敕赐诸寺观凡千余顷”^⑦。《全唐文》卷八三九赵明吉《请修天下宫观奏》载：“其两京宫观有公田，乞免科率，稗充斋粮，以给正名道士。”文中

① 谢守灏：《混元圣纪》卷八，《道藏》第17册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第855页。

② 刘大彬：《茅山志》卷二二，《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1989年版，第356页。又见陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年版，第53页。

③ 刘大彬：《茅山志》卷二《高宗赠王法主诰》，《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1989年版，第271页。

④ 邓牧心：《大涤洞天记》卷下钱繆《天柱观记》，《道藏》第18册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第154页。

⑤ 《龙瑞宫记》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年版，第145页。

⑥ 《太平广记》卷二〇，中华书局1961年版，第139页。

⑦ 王溥：《唐会要》卷六五《闲厩使》，上海古籍出版社1991年版。



所述的“公田”指的是两京道观的常住庄田。赐田之风持续至唐末,《全唐文》卷九三〇杜光庭《谢宣赐天赐观庄表》载:“臣某伏蒙圣慈,宣赐汉州通记县天赐观唐友则庄一所,永充常住者。……今则特颁睿泽,广赐庄田,辍彼膏腴,永为常住。”有唐一代,帝王广辟田土以兴道观是普遍风习,两《唐书》和杜光庭《历代崇道记》对此有丰富的记载:唐高祖建龙角山庆唐观;唐太宗建茅山太平观;唐高宗在嵩山为潘师正建崇唐观,为刘道合建太一观;唐玄宗在恒山为张果建栖霞观,在王屋山为司马承祯建阳台观;武则天舍阌乡行宫为奉仙观,舍中岳奉天宫为高阳观;唐睿宗舍东京宅为景云观,舍太原宅为唐隆观;唐僖宗赐庄田给蜀中一道观;哀帝执政期间投入于太清宫、弘道观、玄元观、老君庙、太微宫诸观移修,乐此不疲。除却受田和赐田,唐代道观还从公卿士庶的施舍中获得了大量田产。据杜光庭《历代崇道记》载:“亲王贵主及公卿士庶或舍宅舍庄为观”。宋敏求《长安志》和徐松《唐两京城坊考》载唐代长安有道观四十一座,八座为隋所建,另有三十三座为唐代置立,其中二十一座是皇室贵妃公主以及公卿大臣舍宅置立的,这些道观均有常住庄田,如“景云二年(711),睿宗第八女西城公主及第九女昌崇公主并出家,为立二观,改西城为金仙,昌崇为玉真,仍以公主汤沐邑为二观之名”^①。又如诗人贺知章,“天宝初,病,梦游帝居,数日寤,乃请为道士,还乡里,诏许之,以宅为千秋观而居。又求周宫湖数顷为放生池,有诏赐镜湖剡川一曲”^②。再如韦皋镇西川,舍给蜀中葛瓚化“良田五百亩,以贍斋储”^③;大中二年(848),饶州整修开元观,“远近归心,争舍美利,遂加

① 韦述撰、辛德勇辑校:《两京新记辑校》卷三辅兴坊金仙女官观条注,三秦出版社2006年版,第30页。

② 《新唐书》卷一九六《隐逸·贺知章传》,中华书局1975年版,第5607页。

③ 杜光庭:《道教灵验记·南康王梦二神人告以将富贵验》,《云笈七签》卷一一七,中华书局2003年版,第2583~2584页。



缮葺,观殿鼎新”^①。流风所及,大量田产归于道观,以至唐王朝不得不限之以律令,从禁止舍田的记载中可以看出道观接受舍田数量之多。《唐会要》卷五〇《尊崇道教》载唐玄宗于开元二年(714)五月十四日,“敕王公以下不得辄奏请将庄宅置寺观”。《唐大诏令集》卷一一〇《唐永隆元年诫励风俗救》曰:“寺观广占田地及水碾碓,侵损百姓,宜令本州长官检括,依令式以外,及官人百姓将庄田宅舍布施者,在京并令司农即收,外州给贫下课户。”皇命各州检括恰恰说明,道观占有田地大大超过均田令的限额。同样例子亦见《太平广记》卷二三二“真阳观”引《玉堂闲语》:“新浙县有真阳观者,即许真君弟子曾真人得道之所,其常住有庄田,颇为邑民侵据。”^②百姓犯其田说明道观田产之丰足已经侵害了平民生活。《唐会要》卷五九《祠部员外郎》载唐玄宗开元十年(722)再下限令以止寺观占田:“天下寺观田,宜准法据,僧尼道士合给数外,一切管收,给贫下欠田丁。其寺观常住田,听以僧尼道士女冠退田充。一百人以上,不得过十顷;五十人以上,不得过七顷;五十人以下,不得过五顷。”广有田产为道观的现实生存提供了强有力的经济支持与依托,从而唐代修道者的神仙梦想在富足的现实环境中得以延续,也由此加速了神仙梦想的世俗化进程。

其次,唐代道士舒适的现实生活还来自于经营谋利。有学者指出,唐代道教非常重视道观的经济活动,经营效果直接关系到道观的兴衰。^③杜光庭《道教灵验记》载“衢州东华观物产殷贍,财用丰美”,“杭州余杭上清观田亩沃壤,常住丰实”,但后来均因经营乏力

① 杜光庭:《道教灵验记·饶州开元观神运殿阁过湖验》,《云笈七签》卷一一七,中华书局2003年版,第2574页。

② 《太平广记》卷二三二,中华书局1961年版,第1780页。

③ 参见王永平:《论唐代的道教经济活动》,《中国经济史研究》2000年第2期。



而衰败。^① 关中永仙观原为左玄元庙，“年代将远，或多颓圯”，天宝二年(743)重新修葺，观主田名德“劝勉有方，归化如市。”他还长于经营：“乃于县东纒旧业，创新制，周回数里，垣□百雉……并植奇树珍林，广芝田兰圃，不可胜数。”天宝六年，该观得玄宗御赐观额，声名震动，引得“缙绅处士、孝廉秀才先后辈”立碑以颂田名德经营道观有方：“自尊师厥初，既而桂索小山，□征太谷，槐移儒市，杏摘仙林，桃□□□□李，求真君之宅，海榴湘桔，朱柿紫榛，异药千品，名花万类，庶青华之可采，岂秋实之无望。虽因在生成，亦爰资树植，穿畦种予，汲井浇根，昔□□□□□□□□七宝，间于三珠缀染，覆院垂门，□座列背，缙成帷，翠成盖，当畏景赫而清阳，尊师是赖。”^② 同样内容还可求证于《要修科仪戒律钞》，该书卷三有戒曰：“若师主使令弟子沽酒买肉，坐贩卖，牧牛养马，并为邪淫驱使弟子，弟子可言‘以此所作，非天尊行，某不敢为师。’若有嗔责，可须舍去”^③，此条戒律恰恰可以反证唐代道观从事经营活动，范围涉及畜牧业、商业，甚至放高利贷谋利，这些经济活动非常普遍。据《道教灵验记》记“衢东华观有牛十余头”，李肇《唐国史补》记“京城贵游，尚牡丹三十余年矣。每春暮，车马若狂，以不耽玩为耻。执金吾铺官围外寺观种以求利，一本有直数万者”^④。茅山紫阳观在“便近县置一库收质，每月纳息充常住”^⑤；忠州仙都观以香客舍钱为本放贷；同样的例子还有《太平广记》卷一百五十七《李生》引《录异记》载洛阳北邙山玄元观道士李义范放高利贷，贷李生妻一千钱助葬。道士经营有法，自可获利万

-
- ① 杜光庭：《道教灵验记》之《衢州东华观监斋隐常住验》、《杭州余杭上清观道流隐欺常住验》，《云笈七签》卷一二二，中华书局2003年版，第2681、2683页。
- ② 《田尊师碑》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年版，第151-152页。
- ③ 朱法满：《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第935页。
- ④ 李肇：《唐国史补》，上海古籍出版社1979年版，第45页。
- ⑤ 刘大彬：《茅山志》卷二《修造紫阳观敕牒》，《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1989年版，第274页。



千。衡山玉清广福观道士“心营半载，箕敛万缗”^①；叶法善家族五世皆为道士，祖父叶国重长于经营，“周览庐室，躬首仓廩，考畴人之疆亩，讯家童之作业，皆俭以遵约，安能维始，味不甘口，色无养目”^②，传至叶法善以降，家业不散。《正一威仪经》载：“正一住观威仪，庄田碾皁，家人使役，五行什物，六畜器具，果木花药，一切所须，皆共爱惜，供养十方，当来福田。”^③王建《九仙公主旧庄》诗云：“仙居五里外门西，石路亲回御马蹄。天使来栽宫里树，罗衣自买院前溪。野牛行傍浇花井，本主分将灌药畦。楼上凤凰飞去后，白云红叶属山鸡。”^④诗中所述之地即为玉真公主农耕兼种药的庄园，另据李白《玉真公主别馆两赠卫尉张卿二首》可知，玉真公主还有别业一所，位于西京附近楼观的南山之麓。^⑤南唐沈汾《续仙传·序》感叹“十洲间动有仙家数十万，耕植芝田，课计顷亩，如种稻焉”^⑥。可见，唐代道观经营活动已经世俗化了。文献记载，唐代从道教教义到官修律法都是反对道士膨胀私欲、广蓄资财的。如《要修科仪戒律钞》卷一三：“科曰：道法清虚，不希名利，闲居静室，谓之仙家。”^⑦同卷又云：“出家之人，清堂虚室，耽著既甚，有十恶累：一则广占荒野，别畜田宅；二则种植园林，自求地利；三则出入贮积，丝绵谷帛；四曰畜贩奴婢；五则爱养六畜；六则贪聚八珍；七则好乐玩物；八则雕饰帷帐；九

① 倪少通：《玉清广福观碑铭》，《全唐文》卷九二八，中华书局1983年版，第9675页。

② 《唐有道先生叶国重墓碑》，陈垣《道家金史略》，文物出版社1988年版，第104～105页。

③ 《正一威仪经》，《道藏》第18册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第258页。

④ 《全唐诗》卷三〇〇，中华书局1960年版，第3403页。

⑤ 瞿蜕园、朱金城：《李白集校注》卷九，上海古籍出版社1980年版，第610～611页。

⑥ 沈汾：《续仙传·序》，《说郛三种》第2册，上海古籍出版社1988年版，第710页。

⑦ 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第984页。



则衣着奇异;十则财宝弥勤。此之十事,于身不得为清虚,得之在身
为患累。若有此者,妨向道心,碍净解慧。”^①《法苑珠林》卷六九载唐
高宗龙朔三年(663),长安西华观道士郭行真罪涉“广取财物”,“徒
知仆妾,是求庄宅为务”而遭流放,“其私畜奴婢、田宅、水碓、车牛马
等,并宜没官”。这种约束和惩治反衬了道士涉足经济谋利的普遍
性。更有甚者,有的道观就地从事商贸活动,直接敛财。杜光庭《道
教灵验记》载唐五代时期成都道教宫观周边的“蚕市”就是依托道教
重要节日和法事活动而形成的商贸集市。道教搭台,经济唱戏,宫观
聚敛钱财之余还提升了道教的社会影响力。

另外,唐代道士舒适的现实生活也来自于道观拥有对部曲奴婢
的驱使权。唐代不但允许道士有田可依,还允许其有奴可遣。《唐
律疏议》卷六《名例律》载:“观寺部曲奴婢于三纲,与主之期亲同。
疏议曰:观有上座、观主、监斋,寺有上座、寺主、都维那,是为三纲。
其当观寺部曲奴婢,于三纲有犯,与俗人期亲部曲奴婢同。”也就
是说,道观部曲奴婢的身份级别规定及处罚标准均与世俗相同。《太
平广记》卷六三“玉女”引《集异记》载“唐开元中,华山云台观,有婢
玉女,年四十五”^②;《太平广记》卷三一四“崔炼师”引《玉堂闲话》载
晋州紫极宫女冠崔炼师,“置辘车一乘,佣而自给”^③。韩愈《石鼎联
诗序》载访衡山道士轩辕弥明而不见,“即问童奴,奴曰‘天旦明,道
士起出门’”^④;敦煌文书斯六八三六号《叶静能诗》载道士叶静能客
居长安玄都观时,“弹琴长啸,以畅其情,观家奴婢,往往潜看”;茅山
紫阳观“有奴婢四人”^⑤。

① 《要修科仪戒律钞》,《道藏》第6册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社
1988年版,第986页。

② 《太平广记》卷六三,中华书局1961年版,第391页。

③ 《太平广记》卷三一四,中华书局1961年版,第2489页。

④ 马其昶:《韩昌黎文集校注》卷四,上海古籍出版社1986年版,第294页。

⑤ 刘大彬:《茅山志》卷二《修造紫阳观敕牒》,《道藏要籍选刊》第7册,上海古籍出
版社1989年版,第274页。

道教在唐代兴盛是有经济基础的,广有田产、谋利敛财、呼奴使婢,具有富庶的物质保障。比之前代,唐代道教一扫山野清修、不成人形的困顿,尽享世俗生活的舒适,同时慕道求长生,身心俱益,这种经济现状使入道者的生活可比“地仙”。《要修科仪戒律钞》卷一三对修道者提出警示:“我弟子中多畜钱财宝货牛马奴婢,耽著不已。如此之人断三宝,原压众生福,虽持经奉戒俱为灭法”^①,从此条戒律中亦可反观寄身道观者的世俗享受,“因知海上神仙窟,只似人间富贵家”,由此而对全社会构成吸引力。人们对一度极端向往的仙境早已失去兴趣,相反,尘世的欢乐足以让他们留恋不舍。

唐代是封建社会的黄金阶段,经济的繁荣带来了生活的享乐,宽松的文化环境导致了精神与肉体双重需求的全面膨胀,人们步入了一个前所未有的浪漫而向上的时代。最大限度地享受生活,竭尽全力地实现欲望,成为这个时代最普遍的社会理想,“人生得意需尽欢,莫使金樽空对月”,美感意识和自然本性被唤醒了,寻找美与适意的生活成为人们的生存目的,他们留恋如此快乐的现实,执着于生命的延长,这种期望在道教中找到实现的可能,因此引发道教在唐代的风靡。

《隋书·文帝纪》载,早在开皇二十年十二月辛巳,朝廷颁布了“禁毁佛道神像诏”,规定凡“敢有毁坏偷盗佛及天尊像岳镇海渎神形者,以不道论,沙门坏佛像、道士坏天尊,以恶逆论。”如此看来,隋代道教的地位似与佛教并重,然而,曾几何时,“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”,回顾隋前有关释氏鼎盛的记载,两相比照,就不难体会到久被冷落的道教在隋代已抬头,这和隋炀帝杨广的道教信仰是分不开的。《隋书·隐逸》载杨广敬重真人徐则,曾手书召之,称赞他“履德养空,宗玄齐物,深明义味,晓达法门。悦性冲玄,怡神虚

^① 《要修科仪戒律钞》卷一三,《道藏》第6册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第984页。



白,餐松饵术,栖息烟霞”。徐则到扬州,杨广“请受道法”,可惜“则辞以时日不便……至于五更而死,支体柔弱如生,停留数旬,颜色无变”,杨广又下书赞他“卓矣仙才,飘然胜气,千寻万顷,莫测其涯。……厌尘羽化,反真灵府,身体柔软,颜色不变,经方所谓尸解地仙者哉!”^①

如果说隋代是道教抬头的时代,那么代隋而立的李唐王朝则是道教最扬眉吐气的黄金时期。传说老子曾让人告诉唐高祖当奉他为宗,于是较之以往历代君主的崇道而言,唐代的崇道又染上了祖先崇拜的色彩。

李氏统治者屡次加封其祖先,如唐高宗乾封元年二月“幸老君庙,追号曰太上玄元皇帝,创造祠堂”^②;又如天宝十三年“癸酉,上亲朝献太清宫,上玄元皇帝尊号曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”^③,这方面的内容在《唐大诏令集》卷七八有详细记载。既然老子为李氏之祖,道教自然也就成了唐代的国教,并走入前所未有的辉煌历程。

唐五代崇道表现是多方面的,这首先表现在唐代自上而下形成了多层面的、广泛的道教崇信团体。居于这个集团首层的即是君主,有唐以来,历代君王几乎都是道教的信徒。他们热衷封禅,《唐大诏令集》卷六六《典礼·封禅》收关于封禅内容的诏书共十四则,其中仅贞观年间就有六则,分别是贞观五年正月、贞观十五年四月、贞观十五年六月、贞观二十年十二月、贞观二十一年正月、贞观二十一年八月,另外为麟德二年十月、永淳二年十一月、开元十二年十二月和十一月。高宗多次封禅泰山,“赐故玉清观道士王远知谥曰升真先生,赠太中大夫。又幸隐士田游严所居。己未,幸嵩阳观及启母庙,

① 《隋书·徐则传》,中华书局1973年版,第1758~1759页。

② 《旧唐书·高宗本纪》,中华书局1975年版,第90页。

③ 《旧唐书·玄宗本纪》,中华书局1975年版,第227页。





隋开皇七年(587)苏遵造老君像

并命立碑。又幸逍遥谷道士潘师正所居”^①；中宗神龙元年下诏“令贡举人停习《臣轨》，依旧习《老子》”^②，“玄宗好神仙，往往诏郡国征奇异之士”^③，多次封禅、祭拜太清宫、下诏修观，封“庄子号为南华真人，文子号为通玄真人，列子号为冲虚真人，庚桑子号为洞虚真人。其四子所著书改为真经。崇玄学置博士、助教各一员，学生一百人”^④，甚至以“孔昇真人”^⑤自称；代宗使“太清宫使、崇玄馆大学士杜鸿渐兼东都留守”^⑥；德宗在位时，百姓“于两税外，每年加进朱砂一千觔，水银二百驮，户民疾苦”^⑦；“宪宗末年，锐于服饵，皇甫鎛与李道古荐术人柳泌、僧大通

待诏翰林。泌于台州为上炼神丹，上服之，日加躁渴，遽弃万国”^⑧；穆宗“饵金石之药……壬申，上崩于寝殿，时年三十”^⑨；敬宗、文宗大兴土木，修宫建观；“武宗好神仙，道士赵归真者，出入禁中。自言数

① 《旧唐书·高宗本纪》，中华书局1975年版，第106页。

② 《旧唐书·中宗本纪》，中华书局1975年版，第137页。

③ 《唐语林校证》卷五，中华书局1987年版，第463页。

④ 《旧唐书·玄宗本纪》，中华书局1975年版，第215页。

⑤ 《明皇杂录》第五十八条“唐玄宗紫玉笛”，中华书局1994年版，第56页。

⑥ 《旧唐书·代宗本纪》，中华书局1975年版，第290页。

⑦ 《旧唐书·德宗本纪》，中华书局1975年版，第386页。

⑧ 《旧唐书·穆宗本纪》，中华书局1975年版，第476页。

⑨ 《旧唐书·穆宗本纪》，中华书局1975年版，第504页。



百岁,上颇敬之”^①，“于大明筑望仙台,其势中天”^②;宣宗“晚岁酷好仙道”^③;懿宗死前懊悔自己“涉道犹浅,导化未孚。而摄养乖方,寒暑成疴”^④……上有所好,下必从之,围绕统治者又形成了一个崇道的士宦集团。两《唐书》列传有充分记载:魏征早年为道士;尉迟敬德晚年笃信仙方,炼金服食;李德裕好服药,遂有道士李终南授之以丹砂丸;李抱真“晚节又好方士,以冀长生”;萧嵩“性好服饵,及罢相,于林园植药,合炼自适”。忠义之臣颜真卿亦不能免俗,沉迷于方术之中,《唐语林》卷六载“颜鲁公尝得方士名药服之,虽老,气力壮健如年三四十人”,被害后,“启棺如生”。^⑤一些学者也是道教中人,如玄宗朝的司马承祯、李含光、吴筠等人师承茅山道,后兼收各家,融养生与玄学于一体,丰富发展了茅山道论。至于迷信仙道的文人更是不计其数,有些人甚至出身道士,道教在这些文人的创作中留下了鲜明的痕迹。“初唐四杰”的王勃自叙“吾之有生二十载矣,雅厌城阙,酷嗜江海,常学仙经,博涉道记”,慨叹“在流俗而嗜烟霞,恨林泉不比德,而稽阮不同时”^⑥;“初唐四杰”之卢照邻“学道于东龙门山精舍”,自号幽忧子,“得方士玄明膏饵之”^⑦,炼丹服药。就连高举汉魏风骨,推动诗文革新的陈子昂也是道教信徒;田园诗人孟浩然在《宿桐柏观》中表示“愿言解缨绂,从此去烦恼”,“纷吾远游意,学彼长生道”,在《游精思观题山房》中评价自己“渐通玄妙理,深得坐忘心”;诗人李颀“厌薄世务,慕神仙,服饵丹砂,期轻举之道,结好尘

① 《唐语林校证》卷一,中华书局1987年版,第79页。

② 《唐语林校证》卷一,中华书局1987年版,第81页。

③ 《东观奏记》第六十八条“唐宣宗晚年酷好仙道”,《明皇杂录·东观奏记》,中华书局1994年版,第128页。

④ 《旧唐书·僖宗本纪》,中华书局1975年版,第689页。

⑤ 《唐语林校证》卷六,中华书局1987年版,第523~524页。

⑥ 《游山庙序》、《仲氏斋宴序》,《全唐文》卷一八一,中华书局1983年版,第1845、1842页。

⑦ 傅璇琮主编:《唐才子传校笺》卷一,中华书局1987年版,第50页。

暄之外”^①，与道士张果交好并亲自炼丹服食；张志和自号玄真子，著有《玄真子外篇》^②；施肩吾自号栖真子。最为著名的要数李白，他“五岁诵《六甲》”，“十五游神仙”，后交东岩子、元丹丘等道士为友，“结神仙交，殊身同心，誓老云海”，“历可天下，周求名山”^③，追随名道胡紫阳“高谈混元”，他精通道教义理，撰写道教论文，抄写道教典籍，与道士大谈成仙羽化的秘诀玄旨。他学道三十年，两次受箓，讲究服食修炼，幻想游仙遇道，最终拜入了道教，贺知章呼他为“谪仙人”。政府力量所及，文人影响所至，民间亦兴起崇道慕仙思潮。无论王公百官还是黎庶百姓都习学《老子》，乃至普天下百姓家藏一本《老子》。据《旧唐书·高宗本纪》载：“天后上意见十二条，请王公百僚皆习《老子》。”^④这个由统治者、官僚士宦、文人墨客组成的庞大的崇道集团，其言行在当时产生极大的影响，自上而下，民间百姓的信道之风亦不减于此，正如韩愈《谁氏子》所述：“或云欲学吹凤笙，所慕灵妃媲萧史；又云时俗轻寻常，力行险怪取贵仕。”将隋唐五代含有仙道内容的文学作品与前朝对比可知，前者从数量到质量均呈领先之势。

隋唐五代浓厚的崇道氛围还表现在国家大政方针的制定上。应该说，无论是先秦两汉，还是魏晋南北朝，从天子朝臣到平民百姓，一直蔓延着一股强有力的崇道之风，但官方以诏书、文件、选拔人才的手段等诸种形式巩固道教的地位，且将其定位于国教的当数唐代。自唐高祖始，频频诏书提高道教地位，如武德八年（625）李渊下诏宣布三教中道教第一，儒教第二，佛教第三。《唐大诏令集》卷三“改元

① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷二，中华书局1987年版，第356页。

② 参见《道藏》第21册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第718~726页。

③ 瞿蜕园、朱金城：《李白集校注》卷二七《冬夜于随州紫阳先生餐霞楼送烟子元演隐仙城山序》，上海古籍出版社1980年版，第1591页。

④ 《旧唐书·高宗本纪》，中华书局1975年版，第99页。



弘道诏”曰：“……况朕之绵系，兆自玄元，远叶先规，光宣道化……仍令天下诸州，置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观各度七人。”又如卷一〇三所收的、下达于贞观十一年二月的《道士女冠在僧尼之上诏》曰：

老君垂范，义在于清虚；释迦遗文，理存于因果。详其教也，汲引之迹殊途；求其宗也，弛益之风齐致。然则大道之行，肇于遂古，源出无名之始，事高有形之外。迈两仪而运行，包万物而亭育，故能兴邦致泰，反朴还淳。至如佛法之兴，基于西域，爰自东汉，方被中华。神变之理争方，报应之缘匪一。洎乎近世，崇信滋深。人冀当年之福，家惧来生之祸，由是滞俗者闻玄宗而大笑，好异者望真谛而争归，始波涌于闾里，终风靡于朝廷。遂使殊方之典，郁为众妙之先；诸华之教，翻居一乘之后。流遁忘反，于兹累代。朕夙夜夤畏，缅惟至道，思革前弊，纳诸轨物。况朕之本系，起自柱下。鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹玄化。自今已后，斋供行法。至于称谓，道士女冠可在僧尼之前。庶敦本之俗，畅于九有；尊祖之风，贻诸万叶。

诏中将道、佛二教做了细致的对比，尽管佛教在规范社会伦理方面收效明显，但其终非本土宗教，于中华本土传播的历史逊于道教，且与李唐皇室的兴起无任何血统关系，因而不得不退居道教之后。弘教诏书可谓尚方宝剑，道教一切活动均堂而皇之，即便是道士曾犯过引诱后宫的重大错误，也无严惩，如《唐语林》卷一载：

玄宗所幸美人，忽中夜梦见人召去，纵酒密会，极欢尽意，醉厌而归。觉来流汗倦怠，忽忽不乐，因言于上。上曰：“此术人所为也。汝若复往，但随时以物记之，必验。”其夕熟寐，飘然又





《列仙图赞》之太上老君像

往。美人半醉，见石砚在前席，密以手文印于曲房屏风上。寐而具启。上乃潜令人诣宫观求之。果于东明观中，得其屏风，手文尚在，所居道流已潜遁矣。^①

唐朝有限的几次抑道行为也是规模甚小且草草收场。唐五代时还增设了道举一科，借此鼓励世人学道。作为国家选拔人才的手段，道举的出现说明道教已经最大限度地融入了人们的生活，玄宗时代尤甚。《唐会要》卷七七“贡举下”之“道举”附“崇元生”条详细有载：

