

六朝南方神仙道教与文学

赵益·著

第二辑

中国典籍与文化研究丛书

上海世纪出版股份有限公司

上海古籍出版社





《中国典籍与文化研究丛书》第二辑

● 《左传》《国语》方术研究

● 《管子》研究

● 《三国志》和裴注异文研究

● 六朝南方神仙道教与文学

● 宋代馆阁校勘研究

● 荆公新学研究

● 元刻《史记》彭寅翁本研究

● 王世贞史学研究

● 二十世纪古文献新证研究

B·535定价：35.00元

ISBN 7-5325-4304-8



9 787532 543045 >



中国典籍与文化研究丛书

第二辑

六朝南方神仙道教与文学

赵益·著

上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

六朝南方神仙道教与文学 / 赵益著. — 上海: 上海古籍出版社, 2006. 4

(中国典籍与文化研究丛书第2辑)

ISBN 7-5325-4304-8

I. 六... II. 赵... III. ① 道教—研究—中国—六朝时代 ② 道教—关系—文学—研究—中国—六朝时代
IV. B959. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 157397 号

《中国典籍与文化研究丛书》第二辑

六朝南方神仙道教与文学

赵 益 著

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行
上 海 古 籍 出 版 社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海颀辉印刷厂印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 12.875 插页 4 字数 345,000

2006 年 4 月第 1 版 2006 年 4 月第 1 次印刷

印数: 1-2,300

ISBN 7-5325-4304-8

B 535 定价: 35.00 元

如发生质量问题, 读者可向工厂调换

责任编辑 黄亚卓

作者简介

赵益，男，1965年2月出生。祖籍江苏南通。文学博士。现为南京大学古典文献研究所副教授。主要研究方向为古典文献学、古典文学及中国文化史相关专题。曾出版著作四种，发表学术论文三十余篇。

《中国典籍与文化研究丛书》第一辑

- 唐五代江南工商业布局研究
- 宋人文集编刻流传丛考
- 慧琳《一切经音义》研究
- 《旧唐书》辨证
- 《越绝书》研究
- 欧阳修学术研究
- 敦煌密教文献论稿
- 唐代《老子》诠释文献研究
- 汉唐《史记》研究论稿

**全国高等院校古籍整理研究工作委员会
重点规划项目**

学术委员会(按姓氏笔画为序)

马樟根	邓绍基	刘烈茂	许嘉璐	孙钦善
李修生	宗福邦	周勋初	袁世硕	章培恒
黄天骥	黄永年	葛兆光	董治安	曾枣庄
裘锡圭	阚延河			

主 编:安平秋

副主编:杨 忠 曹亦冰

编辑委员会(按姓氏笔画为序)

* 方一新	卢 伟	安平秋	刘玉才	刘晓东
刘韶军	严佐之	李德山	吴景山	* 陈广宏
陈大康	张玉春	张希清	* 张涌泉	张鹤泉
杨 忠	周国林	* 周绚隆	* 姜小青	* 宫晓卫
* 赵生群	赵伯雄	* 赵逵夫	骆瑞鹤	* 高克勤
贾二强	顾永新	* 顾歆艺	黄仕忠	曹亦冰
董洪利	* 韩格平	喻遂生	舒大刚	* 程章灿
戴建国				

(有*号者为常务编委)



总 序

《中国典籍与文化研究丛书》是一套学术研究专著。它注重对中国的古代文献(包括传世典籍和出土文献)的研究和以古代文献为基础对中国文化的探求与思考。其中,有从古文献学的角度进行典籍、文献的专门研究,也有在古代文献、古代典籍研究的基础上,多方位、多视角地审视典籍,审视中国文化,探求典籍与文化的内在关系,探究它们的结合点。它立足于中国古代的典籍,立足于中国古代的文献,力求体现对古文献研究的特色,倡导一种脚踏实地、实事求是的学风,并且提倡有新的切入点,有新的思路、新的方法,推出有质量的,甚至是高质量的学术研究成果。

这套丛书是由全国高等院校古籍整理研究工作委员会策划和组织的。作者队伍的主干力量是全国高等院校古籍整理研究工作委员会直接联系的 25 所大学的古籍整理与古文献学的教学、科研机构中的学者和若干家在全国有影响的出版社的专家。同时,也吸收全国各相关学科的学者的符合于这套丛书宗旨的学术研究专著。

这套丛书的书稿将在编委会、学术委员会和出版社分别审定合格之后分批推出。

承蒙人民文学出版社、上海古籍出版社、江苏古籍出版社、齐鲁书社联合出版这套丛书。在此谨致真诚的谢意。

《中国典籍与文化研究丛书》编委会

2003 年 4 月 15 日



序

周勳初

东坡有诗云“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，此说颇能启人神智。绝大多数的中国人对本身的特性闹不清楚，即可作为例证。譬如宗教问题吧，大家都已接受马克思的教导，以为宗教是麻醉人民的鸦片，因此红卫兵运动起来时，横扫一切牛鬼蛇神，砸庙宇，毁神像，逼得一些和尚跳崖殉教。但那些用世界上最革命的思想武装起来的小将们，向名山古刹进军时，却是手捧红宝书，背着装有主席像的镜框，又有与过去的游方和尚相近的地方。当时领导上正在掀起一个造神运动，或许觉得群众集会上高呼万岁、万岁、万万岁还不够，因而号召每个子民家中都得供上主席像，早请示，晚汇报，背诵语录，藉保平安。农村里一些供奉主席像的台龕更是布置得跟过去的土地堂一样。或许红卫兵小将们年岁尚轻，没有看到过旧社会的种种奇形怪状，但在一些年纪较大的人看来，却又觉得似曾相识，与过去参拜、诵经等宗教活动差不多。

当然，20 世纪的造神运动与过去的宗教活动有着本质上的不同，这是用最最“革命”的思想武装起来的，与宗教迷信不是一回事，然而二者之间却似仍有千丝万缕的联系。例如红卫兵轰轰烈烈地重走长征路，要过艰苦卓绝的生活，因此颇有禁欲主义的味道。但有一些小将却也会利用形势，编一些《时事手册》之类的畅销书，借推广革命思想之机去捞一些钱，然后到馆子里去大吃大喝。又如他们对资产阶级的男女关系深恶痛绝，不惜将一些违背革命原则的“腐化分子”鞭打致死，但在自己进行革命串联时却也是结对而行，不废男女之乐。



当时的造神运动者似乎意在构建一种新型的革命宗教,它当然与传统宗教截然不同。就拿所谓世界三大宗教来说吧,伊斯兰教反对偶像崇拜,这与主席像铺天盖地的做法截然不同。佛教主张普渡众生,当代造神运动者则把他们心目中的不信教者成千上万地驱入地狱。基督教认为人都是有罪的,当代造神运动者则认为只有自己圣洁无瑕,他人若有半个不是,那就真是罪该万死,非但不能让他们上天堂,还要永远踏上一只脚,让他们永世不得翻身。可知新时代的造神者真的已与传统割断了联系。他们自信已与旧世界彻底决裂。

凡是经历过这一历史阶段的人,常会感到迷茫。据说中国人受中庸之道的影响最深,为什么这时的表现却又那么极端?形式与内容落差太大,神圣与世俗距离太近。这种情况是否可以叫作相反相成,真是叫人百思不得其解。

如从宗教的角度观察这一造神运动,则又似乎可以说,它与中国土生土长的道教有着一丝内在的联系。或者也可以说,这只能产生在有道教传统的土地上。

大家都知道,相对于世界三大宗教而言,道教自有其民族特色。他们的神中,尽多现世的人所转化者;他们讲的是超尘脱俗,但决不排除当下的物质欲求。

鲁迅在《致许寿裳》的信中说:“前曾言中国根柢全在道教,此说颇广行。以此读史,有许多问题可以迎刃而解。”例如陈寅恪之治魏晋南北朝史,即以道教为线索而纵论其时发生的种种政治事件,旁及书法、绘画、诗文等艺事,足征鲁迅之说可信。研究近代史时,也应关注道教的影响问题。

陈寅恪在冯友兰中国哲学史上、下两册的《审查报告》中曾极论道教对我国思想史的影响,结论是:“窃疑中国自今日以后,即使能忠实输入北美或东欧之思想,其结局当亦等于玄奘唯识之学,在吾国思想史上,既不能居最高之地位,且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学



说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”陈氏极言道教在中国思想史上所起的作用,但又慨叹无人对此作过精深的研究,“盖道藏之秘籍,迄今无专治之人,而晋南北朝隋唐五代数百年间,道教变迁传衍之始末及其与儒佛二家互相关系之事实,尚有待于研究。此则吾国思想史上前修所遗之缺憾,更有俟于后贤之追补者也”。这种情况其后虽有所改变,但其成就还不能说是符合人们的期望。

改革开放之后,思想禁锢逐步解除,国人环顾外界,越发显出中国思想界有关宗教问题研究之贫乏,于是众多学者纷纷投入这一领域的探讨,一时颇呈蓬勃之势。总的看来,佛学的研究人数多,收获也多;投入道教研究的人数少,收获也少,这又是什么原因呢?

依余愚见,这里可能存在三方面的难点,困扰着学界。

一是地域方面的问题。人处现世,希望不受病痛之苦,本是一种自然的要求,进而追求不老乃至长生,也是顺理成章之事。长生不老之人也就是神仙了。中国的神仙思想很早就燕齐之地产生,因为渤海湾边时有海市蜃楼出现,古人也就认为海上有仙山,上有神仙居住,此说曾吸引秦皇、汉武等雄才大略的帝王前去求仙,燕齐方士乃精心构建出神仙的种种故事。有的专家以为神仙思想首先产生在中国西部,周穆王西征,在昆仑地区会见西王母,即是明证。有的专家则以为不必拘于一隅,各地都可产生神仙,因为初民知识有限,见到外界发生无法克服的灾害,或是感到神秘莫测的自然现象,都有可能视为显灵,或是以为由神所发动。这话也有道理,古人除崇拜日月星辰外,一草一木都有可能化为神灵,万物有灵论的遗痕很明显,这些都在后起的道教中留下了踪迹。正史的各种《五行志》中也有很多记载。

道教是怎样产生的?由于神仙思想事出多端,也就难于处理。东方、西方,属于同源呢,还是各自产生?二者之间又是怎样沟通



而重新构建的,也难说得清楚。古史记载,道教产生于蜀地,蜀地有多种民族杂居,有的专家就从羌戎等族中寻找根源。随着近年来三星堆文化遗址的发掘,该地区似乎自古以来就存在着一种与北方地区有所不同的文化,那么道教的产生是否与这一特殊的文化背景有关?《山海经》一书,可谓古代神话传说的总汇,由于专家们对中国神话传播途径的理解不同,也就见地不一,有的认为反映的是楚人的原始信仰,有的认为是巴蜀地区初民的原始信仰,于此可见探索这一问题之难了。

道教研究对象中,江南神仙道教占有重要位置。这一宗教是如何发展起来的,它与其他地方的神仙之说有什么关系?作为较后起的一种教派,要想理清其头绪,也就越发困难了。

二是内涵方面的问题。道教内涵的庞杂,人所共知。斋、醮等项,目的在求神助,自然可归之于迷信,但如引气、服食、炼丹等项,虽颇具神秘色彩,却不能截然称为封建迷信。就以引气来说吧,应该认为就是目下人们所热衷的气功的前身,既然今人认为气功可以养生延年,那又怎能将古代的导引之术驱入迷信行列?考目下五禽戏一类的强身之术,早就见之于出土的帛画之中,古人看到鹤类、熊类等鸟兽寿命很长,以为与其呼吸等姿态有关,于是模仿其动作,藉收强身之效。这种从直观到摹拟的做法,不知是否可以说是科学的学习方法?又如金丹的提炼,所谓烧丹炼汞,古时帝王等上层人物热衷于此,目的自然在求长生,但从方术之士的操作手段来看,似乎也有化学实验的意味。西方将炼金术视作近代化学的前身,那我们又为什么要对炼丹术一笔否定?

道教中人决非禁欲主义者,他们倒是重视人类正常的欲求,从而还设计出一种“房中术”。房中术的内容,又是极其复杂。从黄帝御众女以成仙等说来看,或可说是为纵欲提供理论依据的一种邪术,但从若干主张调节生理功能的理论来看,似乎又有其合理之处。这样的方术,其他宗教中似乎少见,这或许也可说是道教的特色吧。



三是经典方面的问题。道教初起之时,追随儒家中的今文学派之后,与阴阳谶纬等方术混而难分。因此首出的一些典籍,自然体系混乱,理论粗糙。这一教派中人奉《道德经》与《南华真经》为重要经典,但《老子》与《庄子》中探讨的是哲学问题,里面虽有一些藐姑射式神人的描写,目的并不在探讨成仙之术,因此汉代的方士还是偏重于阴阳家说,没有把心思放在利用老庄哲学组建宗教上。东汉时期,一些本土的宗教活动者受到外来佛教的激发,从而在道家的基础上组建道教,他们兼收并蓄,不但从本土的儒家、墨家、阴阳家、纵横家等不同学派中汲取滋养,而且规仿佛教而建立其理论体系。佛教传入之初,为了便于融入中国社会,采取“格义”的手法,比附道家学说宣扬其教义,道教也就采取同样手段,大肆采用佛家的学说与体制建设其教义与教团了。二者之间相互汲取,更使彼此借用的名词术语增加了复杂的内容。当然,作为中国土生土长的一种后起宗教,在其扩向上层时,为了迎合统治者的口味,在组织形式与意识领域中融入儒家体系的因素为多。

道教迅速发展,加快与其他教派的融合,到了晋代,情况更见复杂。道教的一些宗师一方面将道家的学说转化为可操作的实践手段,另一方面则剔除其不合神仙学说的成分,如《庄子》中生为赘疣等说,已与道教追求现世幸福的理论不合,从而必须进行改造,构建成纯粹的神仙家说。到了南北朝时,道教的各种流派大体已经定型,主要经典也已完成,但其来源过于杂乱,各种原始信仰、各种方术、各种不同来源的“经典”都夹杂其中,于是神仙道教中的一些高层宗教学者起而进行清理,此即所谓清整功夫是也。六朝神仙道教中占重要地位的上清派、灵宝派、正一派等,至此才面貌清晰。

由上可知,研究道教困难很多:起源不明,文献杂乱,派系纷繁,与其他宗教时起纷争,而又通过多种渠道相互渗透。学者着手进行研究时,首先要作一番细致认真的梳理工作,大而至于教派的区分,小而至于名词术语的诠释,都要进行严肃的考辨。研究者不



但要对中国古代的文化有深刻的了解,而且要对各种文献有明确的认识。这就说明,研究道教的学者一方面要有深厚的学养,一方面要有水平很高的思辨能力。研究道教,真要说到“研究”,那就不是对文献作些描述性的演绎就能奏功的。这里要做艰苦的工作,勤奋地积储资料,严谨地详加辨析。

我在序言的开端就介绍了前时造神运动和鲁迅的观点,说明道教对于国人影响之巨。文学方面也是这样。即以最为人乐道的游仙诗而言,曹操诗中就有道教的明显踪迹,郭璞的游仙诗更是六朝文学中的一朵奇葩,这些道教文学的先驱者对唐代的诗仙李白曾有巨大的影响。假如研究者能深探游仙诗的底蕴,考察道教中的一些杰出人物如何利用诗文进行宗教活动,那么《真诰》等重要典籍中的诗文创作等项,也就是必须加以关注的了。可惜这方面的材料未能进入学人眼帘,研究显得滞后,或许道教研究本身就难度很大,所以一般人不愿投入宗教文学的研究吧。但从认识国人的民族特点而言,道教与文学这一课题,必须不断有人深入探讨。

赵益自学生时代起就喜欢研究宗教,博士论文即以《六朝南方神仙道教与文学》为题。他在取得学位后,即任职于南京大学古籍所,至今也已多年了。由于工作的关系,他的文献学基础较深厚,而他又因兴趣所在,一直关注民俗小传统的研究,从而对博士论文中的内容锲而不舍,多方探讨。他的思辨能力很强,对道教中的许多复杂问题,一些专门的概念与重要的范畴,都能进行新的考察,在研究内容上有新的开拓。因此,这一博士论文的公开出版,可以视作道教与文学研究中的一项新鲜成果,将对这一课题有所贡献。我自指导他写作论文始,目睹他不断跋涉的历程,深感其志可嘉,因为之序。



文献引用凡例

- 使用《道藏》为明正统敕修、万历续修《道藏》(简称“《道藏》”),文物出版社等三家出版社联合影印本。引用《道藏》文献时注明施舟人《道藏目录》编号(Schipper, Kristofer M. 1975. *Concordance du Tao Tsang: Titres des ouvrages*. Paris: Publications de l'Ecole Française d'Extrême - Orient. 中文重编本:《道藏索引》,上海古籍出版社),以“CT”表示;同时标明三家出版社影印本《道藏》册/页。如:

CT213 为 施舟人《道藏目录》第 213 号

《道藏》5/222 为 三家出版社影印本《道藏》第 5 册第 222 页

- 敦煌文献,按惯例注明,如:S(斯坦因部分)、P(伯希和部分)等。
- 引用古典文献,所据版本见书后之引用及参考文献。
- 引用及参考近现代著述文献,均以标目指向后之引用及参考文献。著作标明页码。外篇部分因相对独立,所有引用及参考说明均采用页下注。
- 西文经典,径以作者、题名之中文译名著录,不再另附原名。如:费尔巴哈《宗教的本质》。



目 录

总序	《中国典籍与文化研究丛书》编委会(1)
序	周勋初(1)
文献引用凡例	(1)

内 篇

第一章 导论	(1)
第一节 作为认识基础的概念系统	(5)
六朝	(6)
宗教	(8)
道教	(10)
第二节 研究对象、问题及内涵	(15)
文学与宗教	(15)
六朝文学与道教的研究:意义与方法	(18)
第三节 六朝道教文献的研究及本书所遵循的文献 原则	(20)
第二章 六朝南方神仙道教:来源、整合及发展	(34)
第一节 南方神仙道教及其来源	(34)
一、道教的来源问题	(35)
二、道教“形成”质疑	(38)
三、五斗米道与天师道问题	(43)
四、南方神仙道教的来源	(60)
第二节 南方神仙道教的演变及新道教的产生	(73)



一、变革的时代背景:晋室南渡·····	(73)
二、变革的渊源:南方新道教与五斗米道及正一系 的关系·····	(76)
三、变革的契机:政治影响及士人之参与·····	(99)
四、变革的结果:南方新神仙道教·····	(105)
第三章 南方新神仙道教上清系的若干考察:历史 与宗教特色 ·····	(124)
第一节 历史考察·····	(125)
一、上清系早期历史的若干分析·····	(125)
二、杨、许的家世特点及社会政治背景·····	(127)
三、准备与创教过程·····	(137)
四、上清经法的流布、沉沦、中兴及其地位·····	(138)
第二节 宗教考察·····	(145)
一、人神交接·····	(145)
二、“真诰”:意义与表现形式·····	(150)
三、方法与实践·····	(154)
四、上清教义的基本特色及其意义·····	(168)
第四章 神仙世界的构造:六朝神仙传记考察 ·····	(174)
第一节 关于神话、仙话与神仙传·····	(174)
第二节 创撰历程与流变·····	(179)
一、《列仙传》的开创意义·····	(180)
二、葛洪的观念与《神仙传》·····	(183)
三、东晋前后之诸真仙传·····	(189)
第三节 内容及意义·····	(199)
一、六朝神仙传记的基本内容·····	(199)
二、六朝神仙传记的原型意义:母题的继承与开拓·····	(205)
第四节 形式与文学色彩·····	(209)
第五节 结语·····	(219)



第五章 怪力乱神的回归:神仙道教与小说的兴起	(224)
第一节 “小说”的困境与“仙道类小说”	(224)
第二节 小说与神鬼怪	(230)
一、小说滥觞于神鬼	(230)
二、南方神仙道教与神鬼怪之风及其影响下的小说	(234)
三、“志人小说”问题	(237)
第三节 世俗信仰与文士意趣:神仙小说意义的两重性	(240)
第四节 神仙世界的希冀与好奇心的满足:地理博物小说的出现及其实质	(243)
第五节 结语	(251)
第六章 宗教体验的艺术表达:六朝南方神仙道教与诗歌	(256)
第一节 神仙道教与诗之一:游仙之秀发	(257)
一、作为原始宗教巫术母题的飞升上仙	(257)
二、“游仙”的艺术化表现历程	(260)
三、游仙诗之秀发	(265)
四、郭璞游仙诗的意义	(274)
第二节 神仙道教与诗之二:冥想中的诗意	(276)
一、《真诰》诗歌及其创作缘起	(277)
二、《真诰》诗歌的内容与喻意	(280)
三、《真诰》诗歌的文学史背景	(288)
四、作为诗歌的艺术特色	(292)
第三节 神仙道教与诗之三:从体道到审美	(296)
一、南方神仙道教与六朝诗歌山水审美意识的发生	(296)
二、自然山水的宗教意义	(299)
三、南方神仙道教的自然崇拜	(302)



四、南方神仙道教实践与自然山水的紧密关系	(309)
五、从体道到审美	(314)

外 篇

一 “天师”与“天师道”综考	(327)
二 《真诰》的源流与文本	(346)
三 《抱朴子内篇·遐览篇》所列道经与葛洪的道教 观念	(354)
四 《汉武帝内传》与《神仙传》关系略论	(362)
引用及参考文献	(367)
后 记	(394)

附：图表目录

道教渊源	(36)
汉至南北朝道教发展略表	(59)
上清系拟托世系及传说人物活动地域一览表	(93)
许氏家族世系简表	(133)
许氏家族联姻略表	(136)
《三洞奉道科戒营始》卷五“上清大洞真经目” 与《真诰》引经对照表	(143)
《列仙传》人物属性表	(200)
《十洲记》洲岛方位示意图	(252)



内 篇

第一章 导 论

学术研究从本质上说是人类对自身认识的一种反思,因此不可避免地受主体思维模式的影响。中国古代学术的传统是文史不分,是因为中国古人习惯并停留在以直观领悟的方式得到宇宙、历史、人生情感及表达形式等一系列概念与命题的模式,综合与整体的思维方法占据了主导地位。把哲学作为哲学,文学作为文学,历史作为历史,乃至进一步划分人类高层意识形态的各种结构层面,并同时又结合传统观念在文化领域内将它们联系在一起考察,是从近代西学渐进以后才开始的^①。这既是世界范围内文化现代性的体现,同样也是中国式思维的独特贡献所致。在现代化潮流的推动中,立足于传统文化的背景,自十九世纪末发展起来的中国近现代学术呈现出了一种独特的风貌,而在近二十年以来的学术研究中表现得尤为突出。这种研究以传统思维统一认识观念为基础,同时又吸收了西方逻辑分析的特长以及现代化观念,其核心是:既扬弃传统认知观念把整个人类化的自然与人类思想范围的一切结果统一理解为“文化”,同时又吸取了西方“文化学”的观点仔细区分它的不同的内容方面与结构层次^②,并具体研究这些不



同层面之间的关系与相互渗透。由此,遂在认识论的意义上构建了一系列行之有效的理论方法,取得了崭新的成果。于是,哲学是哲学,文学是文学,宗教是宗教,它们作为“文化”核心的不同方面,既相互区别,又互为联系,更重要的是它们在“文化”的意义上被统一起来。应该说,这种认识方法是整体直观与逻辑分析的否定之否定,是高一层次的“文史不分”,具有高度的自觉意识。这已经被近几十年以来中国现当代文化学术研究的丰硕成果所证明。

在这种认识论基础上,宗教与文学关系的探讨,或者是本书所要进行的“六朝南方神仙道教与文学”的研究才成为可能。在中国传统语境中,原来并没有这样的命题出现,它正是上述现代认识水平上的产物。本书所提出的“六朝南方神仙道教与文学”,从一般层次上说,其内容与意义在于:以六朝这个特定历史阶段与特定地域范围内的南方神仙道教和文学为对象,考察文学如何被神仙道教所影响,这种影响又是如何发生的,在物质层面与意识层面上分别有哪些痕迹;同时,认识与体验在“六朝”这个文化史的具体情境下,这种关系与影响如何地从先前的阶段中成长起来,如何地形成特色,并又如何后来为新的特性所代替。从根本上说,这是一个文化史课题。

对历史文化的研究并不意味着就是对它的复原。实际上,真正的复原几乎是不可能的。作为一种研究,它的可能性和目的性在于:我们是否能够认识与体会对象;如果能,以什么样的方式、从什么样的角度去实现这种认识;我们最后的体验究竟在多少程度上是可靠的。“事之或无,理之必有”,应该是文化或文化史研究的最高境界。因此,从十九世纪文化史学兴起以来,文化研究的方法问题就为文化人类学家及文化哲学家所关注。随着二十世纪以来文化理论各个学科的发展与深入,文化研究的方法确实已经大大地丰富起来。

把文学作为文化史的问题来研究,或者从文化史的观照视野来研究文学,近现代学术史上已经有了很多范例为我们所取资。鲁迅的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》、陈寅恪的《元白诗笺证



稿》，傅璇琮的《唐代科举与文学》都是著名的例子。这样的研究成果还有很多，总的来说可以有以下三种具体的方式或角度：

一是考察历史情境下的文化最核心的内容即思想意识形态对文学作品的影响。鲁迅的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》是其典范。王瑶把它表述为“文人生活与文学作品的关系”（王瑶，1998^③，重版题记），亦很简明扼要。因为创作主体的思想意识形态正是通过个人的生活态度和行为方式体现出来，而“魏晋风度”则是那个时代文人生活的典型反映，通过考察“魏晋风度”而体认文学作品，便能充分展现文学的意蕴，揭示文学反映人生反映社会的本质属性，从而能够熔铸整个时代文化现象于一炉而通观之，把握住文化史的真正内涵。

二是研究当时的社会变迁及“社会心理”（某个阶层的一般社会行为与社会心理）对文学内容发生的影响及其关系。如陈寅恪的《元白诗笺证稿》即是。陈寅恪在此项研究中所展现出来的“以诗证史”，比起《韦庄秦妇吟校笺》的纯技术手段无疑要高出一层。陈氏通过考察元稹的身世背景和作品中所体现出来的思想意识，结合当时社会士大夫的普遍心理，得出著名的结论：“凡士大夫阶级之转移升降，往往与道德标准及社会风气之变迁有关。……值此道德标准社会风气纷乱变易之时，此转移升降之士大夫阶级之人，有贤不肖拙巧之分别，而其贤者拙者，常感受苦痛，终于消灭而后已。其不肖者巧者，则多享受欢乐，往往富贵荣显，身泰名遂。”（陈寅恪，1978，页82）这样一个结论表明《元白诗笺证稿》所要证明的“史”，是一种社会心理层面，而非仅仅是历史事实。这样，时代社会变迁对文学的影响及其相互间的关系，通过对文学作品的考察水落石出，文化史的内涵同时亦得到了深入的发掘。

三是以文化史的观念综合考察特定历史时期的思想意识与社会物质诸层面，并选择一个切入点来揭示当时的时代文化思潮和社会生活，通过对时代风貌的展现把握时代的灵魂，从而揭示出文化史的意义。傅璇琮的《唐代科举与文学》即是一个有力的尝试，如他在《序言》中所称：



这本书把唐代的科举与唐代的文学结合在一起,作为研究的课题,是想尝试运用一种方法,就是试图通过史学与文学的相互渗透或沟通,掇拾古人在历史记载、文学描写中的有关社会史料,作综合的考察,来研究唐代士子(也就是那一时代的知识分子)的生活道路、思维方式和心理状态,并努力重现当时部分的时代风貌和社会习俗,以作为文化史整体研究的素材和前资。(傅璇琮,1986,序言)

这样一种方法实际上就是一种文化史研究。任何文化背景下的历史观念原本都是涵盖一切的,中国古代史学尤然。只是由于知识的发展、门科的析分,史学才变得专门起来,逐渐限于上层意识、政治制度以及朝代兴亡变迁之叙述。因此,西方文化在十八世纪欧洲启蒙运动思潮下所兴盛起来的文化史研究,又重新熔铸一切而重在揭示一个民族或一个时代的精神、风俗及习惯,突破了传统史学的局限而扩大视野,把各种文化现象都包融进来,体现出一种高度自觉的文化学方法和意识。如本书开头所言,这种方法一旦和中国传统的“文史不分”相结合,所能得到的创获无疑是巨大的。

研究文化现象的目的是发现它所具有的文化史的意义,包括过去的、现在的甚至未来仍将存在的,因此必须依赖于对整个文化结构系统作综合考察。然而,包容一切是不可能做到的,每一项具体的研究只能采取一定的角度或侧重点切入。问题在于,单从物质层面上来研究多种文化现象之间的关系,或追求历史的原貌,只能提供材料的基础,而不能达到更高层次的要求。反过来,过分注重对文化核心——意识形态的发掘而忽略了最基本的物质形态影响,也是缺乏根据或是不全面的。从我们今天的眼光来看,陈寅恪的“文史互证”实际上是折取其中:在史的层面上,注重从现象中揭示当时社会的某种规律;在“文”的层面上,把主体的精神与艺术创造活动与这种一般规律相印证,力求给出能够反映文化史意义的崭新诠释。很明显,只有继承这种文史互证的精神,并同时发展自十八世纪以来伏尔泰等所奠定的西方文化史研究传统,努力成功地运用到中国传统文化及文学的领域之内,这样一种研究才能在



主客观上都达到了对传统“否定之否定”的高度,具有较强的学术生命力。

本书的研究,正力图沿循这种方法。

第一节 作为认识基础的概念系统

任何一种方法或角度既不是万能的,也不是凭空就能建立的,它必须有赖于认识论的基础。学术作为一种研究事物并反思这种研究的思想,首先要解决认识论的问题,包括可知、不可知、怎样知和如何知,这是无法回避的前提。而建立这一前提,就是建立“认识”的可能性与合理性,它的首要基础就是通过对语言的否定之否定而建立符号与意义之间的桥梁。对此,中国古贤所创立的“言意象”模式是一个独特的贡献。“象”正是言、意之间的津渡,它的建立过程首先是“察言立象”,即对可能的符号环境下一系列范畴、概念、命题的厘清;然后是“得象忘言”,亦即摆脱语言的束缚而建立真切的“语境”;最终是“寻象观意”,进而得意忘象,达至意义的彼岸。

如前所论,“六朝南方神仙道教与文学”归根结蒂是一个文化史课题,而“文化”概念的提出,首先是建立在“差异性”和“比较性”的基础之上的,因此,作为反思自身独特文化的思想离开了自己所独有的符号语义系统将一事无成。然而,文化观照中的语境的困惑始终存在。一方面,中国传统的语义系统一直处于一种发展流变的过程之中,古今词语的涵义变化既大,而外来的概念又被强加于原有的形式之内,使词语的形式及其实质在古、今的时间流程中已经变得非常不一致^④。举例来说,“宗教”的原始意思是指唐代以后盛行的宗派佛教,而现代则以此指西语 Religion 的意义^⑤。如果一个词语旧形式所涵盖的内容(本义)已经死亡的话,“旧瓶装新酒”所产生的麻烦或许并不严重。但不幸的是,大多数词语的本义与移植义同样活生生地存在,“小说”就是一个显著的例子^⑥。这些尴尬、矛盾与冲突都是我们进行思想反思并表达这种反思的障



碍。另一方面,人类的思想从本质上说是相通的,从发生上说却不是同源的,尤其必须承认的一个事实是:人类的各种思想在后来的发展中是殊途的,而且在目的上也可能并不同归。以哲学和宗教而言,哲学作为一种解决人生终极问题的学问,它自始至终存在于人类的认识之中,但中国哲学思想从关心的问题到认识与实践的方法,与西方传统有着明显的不同。而反映着“绝地天通”的人的自我意识的觉醒、以崇拜超自然力量、追求超道德价值为代表的宗教,本是人类的本质属性之一,中国人同样不能例外。可中国主流传统从原始巫术——宗教文化中解脱出来后,就不再持有迷狂的宗教热情^⑦,也是一个不容置疑的事实。但这并不是说中国没有自身的“宗教”,中国人以哲学和道德原则替代了宗教的功用^⑧。所以无论是佛教还是道教,它们在后来的发展与以西方基督教为背景所提炼出来的“宗教”含义是不尽相同的。这也就是说,以西方反思自己的思想所形成的概念来表达我们的反思结果,不仅仅会导致方枘圆凿的后果,更严重的是将会使我们丧失自己的固有精粹。

因此,有效地建立“象”亦即学术研究的真切的语义系统,是当代进行一切文化史研究的首要任务,也是本研究的基本前提。

六朝

“六朝”原来是一个政治地域概念,它首先表示在江南地区先后建立的六个王朝政权,同时也带有时间和地域的内容,甚至还包含有文化史和文学发展史阶段的含义。“六朝”的地域性含义是极为明显的,它本身就是南方的、江左的,而且是伴随着对南方的开拓与由此开拓而造成了地域文化差异的一种界定。

文学史阶段的意义

“六朝”文学发展史阶段的含义应该是由刘勰首创的,《文心雕龙》中屡论“江左”:

晋世群才,稍入轻绮。张、潘、左、陆,比肩诗衡。采缙于正始,力柔于建安;或析文以为妙,或流靡以自妍,此其大略



也。江左篇制，溺乎玄风；嗤笑徇务之志，崇盛忘机之谈。袁、孙已下，虽各有雕采，而辞趣一揆，莫与争雄。所以景纯《仙篇》，挺拔而为俊矣。宋初文咏，体有因革，庄、老告退，而山水方滋。俚采百字之偶，争价一句之奇；情必极貌以写物，辞必穷力而追新，此近世之所竞也。（《文心雕龙·明诗》）

这里，“江左”主要偏指南渡以后的意思是很明显的。唐宋以后，论诗者据此明确提出“六朝”的概念^⑨，遂成定论。清叶燮《原诗》论述文学发展最精，其中屡以“六朝”为显著的文学史阶段：“诗始于《三百篇》，而规模体具于汉。自是而魏，而六朝，三唐，历宋、元、明，以至昭代，上下三千余年间，诗之质文、体裁、格律、声调、辞句，递嬗升降不同。”这种“六朝”的概念，与刘勰定义的内涵是相同的，只是在时间上更为明确：从东晋至南陈。三国吴的阶段，一般来说被排除在外。这一点已成为文学史研究的普遍观念，并无疑问。

地域文化意义

文化史意义上的“六朝”的含义则稍稍复杂。但可以肯定的是：“六朝”明显具有“地域文化”的意义，主要反映着南渡以后在一种与北方传统社会稍有不同的地理背景下所孕育出的一种文化特质。正是这种特质决定了文学、社会、风俗及思想行为上的异趣。

“六朝”的时间跨度较长，因此所涵盖的地域范围甚广，颇难严格地划分。但这种地域在三国西晋时期主要应指吴国政治统治范围，东晋以后则包括江淮以南的半壁江山，包括淮南、江东，长江中游以南的荆楚地区，以及更远的南方。这一区域在地理环境上与中原为主的北方及关陇、巴蜀乃至山东滨海地区都有一定的不同，受此影响，文化传统也颇有差异。尽管秦汉一统曾使这种隔阂有所缓解，但南北朝分裂的态势又使不同区域文化得到深入发展，呈现出更加不同的风貌。

从时间上说，“六朝”的原义存在着一个问题，即吴到南陈中间存在着西晋这样一个断裂。因此在一些研究特别是诗歌史的研究中，对六朝所蕴含的时间范围，存在不同的限定^⑩。本文探讨的是南方神仙道教与文学的关系，因此在提出“六朝”这个时间、地域性



范畴时,自然也就必须依照研究的内容所界定。如果在文学上,“建安”、“西晋”、“六朝”是可以用来指三个分开的阶段的话,那么在道教的意义上,我们以“六朝”来指定的是东晋至南陈这个连续阶段,时间上承接汉末、魏、西晋,下开隋唐;地域上则是指与中原地理环境稍异的南方。

道教形成的渊源很复杂,是否具有一个明显的标志也是很难确定的问题^①。汉末五斗米道、各地民间道教以及上承秦汉以来各种来源并结合自己地域特色而产生的南方神仙道教,都是这种渊源的一部分。佛教传入的刺激,更是一个重要的外在因素。但这一切都可以从时间上划分为汉末魏至西晋、东晋至南北朝两大阶段,我们确定的道教史上“六朝”的内涵,正是指后一个阶段,这种定义在逻辑上和事实上应该说都是合理的。

宗教

我们现代所谓“宗教”,其实就是 Religion 所代表的含义,是一种源于拉丁文语词,而其内容则是主要根据古希伯来人宗教及后来的基督教抽象概括出的一个概念系统。简单地讲,是对超自然力量的信仰崇拜及其行为仪式,一种伴随着热诚、理想、原则的执着的信仰。但它本身的复杂内涵是很难定义的,正如宗教学奠基者弗雷德里赫·麦克斯·缪勒(Friedrich Max Müller 1823 - 1900)所说:“各种宗教定义从其出现不久,立刻就会激起另一个断然否定它的定义。看来,世界上有多少宗教,就会有多少宗教的定义,而坚持不同宗教定义的人们之间的敌意,几乎不亚于信仰不同宗教的人们之间的对立。”^②人们自从有意识地认识到了宗教的存在后,便开始了不同角度的探讨。比如从它的起源上来说,青年黑格尔认为是人创造了神,而非神创造了人;费尔巴哈认为“宗教根源于人跟动物的本质区别——意识”、“宗教就是对于我之为我的崇拜和信奉”。而从宗教与人生的关系上来说或从宗教的哲学意义上来说,宗教则是一种通俗化且神圣化的人生哲学,“宗教是人的终极关怀”。马克思主义者认为:宗教是相信并崇拜超自然的神灵



的社会意识形态;是自然力量和社会力量在人们意识中的一种虚幻的、歪曲的反映。自从十九世纪缪勒成功地创立宗教学以后,对宗教的研究又有新的发展。

尽管我们承认“宗教”是人类的本质属性之一,但中国文明长成以后所产生的“宗教”,很难与西方基督教那样的“宗教”划上等号。“宗教”在中国语词环境中的本义也并非如此。它来源于佛教,以佛所说者为教,佛弟子所说为宗,宗为教之分派,合称“宗教”。以“宗教”译 religion 源于日本学者的翻译。虽然用某一单纯的语言符号来表达 religion 的含义无可厚非,但中国传统的道教、儒教乃至中国化的佛教,则并不尽符于以西方基督教为基础的“宗教”的含义。中国的“宗”指神之崇祀,中国之“教”重在指圣者的教说,也指一种神圣超凡力量的教化。因此正统精英思想以伦理、道德和政治原则为教,兼采“昊天上帝”的至上观念,所谓“以神道设教”,以化成天下。当然,从原始文明的发端而言,一切文化皆以宗教为开端,中国亦不例外,即使从后来发展的历史来看,实际上道教与中国化的佛教都仍与儒教有所区别,而接近于现代我们认识意义上的“宗教”,但毕竟不完全等同。所以梁漱溟认为,中国缺乏宗教,而以道德代替宗教,最显著的就是中国文化一方面极力避免宗教之迷信与独断,一方面务为理性之启发,从孔子开始,走上以人之自觉自律代替宗教的道路(梁漱溟,1987,页 105-106)。

中国古人心目中的“宗教”概念,一是教化,二是出世及方外,三是以先觉觉后觉,四是超力量崇拜,在精神、思想、观念、心态、情感方面则是不自觉的。如果按照当代中国学者的定义,宗教乃是由“宗教的观念”、“宗教的体验”、“宗教的行为”、“宗教的组织与制度”四要素构成的话^⑬,中国传统宗教在“观念”、“体验”两要素上是极为模糊的。佛、道教最后不仅都沦落为世俗伦理的附庸,而且渐离其真,逐渐丧失了其作为宗教本身所应有的东西,也就是缪勒所说的对某种无限物的体验^⑭。就行为、制度这一层面上说,纯粹本土的道教以及中国化的禅佛教也相对缺乏固定的或体系化的仪式方法与组织制度。即使从社会功能上去考察,中国古代宗教并



没有那种使人相信人生问题能得到最终解决的本质功能,相反,这种功能在很大意义上是由世俗道德伦理解决的(梁漱溟,1987,页106-109),佛、道教最后都向这种伦理靠拢,而变成了一种关于现世秩序原则的绝妙补充。因此在这个问题上,尽管我们承认宗教学或宗教的定义必须采取比较的方法,必须将世界上所有的宗教都纳入研究的体系中,但我们仍无法回避这样一种推论:中西文化确实存在着既殊途又不同归的情形。

近现代以来,中国学术对建立自己的宗教学体系作出了很大的努力,但由于西方文化的不自觉影响和中国本身缺乏宗教信念这一事实,导致在古代“宗教”的问题上发生了许多含混,在道教方面尤为明显。这就是:道教是否可以称之为“宗教”?我们以“宗教”来概括道教,究竟出自什么样的考虑?换句话说,道教如果是一种中国式的宗教,它的本质属性何在?它与我们现代意义上所界定的宗教有多少共同性和特殊性?或者一言以蔽之:“究竟什么是道教?”这个问题在道教研究开始走向国际化时就被争论不休,至今都没有形成固定的答案。

道教

道教从形式到内容实际上是并且应该是一个总称和一种特指,把它理解为 Religion 或传译为 Taoism 都是不恰当的。

据饶宗颐考,“道教”二字最早见于敦煌《老子想余(尔)注》残卷(S6825号^①)对“智慧出,有大伪”的注文:“真道藏,邪文出,世间常称伪伎为道教,皆大伪,不可用。何谓邪文?五经半入邪。五经之外,众书、传记为尸人所作,悉邪。”(饶宗颐,1991,页53)^②日本学者酒井忠夫、福井文雅则认为此所谓“道教”,与《墨子·非儒下》中“而儒者以为道教”、《三国志·吴志·陆逊传》“熙隆道教”中“道教”的含义相同,都是指“宣教之道”,具体指儒者“大道之教”。他们并根据《魏书·释老志》进一步提出:在五世纪以前,“道教”都偏重于指儒者“大道之教”,其时既可称后世所谓“道教”为“道教”,亦可称佛教为“道教”(酒井忠夫、福井文雅,1990,页7)。这个看法是



正确的。“道教”二字偏指后世所谓道教,一直到五世纪以后的《夷夏论》出现时才相对稳定(福永光司,1987,页442)。可见,“道教”一词本身是个泛称^①,其专指于我们现代所谓“道教”的意义的确立,根源于当时与佛、儒相区别的需要。在此之前,有“天师之道”、“鬼道”、“三张之法”、“老氏之道”、“五千文之道”等各种称呼和不同枝派存在,由于其多有崇尚老氏《道德经》的共同点,并具有依托于道家学说的内在需要,时人遂称其为“道”之“教”并形成了“三教”的概念,且渐趋定型,但始终并不绝对。

道教之实质,更是一大包含体。在某种程度上甚至可以说,六朝时期的一些道教因子,开始时都并不一定具有相同的渊源。它们在起源上虽然有着地域、文化、民俗方面的某些共同之处,但从实质上讲是多元发生的。名词术语“道教”相对固定以后,在含义上自然也就将佛、儒以外的种种与道家有关或依托于道家而存在的内容包括了进去^②。它从来就不是一厢情愿的过程,而是一个从属的、被动的后果。后世出现的许多道教“流派”如全真、大道、正一等,根本上就不具备与先此“道教”的直接渊源^③。中国道教信仰繁杂、仪式多绪而规则方法全无定义,初期乃至其最终结果实成道家学说与民间信仰之一大混合体而已,在其近一千多年的历史发展中,始终与中国和合圆融的民族品性、区域广大的地理环境、包容一切的精神态度相互印证,显现出一种“混杂”的特色。上层道教虽不断完善理论、仪规及布教方法,然其基本思想并无大的突破,始终把道家、儒家与佛教思想牵涉进来而为己用。所以道教是普遍国民性之一大反映,鲁迅所谓“中国的根柢全在道教”,其义在此。

具体确定“道教”的定义或内涵,第一个面临的问题是“道家”与“道教”的关系问题。

西方学者使用 Taoism 来翻译中国语境所谓“道教”或许是一种无奈,因为道家哲学对西方的影响最大^④。实际上他们很早就意识到“道教”绝不等同于一种哲学思想,故而又常常在具体的论述中对其加以限定,把它区分为“哲学的”(Philosophical)和“宗教



的”(Religious)两个层面^①,试图以此来解决困惑。而日本学者一般又把中国民间宗教信仰视为道教世界观的一种表现形式,法国学者石泰安(Rolf A. Stein)更主张道教传统与民间信仰始终处于一个辩证互动的过程中(Stein, Rolf A., 1979),这些论述观点实际上又为 Taoism 加上了一个“世俗的”(Popular)的层面。虽然这实际上依然容易导致错误^②,但毕竟提供了一个有意义的认识方法,表明“道教”既不完全是一种哲学(道家哲学),同样也不完全是一种下层社会的“宗教”。然而在另一方面,近来有很多西方学者又坚持认为不应在道家(包括纯粹的道家哲学以及某些神秘的道家学说)与“道教”之间构筑一个严格的界限(SEIDEL, Anna., 1989, pp304)^③。对此观点,则需要作一些具体的分析。

严格区分“道家”与“道教”当然不尽合理,也是不可能的。但认识事物的关键在于切近本质而非关注皮相,论述“道教”同样如此。尽管义理化的上层精英道教始终牵涉道家特别是老庄思想以为己用,但无论是唐代重玄学说、北宋老学、南宋内丹思想乃至金元全真道理论,在哲学上并无重大的建树,同时也仅仅只是一种停留在宗教精英阶层的思想努力而已,并未彻底改变道教的民俗本质和内容上的圆融性特色。从这一点上说,“道教”在总体上仍然是与“道家”存在着明显的界限的。西方学者主要是从外部角度来认识中国传统,有时并不能轻易认识到大、小传统之间、精英思想与民俗思想之间、不同学派及不同观点之间的实质性差异。

第二个问题就是如何对“道教”作一个有限度的定义,其中的关键问题是:道教是不是一种“宗教”。

近五十年来,域外学者已经对此作了很多尝试,并逐渐倾向于前文所提到的,通过综合“道教”不同层面来进行剖析的方法。日本学者酒井忠夫、福井文雅在《什么是道教》一文称之为“综合的研究(认识)方法”,并给予了极高的评价^④。文中所归纳出的日本学者关于“什么是道教”的十三种解答,正体现了这种综合认识的意义所在。这十三种说法确实各有千秋,但我们认为其中的一种与我们前面所讨论的道教实质颇为契合:



(道教)是以中国古来的萨满教的咒术信仰(鬼道)为基础,在其上部重叠地、复合地吸收了儒家的神道和祭祀的仪礼与思想,吸收了老庄道家的“玄”和“真”的形而上学,并吸收了佛教的教理和仪礼等,在隋唐时代大体上完成了作为宗教教团的组织、仪礼和神学,以同“道之不灭”合为一体作为最高理想的中国民族的土生土长的、传统的宗教。(酒井忠夫、福井文雅,1990,页5)

而荷兰学者许里和(Erich Zürcher)的归纳综述则重点在于指出它的神仙鬼道的基础:

我们在此以“道教”这个词来表述一种集宗教与养生于一体的实践或信仰,这种实践或信仰据称可以上溯至黄帝、彭祖、西王母、老子和数量众多的神性或半神性的人物,在当时的资料中常被冠以诸如“道术”、“仙道”、“黄老(之术)”或“道教”等名称。(许理和,1998,页492)

这一归纳同样符合“道教”的实质,也可以认为是一个客观且主要是语义清楚的定义。虽然我们对二种说法都共同具有“宗教”的限定持有保留意见,因为几乎所有的道教研究都没有对道教所拥有的“宗教”因素给出清晰的论述。但既然我们是从文化史的高度来研究这个课题,同时又必须借用外来的观念,就不得不在用词的准确性上作出一定的牺牲。道教可以是一种中国的土生土长的“宗教”,但这种“宗教”必须严格限定在中国文化的特定意义和特定时间段里。

提出及定义“宗教”的概念,不外乎有三个角度:一是从人所创造出来的“神”的视野出发,二是从人自身对“神”的信仰上考虑,三是从“宗教”本身的社会文化功能上着眼。无论从哪种角度上去论证,文明发达以后中国世界中的所谓“宗教”,其可能性与实在性都是极为脆弱的。梁漱溟曾直称中国缺乏宗教,“几乎没有宗教的人生”为中国文化一大特征(梁漱溟,1987,页101)。但梁氏并不是否认中国曾经有宗教,因为“文化都是由宗教开端,中国亦无例外”,关键是“宗教在中国,有其同于他方之一般情形,亦有其独具之特



殊情形”。具体地说就是：

两千余年来中国之风教文化，孔子实为其中心。不可否认地，此时有种种宗教并存。首先有沿袭自古的祭天祀祖之类。然而却已变质，而构成孔子教化内涵之一部分。再则有不少外来宗教，如佛教、伊斯兰教、基督教等等。然试问：这些宗教进来，谁曾影响到孔子的位置？非独夺取中心地位谈不到，而且差不多都要表示对孔子之尊重，表示彼此并无冲突，或且精神一致。结果，彼此大家相安，而他们都成了“帮腔”。这样，在确认周孔教化非宗教之时，我们当然可以说中国缺乏宗教这句话了。（梁漱溟，1987，页101-102）

梁氏虽然未提到道教，但他精辟地指出了中国世界“宗教”蜕变的事实及原因。如果我们认为道教是一种“土生土长的宗教”，在逻辑上是有问题的，因为“宗教”的本质既是人类共同的，中国就不能例外，原没有土生土长与外来之分。因而，“土生土长的宗教”在本质上应该是指生发演变过程中特殊化了的“宗教”^⑤，正如梁漱溟在《中国文化要义》中反复申明的那样，是一种“独具之特殊情形”。而我们认为，这种“特殊情形”就是某种蜕变，就是所谓的知识的发达和理性精神的昌炽，使中国人以伦理道德代替宗教的功用而使得宗教的精神趋于淡化。所以，道教便成了一种“土生土长”的“宗教”。

中国世界中“宗教”的蜕变没有确切的时间可考，但以道教为例，唐以后神系日益复杂^⑥，纯粹的“神”不仅多元庞杂^⑦，而且渐渐失去了其主宰世界的超验意义，“神”在人本主义的氛围下已经与人类自身合二为一^⑧，“神”所拥有的自身的观念变得模糊不清。同样，对道教的信仰，也不再持有狂热的迷恋，而且信仰者的观念接受了儒家学说、佛教思想浸渍，沦为营求生存的一种伦理希望^⑨。也许只有不断变化生成的组织、制度及仪式还体现出宗教影响社会文化的作用，但这种作用也已经与伦理和政治相结合，成为国家教化天下政策的一部分，使得宗教制度与宗教伦理不可避免地堕落为治道的补充。



然而不能否认,在道教的早期阶段,也就是含有相当多原始宗教遗存的阶段,仍具有一般意义上的宗教属性。这个时间段的上限是从汉末一直上溯到四五百年前,而下限则是六朝时期。汉末的太平道、五斗米道、各地神仙鬼道,其中粗糙的原始信仰并未绝迹,甚至还占到很大的比例。即使到道教开始被上层化、理论化的葛洪时代,其教团内部及广大民间,仍不乏“低级的迷信和荒谬秽乱的风俗”^④。后来兴起的各种新道教同样也不免民间信仰的气息,南方的上清派则直接继承了原始宗教的遗存,体现出一种相对来说较为纯粹的情感、渴望、沉思和领悟。按照酒井忠夫、福井文雅在《什么是道教》一文所归纳出的,道教是“以中国古来的萨满教的咒术信仰(鬼道)为基础,……在隋唐时代大体上完成了作为宗教教团的组织、仪礼和神学,以同‘道之不灭’合为一体作为最高理想的中国民族的土生土长的、传统的宗教”的定义,其中的基础部分——也就是从汉末到六朝的道教——无疑最具有“宗教”的本质。

正是在这个意义上,我们视“道教”为宗教并进而加以考察。

第二节 研究对象、问题及内涵

文学与宗教

文学的实质是什么?这是一个艰难而始终没有确定答案的问题。令人惊异的是,中国传统语义中的“文学”的意义,与“形式主义”的学说甚为接近。文,纹章,斑斓,引申为文采、词藻。孔子云“言之无文,行之而不远”,显然把着重点放在了“形式”上。这种形式就是语言组成:包括词语、结构、韵律以及由此产生的意象和意味。所谓文以载道,“文”永远并且一定是形式,才有可能承载内容亦即“道”。因此,在我们尚无法严格给出一个准确的“文学”的概念前提的时候,从形式上着眼也许就是唯一的方法。

从今天的眼光来看,六朝文学在形式体裁上主要包括诗、赋、



文(骈文、史传)及小说。其中,诗是语言形式化的最高范畴,是人类最初也是最早成熟的文学形式^①。由于其高度语言形式化的本质,诗同样成为审美和情感体验的最初的、可能也是最高级的表现形式。一切文化源头都以宗教为基本表现之一,所以诗与宗教的关系是文学与宗教关系的核心问题,一直为思想史研究所重视。以基督教为代表的宗教是欧洲文化的重要内容之一,因而诗与宗教的问题,便成为关注的重点。欧洲诗学批评史上,很早就出现了“宗教诗歌”的概念。但正如“宗教与文学”这一课题令人困惑一样,“宗教诗歌”的命题同样十分复杂,英国当代文学批评家海伦·加德纳在其演讲稿《宗教与文学》中指出了这样几点^②:

一、诗歌中是否有一个明确的,可下定义的部门可称为“宗教诗歌”?

二、如果有,它的范围有多大? 如何定义?

三、“宗教诗歌”是否具有区别于一般诗歌的特殊问题?

四、在审美接受上,是否存在一些由“宗教诗歌”表现出来的特殊的快感和情感? 或者正相反,“宗教诗歌”是否是一种“次要的诗”?

以上的问题都建立在一个基本核心上,即对“宗教诗歌”如何定义。实际上海伦·加德纳自己反对给“宗教诗歌”下定义,正如她所说的,“无论是宗教的概念,还是诗歌的概念,都不是一成不变的”^③。因此,对待“诗与宗教”的问题,必须根据不同时代、不同文化氛围作出相应的审视。尽管如此,定义仍是不可回避的,这是逻辑的要求。

如果“宗教诗歌”是指:

——“神圣诗歌”(在基督教那里,赞美诗和颂诗是最好代表),那么此类诗歌就是纯粹宗教的,而非文学的。诗在这里其实已经消解了其作为诗的本质,即“个性与精神的自发表现”。正如大卫·塞梭所指出的,此类诗歌的作者——“虔诚的信徒”认为,“把自己所有的世俗缺陷都展现出来将亵渎神圣……他只允许自己表达那些无可指责的感情,如爱心、崇敬、谦卑,因为除了追求更纯洁的灵



魂和更强烈的信仰的意愿之外,他从不表露自己的意愿。至于用任何不检点的语言来表达自己的感情,这个想法本身就使他感到震惊……。”^④刘勰很早就已有了类似的说法:“凡群言发华,而降神务实,修辞立诚,在于无愧。祈祷之式,必诚以敬,祭奠之楷,宜恭且哀:此其大较也。”(《文心雕龙·祝盟》)祝与盟皆中国古代宗庙祭祀之章,性质颇同于“神圣诗歌”,故刘勰指出降神祝辞,首在真诚恭敬,而不得重在“发华”。

——“反映宗教内容的世俗诗歌形式”或“表达宗教信仰的诗歌”,那么它必然就是次要的和重要的诗歌。如塞缪尔·约翰逊(Johnson, Samuel 1709 - 1784)在《沃勒传记》(Life of Waller)中所断言的:“信仰总是始终一律的,它不能通过想像加以虚饰。感恩……只会被感受到,而不能被表达出来。忏悔就是在最高审判者面前颤栗不已,它无暇顾及节拍和形容词。……诗失去了它的光泽和力量,因为它用来装饰比其自身更为卓越的某种事物。”^⑤尽管海伦·加德纳不同意这种如艾略特等批评大家所公认的观点并提出了自己的理由,且正是通过对这种“表达宗教信仰的诗歌”的考察,提示出宗教如何影响文学的复杂过程。但不可否认的是,任何批评家也不能证明这一类诗歌在文学上获得了多少成就,它或许仅仅是作为诗歌的一部分而体现出不同时代与文化氛围下宗教对文学的折射程度罢了。

——“宗教体验影响下的主体观念以及应运而生的诗歌创作”,那么它就不具备诗歌所应有的极高文学价值,而且一定会拥有特殊的情感与美感。当然,这一切还与什么是“宗教”密切相关,但无论如何,诗可能而且必然会以其最切近人类情感的本质属性与宗教密切结合,成为对人的终极关怀。

可以说,纯粹的“神圣宗教诗歌”在中国诗歌中几乎不存在。道教中的赞铭、步虚词、青词和佛教中的偈颂等,其形式、影响及作用都未能超出宗教范畴而进入到文学领域。同样,中国文化背景下“反映宗教内容的世俗诗歌形式”或“表达宗教信仰的诗歌”,成就也确实不高,一如“理过其辞,淡乎寡味”的玄言诗歌,大浪淘沙,



终至沉沦。因此,有一种态度企图建构“藏内文学”的概念,并甚至把“咒语”等也称之为诗而划入文学的范围^③,显然并不可取。

我们认为,至少在中国文化中,“宗教诗歌”只能定义为在宗教影响下,表达宗教体验、宗教感情以及反映宗教影响下的主体精神世界并体现出与其他诗歌有别的特殊感情的诗歌作品。“宗教文学”的定义与此相同^④。只有在这样的定义下,所谓“宗教诗歌”才具有意义,或者说,只有从这个角度来考虑宗教与文学的关系,才可能得到符合逻辑的结果。因此,我们所要讨论的其他文学形式与宗教的关系,同样采用这样的认识方法。

六朝文学与道教的研究:意义与方法

汉魏六朝是思想多元的时代,也是文学“自觉”的时代。渊源有自的道家学说、挣脱经学牢笼而生发的玄学思潮,以及域外传入的佛教,都对文学产生了极大的影响。道教特别是南方神仙道教的作用同样不能低估,因为此期形成完备之“新道教”,其本身就是这种多元思想的一部分,既体现在世俗的层面上,也反映在上层意识之中;既是“大传统”的组成要素,也是“小传统”的主要内容。无论道教作用于文学的具体结果或具体形态如何,六朝时期是这个过程的起始阶段。如同六朝文学本身是文学史上的重要阶段一样,考察道教与文学的关系,六朝是首要着眼点。研究六朝文学与道教的意义,其大端在此。而此一研究的目的则在于:从道教与文学关系这一角度,丰富六朝文化史和文学史的内涵,为研究六朝的文化意蕴及古代文学与宗教的关系,提供佐资与材料。

就道教与文学而言,这一领域的研究在中国本土的起源既晚,存在的问题也多,最根本的是至今尚未找到一种“视点”或角度。其中的原因很复杂,归纳起来可能有两点:

一是道教不同于佛教,没有直接并且强烈地影响文学的形式和文学思维本身。佛教哲学特别是后来的禅意识,不仅赋予了诗歌以崭新的面貌,而且深刻地影响了诗人的主观意趣、领悟体验与欣赏批评的方法,以及表达的方式。道教则不然,作为一种宗教、



方术、民间信仰的混合体,在思想层面上,它既无严谨的逻辑系统又缺乏清晰的表述;在物质层面上,流派纷繁、仪规庞杂、核心内容含糊不清而世俗表现又随意多变,并没有给文学以形式上的直接作用。道教的内容虽然是活生生的现实生活的反映,但它只为文学所表现,却并未直接作用于文学本身。必须强调的是,道教教旨与道家哲学是两种东西,深刻地影响了主体意识与文学创作结果的老庄思想是不能与道教划等号的。

二是道教本身没有产生足以被称之为文学的直接成果。佛教有梵呗、偈句、唱颂及宗教诗歌,其形式既具有特殊性,其思维与创作方法更具有一定的美学意义。道教的歌赞、步虚、醮词充其量只能算作是形式化的说教,而不能称之为“诗化”的作品。因此,“道教文学”便成为一个概念含混且内涵不明的一个范畴^②。

困境显然是存在的。但这种困境并不意味着,代表中国根柢的道教的一切意识与行为没有给文学造成影响。因为我们可以发现,道教所创造和表述的世界深深地反映在古代文学作品中。从魏晋开始,生命的体验、人生的进阶、仙山境界的幻想乃至神仙故事的虚构、仙人角色的拟造与变换等,都是文学作品的一个主要内容,它们仍然深刻地影响了文学的主体意识、审美情趣和表现方法。道教虽然没有直接作用于文学的形式,也不富含直接的成果,但仍然是影响文学的因素之一。问题在于:我们怎样把握道教的影响,又选择什么样的方法去认识它与文学的关系。

当代学者已经在前人的基础上展开了一系列有效的尝试,最显著的趋势是当代研究大都着眼于道教在物质层面上对文学的作用与影响。这些研究深入挖掘了文学创作主体与道教的关系、作品的道教内涵,以及文本中的道教内容等,在材料上也颇多收获。但正如前文所指出的,这种研究只能是作为认识的基础而存在,并未达到认识与反思的高度。有鉴于此,一个新的倾向开始自觉与不自觉的产生,比如葛兆光对道教与文学的研究即是具有相当认识论与方法论意义的一个例子。他舍弃了在物质层面上对两者关系的实证考察,而是选择道教意识对创作主体的影响作为切入的



角度,从而发现:对诗人想象力的刺激,是道教对文学的一个贡献^③。文学反映世界、反映人生,它所反映的意识反过来又作用于它的表现内容与表现方法。以唐代为例,道教所营造的神仙世界和迷惑色彩是唐人生活的一部分,必然在他们的文学作品中得到反映;反过来,道教或真或幻的虚拟世界和拟造与描画这一世界的手段,也帮助了文学创作与欣赏的主体——诗人的思维活力的产生。否则,就很难想像李白在东莱别友时的梦游,为何能创造出如此绚丽多姿的洞天世界,为何又能于现世的沓僚中发出摆脱尘缚、云游仙山的感慨^④。义山诗“一春梦雨常飘瓦,尽日灵风不满旗”中的“梦”、“灵”二字^⑤,绝不是其与道教女冠的某种关系这一事实就能催生的描写,而恰恰是那种想像世界所带来的意趣流动的结果。

这当然仅仅是一种纯文学的角度。如前文所论,文学与道教的研究实际上是一个文化史课题,也就是说,道教影响文学并不仅仅局限在文学思维方式或文学材料上。作为起始阶段的六朝,就充分体现出道教与文学相互关系中的这一特点。因此,作为文学与宗教研究的一个尝试,研究六朝文学与南方神仙道教的问题,不仅要注重有形的物质层面上的相互关系,更要考虑到思想意识形态层面上的相互作用,同时又要充分把握宗教影响下的上层意识和世俗社会心理的不同内涵。具体而言,不仅要探讨诸如当时道教的渊源、实况及社会影响、精英思想及世俗信仰与道教的关系等历史问题,文学本身的问题如诗的宗教体验和宗教内容、神话遗存及宗教史传的喻义与文学表现、意象的生成、小说的兴起与宗教基本母题的关系等等,也都应在考察对象之列。

第三节 六朝道教文献的研究及本书所遵循的文献原则

道教文献的一个基本事实是:除了文献渊藪的《道藏》外,其他资料皆很零碎。而现存之完整道藏为明正统、万历时所编集之《正统道藏》,虽其渊源有自,但毕竟去古已远。再加上道教本身的“宗



教”“信仰”特质,所以《道藏》中大部分经典的时代性都极其模糊。这决定了我们在研究六朝道教时所遇到的文献问题十分艰巨。忽视或有意绕开文献问题,都是极其危险的态度。

由于道教本身是一个庞杂的包容体,而并非是一个直线发展的系统,因此每个时期、每种类型的典籍具有不同的意义。东汉六朝是道教整合发展并初步“形成”的关键阶段,而两汉道经存世相对较少,因此六朝道教文献成为重要的“古道经”系统,对研究道教的整合与“形成”,具有重要的意义。由此,六朝道教文献的研究实际上已经成为道教研究的首要问题。

迄今为止,关于六朝道教文献的专门性实证研究,已经取得了很大的成果,石秀娜(Anna Seidel)在1990年所著《西方道教研究编年史》中已经对此作了一个较宏观的论述(Seidel, Anna., 1989)。而1990年以后,仍有不少进展。

上清系是六朝新道教的典型代表。从陈国符开始,很多学者对当时上清经典的状况作了详细的研究,西方学者有司马虚(Michel Strickmann)、施舟人(Kristofer M. Schipper)、贺碧来(Isabelle Robinet),日本学者有吉冈义丰、石井昌子、小林正美等。特别是贺碧来和司马虚,他们对现存《道藏》中可能属于当时上清系原始经典的部分进行了考定,前者在分析了140多种上清经记录的基础上,从《道藏》中重新整理出大约260篇上清经文献;而后者则重点研究了现存《道藏》中94篇上清经典,考出上清“降授”出世的原始篇目及陶弘景所编辑整理的文献情况(参阅 Seidel, Anna., *Chronicle of Taoist Studies in the West* 1950-1990)。属于上清系的一些专门经典,如“大洞真经”,陈国符、麦谷邦夫作了专门探讨(陈国符,1963;麦谷邦夫,1992)。《黄庭经》(包括《内景》、《外景》)最早是王明进行了研究(王明,1948),施舟人编有索引(Schipper, Kristofer M., 1975),贺碧来在其专著《道教的冥想——茅山上清传统》(Robinet, Isabelle., 1993)中对其内容作了较深入的阐发。国内学者则从不同角度对它进行了进一步的探讨(虞万里,1988;杨福程,1995)。而关于《真诰》,日本学者编有一字索引(麦谷邦夫,1992),



日本京都大学六朝宗教史研究班完成了《真诰译注稿》，而石井昌子则进行了专门的研究(石井昌子, 1965、1968)。钟来茵在国内最早就其内容发表了独特见解(钟来茵, 1992)。

关于灵宝经,国内学者最早是陈国符作了一定程度的研究(陈国符, 1963),后来又有卿希泰进行了大致的分析(卿希泰, 1987),日本学者如福井康顺等,也较早开始了灵宝经的系统研究。但真正意义上的开拓性研究,则是由日本学者大渊忍尔完成的(大渊忍尔, 1978)。此后柏夷(Stephen R. Bokenamp)、石井昌子、小林正美等学者在此基础上作了进一步的深入(Bokenamp, Stephen R., 1983; 石井昌子, 1981、1984; 小林正美, 1990)。

三皇经虽然渊源极早,但在刘宋时期的地位就已经开始下降,今本《道藏》“洞神部”大半为后人所作,古三皇经几无所存。陈国符《道藏源流考》最早对三皇经系统进行了考证,此后诸家研究,基本上都是结合其他经典来进行的。类似的情况还有葛氏道经系统。

现在一般认为,南方上清、灵宝二系与北方的五斗米道余绪所产生的教派正一系以及寇谦之的新教派(后二者一般称为“北方天师道”系统),都是在各自不同的传统上生发出来的,尽管互有影响,但彼此之间并不存在必然的联系。但到了刘宋整合“三洞”及稍后“四辅”产生以后,情况明显发生了变化。因为“三张”及其余绪的巨大作用,正一系对六朝南方道教影响很大,而且必然在南北新道教的整合中占据一个显著的地位。但从经典撰作的传统渊源上,南北不同的事实仍然存在,因此日本学者小林正美以“东晋天师道”来指称这一类经典所具备的教派背景(小林正美, 1990),这个观点本身就是一种清楚的认识。不过,与其用“东晋天师道经典”这样的限定,倒无宁用“正一系经典”更为准确。在这里,所谓“正一系”包括北方道教系统依托于“三张”所进行的一系列创制和“清整”。关于此类经典的研究,从吉冈义丰、大渊忍尔、陈世骧、饶宗颐、唐长孺等研究《正一法文天师教诫科经》及《大道家令戒》开始,日本及西方学者并对《太上洞渊神咒经》、《上清黄书过度仪》、



《女青鬼律》、《太上正一咒鬼经》等重要经典进行了探讨。其中,饶宗颐、严灵峰、福井康顺、楠山春树、麦谷邦夫对《老子想尔注》的研究是一个显著的成果。小林正美在其专著《六朝道教史研究》中对前人成果有相当程度的深入和重新考论(小林正美,1990)。

另外,敦煌文献中相关六朝古道经的研究,塚本善隆、入矢义高等主编有《敦煌と中国道教》(塚本善隆、入矢义高,1983)。其第二部分《典籍各论篇》,分别从“老子道德经”(楠山春树撰)、“老子化胡经”(山田利明撰)、“太平经”(楠山春树撰)、“上清经”(尾崎正治撰)、“灵宝经”(石井昌子撰)、“其他道经”(尾崎正治撰)等几个类别对敦煌遗书中的相关六朝古道经遗存作了一个综合的考察。

近三十年来,全面综合的论述,亦颇具成果,其中就包含了对六朝道教文献的总结性概括。司马虚和石秀娜于1974年合撰的第十五版《大英百科全书》“Taoism”词条(Seidel, Anna., 1974; Strickmann, Michel., 1974)有专章论述道教文献。美国学者鲍菊隐在《世界宗教百科全书》中所撰“道教文献”词条(Judith M. Boltz., 1987),对重要的道教经典作了导理性评述。中国社会科学院世界宗教研究所于二十世纪九十年代初编成《道藏提要》一书,在全面综合整个《道藏》文献研究方面作了初步尝试。而施舟人、傅飞岚(Franciscus Verellen)主编的划时代巨著《道教手册》(Handbook of the Taoist Canon),最终成果亦将不日面世。这一类研究是全面综合前此对专经及群经的研究成果,并加以独立的判断,以解题或叙录的方式呈现出来的。

总结关于上述研究,可以归纳出几种类型:

一种是从文献目录学的角度,对当时的整体道教文献状况进行理论上的复原,从而为确定现存文献的时代性提供基础性证据。自陆修静总括三洞以来,“三洞四辅”观念成为当时及后世整理道经、汇纂道藏的基本准则。但现存《道藏》的具体经典及其归类,则完全不能反映当时的实况。因此,对六朝南方新道教产生以后的各地道派的整合以及经典情况的考察,亦即对当时道教文献的恢复性认识,尤显重要。此类研究中最典型的代表是陈国符、吉冈义



丰、福井康顺、大渊忍尔。他们的具体方法是:通过有关道教经典(主要是葛洪的《抱朴子内篇》特别是其《遐览篇》、上清系的有关典籍如《真诰》、《紫阳真人内传》、《周氏冥通记》等)、道教类书(主要是《无上秘要》、《三洞珠囊》、《道教义枢》、《云笈七籤》等)的记述和称引之间的对照比勘,再与正史《经籍志》或《艺文志》进行比较(主要是《隋书·经籍志》),并结合其他记载(如《汉武帝内传》、《弘明集》及《广弘明集》、敦煌遗存道经等),梳理出当时可能的道经名目。其中,陈国符的《道藏源流考》则是奠基性的作品,同时在综合性考证方面亦建树颇多。吉冈义丰《道教经典史论》第三编《古道经目录》则是最典范的成果,其方法成为从文献目录角度综合研究古道经的基本思路和指导原则,后来大渊忍尔与石井昌子又在此基础上编成《道教典籍目录·索引——六朝唐宋の古文献所引》(大渊忍尔、石井昌子,1988)。而大渊忍尔通过对有关敦煌遗书的分析恢复古灵宝经目录(大渊忍尔,1978),属于一种专门性的目录学研究。西方学者所做的工作与此类似,其主要侧重点是上清系文献的目录学意义上的恢复工作,典范性的成果是贺碧来和司马虚等学者所做的重编现存《道藏》中可能属于上清系的经典的目录和汇集一类的工作(参阅 Seidel, Anna., *Chronicle of Taoist Studies in the West 1950 - 1990*. pp.232 - 233)。

另一类研究是对专门文献或某种系列的经典的个案研究。从王明对《太平经》的研究开始,一些重要的东汉魏晋典籍如《周易参同契》、《黄庭经》、《老子河上公章句》、《老子想尔注》、《抱朴子内篇》、《老子化胡经》等都已得到了较深入的探讨。另外,有关东晋南北朝道教经典的研究,以陈世骧、吉冈义丰、杨联陞、饶宗颐关于《大道家令戒》的研究、吉冈义丰、大渊忍尔对敦煌遗存古道经残卷的研究、石井昌子以及日本京都大学道教研究班对《真诰》的研究、小南一郎、裴凝(Benjamin Penny)对《神仙传》的研究,最为典型。其中小林正美研究六朝道教史(小林正美,1990),亦以对有关道经的研究为主要内容,其著作《六朝道教史研究》并以“葛氏道与灵宝经”、“天师道经典”为目,重点研究了《太上灵宝五符序》、《灵宝赤



书五篇真文》、《九天生神章经》、《河上真人章句》、《老子道德经序诀》、《老子想尔注》、《大道家令戒》、《上清黄书过度仪》、《太上洞渊神咒经》、《女青鬼律》、《玄妙内篇》、《千二百官仪》等经典,在前人的基础上,从文献学与思想史论述结合的角度,提出了新的看法。此类研究不仅扩大了六朝道教的材料范围,而且本身也成为一种历史研究。

这一类研究所采取的方法,又大致可见以下几种:

首先仍是文献文本的内证、互证的研究方法。其中核心方法是文献比勘,通过文献内容的引述和被引述,确定文献成立的基本时间范围。并由此出发,进一步考察文本的内容,从而给出文献成立的时间及其成书的源流过程。以小林正美研究《女青鬼律》为例:首先,《洞渊神咒经》卷七引用了《女青鬼律》,而《洞渊神咒经》已被考证为成立于刘宋中期,那么一个基本判断可以成立,即《女青鬼律》在此之前已流布于世。而《洞渊神咒经》有一系列残卷存于敦煌遗书中,同时今本《道藏》亦收有《女青鬼律》,大渊忍尔先此已将敦煌残卷《洞渊神咒经》所引《太上女青鬼律》与今《道藏》本作详细的比照,得出两者文本基本符合的结论。小林氏又进而以北周甄鸾《笑道论》所引及唐初王悬河《上清道类事相》所引与《道藏》本进行比勘,发现二者所引皆不见于《道藏》本,同时又根据今《道藏》本《女青鬼律》卷一“此鬼律八卷”的字样,最后考订《女青鬼律》原为八卷,敦煌遗书所引,正是今《道藏》本所失落二卷的内容。尾崎正治《六朝古道经に关する一考察——六朝末—初唐における佛道论争の一问题》(尾崎正治,1976),则进一步扩大了文献互证的范围,以佛教中的相关记载,与敦煌文献中的道教经典及今本《道藏》相对照,以考察六朝古道经原始状况。显然,这是传统文献学的基本方法,国际道教学者在研究中完全遵循了文献学的基本原则,并没有因为道教的宗教特色而忽略了文献实证。

石井昌子对《真诰》的研究也是一个较好的典型。相对于其他道经而言,《真诰》的成书过程也许并不十分含混,但它的内容却非常复杂,确定其文本的性质、源流及最后成立的细节,对研究六朝



上清系道教有着极其重要的意义。石井昌子先后发表了一系列研究文章(石井昌子,1965、1968),首先对《真诰》的源流进行了细致的考述,然后又将它与《无上秘要》、《登真隐诀》、《真灵位业图》以及其他相关古道经作了详细的比勘,事无巨细,皆条分缕析罗列而出,同时又进行相关文献之间的对勘,并对各种证据又予以详尽的逻辑分析,最后得出参考性的意见。石井昌子对“灵宝五符经”、“太上灵宝五符序”的研究也体现出文献互证的研究特色,其论文《灵宝五符经の一考察》、《太上灵宝五符序の一考察》(石井昌子,1981、1984),即将《抱朴子》、《云笈七籤》、《真诰》及《真灵位业图》、《无上秘要》、《三洞珠囊》、《上清道类事相》、《要修科仪戒律钞》中有关“灵宝经”、“灵宝五符序”的称引文字一一列出,以比较考察二者的渊源及实际状况。这一研究,充分体现了日本汉学研究的特点,与吉冈义丰、福井父子、大渊父子等道教学者所开创的风格一脉相承,在文献实证方面达到了极高的水平,从而保证了道教史研究的科学性与结论的合理性。

其次则是文献目录学的综合方法。如前所述,陈国符《道藏源流考》、吉冈义丰《道教经典史论》、福井康顺《道教的基础研究》以及大渊忍尔《道教史的研究》及《敦煌道经》是群经研究方面运用综合方法的典范作品。在个案研究方面,小南一郎、裴凝对《神仙传》的研究是较杰出的代表(小南一郎,1974; Penny, Benjamin., 1986)。众所周知,今存《神仙传》有《太平广记》所引、《太平御览》所引、《云笈七籤》所节录、《汉魏丛书》本、《四库全书》本亦即毛晋辑刊本、《道藏精华录》本等多个系统,并与《道藏》本《汉武帝内传》等文献关系密切,各本内容不尽一致,而且渊源有别。因此,今本《神仙传》是否保存古貌,在多大程度上保留了葛洪的原貌,各本的关系及源流如何,是一个重要的基础问题。小南一郎及裴凝都以严谨的文献实证态度,在版本、目录、文本方面作了大量的比照、互勘和考证,并深入细致地分析了每一个细节,直至尝试恢复原本的大致框架。

第三是文献学结合思想史的综合研究方法。我们知道,宗教



义理亦即思想的发展是有一个内在过程的,每一种思想都不可能超出它所处的时代。因此,从义理的角度进行推理,同样可以为文献问题提供反证。小林正美的专著《六朝道教史研究》对灵宝经系统中道藏本《五符经序》及“五篇真文”的分析,就充分地考虑到不同时代的教派义理发展特点及创撰者的不同旨趣,并能结合整个时代的思想发展背景加以证明,从而使关于“灵宝经”如何形成的结论更为具体而可靠。他在著作的后半部分,通过“终末论”、“三天思想”两个关目,从思想史的角度对文献问题进行的研究,也是一个结合宗教思想史发展线索反推文献的典型例子。

第四是语言文字学的研究方法。早期宗教经典的一个显著特征是多用韵语,具备较为可靠的历史语音证据,因而通过对韵部的考察可以得出撰写文本的大致年代,从而确定文献成立的时间范围。在此方面以虞万里对《黄庭经》的研究以及赤松祐子对《真诰》的研究最具代表性(虞万里,1988、2002;赤松祐子,1995)。前者通过考察《黄庭经》七言歌诀的用韵情况,再结合文献印证,从而对《黄庭经》之《内景》与《外景》的撰作时代及作者得出了自己的结论;后者则对《真诰》中诗歌的用韵情况进行考察,指出《真诰》诗歌的撰作语言带有明显的吴方言特点,而并非当时士人阶级多用的北语。这个结论进一步证明了上清系南方吴地的地域特质。

尽管对东晋南北朝道教文献的研究已经蔚为大观,但由于古道教文献的复杂性,此一课题仍存在着进一步深入研究的必要。

石秀娜在《西方道教研究编年史》中认为,公元四、五世纪的上清派道教文献已经得到了彻底的研究(参阅 Seidel, Anna., *Chronicle of Taoist Studies in the West 1950 - 1990*. pp. 232),这个结论部分是可以成立的。因为相对于灵宝经、正一经而言,尽管仍呈现出混乱和零碎的面貌,但遗留于现存《道藏》中的有关上清系经典的材料就数量上说仍然是较为丰富的,这给关于上清经典的研究提供了基础。但我们必须看到,以上成果仍主要是通过目录学的考察而获得的。目录学的研究是最大限度复原历史材料的最为合理与可能的方法,因此此类研究必然成为研究六朝道教文献的必要性



基础,这并无疑义。但由于文献的散佚、名实的混乱以及目录著录、称引内容与实际情况的差异等种种客观因素,当落实到具体文献的时候,困惑与不确定性仍然存在。这是因为:首先,这种恢复只是部分而不是全貌,例如相关典籍的称述和道教类书的引用,并不能完全概括当时的实际。其次,有些著录因带有特殊目的或具有特别的指称意义,因而更属于一种专类的记录,例如《抱朴子内篇·遐览篇》所载道经,在根本上是属于葛洪对某种另类道经的综述,而并非关于对所有“葛氏道经”的称引。所以我们在以此类目录学成果为据进行某种定性的时候,仍然必须小心谨慎。

另外,对于具体经典的个案研究,尽管都有详尽的史料支持,但在确定其产生时代方面,同样存在着很大的不确定性。如关于《大道家令戒》,即有三国魏、北魏、苻秦、刘宋末诸说。对《老子想尔注》,最后的结论也众说纷纭。即便是作者、时代较为清楚的《神仙传》,其原始文献情形及后来的版本流传,仍然存在着很多疑问。这一切都充分说明,文献研究始终是道教史研究的根本性问题,绝不可能因为其属于“宗教”的范畴而在强调义理的同时忽略文献和史地的基础;同时,早期道教文献问题也始终是极其复杂的,需要持续不断地深入研究。

本书研究六朝南方神仙道教与文学的相关问题,建立在对以上清系为代表的六朝南方新道教的整体把握之上。因此,上清系及其相关道教的文献材料,自然成为立论的基础。对六朝道教的文献问题,本书遵循以下的基本文献学原则:

第一,以原始材料为主。这里所谓的原始材料既包括时代已经确认的道教经典,也包括拥有文献目录学基础的后代文献,如古注、古类书、道教类书的称引材料以及其他相关引用材料等。本书第二章关于六朝道教的整合与发展的论述,以此为首要文献原则。

第二,时代性完全模糊或没有任何证据以确定所称时代的道经材料,一概不取。后起道经无论其内容是否相关,亦不在材料范围之内。在此,典型事例是关于义理、科范及思想倾向方面。诚然,后起道经尽管时代在后,但不可能不具有继承性和沿续性,照



理是具有一定价值的。国内道教史学者亦经常援引此类材料以说明问题。然而,此类材料因为时代在后或背景模糊,在加上其固有的“宗教文献”属性这一因素,将其作为论证宗教思想发展过程的证据或无不可,但把它们当作历史情状的材料显然是不合适的。由此,本书第三章以上清系为个案作宗教方面的考察时,仅以《真诰》等材料为剖析对象。

第三,宗教内史一般不予考虑。在宗教历史研究中,宗教内史一般是不能作为直接证据的,仅能在涉及具体问题时作为参考。但有关研究却往往忽视这个基本规范,从而造成了相当程度的混乱。比如至今仍有学者援用后期出现的“天师道内史”来证明东汉及南北朝的“正一系”的历史实况,显然不具备合理性。

第四,尽管上清系以及东晋以后能够大致确定时代的一些主要文献已经得到了较详细的研究,也有了一些公认的结论,但在具体研究中,亦根据实证的原则重新进行新的研究,以期解决遗留的问题。

以上原则,体现在每一类具体研究中,并以随文考证及附注的形式予以综述。有关具体问题的复杂论证,则以“附论”的方式归于“外篇”之中。

① 陈寅恪《陈垣元西域人华化考序》:“近二十年来,国人内感民族文化之衰颓,外受世界思潮之激荡,其论史之作,渐能脱除清代经师之旧染,有以合于今日史学之真谛,……。”《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980。

② 对文化结构层次的分析,文化学家提出了很多不同的看法。文化人类学的奠基者之一 E. B. 泰勒在给“文化”所下的定义中已经有了一个高度概括性的表述:“文化是一个复杂的总体,包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗,以及人作为社会的成员所获得的一切能力与习惯。”(Culture ... is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.) 较简明的分析是莱斯利·A. 怀特的说法:文化的结构或层面可以简单概括



为语言、制度、思想意识、工艺系统。参阅《社会科学国际百科全书·文化学》，徐洪兴译，载《文化：中国与世界》第2辑（三联书店，1987）。

- ③ “王瑶·1998”为本书附录《引用及参考文献·中外著述文献》的索引条头。以下仿此。
- ④ 如浦江清指出：“文学上的名词的意义随着时代的推移和文学的演化或发展而改变。现代中国文学正在欧化的过程中，新旧共同的名词，老的意义渐渐被人遗忘，而新的定义将成为定论。所谓新的定义实际上是从西洋文学里采取得来的，一般人既习惯于这种观念，于是对于原有的文学反而有隔膜不明的地方，回头一看，好像古人都是头脑糊涂观念不清似的，而不知不觉察自己在一个过渡的时代里。……中国文学史的研究，在这过渡的时代里，不免依违于中西、新旧几个不同的标准，而各有各人的见解和看法。”（浦江清，1958，页180）
- ⑤ 如同“政治”、“科学”等词一样，“宗教”亦来自于日本学者的翻译。日语和汉语共同使用汉字这一事实，造成了翻译上“名”与“实”的偏差。一个新词义，用的却是旧形式。旧瓶装新酒，这是现代中国学术研究在名词概念系统上的一个尴尬处境。
- ⑥ 参阅本书第五章的有关论述。
- ⑦ 参阅李泽厚《论中国的智慧》，载《李泽厚集》（李泽厚，1989）。
- ⑧ 这是冯友兰、梁漱溟共同的结论。参阅冯友兰《中国哲学简史》（冯友兰，1985），梁漱溟《中国文化要义》（梁漱溟，1987）。
- ⑨ 杜甫《论诗绝句》、张戒《岁寒堂诗话》、胡应麟《诗数》都是明确以“六朝”为诗歌发展的一个重要阶段。
- ⑩ 洪顺隆在《六朝诗歌》中对此进行了详细的论述。详见洪顺隆《六朝诗歌》，台北：文津出版社，1985。
- ⑪ 详见第二章的有关论述。
- ⑫ 麦克斯·缪勒《宗教的起源与发展》，转引自吕大吉《宗教是什么？——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构》，载《世界宗教研究》1998年第2期。
- ⑬ 参阅吕大吉《宗教是什么？——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构》，载《世界宗教研究》1998年第2期。
- ⑭ 麦克斯·缪勒《宗教学导论》：“我们所谓的（宗教）并不是基督教的宗教或犹太人的宗教，而是指一种心理能力或倾向，它与感觉和理性无关，但它使人感到有无限者（the Infinite）的存在，于是神有了各种不同的名称，各种



不同的形象。没有这种信仰的能力,就不可能有宗教,连最低级的偶像崇拜或物神崇拜也不可能有。只要我们耐心倾听,在任何宗教中都能听到灵魂的呻吟,也就是力图认识那不可能认识的,力图说出那说不出的,那是一种对无限者的渴望,对上帝的爱。”转引自吕大吉《西方宗教学说史》(吕大吉,1994),页628-629。

- ⑮ 原卷卷末题“老子道经上”,其下分行“想尔”。故亦称《老子道经上想尔》。
- ⑯ 案饶氏此论成于1956-1957年前后,早于任继愈主编《宗教词典》(1981年刊),故《想余注》残卷“道教”二字,当属饶氏首发。
- ⑰ 许里和(Erich Zürcher)在《佛教征服中国》(The Buddhist Conquest of China)中认为:“在字面上,(道教)这个词根本没有意义,因为‘道’指‘(正确的)道路’,实际上是中国哲学诸学派共同的研究对象,在内涵有各自不同的侧面,广泛适用于国家、个体乃至宇宙整体。从狭义上说,它特指源于或关涉老庄之学的某种思维方式,而这仍然是一个非常复杂的现象,从公元3世纪哲学家的本体论沉思一直到各种炼丹术里的古怪概念,对此都有所体现;从神秘兮兮的隐士一直到公元2、4世纪那些窃取道教思想的所谓‘道教反贼’,都有其信奉者。”(许里和,1998,页492)。
- ⑱ 吕思勉《两晋南北朝史》第一章“总论”从历史角度对此进行了论述:“国家既已一统,前此各地方之宗教,仅足维系一地方之人心,既无以厌人之求,而急须一通行全国之大宗教,杂沓之神、祇、鬼、魅,遂稍合并、变化,而成所谓道教者。……道佛二家之间,道家本无教义,时时窃取佛说以自附益,甚至并其仪式而窃之,一似无以自立。然旧来所信奉之神、祇、鬼、魅,必非一日所能剔除,佛教入中国后,虽亦竭力与之调和,或且网罗之以为己助,然佛为异国之教,于中国旧所信奉,固不能一网打尽,亦必不能囊括无遗,而道教于此,遂获有立足之地焉。”(吕思勉,1983,页8-9)。
- ⑲ 此乃从宗教观念的核心思想而言。全真教在这方面最为明显,它所依据的主要是两宋以来的心性理论和道家哲学的一般概念。
- ⑳ 按现在的国际惯例,“道教”与“道家”都用同一个标音,法语为 taoïsme,德语为 Taoismue,英语为 Taoism,俄语为 daosizm。都是以“道”为语源的复合词(参阅福井文雅《欧美的道教研究》,载福井康顺等《道教》第三卷,上海古籍出版社,1992)。从某种程度上说,西方学者对“道教”名实的困惑正来自于 TAOISM 一词的翻译,因为这个词至少有两种指代:道家与道教。尽管二者有千丝万缕的联系,但毕竟不同。中国学者虽然在称呼上有时



不分,但在实际语义上则完全由上下文限定而严格区别的。

- ②① 这实际上已经成为一种约定俗成的认识(参阅酒井忠夫、福井文雅《什么是道教》)。H.G. Creel 早在 1956 年就建议用“仙道”来指称“宗教的”道教: In Chinese works written as early as first century B. C. we find its practices called hsien tao, “the way of the hsien.” I propose to call this doctrine “Hsien Taoism,” to distinguish it from philosophical Taoism. *Journal of the American Oriental Society* (76), 1956, P143。
- ②② 参阅许里和(Erich Zürcher)《佛教征服中国》(The Buddhist Conquest of China),李四龙等译,江苏人民出版社,1998,页 492。
- ②③ 以上参阅郑天星《欧美道教研究概述(三)》(郑天星,1994)。
- ②④ “道教研究如果仅仅分析哲学、思想和神的信仰,不能从道教文化形成的各种条件,同政治的关系,同儒教与佛教的关系,同中国儒佛二教以外的其他学术与科学的关系,从文化传播与文化冲突、融会,同中国人的实际生活的关系等方面进行综合性的考察的话,是不能科学地理解道教的。”酒井忠夫、福井文雅《什么是道教》,载福井康顺等《道教》第一卷,页 2。
- ②⑤ 或者说,宗教本身就是“特殊”的,如海伦·加德纳(Helen Gardner)所云:“宗教并不限于态度、渴望、情感、沉思和领悟。尽管它能够包括所有这些东西,但它总是把这些东西包括在一种被自觉接受的生活方式之中的,而这种生活方式又服从于一些被感受为来自自我之外的有约束力的要求。在各个时代和各种社会中,宗教表现在各种必须举行的仪式和各种无论个人还是社会都必须遵行的行为准则之中。”(海伦·加德纳《宗教与文学》,沈弘、江先春译,四川人民出版社,1989,页 146)
- ②⑥ 道教神灵的来源最为复杂,即使初创时期也很明显。唐以后的道教神祇主要来自于佛教、历史英雄人物和地方性信仰,甚至有些还具有拜火教、印度教及景教的背景。参阅柳存仁《一千八百年来来的道教》,载《和风堂文集》,上海古籍出版社,1991,页 689。
- ②⑦ 比如明清后逐渐确立的最高神“三清”,既属多神系统,又较为含混,至少元始天尊、灵宝天尊的地位身份就极不明确。另外,民间则多信仰玉皇,又独立于道教经典以外。
- ②⑧ 道教仙真中极多神化了的历史英雄人物,如关羽等。
- ②⑨ 宋以后《太上感应篇》盛行于民间是最为典型的例子。
- ③⑩ 参阅柳存仁《一千八百年来来的道教》,载《和风堂文集》,上海古籍出版社,



页 661。

- ③① “赋”从某种意义上说也是“诗”的形式之一。两汉以赋称,发展到六朝,赋之一体在涵载上有所扩大,深度上也有所加强,形式、内容多姿多彩。尽管如此,在创作主体观念中,“赋”终归是一种正统的文体,也就是班固《两都赋序》所标明的:“或以抒下情而通讽谕,或以宣上德而尽忠孝,雍容揄扬,著于后嗣,抑亦雅、颂之亚也。”(《文选》卷一)因此,它常常能用来铺陈宫殿、描绘江海,或抒写鸟兽、体察物色,但却不能讽咏性情之微、描述体道通玄之感。故而至于六朝,诗化的抒情小赋便成一时之昌,代表着对“赋”之观念与形式的扬弃。同时,从汉至六朝,民间诗歌创作从未停息。这证明“诗”永远是文学——特别是原始文学的本色形式。
- ③② 参阅海伦·加德纳(Helen Gardner)《宗教与文学》,沈弘、江先春译,四川人民出版社,1989。
- ③③ 海伦·加德纳(Helen Gardner)《宗教与文学》,页 132。
- ③④ 大卫·塞梭(David Cecil)《牛津基督教诗歌集·前言》,转引自海伦·加德纳(Helen Gardner)《宗教与文学》,页 134。
- ③⑤ 转引自海伦·加德纳(Helen Gardner)《宗教与文学》,页 134。Johnson, Samuel (1709 - 1784), English writer and lexicographer, a major figure in 18th - century literature as an arbiter of taste, renowned for the force and balance of his prose style.
- ③⑥ 如詹石窗《道教文学史》,上海文艺出版社,1992。
- ③⑦ 史传与小说可能有些特殊情况,但它们在古代观念中,毕竟不能算作文学的主流形式。
- ③⑧ 参阅林帅月《道教文学一词的界定及范畴》(林帅月,1996)。
- ③⑨ 参阅葛兆光《道教与中国文化》下编第三章《想象力的世界:道教与中国古典文学》,上海人民出版社,1987;《想象力的世界:道教与唐代文学》,现代出版社,1990。
- ④① 李白诗《梦游天姥吟留别》。
- ④② 李商隐诗《重过圣女祠》:“白石岩扉碧藓滋,上清沦谪得归迟。一春梦雨常飘瓦,尽日灵风不满旗。萼绿华来无定所,杜兰香去未移时。玉郎会此通仙籍,忆向天阶问紫芝。”



第二章

六朝南方神仙道教:来源、整合及发展

第一节 南方神仙道教及其来源

在这里,我们以“南方神仙道教”来指代东晋以前的南方地区的各种道教成分,它们以民间巫术与神仙信仰为主导内容。东晋以后在此基础上发展起来的新体,我们则专称之为“南方新道教”或“南方新神仙道教”。对其总体,日本学者小南一郎以“新神仙思想”称之:“在魏晋时期,一种与《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》所记载的神仙术在性质与形态上不同的神仙思想已经形成并广为流行。如果说《史记》、《汉书》里记载的古代神仙思想基本上是帝王们的神仙术,那么新神仙思想则带有较广泛的普遍性。”(小南一郎,1993,页7)其出发点和我们的意思本质上相同,但他从和两汉“国家宗教”的比较中得出魏晋以后有所谓“新神仙思想”的逻辑则稍有问题。因为《史记》、《汉书》所记载的两汉官方宗教实际是整理历史遗存、吸收社会民间信仰而形成的,其与魏晋神仙道教是同源而不同体,不存在新、旧问题。历史是发展的,神仙思想及道教观念同样如此,但魏晋以后真正体现出新特色的时期是在东晋以后,因此小南氏在时期的划分上颇有模糊之处。对早期道教进行分期起于闻一多^①,他曾建议分道教为“古道教”和“新道教”(闻一多,1948b),这是一种体认道教发展史阶段不同特点的良法,值得借鉴。但从某种意义上说,他的具体划分也并不完全科学。我们



认为,早期各种道教因素包括南方早期神仙道教可划入“古道教”的范畴中,而葛洪以后直至上清系为代表的南方新道教,才应该属于“新道教”的范围^②。

当代道教史学者提出“神仙道教”这个概念,主要是指既不同于汉末太平道、五斗米道等早期道教,又不同于南北朝时期的茅山宗(上清系),处于二者之间的道教发展过程(胡孚琛,1980,页7)。这个概括虽然基本上是合适的,但五斗米道并非道教传承中的唯一中介环节(以下对此将有重点讨论),神仙道教在接受两汉神仙方术的普遍内容的同时,本又有其他的来源,因此不应该为它确定一个母体而定出上限。另外,永嘉之乱使各地道教得到融合,对神仙道教的内容形式产生了巨大的影响,并使它逐步发生了变革,茅山宗(上清系)不过是这种变革的最终结果之一。东晋以后的神仙道教,基本上开始脱胎换骨而进入了一个新的发展时期,成为神仙道教新的延续,一直到隋唐时再度发生变化为止。这就意味着,“神仙道教”的下限不应在东晋南朝之际,而应当以隋一统南北为显著标志。本书提出的“六朝南方神仙道教”的道教史论断^③,正是建立在这个基本事实基础之上。

论述南方神仙道教的来源,首先必须厘清它与汉末太平道、五斗米道等其他地区民间信仰的关系。而这个问题,又与道教的整体来源与“形成”密切相关。

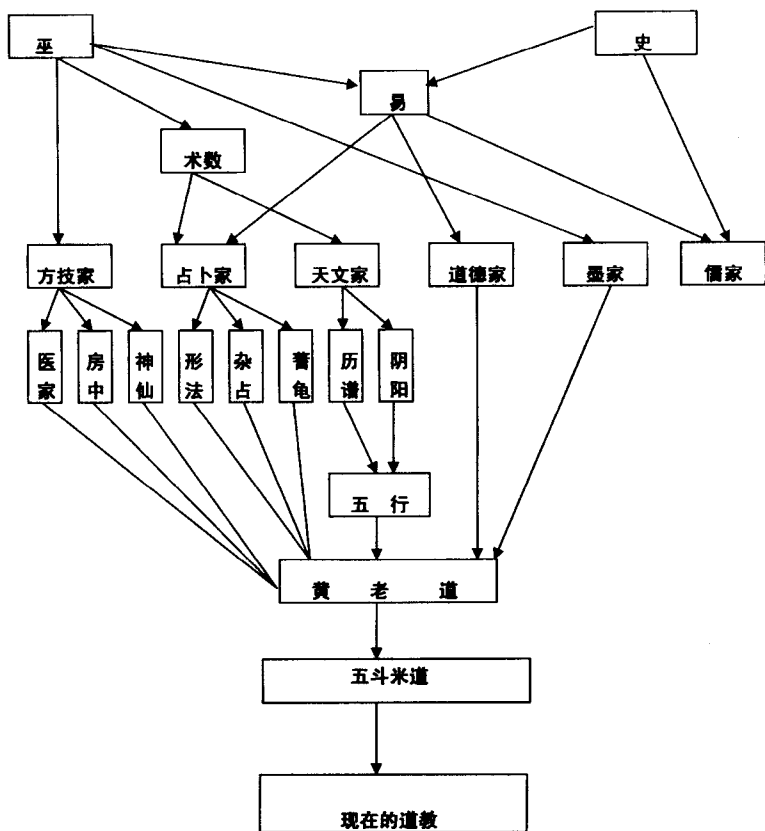
一、道教的来源问题

六朝南方神仙道教是整个魏晋南北朝道教的主体之一。如果说我们可以认为“道教”自魏晋南北朝开始“形成”的话,六朝南方神仙道教就是这种“形成”的一个方面。

学者们已经对道教的思想、内容与材料的来源作了充分的论述,道教的渊源最早可以追溯到极为古老的时期^④。其较为直接地承受思想、知识、技术与材料来源的时期至少要包括从战国、秦一直到东汉这样一个漫长的历史阶段。对此,许地山一幅简明的示图可以作为我们论述的起点^⑤:



道教渊源



(资料来源:许地山《道教史》,华东师范大学出版社,页191)

这主要是依据古代学术史论述(特别是古典目录学中所表达的古代学术史观)而作出的结论,在内容上有很多遗漏,具体细节上也欠周详,同时也并不是完全准确的。

首先是忽略了社会民俗因素。这是显而易见的,因为道教不仅从来源而且从内容本身上说就是民间信仰与方术的包容体,“小传统”的因素要占其中绝大的比例,上图中从“巫”到“方技家”流变的归纳并不能完全包括这些内容。因为民间巫术和神仙方术包容



甚广，与社会生活密切相关，涉及到古代民众的各个生活层面，这些内容无法也不可能为社会上层精英们的经典所完全记录，我们只能依赖于对文献材料的仔细辨析和地下文物的发现来把握这种过程的轨迹，而不能仅仅局限于精英文本的固有思路。

任继愈主编《中国道教史》归纳道教的来源主要有五个方面：一是古代宗教和民间方术，二是战国至秦汉的神仙传说和方士方术，三是先秦老庄哲学和秦汉道家学说，四是儒学与阴阳五行学说，五是古代医学与体育卫生知识（任继愈，1990，页16）。其中第一、二、五都涉及社会民俗方面的内容。书中同时承认，道教在吸收民间信仰方面，不仅在早期，而且在后来的发展过程中也没有间断；就神仙学说而言，其本身就已经是秦汉时期的主要民间社会思潮。而医学与卫生知识，不用说更属于世俗的层面。可见，在道教来源上，“小传统”的内容应该是超过“大传统”的。

其次是对思想史发展的归纳不免机械。比如“巫”与“史”的关系显然不是如表中所示的那样简单：一，“巫”、“史”是承继关系，还是并列关系？“天文家”、“方技家”、“占卜家”都来源于“巫”吗？我们知道，在殷商西周时代，巫已经逐渐职业化、世袭化，由单一的巫术、占卜逐渐扩大到各种领域。巫、史已经不分，在殷商西周时代的社会宗教、政治生活中占有崇高的地位。从宗教方面说，他们是神人交通的媒介；从政治方面说，巫史以上天意志的代表自居，有权训御君主的言行，其活动包括卜筮、祭祀、书史、星历、教育、医药等各个方面^⑥。二，就较为重要的阴阳五行思想来说，将其归纳为渊源于天文家也过于勉强。实际上，它在后来的演进中得到了很多的修正和具体运用，与先秦及西汉各家学说的关系极深。上表这种机械性结论的产生，主要是因为它建立在古代目录学观念基础上的缘故。

再次则是有一些遗漏，比如谶纬的影响。谶纬对早期道教的影响甚为显著^⑦，直至南朝陶弘景整理《真诰》时，仍然模仿纬书文字制作标题^⑧。另外就是黄老道的问题，因为两汉时期的黄老道甚为复杂，其来源及其影响都并非如图示那样简单。



当然,现在的道教研究已经扬弃了许氏这种简单机械的表述,如前引任继愈说即是。而许氏开创性的著作《道教史》中的具体论述实际上也没有完全按照上图的线索进行。我们引入以上讨论的目的是要提出两个最关键的问题,即:第一,怎样认识道教的来源?第二,道教是如何“形成”的?特别是在道教的形成过程中,影响较大的五斗米道及其后来的演化是否可以作为一个重要而且是相对唯一的传承环节?第一个问题我们将在稍后讨论。而第二个问题是第一个问题的基础,对研究六朝道教有着极其重要的意义,姑先作陈述。

二、道教“形成”质疑

从现代研究观念出发,在宏观上,“道教”作为一种“宗教”本身就有问题,在很多方面需要进行逻辑上的定义。当然,在这里提出“道教的形成”问题与宗教的本质无关,而是牵涉到这样一个事实:道教是发展中的包合体,其酝酿到整合的过程都呈现出多元和混杂的特色,即使是后期,其教义、仪式、组织形式仍然处于复杂多变之中。

前期的例子是秦汉时期的“方仙道”和“黄老道”问题。“方仙道”一词语出《史记·封禅书》“而宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高、最后皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事”,道教史学者常以此为证说明“方仙道”之实指。实际上,“方”亦称“方怪”,为当时鬼神众术的总称,所谓“苾弘以方事周灵王……周人之言方怪者自苾弘”(《史记·封禅书》),宋玉《高唐赋》则指羨门等为“有方之士”。神仙学说本渊源有自,而人主尤求之殷切,先是秦始皇,“使卢生求羨门高,徐市等人海求不死之药。当此之时,燕齐之士释锄耒,争言神仙,方士于是趣咸阳者以千数”(《盐铁论·散不足》)。汉武帝后来居上,故“海上燕齐之间莫不搢腕而自言有禁方,能神仙”(《史记·封禅书》)。西汉成帝时谷永所奏,可谓是关于秦以来人主求神仙之术以不死的总结。神仙之说既如此兴盛,显已成为方怪诸术中最为显著之事,故当时人总谓之“方仙”,与“方怪”同义。以此,



方仙之道,本乃其时鬼方仙术之总称而已,非一有形道派之名,可以无疑。

“黄老道”问题虽稍复杂,但“黄老”作为一种渊源有自的传统,包含了多派道家学说、国家祭祀和民间信仰内容,而不是一种纯粹的“国家宗教”。“老子”的神格化,以及“黄帝”作为一种拟托对象被不断附会,是上述国家祭祀和民间信仰的主要内容,但它不能包括所有的地方信仰和巫祝遗存。因此,“黄老”只能是道教的一种来源,而非它的一种形式环节。

后期的典型例子更多,如金元之际发生的全真教,向被认为是道教发展史上的一个环节,但其实这一种在金末元初盛行的宗教,它所自称的实际祖系也不过才上溯到吕洞宾,而且其教义根本就是三教的融合;从发展上说,全真教和其他金元之际新道教一样,基本都是“自为一支,不属在前道教所掌”(元吴澄《天子宫碑》,《吴文正集》卷五十),呈现出一条近乎独立的道路,最终又都成为“国家祷祠衿襮之事”的一部分。如果认为“道教”有其“形成”并有着“发展轨迹”的话,如何解释这些现象?

