



凤凰文库  
海外中国研究系列

刘东主编

〔美〕康儒博 著  
顾漩 译



# 修仙

MAKING TRANSCENDENTS

古代中国的修行与社会记忆

*Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*

江苏人民出版社

求神问仙是中国中古时期宗教表达的重要形式，也为道教的产生奠定了基础。一直以来，中古时期的仙和修仙者都被描绘成一群神秘、隐匿的人。而康儒博在这项开创性研究中的看法则大异其趣。康氏认为，仙并未脱离社会，仙仅仅是诸多社会角色中的一个宗教角色，且在这种映照之下得以成立。修仙者不是绝世的，他们要在社会环境中寻求治病救人、预测未来、述异志怪的能力。该书融合了多元的理论方法和坚实的中国古代文献，在此基础上细致入微地分析了修仙者的社会角色和社会互动。它对修仙作为一种社会氛围的描摹非常新颖，它所提出的研究范式对理解其他社会中的圣人角色也具有创造性。该书先后获得美国宗教学会2010年度宗教研究杰出著作奖和美国亚洲学会2011年度列文森奖。

《修仙》一书在理论方法上的严谨缜密、在研究视野上的广泛比较、对学术前沿的熟练掌握，使之无疑将会改变中国早期宗教史的研究格局。对中古中国和神秘主义感兴趣的学者、学生，都有必要阅读这本书。

——祁泰履（Terry Kleeman），科罗拉多大学东亚系教授

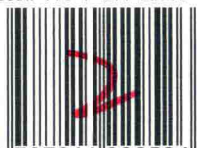
这本书将中文文献带入了更大范围的宗教研究对话中，它无疑会成为一本经典。

——普鸣（Michael Puett），哈佛大学东亚语言与文明系教授



上架建议：历史

ISBN 978-7-214-22952-6



9 787214 229526 >

定价：58.00 元



凤凰文库  
海外中国研究系列

刘 东 主编

「美」康儒博 著  
顾 漩 译



# MAKING TRANSCENDENTS 修仙

古代中国的修行与社会记忆  
*Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

修仙:古代中国的修行与社会记忆/(美)康儒博著;  
顾漩译. —南京:江苏人民出版社,2019. 3  
(凤凰文库·海外中国研究系列)  
书名原文:Making Transcendents; Ascetics and  
Social Memory in Early Medieval China  
ISBN 978-7-214-22952-6  
I. ①修… II. ①康… ②顾… III. ①道教—研究—  
中国—古代 IV. ①B958  
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 271504 号

Making Transcendents; Ascetics and Social Memory in Early Medieval China by Robert  
Ford Company  
Copyright © 2009 by University of Hawai'i Press.  
Simplified Chinese edition copyright © 2018 by Jiangsu People's Publishing House. All  
rights reserved.  
江苏省版权局著作权合同登记号:图字 10-2013-214 号

书 名 修仙:古代中国的修行与社会记忆

著 者 [美]康儒博  
责 任 编 辑 卞清波  
特 约 编 辑 孙海彦  
责 任 校 对 康海源  
装 帧 设 计 陈 婕  
出 版 发 行 江苏人民出版社  
出版社地址 南京市湖南路 1 号 A 楼,邮编:210009  
出版社网址 <http://www.jspph.com>  
照 排 江苏凤凰制版有限公司  
印 刷 江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司  
开 本 652 毫米×960 毫米 1/16  
印 张 19 插页 4  
字 数 217 千字  
版 次 2019 年 3 月第 1 版 2019 年 3 月第 1 次印刷  
标 准 书 号 ISBN 978-7-214-22952-6  
定 价 58.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)





凤凰文库  
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团  
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

凤凰文库·海外中国研究系列

主    编    刘  东

项目总监    王保顶

项目执行    卞清波



## “海外中国研究系列”总序

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人惊讶的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者移译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这个系列不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使

读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东



未能至，望见之焉。

——司马谈、司马迁，《史记》

永恒与时光难舍难分。

——Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

## 致 谢

人们常常认为,研究与写作是孤独的;幸运的是,事实并非如此。我要感谢祁泰履(Terry Kleeman)、Lisa Bitel 和 John R. McRae,还有夏威夷大学出版社的一名匿名评审人,他们在百忙之中为我审读书稿。我也要感谢那些为不同章节提出过建议的学者,他们是柏夷(Steve Bokenkamp)、那体慧(Jan Nattier)、施珊珊(Sarah Schneewind)、柯嘉豪(John Kieschnick)、劳格文(John Lagerwey)、梅维恒(Victor Mair)以及来自著名的印第安纳大学宗教研究所的同事们(特别是 Richard Miller、David Haberman、David Brakke、Nancy Levene 和 Shaul Magid,一场院系座谈会令我收获良多)。Lynn Dodd Swartz 则为书中的插画提供了十分关键的技术支持。善良的 Sylvie Hureau 为我最后的修改提供了鼓舞人心的环境。还有许许多多的同事、朋友和学生,他们都为我的创作提供了形形色色的帮助,限于篇幅,在此无法一一致谢。正因为有了大量学者的工作,我的研究才成为可能。

我也要感谢各个院校和团体,正是它们,使我能够及早地提出自己的想法。它们是:法国巴黎高等研究实践学院(劳格文组织了一场大型讨论会,还邀请我前去演讲)、剑桥大学三一学院(Roel Sterckx 组织了一

场关于宗教和食物的讨论,令人印象深刻)、新加坡国立大学(Alan Chan 和 Y. K. Lo 组织了会议)、哈佛燕京学社、费正清中心以及哈佛东亚语言文化系(我的朋友普鸣[Michael J. Puett]和田晓菲组织了若干场读书会)、波士顿大学、南加州大学、芝加哥大学(田菱[Wendy Swartz]组织了一期中古中国工作坊)、斯沃斯穆尔学院、洛杉矶加州大学、伊利诺伊大学、美国宗教学会和亚洲研究学会。其中一些活动得到了蒋经国基金会、美国学术团体委员会、芝加哥大学出版社、E. J. Brill 等机构的支持。正是有了这些机构的大力支持,人文学科的研究工作才成为可能。

南加州大学批准的公休假使我得以完成初稿。特别感谢南加州大学文理学院的院长和诸位同仁,他们为我提供了良好的研究环境;也要感谢 Don Miller 和宗教学院提供的出版基金。

夏威夷大学出版社的执行总编 Patricia Crosby、总编 Ann Ludeman 和众多工作人员是一群可爱的伙伴。他们和优秀又温柔的文案编辑 Margaret Black 一道,组成了我梦想中的出版小组。能够与他们合作,真是太幸运了。

这本书若干部分的早期版本已经或者即将以文章或连载的形式发表在其他地方。我也要感谢相应的出版工作者,有了他们的许可,我才可以重新出版修正后的版本。他们是:Koninklijke Brill N. V. 和 Palgrave Macmillan(第 3 章)、芝加哥大学出版社(第 4 章)、纽约州立大学出版社(第 5 章)以及 Koninklijke Brill N. V. (第 6 章)。

最后,我要向 Lee Ann Sherry 表达我最深切的谢意,你的鼓励和支持是我写作的动力;感谢 Linda Campany,你给予我的帮助超乎你的想象;还有 Chris Campany,你是我生命中的瑰宝,请让我将这本书献与你。

## 序

在道士(Daoist<sup>①</sup> priest)、道教经文出现之前,在佛经、佛教形象沿着丝绸之路、顺着海岸传入中国之前,在庙宇、道观这样修道者聚集的地方出现之前,中国就已经存在着一种松散的传统,我将这一系列的观念、修行方法称为“修仙”。它的主要要素在公元前三世纪末期就已经出现了,到公元元年前后得到了完善,在公元二、三世纪以及公元四世纪早期的文本中则出现得越来越频繁。通过秘传的灵性修炼方法,那些修仙成功的人就会成为“仙”(我们称之为“immortals”“transcendents”或者“ascendants”<sup>②</sup>):他们寿命相当长,甚至不会死去;他们拥有神一样的能力、拥有属于神仙的地位;关于他们的记忆保存在口头叙事、书面叙事以及宗教场所中。但是,这样一套松散的传统并没有固定的名字;在后来的文本中,它们被称为“仙道”,所使用的修行方法则被称为“仙术”。

在一个尊崇祖先、以父系氏族为核心的文化中,却出现了一套追求个人肉体不死、追求成仙的传统,这让我惊奇。或许每一种文化都在集

---

① 一些非专业的读者可能会更熟悉过去的另外一种拼法“Taoist”。相似地,“xian”有时候也可以用罗马字母拼成“hsien”。

② 我将在第一章末尾处进一步讨论这个术语和相关的几种翻译方式。

体永生和个人永生的抉择之间斗争着。古美索不达米亚地区阿卡德人的史诗中说,英雄 Gilgamesh 寻找一种能够让人不死的植物;他失败了,但是通过高尚的行为、通过他所在的城市 Uruk 墙上留下的记录,他达到了另一种文化形式的不死,这种不死凭借的是社会记忆。<sup>①</sup>可以说, Gilgamesh 获得了极大的成功,虽然他的文化早已灰飞烟灭,但我们仍然能够读到、能够谈论他的故事。而从马达加斯加的 Bara 人那里,我们最近获得了这样的传说,讲述死亡的起源:“上帝让第一个男人和第一个女人选择死亡的方式。一种是像月亮那样死去,可以不断重生;另一种则是像树那样死去,但是他们能够播下新的种子,虽然自己死去,但他们的后代不断繁衍。这是一个困难的选择,但是第一个男人和第一个女人选择了孩子,哪怕需要付出自己的生命。讲故事的人问:换了我们呢?谁不会做出相同的选择?”<sup>②</sup>可见,古代 Bara 人同样选择了集体性的永生,即便他们知道有别的选择。

在上古后期和中古时期的中国,人们广泛认为,两种走向永生的方法都是有可能实现的。集体性的永生,主要表现为礼仪性地照看、供奉和纪念祖先,这是更加著名、(过去和现在)更加广为接受的方式;而个人的永生,就没那么著名了。<sup>③</sup>我想说明的,正是这一种个人的永生,虽然

① 参见 Kovacs, *The Epic of Gilgamesh*.

② Metcalf and Huntington, *Celebrations of Death*, 130.

③ Lothar von Falkenhausen (“道教的起源”)尝试将中国早期的不同概念连结起来,并由此与道教起源产生了关联。对于西周贵族来说,永生并不重要,“因为离去的祖先仍然活着,不过是以一种不同的形式、通过子子孙孙无穷尽地持续礼敬活着”。(9)这样的方法传到了后来的商朝。然而,在商朝后期,祖先的数量已经太多了,人们没办法再礼敬所有的祖先了。作者认为,在西周中期,出现了相似的人口增加,于是家族发生了分裂,祭祀制度也发生了变革,所有五代以前的祖先都不再作为祭祀的对象。“那些关注死后活着的人们不能再依靠后代来实现这个目标了”(9)。von Falkenhausen 认为,这能够解释东周葬礼制度和来世观念的改变,“导致了完全不同的新的死后世界的诞生,以及更加抽象的、不太以家族为核心的永生观念。”(9)进一步地,他将墓葬中的某些事物——地图、宇宙图景、游戏场景——和非常抽象的不死观念联系起来(这比我下文将要讨论的中古时期的观念更为抽象)。他的观点具有启发性,但仍然处于探索阶段,本研究将不涉及这些内容。

看起来似乎只是一个人的事情,但事实上它是一类社会事件:社群和集体记忆是决定性的因素。

文学史、社会史学家 Stephen Greenblatt 曾经说过:“我致力于让司空见惯的东西变得陌生,试图说明,我们那些看起来既不扰人也不为人所扰的部分(例如莎士比亚)其实是另外一些东西、另外一些不同的东西。”<sup>①</sup>在这本书里,我试图完成的正与 Greenblatt 相反。中国中古时期的仙看起来是如此奇特,即便我们了解了相当多的仙术和背后的理论。我想说明,这种奇怪之处并不仅仅来自文化、时间距离,还来自修道者自己所制造的效果,那些为他们写作、保留了他们记忆的人,同样功不可没。这里,我并不是要将“仙”说成毫无新意的东西,而只是暂时性地,把仙带回人间。如果说,仙的奇特是神秘性的必备条件,那么,我希望能够了解神秘性是如何被创造、被表达的——它是如何产生的?又是谁创造的?我不打算去否定或者肯定他们能够不死、能够活几百年的惊人宣言;相反,我希望揭示让这类宣言得以成为可能的社会环境,而这个过程或许会让这些宣言变得不那么奇特。我的目的不在于消解仙所带有的神秘性,而在于阐明它的社会基础;“巫术之所以有用,是因为社会被它鼓动”<sup>②</sup>。

完成这个目标并不需要寻找很多新的证据,几乎所有必需的证据都触手可得。而如何阅读文本,才是需要考虑的。所以,我们将不可避免地对一些理论、方法和模型进行详尽的讨论。我希望,致力于中国中古时期研究的学者们能够从这些讨论中受益,并发现这些模型能够帮助我们从新的角度看待文本。此外,我还希望更宽泛的宗教、文化研究能够将前现代中国的情况纳入自己的考虑范围,有时候,汉学研究被挤压到

<sup>①</sup> Greenblatt, *Learning to Curse*, 11.

<sup>②</sup> Mauss, *A General Theory of Magic*, 133.

了过于专门化的边缘。<sup>①</sup> 从而,广义的宗教研究和狭义的前现代中国研究都能够从中获益。

对于不熟悉修仙的读者,我将在下面几段中简要介绍截至公元 350 年前后修仙的基本观念和修道类型。如果想要了解更多内容,可以参考拙著《与天地齐寿》(*To Live as Long as Heaven and Earth*)的第一部分,<sup>②</sup>这部分详尽介绍了公元四世纪早期人们所采用的修道方法,以及这些方法的基本假设和宇宙观背景。这本书的第二部分则对葛洪(283—343)在公元四世纪初期所著《神仙传》中反复提到的方术进行了注释。<sup>③</sup>

仙是一种永生的状态,也(通常)是一种蕴含着超常能力的脱俗状态。循序渐进的修道者们希望并据说能够通过两种平行的方式摆脱死亡:一种是纯化、圣化他们的灵性部分,去除那些凡俗的东西;一种是将他们的社会身份从记载罪过、掌管寿命的上界系统中解脱出来,而这样的系统,一直以来都是中国人宇宙想象的一部分。

在传统中国,几乎不存在物质/灵魂的二元对立:或许除了道(所有事物的本源,虽然在大多数情况下,本身并不算个事物),所有事物,从超自然的存在到凡俗的动物、无生命的物体,从微妙的灵魂到石头、尘土,都是由“气”构成的;不过有些比较精细,有些比较粗犷,它们都可以进一步纯化成更加精华的“精”(essence)。很多修道者所做的正是收集、纯化“气”和“精”。这样的修炼方法涉及到“服食”——通过吃下富含“气”或

① 可以一提的是,最近一项结合世界各地多个案例研究、针对一个主要宗教母题构建跨文化模型的尝试——诸如 *Asceticism* 这样的一卷书中(Wimbush 和 Valantasis 编辑),42 篇论文,638 页,没有一篇论文将中国的现象作为首要主题(虽然 Jason BeDuhn 所写的关于摩尼教的优秀论文中提到了中国的来源)，“中国”、“中国的”等等词汇并没有出现在索引中。

② 以下简称 TL。前 128 页阐述了修仙所采用的修行方法,以及相关的生理、宇宙观和理论概念。

③ 在我的研究发表前夕,开始出现另外一些重要的研究,例如李零的《中国方术考》和《中国方术续考》,Pregadio 的 *Great Clarity*。而最新出现的葛洪《抱朴子内篇》某些章节的法文译本要远远优于 James Ware 的英文译本(至少对法语读者来说):参见 Che, *La voie des divins immortels*。



者“精”的物质，例如草药、矿物（可以单独服食，但更常见的是服用它们的结合体）、丹药（经过长时间、多次提炼后获得的产物）、配偶的性液或者能量、呼吸本身或者通过观想来摄取远方的“精”（例如，修道者想象空间某一方位的草药或者丹药，然后想象自己吞下了它）。主要的修仙方法包括饮食控制、炼制并服食草药或矿物成分、炼制并服用丹药（通常以某种金属矿物为主，同时加有多种其他材料）、房中术以及炼气，包括控制气在身体内部的分布。此外，修道者常常把身体想象成一个微型宇宙，能够再现宏观宇宙或者政体的结构和过程。隐藏在这所有不同修行方法背后的，就是基本的“气”的观念；每一种方法的基本原理不外乎处理身体、灵魂层面上的“气”。

仙术的另一个主要观念就是官僚体制。很早的时候，人们就广泛认为，天上的神灵具备各自的职能和官衔，按照部门罗列；而这个官僚体制的众多任务之一就是记录人类的寿命、掌管他们的生死（通常，神灵会按照人们的名字和居住地进行登记，就和中央政府一样）；这一官僚体制派出的使者就居住在人们的身体中——身体相当于当地社群，而使者就相当于当地的神灵；或者，这样的使者会周期性地到访、检查，向天界官僚报告个人的罪过和功德，这些会被记入账中。所以，有些仙术就着眼于这一记录体系，以便让修道者能够活过官方设定、掌控的寿命。很多仙术也同时顾及气和官僚体制两者的处理。

文本中记载着这些仙术——绝大部分是神秘文本，需要经过庄严的仪式才能够传授，并且接受者发誓不外传；这样的文本通常会宣称自己来自神圣的启示——并通常通过师徒关系传承。因此，仙术并非是实验性的，至少当它们呈现在读者面前时是这样的：在神圣的师传传统中，它们在传授中出现；而传授所具备的仪式结构又限制了文本的传播。有些这样的早期文本留存下来，我们将不断提到它们；此外，仙传、史传和论辩性文本都是本研究的主要文献来源。

人们认为，按照这些方法经过恰当的练习，就可以成为仙。仙拥有

异乎寻常的能力,能够超脱死亡,活数百岁,并通常(但并非总是)能够在天庭谋得官职;很多时候,关于仙的故事不断流传,得到保存。这本书研究了仙这一形象运作、被识别所处的社会环境。

第一章讨论的是方法:我们讨论了如何阅读现存的修仙相关证据这一困难的问题,并解释、说明了这本书所采用的方法。在本书的其余部分,我们讨论了仙、修道者的角色(第二章、第三章);同时,我们不仅仅考虑那些承担这类角色的人,我们还讨论了其他人是如何判定、认定他们实现这一角色的(第四章至第八章)。第二章“仙的文化总集”,概述了构成仙和修道者角色的特征总集。我认为,每一个特征都具有对比性:除了内在的原因,每个特征都具备外在的功能,将修仙者与中国文化中的其他角色构成类比或对比。这样的类比和对比对于构建仙、修仙者是什么,或者可以是什么来说,是非常关键的。第三章“更加深入的总集分析:‘断谷’”,则对文化总集以及其中特定内容的类比和对比功能进行了更加详细的分析。这里,我集中讨论一种特别的,也是相当关键的修道方式——辟谷,也就是避免食用常见的、主流文化的食物,尤其是向神灵、先祖祭祀所用的食物。从早期文本中,我追寻了这种修道方式背后的观念、神话背景,说明通过这一种有力的姿态,修道者将自己独立为一类不同的形象,并认为他们优于包括祖先和神灵在内的所有其他存在。

接着,我研究了一个人是如何承担起修道者这个角色的,不论是通过他们自己的力量,还是别人的力量,还是通常情况下的两者兼而有之。第四章“秘术、展现奇迹”说明了修道者自我展示所隐藏的根本的辩证性:他们和他们所持有的经文一致坚持保护仙术的神秘性,坚持仙术的不可外传;他们也在听众面前强调这些内容,却又同时展现自己的力量,夸耀自己拥有秘术。隐秘和显现之间的张力对于修道者的公众角色来说是必需的。第五章“语言的自我展示和听众回应”,则研究了修道者自述的叙事,以及听众是如何接受这些叙事的。第六章“修道者和他们的社群”描述了文本中所显示的修道者和其他人之间的社会关系,其

中,相当多人正是修道者作为服务提供者时的顾客。第七章“修道者、他们的家庭和皇权”则关注修道者和家庭以及修道者和统治者、官员之间的关系。第八章“仙传的说服力”讨论了仙传是如何试图说服读者相信过去人的身份和声名的。有些时候我们能够看到关于一个人的多个仙传版本,从而能够看到,仙传创作者是如何重写过去的人物、为他们塑造新的声名、如何选择他们进入到仙的队伍中——有时候,这样的情况相当惊人。

本研究并不以修道者的修行方法为核心,也略过了某个人号称成仙了的真正动机——讨论真正动机就不得不讨论他是否真的存在了。相反,本研究描述了作为众多角色之一的修道者这一角色,并借助说明什么不是仙,来说明什么是仙。同时,还说明了仙的典范,以及成功的仙的状态都来自社会构建。我尝试描述了这些惊人结果——修仙和仙——的实现需要什么样的社会、叙事和文本过程。下面将要讨论的文本与这些创造过程不可分割。

# 目 录

致谢 1

序 1

第一章 将仙带回人间 1

解读仙传文献 8

修仙 23

概念、术语和说明 29

第二章 仙的文化总集 41

仙的总集 50

仙界的追寻者和创造奇迹的僧侣：一段题外话 63

结论 65

第三章 更加深入的总集分析：“断谷” 66

食用谷物、进行烹调，是文明的关键标志 67

农业控制、祭祀在国家中居于中心地位 72

另一类更加高级的摄食者 75

结论 88

第四章 秘术、展现奇迹 92

秘奥文化 94

展示秘术的成果 110

展示和隐蔽之间的张力 117

结论 129

## 第五章 语言的自我展示和听众回应 131

修道者的自我叙事 132

自证的评论 144

结论 150

## 第六章 修道者和他们的社群 151

场景、故事和听众 153

治疗 158

预言 163

管理当地的神与魔 164

其他类型的帮助 167

交换的经济 169

赞助人 173

祠庙和供奉 178

结论 180

## 第七章 修道者、他们的家庭和皇权 183

修道者和他们的家庭 183

修道者和君权 194

## 第八章 仙传的劝说 209

劝说效果 211

有争议的结局 213

刻在石头上的劝说 215

仙传的重建 234

仙传的吸纳 242

尾声 248

参考文献 256

## 第一章 将仙带回人间

请看葛洪《神仙传》的以下段落：

灵寿光者……年七十余，乃得朱英丸方，合而服之。……建安元年，已年二百二十岁。后死于江陵胡冈家。殡埋百余日，人见之在小黄。寄书与冈，冈得书，掘视之，棺中空无所有。（钉亦不脱，）惟故履存焉。<sup>①</sup>

这段短短的叙事，处处令人好奇。灵寿光吞食的丹药，如草蛇灰线隐藏在某些讨论仙术的文本中，不过名字时有不同<sup>②</sup>；空棺和故履，这奇特的景象则指向一种仙术——尸解，也就是假借尸体而化生。通过这种方式，修道者的灵魂能够躲开掌控寿命的神灵，从而突破寿命的限制，能够获得长生。<sup>③</sup> 这些要素是以往的绝大部分研究所关注的焦点。不过，相比之下不为人知的“胡冈”<sup>④</sup>和不知名的写信人，在这个故事中并非无足

---

① TL, 232 - 233.

② 同上, 233.

③ 同上, 52 - 60, 后文我们将反复提及这种仙术。

④ 神仙传中提到的这个人可能与《后汉书》中提及的胡刚是同一人，参见《后汉书》；另见鲁惟一著《秦、西汉与新朝人物辞典》第 160 页。这两处提到的时间完全吻合。

轻重。写信人在距离很远的小黄辨认出灵寿光,并且判定这个发现足以写信告诉胡冈;同时,他还知道这件事情应当告诉的是胡冈。胡冈收到了信件,所以才挖开了坟墓,确认灵寿光已经不在里面了。如此看来,胡冈很可能就是为灵寿光下葬的人,灵寿光在家中去世后,胡冈负责完成他的葬礼。没有证据表明胡冈是灵寿光的亲戚,也不太可能是灵寿光的徒弟;但是,胡冈的举动、通信对故事发展、对灵寿光成仙的确认来说都是必不可少的。灵寿光在胡冈家做了什么?既非灵寿光亲人也非其门徒的胡冈为何会成为收信人、会成为检视灵寿光坟墓的人?写信者为什么能够在这么远的地方认出灵寿光,又如何知道应当把信寄给谁?这段故事带出来的问题已经不限于修道的人和修道的方法,而关乎修仙这一行为所处的特定社会环境以及社会对成仙这一事实的认可过程。

最近的研究能够部分地解释修道者修仙所用方术的作用模式和原理。<sup>①</sup>当然,我们还需要更加深入地研究自我转化(self-transformation)所用的技术以及为我们提供了大量信息的文献,这也正是国际学界所致力。<sup>②</sup>不过,随着研究的深入,我越来越确信,如果只用经文中的术语去阐述,如果只是从经文出发去研究修仙,那么一定会产生巨大的缺憾。最基本地,几乎所有修道者的故事中都会涉及到其他人,而且,这些“其他人”并不是边缘化的,他们发挥着核心作用:我们该如何理解这种现象?研究修道者如何看待仙术、如何看待修仙目标是一回事,研究各色

① TL 的第一和第二部分对很多专门的技术、文本和术语进行了综合的概述和注解。其他较新的包括李零的《中国方术考》和《中国方术续考》;Pregadio 的 *Great Clarity*。此外,葛洪《抱朴子内篇》某些章节有了较新的法语译本,参见 Che, *La voie des divins immortels*。

② 应当强调的是,我并非认为这些技术问题是重要的研究课题;相反,它们值得重视,其中一个重要原因在于,这些技术的基本特点本身就是神仙想象的组成部分。例如,只要是对“仙”有所了解的人,都会知道“仙”与外来草药或者具有致命毒性的蘑菇相关,这些草药、蘑菇能够做成长生不老药等等。在墓壁、城楼和装饰品上,我们能够反复看到这样的场景。不过,在这本书里,我想从其他少为人知的方面来研究修仙。



各样的普通人如何评价修道者又是另外一回事。并且,后者更加隐蔽,从定义上就能看出,仙术只能成为少数人的选择。这并非是动机的问题,动机因人而异;问题在于,这些并不参与修仙的“其他人”为何能够判定修道者所达到的状态?他们又是如何判定的?至少从理论上,这些“其他人”不是不修仙,而是不能修仙。修仙传统的创造者将“仙”定义为一个超越了此时此地的目标,同时,仙术又是一项机密,只有他们能够掌握。这样,修仙本质上就与其他当权者、其他社会角色——即,所有无法获取仙术的人——构成了对立。那么,仙和修仙者又是如何与这些人产生相关性,并让自己成为其他人所需要的呢?<sup>①</sup> 进一步揭示修道者冥想,精神上的、仪式上的过程细节,进一步展示隐藏其后的宇宙观、神学和人类学假设,这些对于研究来说固然很有价值,但这并不能帮助我们更好地了解仙这一概念的本质和修仙者的社会角色,它们所构成的意识形态在中国文化中占有很大部分,而不仅仅关乎那些试图成为仙的少数人。

我将试图回答这样的问题:其他人是如何看待仙和修仙的人的?但很快,我发现,要解决这个问题,就不得不回答另一个孪生问题:修仙的人是如何看待其他人的?问题的答案恰恰构成了中国宗教史上一个从来没有被发现的、惊人的故事。

一个世纪以来,主流学术圈都将仙和试图成为仙的人说成是远离社会的存在,他们独自居住在山巅或者天上。<sup>②</sup> 这一学术惯性形成的基础很明显,最早描绘这类形象的书面文献似乎就是这么说的。文学史家熟悉的早期诗歌将修道者说成隐士,有时候,他们甚至能够以无形的状态遨游太空,并最终与大道合二为一。<sup>③</sup> 所有这些作品的原型,可以追溯到楚辞《远游》,这部作品可能诞生于公元前三世纪<sup>④</sup>,它所体现的正是“一

① 此处受到了 Steven Collins 的启发,参见 *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, 57–58.

② 关于这类文献的简要回顾,请参见第 6 章开篇部分。

③ 最新研究请参见 Huntington, “Crossing Boundaries.”

④ Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 115 n. 1.

种神仙崇拜”；<sup>①</sup>它使用精心雕琢的、文学性的语言<sup>②</sup>，用第一视角描绘了一场太空漫游：主角遇到的都是天间的神与仙。类似的场景也可以在镜子、墓壁、出土手稿和其他随葬品中看到：这样的仙不像人类，有时候它们披着羽毛、长着大大的耳朵、戴着奇特的帽子，它们拜访天庭，或者去遥远的昆仑山顶拜访西王母；它们飞过天空，或者骑着神兽穿过云层。<sup>③</sup>这些诗歌和场景描绘了人们想象中的仙的最终状态，用壮阔的、抒情化的（而不是理论的、方法论的）手笔展现了一个人可能达到的境界。然而，它们几乎没有提到修道者在人类世界中所处的状况，即便有，人类世界在这类文本中也不过是个障碍。现在我们能够看到的仙术，尤其是炼金术，通常要求修道者脱离世俗、保持仪式和精神上的纯净，有时候他们需要住在专门建造的房屋中<sup>④</sup>，有时候需要住在山上。所以，我们对仙的刻板印象来源于某些原始文献的描述，而不仅仅是现代学术的建构。

然而，我将要展现这样的一些文献，从中可以窥见修道者所处的公共环境、他们声名所自的公众回应，以及与修道者相左的主要文化价值和宗教体系；这样，也就可以将仙重新放回人间。我将要描述的，不仅仅

① 这首诗的具体产生年代并不清楚。参见 Hawkes, “Ch’u tz’u”, 以及 Kroll 对此翻译的介绍 “An Early Poem of Mystical Excursion”, 我将在第三章中再次提及。

② 如果说有什么文本所呈现的仙是“虚构”成分最多的，那么，一定是像《远游》这样的诗歌，而不是仙传。关于“虚构”的讨论，请参见下文。

③ 可参见 Wu Hung, *The Wu Liang Shrine*, 108–141; Little 和 Eichman 编纂的 *Taoism and the Arts of China*, 149 (不幸的是，这些著作讨论的“永生”形象几乎都集中于更晚的材料); Finsterbusch, *Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen*, 图 104, 131, 148, 173, 296, 298, 325, 326, 330, 330b, 388, 392, 394, 396, 398, 429, 436, 437, 528, 563, 694a, 709, 940 和 941 (均见于第 2 卷); Juliano, *Teng-hsien*, 图 20; Lim et al., *Stories from China’s Past*, 176 (图 23), 178 (图 70a); 南阳汉代画像砖第 159, 161, 171, 179–185 页; Bulling, *The Decorations of Mirrors of the Han Dynasty*, 98–99, plates 67, 68, 78a; 密县打虎亭汉墓, 图 22, 121, 125, 159, 187, 214 以及图版 20, 21; 四川汉代石阙, 图 34, 106, 165, 166, 183, 219, 230–232; Sofukawa, “Kandai gazōseki ni okeru shōsenzu no keifu” 以及 “Konron-san to shōsenzu” 等。这些例子跨越了多个地区、多个世纪。对于战国晚期、汉魏晋时期，仙的早期图像和文本、图像之间的关系仍有待进一步的研究。我所了解的最新的针对仙图像的研究是 Hayashi 的 “Chūgoku kodai no sennin no zuzō ni tsuite.”

④ 关于这个问题，参见 Yoshikawa, “Seishitsu kō.”

是修仙和修仙的人,还有他们所处的更大范围的宗教和社会环境,他们当然是这个环境的最重要的成员之一,但并非唯一的成员。我认为,只有将他们放回到他们所处的社会环境中,我们才可能真正了解他们。采用这种研究方法,就意味着不能够再以内部视野为重,而需要考查这个现象所处的整体环境,“寻求成为仙”这句话,包含的不仅是少数掌握的秘术,还有修道、了解和社会关系构成的巨大网络。很多人都会参与到这个网络中来,有些是艺术家,有些是门徒,有些是世俗的赞助人,还有很多或者沉迷其中,或者心怀好奇,或者持有怀疑态度的旁观者,他们遍布中国的各个地方。<sup>①</sup>



图1 山东嘉祥宋山出土的画像石第一层画面,成于公元二世纪。西王母正在仙境接受仙人拜谒,仙人长着翅膀,持有长生不死的药草。来源:巫鸿,《武梁祠》图48(全图)。

<sup>①</sup> 在某些程度上,我的研究方向正好与 Peter Brown 的研究相反,他最近修订了自己 1971 年关于古典时代晚期圣人的文章《古典时代晚期圣人的兴起和功能,1971—1997》。Brown 写到:“简单来说,我曾经相信(在 1971 年),圣人需要和所有其他人明确区分开来。……他的苦行更多的是为了通过戏剧化地折磨身体,将自己与他的跟随者区别开来,而不是出于肉体 and 灵魂关系的观念。……对那时候的我来说,进入沙漠不过是换了个位置;他借此进入一个特殊的位置来作为外人,与所有其他位置形成鲜明的对比,……而不是为了改变自己”(368—370)。Brown 的意思是他早年的著作基本忽略了苦行者修行的内容,而只关注了他的社会功能;更准确地说,是修行者通过自行承担作为外人的社会地位来产生力量的方式(Brown 同时也指出,所谓的外人与社会中的其他人存在多方面的交互)。而在中国宗教史中,情况正好相反。我们有诸多针对仙涉及修行方法的研究,却几乎没有关注过修道者的社会角色和定位。



图2 河南南阳出土画像砖,成于西汉后期或东汉。西王母正在接受神仙的拜谒(右上方)。来源:南阳汉代画像砖,图161。

某种程度上,我们目前的研究方式类似于 Gregory Schopen 对早期印度佛教的研究:

[戒律]所预想或者规定的僧侣生活与我们教科书,甚至是学术著作中描绘的比丘形象几乎完全不同。后者……所描绘的僧侣,是孤独的修行者,他拒绝所有社会联系、拒绝财产,独自在森林中云游、生活,他专注于冥想,追寻涅槃或者极乐。不过,佛教僧侣文学描绘的更加现实。……我们看到的僧侣在社交网络和各种仪式活动中纠缠,长久定居在精美的房屋中,他们关心的并非是涅槃,而是钵钵、袈裟、浴室、门闩,以及在公众场合得体的举止。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters*, 91.

而对于中国公元 350 年之前的修仙活动<sup>①</sup>，我们并没有僧侣文学（当时也没有僧侣）可作参考，但是我们拥有其他文本，通过细读，这些文本同样能够为我们揭示社会生活中修行者的地位。

其中，最重要的就是两本流传至今的最早的神仙故事集。《列仙传》，传统上认为是西汉朝臣刘向所著（前 79—前 78），不过现在大多数学者认为是东汉时期成书的（25—220）。现存版本中，包括七十篇简练的神仙故事。<sup>②</sup>《神仙传》，则是晋朝官员葛洪所著（283—343），包括一百多篇神仙故事。其中，部分故事是否由葛洪所著（或者同时期出现）尚存疑问，不过，这些绝大部分都来自公元四世纪早期。<sup>③</sup>除此之外，与《神仙传》同时期完成的、葛洪公元 317 年所著的《抱朴子内篇》中，一些论述性的散文也能够提供有用的信息。<sup>④</sup>与此类似的，还有王充（27—约 100）《论衡》、曹植（192—232）《释疑论》以及《辩道论》中的某些章节。此外，编年体和纪传体史书中的关于这段时期的某些章节也记载了修道者的活动，例如司马迁《史记》、陈寿（233—297）《三国志》（以及 429 年裴松之完成的该书的补注）和范曄（398—446）《后汉书》。<sup>⑤</sup>酈道元的《水经注》可以提供与仙相关的宗教地点的信息。早期志怪类文字则描述了仙的能力和活动情况，和仙传故事非常相似。<sup>⑥</sup>还有道藏中的文献，虽然它们主要面向教内人士，但是对我们的研究来说也是很重要的。最后，我们

① 我的研究截止到这个日期，原因将在本章的稍后部分进行解释。

② 在我看来，这本书是否刘向所著尚且存疑，但是今天看到的文本经过了后人的增删。可以肯定的是，在公元二世纪初期就存在有以《列仙传》为题的文本，因为当时的历史著作中引用了这本书。关于这本书作者和成书时间讨论最为优秀的是 Kaltenmark 的 *Le Lie-sien tchouan*, 1-8.

③ 我对现存文本中每一段的成书日期都进行了详尽的注释，见 TL，特别是第三章，第 373—552 页。

④ 很不幸，在这本书写完之后，我才获知出现了一部新的、法文节译本（Che, *La voie des divins immortels*，包括第 1—3、5、7—10、12 和 20 章）。

⑤ 这部作品的专题部分是另一位作者司马彪（240—306）所著，在 1022 年加入《后汉书》，但是传记部分，包括“方术列传”部分的传记出自范曄之手。参见 Twitchett, *The Writing of Official History under the T'ang*, 86-87.

⑥ 在一些情况下，这些故事似乎是仙传故事作者创作的来源；在另外一些情况下，这些故事又显然吸取了仙传的材料。关于这类早期文本的情况，以及它们在中古时期从众多其他文本中成型的，可参见 Campamy, *Strange Writing*，下文简称为 SW。

还能够看到少量的一些石刻(或者佚失碑文的记录),它们记载或暗示了仙的职业生涯。将这些不同来源的文本、文献放在一起阅读,我们就能够获得一幅全景图——修道者的社会角色、身份、声名赖以形成的社会过程。但,我们应当如何利用这些文献构建修道者的社会生活?这是一个复杂的问题,也是我们开始研究前所需要考虑的。下面的讨论绝大部分适用于所有社会古代圣人的研究,而不仅仅适用于仙的研究。

## 解读仙传文献

如果你想要通过阅读宗教人物的故事来了解他的生平、修行和社会世界,尤其是那些远古时期的、通常没有任何其他信息可获取的人物,你很快会发现这样一个问题:这些叙事是如何与生活产生关联的?一个极端的观点是,这些关于过去事件、活动的叙事能够视作所发生事实的准确记录。作者或许会弄错一些事实,但是从原则上,将仙传看作是事件客观、准确的描述,并没有什么诠释学的问题。当然,这个观点已经被严肃的学者摒弃了,至少从理论上摒弃了。我们已经了解了太多叙事的“构造”成分,无法再严肃地采用这个观点。<sup>①</sup> 比较折中的方法是解释学的,最著名的例子就是伯兰德会(Bollandist)成员对圣徒生平的阐释和 Hippolyte Delehaye 的作品。但是现在更加流行的是认为圣徒传记是以圣人生平真实记载为基本内容的,此外还抹上了奇迹的色彩。如果能够剔除这些奇幻的、想象的成分,留下的就是事实。<sup>②</sup> 这种解释模式也已经被基本抛弃了,我也并不想在这儿重新使用这种模式。一部分原因是,它所刨除的奇幻成分正是我想要了解的部分。而另一个极端的观点则认为,实际的生活经历与当事人去世后按照混乱的生平经历拼凑成的连

① 参看 Castelli, *Martyrdom and Memory*, 26, 作者以早期基督教文本的修辞学特性为起点,反对“将其视作纪实的方法”。

② 参见 Delehaye, *The Legends of the Saints*.

贯叙事之间存在不可逾越的鸿沟。作为该种观点最重要的支持者, Hayden White 和 Louis Mink 说:“我……认为,叙事所具有的体现真实事件的价值,来自人们想让生活的形象变得连贯、完整、充实、完满,而这个形象是且只能是想象的。”<sup>①</sup>这里,过去的叙事被认为是充满文学色彩的,通过设计、塑造、强调或者隐没来展示生活(而生活本身也无法避免这样的修饰),因而这样的叙事真正告诉我们的只是它们自己,或许只是作者的意图。这个观点告诉我们这样一个有价值的信息:叙事不是过去事件简单直白的讲述。然而在极端的情况下,它也阻断了我们通过过去的叙事来研究宗教生活的可能,这里,叙事文本和实际生活毫不相关。

这样的观念在仙传研究中尤为突出。这类讲述过去事件的文章对某些作者来说,意味着完完全全的“编造”、“虚构”或者理想化,以致与文学外的真实世界毫无关系。<sup>②</sup> 在中国,很多学者将“志怪”(一类在中古时期很接近仙传的文体)视作小说的起源,无疑更加重了这一倾向。<sup>③</sup> 将文学和生活割裂,对于无需考虑社会和宗教意义的文学的形式主义研究来说自然非常方便。但是,如果我们希望了解文学在宗教世界、角色、自我塑造中的功能,如果我们希望研究文学本身是否经历了这样的塑造过程,那么,这个观点是具有误导性的——它将文本与世界剥离了开来。<sup>④</sup>

讽刺的是,如果我们想摆脱这种错误方法的困境、摆脱这个极端观

① White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality,” 23。在别处, White 写到:“没有谁、没有什么能够像故事一样生活”(《话语转喻学》,第 111 页)。另外可见 Mink 的 “History and Fiction as Modes of Comprehension,” “Narrative Form as a Cognitive Instrument,” and Historical Understanding。关于 White 和相似理论的认识论问题和哲学背景,参见 Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, 37-69。我认为, White 的历史学研究和叙事学研究颇有启发,但是我并不认为他所说的,过去的叙事和日常的、生活的经历截然不同。这方面,我在与 David Schaberg 的讨论中受到了启发。

② 在这方面,著名的历史学家 G. R. Elton 在二十年前写作的、最近刚出版的 Thomas More 传记中说道:“摆脱圣徒传记式的虚构,按照 More 本来的样子写作,是需要一点勇气的。”引自 Heffernan, *Sacred Biography*, 64。

③ 在 SW 中,我讨论了学界对于这类文体的看法,并提出了不同意见。

④ 参看 Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 3:“我们将文学符号排除在广泛存在的符号结构之外,仿佛艺术本身是人类的创造,仿佛人类自己不是……文化产品。”



念造成的死胡同,就不得不考虑仙传和其他来自过去、描述过去的叙事的修辞学本质,也就是说,我们需要把这些文本重新放回它们所处的环境中。每一篇仙传故事都是尝试说服听众而被制造出来的产品。想要通过阅读这些叙事来了解过去,就要了解它意味着什么、蕴含了什么。

我们首先来重申这样一个事实:总体上,故事是由人创作、交换的。我们看到的古老的文本可能会像一份孤立的作品,没有什么背景可循,不过它们并非一开始就这样。Barbara Herrnstein 提醒我们,叙事是一种典型的社会交流,需要注意,如果我们将其视作“一个孤立的文本、结构或其他与背景无关的存在”,那么一些信息就会被丢失。这些信息包括:(1) 一个故事的版本、例子、陈述,不论是口头的还是书面的,都是特定叙事者针对某些听众表演的,而不是脱离特定情境存在的“结构”。(2) “每次叙事(包括人们推测来自更早‘源头’的差异很大的‘版本’——事实上,她质疑特定情节是否真的有更加基本的、孤立的版本)都是在特定的社会条件和约束下形成的”;(3) 每次叙事“总是(至少)包括两个部分,一位听众和一位叙事者”;(4) “正如所有社会交流一样,每个部分都需要受到激励才会参与……每个部分都必须要有兴趣才会讲述或倾听这个叙事。”<sup>①</sup>最后这两点让人想起最近 Elinor Ochs 和 Lisa Capps 所说的“生活的叙事”:讲故事在日常生活、关系协调、自我认知中的角色。他们认为,讲故事首先是生活所必需的,其次,对话式的叙事——人类叙事最原始的方式——具有很强的互动性,是一种社会活动:换句话说,社会生活本质上是通过交换和共同创造故事来进行的。注意, Mikhail Bakhtin 认为读者也是作者,<sup>②</sup>而 Ochs 和 Cas 则指出,在每天的叙事中,对话者会更加积极地参与到故事创作中来,比 Bakhtin 所说的已完成文本的读者更加积极。从这个层面上说,叙事常常是开放的、不确定的、未完成

① 上述引文均来自 Barbara Herrnstein Smith, “Narrative Versions, Narrative Theories,” 232-233; 原文出处。此外,可见于她的著作 *On the Margins of Discourse*, 79-107。

② 参见 Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, 24-25; 以及 Iser, *The Act of Reading*。

的；占据优势地位的叙事和对立的叙事互相缠绕。<sup>①</sup> 我们看到的来自上古社会和中古社会的仙传故事经历了漫长的传承，它们最初应当是一小部分人非正式、对话式的口头讲述，虽然，最初的形态已经无从得知了。

承认这一点就等于否定了默认的观念：学者在提到中古等时期的仙传叙事时，说它是“虚构的”。这个标签会造成这样一种印象：作者坐在书房里，凭空制造出一堆故事，就像中世纪的 Stephen King 那样，唯一的资源就是充满想象力的大脑，他是在编造，而不是在报告什么。大多数情况下，我们是把现在的写作模式错误地投射到了中古时代，从而导致了仙传与当时听众、社会、文化、宗教关系的误解。<sup>②</sup> 简单地说，一位中国中古时期的仙传作者，例如葛洪，很大程度上是收集和传播一些在当时已经或多或少流传的叙事材料，或者更早的文本中记载的一些材料。这些人所写的是所谓的“传”，也就是传承或者传统，这个字常常放在标题结尾指明文体（和“记”[记录]连用）。<sup>③</sup> 诚然，这些作者，还有他们所参阅的其他文本的作者，常常会改写故事来配合他们自己的信仰和偏好；有时候，我们甚至能够发现他们改写的地方，以及改写的原因。但是从根本上说，这些作者并不能凭空制造叙事，也不会将此展现给没有任何准备而不得不将这些叙事看作全新作品的听众；相反，他们从多个来源收集叙事，重新加工、建构，并将它们放回更新的、更加宽泛的传播洪流中。<sup>④</sup>

① Ochs 和 Capps, *Living Narrative*. 他们的工作建立在较早的研究上，如 Atkinson 和 Heritage 编纂的 *Structures of Social Action*.

② 在公元 350 年之前的中国，有一个例外是《庄子》和《列子》，这两本书中的故事显然是编造出来的——大量语言说明了作者自觉的虚构状态——用于说明对人生和世界的指导性观点。

③ 这就是为何我将这个后缀翻译成“传统”，而不是更常见的“传记”，这并非是这个术语的文学含义。我翻译所隐含的观点是，中古时期中国存在有自己的类似于我们所说集体记忆的概念（参看 Castelli, *Martyrdom and Memory*, 24）。关于“传”的含义和用法，可参见 Ryckmans, “A New Interpretation of the Term Lieh-chuan as Used in the Shih-chi”；以及 Durrant 的 *The Cloudy Mirror*, xx; and Lewis, *Writing and Authority in Early China*, 300–301.

④ Peter Brown 在他富于启发性的文章“The Rise and Function of the Holy Man”中，也同样认为，应当把圣人的故事放入社会环境中考察，而不是当作“奇怪的民间传说的碎片”（89）；他认为，它们是“圣人所处社会的产物”（81）。这里，我将追随他的研究思路。

Hayden White、Louis Mink 和其他学者则指出了跨越叙事和生活之间鸿沟的另一座桥梁：生活着的人们生活本身就处在叙事中，并通过叙事框架来生活。因此，叙事所影响的不仅仅是没有任何叙事性的生活原材料，它是生活着的生活的本质。正如 Jerome Bruner 所说：“我们对自然世界的经验倾向于仿效熟悉的科学范畴，相似地，我们对人类事务的经验也会表现为我们描述它们时所采用的叙事方式。”<sup>①</sup>或者，按 David Carr 的说法：“叙事不单纯是一种可能的成功描述事件的方式；它的结构植根于事件本身。叙事并非相关事件堂而皇之的变形，而是基于某个基本特征的扩展。”<sup>②</sup>Cheryl Mattingly 则在针对理疗患者、医师临床经验中叙事角色的结构性研究中指出：

叙事不仅仅是经验的。在某种意义上，经验是叙事的。我是说，叙事并非针对它所描述经验的事后模仿；相反，故事和经验之间的密切联系来自行为本身的结构。多种社会行为（包括治疗行为）是由表演者组织、塑造的，从而呈现出叙事形式。所以，叙事和经验是同源性的关系，而不是参照性的关系。<sup>③</sup>

上述分析不仅意味着经验具有叙事性，还特别指出了：（1）我们处理的是生活过程（在 Mattingly 的案例中，就是治疗过程）及其对人们的实际影响；（2）这些过程本质上是人与人之间的；（3）叙事是它们的核心内容，而不是偶然出现的，因为患者的康复在一定程度上取决于他们是否成功塑造了相关的自我叙事；（4）这些过程中出现的叙事是通过人与人之间的交互形成的；因此（5）治疗等生活过程的叙事不是这些过程的模仿，而

① Bruner, "The Narrative Construction of Reality," 5.

② "Narrative and the Real World," 1. Carr 在著作 *Time, Narrative, and History* 中进一步发展了这个观点。相似的观点也可见 William Cronon 的 "A Place for Stories."

③ Mattingly, *Healing Dramas and Clinical Plots*, 19. 对于 White 关于叙事和生活关系观点的其他评论，可参见 Carr 著作 *Time, Narrative, and History*；Carr 的 "Narrative and the Real World"，以及 Cornell 的 *Realm of the Saint*, 156 - 157.

早已属于这些过程,因为叙事的形成与经验的形成、对结果的影响是同一的。“叙事能够模仿经验,因为经验包含着叙事的种子。”<sup>①</sup>这并不是说,人们像小说、历史那样过着早已规定好了的、结局明确的生活,只有断裂的、破碎的叙事才会出现在我们正在经历的生活之中。

有些持有以上观点的学者甚至否认存在任何没有叙事成分的“经验”或“事件”。Richard Bauman 写道:“事件不是那些构成叙事所使用的外部的原材料,事实正相反:事件是叙事的抽象。正是叙事中意义的结构赋予我们所理解的事件的连贯性。”<sup>②</sup>更极端的是 F. Wyatt 的观点:“不能说过去是什么什么样的。相反,我们应该说,过去在重构中被制造出来。”<sup>③</sup>我不打算考虑过去的存在论问题。我认为,对现代的阐释者来说,仙传或历史叙事和它们形成时所处的宗教、社会生活环境之间没有不可逾越的鸿沟。对于发生中的宗教生活来说,故事已经是它的一部分,也是它的核心部分。故事是“仙”的概念和想象,是仙术所处的宇宙观和人体观背景,也是某些仙的声名赖以构成、进行竞争的土壤。我们没有理由认为,我们所读到的神仙故事与修行者生活时讲述的故事截然不同,我们也没有理由否认这些故事可能源自他们或其他人的生活,证

---

① Mattingly, *Healing Dramas and Clinical Plots*, 46。Jerome Bruner 甚至进一步认为“事实上,叙事与其说是参考了‘真实’,倒不如说它其实是在创造,或者构建‘真实’。”(*The Narrative Construction of Reality*, 13),不过,和 Bruner 不一样,我将要考虑的是叙事以外的真实,以及反叙事的同步出现,反叙事能够有力限制所有特定叙事的构建能力。这里可以一提的是叙事思维(和例证思维不同),参见 Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*; Carrithers, *Why Humans Have Cultures*, 76-91, 166-167 以及 Bohannon, *How Culture Works*, 77-79。还可以比较的是 Peter Brown 的观点“思维活动包含有强大的叙事元素”(“Enjoying the Saints in Late Antiquity,” 19)以及 L. Hudson 的观点“睡眠和清醒是完全一样的:我们时时在为自己讲故事”(引自 Carrithers, *The Forest Monks of Sri Lanka*, 86; 以及 P. Brown, “Enjoying the Saints in Late Antiquity,” 19 n. 69)。

② Bauman, *Story, Performance, and Event*, 5。这与 Paul Ricoeur 所提出的生活和历史叙事的观念相似,见 Hayden White 的概述(但明显他并不同意这个观点),*The Content of the Form*, 172-181。

③ “The Narrative in Psychoanalysis,” 196。

明真伪的任务落在那些持怀疑态度的人肩上。文学和社会生活并不是毫不相关的。<sup>①</sup>

这么说并不意味着故事中所说的修道者达到的水平是真实的。我不打算在这本书中研究历史上的李八百，也不打算研究某位修道者是不是真的活了八百岁，或者仙传中记载的那些能力是不是都是真的，甚至，他是不是蜀地人。一代代仙传研究者都致力于区分仙传叙事中的奇幻成分和真实成分，并将前者视作虚构成分加以抛弃，将后者提炼成史实。这不是我想使用的方法。哪怕我真的对历史上的李八百很感兴趣，我也明白，没有足够的文献能够让这样的追溯成功完成。哪怕现在在中国，无数考古挖掘中出现了一块关于李八百的碑刻——这样的碑刻当然很有价值，它会告诉我们特定地点、特定时间的特定人群（这也就是它的价值所在了<sup>②</sup>）共同、持续维护的关于李八百的事迹，然而它的全部意义也就仅限于此了：即便是碑刻，那里的李八百也不是“真实的”“原始的”李八百，碑文和其他文献一样，不是“生的”，而是经过了“烹调的”。<sup>③</sup> 所有这些古老的叙事，来自出土碑文也好、来自世代相传的文本也好，它们的用处在于说明，中国中古早期的某些人群——不仅仅是那些收集故事编入仙传文集的人——笃信的李八百之类的事迹是什么样的，至少，他们希望别人怎么去了解、相信李八百。

从这里，我加入了许多新近学人的行列，他们在研究古典时期、中世纪时期欧洲等地的圣徒行传和其他叙事时，从试图复原故事背后“真实”的人物转向通过阅读故事、对特定状态下的人物进行研究，以复原“集体

① 见 Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 3; 以及 *Learning to Curse*, 213, 118-119.

② 我的意思是，碑刻和其他考古发现的材料并没有受到后世传播者的改动，并常常来自局部、某个地区，所以会比较有价值，因为它们代表了相对独立地区、时间段的集体观念，而不是因为它们展现了一手的历史“真实事件”。

③ 相似地，对于考古发现的、假设为李八百之类的第一人称叙述也是如此。

精神”、<sup>①</sup>集体记忆和公众塑造的传统。<sup>②</sup> Donald Weinstein 和 Rudolph Bell 在富于影响力的著作《圣徒和社会：西方基督教界的两个世界》(Saints and Society)(1000—1700)中指出：

更常见的是，在(记录者)开始写作圣徒故事之前，事实就已经被转化成传说；按照想象和信仰的需要，圣洁的生活被重新创造。

(在此我不得不插一句，这种处理问题的方式其实仍然预设了这样的前提：“真相”和“传说”、“生活”和“想象”之间存在沟壑，而圣徒行传也事实上与生活背离。当然，我们现在能够看到的传记仅仅显示了理论上无数种讲述圣人生活故事的方法中的一种，它在强调某些方面的同时，也遮蔽了其他方面。不过，这也是所有各种故事的普遍情况。圣人的生活并不需要“转化”为故事，它本身就与故事合二为一。圣人去世、离开之后继续进行的叙事过程不过是他身处公众视野中时叙事过程的延续，他自己和很多其他人一起积极地参与、塑造和传播他生活的故事。)Weinstein 和 Bell 接着写道：

圣徒传作者的主要贡献是根据当时圣人塑造流程中或隐或现的压力来处理获得的材料。包括主教的趣味、教堂或预设的意愿、政治利益，以及非常重要的，当地信徒，包括牧师和世俗民众的期

① 这个术语和“集体形象”都可以追溯到 Marcel Mauss 和 Émile Durkheim，为很多新近的仙传研究所运用。包括 Heffernan, *Sacred Biography*, 59; 以及下文即将出现的 Weinstein 和 Bell 的著作。

② John McRae 有段特别的话：“正因为不真实，所以才更重要。僧侣文学的内容不应当按照简单的新闻式的准确标准，通过‘这件事真的发生了么？’加以评定。因为任何发生了的事件、说过的言论都是零碎的事实，它关乎一小群人、某个假定的时间点；而接着又将有数以千计的人在几百年的时间里参与僧侣传说的创造。”(参见 *Through Zen*, xix, 原文出处)。我想补充的是，不仅仅是后世子孙会参与到传说的创作中，这个过程开始时的那“一小群人”——不论他们是谁，也不管我们到底能获得多少他们的信息——也同样参与其中(当然我并不认为，那些生活年代接近传说主角的人们，和后来的那些人们一定会通过某种不间断的口头或者叙事传统的“纽带”发生联系。他们可能会有联系，也可能没有，我们没有什么理由武断地认为一定有联系)。

待。简而言之,正如 Delehayé 指出的那样,至少在现代意义上,圣徒传作者不是传记作者。他代表了一套面向各类公众的神话制造机制……因此我们将把目光投向集体精神,而非那些不确定的经验主义的记录。因此,我们所说的“事实”,即观念。<sup>①</sup>

此外,Elizabeth A. Castelli 在早期基督教殉教集体记忆的研究中也提到:“这本书并非早期基督徒殉教史,而是针对其中文化创造方面的研究。借助集体记忆的概念,我们避开了诸如‘到底发生了什么’这类往往无解的问题,转而关注后来的教会如何通过特定的理解过去的方式得以自我构建、自我维系。”<sup>②</sup>将研究重点转向故事中保留的集体精神、集体记忆,正是我将要采用的方法。

这个转向之所以成为可能,是因为圣徒传作者即便没有采集早已流传的故事而是亲自撰写故事,他或她也一定是针对某些听众,按照他们的期待、想法和意愿写作的。圣徒传作者不能够凭空创造人物,他必须要写已知的人物;他不能自己裁定主题,不能随意发挥或者决定要使用什么样的叙事策略:某种程度上,他受到听众认可什么、喜欢什么的限制。这里,我们再次借用 Barbara Herrnstein Smith 处理问题的方法,故事的每次讲述都“包括两个部分,一位听众和一位叙事者……正如所有社会交流一样,每个部分都需要受到激励才会参与……每个部分都必须要有兴趣才会讲述或倾听这个叙事。”<sup>③</sup>因此,听众的角色在圣徒传创作、

① Weinstein 和 Bell, *Saints and Society*, 12-13.

② *Martyrdom and Memory*, 4-5(我将 Castelli 原文中相隔一页的两句话并列在了一起)。参照 29。

③ Barbara Herrnstein Smith, “Narrative Versions, Narrative Theories,” 232-233。如果我们将圣徒传视作一类艺术品,那么,Stephen Greenblatt 的观点也适用:“艺术表现从来不是自足的、抽象的,也不可能完美地来自独立创作者的主观意识。集体行为、仪式姿态、关系范式以及权力形象穿透在艺术作品中,并从内而外地塑造作品。”(*Learning to Curse*, 118; 比较 213)。Greenblatt 进一步指出,艺术作品反过来也“参与社会活动的形成、重组和传播”,我将在下文提到这个问题。



圣人声名形成(后文将着重关注这一点)中是至关重要的,他们在社会过程中扮演着积极而非消极的角色,这些角色是真实的,对文本来说是创造性的。经过诸多传播事件之后,我们看到了这些文本,而这个过程对我们来说绝大部分是隐蔽的。<sup>①</sup>

可是,圣人故事中那些更具文学性、叙事策略更加巧妙的部分呢?难道它们不是由富于学识的作者添加,而远不同于最初的圣人故事吗?这里,我将引用 Natalie Davis 针对十六世纪法国宽恕叙事的研究著作,它的名字极具讽刺性:《档案中的虚构》。注意,历史学家们接受的训练(至少曾经)是“剔除文件中的虚构成分,从而获知真相”,Davis 却决定“把文件中的这些虚构成分作为研究的核心”,他解释说,“虚构”从词源学上讲,与故事的“捏造因素”无关,它关乎故事的“形成、塑造和改变因素:即叙事的加工。”<sup>②</sup>这样,Davis 关注到以下三个方面:(1)“故事产生的意义和环境”,她表明,宽恕叙事是合作的成果,涉及至少两个部分,恳求者和记录者,当然,还有听众,以及听众预期故事如何进行所产生的看

① 对于社群角色和它们塑造文本的标准以及这些文本在塑造自己的重要性方面,可以参见 Shaw, “Askesis and the Appearance of Holiness”; 关于圣人以及圣人之间对于声名的管理,可以参考 Gleason 的细致研究,“Visiting and News.” 学者们开始注意到宗教仪式和活动中参与者的积极性和不可忽略的地位,不再将他们视作消极的、无所事事的旁观者,而注意到他们在塑造过程中所起的重要作用。关于这方面的初步研究,可参见 Hanks, “Exorcism and the Description of Participant Roles,” 和 Edith Turner, *Experiencing Ritual*。一百年前 Marcel Mauss 后期针对巫术的研究为此奠定了基础,我们能够在他的论述中看到一整套听众参与理论的种子(但仅限于此了)。对于 Mauss 来说,必须要研究的现象是社会的、集体的现象,而神秘仪式之所以有用,是因为社会传统,而不是个人的合理性原则。巫术的有效性来自暗示性的、社会性的环境,这也是巫术发生的地方。参见 Mauss, *A General Theory of Magic*, 132 - 140.

② Natalie Davis, *Fiction in the Archives*, 2 - 3; 参看 Burke, *History and Social Theory*, 126 - 129。同样从视“虚构”为“想象的”或者“编造的”到“塑造”或者“模造”这一变化,还可以参见 Nienhauser, “The Origins of Chinese Fiction,” 193 以及多处地方。两位作者都指出,“fiction”的拉丁词根 *fingere* 为塑造或者形成的意思。参考 Ebersole, *Captured by Texts*, 99 - 101, 作者说明,不可能从“历史”的囚禁叙事中完全分离出“虚构”成分。

不见的压力<sup>①</sup>；(2)“叙事者和听众在故事讲述事件中所持有的兴趣”；以及(3)(与 Herrstein Smith 的观点相反)“早于事件就出现在……参与者头脑中和生活中的‘结构’：可能的情节由[任何相关的]约束条件决定……并与过去听讲故事习得的或其他文化建构产生的叙事类似。”<sup>②</sup>人们熟悉的观念认为，头脑简单的人只会直白地表达，只有聪明的、富于学识的人才会使用修辞结构、夸饰来为故事进行润色。对此，Davis 反驳说，“宽恕故事表明，‘发明的任务’是社会广泛承担的”，并非有知识的作家所独有。<sup>③</sup> Davis 在档案中发现的“虚构”来自若干部分的合作交流，包括亲自参与叙事事件本身的请愿者自己，而不仅仅是简单地由记录者在报告过程时添油加醋产生的。<sup>④</sup> 总而言之：我们无需将文本从产生、消费它的社会中彻底剥离来研究它的修辞性，因为修辞是生活着的生活的一部分，就像它是文本的一部分一样。

针对圣徒传叙事的两个普遍假设能够帮助我们研究叙事是如何与它们诞生所处的环境产生关联的。一条假设是，圣徒传的基本功能是教

① 关于叙事的合作生产，可参见 *Fiction in the Archives*, 15–25。如果想了解更多关于听众和预期接受在故事形成中的角色，可参见 Barbara Herrnstein Smith, “Narrative Versions, Narrative Theories,” 234 以及 Crapanzano, “‘Self’-Centering Narratives,” 107。在听众的作用方面，文本一旦进入流传，就会以作者意料之外的方式被接受、被创造性地“误读”，这方面可参见 Wallace Martin, *Recent Theories of Narrative*, 175ff.

② *Fiction in the Archives*, 4。Davis 区分了“故事”(被讲述、被记录的叙事)和“结构”(精神上、文化上的故事情节和动作模式的套路)；与此平行的，是 Dan Sperber 区分了“叙事”和“故事”，见 *Explaining Culture*, 28。

③ *Fiction in the Archives*, 111，作者对蒙田作品中的著名段落作出了回应，很好地抓住了这个常见的、却又常常遭到误解的概念。我将在结语中讨论这段文字。

④ 特别地，可以参见 *Fiction in the Archives*, 22–25。Raymond Van Dam 最近在他针对 Gaul 古代圣迹故事的研究中，产生了相同的想法；参见 *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, 86。不过，我不同意 Elizabeth A. Clark 最新提出的观点(“Holy Women, Holy Words,” 415–422)，虽然我承认，性别差异让她讨论的问题更为复杂(男性传记作者书写圣女的故事)。另一方面，我同意 Castelli 提出的公式，*Martyrdom and Memory*, 28(虽然她提出这些是为了配合 Clark 的观点)。简而言之：认识到文本的修辞性并不(和 Clark 一致)意味着我们需要将它们与产生它们的社会环境彻底剥离开来，因为修辞是生活着的生活的一部分，就像是文本的一部分。

化,它的存在旨在为读者提供可效仿的模范,因而,从一开始,圣徒传就证明了圣人的可模仿性。<sup>①</sup> Peter Brown 曾经通过仔细的研究,向我们展示中世纪早期的基督圣徒是如何作为模范的<sup>②</sup>;不过,在最近的一篇文章中,他却质疑了这条普遍假设,即,早期的基督圣徒是否一直能够被模仿?他认为这或许只是一个例外,他提醒我们注意这样一条规律:圣徒通常是被“享受”的,人们用节日庆祝他们的成就,却并不打算也不期望去模仿他们。

正是确保圣徒无法被模仿……上古晚期和中世纪早期的基督圣徒才能够保证圣徒的神圣性。因为,通过确保圣徒的神圣性,他们才能将这些圣徒放回世俗中,作为无懈可击的存在,能够进入最深层的、最可能受到影响和正在被影响的日常生活。他们想做的,完全不是要在个人和圣徒之间通过模仿建立岌岌可危的桥梁,这远比破坏节日的乐趣更为严重;它会导致圣徒下降到模仿者的层面,破坏神圣与世俗的根本对立。如果像圣徒这样神圣的人物不再被视作终极的、完全不同于世俗的,那么,世俗世界通过与圣迹隐约相连而产生的生活动力就会遭到瓦解。<sup>③</sup>

因此,情况显得很复杂。在研究任何一种圣徒传时,我们都应当注意这样的可能:它的主人公本质上“像我们”,是供人们模仿的(或者说听众听到这些圣徒的故事之后会想去模仿,而不论圣徒传作者的意图是什么);也可能圣徒根本“不像我们”,是不可模仿的,仅供人们庆祝、赞美。<sup>④</sup> 这

① 这个观点是广为传播的。例如, Noble 和 Head, *Soldiers of Christ*, xvii - xviii; 以及 Hawley 在他所编辑的 *Saints and Virtues*, xiii - xvi 中的“引言”部分。虽然,值得肯定的是, Hawley 指出,并非所有地方的所有圣人都是可以被模仿的,正如 Kieckhefer 和 Bond 在 *Sainthood*, viii 的前言中所说。

② Peter Brown, “The Saint as Exemplar in Late Antiquity.”

③ Peter Brown, “Enjoying the Saints in Late Antiquity,” 16 - 17.

④ 这是最基本的宗教、或者说认知(以及政治)上的划分。参见 Jonathan Smith, “What a Difference a Difference Makes.” 但是,效仿与否并不一定是全或无的命题,正如 Sarah Schneewind 所指出的那样。

里,我只想指出,这两种可能预设的或者隐含的圣徒传听众和主角之间的关系截然不同。<sup>①</sup>

第二种针对圣徒传的假设,特别是对汉学家来说,与第一种假设有关,考虑的是叙事的娱乐价值。那些学者难以想象如此奇幻的故事得以盛行的宗教和文化世界,就不得不发明出一些作者意图,来解释他们假想的孤立的、现代意义上的虚构作品。娱乐,或许还带有那么一丁点儿道德启蒙主义的色彩,则是他们提出的另一种意图,同样,这样的推测也是通过与现代文体比较得出的。针对中国的研究中,一些现代学者将修仙看作是宗教性的,而这样的解读始终都不成功。相反,Peter Brown 虽然认为,上古晚期的人们通过圣徒故事获得了“享受”,但他同样强调“我们必须……努力从想象中复原那些……享受其中,却又不必要模仿圣徒的人们所期待的全部的宗教意义。”Augustine 曾经直白地评价那些殉道者节日中的活动:<sup>②</sup>“这些活动看起来很混乱,但这不过是殉道者节日巨浪中最远的那些碎浪,真正赋予巨浪力量的是其核心深厚的宗教感情,以及对神圣的缅怀。”<sup>③</sup>相似地,我们也可以肯定,这些讲述修道者怪异举动、描绘仙境奢华景观的故事,对中古时代的中国听众来说,无疑也具有极大的娱乐价值;我将给出这方面的证据。但是,这些故事具有娱乐性与它们诞生于宗教环境并不矛盾,这样的环境中,总会有一些人严肃地看待故事所说;真的相信故事和从故事中获得乐趣,这两件事情是有可能同时发生的。不过,现代学者断言所有这样的故事其主要目的就是娱乐;这样的断言失败之处在于它假设这样的故事能够为读者提供的就只

① Gelber 很好地表述了这个观点(“A Theater of Virtue: The Exemplary World of St. Francis of Assisi,” 15-16),可以借鉴:“成为典范是成为其他人的典范;这是为了某位希望能够与典范互动的听众表演的,并且可以有很多种表演方式。”

② “当我以学生的身份在这个城市(Carthage)中守夜,我一晚上都和一群男孩一起在女人周围挤来挤去,急于让她们记住自己;这样的机会出现就是为了和她们‘一起’? 谁知道呢。”(引自 Peter Brown, “Enjoying the Saints in Late Antiquity,” 6)。本段文字出现在 Augustine 布道集中,是 François Dolbeau 在 Mainz 新发现的。

③ “Enjoying the Saints in Late Antiquity,” 6.

有娱乐价值,同时它所默认的娱乐进行的方式也是失败的。<sup>①</sup>简单来说,我们或许可以认为,现代的“超现实小说”能够获得某些读者的喜欢,虽然他们在日常生活中根本不相信故事中的魔幻成分,但是在阅读过程中,他们会悬置这样的否定,而享受小说中的世界,就好像存在不同于日常世界的另一个真实世界。<sup>②</sup>但是在中古时期的中国,我们所认为的文本世界与当时社会文化—宗教世界之间的割裂并不存在。我不是说中古时期的所有人都会相信“仙”。对我们(或者我们中的一些人)来说,神仙故事之所以奇幻(以及令人享受),其一部分原因在于我们很难想象有谁会真的能够具备故事中描述的异能,有谁会像故事中的修行者那样声称自己(具备种种事迹)。但是,对于中古时期的听众来说,故事的奇幻性并不在此,有些听众真的会做一些、说一些这样的事情。所以,这些故事的娱乐性显然不会以如此分离的方式出现。<sup>③</sup>就像 Brown 说的那样,我们需要付出足够的努力,通过想象来复原当时的社会到底是什么样子。

回到本章开始时提出的问题:我们应当如何恰当地通过阅读仙传和其他关于“仙”的叙述了解中古时期中国的社会和宗教情况?我希望现在已经能够说明一些问题了。首先,流传至今的文献,包括某些出土碑刻,并不能够作为“寻求历史上的 X”的证据,这里的 X 是指文本中包括的任意一个人名。保留下来的故事不能帮助我们复原这个或那个特殊

① 参看 Greenblatt, *Learning to Curse*, 13:“我们可以……认为,文学所带来的愉悦具备超越历史的稳定性、持续性,是一种错觉;我们没有理由认为,诸如 *The Tempest* 所产生的乐趣对于詹姆士的听众和对于我们自己来说,是一样。”

② 对于该机制的文学分析,参见 Todorov, *The Fantastic*.

③ 关于“虚构”的历史和阅读圣徒传记和奇迹故事解释学问题的进一步讨论,可参见 Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T'ang China*, esp. 16–17(“一类记录的文学,而非幻想或者创造性的虚构”),他的讨论证据确凿,但我觉得,Dudbridge 将某些故事作为事件的文学记录,并试图用现代医学或“科学”的模板加以覆盖,是不太恰当的。将中古时期仙、奇迹的叙事视作现代意义上的“原始虚构”,这样的著名例子包括有鲁迅的权威著作《中国小说史略》、DeWoskin, “The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction”, 以及 Kao, *Classical Chinese Tales of the Supernatural and the Fantastic*, 1–51.

情境下“到底发生了什么”。它们能够让我们了解的,是某些人在试图说服其他人什么?他们强调的值得听众赞美、惊叹或者模仿(也可能不模仿)的到底是什么?他们亲历,也参与了“仙”这个概念、修行者成仙这类声名被制造——不,应该说“诞生”的社会过程,就像 Jacques Le Goff 的杰作《炼狱的诞生》(*La naissance du Purgatoire*)标题所说。<sup>①</sup>当然,这个过程也经过了很多代人积极的创造。简而言之,他们是集体记忆的加工品。而这类有目的的构建集体记忆的社会过程,正是本书的关注点之一。

其次,考虑到仙传作者和编纂者背负的听众期待的压力,我们或许可以认为这些文本反映了作者那个时代广泛流行的修道和理解情况。即便不是所有人都会相信、欣赏这些(故事的)内容和结论(我们知道这样的例子),他们仍然能够辨认出文本中人物、修道、情境的类型。由于叙事是为了说服听众,而且听众也需要熟悉故事中的场景、环境、关系和活动模式才能确保这样的描述可信,我们就可以推测,在这些方面,我们的文本确实能够相对准确地描述事情的情况。<sup>②</sup>在,也仅在这样的意义下,我们才能够通过仙传叙事来复原“到底发生了什么”——不是在特定事件中,而是在某些类型的情境下。当然,这个或那个人物所作的声明很可能是矛盾的、有问题的,有些时候支持这样的判断,有些时候又支持那样的判断,我会用证据说明这类情况的存在。但关键的问题在于,读者很熟悉这类文字和环境,即其中的人物的确做了人们认为他们做了的事情。从而,我们能够通过文本发现这类人物活动所处的环境、他们所

① Le Goff 的 *The Birth of Purgatory* 在几个方面都具有启发性,特别地,它描述了进行中的诸多力量参与的——通常通过多样的叙事——社会构建过程,构建出宗教幻景中极为庞大、极为重要的部分;这是我们能看到的最优秀的描述之一。但是,他所描述的过程不应当被想象成“诞生”,而应当是很多人的努力所创造出来的,其中包括了看得见的和看不见的努力。“炼狱”并不像子宫孕育胎儿一样,出现时候就已经非常完备;它经过了很多力量的构造,其中绝大部分我们都不可能知道了,只能看到文本和图像中留存下来的他们的果实。

② Jan Nattier 很好地阐释了这一解释学策略,她称为“不相关原则”(之所以这么命名,是因为讨论中的段落“偶尔提到了……与作者主要目的不相关的内容”),见 *A Few Good Men*, 66-67。

涉及的关系类型、他们通常具备的能力和进行的活动以及参与其中的人群,但是我们并不能从文本中获知这个或那个人物的史实。通过足够多的例子,我们就可能勾勒出这类社会角色和相关环境的复杂图像。

最后,考虑到故事塑造者可能会使过去圣人的故事发生变形,比较同一主题的不同来源文献可以帮助我们调整认识。通过平行比较不同论述方式、不同观点的文本——有些是赞赏性的,有些是批判性的——这些文本描述着相似的情景、环境、关系和活动模式(有些时候甚至是相同的“事件”或人物),我们可能能够说明证据的可靠性。如果反对方的文本反复提到完全一样的活动模式——正如我们在中国中古时期修道者文本中观察到的那样——我们可以确信,这些模式是宗教和社会生活的一个特征,而不单单是仙传作者理想化的创造,或者反对方蓄意诋毁的虚构。<sup>①</sup>

## 修仙

这本书要讲的是修仙。这么说其实提出了三种可能的方向,虽然看起来它们互不相干。研究修仙可能会涉及修道的研究,其背后是特定的宇宙学、生理学假设,通过修行,修道者会慢慢地、艰难地修炼成仙。其次,本研究还可能涉及仙构建的文本过程和意识形态过程,在这个过程中,仙被逐步构建成远离中国社会其他人的角色、理想,我们需要鉴别这个创造过程可能的源头,研究它之所以成立的根据以及它所呈现的想象。第三,我们可能还会研究某个人物是如何由群体通过社会接受和集体记忆成为“仙”的。这本书会囊括以上三个方面,但也会有所侧重:

(1) 我已经在其他地方讨论了修道者修道的很多细节和宇宙学基础,这

<sup>①</sup> Matthew Dickie 在他权威的新作中展现了这一阅读策略的有效性,参见 *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, 11-12 等多处地方。Nattier 称之为“说明证据可靠的原则”,见 *A Few Good Men*, 68-69.



本书中我将基本略去这部分内容,读者可以参考我早些时候的文章和其他研究,包括本书中引用的和其他出版了的。<sup>①</sup> (2) 针对仙作为理想世界的文化构建过程研究将单独成书讨论,这个研究将主要通过更早的文献进行。我提到了这些过程的一些要点,但仍然留有大量内容供后续研究进行。<sup>②</sup> (3) 这本书中我将主要处理第三个问题,即,某人被认为成仙了的社会过程。但即便是这个方面,仍然需要大量后续研究。

需要指出,上述这三个方面是密不可分的;出于分析的目的,我们或许会分别进行讨论,但作为社会活动本身,它们是复杂整体的不同方面;不妨来讨论一下其中的某些缘故。Gavin Flood 最近提出,修道者“就是认可他们修行的传统和语言社群的一部分。他们所表现的正是传统记忆……修道的自我就按照传统叙事塑造她生活的叙事……修道的自我就是传统塑造的,并将传统和目标内化成自己的一部分。”<sup>③</sup>所以,要想了解修行者的修道原则,就不得不考虑到他们重要的社会角色,即便是(或许可以说尤其是)当人们要求修行者远离其他人群的时候。首先,这些原则是由源远流长的社会传统制定并合法化的;通过修道,修道者表现出了集体血统,承担了它的目标;正如 Flood 所说:“这种传统的表现是一种记忆,通过身体来表现的传统记忆。”<sup>④</sup>第二,修道行为是由修道者表现的,也就是说,他们总是在公众视野中进行,即便进行了物理隔绝;他们的拒绝、反转和变化是“社群和传统所规定的”<sup>⑤</sup>,而且,他们的修道其实暗含了一些面向他们的观众、一些与他们不同的人,以证明他们做了,即便这些行为是在孤零零的屋子或者丛林中完成的。<sup>⑥</sup> 举个简单的例

① TL, 1-128.

② 最近 Boyd 的“Transcendents in Transition”已经进行了开拓性的尝试。但我迄今没看到关于这个重要课题的详尽讨论,这样的讨论将有赖于考古发现和现存文献。

③ Gavin Flood, *The Ascetic Self*, 1-3, 我将几句分开的句子列在一起。

④ Ibid., 6.

⑤ Ibid., 7.

⑥ Mauss 在一个世纪前就已经指出了(*A General Theory of Magic*, 134).