“开元二十九年正月十五日，于玄

元皇帝庙置崇元学，令习《道德经》、《庄子》、《文子》、《列子》，待习成后，每年随举人例送名至省，准明经考试，通者准及第人处分，其博士置一员”，“二年三月十六日制，崇元生试及帖策各减一条，三年业成，始依常式”，“七载五月十三日，崇元生出身，至选时，宜减于常例一选，以为留放”，“大历三年七月，增置崇元生员满一百”，“建中二年二月，中书门下奏准制，崇元馆学生试日，减策一道者，其崇元馆附学官见任者，既同行事，理合沾恩。惟策一道不可，更减大义两条，从之”。卷六四崇元馆条载：“天宝元年五月，中书门下奏，两京及诸郡崇元馆学生等，准开元二十九年正月十五日制，前件举人，合习《道德》、《南华》、《通元》、《冲虚》等四经，又准天宝元年二月十日制，改庚桑子为洞天灵真经，准条补。崇元学生亦合集读，伏准旧制，合通

^① 《唐语林校证》卷一，中华书局1987年版，第55页。



五经,其洞灵真经,人间少本,近令诸观寻访,道士等全无习者。本既未广,业实难成,并《通元》《冲虚》二经,亦恐文字不定。元教方闡,学者宜精,其洞灵真经等三经,望付所司。各写十本,校定讫,付诸道采访使颁行,其贡举司及两京崇元,亦望各付一本。今冬,崇元学举人,望准开元二十九年勅条考试,其洞灵真经,请待业成,然后准式,从之。”“二年正月十五日,改崇元学为崇元馆,博士为学士,助教为直学士,置大学士二员。天下诸郡崇元学,改为通道学,博士为学士,二月四日,以门下侍郎陈希烈兼崇元馆学士。其年二月十二日,勅两京元宫及道院寺,并委崇元馆学士都检校。”“贞元六年十二月,经事中卢微奏,太清宫崇元馆元置楷书二十人,写道经,已足,请不更补置,勅旨依奏。”《唐大诏令集》卷一〇六“政事”之“贡举”部所收的、颁布于开元二十九年九月的“亲试四子举人敕”对于道举所考的主科目做出了极高的评价:“朕听政之暇,尝读《道德经》、《文》、《列》、《庄子》等书,文酌而义精,词高而旨远,可以理国,可以保身,朕敦崇其教以左右人也。子大夫能从事于此,甚用嘉之。……《道德经》曰:‘绝学无忧’,则乖进德修业之教;《列子·力命》曰:‘汝奚切于物’,又遗惩恶劝善之文。二旨孰非,何优何劣?《文子》曰:‘金积折廉,璧袭无赢’,且申其义;《庄子》曰:‘恬与之交相养’,相征其言,使一理混同,二教兼举,成不易之则,副虚仁之怀。”唐代推行的一系列政策促使道教之高涨到了前所未有的地步。有学者指出,道举最初从进士和明经考试中派生出来,独立发展成为一个科目,道举制度在唐代的存在,不可避免地会对唐代士人学习、生活的各个方面产生巨大而深远的影响。^① 唐五代道士一直有着很高的社会地位,得到最高阶层的保护,随意出入宫廷,结交皇室名臣,乃至封爵拜位,任意修建道观,成为社会特权阶层。武则天参政时,道士为其行厌胜之术;唐玄宗发动政变,道士为其出谋划策。道士们要么充当帝王之师,要

^① 查庆:《唐代臣僚与道教的关系》,《社会科学研究》2009年第6期。



么结交权贵名流。王远知是唐初第一个受皇帝敕命为银青光禄大夫道士。^①太宗及太子们一次又一次敬送香油镇綵金龙璧,用不掉时不得不分给其他道观^②;潘师正曾被皇帝以帝师之礼相待,“以乘舆步辇,致师于洛城西宫……天子侧席斋宫,虚襟宣室”^③;司马承祯被武则天、睿宗、玄宗诏请,玄宗“亲受法篆,前后赏赐甚厚”,封他为“银青光禄大夫”,赞他“心依道胜,理会玄远”^④;师父受宠,弟子也跟着沾光,司马承祯的弟子李含光与玄宗关系密切,玄宗为他在茅山建坛宇,又让他来长安进献灵芝及宫观图样,“每欲谕禀,必先斋沐”^⑤。其他官僚如“前长史范阳公,一代羽仪,门倾四海,前长史淮南公,两朝肺腑,威动百城,并屈银黄,俱伸玄素”^⑥。至于陈子昂、李白、李峤等人更以结交潘师正、司马承祯、焦炼师等玄门名流为荣。有了这些王公贵戚、名流士宦的支持,唐代道教香火旺盛,楼观林立。

唐五代的道教活动十分红火。《全唐文》卷三二九刘同升《大唐圣祖玄元皇帝灵应碑颂》载“帝心虔求斋玉京,王公百辟咸致诚。云旗彩杖森列出,日月晏温颢气晶,真容来兮受天庆”,写的就是一次隆重盛大的道教活动。《全唐诗》卷三八六张藉《华山庙》则描述了民间女道士招徕游客入观进香祈福的热闹场面:“金天庙下西京道,巫女纷纷走似烟。手把纸钱迎过客,遣求恩福到神前。”

一些普通的民间活动也染上了仙道色彩。据《唐语林》卷五载:

-
- ① 《历代崇道记》、《旧唐书》卷一九二、《全唐文》卷一八六均有记载。
 - ② 《唐国师升真先生王法主真人立观碑》,《全唐文》卷九二三,中华书局1983年版,第9616~9620页。
 - ③ 《体玄先生潘尊师碣》,《全唐文》卷二八二,中华书局1983年版,第2856页。
 - ④ 唐玄宗:《赠司马承祯银青光禄大夫制》,《全唐文》卷二二,中华书局1983年版,第257页。
 - ⑤ 颜真卿:《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》,《全唐文》卷三四〇,中华书局1983年版,第3445页。
 - ⑥ 卢照邻:《益州至真观主黎某碑》,《全唐文》卷一六七,中华书局1983年版,第1709页。



“明皇开元二十四年八月五日，御楼设绳技。技者先引长绳，两端属地，埋鹿卢以系之。鹿卢内数丈，立柱以起，绳之直如絃。然后技女自绳端摄足而上，往来倏忽，望若飞仙。”^①又据《开元天宝遗事》载：“天宝宫中至寒食节，竞竖鞦韆，令宫嫔辈戏笑以为宴乐，帝呼为半仙之戏，都中士民因而呼之。”^②绳技、秋千仅是娱乐活动，只不过因其在半空进行，遂引起唐人飞仙的联想，这种想象的激发当然和这个时代活跃的仙道气息有关。



八十七神仙卷(局部)

唐人名字常常有与道教相关的字眼儿，如：金仙、玉真、玉虚、仙芝、仙客……大唐公主亦不例外。唐室建筑亦多以道教称谓命名，如：望仙台、望仙门、太清宫、太微宫、崇玄观……凡此种种，这些极具道教色彩的人名、地名恐怕也只有唐五代才会如此丰富地出现。

以上本文从各个方面考察了隋唐五代的崇道特征：同政治紧密结合，此其一也；重视理论建设，特别是关于《老子》的研究名家辈出，如傅奕（唐太史令）、魏征（唐太宗时宰相）、成玄英（西华法师）、张君相（岷山道士）、杜光庭（天台山道士）、黎元兴（成都道士）、任太玄（通义郡道士）等，均以注解《老子》而闻名，连玄宗都亲注《道德

① 《唐语林校证》卷五，中华书局1987年版，第476页。

② 《开元天宝遗事》卷下“半仙之戏”，《开元天宝遗事·安禄山事迹》，中华书局2006年版，第41页。



经》，此其二也；传播甚广，影响极深，渗入政治、经济、文化等诸多方面，此其三也，这种仙道世风迎来了隋唐五代仙道小说的高涨。

二、隋唐五代仙道小说的流传方式

仙道小说发展至隋唐五代，步入自身创作与传播的高涨时期，且先来看看这一阶段仙道小说的创作、保存和传播情况。

隋唐五代仙道小说的保存是通过传播手段来完成的，大多数作品都是在传播过程中得以存留的。具体说来，有三种途径。一是以总集的形式流传，如《续神仙传》、《神仙感遇传》、《墉城集仙录》、《仙传拾遗》、《仙苑编珠》、《女仙传》等，这几部总集所收录的小说均为仙道小说，性质单一、纯粹，每一个故事都以人物小传的形式展开，其内容均取材于仙道人物的神异事迹以及仙凡之间的联系等等，从而达到传道目的，这种小说从主题到形式都模仿《列仙传》、《神仙传》而作。

《续神仙传》，亦作《续仙传》，三卷，《新唐志》道家类、《直斋收录解题》有著录，作者题为沈汾。上卷载飞升十六人，中卷载隐化十二人，下卷载隐化八人。该书所叙仙人均为汉魏六朝诸书所不见的，“八仙”之一的蓝采和便首次出现于是书。

《神仙感遇传》，十卷，收录于《宋志》子部道家类。《四库全书总目》子部道家类注明是书为五卷，作者为蜀杜光庭，《太平广记》收二十七条，《云笈七签》收十八条，专记“记古来遇仙之事”。

《墉城集仙录》，十卷，收入《宋志》子部道家类，《四库全书总目》著录同，只是作六卷，题曰“蜀杜光庭撰，记古今仙女凡三十七人，云墉城者，以女仙统于王母，而王母居金墉城也。”《太平广记》收《墉城集仙录》九则，《集仙录》十七则，《集仙传》三则，其三十则，疑《集仙录》、《集仙传》即《墉城集仙录》。该书为第一部以性别为特征的仙道小说，全书均记唐五代以前历代女仙事。



《仙传拾遗》，四十卷，作者杜光庭，收于《宋志》子部道家类，他书未见著录。原书已佚，《太平广记》收入五十条，《神仙传拾遗》十条，疑是书即《仙传拾遗》。二书合起来共记载了五十二位仙人的故事，多为隋唐以前仙人，部分内容与《列仙传》、《神仙传》重合。

除了以总集形式保存外，部分仙道小说收录在其他小说集中，伴随着别种题材小说的传播而推向社会，这也是隋唐五代仙道小说的一种流传方式。当代学者王汝涛主编的《全唐小说》、李时人主编的《唐五代小说》是目前所见最为全面的唐人小说总集，他们在《太平广记》的基础上，又增添了许多不为《广记》所录的唐人小说，这两种书所收的唐代小说集中保存了很多仙道故事：

《纪闻》，十卷，唐牛肃撰，《新唐志》和《崇文总目》的子部小说家类均有著录，《宋志》亦同，且有“崔造注”字样，可见是书曾一度流行，以至有人作注。原书已佚，今人汪辟疆有《纪闻》十卷，《太平广记》所辑出自《纪闻》的有一百零一则。《全唐小说》共收一百二十五则，其中取材仙道的有八则。

《玄怪录》，又称《幽怪录》，十卷，唐牛僧孺撰。《新唐志》小说家类有录，《宋志》、《崇文总目》、《文献通考·经籍志》、《郡斋读书后志》同此。原书佚，《太平广记》存三十三则。《全唐小说》共收四卷五十则，语涉仙道的有六则。

《广异记》，二十卷，戴孚撰。唐宋各书录未见著录，只有《文苑英华》卷七三七引顾况《戴氏广异记序》曰：“谯郡戴君孚，幽蹟最深……至德初，天下肇乱，况始与同登一科。君自校书，终饶州录事参军，时年五十七，有文集二十卷，此书二十卷。用纸一千幅，盖十余万言。”书佚，《类说》、《说郭》有录，《太平广记》收二百八十条，和仙道有关的约十三条。

《博异志》，三卷，谷神子撰。《新唐志》、《崇文总目》、《宋志》小说家类有录，《郡斋读书志》作一卷。《全唐小说》中收三十四则，含仙道内容的有八则。



《集异记》，三卷，薛用弱撰。《新唐志》小说家类有录，《宋志》作一卷，《郡斋读书志》作二卷，曰：“唐薛用弱撰，集隋唐间谈诡之事。一题《古异记》，道载徐佐卿化鹤事。”《四库全书总目》作一卷。《全唐小说》收入八十七则，仙道故事有十二则。

《独异志》，十卷，李亢撰。《新唐志》小说家类录，《宋志》同此，《崇文总目》作李元撰，《四库全书总目》子部小说家类作二卷，题唐人李亢撰。《四库总目》谓此书：“杂录古事，亦及唐代琐闻，大抵语怪者居多，如女娲兄妹为夫妇事，皆齐东之语。”《全唐小说》共收四百二十七则，纯粹的仙道故事只有四则。

《续玄怪录》，又作《续幽怪录》，五卷，李复言撰。《新唐志》小说家类著录，《宋志》同，《郡斋读书志》子部小说家类作十卷，云：“李复言续牛僧孺书，分仙术感应三门。”《文献通考·经籍志》同，《四库全书总目》作四卷。《全唐小说》收入三十七则，叙仙道事的有九则。

《逸史》，三卷，卢肇撰。《新唐志》丙部小说家类录。《宋志》同，作一卷。原本《说郛》卷二十四，有《逸史序》云：“卢子既作《史录》毕，乃集闻见之异者，目为《逸史》焉。其间神仙变化，幽冥感通，前定升沉，先见祸神速，皆摭其实，补其缺而已。凡纪四十五条，皆我唐之事。是大中元年八月。”《全唐小说》收入七十八则，叙仙道事有三十二则。

《原化记》，卷数不详，唐以后书志不见著录，《太平广记》收入五十九则，题名《原仙记》的有五则，疑二书为一。《全唐小说》六十一则，取材仙道的有十六则。

《潇湘录》，十卷，李隐撰。《新唐志》小说家类著录，作者则为柳详，《宋志》并收李、柳，均为十卷。《直斋书录解题》著录同，且曰：“唐校书郎李隐撰，《馆阁书目》云乐。《唐志》作柳详，未知《书目》何据也。”《全唐小说》收四十四则，仙道事有四则。

《传奇》，三卷，裴铏撰。《新唐志》丙部小说家类著录。《宋志》《文献通考》同。《郡斋读书志》曰：“其书所记皆神仙怪序事。”《全



唐小说》收二十九则，以仙道为题有十三则，是书中的仙道故事堪称唐代仙道小说的上乘之作。

《宣室志》，十卷，张读撰。《新唐志》丙部小说家著录。《直斋书录解題》小说家类同此。《郡斋读书志》入子部小说家类，曰：“唐张读圣朋撰，纂集仙鬼灵异事。”《全唐小说》收二百一十三则，仙道小说十一则，八仙的另一人物——张果老即在此书中见录。

《剧谈录》，三卷，康铤撰。《新唐志》子部小说家类著录。《崇文总目》、《宋志》、《四库全书总目》著录同，但作二卷。《全唐小说》收三十五则，仙道类五则。

《通幽记》，一卷，陈劭撰。《新唐志》丙部小说家类录。《崇文总目》、《宋志》作三卷。《全唐小说》继承《太平广记》的存录共收二十七则，其中仙道故事有二则。

《灵怪集》，二卷，张荐撰。《新唐志》丙部小说家有录。《宋志》作一卷，未题撰人。《全唐小说》录十九则，仙道故事有二则，以“郭翰”条最为有名。

《河东记》，三卷，薛渔思撰。《郡斋读书志》入子部小说家类，曰：“亦记譎怪事。”《文献通考·经籍志》谓《河东记》作者为薛涣思。书佚，《全唐小说》收三十三则，仙道事有七则。

《纂异记》，一卷，李玫撰。《新唐志》丙部小说家类录。《崇文总目》同。《宋志》同，但作者为李攻。是书“篇幅较长，而情节奇幻，文采富赡”^①。《全唐小说》收十四则，仙道类有三则。

《会昌解颐录》，四卷，作者不详。《新唐志》小说类录，名为《会昌解颐》。《宋志》为现名，五卷。《全唐小说》收十二则，仙道类有三则。

《八朝穷怪录》，卷数、作者均不详，不见著录，《太平广记》收五则，以《穷怪录》名收三则，疑二者为一书。《全唐小说》收九则，取材

^① 王汝涛：《全唐小说》，山东文艺出版社1993年版，第2551页。



仙道达六则之多。

《广德神异录》，卷数、作者不详，不见著录，《太平广记》选十六则，《全唐小说》同此，其中，仙道小说有二则。

以上小说集的取材是多方面的，仙道内容是其中一个侧面，伴随小说集在社会上的流行，其中的仙道故事也得以传播开来。

还有一些隋唐五代仙道小说既没有结成专集，也未被收录，而是以单篇形式问世了，这样的作品往往都是名篇佳作。如张文成《游仙窟》，是书始著于杨守敬的《日本访书志》。又如陈鸿《长恨歌传》，收入《文苑英华》、《太平广记》。相同的例子还有《崔少玄》，《太平广记》卷首引用书目中有《崔少玄本传》，说明它曾有过单行的历史。

隋唐五代仙道小说作者的身份和汉魏六朝有相似之处，即部分道教人士充当了仙道小说的创作人。唐五代再现这种局面并不足怪，前文曾详尽描述了隋唐五代的崇道世风，在这种风气的薰染下，许多诗人热衷道教或直接出身于道门。唐代文学与艺术深受道教的影响，小说亦难脱其行迹，一部分小说的作者便是道教中人或精于道术者。最有名的当数杜光庭，《旧五代史》卷一三六《僭伪列传》第三介绍了他的生平：“杜光庭，长安人。……时长安有潘尊师者，道术甚高，僖宗所重，光庭素所希慕，数游其门。当僖宗之幸蜀也，观蜀中道门牢落，思得名士以主张之。……诏潘尊师使于两街，求其可者。尊师奏曰：‘……臣于科场中识《九经》杜光庭，其人性简而气清，量宽而识远，且困于风尘，思欲脱履名利久矣，以臣愚思之，非光庭不可。’僖宗诏而问之，一见大悦，遂令披戴，仍赐名紫衣，号曰广成先生……及王建据蜀，待之愈厚，又号为天师。”从这则史料可知杜光庭是一个颇受信赖的道士，另据《资治通鉴》卷二六八载“光庭博学善属文”^①，可见他又是一个有文才的道士。隋唐五代小说出自他笔下的有《仙传拾遗》、《神仙感遇传》、《墉城集仙录》、《虬髯客传》等。

^① 《资治通鉴》卷二六八，中华书局 1956 年版，第 8773 页。



再如《续神仙传》的作者沈汾,《江淮异人录》中记其游戏坐蛻之事,似为道家者流。^①此时道门作家笔下的仙道故事已不同于汉魏六朝而带有浓郁的世俗气息,这是和唐代道教的世俗化分不开的。

以上的梳理让我们对隋唐五代仙道小说有了总体认识。同样为道门人士所作,同样取材于仙道内容,但隋唐五代仙道小说所反映出来的精神面貌却迥异于以往。

三、仙道小说的世俗精神

抛却宗教外衣,崭露世俗化面孔,变神道的发明为人道的发明是仙道小说演变至隋唐五代所形成的重要特征。

早在汉魏六朝,仙道小说的世俗化已初露端倪,然而那个时期的小说无论意蕴还是形式,都存在着“粗陈梗概”状况,美好的形象和纯净的情感还不可能得到淋漓尽致的展现与描绘。直到唐人笔下,遇仙小说才将对生气勃勃的人间生活的贪恋、神往尽情地渲泻出来。

这种世俗化表现在凡人神仙观念的转变上。较之前世,唐人遇仙小说中的凡人更贪恋真实的尘世享乐,服从于人性的自然归属,虚无飘渺的太清再也引不起他们浓厚的兴趣。如果说受战乱影响,隋唐以前的世人企慕、追求的是与人世迥然不同的宁静、安逸的仙界生活,那么唐人则将红尘看做唯一的洞天福地,修仙只是为永享人世幸福提供一种最佳辅助而已。凡人拒绝飞升即是其典型表现之一。《太平广记》卷三十五“齐映”引《逸史》写仙人偶遇齐映,问:“郎君有奇表,要作宰相耶?白日上升耶?”“齐公思之良久,云:‘宰相。’”^②又书生卢杞受到太阴夫人的垂青,夫人好不容易说服天帝给卢杞一次选择,其结果令她大吃一惊。当卢杞被问是“长留此宫,寿

^① 王汝涛:《全唐小说》,山东文艺出版社1993年版,第2927页。

^② 《逸史》,《太平广记》卷三五,中华书局1961年版,第223页。



与天毕”，还是“为地仙，常居人间”，或是“为中国宰相”时，他无视女仙焦急的暗示，大呼愿为“人间宰相”。^① 齐映与卢杞不约而同地作出如此选择，其行动代表了唐人真实的感受：享受世俗生活的快乐远胜于追求清虚世界。

恋世情绪不仅萦绕在凡夫俗子的心头，就连天上的仙人也难抵尘世诱惑，忍不住要下凡走几遭。据《逸史》载，高居天上的太白酒星因慕尘世佳酿，故而常“游人间饮酒，处处皆至，尤乐蜀中”。《河东记》亦载长安城内秀丽的风光引得女仙飘然临凡，不但流连忘返，而且还要廊柱题诗以寄情抒怀。

受享乐之风的影响，就是那些出自道徒创作的修炼类小说的主题也因弥漫着这种情绪而转型。在这些小说中，对仙山神术的渲染退居次要，世俗享乐则上升为首位。唐人以为，修仙不但可在生死簿上除名，更为重要的是能持续尘世的愉悦。《太平广记》卷一七“裴谡”引《续玄怪录》叙裴谡得道后所居之处“饰以异宝”，“器物珍异，皆非人世所有”，“女乐二十人，皆绝代之色，列坐其前”^②；同书卷二三“张李二公”引《广异记》载张生学成仙道后立刻“门庭宏壮，宾从璀璨，状若贵人”，招待客人“极备珍膳，食毕，命诸杂伎女乐五人，悉持本乐”^③。事同此类的还有薛肇、卢李二生等人，他们一旦修成仙人，即可永享举世无双的美色、佳肴和富贵。同书卷二〇“王可交”引《续神仙传》写王可交遇七位仙人乘画舫游江，“各有青玉盘酒器果子，皆莹彻有光。……又有妓女十余人，悉持乐器”，可交请问仙术，仙人与之美酒，曰：“酒是灵物，必得入口，当换其骨。”^④这里没有了修道目的，有的只是女乐、美酒；宗教淡化为一种形式，其实质已变成了一幅人世行乐图。

① 《逸史》，《太平广记》卷六四，中华书局 1961 年版，第 401 页。

② 《续玄怪录》，《太平广记》卷一七，中华书局 1961 年版，第 117 页。

③ 《广异记》，《太平广记》卷二三，中华书局 1961 年版，第 158 页。

④ 《续仙传》，《太平广记》卷二〇，中华书局 1961 年版，第 137 页。



唐人心中的修仙与适意的人性也是统一的,假若成仙最终需违背人性,那么宁可放弃成仙良机。且来仔细体会一下《续玄怪录》的一篇遇仙小说《杜子春》,“志气闲旷,纵酒闲游”的杜子春荡尽家财,于落魄中多次受到一位化身为道的仙人救助,“感叟深惠”,决定“唯叟所使”,遂追随仙人入山,为其炼药,历经猛兽、地狱等种种幻象的磨练,毫不为之所动。然当他化身为女,眼见亲子惨死时,“子春爱生于心,忽忘其约,不觉失声云‘噫’”。顿失成仙良机。仙人叹曰:“吾子之心,喜怒哀惧恶欲皆忘矣,所未臻者爱而已。”^①为了酬恩的俗念去追仙,缘于亲子的俗情而弃仙,报恩也好,怜子也好,这一切都是爱心的变异。爱是人性最本质的东西,有爱才能生情,继而化生其他。人类一切关系之组成以及对生活的所有体验均源于爱。当爱受到威胁时,它会生出一种自然反弹力,维护爱的完整。在这场人性与仙性的较量中,人性取得了胜利。

如何取舍尘世享乐与修道成仙之间的关系呢?修仙当服务于享乐,倘若两相冲突,那么,唐人的回答迥异于前人:“今仙海无涯,长生未致,辛勤于云山之外,不免就死”,不如“下山乘肥衣轻,听歌玩色”。^②既然人间生活令人极度适意,又何必为虚幻的东西浪费生命时光?

