

# 神仙思想

## 与汉魏六朝志怪小说研究

程丽芳

著



西南交通大学出版社

[Http://press.swjtu.edu.cn](http://press.swjtu.edu.cn)

责任编辑 臧玉兰

特邀编辑 邓 岚

Design 书装  
Book 翼



# 神仙思想与 汉魏六朝志怪小说研究

ISBN 978-7-5643-0053-1



9 787564 300531

# 神仙思想与汉魏六朝 志怪小说研究

程丽芳 著

西南交通大学出版社  
· 成 都 ·

-----  
**图书在版编目 ( C I P ) 数据**

神仙思想与汉魏六朝志怪小说研究 / 程丽芳著. — 成都:  
西南交通大学出版社, 2008.8

ISBN 978-7-5643-0053-1

I. 神… II. 程… III. ①神—文化—研究—中国②古典  
小说—文学研究—中国—汉代~魏晋南北朝时代 IV. B933  
I207.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 134559 号  
-----

Shenxian Sixiang yu Han-Wei Liuchao Zhiguai Xiaoshuo Yanjiu

神仙思想与汉魏六朝志怪小说研究

程丽芳 著

责任编辑	臧玉兰
特邀编辑	邓 岚
封面设计	翼虎书装
出版发行	西南交通大学出版社 (成都二环路北一段 111 号)
发行部电话	028-87600564 028-87600533
邮 编	610031
网 址	<a href="http://press.swjtu.edu.cn">http://press.swjtu.edu.cn</a>
印 刷	四川森林印务有限责任公司
成品尺寸	140 mm × 203 mm
印 张	8.25
字 数	214 千字
版 次	2008 年 8 月第 1 版
印 次	2008 年 8 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978-7-5643-0053-1
定 价	24.00 元

图书如有印装质量问题 本社负责退换  
版权所有 盗版必究 举报电话: 028-87600562



# 序

鲁迅先生在《致许寿裳信》中说：“中国的根柢全在道教。”神仙信仰是道教的核心信仰。神仙信仰的基本观念是相信世上有长生不死、自由变化的神仙存在，幻想通过寻仙服药或锻炼、保养身体等方术修炼而达到长生不死、飞升成仙的目的。神仙信仰的产生是在道教之前，在远古神话中就已经有了神仙思想的萌芽。《山海经》中对“不死国”、“不死民”以及“不死之药”的记载均表明这一时期人们对长生不死的渴望与追求。然而这一时期的神仙意识还只是一种模糊的出于直觉的长生意识，是人们出于对死亡的本能恐惧和反抗，并没有形成明确的神仙思想，也没能塑造出有鲜明特色的神仙形象。

以老庄思想为代表的道家哲学以其特有的神秘性与超越性成为神仙思想的主要渊源。因为有长生与养生的言论，老子与其著作在后世不断被神仙家以各种方式加以神化，致使老子最终成为道教的祖师。《庄子》中大量关于神人、真人、至人的描述使神仙的形象更加鲜明，更具有审美意味，也为后来的神仙家与文学家留下了充分的发挥余地和广阔的想象空间。老子和庄子的思想和修道之术，为道教的神仙理论提供了丰富的资料，被道教继承、汲取和发挥，在道书中屡屡被论及，并从宗教的角度加以渲染发挥。

阴阳五行说也是神仙思想的一个重要渊源。阴阳五行说，可分为阴阳说与五行说。阴阳说早在夏朝就已形成，它认为阴阳两种相反、对立的气是天地万物的源泉。五行学说也是我国古代人民创造的一种哲学思想。它以日常生活的五种物质：金、木、水、火、土元素作为构成宇宙万物及各种自然现象变化的基础。把阴阳与五行结合在一起并加以神秘化的，是战国末期的阴阳家，其代表人物为齐国人邹衍。

《史记·封禅书》说：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著五德之运。及秦帝齐人奏之，故始皇采用之，而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高，最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之士。邹衍以《阴阳》、《主运》显于诸侯，而燕、齐海上之方士传其术，不能通，然则迂怪之徒自此兴，不可胜数也。”由此可见，方仙道之“形解销化”是修道成仙的方术，而他们所依据的则是邹衍的阴阳五行思想，并由于“不能通”而产生了很多“迂怪之徒”。后来道教进一步吸收和完善这种理论，将其运用到创造神仙理论、进行修道成仙等各个领域。

天人感应和谶纬神学也是神仙思想的渊源之一。汉代董仲舒继承和发挥了阴阳家的思想，使天人感应说臻于成熟。董仲舒赋予天以意志与情感，认为天也像人一样有喜怒哀乐之情，人的善恶行为会受到天的奖彰与惩罚，这种奖彰和惩罚是通过自然界的祥瑞和灾异来显示的。他提出“君权神授”、“人副天数”，认为人与天之间可以交互感应。董仲舒把“天”塑造成至上神，以“天人感应”说来限制无限的君权，同时也给君权的合理性及其统治找到了理论根据。在董仲舒的著作中，上述两种说法是相互结合、交替发生的。在道教哲学中，“天”既是万物之父，更是先于“地”的、统治万物的权威。这种思想直接影响了道教，为道教神仙信仰提供了理论基础。

秦汉时期，神仙思想获得了迅速的发展和广泛的传播。帝王贵族和方士共同掀起了几次大规模的求仙热潮。皇帝的求仙活动早在战国时期就已经开始了。齐威王、齐宣王、燕昭王都曾派人到海中仙山寻找仙人和不死之药。秦始皇也是笃信神仙说并积极开展大规模求仙活动的皇帝。登上权力巅峰的秦始皇最关心的是如何长久的保有荣华富贵，最害怕的就是死亡的降临。因而长生不死、求仙寻药成为他最为热衷之事。齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之，请得斋戒，与童男女求之。梦想长生不死的秦始皇自然经不住方士所描绘的神仙与不死之药的诱惑，欣然命徐市发童男女数千人，入海求仙。虽然屡次受骗，仍然乐此不疲，为此投入了大量的人力、物力，直到他死时仍执迷不悟。汉

武帝的求仙热情较秦始皇有过之而无不及，也是祀神求仙的虔诚信徒，派方士四处寻求不死之药，希求长生不死以永保权势富贵。许多方士为获取荣华富贵采取种种手段投其所好，诱使汉武帝在祀神求仙的道路上比秦始皇走得更远。秦皇汉武的求仙闹剧，最后都以失败收场了。但是由于他们的影响，秦汉时期神仙迷信活动大为盛行，各种辟谷服食、炼丹作金、召神弄鬼的方术都得到很大发展。汉武帝之后，宣帝、哀帝、王莽、刘向等西汉君臣都迷信鬼神方术。东汉时，祭祀黄帝、老子，养生求仙，在统治阶级中更成为时髦风气，从而为道教的孕育和产生准备了适宜的土壤。

“上有所好，下必甚焉。”皇帝的求仙活动给大众以极大的影响，许多方士为改变其社会地位，获取荣华富贵，纷纷毛遂自荐，声称自己有求仙之术与不死之方，“而海上燕齐怪迂之方士多更来言鬼神事矣”、“而海上燕齐之间，莫不扼腕而自言有禁方，能神仙矣”（《史记》卷二十八《封禅书》）。这些方士宣扬候神、召鬼、丹砂等繁复多样的神仙方术，描绘神秘美妙的神山仙境，编造为数众多的神仙传说。方士群体的活跃促使神仙思想迅速发展成熟，为道教的产生作了充分的准备。

神仙信仰对汉代小说产生了广泛的影响。以汉武帝为中心的“汉武系列”志怪小说，如《汉武帝别国洞冥记》、《汉武故事》、《汉武帝内传》等，或描绘殊方异域的灵州仙境、奇珍异兽，或渲染神仙的排场与威严，反衬人间帝王的渺小、猥琐，它们都带有浓郁的神仙思想和浪漫的奇幻色彩。这一时期出现了我国第一部神仙传记小说——《列仙传》，对传说与历史人物的成仙事迹、成仙途径作了集中描述，构成了奇幻多彩的神仙画廊，对神仙思想与文学的发展产生了深远的影响。

魏晋南北朝时期，军阀混战，统治者争权夺利，杀戮异己，社会动荡不安，经济遭受了极大的破坏。无论是文人士族还是普通民众，都处于恐惧忧虑的心理状态之中。文人士族在这样黑暗的乱世稍有不慎，就会招致杀身之祸，生命脆弱，朝不虑夕。在这种社会背景之下，服食、养生与隐逸之风大盛。他们在游仙诗中幻想无拘

无束的神仙世界，表达对自由理想生活的热爱与追求。普通民众衣食不继，饿殍遍地，哀鸿遍野，在死亡线上苦苦挣扎。现世的苦难促使人们向代表一切愿望与满足的神仙世界去寻找安慰与寄托。此时活跃于民间的两大道教组织——太平道和五斗米道，以长生不老的方术，迎合了苦难中人们渴望长生的愿望，造成了广泛的社会影响，而使整个社会充满了神仙长生的风气。汉乐府中《王子乔》、《长歌行·仙人骑白鹿》等诗，就是这种盛行的神仙风气的艺术反映。

这一时期神仙思想浸润文学甚深，除游仙诗外，志怪小说中以神仙故事为题材的作品亦为数众多。《搜神记》、《搜神后记》、《拾遗记》、《幽明录》、《冥通记》等志怪小说中记叙了大量优美的神仙故事。这一时期的神仙小说，或宣扬神仙法术的玄妙，或表现方士降魔除妖的神通，或鼓吹神仙度人的宗教观念，或描绘与仙女恋爱的文人士子的白日梦，或表现渴望得到神仙帮助以满足衣食之需的下层民众的愿望，凡此种种，不一而足。

然而，从根本上说，神仙信仰产生的根源是人们对长生的追求和对超自然的异己力量的恐惧和膜拜，是人们内心形成的一种颠倒歪曲的反映，属于形而上学和唯心论的世界观。神仙信仰之所以能够在古代社会广泛传播，与当时科技的落后及巫术的盛行有着密切的关系。随着科学技术的发展和人们知识水平的提高，越来越多的人清醒地认识到了神仙信仰的虚妄性与荒谬性，我们只有拿起“科学”这一锐利的武器，才能够拨开曾笼罩着人们的神学迷雾，从理性的角度正确地认识宇宙自然和人类自身。

作为道教核心的神仙信仰，内容庞杂，蕴涵丰富。它与文学的关系也是错综复杂，存在的问题甚多。由于能力所限，笔者仅就神仙思想与汉魏六朝志怪小说的关系做一些探讨，以期对这一课题的研究有所促进与提高。

编者

2008年7月

# 目 录

第一章 先秦神仙信仰的孕育与产生.....	1
第一节 神话中的生命意识与长生梦想.....	1
第二节 道家哲学对神仙信仰的影响.....	6
第三节 阴阳五行说对神仙信仰的影响.....	16
第四节 天人感应说对神仙信仰的影响.....	18
第二章 汉代神仙信仰的发展与小说的繁荣.....	20
第一节 皇帝的求仙活动.....	20
第二节 以汉武帝为中心的志怪小说系列.....	35
一、《汉武故事》.....	35
二、《汉武帝内传》.....	40
三、《汉武帝别国洞冥记》.....	46
第三节 《列仙传》的神仙思想及其影响.....	50
第三章 魏晋南北朝时期神仙信仰的特征.....	62
第一节 魏晋南北朝时期的社会状况与神仙信仰.....	62
第二节 魏晋南北朝时期社会各阶层神仙信仰的特征.....	66
一、帝王贵族.....	67
二、方士群体.....	69
三、文人名士.....	77
四、民间的神仙信仰.....	87
第三节 葛洪的《抱朴子》与神仙理论.....	98
一、玄、道、一.....	100



二、论神仙和长生不死 .....	102
第四节 《神仙传》的神仙理论与思想 .....	107
<b>第四章 魏晋南北朝志怪小说中的神仙思想 .....</b>	<b>113</b>
第一节 魏晋南北朝志怪小说中仙凡婚恋故事的类型及 文化意蕴 .....	113
一、魏晋南北朝志怪小说中仙凡婚恋故事的类型 .....	113
二、魏晋南北朝时期仙凡婚恋故事盛行的原因 .....	129
三、唐传奇中仙凡婚恋故事的特点 .....	138
四、人仙恋与人鬼恋故事的比较分析 .....	144
第二节 汉魏六朝志怪小说仙境观的演化与时空观透视 .....	159
一、仙境观念的演化历程 .....	159
二、仙境小说时空观透视及叙事视角分析 .....	182
第三节 汉魏六朝志怪小说中的生态思想 .....	194
一、汉魏六朝志怪小说中的生态内容 .....	194
二、汉魏六朝志怪小说的生态审美意蕴 .....	201
<b>附录 中国古代历史文献中的神仙传记及译文 .....</b>	<b>206</b>
<b>参考文献 .....</b>	<b>253</b>

## 第一章

# 先秦神仙信仰的孕育与产生

早在道教产生之前，神仙信仰就已经存在。在以《山海经》为代表的上古神话中，就有大量的表现生命意识与长生愿望的思想，这些神话孕育了神仙思想的萌芽。论述养生与神仙较多的道家思想成为神仙思想的一个主要渊源。此外，阴阳五行说和天人感应说以及糅纬神学都是神仙思想形成的重要思想渊源。

### 第一节 神话中的生命意识与长生梦想

原始时期人们认为，人死之后生命还会无限延续，死亡只是生命由一种形体向另一种形体的转化方式。现代考古成果证明了原始时期人们的这一思维特征：“早在 18 000 多年以前，还处在旧石器时代的北京山顶洞人就已开始埋葬死者。山顶洞人的洞穴分为上室与下室，上室住人，下室安放死者，死者身上不仅有钻孔的兽齿、石珠、骨坠等原始人的装饰，还有劳动用的石器，这表明生者认为死者到另一个世界去还需要这些东西。死者身边撒有红色的赤铁矿粉，红色是血液的颜色，生命的象征。这种葬法，表现了初民对保存与复活生命的愿望。时间越往后，陪葬的东西越多，这些陪葬物，证明了当时人们对死后生命的信仰。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 陈建宪：《神祇与英雄》，生活·读书·新知三联书店 1995 年版，第 279 页。

弗洛伊德在《图腾与禁忌》中曾认为：“生命的无限延续，即不朽被原始人视为是很自然的事情。死亡的观念只是后来才被人们勉强地接受。”<sup>①</sup>

对于长生不死的追求，在神话中就已有不少表现。如《山海经》中就有“不死国”、“不死民”的记载：

有不死之国，阿姓，甘木是食。（《大荒西经》）<sup>②</sup>

不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。（《海外南经》）

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉，三面，是颛顼之子，三面一臂，三面之人不死，是为大荒之野。（《大荒西经》）

神话中还记载了“不死之药”：

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，冥窫之尸，皆操不死之药以距之。冥窫者，蛇身人面，贰负臣所杀也。（《海内西经》）

除了对长生不死的渴望和追求之外，升天飞行的愿望在神话中也有表现，如有关“羽民国”和升天飞行的描述：

羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。

白民之国，在龙鱼北，白身被发。有乘黄，其状如狐，其背上有角，乘之寿二千岁。（《山海经·海外西经》）

又有成山，甘水穷焉。有季禺之国，颛顼之子，食黍。有羽民之国，其民皆生毛羽。（《大荒南经》）

这两则记载表明了先民们幻想身生羽翼，向鸟儿一样自由的翱翔于天空的梦想。

先民们还设想有一种直通天界的树木，天神们可以通过它自由

① [奥]西格蒙德·弗洛伊德：《图腾与禁忌》，赵立玮译，上海人民出版社 2005 年版，第 96 页。

② 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社 1980 年版，第 395 页。

的来往于天界和人世。

扶木在阳州，日之所曠。建木在都广，众帝所自上下。日中无景，呼而无响，盖天地之中也。（《淮南子·坠形训月》）

神巫攀援着这些通天树自由的升降，“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在”（《大荒西经》）。对此郭璞注云：“群巫上下此山采之也。”袁珂释曰：“经言‘十巫从此升降’，即从此上下于天，宣神旨、达民情之意。灵山盖山中天梯也。”<sup>①</sup>

神话中大量的变形情节也蕴涵着先民们强烈的生命意识。神话中的神祇不像后来道教中的神仙那样可以长生不死，虽然他们有着非同寻常的能力，到最终还是无法逃避死亡的结局。但是神话中人物的死亡并不是一种绝对的灭亡，其精神和生命往往以另一种形式延续。例如，著名的“夸父逐日”神话即表现了这一思想：

夸父与日逐走，入日，渴，欲得饮，饮于河渭；河渭不足，北饮大泽，未至，道渴而死，弃其杖，化为邓林。（《山海经·海外北经》）

夸父死后，其手杖化为桃林（邓林），葱茏繁茂的桃林是夸父生命与精神在人世的延续。

古籍多有鲧化黄龙的记载。《山海经·海内东经》：“帝令祝融杀鲧于羽郊，鲧复生禹。”郭璞注曰：“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙也。”鲧从黄帝那里窃取息壤之后，使用这种圣土填塞洪水以拯民众，黄帝却勃然大怒，命祝融杀鲧于羽山之郊。

此外，像炎帝之女女娃溺于东海之后化身为鸟，名曰“精卫”：

又北二百里，曰发鸠之山，其上多柘木。有鸟焉，其状如鸟，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自詠。是炎帝之少女名曰女娃，

<sup>①</sup> 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社1980年版，第397页。

女娃游于东海，溺而不返，故为精卫。常衔西山之木石，以堙于东海。漳水出焉，东流注于河。（《山海经·北山经》）

又东二百里，曰姑嫖之山。帝女死焉，其名曰女尸，化为瑶草，其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。（《山海经·中山经》）

初民就是用“变形”的律则来解释自然万物形成的。但他们最关心的还远不在此。他们最关注的除了“生”的问题，更有“死”的疑惧。这是人类社会中与生俱来的永恒命题。死亡这一事实是一种令原始初民非常惊异和恐惧的特殊现象，他们具有一种运用象征来表达内心情感与思想的能力，并一一通过“变形”来解释和逃避死亡。经过“变形”，死去的生命得到“再生”，以另一种生命的形式在宇宙世界中存在。这是初民那种“万物有灵”的生命观的又一典型表现。在“变形”之后，“生”不仅得到了延续，而且甚至是更高意义的“生”。如在盘古开天辟地的神话中：

天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变。神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。故天去地九万里。（《太平御览》卷二引《三五历记》）

不仅天地是由盘古开辟的，而且宇宙万物也是由盘古垂死时化身而来的：

首生盘古，垂死化身：气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为金玉，精髓为珠石，汗流为雨泽。（《绎史》卷一引《五运年纪》）

不仅是盘古，女娲也有这种化生万物的本领。《山海经·大荒西经》：“西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周负子……有神十人。名曰女娲之肠。化为神，处栗广之野。”郭璞注：“女



娲，古神女而帝者，人面蛇身；一日七十变，其腹化为此神。”此处，女娲的变形显然与图腾信仰无关，透露出比图腾信仰更原始、更拙朴的生命信念。这种变形充分反映了初民那不受一切常识与物理的逻辑思想约制的、绝对自由和毫无障碍的心境，它是动植物崇拜和人类童年天真的奇妙联合。人面蛇身的女娲一日七十变，其肠能化为神，神、人和兽三者合而为一体，水乳交融。人与物、物与物之间也未存丝毫隔阂，一种生命形态可以自由无碍地蜕变为另一种形态。正如卡西尔所言：“对神话和宗教的感觉而言，自然变成了一个伟大的社会，一个生命的社会。在这个社会中，人还未被赋予一种突出的地位。人和动物、动物和植物都是在同一个平面的。”<sup>①</sup>在泛生的原始信仰中的宇宙，实现了人类史上真正的大一统。存在即生命，生命即存在。天地万物总是混然相生，处于与人无别的混沌状态，各种形式的生命仿佛汇成广阔无际的、生生不息的生命大海洋<sup>②</sup>。

嫦娥奔月的神话也表明了神话中所蕴涵的长生不死的愿望：

譬若羿请不死之药于西王母。姮娥窃以奔月。怅然有丧，无以续之。何则，不知不死之药所由生也。（《淮南子·览冥训》）

羿请不死之药与西王母，姮娥窃以奔月。将往，枚筮于有黄。有黄筮之，曰：“吉。翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋惊毋恐，后且大昌。”姮娥遂托身于月，是为蟾蜍。（张衡《灵宪》，见《后汉书·天文志》注）

在这则变形神话之中，嫦娥是通过窃不死药和化为蟾蜍来展现其对生命永恒的追求。“不死之药”，原为上古神话中能有起死回生的仙药，只有西王母等少数神话人物才可以掌控。羿从西王母手中求得不死之药还没有服下就被他的妻子嫦娥偷走了。奔月之前嫦娥

① [德]恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社1985年版，第107页。

② 万建中：《原始初民生命意识的折光——中国上古神话的变形情节破译》，《南昌大学学报》，1996（2）。

向巫师有黄求卦，得到吉利的筮语之后即奔向月宫，化身为蟾蜍。嫦娥奔月所展示的拒绝死亡的原始生命意识，使得这则神话在后世流传中被充分仙话化。仙话后的嫦娥奔月又添加了捣药的白兔及伐桂的吴刚。《艺文类聚》卷一引傅咸（玄）《拟天问》曰：“月中何有？白兔捣药，兴福降祉。”不言而喻，白兔捣的这种药自然是长生不死药，吴刚是不死的仙人，那桂树也是伐而又生，永远砍不尽的。这些后加的因素大大强化了嫦娥奔月神话固有的生命不灭的意识。

神话中的生命意识与长生愿望虽然还不能表明初民已经具有神仙思想，但却为神仙思想的产生奠定了基础。

## 第二节 道家哲学对神仙信仰的影响

神话中的长生不死愿望只是神仙思想的萌芽，并没有形成清晰的理论体系。真正从理论上论述长生之道和养生之术，提出神仙思想的是道家。神仙观念的真正兴盛是在战国中期以后。随着儒生的方士化，庞大的方士阶层在秦汉时期形成，为道教的形成做了人员上的准备。神仙观念在发展之中，吸取了阴阳五行、巫术、谶纬等思想，逐步形成一个繁杂体系，成为道教的重要思想来源。到东汉时，神仙观念渗透到社会生活的诸多方面，修长生不死之术成为社会思潮，神仙观念进一步附会《老子》哲学思想，把老子抬升为教主，在东汉末年社会政治的综合作用下，最终导致道教的形成。

从早期思想史发展的历程看，先秦两汉道家思想和神仙信仰的关系非常密切。道家思想吸收和兼容了一些神仙信仰的因素，神仙信仰的整合和系统化又主要得到了道家思想的理论支持，道家所特有的养生之道、超越生死的人格理想及其哲学体系无疑对神仙信仰的发展和繁荣产生了广泛而深刻的影响。同时，道家超越生死的精神境界与当时灵魂不朽的观念以及来世信仰具有相似的一面，在普

通人心目中两者或许是认同和匹配的。因此，道家思想的影响不仅体现在追求现世长生、不死的神仙信仰上，而且还通过神仙信仰对汉代丧葬观念产生了重要影响。汉墓壁画中的生命不朽、引魂升天的思想实质自然与道家思想有着密切的关系。

在先秦诸子中，论述摄生和神仙较多的当推道家，特别是《老子》、《庄子》这两部道家的代表著作，对以后神仙思想和道教的形成与发展有着巨大的影响。

道家哲学将“道”视为天地之间的最高法则。《老子》一书中对于“道”的描绘恍惚缥缈：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”（《老子·二十一章》）“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（《老子·二十五章》）“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不缴，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。”（《老子·十四章》）“道，冲而用之或不盈。渊兮似万物之宗。湛兮似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”（《老子·四章》）

透过这些神秘的描述，我们可以总结出“道”的一些特点：它先于天地而存在，无形无状，恍惚幽冥，视之不见，听之不闻，搏之不得，无始无终，连绵不绝，是宇宙中一切事物的本源，先于所有事物而存在。“道”虽然恍惚缥缈，却并不是纯然虚幻的存在，它是可以被感知的，在恍惚之中有象、有物、有精、有信。

老子对于养生长生亦有论及：“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三。人之生，动之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。盖善摄生者，陆行不遇虎兕，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”（《老子·五十章》）

这是说，善于摄生的人，身上没有可以致死的地方，以至兕角、虎爪、兵刃都伤害他不得，所以他走路时不怕遇虎，打仗时不用甲冑护身。尽管他对于善摄生者的这种本领说是出于“盖闻”，即是听说来的，但实际上，老子本人就称得上是一位很有成就的摄生者。这不仅表现在他自身的高寿，即由于他修道而养寿的实践，才有提出“长生久视之道”的可能，而且更表现在他提出了如何“长生久视”的途径。怎样才能达到“长生久视”呢？老子认为，最重要的是“载营魄抱一能无离”（《老子·十章》），即要能使人的血肉之躯与灵魂合一而不分离。这里的关键在于“谷（河上公注养也）神不死”（《老子·六章》），也就是炼养精神，使之永不衰竭。为此，就要做到清静无为，少私寡欲，知足常乐，与世无争，使心灵经常处于恬淡宁静的状态。“含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而睽作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生日祥，心使气日强，物壮则老，谓之不道，不道早已。”（《老子·五十五章》）这就是《老子》修道而养寿，以达长生久视的基本内容。老子这种“得道者长生”的理论，客观上也就为世人指明了一条实现“长生不死”的途径，而后世的神仙方士也正是在此基础上创立了他们的“修道成仙”理论。

正因为这些长生与养生的言论，老子与其著作在后世不断被神仙家以各种方式加以神化。河上注中多有神仙思想，如注“谷神不死”称：“谷，养也。人能养神则不死”（六章）；注“及吾无身，吾有何患”称：“使吾无有身体，得道自然，轻举升云，出入无间，与道通神，当有何患”（十三章）。这都反映了东汉黄老思想的特征。

关于“道”。河上注认为，道是混沌未分的元气，它无形、无音、无匹双，存在于天地之前，混沌而生成万物。道始生者为一，一生二即一生阴阳，二生三即阴阳生和清浊三气，分为天地人，三生万物即天地人共生万物。道散而为神明，流为日月，分为五行。这就

是河上注的宇宙化生论。他把道分为经术政教之道和自然长生之道，说道神通广大，通行天地，无所不入，在阳不焦，托阴不腐，无不贯穿，没有危殆，并将道人格化，赋予其意志力和思维能力。

老子本是周守藏史，但因为修道养寿，事迹不显。司马迁给老子作传时，对老子的情况已经有些模糊，特别是说：“于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终，”“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”（《史记》卷六十三《老子韩非列传》）老子最终结局不明，有极大的神秘性，不禁引起后人猜测。《列仙传》已把老子认作神仙，不但把老子的出生时间推前到“殷时”，而且把老子称为“真人”，列为神仙，并指出老子由凡人变为仙人的途径就在于注重炼养精气，特别讲究房中术。不仅如此，《列仙传》还说老子是乘青牛车去了大秦，指出了老子西出的去向。总之，《列仙传》所增加的内容，为进一步将老子仙化提供了更多的启示和线索。汉章帝时王阜作《老子圣母碑》和汉桓帝时边韶作《老子铭》，把老子刻画成一位先天真圣。《后汉书·孝桓帝纪》载，汉桓帝曾多次祭祀老子，把他看做与浮屠一样的人，老子已经成为开教祖师。老子的形象慢慢累积，失却原状，成为道教的神仙。

老子被神化的同时，《老子》一书也逐渐被神化。《老子》书中讲体道而行，其中也包含一些修身养性的内容，容易被神仙家利用。如《老子·六章》说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”《老子·十章》说：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱国治民，能无为乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎。”西汉初，统治者实行黄老政治，使得《老子》一书大行；后来，黄老政治衰微，《老子》向修身养性之书转化。西汉以来，以《老子》书修身养性甚至渴望得道成仙的人不在少数。《老子道德经河上公章句》约形成于东汉中后期，河上公给《老子》作注，



用神仙家思想注释《老子》，开始把《老子》书引向修仙之道。例如，河上公释《老子·一章》中“非常道”为“非自然长生之道也”，把老子的“恒长之道”作“长生之道”，很明显是一种附会。他把《老子·三章》中“强其骨”解释作“爱精重施，体满骨坚”，也是神仙家的修仙之道。五斗米道的经典《老子想尔注》更是神化老子与《老子》书。它说：一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。<sup>①</sup>这样，就把老子神仙化，并把《老子》哲学中的自然、无名等概念与神仙化的老子融合为一。《老子想尔注》是完全用神仙家思想解释《老子》一书的，其作者已经把《老子》看做仙书。《老子想尔注》解释《老子·六章》“用之不勤”为“能用此道，应得仙寿，男女之事，不可不勤也”<sup>②</sup>，“用之不勤”本指“道”的无穷妙用，其作者却认为体道可以成仙，并且用神仙家的房中术来曲解《老子》思想。《老子想尔注》解释《老子·七章》“以其无私也，故能成其私”为“道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也”<sup>③</sup>，为了发挥成仙思想，其作者竟然改动《老子》原文的“私”为“尸”，以表明《老子》一书是可以起死回生的。可见，《老子想尔注》的作者已经把老子当做仙书来看待了，这是对《老子道德经河上公章句》的进一步发挥。张鲁在汉中建立政教合一的政权，以《老子》教授众人，采用符水为人治病，并且周穷救急，深得群众欢迎。这样，早期道教借助神仙化的老子和神仙化的《老子》书为自己服务，老子及其《老子》书的道家学说逐步向道教转化。

《庄子》一书是继《道德经》之后的重要道家著作。庄子将“道”进一步神秘化，赋予其情感和意志：“夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而

①、②、③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第12页、第12页、第10页。

不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《庄子·大宗师》）这集中概括了“道”的特征。庄子声称，“道”的功用，其妙无穷，古代帝王、神人、仙人、圣人之所以不同凡响，就是由于他们得了“道”。譬如黄帝得之，以登云天；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星，等等。