子：只有当周围的人群认为食物很正常的时候，拒绝正常的食物才会成为令人震撼的做法；如果这些食物以及给予、分享食物具有重要的文化、宗教功能，那么这种行为就会更加令人震撼。不考虑听众们的反应，就无法理解修道者的表现；我们要研究的，不仅仅是他自己的行为，还有别人对此的回应。最后，我们无法理解仙这个概念的形成，除非我们将那些人的修道看作是对人类达到仙境的许可，将这些行为理解为叙事和集体记忆。原因很简单：这些表现、叙事和集体记忆是概念形成和维持的主要方法（但不是唯一的方法）。

很多学者都不再像早期的研究那样，通过固定的流程将一种或多种信仰的圣徒、圣人的内在特质孤立出来<sup>①</sup>，他们现在认为，“成为圣徒意味着成为别人所认为的圣徒”（Pierre Delooz 语），或“一个人之所以成为（圣徒）是因为被塑造成圣徒”（Ernest Gellner 语）。<sup>②</sup> 他们意识到，圣徒身份是一种社会、宗教角色，一种集体塑造的范畴，虽然这个角色是在特定的文化、时代中规定的，但是如果谁想要被归属到这个范畴中，他或她就必须被别人承认。<sup>③</sup> “圣徒身份”，或者说圣人的地位，完完全全是社会接受、社会记忆的制造品。当我们说某人是圣人的时候，也就是说特定社会中的其他人是如何认识、如何记忆这个人的。一个人或许会按照特定的风格行事，会通过特定的语言或姿态“呈现他或她自己”，但是，其他人是否接受、认可他的自我呈现并不取决于呈现者自己；其他人对这种表现的接受是至关重要的决定性因素，乃至某些人活着的时候从未想过要成为圣徒，却被后人按照他们的视角塑造成圣徒；而另外一些人力争

① 例如，Kieckhefer 和 Bond 所编纂的 *Sainthood* 中的若干文章就显示了这一持续时间很长的倾向。

② Pierre Delooz, *Sociologie et canonisations*, 7; Gellner, “Political and Religious Organization of the Berbers of the Central High Atlas,” 60. Delooz 更加成熟的观点可参见 Weinstein 和 Bell, *Saints and Society*, 9.

③ 或者我们可以用通信模式来说明这个问题，一个人表现出圣人的社会角色，不论这个角色是否当地定义的，这种表现就是信息的发送；而它的含义，则由接受信息的人加以评估。

成为圣徒,却遭到了失败。<sup>①</sup> 另外,一些圣徒传的最新研究者,例如 Vincent Cornell 则指出,听众不会在没有先例、标准或者资源的情况下直接评判某位圣人的表现;借用表演的语言,对于某个人的“试镜”,他们是根据当时这个角色应有的特点、规范或期待来进行评价的。<sup>②</sup> 不是这个人声称自己达到了什么样的成就、境界,就能够成为圣徒或者仙的,他需要接受多个难以达到的标准的评判。因此我们可以看到,最近有些学者又开始强调针对这些特定的、有理有据的条件和标准的研究。<sup>③</sup> 当然,我们需要注意到这两个方面,但是我们也应当注意到,不论学者们将重建出什么样的规定圣人社会角色的标准规范,我们仍然会看到这样的情况:有些满足这些规范的人是因为听众这么接受他们——而听众的回应可能与学者们的期待并不一致。<sup>④</sup> 对于社会接受在未来圣人中所具有的构成性作用,Delooz、Gellner 和其他学者的奠基性研究仍然无懈可击;从诸多方面来看,即便有时候修仙需要进行物理隔离,但毫无疑问,成仙是一项人与人之间的、互动的过程:成为仙意味着被其他人构成的社群视为“仙”。

这个理解“仙”之所以为“仙”(或者任何一个社会中的其他圣人)的视角是这本书的核心。研究将把这个或者那个仙人的身份视作社会建构的、社会规定的属性,而不是内在的、自足的特征;它试图重新发现主要的力量,事实上决定了在某些情境下一个人会被认为是“仙”而其他人不是仙:这样的力量来自那些回应修道者的其他人,而不是修道者本身。当然,这并不是因为修道者自身缺乏这样的能力。一位修道者可能会声称自己达到了这样的状态,可能会表现出成功的仙通常具有的异能;他

① 这对于绝大多数社会角色来说毫无疑问是事实;我的观点是,人们还没有充分意识到仙是社会角色。

② 关于这个问题的敏锐分析,参见 Cornell, *Realm of the Saint*, 63, 94.

③ 代表性作品包括 Cornell, *Realm of the Saint*;以及 Weinstein 和 Bell, *Saints and Society*.

④ 或者,换句话说,他们是如何通过 Janet Staiger 所说的“反常的观众”,参见 Staiger, *Perverse Spectators*.

或她或许会按照创造、维持自己声名的方式去活动。但是,从根本上说,他是否成功取得仙的身份取决于其他人对他所说的、所表现的修道行为的应答。他也可能会否认或者回避这一身份,但是却因为各种原因被赋予这一身份。总之,修道者会遵循特定的原则,并以特定方式将自己呈现给其他人,这些原则、这些自我呈现,正是他们宗教和社会世界想象图景的一部分。虽然,在寻求仙、圣徒、阿罗汉或者隐士身份认可的过程中,他们也可能参与进来,但这样的认可最终不是他们自己完成的。这是其他人通过不计其数的声名维护手段和持续的集体回忆构建实现的。从来没有自我创造的仙或者圣徒。

与理解人何以成为圣人的这一视角改变同时发生的,是二十世纪八十年代以来,文学、影视和其他文化传媒研究者对读者、听众接受的重视;接受视角,而非结构主义的、孤立的产品研究,成为了“意义”的主要落脚点。这一面向接受的转向,也是对之前若干思想潮流的回应。其中,卡尔·马克思认为:“消费不仅仅是让产品成为产品的最终步骤,也是让生产者成为生产者的步骤。”<sup>①</sup>从这个视角出发,Janet Staiger 总结认为,更加基础的“意义”,“并非作者放置在文本中的,而是来自阅读这一事件:‘阅读不是发现意义,而是创造意义。’”<sup>②</sup>不过,Staiger 对接受理论进行了复杂(而且是唯物主义)的修改,因为接受理论对读者接受的理解“看起来……危险地剥离了历史,好像读者都是一张白纸,完全不知道文本的实际产生(或者文本实际产生的表现)”,或者认为读者不会受到(例如)一本书“表现”作者想要表现的意义这一常见解释策略的影响。在这里,我不会采用 Staiger 的唯物主义转向,但我将像他一样关注历

① 引自 Staiger, *Interpreting Films*, 3。我认为,Staiger 书本中的头两章是关于接受研究价值、历史和知识谱系最好的介绍;Staiger 的概述涉及到了 I. A. Richards, Roland Barthes, Robert Darnton, Jacques Derrida, Stanley Fish 和 Michael Baxandall 等人。同样令我受益的是新近出版的重要的论文集: Machor 和 Goldstein 所著的 *Reception Study*。通过这种方式研究宗教产物的启发性研究是 Richard Davis 的 *Lives of Indian Images*。

② Staiger, *Interpreting Films*, 22; 最后一句引自 Steven Mailloux。

史,以复原、理解以前读者—接受者的阅读策略和他们所处的社会、观念乃至物质环境。因此,研究将包括产品以特定方式被特定人群“阅读”的社会过程,以及该社会过程的结局;此外,研究还包括其他人对这些产品的吸收和评价——他们的接受:一方的解读可能会被另一方判断为“误读”,这种情况下我们肯定会问:“什么是误读?是什么状态、方法、流程或阐释被判定为错误的?在这样的历史环境下,……为什么某一种意义会被认为不如其他的‘真实’?”<sup>①</sup>

不过,当我们将书籍、电影和艺术作品范围内的接受研究推广到宗教艺术中时,需要进行一点修正。一方面是因为,在他或她生活的年代,我们所研究的人物会(或者也许会)和其他人一起参与到自己声名的塑造中;这个人固然不能完全控制声名形成的过程,但是他或她也并不是任由其他人应答的沉默物体;换句话说,可能的圣人和其他人之间存在一个动态关系,这种关系在人物声名的形成、回忆等历史过程的进行中起到作用。他或她在其他人眼中的声名、形象——相当于文学接受研究中的“阅读”——则是一个动态而非静止的过程,因此我认为唯物主义的方法对我的研究来说是不够的。另一方面是因为,当他或她不再积极参与群体生活(死亡、成仙、转世、消失,或者相关文化、宗教想象中的下一阶段的任何一种形式),圣人将不再参与塑造、传承关于他的记忆的过程,在这之后,只有与这个人有关的集体记忆产物能够得到其他人的回应。<sup>②</sup>也就是说,与文本、电影、艺术品不同,圣人的接受包括两个关键的部分:一个是他生活的年代,圣人不同于文本,他会作为若干力量中的一股(有时候是关键力量,有时候不是)参与塑造声名的互动,决定他行为的“意义”;而在圣人生命结束之后,和文本或其他艺术品不同,将不再能够继续以原来的方式在原来的条件下像他或她之前那样积极地参与声名自

<sup>①</sup> Ibid., 32.

<sup>②</sup> 如果是作者可疑(或者据说是某人写作的)的著作,那么就没这么简单了。甚至在手稿文化中,这类著作也常常经过了众人的传递,他们处在当时的接受者和文本作者之间。

己的塑造。<sup>①</sup>至少在某种程度上,说得具体点,就是圣人在离开前要比文本更加积极地参与调整自己的接受;但是在他离开之后,他参与的就很少了,而文本、电影和图像常常能够比它们自己的作者更加长寿,后来的听众能够不断以更新的方式接受,而圣人只能随着持续的记忆和跨世代的传承存在,从而在他们早已逝去之后能够持续存在。

## 概念、术语和说明

除了上文已经讨论的概念,还有一些问题需要解释,还有一些陷阱需要提醒大家避免。

在某些问题上,我使用了诸如“表现”、“角色”、“试镜”、“听众”和“接受”等等戏剧语言。这么做并不意味着我认为修道者像我们说的那样仅仅是为他们的公众“进行表现”。事实上,在后面我根本就略过了这样的问题:这类或者那类人到底是诚恳的还是单纯的“作伪”?除非我们想知道人们对这类问题的争论揭示了什么。这个问题对于研究来说不仅没什么用处、没什么意义(但是这个问题在人群研究中非常重要)<sup>②</sup>,也没有可靠的证据能够去解决。相反,我使用这些术语是为了说明修道者生活中的公众、人际特质,他们的规范、行为模式中为听众而表演的部分,他

① 同样,特定情况下问题要更复杂些:(1)遗迹(有时候包括文本或者图像)是圣人“活生生地展现”的地方,但即便是在保留这些遗迹的传统中,圣人离去后和活着时所呈现的方式仍然是不一样的;(2)宣称圣人会持续地或者周期性地重新出现在社群中,或者是为了纠正误会,或者他们会通过“感应”之类的方法继续给予新的启示(很长一段时间内中国流行的一种方法,直到今天都存在[参见 Jordan 和 Overmyer, *The Flying Phoenix*]——虽然我尚未发现中古时期的仙通过感应来“说话”这样的例子);我目前认为,这类说法本身就是圣人在社群中被其他人接受的历史的一部分,而不是圣人自身力量的例子;这样的力量本身属于圣人神奇特征的一种。对于这样的社群来说,说圣人本身就是力量的代表,显然是最重要的。我在此既不想按照字面意思认可这一说法,也不准备反驳它。

② Erving Goffman 很久以前就指出了这一点,见 *The Presentation of Self in Everyday Life*, 70ff. 研究“巫术”修炼者的动机是宗教话语中的古老转喻;参见 Styers, *Making Magic*, 180-183。我们将会看到,这一古老的转喻在一些新近的关于中国修道者的学术著作中发挥作用。

们处理他人印象的策略,以及对于塑造他人接受所形成声名的的重要性。“大部分修行行为、进行的准则、形成的工具以及技术都具有表演、展现或装扮的成分”<sup>①</sup>,不论这些是否正好当着他人的面进行。使用这些语言时,我再次引用了文学批评、历史和文化研究中令人尊敬的传统。1971年,Peter Brown 针对地中海上古后期的圣人进行的奠基性研究中提到了圣人的角色,而这个角色是由公众的特定期待规定的;此外,他还将这类人进行的驱魔活动视作一类轻歌剧式的表演。<sup>②</sup> Kenneth Burke 则关注到人类活动根本的修辞特性,发展出人类行为“戏剧化”的概念。在 Burke 看来,活动都是“适应于表演者和听众所处情境的策略”<sup>③</sup>。从 20 世纪 50 年代后期开始,Erving Goffman 开展了一系列细致而新颖的社会学研究,他“研究了一个人向他人展现他自己和自己的活动的方式,他主导并控制他人印象的方式,以及当他维护在他人面前的表现时会做的和不会做的事情”<sup>④</sup>。Goffman 提出了“表演的自我”:

一种通常值得称赞的形象,是这个人在舞台上、在扮演角色中热切希望他人看到的他的形象。这个形象是作为这个人被观赏的,所以,这个形象的“自我”就成了他,它并非来自“自我”的拥有者,而是来自他行为的整个场景,来自当时各种事件的特征,这些特征让目击者能够理解这些事件。一个布置、表演恰当的场景能够让听众将这个“自我”归属到表演的角色上去,但是这样的归属——这样的“自我”——是场景的产物,而不是场景的原因。因此,就像表演的角色那样,“自我”不是拥有特定位置的有机产物,……而是从呈现场景中陆续表现出来的戏剧性效果,特征问题、关键问题,是它是

① Valantasis, “Constructions of Power in Asceticism,” 798.

② “Possession and its working through is a way in which a small community can both admit and control disruptive experiences by playing them out” (“The Rise and Function of the Holy Man,” 88); see also 89, 93.

③ 这句话来自 Gusfield, “The Bridge Over Separated Lands,” 30.

④ Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, xi.

否可信。<sup>①</sup>

相似地, Victor Turner 则将他所说的“社会戏剧”分析作为了解社会关键情境的方式。“这些情境——争辩、战斗、成人礼——本质上都是戏剧性的,因为参与者不仅仅需要做事情,他们还试图向他人展示他们在做什么和他们已经做了什么。这些活动都具有‘为听众表演’的性质。”<sup>②</sup> Stephen Greenblatt 则通过活动和文本分析了“文艺复兴的自我塑造”,在这里,他使用了“塑造”一词,这个词第一次从描述个人行为进入到描述伊丽莎白时代。<sup>③</sup> 最后需要提到的是 Judith Butler 等学者关注的社会角色的“表演性”本质; Butler 引用了 J. L. Austin, John Searle 以及他们观念的后现代重写,通过这个术语指代社会角色通过语言构建,从而表现出它们名称含义的方式。值得注意的是,她强调了社会特征和个人身份在多大程度上是不固定的,需要通过演讲、姿态和其他社会符号不断创造,这些符号不单单代表事物的状态,也会促成这些状态的达成。不过,我想补充的是, Butler 这些学者指出的表演性的改变不仅仅取决于发出符号的一方,它势必也要导致特定的回应;否则就不能达到这样的改变。表演性必须是互动的,表演就意味着有观众;成功的表演则意味着观众给出了特定的应答。<sup>④</sup>

借助角色、表演这样的语言,我想说的是,修道者或者圣人的状态是他或她如何被他人认知、接受的表现,也是他内在属性的表现,前者的重要性不低于后者;修道者按照一个特定的角色去证实自己,而这个角色

① Ibid., 252-253. 同样让我受益的还有 Goffman 的 *Interaction Ritual* 以及他的 *Frame Analysis*, 此外,还有 Randall Collins 的 *Interaction Ritual Chains*, 这部著作同属 Goffman 传统。

② Victor Turner, *On the Edge of the Bush*, 179; 他在此引用了另一位作者对他著作的描述。参看 Victor Turner, *The Drums of Affliction*, 273-275, 能够更加清晰、详细地看到仪式的“戏剧”一面;也可以参看他的“Social Dramas and Stories about Them”和 *From Ritual to Theatre*, 61-123.

③ Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 3, 我添加了着重点。

④ 关于表演及其多方面的详尽讨论,参见 Schechner, *Performance Theory*; 关于这本著作的回顾,参见 Sullivan, “Sound and Senses.”



是由周围的公众期待这个角色所有的行为方式规定的；以及，修道者的很多活动——就像和许多其他社会角色相关的活动那样——能够成功地理解为是面向其他听众进行的。要理解构成角色的特征和行为，这些扮演角色的人与他的观众、观众应答之间相互交流的社会过程，在这里也就是要理解仙的形成。这正是这本书的主要目标。

我使用 *imaginaire*(幻境)这个很难准确翻译且不引起歧义的法语词汇指代这样一种境界：一种“非物质的、想象性的世界，它由文本、特别是艺术和文学作品构成”，当然还包括口头表演(但是过去的口头表演只能通过现存的文本来揣测了)。“这样的世界与物质世界肯定是不同的，不过在某些时候，我们会通过 *imaginaire* 来思考、体验物质世界，它们的想象性并不意味着错误、并不意味着完完全全的虚构。”Collins 在最新的研究中很好地运用了这个概念，他对这个概念的讨论也能够给我们以启示。<sup>①</sup> 中古时期“仙”的幻境，包括修仙者修行所隐含的宇宙观和意识形态，包括这些修行的目标以及本研究关注的主要领域——人们心目中的成仙者的故事。此外，它还包括了碑刻、方术和谱系的来源，它们的神圣性正是修道者所维护的。书面文本的创作和流传是幻境得以建立和维持的关键途径，某些叙事文本也是仙这一幻境得以构建的必要载体。非修道者和修道者一起参与叙事、参与其他一些进行中的活动，从而能够持续地构建幻境。

苦行是一个以变动性著称的概念，好在它在本研究中的作用不算大。<sup>②</sup> 就目前的研究来说，我将修道者视作那些遵循一种传统或者一位大师的规范，同时回避文化环境中某些关键的要素、行为和角色，从而能够发生转化，在超越某系文化要素的同时，能够超越旧的自我，成为新的自我。按照 Goffman 的说法，“修道的自我”就像所有其他自我一样，“是

① *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, 73.

② 阅读 Wimbush 和 Valantasis(*Asceticism*)最近编辑的集子就足以了解这个词的多义性，或者这个词本身就是模糊的。



表演性的”，Gavin Flood 提醒我们说。<sup>①</sup>“修道的自我会按照某个社群的预设去呈现，吸取这个社群传统的看法，让他或她的身体依从传统规定去实践。……修道传统就是经过训练表现在身体上、经过著述表现在语言中的集体记忆。”<sup>②</sup>我研究的目标之一就是在 Flood 所描述的这些特征之外，展现修道者是如何在周围的他人面前清醒地表现出与他们完全不同的修道的自我，同时，其他人会发现他们，对他们的举动产生强烈的兴趣（表演意味着观众的存在）。因此，虽然修道者总是与世隔绝，但他们实际上是公众人物，他们像圣人一样在社会中发挥作用，很大程度上，这就来自他们对独特性的坚持、他们对某些权利的放弃，从而让自己更加特殊。正如 Richard Valantasis 说的那样：“禁欲主义的作用在于形成不同的社会和宗教模式。……苦行产生了与预设的文化主体不同的主体。……苦行所形成的一套社会关系常常与主流社会约定的关系不同。”<sup>③</sup>关注修道这一行为游离的外在功能并不意味着忽略其本质内容和内在依据，我们坚持认为，要想完整地理解这种行为，就应当将其放入他们的社会环境和文化基质中。和所有其他社会角色一样，修道者没有生活在文化的真空中，即便当他们坚持自己目标的超越性，他们也是在向自己的观众展示这一切；而这些观众或许并不会遵循他们的目标或者采用他们达到目的的方式。

上文已经讨论过一些社会环境和叙事应用的问题。这里我想再讨论一下什么是“叙事”。我将所有按一定时间顺序描述事件，即所谓情节的话语行为或者加工产品称为叙事。对叙事进行整体性的定义和解释相当复杂，并存在很多问题<sup>④</sup>，这里我不打算讨论这些内容，不过，需要提醒读者

① Flood, *The Ascetic Self*, 2.

② Ibid., 8-9.

③ “Constructions of Power in Asceticism,” 795.

④ 特别地，参见 Ricoeur, *Time and Narrative*; Wallace Martin, *Recent Theories of Narrative*; Mitchell, *On Narrative*; Chatman, *Story and Discourse*; 以及 Mattingly, *Healing Dramas and Clinical Plots*, 1-47, 84-86.

的是,故事的每次讲述都是针对某些听众的复述。虽然我们可能会对故事进行孤立的研究,但不存在脱离社会环境的故事。严格说来,也不存在什么被误读了的“原始版本”——在各自的文化环境中,每次复述都是完整的。

在其他地方我曾提出,不要将宗教传统看作是一个封闭的实体,相反,它是一整套文化资源总集,可供人们借以调整自己的生活。<sup>①</sup> 而文化总集的讨论是贯穿本书的一个结构主题。

本书的另一个关键结构性概念则是集体记忆(或者说社会记忆)。Henri Bergson 和 Émile Durkheim 的学生 Maurice Halbwachs 第一次在学术著作中使用了这个术语,此后的发展历程我就不再赘述了。使用这个概念就意味着,首先,过去的记忆——由社会群体和个人维系的记忆,是主观的、社会建构的产物;其次,社会记忆“不是一个被动的容器,而是一个积极重构的过程。各种元素或许会被保留、重排或者压抑。”<sup>②</sup>通过主动协调关于过去的叙事,群体在当下呈现自己、作出声明,同时又顾及未来。群体也可能会构建出“反记忆”,与社会对过去的主流叙事对抗,或者与其他群体的叙事对抗。<sup>③</sup> 而我们需要研究的重要问题有:(1) 记忆构建和传递的社会、文化过程;(2) 记忆所服务的观念和政治利益;(3) 在特定地区更加宽泛的文化范围中,记忆被接受、回应、重加工的方式;(4) 其他竞争叙事的共存,即针对过去的争论。<sup>④</sup> 集体记忆这个概念的主要优势在于,它能够将我们的注意力从复原“究竟发生了什么”转向关注社会对已发生事件的塑造,关注文化中的这类行为以及事件被塑造、传播和接受的方式。

① Campany, “On the Very Idea of Religions.”

② Fentress and Wickham, *Social Memory*, 40.

③ 参见 Castelli, *Martyrdom and Memory*, 22.

④ 这一概括很大程度上来自 Confino, “Collective Memory and Cultural History”; 参看 Castelli, *Martyrdom and Memory*, 23-24。其他我认为有助于研究的著作还有 Halbwachs, *On Collective Memory*; Connerton, *How Societies Remember*; Wertsch, *Voices of Collective Remembering*; 以及 Olick 和 Robbins, “Social Memory Studies.”

接下来要讨论的是本书中重要的宗教大师级人物的命名。至少在公元 300 年,仙(或者僊),就已经像“圣徒”或“胜利者”那样成为了标志成就的名词。在当时的文本中,它(或多或少)指一个人能够达到的最终状态。<sup>①</sup> 在中国中古<sup>②</sup>时期,没有词语专指正在成为仙的人;就像欧洲中世纪那样,也没有专门的术语称呼未来的圣徒。不过,没有指代这类人的名词,并不意味着没有针对他们的概念范畴。<sup>③</sup> 当我需要称呼那些将来会被赋予仙身份的人的时候,我会使用“adept”(修道者,最为简洁因而也最常用)、“practitioner”(实践者)和“transcendence-seeker”(寻求成仙的人,最为冗长故很少使用);在下文中,这些词语就是指那些被认为正在修仙的人,包括某些自己声称已然成仙但又身份可疑的人。至于“仙”本身,干脆就没有令人满意的翻译。相对于较早的、人们更熟悉的“immortal”,我更倾向使用“transcendent”,原因很多,其中最重要的是,仙(或者繁体的僊)并不意味着不死,而是意味着上升,即空间中的向上运动,也可以喻指状态的上升。<sup>④</sup> 同时,虽然寿命出奇长是一个必要的、决

① 在天师道和上清派的观念中,这一成就被下降并相对化,不过这个问题不在我们研究的范围中了。在最早的使用中,“仙”可能并不是一个成就了的状态,而是另一种形式的存在。

② 另一个命名的问题则在于如何称呼本研究涉及的中国历史时段。并没有公认的命名。有时候我使用“上古”来大致指代汉末之前的时期,用“中古时期”来命名之后的时代。

③ 一个相关的术语是方士(masters of esoterica),但是这个术语涵盖的要比修道者更广,涉及的方术范围也更广,并非所有都与成仙有关。关于方士的讨论,可参见李零《中国方术考》和《中国方术续考》;Ngo, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*; DeWoskin, *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China* 和“A Source Guide to the Lives and Techniques of Han and Six Dynasties Fang-shih”;以及 Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 3-183.

④ 早期将仙注释为遷“(通常是向上的)移动”,见刘熙所著《释名》,大约成书于公元 200 年(参见 Roy Miller, “Shih ming”);此外,DKW 1:602a 引述:仙,遷也,遷入山也。Edward Schafer 则这么描述仙:这是“归属一类词语,这类词语用于描述诸如步履轻盈、在空中行走、在云中穿行、无忧无虑、轻快的事物。在神话中,用于描述一类被说成是‘羽人’的存在,在汉代的图像中表现为手臂长着羽毛的人……在道教中,仙的情况更为微妙,除了能够飞行这一神奇的能力之外,还可以脱离激情、不需要依赖别的事物,洁净,并远离致命的威胁……然而,它们不是‘不死的’,需要经常更新它们的生命力量”(Mirages on the Sea of Time, 21)。这些都值得借鉴,但是 Schafer 倾向于从上清派文献、图像中总结仙的特征;而上清派所说的仙与上清派之前的仙并不是完全一样的。

定性的特点,但仙也并不一定要具备不死的特征。不过,“transcendent”虽然具有向上运动的含义,但对于德语读者来说,它带有格格不入的康德哲学意味。这时候,“ascendent”将成为文学、哲学上最准确的翻译,有时候我也会使用这个词语。下文中,我将使用除了“immortal”以外所有的说法,也常常会直接保留 xian 不作翻译。

现在我想要说明的是后面研究中可能会出现的问题、需要避免的陷阱以及可能发生的误解。第一点,也是最简单的一点是,我的分析仅限于特定的历史时期,从大约公元前 220 年开始,到葛洪去世前后的公元 343 年为止。所以本书中对修道者及其帮助对象的讨论可能并不适用于更晚的年代。公元 364 年开始出现的上清派以及后来出现的道教宫观,对仙的宇宙论地位进行了相对化处理,改变了很多仙传的性质。<sup>①</sup> 在此之后,仙传常常来自神的启示。现在我们能够看到的杨羲之后、唐代以前的仙传——尤其是《道学传》,就带有明显的新宗教环境的特征。在之后互相竞争的宇宙论和神学体系中,仙的概念和仙的相对地位在不同人群、不同时间发生着改变,这种状况从 364—370 年间的上清派就开始了;我们不能在没有进一步研究的情况下推断认为,本书中展示的社会关系和活动模式能够一直持续到四世纪中叶。即便是在我所关注的历史阶段,我也无意撰写“仙”的传说史,我所要致力,是强调这一主题中某些被忽略的特质。虽然从汉朝初年开始,仙就成了中国艺术、文学中的固定形象,长生不老的记录也持续到封建后期<sup>②</sup>,但我对这些修道者的讨论将到公元 350 年前后为止。这大部分是共时性的研究,因为没有足够的资料能够让我们研究历时性的变化。

与此密切相关的是第二个问题。通常,现代学者会把这里讨论的内

① 参见 Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*; Strickmann, “The Mao Shan Revelations”; 以及 Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*.

② 据报道,直到今天,人们还可以在中国的山林中看到一些隐士,他们试图实现长生。参见 Porter, *Road to Heaven*.

容归入“道教”，进而与许多其他现象一起糅合成一种单独的、具体的宗教，这种宗教会随着时间有条不紊地发展起来。在别的地方，我已经指出了宗教研究中这一常见倾向的缺陷<sup>①</sup>，简单地说，有以下四点理由：（1）我认为，将围绕着修仙的多种现象合并成单个的“道教”，并不能帮助我们更好地理解这一现象；通常这种方法更适合其他研究；<sup>②</sup>（2）张天师道、上清派和灵宝派的文本中确实纳入了一些早期的神仙人物和很多修仙的方法（就像仙传传统中的文本也会引用较早的人物和现象），但这并不意味着我们必须也要这样，就像我们不能因为灵宝经中借用了佛教经文的元素，就说成是“道教化”的“佛教”，我们也不能根据这类借用和吸收，来证明传统的整体性；（3）道教常常被认为是以长生不老为目标的宗教，但这不仅仅是对仙的片面理解（我们将看到，仙的意义远远超出长生不老），也是对其他被习惯性地贴上“道教”标签的现象的不准确理解。（4）王充、葛洪等一些中古时期的作者确实会将修仙及其传统与术语“道”（不是一般意义上的道路或者通道）联系起来，然而，这种联系并非源自某些现代学者的“道教”整体性使用倾向。有时候，葛洪甚至严厉批判《道德经》和《庄子》，并嘲笑那些引用这两本书来证明当时流行的享乐主义观点的人。<sup>③</sup>

在中国和其他地方，一种描述各类宗教现象的常见倾向就是 Peter Brown 所说的“双层模型”，这一模型可追溯到 David Home 和更早的学

① Campany, “On the Very Idea of Religions.” 另外可参见 Jonathan Smith, *Drudgery Divine*, 117 - 118 等多处地方。

② 我同意 Donald Harper 的观点：“轻易使用道教标签不能很好地理解长生术、神仙崇拜相关观念的发展”（*Early Chinese Medical Literature*, 114 n. 1）。对于战国晚期和汉代的修道、长生术，Harper 持有谨慎、准确、注重实践过程的观点和态度（*Early Chinese Medical Literature*, 112 - 118；也可参看 Harper, “Warring States Natural Philosophy and Occult Thought,” 以及 “Warring States, Qin, and Han Manuscripts Related to Natural Philosophy and the Occult”）。进行了如此细致的分析之后，将所有现象统统归入缩减了的“道教”一词之下，显得过于鲁莽；至少应当经过同样仔细、持续的辨别才能够加以判定。

③ 《抱朴子内篇》（以下简称 NP）8:151 就有这样的一段文字。进一步的讨论参见 Campany, “Two Religious Thinkers of the Early Eastern Jin.”

者。用 Brown 的话来说,在这个模型中,“某些可能受到了启发的少数人的观点被认为是受到了‘俚俗’习惯性思考方式持续向上的压力。……在某种程度上,‘民间宗教’被认为是被缩减、被误解或带有杂质的‘非民间宗教’。直白地说,当人们提到‘民间迷信’,或将其归为‘较低层次的信仰’时,也就是认为‘民间宗教’最好应该理解成无法成为其他形式的失败的思考、崇拜模式”<sup>①</sup>;进而,也就认为它在各个地方、各个时间段都一样。因此,这个模型中带有三重假设。首先,是“民间”宗教的社会定位——在较低的社会阶层中。“民间”是指“(底层的)人群”,而不是“广泛分布在社会中的”。<sup>②</sup> 第二,是对可能出现的宗教类型的假设——它是“俚俗的”,不管各位作者的具体用义,总之,它不优雅。<sup>③</sup> 最后一条假设则认为它是普遍的、固定的。很长一段时间以来,这个模型被纳入修仙研究的现代学术话语中,他们认为“文人”早已排除了仙的可能性,只是“在民间思想中根深蒂固”。<sup>④</sup> 然而,大量堆积如山的实证说明,精英并没有对仙失去兴趣,同时,这本书所隐含的宗教模型也给出了一些实证,虽然看起来似乎有点离题。

我将通过证据来说明,社会各个阶层对仙都具有浓厚的兴趣,其中

① *The Cult of the Saints*, 17, 19. 这个模型源远流长,参见 Dale Martin, *Inventing Superstition*.

② 但是在使用“民间宗教”这一语言的著作中,存在着某些混淆。包括 Poo, *In Search of Personal Welfare*.

③ 可以从诸多例子中举出一个,James George Frazer 爵士存有一点疑问:“当我们研究现有的人类种族……我们看到,他们通过差异很大的宗教互相区分……这些差异影响的主要是人群的智力和思维方面,当我们透过这些差异,就会发现其背后是坚不可破的知识联盟,那些愚蠢的、孱弱的、无知的、愚昧的人,很不幸,构成了人类的绝大部分。十九世纪最伟大的成就之一,就是关注到了世界很多地方这些心智低下的群体,从而发现了本质上的一致性。和今天的欧洲相比,这要低一些——但也并没有低很多……”(The Golden Bough, 64)。那些使用“民间宗教”这一概念的作者通常会下意识地假定这是一类特定的宗教,或者努力试图说明它所具备的必要的相关性。这样的例子可以参见 Berlinerblau 最近对 Max Weber 这个术语使用情况的重新评估“Max Weber's Useful Ambiguities and the Problem of Defining 'Popular Religion,'”特别是 611 页。

④ 余英时,“Life and Immortality in the Mind of Han China,” 109-110. 之后余英时削弱了这个二分式的说法(114)。

的绝大部分可能还来自官僚阶层,这也是证据最多的部分(这在古代社会中很常见)。很多流传至今的成功升仙的故事都在他们的观众中提到了某些官员;而一些最早的修仙叙事则发生在宫廷中,用于说服感兴趣的统治者。在公元前31年发生变革之前,在汉代神仙和宗教系统中就已经出现了西王母,她来自西昆仑山顶的瑶池,能够赐予人们神奇的仙丹和修仙的术法。同时,从《汉书》教外人士明显持鄙视意味的三处描述能够看出,人们围绕西王母进行了大量的崇拜和祭祀改革,这些据记载发生在公元前3年的改革涉及到社会各个阶层的大量民众。西王母也因此被认为能够护佑那些带有她护身符的“百姓”免于死亡。<sup>①</sup> 这里,我们所用的文献都是“文人”写给有文化的听众的,甚至“仙”的形象也更多地出现在官员的墓葬中。<sup>②</sup> 我所要描述的现象涉及非常广泛的社会范围,包括了中国的大部分地区;然而,这些现象的深度究竟如何,则一直是一个未解的问题:到底是有大量的非知识分子参与,还是仅有处于文化阶层边缘的群体参与?可能能够帮助我们判断的文献主要来自官僚阶层的作者,我们最多能够获得两个结论:很多官员对修仙的方法和修道者很感兴趣;但不论是将修仙、将对仙的兴趣归属到人群的“精英”部分还是“草根”部分,都缺乏足够可信的证据。<sup>③</sup>

另一种密切相关的宗教论述倾向则是将宗教目标、愿望或追求说成是“彼岸的”,与日常生活、寻常事务构成的“此世”构成对比。这里同样隐含着一种源远流长的模型。这个模型认为,作为一种宗教,它必须将目光集中到神圣的、高尚的“脱俗”的事务上;如果将宗教性的活动或者

① 《汉书》11:342, 26:1312 和 27C:1476;关于这些段落的讨论和翻译(每一种翻译都存在自己的问题),可参见 Loewe, *Ways to Paradise*, 98-100; Wu, *The Wu Liang Shrine*, 128-129 和 359 n. 48;以及 Cahill, *Transcendence and Divine Passion*, 21-22。Cahill 只翻译了一段文本,但是对所有三段文字的修辞进行了最仔细的讨论——即,《汉书》中这三处与所呈现的现象并列出现的还有什么,它是如何被解释的?

② 然而,由于平民家庭的墓葬没有那么结实,不会被考古发现;所以这句话说服力不太强。

③ 参看 William Christian, Jr. 的发现,他所研究的是十六世纪西班牙的宗教:“我认为献祭本身与财富、社会地位无关”(Local Religion in Sixteenth-Century Spain, 147)。



注意力转移到健康、长寿、爱情或者社会竞争中的成功等“低级”问题上，那么，它要么是一种初级形式的宗教，要么已经陷入“巫术”这类小的范畴中。<sup>①</sup> 针对修仙的学术话语也采用了这一模型。<sup>②</sup> 但是，它在各类分析中都不太靠谱。而且，它隐含了对某种宗教目的的抬高和对另一种宗教目的的贬低，这一倾向可能来自欧洲十六世纪的宗教改革，而这，就足以让我们抛弃这种模型了。几乎所有的宗教活动都描绘（或者至少暗含、祈祷）着超越此在的理想，然而，它们同时也直接面对人们创造、使用、表演这些活动所处的世界。这是一种重要的人类现象，不是“此在/彼在”这样的二分法能够帮助我们理解的。

---

① 事实上，将“宗教”（即，“适当的”宗教）定义为与“世俗的”其他、“巫术”和“迷信”相对这一趋势也是由来已久的，也是现代宗教写作的定势；参见最新的著作 Styers, *Making Magic*；和 Dale Martin, *Inventing Superstition*。

② 余英时的重要文章“Life and Immortality in the Mind of Han China”是围绕此世/彼世这一区分来结构的，但是这一两分法无法与证据吻合。余英时发现，追求长生出发点是“彼世的”（因为修道者在山林中修道，并且，目标是升上天际），但逐渐会表现为“世俗”，部分原因在于皇帝对此感兴趣，部分原因在于汉代更加注重孝和家庭价值。（他没有提到与社会中其他人互动这一层面的“世俗”）。最近，Kohn 则将方士和他们的诉求说成是“彼世的”，将仙的实现说成是“超越已知世界的”（*Early Chinese Mysticism*, 85）。



## 第二章 仙的文化总集

从最基础的层面上来说,我们应当如何看待个人与他所处文化、传统或宗教之间发生关联的途径?宗教学作为一门西方学科,它关注的是西方社会历史中孕育的概念。在宗教学研究,个人与宗教之间的关系常常被分成两种:认知上的和社会上的——一个人(应该起码)“相信”(认知层面)他“所属”(社会层面)宗教的核心理念。<sup>①</sup>这种宗教参与模型常常被作为普适的模型,它诞生于也因此能够很好地应用于宗教高度制度化的环境:一种宗教与另一种宗教在制度上具有鲜明的区别,它坚持排他性,并且将仪式化的、公开确定的信条作为宗教身份的关键标志。不巧的是,这几个核心特征与中国上古后期、中古时期修仙所处的社会和宗教环境格格不入。<sup>②</sup>对于中国中古时期,以及很多其他情况来说,不

---

① 进一步地,宗教通常被喻作容器(里面装着有关的人、观念、文本等等),所以,默认的假设是一个人排他性地“属于”这个或那个容器。进一步的讨论,可参见 Campamy, “On the Very Idea of Religions.”

② 可能的例外是天师道的最早阶段,它具备空间上、仪式上组织良好的社群,具备成文的戒律,并坚持自己的成员排他性地遵循指导,并避免那些可能会破坏天师道活动的宗教活动。这一运动的塑造者吸收了修仙的元素,但是,这是一种从教义、仪式和社会层面上根本不同的现象。

太固定个人内在认知、不太强调将宗教视作个人(以及文本、修行、想法等等)必须“归属”的容器似的实体,这样的模型可能更加合适。

我想从这样的想象开始:修道者通过承担一种特定的宗教、文化、社会角色修仙,并且修道者的终极目标——仙的身份本身也是一类宗教角色或者宗教类型。大体上讲,从修道者到仙,其中的转变是缓慢的,两个角色有很多共有的特征。所以为了便于分析,我将在大多数时候将它们归为同一类别。为了勾勒这一角色,我们需要从现存的证据中了解仙以及想要成为仙的人作为一种社会宗教类型所采用的修道方式、所具备的能力、他们的姿态和习惯,以及叙事再现的模式。人们通过什么样的识别性特征,能够认识到自己所接触的修道者(或仙)与其他类型的人不同?换句话说,人们期待的仙、修道者是什么样的?我将要说明的是,人们期待中的仙和修道者所具有的特征远不止我们所认为的长寿或不死。长寿虽然是确认成仙的一个必要条件,但也只是很多特征中的一个(但也是关键的一个)。

构成本分析的是两个主要概念。第一个概念是,从个人与文化产生关联的角度出发(或者也可以加上宗教),文化具备资源总集的功能;进而,将诸如社会宗教角色等视作特征总集,也将有助于我们分析。第二个概念则是这类总集的对比性质。

Ann Swidler 最近通过大量实证说明,人们看待自己所处的文化,就像看待一个工具箱或者一套资源总集。在做决定或者做选择的时候,他们就会有选择地从中选取内容。<sup>①</sup> 那么,特定的总集中包括什么?在什么样的条件下,其中的某一部分会如何展现出来?在什么场合、由谁展现?<sup>②</sup> Swidler 发现,文化总集是围绕着固定的“行为场景或情境”形成

① *Talk of Love*. 将文化喻作工具箱是 Jerome Bruner(参见 *Actual Minds, Possible Worlds* 和 “The Narrative Construction of Reality”)发明的,但是 Swidler 加以丰富,用这个隐喻来反映人们的实际行为。

② 这些看法见 Swidler, *Talk of Love*, 24 ff.

的<sup>①</sup>，通常具有叙事性；当人们需要协调自己的生活时，就会利用多个场景，哪怕这些场景所暗示的东西互相矛盾；每个场景都能够非常好地说明事情的某个方面，然而没有哪个场景能够顾及到生活的所有方面。每个人能够获取的文化总集的程度不同，即便相同，他们的利用量也不会相同；在动荡或陌生的环境中，当生活不确定的时候，人们会更多地使用文化资源。<sup>②</sup>一套总集中可能包括有针对生活特定方面不同的、矛盾的模型，这些模型能够解答不同的问题；这些模型描述的是生活中某些实际的约束和制度，或者（更准确地）说，描述了一个人在这种约束和制度下所遵循的活动轨迹；因此，当人们在讨论意义和价值的时候，就会求助这些模型，哪怕他们会因为无法理解而抛弃模型中的一些内容。<sup>③</sup>所有这些，都与 Geertzian 所强调的文化作为包罗万象的精神、宗教作为“文化体系”的观点相反。Swidler 向我们证明，在不同的场合下，人们会使用复杂的、多变的方式调用文化总集，甚至以折中的方式采用对立的文化元素。<sup>④</sup>同样，这也不同于将宗教作为全封闭的“概念系统”（Émile Durkheim）、“符号系统”（Clifford Geertz）或“理论框架”（Robin Horton）这样的倾向，在这样的观点中，这些所谓实体的“成员”脱离实体就无法思考。<sup>⑤</sup>

我们可以这样看待修仙的不同元素以及仙的角色，它们在中古时期的中国，构成了一套可供使用的资源总集。我们也可以将整个中古时期的中国文化看作一个巨大的资源、角色总集，仙的传说和角色只是其中

① Ibid., 34.

② 参见 ibid., pp. 52 ff. 和 99 ff.

③ 参见 ibid., pp. 132 - 133.

④ 参见 ibid., p. 79. 比较 Hymes 后格尔茨的构想, *Way and Byway*, 5 - 12. Hymes 也采用了总集这一隐喻。

⑤ Godlove 对这一趋势进行了有益的分析 and 批评, “In What Sense are Religions Conceptual Frameworks?”

之一。仙的总集不是只供修道者使用的资源，修道者所涉及的公众——其他修道者、半修道者以及非修道者的观众都能够根据相同的总集对它们作出应答，根据它们的标准和期待进行判断，并找到自己与修道者关联中的角色。因此，总集是一种公众空间，是一组常用的图像、模式和期待。

总集中的绝大部分元素都通过两种基本方式发挥功能。修道或行为规范的选择——尤其是经文所载的、传统所认可的或被归结到某个圣人的，而不仅仅是个人在特定环境下的偏好——能够表现出两种基本的功能。一种是内在的，涉及实践或规范的依据，通过它们的收益、特征、功能或它们的权威来源（例如来自神的启示），能够对修道进行明确的解释和辩护。通常，这样的解释会将实践或规范直接放入更加宽泛的理论、信仰体系、宇宙论、宇宙进化论中；但是，即便这样的解释很简单，譬如“我们做 X，是因为 X 能够让我们活得更长”，而没有说明“我们这么做是因为 Y”，我们仍然需要关注 X 的内在目的或功能。而当修道或规范能够（不论是否有意）通过特定的价值观将某一文化中的修道者联系起来、能够将他们与其他修道者区分开来，那么，修道或规范就具有了外在的意义和功能。这里，修行的制度事实上是针对很多其他问题（常常也包括了其他类型的修行者）进行声明的一种途径，不论其说明的内在收益到底是什么。如果在某些方面，A 在文化中非常重要，那么，如果一个群体声称自己回避 A，他们也就是在对文化表达观点，可能这个观点与 A 所具有的内在特性没什么关系；或者（此外），回避 A 也可能是表达其他观点的一种方式，可能涉及的范围更大。外在含义本质上可以是联合的，也可以是对立的，甚至它可以非常直截了当地说“我们做 X，而不做其他人做的 Y”（对立的）或者“我们做 X，这也是 Z 中的人所做的（联合的）”。虽然在社会层面上内在意义很少是中立的，但它们并不一定会表明修行者所处的层次；而外在意义却往往会这样表达：“和做 Y 的人相

比,我们做 X 的人在某些方面层次更高。”<sup>①</sup>

外在意义与内在意义不同,值得进行研究。这一观点源自若干研究的启发。一个是所谓的新历史主义,它将文本与周围的社会、知识、宗教和文献环境紧密结合起来,而不把它们视作自我封闭的、自发的、脱离上下文的天才之作。<sup>②</sup> 另一个是 Bruce Lincoln 的研究,他将神话视作以叙事形式出现的意识形态。此外还有若干学者的研究(例如 Barbara Herrnstein Smith 和 Natalie Zemon Davis),他们将叙事视作相关群体之间的社会交流,而非孤立的结构。<sup>③</sup> 从结构主义研究中,我吸收了它的基本观点:符号的意义不是固有的,它们的功能是由结构中的相对位置决定的。最近一些重新考量 Geertzian 文化模型的研究也颇有裨益<sup>④</sup>,尤其是 Swidler 的研究,他将文化视作各个总集的杂乱共存。<sup>⑤</sup> 对中国研究来说,特别具有启发性的是 Michael Puett 的研究。<sup>⑥</sup> Puett 的关键观点是,将文本所作出的知识选择视作对当时竞争观念的替代,而非孤立的、这个或那个传统内部变动的结果,这样,这些选择就能够呈现出新的意义;

① 如果能够成功影响到听众,那么外在功能可以被视为一类语效性的力量;参见 Austin, *How to Do Things with Words*; 以及 Searle, *Speech Acts*. 另一个与我所想象的包括外在功能在内的意义相似的,是 Gilbert Ryle 所说的“深描”,Clifford Geertz 对此进行了著名的阐述(Ryle, “‘Thinking and Reflecting’” and “‘The Thinking of Thoughts’”; Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 第1章;另可见 Gallagher 和 Greenblatt, *Practicing New Historicism*, 20-31);即对于语境、设定、环境、意图、期待、目的和规则——这一组数量惊人的、围绕着动作和声明本身的因素的叙述,能够赋予动作、声明以意义。另一个概念则是福柯的话语;我使用这个术语,在此是为了对中国公元前 320 至公元 320 年前后“档案”中的某些声明进行考古学研究,考虑“仙”的行为、特征和能力,将他们视作公共话语中的“话语结构”,特别地,参见 Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 116-117, 126-131 和 138-140。

② 可参见 Gallagher 和 Greenblatt, *Practicing New Historicism*, 1-19.

③ Lincoln, *Theorizing Myth*; Barbara Herrnstein Smith, “Narrative Versions, Narrative Theories”; Natalie Davis, *Fiction in the Archives*.

④ 参见 Ortner, “Thick Resistance.”

⑤ Swidler, *Talk of Love*; 参看 Bruner, “The Narrative Construction of Reality,” 2-3.

⑥ “Nature and Artifice”; “Sages, Ministers, and Rebels”; *The Ambivalence of Creation*; *To Become a God*.

它们不是孤立的决断或者偶然的、自发的或者仅仅是作者所在群体内部讨论的结果,它们是针对相反立场作出的争论。譬如,我们知道,修道者常常会退隐山中,那么在当时的文化中,这种行为意味着什么?除了碑刻和其他文本中所述的山居的内在意义——山是成仙者的住所,那里有神奇的草药和矿石,有通往神仙世界的大门,退隐山中能够满足秘术修炼的需要等等,还有什么外在功能呢?山和山居者,他们所联合的、对立的是什么呢?这些正是我准备探讨的问题。

我所要分析的文化、社会和宗教传统观念构成了一片论争的土壤<sup>①</sup>,这里,各类人都能够发表自己的观点,并试图说服其他人。观点、传统,以及修道和法则等等,并不是“随着时间客观地渐变”或“进化”的<sup>②</sup>,也不是仅仅按照它们内在的、中立的逻辑发展而来的。我们也不能简单地将其归入大的、总体性的“神话学”、“民间宗教”或“道教”,就好像它们具备自己的生命,是黑格尔式,能够自我发展。<sup>③</sup>相反,它们应当被视作特定历史代言人的产物(哪怕我们现在无从考查代言人的身份),视作针对其他立场所做的声明,并涉及到重要的利益;它们是“互相竞争的真理体系之间尖锐的、非常重要的语义冲突的战场”,也是声望所在。<sup>④</sup>此外,自我修养的准则是对类别的一种策略性部署,它所确立的较高级和较低级的修道之间的对立“不是一种范畴的游戏,而是一种社会和

① Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 126; Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, 14-17.

② Lincoln, *Theorizing Myth*, 18.

③ 参见 Campany, “On the Very Idea of Religions.”但即便是黑格尔,他的辩证法也关注到了历史活动、历史变化的对话性质,而那些使用这些概念的人没有能够注意到。福柯的“话语”无疑是客观的,并提出了代言人的问题;但至少,这是历史特有的。使用这样的术语进行讨论,隐含的观点就是上古和中古时期的中国,书本中大为吹捧的“传统”,如“道教”、“儒教”和“民间宗教”,不应当作为孤立的话语,而应当放入更为广泛的公共话语中;因此,那些被认为“属于”这个或者那个“教”(在我看来是有问题的)的文本,也(或者说,应当)在相同的话语中起到策略性、互文性、跨修行手段(这个奇怪的词是我发明的)的作用;如果我们这样看待文本,那么就会发现意料之外的力量 and 意义。

④ Lincoln, *Theorizing Myth*, 18.

政治干预。”<sup>①</sup>

如果说修仙就是一种角色的扮演,那么,定义这个角色的总集中的每一个特征都具备内在的依据和外在的功能,而且后者的重要性不亚于前者。和所有其他角色一样,这个角色也是通过与其他人的联合、对比和对立来定义的。所以,我们想要全面地了解仙(或者想要成为仙)意味着什么,就必须考虑所有其他类型的人物,不论这些人物是否在某些方面模仿了仙;这些所有类型都拥有自己的一套不断变动的特征总集,并能够通过同一类证据显现出来。换句话说,通过一系列的联合和对比,仙、修仙就与其他目标区分开来,与其他角色对立起来,这在很大程度上决定了它们是什么。再次,我们提出如下问题:当仙或未来的仙以方式 X 活动(或者表现成这样)或者展现出 Y 特性时,他们的行为(或者他们本身)像、不像或者优于谁或什么?类似和差异对他们和其他人来说有什么意义?要了解仙的意图,仅仅考虑修道者修道的内在依据是不够的,我们也需要了解仙所取代的内容。<sup>②</sup>

下文的特征提要列出了上古和中古时期所记载的修道者在求仙过程中的修道、特征和能力;并概括了大量集体形象。当然,据记载,这个时期的一些作者否认修道者拥有这些能力,所以这样的罗列并不能代表整个社会的舆论;但是,即便是对某些修道者长生持怀疑态度的作者,他们也往往认为修道者拥有下文所述的某种预知能力;更重要的是,他们也认为这些特征是修道者普遍拥有的,只是否认一些特定的修道者真的拥有这些特征而已。<sup>③</sup> 从历史、仙传、传记、异闻、小品文和碑刻中,我阅

① Ibid., 118.

② 我的意思不是说,未来的仙的总集中,某些元素不具备内在的意义或者功能,而是说,修道者所具备、所声明的修道、成就和特征也具备外在的意义或者功能。不论是否有意为之,这样的总集和角色是与其他人相反或者相关的。总集的几乎每一种元素都具备向内和向外的功能、意义,不过,可能因为文献不足我们找不到相应的(向内的)根据,或者从现存记录中无法找到与某些元素对立的特定的(向外的)“他者”,以至于我们难以判断。

③ 甚至,是否有人有能力获得这样的特征。即便是那些认为仙根本不可能的人,也认为这些特征是属于仙的。



读了数百条现存的叙事文本,包括相关的和零散的文本;同时,我也浏览了图像记录,尤其是那些反复出现的表现模式,并对其进行了简单的分组,最终罗列出这些特征。<sup>①</sup> 就总集的任一部分而言,不可能仅仅通过一个或者几个证据得到定论;要想清晰地绘出总集的轮廓,就得了解当时全部的知识。模式的再现说明,仙相关的集体知识中某些特征非常重要。而一两位修道者的特殊特征对我们的研究来说没那么重要——除非作者试图通过它们来区分特定的人与大部分的修道者。

区分一个群体的某个人和其他人,我将此称为二级分化。一旦总集得以建立,我们常常会发现有一些偏离规范而与其他修道者格格不入的修道者,换句话说,他们的行为(通常)更像普通人(例如,那些“食谷”的、大量饮酒的或者和家人一起住在普通社群中的修道者)。当修道者以辟谷著称,那么区分特定修道者或者仙的一种方式就是说他食用谷物。对这样的宗教愿望来说,有很多种实现目标的方法,也就会有足够多的机会对圣人进行二级分化。

本研究考查的修道者并非每一位都具备总集中的所有或者大部分特征。但是他们各自都具有足够多的特征以供识别,当然,也有一些边缘化的例子。我们可以将这些特征想象成两个环:内环包括了为数不多的成仙必备的特征,而与其他特征无关。它由两个基本特征构成:(1) 修道者拥有特别长的寿命,以及(2) 他或她是通过一些修行方法获得上述特征的,而非得自预先的安排(命)。<sup>②</sup> 外环则包括了大量附属特征,很多特征或许不是实现长寿所必需的,而是修行的副产品。很多特征几乎没有什么标志性的内在功能,但却能够联合或对比其他类型的人。<sup>③</sup> 实际

① 我所做的其实是粗略的类别归纳。

② 我们很少看到例外;例如,在葛洪的著作中,沈羲就代表了少见的一类仙,他因为行善得到上天赏赐而成仙(参见 TL, 255 - 258)。

③ 这一特征的外环构成了一类经典的 Wittgenstein 家庭类似概念:没有所有修道者都具备的特征,但是每个修道者都表现出足够多的特征,从而能够被认定为修道者而不是其他身份。



上,某些修道者被作者(和其他人)按照别的方案进行了调整、聚集以及重新归类;这时候,修仙者的长寿或者对延寿这一技能的掌握就不再作为判定特征:例如,某些文本中被认为是仙的人物在别的地方被列为著名的隐士,或者创造奇迹的方士,并不以长寿为特点。此外,总集中的有些特征也不是修仙者所特有的。

通常来说,我们不太可能从现存的历史文献中找到文化和宗教确切的起点,因为任何实质性的记载就意味着某种程度的建立。而一旦被创造出来,总集就永远处于变动中;不过,作为总集,就一定会在某些方面具有稳定性,某种意义上,也就是集体共有的。一个宗教修行者的行为、特征,要想和某些类型的修道者一样,和那些具有特定的、已知角色的修道者一样易于辨别,那么,他的行为、特征就必须已经在某种程度上得到了标准化,否则,它们构成的不是清晰的、可识别的信号,而是随机噪音。<sup>①</sup> 所以,一方面,中古和上古时期,修仙者就和中国其他意识形态、信仰其他宗教的人士一样(隐士、方士、高僧),具备多种异于日常的特征和行为。另一方面,阅读文本能够发现,这些异常之处被分成少数几组模式。对平常的非修道者而言,这些修道者很奇特,但他们奇特得几乎一样。我们就需要研究这样一组特征的创造:它们首先需得令人惊讶,才能够与普通人区分开来;进而它们能够形成一组符合期待的修辞特征,人们借此识别修道者;最终,它们构成了行为和特征的一个总集,这个总集在不断的构造和变化中。这些动作、叙事的熟悉度和典型性,而非某些拙劣的文学虚构,才是有效地提出文化、宗教主张以及制定角色的要素。<sup>②</sup>

① Marshall Sahlins 对于“集体和个人之间的交换”的评论放在这里很合适:“不仅仅是所有的老故事都这样。从结构上来讲,它不得不是个好故事。”(*Apologies to Thucydides*, 172).

② 关于叙事中固定结构的功能,参见 Ebersole, *Captured by Texts*, 11-12, 100-101.

## 仙的总集

### 方术

修道者首先是以修炼某种秘术著称的，它们绝大部分都具有两个基本特征：声称能够延长寿命，并且内容很神秘，因为这些秘术（至少）是师徒相传的。常见的修行方法包括饮食控制（最有名的就是辟谷）、在普通的饮食中加入通常不作食用的草药或矿物成分；呼吸训练，以实现体内气的摄入、纯化和循环；冥想和内观；房中术；复杂的炼金术以及不同的以官方习语称呼的方术，包括使用符与灵体交流，以及一种被称为“尸解”的成仙技巧。由于这些方术的细节内容是保密的，所以（至少大部分）都带有相当的神秘性和权威性，并且人们相信，通过使用这些方术能够获得令人震撼的新的力量和境界，因此，能够运用这些方术的人

优于：普通人

另一方面，多种方术，包括延寿方法的掌握，这一特点与一般意义上的方士总集存在交叉，所以，这类技术的归属就将修道者

类同于：方士

### 修道者通过修炼增强体魄

作为自我修炼计划的成果，修道者反复表现出以下体质，尤其是：

暂时性的隐身，自我隐蔽

穿透表面和墙壁

可以长时间地呆在水下

散发光芒

转化为其他形状

耐受极端的高温和低温

轻松抵御物理攻击

以上特征有些具有内在的依据和功能。譬如,我们知道“符”能够召唤鬼神来保护修仙者免遭攻击。而“胎息”技术,就是修道者关闭身体的窍门,令气在自身体内不断循环,或许可以借此解释修仙者为何能够呆在水下。而穿透表面这一能力则可能源自早期的无形体观念,这个观念出现在某些系列的文本中,即,随着肉体的耗竭,修道者就会越来越接近灵体的存在方式。但是,这个观念并非出现于所有鼓吹修仙的文本中。<sup>①</sup>

从外在的方面说,这些特征明确地将修道者与不修道的普通人区分开来。不太中立地说,这些特征标志着修道者要优于普通人。可能对我们来说并不太明显,但这些能力,尤其是隐身、变形、穿透表面的能力,让他们类似那些强大的、令人生畏的灵体——神、鬼、魔,大量的传说都记载着它们拥有相似的能力。<sup>②</sup>

我们可以这样总结上述的联合与对比,这些特征标志着修仙者

优于:普通人

类同于:神、鬼、魔

而仙最显著的特征,当然就是极度的长寿,以及实际年龄与表观年龄的差异:

极为长寿(数百岁,有时是数千岁)

高龄,但看起来年轻

外貌的返老还童

同样,这些特征也不是仙独有的,神、自然界的精灵(如古木或长寿动物

① 例如,参看 Company, “The Meanings of Cuisines of Transcendence,” 以及 Puett, *To Become a God*, 201 - 224.

② 在 SW, 205 - 394 中可以看到大量例子。再一次地,当读者浏览了大量相关叙事后,这些特征就会非常明显地浮现出来,构成一种模式——和唐前志怪文学的情况一样。

所变的灵)和魔都有着类似的表现。

类同于:神、灵、魔

优于:普通人

不仅是在文本中,出土墓葬的壁画中我们也可以反复看到仙表现出鸟类的特征。在叙事中,他们有时候会被说成化作鸟形,或被说成具有鸟一样的特征,比如,有羽毛、有翅膀,会飞;在图像中,他们披着翅膀,或者是人头鸟身的杂交物。

身上长有翅膀或披有羽毛,化为鸟形(以及变回人形)

这种传说将仙和一种特殊的动物联系在一起,这种动物特有的飞翔的能力,与进入天界产生了隐喻性的联系,从而与死后注定入土、进入冥界的普通的人类的分离开来。

类同于:鸟

优于:普通人

一类反复出现的故事则认为,修仙者能够听到或者看到数百里外发生的事情,这方面类似于某些早期文本中的“圣人”。据称,他们具备异常敏锐的感官,是神圣的标志,就像神灵的感官能力不受空间限制一样。<sup>①</sup> 不过,这样的故事常常将修仙者说成不仅能感知到远距离的事件,还能够远距离地改变这些事件的结果,不论是通过灵媒还是别的什么方式。所以,这样的修仙者被认为类似圣人,但是又超越圣人。

类同于:神、鬼

优于:圣人和普通人

最后,仙的身体偶尔会被认为具有两种异乎寻常的识别性的特征,通过这样的体征,一个原本显得平常无奇的人被判定为人世间的仙:

---

<sup>①</sup> 参见 Csikszentmihalyi, *Material Virtue*, 161 - 200.

方形的瞳仁

不像任何一种生物

身体没有影子

类同于：鬼、灵

优于：普通人

非常偶然地(但不止一次),还会出现另一种异常的特征:

性别转换,或极端的性别模糊

(类同于魔和灵,不同于普通人)

这里,我们无需详述这样的性别不确定性是如何帮助修道者回避多个阶层和复杂的风俗的,这些对于当时的社会来说根深蒂固。

### 空间、时间和要素的掌控者

修道者所拥有的其他能力包括控制和超越一般凡人所受的要素和时空的限制。

飞翔、升天

奇迹般地迅速完成长距离的位移(也包括赋予其他人这项技能)

同时出现在多个地方(分身)

“致幻”的技巧,能够跨类别地转化物体

控制火、雨、水流、雷电以及其他天气现象

能够获取非应季的新鲜食物

预测

起死回生(其他人)

这些能力如果与修仙无关,绝大部分都是附属性的,但是在仙的叙事中,这样的描述无处不在,组成了多彩的故事。虽然这些能力对修仙者来说是追求长生的过程中偶然获得的,但是它们具备一项重要的功

能,即让别人认可修仙者,它们让修仙者表现出观众难以战胜的力量,有时也可以为其他人施展这样的力量。

飞行、不可思议的位移、物体的变换、预测和起死回生也常常是神和魔所拥有的能力。预测则常常被说成是孔子等“圣人”具备的能力。<sup>①</sup>因此,我们可以得出以下的联合和分离:

类同于:神、魔和圣人

优于:普通人

## 饮食

除了不死,没有哪一种修行或特征比饮食更具备修仙的特色了。修道者以避免主流膳食、食用替代食品著称。特定的修行方法和宣称的东西,简直和修行者一样多种多样,但是不论如何,从最早的文本和图像文献开始,包括墓壁上持着一束古怪植物的“仙”的图画,都显示这种替代饮食是修仙者的一大标志。其中,最普遍的方法就是“辟谷”——一般就是指避免食用主流的农作物,代之以各种物质和各种技法,同时也需要削减总摄食量。仙没有肥胖的:文本和图像都一致表示仙是苗条的、轻盈的,有些文本则明确地将仙和体重轻联系起来,并嘲讽说肥肉是升往天界的阻碍。经文和手册中,讨论了一些抑制食欲的方法,当然还有很多炼丹的方子和草药制剂,据说它们能够提升修道者的灵性,能够辅助

---

① 我们看到,有一种特殊的特征是某些高等级的神和圣人所具备,而仙不具备的;这种特征就是按照宏大的宇宙时间周期出现(有时候会反复再现)。孟子和其他早期作者声称,世界上的圣人是根据宇宙规划出现的;在东汉,老子被广泛认为是一位宇宙的神,他周期性地出现在人类历史中,使用不同的身份和名字,来修正人类的历程。至少对于公元4世纪早期的葛洪来说,仙与这些神是大不相同的。他们可能会消失,然后重现为特定的人,出现在某个地方;但是,他们自始至终都在同一次生命过程中,而不是死去然后重生为其他人;他们可能会表现为死亡,但是这只是一个阶段性事件;他们不会重生为其他形式,虽然他们可能会更名改姓。葛洪之所以要厘清这个问题,原因之一在于他反对将仙视作天生的、而不是修炼得来的,如果是天生的,那么提升自己的宇宙地位成为仙就会变成无法实现的目标(特别地,参见他撰写的老子传记,TL,194-211)。

或者引导他们进入仙界。

所以，在仙的总集中，我们总结出以下显著特征：

“辟谷”（即避免主流的膳食）

避免酒和肉类

摄入草药、真菌、矿物、罕见物、丹药、“露”等等，作为替代食物

靠唾液和气的循环生存

不会感到饥渴（作为养生法的效果）

在第三章中，我将详细分析这类特征的诸多外在功能。



图3 河南南阳出土的西汉后期或东汉时期的画像砖拓片。长有翅膀的仙带着能够实现长生的草药。来源：《南阳汉代画像砖》图. 182



图4 河南南阳出土的西汉后期或东汉时期的画像砖拓片。长有翅膀的仙举着几束能够实现长生的草药。来源：《南阳汉代画像砖》图. 171

## 居住

按照经文的要求,修仙者应当避免与普通人发生过多的接触,远离乡村生活和农业社会,独自居住在山里。故事反复讲述修仙者永久性地离开家庭、定期去山中居住(或者其他具有上升性的、隔离特性的地方),或者从一个地方云游到另一个地方,而不定居下来。<sup>①</sup> 所以,我们看到总集中呈现出这些特征:

独自居住,“隐去踪迹”

住在山上

住在洞穴中

住在塔上

住在一个缩微了的空间中(譬如葫芦)

一直在迁徙中,过云游的生活,没有固定的住所

当然,上述特征中有些是有内在原因的。修炼秘术要求在一定程度上与好奇的外人进行空间和社会关系的隔离,有些炼丹术的经文认为,这种界限的破裂会(在丹药中)引入杂质,阻碍炼丹时神灵的出现。很多修仙方法的性质——避免普通的食物、谨慎地控制性行为、追随自己的师父、保密的需要,都将正常的生活方式排除在外。而“尸解”的方法,则要求修道者离开家庭潜入深山,这样才能避免被拘魂的阴差发现,才能不被带入冥界。

但是这些特征也具备若干外在功能。几百年来,稳定的农业社会的出现被视作文明进展的关键步骤,而逐渐严格的官方人口普查和等级制度使人命受到更加严格的控制。人们受到姓名和祖籍记录的跟踪,而退出稳定的社会、持续迁徙,则是一种重要的宣告脱离文化中心文明、脱离

---

<sup>①</sup> 我们将在第六章和第七章中看到,文本揭示了一系列的修道的可能,并非所有修道者都被说成是脱离社会。



官方管理体系的途径，回归到集中描绘的原始的游牧环境边缘。山与隐士有关，与没有户口的流民、不受法律管辖的神灵有关，与野生动物有关，与修道者所寻找的稀有的草药和矿物有关。从这方面说，脱离固定的住所，也就是在模拟那些较高级的神——天地之间的神灵，模拟那些更加高级的天界的存在——与固定地区的更容易接近的神相比，它们能够自由迁徙。因此，通过这种居住习惯，修道者避免了人与神的官方特征，让自己：

不同于：普通的城市居民

类同于：非中国的人群，未开化的古人，隐士、游民、山神、野外的精灵、不局限在某地的神

在秘术修炼中，修道者离开家庭是成功的前提，这也构成了另一种解离，而这对于修仙的反对者来说，尤为令人不安：

优于：家庭成员

修仙的支持者们不得不与“修道者不孝”这样的指责抗争。这个关键问题无疑能够解释这类总集特征中出现的二级分化：有些修道者被说成在家完成修炼，带着家人住进山里，以及在修行的最后和家人一起升天；在自己的家庭内部传授秘术，而不是传授给没有血缘关系的徒弟；或者在家和山之间转换，定期回家然后再次离开。这种二级分化显示了修道者对家族中心文化和祖先崇拜一定程度上的妥协。

### 对非人类的控制

修道者常常被表现为能够结交、控制、打败令大多数人心生恐惧的生灵，或者得到它们的帮助。这些生灵包括了野生动物、死去的人、魔和灵，以及特定地区的神。文本和图像表现中反复出现的模式让我们能够得出修仙者总集中的以下特征：

不因动物的袭击而受到伤害

命令和控制野生动物；利用它们传递物品；理解它们的语言

控制鬼（即，死去的普通人）的活动，能够影响鬼的命运

消灭恶神，或假扮为神的魔；破除（民众的）崇拜

矫正当地神不正确的行为

路过庙宇的时候无需提供祭品，而不会受到不好的影响

受到山中灵怪“考验”的时候不会动摇，能够承受魔的攻击

路过某地的时候会受到当地神灵的尊敬

熟知看不见的神灵的世界

能够调度听从指令的灵，得到灵的帮助，灵能够守护他们、为他们提供补给

驱赶魔或鬼（通常作为治疗疾病的方法）

这些特征中的一些当然也是有内在依据的。例如，魔的攻击或附身被视作疾病的主要诱因之一，而治疗就需要驱逐这样的灵体。通过预测来保护自己免受山中捕食者，包括动物和灵怪的攻击，则被视作修道者各项技能中的关键部分。但是，这里最主要的是外在功能：通过赋予修道者和仙这样的特征，从而说明他们：

优于：野生动物，死去的人，魔，灵，当地的神

类同于或优于：萨满巫医或灵媒（巫）<sup>①</sup>

叙述中会通过这样的描述来强调后一个特征，修道者遇到居住在当地庙宇中的巫时，能够通过预测术法的较量打败他或她。

从普通人的视角——也就是本文的关键视角出发，修道者能够控制

---

① 这里我们准备针对这个术语的含义进行早已开始的（常常还是沉闷的）学术争论。一言以蔽之，在中古时期的仙传和志怪中，巫指一类依附于当地庙宇的人，他们通常为此处的神代言，并处理祠庙的事务——我准备对这个问题进行一点探讨。而这些巫仅仅是作为神的喉舌（即，作为灵媒）还是在与神交流时依然具备独立的人格（表现为萨满的形式），我们并不清楚；这些文献并没有说明这里的区别。

和利用诸如神、灵这样的生灵，也就将修道者与他们联系在了一起。也就是说，他们具有神灵一样的力量，但这些故事又认为他们要优于神灵，因为他们能够控制神灵。灵、鬼和当地的神一般是受到民众尊敬或畏惧的（或者两者兼而有之）；在总集的这些特征中，修道者被认为要比他们的力量更加强大。故事反复描述修道者具备独特的驱使神灵的能力，并且可以忽略神灵所要求的牺牲——这对当地的农民、商人来说预示着灾难，而修道者所拥有的这种少数人的足够自信的傲慢，则可以拒绝这些要求。<sup>①</sup>

### 不受社会惯例和约束的限制

虽然修道者会和很多其他群体发生互动，但是，他们也被反复描述成无视风俗、戏弄道德、回避他们作为家庭成员、社区居民和王权被统治者所应当承担的义务；并拒绝那些习惯上作为他们社会上级——统治者和官员所提出的要求。特别地，我们发现以下行为被反复归于修道者：

未能结婚

避免性交

拥有多个伴侣或连续的配偶

结婚但没有后代

离开或忽略家族（父母、配偶和/或孩子）

避免社会交流，别人攀谈时候避免说话

穿着不同的衣服，或比习惯上的习俗穿得少；头发蓬乱；身上覆盖有毛发

带有某种标记，出游的时候带着一种不同的、看不见的行政阶层装备

能够跨家族、性别和状态界限自如地进行互动

<sup>①</sup> 仙传中有很多这种特权的例子；参见 TL, 252 - 255 和 153. 我将在第六章讨论这个话题。

蔑视礼节；在国家职责方面、宴会上的表现（明显）粗鲁

拒绝官员和统治者的访问；拒绝接受官职

以看得见的、听得见的方式戏剧性地拒绝官员和统治者进行管理的尝试

持续的旅行，没有固定的居所

从内在的角度说，文本大量描述了修仙者通过某些标志或者秘术行使权力的情况，而这种权力与看不见的灵体的管理阶层有关——咒语、符、雕刻的剑、参谋、头衔和命令。这些术法也有外在的功能：修道者使用至高无上的标志物和官僚式的用词，让他们类似于统治者和高级官员。但是，修道者召集、命令和直接要求的对象要高于统治者和官员所管理的对象，修道者也就具有了象征性的优越。索安(Anna Seidel)针对“道教仪式”的开创性研究完美地说明道教大量借用了汉伪经。用她的话来说，“道教这种宗教”是通过模仿和拼接王权和帝国符号形成的新的结构。<sup>①</sup> 不过，现在看来，我们还需要作出三点修正：(1)索安研究的主要是天师道传统，而我想说的是，在天师道传统得以建立的东汉后期前后，修道者也同样通过这种方式构成了符号总集。(2)索安将不同重点的不同运动混杂起来，归入了单一的“道教”。(3)最重要的是，索安忽略了王权制度和符号的多种宗教性使用中最为根本的高人一等的暗示。修道者所诉求和所归属的等级制度，以及因此而获得的灵的力量，并不是简单地借用王权传统，它们要高于王权传统。

不论文本是否赞成修道者的主张，但它们都反复描述修道者如何拒绝、蔑视统治者和官员的要求，偶尔这种描述达到了戏剧性的复杂、侮辱性地嘲弄他们高压逼迫的企图。修道者反复声明他们能够豁免统治者的要求，维护自己与那些想要学习秘术的官员不同的权利，就像他们宣称自己要比那些强迫统治者和管理者提供祭品的神具备更高的宇宙学

---

<sup>①</sup> Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments”。

地位一样。这些总集特征将修道者与多种社会上的其他人区分开来：

不受制于：家族系统，包括祖先崇拜，“仪式”、一般意义上的礼仪社会，尤其是官僚文化，最重要的是官员和统治者

从另一方面说，这些相同的特征将修道者和当时另一种重要的社会角色联系起来，相似地，这个角色以退出（并隐含地优越于）所有正常社会习俗和期待为标志，尤其是官僚文化和政治阶层：

类同于：隐士<sup>①</sup>

## 结局

描述性文本、叙述和图像通过为数不多的传统方式，描绘了人类修仙者修“仙”这一事业的结局以及他们达到仙这一状态。

能够逃避掌管预定寿命的灵（通常是通过“尸解逃避”）

“离去”，通常是到名山或者未知的目的地去，或者“仙去”，而没有进一步地说明

上天，成为天仙

留在地上，但是继续以地仙的身份云游

在标准的叙事模式中，和第一种“结局”总集特征相关的是，修仙者宣称他病了，或者指定了某一天他要离开。他“去世”了，葬礼也办了；后来却在某个遥远的地方活着出现了，他的棺材也是空的，除了一双鞋、一把剑、衣冠或者符咒这些东西。在第三种特征中，人们看到修仙者在天界下降的“坐骑”的接引下升到空中；第四种特征则是二级分化的又一个例证：地仙这一类型似乎是在文本、墓葬中出现天仙之后才出现的，地仙相对于天仙，就好比隐士相对于人类世界的官员。通常，他们会声称说，之

<sup>①</sup> 关于作为一种社会类型的隐士，参见 Vervoorn, *Men of the Cliffs and Caves* 和 Berkowitz, *Patterns of Disengagement*.

所以拒绝成为天仙是因为不愿意屈服于天界官僚制度下的工作要求，而宁愿留在地上，地位虽低，却自由自在。

“仙”不是一个抽象的状态，也不是通过脱离时间、变化这样的方式来定义的。在中古时期的中国，死亡这一事件意味着一连串特定的社会、宗教过程的开始。所以，不死也就意味着摆脱这些过程，摆脱维系这些仪式的更加宏大的体系。不死至少意味着：（1）脱离祖先崇拜；如果不死的话，那也就不会成为祖先，也就不需要接受祖先享用的供奉。<sup>①</sup>（2）逃脱可怕的官僚式的冥界，不用受它的控制。（3）能够获得足以升天的资格，并能够在天界的体系中谋得一个职位（不论是否自愿）——实际上是成为一名“超神”，拥有全部的神力、承担所有的责任，但又不像大部分神那样需要血食的供养。

不过，对活着的人群来说，对仙的记忆或许和普通的逝者没有什么区别。“仙”自己的家人或许仍然把他视作祖先，有很多庙宇、神龛是为仙设置的，在这些神圣的地方，人们像对待当地的神或者天上的神一样供奉着他们。但是，从上述的总集特征中可以看到，成为“仙”也就是成为另一种存在：这一角色是独特的，即便有些扮演者的独特性遭到了其他人的模糊。

因此，仙：

优于：普通的逝者

优于：祖先

免受：管理逝者的冥界官僚势力

超越死亡、超越平常人不得不接受的死亡命运，无疑是“仙”的宗教、文化总集中的标志性特征。然而，就像我想要说明的那样，这仅仅是“仙”至高的荣耀。除了最终逃脱死亡的镣铐，还有很多特征与他的角色相关。

<sup>①</sup> 然而，一位祖先可能会以仙的身份接受供奉，从而模糊这类差异；最显著的例子——也是至今比较特殊的例子——是肥致碑，讨论参见第八章。

## 仙界的追寻者和创造奇迹的僧侣：一段题外话

据我们现在所知，从公元 5 世纪开始，人们开始崇信佛陀、观音菩萨，热衷于背诵一些有用的经文、祭拜舍利塔、图像和遗骨。作为这些事件的回应，作者们开始收集、记录一些奇迹事件。这些传说还包括了佛教僧侣奇迹的叙述，他们禁欲式的修行赋予他们先知的力量。<sup>①</sup> 讲述这些故事的文本已经不在本研究的范畴中了，但是我想在这里讨论一下创造奇迹的僧侣和创造奇迹的修仙者之间的关系。

如果追踪一下中古时期围绕这两类人物的叙事模式，那么，一定会发现一个最令人惊讶的事实：它们之间存在着大量的重合，甚至是细节层面。<sup>②</sup> 几乎所有修仙者拥有的特征都会在一个或者更多僧侣身上出现。例如，王琰《冥祥记》、慧皎《高僧传》等。很明显，书写创造奇迹的僧侣故事的编写者肯定了解修仙者们的故事，并且以此为（创作的）基础。

看起来，僧侣故事集经过了仔细的雕琢（在很多其他内容中），以使得它的特征、奇迹能够匹配仙的特征和奇迹——就好像故事塑造者致力于确保至少有那么几个僧侣能够像之前描述的修仙者那样，展现出所有他们所拥有的奇迹。

换句话说，很显然，中国的创造奇迹的僧侣角色是按照更早的修仙者总集构建的。新角色的文化、社会 and 叙事框架很大部分是已有的，明显是僧侣故事的塑造者从别处借用来的。

这种借用是如此普遍，以至于我们认为，可能是修仙所特有的主题，也同样出现在了关于僧侣的叙述中。例如，修行者极为长寿（能活几百

① 参见 SW, 321–334; Campany, “The Earliest Tales of the Bodhisattva Guanshiyin”; Campany, “The Real Presence”; Campany, “Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China”; 以及 Campany, “Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of Sutra Texts.”

② 相关的比较参见 Poo, “The Images of Immortals and Eminent Monks.”

岁乃至上万岁)、不食用“谷物”和普通的食物、通过尸解的方式得以逃离。在我看来,这些特征的借用之所以令人震惊,在于它们没有内在的依据出现在(佛教的)描述性文本中,即使是最注重苦行的僧侣,对他们来说,长寿也没有什么特别的意义(何况佛教不主张执着于个人的生命)。早期的经文也没有提到要辟谷或者完全避免进食(即使是像头陀——梵文 *dhūta* 的音译——这样极端的修行方法,也规定一天可以进食一次,不过只能通过乞食获得食物——但无疑,他们是吃了的!佛陀在修道过程中也否定了极端的苦行,而是提出了“中道”一说)。当然,也没有“尸解”一说,他们没有什么目标是要通过“尸解”来实现的。<sup>①</sup>

这种程度异常的借用肯定具备外部的功能,它将相对不太熟悉的类型——制造奇迹的僧侣与早就为人所熟知的修仙者联系了起来。但是,在僧侣整体的文化总集中,有一些特征仍然与众不同,一个不太有力的证据是,僧侣传记会强调单身——这个证据之所以不强,是因为有些修仙者也被说成回避“性”,甚至不与异性发生哪怕是最轻微的接触。虽然其他修仙者的修行方法中还包括了“房中术”。两类强一些的对比则是僧人留下的遗骨(舍利)和对这种遗骨的崇拜(以及其他人对遗骨的崇拜),以及很少一些僧侣的自我牺牲,作为极度的自我奉献。而简单地说,仙,不论是从理论上还是在属性上,都不会死。因此,至少在公元 350 年以前,他们不会留下遗骨(虽然据说会保留下一些个人物品,藏在除此以外空无一物的墓穴中)。而修仙者的经文中也没有说要牺牲修仙者的生命、身体作为奉献。我们在《高僧传》中看到,“亡身”部分针对自我献祭的僧侣的传记说:“通过死亡拯救他人,即便死了,还是跟活着一样。”<sup>②</sup>这对于修仙者来说,显然没有什么说服力。<sup>③</sup> 有些仙和修仙者会做出利

① 关于头陀,参见 Kieschnick, *The Eminent Monk*, 34–35; 以及 Benn, *Burning for the Buddha*, 269 nn. 62, 63.