四、“仙妓合流”与女仙形象的变异

如果说仙隐合流是魏晋六朝仙道小说的特征,那么,仙妓合流则是隋唐五代仙道小说的显著表现。这种现象大量见于唐代的诗歌与小说,在这一氛围的孕育下,女仙形象发生了变异。

比之前代,唐人笔下的女仙形象显得美丽而热情,活泼而真实,

① 《续玄怪录》,《太平广记》卷一六,中华书局1961年版,第109~112页。

② 《续玄怪录》,《太平广记》卷一七,中华书局1961年版,第116页。



她们向往爱,她们热爱美,身上洋溢着勃勃的生气。仙不过是一种外在标志而已,就其内心而言,实则激荡着人的情感波澜;就其行为来看,言语行动无不闪烁着人的光彩。这一时期小说中女仙形象数量远远超过了汉魏六朝;从质的转变来看,这一阶段的女仙形象有了巨大的飞跃,面貌迥异于汉魏六朝,只要看看那些充满激情的仙凡相恋故事便可印证。人世快乐引得女仙们难耐太虚寂寞,甘愿自降清贵,下界以配凡男。“嫦娥应悔偷灵药,碧海青天夜夜心”,“蓝桥便是神仙窟,何必崎岖上玉清”^①。餐风吸露的女仙变成了活泼泼的世间少女,尽情舒张心性,自由自在追欢逐乐。

《续仙传》的元柳二公误入仙境遇南溟夫人,“夫人哂之曰:‘昔时到台有刘晨,今有柳实,昔有阮肇,今有元彻,昔时有刘阮,今有元柳,莫非天也?’设二榻而坐”^②,调笑戏谑的口吻分明是娇俏的人世少女。

最有意思的莫过于织女形象的演化。《诗经·大东》云:“跂彼织女,终日七襄。虽则七襄,不成报章。睨彼牛郎,不以服箱。”诗中牵牛织女初具人的特征。



四川郫县石棺盖牛郎织女图

汉代刘向《孝子传》董永本事中,织女下嫁是因董永“至孝”,“天帝令我助君偿债耳”。使命完成后,“凌空而去,不知所在”。文中织女虽现女儿身,却因其缺乏个性显得苍白、单薄。到了唐代,以织女为主角的遇仙故事则更深地触及了世俗层面。《太平广记》卷六八“郭翰”引《灵怪集》写织女“久无主对,而佳期阻旷,幽态盈怀,上帝赐命游人间”,因仰慕郭生清风,“愿托神契”,“乃携手升堂,解衣共卧”,

① 《传奇》,《太平广记》卷五〇,中华书局1961年版,第313页。

② 《续仙传》,《太平广记》卷二五,中华书局1961年版,第167页。



当郭生戏问她“牵郎何在”时，织女对曰“阴阳变化，关渠何事”，并笑说“天上哪比人间”，要郭生“君无相忌”。^①两性相悦的描写使织女形象变得可爱而富有情趣。

无独有偶，上元夫人形象的变迁亦颇能说明问题。在《汉武内传》中，上元夫人板起面孔批评汉武帝“胎性暴，胎性淫，胎性奢，胎性酷，胎性贼”，以至西王母不得不亲自向她求情。就是这样一位凛然不可犯的女仙，在唐代遇仙小说中有了全新的姿态。在《仙传拾遗》里，杨通幽替玄宗寻找杨贵妃，于“东海之上，蓬莱之顶，南宫西庑”，见到“上元女仙太真者，即贵妃也”，她讲述了自己的生平：“我太上侍女，隶上元宫，圣上（玄宗）太阳朱宫真人，偶以宿缘世念，其愿颇重。圣上降居于世，我谪于人间，以为侍卫耳。”^②上元夫人染上了情爱的色彩。《太平广记》卷六八“封陟”引《传奇》写上元女仙（即上元夫人）思想红尘，对封陟一见钟情，“正容敛而揖陟曰：‘某籍本上仙，谪居下界。或游人间五岳，或止海面三峰。……伏见郎君，坤仪濬洁。…所以慕其真朴，爰以孤标。特谒光容，愿持箕帚’，虽屡遇拒绝，却不改其情，反鼓励封陟说：“弄玉有夫皆得道，刘刚兼室尽登仙，君能仔细窥朝露，须逐去车拜洞天。”^③这哪里是仙？分明是有血有肉有情有义的人。织女、上元夫人的演变表明唐代遇仙小说的女仙在朝着世俗化方向大幅度演化。

如果说织女、上元夫人的形象多少还留有女仙所特有的矜持，那么，《游仙窟》的十娘五嫂则更将这一演化推向极致：在这部名为“游仙”的小说里，仙风道气已消失殆尽，“神仙窟宅徒具其名，一似平康里，十娘五嫂全无仙气，迹近娼门”，“直是发泄肉欲耳”，“猥褻之调，

① 《灵怪集》，《太平广记》卷六八，中华书局1961年版，第420~421页。

② 《仙传拾遗》，《太平广记》卷二〇，中华书局1961年版，第139页。

③ 《传奇》，《太平广记》卷六八，中华书局1961年版，第424~425页。



床第之欢,描摹无所遮碍,诚狭邪小说、色情小说也”。^①

女仙形象何以在隋唐五代呈现出如此迥异的特点?原来,这和唐代独特的社会习俗息息相关。唐代风气开放,为女仙转变提供了社会土壤。《朱子语类》卷一一六曾指出:“唐源流出于夷狄,故闺门失礼之事不以为异。”胡人血统赋予唐五代一个宽松的社会环境,使人们宽容地对待一切,钻墙逾穴之举被当做风流艳事而津津乐道,男欢女爱很少受到指责。这种开放的社会风气使唐代妇女获得了可贵的自由。唐代女子可以经常外出活动,抛头露面,“簇锦攒花斗胜游,万人行处最风流”,“三月三日天气新,长安水边多丽人”。她们可以公开或单独与异性交游。洪迈《容斋三笔》卷六说得好:“瓜田李下之疑,唐人不讥也。”她们可以舒臂舞足、“露髻驰骋”而不会受到指责;她们可以“翻身向天仰射云,一箭正坠双飞翼”而不会受到讥笑。唐代女仙勇敢、泼辣、敢爱敢恨的性格正是以唐代妇女为蓝本。

那个时代还没有形成“女子无才便是德”的观念,这种开放的风气使妇女也获得受教育的权利。唐代发达的文化圈子不再是男子天下,其中增添了才女们多姿的身影。无论是宫廷妃嫔、贵妇千金,还是小家碧玉、尼姑女冠、姬妾娼优,甚至婢女,知书识字的女子颇多,读书习文、吟诗作赋亦是女子们的拿手好戏。隋唐五代仙道小说的女仙随口吟诗、即时作文正是唐代妇女文化特点的反映。

唐五代女冠的形象尤其刺激了小说家们的想象,只要了解唐女冠的生活特征,就明白唐人笔下的女仙形象具有莫大生命力的原因。“吴江女道士,头戴莲花巾……足下远游履,凌波生素尘。”(李白《江上送女道士褚三清游南岳》)女冠的出现且数量众多,这恐怕也只是唐代道门才有的事情,据《唐六典》卷四载,盛唐时,天下有五百五十

^① 李剑国:《唐五代志怪传奇叙录》“游仙窟篇”,南开大学出版社1993年版,第137页。



所女道士观。《新唐书·百官志》载天下有女冠九百八十八人。这个阶层的来源是多源的,地位最高的有公主、皇妃、宫人,属于文化程度最高的一类。敦煌所出《王梵志诗》中说:“观内有妇人,号名是女冠。各各服梳髻,悉带芙蓉冠。长裙并金色,横披黄靛单。朝朝步虚赞,道声数千般。”^①《唐大诏令集》四〇《度寿王妃为女道士敕》即是度杨玉环入道而颁布的。至于公主入道的就更多,唐朝二百一十二个公主,入道的竟有十人之多,《新唐书·诸帝公主传》提到名姓的入道公主就有金仙、玉真、万安、楚国、华阳、浔阳、平恩、邵阳、义昌等十几位。《唐会要》卷三“出宫人”条记载了唐代放宫人的情况,离开皇室的部分宫人便以道观为归宿,长安政平坊安国观中“女冠多上阳退宫嫔御”^②。唐诗咏宫人入道之作极多,戴叔伦《送宫人入道》:“萧萧白发出宫门,羽服星冠道意存”;卢纶《过玉真公主影殿》:“君看白首诵经者,半是宫中歌舞人”;凡此种种。除皇室成员外,宦宦子女也有人道的。长安咸宜观中大多是士大夫之家入道的女子。张贾《秦姚季立妻充女道士状》记骁将姚季立身亡,其妻服满,请求朝廷度为女道士。《旧唐书·列女传》载越王李贞玄孙李玄真就是在咸宜观修道终身。还有部分宦门小姐虽在家,但实质上也是女冠。据《太平广记》卷七〇载,翰林学士王徽侄女自幼好道,寓居常州山中,矢志不嫁,每日持诵《道德经》,临终前题诗表达了“此心不恋居人世,唯见天边双鹤飞”的心情^③;冀州儒士之女戚逍遥十多岁时,要读老子仙经,出嫁之后仍斋戒修行;县令之女裴玄静、河中少尹之妻薛氏也都是在家独居静室,焚香诵经,自愿修行。地位再低一点儿的是姬妾、歌妓之类的女子入道。有名的女道士鱼玄机便是人家侍妾,因正室夫人不容而归于道观。《词林纪事》卷二所引《北梦琐言》佚

① 张锡厚:《王梵志诗校辑》,中华书局1983年版,第20页。

② 《剧谈录》卷下“老君庙画”条,古典文学出版社1958年版。

③ 《太平广记》卷七〇,中华书局1961年版,第436页。



文曰“宫妓多衣道衣，簪莲花冠，施脂夹粉”。

唐代女子出家多入道观而不愿为尼是有原因的。由于李氏王朝崇道，故道观的生活并不清苦。《旧唐书·高祖纪》载高祖下令：对僧尼、女冠等人，凡是守戒律、勤修行者，一律供给衣食，不使短缺。《唐会要》卷六公主条载：“天宝七载，皇女道士万安公主出就金仙观安置，赐实封一千户，奴婢所司，准公主例给付。”“太和三年正月，勅浚阳、平恩、邵阳三公主，皆舍俗入道，宜令每年各赐封物七百段疋，仍准旧例。春秋两限支付，四年五月，勅出降县主妆粉钱，宜令所司，自今以后，从出降日支。”居住环境也是十分舒适的，有如花园。《唐语林》卷七载：“京师贵牡丹，佛宇、道观多游览者。”^①同书同卷中又载上阳宫人出家为道所居之政平坊安国观与国学相接，乃“明皇时玉真公主所建。门楼高九十尺，而柱端无斜。殿南有精思院，琢玉为天尊老君之像，叶法善、罗公远、张果先生并图形于壁。院南池引御渠水注之，叠石像蓬莱、方丈、瀛洲三山”^②。唐代道观不仅衣食丰裕，而且生活浪漫，不单调。女冠可以随意外出讲经，就如韩愈《华山女》所描述的那样：“华山女儿家奉道……洗妆试面著冠帔，白咽红颊长眉青，遂来升座讲真经……观中人满坐观外，后至无地无由听。豪家少年岂知道，来绕百匝脚不停……仙梯难攀俗缘垂，浪凭青鸟通丁宁。”她们任情修饰。《唐语林》卷一载：“宣宗微行至德观，有女道士盛服浓妆者，赫怒归宫，立召左街功德使宋叔康，令尽逐去，别选男子二人，住持其观。”^③相传唐玄宗所写《内家娇》二首，便是写女道士的，其中既说她们“解烹水银，炼玉烧金”，又说她们“善别宫商，能调丝竹，歌令尖新”，还说她们“两眼如刀，浑身似玉，风流第一佳人。及时衣著，梳头京样，素质艳丽青春”，“嫩脸红唇，眼如刀割，口

① 《唐语林校证》卷七，中华书局1987年版，第628页。

② 《唐语林校证》卷七，中华书局1987年版，第661页。

③ 《唐语林校证》卷一，中华书局1987年版，第80页。



似朱丹”。《剧谈录》记唐昌观女子及仆从女冠“皆髻髻黄衫，端丽无比”，以至“观者如堵”，晚唐李洞《赠庞炼师》记女道士“两脸酒醺”，“半胸酥嫩”等等。青灯古庙丝毫没有折损女冠们秀美的容颜，高墙深院无法使女冠们忘俗。她们仍然美丽，依旧新潮，《唐才子传》评价她们：“皆跃出方外，修清静之教，陶写幽怀，留连光景，逍遥闲暇之功，无非云水之念，与名儒比隆，珠往琼复。然浮艳委托之心，终不能尽，白璧微瑕，惟在此耳。”^①尤其重要的是，女冠们还可以自由地和异性交往，甚至保持恋爱关系。唐代女道士李季兰、鱼玄机、薛涛经常出入社交场合，“风流之士，争修饰以求狎，或载酒诣之者，必鸣琴赋诗，间以谑浪”^②。玉真公主虽为女冠却与李白等一批文人往来，他们为其写了许多诗篇。女道士焦炼也和陈子昂相交。薛涛与元稹相恋，鱼玄机与温庭筠、李郢等名士相爱；李季兰与文士阎伯均、朱放等相恋；女道士宋华阳三姐妹与李商隐也温情缱绻。唐诗中诗人与女冠、女尼赠答的情诗及戏谑调笑之词随处可见。有的女冠与他人产生爱情便重返尘世，缔结良缘。《北梦琐言》卷四周宝的妻子崔氏即是女道士出身。可见女冠与异性的往来是何等亲昵、公开，当时社会舆论对此不但相当宽容还表现得兴致勃勃。《天仙子》、《女冠子》一类道教曲调所填的词几乎都是张扬与女冠的恋情：

洞口春红飞蔌蔌，仙子含愁眉黛绿，阮郎何事不归来，懒烧金，慵篆玉，流水桃花空断续。（和凝《天仙子》）

金似衣裳玉似身，眼如秋水鬓如云，霞裙月帔一群群，来洞口，望烟分，刘阮不归春日曛。（韦庄《天仙子》）

竹疏虚槛静，松密醮坛阴，何事刘郎去，信沉沉。（张泌《女冠子》下片）

① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷二，中华书局1987年版，第332～333页。

② 《太平广记》卷一三〇引《三水小牋》，中华书局1961年版，第922～923页。



何事乘龙人忽降？似知深意相招。三清携手路非遥，世间屏障，彩笔画娇娆。（牛希济《临江仙》）

陈寅恪《元白诗笺证稿》、苏雪林《李商隐恋爱事迹考》曾指出唐代女道士常兼有歌女、娼妓性质，文人又极爱在诗词中写她们，常以“仙”为她们的代称，故仙妓合流是唐代文学的一大现象。了解了女冠们的生活特点，不难看出唐人笔下的女仙形象正是女冠们在仙道小说中的再现。其实女道士不就是现实生活中的女仙吗？唐五代仙道小说中的女仙从外形到内心，从性情到举止，从思想到追求全部是以女冠为生活原型塑造而出的。

在此有必要对另一组仙人稍加留意。这就是偶于遇仙小说中一闪即逝的天帝形象。他们虽从没有过正面的出场，但依然令人难以忘怀。《太平广记》卷六四“太阴夫人”引《逸史》写上帝得知卢生与太阴夫人相好，即下旨让卢生留在仙界，成全他们；《太平广记》卷六五“赵旭”引《通幽记》写上帝“罚”“久居清禁，幽怀阻旷，位居末品，时有世念”的天上青童于人间任意择配^①；《太平广记》卷六八“郭翰”引《灵怪集》叙织女年纪轻轻，便独守空闺，不由内心幽怨，“上帝赐命游人间”……没有申斥、恫吓，有的只是宽容与帮助。最高统治者的世俗化较之女仙形象的转变而言，显得更加可贵，它体现了唐人对抒张人性的深层理解。

要而言之，无论题材还是人物，隋唐五代仙道小说均向世俗化方向演进，流露出对世俗生活的无比热爱，故事重心已转向性爱而不在成仙。如果说汉魏六朝遇仙小说寄希望于仙界，唐人则是托幻想于现实，修仙是为了留在美好的凡间，享受快乐的生活，这一转折对后世小说产生了深远的影响。

^① 《通幽记》，《太平广记》卷六五，中华书局1961年版，第404页。



五、仙道观念与婚恋、剑侠、梦幻传奇

唐代的崇道环境不但蕴育了一代生机盎然的仙道小说,而且也为其其他小说提供了多方面的借鉴,在那些非仙道内容的小说中也留下了道教的痕迹,这是仙道思想对唐代小说产生的另一种影响。

唐代一些非仙道形式的婚恋传奇中融入了仙道描写。最有代表性的就是元稹《莺莺传》,又名《会真记》。真者,仙也,会真,即会仙。文中莺莺与张生均是现实生活中的人物,书中没有任何仙道出现,而题目中却保留了“会真”即“遇仙”的痕迹,究竟是因为什么?原来,此处的“仙”并非实际意义的仙人,只是作者用来比拟崔、张两人欢会的一种手法:

俄而红娘捧崔氏而至。至,则娇羞融冶,力不能运支体,曩时端庄,不复同矣。是夕,旬有八日也。斜月晶莹,幽辉半床。张生飘飘然,且疑神仙之徒,不谓从人间至矣。^①

这段描写一方面显示了这是从“遇仙”模式演化而来,同时也说明唐人已不再满足于人仙交会的想象,而是企望认同实实在在的感受,仙的比拟只不过令“遇艳”增添一些诗意而已。这种以遇仙来比喻人间男女欢会的描写方法在明清之际达到了纷至沓来的程度。

除婚恋传奇中存有仙道痕迹外,侠客传奇中也继承了仙道特征。如前所述,作为仙人不仅要长生不死,超越时间,还要有纵横天际、高来高去的技能,从而超越空间。唐传奇部分作品是塑造侠客的,仙人技能在这类小说中有充分反映。如《传奇》的聂隐娘初到师父修炼

^① 元稹:《莺莺传》,《鲁迅辑录古籍丛编》第2卷,人民文学出版社1999年版,第119页。



的山中见二女“不食，能于峭壁上飞走，若捷犹猱登木，无有蹶失”，后师父亦与隐娘一粒药，剑一口，“逐二女攀缘，渐觉身轻如风。……三年后能飞，使刺鹰隼，无不中”^①。《昆仑奴》的磨勒攀墙跃院“势似飞腾，寂无形迹”，“遂持匕首飞出高垣，警若翎翮，疾同鹰隼，攒矢如雨，莫能中这。顷刻之间，不知所向”^②。《红线》的女侠红线更是能纵跃千里，无人知晓。唐传奇侠客行动特征与仙人的飞升技能是一致的。



《月旦堂仙佛奇踪合刻》之吕洞宾像

唐传奇还有一些作品是描写幻梦的，这其中也融进了仙道意识。出家修道的动因之一就是对现实失望，看破世事，遂修道求飞升，《南柯太守传》及《枕中记》便是这类作品。《枕中记》的卢生“衣短褐，乘青驹”，向往“建功树名，出将入相，列鼎而食，选声而听，使族益昌而家益肥”，途遇道士吕翁以道家至宝游仙枕令其梦中历尽人生甘苦，遂觉“人生之适，亦如是矣”，“夫宠辱之道，穷达之运，死生之情，尽知之矣”。^③

文中吕翁实乃吕洞宾，他的使命即在尘世度人修道。

《南柯太守传》的主题与此类似。淳于棼梦入槐安国，历尽苦乐，享遍荣华，醒来不过恍然一梦而已，“生感南柯之浮虚，悟人世之

① 《聂隐娘》，《太平广记》卷一九四，中华书局1961年版，第1457页。

② 《昆仑奴》，《太平广记》卷一九四，中华书局1961年版，第1453~1454页。

③ 沈既济：《枕中记》，《鲁迅辑录古籍丛编》第2卷，人民文学出版社1999年版，第24~27页。



倏忽,遂栖心道门,绝弃酒色”^①。同样的故事还有《樱桃青衣》篇。唐五代传奇的仙道意识多出现在中晚唐小说里,这表明历经安史之乱的唐人不再有初唐人轻松、向上的心理了。然而,不论是婚恋传奇中的仙道象征也好,还是侠客传奇中的仙道技能也好,亦或是梦幻传奇中的仙道意识也罢,都从另一个角度显示了仙与古代小说之间的关系在向世俗化发展,这就是隋唐五代仙道小说及语涉仙道描写的小说的时代特点。

以上剖析了隋唐五代仙道小说的世俗化走向,分析了仙道思想给唐代其他小说带来的影响。由上可知,受道教走向尘俗的影响,唐代仙道小说的精神与描写也向世俗化转型了。

^① 李公佐:《南柯太守传》,《鲁迅辑录古籍丛编》第2卷,人民文学出版社1999年版,第82页。



第五章 宋元仙道小说的实用特征

历来学者对宋元小说评价都不高,如杨升庵云“宋人小说不及唐人”^①;冯镇峦云“小说宋不如唐”^②;胡应麟言“小说,唐人以前纪述多虚而藻绘可观,宋人以后论次多实而彩艳殊乏。盖唐以前出文人才士之手,而宋以后率俚儒野老之谈故也”^③;鲁迅言“宋一代文人之为志怪,既平实而乏文采,其传奇,又多托往事而避近闻,拟古且远不逮,更无独创之可言矣”^④。论其数量,不减于唐代,现存可考的有二百余种,但质量较之唐代却相去甚远。总体水平如此,作为其中一个部分的仙道小说也难有上乘之作。在传奇与话本中,虽不乏仙道内容,但其精神风貌与唐代仙道小说中的人文气息相比,显得极为逊色。如果说弘扬人文精神是隋唐五代仙道小说的特征,那么,追求现实功利作用则是宋元两代仙道小说的突出表现。

① 《升庵全集》卷七一《小说》,转引自李剑国《宋元传奇叙录》,南开大学出版社1997年版,第1页。

② 《读聊斋杂说》,转引自李剑国《宋元传奇叙录》,南开大学出版社1997年版,第1页。

③ 《少室山房笔丛》卷二九,上海书店2009年版,第283页。

④ 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第87页。



一、宋元经济繁荣与道教的转型及其对仙道小说的影响

考察宋元仙道小说发现,比之前代,崇仙慕道仍然为朝野上下共同关注,对道流羽客的向往有增无减。信仰的风靡为仙道小说创作提供了动力,因此,宋元时期的小说无论文言与白话,取材于仙道内容者数量可观。受宋元社会思潮影响,道教发展吸收了新的元素从而转型,与其同步,仙道小说内容也呈现着不同于前代的面目。另外,宋元时代城市经济有了长足的发展,也孕育了市民阶层和为他们所喜爱的文艺形式——说话和话本。从说话到话本,这其中不乏仙道题材。在展开宋元仙道小说的内容分析前,且先对其外部环境做简单考察。

很多学者都有共识,即两宋时期商业经济繁荣发达,人口增加。社会格局随之而改变,城市数量上升,城市规模扩大,市民阶层日益壮大,既而催生了市民艺术,仙道思想是市民艺术诉求与传播的一个内容。李焘《续通鉴长编》卷七〇载:“置京新城外八厢:上以都门之外,居民颇多,旧例惟赤县尉主其事,至是特置厢吏,命京府统之。”《河南通志》卷七八写北宋首都汴京更是“八荒争凑,万国咸通,集四海之珍奇皆归市易”的繁华大都市。孟元老《东京梦华录》序中描述了京师的繁荣:“仆从先人宦游南北,崇宁癸未到京师,卜居于州西金梁桥西夹道之南。渐次长立,正当鞦韆之下,太平日久,人物繁阜。垂髻之童,但习歌舞,斑白之老,不识干戈,时节相次,各有观赏……新声巧笑于柳陌花衢,按管调弦于茶坊酒肆。”^①南渡之后,临安人数更多。国土局促却并未影响商品经济的发达。继汴京之后,临安(即杭州)成为又一个商业经济兴旺、市井细民聚集的都市。北宋词人柳永在《望海潮》中盛赞临安乃是“东南形胜,三吴都会”,“参差十

^① 《东京梦华录笺注》,中华书局2006年版,第1页。



万人家”，“市列珠玑，户盈罗绮竞豪奢”。《梦粱录》卷一三也对杭州之繁庶作出细致的描绘：“大抵杭城是行都之处，万物所聚，诸行百市，自和宁门杈子外至观桥下，无一家不买卖者，行分最多……前所罕有者悉皆有之。……每日街市，不知货几何也。”同书卷一九还写道：“杭城之外，城南西东北各数十里，人烟生聚，民物阜蕃。市井坊陌，铺席骈盛，数日经行不尽。各可比外路一州郡，足见杭城繁盛矣。”陆游亦对临安有恰当的描述：“故都及四方市民商贾辐辏”^①。经济活跃、商贾云集，必然刺激、带动消费，因而，钱塘被称作“乐国”，《宋史》卷四三六载：“钱塘终始五代，被兵最少，而二百年之间，人物日以繁盛，遂甲于东南。及建炎绍兴之间，为六飞所驻之地。当时论者固已疑其不可以张形势而事恢复也。秦桧又从而备百司庶府以讲礼乐于其中，其风俗固已华靡，士大夫又从而治园囿台榭以乐其生于干戈之余。上下晏安，而钱塘为乐国矣。”^②杭州的繁荣也令西湖博得了“销金锅儿”之称，《武林旧事》卷三写西湖实乃“贵瑁要地，大贾豪民，买笑千金，呼卢百万，以至痴儿騃子，密约幽期，靡不在焉。日糜金钱，靡有纪极。故杭谚有‘销金锅儿’之号，此语不为过也”^③。城市规模扩大，带来社会群体构成的变化，由手工业者、小商贩、富商组成的市民阶层日渐壮大。都市经济的发达，提升了现实生活质量。市民阶层在经营物质生活的同时，也提出了精神生活需求，由此引发了新的文学传播样式。比之于士大夫喜爱的传统文学类型，他们更喜欢通俗、丰富、生动的说话讲唱艺术。《东京梦华录》卷五《京瓦伎艺》条记载来听说话伎艺的市井细民们有着高昂的热情：“不以风雨寒暑，诸棚看人，日日如是。”^④说话伎艺的演出地点除了“瓦子勾栏”、“茶肆酒楼”这类相对集中的娱乐场点以外，宗教场所也为其提