庄子认为，延年益寿的修道方法大致有以下几种：

### （1）心斋。

所谓“心斋”，就是“若一志，无听之以耳，而听之以心，无听之以心，而听之以气，耳止于听，心止于符，气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者心斋也”（《庄子·人间世》）。通过对心的这种涤除玄览的涵养观照，排除一切感官的影响，以心体道，强调了心灵的虚静澄明，唯有空明之心，才能发挥它广大的涵容作用。

### （2）坐忘。

庄子假借颜回与孔子的问答，提出“坐忘”的修道思想。“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰：‘何谓也？’曰：‘回忘仁义矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日，复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日，复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回坐忘矣。’仲尼蹴然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’”（《庄子·大宗师》）因为执著于有形的现象界，才使心灵蒙蔽，所以庄子干脆以“离形去知”彻底消解知识现象对人心构成的负面影响。这样才能使心灵从纠结桎梏中解放出来，而臻至大通的境界。

### （3）守一。

《庄子·在宥》记载了关于广成子向黄帝传授至道，谈及守一的事。“广成子南首而卧，黄帝顺下风膝行而进，再拜稽首而问曰：‘闻吾子达于至道，敢问，治身奈何而可以长久？’广成子颀然而起，

曰：‘善哉问乎！来，吾语女至道。至道之精，窃窃具其；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为女入于窈男之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守女身，物将自壮。我守其一，以处其和，故我修身于二百岁矣，吾形未常衰。’”这个“守一”的要点就在于必静必清，抱神固精。

#### （4）导引。

《庄子·刻意》说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣，此道（导）引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”这在先秦诸子中堪称是最早对气功导引方法的一种具体而形象的描绘。

庄子所提到的心斋、坐忘、守一、导引等道术，为以后道教所承袭和发挥，在道书中屡有论述。而且，庄子所提及的各种神仙人物，如广成子、黄帝、西王母、彭祖等，亦为后世方士、道士所颂扬。

庄子的时空意识中已经蕴涵着神仙思想的因素。如《庄子·逍遥游》：

楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！

冥灵和大椿都不是现实世界里实际存在的事物，而是来自于早期神话传说中的神树。它们所体现的时间观念与人间的的时间观念差异很大，竟然比人间的单位时间标准长了许多倍。与冥灵、大椿一样，庄子笔下的“大木”，都具有长生不死的特性。在庄子散文中，“大木”已经构成了一个意象，成为不死的象征。《逍遥游》中的大椿、《人间世》中的商丘之木等，都属于典型的“大木”意

象。庄子运用“大木”意象，主要是为了阐释自己“无用大用、不材不死”的人生哲学。庄子散文中的“大木”，其形象之高大，已经远远超出常人的想象。如《人间世》中的商丘之木，“结驷千乘，隐将庇其所赖”，竟然大到可以遮蔽上千辆马车。如此高大的商丘之木，其生命之长久也就可想而知了。庄子笔下的这些“大木”，是完全出自于庄子本人的奇思妙想，还是另有所本呢？《逍遥游》中的大樗，庄子以为应该将其“树之于无何有之乡，广莫之野”。这很容易让我们联想到早期神话传说中的“都广之野”。《山海经·海内经》云：“西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生，冬夏播琴。鸾鸟自歌，凤鸟自舞，灵寿实华，草木所聚。爰有百兽，相群爰处。此草也，冬夏不死。”<sup>①</sup>“都广之野”真是一块神奇的乐土，这里的草木竟然冬夏不死。还有《人间世》中的商丘之木，它直接引发了庄子“嗒乎神人，以此不材”的议论。这是庄子的点醒之笔，由此而将“大木”与神人联系在了一起。这些都在向我们传递着这样一个信息：庄子笔下的“大木”，与冥灵、大椿一样，都来自于早期的神话传说。我们知道，早期神话中已经出现了“不死树”、“不死国”等有关“长生不死”的原始神仙观念。如《山海经·海内西经》云：“开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树。”<sup>②</sup>又如《山海经·大荒南经》云：“有不死之国，阿姓，甘木是食。”<sup>③</sup>郭璞注曰：“甘木即不死树，食之不老。”<sup>④</sup>庄子散文中的“大木”意象，其原型就是早期神话传说中的不死树。

如果说庄子笔下的“大木”，来源于早期神话传说中的不死树，其所反映的还是孕育发展中的原始神仙观念，那么，“以久特闻”的彭祖，则出自于后起的仙话传说，其所反映的已经是比较成熟的神仙观念。

①、②、③、④ 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社1980年版，第445页、第299页、第370页、第370页。

除《逍遥游》之外，《庄子》中还有三处提到彭祖。《齐物论》云：“（天下）莫寿于殇子，而彭祖为夭。”《大宗师》云：“彭祖得之（指道），上及有虞，下及五伯。”《刻意》云：“吹句呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”以上四篇，仅《刻意》出自“外篇”，其余三篇皆属于“内篇”。从生命的起始到生命的终结，生命过程本身就是一个时间流程。一切生命体的存在，都有一定的时间极限，人的生命自然也有一个无法超越的时间极限。然而，神仙家却不愿意承认这一点。他们认为，世人通过服药或修炼，就可以成仙，而人一旦成了仙，就打破了人类自身的生命极限，生存时间无限延长，甚至长生不死。因而，神仙传说中的时间观念，总是显得有些“错乱”，个体生命不再有时间上的极限，各代人之间的界限也变得不确定了。神仙传说里的人物，常常能够在不同的历史时期反复出现，前后相距竟达数百年甚至数千年。庄子出于鼓吹和宣扬道家学说的目的，吸收了当时社会上流传的神仙传说，“上及有虞，下及五伯”的彭祖，就来自于早期的仙话传说。《列仙传》云：“彭祖者，殷大夫也。……历夏至殷末八百余岁。”庄子的时间意识带有浓重的非理性色彩，主要原因就在于其受到了神仙传说的影响。庄子笔下的“得道者”，就是一些长生不死的奇异之人。

南伯子葵问乎女偶曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻道矣。”南伯子葵曰：“道可得学邪？”曰：“……朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。”（《大宗师》）

广成子南首而卧，黄帝顺下风膝行而进，再拜稽首而问曰：“闻吾子达于至道，敢问，治身奈何而可以长久？”广成子蹶然而起，曰：“必清必静，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。……故我修身千二百岁矣，未常衰。”（《在宥》）



庄子是文学史上较早描写神仙的。《逍遥游》有描写神仙形象的著名的一段：

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；其神凝，使物不疵厉而年谷熟。

庄子谈到的神仙人物，主要还有这样几种：

真人。古之真人，“登高不栗（惧也），入水不濡（湿也），入火不热”，“不知说（悦）生，不知恶死”，“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉”。（《大宗师》）

至人。“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉迈（冻也）而不能寒，疾雷破山，飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己。”（《齐物论》）

至人、神人这些乘云气、骑日月（或御飞龙）而游乎四海之外，不受条件限制的逍遥游者，是庄子心目中理想的神仙。至于像“御风而行”、“旬有五日而反”的例子，“犹有所待者也”（《逍遥游》），即有赖于一定的条件，还不能算是真正的逍遥游。由此可见，庄子塑造的神仙是他追求精神绝对自由的产物，是在方内不能实现的愿望而寄托于方外的反映。不过，这种大胆的思想所勾画出的奇妙幻景，尽管具有浓厚的神话幻想色彩，但却显示了人类早期向往遨游太空的想象力。

庄子笔下的“得道者”，实际上就是中国文学史上最早出现的神仙形象。他们“不食五谷，吸风饮露”（《逍遥游》）；“入水不濡，入火不热”（《大宗师》）；“寒暑弗能害，禽兽弗能贼”（《秋水》）；“乘云气，骑日月”（《齐物论》）；“乘夫莽眇之鸟，以出六极之外”（《应帝王》）。这一系列的“得道者”，已经成为《庄子》多彩多姿、光怪

陆离的人物长廊中最为璀璨夺目的人物形象，对后世神仙思想的发展也产生了重要的影响。

### 第三节 阴阳五行说对神仙信仰的影响

阴阳五行是我国传统哲学中最重要的概念之一。阴阳一般指阴阳两种气，二者相互交感、交合，摩荡相推，化生万物，并引起万物变化不已。同时，阴阳也指相互关联而又矛盾对抗的两种力量，是万物形成和发展变化的根源。其萌于《老子》，而见于《易传》。老子《道德经》第二十四章云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”《易传·系辞》曰：“一阴一阳之谓道。”五行是指金、木、水、火、土五种构成天地万物的因素，这五种因素之间存在着互相制约、相互依赖的关系，即“五行相生”（木生火、火生土、土生金、金生水、水生木）和“五行相克”（水克火、火克金、金克木、木克土、土克水）的原理。五行的观念起源甚古，周太史伯曾提出过“先王以金木水火土杂成百物”。而五行说最早见于《尚书·洪范》：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”《管子》一书的《四时》、《幻言》等篇开始以五行配五方、五音、五色等，而将阴阳五行说结合在一起，并加以神秘化。用阴阳五行说明天道人事变化规律的，是战国时的阴阳五行学派，其代表人物是邹衍。《文献·魏都赋》李善注引《七略》云：“邹子有始终五德，土所不胜，木相继之，金德次之，火德次之，水德次之。”按照邹衍的说法，人的各种活动与阴阳五行相通，相互影响，由此引发许多吉祥的变化。他称人间的帝王是得到五行中的一德，并由上天显示符应，当此德定时，由五行中的另一德代之，就这样五行相生轮转下去，这便是历史上的改朝换代，即邹衍所说的“五德转移”、“终始五德”。如黄帝时出现大闳大楼，土气胜，气尚黄；

禹之时草木秋冬不杀，木气胜，气尚青；汤之时金刃生于水，金气胜，气尚赤；代火者必将水，气尚黑。即是说黄帝属土德，故禹用木德代之，而以商汤又以金德代夏，周以火德代商。这样，阴阳五行被系统化，用以解释历史发展、朝代更替的现象。

秦汉之际，邹衍的说法逐渐被道教所吸取，这时便出现了五帝、五神、五祀的说法。秦国原有四帝崇拜，即白帝、青帝、黄帝、炎帝，加上黑帝为五帝。按吕不韦十二纪的说法，五帝是主管四方、四时和五行之神。黄帝居中，具土德；太皞居东方，具木德，主春，亦称青帝；炎帝居南方，具火德，主夏，亦称赤帝；少皞居西方，具金德，主秋，亦称白帝；颛顼居北方，具水德，主冬，亦称黑帝。十二纪又列五神，是五帝的辅佐神，句芒配太皞，祝融配炎帝，后土配黄帝，蓐收配少皞。这种思想直接吸收了邹衍的方法。《史记·封禅书》说：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著五德之运。及秦帝齐人奏之，故始皇采用之，而宋毋忌、正伯矫、充尚、羡门子高，最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之士。邹衍以《阴阳》、《主运》显于诸侯，而燕、齐海上之方士传其术，不能通，然则迂怪之徒自此兴，不可胜数也。”由此可见，方仙道之“形解销化”，是修道成仙的方术，而他们所依据的则是邹衍的阴阳五行思想，并由于“不能通”而产生了很多“迂怪之徒”。后来，道教进一步吸收和完善这种理论，将其运用到创造神仙理论、进行修道成仙等各个领域。比如，早期道教信奉四时为兵马之神，随四时之气盛衰以横邪；五行为五德之神，东方之神行属木，南方之神行属火，西方之神行属金，北方之神行属水，中央之神行属土；并且相信天上的星辰都是神，天上二十八宿、六十甲子星神，他们一阴一阳相间，并各有所居方位；还相信人体内有五脏之神，说神生于内，五脏皆有神，“为善不敢失绳缠，不敢自欺，为善亦神自知，恶亦神自知。非为他神，乃身中神也”。这样阴阳五行配五方、五色、五脏、五味、五德、五帝等，皆有神性。如今，道教神仙体系中之神灵莫不与阴阳五行有

关，其中比较明显的有东王公、西王母、酆都大帝、玄武大帝等。

由此可见，阴阳五行说是神仙思想的一个重要来源，对神仙思想的产生和发展具有重要影响。

#### 第四节 天人感应说对神仙信仰的影响

天人感应思想起源很早，散见于先秦古籍之中。《洪范》说：“肃，时寒若，”“乂，时暘若。”它认为君主的施政态度能影响天气的变化。这是天人感应思想的萌芽。春秋时盛行的占星术，依据天体的运行推测人事的吉凶祸福，是天人感应思想的直接来源。战国后期，阴阳家邹衍“深观阴阳消息而作怪遇之变”，使天人感应思想趋于系统化。汉代董仲舒继承和发挥了阴阳家的思想，使天人感应说臻于成熟。

天人感应说的基本思想是：天与人为一，天能干预人事，人的行为也能感动天，自然界的灾异和祥瑞表示着天对人的奖惩。这一说法以汉儒董仲舒为代表。他将“天”视为百神之君，有意志，也有目的，天与人相副，具有喜怒哀乐之情，“人副天数”，天创造人类，目的只是实现天的意志，人仅仅是天的缩影，人的精神、形体、思想感情、道德品质，都是天的复制品，人与天相符合。《春秋繁露·为人者天》曰：“人之为人，本于天，天亦人之曾祖父也。”人间的一切合于天，即“天人合一”。天与人之间不仅意志相通，而且可以相互交感。在董仲舒的思想中，天人感应是其神学目的论体系的核心。天人感应主要有两个方面的内容：①灾异谴告说，认为自然灾害和统治者的错误有因果联系。“凡灾异之本，尽生于国家之失。”天子违背了天意，不行仁义，天就出现灾异，进行谴责。若“谴之而不知，乃畏之以威”。②“天人同类”说，认为“天有阴阳，人亦有阴阳，天地之阴气起，而人之阴气应之而起；人之阴气起，而天之阴

气亦宜应之而起。其道一也”。这种说法以气为中介，认为气具有刑德的作用，“阳为德，阴为刑”。同时，人的道德行为也可以引起气的变化而相互感应，“世治而民和，志平而气正，则天地之化精而万物之美起；世乱而民乖，志癖而气逆，则天地之化伤，气生灾害起”。董仲舒把“天”塑造成至上神，以“天人感应”说来限制无限的君权，同时也给君主的尊位及其统治找到了理论根据。在董仲舒的著作中，上述两种说法是相互结合、交替发生的。

天人感应的思想直接影响了道教，为道教神仙信仰提供了理论基础。在道教哲学中，“天”既是万物之父，更是先于“地”的、统治万物的权威。《道德经》曰：“天乃道，道乃久。”“人法地，地法天。”“天道无亲，常与善人。”即表明了这一点，并且说明“天”有感情，能够辨别人间善恶，并护佑善人。可见，“天”在老子的思想中乃是人间事务的约束者，是万物共同的严正之父。故道教神仙家说：“夫王者德及天，则有天瑞；德及地，则有地应。”（《抱朴子外篇·诘鲍》）“天神鉴人，人不知耳。”（《抱朴子内篇·金丹》）道教神仙赤松子就曾以告诫的口气对黄帝说：“生民营之，各载一星，有大有小，各主人形、延促、盛衰、贫富、死生。为善者，善气覆之，福德随之，众邪去之，神灵卫之，人皆敬之，远其祸矣。为恶之人，凶气随之，吉祥避之，恶星照之，人皆恶之，衰患之事并集其身矣。”这就是道教“天人感应”神仙理论的事实阐述。它把人的行为与天上的星宿联系起来，把人的行为的善恶性作为星宿的感应对象，以儆惧世人，改变自己不正的行为，行善弃恶。早在汉成帝时，就有齐人甘忠可著《天官历包元太平经》十二卷，称“汉家逢天地之大终，当受命于天。天帝使真人赤精子，下教我此道”，认为“汉历中衰，当更受命”，说明天神乃随时关注着人间事务，并通过他与人间建立某种感应关系。

天人感应说对神仙思想具有重要的影响，成为后来道教经籍和小说的一个重要理论依据。

## 第二章

# 汉代神仙信仰的发展与小说的繁荣

从西汉后期开始，神仙思想广泛深入到了民间，其信仰群体进一步扩大，从知识分子、贵族官僚到普通百姓无不崇信。蕴涵神仙思想的大量文赋和墓葬艺术足以证明这种信仰在当时的流行和风靡。

### 第一节 皇帝的求仙活动

皇帝的求仙活动早在战国时期就已经开始了。齐威王、齐宣王、燕昭王都曾派人到海中仙山求仙，寻找不死之药。《史记·封禅书》中记载：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲，此三神山者，其传在勃海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金、银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至，世主莫不甘心焉。

从这段话可以得到以下几点认识：从威、宣、燕昭诸王开始就已有入海求仙的活动，说明蓬莱、方丈和瀛洲三神山传说起源甚早。去寻仙药的船只能远远望见诸仙人及不死之药，还有其中的金银宫

阙，但都未能抵达这些海中仙山，一旦他们临近，船就会被大风吹走，三神山反而居于水下。燕国、齐国临近渤海，由于日光照射和空气折射的原因，邻近海边的人们经常会看到海滨地区所特有的海市蜃楼景象。苍茫大海中出现的亭台楼阁、人物树木等奇异的海中幻境，自然会使人联想到在大海中可能存在着另一个神秘的世界，再结合隐藏在人们内心深处对于长生不死的热切愿望，一个流传广泛、久远的海中仙境就这样诞生了。

秦始皇也是笃信神仙说并积极开展大规模求仙活动的皇帝。嬴政灭掉六国后，登基做了皇帝，并自称为始皇帝，希图子孙后代能够继承他的皇位，二世三世以至于千秋万世，永远传之无穷。登上权力巅峰的秦始皇最关心的是如何长久的保有荣华富贵，最害怕的就是死亡的降临。因而长生不死、求仙寻药成为他最为热衷之事。虽然屡次受骗，他仍然乐此不疲，并为此投入了大量的人力、物力，直到死时仍执迷不悟。

秦始皇登上皇帝宝座后首先做的一件大事就是到泰山举行封禅大典，其后便到达齐国。战国时期，齐国和燕国是神仙思想盛行的地区，方士云集，这些方士依靠卖弄神仙方术来迎合皇帝，讨其欢心，以获得功名利禄。“自齐威、宣之时，骀子之徒论着终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方僊道，形解销化，依于鬼神之事。骀衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。梦想长生不死的秦始皇自然经不住方士所描绘的神仙与不死之药的诱惑，欣然命徐市发童男女数千人，入海求仙人。徐市率领着数千童男女入海数年仍然一无所获，却耗资甚巨。因害怕秦始皇责罚，他就编谎话欺骗他说蓬莱仙山上的不死之药可以得到，但是因为海中有大鲛鱼，所以船只不能靠近，请求皇帝派善于射箭者以连弩射

杀之。秦始皇依言皆一一照办，但他热切渴求的不死之药直到临死也未见到。

始皇帝三十二年，秦始皇北巡碣石，命丞相李斯将自己的功绩德泽撰写成《碣石门辞》，刻在碣石之上，其辞曰：

遂兴师旅，诛戮无道，为逆灭息。  
武殄暴逆，文复无罪，庶心咸服。  
惠论功劳，赏及牛马，恩肥土域。  
皇帝奋威，德并诸侯，初一泰平。  
堕坏城郭，决通川防，夷去险阻。  
地势既定，黎庶无繇，天下咸抚。  
男乐其畴，女修其业，事各有序。  
惠被诸产，久并来田，莫不安所。  
群臣诵烈，请刻此石，垂著仪矩。

辞中歌颂了秦始皇统一中国，令天下归心的功绩，描绘了百姓男耕女织、安居乐业的太平景象。

刻碑碣石之后，秦始皇到达燕国滨海一带，在那里他遇到了另一个为自己寻求仙药的重要方士卢生。秦始皇派卢生下海寻求古仙人羡门子高和高誓。卢生回归之后秦始皇说他得到了仙人传授的《录图书》，上书一句谶语：“亡秦者胡也。”于是，秦始皇就命大将蒙恬发兵三十万人出击匈奴。其后卢生又将无法寻求到不死仙药的责任推卸到秦始皇身上。他说：“臣等求芝奇药仙者常弗遇，类物有害之者。方中，人主时为微行以辟恶鬼，恶鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，则害于神。真人者，入水不濡，入火不爇，陵云气，与天地久长。今上治天下，未能恬佚。愿上所居宫毋令人知，然后不死之药殆可得也。”这一番谎话编得入情入理，说得秦始皇对所谓真人仰慕不已，说：“吾慕真人，自谓‘真人’，不称‘朕’。”于是“令咸阳之旁二百里内宫观二百七十复道甬道相



连，帷帐钟鼓美人充之，各案署不移徙。行所幸，有言其处者，罪死。始皇帝幸梁山宫，从山上见丞相车骑轔，弗善也。中人或告丞相，丞相后损车骑。始皇怒曰：‘此中人泄吾语。’案问莫服。当是时，诏捕诸时在旁者，皆杀之。自是后莫知行之所在。听事，骞臣受决事，悉于咸阳宫”。此时秦始皇对方士们编造的神仙说深信不疑，已经到了痴迷的程度。

然而卢生等众方士最终也未能为秦始皇寻来不死之药，他们预料到自己的下场会很悲惨，于是相与谋商曰：“始皇为人，天性刚戾自用，起诸侯，并天下，意得欲从，以为自古莫及己。专任狱吏，狱吏得亲幸。博士虽七十人，特备员弗用。丞相诸大臣皆受成事，倚辨于上。上乐以刑杀为威，天下畏罪持禄，莫敢尽忠。上不闻过而日骄，下慑服谄欺以取容。秦法，不得兼方不验，辄死。然候星气者至三百人，皆良士，畏忌讳谏，不敢端言其过。天下之事无小大皆决于上，上至以衡石量书，日夜有呈，不中呈不得休息。贪于权势至如此，未可为求仙药。”卢生等人的逃跑和背叛令秦始皇大为恼火，一种受愚弄的感觉促使他展开了大规模的杀戮以发泄胸中之愤，此时他已不再信任这些屡次欺骗他的方士，斥责他们是妖言惑众，于是在咸阳坑杀了四百六十余人。这次大规模的杀戮实际上是秦始皇求仙梦破灭的一种丧失理智的发泄行为。

始皇帝三十六年，有陨星坠于东郡，有人就在陨石上刻下一句谶语：“始皇帝死而地分。”秦始皇遣御史查问，然终无结果，只得将附近的居民全部诛杀，燔销其石了事。其后，秦始皇又令博士作《仙真人诗》，令乐工谱曲传唱。《仙真人诗》今已失传，但由题目可以想见无外乎表达了秦始皇仰慕仙人，渴望成仙得道的心情，因而这首诗被后世称为“游仙之祖”。由此也可以看出，秦始皇虽然对方士的欺骗心怀不满与怨恨，但对于求仙仍是念念不忘。

就在这一年的秋天，有人持璧拦住使者，断言曰：“今年祖龙死。”并留下所持之璧而去。使者将此言转告秦始皇。“始皇默然良久，曰：‘山鬼固不过知一岁事也。’”话虽如此，秦始皇还是寻卜者问卦，卦象显示只有巡游迁徙才能够避免灾难，于是始皇将北河榆中三万户人家皆迁徙别处以应卜卦之言。这样做过之后，秦始皇还是心存恐慌，随后便开始了巡游天下的征程。途经云梦、海渚、丹阳、钱塘、浙江、会稽、南海、江乘、琅琊等处，他这样不辞辛苦的到处巡游就是为了逃避“祖龙今年死”的命运，同时也说明了秦始皇对死亡的恐惧是极其强烈的，这种对死亡的恐惧也正是他孜孜不倦寻仙求药的根动力。然而，虽然费尽心机，疲于奔命的到处巡游，秦始皇最终也没能逃避死亡的命运。当他到达平原津的时候，就一病不起，至沙丘平台一命呜呼，他的求仙梦也就此完结了。具有讽刺意味的是，如果秦始皇不是如此的痴迷于求仙，也许就不会相信“祖龙死”的讖语，也就不会有后面舟车劳顿的四处巡游，也就不会在过度劳累与对讖语的恐慌之中丢掉性命。从这个意义上来说，也正是寻药求仙最终要了他的性命。

秦始皇的求仙梦破灭了，汉武帝却紧随其后拉开了求仙之梦的帷幕。汉武帝刘彻（公元前157年—前87年），幼名刘彘，是汉朝的第五代皇帝。汉武帝是汉景帝刘启的第十个儿子，其母是皇后王姁。他7岁时被册立为太子，16岁登基，在位54年，建立了汉朝辉煌的功业。《谥法》说“威武强睿德曰武”，就是说，威严、坚强、明智、仁德叫武。汉武帝的雄才大略、文治武功使汉朝成为当时世界上最强大的国家，他也是我国历史上最著名的皇帝之一。汉武帝即位之初，一方面政治形势比较稳定，国家经济状况也相当好，另一方面诸侯王国的分裂因素依然存在。所以，他在继续推行景帝时的各项政策的同时，采取了一系列强化专制主义中央集权的措施。在政治方面，首先颁行“推恩令”，使诸侯王多分封子弟为侯，使王国封地被分割，以进一步削弱诸侯王国势力；其次建立中朝削弱相

权，巩固了皇权的神圣地位；再次设置十三部刺史，加强了对地方的控制。在军事方面，主要是集中兵权，充实了中央的军事力量。在经济方面，整顿财政，颁布“算缗”、“告缗”令，征收商人资产税，打击富商大贾；又采纳桑弘羊建议，将冶铁、煮盐收归官营，禁止郡国铸钱；设置平准官、均输官，由官府经营运输和贸易，大大增强了国家的经济实力。同时，兴修水利，移民西北屯田，实行“代田法”，有利于农业生产的发展。在思想方面，采纳董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，使儒学成为中国社会的统治思想，对后世中国政治、社会、文化产生了深远的影响。汉武帝也非常注重人才的开发，他确立了察举制度，是我国有系统选拔人才制度之滥觞，对后世影响很大。从军事上来说，汉武帝北击匈奴，东征朝鲜，南服南越，为汉朝疆域扩大作出了巨大贡献。从外交上来说，汉武帝多次派人出使西域，为开通西域作出了巨大贡献。

汉武帝虽雄才大略，建立了不世功业，然而与秦始皇一样，汉武帝也是祀神求仙的虔诚信徒。他派方士四处寻求不死之药，希求长生不死以永保权势富贵，虽屡遭欺骗，仍执迷不悟。在这一方面，他比秦始皇有过之而无不及。许多方士为获取荣华富贵，采取种种手段投其所好，诱使汉武帝在祀神求仙的道路上越走越远。

李少君是第一个获得汉武帝信任的方士。李少君很善于故弄玄虚，假装自己是数百岁的神人。一次，在武安侯田蚡家中饮酒，坐中有一个九十多岁的老人。李少君和这位老人谈起当年和这个老人的祖父游弋狩猎之地。老人还是个孩子的时候，曾跟随祖父到过这些地方，依稀还记得一些，听了李少君之言，说李少君所言极是。于是，在座之人皆大惊。李少君见了武帝，武帝宫中收藏有一件古铜器，问李少君。李少君说：“这是齐桓公十年（公元前676年）在柏寝所用之器。”武帝使人案读铜器铭文，果然是齐桓公之器，于是一宫尽皆骇然，以李少君为数百岁之神人。这些雕虫小技奏效之后，他就进一步以神仙和不死之药来促使汉武帝更加相信自己。《史

记·封禅书》中记载：

是时李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之，少君言上曰：铜灶别致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安其生之属，而事化丹少诸药齐为黄金矣。居久之，李少君病死。天子以为化去不死，而使黄锤史宽舒受其方。

李少君的短命早终本是揭穿其数百岁神人谎言的好机会，但是汉武帝却执迷不悟的相信李少君已化去成仙，反而更加坚定了自己求仙的愿望。葛洪的《抱朴子·论仙》记载：

按董仲舒所撰《李少君家录》云：少君存不死之方，而家贫无以市其药物，故出于汉，以假途求其财，道成而去。又按《汉禁中起居注》云：少君之将去也，武帝梦与之共登嵩山，半道，有使者乘龙持节，从云中下，云太乙请少君。帝觉，以语左右曰，如我之梦，少君将舍我去矣。数日，而少君称病死。久之，帝令人发其棺，无尸，唯衣冠在焉。按《仙经》云，上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。今少君必尸解者也。

结果引来了更多的方士竞相仿效，争着以神仙之事获取武帝的信任，以改变自己的社会地位，享受富贵。少翁也是以仙道法术和神仙之事获得武帝信任的方士。李夫人死后，汉武帝对她日夜思念不已，少翁便说他能够把夫人请回来与皇上相会。汉武帝十分高兴，遂召少翁入宫施法术。少翁要了李夫人生前的衣服，准备净室，中间挂着薄纱幕，幕里点着蜡烛，果然，通过灯光的照映，李夫人的影子投在薄纱幕上，只见她侧着身子慢慢地走过来，一下子就在纱

幕消失了，使得武帝怅然悲思不已。少翁此后即被封为文成将军，获得丰厚的赏赐。少翁对武帝说：“陛下欲与神仙交通，宫室被服不像神，神物不至。”于是，武帝乃作画云气车，并在各种吉利的胜日驾车驱逐恶鬼。又作甘泉宫，宫中修建台室，里面画上天、地、泰一等各种神灵，摆上祭祀之具以致天神。过了一年多，少翁的各种方术都不灵验了，神仙并未到来。少翁为了塞责便写了一封帛书喂到买来的牛肚子里，假装不知道，说此牛腹中有奇。杀掉牛，划开肚子，得到那一封帛书，帛书上面的文字甚为奇怪，武帝看了之后有些怀疑。有人认出是少翁的笔迹，一调查，果然是少翁伪造的。武帝大怒，便杀了少翁。

少翁死后，汉武帝并未醒悟到求仙之事的虚幻荒唐，而是认为只是自己用人不当，这些方士的本领不够，依然坚信神仙与不死之药必定能够找到，所以继续寻找能为他求来不死之药的方士。栾大在这时接过了为汉武帝求仙寻药的任务。