② 《高僧传》404c:以死济人,虽死犹生。

③ 至少当时的仙是这样的。不过,在后世仙的总集中出现了佛教式的牺牲自己帮助他人的价值观,也并不令人惊讶。



他的行为,但并不会通过自己的死亡实现。<sup>①</sup>

## 结论

“仙”超越的是什么?常规的答案是死亡。但是,事情没这么简单,一个词的答案遗漏了“死亡”的丰富内涵。对于当时的中国人来说,这类事件所包含的想象性的、隐喻性的、仪式的和叙事性的内涵,远不止生命的简单终止。同样,它也忽略了“仙”所超越的其他内容——所有他们“不做的”,也就构成了他们所“独有的”。

更准确地,我们或许可以说,“仙”是通过复杂的联合、分化策略来实现的。在某些特定的方面,仙这一角色与特定的其他角色相关;从另外一些方面来说,仙这一角色则与特定的其他角色相区分;这一“相似”和“区分”的过程,是许多人通过许多代文化作品集体创造的。这一文化的、社会的和宗教的小环境独特、不朽,并且——至少对很多人来说——富于吸引力。这里,我试图描绘出这些载体的全息景象:它们共同也仅仅是共同将“仙”这一目标和角色从众多事物中凸显出来。只有将仙和其他事物联系起来,我们才可能完整地了解到它们所独有的意义。

---

① 比较这些文本的叙述模式,很明显,在一些情况下,相同的行为可能存在不一样的原因。例如,我们看到佛教僧人停止进食,甚至最终停止喝水——这方面很像修道者。但是,他这么做的原因是避免打扰鸟巢,不想碰坏里面脆弱的小生命。参见《高僧传》,“亡身”部分第一条。

### 第三章 更加深入的总集分析：“断谷”

特定的总集特征可能具备复杂而强大的外部功能，所以，对某一个重要的总集特征进行更深入的分析，可能能够了解到很多内容。这个特征就是修仙者所说的避免“五谷”（称为“断谷”，“不食五谷”，或其他说法）。这样的饮食方法，不论细节如何，都指导修仙者应当最低限度地、或者完全地避免食用周围文化中所说的主食，而坚持食用其他东西。这些东西可以说是文明前的，或者说是天然的；通常就是纯粹的“气”（通过行气摄入），或者特定的能够提供气的稀有药草或者矿物成分。

为了了解“我不吃五谷”这一声明在中古时期的中国所具备的外在意义和力量，我们必须首先了解当时的不同文本和观念形态中与谷物相关的重要性和意义范围。在思想、神话和仪式中，谷物扮演着什么样的角色，从而让拒绝谷物成为一项有力的举措？梳理一些重要的文本段落，我们将看到，在某一类圣人总集中，一个特征可以产生多深的影响。<sup>①</sup>

---

① 列出的每一段文本都可能是作为某些反对观点的应答而存在的，但是我们不可能在这里将文本放回到本身的辩论环境中进行判定。我将它们视作一些基本观念、基本修道方法的表述，它们各有各的出发点，却一同将仙的饮食描述成另类的存在。

## 食用谷物、进行烹调，是文明的关键标志

《礼记》“王制”篇代表了西汉或更早时候人们的观点，它说：

五方之民(分别为中国、戎、夷等)，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。

这段讨论的末尾，提到了在上古时候，人们是如何得到重新安排，进入城池和乡野，从而“无旷土，无游民”。<sup>①</sup>

张光直敏锐地注意到，在这段文字中，不食用熟食和不食用谷物都是野蛮的标志，但是它们是不同的。“一个人可以生食但是食用谷物，也可以不食用谷物但是熟食，然而，这两种情况都不是真正的中国人。中国人是通过食用谷物和熟食来定义的。”<sup>②</sup>——此外，我们还可以加上：生活在固定的农业社会中。和 Chang 不同的是，我将这段文字视作战国后期或者汉代作者一编辑者观念的反映。与其将它看作是周朝种族描述，我更愿意将其视作披着描述外衣的观念表述，它所传达的信息在这份文本中并不独特：食用谷物(有组织的农业生产的产物)、进行烹饪以及生活在固定的农业社群中，构成了人类的独特特征。缺乏其中的任何一项，都不能成为完整的人类，应当接受那些足以作为范例的人类的指导性干预，而后者所遵循的规范充斥着整本书。

与我们研究相关的文本常常会采用 Bruce Lincoln 所说的“食物起源”(sitiogonies)的形式<sup>③</sup>，也就是讲述食物的性质、来源(这个词来自希腊语 *sitos*，意思是“食物、面包、谷物”；这个词和中文的“谷”相似，包括谷

①《礼记正义》，“王制”篇，246-247；参考 Legge, Li Ki, 1:228-230.

② “Ancient China”, 42.

③ Myth, Cosmos, and Society, 65.

物和谷物制成的主食，也喻指一般意义上的主流食物，包括肉和酒这类祭祀神灵的标准供品)。<sup>①</sup> 譬如，我们来看《诗经》的“生民”一篇。这份文本产自周朝(大约公元前 1000~600 年)，一开始，诗歌就提出问题，姜嫄是如何赋予“民”生命的。在祭祀、祈祷拥有一个孩子之后，姜嫄踩在了帝(天帝)的趾印上，于是没有痛楚地分娩产下了后稷。由于一些未知的原因，后稷被三次遗弃，但是，牛羊、伐木人和鸟先后拯救了后稷。在鸟离开之后，后稷开始啼哭、爬行，接着，“以就口食”，他种下了豆子、大麻、小麦、瓜果和小米，这些作物开花、结果；有了这些果实，他“以归肇祀”。接着，第二个问题出现了：“诞我祀如何？”诗歌在回答中列出了准备所需的谷物、肉类的流程，接着给出了神圣的回答：“其香始升，上帝居歆。”诗歌的结尾，则将文本所举的现在与过去的那个八月联系起来：“后稷肇祀，庶无罪悔，以迄于今。”<sup>②</sup>这段文本有很多可讨论的东西，不过这里，我只想说两点。

首先，这里将周朝人民的起源和繁衍与农业的发明、与进行祭祀的发明联系起来。农业和祭祀拥有相同的创始者——后稷(以一种主要的农作物、主要的祭祀作物命名)。虽然他种植作物也是为了养活自己，但是他在收获果实后做的第一件事情是祭祀。通过反复的祭祀仪式、通过连续不断的神圣的历史、通过神/人血统(帝是后稷的神的父亲，而后稷则是周民的父亲)，农业和祭祀让周民与帝之间产生了千丝万缕的联系。此外，后稷的人类母亲姜嫄，也是通过祭祀与他的作为神的父亲产生联系的。

第二，这首诗歌也建立了进食者和食物之间的等级关系：半人半神的后稷和他的人类后代食用土地上的谷物和蔬菜(以及隐含的肉类)；而

① “辟谷”是指避免一般意义上的普通食物，而不仅仅是列出的五谷(即，两种黍、麻、稻和豆；另一种说法是指两种粟、稻、麦和菽)，参见 TL, 23-24, 190。“饭”在现代中国的功能就类似于英语世界中的“面包”。

② 参见 Waley, *The Book of Songs*, 241-243, 译自《诗经》6:129-131; 参看 Bodde, *Festivals in Classical China*, 247.

归属于神的帝，则在天上只通过鼻子享用烹调食物所产生的香气：

	地位较低	地位较高
摄食者：	后稷；周民	帝
位置：	地	天
食用的食物：	谷物/蔬菜和肉类	香气
摄食所用器官：	口	鼻

在更晚些的文本中，我们可以看到与此相似的段落。例如，《管子》对季节性活动的描述中说道，在秋天，“天子出令，命祝宗选禽兽之禁、五谷之先熟者，而荐之祖庙与五祀。鬼神享其气焉，君子食其味焉（第41篇）”。<sup>①</sup>

而在《淮南子》中，我们可以读到这样的关于食物起源的描述：

古者，民茹草饮水，采树木之实，食羸虻之肉，时多疾病毒伤之害。于是神农乃始教民播种五谷，相土地宜燥湿肥瘠高下，尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所辟就。当此之时，一日而遇七十毒。<sup>②</sup>

文中说到，神农领导着人们从采集阶段过渡到农业阶段。作者接着说到，之后尧是如何教化人们，舜是如何教会人们建造居室，从而不再穴居；禹是如何疏通了河道，汤如何设定了起居时间，如何建立了照顾老弱病残的体系。这些传说暗含着这样的观点：农业是所有其他改变以及后来的文明赖以发生的必要条件。《孟子》中也有类似的关于尧的描述。<sup>③</sup>

① 见 Rickett, *Guanzi*, 126; 我的翻译有些不同。王充《论衡》中关于祭祀的讨论也认为，鬼神可以通过气味用鼻子享用食物：参见《论衡校释》，4：1047 - 1055；以及 Forke, *Lun-hêng*, 1：509 - 515。“味”强调了味觉，说明通过嘴巴进食。

② DZ 1184, 26:1a - b, 参见 Birrell, *Chinese Mythology*, 49。相似的论述参见陆贾的《新语》，《淮南子》可能就是参考《新语》而来的。见《新语》，1:1; Puett, *The Ambivalence of Creation*, 153。关于神农，参见 Graham, *Studies of Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, 67 - 110。

③ 3A/4; Puett, *The Ambivalence of Creation*, 108 - 109。

《礼记》中的一段文字则描述了祭祀祖先和鬼神的仪式是如何诞生的。一开始,人们住在巢穴中,“未有火化,食草木之实,鸟兽之肉,饮其血,茹其毛。未有麻丝,衣其羽皮。”后来,人们学会了使用火,从而能够制造工具,以便建造更好的住处、完成特定的烹调、制造酒浆。这段文字的目的在于说明,随着上述的发展,随着纺织技术的进步,人们不仅有可能生活得更好,还能够更好地照顾死去的人,这是通过留存至今的(祭祀)仪式体现的。正如文本所说:“养生送死,以事鬼神上帝,皆从其朔。”<sup>①</sup>多亏了火、烹调和纺织,死去的人才能够被妥善地安置在建筑良好的墓穴中,穿上精美的服装,并享用到煮熟了的食物和酒——这正是我们在汉墓中看到的。

在《韩非子》中,我们能够看到这样关于食物起源的叙述:

上古之世……民食果蓏蜚蛤,腥臊恶臭而伤害腹胃,民多疾病。有圣人作,钻燧取火,以化腥臊,而民说之,使王天下,号之曰燧人氏。<sup>②</sup>

可能成书于公元前3世纪的《庄子》第十六篇中,燧人被当作一系列统治者中的第一个;通常来说,人们认为这些统治者推动了文明的进步;但《庄子》认为,人们越来越偏离自然之道,建立起社会禁忌和文化系统,其始作俑者正是这些统治者(并持批评态度)。<sup>③</sup>与此观点相似的是公元4世纪的《拾遗记》中的一段文本,它同样认为燧人承担着上述关键角色,火的使用正是人类堕落、进入文明时代的开始。<sup>④</sup>包括其他例子在内的这类反叙事认为,烹调和农业是现有社会秩序、仪式的关键要素,所以,

① 《礼记正义》21:416, 参看 Legge, Li-Ki, 1:369-370.

② 《韩非子集解》第49章,339页,参见 Puett, *The Ambivalence of Creation*, 77; Kno block, *Xunzi*, 3:29。《管子》(Rickett, *Guanzi*, 430-431)和《荀子》(Knoblock, *Xunzi*, 3:43)均将燧人作为首次使用火烹调食物的标志人物。

③ Graham, *Chuang-tzu*, 171.

④ 参见 SW, 64-67, 314-315.

通过攻击这些要素，反叙事反对现有的社会秩序。

并非所有的食物起源叙述都以社会神话为要素，有些文本建立在“五行”“气”为基础的整体宇宙论和宇宙起源论之上，这些文本强调的是谷物尊贵的“气”的血统，而不那么看重上古文化英雄的血脉。不妨来看《管子》“内业”篇的开头（这段文字成形于公元前 26 年左右，根据更早的资料编纂而成）<sup>①</sup>：

凡物之精，此则为生。

下生五谷，

上为列星。

流于天地之间，谓之鬼神；

藏于胸中，谓之圣人。<sup>②</sup>

从第一个事物开始，按照空间位置的高下来排布这些事物（通过换行来凸显两组对应物：谷/星和鬼/圣），于是我们得到以下等级分类：

所处位置：

下方（根植于土地）

人们的胸中（隐藏）

天地之间（流动）

上方（位于天上）

“精”的表现：

谷

圣

鬼神

星

上述文本构成了这样的类比：谷对于土地来说就好像星对于天空；谷是地上的星辰，星是天上的谷物，在它们各自的领域里，具备相似的地位。进一步地，谷对于普通的植物来说就像圣对于普通的人：圣人通过自我修养，能够将“精”藏于胸中；从而，谷也就代表经过人类力量培养的植物生命，从而具备了特别的营养。

<sup>①</sup> Rickett, “Kuan tzu”, 244.

<sup>②</sup> 参见 Rickett, *Guanzi*, 39; Roth, *Original Tao*, 46.

在我所知的文本中,没有哪个比《管子》更看重谷的地位。我们不止一次看到这样的叙述:“五谷食米,民之司命也。”<sup>①</sup>这个异乎寻常的隐喻,将五谷比作令人生畏的神,早在公元前三四世纪,人们就把这位神当作是掌管人类寿命的了。<sup>②</sup>而在解释为什么“社稷重于亲戚”——这个惊世骇俗的言论时,文章中说到:“夫城郭拔,社稷不血食,无生臣。亲没之后,无死子,此社稷之所重于亲戚者也。”<sup>③</sup>

那些务农、烹调和祭祀的人类祖先或者半人半神的祖先,他们中有些本身也享受人们的祭祀。《礼记》中关于十二月“蜡八”节的简要描述说,到了岁末,需要祭祀先啬、司啬、百种,祭祀田地的神以及家养动物、野生动物。需要按照历法,向这些鬼神、动物祭祀,感谢它们的哺育和帮助(待查)。<sup>④</sup>之后,从汉开始,春天的被称为“耕”的仪式就进入了皇家仪式系统。皇帝和臣子首先祭祀神农,然后仪式性地开垦神圣的田地,在这里,将要生长皇家祭祀用的谷物。<sup>⑤</sup>汉代的开国皇帝也定期祭祀后稷。<sup>⑥</sup>

## 农业控制、祭祀在国家中居于中心地位

很明显,对于战国后期、秦和汉代的很多作者来说,国家的主要功能和特权就是确保能有个好的粮食收成,然后加以小心的管理。睡虎地出土的可追溯至公元前 217 年的法律文书可以证明,秦王朝是如何努力地

① 文本和翻译(我自己的翻译略有不同)可参见 Rickett, *Guanzi*, 2:377; n. 6 列出了其他出现相同说法的位置。

② 参见 Chard, “The Stove God and the Overseer of Fate”; 以及 Campany, “Living off the Books.”

③ 参见 Rickett, *Guanzi*, 2:438.

④ 见《礼记正义》, 26:499, 34:749a; Legge, *Li-Ki*, 1:431, 2:167; 以及 Bodde, *Festivals in Classical China*, 68-74.

⑤ 《后汉书》, 3106; 另可见 Bodde, *Festivals in Classical China*, 223-241.

⑥ 《史记》28:1380; 《汉书》30:1211.



管理粮仓，哪怕地方政府也毫不放松；同时，我们也能够看到祭祀体系中的食物——酒和肉——是如何将仪式的参与者联系在一起的。<sup>①</sup> 在神面前一起喝酒吃肉，就能够将不同集团紧密联系在一起。《礼记》中这么描述：小心地记载每年谷物丰收的情况并管理种子供来年使用，是国家的关键功能。<sup>②</sup> 相反，《礼记》“月令”篇则反复提到，如果统治者的行为越出了所处的季节，那么五谷就不能正常地生长、成熟。“有司”在当时标准的政府架构中是地位很高的关键官员。除此之外，国家还需要通过祭祀来祈求神明及时下雨、赐予丰收。<sup>③</sup> 政治权力、农业生产和国家举行的祭祀，相互交错、密不可分。

从“社稷”这个词语中，就能够看出谷物在主流膳食中的重要地位，能够看出农业控制对国家的象征、国家的经济资本来说所具备的中心地位。“社稷”就是“向土地和谷物(的神)献祭”——正如公元1世纪王充所说，人们祭祀神，来“报生万物之功”。<sup>④</sup> 与此配对的是为王室和王室先人所建的祠庙，即“宗庙”，这类祭祀是现实世界的仪式、象征中心，它们的安危与国家的安危同步。一个好的状态是社稷能够享有“血食”<sup>⑤</sup>，如果一个国家的社稷不能得到血食供养，那么就会酿成国难。<sup>⑥</sup> 而建立一个新的王朝，需要抹去上一个朝代的社稷，建立自己新的社稷。<sup>⑦</sup> 继承社稷和建立新的社稷，对统治来说，同等重要。<sup>⑧</sup> 一个朝代、一个王国“社稷”的毁灭也就意味着它的政治统治力的消逝，意味着人民的血统被切断，意味着人们不再臣服。<sup>⑨</sup> 当人们说一个政策会危害到社稷，也就是说

① Yates, “State Control of Bureaucrats under the Qin,” 352 - 357, 359 - 360, 361.

② Legge, *Li-Ki*, 1:221, 293, 308.

③ Wilson, “Sacrifice and the Imperial Cult of Confucius,” 251.

④ 《论衡校释》25:1049; 参看 Forke, *Lun-hêng*, 1:510.

⑤ 《史记》34:1562, 86:2536.

⑥ Ibid., 87:2549; 《汉书》2:53.

⑦ 《史记》8:370.

⑧ Graham, *Book of Lieh-tzu*, 170; *Chuang-tzu*, 207.

⑨ 《史记》89:2573, 79:2403, 6:278; 《汉书》50:2007; Knoblock, *Xunzi*, 2:229.

它会对现实社会产生危害；以致于动词短语“危及社稷”足以喻指任何一种灾难性的事件。<sup>①</sup>《礼记》中，有两段文字提到，在国家进行重要活动之前，需要向社稷、宗庙、山河中的神鬼报告；也只有在祭祀社稷、宗庙之后才能举行军事活动，将领也需要在那里接受职责。

不仅仅是天、地、山、河、土地和谷物的神灵需要国家祭以血食，就连死去的人也需要活人加以供养：王室/帝国的逝者由国家供奉，其他逝者则由自己的后代供奉。这一供奉祖先的责任——主要是供以谷物、酒（一种谷物的产物）、肉——无疑是中国社会的基础，大量的传世文献、出土文献和陪葬品，都能够说明这一点。有些陪葬品，例如做好了的饭菜，看起来就好像是为宴会准备的，甚至还提供了供逝者在坟墓中使用的食物和器具。酒食供奉到底怎样算合理的程度？这个问题一直饱受争论，一些作者试图阻止铺张——和其他东西一样，奢侈的供奉无疑成为了一种消费模式，成为了活人地位的标志<sup>②</sup>——但是，活人有义务供奉死者，则是所有人的共识，即便是那些认为死者没有意识，不会享用到供奉也不会因此而感激的人（例如公元1世纪的王充）。战国后期、汉和中古时期文本中有很多故事描述说，没有得到供奉的鬼哀叹自己的命运，或向那些因为同情而供奉他们、重新埋葬他们的人表示感谢。<sup>③</sup>有时候，故事说死者有特殊的要求，对自己的食物和衣服有特别的偏好。<sup>④</sup>而那些没有得到正常供奉的不安静的死者，则让人感到不安，并需要得到特别的仪式和供奉。<sup>⑤</sup>

祭祀祖先是情感化的事件，活着的人和死去的人之间又重新建立了

① 例如，《汉书》4:1910。

② Mozi jijie, 6:156-172; Knoblock 和 Riegel, *The Annals of Lü Buwei*, 227-233; Riegel, "Do Not Serve the Dead as You Serve the Living"; Forke, *Lunhêng*, 2:369-375.

③ Campany, "Ghosts Matter"; SW, 377-384.

④ Forke, *Lunhêng* 1:512; Harper, "Resurrection in Warring States Popular Religion."

⑤ Kleeman, "Licentious Cults and Bloody Victuals," 195; Chard, "The Imperial Household Cult," 241-242.

知觉上的、语言上的联系，能够重新共餐，这样的联系简单却有力。在饭桌上，由一位活着的后人扮演受人尊敬的祖先（尸）。而在祭祀之前，需要先隐遁、净化、禁食一段时间。《礼记》中数次强调说，只有经过完整的三天的禁食，祭祀者才能够听到、看到他们所祭祀的对象。<sup>①</sup>这无疑能够与孔子的言论“祭神如神在”对应起来，这句话经常被提及，却常常被误解。需要注意的是，一个人是要通过暂时禁食，来纯化自己，从而能够在为死者提供食物、与他们共餐时看到逝者的灵魂。

上文我列出的文本年代、思想和文体各不相同，这正好能够说明，文化假设中谷物、烹调和祭祀（谷物和肉类）、农业及其产品的优先地位具备相当的深度和广度；也能够证明它们在政治权威、社会功能和文化身份中具备的核心地位。自然的鬼神和死去的人需要饮食，活着的人有义务进行祭祀，这样的观念很少出现例外。而供奉给它们的则是“谷物”——暗示着农业的产品——和肉。简而言之，谷物是文化本身的象征和总和，更准确地说，是文明化的自然、完整的人类社会的象征和总和。谷物作为营养要素的天然提供者，仍然需要合作地、公共地、阶段分化地生产，才能转化为食物。经过这样的转化，谷物就成为凝聚了文化的（活着的和死去的）人类和神灵的食物。

## 另一类更加高级的摄食者

战国晚期、秦、汉和中古时期的很多文本和图像描述、定义了一类与主流膳食不同的（精英）进食方法。它们不是中立地提供这些可能，以作为食物、文本消费者选择的简单扩展；相反，它们认为这样的膳食更加高级，并暗示那些使用这些膳食的人也更加高级。

<sup>①</sup> 例如，《礼记正义》27:507, 49:830；或者，更明显的，47:805ff。（参见 Legge, *Li-Ki*, 2:210-215）：“齐之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。齐三日，乃见其所为齐者。”

## 食“气”要比食用谷物更加高级

我想从《庄子》最古老的一段文字开始说起，这段文字大约成书于公元前 320 年：

肩吾问于连叔曰：“吾闻言于接舆，……吾惊怖……”

连叔曰：“其言谓何哉？”

“曰‘藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠而年谷熟。’吾以是狂而不信也。”<sup>①</sup>

如果把上文这个奇特的人物与即将谈到的“仙”混为一谈，则是不正确的。一方面，从修辞功能上看，他作为一系列超出普通人见识的事物之一，并不代表一类不死的存在。这段文字也没有说明读者应当或者能够仿效神人（虽然他很显然是值得赞美的）。这位神人的诸多特征中，作者并没有提到长寿或者不死。但另一方面，这些特征确实都让他与普通人不同，并且在之后的两个世纪中成为了“仙”总集中的一部分：（1）他既非鬼魂也不是人类，而是介乎两者之间，是“神人”，大概是不同类型的杂合体，或者是另一类存在。（2）他不食五谷，却吸风饮露。我们可以推测，这种饮食方法造就了他奇迹般完美的身体，并且，由于他是“神人”，所以，这类饮食要比吃五谷的饮食方法更高级。（3）他居住在一个遥远的地方，而不在中原；他住在山上，而不是住在种植农作物的平原上；此外，他还能够超越已知世界的边界漫游。（4）他通过骑“气”和龙漫游，说明他能够飞行，并上升到天界。（5）虽然他离中原人非常遥远，但是通过某些未知的机制，他的“神凝”能够使中原人获益，驱逐瘟疫，并帮助农业生

---

<sup>①</sup>《庄子》第一篇，第 26—31 行，引自 Harvard-Yenching 出版版本。参见 Graham, *Chuangtzu*, 46。后世的《列子》中出现有相似的一段文字，很明显源自《庄子》。见 Graham, *Book of Lieh-tzu*, 35；以及《列子集释》，2:44—46。

产。这位神人并不需要食用谷物，却能够通过自己的修行帮助谷物生长。

楚地歌谣的选集《楚辞》中，《远游》描绘了一次宇宙的旅行，描述了通过修行成为一类特殊的仙的途径。<sup>①</sup> 对于我们的讨论，只需要关注两处描述即可。第一处是这么说的<sup>②</sup>：

吾将从王乔而娱戏。

餐六气而饮沆瀣兮，

漱正阳而含朝霞。

保神明之清澄兮<sup>③</sup>，

精气入而羸秽除。

这里，诗人追随著名的“仙”王乔，开始采用以气为食的饮食方法，也就意味着，不再摄入谷物。最后一句表明，这样的饮食方法所具备的纯化作用已经开始得到显现。正如 Harper 阐释的那样，第二和第三行中命名的三种“气”分别是午夜、正午和清晨的有益的“气”。这六种有益的气在这里作为一类，从空间上对应四方、上方的天和下方的地，从时间上对应季节；诗歌后文还描述了吞食气的季节性方案。此外，还有五类需要回避的气，这一点在马王堆出土的文献中有所提及。

在经过王乔的指导之后，诗人飞向“仍羽人(仙)于丹丘兮，留不死之旧乡”。进而，诗人在东方的神秘地点沐浴，直到他“吸飞泉之微液兮”（位于西昆仑山）。接着，他声称：

精醇粹而始壮。

① 这首诗至早作于公元前 4 世纪后期，至晚不超过汉初。在此不讨论更详细的创作年代。

② 《楚辞集注》，5:2b-3b。参见 Kroll, “An Early Poem of Mystical Excursion,” 159-160; Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 307 n. 1.

③ “神明”这个词语的含义会随着语境和时代变化，不可能找到一个能够包罗所有含义的译法。后文中，我们可能会将这个译成“luminous body-gods”，但是这里采用接近战国后期和汉代医学和冥想话语的解释更加合适；我对于这些语境中的神明的理解，大部分基于 Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 120-121, 128, 143.

质销铄以为约兮，

神要眇以淫放。

“气”转化为能支持生命的食物，不再需要普通的食物，是通过农业产品、金属矿物处理的隐喻来表达的。诗人的身体得到了“提纯”，就好像原材料经过熔炼，精华部分得到了纯化和富集，身体的外形被化解，神得到了释放。这一“超越”的定义——一个人的“精”与“神”从“质”的糟粕中挣脱——仅仅是很多种定义中的一种，与那些强调保存形体、强健形体的观念构成了尖锐的对比。但是，这样的定义与其他那些认为“精神”/身体之间存在高下之分的文本是一致的。

马王堆出土的帛书“却谷食气篇”<sup>①</sup>描述了有计划地通过摄入“气”来避免食用“谷物”（我们可以推测，这里是指农业产品）的方法；此外，还需要食用草药石韦，显然这是用于治疗断食之后的尿潴留的。文中描述了吐气的方法，为不同季节、不同年龄的人摄入不同类型的有益的“气”提供了指导；同时，需要回避五种有害的“气”。这段简短的文字两次指出食气者和食谷者的高下：第一处作者没有说明白这一高下之分的原因，在第二处，作者说：“食谷者食方，食气者食圆，圆者天也，方者地也。”文中没有说这样的饮食方法究竟是什么好处——也可能详细的内容已经佚失了——但是，高下之分已经很明显了：食谷的人和食气的人相比，就好像地与天相比。

相似地，《道德经》第6章第二句（按照现有的顺序）说：“是谓玄牝。”河上公注解说：

玄，天也，于人为鼻。牝，地也，於人为口。天食人以五气，从鼻入藏于心。五气清微，为精、神、聪、明、音声五性。其鬼曰魂，魂者雄也，主出入人鼻，与天通，故鼻为玄也。地食人以五味，从口入藏于胃。五味浊辱，为形、骸、骨、肉、血、脉六情。其鬼曰魄，魄者雌

<sup>①</sup> Ibid. , 305 - 309.

也，主出入于人口，与地通，故口为牝也。<sup>①</sup>

这样，食物的高下就与其他事物的高下联系起来了：

所处的领域：	较高级的：	较低级的：
宇宙	天	地
人类的面部器官	鼻	口
食物	五种气	五种味
自我的组成	精，神等	形体，骨骼等
“鬼”	魂	魄
性别	雄	雌

马王堆出土的简书《十问》被认为是公元前 180 到 168 年之间誊抄的。<sup>②</sup> 这段文字描述了多种呼吸、锻炼和性交的方法，以摄入、运转和修炼“气”。这里，并没有提到需要避免谷物，而在一段介绍“食阴”的文字中提到，这种方法能够帮助身体最好地获取“酒食”——虽然这里的食物可能是指前文提到的“朴食”，也可能与《墨子》中的表述“素食”相同。在《墨子》中，“素食”是指从野外采集的、未经人工培育的食物。<sup>③</sup> 但是，文本中的对话仍然设立了这样的比较：“无征”“无形”“无体”的人显然要更高级一些；正是在这样的状态下，产生了“天地之至精”，并且，修炼的人需要在“治气抟精”时累积“无征”。正如 Harper 指出的那样<sup>④</sup>，《淮南子》将“无形”作为“道”或者“一”的代称，并认为修道的人“无体”“无形”；《管子》则证明说，道是“无征”的，并给出了最早的断言称，获得道是生命的关键，失去道就意味着死亡。接着，文本描述了食“气”和吸“甘露”的方法。最后，作为马王堆医学文献中唯一的一处，文本以举例说明通过这种方法能够确保不死结束。成功了实践者将成为神，达到“形解”，升

① 《道德真经注》(DZ 682)1:5a-b。有些作者将河上公列入仙的行列(TL, 305-307)。

② Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 28-29.

③ 见 ibid., 385-387; 《墨子集解》，1:38 以及相关注解；Rickett, *Guanzi*, 2:223.

④ *Early Chinese Medical Literature*, 394 n. 1.

到高处，与天地一样恒久，不会死去。<sup>①</sup>

在《淮南子》针对地形的论述中(公元前 2 世纪)，我们能够看到一系列人类居住地土壤类型与他们性情的关联，以及饮食和性情的关联。作者列举的最后四项是这么说的<sup>②</sup>：“食肉者勇敢而悍，食气者神明而寿，食谷者知慧而夭。不食者不死而神。”重新排列这段文字的顺序，以便反映出其中所蕴含的高下之分：

食用以下食物的人：	具备这些特性(正面的+，负面的一)	
肉	+勇猛，大胆	-凶悍
谷	+智慧，聪明	-短命
气	+神明，长寿	-[无]
不吃东西	+不死，是神	-[无]

食气，显然要比食肉和食谷更加优越，它能够让人长寿。更好的是什么都不吃，这样能够让人不死，是神的特性之一。在当时，宣称神不用吃东西看起来是很新颖的观点，这也暗示着，会有一类存在不需要人类社会进行血食供养。

篇幅很长的《太平经》大部分成书于公元 2 世纪，并编入了更早的材料。<sup>③</sup> 其中，有一段对话提出了这么个问题：九类人的职责和功能是什么(凡天理九人而阴阳得何乎哉)? 我们将君师(celestial tutor)的回答总结成下面的表格，其中，左列表示提到的人的种类，右侧则表示他们所需要承担的职责。<sup>④</sup>

① Ibid. , 392 - 399. 我同意 Harper 的观点，“形解”与后来所说的“尸解”不能混淆。

② DZ 1184, 7:8b; 《诸子集成》4:60; 参见 Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought*, 172.

③ 《太平经》不同段落的成书日期是很多学术讨论的对象，最新的可参见 Hendrischke, “Early Daoist Movements,” 143 - 145 以及 Hendrischke, *The Scripture on Great Peace*, 343 - 372. 不过对于本研究，我们无需更精确地讨论引用段落的成书日期。

④ 《太平经合校》，88 - 91。



无形委气之神人

元气

大神人

天

真人

地

仙人

四时

大道人

五行

圣人

阴阳

贤人

文书/授语

凡民

草木五谷

奴婢

财货

我们的关键是要呈现出两组事物的高下对比：一组是高、神圣、无形和“元气”（其他类型的神、真人、仙人和“道人”同样处于上层）；另一组是低、凡人、植物和五谷。接着，经文说，当这九类人控制相对应的气（或者与之相协调），那么，这九种气和阴阳就会和谐，能够消除万世“承负之灾”，带来“上皇太平”。与分层相联系的，就是指导上士应当“先不食有形而食气，是且与元气合”。为此，他们将自己关在茅室中，禁食，不看任何邪恶的东西，每天修炼自己的形体，不追求自己的欲望，直到能够上升，帮助仙人、真人按照元气治理天。

这部经文在另一处提到，人应当少量进食，并循序渐进地用药、气替换食物，直到可以只进食无形之物。<sup>①</sup> 以及：

问曰：“上中下得道度世者，何食之乎？”答曰：“上第一者食风气，第二者食药味，第三者少食，裁通其肠胃。”又云：“天之远而无方，不食风气，安能疾行，周流天之道哉？又当与神吏通功，共为朋，故食风气也。其次当与地精并力，和五土，高下山川，缘山入水，与地更相通，共食功，不可食谷，故饮水而行也。次节食为道，未成固

<sup>①</sup> Ibid. , 684, 466.

象，凡人裁小别耳。故少食以通肠，亦其成道之人。”<sup>①</sup>

经文的其他部分则介绍了特殊的“食云气”的方法以便获得最大的收益。<sup>②</sup>

一些修行者需要断绝进食谷物，同时通过吸气、导气、养气的练习，来获取另一种形式的营养，这样的观念在公元前1世纪非常普遍，不管作者究竟是在鼓吹还是在反驳这一观念。例如，在《史记》张良的传记（《留侯世家》）中，我们可以看到，在他晚年，张良享有非常高的社会地位，他宣布说他将放弃人间的事务，而“欲从赤松子（和王乔类似，是一位具有典范意义的古代仙人）游耳”，于是“学辟谷，道引轻身”。但是后来，汉朝统治者强迫他进食（可能是强行灌食？），结果张良“不得已，强听而食”——接着我们就读到，张良在八年后去世。<sup>③</sup> 在公元70—80年前后，王充也记载说，断谷是广为人知的一种成仙的方法，但是他对此持怀疑态度：

世或以辟谷不食为道术之人，谓王子乔之辈，以不食谷与恒人殊食，故与恒人殊寿，踰百度世，遂为仙人。此又虚也。

接着，王充又论证说，人天生是要饮食的，因为人天生长有嘴巴和牙齿以供进食，长有消化道以供消化和排泄。进一步地，他说：

且人之生也，以食为气，犹草木生以土为气矣。拔草木之根，使之离土，则枯而蚤死；闭人之口，使之不食，则饿而不寿矣。道家相夸曰：“真人食气。”以气而为食，故传曰：“食气者寿而不死。”<sup>④</sup> 虽不

① Ibid., 716–717.

② Ibid., 259, 699–700.

③ 《史记》55:2048. 关于张良，参见 Lewis, *Writing and Authority in Early China*, 81, 341; Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, 99–103; 以及 Loewe, *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods*, 683–686.

④ 王充在此引用了上文讨论的《淮南子》。

谷饱，亦以气盈。”此又虚也。<sup>①</sup>

张良故事的不幸结局会让人想起下面这个令人叹息的传说。这个故事见于汉代《列仙传》，但后来又经过了葛洪或者其他作者的加工。故事是这样的：

又汉成帝时，猎者于终南山中，见一人无衣服，身生黑毛，猎人见之，欲逐取之，而其人逾坑越谷，有如飞腾，不可逮及。於是乃密伺候其所在，合围得之，定是妇人。问之，言我本是秦之宫人也，闻关东贼至，秦王出降，宫室烧燔，惊走入山，饥无所食，垂饿死，有一老翁教我食松叶松实，当时苦涩，后稍便之，遂使不饥不渴，冬不寒，夏不热。计此女……，二百许岁。

乃将归，以谷食之，初闻谷臭呕吐，累日乃安。如是二年许，身毛乃脱落，转老而死。向使不为人所得，便成仙人矣。<sup>②</sup>

极少有故事能如此简洁明了地概括说，寻常的食物和“谷物”会阻止成仙。通常，需要通过食用一些简单加工了的野生植物来帮助避免谷物；这些植物到底是能够抑制食欲还是能够提供超常的营养，我们并不清楚。还有文本记载说，松脂会潜入地下，化作一种神奇的、能够让人长寿的草药（茯苓）。<sup>③</sup>

据《列仙传》所说，有一位修道者不食五谷，而采食不同草药的花朵；另一位修道者则断谷物，吸食露水，食用松果、天门冬和“石脂”（岩洞钟乳石的“髓”）；还有一位修道者则食用芝麻，芝麻在当时还是异国的舶来品。<sup>④</sup> 直到葛洪所处的时期以及更晚时候，“断谷”仍然是修道者的关键标志，葛洪写到当时有些江湖骗子宣称自己“断谷”来吸引追

① 《论衡校释》7:335-336；参看 Forke, *Lunhêng*, 1:347-349.

② NP, 207.

③ TL, 25.

④ Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 48-50, 65-67, 135-137.

随者。<sup>①</sup> 很多他认为成功了的修道者使用的修道方法就包括了断谷和食气,不过没有谁是只靠这两种方法成仙的(因为葛洪认为炼丹术要比其他方法更好)。有些段落,例如葛洪《内篇》第十五篇的开头,就很明确地指出,“断谷”是指完全不摄入食物(就像《淮南子》等早期文献所说的最高级别的神灵能够做到的那样),而仅仅吞下唾液和气、服用丹药,来抑制食欲,强健身体。很多修道者,例如董京,据说就能够这样。<sup>②</sup> 左慈则被曹操关在屋子里,整整一年不吃饭,只能喝水,以检验他的道术;左慈出来时,看起来就像刚进去那样;还有的文献记载说,左慈通过断谷这种方法来度过饥荒;而别的修道者,例如甘始,也据说整整一年没有吃饭。<sup>③</sup>

公元 280 年前后编纂而成的《灵宝五符经》记载了多种仙术,其中一种方法是摄入天地生发的五方五彩之气的“芽”,从而成仙。<sup>④</sup> 对这一方法的概述被嵌入叙事原本的展开之中——在这里,是由三仙王从太清传给黄帝;紧接着,经文说:

三仙王又告帝曰:吾昔食此法得仙,先师令益口中央醴泉下,咒曰:白石岩岩以次行<sup>⑤</sup>,源泉涌洞以至浆,饮之长生,寿命益长。凡二十二言,汝可为之。子能经目为之,食真一不休,吞华池<sup>⑥</sup>不息,内气长闭不倦者,即得道而绝粒矣,不复移月而成也。<sup>⑦</sup> 夫玄古之人,所以寿考者,造有之间,不食谷也。大有音曰:五谷是刳命之凿,腐臭五藏,致命促缩,此粮入口,无希久寿,汝欲不死,肠中无滓,汝欲长

① NP, 346.

② TL, 24, 300.

③ TL, 279-280, 150, 284, 151-152.

④ DZ 388, 3:12a-b.

⑤ 这是指牙齿,在进食芽的时候,需要牙齿紧扣,或者按照顺序用舌头按压。

⑥ “华池”这里是指修道者自己的唾液。

⑦ 这可能是指,修道者无需按照月历来种植、收获谷物,于是也就能够从农业年的限制中解脱出来。

生，当令藏气洁清<sup>①</sup>，挹身华浆，与天相迎，玉水在口，天人同寿也。<sup>②</sup>

源自主流膳食的隐喻再一次用于描述一种推翻这类膳食的方法。据我所知，这是最早的用所谓的负面内在原因来否定谷物的——即，认为它们会以特殊的、理论的方式损害身体。我们还需要注意，可能出现的混淆是认为上面引用的所有关于断谷的文献都以这段文字列举的理由为理由。在那些较早的文本中，没有蛛丝马迹表明谷物（即，主流膳食）会对身体产生事实上的伤害<sup>③</sup>；它们的观点是，气以及其他更加精细的物质，如果能够按照仙术所说摄食并在体内循环，那么能够提供更加优越的、促进长生的营养。而这样的观点也就是将身体视作一个自足的小宇宙，能够从宇宙中吸纳好的元素，然后封闭起来，就像密封的反应炉一样进一步纯化、循环，周期性地“吐故纳新”；但同时，需要最小化与周围感官、文化、社会世界的练习。从中也就出现了“胎息”这样的观念和方法，可在多种早期文献中看到。<sup>④</sup>

另一个更加特别的身体理论可能也与早期的断谷内在依据相关。这种理论认为，人的身体中驻扎着寄生的神，被称为“三虫”或者“三

① 比较葛洪《内篇》中的一段文字：“仙法欲止绝臭腥，休粮清肠，而人君烹肥宰膻，屠割群生。”（NP, 18）。另外可比较的是枚乘（？～公元前 141 年）所作的赋《七发》，其中，丰美的食物（甘脆肥腴）被警告说会“腐肠”；文本和翻译（我在此引用的）参见 Mair, Mei Cheng's "Seven Stimuli" and Wang Bor's "Pavilion of King Terng," 26–27（比较 Frankel, *The Flowering Plum and the Palace Lady*, 186–211）。感谢 Victor Mair 提醒我注意到了这段文本。

② DZ 388, 3:21b–22a, 参见 Kohn, *Laughing at the Tao*, 101, 但是与此不同。用单一的“道”来描述人们对待谷物的立场是不准确的，这一点可以参见论述佛教思想的著作 *In Mockery of the Dao*（公元 570 年；参见 Kohn, *Laughing at the Tao*, 100–101）中所引 *Scripture on the Conversion of the Barbarians*。此外，可参见公元 6 世纪早期的经文《太上老君开天经》（保存于 DZ 1437 以及 DZ 1032, 2:9a ff.；参见 Schafer, “The Scripture of the Opening of Heaven”），天上的老子下凡指导神农务农，于是神农可以教会人们种植五谷，不再靠打猎和杀戮生活；后来，老子又下凡教会燧人如何生火烹饪。

③ 枚乘《七发》中的句子算是一个例外，但是，这段文字的主要意思似乎是说，过度食用太过肥腻的食物会产生危害，而不是主流膳食本身就会危害身体。

④ TL, 365 n. 23.

尸”。<sup>①</sup> 各种纬书<sup>②</sup>和经文分别从动物形态学和官僚层面描述了这些生物。据说它们看起来像是粪便里的蛆虫，没有视觉和听觉器官；这可能是绦虫，但是它们每个月都会升到天上，向司命报告宿主的过失，来加速他们的死亡，然后离开尸体，四处漫游窃取供奉的食物。公元 4 世纪以及更早的文本中，记载了几十种驱逐这种邪恶的寄生虫的方法。<sup>③</sup> 但是据我所知，只有很少的早期文本认为，这些虫子是依赖谷物或者谷物消化的副产物存活的。<sup>④</sup> 我们看到，在公元 1028 年前后成书的《云笈七签》中<sup>⑤</sup>，某些文本明确说明了这一观念。但是这些文本来源并不明确，从内容和措辞来看，应该不早于 4 世纪。

### 食用外来的、世间罕有的、珍奇的食物

天涯海角某处神奇的地方拥有不死的力量，或者具有某些令人成仙的物质——这样的观念在中国几乎和仙本身一样古老。我们可以在很多地方读到这样的希望：找到奇迹世界，揭开神秘面纱，吞下那些珍奇的、效力巨大的物品。总体上看，这些物品的分类有时候显得模棱两可：（1）自然存在的树木、草药或者真菌，能够加以采集和食用；（2）自然存

① Ibid. , 49 - 52.

② 纬书是源自孔子和其他古代圣人的秘传的预测和其他教导。参见 Lewis, *The Early Chinese Empires: Qin and Han*, 184 - 185; 和 Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha.”

③ Lévi, “L’abstinence des cereals chez les taoïstes,” 和 “The Body.”

④ DZ388, 2: 11a 中的一段文本（大约成于公元 280 年的文本）宣称，禁食 20 天，只吃一种草药制剂，避免摄入其他事物，能够使得小肠中的“气”固定下来，“驱使虫子离开”。但是草药中包括有米。另一段文本（2: 23a）则宣称，除非修道者首先驱逐这些虫和潜伏的“尸”，否则修道者很断绝食物，因为他会渴望美味，他的思维会混乱；可能这些欲望是由尸和虫引起的，但是我们同样无法找到明确的说法认为尸和虫源自“谷”的摄入。还有一段文本（2: 23b - 24b）更加详细地讨论了尸（它也建议服食气和五种天地的“芽”），我们看到，三尸中的上尸喜欢华美的东西，中尸喜欢五味（即食物），而下尸喜欢五色。但即便是这里，也没有明确说明，断谷的主要原因或者唯一原因是因为三尸靠这个存活。文本只是说，身体中的虫会导致对食物的渴望，这样的欲望会阻止修道者避免普通的食物，而仅仅食气。

⑤ 例如，参见 DZ 1032 83: 2b 和 10b 引用的文本。

在的矿物；(3) 某些“长生不老药”，是经过先人或者神灵加工过的天然成分。

在东方，有蓬莱、瀛洲，还有其他海上岛屿，人们相信那里有神仙和让人不死的草药、“丹药”。秦汉统治者都曾经派出探险队去寻找它们，也得到了关于岛屿上草药、丹药的目击报告——然而却没有成功地带回皇帝想要的东西。在西方，有昆仑山和神圣的西王母，它们都与长生不死药（以及其他天堂般的享乐）有关，后来这两者之间也就产生了关联。

这些海外地区和所有产物的传说非常著名。<sup>①</sup> 从我们研究来看，有三个重要特征。一个特征是，这些奇特的、远离农业腹地的世界，被人们想象成能够使人长生的、与普通食物不同的可食用物的产地。第二个特征是，文本——包括造像和香炉等实用物件——一致性地把昆仑和东方岛屿描述成山。这一特征同样强调了这类地区与中国腹地农耕平原和河谷的地形差异：山林是谷物和其他主流农作物无法生长的地区，而其他能够延长寿命的物质却能够自然成长，无需人工培育。第三个特征是，所有这些地方共同的特点是难以到达。空间距离暗示着其他阻隔。想要获得那里的珍宝就需要修行，而修行本身也就宣布了那些珍宝要优于尘世的食物。

离俗世近一些的——相对农耕平原来说是垂直距离而非水平距离——是中国的山，山被视作野兽出没、半开化种族和凶猛的灵怪潜伏的地方，也是人类为了躲避集权化的官僚统治、逃离平原之后的藏身之处。<sup>②</sup> 同样，据说这些较近的山（虽然难以居住）上长着可助人长生、具有治愈功效的能够替代谷物的异域食物；并且，这些地方是保密的、危险的，需要借助法术来保护自己以安全进入。葛洪的一篇文章《抱朴子内篇》第 17 篇专门论述了山的这两个特征；而《灵宝五符经》的第二卷则讲

① 证据概述参见 Loewe, *Ways to Paradise* 中。

② Kleeman, “Mountain Deities in China.”

述了如何利用山中草药修仙。<sup>①</sup> 包括上述文献在内的一些经文明确指出,某些草药的好处之一是能够替代谷物。<sup>②</sup>

所以,人们认为仙食用的是那些异域的、能够延年益寿的物质,这些物质替代了中国的俗世食物,它们所出现的地区远离中国的文化腹地,不仅是空间距离(垂直也好,水平也好),还有进出的阻碍。无怪乎在人们的口头描述和图像呈现中,仙常常表现为长着翅膀、会飞的生物,能够迅速地、长距离地旅行也常常是修仙者所需要练习的一种法术。<sup>③</sup> 仙传和经文中常常说修仙者所拥有的一项神技就是能够召唤“移动的厨房”,它能够带给修仙者异域的、延年益寿的食物,而不需要修仙者亲自去天涯海角取用这些食物。这样的宴请能够在俗世附近展现宇宙深处的、天界的珍馐,仙传于是记录下了听众惊奇的场景。<sup>④</sup>

## 结论

为什么从文本最早的仙类描述开始,修仙者的特征总集就强调要避免谷物和日常食物呢? 为什么修道者的角色扮演中需要停止食用农业产物,而要食用气或者异域植物、矿物,这些一般无法作为食物食用的东西呢? 为什么从上至公元前 320 年,下至公元 320 年乃至更晚的文献中,都能够看到这样的观点,能够看到各种修仙的方法,能够看到各种关于仙的推想呢?

如果我们这么回答:“因为人们认为谷物是不健康的,或者说的不洁净的。”这样的简单、笼统的答案并不能找到足够有力的证据。我们所看到的文本几乎没有从本质上评判谷物和其他日常食物的。它们统统建议说应当避免谷物,并给出它们所认为的更加优越的选择,但却闭口不

① NP, 第 17 篇; DZ 388, fasc. 2; 经典段落参见 TL, 26。

② 例如, DZ 388, 2:15a - b。

③ Campany, “Long-Distance Specialists in Early Medieval China”; TL, 125 - 146。

④ 例如, TL, 327。



谈为何谷物是低等的营养来源。在较晚的文本中，我们能够看到一些解释——至早到东汉——然而这类解释似乎并不太靠谱：普通的食物被说成是腐臭的，会令原本通过“气”与天相呼应的身体遭到污染。这样的观点能够体现在葛洪的著作中，不过在其他地方，葛洪又宣称说：“夫五谷尚能活人，人得之则生，绝之则死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？”<sup>①</sup>所以，大部分讨论修仙的文本并不是说五谷是有害的，而是提供了他们所认为的更加优越的选择。

而从肯定的方面来说，我们的确能够看到一些关于食气的内在依据：有观点从更加广义的微宇宙本身和宇宙观、宇宙论出发，认为身体里气的循环和涵养是有益的。我们也能够看到很多关于食用某些草药所具有的惊人的好处。然而，文本通常不会告诉我们为什么食气、食用稀有的草药和矿物会带来好处。文本仅仅是告诉我们，而且是一遍又一遍地告诉我们，这是更加优越的食物。

上文提到的河上公注文和马王堆出土文献中关于断谷的文本就可以作为一个例证，此外，还有若干文本中的推断：食用无形的食物要比食用“有形”的食物更好。这些文本通过将气/食物这样的二元组合与一系列其他组合联系起来，其他二元组合中，其中一项事物要优于另外一项，于是，食用气优于食用食物就好像天优于地，或者无形优于有形一样。一旦将气/食物与其他不平等的组合联系起来，那么食气的优越性也就不言自明了。如果没有以谷物为基础的环境，那么以气为主也就体现不出修辞学上、观念上的张力了。食气的声誉来自与烹调食物的对比。相似地，遥远土地上某种野生植物能够延年益寿，这一声明（或者信仰）主要的原因可能就在于它们是异域的。

那么，为什么这些作者和修道者如此重视他们构建对立的环境呢？借用 Claude Levi-Strauss 的观点，我认为，与其说“谷物”从本质上来说

<sup>①</sup> NP, 71.

“不适合食用”，倒不如说它更“适于反对”<sup>①</sup>，因为谷物所表达的、象征的、暗示的，是它们所依附的文化价值和制度。而食用谷物的替代品也就意味着替代所有食用谷物所蕴含的、所唤起的、所联接的事物。

如果说栽培并食用谷物、烹饪、居住在稳定的农业社群中，在某些人看来是人类文明的精华，那么，“仙”这个群体正好表现为上述三个特征的对立当然不会是巧合：他们食用谷物以外的东西（食气，或者通过采集的异域食物来摄取气），食用生的（被天地“烹饪”过了的）或者与标准烹饪流程不同的秘法准备的食物，并且过一种修行的生活，一些时候住在山里，一些时候则四处游荡，穿越宇宙的屏障；从而，成为一种披着羽毛的、会飞的、不死的存在，不再是人类了。如果说农业的出现是核心文化价值和艺术出现的必要条件，那么回避农产品也就意味着扬弃这些价值，这样的含义常常隐伏在所谓的返璞归真中。通常地，相对肉类烹调来说，人们更愿意将谷物种植作为文明的标志之一，这或许能够解释，为何修仙的创造者们会选出谷物作为替代的对象。后来，天师道改革则将血肉作为主要的回避对象，根据当时的生命价值观，发展出不同的对立观念。

如果说，耕种周期的神圣的创始者、监督者受到盛大的、全社会的、皇家负责的祭祀，那么不需要农产品就能够生活的修道者也就事实上脱离了这一整套祭祀体系。更重要的是，这样的祭祀也就意味着这些神灵需要或者想要享受它们所负责的农业的产物，于是，不需要农产品维持生存的修道者也就成了优于这些神灵的存在，即便这样的区分是隐晦的，但却明白无误。如果修道者都不需要食用普通的食物，那么成功的仙就更不需要祭祀了，这与那些神灵不同，从而构成了一类异乎寻常的超人的存在。<sup>②</sup> 所以毫不奇怪，修道者常常被说成可以差遣神灵、可以无

① Lévi-Strauss, *Totemism*, 89.

② 但这并不阻止在祠庙中供奉仙；但这是祭祀系统中的人们借用了仙，并不是仙术鼓吹者所提倡的（例如，参见《抱朴子内篇》第9篇中葛洪对祭祀的批判）。

视他们需要祭祀的要求——这样的要求对农民来说是不祥的，而修道者却可以无视他们。

政治权力与农业管理存在着千丝万缕的联系，为谷物、土地之神建立的祭坛和祭祀是国家象征、仪式的核心；所以，不食用农作物，不食用祭祀食物的人，也就超越了这些政权结构。也就无怪乎不论是赞成还是反对的修仙的文本，都屡次描述修仙者拒绝统治者和官员的要求，有时候还会嘲弄他们的尝试。修道者反复声明自己与统治者的权威无关，同时对于那些希望能够学习秘术的官员，则具备享受他们顺从的权利；相对那些强迫统治者和官员祭祀的神来说，他们享受更高的天界的地位。

最后，我们来考虑祖先崇拜。祖先崇拜是文化的基石，甚至要比农业更古老、更无孔不入。祖先需要吃饭，而仙不用；更重要的是，离开了的仙不再需要继续接受祖先祭祀。父系氏族和维系氏族存在的核心仪式不仅需要连续的男性子嗣，需要他们的祭祀，还需要祖先的陆续死亡。大量成功的仙能够从上述三个方面消解社会，扰乱人们的家族体系，中断世代之间的延续，而这，只是为了达到一个在旁人看来颇为自私的目标。修仙的反对者就据此进行攻击，而支持者们很快就能作出回应。

仅仅研究仙的内在意义和功能，我们是无法了解仙所构成的环境的。这些环境经过了精心的构造，而这种构造看起来似乎就是在小心地指出仙不应该怎样。仙不是什么，以及为什么它们不能是什么，对于了解仙是什么、意味着什么具有重要的意义。庄子的格言——“非彼无我”<sup>①</sup>——对于语言和实践传统的集体塑造同样适用，也适用于宗教角色、特征总集，以及个人认识论和形而上学。

① HY 文本，第 2 章第 14 行；Graham, *Chuang-tzu*, 51.

## 第四章 秘术、展现奇迹

在上古和中古时期(包括传承至今的)的很多秘奥文化中,知识之所以有力量是因为难以获取它们,而之所以难以获取它们则是因为知识是有力量的。Steven Shapin 和 Peter Burke 所提出的文化之间的鸿沟直到近代才开始出现(至少在欧洲是这样)。绅士之间讲述真理和礼貌交流的艺术构成了一种新的认知论上的规范,而说谎和保密则被视作是对荣誉的偏离。<sup>①</sup> 在过去的一个世纪里,从 Georg Simmel 开始,学者们尝试研究“神秘的社会学”或者说“秘奥文化的社会学”<sup>②</sup>——这样的研究似乎只适用于秘术被视作异常事物的时代。借用 Tiryakian“走向秘奥文化的社会学”一文中最有用的话:“秘奥知识最为关键的是,这是关于事物

---

① Shapin, *A Social History of Truth*; Burke, *The Art of Conversation*. 当然,秘奥和“巫术”式的宗教修炼到欧洲现代早期、乃至今天都存在;Shapin 所记录的文化在替代早秘奥文化的特权地位时,并没有在很大程度上取代它们。对于中国的情况,结合社会文化史、知识史、认知史和写作史,通过 Shabin 式的分析,或许能够揭示中国类似文化的更早起源,虽然并不像西方那样,同时产生了“科学的曙光”;对于中国为何没有出现“科学革命”这一繁复的讨论来说,这样的分析可能具备方法学上的优势。我从 Reader 和 Tanabe 的 *Practically Religious* 这里借用了“事实宗教”这一恰切的词组。

② 参见 Simmel, “The Sociology of Secrecy and of Secret Societies”。这份文章也收录在 Tiryakian 编辑的 *On the Margin of the Visible* 一书中,该书针对秘奥文化的社会学进行了其他方面的探讨。另外可参见 Tiryakian, “Toward the Sociology of Esoteric Culture”。

真相的秘密知识，它常常是通过口头，一点一点地传承下来的，而且受众数量常常很少，并通常是由那些已经掌握这些知识的人通过某些仪式开始传递的。”在逐渐了解这种秘密真知的、常常是参与性的而非脱离性的过程中，“接受者需要进行内在的发展，从日常生活的束缚中解脱出来”。由于这种知识是“事物真切的，但也是隐藏的本质”，所以接受者必须要证明自己能够接受这些知识，因此，我们经常会看到：“修仙者需要接受一系列试验和考验，在这个过程中，修仙者在秘奥文化中逐步社会化，而从开放文化的自然态度中逐步去社会化。”由于秘奥文化必须远离公众传播，所以，通常地，它是“符号化地、隐喻性地，……而非直接地呈现给修道者，这样，初学者最开始在了解几层含义之后，需要一层层地进行解密。”相应地，“秘奥文化的传递和社会组织倾向于形成秘密团体，这种团体的组织模式、准则和成员名单是不公开的。”最后，“由于这是揭示最终真实、揭示宇宙秩序隐藏力量的（秘密的）奥秘，……秘密知识是终极的力量源泉，只能够由一小部分创始者分享和利用。这样的力量对于秘奥掌握者的物质条件来说不会起到加强作用，但是能够拓宽客观世界的边界（或者）人道主义理想。”<sup>①</sup>

乍一看，有两个证据让这些特征似乎能够与上古和中古时期中国的方士、长生、成仙技艺的修道者们吻合。一方面是，这些修道者实现的最高级的社会组织只是文本、技术传承所构成的松散谱系（并且，通常是虚构地、回溯性地构建出来的）。没有排他性的兄弟会，没有“学校”或者跨谱系的组织，没有秘密团体；只有师父和数量（常常）不多的门徒，而且这些弟子是自由的，师父鼓励他们去其他地方学习秘术。<sup>②</sup> 另一方面，这个时期中国的修道者很少会通过“拓宽客观世界的边界”或“人道主义理想”来证明自己的修行。

<sup>①</sup> Tiryakian, “Toward the Sociology of Esoteric Culture”, 498 - 501 等多处。

<sup>②</sup> 参见 Harper 的评论, *Early Chinese Medical Literature*, 60 - 62

但是,我想要对这样的“秘奥的社会学”进行一点基础性的修正。为此,我将引用诸如 Beryl Bellman、Lamont Lindstrom 和 Hugh Urban 等学者的最新著作,他们将秘奥视作一簇话语形式,而非一类内容;他们将秘奥话语视作累积一类文化资本的策略。<sup>①</sup> 这里,我想引用 Urban 定义的一种特殊策略——“推广秘密”,也就是,“宣称拥有非常珍贵的、稀有的、有价值的知识,同时部分地解密,而大部分则加以遮掩。对于秘密来说,只有别人知道你拥有一个秘密时,它才具备价值。”<sup>②</sup>通过归纳秘术修习者处理秘密的习惯,我们能够注意到修仙者展现秘传能力的习惯,并看到这些不同习惯之间的张力和反馈关系。

## 秘奥文化

早期中国文化的遮密史或许可以追溯到今传《道德经》的第 65 章(“古之善为道者,非以明民,将以愚之”)<sup>③</sup>;之后,对于《诗经》“讽喻”式的解读则将其视作另有所指的言说<sup>④</sup>;再之后可以看到,孔子将自己的教诲隐藏在间接性的言说和讽喻性的语录中,含义颇为隐晦<sup>⑤</sup>,需要通过修辞

① 特别地,参见 Urban, “The Torment of Secrecy”; Urban, “Elitism and Esotericism: Strategies of Secrecy and Power in South Indian Tantra and French Freemasonry”; Lindstrom, *Knowledge and Power in a South Pacific Society*; 以及 Bellman, *The Language of Secrecy*.

② Urban, “The Torment of Secrecy,” 235.

③ 我们的历史学家还能够很多地方找到证据,例如“国之利器不可以示人”(第 36 章)、“圣人在天下,歛歛焉为天下浑其心”(第 49 章)以及“(圣人)使民无知、无欲”(第 3 章;所有这些都使用了 D. C. Lau 的译本, *Lao Tzu Tao Te Ching*),这样的看法与法家韩非子比较相配,但是与新世纪理想的《道德经》解读不一致。对于《道德经》中这些句子姗姗来迟的靠谱重读,可参见 Cole, “Simplicity for the Sophisticated.”

④ 参见 Van Zoeren, *Poetry and Personality*; 以及 Saussy, *The Problem of a Chinese Aesthetic*.

⑤ 参见 Durrant, *The Cloudy Mirror*, 58; 比较范晔在《后汉书》“方士列传”部分的前言, 82B: 2703 (第 6-8 行), 译文见 DeWoskin, *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China*, 45; 注意 Analects 8:9 中的新的说法(“可以让人们模仿,但或许不打算让人们理解”。

和军事策略解密文本的伪装和掩盖。<sup>①</sup>接着,我们看到各种令人惊诧的奇奇怪怪的解经学,试图解释汉代纬书中的权威著作,这种解经学认为,古代经典乃是用密码书写的。再之后,就出现了明确地、自觉地定位为秘奥作品的著作,这些著作包含有教授秘术的内容,下文我们会研究其中的一些作品。这样的历史可能暗示着这些事实:这个阶段的书籍,总体上——当然,仅以手抄本的形式存在——是罕见的、珍贵的商品,很多时候是私人读者根本不能获得的,而被锁在皇家库藏中;哪怕是那些(至少对我们来说)显然与秘奥无关的先哲著作,譬如《庄子》之类,都因为害怕对读者产生危险的影响而被保密。在公元1世纪以前,没有书店。<sup>②</sup>

秘奥书籍的保密工作就更加严密了,具体体现在如下方面。首先是匿名。其次,描述秘术、文本和修道者的关键通用术语——“方”,即“方剂”或者“方法”——本身就隐含着特殊性和难以获得的特点,有时候,“方”还会与修饰词“密”“禁”等连用<sup>③</sup>,以强调上述特点。更加根本地,这些书籍的内容常营造出一种古老的氛围,秘奥文本的写作方式暗示着难以获取的、罕见的和令人畏惧的力量。

### 自我神秘化的文本

秘奥文本常常会宣称自己源自神圣的启示或者渺远的古物,这两种宣称由来已久,并且常常同时出现。修辞学上来说最简单的方法就是将

① 参见 Raphals, *Knowing Words*, 101ff.

② 参见 Loewe, “The Religious and Intellectual Background,” 650; Demiéville, “Philosophy and Religion from Han to Sui,” 811–812; Harper, “Warring States, Qin, and Han Manuscript Related to Natural Philosophy and the Occult,” 227–228; Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 49 n. 1 以及 64; Tsien, *Written on Bamboo and Silk*, 15.

③ 秘方(和道术)出现于《后汉书》47:1440。禁方,通常用于描述自己拥有的书籍,出现于《史记》12:464, 28:1391, 105:2785, 105:2794, 105:2796, 105:2815;《汉书》30:1224, 33:1332;《后汉书》91:2705。在此我略去了方术内容的研究。关于这些方术,可参见 Ngo, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*; 李零,《中国方术考》和《中国方术续考》;Kalinowski, ed., *Divination et société dans la Chine médiévale*.

文本写成语录体,对话发生在人们所熟知的圣人、古人之间。例如,马王堆出土的医学文献中有两份就采用了这样的结构。《十问》是扮演信徒的不同古人之间对话的记录。值得注意的是,其中包括了黄帝、禹,以及更加权威的人物,有时候甚至是神仙,如天师、容成和彭祖等。《天下至道谈》则是“黄神”和“左神”之间的对话,“黄神”也就是黄帝,在这里再一次充当了门徒的角色。<sup>①</sup> 对话者的权威身份会促使读者相信,文本中所“泄露”的方法尤为权威、尤为神圣,是非同寻常的,也是很难得到的。

其他文本同样采用圣人或者古人之间对话的方式,但还添加了其他神秘化的手段:他们讲述自己获得神秘启示的故事。通常,这样的文本还会采用这样的策略:他们明确强调他们所应当保证的稀有性和神秘性,有时候宣称这些文本的传递间隔长,且需要隆重的仪式。<sup>②</sup> 例如,《黄帝九鼎神丹经诀》就开门见山地来了句熟练的声明:“黄帝受还丹至道于玄女(玄女者天女也)。黄帝合而服之。遂以登仙。”<sup>③</sup>接着,文本引用玄女的话来说明文本所述方法的必要性:

玄女告黄帝曰:“凡欲长生而不得神丹金液,徒自苦耳。虽呼吸导引,吐故纳新,及服草木之药,可得延年,不免于死也。服神丹令人神仙度世,与天地相毕,与日月同光,坐见万里,役使鬼神,举家升虚,无翼而飞,乘云驾龙,上下太清,漏刻之间,周游八极,不拘江河,不畏百毒。”<sup>④</sup>

接着,文本又开始了传承叙事:“黄帝以传玄子,诫之曰:‘此道至重,必以

① 带注解的翻译参见 Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 385-411 和 425-438.

② 现在我们看到的一些文本说明,它们有时候会被泄露,并且通常最终会被收集起来得到推崇(参见 Harper 对这类泄露的分析, *Early Chinese Medical Literature*, 64);另一方面,大量这样的文本了无痕迹地消失了。其中一些可能会从墓葬中发现,例如 Harper 所研究的马王堆“秘奥书籍”——而墓葬正是私人的储存地,并不向公众开放。有些留存下来的,可能是根据早期著作中所引标题重新创作的了。

③ DZ 885, 1:1a.

④ Ibid.



授贤者，苟非其人，虽积金如山地方万里，亦勿以此道泄之也。”<sup>①</sup>之后，文本详细指导了传道所应当采用的仪式。文本中还有一段可能是后加的内容，描述黄帝恳请神灵的教导，重申了文本开始的声明，即他从天女处得到传授（这里是素女），合成并服用了一种丹药。<sup>②</sup> 整段文本反复强调内容的神秘性，并警告说不能进行未经许可的传播。

《灵宝五符序》开篇则通过精巧曲折、戏剧化的笔触叙述了自己接受启示的过程和早期传播的情况。<sup>③</sup> 这个过程从一些天庭的官员开始，接着传到帝喾、大禹；接着，包山隐居作为阖闾的使者，去到一个洞穴的深处，于是禹放在那里的经文才得以重见天日（而更早时候，禹也是从另一个山洞里获得了帝喾放在那里的经文）。而吴王没有正式得到过经文奥秘的传授，不能看懂经文。于是，他寻求孔子的帮助。但是，孔圣人回答说：“唯仙人能用其文，君王不能得其术。若乃抗身幽邈，远寻自然，避罗锁于无为，豁争竞于深山幽居，是时间丘，将或告王灵文之奇奥，太上之微言也。”据说，大失所望的吴王把经文在神馆中藏了一段时间，后来在闲下来之后，吴王在阳光下取出经卷想要阅读，结果发现虽然箱子的封条完好无损，经文却消失了。故事的结尾令人震惊：“夫神文非启授而揽之者，鲜不为祸也。天书非道同而传之者，无有不婴罚于玄都也。”<sup>④</sup>

即便是那些没有提及来源的文本也试图通过其他方法来进行自我神秘化。其中一种方法是暗示这种秘术是由古人或者圣人发现的。例如《太清导引养生经》详细描述了据说赤松子、宁封子、彭祖和王子乔使

① Ibid.

② 在这些叙事中，据说他还受到了白泽的启示，白泽是一只神兽，教会他识别异常生物的形状和名字。参见 Harper, “A Chinese Demonography of the Third Century B. C.,” 491ff.

③ 文本第一和第三卷(DZ 388)，参见 Raz, “Creation of Tradition.”

④ DZ 388, 1:7b-11a; 我的翻译源自 Bokenkamp, “The Peach Flower Font and the Grotto Passage,” 68-69.

用的呼吸、拉伸方法。<sup>①</sup>除了互相矛盾的细节,这部经文另一个让人震惊的地方是,虽然它将种种细节与标志性的上古神仙联系在一起,但是,方法本身,以及这些方法与人物之间的联系则是这份经文(隐晦地暗示为)首次揭露的;或许这部经文可以加个副标题“上古神仙到底是如何练习的——首次披露”。另一种与此相似的非叙事性策略则是建立已知现象和未知事物之间的系统性关联,与众不同的关联正是神秘氛围之所以产生的原因之一,《老子中经》采用的就是这种方法。在它罗列出的五十五位相对为人熟悉的神仙中的每一项事物、身体的缩影、修行的方法,(最开始是配有图的)这些组成了全新的事物真实身份、关系、地位或者如何正确进行相关练习的信息——一种神秘化的解释学。<sup>②</sup>汉代纬书也使用了相同的策略,宣称经典文献的著名段落隐藏着出人意料的、神秘的或者无法获知的含义和关联。这类文本大概是这么说的:“我们通常所知的 X 其实是 Y,这很重要,因为只有这样阅读,文本才具备意义。”谁只有拥有书籍,就会被划归为拥有特权的“内部人士”,同时也就构建出了数量更为众多的外部人士:那些没有书籍的人只能了解到表面的、常规的意义。

神秘文本是如何保持神秘的?

当我们将分析视野从文本移到创作文本以及辅助创作文本的社会中时,我们发现至少有五种主要的方法确保文本的获取途径非常有限,

① 所有这些人物都在《列仙传》中有所记载。文本为 DZ 818; Schipper (“Le calendrier de jade,” 77) 认为这应当早于西晋(公元 317—420 年)。比较 Schipper 和 Verellen, eds., *The Taoist Canon*, 95—96.

② 现存的这份《太上老君中经》(DZ 1168) 被列在《老子中经》之下, 见 YJQQ 18—19。在 DZ 388 的若干地方引用了这段文本, 并在 NP 的文献编目中以两种不同标题列出。关于这份文本, 参见 Schipper, “Le calendrier de jade” and “The Inner World of the *Lao-tzu chung-ching*”; Schipper and Verellen, eds., *The Taoist Canon*, 92—94; Robinet, *La révélation du Shang-qing dans l'histoire du taoïsme*, 1:27. 关于标题的可能含义参见 Schipper, “Le calendrier de jade,” 117. 关于秘奥诠释学, 参见 Urban, “Elitism and Esotericism,” 11—17.

或者,更准确地说,是这类文本描述了五种难以获取文本的方法,而它们实际的可获取性仍然存疑(这也是个难题)。

首先,有些文本据说只是很偶尔地得到传播,有时候必须使用经文所描述的方法进行传播。葛洪所编纂的《神仙传》中,孔元方的传记就很明确地表达了这一观点:

(孔元方)又凿水边岸,作一窟室,方广丈余,元方入其中断谷,或一月两月,乃复还,家人亦不得往来。窟前有一柏树,生道后棘草间,委曲隐蔽。弟子有急,欲诣元方窟室者,皆莫能知。

后东方有一少年,姓冯名遇<sup>①</sup>,好道,伺候元方,便寻窟室得见。曰:“人皆来,不能见我,汝得见,似可教也。”乃以素书<sup>②</sup>二卷授之曰:“此道之要言也,四十年得传一人。世无其人,不得以年限足故妄授。若四十年无所授者,即八十年而有二人可授者,即顿接二人。可授不授为‘闭天道’;不可授而授为‘泄天道’,皆殃及子孙。我已得所传,吾其去矣。”乃委妻子入西岳。<sup>③</sup>

除了其他值得注意的内容(例如如何“识别”这部分),我们还可以看到,如何小心地确保文本的稀缺:文本既不能传播得过于频繁,不然会导致效力降低;也不能过于稀疏,以免文本失传。在其他地方,葛洪引用的《三皇内文》和《五岳真形图》被要求四十年传播一次。<sup>④</sup>

第二,文本还可能因为物理阻隔无法获取。它们被说成是修道者经过禁欲准备后,在山洞深处发现的。葛洪这么描述上面提到的那两本书的:

诸名山五岳,皆有此书,但藏之于石室幽隐之地,应得道者,入山精诚思之,则山神自开山,令人见之。如帛仲理者,于山中得之。

① 关于冯遇,我没有找到更多信息。

② 我认为这个术语还有其他含义,参见 TL, 219 n. 311.

③ Ibid., 315, 进行了轻微的调整。

④ 参见 TL, 67, 136.

自立坛委绢，常画一本而去也。<sup>①</sup>

这里提到的帛仲理是帛和，《神仙传》中有他的记载：

和乃到西城山事王君，王君语曰：“我暂往瀛州，汝于正北石室熟视北壁，当见文字，读之得道矣。”三年，方见壁上有古人所刻《太清经》，读之得仙。<sup>②</sup>

第三，神秘文本的传播还受到正式的传授仪式的约束，其中的核心要素就是接受者立下神圣的誓言，不将内容泄露给没有得到启示的人。很多文本详细说明了未经许可进行传播的可怕惩罚，强调有看不见的神灵无时无刻不守卫着文本。公元前1世纪成书的《黄帝内经》，和很多早期文献一样，现在只能看到较晚的校订本了。书中有这样的关于传授仪式的叙事模式：经过三天仪式性地净化，黄帝作为师父，雷公作为信徒，我们看到：

黄帝乃与俱入斋室，割臂歃血，黄帝亲祝曰：今日正阳，歃血传方，有敢背此言者，反受其殃。雷公再拜曰：细子受之。黄帝乃左握其手，右授之书，曰：慎之慎之，吾为子言之。

除了书面文本，我们还得补充下口头解释：在这里是为了传授经脉理论和针刺疗法。<sup>③</sup>

相似地，《黄帝九鼎神丹经诀》也明确说明了如何传承。这本书，以及或许从来没有被记录下来的口诀，需要经过庄严的仪式，才能由师父

① NP, 19:336; 参见 TL, 136.

② 这段文字的不同版本和细节内容的注解可参见 TL, 135。读者可以回想一下《太上洞玄灵宝五符经》(DZ 388)的开篇，带着诸多秘密的文本在很长一段时间里隐在深山，后世的人们几次从山洞中发现它，并按照隐士的要求将其隐藏——经过这么多努力，经文还是消失了，因为统治者没有资格拥有它。在道教经典中，有一份经文可能成书较早，即《太清石碧记》(DZ 881, 三卷)。这份文本保留了大量炼丹术，但却没有关于自己来源的叙事；不过根据上述讨论，我们大概可以从名字看出，这份经文发现于洞穴墙上。

③ 译文来自 Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 63; 这段文字出现在《灵书》中，是三种中古时期修订本的一种。关于这段文字的复杂历史，参见 Sivin, “Huang ti nei ching.”

传授给弟子；仪式中需要发誓保密，并有这本书的神圣启示者玄女参加，正是玄女将这本书传授给了黄帝。

传授之法，具以金人一枚重九两，金鱼一枚重三两，投东流水为誓，金人及鱼皆出于受道者也。先斋沐浴，设一玄女座于水上。无人之地烧香上白：欲以长生之道用传某甲，及以丹经着案上，置座在此，今欲夹道。向北伏一时之中，若天晴无风，可受之，受之共饮白鸡血为盟，并传口诀、合丹之要，及投金人金鱼于水。万兆无神仙骨之者，终不得见此道也。<sup>①</sup>

在其他文献中，我们还可以读到不同的立誓所需要的祭品，以及违反秘密誓言之后将遭到的天界的惩罚。例如，《太清经天师口诀》的下面这段话：

夫口诀者，盖神仙众经之大诀，欲求神仙千方万术，而不得此诀者，终不能成也。神秘至重，万金不传。若有所传，当本经一一口授，不得顿以文也。依科盟书，用黄金八两，黄布四十尺，白银八两，白绢<sup>②</sup>四十尺，为信限。一百年内得传一人<sup>③</sup>，敌丹为盟不宣之约。若一朝违科，传非其人，违负漏泄，天帝槟仙，永谢玄路泰玄仙都，使心迷意乱，万向倾败。九老仙君使精神昏浊，所学无成。太一司录不上生录，三天司命减算伐年，殃及七祖，受罚于太玄都。<sup>④</sup>

第四种限制秘术传授的方法是使用“口诀”，是书面文本的必要补

① DZ 885, 1:1b2-10, 参见 Pregadio, “The Book of the Nine Elixirs and Its Tradition,” 586; 我的译文略有不同。

② 黄色和白色象征炼丹的过程。

③ 果然如此的话，文本肯定会失传了，所以，这只是夸张。

④ DZ 883, 1a-b, 参见 Pregadio, “Nine Elixirs,” 586-587; 我的翻译有所不同。注意，“玄都”作为惩罚泄露机密的地点，在上文所引的《灵宝五符序》中也有所提及。其他关于经文保密的誓言，可以参见 NP 19:336; TL 67, 136; 以及 Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, 15, 82, 98, 232.

充,有时候这样的口诀组成了他们精心准备的秘术的关键。这些内容不能够被书写,只能由师父口头传授给徒弟。正如我们刚才看到的,有些文本明确说明了这类秘术口头补充说明的必要性,并警告泄露这些口头说明的后果。缺少口诀可以很方便地解释过去失败的案例,葛洪《内篇》有一段文字就说,汉代的淮南王刘安编辑了一份文本,后来,汉代的官员、目录学家刘向按照文本所说制造“金”失败了:

作金皆在神仙集中,淮南王抄出,以作鸿宝枕中书,虽有其文,然皆秘其要文,必须口诀,临文指解,然后可为耳。其所用药,复多改其本名,不可按之便用也。<sup>①</sup>

刘向父德治淮南王狱中所得此书,非为师授也。向本不解道术,偶偏见此书,便谓其意尽在纸上,是以作金不成耳。<sup>②</sup>

神秘文本难以获取的第五种原因则在于,选择文本接受者需要考虑很多问题:持有文本的师父不会将自己的宝藏交付给一个不值得获得的人,即便后者愿意付出生命的代价;具有洞察力的师父需要仔细挑选修道者来传授文本;他们必须能够经得起种种考验,证明自己的价值;只有那些经过检验的修道者才能够成功地找到拥有秘术的大师来开始学习,而获得了神秘文本的修道者也命中注定得这么做(反过来,那些没有如此命运的修道者即便符合其他条件,也不能拥有神秘文本)。这些观点在叙述中得到了详尽的发挥。

### 叙述获取秘术的难度

修道者的故事里常常会强调说,他们小心地把秘术传授给“对的

① 从评论的措辞来看,葛洪可能看到过该文本;的确,《鸿宝经》和三份名字以“枕中”(意思是“秘密的”)开头的文本列在《内篇》第十九篇的目录中。另外一段文字中,葛洪提到鸿宝万毕文本,可进一步作为佐证(NP 19:337)。

② NP 2:21-22.