在微观上,道教的形成似乎也并不能以“太平道”、“五斗米道”为标志,因为这两种现象至少不具备像后来东晋六朝道教教团那样的性质,在理论与实践上都相距甚远。有些现代学者提出道教“形成”的论断来自于这样一种理论基础,即:宗教不仅仅是存在于心中的信仰,“任何一个长期存在延续的宗教都必须具备经典义理、仪式方法、崇拜神谱与组织形式”。而“太平道”、“五斗米道”尚不具备完善的义理与仪式、方法,故不能称之为道教“形成”的标志^⑨。言下之意,当隋唐以后道教作为国家扶持的一种官方宗教系统具备了上述物质形式后,便可以称为“形成”。可问题在于,道教历史上的所有外在形式,仍然是极为混杂含糊的,严谨的义理既阙,方法也多种多样,神谱与组织形式更没有完全统一,而且一直处于融合的流程过程中。

再从教会宗教(有组织并富于形式的)和民间宗教(涣散杂乱的)二者关系上看,所有的成熟的普遍公共性的宗教,都是融合了



民间宗教因素而形成的。在中国这个文明成熟以后本来缺乏宗教氛围的特定情境中,“道教”之所以成立,主要就是以包容民间因素的身份而能够对立於佛教的缘故。“道”或“道教”一词转指今天我们所谓的道教,本身就是东晋南北朝佛道论衡的产物。中国的道教,可以说就是一切不属于纯粹佛教或儒家传统的所有东西的集合,它与民间信仰或民间宗教的关系,更是一个永不停息的辩证的往复过程(Stein, Rolf., 1979)。进一步地说,道教可以说一直并没有彻底完成“教会宗教”的过程,它与“民间”不可以完全分割。所以,道教从本质上说并没有一个“形成”的环节,它一直是一个过程而不是结果。

由此,道教“形成”作为哪怕是一个现代道教史的观念,也是很能成立的。即使不基于上述的那种“形式理论”而是强调历史的因素,一直到四、五世纪,纯粹的官方或义理化、系统化的道教也没有“形成”。“太平道”、“五斗米道”并不具备道教“形成”的理由,最关键的有:从物质与行为层面上看,“太平道”归于消亡,而五斗米道在不久后也立刻改变了自己的面貌。虽然《太平经》成为后来“四辅”中的一种,可是太平部中没有发展起类似于《太平经》的新经典。从意识形态层面上看,《太平经》主要是以“真君降临”、“太平幻想”等“千禧年主义”因素为主导的诸多民间思想的杂糅,其所构造的神学体系也是非常松散的(王明,1984,页137),在根本上尚未具备宗教经典的性质。而在五斗米道中,《老子》及其尊奉主要是一种仪式化的象征,而并非一种思想旨趣^⑩。这说明即便是太平道、五斗米道具有社会心理因素的信仰成分的意味,也是不充分和不明显的。

后来的道教内史基本不以“三张”为嫡祖,这是因为一方面后起的史论大多出自南北方新道教内部,如《云笈七籤》卷三、卷四《道教本始部》主要以上清、灵宝、三皇立论,故其《道教序》、《道教所起》、《道教三洞宗元》及《道教相承次第录》等皆完全排斥五斗米道的内容;另一方面则是由于后期道教内史的义理化创造,出于高尚其教的初衷,必然要另树教主及丰富神系,而“三张”的“鬼道”特



性使其很难作为后起道教所追奉的绝对神主。

传统学术史论同样如此。中古时期学术史论对道教渊源的总结可以《隋书·经籍志》“道经序”为代表。《隋志》“道经序”主要是继承了北周以来的道教理论而与《魏书·释老志》已有较明显的不同(兴膳宏,1993),但仍然承认南方道教的发展自有渊源,并同样不及“三张”、“五斗米道”之说。

《隋书·经籍志》“道经序”有曰:

……云自上古黄帝、帝喾、夏禹之俦,并遇神人,咸受道策,年代既远,经史无闻焉。

推寻事迹,汉时诸子,道书之流有三十七家,大旨皆去健羨、处冲虚而已,无上天官符策之事。其《黄帝》四篇、《老子》二篇,最得深旨。故言陶弘景者,隐于句容,好阴阳五行风角星算,修辟谷导引之法,受道经符策。……三吴及边海之际,信之踰甚。陈武世居吴兴,故亦奉焉。

后魏之世,嵩山道士寇谦之,自云尝遇真人成公兴,后遇太上老君,授谦之为天师,而又赐之《云中音诵科诫》二十卷。……太武始光之初,奉其书而献之。……后齐武帝迁邺,遂罢之。文襄之世,更置馆宇,选其精至者使居焉。后周承魏,崇奉道法,每帝受策,如魏之旧,寻与佛法俱灭。

只有教外史述(特别是佛教论述)却在很大程度上承认道教的形成起自五斗米道。尤必须注意的是,这种看法起初并无明确定论,而是随着时代的推移才愈发明显。较早有刘勰《灭惑论》,太上老子以外,他把“张陵米贼”与“葛玄野豎”并列,并提到了张角、李弘、卢循、孙恩:

案道家立法,厥品有三:上标老子,次述神仙,下袭张陵。……张陵米贼,述死升天;葛玄野豎,著传仙公;愚斯惑矣,智可罔欤?……上中为妙,犹不足算,况效陵鲁,醮事章符,设教五斗,欲拯三界,以蚊负山,庸詎胜乎?……是以张角、李弘,毒流汉季;卢悚、孙恩,乱盈晋末。……(《弘明集》卷八)

这就是说,“道家”(道教)立法,主要有三个来源,其中之下者



乃袭取张陵而成。鄙斥三张的倾向极为明显。另外,《魏书·释老志》也是中古时期比较重要的教外史述之一,《魏书》作者身处北方,闻受寇谦之“清整”之事较多,依据的显然是寇谦之北方新道教的理论。而寇谦之的主要工作就是取代张道陵而改革三张余绪“正一系”,因此《魏书·释老志》述说三张较为直接:

及张陵受道于鹄鸣,因传天官章本千有二百,弟子相授,其事大行。斋祠跪拜,各成法道,有三元九府、百二十官,一切诸神,咸所统摄。又称劫数,颇类佛经。其延康、龙汉、赤明、开皇之属,皆其名也。及其劫终,称天地俱坏。其书多有禁秘,非其徒也,不得辄观。至于化金销玉,行符敕水,奇方妙术,万等千条,上云羽化飞天,次称消灾灭祸。故好异者往往而尊事之。

至唐释道宣,遂成定论:

昔金陵道士陆修静者,道门之望,在宋齐两代,祖述三张,弘衍二葛。邠张之士,封门受箓。遂妄加穿凿,广制斋仪,靡费极繁,意在王者遵奉(《叙齐高祖废道法事》,《广弘明集》卷四)。

很明显,道外学者从攻击道教出发,遂以三张伪法之不经而立论。他们既无法承认道教内史的玄虚说法,又不能发现它的切实来源,只能将产生过一定影响并从形式上始终延续的“五斗米道——天师道”作为其兴盛出世的标志,道外之士刘勰甚至将葛玄之道、陵鲁之术并列,并与各地民众起义相联系,使之成为他们攻击的靶子。而实际上,汉魏六朝道教甚至包括隋唐道教并不完全继承这个系统,因此道教内史更是不可能承认这种起源理论的。

所以,无论道教的形成完善以何种历史现象作为标志,汉末的“太平道”与“五斗米道”只能是一种来源,而不是直接的母体。或许从根本上讲,道教从来就不可能有“形成”的机会,它是汇融的、整合的、流变的、庞杂的,除了借以依托的道家学说和古典方术的形式外,它的义理、经典、神仙谱系、仪式方法和组织形式在两千多年的历史中几乎没有绝对的东西。《文献通考·经籍考》卷五十二



马端临案语曰:“道家之术,杂而多端,先儒之论备矣。盖清静一说也,炼养一说也,服食又一说也,符箓又一说也,经典科教又一说也。黄帝、老子、列御寇、庄周之书,所言者清静无为而已,而略及炼养之事,服食以下所不道也。至赤松子、魏伯阳之徒,则言炼养而不言清静。卢生、李少君、栾大之徒,则言服食而不言炼养。张道陵、寇谦之之徒,则言符箓而俱不言炼养、服食。至杜光庭而下以及近世黄冠师之徒,则专言经典科教,所谓符箓者,特其教中一事。于是不惟清静无为之说略不能知其旨趣,虽所谓炼养服食之书,亦未尝过而问焉矣。”马氏的若干总结虽未必尽当,但所概括出的道教流变之庞杂的事实,确乃一言中的。以六朝神仙道教来说,它出现在六朝时期的南方,有着自己的来源,同时又成为后世的材料;它没有直系的父母,也不存在唯一嫡传的子孙^①。

三、五斗米道与天师道问题

五斗米道与天师道的名实问题

“五斗米道”、“天师道”作为道教史中出现的称谓,所指所称颇漫漶不清。由于文献记录的零散和道教内史的虚饰,混乱从一开始就产生了,直至近代犹未得到厘清。陈寅恪先生的名文《天师道与滨海地域之关系》(陈寅恪,1933),便把天师道等同于太平道、五斗米道而综合论述。这种情况在现代道教史著作中有所改变,“太平道”、“五斗米道”及“天师道”都各有专指,但对三词的内涵特别是“五斗米道”与“天师道”的名实问题仍然十分模糊。张勋燎总结道:“(张陵)所创之教名,或以为即‘天师道’,‘五斗米道’乃其异称。或以为本名‘五斗米道’,‘天师道’乃西晋武帝时巴蜀犍为郡人陈瑞所创之另一道派,东晋孙恩、卢循等以五斗米道发动起义失败,世人讳言五斗米道,始以张陵号称‘天师’而改称五斗米道为‘天师道’。实际上无论是两个教名之间的关系还是整个道教的起源,都是有待进一步研究的问题。”(张勋燎,1996)其中,“天师道”的问题较为复杂,在名称、内涵及具体情状上存在着相当多的疑义。



隋以后,在江西信州龙虎山出现了拟托张陵的世袭天师系统,绵延至今。这一拟托的渊源起自梁武帝《昭真馆碑》,此后经唐时增衍,至后周孙夷中集《三洞修道仪序》“天师之裔,世传一人,即信州龙虎山张家也”,开始出现“龙虎山”一系。宋时天师后裔始著于世^⑫,并为民间所信从^⑬。后来《茅山志》等汇集类道书又踵事增华,元代得以盛行,其世承体系的构造终至明代定型。其中的关键是所谓“四代天师”张盛,明洪武年间四十二代天师张正常撰写的《汉天师世家》(CT1463)曰:

四代天师讳盛,字元宗,系师三子也。初居南郑,克志精修,父命嗣教。魏世祖封奉车都尉、散骑侍郎,加都亭侯,不受,携剑印经策自汉中迁鄱阳,入龙虎山,得祖天师玄坛及丹灶故址,即其地为居。以三元日自登坛传策,以授四方学道之士,动千余人。自是闾为科范,率以为常。以剑印付子昭成,既以示化。不踰年,复于广西贺州为广王设法,当(尝?)谓人曰:“西蜀鹤鸣,东吴龙虎,功行既成,再游南土。”元至正元年赠清微显教弘德真君。(《道藏》34/823)

但这种关于“天师道”一脉相传的理论,显然是后世的拟造。傅勤家、卿希泰经过研究否定了这种说法(傅勤家,1937;卿希泰,1980),日本学者窪德忠虽然在其《道教史》中并没有给出更确切的结论,但基本同意这一考证(窪德忠,1987,页100)。这种观点已基本成为定论。龙虎山张天师的出现,是导致天师道史实复杂化的一个重要因素。摒除这些后世无端拟托的宗教家言,应该是一个基本的态度^⑭。

“五斗米道”是汉末兴起的一个民间宗教教派,主要活动地是巴蜀地区。张陵的籍贯问题,是使近现代道史学者产生失误的重要原因。实际上,张陵的籍贯之说明显随时代而层累,《三国志》不载张陵籍贯,较为可靠的《后汉书》仅谓其“客蜀”:“(张鲁)祖父陵,顺帝时客于蜀,学道鹤鸣山中,造作符书,以惑百姓。”(《后汉书·刘焉传》)常璩《华阳国志》及葛洪《神仙传》始谓其为沛国人,而《南史》则谓其“庐山道士”(《南史·齐本纪》),这显然都是东晋至南北



朝时期新道教影响的结果。至元《历世体道真仙通鉴》，又谓其“于东汉光武帝建武十年三月十五日生于吴地天目山”，并“自河洛入蜀”，明系宗教内史之附益。即使其籍贯为东部滨海地区不误，但这并不能说明五斗米道之实质即为齐鲁方仙道之后裔。如王家祐认为，以上关于张陵籍贯的记载，“不能解释入川后能创作出新经典和建立廿四治（教区）的社会根源，即宗教文化渊源和道民族属根源”（王家祐，1987a）。这是正确的结论^⑮。

五斗米道根本的信仰内容，是两汉以来诸多民间信仰与西南夷巫术的结合体，其中尤以西南民间信仰因素居多（参阅下节）。张鲁教团，则略近于政教合一的民间起义^⑯。由于这样一种独特的性质，再加上后来被曹魏击破以后徒众转徙北方，因而具有较大的影响，不仅具有其自身余绪的一脉相传（正一系），并且被各地新兴民间教派所吸收和发展（其中的具体情形特别是南方新道教的吸收与发展，详见本章第二节的讨论）。最为主要的是，张陵及其“三张”体系成为后期教派不断拟托与尊奉的主要对象之一，从而又被赋予新的内容。

“天师道”则是一个泛称，最早的具体含义是“天师之道”，来源于魏晋以后民间信仰和民间宗教团体对“天师”的尊奉。“天师道”一名成为专指^⑰，定型于唐初修史之际，而其内涵颇为模糊。“天师”亦本为泛称，钱大昕曰：“天师之称，始见于《庄子》；特一时尊敬之词，非以为号也。后汉张陵始以五斗米道诳惑汉、沔间。其孙鲁据有汉中，魏武授以侯爵。后来习其教者，妄称陵为天师。”（《十驾斋养新录》卷十九）因为三张是较早被尊奉的“天师”之一，再加上五斗米道余绪的广泛影响，所以“天师”逐渐转化成张陵的专称，而为东晋以后的各种新道教所沿袭和固定（详见外篇一的有关论证），所谓“张道陵起，众说乃悉集于张氏”^⑱，即此之谓。

关于五斗米道的几个重要问题

长期以来，在道教史的考察中，“五斗米道”不仅成为道教“形成”的标志，而且成为后期所有道教的一种近乎绝对的母体。我们认为，这种机械的和依于旧史的观点是值得商榷的。以下，通过三



个方面具体论述之。

一是张修的地位。

对于五斗米道,史料中又有另外一种记载,即《三国志》裴松之注引《典略》所云:“熹平中,妖贼大起,三辅有骆曜。光和中,东方有张角,汉中有张修。……修法略与角同,加施静室,使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒,祭酒主以老子五千文,使都习,号为奸令。为鬼吏,主为病者请祷。请祷之法,书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上,其一埋之地,其一沉之水,谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常,故号曰五斗米师。实无益于治病,但为淫妄,然小人昏愚,竞共事之。后角被诛,修亦亡。及鲁在汉中,因其民信行修业,遂增饰之。教使作义舍,以米肉置其中以止行人;又教使自隐,有小过者,当治道百步,则罪除;又依月令,春夏禁杀;又禁酒。流移寄在其地者,不敢不奉。”尽管裴松之认为张修应即是张衡,“非《典略》之失,则传写之误”。但根据《后汉书·灵帝纪》中“中平元年秋七月,巴郡妖巫张修反,寇郡县”及李贤注引刘艾“时巴郡巫人张修疗病”的记载,再加上《后汉书》卷七十五《刘焉传》“沛人张鲁,母有姿色,兼挟鬼道,往来焉家,遂任鲁以为督义司马,(遂)与别部司马张修将兵掩杀汉中太守苏固,断绝斜谷,杀使者。鲁既得汉中,遂复杀张修而并其众”,及《三国志·张鲁传》张鲁入汉中“遂袭修,杀之,夺其众”、“因其民信行修业,遂增饰之”的确凿记录,则张修应实有其人,最早在汉中兴起五斗米道。因此,现代道教史学者已有一定的共识:张修是某种程度上五斗米道的真正创始者,至少也应该占有重要的地位^①。张修五斗米道与张鲁之教的关系,则有牟钟鉴(任继愈,1990)、柳存仁(柳存仁,2000b)说颇精辟,即张鲁之五斗米道,应该是继承并发扬了张修的结果。

关于张修问题的讨论至少可以引出这样一种结论,在汉末至魏时期,类似于“家家立靖崇仰,信米五斗,以立造化,和五性之气。家口命籍,系之于米,年年依会,十一月一日,同集天师治,付天仓及五十里亭中,以防凶年饥民往来乏乏,行来之人不装粮也”的米



巫活动^①,在四川一带颇为盛行。因此,后来张鲁的五斗米道不仅就是“西南夷之巫术”^②,而且其组织本身也有着直接的承继。

二是巴蜀地区的地域文化与五斗米道及众多“鬼道”的关系。

根据史籍所载^③,张修设教名为“五斗米”之道,是因其能“疗病”,“愈者雇以米五斗”或“使病家出五斗米以为常”,“是为五斗米师”。“治病”是原始宗教时期巫术的基本功能之一,在原始巫术遗存较多的地区大量存在。饶宗颐甚至认为,“北周甄鸾斥责三张之术‘造黄神’杀鬼之法,这在《五十二病方》中已证明所谓‘黄神’不是他们所杜撰,而有悠远的来历,实在出于楚国的巫医”(饶宗颐,1993)^④。但后期之民间鬼道,往往并无有效的治病之术,如史家明言张鲁辈作法,“实无益于治病”(《三国志·张鲁传》)。显然,“治病”逐渐成为民间教团创始者的一种蒙蔽与欺骗伎俩,其根源在于利益的驱动。《太平广记》引《神仙传》“张道陵”条透露出这一消息:

……遂学长生之道。得黄帝九鼎丹法,欲合之,用药皆糜费钱帛。陵家素贫,欲治生,营田牧畜,非己所长,乃不就。闻蜀人多纯厚,易可教化,且多名山,乃与弟子入蜀,住鹤鸣山。

《盐铁论·散不足》云:“世俗饰伪行诈,为民巫祝,以取厘谢,坚额健舌,或以成业致富。”想必张修亦与此相似。“妖巫”往往就是民间宗教的首领,具有原始宗教巫师集掌神权、政权的属性,因此愚弄下民以获得经济的利益,自属正常。关键是“蜀人多纯厚”,这说明巴蜀地区仍处于相对愚昧的原始宗教时期,因此巫师才具有极高的地位,吸引了众多巫者前往(或借以获得“用药”之资)。如《神仙传》载吴郡人沈羲,“学道于蜀中”(《太平广记》卷五“沈羲”条引)。张陵之“客蜀”,或即此类。

向达、饶宗颐、唐长孺已证明五斗米道与移入南诏之氏人及羌人、叟人、賁人有密切关系,蒙文通则直指五斗米道“原为西南少数民族之宗教”,王家祐指出张氏五斗米道与“青羌”渊源极深,其兴起之初,就是西南民族巫术的大杂烩^⑤。其中,南诏与巴蜀地处西南一域,风俗相仿;賁人则世居巴郡渝水地区,魏时被迫北迁,西晋末又复返益州。虽然永嘉三年起义之羌人居于马兰山,在今陕西



铜川市东北,而同时起义的支胡、五斗叟在临潼,皆处于今陕西境内^②,但羌人、氐人及叟人在汉晋时散布甚广,秦汉以来不断向西南巴蜀、南诏内迁。他们的共同特征是尚处于原始宗教时期。

《后汉书·南蛮西南夷列传》:

巴郡南郡蛮,本有五姓:巴氏,樊氏,暉氏,相氏,郑氏。皆出于武落钟离山。其山有赤黑二穴,巴氏之子生于赤穴,四姓之子皆生黑穴。未有君长,俱事鬼神,乃共掷剑于石穴,约能中者,奉以为君。巴氏子务相乃独中之,众皆叹。又令各乘土船,约能浮者,当以为君。余姓悉沉,唯务相独浮。因共立之,是为廩君。乃乘土船,从夷水至盐阳。盐水有神女,谓廩君曰:“此地广大,鱼盐所出,愿留共居。”廩君不许。盐神暮辄来取宿,旦即化为虫,与诸虫群飞,掩蔽日光,天地晦冥。积十余日,廩君伺其便,因射杀之,天乃开明。廩君于是君乎夷城,四姓皆臣之。廩君死,魂魄世为白虎。巴氏以虎饮人血,遂以人祠焉。

《华阳国志·南中志》:

夷人大种曰昆,小种曰叟,……其俗征巫鬼,好诅盟。

张修、张陵、张鲁在巴蜀首先倡行的“五斗米道”或其他教派,与当地的文化及宗教信仰究竟有何种关系,向达有一个综述(案向达文中所谓“天师道”,实指张陵、张鲁之教及其后流裔。如前文所论,其用“天师道”一词代称是不甚恰当的。但这已成为现当代学者约定俗成的做法,兹姑仍其旧),他认为既然当地的部落都信使鬼巫,说明其所信奉的即是“天师道”。并在此基础上论曰:

自汉末至唐宋,陇蜀之间的氐、羌以至云南的南诏和大理都相信天师道。天师道是氐羌以及南诏大理的固有宗教信仰,还受外来的影响,现在尚不能就下结论。不过天师道的起源实有可疑。过去都认为天师道起源东方,与滨海地区有密切关系。然天师道祖师张道陵学道于西蜀的鹤鸣山,在今岷江东岸仁寿县境内。仁寿西隔江为彭山眉山,俱属古隆山郡,是氐、羌族经历之处。故我疑心张道陵在鹤鸣山学道,所学的



道即是氐、羌的宗教信仰,以此为中心思想,而缘饰以《老子》之五千文。因为天师道的思想原出于氐、羌族,所以李雄、苻坚、姚萇以及南诏、大理,才能靡然从风,受之不疑。(向达,1957,页175)

首先必须强调的是,“信奉鬼神”不一定就直属于五斗米道(或“天师道”)系统,而是原始宗教的共同特征。原始宗教虽然是早期先民的共同属性,但具体的表现形式却是多姿多彩、纷纭各异的。在这一点上,向达认为氐、羌等信奉的都是“天师道”,实际上指的就是羌氏民族原始信仰。其次,文化从来不是起源于一个中心的,“文化传播”理论虽然不无道理,但它的根本出发点则不免错误。因此,不能断定某某信仰一定是受之于或根源于某某,而只能认为它们归根到底是多元发生的,它们只能是一种相互影响、相互促进的关系,而绝不应是绝对的单线母子血缘的关系。以五斗米道为代表的“鬼道”从性质上说是一种原始宗教的变体,与陇蜀、南诏一带的当地原始宗教极为相似,因此它的产生受当地的宗教信仰影响的可能性最大,并能转为羌氏人所信奉,如《樊敏碑》所云:“季世不祥,米巫凶虐,续蠹青羌,奸姣并起,陷附者众。”^②不过,各地虽然风俗不同,但滨海及南方地区同样保留有很多原始宗教的遗存,因此张陵之辈本身亦具有一定的基础也是毫无疑问的。他们之所以能在巴蜀一带取得效果,除了融合当地文化信仰的关系外,与创教者本非一人或非自一处而能游历四方、亲身参与文化交流密不可分。

秦汉以来特别是东汉时期对西南夷的控制是当时的大事。向达在《南诏史略论》中提到秦汉以来在征服西南的过程中不断移民实边的事实(向达,1957),如《华阳国志·蜀志》记载早在秦惠王时期就已经开始移民巴蜀:

周赧王元年,秦惠王封子通国为蜀侯,以陈壮为相。置巴郡,以张若为蜀国守。戎伯尚强,乃移秦民万家以实之。

两汉时期对西南、西北少数民族的压制,遂使得各民族发生大的迁移,其中徙向西南山岳荒徼之地的倾向最为明显。如陇山山脉中



的氏族、羌族陆续从米仓、金牢、阴平诸道进入四川,其中又有一些部落在岷山东边沿着岷江南下进入云南东部(向达,1957)。从汉末至魏晋是中国各民族发生大迁移、大融合的时期,这一客观形势决定了当时处于中国其他地区的流民亦必然有迁往西南以逃避乱世的情况。张修、张陵之辈实可能就是其中之一。五斗米道及后来的张鲁政教合一的民兵组织,当也就是东汉以来东西羌及蜀郡诸夷民众起义的延续。

张陵客居蜀中而创教的记载,使得现代学者多从文化传播上考察蜀中道教如五斗米道的起源问题,如张勋燎根据对洛阳、西安为中心北方中原地区东汉墓葬中出土之解注器材料的考述,认为后来道教经典记载张陵之教的一些内容与东汉解注材料所反映的情况相合,可以证明蜀中道教最初系由北方中原地区传入;张文并且据《隶续》著录之灵帝熹平二年《祭酒张普题字》及献帝建安十年《樊敏碑》认定,“五斗米道乃天师道由北方中原地区传入蜀中后所增的一个新的名称。”(张勋燎,1996)尽管文中分析解注材料的内涵颇有创见,但这两个结论仍值得商榷。

从逻辑上看,此见解的大前提是张陵之道是一切后来道教的母源,小前提是后来的某些道经如《千二百官章仪》都是张陵五斗米道的直系经典,并且反映了张陵设教时的教旨;因为出土之东汉解注器内容与之相合,故得出结论:一、解注材料所代表之东汉中原道教是张陵之教的源头。二、“五斗米道”是“天师道”由北方中原地区传入蜀中后所增的一个新的名称。很清楚,就事实而言,这两个前提都是不能成立的,因此结论不可靠。况且,张文中开始就承认“五斗米道”与“天师道”两个名称的内涵及关系尚无定论,又如何能在结论中直接以这两个没有得到定义的概念进行指称?关于出土的东汉时期解注材料以及道符的研究,王育成的观点较为客观,他认为这证明在张角太平道和张修五斗米道之前,还有一些早期道团,它们的特点是政治色彩淡薄,以宗教活动为本,各自为事(王育成,1996)。这是较为正确的观点,所谓“各自为事”的宗教活动,实际上也就是本文所认为的“各地鬼道”。



张文研究的性质与陈寅恪有相似之处,都是过分注重文化传播的重要而忽视了文化的多元发生性,同样也没有意识到当地文化在融会与交杂外来传入因素中所起到的重要作用。

三是五斗米道的余绪问题。

通过对从南朝到唐初文献的考察可以知道,《晋书》、《南史》等唐修诸史中“五斗米道”、“天师道”二词并见是概念混乱的产物,不足以说明问题(详见外篇一的论述)。那么,关于五斗米道后来余波的考察就必须小心谨慎,以免使用不正确的史料。汉末时期,太平道影响最大,虽然被东汉诸侯攻破后即烟消云散,但它的余绪仍在。黄巾之众一部为曹操所改编,一部成为屯田之兵,其家属大多徙至邳城及其附近,这些黄巾残余都保留了自己原有的信仰^⑦。五斗米道的影响同样是不容低估的,但当代诸道教史在这个问题上都有一些错误,最关键的是将五斗米道作为此后道教的唯一母体,视魏晋以后各地(特别是巴蜀及北方)道教教派的兴起为“五斗米道(天师道)的传播与分化”^⑧。这种论断无疑是简单机械的概念推演的结果,不尽符合历史事实^⑨。有一种说法甚至把五斗米道同南方道教作了直线性的联系,把南方道教完全作为五斗米道向南传播的结果,这个结论更是值得商榷^⑩。

关于张鲁时期五斗米道的活动及后来的余绪,最直接可靠的是《三国志》中的有关记载。

《蜀书·刘二牧传》:

璋,字季玉,既袭焉位,而张鲁稍骄恣,不承顺璋,璋杀鲁母及弟,遂为仇敌。璋累遣庞羲等攻鲁,数为所破。鲁部曲多在巴西,故以羲为巴西太守,领兵御鲁。(卷三十一)

《蜀书·先主传》裴松之注引《献帝春秋》:

孙权欲与备共取蜀,遣使报备曰:“米贼张鲁居王巴、汉,为曹操耳目,规图益州。刘璋不武,不能自守。若操得蜀,则荆州危矣。今欲先攻取璋,进讨张鲁,首尾相连,一统吴、楚,虽有十操,无所忧也。”备欲自图蜀,拒答不听,……。(卷三十二)



这说明张鲁虽然在稍后入据汉中，但基本根据地仍在巴西一带。此地接近鹄鸣山，是张陵、张鲁最初的传道区。

张鲁为曹操所破后，亦先退返巴西，《三国志·蜀书·先主传》：

是岁，曹公定汉中，张鲁遁走巴西。先主闻之，与权连和，分荆州、江夏、长沙、桂阳东属，南郡、零陵、武陵西属，引军还江州。遣黄权将兵迎张鲁，张鲁已降曹公。曹公使夏侯渊、张郃屯汉中，数数犯暴巴界。（卷三十二）

又《三国志·蜀书·黄权传》：

及曹公破张鲁，鲁走入巴中，权进曰：“若失汉中，则三巴不振，此为割蜀之股臂也。”于是先主以权为护军，率诸将迎鲁。鲁已还南郑，北降曹公，然卒破杜濩、朴胡，杀夏侯渊，据汉中，皆权本谋也。（卷四十三）

曹操破张鲁平定汉中、巴东巴西后，采取了徙民弃守的政策。具体做法是徙巴东巴西之民于汉中，徙汉中之民入长安及三辅。前者如《三国志·魏书·张郃传》所载：

太祖征张鲁，先遣郃督诸军讨兴和氐王寔茂。太祖从散关入汉中，又先遣郃督步卒五千于前通路。至阳平，鲁降，太祖还，留郃与夏侯渊等守汉中，拒刘备。郃别督诸军，降巴东、巴西二郡，徙其民于汉中。（卷十七）

后者如《三国志·魏书·和洽传》：

太祖克张鲁，洽陈便宜以时拔军徙民，可省置守之费。太祖未纳，其后竟徙民弃汉中。（卷二十三）

又《三国志·魏书·张既传》：

（张）鲁降，既说太祖拔汉中民数万户以实长安及三辅。……是时，太祖徙民以充河北，陇西、天水、南安民相恐动，扰扰不安，既假三郡人为将吏者休课，使治屋宅，作水碓，民心遂安。太祖将拔汉中守，恐刘备北取武都氐以逼关中，问既。既曰：“可劝使北出就谷以避贼，前至者厚其宠赏，则先者知利，后必慕之。”太祖从其策，乃自到汉中引出诸军，令既之武都，徙氐五万余落出居扶风、天水界。（卷十五）



又《三国志·魏书·杜袭传》:

随太祖到汉中讨张鲁。太祖还,拜袭驸马都尉,留督汉中军事。绥怀开导,百姓自乐出徙洛、邺者,八万余口。(卷二十三)

尤显昭在《论曹魏道教与西晋政局》一文(尤显昭,1985)中认为,五斗米道一般信徒北徙后的分布,主要是三辅(包括长安)、洛阳、邺城三个地区,其中徙邺的是较为重要的一支^③;至于徙于洛阳的,其中一部分则是先徙至邺,而后由邺再徙入洛阳。并且,具有教职的中上层领袖也都徙至邺城,包括张鲁一家、阎圃、李休、李胜、李庶、姜合、李伏、程银、侯选、庞德等人。这个结论值得肯定。

张鲁后裔所撰之《大道家令戒》(见《正一法文天师教诫科经》,CT798)也反映了这一情况:

妙真三灵七言复不真正,而故谓道欺人,哀哉可伤!至义国隕颠,流移死者以万为数,伤人心志。自从流徙以来,分布天下。道乃往往救汝曹之命。或决气相语,或有故臣令相端正,而复不信,甚可哀哉!(《道藏》18/236)

“分布天下”云云显然过分夸大,但张鲁之民散布于北方几个重要地区则是不容怀疑的。北迁的五斗米道同黄巾之众相同,自然不会完全抛弃其固有的宗教信仰。唐长孺认为:“张鲁和他的臣僚以及人民的北迁不但带着他们的宗教信仰同来,而且还带着他们的宗教组织同来。”(唐长孺,1983,页229)识见极精。曹氏平定关西氏羌及张鲁的过程,实际上也就是陇右氏羌与汉中三巴之民不断迁徙并与沿途区域文化发生交融的过程,氏羌所信奉之宗教与张鲁之教关系密切。而张鲁信徒北迁,自然也有可能将其宗教信仰及组织形式传播开来,并与当地固有之宗教信仰发生融合。

尤显昭首次注意到,五斗米道徙邺的一支由于其地域的关系,使得五斗米道与那里的太平道进一步结合,从而在赵魏之地形成了一种潜在的强劲道教势力,并进而影响到西晋政局(尤显昭,1985)^④。这个结论在陈寅恪的基础上更进了一步,因为其深入到问题的内部,从而发现了其发展变化的内在机制。这也就是说,北方道教是五斗米道、太平道及其地方固有信仰的融合体,而非张鲁



一脉的嫡传。北方是东汉政权的中心地区,秦汉以来盛行的谶纬及神仙方术具有相当的势力,普通民众与统治阶级亦有相当的奉道传统^③,在五斗米道、太平道余绪的影响下,进一步交汇发展,最终为北魏寇谦之的清楚道教打下基础。关于这一方面,陈寅恪、尤显昭都有较好的论述。其中最值得注意的是北魏寇谦之与五斗米道余绪之关系。

《魏书·释老志》云:

世祖时,道士寇谦之,字辅真,南雍州刺史讚之弟,自云寇恂之十三世孙。早好仙道,有绝俗之心。少修张鲁之术,服食饵药,历年无效。(卷一百十四)

其中明言“少修张鲁之术”,极耐人寻味。除此之外,史书或言“五斗米道”,或言“天师道”,没有其他材料提及后世道士修习“张鲁之术”。陈寅恪在《天师道与滨海地域之关系》一文中对此有两种解释,一是寇谦之“自云寇恂之十三世孙”而附称上谷人氏并不足信,而其父既任东莱太守,即曾居滨海地域;且父子俱又以“之”命名,是其家世遗传,环境熏习,皆与“天师道”有关。二是据《元和姓纂》、《高僧传》卷十二《宋伪魏平城释玄高传》及罗振玉《雪堂金石文字》之《寇臻志跋》,考出寇氏实以前魏时徙居冯翊,“故颇疑寇氏为米贼之党,魏武帝平张鲁,遂徙其族于冯翊,寇氏自谓徙家在前魏时,特以其时汉祚已危,魏武已霸主专政,遂混为前魏时耳。此谦之所以世修张鲁道术之由来欤?”(陈寅恪,1933)

案陈氏《天师道与滨海地域之关系》一文混同“五斗米道”、“天师道”两概念,颇有疑义(参见外篇一的相关论述),故其第一推论不能成立。张道陵之流与滨海地区之道教信仰或有渊源关系,但后来成立之“张鲁之术”仍与之有相当的区别。这是一个时代先后和区域性质有别的问题,如下所示:

“各地区固有的原始道教形成因素”→由此而生的道教信仰

→众多道教教派 { 太平道
五斗米道(包括后期“张鲁之术”)
各地鬼道



寇修之曾任东莱太守而受滨海地区道教信仰或当地鬼道之影响,或可成立,但其所受之熏染,自不可能同于其后其外之“张鲁之术”,也是很清楚的。唐长孺的研究同样昧于“天师道”的名实,但他也不得不承认:“琅邪的道教传统应是太平道,天师道传入这一地区是较晚的事。”(唐长孺,1983,页221)其中,定琅邪地区的传统为太平道,主要立足于张角之道本盛于“东方”的前提;而其认为“天师道”终于传入滨海地区,是没有意识到该地区完全可能在其原有基础上生发出新的道教。与江南类似,齐地风俗亦不同于中原地区,保留有较多的巫术传统,如“齐倡”,“其俗好教饰子女淫哇之音,能使骨腾肉飞,倾诡人目”(《隋书·地理志》)。琅邪王氏所信奉的“滨海地区道教”的特色,《晋书·赵王伦传》可以说明:

伦、秀并惑巫鬼,听妖邪之说。秀使牙门赵奉诈为宣帝神语,命伦早入西官。又言宣帝于北芒为赵王佐助,于是别立宣帝庙于芒山。谓逆谋可成。

及三王起兵讨伦檄至,伦、秀始大惧,……使杨珍昼夜诣宣帝别庙祈请,辄言宣帝谢陛下,某日当破贼。拜道士胡沃为太平将军,以招福祐。秀家日为淫祀,作厌胜之文,使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山著羽衣,诈称仙人王乔,作神仙书,述伦祚长久以惑众。(卷五十九)

太平道与五斗米道并非一事,陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》因概念不清而以此论孙秀、张林等为“五斗米道”中人,颇有牵强之处。但陈氏的核心意思,是在指出赵王伦、孙秀等以琅邪地区之关系,均惑于“巫鬼”。关键是,此种“巫鬼”是否即如《晋书·孙恩传》中所说的“五斗米道”^④。以上记载可以说明,赵王伦、孙秀所奉道教的特色是拜道士为太平将军、淫祀、作厌胜文、使巫祝择日、称仙人王乔、作神仙书。陈寅恪以其中“太平将军”云云,似与太平道有关,或可成立,因为太平道本与滨海地区有密切联系。但无论如何,此中看不出任何“五斗米道”的痕迹。相反,它恰好与陶弘景《真诰》的相关记载有相似之处^⑤,表明后期江南新道教确实有融合滨海地区道教的特点。



八王之乱时如此,那么后来东晋末孙恩之乱时又如何呢?《晋书·孙恩传》描写孙恩之乱的一段记载曰:

吴会承平日久,人不习战,又无器械,故所在多被破亡。诸贼皆烧仓廩,焚邑屋,刊木堙井,虏掠财货,相率聚于会稽。其妇女有婴累不能去者,囊箠盛婴儿投于水,而告之曰:“贺汝先登仙堂,我寻后就汝。”

刘裕与刘敬宣并军蹶之于郁洲,累战,恩复大败,由是渐衰弱,复沿海还南。裕亦寻海要截,复大破恩于扈渚,恩遂远进海中。及桓玄用事,恩复寇临海,临海太守辛景讨破之。恩穷戚,乃赴海自沉,妖党及妓妾谓之水仙,投水从死者百数。(卷一百)

我们认为,孙恩、卢循所奉之道是滨海与江南地区神鬼之道的混合体(详见后论),其中滨海地区道教的成分可能居多。正如陈寅恪所云:“郁洲之地为神仙居处,而适与于吉、宫崇之神书所出处至近。孙恩、卢循武力以水师为主,所率徒党必习于舟楫之海畔居民。其以投水为登‘仙堂’,自沉为成‘水仙’,皆海滨宗教之特征。”(陈寅恪,1933)亦即稍后佛教中人所诋斥之“水仙之厄”(玄光《辨惑论序》,《弘明集》卷八)。这种特色的宗教既是滨海所特有的,而本发源于四川的五斗米道又并未传入东南滨海,则二者自无必然关系。即使是东晋末期的孙恩、卢循,在已经开始混合江南、滨海及北方道教的情况下,其所奉道教与张鲁后裔之教也有本质的区别,更可知在魏晋之际,滨海与巴蜀的道教实际上是多源发生的。

而陈氏的第二个推论却无疑相当精辟。张鲁之后,“米贼”被迁徙四处,其信仰自会随之而流布,除了南迁氏羌将其影响传播至南诏外^⑤,迁入关中及河北的教民必然也会将五斗米道带至居住地域。北魏崔浩之所以信奉寇谦之之道,除了陈寅恪所指出的其家世渊源的因素外,或许他本人也曾受到流徙河北的五斗米信徒的影响。《魏书·释老志》中之所以提到“张陵”、“三张伪法”、“租米钱税”、“男女和合”,正在于作者极为熟悉寇谦之所要革新的五斗



米道内容。寇氏之所以要继续张陵之后成为新的“天师”，也反映出他受五斗米道余绪浸渍的程度。

不过，寇谦之的新道教也并不完全是五斗米道的直接产物。如果当地没有一定的奉道传统，五斗米道、太平道的影响也不会在西晋时期得到如此响应。况且在寇氏之前，北方道教也已经在早先的五斗米道、太平道的基础上有了相当大的发展，如“正一系”的开始形成。

尽管张道陵(陵)及其后裔的名声影响至大^⑦，但却没有确切的材料能够证明五斗米道于魏末复又向南方及山东等滨海地区流传。葛洪《抱朴子内篇·道意》记载三国吴时之李家道创始人李阿(或李宽)来自于蜀中：

吴大帝时，蜀中有李阿者，穴居不食，传世见之，号为八百岁公。人往往问事，阿无所言，但占阿颜色。若颜色欣然，则事皆吉；若颜容惨戚，则事皆凶；若阿含笑者，则有大庆；若微叹者，即有深忧。如此之候，未曾一失也。后一旦忽去，不知所在。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。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导引日月行炁而已，了无治身之要、服食神药、延年驻命、不死之法也。……宽弟子转相教授，布满江表，动有千许……。

胡孚琛据《云笈七籤》卷二十八《二十四治》“平冈治”、“昌利治”下注“昔蜀郡人李阿于此学道成仙”、“昔蜀郡李八百初学道处”，谓李家道是三张五斗米道迁离后在蜀地兴起的大道派，“或是天师道在新形势下的变体”，并转至吴国广泛传播(胡孚琛，1989，页55)。这个结论有一定的问题，因为李阿、李宽之道从实质上说仍是一种鬼道方术，与张鲁五斗米道有相当大的区别，不能认为是五斗米道向南方的传播。魏晋时期托姓李氏而传播道术、兴起救世运动者甚多^⑧，其辈以“妖术惑众”，或以“鬼道疗病”，都是民间宗教本质属



性的表现^③，不能认为是五斗米道的专利。

关于李阿、李八百的记载很复杂。《太平广记》引《神仙传》二人俱见，据葛洪《抱朴子内篇·道意》，李阿似托名李八百，而李宽又托名李阿。据《神仙传》“李八百”条，李八百曾为唐公房师，教之炼丹。而据汉《仙人唐公房碑》^④，公房为王莽时人，则李八百自不可能于昌利治下学道。因此，李八百是较早的一位神仙人物，常为后世所伪托。根据现有的材料，只能说创建于吴地的李家道，原始渊源与蜀中有关，但没有任何证据证明它与五斗米道有联系^⑤。

从另外一个角度说，《抱朴子内篇·道意》所载李阿（李宽）的人吴毕竟是个个人行为，并非是教民的大规模徙入。就当时的政治情形而言，孙氏据长江天险而割据一方，荆州一带战事频仍，曹魏也不可能将汉中巴郡之民驱徙彼处。后起的江西龙虎山张氏一系的说法已被证明无稽，而唐修《晋书》中琅邪王氏信奉“张氏五斗米道”的记载，实出于观念混乱所至。其中所谓王羲之“与道士许迈共修服食，采药石不远千里”及王凝之事五斗米道弥笃，“孙恩之攻会稽，僚佐请为之备。凝之不从，方入靖室请祷，出语诸将佐曰：‘吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。’既不设备，遂为孙恩所害”（《晋书·王羲之传》）云云，时代既在南渡之后，而且其教义已与张鲁之政治性的“鬼道”相距甚远。王氏世奉之道，应该就是滨海地区所土产的道教，这一当地“鬼道”可能在南渡后或多或少受到前此五斗米道的影响（五斗米道本是一种融会的产物，与后起道教有某些相似也是很自然的），但本质上与张氏“五斗米道”固非一事。唐修史者因不明而误记，而后之论者以讹传讹，遂致误解，以为五斗米道分化各地而演化为天师道。同样，晋代南方地区的另一道派“帛家道”既与五斗米道关系不大，也并非就是北方道教的嫡传（详见后文所考）。因此，南方道教与五斗米道绝不存在着直线的血缘关系。

但是，晋室南渡是一个转折。随着政治中心的南移及文化交流的扩大，张鲁之后五斗米道影响下的道教教派（主要是正一系统）及其他地区的教派必然影响到南方，与此间的古神仙道教发生



融合,并催生了南方新道教的产生。这种融合,主要表现为对北方正一系包括北魏寇谦之“清整道教”的吸收与综合,以陆修静、陶弘景的整理为标志^④。不过,这个事实既不意味着南方古神仙道教的渊源所自,同样也不能证明从五斗米道到南方新道教就是一个单线的过程。张陵、张鲁之五斗米道,氐、羌及巴蜀的原始宗教信仰,陈瑞的“鬼道”,李家道以及同时的滨海、江南民间鬼道的有关事实,都证明了在原始宗教之风相对浓厚的地区,在阶级与民族压迫深重的地区,不约而同地产生了有组织的民间宗教。它们或起或伏,相互影响相互吸收,最后因上层思想的参与,不断别开生面,变化发展。其最后的结果就是南方与北方新道教的产生。

结语

为一清眉目,兹将旧说与本文前三节所提出的新说比照如下:

旧说:

道教的各种来源因素→五斗米道→五斗米道影响生成的各地道教→(南、北)天师道

新说:

汉至南北朝道教发展略表

道教的各种因素	五斗米道	张鲁及其后裔之道	正一系		融合	寇谦之北魏新道教		新的融合
		滨海及北方地区固有信仰						
	各地神仙鬼道	各地民间教派	各种南方神仙道教			上清系		
						灵宝系		
						其他		
			其他	葛氏道		其他		
李家道								
楼观道								
帛家道								

(表注:纵向每栏是相互影响关系,横向每栏是接近于传承的关系)



四、南方神仙道教的来源

论述道教的整体来源,必须区别对待,而不能笼统概括。因为道教的各种组成成分,它们的具体来源是有一定区别的。江南地区,山东故齐滨海地区,巴蜀地区以及北方地区,汉末以来的道教发展的情况各不相同,它们的具体发展过程,各有其独特的脉络。

虽然有很多材料表明,东汉时期北方的道教信仰非常浓盛,蜀中五斗米道解体后仍在各地特别是北方分化发展,同时曹魏以来方士之术与民间迷信盛行不衰^{④3},其他“鬼道”亦不断地此起彼伏,上层士大夫对它们的信仰崇奉也随着人事迁移而流布到南方,因此南方道教受到前此民间道派(如五斗米道等)的影响是有可能的。但是,在南方这个独特的区域内,神仙鬼神之道仍有着自己的发展轨迹。

南方神仙道教与当地文化的关系

可能撰于南朝时的《三天内解经》(CT1205)有云^{④4}:

老君……因出三道以教天民。中国阳气纯正,使奉无为大道;外胡国八十一城阴气强盛,使奉佛道,禁诫甚严,以抑阴气;楚越阴阳气薄,使奉清约大道。《道藏》28/413)

所谓“清约大道”等三道,是《三天内解经》总结教史所提出的一个独特的看法。阴、阳之说,来源于古天文星占的分野理论,《史记·天官书》:“昴曰髦头,胡星也,为白衣会。……昴、毕间为天街。其阴,阴国;阳,阳国。”《正义》曰:“街南为华夏之国,街北为夷狄之国。”而南方楚越“清约大道”一称,或有新本,《资治通鉴》卷一百三晋简文帝咸安二年载妖贼卢悚事谓“彭城妖人卢悚,自称大道祭酒,事之者八百余家”。彭城,据胡注,乃“晋氏南渡,侨置彭城郡于晋陵界”。则“清约大道”,或即南方一民间教派^{④5}。而“清约”一语之意义,据施舟人研究,当即为陆修静《道门科略》所谓之“神不饮食,师不受钱”,来源于太平道思想,故“清约大道”实际上是太平道的一种别称(施舟人,2002)^{④6}。无论如何,《三天内解经》所言“中国”、“胡”、“楚越”因地域文化的不同而信奉有异,不失为一个重要



的事实。

中国文化是多元发生的。1993年南京汤山发现猿人头骨化石,证明长江以南地区也有古猿人的活动。新石器时代江南地区亦有相当数量的文化发生,如1959年、1936年发现的马家浜文化(约在公元前4750年至前3700年)和它的继续良渚文化(约在公元前3300至前2250年),都呈现了很高的水平。新石器时代与早期的人类历史截然不同,是孕育和产生历史巨人的时代,真正的文化精神观念是从新石器时代开始形成了结果,人类正是从新石器时代晚期开始进入了文明时代。

虽然人类本身并不是首先从天然环境优越的地区发展起来的^{④7},但人类文明却是在地理条件相对优越便利的某个特定范围里首先达到了一定的水平,并不断向外辐射、迁移,在与其他区域文化的交流中创造了一个范围更大水平更高的文化。不可否认的是,中国的黄河中下游地区首先达到了一个较高的文化高度,这一较高文化的代表就是炎黄集团。

中国世界范围中黄河中下游地区首先取得较高的文化成就,原因是多方面的,其中一个主要因素就是地理与气候条件的作用。陈正祥认为,黄土高原东南部黄河各支流的河谷特别是两岸的河坎,因为高出河流的洪水线,近水而可避免水害,又易于防御;原生黄土有垂直的节理,便于穴居,并且颗粒均匀,疏松易碎,质地肥沃,适宜于原始农耕(陈正祥,1983,页1)。有一种意见则进一步认为,东亚大部分地区(案:此实指黄河中下游地区)夏季水量供给充足,日照充裕,所以能够精耕细作;加之适应夏季炎热湿润的水稻成为主要食用谷物,它的单位面积产量比小麦要高出许多,这使得这块土地上能够养活较稠密的人口^{④8}。因而,中国文化的发达正是以这一地区为中心向外扩张交流的结果。

长江中下游地区则稍有不同。即使到春秋时代,此地仍然处于“断发文身,裸以为饰”(《左传·哀公七年》)的阶段,所谓“蠹而蛮荆,大邦为雠”(《诗·小雅》),文化的总体成熟程度落后于黄河中下游地区。汉初亦无太大改观,如《史记·货殖列传》所云“楚越之地,



地广人希,饭稻羹鱼,或火耕而水耨,果隋蠃蛤,不待贾而足,地孰饶食,无饥馑之患,以故眚窳偷生,无积聚而多贫。是故江淮以南,无冻饿之人,亦无千金之家”。表现出即使在一个大文化区域之内,也存在着地区的差别和文化发展不同趋向的事实。

长江中下游地区的文化从习惯上讲包括吴越文化和楚文化。从历史角度上研究,吴越文化及楚文化存在着多元性,其与黄河中下游地区的文化存在着密切的联系,既是中原文化扩张的结果,同样也影响着其他周边的区域文化百濮、巴蜀文化。但必须承认的是,吴越文化与楚文化之所以呈现出与中原文化不同的特色,正是由于其本身是在独特的地域文化环境中发展起来的。总体而言,吴越文化、楚文化与中原文化的不同倾向正是地区文化差异和文化发展存在不平衡现象的最好例证。

最能反映出这种文化差异的一个方面是原始巫术与宗教的状况^④。

原始巫术与宗教的精神在以农耕为基础的、较早发达的中原文明中退化较早。文化人类学家借助于“文化模式”(Culture Pattern)这一概念,考察夏、商、周的差别,得出这一发展过程中的变化是存在的,如殷人尊神重巫,迷信风气笼罩,特别嗜酒,往往借助酒的迷茫效果达到与神的交通;而周人则从尊天命出发而注重敬德保民,变巫术而至于宗法礼乐,故王国维曰:“中国政治与文化之变革,莫剧于殷周之际。”(《殷周制度论》)神话是原始宗教遗留的材料,以中原文化为主体的中国主流文化遗产中却相当缺乏系统的古代神话。大多数研究中国古代宗教与神话的学者们都基本同意这样一种推断:古代中国神话数量之少以及其中英雄祖先神话又居绝大多数,主要的原因是商与西周时代神话在后来的历史化,“神话历史化的原因,一方面是东周与汉代儒家不容‘怪力乱神’,因而有意识地将玄秘的神话加以合理化的解释,另一方面这也是春秋末年以迄战国时代人文主义与文艺复兴潮流下的必然趋势”(张光直,1999,页392)。在对这一趋势的考察下,学者们认为三代以来发展出了一种具有连续性的气质,而这种气质正以黄河中下



游平原为总体背景,在历史演进中经由王朝对周边方国的统合力而逐渐形成。这种气质在西周开始定型,经过“轴心时代”(Axial Period)的发展,演成为中国文化的基本人格^⑤,这就是以人文为主的“重孝”、“亲人”、“贵民”、“崇德”、“尚文”的民族精神,巫术的氛围已经渐趋消失。

而南方地区则或多或少凸显出相反的趋势,亦即保留了很多的原始巫术与原始宗教的遗存^⑥,在南方部分偏僻的地区,至今仍还流传着丰富的古代神话。以例言之,南方楚越文化中的巫术,与殷商文化巫术存在着极大的相似性^⑦,而与东周文化则开始呈现出发展阶段与趋向的不同,反映出文化发展的不平衡现象^⑧。

当然,巫术的残存在中原文化中亦非消失殆尽。思想史家们注意到,即使至战国时代,在世俗社会的“小传统”中依然存在着相当的方术内容,其作为殷商以来的传统知识,仍“极为活跃并深入一般社会生活”(葛兆光,1998b,页222)。但两种文化背景下的方术内容已经是有所区别的:殷商以来中原文化的方术已经转化为服务于现实的技巧,如与“天”有关的天文历算,与战争有关的占星望气、风角五音,与政治有关的龟卜筮占,与社会心理中趋吉避祸等社会观念有关的形法、占梦、解除,与养生有关的服食、导引、房中等。而从南方原始观念遗存较为丰富的区域流传下来的巫术,则多半是人神相通、召还魂魄、羽化升仙的内容。这恰好证明了中原传统中原始观念的消退和南方传统中原始观念的活跃两种相反的事实。

楚地是保留南方原始巫术与观念材料的渊藪^⑨。《吕氏春秋·异宝》:“荆人畏鬼而越人信机。”王逸《楚辞章句》最早详细指出:“昔楚国南郢之邑,沅、湘之间,其俗信鬼而好祠,其祠必作歌乐鼓舞以娱诸神。”楚与吴、越文化一脉相承,共同成为南方文化的代表。

降至两汉时期,江南及西南一带仍保留了自己的独特传统。《史记·封禅书》中“是时既灭南越,越人勇之乃言‘越人俗信鬼,其祠皆见鬼,数有效。昔东瓯王敬鬼,寿至百六十岁。后世漫怠,



故衰耗’。乃令越巫立越祝祠,安台无坛,亦祠天神上帝百鬼,而以鸡卜。上信之,越祠鸡卜始用焉”以及《汉书·地理志》中关于江南楚地“信巫鬼,重淫祀”的记载,已为人们所习知。《后汉书·南蛮西南夷传》中的记述也有很多。曹道衡据《汉书·地理志》及《史记·秦始皇本纪》载秦始皇三十七年巡游会稽之刻石,认为南方仍存在母系社会的遗俗,是很精辟的见解(曹道衡,1998,页90-91)。南方民间巫术,尤为盛行,三国邯郸淳《曹娥碑》载:“孝女曹娥者,上虞曹盱之女也。……盱能抚节案歌,婆娑乐神,以汉安二年五月时迎伍君,逆涛而上,为水所淹,不得其尸。”(严可均《全三国文》)《后汉书·列女传》载其事曰:“……父盱,能弦歌,为巫祝。汉安二年五月五日,于县江沔婆娑迎神,溺死不得尸骸。”^⑤据《荆楚岁时记》,此“伍君”为春秋时伍子胥,汉时已成地方神祇。曹盱之溯流而上,歌舞乐神,与《九歌》之巫俗极相似,并为南方萨满巫风之典型。魏晋时期南方鬼神风气的浓厚,归根结蒂就是此类原始巫术大量残存的结果。即使魏晋诸朝均有禁淫祀之诏,但并不能一朝革除^⑥。需要指出的是,我们所强调的“巫术遗存”,并非重在指明“淫祀”的存在(事实上,作为对立干官方伦理和国家宗教的民间信仰的表现——“淫祀”,在任何地区、任何时代都是不可避免地始终发生着的),而是旨在着重揭示一种地方信仰的风格和独特属性。

陶弘景《周氏冥通记》卷一注云:“(周)子良祖母姓杜,为大师巫,故相染逮。”此大师巫很可能就是南方的民间巫师^⑦。陈国符认为“天师道与巫觋有关”,重点乃是指巴蜀三张之法与巫术相去不远(陈国符,1963)。江南地区与巴蜀都是原始巫术盛行的地方,江南道教与巴蜀三张之术在含有相当原始巫术成分这一点上,是具有共通性的。释玄光《辨惑论序》云:

……由淳风漓薄,使鬼魔纷竞矣。若矫诈谋荣,必行五逆,威强导蒙,必施六极,虫气霾满,致患非一。念东吴遭水仙之厄,西夷载鬼卒之名,闽藪留种民之秽,汉叶感恩子之歌。……(《弘明集》卷八)

其所言民间鬼道之患,“水仙之厄”显指孙恩、卢循之乱;“西夷鬼



卒”，则谓巴蜀五斗米道无疑；“闽菽留种民之秽”，沈曾植认为即指卢悚之事^⑤。“汉叶感思子之歌”，疑为汉武帝太子以巫蛊自杀事，然与前三事并举，颇不相类，当为虚指。总之，所道前三实事，均在江南及西南之区。

南方巫术之具体表现，至晋南北朝时，仍颇不息。《魏书·高祖纪》二月乙巳诏曰^⑥：

顷者淮徐未宾，庙隔非所，致令祠典寝顿，礼章殄灭，遂使女巫妖覡，淫进非礼，杀生鼓舞，倡优蝶狎，岂所以尊明神敬圣道者也。

这说明当时的淮徐一带，因鼎革之际南北分治，遂致礼崩乐坏，祭祀中混杂巫术，竟至于有杀生、巫舞、倡优之类。此与《晋书·夏统传》的记载基本一致：

会母疾，统侍医药，宗亲因得见之。其从父敬宁祠先人，迎女巫章丹、陈珠二人，并有国色，庄服甚丽，善歌舞，又能隐形匿影。甲夜之初，撞钟击鼓，间以丝竹，丹、珠乃拔刀破舌，吞刀吐火，云雾杳冥，流光电发。统诸从兄弟欲往观之，难统，于是共给之曰：“从父间疾病得瘳，大小以为喜庆，欲因其祭祀，并往贺之，卿可俱行乎？”统从之。入门，忽见丹、珠在中庭，轻步徊舞，灵谈鬼笑，飞触挑桦，酬酢翩翩。统惊愕而走，不由门，破藩直出。归责诸人曰：“昔淫乱之俗兴，卫文公为之悲惋；蟪蛄之气见，君子尚不敢指；季桓纳齐女，仲尼载驰而退；子路见夏南，愤恚而忼忼。吾常恨不得顿叔向之头，陷华父之眼。奈何诸君迎此妖物，夜与游戏，放傲逸之情，纵奢淫之行，乱男女之礼，破贞高之节，何也？”遂隐床上，被发而卧，不复言。众亲踉蹌，即退遣丹、珠，各各分散。

另外一个例子是，东晋学术重文史，经学本很薄弱，但经学中以《礼》学较为昌盛。这很可能与传统士夫渡江后面对蛮夷之俗，不得不重视教化有关。数十年积淀以后，北朝崇质轻文，南朝经学反盛，正可说明学术变迁之势以及南方初期之实情。

很多学者都认为，西方文化人类学所依据的关于蒙昧社会巫



术的研究材料及其结论与中国古代文献所记载的巫觋活动并不十分吻合。中国古巫的主要活动,是以舞降神、沟通人神、转达神谕、救灾祛病,与西方人类学家所说的“巫术”(magic)有重要的差异^⑩。因此,许多国外学者认为中国原始时代的巫觋在文化人类学意义上接近于所谓的“萨满”(或“萨满教”)而不同于MAGIC(“巫术”)^⑪。这种意见认为:“在古代中国,鬼神祭祀时充当中介的人称为巫,据古文献的描述,他们专门驱邪、预言、卜卦、造雨、占梦。有的巫师能歌善舞,有时,巫就被解释为以舞降神之人。他们也以巫术行医,在作法之后,他们会像西伯利亚的萨满那样,把一种医术遭到阴间,以寻求慰解死神的办法。可见,中国的巫与西伯利亚和通古斯地区的萨满有着极为相近的功能,因此,把‘巫’译为萨满是……合适的。”^⑫《国语·楚语》“绝地天通”是最早详细描绘中国古巫具体状况的文字,此一材料证明古巫最直接的功能即为沟通鬼神,韦昭注:“巫觋,见鬼者。”极是。南宋俞琰谓神巫“其体盖犹古之尸”(《书斋夜话》卷一),意指古代“尸”是代死者受祭之人,神巫则是代神而受祭,即王国维所谓“《楚辞》之灵,殆以巫而兼尸之用者也”(《宋元戏曲史》),同样敏锐地注意到了南方巫师所具备的“萨满”性质。

坚持人类原始文化“巫术——宗教——科学”发展公式的弗雷泽(James G. Frazer)承认,在很多原始文化中,巫术与宗教常常是交织在一起的^⑬。因此,无论“萨满教”属于“巫术”抑或“原始宗教”的范畴,它都应该是原始文化固有的“巫术—宗教”内容之一,反映出某种文化内涵和地域类型,而这种类型应该就是中国世界原始“巫术—宗教”的主流。只不过它在中原地区文明发展起来逐渐消退而已^⑭,而在中国世界的边缘地区如东北及西伯利亚地区得以保留。实际上,在荆楚、吴越地区,原始巫术一直呈现出萨满的风格,《九歌》所保留的材料就是证明^⑮。至少在六朝时期的南方,萨满巫术尚有相当多的遗存,反映出南方始终一贯的原始宗教特色,具有萨满巫术特色的原始信仰,与战国秦汉以来农业成熟地区一脉相传的以解除、避祸、趋吉为根本目的的民间方术类型是不



相同的^⑥。

萨满教的核心本质是由巫师作为人神的中介,“萨满”借助宗教性的咒术仪礼与神灵进行交流,以人神之媒的身份歌之舞之,在沉醉中招请神灵,进而进行占卜和预言,所谓“古者巫以降神”、“言神降而托于巫”者。六朝道教中的上清一派,是最有代表的南方新道教教派,拥有极为浓厚的萨满遗存因素。《真诰》卷二十:

华侨者,晋陵冠族,世事俗祷。侨初颇通神鬼,常梦共同飧醢,每尔,辄静寐不觉,醒则醉吐狼藉。俗神恒使其举才用人,前后十数,若有稽违,便坐之为谴。侨忿患,遂入道,于鬼事得息,渐渐真仙来游,始亦止是梦。积年,乃夜半形见,裴清灵、周紫阳至,皆使通传旨意于长史。而侨性轻躁,多漏说冥旨,被责,仍以杨君代之。(《道藏》20/610)

这是典型的萨满式活动。虽然它出现在后期的南方新道教上清系中,但它显然具有自己的发展渊源,应无疑问。

神人之间,幽明道殊,故“心不同兮媒劳”(《楚辞·九歌·湘君》),必待中介而后已。华侨、羊权及杨羲,包括可能隐藏在他们身后的一些未名者,都是一种能够“通灵降神”似的人物^⑦,他们是沟通仙界与受众的媒介,在沉醉、冥想或其他宗教体验中招请神灵,与神沟通,借助于各种方式喻示神灵的教诲。归根结蒂,神灵其实并不存在可见的物质形式,他们的降临实际上都是萨满脱魂显灵的结果。“显灵是全部萨满术的核心,用这种充满神秘色彩的特异职能,取信于萨满教的膜拜者。”(乌丙安,1989,页240)因此诸如萼绿华、南岳夫人、右英夫人等可能都是萨满的化身,他们指导信众长生保养、羽飞登真的方术,作诗吟唱,传达教喻。女萨满们甚至亲荐枕席,教导房中的奥秘。“高唐神女”及“杜兰香”的传说,无论其据于何种原始神话母题而来,都带有萨满的风格是毫无疑问的。

上清派中如杨羲一类萨满们的活动,从本质上与《湘君》、《湘夫人》主人公的活动相同,只不过在新道教理论的指导下,以沉醉冥想或更精致的宗教隐秘方式代替了歌舞,以理性化和艺术化的



语言形式取代了神秘的动作仪式,同时占卜预言的手段更加细密而技术化,反映出上清派对原始萨满巫术的改造与革新。而这一切又都通过故事和降乩文字而流传,最后被文士们加工记录,创造出一种诡异华丽、多姿多彩的神仙意境,并成为神仙道教理论化、体系化的对象。

由于文献材料的短缺和出土文物的零散,我们无法进一步考论南方神仙道教成分的原始渊源。但从发生上说,古神仙道教的主要来源有二:一是神仙不死观念,二是巫祝方术,而且其所包含的种种内容与道家思想观念也应该是同源的。近现代学者已经充分论证,神仙学说可能主要诞生在故齐一带(即使“不死”信仰是从西方传来,故齐滨海地区也毫无疑问是其生根开花的所在),而道家学说则主要发生在楚地。至于萨满巫术的遗存在南方地区保留尤多,已在前文中申述。因此,地域的文化特性决定了南方神仙道教有自己的独特渊源,应是可以成立的。

南方早期神仙道教

南方早期神仙道教极为涣散。在上层精英看来,它是种种“淫祀”;在道教整理者及后期义理化的新道教来看,它则属于“俗神”、“鬼道”。关于汉末至晋南渡以前的南方道教的材料较为零散,因此很难对它的来源给出一个具体的描述。在此从三个方面作一些大概的考察。

首先,三国吴时期南方有很多民间宗教活动。《三国志·吴书·孙破虏讨逆传》引《江表传》所载琅邪人于吉的道团在江东的活动,是较典型的例子。《云笈七籤》卷一百十一引《洞仙传》称之为“于君道”。此“于吉”是否即为汉顺帝时宫崇之师,不得而知,但很可能与太平道有关^⑤。此外,卿希泰《中国道教史》第一卷考出《抱朴子内篇·杂应》载有吴景帝孙休召道士石春试法;《真诰》卷十三谓吴末帝孙皓曾以徐宗度为左典军;以及《三国志·吕蒙传》载吕蒙病笃,孙权“命道士于星辰下为之请命”^⑥,都证明三国吴时期的道教相当活跃。

其次,吴以后又有“李家道”、“帛家道”及“葛氏道”在江东活



动。晋一统后,南北阻碍稍弭,往来方便,因此文化上的交流及宗教的传播与融合都有所加强,南方地区流行的教派,或多或少都会受到外来的影响。此虽为事实,但其中细节仍不可一概而论。卿希泰《中国道教史》提出:“魏晋时期,江南的道教活动也日趋活跃。这里的道教可能是从巴蜀和北方传入的。”(卿希泰,1988,页257)并认为从北方流入江南的道教,有帛家道和琅邪于吉道派。这个结论值得商榷。

李家道并非是蜀中五斗米道的嫡传,前文已有考证。琅邪于吉道派来自于山东滨海地区,亦可不论,这里重点讨论一下“帛家道”的问题。

“帛家道”之名来源于《真诰》卷四:“(许映)本属事帛家之道,血食生民,遭衍宿责,列在三官。”及《周氏冥通记》卷一注:“周家本事俗神祷,俗称是帛家道。”在此之前,葛洪《抱朴子内篇》之《祛惑》、《遐览》与《神仙传》都记载有“帛和”的事迹。最详细的是《神仙传》“帛和传”,但此条并不见于《太平广记》及《云笈七籤》所引,而见于《太平御览》并《四库全书》所收明毛晋辑本,其中《御览》较简单^⑦,而毛晋本则较为完整:

帛和,字仲理,师董先生行炁断谷术,又诣西城山师王君,君谓曰:“大道之诀,非可卒得。吾暂往瀛洲,汝于此石室中,可熟视石壁,久久当见文字。见则读之,得道矣。”和乃视之,一年了无所见,二年似有文字,三年了然见《太清中经》、《神丹方》、《三皇文》、《五岳图》。和诵之上口。王君回,曰:“子得之矣。”乃作神丹,服半剂,延年无极,以半剂作黄金五十斤,救惠贫病也。

据此,帛和主要是传受了《太清中经》、《神丹方》及《三皇文》、《五岳图》等南方道教的重要符图,与《抱朴子内篇·遐览》提到帛和时所谓“道书之重者,莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也。……如帛仲理者,于山中得之,自立坛委绢,常画一本而去也”相同。

而《抱朴子内篇·祛惑》则谓:

乃复有假托作前世有名之道士者,如白和者,传言已八千



七百岁，时出俗间，忽然自去，不知其在。其洛中有道士，已博涉众事，冶炼术数者，以诸疑难谘问和，和皆寻声为论释，皆无疑碍，故为远识。人但不知其年寿，信能近千年不啻耳。后忽去，不知所在。有一人于河北自称为白和，于是远近竞往奉事之，大得致遗至富。而白和子弟，闻和再出，大喜，故往见之，乃定非也。此人因亡走矣。

显然，这段文字的意思是说后人常有假冒有名道士者，如白（帛）和有真假之分。但此记白（帛）和与《神仙传》及《遐览篇》所载，甚不相类。《抱朴子内篇》同卷又有记“白仲理”：

又仙经云：仙人目瞳皆方。洛中见之白仲理者，为余说其瞳正方，如此果是异人也。

此与同卷前文之“白和”、《遐览篇》所载之“帛仲理”者，显然又并非一人。王明引《太平御览》卷六百六十一引《真人传》：“马明生者，齐国临淄人也，本姓帛，名和，字君贤。”认为有两“帛和”。但这个推测也证据不足，因为《神仙传》“马明生”条作“本姓和，字君贤。”而且所载马明生事迹与《祛惑篇》中的“白和”行事相距甚远，反与《神仙传》及《遐览篇》所载之“帛和”相近。故陈国符即认为，马明生并非帛和（陈国符，1963，页76）。

因此，“帛和”的来历甚为不明，其籍贯何地，究竟是一人还是二人，是否即为陶弘景所谓“帛家道”的始祖，都不清楚。单凭《抱朴子内篇·祛惑》的记载就认定帛家道在太平道被镇压以后，“还有少量信徒在河北、洛中一带时出时没，活动于民间”（卿希泰，1988，页248），是很难成立的。因为临淄之马明生与河北之假帛（白）和未必即是后世帛家道的始祖，故而，把他们和《真诰》、《周氏冥通记》的记载联系在一起而认为“东晋时，帛家道曾流传到江浙一带，并向上层发展，与天师道和上清派等逐步合流”的说法，自然也缺乏根据。

《神仙传》及《抱朴子内篇·遐览篇》所载“帛和”的核心是传承《三皇内文》及《五岳真形图》等符图。我们知道，《五岳真形图》是东晋南方神仙教以及此后上清系的重要传授经典之一^⑦，因此帛



和可能具有一定的地位。但《真诰》及《周氏冥通记》注关于“帛家道”记载的核心是“俗神祷”^⑦。所谓“俗神”，极大可能是相对于上清系神谱的民间神仙谱系而言的，故《真诰》、《周氏冥通记》谓许映（许迈）、周子良“本事”俗神祷云云，以强调他们后来对上清系的皈依，如陶弘景所云：“姨母化其父（益案：周子良父）一房入道，是以恒虑为俗神所犯尔。”（《周氏冥通记》卷一注，CT302，《道藏》5/522）

大多数学者根据陶弘景注周子良之“外氏徐家，旧道祭酒”，而认定此“俗神祷”即为五斗米道，这个说法也较为牵强。因为周子良受祖母杜氏浸染较多，杜氏为“大师巫”，并非五斗米道署职。最关键的还是对“俗神祷”的理解，根据《周氏冥通记》的解释，这是一种“袄俗”；《真诰》则谓许迈“本属事帛家之道，血食生民，遭衍宿责，列在三官。而越幸网脱，奉隶真气。父子一家，各事师主，同生乖戾，不共祭酒”，这明显是说“帛家道”有自己的“祭酒”，所以才会有“父子一家，各事师主”的罪愆。

许迈是与王羲之共游山水、修服食之东晋著名修道者，《晋书·许迈传》云：

许迈字叔玄，一名映，丹杨句容人也。家世士族，而迈少恬静，不慕仕进。未弱冠，尝造郭璞，璞为之筮，遇泰之大畜，其上六爻发。璞谓曰：“君元吉自天，宜学升遐之道。”时南海太守鲍靓隐迹潜遁，人莫之知。迈乃往候之，探其至要。父母尚存，未忍违亲。谓余杭悬霭山近延陵之茅山，是洞庭西门，潜通五岳，陈安世、茅季伟常所游处，于是立精舍于悬霭，而往来茅岭之洞室，放绝世务，以寻仙馆，朔望时节还家定省而已。父母既终，乃遣妇孙氏还家，遂携其同志遍游名山焉。

初采药于桐庐县之桓山，饵朮涉三年，时欲断谷。以此山近人，不得专一，四面藩之，好道之徒欲相见者，登楼与语，以此为乐。常服气，一气千余息。永和二年，移入临安西山，登岩茹芝，眇尔自得，有终焉之志。乃改名玄，字远游。与妇书告别，又著诗十二首，论神仙之事焉。羲之造之，未尝不弥日忘归，相与为世外之交。玄遗羲之书云：“自山阴南至临安，多



有金堂玉室，仙人芝草，左元放之徒，汉末诸得道者皆在焉。”羲之自为之传，述灵异之迹甚多，不可详记。玄自后莫测所终，好道者皆谓之羽化矣。

又《晋书·孝武文李太后传》：

……时徐贵人生新安公主，以德美见宠。帝常冀之有娠，而弥年无子。会有道士许迈者，朝臣时望多称其得道。帝从容问焉，答曰：“迈是好山水人，本无道术，斯事岂所能判！但殿下德厚庆深，宜隆奕世之绪，当从扈谦之言，以存广接之道。”帝然之，更加采纳。

是许迈行断谷、服食、房中等术^⑭，最后皈依三茅之道，而为此后上清系所追崇。其所奉道法，与《神仙传》之帛和颇有相同之处，而不同于《抱朴子内篇·祛惑篇》之“白（帛）和”。看来许迈早先所事之“帛家道”，当是东晋南方民间神仙道教的一个流派^⑮，可能就是上清系最早的“灵媒”华侨家族世代信奉的“俗神”，与“五斗米道”及北方民间教团是没有关系的。

于君道、李家道、帛家道三派的特点是教主都拟托于古神人之名，以符咒治病，“妖妄惑众”，与五斗米道似乎很相似。但这种相似性是建立在民间宗教教团的共性基础上的，而并非是某种教派特性的连续。即使不论历史渊源，就宗教的属性而言，确立几种民间宗教是否有承续关系，一是看它的基本宗教表现，二是考察其神谱，三是经典、科仪。不用说，在这三方面都很难看出它们与五斗米道有什么瓜葛。特别是帛家道“祈祷俗神”的特色，与五斗米道及后来北方的一些民间教派都有显著的区别。

所谓“葛氏道”乃是近代学者指称葛洪在《抱朴子内篇》中所描述的家传道法^⑯，它不仅由于葛洪的理论阐发而成为崇尚金丹的独特派系，并且与东晋新道教中的上清、灵宝两系都有十分密切的关系。据《抱朴子内篇》葛洪自述，葛氏道的始祖是避地江东的左慈^⑰，则其道法属于南方道教无疑。

第三，拟托于三张的正一天师系统，可能在晋室南渡以前流传影响到南方。关于这一方面，卿希泰《中国道教史》举“钱塘杜子



恭”为例。但实际上,钱塘杜氏的主要活动时间是在东晋。有学者以唐代玄奘《甄正论》“晋武帝平吴之后,道陵经法始流至江左”云云以证明三张之道在晋初就已流入江南^⑦,但《甄正论》已出于唐代,唐时对三张天师的追述早已沾染了相当的拟托成分。另一条常见的材料隋侯白撰《旌异记》佚文^⑧,同样属于这一性质。由于张鲁后裔并未徙入江南,五斗米道在晋平吴以后即流入吴地没有确凿的材料可以证明(参见前文的论述)。尽管如此,正一经系统的主要部分仍有可能产生于西晋时期以及在晋室南渡以前就影响到南方。至少,张鲁后裔时即有“正一”之名及相关传统(柳存仁, 2000b),并无疑义,而且《正一法文天师教戒科经》相当可能是成于东晋以前而可定为张鲁后裔所撰(参见前文论述)。从陆修静总括三洞时所讨论到的内容来看,东晋后期正一经已经相当完备了。经典的构造非一时之功,因此在南渡以前正一系影响到南方,是完全有可能的。但必须指出的是,正如我们在前面所证明的,正一系统早先在南方的影响并不大。但当新道教开始酝酿吸纳并逐渐形成后,特别是从南朝初期开始,情况就大不一样了。进入隋代,各种教派开始更深一步融合后,基本已经是你中有我、我中有你而各自都成为一种巨大的包容体。

第二节 南方神仙道教的演变及新道教的产生

东晋以后,葛洪所提到的一系列神仙道教并没有形成成熟的教会组织。正一系统本属张鲁后裔之拟托而传入江南,灵宝系则主要是以融合民间因素、构造组织及仪规为主,缺乏义理性创造。陆修静整理“三洞”并创发科教,实际上与此前的“灵宝造经运动”没有唯一必然的联系。真正代表南方新道教的是上清系。前者都是后者的基础或某种准备。

一、变革的时代背景:晋室南渡

胡孚琛在《魏晋神仙道教》中说:“从东晋后期到南北朝,全国



性的道教改革终于普遍展开,一大批新道派相继出现,中国道教的发展又进入高潮。北方寇谦之假托太上老君之命清整道教,重建了新的天师道。南方的陆修静、陶弘景把灵宝派和上清派发展到成熟的教会道教水平,完成了这场道教改革。”(胡孚琛,1989,页52-53)实际上,南方神仙道教的变革从晋南渡以后就开始了,这个过程相当长。以东晋在南方的建立为标志,南方神仙道教开始走向新的阶段。

晋室南渡造成了大范围的文化融合,首要原因是大批的移民。《晋书·地理志》:

自中原乱离,遗黎南渡,并侨置牧司在广陵,丹徒南城,非旧土也。及胡寇南侵,淮南百姓皆渡江。成帝初,苏峻、祖约为乱于江、淮,胡寇又大至,百姓南渡者转多,乃于江南侨立淮南郡及诸县,又于寻阳侨置松滋郡,遥隶扬州。……

是时,幽、冀、青、并、兖五州及徐州之淮北流人,相帅过江、淮,帝并侨立郡县以司牧之。

规模之大,前所未有,故《晋书》卷六十五有云:“洛京倾覆,中州士女避乱江左者十六七。”据韩国磐一个约略的统计,仅南徐州、南兖州、南豫州、雍州几个侨置州的户数即达十八万,口数达九十六万之多^⑦。如此数量的移民徙入,必然带来文化的交融。陈正祥总结道:“中国从上古直到西晋末年,也就是公元316年以前,北方的经济和文化发展的水平,都远远超过南方。汉文化的核心地带,一直在黄河的中、下游区域;关中和山东,曾是两个高度的开发区。永嘉之乱和晋室南迁,初步改变了此一传统形势。中原士人为了避难进行大规模、长距离的迁移(因为是异族深入,逃难也就比较认真)。南方因劳动力和知识分子的增加,经济和文化发展都受到深刻影响。”(陈正祥,1983,页3)

南方文化本较落后,此种交流自然使落后的一方得到刺激,从而产生变革。南来的中原移民带来了较为先进的农耕、水利技术^⑧,加之南方优良的气候条件及政府为避免饥荒而采取的劝农政策,使得生产力有所提高。同时,商品经济、城市、交通也都有所



发展,使东晋后期一度出现“时和年丰,百姓乐业,谷帛殷富,家给人足”(《晋书·食货志》)的繁华局面。

经济发展导致文化的交融,包括佛、道教,玄学及传统儒学等学术思想,都影响传播到南方,并与南方的固有因素发生交汇。其中值得注意的有几点:

一是交通的发展所提供的便利。南方长期以来偏处一隅的关键原因是地理的障碍以及本身区域交通的不便。南渡以后情况大有改变,比如由于吴以来不断地开浚和水利的进步,从首都建康到会稽山阴便形成了一条较为便利的水上通道。这两地是南渡士族聚集的地区^①,也是道教风气盛行的句容茅山和天台、剡溪两大中心的所在。交通的便利为文化的传播奠定了基础。

二是民族融合及风俗的变化。南方的土著居民由于接触到先进的文化而逐渐进步,如最早居住于湘水支流沅江一带的溪人(五溪蛮或黎瓠蛮)和分布于岭南的俚人,都开始趋于同化。这种风俗的变迁当然也包括原始巫术遗存的扬弃,遂使原始道教趋向于变革。

三是主体意识的进步。魏晋以来的乱世冲破了传统经学笼罩下的思想框架,使得人之主体意识得到了一定程度的解放。凡是悲惨的时世,总是能够催发人对人之本身的关切和思考,并孕育出一种对终极问题的关怀求索。因此乱世既是思想多元的时代,也是宗教发展的时代。所以佛教在这个悲惨的时世大流东土,而道教亦开始星火燎原。降至东晋,两者的整合、改革便都成为一种必然。

但社会的变化也带来新的社会矛盾,比较典型的的就是赋役沉重而形成的严重的阶级剥削。中原移民中的庶族和普通人民地位卑下,异处杂居,无法取得土地以维生,遂大量沦落为僮客。梁武帝时曾下诏免北人在南为奴婢者,“所免万计”(《资治通鉴》梁武帝太清三年),可见东晋时北人沦为奴客人数之众。东晋社会是典型的门阀社会,阶级区分迥严,在这种情况下,奴隶的增多又加剧了阶级结构的层次,必然导致新的阶级矛盾的出现。南来的侨人流



民因为“去来纷扰，无暂止息”（《宋书·律志序》），没有固定的赋役，因此政府收入无法得到保证，故而东晋咸和年间起即开始“土断”，一直持续了很长时间。但流寓浮浪的户口既多，逃避赋税的方法亦夥^⑧，著籍平民遂不可避免地成为沉重剥削的对象，而大量沦为部曲佃客的民众同样承受着残酷的压迫。在这种社会态势下，利用民间宗教揭竿而起的暴动便开始出现。而统治者为维护政权的稳固，亦必加强对民间宗教的改革力度，两种相反的原因形成了一种共同的趋势。

二、变革的渊源：南方新道教与五斗米道及正一系的关系

南方神仙道教在晋室南渡以后开始发生转变，并最终出现了以上清系为代表的新道教。融合是主要原因之一，比如对“正一系”的吸收批判等。但上清系并非直接源出早期道教如五斗米道以及其后的“正一系”，因为三张之法本身已经有所变化，而南方道教又有自身的渊源。

然而，大部分当代道教史学者认定南方新道教的产生与五斗米道及其后裔存在着直接的承继关系，至少，一般学者都认为在葛洪以后，南方道教传统开始接受了一个主要来自于“天师道”新元素的大规模融合（Robinet, Isabelle., 1997, p114）。其主要理由有：第一是东晋末期孙恩、卢循之乱颇借助于民间道教，而《晋书·孙恩传》云孙恩“世奉五斗米道”，其叔父孙泰又与杜子恭往来甚密。第二是上清系祖师南岳夫人魏华存，曾为“女官祭酒”^⑨，而“祭酒”正是张氏五斗米道及后来“正一系”的标志之一；有关记载并言魏华存受张道陵之“明威章奏”等^⑩。第三是张道陵创立“二十四治”，此后设治置署的做法为南方道教所继承，东晋以降南方道教置“治”称“静室”，乃三张五斗米道或其后天师道“二十四治”的一脉相承；第四是南方上清系的很多仙真来自五斗米道盛行的地区；第五是南方道教所依据的经典颇多五斗米道的渊源。现就此五项分作讨论如下，并借此具体论述江南新道教的来源。

关于东晋末期的孙卢之乱及其信仰



首次详细论证孙、卢之乱与道教渊源的是陈寅恪,他的结论此后为六朝史研究者所广泛接受,唐长孺、田余庆等后来又对此作了补充论证。这一论述的本身并无问题,关键在于:孙、卢的信仰是否属于五斗米道系统。

陈、田的推断主要建立在以下基础之上:

1. 孙恩之族祖孙秀为赵王伦之谋主,《晋书·孙恩传》云:“孙恩字灵秀,琅邪人,孙秀之族也。世奉五斗米道。”《晋书·赵王伦传》:“伦、秀并惑巫鬼,听妖邪之说。”
2. 《晋书·孙恩传》:“恩叔父泰,字敬远,师事钱塘杜子恭。而子恭有秘术。”据《南史》等史传,钱塘杜子恭可能即《诗品·谢灵运条》所云之“钱塘杜明师”,“少事天师治箓”。故孙恩所信奉之道为三张“天师”之法,亦即五斗米道。
3. 卢循高祖卢谌“累迁琅邪太守”,循妻为孙恩之妹,其死党徐道覆为琅邪人,故卢氏或亦五斗米道世传。

其中第一点最为重要,我们已经在“五斗米道余绪”一节中予以论述,证明孙秀之道主要是滨海地区的固有“巫道”,并无五斗米道特色。陈寅恪混同“滨海地区道教”、“太平道”、“五斗米道”、“天师道”的名实关系,其概念系统是有问题的。由此,第三点亦可迎刃而解,不成问题。而上述之第二点,我们也已经根据《晋书》的具体描述得出:孙恩、卢循的道教则是江南及东南滨海民间宗教的融合体,亦无原始五斗米道之痕迹。

无论杜子恭(灵)是否即为杜叔恭(舅)或杜明师(参阅下文“关于二十四治”的讨论),这一派的奉道特色不外乎为“宗事正一”、“事天师之箓”或“秘术”。显然,它与正一系有某种关系^⑥,但本质仍与江南地区的原有道教特色相同。

释玄光《辨惑论》(《弘明集》卷八)曰:

夫五斗米教,出自天师,后生邪浊,复立米民。世人厌畏,是以子明杜恭俱困魔蟒。

玄光《辨惑论》作于南齐之世,其所言“后生”,当即指前此的北方张鲁及其后裔而言。此时正一经法已备,故传至江南,而为杜恭



之流吸纳。但此论并不能说明其直接承受自五斗米道。玄光后文追述张氏“涂炭斋事”“指在边陲,不施华夏”云云,可证当时人的一贯理解是:北方道法,原自巴蜀“鬼道”(参《辨惑论》“侠道作乱是其四逆”),后来渐施于中夏而已。

《洞仙传》杜曷条有曰:

卢竦自称先生,常从弟子三百余人,曷以白桓温:竦协东冶老木之精,街惑百姓,比当逼突官阙,然后乃死耳。(《云笈七籤》卷一百十一引)

沈曾植认为:

据所谓协东冶老木之精,又云竦尝自称先生,常从弟子三百余人,是其煽惑,盖在闽中。《辨惑论》所谓闽疆留种民之秽,殆东冶老木之遗孽耳。(《海日楼札丛》卷六)

卢竦(悚),《晋书》称为“妖贼”,《资治通鉴》谓“彭城妖人,自称大道祭酒”。彭城,侨置于晋陵,在今江苏常州地。而所谓东冶,据《读史方輿纪要》,传为越王勾践铸冶之所,南越王所都城,武帝平南越,置冶县,故城在今福建闽侯冶山之麓。老木之精,当即树精。无论卢悚是否为闽疆“种民”,其为南方民间鬼道之属无疑。而杜曷熟知其出处行事,显然非常熟悉当时之民间教派情形,此说明杜曷之流虽已接受正一教法,渐为义理化之宗教,并与上层来往颇密,但其本身的南方民间宗教色彩,仍未完全脱尽。

值得注意的是《洞仙传》记杜曷事迹云:

(杜曷)叹曰:“方当人鬼淆乱,非正一之炁无以镇之。”于是师钱塘陈文子受治,为正一弟子。救治有效,百姓咸附焉。后夜中有神人夜降云:我张镇南也,汝应传吾道法,故来相授诸秘要方、阳平治。曷每入静烧香,能见百姓三五世祸福,说之了然,章书符水,应手即验,远近道俗,归化如云,十年之内,操米户数万。

《洞仙传》成于南朝初年,原书已佚,赖《云笈七籤》而存有部分^⑧。从现有的内容来看,《洞仙传》较为庞杂,既有新道教的内容,又杂民间鬼魅之说,显然作于陶弘景整合上清系之前^⑨。此条的记载



即大有问题:杜曷奉事正一固无疑义,但“操米户数万”,则完全没有可能。显然这是一种猜托之言,或者“米户”云云只是一种对道民的指代之称。杜曷之道只能是拟托于三张的正一系统,而非是五斗米道的直接遗存,因为即使在北方,“米民”也早已不复存在了。分析以上记载,倒反而证明了杜曷之流仍带有颇为原始的民间道团气息。

因此,孙、卢之乱充分利用了民间信仰,在性质上与三张“五斗米道”及后来以李氏为谶的农民革命相同,都是民间教团的典型代表。但这并不意味着孙、卢之道即是百多年前五斗米道的一脉相传,因为三张之形相已经消亡而三张之遗法也业已变化发展。其中的关键在于,正一系本为后世拟托三张而成,因而正一系所创撰的内容自然也就被拟托到三张身上。

正一系经典大致产生于张鲁以后之西晋时期,在东晋前后影响到江南,最后为陆修静所总结。此派的主要内容是依托于张陵,以天师治箓为主,核心经典是《正一盟威箓》。在陆修静的《道门科略》中,略可看出它的主要特色。

关于“祭酒”

《仪礼·乡饮酒礼》:“坐挹手,遂祭酒。”是谓酌酒祭神。《礼记·乡饮酒义》:“祭荐,祭酒,敬礼也。”义与《仪礼》同。《史记·淮南衡山列传》伍被语“夫吴王赐号为刘氏祭酒”,裴駰集解引应劭语:“礼‘饮酒必祭,示有先也’,故称祭酒,尊也。”又《孟子荀卿列传》:“荀卿,赵人。年五十始来游学于齐。驺衍之术迂大而闳辩;奭也文具难施;淳于髡久与处,时有得善言。故齐人颂曰:‘谈天衍,雕龙奭,炙毂过髡。’田骈之属皆已死,齐襄王时,而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺,而荀卿三为祭酒焉。齐人或谗荀卿,荀卿乃适楚,而春申君以为兰陵令。春申君死而荀卿废,因家兰陵。李斯尝为弟子,已而相秦。荀卿嫉浊世之政,亡国乱君相属,不遂大道而营于巫祝,信机祥,鄙儒小拘,如庄周等又滑稽乱俗,于是推儒、墨、道德之行事兴坏,序列著数万言而卒。因葬兰陵。”司马贞索隐:“礼‘食必祭先’,饮酒亦然,必以席中之尊者一人当祭耳,后因以为官名,



故吴王濞为刘氏祭酒是也。而卿三为祭酒者,谓荀卿出入前后三度处列大夫康庄之位,而皆为其所尊,故云‘三为祭酒’也。”

汉平帝时置六经祭酒及博士祭酒,皆取《礼》尊者掌祭酒之义,后演为学官名或尊长者之衔。《汉书》中有“讲学祭酒”、“师友祭酒”、“六经祭酒”、“讲乐祭酒”、“讲易祭酒”、“谏议祭酒”、“郡掾祭酒”等,大致都是这个意思。兴平三年春正月,曹操“还许,初置军师祭酒”(《三国志·魏书·武帝纪》),《三国志》中并有“丞相祭酒”、“从事祭酒”、“决疑祭酒”“参军祭酒”一类的官衔,分文、武两方面,武职方面的职能亦大概等同于军府幕僚或参谋、军师之类;而文职方面则沿袭传统的“以示优尊”的含义。以上并无太大的疑义。关键是“祭酒”为何在张氏五斗米道中成为首领之名,颇值一论。

张氏之道为政教合一组织。为统领教民以成系统,必设官衔以职掌,此亦民间教派之本质属性之一。张鲁后裔《正一法文天师教戒科经》(CI789)云:

教谢二十四治五气中气,领神,四部行气,左右监神,治头祭酒,别治主者,男女老壮散治民。(《道藏》18/238)

陈国符据《要修科仪戒律钞》卷九引《旨教经》认为:“正治内治称治头祭酒,别治称主者,其上尚有二十四治五气,中气,领神,四部行气,左右监神诸职。”(陈国符,1963,页339)又据《太上正一盟威法箓》所收《太上二十四治气箓》,二十四治气之职称“将军”,有“太上中气功曹平气大品将军”、“太上中气大都功大品将军”等二十五“将军”。称“将军”是出于政教合一之民间道派行军打仗的需要,极为合理。而“中气”、“领神”、“行气”、“监神”之职称,其名与张氏“鬼道设教”的特色相关,也是很正常的。唯“祭酒”颇不伦不类,若谓其出于汉之学官名而源于《礼》义,则明显牵强;若谓其来自于汉末曹操所设之“军祭酒”而为军队武职,似乎也难以成立。故“祭酒”之称所由来,应该和历史悠久之神仙鬼道紧密相关。

记述“祭酒”的最原始材料《史记·荀卿列传》明显透露出这一消息。荀卿在齐襄王时“最为老师”并得以“三为祭酒”,主要原因是齐学中诸多奇士均已作古,而无“谈天雕龙”之人。而荀子之官



祭酒,即改易前非,“推儒、墨、道德之行事兴坏”。据此可知,在荀子之前,“不遂大道而营于巫祝,信机祥”之异学颇为盛行。《史记》中“夫吴王赐号为刘氏祭酒”之吴濞,当亦是年长而持异学者,故为刘邦所尊。因此,“祭酒”确从“师”而来,但此“师”最早是异学之“师”,具有方术家的色彩是毫无疑问的。应劭及司马贞将其和汉时的学官“祭酒”联系在一起而谓之亦出于《礼》,显然是一种误解。

早期道教极崇“师”,常谓之“天师”或“师君”。“祭酒”之所以与神仙鬼道的“师君”相关,主要在于一个“酒”字。酒是人类文明伊始的一大发明,其特有的令人兴奋、沉醉的作用,导致人们对它极端迷恋。在中国古代原始宗教中,无论巫师是否借助于酒精力量达到昏迷状态以与神界交往,酒的作用都是无法否认的:

酒在中国古代祭祀仪式中要扮演一个相当中心性的角色,如《左传·庄公二十二年》所说的,“酒以成礼”。从殷虚卜辞看来,酒在殷代的祭仪中是常常使用的,……但是具体的说,酒的作用是什么呢?大致看来,有两种,与肉的情况相似。肉一方面似乎是供祖先享用的,一方面是通过兽血作为通神的工具或媒介。酒也是一方面供祖先神祇享用,一方面也可能是供巫师饮用以帮助巫师达到通神的精神状态。(张光直,1999,页 276-277)

……殷商巫师之饮酒是不成问题的,酒喝多了也可能有利于幻象之产生。殷代青铜器中酒器之数量和种类之多,其中包括盛酒器、温酒器和饮酒器,表示酒在祭祀时是服用的,而且是重要的。(同上,页 278)

在巫术逐渐褪化的中原文化中,从周人开始,酒的功能便从“祭祀”向“礼乐”转化,因此周人奠定的酒德观代替了原始巫术中的酒意识。但在其他文化区域所保留的原始巫术的遗存中,酒的祭祀、通神及其他作用仍然存在。

目前已知的道教以“祭酒”为名的最早材料是《祭酒张普题字》碑,时在熹平二年。所谓“鬼兵”、“微经”、“道正一元”云云,表明其固属民间鬼道范畴。立于汉光和六年的《白石神君碑》^⑧,碑阴文



字有“祭酒范□孔周、祭酒张广德林、祭酒郭稚子碧、祭酒郭挈仲业”与“主簿”、“都督”并列^⑧，这可能即为汉代所谓的“郡掾祭酒”之属^⑨。汤用彤考曰：“白石神君祠祀之立，由于巫人盖高之请求（参看《曝书亭集跋语》）。此项祭祀，均涉神仙家言。”^⑩又《神仙传》（《太平广记》引及《四库全书》本）有“白石先生”，《乐府诗集》四十七著录《神弦歌》序引《古今乐录》称《神弦歌》十一首，第五曲为《白石郎》。疑此“白石神君”即为“白石先生”、“白石郎”。则此处“祭酒”之名，与《祭酒张普题字》之“祭酒”同，皆为地方尊者^⑪，大抵有在地方上主持宗教祭祀活动的职能，因此也极有可能具有地方政府承认的神道教团署职的性质。《祭酒张普题字》在蜀中，而《白石神君碑》在河北元氏县，南方帛家道亦有“祭酒”，亦即周子良外家徐氏之“旧道祭酒”（参阅本章第一节第四小节的相关论述），此表明早期民间宗教均有此名，而非定为五斗米道之发明。

晋初咸宁年间犍为郡“天师”陈瑞之道，“始用酒一斗，鱼一头，不奉他神。……其为师者曰祭酒”。显然，陈瑞之以“祭酒”为师名，与其道奉酒有关。陈瑞鬼道与三张之法并非承继而乃并列关系，均与当地原始宗教甚有渊源。由此推测，巴蜀乃至文化落后地区的宗教可能都留有原始的尊酒特色。五斗米道是否禁酒^⑫，颇不易定，但即使有之，也可能是权宜之法，或为后来三张之徒整治教民的政治手段。南朝宋陆修静《道门科略》“唯高尚酒食，更相衔诱”云云，谓天师之法多所败坏，唯赴治时酒食之风尚存而已，也可从反面证明这一点。它至少表明后世拟托三张之道，颇有奉酒的特点。

上清系中灵媒杨羲的前任华侨，“晋陵冠族，世事俗祷。侨初颇通神鬼，常梦共同飧醢，每尔，辄静寐不觉，醒则醉吐狼藉”（《真诰》卷二十）。入梦见神，必赖饮酒沉醉而后可，“飧醢”即奠祭以酒，此说明南方的“俗神之祷”，亦以饮酒为通神之助。

《真诰》卷二十：

有云李东者，许家常所使祭酒，先生亦师之。家在曲阿东，受天师“吉阳治”左领神祭酒。（《道藏》20/610）



这段话常为学者所引,以为许氏受五斗米道(案:应为“正一系”)之证。其实此语颇耐人寻味。李东既为“吉阳治”祭酒,显系正一系中人,应有统领教民之责。假如许氏为正一教徒,则何能“常所使祭酒”?同时,李东应为许氏本师而非仅为老师之一。分析此语,可知许家常常以受过“正一治篆”者李东主持某种祭祀,但也曾礼请他人“祭酒”,只不过次数不多罢了,故谓李东为“常所使祭酒”。在这里,“祭酒”的本义或亦可能与许氏存想通神须赖饮酒有关。

由此可知,早期民间教团奉酒的意义所在,是召集道民聚会时祭祀通神及行法的需要,因此设立“祭酒”一职以职掌之。此与儒者以祭酒为学官同起一源,都是原始宗教奉酒祭祀的遗存。文明发生以后儒学渐趋于理性,故儒家经典颇强调酒德,因而“祭酒”原义趋于沦亡。魏晋名士反抗礼教,以酒为利器而求自然之道,遂有“唯酒是务”之风,并发展出“捧罇承槽,衔杯漱醪,奋髯踈踞,枕麴藉糟”的新酒德观^⑨。同一时期的民间宗教本在正统思想之外,因此不仅保留“饮惟祭”原始意义,而且仍然具有“群饮”的特色,自是不奇怪的。

因此,原始宗教与巫术相对盛行地区的民间教派,以“祭酒”为名完全是“奉酒”和“崇师”的遗存,非为一教一派之专利。三张之法影响后世颇巨,故而“祭酒”之名被归纳为“天师设治”教民之法而为各家教派尤其是正一系所效仿,大约在西晋末以后就成为正式的道职,至南北朝时已演变成基层的署官,如1977年长沙麻桥出土南朝宋时之《徐福地券》称“长沙郡临湘县北乡白石里界官祭酒代元治黄书契令徐福”(王育成,1993),故甄鸾讥之曰:“前受道民‘鬼卒’,后号‘祭酒’,妖鄙之甚,穿凿滥行。”(《笑道论》,《广弘明集》卷九)

关于《魏夫人传》中所记述的内容

在《太平广记》引《魏夫人传》中,有一大段文字描述魏夫人的受道过程,其中并有“道陵天师又授明威章奏、存祝吏兵符篆之诀。……道陵所以遍教委曲者,以夫人在世当为女官祭酒,领职理民故也”云云。或以此为上清系直接承受三张之证据,其说极



欠妥。

《太平广记》卷五十八、《太平御览》卷六百七十八所引及《顾氏文房小说》所收《魏夫人传》，陈国符已经证明出于唐代项宗所撰，所论极是（参阅第四章的有关论述）。此传虽在性质上仍颇接近于东晋时上清诸真传，但已添加了很多内容，只能反映唐人的观念，而不能证明早先上清系的实况。

此传言及魏夫人师承，主要是“太极真人安度明、东华大神、方诸青童、扶桑碧阿谷神王景林真人、小有仙女（人）清虚真人王袁”，而明以王袁为师^⑤。这个系统符合《真诰》、《真灵位业图》及《云笈七籤》有关上清世系的记述^⑥。王袁的教谕过程和所传教法，传中叙述甚详，其基本内容也与《真诰》等所载相近。而魏夫人之得仙，亦缘于此：“以晋成帝咸和九年岁在甲午，王君复与青童、东华君来降，授夫人成药二剂……，凡七日，太乙立仙遣飴车来迎。夫人乃托剑化形而去，径入阳洛山中。明日，青童君、太极四真人、清虚王君，令夫人清斋五百日，读《大洞真经》，并分别真经要秘。”（《太平广记》卷五十八引）直到此时，张道陵方才出现，授其“明威章奏”及“存祝吏兵符策之诀”，并“以其在世当为女官祭酒”。全传中提到张道陵，亦仅寥寥三句。毫无疑问，传中所述张道陵之谕教，属于辅助的性质，不占主要地位，仅仅起到了丰富魏夫人受教内容的作用而已。特别是“道陵所以遍教委曲者，以夫人在世当为女官祭酒，领职理民故也”一句，明显是后人的增添，反映了上清系统化整理过程中对三张正一系的正视和吸收，一如陶弘景在《真灵位业图》中所做的那样，把张陵吸纳进来但安排在次要的地位上。

关于“二十四治”及“靖（静）室”

众所周知，在东晋以后的南方道教中，常置“靖（静）室”以为道场。从表面上看，它与三张五斗米道及后来之正一系“二十四治”的关系非常密切。但这种关系密切到什么样的程度，二者是否是绝对的相承关系，在实质上究竟有无关联，则有相当大的疑问。日本学者吉川忠夫在其名文《“静室”考》中对此已作过一些研究（吉川忠夫，1993），但并未完全解决这个问题。



天师治篆之“治”谓何意,颇难确定。清方以智《通雅》谓“治乃处字之转声,吴人犹作此语”,缺乏根据^{①7}。清人黄生《义府》疏《(周氏)冥通记》云:“道家以符法禁治鬼神,故名其所居为治。”^{①8}此解释也未必尽合三张或其后裔设治之缘由。《洞仙传》杜曷条云:“曷叹人鬼淆混,非正一之炁无以镇之,乃师钱塘陈文子受治,为正一弟子。救治有效,百姓咸附。”其中的第一个“治”似乎又有“正一道法”的意思。但《洞仙传》成于南朝,记载多有臆测之语^{①9},此种解释同样证据不足。个人认为,“治”的原义,很可能就是简单地取“以道治民”之意,如陆修静《道门科略》所谓“天师立治设职,犹阳官郡县城府,治理民物”云云。后来东晋南方道教中奉道之家“静室”也称“治”,在意义上与“以道治民”并无关联。把二者联系在一起,乃是一种攀附或拟托。

“二十四治”问题本身较为复杂。

第一,记述“二十四治”所在的材料,据陈国符考,主要是《三洞珠囊》卷七《二十四治品》引《张天师二十四治图》。其他如《云笈七籤》卷二十八所载亦引自此书;《无上秘要》卷二十三《正一炁治品》所引《正一炁治图》即唐段世贵撰《演正一炁治图》与《珠囊》所引对勘而成,二者所记与《三洞珠囊》字句大致相同(陈国符,1963,页330)。陈国符认为此《张天师二十四治图》即唐令狐见尧所撰之《正一真人二十四治图》,故可知《三洞珠囊》等所引《二十四治图》已皆非三张时原貌^{②0}。

第二是《张天师二十四治图》本身内容颇有疑问。例如,其言二十四治分布于蜀郡、广汉郡、遂宁郡、犍为郡、巴西郡、汉中郡、成都、京兆郡长安县等较为广泛的地区,《云笈七籤》所引甚至还包括东都洛阳(如“北邙山治”,《珠囊》云在京兆郡长安县,《七籤》则云在东都洛阳)、越隗郡等地。如此广阔的地域是很令人怀疑的,有的学者即认为,张道陵时五斗米道的影响绝达不到巴郡和汉中(牟钟鉴,1991,页388),更遑论洛阳等处。再如《珠囊》所引《二十四治图》有所谓“遂宁郡”之称,案遂宁汉时属广汉郡,晋时始设郡。故其文显系后人比照而言,性质一同于唐杜光庭《洞天福地岳渎名山



记》等记载之行文。

另外,“二十四治”之后,又有“别(备)治”、“配治”、“游治”、“下治”之说。即使按照《张天师二十四治图》、《正一炁治图》、《天师治仪》等所云^⑩,备治、配治、游治、下治亦应是张鲁所立,与张道陵无关^⑪。

但张鲁及其后裔设治以统教民,看来确实是事实。关键是它的创制时间在什么时候,具体组织方法是否如同后来记载所说的那样;涉及范围有多大;是否传入到包括江南在内的广大地区。陈国符据《真诰》卷二十“有云李东者,许家常所使祭酒,先生亦师之,家在曲阿东,受天师吉阳治左领神祭酒”及陆修静《道门科略》“自受天师平盖玉局之徒,乃署人阳平鹿堂”两条材料,认为“似别治、游治、下治、配治、下八品、中八品、上八品治,皆已迁来南朝”^⑫,这在某种意义上有一定的道理,因为这两条材料至少表明南方道教已经知道了这样一种组织形式。据《老君音诵诫经》,寇谦之开始有意对流传北方的二十四治的组织形式进行改革,则“二十四治”其时在北方更为普及。但问题是,这样一种组织方法究竟是何时所创制?或者,三张的原始做法与后来所知道的那一套是否是一回事?