栾大是乐成侯丁义推荐给武帝的。栾大本是胶东王的家人，曾经和文成将军少翁拜同一个师傅学习方术，学成之后为胶东王炼方药。乐成侯丁义的姐姐是胶东康王的王后，没有生儿子。胶东康王死后，别的姬安之子定为胶东王。康王后行为不轨，和康王不睦，曾相互以法威胁对方。康王死后，康王后听说少翁已死，而想自媚于武帝，便派栾大通过乐成侯丁义向武帝献方。武帝杀了少翁不久后便后悔了，惜其早死而其方未尽用之。正在懊悔之际，忽见栾大到来，不禁大为高兴。栾大长得一表人才，说话多方略，好吹牛皮，吹得连自己都相信。栾大对武帝吹嘘说：“臣曾经往来于海中，见到安期生和羡门等人。只是臣太微贱，他们不信任臣。又认为胶东康王只是个诸侯，不配用他们的仙方。臣数次告诉胶东康王，胶东康王又不用臣。臣的师傅说：‘黄金可成，而黄河决口可以堵塞，不死之药可得，仙人可致也。’但臣恐怕像文成将军一样又被杀死，那样则方士皆掩口而不敢谈，哪里还敢谈论方术？”武帝急忙掩饰道：

“文成将军是吃马肝中毒死的。你若能重修其方，我还怀疑什么。”栾大说：“臣非有求于人，而是人有求于臣。陛下若定要引致神仙，便应贵其使者，今有亲属，以客礼待，勿使卑下，使各佩其信印，那样方可使通言于神人。即使如此，神人还不知高不高兴来。然必致尊敬之意于神之使者，然后可致神仙本人。”武帝心下狐疑，要栾大先试验小技以待观之。栾大利用磁铁吸铁的原理，让两枚围棋子互相碰撞不止。武帝一见，不明就里，又大为相信。当时，武帝正为黄河在瓠子（今河南濮阳南）决口，淹没山东大片地区，连年堵塞不住而犯愁。炼丹砂为黄金之术也未曾见效。听了栾大之言，便拜栾大为五利将军。过了一月多，铸成四个金印，分别是天士将军、地士将军、大通将军和天道将军，让栾大一齐佩在身上，并封栾大为乐通侯，僮仆千人，将自己用过的许多车马服御器都充实栾大之家，还将女儿卫长公主嫁与栾大作夫人，以万金为嫁妆，更名叫当利公主。武帝还亲自到栾大的家里去，使者存问所给，连属于道路。从武帝的姑姑和朝中将相以下，皆置酒于栾大之家，献遗财物无数。武帝又刻一印叫“天道将军”，派使者穿上羽衣，于夜间立于白茅之上，栾大也穿上羽衣，立白茅之上接受印信，以示不为天子之臣，佩“天道”之印，又含有为天子导天神之意。从此以后，栾大经常于夜间在家中祭祀，欲以下神。据说，神仙并未到来，倒来了许多小鬼，栾大还颇能指使他们。不久，栾大又打点行装，东行入海，说去找自己的师傅。栾大从见武帝到此时，仅有几个月，却身佩六印，贵震天下，引得无数人羡慕。而海边燕齐之地，方士们莫不扼腕而自言有神仙之方，能神仙羽化了。栾大离开长安后，并未到海上去，而是上泰山转了一路，祭祀了一番，便打道回府。汉武帝虽然宠信方术，然因多不见验，心下仍有些怀疑。见栾大到山东去，他便派人在后面跟踪，将栾大的行踪都掌握得一清二楚。栾大却还不知，从山东回长安后，向武帝吹牛见到了自己的师傅，又得了什么仙方，但这些仙方多不应验。武帝大怒，又将栾大处死。

齐人公孙卿也是以神仙方术获得武帝信任的方士。汉元鼎元年（公元前116年），河东汾阳县境（今山西河津县南）出土一只青铜鼎，特别大，且文楼款识古怪，人多不识，地方官以为祥瑞，把它献给武帝。武帝为此正式改元为元鼎元年。公孙卿伪造了一封假书，说是一个叫申公的人从神仙那里受来。武帝问申公是何许人，公孙卿说：“申公，齐人。与安期生通，受黄帝言，无书，独有此鼎书。曰‘汉兴复当黄帝之时’。曰‘汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封’。申公曰：‘汉主亦当上封，上封能仙登天矣。黄帝时万诸侯，而神灵之封居七千。天下名山八，而三在蛮夷，五在中国。中国华山、首山、太室、泰山、东莱，此五山黄帝之所常游，与神会。黄帝且战且学仙。患百姓非其道者，乃断斩非鬼神者。百余岁然后得与神通。黄帝郊雍上帝，宿三月。鬼臾区号大鸿，死葬雍，故鸿冢是也。其后黄帝接万灵明廷。明廷者，甘泉也。所谓寒门者，谷口也。黄帝采首山铜，铸鼎於荆山下。鼎既成，有龙垂胡须迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。馀小臣不得上，乃悉持龙须，龙须拔，堕，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与胡须号，故后世因名其处曰鼎湖，其弓曰乌号。’”一番神乎其神的黄帝神话说得汉武帝无限神往，说：“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱履耳。”乃拜公孙卿为郎，东使候神于太室。

通过以上分析可以看出，汉武帝的求仙活动与秦始皇的求仙活动相比，已经发生了较大的变化：第一，神仙方术繁复多样。如丹砂为黄金之术，召鬼神之术，候神之术，等等，这在秦始皇时期都是见不到的，这也从侧面表明了神仙观念的活跃。第二，方士参与了上层政权的政治活动。如少翁、栾大、公孙卿等人都被封以官职，这在秦始皇时也是没有的，这也势必使方士们参加到政治活动中，甚至影响政治决策和政治行为，开后世贵族道教的先河。第三，方士数量膨胀。上有所好，下必甚焉。武帝的求仙活动给了大众以刺

激，许多人纷纷从事于此道，“而海上燕齐怪迂迂之方士多更来言神事矣”、“而海上燕齐之间，莫不扼腕而自言有禁方，能神仙矣”<sup>①</sup>。方士规模的膨胀极大的影响了西汉以后的社会政治，为道教的形成做了人员上的准备。

汉武帝的求仙活动给社会带来很大危害，如司马贞索引述赞曰：“孝武纂极，四海承平。志尚奢丽，尤敬神明。坛开八道，接通五城。朝亲五利，夕拜文成。祭非祀典，巡乖卜征。登嵩勒岱，望景传声。迎年祀日，改历定正。疲耗中土，事彼边兵。日不暇给，人无聊生。俯观嬴政，几欲齐衡。”<sup>②</sup>汉武帝有秦始皇之失而无秦始皇之败，因为两人面对的社会政治形势已有很大不同，汉武帝所拥有的国家力量是秦始皇所不能相比的。

由于汉武帝笃信鬼神，所以方士们经常出没于宫廷，他们把“巫蛊”这种方术也带到宫里，一时间宫廷里迷信风行，“巫蛊”大行其道。所谓“巫蛊”，是方士们的一种迷信活动，方士们把要诅咒的人做成木偶人像，再在木偶上钉上钉子，施以咒语，认为这样就可以把被诅咒的人置于死地。汉武帝又最怕别人用“巫蛊”之术来诅咒他，凡是搞“巫蛊”的人他都要斩尽杀绝，以致最后酿成了荒唐而又惨绝人寰的“巫蛊”惨剧。汉武帝时期的“巫蛊案”大致经历了三个阶段。

第一阶段是发生在公元前130年的陈皇后“巫蛊案”。陈皇后名叫陈阿娇，是汉武帝姑姑的女儿。她母女俩对汉武帝登上帝位有很大功劳。原来，陈阿娇的母亲长公主想把女儿嫁给当时的太子临江王刘荣，但遭到了太子之母栗姬的反对，于是长公主转而把女儿许配给时为胶东王的刘彻，并利用自己特殊的身份向景帝进言，废掉原太子而立胶东王刘彻为太子，使其最后当上了皇帝。陈阿娇当上皇后以后，自恃功劳很大，擅宠娇贵，专横跋扈，对武帝的行动严

① 《史记》卷二十八《封禅书》。

② 《史记》卷十二《孝武本纪》。



加管束，处处干涉。婚后十多年陈皇后都没有生育，连其他嫔妃也未留下子嗣，汉武帝忧心忡忡。有一次，汉武帝驾临平阳侯家里，看上了平阳侯家的歌女卫子夫，卫氏很快就为汉武帝生下了儿子刘据，即卫太子。卫子夫受到汉武帝的宠爱，这让陈皇后妒火中烧，三番五次地寻死觅活，威胁汉武帝。汉武帝非但不妥协，反而对陈皇后更加冷淡。陈阿娇为了保住自己皇后的位子，竟然铤而走险，指使女巫楚服等操演巫蛊之术，诅咒武帝。汉武帝发现后勃然大怒，立即将女巫楚服枭首于市，皇后也被打入冷宫。这一案件牵连被杀的有 300 余人。

第二次“巫蛊案”发生在公元前 92 年。此时，卫子夫被立为皇后，母仪天下已经 30 多年。随着时间的推移，卫氏家族在朝廷的势力越来越大，先后有 5 人封侯，像大名鼎鼎的大司马大将军卫青、大司马骠骑将军霍去病都出自卫氏家族，前者是卫皇后的弟弟，后者是卫皇后的侄子。卫皇后的姐夫公孙贺也被拜为丞相。在这样一个手握大权、盘根错节的官僚家族里，自然会滋生一些违法乱纪之徒。像丞相公孙贺的儿子公孙敬声身为太仆，就自以为是皇后的外甥，骄奢枉法，擅用军饷，后被捕入狱。正在这时，即公元前 92 年，出现了京师大侠朱安世扰乱京城的严重事件。汉武帝下诏书追捕朱安世，但很长时间都没有结果，汉武帝非常着急。丞相公孙贺就请求追捕朱安世，以此来替儿子赎罪。朱安世很快被捕。事情很具戏剧性。当朱安世在狱中知道自己被捕的来龙去脉以后，立即上书告发公孙敬声与汉武帝的女儿阳石公主利用“巫蛊”诅咒汉武帝的罪行。汉武帝大怒，公孙贺父子俱死狱中，家族被诛灭，汉武帝的女儿诸邑公主、阳石公主及卫皇后的侄子都牵连被杀。

经过这两次“巫蛊案”后，汉武帝更加疑神疑鬼，加之年老多病，就总是怀疑有人用“巫蛊”之术来暗害自己。说来也凑巧，有一天，他睡午觉做了一个噩梦，梦见几千个木头人拿着木杖追打他。醒后他惊魂不定，神思恍惚。这事被奸臣江充知道了，就利用汉武

帝的迷信心理，煽动制造更大的“巫蛊”冤案，以此达到消灭异己的目的。这就导致了最为悲惨的第三次“巫蛊案”。江充是赵国邯郸人，官虽不大但深得武帝信任。他与太子刘据有过一段过节。有一次，卫太子家臣乘车马行走在只有皇帝才能行走的驰道上，被江充发现后送有关部门惩办，尽管卫太子多次求情，但江充仍毫不留情，从此两人结下了怨仇。丞相公孙贺因“巫蛊案”被杀后，汉武帝病重，江充怕汉武帝去世以后卫太子即位，自己会被太子诛杀，便想先下手为强。江充上书汉武帝，说其病重是“巫蛊”作祟，汉武帝便责成江充查办“巫蛊案”。江充借机大兴严刑逼供，使人互相诬告，因“巫蛊”罪而死的前后有数万人之多。之后，江充又千方百计把“巫蛊”的祸水引向太子。他对汉武帝说皇宫中有益气，汉武帝便命人从自己的御座底下开始“掘地求蛊”，然后又挖皇宫，再挖皇后的居所，最后挖太子宫，以致“掘地纵横，太子、皇后无复施床处”。这样深挖细找的结果当然是找到了用于诅咒的桐木人，而这些当然都是江充为诬陷政敌而预先埋设好的。一时间整个朝廷被江充搞得乌烟瘴气，人人自危，政权几被倾覆。当时，汉武帝在甘泉宫养病，皇后、太子都不能与之见面，江充的种种胡作非为也无法向汉武帝奏明。在忍无可忍的情况下，太子与卫皇后商量，于公元前 91 年 7 月壬午，假传皇帝诏书，发兵捕斩江充，烧杀胡巫。汉武帝以为太子谋反，大为震怒，遂命人率兵镇压。这次“巫蛊之乱”，导致汉武帝父子骨肉相残，卫皇后自杀，卫太子刘据、太子妃史良娣、皇孙刘进及其妃王夫人以及其他皇孙、皇孙女都罹难，连刚出生数月的皇曾孙也被投进监狱。始作俑者终尝苦果。

汉武帝时期的三次“巫蛊案”使陈皇后被废，卫皇后被迫自杀，两位丞相被腰斩，太子刘据和两位公主、皇孙、皇孙女罹难，加上受牵连的人，前后超过 10 万人被杀，真是惨不忍睹。更严重的是，三次“巫蛊案”造成皇室接班人突然空缺，后宫无主，朝纲失控，给汉政权带来了重大的政治危机。直到这时，汉武帝才醒

悟到他一手导演的“巫蛊”闹剧既荒唐可笑，后果又十分严重。他在一次谈话中深深忏悔自己：“所为狂悖，使天下愁苦，不可追悔。”并为太子平反，诛灭江充家族，继而做“思子宫”，寄托对儿子的哀思，又在太子蒙难处筑“归来望思台”。汉武帝在望思台上想到自己的儿子和其他亲人几乎全部因为自己的狂悖而一一惨死，只留下自己孑然一身，成了真正的孤家寡人，不禁老泪纵横。武帝求仙数十年，终未见效，又数为方士所欺，至晚年乃悟其前非。汉征和四年（公元前89年），大鸿胪田千秋请武帝罢除言神仙事者，武帝听从，并常对群臣叹息说：“过去愚惑，为方士所欲。天下岂有仙人？尽妖妄耳？节食服药，方可以治病。”从此不再言神仙之事，求仙之事也随之终结。

巫蛊之祸实与汉武帝晚年迷信神仙方术、疑忌心理过重有关。正是因为武帝沉迷神仙方术，妄图长生不死，所以宫中充满大量方士和巫师，给巫蛊之祸以可乘之机。汉武帝对于损害自己生命和威胁自己权位的事情痛恨之极，他非常担心生命不久和地位不保。当时武帝已届古稀之年，随着年龄的增大对周围之人的猜忌之心更加深重，这种心理一旦被挂上巫蛊的罪名对武帝的刺激可想而知。“是时，上春秋高，意多所恶，以为左右皆为蛊道祝诅，穷治其事。”<sup>①</sup>又加上江充体会武帝心思从旁搞鬼，致使事情一发不可收拾。太子杀掉江充，“长安中扰乱，言太子反”<sup>②</sup>，武帝时又病重，确信太子要乘机篡位，在这种情势之下，武帝失察遂以太子谋反为真，并坚决对太子进行镇压。由此可知，巫蛊之祸是由于武帝晚年迷信神仙而被奸人利用的宫廷内部斗争。

汉武帝的求仙活动不但在当时而且在西汉以后的发展过程中产生了重要影响。这表现在：第一，神仙思想的扩展和向下层转移。汉武帝掀起的神仙活动，在上层政治中产生影响，如淮南王

① 《汉书》卷六十三《武五子传》。

② 《汉书》卷六十三《武五子传》。

刘安等其他王侯也受到影响。“著名的河北满城西汉中山靖王刘胜墓中所看到的金缕玉衣，不仅是用于炫耀身份，更主要的也许是古人相信，玉可以生肌，能保护死者肉身不坏，在另一个世界绵延生命。”<sup>①</sup>这是神仙思想在上层的表现。在秦汉镜铭中经常见“长生”、“千秋万岁”等文字，更有“尚方作镜真大好，上有仙人不知老，渴饮玉泉饥食枣，浮游天下遨四海，寿如金石常相保”等具体描述神仙生活的文字，“反映追慕‘仙人’、‘神人’而求‘长生’‘延年’的意识已经在民间相当普遍”<sup>②</sup>。第二，异端思潮的兴起。汉武帝等宣扬阴阳五行学说本为巩固汉家制度，但许多方士化的儒生，如眭孟、夏侯始昌、谷永等面对西汉后期严峻的社会形势，以此对汉家制度进行批判，掀起了一股异端思潮，以神秘化的形式批判当时政治，给社会造成极大影响。第三，谶纬的盛行。董仲舒的经学神学化，使经学向两种方向发展，“一是不断神化圣王孔子”，“一是神化儒家经典”<sup>③</sup>，从而导致谶纬的盛行。谶纬从西汉哀、平之际兴起，到东汉大盛。王莽以之神化自己当上皇帝，临死还抱着自己的谶记不放，可谓迂执。显而易见，汉武帝之后，神仙观念发展更为迅猛，如吕思勉先生所说：“若两汉，固仍一鬼神术数之世界也。”<sup>④</sup>

汉武帝的求仙活动是继秦始皇之后更大规模的一次求仙活动。在汉武帝的影响下，神仙观念渗透到上层政治并产生更大作用。同时，社会下层也浸染成风，神仙观念同时在上层和下层活动，对社会政治的影响加深了。另外，西汉时期神仙方术也进一步多元化，这是神仙观念的进步，也有利于神仙活动的开展。

① 葛兆光：《中国思想史（第一卷）》《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，复旦大学出版社1998年版，第329页。

② 王子今：《〈史记〉的文化发掘》，湖北人民出版社1997年版，第395页。

③ 金春峰：《汉代思想史·绪论》，中国社会科学出版社1997年修订第二版，第12页。

④ 吕思勉：《秦汉史》（下），上海古籍出版社1983年版，第810页。

## 第二节 以汉武帝为中心的志怪小说系列

汉武帝一生热衷于求仙访道，留下了许多求仙事迹与传说。身为帝王，其事迹对有心求仙之人自然颇具影响力，因而汉武帝自然成为宣扬神仙思想的绝佳教材。因此，以汉武帝为中心，形成了一个丰富多彩的汉武帝小说体系，这些小说主要包括《汉武故事》、《汉武帝内传》、《汉武帝别国洞冥记》等。

### 一、《汉武故事》

《汉武故事》是两汉时期的一部杂史杂传类志怪小说。以汉武帝为中心，结合史书记载，以及遗闻逸事，叙述了汉武帝从出生到死去的奇异经历。《汉武故事》的作者旧题为班固，后世多有质疑。《四库总目提要》对此有详细辨析：

旧本题汉班固撰，然史不云固有此书，《隋志》著录传记类中，亦不云固作。晁公武《读书志》引张柬之《洞冥记跋》，谓出于王俭。唐初去齐、梁未远，当有所考也。所言亦多与《史记》、《汉书》相出入，而杂以妖妄之语。然如《艺文类聚》、《三辅黄图》、《太平御览》诸书所引甲帐珠帘、王母青雀、茂陵玉碗诸事称出《汉武故事》者，乃皆无之。又李善注《文选·西征赋》，引《汉武故事》二条，其一为柏谷亭事，此本亦无之；其一为卫子夫事，此本虽有之而文反略于善注。考《隋志》载此书二卷，诸家著录并同。钱曾《读书敏求记》亦尚作二卷，称所藏凡二本，一是锡山秦汝操绣石书堂本，一是陈文烛晦伯家本。又与秦本互异，今两存之云云。两本今皆未见，此本为明吴琯《古今逸史》所刻，并为一卷，仅寥寥七八页。盖已经刊削，又非两家之本，以其六朝旧帙，姑存备古书之一种云尔。

《汉武故事》以历史上的真实人和事为创作素材，但又经过了夸张地艺术加工，使得一些故事情节具有传奇色彩。汉武帝作为我国历史上的一代帝王，其文治武功鲜有人及。为了突出其不平凡的帝王形象，《汉武故事》的作者给予了他非同一般的出生。汉武帝出生时其母梦日入其怀，其父汉景帝又梦高祖托梦，赐名为“彘”，遂生武帝，因以名焉。武帝少年时就表现出过人的智慧。有一次，“廷尉上囚。防年继母陈杀父，因杀陈。依律，年杀母，大逆论。帝疑之，诏问太子。太子对曰：‘夫继母如母，明其不及母也，缘父之爱，故比之于母耳；今继母无状，手杀其父，则下手之日，母恩绝矣；宜与杀人者同，不宜大逆论。’帝从之，年弃市。议者称善。时太子年十四，帝益奇之”。

《汉武故事》的中心内容是汉武帝的求仙活动，其中关于武帝与西王母相会一段最为精彩：

帝斋于寻真台，设紫罗荐。王母遣使谓帝曰：“七月七日我当暂来。”帝至日，埽宫内，然九华灯。七月七日，上于承华殿斋，日正中，忽见有青鸟从西方来集殿前。上问东方朔，朔对曰：“西王母暮必降尊像上宜洒扫以待之。”上乃施帷帐，烧兜末香，香，兜渠国所献也，香如大豆，涂宫门，闻数百里；关中尝大疫，死者相系，烧此香，死者止。是夜漏七刻，空中无云，隐如雷声，竟天紫色。有顷，王母至：乘紫车，玉女夹馭，载七胜履玄琼凤文之，青气如云，有二青鸟如乌，夹侍母旁。下车，上迎拜，延母坐，请不死之药。母曰：“太上之药，有中华紫蜜云山朱蜜玉液金浆，其次药有五云之浆风实云子玄霜绛雪，上握兰园之金精，下摘圆丘之紫柰，帝滞情不遣，欲心尚多，不死之药，未可致也。”因出桃七枚，母自噉二枚，与帝五枚。帝留核纾前。王母问曰：“用此何为？”上曰：“此桃美，欲种之。”母笑曰：“此桃三千年一着子，非下土所植也。”留至五更，谈话世事，而不肯言鬼神，肃然便去。东方朔于朱鸟牖中窥母，母

谓帝曰：“此儿好作罪过，疏妄无赖，久被斥退，不得还天；然原心无恶，寻当得还。帝善遇之。”母既去，上惆怅良久。

《汉武故事》以汉武帝为中心，将汉武帝身边的相关人物网罗其中，形成了一个丰富的汉武帝传说体系。除汉武帝外，书中还包括淮南王、东方朔、李少君、李少翁等人。淮南王好神仙黄白之术，关于他的求仙传说本身就不少，作为武帝的臣子，被纳入武帝传说体系自不奇怪。

淮南王安好学多才艺，集天下遗书，招方术之士，皆为神仙，能为云雨。百姓传云：“淮南王，得天子，寿无极。”上心恶之，征之。使覘淮南王，云王能致仙人，又能隐形升行，服气不食。上闻而喜其事，欲受其道。王不肯传，云无其事。上怒，将诛，淮南王知之，出令与群臣，因不知所之。国人皆云神仙或有见王者。常恐动人情，乃令斩王家人首，以安百姓为名。收其方书，亦颇得神仙黄白之事，然试之不验。上既感淮南道术，乃征四方有术之士；于是方士自燕齐而出者数千人。

在汉武帝传说体系中，有关东方朔的故事最为有趣。东方朔历史上实有其人，《史记》、《汉书》对其行为事迹都有记载。在史书中，东方朔的主要形象风格是幽默滑稽、机智聪慧，并无神异色彩，到了汉代的志怪小说中，东方朔一变而为仙人，虚幻神秘色彩大大增强。在《汉武帝别国洞冥记》中有一段关于东方朔的介绍：

东方朔，字曼倩。父张夷，字少平，妻田氏女。夷年二百岁，颜如童子。朔生三日，而田氏死，时景帝三年也。邻母拾而养之。年三岁，天下秘讖，一览暗诵于口，常指捫天下，空中独语。邻母忽失朔，累月方归，母笞之。后复去，经年乃归。母忽见，大惊曰：“汝行经年一归，何以慰我耶？”朔曰：“儿至紫泥海，有紫水污衣，仍过虞渊湔浣，朝发中返，何云经年乎？”母问之：“汝悉是何处行？”

朔曰：“儿湍衣竟，暂息都崇堂。王公饴之以丹霞浆，儿食之太饱，闷几死，乃饮玄天黄露半合，即醒。既而还。路遇一苍虎，息于路傍。儿骑虎还，打捶过痛，虎啮儿脚伤。”母悲嗟，乃裂青布裳裹之。朔复去家万里，见一枯树，脱布挂于树。布化为龙，因名其地为布龙泽。朔以元封中游蒙鸿之泽，忽见王母采桑于白海之滨。俄有黄眉翁指阿母以告朔曰：“昔为吾妻，托形为太白之精，今汝此星精也。吾却食吞气，已九千余岁，目中瞳子，色皆青光，能见幽隐之物，三千岁一反骨洗髓，二千岁一刻肉伐毛。自吾生，已三洗髓五伐毛矣。”

在这里，东方朔已由历史人物完全变为神仙。《汉武故事》中有一段短人对东方朔的说明：

东郡送一短人，长七寸，衣冠具足。上疑其山精，常令在案上行，召东方朔问。朔至，呼短人曰：“巨灵，汝何忽叛来，阿母还未？”短人不对，因指朔谓上曰：“王母种桃，三千年一作子，此儿不良，已三过偷之矣，遂失王母意，故被殇来此。”上大惊，始知朔非世中人。

在汉武帝传说体系中，其手下的大将霍去病甚至也被拉了进来：

凿昆池，积其土为山，高三十余丈。又起柏梁台，高二十丈，悉以香柏，香闻数十里，以处神君。神君者，长陵女子也，死而有灵；霍去病微时，数自祷神君，乃见其形，自修饰，欲与去病交接，去病不肯，神君亦惭。及去病疾笃，上令为祷神君，神君曰：“霍将军精气少，寿命不长；吾尝欲以太一精补之，可得延年，霍将军不晓此意，遂见断绝；今疾必死，非可救也。”去病竟死。

历史上的淮南王刘安是汉武帝的叔父，但最终因意欲篡位而被诛。但在《汉武故事》中，淮南王不仅会招致神仙，而且自己也不知所终。云王能致仙人，与共游，变化无常，或为童子，或为老子，



“使规淮南又能隐形升服气不食。上闻而喜其事，欲受其道淮南王知之，出令与群臣，因不知所之。王不肯传，云无其事。上怒，将诛，淮南王知之，出令与群臣，因不知所之”。

《汉武故事》中的许多故事，如“陈皇后事”、“卫子夫事”、“窦婴与田蚡事”、“汉武帝微行逆旅事”、“颜驷三世不遇事”等，在叙述时不加任何语言上的渲染，既简短又干净利落，但却清晰地描述了故事情节，刻画出了人物形象。此外，《汉武故事》中的一些人物对话也颇有特色，如“上微行，至于柏谷，夜投亭长宿，亭长不内，乃宿于逆旅。逆旅翁谓上曰汝长大多力，当勤稼穡；何忽带剑群聚，夜行动众，此不欲为盗则淫耳。上默然不应，因乞浆饮，翁答曰吾止有溲，无浆也”。逆旅翁与武帝对话寥寥数语，但其爽朗、豪迈的个性便跃然纸上。再如“汲黯每谏上曰：‘陛下爱才乐士，求之无倦，比得一人，劳心苦神；未尽其用，辄已杀之。以有限之士，资无已之诛；臣恐天下贤才，将尽于陛下，欲谁与为治乎？’黯言之甚怒，上笑而喻之曰：‘夫才为世出，何时无才！且所谓才者，犹可用之器也；才不应务，是器不中用也；不能尽才以处事，与无才同也；不杀何施！’”一次武帝与汲黯针锋相对的对话，便突出了汲黯敢于谏言的忠臣品格和武帝气魄豪迈的君主个性。

《汉武故事》中的一些著名故事，成为后世文学创作的素材。宋郭茂倩辑《乐府诗集》中，就收有以《汉武故事》为素材的乐府诗歌。如唐代刘禹锡的《更衣曲》，“博山炯炯吐香雾，红烛引至更衣处。夜如何其夜漫漫，邻鸡未鸣寒雁度。庭前雪压松桂丛，廊下点点悬纱笼。满堂醉客争笑语，嘈嘈琵琶青幕中”即取自《汉武故事》中的“卫子夫事”。卫子夫本是平阳公主家的一个歌女，“善歌，能造曲，每歌挑上，上意动，起更衣，子夫因侍衣得幸”。刘禹锡的《更衣曲》即是有感于卫子夫事而作，与小说相比，其诗歌更加注重环境气氛的渲染。再如，柳挥《长门怨》：“玉壶夜惜惜，应门重且深，秋风动桂树，流月摇轻阴，绮着清露海，纲户思虫吟，叹息下兰阁，

含愁奏雅琴，何由鸣雅佩，复得抱宵寝，无复金屋念，岂照长门心。”<sup>①</sup>取自《汉武故事》中的“陈皇后事”，表达了对失宠的陈皇后的同情。唐代诗人张祜有《钩弋词》：“惆怅云陵事不迥，万金重更筑仙台。莫言天上无消息，犹是夫人作鸟来。”化用《汉武故事》中“钩弋夫人事”而作。《汉武故事》载钩弋夫人自知死日而卒，死后汉武帝为之起通灵台，常有青鸟往来集台上。张祜诗即是表达了汉武帝对钩弋夫人的哀惜与怀念。

## 二、《汉武帝内传》

《汉武帝内传》又作《汉武内传》、《汉武帝传》，旧题班固所作。关于作者，鲁迅先生说：“宋时尚不题撰人，至明乃并《汉武故事》皆称班固作，盖以固名重，因连类依托之。”<sup>②</sup>虽然这部小说可能不是班固所作，但也应视为汉代作品。

《汉武帝内传》叙述了汉武帝向降临汉宫的西王母和上元夫人求长生之道和《五岳真形图》及“六甲灵飞十二事”的经过。小说中西王母的形象雍容华贵，下凡的场面盛大气派。书中关于西王母下凡的一段描写：