① 《老学庵笔记》卷八，中华书局1979年版，第104页。

② 《宋史》卷四三六，中华书局1977年版，第12936页。

③ 《武林旧事》卷三，中华书局2007年版，第71页。

④ 《东京梦华录笺注》，中华书局2006年版，第462页。



供了场地,道观就是其中之一。《东京梦华录》卷八《六月六日崔府君生日,二十四日神保观神生日》条载:“自早呈拽百戏,如上竿、趯弄、跳索、相扑、鼓板、小唱、斗鸡、说诨话、杂扮、商谜、合生……”^①《金瓶梅词话》第三十九回写西门庆在玉皇庙听评话:“西门庆……被左右就请到松鹤轩阁儿里……原来吴道官叫了个说书的说西汉评话《鸿门会》。”^②玉皇庙成为表演说话的演出场地,而道士们居然也是说话艺术的听众。宋元时期说话伎艺的内容丰富多元,罗烨《新编醉翁谈录》甲集卷一《舌耕叙引》中《小说开辟》叙说话:“讲历代年载废兴,记岁月英雄文武。有灵怪、烟粉、传奇、公案、兼朴刀、杆棒、妖术、神仙。”^③“神仙”单独成为一个类别,“妖术”的很多故事也语涉仙道。说话艺人长于敷演,一个简单故事经他们再创作即可增至几十回,在演说仙道故事时也如此。据郑樵《通志·乐略》琴操后记载:“又如稗官之流,其理只在唇舌间,……东方朔三山之求,诸葛亮九曲之势,于史籍无其事,彼则肆为出入。”^④说话伎艺重视现场表演,说者与听者互动性很强,受这种表演特点影响,说话和话本都特别关注传播目的,让观众和读者有所得,正如鲁迅论宋之话本所说:“则俗文之兴,当由二端,一为娱心,一为劝善,而尤以劝善为大宗。”^⑤他论及《京本通俗小说》提出:“其取材多在近时,或采之他种说部,主在娱心,而杂以惩劝。”^⑥这在宋元话本仙道描写中有充分的反映,道士们参与世事的表现之一就是“劝善”。艺人们在讲说仙道故事时有着良好的鼓动人心效果。据罗烨《新编醉翁谈录》甲集卷一《舌耕叙引》中《小说开辟》载:“谈演霜林白日升天,教隐士如初学

① 《东京梦华录笺注》,中华书局2006年版,第758页。

② 《金瓶梅词话》,人民文学出版社1985年版,第489页。

③ 罗烨《新编醉翁谈录》,辽宁教育出版社1998年版,第3页。

④ 郑樵《通志二十略》,中华书局1995年版,第911页。

⑤ 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第87页。

⑥ 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第92页。



道。”“说话”的底本即为话本小说，仙道类话本随之而生，这其中既有专门归属在“神仙”类别下的，也有语涉仙道但归属另类的文本。收录“神仙”类作品有十种，而著录当时的说话名目一百余种。另载传奇小说多篇，亦分为十个品类，其中之一为“神仙佳会”。话本的仙道内容影响深远。程毅中分析《类说》卷五六《刘贡父诗话》提到：“杨安国为翰林学士，以老欲求外官，告人曰：‘赤松子赠张良诗曰：‘不如闲(?)早归山去，免事君王不到头。’吾犹是矣。’”他认为刘攽所引赤松子赠张良诗大概出自当时传讲《汉书》内容的话本，而元刻本《前汉书平话》有张良诗：“老臣若不归山去，怕似韩彭剑下灾。”另有清平山堂刻本《张子房慕道记》亦有诗：“不是微臣归山早，服侍君王不到头。”^①这说明，说书艺人讲述历史故事常常加入神仙人物或思想，而听众对此很感兴趣，随即传讲开来。由上可知，应城市商业经济发达而生的市民阶层及其艺术需求是宋元仙道小说形成并传播的环境因素之一。

道教信仰在宋元继续风行并形成新的特征，这为宋元仙道小说提供了创作和传播的动力。研究道教的学者认为，宋元时期，道教发展进入派别林立、名道纷呈的新阶段，性命兼修的内丹学兴起，日渐取代了此前修命为主、寿如金石的外丹学。

但无论是以王重阳、丘处机为代表的注重内丹的全真道，还是符箓派，宋元时期各道派汇集在一个共同特征上：性命双修，深入民间。学者刘敏总结为：“其总的特征是‘圣’与‘俗’的界限混融，宗教形态与社会生活更为深入、细致地融合，宗教仪轨、教义教理下移为具体生活中的规范、仪式和情感，与普通的人生形态紧密结合为一体。”^②

宋元道教更加重视世俗生活，将仙道与人道统一，人伦道德的完

^① 程毅中：《宋元小说研究》，江苏古籍出版社1998年版，第222页。

^② 刘敏：《天道与人心：道教文化与中国小说传统》，中国社会科学出版社2007年版，第84页。



善、性与命的双修是各个派别共同关注的,这是宋明理学思想影响的结果。其中,符箓派表现非常突出,符箓派始自汉末,经魏晋六朝的整理,在宋元时期,更加深入市井民心。除传统的正一、上清、灵宝三大符箓派以外,又出现了神霄、清微、净明等新的符箓派。与前朝符箓派有别的是,宋代的符箓派更强调人伦道德的完善,也就是说越来越融合了以儒家文化为核心的主流文化伦理道德。净明道于此尤为突出,“此教门不是蓬首垢面、滞寂沉空的所为,所以古人道是不须求绝俗作名教罪人”,“又道是欲修仙道,先修人道”^①,如此,“忠孝立本,方寸净明;四美俱备,神渐通灵。不用修炼,自然道成”^②。关于修道,净明道提出“上士非必入山、绝人事、去妻子、入闲旷、舍荣华而谓之服炼,当服炼其心性,心明性达,孝悌不亏,与山泽之癯童者异矣”,“上士以文立忠孝,以言为天下倡;中士以志立忠孝,以行为天下先;下士以力致忠孝,以身为众人率。如此则净明院注籍升仙,而



中国国家图书馆藏明彩绘本
《群仙集》之王重阳

- ① 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第636页。
- ② 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第637页。





中国国家图书馆藏明彩绘本《群仙集》之长春丘真人像

忠孝之道终矣”^①。这种道教新特征反映在仙道小说中,道士们基本以捉鬼驱邪的能力参与世俗生活,同时在度世人成仙或授之以仙术时,常常带有嘉奖动机,表彰对方的善行嘉举。鲁迅曾指出:“奉道羽客之隆重,极于宋宣和时,元虽归佛,亦甚崇道,其幻惑故遍行于人间。”^②总的来说,道教在宋元两朝依然占有极其重要的地位。虽然赵宋王朝无法如唐人一样视老子为祖先,但受唐人启发,宋人在道教仙班中增添了赵元朗。据《宋史》卷一〇四载赵元朗乃“赵之始祖,再

降,乃轩辕皇帝”,“后唐时,奉玉帝命,七月一日下降,总治下方,主赵氏之族,今已百年”,这位道教祖先嘱托“皇帝善为抚育苍生,无怠前志”。^③受祖先崇拜的影响,崇道之风在两宋愈演愈烈。

从北宋太祖到南宋理宗,宋代皇帝几乎全都拜到在道教门前。宋真宗赵恒尤崇道教,“迨徽宗惑于道士林灵素,笃信神仙,自号‘道君’,而天下大奉道法。至于南迁,此风未改,高宗退居南内,亦爱神仙幻诞之书。”^④屡召道士、频修宫观、累封仙人的现象历时不衰。据

① 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第646页。

② 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第127页。

③ 《宋史》卷一〇四,中华书局1985年版,第2541~2542页。

④ 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第81页。



《宋史》、《资治通鉴》等史籍载,两宋著名的道士有:太祖时的苏澄,太宗时的丁少微、王怀隐、陈抟,真宗时的秦辨、柴通玄、种放、赵自然、贺兰栖真、甄栖真,徽宗时的徐知常、王老志、王仔昔、林灵素,高宗时的张天师,宁宗时的包道成等等,他们得皇帝赐以封号,有着显赫的地位,进官授爵。《宋史》卷四六二载林灵素被徽宗“加号为元妙先生、金门羽客、冲和殿侍晨,出入呵引,至与诸王争道”^①。他们鼓动君主累兴土木,大小宫观平地而起。其中以建隆观、太一宫、上清宫、洞真宫、玉清昭应宫、元符观、言明道宫、祥源观、葆真宫、延祥观、孝光观等最为出名。

宋帝不仅热衷于召道修观,还多次加封道教诸仙。《宋史》卷八载大中祥符六年(1013)八月,“加号太上老君混元上德皇帝”^②;大中祥符七年(1014),“尊上玉皇圣号曰太上开天执符御历含真体道玉皇大帝”^③。上述崇道活动在真宗与徽宗两朝开展得尤其红火。真宗营修宫观时,不惜劳民伤财。《续资治通鉴》卷三三载大中祥符九年(1016)“冬,十月……时京师大建宫观,伐林木于南



《朝元仙仗图》南极天帝君与金童玉女

① 《宋史》卷四六二,中华书局1985年版,第13529页。

② 《宋史》卷八,中华书局1985年版,第154页。

③ 《宋史》卷八,中华书局1985年版,第157页。



方,有司责期令峻急,工徒至有死者,诬以亡命,收系妻子”^①。“玉清昭应宫成,总二千六百一十区。初料功须十五年,修宫使丁谓以夜继昼,每绘一壁给二烛,遂七年而成。”^②徽宗在位时崇道之举实有甚于真宗,《宋稗类钞》卷七“道教第十一”载:“宣和间崇尚道教。四方矫伪之徒,乘间因人以进者相继,皆假古神仙为言,公卿从而和之,信而不疑。”^③《佛祖统纪》卷四六载徽宗曾于“大观元年(1107),敕道士位居僧上”。不仅如此,他还自称为道教教主。《历代佛祖通载》卷一九载徽宗于“政和七年(1117),四月,诏道箴院”,自称“朕乃上帝元子,为太霄神君,悯中华被金狄之难教,遂恳上帝,愿为人主,令天下归于正道,卿等可上表,册朕为教主道君皇帝,止用于教门上”。道教自徽宗朝始大盛。

宋代官宦百姓亦多为道教信徒。王安石晚年作《字说》,多穿凿附会之说,《宋史》卷三二七载其亦流于佛老;苏轼号“东坡居士”,还自称“铁冠道人”,其《东坡志林》中不乏仙道内容;苏辙有《老子解》;黄庭坚常著道服。至于普通百姓入道者,则更是大有人在,北宋达 19584 人,南宋亦有 10000 人。^④

和前朝比较,在道教的宣传上,两宋亦做出了大量努力。一方面,宋主允许道士立坛传教,公开讲授道经。政和七年(1117)二月,徽宗“命林灵素讲道经”^⑤,令士庶入殿听讲。另一方面,宋主下诏编撰道书,重和元年(1118),“资政殿大学士、知陈州邓洵仁,奏乞选择《道藏经》数十部,先次镂板,颁之州郡,道录院看详,取旨施行”^⑥。同年九月,“用蔡京言,集古今道教事为纪志,赐名《道史》”。政和三

① 《续资治通鉴》卷三三《宋纪·真宗》,中华书局 1957 年版,第 735 页。

② 《续资治通鉴》卷三一《宋纪·真宗》,中华书局 1957 年版,第 707 页。

③ 《宋稗类钞》卷七“道教第十一”,书目文献出版社 1985 年版,第 615 页。

④ 《宋会要辑稿》道释一之一四,熙宁元年之统计,中华书局 1957 年版。

⑤ 《续资治通鉴》卷九二,中华书局 1957 年版,第 2386 页。

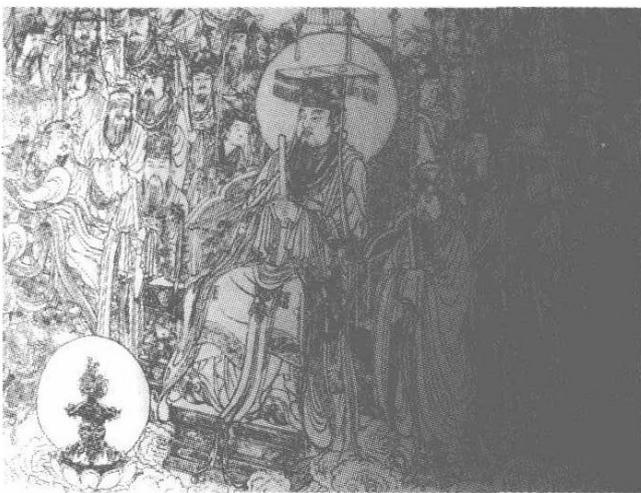
⑥ 《续资治通鉴》卷九三,中华书局 1957 年版,第 2401 页。



年(1113)十二月癸丑,“诏天下访求道教仙经”^①。李昉主编的五百卷《太平广记》亦收录了近百卷仙道故事。这些道书及仙道故事的收集、刊行扩大了道教的影响。

在崇道问题上,元承宋制,“由于元朝诸位皇帝对道教的嗜好,全真教空前兴盛”^②。元大都道观林立,香火旺盛。《十方重阳万寿宫记》评价元代崇道曰:“圣恩优遇,道门皆蠲赋役”,“历观前代列辟重道尊教,未有如今日之极,教徒蕃衍,道门增广,未有如斯之盛”。^③道教并不因为元人易宋而走下坡路,相反,其发展规模愈加宏大。元人钟嗣成《录鬼簿》收录400种剧目,其中有40多种取材于神仙道化故事,占了十分之一,足见道教神仙观念在元代社会的深入影响。

理学入世观念的介入令宋元道教染上了实用的色彩。儒道同修为这种“实用”意识的产生建立了理论基础。在这一时期,形成、出现了许多新教派,如全真道、太一道、净明道等,引儒入道,继而同修却是共同特色。全真道创始人王重阳并“七真”主张苦己利人;太一道重人伦、乐振施;净明道尤倡忠孝。^④符篆、斋醮的发达为“实用”意识提供了施行方法。于是,神仙内涵中的诗意特征淡化了,人们关注崇信神仙带来的实效。《宋史》、《续资治通鉴》记载了道士们应



永乐宫三清殿壁画朝元图玉皇大帝线描

① 《续资治通鉴》卷九三,中华书局1957年版,第2402页。

② 詹石窗《南宋金元的道教》,上海古籍出版社1989年版,第74页。

③ 《金元全真教石刻新编》,北京大学出版社2005年版。

④ 詹石窗《南宋金元的道教》第一章曾详细地分析了三教合一对各教派的介入,上海古籍出版社1989年版。



人之需而进行的祈愿、策醮、庇佑以及济世助人之类富有实用特色的活动史实。要而言之,在宋元浓厚崇道氛围蕴育下,仙道内容仍然遍及这一时期文言小说与话本。

本文分别以李剑国《宋代传奇集》和陈桂声《话本叙录》为依据,将宋代传奇与宋元话本中语涉仙道的篇目及其内容特征整理出来,列表介绍如下:

表 5-1 宋代传奇中的仙道内容

| 篇名 | 作者 | 出处 | 仙道描写 |
|------------|-----|-------------|------------|
| 《玉局井洞》 | 耿焕 | 《牧竖闲谈》 | 误入洞窟仙境 |
| 《聂师道》 | 吴淑 | 《江淮异人录》 | 扶危救困、济世助人 |
| 《耿先生》 | 吴淑 | 《江淮异人录》 | 仙人仙术实有 |
| 《潘宸》 | 吴淑 | 《江淮异人录》 | 点化有德世人成仙 |
| 《江处士》 | 吴淑 | 《江淮异人录》 | 驱鬼魅 |
| 《杨太真外传》 | 乐史 | | 道士杨通幽以方术寻仙 |
| 《田太尉候神仙夜降》 | 张齐贤 | 《洛阳搢绅旧闻记》 | 无德道士借炼丹以诈财 |
| 《水中照见王者服冕》 | 张齐贤 | 《洛阳搢绅旧闻记》 | 无德道士借炼丹以诈财 |
| 《程君友》 | 黄休复 | 《茅亭客话》 | 点化有德世人成仙 |
| 《崔尊师》 | 黄休复 | 《茅亭客话》 | 预言未来休咎 |
| 《黎海阳》 | 黄休复 | 《茅亭客话》 | 讨论炼丹之法 |
| 《越娘记》 | | 《青琐高议》别集 | 驱鬼魅 |
| 《天禧丐者》 | 上官融 | 《友会谈丛》 | 仙人仙术实有 |
| 《书仙传》 | | 《青琐高议》前集 | 谪仙 |
| 《贾知微》 | | 《稗海》本《异闻总录》 | 仙凡相遇 |
| 《王子高芙蓉城传》 | 胡微之 | 《绿窗新话》 | 仙凡之恋 |
| 《女仙传》 | | 《诗话总龟》 | 仙凡相通 |
| 《张佛子传》 | 王拱辰 | 《古今事文类聚》别集 | 道德劝善、预言未来 |
| 《希夷先生传》 | 庞觉 | 《青琐高议》前集 | 谪仙陈抟救助有德世人 |
| 《王魁传》 | 夏噩 | 《新编醉翁谈录》辛集 | 道士驱鬼 |



续表 1

| 篇名 | 作者 | 出处 | 仙道描写 |
|---------|-----|------------|------------|
| 《蔡笋娘记》 | 陈光道 | 《夷坚支甲》 | 仙凡相遇 |
| 《盈盈传》 | 王山 | 《云斋广录》 | 仙凡相遇 |
| 《回仙录》 | 陆元光 | 《苕溪渔隐丛话》 | 预言未来休咎 |
| 《梦仙记》 | 苏辙 | 《夷坚支癸》 | 仙凡相遇讨论修道之术 |
| 《高安赵生》 | 苏辙 | 《龙川略志》 | 仙凡相遇讨论修道之术 |
| 《温泉记》 | 秦醇 | 《青琐高议》前集 | 仙凡相遇 |
| 《群玉峰仙籍》 | 刘斧 | 《青琐高议》前集 | 仙人世界的等级体系 |
| 《王寂传》 | 刘斧 | 《青琐高议》前集 | 道士预言人事休咎 |
| 《白龟年》 | 刘斧 | 《类说》 | 仙凡相遇 |
| 《紫府真人记》 | | 《青琐高议》前集 | 救助世人 |
| 《长桥怨》 | | 《青琐高议》前集 | 仙凡相遇 |
| 《吕先生续记》 | | 《青琐高议》前集 | 仙凡相遇 |
| 《韩湘子》 | | 《青琐高议》前集 | 宣教、预言休咎 |
| 《袁元》 | | 《青琐高议》后集 | 预言未来休咎 |
| 《养素先生》 | | 《青琐高议》后集 | 仙人济世助人 |
| 《西池春游记》 | | 《青琐高议》别集 | 预言未来休咎 |
| 《贤鸡君传》 | | 《续青琐高议》 | 仙凡之恋 |
| 《桃源三夫人》 | | 《岁时广记》 | 仙凡之恋 |
| 《石六山美女》 | 归虚子 | 《夷坚三志己》 | 仙凡之恋 |
| 《燕华仙传》 | 黄裳 | 《搜神秘览》 | 仙凡相遇 |
| 《华阳仙姻》 | 李献民 | 《云斋广录》 | 仙凡相恋传授修仙术 |
| 《居士遇仙》 | 李献民 | 《云斋广录》 | 仙凡相遇得授修仙术 |
| 《方技》 | 章炳文 | 《搜神秘览》 | 仙人仙术 |
| 《玉华记》 | | 《夷坚乙志》 | 解说人事休咎 |
| 《剑仙》 | | 《夷坚支庚》 | 预言未来休咎 |
| 《林灵素传》 | 耿延禧 | 《宾退录》 | 道士林灵素传记 |
| 《林灵蘊传》 | 赵鼎 | 《历世真仙体道通鉴》 | 仙人林灵蘊传记 |



续表 2

| 篇名 | 作者 | 出处 | 仙道描写 |
|---------|-----|--------|-----------------|
| 《杨醇叟道术》 | 何蘧 | 《春渚纪闻》 | 预言未来休咎 |
| 《王乐仙得道》 | 何蘧 | 《春渚纪闻》 | 仙人传授修仙术 |
| 《罗浮仙人传》 | 郑总 | 《夷坚甲志》 | 仙人传记 |
| 《海陵三仙传》 | 王禹锡 | 《古今说海》 | 仙人仙术 |
| 《乱汉道人记》 | 陈世材 | 《夷坚丁志》 | 吕洞宾仙术 |
| 《关子东三梦》 | 张邦基 | 《墨庄漫录》 | 仙凡相遇 |
| 《黄法师醮记》 | 魏良臣 | 《夷坚丙志》 | 宣扬道士设醮 |
| 《猪嘴道人》 | 王明清 | 《投辖录》 | 预言未来休咎 |
| 《曾元宾》 | 王明清 | 《投辖录》 | 仙凡相遇 |
| 《邢仙翁》 | 王明清 | 《玉照新志》 | 仙凡相遇传授修仙术 |
| 《感梦记》 | 郭端友 | 《夷坚丙志》 | 仙药 |
| 《杨道人》 | 郭彖 | 《睽车志》 | 仙人仙术 |
| 《靳瑶》 | 郭彖 | 《睽车志》 | 仙术 |
| 《江渭逢二仙》 | 吴良史 | 《夷坚支庚》 | 仙凡相恋并授以仙药 |
| 《黎道人》 | 吴良史 | 《夷坚支庚》 | 仙凡相遇得授仙术能预言未来休咎 |
| 《窦道人》 | 洪迈 | 《夷坚甲志》 | 仙凡相遇得授仙籍 |
| 《吴小员外》 | 洪迈 | 《夷坚甲志》 | 驱鬼魅 |
| 《绛县老人》 | 洪迈 | 《夷坚甲志》 | 仙凡相遇 |
| 《梅先遇人》 | 洪迈 | 《夷坚甲志》 | 仙凡相遇得授仙药 |
| 《八段锦》 | 洪迈 | 《夷坚乙志》 | 仙凡相遇得授仙术 |
| 《武夷道人》 | 洪迈 | 《夷坚乙志》 | 误入仙境 |
| 《九华天仙》 | 洪迈 | 《夷坚乙志》 | 仙人实有 |
| 《女鬼感仇铎》 | 洪迈 | 《夷坚乙志》 | 驱鬼魅 |
| 《张淡道人》 | 洪迈 | 《夷坚乙志》 | 仙凡相遇得授仙术 |
| 《青童神君》 | 洪迈 | 《夷坚乙志》 | 济世助人 |
| 《马识远》 | 洪迈 | 《夷坚乙志》 | 驱鬼魅 |
| 《范子珉》 | 洪迈 | 《夷坚丙志》 | 预言未来休咎 |



续表 3

| 篇名 | 作者 | 出处 | 仙道描写 |
|----------|----|---------|---------------|
| 《河北道士》 | 洪迈 | 《夷坚丙志》 | 驱鬼魅 |
| 《鱼肉道人》 | 洪迈 | 《夷坚丙志》 | 仙凡相遇得授仙术 |
| 《田道人》 | 洪迈 | 《夷坚丁志》 | 济世助人 |
| 《武真人》 | 洪迈 | 《夷坚丁志》 | 谪仙济世助人 |
| 《张珍奴》 | 洪迈 | 《夷坚丁志》 | 遇仙人吕洞宾得授修仙术 |
| 《刘改之教授》 | 洪迈 | 《夷坚支丁》 | 驱鬼魅 |
| 《任道元》 | 洪迈 | 《夷坚支戊》 | 修道者失德遭谴 |
| 《徐希孟道士》 | 洪迈 | 《夷坚支癸》 | 道士失德受谴 |
| 《半山两道人》 | 洪迈 | 《夷坚三志己》 | 仙凡相遇 |
| 《岳阳董风子》 | 洪迈 | 《夷坚三志壬》 | 点化有德世人成仙 |
| 《梁野人》 | 洪迈 | 《夷坚志补》 | 仙凡相遇得授仙术以济世助人 |
| 《太清宫试论》 | 洪迈 | 《夷坚志补》 | 道士设醮招魂 |
| 《蔡州小道人》 | 洪迈 | 《夷坚志补》 | 修道者的世俗生活 |
| 《猪嘴道人》 | 洪迈 | 《夷坚志补》 | 仙术 |
| 《章仲骏游仙梦》 | 洪迈 | 《夷坚志补》 | 仙凡相遇 |
| 《天元邓将军》 | 洪迈 | 《夷坚志补》 | 捉怪 |

表 5-2 宋元话本的仙道内容

| 篇名 | 存佚 | 内容描述 | 仙道描写特征 |
|-------|----|-----------------------------------|------------------|
| 《水月仙》 | 存 | 叙太原诗人邢夙与水仙相恋成婚,后亦为水仙 | 人仙之恋 |
| 《大槐王》 | 佚 | 出处有异:或取材于《南柯太守传》、《李公佐》;或取材于裴铏《江叟》 | 仙人指点凡人,赠以仙药,使其成仙 |
| 《葫芦儿》 | 佚 | 叙道士用葫芦捉鬼事 | 道士驱鬼 |
| 《灰骨匣》 | 存 | 叙忠贞郑意娘魂捉负心人韩思厚事 | 女道士毁约再嫁遭报 |



续表 1

| 篇名 | 存佚 | 内容描述 | 仙道描写特征 |
|--------|----|--------------------------------|----------------------|
| 《闹宝箓》 | 佚 | 此文或与道士及神鬼有关 | 道家符箓 |
| 《柳参军》 | 佚 | 叙柳参军与崔氏人鬼恋 | 柳、王二生看破世情入山访道 |
| 《爱爱词》 | 佚 | 叙吴清与卢爱爱人鬼恋 | 真人捉鬼、金丹救命 |
| 《王魁负心》 | 存 | 叙太学生王魁状元及第负心另娶遭报事 | 驱鬼道士受王魁功名引诱不肯秉持公正遭斥责 |
| 《圣手二郎》 | 存 | 叙韩夫人思慕二郎神而受无德道士引诱私通事 | 潘道士驱除邪恶妖道 |
| 《种叟神记》 | 存 | 叙仙人张老奉天帝命度文女回归仙界事 | 渲染仙人仙术 |
| 《月井文》 | 佚 | 《醉翁谈录》著录,入“神仙”类,此文不见传 | 不详 |
| 《黄粮梦》 | 佚 | 与唐传奇《枕中记》相仿,叙某生得道士点化人生幻梦事 | 道士点化世人 |
| 《马谏议》 | 佚 | 《醉翁谈录》著录,入“神仙”类,此文不见传 | 不详 |
| 《许岩》 | 佚 | 《醉翁谈录》著录,入“神仙”类,此文不见传,疑叙许栖岩学仙事 | 疑叙遇仙学长生事 |
| 《四仙斗圣》 | 佚 | 《醉翁谈录》著录,入“神仙”类,此文不见传,疑八仙人物事 | 疑八仙人物事 |
| 《谢塘落海》 | 佚 | 《醉翁谈录》著录,入“神仙”类,此文不见传 | 不详 |
| 《严师道》 | 佚 | 《醉翁谈录》著录,入“神仙”类,此文不见传 | 疑叙学仙修道事 |
| 《千圣姑》 | 佚 | 《醉翁谈录》著录,入“神仙”类,此文不见传 | 疑叙得道者通晓道术事 |