陆修静《道门科略》(CT1127)论述“二十四治”之旨较诸《老君音诵诫经》更为详尽:

天师立治设职,犹阳官郡县城府,治理民物。奉道者皆编户著籍,各有所属。令以正月七日,七月七日,十月五日,一年三会。民各投集本治。师当改治录籍,落死上生,隐实口数,正定名簿。三宣五令,令民知法。其日天官地神咸会师治,对校文书。师民皆当清静肃然,不得饮酒食肉,喧哗言笑。会竟,民还家,当以闻科禁威仪,教敕大小,务共奉行。如此道化宣流,家国太平。(《道藏》,24/780)

这显然就是一种理想化的政治措施,其旨近于儒者之编户齐民或保甲连伍,非常适合于民间教团聚民起义的需要,同样也适宜用作国家政权统管宗教的政策。但这种组织形式已相当成熟,张道陵



之时尚不可能有如此意识,只有张鲁及其后裔才具备这样的需要和能力。实际上,当时道教教派林立、纷纭复杂,不可能再有张鲁时政教合一之旧观,特别是南方地区,本有自身的道教传统,又无五斗米道徒徙入,这种组织形式更是无法得到贯彻。陆修静《道门科略》有云:

而今人奉道,多不赴会,或以道远为辞。或以此门不往,舍背本师,越诣他治。唯高尚酒食,更相衔诱。明科正教,废不复宣。法典旧章,于是沦坠。元纲既弛,则万目乱溃。不知科宪,唯信谗是亲。道民不识逆顺,但肴饌是闻。(《道藏》,24/780)

很明显,南方地区根本就没能实施这种“二十四治”。它对于南方道人所意味的,仅仅是一种理论上的科仪而已,所以《真诰》就很少提到。但北方则稍有不同,世俗教徒普遍采用五斗米道教众所带来的旧法,引起有心清整道教的寇谦之等人的不满,于是《老君音诵诫经》(CT785)借老君之口道:

吾本授二十四治,上应二十八宿,下应阴阳二十四气。授精进祭酒,化领民户。道陵演出道法,初在蜀土一州之教,板署男女道官,因山川土地郡县,按吾治官靖庐亭宅,与吾共同领化民户劝恶为善。阳平山名,上配角宿,余山等同。而后人道官,不达幽冥情状,故用蜀土盟法,板署治职,敕令文曰:今补某乙鹤鸣云台治,权时篆署治气职,领化民户,质对治官文书;须世太平,遣还本治。而九州土地之神,章表文书,皆由土地治官真神,而得上达。有今闻道官章表时,请召蜀土治宅君吏,他方土地之神。此则天永地隔,人鬼胡越。吾本下宿治号令之名,领化民户,道陵立山川土地宅治之名耳,岂有须太平遣还本治者乎?从今以后,诸州郡县男女有佩职篆者,尽各诣师改宅治气。……其蜀土宅治之号,勿复承用。(《道藏》18/216-217)

这里的实质是寇谦之欲对五斗米道遗绪沿用故法的行为进行改革,意欲彻底清除蜀中传来的影响。可见领化民户之“治宅”,在北



方显然要比南方实行得有效,比如陆修静《道门科略》反映出此法在南方的影响甚微,而《老君音诵诫经》中却反映出此法在五斗米道徒徙入地区的流行,甚至连蜀中旧治的名称仍然在实施之中,以至于名实不清,有违设治置职的本意。从中可以看出,五斗米教众虽然背离故土,但对家乡仍有眷念,不仅保留“蜀土宅治之号”,甚至还有“须世太平,遣还本治”的希望。张鲁五斗米道随教民迁徙北方而影响至大,而南方因无教徒徙入,情形恰好相反。

记述“二十四治”等较为详备的主要是《正一经》系统,但此类经典乃拟托张陵而敷演,与“五斗米道”绝不是一回事,实质上是晋以后某种道派的总结。由于继承拟托的关系,对“二十四治”的科仪方法有较大的完善,并不奇怪。包括“正一经”在内的三洞经典固为陆修静所整理,但陆修静渊源颇杂,“祖述三张,弘衍二葛”,并以总括三洞、整理经典而名世,但他实际上既不是三张的后裔,也不是南方古道教的代表^⑩。陈国符指出:

《真诰》叙录谓东晋王灵期造制《上清经》五十余篇,当时传写流布甚广,及梁代“世中相传流布,京师及江东数郡,略无人不有,但江外尚不多耳”。又云陆修静南下,立崇虚馆,取杨许所写《豁落符》及真授二十许小篇并何道敬所摹二录入馆。又云陆修静“既敷述《真文》、《赤书》、《人鸟》、《五符》,教授施行已广”。《真文》、《赤书》,即正统《藏》所收《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》及《元始五老赤书玉篇真文经》,皆在《洞玄经》之内。是陆修静已得见《上清经》,但意在《洞玄经》,于《上清经》不甚留意耳。(陈国符,1963,页283)

这个意见是正确的。虽然陆修静整理了上清经典及经法,但其《三洞经书目》已佚,无法得知详情。《云笈七籤》卷四所收《上清源统经目注序》,有学者推测或即为《三洞经书目》中之上清部分(朱越利,1991,页222),可能为陆氏所撰。该《注序》述魏华存以下上清经典源流较为简略,重点只称《上清大洞真经》,且云:

然天真之言,理奥难寻,或名同而事异,或理合而字乖。灵秘妙隐,不与世合。幸而见之,卒难详辨。余宿植缘会,游



涉法源,性好幽旨,耽灵味玄,钻研弥龄,始觉仿佛。谨以鄙思,寻校众经,为上清目义。非敢有裨大乘,聊自记而已。

(《道藏》22/19)

显然表明自己对上清经并不熟悉。这与他在《灵宝经目序》末所云“余少耽玄味,志爱经书,积累锱铢,冀其万一。若信有可崇,何苟明言,坐取风刀乎。虑有未悉,今条旧目已出,并仙公所授事注,解意疑者略云尔”(《道藏》22/20)完全不同。这证明了陈国符的推论。

上清经典至陶弘景时方为完备,其源流授受过程也变得更加系统。《真诰》、《登真隐诀》、《周氏冥通记》中载有相当数量的上清经典名目。陶弘景尚撰有《经目》、《太上众经目》、《三十六部尊经目》^⑩,同样可以说明南方新道教的代表上清经系,并不以陆修静为主要整理者^⑪。因此,陆修静在《道门科略》中所陈述的现象以及理论,乃取诸三张之后正一系的实况,而非南方道教的历史总结。

东晋以后,涉及“静室”问题的主要文献有陆修静《道门科略》、可能为寇谦之辈所构拟的《老君音诵诫经》、陶弘景编辑之《真诰》及钟嵘《诗品》等。从成书时间上看,《真诰》较前二种晚;但从内容上说,《真诰》大部内容为东晋时杨许所构造之“仙真降诰”,因此实际年代可能最早。

上清系来源颇杂,本身的历史渊源之外,亦多有对正一系的继承。《真诰》卷九“《正一太平经》曰:入静户先,……”及陶弘景《登真隐诀》有“正一真人三天法师张诤告南岳夫人口诀入静法”、“汉中八治朝静法”云云,可知南方道教将“静室”与“治”相联系,显然是受到了正一系经典影响的结果。正一经经典以宗事“天师正一盟威”道法为主要特征,虽然其形成过程不可确考,但绝非五斗米道原典是可以肯定的。正如前文所言,其乃三张之后新出道派的继承、创造与构拟。既然“二十四治”本身就是其理论化的一个结果,把“静室”与“二十四治”相联系,当然同样属于这一性质。

钟嵘《诗品》上“宋临川太守谢灵运”条:



初,钱唐杜明师夜梦东南有人来入其馆,是夕即灵运生于会稽。旬日而谢安亡。其家以子孙难得,送灵运于杜治养之,十五方还都,故名客儿。(治音稚,奉道之家靖室也。)^⑩

此条中杜明师,近人或以为即《洞仙传》中之杜曷(叔恭)^⑪,或以为即《道学传》之杜炅(子恭)^⑫,张伯伟认为曷、炅形近,二名所指实为一人(张伯伟,1993,页317),近是。宫川尚志、周一良、田余庆则据《真诰》卷十九及《南齐书·杜京产传》、《南史·沈约传》定“杜明师”为“杜子恭”,亦持论有据^⑬。《洞仙传》载:“杜曷,字叔恭,吴国钱塘人也。……于是师余杭陈文子受治,为正一弟子,救治有效,百姓咸附焉。”^⑭《道学传》载:“杜炅,字子恭。及壮,识信精勤,宗事正一。少参天师治策,以之化导,接济周普。行己精洁,虚心拯物,不求信施。遂立静治,广宣救护,莫不立验也。”^⑮上述两条材料与《真诰》所叙非常接近,亦可证明。

陆修静《道门科略》及寇谦之辈《老君音诵诫经》不约而同提到“靖庐”:

……太上患其若此,故授天师正一盟威之道禁戒律科,检示万民逆顺祸福功过,令知好恶。置二十四治、三十六靖庐,内外道士二千四百人……(《道门科略》,《道藏》24/779)

……道陵演出道法,初在蜀土一州之教,板署男女道官,因山川土地郡县,按吾治官靖庐亭宅,与吾共同领化户民劝恶为善。(《老君音诵诫经》,《道藏》18/216)

他们都认为“治”下仍设有“靖庐”,且二者是一种隶属关系,而非后来钟嵘《诗品》中所谓的等同关系。这已经校正一系经典大大地扩展了一步,并更为体系化、理论化。此一事实证明了在陆、寇之前,确有“靖庐”或“静室”的存在^⑯,但将其划入二十四治体系下的一种组织形式,显然是陆、寇时代进一步构建的结果。吉川忠夫认为:“本是专门修行道术者设施的静室,不久也设于可称为圣界与俗界交接点的‘治’,进而设于在家信徒之家,可以说,这是与作为教团的道教成立及扩展互相呼应的现象。”(吉川忠夫,1993a)这个见解十分正确。



于是到了钟嵘《诗品》中,遂径以所谓“治”就是“奉道之家靖室”或道馆,即是此一拟配或扩展的最终结果^⑭。“治”、“静”互用其实与南朝时“治”、“馆”二字互用同理,无论是出于有意还是无意,至少当时客观上已将二者混为一谈。

实际上,据吉川忠夫的考证,“静室”之设,或与汉代“请室”有关(吉川忠夫,1993a),其原始渊源并不仅限于早期张鲁之“治”。从后来的结果也可看出,如《道门科略》、《诗品》、《洞仙传》等所载,这种静室(靖庐)在东晋南方道教那里成为修道者栖道接神的场所,或是传法度人的所在,其靖室秘庐,以忏悔请罪、宗教清修及治病疗人、庇护无助为主,与张氏二十四治的性质功用,已迥然有别。建立“静室”、设治立馆一般成为有道者的个人行为,与“天师立治设职,犹阳官郡县城府,治理民物”大相径庭。比较《要修科仪戒律钞》关于“治”及《真诰》卷十八录许长史记、陆修静《道门科略》关于“静室”的构筑形式的描述^⑮,仍可以发现二者即使在形制方面亦存在着绝大的差异。

综上考述,可以得出这样一些结论:

一、以山岳为基本地点设治置署,可能是张鲁等政教合一之民间教派的做法。但其时未必有二十四治之多,其地域也不会如此广阔。至于上应天宿,下应阴阳之类,都是后世理论化的结果。

二、设治之法随五斗米道教众迁徙而传播,因此地域渐渐向南而到越雋,向东而到巴西、汉中,向北而到洛阳,并有“配治”、“别治”、“游治”之称。其时代当在西晋中期以后。

三、当时此法影响南方甚微,因此上中下八品及配治、别治、游治之地点皆不涉及南方。《真诰》中也只是间接提到游治中的“吉阳”之名;西晋时期,正一系经典形成,它的影响也开始波及南方,以致被南方道教借用。

四、二十四治之法是逐渐完善的,它只有在政教合一的民间教派或国家宗教中才可能得到实行。南方古道教民间巫术的色彩极浓,而晋室南渡以后的新道教又逐渐向义理化过渡,因此既无实行这种政教合一组织形式的需要,也不具备实施的



条件。

五、正一系标榜的“治”在后来的南方道教中与其本身的“静室”渐渐联系在一起。但“静室”的意义、性质与功用本与“二十四治”有别，如吉川忠夫所论，其实与汉代的“请室”有相当密切的关系。认为南方道教中“静室”及其功用完全来自于五斗米道或天师道的说法^⑩，不能成立。

关于传法仙真的来源

永嘉之乱及晋室南渡是当时社会翻天覆地般的巨变，其意义非同凡响。从某种程度上说，正是以东晋在南方建立为标志，造成了政治中心的南移、文化的传播交融、大规模的移民、南方的开发等一系列后果，方使得“六朝”具备了独特的历史地理内涵。历史上南方虽然自有其传统，但物质水平毕竟不高，思想意识也在主流以外^⑪。就历史进程来看，确实是落后于中原。汉一统天下，政治文化的合力与交通的进步多少减弱了地理的障碍，经过数百年的时间，汉代中原学术对江南有所影响，江南学术对中原学术也在不断吸收，但仍然赶不上中原的发展速度。何启民以“易学”为例分析后提出：“江东学风，在经过长时间的学习以后，一遵汉儒传统，而没有稍加改易的时候，中原本身的学风，却有了一革命性的变化。”（何启民，1982，页122-123）

再以经学以外的其他学术来看，如“术数”，班固《汉书·艺文志》即有“术数略”，说明“术数”在两汉知识学术系统中仍占有一定地位，这与近世出土简帛文献所反映的内容甚相一致。三国时期数术极盛，《三国志》记之甚多，亦颇有数术理论之论述，如《魏志管辂传》注引《管辂别传》等。但吴地的数术之学却很不发达。《吴志·吴范传》：

吴范字文则，会稽上虞人也。以治历数，知风气，闻于郡中。举有道，诣京都，世乱不行。会孙权起于东南，范委身服事，每有灾祥，辄推数言状，其术多效，遂以显名。……黄武五年，范病卒。长子先死，少子尚幼，于是业绝。权追思之，募三州有能举知术数如吴范、赵达者，封千户侯，卒无所得。



吴范一去,斯学不再。这与《管辂别传》所说的“夫术数有百数十家,其书有数千卷”,无疑相差甚大。

因此,江南文化学术落后于中原,是不争的事实。而南方新道教的兴起,主要得力于知识分子的参与,依赖于他们对南方神仙道教因素及外来道教成分的归纳总结与创造发挥。这些知识分子基本都是南下的侨民或躲避战乱的修道者,也是没有疑义的,比如道教内、外史公认的上清经系的主要传法者魏华存,本身就是一位南渡者。其他诸如历史人物郑隐、许逊等,也都是跨越两晋、由北而南的移民。许多世奉古道教的过江士族如琅邪王氏等,更不必论。为叙述方便,兹就上清经系世系传说中有事迹的人物列一简表如下:

上清系拟托世系及传说人物活动地域一览表

姓名	字号及仙官号	籍贯	修道地及活动地	出处
王子乔	桐柏真人、右弼王 领五岳司侍帝晨		伊、洛之间,嵩山, 缙氏山	《真诰》
郭世幹	青盖真人,侍帝晨	卫	不详	《真诰》
范伯华	戎山真人、太极右 仙公	幽	不详	《真诰》
刘千寿	少室真人、北台郎	沛	不详	《真诰》
王道宁	蟠冢真人、左禁郎	常山	不详	《真诰》
魏显仁	大梁真人	长乐	不详	《真诰》
张上贵	九嶷山侯	楚	不详	《真诰》
鲍元节	岱宗神侯领罗酆 右禁司	东海	不详	《真诰》
秦叔隐	华山仙伯	冯翊	不详	《真诰》
淳于太玄	阳洛真人领西归傅	西域	不详	《真诰》
赵祖阳	潜山真伯	涿郡	不详	《真诰》
贾宝安	东宫右仙公	郑	不详	《真诰》



姓名	字号及仙官号	籍贯	修道地及活动地	出处
苏林	字子玄,玄洲上卿	濮阳曲水	(周时)赵地、华山	《云笈七籤》卷一百四《玄洲上卿苏君传》
王远	字方平,西城真人	东海	汉中郡西城山	《茅君内传》、《神仙传》
茅盈	字叔申,大茅君,太元真人东岳上卿司命神君	咸阳南关	恒山,西城山,丹阳句曲	《云笈七籤》卷一百四《太元真人东岳上卿司命真君传》
茅固	字季伟,中茅君,三官保命,右禁郎定录真君	咸阳南关	丹阳句曲(案:茅固、茅衷均于句曲得兄度道)	《云笈七籤》卷一百四《太元真人东岳上卿司命真君传》
茅衷	字思和,小茅君	咸阳南关	丹阳句曲	《云笈七籤》卷一百四《太元真人东岳上卿司命真君传》
裴君	字玄仁,清灵真人	右扶风阳夏	焦山	《云笈七籤》卷一百六《清灵真人裴君传》
王褒	字子登,清虚真人	范阳襄平	阳洛山	《云笈七籤》卷一百六《清虚真人王君内传》
周义山	字季通	汝阴	游行天下名山大泽	《云笈七籤》卷一百六《紫阳真人周君内传》
罗郁	尊绿华	南山	九嶷山	《真诰》
魏华存	字贤安,南岳夫人	任城	南阳、自洛邑达江南	《南岳夫人传》
华侨		晋陵	江城、江乘	《真诰》
许迈	字叔玄,小名映,改名远游	句容		《真诰》



姓名	字号及仙官号	籍贯	修道地及活动地	出处
杨羲		吴	句容	《真诰》
许谧	字思玄,一名穆	句容	句容茅山、余姚	《真诰》
许翊	字道翔,小名玉斧,上清仙公、上相帝晨	句容	句容雷平山	《真诰》
许黄民	字玄文	句容	句容	《真诰》

其中,大部分拟托中的早期传道者是北方人氏。这些拟托中的祖系虽然颇多宗教家言,未必实具其事,但仍反映出上清系构造体系仍必须有赖于一定历史基础的事实。而上溯至汉代,北方中原地区的方仙之道亦非常浓盛,因此传说中的仙真多出于彼处是很正常的。此外,上清系最重要的人物三茅兄弟、周义山、魏华存亦均出自北方,特别是魏华存为南渡之人。

因此,南方新道教是在北方各地道教影响下融合南方固有的神仙道教因素而形成的,固无疑义。考察道教传说及人物故事的嬗变,也可看出其流徙、传播、融合的过程颇具此一特点^⑩。

但其中所受到的影响及诸仙真来源于北方的事实,并不能说明南方新道教如上清系就是北方道教的延续或直接作用下的产物。因为籍贯是一回事,活动地是另一回事,而直接创造崭新教法的所在地又是另一回事。三者必须辩证地对待而不能偏重于一端。如魏华存,其固为北方人,但升仙地与传法地则在江南,而受教者则大多是句容、浙右一带的修道者。又如三茅本世居北方,但三茅兄弟毕竟在茅山成道^⑪。如果过分强调地域的作用,既然如王褒、魏华存本居北方,那为什么上清经法会出现在东晋中期以后的江南而不是魏晋时期的中原或巴蜀呢?并且,南方新道教传承系统中也有一些较为重要的人物是江南人,如葛玄、左慈、杨羲、二许。诚然,个人的游历及师承的渊源有很大的作用,但籍贯和主要活动地并不能说明一切,重要的还是要从结果上反溯,而不能从源头上定向。



宗教内史所拟托的传法世系有这样的特点:越往前溯,问题就越复杂,真实性也越低。此乃宗教史常识,不待赘言。以《云笈七籤》卷四《上清源流经目注序》所指出的上清经传授渊源为例:

西城王君→太元真人茅盈→许谧

→清虚真人小有天王王褒→南岳夫人魏华存→

杨羲→许翊^⑭

涓子→苏林

(不详)→周君

(不详)→李君

说法颇多,且极为模糊。同卷《上清经述》则前后对王君(方平)有两种称呼,一曰太极真人西梁子,一曰南极真人西城王君^⑮:

1. 太极真人西梁子王总真→王褒→魏华存

2. 南极真人西城王君→王褒→魏华存^⑯

在《真诰》及具有小说意味的《汉武帝内传》等材料中,关于魏华存以上的传法世系,更为复杂。但魏华存以下,则世系历然,皆无疑义,与《云笈七籤》类似。而包括西王母、太元夫人、南极真人、西城真人、清虚真人在内的诸种仙真,本身就属于传说人物。即如三茅、周义山等,也是半历史半传说的性质。上清传法系中只有魏华存以下是较为可信的,反映出宗教传法世系构建中的共同特性,亦即追溯中的拟托与伪造。陶弘景最后依据“世书”重新构建神谱,取材便十分广泛,三教九流无所不包。难道可以凭此就认定上清系是某某的一脉相传吗?答案自然是否定的,这个道理十分清楚。

王青在《汉朝的本土宗教与神话》中提出,现行的道教史著作都忽视了茅山教团的北方渊源(王青,1998,第六章注59),这个论断颇有识见。但他以西城真人王君之活动地为汉中,推断五斗米道道民有可能向南迁徙,并认定南方上清系的前身是南渡以前的北方教团(王青,1998,页292),则似有问题^⑰。

陈寅恪考论晋南北朝士族之家世信仰,得出重要的结论曰:其辈所奉之道教源出于滨海。这个结论本身是没有问题的。但他有



两个失误,一是认定“天师道”与五斗米道一脉相承,一是其所谓的“滨海地区”似乎偏重于山东而忽视三吴地区。前者辨析已见上文,而后者对上文论述颇有关联,亦不能不有所订正。丹阳葛氏、东海鲍氏及丹阳陶氏或确为从山东滨海地区迁来或固与滨海地区有某种联系,但不可否认的是,葛氏、鲍氏及陶氏等已居江南吴地数代,渍染当地文化已久。姑不论吴地仍属“滨海地区”这一事实,至少此类世家必受当地道教因素之影响是毫无疑问的。关于这一点,已在前文中充分阐述,此不赘言。

关于经典的继承与创造

关于东晋以前道经的材料较为零散。现存《道藏》中的某些经典是否为汉晋古本,尚需进一步论证。除了道教内史以外,关于东晋以前道经较为系统可靠的材料只有《抱朴子内篇》,其他的记载都很零散。但必须强调的是,葛洪记录的道经也只是一种举例,是不全面的,并不能完全反映当时道经的实况^⑭。有学者指出《抱朴子内篇》所提到的道经应为“葛氏道经”,结论虽不十分严谨,但却事出有因。

不过,据有限的材料也可以得出一个宽泛的结论:东晋以前,已经有大量的各种道经出世。其中,当然也包括南方的固有道经。

首先是古灵宝经系统。灵宝系虽然大盛于东晋末期,但《越绝书》、纬书《河图纬象》(此据《古微书》卷三十三)、《抱朴子内篇》、《神仙传》皆言及《太上灵宝五符》、《仙隐灵宝术》等,说明它的产生时间很早^⑮,且与吴地有关^⑯。《四库全书》本《神仙传》“华子期”条:“华子期者,淮南人也,师禄里先生,授《隐形灵宝方》,一曰《伊洛飞龟秩》,二曰《伯禹正机》,三曰《平衡方》。按合服之,日以还少,一日能行五百里,力举千斤,一岁十二易其形。后乃仙去。”^⑰华子期虽为商山四皓之弟子,但籍贯在淮南,可证灵宝系渊源于同样盛行神仙不死学说的淮南地区。法国学者康德谟(Max Kaltenmark)认为,“灵宝”的命名最早可能与巫师有关(康德谟,1997),也说明了灵宝经与南方的关系。陆修静《灵宝经目序》谓“老君降真于天师,仙公(葛玄)授文于天台”及释道安《二教论》“灵宝创自张



陵,吴赤乌之年始出”的说法,均乃后期宗教家修饰之言。古灵宝经的核心经典《五符经》、《洞玄灵宝经》在后来的传授过程,也主要是在南方进行的。葛巢甫之所以能在东晋末年“构造灵宝”(《真诰》卷十九),正因为其具有相当基础的缘故。南北朝时的《灵宝经》系列可以认为是新出道经的一部分,它的修订由陆修静完成。大渊忍尔根据敦煌文书 P2861 和 P2256 考出部分的“古灵宝经目”^⑭,证明南北朝时期的部分灵宝经仍保存在今本《道藏》中^⑮,这部分经典正是陆修静时代的整理本。

其次是“金丹大道”之经典。此类经典是两汉以来神仙不死学说及炼金术的产物,其中金丹之道为葛洪所推重,因此在《抱朴子内篇》中引述较多。葛洪所阅金丹之经主要受之于郑隐,而郑隐师葛玄,葛玄师左慈,活动地区均在南方。至于《抱朴子内篇·金丹》所云“余周旋徐豫荆襄江广数州之间,阅见流移俗道士数百人矣。……余问诸道士以神丹金液之事,及《三皇内文》召天地神祇之法,了无一人知之者”,乃是葛洪推崇其道的言辞,不能证明南方缺乏此类经典。

古三皇经系统也是兴盛较早的一系(朱越利,1991,页70),饶宗颐认为《三皇内文》等经,当是根据汉代流行的纬书中有关“三皇”、“创世纪”的相关内容撰作而出(饶宗颐,1996),其说可参。葛洪在《抱朴子内篇》中多次提到这一系经典,并称是葛洪自己的家传。《五岳真形图》可能就属于该系统。在道教内史中,这一系经典的传授渊源极为复杂^⑯,由于其重视实用的性质,因此受到各派特别是后来上清系的推重,成为传授科仪中的重要经典。不过,三皇经并非是南方新道教的根本经典,它的《三皇文》、《五岳真形图》不具备义理性质^⑰。

总之,南方是存在固有经典的,它们和其他地区的经典汇合融通,既有所消亡,又有所发展。总体来说,由于原始宗教遗存较多的关系,南方旧道教义理化的经籍并不很多。正因为如此,才有可能产生出崭新的、能够反映南方新道教的新道经。

东晋时的新出经典自以上清经为主,其中以《黄庭经》、《上清



《大洞真经》为代表,陶弘景整理的《真诰》反映了此类经典的主要内容。关于它的来源,陶弘景《真诰》“叙录”已经说得非常详细。在形式上,它绝对是南方土产。

王青认为,“从根本上讲,上清、三皇系统、乃至灵宝经的一部分是渊源于汉中的西城与北方的嵩山、华山等道教中心地区的”,可同时又说:“南方教团在东晋时期的经籍基本上本之于北方。”^⑬前文之“一部分”与后文之“基本上”既稍有抵触,同时此一结论也有可商之处。实际上,新经典既须有固有经典为基础,又须得新撰之创造。而古灵宝、古三皇乃至正一系经典正是“基础”,而上清一系正是创造。上清经典所吸收的内容或有出自外来的,但《大洞真经》等经典的本身,应该就是茅山“降诰”的产物,更不用说颇有实录性质的《真诰》了。

结语

综上所述,南方新道教如上清系并非直接来自于五斗米道等旧道教(亦即习惯上所称的“天师道”),其所接受的新元素,也不主要以所谓的“天师道”为主。此一新兴的道派或宗教运动是融合此前各地道教因素,并且根本上是结合了自身的渊源,在新的背景和新的促成因素下变化生成的。

三、变革的契机:政治影响及士人之参与

变革的契机很多,但道教发展本身和佛教刺激的原因以外,最主要的因素有二,亦即政治影响与士人之参与。

前文已述,在当时的社会背景下,以正统文化为背景的统治阶层和精英分子,必然对南方的巫术传统有所变革;而政治统治的要求,也必须对淫俗进行修正。因此在文化与政治的双重影响下,南方神仙道教必然也产生了对自身进行改造的需要。

另一方面,东晋王朝的建立虽然颇赖于对江南豪族的安抚与利用,但江南世家的政治地位并不很高。宫川尚志认为,江南豪族以武力对抗北人失败以后,不得不采取妥协的态度,而旧有南方道教包括吸收北方正一系因素而出现的具有整合趋势的诸多道教因



素,基本都是适应庶民的要求而产生发展的,为不使其成为反政府的工具,知识分子遂生出使旧有道教合理化并成为某种处世方针的要求(宫川尚志,1964,页128)。

东晋至南朝初期,政治上的重大影响先后发生过两次,一是简文帝,二是梁武帝。

先述简文帝司马昱。东晋王室本有奉道传统,简文尤然^⑬,其字“道万”亦可证^⑭。康帝建元元年夏五月癸丑诏说“会稽王叔履尚清虚,志道无倦,优游上列,讽议朝肆”,也说明了这一点。《真诰》开篇萼绿华之降“羊生”,陶弘景谓为羊权,羊欣祖,晋简文帝黄门郎。此与《宋书·羊欣传》、《南史·羊欣传》:“羊欣字敬元,泰山南城人也。曾祖忱,晋徐州刺史。祖权,黄门郎”及《世说新语·言语》:“羊权为黄门郎”皆合,是羊权确有其人,且为简文帝僚属。羊权是上清系中最早的士人,其承诰之时甚至在杨羲之前,地位极其重要。他与简文帝的关系,证明了简文与上清的渊源。

据陶弘景推测,杨羲、羊权相知^⑮,则羊权与许氏家族亦当不会陌生。简文与句容许氏的关系,或当源自羊权。

《晋书·孝武文李太后传》:

始简文帝为会稽王,有三子,俱夭。自道生废黜,献王早世,其后诸姬绝孕将十年。帝令卜者扈谦筮之,曰:“后房中有一女,当育二贵男,其一终盛晋室。”时徐贵人生新安公主,以德美见宠。帝常冀之有娠,而弥年无子。会有道士许迈者,朝臣时望多称其得道。帝从容问焉,答曰:“迈是好山水人,本无道术,斯事岂所能判!但殿下德厚庆深,宜隆奕世之绪,当从扈谦之言,以存广接之道。”帝然之,更加采纳。又数年无子,乃令善相者召诸爱妾而示之,皆云非其人,又悉以诸婢媵示焉。时后为宫人,在织坊中,形长而色黑,宫人皆谓之昆仑。既至,相者惊云:“此其人也。”帝以大计,召之侍寝。后数梦两龙枕膝,日月入怀,意以为吉祥,向侪类说之,帝闻而异焉,遂生孝武帝及会稽文孝王、鄱阳长公主。

汉以来术数发达,帝王为求嗣而诉诸方士,本不奇怪。但许迈为向



道之士,简文帝纳其说而存广接之道,是东晋君王明确承认南方道教之例。简文二世相王,与句容许氏的关系发生在会稽王藩邸时,并与许迈、许谧兄弟皆有往来。《建康实录》载:

(许)穆字思玄,一名谧。祖尚,父副。穆少知名,简文在藩,为世表之交,起家为太学博士,累迁位散骑常侍、护军长史。虽居蝉冕,心在道德。以第四兄远游嘉遁不返,遂表辞荣。太宗不夺其志。许穆乃宅于茅山,与杨羲(羲)遍该灵奥。天降玉札,所授为上真人。年七十二,解驾违世。

《建康实录》取材前代各家史书,所载颇为可靠。此所谓“世表之交”与《真诰》卷二十“真胄世系”中之“简文皇帝久垂俗表之顾”契合,都表明简文与许迈之弟许谧的关系亦非同寻常。许谧而且推荐杨羲为简文会稽王时的公府舍人,据陶弘景注,顾欢整理的“真迹”称杨羲是简文之师,其他本子云为“博士”,陶认为“杨乃小简文十岁,皆恐非实也”。但无论如何,杨羲亦与简文有关是可以肯定的^[34]。

因此,简文由于继嗣问题而求诸于许、杨,绝非偶然。据钟来茵考,《真诰》卷八《甄命授》有四位仙真都曾降授过“继嗣”之法,姑举“六月二十三日中侯夫人告公”(案,陶弘景注云:凡云公者,皆简文帝为相王时也^[35])中“种竹求嗣”一条:

我案《九合内志文》曰:“竹者为北机上精,受气于玄轩之宿也。”所以圆虚内鲜,重阴含素,亦皆植根数实,结繁众多矣。公试可种竹于内北字之外,使美者游其下焉。尔乃天感机神,大致继嗣,孕既保全,诞亦寿考。微著之兴,常守利贞。此玄人之秘规,行之者甚验。《道藏》20/535)

关于此条真授的喻义、陶弘景对此的考论以及考武帝诞辰问题,钟来茵《长生不死的探求——道经真诰之谜》论之甚详,此不赘述。要之,此类真授可以视作为上清中人对子嗣问题的探讨,并传与简文帝。据《真诰》卷二十:“真降之所,无正定处。或在京都,或在家舍,或在山馆。”而众真直谓“公试可……”云云,显系面对简文而言。因此我们完全有理由相信,京都的会稽王府是众真降诰的处



所之一^③。根据对《真诰》卷八《甄命授》右英夫人诰语的分析,上清诸人对简文帝登基起了规划预谋的作用,帮助甚大(钟来茵,1992)。我们在前面论述过,所谓仙真的出现实际上就是托体于灵媒的结果,此时的灵媒就是杨羲,以代言者的身份向简文帝面授机宜。其中也不排除一些女性灵媒亲荐枕席,于交接中代天作讖的可能。这一切都以亲近人士如许迈、许谧等作为介绍者和证明人,以增加事情的隐秘与可靠程度。

据任继愈《中国道教史》考,释室唱《比丘尼传》卷一《道容尼传》称“简文帝先事清水道师。道师即京都王濮阳也”^④。《三洞珠囊》(CT1139)卷一《教导品》引《道学传》云:“濮阳,不知何许人也,事道专心,祈请即验。郑鲠女脚患跛蹙,就阳清水濯足,余以灌庭中枯枣树,枣树即生,脚亦随差。晋简文既废世子,而无后息。阳时在第,密为祈请。三更中有黄气起自西南,迺堕室。尔夜李太后即怀孝武,冥道之力。”(《道藏》25/298)是简文又曾请“清水道师”为法。清水道是当时江南的一种道派,以清水治病为主^⑤,《三天内解经》(CT1205)对此有一个较详细的描述:

又有奉清水道者,亦非正法。云天师有奴,不知书注,难以文化,天师应当升天,愍其敬心,敕一井水给其使用,治病疗疾,不应杂用澡洗饮食。承此井水治病,无不愈者,手下立效。奴后归形太阴,井水枯竭。天师以此水给奴身,后人不解,遂相承奉事者,自谓清水之道。其清明求愿之日,无有道屋厨覆章符醮仪,惟向一瓮清水而烧香礼拜,谓道在水中。(《道藏》28/415)

如此,则此一教派主清水崇拜。简文亦曾奉事,说明其为求嗣曾多方设法。事关重大,各家道派自然都不会放过这一机会,而上清系可能襄助最多。

简文帝自康帝起“三世阿衡”,哀帝、废帝时二世相王,地位隆重。因此,上清经法在兴宁年间渐次出世,蔚为大观。杨羲“自随简文帝登极后,不复见有迹出”(《真诰》卷二十),这一方面是简文在位较短的缘故,另外一方面也是因为经法渐备,雏形已具,只待



整理发扬以成气候了。总之,简文帝的支持是上清系经法出现的重要契机之一^④。

此后推动上清系成熟完备的是梁武帝。梁武帝佞佛昭著于史,但他对陶弘景的支持也是使上清系形成的不可或缺的重要因素。在梁室及统治集团的扶持下,南方新道教终于完成了体系化、义理化、教会化的进程,和北方道教一起与佛教并峙而立,共同成为新的道教而具备了进一步发展的基础。对此,前人多有论述,此姑从略。

士人的参与表现在两方面:一是士人的奉道,二是亲身参与道教义理、经典及仪规的整理创造。

自陈寅恪提出“治南北朝思想史,而不究家世信仰问题,则其所言恐不免皮相”、“盖研究当时士大夫之言行出处者,必以详知其家世之姻族连系及宗教信仰二事为先决条件,此为治史者之常识,无待赘论也”等论断以后^⑤,关于六朝世族家学风及家世信仰中的道教取向问题,已经得到了现当代学者的充分注意。但六朝士人之“奉道”,却并非可以与其他“家世信仰”问题等量齐观。第一,所谓“道”的范围颇广,包括有“道家意趣及其清静长生之实践”、“北方五斗米道余绪及正一道教信仰”、“各地神仙鬼道”以及整合以后的新道教等各种内容,是随着时代以及六朝道教的整合发展变化而变化的;第二,与前一点紧密相关,“奉道”乃相对于传统儒学和佛教而言,只是一种指向,而没有固定的指称,因为当时的“道教”本身就处于一种纷纭散乱的状态之中。第三,也是最重要的一点,“奉道”严格来说并非是一种独标的家世信仰,因为无论是吴姓还是侨姓,亦无论是世家大族还是中下士人,实际上都具有这种倾向。一方面,正如陈寅恪所指出的:“两晋南北朝之士大夫,其家世夙奉天师道者,对于周孔世法,本无冲突之处,故无赞同或反对之问题。惟对于佛教则可分为三派。”^⑥这也就是说,“奉道”并不是正统儒学的异端而恰恰是一种补充,与佛教信仰完全不同。所以从历史记载来看,“士大夫多佞佛,而中下者好道”(王伊同,1943),因为“奉道”既与正统思想没有严厉的冲突,故无须为史家诉诸笔



端,而“佞佛”则完全不同,遂得以在历史记叙中较为突出而已。另一方面,大、小传统之间,民俗信仰与士人宗教之间始终存在着紧密的互动关系,以世家大族为代表的精英分子不可能不受到社会一般信仰的浸渍,中下士子与民俗信仰的关系则更为紧密,“奉道”可以说是作为一种相对共同的取向而存在的。

因此,士人的亲身参与对神仙道教的义理化无疑就是最为重要的了。两汉以来,士人本有信奉道家学说及术数的传统,在魏晋乱世,以崇尚自然反抗虚假之礼教,并多有服食、尚酒、放达的实践行为。而西晋以来的世家大族及中下层士人,既多奉事渐为生发的各种地方道教,这些移民随晋室南渡而迁来南方,又把各地道教信仰同时带入,大大刺激了南方道教的整合与发展。同时,江东吴姓亦多固有南方神仙道教的信仰,在新形势下,为变革浇祀之风而适应于时世需要,遂亦厕身改革之列。南方新道教的形成,中下层士人包括一些入道者如丹阳许氏、陆修静等是主要的承担者,而葛洪、陶弘景则是精英分子参与改革、修正并最终使之发扬光大的典型代表。

葛洪生活在晋武帝至晋哀帝期间,跨越两晋,身处于道教史上的重要阶段。他在创立以丹鼎特色为主的神仙道教理论的同时,对魏晋以来的神仙道教进行了整理,并排斥批判各种“坐在立亡,变形易貌,诳眩黎庶,纠合群愚”(《抱朴子内篇·道意》)的民间“妖道”,客观上成为神仙道教的集大成者。神仙道教以民间方术与神仙不死信仰为主,汉魏以后主要流行于东南及南方,葛洪的丹鼎理论一方面主要继承了此派道教思想,另一方面也汇合了汉魏以来士人在神仙方术影响下形成的服食炼丹合气以求长生的行为意识,有整理创造之功。从根本上说,正是由于葛洪的努力使神仙道教得以区别于民间教团,而向义理化、组织化、上层化靠拢。后人将他和“三张”并列,恰当地体现出他的这一特点。

现代学者认为,葛洪对各种“妖道”的批判和贬斥,是一种限制宗教社会化的表现(任继愈,1990,页108-109)。其实这正是士人参与整理宗教的一个必然结果。宗教虽然起自于黎庶,并主要为



民众所崇奉,但却无一例外地张扬于有识之士,否则终归趋于一种小道而无所称道。这是因为思想必经知识的积累,更须依靠智慧的头脑,同时还必须有一种献身精神,所以非达于高境者不能办。这就是道与术的分野,每一种宗教都必然要在此中选择,尽管这种不同的道路有时也会趋于回归,但毕竟是有着不同内涵和不同结果的。

陶弘景最后完成了这一过程。他把已经初备各种基本要素的南方道教发展成为一种社会宗教,而为官方及精英阶层所承认,在这一点上他和北方的寇谦之相同。但陶弘景超越了寇谦之,因为他是作为和葛洪相同的知识分子参与其中的,因此不可避免地完善并发展了神仙道教的义理,使宗教思想更为成熟。

因此,中国世界的宗教总不免成为一种伦理化的思想意识。民间教派虽时有发生,但最终都不免异化,被纳入到这个系统中来。当然,民间风俗和信仰一方面被更有组织和更有形式规则、更有思想深度的宗教教派所借鉴和采纳,但另一方面也在不断吸收和同化这些更为强大的宗教,使自己与之融合与混同,并继续发展;同时这种辩证的发展运动过程始终没有停止(Stein, Rolf., 1979)。所以后来的中国不再有所谓的“宗教”,有的只是表现为“宗教”形式的政治与社会伦理。

所谓“新道教”,其实就是一种“异化”。不言而喻,没有士人的参与,这种异化是不可能发生的。

四、变革的结果:南方新神仙道教

南方新神仙道教,以灵宝、上清最为典型。

灵宝系

前文业已论述,古灵宝经颇有南方渊源。东晋末期,由于上清系新出经典的刺激,葛巢甫等“构造灵宝”,以晋隆安之末,“传道士任延庆、徐灵期之徒。相传于世,于今不绝”(《道教义枢》卷三)。至宋文、明二帝时,陆修静更加以增修,立成仪轨(陈国符,1963,页66)^⑩,灵宝系形成。



陆修静、宋文明时之灵宝经^⑬，已经蔚为大观。大渊忍尔从敦煌卷子中考出一些当时的灵宝经仍存于今本《道藏》，可证明灵宝经在东晋末至南北朝的盛行程度。与上清系完全适应士族兴趣略有不同的是，灵宝经由于其本身具有民间传统渊源，在一程度上能够在下层民众中传播。这是灵宝系的一个显著特色。胡孚琛指出，灵宝系经典加强了劝世度人的宗教功能，葛巢甫又吸收了佛教的观念，因此“在魏晋神仙道教向南北朝成熟的教会道教过渡中所起的作用最大，也最受佛教嫉恨”（胡孚琛，1989，页61）。这个结论同样说明了灵宝系的世俗性特点。

灵宝系与上清系的关系很深，二者在一定程度上互相吸收，开始时上清采古灵宝者稍多。

《真诰》卷二十“真胄世谱”：

杨（羲）先以永和五年己酉岁，受《中黄制虎豹符》，六年庚戌，又就魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》，时年二十一。（《道藏》20/609）

杨羲受众真降授在兴宁三年前，时已三十六岁。由上引材料可知在此之前，杨羲亦曾接受过《灵宝五符》，而且魏夫人长子刘璞的道教渊源也很复杂，很有可能与其母并非一路。这是上清系吸收古灵宝经方面的情形。

另一方面，《真诰》卷十九叙录：

复有王灵期者，才思绮拔，志规敷道。见葛巢甫造构灵宝，风教大行，深所忿嫉，于是诣许丞，求受上经。丞不相允，王冻露霜雪，几至性命。许感其诚到，遂复授之。王得经欣跃，退还寻究，知至法不可宣行，要言难以显泄，乃窃加损益，盛其藻丽，依王魏诸传题目，张开造制，以备其录。并增重诡信，崇贵其道，凡五十余篇。趋竞之徒，闻其丰博，互来宗稟。传写既广，枝叶繁杂，新旧浑淆，未易甄别，自非已见真经，实难证辨。今世中相传，流布京师及江东数郡，略无人不有，但江外尚未多尔。（《道藏》20/604）

陶弘景注曰：



自灵期已前,上经已往往舛杂。弘农杨洗,隆安[和]四年庚子岁于海陵再遇隐盟上经二十余篇,有数卷非真。其云:寻经已来,一十二年。此则杨君去后,便以动作,故灵宝经中得取以相揉,非都是灵期造制,但所造制者自多耳。((《道藏》20/604)

此可证葛巢甫、陆修静时之灵宝经作为一种新出经典,同样对上清及佛家学说都有吸收^⑭,反映出当时南方道教改革发展的内在需要和趋势。

上清系

上清系相对来说是更为独立的江南道教教派,从历史上讲,它没有嫡系的父母。上清经法开始出现的时期是升平三年(《真诰》卷一),这一年尊绿华降于羊权。此后,华侨成为传达上真意旨的一位主要人物,但不久就为杨羲所代替(《真诰》卷二十)。从兴宁二年(乙丑)起,杨、许陆续写出真诰,创撰经典。这一过程持续了将近五年,一直到简文帝即位。杨羲可能死于太元十一年(丙戌)^⑮,而许翔、许谧已先于泰和五年、太元元年仙化^⑯。

此后上清经法一度沉寂,直接原因是许翔子许黄民年少,“收集所写经符秘箓历岁”(《真诰》卷十九)。又因元兴三年,京畿纷乱,许黄民又不得不奉经入剡,造成经典的部分散乱和传经法系的紊乱^⑰。上清经法的传授,从许黄民到陶弘景,其间的过程颇为复杂。尽管如此,陶弘景《真诰》“叙录”仍然说得很清楚,是最可靠的材料^⑱。近世道教史论著多据《云笈七籤》及《茅山志》以参证其传经世系,反而是颇有问题的。

实际上,根据《真诰》叙录所云,除亡佚者外,上清“经书”最主要的传授过程有:

一是王灵期所受部分。但这部分已被其“窃加损益”,导致真伪参半。后来许黄民及其子许荣弟也参与了造制新经,“故致许王齐轡,真伪比踪,承流向风,千里而至”,影响甚大。

二是马氏家族所受部分。这部分分别传至何道敬、楼惠明、钟义山,其中一部分由楼惠明通过受季真献给废帝,再归陆修静,最



后为陶弘景所得。钟义山另得“真经真传及杂授十余篇”，又为楼惠明再度摹写，最后“惟一两篇在”。马罕子马智另外又将何道敬为其父缮写者，包括王灵期杂经及经书四、五篇、真授六、七篇送给了钟义山，其残余部分后归钟义山兄女及戚景玄。因为戚景玄参与了杜家经书的整理，因此他所受部分应与杜氏家族所受部分合二为一。

三是杜氏家族所受部分。经顾欢、杜京产、戚景玄、朱僧标等审定，并与楼惠明所得相互参证，最后归于陶弘景。

四是一些单篇经文，如《七元星图》、杨书《灵宝五符》一卷、许翔书《王君传》一卷、《飞仙经》一卷、《西岳公禁山符》、杨书《中黄制虎豹符》二短卷、许翔书《太素五神二十四神并回元隐道经》一卷及《八素阴阳歌》一卷、《所佩列纪黄素书》一短卷、《中黄庭经》并复真授数纸、杨书《酆宫事》一卷等，历经众手，最后绝大部分仍被陶弘景收集。

上清经典最后形成系统，正由陶弘景完成。

上清系产生并成熟的物质基础主要有三：第一是茅山、会稽一带浓郁的南方神仙道教氛围；第二是建康、山阴一线士子的聚集；第三是创教地处于东晋南朝的中枢地带，教法易于流传并影响到统治阶层。

句曲之地三茅君的传说，产生于秦汉间，至东晋已有数百年历史。其地的道教传统相当深厚，因此影响到世居此处的许氏家族。而另一地会稽剡溪沿线一带，由于其地理风光及原始宗教成分的原因^⑨，也有浓烈的神仙道教氛围，如刘晨、阮肇之传说，即发生在此地天台山。元兴三年，刘裕讨桓玄，京都大乱，晋民纷纷北趋淮以避之，而许黄民却奉经入剡。这是因为“长史父昔为剡县令，甚有德惠。长史大兄亦又在剡居，是故投憩焉”（《真诰》卷十九陶弘景注）。此证明许氏家族与剡县颇有渊源。南来侨姓，大都定居在中央所在地建康附近，以三吴、丹阳、会稽之地较为集中。而会稽一带美丽的风光，使崇尚自然、尊奉神仙道教的士人有更多的皈依感，王羲之与许迈共游山水，即在此地。据南宋高似孙《剡录》所



辑,葛洪曾居于上虞兰芎山,顾欢亦曾隐于剡中,后齐明帝并于剡山为道士褚伯玉建金庭馆。句曲则距京城极近,后来陶弘景隐居此地而能为“山中宰相”,使宗教中心与政治中心能够合二为一,对促成上清经法的传播无疑更是极为有利的。

“三洞”的形成

“三洞”的形成是南方新神仙道教各派整合、汇集的标志,它不仅揭示出此一新兴道教群体从此形成了自身最为重要的物质基础——经藏体系,更重要的是反映了南方各教派同一意识的增强(Öfuchi, Ninji, 1979)。大渊忍尔的相关研究证明,“三洞”的形成时间约在南朝宋元嘉十四年(437)以前、东晋兴宁三年(365)上清系出现以后(Öfuchi, Ninji, 1979)。但根据“三洞”以“上清经”为尊这样一个事实,“三洞”序列的定型极大可能是与王灵期而并非是与上清系的原始创教者有关。葛玄甫构造灵宝经是在东晋隆安以前,王灵期构成新经必在此之后(参阅第三章的相关论述),因此可以进一步推断出“三洞”的形成必然是在公元五世纪初。“三洞”形成之际,也就是南方新神仙道教的构建基本完成之时,此后被陆修静、陶弘景等从不同方面进行了整理与发挥,并又开始了与其他道教教派的新的融合,一直到“四辅”出现为止告一段落。

-
- ① 日本学者对道教史进行分期,可能要早于闻一多,见傅勤家《中国道教史》第二章(商务印书馆,1937)。但闻一多的分期最具有认识上的意义。
 - ② 案:冯友兰、伯希和都使用过“新道教”(Neo-Taoism)一词,但冯氏此语实指魏晋玄学,而伯希和与闻一多之意相同,以五斗米道以后之道教为新道教。而本文则以义理化、体系化的南方上清系、灵宝系道教和北魏道教为“新道教”。
 - ③ 必须着重强调的一点是,汉末以后的神仙道教主要是在东南(滨海地区)、西南、长江以南的地区里发展起来的。为了充分限定并进一步明确它的这一主要特性,我们在“神仙道教”上又加以“南方”的限定,称之为“南方神仙道教”。



- ④ 参阅任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990。
- ⑤ 吉冈义丰(吉冈义丰，1988a)亦曾引用此图作为立论的基础。
- ⑥ 参阅陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》第二章第五节，三联书店，1996。
- ⑦ 较早的顾颉刚《秦汉的方士与儒生》(顾颉刚，1998)就已经论述过这个问题；最近钟肇鹏《谶纬论略》(钟肇鹏，1992)、王利器《真诰与谶纬》(王利器，1992)、饶宗颐《道教与楚俗关系新证——楚文化的新认识》(饶宗颐，1993)对此皆有讨论。葛兆光《中国思想史》第一卷(葛兆光，1998)及日本安居香山《道教的形成和谶纬思想》(杨曾文译，《世界宗教研究》1987年第3期)则有简明的综述。
- ⑧ 《真诰》叙录：“夫真人之旨，不同世目，谨范纬候，取其义类，以三言为题。”参阅王利器《真诰与谶纬》(王利器，1992)、《谶纬五论》(收入《晓传书斋集》，华东师范大学出版社，1997，页88-103)。
- ⑨ 葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，页468；这是当代学术界较为约定俗成的观点。吕思勉所谓“道教之成为宗教，必在其经策既具之后”(《两晋南北朝史》第二十四章)，也是同样的意思。但这种关于宗教定义的理论并不能完全概括宗教的本质，同时与中国传统对“宗教”的理解也有相当大的不同。从某种程度上说，它倒颇接近于现代社会普遍心理中对“宗教”的一种印象式的定义，是一种中国人对外来宗教理论的误读，王治心早就指出：“我们一提起‘宗教’，便会想到巍峨的庙宇，高耸的礼拜堂，以及一切有制度有组织的物质方面；殊不知那种有形式的物质宗教，都是根源于无形式的精神而来。……本来 Religion 这个名词，它的意义不单是指着有制度的组织而言，乃是包含一切人类心能中的崇敬。但是一译成‘宗教’这个名词，便把原来的意义缩小了；所以一提到‘宗教’，就变成有形式的组织，为一部分人所专有的了。”(王治心《中国宗教思想史大纲》，上海，1940，页12；转引自卓新平《世界宗教与宗教学》，社会科学文献出版社，1992，页130)
- ⑩ 第一次对《老子》进行神学解释的《老子想尔注》是否为张道陵、张鲁所撰，存在很大的疑问。参阅小林正美《六朝道教史研究》(小林正美，2001)。兹补充两点如下：一、隋以后已是三张“天师”之尊奉广为流布之际，故陆德明《经典释文》、唐玄宗御制《老子注》序曰为张道陵所撰，显为当时拟托说法之沿袭。二、《真诰》仅曰张鲁有“五千文”之注，并未道及“想尔”；卷



十七并曰:“又见系师注老子内解,皆称臣生稽首……”,亦未称“想尔”之注。且检诸今敦煌残本《老子想尔注》,无“臣生稽首”、“张生顿首”云云。

- ⑪ 后期所谓茅山宗,不过是隋唐以后广泛的道教背景下一种名义上的延续而已,在思想意趣上并没有严谨的继承和发展。
- ⑫ 参阅陈国符《道藏源流考》(陈国符,1963),页320。
- ⑬ 此可以南宋末成书、入元后又经递补的民间类书《事林广记》为证。《事林广记》为日用百科全书型的类书,包含较多的市井状态和生活顾问资料,亦颇能反映当时民情(参阅胡道静《前言》,中华书局1963年影印本)。卷四“道教洪绪”下载有“天师宗系”,记自第一代天师张道陵至第三十八代天师张兴林事迹。
- ⑭ 可参阅柳存仁的相关探讨(柳存仁,2000b)。
- ⑮ 但王家祐认为“巴夷廩君白虎族是道教(天师正一道);巴蛮与巴蜒(荆或越)是巫鬼教(五斗米道)”(王家祐,1987a),则不仅在“五斗米道”、“天师道”问题上名实不分,结论上更有牵强之处。
- ⑯ 吕思勉曰:“而鲁则修其政教,颇有与民相保之规。”(吕思勉,1941)极是。
- ⑰ 今人所谓“天师道”、“东晋天师道”、“刘宋天师道”等,乃为当代道教史研究论断,而非当时已有之称。参阅外篇一的相关论述。
- ⑱ 参阅夏曾佑《中国古代史》,河北教育出版社,2000,页363-364。夏曾佑很早就注意到了这个事实,眼光极为敏锐。
- ⑲ 较早的论述有吕思勉《秦汉史》,上海古籍出版社,1983;陈世骧《想尔老子道经敦煌残卷论证》,《清华学报》(台北)新一卷第二期(1957);李刚《张修在道教史上的地位》,载《宗教学研究论集》,四川大学学报丛刊,1981。王家祐《道教论稿》,巴蜀书社,1987。详细的综论则有柳存仁《汉天师是不是历史人物》(柳存仁,2000b)。
- ⑳ 《要修科仪戒律钞》(CT463,《道藏》6/966)。案此经为唐玉清观道士朱法满所辑。
- ㉑ 这是蒙文通的观点,后来又为王家祐进一步申明。见王家祐《道教论稿》(巴蜀书社,1987)页188。
- ㉒ 记述张修的史料,经近现代学者多方抉拾,仅有前举《后汉书·灵帝纪》“中平元年”及李贤注引邓艾《纪》、《三国志·张鲁传》及裴松之注引《典略》数条。
- ㉓ 案:当代学术界一般都认为,“黄神”基本是由黄帝演变而来,是先秦两汉



以来尚黄信仰的延续和发展,太平道、五斗米道及魏晋以后道教对此都有继承。参阅王育成《道教法印考实》(王育成,2001)。

- ②④ 参阅向达《南诏史略论》(向达,1957);饶宗颐《天师道杂考》(载《老子想尔注校证》,页152);唐长孺《范长生与巴氏据蜀的关系》(载《魏晋南北朝史论丛·续编》)。王卡在任继愈主编《中国道教史》第二章中对唐长孺说有较详细的综述);蒙文通《蒙文通文集》第一卷,巴蜀书社,1987;王家祐《道教论稿》(巴蜀书社,1987)。
- ②⑤ 详见方诗铭《“汉诈复兴”的讖记与原始道教——晋南北朝刘根、刘渊的起义及其他》(方诗铭,1996)。
- ②⑥ 《樊敏碑》释文录自高文、高成刚《四川历代碑刻》(四川大学出版社,1990)。高文、高成刚释文用《金石录》、《汉碑文范》、《金石苑》、《八琼室金石补正》参校,又赴芦山实地对照樊敏碑重校。
- ②⑦ 参阅尤显昭《论曹魏道教与西晋政局》,载《世界宗教研究》1985年第1期。
- ②⑧ 任继愈主编《中国道教史》。卿希泰主编《中国道教史》第一卷也有这种倾向。
- ②⑨ 参阅本节对陈瑞“鬼道”、氐羌“米道”以及后文对南方道教的分析。
- ③⑩ 参阅本章第二节第二小节《变革的渊源:南方新道教与五斗米道及正一系的关系》。
- ③⑪ 据《真诰》陶弘景注,张鲁葬于邕东。《真诰》卷四注:“按张系师为镇南将军,建安二十一年亡,葬邕东。后四十四年,至魏甘露四年,遇水开棺,见尸如生,出著床上,因举麈尾覆面,大笑咤又亡。仍更殡葬。”
- ③⑫ 需要强调的是,在对其后历史的论述中,尤文仍混淆了五斗米道与天师道的名实关系。
- ③⑬ 如陕西户县汉墓出土的曹氏朱书解除瓶及河南洛阳西郊东汉地层出土的解注瓶上,都画有道符,这表明此一地区在东汉时期即有相当的奉行巫道的风气。参阅嵇振西《陕西户县的两座汉墓》(载《考古与文物》1980年第1期)、郭宝钧等《1954年春洛阳西郊发掘报告》(载《考古学报》1956年第2期)及王育成《东汉道符释例》(王育成,1991)。
- ③⑭ 唐初修史,“五斗米道”、“天师道”不分,概念极模糊。参阅本章第一节第三小节及外篇一的相关论述。
- ③⑮ 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》(陈寅恪,1933)对此亦有论述。
- ③⑯ 参阅段玉明《五斗米道人滇考》(段玉明,1993)。



- ③⑦ 正一经拟托于张陵即是证明。
- ③⑧ 案:关于李弘的研究先后有汤用彤《“妖贼”李弘》(《新建设》,1961年第6期)、寇谦之的著作与思想(《历史研究》,1961年第5期);王明《农民起义所称的李弘和弥勒》(《道家 and 道家思想研究》,中国社会科学出版社,1984);方铤铭《关于李弘、卢悚两位农民起义领袖的事迹》(《文汇报》1962年3月2日)、《与张角齐名的李弘是谁?》(《社会科学辑刊》,1979年第5期);唐长孺《史籍与道经中所见的李弘》(《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局,1983);李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》(台北学生书局,1986)等。汉末至唐文献中所提到的李弘,在史籍方面主要是对托名李弘起义的记述,时间范围较广,大约从东晋明帝太宁二年(324)到隋炀帝大业十年(614)。而在道经方面则是一种预言圣主降临的谶言,一直到唐以后仍有称述。“李弘”事之特质,乃是建立在“千禧年主义”(millennialism)及“末世论”(eschatology)思想基础上的一种救世主义运动(messianic movement),其典型特征是禀持“老子转生”说,与奉持“弥勒降生”的其他民间宗教具有相同的性质。
- ③⑨ 原始巫术都是与医术相联系的。或者说巫术的本质就是借助神灵的力量以疗病祛灾,至少疗病是最主要的内容。
- ④⑩ 释文据宋洪适《隶释》卷三。又参阅陈垣《道家金石略》(陈垣,1988),页6。
- ④⑪ 关于李家道及李八百、李阿的研究,参阅石衍丰《关于李家道的文献资料与研究》(石衍丰,1991)。
- ④⑫ 上清、灵宝系均有吸收。陆修静《道门科略》是综合反映。又1977年夏长沙麻桥出土之《徐副地券》,含有“新出老君”、“授官设署”、“祭酒”、“三会吉日”、“女青律令”等观念,集中体现了当时南方对正一道及北方新道教的融合。参阅王育成《徐副地券中天师道史料考释》(王育成,1993)。
- ④⑬ 较为明显的材料是经常为道教史学者所征引的《三国志·华佗传》注引曹丕《典论》:“颍川郃俭能辟谷,饵茯苓。甘陵甘始亦善行气,老有少容。庐江左慈知补导之术。并为军吏。……光和中,北海王和平亦好道术,自以当仙。济南孙邕少事之,从至京师。会和平病死,邕因葬之东陶,有书百余卷,药数囊,悉以送之。后弟子夏荣言其尸解。邕至今恨不取其宝书仙药。刘向惑于《鸿宝》之说,君游眩于子政之言,古今愚谬,岂唯一人哉!”同传注引曹植《辩道论》所云:“世有方士,吾王悉所招致:甘陵有甘始,庐江有左慈,阳城有郃俭。始能行气导引,慈晓房中之术,俭善辟谷,悉号三



百岁。卒所以集之于魏国者，诚恐斯人之徒，接奸宄以欺众，行妖惑以惑民，岂复欲观神仙于瀛洲，求安期于海岛，释金格而履云舆，弃六骥而美飞龙哉。自家王与太子及余兄弟咸以为调笑，不信之矣。”其中甘陵在今河北，庐江在今安徽，阳城在今河南。

- ④④ 关于《三天内解经》特别是“三道”说，已有很多学者进行了探讨（参阅刘屹《中古道教“三道说”》，载《华林》第一期，中华书局，2001）。本书在这里提出《三天内解经》“三道”说的目的，只是强调出《三天内解经》在“三道”理论建构过程中所表现出来的地域性认识，以引起相关讨论，并不涉及“三道”说的渊源及内涵等问题。
- ④⑤ 任继愈主编《中国道教史》认为“清约大道”亦可能就是梁释室唱《比丘尼传》卷一《道容尼传》所载之“清水道”。恐非。详见本章第二节第三小节的相关论述。
- ④⑥ 陆修静《道门科略》“背盟威清约之正教”下有小字注云：“盟威法师不受钱，神不饮食，谓之清约。治病不针灸汤药，唯服符饮水，首罪改行，章奏而已；居宅安塚，移徙动止，百事不卜日问时，任心而行，无所避就，谓约。千精万灵，一切神祇皆所废弃，临奉老君三师，谓之正教。”（《道藏》24/782）无论“师不受钱，神不饮食”之思想是否源于太平道，此明显为陆修静所倡行整合的新教科略，是综合南北道教而形成的，虽仍奉“正一盟威”，然具体内容既非三张之旧，同时亦与正一系及寇谦之整合后的北方道派不尽相同。故陆氏所谓正一盟威“清约之正教”，乃其自我定义而已，并非《三天内解经》所指。疑清约一语，本身为泛指，凡不费钱财、清约而祀、任心而行，皆谓“清约”或“清俭”，如《搜神记》卷二：“徐登、赵炳，贵尚清俭，祀神以东流水，削桑皮以为脯。”又《真诰》卷十四：“范伯慈者，桂阳人也，家本事俗，而忽得狂邪，因成邪劳病。顿卧床席经年，迎师解事费用，家资渐尽，病故不愈。闻大道清约无所用，于是意变，闻沈敬作道士精进，理病多验，乃弃俗事之。”相反之例，如《幽明录》“巫师舒礼”条（鲁迅《古小说钩沉》辑本）：舒礼因事三万六千神并杀生祠祀，至冥府太山而受热熬之刑。故《三天内解经》所谓“清约大道”或即本此，而非指太平道。又案：关于“无为大道”、“清约大道”，杨联陞有不同解释，见其《老君音诵诫经校释》（中研院《历史语言研究所集刊》第28本上册，1956）。
- ④⑦ 参阅陈恩志《中国与南亚人类起源中心说》，载《史前研究》1985年第3期。
- ④⑧ 参阅费正清、赖肖尔《中国：传统与变革》，陈仲丹等译，江苏人民出版社，



1992, 页 5。

- ④⑨ 弗雷泽认为,“巫术”与“宗教”是两个前后阶段,并非一事,“在人类历史上巫术的出现要早于宗教”(《金枝》第四章《巫术与宗教》,大众文艺出版社,1998,页 83。案:对此问题,弗雷泽在《金枝》第十六章《狄安娜斯和狄安娜》中的结论更为明晰)。但实际上二者并没有严格的界限,而弗雷泽本人也承认,在很多原始文化中,巫术与宗教常常是结合在一起的。不过,巫术和后来社会化与义理化的宗教仍然是不同历史阶段的产物,因此我们以“原始巫术与宗教”或“原始巫术—宗教”来称呼早期的原始观念及行为,并在原始文化的意义上将二者统一起来。
- ⑤① 参阅陈来《原始宗教与儒家伦理》(陈来,1996);案这种基本人格与文化的民族精神应该是一贯的,按照人类学中的基本人格学派的观点,如卡迪纳(A. Kardiner)认为,在西方世界里,“基本人格”在四至五千年的整个历史时期保存下来,极少变化,通过儿童的教养一代代复制下去。这应该同样适用于中国文化世界。
- ⑤② 有学者认为:“中国原始宗教具有巫术宗教的色彩,因此可将其界定为‘狂热宗教’(Ecstatic Religion)。即使后来道德人本主义兴起,人本主义者批判放弃了许多古代的神话和习俗,原始宗教并没有因而消失,却通过道教和某些佛教支派吸收以及后来三教合流的民间宗教中保留下来。”(秦家懿,孔汉思,1990,页 11)。
- ⑤③ 楚文化与殷商文化的关系极为密切,因此有学者认为楚文化是殷商文化的一脉相传。这个论断有一定的道理,但仍然过分强调了文化的传播性而忽视了地区文化各有自己独特发展道路的功能性。我们认为,楚文化与殷商文化处于同一阶段,因此具有相似性,此后中原文化发生变化,周代殷商兴起新文化,导致周、楚文化产生阶段性差异。
- ⑤④ 参阅张光直《中国青铜时代》(张光直,1999)中的有关论述。
- ⑤⑤ 张光直认为:“保存巫师巫术资料最多的文献史料,常常是春秋战国时代楚国遗存下来的,如《楚辞》、《楚语》等。”(张光直,1999,页 253)。
- ⑤⑥ 案原文作“迎娑娑神”,中华书局点校本据殿本考证引《困学纪闻》所考改。是。
- ⑤⑦ 参阅吕思勉《两晋南北朝史》第二十四章第一节,上海古籍出版社,1982。对当时民间方术迷信,吕思勉在此节中有详细的描述。
- ⑤⑧ 据《周氏冥通记》,周子良“本豫州汝南郡汝南县都乡吉迁里人,寓居丹阳



建康西乡清化里,世为胄族,江左有闻。……祖父朗举秀才,宋江夏王国左常侍,所生父耀宗,小名金刚,文朗第五子,郡五官掾,别住余姚。”是周氏家族与钱塘一地颇有关联,故“祖母姓杜”,与钱塘奉道杜氏当不无联系。参见后文。

- ⑤⑧ 沈曾植《海日楼札丛》卷八,中华书局。详见本章第二节第二小节的相关论述。
- ⑤⑨ 此条材料乃胡孚琛所发,见《魏晋神仙道教》(胡孚琛,1989)页17。
- ⑥⑩ 参阅陈来《古代宗教与伦理》(陈来,1996)。
- ⑥⑪ 在中国世界的北部边缘地区,长期保留着一种原始宗教与方术,一直到清代时期仍很活跃。在中国史籍中,从《史记》、《三国志》到《魏书》、《周书》都有一些模糊的记载(如有的学者认为,《史记·封禅书》中提到的“姜门”,或即 SHAMAN 的音译),南宋徐梦莘《三朝北盟会编》第一次明确记载了当时女真人所奉行的巫妪“萨满”的情况(《三朝北盟会编》卷三:“萨满者,女真巫语也,以其通变如神。”),此后《宋史》、《辽史》、《金史》中均有记载。清康熙三十一年(1692),俄国莫斯科大公的使节艾维尔特·伊思布兰特·伊代斯和其同伴在其撰写的中国行记中,第一次把满族的“SHAMAN”(萨满)介绍至世界。近代以降,国际范围内的萨满研究应运而生,而“萨满”、“萨满教”(SHAMANISM)亦成为文化人类学上关于一种遗存的原始宗教的研究性概念。参阅乌丙安《神秘的萨满世界》,三联书店上海分店,1989,页1-3。又可参阅秋浦:《萨满教研究》,上海人民出版社,1985。
- ⑥⑫ Arthur Waley, *The Nine Songs: A study of Shamanism in Ancient China*(London: Allen & Unwin, 1955), p. 9. 转引自张光直:《美术、神话与祭礼》,郭净、陈星译,台北稻乡出版社,1993,页41。
- ⑥⑬ 参阅弗雷泽《金枝》,徐育新等译,大众文艺出版社,1998,页81。
- ⑥⑭ 饶宗颐先生指出,不能以民间宗教中的巫术遗存来泛滥地比附古代历史,并反对把三代文化简单地定性为“巫术宗教”文化(饶宗颐,1992)。这个观点当然是正确的。但问题在于,三代“礼制”文化毕竟是属于精英阶层的思想观念和行为制度的创造,与民间“小传统”生活的现实状况既相互联系,又明显有别;史载中“巫”向“史”的转化,无法抹杀民间社会中原始巫术大量遗存的事实。而且,宫廷之“巫”与民间之“巫”,性质和职能都是不同的。同时,更不能否认整个中国世界存在着区域发展不平衡的现象,在主流中原文化中原始宗教习气荡涤略尽之际,南方“萨满”之风尤尚炽



烈,二者不仅不相矛盾,甚至是互为关联的。

- ⑥5 饶宗颐曰:“西方学人喜欢采用 Channisme(萨满教)的原理,去了解楚辞。虽然,它和巫术结上不可避免的宿缘,但从深一步看,楚人本身有他的宗教意识,和巫医关系非常密切。”(《道教与楚俗关系新证》,《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993)案:中国古代巫医本不分,“𪚩”字亦从“巫”,《山海经·海内西经》:“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相、夹冥窳之尸,皆操不死之药以距之。”又《论语·子路》:“南人有言曰:人而无恒,不可以作巫医。”则南人之巫,固与医不分,“医术”同样也是南方萨满巫术的固有内容之一。
- ⑥6 关于战国秦汉以来的民间方术,可参李零的相关论述(李零,2000a、2000b)。关于东汉墓葬出土材料所包含之民间道教信仰内容,参阅王育成《文物所见中国古代道符述论》,张勋燎《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》二文,均载《道家文化研究》第九辑,上海古籍出版社,1996。
- ⑥7 今人或新造“灵媒”一词以称之,可通。要之,“灵媒”为新语汇,而古有之“灵媒”则别有其义。另外,《楚辞·九歌·少司命》所谓之“灵保”,实为神灵附体之巫,则以“灵保”称之亦可。陶弘景《周氏冥通记》则称梦中通灵者周子良为“玄人”,卷一注又云:“此记中多有真仙讳字并诸教戒,……。若欲传写,亦应先关告众真及玄人,不得皆悠悠外书记也。”
- ⑥8 详见任继愈《中国道教史》(任继愈,1990)及卿希泰《中国道教史》第一卷(卿希泰,1988)的考证。
- ⑥9 此中所谓“道士”是否属于道教,尚有疑问。盖其时佛教已初流江东,参阅《高僧传·康僧会传》。
- ⑦0 《太平御览》卷四十五“无终山”条引:“《神仙传》曰:仙人白仲理者,辽东人也,隐居无终山中,合神丹,又于山中作金五千斤以救百姓,即此山也。”
- ⑦1 《五岳真形图》等应该是东晋神仙道教特别是葛洪所继承的一部早期实用性符图,在传承中占有一定地位。但并不具有义理内容。在此后的上清系中,除了传授科仪的意义外,并不十分重要。参见附录二的考证。
- ⑦2 石泰安(Rolf Stein)认为《周氏冥通记》中的“帛和”肯定不是《神仙传》和《抱朴子内篇》中的“帛和”或“帛君”(Stein, Rolf., 1979),这个结论有一定的道理,但似乎过于绝对。无论帛和究竟为谁,“帛家道”仍有可能是实指。各种记载中关于帛家道法具体内容的含混,既是其作为民间信仰的



混杂属性所决定的,也与记述者(如葛洪和陶弘景)不同的记录角度和思想倾向有关。

- ⑦③ 《真诰》卷四载许迈另外尚与渡江入东山中学道者王世龙、赵道元、傅太初等有交往,并师事王世龙。
- ⑦④ 葛洪《抱朴子内篇·道意》谓为“妖道”：“又诸妖道百余种，皆煞生血食，独有李家道无为为小差。”
- ⑦⑤ 据小林正美所考，“葛氏道”一语为福井康顺于1953年在《葛氏道研究》（载《东洋思想研究》第五号）一文中首先使用。见小林正美《六朝道教史研究》第一篇序章注释1（小林正美，2001）。
- ⑦⑥ 《抱朴子内篇》卷四：“昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经。会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。”
- ⑦⑦ 参阅王承文《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》（《中山大学学报》〈社科版〉，2001年第4期，页8-15）。
- ⑦⑧ 《法苑珠林》卷十三引《旌异记》：“西晋愍帝建兴元年，吴郡吴县松江沪渎口，渔者萃焉。遥见海中有二人现，浮游水上，渔人疑为海神，延巫祝备牲牢以迎之，风涛弥盛，骇惧而返。复有奉五斗米道黄老之徒曰：斯天师也。复共往接，风浪如初。有奉佛居士吴县朱膺闻之叹曰：将非大觉之垂降乎！迺洁斋，共东灵寺帛尼及信佛者数人至渎口，稽首迎之，风波遂静。浮江二人，随潮入浦，渐近渐明，乃知石像。……看像背铭，一名维卫，二名迦叶，莫测帝代，而书迹分明。”其不仅为佛教冥异故事，且文为小说，再加上时代已在三张天师之号为人所奉知之时，故其记述难能为据。
- ⑦⑨ 韩国磐《魏晋南北朝史》，人民出版社，1983，页205。
- ⑧① 参阅黄淑梅《六朝太湖流域的发展》第四章《农业的发展》，台北联鸣文化有限公司，1982；张承宗等主编《六朝史》第五章，江苏古籍出版社，1991。
- ⑧② 参阅谭其骥《晋永嘉乱后之民族迁徙》，载《燕京学报》第15期，1934。
- ⑧③ 参阅《文献通考》卷十二《职役》二。
- ⑧④ 《太平广记》引《集仙录》“魏华存传”的记述最为直接：“道陵天师又授明威章奏、存祝吏兵符篆之诀，众真各标至训。三日而去。道陵所以遍教委曲者，以夫人在世当为女官祭酒，领职理民故也。”《顾氏文房小说》收《魏华存传》则但云：“又云夫人在世尝为女官祭酒，既升天，受位为紫虚元君，领上真司命，南岳夫人。”
- ⑧⑤ 陶弘景《登真隐诀》：“正一真人三天法师张诤告南岳夫人口诀入静法。”



《太平广记》“魏夫人”条:“道陵天师又授明威章奏、存祝吏兵符策之诀。”

案:如前所述,《正一盟威策》等乃后来正一系之伪托,与张陵、张鲁无涉,这种追拟显然是东晋后期正一系影响下的结果。

⑤ 沈曾植谓:“东州正一之兴,殆由杜氏。”(见《海日楼札丛》卷六,中华书局)

⑥ 参阅本文第五章的讨论。

⑦ 案:本文不同意李丰楙在《六朝仙道类小说研究》(李丰楙,1986)一书中所认为的,《洞仙传》为茅山宗中人所撰的结论。说详见本文第四章。

⑧ 《隶释》卷三谓:“此碑虽布置整齐,略无纤毫汉字气骨,全与魏晋间碑相若,虽有光和纪年,或后人用旧文再刻者尔。”

⑨ 释文据翁方纲《两汉金石志》卷十一,乾隆五十一年翁方纲刻本。

⑩ 参阅严耕望《汉代地方行政制度》,《中研院历史语言研究所集刊》第二十五本(1954)。

⑪ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》(汤用彤,1983),页49。案“盖高”云云见《白石神君碑》原文。

⑫ 严耕望认为汉代地方上之“祭酒”为褒奖贤人之荣衔,见《汉代地方行政制度》,《中研院历史语言研究所集刊》第二十五本(1954)。

⑬ 傅勤家《中国道教史》引《典略》云:“五斗米道严禁饮酒。”并谓与《太平经》有相似处。见《中国道教史》,商务印书馆,1937,页72。

⑭ 参阅张伯伟《从酒德赋看魏晋人的新酒德观》,第四届国际辞赋学学术研讨会论文,1998年10月·南京大学。

⑮ 王褒,《云笈七籤》卷四《上清原统经目序注》及卷一〇六《清虚真人王君内传》作“王褒”。褒,通“褒”。

⑯ 太极真人安度明,《真灵位业图》作“太极右真人”。《真诰》则谓“太极”有“四真人”,《魏夫人传》下文同;东华,仙宫名,见于《真诰》及《真灵位业图》;扶桑碧阿谷神王景林真人,《真诰》称“扶桑大帝”,《真灵位业图》则称赤松子为“太微东霞扶桑丹林大帝上道君”。此段内容并见《云笈七籤》卷四。“小有仙女”,《云笈七籤》作“小有仙人”,是。

⑰ 参阅周一良《魏晋南北朝史札记》,中华书局,1985,页192。

⑱ 清黄生撰,黄承吉合按《字诂义府合案》,中华书局点校本,1984,页252。案:此材料乃田余庆所发,见《东晋门阀政治》,北京大学出版社,1989,页306注3。

⑲ 对此条材料的考证,参见前文所论。



- ⑩ 饶宗颐考得《路史·九头记》罗苹注，亦引有《二十四治图》一种。又据《崇文总目》、《通志略》道书类之著录为“唐道士令狐见尧撰”，认为此图并非如《云笈七籤》等所云为张陵自撰（饶宗颐，1991）。此为大多数道教史研究者所公认。
- ⑪ 《受箓次第法信仪》录张天师十三世孙梁武陵王府参军张辩撰《天师治仪》，述二十四治及别治、配治、游治。案《受箓次第法信仪》为明代所编撰，所收题“十三世孙梁武陵王府参军张辩”撰《天师治仪》，内容与《三洞珠囊》大同小异。
- ⑫ 详见陈国符的考证，见《道藏源流考》（陈国符，1963）页330附图注三。
- ⑬ 陈国符《道藏源流考》（陈国符，1963）页333。
- ⑭ 任继愈主编《中国道教史》认为：“从现有史料看，陆修静是否正式加入过三张一系的五斗米道组织，并不明确。他与东晋末传播《灵宝》、《上清》等新道经的丹阳葛氏、许氏家族，也没有直接的师承关系。”（任继愈，1990，页147）
- ⑮ 《道教义枢》卷二《三洞义》第五：“又序三洞经洞者，其卷数题目，具如陆先生《三洞经书目》、孟法师《玉纬七部经书目》、陶隐居《经目》、《太上众经目》、《三十六部尊经目》等所明，今不具辨。”
- ⑯ 至于后世道教内史尊奉陆修静为上清宗师等等，乃是另一回事情。
- ⑰ 案此条亦见《异苑》卷七。
- ⑱ 案《洞仙传》杜嗣条末即有云：“……诸道民弟子为之立碑，谥曰明师矣。”
- ⑲ 参阅张伯伟对此的综述，见《钟嵘诗品研究》（南京大学出版社，1993年，页317）；又唐陆龟蒙《小名录》有“明师名昊，字不恭”云云，实本前二说。
- ⑳ 宫川尚志《六朝史研究·宗教篇》（宫川尚志，1964，页23）；周一良《魏晋南北朝史札记》（周一良，1985，页192）；田余庆《东晋门阀政治》（田余庆，1989，页306）。
- ㉑ 对此条材料的考证，见前文所论。
- ㉒ 据陈国符《〈道学传〉辑佚》，载《道藏源流考》（陈国符，1963）。
- ㉓ 此种静室或静庐，多半是奉道者个人修炼之所，如陆修静《道门科略》所谓：“奉道之家，靖室是致诚之所。其外别绝，不连他屋。其中清虚，不杂余物。开闭门户，不妄触突，洒扫精肃，常若神居。”（《道藏》24/780）根本与教众统署之“治”无关。
- ㉔ 陈国符据《真诰》卷十八载许长史记事“谿上厨五人，旨南山治”及陶弘景



注“此长史自记事。旨谓作指,谓指誓雷平山宅净室也”,以为东晋时治、静已互用(陈国符,1963,页336)。此说固是,反映出当时把静、治相联系的倾向。但必须注意的是陶弘景注晚出,虽略早于钟嵘《诗品》(陶弘景注《真诰》之时间可据《云笈七籤》卷一百七《华阳陶隐居先生本起录》所言“甲子乙丑丙寅三年”等语推出),然所言治静互用之意,不如后者明确。

- ①⑤ 参阅陈国符《道藏源流考》(陈国符,1963)附录四《南北天师道考长编》“设治第四”。
- ①⑥ 认为“静室”来自于“天师道”传统,几乎是国内及欧美学者的公认说法。如 Isabelle Robinet(贺碧来)谓:“(The Shangqing) movement retained most of the elements of Ge Hong's tradition and borrowed certain individual features like the purity chambers from the Celestial Masters.”(1997, P114)
- ①⑦ 此所谓“主流”,指朝廷官学。
- ①⑧ 如小南一郎对“西王母神话”的考察(小南一郎,1993)。
- ①⑨ 可见《神仙传》“茅君”条(《四库全书》本)。又《史记》集解谓茅盈曾祖茅初成于华山得道,《神仙传》承之,而明人曹学佺《蜀中广记》则谓在蜀中,并谓巴县“治西有栖真洞,在大茅峡,相传洞中曾息大茅君云”(《蜀中广记》卷十七,《四库全书》本)。
- ①⑩ 《真灵位业图》“紫虚元君领上真司命南岳魏夫人”注:“诤华存,字贤安,小有王君弟子,杨君师。”颜真卿《魏夫人仙坛碑铭》:“夫人诤华存,……师于小有清虚真人王褒。”
- ①⑪ 案:这是因为《云笈七籤》于其中又引了《南岳夫人传》,因此和前面的的述语不合。
- ①⑫ 《云笈七籤》又云“正一真人张君又别授治精制鬼法”,此乃后世臆测,非上清系固有传法世系。
- ①⑬ 西城王君的原型应该就是王远(方平),《真诰》卷十二谓为楚壮王时王瑋元之师,是一古老的传说人物。据《神仙传》,其籍贯为东海。“西城”实非“西城郡”而指青城山。王家祐认为,道教初真以昆仑山为天下之中,为中岳,而西王母之子孙姓王,故中岳真人名王仲甫。“神仙都会”之青城山为昆仑下都,故为“西城总真”王方平所主(王家祐,1994)。甚是。青城虽有张道陵之传说,实乃后起。西城真人为青城诸仙之一,实乃道教五岳观之产物,应与汉中五斗米道无关。
- ①⑭ 参阅外篇三的相关论述。



- ⑫ 任继愈《中国道教史》认为“至迟在魏晋之际”(任继愈, 1990, 页 127)。
- ⑬ 参阅陈国符《道藏源流考》, 页 63 - 66; 刘师培《读道藏记》, 载《道藏精华录》第一集, 民国无锡丁氏排印本。更详细的论证, 则见小林正美《六朝道教史研究》(小林正美, 2001)。
- ⑭ 此条不见于《太平广记》及《太平御览》引。
- ⑮ 案: 大渊氏所谓之“古灵宝经”, 即谓相对于隋唐以后而稍古的陆修静时期之灵宝经。
- ⑯ 详见大渊忍尔《论古灵宝经》(Acta Asiatica 27, 1974), 汉译载《道教文化研究》第十三辑(大渊忍尔, 1998)。
- ⑰ 主要有四种说法:《抱朴子内篇》之帛和传《三皇文》说;《汉武帝内传》“西王母——汉武帝”说;《神仙传》“三天太上侍官——鲁女生——蓟子训——封君达——左慈——葛玄”说;《云笈七籤》引《洞仙传》“葛玄——郑思远”说。
- ⑱ 参阅外篇三。
- ⑲ 参阅王青《汉朝的本土宗教与神话》第六章注 59 及其他相关论述。
- ⑳ 参阅任继愈主编《中国道教史》, 页 116。
- ㉑ 参阅万绳楠编《陈寅恪魏晋南北朝讲演录》, 黄山书社, 1987, 页 166。
- ㉒ 《真诰》卷一陶弘景注。
- ㉓ 参阅钟来茵《长生不死的探求——道经真诰之谜》(钟来茵, 1992)。
- ㉔ 案《真诰》卷十九陶弘景叙录:“又, 按中候夫人告云, 令种竹比(北)字, 以致继嗣。又云福和者当有二子, 盛德命世。寻此是简文为相王时, 以无儿所请, 于是李夫人生孝武及会稽王(福和应是李夫人私名也, 于时犹在卑贱)。”
- ㉕ 如“清水道师”濮阳即在其第。参阅下文。
- ㉖ 《比丘尼传》四卷, 梁释宝唱撰,《大正藏》第五十卷。约成于梁天监十六年, 参阅陈士强《佛典精解》(上海古籍出版社, 1992) 页 378。
- ㉗ 任继愈认为“清水道”是五斗米道的一个支派。恐非。案《三天内解经》虽然认为此与天师有关, 但并不承认其为五斗米道。
- ㉘ 关于简文帝与上清系的关系, 最早的论述者可能是宫川尚志。参阅宫川尚志《六朝史研究·宗教篇》, 日本京都: 平乐寺书店, 1964, 页 133 - 134 页。
- ㉙ 参阅陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》,《金明馆丛稿初编》, 上海古籍出版社, 1980。



- ⑬ 参阅陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》。案:此言“天师道”云云,参阅第二章及外篇一的考论。
- ⑭ 关于灵宝经的研究,参阅陈国符《道藏源流考》、刘师培《读道藏记》(《道藏精华录》第一集)、福井康顺《灵宝经研究》(东京,1950)、大渊忍尔《论古灵宝经》(Acta Asiatica 27, 1974)、小林正美《六朝道教史研究》(小林正美, 2001)。
- ⑮ 关于宋文明撰《通门论》,见沈曾植《海日楼札丛》卷六及大渊忍尔《论古灵宝经》的考证(汉译载《道家文化研究》第十三辑)。又一般所谓“古灵宝经”,是谓陆修静时代之灵宝经,与本节此处所云“古灵宝经”用意不同。案小林正美《六朝道教史研究》认为:“称为灵宝经的经典,大致分为三类:第一,《抱朴子》所引的《古灵宝经》;第二,葛巢甫的《灵宝赤书五篇真文》;第三,陆修静《三洞经书目录》中分类在洞玄部的《灵宝经》。”本节所云之“古灵宝经”,相当于小林氏之第一类;而一般所谓之“古灵宝经”,相当于小林氏之第三类。
- ⑯ 吸收的具体情形,近有王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》第三章第一节之三“古灵宝经与上清经和三皇经的关系”论之甚详(王承文,2002)。
- ⑰ 据陶弘景考,杨羲可能早于太元十一年去世。见《真诰》卷二十注。
- ⑱ 许谧卒年,《真诰》亦有二说。此从陶弘景说。
- ⑲ 当然,上清经法初期传授不广也与其义理性质有关,详见第三章的有关论述。
- ⑳ 按《云笈七籤》卷四收《上清源统经目注序》(不详撰人),陈国符认为“此序仅述至真经复归马氏为止,或较陶弘景《真诰叙录》更早”(陈国符,1963, 页15)。然此序所述许黄民子名豫之、道士娄化,与《真诰叙录》所载不同;又述许黄民子临去之时留寄真经刻县马度生家、宋明帝使役季真逼取、真经复归马氏事,并与《真诰叙录》大异。文既简略,语又不详,信实程度远较《真诰叙录》为低,兹不从。
- ㉑ 两晋时期,浙东地区颇盛神仙道教,故《高僧传》卷三《昙摩蜜多传》曰:“东境旧俗,多趣巫祝,及妙化所移,比屋归正,自西徂东,无思不服。”此东境即为浙右一带(亦见此传)。而刻中尤盛,故卷四《于道邃传》载有山精受化事。至于竺道潜、支道林入住沃洲,立寺行道,并兼取庄子之说,正与其地旧有神仙道教氛围相关。



第三章

南方新神仙道教上清系的若干考察:历史与宗教特色

上清系是六朝新道教的典型代表,也是最具六朝时期南方地域文化特性及南方神仙道教特质的道教历史形态。尽管对上清系的认识,在某些具体方面学术界还存在着较多的分歧,但有几点是可以肯定的:首先,上清系道教本身也是融汇与整合的产物,是道教史上第一个完全融合而成的教派(Robinet, Isabelle, 1997, p115),它不仅在隋唐时期有进一步的发展,而且对后世道教产生了重要的影响。同时,上清系作为士人参与整合而产生的新道教形式,在精英思想与民俗传统两方面都有相当程度的反映,并直接影响了文学思想与实践的很多方面。最后,上清系建立在一个稳固的经藏基础之上(Robinet, Isabelle, 1997, P115),而其经典也有一定的遗存,从而使其文献的基本面貌得以窥知。以此,把上清系作为深入分析六朝南方道教的一个剖面,不仅具有典型意义,而且具有合理性与可能性。

关于上清经典的遗存状况,道教史学者已经做了很多工作,这给我们认识上清系提供了文献基础^①。在所有关于上清系的文献中,《真诰》无疑是最为重要的(包括其他一些与《真诰》相关的文献,主要是陶弘景整理编纂的《登真隐诀》、《真灵位业图》、《周氏冥通记》等)。事实上,《真诰》已经成为研究上清系历史与宗教等各个方面的最直接可靠的资料。以《真诰》为中心进行上清系的研究,是认识上清系内涵的重要方法^②。但本文的重点与前此研究略有不同,在历史方面,主要注重于对宗教隐秘史实的分析与辨



证;在宗教方面,主要侧重于其核心内容的特色及其对思想意趣的影响,而不局限于纯粹具体的宗教表现。

第一节 历史考察

一、上清系早期历史的若干分析

关于上清系成立的渊源及物质基础,本书第二章已经有了一个简略的考述。在这里,我们就具体的历史过程再作一些个别的分析,以期“宗教考察”打下基础。前已论及,研究宗教历史,宗教家的拟托之言可予不论。就具体可考的历史过程而言,上清系拟托的传法诸真中,只有魏华存可以算作是一个历史人物。对魏华存的分析,可以揭示出上清系早期过程的一些重要消息。

《太平广记》所引项宗撰《南岳夫人传》时代虽不能确定,但基本可以肯定是在晋时流传之内传基础上增添而成的^③。此传所述关于魏夫人的一些基本情况如下:

魏夫人者,任城人也,晋司徒剧阳文康公舒之女,名华存,字贤安。……年二十四,强适太保掾南阳刘文,字幼彦。生二子,长曰璞,次曰瑕。幼彦后为修武令。……知中原将乱,携二子渡江,璞为庾亮司马,又为温太真司马,后至安成太守。退(瑕)为陶太尉侃从事中郎将。夫人自洛邑达江南,……(《太平广记》卷五十八)

魏华存之父当为魏舒。据《晋书》卷四十一魏舒本传,魏舒字阳元,任城樊人,少孤,养于外家。年四十余,郡上计掾察孝廉,对策升第。除浞池长,迁浚仪令,人为尚书郎。累迁后将军钟毓长史。转相国参军,封剧阳子。迁宜阳、荥阳二郡太守,征拜散骑常侍。出为冀州刺史,在州三年,人为侍中。武帝时迁尚书。太康初,拜右仆射。又为左仆射,领吏部。加右光禄大夫、仪同三司。及山涛薨,以舒领司徒,有顷即真。太熙元年薨,时年八十二。“时论以为晋兴以来,三公能辞荣善终者,未之有也”(《晋书》本传)。魏舒属



于汉末以来的贵族阶层,但宗门子息不广,“子混字延广,清惠有才行,为太子舍人。年二十七,先舒卒”,“以庶孙融嗣,又早卒,从孙晃嗣”(《晋书》本传附)。魏华存时,值天下荒乱,晋室播迁,魏氏家世显已衰落。魏华存之夫刘文及二子事迹,史载不详^④。

魏华存之入道,就有限的材料来看,既与其婚姻不幸有关(“强适太保掾南阳刘文……”),亦是艰难时世下阶级转移升降的一个典型结果。其所适既非素愿,又不幸早亡,以一人抚养内外,并值战乱频仍、生活流离,因此冥心皈道,成为必然。根据《魏夫人传》的描述,魏华存于咸和九年“托剑化形而去”,又“诵经万遍,积十六年,……白日升天”。此后“屡降茅山”,并先“令子璞传法于司徒琅邪王舍人杨羲、护军长史许穆、穆子玉斧”,又亲降杨家传谕^⑤。如此,则魏华存当在卒后不久,就成为江南茅山一带刻意创道者杨、许之流的拟托对象。

道教多女真,这与道教起于民间巫术有重要关联^⑥,特别是与两性崇拜遗存所导致的养生方术之“房中”的兴盛,渊源颇深。魏华存入道的宗教故事,是与西王母传说密切相关的,上清系降诰诸女真中,较为重要的紫微夫人、云林夫人、南极夫人均为西王母之女。西王母传说发展至神仙学说兴盛后的两汉魏晋时期,有很深的神仙方术背景,而“其方术又有与房中术保持强有力联系的特色”(小南一郎,1993,页34)。据《真诰》,早在魏华存之前,就有萼绿华先降羊权。萼绿华之事,与民间房中等隐秘巫术遗存的关系,更是不言而喻。由此,道教之女真现象,似与上古之女性崇拜无关,而是民间方术化观念反映到宗教的结果。

一个显然存在的事实是,和一系列男性神仙人物相比,除了西王母以外,《真诰》所记录的女仙,既没有原始神话人物,也没有地方传说中的古老神祇,而无一例外的是新出的神格形象。这是一个非常突出的现象,可以间接证明上述结论。我们据此也可以推测,尽管魏华存的最直接信徒首先是她的儿子刘璞,但至少是在其生前,就已经发展了一个主要以女性成员为主的秘密集社。这些成员有可能是她的侍女,或是其周边的一些寡妇或年轻女性。考虑到魏夫人作为一个历史人物,生前也许并没有接触到杨许集团,



因此她的儿子后来可能成为这个秘密女性会社的首领。但无论如何,这个会社仍然以魏华存为信仰上的领袖。这些女性成员,在后来上清系的创教过程中,成为《真诰》中一系列崭新神人的原型。她们中有地位和层次的差异,所以在后来成为神仙时,也有着品阶和身份的不同。像紫微夫人、右英夫人等,可以认为是和魏华存身份相仿的人;而一些成为西王母或这些夫人的侍女者,则是集团中较低层次的参与者。易言之,上清系中女真人物的活跃,除了民间方术因素以外,可能还具有某种现实的因素。

有理由相信,这些原型人物不仅存在,而且和杨羲、二许甚至某些政治人物都有直接的接触,否则《真诰》中不可能有如此真切、形象的描述。在那个时代,完全的虚构不是完全不可能的,但绝对难以形成如此系统、如此卷帙的汇集。因此,杨羲所代表的具有萨满巫风的降神通灵活动,其背后完全可能隐藏着更多的灵媒。

《真诰》卷十一“大茅山下亦有泉水,其下可立静舍,近水口处乃佳。当小危不安耳”下陶弘景注:

今近南大洞口有好流水而多石,小出下便平,比世有来居之者。唯宋初有女道士徐漂女,为广州刺史陆徽所供养,在洞口前住积年亡。女弟子姓宋,为人高洁,物莫能干,年老而亡,仍葬山南。宋女弟子姓潘又襄住,于今尚在。……至齐初,乃敕句容人王文清仍此立馆,号为崇元。开置堂宇厢廊,殊为方副,常有七八道士,皆资俸力。自二十许年,远近男女,互来依约,周流数里,廨舍十余坊。而学上道者甚寡,不过修灵宝斋及章符而已。近有一女人来洞口住,勤于洒扫,自称洞吏,颇作巫师占卜,多杂浮假。此例亦处处有之。(《道藏》20/558)

可见至陶弘景时,茅山中仍有不少女性修道者,在灵宝、上清教义已经较为完善的情况下,仍保留有“巫卜”的习气。

二、杨、许的家世特点及社会政治背景

就客观实际而言,上清系形成的关键性人物是杨、许及其周边人物,以杨羲(包括此前的华侨)为核心,二许为主要创建者,而许



氏家族及其姻亲为外围骨干。

首先必须论述的是华侨。华侨本是上清系形成过程中的一个颇为重要的“灵媒”人物,但由于种种原因,最后既不能身登仙籍,甚至亦未得道。然其身份、事迹乃至所起的作用,对了解上清系的形成及其宗教性质,颇有启示。

陶弘景编定之《真诰叙录》“真胄世系”的最后,有华侨简传:

华侨者,晋陵冠族,世事俗禱。侨初颇通神鬼,常梦共同飧餼,每尔辄静寐不觉,醒则醉吐狼藉。俗神恒使其举才用人,前后十数,若有稽违,便坐之为谴。侨忿患,遂入道,于鬼事得息,渐渐真仙来游,始亦止是梦。积年乃夜半形见,裴清灵、周紫阳至,皆使通传旨意于长史,而侨性轻躁,多漏说冥旨,被责,仍以杨君代之。侨后为江城县令,家因居焉。今江乘诸华,皆其苗裔也。((道藏》20/610)

陶弘景注曰:

华与许氏有婚亲,故长史书与裴君,殷勤相请也。若如前篇中有保命所告,则侨披罪也。今世中《周紫阳传》即是侨所造,故与真诰为相连也。((道藏》20/610)

根据陶弘景所述,晋陵华氏与许氏联姻,是从许休也就是许迈、许谧的曾祖父开始的,此后许副又妻华氏;而许谧次子许联、女素熏均与华氏结婚。华、许二族之间,婚姻关系渊源极深,华侨可能正是因为这一缘故而得以进入上清的构造集团中。陶弘景注所谓“故长史书与裴君,殷勤相请也。若如前篇中有保命所告,则侨披罪也”云云,是指《真诰》卷十二《稽神枢》第二中所载一通许长史告茅中君的书信(案:圆括号中为陶弘景原注。下同):

昔累得书见意,深照旨趣,先书以“年行西戾,衰颓待老,中夜慨叹,莫与酬谕”。夫诚感有在,亦得之无晚也。

次书告“有年之志,畴昔之好,恒愿真人稟受要诀,仰接容景,亲奉徽音。”夫勤未上彻,精未广厘,真要之聘,未可豫及也。后汉书云[案:日本京都大学六朝道教研究班《真诰译注稿》以为“汉”乃衍字。是]:“吾发自玄,授金阙素名,跨迈世



迹,超登清虚,何玄标之渺邈,奇洞之渊远哉?欲克“已洗心,沐浴芳流”,若能斯者,今其时矣。

末书云:“厕闻要旨,当修五灵,自谓西造阊圃,东游玄洲,不为邀绝,求矜而诱之,引而致之”,是为言贯于心,良可启矣。恭伋五灵,亦复至耳。然道浮外迹,未关内真,是以云车灵輶,相适犹遐。昔曾轸华侨(依此而言,则知华侨先亦蒙真降矣),盖应会教世,事有出嘿,涂不必静,苟有分无志,申公所病,遇至不为,覆水始愧。是以古谚有云:“逢时不迈,山客扑粲”者矣。夫学道者固不宜恃其质分,必当保任于清全矣。于焉骋逸松期,回轮紫清,灵观四响,玄音合唱,玉振云奏,不谋而和,可谓秘道藏珍,真晖之上挺也。子建志有年,今因以反子昔旨耳。(《道藏》20/560)

陶注猜测其中的“末书”可能是清灵真人裴君的答书而非茅中君。但茅小君亦有答书明确通报了华侨被责的原因,事见《真诰》卷七《甄命授》第三:

茅小君去岁五月中失日有言云:华侨漏泄天文,妄说虚无,乃今华家父子被考于水官。华侨之失道,由华骑之佞乱,破坏其志念。华团华西姑者,三官因之以试观,试遂不过,侨于是得有死罪。故名简早削夺,寻输头皮于水官也。可密寻彼家有此人名不,是谁者(此前并是酬问华氏事,不知是子年丑年耳)。(《道藏》20/528)

据此,所谓“末书”,应即为茅小君“去岁五月中失日”的答书,当然也不排除裴清灵答书的可能。总之,正如陶弘景所言,华侨被解除媒介之责并被排除出上清集团的原因,乃是因其“性轻躁,多漏说冥旨”,故为杨羲取代。由此可证一般所认为的华侨成为通神的灵媒早在杨羲之前的结论^⑦,可以成立。陶弘景于《真诰》卷十九《翼真检》中明确说明:“众真未降杨之前,已令华侨通传音意于长史,华既漏忘被黜,故复使杨今授,而华时文迹都不出世”,这在《真诰》本文中亦留有证据。卷七许谧答茅小君书有云:

昔因华氏累白书敬,灵道高邈,音飡冥绝,仰瞻九霄,注心



罔坠，矜速不遗，特蒙酬告。云华斐畅，玉音粲发，诱导恂恂，启悟丹至，披览欣欣，五情悦怿，某志好有年，未获□□（缺失二字。别本作克遂），恭党幽晦，始睹天日。……

昔凭赖华氏，每辄奖劝，愿其有成，得见陶冶。……（《道藏》20/528）

对华侨如何进入上清集团，并扮演了什么样的角色，最详细的记录应是《紫阳真人内传》的附录：

江乘令晋陵华侨，世奉俗神。忽梦见群鬼神与之游行，饮食群鬼所，与侨共饮酒，侨亦至醉，还家，辄吐所饮啖之物。数年，诸鬼遂课限侨举才，侨不得已，先后所举十余人，皆至死亡。鬼以侨所举得才，有知人之识，限课转多。若小稽违，便弹治之，侨自惧必为诸鬼所困，于是背俗入道，诣祭酒丹阳许治，受奉道之法，群鬼各便消散，不复来往。奉道数年，忽梦见二人，年可五十，容仪衣服非常。后遂二人见，或一月三十日，时时往来侨家靖室中，唯侨得见。一人姓周，一人姓裴，裴雅重才理，非侨所申，周似不如此。二人先后教侨经书，书皆与五千文相参，多说道家诚行养性事，亦有谶纬。所受经书，皆隐秘不宣。……（《道藏》5/548）

从《真诰》开始，均以《紫阳真人内传》为华侨所作，则此传附录中关于华侨的描述，当乃后人所增入。但因其文字与陶弘景《真诰》之《真胄世谱》相合，故当是同一个时期的作品。

此外，《真诰》卷一“六月二十二日夜鸡鸣，喻书此，紫阳旨也”一条亦提到华侨：

……昔靡靡天津，采华赤丘，是时声颖灵袂，蒙尘华乔……（《道藏》20/492）

陶注认为“此即应是说初降华侨事”，“乔”字少写了一个“人”旁。但“蒙尘华乔”云云及前后文字既未能确认为何位仙真所降，旨意亦甚不明。

综合《紫阳真人内传》、《真诰》等材料及以上考证，可得华侨的大致情形如下：



华侨是地方上的官吏,很可能是江南土著人氏,属于“吴姓”系统。晋陵华氏很早就与许氏联姻,并世代通婚(参见《许氏家族联姻略表》),其家历世奉事当地的民间信仰,此后改换门庭,接受了魏华存或周季通等一系的上清道法^⑧,并成为“灵媒”,实质上也就是早期重要创教者之一。《紫阳真人内传》谓其改诣丹阳许氏受教,并成为二许用以通神的媒介,则可能是二许后来的掩饰之辞。华侨受教后,因不能遵守隐秘原则,妄泄天机,故被逐出^⑨。华侨一家均参与了初期的道法传授,《真诰》中提及者即有华侨、华团、华西姑,其中或有人为此遭受到极为严酷的刑罚,“寻输头皮于水官”。此后杨羲起而代之,而华侨则被削夺名简,从此排除在上清世系之外。至于《真诰》“真胄世系”所云“侨后为江城县令,家因居焉。今江乘诸华,皆其苗裔也”,事不可考。

杨羲则是上清构造系统中的关键。华侨被排除后,杨羲成为出现在前台的实际上的唯一的灵媒。《真诰》“叙录”：“伏寻上清真经出世之源,始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子,紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降,授弟子琅邪王司徒公府舍人杨某,使作隶字写出,以传护军长史句容许某并弟三息上计掾某某,二许又更起写,修行得道。凡三君手书,今见在世者,经传大小十余篇多掾写,真受四十余卷多杨书。”(《道藏》20/603-604)并云:

杨君名羲,成帝咸和五年庚寅岁九月生,本似是吴人,来居句容,真降时犹有母及弟。君为人洁白,美容姿,善言笑,工书画。少好学,读书该涉经史。性渊懿沉厚,幼有通灵之鉴,与先生、长史年并悬殊,而早结神明之交。长史荐之相王,用为公府舍人自随。简文登极后,不复见有迹出。(顾云是简文师,或云博士。杨乃小简文十岁,皆恐非实也)按《真诰》云“应以太元十一年丙戌去”,又云“苦不奈风火,可修剑解之道,作告终之术”,如此,恐以早逝,不必丙戌也。得真职任,略如九华所言,当辅佐东华为司命之任,董司吴越神灵人鬼,一皆关摄之。杨先以永和五年己酉岁受《中黄制虎豹符》,六年庚戌又就魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》,时年二十一。兴宁三年



乙丑岁，众真降授，年三十六。真降之所，无正定处，或在京都，或在家舍，或在山馆。山馆犹是雷平山许长史廨，杨恒数来就掾，非自山居也。（《道藏》20/609）

“真授”的降写，也主要是杨羲完成：

二许虽玄挺高秀，而质挠世迹，故未得接真。今所授之事，多是为许立辞，悉杨授旨疏以示许尔。唯安妃数条是杨自所记录。今人见题目云某日某月某君授许长史及掾某，皆谓是二许亲承音旨，殊不然也。今有二许书者，并是别写杨所示者耳。（《真诰》卷十九，《道藏》20/601-602）

从原则上说，人、神睽隔，二许身入仙籍之前，并无由见真，须得灵媒之中介。《真诰》叙录云：

二许应修经业，既未得接真，无由见经，故南真先以授杨，然后使传，传则成师，所以长史与右英书云：“南真哀矜，去春使经师见授洞房”云云。而二许以世典为隔，未崇礼敬，杨亦不敢自处，既违真科，故告云：“受经则师，乃耻之耶。”然则南真是玄中之师，故杨及长史皆谓为玄师。又云“疾者当启告于玄师，不尔不差”。而长史与右英及众真书亦称惶恐言者，此同于师仪尔，实非师也。（《真诰》卷十九，《道藏》20/602）

杨羲即是此种灵媒身份。但这种身份居于人、神之间，在某种程度上处于一个尴尬的地位。据《真诰》中保留的杨、许来往书信推断，杨羲虽非许家门客，但确实接受过许家的资助^⑩，并且这种资助主要是用于通灵代言。杨羲对二许的态度均极谦卑，确实有不以师自处的意思，所以陶弘景才有如上的推论。

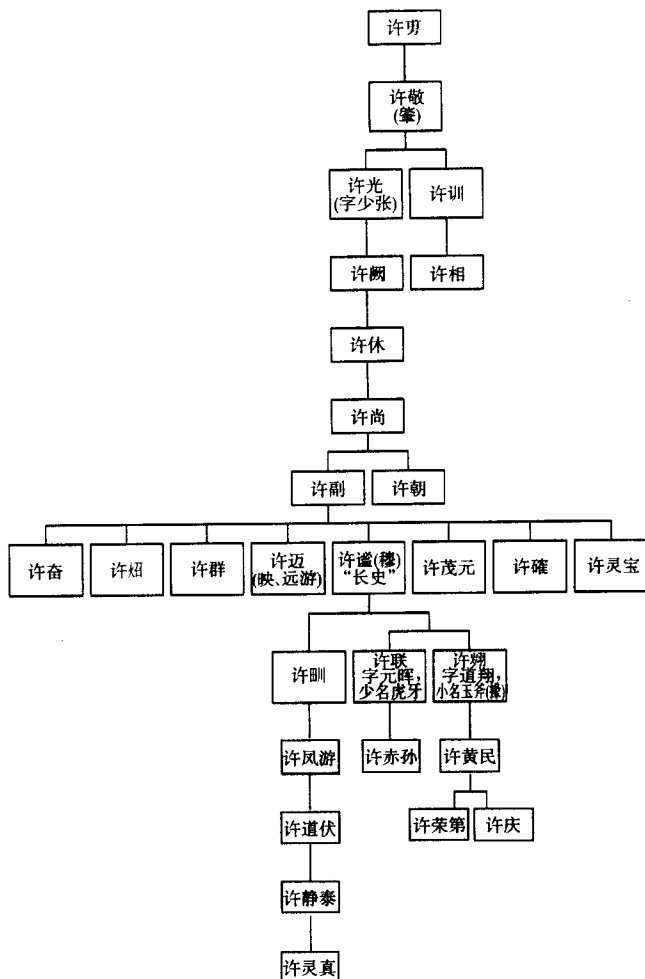
重要的是，华侨和杨羲都是信奉当地道教的重要人物，较早地接受了地方信仰及上清早期道法，是影响许氏家族的关键因素。杨羲是较明确的魏夫人最早的弟子^⑪，“幼有通灵之鉴”，其宗教身份，如第二章所述，乃类似于萨满活动的上清构造过程中的“通灵降神”角色，并由许谧“荐之相王”，共同参与为简文帝举行的秘密降授活动。必须注意的是：陶弘景在整理“真诰”时，有一定程度的尊许抑杨的倾向，其原因可能是试图想抹去杨羲的“通灵”色彩而



强调上清教法的义理化性质,从而达到清理、弘扬教法的目的。

此再就许氏家族及其社会地位略作分析如次。根据陶弘景《真诰》卷二十“真胄世谱”,所得许氏家族世系简表如下^⑫:

许氏家族世系简表





许氏一门可考的远祖,当为许迈(映)、许谧兄弟的七世祖许敬(肇)。《真诰》中很多次提到他“有振惠之功”:“……吾七世父许子阿者,积仁著德,阴和鸟兽,遇凶荒之年,人民饥馑,加之疫病,百遗一口,阿乃施散家财,拯其众庶,亲营方药,勤劳外舍,临人之丧,如失其亲,救人之患,如己之疾。已死之命,悬于阿手,穷垂之身,抚之如子。度脱凶年,赖阿而全者四百八人。仁德不坠,后当钟我等,是以功书上帝,德刊灵阁,使我祖根流宗泽,荫光后绪,故使垂条结华,生而好仙,应得度世者五人,登升者三人,录名太上,策简青宫,岂是尔辈所可豫乎!”(《真诰》卷四,《道藏》20/513)陶弘景谓“安帝永初二年、三年大饥,斗米二千文,人相食,若所救活四百八人,必应在此时也”。又引应劭《汉官仪》载崔瑗表:“许敬年且百岁,犹居相位,如此非唯阴德远流后胤,交自阳功著世,所以年永身安,位至台鼎。子训、孙相,并为三公,光来过江,奕世不承,遂至神仙。”(《真诰》卷二十,《道藏》20/607)其五子许光避地南方,开丹阳许氏一门。陶弘景又据所得“真胄世谱”谓:

……许长史六世祖名光,字少张,即司徒许敬之第五子也。录帝时,兄训及训子相并党附阉人,贵盛。光惧惠及,以中平二年乙丑岁来渡江,居丹阳之句容县都乡吉杨里,后值吴初,事为光禄勋……。(《道藏》20/607)

《后汉书》卷六《孝顺孝冲孝质帝纪》载:“永建二年秋七月庚子,光禄勋许敬为司徒。”^⑬注曰:“许敬字鸿卿,平舆人。”崔瑗表谓“年永身安,位至台鼎。子训、孙相,并为三公”,可证汝南平舆许氏,当是后汉时期的名门望族。至于许光南去,“奕世不承,遂至神仙”,表明许光之时因为政治变故^⑭,家道中落。而许光渡江,显然带有逃亡和隐居的色彩。汉亡,许光遂入仕于吴,此后数代均在吴、晋两朝为官。

根据陶弘景叙录自注所言(《真诰》卷十九“真胄世谱”注),许氏另有一系,可上溯至十一世祖许交州。与许光、许训同辈者有许靖,即许谧六世族祖,在蜀为司徒;其后有许劭字子将,五世族祖;许晏字孝然,四世族祖。许劭,《后汉书》有传:

许劭字子将,汝南平舆人也。少峻名节,好人伦,多所赏



识。若樊子昭、和阳士者,并显名于世。故天下言拔士者,咸称许、郭。初为郡功曹,太守徐璆甚敬之。府中闻子将为吏,莫不改操饰行。同郡袁绍,公族豪侠,去濮阳令归,车徒甚盛,将入郡界,乃谢遣宾客,曰:“吾舆服岂可使许子将见。”遂以单车归家。劭尝到颍川,多长者之游,唯不候陈寔。又陈蕃丧妻还葬,乡人毕至,而劭独不往。或问其故,劭曰:“太丘道广,广则难周;仲举性峻,峻则少通。故不造也。”其多所裁量若此。

曹操微时,常卑辞厚礼,求为己目。劭鄙其人而不肯对,操乃伺隙胁劭,劭不得已,曰:“君清平之奸贼,乱世之英雄。”操大悦而去。

劭从祖敬,敬子训,训子相,并为三公,相以能谄事宦官,故自致台司封侯,数遣请劭。劭恶其薄行,终不候之。

劭邑人李逵,壮直有高气,劭初善之,而后为隙,又与从兄靖不睦,时议以此少之。初,劭与靖俱有高名,好共核论乡党人物,每月辄更其品题,故汝南俗有“月旦评”焉。司空杨彪辟,举方正、敦朴,征,皆不就。或劝劭仕,对曰:“方今小人道长,王室将乱,吾欲避地淮海,以全老幼。”乃南到广陵。徐州刺史陶谦礼之甚厚。劭不自安,告其徒曰:“陶恭祖外慕声名,内非真正。待吾虽厚,其执必薄。不如去之。”遂复投扬州刺史刘繇于曲阿。其后陶谦果捕诸寓士。及孙策平吴,劭与繇南奔豫章而卒,时年四十六。

兄虔亦知名,汝南人称平舆渊有二龙焉。(卷六十八)

注引《蜀志》曰:“许靖字文体,少与从弟劭俱知名,并有人伦臧否之称,而私情不协。”言许靖、许劭同辈,据此二人当均为许敬族孙而为许谧四世族祖,与陶弘景所记不同。从时间上看,当以《后汉书》为准。这一系最后也南徙入吴,许晏官至“吴丞相”(《三国志·吴书》曰“执金吾”),据《三国志·魏书·明帝纪》载:“青龙元年十二月,公孙渊斩送孙权所遣使张弥、许晏首,以渊为大司马乐浪公。”(其事又见《三国志》卷八、卷四十七)则许晏死于非命,门胤不继。

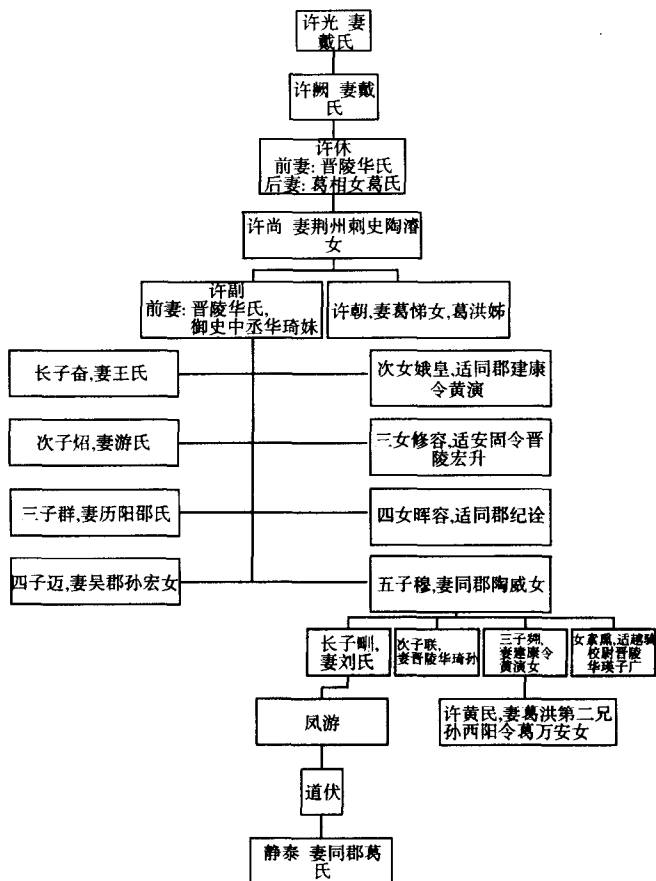
丹阳许氏家族,在汉魏之际仍算是较有名望的家族,入吴以后



至于东晋,许氏只能属于一般门第,但在南方吴地特别是丹阳一郡,仍有相当大的影响力。

许光入吴以后,其家族立即就受到当地民间信仰的浸渍^⑮,从而与南方神仙道教发生关系,此从许氏家族的婚姻状况中可以得到证明。根据陶弘景“真胄世谱”,可得许氏家族联姻略情况如下表:

许氏家族联姻略表^⑮





首先是与晋陵华氏世代通婚。晋陵华氏是江南土著人氏,历世崇奉当地信仰,并较早地参与了魏华存教团的活动,而且其中的华侨一度成为灵媒。许氏家族与华氏的联姻最早从许休开始,可证许氏自入吴后不久即与当地信仰发生了关系。传到许迈、许谧这一辈,关系更为密切。许迈“本属事帛家道”,此帛家道即《周氏冥通记》中之“俗神祷”,很大可能也就是华氏所奉之“俗神”(参第二章相关论述)。许谧则最早:“凭赖华氏”以通灵,而其子许联“妻晋陵华琦孙”,女素熏“适越骑校尉晋陵华瑛子”。

其次是与葛氏家族的关系。许朝妻葛悌女(葛洪姊),后来的许黄氏妻葛洪第二兄孙葛万安女。最末系的许静泰“妻同郡葛氏”,亦当是葛氏家人。葛氏家族是丹阳大姓之一(葛氏渡江始自东汉初,年代颇久),葛洪从祖葛玄乃南方著名之修道者,其所创“葛氏道”一系,有较大的影响。葛洪岳父鲍靓,也是南方神仙道教的著名人物,而葛洪本人,更不待言。

再次即是和陶氏家族的关系。据《华阳隐居先生本起录》(《云笈七籤》卷一百七),陶弘景十三世祖陶超始渡江为丹阳人,七世祖陶潜为吴镇南将军、封句容侯。许尚妻陶潜女,与陶氏联姻。许谧妻陶威女,据《晋书·陶璜传》,陶威为陶璜子、陶潜侄。许妻陶科斗“兴宁中亡,即入易迁宫受学”,成为许氏一门中得道阶位仅次于二许的人物之一(度世者)。从陶科斗及后来的陶弘景的行事上看,陶氏家族同样有信奉神仙道教的固有传统,应该是没有疑义的。

三、准备与创教过程

从历史的角度分析,从魏华存渡江南来到升平年间,是上清宗教的准备时期。杨羲受《中黄制虎豹符》在永和五年(349),受刘璞传《灵宝五符》在永和六年(350)^①,可证从永和二年时开始进入到具体的准备期。但在这个期间,并没有发生降经或降诰的事件。《真诰》纪录的最早一次真降,是升平三年萼绿华降羊权,亦即《真诰》开篇所叙。陶弘景注曰:“升平三年是己未岁,在乙丑前六年,