到夜一更之后，忽见西南如白云起，郁然直来，径趋官庭，须臾转近，闻云中箫鼓之声，人马之响。半食顷，王母至也。县投殿前，有似鸟集，或驾龙虎，或乘白麟，或乘白鹤，或乘轩车，或乘天马。群仙数千，光耀庭宇。……唯见王母乘紫云之辇，驾九色斑龙，别有五十天仙，侧近鸾舆，皆长丈余，同执采旄之节，佩金刚灵玺，戴天真之冠，咸住殿下。王母唯扶二侍女上殿。侍女年可十六七，服青绡之挂，容眸流盼，神姿清发，其美人也。王母上殿东向坐，著黄金搭，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之

① 《乐府诗集》，中华书局 1979 年版，第 621 页。

② 《中国小说史略》，上海古籍出版社 1998 年版，第 19 页。

剑。头上太华髻，戴太其晨婴之冠，履元蹈风文之围。视之可年三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也。

小说描述了西王母的容貌、风度、服饰，甚至连她的侍女模样也予以细心刻画，从而起到很好的烘托作用。

小说中的主人公汉武帝形象卑微渺小，为求长生匍匐在神仙的脚下，甘心自轻自贱，人间帝王的威风荡然无存。为显示汉武帝在神仙面前的卑下地位，作者先后安排他向神仙跪拜叩头有十一次之多，甚至对西王母的侍女王子登也要叩头致敬；为了向上元夫人求“六甲灵飞十二事”，他竟不惜叩头流血。汉武帝是我国历史上独断专行、不可一世的皇帝，然而本书描写他在神仙面前的模样却猥琐不堪。他在西王母面前的表现列举如下：

帝下席，跪诺。帝拜跪，问温寒毕，立如也。

帝乃下地叩头，自陈曰：“……愿垂哀怜，赐诸不悟。”

帝跪受圣戒：“……乞赐长生之术，暂悟于行尸之身。若蒙圣造于即日，臣伏听而天之教矣。”

帝下席跪谢曰：“臣受性凶顽，生长乱浊，面墙不启。是小丑臣当获生活，唯垂哀护，愿踢元元。”

帝跪曰。

帝下席跪曰：“彻下土浊民，不识清真。”

帝跪曰：“彻小丑贱生，枯骨之余。”

帝固请不已，叩头流血。

在《汉武帝内传》中，汉武帝在向西王母乞求《五岳真形图》及向上元夫人求取“六甲灵飞十二事”之前分别有这样的求经之辞：

歌毕，帝乃下地叩头，自陈曰：“彻武帝自称名。受质不才，沉沦流俗，承禅先业，遂羈世界。政事多阙，兆民不和，风雨失节，五谷无实。德泽不建，寇盗四海。黔首劳毙，户口减半。当非其主，

积罪邱山。然少好道，仰慕灵仙，未能弃禄委荣，栖迹山林，思绝尘饵，罔知攸向。且舍世寻真，钻启无师。岁月见及，恒虑奄忽。不图天颜顿集，今日下臣有幸得瞻上圣，是臣宿命合得度世。愿垂哀怜，赐诸不悟，得以奉承切己之教。”

帝下跪谢曰：臣受性凶顽，生长乱浊，面墙不启，无由开达。然贪生畏死，奉灵敬神，今日受教，此乃天也。辄戢圣令，以为身范，是小丑之臣，当获生活，唯垂哀护，愿赐元元。

帝跪曰：微小丑贱生，枯骨之余，敢以不肖之躯而慕龙凤之年，欲以朝花之质希晦朔之期。虽乐远流，莫知以济，涂路坚塞，所要无寄。常恐一旦死于钻仰之难，取笑于世俗之夫。岂图今日遭遇光会，一睹圣姿，而精神飞扬，恍惚大梦。

如以涉世千年，救护死归之日，乞愿垂哀浩，赐彻元元。

在西王母面前，武帝从没有直起腰来，他由跪，到叩头，再到叩头谢，最后至叩头流血。在称呼上，武帝由自称朕，到自称臣，再到自称小丑臣，最后至自称下土浊民、小丑贱生，可以说是越来越猥琐，越来越卑下，全无丝毫帝王之气。小说作者在现实中无奈武帝何，但在小说中，却可以把武帝彻底打翻在地，对他百般羞辱，让他成为一个丑态百出的低贱小丑。汉武帝从西王母和上元夫人那里得到所有神书仙术之后，再也没有叩过一个头，在不露痕迹之间就把汉武帝的猥琐人品刻画得入木三分。当神仙们离开之后，就“意旨自畅，高韵自许，以为神真降临，必当度世，强悍气力。乃兴起台馆，劳弊百姓，坑杀降卒，远征夷狄，路盈怨叹，流血皋城”。通篇不置一句褒贬之辞，但汉武帝小人得志、凶顽成性的面目便已跃然纸上。

在神仙眼中，汉武帝基本上是个无可救药的污浊俗物的代名词。西王母认为汉武帝是个“情恣体欲，淫乱过甚，杀伐非法，奢侈其性”的暴君，而且“形慢神秘，脑血淫漏，五藏不淳，关胄彭勃，骨无津液，浮反外内，肉多精少，瞳子不夷，三尸狡乱，元白失时，

语之至道，殆恐非仙才”。上元夫人一出场就以十分不屑的语气斥责汉武帝：“五浊之人，耽缅荣利，嗜味淫色，固其常也。且彻以天了之贵，其乱目者倍于常人焉！……”“上元夫人谓帝曰：‘汝好道乎？闻数招方士，祭山岳，祠灵神，祷河川，亦为勤矣！而不获者，实有由也：汝胎性暴、胎性奢、胎性淫、胎性酷、胎性贼，五者恒舍于荣卫之中、五藏之内，虽锋芒良针，固难愈矣！暴则使炁奔而神攻，是故神扰而炁竭；淫则使精漏而魂疲，是故精竭而魂销；奢则使真离而魂秽，是故本游而灵臭；酷则使丧仁而自攻，是故失仁而服乱；贼则使心斗而口干，是故内战而外绝。五者皆是截身之刀锯，剗命之斧钺！虽复疲好于长生，而不能遣兹五难，亦何为损性而自劳乎！……’”上元夫人本不愿传授道经于汉武帝，当西王母命她传授道经时，她诉说了汉武帝的种种劣迹：“彻虽有心求慕，实非仙才。诘宜以此术传泄于行尸乎？阿昌近在帝处，见有上言者甚众，云：山鬼哭于藜林，孤魂号于绝域，《类说》绝作异。兴师旅而族有功，忘赏劳而刑士卒。纵横白骨，烦扰黔首，淫酷自恣，罪已彰于太上，怨已见于天气。嚣言互闻，必不得度世也。”

既然作者把汉武帝塑造成一个并非“仙才”，不可救药的龌龊小人，但是为什么还要让神仙主动下凡向他传法呢？作者借西王母之口解释说，这是因为汉武帝求仙“勤心已久，而不遇良师，遂欲毁其正志，当疑天下必无仙人。是故发我阊宫，折舍尘浊，既欲坚其仙志，又欲令向化不惑也”。由此可见，令天下向化，坚定神仙信仰的传教目的才是道士小说的根本诉求，而汉武帝无疑是对天下众生最有影响力的传教对象，所以神仙才为了传教不惜下凡与其相会。为了完整地宣传教义，就必须让汉武帝除掉本教派所弃绝的大部分罪恶与瑕疵，将一个拥有如此多的罪恶与瑕疵的人转化为道经的合适授予者。为了解决这一矛盾，作者便多次通过仙真之口，强调汉武帝的好道之心、求仙热情：

王子登语帝曰：“闻子轻四海之尊，寻道求生，降帝王之位而屡祷山岳，勤哉，有似可教者。”

王母曰：“女能贱荣乐卑，耽虚味道，自复佳耳。”

上元夫人谓帝曰：“……闻数招方士，祭山岳灵神，祷河川，亦为勤矣。”

《汉武帝内传》中武帝再三跪拜求养生之要与长生之术。西王母针对武帝“奢侈其性”的实际，传授他拔秽易韵、保神气、闭淫宫，弃却浮丽、无为抱石的养生之要。《汉武帝内传》大篇幅写西王母传授的长生之术。西王母为汉武帝诵出了一大串仙药名单，这份名单是以高级到中级的次序排列的。最高级的药为“太上所服，非中仙之所保”，有金璫夹草、广山黄木、昌城玉药、夜山火玉、西瑶琼草、中华紫蜜、紫虬童子、九色凤脑等。其次为“天帝之所服，非下仙之所逮”，有八光太和、斑龙黑胎、文虎白沫、黑河珊瑚、云浆玉酒等。再次为“得服之白日升天，此飞仙之所服、地仙之所见”，有九丹金液、紫华红英、太清九转、五云之浆、玄霜降雪等。其下药为“子得服之，可以延年，虽不长享无期上升青天，亦能身生光泽，还发童颜，役使群鬼，得为地仙”，有松柏之膏、山姜沈精、枸杞茯苓、菖蒲门冬等。服食药物以养生谓之服食术，道教历来讲究服食术。《汉武帝内传》所列之药，相当一部分与上清派的《洞真太上说智慧消魔经》相同。陶弘景是上清派第九代宗师，他的《真诰》卷三、卷九、卷十、卷十八亦常引《消魔经》、《太上消魔经》、《消魔智慧七篇》等。可见，《汉武帝内传》基本上反映了上清派的服食思想。楼观道也十分重视服食法。楼观道士多传习上清经，《消魔服食经》也是楼观道的经典。因此，《汉武帝内传》与楼观道也可能有一些关系。

此外，西王母与上元夫人分别向汉武帝传授《五岳真形图》和《六甲灵飞十二事》。关于《五岳真形图》，《汉武帝内传》里西王母作了如下说明：

昔上皇清虚元年，三天大上道君下观六合，瞻河海之长短，察丘岳之高卑，立天柱安于地理，植五岳而拟诸镇辅。贵昆陵以合灵仙，尊蓬丘以馆真人。安水神乎极阴之源，栖太帝乎扶桑之墟。于是方丈之阜为理命之室，沧浪海岛养九老之堂。祖、瀛、玄、炎、长、元、流、生、凤麟、聚窟，各为州名，并在沧流大海玄津之中。水则碧黑俱流，波则振荡群精。诸仙玉女聚于沧溟，其名难测，其实分明。乃因山源之规矩。睹河岳之盘曲，陵回阜转，山高垅长，周旋委蛇，形似书字。是故因象制名，定实之号。画形秘于玄台，而出为灵真之信。诸仙佩之，皆如传章。道士执之，经行山川，百神群灵，尊奉亲迎。

就这一段说明看来，《五岳真形图》是一部以描绘五岳、昆仑、蓬莱海中十岛为中心的山岳鸟瞰图。该图的出世，估计与古人考察山岳河川有关。秦汉之际，神仙方士为了求仙炼丹，广涉山川，进出山时，为了不迷失方向，需时时记录行走路线，描绘山形。“道士执之，经行山川。”可见，《五岳真形图》的作用类似于今日之地图，但它又不是一般的地图，由于它是“太上道君下观六合”的产物，故它还有重要的护符作用。西王母对汉武帝说：持《真形图》进山，“百神群灵，尊奉亲迎”。《汉武帝外传》也说：“道士带此文形及执持以履山林者，百山地源灵主皆出境拜迎。”《汉武帝外传》并借鲁女生之口说：“家有《五岳真形》，一岳各遣五神来卫护，图书所居山川近止者，川泽神又恒遣传官防身营家。凶逆见伤害皆反受其殃。”葛洪也说《五岳真形图》“能辟兵凶逆，人欲害之，皆反受其殃”。既有指示地理之作用，又有避凶祛祸之功效，可见《五岳真形图》对进山修道之人非常重要。

六甲灵飞十二事是指：① 五帝六甲左右灵飞之符；② 六丁通真遁虚玉女之录；③ 太阳六戊招神天光策精之书；④ 左乙混沌东蒙之文；⑤ 右庚素收撮杀之律；⑥ 壬癸六遁隐地八术之方；⑦ 丙丁入火九赤班文之符；⑧ 六辛入金致黄水月华之法；⑨ 六己石精金

光藏影化形之方；⑩ 子午卯酉八稟十诀致六灵威仪；⑪ 辰戌丑未地真曲素之诀，长书紫书三五顺行；⑫ 寅申己亥紫度炎光内视中方。

《汉武帝内传》并没有隐讳汉武帝对仙道将信将疑的历史事实，最后以汉武帝信道不纯，西王母收回神书，不再下降，使之追悔莫及来惩罚他。不过，在此书结尾处又沿袭《汉武故事》中汉武帝死后尸解成仙的旧闻，把汉武帝纳入神仙队伍，反映了道教形成初期对王权的妥协。

从小说自身发展规律来看，《汉武帝内传》标志着小说发展已趋于成熟。其文辞之骈俪、结构之缜密、情节之曲折、人物塑造之细腻，向来为文学史家所称道，是汉武帝小说体系中唯一摆脱了“丛残小语”樊笼，自成体系的佳篇杰作。但是，此书中汉武帝形象的变化与其在艺术上的突破相比，更具小说史的意义，预示着汉武帝小说已由方士小说演变为道士小说。在《汉武帝内传》中，汉武帝的形象从高高在上，对方仙道颐指气使的帝王被贬黜为信道不纯、愚昧无知，在神仙面前诚惶诚恐、唯唯诺诺、污俗不堪的小人。

### 三、《汉武帝别国洞冥记》

《汉武帝别国洞冥记》（以下简称《洞冥记》）共四卷，作者为两汉之交的郭宪。《后汉书·方术列传》对郭宪的生平有一个大致的介绍，说他是汝南宋（今安徽省太和县北）人，字子横。他从小师从东海王仲子，曾劝告王仲子不要应王莽之召。王莽篡政之后，拜郭宪为郎中，并赏赐衣服。郭宪焚烧衣服，然后逃到东海边当起了隐士。光武即位后，召天下有道之士，征郭宪为博士，再迁为光禄勋。郭宪曾劝阻光武帝西征魏器 and 北征匈奴，光武不听，郭宪便称病辞官，卒于家。

郭宪是一位儒道兼修的学者。早年，他劝阻王仲子不去见王



莽的理由是“礼有来学，无有往教之义”<sup>①</sup>，这自然属于儒家的观点。但他身上仙道的特色更为浓厚。《后汉书·方术列传》中记载：

建武七年，代张堪为光禄勋。从驾南部。宪在位，忽回向东北，含酒三嚥。执法奏为不敬。诏问其故。宪对曰：“齐国失火，故以此厌之。”后齐果上火灾，与郊同日。

能知远方之事，并能以喷洒的方式扑灭远方的火灾，这是典型的道术。这可能是《后汉书》把他列入《方术列传》的主要原因。郭宪在《洞冥记》自序中的一段话说明了《洞冥记》写作的动机：

宪家世述道书，推求先圣往贤之所撰集，不可穷尽，千室不能藏，万乘不能载，犹有漏逸。或言浮诞，非政教所同，经文史官记事，故略而不取，盖偏国殊方，并不在录。愚谓古曩余事，不可得而弃。况汉武帝，明俊特异之主，东方朔因滑稽浮诞，以匡谏洞心于道教，使冥迹之奥，昭然显著。今籍旧史之所不载者，聊以闻见，撰《洞冥记》四卷，成一家之书，庶明博君子该而异焉。武帝以欲穷神仙之事，故绝域遐方，贡其珍异奇物，及道术之人，故于汉世盛于群主也。故编次之云尔。

该书的书名基本上概括了全书的内容。所谓“汉武帝”，是指汉武帝及其所处的时代。所谓的“别国”，主要是指西域和今中亚、西亚一带的国家。所谓的“洞冥”，就是洞达神仙、神奇幽冥之事。书中以记载传闻为主，有的描写极富想象力，对各种神奇植物的描写特别多。

《洞冥记》名曰四卷，实际上篇幅很短。此处举一例可以代表全书主要内容和风格的文字：

<sup>①</sup> 《后汉书》卷八十二《方术列传》。

太初二年，东方朔从西那汗国归，得声风木十枝献帝。长九足，大如指。此木临因桓之水，则《禹贡》所谓因桓是也。其源出甜波。树上有紫燕黄鹤集其间，实如油麻风，吹枝如王声，因以为名。帝以枝遍赐尊臣，臣有凶者，枝则汗，臣有死者，枝则折。昔老聃在于周世，年七百岁，枝竟未汗。偃佺生于尧时，年三千岁，枝竟未一折。帝乃以枝问朔，朔曰：“臣已见此枝三过枯死而复生，岂汗折而已哉！里语曰：年未半，枝不汗。此木五千岁一湿，万岁不枯。”

这段文字既涉及外国，又涉及神奇植物，还谈到了长生不死的神仙。

书中提到最多的人有两位：一位是汉武帝，另一位是东方朔。如果剔除神秘色彩，此书中有有关东方朔的描写，可以弥补史料的不足。书中说东方朔的父亲叫张夷，字少平，母亲姓田。东方朔生于景帝三年，刚出生三日，母亲就去世了，他是由邻居养大的。关于东方朔的一段文字富有奇幻色彩：

东方朔，字曼倩。父张夷，字少平，妻田氏女。夷年二百岁，颜如童子。朔生三日，而田氏死，时景帝三年也。邻母拾而养之。年三岁，天下秘讖，一览暗诵于口，常指撝天下，空中独语。邻母忽失朔，累月方归，母笞之。后复去，经年乃归。母忽见，大惊曰：“汝行经年一归，何以慰我耶？”朔曰：“儿至紫泥海，有紫水污衣，仍过虞渊湔浣，朝发中返，何云经年乎？”母问之：“汝悉是何处行？”朔曰：“儿湔衣竟，暂息都崇堂。王公饴之以丹霞浆，儿食之太饱，闷几死，乃饮玄天黄露半合，即醒。既而还。路遇一苍虎，息于路傍。儿骑虎还，打捶过痛，虎啮儿脚伤。”母悲嗟，乃裂青布裳裹之。朔复去家万里，见一枯树，脱布挂于树。布化为龙，因名其地为布龙泽。朔以元封中游蒙鸿之泽，忽见王母采桑于白海之滨。俄有黄眉翁指阿母以告朔曰：“昔为吾妻，托形为太白之精，今汝此星精也。”

吾却食吞气，已九千余岁，目中瞳子，色皆青光，能见幽隐之物，三千岁一反骨洗髓，二千岁一刻肉伐毛。自吾生，已三洗髓五伐毛矣。”

这些记载与《史记》、《汉书》稍有不同，其中有些情节是两史书所没有的。当然，书中对东方朔的描写也并非完全凭空想象，写他博学多知就与史书的描写相吻合：

东方朔游吉云之地，得神马一匹，高九尺。帝问朔：“是何兽也？”朔曰：“昔西王母乘灵光辇以适东王公之舍，税此马游于芝田，乃食芝田之草。东王公怒，弃马于清津天岸。臣至王公之坛，因骑马返，绕日三匝，然入汉关，关犹未掩。臣于马上睡，不觉而玉至。”帝曰：“其名云何？”对曰：“因疾，为名步景。”朔当乘之时，如弩蹇之驴耳。东方朔曰：“臣有吉云草十顷，种于九景山东。二千岁一花，明年应生，臣走请刈之。得以秣马，马终不饥也。”朔曰：“臣至东极，过吉云之泽，多生此草，移于九景之山，全不如吉云之地。”帝曰：“何谓吉云？”朔曰：“其国俗以云气占吉凶，若乐事，则满室云起，五色照人，着于草树，皆成五色露珠，甚甘。”帝曰：“吉云露可得乎？”朔乃东走，至夕而返，得玄露、青露，盛青琉璃，各受五合，跪以献帝。遍赐群臣，群臣得尝者，老者皆少，疾者皆愈。凡五官尝露：董谒、李充、孟岐、郭琼、黄安也。

在艺术上，此书中的一些文字不仅神奇，而且生动。例如：

帝所幸宫人，名丽娟，年十四，玉肤柔软，吹气胜兰。不欲衣纓拂之，恐体痕也。每歌，李延年和之，于芝生殿唱回风之曲，庭中花皆翻落。置丽娟于明离之帐，恐尘垢污其体也。帝常以衣带系丽娟之袂，闭之重幕之中，恐随风而去也。

武帝不敢让丽娟穿衣服，担心身体上会留下衣痕；平时还要用衣带把她缚住，不然就担心她会被风吹走。这些带有夸张性的描写，

非常传神地刻画出丽娟身体的柔嫩和轻盈，文学性极强。

### 第三节 《列仙传》的神仙思想及其影响

《列仙传》是我国第一部神仙传记，对后世的神仙传记有重要的影响。《列仙传》今本二卷，题为西汉刘向撰。刘向（约公元前 77—前 6 年），西汉经学家、目录学家、文学家，本名更生，字子政，沛（今江苏沛县）人，楚元王刘交四世孙。宣帝时，为谏大夫。元帝时，任宗正。以反对宦官弘恭、石显下狱，旋得释。后又以反对恭、显下狱，贬为庶人。成帝即位后，得进用，任光禄大夫，改名为“向”，官至中垒校尉。曾奉命领校秘书，所撰《别录》，为我国目录学之祖。治《春秋穀梁传》，著《九叹》等辞赋三十三篇，大多亡佚。今存《新序》、《说苑》、《列女传》、《列仙传》等书。《列仙传》序揭示了刘向撰写该书的背景和动机：

《列仙传》，汉光禄大夫刘向所撰也。初，武帝好方士。淮南王安亦招宾客，有枕中鸿宝之书，先是安谋叛伏诛。向父德，为武帝治淮南狱，得其书，向幼而读之，以为奇。及宣帝即位，修武帝故事，向与王褒等，以通博有俊才，进侍左右。向又见淮南铸金之术，上言黄金可成。上使向与典尚方铸金，费多不验，下吏当死，兄阳成侯安民乞人国户刘赎向罪，上亦奇其材，得减死论，诏为黄门侍郎，讲五经于石渠。至成帝时，向既司典籍，见上颇修神仙事，遂修上古以来及三代秦汉，博采诸家言神仙事。（据余嘉锡《四库提要辨证》卷十九）

《列仙传》的著作时代和作者历来争议颇多。东晋葛洪在《抱朴子》中提及《列仙传》的作者为刘向：“刘向博学则究微极妙，经深涉远，思理则清澄真伪，研核有无，其所撰《列仙传》，仙人七十有

余，诚无其事，妄造何为乎？……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。”<sup>①</sup>葛洪《神仙传序》中也说：“昔秦大夫阮仓，所记有数百人；刘向所撰，又七十一人。”<sup>②</sup>葛洪博学多才，遍览群书，且生活的时代去刘向不远，他认为刘向是《列仙传》的作者应该是可信的。

北宋时期的黄伯思是最早对刘向著作《列仙传》提出质疑的人。黄伯思《跋刘向列仙传后》云：“《汉书》向所序六十七篇，但有《新序》、《说苑》、《列女传》等，而无此书。又叙事并赞，不类向文，恐非其笔。然事详语约，辞旨明润，疑东京文也。”<sup>③</sup>黄伯思质疑的理由是因为《汉书》著录刘向作品时，没有提到《列仙传》，而《列仙传》的“叙事并赞”又不像刘向本人的手笔，因此，他怀疑《列仙传》可能是东汉人的著作。到了明代，胡应麟又云：“（《列仙传》）当是六朝间人，因向传《列女》，又好神仙家言，遂伪撰托之。……此传孙绰及郭元祖各为赞，非六朝则三国无疑也。”<sup>④</sup>到了清代，《四库全书总目》又云：“今考是书，《隋志》著录则出于梁前，又葛洪《神仙传序》亦称此书为向作，则晋时已有其本。然《汉志》列刘向所序六十七篇，但有《新序》、《说苑》、《世说》、《列女传》图颂，无《列仙传》之名；又《汉志》所录，皆因《七略》，其总赞引《孝经援神契》，为《汉志》所不载；《涓子传》称其《琴心》三篇，有条理，与《汉志·涓子》十三篇不合；《老子传》称作《道德经》上下二篇，与《汉志》但称《老子》亦不合；均不应自相违异。或魏、晋间方士为之，托名于向耶。”<sup>⑤</sup>其质疑的理由主要是《汉志》未见

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第21页。

② 葛洪：《神仙传》，上海古籍出版社1990年版，第4页。

③ 黄伯思：《东观余论》，见永瑢：《文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆1960年影印版，第850册，第363页。

④ 胡应麟：《少室山房笔丛正集》卷十六，见永瑢：《文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆1960年影印版，第886册，第336页。

⑤ 永瑢：《四库全书总目》，中华书局1965年版，第1248页。

著录，且书中称引的一些篇目也与《汉志》不合，因而认为该书是魏晋间方士伪托刘向之名所作。鲁迅先生认为《列仙传》的作者就是刘向，他在《中国小说的历史的变迁》一文中说：“此外只有刘向的《列仙传》是真的。”今人多从其说。产生时代与著作权的争议并不能影响《列仙传》在神仙思想发展史上的地位和作用。

《列仙传》神仙群体的来源大致有两种。第一种是历史人物的仙化，主要有黄帝、彭祖、务光、吕尚、介子推、老子、尹喜、接舆、范蠡、东方朔、安期生、钩弋夫人 12 人。《史记》、《汉书》对他们的行为事迹都有记载。这些记传与《列仙传》有很多相同之处。《列仙传》对这些历史人物的仙化采取了两种方法。一是以史书为基础，在利用史书材料的基础上又有所加工。如《史记·伯夷列传》中记务光为夏朝时贤士，《庄子·让王》作瞀光，谓汤让天下于瞀，辞曰：“废上，非义也，杀民，非仁也，人犯其难，我享其利，非廉也。吾闻之：‘非其义者，不受其禄，无道之世，不践其土。况尊我乎？吾不忍久见也。乃负石而自沈于庐水。”这一段话与《列仙传》中的记述是相同的。只是刘向又在此基础上加入了“后四白余岁，至武丁时，复见。武丁欲以为相，不从。逼不以礼，遂投浮梁山，后游尚父山”这样一段更为传奇的内容。又如正史中记吕尚即齐太公，西周初期齐国始封的国君，本姓姜，因系东海人，东海古为吕地，四岳之裔，从封地姓吕，名尚，字子牙，初隐于渭水滨。周文王猎于渭水遇吕尚，与语大悦，说：“吾太公望子久矣。”故号太公望，又称吕望，也称太公尚。载与俱归，任为公师，周武王尊为师尚王。吕尚助文士修德以倾商政，辅佐武王完成灭商大业。西周建国后，吕尚因功封齐，有太公之称。太公至齐通商工之业，便鱼虾之利，人民多归齐，蔚为大国。管蔡作乱后，西周王室还给齐国专征伐的大权。由此可以看出，吕尚辅佐文王兴周、武王伐商的事迹是真实的，只是在此基础上，刘向加入了自己的创造，艺术化地增加了吕尚于鱼腹中得兵钤、文王梦得圣人的情节，并将吕尚辅佐武王伐纣

的经历细化表现为“作阴谋百余篇”。至于吕尚服食泽芝地髓、葬之无尸，则更是作者为了塑造神仙形象而进行的文学表现了。司马迁《史记》记载的黄帝“能成命百物”，已经是“传说”，刘向在此基础上则进行了更进一步的“仙化”，写黄帝“劾百神朝而使之，弱而能言，圣而预知，知物之纪，自以为云师，有龙形。自择亡日，与群臣辞。至于卒，还葬桥山，山崩，柩空无尸，唯剑舄在焉”。又记载了更加“传说”的“仙书云：黄帝采首山之铜，铸鼎于荆山之下，鼎成，有龙垂胡髯下迎帝，乃升天。群臣百僚悉持龙髯，从帝而升，攀帝弓及龙髯，拔而弓坠，群臣不得从，望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉”。这些记述与历史的差距就更大了。历史人物增添了长生、飞升等仙人的本领，使之脱离了一般的历史性记述，具有浪漫主义的特征，历史人物实现了神仙化。

刘向采用的第二种仙化历史人物的方法是仅借用史书中历史人物的名字，而其行为事迹方面则完全摒弃史书材料，以自己的想象和创造对这些历史上的人物进行加工，完全将历史转化为传说，如钩弋夫人。《史记·外戚世家》这样记载：“钩弋夫人姓赵氏，河间人也。得幸武帝，生子一人，昭帝是也。武帝年七十，乃生昭帝。昭帝立时，年五岁耳。卫太子废后，未复立太子。而燕王旦上书，原归国入宿卫。武帝怒，立斩其使者于北阙。上居甘泉宫，召画工图画周公负成王也。于是左右群臣知武帝意欲立少子也。后数日，帝谴责钩弋夫人。夫人脱簪珥叩头。帝曰：‘引持去，送掖庭狱！’夫人还顾，帝曰：‘趣行，女不得活！’夫人死云阳宫。时暴风扬尘，百姓感伤。使者夜持棺往葬之，封识其处。”这些记载没有任何神化的成分。《汉书·外戚世家》卷九十七上对钩弋夫人世纪的记载已经增加了一些奇幻色彩：“孝武钩弋赵婕妤，昭帝母也，家在河间武帝巡狩过河间，望气者言此有奇女，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。先是，其父坐法宫刑，为中黄门，死长安，葬雍门。拳夫人进为婕妤，居钩弋