人”，他们能够洞察谁才是有资质的人。<sup>①</sup>在葛洪的《神仙传》中，我们可以读到，孔安国“为人沉重，尤宝惜道要。不肯轻传。其奉事者五六年，审其为人志性，乃传之。”<sup>②</sup>如果一个人真的相信神秘文本的话，这样的行为应当是标准的，不值得在仙传中加以描述；而仙传中的描述正暗示，某些大师不像经文所说的那样严格地对待文本传授。在几个版本中，“陈伟妻子”的故事讲述了她的丈夫陈伟通过贿赂和强迫，试图让自己的妻子交出秘术，这个故事特别引人注意的是陈伟妻子顽强地反抗——同样引人注意的是，这个故事举出了强行获取秘术的一个例子。在贿赂失败之后，

伟乃与伴谋挝笞伏之。妻辄知之，告伟言，道必当传其人，得其人，道路相遇辄教之；如非其人，口是而心非者，虽寸断支解，而道犹不出也。伟逼之不止，妻乃发狂，裸而走，以泥自涂，遂卒。<sup>③</sup>

无疑，这样的结局还算好些，试想她要是将自己的秘术交给陈伟，按这里的叙述，陈伟并没有获得秘术的“命”，那么，她就要遭到天庭的惩罚，更加糟糕。葛洪《神仙传》里这个故事的结局要好些，她宣布她死去了，接着通过尸解，逃离了她那一无所用的丈夫。<sup>④</sup>

而在上文提到的孔元方和冯遇的叙述中，当冯遇在孔元方藏身的洞穴中找到他时，孔元方回答说：“人皆来，不能见我，汝得见，似可教也。”于是他就将秘书传给了这个新的徒弟。这一识别的模式——反映了从汉到中古时期更大范围内的文化关注，如何才能够识别潜在的天才，如何才能挑选出那些最值得在官方阶层中前进一步——反映了一种必要

① 这个主题并不仅限于修仙，在绝大部分秘术的传承故事中都存在。例如张良从神秘老人那儿获取秘密的兵法，就经过了老人对其人品的考验。据说，他就是按照这部书中的策略，辅佐刘邦打败了强大的项羽，建立了汉王朝。参见《史记》55:2033-2049; Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, 99-100.

② TL, 311. 我将在第八章中再度提到孔安国。

③ 葛洪的这个故事引自桓谭《新论》，见 NP 16:285；参看 TL, 140-141.

④ 参见 TL, 139-140. 关于“通过尸解逃离”，参见 *ibid.*, 52-60.

的方式,叙事通过这种方式来强调获取神秘书籍和口头指导的难度,以及被认可具备接受这些秘术的难得。<sup>①</sup> 识别涉及到两个方面:一方面,具有天赋的未来的继承者具备这样独一无二的能力,他能够从普通人的伪装下识别出有力量的大师,而他们能够认出大师、找到大师所在的地方,本身也就证明了他们是可教之才。另一方面,大师也类似地、需要精通如何鉴别候选的继承者,并挑选出最独特的有价值的继承者,哪怕表面上看,这个继承者不算最有能力的。

例如,《神仙传》中,壶公和他的继承者费长房传记采用了这样的叙事序列:

汝南费长房为市掾时,忽见公从远方来,入市卖药,人莫识之。其卖药口不二价,治百病皆愈,语买药者曰:“服此药必吐出某物,某日当愈。”皆如其言。得钱日收数万,而随施与市道贫乏饥冻者,所留者甚少。常悬一空壶于坐上,日入之后,公辄转足跳入壶中,人莫知所在。唯长房于楼上见之,知其非常人也。

长房乃日日自扫除公座前地,及供饌物,公受而不谢,如此积久、长房不懈亦不敢有所求。公知长房笃信,语长房曰:“至暮无人时更来。”长房如其言而往,公语长房曰:“卿见我跳入壶中时,卿便随我跳,自当得入。”长房承公言为试,展足不觉已入。既入之后,不复见壶,但见楼观五色,重门阁道,见公左右侍者数十人。

公语长房曰:“我仙人也,忝天曹职,所统供事不勤,以此见谪,暂还人间耳,卿可教,故得见我。”长房下坐,顿首自陈:“肉人无知,积罪却厚,幸谬见哀愍,犹如剖棺布气,生枯起朽,但恐臭秽顽弊,不

① 关于中国早期文学中的这一模式,参见 Henry, “The Motif of Recognition in Early China”; 关于识别天赋在中古时期话语中的重要地位,参见 Shryock, *The Study of Human Abilities*; Mather, *Shih-shuo Hsin-yü*, xxii - xxiii 以及 248 - 273. 比较《神仙传》中的两段叙事(分别是修道者陈安世和成武丁),地位较高的官员发现自己手下的某人具备秘密能力,并以恰当的方式回应:参见 TL, 138, 361. 在后面那个故事中,官员得到了“镜子以识别他人(潜在)的特质。”



任驱使。若见怜念，百生之厚幸也。”公曰：“审尔大佳，勿语人也。”

一开始，似乎是费长房独特的洞察力让他能够成为一名合适的候选人。不过，大师告诉他事实其实（同时，也可以）是相反的：首先，费长房能够识别出大师的不同寻常之处，这正因为他已经被认为是可教的了。但是，费长房故事的结局并不完美。他没有通过最后一场检查他信仰程度的考验——大师让他吃下一坨长着虫子的粪便——于是，他没能成仙，相反，他只能成为“地上主”，通过符来镇压鬼怪。<sup>①</sup>

同一份文本中关于王远和麻姑的传记则两次描述了师父是如何评估未来的弟子的，如何识别他潜伏的天才。首先读到的，是这样的描述：

其后，方平欲东之括苍山，过吴，往胥门蔡经家。经者，小民也，骨相当仙，方平知之，故住其家。遂语经曰：“汝生命应得度世，故欲取汝以补仙官，然汝少不知道，今气少肉多，不得上升，当为尸解耳。尸解一剧须臾<sup>②</sup>，如从狗窦<sup>③</sup>中过耳。”告以要言，乃委经去（后）。<sup>④</sup>

这里，蔡经虽然社会地位底下，但是由于“骨相”被颇具慧眼的大师认为终将成仙，在某些文献中，“骨相”被认为是命运、性格和寿命的决定所在。<sup>⑤</sup> 为了成仙，蔡经首先需要进行净化，所以，方平将秘术传给了蔡经（可以推断，是一份经文和一段口头指导）。正如后文所述，蔡经证明了自己的价值；同时，王远的识人技巧又再次出现：

经比舍有姓陈，失其名字，尝罢尉。<sup>⑥</sup> 闻经家有神人，乃诣门扣

① 参见 TL, 161–168. 关于“地上主者”，参见 *ibid.*, 78–80.

② 一般来说，我将这个术语翻译成“通过假装的尸体逃脱”，由于这个描述可能会暗示有不同的方法，所以我这里并没有翻译这个术语。参见 *ibid.*, 60, 266.

③ 墙上的小洞，对人来说太过狭窄，无法轻易穿过。在《晋书》中，有文字说被拒之门外的人必须脱去衣帽，才能将脑袋钻过这样的小洞，冲屋里的人喊话（《晋书》49:1385）。

④ 见 TL, 260, 给出了更多注释。

⑤ 参见 Bokenkamp, “Simple Twists of Fate.”

⑥ 除非另有说明，官衔（至少是现实社会中的官衔）按照 Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* 的进行翻译。

头求乞拜见,于是方平引前与语,此人便乞得驱使<sup>①</sup>,比于蔡经。方平曰:“君且起,可向日立。”方平从后视之曰:“噫,君心不正,影不端,终不可教以仙道也,当授君地上主者之职。”<sup>②</sup>临去以一符并一传着小箱中,以与陈尉,告言:“此不能令君度世,止能令君竟本寿,寿自出百岁也,可以消灾治病。”<sup>③</sup>

类似于费长房,一位未来的修道者表现出了某些天赋,但是没能获得成仙的资质。所以,他被授予了符,从而能够延长寿命,其次还能够根据需要使唤鬼神、驱除邪魔。但是,文本还提到,这个符仅能够供一人使用,不能传播给其他人。<sup>④</sup> 这里,大师再次表现出通过身体特征判断潜在天赋的能力。这次释放信号的不是“骨相”,而是候选人的心,是通过一种秘传的原始的 X 射线观察得出的。

由此,我们看到了另外一种叙事策略,神秘文本和秘术的获取是如何在仙的想象世界里被塑造得特别困难的:通过讲述修道者需要通过怎样的初始考验才能够获得获取文本的资质。<sup>⑤</sup> 上文举出了一些例子,候选者要么通过了,要么没通过师父的初始评估,接着要么获得了秘术、最精妙的指导,要么被送走,获得不那么高级却也是实用的术法。神秘文本《玉铃经》现在只剩下了一些片段,它强调说想要修仙的人需要连续做 1200 件好事才能让丹药发挥作用,如果做了 1199 件好事,却做了一件不好的事情,那么就得重新计数。<sup>⑥</sup> 可以想象,这种修道者的考验是戏剧化

① 这是天界、仙界中的官职。

② 关于这个官衔(地上主者),参见 TL, 78-80。

③ Ibid., 263-264。

④ 同上。

⑤ 哪怕是明确反对秘术的《太平经》,也解释说,天上的神人会首先试验地上的修道者能够接受教导和经文——包括致病的“邪神”攻击和玉女诱惑,因为道是珍贵的、难以传递给人类的,所以他们必须具备强大的意志。参见《太平经合校》,288。我认为,《太平经》是在某种程度上对秘奥文化作出了回应,试图构建另一种宗教模式,这种模式是公开的、反对祭祀的,并且也是坚决反对秘术的。

⑥ NP 3:53-54; 译文参见 TL, 50。

叙事很好的素材。这里，我们可以举出一个比较极端的例子。《神仙传》讲述了大师李八百如何来到他可能的继承者唐公房家中对他进行考验，他先假装自己是个勤勉的仆人，获得了唐公房的尊重之后假装生病了。于是，唐公房的性格如何？叙述也就围绕着这个隐含的问题进行：这位东道主会怎么对待他病了的仆人？他的热情能够持续多久？读者当然知道，而唐公房却不知道答案有多重要，就唐公房所知的，李八百不过是个仆人而已。

公昉为迎医合药，费数十万钱，不以为损，忧念之意，形于颜色。八百又转作恶疮，周遍身体，脓血臭恶，不可忍近。公昉为之流涕曰：“卿为吾家使者，勤苦历年，常得笃疾，吾取医欲令卿愈，无所吝惜。而犹不愈，当如卿何！”八百曰：“吾疮不愈，须人舐之当可。”公昉乃使三婢，三婢为舐之。八百又曰：“婢舐不愈，若得君为舐之，即当愈耳。”公昉即舐。复言无益，欲公昉妇舐之最佳。又复令妇舐之。八百又告曰：“吾疮乃欲差，当得三十斛美酒，浴身当愈。”公昉即为具酒，着大器中。八百即起，入酒中浴，疮即愈，体如凝脂，亦无余痕。

接着，就是故事的高潮，李八百告诉唐公房：“吾是仙人……今当相授度世之诀矣。”理所应当地，唐公房的家人也都从秘术中获益。<sup>①</sup>

最后，还有一些叙事会暗示说，成功接受秘术的人或者成为仙的人，他们本身就注定要这样——拥有这样的命——才能够实现这样的目标。从前文我们就已经可以窥见这样的观念了：譬如，仙传宣称“蔡经虽然只是个农民，但是他的骨相表明他适合成仙”。相应地，我们看到葛洪这么说：“古者仙官至人，尊秘此道，非有仙名者”——除非谁的名字出现在注

<sup>①</sup> 见 TL, 215-216。第八章中我们将看到，还有其他原因导致需要在叙事中提及唐公房的家人。

定要成仙的名单上——“不可授也。”<sup>①</sup>类似地，有些神秘经书也表示，即便拥有了经书，也还必须要有“命”，比如《九鼎神丹经诀》说：“万兆无神仙骨之者，终不得见此道也。”<sup>②</sup>骨就是命所在的位置。葛洪在《内篇》屡次提到或者暗示某些仙道经文所说，任何一位试图追索成仙之道的修道者，合适的“命”都是必要条件（虽然很难是充分条件）。“命”和接受教导之间存在条件性相关，这一假设广泛存在，我们可以从《太平经》的反秘术论述中看到。

这一关于“命”的假设，以及不同经文对这一假设的确定，令经文的“合法”拥有成为了最终成功的允诺，就和马克思·韦伯描述的早期加尔文主义的选择征兆一样可靠。<sup>③</sup>同样重要的是，任何一位拥有这类自我证明的选择征兆的修道者都能够向其他人表明，自己将来注定会取得卓越的宗教成就，天生拥有罕见的神灵护佑，并被更高级的存在赋予令人骄傲的特权和信任——从而值得他人信赖。

### 自我隐藏的大师

最后，拥有秘术的大师常常被描述成需要忍受巨大的痛苦来退出正常的社会交流、卸下社会义务，可以是完全退出社会生活，也可以伪装成毫不出奇的样子。通过减少其他人接触他们的可能，也就减少了其他人接触秘术的可能。于是，这些被集体塑造的“仙”术大师的角色与另一种更加广泛的、更加多面的“隐者”角色产生了重叠，也部分地利用了后者的角色。同时可以看到，一些作为方士出现的修道者同时也在著名隐士的故事中出现。<sup>④</sup>

① NP 19:336.

② DZ 885, 1:1b.

③ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

④ 关于这一时期“退隐”和“隐士”这一传统和话语的复杂性——显然这并不是简单的、或者单一的，参见 Vervoorn, *Men of the Cliffs and Caves*; and Berkowitz, *Patterns of Disengagement*.

有些秘术强调需要隐秘、脱离社会，下文我们列举了两个例子。《黄帝九鼎神丹经诀》就规定说，炼丹必须要在隐秘的环境下完成：

欲合神丹，当于深山大泽，若穷里旷野，无人之处。若于人中作之，必于高墙厚壁，令中外不见，亦可也。结伴不过二三人耳。<sup>①</sup>

炼丹前和炼丹中都必须严格保持纯净，从仪式化地接受经文和口诀开始：

先斋<sup>②</sup>七日。沐浴五香。置加精洁。勿经秽污丧死嫁女之家相往来……合神药慎不得与俗间愚人交通，勿令嫉妒多口舌人不信道者闻知之也，神药不成。<sup>③</sup>

葛洪的《内篇》本身不是什么神秘文本（虽然标题的“内”颇有暗示之意），但类似地，它也包括了一章内容讲述修道者进入山中进行神圣修行的自我保护方法。它所假设的是，几乎所有神秘之“道”的修行者，还有那些逃离社会动荡、远离不想要的政治服务的人，都会回到山林——这些地方甚至比现在更加人烟稀少——去做自己的事情。他们不仅仅要提防那里的肉食性的野生动物，还得小心那些讨厌人类入侵的、桀骜不驯的山中精怪。<sup>④</sup> 山林和沼泽被视作反人类的、未经开化的、阈限的（朦胧的），也是危险的地带，但同时，由于特别的原因，这也是充满宗教机遇的地带。

方士和仙的故事中到处都是主人公自我隐藏方式的例子。其中，主要有五种叙事模式。一种是描述很多修道者拒绝获得的官职，有些修道

① DZ 885, 1:2a, 参见 Pregadio, “Nine Elixirs,” 585.

② 术语“斋”不仅包括沐浴，还包括饮食和房事限制——进一步强调社会脱离。

③ DZ 885, 1:2a 和 2b, 参见 Pregadio, “Nine Elixirs”, 585。比较 NP4:84 中关于类似禁忌的讨论。

④ 讨论的是 NP 第 17 篇；NP 17:299 中的开头很值得注意，译文见 TL, 61。特别地，关于山中的精怪，可以参见 Kleeman, “Mountain Deities in China”。

者甚至拒绝和官员交谈。<sup>①</sup>一种是修道者拒绝告诉统治者、官员他们所拥有的秘术,有时候需要付出生命的代价(或者,按照仙传所说,这种表面上的死亡能够让他们逃离)。一种是描述很多修道者住在与世隔绝的地方,通常是在山中。但也有些修道者采用貌似矛盾的脱离社会的方式,例如,很多修道者住在普通的环境中,或者一段时间住在山中,一段时间住在家里。第四种模式中,修道者按照正常的方式担任官职或者与其他人保持联系(常常是在市场卖东西),但是他们把自己与众不同的地方、把自己的特异功能遮蔽起来,直到有人认出他们。最后一种模式则是瞬间消失、隐身,这种力量常常被视作秘术总集的一种——修道者通过这种自我隐藏的力量来脱离社会压力。

很明显,中古时代,中国的神秘文化有大量不同的方法来强调达成目标——最主要的是成仙和长生,不过,还有譬如治疗、预言、免遭灾难,甚至确保爱人的爱或者找寻丢失物件这样的目的——的方法非常难以获得。文本告诉我们这样的秘术是存在的,它们的作用也很大,但是获得这些秘术的方法几乎无法获得。而这,仅仅是故事的一半。

## 展示秘术的成果

秘术相关的禁忌会产生一个矛盾的结果。如果像文本描述的那样,神秘文本的拥有者难以接近;如果经过授权得到神秘文本的传授,进而掌握其中的秘术又是如此难得;如果这类秘术的收益是如此诱人,那么任何一位声称拥有这类文本并证明(或者仅仅是暗示)自己掌握了秘术、拥有这种能力的修道者,都会引起极大的注意,获得巨大的声誉。通过多样的、反复加以强调的文本描述和社会习俗来限制获得秘术的途径,也就毫无疑问地强化了这类知识和它们的拥有者在无法接触秘术的(至

<sup>①</sup> 后者的例子可参见《神仙传》孙登的传记,见 TL, 336。官方事务和退隐之间的张力在汉代的《列仙传》和《神仙传》中都非常显著;在范曄的《后汉书》“方术列传”中也表现得很明显。

少那些对此颇有好感的)外人眼中的地位。秘术本身就能够吸引注意力、能够产生声望,而这正与隐秘相反。广为散播的秘术的神秘性更为强调修道者的“与世隔绝”,强调他们为人遗忘,而不是要防止外人了解、关心修道者。事实正相反:神秘光环以及秘术所展现的令人印象深刻的成果,都能够让人们产生兴趣,就好像隐士会因为避免通过常见的途径获取声明而著名。隐士退出社会并没有阻止他人的认识,相反正吸引了他人,这在文本中广泛记载。<sup>①</sup> 围绕着文本和秘术的神秘声明并没有阻断好奇心,相反,正激起了好奇心。这种根本的动态可以从《神仙传》焦先的传记中很好地看出来,文本在描述了焦先若干古怪行为之后,这么说:“太守……因往视之,又不肯语。经益以为贤。”<sup>②</sup>

这种“显而易见的自我放逐”<sup>③</sup>在其他社会的圣人记载中也非常常见,并不会让我们感到惊讶。例如, Peter Brown 对上古时期地中海世界、Stanley Tambiah 对现代泰国的描述中都可以见到。<sup>④</sup> 有些圣人极端地退出正常社交,他们回到山中、森林中、荒漠中,爬到山洞或者塔上,钻到岩穴中;正是这些自我封闭的精神性的大师最能吸引注意,最能吸引大批人造访他们隐居的地方。

然而,为了让人们如上文那样对脱离社会的修道者、圣人作出回应,总体上还需要三个要素——这些要素也就强调了圣人地位是社会塑造的这一事实。第一,其他人必须能够注意到修道者的存在和接近,更重要的是,他的圣人一样的行为或者力量(虽然这些在各个地方的表现各不相同)。这个与世隔绝的、隐蔽的人需要是一个明显可见的人;人们必须能够意识到他的与世隔绝、他的隐蔽、他特殊的力量或者特质。第二,

① 参见 Vervoor, *Men of the Cliffs and Caves*, “fame”条引文; Berkowitz, *Patterns of Disengagement*, 118, 136–138, 173.

② TL, 187.

③ Gellner, *Plow, Sword, and Book*, 156.

④ Peter Brown, “The Rise and Function of the Holy Man,” 1971; 以及 Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*.

必须存在能够让圣人声名远播的社会网络。声望是通过社会交流、观念互换和叙述构建的。第三,需要存在一组信号、密码、类型或者标准化的姿态,从而,人们能够识别出某一类中的一个人,而不是单纯的随机噪音;并非所有的反常举动都是有用的。考虑到所有这三条要求,我们看到,必须要有一个观众,他能够注意到、能够谈论这样的事实:某人退出了正常社会规则,他的行为方式释放出一种不同的信号,这一信号所包含的信息能够让这个人契合某一为人所知的规则。这些“仙”和修仙者的信号是第二章讨论的内容,这里我只是想重申这样的观点:这样的信号库是可能的。

总而言之:神秘文本和修道方法的内容或许是秘密的(或者至少被强制保密),但是它们的存在和收益并不是一个秘密:这些常常会被广而告之,显得异彩纷呈。有很多方法吸引人们注意到秘术的存在、归属和力量。秘术的接触被加以小心的控制,不过控制包括了不断声明秘术的存在和获得秘术的可能,如果资质和条件都具备的话。上文回顾的行为、姿态和做法,这些共同构成了一个词“神秘”;这本身就是面向广阔社会的一种立场,并非全然断绝与社会的联系。而矛盾的是,这一共同体不断产生的净效应乃是吸引其他人的注意,制造权威、强调特权,甚至是唤起秘密知识的需求。老子就很明白这一点,人为强调的稀有会唤起欲望,“难得之货”会让没有它的人发狂(第十二章);如果说“不见可欲,使民不乱”(第三章),那么展示可欲之物,就会产生相反的作用。秘术的立场暗示了针对某一听众的专门的展示,并且创造出这样的条件,让秘术的揭示成为一起有力量的事件。我们可以从历史、仙传、散文和其他作品中看到,这样的姿态能够获得的认可,以及社会接受的模式。修道者所组成的并非世人根本无法认识的神秘团体,即便是某些最隐蔽的修道者也会因为隐居而引起他人的注意,吸引那些好奇的人、困苦的人。仙传和现存文本的其他表述自然是观察到了这一现象:真正的、彻底的与



世隔绝的修道者根本就不会留下任何记录。<sup>①</sup>

这方面的一个例子就是上文提到的焦先，对于我们所讨论的时代，他或许是众多仙传颂扬的修道者中最为隐蔽的一个。<sup>②</sup>《神仙传》是这样描述他的：

焦先者，字孝然，河东人也，年一百七十岁。常食白石，以分与人，熟煮如芋食之。

日日入山伐薪以施人，先自村头一家起，周而复始。负薪以置人门外，人见之，铺席与坐，为设食，先便坐。亦不与人语。负薪来，如不见人，便私置于门间，便去，连年如此。

及魏受禅，居河之湄，结草为庵，独止其中。不设床席，以草褥衬坐，其身垢污，浊如泥潦。或数日一食，行不由径，不与女人交游。衣弊，则卖薪以买故衣着之，冬夏单衣。太守董经，因往视之，又不肯语。经益以为贤。

彼遭野火烧其庵，人往视之，见先危坐庵下不动，火过庵烬，先方徐徐而起，衣物悉不焦灼。

又更作庵，天忽大雪，人屋多坏，先庵倒。人往不见所在，恐已冻死，乃共拆庵求之，见先熟卧于雪下，颜色赫然，气息休休，如盛暑醉卧之状。

人知其异，多欲从学道，先曰：“我无道也。”或忽老忽少，如此二百余岁，后与人别去，不知所适。所请者竟不得一言也。<sup>③</sup>

虽然据说焦先不跟别人说话，然而他会带给他们柴火，会和他们一起吃

① 当然，这样的修道者是有可能存在的。但是，如果他们存在，我们也不会了解他们。只有那些别人了解的修道者，我们才可能进行有意义的描述。在没有依据的情况下，我认为没有理由怀疑，这些“著名的”修道者构成了修道者的绝大多数。

② 《列仙传》中的方回，和焦先一样与世隔绝，但是——也是相当典型地——据说他担任有官职。（参见 DZ 294，1:4a-b）。

③ TL，186-187；参见此处略去的注解。

饭。再加上其他奇特的习惯，他引起了官员的注意；而他拒绝说话，更加深了官员的印象。虽然焦先拒绝以正常的方式与其他人交流，但是每个人都知道他河边小屋的地址，在大火、大雪之后赶去探视他。在他声名远播之后，“多欲从学道”，不过，他并不承认自己拥有什么特殊的道术，并且拒绝传授任何他显然拥有的道术——赋予他长寿和特殊习惯的道术。所以，说焦先脱离当地社群是不准确的，相反，他是以一种不同于普通人的方法与社会发生关系的。当地人都知道他处在人群的边缘，也正因为他不使用普通的方式进行社会互动，而声名远播。

和焦先不同，大部分记录在册的修道者并没有那么远离人群，那么深藏不露。他们乐于展现秘术可能达成的奇迹。例如，《神仙传》中能够降魔的栾巴，他的故事是这么开始的：

栾巴者，蜀郡成都人也。少而好道，不修俗事，时太守躬诣巴，请屈为功曹。待以师友之礼。巴到，太守曰：“闻功曹有道，宁可试见一奇乎？”巴曰：“唯。”即平坐，却入壁中去，冉冉如云气之状。须臾，失巴所在，壁外人见化成一虎，人并惊。虎径还功曹舍。人往视虎，虎乃巴成也。<sup>①</sup>

值得注意的是：第一，虽然栾巴不问“俗事”，但是太守仍然对栾巴有兴趣，并听说过他。栾巴之所以能够引起太守的兴趣，正因为他不理俗事，并且“有道”；第二，太守并不是要了解栾巴的道术，而是想要栾巴展现一下他能够做什么；第三，尽管在这种情况下，一些其他修道者不会愿意表现奇迹，也不会承认自己拥有什么秘术；但是，栾巴却爽快地答应了，并提供了一次令人印象深刻的、大家都能看到的奇迹。

一些修道者的传记更加强调他们制造奇迹的能力，而非成仙本身。这些修道者展现的“术”看起来和成仙往往没什么关系，却描述详尽。不妨来看《神仙传》中介象一篇的叙事：

<sup>①</sup> Ibid.，252，此处略作修改。

如此幻法，种种变化，不可胜数。（又令象变化，）种瓜菜百果，皆立生可食。与先主共论鲙鱼何者最上<sup>①</sup>，象曰：“鲙鱼<sup>②</sup>为上。”先主曰：“此鱼乃在海中，安可得乎？”象曰：“可得耳。”但令人于殿中庭方埒者水满之，象即索钓饵起钓之，垂纶于埒中，不食顷，得鲙鱼，先主惊喜，问象曰：“可食否？”象曰：“故为陛下取作鲙，安不可食。”乃使厨人切之。先主问曰：“蜀使不来，得姜作鲙至美，此间姜不及也。何由得乎？”象曰：“易得耳。愿差一人，并以钱五千文付之，象书一符，以着竹杖中，令其人闭目骑杖，杖止便买姜，买姜毕，复闭目。”此人如言骑杖，须臾已到成都，不知何处，问人，言是蜀中也，乃买姜。于时，吴使张温在蜀，从人恰与买姜人相见，于是甚惊，作书寄家。此人买姜还厨中，鲙始就矣。

同一文本中，关于左慈的描述也有几乎相同的特点，不过左慈是亲自前往的，而没有派使者去。<sup>③</sup> 如果一位修道者能够轻而易举地从遥远的省份买回姜，那么，他也能够从蓬莱或者别的地方取回长生不死的草药；不过，就文中所述来看，瞬间进行远距离旅行的唯一功能似乎只是为了取悦大批奉承者和统治者。

在中古时期的仙传中，制造奇迹最多的修道者之一是葛玄，也就是葛洪的曾祖父。葛玄的叙事中充斥着他的奇迹事件和神奇景象，常常是在一大群围观者面前表演的。下面就是一个小例子：

（玄）尝船行。见器中藏书札符数十枚。因问此符之验。能为何事。可得见否。玄曰：“符亦何所为乎。”即取一符投江中，流而下。玄曰：“何如。客曰：“吾投之亦能尔。”玄又取一符投江中。逆流而上。曰：“何如。”客曰异矣。又取一符投江中，停立不动。须臾

① 我将“鲙”翻译成了“sashimi”（日语 namasu），就是生鱼或者生肉弄碎，浇上热的酱汁。

② 日语中的 bori。我不清楚使用英语“mullet”是否恰当。

③ 介象和左慈的事例，分别参见 TL, 191 和 280 页。

下符上、上符下，三符合一处，玄乃取之。又江边有一洗衣女，玄谓诸少年曰：“吾为卿等走此女，何如。”客曰：“善。”乃投一符于水中，女便惊走，数里许不止。玄曰：“可以使止矣。”复以一符投水中，女即止还。人问女何怖而走。答曰：“吾自不知何故也。”

.....

玄常有宾后来者，出迎之。坐上又有一玄。<sup>①</sup>与客语，迎送亦然。时天寒，玄谓客曰：“贫居，不能人人得炉火，请作火，共使得暖。”玄因张口吐气，赫然火出，须臾满屋，客尽得如在日中，亦不甚热。

.....

（与客对食，言及变化之事，客曰：“事毕，先生作一事特戏者。”玄曰：“君得无即欲有所见乎？”乃嗽口中饭，尽变大蜂数百，皆集客身，亦不螫人。久之，玄乃张口，蜂皆飞入，玄嚼食之，是故饭也。<sup>②</sup>）

就从奇迹描写的戏剧性细节、奇迹表演的描写在仙传中所占比重来看，葛玄颇为特殊；不过，就从乐于向观众展现奇迹这方面来说，葛玄并不特殊。从现存的文献来看，这样的表演乃是修道者的惯用手段，不管这样的制造奇迹的法术和终极目标成仙之间到底有多少关系。据说刘安在接受神仙客人提供的秘术时，他要求并也得到了每一项秘术的证明——类似身体转化、产生云、风、雾等。<sup>③</sup>王烈据说曾在所到之处举行箭术比赛，围观者众多。<sup>④</sup>而孙博则据说有如下令人难以忘怀的奇迹表演，当然也是在一大群人面前进行的：

山间石壁及地上盘石，博便入其中，初尚见背及两耳出石间，良

① 葛洪在《内篇》(NP 18:325)中，提到葛玄和左慈、荀子训都拥有“分形之道。一天之内，他们可以去到几十个不同的地方。并且，当客人出现在他们住的地方时，会有一个主人在门口与客人交谈，另一个主人在水边向客人行礼，还有一个主人钓鱼；客人没法分辨谁是真正的主人。”

② TL, 152 - 159.

③ Ibid., 237.

④ Ibid., 339 - 340.

久都没。又能吞刀剑数十枚，乃从壁中出入，如有孔穴也。又能引镜为刀，屈刀为镜，可积时不改，须臾指之，刀复如故。

而在以下的奇迹事件中，则有大群人参与进来：

行火水中，不但己身不沾，乃能兼使从者数百人皆不沾。又能将人于水上，敷席而坐，饮食作乐，使众人舞于其上，不没不濡，终日尽欢。<sup>①</sup>

此外，统治者或官员也常常会命令修道者表演奇迹以证明他们的权威性，这进一步佐证了表演奇迹是修道者常规活动的印象。一个例子是王仲都：

乃以隆冬盛寒日，令袒衣，载以驷马，于上林昆明池上环冰而弛。御者厚衣狐裘，甚寒战，而仲都独无变色。卧于池台上，嘿然自若。……至夏大暑日，使曝坐，又环以十炉火，不言热而身不汗出。<sup>②</sup>

## 展示和隐蔽之间的张力

我们已经追踪了修道者对待秘术的习惯和自我隐藏的情况，同时，我们也列出了很多修道者炫耀自己能力的证据。我不想将这些事实视为是文献来源存在的问题，或者认为仅仅是仙传的文学效应。相反，我认为，这说明了修道者的宗教实践和社会生活之间存在特殊的张力。

① Ibid., 335. 有一位读过这本书稿子的读者评论说：“很难让人相信仙是如何让一群人在水上行走的。很可能这只是一位充满想象力的作者的作品，或者一位抄书人的灵感。也许是谁故意改写了这个故事……或许，你需要一点解经学的手段去判定什么反映了真实，什么是虚幻的想象。”我回答说：正如我在第一章里提过的，我不太愿意从事这方面的工作。这些故事中很多东西都让我难以置信；并且这些内容数量众多，远不止众人在水面行走这样的事情。我觉得，去厘清某些情境下哪些是真实的、哪些是虚假的，并不是一件有意义或者有用的工作。我认为，这些文本本身就不准备接受这样的质询。对我们来说，这只是说明了一个特征，是在中古时期的中国，仙的幻景中一种孙博这样的修道者可以拥有的显著的特征。

② TL, 271.

## 第一个例子

《史记》这部成书于汉代的、史无前例的巨著，试图通过一个宏大的架构囊括整个中国的过去。据《史记》记载，秘术大师通过特别的语言和行动在朝廷进行自我展示，从而走上了历史的舞台——换言之，进入了皇帝和朝廷官员的视线——尤其是在秦始皇（约公元前 221—前 210 年）和汉武帝（约公元前 141—前 87 年）时期。这些叙事中最为生动的就是李少君了，他大约在公元前 133 年进入汉武帝时期的朝廷。下面，我们就来看看《史记》是如何呈现这些修道者的行为的。<sup>①</sup>

李少君宣称自己能够通过“祠灶”“使物”以及某些未加以说明的饮食策略，实现“却老”。他隐去了自己真实的年龄和出生地，总说他七十岁了。他没有妻子也没有孩子，游走于当时的达官贵人之间，谈论他的秘术，我们可以推测，他还会表演一些法术，就像历史学家记录的下面两个例子一样。第一个例子中，李少君跟武安侯的其他客人说，他曾经在座的某位九十余岁的客人的祖父一起练习射箭——暗示李少君自己至少有一百五十岁了。正好，那位客人想起了自己孩提时和祖父去射箭的往事，于是“一坐尽惊”。第二个例子中，皇上询问宫中某个铜器的出处，大约也是作为测试。少君回答说它出现于齐桓公十年，也就是公元前 676 年。皇上查看铜器上的铭刻，这个铜器果然是齐桓公的，暗示李少君与齐桓公存在私交。于是“一宫尽骇，以为少君神，数百岁人也”。文中记录了更多人们的反应：

人闻其能使物及不死，更馈遗之，常馀金钱帛衣食。人皆以为不治产业而饶给，又不知其何所人，愈信，争事之。<sup>②</sup>

由此，李少君获得了统治者和朝廷的信任，于是进一步向皇上介绍

① 班固的《汉书》中也有这个故事。

② 《史记》28:1385-1386；《汉书》25A:1216-1217。

他长寿的方法。首先,祭祀灶神,就能够驱使鬼神;鬼神能够将朱砂化为黄金;用黄金做成装食物的器皿,使用它就能够延长寿命;获得长寿之后,就能够造访海中蓬莱岛的神仙;如果造访神仙,并举行封禅的祭祀典礼——也就是司马迁笔下的终极目标,其中李少君只是诸多神仙中的一员——那么,就能够不死了。据李少君说,这就是上古的黄帝所使用的方法。

到这里,李少君似乎是为了再次证明自己讲述这类神秘方法的资质,他又介绍了另一个自己的故事:

臣尝游海上,见安期生,食臣枣,大如瓜。<sup>①</sup> 安期生仙者,通蓬莱中,合则见人,不合则隐。<sup>②</sup>

最后这个细节可能是记载者添加的,它隐含了四层意思:它申明了李少君自己值得颂扬的地位——显然,它说明李少君是安期生认为值得接见的人;它说明了李少君所描述的这种方法的难以获得;它为当时的修道者建立了这样的先例,能够避免不合适的人接触秘术;此外,它还确保了如果统治者没能成功实现之后自己的安全。李少君所建议的统治者,《史记》同时代的读者都知道安期生,他是秦王朝开国皇帝所器重的著名的长寿秘术大师,在当时,他也促使皇帝向东进行海上探险,试图找到长生不老的方法。

文本继续记载说,汉武帝真的进行了祭祀,试图通过炼金术将丹砂化为黄金,派出方士去海上寻找蓬莱——然而,据作者记载,这些方法无一奏效。但是,皇上对李少君是如此深信不疑,以致于李少君后来生病死了,皇上仍然认为他只是“化去不死”<sup>③</sup>,还命令负责祭祀的大臣宽舒,

① 比较《汉武帝故事》中的以下文字,为第10段(见鲁迅《古小说钩沉》,340):“李少君言冥海之枣大如瓜,种山之李大如瓶也。”关于这段文本,参见SW,48-49。

② 《史记》28:1385-1386;《汉书》25A:1216-1217。

③ 后来的仙传也果然如此宣称,最早这么说的——至少是在现存文献中——则是葛洪的《神仙传》;参见TL,222-225。

继续实践李少君的方法。李少君在朝廷的出现似乎并没有使皇上长生不老,然而,他的确产生了其他作用:“海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣。”<sup>①</sup>

概括地说,这是一个讲述方士如何向所有听众描述自己的故事,讲述方士如何通过自己暗示的几百岁的寿命、造访东方仙岛、联系远方神仙,包括著名的安期生等等,向那些没听说过秘术的听众展示奇迹的故事。叙事中,方士通过雷同的语言描述仙术如何难以获得——也就证明了描述者(拥有仙术的人)是更加高级的修道者——也揭露了颇多仙术如何生效的秘密。同时,方士也在朝廷上以获取秘术的中介者身份出现。同样令人震惊的是文献记载的听众的反应:震惊的朝臣们争相供奉修道者,而皇帝是如此相信他的话,以致于不相信他真的死了。

但是,虽然李少君介绍了不少自己的方法,以及这些方法能够达到的效果——这是硬币“暴露”的一面——但是同时,没有谁(至少在那些深信不疑的人眼中,包括皇帝在内)——除了他自己以外——能够通过这些方法达到预期的目标。展现完自己的秘术,他也就带着这些秘术仙去或者死去——这是硬币“隐蔽”的一面。

如此看来,似乎很容易将秘术内在的双重性——即,一方面修道者脱离社会,保持术法的神秘性;另一方面,修道者和他的术法又能够唤起其他人的注意——归结于动机的双重性。如果这样进行研究,那么就需要从现存的文献片段中梳理出那些人的意图,他们到底有几分真实,以及他们最深层的信仰。看到他们如此如此地谈论、书写,看到他们那般那般地行动,我们会问:“他是真诚的吗?”<sup>②</sup>于是,Alan Berkowitz 说,

① 我根据《史记》(28:1385 - 1386)和《汉书》(25A:1216 - 1217)中非常相似的描述进行了调整和翻译。

② 正如 Berkowitz, *Patterns of Disengagement*, 173 所说。比较 Vervoorn 在 *Men of the Cliffs and Caves* 中的陈述:“一场精心的关于崇高个人理想的展示,旨在吸引世人的注意”(139,我添加了着重号)。这一观点是由鲁迅首先提出的;参见 Vervoorn, *Men of the Cliffs and Caves*, 15.



(他们)脱离社会的程度下降到“适于兜售的姿态,被寻求关注的奸商或者不诚实的寄生虫加以修改和使用。”<sup>①</sup>然而,历史学家要根据什么理由才能够对很久很久以前的、经过了很多变动的文本区分真实和虚伪呢?这即便是在我们所生活的年代,都不是个简单的事情,想想那些我们认识的人吧!从这些历史“演员”身上挖掘出他们的真实动机不仅难以实现,也没有追索那些姿态、社会态度、立场、风俗,以及观念来得有趣,这些共同构成了人们——包括社会信号的释放者和接收者——进行互动的土壤。对于我们的研究,琢磨一个人的行为是否“由衷”是没有什么意义的——虽然我们会关注文献所载的同时代人的反应,作为行为接受的一部分——重要的是,发现存在一个集体维护的、行为和期待的环境,在这里,一个人退出某些标准的角色会增加,而非减少自己的受关注度。这个环境中,某种“姿态”要想变得“适于兜售”,它首先得能够适应某类早已被标准化的角色所被期待的姿态。这些期待的结构与个人的动机不同,是可以被复原的。

并不是说,我们得按照表面意思来理解李少君的言论(然而,对于那些除了重复研究对象所宣称的内容而拒绝认为其具备什么学术功能的当代宗教研究来说,这也只能是唯一的选择了),历史文献的作者已然表达出轻蔑的怀疑态度。但是从另一方面,最近 Gopal Sukhu 提出,李少君这样的人物“利用神秘学书本中一些最为老套的策略欺骗皇帝”,而皇帝“作为一个容易受骗的对象”,则因此将李少君吹捧到很高的朝廷地位上。<sup>②</sup>对此,我的回应是:我们看到的故事并不是一个人做什么给另一个人看,而是两个人——事实上是两组人——一起做什么事情,扮演不同的角色而已。修道者的言论和行动并不是凭空出现的;一场成功的骗取信任的把戏暗示了、也事实上需要整个能够骗取信任的环境,“对象”的

① Berkowitz, *Patterns of Disengagement*, 137.

② 参见 Sukhu, “Monkeys, Shamans, Emperors, and Poets,” 160–161. Sukhu 评述的不是李少君,而是另一位相似的修道者蛮大,很快我们就会讨论到他。

态度就和自我展示的表演者一样重要。汉代朝廷的信任环境首先使得这样的“欺骗”(如果的确是的话)能够成为可能;在朝廷上,在整个社会中,有着公众的、集体塑造的期待和信任结构——一个想象世界——这里,除了皇帝还有很多人参与进来,我们也还能够找到更多的文本来证明这一点。<sup>①</sup>

### 史记中的其他例子

在《史记》中,我们还能够在很多故事中看到相同的张力:一方面,方士展示自己技艺的奇迹效果,或者富于诱惑力地描述仙的存在;另一方面,他们又不让皇室成员完全了解成仙所用的方法。

《史记》中关于秦汉王朝的记载,尤其是秦始皇和汉武帝时期,充斥着修仙者和其他方士的故事。这些修道者没有哪一位会不愿意表明自己身怀秘术,或者拒绝透露这些秘术的好处。他们都很愿意说出自己的方法,但同时,又将自己说成是统治者沟通神仙的中介,而从不让统治者直接接触修道者号称能够进入的仙界。

他们使用的方法各不相同。李少君将准备性的炼丹阶段与祭祀、获取抵达东方蓬莱的特权联系起来。修道者徐福则建议进行海上探险,以便抵达蓬莱以及另外两个东方的岛屿方丈和瀛洲寻找神仙和长生不老药,并且获得了皇帝的资助和批准。李少翁,据葛洪说是李少君的弟子,不过在《史记》中并没有这样的记载<sup>②</sup>,他展示了自己召唤逝者灵魂和灶神,并令他们现身的本事;这种神性的体现大约能够确保可以向他们祈

① 此外,修道者的真诚和他狡诈地欺骗这一二分法对于这样的事实来说过于简单;民族志中,关于土著萨满和巫医的记载展示了更加精细的过程,在这个过程中,修道者自己会逐渐加深对法术的理解,而一开始他或许是持有怀疑态度的。关于这个主题的深入研究,参见 Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 167 - 185。我认为还没有人能够超越这份研究(感谢 Bob Hymes 的帮助)。

② TL, 225.

求长生。<sup>①</sup> 栾大则建议皇上派出包括自己在内的高规格的使臣前往东海寻找神仙(以及他的师父),并说服他们亲自前来汉廷。所有这些修道者都获得了皇室慷慨的资助(不过,后来少翁的方术不见灵验,被皇帝杀死——但即便如此,司马迁记载说,皇帝后来后悔杀死了少翁,“惜其方不尽”)。<sup>②</sup> 尤其是“长美”的栾大,变得极为富裕,获得了很高的社会地位,甚至娶到了公主;他经常被邀请来到朝臣家中,常常获得大量礼物和赞美;但后来,他也因为方术被证实不灵而被杀。<sup>③</sup>

虽然这些修道者采用的方法各不相同,但他们的功勋则显得颇为雷同:秘术所允诺的目标总是遥不可及,如果不是进一步的努力或者调整就不会实现;然而这些都只有选定的少数修道者才能看到,并且由他们为听众描述。

例如,《封禅》篇介绍蓬莱、方丈、瀛洲三座长着仙草、住着神仙的“仙山”时,描绘的详细程度暗示着有人很熟悉这些地方。然而接着,我们看到,虽然这三座山离中国的东海岸不算远,但它们却无法抵达,因为据说,每当船只靠近,就会刮风把船吹开,于是“终莫能至”。秦始皇派出的使者没能找到仙山时,他们就用风作为理由解释,不过,他们还报告说:“未能至,望见之焉。”<sup>④</sup> 后文则又描述说:“入海求蓬莱者,言蓬莱不远,而不能至者,殆不见其气。上乃遣望气佐候其气云。”<sup>⑤</sup>

再比如,《秦始皇本纪》中,获得皇家资助进行东海探险的徐福,回来报告说:“蓬莱药可得,然常为大鲛鱼所苦,故不得至,原请善射与俱,见

① 至于这位神灵为何对于求取长生来说是很重要的,可参见 Campany, “Living off the Books”, 以及 TL, 49–52.

② 《史记》28:1390.

③ 所有这些事迹都可见《史记》28.

④ Ibid., 28:1370.

⑤ Ibid., 12:467.

则以连弩射之。”<sup>①</sup>在《淮南衡山列传》中，我们看到了这个故事的另一个版本，不过，就展示和不可到达性来说，两个故事的结构是相同的：

又使徐福入海求神异物，还为伪辞曰：“臣见海中大神，言曰：‘汝西皇之使邪？’臣答曰：‘然。’‘汝何求？’曰：‘愿请延年益寿药。’神曰：‘汝秦王之礼薄，得观而不得取。’即从臣东南至蓬莱山。”<sup>②</sup>

接着，我们看到了一段蓬莱岛的简单描述，芝草是如何茂盛，塔是如何令人印象深刻；接着，徐福询问海中的神灵他需要什么样的供奉，答案是三千好人家的男孩和美丽的女孩，以及优秀工匠制作的器物。接着，皇上照这个要求为徐福做好了准备，然而徐福抵达一片广袤的湿地平原之后，就停了下来，自立为王，没有再回到秦国。<sup>③</sup>

栾大则号称自己与安期生、羡门高和其他东海上的神仙有私交，但是他没能学到他们的秘术，因为他没什么地位，当时，他只是诸侯王而非天子的手下。他接着宣称，自己没有名字的师父说：“黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。”<sup>④</sup>但又接着解释说，他之所以没有早些前来，是因为担心自己重蹈少翁的覆辙。所以，他所要求的，就是皇帝需要给予自己的使者足够高的地位，这样才足以让东方的神仙动身前来；另外，皇帝也不能对这些方法失去耐心。栾大小心翼翼地提到说，神仙可能还是不会愿意屈尊前来——只能通过谦卑的祈求才能使他们在宫廷中现身，而不能通过命令实现。皇帝是如此深信不疑，以至派出穿着羽衣的使者帮助栾大，并且赐予他玉印，其中包括一块“天道将军”印，

① Ibid., 6:263, 我的翻译部分来自 Nienhauser 编辑的 *The Grand Scribe's Records*, 1:154. 《列仙传》中关于安期生的传记中也提到徐福没有抵达蓬莱(《列仙传》第 30 条, 参见 DZ 294 1:14b-15a)。

② 《史记》118:3086, 着重号是我添加的。

③ 需要提到的是, 这个版本的徐福故事是伍被说给刘安听的, 他想要通过绘声绘色的演说, 劝阻刘安起义。他用这个例子说明, 野心勃勃的人如何利用群众对秦王朝的不满达到目的; 而以当时汉的国力, 任何反抗都会被扑灭。

④ 《史记》12:462。

证明他并不是仅仅为皇帝效劳的。皇帝的信心大约来自栾大展现实力的表演,《史记》记载说:栾大能够在不接触棋子的情况下,让它们移动并相互碰撞。接着,《史记》写道,栾大之后经常在家举行夜间祭祀,试图招来神灵,然而不过招来了一群鬼,不过他能够控制鬼;再之后,栾大准备齐整,出海寻找自己的先师。数页之后,故事继续:

五利将军使不敢入海,之泰山祠。上使人微随验,实无所见。

五利妄言见其师,其方尽,多不雠。上乃诛五利。<sup>①</sup>

在栾大落得如此下场之后不久,又出现了另一个故事,是关于公孙卿的。他号称自己拥有一份可以上溯自黄帝的文本,这似乎成为了皇帝通过封禅成仙的关键动力。<sup>②</sup>当公孙卿在河南“候神”时,他看到城墙上出现了“仙人迹”。“有物若雉”在那儿徘徊——暗示是一位神仙,因为神仙常常被想象成(并在墓壁上被画成)一种类似鸟的生物。天子亲自前往观察神仙的踪迹,当他表达出些许怀疑,并提及少翁和栾大的不幸命运时,公孙卿向皇上申明,需要相当的耐心才能够召唤神仙降临。<sup>③</sup>

最后一个例子则是卢生。他将自己和其他修道者“求芝奇药仙者”的失败归咎于朝臣、官员等人知道皇帝的位置,卢生说,这样会因为不可说的原因阻止“真人”出现、揭露自己的秘密。如果皇帝能够秘密地旅行,不告诉别人他去哪里,沿途祛除魔怪,那么这种情况下,也只有这种情况下才能获得“不死之药”。<sup>④</sup>

概括地复述一遍:蓬莱和其他东方的岛屿离海岸不远,并且能够看到,但是风阻止人们登陆。蓬莱不远,但是必须得要探测到它的气。蓬

① Ibid., 12:471. 这段文字的倒数第二行也可以有其他的解读方式:栾大试图将责任推给他的师父,从而求得更多时间(因为一位老师法术的失败并不代表另一位也会失败)。如果这样,那么我们可以这样翻译:“五利(将军)谎称自己见到了师父,但是他师父的法术已经穷尽了,大部分并不灵验。”

② Ibid., 12:467-469

③ Ibid., 12:472.

④ Ibid., 6:257.

莱的药草是可以获得的,可是鲨鱼会阻止船只登岸。某人看到了神仙,也看到了蓬莱的药草,然而需要更丰厚的礼物才能够获得。修道者遇到了神仙,却因为使者地位不够高而不足以接受他的法术。甚至连皇帝自己都看到了神仙鸟一样的踪迹,但是仍然需要耐心等待这难以捉摸的带羽毛的生物的出现。存在并可能获得名贵的灵芝,也能够得到不死药,然而首先,统治者得隐蔽自己的踪迹。每种情况下,目标似乎触手可及,然而实际达到目标仍然有待其他步骤的进行。更准确地说:目标和守护神秘方法的行踪不定的存在仅仅对修道者直接可见,然后修道者才向皇室成员描述、叙述这些东西;统治者永远都无法直接接触到这些神秘的东西。修道者通过叙事和描述展示目标,并且向听众允诺,如果达到了特定的条件,就能够实现目标——然而真正的实现总是在无限期推迟。只有拥有秘术和故事的修道者能够达到目标,能够引导听众达到目标。但是,如果这样的推迟和永远的中介使得统治者产生了怀疑,那么,这样的怀疑也仅限于某些修道者和他们的言论。他们也永远不会对东方的岛屿、不死药、神仙的存在产生怀疑。

这一展示和隐藏模式可能会被认为是司马迁嘲讽修道者的副产品。不过,即便是在鼓吹修道者的文献中,我们也能够看到这样的模式,这种呈现形式广泛出现在不同动机的叙事中,也正说明,这一模式构成了修道者社会活动的实际模式。

### 持赞同观点的文献

如果说,在持反对意见的《史记》中,修仙无法实现是因为它事实上是荒谬的,而在持赞同观点的文献中,则会强调它的真实性和可实现性。不过,后者在论述时依然保留了我们发现的基本结构:修道者避免普通人了解秘术,不让统治者或者官员直接接触他们的法术,但是他们会向很多观众,当然包括统治者在内,以可见的、令人震惊的方式展现秘术的成果。持赞同观点的文献通常会将修道者对秘术的保留归咎于询问者

没有资质了解秘术。

在仙传中,我们读到,统治者因为看到秘术的神奇效果,(或许谦卑地,也或许狂妄地)要求学习秘术,然而遭到拒绝。例如,在《列仙传》寇先的故事中,我们读到,寇先在睢水边上钓鱼,在那儿住了一个多世纪。宋景公(很可能是因为他的长寿)前去问道,寇先不愿意告诉他。于是宋景公将寇先杀死。几十年后,人们看到寇先在宋城门处弹琴,说明当年他虽然损毁了形体,但是却毫发无损地逃脱死亡——后文中我们看到,这种秘术叫做“兵解”。<sup>①</sup>《列仙传》中还有一个故事讲的是“修羊公”,一开始他住在山上,靠食用“黄精”度日。后来,他想要在景公面前展示他的道术,景公给予礼遇,让他住在诸侯王的官邸中。几年之后,修羊公的道术仍然没有显现,景公就下诏问他何时能够显现道术。使者还没来得及说完景公的诏令,修羊公就在自己床上变成了一只白色的石头羊。羊的肋骨上刻着“修羊公谢天子”。后来,景公把石羊安放在灵台上,而石羊消失了。<sup>②</sup>和寇先不同,这个例子明确说明,修道者有意愿表现自己的能力。但是,不论修道者意图如何,诸如长生、不老这样的特征总是惹人注意的,在很多仙传中,这神奇的不老的特征正是吸引其他人注意的首要特征。

在3世纪、4世纪与汉武帝相关的文本叙事中,我们看到相同的模式一再重复、扩充。<sup>③</sup>基本的故事线索大约是在《汉武帝故事》中最初形成的,这份文本可能产生于3世纪,并且已经得到了若干扩充。基本故事是这样的:虽然汉武帝相信神仙存在、不死可以实现,虽然他进行了努力,也获得了部分成功——与西王母在专门为此修建的寻真台上相

① 第27条,参见DZ 294, 1:13b,以及Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 107-108。关于“兵解”,参见TL, 59。

② 第38条,参见DZ 294 1:18b-19a;以及Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 130-132。

③ 关于这些文本的日期和译文,我采用的是Thomas Smith, “Ritual and the Shaping of Narrative.”另外可参见Schipper, *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste*; SW, 318-321。

会——然而，他并没有成功地成为神仙。另一方面，在叙事中，有几位与神仙事务相关的咨询者，包括李少翁，一个没有名字的侏儒，尤其是东方朔，都表明拥有卓越的法术。李少翁虽然表面上被失望的皇帝杀死，但后来，又出现在一个很远的地方，而他的坟墓里空空如也，只留下了一个竹筒（这是经典的通过尸解成仙的方法）。接着，皇帝发现侏儒是西王母的使者，而侏儒和西王母则认出了东方朔，他是西王母在昆仑山的臣子，也是木星精，因为偷吃了西王母长生不老的桃子而被暂时性贬谪到地上。

《汉武帝故事》中，汉武帝在几处表现出接受、练习秘术的热忱，然而却总是有所欠缺。表面看起来被杀死、实际上逃脱了的李少翁曾经受到皇帝的欢迎，并委命为朝官，他给皇帝捎来消息说，如果皇上能够再坚持一些天（而不是失去耐心杀死他），那么就能够顺利成仙了。皇帝因此而悔恨自己的错误，并再次召集方士到朝廷来。侏儒出现，告诉皇帝要保持“清静”五年，作为与西王母见面的准备，然后侏儒就消失了。皇帝问东方朔更多细节，东方朔就模棱两可地回答：“陛下自当知。”后来西王母出现了，皇帝在请西王母落座之后，就急于求取长生不老药。然而，西王母认为他还没有消除自己的欲望，所以不能获取长生不老药。汉武帝获得了仙桃，留下了桃核。然而西王母告诉他这个桃子不能在这里种植，而且，它结果需要 3000 年，对于普通人的长生来说没有什么用处。紧接着，文本揭示了东方朔的真实身份，东方朔作为修道者，能够直接接触到皇帝无法获取的秘术。而西王母在告诉统治者东方朔到底是谁（或者到底是什么）的时候，也尖锐地指出，东方朔不是他的手下。<sup>①</sup>《汉武帝故事》的最后，则讲述了皇帝的死去和他死后王朝的余波。

另外一份文本《汉武帝内传》可能成于 4 世纪，使用的叙事结构相同，但是加入了更多的细节。在这个版本中，西王母不仅给了汉武帝桃

① 3 世纪后期由方士张华（公元 232—300 年）写作的《博物志》有一段关于桃子和东方朔的叙述。参见范宁校《博物志校正》（北京：中华书局，1980 年）第 8 条，第 97 页。关于这份文本，参见 SW，49—52。



子,还给了他一套秘术经文,但是后来,皇帝因为宫中失火而失去了这本经文。而文本告诉我们,这其实是西王母安排的,因为她发现皇帝不够拥有仙术的资格。这份文本反复强调说,统治者不检点的欲望导致他无法学习任何秘术(但有意思的是,文本也描述说是西王母主动赠予皇帝的)。但后面,文本又说,皇帝将这神灵启示的文本给了自己的朝臣,也就是董仲舒和李少君。抄本成功躲过了大火,并使得文本得以保存。但只有符合条件的修道者才能够读到,而不是皇帝,他不够拥有它们的资格。<sup>①</sup>

同一传统中的另一份文献《十洲记》则包括了更长的东方朔的叙述,他描述了海外的岛屿和山,以及那里的诸多神物,最后他警告汉武帝说,不能把他说的告诉别人。但文本后来说,皇帝虽然获得了这些珍贵的信息,但却永远不能向爱讲笑话的东方朔学习完整的修仙的方法,而且文本似乎暗示说,东方朔自己都无法了解最高级的方法。此外,《十洲记》中还有一段颇令人震惊的文字,来自西方“蛮荒”之地的一位使者严肃地批评汉武帝任性、纵欲,而在武帝想要再问什么的时候,他就已经带着自己的神兽消失了。

这些文本的基本信息是一样的:统治者因为看到了秘术的效果而产生兴趣,他们甚至足够幸运地获得了这样的方法,但是他们没有资格了解或者恰当地练习。只有得到启示的修道者才可以。修道者是坚持不懈的统治者和他们苦苦追求却无法获得或者有效使用的秘术之间的中介。统治者的角色其实是观赏秘术造就的奇迹,他们不能直接获得秘术,他们为那些能够独立制造奇迹的专家提供支持。

## 结论

于是,我们需要对秘术的社会学进行一点修正。情况并不完全是这

<sup>①</sup> 参见 DZ 292 和 293; Schipper, *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste*; Thomas Smith, "Ritual and the Shaping of Narrative."

样,或许事实上鲜少或从未如此——“巫师就是一个孤独的人”,他“脱离”周围人群生活。<sup>①</sup> Tiryakian 和其他学者已经描述了某些神秘文化传统中的神秘一面,但是,他们并没有关注到神秘传统开放的一面。中古时期,中国的方士并没有构成“神秘团体”:他们既没有形成广泛联络的团体,而且,他们中的大多数也并没有试图掩盖自己懂得秘术或者隐藏秘术带来的成果。事实正相反,即便那些将修道者说成是伪装成普通人来隐藏自己的文本,也常常描述修道者被独具慧眼的旁人认出,还有很多故事则讲明了有些修道者会展示自己学习秘术得来的能力。

所以,仅仅关注神秘传统的神秘习俗是不够的。至少对于中国的方士,我们能够看到更加复杂的内容:文本所描述的修道者行为通过一组松散的策略和模式,在秘术相关的文本和方法与奇迹展示之间产生了张力。进一步地,除了秘术成果的戏剧性展示,他们小心维护的神秘氛围也具有同样的效果:在很多不修习秘术,却对此怀有兴趣的人看来,这能够加强方士的特权。上文我们就看到了中古时期中国文学中这类策略的范围、复杂性。

从社会层面来说,这一显露与隐藏的动态净效应是树立了这样的断言:这一不同寻常的力量能够超越统治者和官员的控制,能够脱离祖先、自然神灵至高无上这一仪式网络。在他们的世界里,秘术拥有者和实施者是唯一的主宰。并且,任何一位能够进入这个世界的人,都需要通过,也只能通过这些方士、这些方士的文本才能够进入。

---

<sup>①</sup> 这句话引自 Graf, “Prayer in Magical and Religious Ritual,” 195–196. Graf 使用了熟悉的比喻:“巫”这一观念暗示着社会、社群环境的缺乏,可追溯至 Émile Durkheim 的 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 甚至更早。但是对 Marcel Mauss 来说并非如此,在他关于巫术的著作中,他指出了公众在构建巫师力量中的关键作用;参见 *A General Theory of Magic*, 132–144.

## 第五章 语言的自我展示和听众回应

除了神秘—显露这一动态过程,修道者还通过什么方式来扮演自己的角色?他们是如何向别人展示自己的?别人又是如何回应他们的展示的?为了阐明修道者的多种活动方式和他人的回应,我将集中阐述自我展示的一个特定维度:修道者是如何讲故事的,以及其他的语言交流模式。可能的时候,我也会讨论到其他人的回应情况。

我们已经研究了叙事社会交互、集体塑造的本质(哪怕是第一人称叙事)。我们也注意到叙事对参与者和患者所产生的实际性的效应:例如,患者的康复部分建立于他能够成功地建立连贯的自我叙事。就像 Burner 说的那样:“我们对人类事件的经验是以我们描述它所使用的叙事形式存在的。”<sup>①</sup>如果这些假设成立,那么我们或许会认为,在相当程度上,修道者的曲折经验构成了描述他们诉求的故事,反之亦然;同样,这些经验也包括了听众对修道者的期待。所以,我们应当注意一些修道者自我讲述的故事(由于修道者不太可能是唯一一个描述自己经历的叙事者,所以需要进行甄别),注意他们向其他人叙述自己的努力、所受痛

---

<sup>①</sup> Bruner, “The Narrative Construction of Reality,” 5.

苦的方式、其他人回应的方式；以及，这样的口头交流所处的社会环境。这样的讲述和接受是如何在听众面前塑造修道者声名的？他们又是如何赋予讲述者修仙成功的权威性的？

## 修道者的自我叙事

我们来看《神仙传》的下述段落：

汉孝武皇帝巡狩<sup>①</sup>，见老父锄于道间，头上白光高数丈。因问之。父对曰：“臣年八十五时，衰老垂死，头白齿落。有道者教臣绝谷，但饮水，并作神枕，枕中有三十二物，其二十四物以当二十四气，其八物当八风。臣行之转少，日行三百里，今九十矣。”<sup>②</sup>

这里，我不打算讨论对话者的帝王身份，也不准备讨论故事的结局，据说，皇上赐给老人丝绸，老人去了泰山，之后的三百年余年间，他时不时回到家乡，直到再也不回来了。故事的基本结构是这样的：一个并不修炼长生术的人注意到另一个人不同寻常的外表，故事仔细描述了后者的外观。接着，不寻常的人在回答前者的问题时，解释说这是因为他练习长生之术，并叙述了他的故事，说他最开始都快死了，但关键的是，他遇到了一个教授长生的老师，描述了他所获得的方法，并宣布了实施这一方法所产生的结果。这个故事中，以第一人称讲述的内容与仙传中第三人称叙事的类型完全相同。这一简单的结构正是一种行为模式或者说文化图式<sup>③</sup>，它广泛出现于中古时期描述一个人如何接受秘术，产生什么结果的文本中，这一行为模式在现存的集体记忆作品中，以第一人称叙事和第三人称叙事不断重复出现。

---

① 关于这项活动及其相关的机构和含义，参见 SW, 106—126。

② TL, 337；关于此处描述修行方法的注释，参见第 338 页。这个故事和同一文本中的巫炎类似（见 TL, 345—346）。

③ 参见 Ortner, “Patterns of History.”

进一步地,我们来看这段文本——包括讲述遇见皇上的故事框架和老人所说的内部故事——是如何描述修道者的身体的:他的不完美性,他的容光焕发,他的活力以及特殊的能力。这在修道者叙事中也是非常典型的,不论文本持肯定态度还是否定态度。修道者身体可观察的表现——呼吸是否通畅、头发的颜色、牙齿、皮肤的条件、感官是否敏锐以及头脑是否敏捷——事实上正是他能力的象征,然而从某种意义上来说,Jean Lévi 一篇以此为标题的文章并没有注意到这一点<sup>①</sup>:一个人身体、面部可见的细节能够暗示他隐藏的、内在的真实情况,相人术和医学指导也指导人们解读身体特征和体征,在这样的文化中,修道者的外貌是其他人借以确定修道者声明的权威性、他所拥有方法的力量的指证。所以,在与修道者的互动中,对修道者(以及未来的修道者)的观察是非常重要的。很多仙传描述主人公强健的身体、与众不同的穿着、行为方式,并非偶然,在其他古代文化中,这一现象也同样存在。<sup>②</sup>相似地,一名修道者也可能会将自己的故事部分地围绕这些共同身体特征展开。

在其他地方,方士在向一位或者几位徒弟讲述时,我们能够看到更加详尽的自我叙事,譬如《神仙传》中的刘根传记:

少室庙掾王珍,数得见根颜色欢悦之情,伏地叩头,请问根从初得道之由,根说:“昔入山精思,无处不到,后入华阴山,见一人乘白鹿,从千余人,玉女左右,四人执彩旄之节,年皆十五六。余再拜顿首,求乞一言,神人乃住,告余曰:‘汝闻昔有韩众否乎?’答曰:‘尝闻有之。’神人曰:‘即我是也。’余自陈少好长生不死之道,而不遇明师,颇习方书,按而为之,多不验,岂根命相不应度世也?今日有幸逢大神,是根宿夜梦想,从心所愿,愿见哀怜,赐其要诀。神未肯告

① “The Body.”

② 参见其他新的研究, Frank, *The Memory of the Eyes*, 134 - 170; 以及 Patricia Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 196 - 197.

余，余乃流涕自抆重请。

神人曰：“坐，吾将告汝，汝有仙骨，故得见我，汝今髓不满，血不暖，气少脑减，筋急肉沮，故服药行气不得其力。必欲长生，且先治病十二年，乃可服仙之上药耳……。”<sup>①</sup>

接着就是一段冗长的修炼方法介绍，最后刘根说：“根乃从次合作服之，遂以得仙。”

这段文本首先让人注意到的，就是当一位弟子请求方士教授的时候，方士讲述了自己请求师父教授的艰难过程。接着，现在的师父刘根概括自述了自己当徒弟时是如何祈请自己的师父韩众的。（事实上，当刘根获知韩众的身份之后，做的第一件事情就是自述。）接着，故事描述了韩众是如何向刘根叙述修仙的方法的，当然，这也就是刘根向王珍叙述的内容。传授弟子方术也就意味着（当然不仅仅意味着）讲述自己如何获得方术，以及之后发生了怎样的故事，而成为弟子也就意味着（当然不仅仅意味着）听到自己师父的故事。

整段文本的一个重要主题就是遇到一位真正的神人并且获得他的方术是如此困难。我们已经知道，这样的主题旨在强调方术和运用方术的人所享有的地位：方术越是难以获取，它所享有的地位就越是重要。我们看到，第一段文字主要就是两位试图成仙的修道者通过跪拜和捶打自己（其中一位）来向师父证明自己的诚心。这类际遇充满戏剧性，从第一行我们就看到“少室庙掾王珍，数得见根颜色懽悦之情”；而刘根则宣称，自己能够遇到韩众一定是他梦中的祈愿实现了。两种情况下，都以师父最后答应传授道术打破这种张力。

在刘根的例子中，我们还可以看到身体评估的重要性，它是接受秘术的前提。身体信号和某些特质不仅仅是在成功修仙的最后发挥作用，

<sup>①</sup> TL, 242-244. 参见之前关于韩众的注释，以及 243—246 页韩众关于方术的说法（注释解释了本段文字中提到的细节）。

它也是修仙得以进行的条件。这里,韩众——显然是仅仅通过肉眼观察(他能够这么做也强调了他所拥有的不俗方术和眼力)——发现刘根带有一些身体上的缺陷,必须要克服这些缺陷才能够服用仙药。而韩众则认为刘根具备某一重要的身体特征——“仙骨”,这是他俩能够相遇的前提。这也就意味着,某种隐含的身体特征乃是未来能够成仙的条件。这样的观点在一些经文中也能够看到,这是中古时期生理学和胚胎学的基本观念,即,骨是一个人的“命”所在,预示了一个人的命运,包括预定的寿命,以及生活中特定地位的前提。<sup>①</sup>

最后,本文中提到的韩众(终),对于绝大多数中古时期的读者来说,都意味着某位古代的仙人,在《远游》《史记》等等早期文本中都能够看到。而刘根,将自己与这位古代仙人联系起来,也就证明了他自己以及他所拥有法术的传承所自。将自己——以及他的徒弟——与过去的权威联系起来,也就证明了当下他所具有的权威性。同时,他也就假设了他的听众能够识别韩众,进而会承认他的权威。所以,他的权威性部分地取决于这一识别过程。在文献中,我们常常能够看到这种仙传隐含的“传述”与传承的自我叙事相伴出现,文本讲述自己源自上古的神圣来源,并将其传递至当下。这两种叙事模式都具备识别功能、构建血统、传统的功能,通过说明当下修道者和法术的历史权威性,向听众和读者说明传承的法术、文本或者传承人的权威性。<sup>②</sup>

除了这类传述,我们还能看到修道者的一手叙事,描述他们传说中的经历,不仅是他们接受秘术的故事,还有那些只能通过秘术展现的奇迹的故事。这些故事让听众(或者读者)窥见普通人无法企及的世界,这个世界只能通过秘术达到,正是这个令中古时期的听众着迷。这些必要

① 关于这类观念以及相关修道的情况,参见 Bokenkamp, “Simple Twists of Fate”; 以及 Campan, “Living off the Books”。

② 《神仙传》孔安国(TL, 311-312)的传记也表达了完全相同的观点,这里我没有提及,不过我将在第八章中讨论这个问题。

的修辞、所蕴含的言外之意，乃是展现修道者作为专家的地位，他能够接触到听众（和读者）无法接触到的遥远的、过去的奇迹，除非通过他的（以及叙事文本的）中介。<sup>①</sup> 当说话者将这些遥远的奇迹展现给听众的时候，如果听众的回应起码是积极的，那么听众就会赞美、支持说话者，这样的赞美和支持乃是说话者拥有技艺精湛、成功修道者这一声名的基础。

例如，《神仙传》沈羲的传记中，我们首先会读到第三人称的描述，讲述他和他的妻子是如何因为不同寻常的优点，出人意料地升到天上；之后在四个多世纪之后突然回到家中。接着，叙事这么进行：

羲因话初上天时，不得见天尊，但见老君东向坐，有左右勅，羲不得谢，但默坐而已。见宫殿郁郁，有如云气，五色玄黄<sup>②</sup>，不可名字。侍者数百人，多女子及少男，庭中有珠玉之树，蒙茸丛生，龙虎辟邪，游戏其间，但闻琅琅有如铜铁之声，不知何物。四壁熠熠，有符书著之。老君形体略高一丈，披发垂衣，顶项有光。须臾数发，有玉女持金盘玉杯，盛药赐羲曰：“此是神丹，服之者不死矣。”妻各得一刀圭，告言饮毕而谢之。服药后，赐枣二枚，大如鸡子，脯五寸。

遣羲去曰：“汝还人间，救治百姓之疾病者，君欲来上天，书此符，悬于竿杪，吾当迎汝。”乃以一符及仙方一首赐羲，羲奄忽如睡，已在地上。后人多得其方术者也。<sup>③</sup>

听众和读者一定会被文中详细描写的老君所在宫殿的景观、声音、气味、建筑、人员以及礼仪迷住，而这些是某位号称去过那里的人讲述的。所有关于仙的叙事，至少部分原因是为了建构、修整以及维持神仙的想象图景。这一图景是大量的社会成员共同建立的（甚至包括那些在写作中反对这些东西的人），而这个故事，则为这一图景提供了详细的、关于老

① 关于这个问题的更多讨论，参见 Campany, “Long-Distance Specialists in Early Medieval China.”

② “玄黄”是一个炼金术术语，意义多变；更多内容可参见 TL, 257 n. 52。

③ TL, 257–258.



君天官的感官描述,以及一个不同寻常的猜想:幸运儿是如何被挑选并送到那里去的(不寻常之处在于,他强调的是人的美德,而不是什么秘术)。

看起来,似乎有相当一部分的修道者都是技巧娴熟的讲演家,他们讲述自己经历的故事无疑在塑造自己声名、塑造自我感知中扮演着关键角色(虽然不一定是决定性的)。王充在《论衡》中提到了这样的一位讲演家项曼都。据说,他外出修炼仙术,抛家弃子,三年后回来了。当他的家人问他发生了什么,他回答说:

曼都好道学仙,委家亡去,三年而返。家问其状,曼都曰:“去时不能自知,忽见若卧形,有仙人数人,将我上天,离月数里而止。见月上下幽冥,幽冥不知东西。居月之旁,其寒凄怆。口饥欲食,仙人辄饮我以流霞<sup>①</sup>一杯。每饮一杯,数月不饥。不知去几何年月,不知以何为过,忽然若卧,复下至此。”河东号之曰“斥仙”。<sup>②</sup>

同样,我们看到了详细的、据说是一手的、针对遥远仙界的感官描述,这个世界对于凡人来说是难以抵达的。赋予这段描述权威性的并不是什么可见的身体效果或者异能,而是叙事中提供的细节。说话者的身份是“斥仙”,这一身份正好解释了他为何没有任何身体上的权威象征;同时这也说明了有很多人认为他已经成为了仙,虽然他现在已经被贬斥了(然而这个污点似乎只能吸引更多人的兴趣)。

葛洪则讲述了一个版本更加可靠的项曼都故事,使用了一些我们不知道来源的传说——这个故事流传非常广,以至于在两个半世纪后能够以不同的版本留存,并为这位主人公在河东地区带来了声名。

又河东蒲坂有项曼都者,与一子入山学仙,十年而归家,家人问

① 关于这个词语,可参见 Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 315, 很明显,这个词语意味着可食用的阳光。相关术语研究参见 Schafer, “The Grand Aurora.”

② 《论衡校释》, 325。

其故。曼都曰：在山中三年精思，有仙人来迎我，共乘龙而升天。良久，低头视地，窈窈冥冥，上未有所至，而去地已绝远。龙行甚疾，头昂尾低，令人在其脊上，危怖险巇。及到天上，先过紫府，金床玉几，晃晃昱昱，真贵处也。仙人但以流霞一杯与我，饮之辄不饥渴。忽然思家，到天帝前，谒拜失仪，见斥来还，令当更自修积，乃可得复矣。昔淮南王刘安升天见上帝，而箕坐大言，自称寡人，遂见谪守天厕三年，吾何人哉！<sup>①</sup> 河东因号曼都为斥仙人。<sup>②</sup>

这个项曼都的故事中，生动地描述了他是如何飞升的，描述了天间的金碧辉煌，并把私自想家作为回到人间的理由，这些叙事策略让我们想起很多关于升仙、遇仙的诗歌。现代的文学史学者通常将这些诗歌视作讽喻的，虽然在这些极为相似的叙事中根本就没有什么讽喻的痕迹。不论诗歌按照讽喻来理解是否最好<sup>③</sup>——虽然我怀疑“讽喻/非讽喻”的二分法作为解读方法是否过于粗糙——这些诗歌，以及这里列举的散文化的叙事显然同属一个文化总集。而且，当时的社会中，很多不同阶层的人的确相信有那么几个人真的完成了这样的旅途。我们再次看到，讲述者提到一个著名的前辈，从而将当下的自己与权威的历史联系起来——但是，这里的历史人物并不是文本或者法术的传授者，所以他所要声明的也并非一个传统，而是引起听众和读者注意的内部的关联。

我们真是无比幸运地看到王充和葛洪都保留了同一个故事，他们都认为这是（对于葛洪来说，是某些；而对王充来说，则是所有）修道者虚假

① 这类自指是皇帝的特权，这既反映了刘安在人间的政治霸权，也说明他在面对天神时不顾权威、鲁莽地以叉开双腿的姿势坐着，心怀蔑视。最后一行的意思是说，就算刘安这样尊贵的人都尚且遭到天庭的惩罚，那么像项曼都这样的，很容易因为不合规矩被逐出天庭；从修辞意图来说，是为了将被降职的羞耻最小化。

② NP 20:350.

③ 这样的例子很多，例如 Kwong, "Naturalness and Authenticity," 60.

声明的例子。<sup>①</sup> 但显然地,和上面沈羲的描述相比,两者根本没有差别——不论是语气、内容、以及讲述所处的环境,即修道者在很长时间后回到家中,而葛洪认为沈羲是权威的仙。我们看到,赞成性和反对性的描述强调的是同一类行为,我们或许就可以断言说,这样的叙述应该就是修道者实际采取的行动。我们也可以总结认为,这样的故事取材于生活中社会的互动;它们作为集体记忆作品的一部分,有着积极的互动,不是在作者的书房里凭空捏造出来的。而这样的互动,就像 Malinowski 所论述的神话那样,不是闲来无事地写作,而是“努力的主动的力量”。<sup>②</sup>

葛洪保存了另外两个相似的案例,他认为这里的所谓著名修道者都是伪装的仙(虽然他承认其中的一位至少年纪很大,并且具备某些程度的修行)。他们讲的故事、记录下来的听众的应答值得我们细细思索,有意思的是,虽然葛洪很是鄙视这些修道者——他认为他们谎报了自己的年龄,讲述着捏造的经历——但是他还是为后世子孙仔细记录了他们讲述的故事。葛洪不相信他们宣称的长寿,也不相信他们自我叙述的真实性,而还有很多人(据葛洪说)深信不疑,这也正是一个极好的例子,说明听众对修道者的不同接受情况。

其中有一位这样的修道者叫古强。葛洪所知道的关于古强的信息无异于与他同时代的人、他的朋友嵇含,他与古强有私交,并亲眼看到了古强的行为;所以,古强的活动是经由目击者、以二手资料呈现在我们面前的。而这样的叙述,包括口头和书面的讲述,都是以私人叙述交流为基础的,并且本身就是一种私人叙述交流的例子,这正是我关注的焦点。此外,嵇含是广州的一名刺史,他被杀于公元 306 年,叔祖父就是大名鼎鼎的嵇康(223~262)。他同葛洪一样,对药草和秘术充满兴趣,著有《南

① 注意对于葛洪来说,这些故事的内容中没有什么是他认为荒谬的;对他来说,这些之所以有欺骗性是因为他认为讲故事的人没有达到他所号称的长寿。

② 参见 Strenski 编, *Malinowski and the Work of Myth*, 82.