众真并未降事。”后“六月二十一夜定录问云”下又注：“此是乙丑年六月也。自此前唯有六月十五日定录授，是答长史书论茅山中事。此前已有一授，不记何月日，并在第四卷中，自余无有先此者。”据此，可知最早的真降是兴宁三年（乙丑）六月左右。陶弘景不承认升平三年降真的正统性，大约是因为“萼绿华”属于民间固有信仰传统，而羊权亦非上清集团的核心人物。但杨许手迹毕竟记载了这次事件^⑩，说明羊权与上清集团至少有着密切的联系。羊权，史载唯二条，《南史·羊欣传》：“羊欣字敬元，泰山南城人也。曾祖忱，晋徐州刺史。祖权，黄门郎。”《世说新语·言语》：“羊权为黄门郎，……”泰山羊氏是当时的世家大族之一，并有信仰当地神仙道教的传统。

从兴宁三年（365）开始到简文登基的咸安元年（371），是上清系最重要的创教时期。在此期间，大批的指导性降诰被杨许写出，一些重要的经典也得到了重新整理，并立即开始了向某些士子和晋宗室的传播。

按照陶弘景《真诰》“叙录”的说法，许翊最早于太和五年庚午岁（370）解化，并在太和三年以后即“无复踪迹”。许谧则卒于太元元年（376）。杨羲最晚，卒于丙戌岁（386）或在此之前。由此，上清系的初始创教至晚在太元十一年之前即告结束。从太元元年许谧去世到元兴三年许黄民奉经入剡，上清经法就已经处于一个相对沉沦的时期，一直到东晋太元末年新一轮的造经运动出现为止。

四、上清经法的流布、沉沦、中兴及其地位

上清经开始时的数量不多，其核心经典也就是“大洞真经”三十九篇（章）而已。但绝对数量仍远过于灵宝、三皇。再加上它的士子色彩最浓，因此在新道教内部影响较大，在陆修静之前就已被列为三洞之首（Öfuchi, Ninji., 1979）。在另一方面，上清经的士人义理化特点也使它在开始时期流传不广。因为杨许创经的初衷，似乎并不汲汲于流播世间；而当时有些奉行丹鼎道教



的人士,甚至对上清经法“大致讥消,殊谓不然”,“以为仙道必须丹药炼形,乃可超举,岂有空积声咏,以致羽服”(《真诰》卷十九,《道藏》20/604)。因此在二许去世后,上清经法必然呈现出一个逐渐沉沦的局面。《真诰》“叙录”载,从太元元年到元兴三年,杨许所写经符秘录,只有数卷散在诸亲通间。许黄民元兴三年奉经入剡,“于时诸人并未知寻阅经法,止禀奉而已”。一直到东晋义熙年间,经诰流传仍不广,不过间有好道者慕名追索罢了,而且散失颇多。

上清经得以在世间重获重视,首先是王灵期的作用。《真诰》卷十九:“复有王灵期者,才思绮拔,志规敷道。见葛巢甫造构《灵宝》,风教大行,深所忿嫉。……乃窃加损益,盛其藻丽,依王魏诸传题目,张开造制,以备其录,并增重诡信,崇贵其道,凡五十余篇。”(《道藏》20/604)葛巢甫创制新灵宝经,时间大约是在东晋太元末到隆安年间(小林正美,2001,页127),因此王灵期之造经,应在隆安以后。王灵期以外,不排除其他人造作的可能性,陶弘景也承认,有些非真之典,“非都是灵期造制”。最值得注意的是,陶弘景“叙录”记载曰:

王既独擅新奇,举世崇奉,遂托云真授,非复先本。许见卷褻华广,诡信丰厚,门徒殷盛,金帛充积,亦复莫测其然,乃鄙闭自有之书,而更就王求写。于是合迹俱宣,同声相赞,故致许王齐轡,真伪比踪,承流向风,千里而至。

又曰:

许丞长子荣弟,迎丧还乡。服阙后,上剡就马求经,马善料理,不与其经。许既惭戢,不复苦索,仍停剡住,因又以灵期之经,教授唱言,并写真本,又皆注经后云“某年某月某真人授许远游”。

陶弘景所云“许”,指许黄民。如此,许黄民及其子许荣弟也参与了新造上清经的工作。但陶弘景言之不详,所谓许黄民“鄙闭自有之书,而更就王求写”,亦不尽合理。陶弘景在这里似有难言之隐,推测起来,或有两个原因:一是许黄民所得经诰真授数量不多,为解



释上清经在后来的大量孳生,故不得不如此交待;二是为了强调现存上清经虽经王氏造制,但毕竟“真伪比踪”,仍具有相当程度的真实性,只得把许黄民所受嫡传部分也牵入进去。总之,无论真伪程度如何,上清经的盛行,王灵期是其中关键。此后,从东晋安帝隆安年间到宋泰始七年(471)陆修静上《三洞经书目》,大约有六七十年,上清经在王灵期所创撰的五十余篇的基础上继续孳乳,有充分的时间。

陆修静(406-477)生活在寇谦之(365-448)、陶弘景(456-536)之间,但与寇、陶都没有接触。他的主要作为,是整理灵宝斋仪、撰定《道门科略》以整顿当时的南方道教的组织仪规,并“综括三洞”,修撰《三洞经书目》。陆修静接触到了上清经法(见《真诰》“叙录”),编制三洞经目时并沿袭了当时“三洞”规制系统对“上清”的尊奉,但是他对上清经的整理并没有起到很大的作用(参第二章有关论述),这大概是他“祖述三张,弘衍二葛”,而对茅山一系的上清经典不甚注重的结果。上清经法最后的完善,陶弘景起到了最为关键的作用。

葛巢甫构造“灵宝”风教大行,其根本原因在于主要经典“五篇真文”和《灵宝赤书五篇真文》适应了时代要求。但没有证据表明王灵期同样采取了葛巢甫的路线。《真诰叙录》曰王灵期所造之经,“今世中相传,流布京师及江东数郡,略无人不有,但江外尚未多尔”,但陶弘景随即附注曰:“此当是道法应宣,而真妙不可广悟,故令王造行此意也。”明显反映出上清经法强调秘密契悟的特质。上清经典的过分精致性似乎是与生俱来的,对上清经的主要经典《大洞真经》和《黄庭经》的分析可以得出同样的结论,其表现是文字精雅、宗教内容义理化,技术手段方面也有抽象化的倾向;同时基本不含斋仪,缺乏仪规;教团组织也不甚严密。因此,尽管在陆修静所撰三洞目录中,上清经多达一百八十六卷,远过于洞玄经的十五卷(甄鸾《笑道论》),但上清经法仍然停留在某些特定士族中而未能普遍周流。此一事实当是促使陶弘景开始重新整理上清经典的主要原因。也正因为如此,陶弘景把主要的精力首先放在了



搜寻“杨许真迹”方面,这是因为:第一,传统上清经典已经基本定型,而陶弘景本人又反对伪撰新经;第二,在陶弘景看来,许多隐藏未出的杨许真迹一定包含了更为丰富的内容,有助于他重新建构一系列上清教义和组织仪规,并为重构整体教法提供文献基础。事实证明,陶弘景在《真诰》注释及《登真隐诀》、《真灵位业图》中所做的整理教义的工作,完全是建立在“杨许手迹”这一基础之上的。第三,也许在某种程度上更为重要,陶弘景与上清创教者许氏家族有着密切的渊源,因而他的好道与求道也必然与此有着不可分割的关系。

据唐贾嵩《华阳陶隐居内传》(CT300),陶弘景二十九岁时亦即宋永明二年(484),“是岁东阳孙游岳始授先生道家符图,虽云相承真本,而历经摹写,意所未愜。明年,游茅山,获前真杨、许兴宁中手书”(《道藏》5/502)^①,搜访工作大约一直沿续到永明十年^②。《云笈七籤》卷五孙游岳传谓孙游岳尝承陆修静授“三洞并所秘授杨真人、许掾手迹”(《道藏》22/28),但从《内传》来看,其说不可信。据陶弘景《真诰》“叙录”,陆修静掌握有部分真迹,但未言及传授孙游岳。在《真诰》“叙录”的“真经始末”中,亦未道及孙游岳。孙游岳掌握的道经,大抵仍是“符图”而已,并非“杨许手迹”。否则陶弘景不可能再事寻访,并于初获手书真迹后“诚心感跃,如亲睹灵”,且更“搜访远近”,启假东行浙越,“处处寻求灵异”。

杨、许手迹的流传情况可见陶弘景《真诰叙录》所述(参阅外篇二的相关论述)。其中有一个比较重要的问题是顾欢所起的作用。顾欢确实做过杨许手迹的整理工作,《真诰叙录》记载:顾欢先在楼惠明处得睹真迹,于是同杜京产、戚景玄、朱僧标“共相料视”,“分别选出”经传四五卷、真授七八篇,并似乎已经纂集成册^③。《无上秘要》引用了题为“真迹经”、“道迹经”的内容,可能即为顾欢的编纂。石井昌子通过研究发现,其中与《真诰》内容完全相同的分别有四条和五条,部分相同的分别有三条,完全不同的则分别有一条和七条。因此,陶弘景编纂《真诰》,除了在顾欢的基础上进行改编



和增饰外,亦另外还据有原始材料(石井昌子,1965b)。这个结论与杨许手迹流传过程的一个事实——亦即顾欢并没有收集到完整的手迹相吻合,因而是可以成立的。

不过,顾欢所编仍然可能是陶弘景的主要基础。但陶弘景在《真诰叙录》中却基本否定了顾欢的工作,其中的主要原因并非是陶弘景对顾欢整理“多有漏谬”的不满,而是他认为顾欢的理解和解释有误。最典型的例子是陶弘景坚持将顾欢所拟的题名“真迹”改名为“真诰”：“真诰者，真人口授之诰也。犹如佛经皆佛说，而顾玄平谓为真迹，当言真人之手书迹也，亦可言真人之所行事迹也。若以手书为言，真人不得为隶字；若以事迹为目，则此迹不在真人尔。且此之时，未得称真，既于义无旨，故不宜为号。”（《道藏》20/601）显然，陶弘景对兴宁创教过程及上清宗旨的理解是正确的，而且确实在顾欢之上。

陶弘景本人并没有重构上清经典，但他仍然是上清经中兴的最关键人物。其中最大的贡献是整理注释了《真诰》。尽管《真诰》在最初可能“撰而未讫”，或“不出外闻”（参阅外篇二的有关论述），但它后来却成为统一并最终保存杨许手迹的定本，为传解兴宁创教者的用意及确立上清系的教旨，奠定了最坚实的基础。陶弘景的第二个贡献，是在《真诰》等一系列原始材料的基础上编纂了教旨精粹及方法汇集《登真隐诀》和神仙系谱《真灵位业图》^②，使上清经发展成为包括“原始经典——仙真传记——真人诰语——方法汇编——神仙谱系”的系统汇集，具备了一个成熟的宗教教派所应该具有的经藏基础。

敦煌本《三洞奉道科戒仪范》残卷(P2337)载有“上清大洞真经目”（《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五，CT1125，《道藏》24/759-760），为“无上洞真法师”所受经目。吉冈义丰认为此书的成立下限在唐初（吉冈义丰，1965）。据其中“上清大洞真经目”记有“《真诰》十卷”来看，其成书必在《真诰》十卷本定型之后，时间可能要晚于唐初^③。兹将“上清大洞真经目”与《真诰》（含陶注）所引经书作一简单比较如下：



《三洞奉道科戒营始》卷五“上清大洞真经目”
与《真诰》引经对照表

上清大洞真经目	真诰
上清大洞真经三十九章一卷	大洞真经三十九篇
上清太上隐书金真玉光一卷	“金真玉光” ^②
上清八素真经服日月皇华一卷	八素真经
上清飞步天刚蹶行七元一卷	飞步七元天纲之经
上清九真中经黄老秘言一卷	九真中经
上清上经变化七十四方一卷	上清上经变化七十四方
上清除六天文三天正法一卷	除六天之文三天正法
上清黄气阳精三道顺行一卷	黄气阳精藏天隐月
上清外国放品青童内文二卷	
上清金阙上记灵书紫文一卷	灵书紫文
上清紫度炎光神玄变经一卷	紫度炎光夜照神烛
上清青要紫书金根上经一卷	青要紫书金根众文
上清玉清真诀三九素语一卷	玉清真诀三九素语
上清三元玉检三元布经一卷	三元布经道真之图
上清石精金光藏景录形一卷	石精金光藏景录形
上清丹景道精隐地八术上下二卷	丹景道精隐地八术
上清神洲七转七变舞天经一卷	七变神法七转之经
上清大有八素大丹隐书一卷	大丹隐书、大丹隐书八禀十诀
上清天关三图七星移度一卷	天关三图七星移度
上清九丹上化胎精中记一卷	九丹变化胎精中记
上清太上六甲九赤班符一卷	六甲阴阳行厨符、六甲阴阳符
上清神虎上符消魔智慧一卷	消魔经、消魔上灵经、大智慧经



上清大洞真经目	真诰
上清曲素诀词五行秘符一卷	五行秘符
上清白羽黑翮飞行羽经一卷	“飞行之羽”、“白羽黑翮” ^{②⑤}
上清素奏丹符灵飞六甲一卷	素奏丹符、灵飞六甲经
上清玉佩金珰太极金书一卷	玉佩金珰经
上清九灵太妙龟山元录三卷	
上清七圣玄纪徊天九霄一卷	七圣玄纪
上清太上黄素四十四方一卷	黄素神方四十四诀
上清太霄琅书琼文帝章一卷 ^{②⑥}	
上清高上灭魔洞景金玄玉清隐书四卷	
上清太微天帝君金虎真符一卷	
上清太微天帝君神虎玉经真符一卷	神虎之符
上清太上黄庭内景玉经太帝内书一卷 ^{②⑦}	黄庭内景经
上清三元斋仪二卷	
上清传授仪一卷	
上清告盟仪一卷	
上清朝仪一卷	
上清投简文一卷	
登真隐诀二十五卷	登真隐诀
真诰十卷	
八真七传七卷	
洞真观身三百大戒文一卷 ^{②⑧}	

上清大洞真经目并云“上清经总一百五十卷”，与陆修静《三洞经书目录》一百八十六卷的数量，大致吻合。但此处记录受经之目，仅九十卷。其中《上清太上黄庭内景玉经太帝内书一卷》以下



科仪之部,成书时间甚晚,故可以推断:至陶弘景时,无论是因旧经传承而来,还是依旧目“张开造制”所得,形成的重要的上清经典,大约即《上清太霄琅书琼文帝章一卷》以上三十四卷。此部分与《真诰》引经相对照,基本重合。

上清经的地位,反映在“三洞”体系的最终确立上。“三洞”之名及陆修静修《三洞经书目》事,均首见于《道教义枢》卷二“三洞义”,但实际上在陆修静之前,就已经存在着这样一种系统化道经的观念。大渊忍尔从逻辑推理出发,证明在早期道教混乱分散且各成系统的状态下,其本身并没有一种整理统括道藏的内在需要。“三洞”的形成,来自于外部也就是佛教的刺激(Öfuchi, Ninji., 1979)。“三洞”乃出于对“三乘”的模仿,现在看来已无疑义,但是否当时就已经存在着上清为上、灵宝为中、三皇为下的观念,似乎还难以遽下定论。可以肯定的是:三洞之原始,即为“洞真”、“洞玄”、“洞神”,分别涵括上清、灵宝、三皇经典;而“四辅”后起,则“三洞”显为道藏初成时之核心。因此,尽管陆修静综括三洞、制订科仪时对当时已影响到南方的北方教派有所融通吸收,但当时“道藏”的根本内容是南方道教经典^②,乃不争之事实。其中,上清经虽不一定为“最上乘者”,但至少占有重要的地位。

第二节 宗教考察

一、人神交接

人神交接是原始信仰的外在表现。在人类的早期文明中,往往都会构筑起一个神仙世界,人们信仰着能访问并达到这个世界。越在早期,人神之交往越轻而易举;时代越往后,神仙世界则越不易前往(张光直,1999,页376)。从“人人为巫”到“绝地天通”的转变以后,人神沟通成为萨满巫术的专利,只有在通灵者的操作下才能实现神灵来降的结果,达到巫术与宗教应付现实挑战、抚慰心灵、强化族群的效果。降至秦汉以后,一方面人世理性思想逐渐抬



头并占据主导地位,神仙信仰逐渐沦为民间散乱的思维;另一方面统治者不断构筑国家宗教,使之成为辅佐教化的工具,神话中所体现出的人类早期信仰成分,已渐趋淡薄。例外的是,相对边缘的南方地区,仍旧保留了不少原始气息。

南方本多萨满巫术的遗存,在民间巫术活动之外,上清新宗教第一次构建了精致化、义理化的人神交接虚拟仪式,传达其宗教主张,这是上清系宗教中最华彩的一章。

交接的双方一方是上清系万神殿中的众多仙真,特别是以南岳夫人为首的女真,其中尤以九华真妃为最后实施者;另一方则是通灵者杨羲。二许并未接真,他们与神的接触,或通过杨羲,或通过书信(书信也是由杨转致),或通过梦中神游或冥想。尽管通过存思,亦可渐觉“真仙来游”,但毕竟不是正式的见真。“人神交接”与冥想中的“真仙来降”,不属同一层面。陶弘景于天监十六年(517)进呈梁武帝的《周氏冥通记》,完全是模仿《真诰》而撰成。周子良与神灵的交接是一种“冥通”,或由存思、或在梦中达到神人交会的高妙之境,也就是二许所达到的境界。在《周氏冥通记》里,“灵媒”的角色已经淡化,而变成受教者周子良通过冥会接受降授,写出真诰。因为从教理上说,有道者必须通过不断的锻炼方能达至仙品,这种锻炼的方向和正确方法则有待于接引,而虚幻的“巫术”风格的人神交接仪式总是随着宗教义理化的加强而渐渐褪失的。因此,冥想与存思等所达到的间接的沟通便成为唯一的方法,人神交通的艰难性进一步增大。当然,世俗思想另有其独特的解决办法,比如把神仙的接引演化成求道者遍访名山、身遇奇人的种种故事,以符合教旨的规定。

交接的过程主要是从兴宁三年六月开始^③,结束的时间不详,大约最迟也在简文帝登基以后,《真诰》“叙录”云杨羲自“简文登极后,不复见有迹出”,当即指此。其中最主要的人神交接,应为兴宁三年六月二十一日至七月一日十天之内,众真降见杨羲。这是杨羲成为灵媒的标志,也是上清系所构造的人神交接的关键过程。在这一出景物华丽、色彩斑斓、情意真切的人神交通的华美之剧



中，杨羲实现了与仙真的完美结合。

这一场交接的序幕是二十三男真、十五女真自虚空而降，并先后有诸真人二许学道之事，略谕要旨；然后就是南岳夫人与紫微夫人的出现，直降杨羲，回答疑问，口授而令其书写。六月二十五日夜，紫微携九华真妃安郁嫔而降，《真诰》描写真妃之装束，犹如目睹：

紫微王夫人见降，又与一神女俱来。神女着云锦襦，上丹下青，文彩光鲜，腰中有绿绣带，带系十余小铃，铃青色、黄色，更相参差，左带玉佩，佩亦如世间佩，但几小耳。衣服傴傴有光，照朗室内，如日中映视云母形也。云鬟髻（髻）髻，整顿绝伦，作髻乃在顶中，又垂余鬟至腰许。指着金环，白珠约臂，视之年可十三四许。（《道藏》20/494）

紫微夫人问杨：“世上曾见有此人否？”杨答曰：“灵尊高秀，无以为喻。”夫人因大笑：“于尔如何？”杨不复答，接着“紫清真妃坐良久，都不言”，宛如触动心事，一时沉寂。真妃赐枣以后，三人食之毕，又少久许时：

真妃问某：“年几，是何月生？”某登答言：“三十六，庚寅岁九月生也。”真妃又曰：“君师南真夫人，司命秉权，道高妙备，实良德之宗也。闻君德音甚久，不图今日得叙因缘，欢愿于冥运之会，依然有松萝之缠矣。”某乃称名答曰：“沉湎下俗，尘染其质，高卑云邈，无缘稟敬，猥亏灵降，欣踊罔极。唯蒙启训以祛其暗，济某元元，宿夜所愿也。”真妃曰：“君今语不得有谦饰，谦饰之辞，殊非事宜。”又良久，真妃见告曰：“欲作一纸文相赠。便因君以笔运我鄙意，当可尔乎？”某答：“奉命。”即褰纸染笔，登口见授，作诗如左……书讫，紫微夫人取视，视毕，曰：“以此赠尔，今日于我为因缘之主，唱意之谋客矣。”紫微夫人又曰：“明日，南岳夫人当还，我当与妃共迎之于云陶间。明日不还者，乃复数日事。”又良久，紫微夫人曰：“我去矣，明日当复与真妃俱来诣尔也。”觉下床而失所在也。真妃少留在后而言曰：“冥情未摅，意气未忘，想君俱咏之耳。明日当复来。”



乃取某手而执之，而自下床，未出户之间，忽然不见。（《道藏》20/495）

次日，真妃又来，喻教之外，并期以“手掣景云，足涉金庭”、“愿为山泽结”、“相携双清内”的期会，更直言“求氏族于明君”的要求，铺展出一幅“携手双台，娱欢良会”的美妙图画。于是杨、安“情缠双好，齐心帷幙”，完成“宿命相与、冥简定分”的并景接衿，人神交接之美，莫过于斯。杨羲亦由此最终成为典型的灵媒，沟通人、神而俱归真道。

在上清系的众多来源及早期形式中，并非完全没有人神交通的因素，如《汉武帝内传》中西王母降见汉武帝，即为其中最典型的一例。但汉武帝毕竟身为人主，接近于传说中的英雄人物身份，与杨羲此类民间灵媒，有着本质的不同。

上清系重新构建的人神交接，当然也已经与民间“以舞降神”的萨满巫术有了重大的原则区别，它是一种接受中的新创而非单纯的延续。尽管同样充满着热情、神秘和绮丽的色彩，但理性的程度很高，已经带有义理化的宗教色彩，亦即开始具有对“信仰知识”（dogmatic knowledge）的崇拜并由此达成心灵的慰解，而不完全是纯粹的巫术仪式以获取对超验的控制。比如，《真诰》中的人神交接已不再具有民间巫术那种牺牲献祭所特有的沉醉迷狂，而呈现出一种像师生教学般的平和。所以紫微夫人在促成杨、安之会后告诫云：“夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景，虽名之为夫妇，不行夫妇之迹也。是用虚名以示视听耳。苟有黄赤存于胸中，真人亦不可得见，灵人亦不可得接，徒劬劳于执事，亦有劳于三官矣。”（《真诰》卷二，《道藏》20/497）排除了像旧有“男女合气”的不经鬼道，而代之以精神层面的双清欢欣，展示出“祈醮天真，降应必也”宗教之旨。

钱钟书论《九歌》“灵”、“神”有曰：“作者假神或巫之口吻，以抒一己之胸臆。忽合而一，忽分而二，合为吾我，分相尔彼，而隐约参乎神与巫之离坐离立者，又有屈子在，如玉之烟，如剑之气。胥出一口，宛如多身（monopolylogue），叙述搬演，杂用并施，其法当类后



世之‘说话’、‘说书’。时而巫语称‘灵’,时而巫语称‘予’,交错以出,《旧约全书》先知诸《书》可以连类。天帝降谕先知,先知传示邦人,一篇之中称‘我’者,或即天帝,或即先知;读之尚堪揣摩天人贯注,神我流通(ein denkwürdiges Ineinanderfließen des göttlichen und des menschlichen Ich)之情状。”(钱钟书,1980,页599-600)此处提及之早期民间巫术的特点,就是所谓“神灵附体”(spirit possession)的表现,而此已经在《真诰》中基本消失。我们把上清宗教中之灵媒定义为类同萨满,主要是从“沟通人神”的意义出发,并不意味着《真诰》的人神交接包含有所有的萨满巫术行为。显然,《真诰》中的灵媒没有“神灵附体”的表现,是因为上清宗教已经开始修正民间巫术的某些方法。《周氏冥通记》述周子良于天监十四年五月二十三日“大觉为异”开始“冥通”以后,一向“本事俗神”的姨舅和众多道友都认为周子良是被“俗神所假”,亦即被俗神附体。可见在陶弘景时代的一些民间信仰中,还保留有“神灵附体”的残存。实际上,早先华侨的被斥可能就是因为仍然采用类似于“神灵附体”行为的结果。而上清教义明显反对这种过分巫术化的行为,所以“神灵附体”在《真诰》中无存,实乃创制者初衷不同所致。早期民间巫术乃人类童年之原始思维,故于神灵之亦真亦幻,常致迷离。而上清创教者明显具有宗教义理化的目的,于是“巫术——宗教”仪式的戏剧性和再现性自然也较为淡薄。

但《真诰》的人神交接,仍然保留着男女并景的特质,并直接以女真之接引为形式。《真诰》“叙录”明确地指出了这一点:

又按,并衿接景,阳安亦灼然显说^①。凡所兴“有待”、“无待”诸诗及辞喻讽旨,皆是云林应降嫫仙侯事义,并亦表著。而南真自是训授之师,紫微则下教之匠,并不关俦结之例,但中候昭灵亦似别有所在,既事未一时,故不正的的耳。其余男真,或陪从所引,或职司所任,至如二君,最为领据之主。今人读此辞事,若不悟斯理者,永不领其旨,故略标大意,宜共密之。(《道藏》20/602)

女真之接引则是神仙思想“灵肉欢娱、俱得永生”之本质的必然体



现,也是上清宗教继承民间巫术残余的必然。无论众多女真是否有现实原型(见前所述),但在通灵者或创教者的心目中,皆已是意识深处的创造,反映出内心的幻想与希望。

无论如何,《真诰》中的众真降授杨羲仍不失为一种典型意义上的“人神交接”,是巫术仪式的最后残存。当上清创教者将它典型化再现以后,意味着“人神交接”所代表的原始思维重新被赋予了新的意义。

二、“真诰”:意义与表现形式

上清宗教构筑人神交接的主要目的,是获得仙真之诰,以建立宗教教义。就创教者而言,“真经”以外,犹需真人诰语者,其因约有数端:

第一,宗教具有神秘性,原始宗教尤然。萨满巫师通灵代言,本身就是对神明敬畏与崇拜的一种表现,而这种特性贯穿于宗教发展的始终。

第二,西方学者皆认为“真诰”具有“天启”(revelation)的特质。“这一现象可以拿来和我们所知的世界范围内宗教中伴随着语言启示文本的启示录相比较,最著名的例子是《圣约翰启示录》、《古兰经》和斯维登堡的著作”(Robinet, Isabelle., 1997, p115)。“启示录”的本质是充满指导意义的寓言以及对世界未来及人世痛苦的救赎性预言,是天道之解释。然而天何言哉,垂象而已,所以宗教之“天启”,从根本上必须有中间人的代言、解释和实践。这一中介者,其实就是先知者,上天的垂示通过他们的体会而传诸世人。

第三,对普通士人而言,真人之口授通过亲近者的媒介而展示出来,表现为一种亲切的教谕,较诸龙章凤篆的经策,更具有亲和的色彩。“天文”幽渺、行藏难测,而人心体道,并有高低,二者颇赖仙真亲切之阐释以沟通交会。

第四,“真人诰语”还具有其他一些功能性特点,最突出的是政治功能方面。南方神仙道教的义理化改革,必须有赖于政治力量和士大夫群体的支持,而民间旧有信仰的驳杂和不经,必须进行很



大程度的扬弃。因此,上清宗教发明了真人诰语的形式,以达到使人信服的目的。《真诰》叙录有曰:“真降之所,无正定处,或在京都,或在家舍,或在山馆。”所谓“或在京都”,则必是简文潜邸或其他一些秘密场所,由通灵者直接演示降诰的实际过程。

“真诰”的实现方式就是灵媒的传达,用通行的文字书写出神秘玄奥的真授,在性质上接近于后世的灵乩。最早把《真诰》之降诰比作后世“扶箕”之乩笔是清人孙星衍^②,此后许地山(许地山,1947)、陈国符(陈国符,1963,页34)皆承其说,并沿为定论。但《真诰》之降诰,在形式上既不同于后世扶箕,在目的上也有明显的不同。最重要的一点是:《真诰》之降诰重在“问道”与“述道”,而非单纯的占卜。人类学家把凭借机械方法或人为技术,以获得秘密或未来事情的知识的宗教或巫术行为定义为占卜(Divination),占卜能发现某些隐蔽的影响力并从而加深人们对超自然力量的信仰,但是它不能显露复杂的和隐秘的天启。正是在这一点上,《真诰》的降诰与之有明显的不同,而更接近于“预言”(prophecy),或即是“天启”(revelation)。

总之,“真诰”的产生毫无疑问是人的作品,是那些能在一种宗教状态下沟通人神的智者们的创造,无论这种状态是不自觉的萨满式的迷狂或沉醉,还是自觉的宗教意识下的心灵构思。

“真诰”的外在形式就是一篇篇文字。其中,“书写”的作用不容低估。上清重要人物如刘璞、杨羲,均极擅书法。唐窦昝《述书赋》评其书法曰:“猗欤子成,徇迹过名。正隶敦实,藁草沉轻,元常高风,虽疏复呈。犹不考击之钟鼓,含律吕之音声。”杨羲则“工书画”而为陶弘景所激赏:“三君手迹,杨君书最工,不今不古,能大能细,大较虽祖效郗法,笔力规矩并于二王,而名不显者,当以地微,兼为二王所抑故也。”(《真诰》卷十九,《道藏》20/602)

在神仙道教来说,经典本藏诸天宫,既降世表,待之有缘,故必以一种神秘的形式体现,此即所谓云篆之真书,非一般人所能认知。《真诰》:“八会之书是书之至真,建文章之祖也。云篆明光是其根宗所起,有书而始也。今三元八会之书。皇上太极高真清仙



之所用也。云篆明光之章。今所见神灵符书之字是也。”(《道藏》20/493)《云笈七籤》卷七引《道门大论》:

一者阴阳初分,有三元五德八会之气,以成飞天之书,后撰为八龙云篆明光之章。陆先生解三才,谓之三元。三元既立,五行咸具,以五行为五位,三五和合,谓之八会,为众书之文。又有八龙云篆明光之章,自然飞玄之气,结空成文,字方一丈,肇于诸天之内,生立一切也。(《道藏》22/40)

对“三元八会”还有不同的具体解释,但“宇宙之本→飞天之书→云篆明光之章→众书”的基本原理不变。这也就是说:宇宙根源产生出三元八会之经典,再降成神灵符书显世,同时并由通灵者用普通文字写出。《真诰》卷二陶弘景注“杨君既究识真字”,并又能以隶字写出(《道藏》20/499),与其是表明其作为通灵之媒的能力,无宁是说明“真诰”降授的直接形式,就是某种隐秘的书写文字或符图,再由通灵者转写而出,体现出宗教降授的本性。

但这种神秘文字或图符同样也就是创教者自己完成的。古代萨满是通过各种手段以达至沉醉与迷狂之状态,在潜意识里用自己的经验、知识和智力判断创造天启的内容。上清系的灵媒在本质上也不脱此法数,只不过更加呈现出一种有意识的倾向罢了。在上清宗教的实践中,特别强调冥想,因为冥想本身就是其创教者获得(或曰创造)天启的根本途径。

“真人诰语”的目的是劝谕、解说与宣教,但为了体现教义的神秘与尊贵,其内容上也必须采用特殊的形式。在“真诰”中,真人诰语既有亲切平和的一面,但更多地仍带着神秘莫测的色彩。使用的文字极为典雅,同时多用歌诗、隐语和图符。在上清道教中,秘密和典雅的文字是升仙的通行证(Russell, Terry C., 1987),对它的理解不仅代表着入道的高低,而且也是修道者追求真谛的原始动力之一。

隐语即有多种。姓名隐语如采用“离合诗”形式,《真诰》卷二:“曾参出田,丹心同舟,素系三迁,来底方头。”陶注曰:“此四句是离合作思玄字,即长史之字也”。(《道藏》20/498)同卷“七月十五日



夜,清灵真人授诗:“企望人飞,若感若成,威不内接,骄女远屏。三四纵横,以入帝庭,历纪建号,得为太龄。亦必秀映,四司元卿,翻然纵羽,遂登上清。”陶注曰:“此离合掾大名翔字也。”又其下“凤巢高木,素衣衫然”,据陶注为许穆之“穆”字;“履顺思真,凝心虚玄”,为“思”、“玄”二字,亦许穆之字;“琼刃应数”中“琼刃”二字即为许玉斧之“玉斧”;“寅兽白齿”四字谓“虎牙”(许联小名);“偃息盛木,玩执周书”,为杨羲之“杨”字(《道藏》20/501)^③。

又有年代隐语。《真诰》卷十九陶弘景“真诰叙录”引《南岳夫人传》载青策文“岁在甲子,朔日辛亥,先农飨旦,甲寅羽水,起安启年,经乃始传,得道之子,当修玉文”注云:“谨推按晋历,哀帝兴宁二年太岁甲子,正月一日辛亥朔(历忌可祀先农),四日甲寅羽水(正月中炁,羽即雨也)。起者,兴也。安者,宁也。故迂隐其称耳。如此则兴宁二年正月,南真已降授杨君诸经也。今检真诰中有年月最先者,惟三年乙丑岁六月二十一日定录所问。从此月日相次,稍有降事。”(《道藏》20/601-602)

更多的则是宗教修炼方法的隐语。中国思想具有整体和直观的特色,特别注重于人与自然的和谐与联系。自然山水等客观事物的形象按照其属性(如阴、阳、五行)与人及其观念意识相比照,形成一个含混但十分辩证的概念系统。这一思维模式表现在神仙道教的修道秘语中,就是人体器官部分,常采用自然客观事物的名称来比照,如“天庭”、“华盖”、“山源”、“天马”、“琴弦”、“麦齿”、“昆石”、“城郭”、“中岳”、“泥丸”、“玄华”等等^④。这几乎从道教修炼经典产生的最初那一刻就开始了,《周易参同契》、《黄庭经》等是此中渊藪。这些词语表面上的意义并不复杂,但其内涵和特指却变化无端,有时甚至在一段文本的前后都会形成变换。正因为如此,修道者往往需要老师的传授(或是仙真的开示),这是“传法”规则必然成为宗教外在形式之一的原因所在。

典雅文字的极致莫过于诗歌。宗教与艺术在切近人类本质意识这一点上有着天然的联系,因此宗教必然以精粹的艺术形式作为展现其本质属性的手段,而艺术常常以表现纯粹的宗教体验为



旨归。诗与宗教当然也存在着这样一种互动关系,因而决定了诗歌必然在宗教内容中扮演一个举足轻重的角色。《真诰》中的诗歌接近九十余首(参第六章的有关论述),不仅大量寓含着修道秘术和相关隐语,更重要的是包含着丰富的象征,直接展示出上清宗教存思冥想的华美体验(王小盾,1994,页75):对仙真世界的赞叹与歌颂,对自我宗教热情的强烈抒发,以及体道的欣喜与欢愉。

《真诰》诗歌不同于道教仪式化行为中常常出现的“仙歌”(它后来成为“步虚”的来源之一),因为它既不具备音乐,也不是仪式的产物,它们在理论上是杨、许传写下来而不是历世口耳传的。最重要的是,二许也常常自撰诗作,以与仙真唱和。从诗歌本身看,它也完全是较为成熟的文人诗作:用语典雅,句式整饬,与当时诗歌形式的发展程度极相吻合(参见第六章的相关论述)。虽然它被视为仙真们的创作,但实际上同样也是人有意识的创造,是上清创教者宗教构建的不可或缺的一部分。

三、方法与实践

房中^⑤

这里所讨论的“房中”,并非是指原始时代的生殖崇拜或其他相关信仰,而是一种由对男女之事的技术性关注而产生的民间方术,以及义理化以后所形成的某种“宗教”实践与修行方法。

关于房中术,当代学术界多主张有渊源的不同和流派之分^⑥,并总结为如“玄素之道”、“彭祖之道”、“容成之道”、“涓彭之道”、“黄赤之道”及“隐书之道”(朱越利,2001b)等名目。个人认为,在长期的历史发展过程中,其方法和具体过程乃至现实目标或各有不同,但其总体性质似始终如一,那就是:“本于男女生理性别而产生的关于养生与长生的一种隐秘性性实践”。这样一种特质,各派都是一致的。

食色性也。对男女之事的技术性关注,渊源极早,原始时代即已开始,不过它始终停留在纯粹的肉体层面上。同时,祖根信仰等一系列原始宗教观念,在不断理性化的上层文化发展过程中亦渐



渐消亡，逐渐降至民间方术的层面。而上层思想中之“房中”，并由男女之乐而向“乐生”、“寿生”方面发展。《七略》以“房中”为一家，大约可与“方技”、“术数”二略中的其他内容等量齐观，即属于此一观念范畴。今《汉书·艺文志》“方技略”房中著录八家，百八十六卷，序曰：“房中者，情性之极，至道之际，是以圣王制外乐以禁内情，而为之节文。传曰：‘先王之作乐，所以节百事也。’乐而有节，则和平寿考。及迷者弗顾，以生疾而陨性命。”这是汉以后精英思想对房中的总结性归纳。

但是房中作为民间方术，仍有极强的生命力，即所谓“迷者弗顾，以生疾而陨性命”者。民间鬼道，必然更沉溺于此，三张五斗米道“男女合气”，或亦属此例。而神仙之说作为一种“灵肉俱生”的信仰，同样亦重于此道。闻一多认为，在神仙说的“技术”层面中，最低级的方术是符咒祠醮一类的感召巫术，比此高一等的是服食药物的服食派，而最高者是食气存思兼房中的导引派^⑦。这与后期目录学家将道教史归纳为丹鼎、符箓二端的说法类似（参见《四库全书总目提要》道家类小序），但顺序有不同。严格来说，方术中的“符咒祠醮”应分两个阶段：一是早期的交感、模仿巫术，如厌胜术、蛊术等；二是后期的象征性符箓，基本上已经属于宗教仪式中的范畴。闻一多所谓，似指前者。但这些原始巫术已经泰半消亡，只留下了少数遗存，与后期神仙道教所创造符咒祠醮并非一事。因此，道教方术的实际发展过程，应该是从服食到行气兼房中再到义理化的符箓，而不是正相反。也就是：服食其实是最低级的方术，行气导引及房中等则是较高一级，而后一阶段的符咒祠醮因带有宗教伦理和宗教观念，反而是较高级的“方术”。

实际上，在上清系之前，葛洪对“房中”已经有了相当精辟的见解：

或曰：“闻房中之事，能尽其道者，可单行致神仙，并可以移灾解罪，转祸为福，居官高迁，商贾倍利，信乎？”抱朴子曰：“此皆巫书妖妄过差之言，由于好事增加润色，至令失实。或亦奸伪造作虚妄，以欺诳世人，隐藏端绪，以求奉事，招集弟



子,以规世利耳。夫阴阳之术,高可以治小疾,次可以免虚耗而已。其理自有极,安能致神仙而却祸致福乎?人不可以阴阳不交,坐致疾患。若欲纵情恣欲,不能节宣,则伐年命。善其术者,则能却走马以补脑,还阴丹以朱肠,采玉液于金池,引三五于华梁,令人老有美色,终其所禀之天年。而俗人闻黄帝以千二百女升天,便谓黄帝单以此事致长生,而不知黄帝于荆山之下,鼎湖之上,飞九丹成,乃乘龙登天也。黄帝自可有千二百女耳,而非单行之所由也。凡服药千种,三牲之养,而不知房中之术,亦无所益也。是以古人恐人轻恣情性,故美为之说,亦不可尽信也。玄素谕之水火,水火熬人,而又生人,在于能用与不能耳。大都知其要法,御女多多益善,如不知其道而用之,一两人足以速死耳。彭祖之法,最其要者。其他经多烦劳难行,而其为益不必如其书。人少有能为之者。口诀亦有数千言耳。不知之者,虽服百药,犹不能得长生也。”(《抱朴子内篇·微旨》)

这就是说,古人所创之“房中”别有深意,亦别有高妙之法,比如彭祖一派。重要的是,阴阳必须相交,相交得法亦可延年益寿,但若以修炼成仙论之,则单行“房中”一术非谓得法。葛洪还特别强调了“技术”的重要性,技术使用是否得法,是“房中”能否产生作用的关键。这种观点,显然已经被上清系所继承。

正是在上清系中,“房中”明显体现出其作为神仙众术中较高级形态的特色。首先是对民间鄙薄不经的众术的改造与提升。在《真诰》中,五斗米道“男女合气”之术受到了严厉的批判。《真诰》卷二:

清虚真人授书曰:“黄赤之道,混气之法,是张陵受教施化,为种子之一术耳,非真人之事也。吾数见行此而绝种,未见种此而得生矣。百万之中,莫不尽被考罚者矣。千万之中,误有一人得之,得之远至于不死耳。张陵承此以教世人耳。陵之变举亦不行此矣。尔慎言浊生之下道,坏真霄之正气也。思怀淫欲,存心色观,而以兼行上道者,适足明三官考罚耳。



所谓抱玉赴火,以金棺葬狗也。色观谓之黄赤,上道谓之隐书,人之难晓,乃至于此。”(《道藏》20/497)

其中原因,在于上清系认为,旧有的某些房中术是一种低级的和谬误的方法,而非真仙的终极之道。《真诰》卷二:

紫微夫人授书曰:“夫黄书赤界,虽长生之秘要,实得生之下术也,非上官天真流辘轳景之夫所得言也。此道在长养分生而已,非上道也。有怀于淫气,兼以行乎隐书者,适足握水官之笔,鸣三官之鼓耳。玄挺亦不可得恃,解谢亦不可得赖也。要而言之,贞则灵降,专则神使矣。”(《道藏》20/497)

苟有黄赤存于胸中,真人亦不可得见,灵人亦不可得接,徒劬劳于执事,亦有劳于三官矣。(《道藏》20/497)

清灵真人裴君,是《真诰》中修行黄赤之道的重要人物,但他的降诰,亦多反省态度。《真诰》卷六:

夫真者,都无情欲之感、男女之想也。若丹白存于胸中,则真感不应,灵女上尊不降矣。纵有得者,不过在于主者耳。阴气之接,永不可以修至道也。吾昔常恨此,赖改之速耳。所以真道不可对求,要言不可偶听也。有匹则不真,外并则真假,真假之迹,断可见也。(《道藏》20/526)

卷六“紫微夫人”亦曰:

又顷者末学互相扰竞,多用混成及黄书赤界之法,此诚有生和合二象匹对之真要也。若以道交接,解脱网罗,推会六合,行诸节气,却灾消患,结精宝胎,上使脑神不亏,下令三田充溢,进退得度而祸除,经纬相应而常康,敌人执轡而不失,六军长驱而全反者,乃有其益,亦非仙家之盛事也。呜呼,危哉!此虽相生之术,俱度之法,然有似骋冰车而涉乎炎州,泛火舟以浪于溺津矣。自非真正,亦失者万万。或违戾天文,谮害嫉妒,灵根郁塞,否泰用隔,犯誓愆明,得罪三官,或构怨连祸,王师伤败,或坑降杀服,流血膏野,或马力以竭,而求之不已,若遂深入北塞而不御者,亦必绝命于匈奴之刀剑乎!将身死于外,而家诛于内也,可不慎哉!可不慎哉!我见诸如此等,少



有获益，徒有求生之妄作，常叹息于生生矣。岂若守丹真于绛宫，朝元神于泥丸，保津液而不亏，闭幽术于命门，饵灵尤以颐生，漱华泉于清川，研玄妙之秘诀，诵太上之隐篇，于是高栖于峰岫，并金石而论年耶。诸侯安得而友，帝王不得而臣也。远风尘之五浊，常清净以期真，优哉悠哉，聊乐我云。（《道藏》20/522-523）

这体现出《真诰》的核心态度。从科范的角度，《太真玉帝四极明科经》（CT184）卷一亦谓“黄书赤界”为“小术”：

黄书赤界真一之道，此交接之小术，亦道手之秘事。其理妙险，皆二象离合，三气相和，浊灾解厄，还精养神，令人不死。受此法者，有亏损正气，心生爱欲，混浊不节，嫉妬疑贰，攻伐师本，更相谗讪，其禁尤重。有犯此罪，己身及七祖同充左右二官之罚，履山食火，负石填河，三涂五苦，经三掠得过，然后长充鬼役。上官女青律文。受者明慎奉行。（《道藏》3/418）

陶弘景也在对“房中”进行义理化的改造，《真诰》卷五“清灵真人”有曰：

君曰：食草木之药，不知房中之法，及行炁导引，服药无益也，终不得道。若至志感灵，所存必至者，亦不须草药之益也。若但知行房中导引行炁，不知神丹之法，亦不得仙也。若得金为神丹，不须其他术也，立便仙矣。若得《太洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过毕，便仙也。（《道藏》20/519）

这明显是在说明“方法”的高低及重要程度，指出了“食药→房中→行炁导引→金为神丹→诵读《太洞真经》”的方法阶位，和葛洪“服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速，若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁。然又宜知房中之术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也。”（《抱朴子内篇·至理》）的观点一致。陶注则曰：

此谓徒服药存修，而交接之事不绝，亦不得长生，非言都不为者。若都不为，止服药，皆能得仙。（《道藏》20/519）

此语后句或有文字讹误，语意颇不明。但前句的意思甚为明确，



“非言都不为者”的解释是正确的,但把清灵真人此诰理解为“此谓徒服药存修,而交接之事不绝,亦不得长生”则似乎有误,尽管这种解释符合《真诰》关于“房中”的核心精神,但却不是清灵真人此语的本义。陶弘景的观点,基本见于《养性延命录》(CT838)“御女损益篇第六”所述,其中房中术已经成为一种具体的修炼方法——“御女”,与“服气疗病”、“导引按摩”并列且排在最后,其内容完全是对具体性卫生或御女长生之法的讨论。陶弘景十分欣赏彭祖一派的观念而并不反对“交接”,只是强调“损益”原则的重要性,与葛洪《神仙传》“彭祖”条所主张的“能避众伤之事,得阴阳之术”相契。

可见,上清系的“房中术”观念已经有了较大的改变。有学者称其为六朝贵族之“新房中术”,并与“古方术”、“民间新房中术”相对照(朱越利,2001a、2001b),这一观点值得肯定。总括而言,尽管所谓“人神交接”主要体现在精神而非肉体之上,但因为上清系既以此为脱俗成仙、飞升登霞的重要过程,在人与神的交往中也必然隐含着“房中”的内容。所以,房中既体现为一种宗教的感召,也成为一种较高级的“技术”,仍为上清系基本肯定。

房中术在上清系实践或义理中的具体地位,则是一个较复杂的问题。上清宗教颇重“隐书”之道。所谓“隐书”之道,本义上是指总体上清之道,但在很多场合下可证是偏指一种极高级的男女双修秘术(朱越利,2001c)。问题在于:房中术在“隐书”之道中起了何种作用?如果把这种男女双修秘术之“隐书之道”径指为单纯之房中,显然是存在问题的。

“并衿接景”的男女双修秘术与房中有关或直接来源于房中,固无可非议,但上清系建立“二景和合”的隐书之道,是一种建立在房中基础上的义理化提升,是一种以传统“阴阳合谐”观念为基础的理想化建构,也是一种“人神交接”之内在愿望的表述。

偶景的实质是“偶高灵而为双”,以和合内外、阴阳、天地、幽明等一切对立又互根之二景为目标,达至纯真的仙道。这必须依赖男女偶对之秘修,但绝不掺杂下术。上清宗教非常强调“人神交接”合景欢欣的精神意义,而不涉及具体“夫妇之迹”。“偶景”云



云,不过是“虚名”而已:“夫真人之偶景者,所贵存乎匹偶,相爱在于二景,虽名之为夫妇,不行夫妇之迹也。是用虚名以示视听耳。”(《真诰》卷二,《道藏》20/497)当排除污秽下迹后,正如南岳夫人所云:“偶灵妃以接景,聘贵真之少女,于尔亲交,亦大有进业之益得,而无伤绝之虑耳。千神于是可使试观,不得复陈矣。真旌必可克往,云辇必可俱驾也。”

因此,具体的房中之道,只能是一种技术化的手段而已。它既与“偶景”并非一事,自然也就不成为上清宗教的全部内容。

存思

题唐司马承祯《天隐子》(CT1026)“存想”曰:

存,谓存我之神;想,谓想我之身。闭目即见自己之目,收心即见自己之心,心与目皆不离我身,不伤我神,则存想之渐也。凡人目终日视他人,故心亦逐外走,终日接他事,故目亦逐外瞻。营营浮光,未尝复照,奈何不病且夭邪。是以归根曰静,静曰复命,诚性存存,众妙之门。(《道藏》21/700)

这是后来的解释,也是隋以后上清宗教存思之术发展的结果,但并不是存思的原始内涵,也不完全符合东晋上清系存思的特性。从《黄庭经》开始一直到《真诰》中的上清系“存思”,原有着一个独特的发展过程。《黄庭经》主要是对“体内神”的存想,同时先后的《太平经》、《抱朴子》包括上清、灵宝的经典都有这样的观念(小林正美,2001,页298)。其核心是,想像身中之神的形象与活动,“存念神明,以真除邪”。《真诰》所代表的上清系接受了这种存思之术,但却有了相当程度的发展。最重要的是,它摆脱了以身内神为主的束缚,把存想之道推向了一个近乎极致的地步。

上清系的存思,是以灵动活跃的想像,使仙真世界的神圣形象充斥于心中,往复周转、出入升腾,用这些光辉的圣洁荡涤污秽,去除百邪,照耀身府,消除恐惧,于是“摄运生精,理和魂神,六丁奉侍,天兵卫护”,并“使人聪明朗彻,五藏生华,魂魄制炼,六府安和”,最终使仙真来降,“太一遣宝车来迎,上登太霄”,使一己达到神圣的境界。存思既是上清教旨的内容之一,也是其宗教实践的



精华。与后期的内丹存想相比，它具有鲜明的特色。

首先它不完全是一种内敛和返观。存思是一种主要是由心府所进行的“想像”，但是想像本身却是没有固定方向的，因为想像的对象已不局限在身内，可以是日、月、星辰、昆仑等一切神圣的形象。尽管存思的最后目的是将这些圣洁光辉的具形想像成在身体内展现，但它的实现过程仍是双向的：它必须首先采择源泉，然后使外物化成形象，在自己的想像中游走，直至进入身府，并不断地重复：

先师王君，昔见授《太上明堂玄真上经》，清斋休粮，存日月在口中，昼存日，夜存月。令大如环，日赤色，有紫光九芒，月黄色，有白光十芒。存咽服光芒之液，常密行之无数。若不修存之时，令日月还住面明堂中，日居左，月居右，令二景与目童合炁相通也。（《真诰》卷九，《道藏》20/542）

又须内外兼融：

初存气出如小豆，渐大冲天，三气缠烟绕身，共同成一混沌，忽生火在三烟之内，又合景以炼一身。一身之里，五脏照彻。（《真诰》卷十三，《道藏》20/570）

其次它不是澹然寂灭的入定。佛教的冥想是“数气为务，以断外想”（《三天内解经》），而上清的存思则是运动的、交互的、充满活力的想像。存思的对象多种多样，有身内神如三十八景二十四神，有日、月，有天地之气，有昆仑，有星辰，有神将如六丁。有时甚至可以直接想像一种境界，如飞升和长生不死。对象的存在不仅表明这种存想是交互的，而且也是运动的，绝不是进入到一种空无的虚静：

《太虚真人南岳赤君内法》曰：“以月五日夜半时，存日象在心中，日从口入也，使照一心之内，与日共光相合会。毕，当觉心暖，霞晖映验，良久，乃祝曰：大明育精，内炼丹心，光晖合映，神真来寻。毕，咽液九过。（《真诰》卷九，《道藏》20/543）

清灵君告：存思要法，当觉目睹五星于方面，并乘芒而下行我，然后依王星下而存王星，但吞咽一芒，毕，又当镇星下。



又存镇星。良久，总五星各一芒，使俱入口而咽之，如镇星星过数也。（《真诰》卷九，《道藏》20/544）

不仅要存思对象，犹还要服食神圣形象的物质表现——比如日月星辰的光芒和气息^⑧，这也是把幻想与行动相结合的表现。存思确实不完全是纯粹精神上的幻觉，在存思中，所有的感官都在冥想中被唤醒并参与活动，而且还必须配合呼吸吐纳和肢体行动（导引），“欲为道者，目想日月，耳响师声，口恒吐死气取生炁，体象五星，行恒如跚空，心存思长生”（《真诰》卷五）。这也就是说，整个形神都在翩翩起舞。

第三，有时它可以是一种单纯的运气养炼，但大多数情况下的存思都充满着丰富多彩的辅助手段和具体方法，如呼吸、服日餐霞、叩齿咽精、导引与诵经、祝咒。存思的具体方法，是一个系列过程，《云笈七籤》卷四十三“存思三洞法”虽然已颇为抽象，但叙述比较简明，和《真诰》散在各处的记载基本一致：

常以旦思洞天，日中思洞地，夜半思洞渊，亦可日中顿思三真。存思之法：次入室东向。叩齿三十二通。先瞑目。思素灵官清微府中青气赤气相沓郁郁来。下入兆身中泥丸上官。便咽九气。次思兰台府中赤黄二气相沓如先来。下入兆身绛宫之中。便咽九气。次思皇堂府中白黑二气。相沓如先。来。下入兆身脐下丹田官中。便咽九气。咽三洞气毕。便仰祝曰……毕，又叩齿九通，思元洞元明元曜延灵耀元君玄混以阳霞朱明之符，授与我身；次思洞天生官衣服讳字如上法，并从素灵官清微府中下，以次入兆泥丸官中，毕，仰祝曰……

思洞天毕，转向南思洞地……

思洞地毕，转向北思洞渊……（《道藏》22/300）

上清宗教的存思是一种朴素鲜活意识活动，它不追求完美的内摄以达至澄明空无的绝对之道。存思固然以存念我神为要，但这种存念我神的结果不一定反观于内，而是以我神主宰着个体的一切上下神游，达到人神合一、与天同化的目标。



奔辰与步星

星辰(五星、七星、九星与北斗)是存思的主要对象之一,并与日、月、天地之气一样成为服纳的圣洁之物。奔辰就是在冥想与幻觉的状态中越纲蹈星,升登青霄,找寻仙宫的方位并享受进入天庭的成功愉悦。它既是存想的某种方法或过程,也是存思所应达到的高华境界之一。

存想星辰,必须通晓星宿列张之要,更必须辨明“星位之首向”,方可以“随斗所指,按而存步”(卷九)。这当然是一种极为隐秘的知识,同样代表着入道进阶的高低。首先是让星辰进入存念之中,属于上清系仙传的《清灵真人裴君传》(《云笈七籤》卷一〇五)有曰^③:

思存五星,以体象五灵,存之法:常于密室,以夜半后生气之时,服挹五方之气,于寝床上平坐,向月建所在,先叩齿九通,咽液三十过,毕,存想五星,使北方辰星在头上,东方岁星在左西方,太白星在右南方,荧惑星在膝中间,中央镇星在心中,久久行之,出入远行,常思不忘。……(《道藏》22/711)

这就是把整个星辰与身体相结合,融汇成一个崭新的周天。五星行于一身之内,身亦飞腾于五星列宿之间。就像存想身神可以把神灵想像入身体一样,存想星辰的结果就是修道者最终可以容纳一切神圣世界,无论是从肉体上还是从精神上。当五星降临,便可以开始步星,其方法是:

……闭气上纲,当先呼五星星夫人名字,毕,乃越纲蹈星。谓始上纲,便顿住呼名字,呼名字毕,乃越纲蹈星耳。若每至星上,得复重心呼所至星处之名字,益其佳也。若其烦重难常,但可案旧而行耳。(《真诰》卷九,《道藏》20/537)

步星之道,须戒懈纵。《真诰》卷九中有谆谆告诫:“昔郁沙公、北里子、长陵老人皆案此法而得升天,不以烦难为辞也,所谓治生者矣。商贩之汲汲,岂惮险难哉?所期唯钱货而已耳。若使求道者常如贾贩之用心,亦有何不得仙耶?但惜初学者皆言专心尽勤至而后渐懈纵,有亦似车之将故而百节缓落,又似负重之牛,造远足蹇。



夫学者之所患，而为得者之所笑，皆如此辈事耳。苟能心研内镜者，是为感发乎神，将有灵人发子之蒙，携辰景之舆矣。”（《道藏》20/537）只有坚持不懈，方能驾辰景之舆，越纲飞斗，翱翔青霄。

服食、金丹

服食是源远流长的长生方术和神仙道教的重要实践，但在上清系中，并不占很重要的地位。从某种程度上说，上清系甚至天生具有一个不重视肉体修炼以及丹药服食的倾向，更不必说对传统炼金术的恪守了^④。这其实是神仙道教成熟的一个必然结果。在杨许之时，服饵仍是重要的求道手段，许迈仍崇服食，《太平御览》卷六百六十九引《道学传》云：“许迈……与王羲之父子为世外之交。羲之亦辞荣养生，每造远，弥日忘归，诗书往复，多论服饵。”《晋书·王羲之传》亦曰羲之与许迈共修服食，“采药不远千里”。但到了义理化程度较高的上清宗教中，由直观性思维而产生的服食灵异之物可以长生的观念，多少已有所淡薄。

在《真诰》中，除了叙说得道者事迹时，常举其人服食之例外，很少专门论及服饵。卷六紫微夫人“服朮叙”，是比较集中的体现上清服食观念的文字。此段前部分论仙真之高尚，中间部分以服朮为例论服食之要，最后部分是指斥“黄赤”不经^⑤。其中论及服食者有曰：

然后知高仙之道盖上，寻灵之涂微妙，服御之致合神，吉凶之用顿显也。……复有体神精思，宝炼明堂，朝适六灵，使五藏生华，守闭元关，内存九真，三气运液而灌溉丹田，亦其次也。夫丹诚而蔬禴者，亦奚用东邻之太牢哉！乃可加以五云水、桂朮根、黄精、南烛、阳草、东石、空青、松柏脂实、巨胜、茯苓，并养生之具，将可以长年矣。吾又俱察草木之胜负，有速益于己者，并未及术势之多验乎！旦顷以来，杀气蔽天，恶烟弭景，邪魔横起，百疾杂臻，或风寒关结，或流肿种病，不期而祸凑，意外而病生者，比日而来集也。夫朮气则式遏鬼津，吐烟则镇折邪节，强内摄魂，益血生脑，遂恶致真，守精卫命。冷其饵，则灵柔四敷，荣输轻盈；服其丸散，则百病瘳除，五藏含



液。所以长远视久而更明也。古人名之为山精之赤，山姜之精。太上导仙铭曰：子欲长生，当服山精；子欲轻翔，当服山姜。此之谓也。我非谓诸物皆当减尤为益也，且尤气之用是今时所要，末世多疾，宜当服御耳。夫道虽内足，犹畏外事之祸，形有外充者，亦或中崩之弊，张单偏致，殆可鉴乎！尤亦可以长生永寿^{④2}，二可以却万魔之枉疾，我见山林隐逸，得服此道，千年八百，比肩于五岳矣。一多书，烦不能服一二记示之耳^{④3}。今撰服尤数方，以悟密尚，若必信用，庶无横暴之灾。既及太平，则四炁含融，天纬荐生，灾烟消灭，五毒匿形，二辰恒察，万物自成。于是时任子所运而御，亦无复夭倾也。今所言尤，欲令有心取服，遏此灾病耳。（《道藏》20/522）

从中可以看出，葛洪以来“上药升仙，中药养性，下药除病”的系统服食观，在上清系中已不再严谨持守。上清宗教的服食观念，除了继承前此“升仙养命”的传统外，更偏重于去疾、消魔。相对于服食，上清系更注重治病，《真诰》卷十：“夫学生之道，当先治病，不使体有虚邪及血少脑减津液秽滞也。不先治病，虽服食行炁，无益于身。昔有道士王仲甫者，少乃有意，好事神仙，恒吸引二景餐霞之法，四十余年，都不觉益。其子亦服之，足一十八年。白日升天。后南岳真人忽降仲甫而教之云：子所以不得升度者，以子身有大病，脑宫亏减，筋液不注，灵津未溢，虽复接景餐霞，故未为身益。”（《道藏》20/551）同时，不存心神，一味求药，也是不得要领之举，如《真诰》卷八定录仙人答孔默求乞药方时所云：“自未得和神静形，俯颀幽精者，疾源或与年而积耶。若未能用交脍之途者^{④4}，将奚促促于药？”（《道藏》20/533）此与上清系重视存思的思想相一致。很显然，“童面之经，还白之法”、“益精之道，延明之经”这些“上清内著立验之真章”（《真诰》卷二），其效能或其高尚意义，绝对是要超过服食的。

既然服食在这种较为成熟的宗教中已发生了一些转化，特别是一服升仙观念的渐渐淡化，而代之以对“消魔”治病或排除“三尸”的重视，因此“制药”便代替了“寻药”。《真诰》卷十、卷三都有



谈论制药方法的内容,并伴有服药口诀。这种“制药”的思想,与葛洪《抱朴子内篇·仙药》的博物学分析已有质的不同,而是呈现出与其所主张的“金丹大道”相类似的主动性特色,只不过上清系的制药的根本着眼点在于“疾病”而葛洪则重在终极实现。陶弘景《肘后百一方序》中尝言:“夫生人之所为大患,莫急于疾,疾而不治,犹救火而不以水也。”(《华阳陶隐居集》,CT1050,《道藏》23/467)陶弘景在医药学方面作出了极高的成就,此与他作为上清系传人接受此一服食观念,不能说没有关系。

古老的服食思想的最基本理论基础,是籍外物以自固(赵匡华,1989,页60),因此百炼不销的矿物与金属是首选,希望通过服食使身体能够吸收其长寿永固之精华。金丹既为“仙药”之最上乘者,因此“金丹”成为服食的一个特别内容。金丹之术虽起源古老,但由于技术艰难,不可轻易而得,所以不像服食其他仙药来得普及。陈国符指出:“自后汉至东晋,服饵求仙,逐渐流行。《抱朴子·金丹篇》,谓晋代道士时时有知断谷及服诸草木药法。则当时服饵之法,最多者为断谷及服草木药。又云得杂碎丹方,盖次之则为杂碎丹方。而知金丹者甚鲜。”(陈国符,1963,页385)然而,由于“金丹”的绝对真理地位,故每一道派都不可避免地涉及炼丹之术,上清系也同样如此。陈国符认为:“上清经法不主金丹,但其《洞真太微灵书紫文上经》内有《洞冥灵书紫文琅玕华丹上经》,又其《上清太上帝君九真中经》卷下为《太上八景四蕊紫浆绛生神丹上经》。二书皆述金丹。”(陈国符,1963,页379)《真诰》中亦有多处涉及金丹,卷五《甄命授》“道授”所谓“金液神丹”、“黄水月华”、“徊水玉精”、“环钢树子”、“赤树白子”、“绛树青实”、“琅玕华丹”等,皆为当时种种丹法,与《洞冥灵书紫文琅玕华丹上经》所述皆合。但《真诰》不重视金丹,仍无疑义。众真降诰从未述论金丹的秘法或具体过程,其核心教旨也不太主张金丹的实践,正所谓“太阴炼身形,胜服九转丹”者(《真诰》卷四)。

从后来的陶弘景身上,我们可以得到有力的旁证。关于陶弘景与金丹的关系以及当时金丹术的历史状况,司马虚已经做了非



常深入的研究,并有一个聪明睿智的结论(Strickmann, Michel. 1979)。这里需要进一步强调的是:陶弘景从事过炼丹,其实主要还是出于梁武帝的要求。《华阳陶隐居内传》(CT300)明言:“天监三年,夜梦有人云丹亦可得作,是夕帝亦梦人云:‘有志无具,于何轻举,式歌汉武?’帝久之方悟,登使舍人黄陆告先生:‘想刀圭未就,三大丹有阙,宜及真人真心,无难言也。’先生初难之:‘吾宁学少君邪?’帝复以梦旨告焉。乃命弟子陆逸冲、潘渊文开积金岭东以为转炼之所。……”(《道藏》5/505)于此可见,陶弘景并不崇尚金丹,甚至非常不愿意成为像李少君那样为帝王服务的术士。陶弘景精心选择九转丹为目标,其实也正是某种忧虑的心态所致,因为九转丹“所用药石皆可寻求,制方之体辞无浮长,历然可解”(《华阳陶隐居内传》,《道藏》5/506),相对来说较有操作基础。陶弘景是一位渊博的学者,具有理性的态度,他也许并不怀疑金丹的真理性,但必须考虑到现实操作的可能性。据《华阳陶隐居内传》,天监五年元日,“开鼎,无成”,“限竟,开鼎,复无成”(《道藏》5/506)。陶弘景于此后忽然离开茅山,表面理由是“此山密迩朝市,岩林浅近,人人皆云有望,是丹家酷忌”,深层的原因恐怕就是为了逃避。而梁武帝并不放过,过后又专门使人迎还旧岭,并“敕给九转丹具,令营合”。但限竟,仍无成,所以陶弘景不得不表明心迹,自云:“年十二时于渠阁法书中见郗愔以黄素写太清诸丹法,乃忻然有志。及年二九,授上道,见上清太极法,遂鄙而不为,奚况饵毒丹求道去乎?”(《华阳陶隐居内传》,《道藏》5/508)尽管最后仍然试作黄白,但忽有神人来告“不须试,试亦不得”,终于放弃。《华阳陶隐居内传》虽晚在唐代撰成,但材料颇丰,叙事细密,所言应为可靠。陶翊《华阳隐居先生本起录》(《云笈七籤》卷一百七)、《梁书·陶弘景传》均不载炼丹,当是有意规避“炼丹无成”之事。《隋书经籍志》道经序亦言:“帝令弘景试合金丹,竟不能就。”唐李渤《茅山贞白先生传》(《云笈七籤》卷一百七)亦仅言“先生既得秘诀,以为神丹可成,恒苦无药,帝皆给之”而已,未明言丹成。至于《南史·陶弘景传》所谓“弘景既得神符秘诀,以为神丹可成,而苦无药物。帝给黄金、朱



砂、曾青、雄黄等。后合飞丹，色如霜雪，服之体轻。及帝服飞丹有验，益敬重之。……天监中，献丹于武帝”，叙事模糊，恐不尽符合事实。毫无疑问的是，尽管陶弘景接受并对金丹术也表示出作为一个修道者必然的尊敬，但确实并未将炼丹作为其生活的终极目标(Strickmann, Michel., 1979)。其中的原因，有陶弘景个人的因素，也有炼丹术本身的因素，但更主要的是，上清教旨发挥了决定性的影响作用。

四、上清教义的基本特色及其意义

上清系是一种精致化的士人宗教，它以绝对高尚的仙真境界和终极真理为追求目标，以对“真人口授”的接受与理解作为入道之门与进阶之证。只有积累功德、精进不止并由此名登仙籍的人，才能懂得并实践这一至妙上道。显然，上清系确实具有精英性和排他性的特征(Russell, Terry C., 1987)，这为后来道教的部分内容逐渐被精英思想吸收融化奠定了基础。

上清系重新构造了一个新型的人神关系。它由南方萨满巫术而来，也吸收了前此的有关神话遗存和通俗信仰，但却得到了义理化的提升，既保持了一些“歌舞降神”之类的“巫术——宗教”仪式化因素，又更多地展现了士人们的精神追求。“人神交接”已不再是控制事物的巫术手段，而演化成一种救赎与解脱的理想表现。只有这样一种新型的人神关系，才使得上清系成为第一个创造出大量赞美诗、多样祝福、飞升和神秘愉悦的道教运动(Robinet, Isabelle., 1997, p. 121)。

上清系反对在“三元八会之书”以外，生造“流尸浊文淫僻之字”^④。它崇尚真理的垂象而强调契悟，而不是流于文字或其他形式。在《真诰》中，杨羲尝问：“真灵既身降于尘浊之人，而手足犹未尝自有所书，故当是卑高迹邈，未可见乎？敢谘于此，愿海蒙昧。”紫微夫人这样回答：

夫沉景虚玄，无途可寻，言发空中，无物可纵，流浪乘忽，化遁不滞者也。此二行皆浮沉冥沦，倏迁灼寂，是故放荡无



津,遂任鼓风栳,存乎虚舟而行耳。故实中之空,空中之有,有中之无,象矣。至于书迹之示,则挥形纸札,文理曷注,粗好外著,玄翰挺焕,而范质用显。默藻斯坦,形传尘浊,苟骞露有骸之物,而得与世进退,上玷逸真之咏,下亏有隔之禁,亦我等所不行,灵法所不许也。(《真诰》卷一,《道藏》20/493)

因而上清的根本实践便是与这种高妙之象的契合,存思与冥想是其中之精华。存思是灵动的精神观照,是以心灵为主体涵融内外的生动、鲜活和永不停息的、迷幻而又不失真实的想像。所有的规则与方法都为这种想像服务,而不是反过来限制它的深化与拓展。对自我“神游无碍”的崇尚使得在上清系宗教中,仪式、规则乃至具体的方法最终成为辅助而不占重要的地位。存想的意义不仅仅是后世内丹思想的源泉,更重要的是它使得道教意趣进入士人的精神生活成为完全的可能。

① 参阅第一章绪论第三节。

② 如 Michel Strickmann 之 *The Maoshan Revelations: Taoism and the Aristocracy* (T'oung Pao 63, NO.1, 1977:1-64)。较为典型的单篇论文则有:Terry C. Russell: *Secret Anatomic Terminology in the Maoshan Scriptures* (B. C. Asian Review, volume I, 1987);都筑晶子:南人寒門・寒人の宗教的想像力について—“真誥”をめぐって—(東洋史研究 47-2, 1988);关于《真诰》文献方面的研究,则有石井昌子的系列论文,参阅绪论第三节及外篇二。又本章完成后,新见王家葵《陶弘景丛考》(齐鲁书社,2003),其中有专章论述《真诰》诸问题。凡本章论述与王著有重合相同处,仍特加注明,以示不敢掠美之意。至于不同之处,则不一一辨析。

③ 关于《南岳夫人传》的文献考证,详见第五章;关于其构拟师承所反映的问题,详见第二章的有关论述。

④ 关于刘璞,唐窦泉《述书赋》有文评其书法,窦蒙注曰:“刘璞字子成,南阳人,晋光禄勋。即得道。南岳魏夫人之子。夫人魏舒女。父义,晋河内修武令。今见具姓名行书及草两纸共二十行。”案《太平广记》谓魏华存之夫曰“刘文”,与此处“父义”云云不合。



- ⑤ 陶弘景认为：“兴宁二年正月，南真已降授杨君诸经也。”（《真诰》卷十九）
- ⑥ 古代民间之“巫”，多以女性承当。《国语·楚语》下：“在男曰覡，在女曰巫。”《说文解字》：“巫，祝也。女能事无形以舞降神者也。”云梦睡虎地秦简《日书》有“女子为巫”（849、1137 简）、“女子为医”（1139 简）。
- ⑦ 参见日本京都大学“六朝道教的研究”研究班《真诰译注稿》，《东方学报》（京都）第六八册，1996，页 541。
- ⑧ Rolf Stein 亦有类似的结论（1979），并把华氏个案归结为二世纪到七世纪官方（组成教会的）宗教和无组织涣散的民间宗教辨证往复过程中的一个显著的例证。参阅本书第二章的有关论述。
- ⑨ Rolf Stein 认为这是原本信奉民间俗神的华氏立场不坚定的结果（Stein, Rolf., 1979）。
- ⑩ 关于杨、许此方面的关系，参阅王家葵《陶弘景丛考》第三章“《真诰》丛考”（王家葵，2003，页 132 - 134）。
- ⑪ 早期可靠的文献如《云笈七籤》卷四《上清原统经目注序》、《真诰》叙录皆明文记录。
- ⑫ 许靖、许劭及许晏为另一系，此从略。详见下文论述。
- ⑬ 《后汉书》同卷：“永建四年冬十一月庚辰，司徒许敬免。”注引《东观记》曰：“为陵轹使者策罢，以千石禄终身。”
- ⑭ 《后汉书》卷八：“（中平六年）八月辛未，司隶校尉袁绍勒兵收伪司隶校尉樊陵、河南尹许相及诸阉人，无少长皆斩之。”
- ⑮ 一般来说，六朝高门士大夫多佞佛，而中下者好道（王伊同，1943，下册页 108），但实际上士大夫无论高门寒族，无不好服食长生之事，唯高门大族之士稍侧重义理而少诡信之事，故不如中下层士子易于入教。
- ⑯ 案：宫川尚志（宫川尚志，1964）与 Michel Strickmann（Strickmann, Michel., 1974）都曾列有“许氏世系表”。但本书先后所列二表的重点与之略有不同。
- ⑰ 《真诰叙录》：“杨先以永和五年己酉岁受中黄制虎豹符，六年庚戌又就魏夫人长子刘璞《灵宝五符》，时年二十一。”
- ⑱ 《真诰》卷一“萼绿华”事下有“右三条，杨君草书于纸上”。
- ⑲ 《内传》引陶翊《华阳隐居先生本起录》，则曰戊辰年始往茅山。二说相差四年。
- ⑳ 此据《华阳隐居先生本起录》。又参阅外篇二的考述。



- ②① 陶翊《华阳隐居先生本起录》“《真诰》一秩七卷”下注曰:“此一诰是晋兴宁中众真降授,杨许手书遗迹。顾居士已撰,多有遗谬。……”(《云笈七籤》卷一百七引,《道藏》22/733)
- ②② 关于《登真隐诀》与《真诰》的关系,参阅石井昌子《真诰の成立をめぐり資料の検討——登真隐诀·真灵位业图及び无上秘要との関係をに中心》(石井昌子,1965b)、王家葵《陶弘景丛考》(王家葵,2003)。
- ②③ 参阅外篇二的相关讨论。
- ②④ 此见《真诰》卷五“道授”,原文曰:“仙道有金真玉光,以映天下。”又曰:“仙道之妙,皆有方也。能尽此道,便为九宫真人,不但登仙而已。然道之多方各备,则可知矣。”故“金真玉光”及下文“飞行之羽”、“白羽黑翮”云云,道法而已,当时非定为已成之经。《上清太上隐书金真玉光》一卷等,或乃杨许之后王灵期诸辈照“道授”诸目而造制。
- ②⑤ 参见上文“金真玉光”注。
- ②⑥ 原注:此三十四卷玉清紫清太清大洞经限,是王君授南真。
- ②⑦ 原注:右七卷紫虚元君南岳上真魏夫人在世受经限。
- ②⑧ 原注:右受称无上洞真法师。
- ②⑨ 早期“三洞”体系中完全不包括正一系经典。参阅大渊忍尔 The Formation of the Taoist Canon (Ōfuchi, Ninji., 1979)
- ③① 《真诰》“叙录”:“……如此则兴宁二年正月,南真已降授杨君诸经也。今检真授中有年月最先者,惟三年乙丑岁六月二十一日定录所问。从此月日相次,稍有降事。又,按中候夫人告云,令种竹比(北)宇,以致继嗣。又云,福和进,当有二子,盛德命世。寻此是简文为相王时,以无儿祈请,于是李夫人生孝武及会稽王(福和应是李夫人私名也。于时犹在卑贱)。孝武崩时年三十五,则是壬戌年生,又在甲前二岁。如此,众真降杨已久矣。”
- ③② 案:阳,当作“杨”。此据钟来茵说(钟来茵,1992,页103)。又可参《真诰译注稿(四)》(日本京都大学“六朝道教的研究”研究班,京都《东方学报》七一册,1999,页373)。
- ③③ 清孙星衍《廉石居藏书记内篇》卷上:“其书记神仙降形书写歌诗之属,似近世所谓扶箕降仙书者。”陈国符最早使用这一材料,参阅陈国符《道藏源流考》页8。许地山等以上清降诰比诸后世神灵附体之“童乩”,亦不恰当。



- ③ 相关论述,可参阅刘跃进《道教在六朝的流传与江南民歌隐语》(刘跃进,1996)及王利器《真诰与谶纬》(王利器,1992)。
- ④ 参阅 Russell, Terry C., *Secret Anatomic Terminology in the Maoshan Scripture*, B. C. Asian Review, Volume I, 1987.
- ⑤ “房中”一词之原始意义,李零据《礼记·曾子问》注及《汉书·礼乐志》“房中乐”、“房中歌”皆乃后宫所作,认为“房中”指女人(李零,2000a,页382)。案《史记·封禅书》“梁巫祠天地、天社、天水、房中、堂上之属”索隐曰:“《礼·乐志》有《安世》、《房中》歌,皆谓祭时房中、堂上,歌先祖之功德也。”则“房中”似亦有“祖嗣”、“嗣接”之意。
- ⑥ 参阅李零《东汉魏晋南北朝房中经典流派考》,载《中国方术续考》(李零,2000b);朱越利《民间道教新房中术的产生》(朱越利,2001a)、《论六朝贵族道教新房中术的产生》(朱越利,2001b)。
- ⑦ 参阅闻一多《神仙考》的相关论述(闻一多,1948a)。
- ⑧ 《真诰》卷九:“存日月在口中,昼存日,夜存月,令大如环。日赤色有紫光九芒,月黄色有白光十芒。存咽服光芒之液,常密行之无数。”“存思要法,当觉目睹五星于方面,并乘芒而下行我,然后依王星下而存王星,但吞咽一芒。毕,又当镇星下,又存镇星,良久,总五星各一芒,使俱入口而咽之,如镇星过数也。”李约瑟(Joseph Needham)认为,“服日芒”是一种日光疗法(参阅李约瑟《中国古代科学思想史》,陈立夫等译,江西人民出版社,1999年,页165),恐不确。
- ⑨ 关于《清灵真人裴君传》,详见第四章的有关论述。
- ⑩ 参阅 Isabelle Robinet's *Taoism: Growth of a Religion* (Robinet, Isabelle., 1997), pp114 - 148.
- ⑪ 陶弘景注曰:“此有掾书两本,虽曰龙叙,其实多缘大略节论,似乎不自书意也。紫微才丰情绮,动言富逸,牵引始末,恒超理外,其后所譬,深明黄赤之致矣。”陶注前半段乃谓紫微此叙并非是对龙的具体论述,而是关于服食的大略节论;后半段则是就叙文最后的内容而言。
- ⑫ 亦,明俞安期本作“一”。
- ⑬ 服,明俞安期本作“復”。
- ⑭ 交除之途,《抱朴子内篇·至理》:“岂能叶交修除,抑遗嗜好,割目下之近欲,修难成之远功哉。”交除,纷乱无际,远近。除,犹远。
- ⑮ 《真诰》卷一“……校而论之,八会之书,是书之至真,建文章之祖也。云篆



明光,是其根宗所起,有书而始也。今三元八会之书,皇上太极高真清仙之所用也,云篆明光之章,今所见神灵符书之字是也。尔乃见华季之世,生造乱真,共作巧末,趣径下书,皆流尸浊文,淫僻之字,舍本效假,是器秽死迹耳。夫真仙之人,曷为弃本领之文迹,手画淫乱之下字耶!”(《道藏》20/493)



第四章

神仙世界的构造：六朝神仙传记考察

第一节 关于神话、仙话与神仙传

在开始本章内容的讨论之前,首先需要解决两个问题。

第一是“神话”、“仙话”及其关系。

“神话”一词在现代汉语中已经被定义用来表达 myth 的含义^①,而 myth(“神话”)本身自十九世纪早期以来即已经拥有了一个认识意义上的独特内涵。

神话(myth)与神话学(Mythology)在本质上都是一种人类反思性的观念,是后于研究对象本身的理念范畴,因此它有很多的不同的定义与理解是很正常的。但是,这种情形并不意味着“神话”观念的本身就是含混的,实际上相对于其他人文观念来说,“神话”的概念从一开始就非常明确,通过十九世纪以来人类对自身文明研究的深入和认识水平的提高,它的意义越来越明晰而清楚。之所以会造成我们今天在定义与理解上所感到的复杂性,完全是由于历史上人们的不同审视角度决定的。

尽管神话的观念起源甚早,但现代神话学研究的真正诞生肇始于十九世纪早期的浪漫主义运动,此后二十世纪比较语言学及文化人类学的兴起,共同构建了神话学的科学基础。从德国格林民间文艺学神话学派、马科斯·缪勒(F·Max Müller)、赫伯特·斯宾塞(H·Spencer)为代表的“语言学派”(Linguistic Circle)到爱德华·泰



勒(Edward B·Tylor)、詹姆斯·弗雷泽(James G·frazer)等为代表的“文化人类学进化论学派”(Anthropological evolutionism)、“传播论”(Diffusionism)学派及德国“文化圈”(Culture circle)学派,再到英国以马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)为代表的“文化功能学派”(Functionalism)、美国以博厄斯(Franz Boas)为代表的“人类历史学派”(Historical particularism),对神话的不同研究反映出人们通过这一观念反思人类文明的不同方法和结论,而并非是对神话本身的困惑。二十世纪以来所诞生的从文艺批评及社会政治角度研究神话的新兴理论,如“原型批评”、“心理分析”以及“结构主义神话学”等等,同样只是证明了这样一个道理:复杂多样性也许是神话学的本质属性,但这种多样性并非意味着“神话”观念本身也是含混的。

神话的本质含义应该是这样的:首先,神话起源于当人类第一次意识到自身存在的史前远古时期;一切神话都是相当长一个时期内原始先民朴素观念的遗存,在诗歌及民间文学中被创造出来,并通过它们遗传至今。第二,神话表达了人类对自身及宇宙的感知,“人类神话的外在形式随着人类生活千万年来的变化而变化,但它的内在结构始终如一”,“真正的神话是对人类共同特点的记录,它和纯意识形态相反,为我们提供了一个超越语言、精神、文化、传统以及宗教的联络媒介”^②。第三,神话隐喻的意义要重于表述的意义。它作为人类先民们对自然与社会力量的人格化的隐喻,反映出人类早期的社会习惯、价值观念和他们面临的迫切问题,为我们提供了人类曾经有过的思维模式的证据^③。在这个意义上,它与 legend(传说)、fairy tale(童话)、religion(宗教)、history(历史)既相互区分,又处于同一语义层面。第四,文化、文学乃至社会政治学等研究领域,都已经借助于这个概念,各自发展出自己研究人类文明或当代社会的语义系统。第五,神话已经死亡了,但它可以“复活”,当现代思想抛弃纯粹的理性而回归原始思维、重新体验人类童年情境的时候,艺术作品中往往呈现出某种新的神话。在这个意义上,一切当代宗教政治社会中所表现出来的那种迷狂与非理性的意识及行为,同样是一种复活了的“神话”。上述几点



是神话观念的本质与基础,离开这个基础去任意曲解“神话”的行为,都是不足取的。

神话学在二十世纪初被引入到中国^④。由于中国传统中原始神话材料的缺乏、零散及非系统的事实,使得一大批中国学者始终不懈地进行着努力,力图扩展神话的意义范围,为本土文明的研究建立一个丰富的神话材料系统^⑤。当代神话学者袁珂对“广义神话”的研究突出体现了这一倾向^⑥。这种意识本身无可厚非,因为尽管神话的本质是共通的,但正如马林诺夫斯基“功能学派”所揭示的那样,任何一种文化中的神话的具体内容和表现形式亦即“功能性”却决定了文化的特殊性所在,因此中国古代神话显然具有自己的特殊性。不过,过分强调这种特殊性的后果是忽视了“神话”的本质含义,一个具体表现就是误解了袁珂建立“广义神话”系统的本意。

袁珂先后发表《从狭义神话到广义的神话》及《再论广义神话》的根本目的,是想扩大中国神话的范围,丰富中国神话的材料,而并非是彻底否定古典神话学的基本概念,他强调的是神话有可能“复活”这样一种现代观念和新的阐释方法,但并不意味着对“神话”观念的再塑。尽管“广义神话”理论并不完全有据,但袁珂从主观出发点上仍没有抛弃神话学的古典基石,因而他在努力将“仙话”纳入到中国“神话”的范畴中时也承认,嫦娥窃药奔月之类“确实不是原始时代的神话,而是受了仙话浸染的神话,谓之‘神话’固可,谓之‘仙话’似乎也还是名正言顺的”(袁珂,1984)。从根本上说,袁珂的“广义神话”说是很有问题的,因为他借用了“神话”的古典意义而又重新组装,违背了逻辑而陷入一种二律背反。但从另一个方面看,他的基本核心仍是强调“神话”的发展和“复活”,也还是一家之言。实际上,论述中国神话范围的特殊性,实际上就是需要回答这样一个问题:道教产生以后的神仙传说是否属于“神话”的范畴?

道教神仙传和神仙故事是否具有“神话”的意义,这取决于两点:一是如何理解“神话”与“宗教”的关系;二是道教仙话的产生时



期是否尚处于人类童年“巫术的”或“宗教的”时代，或者说它是否是远古“神话”的某种传承。

“神话”首先是“原始宗教”亦即原始观念的产物，而神仙道教已经明显脱离了原始宗教的禀质。无论“神话”延续的时间有多长，遗存的时间有多久，它的内容仍具有严格的时代性，非“巫术”的时代产生不出神话。这是因为，南方等地区虽然保留了很多的原始宗教与巫术的遗存，但在北方文化的传入和精英思想的改造下，至少上层文化已经摆脱了巫术的氛围，六朝时期以建康为中心的地区仍然属于儒学传统的控制之下，只不过它呈现出极其独特的地域特色而已。这种地域特色带有巫术的遗存，但绝非处于“巫术”的时代。形成时间相对漫长的南方神仙道教确实继承了古代原始宗教观念以及远古的神话传说，并通过对原始巫术的继承发展出自己的方术，但是它并没有产生出新的神话。或者说，道教为宣扬教义而拟造的神仙事迹并不属于“神话”范畴。“仙话”无非是宗教的工具而已。1925年鲁迅在致傅筑夫、梁绳祯的信中曾经谈到自己对此问题的看法：

中国之鬼神谈，似至秦汉而一变，故鄙意以为当先搜集至六朝（或唐）为止群书，且又析为三期：第一期自上古至周末之书，其根柢在巫，多含古神话；第二期秦汉之书，其根柢亦在巫，但稍变为“鬼道”，又杂有方士之说；第三期六朝之书，则神仙之说多矣。今集神话，自不应杂入神仙谈，但在两可之间者，亦只得存之。^⑦

鲁迅关于“神话不应杂入神仙谈”的观点是较为公允的，因为无论是六朝早期道教的神仙故事还是后来的神仙传记，充其量都是后起的某种“发展”，在本质上不属于“神话”的范畴。即使如《汉武帝内传》、《列仙传》之类具有一定神话意味或神话遗存的作品^⑧，从根本上说仍然是一种宗教创作，它们是道教宣教方式的一种，而非原始先民的寓言。道教对古代历史人物如黄帝、老子等人的神化，是一种宗教的拟托，此“神化”非彼“神话”，充其量是对古代观念遗存的再创造和新构造。后代的教徒已经早非原始初民，他们



只能在古代传说的基础上踵事增华,而不可能完全回归原始思维。更何况,“历史传说”从本质上与“神话”还有一定的不同,鲁迅《中国小说史略》曰:

迨神话演进,则为中枢者渐近于人性,凡所叙述,今谓之传说。

这是符合神话学原理的结论。因此,道教中的所谓新的“神话”不过是古代神话的再现,而且这种再现(或曰保存)本身只会逐渐淡薄了原始神话的色彩,而不会有丝毫的加强。很多学者采取“仙话晚出于神话,最终由神话发展而来”的观点^⑨,其出发点正在于此。刘守华在《中国道教与神话》一文中很好地解决了这个问题,提出的观点相当有说服力。

刘守华认为,道教与民间信仰、民间神话传说的关系是一种“密切”有机的关系,常常相互渗透。以葛洪等道教学者为代表的,神话观念的核心是承认古代“神话”的合理性,有意识地从古代神话中吸取材料,同时进行改造、融合,丰富自己的神仙世界。另外,道教的组成部分之一的民间方术,很多就是古代神话的某种遗存,道教的信仰活动起到了保存神话因子、延续神话氛围的作用(刘守华,1991)。这也就是说,道教实际上不可能产生出新的神话。

所以,假如我们还必须借用古典神话学的理论与方法的话,就必须在语义上将道教方面的一切有关的神仙故事、仙真传说等“道教仙话”、“神仙传”排除在“神话”范畴之外。但这并不是说,早期道教神仙故事及神仙传不包含神话的因素和遗存。事实上,在南方神仙道教的很多神仙故事及神仙传中,仍然蕴藏着较丰富的神话因子,我们在探讨六朝神仙传记的独特意蕴时,当然也应予以充分的重视。

第二个重要问题是六朝道教仙话、神仙传和当时的“小说”创作的关系。必须看到,仙话及神仙传作品虽然因其布教的需要和信仰的皈依感而不可避免地充满文学意味,但它毕竟以宗教目的为旨归,在主观目的性上与“小说”迥然有别。当然,在其中很多作品中,既表现出道教的思想意趣和象征意义,反映出创撰者的主体



意识,同时也能看到文学形式、意义及技巧的发展,因此与小说仍是具有共同之处的。因而,对道教仙话及神仙传记内涵的确定不能以任何表面形式作为标准。比如葛洪《神仙传》,其中当然包含极多的带有小说意味的创撰,但作品的整体,仍是属于服务于“长生可求”之宗教宣喻目的的仙传,具有宗教传记合集的本质属性。对待其中的具体作品,可以从小说的、文学的、宗教的和历史的等不同角度去分析,但在总体上,仍必须考虑到它作为仙传而存在的意义与影响。同样的,对待诸如《搜神记》一类“小说”编辑,也必须具体分析每篇作品的具体情况,不可一概而论。

在这个意义上,可以将汉末以来至六朝南方神仙道教仙传分为三类:一类是纯粹的教史传记文献,如后期出现的上清系诸真传;一类是带讽谕色彩的仙传汇集,以刘向《列仙传》为滥觞,至葛洪《神仙传》而成熟;一类是一些其他流传已久的神仙传说的文字化,比如《汉武帝内传》等。在本章中,我们就此三类六朝仙传为对象,论述其独特的内涵及意义。

第二节 创撰历程与流变

据阮孝绪《七录序》所附《七录》要目(《弘明集》卷三),其《记传录》下“鬼神部”,著录有二十九种三十四帙二百五卷。则当时鬼神纪传之属,数已不少。《隋志》则尽归之于史部“杂传类”,除去其中冥报、感应、述异、搜神、灵鬼之类,可以认定为神仙类传记者约有二十五六:《列仙传赞》(二种)、《神仙传》、《说仙传》、《养性传》、《汉武帝内传》、《太玄真人东乡司命茅君内传》、《清虚真人王君内传》、《清虚真人裴君内传》、《正一真人三天法师张君内传》、《太极左仙公葛君内传》、《仙人马君阴君内传》、《仙人许远游传》、《灵人辛玄子自序》、《刘君内记》、《陆先生传》、《集仙传》、《洞仙传》、《王乔传》、《关令内传》、《南岳夫人内传》、《苏君记》、《华阳子自序》、《嵩高寇天师传》、《太上真人内传》、《道学传》。《隋志》所录,其原本之貌或不可寻,然大半内容,均得以各种方式保存至今。就其所存而



言,主要是属于六朝南方神仙道教系统的《神仙传》、《汉武帝内传》、上清系诸真传及《洞仙传》、《道学传》等。这个事实是南方新神仙道教出现并渐成主流的客观反映。

一、《列仙传》的开创意义

《列仙传》,正统《道藏》本列传七十一人(“江、斐二女”作二人),人系以赞。《四库全书》本同。《云笈七籤》节载四十八人,有传无赞。全书记上古三代至秦汉之神仙人物事迹,起于赤松子,终于玄俗,博采诸家言神仙之事,传赞编撰之体例全仿《列女传》。

关于《列仙传》的文献问题,宋人黄伯思、清人王照圆、纪昀《四库全书总目提要》及近人余嘉锡、汤用彤、当代学者李剑国等均有论述。辨证诸说,兹就两个主要问题申述如次:

《列仙传》的作者与时代,旧题刘向^①,然《汉书》刘向本传及《汉书·艺文志》均不载此书,故自南宋陈振孙起即有怀疑^②,宋黄伯思疑为东汉人伪托^③,明胡应麟则认为乃六朝间人所作^④。杨守敬《日本访书志》、余嘉锡《辨证》认为当系东汉人托作^⑤,而李剑国则维持旧说,认为传文仍系刘向所作(李剑国,1984,页190)。另外还有一种意见认为,其编撰时间一直沿续到晋代(王青,1998)。实在而言,《列仙传》即使大体上为东汉之作,但明显掺有后人增添之内容。如“钩翼夫人”事,《汉书》云:“天子亟使使召之,既至,女两手皆拳,上自披之手,即时伸,由是得幸,号曰拳夫人。”《汉武故事》亦载此事,但却演化成“两手皆拳,上令开其手,数十人擘之,莫能舒。上于是自披手,手即伸。由是得幸,号拳夫人,进为婕妤,居钩弋宫,解黄帝素女之术,大有宠”^⑥。《宋书》叙此事为:“武帝自披其手,即时伸,得一玉钩,由是见幸,号曰拳夫人。”皆与《汉书》不尽合,而明显体现出一个传说层累的过程。《列仙传》所述近于《宋书》,则此条之撰述,必有增饰。

但无论如何,《隋志》已著录,东汉王逸《楚辞章句》、应劭注《汉书》、东晋葛洪《神仙传》、南朝刘孝标注《世说新语》等均有引用,是东汉、晋时已有流传,并无疑问。今本以《道藏》本为最古,他本皆



出《道藏》本。《道藏》本虽非唐以前旧本，然较之唐宋各类书及古注所引，基本内容仍大致不差。

今本篇末之赞的作者，亦有几种可能，《隋志》著录有：(1)“《列仙传赞》三卷，刘向撰，龔续、孙绰赞”；(2)“《列仙传赞》二卷，刘向撰，晋郭元祖赞”。据此，《列仙传》“赞”，前后有多人撰作。《世说新语》卷二十六“孙绰作《列仙传商丘子赞》曰‘所牧何物？殆非真猪。恍遇风云，为我龙摠’”云云下刘孝标注引有孙绰赞全文，《四库提要》认为与今本不同，而余嘉锡《辨证》则认为颈联二句亦同，疑为郭元祖就孙绰之赞加以点窜而成。李剑国则径认为今本赞乃郭元祖所作。清人王照圆、杨守敬对此问题持怀疑态度，但王照圆仍以为“今按其文，词旨疏散，诚为晋人无疑”^⑩。综言之，今本赞为孙绰、郭元祖所撰的可能性较大，亦有可能为他人所作，但时间应不会晚于南朝。

在古代目录学观念中，《列仙传》属于神仙家传记而非正统史传。《隋志》列入“杂传”并云：“又汉时，阮仓作《列仙图》，刘向典校经籍，始作《列仙》、《列士》、《列女》之传，皆因其志尚，率尔而作，不在正史。”《四库全书总目》则列入子部“道家类”。由此，它的真伪和作者问题并不太重要，因为“传说”的性质决定了它既有继承的一面，也有后出层累的一面。《列仙传》的重要意义在于它开辟了神仙传之先河，影响甚大，不仅颇为后世言神仙者所据，而且以故事之渊藪成为后世文学创作的重要材料。

东汉王逸《楚辞章句》、应劭注《汉书》、东晋葛洪《神仙传》、南朝刘孝标注《世说新语》、北朝酈道元《水经注》等汉晋典籍以外，唐宋类部及注家征引《列仙传》者亦夥，粗略统计则有：《北堂书钞》、《艺文类聚》、《初学记》、《白氏六帖》（案：引《列仙传》时亦未详注出处）、《太平御览》、《太平广记》、《事类赋》及《经典释文》、《文选》注（李善注、五臣注及《文选集注》）、《史记》正义、集解、《后汉书》注等^⑪。

书籍编撰与成书是社会历史发展阶段性及其文化内涵最显著的表征之一。作为神仙传说合集的《列仙传》，其在东汉末期的成



书是一个必然。现代学者一般认为,秦汉一统以后国家宗教祀典经历了一个重新整理以及系统化和义理化的过程。据《史记·封禅书》的记载,秦及汉初,主要是整理山川祀典秩序的时期,至汉文帝时,国家祀典仍相对简明。但自“五德终始”说以及五行灾异学说的渐趋盛兴,加之武帝时的国力强大,国家宗教系统开始朝着政治化的方向趋进,遂必然影响到民间传统,使神仙方术亦趋于整合。首先是方士建言神祠者甚夥,进而又多言神仙以希主意。方士邀宠的目的以外,也是民间信仰渐归于上层建筑的需要和结果。《史记·封禅书》最后总结道:

方士所兴祠,各自主,其人终则已,祠官不主。他祠皆如其故。……而方士之候祠神人,入海求蓬莱,终无有验。而公孙卿之候神者,犹以大人之迹为解,无其效。天子益怠厌方士之怪迂语矣,然羁縻不绝,冀遇其真。自此之后,方士言神祠者弥众,然其效可睹矣。

很明显,神仙方术由于其民间的本质属性,在趋向主流的整理过程中,必然遭到扬弃。但另一方面,作为一种重要的补充,民间信仰仍与政治化的国家宗教、精英思想形成一种对立统一的格局。而仙传内容的形成和《列仙传》的成书,正是此一格局的反映。汉桓谭《仙赋》序(《艺文类聚》卷七十八引,严可均辑入《全后汉文》卷十二)曰:

余少时为中郎,从孝成帝出祠甘泉河东,见郊先置华阴集灵宫,官在华山下,武帝所造,欲以怀集仙者王乔、赤松子,故名殿为存仙。

“怀集仙者”,亦可谓是《列仙传》作者主观目的之写照。《文选》郭璞《江赋》“纳隐沦之列真,挺异人乎精魄”李善注引桓谭《新论》:“天下神人五:一曰神仙,二曰隐沦,三曰使鬼物,四曰先知,五曰铸凝。”桓谭卒于光武帝时,较刘向稍后,他关于“神人”的定义大约就是当时人的普遍看法。其中,“神仙”归为第一类,显然是“容容无为,寿极乾坤”的不死稟性最为皇帝所能接受的缘故。但“神仙”与其他“神人”属性是不能完全分隔的,《列仙传》所收集的神仙,虽然



着力倾向于神仙“长生不老”的基本禀性，但也同时涵括了其他四个方面，与东汉时的观念正相吻合。

二、葛洪的观念与《神仙传》

李剑国《唐前志怪小说史》认为在葛洪之前，已经出现了一部同名的《神仙传》（李剑国，1984，页197-198）。裴凝（Benjamin Penny）《神仙传之作者与版本考》从文献学的角度否定了这种说法（Penny, Benjamin., 1986），这个结论是正确的。但是，在葛洪之前不一定存在同名的《神仙传》这一事实，并不能证明葛洪之前就不一定存在着如牟融、曹植所谓的“神仙之书”（牟融《理惑论》，《弘明集》卷一；曹植《辨道论》，《广弘明集》卷五）。在《列仙传》和葛洪《神仙传》之间，应该是存在着仙传文献撰作的可能性的。

明正统《道藏》本缺收《神仙传》，《道藏阙经目录》已注明。但这并不能说十卷本的《神仙传》当时已佚失，因为在明代的《文渊阁书目》及陈第《世善堂书目》中，都明确著录了十卷本的《神仙传》^⑩。由此，明毛晋本（《四库全书》本）《神仙传》即使没有古本可依，但至少是依据了当时流传的各种版本汇编而成的。《汉魏丛书》系统等同样属于这种情况。《四库全书总目》提要云：

晋葛洪撰。是书据洪自序，盖于《抱朴子内篇》既成之后，因其弟子滕升问仙人有无而作。所录凡八十四人。序称秦大夫阮仓所记凡数百人，刘向所撰又七十一人，今复钞集古之仙者见于仙经服食方百家之书，先师所说，耆儒所论，以为十卷。又称刘向所述，殊甚简略，而自谓此传有愈于向。今考其书，惟容成公、彭祖二条与《列仙传》重出，余皆补向所未载。……诸家著录皆作十卷，与今本合。惟《隋书·经籍志》称为葛洪《列仙传》，其名独异。考新旧《唐书》并作葛洪《神仙传》，知今本《隋志》殆承上《列仙传赞》之文，偶然误刊，非书有二名也。此本为毛晋所刊。考裴松之《蜀志》先主传注引李意其一条，《吴志》士燮传注引董奉一条，吴范刘惔赵达传注引介象一条，并称“葛洪所记，近为惑众，其书文颇行世，故撮举数事，载之



篇末”，是征引此书，以《三国志》注为最古。然悉与此本相合，知为原帙。《汉魏丛书》别载一本，其文大略相同，而所载凡九十二人，核其篇第，盖从《太平广记》所引钞合而成。《广记》标题，间有舛误，亦有与他书复见，即不引《神仙传》者，故其本颇有讹漏。……

此论实乃平当之说。《神仙传》应归为葛洪所撰，这个说法有相当的根据，兹不详论^①。至于《四库全书》本所载葛洪原序，其中有“昔秦大夫阮仓，所记有数百人。刘向所撰，又七十一人”，与五代王松年《仙苑编珠序》所谓“抱朴子云：秦大夫阮仓，所记有数百人；刘向撰《列仙传》，止于七十一人”相合，且与《抱朴子内篇·论仙》“至于撰《列仙传》，自删秦大夫阮仓书中出之，或所亲见，然后记之，非妄言也”亦合，故可知此序亦为葛洪所撰无疑。

目前已知的《神仙传》版本，主要有以下几种系统：

1. 《太平广记》所引
2. 《太平御览》所引
3. 《云笈七籤》所节录
4. 《广汉魏丛书》本（据裴凝的总结，《龙威秘书》本、《增定汉魏丛书》本、《说库》本和《艺苑掇华》本都源于《广汉魏丛书》本，而以《龙威秘书》本流传最广）
5. 《四库全书》本（毛晋本）
6. 《道藏精华录》本

据唐人梁肃《神仙传论》（《文苑英华》卷七三九）“按《神仙传》凡一百九十人”云云，可知以上各传本已均非完帙（李剑国，1984，页317），在这一点上，《四库全书总目》失于详察。就收入传记数目而言，《太平广记》六十一人，《太平御览》七十八人^②，《云笈七籤》节录二十一人。《广汉魏丛书》本钞合《太平广记》及他书所引，为九十二人。《四库全书》本为八十四人，而《道藏精华录》本增为九十四人。关于这几种文本系统的文献状况，本书外篇“天师”与“天师道”综考》中通过对“张道陵”一条的论述，给出了一种基本评判，与裴凝《神仙传之作者与版本考》的结论具有相通之处。要之，



在发生异文的情况下,或者在某传为他书所不收时,仔细辨证这几种系统的材料来源是必要的工作(尤其是考察后三种重编版本的史源),否则必然影响对《神仙传》的意义考察。

从本质上分析,葛洪其实并不是一个“道教徒”。在两晋之交,尽管老子的神格化已经形成,神仙方术思想及谶纬仍方兴未艾,但所谓“道教”,仍停留在“民间鬼道”的层次之上。也就是说,盛行于上层精英阶层的部分理论化的神仙学说作为后世神仙道教的基本来源之一,尚未与民间宗教完全合流。太平道、五斗米道乃至各地鬼道的表现,都是证明。王明指出:

民间道家 and 贵族道教的主要区别:前者叫做鬼道或巫鬼道,如张鲁据汉中,以“鬼道”教民(《三国志·魏志·张鲁传》),以符水治病。后者叫仙道或方仙道,即服食药物企求长生不死的神仙道。^②

这个观点十分精辟。而所谓“仙道”,虽然从原始渊源上说亦起自于民间,但正如王明所指出的,它后期的成熟形式早已步入精英思想的范畴。但王明有所忽略而尤必须引起注意的是,此种信仰观念在儒家思想理性化的过程中,越来越受到批判,一种“学不求仙,言不语怪,杜彼异端,守此自然”(《抱朴子内篇·论仙》)的主张在一些有识之士那里渐为萌张。从司马迁到王充的相关言论,便是这一思潮发展的表现。葛洪主张“学仙可成”,实乃就此一“理性化倾向”所发,欲图力挽狂澜而已。因此,葛洪只能算是一个异端的儒学之士,而非纯粹的“道教”信徒。

《抱朴子内篇·论仙》详细阐明了这种“异端”思想。神仙学说之所以在汉以来即受到正统思想的批判,原因就是人主的过分信从。儒学作为帝王的牵制力量和仁政的倡行者,其显著特色便在于其宗教色彩的淡薄与“民本”思想的浓厚。如果神仙学说常为人君所溺,从而给天下造成损害,那么这种学说在儒士阶层那里就必然遭到反对。对此,葛洪的观点是:

夫求长生,修至道,诀在于志,不在于富贵也。苟非其人,则高位厚货,乃所以为重累耳。何者?学仙之法,欲得恬愉澹



泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心，而帝王任天下之重责，治鞅掌之政务，思劳于万幾，神驰于宇宙，一介失所，则王道为亏，百姓有过，则谓之在予。醇醪汨其和气，艳容伐其根茎，所以翦精损虑削乎平粹者，不可曲尽而备论也。蚊虻肤则坐不得安，虱群攻则卧不得宁。四海之事，何祇若是。安得掩翳聪明，历藏数息，长斋久洁，躬亲炉火，夙兴夜寐，以飞八石哉？汉武享国，最为寿考，已得养性之小益矣。但以升合之助，不供钟石之费，畎浍之输，不给尾闾之泄耳。

仙法欲静寂无为，忘其形骸，而人君撞千石之钟，伐雷霆之鼓，砰磕嘈囂，惊魂荡心，百技万变，丧精塞耳，飞轻走迅，钩潜弋高。仙法欲令爱逮蠢蠕，不害含气，而人君有赫斯之怒，芟夷之诛，黄钺一挥，齐斧暂授，则伏尸千里，流血滂沱，斩断之刑，不绝于市。仙法欲止绝臭腥，休粮清肠，而人君烹肥宰膾，屠割群生，八珍百和，方丈于前，煎熬勺药，旨嘉饘饩。仙法欲溥爱八荒，视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡，辟地拓疆，泯人社稷，骀合生人，投之死地，孤魂绝域，暴骸腐野，五岭有血刃之师，北阙悬大宛之首，坑生熬伏，动数十万，京观封尸，仰干云霄，暴骸如莽，弥山填谷。秦皇使十室之中，思乱者九。汉武使天下嗷然，户口减半。祝其有益，诅亦有损。结草知德，则虚祭必怨。众烦攻其膏肓，人鬼齐其毒恨。彼二主徒有好仙之名，而无修道之实，所知浅事，不能悉行。要妙深秘，又不得闻。又不得有道之士，为合成仙药以与之，不得长生，无所怪也。（王明校注《抱朴子内篇》，页17-18）

在这里，葛洪从根本上否定了帝王学仙的可能性，并将神仙学说有意识的哲学化，不仅清除了发展道路上的最大障碍，而且客观上使之成为儒学的一个补充。从思想意识的客观基础上说，儒家必然要吸纳道家清静无为的观念，从而使儒道互补，葛洪亦不例外。《明本篇》云：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。……唯道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者



也。”葛氏混同诸家的观念十分明显，只不过把“道”放在了一个更高的意义上罢了。这是由于他身处乱世，又处在魏晋以来反抗旧有经学的玄风影响之中，所以必然幻想用清静恬愉的神仙学说以自慰。从根本上，葛洪并不反对儒家之入世，《释滞篇》对此多所阐发。试举一例：

要道不烦，所为鲜耳。但患志之不立，信之不笃，何忧于人理之废乎？长才者兼而修之，何难之有？内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音，欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者，上士也。自持才力，不能并成，则弃置人间，专修道德者，亦其次也。昔黄帝荷四海之任，不妨鼎湖之举；彭祖为大夫八百年，然后西适流沙；伯阳为柱史，宁封为陶正，方回为闾士，吕望为太师，仇生仕于殷，马丹官于晋，范公霸越而泛海，琴高执笏于宋康，常生降志于执鞭，庄公藏器于小吏，古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也。何必修于山林，尽废生民之事，然后乃成乎？（王明校注《抱朴子内篇》，页148）

所以，“葛洪所鼓吹的道教是封建帝王和贵族官僚信仰的道教，是祈求长生不死的神仙的道教，是反映了门阀士族的利益和愿望”^②，因此，他就还必须将神仙之说伦理化，把儒家伦理引入到修道的范畴内，如《对俗篇》有曰：

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》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，若所稟本少，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。故善不在大，恶不在小也。虽不作恶事，而口及所行之事，及



责求布施之报,便复失此一事之善,但不尽失耳。又云,积善事未滿,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。(王明校注《抱朴子内篇》,页53-54)

有学者将此论述与《微旨篇》所述“道戒云……”联系起来,认为当时的道戒内容虽不免杂乱且尚未成熟,但无疑已具有儒家伦理,而成为《抱朴子内篇》的重要主张^②,此论甚是。同时,葛洪还必然要以汉魏以来持续不断的金丹大道为最高途径,而激烈反对民间鬼道,所谓“夫神不歆非族,鬼不享淫祀,旱隶之巷,不能纡金根之轩,布衣之门,不能动六轡之驾,同为人类,而尊卑两绝,况于天神,邈邈清高,其伦异矣,贵亦极矣。盖非臭鼠之酒肴,庸民之曲躬,所能感降,亦已明矣”(《抱朴子内篇·道意》)。在《道意篇》中,葛洪对“不忠不孝,罪大恶极”的民间宗教起义,尤为深恶痛绝:

曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒,或称千岁,假托小术,坐在立亡,变形易貌,诳眩黎庶,纠合群愚,进不以延年益寿为务,退不以消灾治病为业,遂以招集奸党,称合逆乱,不纯自伏其事,或至残灭良人,或欺诱百姓,以规财利,钱帛山积,富踰王公,纵肆奢淫,侈服玉食,妓妾盈室,管弦成列,刺客死士,为其致用,威倾邦君,势凌有司,亡命遁逃,因为窟藪。皆由官不纠治,以臻斯患,原其所由,可为叹息。(王明校注《抱朴子内篇》,页173)

考之《神仙传》,葛洪虽屡称神术,但无一语涉及“奸逆”之事。由此,《神仙传》的撰作动机是极为明显的。学者们普遍认为,《抱朴子内篇》与《神仙传》二书之间存在着相辅相成的关系^③。李丰楙把这种关系归为两点:一是结构神仙理论,常以仙真传说为例证,借以增强说服力;二是叙述仙真事迹,是基于自成体系的神仙传说,并非只是零散的仙真传闻的汇集而已(李丰楙,1986)。其中,“自成体系”很重要,其义在于:《神仙传》所传述的神仙事迹,处处都在为葛洪“长生可致,仙道不诬,神仙可求”的基本思想服务。