续表2

| 篇名 | 存佚 | 内容描述 | 仙道描写特征 |
|-----------|----|-------------------------|------------|
| 《骊山老母》 | 佚 | 《醉翁谈录》著录,入“神仙”类,此文不见传 | 疑叙仙人仙术事 |
| 《西山一窟鬼》 | 存 | 叙福州秀才吴洪经历人鬼恋事 | 道士捉鬼 |
| 《西湖三塔》 | 存 | 叙临安奚宣赞经历人妖恋事 | 道士捉怪 |
| 《定山三怪》 | 存 | 叙河北崔亚经历人妖恋事 | 罗真人作法捉怪 |
| 《蓝桥记》 | 存 | 叙裴航经历仙凡恋而成仙事 | 仙凡之恋 |
| 《董永遇仙传》 | 存 | 叙董永至孝感动天帝遣织女下凡与其婚配事 | 仙凡之恋 |
| 《皂角林大王假形》 | 存 | 入话叙栾巴学道驱鬼事 | 仙人仙术 |
| 《福禄寿三星度世》 | 存 | 叙江州书生刘本道经历人妖恋,后得仙人救助成仙事 | 仙道捉怪,度世人成仙 |
| 《陈巡检梅岭失妻》 | 存 | 叙汴梁陈从善得紫阳真人相助夫妻团圆事 | 仙道捉怪 |
| 《洛阳三怪》 | 存 | 叙洛阳潘松得徐道士相助除怪事 | 道士捉怪 |
| 《兰昌幽会》 | 佚 | 此文不见传,疑叙仙凡之恋事 | 疑叙仙人仙药事 |
| 《郭翰遇仙》 | 存 | 叙太原郭翰遇织女下凡相恋事 | 仙凡之恋 |
| 《张子房慕道》 | 存 | 叙张良看破世情慕仙学道事 | 凡人慕仙学道 |
| 《孙真人》 | 佚 | 此文不见传,疑叙孙思邈入山得道事 | 疑叙入山学仙得道 |
| 《桃花源记》 | 佚 | 此文不见传,疑叙桃源洞中神仙事 | 误入仙境 |
| 《真宗慕道记》 | 佚 | 此文不见传,疑叙宋真宗入仙境得遇仙人事 | 仙境仙人 |
| 《刘阮仙记》 | 佚 | 此文不见传,疑叙刘、阮二人遇仙事 | 仙凡之恋 |
| 《玉箫女两世姻缘》 | 存 | 叙京兆韦皋与玉箫人鬼恋事 | 道术 |



| 篇名 | 存佚 | 内容描述 | 仙道描写特征 |
|----------|----|----------------------|-------------|
| 《杏坛记》 | 佚 | 此文不见传,疑叙道士修炼事 | 疑叙道士修炼 |
| 《彭城降鹤记》 | 佚 | 此文不见传,疑为神仙故事 | 疑为神仙故事 |
| 《武王伐纣书》 | 存 | 叙武王伐纣事 | 姜子牙道术捉妖 |
| 《秦并六国平话》 | 存 | 叙秦并六国事 | 叙秦始皇遣人入海求仙事 |
| 《东窗事犯》 | 佚 | 疑叙宋押官何立目睹秦桧结局,遂弃官学道事 | 疑叙凡人感悟善恶遂学道 |

从上表可知,受宋元道教关注世俗的实用思想熏陶,仙道小说亦流露出十足的功利意识,世人对神仙的想象虽仍不脱肉体不死的向往,但同时增强了成仙者以道术干预世俗生活从而保得百姓平安的描写,也就是说,即使未得飞升,也要仙人驱鬼捉怪、预言吉凶,从而指点、庇护人生,这从一个侧面反映了宋元人在道教信仰上的实用心态。

综上所述,宋元时期的经济繁荣为仙道小说的孕育和传播提供了外部环境,宋元时期道教的转型与深入人心成为仙道小说的创作动机。两者结合,催生了宋元仙道小说,并展示出独特面貌。

二、“预言”与“先知”:宋元仙道小说的实用心态之一

葛洪在《抱朴子》中曾指出,当人修炼到一定程度,除了可以带来长生不死外,还可增加许多奇异的功能,未卜先知就是其中的一项。这一能力在宋元仙道小说中有充分的描述。崇信仙道预言福祸的能力,从而预知自己的未来,这是宋元人对仙道存在意义的幻想。这样的实用心态反映在仙道小说中,便产生了数量相当的“预言”与“先知”类型的故事。

宋人诗歌常常出现谶语诗,就其创作而言,本属无心,然其结果却恰恰应谶。宋元仙道小说中也存在着谶语现象,谶语以仙道的



“预言”或“先知”形式表现出来,从而形成了预言先知型的仙道小说。可以说,“知命先生”与“逆知人祸福”是宋元仙道非常重要的身份与作用。预知凡人即将遇到的祸事,并想方设法作出预示,这是世人对“知命先生”的一个幻想。这类内容在预言先知类仙道小说中十分常见,如《耆旧续闻》卷六写吕洞宾“系青结巾,黄道服,皂绦,草履,手持梭笠,自题曰‘知命先生’”^①;《东轩笔录》卷一四载“永州何氏女,幼遇异人,与桃食之,遂不饥,无漏,自是能逆知人祸福,乡人神之,为构楼以居,世谓之何仙姑,士大夫之好奇者多谒之,以问休咎”^②。《投辖录》的猪嘴道人,“往往能道人未来事”^③;《秘阁闲谈》的毛大仙预言了马淑之丧妻再娶的婚姻结局;《四朝闻见录》“皇甫真人”条写他“号为有道术,善风鉴”,曾预言了高宗太子光宗觅妻并因此女搅得合家不宁一事。《宋稗类钞》卷七“道教第十二”写高宗曾遇道人徐神翁赠他数句预言,后于建炎庚戌正月三日,“落帆于镇之福济寺前以候晚潮”,登山入阁,果验前言,“方信神翁能前知,为神仙中人也”^④。《闲窗括异志》载黄觉于旅舍遇吕洞宾,预言了黄觉的弃世时间,果然应验。《芦浦笔记》载“政和中有观妙明真洞微先生王老志喜言人休咎。编修王甫问他日所至。书‘太平宰相’四字遗之,而以墨涂灭其字”,应得的官职却又被涂去,“后甫败,方悟其意”^⑤。在这些小说中,无论是吕洞宾亦或其他仙人都扮演着“知命先生”的角色。当世间凡人与其相遇时,所期望得到的不再是长生丹药和方术,对仙境游历及仙人生活乃至仙凡恋情也不再感兴趣,关注的仅仅是自己的未来命运,故他们希望能从仙人处得到这方面的预示和指点。

① 见陈鹄:《耆旧续闻》卷六关于吕洞宾的外表描写,《四库全书》子部小说家类。

② 魏泰:《东轩笔录》卷一四,中华书局1983年版,第158页。

③ 《投辖录》,李剑国《宋代传奇集》,中华书局2001年版,第524页。

④ 《宋稗类钞》卷七“道教第十二”,书目文献出版社1985年版,第616页。

⑤ 《芦浦笔记》卷七,中华书局1986年版,第55页。



“知命先生”除了扮演灾难的预警者这一角色外，还常常充当吉事的报喜人，把就要降临在凡人头上的好事提示出来，这类内容在宋元仙道小说中亦为数不少。《夷坚支乙》卷二“黄若讷”条载黄失意留连，“舍于张定叟侍郎之馆。时有南举先生者，道命术多中。往叩之，卦成。南曰：‘好命，只是事迟好，更三年后却做官。’”后果践其言。^①同卷“黄五官人”条载：“绍兴辛亥岁，丰城县农夫梦一道人持龙钱一文付之曰：‘倩汝送与黄五官人。’”后黄竑果登第中选。^②同书景卷一“蜀中道人”条写道人预言张魏公仕途上的升迁。《宋朝事实类苑》卷四三“仙释僧道”载：“丁谓通判饶州日，吕洞宾往见之，曰：‘君状貌颇似李德裕，他日富贵皆如之。’”后果然如是，文中的张洎亦得到吕洞宾关于其将官运亨通的预言，类似经历的故事还有《洞微志》钱公等。

描述仙道预言灵验性的故事并非始于宋元，但将未卜先知视作仙人的主要功能且表现出对预言故事饶有兴趣、加以大量介绍是在这一时期完成的。这是仙道小说在宋元呈实用趋势的一个走向。

三、“驱鬼”与“祈愿”：宋元仙道小说的实用心态之二

在宋元人心态里，仙道除了应该帮助他们预知未来的吉凶祸福外，还应充任他们的保护者，遇到麻烦和危害时，替他们驱邪除魔，祈求幸福。应这种需求而生的是宋元仙道小说中众多“驱鬼”、“祈愿”的故事，实际上，这也是宋元人功利心态的一个表现。

鬼怪是威胁破坏世人生活的一个因素，如何将它们铲除是宋元人关心的问题之一。宋元小说有话本与文言小说之分，在这两类小说中，捉鬼驱邪类内容均不少见。一方面，小说着重表现仙道们独特

^① 《夷坚支乙》卷二，《夷坚志》，中华书局1981年版，第807页。

^② 《夷坚支乙》卷二，《夷坚志》，中华书局1981年版，第808页。



的鉴别眼力,就算鬼怪能够千变万化,亦难蒙混过关。《宋稗类钞》卷七“道教第九”载林灵素初见姗姗而至的李师师,即断言其为狐精,“言讫而师师至。灵素怒目攘袂,亟起取御炉火箸,逐而击之。内侍救护得免。灵素曰:‘若杀此人,其尸无狐尾者,臣甘罔上之诛’”^①;《夷坚支丁》卷六“刘改之教授”条写刘改之受琴妖所幻化的美女迷惑,道士熊若水识破琴妖本来面目,曰:“我善符篆,窃疑随车娘子,恐非人也。”^②另一方面,小说津津乐道仙人五花八门的驱鬼术效用,其中包括符篆法、天心考召法、五雷法,等等,那些被识破面目的鬼怪根本无法从道士的驱鬼术中逃脱。《夷坚支志》乙卷九“徐十三官人”载“湖州城北徐朝奉之子十三官人者”,“念亲戚间有被妖鬼作祟者,遂刻意奉道,行天心考召法,为人极泊,灵验绝异,而略无需求”。“未常到病者家睹其面目,只令具状投诉,旋扣神将,俟鬼物现形鞠伏,然后缴回施行,济人之功,积有岁月”。^③《睽车志》中的程泳之妻为鬼怪所祟,家人遂请善治鬼的道士救治,道士取符咒,书篆文,焚之,重复两次,其妻遂愈;《夷坚支乙》卷一“王彦太家”条写妻方氏被魅惑,“招道士行五雷法,乃设醮”,以求克之^④;《后山谈丛》卷二第二十九条载道士王太初,受天心法治鬼神,有功于人;《夷坚支庚》卷八的江渭与友人出游,被二女妖所惑,后遇刘法师搭救,“具香案,择童子三四人立于旁,结印嘘呵”,果捉得二妖^⑤。类似内容亦见于《夷坚志》卷四“管秀才家”、卷七“朱二十秀才”、卷二十三“任道元”,《夷坚甲志》卷一二“宣和宫人”、卷一二“京师道流”,以及《清平山堂话本》的“西山一窟鬼”、“西湖三塔记”等诸篇。

在驱鬼之余,仙道们还承担了为世人设醮祈愿的任务。“醮”是

① 《宋稗类钞》卷七“道教第九”,书目文献出版社1985年版,第615页。

② 《夷坚支丁》卷六,《夷坚志》,中华书局1981年版,第1016页。

③ 《夷坚支志》乙卷九,《夷坚志》,中华书局1981年版,第866-867页。

④ 《夷坚支乙》卷一,《夷坚志》,中华书局1981年版,第796页。

⑤ 《夷坚支庚》卷八,《夷坚志》,中华书局1981年版,第1199页。



一种道教祈愿仪式,在宋元两朝十分发达。上自宫廷,下至民间,设醮祈禳活动都很红火。《续资治通鉴》及《宋史》等史书屡有记载,事实上,主持设醮仪式、代人祈禳是宋元道士的一个主要使命。开宝九年(976),“冬,十月,帝不豫。壬子,命内侍王继恩就建隆观设黄箬醮”^①。“(绍兴)七年(1137)正月一日,诏:‘……遣官往建康府元符万岁宫修祈福道场三昼夜。’又谓辅臣曰:‘……已遣人于三茅山设黄箬醮,仰祝圣寿。’”^②“醮”这一宗教仪式能帮助人们表达自己的多重愿望,这在小说中有充分的描述。妖病缠身,可以设醮化解。《夷坚志》卷四“甄錡”条写他“感疾遂亟,医者已束手”,请天庆观道士为其设醮,上帝以其“斋筵如法,特与延寿一纪”。同书卷六“董成二郎”载天降异物于董家,请道士建醮以禳之。诸愿系心,可以设醮求祈。《宋稗类钞》卷七“报应第一”写“赵韩王久病无生意,解所宝双鱼犀带,遣亲吏甄潜,诣上清宫醮谢。道士姜道元为公叩幽都乞神语”^③。

在上述小说中,道士的最大功用就是为人们驱除邪恶,保障世人生活,并利用自身的神秘力量替世人祈愿,把世人对生活的要求通过祈愿的方式传递给上天。道士所具备的驱鬼或祈愿能力早在《抱朴子》中就得到过理论的肯定,当修道成仙之目的实现时,修道者所达到的一个重要境界就是役使鬼神。到了宋元时代,迎合世人的功利心理需求,这类故事便广泛风行起来。

四、“济世”与“助人”:宋元仙道小说的实用心态之三

在宋元人的认知中,仅仅充当“知命先生”、“驱鬼法师”,仙道的

① 《续资治通鉴》卷八,中华书局1957年版,第205页。

② 《宋史》卷一〇二《礼志》,中华书局1985年版,第2502页。

③ 《宋稗类钞》卷七“报应第一”,书目文献出版社1985年版,第617页。



意义还不够重要,他们还须承担“济世”、“助人”的使命。宋元仙道小说有相当一部分故事弘扬了仙道“济世”、“济人”的能力。这类小说的出现是时人实用心态的又一体现。

以“济世”、“助人”为内容的仙道小说并非宋元之始创,秦汉早已有之。但将其和宋元仙道小说相关内容相比,其精神实质着实不同。前者服务于宗教,弘扬巫仙交融的神仙方术是小说的创作价值;而在后者中,非但巫的色彩已荡然无存,宗教性亦让位于现实性。济世与助人故事的问世,表明宋元世人期待仙道介入到现实生活,并对生活发挥指点与救助的实际作用。

所谓济世,指的是小说中的仙道人物不忘世事,并以各种手段参与其中,继而达到济世目的。一方面,仙道们身体力行,利用自己的技艺救民于疾苦。《夷坚志》卷五“绛州骨堆泉”载女真人菩察祈神兴水利,以济民之饥苦;《宋稗类钞》卷七“道教第八”载王仔昔奉上诏,作法祈雨;同样的例子还可举出《清波杂志》卷三载林灵素替世人祈雨除旱,“徽宗益神之”^①。另一方面,仙道们利用收徒授术的机会,广泛传播儒道同修的济世意识,发动更多的人承担此任。当凡人向仙道们乞学丹诀秘术时,他们首先提出伦理道德上的劝戒。《玉照新志》的李生遇到邢仙翁,“因叩以仙经道术要诀”,仙翁传术之前,“但以修心治性”、“凡为人伦慈爱忠孝事告之”^②。当凡人渴望得到仙道们的帮助时,他们也不忘这一嘱托。《宋稗类钞》卷七“道教第一”载柴通佘救太乙真君的鹰,遂蒙其赐神笔一枝,并“传以符术”,仙人嘱咐他曰:“遇人疾厄,当书符以救之。”“柴归县,不喜执役,遂窜迹两蜀,到处每书符以治疾。”^③《夷坚支乙》卷七“岳阳吕翁”条载吕洞宾托梦给章公,“乃以故所藏《吕公金丹秘诀》刻于郡

① 刘永翔:《清波杂志校注》卷三,中华书局1994年版,第107页。

② 《玉照新志》卷五,李剑国《宋代传奇集》,中华书局2001年版,第531页。

③ 《宋稗类钞》卷七“道教第一”,书目文献出版社1985年版,第609页。



斋，冀广其传。其书吕自为序”^①。《夷坚甲志》卷三“窦道人”载桂缜“素病疝，每作皆濒死”，后遇窦道人赠药并传他医书，目的是要其“以方书济众”^②。当世人违背济世原则，他们随时予以警戒；反之，则大力奖励。《鸡肋编》卷下“道士吟纸鸢诗讥吕惠卿”条载吕惠卿“大观中，始召至京师，为太一宫使。时年八十岁矣！视宰辅贵臣皆晚进出己下者，意气颇自得”，以至很难和同僚共处同商国事，吕洞宾面见吕公，当作诗讽刺他的傲慢，使之顿生忏悔、愧疚之情。^③《宋稗类钞》卷七“报应第四”载紫府真君托梦给张尚书，暗示他西门黄承事有阴德当做好官，黄承事“惟每岁收成时，以钱三万缗收籴米粮。俟至新旧未接之际，糴与细民。价例不增，升斗如故。在我初无所损，而小民得济所急”，在仙道帮助下，不仅黄承事本人得到应有的奖励，其子孙亦“青紫不绝”。^④当统治者改朝换代时，他们亦关心上台者是否能平非勘乱，以致世事太平。《东轩笔录》卷一载“陈抟，字图南，有经世之才”，“入武当山，学神仙导养之术，能辟谷”，“一日，方乘驴游华阴，市人相语曰：‘赵检点作官家。’抟惊喜大笑，人问其故，又笑曰：‘天下这回定垒也。’”他为太祖选定的传位之子也同样为治世之才。^⑤

所谓助人，是指仙道们凭借仙术随时随地为世人解除痛苦，或以医药救民于疾。《鸡肋编》卷下“吕洞宾游宿州天庆观”条载“后人有疾病者”将刻于木上的吕洞宾手书刮下，“以水服之皆愈。”^⑥《游宦纪闻》卷一引《夷坚志》载虞雍公“因道中冒暑得疾，泻痢连月”，梦中至神仙居，见仙人赐其治病药方，“如方服之，遂愈”。^⑦类似内容还

① 《夷坚支乙》卷七，《夷坚志》，中华书局 1981 年版，第 844 页。

② 《夷坚甲志》卷三，《夷坚志》，中华书局 1981 年版，第 23 页。

③ 《鸡肋编》卷下，中华书局 1983 年版，第 112 页。

④ 《宋稗类钞》卷七“报应第四”，书目文献出版社 1985 年版，第 619 页。

⑤ 《东轩笔录》卷一，中华书局 1983 年版，第 2 页。

⑥ 《鸡肋编》卷下，中华书局 1983 年版，第 119 页。

⑦ 《游宦纪闻》卷一，《游宦纪闻·旧闻证误》，中华书局 1981 年版，第 6 页。



可见《夷坚甲志》卷一七“梦药方”一则。《夷坚支景》卷八“茅山道士”条写一士人患不治之症，“闻亲识间说茅山观中一道士于医术通神”，“士人心计交切，乃衣童隶之服，诣山拜之”，果得道士之助，医愈其病。^①同书卷一五“陈待制”条写陈元承“天姿好道”，后于山北元府万寿宫遇吕洞宾，是夜梦其人亲临，“因教以服气炼真飞符治疾之法”。^②

以上归纳了宋元仙道小说所表现出的实用特征，这种特征的出现现实源于此时世人务实的心理需求。这一时期的道教和仙道小说呈现着功利实用之面貌和宋儒理学的介入有着不可分离的关系。

① 《夷坚支景》卷八，《夷坚志》，中华书局1981年版，第941页。

② 《夷坚支景》卷九，《夷坚志》，中华书局1981年版，第949~950页。



第六章 道教的民间化与明清 仙道小说的转型

一、明清仙道小说的繁荣

明清是小说创作与传播的繁荣时期,无论文言小说还是通俗小说,均有不少作品取材于仙人羽客。道教对小说的影响有两个清晰走向:一方面出现了大批折射道教思想的、以描写神魔相斗为主题的作品,鲁迅先生称之为“神魔小说”^①,最典型的当属《封神演义》。有学者指出,该书大量关于法术的描写,在充分表现作者的丰富想象力之余,更给《封神演义》留下了深深的“道教”烙印;再如《东游记》,讲述了铁拐李、钟离权、吕洞宾、蓝采和、张果老、何仙姑、韩湘子、曹国舅等得道升天的故事;《北游记》讲述了真武大帝降妖伏魔、成道升天的故事。风靡一时的“神魔小说”中,以道教思想为创作载体的作品不胜枚举。^②另一方面,以《金瓶梅》为代表的“人情小说”也不乏清晰可寻的道教伦理观念。沿袭中国古典小说创作传统,明清小说也有文言与白话之分,文言小说中的仙道故事仍承袭了宋元

① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第127页。

② 张建成:《浅析道教与明清小说的互动性》,《吉林广播电视大学学报》2006年第3期。



风貌,倒是通俗小说中的仙道作品较之以往有了明显的变异,本文仅将后者纳入考察范畴。

数量的上升是明清仙道小说呈繁荣之势的一个表现。以孙楷第、柳存仁、欧阳健为代表的当代学者,从目录学角度对明清通俗小说包括仙道作品予以整理,其中尤以欧阳健的《中国通俗小说总目提要》收录仙道小说种类最多,在千种通俗小说中,出于明清的、以仙道为内容约占十分之一。其中,以仙道事迹为中心内容的即有四十余部,如《吕纯阳得道飞剑记》、《封神演义》、《东游记》、《北游记》等等。像《旌阳宫铁树镇妖》、《吕洞宾飞剑斩黄龙》之类的仙道故事则收录于短篇小说集如《三言》、《二拍》之中。至于掺杂仙道描写的演义、公案、世情类小说多达数百种,在数量上占绝对优势。

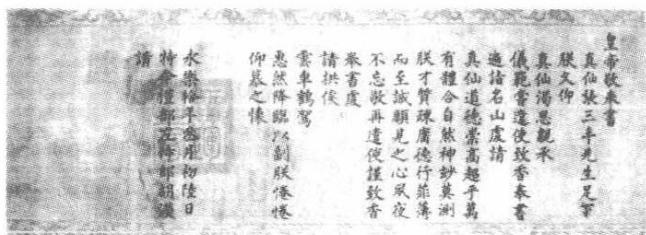
质量的提高是明清仙道小说呈繁荣之势的又一个表现。和前代仙道小说相比,明清作品在创作质量上有显著进步。仙道小说篇幅大大增加。长篇巨著都在一百回左右,如《西游记》、《封神演义》、《女仙外史》等,即使如《醒世恒言》中《吕洞宾飞剑斩黄龙》一类的短篇小说较之前人作品而言,也不为短。篇幅的增长为情节生发留下宽松的空间,无论是矛盾的渐次推进,还是人物刻画的逐层深入,均可缓缓展开。《西游记》的仙道内容之所以令人感觉趣味盎然,很重要的一个原因是因其有足够的文字空间。

明清仙道小说在走向繁荣的同时,也发生了变化,一部分小说向神魔化转型,还有部分小说则出现了艳情化倾向。

二、斗法降妖:明清仙道小说的神魔化

妖妄之说“明初稍衰,比中叶而复极显赫”,此风蔓延至清。受其薰染,仙道小说复起。不过,这一时期的仙道小说“又非宋以来道





明永乐皇帝求真仙张三丰下凡诰命

士造作之谈”^①，羽化成仙、服丹炼形已不再是仙道们所关注的重点。故事披上了神魔外衣，利用神通，展现诸般变化、争斗手段才是仙道的存在意义。

程毅中先生曾对明代神魔小说做出统计，共有二十六部。^② 其中十四部由仙道内容而来，它们是《三遂平妖传》、《唐钟馗全传》、《天妃济世出身传》、《许旌阳得道擒蛟铁树记》、《吕纯阳得道飞剑记》、《萨真人得道呪枣记》、《北方真武祖师玄天上帝出身志传》、《牛郎织女传》、《八仙出处东游记》、《三教开迷归正演义》、《封神演义》、《韩湘子全传》、《关帝历代显圣志传》、《西游补》。清代神魔化仙道小说有《七曜平妖传》、《女仙外史》、《续西游记》、《吕祖全传》、《阴阳斗异说奇传》、《忠烈全传》、《剑锋春秋》、《七真祖师列仙传》等，加起来，明清两朝神魔化了的仙道小说应在三十余种左右。和以往的仙道小说相比，神魔化仙道小说具备三个特点：斗法、竞宝、三教合流。

连篇累牍的描写斗法场面是上述作品的一个特点。这种内容出现的频度很高，占用的篇幅较长。且以《西游记》为例，全书大型的斗法场面在二十五处之上。篇幅达四页之多者亦有近十处，如第六回“观音赴会问原因，小圣施威降大圣”中，二郎神与孙悟空展开的这场斗法从第四十四页直至四十七页方以行者的失败而告终。

有甚于此回者如取经师徒与车迟国虎鹿羊三妖的斗法，整整用去两回十四页的分量才分出胜负。这种现象在其他神魔小说中亦广

① 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社 1973 年版，第 127 页。

② 程毅中：《神怪情侠的艺术世界——中国古代小说流派漫话》，中共中央党校出版社 1994 年版，第 114 页。



泛存在。然而并非所有小说中的斗法描写都能一如《西游记》那样生动有趣,有的过于繁多,甚至冲淡、割裂情节,行文流于雷同、单调,读之无趣,竟难终篇。《封神演义》就存在着此类问题,自第十六回《子牙火烧琵琶精》始,斗法争战的内容几乎充斥于接下来的每一回。《东游记》也不能免,是书分为两个部分,一是介绍八仙的出身及其度化成仙的过程;一是描绘八仙与龙太子的争斗。在这场较量中,作者对于八仙火烧东海、占据龙宫,甚至以山填海、大战天兵天将的神通、手段极其感兴趣,占据大量的文字空间。