宫。太有宠，太始三年生昭帝，号钩弋子。任（妊）身十四月乃生，上曰：‘闻昔尧十四月而生，今钩弋亦然。’乃命其所生门曰尧母门。后卫太子败，而燕王旦、广陵王胥多过失，宠姬王夫人男齐怀王、李夫人男昌邑哀王皆早薨，钩弋子年五六岁，壮大多知（智），上常言‘类我’。又感其生与众异，甚奇爱之，心欲立焉，以其年稚母少，恐女主颀（专）恣乱国家，犹与（豫）久之。钩弋婕妤好从幸甘泉，有过见谴，以忧死，因葬云阳。后上疾病，乃立钩弋子为皇太子。拜奉车都尉霍光为大司马大将军，辅少主。明日，帝崩。昭帝即位，追尊钩弋婕妤为皇太后，发卒二万人起云陵，邑三千户。”《汉书》所记钩弋夫人的事迹与《史记》大致相同，只是增加了一些神秘色彩，如望气者言有奇女，拳夫人名号的由来，妊娠是四月乃生等记载都与常人不同，但是还没有被神化为仙人。《列仙传》对这些史书所记载的材料采用甚少：“少时好清静，卧病六年，右手拳屈，饮食少。望气者云：‘东北有贵人气。’推而得之。召到，姿色甚伟。武帝披其手，得一玉钩，而手寻展，遂幸而生昭帝。”并突出表现钩弋夫人死后的种种奇异现象：“后武帝害之，殡尸不冷，而香一月间。后昭帝即位，更葬之，棺内但有丝履。故名其宫曰钩翼。”在汉武帝的众多妃嫔中独有钩弋夫人成为神仙，而且其成仙的表现也是其死后尸体不冷，香气久远，改葬时棺内无尸（暗示其已尸解成仙），这也许与钩弋夫人的死因有关。对于杀死钩弋夫人的原因，汉武帝这样解释：“往古国家所以乱也，由主少母壮也。女主独居骄蹇，淫乱自恣，莫能禁也。女不闻吕后邪？”对于这一见解西汉的史学家褚先生表示赞同：“故诸为武帝生子者，无男女，其母无不谴死，岂可谓非贤圣哉！昭然远见，为后世计虑，固非浅闻愚儒之所及也。溢为‘武’，岂虚哉！”也许从国家稳定，长治久安的角度来看有几分道理，然而从人性的角度来看，这种强行割断夫妻之情、母子之情的残酷做法实在是悖于人之常情。因而对于钩弋夫人的无辜处死，百姓多表示同情惋惜，“时暴风扬尘，百姓感伤”，出于同情无辜弱



者的心理，人们创造了钩弋夫人死后的种种奇异现象，在长期的流传过程之中最后将其神化为仙。《汉武故事》亦云“既殡，香闻十里，上疑非常人，发棺视之，无尸，衣履存焉”。

后世的书籍对钩弋夫人的记载大多采用了《列仙传》的描述。如唐代《括地志》：“云阳陵，汉钩弋夫人陵也，在云阳县西北五十八里。孝武帝钩弋赵婕妤，昭帝之母，齐人，姓赵。少好清静，六年卧病，右手卷，饮食少。望气者云‘东北有贵人’，推而得之。召到，姿色甚佳。武帝持其手伸之，得玉钩，后生昭帝。武帝末年杀夫人，殡之而尸香一日。昭帝更葬之，棺但存丝履也。”这明显沿用了《列仙传》的记述。

历史人物只占《列仙传》中神仙人物的很小比例，更多的是来自社会各阶层的普通人物，史书不见记载，有的甚至不知名姓。从身份看，《列仙传》神仙人物有各种不同的层次和身份，有皇帝（黄帝）、王子（昌容、王子乔）、陶正（宁封子）、马医（马师皇）、龙师（师门）、大夫（彭祖）、木正（仇生）、封史（邛疏）及市上补履（嘯父）、门卒（平常生）、酿酒匠（酒客）、养鸡人（祝鸡翁）、贩珠者（朱仲）、卖药者（安期先生）、道士（稷丘君、黄元丘）、卖草履者（文宾）、宫人（毛女）、乞儿（阴生）、牧豕者（商丘子胥）、铸冶师（陶安公）、放犬子（邗子）、卜师（呼子先）、沽酒妇（女几）、渔者（寇先、陵阳子明），等等。同时，还有羌人（葛由）、巴戎人（赤斧）等少数民族。<sup>①</sup>在早期的神仙信仰中，只有少数的人间帝王、贵族、杰出的英雄人物或方术之士才可以与神仙交往或得道成仙，如汉武帝、东方朔、淮南王、李少君、少翁、栾大、公孙卿等。而《列仙传》认为，修道成仙是不论身份高低的，经过一定的修炼或有了某种机遇，人人都可脱胎换骨、超凡飞升。《列仙传》中的神仙有些地位十分卑微，如祝鸡翁只是一个养鸡人，身份大致是农民：

① 参见卿希泰主编：《中国道教史》（第一卷），四川人民出版社1996年版，第75页。

祝鸡翁者，洛人也。居尸乡北山下，养鸡百余年。鸡有千余头，皆立名字。暮栖树上，昼放散之。欲引呼名，即依呼而至。卖鸡及子，得千余万，辄置钱去。之吴，作养鱼池。后升吴山，白鹤孔雀数百，常止其傍云。

又如啸父的身份只是一个补鞋匠：

啸父者，冀州人也。少在西周市上补履，数十年人不知也。后奇其不老，好事者造求其术，不能得也。唯梁母得其作火法。临上三亮，上与梁母别，列数十火而升西，邑多奉祀之。

养鸡者、补鞋匠、乞丐这样身份低微的人都可以成仙，说明这一时期的神仙思想比之早期贵族化倾向的神仙思想已经有了很大改变。

《列仙传》中表现的成仙途径最主要的是服食。

神仙名	服食类别
	植物类
赤将子舆	“不食五谷，而啖百草花”
偃 佺	“好食松实”
关令尹与老子	“共服菖胜实”
师 门	“食桃李葩”
务 光	“服蒲韭根”
仇 生	“常食松脂”
彭 祖	“常食桂芝”
陆 通	“食卢木实及芜菁之子”
范 蠡	“好服桂、饮水”
寇 先	“好种荔枝，食其葩实”
桂 父	“常服桂及葵，以龟脑和之”
赤须子	“好食松食、天门冬、石脂”
棣 子	“采松子、茯苓饵而服之”

园 客	“常种五色香草，积数十年，食其实”
鹿皮公	“食芝草，饮神泉”
昌 容	“食蓬蘽根”
喟 父	“炼瓜子，与桂附子、芷实共藏，而对分食之”
山 图	“服地黄、当归、羌活、独活、苦参散”
毛 女	“食松叶”
文 宾	“服菊花、地肤、桑上寄生、松子，取以益气”
商丘子	“食术、菖蒲根、饮水”
玄 俗	“餌巴豆”
	矿物类
赤松子	“服水玉以教神农”
方 回	“炼食云母”
邛 疏	“煮石髓而服之，谓之石钟乳”
赤 斧	“上华山，取禹除粮餌”
陵阳子明	“采五石脂，沸水服之”
	化合物类
任 光	“善餌丹”
赤须子	“好食松食、天门冬、石脂”
主 柱	“餌砂，三年得神砂飞雪，服之”
赤 斧	“能作水颇炼丹，与硝石服之” <sup>①</sup>

除了服食之外，《列仙传》中成仙的另一条途径就是做好事得到善报而成仙。

我国的善恶报应观念起源甚早。《周易》中就有言：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”其意思是说，积累善德的家族（人），后世一定有享不尽的福；如果不积累善德（积恶），那么后世必定遭殃。这一观念在《列仙传》中有着生动地体现。《列仙传》中

① 邱鹤亭：《列仙传今译·神仙传今译》导言，中国社会科学出版社1996年版，第2-3页。

有些神仙人物成仙的原因就是积善行德。如马师皇是黄帝时的马医，医术十分精湛。一天一条龙飞下来，垂着头向他张开嘴。马师皇看了之后说：“这条龙有病，知道我会诊治。”于是就用针刺龙口中的部位，又用解毒的汤药给龙服了下去，龙很快就痊愈了。后来经常有病龙来找他治病，马师皇皆一一精心救治。最后马师皇被龙驮着升天成仙了。而木羽成仙的原因是因为替母亲司命君接生：

木羽者，巨鹿南和平乡人也。母贫贱，主助产。尝探产妇，儿生便开目，视母大笑，其母大怖。夜梦见大冠赤帻者守儿，言：“此司命君也。当报汝恩，使汝子木羽得仙。”母阴信识之。母后生儿，字之为木羽。所探儿生年十五，夜有车马来迎去。遂过母家，呼：“木羽木羽，为御来！”遂俱去。后二十余年，鸛雀旦衔二尺鱼，着母户上。母匿不道，而卖其鱼。三十年乃没去。母至百年乃终。

司命挺灵，产母震惊。乃要报了，契定未成。道足三五，轻驹宵迎。终然报德，久乃退龄。

这些都是积善得好报的故事，也有作恶得到仙人惩罚的故事。如阴生的故事：

阴生者，长安中渭桥下乞儿也。常止于市中乞，市人厌苦，以粪洒之。旋复在里中，衣不见污如故。长吏知之，械收。系着桎梏而续在市中乞，又械欲杀之。乃去洒者之家，室自坏，杀十余人。故长安中谣曰：“见乞儿，与美酒，以免破屋之咎。”

阴生乞儿，人厌其黠。识真者稀，累见囚辱。淮阴忘客，况我仙属。恶肆殃及，自灾其屋。

再如瑕丘仲：

瑕丘仲者，宁人也。卖药于宁百余年，人以为寿矣。地动舍坏，仲及里中数十家屋临水，皆败。仲死，民人取仲尸，弃水中，收其

药卖之。仲披裘而从，诣之取药。弃仲者惧，叩头求哀，仲曰：“恨汝使人知我耳，吾去矣。”后为夫余胡王驿使，复来至宁。北方人谓之谪仙人焉。

除了这些善恶报应的故事之外，《列仙传》中还有很多表现神仙救世济世内容的题材，他们或为百姓治病，或与自然灾害作斗争，或预言灾难挽救百姓。如平常生在水灾危害百姓的时候站在山头上大喊：“平常生在此，云复水雨五日必止。”水灾被制止之后，百姓为他立祠祭祀。再如负局先生和崔文子都是以自己的医术治病救人的神仙：

负局先生者，不知何许人也，语似燕、代间人。常负磨镜局徇吴市中，磨镜一钱。因磨之，辄问主人，得无有疾苦者，辄出紫丸药以与之，得者莫不愈。如此数十年。后大疫病，家至户到与药，活者万计，不取一钱，吴人乃知其真人也。后住吴山绝崖头，悬药下与人。将欲去时，语下人曰：“吾还蓬莱山，为汝曹下神水。崖头一旦有水，白色，流从石间来，下服之。”多愈疾。立祠十余处。

负局神端，披褐含秀。术兼和、鹊，心托宇宙。引彼莱泉，灌此绝岫。欲返蓬山，以齐天寿。

崔文子者，太山人也。文子世好黄老事，居潜山下，后作黄散赤丸，成石父祠，卖药都市，自言三百岁。后有疫气，民死者万计，长吏之文所请救。文拥朱幡，系黄散以徇人门。饮散者即愈，所活者万计。后去，在蜀卖黄散。故世宝崔文子赤丸黄散，实近于神焉。

崔子得道，术兼秘奥。气病降丧，仁心攸悼。朱幡电麾，神药捷到。一时获全，永世作效。

在我国古代，医学不发达，医疗条件很差，普通百姓生病往往

得不到有效的救治，尤其是发生大规模的瘟疫，更难得到及时的控制，结果往往十分严重。在这种情况下，人们幻想有医术高明的仙人自己治病，驱逐瘟疫是很自然的。而且，古时候往往巫医不分，一些巫师术士也经常会为人看病，有了效验其行为事迹就会被人们广泛传播。在传播的过程中自然会添枝加叶，增加许多想象和夸饰的情节，神乎其神，成为神通广大的神仙人物。得到救治的病人自然也会更加笃信神仙之士，有的最终也被度脱为仙人。如朱璜：

朱璜者，广陵人也。少病毒瘕，就睢山上道士阮丘。丘怜之，言：“卿除腹中三尸，有真人之业可度教也。”璜曰：“病愈，当为君作客三十年，不敢自还。”丘与璜七物药，日服九丸。百日，病下如肝脾者数斗。养之数十日，肥健，心意日更开朗。与老君《黄庭经》，令日读三过，通之，能思其意。丘遂与璜俱入浮阳山玉女祠。且八十年，复见故处，白发尽黑鬓，更长三尺余。过家食止，数年复去。如此至武帝末，故在焉。

此外，也有以房中术而成仙者：

女丸者，陈市上沽酒妇人也，作酒常美。遇仙人过其家饮酒，以素书五卷为质。丸开视其书，乃养性、交接之术。丸私写其文要，更设房室，纳诸年少，饮美酒，与止宿，行文书之法。如此三十年，颜色更如二十。时仙人岁复来过，笑谓丸曰：“盗道无私，有翅不飞。”遂弃家追仙人去，莫知所之云。

对神仙法术的描写也是《列仙传》的一个重要内容。如赤松子能随风雨上下，入火自烧；宁封子能积火自烧，随烟气上下，出五色烟；彭祖能祈风祷雨；平常生能息风止雨，平息水患，等等，不一而足。但是，由于《列仙传》还处于神仙传记的起步阶段，相对于后世仙道类小说中令人目眩神迷、匪夷所思的神仙法术描写，《列

仙传》的描写还显得较为单一，过于简练。因而葛洪说其“举事不美，殊甚简略”是有道理的。

值得注意的是，《列仙传》中描写仙凡相恋的题材占据了一定数量，虽然这些仙凡相恋故事大多情节简单，语言质朴，但给后世的同类题材作品以重要的启示和影响，开了仙凡相恋故事的先河。这一类题材的故事有《箫史》、《园客》、《稊子》、《江妃二女》等。对于此类题材的分析和文化意蕴的阐释，本书后面设有专章，此不赘述。

## 第三章

### 魏晋南北朝时期神仙信仰的特征

东汉末年，军阀混战，社会动荡不安，经济遭受了极大的破坏。在这场混乱中，普通民众是最大的受害者，衣食不继，饿殍遍野，生命脆弱得不堪一击。现世的痛苦过深、过重，人们便向往在宗教中寻找光明。此时，民间形成了两大道教组织——太平道和五斗米道，教徒甚多。在道教组织之外，民间还活跃着一些方士，宣扬长生不老的方术，迎合了苦难中的人们渴望长生的愿望，造成了广泛的社会影响，而使整个社会充满了神仙长生的风气。汉乐府中《王子乔》、《长歌行·仙人骑白鹿》等诗就是对这种盛行的神仙风气的艺术反映。在这一时期，神仙思想浸润文学甚深，除游仙诗外，志怪小说中以神仙故事为题材的作品亦为数不少。本章主要就魏晋南北朝时期的神仙思想背景与其在志怪小说中的表现做一些探讨。

#### 第一节 魏晋南北朝时期的社会状况 与神仙信仰

道教是我国固有的传统宗教，产生于东汉中期。“道教”一词，始见于《老子想尔注》：“真道藏，邪文出，世间常伪技称道教。”道



教以道为最高信仰，相信人们经过一定的修炼可以长生不死，得道成仙。道教以这种修道成仙思想为核心，神化老子及其关于“道”的学说，尊老子为教主，奉为神明，并以老子的《道德经》为主要经典，对其中的文辞作出宗教性的阐释。道教在吸收道家思想的同时，又吸收阴阳家、墨家、儒家包括谶纬学在内的一些思想，并在我国古代宗教信仰的基础上，融合方仙道、黄老道的某些思想和修炼方法，逐渐形成系统的宗教体系。

东汉顺帝时至东汉末年，是道教的形成阶段，史称早期道教。这一阶段，道教最早的典籍《太平经》在信奉黄老道的方士间流传。汉末，巴蜀汉中的五斗米道和中原的太平道是早期道教形成的重要标志。

《太平经》原名《太平清领书》，其作者、成书年代和地点尚无定论。《太平经》继承了道家哲学、阴阳五行学说、传统的宗教思想、巫术以及儒家的伦理观念，吸收了当时的天文学、医药学、养生学等自然科学成就，建立起一套庞杂的宗教神学理论体系。它论述了天地人和万物的起源及其相互协调的生存法则，描绘了公平、大乐、无灾的太平世道蓝图，发展了天人感应的善恶报应说，提出了“乐生”、“好善”的传教依据，强调了敬奉天地、忠、孝、顺、慈仁、诚信等为人准则，成为具有中国特色的宗教。尤其是乐生的主旨，是区别于其他宗教的一大显著特点。它不是教人们去追求死后灵魂进入天国、净土式的极乐世界，也不是教人们去追求“来世”享受荣华富贵的幸福，而是教人们珍惜生命，延年益寿，甚至长生成仙，乐享今生。

太平道是以阴阳五行、符箓咒语为根本教法的。它因《太平经》而得名，首领是张角。张角是冀州巨鹿（今河北平乡）人，起初信奉黄老道，以治病的方式传教。史书记载，张角得到《太平经》后，利用其中的某些宗教观念和社会政治思想，创立起一支庞大的道教组织。他以宗教救世为己任，为推翻东汉王朝、实现“黄天泰平”，

派教徒四出传播“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的谶语，发动了我国历史上规模最大的一次以宗教形式组织起来的农民起义——黄巾起义。起义期间，五斗米道张修在汉中积极响应。这次起义沉重地打击了封建统治，“朝廷日乱，海内虚困”<sup>①</sup>，造成了东汉王朝的衰亡。可是，太平道在黄巾起义而遭到残酷镇压之后，便销声匿迹，传授不明。

五斗米道是东汉后期在巴蜀地区出现的早期民间道教教派。五斗米道得名于入道者须交纳五斗米，其创始人为张陵。张陵本为沛国丰邑（今江苏丰县）人，汉顺帝时入蜀学道，道教徒称之为张道陵、张天师、正一真人等；其子张衡被称为嗣师，孙张鲁则称系师。广义的张天师则指张陵及其后代天师。《三国志·张鲁传》说，张陵“客蜀，学道于鹄鸣山中，造作道书，以惑百姓。从道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之……”在张陵的时候，五斗米道已经有了道书、教义、教仪、组织和戒律，粗具宗教规模。张陵死后，其子张衡、其孙张鲁继行其道。张鲁采取政教合一的形式，盘踞汉中二十余年，在民间影响颇大。张鲁后又归顺曹魏，得封万户侯，五斗米道得以继续流传，以后被认为是道教的正统。

进入魏晋后，统治阶级对民间的宗教活动严令禁止，遏制了早期民间道教组织迅速发展的势头。虽然五斗米道仍在民间传播，从西南一隅发展到全国各地，并逐渐渗透到上层统治阶级中间，成为当时道教的大宗，但是五斗米道在教义上没有太大的发展，基本上还是“以鬼道教民”的民间宗教团体，并且在其内部还出现了组织涣散、科律废弛的现象，分化出许多互无统属的道派。从总体上看，这一时期民间道教的发展逐渐趋于衰落。

在民间道教的活动受到遏制的同时，符合统治阶级利益的神仙

<sup>①</sup> 《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》。

道教却在兴起。汉末魏晋期间，一大批神仙方术之士在社会上十分活跃，逐渐形成一些师徒相传的神仙道教团体。一些信奉五斗米道的门阀士族分子也在把民间道教引向士族神仙道教的发展轨迹。两晋之际的著名道教学者葛洪，便是这一派的突出代表。他在东晋初所撰的《抱朴子内篇》一书中，对战国以来的神仙信仰和各种方术作了系统的整理和理论上的阐述，构造了种种修炼成仙的办法，并建立了一套成仙的理论体系，丰富了道教的思想内容，对后来道教的发展有较大的影响。他对民间道教和某些“流俗道士”的活动猛烈抨击，对道教从原始民间宗教向成熟的官方宗教的演变和发展，在理论和实践上都有着十分重要的意义。

葛洪去世后，以晋哀帝兴宁二年（公元364年）丹阳士族杨义、许谧等人制作《上清经》为标志开始，从东晋十六国后期至南北朝时期，我国南北方都出现了由门阀士族道教徒发起的东晋改革活动，道教的发展进入了新的高潮。北魏太平真君年间（公元440—450年），嵩山道士寇谦之在崇信道教的魏太武帝和宰相、儒士崔浩的共同支持下，自称奉太上老君的意旨，“清整道教，除去三张（张陵、张衡、张鲁）伪法”，制定乐章诵诫新法，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”“佐国扶命”，代张陵为天师，被称为北天师道。南朝刘宋时，庐山道士陆修静，“祖述三张，弘衍二葛（葛玄、葛洪）”，搜罗经诀，尽有上清、灵宝、三皇各派经典，遂“总括三洞”，汇归一流；又依据封建的宗法思想和制度，并吸收佛教修持仪式，广制斋戒仪范，以改革五斗米道，被称为南天师道。道教的教规、仪范经过寇谦之和陆修静的修订之后，逐渐定型。在此基础上，陶弘景继续吸收儒、释两家的思想，充实道教的内容，构造神仙道教谱系，叙述道教传授历史，主张三教合流，对以后道教的发展影响甚大。

陶弘景在道教史上的重要贡献，是他建造了一个整齐有序的神仙世界，给神仙排了座次，使道教神仙信仰体系进一步完整化。陶

弘景对上清派信奉的各种神鬼进行了整理，并广泛吸收各教派信奉的神仙，写成《真灵位业图》一书。书中按从天上到地下的次序，把神鬼世界分为七层，每一层有一位主神，居中心位置，其他神排列左右，还有各种散仙的位置。第一层的中心主神是原始天尊，他也是最高神，加上左右的天帝道君共有二十九名；第二层的中心主神是五晨玄皇大道君，共有神一百零四名；第三层的中心主神是金阙帝君，共有神八十四名；第四层的中心主神是太上老君，共有神一百七十四名；第五层的中心主神是九宫尚书，共有神三十六名；第六层到了地面，中心主神是中茅君，共有神一百七十三名；最下面一层是八十八名阴曹地狱鬼王鬼官，居中心主神位置的是北阴大帝。在这个万神之殿中，既有上清派尊崇的开山人物魏华存，也有葛玄、葛洪这样的金丹派人物，以及五斗米道后来尊崇的始祖张道陵；既有三皇五帝和周秦汉魏的帝王将相，也有以孔子为首的儒家人物及赤松子、尹喜等传说中的神仙。陶弘景确立了原始天尊作为道教最高神的地位。从陶弘景的道教神仙世界看，它有等级、有贵贱尊卑，其实就是人间封建社会的曲折反映。

道教经南北朝的改革后，以重视经典科教与神仙养生之术为主要宗旨的道教新派别成为道教发展的主流，其教理教义、斋戒仪范等都得到了充实和健全，改变了道教早期比较原始的状态，并使其由民间的宗教转化为上层化的为封建统治者服务的宗教。

## 第二节 魏晋南北朝时期社会各阶层 神仙信仰的特征

道教神仙思想在魏晋南北朝时期影响甚巨，波及社会各个阶层。下面，本书将对当时各个社会阶层的神仙思想状况分别进行论述。

## 一、帝王贵族

帝王贵族大多追求长生不死，因而成为神仙信仰的追随者，但是与秦汉时期相比，又有很大不同。他们不再像秦始皇与汉武帝那样对方士信任听从，虔诚地举行大规模的求仙活动。魏晋南北朝的帝王贵族一方面寻求养生之道，期望长生不死，另一方面他们又对人生必死的生命规律有着较为清醒的认识，对传播神仙思想，擅长仙道法术的方士既拉拢利用，又限制打击。

曹操早年任济南相时，曾毁祠庙，禁淫祀，公开申明“性不信天命之事”（《让县自明本志令》），并在诗中感慨：“痛哉世人，见欺神仙。”（《善哉行》）他对生命的看法颇具唯物色彩。他认为，人和万物一样，有生就有死，有始就有终，生必然统一到死中去，死后一切皆空，因此，他理智地决定实行薄葬。曹操的心胸既然如此坦荡，那么为什么还要感叹人生短暂，并写下一系列的游仙诗呢？随着天下三分之势的确立，曹操的生活渐渐趋于安宁，整个北方都在他的统治之下。而他的理想却远不至于此，他要的是天下一统。而此时他已满头华发，暮年已至，对吴、蜀多次用兵又都没有成功，摆在他面前的是一个人生的重大矛盾：壮志的宏大与人生的有限，志在千里而力不从心。对此，他没有消极地坐看时光的流逝，而是积极地争取时间。他深感任重而道远，非长寿不足以解决问题。要长寿，就得靠养怡。因此，虽然曹操对于神仙长生不像秦皇汉武那样沉迷，对于方士，他“奉不过员吏，赏不加于无功”（《辩道论》），但是为了求得长寿，实现理想，他也开始向方士们讨教养生之法了。

曹操希冀延长寿命以便成就事业，在这种心态的支配下，他写下了相当数量的游仙诗。在诗中，他寄托了求药延寿的思想：“思得神药，万岁为期”（《秋胡行》其二），“交赤松，及羡门，受要秘道爱精神。食芝英，饮醴泉，拄杖枝，佩秋兰”（《陌上桑》）。他想象遍游泰山、蓬莱、昆仑，与赤松、王乔、西王母等仙人共处，服神

药，食芝英，以希冀寿命得以延长。曹操对道教徒和方士采取的是既限制又利用的政策。他早年收降黄巾军三十万，原本道教之徒，且成为他的重要军事力量。统一北方后，他又将民间方士都聚集到邺下。西晋张华在《博物志·方士》中说：“魏武帝好养性法，亦解方药，招引四方之术士，如左元放、华佗之徒，无不毕至。”文帝《典论》曰：“陈思王曹植《辩道论》云：世有方士，吾王悉招至之：甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有却俭。始能行气，俭善辟谷，悉号二百岁人。自王与太子及余之兄弟，咸以为调笑，不全信之。然尝试却俭辟谷百日，犹与寝处，行步起居自若也。夫人不食七日则死，而俭乃能如是。左慈修房中之术，善可以终命，然非有至情，莫能行也。甘始老而少容，自诸术士，咸共归之，王使却孟节主领诸人。”又《三国志·魏志·华佗传》注引魏文帝（曹丕）《典论》谈及郤俭、左慈、甘始等的方术，谓：

初，俭之至，市茯苓价暴数倍。议郎安平李覃学其辟谷、餐茯苓，饮寒水，中泄利，殆至陨命。后始来，众人无不鸱狼顾，呼吸吐纳。军谋祭酒弘农董芬为之过差，气闭不通，良久乃苏。左慈到，又竟受其辅导之术，至寺人严峻，往从问受。阉竖真无事于术也，人之逐声，乃至于是。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！

曹操所集方士人数众多，主要有上党王真、陇西封君达、甘陵甘始、鲁女生、谯国华佗、东郭延年、唐雪、冷寿光、河南卜式、张貂、蓟子训、汝南费长房、鲜奴辜、魏国军吏河南赵圣卿、阳城却俭、卢江左慈等。曹操这项措施的目的是为了 avoid 农民参加以宗教迷信为组织纽带的起义军，确保其政权巩固，且事实上也起到了

这个作用。但是另一方面，这项措施在客观上却使原来各自修行的方士们集中于曹氏父子周围，为他们的互相交流、切磋、传授教徒提供了方便，一时之间，邺下诸文人跟随方士们学长生之道蔚然成风。

曹操与这些方士的关系是既拉拢利用，又限制打击。《博物志》引文帝《典论》云：“甘始、左元放、东郭延年，行容成御妇人法，并为丞相所录。间行其术，亦得其验。降就道士刘景受云母九子元方，年三百岁，莫之所在。武帝恒御此药，亦云有验。”曹操为获取养生之道，曾师从众多方士。他向华佗请教方药术和五禽戏导引法，拜甘始学习行气导引术，学左慈修“房中之术”，同郗俭习练“辟谷”。然而黄巾起义的教训又使曹操对这些方士心存忌惮，担心他们以法术号召民众，聚众谋反，危及政权的稳固。以左慈为例，曹操既向左慈学习“房中术”以求长生不死之道，又以惑乱人心的罪名千方百计欲除之而后快。

## 二、方士群体

魏晋南北朝时期的方士人数众多，他们各怀绝技，占卦卜筮、变形隐遁、降妖除魔、治病祛灾，几乎无所不能，其事迹在社会上广泛流传，许多方士成为志怪小说的主角，对神仙思想的传播起到了重要的作用。魏晋南北朝时期的方士不再像秦汉时期的方士那样向帝王灌输神仙思想、描绘仙境奇妙，以求获得功名利禄，而是以向世人展示神妙莫测的仙道法术来宣扬其神仙思想，得到众多信徒的追求吹捧。这些方士各怀道术，千变万化，眩人耳目，“皆能断谷不食，分形隐没，出入不由门户。左慈能变形，幻人视听，厌刻鬼魅”（张华《博物志卷五·方士》）。

这一时期较著名的方士有左慈、管辂、于吉、郭璞等。

左慈，字元放，东汉末方士，庐江（今安徽庐江西南）人。少居天柱山，习炼丹。葛洪《抱朴子·金丹篇》载，是葛玄之师，“葛

玄从慈受之”。据传，“（左慈）善魔术，尝与曹操宴，操欲得松江鲈鱼，慈以铜盘盛水钓得，操大喜。后在郊宴中他以幻术悉取操从人酒脯以饷客，被操追杀而隐身循形，复见于羊山头隐入羊群，卒不可得”。除《后汉书·左慈传》外，东晋干宝《搜神记》亦有记载。《方輿胜览》、《天下名胜志》、《江南通志》、清《庐江县志》均记载庐江有左慈的钓鱼台、左慈井、掷杯桥、升仙桥、白羊岗、羊山头、玉虚观等遗迹，至今部分尚存。左慈精通五经，也懂得占星术。他从星象中预测出汉朝的气数将尽，国运衰落，天下将要大乱，就感叹地说：“在这乱世中，官位高的更难保自身，钱财多的更容易死。所以世间的荣华富贵绝不能贪图啊！”于是左慈开始学道，对“奇门遁甲”也很精通，能够驱使鬼神，坐着就能变出美味佳肴。他在天柱山精修苦练道术，在一个石洞中得到一部《九丹金液经》，学会了使自己变化万端的方法，法术多得记也记不过来。