葛洪序称:



盖神仙幽隐，与世异流，世之所闻者，犹千不及一者也。……余今复抄集古之仙者见于仙经服食方及百家之书、先师所说、耆儒所论，以为十卷。（《四库全书》本《神仙传》）

其《抱朴子内篇》序曰：

世儒徒知服膺周孔，桎梏皆死。莫信神仙之事，谓为妖妄之说，见余此书，不特大笑之。又将谤毁真正，故不以合于余所箸子书之数，而别为此一部，名曰内篇，凡二十卷，与外篇各起次第也。虽不足以藏名山石室，且欲緘之金匱，以示识者。其不可与言者，不令见也。贵使来世好长生者，有以释其惑，岂求信于不信者乎！（据王明校注《抱朴子内篇》增订本）

“莫信神仙之事，谓为妖妄之说”，正说明了精英阶层的批判意识的产生，开始讨论神仙长生之说的合理性。但神仙学说自其发展成熟时开始一直到古典时代的结束，从来也没有被精英思想完全抛弃。信从与怀疑两种态度，总是交织在一起而相辅相胜，绵延中国数千年文明历史的始终。一般来说，神仙学说由于人主的信从与提倡而大盛于秦汉，由汉入晋，随着民间鬼道、世俗信仰的演变及老子的神格化、佛教的输入，各种神仙道教因素必然开始渐渐为精英思想所重新讨论，而参与道教义理化的士人，也必然需要撰集神仙传记以及建构理论。而这一局面，使葛洪作为信从神仙思想的士人，遂有编纂《抱朴子》内外篇及《神仙传》强烈的主观动机。当整合化的新道教开始酝酿之际，新的神仙传编集便应运而生，《神仙传》即是其代表。

三、东晋前后之诸真仙传

《汉武帝内传》

《汉武帝内传》是单篇最长的神仙传记，从某种意义上也是最接近于小说的作品，描写细腻，辞采华美，风格绮丽，对后世影响极大^②。

《汉武帝内传》的文献特别是作者的问题颇复杂，历代书目均不题撰人，唯《日本国见在书目录》题“葛洪撰”。自唐张柬之起，至



宋晁载之、明胡应麟、清《四库全书总目》、孙诒让、钱熙祚，已颇有研究。而今人余嘉锡、杨守敬、李剑国、李丰楙、日本学者小南一郎等亦各有结论。近又有学者别立新说，认为曾经楼观道士之增衍^⑧。

在关于其内容意旨的研究上，以李丰楙、小南一郎的论述较详细。李丰楙重点指出了它与上清系的关系，如与《茅君内传》有密切关联、整体采取古上清道经《消魔智慧经》之服食说、重视《五岳真形图》及“六甲灵飞十二事”等（李丰楙，1986）。小南一郎研究的基本出发点是以民间古代神话传说结合道教神话对《汉武帝内传》的内容进行具体分析，重点分析了《汉武帝内传》的素材来源。小南氏认为《汉武帝内传》的编撰目的是以自古以来民众信仰的幻想为核心，强调神仙的存在远远超出世俗的权威（小南一郎，1993）。这个结论与李丰楙的结论在根本上是相通的。但小南氏在许多方面，比如《汉武帝内传》与上清教理的关系等，与李丰楙的结论仍有不同之处。

由于作者的问题牵涉到《汉武帝内传》的时代，因此仍需就各家之说，略作辨证。我们倾向于《汉武帝内传》故事内容之定型，必定出于上清系经典大出于世之前，即：《汉武帝内传》综合了早期道教传说的内容，而成为后来上清系构拟真传的基础，它在客观上使其他上清诸传应运而生。理由如次：

第一，《汉武帝内传》与其他仙传相较有明显的特色，最主要的是它拟托于西王母和汉武帝这两位相当长一个时期内神仙传说故事的重要人物。西王母神话与汉武帝传说渊源有自，层积非一日之功，《汉武帝内传》即是在汉以来关于汉武帝、西王母的种种传说的基础上发展而成的，被晋以来的新道教用作传教旨秘语和进阶次序的一种工具型故事。这种解说式的教谕包括经典传授、修炼方术、科禁、仪式等各方面的内容。李丰楙认为，《汉武帝内传》以道教传说中的汉武帝为传授对象，实则影射东晋孝武帝等皇室中人，借此讽刺孝武非有道之君。这个结论证据不足，因为新道教酝酿过程中拟托帝王以自重固是必然的，但却绝无可能讥讽当世



之君。《真诰》在很多方面透露出上清系创立颇依重于简文帝的消息，即为例证。至于后来王灵期构造新经不再以汉武帝为受经对象，则是因为其必须注重现世的传承体系，否则便失去了创作新经的意义。

第二，《汉武帝内传》的风格与《真诰》、《紫阳真人内传》、《茅君内传》等十分接近，内容也有非常相似的地方。如论述进道次序、上中下三品仙说、“坚守三一”、“解脱三尸”等，与《紫阳真人内传》略同。所以，只能认为《汉武帝内传》影响了后世真传的行文风格。

第三，在《汉武帝内传》中，上清系传授过程中的重要仙真王子登是以一个侍女形象出现的（王青，1998），恰好说明《汉武帝内传》不可能形成于上清世系已经完全成形的齐梁时期。因为在这个时期，由于“兴宁降经”成为事实，上清系的传法世系已经得到了充分的确认，后期构造新经者绝不可能有意或无意地再犯这样的错误。

第四，上清系成立后很少提到《汉武帝内传》（如《真诰》中即未提及），也恰好说明《汉武帝内传》的早出。因为晋以后的南朝，上清系关于经典传授世系的构造已经完全超越了《汉武帝内传》的水平，陶弘景等更不可能引用或提及《汉武帝内传》了。说到底，《汉武帝内传》仅是一种“故事”，是服务于教谕的一种工具，而非所降之经，和其他类似作品一样，是不太可能被上清系等新道教直接提及的。

第五，有学者认定《汉武帝内传》为楼观道中人最后编定，理由是道藏本附《外传》中，其他人物皆直称姓名，唯“尹轨”称“尹先生”；另外，《五岳真形图》与“六甲灵飞十二事”及《消魔服食经》等亦为楼观派所拥有之基本经典^⑦。此或可备一说，但亦无绝对理由证明《汉武帝内传》之时代在上清系形成之后。

《汉武帝内传》（主要指《道藏》本之“内传”部分。下同）在内容上对一代雄主多有不屑，所述之事全为道教传说，情节更颇离奇，此在古人看来，已属不经，故当时在主观和客观两方面，此文本均具有较强的虚构性而不得不成为一种“小说”。《隋书·经籍志》虽然按当时的学术观念列入史部杂传类，但此类“杂传”中很多作品，在今人观念（甚至包括一些古人）中，仍为小说，并以“杂传体小



说”名之。《旧唐志》、《日本国见在书目》均沿《隋志》入史部杂传类；《郡斋读书志》、《宋史·艺文志》、《玉海》、《文献通考·经籍考》虽列入史部传记类，但《新唐志》则列入子部道家神仙类，认识已经开始有所变化。《四库全书总目》则列入小说类，可谓名至实归。李丰楙认为，《汉武帝内传》是当时杂传体小说中较具文学趣味的一种。“一般说来，六朝笔记小说类多以短什为主，具有杂传性质；而汉武内传》则篇幅颇长，且自有一完整的叙述性，属于粗具小说结构的杂传体小说”（李丰楙，1986，页25），此说甚是。

但我们仍必须看到《汉武帝内传》的宗教史传性质。首先它不属于民间传说，完全是南方神仙道教内部的作品^⑧。李丰楙认为乃“道教中人基于一种特殊的宗教动机，因而巧妙融合多种不同来源的材料，重新组成一部杂传体小说”（李丰楙，1986，页25）。实际上，《汉武帝内传》所运用的材料，并没有多少来自《史记》、《汉书》的内容，而基本上属于宗教内部的拟托。其次，《汉武帝内传》并非士人出于记录故实之目的而创作之琐记，亦非完全是文人出于敷衍目的而成篇之小说，因为其文的主体内容纯属正统文士所不齿的荒诞之说，并且与正史不载的所谓“轶事”也有迥然的区别。与《汉武帝内传》形成鲜明对照的是《汉武故事》和《汉武洞冥记》、《博物志》中关于汉武之故事，前者可属于史家之笔记，而后二者则属于文人之创作。第三也是最重要的，尽管多少已被其华丽辞藻及离奇故事稍稍遮掩，《汉武帝内传》中宗教教谕内容仍极浓厚，反映出作者明显具有一种特殊的宗教动机。《汉武帝内传》中的教谕内容，一是对求仙之旨的阐发，二是经诀科禁的传授，三是方法的指导。今人或以为出自上清系所造，或以为出自楼观道派所创，即从此点出发。

上清系诸真传

《云笈七籤》卷一百四、一百五辑录有诸种真传，分别是：

1. 《玄洲上卿苏君传》（周季通集）
2. 《太和真人传》（元阳子附）
3. 《太极真人传》



4. 《太清真人传》
5. 《太元真人东岳上卿司命真君传》(弟子中候仙人李道字安林撰)
6. 《清灵真人裴君传》(弟子邓云子撰)
7. 《清虚真人王君内传》(弟子南岳夫人魏华存撰)
8. 《紫阳真人周君内传》
9. 《马明生真人传》
10. 《阴真君传》(阴真君自叙附)
11. 《吴猛真人传》
12. 《许逊真人传》
13. 《许迈真人传》
14. 《杨羲真人传》
15. 《鲍靓真人传》

以上诸真，苏林、尹轨、杜冲、宋伦为传说中更早的人物，均不见于《列仙传》。其中苏林不见于《神仙传》，而为《真诰》卷十《协昌期》所记录：“受书则师乃耻之耶，真心既有不尽，获考者非一人，子往师苏林守一，当先斋受戒，能得此度世，几未可量也。”(《道藏》20/547)又《云笈七籤》卷四《上清源流经目注序》记录了从涓子到苏林的传法世系，则苏林显然是上清世系中的重要拟托人物。《隋志》史部杂传类著录“《苏君记》一卷，周季通撰”，两《唐志》均同，《崇文总目》、《宋史·艺文志》并作“周季通《玄洲上卿苏君记》一卷”，疑即与《云笈七籤》此传同源。此传中云苏林曾师琴高、仇先生、涓子，略与《紫阳真人内传》、《无上秘要》卷八十四所述有异。苏林为周季通之师，列于《云笈七籤》真传之首，可见至少到宋代，地位相当之高。

尹轨则稍复杂。据《云笈七籤》此传，为尹喜从弟，但《神仙传》有“尹轨”传，则称为尹喜后人。比较二传，当以《神仙传》近之，尹轨为东晋时仙真，属楼观一派。《无上秘要》卷八十四“得太清道人名品”有“尹轨，字公度，晋时人，善煮石”，可证。而《云笈七籤》此传中言及“文始先生”，故撰作时代似在后。但无论如何，楼观道派



因为老子一系嫡传,因而必受后世道派的共同尊奉,因此严格说来,尹轨与上清系仍不无关系。

杜冲、宋伦均仅见《云笈七籤》此处,然杜冲传(《太极真人传》)言及真人降《洞玄大有妙经》、宋伦传(《太清真人传》)言及宋伦曾受灵飞六甲素书丹符,则二人亦是东晋新道教出经过程中的重要拟托人物。

《马明生真人传》和《阴真君传》,《隋志》杂传类著录“仙人马君阴君内传一卷”,两《唐志》题“赵升撰”,此或即《云笈七籤》所本,而其内容疑俱出于《神仙传》之“马鸣生”、“阴长生”二传,但《云笈七籤》本《马明生真人传》有较大增益,《阴真君传》则较《神仙传》为略。马鸣(明)生、阴长生师徒可以认为是葛洪《神仙传》中最主要的人物之一^②,以服丹长生而成为神仙可致的典型,从而受到葛洪的推崇。葛洪在阴长生传后附上了一段“抱朴子曰”的题识,充分表达了他的观点。由此,马明(鸣)生、阴长生二人,同为东晋南方神仙道教中以葛洪为代表的金丹一派仙真,时间应稍前于上清系。鲍靓的情况,与此类似,但和葛洪的关系则更深一层。

与上清系具有直接关系的是《太元真人东岳上卿司命真君传》、《清灵真裴君传》、《清虚真人王君内传》、《紫阳真人周君内传》、《吴猛真人传》、《许逊真人传》、《许迈真人传》、《杨羲真人传》。陈国符《道藏源流考》首次论述了其中较早出现的六种,并归之于上清一系真传,俱作于晋时。李丰楙承此说认为,此类仙真专传“大多与上清经系有关,如紫阳真人周君内传、茅三君传、苏君传、清灵真人裴君传、清虚王君传、南真传等,俱属上清诸真的传记”(李丰楙,1986,页3),结论甚是。

《太元真人东岳上卿司命真君传》为茅盈传,《云笈七籤》题“弟子中候仙人李道字安林撰”。《隋志》著录有“《太玄真人东乡司命茅君内传》一卷,弟子李遵撰”。《真诰》卷八陶弘景注提及有《茅三君传》、《茅传》、《三茅传》,云“李中候名遵,即撰茅三君传者”(《道藏》20/532)。《史记》裴駰集解提及有“太原真人茅盈内纪”,司马贞索隐亦有“‘道书’:茅濛,字初成”云云,可证茅传之作,由来已



久。两《唐志》、《宋史·艺文志》均有著录，《新唐志》、《宋志》并作“李遵《三茅君内传》一卷”。则《云笈七籤》“道”或“遵”字之讹。从很早时候开始，三茅传说在丹阳句曲一带就已经发生，但在上清系成立之前，三茅在其他地区的影响很小。葛洪《神仙传》中之三茅传有两种版本，一为《太平广记》所引，但言“茅君”，并未明指为茅盈；一为《四库全书》本，文字略有增饰，并明言茅盈，且附见茅固、茅衷，显系毛晋辑缀《史记》裴骃集解引《太原真人茅盈内纪》而成。但无论葛洪《神仙传》所言“茅君”是否与“三茅”有关，其文仍未涉及传主之师承或教派渊源则无疑。最早是《汉武帝内传》明确树立了三茅的地位^③，经过上清经法的成立（时间从东晋中后期至陶弘景），到了《洞仙传》中，三茅祖父茅濛亦已在列。上清系的根本发源地即在茅山，显然是由于杨、许的作用^④，使三茅在上清传法世系中占据了极高的地位。

《紫阳真人周君内传》一卷，《云笈七籤》所载系节录，正统《道藏》收入者似为完本，题《紫阳真人内传》，较《云笈七籤》多出“真人曰”一段真诰语录、“周君所受道真书目录”、“二真人作诗”五首及《周裴二真叙》。《艺文类聚》、《仙苑编珠》、《太平御览》等均有引用，但文字有异。陶弘景《真诰》叙录尝谓“今世中周紫阳传”为华侨所造^⑤。《旧唐志》著录“《华阳真人周君传》一卷，华峤撰”，《新唐志》、《通志略》同。“峤”字均当为“侨”之讹。《宋史·艺文志》著录“华侨《真人周君内传》一卷”。考传末所附《周裴二真叙》“二人先后教授侨经书，书皆与五千文相参，多说道家诚行养性事，亦有讖纬。所受二人经书，皆隐秘不宣。周自作传，裴作未成”云云，则本传似为周季通自撰，而由华侨记录。《清灵真人裴君传》，《云笈七籤》题“弟子邓云子撰”。《隋志》著录“清虚真人裴君内传一卷”，不题撰人。《旧唐志》题“郑子云撰”，《新唐志》则作“郑云千”，《通志》同。“郑云千”、“郑子云”等疑并误，当以《云笈七籤》为是。

周、裴二人既有可能仍是传说基础上的虚构性人物，但也有可能是对实有人物的神化，一如魏华存，属于所谓半历史半传说性质。后者的合理性更强一些。



《清虚王君传》，《隋志》著录“《清虚真人王君内传》一卷，弟子华存撰”。两《唐志》同，然不著撰人。《通志·艺文志》著录“《清虚真人王君内传》一卷，弟子华存撰”；《宋史·艺文志》著录“南岳夫人《清虚玉君内传》”，“玉”当为“王”字之误。王褒在上清传法世系中占有重要地位缘于他是南岳夫人魏华存的师傅，并直接向南岳传授了上清经法^③。

另有南岳夫人魏华存传，后世著录题名有多种。陈国符《道藏源流考》论之甚详，其要点有：一、据《真诰》“范中候，名邈，即是撰南真传者”及《神仙传》“王清虚令弟子范邈作（南岳夫人）内传显于世”，可证已于晋代出世，撰者为范邈；二、据《隋志》、《旧唐志》、《新唐志》、《崇文总目》、《宋史·艺文志》等，魏华存有范邈、项宗所撰二传，项宗为唐时人，其传晚出，亦即《太平广记》卷五十八、《太平御览》卷六百七十八所引及《顾氏文房小说》所收者；三、据《道藏阙经目录》卷上著录“上清紫虚元君南岳夫人内传，三卷有符”，可知存在着第三种南真传，已佚（陈国符，1963，页13-14）。

案《太平广记》所引项宗撰《南岳夫人传》（《顾氏文房小说》本文字全同），言“出于集仙录及本传”，此“集仙录”疑即《集仙传》而非杜光庭《墉城集仙录》。今《道藏》本《墉城集仙录》未收魏夫人传，可证。《集仙传》已佚，今本乃后人从《广记》中钞缀而成（见《四库全书总目提要》）。而“本传”云云，或即《太平御览》引文所出之“南岳魏夫人内传”。《御览》所引文字较简，并与《广记》有异，然基本内容无大出入，二者应同出一源。要之，尽管范邈传原本无从得见，但今存项宗所撰本当是在晋时流传之内传基础上增添而成，其内容仍可反映当时上清真传之基本性质。

对此类上清经系诸真传，道教研究者都已注意到其撰作初衷主要在于辅助说明有关道经的传授谱系和传授科律，是道教化和道派化的结果^④，这固然是没有疑问的。道经、道传的互相配合，到上清系时发展到了极致。杨许受经及陶弘景注《真诰》，即大量采用了当时流行的诸真传记^⑤，与《真诰》本文之主旨互相参照，钱钟书谓此一内容“几如古来得道者之点仙簿”（钱钟书，1980，页



644), 诚是。但需要进一步指出的是, 从《列仙传》、《神仙传》的较简短叙事发展到上清系诸真传记的长篇描述, 从单纯的仙人故事发展到越来越着重于人物的修道历程与修道进阶乃至更多教义的记述, 可以明显看出新道教义理化的痕迹和发展趋势。最重要的是, 叙述者已经从《列仙传》、《神仙传》的教外人士转向了教内之人 (无论是刘向还是葛洪, 他们严格上都属于教外之士, 与上清经传的作者迥然不同), 从而在撰作缘起、叙事角度乃至深层动机上都发生了显著变化, 仙传再也不是单纯证明“仙道不虚”的工具而变成了喻教乃至布道传教的重要手段, 并成为宗教内容的一部分, 这是公共社会宗教成熟的反映和必然。

《洞仙传》、《道学传》

《洞仙传》和《道学传》亦很重要, 它们是隋一统前南方道教最后的神仙传集。

《洞仙传》, 《隋书·经籍志》载为十卷, 不著撰人; 《旧唐志》、《新唐志》及《宋史·艺文志》并《通志·艺文略》则云为“见素子”撰。据陈国符等考证, 此见素子乃梁陈间人, 非唐宣宗大中年间撰《黄庭内景五脏六腑补泻图》之女道士胡愔 (陈国符, 1963, 页 239)。

十卷本《洞仙传》佚于何时, 不可详考。《崇文总目》道书类有著录, 云为九卷本, 是宋初已有缺失, 然《玉海》仍著录“十卷, 凡二百九十二人”。《云笈七籤》有节录, 并非全帙。李丰楙氏对此问题有专门论述。李氏据《玉海》引《中兴书目》所谓“见素子《洞仙传》十卷, 凡二百九十二人”语, 考定《云笈七籤》仅得原帙四分之一已。但他认为: 元道士赵道一撰《历世真仙体道通鉴》之相关部分, 可能依据的就是《洞仙传》原本, 可知原书并非定亡于宋, 元初尚有流传; 诸家目录未载者, 乃因不得一睹方外秘籍之故 (李丰楙, 1986)。

今以《云笈七籤》所录之《洞仙传》所收传记, 与《历世真仙体道通鉴》所载互校, 可以得出两点: 一是七十七人中有近七十人为《历世真仙体道通鉴》纳入; 二是《历世真仙体道通鉴》此七十余传中, 除个别人物如徐福、郭璞、戴孟、夏馥、寇谦之外, 余者文字与《云笈七籤》之《洞仙传》基本相同。



考察《云笈七籤》所节录之神仙传类文献的具体情况不难发现,它的节录基本上是一个汇合众籍、汰去重复并有所选择的过程^③,而对原著文字,则基本未加太多增删。因此于《洞仙传》仅录四分之一,理固其然。而《历世体道真仙通鉴》前三十卷的容量,合计不下四百人,因此基本涵括《洞仙传》原本所录二百九十二人的数量,也是完全可能的。

《道藏阙经目录》著录《洞仙传》,可证明代纂集道藏时此书已佚。《四库全书总目》道家类存目著录浙江汪氏家藏一卷本,提要曰:

不著撰人名氏。晁陈诸家书目皆未见著录,然《太平广记》尝引之。《云笈七籤》第十卷第十一卷(益案:当为一百一十至一百一十一)亦全载其文,则宋以前人所作也。所录自元君迄姜伯(益案:当作“姜伯真”),凡为传七十有七。

经考,此一卷本实即《云笈七籤》本。《云笈七籤》本计以“周太宾”条所附“姜叔茂”,正为七十七人。

《洞仙传》之编集成书,当在刘宋以后,陶弘景以前,它与《真诰》的关系很密切,但并未直接承继《真诰》成书。《洞仙传》“寇谦之”条有曰:“寇谦之,不知何许人也。弱年好道,入东岳岱宗山,精苦累年,一旦得真人分以成丹,白日升天。谦之符章救治百姓,神验于今。北方犹行其道者多焉。”行文口气如此,可见其编者属于南方道教系统是毫无疑问的。其义旨颇杂乱不一,若强谓撰人即为当时茅山道派中人,亦稍武断。可能是由于编纂时代尚未及陶弘景之整合上清系,因此它的内容才显出庞杂而缺乏系统的特点。

《道学传》已佚,陈国符《道藏源流考》载有辑本,陈序称:“六朝道书,晚近所存十无三四,又况南朝道士多赖此以传于世者。”此论简明扼要。《道学传》收录陆修静、陶弘景传,可证撰者马枢确为南朝陈时之人。即就陈氏辑本而言,《道学传》内容可谓较详细地记录了南朝时期的状况,并反映出了新道教的一些典型特色。

需要注意的是,魏晋以来渐趋“独立”的史学也开始记录与关注民俗宗教的神仙传说,如约编纂于元嘉年间的《后汉书·方术列



传》在重点记叙了义理化的“术数”事迹之外,即开始记录民俗宗教人物:“汉世异术之士甚众,虽云不经,而亦有不可诬,故简其美者列于传末。”(《后汉书·方术列传下》)这些人物包括了涉于神仙鬼道的冷寿光、唐虞、鲁女生、徐登、赵炳、费长房、蓊子训、刘根、左慈、计子勋(益案:疑即蓊子训)、上成公、解奴辜、张貂、麴圣卿、编盲意、寿光侯、甘始、东郭延年、封君达、王和平等,也包括了传说人物如王乔的故事。从文献上看,绝大部分主要是根据当时流行的各种“别传”整理而成的,也可能有部分直接承自《汉武帝内传》、《神仙传》此类专门的汇集。

第三节 内容及意义

一、六朝神仙传记的基本内容

宗教史传是世界上任何一个古老宗教都具备的典型现象。考察西方基督教传统中的圣徒传(hagiography)发展历程可以得知,宗教传记的重要性首先来自于宗教人物所起的作用,其次是宗教传记不仅保存了宗教信仰和宗教习俗的信息,而且也保存了日常生活、社会结构以及特定历史时期的许多材料^⑦。六朝神仙传是伴随着六朝神仙道教的整合与变革而蓬勃兴起的,拥有独特而深厚的内涵。

六朝道教仙传的重要内容之一首先是保存了一定的上古神话遗存,以《列仙传》最为典型。早在1953年,西方学者康德谟(Maxime Kaltenmark)就对其中蕴含的神话传说主题如与禽鸟的契合、太阳神话、火和火葬、洞穴、陶工和矿工、医用植物和蘑菇、葫芦、玉石等等作了较详细的研究^⑧。从这些主题的内容可以看出,《列仙传》反映出世俗宗教对往昔神话因素的继承。

但必须注意的是,在这部作品中,并没有产生新的“神话”,一切不过是历史英雄在新时代的某种投影,它的内容实际上反映的是秦汉之际神仙方术的真实情境。这种情形如下表所示(除黄帝、



容成公、老子、关令尹、涓子、吕尚等著名神人以及隐士外)：

《列仙传》人物属性表

时段	人物	主要社会属性	主要事迹
传说时期	宁封子	陶正	受掌火、出五色烟之术。积火自烧,而随烟气上下,视其灰烬,犹有其骨。
	赤将子與	木工、卖缴者	不食五谷,而噉百草。能随风上下。时于市中卖缴。
	偃佺	采药者	好食松实,形体生毛,长数寸。两目更方,能飞行逐走马。
	方回	閭士、宦士	炼食云母,能掩封门户
	啸父	补履者	有不老术、作火法
	师门	龙师	食桃李葩,能用火
	仇生	木正	常食松脂
周秦之间或不详时代	邛疏	封史	能行气炼形,煮石髓而服之
	马丹	晋大夫	能化风而去
	平常生	华阴门卒	数死复生
	范蠡	越大夫、陶朱君、卖药人	好服柱饮水,屣脱千金
	琴高	以鼓琴为宋康王舍人	行涓、彭之术
	寇先	以钓鱼为业	卖鱼;种荔枝,食其葩食
	王子乔	周灵王太子	好吹笙,作凤凰鸣
	幼伯子	苏氏客	冬着单衣,夏着襦袴,形貌岁异
	安期先生	卖药者	与秦始皇语三日三夜
	瑕丘仲	卖药者、夫余胡王	卖药
	酒客	酒家人、梁丞	作酒常美
	任光	卖丹	善饵丹



时段	人物	主要社会属性	主要事迹
周秦之间或不详时代	萧史		善吹箫,致孔雀白鹤来庭
	祝鸡翁	养鸡人	养鸡百余年,贩鸡及子,得千余万钱
	赤须子	鱼吏	数道灾害水旱,十不失一。好食松实、天门冬石脂
汉	朱仲	贩珠人	献三寸、四寸大珠
	稷丘君	道士	有道术
	崔文子	卖药人	好黄老事
	东方朔	书师、郎	作深浅显默之行
	钩翼夫人	武帝妃	身有灵异(右手拳屈,藏有玉钩)
	鹿皮公	府小吏木工	举手能成器械
	昌容	道人	食蓬蘽根,能致紫草
	谷春	成帝郎	既死,停尸犹温
	阴生	乞儿	
	毛女	流亡宫人	食松叶,身轻如飞
	文宾	卖草履者	教故妻以服食延龄之术
	陶安公	铸冶师	以能行火与天通,乘赤龙飞升
	呼子先	卜师	老寿百余岁,与酒家老姬共乘龙上华阴山
	负局先生	磨镜人	出药以治人,活者万计
	黄阮丘	道士	衣裳披发,耳长七寸,口中无齿,日行四百里
	女丸	沽酒妇人	作酒常美,设房室与诸年少行养性交接之术
	玄俗	卖药	饵巴豆。能治百病



由此看出,《列仙传》体现了秦汉古道教分散、庞杂的历史概况。神仙方术具有民俗的固有禀性,因此从一开始便具有广泛的社会性,这一点可从《列仙传》所反映的参与者社会阶层的多样性上略见一斑。同时,民间方术的终极本旨是趋吉避凶,因此初期神仙道术的目的便必然以治病、超凡、不死为主,表现出很强的世俗性特点。

因而,客观反映民间信仰、社会风俗乃至民众日常生活的实际情形,正是道教仙传的第二个主要内容。在这一点上,新道教形成期间的产物《神仙传》等传记后出转精,它们在世俗性方面得到了进一步展开。为了证明“神仙可成”的根本旨趣,《神仙传》必然把着眼点放在普通得道者的身上。《四库全书》本《神仙传》所收近八十四人,其中明文交待姓名、时代、籍贯的世俗性人物占到四分之三左右,已较《列仙传》有大幅提升。更主要的是,在内容上,古神话的遗存乃至色彩都已消退略尽,世俗性更为突出。

这种世俗性首先体现在《神仙传》的很多传记,实际上就是世俗生活的记录。如“程伟妻”条即甚典型,姑录如下:

汉黄门郎程伟好黄白术,娶妻得知方家女。伟常从驾出,而无时衣,甚忧。妻曰:“请致两段缣”,缣即无故而至前。伟按《枕中鸿宝》作金不成,妻乃往视伟,伟方扇炭烧筒,筒中有水银。妻曰:“吾欲试相视一事。”乃出其囊中药少许投之,食顷发之,已成银。伟大惊曰:“道在汝处,而不早告我,何也?”妻曰:“得之须由命者。”于是伟日夜说诱之,卖田宅以供美食衣服。犹不肯告伟。伟乃与伴谋挝笞杖之,妻辄知之,告伟言:“道必当传其人,得其人得路相遇,辄教之;如非其人,口是而心非,虽寸断而支解,而道犹不出也。”伟逼之不止,妻乃发狂,裸而走,以泥自涂,遂卒。(《四库全书》本《神仙传》^⑨)

与其说此段内容是求道之譬喻,无宁可谓好神仙者之生活描绘,它忠实地提炼了一个求道者生活的典型场景,深刻地反映出此辈人士真实的心态。除了此类典型描写以外,在《神仙传》中也随处可见关于普通生活的记录。在诸如求道过程、济世、处事等叙述中,世俗生活的场景通过细节描绘而体现出来。



当然,《神仙传》也明显体现出一种阶段性的变化,表现出南方神仙道教从民间走向义理化的轨迹,昭示着新道教的形成趋势。首先是宗教伦理思想的表现,如“茅君”条通过茅盈离家修道的经历探讨“求道”与“孝亲”的关系,即为一典型例证。其次是仙道思想的发挥,它主要包括三个方面:一是证明脱世求仙之高尚;这可以说是《神仙传》一以贯之的主题,全部《神仙传》的内容似乎都在孜孜不倦地阐述仙道作为终极理想的真理性。二是坚持学仙可成的理念;这也是《神仙传》作者葛洪毕生恪守不渝的信仰。除了通过各种各样的仙真事迹来形象地证明这一点外,葛洪在“阴长生”条后,还加了一段很长的按语,进一步进行理论阐发:“洪闻谚书有之曰:子不夜行,不知道上有夜行人。故不得仙者,亦安知天下山林间有学道得仙者耶!阴君已服神丹,虽未升天,然方以类聚,同声相应,便自与仙人相寻索闻见,故知此近世诸仙人之数尔。而俗民谓为不然,以己所不闻,则谓无有,不亦悲哉!夫草泽间士,以隐逸得志,以经籍自娱,不耀文彩,不扬声名,不循求进,不营闻达,人犹不识之,岂况仙人!亦何急急令闻达朝阙之徒,知其所云为哉!”此段文字禀承《抱朴子内篇》仙道可成的基本思想,借用阴长生之事,对不信仙道的世俗无知之徒予以严厉批判,从一个侧面反映出作者编集《神仙传》的用意。三是间接记录实践方法;这是宗教传记一般都蕴含的内容。如“彭祖”条借传主之口,叙述彭祖一派房中术的基本要点;“王真”条,记有“炼形胎息”之秘术;“栾巴”条,则点明导气贵于自然流通的道理。

喻教是仙传发展的必然归宿,这是仙传的主要内容之三。随着神仙方术思想的深入和义理化的形成,上清系真传完成了这一过程的转变。

汤用彤先生考察魏晋南北朝佛教史的著述时指出:“寻当时人作僧史,记寺塔,或多意在弘法。”(汤用彤,1983,页412)道教经传同样如此。上清经传的喻教色彩,极为浓烈。此类传记通过传主历访仙真、循序渐进并最终得道的故事描述,非常形象而生动地阐述了教旨内容。在风格上,颇接近于《真诰》中的众真降谕,但相比



之下更为系统,而且针对性也较强。由于叙事性的加强,比诸单纯说教的经典,自然也就更富有效果。上清系真传一般有以下主题:一是得道历程,二是对修仙的总体论述,三是具体实践方法,四是修道时的有关禁忌和进阶事项。几种长篇之作如《清灵真人裴君传》、《清虚真人王君内传》、《紫阳真人内传》最为典型。

得道历程的描写一般是“好道→积德→遇师→访真寻隐、登涉求道→循序渐进,修炼成仙→云车羽盖、遨游八极→复临人寰,教谕度人”的模式,其基本叙述,仍本诸史传套路,叙轶事多且细腻,但涉及面则不广。在得道历程的描述中,通过人物言论,点出一些关于仙道的总体论述。记述实践方法亦间杂进行,叙述更加详细,有时甚至直接引述经文。如《清灵真人裴君传》几乎全部都是所受教谕的内容,包括方法步骤、口诀、书符目录、药方等。《紫阳真人内传》中介绍“杀三尸法”,甚至连“杀虫方”的内容及药剂的具体制作方法,都有明文交待。同样的,有关禁忌事项,也在传文中通过具体故事引发,并时有训诫,以晓未知。

《紫阳真人内传》是其中尤能反映出上清经传喻教特色的一篇传记。此传叙周义山事,先述其家世及求道之心、积德之迹,然后记述中岳仙人须林,教以杀三尸法及守三一之法、灵妙小有灵书二百事,并传以石菌朱柯若乾芝等。周义山受之,退而服神芝,“五年,目视千里,日行五百里”,遂“巡行名山,寻索仙人”,先后遇衍门子、赵佗子、黄先生、上卫君、中央黄老君、帛先生、宁先生、阴先生、淮南子、张子房、李伯阳、高丘子、阳安君、青精先生、李子耳、赵伯玄、幼阳君、司命君、墨翟子、太帝候夜神童、司马季主、谷希子、王乔、赤松子、九老仙都君、皇人、万毕先生、玉童十人并九炁丈人、青真小童君、龚仲阳,几乎将上清系中早期仙真一网打尽。在遇见中央黄老君时,得教曰:存洞房时仅见白元君而未见无英君,道仍未足,“且复游行”。这实际上是点出了所谓“巡行名山,遇真得教”,在根本上仍是一种存思洞房之“神游”,以求最终于冥想中得见真人,获聆大道。果然,传记最后交待:“乃冥目内视,良久,果见洞房之中有二神人,无英、白元君也。”此传凭借人物求道故事,曲折但



较为深刻地解说了存思要义。

二、六朝神仙传记的原型意义:母题的继承与开拓

前已述及,中国神话精神消退既早,材料也大半沦失。降至汉晋,已罕有系统的神话遗存。神仙传记中,《列仙传》尚有一定的神话残迹,但到了《神仙传》之时,原始神话的色彩已经基本阙如。因此我们这里所说的“原型意义”,并非是指从神话原型上着眼,而是借用此一名词,重点指出六朝神仙传记在继承与开拓神仙故事范型、情节要素或“母题”方面的贡献^④。正如前文所指出的那样,葛洪等神仙传的作者,有意识地吸收古代原始神话的因子,同时从民间信仰、民间传说中汲取营养,从而创造出带有一定原型意义的“仙话”母题。在历史发展过程中,这些“仙话”母题或范式不断地发生嬗变和层累,并随着时代内容的变化而不断地生发出更新更美的意义。

六朝神仙传记中的这些范式或母题首先是继承而来的,各有古代神话或民间信仰的渊源,如果进一步追溯,可能与世界范围内许多民间文学“母题”(motif)也深相契合。但重要的是,在六朝神仙传中,这些母题又得到了进一步的开拓与表现,被赋予南方神仙道教的特色,成为后世文学的重要材料之一。

比如“降真”。这产生于古代“人神相通”的巫术,并为神仙道教吸收为基本的宗教信仰,上清系并把它发展到极致。因此在神仙传记中,“降真”成为一种基本要素而被大量创制。《神仙传》“卫叔卿”条:武帝闲居,忽有一人,“乘白云驾白鹿集于殿前”;“沈羲”条,沈羲道逢仙官乘青龙白虎车来迎。诸如此类,不胜枚举。在上清诸传记中,仙人的降临几乎是必不可少的场景,因为它代表着修道的最终结果和终极目标的实现。《汉武帝内传》关于降真的情景化戏剧化描写,更具有较高的文学成就和巨大影响力。

“入山不返”、“山中遇仙”也是一个基本要素。南方神仙道教具有非常显著的自然崇拜遗迹,最典型的是对山岳的崇拜,其表现就是把深山峻岭视为天之洞府及神灵住所(参阅第六章的相关论



述)。《紫阳真人传》为寻仙师,周游天下名山并最终达成目标,即是此一宗教观念的反映。实际上,求仙意味着飞升与离绝人寰,而入山则是实现这种“离开”的最可操作的办法,因而山中遇仙便是一个基本的理想。《列仙传》“邗子”条“邗子寻犬,宕入仙穴”是较早的例子,到了《神仙传》中,则成为普遍的现象,仙阶不高且属于世俗阶层的修道者,大都有“入山求道”、“山中遇仙”的经历,如介象、皇初平、吕恭、乐子长、李少君、赵瞿等。这种范型与“降真”,在实质上都是“仙人遇合”这一宽泛主题的不同表现。而“仙人遇合”,因为其具有一种深刻的象征性精神内核,从而成为后世小说中最普遍的题材。

南方神仙道教在继承的基础上,还创造了一种“时空多样性”的基本母题。《神仙传》“麻姑”条:

……但闻其语云:“麻姑再拜,不见忽已五百余年,……当按行蓬莱,今便暂住,如是当还,还便亲觐。……”……麻姑至矣,……自说云:“接待以来,已见东海三为桑田。向到蓬莱,水又浅于往者会时略半也,岂将复还为陵陆乎?”方平笑曰:“圣人皆言海中复扬尘也。”……(《太平广记》卷六十引^①)

人世与仙界构成了两个不同的时空,在不同的世界里,时间的速度是不一样的。五百年的时间在人世可能是一个漫漫的历程,但在仙人的感觉中,不过是倏忽而已,即麻姑所谓转瞬之间,沧海桑田者。钱钟书《管锥编》:“盖人间日月与天堂日月则相形见多,而与地狱日月复相形见少,良以人间乐不如天堂而地狱苦又逾人间也。……乐而时光见短易度,故天堂一夕、半日、一昼夜足抵人世五日、半载、乃至百岁、四千年;苦而时光见长难过,故地狱一年只折人世一日。”(钱钟书,1980,页671)《神仙传》“沈羲”条:沈羲得仙人接引升天,人世四百年后忽来返乡,子孙已绵延十数代,而沈羲不过是面见天尊一日夜而已。又如著名的“烂柯”故事,虽其源头或为民间传说,并先后有宋任昉《述异记》、《水经注》卷四十“渐江水”注引《东阳记》所载,但亦见于《洞仙传》,最早构筑此一母题之完整框架的仍是神仙传记^②。“山中七日,世上千年”的主题,在后



来的小说中得到了更加多样性的表现^{④3}。

同样的，普通认识中原本是绝对的空间大小也成为相对的概念。《神仙传》“壶公”条：

（壶公）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。……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……

尽管自《庄子》起就已有“至大无外，至小无内”（《天下篇》）的相对主义思想，但此种纳须弥于芥子的宇宙空间观念，可能也受到佛教的影响^{④4}。然而其原始根源，仍是出于一种创制另一世界——神仙世界的初衷。神仙世界不仅存在于遥不可及的天外或大地的尽头，同样存在于任何凡人不可达至的地方。所以，仙界的空间是无处不在的，关键是能够得到通向彼岸的门径。神仙道教“洞天”系统所创制的由洞而通，从而达至一个崭新境界的观念，与此亦不无关系。

神仙道教的“试观”、“察试”，也成为神仙传中一个常见的母题。宗教既表现为一种信仰，便有“忠诚”与“恒久”的要求。神仙道教之“长生”信仰，既为众人之所希冀，但因其幽忽难寻与不可遽得，又普遍为人们所怀疑，“未闻有享于万年之寿，久视不已之期者”。因此，“神仙可成”的坚定信仰与“勤求”的态度是入教修道的基本原则。同时，在拯救与教化者而言，长生既为终极之大道，必待有心之人。钱钟书总结曰：“仙师重道尊经，不轻许滥传，遂设阱垂饵，极考校之苛峻。”（钱钟书，1980，页650）另外，神仙道教尤注重传法的隐秘性，“故血盟乃传，传非其人，戒在天罚”、“须人求之至勤者，犹当拣选至精者乃教之”（《抱朴子内篇·勤求》）。拣选与“考试”是结合进行的，上清系尤重“试”。《真诰》卷五：“人有学道之心，天网疏而不失，皆并试人”，并有“十二试”之多，“太极道君以为试三不过，但仙人而已，不得为真人，况俗意哉”（《道藏》20/



517)。其中一种“试”，乃是测验向道者对作为明师的真人的察与不察。《真诰》卷五：“真人隐其道妙，而露其丑形，或衣败身悴，状如痴人。人欲学道，作此试人。卒不可识也，不识则为试不过。”（《道藏》20/518）“明师出而已不觉，皆为试不过，皆无所得也。”（《道藏》20/518）以此，“试”也成为神仙传记的基本要素之一，通过对得道者的此类经历的描写，形象生动地说明“忠诚、委信、勤求”规范的重要性。《真诰》中即有此类故事：“君曰：昔中山刘伟道学仙在蟠冢山，积十二年。仙人试之以石重十万斤，一白发悬之，使伟道卧其下，伟道颜无变色，心安体悦，卧在其下。积十二年，仙人试之，无所不至，已皆悟之。遂赐其神丹，而白日升天。”（《道藏》20/517）其“石重十万斤，一白发悬之”的典型情境，尤为动人。

《神仙传》关于这方面的内容很多，以“张道陵”条（《太平广记》卷八引）与“陈安世”条（《太平广记》卷五引）较为典型。其中“陈安世条”的故事更具世俗生活色彩，遂大富小说意味。陈安世与权叔本乃为一仆一主，陈安世禀性慈仁，而权叔本则好道思神，于是：

有二仙人，托为书生，从叔本游，以观试之，而叔本不觉其仙人也，久而意转怠。叔本在内，方作美食，而二仙复来诣门，问安世曰：“叔本在否？”答曰：“在耳。”入白叔本，叔本即欲出，其妇引还而止曰：“饿书生辈，复欲来饱腹耳。”于是叔本使安世出答，言“不在”。二人曰：“前者云在，旋言不在，何也？”答曰：“大家君教我云耳。”二人善其诚实，乃谓叔本勤苦有年，今适值我二人，而乃懈怠，是其不遇，几成而败。乃问安世曰：“汝好游戏耶？”答曰：“不好也。”又曰：“汝好道乎？”答曰：“好，而无由知之。”二人曰：“汝审好道，明日早会道北大树下。”安世承言，早往期处。到日西，不见一人，乃起欲去，曰：“书生定欺我耳。”二人已在其侧，呼曰：“安世汝来晚也！”答曰：“早来，但不见君耳。”二人曰：“吾端坐在汝边耳。”频三期之，而安世辄早至。知可教，乃以药二丸与安世……（《太平广记》卷五引）

故事生动，描写细腻，具有极强的警醒之效。至于“壶公条”言壶公



最后命其啖溷,以试其诚心,则更为离奇。在上清经传中同样不乏此类描写,如《马明生真人传》(《云笈七籤》卷一百六):“……夫人亦以鬼怪狼虎眩惑众变试之,明生神情澄正,终不恐惧。又使明生他行别宿,因以好女于卧息之间调戏,令接之,明生心坚志静,固无邪念。”(《道藏》22/724)因为此一主题常具有极为浓厚的故事性,遂亦成为后来小说的一个重要的题材。

第四节 形式与文学色彩

一般来说,宗教传记的原始初衷及实际创作有三重目的:一是收集每一位宗教人物的所有相关资料,二是用批评性的观念和文本的方式编辑这些文献,三是用文学的、历史的以及任何其他相关标准去解释人物事迹^{④5}。由此,宗教传记不可避免地富于形式并充满文学色彩。六朝神仙传所体现出来的形式上的进步和文学色彩主要有三个方面:

第一是叙事性与虚拟性的增强。

无论关于“志怪小说”的定义如何,将《列仙传》归入“志怪小说”一类都是有问题的。就内容来说,《列仙传》显然是神仙方术昌炽的局面下方士及民间传说混合拟造的“事实”,虽然从今人的角度看在某种程度上接近于“小说”,但实质而论,其本身显然缺乏“出于稗官”及“街谈巷议”的原始虚构性。就形式而言,“事详语约,辞旨明润”(宋黄伯思《跋刘向列仙传后》,《东观余论》卷下)本是其显著特色,从而也缺少“小说”所特有的叙事性。但到了《神仙传》,情形就有了不同。

关于《神仙传》之叙事性与虚构性,李剑国《唐前志怪小说史》举“黄初平”、“壶公”、“麻姑”三条为例,颇能概括。实际上,类似富于想象而叙事生动、充满故事性的传记还有很多。如“介象”条:

介象者,字元则,会稽人也。……闻九丹之经,周游数千里求之,不值明师,乃入山精思,冀遇神仙。疲极卧石上,有一虎往舐象,象睡寤见虎,乃谓之曰:“天使汝来侍卫我者,汝且



停。若山神使汝来试我，汝疾去。”虎乃去。象入山见谷中有石子，紫色光彩，大如鸡子，不可称数，乃取两枚而游。谷深，不得度，乃还，于山中见一美女，年十五六许，颜色非常，衣服五彩，盖仙人也。象叩头乞长生之方。女曰：“汝急送手中物还故处，乃来，吾故于此待汝。”象即以石送于谷中而还，见女子在旧处，象复叩头。女曰：“汝血养之气未尽，断谷三年更来，吾止此。”象归，断谷三年，乃复往见，见此女故在前处，乃以丹方一日授象，告曰：“得此便仙，勿他为也。”象未得合作此药，常住弟子骆延雅舍。惟下平床中（《太平广记》作“帷下屏床中”），有书生数人，共论书传事，云云不判。象傍闻之，不能忍，乃为决解之。书生知象非凡人，密表奏象于其主。象知之欲去，曰：“恐官事拘束我耳。”延雅固留，吴王召征象到武昌，甚敬重之，称为介君。……与先主共论鲙鱼何者最上，象曰：“鲙鱼为上。”先主曰：“此鱼乃在海中，安可得乎？”象曰：“可得耳，但令人于殿中庭方坎者水满之。”象即索钓饵起钓之，垂纶于坎中，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！”仍使厨人切之。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，以著竹杖中，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。……

此条文字篇幅甚长，共记述了介象六件神奇事迹，叙事极细密，而又富于对话及场景描写。故事生动，形象丰满，较诸单纯的神迹介绍，已判若霄壤。第一件去虎故事，是宗教传记中关于得道高人的常见用例，梁僧祐《高僧传》中类似描写甚多。第二件遇女仙授得道之法，则是关于进阶的喻教。第三件为吴主取鲙鱼及蜀姜故事，是全篇中故事性最强的一段。作符使千里往返于须臾，乃民间道教标榜之神术一端，反映了古人在交通阻绝状态下期望克服行路



之难的一种普遍心态。司马迁《史记·货殖列传》：“巴蜀亦沃野，地饶卮、姜、丹沙、石、铜、铁、竹、木之器”，“及名国万家之城，带郭千亩亩钟之田，若千亩卮茜，千畦姜韭：此其人皆与千户侯等。”此谓古代贩运式商业，往往可得暴利，由此遂成为民众向往之神迹。此条先以“取作鲙”作铺垫，自然生出“姜不及也”的话头，并引起一段叙千里取姜故事。而其中关于作法、吴使从人得见买姜人而寄书还家等细节描述，都大大增加了故事的可读性。

“魏伯阳”条的故事性亦很突出：

……后与弟子三人入山作神丹，丹成，知弟子心不尽，乃试之曰：“此丹今虽成，当先试之。今试饴犬，犬即飞者，可服之；若犬死者，则不可服也。”伯阳入山，特将一白犬自随。又有毒丹，转数未足，合和未至，服之暂死。故伯阳便以毒丹与白犬，食之即死。伯阳乃问弟子曰：“作丹惟恐不成，丹既成，而犬食之即死，恐未合神明之意，服之恐复如犬，为之奈何？”弟子曰：“先生当服之否？”伯阳曰：“吾背违世俗，委家入山，不得仙道，亦不复归，死之与生。吾当服之耳。”伯阳乃服丹，丹入口即死。弟子顾相谓曰：“作丹欲长生，而服之即死，当奈何？”独有一弟子曰：“吾师非凡人也，服丹而死，将无有意耶？”亦乃服丹，即复死。余二弟子乃相谓曰：“所以作丹者，欲求长生，今服即死，焉用此为！若不服此，自可数十年在世间活也。”遂不服，乃共出山，欲为伯阳及死弟子求市棺木。二人去后，伯阳即起，将所服丹内死弟子及白犬口中，皆起。弟子姓虞，遂皆仙去。因逢人入山伐木，乃作书与乡里，寄谢二弟子。弟子方乃懊恨。……

此段构思之精妙、虚构之完美、情节描写之生动细密，均堪为典范，其叙事水平已不亚于后来之成熟小说，因而大大增强了喻示教旨的说服力，从而也使传主的形象跃然纸上，读之如在目前。此类故事很多，《真诰》卷五记载毛伯道等四人事，情节与“魏伯阳”条相似：“昔毛伯道、刘道恭、谢稚坚、张兆期，皆后汉时人也。学道在王屋山中，积四十余年，共合神丹。毛伯道先服之而死，道恭服之又



死,谢稚坚、张兆期见之如此,不敢服之,并捐山而归去。后见伯道、道恭在山上,二人悲愕,遂就请道。与之茯苓持行方,服之,皆数百岁。”(《道藏》20/518)表现的都是“勤求”与“试观”的主题。

《神仙传》“刘根”条或据当时流传的《刘根别传》修饰而成,文字是《神仙传》中最多的条目之一。其中最精彩的当属刘根为太守史祈召鬼一段,全为细节描述,一无“神鬼不虚”的空洞说教而以故事本身说话,颇能得“小说”之本旨。《神仙传》之作品,大率如此。考虑到今本《神仙传》乃后人辑集而成,则原本条目文字或当更多,这也进一步体现了《神仙传》叙事水平的进步^④。

此后出现的长篇经传,因其喻教之本质,尤须形象之故事以说明问题、解说教义,故其叙事性必然更为明显。以《马明生真人传》(《云笈七籤》卷一百六)与《神仙传》“马鸣生”条相对照,文字、内容、情节都有较大增益,叙事水平也高出一筹。试举一段比照如下:

《神仙传》“马鸣生”条 (《四库全书》本)	《马明生真人传》 (《云笈七籤》卷一百六)
<p>马鸣生者,齐国临淄人也。本姓和,字君贤。少为县吏,因逐捕而为贼所伤。当时暂死,得道士神药救之,遂活。便弃职随师。……</p>	<p>马明生者,齐国临淄人也。本姓和,字君宝。少为县吏,捕贼,为贼所伤。遇太真夫人适东岳,见而悯之。当时殆死,良久,忽见一女子年可十六七,服奇丽,姿容绝世,步其傍,问君宝曰:“汝何伤血也?”君宝以实对。夫人曰:“汝所伤乃重刃关于肺,五脏泄漏,血凝绛府,炁激肠外,此将死之急也,不可复生,如何?”君宝知是神人,叩头求哀,乞赐救护。夫人于肘后筒中出药一丸,大如小豆,即令服之,登时而愈,血绝疮合,无复惨痛。君宝再拜跪曰:“家财不足以谢,不知何以奉答恩施,惟当自展弩力,以报所受。”……</p>

明王世贞《弇州四部稿续稿·马明生阴长生传后》评曰:“文彩



焕发，诗尤其是汉晋上乘语。”信非虚誉。

上清系诸真传涉及有关教义的内容更多，比如师承、经典授受、实践方法及有关禁忌斋仪等，因此篇幅都很长。其文字水平或有不及《神仙传》之类整饬典雅之作，故事情节方面也稍逊色，但叙事上则有过之。尽管此类经传有时因必须交待有关教义内容而显得冗长拖沓，但总体上仍层次清楚，富于条理。

第二是结构的部分突破和细节描绘的进一步增多。

六朝时期的叙事文体，一是继自先秦古文而发展成熟的史传，一是包括赋体在内的骈文。后者逐渐用于铺采摘文或缘情绮丽，因此叙事文体的主流还是史传，尽管此一时期的史传文章多少还受到骈体的影响而不免注重语言的外在形式如句式的骈偶以及过分的辞藻修饰。史传文体的结构自《史记》、《汉书》以来已经相对固定，唐刘知幾曾将其分为四体：一、“直纪其才行”，二、“唯书其事迹”，三、“因言语而可知”，四、“假赞论而自见”，并认为宜用一而省三，同时兼用则不合简约之要求^⑦。实际上，史传结构往往四体兼用，而在顺序上呈现出“前（基本情况交待套语）——中（才行、主要经历、相关事实、言论记录）——后（评价及相关引申）”的基本模式。虽然有很多高明者不受束缚而能游刃有余，但此种基本的叙事范型则一成不变，并体现出巨大的惯性，影响中国古代史传发展历程的始终。

这种叙事模式的固定，归根结蒂是由古人的史传观念决定的。中国古人“以史为鉴”的历史态度和“秉笔直书”的史学精神，造成了对经典历史叙述文本的崇拜，而这种崇拜又反过来使历史叙述文体形成固定模式，以使历史叙述成为历史本身而能充分发挥“惩恶扬善”的史鉴作用。在这种情况下，神仙传作品出于其“史传”（尽管是一种“特殊史传”）的本质属性，虽然可以由于其功能的不同而在叙事性、虚构性乃至语言运用、细节描绘方面有所拓展，但在结构上仍无法突破史传的基本模式。从《列仙传》的短制一直到上清诸传的长篇，其基本结构并无太明显的变化。

但形式毕竟是由内容决定的。当神仙传作品越来越倾向于某



种特殊内容时,也就是当其突破了“史传”的内容属性而增加其世俗性及宗教虚构性内容时,一言以蔽之,亦即当神仙传作品呈现出“小说”的面貌时,其内在结构便随之而发生变化。在《神仙传》的很多作品中,已经可以明显地看出这一点,而《汉武帝内传》则是这一过程中由内容变化而引起结构突破的最典型例子^④。

《汉武帝内传》打破了史传体整饬的范式,而呈现出一种相对自由的结构。《汉武帝内传》题名“内传”,本身即蕴含着超出正统史传内容的用意。其主体内容是叙“西王母与上元夫人降武帝”事,根本目的则在于通过武帝此一特定人物与西王母的故事以引起宗教话题,所以一开始便突破了史传的套语范型,通过武帝的一件轶事直接生出“好长生之术,常祭名山大泽,以求神仙”的楔子,从而切入主题,进入西王母降临的戏剧场景。此后内容,便以戏剧模式层层展开:人物的出场、独白与对白、行动的展现、场景的变换等,衬托着核心情节——是否传授武帝经箴的层层推进。《汉武帝内传》主体,实际上就是对这一出想像中进行的戏剧的记录本,叙事者已经渐渐消解。

这出戏的高潮是刘彻的不断祈请以至叩头流血与西王母对上元夫人拒不肯传的责难,而结尾则是西王母终于传授“五岳真形图”、“灵光生经”,上元夫人又授以“六甲灵飞招真十二事”。戏剧性的表演结束之际,文本突然又转入叙事者以第三人称全知视角说出故事的结局:原来汉武帝“以为神真见降,必当度世”,竟“强悍气力,不修至诚”,又“兴起台馆,劳弊百姓,坑杀降卒,远征夷狄”,导致“路盈怨叹,流血皋城”。最后不仅“二真不复来降”,而且所受经箴全被天火烧尽。尽管武帝懊恨不已,并屡事禅祠,重邀灵应,而终无所感。最后作者又加以历史的叙述,重回史传之套路。结构转换之灵活自然,可以说达到了一个很高的水平。

《紫阳真人内传》同样也有所突破。前已及之,此传是上清系诸真传中喻教特色较为明显的一篇,因此内容上的变换必然也使作品结构超出了史传的固定模式。《紫阳真人内传》除开头一小部分大略交待周义山的主要行事外,其他全部内容都是对主人公寻



师求道旅程的叙述,并且排比铺陈,不憚文繁,要以渲染求道过程、展示教义为旨归。

在新内容和新结构下,细节描绘遂进一步增多。在《神仙传》世俗性较强的一些条目中,细节的描写就已经非常生动,如“孔元方”条孔元方持酒倒饮(《太平广记》卷九引)、“樊夫人”条刘纲与其妻互较神术,“茅君”条其父杖责茅盈等,均刻抉入里,极为生动。“张道陵”条述“七试赵升”事,动作、对话之描画,尤极细微:

陵将诸弟子,登云台绝岩之上,下有一桃树如人臂,傍生石壁,下临不测之渊,桃大有实。陵谓诸弟子曰:“有人能得此桃实,当告以道要。”于时伏而窥之者三百余人,股战流汗,无敢久临视之者,莫不却退而还,谢不能得。升一人乃曰:“神之所护,何险之有!圣师在此,终不使吾死于谷中耳。师有教者,必是此桃有可得之理故耳。”乃从上自掷投树上,足不蹉跌,取桃实满怀。而石壁险峻,无所攀缘,不能得返,于是乃以桃一一掷上,正得二百二颗。陵得而分赐诸弟子各一。陵自食,留一以待升。陵乃以手引升,众视之,见陵臂加长三二丈,引升,升忽然来还,乃以向所留桃与之。升食桃毕,陵乃临谷上,戏笑而言曰:“赵升心自正,能投树上,足不蹉跌,吾今欲自试投下,当应得大桃也。”众人皆谏,唯升与王长嘿然。陵遂投空,不落桃上。失陵所在,四方皆仰,上则连天,下则无底,往无道路,莫不惊叹悲涕。唯升、长二人,良久乃相谓曰:“师则父也,自投于不测之崖,吾何以自安?”乃俱投身而下,正堕陵前,见陵坐局脚床斗帐中,见升、长二人笑曰:“吾知汝来。”乃授二人道毕。(《太平广记》卷八引)

在神仙传记中,人物仪态的描画也达到了很高的水平。《神仙传》“若士条”:“其为人也,深目而玄准,鸛肩而修颈,丰上而杀下,欣欣然方迎风轩轻而舞……”“沈羲条”述老君威仪、形象:“宫殿郁郁如云气,五色玄黄,不可名状。侍者数百人,多女少男。庭中有珠玉之树,众芝丛生,龙虎成群,游戏其间。闻琅琅如铜铁之声,不知何等。四壁熠熠,有符书着之。老君身形略长一丈,披发文衣,



身体有光耀……”(《太平广记》卷五引)等,均为其中代表。

而上清系诸真传,在叙述上则颇具有“千态万状,层见叠出”、“吐无不畅,畅无或竭”的赋体特征。其铺张扬厉、夸饰藻绘,亦无所不用其极。如《清虚真人王君内传》述仙人来降:“一日夜半,忽闻林泽中有人马之声,箫鼓之音,须臾之间,渐近此山。仰而望之,见千骑万乘,浮虚空而至。神人乘三素云輦,手把虎符,朱钺启途,握节执旄,曲晨倾荫,锦旛蔽虚。……”这些铺叙在上清系诸真传中大量出现,从另一方面反映了神仙传记细节描绘水平的提高。

第三是意象的提供。

飞升意象。飞升意象出现很早,它来源于古代“载营魄而登霞”的灵魂不死信仰和“羽化升天”的“变化神话”观念,这些都是神仙道教赖以产生的最重要的思想基础⁴⁹。南方神仙道教最后把它发展成为完善的神仙理论“三品仙”说,《抱朴子内篇》云:“上士举形升虚,谓之天仙;中士游于名山,谓之地仙;下士先死后蜕,谓之尸解仙。”(《论仙》)“天仙”是灵肉俱得永恒的最高境界,因此求仙的目的就是飞升上天,神仙传记中记录了大量的飞升故事,目的就是使“飞升”这个难以目见的事情为人所信服,从而证明“天仙”作为终极目标的合理性与可能性。“飞升”由是得到了进一步的强化,象征着最高理想实现,成为后世文学特别是诗歌作品的一个重要的意象(参阅第六章的相关论述)。

“洞府”意象。“洞”作为宇宙的隐喻之词和神秘及“神谕”所寓的圣域,是世界范围内共有的现象(傅飞岚,1997)。神仙道教的“洞府”意象,也是由神仙传记开创的,学者皆公认《列仙传》“邕子”条是较早的一例:“邕子者,自言蜀人也。好放犬子,时有犬走入山穴,邕子随入,十余宿,行度数百里,上出山头,上有台殿宫府,青松树森然,仙吏侍卫甚严……”。“洞”是南方道教的基本的形式概念之一,道教经典即以“三洞”为名。现代学者们相信,经书称“洞”与自然山水有一定的联系⁵⁰。“洞”的基本引申义似乎是“通”,《说文》:“洞,疾流也。从水,同声。”激水过处,注疏而贯,引申为“通”是极自然的。而激流多在山间,穿岩过穴,通于地表明水,鲍照诗



《登庐山二首》之二“氛雾承星辰，潭壑洞江汜”，就是本意与引申意的结合。进一步引申为“洞穴”之意，虽稍后起，但亦有理可循。从地理学上考察，岩溶地貌之深洞大穴，必有地下水通过，“幽深”、“透彻”之义亦皆由此而来。“洞”原本就是一种自然现象。古人入山修行，无力搭建茅居，往往居于山洞。《神仙传》中，广成子居崆峒山石室中，皇初平入金华山石室修道，刘根则在嵩山石室苦修。古代的道者幽居洞府，目的是在黑暗中自绝人寰，炼丹化金、冥修接神。久而久之，宗教的渴望带来了幻想，“洞”的深暗幽绝之处在想像中发生了质变：岩穴深处可以豁然洞开，别生天地，出现一个仙乐飘飘的极乐世界^⑤。而“洞”从可体察的物质构造一变而成了“虚空”之物亦即所谓“洞天”^⑥，而“虚空之内，皆有石阶，曲出以承门口，令得往来上下也。人卒行出入者，都不觉是洞天之中，故自谓是外之道路也。日月之光，既不自异，草木水泽，又与外无别。飞鸟交横，风云蓊郁，亦不知所以疑之矣。所谓洞天神宫，灵妙无方，不可得而议，不可得而罔也”（《真诰》卷十一，《道藏》20/555）。如《真诰》中的“句曲洞天”：

句曲洞天，东通林屋，北通岱宗，西通峨嵋，南通罗浮，皆大道也。其间有小径杂路，阡陌抄会，非一处也。汉建安之中，左元放闻传者云江东有此神山，故度江寻之，遂斋戒三月，乃登山，乃得其门入洞虚，造阴官，三君亦授以神芝三种。元放周旋洞官之内经年。官室结构，方圆整肃，甚悦惧也，不图天下复有如此之异乎。（卷十一，《道藏》20/555）

“洞”意象不仅仅具有宗教的意义，更重要的是它体现出一种“洞”之“通”天的审美体验，故为后来的小说诗歌踵事增华。与《真诰》基本同时的陶渊明《桃花源记》中的描写“忽逢桃花林夹岸，数百步中无杂树，芳华鲜美，落英缤纷。渔人甚异之，复前行，欲穷其林。林尽水源，更得一山。山有小口，仿佛若有光。便舍船从口入。初极狭，才通人，复行数十步，豁然开朗。……”可谓的这种审美的最高境界^⑦。至于后来李白《梦游天姥吟留别》中的想像“洞天石扉，訇然中开，青冥浩荡不见底，日月照耀金银台”，在艺术上



达至于完善。

神女、玉女意象。闻一多《神仙考》谓：

神仙思想之产生，本是人类几种基本欲望之无限度的伸张，所以仙家如果有什么戒条，那只是一种手段，暂时节制，以便成仙后得到更大的满足。在原始人生观中，酒食音乐女色，可谓人生最高的三种享乐。其中酒食一项，在神仙本无大需要，只少许琼浆玉液，或露珠霞片便可解决。其余两项，则似乎是他们那无穷而闲散的岁月中唯一的课业。试看几篇典型的描写仙人的文学作品，在他们那云游生活中，除了不重要的饮食外，实在只做了闻乐与求女两件具体的事。（闻一多，1948a）

此论揭示出神仙道教在具体的“房中”等方术外又发展出“神女”、“采女”、“玉女”意象的深层原因，极为精辟。当然，“神女”或“玉女”意象也有着原始观念和原始神话的渊源，但神仙道教以其切近民俗的本质，成为继承此类原始观念的最大渊藪，并使其蔚然勃兴。南方新道教上清系同时又予以义理化的抬升，在传统“阴阳合谐”观念的基础之上，建立起“二景和合”的理想化“隐书之道”，表达出“人神交接”的内在愿望（参阅第三章的相关论述），使之成为后世文人精神生活的一个绝妙的补充。神仙传记在传说的基础上，构建了神女、玉女的大量实例，大约有三种类型：一是得道飞升的女仙，如《神仙传》中的“太阳女”、“太阴女”、“太玄女”；二是以西王母为中心的女仙集团，主要是王母侍女，如《汉武帝内传》所铺陈的：

王母乃命侍女王子登弹八琅之璈，又命侍女董双成吹云璈之笙，又命侍女石公子击昆庭之钟，又命侍女许飞琼鼓震灵之簧，侍女阮凌华拊五灵之石，侍女范成君击洞庭之磬，侍女段安香作九天之钧，……又命侍女安法婴歌元灵之曲……

三是上清系构造的以南岳夫人为中心的女仙集团，她们亦与西王母有关，但具有一定的独立性。重要的是，所有这些女仙已经不再像早先记载中的“神女”那样虚无缥缈，而是各具姓名、形象的鲜活



的人物。

第五节 结 语

宗教构建者需要证据来证明他们所构筑的彼岸世界的真实性,于是他们在世俗生活中找到了他们所需要的“英雄”,并为这些“英雄”们重新构筑了一个文本的象征世界。在这个世界里,正如约瑟夫·坎贝尔(Joseph Campbell)所指出的那样,“英雄”从日常生活中出发,通过种种努力,进入到一个神奇的领域,并带着能够为他们的同类造福的力量而归来^①。所不同的是,在神仙道教的语境中,这些“英雄”克服种种困难时并不需要冒险,而只是需要时时刻刻拥有一种忠诚和坚定的信念;并且,进入那个奇妙世界的努力过程永远充满着一种彻底解脱般的欢愉而不是苦难。这就是中国世界中的“神仙”,是普通民众的理想归宿。

神仙道教创造了这样一个文本的象征世界,它来自于生活又高于生活。因为它反映了生活的梦想,所以又与生活合二为一。因此,神仙世界既是彼岸,又是此岸,或者是无此无彼:肉体与灵魂,俱得永恒。

这个文本世界主要就是神仙传记,其基本属性是具有宗教宣喻之初衷,并在客观上富含宗教教义之内容。新神仙道教上清系并独立创造出一系列神仙传记,使之成为宗教神谱的基础。神仙传记所构制的文本世界,不仅造就了鲜活的“神仙”,而且在继承的基础上进一步开拓与深化了许多原始母题,创造了众多鲜活的意象,为此后的世俗的、典雅的文学创作都提供了丰富的材料。

① “神话”一词同样来自于日本学者对西方名词 myth 的翻译。参阅马昌仪《中国神话学发展的一个轮廓》,载《中国神话学文论选萃》,中国广播电视出版社,1994。

② 戴维·利朗、埃德温·贝尔德《神话学》,李培荣等译,上海人民出版社,



- 1990, 页 59、页 105; 在这一点上, 二十世纪兴起的“新神话学”理论较诸十九世纪的“功能学派”、“人类历史学派”更为明显, 如 Joseph Campbell, *The Hero With A Thousand Faces* (Princeton University Press, 1973). 中译本见张承谟译《千面英雄》, 上海文艺出版社, 2000。
- ③ 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》下编《原始心理与神话》, 李安宅编译, 商务印书馆, 1936。
 - ④ 参阅马昌仪《中国神话学发展的一个轮廓》, 载《中国神话学论文选萃》, 中国广播电视出版社, 1994。
 - ⑤ 参阅钟敬文《与爱伯哈特博士谈中国神话》, 载《中国神话学论文选萃》, 中国广播电视出版社, 1994。
 - ⑥ 以《从狭义的神话到广义的神话》(袁珂, 1983)、《再论广义神话》(袁珂, 1984)两篇论文为典型。
 - ⑦ 《鲁迅书信集》上册, 人民出版社, 1959。
 - ⑧ 严格而论, 此类作品只是保存了一定的神话材料、神话主题等因素。参阅下文所论。
 - ⑨ 见梅新林《仙话——神人之间的魔幻世界》导言, 上海三联书店, 1992。
 - ⑩ 葛洪《抱朴子内篇·论仙》、《神仙传序》; 刘孝标《世说新语》注; 郗道元《水经注》; 颜之推《颜氏家训》卷六《书证篇》; 《隋书·经籍志》杂传类。
 - ⑪ 南宋陈振孙《直斋书录解題》卷十二。
 - ⑫ 黄伯思《东观余论》卷下, 《丛书集成》(补出)本。
 - ⑬ 胡应麟《少室山房笔丛·四部正讹下》。
 - ⑭ 参阅余嘉锡《四库提要辨证》(余嘉锡, 1980, 页 1203)。
 - ⑮ 李剑国承宋刘昉、清俞樾说, 定《汉武故事》成于西汉成帝时(李剑国, 1984, 页 173), 恐非。窃以为《汉武故事》之成书, 应在班固之后。
 - ⑯ (清)王照圆《列仙传校正·列仙传赞叙》, 《龙溪精舍丛书》本。
 - ⑰ 具体情况, 可参王照圆《列仙传校正》。
 - ⑱ 今本陈第《世善堂书目》经其后人增窜, 所录实非尽是陈第家藏, 说见王重民《中国目录学史料》(吉林省图书馆学会会刊, 1981 年 2-6 期)。然《神仙传》宋时尚存, 明《文渊阁书目》亦有著录, 当不在陈氏后人所增“唐五代遗书”之列, 仍应为陈第旧藏。
 - ⑲ 参阅裴凝《神仙传之作者与版本考》(Penny, Benjamin. 1986)。
 - ⑳ 这是裴凝《神仙传之作者与版本考》附表一的统计。其中《太平御览》七十



八人中,有六人不能确定。

- ②① 王明《抱朴子内篇校释(增订本)》序言,中华书局《新编诸子集成本》(第一辑),1985。
- ②② 王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》序言。
- ②③ (日)楠山春树:《道教和儒教》,载(日)福井康顺等《道教》第二卷,朱越利译,上海古籍出版社。
- ②④ 案:《内篇》与今本《神仙传》二书在具体事实上存在着许多矛盾混乱的地方,如李阿、李宽、李八百事,王明《抱朴子内篇校释》曰:“本书所载李阿李宽,并有李八百之名。而《神仙传》分李八百与李阿为二人,且阿无八百之号。本书谓李宽实非八百,则阿为八百明矣。何一人著书参差若是也。”但这主要是由于《神仙传》版本流传造成的。
- ②⑤ 以往有两种不同的评价:一类如晁载之认为《汉武帝内传》“其言浅陋”(《续谈助》卷四),另一类则认为“其文排偶华丽,与王嘉《拾遗记》、陶宏景《真诰》体格相同”(《四库全书总目提要》)。一以正统史家立场斥其虚诞之无征,一以文章读者身份赞其造境之华美,然均在事实上受到影响。
- ②⑥ 参阅王青《汉朝的本土宗教与神话》(王青,1998),页322。
- ②⑦ 参阅王青《汉朝的本土宗教与神话》。
- ②⑧ 汉武帝及西王母传说固然是当时民间流传已久的故事,但只是《汉武帝内传》的材料而已。
- ②⑨ 葛洪岳父鲍靓曾得阴长生与左慈仙术。
- ③① 故李丰楙认为《汉武帝内传》与《茅君内传》关系密切,由此并得出《汉武帝内传》为上清系人拟造之结论。但愚以为,此一点正可说明《汉武帝内传》在上清经法成立之前。详见外篇四的有关论述。
- ③② 陈国符据《真诰》卷十一陶弘景注“吾有传记”者,即是三茅传也。按长史甲子年书云“未见传记”,则噉此书时或在癸亥年中也”认为,《茅传》、《三茅传》即出于许谧(陈国符,1963,页10)。王家葵进一步认为,包括王褒、魏华存在内的真传均为二许所造制(王家葵,2003,页156-179)。
- ③③ 关于华侨的讨论,参见第二、三章。
- ③④ 参《云笈七籤》卷四《上清源流经目注序》、《上清经述》、陶弘景《真灵位业图》。
- ③⑤ 参阅李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》(李丰楙,1986)。
- ③⑥ 此一部分内容后多被《洞仙传》吸收,并且基本上不与《神仙传》重复。



- ③⑥ 这种“选择”之一很可能就是把女真剔除。参阅李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》(李丰楙, 1986)。
- ③⑦ 参阅 Encyclopædia Britannica 之“hagiography”条。
- ③⑧ 此据 Anna Seidel, *Chronicle of Taoist Studies in the West 1950 - 1990*. (Seidel, Anna, 1989, p. 247)
- ③⑨ 案文中所举《神仙传》之例, 若无特别注明, 均指《四库全书》本《神仙传》条目。
- ④① 必须强调的是, 这里所谓“母题”, 亦并非是严格意义上的民间文学的 motif。本书主要是借用这一概念来表示一种为后世小说所继承拓展的情节要素或范式, 甚或是“典型情境”、“典型人物”。对此问题, 已有很多学者予以探讨, 如张振军《论道教对中国传统小说之贡献》(张振军, 1996)、孙逊《中国古代小说与宗教》(孙逊, 2000)等。本小节重点, 则在于归纳六朝神仙传记在此类母题方面的开拓意义。
- ④② 案此条疑从“王远”条(见《太平广记》卷七引及《四库全书》本)析出(参钱钟书《管锥编》, 页 64), 《神仙传》原本或本无“麻姑”传。《四库全书》本不载“麻姑”一目, 诚是。
- ④③ 《云笈七籤》卷一百一十引《洞仙传》“王质”条: “王质者, 东阳人也。入山伐木, 遇见石室中有数童子围棋歌笑, 质聊置斧柯观之, 童子以一物如枣核与质, 令含咽其汁, 便不觉饥渴。童子云: 汝来已久, 可还。质取斧柯, 烂已尽。质便归家, 计已数百年。”叙事、结构及最后结局, 均较《述异记》、《水经注》完整。
- ④④ 如《汉武帝洞冥记》东方朔“朝发中返”事, 《拾遗记》卷十“洞庭山”条, 《幽明录》刘晨、阮肇入天台事等。
- ④⑤ 详细讨论, 可参阅王青《中国小说中相对性时空观念的建立》, 《南京师范大学学报》(社会科学版), 2004 年第 4 期。
- ④⑥ 参阅 Encyclopædia Britannica 之“hagiography”条。
- ④⑦ 袁珂认为《神仙传》“失之繁芜”, “不择精美粗恶”, 殊少《列仙传》那种“事详语约, 词旨明润”的风致(袁珂《中国神话史》, 上海文艺出版社, 1988, 页 133)。其实这正是《神仙传》叙事水平提高的表现。
- ④⑧ 唐刘知幾《史通》卷六《叙事》: “盖叙事之体, 其别有四: 有直纪其才行者, 有唯书其事迹者, 有因言语而可知者, 有假赞论而自见者。……凡此四者, 皆不相须, 若兼而毕书, 其费尤广。”此据石昌渝《中国小说源流论》的



相关分析(石昌渝,1994,页69)。

- ④⑧ 《道藏》本析为“外传”的部分,正可以作为一个对立面而反衬出《内传》部分的结构突破。“外传”部分仍遵循着传统史传的模式。
- ④⑨ 关于“登遐(霞)”,详见闻一多《神仙考》的相关论述(闻一多,1948a)。
- ⑤① 参阅石衍丰《道教“三洞”源流识微》,载《上海道教》,上海道教协会文化研究室主办,1989年第1-2期合刊。
- ⑤① 因而在道教洞府中,“绝洞”是比较少的,同时亦处于较低级的层次。陶弘景《真诰》注谓鹿迹山绝洞云:“此洞既无所通达,正是地仙栖处,必非三十六天之限也。”(卷十四)
- ⑤② 关于道教“洞天”观念的研究,已知的有梁艾兰(Ellen Johnston Liang)《洞、云、平台:中国风景画中的道教图案》(Caves, clouds, and Terraces: Taoist Iconography in Chinese Landscape Depictions, Mountains and cultures of Landscape, Santa Barbara, California, January 14-16, 1993),李丰楙《六朝道教洞天说与游历仙境小说》(《小说戏曲研究》第1期,台北,联经出版社,1988)及傅飞岚(Franciscus Verellen)《超越的内在性:道教仪式与宇宙论中的洞天》(《法国汉学》第二卷,清华大学出版社,1997)。案:前两文未见。傅文则主要是从“洞天”所隐喻的道教宇宙观念这一点上来考察的。
- ⑤③ 参阅傅飞岚《超越的内在性:道教仪式与宇宙论中的洞天》(傅飞岚,1997)。
- ⑤④ 约瑟夫·坎贝尔(Joseph Campbell)《千面英雄》(The Hero With A Thousand Faces),张承谟译,上海文艺出版社,2000,页24。



第五章

怪力乱神的回归：神仙道教与小说的兴起

第一节 “小说”的困境与“仙道类小说”

对“小说”概念的厘定以及对中国历史上的小说问题进行认识论基础的探讨,今人已经有了大量的成果,并取得了一定的共识。但由于“小说”概念的复杂性,在我们以当代眼光反思及论述这一问题的时候,仍需要重复一个准备过程。这关系到一种认识论的前提,无法省略。

近现代西方学术东传过程中,日本曾经是一个重要媒介。在对西方术语进行翻译的过程中,日本学者的许多实践最后为中国学者所袭用,成为汉语现代语境的一部分。然而,由于中日都共同使用汉字以及日本学术现代化起步较早这两个事实,日本的媒介作用最后也造成了不少语义上的尴尬与困惑。思想的初次交锋总是从“格义”开始的,在不同语言系统下比配式的“格义”,也总是会造成复杂的困惑,这是历史的必然。“小说”是一个典型的例子,它被日本学者用来翻译西方的 Novel 这一概念,造成了该领域传统学术研究现代化过程中的一系列疑难问题^①。

原因很简单,“小说”本是中国的传统概念,早在刘向、刘歆的时代就充分定型,《汉书·艺文志》的定义已经十分清楚,尽管在一定程度上与现代借助于西方语义系统所下的界定较为接近^②,但中国古代小说从理论到创作的发展过程却十分复杂,“小说”及“小



说家言”的含义有所流变分化,形成了“丛谈”、“志怪”、“笔记”等内涵外延各不相同的体裁^③,而最接近现代“小说”意义的“传奇”、“演义(章回小说)”则一直被排除在正统思想的“小说”观念之外。石昌渝概括认为,作为古代学术史的传统目录学,始终把小说看成是史传的附庸,“尽管时代的发展,文学的样式和格局都已发生了历史性的巨大变化,但传统目录学却一直固守着班固的观念,他们把‘小说’或者列入子部,或者列入史部。子部也好,史部也好,都必须排斥虚构,不允许作者的想象掺进叙述过程。从现代观念来看,说实话的是历史学家,说假话的才是小说家。可见传统目录学所谓的‘小说’,与散文体叙事文学的小说是完全不同的概念”(石昌渝,1995,页2-3),这一观点从总体上说是可以成立的。

但问题有二:

第一,无论古代学术观念对“小说”的态度如何,“Novel”(或 Fiction、Short Story)这种形式或者至少是其萌芽形式,在古代中国仍是客观存在的。特别是,无论中西,小说的原始起源仍具有本质的相通之处。

第二,无论中西小说的观念与发展在后来有何种区别,但二者仍然有可资比较的可能,从这种比较中亦可探讨出文化和文学的差异。

因而,完全排斥中国古代小说的观念与实际,或仍局限于古代正统学术语境,都是不可取的态度。由此出发,以现代学术观念为指导,结合传统语境中的理论与实际,在古代文学特别是散文体叙事文学的研究中,对中国古代小说这一概念的界定与探讨成为一个急切的问题。有许多学者做了十分有益的尝试,但也有一些值得商榷之处。

古代“小说”创作及理论的演化确很复杂,但这一复杂过程仍有线索可循。总结起来有这样几点:第一,古代的“小说”观念经历了几个阶段,从《庄子·外物》、桓谭《新论》到《汉书·艺文志》、唐刘知幾再到明胡应麟,它的内涵外延有一定的扩大(主要是刘知幾加入了“偏记”、“郡书”、“家史”、“地理书”、“都邑簿”;胡应麟加入了



“志怪”与“传奇”),但基本内核没有太大的变化,最后由《四库全书总目提要》作了总结性归纳,又趋向于保守;第二,古代“小说”的创作同样经历了几个发展阶段,一方面在内部有所分化,各种琐事、逸闻、笔记、丛谈等传统“小说”体裁都逐渐增加了虚构与叙事的成分;另一方面在外部有所发展,从魏晋的仙话、博物志、志怪到唐代传奇,现代小说文学的萌芽也渐露端倪。第三,在“世俗”的另一条道路上,从民间叙事文学到宋元话本到明清传奇再到白话章回演义,新的文学体裁终于诞生。由于新变化主要体现在叙事的语言形态上,于是现代学者用“文言小说”、“白话小说”来区分不同的发展阶段。第四,古代学者对“小说”在传统观念遮蔽下的实际发展还是有所觉察的,所以很早就开始了正本清源的理论工作,一个总体趋势是既努力把“小说”与正统史传区别开来,同时又强调它“见闻叙事”的文体独立性,将“小说”与传奇、戏文严格区分^④。

今人对古代“小说”观念的厘定及对当代研究中的“中国古代小说”观念的建设已经做了大量的工作,且取得了不少进展,但一个根本问题仍然存在:即在具体研究过程中(特别是在古代文言小说方面)仍不免常常混淆古代“小说”与“现代叙事文学小说”这两个概念以及它们的内涵外延界限。这或许是前述语义的困境所造成的,但逻辑上有欠明晰仍是当今古代小说研究中的一个相当大的不足。我们认为,解决这个问题的唯一途径就是从传统“小说”的语义环境中挣脱出来,视“小说”一词为一个崭新的和外来的概念。在确定这个概念的时候,必须注意与传统“小说”理论彻底分离而与传统“小说”的创作实际紧密结合。换一个角度说,正如有当代学者所指出的:

按照历史主义的原则和发展的辩证观念,我们不能完全抛开古人,但又不能完全依从古人;我们不能完全以现代小说观念作为衡量尺度,又不能完全以古代小说观念作为衡量尺度。……应当采取不今不古、亦今亦古、古今结合的原则。所谓古,就是充分考虑小说的历史发展过程,充分考虑古小说的特殊形态;所谓今,就是必须以科学的态度确定小说之为小说



的最基本的特质。(李剑国,1998)

这个态度固然是正确的,但毋庸讳言的是逻辑上仍有一些失误。什么是“科学的态度”?意思不够准确。其实说到底这种“科学的态度”实质上就是我们今天所树立的现代观念。因为现代小说观念从本质上是反思的结果,虽然它的理论体系不尽完善,但毕竟是我们唯一的出发点。如果既不以古代小说观念为衡量尺度,又不以现代小说观念为衡量尺度,所谓“科学的态度”便无从谈起。因此,“古今结合”应该或者实际上就是用现代观念阐释古代至现代小说的创作,从而建立一个“科学的体系”。

用现代观念来界定文言小说,很多学者提出了自己的标准,如李剑国认为应有“叙事性”、“虚构性”、“形象性”、“体制性”四大原则,并应作通盘考虑(李剑国,1998);而石昌渝则认为应主要依据“叙事性”与“散文体”原则(石昌渝,1995,页1-12)。有些研究则通过对中国古代小说创作的发展,又提出了“世俗性”原则,认为世俗性是古代小说发展中一个不可忽视的倾向(景凯旋,1998)。在上述诸多原则中,“叙事性”、“虚构性”是最主要的标准,是现代提出“小说”这一文学观念赖以存在的基石。就中国古代小说而言,前者(叙事性)是其长期与史传、杂传不分的渊源,后者(虚构性)则是它又与史传相区分的关键所在。“虚构性”因素最终导致了“传奇”与“话本”、“章回演义”的出现而诞生新的文学体式。因此,本文所认为的“小说”就是指一种散文的、叙事的、世俗的、主要是虚构的文学性文体,它在中国传统中既是存在的,又是不断发展的。尽管对这个概念系统仍无法给予到准确的定义,但它不同于传统中国语境中的所谓“小说”自不待言。

但问题仍然存在。如果我们主要以“虚构性”来界定古代小说的话,就会发现在大部分古代小说特别是早期文言小说的创作实际中,创作主体常常不认为他的作品是“虚构”的。鲁迅谓:“文人之作,……然亦非有意为小说,盖当时以为幽明虽殊途,而人鬼乃皆实有,故其叙述异事,与记载人间常事,自视固无诚妄之别矣。”(鲁迅,1958,页27)最明显的例子是晋干宝的《搜神记》序言,他只



认为自己的创作或有“失实”、“虚错”之处,但“所失者小”、“所存者大”,并“足以明神道之不诬”(《晋书·干宝本传·搜神记序》)。即使是清代的《聊斋志异》、《阅微草堂笔记》,也存在着同样的情况^⑤。然而这个问题实际上并不具备客观必然性,因为主观意愿是一回事,具体的创作结果又是另一回事,我们不能以作者的主观态度来确定作品的性质。实际上自《汉书·艺文志》起,就已经多少意识到这些作品的失实虚构成分确实居多,正如纪昀最后所总结的,“中间诬漫失真、妖妄荧听者,固为不少”^⑥。而古代学者自始至终都对小说采取一种鄙斥的态度,采小说而入史也被认为是极其不严肃的事情。在古人心目中,“笔记”、“小说”撰作的意义顶多也就是可以“广闻见、资考证”而已。可见,既然我们已经扬弃了古人的“小说”理论而确立了“虚构性”的主要原则,那就应该以我们反思性的原则为主。这是逻辑的必然。

结合到六朝文学的实际情况,又产生了与上述问题紧密相关的一个疑问:六朝时期由于道教的发展,产生了一大批神仙传记作品。那么,这些“仙话”或“神仙传”是属于道教史传,还是文学创作亦即“小说”?这实际上就是提出:除了“虚构性”原则以外,是否还应该考虑到“形象性”或“体制性”亦即“文学性”原则?

有鉴于此,有学者从文学史的角度提出了一个“仙道类小说”的概念,李丰楙认为:“所谓的仙道类小说,包括两类:一为记录、传述有关仙真传说的笔记小说;另一则指道教思想影响下所形成的作品。”(李丰楙,1986,页1)李氏认为属于前者的有《汉武帝内传》、《十洲记》、《洞仙传》等;而形成于唐朝之《啸旨》、《虬髯客传》等则属于后者。由此出发,李氏进而把“仙道类小说”分为五类:

杂史杂传体志怪小说:如《汉武帝内传》

仙真类传:如《洞仙传》

地理博物体志怪小说:如《十洲记》

笔记杂录体:如《啸旨》

创业神话:如《虬髯客传》(李丰楙,1986,页1)

这个分类体系有相当大的问题。首先,其标准很含糊,“记录、传述



有关仙真传说的笔记小说”是指历史的意义,还是指文学的意义?无论从哪一个意义上说,“仙真类传”与“志怪小说”显然不能同处一个层面,因为这实际上仍未把“小说”与“史传”相互区分。道教史传有一个特殊性,根据道教教义,仙真得道之前是人,得道后即是仙。故世间道士,俱有人神相杂之特色。也就是说,实际上的早期道教史传中真实性与虚构性往往参半,而多以夸饰为主。以是之故,道教神仙传不比佛教史传谨严而有历史价值,却富含更多的喻教与文学色彩。严格地说,初期道教也并没有系统的史传之书。唐宋之际,间有数本,此外亦不过神仙故事而已。明清之后,道教与民间信仰复归一流,更乏制作,不过《汉天师世家》、《甘水仙源录》勉强可称。因此,我们后世称正统道教史传者,取其狭义,即有关道史者,如《茅山志》之类,而神仙故事不在其中。李氏之意,是将六朝道教之诸仙传中更重于布教性和文学性的部分(我们有时称之为“仙话”或“神仙故事”)划到“小说”的范围中。但是,把它们笼统地称之为“记录、传述有关仙真传说的笔记小说”仍是不恰当的,因为有些神仙传记大部分仍具有一定的宗教实事,而且其根本目的是为说教而非文学欣赏,与纯粹的文学作品仍有不同。对此必须具体问题具体对待。

其次,李氏的具体的归类也有抵牾之处。“仙道类小说”的概念,侧重点显然是在“小说”上,从他的具体划类就可以看出,如《十洲记》、《虬髯客传》之归入。而《洞仙传》之类,就显然属于我们所说的具有“宗教实事”的部分,被列入这个范围之中自然是无法相安的。

我们认为,神仙传特别是以及六朝时期配合道经而出现的诸仙真传,不应该被划入“小说”的范畴。虽然它们中的很多作品颇具“小说”的特色,但仍有自己的独特属性。从某种程度上说,六朝神仙传曲折地、形象地但却是深刻地反映了当时道教的思想意趣和基本教理,反映了宗教实践者与信仰者的主体意识,在这个方面,较之纯粹故事的“小说”,宗教喻意无疑要深刻丰富得多。因此从这个意义上说,小说除了以“虚构性”为主要原则外,仍必须考虑



到它的文学性与体制性,也就是说,作为文学作品的小说只能是宗教影响下的作品,而不是宗教宣喻本身。

但问题仍没有结束。我们用现代反思观念来考察古代小说的创作实际,不能不具备“历史的”态度。也就是说,当深入到古人创作“小说”的主观世界中时,单纯的文本或叙事学分析不能解决所有的问题。我们已经把具有“叙事性”或“虚构性”、“世俗性”、“文学体制性”的“古代”作品视为研究对象,那么,既然是“古代的”,其“历时性”内涵便不能忽视。六朝南方道教与小说的兴起与发展,自然也拥有一个独特的阶段性历史内涵,其中一个重要的方面,就是南方神仙道教的影响。因此,体制性、文学性的探讨,还必须和历史内涵的考察紧密地结合起来。

第二节 小说与神鬼怪

一、小说滥觞于神鬼

刘师培《论文杂记》有曰:

中国人民,喜言神怪,而庄言说论,又非妇孺所能通,故假谈谐鬼怪之词,出以鄙俚,而劝惩之意,隐寓其中,亦感发人民之一助也。(刘师培,1984b,页132)

刘氏此说,虽与梁启超《小说与群治》借鉴西方小说历史以“教化”论小说相类似,但揭橥出小说与谈谐、神鬼及宗教关怀之关系,仍有创辟之功。中国小说最显著的历史内涵,就是“神鬼”^⑦。

小说之起源,论者已多,但有一个基本共识是:从本质上说,小说起源于神话。小说的起源当然有很多因素,同时这些因素都是综合而不是孤立地起作用的,这一点本无疑义。问题在于,每一种文化现象,其起源与发展必然会具有自身的独特性质,而这种独特性才是我们反思的核心所在。“小说起源于神话”就是基于这种认识观点而提出的一种认识结论,因为它揭示出一种本质性的关联,因而是可以成立的。



有学者认为,中国小说之产生与欧洲“神话——史诗——传奇——小说”的过程不同,中国小说在它和神话之间缺少一个文学的中介,中国没有产生像欧洲那样的史诗和传奇,却有叙事水平很高的史传。因此在中国,史传生育了小说之本体,而神话则影响了小说之意态结构(石昌渝,1994,页53-55)。这是从文体角度出发的认识观点,当然有一定的道理。但这个结论在逻辑和事实上值得进一步探讨:第一,无论中西,真正的“小说”产生的时间都比较晚,“小说本来就是一个极端现代的文类,不论在中国还是在西方,都是一种新兴的、‘低级的’文类,直到20世纪才真正进入文学的殿堂。”(旷新年,2003)第二,小说的形式本身是不固定的,它赖以成为一种文体的核心就是它的精神和意态结构,小说诸性中,“虚构性”、“世俗性”实际上都属于精神和意态的层面,只有“叙事性”、“散文性”属于形式范畴,而“叙事性”、“散文性”并不是小说的全部根本特性。既然如此,论述小说特别是它的起源,自然就必须重在探讨的精神而不仅仅是形式上的文体。第三,尽管古代中国历史观念的浓盛使神话的“文体”融失在史传的洪流中,但无法否认神话、传说及原始小说通过“口耳相传”的途径而存在。“播在人口”而不被文字记录,并不能证明它本身没有一种“形式”。事实上,文士所记录和重新创作的“古代小说”虽然受史传文本影响极深,但也存在着“街谈巷议”、“怪妄不经”的独特文体性质,因为他们有时也直接取资于民间传说。如张华撰《博物志》,既好观“秘异图纬之部”,亦兼及“世间闾里之说”(《拾遗记》卷九)。中国古代小说始终沿着两条道路前进:一是在民间通过口头文学的发展而演化成讲史、说唱及白话章回小说;一是由文士记录而成志怪、杂传、传奇并至于丛谈、琐闻笔记。单纯从文体的角度去研究后者的渊源以论小说,显然有所偏失。第四,小说归根结蒂是世俗的,是民间文化的产物,它成为高雅文学是现代文学产生以后的事情。忽略小说的世俗性,将使我们小说的观照流于虚妄。

小说起源于神话,而神话降而传说、降而故事,并同时与口头史诗、谐隐和世俗宗教生活密切相关。所有这一切的中心内容一



是英雄或历史传说,一是神鬼故事。二者从根本上说也是一致的,都体现出对超然力量的崇拜、敬畏,对人类本身神奇的关注。从艺术的角度去看,最重要的是呈现出对“传奇怪异故事”的欣赏。汉王充云:“世俗之性,好奇怪之语,说虚妄之文,何则? 实事不能快意,而华虚惊耳动心也。”(《论衡》卷二十九《对作篇》)王充所指出的,正是人类这种普遍具有的审美特性。

神话是人类童年的幻想,原始“巫术—宗教”信仰又是神话的载体之一,自然山川、祖灵神祇之崇拜,在后世看来,均极神秘幽渺,引人深思。儒者黜玄想而重实际,歌颂历史英雄以外,尤不免粉饰改易^⑧,可见神话对艺术创造实际上的刺激作用,绝难一笔抹杀,故谈天雕龙者,代不乏人,而民间传说,始终未绝。从原始“巫术—宗教”信仰到民间宗教,其核心因素就是神鬼,神鬼作为超验力量的代表,不仅是人们崇拜和敬畏的对象,也是人类观照自身的产物。因此,神鬼之说是世俗社会的精神产品,它们和社会生活的其他方面特别是劳动生活的实情实景,共同成为一切文学艺术的源头。

小说的本质是世俗性、故事性、叙事性的结合,是一种“低级的”文学形式,是属于“小人”的(王瑶,1998,页131),是世俗的最爱。胡应麟谓:“子之为类,略有十家。昔人所取凡九,而其一小说弗与焉。然古今著述,小说家特盛;而古今书籍,小说家独传。何以故哉? 怪力乱神,俗流喜道,而亦博物所珍也;玄虚广莫,好事偏攻,而亦洽闻所昵也。”(《少室山房笔丛》卷二十九《九流绪论》)神鬼怪是典型的世俗内容,故世俗之小说,必然滥觞于神鬼之说。小说与“神鬼”及其相关联的事物不仅具有天然的联系,而且从本质上说也是息息相通的。没有神鬼之说,就不可能有小说;反过来,小说本身就是神鬼之事的根本性载体。中国传统精英思想的“小说”观念,起于《汉书·艺文志》,今人对《汉志》小说家类的研究,已有不少成果。袁行霈认为:“以《汉志》为代表的正统的小说观念,认为小说是采自民间的街谈巷语,浅薄不中义理的小道,丛残小语的短书。”(袁行霈,1979)此大体上是成立的。但“正统观念”,并不



能否定非正统的事实存在。实际上,“小说”一词,原本即含有“隐秘之术”的意思。张衡《西京赋》“匪唯玩好,乃有秘书。小说九百,本自虞初”薛综注:“小说,医巫厌祝之术,凡有九百四十三篇。”(《六臣注文选》卷二)大约“饰小说以干县令”之“小说”,除了“琐屑言谈”以外,本身亦包含有秘术小道之说。而秘术小道可获令誉,亦必含有神怪之谈,薛综谓之“医巫厌祝之术”,固非无据。王瑶考察《汉志》“小说家”著录各家之名及班固注语后认为,“汉人所谓小说家者,即指的是方士之言;而且这和《后叙》中小说家出于稗官的说法,也并不冲突。汉魏六朝对于小说的观念和小说的内容,都和这起源有关系”(王瑶,1998,页107-108)。王瑶揭示出“小说”与方术的关系,极为精辟,如果进一步追究其本源。实际上所谓“方术”,在当时即主要表现为“鬼神之术”^⑨。从发展的角度看,《汉志》所载“小说”,可能唯取“街谈巷语”之“小道”、“短书”^⑩,但到了六朝神鬼怪小说昌兴后,《隋志》遂无容忽视而著录几尽。

周策纵先生又认为,“小说”这一观念,原有“劝说”、“说服”或“说得使听的人高兴喜悦”之意,由此,中国传统小说多与宗教关怀相结合,偏重劝戒、说教:“文饰历史故事,夸大人物传记,于取读者、听众之外,尤重说服和劝戒。力图求信,只少数作者承认是‘虚构’,是‘假语’。与宗教关系较密切的小说作品,报应观念较强,或预设定命,以图解脱。这种作品,似乎也曾给予中国传统小说较多的‘虚构’性。”(周策纵,1996)这就是说,传统小说观念虽不承认“虚构”,但由于其天生具有宗教关怀的理念,必然在事实上赋予其本身以“虚构”性。

中国世界的“宗教”,都是与世俗生活相结合的。义理化的宗教只存在于精英思想的意识形态中,而其发展与变化同时又与民俗宗教信仰辩证互动。中国的“宗教”特色就是伦理化,以伦理代替“宗教”的功用。这种替代伦理,无论是“积善余庆、积恶余殃”还是“因果报应、六道轮回”,主要就是通过神鬼之说而表现出来。从小说历史中可以发现,除了纯粹的志人和逸事、笔记杂俎之作外,每一部中国古代小说作品,无不具有民俗宗教的内核和



神鬼的外衣。

二、南方神仙道教与神鬼怪之风及其影响下的小说

魏晋六朝是小说的大发展时期,所谓“六朝以降,作者日增”(刘师培,1984b,页132),这绝非偶然。综合前人论述,大约有以下原因:一是本身的发展积蕴,亦即“小说”之流绪从未断绝。尽管精英阶层或不道之,但在民间社会中仍在持续发展;二是六朝时期的社会原因,主要是原始信仰的残存、巫术之浓盛、道教和佛教的昌炽;三是精英阶层谈风的盛行,以及史传及文学创作的活跃与进步。如此结论,当然是符合实际的。但就“神鬼怪小说”而言,对于巫术、道教和佛教的影响,则需要进一步分析。鲁迅《中国小说史略》论“六朝之鬼神志怪书”有曰:“中国本信巫,秦汉以来,神仙之说盛行,汉末又大畅巫风,而鬼道愈炽;会小乘佛教亦入中土,渐见流传。凡此,皆张皇鬼神,称道灵异,故自晋迄隋,特多鬼神志怪之书。”(鲁迅,1958,页27)此论抓住了“张皇鬼神,称道灵异”的核心问题,极其精辟。孙逊《中国古代小说与宗教》分析原始巫术、神仙方术及鬼神观念在小说中的表现及其对小说创作的刺激作用,亦甚该当(孙逊,2000)。不过,前有研究对神仙道教的实质性作用,仍缺乏一个系统的总结。

前已论述,道教本质上就是民俗信仰。因此所谓道教之影响,归根结蒂就是民间宗教信仰和在此基础上产生的神仙道教的影响,正如鲁迅所言,其核心主要就是神仙之说与巫鬼之风。其中,鬼魂观念来自于灵魂观念,而灵魂观念是人类思维初期的普遍现象,是宗教最重要的基础。本土鬼神观念起源甚早,是神仙道教的基本来源之一,外来佛教进一步刺激了这种思想的发展。而鬼魂以外,精怪与神仙之说作为一种进化了的原始“巫术——宗教”信仰,同样属于民俗的范畴。神仙鬼怪之书,世间原已多有,葛洪撰《神仙传》,即取材于“仙经服食及百家之书、先师所说、耆儒所论”;《抱朴子内篇》亦记有鬼书《百鬼录》、《白泽图》、《九鼎记》等^①。但此类书籍,或出于方士,或播在人口,早先仍处于一个散乱无序的



状态。当南方神仙道教吸收并整合民间因素而成熟之后，遂使得文士也加入到追求奇异世界与神仙鬼怪的行列中，求道者编集神仙传记之外，文人撰记志怪，成为潮流：魏文帝作《列异》，“以序鬼物奇怪之事”（《隋志》杂传类小序）；“昔葛洪造《汉武内传》、《西京杂记》，虞夏造《王子年拾遗记》，王检造《汉武故事》，并操觚凿空，恣情迁诞。而学者耽阅以广闻见，亦各其志，庸何伤乎！”（宋晁载之《续谈助》卷一）此所谓“操觚凿空，恣情迁诞”，亦无非神鬼怪而已；而干宝撰《搜神记》，则自言以“发明神道之不诬”（《晋书》干宝本传《搜神记序》）。凡斯种种，皆以“广闻见”或“补史阙”之名，而行论“神存魂有”之实，于是，神鬼怪之谈借助文学的力量，蔚然显世。

南方神仙道教在这个过程中，起到了一个举足轻重的作用。这可以从三个方面来看：

第一，南方神仙道教是在旧有神仙之说及南方原始“巫术—宗教”信仰中发展起来的，它完善了神仙理论及修行实践，构造了“仙—鬼—人”的世界秩序和“天上一人间”的宇宙结构，特别是它继承并拓展了南方巫术残存，从而刺激了民间信仰的进一步发展。根据统计，魏晋有关神鬼怪的小说，大都产生于长江、江淮流域一带，而尤以长江中下游地区最为集中（赵辉，1998）。可见神鬼怪小说与南方神仙道教，产生于同一土壤之上，具有相同的文化背景。

第二，南方神仙道教完善了鬼神世界的构造，刺激了鬼魂观念的进一步繁炽。首先是承认灵鬼的存在。即使是竭力反对民间鬼神淫祀的葛洪，也不否认魂魄、神鬼实有的世间观念。《抱朴子内篇》卷二《论仙》曰：“人无贤愚，皆知己身之有魂魄，魂魄分去则人病，尽去则人死。故分去则术家有拘录之法，尽去则礼典有招呼之义，此之为物至近者也。然与人俱生，至乎终身，莫或有自闻见之者也。岂可遂以不闻见之，又云无之乎？”在葛洪的理论中，“鬼神”是作为相对“仙人”的低一等级存在，同时又是“仙人”实有的证据。同篇又云：“鬼神数为人间作光怪变异，又经典所载，多鬼神之据，俗人尚不信天下之有神鬼，况乎仙人居高处远，清浊异流，登遐遂



往,不返于世,非得道者,安能见闻。而儒墨之家知此不可以训,故终不言其有焉。俗人之不信,不亦宜乎?惟有识真者,校练众方,得其征验,审其必有,可独知之耳,不可强也。故不见鬼神,不见仙人,不可谓世间无仙人也。”“鬼神之事,着于竹帛,昭昭如此,不可胜数。然而蔽者犹谓无之,况长生之事,世所希闻乎!”人肉死魂存为鬼,不死长生为仙,前者肉灭灵存,后者灵肉俱存,正如闻一多所指出的,随着人精神追求的发展,意识到消灭肉体毕竟是不人道的,“肉死灵生”不如“灵肉俱生”,因此追求肉体、灵魂俱得永恒,便成为一种趋势(闻一多,1948a)。也就是说,“肉死灵生”仅是一种世俗观念,而“灵肉不死”则成为一种“宗教”。但二者互根互动,不可分割,神灵之崇拜正是在灵鬼观念的基础上发展而来的。

因此,神仙道教不可避免地把鬼神纳入到其宗教谱系中,以鬼神的低级层次,反证出“灵肉不死”的终极目标。在《真诰》中,已经初步建立了“地下主者——鬼”的冥府结构^⑫,陶弘景《真灵位业图》进一步完成了鬼神世界的谱系构造,“鬼官见有七十五职,名显者凡一百一十九人”(《道藏》3/282),将世俗观念融入到其教义理中,使鬼神信仰成为神仙道教“万神殿”(pantheon)中的组成部分。

鬼神既然是作为反衬仙人的低层次的存在,因此必须克服鬼神的低级性才能达至崇高的目标。另外,灵魂既能在生时主宰人体,人死而灵魂为鬼,或物化为精怪,同样具有强大的力量而能干涉人事^⑬。这些魔鬼及其行径并成为一种世间邪恶的化身。为此,神仙道教首先是在理论上证明只有突破鬼神的局限性使灵肉俱得飞升,才能成为最高的“天仙”获得彻底的解脱,“灭鬼却魔,来致千灵”。其次则是发明了一系列断绝、厌杀鬼神的法术,通过一系列手段达到劾召鬼神的目的,从而实现“天仙”的目标。神仙道教法术本是对民间巫术的综合与提炼,同样的,它也必然会反过来被民间方术吸收和融化。小说述说精怪,从而与神仙道教法术亦相关联^⑭。

由此,“神仙方药”与“鬼怪变化”便成为两种交织在一起的主



题,共同构成了神仙道教的主要内容。此是神仙道教刺激“神鬼”观念进一步发展的最重要因素,也是神仙道教影响神鬼怪小说最关键的所在。

第三,“世好奇怪,古今同情”(《论衡》卷三)。追求奇遇、探寻未知是人类进步的原始动力之一,而南方神仙道教追求长生、向往神仙又是其中最典型的行动。神仙道教酝酿生成之后,宗教者撰集仙传,自神其教;而向慕仙道之文人方士亦乐于叙述人仙故事及奇境奇物,故纪鬼志怪以外,神仙小说、地理博物小说亦由此兴起,从各个方面壮阔了“小说”兴起的巨大洪流。

三、“志人小说”问题

真正的小说既必于神鬼怪相联系,那么,怎样看待“志人小说”呢?“志人”之体,渊源极早,但“志人小说”一词同“志怪小说”一样,则主要是今人的概念。

今人之“志人小说”,与《隋书·经籍志》的“小说”观念,颇相合拍。《隋书·经籍志》子部“小说家类”序曰:“小说者,街谈巷语之说也。传载舆人之诵,诗美询于刍蕘。古者圣人在上,史为书,瞽为诗,工诵箴谏,大夫规诲,士传言而庶人谤。孟春,徇木铎以求歌谣,巡省观人诗,以知风俗。过则正之,失则改之,道听途说,靡不毕纪。周官,诵训‘掌道方志以诏观事,道方慝以诏辟忌,以知地俗’,而训方氏‘掌道四方之政事,与其上下之志,诵四方之传道而观衣物’是也。孔子曰‘虽小道,必有可观者焉,致远恐泥。’”在这里,《隋志》虽基本沿循《汉志》“小说家”的观念,但却将“街谈巷语、道听途说”与“观夫风俗”相联系。所著录二十五种,并与《汉志》有所不同而大率为笔记及志人之属。程毅中谓“《隋志》所收小说似乎更偏近于史”(程毅中,1990,页2),此所谓“史”,即指非虚构之志人纪事而言。鲁迅据《隋志》小说家类之著录也认为:

武断地说起来,则六朝人小说,是没有记叙神仙或鬼怪的,所写的几乎都是人事;文笔是简洁的,材料是笑柄、谈资;但好像很排斥虚构……(《六朝小说和唐代传奇有怎样的区



别》，《且介亭杂文二集》）

此论与程毅中说旨趣相同。《隋志》中的“小说”乃纪人而不虚构，仅代表初唐人的“小说”观念而已（程毅中，1990，页2）。反过来，神仙鬼怪等近于虚构之作，《隋志》则列入“杂传”。唐刘知幾《史通》小说之论，归根结蒂也是一种广义上的“史”的观念。其所分十种（偏记、小录、逸事、琐言、郡书、家史、别传、杂记、地理书、郡邑簿），无一不史，并将“求其怪物，有广异闻”之《志怪》、《搜神》等，亦名为“杂记”。换句话说，《隋志》和《史通》把小说列入“杂传（记）”，而把“志人”列为“小说”，都是一种“志”的观念的不同表现。但是，唐人的“杂传”或“杂记”之名，并不能改变搜神志鬼谈怪者所拥有的“小说”的客观性质，而仅仅是体现出他们注重“志人”的一种潜意识而已。

如此，另一个问题又产生了：“志人”的小说性究竟如何？

从本质上说，小说若不能从“志怪”发展成为“志人”，便无法壮阔其生命（孟瑶，1980，页9），这个道理固然不错。若单纯记录神鬼怪异，只能是粗浅之小说，确实无法具有艺术生命力。但实际上六朝小说中的神仙鬼怪，既与人相联系，也已经开始充满人性，并具有人的形象，实际上就是我们人类自身的影子而已。相反，六朝志人小说如《世说新语》，虽能在刻画人物精神风貌上达至很高水平，但毕竟缺乏世俗色彩和强烈虚构性，同时叙事性也较为淡薄。在精神核心方面，当时之“志人小说以玄韵为宗，讲究意蕴和神韵，与诗接近”（石昌渝，1994，页116）。所以严格来说，它只能属于文人所撰逸事之流，而为刘知幾、胡应麟、《四库全书总目》所分类之一，与民间所存在的“小说”的事实发展无涉。唐宋以后文人的笔记小说，在逻辑上和事实上更是另外一的事情了。