方草木状》一书,这是重要的植物学著作。<sup>①</sup>毫不奇怪,当嵇含听说古强这样健谈的修道者之后,就来到宜都与他会面。宜都当时位于夷水(现称清江)与扬子江的交汇处。嵇含为见到古强所付出的努力也说明了当时官场中上层的其他和嵇含一样的官员所付出的类似的努力。

感谢这次会面,我们知道了古强服用草药、练习房中术,在八十多岁时依然精力充沛、头脑敏捷。由于他年纪虽大,看起来却比较年轻(注意,这里身体特征再次发挥了证明权威的功能),又由于他修炼长生之术,“时人便谓之为仙人,或谓之千载翁者”(这个称谓再次证明听众和故事传播者对古强的接受)。他自称已经 4000 岁,并且谈起葛洪所谓“虚言”,“说之皆了了如实也”。葛洪详尽记录了他所说的细节。古强用亲密的、个人化的语言描述上古统治者尧、舜,甚至说出了他们不同寻常的、神圣的外表(尧奇怪的眉毛、舜的重瞳),以及尧擅长喝酒,纠正了两个广为传播的关于尧的误解。<sup>②</sup>(再次,修道者通过将自己和著名的古人联系在一起,来加强他的权威性。)他还详细介绍了孔子的长相,描述了孔子是如何评论自己喜欢读《易》的。他还讲述了秦汉开国皇帝的故事。他的叙述中,最引人注目的特性就是生动、亲密。古强号称自己与上面所有人都有私交,并且曾经为他们提供关于征兆的建议,并且重述了他们之间发生的对话。他这么描述孔子,“于今仿佛记其颜色也”。葛洪对他这类讲述的定性很是恰当——“说之皆了了如实也”——毫无疑问,这样的逼真性,就像 Natalie Zemon Davis 研究的叙事一样的“虚构性”<sup>③</sup>,与古强作为仙人的声名密不可分,也解释了文中记录的某些听众

① 他的官方传记见《晋书》89:2301-2303 以及 72:1911。著作收录于 YWLJ 75:1292; 另外可参见 Ōfuchi, *Shoki no dōkyō*, 501-502; 以及 Sailey, *The Master Who Embraces Simplicity*, 286-288. 他的植物学著作翻译见 Li Hui-Lin, *Nan-fang ts'ao-mu chuang*.

② 纠正误解和某些起死回生叙事相似,从冥界回来的主角会纠正活着的人们的误解。例如,参见 Harper, “Resurrection in Warring States Popular Religion”; Teiser, “Having Once Died and Returned to Life.”

③ Natalie Davis, *Fiction in the Archives*.

的反应：“时人各共识之，以为戏笑。然凡人闻之，皆信其言。”<sup>①</sup>这些听众的回应提醒我们，修道者周围的那些追随者、听众所具备的知识、经验、态度和需求并非总是一样的。有些更加老到的听众可能会对某位修道者持有怀疑态度，然而这位修道者在其他人看来，可能就已经被认为是成功的了。这样差别化的应答很难让人意外；每位修道者都应该经历过——这个例子中，我们只是获得了更接近来源的差别的记录。

葛洪还提到了一个叫蔡诞的人，他在五原<sup>②</sup>一带活动。同样，葛洪是从一个叫吴文的成都太守处听说这些信息的。不幸的是，吴文的生平信息并没有得到流传，我们甚至不清楚他的生活年代：或许和嵇含一样，与葛洪同时代并且认识葛洪；也或许他要比葛洪更早些，葛洪所拥有的信息来自已经佚失的书面材料。不管怎样，据说蔡诞醉心于葛洪认为华而不实、纯属无稽的经文，因为这些包括黄庭经在内的经文没有提到如何成仙；蔡诞教导别人说，如果能够诵读经文数千遍，就能够自得其意。<sup>③</sup>可能是因为他的沉迷造成了家庭关系的紧张，蔡诞离开家庭，宣称自己已经成仙，并住进了山里。但是，由于他不了解如何食用山中草药替代日常食物，只能通过售卖柴火来换取衣食。三年之后他回到家中，又黑又瘦，不成人形。当他的家人问他到底去了哪里，是否真的成了仙，他回答说，他现在还没有资格升仙，只能当地仙；他只能从卑下的地位开始，服侍更高级的仙，来慢慢提高自己的地位。他之前在为老君放牧他的龙，里面有老君最喜欢的五色龙；但是他太粗心了，忙着和其他仙一起玩

① NP 20:347-348.

② 有好几个地方都叫五原，包括陕西和甘肃在内，另外，汉代有一个位于边境的郡也叫五原，现在位于内蒙。关于郡，参见余英时，“Han Foreign Relations,” 390.

③ 在这个时期的文本中，这是很常见的一种表达虔敬的模式，例如，若干新翻译的大乘佛教经文。参见 Campany “The Real Presence”; “The Earliest Tales of the Bodhisattva Guanshiyin”; 以及 “Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of Sutra Texts.”

“六博”<sup>①</sup>，弄丢了龙，于是被发配到昆仑山下，耕种田地十年。最后，偃佺子和王乔——汉《列仙传》中的著名人物——来检查他的情况，亏得他们大发慈悲，让他回家了；他需要继续修行，来再次成仙。然而，事实上，葛洪写道，他死于衰老。

这里，我想停下来指出，蔡诞自称是地位较低的地仙，很好地解释了为何他没有什么身体上的特征能够赋予他权威性。而通过详细描述他所看到的奇迹、通过讲述两位著名古代仙人的恩惠（他们的名字是热切的家人、葛洪的读者所熟知的），则补偿了他身体特征的缺乏，同时将他与上古神仙谱系联系起来。

接着，葛洪列出了蔡诞回家之后，在家人坚持地询问下所讲述的故事。和讲述古代圣人事迹的古强不一样，蔡诞用生动的语言列举了昆仑山的奇迹。他形容了昆仑山的高度，描述它相距天空底部的距离；他说昆仑山顶有着“木禾”，一枝穗就能够装满一辆车；有珠玉树沙棠琅玕<sup>②</sup>碧瑰树，有闪闪发光的玉石做的瓜果，用玉井水洗涤；当风吹过这些玉树，就会发出音乐声；昆仑山上还有无数城门、城楼，由青龙白虎之类的神兽守卫；山周围绕着河水，蔡诞还举出了守护城门不让凡人进入的神仙名字。多亏有了老君给的符契，蔡诞才得以进去。和古强一样，蔡诞通过详尽的细节，来创造出足以让听众信服的神秘氛围。葛洪评论说：“于时闻诞此言了了，多信之者。”<sup>③</sup>——再次说明，听众的回应是存在区别的。

某些修仙者——或者号称自己修仙的人——正是通过描述这些只有自己看到的遥远的奇迹来吸引听众的，他们的表演能够吸引很多人。而他们所说的，也在中古时期的中国文化中产生了广泛的回响。修道者所描述的遥远奇迹成为了造型艺术的一部分，组成了中国文化的宇宙想

① 将“六博”译成“sixes”是使用了 David Knechtges 的翻译方法。关于这个游戏以及它与仙的联系，参见 Yang, “A Note on the So-Called TLV Mirrors and the Game Liu-po”以及“An Additional Note on the Ancient Game Liu-po.”

② 关于这个术语的研究，参见 Schafer, “The Transcendent Vitamin.”

③ NP 20:348-350.

象；而这样的想象世界，也反过来启迪了新的修道者，成为他们叙述的来源。这些遥远仙界的奇迹最终出现在了墓壁上、棺材上、香炉上、摇钱树、镜子和其他家具上。<sup>①</sup>经常地，它们会出现在诗歌中——特别是酒席、宴会上吟诵的诗歌——那些诗歌其实本身与神仙没有什么关系。<sup>②</sup>官员、老百姓、皇帝都会讲述遥远旅行的故事，不管是他们自己的还是其他人的。

我们现在能看到的曹操（公元 155—220 年）的诗中，有七首诗可以归入松散的“游仙诗”系列。<sup>③</sup>这些诗并没有明白地宣称作者是仙，有些表达出希望获得长生的仙法或者希望能够登上高山、与仙同游；这说明作者并没有成仙，事实正相反。一首诗描述了作者在山顶与“三老公”会面，但又因为仙人的离去、自己不能成仙而忧伤；另一首诗感叹了生命的短暂；值得注意的是，诗歌最后一行表现出口头创作的环境，提到了参加宴会的客人，希望他们长寿、子孙昌盛。根据这些诗歌，有些研究者试图推测曹操关于成仙的个人信仰。<sup>④</sup>我认为这样的尝试是研究的死胡同，

① 关于镜子设计中融合的仙的幻景，参见 Cammann, “The ‘TLV’ Pattern on Cosmic Mirrors of the Han Dynasty,” 165–166; Brashier, “Longevity Like Metal and Stone.” 关于摇钱树，参见 Erickson, “Money Trees of the Eastern Han Dynasty.” 关于香炉，参见 Schipper, “Taoism: The Story of the Way,” 37. 甚至，仙被当做琵琶某一部位的名称（“xian shoulders”），并出现在一些调式中；参见 van Gulik, *The Lore of the Chinese Lute*.

② 这样的例子不计其数，例如，Rushton, “An Interpretation of His Kang’s Eighteen Poems Presented to Hsi Hsi on His Entry into the Army,” 180, 186, 188; Ho, Goh, Parker, “Po Chu-i’s Poems on Immortality”; Kwong, “Naturalness and Authenticity,” 60–61; Westbrook, “Landscape Transformation in the Poetry of Hsieh Ling-yun,” 252; Hightower, “Allusion in the Poetry of T’ao Ch’ien,” 20; Frankel, “Fifteen Poems by Ts’ao Chih,” 6–7; Hartman, Huntington, “Crossing Boundaries.” 关于酒宴中的诗歌创作，可参见 Cutter, “Cao Zhi’s (192–232) Symposium Poems,” “Stomping Songs,” 25;

③ 这些诗歌包括《陌上桑》、《气出唱》（同一标题的有三首诗）、《秋胡行》（同一标题的有两首诗）以及《精列》。逯钦立编纂的《先秦汉魏晋南北朝诗》，345—355 页中收录了这些诗歌。Jean-Pierre Diény 进行了完整的翻译并进行了详尽的注解（*Les poèmes de Cao Cao*, 67–103）。两首诗的英文翻译参见 Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, 173–186.

④ 最近两份有用的研究可参见李刚的《曹操与道教》，以及 Diény, *Les poèmes de Cao Cao*, 67–103.

我更倾向于将这些诗歌视作重要人物——一位繁忙的将军、统治者，众所周知没时间求仙的人——是如何利用当时文化总集中的要素来进行精巧的口头表演的；就当时创作的环境来说，没有人会认为这是在声明自己成仙了。<sup>①</sup> 就我们的研究来说，这些诗歌的价值在于，它们证明了关于仙、关于某些成仙的古人（例如，曹诗中的赤松子和王乔）。而且，这样一个人创作诗歌宣称自己成仙，不管是肯定的、虚构的，还是两者兼有的，都具有相当重要的意识形态意义：当时的社会上，方士不愿意将方术泄露给好奇的统治者和官员，同时却又公开展现方术的成果；而一位统治者写作这样的诗歌也是一种尝试，试图结合一点这样的文化身份：一般来说，这样的身份是与以第一人称描述游仙的能力绑定的。<sup>②</sup> 所以，曹操或许还开玩笑似的唤起了曹操和他的听众所熟知的秦始皇和汉武帝的记忆——他俩是著名的求取仙方（以及，据某些叙事，汉武帝可能还暂时获得了仙方）的前辈，而仙方通常是方士拒绝外泄的。

## 自证的评论

修道者通常也会做出简要的评论，暗示或者包括了故事的要点，旨在——除了娱乐听众、震惊听众——说明修道者是精通秘术的，至少也是宣称了自己精通此道，以等待听众的验证。

有时候，这样的评论无比直接。“根告诸弟子言：我不得神丹大道之诀，唯得地仙方耳，寿毕天地，然不为下土之士也。”<sup>③</sup>——这样的自我评估同时给出了自我肯定和否定。而葛玄的仙传中，有这样一段叙述：

---

① 这是一个经典的例子，说明声明的语境对其意义很重要，这种意义就是 Gilbert Ryle 所说的著名的“深描”，需要在完整考虑情况后才能获得。最近关于这个概念的重评，参见 Gallagher and Greenblatt, *Practicing New Historicism*, 20–48.

② 相似的行为是某些后世统治者宣称自己是活佛或者菩萨——很少会有人真的把这样的声称当成是真的宗教成就，但这的确能够积累象征资本，并带来某些特权。我将在第七章继续讨论这个问题。

③ TL, 220.



于时有一道士，颇能治病，从中国来，欺人，言我数百岁。玄知其诘，后会众坐。玄谓所亲曰：“欲知此公年否？”所亲曰：“善。”忽有人从天上下，举座瞩目。良久集地，着朱衣进贤冠，入至此道士前曰：“天帝诏问公之定年几许，而欺诘百姓！”道士大怖，下床长跪，答曰：“无状，实年七十三。”玄因抚手大笑。忽然失朱衣所在，道士大惭，遂不知所之。<sup>①</sup>

这是很典型的叙事，“后会众坐”时，戏剧化地揭露了狡诈的修道者的真实年龄，景象生动。我们从中可以看出，当时的社会上，很多会治病或者会其他方术的修道者会吸引大批崇拜者，这些修道者会告诉很多热情的群众自己已经几百岁了。上面的那位修道者很不幸被揭发了，而这正好构成了揭发者——葛洪的曾祖父——自己的壮举，从而树立了自己的权威。这个公众挑战修道者声明的故事也说明了听众成员的差异，有时候这对于修道者的行为和声明都是关键的。

不过，更常见的，修道者并不作出那么多直接的声明，他们让听众从话语中推断认为他们寿命非常长（或者有其他特殊的能力），而不进行明确的断言。这样的文字是修道者话语中最为迷人的部分。

让我们从李少君的两个故事说起。这两个故事已经记录在《史记》中了。我所引的来自内容相似的《神仙传》，并按照讨论需要添加了着重号：

少君尝从武安侯饮酒，坐中有老人，年九十余，少君言与其祖父游射处，老人为小儿时，从其祖父，识有此人，一座尽惊。少君见武帝有故铜器，少君望而识之曰：“昔齐桓公（统治时间为公元前455—前405年）尝陈此器于栢寝。”帝按其刻，果齐桓公器，乃知少君数百岁人也。然视之常时年五十许人，面色甚好，肌肤悦泽，尤有光华，

<sup>①</sup> Ibid., 155. “进贤冠”是汉后期和晋朝廷中某些官员佩戴的。这个细节说明，访客在天庭中享有高官位。

眉目口齿，似十五童子。<sup>①</sup>

《史记》对这类行为、这些修道者持有敌对态度，它描述中这些事件并不是为了说明仙的真实性，而是作为例子说明某些统治者、臣子轻信谎言。这部书里，李少君的故事以他的死亡终结——虽然皇帝拒绝承认他死了，认为他只是化去了、成仙了。在《神仙传》中，这些插曲经过了再语境化，起到了相反的作用，那里，李少君成功地成仙了。<sup>②</sup> 再一次，我们看到，修道者通过身体特征（高龄的李少君所拥有的年轻、健康的外观）和描述或者暗示与古人之间的关系（李少君在这方面采用的策略与古强很像），来确切地说明自己的地位。在《史记》记载的这些说法中，我们也可以看出两点：很多人相信这样的话，但是为后人保留了这些记录的作者并不相信这样的话。

对于这些自证的话来说，似乎应当是即兴的、随意的，不然会显得过于夸张、自我吹嘘。在仙传中，它们通常以短的、独立的次叙事出现，夹杂着修道者突出的、特别的行为，说明他们的长寿或特殊能力。成武丁

尝与众共坐，闻群雀鸣而笑之。众问其故，答曰：“市东车翻覆米，群雀相呼往食。”遣视之，信然也。<sup>③</sup>

我们读到，巫医费长房“每与人同坐共语，常呵责嗔怒，问其故，曰：‘嗔鬼耳。’”<sup>④</sup>葛玄曾经和国君的随从一起出游，忽然遇到风暴，船沉没了，葛玄的船也没能幸免；大家并没有找到葛玄。一周之后他从水里冒出来，拜见国君，“谢帝曰：‘昨因侍从，而伍子胥见强牵过，卒不得舍去。烦劳至尊，暴露水次。’”<sup>⑤</sup>所有听这个故事的人都熟知伍子胥，他是古代的大臣，

① TL, 222;《史记》28:1385—1386 中有非常相似的段落，老人确认了李少君回忆的几十年前相遇的场景（第四章中有一段改述的文字）。比较《神仙传》中的段落，一个丫头或者他的女伴偷偷读到了李根的“帛书”，按照李根自己的批注，他已经超过 700 岁了（TL, 219—220）。

② TL, 223.

③ Ibid., 361.

④ Ibid., 163.

⑤ Ibid., 156.

自沉而死；人们流传着他的传说，为他建立了祠庙加以崇拜。<sup>①</sup> 这个故事存在双重暗示，一方面伍子胥成为了仙或者神，另一方面葛玄和这些令人敬畏的人物之间存在联系，哪怕他们住在水下。<sup>②</sup>

所有这三段简要的叙事都具备相同的基础叙事结构：对话中的一人暂时性地停止交谈，而与其他看不见的、远处的或者视野外的人物交谈；接着他解释了这古怪的、貌似不礼貌的行为，说明他的确是在和远处的存在交谈。同样使用这种结构的还有多个故事，此类故事中的修道者通常在国家的典礼或者宴会上，吐出酒或者水，解释说他这样做是为了扑灭几百里外的火灾；之后远方来的报告又确认了他的话。<sup>③</sup> 看起来，修道者很容易会脱离此时此地的社会情境，而发生某种远距离的交流。对于社会中承担这类角色的人来说，这样的行为正是人们所预期的一类动作、语言模式。

文本中还有一件涉及葛洪的事，是关于他的丈人的，故事如下，“有徐宁者，师事靚。宁夜闻靚室有琴声而问焉，答曰：‘嵇叔夜昔示迹东市，而实兵解耳。’”<sup>④</sup> 这里，我们再次看到一句似乎不经意的话，将活着的修道者和著名的古人联系在一起。此外，这里还说明那位古人事实上是仙。叔夜是嵇康的字，他经常出现在名士聚会中，是著名的诗人、散文家、辩论家、琴家，根据历史记载，他被杀于 262 年。这段文字的意思是说，嵇康的被杀其实是一个阶段性的事件，他借此脱离冥界掌控的死亡；这也是经文所说“兵解”的一个例子，它作为修道者使用的一种法术，同时也作为一种修辞学手段，借以解释修道者最终的死亡。对一些人来

① Johnson, “The Wu Zixu Pien-wen and Its Sources,” 93 - 156, 465 - 505; Durrant, *The Cloudy Mirror*, 74 - 98; and SW, 88, 195.

② 其他类似的例子，参见涉正(TL, 332)和麻姑(TL, 261 - 262)。

③ 《神仙传》中两个这样的故事可参见 TL, 254, 362; 其他类似的故事出现在《后汉书》的“志怪”部分等等地方。

④ TL, 295. 关于嵇康，参见 Holzman, *La vie et la pensée de Hi K'ang*; Henricks, *Philosophy and Argumentation in Third-Century China*; Knechtges, *Wen xuan, or Selections of Refined Literature*, 3:278 - 301, 390 - 392; 更多备注参见第八章。

说,嵇康掌握这样的法术似乎是可信的,因为嵇康曾经辩论过仙“养生”的可能性。<sup>①</sup>

除了《史记》中李少君的例子,我们在这里举出的修道者自证的话语都来自赞成修仙的文本。但是,除了《史记》以外,还有其他对修仙持怀疑态度的或者认为某些声明是虚假的文本。在一段告诫性的文字中,葛洪抱怨当时的某些修道者:

夫能知要道者,无欲于物也,不徇世誉也,亦何肯自标显于流俗哉?而浅薄之徒,率多夸诞自称说,以厉色希声饰其虚妄,足以眩惑晚学,而敢为大言。乃云,已登名山,见仙人。仓卒闻之,不能清澄检校之者,鲜觉其伪也。余昔数见杂散道士辈,走贵人之门,专令从者作为空名,云其已四五百岁矣。人适问之年纪,佯不闻也,含笑俯仰,云八九十。须臾自言,我曾在华阴山断穀五十年,复于嵩山少室四十年,复在泰山六十年,复与某人在箕山五十年,为同人遍说所历,正尔,欲令人计合之,已数百岁人也。于是彼好之家,莫不烟起雾合,辐辏其门矣。<sup>②</sup>

可是,那些被葛洪判定为可信的修道者,他们的事迹和上面描述的也没什么区别。令葛洪感到困扰的不是自证本身,而是某些事实上没有成就的修道者利用这些事迹谎称自己已经成仙了。这段文字精妙地叙述了声名形成的语言和心理过程,说明了仙传的模式:很多修习仙术的修道者都会在社交活动中使用这样的话语。同时,他也生动地记载了那些深信不疑的听众是如何地热情。

还有甘始的例子,很幸运,我们看到了关于这位修道者的目击记录。《神仙传》中关于甘始的传记相当简略:

甘始,太原人。善行气,不食,服天门冬,治病不用针、艾。在人

① 不过在其他地方,葛洪又对嵇康这方面的成就表现出蔑视(见第八章讨论)。

② NP 20:346.

间三百岁，乃入王屋山。<sup>①</sup>

不过，曹植见过甘始，他的父亲曹操召集了很多修道者到朝廷，进行了一番检验，把很多修道者关进了牢房。曹植在《辩道论》中描述了自己的印象：

甘始者，老而有少容，自诸术士，咸共归之。然始辞繁寡实，颇切怪言。余尝辟左右，独与之言，问其所行，温颜以诱之，美辞以导之，始语余：“吾本师姓韩，字雅。尝与师于南海作金，前后数四，投数万斤金于海。”又言：“诸梁时，西域胡来，献香罽、腰带、割玉刀，时悔不取也。”又言：“车师之西国，儿生，擘背出脾，欲其食少而怒行也。”又言：“取鲤鱼五寸一双，令其一著药，投沸膏中，有药奋尾鼓鳃，游行沉浮，有若处渊，其一者已熟而可啖。”余时问言：“宁可试不？”言：“是药去此逾万里，当出塞，始不自行，不能得也。”言不尽于此，颇难悉载，故粗举其巨怪者。<sup>②</sup>

不过后来，曹植的立场似乎发生了改变，他写了篇文章鼓吹仙道，尤其是甘始。<sup>③</sup> 曹植认为，甘始的身体特征具有权威性（年龄虽大但外表年轻）；但同时，曹植仍然指出，甘始津津乐道于远处的、过去的奇迹和现象，而这些在其他一些人物身上也能看到。就我们的研究来说，这段文字最有价值的是描述了一位工作中的修道者：地位很高的贵族邀请他参加私人的会晤，在侍从和支持者的围绕下，修道者讲述一些借助仙术才能获知的遥远的奇迹。

我们再次看到，持赞成意见的和反对意见的文本描述了相同的修道者言论。除非在实际的社会话语中，很多修道者都这样说，这样的言论

① TL, 150-152, 400.

② 引自曹植《辩道论》，参见《后汉书》唐人注释，82B. 2750。比较张华（232—300）《博物志》5（第180条，见范宁编《博物志校正》）中相似的第三人称叙事，创作时间可能要比《神仙传》早二十年。

③ Holzman, “Ts’ao Chih and the Immortals.”

才会传播如此广泛。这样的言论对于修道者来说是必需的，他们借此向他人展示自己，希望得到认可和接受，被认为是成功的修道者——通常这样的做法会成功，但有时候也会被否定。

## 结论

现在，我们来总结一下修道者自我展示话语的修辞学功能。通过向其他人讲述故事、给予暗示性的话，修道者实现了以下功能。

他们针对修仙进行了特别的叙事上的、戏剧性的描述，从而能够按照特定的方向塑造幻景。他们强调遇到老师、获得受教资质的困难，从而说明秘术的稀有、强调掌握秘术的师父的特权。他们给出了特定的叙事框架，描述自己向弟子传授秘术的情况。他们将自己和秘术与著名的、久负盛誉的古代的仙联系起来，构成了连贯的谱系和传承，从而使得自己拥有权威性。他们用可信的话语描述自己所历经的远方的奇迹，从而令不同社会阶层的听众信服自己的权威，并从听众的回应中获得信誉和特权。他们将自己作为唯一的、必需的中介，经由他们，才能从此时此地触及远处的、平常无法接近的奇迹——听众想要接近的时间上、或者空间上遥远的奇迹。他们会刺激人们产生接触遥远奇迹的欲望，从而也就产生了接近修道者的欲望。

而听众的反应各不相同，这也是可以预期的：有些相信了，有些则持怀疑态度；有些想要接近仙，进而向修道者提供物质支持；有些嘲笑他们，加以蔑视。而这些记载中没有提到的听众反应就只有漠不关心了。

反讽的是，我们在此分析的这些自我展现的语言记录本身就是经过了很多人的努力才保留下来的——而其中绝大部分人都不可知了，他们在修道者和我们之间建起了桥梁。这些人讨论、记下修道者的所作所为，并加以传播、传承、保存。这些人是谁？他们与他们所塑造的、所记忆的修道者之间有什么样的关系？

## 第六章 修道者和他们的社群

长期以来,学者将仙和修仙者说成是脱离社会的存在。当他们提及修仙的社会环境时,常常会指出历史记录中某些统治者对秘术的浓厚兴趣;或者会注意到修道者会回避正常的社交,隐居到山上;或者修道者在修炼过程中会服从某些语焉不详的宗教规范;或者,他们形成的唯一一类社群是师徒关系。<sup>①</sup> 在某种程度上,这些特征(除了修道者避世这一笼

---

① Henri Maspero 在讨论长生不死的修炼时,史无前例地关注到了大量的仙术,却并没有讨论多少社会维度,不过,他注意到修道者需要做出相当多的善行;参见 *Taoism and Chinese Religion*, 263-298, 319-346. Joseph Needham 和他的同事在首次讨论这个问题时,提出了一个修道者所追求的不同的天界(与脚下的“俗世”不同,而成功的仙或许会重访“俗世”),接着,他们讨论了修道者所采用的方法;参见 *Science and Civilisation in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought*, 139-154. 他们在之后讨论这个问题时,描述得更加精细了。虽然他们的焦点仍然在于修道者追求肉身不死所使用的方法和目标,但他们也提到“统治者和高官对于仙术的浓厚兴趣,更不用说太子和贵族等等的”,并指出修道者对于祖先祭祀的挑战;不过他们对修仙的社会维度讨论也就限于此了。参见 *Science and Civilisation in China*, vol. 5, 2, *Chemistry and Chemical Technology: Spagyric Discovery and Invention, Magisteries of Gold and Immortality*, 103 (引文), 111-112 (关于祖先). Max Kaltenmark 和 Holmes Welch 讨论了灵性修炼的方法以及修炼的最终目标,却没有提到修仙所处的社会环境(Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, 117-132; Welch, *Taoism*, 105-130). 卿希泰注意到,在《列仙传》涉及的多种成仙方法中,有一种是行善,以获得道德—仪式上的回报;他还总结说,一些仙传描述的修道者积极地参与社会活动,但是他并没有对此进行分析,也没有根据这些材料试图重建修道者的社会角色。参见《中国道教史》,1:59, 226-233. 任继愈等人则总结了多种类型,认为修道者要么单独修炼,要么形成师徒关系,与五斗米道的道团、祭酒制度不同;参见《中国道教史》,69. 但是他们讨论到葛洪(73-109)时,还是只讨论了他对于修道的看法。

统的说法)是对的;但是,他们都忽略了修道者与当地社群之间联系的关键要素。哪怕是贺碧来(Isabelle Robinet)在权威的道教史著作中,也只提到了修道者既需要遵从道德规范,又需要回避正常的社交;她提到修道者可能会因为行为不当而遭到家庭成员的惩罚,但是她对于修道者的社会角色却避而不谈。<sup>①</sup> 她举例说,在讨论仙的时候,人们很容易将这样的情况放在一起说:“长生不死的人喜欢住在隐蔽的、远离世间的地方,他们躲进山中,常常是住在洞穴里。”隔了几行,她接着写道:“作为治疗者,他们合成药物,并进行呼吸和身体训练。”<sup>②</sup>很难看出,仙(或者说试图成为仙的修道者)如果真的住在“隐蔽的、远离世间的地方”,他们该怎样实现治疗者的功能。从余英时开始<sup>③</sup>,研究者倾向使用韦伯所说的“彼世”,而这只会增加我们关注修道者“此世”一面的难度。<sup>④</sup> 只有施舟人(Kristofer Schipper)打破了常规,他针对普遍存在的“断谷”技术所具备的较宽泛的社会意义进行了简单的讨论;在对两份东汉碑刻的研究中,他将被认为是仙、受到当地狂热民众崇拜的人称为“圣徒”。施舟人的研究开启了对修道者的新的理解方式,即,不仅要关注他们的修道方法,还要关注他们是如何与社会中的其他人产生关联的。<sup>⑤</sup> 我的研究正是沿着

① *Taoism*, 78-113. 更多讨论可参见“The Taoist Immortal.”

② *Taoism*, 49.

③ 在他早期的重要著作“Life and Immortality in the Mind of Han China,”尤其是89。至少余英时很早就意识到存在有“世俗型”的“长生”,虽然他所说的“世俗”是指强调享乐、维持家族传承,而没有涉及到修道者的社会环境,除了汉代宫廷中的活动。

④ Livia Kohn 继续了这一倾向,她将仙的实现说成是“超出并高于已知世界的”(Early Chinese Mysticism, 85). Benjamin Penny 最近所写的“Immortality and Transcendence”有两小段涉及到了修道者的社会环境,见 *Daoism Handbook*, 115-116.

⑤ 特别地,参见“Le culte de l'immortel Tang Gongfang”; “Une stèle taoïste des Han orientaux récemment découverte”; 以及 *Le corps taoïste*, 216-226. 我也认为,在上古和中古时期,修道者在中国社会中完全起到了圣人的作用,但是,用“圣徒”加以类比可能会产生误解,主要是因为,中国修道者所使用仙术的秘奥特质所形成的动态(参见第四章)与欧洲社会的大为不同。Schipper 也几次指出,成功的仙是神。我认为事情可能更加复杂,因为(除了其他原因)他们的神圣性是社会维度的、是仪式方面的,不是内在的、无关立场的特质:他们宣称自己的地位高于庙神,但是他们所帮助的社群将他们视同神,为他们建造祠庙,并向他们供奉。



这条道路进行的。我将概括修仙所处的社会环境(截至公元4世纪中叶),本书中,则以修道者与当地社群之间的关系为主。

## 场景、故事和听众

很多修道者虽则宣称自己拥有秘术、不问世务,但他们依然是可见的、人们谈论的对象。即便是,或者说尤其是在修道者试图保持隐蔽的时候,仍然会吸引着大量的听众。就像中古时期的其他著名隐士(这不仅仅是在中国),正是因为他们回避正常社交、拒绝当官这些独特的行为,他们才获得了其他人的关注。<sup>①</sup> 避免正常的交流模式并不会导致与社会的脱节。修道者仙术的神秘性本身就是引人注意的、令人好奇的东西,让拥有仙术的修道者能够赢得更多的文化权威。还有很多修道者,他们并不(或者只是不时地)隐藏在山洞或安静的小屋中,他们向大群观众表演生动的奇迹、讲述神奇的故事。的确,仙传中提及的数以百计的奇迹和特殊能力其实都预设了观众的存在:只有当某人在观看时,奇迹才会被表演。修仙的这一特点在仙传中表现得很频繁,甚至,随便抽出一个仙传故事都能够作为例证。

通过修道者与听众之间的密切交流,通过听众的反应,修道者的名声得到了建立、挑战、维系。要推测遥远过去的社会环境,参考一下类似的民族志研究会 有所裨益。这方面,Louis Golomb 针对当代泰国的巫医研究就很有指导意义,因为我们所讨论的修道者也常常以治疗者的身份出现。Golomb 说明了在泰国多民族地区,“巫医”在信息交互的社会地理系统中扮演着什么样的角色。控制失败治疗的信息传布能够巩固这

① 关于中国引人注意的隐士,参见 Vervoorn, *Men of the Cliffs and Caves*, “fame”条的索引; Berkowitz, *Patterns of Disengagement*, 118, 136 – 138, 173; Tian, *Tao Yuanming and Manuscript Culture*, 27 (一个非常好的例子);以及《世说新语》中关于隐士的部分。其他例子有 Peter Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity,”以及 Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*.

些方士的声名,而好结果的信息则在人们借以参考的信息网络中流传。巫医和他们的患者通常住得很远,这样的空间距离能够将双方的关系限制到一个单一的维度。缺乏广泛的关系,能够增强巫医的声名——以构成尊敬乃至畏惧这类人物的文化预设。不同于西药普及的现代,中古时期的中国人更加依赖方士,他们是我们所说的“医疗”服务的主要提供者。除此之外,几无选择。<sup>①</sup> Golomb 是这么描述泰国巫医维持声名的环境的:

巫医能够将自己表现为一个具有很高能力——如果不是全能的话——的人。他可以放心地夸大自己的能力:没有谁会怀疑他所吹嘘的光荣历史,或者会去审视可能只是偶尔的成功记录。外人在途径巫医时,可以向他的邻居们随意打探他的才能。这些人通常不会向陌生人披露不好的评价,而会反映很多巫医自己宣称的能力。这样的支持很容易获得,尤其是当巫医正好是受人尊敬的僧侣或者宗教学者。通常来说,成功的巫医可以指望支持他的邻居们四处宣扬他的成就而不提及任何缺点。通常,那些出门远行的邻居或者和外人娱乐的邻居们会很快将巫医的声名传播到他所居住的地区以外。……由于巫医的力量主要通过支持者和满意的受帮助群体构成的巨大网络进行传播,所以他失败的案例不太可能被潜在的顾客获知。即便一位不满意的“前”顾客计划发动报复来揭露某位受人尊敬的巫医的缺点,这样的活动也很难在大部分分散的人群中获得反响;而这些人群正是新的顾客可能产生的地方。<sup>②</sup>

我们可以想象,修道者的声名正是以相似的方式形成和维持的。<sup>③</sup> 需要

① 参见 LaFleur 的评论,“Buddhism in a Fail-Safe Mode,” 229.

② Golomb, *An Anthropology of Curing in Multiethnic Thailand*, 251–253.

③ 中国的情况与 Golomb 观察到的主要差异在于,对话者之间书面交流的比例更高,至少对于修道者顾客中的知识阶层来说是这样的。不过,在大众传媒时代到来之前,我觉得这样的差异并不太会改变动态。

记住的是,这些声名通过密集的社交网络和数不清的遗失了的口头推测、叙述,被创造、修改、过滤、打磨和保存,成为了我们现在能够看到的文本和片段。我们读到的文本历经了漫长的多方交互、叙事过滤的加工,其中很多都是口头上的,有些以信件的形式交流,有些以碑刻的形式公开发表。绝大部分情况下,我们只能通过想象来填补文本背后多方人群的互动、谈论和叙述,但偶尔地,我们也可以从文本中窥见背后的故事。

读者们大概会想起,葛洪是如何抱怨兴奋的人们追捧两位在他看来只是冒牌货的仙——项曼都和古强。而从葛洪对李宽的描述中,我们可以看到当时修道者的活动情况和人们的回应。仔细阅读这段文本,看看当时的修道者活动所处的社会情况,以及他们的声名是如何建立的。故事是这么开始的:

后有一人姓李名宽,到吴而蜀语,能祝水治病,颇愈,于是远近翕然,谓宽为李阿,因共呼之为李八百,而实非也。<sup>①</sup>

新的来客成功地治愈了疾病,而且,更重要的是,他的蜀地口音让吴地的人们将他当作早已听说过的李阿(他也是《神仙传》中的人物之一)。<sup>②</sup>就像葛洪注意到的那样,这呈现出一种混淆,李宽不是李阿;同时,李阿也不是李八百。根据《神仙传》所说,他们至少是两个不同的人,不过都来自蜀地而已。对于我们的研究来说,这个细节很重要。它说明,早已熟知某位人物的那些民众,知道这样的人物可能会时不时地更改自己的名字<sup>③</sup>,并且他们会推想他活了很长的时间,可能去了其他地方。于是,他们就可能会把某些新来的修道者当成熟悉的那位。这个现象在别处同样存在。<sup>④</sup>我们还可以看到,新的修道者因为惊人的治愈率引起了人们

① NP 9:174.

② TL, 212-215.

③ 这里的原因参见 *ibid.*, 52-59.

④ 帛和的例子也是如此,参见 *ibid.*, 137.

的注意。这一点,我们将在下文提及。

接着,故事继续说:

自公卿以下,莫不云集其门,后转骄贵,不复得常见,宾客但拜其外门而退,其怪异如此。于是避役之吏民,依宽为弟子者恒近千人,而升堂入室高业先进者,不过得祝水及三部符<sup>①</sup>导引日月行气而已,了无治身之要、服食神药、延年驻命、不死之法也……<sup>②</sup>

我们注意到,首先,李宽的潜在顾客和弟子的社会地位时“自公卿以下”,而数量则是“云集”“恒近千人”。李宽并不是什么隐士,即便按葛洪所说的不太喜欢热闹。文中还提到了“避役之吏民”,说明他徒弟中普遍的人口情况,而“依”则可能是他们避开官府检查的方式(不然他们或许会被送回老家);但同时,他们享有受人尊敬的地位,能够接触到物质和文化资源。<sup>③</sup>“升堂”“入室”和“高业先进”则说明了他们道行的深浅。所有修道者都是逐步地向徒弟传授秘术的,从而能够延长宗教服务和物质支持的时间。

葛洪接着写道:

余亲识多有及见宽者,皆云宽衰老羸悴,起止咳噫,目瞑耳聋,齿堕发白,渐又昏耗,或忘其子孙,与凡人无异也。然民复谓宽故作无异以欺人,岂其然乎?<sup>④</sup>

可以看到,修道者的外表是权威性的关键指证。其他人仔细观察这些特征来权衡修道者的声明、评估他的仙术如何。因此,对修道者的观察乃是与他们互动的关键要素。很多仙传描述了主人公强健的身体、与众不同的穿着和行为方式,同时记录了听众对修道者自我呈现的浓厚兴趣。

① “三部符”中的“部”可能是符的量词。感谢 Terry Kleeman 的建议。

② NP 9:174.

③ 这似乎预示了后世的僧侣可以免去税收和服役。

④ NP 9:174.

葛洪在描述古强时,说他在八十多岁时,仍然“聪明不大羸老,时人便谓之为仙人,或谓之千载翁者”。<sup>①</sup>而在李宽的传记中,至少在葛洪和其他类似的怀疑者看来,他衰老的身体和他所宣称的并不相符;但对很多人来说,李宽已经具备相当的说服力了。而且,我们还可以看到一个神奇的细节:人们知道修道者有时候会隐藏自己真实的能力,表现得很是平常,他们用假名,隐去真名,又假装自己已经死去,其实活得要比原本的寿命更长。任何缺陷、平常的外表、任何名字、任何表观上的死亡,都可以被好奇的旁观者解释成单纯的表象,说成是可预测的表现的一部分。

我们看到,叙事结束时,就出现了这样的解释:

吴曾有大疫,死者过半。宽所奉道室,名之为庐,宽亦得温病,托言入庐斋戒,遂死于庐中。而事宽者犹复谓之化形尸解之仙,非为真死也。<sup>②</sup>

在其他文章中,我推测认为,这里描述的现象可能是蜀地天师道修行者对付瘟疫的情况。在公元 317 年之前,吴地还没有出现过这种现象。<sup>③</sup>不过在这里,我主要关注的是社会环境中的修道者,任何一位研习长生术的修道者,他们与疾病之间的较量都会构成一个严肃的公共关系问题。李宽的处理方式是“托言”由于宗教原因需要进入庐中。这样之后,即使他死了,他的徒弟也会如此解释师父的行为:他表面的死亡实际是成功的尸解。修道者的行为,直至死亡,都是门徒、顾客和其他感兴趣的(或者某些怀疑的)人不断解读和讨论的对象。在这样的社会表演、解读和评价的熔炉中,修道者的声名得以形成,关于他成就的集体记忆得以建立。如果他成功了,那么他的声名或许会以石碑、神龛、祠庙的形式固

① NP 20:347.

② Ibid. 9:174.

③ TL, 216 - 218.

定下来,甚至可能会出现在《列仙传》或者《神仙传》这种跨地区的仙传记载中。

总而言之,很多修道者向听众——有时候是相当多的听众——进行视觉上的和语言上的展示,甚至,一些隐藏最深的人其实是公众人物:人们知道他们住在哪儿,知道他们会什么,知道去哪儿找到他们,经常谈论他们,并且在很多场合下需要寻求他们的帮助。<sup>①</sup> 这类在人群面前的展示不是偶尔发生的,而是在修道者成仙这一认可过程中占据着核心地位,这耗费了他们大量的时间、精力和注意力。

## 治疗

《列仙传》讲述了崔文子的故事。据说他生于泰山地区(有一个版本说他在秦朝时就活着了),并且他家世代修习黄老之术。<sup>②</sup> 他在山脚下隐居了一段时间,制造出一种黄色的粉末和红色的药丸,后来这个地方成为了他的纪念地。他在集市上卖药,说自己已经三百岁了。后来发生了一场瘟疫,成千上万的人死去,地方官找他求助。崔文子拿着红色的小旗,拿着黄色的药粉,来到人们家中。只要服用了药物的人就能立刻康复。这样,崔文子拯救了无数人的生命。之后他离开这里去蜀地卖药。故事最后总结说,崔文子的红色药丸和黄色粉末有如此高的价值,很多人将其视作神仙。<sup>③</sup>

我们看到,这位修道者来自方术世家,也的确隐居过一段时间。但后来,他以卖药者的身份出现,也毫不讳言自己的长寿。故事展现出修

① 当然,很可能确有一些完全的、真正的隐居的修道者,他们从来不和非修道者互动。这类修道者肯定不会留下任何记录,我们也无从知道他们的情况。我们不能因为人们对修道者的印象是与世隔绝的,修道者就真的是彻底与世隔绝的。我们也不能因为这些文字记录的修道者以多种方式与其他人互动,我们就认为所有修道者都这样与其他人互动。

② 这些术法包括什么,可参见 Csikszentmihalyi, "Han Cosmology and Mantic Practices," 57 - 58; 以及 Yates, *Five Lost Classics*.

③ 《列仙传》第 40 条,参见 Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 134 - 135; 和 DZ 294, 1:19b - 20a.

道者声名的形成,我们看到官员都开始在瘟疫爆发的时候寻求崔文子的帮助:他的能力广为传播,人们对他的信赖也已经建立。崔文子对大群患者的治疗颇有奇效,而这就使得人们去纪念他。崔文子来到遥远的蜀地,又开始卖药。他的药剂成为了后世子孙珍视的遗产,不仅仅是他自己的家人,还有他所治疗过的所有地区的所有人。

崔文子的例子并非独一无二。很多证据表明,修道者与其他人存在这类关系。长生术和成仙术(以及其他秘术)<sup>①</sup>的修习者常常具备医生的功能。他们治疗各个阶层的患者,有时候数量巨大。治疗,包括诊断,是描述中最常见的修道者提供的服务。这是很自然的,因为他们能够处理药物、灵魂,掌握足以进行诊断的技术(例如占卜、相人术、内视法以及看到灵魂的真实形态)。不过这里,我将主要关注修道者治疗活动的社会层面,而略去他们所使用的具体方法。

按主题对材料进行归类会比较方便。有些段落强调了修道者治疗活动的范围之大,在极端的情况下,人们认为他们不仅多次成功治愈疾病,甚至还在瘟疫中拯救了大批民众,乃至在很长的时间内治愈了数以千计、或者不计其数的患者。这方面,刘根的例子尤为生动:疫情中,官员去找刘根请求帮助,而刘根采用的方法——由修道者在远处主导的、需要遵循的神秘流程——表现出惊人的效果。<sup>②</sup> 另外一些文献则表明,有些修道者在离开很久以后,仍然以治疗手段或者药物提供者被人们铭记。<sup>③</sup>

① 这章讨论的修道者并不是都被当作仙,但是修道者治病所处的社会环境在两种情况下是相同的,我举的例子中绝大部分修道者都拥有很长的寿命。

② TL, 240 - 249. 其他例子包括《神仙传》中的沈建(参见 TL, 333)以及《列仙传》中的负局先生(第 63 条, Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 174 - 176; DZ 294 2: 12a - b)。

③ 这样的例子有《列仙传》中的“桂父”(第 31 条, Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 118 - 120; DZ 294 1: 15a - b),《神仙传》中的“壶公”(TL, 161 - 164)。除了药物和方剂,修道者还留下了其他遗产。习惯、地貌以及地名、文本,都可能因为他们之前的活动而产生。这样的例子有: (1) 董奉的杏林; (2) 9/9 种因费长房而来的风俗,他最初是为了帮助某户人家驱邪(TL, 168, 引自《齐谐记》); (3) 王远留下的经文被陈家世代保存(参见 TL, 264); (4) 卫叔卿和他的儿子留下的经文和方法(参见 TL, 274); (5) 地名(参见 TL, 368)。

我们可以从叙事中看到,有些修道者四处游荡,逐户拜访、治疗患者;另外一些修道者则在城镇的市场上售卖药材和药剂。药物售卖者的例子非常多<sup>①</sup>,有个尤为令人惊讶的例子是东陵圣母,她“理疾救人,或有所诣,杜患之愈甚,讼之官,云:‘圣母奸妖,不理家务。’官收圣母付狱。”<sup>②</sup>女性去往患者家中治病是非常特别的现象,不过对东陵圣母这样的女性来说,没什么奇怪的。<sup>③</sup>

这里还有一个关于葛玄,即葛洪曾祖父的故事:

尤长于治病,鬼魅皆见形,或遣或杀……

玄常过主人(于武康),主人病,(令女巫下神)祭祀道精。精人使玄饮酒,精人言语不逊。玄大怒曰:“奸鬼敢尔!”敕五伯<sup>④</sup>曳精人,缚柱鞭脊。即见如有人牵精人出者,至庭抱柱,解衣投地,但闻鞭

① 光在《列仙传》中我们就可以看到以下内容:(1) 瑕丘仲在宁卖药一百多年(他也很小心地保持隐蔽)。他死后,有人偷去了他的药,但是很惊悚地发现瑕丘仲又活着出现在他面前谴责他们(第32条,DZ 294 1:15b-16a; Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, 120-121)。(2) 安期先生在东海边兜售药物,之后他回到(或者退隐到)蓬莱,秦始皇和他长谈了三天三夜,派出徐福等人率领的船队试图找到他,却无功而返(第30条,DZ 294 1:14b-15a; Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, 115-118)。(3) 范蠡在山东卖药数个世纪(第25条,DZ 294 1:12b-13a; Kaltenmark, Le Liesien tchouan, 102-104)。(4) 任光在城市和乡村卖丹药(第34条,DZ 294 1:16b-17a; Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, 123-124)。(5) 东方朔离开朝廷后,在会稽五湖地区卖药(第42条,DZ 294 2:1b-2a; Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, 137-138)。(6) 鹿皮公在悬阁上住了一百多年,下来在市场卖药(第48条,DZ 294 2:4b-5a; Kaltenmark, Lie-sien tchouan, 2:4b-5a)。(7) 赤斧,一位红头发的戎人,在几个地方售卖华山上的“禹余粮”(第61条,DZ 294 2:11a-b; Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, 171-172)。(8) 黄阮丘周期性地从山上下来,在市场中卖药(第65条,DZ 294 2:13b-14a; Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, 179-180)。(9) 玄俗在城市的市场中卖药(第70条,DZ 294 2:16b-17a; Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, 191-193)。《神仙传》中,于吉、壶公和帛和的传记中都说他们在市场上卖药,遇到了未来的弟子。

② TL, 146.

③ 其他四处游走的治疗者包括《神仙传》中的封衡,以及《异苑》第9.18条中的修道者(这份文本参见SW,78-80)。

④ 我不太确定五伯的身份。他们可能是春秋时期五位霸主尚武的、能够征服魔鬼的灵魂;关于这些人物的更多信息(但是没有提到他们如何被神化),参见DKW 1:505a, 506a。过去的好战的国君和将领常常会被纳入神灵谱系中,通常地位较低,但是是强力的、冷酷的守护者或者征战者。



声，血出流漓，精人故作鬼语乞命。玄曰：“赦汝死罪。汝能令生人病愈否？”精人曰：“能。”玄曰：“与汝三日期，病者不愈，当治汝。”精人乃见放，（主人疾亦愈）。<sup>①</sup>

我们看到，两种宗教力量的冲突戏剧性地呈现出来。修道者本身并不直接治疗患者，而是当着公众的面，使唤看不见的鬼神来展现自己的权威，证明自己的地位高于神灵。神灵必须要经过某种媒介才能与人交流，并且需要祭祀来进行经济交换。但是，修道者能够超脱这一强制性的规则，进入更高一级的权力结构。

有很多叙事和这段故事一样，大费笔墨描述修道者治疗手段的成效和力量。在一些情况下，还说明这样的治疗方法要优于其他治疗方案。通过这些故事，我们可以窥见修道者相互争夺顾客的情况。他们的声名取决于医术是否为人知晓，取决于传说中的疗效<sup>②</sup>，哪怕是像甘始这样的简单声明——“治病不用针、艾”，也不是多余的或者不带感情色彩的一笔；重点在于，文本显示出神秘性的方法要比常见的治疗方法更加优越。<sup>③</sup> 相似的关于修道者方法的评论在别处也能看到。<sup>④</sup>

现在，我们来看下面这段关于李常在的叙述：“护病困者三日愈，微者一日愈。其不可愈者，则不往护之。”<sup>⑤</sup>第一句话强调了李常在治疗的效果，而第二句话令人吃惊。相似地，另一段仙传中也有相似的说法：

陈长者，在纒蓂<sup>⑥</sup>上已六百州岁，纒蓂上人为架屋，每四时享祭之。长亦不饮食，无所修为。诸事奉者，疾病则已以器从长乞祭水

① TL, 153.

② 特别明确的例子有《神仙传》中的董奉和刘馥(ibid, 141 - 145 和 319 - 321)。据说帛和也通过方术治愈了干吉(ibid, 301 - 302)。

③ ibid., 150.

④ 这样的例子包括王遥(ibid., 342 - 343)和孙博(ibid., 334 - 335)。

⑤ Ibid., 316 - 317.

⑥ 这是在会稽海岸外的一个小岛，葛洪在《抱朴子内篇》中（和这片地区的其他小岛一起）将其作为修仙的好地方，如果修道者没办法去到内陆的名山的话。有时候，这座岛也被称作纒屿。

服之，皆愈。其命当死者，长则不与水也。<sup>①</sup>

这些说法有多种解读方式。可以解释成这些修道者尊重天定的寿命，他们可以改变自己的，却无法改变别人的寿命；可以看出他们能够预知“命”，同时具备预言家和治疗者的能力（并且他们只能在可控的“命”的范围内工作）；或许我们还可以从这段文本中看出修道者是如何小心翼翼地维护自己作为治疗者的声名的，他们只处理那些很可能会成功的患者，而通过“命”又可以很方便地解释治疗为何失败、为何拒绝治疗，因为“命”对于那些患者来说是未知的。

成功的仙的叙事也会通过其他的修辞手段来展示主人公的治疗水平。其中之一是声称只有那些获得了大师帮助的人才能逃过普遍性的灾难。<sup>②</sup> 另外一种则是描述一位最开始心存怀疑的患者如何被惊人的疗效征服；如果持有怀疑态度的患者还是一位著名的知识分子，并且他曾经辩论说成仙是不可能的，那么结果会更有说服力。李少君的故事就讲述了他制造的药物，其效能是如何说服董仲舒的，董仲舒曾经错误地怀疑了仙术的有效性。<sup>③</sup> 虽然这个故事旨在辩论，但我们能够从中窥见其背后特定的社会世界。整个事件都发生在朝廷为代表的社会最高阶层。修道者和患者是朋友，和修仙相似的是，修道者并没有使用标准的救济方法，而是使用了极具海外风情的药物（叙事常常会强调这一点），并在特殊的、洁净的条件下制作。患者虽然怀疑，但因为回忆起了修道者留下的药物，最终会吃下一直被忽视的药物。于是，对修道者的信赖也就世代相传。

① TL, 297-298, 我添加了着重号。

② 《神仙传》中的一个例子是尹轨(TL, 347-349)。

③ 这个故事出现在《神仙传》李少君的传记中，参见 TL, 223-224；我将在第八章中继续讨论这个故事。另外有一些证据说明董仲舒曾经辩称成仙是不可能的。例如，参见《汉武帝故事》第10条（译文见 Thomas Smith, “Ritual and the Shaping of Narrative,” 403-404），这段文本基于《史记》12:456；《史记》28:1386；以及《汉书》25A:1218。

## 预言

另外一种顾客所寻求的服务则是修道者对于命运的精准预言,包括个人的、家庭的、社群的、统治者的、军队的乃至整个国家的预言。这里,我们同样不打算研究修道者预测所使用的方法。<sup>①</sup>我们关注的是这样的社会环境:旁人常常会向修习长生和神仙术的修道者求取预测,而不论预测的是什么。<sup>②</sup>

预测能力(以及通过多种方式“看到”过去)在修道者中似乎普遍存在,虽然他们采用的方法可能大相径庭,虽然这与长生也没有什么明显的关系,但是预言能力是几乎所有修道者都理应具备的能力,而且,修道者惊人地成功预测这一叙事模式也是传统仙传文学的重要部分。仙传中随处可见关于这类能力的简要表述。<sup>③</sup>

有些叙事会强调说,人们非常仔细地观察修道者的面部表情来断定自己的命运:“意期少言,人有所问,略不对答。蜀人有忧患,往问之,凶吉自有常候,但占其颜色。若欢悦则善,惨戚则恶。”<sup>④</sup>修道者并不需要借助什么手段就可以轻易地看到或者了解未来。咨询者就通过观察修道

① 更多内容可参见 TL, 72-75; Kalinowski, ed., *Divination et société dans la Chine médiévale*. 可以回想一下,预言本身在很多时候并不是占卜的核心,它也是“一种针对自然世界的想象、诗性表达,从而构成一种符号的语言”(Patricia Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 7)。

② 也有一些这样的服务是由修道者主动提供的,不是其他人请求的。这样的例子可以参见尹轨(TL, 347-349)。

③ 这样的例子包括:(1)骑龙鸣预测了一场即将到来的大水(《列仙传》第45条, DZ 294 2: 3a-b; Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 144-146)。(2)“世世来减佑,苏氏子孙得其福力也”(《列仙传》第29条, DZ 294 1: 14a-b; Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 114-115)。(3)尹思通过观察月亮来预测(《神仙传》,参见 TL, 370)。(4)成武丁能听懂动物的话(《神仙传》,参见 TL, 360-363)。(5)郭璞预测了疾病的起因,患者家里有人曾经砍倒一棵大树,弄死了里面的蛇(《搜神记》3:15)。(6)伯山甫“到人家,即数人先世以来善恶功过,有如临见。又知方来吉凶,言无不效。”(《神仙传》,参见 TL, 297)。(7)“刘京知人吉凶期日”(《神仙传》,参见 TL, 249-250)。(8)王远“学通五经,尤明天文图谶河洛之要,逆知天下盛衰之期,九州吉凶,如观之掌握”(《神仙传》,参见 TL, 259-264)。

④ TL, 228-229;《神仙传》和《抱朴子内篇》中都有相似的描述李阿的段落(参见 TL, 212-215)。

者的面部表情来获知未来，仿佛那里就是圣人的公告板。<sup>①</sup>

另一类模式则是统治者或者官员咨询修道者来占卜政治或者军事前程，他们并不直接回答，而是用行为来表达坏消息。这看起来是一类标准的故事类型。<sup>②</sup> 另外一类则是修道者在参加正式的宴会或者其他活动时，知道数百里外发生了一场火灾，于是喷出酒浇灭火灾；其他人询问他这貌似无礼的举动，结果获知了他的真实目的；再接着，人们验证了他远距离的“施法”效果（验证方法包括向远方派出使者、信件往来，这些方法都能够让修道者的所作所为传播到很远的地方）。相似地，这些相似的故事出现在《后汉书》“方术列传”的郭宪、樊英；《神仙传》的栾巴、成武丁，以及《高僧传》的佛图澄。<sup>③</sup>

即便是在修道者离去后，人们依然会前去他的祠庙中求取预测。《神仙传》关于上清派先驱茅盈（茅君）就有这么一个古怪的故事：

远近为之立庙奉事之。茅君在帐中，与人言语，其出入，或发人马。或化为白鹤。人有病者，往请福，常煮鸡子十枚，以内帐中，须臾，一一掷出还之，归破之。若其中黄者，病人当愈。若有土者，即不愈。常以此为候。<sup>④</sup>

## 管理当地的神与魔

在东汉、魏和晋早期，人们常常会向祠庙进贡，来祈求护佑、健康、丰收、及时的降雨、康复等等。有很多故事讲述了神灵会回报那些虔诚的

① 预测的使用将这些修道者与早期的天师道教派对立起来，后者禁止预测，认为这是不正当的谋取声名的手段。参见 Nickerson, “Shamans, Demons, Diviners, and Taoists,” 45–47; Andersen, “Talking to the Gods,” 7–8; Hendrichske 和 Penny, “The 180 Precepts Spoken by Lord Lao”（注意第 16, 78, 114 条）。Nickerson 和 Andersen 也描述了在早期的天师道运动之后，这样的禁令有时会被打破。

② 这类故事包括了李意期的和孙登的（分别参见 TL 228–229 和 336）。

③ 《后汉书》82A:2709, 2722;《高僧传》386b。

④ TL, 328.

供奉者,还有的故事则讲述了神——或者其他什么类型的存在,有些词语指的是伪装成神的恶魔——蛮横地要求供奉,否则就会伤害到百姓。这样的神事实上建立了属于自己的庙宇、形成了自己的崇拜。早期的天师道教团就以反对这样的行为著称。他们不仅反对这样的神,也反对他们在人类中的“代言人”、灵媒、崇拜者以及当地祠庙的其他人员。而没那么著名的是,公元2世纪中叶,可能要比四川天师道运动更早发生的,是修道者就反对这类通过祭祀求取庇佑的行为。我们看到,故事说他们努力破除当地人的崇拜,从而将人们从繁重的祭祀中解脱出来;同时,这也证明了他们的地位要高于庙神。通过这样的努力,他们一方面服务了社群,另一方面也增强了自己的声名。

下面三段叙事都来自《神仙传》,并按照递进的顺序排列,第一个故事仅仅强调了修道者对庙神在神性层面拥有统治权;第二个故事也反映了这个内容,但同时提到了庙神对当地人的掠夺,而修道者制止了这样的掠夺;第三个故事则以官方纪念的形式对修道者破除庙神这一行为给予了明确的赞赏,认为对于长期受到贪婪庙神和祠庙人员盘剥的当地人来说,修道者的行为大有好处。

1. 玄尝行过庙,此神常使往来之人,未至百步,乃下骑乘。中有大树数十株,上有众鸟,莫敢犯之。玄乘车过,不下,须臾有大风回逐玄车,尘埃漫天,从者皆辟易。玄乃大怒曰:“小邪敢尔!”即举手止风,风便止。玄还,以符投庙中,树上鸟皆堕地而死。后数日,庙树盛夏皆枯,寻庙屋火起,焚烧悉尽。<sup>①</sup>

2. 又有古庙,庙间有树,树上常有光。人止其下,多遇暴死。禽鸟不敢巢其枝。凭乃敕之,盛夏树便枯死,有大蛇长七八丈,悬其间而死,后不复为患。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> TL, 153.

<sup>②</sup> Ibid., 321.

3. (后举孝廉,除郎中,迁豫章太守。)<sup>①</sup>先是,庐山庙中有人言语<sup>②</sup>,饮酒投杯,能使官亭湖中分,风行者举帆相逢。巴未到十数日,庙中神不复作声,不知所在。巴到,自上表<sup>③</sup>说:“庙鬼诈称天官,欺损百姓,积愆日夕,罪当穷治。乞以事付功曹,臣身行捕逐。如不治讨,恐其复游行天下,所在血食,枉病良民。”责以重祷。

乃至所在推求山川社稷,问鬼踪迹。此鬼乃到齐国<sup>④</sup>为书生,齐太守见之,既有容美丽,又有才辨学识。论经说义,时在齐,人莫不见知。太守亦不知是鬼,乃以女妻之,生一男。

巴到,与太守相见,语毕,问曰:“闻卿有一女婿,明五经诸子,可得相见不?”太守请女婿,诈病辞不出,而巴求之不止。婿告其妇,言:“吾今日出必死,如何?”女亦怪之,不知何从。巴知不敢出,乃求奏板一枚并笔,书符付太守曰:“以此与贤女婿,自当出也。”女婿得符,流涕与妇辞诀而出。望见巴,即身体已变为狸,而面故是人也。巴厉声呵言:“死狸敢尔!何不正汝真形。”即尽为狸。巴复曰:“斩之。”亦不见斩者,而狸头已断于地。又言:“取狸子来。”须臾,太守女所生儿已复为狸子,即又斩之。巴辞还郡。<sup>⑤</sup>

所有这些记录都强调了修道者和庙神交锋的戏剧性过程,竞争以公开表演的形式进行,看见的结果则是修道者的胜利。在这样的场景中,修道者挑战了绝大多数公众所接触到的最为强势的神灵,并取得了胜

① 位于现在的江西南昌。

② 这座位于豫章的庙在中古时期非常著名、也非常灵验(庐山位于江西九江地区)。研究参见 Miyakawa, “Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En’s Rebellion.” 道教(通常会与佛教和儒教对比)和一般宗教中的当地崇拜、神、庙和萨满的比较研究有 Rolf Stein, “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries”; Miyakawa, *Rikuchō shi kenkyū*, 191–235; Miyakawa, *Rikuchū shūkyō shi*, 356–365; Schipper, “Purity and Strangers”; Lévi, “Les fonctionnaires et le divin”; Kleeman, “Licentious Cults and Bloody Victuals”; 以及 Kleeman, “Mountain Deities in China”。

③ 不清楚他是将表呈递给了朝廷还是看不见的统治者(也可能两者兼有)。

④ 位于现在的山东临淄。

⑤ TL, 252–254; 这段叙事占到了《神仙传》中栾巴传记的大部分。

利。正是在这样的公开表演中,修道者展现出自己方术的强力,为自己神性的力量赢得了声誉。以及,正如我们所看到的,修道者他们也能够提供那些被征服了的庙神曾经提供的服务。<sup>①</sup>

## 其他类型的帮助

据记载,修道者还能够为顾客提供多种多样的其他服务。其中,最常提到的就是对天气的掌控——确保一个好的收成、阻止旱灾和洪灾。<sup>②</sup>而一些修道者则据说能够复活新近死去的人,通常,他们需要给予尸体药物,同时还要与看不见的冥界官僚斗争。这样的故事提供了一个迷人的视角,我们从中可以发现中古时期的人们是如何看待死后的世界的,同时这些故事也清楚地说明,人们相信修道者具有极高的权利。这样的故事可以在《神仙传》董奉的传记中看到<sup>③</sup>,另一个这样的例子则是吴猛:

晋有干庆者,无疾而终。时有术士吴猛,语庆之子曰:“干侯算未穷,我为试请命,未可殒殒。”尸卧静舍,惟心下稍暖。居七日,时盛暑,庆形体向坏,猛凌晨至,教令属纆候气续为作水,令以与洗,并饮漱,如此便退。日中许,庆苏焉,旋遂张目开口。尚未发声,阖门皆悲喜。猛又令以水含洒,遂起,吐腐血数升,稍能言语。三日,平复如常。说初见十数人来,执缚桎梏到狱。同辈十余人,以次语对。次未至,俄而见吴君北面陈释断之,王遂敕脱械令归。所经官府,莫

① 很多其他叙事也记载了修道者与庙神之间的搏斗,包括仙传和志怪文学。

② 很多叙事描述修道者控制雨水和其他气象,包括《述异记》(任昉著)1:72,2:2;《博物志》8:7,8:8;《搜神后记》10:3;《搜神记》1:20,1:22,1:23 等处;《列仙传》第 11、17 条(据说通过祭祀溧阳的彭祖祠庙,可以求得雨水),21,41(后者包括了天气预测);《冥祥记》13,56(包括这类主题的佛教故事);范晔《后汉书》的“方术列传”第 4 条;以及《神仙传》中壶公、董奉、樊夫人、葛玄、王子、刘馥、刘政和葛越的传记。

③ TL, 142 - 143. 《神仙传》中凤纲、茅盈和其他一些修道者也拥有这样的能力。

不迎接。请谒吴君，而吴君皆与之抗礼，即不知悉何神也。<sup>①</sup>

这里我们看到了预期中死后世界的要素——“算”可以决定人类寿命的长短，还有森严的“地狱”。修道者则代表凡人与冥界官府进行了一番技巧高超的谈判，干庆则讲述了另一个世界中所历经的生动的宏大场景。

正如我们看到的，现存的《庄子》文本中，第一章就描述了一位类似于仙的人物，他能够帮助人们的粮食成熟，这也是最早的关于“仙”的记载之一。在晚些的文本中，这类描述屡屡出现，包括编纂成书的仙传（例如《神仙传》中的介象）和碑刻（例如肥致碑）。<sup>②</sup> 修道者知道并传授人们抵御野兽和山鬼攻击的方法（文本常常会将这两类威胁合为一体），葛洪就讨论过符文和其他的抵御方法。同时，据记载，他们也会为自己的顾客和徒弟提供保护。<sup>③</sup> 另外一类修道者为顾客提供的好处则是法律、政治事务的援助。<sup>④</sup> 和 Peter Brown 所研究的上古地中海地区的圣人一样，他们很适于在这种情况下提供特权，因为他们常常没有一般而言的家庭，与所在的社群也没有什么政治关联。<sup>⑤</sup>

不应忘记的是，修道者同时还可以提供不那么功利的娱乐价值，展示惊人的奇迹。他们可以让顾客看到他们独有的奇迹。例如下面这个故事：

庐山上有三石梁，长数十丈，广不盈尺，俯眄杳然无底。咸康

① 《幽明录》74，我同时参考比较了 LX, 217-218 的综合版本以及两份文献 TPGJ 378:8a-b 和 TPYL 887:5a。《搜神记》中有该故事的概括版，细节略有不同，译文（不过干的名字被误写作“Ch'in”）参见 DeWoskin 和 Crump, *In Search of the Supernatural*, 13。另一个故事包括了吴猛和干庆之间的互动，出现于 6 世纪后半叶的《道学传》中；参见 Bumbacher, “The Fragments of the Daoxue zhuan,” 162，这份文本参考了 TPYL 666:7a-b 中引用的一个片段：这里据说干庆不顾吴猛的警告，很喜欢打猎；有一次吴猛在枪火围绕中走进草丛，四处的动物都扑到吴猛身边寻求保护，猎人没有办法伤害到这些动物——这时候，干庆才大为害怕，感到后悔。这个故事在晋就已经成形了，其他关于吴猛的故事更明确地说明他主要活动于 4 世纪 20 年代至 40 年代，与葛洪是同时代的人。

② 关于介象，参见 TL, 189-194；肥致碑的讨论见下文。

③ 一个例子是《神仙传》中的尹轨（TL, 347-249）。

④ 《神仙传》中，刘凭和尹轨都表现出这类能力（参见 TL, 319-321 和 347-349）。

⑤ Peter Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity.”



(晋年号,公元335—343年)中,江州刺史庾亮<sup>①</sup>,迎吴猛,猛将弟子登山游观,因过此梁。见一老公,坐桂树下,以玉杯承甘露,与猛,猛遍与弟子。又进至一处,见崇台广厦,玉宇金房,琳琅焜耀,晖彩眩目,多珍宝玉器,不可识名。<sup>②</sup> 见数人与猛共言,若旧相识。设玉膏终日。<sup>③</sup>

这里,一位著名的顾客暂时性地进入了一个奇妙的山中世界——这个世界只有在修道者的引导下才能到达。我们看到这样的社会场景:一位有身份的庇护者能够在山林中漫游,而这片山林一直是修道者修炼的基地。也正是因为有了这样的漫游,其他人才可能听到修道者的丰功伟绩、了解到他们的奇特举动。

## 交换的经济

我们看到,修道者在市场上售卖货物或者服务,或者有时候,修道者仅仅前往市场或者在那里乞讨。<sup>④</sup> 这些修道者在正常经济活动中的参与情况看起来并不引人注目——然而,这些否定了修道者远离社会这一成见。很明显,市场是有可能遇到修道者的一个标准场所。<sup>⑤</sup> 有些故事强

① 《晋书》中有他的传记 73:1915—1924,宋、齐、梁史和《南史》中也常有提及。

② TPYL 663 中说:“器物不可识。”更强调了这个地方的奇特。

③ 祖冲之(公元429—500年)著《述异记》,编入 LX,并参考了《法苑珠林》31:521b; TPYL 41:5b—6a; 和 TPYL 66:1a—b. 这个故事也出现在《水经注》39:493,引自地理学文献《寻阳记》。关于《述异记》,参见 SW,83—85。

④ 在《列仙传》中,我们就可以看到:赤将子舆有时候在市场上卖缴(第4条);啸父年轻时候在西周集市上补鞋(第13条);葛由售卖木头刻成的羊(第23条);寇先是个渔夫,捕到的鱼卖掉一些,吃掉一些,放掉一些(第27条);酒客则是大梁集市上酒店的佣人,制作的酒很是美味(第33条);祝鸡翁售卖鸡和鸡蛋,但后来他放弃了这笔可观的收入,去别处养鱼了(第36条);朱仲在会稽市场上售卖珍珠(第37条);犊子在山脚下售卖桃子和李子,而当时还是冬天(第44条);昌容向染工售卖紫色的草(第49条);阴生是市场上的一个乞丐(第53条);服闾售卖从方丈山获得珍珠宝石(第56条);女丸在陈地集市上卖酒,后来从仙人那里获得了关于交接之术的经文,于是她和年轻男性在房中实践这些方法(第66条)。

⑤ 简要地说,关于中古时期南朝都城建康的市场情况,可参见 Liu, “Jiankang and the Commercial Empire of the Southern Dynasties,” 39, 42。

调说,修道者会以平常的面目出现在市场上,丝毫看不出神奇的能力,所以,只有那些有资质的或者注定会成为他弟子的人才能认出他们。<sup>①</sup>佛教僧尼常常表现出异乎寻常的外观、穿着,持有特殊的器具;和他们不一样,修道者常常没有什么与众不同的标志——除了他们的言论或者行为令人印象深刻。

不过,修道者提供服务不全要求经济上的交换。《神仙传》这么描述陈长:“在纒莢<sup>②</sup>上已六百州岁,纒莢上人为架屋,每四时享祭之。长亦不饮食,无所修为。诸事奉者,疾病则已以器从长乞祭水服之,皆愈。”<sup>③</sup>这个例子中,人们用一种熟悉的方式进行回应——这样的回应说明了他们心目中陈长所具备的权威性。修道者为他们提供有价值的服务,他们进行供奉来进行交换;可以推测,这些物品应该是他们供奉给神灵或者祖先的那类食物、酒水。但是,文中声称说“长亦不饮食”,于是正常的交换模式被打破了:这里人们遇到的并不是什么庙神或者祖先,他不需要这样的供奉;于是,他也就宣告了自己的权威性高于人们所熟知的神灵;在不接受供奉的情况下,他继续提供帮助。

《列仙传》中讲述了负局先生的故事:

负局先生……常负磨镜局徇吴市中,磨镜一钱。因磨之,辄问主人,得无有疾苦者,辄出紫丸药以与之,得者莫不愈。如此数十年。后大疫病,家至户到与药,活者万计,不取一钱,吴人乃知其真人也。后主吴山绝崖头,悬药下与人。将欲去时,语下人曰:“吾还蓬莱山,为汝曹下神水。崖头一旦有水,白色,流从石间来,下服之。”多愈疾。<sup>④</sup>

① 关于这个主题的更多讨论见第五章。

② 这是在会稽海岸外的一个小岛,葛洪在《抱朴子内篇》中(和这片地区的其他小岛一起)将其作为修仙的好地方,如果修道者没办法去到内陆的名山的话。有时候,这座岛也被称作纒屿。

③ TL, 297-298.

④ 《列仙传》第63条,(DZ 294 2:12a-b; Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, 174-176),我添加了着重号。

再一次地,我们看到这位修道者为人们服务却不需要报酬。他也为人们留下了可以治病的馈赠,可以在他回到蓬莱之后继续帮助人们。人们还是用他们熟悉的方式回馈修道者,为他建立了祠庙;但很明显,离去的修道者既不要求也不需要这样的建筑来进行供奉。这与庙神构成了鲜明的对比,同时代的庙神常常会索要供奉。<sup>①</sup>

如果我们广泛浏览现存的仙传,就会发现这样的模式很明显不是一两位特别的修道者所特有的。很多修道者都不需要普通的经济交换,而履行着另外一种经营方式——免费提供医疗等服务,为贫穷者慷慨解囊、馈赠物品,而不考虑别人的偿付能力。<sup>②</sup>

背后的原因是什么?一些早期碑刻指出,秘术不能用钱买来,只能在正确的仪式之后授予合适的人。<sup>③</sup>但据我所知,早期的碑刻从来没有规定说修道者应当采用另一套经济行为方式。后来,的确也出现了修道者应当遵循的道德戒律和禁忌,就像《云笈七签》<sup>④</sup>中收录的,但我们无法确认这源自更早的材料。天师道教团制定了早期的道德准则(例如 180 律<sup>⑤</sup>),但我们也无法判定认为,这与更早时候修道者所守的准则等同,也不能将它们算入普遍的“道教”戒律中。有一个迷人的故事讲述了东汉时期的一位方士。他出生在一个富有的家庭,在他父亲去世之后,他散尽家中钱财,认为如《老子》所说“多藏必厚亡”(现有文本第四十四章),他还说“盈满之咎道家所忌”。<sup>⑥</sup>但是我们还是不能据此断定说,上述主人公的行为是受到了《道德经》的影响。

① 例如 SW, 369 - 377; 以及 Kleeman, “Licentious Cults and Bloody Victuals.”

② 这样的例子有很多,《列仙传》中的包括有方回和昌容;《神仙传》中这样的例子包括壶公、董奉、彭祖、孙登、李阿、李意期、李仲甫、焦先、阴长生和尹轨;以及肥致碑(后文将进行讨论)。

③ 例如, Schipper, “The Inner World of the Lao-tzu chung-ching,” 117; 《太上老君中经》(DZ 1168) 2:15b, 2:20b; 等等。

④ 例如第 33 卷,收入了孙思邈的《摄养枕中方》。

⑤ 参见 DZ 786, 2a - 12b; Schipper 和 Verellen 编著, *The Taoist Canon*, 131; 以及 Hendrischke 和 Penny, “The 180 Precepts.”

⑥ 《后汉书》82A:2720 - 2721 中占卜者折像的传记

但是，葛洪《抱朴子内篇》中保留了一段现已失传的纬书文本《玉铃经》，它直截了当地支持我们读到的这类行为，明确将其归到修道者身上，并清晰地叙述了不同的行为，这些行为不仅是伦理上的，同时也是超自然的、神学层面的。<sup>①</sup>

或问曰：“为道者当先立功德，审然否？”

抱朴子答曰：“有之。按玉铃经<sup>②</sup>中篇云，立功为上，除过次之。为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。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。行恶事大者，司命夺纪，小过夺算，随所犯轻重，故所夺有多少也。凡人之受命得寿，自有本数，数本多者，则纪算难尽而迟死，若所禀本少，而所犯者多，则纪算速尽而早死。又云，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。……又云，积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。吾更疑彭祖之辈，善功未足，故不能升天耳。”<sup>③</sup>

或许是这一类经文，以及一些现在已经亡佚了的文本，成为了促使

① 《列仙传》中吕尚的传记(第12条)也提到了这个文本。在这段传记中，据说修道者死后下葬前，棺材中发现了经文——也就是说，经文神奇地替代了尸体，给他留下了足够长的时间离开。参见 DZ 294, 1:6a-b; and Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 71-74.

② 据上文引《列仙传》，玉铃经有六篇。所以很可能到葛洪时代，这份经文发生了遗失或者被重新编排。

③ NP 3:53-354，我添加了着重号。还需要考虑的是《赤松子中诫经》(DZ 185, 5:282ff.) Kohn (*Monastic Life in Medieval Daoism*, 203-205)认为这是公元3或4世纪的经文，现存为宋版；但是在 Schipper 和 Verellen 编辑的 *The Taoist Canon* (319)中，他们将其视作宋人写作的经文，模仿、或者受到了古代同名经文《赤松子经》的启发，葛洪就曾引用过这段经文(NP, 6:125-126)。不论 DZ 185 的成书日期，《抱朴子内篇》(以及《抱朴子》和《神仙传》其他篇章)中引述的各类经文都描述了这一神圣的奖惩体系，与其他早期文本中看到的类似；并且，葛洪还罗列出一大堆修道者应当遵循的和应当避免的，前者的数量远大于后者，处处表现出宗教的典型特征。在应当遵守的规则中，我们看到这样的话：“悯人之苦，周人之急，救人之穷”(NP 126)。

修道者与顾客之间形成另类经济关系的内在原因。同时,我们也可以很容易地看出另一个强有力的内在原因:通过这些行为,修道者得以脱离道德互惠或者说“报”的网络;也可以脱离与之伴生的义务、责任体系。与那些充分纳入体系之中的庙神、祖先不同,修道者和仙独立于这些体系之外,也就证明了自己的地位要优于看不见的庙神和祖先。<sup>①</sup>

## 赞助人

在实际生活中,修道者并不能完全脱离主顾关系的制约。《神仙传》中说:

灵寿光者……年七十余,乃得未英丸方,合而服之……建安元年(公元196年),已年二百二十岁,后死于江陵胡冈家。殡埋百余日,人见之在小黄,寄书与冈,冈得书,掘视之,棺中空无所有,钉亦不脱,唯故履存焉。<sup>②</sup>

这些叙事细节说明,对于仙术感兴趣的外人会赞助一些修道者,为他们提供物质支持、食物和其他物品,以及提供活动场所,可能是室内的,也可能是室外的。这是一个隐含的故事,也可以作为例子,说明晚些时候道教活动的一些特征——例如,上清派运动中,杨曦就作为徐氏家族的代表,在他们的赞助下活动。

灵寿光和他赞助人胡冈的例子并不是独一无二的。例如,在王远的传记中,一名叫做陈耽的赞助人就为他建造了“道室”,一天两次供奉他(旦夕事之)<sup>③</sup>;并且他只是求取修道者的护佑,而不求取道术(但乞福,未言学道也),于是获得了身体健康、牲畜粮食兴旺的祝福(这个细节让人想起《庄子》中描述的神人)。和胡冈一样,他也组织了王远的葬礼,心里

① 关于这个问题的讨论,参见第二章和第三章。

② TL, 232-233.