曹操听说后，把左慈召了去，关在一个石屋里，派人监视，一年没给他饭吃，过了一年才把他放出来，见他仍是原来的模样。曹操认为世上的人没有不吃饭的道理，左慈竟然一年不吃饭，一定是妖邪的旁门左道，非要杀掉他。曹操一有了杀左慈的念头左慈就知道了，就向曹操请求放他一条生路，让他回家。曹操说：“为什么如此急着走呢？”左慈说：“你要杀我，所以我请求你放我走。”曹操说：“哪里哪里，我怎么会杀你呢。既然你有高洁的志向，我就不强留你了。”曹操为左慈设酒宴饯行，左慈说：“我就要远行了，请求和您分杯喝酒。”曹操同意了。当时天气很冷，酒正在火上温着，左慈拔下头上的道簪搅和酒，片刻间道簪都溶在了酒中，就像磨墨时墨溶入水中一样。一开始，曹操见左慈要求喝“分杯酒”，以为是自己先喝半杯，然后再给左慈喝自己剩的半杯，没想到左慈先用道簪把自己的酒杯划了一下，酒杯就分成了两半，两半中都有酒，相隔着好几寸。左慈先喝了一半，再把另一半杯子给曹操。曹操不太高兴，没有马上喝，左慈就向曹操要过杯来自己都喝了。喝完把杯子



往房梁上一扔，杯子在房梁上悬空摇动，像一只鸟将向地上俯冲前的姿势，要落又不落，宴席上的客人都抬头看那酒杯，好半天杯子才落下来，但此时左慈已不见了。一打听，说左慈已回了他自己的居处。这一来曹操更想杀掉左慈，想试试他能不能逃过一死。曹操下令逮捕左慈，左慈钻进羊群中，追捕他的人分不清，就查羊的原数，果然多出了一只，知道左慈变成了羊。追捕的人就传达曹操的意思，说曹操只是想见见左慈，请左慈不要害怕。这时有一只大羊走上前跪着说：“你们看看我是不是呢？”追捕的人们互相说：“这个跪着的羊一定就是左慈了！”就想把这羊抓走。但这时所有的羊都跪下说：“你们看看我是不是呢？”这样一来追捕的人真弄不清哪只羊是左慈了，只好作罢。后来有知道左慈去处的人密告给曹操，曹操又派人去抓他，一抓就抓到了。其实并不是左慈不能隐遁脱逃，而是故意要让曹操见识一下他的变化之术。于是左慈让抓他的人把他绑上后投入监狱。典狱官打算拷问左慈，却发现屋里有个左慈，屋外也有个左慈，不知哪一个是真左慈。曹操知道后更加怀恨，就命令把左慈绑到刑场杀掉。而左慈却突然在刑场上消失了。于是曹操命令紧闭城门，大肆搜捕。有些搜捕者说不认识左慈，官员就告诉左慈一只眼是瞎的，穿着青色葛布衣，扎着葛布头巾，见到这样的人就抓。不一会儿，全城的人都变成了瞎一只眼，且都是穿青葛布衣、扎葛巾，谁也无法分辨哪个是左慈。曹操就下令扩大搜捕的范围，只要抓住他就杀掉。后来有人见到左慈，就杀了他献给曹操，曹操大喜。但尸体运到一看，竟是一捆茅草。人们再到杀左慈的地方找尸体，尸体已经不见了。

后来有人说在荆州看见了左慈，当时的荆州刺史刘表也认为左慈是个惑乱人心的妖道，打算将他抓住杀掉。刘表带着兵马出来炫耀，左慈知道刘表是想看看他有什么道术，就慢慢走到刘表面前说：“我有些微薄的礼物想犒劳你的军队。”刘表说：“你这个道士孤身一人，我的人马这么多，你能犒劳得过来吗？”左慈又重说了一遍，

刘表就派人去看是什么礼物，却见只有一斗酒和一小扎肉干，但十个人抬也没抬动。左慈就自己把肉干拿来，把肉一片片削落在地上，请一百个人把酒和肉干分发给士兵。每个士兵分到三杯酒和一片肉干。一万多士兵都吃饱喝足，但酒器中的酒一点也没少，肉干也没吃光，刘表的一千多宾客也都喝得大醉。刘表大吃一惊，打消了杀左慈的念头。

几天后，左慈离开刘表走了。他到了东吴的丹徒县，听说丹徒有个有道术的人叫徐璜，就去登门拜访。徐璜门前有六七个宾客，还停着六七辆牛车。宾客骗左慈说徐璜不在家。左慈知道宾客骗他，就告辞走了。左慈走后，宾客们就看见牛车在杨树梢上走，爬到树上再看，牛车却没有了。下了树，就见牛车又在树上走。还有的牛车轮子中心的圆孔里长出了一尺长的荆棘，砍都砍不断，推车又推不动。宾客们大惊失色，急忙跑去报告徐璜，说有一个瞎了一只眼的老头儿来访，我们见他是个凡俗之辈，就骗他说主人不在，老头儿走后，牛和车就发生了这种怪事，不知是怎么回事。徐璜一听说：“啊呀，这是左慈公来拜访我，你们怎么能骗他呢！快点追也许能追回来的。”于是宾客们分开去追，追上左慈后都向他磕头谢罪。左慈消了气，就让客人们回去。等他们回去一看，牛和车都恢复了原样。

后来，左慈去拜见吴国君主孙策，孙策也想杀左慈。有一次，左慈穿着木鞋，拿着个竹杖慢慢地在前面走，孙策在后面手持兵器追赶却总也追不上，这才知道左慈有道术，不敢再杀他。

后来，左慈告诉葛仙公说他要进霍山炼九转丹，终于成仙而去。

管辂，字公明，三国时平原人，也是三国时期的著名术士。《三国志·魏书·管辂传》裴松之注引《管辂别传》：“辂年八九岁，便喜仰视星辰，得人辄问其名，夜不肯寐。……及成人，果明《周易》，仰观、风角、占、相之道，无不精微。……父为琅琊即丘长，时年十五，来至官舍读书，始读《诗》、《论语》及《易》本，便开渊布

笔，辞义斐然。于时冀上有远方及国内诸生四百余人，皆服其才也。……琅琊太守单子春语众人曰：‘此年少盛有才器，听其言论，正似司马犬子（相如）游猎之赋，何其磊落雄壮，英神以茂，必能明天文地理变化之数，不徒有言也。’于是发声徐州，号之神童。”唐杜甫《上韦左相二十韵》：“聪明过管辂，尺牍倒陈遵。”

管辂容貌粗丑，十分喜欢喝酒。他从小就表现出与其他小孩不同。他八九岁的时候，非常喜欢看天上的星辰，有时候晚上都不睡觉。父母常常劝阻他，他却说：“我虽然年纪小，但是喜欢观察天文。”还说：“家鸡和野雉，都知道自然的变化，何况人呢？”在与小伙伴一起玩耍的时候，他居然在地上画出日月星辰的图像。如果谈论起各项事情，他都有非常之语，连号称很有学问的人都不能难倒他。他长大后，果然精通《周易》，喜欢风水占卜之术，成了一个占卜方面的专家。更难得的是，他为人厚道，心胸开阔。对自己好的人，他不会过分亲昵；对自己不好的人，他也不会心怀忌恨，总是抱着“以德报怨”的信念。对父母、兄弟以及兄弟朋友，他都相处得很得体，没有什么地方做得不好。管辂还善于辩论，在他15岁时就有很大的名气，其言辞“文采葩流，枝叶横生，少引圣籍，多法天然”。面对众人的问难，他能应对自如，众人无不叹服。

管辂曾跟名师郭恩学习。据说郭恩很有才学，擅长《周易》、《春秋》，也精通天文术数。管辂先学《周易》，几十天后，他便领悟了《易》学的奥妙，言谈之中已经比郭恩还要高明了。然后他开始用心研究《易》的占筮之法。他为同学们占卜疾病、死亡、贫富等，一点差错都没有。大家都认为他是个神人。然后他便向郭恩学习仰观天文，用了一个月，他观察天象的技艺已经超过了郭恩。一年后，郭恩叹服管辂的学识，便又反过来向管辂学习。这种师徒反过来相互学习的事情，在古今中外是很少见的，可见管辂天分之高。

传说管辂精通易卜达到出神入化的地步。一天，管辂出行郊游，看见一个年轻人在田中耕种。管辂站在道旁看了很久，才问：“年轻

人，你叫什么，多大了？”对方回答说：“我叫赵颜，今年十九岁。请问先生是谁？”管辂说：“我是管辂。我看你眉间有死气，三日内必死。你长得虽然很漂亮，但可惜的是寿命不长。”赵颜急忙回家，将此事告诉了他的父亲。其父听说之后，立即追上管辂，哭拜于地，说：“请到我家救救我的儿子！”管辂说：“这是天命，有什么办法能够改变呢？”赵父求道：“老夫只有这么一个儿子，希望您救救他。”赵颜也跟着哭求。管辂见其父子情切，才对赵颜说道：“你可准备净酒一瓶，鹿脯一块，明天带往南山之中。大树之下，看盘石上有二人下棋：一人向南坐，穿白袍，长得很凶恶（北斗）；一人向北坐，穿红袍，长得很漂亮（南斗）。你要趁他们棋兴正浓之时，跪进酒和鹿脯。等他们吃完以后，你再哭拜，求他们增加你的寿命，则一定能如愿。但你千万不要说是我教你的。”赵父留管辂在家。第二天，赵颜带着酒脯杯盘进入南山。大约走了五六里地，果然见二人于大松树之下盘石上下棋。赵颜跪进酒脯，二人贪下棋而不觉将酒饮尽。赵颜哭拜于地求寿，南斗说：“这一定是管子说的。但我二人吃了人家的东西，只能帮他了。”北斗于身边取出簿籍查看，对赵颜说：“你今年十九岁，当死。我们现在为你增寿，在十九前加九，你的寿命可至九十九岁。但你回去之后，告诉管辂，叫他不要再泄漏天机，不然必遭天谴。”南斗拿笔添好之后，一阵香风过去，二人化作两只白鹤，冲天而去。赵颜归告管辂，管辂说：“北斗九星，散而为九，合而为一。北斗注死，南斗注生。现在已经帮你增寿，你已经没有忧愁了。”从此，管辂恐泄天机，更不轻易为人算命。

于吉，一作干吉、干室，琅琊（今山东胶南县）人。史书有两种说法：第一，认为其即《太平经》作者。《后汉书·襄楷传》：“顺帝时，琅琊宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平青领书》。”第二，认为其乃三国时道士，《三国志·孙策传》注引《江表传》：“时有道士琅琊于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，

吴会人多事之。”后为孙策所杀。根据史书记载，东汉顺帝时，于吉的门徒宫崇到皇宫进献“神书”——《太平青领书》，这部书可能是于吉的著作<sup>①</sup>。后来，于吉寓居在我国东部的某个地方，经常往来于吴郡、会稽两地，建造精舍，烧香读道书，制作符水给人治病<sup>②</sup>，受到百姓敬仰。汉献帝建安五年（公元200年），于吉被孙策以“幻惑人心”的罪名斩首<sup>③</sup>。

《搜神记》有一则关于于吉的故事：

（孙）策欲渡江袭许，与吉俱行。时大旱，所在熯厉。策催诸将士使速引船，或身自早出督切，见将吏多在吉许，策因此激怒，言：“我为不如于吉邪，而先趋务之？”便使收吉。至，呵问之曰：“天旱不雨，道涂艰涩，不时得过，故自早出，而卿不同忧戚，安坐船中做鬼物态，败吾部伍，今当相除。”令人缚置地上暴之，使请雨，若能感天日中雨者，当原赦，不尔行诛。俄而云气上蒸，肤寸而合，比至日中，大雨总至，溪涧盈溢。将士喜悦，以为吉必见原，并往庆慰。策遂杀之。将士哀惜，共藏其尸。天夜，忽更兴云覆之；明旦往视，不知所在。策既杀于吉，每独坐，仿佛见吉在左右，意深恶之，颇有失常。

郭璞，对于术数学无所不精，在当时无人不知。在他没有出名之时，他的母亲去世了，郭璞选中一块很平常的地将母亲安葬。这块地离水很近，时常会被大水淹没，当时许多风水师都说这块地不好，并建议他迁走，郭璞笑后谢之。说也奇怪，一年过去了，大水不但没有涨上来，反而退去很远，墓地周围的几十里都变成了上等良田。人们都不得不对他刮目相看，他由此名声大振，许多远方之人都慕名而来，请他前去相墓、葬坟。当时的晋明帝是一个粗通风

① 《后汉书·襄楷传》。

② 《三国志·孙策传》注引《江表传》。

③ 《三国志·孙策传》。

水之人，听说郭璞到处给人相墓，并非常应验，就微服私访，前去观察郭璞所葬之坟。一次，晋明帝在一山角上看见一个村夫正在葬龙角，于是他就过去对村夫说：“为何你要埋葬龙角呢？”按照当时的刑律，埋葬龙角是要满门抄斩的。村夫回答说：“是郭璞先生告诉我的，他说在这里葬龙角，不出三年，当致天子。”晋明帝一听急问道：“葬此地会出天子？”并追问道：“你在此葬坟，就是为家中出一天子？”村夫听后笑道：“不是我家会出天子，只不过是能让天子来这里问一问而已。”这正应了郭璞的断语，显示出他的风水术水平之高。晋明帝于是下决心一定要找到郭璞这位高人。再后来，晋明帝见到郭璞后，增加了风水知识，就取消了葬埋龙角满门抄斩的刑律。郭璞的风水事迹很多，对后世的影响也很大，他的著作《葬经》至今被风水师们奉为至宝。

《晋书·郭璞传》中还有这样一段：郭璞南度途经庐江时，看中了庐江太守胡孟康家的婢女。困难以启齿索要，郭璞就暗地作法，夜里在胡宅周围撒上赤小豆。第二天早晨，胡孟康突然发现数千个红衣人包围了住宅，胡走近再看，这些红衣人就消失了。如是往复，胡孟康觉得很蹊跷，就对郭璞说了此事。郭璞听后，对胡孟康说：“这是让你家的那个婢女闹的，把她送到东南二十里外卖了吧。卖时别砍价，这样你家中的妖孽就除掉啦。”胡太守依从郭璞的意见，把婢女送至东南二十里外，郭璞指使家人到那里，以低廉的价格把婢女买了下来。

《搜神记》中还记载了介琰、徐光和吴猛的故事：

介琰者，不知何许人也。住建安方山，从其师白羊公杜受玄一无为之道。能变化隐形。尝往来东海，暂过秣陵，与吴主相闻。吴主留琰，乃为琰架官庙，一日之中，数遣人往问起居。琰或为童子，或为老翁，无所食啖，不受饷遗。吴主欲学其术，琰以吴主多内御，积月不教。吴主怒，敕缚琰，着甲士引弩射之。弩发，而绳缚犹存

不知琰之所之。

吴时有徐光者，尝行术于市里：从人乞瓜，其主勿与，便从索瓣，杖地种之；俄而瓜生，蔓延，生花，成实；乃取食之，因赐观者。鬻者反视所出卖，皆亡耗矣。凡言水旱甚验。过大将军孙綝门，褰衣而趋，左右垂蹠。或问其故。答曰：“流血臭腥不可耐。”綝闻恶而杀之。斩其首，无血。及綝废幼帝，更立景帝，将拜陵，上车，有大风荡綝车，车为之倾。见光在松树上拊手指指挥嗤笑之，綝问侍从，皆无见者。俄而景帝诛綝。

吴猛，濮阳人。仕吴，为西安令，因家分宁。性至孝。遇至人丁义，授以神方；又得秘法神符，道术大行。尝见大风，书符掷屋上，有青乌衔去。风即止。或问其故。曰：“南湖有舟，遇此风，道士求救。”验之果然。西安令于庆死，已三日，猛曰：“数未尽，当诉之于天。”遂卧尸旁，数日，与令俱起。后将弟子回豫章，江水大急，人不得渡；猛乃以手中白羽扇画江水，横流，遂成陆路，徐行而过，过訖，水复。观者骇异。尝守浔阳，参军周家有狂风暴起，猛即书符掷屋上，须臾风静。

### 三、文人名士

魏晋南北朝时期社会动荡不安，政治黑暗腐朽，统治者之间互相争权夺利，党同伐异，杀戮异己，大批的文人名士成为政治斗争中的牺牲品。《晋书·阮籍传》说：“魏晋之际，天下多故，名士少有全者。”在这种沉闷压抑的社会背景下，文人名士或佯狂任诞，或醉心于玄学，企图通过种种看似怪异的方式苟全性命于乱世。神仙思想对魏晋文人名士的影响主要表现在两个方面，一是养生之道；二是通过对神仙境界的幻想和追求来摆脱现实生活的苦闷与不满，向往自由超脱的理想生活。

生命意识的觉醒是这两种影响产生作用的前提条件。在汉武帝确立“罢黜百家，独尊儒术”的政策之后，汉代士人便受儒家“达则兼济天下，穷则独善其身”思想的影响，将儒家“修身、齐家、治国、平天下”的人生理想作为自己的最高追求。汉代士人普遍怀有安邦治国、建功立业、留名青史的强烈愿望，他们积极地批评时政，针砭时弊，兴起了轰动一时的清议之风。《后汉书·党锢传》描述当时的情况：“主荒政谬，国命委于阹寺，士子羞与为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品敷公卿，裁量执政，鲠直之风，于斯行矣。”

东汉后期，外戚专权，宦官为祸，两派势力互相厮杀，大批无辜的士人被禁锢和杀戮。此时，士人们痛苦地发现，他们衷心维护的君权政治是如此的黑暗腐朽，而他们虔诚相信的儒家的仁义道德、纲常伦理不过是统治者用于争权夺利、排斥异己的工具。痛心之余，他们多年来一直信奉的行为准则和人生目标开始发生了动摇，他们开始与大一统的政权，以及之前被他们奉若神明的儒家思想产生疏离。他们开始把目光从朝廷皇权、功名政治转移到自身，开始思考人生的价值和意义。这时，他们认识到人生的价值和意义不仅仅是外在的功业德操，而是人本身的内在精神。这一发现使他们的生命意识为之觉醒，并引发了此后生命意识觉醒的汹涌浪潮。

王瑶先生说：“我们念魏晋人的诗，感到最普遍、最深刻、最能激动人心的，便是那在诗中充满了时光飘忽和人生短促的思想与情感。”从汉代末年的《古诗十九首》开始，人们对死亡的感叹和忧伤就已大量涌现，如“人生忽如寄，寿无金石固”“人生处一世，奄忽若飘尘”“人生天地间，忽如远行客”“生年不满百，常怀千岁忧”等。这些诗句，均表达了生命短促、生活艰难、欢乐少有、忧愁常多的人生感叹。在这种感叹中，诗人自然产生了要充分享受有限的人生的想法，如“不如饮美酒，被服纨与素”“昼短苦夜长，何不秉烛游”“今日良宴会，欢乐难具陈。弹筝奋逸响，新声妙入神”“斗



酒相与乐，聊厚不为薄。驱车策驽马，游戏宛与洛”等。这种表面看起来消极颓废的享乐思想实际上是对生命价值的另一种肯定方式，是对生命的无限留恋和惋惜。

李泽厚先生《美的历程》一书对此有精彩的论述：

这种对生死存亡的重视、哀伤，对人生短促的感慨、喟叹，从建安直到晋宋，从中下层直到皇家贵族，在相当一段时间中和空间内弥漫开来，成为整个时代的典型音调。曹氏父子有“对酒当歌，人生几何，譬如朝露，去日苦多”（曹操）；“人亦有言，忧令人老，嗟我白发，生亦何早”（曹丕）；“人生处一世，去若朝露晞……自顾非金石，咄嗟令人悲”（曹植）。阮籍有“人生若尘露，天道邈悠悠……孔圣临长川，惜逝忽若浮”。陆机有“天道信崇替，人生安得长，慷慨惟平生，俯仰独悲伤”。刘琨有“功业未及建，夕阳忽西流，时哉不我与，去乎若云浮”。王羲之有“死生亦大矣，岂不痛哉……固知一死生为虚诞，齐彭殤为妄作，后之视今亦犹今之视昔，悲夫”。陶潜有“悲晨曦之易夕，感人生之长勤。同一尽于百年，何欢寡而愁殷”……他们唱出的都是这同一哀伤，同一感叹，同一种思绪，同一种音调。可见这个问题在当时社会心理和意识形态上具有重要的位置，是他们的世界观人生观的一个核心部分。

这个核心便是在怀疑论哲学思潮下对人生的执著。在表面看来似乎是如此颓废、悲观、消极的感叹中，深藏着的恰恰是它的反面，是对人生、生命、命运、生活的强烈的欲求和留恋。而它们正是在对原来占据统治地位的奴隶制意识形态——从经术到宿命，从鬼神迷信到道德节操的怀疑和否定基础上产生出来的。正是对外在权威的怀疑和否定，才有内在人格的觉醒和追求。也就是说，以前所宣传和相信的那套伦理道德、鬼神迷信、谶纬宿命、烦琐经术等等规范、标准、价值，都是虚假的或值得怀疑的，它们并不可信或无价值。只有人必然要死才是真的，只有短促的人生中总充满那么多的

生离死别哀伤不幸才是真的。既然如此，那为什么不抓紧生活，尽情享受呢？为什么不珍重自己生命呢？所以“昼短苦夜长，何不秉烛游”；“不如饮美酒，被服纨与素”；“何不策高足，先据要路津”——说得干脆、坦率、直接和不加掩饰。表面看来似乎是无耻地在贪图享乐、腐败、堕落，其实，恰恰相反，它是在当时特定历史条件下深刻地表现了对人生、生活的极力追求。<sup>①</sup>

东晋时期，文人逐渐改变了对生死问题的态度，有了一种新的认识。符朗《临终诗》云：“四大起何因？聚散无穷已。既适一生中，又入一死理。冥心乘和畅，未觉有终始。如何箕山夫，奄焉处东市！旷此百年期，远同嵇叔子。命也归自天，委化任冥纪。”比起前代伤逝悼亡之作，这首诗已没有那种呼天抢地的局促悲哀与丧失神智的惊慌心态，显得比较超脱、平静。陶渊明的诗歌中也有不少对生死问题的思考：“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑。”“死去何所道，托体同山阿。”对死亡的认识已经具有理性的色彩，人们从理智上已经认识到从生到死是一个自然而然的过程，就像四季的运行、寒暑的更替一样，应该以平静超脱的心情坦然面对人生最后的归宿。王羲之《兰亭诗》：“悠悠大象运，轮转无停际。陶化非吾因，去来非吾制。宗统竟安在，即顺理自泰。有心未能悟，适足缠利害。未若任所遇，逍遥良辰会。”也对生死问题抱有一种达观超脱的态度。

然而，王羲之在《兰亭集序》中却发出激烈慷慨的悲叹：“向之所欣，俯仰之间，已为陈迹，犹不能不以之兴怀。况修短随化，终期于尽。古人云：‘死生亦大矣！’岂不痛哉！”“固知一死生为虚诞，齐彭殁为妄作。后之视今，亦犹今之视昔。悲夫！”“一死生”出自庄子的《大宗师》：“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。……孰能以无

① 李泽厚：《美的历程》，中国社会科学出版社1989年版，第85页。

为首，以生为脊，以死为尻；孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣！”“齐彭殇”出自《齐物论》：“天下莫大于秋毫之末而泰山为小；莫寿乎殇子而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。”王羲之本来是崇尚老庄的，《世说新语·文学》中有一则说王羲之本来很轻视支道林，后来“因论《庄子·逍遥游》。支作数千言，才藻新奇，花烂映发。王遂披襟解带，留连不能已”。可见他是喜爱庄子的。他的《兰亭诗》也有多处化用庄子。那么为何此文中却对庄子采取批判的态度呢？

郭沫若曾将此作为《兰亭集序》不是王羲之所作的一条证据。那么，既然东晋时期人们已经对生死问题有了理性的认识，何以王羲之《兰亭集序》中却表现出如此沉重的悲哀之情呢？原因就在于尽管他们在理性上认识了死亡的必然性，力求在理智上有意淡化面临死亡的悲哀情绪，但是在感情上却不能全然平静地接受，理智与情感时时会发生冲突，理性思考并不能使他们彻底摆脱内心的忧思。一方面，他们力求在理智上学习庄子达观超脱、不以生死为念的人生态度，企图努力摆脱生死问题的困扰和纠缠；但另一方面，他们又痛苦地意识到对生命的执着和留恋使他们无法做到像庄子那样达观。表面的平淡、超脱掩藏的恰是深埋于心的痛苦，无法释然的忧伤，是对死亡的否定和对生命强烈的留恋。虽然那时的人们借助玄思佛理和自然山水，在一定程度上淡化了对死亡的恐惧和忧虑，但是内心强烈的情感仍然如岩浆突破地壳一般尽情地释放出来。

正是因为对生命的强烈执著与留恋，企图通过养生或服食以达到长生目的成为文士的一种普遍心理。正始玄学大倡，而服食之风亦风靡一时，名士几乎无有不服食者。魏晋名士修道养生之术最为著名者是嵇康，曾著《养生论》和《答向子期难养生论》。《晋书·嵇康传》说：“常修养性服食之事，弹琴吟咏，自足于怀。以为神仙禀之自然，非积学所得，至于导养得理，则安期、彭祖之伦可及，乃

著《养生论》。”《世说新语·栖逸篇》注引说，他曾遇见道士孙登，执弟子礼，从游三年。他在《养生论》中肯定神仙的存在，主张节饮食，慎起居，绝声色，去名利，辅以药物，达到形神相亲，表里具济，以至长生。

嵇康在《养生论》中提出的主要观念有：

(1) 神仙是实际存在的，“夫神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣！”承认神仙的存在是神仙道教的核心。此论旨在驳斥俗士不信神仙，诽谤仙道之论。

(2) 神仙有先天禀赋，“似特受异气，禀之自然，非积学所能致也”。此论是针对“世或有谓神仙可以学得，不死可以力致者”而言的。嵇康认为神仙有种，不是人人可以学得的，其意在于破除秦汉方士和民间道教鼓吹的人人可以成仙的旧论。在刘向的《神仙传》中，成仙者不仅有帝王将相，亦有巫医药师百工之人，授给芸芸众生进入神仙领地的通行证。当时的方士多以活神仙自居，“其夸诞再誉及欺人，云已久寿。及言曾于仙人共游者将太半矣”<sup>①</sup>。嵇康所谓的神仙不可以学，神仙有特异之气、自然之质，正是对他们的回击。

(3) 嵇康同时提出：“至于异养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳。”千年不死实际上就是神仙。千岁之人是因导养得理而获得，这里强调的是个人的后天努力，过去的成仙主要是靠神仙的点化，而今千岁之人并不需要外界超自然的力量，他们所倚恃的是个人后天的努力。汤用彤先生说：“南北朝以前之道教，即多以神仙为‘积学所致’……葛洪虽以仙人禀异气，立‘仙人有种’之说，然亦认为仙人可学而致。”<sup>②</sup>读嵇康《养生论》可知，不仅“仙人有种”论肇自嵇康，而且千岁人可学而致论亦源于嵇康。

① 葛洪：《抱朴子内篇·金丹》。

② 汤用彤：《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第415页。

(4) 过去人们认为某人一旦成仙就脱离了现实世界，进入一个神秘莫测的彼岸世界。“古之得仙者，或身生羽翼，变化飞行，失人之本。”<sup>①</sup>在嵇康的理论中，千岁人的肉体并不需要离开坚实的大地而轻举飞升，千岁人并非长着翅膀，飘浮于蓝天白云之上，居住在远离人间的昆仑、蓬莱，不食人间烟火，他们很可能就生活在俗人中间。这样就使神仙有了更为广阔的生活空间。

(5) 在养生的方法方面，嵇康主张形神兼顾，性命双修。他明确指出：“修性以保神，安心以全身：爱憎不栖于情，忧喜不留于意，泊然无感。而体气和平；又呼吸吐纳，服食养生，使神形相亲，表里俱济也。”精神的虚一而静、淡泊安宁，情感的冲淡自然、离境坐忘，再加上形体的修炼和食物（药物）的修炼，构成了嵇康养生学的主脉络。

(6) 葛兆光先生说：“作为一种宗教，它需要有一套解释世界、阐述人生的哲理作为自己的纲领，作为士大夫，他们也不会仅仅满足于在理论上粗鄙浅陋的巫议方术。”<sup>②</sup>文士与民间道教之间的裂痕与生俱来，愈演愈烈。嵇康说：“追术者以小道自溺。”这里的“小道”主要指服用符水、请神打鬼等巫视迷信之术。<sup>③</sup>

士族道教徒所幻想的神仙世界是一种享乐的世界，而嵇康为代表的文士道教徒所憧憬的是一种自由的境界、审美的境界，葛洪描述的“地仙”们“食甘旨，服轻暖，通阴阳，处官秩”，“笃而论之，求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？”<sup>④</sup>“（魏晋时代）流行着一种既能长生不死，又可在世上恣情享乐的地仙，成为修道的士族知识分子最理想的追求目标。”“‘地仙’的神仙世界是现

①、④ 葛洪：《抱朴子内篇·对俗》。

② 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第153页。

③ 孙明君：《汉魏文学与政治》，商务印书馆2003年版，第176页。

实和超现实的奇妙重合，是当时士族名士安逸、放荡、肆欲的生活在神仙世界里的投影。”<sup>①</sup>如果说地仙是士族子弟现实中荣华富贵生活的延长，它并非“真正”的神仙世界，那么，让我们再来看看道士们飞腾登天之后的情景。“吸玄黄之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰宝，行则逍遥太清。”<sup>②</sup>皇甫湜《出世篇》暴露了士族道士扭曲变态的心理：“上括天之门，直指帝所居，群仙来迎塞衢。……旦旦狎玉皇，夜夜御天姝。当与者几人？百千为番，宛宛舒舒。”与此相对，嵇康所追求的绝非生理的享乐，他明确说：“荣华不足顾”，“酒色不足钦”。<sup>③</sup>他向往的仙境实是一种审美的境界：“浮游泰清中，更求新相知。比翼翔云汉，饮露食琼枝。多谢世间人，息驾惑驱驰。冲静得自然，荣华何足为？”（《述志诗二首》其一）“生生厚招咎：金玉满堂莫守，古人安此粗糲，独以道德为友，故能延期不朽。”（《六言诗十首》其五）“役神者弊，极欲令人枯，颜回短折，下及童乌。纵体淫恣，莫不早徂。酒色何物？自今不辜。歌以言之，酒色令人枯。”（《重作六言诗十首》其四）在这个境界中，享乐并非诗人的终极目标，无拘无束、逍遥自由才是吸引诗人心灵的磁场。