明天启间刊本《韩湘子》之韩湘子像

兴趣十足地展示仙道们各种斗法宝贝是上述作品的另一个特点。作者在描写双方交战的激烈场景之余,将笔墨集中于法宝神威的渲染上。比如《西游记》,在贯穿全书的争斗中,取经师徒及其护法诸神在和妖魔鬼怪斗法时,双方各呈宝物,互较神勇。除孙悟空、猪八戒手中那非同凡品的如意金箍棒和九齿钉耙外,叫得出名字的还有二郎真君的弹弓、太上老君的金钢琢、观音菩萨的羊脂玉净瓶、铁扇公主的芭蕉扇、金毛犼的紫金铃、哪咤的风火轮……琳琅满目,不胜枚举。《东游记》载八仙于蟠桃会后欲渡东海,此时,八仙相约以各自法宝为乘,飘洋渡海。其中蓝采和玉板的宝光震动龙宫,遂引发了八仙与龙子的争斗。

大力强调三教合流是上述作品的又一个特点。其实,三教合流本是中国宗教发展的一种渐进趋势。魏晋南北朝时期,经过寇谦之、陆静修改后的道教就呈三教合流之势,从《神仙传》、《孝子传》、



清光绪十四年味潜斋石印本《新说
西游记图像》之二郎神

《搜神记》等书渲染儒道合一的故事即可得到佐证。隋唐五代崇道的同时,也没有出现更多的灭佛行为。宋元时期三教合流的趋势明显加强。全真道、太一道、净明道均广泛宣传三教合一的理论,《重阳全真集》卷一第八曰:“儒门释户道相通,三教从来一祖风。”《重阳真人金关玉锁诀》第十二曰:“三教者,如鼎三足,身同归一,无二无三。三教者,不离真德也。”明清之际,三教合流彻底

融合,“红莲白藕青荷叶,三教原来总一般”,这种态势在民间

信仰中表现得尤其突出。明清小说从多个侧面展示出三教融合的历史文化形态,神魔化了的仙道小说于此格外明显。这方面的作品有《西游记》、《封神演义》、《西游补》、《三教同原录》、《三教同理小说》、《天妃济世出身传》、《女仙外史》等。

从内容来看,在上述作品中,道士与僧人并存,佛法和儒德同修,并将儒释道的三位一体视作最高旨归。《西游补》的孙悟空为“凑成三教全身”,树立圆满的人生构架,索性将须菩提、唐僧、岳飞一律视作师尊,加以礼拜。《封神演义》开始还借云中子之口极力鼓吹“惟道独尊”,最后封神,还是将三教并存、共融视作宗旨,以此作为标准评判诸神。《天妃济世出身传》的玄真本是道教女仙,经过一番尘世波折后,白日飞升,却是得益于观世音的帮助。在《东游记》中,八仙与龙子的争斗也是在观世音的化解之下握手言欢,尽去前嫌。此外,二十二卷一百九十四节的《三教同原录》也是以三教合流为主题的。

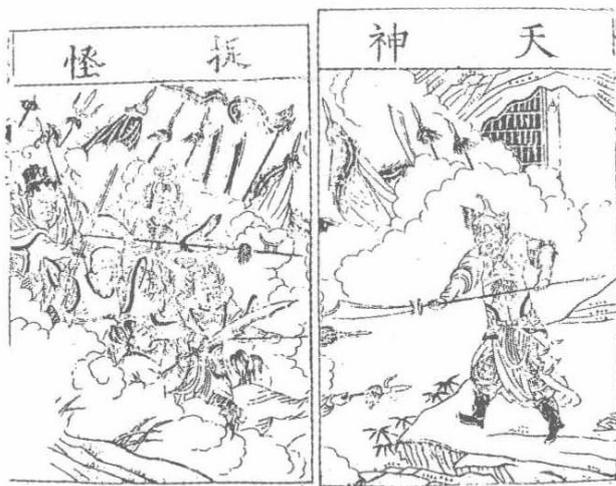


从人物设计来看,其形象同样存在着儒、释、道三位一体的特点。《西游记》于此尤为突出。就人物的出身而言,孙悟空、猪八戒、沙和尚三人原本皆是道教人物。孙悟空乃天产石猴,“每受天真地秀,日精月华,感之既久,遂有灵通之意”;猪八戒本是天蓬水神,因调戏嫦娥而贬谪下界;沙和尚也不同凡响,原为玉帝身边的卷帘大将。就人物所学仙术而言,兄弟三人均不同程度地精通道家方术。孙悟空“云游海角,远涉天涯”,“终于在须菩提门下,学一个长生不老”;猪八戒也曾“忽然闲里遇真仙”,“得传九转大还丹”;至于沙和尚,亦是“沿地云游数十遭,到处闲行百余趟。因此才得遇真人,引开大道金光亮”。他们使用的兵器也“不是人间凡器械”,而是“养成灵性一神兵”,隐含着道教仙威。即使是那个自幼礼佛的唐僧也颇具道教

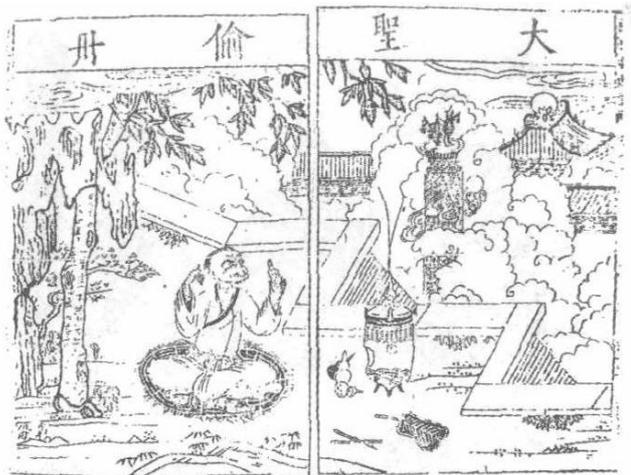


中国国家图书馆藏明彩绘本《群仙集》之《三皇五岳八仙图》

特点,只要吃他的肉就可获得长生。尽管如此,取经师徒身上毕竟还披着佛教的袈裟,遵循着佛祖的旨意,最终受封于佛门,成为佛教中



明万历年间刻本《新锲唐三藏出身全传》之“天神捉怪”



明万历间刻本《新撰唐三藏出身全传》
之“大圣偷丹”



明天启间刊本《封神演义》姜子牙像

的圣人。孙悟空因“归于释教”，受封为斗战胜佛；猪八戒“喜归大教，入吾沙门”，受封为净坛使者；沙和尚“幸皈吾教，诚敬迦持”，受封为金身罗汉。

与《西游记》不同，《封神演义》则是将佛教人物道教化。这本是一部以神魔形式来反映道教内部各派斗争的小说，但事实上，这其中许多仙道人物本是佛门弟子。是书中的佛与准提观音菩萨统统以道人的面目登场，文殊菩萨、普贤菩萨、观音大士在《封神演义》中则分别变成阐教中的五龙山云霄洞文殊广大法天尊、九功山白鹤洞普贤真人以及普陀山落伽洞慈航道人。在这种变化中，尤以哪咤的转型为突出。哪咤本是佛教四天王中北方毗沙门天王的第三子，在《佛所行赞·生品》、唐人郑紫《开天传信记》、《宋高僧传·道宣传》和宋人普济《五灯会元》中都可以找到有关



哪咤的记载。哪咤是莲花的化身，而莲花却是佛教的标志，故他原是一个货真价实的佛门弟子。然而，到了《封神演义》中，他却成了“阐教门人乾元山金光洞太乙真人的弟子灵珠子的化身”，类似哪咤这种亦释亦道的人物出现在很多小说中。

神魔化了的仙道小说出现上述三个特点并非偶然，它是由于道教日益民间化而造成的。明清之际，商品经济非常发达，由此形成了一个特殊的社会群体——下层

市民。他们对宗教信仰的选择，没有太多的要求，只要能保佑他们平安与快乐，无论佛祖，还是天尊，一概请进家门。道教彻底分成两个走向，道士中的一部分人仍以出入宫廷为业，另一部分则步入民间，将道教信仰及修炼术与民间信仰融合起来。从宗教发展的角度来讲，这种融合带来了民间的多神崇拜、诸神杂糅；从仙道小说演化的角度来看，大量三教合流故事纷至沓来。为迎合下层民众的阅读兴趣，仙道小说开始神魔化的转型。从创作和刊刻数量即可看出转型后的仙道小说的受欢迎程度。《中国通俗小说总目提要》中，署名明



明天启间刊本《封神演义》三教大会万仙阵图

人余象斗的小说共有《五显灵官大帝华光天王传》、《北方真武师祖玄天上帝出身志传》、《皇明诸司廉明公案》、《皇明诸司公案》、《万锦情林》五部,其中《北方真武师祖玄天上帝出身传》即是一部非常典型的神魔化仙道小说,而另一部神魔小说《五显灵官大帝华光天王传》亦存在仙道描写。也就是说余象斗著作近一半的作品属于此类。再来看看刊刻情况,程毅中先生所归纳出的二十六种明代神魔小说出自明万历年间刊刻的就有八种;其中七种为建阳余氏所刊。从作者的创作比重、刊刻的情况就能发现,此类小说因其转型迎合了下层市民的审美情趣而备受欢迎。

三、从“遇仙”到“遇艳”:明清仙道小说的艳情化和艳情小说的仙化

如前所述,唐代仙道小说已经出现仙妓合流的趋向,这种趋向在明清之际得到淋漓尽致的展示,并从两个方向表现出来的,一是仙道小说的艳情化,一是艳情小说的仙化。

首先,明清部分仙道小说增加进了大量的艳情内容,女仙成为性爱的启蒙者。女仙初登小说苑囿就染有性爱色彩,前文分析了早期仙道小说的婚恋主题并做出结论:修道炼仙是仙凡交合的意义,女仙身上的性爱特征让位于宗教特征。这种现象于明清发生巨大的变化,艳情化仙道小说的女仙个个均为“荡妇淫娃”,人人都是纵情交欢的性开放者,她们以“素女为黄帝师”、“西王母为天子师”一类的交欢高手、性爱行家的身份亮相于仙道小说中,使凡人获得与众不同的性体验。此风沿袭,连《红楼梦》也不例外,书中警幻仙子同样担当了宝玉性启蒙老师的角色。《二刻拍案惊奇》卷三七程宰遇海神,与“绝不似凡间模样,年纪多只可二十余岁光景”的海神相拥登床,不觉“遍体酥麻”,“真个魂飞天外,魄散九霄”。《天缘奇遇》写祁狄



羽遇玉香仙子,她“芳容奇冶,光彩袭人”,自荐枕席,祁生遂与之共赴阳台。从此,祁生不但变得“精采倍常,颖悟顿速。衣服枕席,异香郁然”,还先后娶了十二名女子为妻妾,号“香台十二钗”,享尽人间美色,最后又得仙药,祁生“家人分服之,皆可仙矣”。《李生六一天缘》载李生梦与小孤山女神幽会,女神赠其锦囊六个,称“他日临难困逼,解脱无缘,次启一看,便有良图”。李生拥六位夫人,终日欢娱,后女神再次降临,授金丹一百四十粒,点化李生合家白日飞升。《宜春香质》叙迎儿路遇“通天圣母娘娘”,得其秘法,“前可采阴,后可采阳”,“不论男女,俱获如意”。《株林野史》的素娥梦中得遇浪游神,与其交合,传她采战术。以上小说虽保留了仙凡相遇、传药授术的模式,却非以度人修道为宗旨,启示性爱的快乐才是仙人们的职责。

其次,遇艳小说融入了神仙的观念。这类小说已完全脱却“遇仙”的外衣,而变成单纯的“遇艳”,但它又融入了神仙的观念,仍保留着由“遇仙”演化而来的痕迹,从中可以看出“遇艳”和“遇仙”相通、相合的发展轨迹。将擅风情的女子比作“仙娘”,这是遇艳小说仙化表现的一个侧面。《肉蒲团》第十八回写妓女顾仙娘擅长三种交接绝技:俯阴就阳,耸阴接阳,舍阴助阳,嫖客“依他做事,无有不验。与他宿过几夜,不但精神倍加,连面上的颜色也光彩起来,人都说是仙女转世,所以叫他做仙娘”。在世人看来,只有道教女仙才能具备与众不同的阴阳和合能力。此外,用仙凡欢会来比拟人间性爱,乃遇艳小说仙化表现的又一个侧面。《肉蒲团》第三回写未央生夫妇看完春意图后,要依册行事,玉香假意恼道:“这岂是人干的事?”未央生回答:“果然不是人干的事,乃神仙干的事,我和你权做一刻神仙。”《拍案惊奇》卷一七的《西山观设策度亡魂,开封府备棺追活命》写黄知观与吴氏大调风情,勾搭成奸,竟大言不惭地说这“都是正经法门,当初前辈神仙遗下美话,做吾等榜样的”。《醒世恒言》卷三《卖油郎独占花魁》形容秦重与美娘欢娱,“如做了一个游仙好梦,



喜得魄荡魂消，手舞足蹈。夜深酒阑，二人相挽就寝，云雨之事，其美满更不必言”。小说所写分明是艳情内容，是凡人之间的性爱行为，但偏要融入神仙观念，以“游仙好梦”和神仙“美话”作比，可见神仙观念对于明清艳情小说的渗透和影响，以及明清艳情小说和有艳情描写的小说中所普遍存在的“遇仙”和“遇艳”合流的文化现象。

其实，不管是仙道小说的艳情内容，还是艳情小说的仙道描写，这两类文学现象的出现是和内丹学兴盛、密宗流传以及人文思潮汹涌等时代背景联系在一起的。鉴于唐代诸君皆误服外丹而死的教训，宋人对于徒受烟薰火燎之苦，甚至送命的外丹修炼术产生怀疑，随之别寻他途，这样就出现了内丹学。不同于外丹，内丹是以人体为鼎器，依据口诀行气其中。明人继承了宋人的内丹学，并将其视作最佳修炼术。不但减少了修道者的皮肉之苦，而且还给他们带来了快乐。这是因为，明人放弃了宋人内丹学中清心寡欲的那一套禁忌，将肉体享乐汇入内丹修炼中，这样一来，既可满足成仙的幻想，又能获得真实的快感。《二刻拍案惊奇》卷一八《甄监生浪吞秘药，春花婢误泄风情》写国子监监生甄廷诏“生来有一件僻性，笃好神仙黄白之术”，“心里也要炼银子，也要做神仙，也要女色取药，无所不好。但是方士所言之事，无所不依”。炼了外丹后，转炼内丹，把一所房子卖了一二百两银子，“就一气讨了四个丫头，要把来采取做鼎器”，“终日在闺门之内轮流侍寝，采战取药”，且不管神仙做得成做不成，先“弄一个翻天覆地的快活”。此外，密宗的流行亦是一个不容忽视的原因。男女双修是这一宗教代表形式，即便父兄立于其前，亦不觉羞耻。民间所说的“欢喜佛”也属密宗范畴。明代学者沈德符在《敝帚斋余谈》中介绍：“余见内庭有‘欢喜佛’，云自外国进者。又有云故元所遗者。两佛各璎珞严妆互相抱持，两根凑合，有机可动，凡见数处。大珰云：‘帝王大婚时，必先导入此殿。礼拜毕，令抚摩隐处，



默会交接之法,然后行合昏。’盖虑睿禀之纯朴也。”^①明臣夏言亦曾请求降诏拆密教神像,“其所为男女淫褻之像者,名曰欢喜佛,传闻欲教太子,盖虑长于深宫之中,不知人事故也”^②。密教欢喜佛所起到的作用和道教房中书一样,就是向少不更事的青年人传授阴阳交合方法。密教在明代流行应该是受内丹风行的影响,反过来,密教的双修增强了内丹学的说服力,二者可谓相辅相成。还有一点值得说明,内丹也好,密宗也罢,这种艳情色彩极厚的修炼方式之所以能畅行于世,还要溯源到明代悄然涌起的人文思潮,这种思潮弘扬人性的觉醒与解放,由此形成了一种宽松的社会环境,为宋人所不容的阴阳和合在明人这里找到了市场。三者交汇,出现了仙道小说的艳情化和艳情小说的仙化描写。同时,这种描写也合乎下层市民口味。

要而言之,遇仙小说在明清时期向着艳情化方向发展,对性爱的张扬是该时期“遇仙—遇艳”小说最重要的特征。男子所遇女子无论仙凡均有极强的性能力。对于林林总总性爱快乐的描述构成小说主干,羽化成仙的宗教追求淡化,即便最终飞升,也是为了和自己心爱的仙人永远在一起。

① 《香艳丛书》,人民文学出版社1992年版,第564~565页。

② 转引自[荷兰]高罗佩著,李零、郭晓惠等译的《中国古代房内考》,上海人民出版社1990年版,第348页。



第七章 仙道思想对明清通俗小说的广泛渗透与影响

仙道思想对明清小说的渗透是多方面的,公案类、世情类、历史演义类等其他通俗小说中亦不乏仙道内容。从小说的主题意味,到故事的框架结构,再到人物的刻画手段,无一不打上仙道烙印。

一、仙道观念对小说主题的浸淫

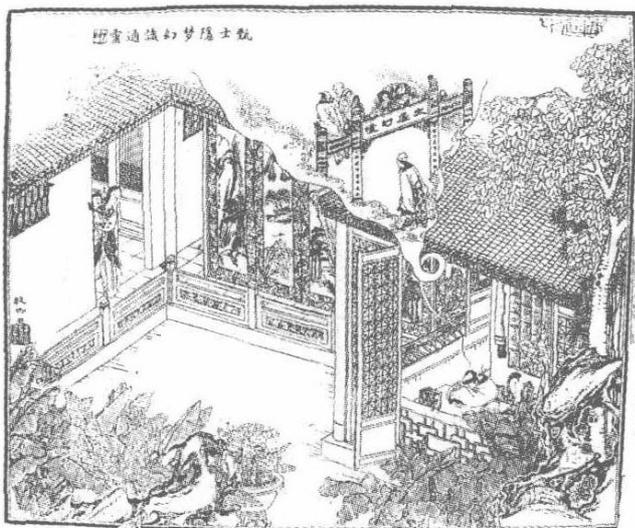
受神仙思想薰染,明清小说的主题常常流露出仙道意识,这种意识集中体现在主人公的结局上,参透如梦人生,遂随仙弃世,这是神仙观念对小说主题浸淫的一个方面。故事的展开大体不脱这样一种主题模式,即:经历劫难—追随仙道。“好”与“了”是这类故事的旧调。^①“好”是“了”的开始,“了”是“好”的终局。主人公必要经历一番喜乐欢悲,方知功名利禄皆为幻象,从而完成参悟,最终随仙道而去,在明清通俗小说中,这种主题模式所占比例最高。

其实,这种主题模式早见于唐人传奇中。明清小说沿袭了这一模式,并将其发挥得更为丰富。《红楼梦》于此表现得十分突出,书中不止一次利用这种模式来终结人物命运。

^① 本文所提的“好”与“了”义同《红楼梦》中第一回跛足道人所唱的《好了歌》,人民文学出版社1982年版,第18页。



首当其冲者是甄士隐。是书第一回介绍甄士隐本为乡宦,妻子“性情贤淑,深明礼义。家中虽不甚富贵,然本地也推他为望族了”,他本人“禀性恬淡,不以功名为念头,每日只以观花种竹、酌酒吟诗为乐”。然而,生活的平静在一瞬间被打破,变得支离破碎。先是误失爱女,“夫妻二人半世只



清光绪五年云深雨梦楼石印本吴嘉猷
绘《红楼梦写真》

生此女,一旦失去,何等烦恼,因此昼夜啼哭,几乎不顾性命”;又遭邻火焚室,“只可怜甄家住在隔壁,早成了一堆瓦砾场了”,“急得士隐惟跌足长叹而已”。无可奈何之中,傍岳父而居,又遭冷遇,“且人前人后又怨他不会过,只一味好吃懒做”。短短一年之隔,“急忿怨痛”之际又兼“贫病交攻”,把个“神仙一流人物”,“竟渐渐的露出了那下世的光景来”。往昔安逸的日子恍如幻象,生活剧变一似天翻地覆。劫波历尽之时,“心中早已悟彻”,遂“同着疯道人飘飘而去”。继甄士隐而来者为柳湘莲。他“原系世家子弟”,“年纪又轻,生得又美”,“酷好耍枪舞剑,赌博吃酒,以至眠花宿柳,吹笛弹筝,无所不为”,足见,也是一个生于富贵、游于温柔之人,尤三姐之死深深震撼了这个一向“最是冷面冷心的”标致人儿,“痴情眷恋”之余,被瘸腿道士“数句冷语,打破迷关,竟自截发出家”,“便随那道士,不知往那里去了”。

类似例子还可举出《警世通言》卷二《庄子休鼓盆成大道》,庄子诈死以试其妻之贞,孰料妻子田氏之举比起所见扇坟妇人还要绝情。不但孝服未除即另寻佳郎,还欲斧劈亡夫,攫取人脑以医新夫之疾,真可谓“君生日日说恩情,君死又随人去了”。庄子由此悟透世情,





清光绪间悼红轩石印本《增评补图
石头记》

“邀游四方，终身不娶。或云：遇老子关，相随而去，已得道成仙矣”。相同内容亦见于《醒世恒言》卷二六《薛录事鱼服证仙》，这是一篇具有荒诞意味的小说。薛伟以鱼形幻游，经历种种人情淡薄、世态炎凉之事，后得仙人点化曰：“受着诸般苦楚，使你回头。你却怎还不省得？敢是梦未醒哩。”薛伟就此大悟，“打破尘障”。夫妻两个各乘赤鲤、紫霞，同了仙人李八百“一齐升天”。《绿野仙踪》的主题也属这一类型，主人公冷于冰曾积极入世，渴望求取功名，社会的黑暗和奸臣的

阻挠却令他遭到罢黜，遂看破世情，转而修道求仙。

这种求仙入道的结局实质已融入了佛家色空观念。道教神仙虽尚静求逸，但世界万物在他们的认知中依然是真实的，而非虚无幻象。现实世界与神仙并不分离，即便是仙境，也不过是人世生活的翻版而已，因此，他们飞升却并不完全弃世。上述作品却迥然有异，追仙者与仙者有着一致的判断，即万物乃是幻象，一切皆处于空无状态，就连人生也不过“暂来歇脚”^①而已。实际上，这种看法已经在向佛教靠拢了。

功成名就，继而退隐江湖，修道炼仙，这是神仙观念对小说主题浸淫的另一个方面。在此类故事中，主人公也是以追随仙道、隐遁江

^① 《红楼梦》第六十六回，人民文学出版社1982年版，第946页。



湖为结果。但他们做出如此选择却并非缘于失意世事,恰恰相反,他们是在心愿圆满前提下急流勇退的。《弁而钗》之《情奇记》载李摘凡于风尘中得匡时救助,后匡时遭难,李摘凡誓报匡恩,携幼主出逃。在李摘凡的抚养和教导之下,匡时之子长大成人、考中状元,并与父母团聚。李摘凡心愿已了,遂皈依道门,“信步行去,约有十数里。路僻人稀,山清水秀。举目遥视,是好一个所在”,一座洞山,“果然不亚玄都府,真是神仙一洞天”。又如《仙侠五花剑》中白素云一家遭奸臣残害,只身逃出,发誓必报此仇。后在虬髯公、黄衫客、昆仑磨勒、精精儿、聂隐娘等十位仙人的帮助下,终于报得家仇,了却心事。最后,协助众仙擒拿做恶贼子,完成一系列有益于世人的义举,随众仙云游四海而去。另如《七剑十三侠》亦同此书,文中焦大鹏和七子十三生共同下山,帮助徐鸣皋等剑客除却一千恶贼,并平定宁王之乱,得胜归来,领受皇封,后随群仙“云游而去”。

此外,为求永享快乐而随仙飞升,这是神仙观念浸淫明清小说主题的又一个表现。《株林野史》中夏姬在浪游神的接引下升天而去;《李生六一天缘》中李生及其众姬亦是在小孤女神金丹的帮助下,合家白日飞升;《乡屏缘》中云容并五位夫人也是在痢道人的点化下得道成仙的。飞升而不弃美色,成仙而不离享乐,在此,保持快乐长驻亦构成随仙而去的动机。

二、仙道观念对小说结构的影响

随着时间的推移,纯粹的仙道内容慢慢淡化为一种结构模式,它成为小说的情节框架,从而在小说结构中留下了仙道的影子。

仙道对小说结构的介入有两种模式,即“预言结构”和“谪世结构”,明清通俗小说许多作品都采用了这两种形式作为结构框架。且以几部具有代表性的小说为例,列表考察如下:



表 7-1

| 篇名 | 结构类型 | 回次 | 细节 |
|--------|-------|---------|------------------------|
| 《红楼梦》 | 预言与谪世 | 第一、五回 | 神瑛侍者与绛珠仙子谪世,历劫后重返仙境 |
| 《水浒传》 | 预言与谪世 | 第一、四十二回 | 一百零八将为星君贬谪下世 |
| 《株林野史》 | 预言 | 第一回 | 仙人预言素娥飞升的结局,后遂应 |
| 《红楼复梦》 | 谪世 | 第一回 | 红楼十二钗部分人物转世后复证前缘 |
| 《红楼圆梦》 | 预言 | 第一回 | 仙道预言黛玉复生后与宝玉重续前缘 |
| 《镜花缘》 | 谪世 | 第六回 | 天上花仙违旨被贬,历劫后,重返仙班 |
| 《杏花天》 | 谪世 | 第十四回 | 封悦生本仙人谪世,历劫后,飞升 |
| 《昭阳趣史》 | 谪世 | 第一回 | 二精怪托生为飞燕、合德,历经红尘,复又飞升 |
| 《北游记》 | 谪世 | 第一回 | 玉帝思凡谪世,历劫后重返仙班,历劫后复归瑶池 |
| 《女仙外史》 | 谪世 | 第一回 | 嫦娥因与天狼星生隙,双双谪世 |
| 《忠烈全传》 | 谪世 | 第一回 | 仙女违旨谪世历劫 |