《隋志》史部“杂传”类主旨，一言以蔽之可曰：不在正史而又史官之末事者。“杂传”类小序首言“古之史官，必广其所记，非独人君之举”，点明史家之正，在于人君以外，凡公卿诸侯，乃至穷居侧陋之士，皆有史传。然后说“史官旷绝，其道废坏”，《史记》、《汉书》，犹不及夷齐、杨王孙之余；故杂传之类，由是而作，既亦史家之



末事,则部而类之。从小序中看,尽管“作者甚众,名目转广”,然其大致源流是:

(1) 由阮仓之“列仙图”→刘向“列仙”→《风俗通》之“鬼怪”与魏文帝之“列异”(鬼物奇怪之事)

(2) 由刘向之“列女”、“列士”→《风俗通》之人物→耆旧节士之序、名德先贤之赞→高士传

后一条脉络显然才是主流的“杂传”。如前所论,《隋志》的“小说”观念虽亦含混,然大致是取“名士逸事”之角度,与“杂传”之主要脉络“列女、列士→风俗通之人物→耆旧节士之序、名德先贤之赞→高士传”,均近于史。故“神仙”、“奇怪”一类,既非人物轶事,遂不得入小说;而又因其具有“不涉于世”之“末事”性质,遂不得不归入“杂传”。这说明了两个问题:一是《隋志》撰者具有承认仙传、怪妄之说之史传属性的观念,而这种观念或是当时的普遍共识;二是当时神仙、怪妄之说的昌兴与流行以及神仙道教的普及乃是一种客观情势,并使得主流思想予以接纳。子不语怪力乱神,但民俗社会神鬼之事,未尝一日消歇;而两汉魏晋以降,在天人感应、五行祥异及谶纬等因素以及神仙道教之发展与成熟的影响下,精英思想重新开始关注,因此“怪力乱神”得以“回归”,造成了“小说”的兴起。总结而论,就今天标准衡量,《隋志》“杂传”所收,其小说性却远过于“小说家”所收。此从另一方面证明了小说与神鬼的天然关系。

由此,可以解决“小说”与“逸史”的关系问题。很多古今研究者均持有这样一种观念,即:小说起于逸史。但实际上情形正好相反,逸史反脱胎于小说。由于小说追寻奇异的主观态度与历史学家记述、补充历史的态度较为相似(梅津邦彦,1992),再加上早期史传作者既受当时社会文化的影响,又颇具“小道可观”的宽泛史观,因此多采逸史入史,如唐初之《晋书》。但随着史学观念的不断严谨化,奇闻轶事越来越难以载入正统史书,因此人物轶事之记录遂渐渐转入“志人”或“笔记”之属。由于其在事实上运用了小说的手法,因此具备了一定的文学性而成为了独立的文体。但仍需要指出的是,如前文所述,这些“逸史”作品仍然属于后期正统学术观



念中的“小说家”范畴，而并不能算作真正的文学意义上的小说。

第三节 世俗信仰与文士意趣：神仙小说意义的两重性

汉至六朝，记述神仙鬼怪异闻之小说作品，可知约有五六十种；现存及辑存者，亦有三十余种^⑮。今人总以“志怪小说”名之，其中亦包括《列仙传》、《神仙传》等。我们这里提出的“神仙小说”概念，是指受南方神仙道教刺激影响而形成的作品，是“志怪”中的一个独特的部分（但“神仙传记”我们已根据其特有性质另章专论，故这里所讨论的，是不包括“神仙传记”的作品）。神仙、鬼、怪本不宜强作区分，但考虑到神仙道教与小说的关系，仍不能不作一些具体的分析，并以此作为“神仙小说”概念成立的基础。

南方神仙道教成熟以后，已成为一种义理化系统化之精英宗教，虽然反过来仍有作用于民间信仰和民俗宗教，但毕竟走上了一条另外的道路。士人赞记神仙与述异志怪，亦分为两途：赞记神仙，重在宣喻教旨；而“志怪”则偏重于所见所闻，故于民间神鬼、怪异、祠祀与人物奇事奇遇等记述较多，而单纯之神仙故事，相对较少。较早的《列异记》，鲁迅《古小说钩沉》共辑有五十条，其中神仙之事尚较多，大约有十五条，但大部与《列仙传》、《神仙传》重合。王嘉《拾遗记》卷十“诸名山”部分近于地理博物而事涉神仙，共八条。而《搜神记》，除去沿袭《列仙传》、《神仙传》的部分以及卷六、七、八有关五行、祥异、数术的内容外，主要是鬼怪及民间祠祀之事；神仙故事之类则间或有之，如著名的《董永》、《杜兰香》^⑯、《弦超》等。到南北朝时期，随着南方新道教的成熟、南北道教之融合，道教趋于系统，而神仙传记蔚为大观，小说中纯粹的神仙道教故事，数已不多。据王国良统计，《搜神后记》原书中可靠部分中^⑰，纯粹受道教影响之内容，大约只有七条（王国良，1988，页140）。刘宋时《异苑》，亦仅数条。其他同期志怪小说中，单纯的神仙内容更少，基本都以神鬼精怪为主要内容。

宗教或信仰有国家奉行之属如国家祭祀，有社会组织化之属



如系统化义理化之佛教、上清神仙道教，亦有社会生活中世俗之属如民众信仰。后者没有完善的组织，亦缺乏系统的教义，更随着地域、阶层及时代的变化而变化。它固然是一种信仰，但庞杂而多绪，没有确定的原则；同时，它与义理化系统化之宗教，始终交相影响，辩证互动。因此，民间信仰以神鬼精怪为主，也就不奇怪了。魏晋南北朝“志怪小说”虽然大部亦为文士所记录，但在根本上仍是以反映世俗内容为主，故而“神鬼精怪”成为绝对的主流。偶一出现的单纯的神仙故事，与其他鬼怪、祠祀、巫术禁忌之小说一样，同样也反映了此种世俗生活宗教或生活信仰，而呈现出与“神仙传记”不同的风貌。

与神仙传记相比，“志怪小说”中的神仙故事发生了重大变化，它已经基本没有神仙道教的教义内容，而大多是单纯的普通人与神仙的故事，表现出神仙与世俗生活的进一步契近。在神仙传记所创造的情境中，只有刻苦修炼并身在仙籍的人，才能受到仙真的垂顾，从而被接引上天。但到了神仙小说中，普通人亦可接触仙境，如较早的晋王嘉《拾遗记》卷十“洞庭山”条及后来的《搜神后记》之“会稽剡县民袁相、根硕”条和《幽明录》之“刘晨、阮肇”条，均属此类。《搜神后记》与《幽明录》两条故事相近，发生地点亦相同，可能存在某种承继关系^⑮。在这两个著名的故事中，主人公都是普通的民众，他们或误入仙府，或偶遇仙人，身入仙境甚至浑然不觉。袁相、根硕逐羊而误入仙家，并与仙女结亲；刘晨、阮肇迷路后误入仙府，仙女不仅邀致其家，犹且饷之以甘食美酒，并亲荐枕席（“至暮，令各就一帐宿，女往就之，言声清婉，令人忘忧”）。而袁根与刘、阮，不过一为猎户，一为采树皮者而已。

我们在“神仙传记”中所读到的最后结果，主人公即使不能飞升上天，至少也能功德圆满，获得仙位。但在小说中却正相反，常言仙变为人，不言人修成仙。除了历史人物故事外，已基本没有成仙的记录。在《搜神记》之《董永》、《杜兰香》中，织女领天帝之命，助董永偿债；杜兰香奉王母之命，为张硕作妻。仙女下凡，不再是接引有心，而是怀着上天对凡世的挚诚关怀，解决现实的困难，表



达了人们排遣苦难的愿望和对美好生活的希冀。此一类“神仙小说”虽然数目不多,但和“志怪”作品一样,同样深刻地反映了普通人的生活 and 情感。这是“神仙小说”的第一重属性,它不以最后成仙为旨归,而更关注于现世的生活,体现出民间信仰的特质。

在另一方面,“地理博物”类小说异军突起。此类小说虽由于内容较狭而成为小说中的特例,但完全符合神仙小说之特性(“博物”类小说下文将专门论述)。另外有《汉武洞冥记》,其主要内容为神仙方士及殊方异物,可以视为相对纯粹的单篇神仙小说,与义旨上具有宗教宣喻但内容形式上亦近于小说的《汉武帝故事》并为弥足珍视的双璧。这些都是文士的创作,体现出文人的意趣,代表了神仙类故事的另外一重属性。

相对于文人的其他创作而言,此类故事当然也具有浓厚的世俗性。比如《汉武洞冥记》虽以汉武和东方朔为主要人物,但汉武与西王母故事固乃民间长期流传的传说故事,而东方朔同样也是民间故事中经常出现的角色。文士拟托,“大抵言荒外之事则云东方朔、郭宪,关涉汉事则云刘歆、班固”(鲁迅,1958,页18),其原因与这些人的社会影响,不无关联。因此,即使如汉武、东方朔这样的角色,同样不失世俗的特性。但其中所表现出来的思想意趣和精神追求,则有较大的不同。

首先是具有明显的对“神仙实有”的潜在认同,反映出文人心目中对神仙世界的希冀,这主要从文人的创作初衷和创作内容上体现出来。其次是对神仙异闻与不可思议的故事的欣赏。这种欣赏动机,往往披以“君子不废遐览”的外衣,但实际上则是一种向往神仙奇境潜意识之自然流露,以“聊以闻见”的小说方式提供出来。鬼怪与神仙故事都具有“不可思议”的审美特性,但二者仍有具体不同,鬼怪故事“动人以邪变,惊人以奇怪”,更多的是给人以兴奋、刺激的享受;而神仙之说则能以神奇之境象,使人赞叹而生皈依之感,从理想中得到抚慰。这在《汉武洞冥记》中表现得尤为突出^⑬。《洞冥记》通过主动化的创造,增加了大量殊方异物及怪妄之事的描述,并新创了许多汉武帝及东方朔的故事,其所构造的殊方异



境,琳琅纷陈,而极具精致的特色,“作者围绕着武帝,把种种奇花异草、珍禽怪兽、瑰宝珠玉、亭台楼阁,以及神人仙女,组织在迷离恍惚而又明丽真切的传说中,构成优美诱人的境界”(李剑国,1984,页164)。同时,“辞藻丰缛,有助文章”,与《汉武帝内传》、《十洲记》相类,呈现出一种文人作品的典雅风格。

更重要的是此类文士的作品中还常常表现出一种对高华之境的向往。尽管有些文士并不完全信服神仙之说,但几乎没有人能够拒绝这一理想境界的诱惑。《汉武洞冥记》描写武帝:

帝常夕望东边,有青云起。俄而见双白鹤集台之上,倏忽变为二神女,舞于台。握凤管之箫,抚落霞之琴,歌青吴春波之曲。帝舒暗海玄落之席,散明天发日之香。香出胥池寒国。地有发日树,言日从云出,云来掩日,风吹树枝,拂云开,见日光也,亦名开日树。树有脂滴如松脂也。(卷三。据王国良校释本)

其境之清丽华美,无以伦比。与其说这是汉武帝的当时实况,无宁说此是《洞冥记》作者自己心中的幻想。文学作品所构造的高华绮丽之境,无一例外的都是作者内心希冀的反映。而此类境界因具有精致化的特色,因此多为文士所欣赏,故《洞冥记》在后代仅有知识分子予以引用,未能引起一般社会大众的重视(王国良,1989,页28),这从反面证明了《洞冥记》并非采自于民间传说而完全是由文士构建的事实。

第四节 神仙世界的希冀与好奇心的满足： 地理博物小说的出现及其实质

地理博物类小说,现存较早者有《括地图》、《神异经》、《十洲记》,前者唯存三十余条,后二者今存,托名于东方朔。鲁迅《中国小说史略》曰:“现存之所谓汉人小说,盖无一真出于汉人,晋以来,文人方士,皆有伪作,至宋明尚不绝。文人好逞狡狴,或欲夸示异书,方士则意在自神其教,故往往托古籍以诳人;晋以后人之托汉,



亦犹汉人之依托黄帝伊尹矣。此群书中,有称东方朔、班固撰者各二,郭宪、刘歆撰者各一,大抵言荒外之事则云东方朔、郭宪,关涉汉事则云刘歆、班固,而大旨不离乎言神仙。”(鲁迅,1958,页18)《括地图》时代难以详考,《神异经》、《十洲记》则有众说,一般皆认为乃晋以后人托作^②。其中,较为重要的是《十洲记》。

《十洲记》含有一种“真形”观念,并直接与“五岳真形”信仰相关。《真诰》卷十四“八溟山高五千里”一段后陶弘景注:“此即扶桑太帝所居也。方山即方丈山也,海中山名。多载在五岳序中耳。”可证有关神仙舆地之说,与“五岳序”有密切关系。今本“五岳序”《道藏》中有二种:一是《洞玄灵宝古本五岳真形图》(CT441)题东方朔序;一是《五岳真形序论》(CT1281)。后者乃根据《汉武帝内传》、《抱朴子内篇》、《十洲记》及《洞玄灵宝古本五岳真形图》相关内容综合而成。《真诰》所称“五岳序”,当即前者《洞玄灵宝古本五岳真形图》题东方朔序。但其并不涉及“十洲”说,主要内容是:(一)解释“五岳真形”乃“天真道君因山水之象随形名山”之特质;(二)着重强调“五岳真形”的符篆功能,此点与《抱朴子内篇》中的论述基本一致;(三)细述五岳神君之神威及分论五岳真形的实际功能。对此,学者有两个结论:一是“五岳序”撰成时期当在宋齐之际,是《十洲记》的某种转变(Schipper, Kristofer. M., 1967);二是《十洲记》与《汉武帝内传》皆强调“五岳真形图”的重要性,因此二者都为上清系中人所造制,特别是王灵期的可能性最大(李丰楙,1986)。

但其中仍有疑问。就第一个结论而言,我们知道,所谓“五岳真形图”,原始形式乃是一种山岳地理等高线图,由于其具备科学性同时又有较强的实用性,因而被道士神秘化,成为一种抽象性的符图而拥有了道教符篆功能。葛洪已经不太明了其原始功用而只强调了它符图性(详见外篇四的相关论述),但“东方朔”序中却明言:“五岳真形者,山水之象也。盘曲回转,陵阜形势,高下参差,长短卷舒,波流似于奋笔,锋芒畅乎岭嵒,云林玄黄,有如书字之状。是以天真道君,下观规矩,拟纵趋向,因如字之韵而随形而名山焉。”(《道藏》6/735)此描述非常接近于“五岳真形图”的原始面貌,



对其本质的理解也非常正确。因此,至少“东方朔”序这一段的内容不可能在《抱朴子内篇》之后。对第二个结论来说,《汉武帝内传》与《十洲记》与上清系存在密切的关系是没有疑问的,但“五岳真形”当为流传已久之符图,为南方神仙道教所普遍尊奉,并非仅是义理化的上清经典(详见外篇三的相关论述)。仅以《五岳真形图》之传授叙述来证明《汉武帝内传》、《十洲记》出于王灵期之造制,说服力并不强。同时,《十洲记》旨在另创海外神洲说,强调“神洲真形”的重要性要超过“五岳真形”,这种观念虽然产生于“五岳真形”信仰的基础之上,但明显还是呈现出一种反叛。假如“五岳真形图”已经成为上清义理化的重要经典,是不太可能出现这种情况的。总之,尽管《十洲记》同样具有“真形”观念,它仍与“五岳真形图”所附有的符篆性无涉。其后并未产生出具体的“神洲真形图”,也是明证。

由此我们认为,《十洲记》绝非上清中人的有意造制,而是南方新道教酝酿生成过程前后的一种自然创造。李剑国认为与《汉武帝内传》大抵同时(李剑国,1984,页167),王国良谓在宋、齐之间(王国良,1993),均可备一说。但严格来讲,《十洲记》当稍晚于《汉武帝内传》。前一章已论,《汉武帝内传》应出于上清系经典大出于世亦即东晋安帝隆安年间王灵期构造新经之前。则《十洲记》之时代,应在东晋之末。《十洲记》“玄洲”条有“三天君”,“方丈洲”条有“三天司命”云云,据小林正美的研究,“三天”观念似在《太上灵宝五符序》为最古,在东晋末期已明显可见,最后定型于刘宋(小林正美,2001,页459-483)。这和《十洲记》成于东晋末的结论亦甚为一致。

《十洲记》与《括地图》、《神异经》有所不同。《括地图》直接取法谶纬,张扬神秘的地理学说;而《神异经》则模仿《山海经》,本身又单纯记录遐方奇物异事而不及其他。《十洲记》虽然同样取材于谶纬地理思想,并亦受《山海经》之影响,但仍有独特发明,最重要的就是《十洲记》属于一种依据旧有材料如纬书地理论、相关杂记及道教新说而构建仙境世界的小说作品(李丰楙,1986,页124),故



而文体结构呈现出庞杂不一的面貌。《十洲记》后来被《云笈七籤》整体纳入,其神仙仙境学说,不仅本身具有神仙道教之渊源,而且在很大程度上影响了后世道教的神仙世界构造。

人类原始魂灵观念认为,灵魂既能脱离肉体,则必然会前往一个独立的空间,并在这个空间中开始新的生活^①。在“魂灵”基础上产生的宗教神灵观念,同样也具有这种属性。高级宗教把这个地方发展为冥府和天堂两极世界,一是原罪之所,一是彼岸世界。神仙道教并不是十分高级的宗教,它的冥府与仙境属性,与原始观念颇为接近。近代著名的人类学家爱德华·泰勒通过研究后认为,原始观念中的“灵魂之国”大致有五种类型:一是“荒远晦暗的深渊、闭塞的溪谷、辽阔的原野和岛屿”;二是海外日落之处的“灵魂之岛”或“极乐之岛”;三是“覆盖着我们下面的另一个地方的另一个天的内部”的冥府;四是太阳和月亮;五是苍穹之上的天堂^②。显然,这种遥远的灵魂国度或仙境是一种普遍的意识,它的构建是一种原始思维的结果,宗教者只不过是这种普遍思维的基础上进一步发展而已。地理类小说,正是上述原始思维的产物,并为神仙道教所用,如王瑶所说:“山川异域在交通不便的时代看来,具有很浓重的神秘性和伟大感,因之也是最合于神仙所居的假想地方。借了荒漠绝域的隔阂来自炫其术,又夸示珍物异宝以示其实有,所以博物地理便成了方士的专学了。”(王瑶,1998,页116)

《山海经》是此类作品已知的鼻祖。它是一部集成之作,但仍体现出浓厚的原始观念气息。其丛俎短篇的体制及虚构的特性,表明了它的世俗本质,而其内容,则反映了其作为原始思维成果的内涵。后人对古昔记地理者“志在艺文,情侈观览,或于神仙荒怪,遥续《山海》;或于洞天梵宇,揄扬仙佛;或于游踪所及,逞异炫奇,形容文辞,只以供词赋所用”很不理解(《四库全书总目》清齐召南《水道提纲》提要及其自序),因为他们无法明白,最早的地理作品特别是描写经验之外另一世界的部分,总是出于某种原始信仰,而并非出于实用的目的。而信仰中最主要的,就是上述“灵魂之国”观念。



当理性与知识的发展足以否定这种虚幻超验的东西时，它仍然存在于世俗生活与宗教者的精神追求之中，同时，又与人类追寻奇异的固有本性相结合，于是“地理”便作为一种题材进入到世俗社会的虚构性创作中，并为宗教者所发展。

《十洲记》的神洲构造有所继承，但其“大旨不离乎言神仙”，它在神秘的地理构建后都附益了神仙内容，明确指明了“十洲三岛”均为“仙家”所居。姑列其中要点如次：

祖洲：……上有不死之草……服之令人长生

玄洲：……上有太玄都，仙伯真公所治……饶金芝玉草。又是三天君下治之处。

炎洲：……亦多仙家

长洲：……又有仙草灵药，甘液玉英，靡所不有……天真仙女，游于此地

元洲：……上有五芝玄涧，饮之长生……亦多仙家

生洲：……上有仙家数万……

凤麟洲：……有神药百种，亦多仙家

聚窟洲：……上多真仙灵官第……

沧海岛：……九老仙都所治，仙官数万人居焉

方丈洲：……三天司命所治之处，群仙不欲升天者，皆住此洲。……仙家数十万……

扶桑：……上有太帝君，太真东王父所治处……真仙灵官，变化万端……

蓬丘：……盖太上真人所居，唯飞仙有能到其处

昆仑：……西王母所治也，真官仙灵之所宗

《十洲记》关于十洲三岛的仙官配置并不详细，而有关神草灵木的记载及服食之说也缺乏系统性。“仙官数万人居焉”等说法，明显更出于世俗传说。不过其“十洲三岛”说的构造，已经较累积而成的《山海经》的庞杂无绪有大改观，方向、位置和具体情况都极为清楚，反映了它较为简明的特色（详见附表所示）。这表明《十洲记》似不能算作严谨的宗教家言，而只能是属于“小说”系统。但毫无



疑问,《十洲记》仍是神仙道教观念影响下的作品。

《十洲记》原文并没有明确“十洲三岛”之合称,此一名词的出现当在唐五代之际,最终并由《云笈七籤》整体收入而定型,正式进入道教的宇宙谱系^②。葛兆光认为,古代中国关于地理的观念以及与地理有关的神话与传说,是南北朝时道教义理化者借以清整道教神鬼谱系的背景之一,“大约很早就有过十洲三岛的传说,尽管《太平经》中也曾经说到,‘大天之下,八十一域,万一千国’,但是似乎十洲三岛的故事在道教特别是盛行于江南的道教中格外流行,道教的神仙也常常可以放置在这些‘洲’和‘岛’中”(葛兆光,1998b,页489)。这个结论无疑非常精辟。但需要指出的是,在当时的江南神仙道教地理观念中,“十洲三岛”说并不是一种已经成为主宰的理论,它与“五岳”、“镇”、“配治”及“冥府”一样,都属于一系列复杂观念中的某一类说法。比如《十洲记》所提到“洲”、“岛”,在名称、方位等具体情况方面,与《真诰》等典籍所云有相当不同;“五岳”镇配诸事,亦与“五岳序”有差异。试举一例:

出 处	“玄洲”
《十洲记》	玄洲在北海之中,戌亥之地,地方七千二百里,去南岸三十六万里。上有太玄都,仙伯真公所治。多丘山,又有风山,声响如雷,对天西北门。上多太玄仙官,仙官官室各异,饶金芝玉草。又是三天君下治之处,甚肃肃也。
《真诰》	西造阊阖,东游玄洲……
《清虚真人王君内传》	乃将君观玄洲,须臾而至。四面大海,悬涛千丈,洲上官阙、朱阁、楼观、琼室、瑶房不可称记。西城真人曰:“此仙都之府,太上丈人处之。”
《真灵位业图》	玄洲仙都太上丈人(治玄洲紫桂宫,玄洲之主矣)
《无上秘要》引《洞真大洞经》	玄洲有三弱之津,非仙人而莫度越。太无之庭有玉简山,山有清渊之池,方圆千里。又有帝川池在玄洲北,玉灵仙母金华仙女常所经游。



与此相类似的是南方神仙道教的“冥府”观念，它同样也经历了一个发展变化过程，最先是泰山，后来酆都北阴大帝取代了泰山神的地位^②。这说明江南道教为构建仙境谱系而吸收地理观念的过程，非常复杂，而《十洲记》既吸收神仙道教的新说，反过来又成为神仙道教宇宙体系的众多原始模型之一，双方始终处于一个辩证的互动状态中。

《十洲记》本身是一种建立在信仰基础上的主动创造的结果，其想像之神异、造境之奇特，颇有横空而出、震世骇俗之妙。相对于《山海经》传说中模糊的荒外怪谈，《十洲记》之洲、岛并不虚无缥缈，但动辄数十万里以外，仍给人以遥不可及之感。同样的，“仙家数万”等等的直述，信誓旦旦，仿佛亲见，又予人以强烈的刺激。《十洲记》具有宗教的浓盛意味，但在一定程度上又具备文学作品典型情境的艺术化创造，达到了“事之或无，理之必有”的文学效果。

承继《十洲记》而出现的是《博物志》、《玄中记》等作品，其中以《博物志》最具代表性。

《博物志》的文献问题较为复杂，其中较重要的问题有二：一是今本并非完帙，阙佚甚多，是否曾经删削；二是其书是否为后人拾缀而成。对此，今人范宁、李剑国等先后已有研究，其结论是：《博物志》仍为张华所作，王嘉《拾遗记》卷九“张华”条所载晋武帝命张华删剪及《魏书》卷八二、《北史》卷四二《常景传》所载常景删正事，均难以属实（范宁《博物志校证》前言及后记，中华书局，1980；李剑国《唐前志怪小说史》，页262）。

然其中仍有细商处，并与《博物志》的意义紧密相关。王嘉《拾遗记》“张华”条原文云：

张华字茂先，挺生聪慧之德，好观秘异图纬之部，据采天下遗逸，自书契之始，考验神怪及世间闾里之说，造《博物志》四百卷，奏于武帝。帝诏诘问：“卿才综万代，博识无伦，远冠羲皇，近次夫子，然记事采言，亦多浮妄，宜更删剪，无以冗长成文。昔仲尼删《诗》、《书》，不及鬼神幽昧之事，以言怪力乱



神；今卿《博物志》，惊所未闻，异所未见，将恐惑乱于后生，繁芜于耳目，可更芟截浮疑分为十卷。”……帝常以《博物志》十卷置于函中，暇日览焉。（卷九）

晋武帝命张华削四百卷为十卷，或非事实（说见范宁《博物志校证》前言及后记），但今本《博物志》阙失颇夥，今人范宁《博物志校证》辑佚文尚得二百十二条，占今本篇目之三分之二。由此可见张华原本篇目之众，确乃事实。若张华先于属稿未定之际，曾自加删削，则删削之文绝不会见于后世书籍之引；若谓今本出自常景删正本，而又与常景之后历代书籍所引《博物志》大量脱载于今本之事实不合。综合而论，张华原本《博物志》当不止十卷，可以无疑。而《拾遗记》“四百卷”之说，虽不无夸大^⑤，恐亦非空穴来风。后世言张华“博物洽闻，世无与比”（《晋书》本传），不仅说明张华是“博物”一题的始作俑者，同时亦间接证明了其著作之宏大势必达到了一个惊人的程度。

李剑国认为今本《博物志》仍有大量怪力乱神之说，故梁武帝命其删削之说不能成立，此固无疑问。但《博物志》原本若确至于四百卷或哪怕是仅倍于今本之数，则原来之怪力乱神的内容，必将更为庞大。实际上，今本《博物志》仅以记叙异物为主，“神怪”之说已不太多。卷一、卷五及卷二“异人”部分以外，其他内容很难说属于“怪力乱神”的范畴。此亦可证明《博物志》原本“神怪”之说的丰富。《博物志》既经删削，则原本体例或已乱失，清黄丕烈《刻连江叶氏本博物志序》有曰：“予家有汲古阁影钞宋本《博物志》，末题云‘连江叶氏’，与今世所行本复然不同。尝取而读之，乃知茂先此书，大略撮取载籍所为，故自来目录皆入之杂家。其体例之独创者，则随所撮取之书，分别部居，不相杂厕，如卷首《括地象》毕，方继以《考灵曜》是也。以下虽不能条举所出，然《列子》、《山海经》、《逸周书》等，皆显然可验。今本强立门类，割裂迁就，遂使荡析离居，失其旨趣，致为巨谬矣。”（《莞圃刻书题识》）此说极有道理^⑥。至于是否如胡应麟所说，今本乃“从后世类书中录出者”（《少室山房笔丛》九流绪论下），证据不足，无法确定。

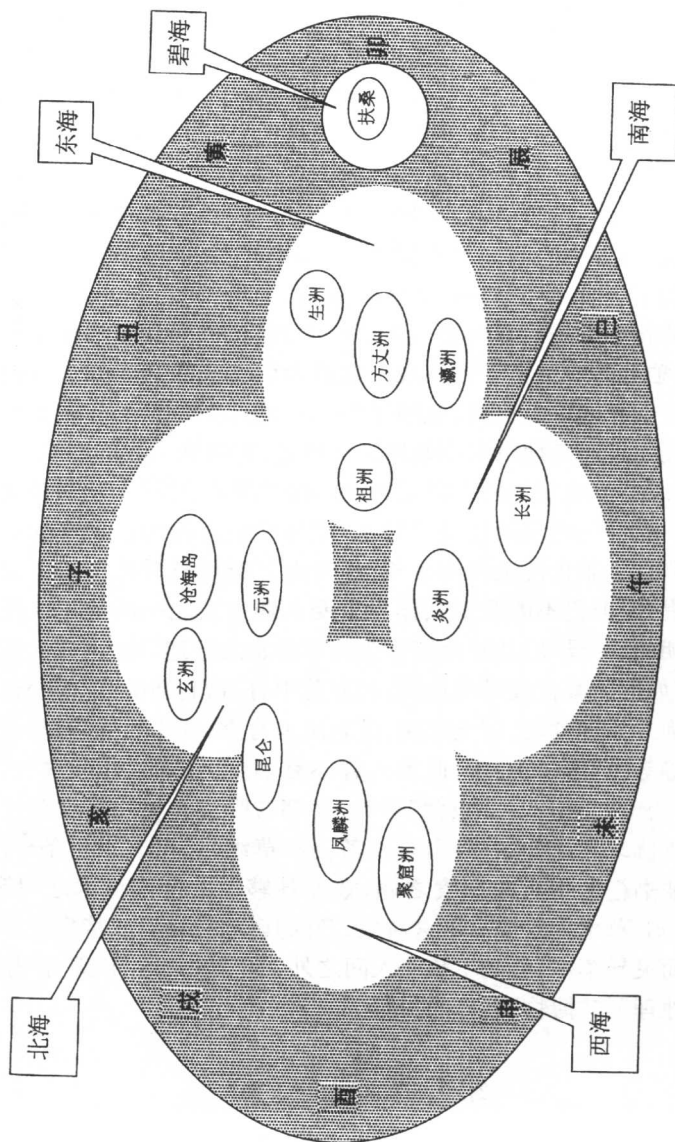


以上的考述说明了这样一些情况：（一）《博物志》似为编集之作，乃根据当时之诸书记载辑编而成。（二）原本并不分类，乃随所撮取之书部居。（三）原书经过删削，则现有内容、分类，非为原貌。原本可能更多怪力乱神之谈。（四）《异苑》所谓张华“据采天下遗逸，自书契之始，考验神怪，及世间闾里之说”造《博物志》，可以成立。（五）《博物志》一书，乃其时“博物洽闻”、“考验神怪及世间闾里之说”风气之产物。鲁迅谓其“皆刺取故书，殊乏新异”，实际上正说明了当时此类“故书”昌盛的事实。

博物小说的根本内容是关于殊方异物、历史异闻的记录与夸饰，其独有的意义在于它体现了魏晋六朝文士探索未知的好奇心与欣赏奇异的审美取向，反映了“小说”的原始特性。但此类好奇与审美不可避免地带有原始思维的特色，并受到宗教的影响。“博物”记录遐方地理，与《十洲记》所包含的“灵魂之国”与道教仙境观念，实相契同；而其记述灵草异木，则与神仙道教的服食观念有紧密的联系。服食传统渊源久长，尽管南方新道教对此进行了义理化的提升，但仍不能改变其作为主要实践方法之一的地位。托名东方朔的《神异经》几乎全篇皆为灵草异木之记述，如：南方大荒有树名“如何”，其食实可成地仙；北方荒中有石湖，湖中有“横公鱼”，以乌梅二枚煮食之，可止邪病；昆仑山上有柰，食之地仙，不畏水火白刃等等。《博物志》中，此类内容亦复不少。诸如“异草木”、“药物”、“药论”、“药术”、“服食”等类，大都与服食有关。在现存佚文中，《重修政和证类本草》引有九条，《本草纲目》引有十一条^⑦，加之其他书籍所引有关服食之属，数亦甚夥。由古代巫术之“接触律”可知，草木异物成为服食对象，乃因其或能治病，或特禀灵异之故。而灵异草木，势必生长于人间之外，故“异物”遂与“殊方”相结合，“地理”与“博物”名异而实归。

第五节 结 语

严格来说，“回归”并不是对魏晋南北朝小说中“怪力乱神”内



《十洲记》洲岛方位示意图



容的恰当总结。因为在民俗的领域内,神鬼怪的兴盛过程从未停止过,它们作为信仰的一部分,始终是民众精神生活的重要内容之一。不过,在精英思想层面,自先秦诸子开始,就已经发展出理性的潮流,重人事而黜玄想、远鬼神。尽管国家祠祀及灾祥、讖纬之说在汉代以来亦较为浓盛,但毕竟仍着重于其政治教化功能而殊少宗教关怀的建构。汉末以后,形势大变,在诸多因素的影响下,秦以来思想一统的局面被打破,形成了一种前所未有的多元格局。玄学倡兴、佛教东来,各家学说与民间信仰、“原始宗教—巫术”残存交相激荡,又兴起了诸多民间宗教,并进一步产生了南方新道教。由此,“怪力乱神”借助其天生的温床——建立在民间叙事文学上的“小说”——得以在精英思想中实现了某种意义上的“回归”。

附:《十洲记》洲岛方位示意图^⑧

- ① 如浦江清《论小说》指出:“小说是个古老的名称,差不多有二千年的历史,它在中国文学本身里也有蜕变和演化,而不尽符合于西洋的或现代的意义。所以小说史的作者到此不无惶惑,一边想要采用新的定义来甄别材料,建设一个新的看法,一边又不能不顾到中国原来的意义和范围,否则又不能观其会通,而建设中国自己的文学历史。中国文学史的研究,在这过渡的时代里,不免依违于中西、新旧几个不同的标准,而各人有各人的见解和看法。”(浦江清,1958,页180)
- ② 比如“街谈巷语”、“道听途说”就接近于我们现在所说的“叙事”、“虚构”原则。当然这是相对而言,因为“小说”毕竟是中国传统语词。不过,现代观念之所以约定俗成地借这一“旧瓶”来装“新酒”,不仅仅是单纯的翻译或借用,更重要的是这个语词本身在一定程度上照顾到了传统语义环境中的概念内涵。
- ③ 唐代刘知幾把小说分为“偏记”、“小录”等十类,明代胡应麟则分为“志怪”、“传奇”等六类,见刘知幾《史通》卷十“杂述”及胡应麟《少室山房笔丛》“九流绪论”下。
- ④ 参见盛时彦《〈姑妄听之〉跋》引纪昀语。此据石昌渝《中国古代小说源流



论》页6转引。

- ⑤ 周策纵总结认为：“长期以来，中国的小说作者和评论者都不肯坦白承认所写的乃是虚构而非事实。大概要到宋元以后才有人公开指出小说是虚假之作。”（周策纵，1996）
- ⑥ 《四库全书总目·子部·小说家类》小序。
- ⑦ 灵魂鬼怪观念是人类早期普遍的信仰，在此基础上又产生更高一层的“神灵”、“神明”观念，并逐渐产生义理化的宗教。这里所谓“神鬼”，指普遍信仰中的神鬼精怪，含有“神灵”的内容，但不包括义理化的宗教神祇。
- ⑧ 鲁迅《中国小说史略》：“惟神话虽生文章，而诗人则为神话之仇敌，盖当歌颂记叙之际，每不免有所粉饰，失其本来，是以神话虽托诗歌以光大，以存留，然亦因之而改易，而销歇也。”（鲁迅，1958，页7）
- ⑨ 王瑶在《小说与方术》后文也指出了这一点（王瑶，1998，页116）。孙逊则指出小说起于巫，“稗官”即“巫”之一种，而巫觋均乃原始宗教之神职人员，方士亦由“巫”转化而来（孙逊，2000，页2-5）。
- ⑩ 明胡应麟《少室山房笔丛》卷二十七《九流绪论》：“汉《艺文志》所谓小说，虽曰街谈巷语，实与后世博物志怪等书迥别，盖亦杂家者流，稍错以事耳。如所列《伊尹》二十七篇，《黄帝》四十篇，《成汤》三篇，立义命名，动依圣哲，岂后世所谓小说乎？又《务成子》一篇，注称尧问；《宋子》十八篇，注言黄老；《臣饶》二十五篇，注言心术；《臣成》一篇，注言养生；皆非后世所谓小说也。”
- ⑪ 参阅李剑国《唐前志怪小说史》（李剑国，1984，页257-258）。
- ⑫ 地下主者，《真诰》卷四：“白日去谓之上尸解，夜半去谓之下尸解，向晓向暮之际，而谓之地下主者也。”卷七：“地下主者解下道之文官，地下鬼帅解下道之武官。”卷十六：“……既终，当遗脚一骨，以归三官。余骨随身而迁也，男留（在）[左]，女留右，皆受书为地下主者。二百八十年乃得进受地仙之道矣。”据此，“地下主者”当介于“仙”与“鬼”之间，而近于鬼。
- ⑬ 参阅陈国钧《文化人类学》，台北三民书局，1977，页207。
- ⑭ 关于此方面的具体情形，可参阅福永光司《道教的镜与剑》（福永光司，1993）；李丰楙《六朝镜剑传说与道教法术思想》（李丰楙，1980）；李丰楙《六朝精怪传说与道教法术思想》（李丰楙，1981）。
- ⑮ 两项估计，均不包括北朝志怪在内。具体统计，可参阅王国良《魏晋南北朝志怪小说研究》下篇《群书叙录》（王国良，1984）。



- ①⑥ 汪绍楹辑本《搜神记》本条案语曰：“本条见《艺文类聚》七九引作《杜兰香别传》，在《搜神记·弦超》条后。又‘兰香降时’以下，见《艺文类聚》八一，引作曹毗《杜兰香传》。又《艺文类聚》八二、《太平御览》五〇〇、《太平广记》二七二亦引作《杜兰香别传》。是否本书，俟再考。”益案：今人多以此条出曹毗《杜兰香别传》。
- ①⑦ 案《搜神后记》，向题为陶潜撰，今人或有不同意见。考察其书，大约可定为历经增添而形成之作，时代约为东晋末至南朝宋之间。参见王国良《六朝志怪小说考论》（王国良，1988）。
- ①⑧ 齐治平认为《拾遗记》卷十“洞庭山”条记采药者遇仙，或是《幽明录》刘、阮事及《搜神后记》袁、根事之前驱。参阅齐治平点校《拾遗记》前言，中华书局，1981。
- ①⑨ 关于《汉武洞冥记》的时代与作者，古今学者大多疑其为六朝人托作，宋晁载之《续谈助》并云出自梁萧绎，余嘉锡（1980）、王国良（1989）皆赞同其说。唯李剑国认为郭宪撰《洞冥记》不应有疑（李剑国，1984）。案今本《洞冥记》题郭宪所撰序，虽仅三百余字，然意颇模糊，文辞风格不一，前后亦稍有矛盾。今本内容中又有“五岳真形”、“九转之丹”等语，可证不早于东晋。
- ②⑩ 惟李剑国认为《神异经》出于西汉成、哀前后，见《唐前志怪小说史》（李剑国，1984，页153）。
- ②⑪ 参阅（英）爱德华·泰勒《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社，1992，页531。
- ②⑫ 同上，页531-545。
- ②⑬ 详见王国良的相关考证，见王国良《海内十洲记研究》（王国良，1993），页10。
- ②⑭ 详见萧登福《谶纬与道教》，台北文津出版社，2000，页371。
- ②⑮ 清姚际恒《古今伪书考》：“此书浅猥无足观，决非华作。……魏晋间人何尝有著书四百卷者？”
- ②⑯ 参阅范宁《博物志校证·后记》四《通行本与士礼居刊宋本》（中华书局，1980）。
- ②⑰ 此据范宁《博物志校证·佚文》。
- ②⑱ 李丰楙曾绘有十洲三岛方位示意图（李丰楙，1986），本图在其基础上略作修正。



第六章

宗教体验的艺术表达：六朝南方神仙道教与诗歌

宗教与文学在切近人类本质意识这一点上有着天然的缘分，因此二者在各自的发展过程中始终存在着渗透、影响、交融的互动关系。

诗是一种语言的精妙形式化成果，也是“文学”最纯粹的表现方式，它与乐、舞同源，在发生上就与原始宗教相关。比如诗的最原始表现之一是“隐语”，在根本上也是宗教的产物。朱光潜指出：

诗歌在起源时是神与人互通款曲的媒介。人有所颂祷，用诗歌进呈给神；神有所感示，也用诗歌传达给人。不过人说的话要明白，神说的话要不明白，才能显得他神秘玄奥。所以符谶大半是隐语。这种隐语大半是由神凭附人体说出来，所凭依者大半是主祭者或女巫。（朱光潜，1984，页31）

“宗教”是人类应付外力挑战、解决中心困苦的行为和观念的集合。宗教既起，人必有上祷神灵之需要，以乐、舞娱神降神之际，诗遂以其绝妙的语言形式成为神人互通的媒介。六朝南方神仙道教接受原始“巫术—宗教”残存甚多，又受到两汉谶纬影响至深，故《真诰》中大量出现隐语性质之“离合诗”，并且用玄奥的诗歌语言，表达某种神灵的“天启”（revelation）或关于宗教修炼方法的教示^①。不过，隐语或谐谑只是较为低级的诗歌形式。随着诗歌语言艺术的发展和成熟，其形式既愈趋精粹，必然受到宗教者的崇拜，从而使之成为宣喻工具。再加上文士参与宗教的整理，精致化的诗歌遂成为宗教文本的重要组成部分。早期南方神仙道教经典，即多



用韵语形式,如《黄庭经》、《上清大洞真经》等即是。

但宗教以诗歌形式作为手段,仍然还是宗教与诗之间的较浅层次的相互作用。重要的是,随着宗教体验的深入,诗又成为展现这一精神活动的主要载体。也就是说,诗歌作品不仅常常表现宗教内容,更以传达一己内心纯粹的宗教体验以及由此生发的精神取向为旨归,这才是宗教与诗歌之间的更深一层次的互动。以六朝南方神仙道教与诗歌而言,对“飞腾上仙”宗教母题深化而产生的“游仙诗”以及由人神感会而创作的“《真诰》诗歌”,即是这种深层互动的典型反映。而在六朝南方神仙道教观念影响下的新的审美趣向的生发,则是宗教作用于诗歌创作最深入、最核心的表现。

第一节 神仙道教与诗之一:游仙之秀发^②

一、作为原始宗教巫术母题的飞升上仙

飞腾是人类童年的梦想。当“遂分天地,肇立乾坤”(《绎史》引《五运历年记》)之观念产生于人心之时,飞升就是人们心中的基本渴望之一。“天地开辟”、“绝地天通”是人类认识到自身存在的一个关键性的转变,发生于中国古代神话流变过程中的商周之际,它说明一个代表生人的理想美化的乐园——神的世界变成了一个不论生人还是先祖都难以达到的境界(张光直,1999,页379)。在人的世界和神的世界之间,须靠巫觋仪式来传达消息。凡人达升于天国乐园已渐渐变成一个可望而不可及的幻想。

“人按照自己的形象创造了神,人是要死的,他自然认为他的创造物也处于同样可悲的境地。”^③中国古代亦然,先民所构造的圣人黄帝、尧、舜都不免一死。摆脱这个锁链的唯一途径就是与天地化为一,使灵魂甚至包括肉身在内都融入到不朽的自然世界中,亦即成“仙”,使整个生命得到无限延长。这也就是中国特有的“神仙观念”。因此,飞升便又意味着上仙,“与天地兮同寿,与日月兮同光”。随着时间的推移,这种渴望因终极需要的内在推动而变



得愈发强烈,成为一种精神的追求和向往。

所以,凡人世界中最早能够飞升宾天以降陟神灵的是巫覡,他们借助巫术的力量和工具能达至上界与神灵相会。张光直考证认为,商代巫覡所借助的工具具有高山、大树、飞鸟、灵兽;而方法也有占卜、歌舞、仪式及饮酒(张光直,1999,页265-278)。时代越往后,不仅飞行的工具越来越带有象征意义,如车、如龙等;而且飞腾上天的情景,在幻想的构造下呈现出美丽、壮观、激动人心的意境。如《离骚》中的描写:

驷玉虬以乘鸞兮,溘埃风余上征。朝发轫于苍梧兮,夕余至乎县圃。欲少留此灵琐兮,日忽忽其将暮。吾令羲和弭节兮,望崦嵫而勿迫。路曼曼其修远兮,吾将上下而求索。

这是乘龙凤车以行。车是上古伟大的发明之一,它代表着力量、高贵和神圣^④。龙凤与车,象征着现实世界与理想世界的完美结合。

又如《云中君》所述:

龙驾兮帝服,聊翱翔兮周章。灵皇皇兮既降,森远举兮云中。览冀州兮有余,横四海兮焉穷。

龙是仪式化的图腾,同样代表着人渴望与自然神灵合二为一的强烈意识,是原始宗教自然人格化的产物。因此,龙凤都是一种理想象征,它们与“车”相结合,是达于上天不可或缺的工具。在著名的《人物御龙帛画》中^⑤,龙又化作舟形,这是因为求仙登天或游魂西行必须经过沧海的缘故^⑥。在这幅充满想像力的奇妙画卷中,作为飞鸟代表的凤同时出现,与《离骚》中“鸾皇为余先戒兮”的描写契合一致。

楚辞是保留南方巫术遗存的渊薮,但后期楚辞如《远游》中所描写的飞升^⑦,已经开始具有“升仙”的内容,反映出后世宗教对先前巫术母题的承继发展。所谓文变染乎世情,其时的飞升,业已有明确的旨归,即游于“神仙”,与春秋战国以来肇始于原始宗教而产生的“神仙不死”观念紧密相关。故《远游》云:“惟天地之无穷兮,哀人生之长勤”、“闻赤松之清尘兮,愿承风乎遗则。贵真人之休德兮,美往世之登仙。与化去而不见兮,名声著而日延。奇传说之托



辰星兮,羨韩众之得一。形穆穆以浸远兮,离人群而遁逸。因气变而遂曾举兮,忽神奔而鬼怪。……”这反映出作为原始宗教巫术母题之一的飞升,被神仙观念继承之后的新变化,即由降陟神灵而演变成以蝉蜕尘网、离群逸遁、羽化登仙为主要内容的“升仙”。

在世俗社会中,这一观念主要表现为死后升天的主题。如长沙马王堆汉墓和临沂金雀山汉墓的帛画,都绘出象征死者升天的画面。1976年在烧沟墓区发现的“卜千秋”墓中,全部壁画也都是这样的题材:墓中门额上绘出人首神鸟;主室墓顶上自前壁至后壁满绘壁画,东西两端分绘出伏羲和日象、女娲和月象,其间则是持节仙人引导下,随在双龙、白虎、朱雀、臬羊等仙禽异兽之后,绘出墓主人夫妇乘龙、凤升天的图像^⑧。尽管从现有考古材料来看,西汉后期的墓葬中已不见人死后升天的画面,而开始转向表现人生前生活的情景,但正如葛兆光所指出的:“这并不是说过去对于世界的理解和观念就退出了社会生活,其实在普遍的知识与思想中,对于神秘世界的想像,对于神秘力量的信仰,对于天地的体验与膜拜,始终笼罩在人们对生命与生活的理解之中,在大量的东汉画像石中,仍然处处可见这些观念的存在。”(葛兆光,1998b,页330)

与此相关联的是神仙学说中的“游行”。在古代原始宗教中,神灵可以在巫觋的请召下由天而降,游行世间,在商代甲骨卜辞中即有很多反映。神仙是理想化人格的代表,因此和凡人的愿望相一致,能够脱离尘世而游行六合,这一点在后期神仙学说中得到充分的展现。闻一多曰:“仙人登霞,本是从灵魂上天而游行不休产生的观念,所以仙人飞升后最主要的活动是周流游览。”(闻一多,1948a)《山海经》“华山青水之东有山名曰肇山,有人名曰柏高,柏高上下于此,至于天”(《海内经》),“有互人之国。炎帝之孙名灵恕,灵恕生互人,是能上下于天”(《大荒西经》),《列仙传》“赤松子”条:“赤松子,神农时为雨师,……至昆山上,常止西王母石室,随风雨上下。”《博物志》:“西王母乘紫云车而至于殿西。南面西向,头上戴七胜,青气郁郁如云。”在以古代神话和后来神仙学说为基础形成的世俗观念中,神仙大多是身长翅膀的羽人,如《山海经》的记



载,以及河南“二神像”画砖石、嘉祥县宋山画像石、浙江出土“东王母”画像砖,都画有栩栩如生的羽人形象,反映出人们“仍羽人于丹丘兮,留不死之旧乡”(《远游》)的美好愿望。

总之,神仙学说的根本就是“成仙”,它来自于原始观念飞升上仙的基本愿望。而这一切都以“飞行变化”、“游行六合”为最主要的表现。

二、“游仙”的艺术化表现历程

“游仙”一词的含义,究竟是“游行的神仙”,还是“像神仙那样游行”或是“脱离尘网,游于神仙之境”,甚难确定。按照李善对《文选》列“游仙”一目的解释“凡游仙之篇,皆所以滓秽尘网,铢铢缕缕,餐霞倒景,饵玉玄都”以及何劭、郭璞的《游仙诗》创作,似乎重在后者并强调“神”游而非“身”游,或以是咏怀,抒发尊隐高蹈之思、忧生愤世之情。但这是向道文人的主观取向与假借,非为“游仙”原始的本义。所以后来如唐曹唐的《游仙》之作,又返归本旨,专写飞仙凌云之妙。此乃两种态度取向不同的结果^⑨。由此,“游仙”的含义,应是一较宽泛概念,包含上述三层意思在内。最早的“游仙”应是前者。

“游仙”的艺术化表现最早体现在原始宗教巫术多姿多彩的形式外壳中。巫术特别是南方楚文化巫术本带有艺术化的倾向^⑩,古代巫术的方式有多种,基本核心之一就是降陟神灵,歌舞是其中重要的内容,它是一切宗教祭典的主要组成部分^⑪。《山海经》中的“大乐之野,夏后启于此舞九代”、“(夏后开)上三嫫于天,得九辩与九歌以下”,据陈梦家的考证,其中“九代”、“九辩”、“九招”都是乐舞。于省吾指出:“古者歌舞恒以九为节,巫祝以歌舞为其重要技能,所以降神致福也。”(于省吾,1940,页29-30)^⑫《楚辞》的材料则更为丰富。“巫祝”重在以“舞”降神的缘由,揆其要者约有二端:第一也是最根本的原因在于,歌舞是最艺术化的形式,最能体现娱神的功能。格罗塞说:“原始的舞蹈才是原始的审美感情底最直率、最完美,却又最有力的表现。”^⑬它和音乐及歌诗的结合,可



以在最大程度上激动人类本身以及一切由他们自己所创造的神灵。至少原始人类相信,歌舞在审美及宗教上的效果是远远重于歌舞本身的形式。第二则是歌舞本身是众多方式的结合体,如饮酒、仪式、服饰、法器等都能包含于其中,并能发挥它们的作用。殷商时的巫师在祀典中就已经结合了乐、舞、酒、肉、黍稷(董作宾,1945,上编卷一页3)。毫无疑问,一切仪式、法术最终都能以歌舞的形式得到淋漓尽致的表现。在后来的早期民间道教中,巫术遗存甚多,同样体现了这一特色。如《抱朴子内篇·道意》批评民间“俗道”时所说:

而徒烹宰肥膻,沃醑醪醴,撞金伐革,讴歌踊跃,拜伏稽顙,守请虚坐,求乞福愿,冀其必得,至死不悟,不亦哀哉。

最典型者当属“禹步”^⑭,扬雄《法言·重黎》:“昔者姒氏治水土,而巫步多禹。”此后楚俗流行之“禹步”,乃用于治病之巫术(饶宗颐,1993)。禹步的真正来源是春秋战国时跛足巫师在施术时所跳的具有其身体特征的舞蹈步伐^⑮,后来附会到大禹的身上^⑯,使其具备了权威的说服力,并渐渐转化成一种具体的巫术手段。据考,禹步在今天的民间仍有保存,如今陕西宁强、略阳一带端公下神时所跳的《羊皮鼓》舞,便采用了禹步的步伐^⑰。天水放马滩秦简所记录的禹步,证明禹步进入道教是和北斗星辰崇拜相结合的结果^⑱,并仍然体现了巫舞表现上天飞升的意义。禹步在道教中最后转化为一种宗教方术施行过程中的仪式,得到了广泛的应用,如《抱朴子内篇》中“禹步”就有多种运用,采芝、避疫、炼金、登涉,皆用到禹步,甚至“凡作天下百术,皆宜知禹步”(《登涉篇》),后世道教并在此基础上将其发展成为踏罡步斗之法式。

最初的仪式化的道教歌舞就是早期巫舞的继承发展,尽管它的宗教科范意义已经大于内容喻意,但仍然带有浓重的“游仙”特色。由此而形成的《步虚》之舞,是早期道教音乐科仪的典范,是音乐、文学与宗教仪式的结合体,从根本上说便是直接来源于表现飞腾上仙的原始巫舞母题^⑲。特别是从南北朝后期开始直至唐代,《步虚》舞与“仙歌”相结合,使这种原始意蕴在接受者心目中实现



了回归,如《乐府解题》所云:“《步虚词》,道家曲也,备言众仙缥缈轻举之美。”^②所谓“缥缈轻举”,也就是上下飞翔、自由飘游。

“游仙”之所以能被艺术化的手段所表现,即在于它是一种表现人类本能欲望的母题,是人类情志之反映。因此,“游仙”便会在这种表现历程中不断地深化演变,以契合情感的变化、审美的需要以及人世沧桑所带来的价值的不同取向。此一深化演变在文学中最为明显,因为文学是有意识的审美与情感作用的结果,是主体意识最曲折同时也是最本质的反映,因此它必然会深刻映射出人类潜意识中积淀的欲望母题,并将这种隐喻与他们的现实情感结合起来,从而创造出新的审美境界,此一审美境界在深度上说是其他艺术形式所无法比拟的。

尽管在民间,普通民众始终在用文学化的形式抒写神仙,并在此后的汉乐府中出现了很多有关“神仙”的作品,如《神弦歌》:“苏林开天门,赵尊闭地户。神灵亦道同,真官今来下。”(《宿阿曲》)“左亦不佯佯,右亦不翼翼。仙人在郎傍,玉女在郎侧。酒无沙糖味,为他通颜色。”^③(《圣郎曲》)但它们毕竟属于世俗层次,对于精神的观照要浅薄得多。

因此,文学所代表的“游仙”的深化表现应溯自文人创作的《远游》。关于《远游》的作者及时代,自清至今,前人论之已多^④。但无论如何,此一作品属于广义的“楚辞”范围应无问题,至少应为后期之楚辞作品或仿作。《远游》所体现出来的文学内容及意义包含以下几个方面:

首先,它带有浓厚的南方色彩,蕴含着较为丰富的南方古老神话传说及原始巫术遗存。就纯粹的地理而言,作品的中心区域就是“顺凯风以从游兮,至南巢而壹息”、“嘉南州之炎德兮,丽桂树之冬荣。山萧条而无兽兮,野寂漠其无人”中所表现出来的南方。尽管在“指炎神而直驰兮,吾将往乎南嶷。览方外之荒忽兮,沛罔象而自浮。祝融戒而还衡兮,腾告鸾鸟迎宓妃”几句中表露了一些犹豫,但“遂究率土,穷海隅也”的基本旨趣未变,它的“还衡”也是在南方范围之内的往复。主人公神游的方向,主要就是东、西、南数



途。这三地中，东方是神仙学说的发源之处，而西方则是昆仑极远之地^②，南方则是荒徼世外，皆是羽人丹丘、不死旧乡之所在，遂为远游的最终目标。与其表现地域相同，在其蕴含的神话材料方面，《远游》与《离骚》、《九歌》颇多共同之处^③，如“左雨师使径侍兮，右雷公以为卫”、“历太皓以右转兮，前飞帘以启路”^④、“召丰隆使先导兮，问大微之所居”^⑤、“张咸池奏承云兮，二女御九韶歌”等^⑥，并已与“蓬莱神话”结合^⑦。即使出于模仿或拼凑，亦必对这一神话氛围有相当的契同而后可为。

其次，《远游》的内容喻义，受到神仙学说及南方巫术文化的双重影响。前者是《远游》的主题所在，亦即王逸所云“翱翔避世，求道真也”，赤松、王乔、傅说、韩众，皆乃神仙家言，代表着神仙不死观念的典型原型^⑧。后者则是由《远游》作者的文化属性所决定的，作品中反映出来的“魂魄”、“神明”、“精气”乃至“与化”观念，都是巫术的遗存和原始道家、原始道教的核心内容。

第三，最重要的是，《远游》作为文人化的作品和主体意识审美观照的结果，它的内容已体现出对神仙观念及“游仙”主题的深化。清人蒋骥认为，作者“幽忧之极，思欲飞举以舒其郁，故作此篇”，“首章四语，乃作文之旨也”：

原自以悲蹇无聊，故发愤欲远游以自广。然非轻举，不能远游，而质非仙圣，不能轻举，故慨然有志于延年度世之事，盖皆有激之言而非本意也。（《山带阁注楚辞》卷五）

这就是说，“远游”不过是一借题而已，其实乃作者愤不能避世而自广的一种宣泄，它是一种理想而非一种方式。更进一步说，《远游》的神仙家言，不过是愤慨尘俗而欲遁世避祸的一种表现罢了。王逸《楚辞章句》云：“屈原履方直之行，不容于世，上为谗佞所潜毁，下为俗人所困极，章皇山泽，无所告诉，乃深惟元一，修执恬漠，思欲济世，则意中愤然，文采秀发，遂叙妙思，托配仙人，与俱游戏，周历天地，无所不到。”（卷五）王逸归之于屈原虽有问題，但却基本概括了《远游》对“游仙”主题的深化与提炼。这就是从“惟天地之无穷兮，哀人生之长勤”出发，以“内惟省以端操兮，求正气之所由”之



愿望,达成“闻赤松之清尘兮,愿承风乎遗则”的目标,但内心仍不能忘怀世事,于是一唱三叹,周游八极,终不免“仆夫怀余心悲兮,边马顾而不行;思旧故以想像兮,长太息而掩涕”。

在艺术上,因为《远游》继承了原始神话色彩的缘故,因此充满了原始艺术的生机,像《离骚》、《九歌》、《天问》一样,《远游》具有极为丰富的想像力。由于受到神仙学说的影响,从某种程度上说,它所创造出来的神游之景,甚至比《离骚》还要细密、生动。这是因为所有楚辞作者所拥有的是一种相对原始的、朴素的、激烈冲动的自由精神,没有理性的束缚,因而多用直观与想像的原始思维去创造一切。同时,又因为作者的“远游”是一种寄托,所以在周游八极的过程中无时无刻不满怀深情,并以情感关注驰骋中的天地,因此便时刻进行着审美的观照。

在这种审美观照中,“游仙”的意境得到开拓,试看其“飞行”:

闻至贵而遂徂兮,忽乎吾将行。仍羽人于丹丘兮,留不死之旧乡。朝濯发于汤谷兮,夕晞余身兮九阳。吸飞泉之微液兮,怀琬琰之华英。玉色頍以腕颜兮,精醇粹而始壮。质销铄以为约兮,神要眇以淫放。……载营魄而登霞兮,掩浮云而上征。命天阍其开关兮,排阊阖而望予。召丰隆使先导兮,问大微之所居。集重阳入帝宫兮,造旬始而观清都。朝发轫于太仪兮,夕始临乎于微闾。屯余车之万乘兮,纷浴与而并驰。驾八龙之婉婉兮,载云旗之逶蛇。建雄虹之采旄兮,五色杂而炫耀。服偃蹇以低昂兮,骖连蜷以骄骖。骑胶葛以杂乱兮,班漫衍而方行。撰余辔而正策兮,吾将过乎句芒。历太皓以右转兮,前飞廉以启路。阳杲杲其未光兮,凌天地以径度。风伯为余先驱兮,氛埃辟而清凉。凤凰翼其承旗兮,遇蓐收乎西皇。揽彗星以为旂兮,举斗柄以为麾。叛陆离其上下兮,游惊雾之流波。时暖曤其暍莽兮,召玄武而奔属。后文昌使掌行兮,选署众神以并轂。路曼曼其修远兮,徐弭节而高厉。左雨师使径待兮,右雷公以为卫。欲度世以忘归兮,意恣睢以担挐。内欣欣而自美兮,聊嬉娱以自乐。



在神仙学说的影响下，新意象同时生成：

奇传说之托星辰兮，羨韩众之得一。形穆穆以浸远兮，离人群而遁逸。因气变而遂曾举兮，忽神奔而鬼怪。时仿佛以遥见兮，精皎皎以往来。绝氛埃而淑尤（邨）兮，终不反其故都。……餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。顺凯风以从游兮，至南巢而壹息。见王子而宿之兮，审壹气之和德。

这种对饮气餐霞及对精气魂魄的描写，在早期楚辞中并不明显，而在《远游》中，神仙世界的种种意境，均得到了相当程度的拓展。

同《离骚》相若，《远游》的巨大影响是无法言说的。尽管从现代人的角度来说，《远游》的精神及美学意义要低于屈原的作品，然而就反映“遁世游仙”这一后代文士的精神矛盾和心路历程而言，《远游》的意义不同凡响。程千帆总结道：“自灵均唱《骚》，而后人拟之以为《远游》、《大人赋》，吾华文学取资仙道者始众。”（程千帆，1984）这实际上就是说，文学取资于仙道，正从《远游》或《大人赋》始，此与战国秦汉“方仙之道”的流行时间，恰好吻合。

可以说，自《远游》开始，“游仙”的文学主题得以初显端倪，沿着雅俗两条路线继续演变与深化。它以飞腾上仙的原始母题为本，以抒写脱离尘世之束缚，向往神仙世界的中心渴望为基本内容，以表达对神仙境界的审美观照以及反映现实侘傺下的人生理想为最终旨归。魏晋出现的《游仙诗》之作便是此一主题的创作延续。这个时候，早期神仙家学说、方士方术以及边远地区原始巫术的遗存，都已经开始具有走向一种形式化统属的趋势，并且这种趋势越来越明显而不可阻挡。

三、游仙诗之秀发

从有形的方面考察，初具形式的南方神仙道教直接影响于六朝诗歌，是以诗歌的具体描写内容体现出来的。诗言志，然诗非仅志也，受神仙道教影响下的文人的思想方式、生活行为，必然会在文学创作中表现出来。诗人拟象明意，也需要用到道教资材，因而



不同题材的诗歌作品都反映了神仙道教内容。最明显的是作为神仙方术内容之一的服食、隐居修炼、飞升上仙,在诗中表现最多,与魏晋六朝的时代风气与文人思想风貌甚相吻合。但以上只是通观而论,若说到以主题性的方式作一种目标性的抒发,则显然还是以《游仙诗》的撰作为标志。

“游仙”的意趣虽然起源甚古^⑩,但文人诗之成熟却在汉末,因此至魏曹植方率先有题为《游仙诗》之诗作^⑪。在此之前,曹操曾制乐府诗《气出唱》与《精列》,叙述“神仙”。但此作完全属于庙堂之歌,具有国家宗教仪式的性质。如《气出唱》其一:

驾六龙乘风而行。行四海外,路下之八邦。历登高山临溪谷,乘云而行。行四海外,东到泰山。仙人玉女,下来翱游。骖驾六龙,饮玉浆,河水尽,不东流。解愁腹,饮玉浆。奉持行,东到蓬莱山。上至天之门。玉阙下,引见得入。赤松相对,四面顾望,视正焜煌。开王心正兴,其气百道至,传告无穷。闭其口,但当爱气寿万年。东到海,与天连。神仙之道,出窈入冥,常当专之。心恬澹,无所渴欲。闭门坐自守,天与期气。愿得神之人,乘驾云车,骖驾白鹿,上到天之门,来赐神之药。跪受之,敬神齐,当如此,道自来。(《乐府诗集》卷二十六《相和歌辞》一)

显然,此乃秦皇汉武“好方术”、“求长生”之帝王心态的一贯延续,也是汉以来国家宗教盛行“方仙之道”的结果。《气出唱》、《精列》古题渊源何出,不得详知,但与汉以来的神仙道教有关可以无疑。朝廷乐府制曲系辞涉于神仙,表明汉以后国家宗教一直与神仙方术合流的趋势并未得到更正,此后南朝诸帝仍不断续造此类曲辞用之于祭祀,便是一个证明。

不过,作为建安风骨的首倡者,曹操的文学创作已经颇关注于人心,他的思想经历也注定他即使撰作此类乐辞,也不可能不糅入自己的精神抱负,比如《精列》:

厥初生,造化之陶物,莫不有终期。莫不有终期,圣贤不能免,何为怀此忧。愿螭龙之驾,思想昆仑居。思想昆仑居,



见期于迂怪，志意在蓬莱。志意在蓬莱，周孔圣徂落，会稽以坟丘。会稽以坟丘，陶陶谁能度？君子以弗忧。年之暮奈何，时过时来微。（《乐府诗集》卷二十六《相和歌辞》一）

忧生之怀，跃然于昆仑蓬莱的期许之外。对天地造化的关注求索，也有明显的流露。

曹植继而以其非凡的才思，使此类作品完全超越了民歌或祭祀之章的层面，不仅提高了作品的表现力，并且成功地使作品从以音乐歌舞形式为主的层次进步到以文学内容为主的层次。其取材广泛，描写细密，诗之整体亦渐趋圆融生动，如《五游》：

九州不足步，愿得凌云翔。逍遥八紘外，游历历遐荒。披我丹霞衣，袭我素霓裳。华盖纷沓蔼，六龙仰天骧。曜灵未移景，倏忽造昊苍。阊阖启丹扉，双阙曜朱光。徘徊文昌殿，登陟太微堂。上帝休西櫺，群后集东厢。带我琼瑶佩，漱我沆瀣浆。踟蹰玩灵芝，徙倚弄华芳。王子奉仙药，羡门进奇方。服食享遐纪，延寿保无疆。（《乐府诗集》卷六十四《杂曲歌辞》四）

又如《远游篇》：

远游临四海，俯仰观洪波。大鱼若曲陵，承浪相经过。灵鼈戴方丈，神岳俨嵯峨。仙人翔其隅，玉女戏其阿。琼蕊可疗饥，仰漱吸朝霞。昆仑本吾宅，中州非我家。将归谒东父，一举超流沙。鼓翼舞时风，长啸激清歌。金石固易弊，日月同光华。齐年与天地，万乘安足多。（同上）

可以明显看出，曹植的作品接受了不少楚辞及《远游》的意象素材，并且富含了更多神仙道家的内容。但从实质上说，其作仍未摆脱那种追求长生的帝王习气。吟唱神仙虽然出自于对肉身凡胎、生命不保的终极忧虑，但根本上仍然是“齐年天地”之思想的产物。

当然，曹植际遇坎壈，建安慷慨多气的风骨，在此类作品中也有轻微的展现，如《仙人篇》：

仙人揽六箸，对博太山隅。湘娥拊琴瑟，素女吹笙竽。玉



樽盈桂酒，河伯献神鱼。四海一何局，九州安所如。韩终与王乔，要我于天衢。万里不足步，轻举凌太虚。飞腾逾景云，高风吹我躯。回驾观紫微，与帝合灵符。阊阖正嵯峨，双阙万丈余。玉树扶道生，白虎夹门枢。驱风游四海，东过王母庐。俯观五岳间，人生如寄居。潜光养羽翼，进趣且徐徐。不见昔轩辕，升龙出鼎湖。徘徊九天下，与尔长相须。（《乐府诗集》卷六十四《杂曲歌辞》四）

此作以丰富的想像，浓彩铺陈出神仙意境的美妙，同时暗衬出人生寄居的感慨，也多少表达出自己非同凡俗的理想与抱负。不过，这种精神仍然十分模糊，尚未达到一种自觉的高度，并未能将富含原始浪漫精神的楚辞、《远游》的“游仙”主题深化发展。

曹植以“游仙”为诗题的作品仅存一首，精神上与《五游》、《远游》等诗一脉相承，在对“人生寄居”感慨的基础上抒发升仙的向往。这首诗较为直白素朴，从“人生不满百，戚戚少欢娱”直接生出“蝉蜕同松乔”的希冀，并紧扣诗题展开“翱翔九天上，驰轡远行游”的“游仙”历程：“东观扶桑曜，西临弱水流，北极登玄渚，南翔涉丹丘”（逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》，页456）。很明显，曹植此诗是游仙一题的本色之作。后来成公绥、何劭的《游仙》之作，仍基本停留于这种水平之上。清人何焯评何劭《游仙诗》谓“游仙正体，宏农其变”（《义门读书记》卷四十六），实际上正说明了这一点。

嵇康的《游仙诗》在意趣表达上体现了一种含蓄、委婉的风格，在精神上则有了一种超越单纯“长生不死”的追求，但仍旧不甚明显。而晋初张华游仙诗之作，则开始体现出一种内容上的拓展与变化。张华“博物洽闻，世无与比”（《晋书》本传），曾撰《博物志》，乃当时文士综合与提升世俗传统、追求神仙世界思想的反映（详见第四章的有关论述）。他的游仙诗虽只存有四首且并不完整，但在内容上却十分丰富，其中有两点值得注意：一是已经在诗中开始表现西王母传说，如“玉佩连浮星，轻冠结朝霞；列坐王母堂，艳体餐瑶华”（逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》，页621），此既与西王母传说的广泛流传有关，也是与张华本人关注奇异方怪的思想倾向紧



密联系。二是把着眼点明确转向南方，“乘云去中夏，随风济江湘”最为典型。《离骚》和《远游》的作者虽然都以身在楚国为言，并有“回车”、“南征”之语，但其作的中心思想仍是“上下求索”，方向是不固定的。而在张华那里，除了“游仙迫西极，弱水隔流沙”以至“飘登清云间，论道神皇庐”外，就是“乘云去中夏，随风济江湘”，在湘妃、汉女、云娥、神妃的簇拥下，摆脱“中夏”世俗的束缚，逍遥于无为之墟。这样的思想意趣，与嵇康的“长与俗人别，谁能睹其踪”一起，已经开郭璞之先声。

真正以两汉以来特别是东晋南方神仙道教的思想意趣丰富诗歌的内容及表现形式，采取艺术的手段表达一种宗教的影响和人生意旨，并达到较高的艺术水准，仍以两晋之交郭璞《游仙诗》的创撰为典型^②。尤其重要的是，郭璞《游仙诗》的形式是“游仙”，实质则是“词多慷慨，乖远玄宗，……乃是坎壈咏怀，非列仙之趣也。”（钟嵘《诗品》“晋弘农太守郭璞”条）此点已为后世诗论家所公认。这既说明了郭璞本以传统儒家思想为主导的事实^③，同时也证明，“游仙”主题开始以成熟的诗歌艺术的方式表现出来，反映出这一主题的深化演变。

自钟嵘《诗品》以后，前贤论述郭璞《游仙诗》已多，对其明情微旨，也有精辟的阐释。程千帆先生的考察最为精到，他总结道：

合诸诗以观，则谓景纯乃由入世之志难申，故出世之思转炽，因假《游仙》之咏，以抒尊隐之怀，殆无可致疑者。故黄先生（益案：蕲春黄侃）又曰：“景纯斯篇，本类《咏怀》，聊以摅其忧生愤世之情。其于仙道，特以寄言。游仙实隐遁之别目耳。”斯言谅矣。（程千帆，1984）

此诚不刊之论。周勋初在前人时贤论述的基础上，又联系东晋诗坛的风貌，针对钟嵘《诗品》誉郭璞为“中兴第一”的评价，就《游仙诗》的文学史意义作了深入的分析，将郭璞文学创作的研究推到一个新的阶段（周勋初，1994）。至于郭璞《游仙诗》与道教的关系，近人也颇有论述^④，然基本停留于外在皮相的分析之上。对于其渊源过程，特别是作为文学创作的《游仙诗》如何接受道教影响，如何



继承“游仙”母题并能深化发展取得艺术成就,则或有未道。此姑略申管见,以作补充。

清方东树评郭璞《游仙诗》曰:“本屈子《远游》之旨而拟其辞,遂成佳制。”又论《游仙》“杂县寓鲁门”有云:“学《古艳歌·今日乐上乐篇》,其实从《远游》来。”何焯亦谓:“景纯之《游仙》,即屈子之《远游》也,章句之士,何足以知之。”(《义门读书记》卷四十六)此皆申明郭诗有屈辞之风,造论精湛。周勋初谓《游仙》“与《离骚》为近,而与《远游》为远”(周勋初,1994),则是从其精神风貌着眼,强调屈、郭二人“千古同心”,有着共同的寄托,却并未否定《游仙》与《远游》在神仙学说意义上的契合。当代很多学者也认识到这一点:“郭璞的《游仙诗》却正是《骚》之苗裔,是楚骚至阮诗这一浪漫诗歌艺术传统的继承者,也富有寄兴精神。”(钱志熙,1993,页328)但无法否认的是,从其表面形式来看,《游仙》之成为文学题材,确实是神仙道教学说的产物,与前此的《远游》相同。而《远游》虽可能为拼凑《离骚》、《九歌》、《天问》等屈辞作品而成,甚至在《大人赋》等作之后,但王逸已收入《楚辞章句》,至少在汉以后千余年中,后人已视《远游》为屈辞。方东树等所持《游仙》脱于《远游》之论,不仅表明二者在神仙色彩上的类似,其实也同时隐含着屈、郭风格相近的观点在内^⑤。

前文已论,《远游》时间稍后,已经受到神仙家言的影响,作品的深旨已开始脱离原始巫风的范围,表达出通过追求仙境而摆脱尘世的意义。而郭璞之《游仙诗》,正是这一表现手法的延续和发扬。首先是它借“道家之言而韵之”,以“游仙”起兴而有所讽托。设若当时未有神仙道教,则郭璞又何须通过“采药游名山,将以救年颓;呼吸玉液滋,妙气盈胸怀;登仙抚龙骊,迅雷乘奔雷”而言志呢?其次是《游仙诗》之作“辞多慷慨,乖远玄宗”(《诗品》),“其言皆忧世俗,名为游仙,盖托也。”(《古诗镜》)郭璞为人虽有奇异之处,然本非神仙家,其诗借仙道“远游”之题,实乃借题发挥而已。而其诗中之旨,亦与本身行事有较大距离,如其三“借问蜉蝣辈,宁知龟鹤年”与其所谓“吾所受有本限,用之恐不得尽”之语^⑥,即大



相异趣。此是既不能忘情世事，又对神仙世界怀有疑虑的结果，所以才会有“虽欲腾丹溪，云螭非我驾”、“悲来恻丹心，零泪缘缨流”的痛苦。故程千帆先生谓其第五篇乃厥篇枢制，作品的主旨是感慨伤痛年暮，而终系出处之际（程千帆，1984）。

由于郭璞的努力，“游仙”一题在文人手中，便成为“有托而言”、“坎壈咏怀”之制，“非列仙之趣也”。尽管此后如唐曹宾变复旧旨，但此乃个人思想异趣不同的结果，或雅或俗取向的异途，与“游仙”主题深化的结论并不矛盾。

高蹈上升的主题如何一步步成为忧生愤世的起兴之资与讽托之物？其中有似碍而实通者。“神仙”本乃一幻想，原本生发于世俗世界的信仰之中，其全部的目的不外乎是希求长生远遁之实现。但在受理性浸渍的士子那里，神仙之说毕竟虚妄，养生颐性或可，脱质上仙则未必能行。因此神仙道教之彼岸世界在他们看来不过是一寄托而已。此一寄托是作为现实世界的对立面而存在的，所以身游于彼境不过是心忧于此世的表露罢了。“飞腾上仙”是神仙道教观念的集中体现：因为它既是最终目的，又是众术的直接结果，既必须借助于药物、酒的作用及不懈的修炼，还要求主体意识具备超凡的想像力和不息的憧憬。因而假借此道以咏怀、自叙，遂成文学表现之一端。郭璞的《游仙诗》代表着对神仙道教“飞腾上仙”的借题与深化，从此，文学的“游仙”主题得以确立。

无情不实，无物不显。圣人之意，尚尤须立象以明，此理昭然。郭璞《游仙诗》的深旨虽然不在登仙蓬莱，但它仍颇借助于神仙道教彼岸世界之物料，特别是借助于“游仙”来强调尘世的黑暗与人生出处的困境。所以在表现方法上，它必须强调这种强烈的对比，用以喻示现实的无奈，如其六：

神仙排云出，但见金银台。陵阳挹丹溜，容成挥玉杯。姮娥扬妙音，洪崖领其颐。升降随长烟，飘飘戏九垓。奇龄迈五龙，千岁方婴孩。燕昭无灵气，汉武帝非仙才。（逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》，页866）

又如其九：



登仙抚龙骅，迅驾乘奔雷。鳞裳逐电曜，云盖随风回。手顿羲和轡，足蹈阊阖开。东海犹蹄涔，昆仑蝼蚁堆。遐邈冥茫中，俯视令人哀。（同上）

其中关于神仙世界的意象，已经极为瀚博浓厚。“游仙”之飞行意象，是借助于超自然力量的宗教信仰的表现，属于绝对的超验境界，是想像力的结果，它与借拟“飞鸟”而生成的意象是不相同的。后者是一种比兴，是将飞鸟拟人化的结果。鸟的飞翔虽然可以暂时脱离尘世，但无法挣脱天地的网羁，受到外力摧残时，便会折翻而落。因此这一比喻带有理性化的色彩，与原始浪漫意味的“游仙”所代表的绝对超脱不属于同一层次。嵇康对“飞鸟”形象的描写主要是象征和借喻^⑦，如《五言古意》一首、《四言诗》十一首其八等，是一种旨深意幽的文学表现，旨在咏怀。嵇康、阮籍的咏怀之诗，常以飞鸟寄兴，这是他们受《诗经》传统影响的结果。而郭璞《游仙》则借助“游仙”而构造出另一理想境界，传达对世俗的批判，使文学意境得到另一种拓展。

李善注《文选》首发郭璞《游仙》十九首大概作于其在西晋末惠怀之际“避地东南”、吏隐于荆州临沮青溪之时期，陈沆《诗比兴笺》、程千帆《郭景纯、曹尧宾游仙诗辨异》均赞成其说，此后钱志熙又作了较详细的补充（钱志熙，1993，页314-315）。由此，从《游仙诗》本身来看，虽未必能证明郭璞“未曾入世就已出世，有一种天然的追求自由的素质”，但与同时之左思、张协相比较，其“更带浪漫色彩，趋于恣肆和任情”的结论则大致是可以成立的^⑧。这既是个性有异之所使然，又是时代氛围不同所造成的结果，而在另一方面，也是士人主体意识开始与神仙道教思想达成深层次契合的一种反映。

周勋初指出，郭璞的思想学术固有奇异之处，但仍不脱儒家正统（周勋初，1994）。这是前人所没有注意到的事实。从这个角度出发，正可以揭示出受过传统儒学浸渍的士人，为什么能够接受神仙道教影响，又是如何接受并实现扬弃的深层原因。

众所周知，儒、道之间的关系从来都不是冲突的，而是互补的，



儒、佛关系则非是。虽然自西晋中期起,当东传的佛教开始作为义理化的宗教出现时,就已经在士大夫阶层中获得了广泛的认同,并逐渐为中国思想界所接受。但佛教毕竟是外来的,一方面许多概念、理论在传统思想中找不到恰当的对应,另一方面这种异质思想同旧有观念常有扞格之处。因此佛教虽然大兴中土,取得了极大的社会效果,但思想上的冲突和斗争从未停息。东晋南朝时期波澜起伏的儒佛之辨、道佛之争,就是这一冲突的反映。而在原有基础上崛起之新神仙道教,则无此问题。魏晋南北朝本是思想多元的时代,自汉末经学牢笼稍懈之后,自然清静无为及逍遥达生观念本已成为主流,因此新起道教更不会受到思想上的抵触。同时,一个重要的时代变化是,晋室南渡前后,各种古道教因素开始整合成为新兴道教,以神仙道教为主体的义理化的道教开始形成,此前那种或多或少带有淫祀色彩的“鬼道”都已经开始了自我扬弃的过程。道教已开始从民间自发教团向上层精英的思想信仰转化,不仅在义理、仪轨、组织形式及政治承认方面都有长足的进步,而且文人也开始参与整理工作并成为虔诚的向道者。所以陈寅恪论曰:“两晋南北朝之士大夫,其家世夙奉天师道者,对于周孔世法,本无冲突之处,故无赞同或反对之问题。惟对于佛教则可分为三派。”(陈寅恪,1945)^⑨

葛洪与郭璞基本同时。与郭璞一样,葛洪的思想也是儒、道兼容的。但兼容并不意味着洽合无间,因为道教如果只停留在“灵肉不死”的水平上,自然不可能与儒学的人世传统达成一致,与《庄》、《老》玄学也难免有高低之分。所以士人必须要对神仙道教进行理论化、系统化的工作,郭璞的文学创作实践和葛洪对神仙道教理论的总结正是这一趋势的先兆。由此,郭璞《游仙诗》便体现了对古老“游仙”母题的深化与发展,从根本上说是自身思想互补的需要,乃所谓“慎于出处之际”者,显然未脱儒家传统。因而,后人站在仙道的角度,自然认为郭、葛二人之行事是有差距的,所谓景纯虽“通秀”而不免“坐致身灾”,稚川则“优洽”故能“永传洪藻”(《晋书》卷七十二“赞”)。如果站在传统儒学的立场上,则会有相反的结论,



如张溥即以为：“景纯才学，见重明帝，埒于温峤庾亮，余谓其抗节王敦，赞成大事，匡国之志，峤可庶几，亮安敢班哉。双栢鹊巢，越城伍伯，绝命之期，先知之矣。犹然解发衔刀，祈祥幽秽，非苟求活，欲观须臾，得一当以报国家耳。陈述蚤亡，呼之为福，景纯亦纵酒色，自灭精神，李陵惜死，若所耻也。负豫让之志，蹈嵇生之祸，岂非大乎？”（清张溥《汉魏六朝百三家集题辞·郭弘农集》）

因而，“游仙”主题能够深化为“终系出处之际”的表现，正是神仙道教与传统士人深相契合之故。否则，只能像世俗社会对“飞腾上仙”的咏唱一般，永远只停留在天国幻想或回复到世俗宗教生活的层次上。郭璞之后至于南朝，撰作“游仙”诗者代不乏人，但都未能达到郭诗的水平 and 深化程度，原因正在于此。关于这一方面，程千帆先生《郭景纯、曹尧宾游仙诗辨异》已有详论，此不赘述。

四、郭璞游仙诗的意义

郭璞诗的地位在南朝时就已得到了较高的评价，重要的材料有二。一是《世说新语·文学》刘孝标注引檀道鸾《续晋阳秋》：

逮乎西朝之末，潘、陆之徒，虽时有质文，而宗归不异也。正始中，王弼、何晏好《庄》、《老》玄胜之谈，而世遂贵焉。至过江佛理尤盛，故郭璞五言始会合道家之言而韵之。询及太原孙绰转相祖尚，又加以三世之辞，而《诗》、《骚》之体尽矣。

二是钟嵘《诗品·序》：

永嘉时，贵黄老，稍尚虚谈。于时篇什，理过其辞，淡乎寡味。爰及江表，微波尚传，孙绰、许询、桓、庾诸公诗，皆平典似《道德论》，建安风力尽矣。先是郭景纯用隽上之才，变创其体；刘越石仗清刚之气，赞成厥美。然彼众我寡，未能动俗。逮义熙中，谢益寿斐然继作。元嘉中，有谢灵运，才高词盛，富艳难踪，固已含跨刘、郭，凌轹潘、左。

近世学者多认为，檀道鸾之论颇多矛盾^⑩，可能是文中有倒简之故^⑪。对郭璞诗歌的评价，应以钟嵘之论为精。钟嵘此论的核心，是指出了郭璞诗歌对两晋之交玄言诗的冲击与矫正作用。景纯诗



今多不传，钟嵘所论述的是否包括《游仙诗》在内，不得而知。但就《游仙诗》的主旨及艺术水平而言，应当是郭璞的主要作品并能够代表郭氏的创作特质，如王夫之“弘农一切皆委之于《游仙》”之谓（《古诗评选》）。而郭璞“游仙诗”创作，“晔晔佳丽，第少玄旨”（王世贞《艺苑卮言》三，《弇州四部稿》卷一百四十六），明显反映了对玄言流行之“变创”，确无疑问。虽然“彼众我寡，未能动俗”，但钟嵘所作出的文学史意义上的总结，仍然是合乎逻辑的。

但《游仙诗》的意义不仅在此。我们已经论证，郭璞《游仙诗》的撰作，使文学的“游仙”主题得以确立与成熟，是其另一主要贡献。降至梁萧统编纂《文选》，遂以“游仙”名诗之一目，与“补亡”、“述德”、“献诗”、“公宴”、“祖饯”、“咏史”、“招隐”、“游览”、“哀伤”、“赠答”等共为诗类，其意义是非同一般的。尽管《文选》的立目标准不尽合理，但不可否认，它仍反映出一种文学观念和当时的文学创作实际，代表着当时文学批评的认识水平。李善注认为“凡游仙之篇，皆所以滓秽尘网，铄铄缨绂，餐霞倒景，饵玉玄都。而璞之制，文多自叙，虽志非前识，良有以哉”，对《文选》“游仙”一目收入郭作颇有微辞，这正从反面证明了《文选》编纂者的高明。因为在文学创作的实际中，郭作“游仙”之诗的艺术成就确实超过囿于旧题的作品。文学作品虽然形式各异、取材有殊，但名目及材料只是一种形式，内容才是文学的核心所在。故势不能以类名之，或取类而不以类所限，此乃文学观念进步之必然。《文选》编纂者的心思显然与作者的微怀隐衷一致，反映出其较高的文学认知水平。

在郭璞《游仙诗》中可以看到，士人对神仙道教的认同也发生了深层次的变化：从单纯的求仙成道，开始转向尊隐避世，遂使神仙道教意趣成为传统主体意识的绝妙补充。这既是《游仙诗》的努力所至，同时也是思想意趣与文学创作之间相互影响的缘故。虽然郭璞“游仙诗”千古独标、一家而已，但并不能否定这种影响的广泛存在。实际上，当郭诗拓展出新的境界后，也并不意味着这一诗境一定要在“游仙”的题目下才能展开了。



第二节 神仙道教与诗之二:冥想中的诗意

整个东晋时代留存至今的诗歌并不很多,而今本《真诰》中存有的诗作竟有九十余篇(另有三篇谚谣)^{④2}。作为真仙的降诰和神秘的宣喻,这些诗歌在《真诰》中占有重要的地位,其中的一些内容深刻地影响了后代在道教影响下的诗歌创作。由此可见《真诰》诗歌不仅在道教方面有着不寻常的意义,在诗歌史上也应占有一定的地位。

《真诰》以外,《汉武帝内传》等亦均载有仙真歌诗,绝大部分为《无上秘要》(CT1138)卷二十“仙歌品”所收(《道藏》25/48-53),分别是:

《玉清上宫九阳玉章》三章(出《洞真回元九道经》)

《上元洞门变真内章之曲》、《中元洞化内真章曲》、《下元洞虚化真章曲》(出《洞真变化七十四方经》)

《大洞高清玄诚之章》、《三途五苦之诗》(出《洞真四极明科》)

《阳歌》九章、《阴歌》六章(出《太上真人八素阳歌九章》)

《三皇经诗》(出《三皇经》)

《九华安妃歌》、《方诸青童歌》、《中候夫人歌》、《南岳夫人歌》(出《真迹经》)

《太极真人扇空之歌》、《方诸青童歌》、《扶桑神王歌》、《清虚真人歌》(二首)、《西王母歌》、《三元夫人答歌》(出《道迹经》)

《玄云之曲》(出《道迹经》)

其中“真迹经”、“道迹经”当是顾欢所整理之杨许手迹,与《真诰》同属一个系统,故《九华安妃歌》等与《真诰》所载略同^{④3}。《玄云之曲》,《汉武帝内传》作《玄灵之曲》,共二首。《无上秘要》录《玄云之曲》仅六句,前文与《汉武帝内传》略同,唯曰“西王母为茅盈作乐”,或疑此录自《茅君内传》^{④4}。除《玄灵之曲》外,《内传》尚有上元夫人《步元之曲》、西王母侍女田四飞《答歌》二首。另,道藏本《紫阳真人内传》附录有“二真人歌诗”数首,《马明生真人传》有诗歌五



首，亦与上述诸诗大抵同时。《周氏冥通记》文中亦有真人降诗数首，但《周氏冥通记》为陶弘景于天监十六年编成，因此其诗歌的时代较后^{④5}。此类仙真诗歌大半为《云笈七籤》卷九六至九七收录，而《云笈七籤》多出部分，因时代不能完全确定，兹姑从略。

从各方面分析，《汉武帝内传》、《无上秘要》等所载歌诗，与《真诰》歌诗风格类似，时代相同，而且文献渊源也基本一致，可以认定为同一类型的作品。

一、《真诰》诗歌及其创作缘起

《真诰》诗歌的创作缘起何在？从一般宗教诗歌发生的本源上说，诗、乐、舞三位一体，起于原始宗教祭典^{④6}。汉以后，古巫歌舞降神之风仍存，并形成一定体式。《搜神记》卷二：“戚夫人侍儿贾佩兰，后出为扶风人段儒妻。说在宫内时，尝以弦管歌舞相欢娱，竞为妖服，以趋良时。十月十五日，共入灵女庙，以豚黍乐神，吹笛击筑，歌《上灵之曲》。既而相与连臂，踏地为节，歌《赤凤皇来》。乃巫俗也。”此境与《汉武帝内传》所描绘者，颇为相似。但必须注意的是，《汉武帝内传》之歌乐，已经明显具有新创的痕迹，带有强烈的宗教仪式化色彩。同样的，在上清系典籍（包括属于上清系统的神仙传记）中也频繁出现了歌乐之境，尽管这可能是受到佛教飞天妓乐意境的启发，但主要还是道教内部继承前此宗教经验，在构造神仙世界过程中的新创造^{④7}。上清经法的主要特色是养性练神、冥想存思，它的主要手段是灵媒的通灵代言，并未完全保留原始巫术的神秘仪式。乐、舞的形式既非根本之需要，原始的歌诗自然也就无从产生。同时，上清系道教已非民间宗教，则其诗作自亦不同于民间歌谣。因此，《真诰》诗歌缘起问题的答案只能从东晋时南方神仙道教以及文学发展的实况中去寻找。

首先，东晋时南方神仙道教已经开始摆脱“鬼道”的不经，开始走向正规化的道路。南方新道教颇有原始宗教遗存的事实是不容怀疑的，但是它之所以能够脱胎换骨而成就新貌，关键是它自身的革新所致。在魏晋时期，道教的各种源头都已开始汇总融合，朝体



系化、正规化发展。除了佛教的刺激外,道家学说的浓盛、道教义学的发展以及社会的需要,乃至地域文化的内在驱动,都是重要原因。可见,新道教的生产是一个历史的趋势,是一个量变质变的过程。

其次,从魏晋开始,文学已经由被动而走向主动、走向自觉。“魏晋是文学自觉的时代”的命题相当精辟,任何考古般的责难丝毫也不能降低这一论断的科学性。这个命题的核心有三:一是文学的独立,即从经学、史学的附庸中脱离出来;二是人类主体意识的进一步觉醒,即人认识到人之为人所独具的意识与情感;三是普遍有意为之,抒发怀抱。有意为之,就意味着主动创造。亚里士多德在《伦理学》中,对广义的“艺术”下过一个定义:

艺术就是创造能力的一种状况,其中包括真正推理的过程。一切艺术的任务都在生产,这就是设法筹划怎样使一种可存在也可不存在的东西变为存在的,这东西的来源在于创造者而不在所创造的对象本身;因为艺术所管的既不是按照必然的道理既已存在的东西,也不是按照自然终须存在的东西——因为这两类东西在它们本身里就具有它们所以要存在的来源。创造和行动是两回事,艺术必然是创造而不是行动。^④

这就是说,“艺术”的本质在于创造,按照朱光潜的解释:“一座房子(艺术)和一棵树不同,一棵树自然产生,自然存在,在它本身中就有必然产生和存在的道理,而房子却是可以存在也可以不存在的,所以它本身没有必然存在的道理,它的存在理由要溯源到建筑师,在这个意义上它有些偶然性。”(朱光潜,1984,页70)显然,《真诰》诗歌就是一种创造,一种幻想,它尤必须上溯到创作主体——上清系修道者身上。

第三,文人已经参与到对道教形式的整合中来,有意识地进行仪式化、义理化的工作。《真诰》诗歌是十分成熟的五言诗作品,与当时的诗歌发展甚为合拍。它的内容更体现出玄理、游仙、山水、宗教教喻、修行密语的综合特色,反映出文人化的倾向。《真诰》标



榜其诗歌为“仙真”所作，实乃宗教家言，实际上它们无一例外的都是人的作品^{④9}。从其对五言一体掌握的娴熟程度看，尤应当是文人的创作。按照当时文人所接受的传统的观念和对文学的理解，如《诗品·序》“气之动物，物之感人，故摇荡性情，形诸舞咏，照烛三才，晖丽万有，灵祇待之以致飨，幽微藉之以昭告。动天地，感鬼神，莫近于诗”，在冥想通神或存思受诰中，意有所兴，往往可以发言为诗。因此《真诰》诗歌无疑是宗教影响下的文学创作，是在宗教体验下的意识与感情流露，而非是纯粹的“祭祀通神”之作或所谓的“神圣诗歌”。

宗教是一种超验的存在，因此宗教家必须把这种诗歌托之于仙真的创造；同时，道教中的仙、人其实是一体的，得道即仙，仙即真人，《真诰》诗歌名义上的作者如南岳夫人魏华存等，原本都是活生生的历史人物。作者本人既然不分仙尘，因此在宗教体验中所创作的诗歌，便得到了合理的存在。

前已论述，南方神仙道教多女真的现象，与神仙道教起于民间巫术有重要关联，但《真诰》诗歌亦大半被拟托于女真之口，则是南方新神仙道教的特点决定的。文士参与道教义理化的工作以后，在接受道教方术与传说的过程中，自然不会满足于纯粹的房中之道，因而不免有意将此种方术予以升华。他们在具体的行动中注重精神的体验，因而不局限于“术”的层次，而是有意进行文学创作，把修行之术幻想成“高唐神女”般的美妙境界，从而构造出一种神秘虚幻的世界。由是之故，将所作诗歌托于女仙之口，固宜其理。

逯钦立认为，绝大部分《真诰》诗歌的真正作者就是杨羲^{⑤0}，这个说法有一定道理，但也不完全正确。我们认为，作者肯定是上清系的创造者即杨羲和许氏家族中的一批人，但不能固定于某一个人。在许氏诸人中，没有受到诸真降诗的许迈也有可能作诗，理由是许迈乃许谧之兄，身份较高；《许迈真人传》及《云笈七籤》卷六“三洞”记载许迈在上清系中的传承地位，要高于《真诰》所述；另外，他的文学修养和水平似乎也不让于弟侄，《晋书》本传：“又著诗



十二首,论神仙之事焉。”总之,主要的作者可能是杨羲、许迈和许謐,但也不排除茅山道馆或建康会稽王府邸中上清创教者集体创作的可能性。

二、《真诰》诗歌的内容与喻意

《真诰》的开篇是一首带有强烈布教意味的叙事诗《萼绿华诗》(《运象篇》第一,逯《诗》页1096^⑤):

神岳排霄起,飞峰郁千寻;寥笼灵谷虚,琼林蔚萧森。羊生标美秀,弱冠流清音;栖情庄惠津,超形象魏林;扬彩朱门中,内有迈俗心。

我与夫子族,源胄同渊池。宏宗分上业,于今各异枝。兰金因好著,三益方觉弥。

静寻欣斯会,雅综弥龄祀。谁云幽鉴难,得之方寸里。翘想樊笼外,俱为山岩士。无令腾虚翰,中随惊风起。迁化虽由人,蕃羊未易拟。所期岂朝华,岁暮于吾子。

此诗虽带有浓厚的朦胧色彩,但意思基本可寻,主要是借仙真口吻劝谕世人,表达期与同归的宣教意蕴。诗的创作者名义上是已九百余岁的萼绿华,自云“是九嶷山中得道女罗郁也,宿命时曾为师母毒杀乳妇”,本应飞升玄洲,以先罪未灭,“故令滴降于臭浊,以偿其过”^⑥。据《真诰》本文,萼绿华除赠此诗一篇外,并致“羊生”火浣布手巾、金玉条脱各一枚,且赠有尸解药。据陶弘景注,“羊生”即羊权,字道舆,羊忱少子,后为晋简文帝黄门侍郎^⑦。升平三年(359)距众真降杨许之乙丑年(365),尚有六年,故陶弘景的解释是:“此乃是杨君所书著,当以其同姓亦可,杨、权相问,因答其事而疏说之耳。”但此说稍嫌牵强。无论如何,萼绿华降羊权在众真降杨许之前,其诗又冠之于篇首,可以认为是奠定整个《真诰》诗歌气氛的作品。

钟来茵认为,萼绿华降羊权,是一种“人神恋爱”的文学反映,引出《真诰》中一系列人神恋爱的故事:“巫覡在施行房中术时,巫覡代表神,这是古代文学中广泛流传的人神恋爱的现实形态的反



映。《真诰》就是以人神恋爱开始的。其现实形态,与道士贪求肉欲有关,他们企图从肉欲中觅得长生,故伪造人神相接的故事。”并进而论定:“《真诰》绝非一般的神话故事,其中朦胧模糊、高雅深奥的语言背后,实际上是有所指的。明了其隐文秘诀,种种巧妙的比喻,就能明了其中的主旨。其实质,是一种特殊的爱情诗。”(钟来茵,1992,页79-82)

人神交接本乃原始宗教打通天地的常例,在后世的巫术痕迹甚浓的“神仙鬼道”中亦有遗存。上清一系正以养性练神、冥想通神为特色,因此接受这种遗迹是极为正常的,与神灵特别是女真的冥通也是《真诰》的基本主题之一。但是,杨、许真迹所代表的早期上清经法业已经开始修正巫术的鄙陋不经,朝着构造体系的方向发展,而其显著代表,正是一系列拟托于仙真的诗作。作为文人的创作,虽以人神交通的原型愿望成为背景,但根本目的仍是为创造和宣谕而服务的。开篇第一首《萼绿华诗》关于房中的隐喻已经很淡漠,突出的是“我与夫子族,源胄同渊池”的认同以及“所期岂朝华,岁暮于吾子”的期许。这已经带有典型的东晋时期的玄言诗歌的风格,其对“朝华岁暮”的存念探究与当时的士大夫及佛教中人对终极问题的殷切关怀甚为一致。

又如《方丈台昭灵李夫人诗》(《运象篇》第三,逯《诗》页1101)^⑤:

云壙带天构,七气焕神冯。琼扉启晨鸣,九音绎枢中。紫霞兴朱门,香烟生绿窗。四驾舞虎旗,青耕掷玄空。华盖随云列,落风控六龙。策景五岳阿,三素眄君房。适闻臊秽气,万浊污我胸。臭物熏精神,嚣尘互相冲。明玉皆璀璨,何独盛德躬。高揖苦不早,坐地自生虫。

诗的本意虽是降许谧后的秘授,但在大量对仙境的铺陈之后,最终的目的仍然是突出明玉璀璨、盛德无穷,“高揖苦不早,坐地自生虫”的主题。特别是“策景五岳阿,三素眄君房。适闻臊秽气,万浊污我胸”四句,突出仙尘的差别,较《萼绿华诗》更显示出强烈的喻教色彩。



最能说明《真诰》诗歌之内在本旨的是诸仙真就“有待”之问题酬答歌(《运象篇》第三, 逯《诗》页 1098 - 1100):

(右英王夫人歌) 驾歛敷八虚, 回宴东华房, 阿母延轩观, 朗啸蹶灵风, 我为有待来, 故乃越沧浪。

(紫微夫人答歌) 乘飙溯九天, 息驾三秀岭。有待徘徊盼, 无待故当净。沧浪奚足劳, 孰若越玄井。

(桐柏山真人歌) 写我金庭馆, 解驾三秀畿。夜芝披华峰, 咀嚼充长饥。高唱无逍遥, 冬兴有待歌, 空同酬灵音, 无待将如何。

(清灵真人歌) 朝游郁绝山, 夕偃高晖堂。振辔步灵峰, 无近于沧浪。玄井三仞际, 我马无津梁。倏歛九万间, 八维已相望。有待非至无, 灵音有所丧。

(中候夫人歌) 龙旗舞太虚, 飞轮五岳阿。所在皆逍遥, 有感兴冥歌。无待愈有待, 相遇故得和。沧浪奚足辽, 玄井不为多。郁绝寻步间, 俱会四海罗。岂若绝明外, 三劫方一过。

(昭灵夫人歌) 纵酒观群惠, 倏忽四落周。不觉所以然, 实非有待游。相遇皆欢乐, 不遇亦不忧。纵影玄空中, 两会自然畴。

(九华安妃歌) 驾歛发西华, 无待有待间。或眄五岳峰, 或濯天河津。释轮寻虚舟, 所在皆缠绵。芥子忽万顷, 中有须弥山。大小固无殊, 远近同一缘。彼作有待来, 我作无待亲。

(太虚南岳真人歌) 无待太无中, 有待太有际。大小同一波, 远近齐一会。鸣弦玄霄颠, 吟啸运八气。奚不酣灵液, 眄目娱九裔。有无得玄运, 二待亦相盖。

(方诸青童君歌) 偃息东华静, 扬辔运八方。俯眄丘垤间, 莫觉五岳崇。灵阜齐渊泉, 大小忽相从。长短无少多, 大椿须臾终。奚不委天命, 纵神任空洞。

(南极紫元夫人歌) 控飙扇太虚, 八景飞高津。仰浮紫尘外, 俯看绝落冥。玄心空同间, 上下弗流停。无待两际中, 有待无所营。体无则能死, 体有则摄生。东宾会高唱, 二待奚



足争。

命驾玉锦轮，舞辔仰徘徊，朝游朱火宫，夕宴夜光池。浮景清震杪，八龙正参差。我作无待游，有待辄见随。高会佳人寝，二待互是非。有无非有定，对待各自归。

“有待”出自《庄子·逍遥游》“夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰至人无己，神人无功，圣人无名。”郭象注：“非风则不得行，斯必有待也，唯无所不乘者无待耳。”《齐物论》又通过影形关系喻解“有待”、“无待”之别：“罔两问景曰：‘曩子行，今子止；曩子坐，今子起，何其无特操与？’景曰：‘吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺、蜩翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！’”^⑤成玄英疏曰：“影之所待，即是形也。若使影待于形，形待造物，请问造物复何待乎？斯则对待无穷，卒乎无待也。”由《庄子》“有待”引出的玄学问题，常为晋六朝人所讨论。有时亦狭用，谓人为待食物衣服等之资而立者，如道安《答郝超书》语“损米千斛，弥觉有待之为烦”^⑥。佛家借用如《止观》四上“有待之身，必假资借”。观此众仙相答诗歌，可知此又为当时向道者所常讨论之问题，同为佛、道二家所关注。

无论《真诰》诸仙真就“有待”而相互酬答的宗教本旨如何，有着什么样的神仙巫术本源背景或某种隐语内容，如人神交合及房中术等，但以诗歌形式探讨玄理，并反映中心的渴望，无非是当时入道者糅合庄老玄学而引发思考的某种反映，单纯的神仙鬼道之众是绝不可能涉及这样的问题的。这说明《真诰》不仅已经开始用艺术的形式展喻教理，而且业已经从各方面丰富江南神仙道教的教义内容。很自然的，在上述讨论“有待”的诗作中，庄老玄学及道教意趣之外，同时还引入了相当的佛教观念，这是当时道教授佛入道的内在需要所决定的。

钟来茵把上述“有待”诗歌视为云林对许谧之期许而引发的众多仙真的共鸣：



《真诰》中围绕“有待”与“无待”，众位神仙写下这么多诗歌，这也是很有趣的现象。陶弘景怕后世读者不懂，特意作注说：“有待之说，并是指右英事，非安妃也！”细心的读者也知道，九华安妃与杨羲的恋爱早已成姻缘，故卷三所写，是右英夫人与许谧的恋爱故事。这场恋爱，由于双方顾虑重重，阻力很大，因而解决起来，也波澜迭起。在云林夫人来说，她继承了中国女神追求爱情时的主动精神，她主动地苦苦劝着许谧，这里更主动地不顾道门之束缚，大胆地唱起了“我为有待来，故乃越沧浪”。有趣的是云林夫人的“有待歌”得到了许多神仙的支持。这再次证明：这些神都具有人的特性，人的感情，人的欲望，因而所谓的“真诰”，只是给人的欲望披上了神诰的外衣而已。（钟来茵，1992，页96-97）

从本质上说，《真诰》中的女真降临都是某种神人交接的宗教欲望的反映，上引的论述并不算错。但从逻辑上看，以杨、许真迹为主要内容的《真诰》，并不是一种渊源有绪的古代传说，而完全是江南神仙道教中人拟构的产物，它有着观念上的背景，但无直接的承续母体。因此，不能单纯从神话原型的角度去考虑问题。正如我们已经论证过的，《真诰》中有人神交接已经在原始房中术的基础上进行了充分的扬弃，反映了江南神仙道教特别是上清一系义理化的趋势，与葛洪《抱朴子内篇》对房中的批判继承的态度相一致。上引的观点注意到“有待”诗歌的内容背景，但忽略了其采取的“诗歌”形式以及哲理化与艺术化的倾向。能够将冥想中与女仙的媾合转换成“有待”、“无待”的玄理论证，这本身就充分证明“诗”作为一种正统与理念化的东西，必须对人神交合的原始渊源进行扬弃，而构造出一种哲理的、艺术的和美的境界，以传述入道游仙的美妙。

六月二十五夜紫微携九华真妃（九华安妃）降杨羲、六月二十六夜众真与九华真妃又降杨羲，常被看作是较为明显的人仙交合，其中的两首诗（六月二十五日夜九华真妃、紫微夫人作）是这样的：

云阙竖空上，琼台耸郁罗。紫宫乘绿景，灵观蔼嵯峨。琅



轩朱房内，上德焕绛霞。俯漱云瓶津，仰掇碧柰花。濯足玉女池，鼓枻牵牛河。遂策景云驾，落龙辔玄阿。振衣尘滓际，褰裳步浊波。愿为山泽结，刚柔顺以和。相携双清内，上真道不邪。紫微会良谋，唱纳享福多。

二象内外泮，玄气果中分。冥会不待驾，所期贵得真。南岳铸明金，眇观倾笈纷。良德飞霞照，遂感灵霄人。乘飙侍衾寝，齐牢携绛云。悟叹天人际，数中自有缘。上道诚不邪，尘滓非所闻。同目咸恒象，高唱为尔因。（《真诰》卷一《运象篇》第一，逯《诗》页1097-1098）

实际上，从《真诰》的本义来看，九华真妃及灵照夫人的降俗，都是更高级仙真的喻示，与《汉武帝内传》中西王母以侍女相待的用意相同，而与“高唐神女”的“愿荐枕席”则稍有区别，这本身已经说明了“人神交合”在演变中的某种淡化^⑦。与《真诰》本文对这一天降真情形的描写相比，这两首诗歌则是一种理念与真趣的表陈，较之“因缘欢愿于冥运之会，依然有松罗之缠”的暗喻，无疑更具有宣教的意义。仙真们“振衣尘滓际，褰裳步浊波”的目的，在于“愿为山泽结，刚柔顺以和。相携双清内，上真道不邪”，而这一切都有赖于“悟叹天人际，数中自有缘；上道诚不邪，尘滓非所闻；同目咸恒象，高唱为尔因”。很明显，紫微所带来的九华真妃与杨羲、东宫灵照夫人与许谧的种种“人神交通”已经淡化成朦胧的背景，启训祛暗、济以玄元成为最终的本旨。诗是生活的提炼，同样也是幻想冥会的升华，因此一旦形诸歌咏，其内容就不会再局限于“交梨火枣”之类的房中经验^⑧，而是把现实修道之术乃至冥想通神间与神仙的交合，都化作对仙道的体验与感悟，并通过仙真降诗而形诸文字，成为一种心理上的自我标榜和情感安慰，虽云秘不示人，实质或恐是有意传世。

因此，右英对许谧的吟唱，既充满仙真世界的美妙，更饱含真诚的期望：

北登玄真阙，携手结高罗。香烟散八景，玄风鼓绛波。仰超琅园津，俯眄霄陵阿。玉箫云上唱，凤鸣动九遐。乘气浮太



空，曷为蹶山河。金节命羽灵，征兵折万魔。齐挹二晨晖，千春万婴牙。丧真投竟室，不解可奈何。

仰眄太霞官，金阁曜紫清。华房映太素，四轩皆朱琼。掷轮空同津，总轡儻绿骈。玉华飞云盖，西妃运锦旂。翻然尘浊涯，倏欻佳人庭。宿感应期降，所招已在冥。乘风奏霄晨，共酣丹琳醑。公侯徒眇眇，安知真人灵。（十月二十日授，卷三《运象篇》，逯《诗》页 1111）

在《真诰》诗歌——特别是与杨许直接有关的女真的吟唱诗歌的描写中，仙真不仅美丽可人，而且情真意切，她们深知尘世的污秽，又执着于“携手结高罗”、“共酣丹琳醑”的心愿，常常为“吾子”的觉悟而徘徊辗转、一唱三叹。与其说这是女真们的降喻，无宁说这是杨、许之辈的夫子自道。因此，完全将《真诰》诗歌视为宗教秘语特别是房中术的隐语形式是不恰当的。

考察所有的《真诰》诗歌可以发现，求道文士创作这些作品的中心意旨，就是借美丽的仙真之口，以诗的语言，批判尘世的污浊，传达入道登仙的期愿。如“十二月一日夜南岳夫人作与许长史”：

灵谷秀兰荣，藏身栖岩京。被褐均衮龙，带索齐玉鸣。形磬幽辽里，掷神太霞庭。霄上有陞贤，空中有真声。抑我曲展飞，案此绿轩骈。下观八度内，俯叹风尘紫。解脱遗波浪，登此眇眇清。掇竞三津渴，奔驰割尔龄。（卷四《运象篇》，逯《诗》页 1119）