一般的道士皆强调、迷信道之“术”，而嵇康和文士道教徒则委心于自然，更接近于先秦道家。梁人刘勰《灭惑论》云：“道家立法，烦有三品。上标老子；次述神仙；下袭张陵。”（在六朝时期道家和道教是同义语。）北周时，释道安在《二教论》中说：“（道教）一者老子无为；二者神仙饵服；三者符篆禁厌。”显然在时人心目中，道教分为三派，下袭张陵、迷信方术的是民间道教；企求成仙、烧炼金丹的是士族道教和官方道教；第一品的无疑是以老庄为师、心乐山水的文士道教。葛洪的士族道教虽然否

① 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第138-139页。

② 葛洪：《抱朴子内篇·对俗》。

③ 嵇康：《答难养生论》。

定民间道教的法术，但他自己亦迷信法术、宣扬法术。他说：“变形易貌，吞刃吐火，坐在立亡，兴云起雾，招致虫蛇，合聚鱼鳖，三十六石立化为水，……幻化之事，九百有余，按而行之，无不皆效。”<sup>①</sup>《抱朴子内篇》记载了许多神秘的法术。嵇康并非一概否定方术，他所服用的“五石散”属于道教外丹之列，但他显然对预知吉凶祸福、役使鬼神、祈雨祛病之类神异之术不感兴趣，他更强调士人与自然的亲和力。我们所看到的嵇康经常是“目送归鸿，手挥五弦，俯仰自得，游心太玄”（《赠兄秀才入军》其十一），是“游山泽，观鱼鸟”，“浊酒一杯，弹琴一曲”（《与山巨源绝交书》）。这种追求，这种心境与老子“静”的功夫，与庄子天人合一的思想融合无间。蒙培元先生指出：“广泛地说，‘静’的功夫与人的整个生命有关，包括形体生命，在这方面老子提出‘长生久视’之道，注意到人体生命的有序化的过程……这一点对后来的道教产生了很大影响。”<sup>②</sup>天人合一是庄子的理想人格境界，由此出发再走一步就可进入道教的神仙世界。

历代道教教徒拽住老庄不松手，岂偶然哉？在我国古代社会，有一支特殊的队伍，他们远离滚滚红尘，隐身于深山大泽，人们通常把他们视为老庄的信徒，他们与道士之间有着千丝万缕的联系。有人干脆把神仙等同于隐士。“古代传说中的神仙，大多是仙化了的隐士，而隐士也就是未仙化的神仙。”<sup>③</sup>其实，隐士的队伍颇为复杂，隐居的动机亦是千差万别，真正的老庄信徒并非太多。即使同信仰神仙道教，嵇康与葛洪、陶弘景之间对于老庄的理解是迥然不同的。嵇康是魏晋玄学大师，在玄学上他提出了“越名教而任自然”的人性自然理论，这一理论也贯穿于他的道教理论之中，形成了一种新的道教观：重视自然，热爱自然，回归自然。

① 葛洪：《抱朴子内篇·对俗》。

② 蒙培元：《“道”的境界》，中国社会科学 1996（1）。

③ 于春松：《神仙信仰与传说》，中国人民大学出版社 1992 年版，第 12 页。

其《赠秀才入军》云：“至人远鉴，归之自然。”《述志诗》云：“冲静得自然，荣华何足为？”《游仙诗》云：“飘摇戏玄圃，黄老路相逢。授我自然道，旷若发童蒙。”是故，嵇康之文士道教亦可谓之自然道教。

东晋士大夫信道之风更有所发展，已不限于养生一途，且出现了很多奉道世家。例如，琅琊王氏、高平郗氏、丹阳葛氏、许氏，等等。在东晋高级士族和名士中，王羲之家族信道是比较有代表性的。《晋书·王羲之传》说：“王氏世事张氏五斗米道。”羲之本人“又与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡穷诸名山，泛沧海，叹曰：我卒当以乐死”。可见他于道教崇信之深。王羲之还曾书写《道德经》与道士换鹅，成为书林韵事。王羲之诸子亦信道。王献之病重，其兄王徽之曾乞道士作法，愿代弟死。其子王凝之更是崇道弥笃，孙恩攻会稽时，身为会稽内史的他，竟不加备战，而是入宝请祷。“出语诸得佐曰：‘吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。’既不设备，遂为孙恩所害。”高平郗氏的郗鉴是王羲之的内弟，《晋书·郗鉴传》附传说他“与姊夫王羲之、高士许询并有迈世之风，俱栖心绝谷，修黄老之术”。据《世说新语·术解篇》载，他因吞服符水过多，以至于常患腹内恶。殷仲堪亦是崇道的典型。他于玄佛都有深湛研究，对道教更是自幼崇信。《三洞珠囊》卷一引《道学经》卷十六说他“少奉天师道及正一，精心事法，不吝财贿。家有疾病，躬为章符，往往有应。乡人及左右或请为云，时行周救，弘益不少也”。他与王凝之一样，当桓玄来攻，“犹勤请祷”，以致于兵败自杀。

东晋南朝时期还有很多士族名士中出现了著名的道教人物，例如，丹阳许氏出了许迈，葛氏出了葛洪，陶氏出了陶弘景，吴郡陆氏出了陆静修等。其中，葛、陆、陶皆幼习儒业，做过官，可以说是由儒入道的人物。葛洪祖上世历高官，由于家道中落，他自幼读书极为艰苦，“伐薪卖之，以给纸笔，就营田园处，以柴火写书”，



十六岁开始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》，“于众书乃无所不暗诵精持，曾所跋涉，自正经济诸史百家之言，下至短杂文章，近万卷”。后因镇压石冰有功，被封为关内侯。陶弘景更是从九岁起就读《礼记》、《尚书》、《周易》、《春秋》、《孝经》、《毛诗》、《论语》等儒家经典，他在经学上颇有心得。他多才多艺，充满了士大夫情趣，《陶隐居集》中还存有他和梁武帝讨论书法的往来书信。他学识渊博，可以说是个博物学家，他对于天文地理、历算方物、卜筮占候等无所不通，对于医药养生更是精通。他的《养生延命录》、《本草集注》、《补阙肘后百一方》可以说是医学中的经典著作。陶弘景年轻时做过诸王侍读、奉朝请之类的小官，仕途不如意，以至于一气之下隐居做道士，没想到竟成就了他的名声，梁武帝对他的尊宠无以复加，“国家每有吉凶征讨大事，无不肖以谘询，月中常有数信，时人谓为山中宰相”<sup>①</sup>。

这一时期，道教和佛教一样，逐渐在士大夫中传播开来，一些精通儒学并有深厚文化修养的士大夫成为道教领袖，这必促使道教进一步向儒家靠拢，为今后儒学和道教的交融互补打下了基础。

#### 四、民间的神仙信仰

汉魏六朝时期，社会动乱，政权更替频繁，人民生活痛苦不堪，加之玄风大倡，佛、道并行，儒学独尊的传统地位受到极大的挑战。社会的动荡和思想的混乱使人们难以找到一个统一的精神的安身立命之所，所以神仙信仰在民间广泛流行。自然神信仰在这一时期十分盛行。出于对自然界巨大威力的畏惧，山神、河神、雷公等自然神都得到了百姓的敬畏和崇拜。对民间神仙信仰产生的原因，有学者进行过详细的分析：“当时工具极不发达，

① 孙明君：《汉魏文学与政治》，商务印书馆2003年版，第183页。

生产力水平非常低下，人们抗拒各种自然灾害和疾病的能力非常差，再加上各部落间时有掠夺和战争发生，先民们不仅生活极度艰苦，而且随时随地都有死亡的可能。面对这样的生存环境，他们的恐惧心情是可想而知的。但恐惧归恐惧，生存的基本权利还是要力争的，这时他们除了把自己紧紧的拴在部落这一集体圈子外，就只能寄希望于要惩罚他们的各种自然力量和社会异己力量了，希望他们能高抬贵手，少给他们灾难，于是出现了山神、水神等；有时他们还寄希望于茫茫的太空，希望太空中产生一种力量专门来管这些加害于他们的异己力量，天庭的各种神仙也应运而生了；有了这些他们还感到不保险，又找出了自己部落的祖先，现实中的英雄，也把他们当做神仙，祈求他们的保护……就这样各种各样的神仙‘造’出来了。先民们通过祭神敬仙，在心中产生了一种安慰，又似乎获得了希望和力量。这种希望，这种力量，安抚和弥补了先民们在自然力量和社会异己力量面前的胆怯和空虚，使他们能面对种种灾难而生活下去，使他们的心理感情得到了满足。这就是在民间产生神仙的最主要的原因。”<sup>①</sup>

以河神信仰为例。在魏晋时期，南方河道交错密集，水域广阔，河水的泛滥肆虐，给百姓的生命财产带来极大的隐患。出于祈求平安的心理，百姓的河神信仰十分普遍，出现了很多与河神有关的故事与传说。请看下面几则故事：

官亭湖庙神甚有灵验，商旅经过，若有祷请，则一时能使湖中分风，沿湖皆举帆利涉无虞。（《异苑》）

秦时中宿县十里外有观亭江神祠，坛甚灵异。经过有不恪者，必狂走入山，变为虎。晋中朝有质子将归洛，反路见一行旅，寄其

① 郭重威、孔新芳著：《道教文化丛谈》，黑龙江人民出版社 2005 年版，第 119 页。

书云：“吾家在观亭，亭庙前石间有悬藤，即是也。君至，但扣藤，自有应者。”及归如言，果有二人从水中出，取书而没。寻还云：“河伯欲见君。”此人亦不觉随去，便睹屋宇精丽，饮食鲜香，言语接对，无异世间。今俗咸言观亭有江伯神也。（《异苑》）

张璞，字公直，不知何许人也。为吴郡太守，征还，道由庐山，子女观于祠室，婢使指像人以戏曰：“以此配汝。”其夜，璞妻梦庐君致聘曰：“鄙男不肖，感垂采择，用致微意。”妻觉怪之。婢言其情。于是妻惧，催璞速发。中流，舟不为行。阖船震恐。乃皆投物于水，船犹不行。或曰：“投女。”则船为进。皆曰：“神意已可知也。以一女而灭一门，奈何？”璞曰：“吾不忍见之。”乃上飞庐，卧，使妻沈女于水。妻因以璞亡兄孤女代之。置席水中，女坐其上，船乃得去。璞见女之在也，怒曰：“吾何面目于当世也。”乃复投己女。及得渡，遥见二女在下。有吏立于岸侧，曰：“吾庐君主簿也。庐君谢君。知鬼神非匹。又敬君之义，故悉还二女。”后问女。言：“但见好屋，吏卒，不觉在水中也。”（《搜神记》）

这几则故事都说明当时河神信仰的广泛流行，最后一则故事虽是与庐山神有关，但从具体情节来看则颇似民间盛行的“河伯娶妇”的习俗。关于“河伯娶妇”的故事，《史记·滑稽列传》中的“西门豹治邺”有详细的描述：

魏文侯时，西门豹为邺令。豹往到邺，会长老，问之民所疾苦。长老曰：“苦为河伯娶妇，以故贫。”豹问其故，对曰：“邺三老、廷掾常岁赋敛百姓，收取其钱得数百万，用其二三十万为河伯娶妇，与祝巫共分其余钱持归。当其时，巫行视小家女好者，云‘是当为河伯妇。’即聘取。洗沐之，为治新缯绮縠衣，闲居斋戒；为治斋宫河上，张缦绛帷，女居其中，为具牛酒饭食，行十余日。共粉饰之，如嫁女床席，令女居其上，浮之河中。始浮，行数十里乃没。其人家有好女者，恐大巫祝为河伯取之，以故多持女远

逃亡。以故城中益空无人，又困贫，所从来久远矣。民人俗语曰：‘即不为河伯娶妇，水来漂没，溺其人民’云。”西门豹曰：“至为河伯娶妇时，愿三老、巫祝、父老送女河上，幸来告语之，吾亦往送女。”皆曰：“诺。”至其时，西门豹往会之河上。三老、官属、豪长者、里父老皆会，以人民往观之者三二千人。其巫，老女子也，已年七十。从弟子女十人所，皆衣缙单衣，立大巫后。西门豹曰：“呼河伯妇来，视其好丑。”即将女出帷中，来至前。豹视之，顾谓三老，巫祝、父老曰：“是女子不好，烦大巫姬为入报河伯，得更求好女，后日送之。”即使吏卒共抱大巫姬投之河中。有顷，曰：“巫姬何久也？弟子趣之？”复以弟子一人投河中。有顷，曰：“弟子何久也？复使一人趣之！”复投一弟子河中。凡投三弟子。西门豹曰：“巫姬、弟子，是女子也，不能白事。烦三老为入白之。”复投三老河中。西门豹簪笔罄折，向河立待良久。长老、吏旁观者皆惊恐。西门豹曰：“巫姬、三老不来还，奈之何？”欲复使廷掾与豪长者一人入趣之。皆叩头，叩头且破，额血流地，色如死灰。西门豹曰：“诺，且留待之须臾。”须臾，豹曰：“廷掾起矣。状河伯留客之久，若皆罢去归矣。”邺吏民大惊恐，从是以后，不敢复言为河伯娶妇。西门豹即发民凿十二渠，引河水灌民田，田皆溉。当其时，民治渠少烦苦，不欲也。豹曰：“民可以乐成，不可与虑始。今父老子弟虽患苦我，然百岁后期令父老子孙思我言。”至今皆得水利，民人以给足富。

《史记·六国年表》记秦灵公八年（公元前417年）“初以君妻河”。司马贞《索隐》解释说：“谓初以此年取他女为君主——君主犹公主也。妻河，谓嫁之河伯，故魏俗尤为河伯娶妇，盖其遗风。殊异其事，故云‘初’。”这说明当时的秦国也有为河伯娶妇之风俗。其实，这样的风俗不仅见于战国时期，历史上多有之。这里再录两则旧闻。《后汉书·宋均传》：“遂道县有唐后二山，民共祠之。众巫

遂取百姓男女以为公姬。(李贤注:以男为山公,以女为山姬,犹祭之有尸主也。)岁岁改易,既而不敢嫁娶。前后守令莫敢禁。均乃下书曰:‘自今以后为山娶者,皆娶巫家,勿扰良民。’于是遂绝。”这个故事跟西门豹的故事非常相似,都是以巫人之道还治巫人之身。众巫年年要为山神娶公姬,以至居民男女都不得婚嫁。太守宋均赦令只娶巫家子女,才惩治了骗子,杜绝了恶俗。东汉应劭《风俗通义》卷九亦载此事:九江浚道有唐居山,名有神。众巫共为取(娶)公姬,岁易。男不得复娶,女不得复嫁。百姓若(疑当作苦)之。时太守宋均到官,主者自出钱,给聘男子女。均曰:“众巫与神合契,知其旨欲,卒取小民不相当。”于是敕条巫家男女以备公姬。巫扣头服罪,乃杀之。是后遂绝。内容大同小异(按:“姬”可以指少女)。《南史·隐逸传下·邓郁》:“从少姬三十,并着绛紫罗绣桂钗,年皆可十七八许。”岁岁改易,谓每年为山神更换公姬,也就是说这种活动每年都要举行。

又南朝梁任昉《述异记》卷下记载:

河间郡有圣姑祠,姓郝字女君。魏青龙二年(公元234年)四月十日,(郝女君)与邻女樵采於寇、深二水处。忽有数妇人从水而出,若今之青衣,至女君前,曰:“东海使聘为妇,故遣相迎。”因敷茵於水上,请女君于上坐,青衣者侍侧,顺流而下。其家大小奔到岸侧,惟泣望而已。女君怡然曰:“今幸得为水仙,愿勿忧忆。”语讫,风起而没于水。乡人因为立祠。又置东海公像放圣姑侧,呼为姑夫。

这种为河伯娶妇的风俗似乎并不限于我国。英国人类学家弗雷泽在《金枝》中所提到的民俗,也有不少非常相似的地方。他说,“妇人嫁给的神常常是水神或水中精灵”。例如,“巴干达人每逢远航总要祈求维多利亚·尼昂萨湖神莫卡萨,献出两位少女做他妻子”。“英属东非的阿基库尤人崇奉河中水蛇,每隔几年便将一些

妇人，尤其是年轻姑娘嫁与为妻”。又“据说东印度布鲁岛上居民曾经受到大群鳄鱼毁灭的威胁，他们以为这一不幸来自鳄鱼王子的愤怒，因为他看上了某个姑娘。于是，他们就强迫这位少女的父亲给她穿上新娘的服装，送入鳄鱼情人的魔爪”<sup>①</sup>。弗雷泽还注意到许多民间故事也有类似的记述。他说，故事的详细情节，不同民族的传说各有不同，但一般说起来都是这样：某地常有多头蛇、龙，或其他怪物骚扰，如果不定期以活人，特别是年轻处女献祭，就要毁灭全体居民。于是人们献祭了许多姑娘。最后轮到国王的女儿了，公主被献给了怪物。这时，故事的主人公，一般都是出身卑微的青年，出来代替公主，杀了怪物，作为对他的报酬，将公主嫁与为妻。这些故事中的怪物有时是住在海里、湖中，有时是山上的蟒蛇。有些故事则把它写成占据泉水的蛇或龙，必须以活人向它祭祀，才让人们饮用泉水。如果有人认为所有这些故事都是说故事的人捏造出来的，那是不对的。我们可以认定，这些故事反映了一个真实的风俗，就是把姑娘或妇女献给常常被人们想象为蛇或龙的水中精灵为妻。<sup>②</sup>

弗雷泽的引述，让我们从原本孤立的故事中看出了源远流长的文化渊源。顺着这个思路，我们还可以看到许多情节相似且性质相同的故事。如晋干宝《搜神记》的一则家喻户晓的故事。大意是说东越闽中庸岭西北有大蛇，长七八丈，大十余围，士俗常惧。由于大蟒蛇的灾气，造成许多人无故死去，用牛羊祭祀也未能平息灾害。后来大蟒蛇托梦给巫师，说是要吃十二三岁的童女。地方官没有办法，只好用钱求取奴婢或有罪人家的女儿来养，到每年八月朝祭时送到大蟒蛇洞口，任其吞食。年年如此，已用了九个少女。后来乐县李诞家的小女李寄自告奋勇愿意献身，终于设计斩除了大蟒蛇。

①、② 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第220页，第221页。

在汉魏六朝时期，除了河伯等自然神之外，信仰最为广泛的神是蒋侯神，即蒋子文。关于蒋子文的传说在《搜神记》中有不少记载：

蒋子文者，广陵人也。嗜酒，好色，挑挞无度。常自谓：“己骨清，死当为神。”汉末，为秣陵尉，逐贼至钟山下，贼击伤额，因解绶缚之，有顷遂死。及吴先主之初，其故吏见文于道，乘白马，执白羽，侍从如平生。见者惊走。文追之，谓曰：“我当为此土地神，以福尔下民。尔可宣告百姓，为我立祠。不尔，将有大利。”是岁夏，大疫，百姓窃相恐动，颇有窃祠之者矣。文又下巫祝：“吾将大启佑孙氏，宜为我立祠；不尔，将使虫入人耳为灾。”俄而小虫如尘虻，入耳，皆死，医不能治。百姓愈恐。孙主未之信也。又下巫祝：“吾不祀我，将又以大火为灾。”是岁，火灾大发，一日数十处。火及公官。议者以为鬼有所归，乃不为厉，宜有以抚之。于是使使者封子文为中都侯，次弟子绪为长水校尉，皆加印绶。为立庙堂。转号钟山为蒋山，今建康东北蒋山是也。自是灾厉止息，百姓遂大事之。

刘赤父者，梦蒋侯召为主簿。期日促，乃往庙陈请：“母老，子弱，情事过切。乞蒙放恕。会稽魏过，多材艺，善事神，请举过自代。”因叩头流血。庙祝曰：“特愿相屈，魏过何人，而有斯举？”赤父固请，终不许，寻而赤父死焉。

咸宁中，太常卿韩伯子某，会稽内史王蕴子某，光禄大夫刘耽子某，同游蒋山庙。庙有数妇人像，甚端正。某等醉，各指像以戏，自相配匹。即以其夕，三人同梦蒋侯遣传教相闻，曰：“家子女并丑陋，而猥垂荣顾。”辄刻某日：“悉相奉迎。”某等以其梦指适异常，试往相问，而果各得此梦，符协如一。于是大惧。备三牲，诣庙谢罪乞哀。又俱梦蒋侯亲来降已曰：“君等既已顾之，实贪，会对克期

垂及，岂容方更中悔？”经少时并亡。

会稽鄞县东野有女子，姓吴，字望子，年十六，姿容可爱。其乡里有解鼓舞神者，要之，便往。缘塘行，半路，忽见一贵人，端正非常。贵人乘船，挺力十余，整顿令人问望子“欲何之？”具以事对。贵人云：“今正欲往彼，便可入船共去。”望子辞不敢。忽然不见。望子既拜神座，见向船中贵人，俨然端坐，即蒋侯像也。问望子“来何迟？”因掷两橘与之。数数形见，遂隆情好。心有所欲，辄空中下之。尝思噉鲤一双，鲜鲤随心而至。望子芳香，流闻数里，颇有神验。一邑共事奉。经三年，望子忽生外意，神便绝往来。

陈郡谢玉，为琅琊内史，在京城，所在虎暴，杀人甚众。有一人，以小船载年少妇，以大刀插着船，挟暮来至逻所，将出语云：“此间顷来甚多草秽，君载细小，作此轻行，大为不易。可止逻宿也。”相问讯既毕，逻将适还去。其妇上岸，便为虎将去；其夫拔刀大唤，欲逐之。先奉事蒋侯，乃唤求助。如此当行十里，忽如有一黑衣为之导，其人随之，当复二十里，见大树，既至一穴，虎子闻行声，谓其母至，皆走出，其人即其所杀之。便拔刀隐树侧，住良久，虎方至，便下妇着地，倒牵入穴。其人以刀当腰斫断之。虎既死，其妇故活。向晓，能语。问之，云：“虎初取，便负着背上，临至而后下之。四体无他，止为草木伤耳。”扶归还船，明夜，梦一人语之曰：“蒋侯使助汝，知否？”至家，杀猪祠焉。

前三条故事表现的是蒋子文暴虐凶残的一面：他生前就嗜酒好色，死后又威逼百姓为他立庙祭祀，否则就降灾祸，先后以瘟疫、虫灾、火灾荼毒无辜百姓，完全是一幅凶残无耻的暴君形象。百姓之所以为他立庙祭祀，完全是迫于其淫威，出于无奈之举。但是志怪小说的作者也没有将其形象绝对化，同时也表现了他温情、体贴



的另一面：当他喜欢民间女子吴望子时，以女子喜欢的橘子、鲤鱼相赠，最后望子有外心，他也只是断绝来往，未加惩罚。最后一则故事则叙述了他除害救人的善举。像蒋子文这种亦善亦恶、个性丰富的神仙形象在汉魏六朝志怪小说中并不多见。

民间信仰最注效验，只要灵验百姓就会相信，甚至没有生命的石头也会成为崇拜的偶像：

豫章有戴氏女，久病不差，见一小石形像偶人，女谓曰：“尔有人形，岂神？能差我宿疾者，吾将重汝。”其夜，梦有人告之：“吾将佑汝。”自后疾渐差。遂为立祠山下。戴氏为巫，故名戴侯祠。（《搜神记》）

此外，出于祈求富贵和丰收的愿望，一些行业神在汉魏六朝时期也十分盛行，如灶神和蚕神：

汉宣帝时，南阳阴子方者，性至孝。积恩，好施。喜祀灶。腊日，晨炊，而灶神形见。子方再拜受庆，家有黄羊，因以祀之。自是已后，暴至巨富。田七百余顷，舆马仆隶，比于邦君。子方尝言：我子孙必将强大，至识三世，而遂繁昌。家凡四侯，牧守数十。故后子孙尝以腊日祀灶，而荐黄羊焉。（《搜神记》）

吴县张成，夜起，忽见一妇人立于宅南角，举手招成曰：“此是君家之蚕室。我即此地之神。明年正月十五，宜作白粥，泛膏于上。”以后年年大得蚕。今之作膏糜像此。（《搜神记》）

人们为神仙立庙祭祀的原因多种多样，有的是因为死后神奇的事迹：

隆安中吴兴有人年可二十，自号圣公，姓谢，死已百年。忽诣陈氏宅，言是已旧宅，可见还，不尔，烧汝。一夕火发荡尽，因有鸟毛插地，绕宅周匝数重，百姓乃起庙。（《异苑》）

汉阳羨长刘玘尝言：“我死当为神。”一夕，饮醉，无病而卒。风雨，失其柩。夜闻荆山有数千人噉声，乡民往视之，则棺已成冢。遂改为君山，因立祠祀之。（《搜神记》）

值得注意的是，汉魏六朝时期出现了许多女性神仙，有不少女性成仙的原因是因为生前饱受凌辱和折磨，人们出于同情的心理，创造出许多关于这些不幸女子的传说，让她们死后成仙，以弥补生前的种种不幸，如丁姑和紫姑：

淮南全椒县有丁新妇者，本丹阳丁氏女，年十六，适全椒谢家。其姑严酷，使役有程，不如限者，仍便笞捶不可堪。九月九日，乃自经死。遂有灵向，闻于民间。发言于巫祝曰：“念人家妇女，作息不倦，使避九月九日，勿用作事。”见形，着缥衣，戴青盖，从一婢，至牛渚津，求渡。有两男子，共乘船捕鱼，仍呼求载。两男子笑共调弄之。言：“听我为妇，当相渡也。”丁姬曰：“谓汝是佳人，而无所知。汝是人，当使汝入泥死；是鬼，使汝入水。”便却入草中。须臾，有一老翁，乘船，载苇。姬从索渡。翁曰：“船上无装，岂可露渡？恐不中载耳。”姬言无苦。翁因出苇半许，安处不着船中，徐渡之。至南岸，临去，语翁曰：“吾是鬼神，非人也。自能得过，然宜使民间粗相闻知。翁之厚意，出苇相渡，深有惭感，当有以相谢者。若翁速还去，必有所见，亦当有所得也。”翁曰：“恐燥湿不至，何敢蒙谢。”翁还西岸，见两男子覆水中。进前数里，有鱼千数，跳跃水边，风吹至岸上。翁遂弃苇，载鱼以归。于是丁姬遂还丹阳。江南人皆呼为丁姑。九月九日，不用作事，咸以为息日也。今所在祠之。（《异苑》）

世有紫姑神，古来相传云：是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役。正月十五日，感激而死，故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之，祝曰：子胥不在，是其婿名也。曹姑亦归曹，即其大妇也。小姑可出戏，投者觉重，便是神来，莫设酒果，亦觉貌辉

辉有色，即跳躩不住，能占众事，卜未来，蚕桑。又善射钩，好则大舞，恶便仰眠。平昌孟氏恒不信，躬试往投，便自跃茅屋而去，永失所在也。（《异苑》）

这一时期的女性神仙还有清溪小姑，她是蒋子文的妹妹。《异苑》有一则关于她的故事：

青溪小姑庙，云是蒋侯第三妹庙，中有大谷扶疏，鸟尝产育其上。晋太元中，陈郡谢庆执弹乘马，缴杀数头，即觉体中栗然。至夜，梦一女子衣裳楚楚，怒云：“此鸟是我所养，何故见侵。”经日谢卒。庆名奂，灵运父也。（《异苑》）

对于这一时期广泛的多神崇拜，志怪小说中有些故事揭露了其荒唐和盲目性：

南顿张助，于田中种禾，见李核，欲持去，顾见空桑，中有土，因植种，以余浆溉灌。后人见桑中反复生李，转相告语，有病目痛者，息阴下，言：“李君令我目愈，谢以一豚。”目痛小疾，亦行自愈。众犬吠声，盲者得视，远近翕赫，其下车骑常数千百，酒肉滂沱。间一岁余，张助远出来还，见之，惊云：此有何神，乃我所种耳。”因就斫之。（《搜神记》）

会稽石亭埭有大枫树，其中空朽，每雨水辄满溢。有估客载生至此，聊放一头于朽树中，以为狡狴。村民见之，以鱼非树中之物，咸谓是神，乃依树起屋，宰牲祭祀，未尝虚日，因遂名父庙。人有祈请及秽慢，则祸福立至。后估客返，见其如此，即取作霍，于是遂绝。（《异苑》）

袁绍，字本初，在冀州，有神出河东，号度朔君，百姓共为立庙。庙有主簿大福。陈留蔡庸为清河太守，过谒庙，有子，名道，亡已三十年，度朔君为庸设酒曰：“贵子昔来，欲相见。”须臾子来。

度朔君自云：“父祖昔作兖州。”有一士，姓苏，母病，往祷。主簿云：“君逢天士留待。”闻西北有鼓声，而君至。须臾，一客来，着皂角单衣，头上五色毛，长数寸。去后，复一人，着白布单衣，高冠，冠似鱼头，谓君曰：“昔临庐山，共食白李，忆之未久，已三千岁。日月易得，使人怅然。”去后，君谓士曰：“先来，南海君也。”士是书生，君明通五经，善礼记，与士论礼，士不如也。士乞救母病。君曰：“卿所居东，有故桥，人坏之，此桥所行，卿母犯之，能复桥，便差。”曹公讨袁谭，使人从庙换千疋绢，君不与。曹公遣张合毁庙。未至百里，君遣兵数万，方道而来。合未达二里，云雾绕合军，不知庙处。君语主簿：“曹公气盛，宜避之。”后苏井邻家有神下，识君声，云：“昔移入湖，阔绝三年，乃遣人与曹公相闻，欲修故庙，地衰，不中居，欲寄住。”公曰：“甚善。”治城北楼以居之。数日，曹公猎得物，大如麕，大足，色白如雪，毛软滑可爱。公以摩面，莫能名也。夜闻楼上哭云：“小儿出行不还。”公拊掌曰：“此子言真衰也。”晨将数百犬，绕楼下，犬得气，冲突内外。见有物，大如驴，自投楼下。犬杀之。庙神乃绝。（《搜神记》）