以仙道预言来结构整个故事是明清小说中最为常见而又值得重视的一种框架模式。故事的开端往往以梦中仙人、道士的预言为构架,其情节的发展、人物的命运都是按照仙道预言而展开的,主体情节的铺写都是遵循了仙道的暗示,以至只需看了开头便可知全书的脉络和结局。在上述小说中,《红楼梦》尤其具有典型意义。

贾宝玉梦游太虚幻境先是见到三橱有画有诗的册子,分别为“金陵十二钗正册”、“金陵十二钗副册”、“金陵十二册又副册”,复听众女仙唱了十四支曲子。事实上,册中诗画以及所唱曲词皆构成了谶语,如正册第一幅画着“两株枯木,木上悬着一围玉带;地下又有一堆雪,雪中一股金簪”,题画诗曰:“可叹停机德,堪怜咏絮才。玉带林中挂,金簪雪里埋。”此诗画与《终身误》、《枉凝眉》两曲一同构成了谶语,分别预示着钗、黛二人各自不幸的婚姻、爱情悲剧。又



如副册中的一幅，“下面有一方池沼，其中水涸泥干，莲枯藕败”，题画诗曰：“根并荷花一茎香，平生遭际实堪伤。自从两地生孤木，致使香魂返故乡。”诗与画皆预言了香菱悲惨的经历及婚姻。再如又副册中的一图，“后面画着一簇鲜花，一床破席”，题画诗曰“枉自温柔和顺，空云似桂如兰。堪羨优伶有福，谁知公子无缘”，此图为日后花袭人心事虚化，不得不嫁与蒋玉涵的结局设了伏笔。……这些由诗、画、曲组成的谶语一共预言了晴雯、袭人、



清光绪间悼红轩石印本《增评补图石头记》

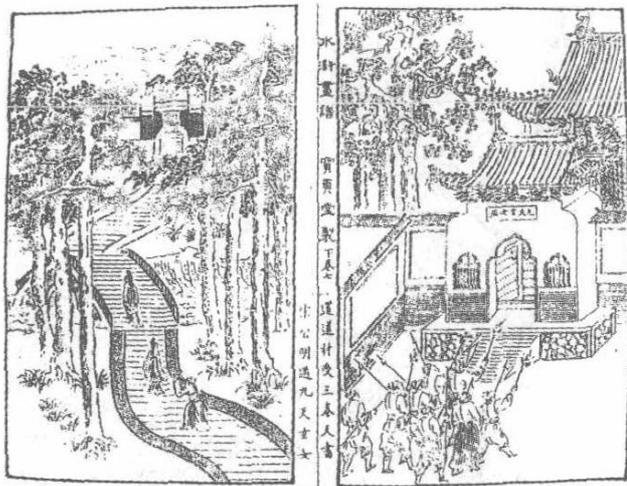
宝钗、黛玉、元春等为代表的、贾府不同等级的十几个女子的不幸命运。宝玉的结局亦于梦中有交代，当他正与形为钗黛合一、名为可卿的女子难舍难分时，突遇迷津，“只听迷津内响如雷声，有许多夜叉海鬼将宝玉拖将下去”。堕入迷津则为宝玉经历，为其日后打破迷津而出家设伏。第五回以后的内容实则是梦中预言的一一落实。小说围绕着预言将人物的命运、经历写出，即成此书。

又如《水浒传》第四十二回，写宋江梦遇九天玄女，女仙送他天书，并将替天行道、辅国安民的使命委托给他：

青衣去屏风背后，玉盘中托出黄罗袱子，包着三卷“天书”，递与宋江。……娘娘法旨道：“‘宋星主’，传汝三卷‘天书’，汝可替天行道：为主全忠仗义，为臣辅国安民；去邪归正，勿忘勿



泄。”



清光绪十四年点石斋石印本《水浒画谱》之《还道村受三卷道书 宋公明遇九天玄女》

一部《水浒传》之所以形成了“乱世忠义的悲歌”主题是源于九天玄女的嘱托，第四十二回以后内容叙写的正是这个使命，这一主题便是在“群山万壑赴荆门”的结构中展开的。第四十二回以前多为众英雄个人单曲，以后则为梁山英雄忠义的颂歌。^①这一转折就是九天玄女送天书一节，此节出现虽已在全书的三分之一

处，但在结构上却起到收束全文的作用，意义重大。采用梦中仙道预言来结构故事的还有《株林野史》、《红楼复梦》、《红楼圆梦》诸书，由此可见，这种模式对明清小说的影响何其深远。

除仙道预言，仙人谪世下凡也是小说的一种结构模式。《北游记》就是一例。玉帝因动了凡心被贬，先后经历了四次投胎，分别托生为红莲公主之子、哥阁国太子、西霞国太子、净洛国太子，围绕他的每一次贬谪，故事生发开来，展开了修道、降魔等情节，最后又以修道升天，受封为玄天上帝、荡魔天尊，重新位列仙班。再来看看《红楼梦》、《水浒传》在这方面的表现。《红楼梦》第一回介绍了宝黛二人的来历：

那僧道：“此事说来好笑。只因当年这个石头，娲皇未用，

^① 张锦池：《中国四大古典小说论稿》，华艺出版社1993年版，第138页。



自己却也落得逍遥自在,各处去游玩。一日来到警幻仙子处,那仙子知他有些来历,因留他在赤霞宫中,名他为赤霞宫神瑛侍者。他却常在西方灵河岸上行走,看见那灵河岸上三生石畔有棵绛珠仙草,十分娇娜可爱,遂日以甘露灌溉,这绛珠始得久延岁月。后来既受天地精华,复得甘露滋养,遂脱了草木之胎,幻化人形,仅仅修成女体,终日游于离恨天外,饥餐秘情果,渴饮灌愁水。只因尚未酬报灌溉之德,故甚至五内郁结着一段缠绵不尽之意。常说:‘自己受了他雨露之惠,我并无此水可还。他若下世为人,我也同去走一遭,但把我一生所有的眼泪还他,也还得过了。’因此一事,就勾出多少风流冤家都要下凡,造历幻像,那绛珠草也在其中。今日这石该下世,我来特地将他仍带到警幻仙子案前,给他挂了号,同这些情鬼下凡,一了此案。”

从上文可知,宝黛本为天上仙人,一是神瑛侍者,一是绛珠仙子。为了二仙人之间的恩惠纠结,双双下凡。随其而来的还有其他“风流冤家”,他们借凡间生活完成仙界夙愿,然后脱胎弃凡,返归仙班。是书以后泱泱百二十回的情节不过是“情鬼下凡,一了此案”的具体过程而已,一部世情巨著只是仙人的谪世故事拓展而来的。

无独有偶,《水浒传》的结构模式与《红楼梦》有异曲同工之处。第一回写洪太尉随张天师游山,偶遇一殿,重门深锁,真人介绍曰:“此是前代老祖天师锁镇魔王之殿。”太尉不听真人劝阻,闯入殿中,力开石碣:

只见穴内刮喇喇一声响亮,那响非同。响应过处,只见一道黑气,从穴里滚将起来,掀塌了半个殿角。那道黑气,直冲到半天里,空中散作百十道金光,望四面入方去了。

这百十道金光实为“三十六员天罡星,七十二座地煞星,共是一百单



八个魔君”，他们皆因“魔心未断，道行未完，暂罚下方；不久重登紫府”。



在人间，他们转世托生为以宋江为首的水浒好汉。“断魔心”、“修道行”的仙界任务转化成行侠仗义、精忠护国的尘俗使命。自第二回始，其内容实则为叙写谪世星君如何戒断“必恼下方生灵”的魔心，完成“为主全忠仗义，为臣辅国安民”的道行，进而重返仙班。

《镜花缘》亦同《红楼梦》、《水浒传》，也采用了这样的结构模式。小说写唐女皇武则天冬日把酒赏雪，醉后下诏，命令御花园中的百花一齐开放。百花仙子不敢违诏，只得按令行事。由此，众花仙受到天帝责罚，贬谪下凡，化为百名女子，百花仙子亦转生为岭南秀才唐敖之女唐小山，遍历尘世风情之后，复归仙籍。将谪世仙人引入小说结构，以此为线来敷演情节的小说还有《昭阳趣史》、《杏花天》、《女仙外史》诸书。《昭阳趣史》的飞燕、合德本是修炼千年的二精怪，被贬，遂转世历劫；《杏花天》中的封悦生原本也是天上谪仙；《女仙外史》的唐赛儿由遭贬谪的嫦娥托生而来，燕王则是天狼星转世。在仙界之时，因天狼星调戏嫦娥，双方产生嫌隙。“先天”的仇怨使他们下凡后又成敌国，凡此种种，皆是这种结构模式的典范作品。有学者指出：“下凡历劫故事的原型可以追溯到远古巫师使神降临凡间的通神活动。这类通神活动衍生了早期的下凡济世仙话，下凡济世仙话

清光绪十四年点石斋石印本《水浒传画谱》之《洪太尉放走妖魔》



在后世又演变成了降凡历劫仙话。……悟道成仙故事的原型可以追溯到远古神话,后来演变成道教‘人生如梦’这一哲学观念的最佳叙事母题。这一母题大受中国文人和道教徒的青睐。”^①

值得关注的是,上述小说仙道谪世结构也带有佛教特点,这就是转世。道教的不死指的是肉生长存,现世成仙,不存在着轮回转生的阶段。前文谈到游历人间的织女、上元夫人、天上青童等仙人均是以此身的状态贬谪下凡的。但在以上明清通俗小说中,谪世仙人大多经历了转世再生的过程,而不是以此身现世。尽管他们身上还存在着某种神异的东西,但毕竟是重新托生过的人了。道教的这种谪世模式是受到了佛教轮回转世的影响。

综上所述,仙道观念对小说结构的介入有着重要的意义。它既拓展了情节纵横的时空,又形成了首尾呼应、圆如转环的结构形式,其对我国古代小说的贡献可谓大焉。

三、仙道观念对人物描写的渗透

仙道思想对通俗小说的渗透是多方面的。这种渗透不仅体现在主题的仙道意味以及结构的仙道模式上,也体现在人物描写的手法上。

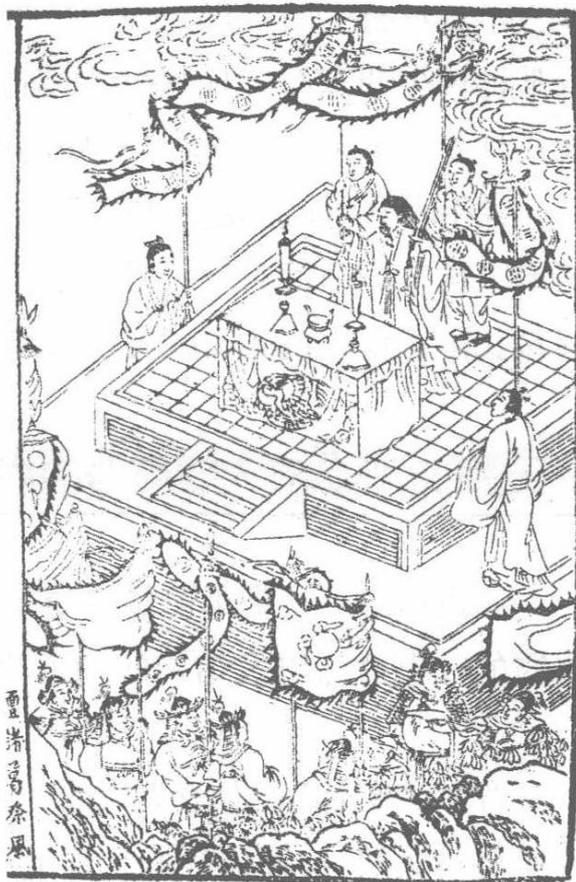
首先,“天仙”、“仙女”、“仙子”之类的词语常被用来比拟女性的美貌与风韵,这种描写方法在通俗小说中,特别是在那些婚恋、艳情题材中可谓俯拾即得。如《欢喜冤家》第一回写花二娘“皆疑月殿坠嫦娥,只少天香玉兔”;第四回写莫夫人“犹疑仙女下蓬瀛”;《株林野史》第一回写素娥“兰室静坐,疑是仙姬之居”,当陈灵公初次见到她时,“视其容貌,真天仙一般”;《浪史》第二回写文妃“说不尽万种

^① 吴光正:《中国古代小说的原型与母题》,社会科学文献出版社2002年版,第13页。



风流,描不出千般窈窕,正如瑶台仙女,便如月里嫦娥”;《春灯迷史》第一回述金华初见美貌娇娘,“不像见了凡人,就像见了仙女”。在《三言》《二拍》中,这样的例子更为常见。《醒世恒言》第八卷“乔太守乱点鸳鸯谱”写蕊娘之貌好比“蕊宫仙子谪人间,月殿姮娥下界”;《警世通言》卷二九“宿香亭张浩遇莺莺”写李莺“真出世色也”。就连《红楼梦》亦不脱其迹,王熙凤首次亮相,便令人觉得“彩绣辉煌”,“恍若神仙妃子”。足见,这种描写已成为描述女性之美的套路。

其次,未卜先知、千变万化等神仙特征亦被用来塑造特殊人物。《三国演义》中诸葛亮就是一例,为了塑造这个智囊型人物,作者借助了仙道描写,从外表来看,“孔明身長八尺,面如冠玉,头戴纶巾,身披鹤氅,飘飘然有神仙之概”;从智慧来看,在带兵打仗、指挥作战之中,孔明判断力之准确几乎同于仙人的未卜先知;从行为来看,举手投足之间,孔明时时流露出仙道之气,如第四十九回写孔明借东风,众军士按孔明之命指挥筑起一坛,其式如下:



清初雨衡堂刻本《李笠翁批阅三国志》之《七星坛诸葛祭风》

令军士取东南方赤土筑坛。方圆二十四丈,每一层高三尺,共是九尺。下一层插二十八宿旗:东方七面青旗,按角、亢、氏、房、心、尾、箕,布苍龙之形;北方七面皂旗,按斗、牛、女、虚、危、室、壁,作玄武之势;西方七面白旗,按奎、娄、胃、昴、毕、觜、参,



踞白虎之威；南方七面红旗，按井、鬼、柳、星、张、翼、轸，成朱雀之状。第二层周围黄旗六十四面，按六十四卦，分八位而立。上一层用四人，各人戴束发冠，穿皂罗袍，凤衣博带，朱履方裾。前左立一人，手执长竿，竿尖上用鸡羽为葆，以招风信；前右立一人，手执长竿，竿上系七星号带，以表风色；后左立一人，捧宝剑；后右立一人，捧香炉。坛下二十四人，各持旌旗、宝盖、大戟、长戈、黄钺、白旄、朱幡、皂纛，环绕四面。

此坛的设计依据是二十八星宿的位置，其中，角、亢、氐、房、心、尾、箕为东方七宿；奎、娄、胃、昂、毕、觜、参为西方七宿；斗、牛、女、虚、危、室、壁为北方七宿；井、鬼、柳、星、张、翼、轸为南方七宿。这二十八星宿在古代天文学又分为苍龙（东）、白虎（西）、朱雀（南）、玄武（北）四组。

站在如此一个有着浓厚道教色彩的祭坛上，诸葛亮更似一位仙道，只见他“于十一月二十日甲子吉辰，沐浴斋戒，身披道衣，跣足散发，来到坛前”，“缓步登坛，观瞻方位已定，焚香于炉，注水于盂，仰天暗祝”，如此每天重复三次。



明万历十九年金陵书肆万卷楼刻本2

《三国演义》有关孔明行为的

仙道化描写并非一处，第一百零三回写五丈原诸葛亮禳星也属类似情节。孔明病中夜观天象，“见三台星中，客星倍明，主星幽隐，相辅列曜，其光昏暗”，遂知自己命不久长，为此他“于帐中设香花祭物，地上分布七盏大灯，外布四十九盏小灯，内安本灯一盏”，并“披发仗剑，踏罡步斗，压镇将星”，口中拜祝之词不绝，以求激明主灯。



从安放诸灯,到祷念祝词,这一系列举动完全是道教祈禳仪式及其目的的照搬。



一个集忠义智勇于一身的贤臣形象由此被仙道化了。鲁迅曾风趣地指出,小说“状诸葛之多智而近妖”^①。其他小说如《英烈传》、《于少保萃忠全传》等在描写人物时,亦如《三国演义》,同样借助了仙道特点。《英烈传》为强调朱元璋乃真命天子,把他塑造成天上玉帝身边金童玉女的儿子;《于少保萃忠全集》欲状于谦之神勇,则将其写成仙道赐生。不

过,作者用仙道手法刻画主人公时,常常受到三教合流思想的影响。即使人物本身并不像诸葛亮等人那样有着与生俱来的神异,也还会因嘉奖其行为而被纳入仙道人物的范畴。关羽就是一例,他因忠义品行而成了道教仙班中的帝君人物,并在玉泉山显圣。

此外,小说在描写人物时,经常借助相术,这也是仙道观念对于写人艺术的一种渗透。在《神仙传》、《淮南子》中,道教的代表人物葛洪等就曾提出仙骨的说法,若无仙骨,即使付出了努力,也终难成仙。承此而来,明清通俗小说作者大多相信甚至精通道教骨相之术,并借其来塑造人物。

相术能够暗示人物身份。“两耳垂肩,双手过膝,目能自顾其耳”、“龙行虎步,龙形凤姿”,乃帝王之相,刘备、朱棣是也;“豹头环

^① 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第107页。



眼,燕颌虎须”,乃猛将之相,张飞、林冲是也;“鼻如悬胆两眉长,目似明星有宝光”、“神情如长江皓月,貌古似太华乔松”,乃高僧异道之相,《红楼梦》之一僧一道、《金瓶梅》之吴神仙是也;日月两角耸起、伏犀贯顶、天庭饱满、地阁方圆是公卿之相;“双眉似剑,目如朗星”是武将之相;眉清目秀是才子之相;“额尖露髻并蛇行”,“燕体蜂腰”,“眼如流水”,生此相者,不是娼女即为婢妾。

相术也可烘托人物性格,《魏忠贤小说斥奸书》写魏忠贤“豺声蜂目”,一副乱臣贼子模样。《三国演义》第一回写曹操拜见有知人之名的汝南许劭,请他为自己看相,曰:“我何如人?”“劭不答。又回,劭曰:‘子治世之能臣,乱世之奸雄也。’”一语中的,道出其性格本质,故“操闻言大喜”。吴神仙相西门庆论其“两目雌雄,必主富而多诈;眉抽二尾,一生常自足欢娱”,“泪堂丰厚,亦主贪花;谷道乱毛,号为淫抄”,从此相中,足以看出西门庆狡猾、贪财、好色的性格本质。

相术亦能预言人物命运,这种作用在明清通俗小说中是最为常见的。《魏忠贤小说斥奸书》开端便写相士以相面方式预言了他一生的起起落落:“山根低陷,少年宫坎坷。所喜地角丰隆,中年荣贵。熊腰虎背,他时蟒玉围身;燕颌凤眉,异日威权独把。只是豺声蜂目,必好杀贪财,先主食人,后必自食。若能慈祥正直,可保令终。”相士的预言概括了魏忠贤从少年贫寒,到中年发迹,再到晚年凄凉的毕生



清光绪十五年《增评补像金玉缘》



经历,后果然如此。在这方面尤以《金瓶梅》中仙道相术的预言功能为突出。第二十九回写吴神仙为西门庆一家相面,分析了他们的性格特点,并预言了由此而来的祸福吉凶,且看下表:

表 7-2

| 人物 | 相 | 预言 | 说明 |
|-----|--------------------|-------------|---------------------------------------|
| 西门庆 | 头圆项短 | 必为享福之人 | 概括了西门庆富足纵欲的一生,并预言了他亡于此的命运 |
| | 体健筋强 | 绝是英豪之辈 | |
| | 天庭高耸 | 一生衣禄无亏 | |
| | 地阁方圆 | 晚岁荣华定取 | |
| | 行如摆柳 | 必主伤妻 | |
| | 鱼尾多纹 | 终须劳碌 | |
| | 眼不哭而泪汪汪 心无虑而眉缩缩 | 若无刑克,必损其身 | |
| | 眉抽二尾 | 一生常自足欢娱 | |
| | 根有三纹 | 中岁必然多耗散 | |
| | 奸门红紫 | 一生广得妻财 | |
| | 黄气发于高旷 | 旬日内必定加官 | |
| | 红色起于三阳 | 今岁间必生贵子 | |
| | (其手)细软丰润 | 必享福逸禄之人也 | |
| | (其鼻)乃财星 | 验中年之造化 | |
| | 承浆地阁 | 管末世之荣枯 | |
| 吴月娘 | 面如满月 | 家道兴隆 | 概括了吴月娘端淑的性格特点,并预言了西门庆死后,她持家理财,严整家风的结局 |
| | 面色红润 | 衣食丰足,必得贵而生子 | |
| | 声响神清 | 必益夫而发福 | |
| | 干姜之手 | 女人必善持家 | |
| | 照人之鬓 | 坤道定须秀气 | |
| | 泪堂黑痣 | 若无宿疾必刑夫 | |
| | 眼下皱纹 | 亦主六亲若冰炭 | |



续表 1

| 人物 | 相 | 预言 | 说明 |
|-----|-------------------------------|-----------|--|
| 李娇儿 | 额尖鼻小 | 非侧室,必三嫁其夫 | 预言了西门庆死后,李娇儿重归行院,复为娼女的命运 |
| | 肉重身肥 | 广有衣食而荣华安享 | |
| | 肩耸声泣 | 不贱而孤 | |
| | 鼻梁若低 | 非贫即夭 | |
| 孟玉楼 | 三停平等 | 一生衣禄无亏 | 概括了孟玉楼一生三嫁的婚姻结局,最终与李衙内和睦相守 |
| | 六府丰隆 | 晚岁荣华定取 | |
| | 月孛光辉 | 平生少疾 | |
| | 年宫润秀 | 到老无灾 | |
| | 口如四字神清彻 威媚兼全财命有 温厚堪同掌上珠 | 终主刑夫两有余 | |
| 潘金莲 | 发浓鬓重 | 多淫 | 概括了潘金莲淫乱的性格及害夫的行为,并预言了她最终将死于非命的结局 |
| | 光斜中视 | | |
| | 脸媚眉弯 | | |
| | 身不摇而自颤 | | |
| | 面上黑痣 | 必主刑夫 | |
| | 人中短促 | 终须寿夭 | |
| 李瓶儿 | 皮肤香细 | 乃富室之女娘 | 概括了李瓶儿温柔敦温的性格及其与西门庆的婚姻生活的幸福,并预言了因得夫宠而致死的结局 |
| | 容貌端庄 | 乃素门之德妇 | |
| | 眼光如醉 | 主桑中之约 | |
| | 眉靥渐生 | 月下之期难定 | |
| | 卧蚕明润而紫色 | 必产贵儿 | |
| | 体白肩圆 | 必受夫之宠爱 | |
| | 根上昏沉 | 常遭疾厄 | |
| | 福星明润 | 频过喜祥 | |
| | 山根青黑 | 三九前后定见哭声 | |
| | 法令细缠 | 鸡犬之年焉可过 | |

续表2

| 人物 | 相 | 预言 | 说明 |
|-----|-----------|---------|--------------------------------------|
| 孙雪娥 | 体矮声高 | 一生冷笑无情 | 概括了孙雪娥心计颇深且喜旁观他人之祸的性格 |
| | 额尖鼻小 | 做事机深内重 | |
| | 出谷迁乔 | 后来必主凶亡 | |
| 春梅 | 五官端正 | 禀性要强 | 概括了春梅高强的禀性,并预言了她将于西门庆死后再嫁,且夫贵妻荣的幸福生活 |
| | 骨格清奇 | | |
| | 发细眉浓 | 为人急躁 | |
| | 神急眼圆 | | |
| | 山根不断 | 必得贵夫而生子 | |
| | 两额朝拱 | 主早年必戴珠冠 | |
| | 行步若飞仙 | 必益夫而得禄 | |
| | 声响神清 | 三九定然封赠 | |
| | 左口角下只一点黑痣 | 主常沾啾唧之灾 | |
| | 右腮一点黑痣 | 一生受夫爱敬 | |

由上表可见相术在《金瓶梅》人物描写上起到了巨大的作用。它用极其简单的语言准确地勾画了人物特征,由于有了这种高度概括,全书情节虽才推进到第二十九回,但人物的基本特性已确定无疑,由此而带来的人生结局也被揭示出来。对此,张竹坡指出:“此回乃一部大关键也,上文二十八回一一写出之人,至此回方一一为之遥断结果。……直谓此书至此结变可。”

明清小说用相术写人亦有儒释道融合的痕迹,即积善修德可以改变自己的恶相。《喻世名言》卷九《裴晋公义还原配》写裴度的面相经道士看过后,认为“纵理人口,法当饿死”,但其归还所拾玉带、救助难女的善行却改变了此相,不但饿纹消除,而且还封爵拜相。同样的例子还见于《初刻拍案惊奇》卷二一《袁尚宝相术动名卿,郑舍人阴功叨世爵》,王部郎的小厮兴儿因相士袁尚宝断言为“相能妨主”,将“使宅上人眷不宁”而被逐出部郎府,后兴儿归还所拾到的一



大包银子于失主,这一善举令兴儿转运,“满面阴德纹起”,“骨相已变”,一扫先头的晦气,不但无需再卖身为奴,而且还身披青紫,官居指挥使。

综上所述,仙道观念深入渗透在明清通俗小说的人物刻画中,强化人物的神秘性,提高读者的阅读兴趣。但同时也带来了负面影响,即人物过于简单化、脸谱化,不能不说这是一种憾事。