③ 据 TPYL。TPGJ 中对应的段落为“旦夕朝拜之”。

却明白王远已经成仙了。文本还说明,有些赞助人自己也注定要成仙。“远卒后百余日,耽亦卒。或谓耽得远之道化去;或曰,知耽将终,故委之而去也。”<sup>①</sup>我们所研究的社会常常会将一个人表面的死亡说成是成仙,所以类似这样的事例在当时一定引起了很多讨论。这段故事也暗示了另一方面——除了受到“护佑”,赞助人可能可以从赞助修道者中获益:不论是实际的道术还是单纯的声名,他们都能从修道者的光环中获益。

相当多的仙传中,我们都能看到相同的模式。有时候,赞助人是统治者,更常见的则是当地的官员。他们承担着赞助修道者的角色,为他们提供住所、举办葬礼、提供别的物品和服务。<sup>②</sup>

在碑文中我们同样可以看到这样的叙事模式。成于公元 169 年、1991 年出土于洛阳一座墓葬前室的石碑(肥致碑)<sup>③</sup>,先是描述了修道者肥君的事迹,接着,碑文开始描述他的赞助人许幼,碑文这么说:“功臣五大夫洛阳东乡许幼仙,师事肥君,恭敬烝烝,解止幼舍,幼从君得度世而去。”<sup>④</sup>之后,碑文说明是许幼的儿子许建立了这块碑,文中所说的“度世”究竟是说许幼成了仙,还是仅仅长寿,我们并不清楚——这没什么奇怪的,因为我们已经习惯与看到赞助人和修道者相比,他所处的状况会有些许的模棱两可,观点会有差异。明确的是,我们在这里看到了墓碑上所呈现的赞助人—修道者关系,这是考古发现,而且是现存的仙传文本或者历史文献所述,这也就说明这样的赞助人—修道者关系是社会生活中的一部分,至少在官僚阶层中如此,而不是仙传文本的创作。

① TL, 260.

② 在成武丁(TL, 360-363)、介象(TL, 189-192)、董奉(TL, 141-145)、孙登(TL, 336)、蓟子训(TL, 169-171)、李根(TL, 218-220)、陈安世(TL, 137-138)的传记中都存在有这样的模式。这些官员有些也出现在其他史传中,有些则没有。

③ 我将在第八章中继续讨论这个问题。

④ 我的翻译来自拓片,以及 Little, ed., with Eichman, *Taoism and the Arts of China*, 150-151; Schipper, “Une stèle taoïste des Han orientaux récemment découverte,” 246-247; 以及 Wang Yucheng, “Dong Han dao jiao di yi keshi Fei Zhi bei yanjiu,” 15-16. 等人的文本。从 Raz, “Creation of Tradition,” 54-57. 的翻译中我也很是受益。

这样的碑文，一方面构成了现存仙传的一个重要来源，另一方面，也和仙传一样是集体记忆的果实。这些叙事令人震惊的是：赞助人常常和修道者一起被人记忆，在集体记忆中留存，构成了赞助者某种形式的不死，而与他们是否真的成仙无关。

关于修道者—外行人之间关系的描述并不仅限于仙传。即便在极为反对这类行为的文本中也有所记载，这进一步说明这种关系并不仅仅是仙传的想象，也是在社会生活中实际发生的。我们在第五章中详尽地介绍了古强的故事，葛洪认为他谎称自己极为长寿，最后是死在了寿春黄整家中。黄整“疑其化去，一年许，试凿其棺视之，其尸宛在矣。”<sup>①</sup>很显然，黄整听说一些修道者在赞助人的帮助下完成“尸解”的故事，他也希望能够成为空棺材的发现者，从而将自己的名字与成功的、受人仰慕的仙联系在一起。当他看到古强的尸体——真正的尸骨而不是幻象——出现在棺材中时，一定失望透了。

更一般地，关于贵族（可能还有一些统治者，虽然这方面的证据比较零散）“侍奉”并向修道者赠送礼物、供品的记载可以追溯到《史记》。司马迁抱怨说，那些谎称自己长寿的人因为追捧者的馈赠而变得富裕。<sup>②</sup>类似地，葛洪也抱怨过他所看到的现象。虽然他认为某些可疑的修道者不过是江湖骗子，但他们的行为事实上与仙传中认为的成功的“仙”没有什么区别——这更说明，他所描述的行为是社会生活中实际发生的，而不仅仅是文学上的幻想。这段文本对此进行了详细的讨论：

后世顽浅，趣得一人，自誉之子，云我有秘书，便守事之。而庸人小儿，多有外托有道之名，名过其实，由于夸诳，内抱贪浊，惟利是图，有所请为，辄强喑鸣，俛仰抑扬。若所知宝秘乃深而不可得之状。其有所请，从其所求，俛仰含笑，或许以顷后，故使不觉者，欲罢

① NP 20:348. 关于黄整我没有找到更多的信息。

② 《史记》28:1385—1386，这段文字讲述的是李少君，第四章中对此进行了详尽的讨论。

而不能，自谓事之未勤，而礼币之尚轻也。于是笃信之心，尤加恭肃，赂以殊玩，为之执奴仆之役，不辞负重涉远，不避经险履危，欲以积劳自效，服苦求哀，庶有异闻。而虚引岁月，空委二亲之供养，捐妻子而不恤，戴霜蹈冰，连年随之，而妨资弃力，卒无所成……

余目见此辈不少，可以有十余人。或自号高名，久居于世，世谓之已三四百岁，但易名字，诈称圣人，托于人间，而多有承事之者……

世人多逐空声，鲜能校实。闻甲乙多弟子，至以百许，必当有异，便载驰竞逐，赴为相聚守之徒……虚名之道士，既善为诳诈，以欺学者；又多护短匿愚，耻于不知，阳若以博涉已足，终不肯行求请问于胜己者……又不但拱默而已，乃复憎忌于实有道者而谤毁之，恐彼声名之过己也。<sup>①</sup>

这段文字生动地描绘了作者看到的常见的社会现象，甚至描绘了向修道者赠送礼物、提供服务的那些人的动机和心理。同时，它也细致地描述了声名形成的社会加工过程。我们再一次看到了修道者方法神秘性所扮演的关键角色：神秘性能够激发人们的好奇心、维持他们的信仰，也就使得结果能够被不断推迟。同时，我们还看到修道者给自己冠以头衔，号称自己活了几百年。最后一段中，我们还能看到修道者之间的竞争，他们相对其他修道者声名的上升和下降，会成就或者毁了他们的事业。

在另一段文本中，葛洪讲述了自己所知道的朋友嵇含和夸夸其谈的修道者古强之间的故事，葛洪告诉我们，嵇含当时有 80 岁左右，并服食养生、修习房中术。

尚聪明不大羸老，时人便谓之为仙人，或谓之千载翁者。……似若所知实远，而未皆吐尽者。于是好事者，因以听声而响集，望形

<sup>①</sup> NP 14:256 - 258.



而影附，云萃雾合，竞称叹之，馈饷相属，常余金钱。<sup>①</sup>

这类赞助人—修道者关系的描述并非仅限于《神仙传》《抱朴子》《肥致碑》。《后汉书》的“方术列传”中<sup>②</sup>，我们看到一个富人寻找善于占卜的隐居修道者散发他的财富。《世说新语》中，我们看到一位外行人习惯性地赞助隐士。<sup>③</sup>《列仙传》中则有故事说，一位赞助人从“常住”在他家的神仙那里学习仙术。<sup>④</sup>《神仙传》也提到有修道者旅行时就住在赞助人家中。有两个例子中，修道者离去前为主人家提供了有价值的服务，一个是给出了救命的预言，另一个则治愈了户主的疾病。<sup>⑤</sup>

官员个人和他们的家庭并不是供奉修道者的唯一群体。大量的人，或者说整个“平民”都会“事”修道者，甚至好几代人都这样。<sup>⑥</sup> 根据这些文本所提供的细节，这些“服务”不仅包括食物，还有住处和其他物质上的馈赠——有时候是修道者远离当地社区时，有时候是修道者离去之后；通常，人们会为修道者建造祠庙供奉他们。

从这些叙事中，我们能看出什么？据我所知，没有现存的经文来规定赞助人与修道者之间的这类责任关系，我们也没有针对赞助者的特定

① Ibid., 20:347. 这段文字在第五章已经讨论过了。接下去一段中，葛洪讲述了蔡诞从山中回家后的故事。这一段我们也在第五章中讨论过，不过，我想从另一个角度重新解说一番。按葛洪的说法，蔡诞的山居生活只是一场灾难，因为他不懂仙术，只会念诵一些无用的经文。但是蔡诞却跟家人说他已经成仙了，只是因为小错，暂时被贬回地上。重点是这一句：“初诞还云，从昆仑来，诸亲故竞共问之。”(NP 20:349)。当时的社会风气就是如此，很多人会认真地对待这类自我叙事，充满兴趣、热情地做出回应——正如我们在其他不限于家庭的例子中看到的——提供礼物和服务。第三个更为简略的事例则是一名号称自己是帛和的修道者，我们看到：“有一人于河北自称为帛和，于是远近竞往奉事之，大得致遗至当。”(NP 20:350)。

② 《后汉书》82B:2730。

③ Mather, Shih-shuo Hsin-yü, 338.

④ 第 50 条, DZ 294 2:5b-6a; Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, 154-155.

⑤ 前者是尹轨，后者是葛玄；另外可以比较左慈的传记，据说他路过另一位修道者家的时候，一开始并没有得到接待。

⑥ 例子有《神仙传》中的陈长、王烈、李常在、吕恭和张陵等；《列仙传》中，有桂父（第 31 条）；可与师门（第 14 条）的故事比较。由于我们没有这些“平民”创作的作品，所以，我们最好将这些描述看成修道者社会、叙事环境中，非知识分子群体参与的零散证据。

的学术称谓，譬如佛教中的“居士”<sup>①</sup>；也没有理论说明他们的义务和收益。但是从这类叙述的反复提及可以看出，虽然这样的行为没有得到解释，但我们可以推测，这类行为在二、三、四世纪早期非常常见——甚至更多，所以那个时代的读者并不需要什么特别的解释。

## 祠庙和供奉

仙传常常会有以下三种结局：人们看到修道者飞举空中；修道者离开，说自己要去山中；或者，人们看到修道者去往某些地方，并通常是在修道者尸解之后。但是，社群与修道者的关系并不会随着修道者的离开而中断。社群常常会建立起祠和庙<sup>②</sup>来纪念修道者，并为已经成了仙的修道者提供供品。可以看出，在很大程度上，一整套活动就是赞助人—修道者关系的延伸。后者是修道者在社群中或者靠近社群生活时发生的。从社群的角度来说，建立祠庙提供了一种能够获得远去的仙的精神力量的地方、能够为修道者提供饮食并请求帮助的地方；而从内在的角度来看，描述修道方法的文本认为，仙是不需要祠庙和供品的，（据我所知）他们也不要求祠庙和供品，这与常见的庙神的行为很不一样。换句话说，社群为仙建立祠庙进行供奉，实际上将他们与庙神的角色混同了起来；而修道者和仙则表示（或者说，据说）对这样的待遇不感兴趣，也就是拒绝这样的同化，坚持自己作为一种独特的、更高级的存在。他们在离去之后不依赖供奉（就好像他们在这个世界生活也不需要普通的食物一样）。不论哪种情况，祠庙都是让修道者记忆保持鲜活、得到传颂、进

① 《神仙传》中仅有一处使用了“居士”这个词语，这段文字较晚才出现。据我所知，“居士”是由佛教作者发明的，这段后入的文字说明在它那个时代，“居士”已经成为了赞助人的标准称谓。

② 这两个字都用来指代当时用于纪念神和仙、进行仪式活动的建筑物；至今，我认为这两个词在这段时间内是可以互换的，如果说它们有什么区别的话，那可能只是规模的差异，庙可能更大些、更加精美些。

行竞争的场所。此外,人们树立的石碑则保留了他们的故事,记录(或者宣告)他们所达到的灵性层面的高度。我在别处提到过,这些碑文构成了现存仙传文本的重要来源,就好像佛教经文也被证明是现存仙传的重要基础。<sup>①</sup>

很多修道者,就像僧侣一样,他们不同于大多数人是因为他们是自由的,并不受到家庭关系、官员义务的限制而不得不待在某个地方。而当地的社群则试图与某位修道者建立起联系,不论是修道者尚在他们身边,还是修道者早已仙去。建立祠庙、树立碑刻,社群就是这样尝试维持修道者与所在地区关系,控制接触修道者灵性力量的可能,通过与修道者的关联提高自己地位,并改变他们进入集体记忆的方式。

现存文献提到为仙建造祠庙所选择的地点时,常常说它们位于山顶或山脚,还有一些则坐落在山洞洞口。大多数祠庙都没有建立在社群中,但也并不算太远。据说受到人们爱戴的安期生,在琅琊海边有祠庙“十数处”。而琴高则指导他的追随者带着供品在河岸边等他。<sup>②</sup>所有这些位置共同的特点就是位置(阈限):仙祠似乎总是位于偏远地区。与山的重大相关并不令人惊讶,因为仙本身就位于这些地区。安期生的祠庙出现在海边也不太值得吃惊,因为据说修道者就是从东海岸出发去往蓬莱的。不过也有特例,有少部分的祠庙由统治者直接建立在宫中,也有那么一两个祠庙建造在城市中。<sup>③</sup>

关于仙祠的叙述常常会描述说祠庙所在地出现了异象,说明在那里,他们所祭祀的对象以精神存在的形式活跃出现。据说,在历阳彭祖仙室祭祀祈雨,效果很是灵验。人们在附近的土壤上能够看到老虎的足

① Shinohara, “Two Sources of Chinese Buddhist Biographies”; 关于经文作为仙传和其他传播文本来源的讨论,参见 TL, 106–108 和 SW, 187–198。

② 分别见《列仙传》第 30 条和第 26 条。

③ 建立的宫中的祠庙有钩弋夫人的、萧史的以及弄玉的,记载见《列仙传》。《列仙传》还说,曲周的很多人供奉瞽父。Gil Raz (“Creation of Tradition,” 57, 77)认为,肥致碑的基座带有杯状的孔是为了进行供奉,最开始建立在负责祭祀的徐氏家族。

迹，暗示着上古仙人的到来和他所具备的权威。而为萧史和弄玉所建的风女祠那儿，则时常传来箫声，说明有看不见的客人前来造访。相似地，蜀地邛子祠庙中，则“常有鼓吹传呼声”。<sup>①</sup> 有时候，仙传说离去的仙会不时回来看看自己的祠庙。<sup>②</sup>

正如上文所提到的，为仙所建立的祠庙是家族、社群对离去的修道者集体记忆汇集和保存的场所。碑刻长久地保存、散播着某些地区（有时候是中央）权威版本的修道者故事。当然，祠庙也是人们虔诚祷告的地方。徐氏家族的石碑描述了肥致“仙人”的业绩，它的基座上有三个孔，很显然，这是为了供奉、或者点燃油灯使用的。碑文描述了家族周期性祭祀离去的仙，并向他祈求。<sup>③</sup> 另一份碑文则一度树立在传说中远古仙人王子乔的祠庙中，它列出了诸多常在祠庙中举行的活动，包括音乐表演、供奉、祈求好运、冥想、朝圣等等。<sup>④</sup> 后世的《真诰》、《水经注》等文献则说明，有些东汉时期、中古时期的祠庙能够历经数百年之久。有时候，虔诚者甚至会和仙一样长寿。<sup>⑤</sup>

## 结论

我们可以得出以下结论：

- 从正常的社会角色和义务中退出，并不意味着修道者生活在真空中。至少那些有记录的修道者并不是简单地销声匿迹。事实上，

① 这些例子均采自《列仙传》。

② 例如，《列仙传》第 52 条的谷春。《神仙传》中也有一些这样的例子。

③ Raz, “Creation of Tradition,” 56. 我将在第 8 条进一步讨论这些碑文。

④ Holzman, *Immortals, Festivals, and Poetry in Medieval China* 翻译、讨论了这段碑文；另外可参见 Raz, “Creation of Tradition,” 99–101；以及 Bujard 杰出的历时性研究“Le culte de Wangzi Qiao ou la longue carrière d’un immortel”。

⑤ 《列仙传》中，提到了啸父、仇生、彭祖、马丹、平常生、葛由、琴高、寇先、王子乔、安期先生、萧史、弄玉、稷丘君、崔文子、钩弋夫人、园客、昌容、谷春、子英、服闾、子主、负局先生、黄阮丘以及邛子的祠庙和后人的供奉。《神仙传》中东陵圣母、茅盈、文成将军也是如此。志怪和地理学文本中也有这样的例子。

他们处在密切的社会关注中,并且在公开场合行事。他们的语言、风格、外表和行为吸引了大量的关注,并可以引起旁观者的积极回应。至少有那么一些修道者,他们会试图让自己的角色获得最大的效应,吸引大批的追随者和旁观者。人们会期待修道者按某些标准方法行事,成为修道者也就是承担一种确定的社会角色,相应地,也就得遵守对应的前提、期待和惯例。

- 修道者所处的环境中,获得认可、赞助需要经过激烈的竞争;声名是决定性的,所以控制自己的声名是最主要的问题,至少对于那些渴望成为“成功”的社会规定角色的修道者来说是这样的,而表现得不在乎成功与否则是最重要的成功方法之一。
- 人们从修道者那里寻求特定的帮助,尤其是治疗和预测,有时候还会寻求其他多种多样的帮助。从非修道者的视角来看,治疗、预测和提供其他帮助的能力无疑是修道者最重要的特征。他们的顾客来自社会各个阶层,上至统治者,下至地方官员,乃至平民——虽然这方面的证据还不够确凿。
- 顾客们会希望偿还修道者提供的服务,但是修道者常常拒绝钱款,或者将钱款分散给贫穷的人。他们这么做,或许是因为经文说,上天会奖赏这样的善行(也会惩罚罪过)。散发他们所得的报酬,也可以将他们从交换、义务的网络中解脱出来,这样的网络不仅存在于活着的人中间、存在于群体(和社群)之间,还存在于神灵、家族和祖先之间。

从整个社会的视角来看:

- 外在人在获知这类修道者出现(或听闻远方有这样的修道者)后,会热切地寻求接近他们、传播他们的成就,并且在真的接触到修道者之后赠予他们礼物。
- 馈赠通常包括日常提供物资等等;如果赞助人足够富裕,赢得了

接待权,那么他们甚至会在家中为修道者建造专门的住所。

- 有些外人会寻求学习一些方术,而很多外人则满足于修道者出现、修道者修炼所带来的“庇佑”,毫无疑问,他们乐意用物质资源来获取社会地位的提升和文化资本的累积。
- 修道者仙去后,与他们接触的模式会延续下去,主要发生在祠庙中。祠庙可以延续、固化当地社群对于修道者及其成就的集体记忆。祭祀、同时祈求帮助,是绝大多数人与离去的仙产生关联的首要方式(以及交谈和故事交换)。

另一个明显的事实是:不管人们是否清楚,修道者极为依赖赞助人和顾客的支持,同时不那么直接,但也很明显地需要广大人群的支持,他们地位的提升正有赖于此。他们在人群面前进行戏剧性地表演,由此获得他们角色建立所必需的成功。这是他们服务的人群,也是他们通过对比建立自身角色的人群。修道者与人群的关系既是互利的,也是互相依赖的。Peter Brown 描述的上古欧洲圣人也同样适用于中古时期的中国:“我们需要看到力量得以产生的这种方式……威力离不开人群。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity,” 94.

## 第七章 修道者、他们的家庭和皇权

传统观点认为,修道者离开社会修习秘术,但我们看到,他们与地方社群之间的关系远比这个复杂。他们以一类圣人的角色在社会中发挥功能,部分是通过退出正常社会互动模式、改用修仙者角色对应的行为来完成的。这些行为涉及到修道者与他人之间的大量互动。现在,我们将目光投向修道者与他们的家庭以及帝王统治代表人物之间的社会关系。

### 修道者和他们的家庭

父系氏族,以及维系他们的礼仪——祖先崇拜,其存在取决于不间断的男性后代、取决于后代的祭祀,同时也取决于前人的不断消亡。大量成功的修道者将可以从所有这三个方面消解社会:从继承链条中退出、打断氏族的延续、不再照看年长者。从汉初开始,不孝就成为了指责修道者的标准理由。例如,汉初陆贾(约公元前 228~前 140 年)就说:“乃苦身劳形,入深山,求神仙,弃二亲,捐骨肉,绝五谷,废诗书,背天地

之宝，求不死之道，非所以通世防非者也。”<sup>①</sup>

公元前2世纪中叶的《淮南子》就毫不避讳地说：

王乔、赤松去尘埃之间，离群愿之纷，吸阴阳之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，蹶虚轻举，乘云游雾<sup>②</sup>，可谓养性矣，而未可谓孝子也。<sup>③</sup>

即使是《太平经》，这部花了不少笔墨鼓吹修仙、描述修仙方法的经文，也有一段文本列出了三等“学道”之人：上等学道之人辅佐君王，爱护活物、积累功德（通过为他人做好事），从而能够长生；中等人则希望能够拯救自己的家族；而下等人只顾及自己。<sup>④</sup>

葛洪很清楚这类文本，在《内篇》中，他用对话形式直接回答了这些问题：

或曰，审其神仙可以学政，翻然凌霄，背俗弃世，烝尝之礼，莫之修奉，先鬼有知<sup>⑤</sup>，其不饿乎？<sup>⑥</sup>

这是最为严肃的挑战，葛洪的回应颇类佛教僧侣对于同一诘难的回应，即，认为修道者宗教目的的达成并非不孝，而是孝的更高形式。

盖闻身体不伤，谓之终孝，况得仙道，长生久视，天地相毕，过于

①《新语》，10—11；我的翻译参考了（但稍不同于）余英时“Life and Immortality in the Mind of Han China,” 93。据说《新语》被呈递给汉高帝，即汉代的第一个皇帝（公元前202—前195年在位）；参见 Loewe, “Hsin yü”。

②这些句子概述了王乔和赤松子的修道情况，是描述修道的标准方法。王乔和赤松子是古代最为著名的仙。

③《淮南子》（《诸子集成》版），20：353—354。这段文字和下文将要讨论的《太平经》一样，再一次提醒我们如果将这些内容统归为“道教”，将导致多大的误解。

④“上士学道，辅佐帝王好生之德也。中士学道，欲度其家。下士学道，脱其躯。”《太平经合校》，724，王明根据 TPYL 659 复原。这份经文的其他地方（例如，685—686），甚至鼓励个人修仙而非改变社会的段落中，多次强调孝。参见 Hendrichske, The Scripture on Great Peace, 351。

⑤从此处和下文葛洪的回应来看，这句话的意思可能并不是假设，而是肯定说，先鬼是有知觉的。

⑥ NP 51.



受全归完，不亦远乎？果能登虚蹑景，云举霓盖，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。先鬼有知，将蒙我荣，或可以翼亮五帝，或可以监御百灵，位可以不求而自致，膳可以咀茹华琼，势可以总摄罗酆<sup>①</sup>，威可以叱咤梁成<sup>②</sup>，……亦无饿之者。<sup>③</sup>

这段文字隐含着古人这样的观念：功德、罪过、福气，不仅仅是个人的，还是整个家族共有的；也不仅仅是活人的，还是逝者的。<sup>④</sup> 所以，虽然短期从家庭的视角看，一位成员不承担尽孝的责任（不照顾年长的父母，也不生育后代来延续家族），而去深山修炼，代价是巨大的；但是，他成仙的收益会遍布整个家族的所有成员，甚至是逝去的人，死者的两大关键要素——食物和官职——都会得到极大的改善。这样的观点令人震惊，据我所知，现代学者还没有将上清之前的修仙活动与帮助家族前人联系起来；<sup>⑤</sup>但在这里，葛洪相当明确地宣称：仙可以将自己的功德转移给祖先，并不需要什么特别的机制或者阐释（与佛教中福报的转移不同，佛教需要克服因果报应以个人为基础所造成的表面上的障碍）。另一个世界中，收益的情况与我们所在的这个世界也没什么差别——获得官职后所有亲人都会受益，不管是天职还是人间的官职。

类似地，《神仙传》茅盈的传记中，出现了修仙与不孝之间的争辩。这次参与争辩的还有修道者仍然在世的父母。而在《神仙传》成书四十

① 酆都的另一个名字。在 4 世纪早期，这是凡人死去后标准的目的地之一。

② 这是项梁成，据一些文本称，他是冥界的高官。参见 Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety*, 43–45, 我的翻译参考了 NP 66 注 147 中王明的标注。

③ NP 51–52. 关于这段文字的技术性术语注解参见 TL, 88–89. 关于佛教对这个问题的解释——即，僧侣生活并非是不孝，而是孝的更高成就，因为成功的僧人能够帮助自己的父母（以及所有活着的生物）——参见 Wright, *Studies in Chinese Buddhism*, 69–72. 比较 Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, 65.

④ 关于这个问题的最新讨论，参见 Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, 10–50.

⑤ 以及，不仅仅是家中的逝者：我们在第六章中看到，有些修道者据说还能帮助顾客复活新近死去的亲人。

余年后，茅盈和他的两个兄弟成为了上清派的关键人物。出于讨论需要，我选出了以下段落：

茅君……学道于齐，二十年道成归家。父母见之大怒曰：“汝不孝，不亲供养，寻求妖妄，流走四方。”欲笞之，茅君长跪谢曰：“某受命上天，当应得道，事不两遂，违远供养，虽日多无益，今乃能使家门平安，（父母寿考。）其道已成，不可鞭辱，恐非小故。”父怒不已，操杖向之。适欲举杖，杖即摧成数十段……父乃止。茅君曰：“向所言正虑如此，邂逅中伤人耳。”父曰：“汝言得道。能起死人否？”茅君曰：“死人罪重恶积，不可得生。横伤短折，即可起耳。”父使为之有验。<sup>①</sup>

后来，茅盈在众人的送别中升天而去，同时，人们还为他建造了很多祠庙，感激茅盈治疗、预测的人们为他和他的家人供奉。就这样，他实现了自己大胆的宣传“使家门平安，父母寿考”。

不过，很显然，短期内，修仙与尽孝之间的矛盾让修道者故事中的作者犯难，仙传似乎在尽力解决这个问题。更明确地说，他们呈现出修道与家庭生活之间张力的各个方面。葛洪个人对这种张力评论说：“或得要道之诀，或值不群之师，而犹恨恨于老妻弱子，眷眷于狐兔之丘，……知长生之可得而不能修，……何者？爱习之情卒难遣，而绝俗之志未易果也。”<sup>②</sup>那么，仙传是如何呈现并探讨这一张力的呢？

一个极端是为数极少的修道者宣称根本就不用生育子女。《神仙传》中，这样的例子包括李意期、王远和王遥。而另一个极端则是阴长生这样的人，阴长生从师父那里获得了一份非常重要的炼金术经文《太清神丹经》，葛洪极为推崇这卷经文。但是阴长生按照经文所说炼成丹药之后，“服半剂，不尽，即升天。……周行天下，与妻子相随，一门皆寿而

① TL, 326 - 328.

② NP 2:18 - 19.

不老。”<sup>①</sup>不过故事结尾没有说明他的家人是不是也成了仙。同样情况的还有唐公房（见于碑刻）和刘安（若干文献中都有他的故事，包括葛洪的《神仙传》），据说他们和自己的家人分享了神丹，于是一起成了仙。在刘安的故事中，就连他的鸡和狗都因为吃到了些微的神丹而升仙。<sup>②</sup>

在这两极之间，存在着更加复杂的家庭、修道需求之间的权衡。每一种情况都是随机应变的，难以进行统一的分类。

在葛洪的《神仙传》和《后汉书·方术列传》中，以驱使恶魔而不以修仙著称（据说他的师父“老翁”最终认为他不适于成仙）的费长房试图修道，却又担心家人的反应。于是老翁教给他模拟“尸解”的方法，这样他的家人就会认为他死了。<sup>③</sup>很明显，这说明费长房宁可希望家人认为他死了，也不希望家人知道他修道去了。费长房的故事同时还揭示出“尸解”令人意外的、震惊的一面：如果亲属认为修道者已经死了，那么他就可以不必再面对家人对于他们离家的强烈反对了。

而孔元方，据说是周期性地进行修炼，他有家人，然而他将他们和修行之地隔绝开来。“又凿水边岸，作一窟室，……元方入其中断谷，或一月两月，乃复还，家人亦不得往来。”<sup>④</sup>而王远的徒弟蔡经，则在离家之后回来过两次，一次是十年之后，另一次则是几十年之后，并让自己的家人和王远一起见面。<sup>⑤</sup>而“太山老父”则据说在离去之后“十年五年时还乡里，三百余年乃不复还也”，说明他最终升仙而去。<sup>⑥</sup>相当多的修道者在完成修仙之后，回到家中与家人作最后的告别，然后去到山中或升到天上。例如，《神仙传》中的鲁女生：

女生道成，一旦与亲知故人别，云入华山中去。后五十年，先相

① TL, 275.

② 这些例子和相关文献来源都将在第八章进行进一步的讨论。

③ TL, 161 - 168.

④ Ibid., 314 - 315. 葛洪《神仙传》中描述的其他遵循周期性修道的修道者还有孔安国和彭祖。

⑤ Ibid., 259 - 270.

⑥ Ibid., 337 - 338.

识者逢女生于华山庙前，颜色更少，乘白鹿，从玉女三十人，并令谢其乡里亲故人，甚分明也。<sup>①</sup>

而另外一些修道者则据说在家中完成了全部修炼才离开，例如东郭延，他“在乡里四百岁不老。……一旦，有数十人乘虎豹之来迎之，……云‘诣昆仑台’”，也就是传说中神仙居住的地方。<sup>②</sup>

有些仙传生动地描述了修道者全心修行、抛弃配偶和子女所需要付出的礼仪上的和情感上的代价。据说王遥“有妻无子”，在一个雨夜，有仙人来邀请王遥去到山中，于是有了这么一段揪心的情景：

遥还家百日，天复雨，遥夜忽大治装。遥先有葛单衣及葛布巾，已五十余年未尝着，此夜皆取着之。其妻即问曰：“欲舍我去乎？”遥曰：“暂行耳。”妻曰：“当将钱去不？”遥曰：“独去耳。”妻即泣涕曰：“为且复少留。”遥曰：“如是还耳。”因自担簋而去之，遂不复还。<sup>③</sup>

李常在有两个儿子和一个女儿，在等待孩子们都成家之后，他才开始修行，离开家住进山里。董奉有一个女儿，没有儿子，他最后虽然离开妻女飞举升天，但他为她们留下了一大片杏林，这是他长年行医获得的，可以维持她们生活所需。<sup>④</sup>

有两则仙传进一步呈现了自我修炼和家庭生活之间的情感、道德张力，一个故事是皇初平的，见于葛洪《神仙传》和他所尊崇的《灵宝五符经》：

皇初平，……年十五家使牧羊。有道士见其良谨，使将至金华山石室中，四十余年不复念家。其兄初起索之不得见，后在市有道

① Ibid. , 323 - 324.

② Ibid. , 300 - 301. 类似的还有葛越，据说他“年二百八十岁，一旦与亲故别，乘龙而去，遂不复还矣。”(ibid, 303)。

③ Ibid. , 342 - 343. 簋中装有王遥师父曾经吹过的乐器。

④ 分别参见 Ibid. , 316 - 317 和 141 - 145.

士善卜，乃就占之，道士曰：“金华山中有牧羊儿。是卿弟非邪？”初起即随道士，寻见兄弟，悲喜，问羊何在，初平曰：“近在山东。”初起往视，了不见羊，但见白石无数，还曰：“无羊。”初平曰：“羊在耳，但兄自不见。”初平便乃俱往看之。乃叱曰：“羊起！”于是白石皆变为羊，数万头。

初起曰：“弟独得神通如此，吾可学否？”初平曰：“唯好道，便得耳。”初起便弃妻子，留就初平。共服松脂茯苓<sup>①</sup>，至五千日，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，临去以方授南伯达，易姓为赤初平，改字为赤松子。初起改字为鲁班。<sup>②</sup>其后传服此药而得仙者，数十人焉。<sup>③</sup>

兄弟俩更换了姓名，食用松脂和茯苓的混合物，这完全符合经文中所描述的流程，据说这样可以：“辟兵陆沈，出窈入冥。”<sup>④</sup>令人震惊的是，皇氏兄弟由于长寿，要比自己家人活得更长，于是他们将仙术传授给了原本不为人知的南伯达。文中说，皇初平全身心地投入到修行中，甚至过去了四十年都不想念自己的家人。而皇初起仍然在家中生活，直至最后找到初平，才开始修仙，抛弃了自己的妻子和儿子。或许最令人震惊的是，兄弟俩更改了自己的姓氏：没有什么比这更有力地表达修道者的立场了，他们彻底脱离了家族传承和祖先崇拜。

姓名的更改值得进一步的讨论。首先，他们选择了两位人们熟知的

① 这是修道者另类饮食中的标准食品。

② 关于南伯达，我没有更多信息。鲁班是一位技艺极为高超的木匠，在战国时期的若干文本中都有所提及。赤松子则出现在《战国策》和《楚辞》中，《列仙传》中也有他的传记（见 Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, 35-42），据说他和神农同时。经文和葛洪的《神仙传》都没有提到他先前的身份是皇初平。

③ TL, 309-311. DZ 388, 2:14a6-7 对应的最后一行“数十”为“数千”。《神仙传》和经文中文本基本是一致的。我在此添加了着重号以突出分析相关的段落。

④ DZ 388, 2:13a7-8.

古人的姓氏,这可以从两方面进行解读。如果我们认为故事暗示皇氏兄弟在时间上领先(赤)鲁班和赤松子,那么,我们将认为这是对两位人物来源的重写,将其与当时读者熟悉的古代文本中的传说联系起来,从而揭示他们的真实身份——从文学角度来说,对于旧的、广泛传播的理解方式的一种神秘主义的重写或修正。在神秘主义的以及后世的道教文本中,这样的修辞策略经常出现,新事物和旧事物的关系总是可以建立起来。另外,如果我们假设认为,故事要说的是皇氏兄弟步这两位历史人物的后尘,那么,我们就会将他们视作这两位历史人物的替身,就好像是戴着面具的人。两种情况下,更名改姓很明显具备掩盖真实身份的作用。但是,他们是要向谁隐藏,又是为什么要隐藏?我们只能猜测是为了向鬼魂隐藏,它们掌管着人类的生与死,并且会在人们寿命将尽时将他们拘走。就和帝国人口普查官员一样,这些神灵被说成能够通过他们的踪迹和祖籍跟踪他们。同时,“尸解”法指导修道者离开家庭,潜到遥远的地方(尤其是山中,远离人们的定居地,因为在那里,神灵会执行有害的工作),并且在宣告自己死去后,更改自己的姓名,从而能够活得比预定的寿命更长。<sup>①</sup>

另一篇李常在的仙传则以另一种形式展现了家庭生活和修道之间的紧张,从中,我们可以看到 Victor Turner 所说的“社会戏剧”<sup>②</sup>是如何生动呈现的。

在家有二男一女,皆已嫁娶,乃去。去时从其弟子曾家孔家,各

① 进一步的讨论,参见 Cedzich, “Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death”; TL, 52–60; 以及 Campany, “Living off the Books.”

② “在我的田野工作中,我不再像流行的观点那样强调恰当、一致……我发现,社会系统或者说‘田野’其实是一套松散结合的流程,有某些特定的方面、某些持续的模式,但是它们又受到不同行为准则的控制,这些准则表达为风俗,通常在不同情境下是互相矛盾的。这样的情况,……我称之为‘社会戏剧分析’……”之后,Turner 引述了其他人对他著作的评论,说:“这些情境——争执、战斗、通过的仪式——本质上是戏剧性的,因为参与者不仅做事情,他们还试图向其他人展现他正在做的或者做了的,这些行为具有‘为观众表演’的特征。”(On the Edge of the Bush, 179).

请一小儿，年皆十七八。家亦不知常在欲何去，即遣送之。<sup>①</sup>常在以青竹杖度二儿，遣归置其家所卧之处。径还，勿与家人语。二子承教，以杖归家，家人了不见儿去。后乃各见死在床上，二家哀泣，殓埋之。

百余日，弟子从郾县<sup>②</sup>逢常在，将此二儿俱行，二儿与弟子泣语良久，各附书到。二家发棺视之，唯青竹杖耳，乃知非死。<sup>③</sup>

后三十余年，居地肺山。更娶妇。常在先妇儿乃往寻求之。未至十日，常在谓后妻曰：“吾儿欲来见寻，吾当去，可将金饼与之。”及至，求父所在，妇以金与之。儿曰：“父舍我去数十年，日夜思恋，闻父在此，故自远来覲省，不求财也。”乃止。三十日父不还，儿乃欺其母曰：“父不还，我去矣。”至外，藏于草间。

常在还语妇曰：“此儿诈言如是，当还。汝语之，汝长不复须我，我在法不复与汝相见。”乃去。少顷儿果来，母语之如此。儿自知不复见其父，乃泣涕而去。后七十余年，常在忽去。弟子见在虎寿山下居，复娶妻。有父子，世世见之如故，故号之曰“常在”。<sup>④</sup>

李常在似乎遵循着一种没有明说的术法，他需要周期性地遮盖旧的身

① 比较以下案例，可能代表了一类相似的修道方法和观念，东汉皇帝汉灵帝的几个孩子死在宫中之后，何皇后生下了一个儿子。这个孩子被委托给道士史子眇照顾；皇帝“不敢正名”。后来，孩子成为了史侯。参见《后汉书》10B:449；以及余英时“Life and Immortality in the Mind of Han China,” 117. 余英时(118)还指出，诗人谢灵运在出生后不久就被送到道士家养育，因为谢氏家族后代不多。谢灵运直到十五岁才回到自己家中。余英时引用了《诗品》作为文献来源；志怪《异苑》第7.33条保留了相同的传说(第5.10条则讲述了他父亲死于贪婪的地方神灵手中)。而余英时没有注意到的是，更改姓名和家庭，可能是人们认为能够保护孩子的方法，因为掌管寿命的鬼是按照名字、住址来追踪人们的。道士之所以在这种情况下能够照看孩子，或许是因为他们知道冥界管理系统的工作方式，能够告诉孩子家人如何逃脱灾难。

② 蜀地西面的一个地方，位于成都去往名山青城山的路上；整个故事就发生在这里。

③ 葛洪《内篇》第2页中有非常相似的情节，不过主人公不是李常在，而是李意期。

④ TL, 316-318.

份——包括居住地和家庭，并获得一个新的身份。从他所说的话“我在法不复与汝相见”来看，这种修道方法禁止修道者与他旧身份有关的亲属发生任何联系，可能这样的接触会导致索命的鬼神重新找到他。叙事中强调了他这种做法的情感代价。不论如何，这种方法似乎都能在修行的同时保留祖先的血脉。他生育了多个男孩，他们将会结婚生子；他有徒弟，但是他的徒弟并不是自己的孩子，所以他家庭的传承不会受到影响。

另一方面，我们也可以看到术法在家庭内部的传承（有的是父子相传，有的是隔了好几代传授）——这是另一种平衡家庭、修道之间张力的方法。葛洪自己就是这样的例子：他的曾祖父葛玄将《太清丹经》传授给了郑隐，而郑隐又将其传给了葛洪。另一个例子就是吕恭和卫叔卿。<sup>①</sup> 但是，仙术在家族内部传承时并不仅限于男性。《后汉书》中的李南也是葛洪家乡句容人（早期巫医和道教文献产生的中心地带），他的传记中说“南女亦晓家术”，也就是通过“风角”进行预测。有一天，一阵强风吹进了厨房，她就向婆婆请求回家辞别家人，因为这风是她将死的兆头。她解释说这是她“家世传术”。<sup>②</sup> 另一个女性得到家传的例子是《神仙传》中的伯山甫，他将药传给了外生女（可能还有制药的方子）。她活到两百多岁看起来还像个姑娘，最后她去了山中——也就暗示着她成仙了。<sup>③</sup>

中古时期家族的两种权威模式在一些仙传故事中常常会遭到反转，说明修道要胜过主/仆、夫/妇这类权威结构。

《神仙传》讲述了陈安世的故事，他是灌叔本家的仆人。陈安世表现出对一切活物的喜爱，而灌叔本则“好道思神”。仙人假装成书生来测试

① Ibid., 250-252, 271-274, 451, 464-467.

② 《后汉书》82A:2716-2717, 译文见 Ngo, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, 94-95; 以及 DeWoskin, *Doctors, Diviners, and Magicians*, 57-58.

③ TL, 297, 485-486.



灌叔本是否值得一教。而仆人陈安世似乎更加合格。于是“乃以药二丸与安世，诫之曰：‘汝归，勿复饮食，别止于一处。’”陈安世听从了他的指导，让灌叔本非常惊讶。故事接着说：

（灌叔本）疑非常人，自知失贤，乃叹曰：“夫道尊德贵，不在年齿。父母生我，然非师则莫能使我长生。先闻道者，即为师矣。”乃执弟子之礼，朝夕拜事之，为之洒扫。安世道成。白日升天。临去，遂以要道术授叔本，叔本后亦仙去矣。<sup>①</sup>

故事所表达的是这样的意思：那些谦卑的、能够辨识仙人宗教优越性并遵循教导的人才是值得传授的。

更富于戏剧性的是，《神仙传》中有三段仙传描述了女性修道者比丈夫更加优秀的灵性力量。有时，她们因为受到嫌恶和迫害，最终不得不逃离她们的家庭和婚姻。这些情况下，仙传无一例外地赞美了她们的行为，而毫无批评的意思。文本记录说，程伟没能成功地获得丹药，他想要妻子的法术，但她拒绝了，说他的“骨相”并不合适——这是一种常见的拒绝方式，最后，“逼之不已，妻遂蹶然而死。尸解而去。”<sup>②</sup>而东陵圣母则会治病和其他方术，她去患者家中进行治疗，这让她多疑的丈夫很生气，于是她丈夫告状说：“圣母奸妖，不理家务。”圣母被囚禁后，当着众人的面从监狱窗户中飞出，升到天上。于是人们建造祠庙祭祀。<sup>③</sup>而樊夫人和她的丈夫刘纲同为修道者，他们俩竞争谁的法术更强，结果樊夫人胜出。最后，他们一同升到天上成仙。但即便是在这个过程中，刘纲依然要比他的妻子费劲得多。<sup>④</sup>

① TL, 137-139.

② Ibid., 139-141.

③ Ibid., 146-147.

④ Ibid., 147-148.

## 修道者和君权

就像修仙和家庭、族谱延续需求之间存在着相当的张力，仙与皇权之间也存在着张力。<sup>①</sup> 这里的动态甚至更加复杂，相关的文本资料非常丰富，其中一些已经很著名了。所以，我在这里并非想要呈现这个问题的历史变化，而旨在描述它的总体变化情况。

君权的其中一方面，就是一整套宗教体系，以维持、控制人们与鬼神力量之间的关系。它的合法性与星辰、地球的运行有关，天地之间的征象被采集、加以解读，作为天意的信号。君王通过神灵的支持统治子民，并从神灵的支持中获得统治的合法性。<sup>②</sup> 神灵支持的信号需要小心地收集、传播，同时还得以祭祀的形式提供仪式性的服务，定期祭祀是国家的义务。当然，君王还有很多其他功能，不过，代表人民祭祀鬼神是最为核心的、获得合法性的方式。这种皇家祭祀的规模大得令人吃惊。鲁惟一（Michael Loewe）总结如下，而这些数字仅仅代表了西汉一位皇帝在位期间祭祀的先祖的数量（汉元帝，约公元前 49～前 33 年在位），还不包括其他得到供奉的鬼神。<sup>③</sup>

国家 68 个省级行政区划中共有 167 座宗庙（用于祭祀皇家先祖）；首都有 176 座庙供奉离去的祖先。每座祭庙中，墓室中需要一天四次供奉食物，庙每年需要进行 25 次祭祀，包括牺牲在内；便殿

① 关于帝国和不同宗教组织、团体之间关系的历史性概述，参见 Anthony Yu, *State and Religion in China*.

② Pankenier, "The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate"; Lippello, *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China*; 以及 SW, 116-119.

③ 汉魏晋时期，官方认可的鬼神谱系不断变化、等级森严，却又颇为混乱。包括特殊方位、乃至宇宙的自然神，包括相当抽象的神，比如天、地、太一，以及皇室先祖和各位先贤、古老的文化英雄。同时，官方对于谁有权祭祀鬼神管理得很是严格。参见 Loewe, "K'uang Heng and the Reform of Religious Practices (31 B. C.)"; Bujard, *Le sacrifice au ciel dans la Chine ancienne*; and Puett, *To Become a God*, 311.

一年四次祭祀。除此之外,还有 30 座寝园按照相似的方式进行祭祀,以纪念太后。据《汉书》统计,每年供奉的饭食有 24455 顿,卫士有 45129 名;而祝宰乐人需要 12147 人,还不算照顾祭祀用动物的人。<sup>①</sup>

被称为皇帝或者天子的统治者领导着这一大套祭祀和天象采集体系。统治的成立不仅有赖于统治者自身的品德,还取决于他所承担的仪式性的角色。简而言之,统治者的角色与祭祀体系、王朝延续的维持密不可分。正如“天子”一词所暗示的,他是神圣的天与人类之间沟通的关键联系,从精神上、从仪式上,都表现为父子关系。

而这个系统,如我上文所说,是仙所超越的。仙可以直接飞举,而<sup>②</sup>无需统治者所代表的天人之间的纽带;他们也与农业经济无关,也就脱离了以农业为基础的、通过祭祀获取天庇佑的体系。他们回避农产品——这不仅是鬼神所需,农业生产和管理也是国家的核心功能——表明自己能够获取更加优越的营养。

所以毫不奇怪,从古至今,诸多作者都看出了统治者与仙这两个角色深层次上的相斥。汉中期,扬雄(公元前 53~公元 18 年)就在《法言》中反对修仙,他首先指出,仙是不可能实现的,因为有生必有死;其次,就算真的有仙,他们对社会不过是“无益子之汇”;再次,先贤并不以仙为师,因为方法不一样。<sup>③</sup> 晚些时候,汉成帝时期(公元前 33~前 7 年在位)的谷永则呈递了一份洋洋洒洒的文章,绘声绘色地概括了历代君王的求仙活动,这篇文章保留在《汉书》中。他认为,沉迷于这类活动,以及不合规矩地祭祀各路鬼神,并不能巩固王位;君王“明于天地之性”,“知

① Loewe, “K’uang Heng and the Reform of Religious Practices (31 B. C.),” 19.

② 皇帝作为“天子”,就有遵从、祭祀天的孝道义务;这在很多地方都有说明,例如王莽向皇帝上奏的言论(参见《汉书》25B:1264-1265)。

③ 《法言》12:3940. 参见 Nylan, *The Canon of Supreme Mystery*, 59 中简要的讨论。关于《法言》的历史,参见 Knechtges, “Fa yen”。

万物之情”，不能被“神怪”和“非类”蛊惑；应当坚持“仁义之正道”“五经之法言”。谷永认为，包括他所罗列的那些所谓的仙术，都是：

皆奸人惑众，挟左道，怀诈伪，以欺罔世主。听其言，洋洋满耳，若将可遇；求之，荡荡如系风捕景，终不可得。是以明王距而不听，圣人绝而不语。<sup>①</sup>

据说，皇帝赞成谷永这篇精美文章所提出的观点。甚至像柯马丁(Martin Kern)这样从未从意识形态维度考察这个问题的现代学者也发现：“个人的成仙和王朝的永固本质上是互斥的：前者仅限于个人，但超越了现实社会；后者则植根于现实社会，但并不限于统治者本人。”<sup>②</sup>然而，角色的不相容性并没有阻止某些皇帝——包括秦始皇和汉武帝这样最为注重帝国纪律的皇帝——为自己求仙(至少被指在求仙)、任命修道者担任官职、寻求他们的仙术，以及派出人员去东方的海岛寻找不死药和不死草。<sup>③</sup> 这些皇帝求仙的故事很著名，尤其是要感谢司马迁和班固为我们留下了两个王朝的记载，以及他们祭祀时的文本，他们呈现了统治者对长生的追求，同时又尖锐批评这只是空想，而会方术的修道者只是狡诈的骗子。

令人震惊的是，这些神圣王朝的拥有者、定期祭祀、延续王朝(和家族)的保障，这些天子显然认为，他们在承担前述角色的同时，也能够求仙——而如果真的成了仙，他们将脱离皇室祭祀系统、脱离自己家族的血脉，他们将不仅是天子，而将直接承担天间的仙职。作为凡人，我们或许会同情他们不想死的愿望(即使不，我们也可以理解他们)；但是，在当

① 《汉书》25B:1260; 参看 Needham et al., *Science and Civilisation in China*, 3:36-37 中的部分译文。谷永的“说”是一篇文学杰作，阐述了西汉时期关于恰当的统治的经典观念。

② *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*, 160. 秦始皇碑刻中展现的帝国霸业和司马迁等人所说的求仙行为构成了明确的对比，柯马丁对此进行了很好的阐释。

③ 在公元前 350 年，不仅一位皇帝忙于求仙。即便是王莽，也在方士苏乐的劝说下，费了很大代价在宫中建起了“八风台”，还实践了“黄帝谷仙之术”，并“数下诏自以当仙”。参见《汉书》25B:1270，以及 Needham et al., *Science and Civilisation in China* 3:37. 中的译文。

时的想象图景中,这样的角色跳跃是如何成为可能的?它的鼓吹者又是依据什么样的文化资源、文化前提获取支持的?连接皇帝和仙角色的直接、富于创造性的尝试主要集中在三次协调文化总集的努力上:黄帝的形象,以封禅为代表的古代祭祀,以及一份朝臣精心撰写的“大人赋”。

汉代中期以前的文化作品中,我们很难找到几个与黄帝没有神秘关联的例子。战争、武器、风暴之神;世界的征服者;魔鬼的镇压者(在出游祭祀、葬礼和驱魔仪式中可以看出<sup>①</sup>);船桨的发明人;死者的主人;掌管活者的记录和预定的寿命;掌控秘法的大师——这是他诸多角色和社会关系中的一部分。就我们研究的角度来说,最值得注意的是,他是一位被认为试图成为仙的古代统治者,也是唯一一个被广泛认为具有双重角色的人物。

汉代的《列仙传》中有黄帝的传记:

黄帝者,号轩辕。能劾百神,朝而使之。弱而能言,圣而预知,知物之纪。自以为云师,有龙形。自择亡日,与群臣辞。至于卒,还葬桥山,山崩,柩空无尸,唯剑舄在焉。仙书<sup>②</sup>云:黄帝采首山之铜,铸鼎于荆山之下,鼎成,有龙垂胡髯下迎帝,乃升天。群臣百僚悉持龙髯,从帝而升,攀帝弓及龙髯,拔而弓坠,群臣不得从,望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖,名其弓为乌号焉。<sup>③</sup>

这里,黄帝的统治并没有得到太多的关注,虽然文本提到了宫廷和朝臣,说明文本的确认为他是统治者。文本的关注点在于黄帝的制鼎——显

① Lewis, “The Feng and Shan Sacrifices of Emperor Wu of the Han,” 59, 在后面几页我会经常引用这份文献。另外可参见 Csikszentmihalyi, “Reimagining the Yellow Emperor’s Four Faces.”

② 我不清楚这是一类书的统称还是特定的书名;葛洪使用这个词语的时候含义也不太明确。

③ “乌号”是一类常见的双关语,带有“唉!(悲伤的)”意思。我的翻译参考了中文文本和 Kalt-enmark, *Le Lie-hsien tchouan*, 50-53 (第5条)中的法文翻译。另一位与象征宇宙的鼎有关的古代帝王则是治水的禹。参见 SW, 102-106。

然这是修仙的方法,在于黄帝墓的位置,以及尸体的神秘失踪<sup>①</sup>,和神奇的升天的情景——这个情景在《远游》也提到过。<sup>②</sup> 同时,在这份文本出现前后,黄帝都被认为是多种方术的掌握者,并常常被认为是接受众神启示的第一人;现存文献(道藏等其他文本)和出土手稿,包括马王堆出土的某些文稿,将他与治疗、占卜方面的秘术联系起来;此外,房中术、草药和炼丹术也和黄帝有关。<sup>③</sup>

到公元4世纪初,葛洪也在若干地方提到黄帝,显然,他很熟悉《列仙传》的说法(他引用了《列仙传》这本书):他是迄今唯一一个成仙的统治者;他去了很多座山,向不同的老师学习不同的方术;他铸鼎是为了炼丹,这是他成仙的途径。<sup>④</sup> 葛洪还提到了黄帝墓的问题,有提问者说:如果黄帝成仙了,为何桥山还有黄帝墓? 葛洪回答说:黄帝的臣子为了纪念他,建立了祠庙来放置他的座椅和手杖,并进行祭祀;而另外一些人则将自己的帽子和衣服埋葬起来,很显然,葛洪的说法来自两份更早的文本。<sup>⑤</sup>

第二个试图将皇帝和仙的角色连接在一起的尝试是封和禅祭祀的神话。这个神话与黄帝有着密切的关系,因为据历史记载,在秦汉时期,

① 在仙传中,人们发现棺材里没有尸体是非常常见的说明修道者通过“尸解”成仙的叙事情节。但是,就我所知,这种相对较低级的方法并不是这位威严的人物所采用的,我们将看到,还有其他除了表现死亡以外的解释来说明空坟的出现。

② Kroll, “An Early Poem of Mystical Excursion,” 159 第 53 行:“(人们)无法抓住轩辕,也不能同行。”

③ 大量例子可参见 Harper, Early Chinese Medical Literature; Wile, Art of the Bedchamber; Pregadio, Great Clarity; DZ 283, 284, 285, 1020, 1018, 885, 等等。

④ NP 12:224(唯一一位成仙了的统治者), 13:240-241(他的足迹,他学习的什么仙术,向谁学得的;以及,如果他成仙的话,为何桥山还有他的坟墓;概述了《列仙传》中的故事;批评儒生对于黄帝这个案例和仙保持沉默); NP 18:323-324, 根据 DZ 388 3:16b-23b 写作(同样是讨论了他的足迹、他学习的什么仙术、向谁学得的)。

⑤ NP 13:241. 引用的两篇文献分别是《荆山经》和《龙首记》;两篇文献都列在葛洪 NP 18 中的目录中, DZ283 保留了《黄帝龙首经》,这份经文显然可追溯至汉(参见 Schipper and Verellen, eds., The Taoist Canon, 84-85)。

方士经常将他作为典范性的上古祭祀者。<sup>①</sup>虽然封禅被说成是古已有之的,但其实是随着新帝国的诞生被发明出来的。<sup>②</sup>这正是被发明的传统的经典例子——通过宣称某种新事物是古老的来修改集体记忆,让其获得正当性。<sup>③</sup>黄帝本人被加入帝王崇拜系统中接受祭祀,同时还有四个方位的“帝”也接受祭祀。<sup>④</sup>方士反复向统治者——尤其是汉武帝解释说,黄帝正是通过封禅成仙的。而促使汉武帝学习这个榜样的还有方士公孙卿关于申公的报告。申公认识著名的古代神仙安期生,而他持有黄帝所铸的鼎,鼎上有铭文说:汉朝将要兴盛,汉武帝将进行这古老的祭祀。公孙卿还说,有七十二位古代帝王进行了尝试,只有黄帝是成功的。<sup>⑤</sup>于是,皇帝在东北方向的泰山进行祭祀,并在黄帝衣冠冢所在地桥山进行祭祀,在封禅期间,皇帝使用黄色,并先向太一祭祀。在听说公孙卿所说的这一切之后,据说汉武帝这么号称:“吾诚得如黄帝,吾视去妻子如脱屣耳。”<sup>⑥</sup>

按照那些劝说秦始皇和汉武帝的方士想象,封禅是一种面向神灵的

① 在司马迁关于祭祀的讨论中,这个说法是由臣子劝说战国时期秦国国君时第一次提出的(《史记》28:1361),但是这段话中并没有将封禅和个人的成仙联系起来。之后,这两者间的联系变得紧密、直接,始作俑者是李少君,他向汉武帝宣称说,如果经过充分的准备,进行这两项祭祀,那么他将长生不死,而这正是“黄帝是也”。(《史记》28:1385)。Puett注意到了这一点,对于司马迁,“皇权和一种特定的宗教崇拜产生了直接的联系……这种宗教崇拜的兴起与集权化的国家机构是有关的。”(To Become a God, 307)。Puett还注意到,这种皇室祭祀系统的发展,每一阶段都是方士怂恿的,他们一次又一次地将黄帝作为最好的例证。而Puett没有讨论到的,是方士认为这一系统不仅能够宣示主权、产生主权,还可以帮助统治者个人成仙;黄帝成为例证的原因就是他以统治者的身份成了仙。

② Lewis, “The Feng and Shan Sacrifices of Emperor Wu of the Han,” 52–53 对此进行了清晰的解释。

③ 关于这个主题的研究,参见 Hobsbawm 和 Ranger, eds., The Invention of Tradition.

④ 《史记》28:1364, 1386, 1394, 等处。

⑤ Ibid., 1393–1394. 我在这里只是概述了一下这场复杂的谈论,这是方士在朝廷做出的冗长解释的典型例子。

⑥ Ibid., 1394. 这位帝王和葛洪后文假想的对话者一样,询问黄帝如果事实上没有死亡,为何还有坟墓;他得到的解释是,大臣将他的帽子和手杖埋葬,以进行纪念(ibid., 1396)。

祭祀——虽然细节并不清楚<sup>①</sup>——并且据称能够让祭祀者成仙。进一步地,这是一种只有统治者能够进行的祭祀,并且只有一些特别的统治者能够接受祭祀。于是,这成为了一种帝王通过祭祀成仙的可能——我们所知的唯一一种这类成仙的方法。

或许,最努力地沟通皇帝和仙角色的尝试就是汉朝官员司马相如(约公元前179~前117年)所写的《大人赋》了,这篇文学作品是呈给汉武帝的(约公元前140~前87年)。<sup>②</sup> 这篇作品用优雅的、文学化的语言描绘了一种能够完全与统治相容的仙。<sup>③</sup> 据说汉武帝很高兴,说这篇作品让他“飘飘有凌云之气,似游天地之间意”。<sup>④</sup>

很明显,《大人赋》脱胎于、有时甚至引用了楚辞《远游》,但是,《大人赋》将帝王作为遨游宇宙的角色,赋中用互文性的描述暗示读者:仙境不是只有心怀不满的文人可以抵达(如同《远游》所说),统治者本身也可以到达。司马迁的《史记》收录了这篇赋,并说明司马相如写作的原因是“相如以为列仙之传居山泽间,形容甚癯,此非帝王之仙意也。”<sup>⑤</sup> 我们来看看这篇赋所包含的文学想象是如何为统治者绘制升仙的途径和目标的<sup>⑥</sup>——它并不是在呈现大人如何按照既有的帝王升仙的途径进展,而是构建出了这样的途径。

① Lewis 强调说,我们对祭祀其实包括的内容几乎一无所知;他们是“空缺的核心”,关于他们的名字、他们与山神的关系、他们的征服行为、他们与皇室的关联、他们作为神圣预兆的回应,以及,我所讨论的,他们与仙、与黄帝——一位包罗万象的人物的关系,都只有若有若无的线索。

② 《史记》117:3065—3062 中全文引用了这篇赋,作为司马相如传记的一部分。我所知道的唯一一份英文全译见 Watson, *Records of the Grand Historian: Han Dynasty II*, 296—299. 关于司马相如传记的注释,参见 Loewe, *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods*, 487—488. 他也是劝说汉武帝进行封禅的诸多臣子之一。

③ Lewis 认为,从汉武帝阅读司马相如的作品来看,从这些诗作写作原因来看,它们可能是阐释统治者自己“仙”观念的最好代表。或许是这样的,不过,就我们的研究来说,这篇赋描述的皇帝成仙的途径是非常重要的,不论到底表达的是汉武帝的还是别人的观点。

④ 《史记》117:3063.

⑤ Ibid., 3056.

⑥ 引自 Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*, 51.



世界突然明亮；于是从中原出发，先飞向东方，又向北来到太阴，开始与仙人们交游。向北斗的神灵致意，请五帝来做向导。让太一返回，跟随着陵阳子明的脚步。<sup>①</sup>据说他还有两位天神在两侧保护，另外两位天神跟随前后。还有两位仙人作为自己的小厮和差役（其中一个羡门<sup>②</sup>），而曾经为黄帝服务的岐伯为他提供出众的药方，祝融走在前面清除恶气。乘坐的车子有万辆之多，车盖飘着彩云。让句芒<sup>③</sup>率领随从，又前往南方去山中拜访尧舜（给出的山名就是这些上古统治者埋葬的地方）。皇帝和他的随从们继续去拜访女娲和黄河水神冯夷，召唤来风神和雨神驱散天空的阴霾。西望昆仑，敲开天门，进入帝宫，之后带着玉女离开。找到满头白发的西王母，她头戴玉胜住在洞穴中，还有三足鸟供她驱使。接着，赋中写出了具有核心意义的句子：“必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜。”《大人赋》并不是在批判修仙本身，而是在批判达到仙的修行方法；“大人”所享受的是一种更加奢华的、自由的成仙途径。

追寻仙人踪迹直到神圣的源头昆仑山，之后，皇帝调转车头，前往北方的不周和幽都，呼吸、服食蒸汽，吃下灵芝、花朵和玉树。这段简短的文字中，皇帝开始通过服食实现长生。接着，他迅速上升，离开了已知世界的边界继续向北，穿过北极的玄阙和寒门。大地在他脚下消失，天空模糊；望着黑暗他什么都看不见，在寂静中他什么都听不见。“乘虚无而上假兮，超无友而独存。”大人最后与虚无合二为一，与“远游”中的漫游者遥相呼应。

这场在天上神仙陪伴下进行的盛大的遨游，充满了帝王意象，吸纳了统治者巡视广袤疆土的古老（以及新近复苏的）传统；正如 Puett 观察

① 《列仙传》中有他的传记（第 67 条，参见 Kaltenmark, *Le Lie-hsien tchouan*, 183-187），传记中说明，他之所以叫陵阳是因为过去的一个多世纪中他经常在这座山中出现。

② 另一个出现在若干早期文献中的人物，不过《列仙传》中没有记载；参见 TL, 289-291。后来的《真诰》（大约成于公元 364-370 年）写出了他空墓的位置。

③ 关于他的早期传说，参见 Riegel, “Kou-mang and Ju-shou.” “句”也可读成“ju”。

到的那样，这是“绝对权力的宣告”<sup>①</sup>——宣告对于宇宙的掌控。但同时，这也明确指出了帝王升仙的途径——不仅仅掌控现实世界，同时还超出现实世界。《大人赋》所描绘的修道途径并不需要统治者放弃权力、全心修行才能升仙、才能达到长生不老，而它在为修道提供另一种选择的时候也完全了解修道途径。就这样，司马相如认为，统治者既可以是统治者，也可以是仙。

一方面，这类作者认为统治者能够以统治者的身份成仙，而其他人——其中很多人的名字已经无从知晓了——则坚持认为，统治者和官员在成功修仙方面会受到限制。绝大部分情况下，这样的批评不会以直截了当的形式出现，不然可能太危险了；相反，这样的批评通过大量叙述呈现出来，这样的叙述反映了也同时参与到持续数个世纪的观念斗争中。在第四章中，我说明了修道者秘术的显露—隐藏是如何构成了一个脱离统治者控制的权利领域，是如何脱离仪式的义务网络，而将统治者与神灵隔离——在这个领域中，秘术的拥有者是唯一的主宰，也是自觉的守护者。秘术的排他性限制了统治者和官员涉足这些特权资源的能力。在仙传、志怪、传奇故事等等文献中反复出现的一些叙事模式可以说明这一点。例如，我们在故事中反复看到，统治者急不可耐地召来修道者，希望能够学到一些秘术，能够在某些程度上控制他们的行为和活动；我们还可以看到，统治者没办法强迫修道者呈现自己的秘术；即便统治者或官员得到了这样的神秘文本，他们依然被证明不足以修习秘术，或者根本不能理解经文中的奇特内容。<sup>②</sup>后面我们将举出一些例子。

在相当早的时候，可能要比《列仙传》成书更早的时候，《庄子》的第十一章就出现了关于黄帝的反叙事。这段叙述很明显预设了黄帝是一

<sup>①</sup> Puett, *To Become a God*, 242.

<sup>②</sup> 这类最为直率、戏剧性的叙事出现在汉武帝时代，参见第四章中的讨论。

位具有相当修行成就的统治者，并对此进行了回应，当然，我们不清楚作者是否知道黄帝到底在哪些方面被赋予了仙的特质。按照这段文本的描述，黄帝在更加高级的方士面前趾高气扬，表现出作为统治者的高傲，并将自己和他的老师广成子进行不恰当的比较，这些描述将黄帝放回了恰当的位置上。文本最后也没有说明黄帝究竟达到了什么样的修道水平：他只是接受了广成子关于虚静的讨论。叙事到此就结束了，并没有说明黄帝自己的修道水平，如果黄帝真的修道了的话。<sup>①</sup> 这段叙事的缩减版也出现在葛洪《神仙传》的广成子传记中，当然，我们不确定这到底是葛洪编入的还是后人添加的。<sup>②</sup> 在这样的仙传中，它的主要作用是强调修道者相对统治者的优越性。

《神仙传》河上公的故事则更加直率：

河上公者，莫知其姓字，汉景帝时<sup>③</sup>，公结草为庵于河之滨。帝读老子经，颇好之……<sup>④</sup>有所不解数事，时人莫能道之。闻时皆称河上公解老子经义旨，乃使贾所不决之事以问。公曰：“道尊德贵，非可遥问也。”

帝即幸其庵，躬问之。帝曰：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。域中‘四大’，王居其一。<sup>⑤</sup> 子虽有道，犹朕民也，不能自屈，何乃高乎？”<sup>⑥</sup>

① Graham, Chuang-Tzu, 177-179; 这段文字的讨论, Roth, “The Yellow Emperor’s Guru.”

② 这里的内容和《抱朴子》中描述的黄帝不太一样，不过，这也不能说明太多。

③ 公元前 157—前 141 年在位。有些版本说是汉文帝（约公元前 180—前 157 年）与河上公之间发生的故事。

④ 这句话在官方的历史和其他文献中均有所印证。据说汉文帝和汉景帝——分别是窦太后的丈夫和儿子（死于公元前 135 年）——喜欢《老子》（或者说，黄老）。更多信息，可以参见《汉书》88.3592；《汉书》97A3945；Twitchett 以及 Loewe, *Cambridge History of China*, 1:139, 801-810；和 Emmerich, “Bemerkungen zu Huang und Lao in der frühen Han-Zeit.”

⑤ 统治者在这里引用了老子的言论来证明自己的合理。他的引文来自《道德经》现存文本的第 25 章（即，王弼在公元 3 世纪编辑过的那个版本）。

⑥ TL, 305-307.

这里我们看到统治者是如何挑战修道者的神秘力量的，文本描述得非常直接。原则上，这个世界的所有人都是统治者统治的对象，不得不遵循他的命令。统治者要求修道者指导，修道者就应该服从。然而，故事不是这样的：

公即抚掌坐跃，冉冉在虚空中，去地数丈，俛仰而答曰：“余上不至天，中不累人，下不居地，何民臣之有？”<sup>①</sup>

于是我们读到了修道者最为不留情面的回答。他们的权威秩序是不一样的。和普通的公民不一样，他们不受风俗、法律的制约；他们并不一定固定在某个地点，也不受特定社会角色的限制，不管是家庭层面的还是政治层面的（仙这个角色在理论上也就脱离了所有其他角色）；他们并不属于皇帝所统治的权力系统。所以，统治者也就没有了要求修道者服从的基础，更没办法从修道者那里得到秘术的传授了。当文本描述修道者升到空中，不需要凭借什么就可以站立、悬在统治者上方时，这些都生动地成为可能。于是，统治者有了下一步动作。在这个例子中，统治者对修道者的反驳表现出了相当的尊重：他下马、鞠躬，使用谦卑的语言，请求指导而不再命令什么。在使用恰当的行为之后，他得到了广成子的指点。“帝甚贵之”<sup>②</sup>——这里的“之”可能是广成子，也可能两者兼有。可以和这份持赞同意见的文献相比的是，司马迁所记载的一场奇特的需要在晚上进行的仪式（可能是为了有尽可能少的旁观者），他对此持有强烈的反对态度。这场仪式由使臣授予栾大“天道将军”印，使臣和栾大都穿着羽衣站在白茅上“来说明栾大并非是皇帝的臣子。”<sup>③</sup>这里我们看到一场小心准备的、新发明的仪式，旨在强调某些修道者，至少是在修道这个方面，被视作另一个世界的

① Ibid.

② TL, 305 - 307, 494 - 495. 这里没有提到的文本是这个人物针对《道德经》的注释。

③ 以示不臣也，《史记》28:1391。

使者，与天子享有相同的地位。

在《神仙传》的左慈传记中，我们可以看到相同的斗争。不过，这里，修道者的自立却达到了公开羞辱、激怒统治者的地步，这样的场景足以取悦或者激怒不同意识形态立场的读者、听众。仙传的开篇很典型，据说主人公很早就具有显著的能力，故事宣称：“汉祚将衰，天下乱起，乃叹曰：‘值此衰运，官高者危，财多者死，当世荣华不足贪也。’乃学道术。”<sup>①</sup>从这个开场来看，统治以及统治所包含的一切，就已经与截然不同的、更高的追求对立了起来。接着，我们读到左慈学习、练习（绝大部分是炼丹术）道术，这使他拥有了更强的能力，但并不是升到天上——这不是这段叙事的焦点所在——而是“变化万端”。这种变化术正是左慈将要运用的。

在接下去的一大段故事中，左慈的生活到了中国三个最有权力的统治者出现的时代，他们分别是汉朝帝国分裂后三个王国的国君。第一个出现的是曹操。<sup>②</sup>

魏曹公闻而召之，闭一石室中，使人守视，断谷期年，乃出之，颜色如故。曹公自谓生民无不食道，而慈乃如是，必左道也<sup>③</sup>，欲杀之。<sup>④</sup>

这里，和很多意识形态关联的摄食方式，生动地成为了冲突的核心。曹操不能允许这样一个活人能够脱离农业、祭祀、共生存在，而左慈恰恰奇迹般地证明了这种可能。所以，曹操必须要处理这个问题。不过，杀死一个拥有左慈这样法术的修道者很困难，哪怕贵如曹操。

接下来的场景则是曹操主持的国宴。左慈表现出的技巧我们在别

① TL, 279.

② 曹操(公元155—220年)在世时并未称帝；他是一位非常成功的君王、将领，他为儿子曹丕建立王朝铺平了道路，在他去世后不久的公元220年，曹丕就称帝了。

③ “左道”是指不正常的、异端的宗教行为，这个术语带有贬义。

④ TL, 279—280

处也可以看到：他迅速地从远处取来罕见的、反季的食物供宴会享用。<sup>①</sup>接着，左慈利用一只漂浮的酒杯吸引了大家的注意，得以逃离宫廷，回到家中；而这，让愤怒的曹操更坚决地想要杀死左慈。而接下来，充满戏剧性的同时也是喜剧性的场景则让左慈的能力更为突出，而曹操则显得无能为力，根本控制不住左慈。

慈走入群羊中，而追者不分，乃数本羊，果余一口，乃知是慈化为羊也。追者语主人意，欲得见先生，暂还无怯也。俄而有大羊前跪而曰：“为审尔否？”吏相谓曰：“此跪羊，慈也。”欲收之。于是群羊咸向吏言曰：“为审尔否？”由是吏亦不复知慈所在，乃止。

后有知慈处者，告公，公又遣吏收之，得慈。慈非不能隐，故示其神化耳。于是受执入狱。狱吏欲拷掠之，户中有一慈，户外亦有一慈，不知孰是。公闻而愈恶之，使引出市杀之。须臾，忽失慈所在，乃闭市门而索。或不识慈者，问其状，言眇一目，著青葛巾青单衣，见此人便收之。及尔，一市中人皆眇目，著葛巾青衣，卒不能分。

公令普逐之，如见便杀。后有人见知，便斩以献公，公大喜，及至视之，乃一束茅，验其尸，亦亡处所。<sup>②</sup>

看起来，当时的叙事者都热衷于创造出越来越多的这样的故事——修道者是充满力量的、狡黠的捉弄者，在权力者身边周旋，颠覆着最基本的社会层次。<sup>③</sup>就在这一篇仙传中，左慈在刘表和孙策面前展现了相似的神秘道术，孙策是东南地区吴国的国君，在这一段中，戏剧化的场景达到了高潮，最后达到神仙式的结局：

① 这个问题我在“Long-Distance Specialists in Early Medieval China.”中进行了讨论。

② TL, 280 - 281. 荆州位于现在的湖北襄阳。这个情节构建出通过“尸体”逃脱的方法；稻草人是左慈替代的身体，而他被处死后下次出现的地方很远，符合“尸解”——或者说“兵解”的模式。

③ 关于修道者声名中好戏谑的部分，参见 Strickmann, “Saintly Fools and Taoist Masters (Holy Fools).”

慈见吴主孙讨逆，复欲杀之。后出游，请慈俱行，使慈行于马前，欲自后刺杀之。慈在马前，着木履，挂一竹杖，徐徐而行，讨逆着鞭策马，操兵逐之，终不能及。讨逆知其有术，乃止。<sup>①</sup>

修道者在如此捉弄了当时的领导者之后，从人们的视线中消失，转而去追寻更高的、脱离皇权干扰的目标。很明显，左慈这样的例子是构造出来取悦读者的，但同时也表明，修道者并非过着优哉游哉的生活，而是活得颇有些危险；同时，也远离任何已知的礼仪或社会控制。

同时，其他叙事也生动地说明，正如皇帝拥有自己下属的官员，修道者也有——而且修道者的要远高于皇家官员。这样的故事也强调了修道者力量的可怕，而不仅仅是奇幻：

严青常从弟子家夜归，都督夜行逢青，呵问何人夜行。青亦厉声问曰：“汝是何人，而夜行？”都督怒应对。不知是青，因叱从兵，使录夜行人。青亦复叱，其从人曰：“皆缚夜行人。”青便去。而都督及从者数十人，人马皆不复得去。明旦，行人见都督，问何为在此，都督曰：“事状如此。”行人曰：“必是严公也。”都督曰：“我不能得动，可报余家。”家人知之，往叩头启谢青。自说昨宵不知是先生，乞得放遣。青乃大声曰：“解遣昨宵所录行人还去。”都督乃得去，其后夜行，每见行人，先逆问：“非严公乎？”<sup>②</sup>

我们需要注意的是，这些关于修道者独立于皇权控制的模式——包括了统治者直接命令和地方官员施加的压力——与修道者祈求皇权和官员庇护的现象是共存的。现存可查的可追溯到秦之前的关于修道者的最早文本记载，有些将修道者放置在朝廷中，而不是遥远的山林、

<sup>①</sup> TL, 281 - 282.

<sup>②</sup> Ibid., 346 - 347, 528 - 529.

岛屿上。<sup>①</sup> 这是一种精巧的平衡,正是因为修道者能够获取统治者难以获得的力量,才让他们的方术引人入胜,表现得值得加以支持。而另一方面,也正是赞助者最终能够获得力量的许诺让他们保持兴趣;修道者过度的独立可能会导致潜在的赞助者产生冷漠的、敌对的应答。

最后,我们应当看到,有相当多的修道者本身就任有官职,或者具备当官的资质。从仕的责任,就和家庭责任一样,在很多叙事中被视作修道的阻碍(不过这一点在《神仙传》中要明显强于《列仙传》,可能是两个文本编纂时间的差异,这段时间中,隐居所具有的威望得到了增长),仙传反映了(或者是提出了)很多种协调这种基本张力的方式,可以是彻底退出官场、几乎不和官员接触;也可以同时担任官职和修道;还有很多种介乎两者之间的可能。<sup>②</sup> 在一些地方,葛洪提到了修道和官场生活之间的张力,例如,他提到:“圣明御世,唯贤是宝,而学仙之士,不肯进宦,人皆修道,谁复佐政事哉?”<sup>③</sup> 葛洪在回应中为隐居辩护,即作为一种真实的文化选择的拒绝从仕,他引用了很多早期历史中权威的例子。

所以,面对皇权的社会政治等级、面对严肃的家族义务,修仙是非常难以达到的目标,仙传和其他叙事正是反映、协调这些张力的主要媒介。

---

① 在公元前3世纪中期至后期成书的《韩非子》中有两段文字可以作为成功的“劝说性演讲”的例子。一个故事中,燕王一个客人传授给人们“不死之道”,燕王派出使者学习,然而他在教完之前就死了。这段文字合理地认为这样的“道”是虚假的,因为这都无法保护教授“道”的老师免于死亡。见《韩非子集解》第32篇,第201页。译文和讨论见 Needham, *Science and Civilisation in China*, 5, 2: 95。另一方面,这段叙事中描述的场景与后世的仙传案例非常相似,修道者伪装死亡来逃脱皇室或者官员的特权和控制——下文将继续讨论这个案例。另一个故事也讲述了荆王宫廷中的一位客人,客人进贡“不死之药”,结果,大臣将不死药拿进去的时候,守门的卫士询问说这能不能吃,听说可以之后,他就抢过来吃了。愤怒的荆王要处死守卫,守卫于是派人去劝说荆王。这人说,如果荆王果然能够处死守卫,那么“不死之药”就是“死药”,这样的话客人的话就是在撒谎,不过用一个人的生命去验证他在不在撒谎并不划算,所以应该放了守卫。荆王不情愿地同意了。《韩非子集解》第22篇,第130页。翻译和讨论见 Needham et al., *Science and Civilisation in China*, 5, 3: 7. 这个故事也见于《战国策》(公元前1世纪后期成书,采集了更早的材料),进行了轻微的修正:参见 Crump, Chan-kuo Ts'e, 258。

② 《神仙传》中的焦先或许代表了脱离社会的一个极端,而栾巴则是参与社会的另一个极端。

③ NP 8:151-152。



## 第八章 仙传的劝说

如果有人说,X影响了Y,那么看起来就更侧重于X向Y做了什么,而不是Y向X做了什么……如果我们将考虑重点转移到Y上,那么情况就会更加丰富、区分就会更加迷人:吸收、求助、利用、挪用、依赖、适应、误解、参考、获得、接纳、接洽、反应、引用、异化、同化、吸收、结盟、复制、处理、解释、吸引、变化、复苏、继续、重建、模仿、仿效、歪曲、戏说、抽提、变形、注意、坚持、简化、重构、详述、发展、面对、掌控、颠覆、永存、减弱、推进、应答、转化、交涉。

——Michael Baxandall, *Patterns of Intention*

每一句关于圣人的话语,不论是口头的还是书面的,都是在尝试劝说。这个特征并非仙传独有,也并非唯一一个值得讨论的特征。不过,这个问题很重要:仙传中,是谁在劝说谁?劝说了什么?又是如何劝说的?这些努力背后有什么样的利益,结局又如何?仙传文本如何使用修辞策略?如何反映尝试劝说所处的社会环境?在第五章中,我们讨论了修道者自我报告的故事,给出了部分的答案;这里,我将把焦点转向其他对象,从“劝说”的两种意义来讨论仙传的劝说:文本是如何尝试说服读者的(它们试图说服什么)以及它们这么做背后的思想派别(或者说关注

内容)。

正如某些学者所说,集体记忆本身倾向于保守。<sup>①</sup> 这或许是对的,不过,这并非一个静态的、统一的或者毫无异议的东西。事实上,这根本不是一个“东西”：“集体记忆”其实是一个便于使用的标签,用于描述不断变化的社会过程(以及这些过程的产物),人们通过这个过程挪用、塑造以及传递过去的要素。仙(或者任何社会中圣人)的叙事能够说明的一点是,抱有不同兴趣的人是如何塑造、重塑这些形象的记忆的。<sup>②</sup> 修道者的声名在他或她活着的时候就不断受到包括修道者在内的多个群体的锻造、处理、接受和辩难,而在修道者离去后,这样的评价过程、劝说过程仍然继续着,由除了修道者以外的其他群体维持着。<sup>③</sup> 正如 Michael Baxandall 的前言所说,研究叙事的不同塑造者如何处理可获得的材料,要比记录早期“版本”对后来的有什么“影响”更具有经验上的准确性——能够更精细地描述人类文化中究竟发生了什么。我们将看到,修仙的支持者是如何重造过去的人物的,以尝试通过这样的重造来让别人相信他们的改造。有些时候,证据表明集体记忆的塑造者进行了深思熟虑的、创造性的隐匿,乃至暴力性的误读。<sup>④</sup> 上文中,我曾经说过,中古时期的仙传并非现代意义上的、完全新创的虚构;不过,在这里我要指出,它们也并非态度中立地接纳过去的故事。事情远比这复杂:它们是早期材料的重新创作,也是对声名的重做。很多时候,这样的重做不会引起

① Castelli, *Martyrdom and Memory*, 14.