又如“十二月一日夜，方丈左台昭灵李夫人作与许玉斧”：

飞轮高晨台，控轡玄垄隅。手携紫皇袂，倏忽八风驱。玉华翼绿帟，青裙扇翠裾。冠轩焕崔嵬，佩玲带月珠。薄入风尘中，塞鼻逃当涂。臭腥雕我气，百病令心徂。何不飚然起，飘飘步太虚。（卷三《运象篇》，逯《诗》页 1102）

南岳夫人是杨、许之师，因此她的口吻完全是劝教的语气，此诗全叙仙境美妙，虽不免显得有些堆砌，但谆谆教诫之意则溢然言外。李夫人的身份则与紫微夫人等同属一类，皆乃上真之女，代表着女仙的轻灵、高妙，因此她的诗便相对活泼，比如具体的形容“玉华翼



绿帟，青裙扇翠裾。冠轩焕崔嵬，珮玲带明珠”，较诸南岳夫人的诗，更为细腻入微。描写仙、尘对比，用得是“薄入风尘中，塞鼻逃当涂。臭腥雕我气，百痼令心徂”，也很鲜明生动。结句“何不飏然起，飘飘步太虚”，遂显得自然贴切。通篇的语气是标准的真人降授，委婉劝谕均是娓娓道来。

而李夫人之女九华真妃，是紫微携来降与杨羲“松萝之缠”的仙女，作为“相携双清”的神女，她的诗较诸紫微又亲切一层，“俯漱云瓶津，仰掇碧柰花。濯足玉女池，鼓枻牵牛河”二句（见前引），巧妙地结合七夕的传说，将情境拓展至皎皎夜空，极富感染力。同样性质的还有右英对许谧的一系列谕诗，琳琅纷呈，景色万千，仙境的美妙于反复的吟唱中历历在目。如果这一切均是灵媒杨羲作品的话，叙事者角色的变换技巧无疑是很高明的。

但仙真们谕诗的目的，最后都落在一点上，亦即“何为人世间，日焉生患害”（《七月十八日夕右英授许长史》，卷二《运象篇》，逯《诗》1108）的劝导，希望具备灵根者能够不为外象所惑，不为名利所缚，以养性通神，达到逸踪天外的最后目标。这是上清中人创作此类诗作的根本意旨所在，也是进行文学创作的原始动力。如前文所言，艺术的本质在于创造而不是单纯的描画，反过来，也只有艺术的形式才能满足这种意识创造的需要。在构造上清系的过程中，无论他们采用什么样的外在方式如扶乩、冥想或者是萨满式的显灵，其根本目的就是创造出鲜活的神仙形象，让他们在自己的媒介下走向人间，传达教谕。而证明神仙降临的最好证明就是他们的神授，或是文字经典，或是器物符契，当然也就少不了文学——诗，这是文人最高级的精神创造。

因此，《真诰》诗歌既不完全全是巫术隐语，也不完全是方术的秘授，更不是歌赞上仙和宗教威仪的“神圣诗歌”，而是人的创造，是诗人在宗教的感召与影响下的感情流露与宗教体验。尽管这种情感表现由于世俗宗教的虚幻性和功利性而缺乏真实，但毕竟是人心的展现。



三、《真诰》诗歌的文学史背景

理论上,《真诰》之主要内容产生的时间应在东晋升平三年(359)以后^⑤。但《真诰》的文本则是由陶弘景最后修订完成的,大约应在梁天监年间或更晚^⑥。时间跨度虽然很大,不过从其诗歌风格来看,基本上应断为东晋时期的作品。

在此期间,诗歌特别是五言诗歌已经很为成熟。从单纯的诗歌史角度来说,渡江以后,玄言诗颇盛,即《文心雕龙·时序》所谓“自中朝贵玄,江左称盛,因谈余气,流成文体。是以世极迍邅,而辞意夷泰;诗必柱下之旨归,赋乃漆园之义疏。”此乃承续魏正始以来特别是西晋永嘉黄老虚谈流风^⑦,并受时运影响的结果。由此,“先是郭景纯用隼上之才,变创其体;刘越石仗清刚之气,赞成厥美。然彼众我寡,未能动俗。逮义熙中,谢益寿斐然继作。元嘉中,有谢灵运,才高词盛,富艳难踪,固已含跨刘、郭,凌轹潘、左。”(钟嵘《诗品序》)尽管其中的一些细节仍有待讨论,钟嵘的这段话还是基本能够概括东晋至刘宋元嘉诗坛的面貌^⑧。《真诰》产生的升平三年,郭、刘均已谢世,而距义熙、元嘉尚远,应该说,诗风仍处于玄言之末流,新的风格尚未完全树立的时期,如沈约所谓:“自建武暨义熙,历载将百,虽缀响连辞,波属云委,莫不寄言上德,托意玄珠,遁丽之辞,无闻焉尔。”(《宋书·谢灵运传论》)

《真诰》诗歌的艺术成就并不高,主要的原因就是它以宗教教谕和宗教体验为主要内容,凡人的情感成分被虚幻的宗教内容所掩盖。《高僧传》中也保留了一首佛教方面的劝谕诗,是竺僧度与杨苕华僧俗之间的对答^⑨:

(杨苕华赠竺僧度)大道自无穷,天地长且久。巨石故亘消,芥子亦难数。人生一世间,飘若风过牖。荣华岂不茂,日夕就雕朽。川上有余吟,日斜思鼓缶。清音可娱耳,滋味可适口。罗纨可饰躯,华冠可耀首。安事自剪削,耽空以害有。不道妾区区,但令君恤后。

(竺僧度答苕华)机运无停住,倏忽岁时过。巨石会当竭,



芥子岂云多。良由去不息,故令川上嗟。不闻荣启期,皓首发清歌。布衣可暖身,谁论饰绫罗。今世虽云乐,当奈后生何。罪福良由己,宁云己恤他。

诗虽同样出自真心,但由于宗教宣喻的本质,情感的成分便多少被冲淡了。此二首诗与《真诰》诗歌的风格十分相似,只是因为佛、道教内容的不同,在意象取材上显得差异较大而已。可以用来类比的还有东晋时期一些僧人如康僧渊、支遁、慧远的作品。此类向道文人或入教之士的作品,基本上都具有较强烈的宗教色彩,因而在风格上迥异于同样以宗教为题材的东晋六朝的民间仙歌^④。此乃当时佛道教兴盛之际涉教诗歌的一个基本共性。

在宗教背景之外,《真诰》诗歌出现的时代,正是玄言诗流行的时期。从《真诰》诗歌的内容来看,确实具有浓厚的玄学意味。前引关于“有待”的诗歌作外,如《太虚真人常吟咏》(卷三《运象篇》,逯《诗》页1116):

观神载形时,亦如车从马。车败马奔亡,牵连一时假。哀世莫识此,但是惜风火。种罪天网上,受毒地狱下。

所谓玄言诗,从《文选》卷三十一江淹拟张綽《杂述诗》注引许询《农里诗》“亹亹玄思得,濯濯情累除”二句来看,主要是通过诗歌追求与表现一种庄老的清虚意趣。在诗中进行哲学问题如“形神”的讨论,严格来说或许并非是玄言的本色。陶渊明之《形神诗》就不属于玄言诗的范畴。但二者却不能迥然划分。上引之诗通过车马比喻形神,仍颇有玄学的妙味,极具“演理”的特色。

从某种程度上说,《七月二十六日夕紫微夫人喻作令与许长史》(卷二《运象篇》,逯《诗》页1102)最具玄学意味:

高兴希林虚,遐游无员方。萧条象数外,有无自冥同。亹亹德韵和,飘飘步太空。盘桓任波浪,振铃散风中。内映七道观,可以得兼忘。何必反覆酬,待此世文通。玄心自冥悟,默耳必高踪。

起四句即大有玄趣,意旨亦较深远。后二句“亹亹德韵和,飘飘步太空”无论从运思、结构及落意上,都与许询佚句“亹亹玄思得,濯



濯情累除”极其相仿,只不过前者从高纵象外而得,后者从农家意趣而生罢了。此后八句步步推演纯说教理,与道家意旨亦颇相近,反映出当时文人参与神仙道教之时必然依托庄、老思想的本色。

再如《兴宁四年丙寅四月二十七日夜降杨羲家作》(卷四《运象篇》,逯《诗》页1118):

玄感妙象外,和声自相招。灵云郁紫晨,兰风扇绿轺。上真宴琼台,邈为地仙标。所期贵远迈,故能秀颖翘。玩彼八素翰,道成初不辽。人事胡可豫,使尔形气销。

全诗充满说教气息,类似于道教义理的注疏,与“柱下之旨归,漆园之义疏”的风格极其相似。《真诰》诗歌虽然不以单纯的说理为主,而是以高妙的意象铺陈和诚恳委婉的讽谕取胜,但仍有一些篇什颇落于理障,缺少感染力。在结构上更能看出这一点,全部《真诰》诗歌都在结句点出最后的诗旨,如“何不飘飘起,萧萧步太虚”、“高揖苦不早,坐地自生虫”、“世网自扰竞,安可语养生”、“求得真良友,不去复何求”之类,甚至与“庄老告退,山水方滋”的谢灵运诗歌都颇为相像。谢诗是摆脱玄言的产物,但在结构上多少仍留有前代创作的痕迹,其结句言理即为主要表现。在这一点上,《真诰》诗歌无疑更为明显。

《真诰》诗歌与当时的很多带有“幻想”、“玄思”意味的诗歌在整体风格上可以说是一脉相承的,如王鉴《七夕观织女诗》:

牵牛悲殊馆,织女悼离家。一稔期一宵,此期良可嘉。赫奕玄门开,飞阁郁嵯峨。隐隐驱千乘,闾闾越星河。六龙奋瑶辔,文螭负琼车。火丹乘瑰烛,素女执琼华。绛旗若吐电,朱盖如振霞。云韶何嘈嘈,灵鼓鸣相和。停轩纡高吟,眷予在岌峨。泽因芳露霑,恩附兰风加。明发相从游,翩翩鸾鸞罗。同游不同观,念子忧怨多。敬因三祝末,以尔属皇娥。(《玉台新咏》三,逯《诗》854页)

文士把七夕的民间传说附以神仙道教学说,并进而进行宗教玄思,其性质与《真诰》诗歌是极其相同的。只不过《真诰》诗歌作为传教的工具而不得不带有一定的隐语意味,便在文学性上稍输一筹,而



不如王鉴的诗歌生动。但总体而言,二诗在想像天宫、描绘天神驾车飞行之貌、言说宗教超现实幻境等方面,内容甚相一致。“织女”作为女神之一,本身就经常为《真诰》诗歌所提及。章法的相似就更明显了,甚至在具体的遣词造句上,亦多所相同,如“飞阁郁嵯峨”与《萼绿华诗》之“飞峰郁千寻”、“朱盖如振霞”与《九月二十五日夜云林右英夫人授作》之“华盖随云倾”及《七月二十六日夕右英夫人所喻》之“紫气振云霞”,而“六龙”、“兰风”、“绛旗(旌)”、“朱轩”、“琼车(轮)”、“翩翩”、“振霞(云霞)”等更是《真诰》诗歌的常用语汇。绛、朱之色,琼、灵之质,以及云霞、龙车、灵鼓、绛旗、兰风,更是南方神仙道教的基本风物。

在形式上,《真诰》诗歌作为一种文学作品,必然同前代作品存在着文学史上的承递关系,同时也必然与自身所处时代作品的形式水平基本一致。《真诰》诗歌已是标准的五言诗,其基本结构与正始、太康及永嘉诗歌一脉相承,有些作品甚至在篇章的整体运作技巧上更为成熟一些。特别值得注意的是,《真诰》诗歌的句式构造,有大量的所谓“对句”的现象,例如:

俯漱云瓶津,仰掇碧柰花。濯足玉女池,鼓枻牵牛河。

(逯《诗》页 1097)

紫霞兴朱门,香烟生绿窗。四驾舞虎旗,青骈掷玄空。

(逯《诗》页 1101)

腾跃云景轸,浮观霞上空。霄骈纵横舞,紫盖托灵方。

(逯《诗》页 1108)

仰超琅园津,俯眄霄陵阿。玉箫云上唱,凤鸣动九遐。

(逯《诗》页 1111)

掷轮空同津,总轡僊绿骈。玉华飞云盖,西妃运锦旂。

(逯《诗》页 1111)

后人称为“合掌”,专指律诗对句之病。其实,此当是近体诗歌初创时期体式未完善的必然结果,所以六朝时已有对诗句中此类现象的指责,如《文心雕龙·丽辞》云:“张华诗称‘游雁比翼翔,归鸿知接翩’;刘琨诗言‘宣尼悲获麟,西狩泣孔丘’。若斯重出,即对句之骈



枝也。”唐人如元兢《诗髓脑》所举之“丛聚病”^{⑥5}，似亦指此。《蔡宽夫诗话》最早明确指出晋宋诗歌中尤甚：“晋、宋间人诗，造语虽秀拔，然大抵上下句多出一意。如‘鱼戏新荷动，鸟散余花落’，‘蝉噪林逾静，鸟鸣山更幽’之类，非不工矣，终不免此病。其甚者乃有一人名而分用之者，如刘越石‘宣尼悲获麟，西狩泣孔丘’，谢惠连‘虽好相如达，不同长卿慢’等语，若非前后相映带，殆不可读。然要非全美也。唐初，余风犹未殄。陶冶至杜子美，始净尽矣。”^{⑥6}随着诗歌艺术的进步，“两句一意”的现象自然会趋于减少，但也并非消失殆尽，唐以后此类诗句亦不少^{⑥7}。

但无论如何，《真诰》诗歌存在大量的“对句”现象，仍能说明它在诗歌史上的继承关系。《蔡宽夫诗话》虽谓“晋、宋间”，而《文心雕龙》亦举出张华、刘琨的例子，但从现有的诗歌材料及文学发展的角度看，东晋末至宋、齐、梁之时似应是“对句”丛生的时期。因为此时诗歌体式虽有完善，并开始出现近体诗的萌芽，但毕竟体式未周、技巧尚欠，因而在《真诰》诗歌之流中便大量出现重复造句而不能充分展现词约旨丰的“合掌”之病。这既说明了《真诰》诗歌在文学传承中的地位，也说明此类作品确切的创作时代。

总体而言，东晋至于南朝之初，“玄言”风貌以外，以《真诰》诗歌为代表的“丹霞流晖”、“总辔策景”等也是此际诗歌内容的一个方面，与“游仙”一起成为当时宗教影响士人思想的反映。在林涧岩下之“山水”兴起以前，它是诗歌的主流之一。

四、作为诗歌的艺术特色

尽管《真诰》诗歌的艺术成就不高，但这并不影响它具有自己的艺术特色。

在《真诰》中，所有诗歌作品都是作为真人诰语而出现的，作为隐深哲理以及宗教秘旨的教谕，在创撰上必须表现出某种神秘的况味，这是《真诰》诗歌的主要艺术特色之一。这种神秘感的营造来源于几个方面，一是神仙世界的铺陈渲染和仙人高妙意态的描绘，二是叙事的秘密、意象的朦胧以及隐喻的深奥。



在六朝道教中,仙、人世界并非是纯粹和绝对的隔离,神仙的世界一般是神秘缥缈的山水幽深之处,而非不可知的天际。因此,它是可以描述并且感知的,只不过如梦幻般难以把握而已。如“神岳排霄起,飞峰郁千寻;寥笼灵谷虚,琼林蔚萧森”,虽仍是具体的形象,但通过“神”、“飞”、“灵”、“琼”的修饰,却传达出一种神异的效果。峰峦飞舞、林谷萧森,一切都显得灵动飘逸又寥廓幽虚。

《真诰》中很多诗歌用大量的仙境意象铺染这种境界,如前引《东宫灵照夫人诗》,以“云壙”、“琼扇”、“紫霞”、“香烟”、“青骈”、“华盖”的美丽与尘世的污浊对照。较为典型的例子还有卷三《运象篇》中“宫中内房曲”的第一首^⑧,诗中以“紫桂”、“瑶园”、“月宫蕊渊”、“日中琼池”、“员灵曜”(案:曜灵,《文选集注》卷六十二钞曰:“曜灵,日御也。”前文引曹植《五游》有“曜灵未移景,倏忽造昊苍”。然此“员灵曜”,未知确指)、“丹霞晖”、“流金绛庭”、“八景烟回”等虚幻景色的渲染极言天宫的高妙境界,反衬出地仙所处之“林涧岩下”的不足。在几乎所有的《真诰》诗作中,大部分诗句都是关于仙真世界或驾乘飞翔的描写,如“腾跃云景轸,浮观霞上空,霄骈纵横舞,紫盖托灵方;朱烟缠旌尾,羽帔扇香风;电噪猛兽攫,雷吟奋元龙。钧籟昆庭响,金笙唱神钟。采芝沧浪阿,掇华八涢峰”(九月三日夕云林王夫人喻作令示许长史,卷三)、“超举步绛霄,飞飙北垆庭。神华映仙台,圆曜随风倾。启晖挹丹元,靡景餐月精。交袂云林宇,浩轸还童婴”^⑨(元垄紫微作,卷三)“解轮太霞上,敛轸造紫邱。手把八空炁,纵身云中浮。一眇造化刚,再视索高畴”(九月六日夕紫微夫人喻作示许长史并与同学,卷三)等等。这一方面是出于渲染仙真飘飘飞降情形的需要,另一方面也是诗旨的要求,亦即极力夸大仙世与尘滓间的差别,突出神仙世界的美妙。

再以《九月二十五日夜云林右英夫人授作》为例:

绛景浮玄晨,紫轩乘烟征。仰超绿阙内,俯眇朱火城。东霞启广晖,神光焕七灵。翳映泛三烛,流任自齐冥。风缠空洞宇,香音触节生。手携织女僊,并衿匏瓜庭。左徊青羽旗,华



盖随云倾。晏寝九度表，是非不我营。抱真栖大寂，金姿愈日嬰。岂似愆秽中，惨惨无聊生。（逯《诗》页1110）

“绛”、“紫”是道教最常用的颜色，修饰日影与驾乘，标明仙境与人间诸景的迥异。仰、俯二句极言飞翔之态，而所观之景物亦流光泛彩、朱绿璀璨。东霞、神光是泛指天色，而三烛即神光，二句合言，谓祥瑞之光在云霞翳映下起伏飘扬。“风缠”二句是形容音响，“缠”、“香”二字用得极好，使风吹仿佛有形，妙音宛然有色。“手携织女僊，并衿匏瓜庭”想像奇特，手携织女于匏瓜星庭中起舞，衣裙飘飘，竟而合一。“左徊青羽旗，华盖随云倾”则言车驾羽盖之盛，随云而倾。以上描写仙人意态，极尽渲染之能事，使人目不暇接。这样的例子在《真诰》诗歌中不胜枚举。

叙事的隐秘则是宗教劝谕的内在要求，《真诰》诗歌作为上真降谕，绝不可轻泄于外，因此无论是方法的教导还是意象的铺陈，均极为朦胧隐深，前引“有待”诸诗已经可以看出这一点。另外一方面，诗歌并非是上清诸人传达教旨的主要手段，他们关于教旨的直接传述还是以降诰出经为主，作诗的基本目的主要是铺叙意境，传达仙灵的美妙。故而，《真诰》诗歌特别曲折晦涩，其潜在用意不外乎就是渲染出仙机的玄妙高深而已。

为了营造出神秘高妙的意境，因此在意象构造上，就必须在继承的基础上创造出独特的风景，这是它的艺术特点之二。

“飞翔”是《真诰》诗歌铺陈仙界的一个重要的境界。前文已述，仙真飞降是古代巫术仪式的一个重要部分，在原始先民祭神求天的过程中，首先开始的往往是神仙降临的步骤，《九歌·湘夫人》中“帝子降兮北渚，目眇眇兮愁予”的描写，正是这种仪式的反映。同理，江南神仙道教在拟造的过程中，自然也吸收了这一遗存。在冥想状态下，仙真的飘然而降是神仙境界展现于世的第一个场景。在道教中人看来，飞翔太清是神人的第一要旨，也是必然境界。《真诰》卷一南岳夫人的一条降授，对此进行了详细的论证：

若夫仰掷云轮，总轡太空，手维霄网，足陟玉庭，身升帝阙，披宝歛青，上论九玄之逸度，下纪万椿之大生，遂竦景电



肃,千霞焕明,真言玄浪,高谈玉清,漱朱唇之流徽,运日气之零零。爰乃吐烽却烟,弹金奏琼,鸾音蒨粲,凤唱嘉声耳。若但应景下旋,回灵尘埃,参辇弊宇,教拂朝市,来成真才,训我弟子,则玉振落响,琳钟内抑,周目五浊,契阔愆室,神劳臭腥,填鼻敛气,遂闭兰音于中华之元,退案金声之劣劣而发耳。(《道藏》20/494)

飞翔是“游仙”主题的重要内容。因为飘然飞动既然是仙真的本色,幻想中的游仙便首先要托身于灵霄。《远游》之后,如嵇康《秋胡行》其六“思与王乔,乘云游八极;陵砺五岳,忽行万亿;授我神药,自生羽翼;呼吸太和,炼形易色;歌以言之,思行游八极”等即是。郭璞《游仙诗》更是这种飞翔的渊薮。

与嵇、郭不同的是,《真诰》诗歌常常是这样描写这种飞翔:在天空中驾乘飞轮青骈,按踏紫气降霞,登陟于帝阙玉庭之中,遨游于九玄灵霄之上,风动紫袂,烟缠旌尾,挹日餐月,飘飘太虚。尽管不免于堆砌,但仍然通过一系列想像铺陈排比,创造出绝对超验的世界。较诸《庄子》、《远游》嵇康及郭璞所构造的意境,无疑更具道教色彩。例如:

飞轮高晨台,控辔玄垄隅。手携紫皇袂,倏忽八风驱。玉华翼绿纬,青裙扇翠裾。冠轩焕崔嵬,珮玲带明珠。(逯《诗》页 1102)

解轮太霞上,敛辔造紫丘。手把八空气,纵身云中浮。(逯《诗》页 1103)

朝启东晨晖,飞骈越沧渊。山波振青涯,八风扇玄烟。(逯《诗》页 1106)

腾跃云景轶,浮观霞上空。霄骈纵横舞,紫盖托灵方。(逯《诗》页 1108)

四旌曜明空,朱轩飞灵丘。玉盖荫七景,鼓翼霄上浮。(逯《诗》页 1110)

这种色彩当然来自于早期神仙家言的启发和当时新道教的直接作用,但同样也是前代诗人所常常表现的飞翔意境的直接继承。与



前此魏晋文人的“飞翔”不同的是,《真诰》诗歌完全是直述,目的在于强调太虚与风尘之间的区别,为其神仙道教教义服务。更重要的是,《真诰》诗歌把飞翔的主体从托于鸾凤飞鸟的自我幻想变为了仙人,这种仙人已经并非是不可及的非人或异物,而成为形象可睹、伸手可及的活生生的存在。并且,与屈辞、《远游》、郭璞《游仙诗》相同,叙事者由外而内,变成飞翔的主体。于是神人合一,飞翔者既是仙真,亦是己身;所要表现的既是心情吐露也是移人讽谕。如右英夫人的一首诗:“清晨揖绛霞,总气霄上游;徊辘曲波,遂睹世人忧。辞旨蔚然起,不散三秀嵎;何若巡玄乡,抚璫为尔娱。君安有有际,我愿有中无。”(《真诰》卷三,逯《诗》页 1111)比诸单纯的教谕,更加生动形象,情意充沛。显然,诗歌的作者从宗教的目的出发将“飞翔”的意境进行了改造和发挥。换言之,是将向道者的文学表现借成了入道者的布道工具。

云林右英夫人授许谧的一首诗云(逯《诗》页 1111):

北登玄真阙,携手结高罗。香烟散八景,玄凤鼓绛波。仰超琅园津,俯眄霄陵阿。玉箫云上唱,凤鸣动九遐。乘气浮太空,曷为蹶山河。金节命羽灵,征兵折万魔。齐挹二晨晖,千椿方婴牙。丧真投竞室,不解可奈何。

这是右英期与许谧共结高罗的委婉讽谕,诗意盎然而情真意切,是《真诰》诗中较为成功的作品之一。“携手高飞”的意象,在道教以外的诗歌题材中是没有的,即使在民间作品中也很少见,而在《真诰》诗歌中得到了较深刻的表现。高华的飞翔意境有赖于新意象的铺陈,而女仙与凡士共赴双清的美丽图景,正是《真诰》诗歌所创造的绝妙之象,也是其作为一种艺术创造的华彩之章。

第三节 神仙道教与诗之三:从体道到审美

一、南方神仙道教与六朝诗歌山水审美意识的发生

从哲学高度上看,人类之所以能够体认自然山水并进行审美



观照,进而有意识地表现自然山水之美,是文明特别是主体意识进步的结果。德国艺术史学家格罗塞(Ernst Grosse, 1862 - 1927)指出,大自然对于原始民族(如狩猎民族)而言,不过是一种极实际的兴趣而已,“自然的景色,在他们的故事中,只在动作的了解上有直接需要的时候,才为他们所注意。就是树是树、山是山、海是海,除此以外,什么也没有”^⑦。文明发生以后,对自然山水的感知仍然经历了不同的发展阶段^⑧。即使中国民族开化甚早,农业文明至少在夏时期就已经甚为成熟,但无论是在抒情还是在叙事诗歌中,写景的成分很少(王瑶,1998)。《诗经》中的鸟兽虫鱼,只是作为一种起兴的寄托;而《楚辞》中的芳洲杜若,大多数亦不过是一种环境的铺陈,自然风物只是具有象征的意义而没有成为审美的对象^⑨。“铺采摘文、体物浏亮”的汉大赋,虽在本质上与形式上都具有描述山水的条件,但其作为某个时期具有某种特定意蕴的文学体裁,仍然以铺陈、夸饰、博物为旨归,并不具备对山水的主动审美动机。魏晋辞赋诗化抒情,已经略有变化,对自然节候、海川浩渺常有兴感,于是有《春可乐》、《秋可哀》等怀春悲秋之辞,木华、郭璞等《海》、《江》之赋。不过,此类赋作大多是从山川中体察玄意,虽义有所托,仍不免落于理障。从总体上说,山水审美意识直至六朝时期才发生了质变,其标志就是山水诗歌的兴起。

山水诗的出现,尽管不是一蹴而就的,但一般认为是从南朝宋谢灵运开始方才成熟。至少从文献意义上说,大谢的山水诗歌作品是我们所能见到的最早的、典型的、真正意义上的“山水诗”。在传统的诗歌史研究领域,对山水诗兴起的问题,以王瑶的意见为一种典型的代表。他认为,山水诗是东晋以来玄言诗的发展与继续:“由玄言诗到山水诗的变迁,所谓‘老庄告退而山水方滋’,并不是诗人们底思想和对宇宙人生认识的变迁,而只是一种导体,一种题材的变迁。”(王瑶,1998,页271)这个结论已经为许多研究者所接受^⑩。文学史的发展当然不是纯粹文本的变迁,因此对某一诗歌发展阶段的探讨,必须考虑到纯粹诗歌以外的因素,这是我们进行文化史现象相互关系这一课题研究的基本态度。事实上,王瑶对



山水诗的考察,同样首先是从诗歌文本之外开始的。他指出,有两个重要的因素促成了这种“题材的变迁”,一是为道家思想所推波助澜的放牧山水逃避现实的、崇尚自然美的生活思想;二是“会稽、永嘉般的美丽风景”(王瑶,1998)。这个结论无疑也是十分精当的^⑦。那么,与上述两种因素都紧密相关的南方神仙道教,是否也是诗歌本身以外的一个不可忽略的促成因素呢?必须强调的是,“道家”与“道教”并不是一回事,从道家思想来论述山水诗也不是我们这里所要讨论的主要问题^⑧。

由于魏晋南北朝诗歌传世不多,山水诗作尤少,因而在诗歌创作上并没有太多直接的材料证明这一点,但事实上的影响无疑是存在的^⑨。就代表人物谢灵运而言,他本人就受到佛、道教两方面的影响,谢氏后裔唐皎然甚至认为,谢灵运因为“及通内典”,方“心地更精”：“故所作诗,发皆造极,得非空王之道助邪。”(《诗式》^⑩)此虽为推测之论,但佛学对山水诗之影响,确乃不可否认^⑪。就道教方面言,其诗作中也有诸如“始信安期术,得尽养生年”(《登江中孤屿》)、“寄言摄生客,试用此道推”(《石壁精舍还湖中作》)这样的句子。其著名的《山居赋》在倾吐了对“苦节之僧”“乘恬知以寂泊,含和理之窈窕”的倾慕后,紧接而言:“贱物重己,弃世希灵。骇彼促年,爱是长生。冀浮丘之诱接,望安期之招迎。甘松桂之苦味,夷皮褐以颓形。羨蝉蜕之匪日,抚云倪其若惊。陵名山而屡憩,过岩室而披情。虽未阶于至道,且缅绝于世纒。指松菌而兴言,良未齐于殇彭。”并自注曰:

此一章叙仙学者虽未及佛道之高,然出于世表矣。浮丘公是王子乔师,安期先生是马明生师,二事出《列仙传》。《洞真经》云:“今学仙者亦明师以自发悟,故不辞苦味颓形也。”庄周云:“和以天倪。”倪者,崖也。数经历名山,遇余岩室,披露其情性,且获长生。方之松菌殇彭,邈然有间也。(《宋书·谢灵运传》)

虽然文中称仙学“未及佛道之高”,然纵观文旨,其本人十分投合于“贱物重己,弃世希灵;骇彼促年,爱是长生”的神仙风旨则是毫无



疑问的^⑦。其《王子晋赞》有曰：“淑质非不丽，难以之百年。储宫非不贵，岂若登云天。王子爱清静，区中实嚣喧。冀见浮丘公，与尔共缤纷”^⑧，其中神仙思想，亦极其浓烈。《洞真经》是东晋杨、许所传的古上清经系中的重要经典^⑨，自晋末以来在江南地区有较大影响^⑩。谢灵运熟稔此经及《列仙传》，其与江南神仙道教自然是有相当渊源的。其作品《罗浮山赋》也可证明这一点。

陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》引钟嵘《诗品》上“宋临川太守谢灵运”条：

钱唐杜明师夜梦东南有人来入其馆，是夕即灵运生于会稽。旬日而谢玄亡。其子以子孙难得，送灵运于杜治养之，十五方还都，故名客儿。

并案云：

仲伟所记此条，不独可以解释康乐所以名客儿之故，兼可以说所以以“灵”字为名之故。钱唐杜氏为天师道世家，康乐寄养其靖室以求护佑，宜其即从其信仰以命名也。（陈寅恪，1933）

此已为治史者所熟知，乃谢灵运与道教关系之重要证据。

不过，仅仅从表面考察显然是不够的，这只是问题的一个起点。

二、自然山水的宗教意义

自然山水对于人类的意义经过了很多阶段的发展演进，这是思想史研究的一个共识。这种发展的具体情形在宗教方面的表现尤其显著。在原始宗教的时代，“自然”往往是人们顶礼膜拜的对象，是超验的绝对力量的一种化身。但是同时，宗教的产生也是“绝地天通”的成果，是人类意识进步后分别主、客体的产物，因此，对自然的崇拜也就是开始把自然当成了意识之外的对象，于是人之主体由此而生，原始宗教与神话中的神灵无不是自然的人格化产物。这一点构成了费尔巴哈认识宗教的基础，他认为：“宗教就是对于我之为我的崇拜和信奉。而我首先就不是一个离开光、离



开空气、离开水、离开土、离开食物而存在的东西,而是一个依赖自然的东西。这种依赖,在动物和野蛮人身上,是一种不自觉、没有考虑到的依赖;进而意识到它,表象它,崇拜它,信奉它,就是进入宗教。因此一切生命都依季节的变迁为转移;但是只有人用戏剧式的观念、用过节的行动来庆祝这种变迁。”^③《左传》中所称“夏铸九鼎”的原始动机曰:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神、奸。故民入川泽、山林,不逢不若。螭魅罔两,莫能逢之。用能协于上下,以承天休。”(《左传·宣公三年》)正是这一“戏剧式的行动”表现较早的文字记载之一^④。这样的实例在文化人类学的调查中可以发现很多,正如费尔巴哈早就指出的,自然——包括具体的山川风物与日月星辰——是宗教最初的对象这一事实,“是一切宗教、一切民族的历史充分证明了的”^⑤。

我们已经在第二章中指出,进入文明时代以后,原始宗教的精神在以农耕为基础的、较早发达的中原文明中退化较早,巫术的氛围已经渐趋消退。以自然观念来比较,黄河中下游的农耕文化很早就已经从崇敬畏惧的态度过渡到有意识的征服与利用上,比如传说中的英雄人物大禹之治水,“念前之非度,厘改制量,象物天地,比类百则,仪之于民,而度之于群生,共之从孙四岳佐之,高高下下,疏川导滞,钟水丰物,封崇九山,决汨九川,陂鄆九泽,丰殖九藪,汨越九原,宅居九隩,合通四海。故天无伏阴,地无散阳,水无沉气,火无灾燂,神无间行,民无淫心,时无逆数,物无害生”(《国语·周语下》)。如果说“洪水”传说的实质标志着农业文明开始的话^⑥,则大禹治水的神话便反映出了这种农业文明下巫术精神的退化。进至殷商时期,对自然的态度已经从原始纯粹的信仰崇拜向实用的倾向过渡^⑦。

然而,在整个中国世界中,这种演进并不是绝对和直线的,也就是说:一方面,从巫覡到礼乐,或从崇天尚鬼到敬德保民并不存在着明显的变化,他们不过都是三代以来的相对连续的文化风貌的一个方面,只是在不同时期它们所具有的比重有所不同而已。



另一方面,不同的地理区域,发展过程并不同一,当一个区域已经发展至一个阶段时,而另一地域由于地理环境以及文化交流的原因,仍然处于较低级的阶段或呈现出发展的另一种倾向。正如第二章中所讨论的,南方就是这样一种独特地域之一。而上述的这种差异正可以南北各自文化模式下原始宗教厚薄程度的不同来解释,以《诗经》与楚辞为例,《九歌》中所弥漫的巫术气氛固已经不见于雅、颂之列,即使在十五国风中也很难找到相似之处。

不同文化模式中的原始宗教有着各种各样的表现形式和不同的内涵,但就自然观念而论,原始宗教精神的基本特质则是相同的,这就是将自然视为超验的、不可征服的力量和顶礼膜拜的对象。原始“巫术—宗教”中的先民对大自然的一切表现出畏惧、崇敬,他们尚不可能用审美态度来观照自然山水,从中体味出美感。但是,以崇敬、畏惧的心情而不是实用的理性态度来对待山水,却是审美意识所赖以产生的基础。因为美是感性的、直觉的,而理性实用精神则会阻碍审美的发生。早在“轴心时代”已经基本奠定的中原文化,实用理性是其中的一个主要特色。李泽厚认为:“先秦各家为寻求当时社会大变动的前景出路而授徒立说,使得从商周巫史文化中解放出来的理性,没有走向闲暇从容的抽象思辨之路,也没有沉入厌弃人世的追求解脱之途,而是执着人间世道的实用探求。以氏族血缘为社会纽带,使人际关系(社会伦理和人事实际)异常突出,占居了思想考虑的首要地位,而长期农业小生产的经验论则是促使这种实用理性能顽强保存的重要原因。……同样,实用理想也造成了一种‘乐感文化’,‘乐’在中国哲学中实际上具有一种本体意义,是天人合一的成果和表现。”(李泽厚,1989)“乐”的本质就是“和协”,就是自然与人的和谐,亦即“天人合一”。显然,此处“天”与“人”都已经是理性的化身而非审美感知的对象。这一特点在中国世界的中心区域黄河中下游地区的文化积淀中表现得最为明显,而在南方则相对迟缓。胡适早在1928年就指出的“疆域越往南,文学越带有神话与想像的能力”的结论(胡适,1928)正是基于此一事实而来。



因此,较为成熟的山水美感意识最终发生于六朝时期的南方,应该不是偶然的,原始宗教的遗存影响在其中起了至关重要的作用。

三、南方神仙道教的自然崇拜

自然是宗教最初的、基本的对象^⑧,自然崇拜是原始宗教的重要内容之一。南方的传统决定了六朝神仙道教中颇多原始宗教与巫术的遗存,东汉时期,犹“信巫鬼,重淫祀”(《汉书·地理志》),其中,一个重要方面即是对自然的崇拜^⑨。发生于汉中地区的早期张修五斗米道,其为病者请祷之法是:“书病者姓名,说服罪之意,作三通,其一上之天,著山上;其一埋之地;其一沉之水,谓之三官书。”(《三国志·张鲁传》注引《典略》)其中对天、地、水的祭祀,亦是古代对天地山川崇拜的遗存。在南方道教集大成者上清派那里,无论在观念上还是在方术仪式上,自然崇拜的痕迹仍然存在。《元始上真众仙记》(CT166)拟述创世本源有曰:

昔二仪未分,溟滓鸿濛,未有成形,天地日月未具,状如鸡子,混沌玄黄。已有盘古真人,天地之精,自号元始天王,游乎其中。溟滓经四劫,天形如巨盖,上无所系,下无所根,天地之外,辽阔无端,玄玄太空,无响无声。元气浩浩,如水之形,下无山岳,上无列星,积气坚刚,大柔服结,天地浮其中,展转无方。若无此气,天地不生。天者,如龙旋回云。中复经四劫,二仪始分,相去三万六千里,崖石出血成水,水生元虫,元虫生滨牵,滨牵生刚须,刚须生龙。元始天王在天中心之上,名曰玉京山,山中宫殿并金玉饰之,常仰吸天气,俯饮地泉。复经二劫,忽生太元玉女,在石涧积血之中,出而能言,人形具足,天姿绝妙,常游厚地之间,仰吸天元,号曰太元圣母。元始君下游见之,乃与通气结精,招还上官,当此之时,二气细缊,覆载气息,阴阳调和,无热无寒,天得一以清,地得一以宁,并不复呼吸宣气,合会相成,自然饱满。大道之兴,莫过于此。(《道藏》3/269)



《元始上真众仙记》拟托于葛洪,实际上是上清中人所作,成书应在六朝后期^⑨。这段文字综合了盘古开天神话、元气观念、阴阳学说、佛教劫运理论以及其他一些原始神话内容,包括灵石崇拜、图腾崇拜、诸神造人等,显出道教理论混杂的一面。古代创世神话是原始宗教的核心主体之一,从根本上说反映了先民对自然的观念^⑩,充分继承原始创世神话内容的南方道教在这一段论述中同样透露出对自然的本质态度:关心自然的本体与来源,对自然世界充满着敬畏与追索的精神。与佛教构筑世界体系的有关论述不同,南方道教继承了原始思维的特色,注重于从宇宙的形体上去直观领悟,并发挥想像力体察其本质,将自然世界进行形象化的处理,因而对自然界的一切更具有崇敬感、亲切感与认同感。在东晋以后的道教理论家那里,自然崇拜已经开始超越了单纯的敬畏,表现为对自然奥妙已经有了较直观的把握,他们认为,自然山川所孕育的一切是无限的:“夫目之所曾见,当何足言哉?天地之间,无外之大,其中殊奇,岂遽有限。”(《抱朴子内篇·论仙》)自然之道虽以存亡终始为大体,但“其异同参差,或然或否,变化万品,奇怪无方,物是事非,本钧末乖,未可一也”(《抱朴子内篇·论仙》)。

对自然形体之天地、日月、海川、山岳的崇拜与敬畏在南方道教各种方法仪式中随处可见。比如对太阳,上清派颇崇尚日光,称之为“日魂”,这在先秦以后的古典文献中是不多见的^⑪。《真诰》卷九记清灵真人语曰:“日中五帝字曰:日魂珠景,昭韬绿映,回霞赤童,玄炎飘象。凡十六字,此是金阙圣君采服飞根之道,昔受之于太微天帝君,一名《赤丹金精石景水母玉胞之经》。”(《道藏》20/544)同卷纪右英夫人语曰:“日德阴泽,长生之象;紫云罔晨,魂魄安也。身康神宁,从此始矣。”(《道藏》20/545)后来的《上清握中诀》(CT140)解释道:“平旦,伺日初出,及对日,叩齿九通,心呼:日魂珠景,照韬绿映,回霞赤童,玄炎飘象。乃瞑目,握固,存日中霞赤童,皆来接身,下至两足,上至头顶。”(《道藏》2/898)此即“服日”,《真诰》卷九:“太虚真人南岳赤君内法曰:以月五日夜半时,存日象在心中,日从口入也,使照一心之内,与日共光相合会毕,当觉



心暖，霞晖映验，良久乃祝曰：大明育精内，内炼丹心，光辉合映，神真来寻。毕，咽液九过，到十五日、二十五日、二十九日，复作如上，使人开明聪察，百关鲜彻。面有玉光，体有金泽。行之十五年，太一遣宝车来迎，上登太霄。”（《道藏》20/543）太阳是古代神话的最重要因素^⑤，《尚书·尧典》“宾日”、“饯日”就是一种太阳崇拜，但后来渐趋淡薄，只有徙入南方的楚文化很好地继承了这一传统^⑥。日、月有驱鬼养神之用，同样乃原始宗教普遍的观念，在儒学浸润下的中原文化中已经消弭无痕，而上清系道教所谓“日月光常照形中，则鬼无藏形”（《真诰》卷九，《道藏》20/544），却是这种观念的遗存和反映。

最重要的当是对山岳的崇拜，其表现就是把深山峻岭视为天之洞府及神灵住所。这是原始宗教自然崇拜的一个突出点，正如林耀华《原始社会史》所云：“巍峨雄伟的高山，使原始人产生神秘感，他们以为那是通往上天的道路，又是神灵的住所，因而对山进行膜拜。美洲印第安人认为所有的山峰和高地都是神灵居留之地。我国许多居住山区的民族崇拜山神，云南沧源县班洪地区的佤族认为，阿佤山区最大的山‘鹿埃姆’和‘鹿埃松有’是最大的神。布朗族崇奉名叫‘雅’的山神，说它是一条龙，住在山上，掌管山林，人们四时奉祀。”（林耀华，1984，页408）古代观念中“神仙”与“山”的关系同样尤为密切^⑦。南方道教在原始宗教神话的基础上，发展了一整套完备的山岳崇拜体系。如《十洲记》所云^⑧：

蓬丘，蓬莱山是也。对东海之北岸，周回五千里；外别有圆海绕山。圆海水（色）正黑，而谓之冥海也。无风而洪波百尺，不可得往来。上有九气丈人、九天真王宫，盖太上真人所居，唯飞仙能到其处耳。

昆仑，（一）号曰崑崙，在西海之崖申未地也。（地方一万里），去岸十三万里，又有弱水周回绕匝。山东南接积石（之）圃，西北接北户之室，东北临大活之井，西南至承渊之谷。此四角大山，实昆仑之支辅也。……山三角，其一角正北干辰（星）之辉，名曰阊风巅；其一角正西，名曰玄辅台；其一角正



东，名曰昆仑宫。其一处有积金，为天墉城，面方千里，城上安金台五所、玉楼十二所；其北户山、承渊山，又有墉城，金台、玉楼相似，如流精之阙、光碧之堂、琼华之室、紫翠丹房，景云烛日，朱霞九光，西王母之所治也，真官仙灵之所宗。……

其北海外，又有钟山，在北海之子地，隔弱水之北一万九千里，高一万三千里，上方七千里，周旋三万里。自生玉芝及神草四十余种。上有金台、玉阙，亦元气之所舍，天帝君治处也。（据王国良《海内十洲记研究》校释本）

应该说，《十洲记》所构造的“海内十洲”世界，带有极大的“小说”意味，亦即想像与夸张的成分居多，夸耀炫人的娱乐功能超过了宣教的旨趣。但是，其中的自然崇拜特别是山岳崇拜的气息相当厚重，不仅有道教方面的渊源，而且吸收了佛教的观念（王国良，1993，页35），很多内容直接来自于古代神话的启发，如昆仑山观念等即是。

《真诰》中的众真各具洞府，山岳如南岳、蓬莱、桐柏、青盖、戎山、少室、嵒豕、岷山、九嶷、岱宗、华山、潜山、句曲等，山岳神化的范围几乎涵盖了当时所有的地区。山岳之神化首先是把实地之“神山”升华为理想天界，然后又将天上的神山下放于随人群（道民或种民）所迁之处，定为神山（王家祐，1994）。在《真诰》诸真降授中，这些神山的意义非同凡响：

君曰：王屋山，仙之别天，所谓阳台是也。诸始得道者，皆诣阳台，阳台是清虚之官也。（卷五，《道藏》20/520）

桐柏山高万八千丈，其山八重，周回八百余里，四面视之如一，在会稽东海际，一头亚在海中。金庭有不死之乡，在桐柏之中，方圆四十里，上有黄云覆之。树则苏珥琳碧，泉则石髓金精，其山尽五色金也。（卷十四，《道藏》20/578）

八溟山高五千里，周匝七千里，与沧浪方山相连比，其下有碧水之海，山上有乘林真人郁池玄宫，东王公所镇处也。此山是琳琅众玉、青华绛实、飞间之金所生出矣，在沧浪山之东北，蓬莱山之东南。方丈之西北，有阴成大山；沧浪西南，有阳长大山。山周回各一千四百里，高七百里，其山多真仙所居处



焉。……(卷十四,《道藏》20/578)

在南方道教中,神山是超验世界的象征,既是“清虚之宫”,又有“不死之乡”,乃石髓金精、琳琅珠玉之所生,并是“仙真所居处”。由此,南方道教对于自然世界特别是山岳的意义产生了具体的宗教认识,归纳起来,主要是两个方面:

首先,自然界的空洞鸿蒙、变化无方涵纳一切,造就一切;万事万物皆由自然气化而非人为所生,其中蕴藏着终极之大道,亦即真机。这种理论观点在葛洪《抱朴子内篇》中有极好的反映。

其次,自然山水,尤其是名山大川,蕴藏真仙。这里的真仙并非全都是至上之神,也包括体道修炼、登遐获真的先行者。这实际上是古代观念的一贯延续,道家特别是《庄子》所谓“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约若处子。不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”云云,甚至从某种程度上奠定了神仙学说的基础。日本学者武内义雄、窪德忠等认为神仙学说的产生与山岳信仰有密切的关系,这个结论至少是部分可靠的^⑦。

由上述观念而来,自然山水对于道教徒的具体意义便在于:

第一,只有入于名山才可以摒弃人事而感受仙真之道,并终于修炼成仙。《真诰》中南岳夫人魏华存教导杨羲曰:

数游心山泽,托景仙真者,灵气将愍子之远乐,山神将欣子之向化。是故,百疾不能干,百邪不得犯。……静睹天地念飞仙,静睹山川念飞仙,静睹万物念覆载,慈心常执心如此,得道也。(卷六,《道藏》20/524)

《抱朴子内篇》把终极大道归结为“一”(“玄一”或“真一”),其贵无偶,各居一处,各象天地人,正如“金沉羽浮,山峙川流”,“视之不见,听之不闻,存之则在,忽之则亡,向之则吉,背之则凶,保之则遐祚罔极,失之则命雕气穷”。葛洪举黄帝的例子,证明达成这种“存”、“向”与“保”,周游四海山川是第一步:

昔黄帝东到青丘,过风山,见紫府先生,受《三皇内文》,以劾召万神,南到圆阆阴建木,观百灵之所登,采若乾之华,饮丹峦之水;西见中黄子,受《九加之方》,过崆峒,从广成子受《自



然之经》；北到洪堤，上具茨，见大隗君黄盖童子，受《神芝图》，还陟王屋，得《神丹金诀记》。到峨眉山，见天真皇人于玉堂，请问真一之道。皇人曰：子既君四海，欲复求长生，不亦贪乎？其相覆不可具说，粗举一隅耳。（《抱朴子内篇·地真》）

与其简单地说这是受道家自然观念的影响，无宁把它归结为世俗社会继承原始自然崇拜观念并糅合道家哲学思想的混合产物更为合理。与哲学思想不同的是，在这种典型的世俗层面的观念中，“方术”的色彩极为浓厚。道教的重心显然是在进行自然的神化，用直观的领悟与想像构造出一种达成宗教目的的超验世界，并拟造出一系列方法来完成这种终极的目标。

第二，入山可以采药炼丹，辅助修真。葛洪指出仙人的本质是：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不至，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。”（《抱朴子内篇·论仙》）在《抱朴子内篇》中，仙药药材分为数等：上者丹砂；次黄金、白银，次诸芝，次五玉，次石脑、石硫黄等；次则曾青；再次则松柏脂、茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄连、石韦、楮实、象柴等。其中丹砂、黄金、白银等贵重物自不必论，较次之五芝、五玉亦大都生于天涯海角以及深山高谷、南海大林之中。服上药升为天神，中药飞行长生，下药除病延年，但若不能身入神山，皆不可得（《抱朴子内篇·地真》）。在东晋中期的南方神仙道教的“金丹派”看来，服食修炼是修道向真的要务，而“金丹大道”尤是证成仙道的关键。葛洪特别强调，炼合上等仙药之“金液九丹”，务宜入名山以绝人事，“作药者若不绝幽僻之地，令俗闲愚人得经过闻见之，则诸神便责作药者之不遵承戒，致令恶人有谤毁之言，则不复佑助人，而邪气得进，药不成也。”因此，“必入名山之中，斋戒百日，不食五辛生鱼，不与俗人相见，尔乃可作大药。”葛洪根据老师郑隐的教导，重点指出：诸小小山，“皆不可于其中作金液神丹也。凡小山皆无正神为主，多是木石之精，千岁老物，血食之鬼，此辈皆邪炁，不念为人作福，但能作祸，善试道士，道士须当以术辟身，及将从弟子，然或能坏人药也。”（《抱朴子内篇·金丹》）这就把神岳信仰转变成



了具体的仪式和方法。

第三,对于向道者来说,登涉山川可以寻访并直接遇见仙真,特别是能获睹仙经,得到神授。“河出土、洛出书”、“赤鸟衔书”之类天降真书的传说,本是原始神话的遗存,谶纬学说便继承发挥了这种方术观念,如《河图·绛象》:

太湖中洞庭山,林屋洞天,即禹藏真文之所,一名包山。吴王阖闾,登包山之上,命龙威丈人入包山,得书一卷,凡一百七十四字而还。吴王不识,使问仲尼,诡云:“赤鸟衔书以授王。”仲尼曰:“昔吾游西海之上,闻童谣曰:吴王出游观震湖,龙威丈人名隐居,北上包山入灵墟,乃造洞庭窃禹书,天帝大文不可舒,此文长传六百初,今强取出丧国庐。丘按谣言,乃龙威丈人洞中得之,赤鸟所衔,非丘所知也。”吴王惧,乃复归其书。(据《古微书》卷三十二)

道教继承了这种观念,葛洪《抱朴子内篇·遐览》云:

余闻郑君言,道书之重者,莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也。古者仙官至人,尊秘此道,非有仙名者,不可授也。受之四十年一传,传之歃血而盟,委质为约。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。

《神仙传》又云:

帛和,字仲理。师董先生行炁断谷术,又诣西城山师王君,君谓曰:“大道之诀,非可卒得,吾暂往瀛洲。汝于此石室中,可熟视石壁,久久当见文字,见则读之,得道矣。”和乃视之,一年了无所见,二年似有文字,三年了然,见《太清中经》、《神丹方》、《三皇文》、《五岳图》,和诵之上口。

赵瞿者,上党人也。病癰历年,众治之,不愈。垂死,……其家乃煮粮将之送置山穴中。瞿在穴中自怨不幸,昼夜悲叹涕泣。经月,有仙人行经过穴,见而哀之。……于是仙人以一囊药赐之,教其服法,瞿服之。百许日,疮都愈。

葛玄,字孝先,丹阳人也。……因遁迹名山,参访异人,服



饵芝术，从仙人左慈，受《九丹金液仙经》。玄勤奉斋科，感老君与太极真人，降于天台山，授玄《灵宝》等经三十六卷。久之，太上又与三真人，项负圆光，乘八景玉舆，宝盖幡幢旌节，焕耀空中，从官千万，命侍经仙郎王思真，披九光玉辔，出《洞元大洞》等经三十六卷。（《四库全书》本）

葛洪的《神仙传》本旨在于宣教，因此一切内容都为基本旨趣而服务，虚构的部分也是有为而发。这三个故事颇有代表性：其一在山穴中面壁自参而得神书，其二是入山遇神人而得服不死药，其三则是入山感神，得降仙经，都明显反映出自然山水对于他们的宗教意义。

因此，葛洪所说“为道者多在山林”、“凡为道合药，及避乱隐居者，莫不入山”（《抱朴子内篇·登涉》），即是当时的实况，也是符合神仙道教义理的必然现象。

四、南方神仙道教实践与自然山水的紧密关系

山岳崇拜的基本倾向与自然大化的宗教本旨，使游历山川、登涉访真成为南方神仙道教宗教修行的主要内容之一。这主要表现在几个方面：

首先是山居修行风气的持续盛行。中国古代隐逸之风形成甚早，渊源有自，有学者认为这种传统的形成与农耕文化紧密相关^④。总体来说，隐逸大致可分为政治—功利型与思想—一意趣型两种，前者是为切身利益而隐，后者为个人价值取向而隐。在汉魏六朝时期，因受道家返真归朴为旨归的思想潮流的影响，思想一意趣型的隐逸成为主流。道教一贯援用道家思想为其理论依据，因此高蹈世外的隐修自然成为宗教实践的主要内容之一。而南方传统的自然崇拜遗存所造成的山岳崇拜观念，更加重了山水清修的程度，使深山洞府的修炼成为另一种隐居类型。重要的是，这种山居修炼在很大程度上影响到了向道的文士，如葛洪、陶弘景等，都先后在山中数年之久，谢灵运的《山居赋》即充分表达了这种主观追求。



其次,是道教徒们能够杖履广出,在山居中仰观俯察,亲身体认山川地貌,加深了对自然山水的认识。

秦、汉以来统一帝国的局面形成了将近四百余年后,疆宇开拓前所未有,人们活动的范围日益广泛。至魏晋南北朝,对自然山水的认识已经达到了一个崭新的高度。这首先是因为生产、生活经验的积累以及认识水平亦即科学技术提高的结果,其显著标志就是地理学及地图学的发展。中国古代地图学发达虽然很早,但在西晋时期却呈现出突破,裴秀在《禹贡九州地域图序》中所表达出来的地图学观念^⑨,已经较天水放马滩战国秦墓出土的木板地图和长沙马王堆汉墓地图的水平高出了一大截^⑩,近现代一些国外学者将裴秀视为“科学制图学之父”确实不为过分^⑪。理性认识总是建立在感性体察的基础之上,科学的发展必须依赖感性认识的积累。正因为南方道教徒对山岳川渚的态度,决定了他们无疑是游居山水的先行者,有较多的机会体察自然物象,并能够得到真切的感性认识。事实表明,道教徒在地理学及地图学方面都是有相当贡献的。

小川琢治和李约瑟都注意到,六朝古道经《五岳真形图》实际上就是一种采用最原始方法绘制的等高线图,表明中国人很早就已经对峡谷的广度和深度作过精确的测量。这个结论是正确的,但是他们对今本《五岳真形图》的时间却未作肯定,只假定在唐代^⑫。实际上,今本《五岳真形图》已经在很大程度上抽象化与符图化,早已失去了原貌。而即使这种有失原貌的抽象化的符图,却仍能反映等高线图的实质,这证明最早的《五岳真形图》实际上就是一种山形地图,是道士们亲涉山川的经验总结。正因为这类山形地图具有非凡的实效,才使它自身获得了极高的地位,最终转化为能够“辟兵凶逆”的符篆。原始《五岳真形图》的时间应在葛洪之前^⑬,与裴秀《禹贡九州地域图序》所表现出来的地图学水平甚为一致,反映了道教徒们登涉山川的勤勉程度和知识水平。

从《真诰》卷十七对第八洞天句曲山之洞的描写,也可以看到道教徒们对自然地貌及山川风物体察的细密程度,以及在基本地



形基础上所进行的宗教意义上的构造的丰富与多彩。

第三,选择名山深谷,建成立教传教的基地亦即道馆,举行传道、受徒、结社等宗教活动或秘密的通灵仪式,是南方道教徒们对自然山水的最终态度。陈国符《道馆考原》(《道藏源流考》附录二《道藏札记》)曰:“又是时山居修道者皆居山洞(张天师诸治,亦多在山中),即于其旁筑有馆舍。此即后世道馆之始。”(陈国符,1963,页267)与佛教传入中国初期多在通都大邑建立寺庙不同,道教立馆伊始则多在山中,直到齐陆修静应诏至阙,方由宋明帝在帝都建康设崇虚馆通仙台居之。

上清派创始人之一的许氏家族,即已在山中建立道馆,如许迈“于是立精舍于悬霭,而往来于茅岭之洞室。放绝世务,以寻仙馆。”(《晋书·许迈传》),许翺“居雷平山下,修业勤精,恒愿早游洞室,不欲久停人世。遂诣北洞告终,即居方隅山洞方原馆中,常去来四平方台,故《真诰》云:‘幽人在世时,心常乐居焉。’又杨君与长史书亦云:‘不审方隅山中幽人,为己设坐于易迁户中未?’”(《真诰》卷二十,《道藏》20/608)。宋陆修静亦在匡庐白云峰下构筑精舍,此后齐代有兴世馆,梁代有华阳上下馆、朱阳馆等^⑭。陶弘景《真诰》注描写中茅之前、小茅之后下麓长涧中许谧道馆旧址曰:

此即隐居今所住东面一横壑也。此壑纯绝石,石形甚瑰奇,多穿穴侧傍,盘纤下深,乃有无底处,屡投脆物在中间,玲玲之响久之。……西南有大石壁,耸而坼开,内有洞,入数丈渐狭小,不复容人,乃飘飘有风。外数步便有一涌泉,冬夏清流,即下解所资。近外洞口,又有一涌泉,水势乃驶上者,冬温而夏冷。……茅山住止,惟有隐居今所住及南洞口长史宅处,乃极好,所恨迥旷。(卷十一,《道藏》20/556)

幽静的环境和优美的风光,遂使之成为降神遇仙的灵场,传说中的三茅君和杨、许等先后居止的茅山道场成为当时最著名的所在,许谧、许翺,“栽基浚井,栖道接神,允膺辅圣,锡兹侍晨”^⑮,开辟南方新道教的一代宗派。陶弘景在《周氏冥通记》中特别提出的周子良冥通会神的故事,亦发生在茅山。“接神”作为一种带有原始巫术



色彩的宗教仪式,必须在某种特定的环境场合下进行,才能保证它的特殊意义的实现。这种场合就是某处神秘而灵异的山涧洞穴。元代成书的《茅山志》(CT304)是这样描写大、中、小茅山的:

大茅山在元符宫南独高处,是司命君白鹤所集处。定录君受言:大茅山有玄帝时铜鼎,鼎可容四五斛许,偃刻甚精好,在山独高处,入土八尺许,上有磐石掩鼎上,玄帝时命东海神埋藏于此。……山顶常现神光,谓之丹光,一曰天灯。旧有石坛、石屋,今为殿宇。

中茅山在积金山北长岭独高处。定录君受言:中茅玄岭上,司命君埋西胡玉门丹砂于此,深二丈许。坎上四面有磐石镇其上。其山左右,当泉水下流,皆小赤色,饮之益人。山下左右,有小平处,可堪静舍。

小茅山在中茅北,《太元内传》曰:王莽地皇三年戊申,遣使者章邕赍黄金白玉铜钟五枚赠于句曲三仙君。……(《道藏》5/582-583)

其中的宗教内容无疑是后加的,如同早在陶弘景时代茅山甚至被赋予相当的政治意义一样。但茅山作为三十六洞天之第八洞天的最初原因,仍与其地具有“深山幽岭”、“历史神秘”的双重意义有关。“鼎”的意义已见前述,它本是古代原始宗教镇邪辟恶的灵物;而“玉门丹砂”、“黄金”等则表达了此地因幽深神秘而独具的宗教色彩。上清派本乃晋室南渡以后建康至会稽一线士人聚集地的产物,在这个范围中,建康的茅山与浙东山水在自然风光上独具特色,故而具有同等的宗教意义,既成为南方道教“栖道接神”的主要场所,同样也是“神仙游”的绝佳所在。

从表面上看,谢灵运的隐居和遨游山水的主观动机,有着非常明显的政治寓意。《宋书》谢灵运本传说:

灵运为性褊激,多愆礼度,朝廷唯以文义处之,不以应实相许。自谓才能宜参权要,既不见知,常怀愤愤。庐陵王义真少好文籍,与灵运情款异常。少帝即位,权在大臣,灵运构扇异同,非毁执政,司徒徐羨之等患之,出为永嘉太守。郡有名



山水,灵运素所爱好,出守既不得志,遂肆意游遨,遍历诸县,动逾旬朔,民间听讼,不复关怀。所至辄为诗咏,以致其意焉。

……灵运意不平,多称疾不朝直。穿池植援,种竹树茱,驱课公役,无复期度。出郭游行,或一日百六七十里,经旬不归,既无表闻,又不请急,上不欲伤大臣,讽旨令自解。灵运乃上表陈疾,上赐假东归。(卷六十七)

他在《山居赋》自注中亦有明言:

余祖车骑建大功淮、肥,江左得免横流之祸。后及太傅既薨,远图已辍,于是便求解驾东归,以避君侧之乱。废兴隐显,当是贤达之心,故选神丽之所,以申高栖之意。经始山川,实基于此。

确实,他所追求的并不是一种真正的高栖,而是一种无奈之举和隐约的反抗。其放浪形骸的行为,根本上就是一种表象,而非真正意义上的达观^⑩。否则,也就不会“凿山浚湖,功役无已”,不仅在居地会稽惊动县邑、骚扰百姓,且与地方官横构仇隙。身为谢氏之后,晋宋易代后的种种现实,已经严重打击了华丽家族的根基。对谢灵运这种“奢豪”、“褊激”性格的人来说,当士族儒者的经世之志和功业之心被残酷的政治现实所击破之时,老庄与佛教并不能解决他的思想困惑,始宁墅隐居之外,必然需要其他寄托。其游山之切,世所罕有,“寻山陟岭,必造幽峻,岩嶂千重,莫不备尽。登蹶常着木屐,上山则去前齿,下山去其后齿”,特别是尝自始宁南山“伐木开径,直至临海,从者数百人”,以致临海太守王琇为之惊骇,以为山贼。其中显然有着更深一层的动机,因为他的这种慕仙入山之登涉,不仅合乎其性格,亦与当时神仙道教的主要宗教实践影响下的士风极相合拍。

在南方神仙道教影响下,东晋南朝士人,大多喜服食、好神仙、尚嘉遁,而常有入山采药之举。《晋书·王羲之传》:“(羲之)又与道士许迈共修服食,采药食不远千里,遍游东中诸郡,穷诸名山,泛沧海,叹曰:我卒当以乐死。”唐钞本《文选集注》卷六十二“许征君询”名下引《文选钞》曰:“……征为司徒掾,不就,故号征君。好神仙



游,乐隐遁之事。”^⑩谢灵运以后的陶弘景《寻山志》云:

倦世情之易挠,乃杖策而寻山,既沿幽以达峻,实穷阻而备艰。眇游心其未已,方际夕乎云根,欣夫得意者忘形,遗形者神存,于是散发解带,盘旋其上,心容旷朗,气宇涤畅。……

(《寻山志》,《华阳陶隐居集》,《道藏》23/640)

据载,《寻山志》是陶弘景十五岁时所作^⑪,这可能并不可靠。但此篇言志之文充分表达了向道者入山的宗教动机则应无疑义。这种山居修炼、采药求仙的风气在谢灵运的时代是非常兴盛的。谢氏“寻山陟岭,必造幽峻”,可谓与许询、王羲之等“神仙之游”异曲同工^⑫,而必然与南方神仙道教有关。

五、从体道到审美

对向道者而言,入山最初的动机几乎都是相同的,他们怀着对自然大化的向往和对自然山水的感从心理,在宗教精神的召唤下,渴望进入一种充满着神灵气息的、迷蒙而又高尚的境界,为追求解脱和永生刻苦磨炼。

但就文学而言,体验并非目的,审美才是旨归。南方道教徒带着宗教目的并以修行者的身份广泛地参与自然山水的体认,获得的感受是与普通人的游历大不相同的。《异苑》云:“会稽天台山,虽非遐远,自非卒(一作忽)生忘形,则不能跻也。赤城阻其径,瀑布激其冲,石有莓苔之险,渊有不测之深。”这就是说,非自具灵慧之识,不知山水之性。显然,道教徒的宗教素质,正是他们赖以从自然山水对象中进行审美活动的基础。陶弘景之所以“身既轻捷,性爱山水,每经涧谷,必坐卧其间,吟咏盘桓,不能已已”(《南史》本传),正是能够达到审美高度的缘故。这种广泛的倾向在郭璞游仙诗、《真诰》仙真诗歌以及南方道教影响下的一系列作品中已经有所反映。典型者如庾阐之《采药诗》,由采药而入山,由入山而知山水,故诗中已有相当程度的山水描写。只有在视自然山水为灵性之物时,才可能有“人于山水为好美色”、“山水于人为惊知己”^⑬,也才可能有审美,如王献之“山水之美,应接不暇”,谢灵运之“山水



性分之所适”，从而使“庄老告退，山水方滋”。

谢灵运游历山水的动机其实与后来陶弘景在《寻山志》中所表达的“倦世情之易挠，乃杖策而寻山”的主旨极为相似，都是主体本身具有向道之志的后果。对山水“素所爱好”既来自于道家的影响，同样也是受南方道教浸染的必然。谢氏是受过传统教育的儒士，自不会完全像道教徒那样，入山仅仅局限于采药降仙或是登真羽化，因而必然在强烈的道教色彩的影响下，更深一层地体认到山水的宗教精神。白居易《读谢灵运诗》有道：“谢公才廓落，与世不相遇。壮志郁不用，须有所泄处。泄为山水诗，逸韵谐奇趣。”这种“泄”，就是对山水的审美。试举二例：

《登永嘉绿嶂山》

裹粮杖轻策，怀迟上幽室。
行源径转远，距陆情未毕。
澹滋结寒姿，团栾润霜质。
涧委水屡迷，林迴岩逾密。
眷西谓初月，顾东疑落日。
践夕奄昏曙，蔽翳皆周悉。
盍上贵不事，履二美贞吉。
幽人常坦步，高尚邈难匹。
颐阿竟何端，寂寂寄抱一。
恬如既已交，缮性自此出。

《从斤竹涧越岭溪行》

猿鸣诚知曙，谷幽光未显。
岩下云方合，花上露犹泫。
逶迤傍隈隩，迢递陟陁岘。
过涧既厉急，登栈亦陵缅。
川渚屡径复，乘流玩回转。
蘋萍泛沉深，菰蒲冒清浅。
企石挹飞泉，攀林摘叶卷。
想见山阿人，薜萝若在眼。
握兰勤徒结，折麻心莫展。
情用赏为美，事味竟谁辨。

观此遗物虑，一悟得所遣。^⑪

这是两首极为典型的山水诗，表现了作者浓重的山水审美意识。谢氏山水诗状绘风物景色的细密与感知山水之美的深情，前人述之已备，兹不再论。在这里须着重指出的是，谢灵运游历山水不是偶然的兴致，自有其深厚的主观渊源，而其中不乏神仙道教的观念，这在他的《山居赋》与一系列诗歌作品中都可以看出。上述二诗中如“怀迟上幽室”表述对洞府的向往，“盍上贵不事，履二美贞吉；幽人常坦步，高尚邈难匹”言说不事王侯的心志及对神人的企慕^⑫，“想见山阿人，薜萝若在眼。握兰勤徒结，折麻心莫展”传达



殷勤所思的用心等等皆是。在《石门新营所住,四面高山,回溪石濑,茂林修竹》一诗中,他甚至向往着“庶持乘日车,得以慰营魂”^⑭,表现出超越一般方术水平的宗教浪漫精神。如果不具备诚挚的动机和体道的意念,显然不能发现蕴含之美而独赏其神。樵夫渔父、日夕川渚,终生于此而不觉,并非完全是口不能道,关键是不能从体察进乎到审美的缘故。而获致山水审美的津筏,在于能够以别样心情来对待它,不以平常之物待之,否则初月落日、蘋萍菰蒲,除了实际用途,别无长处。谢灵运山水诗能具有开启蒙昧的意义,其根本原因在此。

根据前人的研究,谢氏诗作和早期山水诗大抵有这样一种内在的结构:游历路程→赏景叙景→托物言情→应情写志,结句抒写感想,畅达理旨,如上引二诗的“颐阿竟何端,寂寂寄抱一。恬如既已交,缮性自此出”、“情用赏为美,事味竟难辨。观此遗物虑,一悟得所遣”及他诗中诸如“始信安期术,得尽养生年”、“寄言摄生客,试用此道推”、“匪为众人说,冀与智者论”、“未若长疏散,万事恒抱朴”等等。简单地把这些写志结句归之于不脱玄言窠臼,或是玄言诗的某种变体,显是有违事理的结论。诗人之所以愿意在诗中细绘山水,在于他能从自然中发现美妙,并于此动情,与怀抱衷心合二为一,故景情融合,方臻于审美之境。因此“情用赏为美,事味竟谁辨”^⑮,在此类诗中,景在情先,情在理先,而情与景、理与情皆能一致,与单纯的说理诗中情景每每沦为替补是绝不相同的。这种结构,正是在道家 and 佛家自然观影响之下而形成的(张伯伟,1994)。要之,只有“体道”——无论是道、是释,抑或是本文所强调的南方神仙道教才能审美。

谢灵运的山水审美当然不是千古独创,而是一种主体进步的反映,更是人类心智发展的结果,不过以他最为明显而已。从永嘉到会稽一线美丽的风光,是孕育南方神仙道教的温床,二者的结合同样也是山水审美意识赖以产生的必要基础。其中,南方神仙道教所保留的原始宗教遗存中对自然山水的态度,以及其影响下的士人心理,是绝对不能忽视的因素之一。



- ① 参阅第三章的有关论述。
- ② 关于游仙诗的渊源、成立及其意蕴,近人研究已多,如程千帆、釜谷武志等。本节主要着重于通过讨论飞升母题在南方道教作用下的文学表现及其升华,阐发“游仙”之题生成与借化的意义,与前人研究的侧重点有明显的不同。
- ③ 参阅弗雷泽《金枝》第二十四章《杀死神王》,大众文艺出版社,1998,页393。
- ④ 在儒家那里,车则是礼乐教化的重要象征之一。《论语》:“颜渊问为邦。子曰:‘行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则《韶》舞。放郑声,远佞人。郑声淫,佞人殆。’”
- ⑤ 1973年长沙子弹库楚墓出土。
- ⑥ 参阅萧兵的考证。萧兵《引魂之舟:战国楚帛画与楚辞神话》,原载《湖南考古辑刊》1983年第2辑。又见《楚辞与神话》,江苏古籍出版社,1987。
- ⑦ 近世学者大多以为《远游》非屈原作。此论甚是。
- ⑧ 以上见中国社会科学院考古研究所《新中国的考古发现和研究》第四章,文物出版社,1984,页447-449。
- ⑨ 案:此叙“游仙”之本义,而非指《游仙诗》之本旨。郭璞《游仙诗》之旨,诚如程千帆先生所言:一则以淑世之不能,乃转而思遁世;二则以仙界之多妄,仍归本于人间。“终系出处之际”(参阅程千帆《郭景纯、曹尧宾游仙诗辨异》,《古诗考索》,上海古籍出版社,1984)。故《诗品》谓其“非列仙之趣也”。详见后文所论。
- ⑩ 参阅李泽厚、刘纲纪《中国美学史》,中国社会科学出版社,1984,第一卷,页367。
- ⑪ 恩格斯指出:“舞蹈尤其是一切宗教祭典的主要组成部分。”《家庭、私有制和国家的起源》,人民出版社,1972,页91。
- ⑫ 案以上材料之引用均由张光直《中国青铜时代(二集)》启发。
- ⑬ 参阅格罗塞《艺术的起源》,蔡慕晖译,商务印书馆,1987,页156。
- ⑭ 关于禹步,学术界已有相当研究,已知者有:刘昭瑞《论禹步的起源及禹与巫、道的关系》(载《梁钊韬与人类学》,中山大学出版社,1990)、《墨者行为与道教法术》(载《中国史研究》1993年第2期)、胡新生《中国古代巫术》



(山东人民出版社,1998)、饶宗颐《道教与楚俗关系新证》(载《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993)、王小盾《早期道教的音乐与仪轨》(载《中国早期艺术与宗教》,东方出版中心,1998)

- ⑮ 古代巫师,大多数具有身体残疾的特征。胡新生已经指出,腿脚残疾者担任巫师是很早就有的现象,并以甲骨文“𠂔”字形、《说文》中“𠂔”字之解及《荀子》、《庄子》中的有关记载为证(胡新生《中国古代巫术》,山东人民出版社,1998,页37)。极是。在少数民族地区,至今仍有残疾者充当巫师的现象,高国藩就提到他曾在云南德宏州三台山亲眼看到一残疾的景颇族“董萨”(高注:类似“巫师”),“他眼睛瞎,无手无脚。据说是在河里炸鱼时被炸成这个样子的,但他在缺医少药的山寨居然活了下来,于是当了‘董萨’”(高国藩《中国巫术史》,上海三联书店,1999,页26)。乌丙安也认为,“那些属于精神病征的症状和异常外伤、疑难怪病的表现,都是选中萨满候选人的重要条件”(乌丙安《神秘的萨满世界》,上海三联书店,1989,页204)。从人类学角度考察,身体残疾者担任巫师有着现实和观念两方面原因。从现实角度来说,他们由于残废,不能正常从事政治、军事和生产活动,只好以通神施术作为谋生的手段。另一方面,人们也相信身体有缺陷或有神经质、癫狂病的人比一般人更有通神的能力,且“病态之人演虚幻之巫术,人们便用虚幻的心情去接受,巫术的效果便会格外逼真”(高国藩《中国巫术史》,页24)。
- ⑯ 传说中之大禹,本具有身体缺陷。《庄子·杂篇·盗跖》:“尧不慈,舜不孝,禹偏枯,汤放其主,武王伐纣,文王拘羑里。此六子者,世之所高也,孰论之,皆以利惑其真而强反其情性,其行乃甚可羞也。”偏枯,成玄英疏曰:“治水勤劳,风栉雨沐,致偏枯之疾,半身不遂也。”(但马叙伦认为“偏枯”若指身体疾病,与“不慈”、“不孝”、“放其主”、“伐纣”、“拘羑里”并列,明显不伦不类。《吕氏春秋·当务篇》曰其事则作:“尧有不慈之名,舜有不孝之行,禹有淫湎之意,汤武有放杀之事。”说见《庄子义证》卷二十九。闻一多也同意此种说法,说见《高唐神女传说之分析》)《荀子·非相篇》有云:“禹跳,汤偏。”跳,脚跛。据此又可知,禹之病,并非偏枯而乃脚跛。然则禹偏枯,世传为定说。传世《尸子》似为其说滥觞:“昔者龙门未凿,无有丘陵,高阜灭之,故曰洪水。禹于是疏海决江,十年不窥其家,手不爪、胫不生毛,生偏枯之病,步不相过,人曰禹步。”
- ⑰ 参见费秉勋《中国舞蹈奇观》,华岳文艺出版社,页12。此转引自王小盾



《早期道教的音乐与仪轨》(王小盾,1998b)。

- ⑮ 参阅王小盾《早期道教的音乐与仪轨》(王小盾,1998b)。
- ⑯ 施舟人(Kristofer M. Schipper)也认为早期的“灵宝步虚”中含有萨满教仪式的成分,参阅《关于“步虚”的研究》(施舟人,1992)。
- ⑰ 参见王小盾《道教步虚舞——兼论道教歌舞和巫舞在宗教功能上的联系与区别》(王小盾,1994)。
- ⑱ 《乐府诗集》卷四十七《清商曲辞》四收有《神弦歌》十八首。郭茂倩引《古今乐录》曰:“《神弦歌》十一曲:一曰《宿阿》,二曰《道君》,三曰《圣郎》,四曰《娇女》,五曰《白石郎》,六曰《青溪小姑》,七曰《湖就姑》,八曰《姑恩》,九曰《采菱童》,十曰《明下童》,十一曰《同生》。”从内容上看应是以民间神仙道教为主要内容的民歌,并经过一定的修饰。其中“青溪小姑”的故事发生在吴孙权时,则《神弦歌》的时代应在汉末以后。在《乐府诗集》所收十八首中,《明下童》二曲与《同生》二曲均似为文人的作品,离题已远并已与民间宗教生活的原型无涉。
- ⑲ 比较著名的有廖平《楚词讲义》、胡小石《远游疏证》、刘永济《屈赋通笺》、吴汝纶《评点古文辞类纂》、郭沫若《屈原研究》、胡潜源《楚辞新注求确》。
- ⑳ 闻一多认为神仙观念的发祥地并非定为齐地,齐人的不死观念是从其西方祖先而来。详见《神仙考》(闻一多,1948a)。
- ㉑ 胡小石《远游疏证》:“今细校此篇,十之五六皆合《离骚》文句而成。其余则或采之《九歌》、《天问》、《九章》、《大人赋》、《七谏》、《哀时命》、《山海经》及老、庄、淮南诸书。”载《胡小石论文集》(胡小石,1982)。
- ㉒ 《楚辞·离骚》:“前望舒使先驱兮,后飞廉使奔属。”
- ㉓ 《楚辞·离骚》:“吾令丰隆乘云兮,求宓妃之所在。”
- ㉔ 《楚辞·离骚》:“饮余马于咸池兮,总余辔乎扶桑。”关于“咸池”,参阅萧兵《楚辞与神话》(萧兵,1987),页305-317。
- ㉕ 参阅顾颉刚《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱神话系统的融合》(顾颉刚,1979)。
- ㉖ 韩众,《真诰》卷九:“韩众在南方。”《抱朴子内篇·金丹》:“又韩众丹法,漆蜜和丹煎之,服之可延年久视,立日中无影。”
- ㉗ 参阅釜谷武志《游仙诗の成立と展开》,载《中国古道教史研究》,吉川忠夫编,京都大学人文科学研究所研究报告,同朋舍出版,平成四年,页323-362。



- ③① 参阅颜进雄《六朝服食风气与诗歌》(天津出版社,1993)第五章第一节的考证。
- ③② 此论郭璞《游仙诗》以逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》所辑为据,篇章次序亦依其所排列。
- ③③ 参阅周勋初《郭璞诗为“中兴第一”说辨析》(周勋初,1994)。
- ③④ 参阅洪顺隆《六朝诗论》(天津出版社,1985)、颜进雄《六朝服食风气与诗歌·序》(天津出版社,1993)。
- ③⑤ (明)许学夷《诗源辨体》卷五谓:“(郭景纯)五言《游仙》诗,出于汉人《仙人骑白鹿》、《邪径过空庐》、《今日乐上乐》及曹子建《远游临四海》、《九州不足步》、《仙人揽六箸》等篇。”此当从具体内容及遣词造句上着眼,似并未涉及其精神内核。
- ③⑥ 《晋书·郭璞传》:“然性轻易,不修威仪,嗜酒好色,时或过度。著作郎干宝常诫之曰:‘此非适性之道也。’璞曰:‘吾所受有本限,用之恐不得尽,卿乃忧酒色之为患乎!’”
- ③⑦ 参阅(日)兴膳宏《嵇康的飞翔》,载《六朝文学论稿》(兴膳宏,1986)。
- ③⑧ 参阅钱志熙《魏晋诗歌艺术原论》(钱志熙,1993),页316-317。
- ③⑨ 案:关于陈氏此言“天师道”云云,已见第二章及外篇一的考论。
- ④① 参阅余嘉锡《世说新语笺疏》(上海古籍出版社,1993)页264-265;周勋初《郭璞诗为晋中兴第一说辨析》(周勋初,1994)。案:前贤诸说中,王瑶《玄言·山水·田园》是一例外。
- ④② “至过江佛理尤盛”与“故郭璞五言始会合道家之言而韵之”二句互倒。若乙之则文意豁然贯通。此乃程千帆的意见,见《文论十笺》(《程千帆选集》,辽宁古籍出版社,1996,页461)。此说又为周勋初进一步申述(见《郭璞诗为晋中兴第一说辨析》)。张伯伟对此亦有精解。益案:余嘉锡以《文选集注》卷六十二公孙罗引檀氏《论文章》,谓“至过江佛理尤盛”当作“至江左李充尤盛”,窃以为义有未安。盖“李充尤盛”措辞不当,且与下句“故郭璞……”云云文气不贯,颇有扞格之处。故当以程千帆之说为是。
- ④③ 此据逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》的辑录所统计,对部分诗作的不同分类可能会造成数字的差异。《云笈七籤》卷九十七歌诗部、《诗纪外集》收录了其中的绝大部分。关于《真诰》诗歌的时代,详见本节第三小节的论述。
- ④④ 参阅第三章及外篇二的有关论述。



- ④④ 参阅李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》(李丰楙, 1986, 页 32)。案今本《太元真人东岳上卿司命真君传》(《云笈七籤》卷一〇四)不载《玄云之曲》。《太平广记》卷十一引《集仙传》“大茅君”条所详载之王母答歌一首, 乃《无上秘要》引《道迹经》之“西王母歌”。
- ④⑤ 《云笈七籤》引《洞仙传》“郭四朝”条亦载有类似仙真歌诗, 然《洞仙传》成书时代稍后, 兹从略。
- ④⑥ 参阅朱光潜《诗论》第一章(朱光潜, 1984)。
- ④⑦ 参阅李丰楙《仙诗、仙歌与颂赞灵章——“道藏中的六朝诗歌史料及其研究”绪论》, 《第三届魏晋南北朝文学国际学术研讨会论文》, 台北文史哲出版社, 页 645 - 693。案: 如后文所论, 《真诰》诗歌已不是宗教仪式的副产品而是文人的创撰, 因此先天就不含歌舞的特征。我们知道, 仪式化的宗教歌诗的一个显著特征是音乐, 《异苑》卷五: “陈思王曹植字子建, 尝登鱼山, 临东阿, 忽闻岩岫里有诵经声, 清通深亮, 远谷流响, 肃然有灵气, 不觉敛衽祇敬, 便有终焉之志, 即效而则之。今之梵唱, 皆植依拟所造。一云陈思王游山, 忽闻空里诵经, 声音遒亮, 解音者则而写之, 为神仙声, 道士效之, 作步虚声也。”陈寅恪曰: “此佛道二家皆记之于陈思, 而道在佛后无疑也。”(陈寅恪《读书札记三集》, 三联书店, 页 148) 无论先后, 佛道二家若欲畅其宗教功能, 必须有音声之仪以礼佛颂真、感化信众。故宗教歌乐, 重点在音乐方面。梵呗虽为新什, 仍以音乐为主, 而步虚尤然。《真诰》中之歌乐描写, 取境虽同, 但实际只是文字叙述而已, 其仙歌, 乃以整饬之五言诗歌为主, 已非为娱乐之作。
- ④⑧ 亚里士多德《伦理学》第六卷第四节, 转引自朱光潜《西方美学史》, 人民文学出版社, 页 70。
- ④⑨ 逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》将《真诰》诗歌全部归于羊权、杨羲、许穆、许翊等名下, 其意亦在此。
- ⑤① 逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》“九华安妃见降口授作诗”案语, 页 1097。
- ⑤② 逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》(中华书局, 1983)之页码, 下同。本文所引《真诰》诗歌文本均据逻辑, 盖其校颇有精当处。
- ⑤③ 《真诰》原文作: “玄洲以先罪未灭, 故令谪降于臭浊, 以偿其过。”案玄洲或即《十洲记》之玄洲, 在北海之中, 戌亥之地, 地方七千二百里。仙人伯真公所治。
- ⑤④ 《世说新语·言语》刘孝标注引《羊氏谱》云官至尚书左丞; 又见《宋书·羊欣



传》。

- ⑤4 据《真诰》卷一本文，灵照夫人在神仙谱系中为“北元中元道君”李庆宾之女，太保王郎李灵飞之小妹，受书为东宫灵照夫人，治方丈台第十三朱馆中。年十三四许。
- ⑤5 《庄子》外篇之《田子方》、《知北游》亦曾涉及“有待”。
- ⑤6 钱钟书《管锥编》论“有待”曰：“晋人每狭用，以口体所需、衣食之资为‘有待’。”（钱钟书，1980，页1261）。
- ⑤7 参阅前文论述。
- ⑤8 参阅钟来茵《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》（钟来茵，1992）中的论述。
- ⑤9 据《真诰》本文，最早的诗歌作于升平三年。
- ⑥0 陶弘景完成《真诰》整理的时间不能确定，但综合《本起录》、《内传》的记载，可以得出一个大致的范围。
- ⑥1 《诗品序》：“永嘉时，贵黄老，稍尚虚谈。于时篇什，理过其辞，淡乎寡味。爱及江表，微波尚传。”
- ⑥2 参阅周勋初《郭璞诗为“中兴第一”说辨析》（周勋初，1994）。
- ⑥3 《高僧传》卷四《晋东莞竺僧度传》：“竺僧度，姓王名晞，字玄宗，东莞人也。……时独与母居。孝事尽礼，求同郡杨德慎女，亦乃衣冠家人。女字苕华，……求婚之日，即相许焉。未及成礼，苕华母亡，顷之，苕华父又亡，度母亦卒。度遂睹世代无常，忽然感悟，乃舍俗出家，改名僧度。迹抗尘表，避地游学。苕华服毕，自惟三从之义，无独立之道，乃与度书谓……，并赠诗五首。……度答书曰……，又报诗五篇。”
- ⑥4 如《搜神记》所收之《紫玉歌》。
- ⑥5 参阅张伯伟《全唐五代诗格校考》（张伯伟，1996）页99-100。
- ⑥6 胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷一引。
- ⑥7 以上论述，得之于南京大学张伯伟教授所教。
- ⑥8 《方诸宫东华上房灵妃歌曲》与《太微玄清左夫人北渚宫中歌曲》，前一首以赋景为主，而后一首则以述理为主。
- ⑥9 浩轸，陶弘景原注：谓应作浩贇。
- ⑦0 （德）格罗塞《艺术的起源》，蔡慕晖译，商务印书馆，1987，页195。
- ⑦1 这方面的论著甚多，较早的有卫聚贤发表在《说文月刊》1942年第3卷第9期（渝版第3号）《水利专号》上的卷头语，马昌仪编《中国神话学论文选



萃》收入时拟题为《人对自然界认识的四个阶段》。

- ⑦② 叶维廉从比较文学的角度对此问题进行了较充分的阐述,参见叶维廉《中国古典诗中山水美感意识的演变》(叶维廉,1994),页83-98。又见王玫《谢灵运山水诗与道家之关系》,载《道家文化研究》第十辑,上海古籍出版社,1996。
- ⑦③ 如曹道衡强调山水诗在艺术手法上变出新意的同时,同时承认山水诗在精神实质上与玄言诗有着继承和演化的关系。参见《南朝文学与北朝文学研究》第六章《南方文学的几个主要题材》,江苏古籍出版社,1998。
- ⑦④ 实际上,王瑶从思想方面所进行的探讨源于鲁迅《魏晋风度及文章与药与酒之关系》(参见《中古文学史论》重版题记),并已经成为众多后来学者论述此问题的一个重要起点。参阅叶维廉《中国古典诗中山水美感意识的演变》。
- ⑦⑤ 从魏晋南北朝道家思想及玄学方面论述山水意识的兴起一直是众多学者研究的重点,参阅叶维廉《中国古典诗中山水美感意识的演变》的注释。
- ⑦⑥ 从鲁迅开始,已经有很多学者注意到了这个问题,最近如张松辉《道教与山水诗的兴起》(载《中国文化研究》1996年春之卷,总第11期),但均尚欠深入。
- ⑦⑦ 《诗式》据张伯伟《全唐五代诗格校考》校本,陕西教育出版社,1996,页206。
- ⑦⑧ 对此,当代学者已多有研究。如张伯伟《山水诗与佛教》(《禅与诗学》,浙江人民出版社)、张国星《佛学与谢灵运的山水诗》(《学术月刊》,1986年11期)、齐文榜《佛学与谢灵运及其诗》(《文学遗产》,1988年2期)等。
- ⑦⑨ 钱钟书《管锥编》页1291:“夫既尊‘佛道’为最高,又推老庄为‘最有理’,不特征灵运从佛而未弃道。抑复见其虽奉事佛法,而于道家仍敦宿好。……盖灵运实徘徊二氏之间,左挹袖而右拍肩,非有左右袒者。”
- ⑧① 《初学记》卷二十三道释部仙第二引。
- ⑧② 此《洞真经》疑即《大洞真经》。《云笈七籤》卷四《上清源流经目注序》:“杨君师事南岳魏夫人,受上清大洞真经三十一卷。”参阅陈国符《道藏源流考》页15-19。案《宋书·谢灵运》传所载《洞真经》语不见于《云笈七籤》卷八所引及今本《大洞真经》。
- ⑧③ 《真诰》卷五:“(裴)君曰:仙道有大洞真经三十九篇,在世。”又曰:“大洞之道,至精至妙,是无英守素真人之经。其读之者,无不乘云驾龙。”



- ⑧ 费尔巴哈《宗教的本质》第三节,《费尔巴哈哲学著作选》下卷,三联书店,页 437;费尔巴哈这样表述他所使用的“自然”一词:“对于我来说,自然也和精神一样,只不过是一个一般的名词,用来表示人认为与他自己以及他的产物不同、用自然这个共同的名称加以概括的那些实体、事物、对象,而并不是什么从实际事物中抽象出来、分离出来的人格化和神秘化了的普遍本质。”见同书页 436。
- ⑨ 张光直认为这段记载反映了巫师与动物的关系,是把阐释的重点放在了“铸鼎象物,百物而为之备”上。窃认为这段文字实质上是反映了先民对“川泽山林”的敬畏。参阅《考古专题六讲》(张光直,1986),页 8。
- ⑩ 费尔巴哈《宗教的本质》第二节。
- ⑪ 此从徐炳昶(旭生)说,参阅徐炳昶《中国古史的传说时代》第三章《洪水解》,中国文化服务社,1943;又载马昌仪编《中国神话学文论选萃》上编,中国广播电视出版社,1994。
- ⑫ 陈志东运用自然地理科学以及考古学的资料,提出殷人的山川崇拜虽然采取了一定的原始神秘方式,却不同于一般的原始自然崇拜,其对自然的认识已经开始接近于现实。参阅陈志东《殷代自然灾害与殷人的山川崇拜》,载《世界宗教研究》1985 年第 2 期。
- ⑬ 参阅费尔巴哈《宗教的本质》第 26 节;《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,三联书店,1962,页 458。
- ⑭ 直至今日,在南方的极地如云南少数民族地区,仍然保留着丰富多彩的自然崇拜仪式,包括对天地山川、风雨雷电、山石水火等的崇拜。参阅杨学政《原始宗教论:云南宗教文化研究》,云南人民出版社,1991。
- ⑮ 参阅余嘉锡《四库提要辨证》;案稍前梁任昉《述异记》论盘古云:“先儒说:盘古氏泣为江河,气为风,声为雷,目瞳为电。古说:盘古氏喜为晴,怒为阴。吴楚间说:盘古氏夫妻,阴阳之始也。”而《元始上真众仙记》所云与“吴楚间说”颇合,此乃是记为江南上清后人所著之又一证。
- ⑯ 参阅陶阳、钟秀《中国创世神话》第一章(陶阳、钟秀,1989),页 4-6。
- ⑰ 汉籍文献除“十日传说”等外,较少太阳神话的记载(惟在楚文化中有相当遗存),而汉以后古天文学说亦多言五星占而少言日、月。七曜术本起于印度而传入中国,《真诰》卷九:“外国呼日为濯耀罗,方诸真人呼日为圆罗曜。梦见此濯耀罗者,日之应也。”可证。
- ⑱ 参阅 W. 施密特《原始宗教与神话》第二编第四章,萧师毅等译,上海文艺



出版社影印本,1987。

- ⑤④ 萧兵认为,《楚辞》中潜在着一个太阳崇拜系统(《楚辞民俗神话与太平洋文化因子》);丁山也认为,楚始祖颛顼即是日神(《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988,页364)。
- ⑤⑤ 《说文》:“亼,人在山上,从人从山,呼坚切。”《广韵》:“亼,轻举貌。”《释名》:“老而不死曰仙,仙,僊也,僊入山也,故其制字人旁作山也。”
- ⑤⑥ 关于《十洲记》,详见本书第五章的相关讨论。
- ⑤⑦ 参阅(日)山田利明《神仙道》,载(日)福井康顺等《道教》第一卷,朱越利译,上海古籍出版社。案山田利明认为仙人思想的产生与山岳信仰无缘,而与“魂魄”思想有关。但实际上这两种说法并不矛盾。
- ⑤⑧ 参阅蒋星煜《中国隐士与中国文化》,上海三联书店近代名籍重刊本,1988。
- ⑤⑨ 裴秀《禹贡九州地域图序》,严可均《全晋文》卷三十三。
- ⑥① 参阅李孝聪《古代中国地图的启示》,《读书》1997年第7期;谭其骧《二千一百多年前的一幅地图》,《考古》,1975年第2期。
- ⑥② 参阅李约瑟《中国科学技术史》第五卷《地学》第一分册,第22章,页26。
- ⑥③ 小川琢治《近世西洋交通以前の支那地图に就て》,CZ,1910,22;李约瑟《中国科学技术史》第五卷《地学》第一分册,第22章,页189。
- ⑥④ 李约瑟认为,葛洪于公元300年前后所著《抱朴子》一书中的一张道教符咒,很可能是一张很粗糙的山脉位置图(《中国科学技术史》第五卷《地学》第一分册,第22章,页189)。案:这一符咒其实也已经完全抽象化而成为地道的符篆。
- ⑥⑤ 此据陈国符《道馆考原》,载《道藏源流考》附录二《道藏札记》(陈国符,1963)。
- ⑥⑥ 陶弘景《许长史旧馆坛碑》,《华阳陶隐居集》卷下,正统《道藏》尊二。
- ⑥⑦ 钱钟书《管锥编》论之甚切:《山居赋》:“嘉陶朱之鼓棹,……”灵运能作尔许语,而终不免于非命强死,与文种、李斯、陆机同归,岂非如鲍老之笑郭郎,使后人而哀后人乎!孔稚珪《北山移文》:“虽假容于江皋,乃婴情于好爵。”或《文心雕龙·情采》:“故有志深轩冕,而泛咏皋壤,心缠几务,而虚述人外。”颇可移评灵运之高言嘉趣(页1288-1299)。
- ⑥⑧ 《唐钞文选集注汇存》,上海古籍出版社,页761。
- ⑥⑨ 见《华阳陶隐居集》卷上注。



- ⑩ 谢灵运素患疾,以此求药入山志更切,所谓“寻名山之奇药,超灵波而憩轡”者。详见陈桥生:《病患意识与谢灵运的山水诗》,《文学遗产》,1997年第3期。
- ⑪ 参阅钱钟书《管锥编》,页1038。
- ⑫ 二诗均见逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》宋诗卷二。
- ⑬ 《易·蛊》:“九上,不事王侯,高尚其事。”又《易·履》:“九二,履道坦坦,幽人贞吉。”
- ⑭ 何焯《义门读书记》:“又云:庶持乘日车,以日为车,而游于六合之外,则屈子之《远游》也。”
- ⑮ 《文选》李善注:“言事无高玩,而情之所赏,即以为美,此理幽昧,谁能分别乎。”



外 篇

“天师”与“天师道”综考

“天师”综论

“师”在道教传承中有着极重要的地位。敦煌本《老子想尔注》中有云：

人等当欲事师，当求善能知真道者；不当事耶伪伎巧，耶知骄奢也。（“事善能”注）

不善人从善人学善，故为师，终无善人从不善人学善也。（“善人不善人之师”注）^①

《隋书·经籍志》“道经”序云：

其受道之法，初受五千文箓，次受三洞箓，次受洞玄箓，次受上清箓。箓皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少。又有诸符，错在其间。文章诡怪，世所不识。受者必先洁斋，然后赍金钁一，并诸贄币，以见于师。师受其贄，以箓授之，仍剖金钁，各持其半，云以为约。弟子得箓，緘而佩之。



《太平经钞甲部》云^②：

天地混齏，人物糜溃。唯积善者免之，长为种民。种民智识，尚有差降，未同决一，犹须师君。君圣师明，教化不死，积炼成圣，故号种民。种民，圣贤长生之类也。（王明《太平经合校》，页1）

近代出土的一些东汉墓葬中的解除及道符文字，常出现“天帝神师”的字样，给予“神师”以极高的地位。如1957年江苏高邮邵家沟东汉墓出土之木简道符，木简下部有硃书三行云：

乙巳日，死者鬼名为天光。天帝神师已知汝名，疾去三千里，汝不既去南山，给□令来食汝。急如律令。^③

道教重师实际上是信仰传承的内在需要，也可能是原始宗教之巫师或萨满灵媒的某种遗存^④。南宋俞琰认为：“今之巫者言神巫，其体盖犹古之尸，故南方俚俗称巫为大保，又呼为师人，师字即是尸字，师与尸声相近也。”（《书斋夜话》卷一），此可备一说。进而古代政治亦颇重师，《战国策·燕策》：“帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡者与役处。”柳存仁认为，先秦时代的“圣人”尚不是儒家所独占，主要是指能“以道佐人主者”一类的人，并常常成为“君师”，具有极高的地位。葛洪在其道教理论著作《抱朴子内篇》中，对选择明师的重要性进行了很多阐发^⑤。而在《神仙传》里，也表现出很多对“师”之“他力”的依赖^⑥。总体而言，这里的“师”就是传播教义、导人入教并达至进阶的宗教先觉或教团首领之类，它的含义应该是一种泛称。“天师”一词首见于《庄子·徐无鬼》：“黄帝再拜稽首，称天师而退。”又见于《黄帝内经·素问》及马王堆三号出土之《养生方》。饶宗颐谓“故知天师一名，秦汉之间流行于楚境，且与黄帝有密切关系”^⑦，可谓得之。道教法尚天地，故尊称师为“天师”，一如《庄子》中之黄帝礼称牧马童子。《太平经》中已屡道之，“天师”即“师”之尊称。姑举二例^⑧：

“真人前，子连时来学道，实已毕足未邪？”“今天师不复为其说也，以为已足，复见天师言，迺知其有不足也。今意极訖，不知所当复问。唯天师更开示其所不及也。”（《太平经》丙部



之一)

“大顽顿曰(日)益暗昧之生再拜,今更有疑,乞问天师上皇神人。”(《太平经》丙部之三)

王明考论曰:

《太平经》里每见“神人”、“真人”、“天师”、“弟子”等名称。又本书述真人和神人问答,时常看到“真人问”、“神人言”,或“神人言”、“真人唯唯”。按神人就是天师,真人就是弟子。真人直接称呼神人多为“天师”,《经》中用第三者的语气说天师则为“神人”。真人对天师自称曰“弟子”或曰“生”,《经》中以第三者叙述神人的弟子,就用“真人”之名。天师称真人多用“子”,或用“真人”。^⑨

可见,《太平经》所谓“天师”仍是一个泛称,是教中弟子对老师或教团首领的尊称。这里“天师”(老师)与“真人”(弟子)相对,表明《太平经》的表述者的身份,尚没有特指的意义。但早期道教之用“天师”之名则仍然可能是《太平经》的首创,鉴于《太平经》及太平道在汉末的重大影响,“天师”之称逐渐为道教初起时之各派所接受。南朝梁陶弘景《登真隐诀》卷下注曰:“汉代以前亦复应有天师,皆应有三人,亦有一女,但未必是夫妻父子耳。”此虽然是从宗教义理出发的一种推测,但也多少说明了“天师”这一名称的宽泛性。记述五斗米道最可靠的记载《三国志·魏志·张鲁传》、裴松之注、《后汉书》中并未出现“天师”的称号,不过言张氏自称“师君”,人称“五斗米师”而已。其中的“师君”与前引《太平经钞甲部》所云契合,而其所谓“师”与《太平经》、《隋书·经籍志》的含义亦完全相同。

张道陵(张陵)是否是最早自命“天师”者,没有特别确凿的材料能够证明。据饶宗颐考,《路史·九头记》罗苹注曾引《二十四治图》,此图据《云笈七籤》卷二十八“二十四治并序”所云,为张道陵所撰:

谨按张天师《二十四治图》云:太上以汉安二年正月七日中时下二十四治,上八治,中八治,下八治,应天二十四气,合二十八宿。付天师张道陵,奉行布化。



关于《二十四治图》，可参陈国符《道藏源流考》及本书第二章的相关讨论。饶氏以为“付天师张道陵，奉行布化”云云乃《二十四治图》原语^⑩，故当时之张道陵即有“天师”之号。此结论值得商榷。愚以为《云笈七籤》引《二十四治图》原文当止于“合二十八宿”，此后皆乃张君房转述之语，理由有二：一是“张道陵”之名始自葛洪《神仙传》，此前的史籍如《三国志》、裴注引《典略》、《华阳国志》均但称“张陵”。《二十四治图》若为张陵所撰，不当自称“张道陵”；二是“以付天师张道陵，奉行布化”云云似与《二十四治图》文气不符，而与紧接其后之“张天师，沛国丰县人也，讳道陵，字辅汉”略合。牟钟鉴甚至认为《云笈七籤》所引《二十四治图》之内容为后人伪撰，因为“张陵当初的活动范围是在成都及其周围蜀郡一带，也许对其他地区有零星影响，但决然达不到巴郡和汉中”^⑪。这也是重要的证据。

二十世纪五六十年代，杨联陞、大渊忍尔、饶宗颐等先后撰文考论明正统《道藏》洞神部戒律类《正一法文天师教戒科经》一卷（包括《正一法师天师教戒科经》、《大道家令戒》、《天师教》、《阳平治》）为张鲁后裔所撰，时在曹魏晚期^⑫。其中有明文言“老君授张道陵为天师”，因而张道陵“天师”身份即在此时确立。其主要理由有：

（一）《大道家令戒》本身之内容，如“今正元二年正月七日……”、“自从太和五年以来……”及“魏氏承天驱除，历使其然，载在河雒，悬象垂天。是吾顺天奉时，以国师命武帝行天下，死者填坑。既得吾国之光，赤子不伤身，重金累紫，得寿遐亡。七子五侯，为国之光，将相掾属，侯封不少，银铜数千，父死子系，弟亡兄荣，沐浴圣恩”云云。

（二）《神仙传》、《云笈七籤》卷六所谓太上授张道陵“三天正法”、“正一明威之道”与此皆合。而宋洪适《隶续》卷三录米巫祭酒张普题字碑已有“正一”之名，可证熹平二年“正一”已颇流行。

（三）与《老子想尔注》关系密切。且《大道家令戒》有“想尔”之名。



(四)《天师教》之七言诗,正与所谓“柏梁体”暗合。

(五)《阳平治》之内容与题张道陵《二十四治图》等相合。

以上考证固持之有故,《正一法师天师教戒科经》属于张鲁后裔应无问题,但时间上则未必在曹魏时期,唐长孺已有所论述^⑬,而小林正美进而认为在刘宋末期^⑭。这里补充理由如下:第一,张陵(张道陵)生平颇有疑,说详见下。张陵传说属于层累而成,时代越晚材料越多,而“张道陵”之为“天师”固必后起,后出之《神仙传》、《云笈七籤》所谓太上授张道陵“三天正法”、“正一明威之道”与《大道家令戒》颇合其实正可说明此一道理。第二,《大道家令戒》中有老君“西入胡,授以道法”之文。案老子化胡之说虽渊源甚早,至汉末襄楷疏及《太平经》即有言之,但最终确立则明显经历了一个演变的过程。《魏略》虽有“教胡”之说,仍属简略且未敢遽定。晋时王浮撰《老子化胡经》是化胡说成熟之标志,而《大道家令戒》所云“化胡”过程已较为详细,显非曹魏时所能道。第三,姑不论宋洪适《隶续》卷三录米巫祭酒张普题字碑应如何断句(参见下文所引),碑记之时代在熹平二年(173),则其所记之事当更早,应不晚于张道陵“汉末于鹤鸣山,仙官来降,授以正盟威之教,施化领民之法,号天师”之时。故即使“正一”之名虽已流行,亦不能说明《大道家令戒》之“正一”亦必在其同时。

因此,唐长孺关于《正一法文天师教戒科经》之撰作时代不可能早于苻秦的结论,应是非常正确的。小林正美之说,亦或成立。虽然文中可以追述魏晋时事,但其关于“天师”等的称呼,必然出自于后人尊崇,固不必再论。《道藏》中与《正一法文天师教戒科经》同属“正一经”系统的《太上正一盟威法箓》、《太上三五正一盟威箓》、《赤松子章历》以及陆修静《道门科略》及《三天内解经》等,时代虽不能详定,但必在《正一法文天师教戒科经》之后,亦无疑义。因此,“正一系”是托于三张的后出经典是毫无疑问的,其中关于太上授张道陵“太上正一法箓”并“天师”云云,产生时间大约都应在西晋中晚期或以后^⑮。

甄鸾《笑道论》引《蜀记》有云:



张陵避疟丘社中,得呪鬼之术,自造符书以诳百姓,为大蛇所吞。弟子耻之,云白日升天。陵子衡为系师,衡子鲁为嗣师,以祖妖法,惑乱天下。^{①⑥}

道安《二教论》及道宣注均引《蜀记》,其中道宣注所引则为:

张陵入鹤鸣山,自称天师,汉嘉(当作嘉)平末为蟒蛇所吞。子衡奔出寻尸无所,畏负清议之讥,及假设权方,以表灵化之迹,生糜鹤足置石崖顶。到光和元年遣使告曰:正月七日天师升玄都米民之山獠,遂因妄传。^{①⑦}

道宣注引不载三师之事,故疑甄鸾。《二教论》、道宣注所引均乃《蜀记》节文^{①⑧}。而《笑道论》所引“陵子衡为系师”以下,疑为甄鸾之语而非《蜀记》原文,且甄鸾“陵子衡为系师,子鲁为嗣师”云云,与通行之说顺序正好相反。《太平广记》孙夫人传引《女仙传》、张玉兰传引《传仙录》但有“嗣师”而无“系师”,说明所谓张鲁称其父张衡为嗣师、自己为系师的说法,出现时间甚晚。考《真诰》陶弘景注有“张系师”云云^{①⑨},此可证三师三夫人说之成熟实起于陆(修静)之后、陶(弘景)之前^{②⑩}。齐世释玄光撰《辨惑论》,已有“天师、系师、嗣师及三女师,此是张鲁自称美也”之论^{②⑪}。甄鸾略后于陶弘景且对道经颇为熟悉,故其三师之说可能是受陆修静总括三洞的影响。案《蜀记》当即李膺之《益州记》,《南史》卷五邓元起附传:“膺字公胤,有才辩。西昌侯藻为益州,以为主簿。使至都,武帝悦之,谓曰:‘今李膺何如昔李膺?’对曰:‘今胜昔。’问其故,对曰:‘昔事桓、灵之主,今逢尧、舜之君。’帝嘉其对,以如意击席者久之。乃以为益州别驾。着《益州记》三卷行于世。”知李膺为梁武帝时人。此记张陵事迹,未受前此张鲁之辈渲染的影响,可能是蜀地流行的原始系统。道宣所引《蜀记》之文虽言及张陵自称“天师”,但《蜀记》毕竟成于南朝,撰成时间仍晚,道宣引称时又在其后,不能证成张陵其时已自称“天师”的结论。

事实上,为道教史学者所普遍同意的最早记录自称“天师”的材料是晋常璩的《华阳国志·大同志》中的一段记载,但主人却非张道陵:



咸宁三年春，刺史(王)濬诛犍为民陈瑞。瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一斗、鱼一头，不奉他神。贵鲜洁，其死丧产乳者不百日不得至道治。其为师者曰祭酒。父母妻子之丧，不得抚殡入吊及问乳病者。[后]转奢靡，作朱衣、素带、朱帻、进贤冠。瑞自称天师，徒众以千百数。濬闻，以为不孝，诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍。益州民有奉瑞道者，见官二千石长吏巴郡太守犍为唐定等，皆免官或除名。^②

王濬于武帝时任益州刺史，在任期间，“怀辑殊俗，待以威信，蛮夷徼外，多来款附”(《晋书》本传)。诛陈瑞并罢其“鬼道”，显然是其治绩中的一部分。有学者认为陈瑞之道大体与五斗米道相同，或是“天师道的异端支派”^③，此观点颇可商榷。从上引记载来看，除了道众首领以“祭酒”为名与五斗米道相似之外，其他并无相同之处。首先是不交五斗米，其次是尊奉酒、鱼而不信他神，更不修习《老子》五千文。特别是贵尚鲜洁，与五斗米教义完全有别。如果是属于五斗米道一脉，至少应保留“米巫”的基本原则：“信米”及“诵五千文”。另外，就信徒们来看，五斗米道主要是中下层民众，而陈瑞之道则吸引了郡太守这样的高官参与其中，这尤是一个值得注意的区别。至于“天师道异端支派”之论，则实承向达说而来。向达认为犍为正是氏、羌族汉末南下以入云南路上的一个重要地点，因此陈瑞之道是信奉五斗米道之氏羌所带来^④。实际上，陈瑞之道显不属于五斗米道，氏羌带入之说，遂无从谈起。无论如何，称之为“天师道的异端支派”在逻辑上是有问题的：在这里何谓“天师道”？如果是指张陵、张鲁之教，则陈瑞无论如何不得自称“天师”；如果是后起之北方“天师道”，则时间顺序不对。

因此，陈瑞“鬼道”显然是另一种民间教派。这个事实表明自称“天师”至少在汉魏之际不是张道陵(张陵)的专利，在他前后的其他道教萌芽时期的教派首领也多称“天师”，如熹平二年张普等“约施天师道法”及咸宁三年陈瑞自称天师，这应该是符合民间宗教初起时的客观情形的。只是张鲁之五斗米道一度大兴后，张陵被张鲁之辈牵涉进来以张大教门，故“天师”之号后来被加于其上。