结 语

以上各章着重剖析了古代仙道小说在其历史演变中所表现出来的阶段性特点。从弘扬道教理论到赞颂世俗生活,这一文学现象的发展经历了漫长的过程。受道教神仙观念促动而形成的中国古代仙道小说在文学发展史上留下了难以磨灭的痕迹,它既有着深远的文学价值,也包含着巨大的文化意义。

从哲学层面来看,仙道小说构成了古代生命哲学的补充,弘扬了生命意识。古代先民充分认识到生命是宝贵的,它是天地神统的体现。《尚书·泰誓》曰:“惟天地父母,惟人万物之灵。”《孝经·圣治》曰:“天地之性,人为贵。”人类的生命是宇宙万物的精华。《太平经》曰:“夫寿命,天之重宝也”,“夫人者,乃天地之神统也。灭者,名为断绝天地神统,有可伤败于天地之体,其为害甚深。”^①生命与天地一脉,伤害生命将要受到天罚。生命的宝贵还在于它的难得,《诗经》祭祀诗呼唤“万寿无疆”、“万寿无期”。《左传·昭公二十年》曰:“齐侯(景公)至自田,晏子侍于遄台……饮酒乐。公曰:‘古而无死,其乐若何?’”齐国宗庙祭器多言“难老”,进而“毋死”。《文选》载汉武帝《秋风辞》曰:“欢乐极兮哀情多,少壮几时兮奈老何!”^②人类早就用各种方式述说着乐生恶死的心愿,正如《史记·太史公自

① 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第22、80页。

② 萧统编、李善注:《文选》,上海古籍出版社1986年版,第2026页。





序》所说：“凡人所生者神也，所托者形也。……形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。”^①对于这一心态，《太平经》做了准确的总结：“人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也。”^②

如此珍贵的生命理应是充满欢乐的。因此，神仙思想和仙道小说渲染适意的、快乐的人生，展示了古代先民生命哲学的世俗层面。对于仙道小说的精神特质，袁珂先生指出，它是以长生不死为中心思想和主要内容的，其实质必然是个人主义和利己主义。它和古代神话表达的那种神人奋斗牺牲、拯担济民之责的精神是不同的。的确，仙人们无需背负儒家文化的任重道道远，又不必像庄子那样让自己的心灵在痛苦的哲学思考中扭曲，人生的价值在于最大限度地拥有自由享乐。为此，仙人们表现出了锲而不舍的执着与痴迷，神仙学说的实质是久受压抑的自然人性的高扬。傅勤家《中国道教史》指出了儒释道三家在生死观上的差异：“儒畏天命，修身以俟；佛亦谓此身根尘幻合，业不可逃，寿终有尽；道教独欲长生不老，变化飞升，其不信天命，不信业果，力抗自然，勇猛何如耶！”^③神仙家们对人生的设计满足了人性需求。正如皇甫湜《出世篇》所描摹的那样：“……食之不饫饫不尽，使人不陋复不愚。旦旦狎玉皇，夜夜御天姝。……”^④人类几种基本欲望之无限度地扩张是神仙思想产生的基础。它没有阶级属性区分，是古代先民整体心理的积淀。贵生、长寿与享受是不可分的。怎样才能让生命保持真实的存在而不是虚化于精神的逍遥游中？曰：修道成仙，故仙道小说的诞生成为先哲们对生命困惑的回答。小南一郎在《中国的神话传说与古小说》中提出，道教的神仙追求“不是追求达到超越现世的崇高目标的意志，相反可以说

① 《史记》卷一三〇，中华书局 1959 年版，第 3292 页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 80 页。

③ 傅勤家：《中国道教史》，上海书店 1990 年版，第 241 页。

④ 《全唐诗》卷三六九，中华书局 1960 年版，第 4151 页。



是最大限度地追求现世欲望的满足。”^①

梅新林《仙话——人神之间的魔幻世界》指出：“生命悲剧最主要的也不外乎人类在时空两个方面的种种局限。具体地说，就是由时间的局限产生‘死亡恐惧——生命毁灭感’，由空间的局限产生‘尘世束缚——生命不自由感。’”^②仙道小说还表现了我国古代先民对生命哲学的特殊认识：肉体能够和精神一样求得永存。这种小说闪烁着我国古代先民生命哲学的独特光芒。像世界各民族一样，我国古代先民很早就有了自己的图腾崇拜，但很快就转化为祖先崇拜了。因为，我国有着较为特殊的地理位置，东、南临海，北和西北是沙漠，西南则崇山耸立，据此形成了一个相对封闭的、易于统一的环境，统一要求群体是团结的，群体的组成必须以共同的崇拜来维系，于是祖先崇拜应时而生。信奉万物有灵的先民认为精神是不灭的，祖先的精神是流传着的。神仙家们解决人的终极关怀时，则强调精神肉体的双项永存。这一观念的理论源头当出自道家。《老子》第六章曰：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”^③《列子·天瑞篇》引此章张湛注：“至虚无物，故谓谷神；本自无生，故曰不死。”^④严复《老子道德经评点》亦曰：“以其虚，故曰谷；以其因应无穷，故称神。以其不屈愈出，故曰不死。”何为玄牝？《说文》释牝曰：“畜母也。”宋人苏辙《老子解》曰：“玄牝之门，言万物自是出也。天地根，言天地自生也。”这说明，道即是生命的本源，“道生一，一生二，二生三，三生万物也。”^⑤《庄子·大宗师》中南伯子葵问女偶曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”对方回答：“吾闻

① [日]小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，中华书局1993年版，第209页。

② 梅新林：《仙话——人神之间的魔幻世界》，上海三联书店1992年版，第10页。

③ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第85页。

④ 杨伯峻：《列子集释》卷一，中华书局1979年版，第3~4页。

⑤ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第232页。



道矣。”^①谷神即为道,它以虚无的状态存在着的,这种虚无却是气,故绵延无穷,也就是说气是构成万物的唯一质料。在一元论的思维中,万物之源的气只有轻浊之分。所以,精神和肉体是同质的,既然精神是永恒的,那么肉体当然也应永恒的。这种思想源泉滋养了神仙方术。特殊的生存环境促成了特殊的生命哲学。总之,仙道小说以文学样式描摹了时人的心态,正如王瑶《中古文学史论集·方士与小说》所说:“一个人修成神仙以后,就可以长生不老,不食五谷,无忧无虑,云游仙山。…神仙是不愁衣食和生死疾病的。”这从侧面表露了传统文化的风貌。

从政治层面来看,古代仙道小说一度成为道士们干禄的工具。他们极尽能事地宣传神仙理论,“使冥迹之奥,昭然显著。”如此自神其术除却虔诚的信仰外,干禄这一实际目的也是不应忽视的。小说便是他们朝谒王贵、跻身廊庙的工具。《后汉书·方术列传》载方士的社会地位是很低的:“通儒硕生,忿其奸妄不经,奏议慷慨,以为宜见藏摈。”^②身居下贱,却心比天高,像经生儒士一样,方士也想乘机腾达。《三国志·魏书·管辂传》注引辂别传云:“乐与季主论道,不欲与渔父同舟,此吾志也。”^③汉武帝时的栾大、李少君贵震天下,盖“挟神书异籍”干政,此后亦不乏于时,仙道小说便是进谒的神书之一。晚唐五代的道士杜光庭创作了很多仙道小说,出自他笔下的《仙传拾遗》、《神仙感遇传》在社会上相当有影响,他也因此受到统治者的重视,受封为青光禄大夫等职。这种风气在明代亦盛,所不同的是,明代的方士已不满足于仅仅贡献仙道秘籍了,而转向直接进贡各种仙丹神药。杨启樵在《明清皇室与方术》中指出:“宪宗之世,僧道杂流每假方术而擢高等,其最著者厥为李孜省”,“他如邓常恩、赵

① 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局1983年版,第183页。

② 《后汉书》卷八二上,中华书局1965年版,第2705页。

③ 《三国志》卷二九,中华书局1959年版,第812页。



玉芝、凌中、顾环、顾经、曾克彰、黄大红、江怀、李成等，俱以市井庸流、穿窬小辈，或假金丹为射利之策，或作淫巧为迎身之媒。”^①仙籍虽换成了秋石方，其目的却一如既往。故此，特定历史时期仙道小说的使命也是多重的，借仙道秘籍来跻身廊庙成为道士介入到政治体系中的一种手段。

从宗教层面来看，古代仙道小说保存和介绍了许多方术知识，以文学手段传播了宗教文化。例如怎样才能成仙，小说提及了两种途径：服不死药和修炼。依靠仙人的不死药，求得长寿、飞升是初始仙话的方式。前文提过的窃不死药以奔月的嫦娥是这方面的早期记载。初始仙道小说中人的主动修为很差，只能仰仗掌握不死药的神仙恩赐。随着方术的发展，求仙手段亦有了长足的进步。世人只要积极修炼，完全可以修成仙体的。在小说的记录中，修炼分为内修和外修。内修指的是精神修炼，以“去物欲、简尘事”，清静无为、离境坐忘为核心要求。《庄子·在宥》曰：“必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。”^②《汉武帝内传》载汉武帝“数招方术祭山岳祠灵中神祷河水，亦为勤矣，而不获”，是因他“胎性暴，胎性淫，胎性奢，胎性酷，胎性贼，五者恒含于荣卫之中，五藏之内，虽获良，固难愈也”，“此五事者皆是截身之刀锯，刳命之斧斤矣”。寡欲清心、宁神安形的内修至关重要。

仅有内修是不够的，还需辅之以外养，先秦两汉小说中提到的外养有服食、导引、行气、房中术。服食，分为草木金石两种。草木主要是黄精、枸杞根、茯苓、灵芝、松叶；金石包括朱砂、云母、石钟乳、黄金等。《列仙传》中的众仙皆好服食：“偃佺者……好食松实”；“方回者……炼食云母”；“关令尹喜者……善内学，常服精华。”^③草木有益气

① 杨启樵：《明清皇室与方术》，上海书店出版社2004年版，第51、58页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第279页。

③ 王叔岷：《列仙传校笺》，中华书局2007年版，第11、16、21页。



补血之效,金石至坚至固,象征永存,故神仙家颇好此二物。导引,即以“摇筋骨,动肢体”的屈伸运动来宣导气血。华佗是熊经鸟伸导引功法的高手。《列仙传》的彭祖“历夏至殷末,八百余岁”,不仅归功于“常食桂芝”,而且与“善导行气”有关。^①房中术,即男女合气之术,神仙家很重视,《汉书·艺文志》认为“乐而有节,则和平寿考”^②。《汉武故事》载汉武帝“能三日不食,不能一时无妇人;善行导养术,故体常壮悦”^③。《列仙传》女丸通“养性交接之术”,与诸少年止宿,“如此三十年,颜色更如二十”^④。最有趣莫过于《汉武故事》中霍去病的遭际了。光彩照人的神君怜其病笃,“精气少,寿命不长”,欲行交接之术以“太一精补之”^⑤,延其性命,却遭这位不解风情的武夫坚拒,神君羞惭而返,霍去病亦丧命身亡,房中术的养生学价值可见一斑。任何宗教除却深奥的哲理、教义外,还要具备一套世俗性的仪式、规定、章程等。世俗部分的宣传方式多种多样,依托文学而传播乃是其一,正是在这一过程中,宗教于民间扎根成长起来了,仙道小说和神仙方术的互动关系可为一个较好的佐证。

总之,神仙曾一度覆盖了古代小说领域,成为小说产生的原生动力,林林总总的神仙现象使每一阶段的小说别具风采。反之,仙道小说的流传又推动了神仙方术的演进与传播,二者的关系是相互依存、融合的,故在中国文化史上,这一历史阶段的小说意义非凡,其文学价值早有定论,在笔者看来,它的文化意义也是值得细细开掘的。

① 王叔岷:《列仙传校笺》,中华书局2007年版,第38页。

② 《汉书》卷三〇,中华书局1962年版,第1779页。

③ 《汉武故事》,《鲁迅辑录古籍丛编》第1卷,人民文学出版社1999年版,第438页。

④ 王叔岷:《列仙传校笺》,中华书局2007年版,第156页。

⑤ 《汉武故事》,《鲁迅辑录古籍丛编》第1卷,人民文学出版社1999年版,第427页。





主要参考书目

古籍资料

1. 孙诒让:《周礼正义》,中华书局 1987 年版。
2. 郑玄注、孔颖达疏:《礼记集解》,北京大学出版社 1999 年版。
3. 杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局 1990 年版。
4. 段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版。
5. 张玉书:《佩文韵府》,上海古籍书店 1983 年版。
6. 司马迁:《史记》,中华书局 1959 年版。
7. 班固:《汉书》,中华书局 1962 年版。
8. 范曄:《后汉书》,中华书局 1965 年版。
9. 陈寿:《三国志》,中华书局 1959 年版。
10. 房玄龄等:《晋书》,中华书局 1974 年版。
11. 李延寿:《南史》,中华书局 1975 年版。
12. 魏徵:《隋书》,中华书局 1973 年版。
13. 刘昫等:《旧唐书》,中华书局 1975 年版。
14. 欧阳修、宋祁:《新唐书》,中华书局 1975 年版。
15. 脱脱:《宋史》,中华书局 1985 年版。
16. 司马光:《资治通鉴》,中华书局 1956 年版。
17. 毕沅:《续资治通鉴》,中华书局 1957 年版。
18. 夏燮:《明通鉴》,中华书局 1959 年版。
19. 李林甫等:《唐六典》,中华书局 1992 年版。





20. 郑处海、裴廷裕:《明皇杂录·东观奏记》,中华书局 2006 年版。
21. 王溥:《唐会要》,上海古籍出版社 1991 年版。
22. 郑晓:《今言》,中华书局 1984 年版。
23. 郑樵:《通志二十略》,中华书局 1995 年版。
24. 韦述撰、辛德勇辑校:《两京新记辑校》,三秦出版社 2006 年版。
25. 孟元老撰、伊永文笺注:《东京梦华录笺注》,中华书局 2006 年版。
26. 周密:《武林旧事》,中华书局 2007 年版。
27. 《国家图书馆藏明代孤本方志选》,中华全国图书馆文献缩微复制中心 2000 年版。
28. 《中国地方志集成》山东府县志辑,凤凰出版社 2004 年版。
29. 马非百:《盐铁论简注》,中华书局 1984 年版。
30. 高士宗:《黄帝内经直解》,科学技术文献出版社 1982 年版。
31. 欧阳询:《艺文类聚》,上海古籍出版社 1982 年版。
32. 李昉等:《太平御览》,中华书局 1960 年。
33. 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版。
34. 张华:《博物志》,汪绍楹校证,中华书局 1980 年版。
35. 干宝:《搜神记》,汪绍楹校注,中华书局 1979 年版。
36. 陶潜:《搜神后记》,汪绍楹校注,中华书局 1981 年版。
37. 王嘉:《拾遗记》,中华书局 1981 年版。
38. 刘敬叔《异苑》,中华书局 1996 年版。
39. 李肇:《唐国史补》,上海古籍出版社 1979 年版。
40. 王谠撰、周勋初校证:《唐语林校证》,中华书局 1987 年。
41. 王定保:《唐摭言》,三秦出版社 2011 年版。
42. 李时人、詹绪左:《游仙窟校注》,中华书局 2010 年版。
43. 王仁裕:《开元天宝遗事》,中华书局 2006 年版。



44. 李昉:《太平广记》,中华书局 1961 年版。
45. 魏泰:《东轩笔录》,中华书局 1983 年版。
46. 庄绰:《鸡肋编》,中华书局 1983 年版。
47. 刘永翔:《清波杂志校注》,中华书局 1994 年版。
48. 刘昌诗:《芦浦笔记》,中华书局 1986 年版。
49. 王楙:《燕翼诒谋录》,中华书局 1981 年版。
50. 罗烨:《新编醉翁谈录》,辽宁教育出版社 1998 年版。
51. 沈德符:《万历野获编》,中华书局 1959 年版。
52. 陶宗仪:《说郛三种》,上海古籍出版社 1988 年版。
53. 钱泳:《履园丛话》,中华书局 1979 年版。
54. 吴承恩:《西游记》,人民文学出版社 1980 年版。
55. 兰陵笑笑生:《金瓶梅词话》,人民文学出版社 1985 年版。
56. 冯梦龙:《古今小说》,人民文学出版社 1958 年版。
57. 曹雪芹、高鹗:《红楼梦》,人民文学出版社 1982 年版。
58. 洪楸:《清平山堂话本》,上海古籍出版社 1992 年版。
59. 鲁迅:《鲁迅辑录古籍丛编》,人民文学出版社 1999 年版。
60. 《古本小说丛刊》,中华书局 1987 年版。
61. 《古本小说集成》,上海古籍出版社 1990 年版。
62. 张廷华:《香艳丛书》,人民文学出版社 1992 年版。
63. 陈鼓应:《老子注释及评介》,中华书局 1984 年版。
64. 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局 1983 年版。
65. 刘文典:《淮南鸿烈集解》,中华书局 1989 年版。
66. 魏伯阳撰、仇兆鳌集注:《古本周易参同契集注》,上海古籍出版社 1989 年版。
67. 王明:《太平经合校》,中华书局 1960 年版。
68. 杨伯峻:《列子集释》,中华书局 1979 年版。
69. 刘向、葛洪:《列仙传·神仙传》,上海古籍出版社 1990 年版。



70. 王叔岷:《列仙传校笺》,中华书局 2007 年版。
71. 葛洪撰、胡守为校释:《神仙传校释》,中华书局 2010 版。
72. 葛洪:《抱朴子》,上海古籍出版社 1990 年版。
73. 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局 1985 年版。
74. 张君房:《云笈七签》,中华书局 2003 年版。
75. 张伯端著,董德宁、刘明一、朱元育注:《悟真篇三家注》,华夏出版社 1989 年版。
76. 《文渊阁四库全书》子部道家类,上海古籍出版社 2003 年版。
77. 《道藏》,北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
78. 《道藏要籍选刊》,上海古籍出版社 1989 年版。
79. 陈垣:《道家金石略》,文物出版社 1988 年版。
80. 王宗昱:《金元全真教石刻新编》,北京大学出版社 2005 年版。
81. 中国道教协会研究室:《道教史资料》,上海古籍出版社 1991 年版。
82. 洪兴祖:《楚辞补注》,中华书局 1983 年版。
83. 郭茂倩:《乐府诗集》,中华书局 1979 年版。
84. 萧统编、李善注:《文选》,上海古籍出版社 1986 年版。
85. 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局 1958 年版。
86. 董诰:《全唐文》,中华书局 1983 年版。
87. 《全唐诗》,中华书局 1960 年版。
88. 戴明扬:《嵇康集校注》,人民文学出版社 1962 年版。
89. 余冠英选注:《三曹诗选》,人民出版社 1979 年版。
90. 龚斌:《陶渊明集校笺》,上海古籍出版社 1996 年版。
91. 瞿蜕园、朱金城:《李白集校注》,上海古籍出版社 1980



年版。

92. 马其昶:《韩昌黎文集校注》,上海古籍出版社 1986 年版。
93. 张锡厚:《王梵志诗校辑》,中华书局 1983 年版。
94. 谭处端:《谭处端集》,齐鲁书社 2005 年版。
95. 黄省曾:《难八字射绝论》,《文渊阁四库全书》集部。
96. 陈延杰:《诗品注》,人民文学出版社 1961 年版。
97. 范文澜:《文心雕龙注》,人民文学出版社 1958 年版。
98. 傅璇琮主编:《唐才子传校笺》,中华书局 1987 年版。
99. 杨宝忠:《论衡校笺》,河北教育出版社 1999 年版。

目录提要

1. 纪昀:《四库全书总目提要》,河北人民出版社 2000 年版。
2. 杨守敬:《日本访书志》,《续修四库全书》史部目录类 930 册。
3. 孙楷第:《日本东京所见的中国小说书目》,人民文学出版社 1981 年版。
4. 孙楷第:《中国通俗小说书目》,人民文学出版社 1982 年版。
5. 程毅中:《古小说简目》,中华书局 1981 年版。
6. 柳存仁:《伦敦所见中国小说书目提要》,书目文献出版社 1982 年版。
7. 袁行霈、侯忠义:《中国文言小说书目》,中华书局 1981 年版。
8. 江苏省社会科学院明清小说研究中心文学研究所:《中国通俗小说总目提要》,中国文联出版公司 1990 年版。
9. 宁稼雨:《中国文言小说总目提要》,齐鲁书社 1996 年版。
10. 李剑国:《唐五代志怪传奇叙录》,南开大学出版社 1993 年版。
11. 李剑国:《宋元传奇叙录》,南开大学出版社 1997 年版。
12. 陈桂声:《话本叙录》,珠海出版社 2001 年版。



近人著作

1. 陈鼓应主编:《道家文化研究》1~25辑,上海古籍出版社1992~2010年版。
2. 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社1980年版。
3. 程毅中:《神怪情侠的艺术世界》,中共中央党校出版社1994年版。
4. 程毅中:《宋元小说研究》,江苏古籍出版社1998年版。
5. 程毅中:《宋元小说家话本集》,齐鲁书社2000年版。
6. 傅勤家:《中国道教史》,上海书店1990年版。
7. 葛兆光:《道教与中国文化》,上海人民出版社1987年版。
8. 葛兆光:《想像力的世界:道教与唐代文学》,现代出版社1990年版。
9. 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003年版。
10. 荀波:《道教与神魔小说》,巴蜀出版社1999年版。
11. 侯忠义:《中国文言小说史稿》,北京大学出版社1990年版。
12. 胡孚琛:《魏晋神仙道教》,人民出版社1989年版。
13. 胡胜:《明清神魔小说研究》,中国社会科学出版社2004年版。
14. 胡士莹:《话本小说概论》,中华书局1980年版。
15. 黄景春:《中国古代小说仙道人物研究》,广西师范大学出版社2006年版。
16. 李丰懋:《六朝隋唐仙道类小说》,台湾学生书局1986年版。
17. 李丰懋:《仙境与游历:神仙世界的想象》,中华书局2010年版。
18. 李剑国:《唐前志怪小说史》,南开大学出版社1984年版。
19. 李剑国:《宋代传奇集》,中华书局2001年版。



20. 李养正:《道教经典论稿》,华夏出版社 1997 年版。
21. 林辰:《神怪小说史》,浙江古籍出版社 1998 年版。
22. 刘敏:《天道与人心:道教与中国小说传统》,中国社会科学出版社 2007 年版。
23. 刘咸炘:《道教征略》,上海科学技术文献出版社 2010 年版。
24. 罗宗强:《玄学与魏晋士人心态》,浙江人民出版社 1991 年版。
25. 卢国龙:《道教哲学》,华夏出版社 1998 年版。
26. 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社 1973 年版。
27. 梅新林:《仙话——人神之间的魔幻世界》,上海三联书店 1992 年版。
28. 南怀瑾:《禅宗与道家》,复旦大学出版社 2007 年版。
29. 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社 1990 年版。
30. 谭正璧:《话本与古剧》,上海古籍出版社 1985 年版。
31. 唐富龄:《清代文学史》,武汉大学出版社 1991 年版。
32. 闻一多:《闻一多全集》,三联书店 1982 年版。
33. 王汝涛:《全唐小说》,山东文艺出版社 1993 年版。
34. 王孝廉:《中国的神话世界》,作家出版社 1991 年版。
35. 王瑶:《中古文学史论》,北京大学出版社 1986 年版。
36. 吴光正:《中国古代小说的原型与母题》,社会科学文献出版社 2002 年版。
37. 吴志达:《明代文学史》,武汉大学出版社 1991 年版。
38. 谢桃枋:《中国市民文学史》,四川人民出版社 1997 年版。
39. 严耀中:《中国宗教的生存哲学》,学林出版社 1991 年版。
40. 袁珂:《中国神话史》,上海文艺出版社 1988 年版。
41. 杨启樵:《明清皇室与方术》,上海书店出版社 2004 年版。
42. 詹石窗:《南宋金元的道教》,上海古籍出版社 1989 年版。
43. 詹石窗:《道教文学史》,上海文艺出版社 1992 年版。



44. 张锦池:《西游记考论》,黑龙江教育出版社 1997 年版。
45. 张锦池:《中国四大古典小说论稿》,华艺出版社 1993 年版。
46. 张庆民:《魏晋南北朝志怪小说通论》,首都师范大学出版社 2000 年版。
47. 宗白华:《美学散步》,上海人民出版社 1981 年版。
48. [日]内田道夫:《中国小说世界》,上海古籍出版社 1992 年版。
49. [日]窪德忠:《道教史》,上海译文出版社 1987 年版。
50. [日]小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,中华书局 2006 年版。
51. [荷]高罗佩:《中国古代房内考》,上海人民出版社 1990 年版。



后 记

拙著是在我 1999 年博士论文的基础上修订而成的。

1996 年,我考入上海师范大学人文学院,师从孙逊先生攻读中国古代文学专业的博士研究生,研究方向为中国古代小说。在读期间,我得到了恩师的精心指导。孙先生拥有独到的学术眼光,拙文从选题到写作,从每一单篇的撰稿、发表到博士论文最终全部完成,先生都付出了许多时间和辛劳,令我十分感动。师母孙菊园先生,不仅时常在学术上为我指点迷津,还给了我许多人生的教益,这些温馨的记忆,是我人生最宝贵的财富。

回顾求学经历,我深深感念远在故乡哈尔滨师范大学的硕士导师张锦池先生、邹振先先生。两位恩师治学严谨,最早为我指明了学术之路,使我感受到研究之乐。十五年前,我萌生读博士的想法时,又蒙张先生鼎力推荐,使我梦想成真。在学术刚起步时,能得到恩师的关爱,至今想来,倍感幸运。

我还要衷心感谢上海财经大学人文学院许建平教授、裴毅然教授、张觉教授的大力支持,若没有裴教授的热心督促和白振奎教授的耐心解疑,这本戈戈小书,恐无杀青之日。

最后,小书的出版得到夫君许全胜的鼎力襄助,也是我不能忘怀的。

2011 年初夏,柳岳梅于海上寓所