② 针对仙传重塑的大范围历时性研究有 Bujard, “Le culte de Wangzi Qiao ou la longue carrière d'un immortel,” 是一份极好的学术著作,以及 Kirkland, “The Making of an Immortal.”

③ (从想象图景的角度来看)仙时不时回到旧宅或者自己祠庙的例子算是个例外。当然,我们也可以认为这类说法不过是另一种其他人试图塑造离去的仙的声名的方式。

④ 我借用了 Michael Puett 最近文章中的词语“暴力误读”,来说明这里描述的惊人例子:一群作者对一份早期文本中的文字进行惊人的、甚至是令人不安的解读;这并不是因为他们误解了早期文本,从而无意地“弄错了”什么,而是一种蓄意的修辞策略,旨在通过适合他们的方式重塑文本,来推广他们的观点、说服别人。正如 Puett 所说:“作者很清楚这里的矛盾,并积极地通过这样的矛盾来发展他们的观点。”(“暴力误读”,36)

我们注意是因为我们没有其他故事,或者没有某位修道者显著不同的故事来进行比较。不过有时候,我们会发现一些对比强烈的故事足以进行比较,从而能够看到仙传重做的过程。

于是,作者的问题就出现了:谁负责修道者的文本描述?或许,仙传集的编纂者和相关历史的作者本身就进行了这些作品中的重写。不过我怀疑,很多时候这样的重塑是由我们看不见的手完成的,而编纂者大概只是收集了那些现已遗失的材料。在我讨论的几乎所有例子中<sup>①</sup>,乃至所有其他例子中,我们都无法获知作者—编纂者报告的传统的最根本的源头。通过比较相同人物的不同故事,我们可以看到隐匿其后的争辩过程,这样的过程产生了我们看到的所有文本,这些文本也都参与其中。

## 劝说效果

仙传叙事的某些特征似乎是特别设计的,不管其他功能如何,它们都旨在说服读者、听众相信它的真实性。第五章的某些部分,我们能够注意到这样的真实效果<sup>②</sup>,例如,葛洪在描述天庭或者远方的山时,描述的地理细节非常详尽,从而能够使听众信服。描述的细节越为精确,叙事产生的真实性越强。仙传有很多其他特征具备相似的功能,其中,我只想指出一点:有些故事的主人公怀疑修道者的声明,或者质疑仙术的有效性。之后的事件则让怀疑者信服,于是,故事认为,所有持怀疑态度的听众都应当这样信服。

这类修辞策略一个特别具有戏剧性的例子就是《神仙传》中刘根的传记。这篇传记显露出地方官员和修道者之间地位的竞争,显露出修道

① 碑刻可能是一个例外,立碑者的名字往往会刻在石碑上。然而即便这样,我们都不能认为,这些有名字的人就是他们所刻写的故事最开始的创作者,但是我们可以肯定,他们对他们付钱刻写、树立的文字很是满意。

② 这句话来自 Stephen Greenblatt 的著作。

者传说中的可怕力量,以及他们可以为听众展示的生动的、令人毛骨悚然的场景。它提醒我们,仙也可以是可怕的、恐怖的;甚至,它告诉我们仙是如何产生这种印象的。不过,它也构成了一种文本上的尝试,试图说服读者什么。

后太守张府君,以根为妖,遣吏召根,拟戮之。一府共谏君府,君府不解。如是诸吏达根,欲令根去,根不听。府君使至,请根。根曰:“张府君欲吾何为耶? 间当至耳。若不去,恐诸君招咎,谓卿等不敢来呼我也。”根是日至府,时宾客满座,府君使五十余人,持刀杖绳索而立,根颜色不怍。府君烈声问根曰:“若有何道术也?”答曰:“唯唯。”府君曰:“能召鬼乎?”曰:“能。”府君曰:“既能,即可捉鬼至厅前,不尔,当大戮。”根曰:“召鬼至易见耳。”

借笔砚及奏按,鎗鎗然作铜铁之声,闻于外。又长啸,啸音非常清亮<sup>①</sup>,闻者莫不肃然,众客震悚。须臾,厅上南壁忽开数丈,见兵甲四五百人。传呼赤衣兵数十人,赍刀剑,将一车,直从坏壁中入来,又坏壁复如故。根勅下车上鬼,其赤衣便乃发车上披。见下有一老翁老姥,大绳反缚囚之,悬头厅前。府君熟视之,乃其亡父母也。府君惊愕流涕,不知所措。鬼乃责府君曰:“我生之时,汝官未达,不得汝禄养。我死,汝何为犯神仙尊官,使我被收,困辱如此,汝何面目以立人间?”府君下阶叩头,向根伏罪受死,请求放赦先人。根勅五百兵将囚出,散遣之。车出去南壁开,后车过,壁复如故。既失车所在。根亦隐去。<sup>②</sup>

这段描述生动地证明了刘根的力量,不过故事并不满足。故事末尾的叙述更加明确地警告了那些试图质疑修道者能力的人:

① “啸”的技巧常常和仙有关(参见 Edwards, “Principles of Whistling”),这里,啸是控制鬼神的一种方法。

② TL, 241-242.

府君惆怅恍惚，状若发狂，妻登时死，良久乃苏。云“见府君家先捉者，大怒，言汝何故犯神仙尊官，使我见收，今当来杀汝。”其后一月，府君夫妇男皆卒。<sup>①</sup>

对于很多听众和读者来说，因为冒犯仙，结果自己死去的亲人前来索命，这一定非常可怕；同时这也与有力量的、有时候甚至是险恶的先祖发生了冲突。这样的命运或许会降临在那些胆敢质疑、威胁得道者的人身上。所有这样的叙事都具备相同的基本修辞结构：一位有权势的人物挑战或者测试修道者，结果证明了修道者的至高力量。<sup>②</sup>

## 有争议的结局

在 *Living Narrative* 中，Ochs 和 Capps 描述了故事和反故事常常互相缠绕；即便是同一事件中的对话者，都常常会反对对方的叙事。“在每一场对话互动中，流行的叙事会遇到反叙事的阻力，反叙事可能会被采取或者会受到排斥。”<sup>③</sup>所以，关于某些修道者的权威性、他们的成功以及表观死亡、离去的含义，现存文本的看法互相矛盾，这没什么令人惊讶的；每一种叙事都试图让读者相信它们的真实性。如果文本不这样，很一致地描述某位修道者，这才令人惊讶。文本的这一方面无疑说明，针对某位人物的口头叙事和进行中的文本外话语具备相似的观念复杂性。

① 葛洪的《神仙传》讲述了这个故事，见上。关于先祖与后裔之间宗教、叙事和精神关系的更多内容，参见 Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety*.

② 一些皇帝据说曾经检测过修道者的方术。记载最为详细的是曹操，他曾经召集了一些著名的修道者进行检查，时间应该是在他称帝的公元 216 年到他去世的 220 年间。3 世纪成书的张华的《博物志》中记载了十六名被召集的修道者名字。列出的方术中有著名的断谷、食气等。我们在第七章中讨论的左慈据说就在一年只喝水的情况下保持了良好的身体。曹操的儿子曹植记录了一些修道者的目击报告，有些他持赞赏态度，有些则持怀疑态度。见《博物志》5，第 178—184 条，第 61—63 页；SW，287—293；TL，150—152，279—286；Goodman, *Ts'ao P'i Transcendent*, 85；Holzman, “Ts'ao Chih and the Immortals.”我们在第七章中读到，曹操试图杀死修道者左慈，但他却狠狠捉弄了曹操和那些想要控制他的官员。

③ Ochs and Capps, *Living Narrative*, 16.

记录下来的最早的质疑某位修道者成功的文本出现在《史记》的李少君故事中。司马迁在这个可疑事件发生几十年后记录了这个故事，并直截了当地说明李少君死了，不过，他同时记载说，皇帝坚信李少君不过是尸解了而已，而这一说法在后世的仙传中有所反映。<sup>①</sup> 可与此比较的是王远仙传中的一段叙事，王远的赞助人陈耽服侍王远三十多年。他坚持认为王远是仙去了，之后一百天，陈耽也死去了。“或谓耽得远之道化去；或曰，知耽将终，故委之而去也。”<sup>②</sup> 李少君和陈耽的例子中有两个特征性的事实：皇室立刻给出了修道者表现死亡的解释，而现存文本则提到了两种不同的观点。

还有很多其他文本表现出这类敌对的观点；绝大部分并不是描述自己的反对意见，而是参与其中。现存文本中竞争故事的存在在某种程度上说明，文本之外存在着更宽泛的观念冲突。这个话题值得在别处进一步讨论，这里，我们就简单举几个例子。栾巴，是一位有学识的官员，以推进教育和规范仪式著称，范曄（公元 398—446 年）的《后汉书》和葛洪《神仙传》都有他的传记，据说他废弃了贪婪的山川鬼神的庙宇。不过，在范曄的史传中，记载说栾巴在狱中自杀<sup>③</sup>，而葛洪的《神仙传》则坚持认为栾巴成仙而去，这个声名在后世的经文中、陶弘景《真诰》中收录的上清派文献以及庙宇碑刻中进一步发展。<sup>④</sup> 按照桓谭的《新论》，以“程伟妻”为名的女性修道者死去了；但在葛洪的《神仙传》中，故事几乎一样，结局处程伟妻尸解成仙。<sup>⑤</sup>

这些有争议的结局符合“尸解”（通过替代的尸体逃脱）和“兵解”（通过武器逃脱）的例子。当这类方法成为常见的材料（如果不是详细描述，

① 《史记》28:1385—1386；和 TL，222—228。

② TL，259—260。

③ 他反对一项皇室陵墓建造计划，因为那样需要搬迁很多平民的坟墓，他也为两位官员的谋杀辩护，这激怒了当朝皇帝。

④ 《后汉书》57:1841—1842；更多内容参见 TL，252—255 和 452—453。

⑤ TL，139—141。

那么也会以最基本的形式加以描述),那么,这样的文化中,一位修道者的死亡肯定是不确定的;或许一直都是表面上的死亡,实际上的尸解。所以,我们会毫不意外地看到,王远的赞助人陈耽在看到王远死去后,“耽知其仙去,不敢下着地”。<sup>①</sup> 相似地,我们第五章中读到的关于古强的详细描述中,他在黄整家病逝,而黄整“疑其化去,一年许,试凿其棺视之,其尸宛在矣。”<sup>②</sup>很明显,黄整听说了修道者尸解的故事,所以,可以想象,他反复斟酌是否要冒险<sup>③</sup>打开古强的棺材,最后因为受不了引诱打开棺材,希望能看到是空空如也的。

## 刻在石头上的劝说

有时候,人们会用放置在家中、祠庙前和(至少有一个例子是这样的)墓葬中的碑刻颂扬那些被认为成仙了的人物。<sup>④</sup> 在此,我将讨论两例碑刻中的仙传<sup>⑤</sup>,一例可追溯至公元 169 年,另一例几乎可以肯定是东汉时期的作品。针对这两份作品的研究都不少,而我,将从说服听众的角度出发。

首先,我们来探讨一下这段时期碑刻普遍具有的某些修辞特征。<sup>⑥</sup> 在特定的地方树立碑刻,对于如何传达意义来说是必要的。因为,碑文所说的人物、事件,都应当被认为与树立碑刻的地点存在着联系。碑刻是为了避免后世子孙遗忘这些故事,而这样的联系并不是不可避免的或

① Ibid., 260.

② NP 20:348. 关于黄整没有其他信息。

③ 和死亡、死者联系一般从仪式上来说是不对的,所以打开棺材一事并不可以等闲视之。

④ 可能有些是放在据说是空的墓葬前的。已知埋入地下的石碑的一个例子讨论见下文。

⑤ 第三个这里没有讨论但第 6 章中提到的例子是王子乔的;参见 Holzman, *Immortals, Festivals, and Poetry in Medieval China*; Raz, “Creation of Tradition,” 96–108.

⑥ 有帮助的概述包括 Ebrey, “Later Han Stone Inscriptions”; Zhao, “Stone Inscriptions of the Wei-Jin Nanbeichao Period”; Ch'en, “Inscribed Stelae during the Wei, Chin, and Nan-ch'ao”;以及 Wong, *Chinese Steles*, 1–41. 我在完成这本书的全稿之后才获知 Miranda Brown, *The Politics of Mourning in Early China*.

者被给予的；石头上的文字是为了保持这样的联系鲜活，将一个平常的地方改变为一个带着特殊记忆的地方。所以，这些碑刻，和传播的文本一样，是典型的集体、公共记忆的作品，在纪念文化中能够保存重要的先人、事件的记忆，同时还可以令人信服地塑造这些记忆。这是必要的，因为不然的话，那些人、那些事件都已经不再存在或者不再能够接触到了——当然这很显然，不过我们需要记住这一点。碑刻赋予这些事物一个留存的地点、一个名字，避免它们逐渐被遗忘。此外，来访者常常会响亮地念出碑刻的文字。石头上的文字作为提示，让记忆在这里发声、表现。<sup>①</sup> 碑刻不仅仅指向过去的事件，它们还努力地、精心地展现那些事件的记忆在这里是如何活生生地、有声有色地表现的，以唤起到访者的同情。<sup>②</sup>

每段叙事，就和历史上的宗教艺术作品一样，是有自己的代言人的：感兴趣的人们将它告诉别人，让它的信息得到传播，支持故事中的观点，鼓励其他人记住这样的故事，乃至也会谈论这样的宗教人物或者著名的历史事件。碑刻最重要的一点是，和绝大部分传播的叙事不一样，它们常常会记录下立碑者的名字（有时候还包括官衔和籍贯）。立碑者需要购买石头，雇佣技艺巧妙的工匠（有时候还需要请人写下这些精美的文字）；为此付费意味着恰当的致敬，反过来，这也是立碑者的善行，会提升他的声名；立碑者希望大家在观看碑文时知道他们为纪念点作出了贡献。类似于仙传中提到的那些赞助修道者的贵族名字，这些刻下来的捐助人的名字也是直接的证据之一，直截了当、非常确定地说明哪些人参与了修道者记忆和声名的创造。

讨论了这么多立碑者，那么观众的情况如何？碑刻最主要的观众可以是任何人——当地的居民，也或者是远道而来的漫游者，他们站在石

① 这里的几点我参考了 Brashier, "Text and Ritual in Early Chinese Stelae."

② 据记载，有诗人站在石碑前哭泣；这样的例子可以参见田晓菲，《陶渊明和手抄本文化》，54。



碑前,观看上面的碑文,或许还会记下上面的文字。不过观众的范围或许要远远超出碑刻所立的地点。碑刻是立在地上的,但是它所呈现的公开的说明,能够被兴趣不同的广泛的人群进行跨地区地复制、记录、记忆、重新创作(可能会发生改变)。这些人群可能是艺术的仰慕者,可能是地方传说的采集者,也可能是古董收藏家或者碑文鉴赏家。<sup>①</sup>我们对中古时期碑文的了解大部分来自这些跨地区的采集者和他们写下的文本;实际保留下来的石碑并不多,然而有大量碑文被保存至今。<sup>②</sup>酈道元(527年去世)重要的地理学著作《水经注》保存了几十篇各地碑文,不过,很多其他中古时期的文本也引用了碑文作为原始文献,只是没有加以说明。中古时期的佛教僧侣传记中,这样的情况很明显<sup>③</sup>;很多其他文本也是如此,尤其是故事集。我们看到的关于碑文接受的历史,虽然注定是残缺不全的,但其中大部分是传播开来的多种多样的跨地区文本,它们可能明确说明了、可能未加说明地引用了也可能阐述了某块碑文。这样的接受,取决于读者而非立碑者的兴趣。粗略来说,跨地域的文本中,某段碑文被记录、引用、使用、回应得越多,它向读者推广信息就越成功。如果一块最近发掘出来的碑文,它所描述的人物和事件在现存的文献中毫无踪迹,那么,即便没有更多证据,我们也可以认为,它在向其他地区传播故事这方面是不成功的。<sup>④</sup>

碑文劝说的目的和兴趣是什么?不同情况下答案可能并不相同,不过,一般来说,在某个地方树立碑刻的目的之一是增强这个地方的特权,同时提升立碑者的声名。一块记录某位人物的石碑能够建立这个人<sub>与</sub>这个地方的关联,也将这位离去<sub>了</sub>的主人公的记忆和那些立碑者的记忆

① 关于这个时期针对某个地点的写作研究,参见 Chittick, "The Development of Local Writing in Early Medieval China."

② Ebrey, "Later Han Stone Inscriptions," 326-327, 阐述得尤为清楚。宋朝时,制作旧碑刻的拓片变得很流行,不过我不确定这种技术是什么时候开始有记载的。

③ Shinohara, "Two Sources of Chinese Buddhist Hagiographies."

④ 当然,我们只能说这么多了,因为有很多传播文本随着时间消失了。

联系起来：立碑者成为了故事的一部分，并将自己的名字镶嵌在这个地方的记忆之中。当然，碑刻中关于人物、事件的观点相当依赖立碑者的观点和兴趣。不过，别人常常也会拿出口头或者书面的反叙事。

现在，我们来研究两块碑文，这里的主人公据说都成了仙。第一块是1991年在洛阳附近坟墓中发现的，并引起了学界的广泛关注。这块碑比较小（98厘米，略高于三英尺），公元169年立。象征荣耀的圆形碑额上，刻着两位东汉皇帝的姓名，据说碑文中的主人公与他们有所来往。<sup>①</sup> 下面，我将举出这段碑文，并穿插有评论。<sup>②</sup>

河南梁东安乐肥君之碑。汉故潁庭待诏君讳致。字茝华。梁县人也。其少体自然之恣。长有殊俗之操。<sup>③</sup> 常隐居养志。君常舍止枣树上。三年不下。与道逍遥。行成名立。声布海内。群士钦仰。来集如云。

从开头来看，肥致曾经担任过（或者至少据说担任过）宫中的官职。另外，和之前章节中讨论的模式类似：修道者隐居（这里是垂直层面上的隐居，即住在树上<sup>④</sup>），但也正因为这一行为，他引来了大批仰慕者。人们四处讨论这奇特的、令人印象深刻的人物。

时有赤气著钟连天。及公卿百僚以下。无能消者。诏闻梁枣树上有道人。遣使者以礼聘君。君忠以卫上。翔然来<sup>⑤</sup>臻。应时发算。除去灾变。拜潁庭待诏。赐钱千万。君让不受。

① 分别是孝章皇帝（公元75—88年在位）和孝和皇帝（公元88—106年在位）。

② 我的翻译是按照照片和抄录的文本，见 Little and Eichman, *Taoism and the Arts of China*, 150—151; Schipper, “Une stèle taoïste des Han orientaux récemment découverte,” 246—247; 以及 Wang, “Dong Han daoïao diyi keshi Fei Zhi bei yanjiu,” 15—16。从参考 Schipper, “Une stèle taoïste des Han orientaux récemment découverte,” 240—242 和 Raz, “Creation of Tradition,” 54—57 的翻译中，我获益良多。

③ 感谢 Terry Kleeman 帮助我解读碑文。

④ 描述仙人的时候，常常会提及枣树。而住在树上也是很多文化、很多历史时段中修道者所具备的特征之一；《列仙传》中的巢父就住在树上。

⑤ “翔然来”也可以按照字面理解——“他飞进来”，因为飞行能力也是仙所常常具备的。

皇帝的邀请很是客气,这应当会成为讲述修道者忠君故事的开头(是指子民非常诚恳地遵循自己的君主),而不会成为讲述修道者独立性的故事。但是,修道者在用术法驱散瘴气<sup>①</sup>之后,他拒绝了皇帝赐予他的礼品和官职,重新证明了自己的独立性:他不会进入通常的互相承担义务的网络中。另一方面,碑刻一开始就提到肥致有时候会在宫中服务,不过,整个故事的相对时间关系比较模糊,可能是作者有意的。

诏以十一月中旬。上思生葵。君却入室。须臾之顷。抱两束葵出。上问。君于何所得之。对曰。从蜀郡太守取之。即驿马问郡。郡上报曰。以十一月十五日平旦。赤车使者来发生葵两束。君神明之验。<sup>②</sup> 讖彻玄妙。出窈入冥。变化难识。行数万里不移日时。浮游八极。休息仙庭。

肥致创造的远距离的奇迹完全类似传世仙传中的很多修道者(包括介象和左慈)。这段文字说,肥致能够在整个宇宙中漫游,这是修道者相当精髓的一个特征。他从“室”中拿出了葵,说明这一方术的机理是一场冥想的灵魂之旅(可能是他亲自去的,也可能是派出使者去的)。这个特征也“验证”了肥致的灵性力量——这个词语暗示了人们一开始怀疑他的能力,之后修道者明白无误地证明了自己的能力,这一令人信服的、切实的证明是在观众面前进行的。这一特征说服了文本中所述的观众,讲故事的人也就希望这个特征能够说服对此心存疑虑的读者。

君师魏郡张吴斋。晏子。海上黄渊。赤松子与为友生。号曰真人。世无及者。

① Schipper (“Une stèle taoïste des Han récemment découverte,” 242)认为,这里不是有害的气,而是象征肥致出现在世界上的吉祥的征象。不过,君主试图驱散这种气,并且说它是“灾变”,如此看来,Schipper的解释难以成立。

② 神明有多种含义,有时候按照字面理解为修道者精神层面的光明,有时候又不能这么解释,总之,很难找到合适的英文与之对应。

这里则建立了肥致的师承体系——虽然我们无从知道这是真的还是虚构的。这四个人物中，只有他的友人赤松子在其他文献中有明确的记载。<sup>①</sup> 插入这个广受赞誉的赤松子的形象，是为了加深读者的印象：只要他们知道一点仙，那就一定会听说过赤松子。文本其他地方也表现出这类文本应有的宏大。<sup>②</sup> 从表面价值来看，我们会认为这位主人公在整个皇朝都很著名，并且在多种文本中都有所提及。

功臣五大夫洛阳东乡许幼仙。师事肥君。恭敬烝烝。解止幼舍。幼从君得度世<sup>③</sup>而去。

这就是第六章中讨论的赞助人模式的明确例证。这个例子中，赞助人成为了他的徒弟，并得以成仙——至少很是长寿。赞助人于是和修道者一起进入了修道者故事中得以保存。而在围绕着肥致的集体记忆中也有了他的一席之地。

幼子男建。字孝茺。<sup>④</sup> 心慈性孝。常思想神灵。<sup>⑤</sup> 建宁二年太岁在己酉五月十五日丙午直建。<sup>⑥</sup> 孝茺为君设便坐。<sup>⑦</sup> 朝莫举门。

① 学者推测说，另外两个名字晏子和黄渊，可能是现有文本中人物的别名，但是这样的观点并不太可信。

② 碑文的作者相当明白，他们在夸大主人公的德行，并对此表达了惭愧；参见 Brashier, “Text and Ritual in Early Chinese Stelae,” 255 – 256.

③ 度世可能是指寿命超过了一代人，说明他至少很长寿，即便没有成仙；而这里的含义稍有模糊，可能是有意的。

④ 字面意思是“孝顺茺”，通过他儿子的名字，许幼向肥君致敬。

⑤ 这里指成仙了的许幼和肥君。当然，这句话也可以这么理解为一般的“常常仰慕神灵”，不过这可能性不大。

⑥ 日期的说法要比我说的更加复杂，涉及到建除（“建立/去除”）天文系统；参见 Raz, “Creation of Tradition,” 56 n. 44；关于该系统的解释，参见 Kalinowski, ed., *Divination et société dans la Chine médiévale*, 103 – 104.

⑦ 便坐的坐是指祭祀用的位置，是放在餐桌边的座位或者位置，神灵会来到这里，享用人们的供奉。“便”这里指临时性的或者（更好的说法是）补充性的“位置”，和别处永久性的祠庙中的祭台不同。参见 Schipper, “Une stèle taoïste des Han orientaux récemment découverte,” 241 n. 7.

恂恂不敢解殆。敬进肥君。餽顺四时所有。<sup>①</sup> 神仙退泰。穆若潜龙。<sup>②</sup> 虽欲拜见。道径无从。谨立斯石。以畅虔恭。表述前列。启劝僮蒙。<sup>③</sup>

其辞曰。<sup>④</sup>

赫赫休哉。故神君皇。

又有鸿称。升遐见纪。<sup>⑤</sup>

子孙企予。慕仰靡恃。

故刊兹石达情理。<sup>⑥</sup>

愿时仿佛。赐其嘉祉。

几乎所有的碑刻都会提到立碑的环境和立碑者的情况，就好像中国的很多经文会讲述自己的来源。肥致碑也不例外，碑刻中列出了碑文的捐助者、作者（或者至少是内容的审核者），我们看到，许建是肥致的赞助人、追随者许幼的儿子。整个家族都将自己与肥致声名的公开宣告紧紧联系在一起，而这声名正是碑刻试图推广、试图增强的。而作为立碑人的儿子，也展现了自己的贡献和孝行；他将自己表现为富于同情的、孝顺

① 这里说的四季可能不是说供应的食物是应季的，而是说，他们持续不断地供奉。

② 这段文字可能是以下两种含义之一：它可能描述的是一种奇特的感官现象，在完成供奉时会反复观察到（可以是家庭成员或者到场的灵媒看到的），说明接受供奉的人出现过了（参见 Schipper, “Une stèle taoïste des Han récemment découverte,” 241 n. 9）；也可能是说，肥君现在已经不出山了，不再在这个世界上活动了（参见 Raz, “Creation of Tradition,” 56）。我比较倾向前面那种解释方法。不论哪种解释方法，这段话都暗示说，肥君已经难以接触到了。

③ 可能是指许孝苕家的孩子。

④ 碑刻中的“辞”（也称为“颂”）是一段四字韵语，通常（像这样）以“其辞曰”这样的句子开头，一些现代学者认为，韵语是“碑刻的焦点部分，而不是……附属品”（Brashier, “Text and Ritual in Early Chinese Stelae,” 263），而且，常常是韵语会被阅读碑刻的游客记住、传诵。

⑤ 他看到天上的“纪”，这里可能是某些特定星斗的简称，它们能够将整个宇宙联系起来；参见 Schafer, Pacing the Void, 241–242。

⑥ 这句话的意思很不清楚，由于一些图像的缺失，也不清楚这里的状态是什么。可能是说，写作者希望能够达到肥君的“感受和理解”（情理），从而获得下面那句所说的回应。不过，介于很多碑刻的韵语中，我们都会看到立碑之后所产生的效果，从而能够推广主人公的故事，让别人知道他的美德。所以这句话也可能只是华丽的表达方式。

的、勤勉的、虔诚的、慷慨的，并且，通过树立这块石碑，他富于表演性地证明了这些美好的品质。文本讲述了家庭日常侍奉肥致的情况（除了许氏家族，没有其他人参与进来）；据说，这样的供奉获得了受到供奉的人的回应，哪怕接受供奉的人颇为朦胧，很多时候难以接触到。诗歌的最后一行说明，许氏家族希望能够通过持续供奉这位似有似无的仙获得护佑。碑刻的底座有三个孔，明显是用于供奉食物或者放置灯油的。这块石碑设计得颇为紧凑，既呈现了碑文，又可以作为祭台。<sup>①</sup>“临时祭台”的设计方法可能暗示着这是与某处主要祠庙祭台对应的便于使用的祭台。正如施舟人所说，碑刻所承载的不仅仅是记忆，还是（定期供奉召唤而来的）仙的灵魂出现的地方。这是他的祭台，也是他的灵位<sup>②</sup>；如果肥致仍然像以前那样在家庭中活跃，那么就没必要立碑。似乎，这座祭台一碑刻一开始应该是在许氏家族的庭院中树立的，后来许建去世后才挪动到他的墓葬中；或者这样，他就可以在另一个世界继续供奉<sup>③</sup>；当然，这更像是许建向冥界中他的父亲乃至其他先祖写下的一份责任报告。<sup>④</sup>

土仙者。大伍公。<sup>⑤</sup> 见西王母昆仑之虚。受仙道。大伍公从弟子五人。田伧。全口中。宋直忌公。毕先风。许先生。<sup>⑥</sup> 皆食石脂

① Brashier (“Text and Ritual in Early Chinese Stelae,” 269–274) 认为，这是东汉时期碑刻普遍具备的特点，它们通常会在阳面凿有一个孔，孔离顶端有一定距离——有时会盖住碑文——人们可以在这里摆放供碑文所述主人公享用的供品。碑刻并非只是被动的文本，它还是仪式中不可分割的焦点。

② Schipper, “Une stèle taoïste des Han récemment découverte,” 239.

③ Raz, “Creation of Tradition,” 77.

④ 关于墓葬中纪念碑文的功能，参见 Schottenhammer, “Einige Überlegungen zur Entstehung von Grabinschriften.”，感谢 Lothar von Falkenhausen 的提醒。

⑤ 这个说法含义不清，学者提出了很多假说解释“土仙者大伍公”的身份。看起来比较确定的一点是，这一复杂的头衔可能是指肥致或者许幼。我认为，这是仙界系统中肥致的头衔，现在提及是因为这是他升天后才有的，自己活着的时候不会使用这样的称谓（注意我上文所描述的碑文）。

⑥ 如果我们认为大伍公是肥致，那么许先生是指许幼；如果大伍公是指许幼，那么许先生可能是许建。我倾向第一种解释。

仙而去。

碑文的最后还是回到了谱系问题。很可能这里神秘的大伍公是指肥致，那么我们可以看到，他的仙术是直接得自西王母，是在她神圣的居住地传授的。不管他人间的师父是谁，总之他获得了神秘的启示。他的术法接着又传授给了下一代的五个弟子，其中四位不见经传，而有一位是许氏家族的成员——几乎可以肯定是许幼。所有这五位都通过服食“石脂”成仙，这是一类矿物成分，在仙传和仙术文本中都有所提及。<sup>①</sup> 碑文没有提到他们的其他功绩。考虑到墓葬中的尸体不止一位，所以有人怀疑这里提到的五位弟子就是碑文所在墓葬埋葬的人。不过这已经无从查考了。

除了文中明确提到了立碑者的姓名，文本的其他地方与仙传都非常相似：修道者功绩的叙述，这些功绩的性质（隐居修道，出现在宫中，远距离的书法，帮助客人进行占卜，拒绝通常的经济交易），其他人反应的描述（人群的聚集，人们的谈论，统治者发出邀请，赞助人）；谱系的构建，以及修道者的徒弟等等。肥致碑的内容并没有什么特别的。公元 169 年的立碑者明显很熟悉这类成功修道者的故事，以及人们预期的他们所具备的特征。对我们来说，唯一一个特别的也是极有价值的特征就是直接证明了修道者、修道者故事、修道者及其故事的当地赞助人之间的关系。这个例子中，赞助人就是许氏家族，他们所赞助的仙和先祖越是被广泛地认为是仙，他们的地位就越高。很明显，这里是许氏家族为离去的仙建立起了崇拜，通过定期的供奉、通过碑刻的书写，维持这样的崇拜，而他们也证明了自己与仙之间存在的密切联系：新近的先人赞助修道者修行，最终跟随他的足迹成了仙。

<sup>①</sup> 例子如 Raz, “Creation of Tradition,” 74–77. 关于这段叙事更加详细的两个例子可参见《神仙传》中王烈的传记(TL, 338—341)，还有几个故事中说，主人公进入冥界，多亏吃了类似于泥土的矿石分泌物，才得以幸存，例如《幽明录》63，引文见《法苑珠林》31:520c；TPYL 803. 8a；LX 213–214。

然而,就目前所知,似乎肥致的崇拜并没有超出许氏家族,除了碑文宣称肥致远近闻名。碑文中提到的诸多人物中,现存文献中有明确记载的只有两位东汉皇帝和传说中的上古修道者赤松子。这可能说明,这段仙传进行的劝说并不成功。肥致和许氏的故事,虽然按照当时的叙事传统和关于仙角色的期待进行了调整,然而,这段故事似乎从未进入到任何跨地区的集子中,也没能进入更加广泛的听众之中。当然,也可能曾经有过那么一些甚至很多文本谈论到了肥致和许氏,然而它们并没有能够成功地流传到今天。不过,更可能的是,肥致的故事从来没有广泛流传过。在肥致离开之后,他的故事似乎始终都没有能够获得许氏家族以外的更加广泛的传播者传播。如果这块石碑立在路边祠庙边上,而不是和赞助人一起(显然地)埋进地下,或许能够赢得更多人的注意,获得更加广泛的声名,从而会在谈论、信件、地方志、游记中提到,最终还可能会编入仙传故事集中。也或许许氏家族本身不希望故事广为流传,虽然这看起来不太可能。如我们所知,直到 1992 年,世界才重新认识肥致,并且是以他的赞助人不可能参与的方式为人所知的。

第二块碑文则是关于仙人唐公房的。<sup>①</sup> 这块碑文和肥君的不同,至少从宋以来,就广为人知、得到拓印,也很受中国学界的关注(著名的欧阳修在公元 1064 年看到了这块石碑)。它应当成于东汉,但无法确定更加精确的日期。<sup>②</sup>

君字公房,城固人<sup>③</sup>,盖帝尧之(后裔,尧是真诚的、恭敬的、有能

① 由于后世出现了避讳的问题,他的名字中,“房”也被写作“昉”。在不同文献中,我们将看到其他别称,这是很常见的。

② 我的翻译参考了王昶编的《金石萃编》,19:1b-2b 和陈垣的《道家金石略》,5-7 中重抄的文本。同时还参考了 Raz, “Creation of Tradition,” 78-96。波形括号 {} 里,是一位或者几位现代学者推测的原本缺失的内容。如果缺失的内容多于一个字,我就会在方括号中标出缺少了多少个字。

③ 位于汉中。这个例子中,修道者就是他得到纪念和尊崇的那地方的人。



力的又是谦虚的；作为君主相当成功[10字]之，故能举家（得道，提升家人成仙[5字]）去。上陟皇耀，统御阴阳；腾清蹶浮，命寿无疆。虽王公之尊，四海之富，曾（不会被一根）毛（扰乱[5字]）天地之性，斯其至贵者也。

开篇和很多传记、仙传一样，说明了主人公一般的特征。这里，着重强调了唐公房会飞，能够升到空中，寿命还非常长。

耆老相传，以为王莽居摄二年（公元7—8年），君为郡吏，（有一次他和同事散心[4字]）土域啖瓜，旁有真人<sup>①</sup>，左右莫察，而君独进美瓜，又从而敬礼之。

这里，我们看到了识别主题：只有本来就可能成仙的人才能够通过外观辨别，正确辨认出附近人物隐藏的品质。这一未来的弟子很好地顺从这位神秘的大师来追随他，而不是傲慢地接近他，从而证明自己是可教的。值得注意的是，这里提到唐公房当时还担任郡吏，并说明他到底是哪一年遇到了自己的师父。

真人者，遂与（君）期婿谷口山上，乃与君神药。曰：“服药以后，当移意万里<sup>②</sup>，知鸟兽言语。”

修道者声名的两大关键要素就是他得以成仙的术法，以及他所获得的能力（除了长寿以外）。唐公房的例子中，用来成仙的是一种“神药”——某种草药或者丹药，而这一药物（毫无疑问，同时还得修行）能够产生的两种主要能力则是飞翔（迅速穿越很长的距离）以及听懂动物的叫声。这些都是仙总集中的标准特征。

是时，府在西成，去家七百余里。休谒往徕，转景即至，阖郡惊

① 和上文肥致的碑文相似，这里的“真人”来自《庄子》（但意义不同），是指修炼圆满了的仙。

② “移意万里”的含义是唐公房能够非常快速地穿越很长的距离——这是修道者和仙通常具备的能力。

焉。白之府君，徙为御史。<sup>①</sup>

唐公房长距离的法术引起了人们的注意。一位官员听说之后，就授予修道者官职。这在现存的仙传中也是常见的剧情。

鼠啮车被具，君乃画地为狱，召鼠诛之。视其腹中，果有被具。府君{准备了}宾燕，欲从学道，公房顷无所进。府君怒，敕尉部吏收公房妻子。

情节变得复杂而富于悬念。就上文来看，唐公房和府君的关系还不错，然而现在，修道者拒绝向官员传授仙术，于是张力产生了——这与前面章节讨论的很类似。府君很生气，甚至想要逮捕唐公房的妻子，这一举动不光鲁莽，还很危险。那么，唐公房是怎么应对的呢？

公房乃先归于谷口，呼其师，告以危急。其师与之归，以药饮公房妻子，曰：“可去矣。”妻子恋家，不忍去。又曰：“岂欲得家俱去乎？”妻子曰：“固所愿也。”于是，乃以药涂屋柱、饮牛马六畜。须臾，有大风玄云来迎公房、妻子，屋宅、六畜，倏然与之俱去。

这里，修道者吃下丹药迅速飞升，躲开了这自负的官员。接着，讲述了当地人最骄傲的最为荣耀的唐公房的神迹：

昔乔、松、崔、白，皆一身得道，而公房举家俱济，盛矣！传曰：贤者所存，泽流百世。故使婿乡，春夏毋蚊蚋，秋冬鲜繁霜；疠蛊不遐，去螟蚋，百谷收入。天下莫斯德祐之效也。道牟群仙，德润故乡。知德者鲜，历世莫纪。

叙事者大大夸赞了唐公房的行为，他并不是独自飞升的，也不仅仅带上了妻子，而是和刘安那样还带上了家畜。唐公房甚至还把自己家的房子

<sup>①</sup> 正如 Raz (“Creation of Tradition,” 81 n. 108) 指出的，不同的誊抄碑文中，这里的说法各不相同；比较常见的是“御史”，这是有问题的，因为吏是地方官员任命的，不是朝廷直接任命的。不过，不管怎样，总体的意思都比较清楚。

一起搬上了天——这是二次分化,将他与很多仙区分开来,并且赋予他优于四位仙人的地位,他们是王子乔、赤松子、崔文子和(可能是)白石先生,其中三位都是现存《列仙传》中的人物,而白石先生则是《神仙传》中的。<sup>①</sup>所有这些过去的仙都只是一笔带过,列出了名字而已,说明作者几乎可以肯定地认为他的读者知道这些人物。这一成就的荣耀是属于唐公房的,然而带有其他目的的讲故事的人可能会利用这个细节来说明唐公房师父留下的那种“神药”的好处。

这段文本另外强调的则是唐公房在飞举之后仍然在为社群服务。他对这个地区产生着可感知的虽然未必可见的影响,他确保害虫、寄生虫和气象灾害不会降临,从而帮助这里的人提高自己的生活水平。

到这里,唐公房的碑文就和肥致的一样,完全类似现存的仙传,不论是叙事结构、宗教内容还是重点主题。接着,文本转而讲述立碑的环境以及立碑者,这才与仙传产生了显著的差异。

汉中太守南阳郭君,讳芝,字公载。<sup>②</sup>修北辰之政,驰周邵之风,散乐唐君神灵之美。以为道高者名邵,德厚者庙尊。乃发嘉教,躬损奉钱,倡率群义,缮广斯庙。《采集》和祈福,布之兆民。刻石昭音,扬君灵誉。其辞曰:

《唐公房的光辉如同玄黄,在天上游荡;您的道与蒙庄相契》

遂享神药超浮云兮翱<sup>③</sup>

就像肥致碑那样,碑文的作者将自己的名字放入文中,以便和他们所纪念的仙一起进入记忆。碑刻“扬君灵誉”的同时,也列出了那些当地的知名人士,他们承认唐公房的声名,并记下来以作宣传。文中说,碑文的目

① 碑文中的“白/伯”也可能指魏伯阳(参见 Schipper, “Le culte de l’immortel Tang Gongfang,” 70), 不过,这个名字起源的日期是个可疑的点。

② 位于现代的陕西南郑地区。汉中通过一条著名的蜿蜒的南北山路与蜀(现代的四川)相连,这两个地方都是天师道教团最早的发源地,此处对唐公房的崇拜也可能与天师道有关。

③ 碑文到此就中断了。

的是“发嘉教”，目标观众则是那些不太了解唐公房功绩的人，碑刻希望能够加以说明。

郭芝，作为“群义”的“倡率”，参与了庙宇的翻修和碑刻的树立，并得以享有碑文阳面象征着荣耀的位置。另外十五名主要的贡献人却只是列在碑文阴面。他们都是唐公房曾经活跃地区的官员。九人姓祝，很可能是族人。列表的第四人，祝龟，在《华阳国志》中提到过，是东汉的官员。再结合碑文分析，我们据此认为，这块碑刻应当出自东汉。<sup>①</sup> 这些有家产的人觉得这符合他们的兴趣，也符合社群的兴趣，所以筹集钱款来让公众了解唐公房的事迹，以及他成仙之后如何帮助当地。他们与他的声名联系在一起，并和他一起进入集体记忆中。并且，他们努力让当地的仙广为人知，让他能够被旅游者、朝圣者和文本编辑者发现，进入跨地区的传播。

就这些目的来说，他们是成功的。和肥致不一样，唐公房在中古时期的若干类文本中都有提及，说明他的确声名远播。<sup>②</sup> 然而，这些文本中每次提到唐公房时，都会因为作者的兴趣而发生改变。“唐公房”成为了不同作者讲故事或者将某种神奇的当地现象联系起来的节点，而他们按照各自的计划塑造故事。

据说所知，最早提到唐公房的是张华的《博物志》：

唐房升仙，鸡狗并去。唯以鼠恶不将去，鼠悔，一月三出肠也，谓之唐鼠。<sup>③</sup>

这段文字出现在一整套流传很广的、一度记载了更多已知世界种种奇闻

① 参见《华阳国志》10C:807，以及 de Crespigny, A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms, 1159–1160。祝龟出生在汉中，在首都学习后回到家乡，被刘焉任命官职后，从190年代开始活跃（关于刘焉，参见 de Crespigny, *ibid.*, 572–573）。

② 当然，我并不是说东汉碑刻是唯一的、或者主要的扩散唐公房故事的媒介，不过在大部分难以知晓的过程中，这是一个已知的媒介（还有已知的传播者）。

③ 《博物志校正》，125（第80段），引文见 YWLJ 95:1659。这段文字没有出现在现存的文本中。

的作品中,包括了地方、人们、习俗、植物、动物、地形形成、名字等等。这部作品非常庞大,又充满了种种令人生畏的异闻,据说晋武帝要求张华将其缩减,只留下了一小部分,去掉了其中大部分令人不安的异闻。<sup>①</sup> 张华感兴趣的并不是唐公房故事本身,而是一种品种异常的老鼠,他的故事就是为了解释这个现象。不过,这种老鼠的奇特举止与唐公房飞升的故事分不开,因为它之所以有如此奇特的举动,就是因为它对无法飞升心怀悔恨。<sup>②</sup> 进一步地,如果作者的出发点就是老鼠,那么说到唐公房的故事就不能不提到他最为显著的特征,即整个家一起飞升,不然的话,老鼠的悔恨就无从谈起了。如果我们调查现有的关于唐公房跨地区接受的记录,就会发现,到底是唐公房的故事因为老鼠广为流传,还是因为与唐公房的故事有关,所以老鼠得到了广泛的讨论,这并不清楚。但清楚的是,人们对老鼠的兴趣帮助唐公房的故事得到散播和保存。老鼠的故事是一个载体,通过这个载体,唐公房的故事更加频繁地出现在跨地域的文本中。故事中的大鼠元素也在碑文和《博物志》之间发生了一个奇特的转化:碑文没有提到什么奇特的行为,也没有说唐公房的家中有老鼠;碑文倒是说,唐公房剖开了老鼠的肚子取出被具。所以,哪怕是碑文,老鼠出现也是因为它的肚子。

之后,唐公房跨地区接受的踪迹就出现在《神仙传》的李八百仙传中了。

李八百,蜀人也,莫知其名。历世见之,时人计其年八百岁,因以为号。或隐山林,或出市廛。

知汉中唐公昉有志,不遇明师,欲教授之。乃先往试之,为作客佣赁者,公昉不知也。八百驱使用意,异于他客,公昉爱异之。八百乃伪病困,当欲死。

<sup>①</sup> SW, 127-128.

<sup>②</sup> 按照传统医学理论,悔恨与胆囊相关,这或许与老鼠的行为和故事有关系。

这里是一段通常的情节,首先是识别(这里,师父发现了准弟子的天赋),接着进行测试。仙传生动地描述了这样的测试,我们在第四章已经引用过这一段文字了:李八百的身上长出了溃烂的伤口,医生无法医治;李八百要求唐公房的奴婢、唐公房自己乃至唐公房的妻子舔舐伤口,接着又傲慢地要求大量的美酒沐浴——这不过是为了检测唐公房的品质。之后,故事继续:

乃告公昉曰:“吾是仙人也,子有志,故此相试。子真可教也,今当授子度世之诀。”乃使公昉夫妻,并舐疮三婢,以其浴酒自浴,即皆更少,颜色美悦。以丹经一卷授公昉。公昉入云台山<sup>①</sup>中制药,药成,服之仙去。<sup>②</sup>

我们看到,葛洪<sup>③</sup>并没有提到唐公房的老鼠。他举出唐公房是为了说明三点:强调李八百足够睿智,能够认出这位佣人是明师;说明准弟子需要表现出什么样的诚意、什么样的品质,才能获得术法传授;并且说明了丹药的效果,这也是葛洪推崇的成仙途径。<sup>④</sup> 整个故事都没有提到唐公房带着家中所有一起飞升;不过,这里有一个细节,它与4世纪早期就已经在流传的叙事主体产生了微妙的联系:李八百让唐公房、唐公房的妻子还有三位婢女都在李八百洗过的酒中沐浴,于是“皆更少,颜色美悦”。返老还童的不是天上的仙,而是唐公房的家人,甚至都不是唐公房本人,她们由此获得长寿。似乎,唐公房出名主要是因为他带着家人一起飞升,所以葛洪不得不提到这一点。另一方面,葛洪希望能够推崇丹药,认

① 或许这里提到的山是四川苍溪地区的天柱山,张陵修炼天师道,在《神仙传》中,张陵就在这里检测他的一个徒弟。(现代安徽省有另一座天柱山)。另外有三座云台山位于现代的江苏和安徽省。

② TL, 215-218, 432-433.

③ 如果这段仙传就是他自己编纂、编辑出来的话,可以这么说。《神仙传》中李八百和唐公房的材料相当早(参见 TL, 432-433),但这里,就和这时期的几乎所有文本一样,我们总是不能确定原始的传记文本(如果有意义的话,在手抄本文化中,作者自己就会搞出文本的很多个版本和复制本)是否带有特定的内容。最多,我们只能说很可能这样。

④ TL, 30.

为这是最有效、最著名的成仙的方法，于是明确区分说，他的妻子和婢女仅仅是通过酒浴“更少”，而唐公房在这个故事中服食丹药后单独成仙。葛洪将唐公房和他的家人区分开来，说明丹药（以及传授如何制作丹药的经文）的独特作用。葛洪或许也不愿意让丹药承担让家人、家畜等等飞升这样基础的作用。在另一篇仙传中，他提到了这样的子故事，然而只是作为故事的尾声，并且只是“据说”这样，从修辞上让作者一编纂者和经过塑造的内容产生了一些距离。

常璩(fl. 347 C. E.)在《华阳国志》中提到，沔阳褒中地区有一座唐公房祠，作为这本地形学著作中提到的该地的唯一特征，这座祠庙足以作为这个地区的景点了。<sup>①</sup> 所以，至少在4世纪中期，在郭芝和他的同事们一个多世纪前完成的碑刻那里，依然立着一座祠庙。常璩的文章中没有抄录唐公房的故事，这没什么奇怪的，因为整本书都非常简略。另一部作者和写作日期都不明<sup>②</sup>的中古时期地志《梁州记》更为详细：

婿水北婿乡山，有仙人唐公房祠。有一碑，庙北有大坑。碑云，是其旧宅处，公房举宅登仙，故为坑焉。山有易肠鼠一月三吐易其肠，束广微<sup>③</sup>所谓唐鼠者也。<sup>④</sup>

这里提到的石碑应该不是郭芝和他的同伴们树立的那块（祠庙拥有一块以上的石碑也不算什么不正常的事）。甚至，这里描述的可能是另一个地点的另一座祠庙。碑文中，我们看出当地人群与唐公房建立了最为密切的关联，将祠庙放置在据称是故居的地方，这无疑会吸引那些虔诚的

① 《华阳国志》2:124. 这个地点在褒河边，位于与汉水交界点的北边，也就是今天汉中所在地的西北方向（是古代汉中的中心）。

② 成书应当不晚于5世纪早期，因为范曄的《后汉书》中引用到这份文献（至少是同一标题的作品）。

③ 束皙（约公元264—约303年）是一位以渊博著称的学者—官员。他认识张华，也是张华任命的官员，并参与编辑、誊抄了大约279年在汲冢中发现的古文。参见 Shaughnessy, Rewriting Early Chinese Texts, 131–256等处。

④ 引文见 YWLJ 95:1658–1659.

朝拜者和好奇的旅客，他们会目瞪口呆地注视着祠庙边上的大洞。老鼠奇特举动的周期性、这一周期与月运周期的相关性，暗示它也可能是一种地仙（或者至少能够返老还童），虽然没能得到丹药。这份地志文本的主要关注点在于祠庙本身、祠庙附近的洞以及老鼠，所有这些都形成了值得关注的当地奇观。很多地方都有仙祠，然而，地洞和奇怪的老鼠让这个地方显得与众不同。就唐公房的飞举，文本只用了一句话带过，可能它默认读者都已经知道这个故事了，它的关注点不在于此。这段文本也不关心唐公房成就背后的故事、不在乎他经历的考验、不在乎他到底是通过丹药还是别的方法成仙的。

在杨羲 364—370 年间编辑、公元 500 年前后由陶弘景收录入《真诰》的上清经文中，唐公房和很多其他古人一起，由真人赋予特定的“仙阶”。据说，唐公房负责掌管生死记录。<sup>①</sup> 这段文本最重要的目的是区分不同宗教方法、价值的高下，并据此对传说成仙的（以及一些正常死亡的）古人进行分类。它将他们放置在一整套复杂的、等级森严的官位系统中，并说明他们与真人的关系如何。唐公房的赞助人或许会很高兴地发现，真人，也就是杨羲提到了唐公房，还说他担任有仙职；而同时，他们也可能因为仙职没有更高而感到沮丧。《真诰》的这类文本是为了纠正其他仙传，它跨地区地（因为获得了神圣的启示）安顿下一大群地方上的人物，他们的赞助人、捐助人和亲属热情地宣扬他们，又急切地想要获知他们的情况。

5 世纪初，刘敬叔在《异苑》这部异闻集中，提到了唐鼠，放在某些地区的奇怪动物中加以叙述。<sup>②</sup>

唐鼠形如鼠，稍长，青黑色，腹边有余物如肠，时亦污落，亦名易肠鼠。昔仙人唐昉拔宅升天，鸡犬皆去，唯鼠坠下死，而肠出数寸，

① DZ 1016, 13, 13a4-6.

② 关于这本书和它的作者，参见 SW, 78-80。



三年易之，俗呼为唐鼠。城固川中有之。<sup>①</sup>

这是一段异闻记录，它所描述的都是作者认为奇怪的事情。对于5世纪的人来说，至少对于异闻编纂者来说，关于仙没有太多值得奇怪的事情：有一整套固定的人们熟知的文化想象。从文本的角度来说，唐公房显得与众不同是因为他“拔宅”，这也是唯一一个提到的特征。故事很快回到了真正的主角老鼠身上。这里，我们看到了更加详细的解剖学描述（这里关于易肠的时间周期也不一样）。不过，要说老鼠的奇特举动就不能不提到唐公房的飞升，它因为随着房屋升天掉落受了伤，才有了如此奇怪的特征，倒不是因为悔恨。

我们要讨论的最后一个例子则是酈道元（公元527年逝世）的《水经注》，这是一本地志著作，针对旧有的《水经》中关于河流湖泊的简单描述，增加了大量叙事性的、描述性的材料。要想了解6世纪初某些地区流传的故事（通常是刻在石碑上的），酈道元的著作具有极大的价值。在讨论堰水的时候，酈道元提到河岸上唐公房的祠庙。

川有唐公祠。唐君字公房，成固人也。学道得仙，入云台山，合丹服之，白日升天，鸡鸣天上，狗吠云中<sup>②</sup>，惟以鼠恶，留之。鼠乃感激，以月晦日，吐肠胃更生，故时人谓之唐鼠也。

公房升仙之日，堰行未还，不获同阶云路，约以此川为居，言无繁霜蛟虎之患，其俗以为信然。<sup>③</sup> 因号为婿乡，故水亦即名焉。百姓<sup>④</sup>为之立庙于其处也，刊石立碑，表述灵异。<sup>⑤</sup>

酈道元在此可能引用了当地一个或者多个碑文的内容。<sup>⑥</sup> 第一段用简洁

①《异苑》3.29，引文见 TPGJ 440:13。

② 同样的句子也出现在刘安的故事中，见下文。

③ 唐公房的女婿负责护佑这地方。

④ 通常就是指“平民”，不过，这里应该是指一般意义上的当地社群。

⑤《水经注》27:353。

⑥ 现代编纂者比较了这段文本和其他地方记录的碑文的几处措辞。

的语言描述了我们了解的诸多要素——丹药、全家升天（虽然这里只是略微暗示了一下）、老鼠。第二段则提供了新的关于唐公房女婿的材料，他的女婿是另一位全家升天时留下的人物，并且似乎他成为了当地崇拜的第二个对象——可能是在东汉到 5 世纪初。就好像奇特的老鼠借用了唐公房的姓名，他那没有确切名字的女婿则让整个乡镇乃至流过的河都使用了他的称谓。他并没有成仙，却很明显成为了地方上的神，能够像他岳父两百多年前做的那样帮助控制天气、驱逐有害的动物。可能是因为他没能成仙所以心怀遗憾，于是拥有了危险的能力，获得了被崇拜的地位。酈道元对他和唐公房都很感兴趣，而唐公房的祠庙到 6 世纪初仍然待在、或者靠近旧址。

唐公房和他老鼠的例子说明，一组原本只是地方性的、刻在石碑上的叙事元素能够多么广泛地被不同的跨地区文类吸收、改造。

## 仙传的重建

仙传能够通过叙事塑造声名，也能够减少一位圣人的声名。葛洪《神仙传》中的几位仙人，他们的故事在五十年后作为神圣的传递，到了杨羲这里，接着又被陶弘景收录，在公元 500 年前后进入《真诰》。这时，他们在仙界中所拥有的地位要远远低于葛洪叙事中所说，新出现的、贬义的（虽然不是完全地揭露）信息用于证明神圣的启示。仙传也可以刷新、重组、提升、辩护、提高或者完全重组一位人物的声名——更准确地说，是论证这样的调整，而结果总是取决于读者的接受。没有什么提升要比宣称别处说他死去的人其实没死，而是成仙了更加具有戏剧性。正如我们看到的，这一修辞策略与“尸解”（通过模拟的尸体逃脱）和“兵解”（通过没有假装的处死或者表观的横死逃脱）相关的传说吻合；在这一技术得到广泛修习的社会中，任何表面的死亡，不管看起来多么具有决定性、多么具象，都可能被重估；尤其是当主人公修过道或者推崇仙术的时

候,这种情况更可能发生。这些时候,不光在某些读者看来,主人公成仙貌似是可信的;创造主角死后声名的人也会往这个方向努力。所以,据说在某地死去的人可能在某些文本中会成为仙,生活在天上或者地上——这就是仙传重建的最终成果。

著名的诗人、文学家、琴家嵇康(公元 223—262 年)就是这样的一位人物。广为人知<sup>①</sup>的是,他于公元 262 年入狱、被杀,他还留下了论文辨析是否可能成仙。他的声名经历了激烈的争论<sup>②</sup>:很显然,支持者希望将他纳入仙的行列中,但也有批评者不这么认为。有些文本指出了嵇康作为修道者的不足,例如葛洪《神仙传》中王烈的传记。在王烈的故事中,有石头变的、能够助人长生的物质和用奇怪文字写成的素书自动出现在王烈面前,但是他一旦想和嵇康分享,这些就很神秘地消失了。唯恐读者不注意这一要点,仙传明白地说:“烈私语弟子曰:‘叔夜未合得道故也。’”<sup>③</sup>同样的,《神仙传》中孙登的传记则描述了他如何评价嵇康,嵇康不适于修道——还增添了孙登弹琴胜过嵇康的场景。<sup>④</sup>而《神仙传》中的第三段文字,嵇康岳父鲍靓的仙传则说,虽然嵇康似乎是在 262 年被杀了,但在此之后很久,嵇康仍然在鲍靓的屋子里弹琴。<sup>⑤</sup>这说明,嵇康表面上的被杀事实上是“兵解”,他仍然以仙的形式四处漫游。同一份仙传集对同一个人物的评价就褒贬不一——虽然其中一些文本或者全部文本可能并非出自葛洪之手,而是后来添加的——这说明了手稿文化中文本的易变性,同时证明了有很多看不见的人在塑造古人声名时所经历的文化挣扎。<sup>⑥</sup>(这也提醒我们,根据手稿中残存的一些文本,针对某位

① 例如,《晋书》49. 关于嵇康的史传文献,参见 Holzman, *La vie et la pensée de Hi K'ang*, 12 - 51.

② Henricks, *Philosophy and Argumentation in Third-Century China*, 21 - 70.

③ TL, 339.

④ Ibid., 336; 另见 Campany, “Two Religious Thinkers of the Early Eastern Jin,” 207 - 208.

⑤ TL, 295 - 297.

⑥ 有两份针对古代中国手抄本文化意义的研究,它们非常不同,分别是田晓菲,《陶渊明和手抄本文化》以及 Shaughnessy, *Rewriting Early Chinese Texts*.

作者——例如葛洪，对他内在的心理倾向下结论是多么不靠谱。)很明显，有一群人认为嵇康是仙；《神仙传》中积极的、消极的评价都可以说明这一点。<sup>①</sup> 如果不是有人讲述他仙术的成功故事——并且除非有人专门针对这些故事而论，否则揭露他的短处就会显得毫无意义。

而从刘安的例子中，我们可以看到更加明显的长达四个多世纪的文学辩论<sup>②</sup>；刘安是汉代王子，据历史记载死于公元前 122 年。所有的文献都记载说，刘安是汉朝开国皇帝的孙子、汉武帝的叔叔，在淮南国召集了大群方士，并且在他的组织下，这些方士一起编著了鸿篇巨制《淮南子》。公元前 122 年，淮南王因为预谋造反、建立新王朝而被控诉，部分原因是他对朝廷对待自己家族的态度心怀不满。就在刘安死去的公元前 122 年到王充(公元 27—97 年)写作《论衡》的一百五十年间，有人开始传播说，刘安其实没有死，他服下了丹药得以飞举成仙——并且，他整个家都随他而去。<sup>③</sup> 这么说是因为，王充总结了这一叙事并加以反驳：

淮南王学道，招会天下有道之人，倾一国之尊，下道术之士。是以道术之士，并会淮南，奇方异术，莫不争出。王遂得道，举家升天，畜产皆仙，犬吠于天上，鸡鸣于云中。此言仙药有余，犬鸡食之，并随王而升天也。

好道学仙之人，皆谓之然。此虚言也。

注意王充倒数第二句的评论：这个故事在仙术修习者之中广为流传；很明显，刘安被很多修仙者认为是成功的范例。于是，王充就给出了若干理由，反驳一般意义上的仙没有可能。最基本的就是三段论：人类是生

① 关于他和修道者关系其他叙事的研究，参见 Chan, “Ruan Ji’s and Xi Kang’s Visits to Two ‘Immortals.’”

② 关于刘安史传(而不是仙传)材料最好的英文讨论，或许是 Loewe, *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods*, 242–244.

③ 《史记》(例如 118:3082)和班固公元 2 世纪下半叶的《汉书》(例如, 44:2145)在介绍刘安时，都丝毫没有提到他成仙一事，虽然两处都提到他在淮南国召集方士，《汉书》还提到，刘安门客的文字“言神仙黄白之术”(即，炼丹, 44:2145)。

物；所有的生物都会死；所以所有的人都会死。另一个理由则是生物分类上的：关于仙的文字、图像描述都说它们是带有翅膀的，但是人没有翅膀。在阐述了这些以及其他类似的理由之后，王充继续讨论刘安的例子，说：

案淮南王刘安，孝武皇帝之时也。父长，以罪迁蜀严道，至雍道死。安嗣为王，恨父徙死，怀叛逆之心，招会术人，欲为大事。伍被之属充满殿堂，作道术之书，发怪奇之文，合景乱首。<sup>①</sup>八公之传欲示神奇若得道之状，道终不成，效验不立，乃与伍被谋为反事，事觉自杀，或言诛死。诛死、自杀，同一实也。世见其书深冥奇怪，又观八公之传似若有效，则传称淮南王仙而升天，失其实也。<sup>②</sup>

王充认为自己的读者都很熟悉八公的故事，所以他都没有花费笔墨来总结这段故事，除了提到刘安自己升天这一故事。这里，他给出了刘安成仙故事起源的一种解释：《淮南子》的内容深奥难懂，八公令人惊诧的表现，两者结合起来，人们就会认为刘安肯定成了仙，虽然历史记载正好相反。

时间再往后一百五十年，应劭在他大约成书于 194 年到 206 年之间的《风俗通义》“正失”篇中提到了刘安的故事，作为他想要纠正的讹传之一：

俗说：淮南王安，招致宾客方术之士数千人，作鸿宝、苑秘<sup>③</sup>、枕中之书，铸成黄白，白日升天。

应劭之后引用了《汉书》中刘安的传记说明，刘安按照这些法术没能成功地炼制出丹药，于是开始制造象征帝国的玺和印，于是被公开判为谋反，之后他自杀了。

① 这里的文本发生了遗失；我按照诸多注家的建议进行了修改。

② 《论衡校释》7:317—318, 319—320. 另一种翻译见 Forke, Lun-hêng, 1:337—338.

③ 文本说的是“苑秘”，然而没什么特殊的意义。我修改了标题，以与其他文献吻合。

亲伏白刃，与众弃之，安在其能神仙乎？安所养士，或颇漏亡，耻其如此，因饰诈说，后人吠声，遂传行耳。<sup>①</sup>

王充用他所仰仗的权威——即，对世界运行方式的清晰思考，来针对一类他不信任的文本资料，即他所说的“儒书”。和王充类似，应劭先引用一类文献，然后用另一类他认为更可靠的文献与前者构成对比。应劭的例子中，可疑的来源是“俗说”（或许可以换个温和的说法“常见的说法”，不过就应劭的立场来看，这里的“俗”无疑带有轻蔑的意味，“粗浅的、普通的、平凡的”）。更加权威的、用来纠正俗说的文献则是班固的《汉书》，应劭认为这部著作是冷静的、经典的、真实的记录，可以用来可靠判定常见的说法是否真实。王充的例子中，可疑的来源是书，通过思考可以看到其中的谬误。而在应劭的例子中，可疑的来源是“说”——不一定是口头上的，但也不一定是书面的——权威的则是应劭信赖的也希望我们信赖的书，这也是应劭经典的做法。就像王充有自己的理论解释讹传的来源，应劭也同样有自己的理论。王充的理论是认知性的：人们没有参与到这起事件中，看到刘安和他门客的著作非常深奥，又听说了他师友的功绩，就会相信刘安成了仙，因为这对于因政治迫害或者自杀而死的人来说，似乎是一个更加合理、更可能的结局。应劭的理论也具有相当的典型性，这一理论是从心理和道德层面出发的：整个事件的“耻”使得刘安圈子里的方士“饰诈说”，而这些说法广为流传，从时间和空间上远离事件之后，看起来就很是可信了。

张华（公元 232—300 年）在他 3 世纪后期的《博物志》中，则记录了争辩中的两种观点：“汉淮南王谋反被诛，亦云得道轻举。”这句话在张华《博物志》中的位置就很值得注意：它位于“辨方士”篇的第一句<sup>②</sup>；这一篇的主要内容就是记载了人们对于某些方士的不同意见。我们可以推断，

①《风俗通义校注》，第 2 章，115—117。

②《博物志校正》64；按顺序是第 192 条，在第 5 章。

到公元3世纪后期,刘安是仙声名论争最为激烈的例子。

葛洪《神仙传》中关于刘安的记载,则是针对这一著名的长期论争的自觉书写。几乎可以肯定,这段文字参考了现已遗失的某些材料,就现存的记录来说,它第一次给出了完整的叙事细节,而这在更早的、揭露性的文本中仅仅进行了概括性的引用。<sup>①</sup>

淮南王刘安,高皇帝之孙。<sup>②</sup>好儒学方技,作《内书》<sup>③</sup>二十一篇。又有《中篇》八卷,专谈神仙黄白<sup>④</sup>之事,又著《鸿宝万毕》三卷,论变化之道。<sup>⑤</sup>

有八公<sup>⑥</sup>往诣之,门吏自以意难问之曰:王上欲得延年却期、长生不老之道,中欲得博物洽闻、精义入微之大儒,下欲得勇敢武力、扛鼎暴虎横行之壮士。今先生皆耆矣,自无驻衰之术、黄育<sup>⑦</sup>之气也,岂能究《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》,钩深致远,穷理尽性乎?三者并乏,不敢相通。

公笑曰:闻王钦贤好士、吐握不倦,苟有一介,莫不毕至。古人贵九九之学,养鸣吠之士,诚欲市马者以致骐驎,师郭生以招群彦。吾等虽鄙,不合所求,故远致身,欲一见王。就令无益,亦不作损,云何限之,逆见嫌择?若王必见少年则谓之有道,见垂白则谓之庸人,

① 同时代的文本中还记录了更多细节,干宝《搜神记》第1:15条记录了刘安遇到八公时唱的歌。

② 即,汉高祖,汉朝的开国皇帝刘邦(前202—前195年在位)。

③ 这本书即现在所说的《淮南子》,并仍然有二十一篇(一份重要的校订本保留在明道藏中,DZ 1184);《内书》是它的原名,因为它构成了三部文集上的秘密部分。关于命名和历史的更多讨论,参见 Roth, *Textual History*, 12, 16, 20, 23。学者认为,刘安不是独立完成这些文字的,这些论述是由他召集来的方士共同完成。

④ 即,黄金和水银的问题,或者说,炼丹术。

⑤ 关于这些书名的评注参见 TL, 233—234 和 442—447,这里不做讨论。

⑥ 葛洪《内篇》(NP 11:208)中的一段文字可能反映了后世对这些人物的发展。“仙人八公”描述了他们的养生和道术。不过,和这里所描述的对不上号。

⑦ 孟贲和夏育是战国时期的两位英雄,他们的名字被缩减成了一个词。下文的若干历史典故和晦涩的文字我在 TL 中作了注释,这里就略去了。

恐非发石取玉、探渊索珠之谓也。薄吾等老，谨以少矣。

言毕，八公化为十五童子，露髻青鬓，色如桃花。于是门吏惊悚，驰以白王。王闻之，不及履，即徒跣出迎，以登思仙之台，张锦绮之帷，设象牙之床，爇百和之香，进金玉之机，穿弟子之履，北面<sup>①</sup>拱手而言曰：安以凡材，少好道德，羁锁世业，沉沦流俗，不能遗类，贞藪山林。然夙夜饥渴，思愿神明，沐浴垢秽，精诚浮薄。抱情不畅，邈若云泥。不图厚幸，道君降屈。是安禄命，当蒙拔擢。喜惧屏营，不知所措。唯乞道君哀而教之，则螟蛉假翼，去地飞矣。

八公便以成老人矣，告王曰：虽复浅识，具备先学，知王好道，故来相从。不知意何所欲？吾一人能坐致风雨，立起云雾，画地为江河，撮土为山岳；一人能崩高塞渊，牧虎豹，致龙蛇，役神鬼；一人能分形易貌，坐在立亡，隐蔽六军，白日尽暝；一人能乘虚步空，起海陵烟，出入无间，呼吸千里；一人能入火不焦，入水不湿，刃之不伤，射之不中，冬冻不寒，夏暑不汗；一人能千变万化，恣意所为，禽兽草木，立成转徙，万物陵岳，移行宫室；一人能防灾度厄，辟却众害，延年益寿，长生久视；一人能煎泥成金，锻铅为银，水炼八石，飞腾琉珠<sup>②</sup>，乘龙驾云，浮游太清。在王所欲。

安于是旦夕朝拜，身进酒果。先乞试之变化风雨云雾，无不有效。遂受《丹经》<sup>③</sup>及《三十六水银》等方。

及郎中雷被谮安，安与八公升天，所践石皆陷，八公与安所践石上之马迹存焉。

余药器在庭中，鸡犬舐之，皆得飞升。<sup>④</sup>

这段叙事很小心地维护刘安免遭叛变的控诉；不过，文章也顺带提

① 面向北方是采取了社会和宗教权威中较为低级的姿态。

② 指某种丹药，具体参见 TL, 237 中的注释。

③ 或者说是“讨论丹砂的经文”。

④ TL, 233 - 240, 442 - 447.



了一句这一罪责是虚假的,不过正好用作叙事转折,让刘安他们能够升天。显然,文本认为刘安成了仙,但是,它的关注点主要在于八公(他和刘安一起飞升)以及刘安是如何谦卑地、顺从地服侍来到门口的八公的——这一回应也就塑造了方士期待的高官对待他们的方式。文本中还提到刘安离去后他的家畜也跟着飞升,似乎与刘安故事中最广为人知的元素产生了关联。这一细节是戏剧性的,不过在这里也论证了丹药的威力:丹药是如此有效,以至于连狗和鸡都可以成仙。

对于早些时候人们揭露的刘安成仙的真相,《神仙传》给出了很多反叙事。而葛洪也记录了很多相对这一反叙事的反叙事。读者们可以回想一下葛洪《抱朴子内篇》中的项曼都,他讲述了自己求仙时漫游天界的见闻,而葛洪认为这只是个骗局。<sup>①</sup>其中,项曼都这么说:

昔淮南王刘安升天见上帝,而箕坐大言,自称寡人,遂见谪守天厕三年。<sup>②</sup>

虽然葛洪认为项曼都的整个叙事都是在胡说,然而这里他提到的细节却是口头叙事被记录下来的一個例证,虽然非常简略,但信息量很是丰富。<sup>③</sup>一方面,它说明刘安上天了,就这点来说,它赞同长期争辩中认为刘安成仙的那一方(虽然我们不清楚这个故事说的刘安是真正成了仙还是暂时性地上天);另一方面,它又指责了刘安很不得体的行为。这一描述反映了刘安谋反这一控诉,并破坏了仙传所塑造的面对八公时谦卑的形象,相反,刘安从来不掩饰自己的狂妄自大,哪怕在天上都是如此。他所自称的“寡人”是统治者专用的,既不是他在人间可以正当使用的称谓,更不要说在天上面对天帝时候了。他的其他行为也表现得很可笑:他说话太大声、分开两腿坐着仿佛一个“箕”,这一姿势是用来驱逐恶魔

<sup>①</sup> 讨论见第五章。

<sup>②</sup> NP 20:350.

<sup>③</sup> 有人看出了一点阶级斗争的意味,因为狂妄的王子遭到了贬谪;然而,我们并没有项曼都的社会背景信息,所以,只能怀疑说有这方面的叙事。

的；在汉代，“箕坐”是一种傲慢的表现，按《礼记》说，这是贵族严格禁止使用的姿势。<sup>①</sup>《神仙传》所说的这位谦卑的王子，他最重要的品质就是礼貌对待那些灵性上更高的人，在这里，却被塑造成粗鲁的、糟糕的、专横的、自大的：他到天界之后仍然过于狂妄，以至于付出了惨重的代价。

在《神仙传》中，我们看到升天场景有这样的细节：“所践石皆陷，八公与安所践石上之马迹存焉。”这段文字提醒我们，仙的声名、他们功绩故事的流传，都与某个特定的地点有关；有时候，就像这里一样，这些内容会明确地刻写在地上。《神仙传》中这句话几乎肯定地说明，在葛洪所处的时代，淮南地区已经有刘安和八公的祭祀场所了。酈道元的《水经注》中，我们看到，在5世纪末，就的确存在这样的祠庙了。酈道元在评论说“葛洪明其得道，事备《抱朴子》及《神仙传》”之后，就描述了自己拜访寿春或者寿春附近八公山上刘安祠庙的事情：

余登其上，人马之迹无闻矣，惟庙像存焉，庙中图安及八士像，皆坐床帐如平生，被服纤丽，咸羽扇裙帔，中壶枕物，一如常居。庙前有碑，齐永明十年（公元492年末或493年初）所建也。山有隐室石井，……登北岭淮南之道室，八公石井在焉。<sup>②</sup>

在现代的安徽省凤台地区，就有一座八公山，大概就是葛洪和酈道元说的那座。我还没去过，没能亲眼看看是不是还有刘安的祠庙，不过我怀疑那里是有的。

## 仙传的吸纳

仙传对声名的重塑可以是非常极端的。最为明显的，就是直接从其他传统中挪用人物进行重造，经过忙碌的文本写作，这些人物成为了仙

<sup>①</sup> Harper, “A Chinese Demonography of the Third Century B. C.,” 483–485.

<sup>②</sup> 《水经注》32:407, 比较 TPYL 43:6b 中引用的这段文字。

术的支持者，甚至本身就成了仙。

在《神仙传》李少君的传记中，对汉代朝臣、作者董仲舒（卒于公元前119年至114年）的处理就是直接的挪用。<sup>①</sup> 根据历史记载中董仲舒对于求仙的立场，仙传进行了恰到好处的总结：

博学五经，然不达道术，笑世人服药学道，频上书谏武帝，以为人生则命，衰老有常，非道术所能延。意虽见其有异，将为天性，非术所致。<sup>②</sup>

然而，历史记录中董仲舒的立场，加上当时的皇帝正好以求仙著称，这让董仲舒成为了宣传求仙的绝好目标。仙传讲述了董仲舒“相相爱”的李少君在离开朝廷前如何炼制了秘方给董仲舒服用，董仲舒病重之时，想起了这些药剂。

试服之，未半，乃身体轻壮，其病顿愈；服尽，气力如年少时，乃信有长生不死之道。解官，行求道士，问其方，竟不能悉晓。仲躬唯得发不白，形容盛甚，年八十余乃死。嘱其子道生曰：“我少得少君方药，初不信，事后得力，无能解之，怀恨于黄泉矣。汝可行求人间方术之事，解其方意，长服此药，必度世也。”<sup>③</sup>

真的照故事所说董仲舒改变了立场，这不太可能，我们也无从判定。不过，那些聪明的讲故事的人，不仅仅将叙事对象转移到了著名的学者一官员身上，这位人物又正好按照历史记载并不赞成修仙；还成功地让葛洪的《神仙传》吸纳了这个故事，从而让这个故事得以进入一部高度成功的、流传很广的故事集中；这部故事集一直被传抄、传颂，历经唐宋，

① 针对董仲舒官方传记的归纳，最近比较好的英文版本参见 Loewe, *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods*, 70–73；关于他的政治生涯和哲学思想，参见 Queen, *From Chronicle to Canon*.

② TL, 224.

③ Ibid., 224–225.

甚至直到今天我们还在阅读、讨论。董仲舒反叙事的塑造者一定没有想到这会如此成功。

在我看来,最为大胆的吸纳则是孔安国<sup>①</sup>的例子。汉代和其他中古时期的读者看见这个名字,就会知道这是孔子的直系后裔。在汉武帝时期(注意,又出现了这样的关系),孔安国担任了朝廷上的、地方上的多种官职,并以在孔府旧宅中发现《尚书》的“古文”著称。<sup>②</sup> 他的家族血统、他和“古文”的关联,从意识形态上远离修仙、远离修仙所依据的宇宙学和生理学假设。然而,在葛洪《神仙传》中,他成为了仙传的主角,还成了仙:

孔安国者,鲁人也。<sup>③</sup> 常行气服铅丹<sup>④</sup>,年三百岁,色如童子。隐潜山<sup>⑤</sup>,弟子随之数百人,每断谷入室,一年半复出,益少。其不入室,则饮食如常,与世人无异。

安国为人沉重,尤宝惜道要。不肯轻传。其奉事者五六年,审其为人志性,乃传之。有陈伯者,安乐人也。<sup>⑥</sup> 求事安国,安国以为弟子。留三年,知其执信。乃谓之曰:“吾亦少更勤苦,寻求道术,无所不至,遂不能得神丹八石登天之法。唯受地仙之方,适可以不死。而昔事海滨渔父,渔父者,故越相范蠡也。<sup>⑦</sup> 乃易姓名隐,以避凶世。哀我有志,授我秘方服饵之法,以得度世。则大伍、司诚、子期、姜

① 同样大胆的是挪用了战国人物墨子,参见 *ibid.*, 329-330。

② Loewe, *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods*, 206-207; 关于“今文/古文”的问题,参见 Nylan, “The Chin wen/Ku wen Controversy in Han Times.”