《水经·沔水注》言沔水西山上有“张天师堂”，“堂为张鲁治”，可证张鲁亦曾称“天师”。关于史籍所记“三张”混乱情况，当代学者多有研究，如牟钟鉴即认为“米贼”的称号是后来的事情而与张陵无涉，“张陵死后，其道门便衰落，因此其子张衡无所作为。也许张衡去世过早，他对张鲁的影响微乎其微，而张衡之妻却相当有风采，习道术，故《三国志》、《典略》、《后汉书》在记述张鲁起家过程时，均不提张衡，只讲张鲁如何取代张修”^②。他在任继愈主编《中国道教史》中进一步阐述了这一观点：

显然，“三张”传道世系是张鲁自为师君后制造出来的，一是用以抹杀张修的办教功绩，消除他在教内的影响；二是用以张大自己的门庭，树立张氏家族在教内的权威。当五斗米道演为天师道，在两晋传入上层世家大族，在南北朝又演为上层南北天师道以后，道士们迫于历史事实，不得不承认天师道来自五斗米道，又要千方百计掩饰五斗米道的民众性和非正统性，张修的事绝不能提，张鲁闹割据似乎也是个消极形象，只有张陵，既为五斗米道徒所尊，又没有什么具体事迹可考，自然也不会有劣迹，正可以奉为偶像，任意神化，于是张天师高大的教主形象便被树立起来。^③

其中所谓“五斗米道”转化为“天师道”云云，以及“米巫”是否仅张修、张鲁一系，是另外问题，将在下文讨论。除此以外，牟氏的这一论断大致是可以成立的。也就是说，张陵被尊为“天师”是后来道士的作为，且越尊越高，致使其他“天师”为历史所湮没。

时代、作者基本可以肯定的葛洪《神仙传》，也没有明确张道陵“天师”之名。《太平广记》卷八张道陵条引《神仙传》惟曰百姓“奉事之以为师”而已：

张道陵者，沛国人也。本太学书生，博通五经，晚乃叹曰：“此无益于年命。”遂学长生之道。……闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山。著作道书二十四篇。乃精思炼志。忽有天人下，千乘万骑，金车羽盖，骖龙驾虎，不可胜数。或自称柱下史，或称东海小童，乃授陵以新出正一明



威之道，陵受之，能治病，于是百姓翕然，奉事之以为师。……

目前已知《神仙传》有四种主要来源，一是《太平广记》所引；一是《太平御览》所引；一是《云笈七籤》卷一百九所引；一是清《四库全书》所收明毛晋本（据《四库总目提要》所考，《广汉魏丛书》、《汉魏丛书》本乃撮钞《太平广记》等而成）^⑦。从时间上说，自以《太平广记》、《太平御览》为古。《云笈七籤》卷一百九引《神仙传》“张道陵”条文字略同于《太平广记》，亦不称“天师”，二者同属一个系统。惟《四库全书》本《神仙传》称张道陵为“天师”，且多出如下一段：

初，天师值中国纷乱，在位者多危，退耕于余杭。又汉政陵迟，赋敛无度，难以自安，虽聚徒教授，而文道凋丧，不足以拯危佐世。

此语殊不伦不类，无论从语气、文义上都与上下文无紧密关系。唯一可解释的是此段文字乃是叙述前代“天师”之行为，以与张道陵比较^⑧。根据《魏书·释老志》的逻辑，“天师”乃太上所授，既然张陵之后可以由寇谦之袭之，则张陵之前亦可有天师在位。无论如何，《四库全书》本的时代在后且内容颇已孱杂，“张道陵”条所言当不足为据^⑨。不过此段文字也可从另一方面证明，“天师”确应为创生型民间宗教的教主，具有“转世”、“下凡”的民间宗教本色，自为教主者皆可得而称之，但若要为人所尊敬，必须要得到信众的广泛认同。

拟托于三张的正一经系统可能在晋室南渡前后影响到江南，故《诗品·谢灵运》条及《道学传》等都提到东晋时钱塘杜明师（疑为杜子恭，参后文所考）“宗事正一”、“少事天师治篆”。但这里的“天师”仍然是一种泛称，指有道之师，而非指祖师张道陵或其子裔。《晋书·孙恩传》叙杜子恭为孙泰之师：

孙恩字灵秀，琅邪人，孙秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬远，师事钱塘杜子恭。而子恭有秘术，尝就人借瓜刀，其主求之，子恭曰：“当即相还耳。”既而刀主行至嘉兴，有鱼跃入船中，破鱼得瓜刀。其为神效往往如此。子恭死，泰传其术。然浮狡有小才，诳诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产，进



子女，以祈福庆。

近世学者以《晋书》谓孙恩“世奉五斗米道”，而杜子恭（或杜明师）又“少事天师治箓”，即类推出杜子恭为五斗米道徒。但如后文所证明的，《晋书》所谓“五斗米道”云云根本就是概念不清的结果。而钱塘杜明师之流所奉行的正一系统，也产生于后世对三张的拟托。同时其所奉道法本乃江南地区道教融合新因素而成，其所设之治已成修道靖室而非张鲁时政教合一之组织，“破鱼得瓜刀”亦不过是神技而已，与早期五斗米道迥然有别。

与《魏书》基本同时的《宋书》也记载了严道育“号曰天师”之事：

上时务在本业，劝课耕桑，使宫内皆蚕，欲以讽励天下。有女巫严道育，本吴兴人。自言通灵，能役使鬼物。夫为劫，坐没入奚官。劭姊东阳公主应阁婢王鸚鵡白公主云：“道育通灵有异术。”主乃白上，托言善蚕，求召入，见许。道育既入，自言服食，主及劭并信惑之。始兴王濬佞事劭，与劭并多过失，虑上知，使道育祈请，欲令过不上闻。道育辄云：“自上天陈请，必不泄露。”劭等敬事，号曰“天师”。^③

严道育不过一普通女巫，即能为刘劭等称为“天师”，是因为符合了刘劭等的需要。此亦可证明所谓“天师”之号，实为信众对有道者或独立创教者之尊称，而非一固定人物。《晋书》亦沿袭了这一观念，如普通修道者亦可“状如天师”：

淮陵内史虞珽子妻裴氏有服食之术，常衣黄衣，状如天师，道之甚悦之，令与宾客谈论……（卷八十四）

齐时陆修静，由于对道教的贡献，亦被后人视为天师，如《三洞群仙录》（CT1248）卷二引《道学传》^④：

简寂先生陆修静，字元德，吴兴东迁人，吴丞相凯之后也。父琳，九征不起，谥高道处士。母姚氏怀之，有一老姥告之曰：“生子当为人天师。”及生，眊有重轮，足有双踝，掌有大字，背有斗文。（《道藏》32/248）

南朝时，有道之士皆可称“天师”而各有治所。如《周氏冥通



记》(CT302):

(周子良)至郡,投永宁令陆襄,陆仍自送憩天师治堂,而子良始已寄治内住,于此相识。(卷一,《道藏》5/518)

综上所述,可以得出结论曰:“天师”本是一泛称,后演变成为一种创教者或有身份的传教者的称谓。张陵之称“天师”,乃出于其后裔之伪托,以达到张扬本教的目的。由于巴蜀地区五斗米道及各种“鬼道”的影响,张道陵“天师”的称号逐渐为后世某些教众所信从,并被此后形成的“正一系”追认为祖代“天师”,一直到寇谦之再度借用神力自称“系天师”为止^③。寇氏之后,出于教外人士的攻诋及江西龙虎山张氏系统的伪托,“天师”的称号复又成为张陵一系的唯一专利。

“天师道”说

宋洪适《隶续》卷三录《米巫祭酒张普题字碑》:

熹平二年三月一日,天表鬼兵胡九□□,仙历道成,玄施延命,道正一元,布于伯气。定召祭酒张普,萌生赵广、王盛、黄长、杨奉等,诣受微经十二卷。祭酒约:施_天师_道法_无极才。^④

或以此谓“天师道”一词于汉熹平时已经流行,此说实大可商。首先,此“祭酒”是否即为“米巫”并不能确定;其次,文中明言“天师道法”,亦即天师之道法,而非后世所谓之“天师道”。

饶宗颐又考得《太平经》已言“天师道”,据王明校本其文如下:

“然,今既为天语,不与子让也。但些子悒悒常不言,故问之耳。”“不敢挹挹也。今见天师说,积喜且骇,何也?喜者,喜得逢见师也;骇者,恐顽顿学不遍,而师去也。今欲问汲汲,常若大渴欲得饮,何乎?愿得天师道传弟子,付归有德之君能用者。今阴阳各得其所,天下诸承负之大病,莫不悉愈者也。”

(《太平经》丙部之六)

很明显,这里的“天师道”是指所谓天师之“道”,是能付有德之君用



之的治道,与《老子想尔注》第三十五章“上圣之君,师道至行,以教化天下”之道略近,而非后起道教之“道”,因此固非“天师道”之义。饶氏据此认为“足见《太平经》与天师道关系之深切”^{⑤4},逻辑上不能成立。

就单纯文本上而言,目前已知最早称“天师道”一名者是《晋中兴书》所谓“郗愔及弟昙奉天师道”一句(《世说新语》卷二十五刘孝标注引)。案据《南史·郗绍传》,《晋中兴书》约与徐广《晋纪》同成于义熙末,距南朝已近。此佚文太过简略,且是孤证,很难说明其具体内涵究竟何指。从普遍意义上来说,“天师道”之专指魏晋南北朝道教(或偏于张氏五斗米道及“三张之法”),应定型于唐修八史时期。此前只有“天师”之名,而无“天师道”之专指。造成这一专称的出现可能是出于唐人指称前代道教(特别是对寇谦之自称天师清整道教)的需要,也可能是概念模糊的产物。后者的可能性为大。

混乱其实很早就开始了。《三国志》等记载张鲁事迹及三张世系,本身就存在很多矛盾,到裴松之时就已经感到无法解决^{⑤5}。由于当时局面的混乱,特别是五斗米道瓦解以后的分化,加上各地“鬼道设教”的盛行^{⑤6},特别是拟托于三张的“正一系”的出现,后世史家对这些问题自然也就不十分清楚。就目前来看,汉末以后又一位给自己确立“天师”之名的应是北魏的寇谦之,但《魏书·释老志》中同样呈现出混乱。姑举其中最著名的一段:

谦之守志嵩岳,精专不懈,以神瑞二年十月乙卯,忽遇大神,乘云驾龙,导从百灵,仙人玉女,左右侍卫,集止山顶,称太上老君。谓谦之曰:“往辛亥年,嵩岳镇灵集仙官主,表天曹,称自天师张陵去世已来,地上旷诚,修善之人,无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之,立身直理,行合自然,才任轨范,首处师位,故吾来观汝,授汝天师之位,赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷。号曰并进^{⑤7}。”言:“吾此经诫,自天地开辟已来,不传于世,今运数应出。汝宣吾《新科》,清整道教,除去三张伪法租米钱税及男女合气之术。大道清虚,岂有斯事。专以礼度为



首，而加之以服食闭练。”

这段记载有一定的问题。既然以“嵩岳镇灵集仙宫主”的口吻称自“天师”张陵去世以来，修善之士无所师授，显然是把张陵视作一代教主。但此后又借太上老君之命宣布“除去三张伪法”，彻底否定张陵。这岂非矛盾？很明显，寇谦之或《魏书》作者其实都并不清楚张陵及“三张”的确切关系或具体所指。在他们心目中，三张伪法主要就是崇奉“租米钱税及男女合气之术”的五斗米道及其残余，并没有“天师道”的概念。同样南朝梁萧子显《南齐书》亦唯道“五斗米道”而未及“天师道”^③。南朝时成书之《宋书》，不见“天师道”一语；《魏书·释老志》亦但称“天师”而未道“天师道”。

至唐修《晋书》，混乱愈发明显。如《何充传》称“郗愔及弟昙奉天师道”^④，《王羲之传》则称“王氏世事张氏五斗米道”，《殷仲堪传》“仲堪少奉天师道”，《孙恩传》又曰孙恩“世奉五斗米道”。吕思勉据此认为“所谓天师道者即五斗米道”^⑤，意思在于：至少在《晋书》中，二者所指代的内容是一件事情。此外，吕思勉又据《南史·沈攸之传》谓僧昭“少事天师道士”，又“常以甲子及甲午日夜，著黄巾，衣褐，醮于私室”，认为天师道、五斗米道皆与太平道同源。实际上，《南史》、《晋书》等唐代成书的记载主要还是反映了唐人在太平道、五斗米道、天师道认识上的模糊不清^⑥。这种混乱的原因可能主要是“正一系”的影响所造成的，因为在后世史家看来，正一系既是“三张天师”之法，自然是所谓“天师道”；而其源出于米巫，固又是五斗米道。另外，也是由于唐初史官取材诸家私史时“好采诡谬碎事，以广异闻”，而疏于辨证之故。“五斗米道”与“天师道”名实，在南朝时即已不甚清楚，亦难怪唐贞观史馆诸多文咏之士了。

陈寅恪的研究同样采取了吕思勉的思路，并把太平道也包括了进来。尽管研究角度或可取异，但概念的使用却并不恰当，因为“天师道”是后起的某种总称，似乎不应完全等同于五斗米道。如果它不是另外一支教派融合其他“鬼神之道”的延续和发展，至少也是包括五斗米道在内魏晋时期道教教派的某种流变，只不过其中的情形十分复杂，从而造成了稍后之人在认识上的混乱。牟钟



鉴解释道：“看来，贵族信徒既常认称天师道，又不讳避五斗米道这一俗称。南北朝以后，天师道初步完成了对五斗米道的改造，信徒不再自称五斗米道。”^⑫这一看法基本上代表了当前道教史学家们的观点，但这个观点仍然是值得商榷的。理由如下：

第一，后起所谓“天师道”，重点在“天师”上，而“天师”与《太平经》、张鲁时期之五斗米道以及当时的其他教派都有关系，所以唐人以此称前代道教。不能说“天师道”即指改造后的五斗米道。陈寅恪的研究正是从这一基础出发，才得出了“太平道”、“五斗米道”、“天师道”几同的错误结论。

第二，在唐修诸史中，“五斗米道”与“天师道”并见，可证唐时之人并不清楚二者的区别。因而，牟氏的推测就很难成立。因为南北朝时信徒虽有可能不再自称“五斗米道”，唐初修史之士却很难有意护短而发明另词“天师道”以甄别。实际上，南朝时期的某些正一系信徒尤还坚持认为“奉五斗米”为天师“正一盟威”之本，并以此批判其他道派。《三天内解经》(CT1205)有云：

自奉道不操五斗米道者，便非三天正一盟威之道也。

(《道藏》28/415)

《三天内解经》固为南朝后期的一家之言，不足为训。但此记载至少表明，在实际情况已有很大变化，汉末的“米巫”基本消亡后，拟托于三张的“正一系”中的某些信徒尚并不讳称“五斗米道”，尤还竭力为此翻案^⑬。

第三，几乎所有的现代道教史学者认为魏晋时出现了所谓的“天师道”，并将其视为五斗米道的分化与衍变，从而忽略了这样一个事实：后来典籍(非指天师道内史)中屡屡出现的所谓“天师道”，本为泛称，其中的一些大有可能与五斗米道并没有直接的关系。

那么，《晋中兴书》及《晋书》中所谓的“天师道”是不是一些独立于五斗米道之外的其他教派呢？此颇有可能。因为其时以“鬼道”设教者众多，标榜“天师”者大有其人。



结 论

综上所述,唐初时形成完善之所谓“天师道”的称谓应该是一个泛称,主要是陆修静、寇谦之之辈整理原本拟托于“天师”的各种道派的结果。正一系出现以后,尊称“天师”成为当时道教各派的共同特点,其辈的出发点与前此陈瑞自称“天师”的用意相同。这些散乱的组织、仪式及章程教旨因此为陆修静所整理,而为寇谦之所继承改革。此后“天师”云云不仅为龙虎山一系的张氏道派所偷袭,并为后来的道教内史以及现代道教史所沿用。其实至少在唐代开始,“天师道”之名实内涵已相当模糊,而与“太平道”、“五斗米道”不分。实际上,可能在魏晋以后直至寇谦之,事实上并不存在着这样一个明确的称为“天师道”道教流派或道教发展阶段。如果我们视“天师道”为一现代指称概念,那么用“天师道”指拟托于三张之“正一系”、用“北天师道”或“新天师道”来指称寇谦之所“清整”的北方新道教固然是可以的,但以“天师道”指南渡以后的南方神仙道教则失之牵强^④。而强谓“五斗米道”逐渐转化为“天师道”或“天师道”入蜀为“五斗米道”尤为不可,这不仅会导致严重的名实混乱,更重要的是与事实不符。

① 据饶宗颐校录本,见饶宗颐《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991。

② 据王明所考,《太平经钞甲部》应属伪作。故论时代应在《老子想尔注》后。

③ 据王育成摹本,见王育成《文物所见中国古代道符述论》,载《道家文化研究》第九辑,上海古籍出版社,1996。

④ 参阅柳存仁《道家与道术》,载《中国文哲研究集刊》第十一期。

⑤ 如《极言》、《勤求》诸篇。

⑥ 参阅小南一郎《中国的神话传说与古小说》第三章第八节《明师与试——两种立场》,中华书局,1993,页203-208。

⑦ 饶宗颐《天师道杂考》,《老子想尔注校证》页147。



- ⑧ 以下《太平经》文及标点校勘均据王明《太平经合校》，中华书局，1960。
- ⑨ 王明《太平经合校》附录，页757。
- ⑩ 饶宗颐《张道陵著述考》，载《老子想尔注校证》，页97。
- ⑪ 牟钟鉴《太平道、五斗米道和早期天师道》，载牟钟鉴等《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991，页388。
- ⑫ 汤用彤则认为今《道藏》洞神部戒律类中之《老君音诵戒经》、《正一法文天师教戒科经》、《女青鬼律》等三种恐均系寇谦之的著作，恐均出于《云中音诵新科之诫》（见《汤用彤学术论文集》）。此说实亦杨联陞“元魏说”之所本。日本学者麦谷邦夫亦认为《大道家令戒》之“魏氏”为后魏（见《道家·道教的气》，《气的思想》，1978）。唐长孺则认为“其时代不可能早于苻秦，至晚也可以在北魏初”（唐长孺《魏晋期间北方天师道的传播》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局，1983）。
- ⑬ 唐长孺《魏晋期间北方天师道的传播》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局，1983。
- ⑭ 小林正美《六朝道教史研究》第二篇第四章，东京：创文社，1990。中译本见《六朝道教史研究》，四川人民出版社，2001。
- ⑮ 本文认为以《正一盟威箓》为主体的正一系经典绝不是“三张古科”，而是张鲁后裔（或是其他道派）的拟托。它影响到江南，可能在南渡以前，但时间绝不会很早。同时，它在当时对南方道教内容上的影响也并不大。
- ⑯ 甄鸾《笑道论》七，《广弘明集》卷九。
- ⑰ 道安《二教论》道宣注，《广弘明集》卷八。
- ⑱ 卢弼《三国志集解》卷八引李膺《益州记》，当综合甄鸾、道宣注所引而成。
- ⑲ 《真诰》卷四“保命告云：许子遂能委形冥化，从张镇南之夜解也。所以养魂太阴，藏魄于地，四灵守精，五老保藏，复十六年，殆睹我于东华矣。既适潜畅，莫觉不真。”陶弘景注：“按张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬邰东。后四十四年，至魏甘露四年，遇水棺开，见尸如生，出著床上，因举麈尾覆面，大笑咤又亡。仍更殡葬其外。书事迹如此，未审夜解当用何法。依如许掾，似非剑杖也。”案《真诰》本文但云“张镇南”，而陶弘景则曰“张系师”。又《真诰》卷十一“张生顿首”陶弘景注：“云张生者，即应是讳。今疏示长史，故不欲显之。又系师注老子内解，皆称臣生顿首，恐此亦可是系师书耳。”由上可知，在《真诰》本文中，但直称“张镇南”或“张生”，到陶弘景时方有“系师”之称。



- ② 所谓“三师三夫人”，甄鸾《笑道论》三十一：“陵传子衡，衡传子鲁，号曰三师。三人之妻为三夫人。皆云白日升天。”《广弘明集》卷九。又案《太平广记》“孙夫人”条（出《女仙传》），有“同隐龙虎山”云云，说明“三夫人说”与龙虎山一系之拟托有关。而《太平广记》“张玉兰”条（出《传仙录》）亦有“嗣师”之称。文中有“本际经”云云，当即佛教阿含经典之《本际经》。《中阿含经》虽译出甚早，然普遍流行当在苻秦之际（参《高僧传》卷二僧伽提婆、竺佛念传），则《传仙录》之成书必在其后。
- ③ 《辨惑论》，《弘明集》卷八，上海古籍出版社影印藏本。
- ④ 据刘琳校注本《华阳国志》，巴蜀书社，1984。
- ⑤ 此为王卡说。见任继愈主编《中国道教史》，页52。
- ⑥ 向达《南诏史略论》，载《唐代长安与西域文明》，中华书局，1957，页174。
- ⑦ 牟钟鉴《太平道、五斗米道和早期天师道》，牟钟鉴等《道教通论——兼论道家学说》，页399。
- ⑧ 任继愈主编：《中国道教史》第一章第四节，上海人民出版社，页37；
- ⑨ 另《艺文类聚》引《神仙传》约有三十多条，但文字过于简略。
- ⑩ 第一，此传首称“天师张道陵”，其后但称其名“陵”而已，此处忽又称“天师”。第二，所引文字以“初”开头，显系追述前事之语。第三，此段文后紧接“陵年五十方退身修道，十年之间已成道矣”，乃述张陵已具有继承“天师”之资格。
- ⑪ 《四库总目提要》：“此本为毛晋所刊。……《汉魏》别载一本，其文大略相同，而所载凡九十二人。核其篇第，盖从《太平广记》所引钞合而成。《广记》标题间有舛误，亦有与他书复见，即不引《神仙传》者，故其本颇有讹漏。即如‘卢敖若士’一条，李善注《文选》江淹《别赋》、鲍照《升天行》，凡两引之，俱称葛洪《神仙》，与此本合。因《广记》未引此条，《汉魏丛书》本遂不载之，足以证其非完本矣。”此似谓《四库》本较《广记》为善，恐非。余嘉锡《四库提要辨证》：“《文苑英华》卷七百三十九梁肃《神仙传论》云：‘予尝览葛洪所记《神仙传》，凡一百九十人，予所尚者，惟柱史、广成二人而已。’人数与今两本皆不合，疑葛洪之原书已亡，今本皆出于后人所掇拾，特毛本辑者用心较为周密耳。”案：毛晋刻本是否有祖本可据或为一重编本，颇难确定，但所收人数虽较多，未必来源有据，如张道陵条，即不知所据何本。故较之《广记》、《御览》及《云笈七籤》，《四库全书》本同一传记的可信度较低，可以肯定。



- ⑩ 《宋书·二凶传》，案此材料为陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》所首发。
- ⑪ 《道学传》，南朝陈马枢撰，久佚，有陈国符辑本，见陈国符《道藏源流考》附录七。
- ⑫ 《老君音诵诫经》(CT185)，《道藏》18/210。
- ⑬ 《隶续》卷三按语：“右米巫祭酒张普题字，凡七行六十七字，今在蜀中，威宗(案：此处误。威宗为桓帝庙号，非灵帝)熹平二年所刊。……此碑有天师道法及祭酒鬼兵字，而云受微经十二卷，盖诸张妖党相传授之约。观其词，似是姓胡者初入米巫社中，故召诸祭酒受以轻法，颇合史氏所载。此碑字画放纵，欹斜略无典则，乃群小所书。”(清汪日秀楼松书屋刊本)又此碑文标点，颇有分歧。饶宗颐释碑文为：“熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九□□仙历道成玄，施延命道正一，元(其)布于伯气。定召祭酒张普、萌生、赵广、王盛、黄长、杨奉等，诣受微经十二卷。祭酒约施天师道法无极才。”(《老子想尔注校证》页159)故又有谓当时“正一”一词已经流行之说(参柳存仁《汉张天师是不是一个历史人物》，《道教史探源》[北京大学演讲丛书]，北京大学出版社，2000)。
- ⑭ 饶宗颐《老子想尔注校证》，页89。
- ⑮ 详见任继愈主编《中国道教史》第一章第四节“太平道与五斗米道”中的考证，上海人民出版社，页31。
- ⑯ 参阅尤显昭《论曹魏道教与西晋政局》，载《世界宗教研究》1985年第1期。
- ⑰ 案中华书局标点本《魏书》校勘记：“‘并进’不可解，下见‘并进录主’，疑‘并进’下有脱文。”
- ⑱ 如《杜京产传》：“杜京产字景齐，吴郡钱唐人。杜子恭玄孙也。祖运，为刘毅卫军参军，父道鞠，州从事，善弹棋，世传五斗米道，至京产及子栖。”
- ⑲ 《晋书·何充传》：“于时郗愔及弟昙奉天师道，而充与弟准崇信释氏，谢万讥之云：‘二郗谄于道，二何佞于佛。’充能饮酒，雅为刘惔所贵。惔每云：‘见次道饮，令人欲倾家酿。’言其能温克也。”此当本《晋中兴书》。又《郗超传》：“超字景兴，一字嘉宾。少卓犖不羁，有旷世之度，交游士林，每存胜拔，善谈论，义理精微。愔事天师道，而超奉佛。愔又好聚敛，积钱数十万，尝开库，任超所取。超性好施，一日中散与亲故都尽。其任心独诣，皆此类也。”
- ⑳ 吕思勉《两晋南北朝史》第二十四章第三节，上海古籍出版社，1983，页1519。



- ④① 《南史》“天师道”、“五斗米道”亦并见，如《隐逸上·杜京产传》：“京产高祖子恭以来及子栖世传五斗米道不替。”
- ④② 牟钟鉴等主编《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991，页401。
- ④③ 参见《三天内解经》此句下文。当然，《三天内解经》文本在这个问题上略有矛盾。前文云“今有奉五斗米道者，又有奉无为幡花之道及佛道，此皆是六天故事，悉已被废”，后文又曰：“自奉道不操五斗米者，便非三天正一盟威之道也。”但可以肯定的是，《三天内解经》试图以新的观念替代“五斗米”的原始内涵，如其下文所云：“五斗米正以奉五帝，知民欲奉道之心。圣人与气合，终始无穷，故圣人不死；世人与米合命，人无米谷，则应饿死。以其所珍，奉上幽冥，非欲须此米也。”
- ④④ 小林正美以“东晋天师道”、“刘宋天师道”等词来指称南渡以后传入江南之正一道系，因语义上有特定限制，或亦可行。



二

《真诰》的源流与文本^①

关于《真诰》的文献研究,已有秋月观暎《六朝道教における応报说の发展》^②、石井昌子《真诰の成立に关する一考察》及《真诰の成立をめぐり资料的检讨》^③、日本京都大学“六朝道教研究”研究班《真诰译注稿》^④等论著作了较深入的探讨。然《真诰》情况复杂,以上研究,仍间有未周之处。兹根据校读所得,略作补充,并提出一些新的看法。

《华阳陶隐居先生本起录》(《云笈七籤》卷一百七):

先生以甲子乙丑丙寅三年之中,就兴世馆主东阳孙游岳咨稟道家符图经法,虽相承皆是真本,而经历模写,意所未愜者。于是更博访远近以正之。戊辰年,始往茅山,便得杨许手书真迹,欣然感激。至庚午年,又启假东行浙越,处处寻求灵异,至会稽大洪山,谒居士娄慧明;又到余姚太平山,谒居士杜京产;又到始宁剡山,谒法师钟义山;又到始丰天台山,谒诸僧标及诸处宿旧道士,并得真人遗迹十余卷,游历山水二百余日乃还。(《道藏》22/732)^⑤

《本起录》篇末并著录《真诰》一帙七卷:“此一诰并是晋兴宁中众真降授杨许手书遗迹,顾居士已撰,多有漏谬,更詮次叙注之尔,不出外闻。”《本起录》的撰者陶翊是陶弘景的从子,与陶弘景属于同时代的人,因此其文无疑是关于《真诰》最直接客观的记载。据此可以得出四点:第一,《真诰》从来源上是杨、许的手书,亦即当时修道



者所认为的被杨、许所记录的仙真诰语；第二，杨、许手书流传的范围甚广；第三，陶弘景是收集整理者之一，在此之前已有顾居士亦即顾欢多有撰集；第四，陶弘景不仅为之詮次，更重要的是加以注释^⑥。今本《真诰》卷十九至二十两卷“真诰叙录”乃陶弘景所撰写^⑦，卷十九前一段内容主要是对自己的整理体例予以说明，其中提到了一些前人整理“杨许手书”的问题，特别是说明了自己对“顾撰”进行的修正，比如：

真诰者，真人口授之诰也，犹如佛经皆言佛说。而顾玄平谓为“真迹”，当言真人之手书迹也，亦可言真人之所行事迹也。若以手书为言，真人不得为隶字；若以事迹为目，则此迹不在真人尔。且书此之时，未得称真，既于义无旨，故不宜为号。（《道藏》20/601）

又按起居宝神及明堂梦祝述叙诸法十有余条，乃多是抄经，而无正首尾，犹如日芒日象，玄白服雾之属，而顾独不撰用，致令遗逸。今并詮录，各从其例。（《道藏》20/603）

又按此书所起，以真降为先，然后众事继述。真降之显，在乎九华，而顾撰最致末卷。（《道藏》20/603）

同时也对自己如何处理手书由于传钞而引起的一些问题作了说明，比如：

又按三君手书，今既不摹，则混写无由分别，故各注条下。若有未见真手，不知是何君书者，注云某书。又有四五异手书，未辨为同时使写、为后人更写，既无姓名，不证真伪，今并撰录，注其条下，以甲乙丙丁各甄别之。（《道藏》20/602）

其他还有一些，但以说明改正“顾撰”者为多。这些都证明陶弘景之整理《真诰》，确实主要是在顾欢的基础上进行的。顾欢，字玄平，《南史》有传，为当时奉事所谓“黄老道”之道士，隐于剡之天台山。但《南史》本传不载其编集《真诰》、《真迹》事。

陶弘景《真诰》叙录后一段内容，亦即“伏寻上清经出世之源”云云以下，叙述上清经典的流传过程，其中的“经书”与“真授”（“真经”）是分别而言的，“真授”即是“真人诰语”。细考陶弘景语，其有



关“真诰”的传抄过程主要有这样几种：

第一是王灵期所获部分。这部分经王灵期“窃加损益”、“托为真诰”，业已真伪参半。后复传给许黄民子许荣弟。

第二是马氏家族所受部分。此部分“真诰”的数量比较多，大部分由楼惠明通过父季真献给了宫廷，后归陆修静，最后剩下二十一篇为陶弘景所得。马罕子马智最后又将何道敬为其父缮写的包括“经书四五卷、真诰六七篇”送给钟义山，此部分内容在楼惠明所受者之外，后传至戚景玄。

第三是杜氏家族所受部分。此部分“经书”、“真诰”数量参半，由顾欢同杜京产、戚景玄、朱僧标“共相料视”，“分别选出”经传四五卷、真诰七八篇。

以此对照《本起录》，除陶弘景在茅山所获“真迹”不详何来外，其余途径均与《真诰》叙录相合，可以证明《真诰》的确切传承。

陶弘景搜访真迹的工作，据《华阳隐居先生本起录》，大约是从甲子岁（484）至壬申岁（492）年间。整理注释，据《真诰》卷十五“夏启为东明公”条下注所透露之消息，约在己卯岁（499）前后。最后完成时间不详，但肯定持续了一个较长的阶段。又据《本起录》，可知陶弘景编次注释的《真诰》，原本“不出外闻”。从今本《真诰》的内容体例来看，陶弘景虽然进行了大量的加工，但草稿的痕迹仍然相当明显。这可能是《真诰》“真人降语”、“杨许手书”的本质属性所决定的，因为它本身不是一部完整的天宫降经，而是一种零散的真人语录，甚至夹杂了“在世所述”和陶弘景的注释发挥，所以高似孙曰：“《真诰》之作，其纬于经者乎？”^⑧这也决定了《真诰》被尊为道教经典只能在较长一段时间以后^⑨。

《真诰》最后成书并开始流传可能要晚在唐代中期。《隋书·经籍志》“道经序”提到了《登真隐诀》，但未言及《真诰》^⑩。唐初《南史》陶弘景本传提到了《孝经》、《论语集注》、《帝代年谱》、《本草集注》、《效验方》、《肘后百一方》、《古今州郡记》、《图像集要》及《玉匮记》、《七曜新旧术疏》、《占候》、《合丹法式》，并曰以上皆秘密不传，“撰而未讫又十部，唯弟子得之”^⑪。可能《真诰》就属“撰而未讫”



之类。

尽管北周、隋之间的《无上秘要》已有对《真诰》的引用，文字基本与今本《真诰》相同，但今存《无上秘要》（敦煌残卷、《正统道藏》）最后钞成的时间仍较迟，后人很有可能将顾欢《真迹经》和陶弘景编定之《真诰》混淆（《无上秘要》中，《真迹经》与《真诰》并见）。另外，敦煌本《三洞奉道科戒仪范》残卷“上清大洞真经目”（《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五）载有“《真诰》十卷”，并为“无上洞真法师”受经之一。据吉冈义丰研究，《三洞奉道科戒仪范》的成书下限在唐初^⑫。至唐李渤撰《梁茅山贞白先生传》（《云笈七籤》卷一百七）时，则已明言陶弘景“纂《真诰》、《隐诀》、《注老子》等书二百余卷”，显然是把它作为一种成书来看待的。从《真诰》的卷数、版本上，亦可证明这一点。

《真诰》经历了从七卷、十卷到今本（指明正统《道藏》本，下同）二十卷的过程。《真诰》七卷的著录，首见于陶翊《华阳隐居先生本起录》。《旧唐书·经籍志》丙部子录道家始作十卷，此后《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》、《四库阙书目》（清徐松辑）、《中兴馆阁书目》（宋陈桢等撰，赵士炜辑考）俱作十卷。至晁公武《郡斋读书志》则指出《真诰》原作七卷：

《真诰》十卷。右梁陶弘景撰。皆真人口授之诰，故以为名。记许迈、许谧、杨羲诸仙受授之说。本七卷，……。后人析第一、第二、第四，各为上下。

案此七卷之说实据陶翊《华阳隐居先生本起录》。然晁氏恐未细读《真诰》，故有记篇名之误。此后《文献通考·经籍考》亦作十卷，《道藏》本则作二十卷。《道藏》本《真诰》卷数乃是入藏时所析分，《四库全书总目提要》已经提到这个问题，根据前代的著录情况看，这个结论是正确的。而考察今本《真诰》的内容，也可以肯定《真诰》原本为七卷。

这样的证据很多。如今本卷十“辛亥子所言”下有注语曰：“辛亥子事在第五卷中。”按七卷本，卷五应是《阐幽微》；十卷本，则应是《稽神枢》；二十卷本，则是《甄命授》，所在篇目是绝不相同的。



检查今本《稽神枢》、《甄命授》，都没有发现有关“辛亥子”的记载，而此段内容恰恰在《阐幽微》中。再如卷一清灵真人“道士有耳重者云云”下注曰：“事亦在第三卷”，七卷本第三卷是《协昌期》，十卷本是《甄命授》，二十卷本则应是《运题象》，而“道士有耳重者……”一段正在《协昌期》中^⑬。

另外，在叙录中，陶弘景也曾交代云：

又按三君书迹，有非疏真授，或写世间典籍，兼自记梦事及相闻尺牍，皆不宜杂在真诰品中。既宝重笔墨，今并撰录，共为第六一卷。

又此六篇中有朱书细字者，悉隐居所注以为志别，……（卷十九，《道藏》20/603）

两相对照可知，其所整理之真诰原为六篇，每篇一卷。加上叙录，共为七篇，故陶翊云为七卷。

今存《真诰》的版本有数种，但多出于《道藏》本（明俞安期刊本是目前已知的唯一较早的本子，但这个本子也出自道藏本系统），今《道藏》本《真诰》多宋避讳字，前有高似孙嘉定十六年（1223）序，当出宋版。

《真诰》的十卷本或已亡佚，近人吴昌绶曾发现过一种残本，并作叙录曰：

昌绶有元明间黑口本，半叶十行，行十九字，存《甄命授》上，一册，标题与藏本迥异。十卷原次，显然可案，略校文字，多所是正，巨帙精刊，实仅存之善本。今据以排次原目如左：

真诰运题象第一篇上卷之第一

真诰运题象第一篇下卷之第二

真诰甄命授第二篇上卷之第三（今存此卷，第二行题华阳隐居陶弘景造；第三行下二字题曰甄命授上）

真诰甄命授第二篇下卷之第四

真诰协昌期第三篇卷之第五

真诰稽神枢第四篇上卷之第六（天一阁散出书目有真诰稽神枢一册，篇目接写亦当为十卷本，惜不可得）



真诰稽神枢第四篇下卷之第七

真诰阐幽微第五篇卷之第八

真诰握真辅第六篇卷之第九

真诰翼真检第七篇卷之第十

.....

(《真诰残本跋》，载《松邻遗集》卷一)

吴氏所叙情形与晁《志》记录相同，想必是硕果仅存的十卷本。但吴氏藏本目前下落不明，无法得知进一步详情^⑭。无论如何，《真诰》的卷数确有从七卷至十卷的变化，应无疑义。此后《真诰》入藏，为了篇幅与内容的平衡，又析十卷为二十卷。今本《真诰》卷十九《翼真检第一》“真诰叙录”起首文字解说各篇要旨，其下的双行小注有明文言及卷数由十卷分析至二十卷的情况，显系入藏时后人添加之语，略引如下(引号中为双行小注)：

《运题象》，“此卷并立辞表意……，分为四卷”；《甄命授》“此卷并论导行学……，分为四卷”；《协昌期》，“此卷并修行条领……”；《稽神枢》，“此卷并区贯山水……，分为四卷”；《阐幽微》，“此卷并鬼神官符……，分为二卷”；《握真辅》“此卷是三君在世自所纪录……，分为二卷”；《翼真检》，“此卷是标明真绪……，悉隐居所述，非真诰之例，分为二卷”。(《道藏》20/601)^⑮

据前文可知，原本《真诰》为七卷，后人析第一、二、四各为上下二卷，如此则成十卷；而在基础上再各分一为二，正好翻了一番为二十卷。根据卷十九的注语，具体的析分情形是：《运象篇》、《甄命授》、《稽神枢》各由二卷分为四卷，《阐幽微》、《握真辅》、《翼真检》各由一卷分为二卷，《协昌期》未言分出，当仍为二卷，如此总数正为二十卷。

卷数变化的一般的、外在的原因是传抄与刻印时平衡篇幅的需要，《真诰》入藏时为照顾经藏的统一格式由十卷而析分为二十卷，即属此例^⑯。实际上，前此的七卷析为十卷，可能也出于这个原因。这证明《真诰》开始广为流传，当即在十卷本定型之时，亦即



《隋书·经籍志》之后、《旧唐书·经籍志》(《古今书录》)之前的唐代。

- ① 本文初稿原发表在《文献》2000年第3期上,当时因考虑未周,编辑又校对粗疏,文章舛误甚夥。王家葵《陶弘景丛考》(齐鲁书社,2003年)曾予以批评。今收入本书,作了一定程度上的修改,并对王著批评作了一定的回应,但基本结论并无太大的改变。
- ② 弘前大学人文社会第三三号—史学篇V(明比达朗教授还历特辑)。未见。
- ③ 载吉冈义丰、Michel Soyumié 主编《道教研究》第一册及第三册,东京:昭森社,1965,页215-270,页196。
- ④ 载《东方学报》(京都)第六八册(1996)、六九册(1997)、七十册(1998)、七十一册(1999)。
- ⑤ 案:僧标,《真诰》作“朱僧标”;“居士娄慧明”,《真诰》作“楼居士惠明”。又“至庚午年,又启假东行浙越……”,《三洞珠囊》卷二《敕追召道士品》引《道学传》第九卷谓:“齐建武二年,陶受敕东祈名山,因寻经典也。”建武二年,岁在乙亥。
- ⑥ 今《道藏》本双行小字,绝大部分为陶弘景之注,但其中仍有一些是许氏后人如许荣弟所注(详见卷四,《道藏》20/514),而为陶弘景收入己注中(大约是因为其毕竟不属于“真诰”的缘故)。
- ⑦ 需要指出的是,《真诰》中的说明性文字以及双行小注并不能排除顾欢等人所作的可能性,但可以肯定的是,《真诰》中的大部分注语及书后的叙录应为陶弘景所作,除了自称“又此六篇中有朱书细字者,悉隐居所注以为志别”外,更主要的是陶弘景编集《真诰》采取夹注、叙录这样一个基本体例是相当可信的。比如《华阳陶隐居集》(CT1050)中收有陶弘景对传世书法作品的题跋,就采取了叙录、夹注结合的形式。而《真诰》既是对顾欢等所收集“杨许真迹”的一个整理本,必然以保存其旧为旨归,因此陶弘景的整理考证以夹注、叙录的方式出现,是符合他整理道书之初衷的。
- ⑧ 高似孙《真诰序》,载正统《道藏》本《真诰》。
- ⑨ 敦煌本《三洞奉道科戒仪范》残卷“上清大洞真经目”(《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五)载有“《真诰》十卷”,并为“无上洞真法师”受经之一。据吉冈义丰研究,《三洞奉道科戒仪范》的成书下限在唐初(吉冈义



丰《三洞奉道科戒仪范の成立》，载《道教研究》第1册，昭森社，1965；又收入《道教经典史论》，《吉冈义丰著作集》第三卷，五月书房。

- ⑩ 王家葵认为，《隋志》不载佛道经名目，故未言《真诰》固属正常（王家葵《陶弘景丛考》，齐鲁书社，2003，页210-211）。此论甚是。但《隋志》“道经序”综论道教源流，特别例举了《登真隐诀》及《云中音诵经戒》，作为南、北新道教的代表。《登真隐诀》乃由陶弘景撮述《真诰》及上清经法大旨而成，《隋志》“道经序”特为标出《登真隐诀》而非《真诰》作为陶弘景“证古有神仙之事”之例，一方面可能是因为《真诰》固为真授而究非陶弘景自撰；一方面也有可能是出于《真诰》尚未普流世间的缘故，因为就后来事实而言，《真诰》流传以后，其影响大大超过《登真隐诀》。
- ⑪ 《南史·隐逸上·陶弘景传》。
- ⑫ 吉冈义丰《三洞奉道科戒仪范の成立》，载《道教研究》第1册，昭森社，1965；又收入《道教经典史论》，《吉冈义丰著作集》第三卷，五月书房。
- ⑬ 日本京都大学“六朝道教研究”研究班《真诰译注稿》对此有详尽标识，可以参看。
- ⑭ 本书完稿以后，发现南京图书馆藏有一《真诰》十卷本，《中国古籍善本书总目》著录为“明嘉靖二年韦兴刻本，存卷一至卷六、卷九至卷十”。因书已破损，馆方不同意借阅，故未能获睹。此本之刊刻虽在万历《道藏》之后，但有极大可能是世间唯一残存的十卷本，同时亦有可能与吴昌绶所见本为同一系统。
- ⑮ 今本卷十九“右真诰一蕴”下又注云：“十六卷是真人所诰，四卷是在世记述”。这里，增析者有一个小错误，后四卷应该是两部分：《握真辅》二卷是三君“在世记录”，《翼真检》二卷为“隐居所述”，不应混为一谈。由此可见此前后两夹注既是后人所增，又有可能不出于一人之手。
- ⑯ 参阅陈国符《道藏源流考》，页248。



三

《抱朴子内篇·遐览篇》所列道经与葛洪的道教观念

《抱朴子内篇·遐览篇》无目录之名而有目录之实,著录有早期道书二百六十种,一千二百九十九卷^①,反映了早期道书的某种概况。自吉冈义丰以后,学者皆认为《遐览篇》是从目录学或道藏文献学角度研究早期道教文献的重要资料^②。这一点固无疑义。但是,关于《遐览篇》所著录道书之性质及葛洪的著录用意,道史研究者却往往存在着一些误解。而这个问题与六朝道教的发展演变、六朝道教经典的实际情形以及葛洪的道教理论即《抱朴子内篇》的思想内容密切相关,似不应等闲视之。

一、《遐览篇》所疏列的道经是“杂道书”

《遐览篇》的意旨,葛洪在篇末交代云:“《遐览》者,欲令好道者知异书之名目也。”(本文所引《抱朴子内篇》均据王明《抱朴子内篇校释》)此已明确指出,《遐览篇》所著录者是“异书”,而这些“异书”明显与“要道”之经相对。

众所周知,《遐览篇》中所疏列的道书是葛洪老师郑隐历年对其弟子开列的书目。葛洪记载郑隐对自己的教导中有曰:“要道不过尺素,上足以度世,不用多也。”这就是说,“要道”之经并非长篇大论,而是某种精赅的文字。言下之意,修道者掌握这些“要道”经典也就足够了。但同时郑隐也说“博涉之后,远胜于不见”,所以



“遐览”的目的是掌握“浅近之术，以防初学未成者诸患也。”因此，葛洪颇标榜其师郑隐的教育方式：首先“以道家训教戒书不要者近百卷，稍稍示余”；其次当葛洪有所领会并能以其中疑事咨问之时，再“以佳书相示”。于是葛洪“又许渐得短书缣素所写者，积年之中，合集所见，当出二百余卷，终不可得也”。可见，《遐览篇》所疏列的道经正是属于这种性质，而葛洪转述郑隐的话，明确地称这些书为“杂道书”，并认为“杂道书卷卷有佳事，但当校其精粗，而择所施行，不事暗诵，以妨日月而劳意思耳。若金丹一成，则此辈一切不用也。”从中可以看出，郑隐的长生方术是以金丹为主，对待金丹以外的典籍，可以得鱼而忘筌。这显然也被葛洪所继承发展，所以他在《遐览篇》中具体开出的只是“他书”的名目，以满足“好书者广索”的需要，用意在于使求道者“先从浅始”，步步深入。

《遐览篇》中记载的 204 种“书”（符除外）里有无“金丹之经”杂乎其中？回答应该是否定的。这 204 种道书在形式上大致可分为经、记、文、图、法等数种，经的数量最多，共 137 种。从书名上看，《抱朴子内篇》记载的金丹方面的道经，其书名中多有“丹”、“丹法”、“丹经”、“丹砂”、“液”等字样，而《遐览篇》中道书之名无其中一字，可见并无金丹服炼之经。陈国符之所以认为其中包括有“服饵”、“炼养”一类的道书^③，当主要是指诸如《食六气经》、《胎息经》、《行气治病经》、《黄白要经》等而言。而实际上，这些仍属于古已有之的养生及炼金一类，并不涉及炼丹服饵之法。这个结论可以找到旁证，即《抱朴子内篇》卷四《金丹篇》所提到的“丹经”，没有一篇出现在《遐览篇》中。

因此，《遐览篇》中所著录的道书，不过是郑隐及葛洪心目中的“杂道书”而已，并不能反映郑隐或葛洪的道教观念。当然，《遐览篇》于金丹要籍以外疏列了众多流行的道书，客观上仍反映了当时道经的一些实际情况。



二、《三皇内文》及《五岳真形记》在《遐览篇》中的地位

《遐览篇》中特别指出了《三皇内文》、《五岳真形记》，并对此作了一定程度的强调。此二经是六朝时期较为重要的经典，由此推论，《遐览篇》对此两种道经的强调，反映了葛洪的某种尊崇态度。但事实恐不尽如此。

关于《三皇内文》及《五岳真形图》，已有陈国符、福井康顺、吉冈义丰、大渊忍尔、小林正美、小川琢治、李约瑟、井上以智为、施舟人(K. M. Schipper)等进行了相当深入的研究^④，但结论仍有值得商榷之处。兹结合对《遐览篇》著录性质的讨论，略作分析如次。

《遐览篇》第二段末尾云：

然弟子五十余人，唯余见受金丹之经及《三皇内文》、《枕中五行记》，其余人乃有不得一观此书之首题者矣。他书虽不具得，皆疏其名，今将为子说之，后生好书者，可以广索也。

很明显，葛洪在这里秉承郑隐的思想，把“金丹之经”与《三皇内文》、《枕中五行记》及“他书”三者区分开来，这就再一次指出“金丹之经”以外的道经，皆为“他书”。当然，在所疏道经中，《三皇内文天地人》三卷虽名列首位，但也属于“金丹之经”以外的他书范围。《抱朴子内篇》卷四《金丹篇》有曰：“余问诸道士以神丹金液之事，及《三皇内文》召天地神祇之法，了无一人知之者，……”也把《三皇内文》与神丹金液之属区别而论。

在记录完“他书”之书名卷数后，《遐览篇》紧接着说：

或问：“仙药之大者，莫先于金丹，既闻命矣，敢问符书之属，不审最神乎？”抱朴子曰：“余闻郑君言，道书之重者，莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也。……”

这段话说明了三个问题。第一，金丹是仙药之大者；第二，“符书”（符）是金丹以外之属；第三，《三皇内文》、《五岳真形图》是这里所列“符书”中最为重要的两部。后一点在《遐览篇》接下去的文字中有详细的交代。于此可见，两部符书的功能不外乎辟鬼去祸、变化



起工等,属于葛洪所谓“外攘邪恶”之方术,与“内修形神”的金丹大道是绝不相同的。陈国符《道藏源流考》有云:

据《无上秘要》卷二十五三皇经要用品引洞神经,《三皇天文大字》、《天皇文》、《地皇文》、《人皇文》,皆所以召劾鬼神;《抱朴子内篇》云皆是符书,今皆佚,疑皆是《元始五老赤书玉篇真文》。

而《真文书》、《人鸟五符》一类,同样属于符书性质。又《真诰》卷五有“大历,三皇文是也”云云。大历,当为历数及期运消息之义,借为“三皇文”隐称,固合其宜。由此也可证明“三皇文”的大致性质。

不可否认,《遐览篇》中对《三皇内文》有一些较高评价,但这是相对于其他杂道书而言,并没有特别的意思。后世道教内史记述道经传授渊源,以葛洪为三皇经传授中的重要一环^⑤。现代学者考订此说,也多以《遐览篇》为证。葛洪从其师郑隐处受有《三皇内文天地人》固无疑义,然而从《遐览篇》著录道经的性质及其对该书的陈述来看,葛洪虽然承认它是“道书”之重者,但还是把它放在“仙药”也就是金丹道经之后。《遐览篇》紧接着总论《三皇内文》、《五岳真形图》的渊源曰:

古者仙官至人,尊秘此道,非有仙名者,不可授也。受之四十年一传,传之歃血而盟,委质为约。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,自立坛委绢,常画一本而去也。有此书,常置清洁之处。每有所为,必先白之,如奉君父。

撇去其中玄虚的成分,可知《三皇内文》在葛洪时代就已经流行,并已经开始分化衍增。同时,葛洪在这里也并没有承认自己是该经的直接传人。《神仙传》卷七及《抱朴子内篇·地真》都提到了《三皇文》的传授,说法虽不一,但都说《三皇内文》是古已有之,而受者不同而已(或黄帝,或帛和)。这与《遐览篇》“诸名山五岳,皆有此书……但藏之于石室”的说法,核心是一致的。除《遐览篇》外,《三皇



内文》在《抱朴子内篇》中凡三见，一见于上述之《地真篇》，一见于《金丹篇》，一见于《登涉篇》。第一次是与神丹金液并论，第二次是述黄帝受之以劾召鬼神，第三次是言入山时佩带此文与《五岳真形图》之必需，都是从其功用上着眼。总的来说，《三皇内文》出现较早，与《五岳真形图》等都是入山之道术，是登涉求仙召神按鬼必不可少的符图。葛洪志在服饵炼丹以求成仙长生，入山采药是其一生的主要活动，当然也就较为注意这些有用的经术，但绝没有绝对强调的用意在内。并且葛洪特别指出，因为《五岳真形图》可以“辟兵凶逆，人欲害之者皆还反受其殃”，所以道士得之若不能具仁义慈心，而行之不精不正，“即祸至灭家”。这种多少有些保留的态度在《抱朴子内篇》所尊崇的金丹道法理论中是很少出现的。

在《遐览篇》中，与《三皇内文》并列，被葛洪转述郑隐之语称为“道书之重”的是《五岳真形图》。对山岳的崇拜景仰由来已久，名山真形一类图谱的起源可能也相当之早，但“五岳真形”的定型则在葛洪前后不久，日本学者小南一郎根据《云笈七籤》卷七十九相关记载认为，传承《五岳真形图》的人都是与葛洪有关的人^⑥，这个推测在一定程度上是可信的。不过，根据《遐览篇》“道书之重者，莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》”云云，而断定此后传承《五岳真形图》者，都是出于信奉葛氏道的缘故，则略嫌武断^⑦。

葛氏虽然也讲鬼怪方术，但基本核心是追求成仙而长生，其主要方法就是金液还丹的丹鼎之术，其余都只不过是辅助方法。任继愈主编《中国道教史》认为：“《抱朴子内篇》叙内修形神的长生成仙之术，首重金丹，其次宝精行气；叙外攘邪恶之术则最重守一分形，其次是《三皇内文》等符篆之术。”^⑧这个结论很精当。葛洪提及《五岳真形图》等符图的原因出于他兼收并蓄当时神仙道教各种方术的考虑，而当时此类图符的广泛流行提供了这种可能。葛洪也许加强了对此类符图的倚重，但不能说这就是他所推崇的神仙信仰，这一点应该是毫无疑问的。

《五岳真形图》的性质与《三皇内文》相同，只不过一为图一为符而已。从葛洪的行文语气看，郑隐所传的《五岳真形图》可能附



属于《三皇内文》(《登涉篇》)中也说:“上士入山持《三皇内文》及《五岳真形图》。”)。现代研究已经证明,《五岳真形图》最初的形态就是地理等高线图一类的东西,是为道士登山指路而用的^⑨。六朝道士宗奉此经的主要原因正是出于它具有切合实用并难以伪造的功能,《汉武帝内传》中对它的神化正是出于这样的考虑。与《三皇内文》一样,《五岳真形图》最终也向单纯的符篆转化,泰山石刻保留的变形符文就是证明。这里我们不同意日本学者把泰山石刻的变形符文与形象化的《五岳真形图》区分为两个系统的说法^⑩,本文认为,前者是后者的演变结果,这种演变符合古代实物信仰由具体形象向抽象图文转变的一般规律。可以肯定的是,这种转化在葛洪时期就已经开始了,逐渐成为一种带有象征意味的早期原典而为六朝时期的很多教派所尊奉,它一开始就并无教义的成分,后来也没有被融入理论因素。因此,有些道教史研究者过分强调《五岳真形图》在六朝道教教义中的地位,认为此经被东晋上清派所用是因为它具有“存想观望”的功能^⑪,这个结论也是颇值得推敲的。

三、葛洪对道书的态度以及《遐览篇》的实质

葛洪对道书的态度,数见于《内篇》。如《释滞篇》中云:

道书之出于黄老者,盖少许耳,率多后世之好事者,各以所知见而滋长,遂令篇卷至于山积。……徒诵之万遍,殊无可得也。虽欲博涉,然宜详择其善者,而后留意,至于不要之道书,不足寻绎也。

这也是与他提倡仙道之术而鄙斥俗陋之术的思想相一致的。葛洪虽然寓道于术,但他承认自己并不重视两汉时期较为兴盛的图纬、星算、九宫、飞符以及风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法(《抱朴子外篇·自叙》),而始终把长生成仙作为核心思想。同时,葛洪反对偏修一事,不认为房中、吐纳、导引、药饵等其中一端能够代表长生之道(《微旨篇》)。正如有些道教史学者所言,“《抱朴子内篇》的全文都是围绕神仙实有、长生能致、仙人可学这个核心立论



的”^①，这也是他用以取舍道书的标准。所以葛洪在《勤求篇》中说：

昔者之著道书多矣，莫不务广浮巧之言，以崇玄虚之旨，未有究论长生之阶径，箴砭为道之病痛，如吾之勤勤者也。

由此可知，葛洪对那些“浮巧”、“崇玄虚”的道书是颇不以为然的。但葛洪之时正是南方神仙道教兴盛之际，各种方术神仙理论开始融合，因而道经也鱼龙混杂，道行未深之辈往往不能善加鉴别。同时，葛洪本人的求道过程也经历了一个甄别选择与择善而从并最终建立理论体系的过程。葛洪撰《内篇》的本意之一，就是整理驳杂的道书以普及成仙之道，因此也不可避免地要开列《登涉》、《遐览》等篇，甚至在《遐览篇》中还特别用一些变化升腾之术提示后辈。可以认为，《遐览篇》是葛洪所作的某种妥协，目的是为那些欲“博涉”之辈开列一些“善者”之书，所以其中不少甚至是他后来弃而不顾的算律之书和一再批评的房中之书。

《抱朴子内篇》是一部体例谨严的理论著作，从起始的“畅玄”、“论仙”到后来的“登涉”、“地真”、“遐览”，再到总结性的“祛惑”，篇目次序的安排有其内在的意义，反映出葛洪道教理论与神仙方术体系中各个方面的主次关系。实际上，葛洪虽然在《遐览篇》中开列了 260 种杂道书，也只是强调了《三皇内文》、《五岳真形图》、《墨子五行记》、《玉女隐微》、《白虎七变法》数种而已，“过此不足论也”。可见，在葛洪的道教理论体系里，“遐览”终究是一种辅助方法，不过是为九转金丹服务罢了。

① 此据杨福程统计，见《谈“遐览篇”的道书数目兼谈错误估计和错误结论》一文，载《中国道教》，1988 年第 4 期。

② 参阅吉冈义丰《道教经典史论》第一编《道藏编纂史》第三章，东京：五月书房，1988。

③ 陈国符《道藏源流考》，中华书局，1963，页 105。

④ 陈国符《道藏源流考》（中华书局，1963），福井康顺《道教の基础的研究》



(东京,昭和二七年),吉冈义丰《道教经典史论》(东京:五月书房,1988),大渊忍尔《道教史的研究》(冈山,昭和三九年)、小林正美《六朝道教史研究》(东京:创文社,1990;中译本见李庆译,四川人民出版社,2001),小川琢治《支那历史地理研究初集》第一章,李约瑟《中国科学技术史·地学分册》(科学出版社,1975),井上以智为《五岳真形图に就いて》(《内藤博士还历祝贺支那学论丛》,东京,大正一五年),施舟人(K. M. Schipper)《五岳真形图的信仰》(Michel Soymié 译,载吉冈义丰、Michel Soymié 主编《道教研究》第二册,东京:昭森社,1967)。

⑤ 见《道教义枢》卷二“三洞义”。

⑥ 小南一郎《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993,页305。

⑦ 小南一郎《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993,第四章第五节。

⑧ 任继愈主编《中国道教史》,上海人民出版社,1990。

⑨ 参阅李约瑟《中国科学技术史·地学分册》,科学出版社,1975(Needham, Joseph: Science and Civilization in China, Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. 1959. P546)。

⑩ 小南一郎《中国的神话传说与古小说》,页303。

⑪ 李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》,台湾学生书局,1986,页58。

⑫ 胡孚琛《魏晋神仙道教》,人民出版社,1989,页114。



四

《汉武帝内传》与《神仙传》关系略论

世传题《汉武帝内传》一帙，以明正统《道藏》本最详。析为《内传》、《外传》，亦自藏本始。清人钱熙祚以《道藏》本为底本校勘后刻入《守山阁丛书》，以《外传》为附录。此《外传》的内容与《神仙传》特别是《四库全书》本亦即毛晋辑刊本的关系十分密切，《四库全书》本《神仙传》中至少有三条与《外传》文字全同。今人囿于《汉武帝内传》或为葛洪拟托，或为东晋末人撰造之观点，遂认为《外传》中这一部分内容袭自《神仙传》^①。此一结论，失之轻率。由于事关《汉武帝内传》的时代问题^②，故综合前说，考辨如次。

钱熙祚《汉武帝内传》校勘记序云：

《汉武帝内传》一卷，今文澜阁本、《说郛》、《汉魏丛书》本，略与《太平广记》同，皆非完帙。惟《道藏》本文多至倍，前人所引西王母侍儿歌及朱鸟窗事咸在焉。别有《外传》一卷，首条全袭《十洲记》，余亦出入《汉武帝故事》、《神仙传》等书。内钩弋夫人、鲁女生、李少君三事，《太平御览》、《孔氏六帖》、《事文类聚》并引作《内传》。考诸家著录，无《汉武外传》。《玉海》五十八引《中兴书目》：“《汉武帝内传》二卷，载西王母事。后有淮南王、公孙卿、稷邱君八事，乃唐终南玄都道士游岩所附。”今悉在外传中。后得晁伯宇《续谈助》本，《内传》自太初元年提行另起，后附公孙卿、鲁女生、封君达、李少君四条，有王游岩跋云：“右从淮南王至稷邱君凡八事，附之。”正与《中兴书目》



合。乃悟古本当以“太初元年”以下为下卷。好事者附录杂闻，后人觉其不类，遂析之为《外传》，而并原文二卷为一耳。

宋晁载之《续谈助》卷四钞《汉武帝内传》原跋云（《丛书集成》本）：

右钞世所传汉孝武皇内传，其言浅陋，又什有五六皆增赘《汉武故事》与《十洲记》。其上卷之末，有云：“右从淮南王至稷丘君凡八事，附之。案《神仙传》淮南仙事的指又不出八公，定何姓氏。据《刘根真人传》^③，颍川掾吏王玘，问刘君曰：闻神丹不可仓卒求，不审草木药何者为良？君曰：昔淮南八方（一云公），各服一物，以得数百岁，而命神丹，而升天太清。韩众服菖蒲，赵他子服桂，衍门子服五味子，姜门子服地黄，林子明服石韦，杜子微服天门冬，仕子季服伏苓，阳子仲服远志，此诸君，并以登真，降授淮南王，道成能变化自在，持此故事，仙升定矣。今因此传末，并八公所氏以明之焉。予以唐天宝五载景戌岁十月十五日，终南山居，玄都仙坛大洞道士王游岩绪附之矣。”^④其言鄙俗，其文脱错至此，然则此书游岩之徒所撰也。癸未伯宇记。

宋以来均以《外传》内容为唐道士王游岩所附。清孙诒让则以为：

绎跋语，盖淮南王八事，旧本已附后，非游岩所增。“游岩绪附”者，自指《刘根真人传》八公姓名而言，与淮南王八事不相涉也。游岩为天宝间道士，而李贤《后汉书·方术传》注引鲁女生、封君达、王真事，《初学记》、《艺文类聚》引李少君事，并已称《内传》。倪八事果游岩所附，安得李贤、徐坚、欧阳询诸人先得见而引之乎？宋人读游岩跋不审，故有兹误，钱氏校勘记序亦沿其误，故附辨之。（《札遯》卷十一^⑤）

此说甚是。根据唐时古注及类书所引（具体情况可参见钱熙祚之校勘记），可知所谓《外传》原即《汉武帝内传》之内容。明修道藏时，为版面整齐划一计，常析分字数较多之帙，有时亦可能作内容上之整理，以《汉武》一篇为内、外，当即属此类。

又道藏本《外传》不止所谓“八事”，武帝一段以后，为稷丘君、



淮南王、李少翁、公孙卿、鲁女生、李少君、东郭延、尹轨、刘辽、王真、刘京十一人事迹，而缺李贤注与《艺文类聚》所引到的“封君达”。余嘉锡谓：“至诸书皆言淮南王、公孙卿、稷丘君八事，而《道藏》本稷丘君在淮南王之前，又所附不止八事。盖又经后人窜乱，非复唐、宋人所见之本也。”^⑥即指此而言。“八事”究竟是哪八事，已难确考。《后汉书》注、《初学记》、《艺文类聚》等所引为鲁女生、封君达、王真、李少君四人，加上《玉海》五十八引《中兴书目》所提到的“淮南王”、“公孙卿”、“稷丘君”，已有七人，若再加诸“钩弋夫人”，正为八人，此或即所谓“八事”。如此，则李少翁、尹轨、刘辽、王真、刘京为余嘉锡所谓后人窜入者。

无论如何，今本《外传》十一人事迹，与《神仙传》颇有关联，而关系到二者孰先孰后的问题。

姑先表列《神仙传》主要版本与“十一事”关系之情况如下：

人 名 神仙传	《太平广记》引	《云笈七籤》 节录	《汉魏丛书》 ^⑦	《四库全书》
稷丘君	×	×	×	×
淮南王	×	✓	✓	×
李少翁	×	×	×	×
公孙卿	×	×	×	×
鲁女生	×	×	✓	✓
李少君	✓	×	✓	✓
东郭延	×	×	✓	✓
尹 轨	✓	×	✓	✓
刘 辽	×	×	×	×
王 真	×	×	✓	✓
刘 京	× ^⑧	×	✓	✓

在这十一人中，除了“李少君”、“尹轨”外，《太平广记》并没有引为



《神仙传》所出;“淮南王刘安”以外,亦不见录于《云笈七籤》。这已经在很大程度上证明当时所见到的《神仙传》,可能并不包含其他八个人物。那种认为《外传》是依据了早期的《神仙传》传本的说法,显然不能成立,因为如果《神仙传》原本确实包括这些传目的话,《太平广记》是不可能忽略《神仙传》而将九人之多全引为《汉武帝内传》所出的。而《神仙传》原本在《太平广记》的时代显然存于世间。

关于这十一人,《汉魏丛书》本与《四库全书》本所收目完全一样,但与《四库全书》本的文字有异。最重要的是,《四库全书》本“王真”、“东郭延”、“李少君”三条全同于《外传》,而《汉魏丛书》本三条则与《外传》明显不同。

前已论述,《外传》已经被证明了本即原《汉武帝内传》之一部分。因此,根据对上述事实的分析,无论其撰作时代是在汉末还是在晋末,其所包含的“八事”的原始内容肯定不出于《神仙传》,而“李少君”、“尹轨”二目至多也就是为两者所共同收录而已。从葛洪编纂《神仙传》的动机而言,是“撰俗所不列者而为《神仙传》”,也可证明《神仙传》的收录范围是与前此神仙故事汇纂有一定的区别的。《四库全书》本《神仙传》源自明毛晋辑录本,当时十卷本的《神仙传》虽未亡佚(见《文渊阁书目》及《世善堂书目》),但各种传本的传目编次显然已经非复旧观。因此毛晋从《汉武帝内传》中取材,是非常合乎情理的,所以在他的辑录本里,有数条与《外传》文字全同。

至于《汉魏丛书》本的渊源,《四库全书总目提要》认为是“从《太平广记》所引,钞合而成”。根据福井康顺的研究,除此之外,它与元赵道一《历世真仙体道通鉴》的关系也非常密切^⑨。这个结论确实可以成立。

由此,我们也可以得出这样一个结论:《汉魏丛书》与《四库全书》本《神仙传》都是经过重编的,它很可能依据了某个十卷的传本,但明显是经过了整理。至于他们依据何种理由增加了一些篇目,由于明正统《道藏》失收《神仙传》而使我们失去了参照,从而很难得出确凿的结论。



至于李少君、尹轨、刘辽、王真、刘京数人何时入《汉武帝内传》，则不可详考，但绝不始于《汉魏丛书》本和毛晋辑《神仙传》，可以肯定。

- ① 国外学者 T. E. Smith 亦谓：“第 8 至第 15 部分（鲁女生、封君达、李少君、东郭延、王真加上尹轨、蒯子训、刘京传）都从《神仙传》而来，或也许从已佚失的但已成为现在《神仙传》文本组成部分的‘别传’材料而来。”（Ritual and the Shaping of Narrative: The Legend of Han Emperor Wu, 博士论文，密歇根大学，此据 Benjamin Penny: The Text and Authorship of Shenxian Zhuang (Journal of Oriental Studies, Vol. 34, 1986. 2) 转引。
- ② 关于《汉武帝内传》的时代与作者问题，众说纷纭。参阅李剑国《唐前志怪小说史》（南开大学出版社，1984）、李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》（台北学生书局，1986）、王青《汉朝的本土宗教与神话》（台北洪叶文化有限公司，1998）。
- ③ 益案：刘根，《后汉书·方术列传》有传，较简略，李贤亦未出注。《艺文类聚》引有《刘根别传》。《太平广记》卷十引《神仙传》与《四库全书》本之《刘根传》，均无道“韩众”以外的八公姓氏。又《抱朴子内篇·道意》中有“柳根”，王明注认为或即刘根，恐非。
- ④ 益案：此句中“玄都仙坛大洞道士王游岩”与“绪附之矣”四字疑互倒。全句似应作：“予以唐天宝五载景戌岁十月十五日终南山居，绪附之矣。玄都仙坛大洞道士王游岩。”
- ⑤ （清）孙诒让《札迻》，梁运华校点，中华书局，1989。
- ⑥ 余嘉锡《四库提要辨证》，中华书局，1980，页 1131。
- ⑦ 《汉魏丛书》所收十卷本《神仙传》，与《四库》本渊源不同，是一个重要的比较对象（参阅 Benjamin Penny: The Text and Authorship of Shenxian Zhuang）。《汉魏丛书》凡三刻，此据《丛书集成》所收王谟刻本。
- ⑧ 《太平广记》卷一百六十一“刘京”条，出《九江记》，与《神仙传》无关。
- ⑨ 福井康顺《神仙传考》，《东方宗教》，1（1951），页 1-20。此据 Benjamin Penny: The Text and Authorship of Shenxian Zhuang。



引用及参考文献

古代历史文献

《道藏》(明正统修、万历续修),文物出版社等三家出版社影印本

《日本大正新修大藏经》,台湾新文丰出版社影印本

《周易》,十三经注疏本

《尚书》,十三经注疏本

《诗经》,十三经注疏本

《仪礼》,十三经注疏本

《礼记》,十三经注疏本

《左氏春秋传》,十三经注疏本

《古微书》,(明)孙穀编,文渊阁《四库全书》本

《字诂义府合按》,(清)黄生撰,黄承吉合按,中华书局点校本,

1984

《史记》,中华书局标点本

《汉书》,中华书局标点本

《后汉书》,中华书局标点本

《三国志》,中华书局标点本

《宋书》,中华书局标点本

《魏书》,中华书局标点本



- 《晋书》，中华书局标点本
《南史》，中华书局标点本
《南齐书》，中华书局标点本
《梁书》，中华书局标点本
《陈书》，中华书局标点本
《隋书》，中华书局校点本
《建康实录》，(唐)许嵩撰，张忱石点校，中华书局，1986
《战国策》，上海古籍出版社，1985
《国语》，上海古籍出版社，1978
《华阳国志校注》，(晋)常璩撰，刘琳校注，巴蜀书社，1984
《水经注疏》，(北魏)酈道元注，(清)杨守敬、熊会贞疏，江苏古籍出版社，1989
《郡斋读书志》，(宋)晁公武撰，孙猛校证，上海古籍出版社，1990
《直斋书录解题》，(宋)陈振孙撰，徐小蛮、顾美华点校，上海古籍出版社，1985
《十七史商榷》，(清)王鸣盛撰，北京中国书店影印上海文瑞楼版
《二十二史札记》，(清)赵翼撰，北京中国书店影印世界书局1939年版，1987
《述书赋》，(唐)窦泉撰，窦蒙注，文渊阁《四库全书》本
《隶释》，(宋)洪适撰，《新编石刻史料丛刊》本，台北新文丰出版社
《隶续》，(宋)洪适撰，《新编石刻史料丛刊》本，台北新文丰出版社
《吕氏春秋集释》，(秦)吕不韦撰，许维遹集释，北京中国书店影印本，1985
《盐铁论校注》，(汉)桓宽撰，王利器校注，中华书局《新编诸子集成》本，1992
《论衡校释》，(汉)王充撰，黄晖校释，中华书局《新编诸子集



成》本

《颜氏家训集解》，(北齐)颜之推撰，王利器集解，上海古籍出版社，1980

《续谈助》，(宋)晁载之撰，《丛书集成》本

《书斋夜话》，(宋)俞琰，文渊阁《四库全书》本

《少室山房笔丛正续集》，(明)胡应麟撰，文渊阁《四库全书》本

《札迻》，(清)孙诒让撰，梁运华校点，中华书局，1989

《十驾斋养新录》，(清)钱大昕撰，《嘉定钱大昕全集》本，江苏古籍出版社，1997

《义门读书记》，(清)何焯撰，崔高维点校，中华书局《学术笔记丛刊》，1987

《艺文类聚》，(唐)欧阳询编，汪绍楹校，中华书局，1965

《初学记》，(唐)徐坚编，中华书局，1962

《太平御览》，(宋)李昉等编，中华书局影印上海涵芬楼影宋本，1960

《西京杂记》，(晋)葛洪撰，《四部丛刊》本

《世说新语笺疏》，(南朝宋)刘义庆撰，余嘉锡笺疏，中华书局，1993

《穆天子传》，(晋)郭璞注，《四部丛刊》本

《山海经校释》，袁珂校释，上海古籍出版社，1985

《神异经》，题(汉)东方朔撰，文渊阁《四库全书》本

《汉武帝内传》，正统《道藏》本；文渊阁《四库全书》本

《汉武洞冥记》，题(汉)郭宪撰，王国良校释本，载《汉武洞冥记研究》，文史哲出版社，1989

《玄中记》，(晋)郭璞撰，鲁迅《古小说钩沉》本，《鲁迅辑录古籍丛编》，人民文学出版社，1999

《博物志校证》，(晋)张华撰，范宁校证，中华书局，1980

《拾遗记》，(晋)王嘉撰，(南朝梁)萧绮录，齐治平点校，中华书局，1981

《搜神记》，(晋)干宝撰，汪绍楹校注，中华书局，1979



《搜神后记》，(晋)陶潜撰，汪绍楹点校，中华书局，1981

《幽明录》，(南朝宋)刘义庆撰，鲁迅《古小说钩沉》本，《鲁迅辑录古籍丛编》，人民文学出版社，1999

《异苑》，(南朝宋)刘敬叔撰，范宁校点，中华书局，1996

《述异记》，(南朝齐)祖冲之撰，鲁迅《古小说钩沉》本，《鲁迅辑录古籍丛编》，人民文学出版社，1999

《述异记》，(南朝梁)任昉撰，文渊阁《四库全书》本

《续齐谐记》，(南朝梁)吴均撰，文渊阁《四库全书》本

《太平广记》，(宋)李昉等编，中华书局排印本，1961

《老子校释》，朱谦之校释，中华书局《新编诸子集成》本

《庄子集释》，郭庆藩集注，中华书局《新编诸子集成》本

《淮南鸿烈集解》，(汉)刘安撰，刘文典集解，冯逸、乔华点校，中华书局《新编诸子集成》本

《列子集释》，(晋)张湛注，杨伯峻集释，中华书局《新编诸子集成》本

《列仙传》，题(汉)刘向撰，文渊阁《四库全书》本；(清)王照圆校正本，《龙溪精舍丛书》本

《抱朴子内篇》(增订本)，(晋)葛洪撰，王明校注，中华书局《新编诸子集成》本

《抱朴子外篇校笺》，(晋)葛洪撰，杨明照校笺，中华书局《新编诸子集成》本

《神仙传》，(晋)葛洪撰，《丛书集成》本；文渊阁《四库全书》本

《高僧传》，(南朝梁)惠皎撰，汤用彤校点，中华书局，1992

《弘明集》，(南朝梁)僧祐编，上海古籍出版社影印宋碕砂版大藏经本，1989

《广弘明集》，(唐)道宣编，上海古籍出版社影印宋碕砂版大藏经本，1989

《楚辞章句》，(汉)王逸撰，《四部丛刊》本

《山带阁注楚辞》，(清)蒋骥撰，中华书局排印本，1959

《嵇康集校注》，(晋)嵇康撰，戴明扬校注，人民文学出版社，



1962

《陆机集》，(晋)陆机撰，金涛声点校，中华书局，1982

《谢灵运集校注》，(南朝宋)谢灵运撰，顾绍伯校注，中州古籍出版社，1987

《汉魏六朝百三家集题注》，(明)张溥撰，殷孟伦注，人民文学出版社，1960

《弇州四部稿、续稿》，(明)王世贞撰，文渊阁《四库全书》本

《古诗笺》，(清)王士禛选，闻人倓笺，上海古籍出版社，1980

《文选》，(南朝梁)萧统编，(唐)李善注，中华书局影印南宋胡克家刻本

《六臣注文选》，《四部丛刊》本

《唐钞文选集注汇存》，周勋初编，上海古籍出版社，2000

《乐府诗集》，(宋)郭茂倩编，中华书局排印本，1979

《先秦汉魏晋南北朝诗》，逯钦立辑校，中华书局，1983

《全上古三代秦汉三国六朝文》，严可均辑校，中华书局影印本，1958

《文赋集释》，(晋)陆机撰，张少康集释，上海古籍出版社，1989

《诗品集注》，(南朝梁)钟嵘撰，曹旭集注，上海古籍出版社，

1994

《文心雕龙注》，(南朝梁)刘勰撰，范文澜注，人民文学出版社，1958

《茗溪渔隐丛话前后集》，(宋)胡仔撰，廖德明校点，人民文学出版社，1984

《诗源辨体》，(明)许学夷撰，《明诗话全编》，江苏古籍出版社，1997

《历代诗话》，(清)何文焕辑，中华书局，1981

《历代诗话续编》，丁福保编，中华书局，1983

《清诗话》，上海古籍出版社，1978

《顾氏文房小说》，(明)顾元庆辑，清光绪石印本

《玉函山房辑佚书》，(清)马国翰辑，光绪甲申湘运楼刊本



《玉函山房辑佚书续编三种》,(清)王仁俊辑,上海古籍出版社影印本,1989

中外著述文献

- 中文论著,按责任者姓名汉语拼音音序排列;
- 西文论著,按责任者西文字母姓、名顺序排列;
- 所据西文论著为汉译者,以责任者汉语译名排列,并于标目下注明责任者原名;所据西文论著为日译者,仍以责任者原名排列,并于题下注明日译版本。

- 日文论著,以责任者汉字姓名排列;所据为汉译者同;日本学者以西文发表之论著,以作者西文译名排列,并于标目下注明责任者原名。

- 时间标识以所据版本为准,仅作标记之用,非定为原始发表时间。

- | | | |
|-----------------------|------|--|
| Baldrian, Farzeen | 1987 | "Taoism: An Overview". In Mircea Eliade, ed., <i>Encyclopedia of Religion</i> , vol. 14: 288 - 306. New York and London: MacMillan, 1987. |
| Barrett, T. H. | 1987 | "Taoism: History of Study". In Mircea Eliade, ed., <i>Encyclopedia of Religion</i> , vol. 14: 329 - 332. New York and London: MacMillan, 1987. |
| Bokenkamp, Stephen R. | 1983 | Sources of the Ling - pao Scriptures, In M. Strickmann ed., <i>Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein</i> , vol. II, MCB XXI, Bruxelles, 1983 |
| BOLTZ, Judith M. | 1987 | "Taoist Literature". In Mircea Eliade, ed., <i>Encyclopedia of Religion</i> , vol. 14: 317 - 329. New York and London: |



- MacMillan, 1987.
- Creel, H. G. 1956 What is Taoism, *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), (76), 1956
- Lagerwey, John 1987a "Taoism: The Taoist Religious Community". In Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 14: 306 – 317. New York and London: MacMillan, 1987.
- Lagerwey, John 1987b "Taoism: Taoist Priesthood". In Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, XI: 547 – 550. New York and London: MacMillan, 1987.
- Lagerwey, John 1987c "Taoism: Taoist Cultic Life". In Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, XV: 482 – 486. New York and London: MacMillan, 1987.
- Maspero, Henri 1978 *China in Antiquity*, The University of Massachusetts Press, 1978
- Öfuchi, Ninji 1979 The Formation of the Taoist Canon, In H. Welch and A. Seidel ed., *Facets of Taoism*, Yale University Press, 1979.
- Penny, Benjamin 1986 The Text and Authorship of Shenxian Zhuang, *Journal of Oriental Studies*, Vol. 34, 1986.2
- Robinet, Isabelle 1993 *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*. Translated by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. State University of New York Press,



- 1993
- Robinet, Isabelle 1996 《内丹》，王秀惠译，载《中国文哲通讯》第六卷第一期
- Robinet, Isabelle 1997 Taoism: Growth of a Religion. Translated by Phyllis Brooks. Stanford University Press, 1997
- Russell, Terry C. 1987 Secret Anatomic Terminology in the Maoshan Scripture, *B. C. Asian Review*, Volume I, 1987
- Schipper, Kristofer. 1967 M. 《五岳真形图の信仰》，M. Soymié 译，载吉冈义丰、Michel Soymié 主编《道教研究》（第二册），东京：昭森社，1967，页 114 - 162
- Schipper, Kristofer. 1975 M. Concordance du Houang-t'ing king: Nei-king et Wai-king, Publications de l'EFEQ, No.102
- Schipper, Kristofer. 1993 M. The Taoist Body, Berkeley: University of California Press, 1993
- SEIDEL, Anna 1974 "Taoism". In *Encyclopaedia Britannica: Macropaedia*, vol. 17: 1034 - 1044. 15th edition, Chicago: *Encyclopaedia Britannica*. 1974
- SEIDEL, Anna 1989 "Chronicle of Taoist Studies in the West 1950 - 1990". *Cahiers d'Extrême - Asie* 5: 223 - 347. 1989.
- Stein, Rolf A 1963 Remarques sur Mouvements du Taoisme Politico-religieux au II^e siècle ap. J. - C., 原载 T'oung Pao, Vol. L, Livr. 1 - 3, 1963, P1 - 78; 此据川胜义雄日译本，载吉冈义丰、Michel



- Soymié 主编《道教研究》(第二册),
东京:昭森社,1967,页5-113
- Stein, Rolf A 1979 Religion Taoism and Popular Religion
from the Second to Seventh Centuries,
In H. Welch and A. Seidel ed.,
Facets of Taoism, Yale University
Press, 1979.
- Strickmann, Michel 1974 "Taoism, History of", and "Taoist Lit-
erature". In *Encyclopaedia Britannica*:
Macropaedia, vol. 17: 1044 - 1050,
and 1051 - 1055. 15th edition, Chica-
go: *Encyclopaedia Britannica*. 1974
- Strickmann, Michel 1977 The Mao Shan Revelations: Taoism and
Aristocracy. T' oung Pao 63, NO. 1
(1977): 1 - 64
- Strickmann, Michel 1979 On the Alchemy of T' ao Hung - ching,
In H. Welch and A. Seidel ed.,
Facets of Taoism, Yale University
Press, 1979.
- 曹道衡 1998 《南朝文学与北朝文学研究》,江苏
古籍出版社,1998
- 陈鼓应 1996 《易传与道家思想》,三联书店,1996
- 陈国符 1963 《道藏源流考》,中华书局,1963
- 陈 来 1996 《古代宗教与伦理——儒家思想的
根源》,三联书店,1996
- 陈世骧 1957 《想尔老子道经敦煌残卷论证》,《清
华学报》(台北)新一卷第二期
(1957)
- 陈寅恪 1933 《天师道与滨海地域之关系》,原刊
《中研院历史语言研究所集刊》第三



- 本第四分;此据《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1980
- 陈寅恪 1936 《东晋南朝之吴语》,原刊《中研院历史语言研究所集刊》第七本第一分;此据《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980
- 陈寅恪 1945 《陶渊明之思想与清淡之关系》,1945年哈佛燕京学社单行本;此据《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1980
- 陈寅恪 1950 《崔浩与寇谦之》,原刊《岭南学报》第十一卷第一期;此据《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1980
- 陈寅恪 1978b 《元白诗笺证稿》,上海古籍出版社,1978
- 陈寅恪 1980a 《寒柳堂集》,上海古籍出版社,1980
- 陈垣 1988 《道家金石略》,文物出版社,1988
- 陈正祥 1983 《中国文化地理》,三联书店,1983
- 程千帆 1984 《郭景纯、曹尧宾游仙诗辨异》,载《古诗考索》,上海古籍出版社,1984
- 程千帆 1996 《文论十笺》,载《程千帆选集》,辽宁古籍出版社,1996
- 程毅中 1990 《唐代小说史话》,文化艺术出版社,1990
- 赤松祐子 1995 《真诰诗文押韵中所见的吴语现象》,《吴语研究》,香港中文大学新亚书院,1995
- 大渊忍尔 1978 《敦煌道经·目录编》,东京:福武书店,1978
- 大渊忍尔 1998 《论古灵宝经》,中译载《道家文化研



- 究》第十三辑,上海古籍出版社,1998
- 大渊忍尔、石井昌 1988 《道教典籍目录·索引—六朝唐宋的古文献所引—》,国书刊行会,1988
- 子 1988 《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988
- 丁 山 1988 《殷历谱》,中央研究院历史语言研究所,1945,上编卷一
- 董作宾 1945 《昆仑文化与不死观念》,台湾学生书局,1974
- 杜而未 1974 《五斗米道人滇考》,载《中国史研究》1993年第1期
- 段玉明 1993 《“汉祚复兴”的谶记与原始道教——晋南北朝刘根、刘渊的起义及其他》,上海,《史林》1996年第3期
- 方诗铭 1996 《中国哲学简史》,北京大学出版社,1985
- 冯友兰 1985 《欧美的道教研究》,载福井康顺等《道教》第三卷,上海古籍出版社,1992
- 福井文雅 1992 《道教研究在日本》,载《文史知识》1996年第5期
- 福井文雅 1996 《道教思想史研究》,岩波书店,1987
- 福永光司 1987 《道教的镜与剑》,《日本学者研究中国史论著选译》第七卷,中华书局,1993
- 福永光司 1993 《超越的内在性:道教仪式与宇宙论中的洞天》,载《法国汉学》第2辑,清华大学出版社,1997
- 傅飞岚 1997 (Verellen, Francis-cus)



- | | | |
|--------------------------------|-------|---|
| 傅飞岚
(Verellen, Francis-cus) | 2000 | 《西方学者道教研究现状》,徐克谦译,载《国际汉学》第六辑,大象出版社,2000 |
| 傅飞岚
(Verellen, Francis-cus) | 2002 | 《二十四治和早期天师道的空间与科仪结构》,载《法国汉学》第七辑,中华书局,2002 |
| 傅勤家 | 1937 | 《中国道教史》,上海书店影印中华书局1937年《中国文化史丛书(第二辑)》,1984 |
| 傅璇琮 | 1987 | 《唐代科举与文学》,陕西人民出版社,1987 |
| 葛兆光 | 1990 | 《想象力的世界——道教与唐代文学》,现代出版社,1990 |
| 葛兆光 | 1992 | 《当代中国的道教研究》,载《传统文化与现代化》1996年第2期 |
| 葛兆光 | 1998a | 《“神授天书”与“不立文字”——佛教与道教的语言传统及其对中国古典诗歌的影响》,载《文学遗产》1998年第1期 |
| 葛兆光 | 1998b | 《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界——中国思想史(第一卷)》,复旦大学出版社,1998 |
| 宫川尚志 | 1956 | 《六朝史研究·政治社会篇》,日本学术振兴会,1956 |
| 宫川尚志 | 1964 | 《六朝史研究·宗教篇》,日本京都:平乐寺书店,1964 |
| 顾颉刚 | 1998 | 《秦汉的方士与儒生》,上海古籍出版社,1998年重印本 |
| 观玩客 | 1988 | 《论“五岳真形图”》,载《上海道教》,上海市道教协会主办,1988年 |



- | | | 创刊号 |
|------|-------|--|
| 何启民 | 1982 | 《中古门第论集》，台湾学生书局，1982 |
| 胡 适 | 1928 | 《白话文学史》，上海新月书店，1928 |
| 胡孚琛 | 1989 | 《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，人民出版社，1989 |
| 胡小石 | 1982 | 《胡小石论文集》，上海古籍出版社，1982 |
| 黄 烈 | 1986 | 《南北朝时期道教西传高昌试探》，《魏晋南北朝史研究》，四川省科学院出版社，1986 |
| 黄淑梅 | 1982 | 《六朝太湖流域的发展》，台北联鸣文化有限公司，1982 |
| 吉川忠夫 | 1993a | 《静室考》，《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，中华书局，1993 |
| 吉川忠夫 | 1993b | 《六朝士大夫的精神生活》，《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，中华书局，1993 |
| 吉冈义丰 | 1965 | 《三洞奉道科诫仪范の成立について——道教学成立の一资料》，载吉冈义丰、Michel Soymié 主编《道教研究》（第一册），东京：昭森社，1965，页 5-108 |
| 吉冈义丰 | 1988a | 《道教的实态》，《吉冈义丰著作集》别卷，东京：五月书房，1988 |
| 吉冈义丰 | 1988b | 《道教经典史论》，《吉冈义丰著作集》第三卷，东京：五月书房，1988 |
| 姜 彬 | 1992 | 《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察与研究》，上海文艺出版社，1992 |



- | | | |
|---------------------------------|-------|---|
| 景凯旋 | 1998 | 《唐代小说史论》，南京大学中文系，
博士论文，1998 |
| 酒井忠夫、福井文
雅 | 1990 | 《什么是道教》，载福井康顺等《道
教》第一卷，朱越利译，上海古籍出
版社，1990 |
| 康德谟
(Kaltenmark,
Maxime.) | 1997 | 《关于道教术语“灵宝”的笔记》，杜
小真译，载《清华汉学》第2卷
(1997)；原文 Ling-pao—note sur un
terme du taoisme religieux, <i>Mélanges
publiés par l' IHEC</i> , II, 1960, pp.
559—583 (CEA 4, # 24) |
| 旷新年 | 2003 | 《小说的精神》，《文学评论》，2003
年第4期 |
| 李丰楙 | 1986 | 《六朝隋唐仙道类小说研究》，台北，
学生书局，1986 |
| 李丰楙 | 1998 | 《仙诗、仙歌与颂赞灵章》，《第三届
魏晋南北朝文学国际学术研讨会论
文》，台北文史哲出版社，页 645—
693 |
| 李 刚 | 1981 | 《张修在道教史上的地位》，载《宗教
学研究论集》，四川大学学报丛刊，
1981 |
| 李剑国 | 1984 | 《唐前志怪小说史》，南开大学出版
社，1984 |
| 李剑国 | 1998 | 《文言小说的理论研究与基础研
究——关于文言小说研究的几点看
法》，《文学遗产》1998 年第2期 |
| 李 零 | 2000a | 《中国方术考》(修订本)，东方出版
社，2000 |
| 李 零 | 2000b | 《中国方术续考》，东方出版社，2000 |



- | | | |
|-----|-------|---|
| 李泽厚 | 1989 | 《试谈中国的智慧》，载《李泽厚集》，黑龙江教育出版社，1989 |
| 梁漱溟 | 1987 | 《中国文化要义》，学林出版社，1987 |
| 林帅月 | 1996 | 《道教文学一词的界定及范畴》，台湾中央研究院《中国文哲研究通讯》第六卷第1期 |
| 林耀华 | 1984 | 《原始社会史》，中华书局，1984 |
| 刘师培 | 1984a | 《中国中古文学史》，人民文学出版社，1984 |
| 刘师培 | 1984b | 《论文杂记》，人民文学出版社，1984 |
| 刘守华 | 1991 | 《中国道教与神话》，《民间文学论坛》1991年第5期 |
| 刘守华 | 1996 | 《道教信仰与中国民间口头叙事文学》，载《中国文化研究》1996年夏之卷(总第12期) |
| 刘尧汉 | 1985 | 《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社，1985 |
| 刘叶秋 | 1980 | 《历代笔记概述》，中华书局，1980 |
| 刘叶秋 | 1985 | 《古典小说笔记论丛》，南开大学出版社，1985 |
| 刘跃进 | 1996 | 《道教在六朝的流传与江南民歌隐语》，《社会科学战线》1996年第3期 |
| 刘昭瑞 | 1995 | 《“东治三师”、“三五帝纪”、“大一三府”、“南帝三郎”考——谈镇江东晋墓所出道教印》，《考古》，1995年第5期 |
| 刘昭瑞 | 1996 | 《论“黄神越章”——兼谈黄巾口号的意义及相关问题》，《历史研究》，1996年第1期 |



- | | | |
|------|-------|--|
| 刘仲宇 | 1988 | 《道教与玄学歧异简论》，载《上海道教》，上海市道教协会主办，1988年创刊号 |
| 柳存仁 | 1991 | 《和风堂文集》，上海古籍出版社，1991 |
| 柳存仁 | 1997 | 《道家与道术》，载《中国文哲集刊》第11期，1997年9月 |
| 柳存仁 | 2000a | 《萨满与南巫》，《道教史探源》（北京大学讲演丛书），北京大学出版社，2000 |
| 柳存仁 | 2000b | 《汉张天师是不是历史人物？》，《道教史探源》（北京大学讲演丛书），北京大学出版社，2000 |
| 鲁迅 | 1958 | 《中国小说史略》，人民文学出版社，1958 |
| 鲁迅 | 1959 | 《鲁迅书信集》，人民出版社，1959 |
| 鲁迅 | 1973 | 《古小说钩沉》，人民文学出版社，1973 |
| 吕大吉 | 1994 | 《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994 |
| 吕思勉 | 1941 | 《道教起原杂考》，原载《齐鲁学报》第2期，开明书店，1941。此据《吕思勉遗文集》，上海古籍出版社，1998 |
| 吕思勉 | 1982 | 《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，1982 |
| 吕思勉 | 1983 | 《两晋南北朝史》，上海古籍出版社，1983 |
| 麦谷邦夫 | 1986 | 《南北朝隋唐初道教教义学管窥》，载《日本学者论中国哲学史》，中华 |



- 麦谷邦夫 1992a 《大洞真经三十九章をめぐって》，载吉川忠夫《中国古道教史研究》，京都大学人文科学研究所研究报告，同朋舍出版株式会社，平成四年（1992）
- 麦谷邦夫 1992b 《真诰索引》，京都大学人文科学研究所，1992
- 麦谷邦夫、吉川忠夫 2003 《周氏冥通记研究（译注篇）》，日本京都大学人文科学研究所研究报告，2003
- 梅津邦彦 1992 《追寻怪奇——“志怪”的世界》，载内田道夫编《中国小说世界》，李庆译，上海古籍出版社，1992
- 梅新林 1992 《仙话——神人之间的魔幻世界》，上海三联书店，1992
- 蒙文通 1933 《古史甄微》，商务印书馆，1933。此据《蒙文通文集》第五卷，巴蜀书社，1999
- 孟 瑶 1980 《中国小说史》，台北传记文学出版社，1980
- 牟钟鉴 1991 《太平道、五斗米道和早期天师道》，载牟钟鉴等《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991
- 潘雨廷 1991 《黄庭内外经及其分章考述》，《上海道教》，1991年第4期
- 浦江清 1958 《论小说》，载《浦江清文录》，人民文学出版社，1958
- 钱 穆 1981 《中国学术思想史论丛（三）》，台北，东大图书有限公司，1981



- | | | |
|---------|------|---|
| 钱志熙 | 1993 | 《魏晋诗歌艺术原论》，北京大学出版社，1993 |
| 钱钟书 | 1980 | 《管锥编》，中华书局，1980 |
| 秦家懿、孔汉思 | 1990 | 《中国宗教与基督教》，吴华译，三联书店，1990 |
| 青木正儿 | 1992 | 《中国小说的溯源和神仙说》，载《中国文学研究译丛》，民俗民间文学影印资料之九十三，上海文艺出版社影印本，1992 |
| 卿希泰 | 1980 | 《有关五斗米道的几个问题》，《中国哲学》1980年第4辑 |
| 卿希泰 | 1987 | 《灵宝经的出现与繁衍和灵宝派的形成初探》，原载《无神论与宗教研究论丛》（四川大学出版社，1987），此据《道教文化新探》，四川人民出版社，1988 |
| 卿希泰 | 1988 | 《中国道教史》（第一卷），四川人民出版社，1988 |
| 饶宗颐 | 1991 | 《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991 |
| 饶宗颐 | 1992 | 《历史学家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，载《文化的过去现在和未来——中华书局成立八十周年纪念论文集》，中华书局，1992 |
| 饶宗颐 | 1993 | 《道教与楚俗关系新证——楚文化的新认识》，载《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社，1993 |
| 饶宗颐 | 1996 | 《论道教创世纪及其与纬书之关系》，《中国文化研究所学报》，香港 |



- 中文大学中国文化研究所, 1996
- 任继愈 1990 《中国道教史》, 上海人民出版社, 1990
- 任继愈、钟肇鹏 1991 《道藏提要》, 中国社会科学出版社, 1991
- 山田利明 1990 《神仙道》, 载(日)福井康顺等《道教》第一卷, 朱越利译, 上海古籍出版社
- 沈曾植 1962 《海日楼札丛》, 钱仲联辑, 中华书局上海编辑所, 1962
- 施舟人 1992 《关于“步虚”的研究》, 陈彤译, 原载《法国高等研究院宗教学部年鉴》第94卷, 1985 - 1986, 译文载《上海道教》, 上海市道教协会主办, 1992年第2期
- 施舟人 2002 《道教的清约》, 载《法国汉学》第七辑, 中华书局, 2002
- (Schipper, Kristofer)
- 石昌渝 1995 《中国小说源流论》, 三联书店, 1995
- 石井昌子 1965a 《真诰の成立をめぐり資料的検討——登真隱訣・真灵位业图及び无上秘要との关系を中心に》, 载吉冈义丰、Michel Soyumié 主编《道教研究》(第三册), 东京: 昭森社, 1965, 页 79 - 196
- 石井昌子 1965b 《真诰の成立に关する一考察》, 载吉冈义丰、Michel Soyumié 主编《道教研究》(第一册), 东京: 昭森社, 1965, 页 215 - 270
- 石井昌子 1981 《灵宝五符经の一考察》, 载创价大学一般教育部《一般教育部论集》第



- 五号, 1981
- | | | |
|-----------------------------|------|---|
| 石井昌子 | 1984 | 《太上灵宝五符序の一考察》, 载牧尾良海博士颂寿纪念论文集《中国の宗教・思想と科学》, 1984, 页 13 - 31 |
| 石衍丰 | 1989 | 《道教“三洞”源流识微》, 《上海道教》, 1989 年第 1 - 2 期合刊 |
| 石衍丰 | 1991 | 《关于李家道的文献资料与研究》, 《中国道教》, 1991 年第 3 期 |
| 石衍丰 | 1993 | 《试释洞玄灵宝真灵位业图的神仙谱系》, 《上海道教》, 1993 年第 3、4 期 |
| 司马虚
(Strickmann, Michel) | 2002 | 《最长的道经》, 刘屹译, 载《法国汉学》第七辑, 中华书局, 2002 |
| 孙逊 | 2000 | 《中国古代小说与宗教》, 复旦大学出版社, 2000 |
| 谭其骧 | 1975 | 《二千一百多年前的一幅地图》, 《考古》, 1975 年第 2 期 |
| 汤用彤 | 1983 | 《汉魏两晋南北朝佛教史》, 中华书局, 1983 |
| 唐长孺 | 1983 | 《魏晋期间北方天师道的传播》, 载《魏晋南北朝史论拾遗》, 中华书局, 1983 |
| 陶阳、钟秀 | 1989 | 《中国创世神话》, 上海人民出版社, 1989 |
| 田余庆 | 1989 | 《东晋门阀政治》, 北京大学出版社, 1989 |
| 窪德忠 | 1987 | 《道教史》, 萧坤华译, 上海译文出版社, 1987 |
| 王承文 | 2002 | 《敦煌古灵宝经与晋唐道教》, 中华 |



- 书局,2002
- 王国良 1984 《魏晋南北朝志怪小说研究》,台北,文史哲出版社,1984
- 王国良 1988 《六朝志怪小说考论》,台北,文史哲出版社,1988
- 王国良 1989 《汉武洞冥记研究》,台北,文史哲出版社,1989
- 王国良 1993 《海内十洲记研究》,台北,文史哲出版社,1993
- 王家祐 1987a 《张陵五斗米道与西南民族》,载《道教论稿》,巴蜀书社,1987
- 王家祐 1987b 《读蒙文通先师论道教札记》,载《道教论稿》,巴蜀书社,1987
- 王家祐 1994 《五岳真形图的传授与昆仑金母》,《上海道教》,1994年第1期
- 王利器 1992 《真诰与瀛纬》,《文史》第三十五辑,1992
- 王 明 1948 《黄庭经考》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第二十本,1948年。后收入《道家和道教思想研究》,中国社会科学院,1984
- 王 明 1984 《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984
- 王 青 1998 《汉朝的本土宗教与神话》,台北洪叶文化有限公司,1998
- 王小盾 1994 《道教步虚舞——兼论道教歌舞和巫舞在宗教功能上的联系和区别》,载《儒道佛思想与中国传统文化》,上海人民出版社,1994
- 王小盾 1998a 《唐代的道曲与道调》,载《中国早期



- | | | |
|------|-------|---|
| 王小盾 | 1998b | 艺术与宗教》，东方出版中心，1998
《早期道教的音乐与仪轨》，载《中国早期艺术与宗教》，东方出版中心，1998 |
| 王 瑶 | 1998 | 《中古文学史论》，北京大学出版社，1998 年重印本 |
| 王伊同 | 1943 | 《五朝门第》，金陵大学中国文化研究所，1943 |
| 王育成 | 1991 | 《东汉道符释例》，载《考古学报》，1991 年第 1 期 |
| 王育成 | 1993 | 《徐副地券中天师道史料考释》，《考古》，1993 年第 6 期 |
| 王育成 | 1996 | 《文物所见中国古代道符述论》，载《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社，1996 |
| 王育成 | 2001 | 《道教法印考实》，载《中国社会科学院历史研究所学刊》第一集，中国社会科学院历史研究所学刊编委会编辑，社会科学文献出版社，2001 |
| 王运熙 | 1981 | 《汉魏六朝唐代文学论丛》，上海古籍出版社，1981 |
| 尾崎正治 | 1976 | 《六朝古道经に关する一考察——六朝末一初唐における佛道论争の一问题》，《集刊东洋学》第 36 号，东北大学文史哲研究会，昭和五十年（1976） |
| 闻一多 | 1935 | 《高唐神女传说之分析》，原载《清华学报》第 10 卷第 4 期，此据《闻一多全集》，上海开明书店，1948 |
| 闻一多 | 1945 | 《说鱼》，《闻一多全集》，上海开明书 |



- 店, 1948
- 闻一多 1948a 《神仙考》,《闻一多全集》,上海开明书店, 1948
- 闻一多 1948b 《道教的精神》,《闻一多全集》,上海开明书店, 1948
- 乌丙安 1989 《神秘的萨满世界——中国原始文化的根基》,三联书店上海分店, 1989
- 向 达 1957 《南诏史略论》,载《唐代长安与西域文明》,中华书局, 1957
- 萧 兵 1987 《楚辞与神话》,江苏古籍出版社, 1987
- 小川琢治 1992 《昆仑与西王母》,载《中国文学研究译丛》,民俗民间文学影印资料之九十三,上海文艺出版社影印本, 1992
- 小林正美 2001 《六朝道教史研究》,李庆译,四川人民出版社, 2001
- 小柳司气太 1926 《道教概说》,陈彬龢译,商务印书馆《国学小丛书》本, 1926
- 小南一郎 1974 《〈神仙传〉的复原》,载《入矢教授小川教授退休纪念中国语学中国文学论集》,京都: 1974, 页 301 - 313
- 小南一郎 1993 《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,中华书局, 1993
- 兴膳宏 1986 《六朝文学论稿》,彭恩华译,岳麓书社, 1986
- 兴膳宏 1993 《〈隋书经籍志〉道经序的道教教义及其与〈无上秘要〉之关系》,载日本《京都大学文学部研究纪要》第三十二号



- | | | |
|-------------------------|------|---|
| 许地山 | 1947 | 《扶箕迷信底研究》，上海文艺出版社影印商务印书馆 1947 年版，1988 |
| 许地山 | 1996 | 《道教史》，华东师范大学出版社重印本，1996 |
| 许理和
(Zürcher, Erich) | 1998 | 《佛教征服中国》(The Buddhist Conquest of China)，李四龙等译，江苏人民出版社，1998 |
| 许倬云 | 1994 | 《西周史》，三联书店，1994 |
| 颜进雄 | 1993 | 《六朝服食风气与诗歌》，台北文津出版社，1993 |
| 杨福程 | 1995 | 《黄庭内外二景考》，《世界宗教研究》，1995 年 3 期 |
| 杨学政 | 1991 | 《原始宗教论：云南宗教文化研究》，云南人民出版社，1991 |
| 叶维廉 | 1994 | 《中国古典诗中山水美感意识的演变》，载《中国诗学》，三联书店，1994 |
| 尤显昭 | 1985 | 《论曹魏道教与西晋政局》，载《世界宗教研究》1985 年第 1 期 |
| 于省吾 | 1940 | 《双剑谿殷契骈枝》，北京函雅堂，1940 |
| 余嘉锡 | 1980 | 《四库提要辨证》，中华书局，1980 |
| 余嘉锡 | 1997 | 《小说家出于稗官说》，《余嘉锡文史论集》，岳麓书社，1997 |
| 虞万里 | 1988 | 《黄庭经新证》，《文史》第二十九辑，中华书局，1988 |
| 虞万里 | 2001 | 《黄庭经用韵时代新考》，收入《榆枋斋学术论集》，江苏古籍出版社，2001 |
| 袁珂 | 1983 | 《从狭义的神话到广义的神话》，载《民间文学论坛》1983 年第 2 期 |



- | | | |
|-----|------|--|
| 袁珂 | 1984 | 《再论广义神话》，载《民间文学论坛》1984年第3期 |
| 袁行霈 | 1979 | 《〈汉书艺文志〉小说家考辨》，《文史》第七辑，中华书局，1979 |
| 詹石窗 | 1989 | 《先民的飞行理想与道教》，载《上海道教》，上海市道教协会主办 1989年第1、2期合刊 |
| 詹石窗 | 1992 | 《道教文学史》，上海文艺出版社，1992 |
| 张伯伟 | 1996 | 《全唐五代诗格校考》，陕西教育出版社，1996 |
| 张伯伟 | 1997 | 《钟嵘诗品研究》，南京大学出版社，1997 |
| 张光直 | 1986 | 《考古专题六讲》，文物出版社，1986 |
| 张光直 | 1993 | 《美术·神话与祭祀》，郭净、陈星译，台北稻乡出版社，1993 |
| 张光直 | 1999 | 《中国青铜时代》，三联书店，1999 |
| 张松辉 | 1996 | 《道教与山水诗的兴起》，载《中国文化研究》1996年春之卷，总第11期 |
| 张勋燎 | 1996 | 《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》，载《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社，1996 |
| 张振军 | 1996 | 《论道教对中国传统小说之贡献》，载《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社，1996 |
| 赵辉 | 1998 | 《中国古代神怪小说的地域特征及其成因》，《中南民族学院学报(哲学社会科学版)》，1998年第3期 |
| 赵匡华 | 1989 | 《中国炼丹术》，中华书局(香港)有限公司，1989 |



- | | | |
|-----------|-------|--|
| 郑天星 | 1994 | 《欧美道教研究概述(三)》,《中国道教》,1994年第2期 |
| 钟来茵 | 1992 | 《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,文汇出版社,1992 |
| 钟肇鹏 | 1992 | 《谶纬论略》,辽宁教育出版社,1992 |
| 塚本善隆、入矢义高 | 1983 | 《敦煌と中国道教》,讲座敦煌4,大东出版社,昭和五十八年(1983) |
| 周策纵 | 1996 | 《传统中国的小说观念与宗教关怀》,载《文学遗产》1996年第5期 |
| 周勋初 | 1986 | 《九歌新考》,上海古籍出版社,1986 |
| 周勋初 | 1994 | 《郭璞诗为“中兴第一”说辨析》,载《魏晋南北朝文学论集》,台湾文史哲出版社,1994 |
| 周一良 | 1985 | 《魏晋南北朝史札记》,中华书局,1985 |
| 朱光潜 | 1983 | 《西方美学史》,人民文学出版社,1983 |
| 朱光潜 | 1984 | 《诗论》,三联书店,1984 |
| 朱越利 | 1991 | 《道经总论》,辽宁教育出版社,1991 |
| 朱越利 | 2001a | 《民间道教新房中术的产生》,《云南民族学院学报》(哲学社会科学版),第18卷第3期,2001 |
| 朱越利 | 2001b | 《论六朝贵族道教新房中术的产生》,《世界宗教研究》,2001年第3期 |
| 朱越利 | 2001c | 《六朝上清经的隐书之道》,《宗教学研究》,2001年第2期 |
| 卓新平 | 1992 | 《世界宗教与宗教学》,社会科学文献出版社,1992 |
| 左景权 | 1984 | 《〈洞渊神咒经〉源流试考——兼论 |



唐代政治与道教之关系》，《文史》第
二十三辑，1984



后 记

本书基础,乃本人之博士论文。1995年选定课题,至1999年4月方完成初稿,于6月通过论文答辩。当年下半年,稍作修葺后,因事搁置。此后虽一直就此问题继续阅读思考,仍未能深入修改。其间,曾将一些初步成果另文发表于相关刊物。自2001年暑假起,始予全面修订,然时作时辍,未克完成。2002年3月,因赴域外,遂携稿前往。故国万里,穷愁读书,间有心得,随时删修,又近一年时间。2003年元月返国,并将有关文献重览一过后,再理旧篇。同年承教育部博士点基金项目立项资助,次年又幸蒙“全国高校古籍整理与研究工作委员会”列入“中国典籍与文化研究丛书”。自初创时迄今,已近十稔。时光如梭,韶华易逝,而问学之感,与日俱增,蓬山之恨,曾无稍减。父母之恩,师长之教,渊深海阔,无以为报。摩挲积稿,宁无浩叹!

需要特别说明的是,尽管本稿撰写历时颇久,在修改过程中并曾竭力吸收各方新见,但由于基本架构定型甚早,故已无法对所有的最新研究成果予以全面的回应。自2003年8月交稿后,又经过了一年多审稿及编校的时间。在此期间,根据专家评审意见及一己研修所得,对全书作了一定程度的修改,并同时吸纳了一些新出成果,但仍有很多未尽之处。遗珠之恨,莫此为甚。另外,国际道教研究起步既早,水平亦高,近年来的发展更为迅速,新的成果层出不穷。益偏处一隅,交游路绝,对欧美日及港台地区学者发表的很多重要论著,始终是只知其名,而无由得观,致使参考文献中有



不少遗漏。独学无友，撙埴索途，难免井蛙观天、夏虫语冰之弊。博雅君子，尚祈谅我。

最后，感谢导师周(勋初)先生长期以来的教诲、耐心与宽容，感谢导师卞(孝萱)先生始终如一的指导与关怀，同样还要感谢莫(砺锋)教授、程(章灿)教授等师长一贯的教导与帮助。天假以时，我将努力去做到不让他们失望。

2004 年 12 月谨识