③ 现在位于山东南部,是孔子的故乡,当时的读者人尽皆知。

④ 或者说是“从铅中炼出的丹药”。

⑤ 位于现代的安徽潜山。

⑥ 安乐位于现在的河北顺义地区。

⑦ 一些古代文献中提到过范蠡,《列仙传》中也有他的仙传,在我们所读的文本中有所反映(Kaltenmark, *Le Lie sien tchouan*, 102-104),在中古时期的一些异闻记录中也有反映(见 SW, 198)。一份日期不明的古代文献《范子计然》据说是他作的,可能是讲炼丹的,有一小片段保留了下来(引文在 TPYL 812:7a)说,黑铅转化为“黄丹”,之后又能转化“水粉”。

伯、涂山<sup>①</sup>，皆千岁之后更少壮。吾受道以来，服药三百余年，以其一方授崔仲卿<sup>②</sup>，卿年八十四，服来已三十三年矣，视其肌体气力甚健，须发不白，口齿完坚。子往与相见视之。”陈伯遂往事之，受其方，亦度世不老。

又有张合妻，年五十，服之反如二十许人，一县怪之，八十六生一男。

又教数人，皆四百岁，后入山去。<sup>③</sup>

这是《神仙传》中最为奇特的一段仙传。当然，它的奇特不在于故事的类型，故事本身是很典型的，而在于它的主人公。据我所知，后世没有出现相关的反叙事。但可以肯定的是，有些读者非常震惊，有些很是困惑，还有些或许会觉得好笑：孔夫子的直系后代居然成了仙。大概是猜到了读者的反应，文本提供了一些细节，用于解释为何孔安国会表现出与主流史书完全不同的声名。他极为注重保密、他非常注意秘术的传授，只传给那些经过挑选的弟子，并且“其不入室，则饮食如常，与世人无异”，都能够帮助迷惑的、怀疑的读者解释为何孔安国一直被认为仅仅是汉朝官员、仅仅是古文发现者：他很注意保密，过着双重的又非常长寿的生活。

这一独特的吸纳或许不是从葛洪开始的；我推测，和很多其他例子一样，这里也引用了早已流传的传统。在《抱朴子内篇》中，葛洪引用了孔安国写作的《秘记》。引用的文字中提到了张良（死于公元前187年），这是一位在史传和其他文本中都非常著名的人物，他在汉初大力推动老

① 这里的文字难以解释，我们对这些人物一无所知，可能是传说中周的官员，是范蠡的同时代人。

② 关于他没有更多信息了，葛洪曾提到一句说看到一个名叫崔仲的人写的书（NP, 15. 272），可能是同一个人。

③ TL, 311 - 312，我略去了最后一行，这显然是后来人加的。

子价值观。文本说,张良其实是古代黄石公以及四皓<sup>①</sup>的学生——而这些人都是仙人。张良因为获得了他们传授的术法,也成了仙,而没有像流行的说法那样死去。<sup>②</sup>

仙传中孔安国的传记以及据说孔安国写作的“秘记”,其隐含的目的就是在读者方面为修仙赢得正当性。按照这些文本的说法,就算是孔夫子的直系后裔孔安国(附带有极大文化权威的血统)都写到了秘术、都成了仙;如果孔安国这么做,而且他又如此保密以致历史学家和宫廷史官都一无所知,那么也许你周围还有很多人都这么做。进一步地,如果过去、现在的很多人——包括孔夫子的后裔,都在求仙、都在寻求秘术和经文,那么读者或许也应该这么做。

有修道者,就有修道者的故事。不论这些修道者最后是否实现了肉身不死、是否获得了天职(或者在地上继续生活),至少其中的一些修道者以集体记忆的形式获得了永生,直到今天,我们仍然在阅读、讨论他们的故事。这些故事被不同出发点的不同人群塑造、传播。就像我们在第五章中讨论的那样,修道者本身就参与这样的叙事,但是,故事的塑造并没有到此为止。这是一个持续争论的过程。很多说服性的工作是由很多人通过仙故事来实现的,有些比较成功,有些不那么成功。一个家族或许会推崇一位他们赞助的修道者,希望他能够进入跨地区的仙的阵营中,希望借此能够提高自己家族的声望。这样的推崇或许会也或许不会得到仙传故事采集者的吸纳。历史记录死去的人物可以在叙事中重生,

① Ibid., 307 n. 67.

② NP 5:113.《汉书》40. 2024 中,有一个老人自称是谷城山下的“黄石”,并传授给张良秘密兵法。黄石公在皇甫谧的《高士传》中有一段传记(2:12a-13a),据说兵书就是他创作的(可能还包括了驱使鬼兵的办法)(参见《隋书》,“经籍志”1013)。道藏中还保留了两份据说是他的“素书”(DZ 1178, 1179);都有宋人批注,讲的大多是针对统治者的道德、政治指导,后面那个版本的序中说,这份文本是晋乱时在张良坟墓中发现的。Schipper and Verellen, eds., *The Taoist Canon*, 64-65, 在针对 DZ 1179 的评述中保留了这样的可能,即,这份文本可能真的来自汉代的张良。

认为仙不可能存在的人也可能会变成仙的鼓吹者。经过集体记忆及其叙事模糊而富于成效的混合,即便是孔夫子的后裔——代表着与求仙完全不同的尊贵传统的人,都可能成为得道的仙人。这类叙事、反叙事、反反叙事的创作从来不会终止。

## 尾 声

在上古和中古时期的中国，一个人成为仙并不单靠自己的努力，还需要很多其他人的努力。通过与其他人的多方面互动，他们被认定为仙；这是他们在社群中积极露面后，人们对此产生的回应。他们的声名来自社会和对话过程，这些过程绝大部分发生在我们今天所能读到的文本以外。如果我们带着问题去阅读，就会发现文本描述了很多这样的过程；并且，现存的文本，和其他佚失的文本一起，都参与了这样的过程。虽然没有官方机构或者正规的程序管理这一识别的社会、语言和文本过程——与中古和现代罗马公教会制定的圣人追封流程不一样，但却并不因为分散、不正式，而缺乏决定性。和所有宗教、文化传统中神圣或者灵性成就的认定一样，仙是社会构建出来的。这本书的每一章都阐述了这一复杂社会过程的某个方面。

我很幸运，在我写作这本书的时候，就获得了很多机会向不同学者介绍我的工作。大家不止一次地问我这样一个问题——直率地表述就是：按我的说法，很多修道者似乎都是假装在修道。我所说的表演、在观众面前表演仙的角色，我所强调的其他人对修道者表演的接受是修道者成功表演角色的决定性因素，这些都构成了修道者虚伪的印象。



难道，没有这样的可能，即某些修道者真的相信他们的方术可以获得长生、可以升入天界，并且他们的一些听众、顾客也的确相信这样的成就和目标？

对此，我的回答是这样的。首先，正如这本书中提到的，根据现存的那些证据，来确定这位或者那位修道者的真实性、或者可信度，对于远离那个历史时期的我们来说是不可能的。其次，显然会有广泛存在的信仰氛围，认为通过各种方术成仙、认为仙的特定概念和图像以及某些修道者成功成仙是可能的。正是这种构成仙的一致性和结构的普遍（然而不能说是公认的）信仰氛围，以及大家熟知的幻景，让这些例子成为可能。第三，我使用术语表演、角色、接受来组建研究框架，并不是要说这里所研究的历史演员是可疑的。说修道者在社会中表演修仙的角色，并不是说也没有暗示他们仅仅是在表演，而并不相信其背后的本体论基础和宇宙—神学目标。当然，与戏剧学进行类比，一定会促使这样的误解出现：剧场上的观众知道演员并不是舞台上角色本身，他“只是在表演”。而演技精湛的演员可以让观众暂时忘了他们是在观看演出，到谢幕时，观众才会想起他们刚才所目击的一切是“刚刚假装”发生的。从这方面说，我使用的类比的确存在不足。修仙者——至少那些真诚的修仙者，旨在成为他们方术试图创造出来的那种存在。他们参与到意义深远的、重要的自我转化过程中，而观众（至少是不怀疑的观众）对他们的接受则以了解这一事实为前提。他们不是暂时性地、自觉地假装成为修仙者。

不过，我也想申明，我认为相信/不相信、真实/虚假或者的确是/假装是这样的二分法对于我们所讨论的经验上的、生理上的人类事实来说太过简单了。人类学著作的一个例子可以说明这一点。它全面记录了亲眼所见的情况，很多人从各个角度参与其中。相对历史文献来说，这样的记录更为全面，因为写作历史的人有自己推崇的观点。Claude Lévi-Strauss 在他的文章《巫师和他的术法》中讲述了两个故事，这两个

故事来自更早的公开的人类学报告,是关于巫师或者萨满如何在各自的社会环境中工作的。故事强调了听众回应和期待所起到的关键角色,以及巫师对于自己被认为具有的能力所生心态的复杂性和易变性。为了节约篇幅,我将考虑其中的一个故事,这个故事最早是由 M. C. Stevenson 在针对新墨西哥州祖尼人的田野的调查中提及的。

一个女孩在被一个年轻男孩抓过手之后,患上了神经病。人们于是认为这男孩会巫术,应当接受审判。一开始,男孩不承认自己知道什么神秘力量,然而他发现他的辩护没有奏效,而且巫师罪可致死,于是他改变了自己的策略。他编造出一个故事,讲述自己如何得到巫术,如何从他的老师那里获得了两种物质,其中一种可以让女孩发疯,另一种则可以治愈她们。为了制造出这种药物,他被押着回到家中,取回了两个树根,并通过复杂的仪式摆弄它们。吃下第一种药物之后,他装出一副神志不清的样子;而吃下第二种药物之后,他恢复了正常。接着他让女孩服下药物,宣称她已经得到了治愈。在休庭的时候,他逃跑了,但又被抓住,这次是女孩的家人亲自加以审判。他们驳回了他编的第一个故事,于是他又发明了一个新的故事,他说他的亲属都是巫师,他们教给他改变形态的能力,并能够用仙人掌的针来杀死人类——而这一能力,他号称是某根羽毛赐予他的。于是,法官要求他拿出羽毛作为证据。他费尽心机试图阻止这样的做法失败,而不得不凿开家中的墙壁——因为他号称羽毛就藏在墙中——搜寻羽毛。几个小时后,他终于看到墙中有一根陈旧的羽毛。这正好证实了他的故事,接着他被要求解释如何使用。最后他被拉到广场,添油加醋地重述了整个故事,并以痛哭哀悼他失去的特异功能结束;他的控诉者安下心来,释放了他。<sup>①</sup>

① Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 172 - 173. 感谢 Bob Hymes 的提醒。

烈维·斯特劳斯进行了犀利的评论：

通过这样的坦白，被告在法官的参与（甚至是共谋）下，成为了起诉的目击者。通过这样的辩护，巫术和相关的观念不再是杂乱的情感、表象组成的一盘散沙，而成为了实际的经验。被告成为了目击者，给予人们以真理的满足，这要比处死他伸张正义获得的满足感更强、更丰富。最后，他那番巧妙的辩护，让听众越来越相信他们对于他们的信仰体系具备相当的重要性……，而这位年轻的男孩，原本对于大家的人身安全是一个威胁，而现在，成为了他们精神一致性的守护者。<sup>①</sup>

不过，他的辩护仅仅就是一场精巧的辩护吗？种种迹象让我们相信，在摸索如何脱身的同时，被告认真地、狂热地——这个词并不夸张——参与到他和法官之间的游戏中。他被认定是巫师；而巫师又是实际存在的，那么他也可以是巫师。他又是如何提前知道这个角色所应有的征兆呢？或许征兆就在这场折磨中、在小女孩的抽搐中。对那个男孩来说，体系的一致性、以及他所承担角色对于体系的重要性丝毫不亚于他处于危险状态下的人身安全。于是我们看到，他既狡黠又认真地逐渐构建出人们扔给他的角色：主要是根据他的知识、他的记忆进行即兴发挥，更重要的是，真正地表现这样的角色，通过种种操作和零片段组织起来的仪式摸索出一套至少理论上面向所有人的布道经验。在这场冒险的最后，他早先时候的欺骗还剩下什么？在扮演巫师的过程中他在多大程度上还是自我模仿的愚弄对象？以及，难道他现在不是真正的巫师了吗？“男孩越讲越入神……从听众中，他对自己的力量获得了巨大的满足，不时神采奕奕……”经过他的治疗仪式，女孩得到了康复。在这场异乎寻常的灾难中，男孩的经验得到了阐述和建构。这位无辜的男

---

① Ibid. , 173 - 175.

孩只需要承认一下自己具有某种人们公认的超自然力量,这件事情就算结束了。

这里我们看到这样一个过程:一个人如何以矛盾的方式摸索着承担某一角色。我认为,这样的过程在很多社会中都很常见,不论这样的角色是巫师、魔术师、创造奇迹的人、治疗者、传教士还是老师。在这个例子中,经过这一值得注意的过程,世界至少发生了三点变化。首先,一位男孩被其他人认定为巫师;第二,一位女孩被巫师抓住,表现出令人不安的症状,后来得到了康复;第三,通过详细的公开检查巫师工作的一个例子,社群关于巫师松散的信仰被澄清、被加固。除此之外,或许还发生了第四点改变,即,男孩对于自己的认知、对于自己角色、身份的认识也发生了变化。一开始,他被指控扮演有他实际从未扮演过的(或者说,他从来没想过要扮演的)角色。男孩根据大家普遍了解的巫师工作的情况,逐渐让自己和真的巫师那样说话、那样表演,以此挽回了自己的生命。不论是他自己的态度、举止,还是他对其他人产生的影响、其他人对他的接受来看,这位男孩在这个过程的最后,真正成为了一名巫师。然而,对我来说,问题的关键在于,在这整个过程中,没有任何一个环节可以用“真实/虚假”或者“相信/不相信”这样的二分法来充分描述男孩心中实际的、不断变化的复杂想法。

对于修道者来说,事情也常常与此相似,虽然就现存的文本来讲,由于它们的禁忌和观念,我们不太可能直接地、近距离地了解到修道者时时刻刻的想法。

另外,我还想总结一下另一个问题。从讲演和课堂,这个问题经常被问及:这里回顾的仅仅是一些过去的故事(以及它们相关的观念和假设)。了解真正发生了什么是不是毫无可能?而我对这个问题的回答也一直没有改变。

我当然可以期待像 Michel de Montaigne 这样的发现者能告诉我一些什么。例如,他在 1578 到 1580 年间写的“Of Cannibals”:

我曾经有个同伴，他在 16 世纪发现的另一个世界（巴西）生活了十年，也可能是十二年……他是一个简单的、粗鲁的人——而这样的性格让他能够成为真正的证人。聪明人总是会看到更多的事物、更加好奇，但是他们又会试图解释这些事物；会在解释中添加他们想要强调的、加入他们所相信的；他们会大大改变历史的面目。他们告诉你的从来不是事物本来的样子[ils ne vous representent jamais les choses pures]，而是按照他们看待事物的方式加以扭曲、遮掩，为他们的判断添加可信度，引导别人相信他们的判断；他们还会在陈述时添枝加叶，将事件加以扩展和丰富。我们需要一位足够诚实、或者足够简单的人，他肚子里没有素材可以制造出虚假的内容、不会让这些内容看起来可信；也不了解什么什么理论。这样的人就是我的同伴了；除此之外，他时不时会带来他在旅途上认识的水手和商人来见我。所以，我对他提供的信息很是满意。<sup>①</sup>

当我们研究的现象离我们非常遥远，例如中古时期中国的修仙现象时，有这么一位中立的证人是一件多么奢侈的事情，他仅仅告诉我们发生了什么，而不是从某些有限的角度看到了什么；他仅仅告诉我们谁在做这些，也不会添加什么内容，没有自己的发明或者扩充；而且，他的讲述和我们对他的接受这两者也没有什么潜藏的内容——没有什么理论基础、没有特定的兴趣。不过，显然地，这样理想的证人只是个幻想。哪怕是最为自觉的、最严谨的客观历史记录，只要在一整段叙事中分离出“事件”一说，都会在讲述的时候发生扭曲。而对于修仙，我们所能看到的最主要的证据就是文本证据，大部分归属仙传的叙事以及其他描述类似事物的叙事“从来不会告诉你事情的本来面目，相反，它们是叙事者按

<sup>①</sup> Frame, tr., *The Complete Essays of Montaigne*, 150 - 152. 针对文艺复兴环境下这段文字的反思，参见 Greenblatt, *Marvelous Possessions*, 146 - 151.

照他们所看到的方式加以歪曲和遮掩后产生的。”<sup>①</sup>所以，真正的问题在于：谁是叙事者或者说写作文本的人？主人公、听众还是读者？叙事者讲了什么样的故事？他们又是如何说明主人公（有时候就是讲述者）就是那种权威人士，其他人能够将他们视作真正的修道者？这样的交换中潜藏着什么样的兴趣和目的？从更广泛的角度看，是什么样的观念和假设让这些文本变得合理、可信、可能？围绕着这些讲故事、接受故事、文本加工活动，还发生了什么样的其他活动？听众是如何应答方士并与他们产生关系的？我在这本书中就致力于回答这些问题。而这些问题所关注的，正是到底发生了什么。因为，它们涉及的是很多人的真实活动，以及这些活动留下的供我们研究的痕迹。

成为一位成功的仙不仅仅需要修炼方术，还需要得到别人的认可。而这一认可的过程，也就是其他人组成的社群对修道者的接受和看法，只是部分取决于修道者自己说了或者做了什么；而主要涉及的是多种来源的叙事和其他文本的写作和交换，这可以从赞成性的、怀疑性的文本看出。修道者如何成仙的故事，以及这些故事的记录与交换，对于修道者的自我表演和其他人的回应来说都是必需的。而如果研究故事和其他文本在塑造修道者社会身份、在听众对修道者的接受和记忆中所起到的必要角色，我们就会发现，对于故事、文本、修道来说，很难用简单的二分法区分发生了什么和故事说发生了什么、文本说应该发生什么；如果可以的话，我们就可以排除掉故事和文本的干扰，只留下修道和事件。

---

① 亚伯拉罕·林肯，一位对于他的国家、他的时代来说都最为重要的人物死在了一间小屋子里，在大众传媒时代，他死去的小屋子里挤满了人，但是当时和稍后发表的针对这一重要场合的叙述与他的战务部长 Edwin Stanton 所发表的严肃声明并不吻合。此外，他是在人群拥挤的剧院中被枪杀的，然而没有人能够确定谋杀者 John Wilkes Booth 喊了什么，或者他是什么时候喊的——甚至就连 Booth 自己都不确定；参见 Gopnik, “Angels and Ages”；比较 Singer, “The Castaways,” 这个例子中，事件的参与者本身就在重要细节的叙述上难以统一，媒体的报道会根据自己的关注点以各种各样的方式扭曲细节。所有的故事都是引人注意的，没有一个是纯净的（但也不是说没有一个是真实的）。这让我们了解真正发生了什么变得很难，至少，能够满足好奇心的“知道”的方式会产生这个问题。

事件和修道、修道者的经验、他们自我表演的模式、其他人对他们的接受,已经经过了文本的塑造和集体的构建,生活和艺术总是不断地互相模仿。

我想起了 Clifford Geertz 的话:“印度有个故事说……一个英国人,听说世界就是一个舞台,而这舞台建在一头大象的背上,而大象骑在乌龟的背上。他问:……那么,乌龟底下又是谁呢? 另一个乌龟。那那个乌龟呢? ‘啊,大人,在那只乌龟下面,就是一只又一只的乌龟啊!’”<sup>①</sup>而在追寻修仙的过程中,不论我们挖掘得有多深,我们看到的除了法术和观念,绝大部分都是文本,各种版本的、各种用途的文本——那下面,真是一层又一层的文本啊! 但就是它们,维护了整个世界。

<sup>①</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 28 - 29.

## 参考文献

### Abbreviations and Works Cited by Acronym

- CEA *Cahiers d'Extrême-Asie*
- DKW *Dai kanwa jiten* 大汉和辞典. Comp. Morohashi Tetsuji. 13 vols. Tokyo: Taishūkan shoten, 1957—1960.
- DZ See Schipper and Verellen, eds., *The Taoist Canon*, in Secondary Sources
- HJAS *Harvard Journal of Asiatic Studies*
- HR *History of Religions*
- HY Harvard-Yenching Sinological Index Series
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*
- JCR *Journal of Chinese Religions*
- LX Lu Xun 鲁迅, ed., *Gu xiaoshuo gouchen* 古小说钩沉. Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1954.
- NP *Baopuzi neipian jiaoshi* 抱朴子内篇校释 by Ge Hong 葛洪. Ed. Wang Ming 王明. Beijing: Zhonghua shuju, 1985.
- SW See Campany, *Strange Writing*, in Secondary Sources
- T *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏经. Ed. Takakusa Junjirō and Watanabe Kaikyoku. Tokyo: Daizōkyōkai, 1924—1935. Texts are cited by the number assigned them in this edition.
- TL See Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth*, in Secondary Sources
- TP *T'oung Pao* 通报
- TPGJ *Taiping guangji* 太平广记. Comp. Li Fang 李昉 et al. 4 vols. Shanghai:



Shanghai guji chubanshe, 1990.

TPYL *Taiping yulan* 太平御览. Comp. Li Fang 李昉 et al. Facsimile rpt. of Shangwu yinshuguan 1935 printing from a Song copy. 4 vols. Beijing: Zhonghua shuju, 1992.

TR *Taoist Resources*

YJQQ *Yunji qiqian*. DZ 1032 (see numbered entry in Primary Sources by Category)

YWLJ *Yiwen lei ju* 艺文类聚. Comp. Ouyang Xun et al. Modern recension by Wang Shaoying. 2 vols. continuously paginated. Beijing: Zhonghua shuju, 1965.

### Primary Sources, by Category

#### PRIMARY SOURCES IN THE DAOIST CANON, CITED BY NUMBER ASSIGNED IN DZ

- 185 *Chisongzi zhongjie jing* 赤松子中诫经
- 283 *Huangdi longshou jing* 黄帝龙首经
- 284 *Huangdi jinkui yuheng jing* 黄帝金匱玉衡经
- 285 *Huangdi shou sanzi xuannu jing* 黄帝授三子玄女经
- 292 *Han Wudi neizhuan* 汉武帝内传
- 293 *Han Wudi waizhuan* 汉武帝外传
- 294 *Liexian zhuan* 列仙传
- 388 *Taishang lingbao wufu xu* 太上灵宝五符序
- 598 *Shizhou ji* 十洲记
- 682 *Daode zhenjing zhu* 道德真经注
- 786 *Taishang laojun jinglü* 太上老君经律
- 818 *Taiqing daoyin yangsheng jing* 太清导引养生经
- 881 *Taiqing shibi ji* 太清石壁记
- 883 *Taiqing jing tianshi koujue* 太清经天师口诀
- 885 *Huangdi jiuding shendan jingjue* 黄帝九鼎神丹经诀
- 1016 *Zhen'gao* 真诰
- 1018 *Huangdi neijing suwen buzhu shiwen* 黄帝内经素问补注释文
- 1020 *Huangdi suwen lingshu jizhu* 黄帝素问灵书集注
- 1032 *Yunji qiqian* 云笈七签
- 1168 *Taishang laojun zhongjing* 太上老君中经
- 1178 *Huangshi gong sushu* 黄石公素书
- 1179 *Huangshi gong sushu* 黄石公素书

1184 *Huainan honglie jie* 淮南鸿烈解 (also cited in another edition as *Huainanzi*; see below)

1437 *Taishang laojun kaitian jing* 太上老君开天经

PRIMARY SOURCES CITED BY TITLE

*Bowu zhi* 博物志 by Zhang Hua 张华

*Bowu zhi jiaozheng* 博物志校证. Ed. Fan Ning 范宁. Beijing: Zhonghua shuju, 1980.

*Chuci jizhu* 楚辞集注. N. p. : Saoye shanfang, n. d.

*Daode jing* 道德经

*Laotzu Te-tao ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. Tr. with intro. and commentary by Robert G. Henricks. New York: Ballantine Books, 1989.

*Fa yan* 法言 by Yang Xiong 扬雄. Zhuzi jicheng ed.

*Fayuan zhulin* 法苑珠林 by Daoshi 道世. T 2122

*Fengsu tongyi* 风俗通义 by Ying Shao 应劭

*Fengsu tongyi jiaozhu* 风俗通义校注. Ed. Wang Liqi 王利器. 2 vols. continuously paginated. Beijing: Zhonghua shuju, 1981.

*Gaoshi zhuan* 高士传 by Huangfu Mi 皇甫谧

*Gujin yishi* 古今遗史 ed. Shanghai: Commercial Press, 1937.

*Gaoseng zhuan* 高僧传 by Huijiao 慧皎. T 2059.

*Han Feizi jijie* 韩非子集解. Sibukanyao ed., 1896. Rpt. Taipei: Shijie shuju, 1974.

*Han shu* 汉书. Zhonghua shuju ed.

*Han Wudi gushi* 汉武帝故事. LX ed.

*Hou Han shu* 后汉书. Zhonghua shuju ed.

*Huainanzi* 淮南子. Zhuzi jicheng ed.

*Huayangguo zhi* 华阳国志 by Chang Qu 常璩

*Huayangguo zhi jiaozhu* 华阳国志校注. Ed. Liu Lin 刘琳. Chengdu: Bashu shushe, 1984.

*Jin shu* 晋书. Zhonghua shuju ed.

*Liezi jishi* 列子集释. Ed. Yang Bojun 杨伯峻. Beijing: Zhonghua shuju, 1979.

*Liji zhengyi* 礼记正义. Shisanjing zhushu ed. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1990.

*Lunheng* 论衡 by Wang Chong 王充

*Lunheng jiaoshi* 论衡校释. Ed. Huang Hui 黄晖. 4 vols. continuously paginated. Beijing: Zhonghua shuju, 1990.

*Mencius* 孟子

*Mencius*. Tr. with intro. by D. C. Lau 刘殿爵. Harmondsworth: Penguin, 1970.

*Mingxiang ji* 冥祥记. LX ed.

*Mozi jijie* 墨子集解. Ed. Zhang Dunyi 张纯一. Chengdu: Chengdu guji shudian, 1988.

*Shi ji* 史记. Zhonghua shuju ed.

*Shijing* 诗经. Cited in edition *Shijing jizhuan* 诗经集传, ed. Zhu Xi 朱熹. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1987.

*Shishuo xinyu* 世说新语. Ed. Yang Jialuo. Facsimile rpt. of a Song ed. with annotations by Liu Jun. Taipei: Shijie shuju, 1982.

*Shiyi ji* 拾遗记 by Wang Jia 王嘉. *Zengding Han Wei congshu* edition.

*Shuijing zhu* 水经注. By Li Daoyuan 酈道元. Ed. Dai Zhen 戴震. Taipei: Shijie shuju, 1988.

*Shuyi ji* 述异记 by Ren Fang 任昉. *Zengding Han Wei congshu* ed. Wang Mo 王漠 comp. N. p., n. d.

*Shuyi ji* 述异记 by Zu Chongzhi 祖冲之. LX ed.

*Soushen houji* 搜神后记 attributed to Tao Qian 陶潜

Ed. Wang Shaoying. *Gu xiaoshuo congkan* series. Beijing: Zhonghua shuju, 1981.

*Soushen ji* 搜神记 by Gan Bao 干宝

*Xinjiao Soushen ji*. Ed. Yang Jialuo 杨家骆. Taipei: Shijie shuju, 1982.

*Sui shu* 隋书. Zhonghua shuju ed.

*Taipingjing hejiao* 太平经合校. Ed. Wang Ming 王明. Beijing: Zhonghua shuju, 1960.

*Xinyu* 新语 by Lu Jia 陆贾. *Zhuzi jicheng* ed.

*Yiyuan* 异苑 by Liu Jingshu 刘敬叔. *Baibu congshu jicheng* ed. Ed. Yan Yiping 严一萍. N. p.: Yiwen yinshuguan, n. d.

*Youming lu* 幽明录. LX ed.

*Zhuangzi* 庄子. HY ed.

## SECONDARY SOURCES

Andersen, Poul. "Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition)." *Taoist Resources* 5. 1 (1994): 1-24.

Atkinson, J. Maxwell, and John Heritage, eds. *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon, 1962.

- Balazs, Etienne. *Chinese Civilization and Bureaucracy*. Ed. Arthur F. Wright. Tr. H. M. Wright. New Haven: Yale University Press, 1964.
- Bauman, Richard. *Story, Performance, and Event*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Baxandall, Michael. *Patterns of Intention: On the Historical Explanation of Pictures*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.
- Bellman, Beryl Larry. *The Language of Secrecy: Symbols and Metaphors in Poro Ritual*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1984.
- Benn, James A. *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.
- Berkowitz, Alan. *Patterns of Disengagement: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Berlinerblau, Jacques. "Max Weber's Useful Ambiguities and the Problem of Defining 'Popular Religion,'" *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2001): 605 - 626.
- Birrell, Anne. *Chinese Mythology: An Introduction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bodde, Derk. *Festivals in Classical China*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
- Bohannon, Paul. *How Culture Works*. New York: Free Press, 1995.
- Bokenkamp, Stephen R. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- . *Early Daoist Scriptures*. With a contribution by Peter Nickerson. Berkeley: University of California Press, 1997.
- . "The Peach Flower Font and the Grotto Passage." *JAOS* 106 (1986): 65 - 77.
- . "Simple Twists of Fate." In *The Magnitude of Ming: Heaven's Command and Life's Lot*, ed. Christopher Lupke, 151 - 168. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Ed. John B. Thompson. Tr. Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Boyd, David C. "Transcendents in Transition: The Origins and Development of Xian 仙 in Ancient China." M. A. thesis, University of Colorado, 2005.
- Brashier, K. E. "Longevity like Metal and Stone: The Role of the Mirror in Han Burials." *TP81* (1995): 201 - 229.

- . “Text and Ritual in Early Chinese Stelae.” In *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern, 249 – 284. Seattle: University of Washington Press, 2005.
- Brown, Miranda. *The Politics of Mourning in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.
- . “Enjoying the Saints in Late Antiquity.” *Early Medieval Europe* 9 (2000): 1 – 24.
- . “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity.” *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80 – 101.
- . “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971 – 1997.” *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 353 – 376.
- . “The Saint as Exemplar in Late Antiquity.” In *Saints and Virtues*, ed. John Stratton, 3 – 14. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Bruner, Jerome. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- . “The Narrative Construction of Reality.” *Critical Inquiry* 18 (1991): 1 – 21.
- Bujard, Marianne. “Le culte de Wangzi Qiao ou la longue carrière d’un immortel.” *Études chinoises* 19 (2000): 115 – 158.
- . *Le sacrifice au ciel dans la Chine ancienne: Théorie et pratique sous les Han occidentaux*. Paris: École Française d’Extrême-Orient, 2000.
- Bulling, A. *The Decorations of Mirrors of the Han Dynasty: A Chronology*. *Artibus Asiae Supplement* 20, 1960.
- Bumbacher, Stephan P. “The Fragments of the *Daoxue zhuan*: Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies.” Inaugural-Dissertation, Universität Heidelberg, 1995.
- Burke, Peter. *The Art of Conversation*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- . *History and Social Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- Cahill, Suzanne E. *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.
- Cammann, Schuyler. “The ‘TLV’ Pattern on Cosmic Mirrors in the Han Dynasty.” *JAOS* 68 (1948): 159 – 167.
- Campany, Robert Ford. “Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China.” *TR* 4, 1 (1993): 1 – 29.

- . “The Earliest Tales of the Bodhisattva Guanshiyin.” In *Religions of China in Practice*, ed. Donald S. Lopez, Jr., 82 – 96. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
  - . “Eating Better than Gods and Ancestors.” In *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*, ed. Roel Sterckx, 96 – 122. London: Palgrave, 2005.
  - . “Ghosts Matter: The Culture of Ghosts in Six Dynasties *Zhiguai*.” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 13 (1991): 15 – 34.
  - . “Living off the Books: Fifty Ways to Dodge *Ming* 命 in Early Medieval China.” In *The Magnitude of Ming: Heaven’s Command and Life’s Lot*, ed. Christopher Lupke, 129 – 150. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005.
  - . “Long-Distance Specialists in Early Medieval China.” In *Journeys West and East*, ed. Eric Ziolkowski, 109 – 124. Wilmington: University of Delaware Press, 2005.
  - . “The Meanings of Cuisines of Transcendence in Late Classical and Early Medieval China.” *TP* 91 (2005): 126 – 182.
  - . “Narrative in the Self-Presentation of Transcendence-Seekers.” In *Literature and Interpretation in Early Medieval China*, ed. Alan K. L. Chan and Y. K. Lo. Albany: State University of New York Press, forthcoming.
  - . “Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of Sutra Texts as Depicted in Early Chinese Buddhist Miracle Tales and Hagiographies.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14. 1 (1991): 2872.
  - . “On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China).” *HR* 42 (2003): 287 – 319.
  - . “The Real Presence.” *HR* 32. 3 (1993): 233 – 272.
  - . “Secrecy and Display in the Quest for Transcendence in China, ca. 220 B. C. E. – 350 C. E.” *HR* 45 (2006): 291 – 336.
  - . *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany: State University of New York Press, 1996.
  - . *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong’s Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley: University of California Press, 2002.
  - . “Two Religious Thinkers of the Early Eastern Jin: Gan Bao 干宝 and Ge Hong 葛洪 in Multiple Contexts.” *Asia Major* 3rd ser. 18 (2005): 175 – 224.
- Carr, David. “Narrative and the Real World: An Argument for Continuity.” *History and Theory* 25 (1986): 117 – 131.

- . *Time, Narrative, and History*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Carrithers, Michael. *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- . *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Castelli, Elizabeth A. *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Cedzich, Angelika. "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China." *JCR*29 (2001):1 - 68.
- Chan, Tim Wai-Keung. "Ruan Ji's and Xi Kang's Visits to Two 'Immortals.'" *Monumenta Serica*44 (1996):141 - 165.
- Chang, K. C. "Ancient China." In *Food and Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*, ed. K. C. Chang, 23 - 52. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.
- Chard, Robert L. "The Imperial Household Cults." In *State and Court Ritual in China*, ed. Joseph P. McDermott, 237 - 266. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . "The Stove God and the Overseer of Fate." In *Proceedings of the International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture*, Center for Chinese Studies Research Series, no. 4, 2:655 - 682. Taipei: Center for Chinese Studies, 1994.
- Chatman, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.
- Che, Philippe. *La voie des divins immortels: Les chapitres discursifs du Baopuzi neipian par Ge Hong*. Paris: Gallimard, 1999.
- Ch'en, Kenneth K. S. "Inscribed Stelae during the Wei, Chin, and Nan-ch'ao." In *Studia Asiatica: Essays in Asian Studies in Felicitation of Professor Ch' en Shou-yi*, ed. Laurence G. Thompson, 75 - 84. San Francisco: Chinese Materials Center, 1975.
- Chen Yuan 陈垣. *Daojia jinshi lue* 道家金石略. Beijing: Wenwu chubanshe, 1988.
- Chittick, Andrew. "The Development of Local Writing in Early Medieval China." *Early Medieval China*9 (2003):35 - 70.
- Christian, William A., Jr. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

- Clark, Elizabeth A. "Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the 'Linguistic Turn.'" *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 413 - 430.
- Cole, Alan. "Simplicity for the Sophisticated: Rereading the *Daode jing* for the Po-lemics of Ease and Innocence." *HR* 46 (2006): 1 - 49.
- Collins, Randall. *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- Collins, Steven. *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge: Cambridge U-niversity Press, 1998.
- Confino, Alon. "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method." *A-merican Historical Review* 102 (1997): 1386 - 1403.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Cook, Constance A. , and John S. Major, eds. *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
- Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- Crapanzano, Vincent. "'Self'-Centering Narratives." In *Natural Histories of Dis-course*, ed. Michael Silverstein and Greg Urban, 106 - 127. Chicago, IL: Univer-sity of Chicago Press, 1996.
- Cronon, William. "A Place for Stories: Nature, History, and Narrative." *Journal of American History* 78 (1992): 1347 - 1376.
- Crump, J. I. *Chan-kuo Ts'ue*. 2nd ed. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, Uni-versity of Michigan, 1996.
- Csikszentmihalyi, Mark. "Han Cosmology and Mantic Practices." In *Daoism Hand-book*, ed. Livia Kohn, 53 - 73. Leiden: E. J. Brill, 2000.
- . *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*. Leiden: E. J. Brill, 2004.
- . "Reimagining the Yellow Emperor's Four Faces." In *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern, 226 - 248. Seattle: University of Washington Press, 2005.
- Cutter, Robert Joe. "Cao Zhi's (192—232) Symposium Poems." *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 6 (1984): 1 - 32.
- Davis, Natalie Zemon. *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Davis, Richard H. *Lives of Indian Images*. Princeton, NJ: Princeton University



- Press, 1997.
- De Crespigny, Rafe. *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms* (23 - 220 A. D. ). Leiden; E. J. Brill, 2007.
- Delehay, Hippolyte. *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*. Tr. V. M. Crawford. 1907. Rpt. South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1961.
- Delooz, Pierre. *Sociologie et canonisations*. The Hague; Martinus Nijhoff, 1969.
- Demiéville, Paul. 1986. "Philosophy and Religion from Han to Sui." In *The Cambridge History of China*. Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. - A. D. 220*, ed. Denis Twitchett and Michael Loewe, 808 - 872. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- DeWoskin, Kenneth J. *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of "Fang-shih"*. New York; Columbia University Press, 1983.
- . "The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction." In *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, ed. A. H. Plaks, 21 - 52. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- . "A Source Guide to the Lives and Techniques of Han and Six Dynasties Fang-shih." *JCR* 9 (1981): 79 - 105.
- , and J. I. Crump, Jr. *In Search of the Supernatural: The Written Record*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.
- Dickie, Matthew W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge, 2001.
- Diény, Jean-Pierre. *Les poèmes de Cao Cao*. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2000.
- Dudbridge, Glen. *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's "Kuang-i chi"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Durrant, Stephen W. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Ebersole, Gary L. *Captured by Texts: Puritan to Postmodern Images of Indian Captivity*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1995.
- Ebrey, Patricia. "Later Han Stone Inscriptions." *HJAS* 40 (1980): 325 - 353.
- Edwards, E. D. "Principles of Whistling—Hsiao Chih—Anonymous." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20 (1957): 217 - 229.
- Emmerich, Reinhard. "Bemerkungen zu Huang und Lao in der frühen Han-Zeit: Erkenntnisse aus Shiji und Hanshu." *Monumenta Serica* 43 (1995): 53 - 140.
- Erickson, Susan N. "Money Trees of the Eastern Han Dynasty." *Bulletin of the*

- Museum of Far Eastern Antiquities* 66 (1994): 6 – 115.
- Faraone, Christopher A., and Dirk Obbink, eds. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Fentress, James, and Chris Wickham. *Social Memory: New Perspectives on the Past*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Finsterbusch, Kate. *Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen*. 2 vols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971.
- Flood, Gavin. *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Forke, Alfred. *Lun-hêng*. 2 vols. Rpt of 1907 – 1911 ed. New York: Paragon Book Gallery, 1962.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Tr. A. M. S. Smith. New York: Pantheon, 1972.
- Frame, Donald M., tr. and ed. *The Complete Essays of Montaigne*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1965.
- Frank, Georgia. *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Frankel, Hans H. “Fifteen Poems by Ts’ ao Chih: An Attempt at a New Approach.” *JAOS* 84 (1964): 1 – 14.
- . *The Flowering Plum and the Palace Lady: Interpretations of Chinese Poetry*. New Haven, CT: Yale University Press, 1976.
- Frazer, James G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 2nd [abridged] ed. New York: Macmillan, 1951.
- Gallagher, Catherine, and Stephen Greenblatt. *Practicing New Historicism*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gelber, Hester Goodenough. “A Theater of Virtue: The Exemplary World of St. Francis of Assisi.” In *Saints and Virtues*, ed. John Stratton Hawley, 15 – 35. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Gellner, Ernest. “Political and Religious Organization of the Berbers of the Central High Atlas.” In *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, ed. Ernest Gellner and Charles Michaud, 59 – 66. London: Duckworth, 1973.
- . *Plow, Sword, and Book: The Structure of Human History*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.
- Gleason, Maud. 1998. “Visiting and News: Gossip and Reputation-Management in the Desert.” *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 501 – 521.

- Godlove, Terry. "In What Sense Are Religions Conceptual Frameworks?" *Journal of the American Academy of Religion* 52 (1983): 289 - 305.
- Goffman, Erving. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. 1974. Rpt. Boston: Northeastern University, 1986.
- . *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor, 1967.
- . *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor, 1959.
- Golomb, Louis. *An Anthropology of Curing in Multiethnic Thailand*. Urbana: University of Illinois Press, 1985.
- Goodman, Howard L. *Ts'ao P'i Transcendent: The Political Culture of Dynasty-Founding in China at the End of the Han*. Seattle: Scripta Serica, 1998.
- Gopnik, Adam. "Angels and Ages: Lincoln's Language and Its Legacy." *The New Yorker*, May 28, 2007, 30 - 37.
- Graf, Fritz. "Prayer in Magic and Religious Ritual." In *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, ed. Christopher A. Faraone and Dirk Obbink, 188 - 213. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Graham, A. C. *The Book of Lieh-tzu: A Classic of the Tao*. New York: Columbia University Press, 1990.
- . *Chuang-tzu: The Inner Chapters*. London: HarperCollins, 1981.
- . *Studies of Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- Greenblatt, Stephen. *Hamlet in Purgatory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- . *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. 2nd ed. New York: Routledge, 2007.
- . *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.
- . *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983.
- . "The Touch of the Real." In *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, ed. Sherry B. Ortner, 14 - 29. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Gusfield, Joseph R. "The Bridge over Separated Lands: Kenneth Burke's Significance for the Study of Social Action." In *The Legacy of Kenneth Burke*, ed. Herbert W. Simons and Trever Melia, 28 - 54. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Ed. and tr. Lewis A. Coser. Chicago,

- IL: University of Chicago Press, 1992.
- Hanks, William F. "Exorcism and the Description of Participant Roles." In *Natural Histories of Discourse*, ed. Michael Silverstein and Greg Urban, 160–200. Chicago, IL: University of Chicago Press 1006.
- Harper, Donald. "A Chinese Demonography of the Third Century B. C." *HJAS* 45 (1985): 459–498.
- . *Early Chinese Medical Literature*. London: Kegan Paul, 1998.
- . "Resurrection in Warring States Popular Religion." *TR* 5. 2 (1994): 13–29.
- . "Warring States Natural Philosophy and Occult Thought." In *The Cambridge History of Ancient China*. Vol. 1, *From the Origins of Civilization to 221 B. C.*, ed. Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy, 813–884. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . "Warring States, Qin, and Han Manuscripts Related to Natural Philosophy and the Occult." In *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, ed. Edward L. Shaughnessy, 223–252. Berkeley: Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies, University of California, 1997.
- Hartman, Charles. "Stomping Songs: Word and Image." *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 17 (1995): 1–49.
- Hawkes, David. "Ch'u tz'u." In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed. Michael Loewe, 48–55. Berkeley: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- Hawley, John Stratton, ed. *Saints and Virtues*. Berkeley, University of California Press, 1987.
- Hayashi Minao 林巳奈夫. "Chūgoku kodai no sennin no zuzō ni tsuite" 中国古代の仙人の図像について. *Kōkōgaku zasshi* 87 (2003): 193–206.
- Heffernan, Thomas J. *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Hendrischke, Barbara. "Early Daoist Movements." In *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn, 134–164. Leiden: E. J. Brill, 2000.
- . *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- , and Benjamin Penny. "The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study." *TR* 6. 2 (1996): 17–29.

- Henricks, Robert G. *Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essays of Hsi K'ang*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
- Henry, Eric. "The Motif of Recognition in Early China." *HJAS* 47 (1987): 5 - 30.
- Hightower, James R. "Allusion in the Poetry of T'ao Ch'ien." *HJAS* 31 (1971): 5 - 27.
- Ho Peng Yoke, Goh Thean Chye, and David Parker. "Po Chü-i's Poems on Immortality." *HJAS* 34 (1974): 163 - 186.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Holzman, Donald. *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China: Studies in Social and Intellectual History*. Aldershot: Ashgate, 1998.
- . "Ts'ao Chih and the Immortals." *Asia Major* 3rd ser. 1. 1 (1988): 15 - 57.
- . *La vie et la pensée de Hi K'ang (223 - 262 ap. J. -C.)*. Leiden: E. J. Brill, 1957.
- Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1985.
- Huntington, Rania. "Crossing Boundaries: Transcendents and Aesthetics in the Six Dynasties." In *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties*, ed. Zong-qi Cai, 191 - 221. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- Hymes, Robert. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Johnson, David. 1980. "The Wu Zixu Pien-wen and Its Sources." *HJAS* 40 (1980): 93 - 156, 465 - 505.
- Jordan, David K., and Daniel L. Overmyer. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
- Juliano, Annette. *Teng-hsien: An Important Six Dynasties Tomb*. *Artibus Asiae Supplement* 37, 1980.
- Kalinowski, Marc, ed. *Divination et société dans la Chine médiévale*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003.
- Kaltenmark, Maxime. *Lao Tzu and Taoism*. Tr. from *Lao tseu et le taoïsme* [1965] by Roger Greaves. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- . *Le Lie-sien tchouan: Biographies légendaires des immortels taoïstes de l'antiquité*. Peking: Université de Paris, Centre d'Études sinologiques de Pékin,

- 1953.
- Kao, Karl S. Y. *Classical Chinese Tales of the Supernatural and the Fantastic: Selections from the Third to the Tenth Century*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Kern, Martin. *The Stele Inscriptions of Ch' in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven, CT: American Oriental Society, 2000.
- Kieckhefer, Richard, and George D. Bond, eds. *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- Kirkland, Russell. "The Making of an Immortal: The Exaltation of Ho Chih-chang." *Numen* 38 (1991): 214 - 230.
- Kleeman, Terry F. "Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity, and Violence in Traditional China." *Asia Major* 3rd series 7 (1994): 185 - 211.
- . 1994. "Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins." *JAOS* 114 (1994): 226 - 238.
- Knechtges, David R. "Fa yen." In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed. Michael Loewe, 100 - 110. Berkeley: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- . *Wen xuan, or Selections of Refined Literature*. Vol. 3, *Rhapsodies on Natural Phenomena, Birds and Animals, Aspirations and Feelings, Sorrowful Laments, Literature, Music, and Passions*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Knoblock, John. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. 3 vols. Stanford: Stanford University Press, 1988 - 1994.
- , and Jeffrey Riegel. *The Annals of Lü Buwei*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- Kohn, Livia, ed. *Daoism Handbook*. Leiden: E. J. Brill, 2000.
- . *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- . *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- . *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Kovacs, Maureen. *The Epic of Gilgamesh*. Stanford, CA: Stanford University

- Press, 1989.
- Kroll, Paul W. "An Early Poem of Mystical Excursion." In *Religions of China in Practice*, ed. Donald S. Lopez, Jr., 156 - 165. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Kwong, Yim-tze. "Naturalness and Authenticity: The Poetry of Tao Qian." *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 11 (1989): 35 - 77.
- LaFleur, William R. "Buddhism in a Fail-Safe Mode: Examining 'Medieval' Japan." *HR* 43 (2004): 224 - 232.
- Lau, D. C. *Lao Tzu Tao Te Ching*. Harmondsworth; Penguin, 1963.
- Le Blanc, Charles. "A Re-Examination of the Myth of Huang-ti." *JCR* 13 - 14 (1986): 45 - 63.
- Legge, James. *The Li Ki*. 2 vols. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1926.
- Le Goff, Jacques. *The Birth of Purgatory*. Tr. Arthur Goldhammer. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984.
- Lévi, Jean. "L'abstinence des céréales chez les taoïstes." *Études chinoises* 1 (1983): 3 - 47.
- . "The Body: The Daoists' Coat of Arms." In *Fragments for a History of the Human Body*, ed. Michel Feher, 1:105 - 126. New York: Zone, 1989.
- . "Les fonctionnaires et le divin: Lutttes de pouvoirs entre divinités et administrateurs dans les contes des Six Dynasties et des Tang." *CEA* 2 (1986): 81 - 110.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.
- . *Totemism*. Tr. Rodney Needham. Boston: Beacon Press, 1971.
- Lewis, Mark E. *The Early Chinese Empires: Qin and Han*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- . "The Feng and Shan Sacrifices of Emperor Wu of the Han." In *State and Court Ritual in China*, ed. Joseph P. McDermott, 50 - 80. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- . *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Li Gang 李刚. "Cao Cao yu dao jiao" 曹操与道教. *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 4 (2001): 51 - 61.
- Li Hui-Lin. *Nan-fang ts'ao-mu chuang: A Fourth Century Flora of Southeast Asia*. Hong Kong: Chinese University Press, 1979.
- Li Ling 李零. *Zhongguo fangshu kao* 中国方术考. 2nd ed. Beijing: Dongfang chu-

- banshe, 2000.
- . *Zhongguo fangshu xukao* 中国方术续考. Beijing: Dongfang chubanshe, 2000.
- Lim, Lucy et al. *Stories from China's Past: Han Dynasty Pictorial Tomb Reliefs and Archaeological Objects from Sichuan Province, PRC*. San Francisco: Chinese Culture Foundations of San Francisco, 1987.
- Lincoln, Bruce. *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- . *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999.
- Lindstrom, Lamont. *Knowledge and Power in a South Pacific Society*. Washington, D. C. : The Smithsonian Institute, 1990.
- Lippiello, Tiziana. *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China: Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*. Sankt Augustin: Steyler Verlag, 2001.
- Little, Stephen. "Daoist Art." In *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn, 709 - 746. Leiden; E. J. Brill, 2000.
- , ed., with Shawn Eichman. *Taoism and the Arts of China*. Chicago, IL: Art Institute of Chicago, 2000.
- Liu Shufen. "Jiankang and the Commercial Empire of the Southern Dynasties: Change and Continuity in Medieval Chinese Economic History." In *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200 - 600*, ed. S. Pearce, A. Spiro, and P. Ebrey, 35 - 52. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Loewe, Michael. *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods (221 BC - AD 24)*. Leiden; E. J. Brill, 2000.
- , ed. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- . "Hsin yü." In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed. Michael Loewe, 171 - 177. Berkeley: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- . "K'uang Heng and the Reform of Religious Practices (31 B. C. )." *Asia Major* 2nd series 17 (1971): 1 - 27.
- . "The Religious and Intellectual Background." In *The Cambridge History of China*. Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. - A. D. 220*, ed. Denis Twitchett and Michael Loewe, 649 - 725. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.



- . *Ways to Paradise*. London: Allen & Unwin, 1979.
- , and Edward L. Shaughnessy, eds. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B. C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lopez, Donald S., Jr., ed. *Religions of China in Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Lu Qinli 逯钦立, ed. *Xian Qin Han Wei Jin Nanbeichao shi* 先秦汉魏晋南北朝诗. Beijing: Zhonghua shuju, 1983.
- Lu Xun 鲁迅. *Gu xiaoshuo gouchen* 古小说钩沉. Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1954.
- . *Zhongguo xiaoshuo shilue* 中国小说史略. Beijing: Beixin shuju, 1926.
- Machor, James L., and Philip Goldstein, eds. *Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies*. New York: Routledge, 2001.
- Mair, Victor. *Mei Cheng's "Seven Stimuli" and Wang Bor's "Pavilion of King Terng": Chinese Poems for Princes*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1988.
- Major, John S. *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the "Huainanzi."* Albany: State University of New York Press, 1993.
- Martin, Dale B. *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Martin, Wallace. *Recent Theories of Narrative*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
- Maspero, Henri. *Taoism and Chinese Religion*. Tr. F. A. Kierman, Jr. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.
- Mather, Richard B. *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976.
- Mattingly, Cheryl. *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Mauss, Marcel. *A General Theory of Magic*. Tr. Robert Brain. New York: Norton, 1972 [1902–1903].
- McDermott, Joseph P., ed. *State and Court Ritual in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- McRae, John R. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Metcalf, Peter, and Richard Huntington. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Miller, Patricia Cox. *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Miller, Roy Andrew. "Shih ming." In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed.
- Michael Loewe, 424 - 428. Berkeley: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- Mink, Louis O. *Historical Understanding*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.
- . "History and Fiction as Modes of Comprehension." *New Literary History* 1 (1970): 541 - 558.
- . "Narrative Form as a Cognitive Instrument." In *The Writing of History*, ed. R. H. Canary and H. Kozicki. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.
- Mitchell, W. J. T., ed. *On Narrative*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.
- Miyakawa Hisayuki. "Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion." In *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. Holmes Welch and Anna Seidel, 83 - 102. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.
- . *Rikuchō shūkyō shi*. 2nd ed. Tokyo: Kokusho kankōkai, 1974.
- . *Rikuchōshi kenkyū: Shūkyōhen*. Kyoto: Heirakuji shoten, 1964.
- Mixian Dahuting Han mu*. Beijing: Wenwu chubanshe, 1993.
- Nanyang Handai huaxiang zhuan*. Beijing: Wenwu chubanshe, 1990.
- Nattier, Jan. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariṣeccha)*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Needham, Joseph, et al. *Science and Civilisation in China*. Vol. 2, *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- . *Science and Civilisation in China*. Vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- . *Science and Civilisation in China*. Vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology*. Pt. 2, *Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- . *Science and Civilisation in China*. Vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology*. Pt. 3, *Spagyric Discovery and Invention: Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Ngo, Van Xuyet. *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*. Paris:

- Presses Universitaires de France, 1976.
- Nickerson, Peter. "Shamans, Demons, Diviners and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A. D. 100 - 1000)." *TR* 5, 1 (1994): 41 - 66.
- Nienhauser, William H., Jr., ed. *The Grand Scribe's Records*. Vol. 1, *The Basic Annals of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- , ed. *The Grand Scribe's Records*. Vol. 2, *The Basic Annals of Han China by Ssu-ma Ch'ien*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- . "The Origins of Chinese Fiction." *Monumenta Serica* 38 (1988 - 1989): 191 - 219.
- Noble, Thomas F. X., and Thomas Head, eds. *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Nylan, Michael. *The Canon of Supreme Mystery: A Translation with Commentary of the T'ai Hsüan Ching*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- . "The *Chin wen*/*Ku wen* Controversy in Han Times." *TP* 80 (1994): 83 - 145.
- Ochs, Elinor, and Lisa Capps. *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Ôfuchi Ninji 大淵忍尔. *Shoki no dōkyō 初期の道教*. Tokyo: Sōbunsha, 1991.
- Ohnuki-Tierney, Emiko, ed. *Culture through Time: Anthropological Approaches*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- Olick, Jeffrey, and Joyce Robbins. "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices." *Annual Review of Sociology* 24 (1998): 105 - 140.
- Ortner, Sherry B., ed. *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- . "Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions." In *Culture through Time: Anthropological Approaches*, ed. Emiko Ohnuki-Tierney, 57 - 93. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- . "Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering." In *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, ed. Sherry Ortner, 136 - 163. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Pankenier, David W. "The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate." *Early China* 20 (1995): 121 - 176.

- Penny, Benjamin. "Immortality and Transcendence." In *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn, 109 – 133. Leiden: E. J. Brill, 2000.
- Pekinghorne, Donald E. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Poo, Mu-chou. "The Images of Immortals and Eminent Monks: Religious Mentality in Early Medieval China." *Numen* 42 (1995): 172 – 196.
- . *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Porter, Bill. *Road to Heaven: Encounters with Chinese Hermits*. New York: Mercury House, 1993.
- Pregadio, Fabrizio. "The Book of the Nine Elixirs and its Tradition." In *Chūgoku kodai kagaku shiron*, vol. 2, ed. Yamada Keiji and Tanaka Tan, 543 – 639. Kyoto: Kyoto daigaku jinbun kagaku kenkyūjo, 1991.
- . *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- Puett, Michael J. *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.
- . "Nature and Artifice: Debates in Late Warring States China concerning the Creation of Culture." *HJAS* 57 (1997): 471 – 518.
- . "Sages, Ministers, and Rebels: Narratives from Early China concerning the Initial Creation of the State." *HJAS* 58 (1998): 425 – 479.
- . *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- . "Violent Misreadings: The Hermeneutics of Cosmology in the *Huainanzi*," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 72 (2000): 29 – 47.
- Qing Xitai 卿希泰. *Zhongguo daojiao shi* 中国道教史. Vol. 1. Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1988.
- Queen, Sarah A. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the "Spring and Autumn," According to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Raphals, Lisa. *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
- Raz, Gil. "Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism." Ph. D. dissertation, Indiana University, 2004.
- Reader, Ian, and George J. Tanabe, Jr. *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press,

- 1998.
- Ren Jiyu 任继愈, ed. *Zhongguo daojiao shi* 中国道教史. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1990.
- Rickett, W. Allyn. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. Vol. 2, *Chapters XII*, 35 – XXIV, 86. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- . “Kuan tzu.” In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed. Michael Loewe, 244 – 251. Berkeley: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. 3 vols. Vols. 1 – 2 tr. K. McLaughlin and D. Pellauer; vol. 3 tr. K. Blamey and D. Pellauer. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984 – 1987.
- Riegel, Jeffrey. “Do Not Serve the Dead as You Serve the Living: The *Lüshi chunqiu* Treatises on Moderation in Burial.” *Early China* 20 (1995): 301 – 330.
- . “Kou-mang and Ju-shou.” *CEA* 5 (1989 – 1990): 55 – 83.
- Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*. 2 vols. Paris: École française d’Extrême-Orient, 1984.
- . *Taoism: Growth of a Religion*. Tr. Phyllis Brooks. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
- . “The Taoist Immortal: Jesters of Light and Shadow, Heaven and Earth.” *JCR* 13 – 14 (1986): 87 – 105.
- Roth, Harold D. *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press, 1999.
- . *The Textual History of the Huai-nan Tzu*. Ann Arbor: Association for Asian Studies Monograph Series, 1992.
- . “The Yellow Emperor’s Guru: A Narrative Analysis from *Chuang Tzu* 11.” *TR* 7. 1 (1997): 43 – 60.
- Rushton, Peter. “An Interpretation of Hsi K’ang’s Eighteen Poems Presented to Hsi Hsi on His Entry into the Army.” *JAOS* 99 (1979): 175 – 190.
- Ryckmans, P. “A New Interpretation of the Term *Lieh-chuan* as Used in the *Shih-chi*.” *Papers on Far Eastern History* 5 (1972): 135 – 147.
- Ryle, Gilbert. “‘Thinking and Reflecting’ and ‘The Thinking of Thoughts’: What Is ‘le Penseur’ Doing?” In *Collected Papers*, vol. 2 of *Collected Essays, 1929 – 1968*, 465 – 496. London: Hutchinson, 1971.
- Sahlins, Marshall. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2004.

- Sailey, Jay. *The Master Who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung*, A. D. 283 – 323. San Francisco: Chinese Materials Center, 1978.
- Saussy, Haun. *The Problem of a Chinese Aesthetic*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.
- Schafer, Edward H. "The Grand Aurora." *Chinese Science* 6 (1983): 21 – 32.
- . *Mirages on the Sea of Time: The Taoist Poetry of Ts'ao T'ang*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- . *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- . "The Scripture of the Opening of Heaven by the Most High Lord Lao." *TR* 7. 2 (1997): 1 – 20.
- . "The Transcendent Vitamin: Efflorescence of Lang-kan." *Chinese Science* 13 (1978): 27 – 38.
- Schechner, Richard. *Performance Theory*. Rev. ed. New York: Routledge, 2003.
- Schipper, Kristofer M. "Le calendrier de jade: Note sur le Laozi zhongjing." *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 125 (1979): 75 – 80.
- . *Le corps taoïste: Corps physique, corps social*. Paris: Fayard, 1982.
- . "Le culte de l'immortel Tang Gongfang." In *Cultes populaires et sociétés asiatiques: Appareils culturels et appareils de pouvoir*, ed. Alain Forest et al., 59 – 72. Paris: Éditions l'Harmattan, 1991.
- . *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste: Han Wou-ti nei-tchouan*. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1965.
- . "The Inner World of the Lao-tzu chung-ching." In *Time and Space in Chinese Culture*, ed. Chun-chieh Huang and Erik Zürcher, 114 – 131. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- . "Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism." *TP* 80 (1994): 61 – 81.
- . "Une stèle taoïste des Han orientaux récemment découverte." In *En suivant la voie royale: Mélanges offerts en hommage à Léon Vandermeersch*, ed. Jacques Gernet and Marc Kalinowski, with collaboration by Jean-Pierre Diény, 239 – 247. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1997.
- . "Taoism: The Story of the Way." In *Taoism and the Arts of China*, ed. Stephen Little, 33 – 55. Chicago, IL: Art Institute of Chicago, 2000.
- . *The Taoist Body*. Tr. Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press, 1993.

- , and Franciscus Verellen, eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2004. When referring to works in the Ming-era Daoist canon (*Zhengtong daozaog*), I cite them by the abbreviation *DZ*, followed by the number assigned to them in this work (and then, when citing particular passages, by chapter and page number, the letters a and b indicating recto and verso sides of folio pages). When referring to this work's entries on canonical texts, I cite them in the usual manner in which monographs are cited, by author, title of work, and page numbers.
- Schopen, Gregory. *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- Schottenhammer, Angela. "Einige Überlegungen zur Entstehung von Grabinschriften." In *Auf den Spuren des Jenseits: Chinesische Grabkultur in den Facetten von Wirklichkeit, Geschichte und Totenkult*, ed. Angela Schottenhammer, 21 - 59. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003.
- Searle, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Seidel, Anna. "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha." In *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, ed. Michel Strickmann, 291 - 371. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983.
- Shaughnessy, Edward L., ed. *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*. Berkeley: Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies, University of California, 1997.
- . *Rewriting Early Chinese Texts*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Shaw, Teresa M. "Askesis and the Appearance of Holiness." *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 485 - 499.
- Shinohara Koichi. "Two Sources of Chinese Buddhist Biographies: Stupa Inscriptions and Miracle Stories." In *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*, ed. Phyllis Granoff, 119 - 228. Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1988.
- Shryock, J. K., tr. *The Study of Human Abilities: The "Jen wu chih" of Liu Shao*. Ann Arbor: University Microfilms, 1937.
- Sichuan Handai shique*. Beijing: Wenwu chubanshe, 1992.
- Silverstein, Michael, and Greg Urban, eds. *Natural Histories of Discourse*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.
- Simmel, Georg. 1906. "The Sociology of Secrecy and of Secret Societies." *American*

- Journal of Sociology* 11 (1906): 441 - 498.
- Singer, Mark. "The Castaways: A Pacific Odyssey." *The New Yorker*, February 19 and 26, 2007, 137 - 151.
- Sivin, Nathan. "Huang ti nei ching." In *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed. Michael Loewe, 196 - 215. Berkeley: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- Smith, Barbara Herrnstein. "Narrative Versions, Narrative Theories." *Critical Inquiry* 7 (1980): 213 - 236.
- . *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978.
- Smith, Jonathan Z. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.
- . "What a Difference a Difference Makes." In "To See Ourselves as Others See Us": *Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, ed. Jacob Neusner and Ernest S. Frerichs, 3 - 48. Chico: Scholars Press, 1985.
- Smith, Thomas E. "Ritual and the Shaping of Narrative: The Legend of the Han Emperor Wu." Ph. D. diss., University of Michigan, 1992.
- Sofukawa Hiroshi 曾布川寛. "Kandai gazōseki ni okeru shōsenzu no keifu 汉代画像石における升仙図の系譜." *Tōhō gaku* 65 (1993): 23 - 222.
- . "Konron-san to shōsenzu 昆仑山と升仙図." *Tōhō gaku* 51 (1979): 83 - 185.
- Sperber, Dan. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Basil Blackwell, 1996.
- Spiro, Audrey. *Contemplating the Ancients: Aesthetic and Social Issues in Early Chinese Portraiture*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- . "How Light and Airy: Upward Mobility in the Realm of Immortals." *TR* 2. 2(1990): 43 - 69.
- Staiger, Janet. *Interpreting Films: Studies in the Historical Reception of American Cinema*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- . *Perverse Spectators: The Practices of Film Reception*. New York: New York University Press, 2000.
- Stein, Rolf A. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries." In *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. Holmes Welch and Anna Seidel, 53 - 82. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.
- Strenski, Ivan, ed. *Malinowski and the Work of Myth*. Princeton, NJ: Princeton U-



- niversity Press, 1992.
- Strickmann, Michel. *Chinese Magical Medicine*. Ed. Bernard Faure. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- . “The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy.” *TP* 63 (1977): 1 – 64.
- . “Saintly Fools and Taoist Masters (Holy Fools).” *Asia Major* 3rd series 7. 1(1994):35 – 57.
- Styers, Randall. *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 2003
- Sukhu, Gopal. “Monkeys, Shamans, Emperors, and Poets: The *Chuci* and Images of Chu during the Han Dynasty.” In *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, ed. Constance A. Cook and John S. Major, 145 – 166. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1999.
- Sullivan, Lawrence E. “Sound and Senses: Toward a Hermeneutics of Performance.” *HR* 26 (1986):1 – 33.
- Swidler, Ann. *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001.
- Tambiah, Stanley J. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.
- . “‘Having Once Died and Returned to Life’: Representations of Hell in Medieval China.” *HJAS* 48 (1988):433 – 464.
- Tian, Xiaofei. *Tao Yuanming and Manuscript Culture: The Record of a Dusty Table*. Seattle: University of Washington Press, 2005.
- Tiryakian, Edward A. , ed. *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*. New York: John Wiley & Sons, 1974.
- . “Toward the Sociology of Esoteric Culture.” *American Journal of Sociology* 78 (1972):491 – 512.
- Todorov, Tzvetan. *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Tr. R. Howard. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975.
- Tsien, T. *Written on Bamboo and Silk: The Beginnings of Chinese Books and Inscriptions*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962.
- Turner, Edith. *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Turner, Victor. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among*

- the Ndembu of Zambia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981. Originally published in 1968 by Oxford University Press.
- . *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications, 1982.
- . *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Ed. Edith L. B. Turner. Tucson: University of Arizona Press, 1985.
- . "Social Dramas and Stories about Them." In *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, 137–164. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.
- Twitchett, Denis. *The Writing of Official History under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- , and Michael Loewe, eds. *The Cambridge History of China*. Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. – A.D. 220*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Urban, Hugh B. "Elitism and Esotericism: Strategies of Secrecy and Power in South Indian Tantra and French Freemasonry." *Numen* 44 (1997): 1–38.
- . "The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions." *HR* 37 (1998): 209–248.
- Valantasis, Richard. "Constructions of Power in Asceticism." *Journal of the American Academy of Religion* 63 (1995): 775–821.
- Van Dam, Raymond. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- Van Gulik, Robert. *The Lore of the Chinese Lute: An Essay in Ch'in Ideology*. Tokyo: Sophia University Press, 1940.
- Van Zoeren, Steven. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- Vervoor, Aat. *Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Ermetic Tradition to the End of the Han Dynasty*. Hong Kong: Chinese University Press, 1990.
- Von Falkenhausen, Lothar. "Sources of Taoism: Reflections on Archaeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China." *TR* 5, 2 (1994): 1–12.
- Waley, Arthur. *The Book of Songs*. Rev. ed. London: George Allen & Unwin, 1960.
- Wang Chang 王昶. *Jinshi cuibian* 金石萃编. Rpt. ed. 5 vols. Beijing: Xinhua shudian, 1985 [1805].
- Wang Yucheng 王育成. "Dong Han dao jiao di yi keshi Fei Zhi bei yan jiu 东汉道教第一刻石肥致碑研究." *Dao jiao xue tansuo* 道教学探索 10 (1997): 14–28.
- Watson, Burton, tr. *Records of the Grand Historian: Han Dynasty II*. Rev. ed.

- New York: Columbia University Press, 1993.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribners, 1958.
- Weinstein, Donald, and Rudolph M. Bell. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000 - 1700*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.
- Welch, Holmes. *Taoism: The Parting of the Way*. Rev. ed. Boston: Beacon, 1965.
- Welch, Holmes, and Anna Seidel, eds. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.
- Wertsch, James V. *Voices of Collective Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Westbrook, Francis A. "Landscape Transformation in the Poetry of Hsieh Ling-yün." *JAOS* 100 (1980): 237 - 254.
- White, Hayden. *The Content of the Form*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- . *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- . "The Value of Narrativity in the Representation of Reality." In *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell, 1 - 24. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.
- Wile, Douglas. *Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics, Including Women's Solo Meditation Texts*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Wilson, Thomas A. "Sacrifice and the Imperial Cult of Confucius." *HR* 41 (2002): 251 - 287.
- Wimbush, Vincent L., and Richard Valantasis, eds. 2002. *Asceticism*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2002.
- Wong, Dorothy C. *Chinese Steles: Pre-Buddhist and Buddhist Use of a Symbolic Form*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- Wright, Arthur F. *Studies in Chinese Buddhism*. Ed. Robert M. Somers. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.
- Wu Hung. *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1989.
- Wyatt, F. "The Narrative in Psychoanalysis: Psychoanalytic Notes of Storytelling, Listening, and Interpreting." In *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, ed. T. Sarbin, 193 - 210. New York: Praeger, 1986.

- Yang, Lien-sheng. "An Additional Note on the Ancient Game *Liur-po*." *HJAS* 15 (1952): 124 - 139.
- . "A Note on the So-Called TLV Mirrors and the Game *Liur-po* 六博." *HJAS* 9 (1947): 202 - 206.
- Yates, Robin D. S. 1995. *Five Lost Classics: Tao, Huanglao, and Yin-Yang in Han China*. New York: Ballantine Books, 1997.
- . "State Control of Bureaucrats under the Qin: Techniques and Procedures." *Early China* 20 (1995): 331 - 366.
- Yoshikawa Tadao 吉川忠夫. "Seishitsu kō 靜室考." *Tōhō gaku* 59 (1987): 125 - 162.
- Yu, Anthony C. *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*. Chicago, IL: Open Court, 2005.
- Yü, Ying-shih. "Han Foreign Relations." In *The Cambridge History of China*. Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. - A. D. 220*, ed. Denis Twitchett and Michael Loewe, 377 - 462. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- . "Life and Immortality in the Mind of Han China." *HJAS* 25 (1964 - 1965): 80 - 122.
- Zhao Chao. "Stone Inscriptions of the Wei-Jin Nanbeichao Period." *Early Medieval China* 1 (1994): 84 - 96.

## 凤凰文库·海外中国研究系列书目

- 《帝国的隐喻：中国民间宗教》 [英]王斯福 著 赵旭东 译
- 《王弼〈老子注〉研究》 [德]瓦格纳 著 杨立华 译
- 《章学诚的生平及其思想》 [美]倪德卫 著 杨立华 译
- 《中国与达尔文》 [美]浦嘉珉 著 钟永强 译
- 《千年末世之乱：1813年八卦教起义》 [美]韩书瑞 著 陈仲丹 译
- 《中华帝国晚期的欲望与小说叙述》 黄卫总 著 张蕴爽 译
- 《私人领域的变形：唐宋诗歌中的园林与玩好》 [美]杨晓山 著 文韬 译
- 《六朝精神史研究》 [日]吉川忠夫 著 王启发 译
- 《中国社会史》 [法]谢和耐 著 黄建华 黄迅余 译
- 《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》 [美]彭慕兰 著 史建云 译
- 《近代中国的知识分子与文明》 [日]佐藤慎一 著 刘岳兵 译
- 《转变的中国：历史变迁与欧洲经验的局限》 [美]王国斌 著 李伯重 连玲玲 译
- 《中国近代思维的挫折》 [日]岛田虔次 著 甘万萍 译
- 《为权力祈祷》 [加拿大]卜正民 著 张华 译
- 《洪业：清朝开国史》 [美]魏斐德 著 陈苏镇 薄小莹 译
- 《儒教与道教》 [德]马克斯·韦伯 著 洪天富 译
- 《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源，1919—1937》 [美]德里克 著 翁贺凯 译
- 《中华帝国的法律》 [美]德克·布迪 克拉伦斯·莫里斯 著 朱勇 译
- 《文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村》 [美]杜赞奇 著 王福明 译
- 《中国的亚洲内陆边疆》 [美]拉铁摩尔 著 唐晓峰 译
- 《古代中国的思想世界》 [美]史华兹 著 程钢 译 刘东 校
- 《中国近代经济史研究：明末海关财政与通商口岸市场圈》 [日]滨下武志 著 高淑娟 孙彬 译
- 《中国美学问题》 [美]苏源熙 著 卞东波 译 张强强 朱霞欢 校
- 《翻译的传说：中国新女性的形成（1898—1918）》 胡纓 著 龙瑜成 彭珊珊 译
- 《〈诗经〉原意研究》 [日]家井真 著 陆越 译
- 《缠足：“金莲崇拜”盛极而衰的演变》 [美]高彦颐 著 苗延威 译
- 《从民族国家中拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》 [美]杜赞奇 著 王宪明 高继美 李海燕 李点 译
- 《传统中国日常生活中的协商：中古契约研究》 [美]韩森 著 鲁西奇 译
- 《欧几里得在中国：汉译〈几何原本〉的源流与影响》 [荷]安国凤 著 纪志刚 郑诚 郑方磊 译
- 《毁灭的种子：战争与革命中的国民党中国（1937—1949）》 [美]易劳逸 著 王建朗 王贤知 贾维 译
- 《理解农民中国：社会科学哲学的案例研究》 [美]李丹 著 张天虹 张洪云 等译
- 《十八世纪中国社会》 [美]韩书瑞 罗友枝 著 陈仲丹 译
- 《开放的帝国：1600年前的中国历史》 [美]韩森 著 梁侃 邹劲风 译
- 《中国人的幸福观》 [德]鲍吾刚 著 严蓓雯 韩雪临 吴德祖 译
- 《明代乡村纠纷与秩序：以徽州文书为中心》 [日]中岛乐章 著 郭万平 高飞 译
- 《朱熹的思维世界》 [美]田浩 著
- 《礼物、关系学与国家：中国人际关系与主体性建构》 杨美惠 著 赵旭东 孙珉 译 张跃宏 校
- 《美国的“中国形象”：1931—1949》 [美]T. 克里斯托弗·杰斯普森 著 姜芹芹 译

《清代内河水运史研究》 [日]松浦章 著 董科 译

《中国的经济革命:二十世纪的乡村工业》 [日]顾琳 著 王玉茹 张玮 李进霞 译

《明清时代东亚海域的文化交流》 [日]松浦章 著 郑洁西 译

《皇帝和祖宗:华南的国家与宗族》 科大卫 著 卜永坚 译

《中国善书研究》 [日]酒井忠夫 著 刘岳兵 孙雪梅 何英莺 译

《大萧条时期的中国:市场、国家与世界经济》 [日]城山智子 著 孟凡礼 尚国敏 译

《虎、米、丝、泥:帝制晚期华南的环境与经济》 [美]马立博 著 王玉茹 关永强 译

《矢志不渝:明清时期的贞女现象》 [美]卢苇菁 著 秦立彦 译

《山东叛乱:1774年王伦起义》 [美]韩书瑞 著 刘平 唐雁超 译

《一江黑水:中国未来的环境挑战》 [美]易明 著 姜智芹 译

《施剑翘复仇案:民国时期公众同情的兴起与影响》 [美]林郁沁 著 陈湘静 译

《工程国家:民国时期(1927—1937)的淮河治理及国家建设》 [美]戴维·艾伦·佩兹 著 姜智芹 译

《西学东渐与中国事情》 [日]增田涉 著 由其民 周启乾 译

《铁泪图:19世纪中国对于饥饉的文化反应》 [美]艾志端 著 曹曦 译

《危险的边疆:游牧帝国与中国》 [美]巴菲尔德 著 袁剑 译

《华北的暴力和恐慌:义和团运动前夕基督教传播和社会冲突》 [德]狄德满 著 崔华杰 译

《历史宝筏:过去、西方与中国的妇女问题》 [美]季家珍 著 杨可 译

《姐妹们与陌生人:上海棉纱厂女工,1919—1949》 [美]韩起澜 著 韩慈 译

《银线:19世纪的世界与中国》 林满红 著 詹庆华 林满红 译

《寻求中国民主》 [澳]冯兆基 著 刘悦斌 徐础 译

《中国乡村的基督教:1860—1900年江西省的冲突与适应》 [美]史维东 著 吴薇 译

《认知诸形式:反思人类精神的统一性和多样性》 [英]G. E. R. 劳埃德 著 池志培 译

《假想的“满大人”:同情、现代性与中国疼痛》 [美]韩瑞 著 袁剑 译

《男性特质论:中国的社会与性别》 [澳]雷金庆 著 [澳]刘婷 译

《中国的捐纳制度与社会》 伍跃 著

《文书行政的汉帝国》 [日]富谷至 著 刘恒武 孔李波 译

《城市里的陌生人:中国流动人口的空间、权力与社会网络的重构》 [美]张骊 著 袁长庚 译

《重读中国女性生命故事》 游鉴明 胡纓 季家珍 主编

《跨太平洋位移:20世纪美国文学中的民族志、翻译和文本间旅行》 黄运特 著 陈倩 译

《近代中国的认识》 [日]野村浩一 著 张学锋 译

《性别、政治与民主:近代中国的妇女参政》 [澳]李木兰 著 方小平 译

《狮龙共舞:一个英国人笔下的威海卫与中国传统文化》 [英]庄士敦 著 刘本森 译

《中国社会中的宗教与仪式》 [美]武雅士 著 彭泽安 邵铁峰 译 郭潇威 校

《大象的退却:一部中国环境史》 [英]伊懋可 著 梅雪芹 毛利霞 王玉山 译

《自贡商人:近代早期中国的企业家》 [美]曾小萍 著 董建中 译

《人物、角色与心灵:〈牡丹亭〉与〈桃花扇〉中的身份认同》 [美]吕立亭 著 白华山 译

《明代江南土地制度研究》 [日]森正夫 著 伍跃 张学锋 等 译 范金民 夏维中 审校

《儒学与女性》 [美]罗莎莉 著 丁佳伟 曹秀娟 译

《权力关系:宋代中国的家族、地位与国家》 [美]柏文莉 著 刘云军 译

《行善的艺术:晚明中国的慈善事业》 [美]韩德林 著 吴士勇 王桐 史桢豪 译

《近代中国的渔业战争和环境变化》 [美]穆盛博 著 胡文亮 译

《工开万物:17世纪中国的知识与技术》 [德]薛凤 著 吴秀杰 白岚玲 译

《权力源自地位：北京大学、知识分子与中国政治文化，1898—1929》 [美]魏定熙 著 张蒙 译

《忠贞不贰？——辽代的越境之举》 [英]史怀梅 著 曹流 译

《两访中国茶乡》 [英]罗伯特·福琼 著 敖雪岗 译

《古代中国的动物与灵异》 [英]胡司德 著 蓝旭 译

《内藤湖南：政治与汉学(1866—1934)》 [美]傅佛果 著 陶德民 何英莺 译

《他者中的华人：中国近现代移民史》 [美]孔飞力 著 李明欢 译 黄鸣奋 校

《缔造选本：〈花间集〉的文化语境与诗学实践》 [美]田安 著 马强才 译

《扬州评话探讨》 [丹麦]易德波 著 米锋 易德波 译 李今芸 校译

《〈左传〉的书写与解读》 [美]李惠仪 著 文韬 许明德 译

《以竹为生：一个四川手工造纸村的20世纪社会史》 [德]艾约博 著 韩巍 译 吴秀杰 校

《佛教征服中国：佛教在中国中古早期的传播与适应》 [荷]许理和 著 李四龙 裴勇 等 译

《技术、性别、历史：重新审视帝制中国的大转型》 [英]白馥兰 著 吴秀杰 白岚玲 译

《“地域社会”视野下的明清史研究：以江南和福建为中心》 [日]森正夫 著

《东方之旅：1579—1724 耶稣会传教团在中国》 [美]柏理安 著 毛瑞方 译

《斯文：唐宋思想的转型》 [美]包弼德 著 刘宁 译

《中国小说戏曲史》 [日]狩野直喜 著 张真 译

《历史上的黑暗一页：英国外交文件与英美海军档案中的南京大屠杀》 [美]陆束屏 编著 翻译

《罗马与中国：比较视野下的古代世界帝国》 [奥]沃尔特·施德尔 主编 李平 译

《矛与盾的共存：明清时期江西社会研究》 [韩]吴金成 著 崔荣根 译 薛戈 校译

《国之枭雄：曹操传》 [澳]张磊夫 著 方笑天 译

《唯一的希望：在中国独生子女政策下成年》 [美]冯文 著 常姝 译

《汉帝国的日常生活》 [英]鲁惟一 著 刘洁 余霄 译

《大分流之外：中国和欧洲经济变迁的政治》 [美]王国斌 罗森塔尔 著 周琳 译

《中正之笔：颜真卿书法与宋代文人政治》 [美]倪雅梅 著 杨简茹 译 祝帅 校译

《江南三角洲市镇研究》 [日]森正夫 编 丁韵 胡婧 等译 范金民 审校

《忍辱负重的使命：美国外交官记载的南京大屠杀与劫后的社会状况》 [美]陆束屏 编著 翻译

《话语的长城：文化中国探险记》 [美]苏源熙 著 盛珂 译

《修仙：古代中国的修行与社会记忆》 [美]康儒博 著 顾漩 译