### 第三节 葛洪的《抱朴子》与神仙理论

葛洪字稚川，号抱朴子，丹阳句容（今江苏句容县）人。生于晋武帝太康四年（公元283年），死于东晋哀帝兴宁元年（公元363年）。其祖父葛系，在吴国历任显职，封寿县侯。父名葛悌，晋时邵陵太守。葛洪13岁时，其父去世，家道中落。葛洪不得已躬执耕稼，并于农暇发愤读书。他砍柴卖钱以买纸笔，抄书诵习。葛洪的从祖葛玄，是东吴出名的道士，精于修炼之术，他以炼丹秘术传于郑隐，葛洪又从郑隐那里学得炼丹术。后来，葛洪又向精于炼丹和

医学的南海太守鲍靓学习，深受鲍靓的青睐和培养，鲍靓还把女儿嫁给了葛洪。

太安（公元 302—303 年）中，石冰起义，吴兴太守顾秘为都督，和周岷等人起兵镇压，顾秘任命葛洪为将兵都尉，攻打石冰的另一支队，打败了起义军，升葛洪为伏波将军。石冰起义失败后，葛洪不想因功去领赏，却跑到洛阳，想搜求奇书以增加自己的知识。

葛洪见天下已乱，就想到南方避难，于是他做了广州刺史嵇含的参军。待到嵇含被杀，他就在南方留待多年，征召任命一概不去。后来他回到家乡，征举都不应命。晋元帝为丞相时，录用他为掾属。因为平乱有功，赐爵关内侯。咸和（公元 326—334 年）初，司徒王导召他补州主簿，转为司徒掾，升为谏议参军。干宝和他交情很深，举荐葛洪担任修撰国史的职务，他被选拔为散骑常侍，领大著作，葛洪坚决推辞不应命。他因年老，想炼丹以求长寿，听说交址（治今越南河内西北）出丹砂，就请求去担任句局（在今越南北境）县令。皇帝以为葛洪资历高，不准他的请求，葛洪说：“我不是以做官为荣，是因为那里出丹砂。”皇帝就答应了。葛洪就带着儿子侄儿一起去。到了广州，广州刺史邓岳留他不让走，葛洪就到了罗浮山（今属广东）炼丹。邓岳上表补他为东官太守，他推辞不去。邓岳就把葛洪的侄子葛望录用为记室参军。葛洪在罗浮山住了好多年，优游闲居，著书不停。他自号抱朴子，又取作书的名称。他还著有碑、诔、诗、赋一百卷，移、檄、章、表三十卷，神仙、良吏、隐逸、集异等传记每种十卷，又抄录《五经》、《史记》、《汉书》、百家学说、方技杂事三百一十卷，《金医药方》一百卷，《肘后要急方》四卷。

后来，他忽然给邓岳一封信说：“我要远出寻师，定期出发。”邓岳赶去送别，葛洪却坐到日中，昏然似睡地死去，当时他八十一

岁。葛洪死时面色如生，身体也柔软，举尸入棺，尸体很轻，如同只穿了一层衣服一样，世人都说他是尸解化成仙人而去。

葛洪学识渊博，著述颇多，现存者主要有《抱朴子》内外篇七十卷，《神仙卷》十卷等。他在《自叙》中说：“（《抱朴子》）内篇言神仙方药，鬼怪变化，养生延年，禳邪却祸之事，属道家（指道教）。其外篇言人间得失，世事臧否，属儒家。”可见，《抱朴子》是道教的神仙思想和儒家的礼法思想的结合。

## 一、玄、道、一

葛洪力图从宇宙观、本性论的高度论证神仙常在，建立了一套神秘的道教思想。《抱朴子内篇》一开始，便提出了一个“玄”的范畴，认为它是宇宙的本质，世界上的一切都是由“玄”产生的。他说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”（《畅玄》）他对玄的性状作了一些描述，认为它是一个极其深远，极其微妙，至高而又至广，至刚而又至柔，说方不方，说圆不圆，忽有忽无，来去无踪，虚无缥缈，变幻莫测，而又无所不能的东西。凡是宇宙的生成，事物的运动，都是这个“玄”的作用。它先于一切事物而存在，是一切事物的主宰。这个超自然的神秘主义的宇宙本体“玄”，是葛洪对神仙思想的最高概括，构成了他的神仙道教唯心主义思想体系的理论基础。

葛洪在《抱朴子内篇》还提到了“道”和“一”这两个范畴，它们和“玄”是互相联系的。他说：“道者，涵括乾坤，其本无名。……为声之声，为响之响，为形之形，为影之影。方者得之而静，圆者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰。”（《道意》）这就是说，道包容天地阴阳，是一切声、响、形、影产生的原因，也是动、静、降、升运动发生的源泉。这和他对“玄”的解释，无论在语言或内容上几乎是完全相同的。“道”和“一”

又是密不可分。关于“一”，他说：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。金沈羽浮，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。老君曰‘忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。’一之谓也。”（《地真》）他又说：“一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合阶，其小不可以毫芒比也。”（《地真》）“一”既然这样神通广大，无所不能，因此，他又说：“人能知一，万事毕，知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。”（《地真》）他甚至还把神仙之道也概括为“玄道”或“玄一之道”。

怎样修“玄道”呢？他认为是靠思神守一。他说：“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。”（《畅玄》）他又说：“思神守一，却恶卫身，常如人君之治国，戎将之待敌，乃可为得长生之功也。”（《地真》）这样他就把本体论与修炼方法紧密结合起来。

葛洪又详细论述了“守一”之法。他说：“子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。”（《地真》）“人能守一，一亦守人。所以白刃无所措其锐，百害无所容其凶，居败能成，在危独安也。”（《地真》）他又把“一”人格化为神。“一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中；或在人两眉间却行。”（《地真》）这样，广大无垠、涵乾括坤的玄和道，就变成了男长九分女长六分的可以“守之勿失”的具体存在物了。在他看来，人如果修炼“守一”，使自己与“元一”合而为一，就能成为具有非凡能力的神仙，精神就可以不离开肉体而永恒存在。可见，葛洪对“玄”、“道”、“一”这些从道家老子吸

取来的范畴，赋予了长生不死的成神成仙的内容，为道教提供了哲学依据，使长生不死的宗教迷信和唯心主义哲学结合起来，成为唯心主义的神学体系。

## 二、论神仙和长生不死

神仙道教的主要目的是长生和成仙。葛洪说：“道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。”（《勤求》）但汉魏以来已有不少人对此表示怀疑和反对。针对这一情况，葛洪在《抱朴子》一书中，以古今种种神仙传说反复论证神仙的存在和成仙的可能，又详细说明了怎样才能够长生和成仙。他介绍了各种不同的修持方法，主要分内修和外养两个方面。内修主要是宝精行气，外养主要是服仙药。他说：“欲求神仙，唯当得其至要。至要者、在于宝精行气，服一大药便足。亦不用多也。”（《释滞》）接着，他又指出：“然此三事，复有浅深，不值明师，不经勤苦，亦不可仓率而尽知也。虽云行气，而行气有数法焉。虽曰房中，而房中之术，近有百余事焉。虽言服药，而服药之方，略有千条焉。初以授人，皆从浅始，有志不怠，勤劳可知，方乃告其要耳。”（《释滞》）由此可见，内修的办法主要包括有两种，一种叫做行气，另一种叫做房中术。

他还强调了修习房中术的重要性。在该书《至理篇》中，他说：“服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速……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。”

但是，他又反对过于夸大房中术的作用。在《抱朴子内篇》的《微旨篇》中，他说：“或曰：‘闻房中之事，能尽其道者，可单行致神仙，并可移灾解罪，转祸为福，居官高迁，商贾倍利，信乎？’抱朴子曰：‘此皆伪书妖妄过差之言，由于好事者增加润色，至今失



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，以窥世利耳。夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。其理自有极，安能致神仙而能却祸致福乎？人不可以阴阳不交，坐致疾患。若纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。善求其术者，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。”葛洪在这里提出“阴阳之术”的作用，“高可以治小疾，次可以免虚耗而已”，不故弄玄虚，还是很实事求是的。

他又认为，房中术的要旨在于“还精补脑”，这和历来的道家思想是一致的。在《抱朴子内篇》的《释滞篇》中，他指出：“房中之法十余家，或以补救损伤，或以攻治众病，或以来阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑一事耳。此法乃真人口口相传，本不书也，人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅瘀之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损。”

葛洪把房中术与养生术紧密地联系在一起，而且认为善于养生是最为根本的。《抱朴子内篇》的《极言篇》指出：“或问曰：‘所伤之者，岂非淫欲之间乎？’抱朴子曰：‘亦何独斯哉？然长生之要，在乎还年之道。上士知之，可以延年除病，其次不以自伐者也。若年尚少壮而知还年，服丹以补脑，采玉液于长谷者，不服药物，亦不失三百岁也，但不得仙耳。……凡言伤者，亦不便觉也，谓久则寿损耳。是以善摄生者，卧起有四时之早晚，兴居有至和之常制；调利筋骨，有偃仰之方；杜疾闲邪，有吞吐之术；流行荣卫，有补泻之法；节宣劳逸，有与夺之要。忍怒以全阴气，抑喜以养阳气，然后先将服草木以求亏缺，后服金丹以定无穷，长生之理，尽于此矣！’”

葛洪还进一步论证了神仙的存在和学仙长生的可能性。他在《论仙》中说：“或问曰：‘神仙不死，信可得乎？’抱朴子答曰：

‘虽有至明，而有形者不可毕见焉；虽稟极聪，而有声者不可尽闻焉；虽有大章、竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多；虽有禹、益、齐谐之智，而所尝识者，未若所不识之众也。万物云云，何所不有？况列仙之人，盈乎竹素矣。不死之道，易为无之？’于是问者大笑曰：‘夫有始者必有卒，有存者必有亡……未闻有享于万年之寿，久视不已之期者矣。故古人学不求仙，言不语怪，杜彼异端，守此自然，推龟鹤于别类，以死生为朝暮也。夫苦心约己，以行无益之事，镂冰雕朽，终无必成之功……故不可为者，虽鬼神不能为也；不可成者，虽天地不能成也。世间亦安得奇方，能使当老者复少，而应死者反生哉？……愿加九思，不远迷复焉。’”他在《对俗》中说：“或人难曰：‘人中之有彭老，犹木中之有松柏，察之自然，何可学得乎？’抱朴子曰：‘夫陶冶造化，莫灵于人。故达其浅者，则能役用万物，得其深者，则能长生久视。知上药之延年，故服其药以求仙……，或难曰：‘龟鹤长寿，盖世间之空言耳，谁与二物终始相随而得之也？’”葛洪认为，一些人对神仙的怀疑是没有必要的。为什么现世人们没能见过神仙？葛洪认为，因为人们的认识能力有限，而世间事物又奇殊多样，人们不可能全部认识世界上存在过的一切事物。从认识能力来说，“虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽稟极聪，而有声者不可尽闻焉”。大章、竖亥是最善走的人，大禹让他们一个从东极走到西极，一个从北极走到南极，但他们走过的地方，还远不如他们未走过的地方多。夏禹、益、齐谐是极有智慧的人，但他们所了解的东西毕竟不如他们所不了解的那么多。即使人们日常所见，也不一定都能真正了解。每个人都终身戴天履地，但对天上地下的事物就不能都了解。人们常常是“目察百步，不能了了”。既然如此，“欲以所见为有，所不见为无，则天下之所无者，亦必多矣”。这就像用手指测量大海，指极而云水尽一样。就世间事物来说，

也是奇殊万状的。葛洪指出，有很多出乎常识，异乎常规的事物。“谓夏必长，而荠麦枯焉。谓冬必凋，而竹柏茂焉。”“水性纯冷，而有温谷之汤泉；火体宜炽，而有萧丘之寒焰；重类应沈，而南海有浮石之山；轻物当浮，而样柯有沈羽之流。”因此，“万殊之类，不可以一概断之”，“天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限”。在他看来，日常事物尚有诸多殊奇之处，以神仙之幽玄，当然不是短浅之耳目能断其有无。

在《神仙传序》中，弟子滕升问葛洪：“先生曰神仙可得不死，可学古之神仙者，岂有其人乎？”葛洪有这样一段回答：

昔秦大夫阮仓，所记有数百人，刘向所钻撰，又七十一人。盖神仙幽隐，与世异流，世之所闻者，尤千不及一者也。故宁子入火而凌烟，马皇见迎以获龙，方回咀嚼以云母，赤将茹葩以随风，涓子餌水以著经，啸父烈火以无穷，务光游渊以脯薤，仇生却老以食松，邛疏服石以炼形，琴高乘鲤于碭中，桂父改色以龟脑，女丸七十以增容，陵阳吞无脂以登高，商丘咀菖蒲以不终，雨师炼五色以厉夫，子光饬虬雷于玄涂，周晋跨素禽于缙氏，轩辕控飞龙于鼎湖，葛由策木羊于绥山，陆通匿遐纪于黄庐，萧史乘风而轻举，东方飘衣于京都，犍子灵化以沦神，主柱飞行于丹砂，阮丘长存于睢岭，英氏乘鱼以登遐，脩羊陷石于西岳，马丹回风以电徂，鹿翁陟险而流泉，园客蝉蛻于五华。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，以传知真识远之士，其系俗之徒思不经微者，亦不强以示之矣。则知刘向所述，殊甚简要，美事不举。此传虽深妙奇异，不可尽载，犹存大体，窃谓有愈于向，多所遗弃也。

葛洪认为神仙实有，至于根据，就是先秦两汉以来的许多神仙长生的传说，这些传说便成了葛洪神仙说的有力根据。他大量引

述从刘向《列仙传》、陈仲弓《异闻记》、早期道教经典直至《史记》、《汉书》、《后汉书》的这类记载，断言神仙是存在的，学仙长生是可能的。其实，这些传说本身就需要验证。《列仙传》、《异闻记》不必说，就是《史记》之类正史当中这一类的记载，也只能作传说看。传说便有很多虚饰、夸张、理想化的成分。葛洪则认定，这些传说都是可信的。《史记》一类正史不必说，就是其他古籍，也是可靠的。比如刘向《列仙传》，葛洪把它和孔子《春秋》、司马迁《史记》相比，认为“刘向为汉世之名儒贤人，其所记述，庸可弃哉？”<sup>①</sup>

葛洪回答了人们不相信神仙长生的一些具体疑问。

比如，为什么秦始皇汉武帝兴师动众求仙长生却一无所成呢？葛洪在《论仙》篇中指出，求仙是一件难事，为之未必皆能成。稼穡也有不能收成之时，经商也有不能获利之时。他说，事实上，汉武帝享国最为寿考，已经得到养性不少益处。他们未能成仙，归根结底还是徒有好仙之名，而无修道之实，政务鞅掌，万机繁杂，神驰思劳，不能涤除嗜欲，内视返听。

比如，为什么儒家五经不记载学仙成道之事？葛洪认为，“五经所不载者无限矣，周孔所不言者不少矣”，天地至大，举目所见，儒家经典尚不能了然而知，何况玄之又玄、妙之极妙的仙道。他指出，道是万殊之源，儒是大淳之流，道为本，儒为末，因此，在神仙问题上道家之说更可信。他说，如果重仲尼而轻老氏，则是玩华藻于木末而不识所生之有本也，贵明珠而贱渊潭，爱和璧而恶荆山。

又比如，如果说松乔有不死之寿，为什么周孔却无久视之祚呢？葛洪认为，孔子只是治世之圣人，不是得道之圣人。人生命之修短，

<sup>①</sup> 葛洪：《抱朴子内篇·校释》。

实有自然之性，受气结胎，各有星宿。属生星者必好仙道，好仙道者，求之必得长生。孔子专于教化，不好仙道，命属死星，自然不能修成长生之事，不能有久视之祚。

#### 第四节 《神仙传》的神仙理论与思想

《神仙传》收录神仙九十二人。其中有两个人与《列仙传》相重复（彭祖和广成子，后者即《列仙传》里的容成公）。仅就二者收录的人物身份加以对比就会发现，在《列仙传》里，除了个别例外，仙人基本是出于玄想的人物；而《神仙传》里则基本是现实的或假托为现实的人物：如老子、墨子是诸子百家里的两家，刘安、孔安国、孙登、郭璞等都是有影响的历史人物，张道陵、中茅君（盈）、葛玄是道教祖师，等等。以上人物在正史中多有记录。就是说，《神仙传》里的仙人不再被当做远离人间烟火的虚无缥缈的存在，而是活跃在现实世界的真实人物。这就反映出神仙观念，也是关系到思想史发展的一个重要转变：神仙由幻想世界转移到现实人间，仙界与人世间的界限被沟通了，仙人和凡人更接近了，从而使一般人修仙成道的可能性大为提高了。《白石先生》章里的一个情节是颇具深意的：彭祖问他“何不服升天之道”，他回答说：“天上复能乐比人间乎？但莫使老死耳。天上多至尊相奉，事更苦于人间”，“故时人呼白石先生为隐遁仙人，以其不汲汲于升天为仙官，亦犹不求闻达者也”（卷二《白石先生》）。也就是说，神仙的可贵之处，不单单在其超越性，而在其能够自由地“出入人间”，“常在世間”，却又能“延年久视”，超脱人世一切苦难，又不失人情的“本真”和“荣乐”。这种观念给一般人修习仙道以更大的希望和激励。

《神仙传》里一方面把仙人和仙界拉向现世和人生，另一方面又

极力夸饰仙人的超凡和仙界的超越。这又使得神仙境界和现实世界形成更鲜明的对比。比起《列仙传》里的粗略描写,《神仙传》则极力夸大仙人的神秘能力和神通变化。如《刘安》章里写到八公自述:“我等之名,所谓文五常、武七德、枝百英、寿千龄、叶万椿、鸣九皋、修三田、岑一峰也,各能吹嘘风雨,震动雷电,倾天骇地,回日驻流,役使鬼神,鞭撻魔魅,出入水火,移易山川,变化之事,无所不能也。”

求仙考验是《神仙传》的一个重要主题。《神仙传》中出现了很多为学道求仙,克服种种苦难,忍受常人不能忍受的侮辱,持之以恒,最终得道成仙的人物。如阴长生:

阴长生者,新野人也。汉阴皇后之属,少生富贵之门,而不好荣位,专务道术。闻有马鸣生得度世之道,乃寻求,遂与相见,执奴仆之役,亲运履之劳。鸣生不教其度世之道,但日夕与之高谈当世之事、治生佃农之业,如此二十余年,长生不懈怠。同时共事鸣生者十二人,皆悉归去,独有长生不去,敬礼弥肃。鸣生乃告之曰:“子真是能得道者。”乃将长生入青城山中,煮黄土而为金以示之,立坛四面,以太清神丹经受之,乃别去。长生归,合丹但服其半,即不升天,乃大作黄金数十万斤,布施天下穷乏,不问识与不识者。周行天下,与妻子相随,举门而皆不老。后于平都山白日升天,临去时,著书九篇,云:“上古得仙者多矣,不可尽论,但汉兴以来,得仙者四十五人,连余为六矣。二十人尸解,余者白日升天焉。”

阴长生出生于富贵之门,却能够以奴仆之役侍奉马鸣生长达二十年之久,共事者十二人不堪忍受,悉皆归去。唯有阴长生毫不懈怠,最终得到了马鸣生的肯定,得道成仙。

再如魏伯阳:

魏伯阳者,吴人也。本高门之子,而性好道术,不肯仕宦,闲

居养性，时人莫知之。后与弟子三人入山作神丹，丹成，弟子心不尽，乃试之曰：“此丹今虽成，当先试之。今试飴犬，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，丹即成，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。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。伯阳作参同契，五行相类，凡三卷，其说似解周易，其实假借爻象，以论作丹之意，而儒者不知神仙之事，反作阴阳注之，殊失大旨也。

魏伯阳的三个弟子面临生死考验，只有一个弟子因为对师父绝对信任，吞服了丹药得以修成仙术，位列仙班，另外两个弟子因为贪生怕死，失去了成仙的机会。

壶公对费长房的考验也是如此：

壶公者，不知其姓名。今世所有《召军符》《召鬼神治病王府符》凡二十余卷，皆出于壶公，故或名为《壶公符》。汝南费长房为市掾时，忽见公从远方来，入市卖药，人莫识之。其卖药口不二价，治百病皆愈，语卖药者曰：“服此药必吐出某物，某日当愈。”皆如其言。得钱日收数万，而随施与市道贫乏饥冻者，所留者甚少。常悬一空壶于坐上，日入之后，公辄转足跳入壶中，

人莫知所在。唯长房于楼上见之，知其非常人也。长房乃日日自扫除公座前地，及供饌物，公受而不谢，如此积久。长房不懈亦不敢有所求，公知长房笃信，语长房曰：“至暮无人时更来。”长房如其言而往，公语长房曰：“卿见我跳入壶中时，卿便随我跳，自当得入。”长房承公言为试，展足不觉已入。既入之后，不复见壶，但见楼观五色，重门阁道，见公左右侍者数十人。公语长房曰：“我仙人也，忝天曹职，所统供事不勤，以此见谪，黜还人间耳，卿可教，故得见我。”长房不坐，顿首自陈：“肉人无知，积劫厚，幸谬见哀愍，犹如剖棺布气，生枯起朽，但见臭秽顽弊，不任驱使。若见怜念，百生之厚幸也。”公曰：“审尔大佳，勿语人也。”公后诣长房于楼上曰：“我有少酒，汝相共饮之。酒在楼下。”长房遣人取之，不能举，益至数十人，莫能得上。长房白公，公乃自下，以一指提上，与长房共饮之。酒器不过如蟬大，饮之，至旦不尽。公告长房曰：“我某日当去，卿能去否？”长房曰：“思去之心，不可复言。惟欲令亲属不觉不知，当作何计？”公曰：“易耳。”乃取一青竹杖与长房，戒之曰：“卿以竹归家，便称病，后日即以此竹杖置卧处，嘿然便来。”长房如公所言，而家人见此竹是长房死了，哭泣殡之。长房随公去，恍惚不知何所之，公独留之于群虎中，虎磨牙张口，欲噬长房，长房不惧。明日，又内长房石室中，头上有大石，方数丈，茅绳悬之，诸蛇并往啮绳欲断，而长房自若。公往撰之曰：“子可教矣。”乃命噉溷，溷臭恶非常，中有虫长寸许，长房色难之，公乃叹谢遣之曰：“子不得仙也！今以子为地上主者，可寿数百余岁。”为传封符一卷付之，曰：“带此可举诸鬼神，尝称使者，可以治病消灾。”长房忧不能到家，公以竹杖与之曰：“但骑此到家耳。”长房辞去，骑杖忽然如睡，已到家，家人谓之鬼，具述前事，乃发视棺中惟一竹杖，乃信之。长房以所骑竹杖投葛陂中，视之，乃青龙耳。长房自谓去家一日，推之已一年矣。长房乃行符收鬼治病，无不



愈者，每与人同坐共语，而目瞋诃遣，人问其故，曰：“怒鬼魅之犯法耳。”汝南郡中常有鬼怪，岁辄数来，来时导从威仪，如太守入府，打鼓周行内外匝，乃还去，甚以为患。后长房诣府君，而正值此鬼来到府门前，府君驰入，独留长房，鬼知之一不敢前，欲去，长房厉声呼使捉前来，鬼乃下车，把版伏庭中，叩头乞得自改。长房呵曰：“汝死老鬼，不念温凉，无故导从唐突官府，君知当死否？”急复令还就人形，以一札符付之，令与葛陂君，鬼叩头流涕，持札去。使以追视之，以札立陂边，以颈绕札而死。东海君来旱，长房后到东海，见其民请雨，谓之曰：“东海君有罪，君前系于葛陂，今当赦之。”令其作雨，于是即有大雨。长房曾与人共行，见一书生，黄巾被裘，无鞍骑马，下而叩头，长房曰：“促还他马，赦汝罪。”人问之，长房曰：“此狸耳，盗社公马也。”又尝与客坐，使至市市鲋，顷刻而还。或一日之间，人见在千里之外者数处。

在此类求仙考验小说中，以张道陵七试赵升的故事最具影响：

门人以告，真人曰：“噫！此人来矣，未可遂纳。”乃七试之。初不受谒，令人唾辱，遣之不去。露宿四十日，志益确。乃见之。又使入山守黍驱兽。夕有美女，言远行遇夜，愿寄宿。升与接席端坐达早。明日又告病足逗留，冶容挑升，升终不失正。又行道，见遗金数十饼，过而不取。又令伐薪，有三虎哮吼而前，升色自若，曰：“吾远从圣人求不死之道，汝为山鬼试我耶？”虎乃去。又使令入肆市帛，付直讫而物主诬以未得，升了无所争，更贸衣以偿之。又使守稻，有弊衣疥容疮痍遍肤，口齿臭败，叩头乞食。升惕然动容，解衣餉饭，以余粮遗之。六试皆动心感色之事，升之心无二。真人又领登云台绝崖之上，逍遥啸咏，下临万仞之谷，有桃生绝崖间，其实甚异。真人谓诸弟子：“有能得此实者，当告之以道。”于是俯而窥者将二百余人，莫不股栗骇汗。谢曰：“此

桃不可得也。”惟升进曰：“圣师所护，何峻险之有？师在，终不使升殒于此谷。分若可教，此桃可得矣。”于是投身而下，正及桃上，足不嵯跌。（《神仙传·魏伯阳》）

赵升经历的七试都是张道陵对他的有意考验。修道之人认为，要想修道成仙，就必须除去七情六欲，能够经受住金钱、美色甚至死亡等种种考验，只有这样，才能得到成仙。

葛洪的《抱朴子》对这种师徒之间的考验关系作出了较为全面的解释：

世间或有欲试修长生之道者，而不肯谦下于堪师者，直尔蹴迨，从求至要，宁可得乎？夫学者之恭逊驱走，何益于师之分寸乎？然不尔，则是彼心不尽；彼心不尽，则令人告之不力；告之不力，则秘诀何可悉得邪？不得已当以浮浅示之，岂足以成不死之功哉？……若值明智之师，且欲详观来者变态，试以淹久，故不告之，以测其志。则若此之人，情伪行露，亦终不得而教之，教之亦不得尽言吐实，言不了则为之无益也。<sup>①</sup>

① 葛洪：《抱朴子内篇·勤求》。

## 第四章

# 魏晋南北朝志怪小说中的神仙思想

魏晋南北朝志怪小说中存在着大量的仙凡婚恋故事,这些故事以其神奇的浪漫主义特征为文学创作开拓了一个无比广阔的空间,使以写实为主的中国文学渗透进了浪漫的因素。深入系统地研究其故事类型、艺术特征、文化渊源、产生原因及文化意蕴,对于了解这一时期的社会心理、宗教情况和文化风貌有着重要的作用和意义,同时,对探究我国文化的深层心理结构也有着重要的启示意义。

### 第一节 魏晋南北朝志怪小说中仙凡婚恋故事的类型及文化意蕴

#### 一、魏晋南北朝志怪小说中仙凡婚恋故事的类型

仙凡婚恋故事是汉魏六朝志怪小说的一个重要主题。这一题材类型的小说大多情节曲折浪漫,情调哀婉缠绵,佳作颇多,对后世文学产生了广泛而深远的影响。

在仙凡婚恋故事中,最早登场的女仙当属西王母。《穆天子传》讲述周穆王驾八骏之车西巡,途中经过西王母统治的国家,拜访

了西王母。西王母在瑶池宴请周穆王，还依依不舍地与周穆王赋诗道别：

天子西征，至于王母之邦。吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭元璧以见西王母，献锦组百纯、白组三百纯。西王母再拜受之。乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“白云在天，山陵自出，道里悠远，山川间之，将子无死，尚能复来。”天子答曰：“予归东土，和治诸夏，万民平均，吾原见汝，比及三年，将复而野。”西王母又为天子吟曰：“徂彼西土，爰居其所，虎豹为群，於鹄与处，嘉命不迁，我惟帝女，彼何世民，又将去子，吹笙鼓簧，中心翔翔，世民之子，惟天之望。”

在《山海经》中就有三处提及西王母：

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神——人面，虎身，文尾皆白——处之。其下有弱水之渊环之；其外有炎火之山，投物辄然。有人，戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。（《大荒西经》）

玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾、虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。（《西山经》）

西王母梯几而戴胜。其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。（《海内北经》）

西王母本是西方一个原始部落的名称。《尔雅·释名》曰：“觚竹，北户，西王母，日下，谓之四荒。”郭璞注曰：“觚竹在北，北户在南，西王母在西，日下在东，皆四方昏荒之国次四极者。”（《山海经》）西王母部族的首领也被称作“西王母”。在《山海经》中，西王母是一个半人半兽的凶神，她“蓬发戴胜”、“豹尾、虎齿而善啸”，而且像野兽一样穴居野处，她的神格是瘟神及杀神，其职责是“司天之厉及五残”。郭璞注曰：“主知灾厉（瘟疫）五

刑残杀之气也。”在《穆天子传》中，西王母虽仍保持着“虎豹为群，于鹄与处”的生活习性，但是她与周穆王情深意切的对诗已经充满了浓厚的人情味和生活色彩。在《汉武帝故事》中，西王母的形象发生了根本性的改变，由半人半兽的凶神变为雍容华贵的美貌女仙，其神格也由“司天之厉及五残”的瘟神和杀神变为主掌福寿、化险消灾的吉神：

王母唯挟二侍女上殿，侍女年可十六七，服青绡之挂，容眸流盼，神姿清发，真美人也。王母上殿东向坐，着黄金褙襦，文彩鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨婴之冠，履元蹈风文之围。视之可三十许，修短得中，天姿掩霭，容颜绝世，真灵人也。

其形象和神格虽然变得更易为人接受了，但仍然保持着威严和庄重，居高临下的俯瞰尘世，有一种高高在上的优越感，凡人在她面前显得渺小卑微，就连人间帝王也对她惶恐畏惧。《汉武帝内传》中汉武帝得知西王母将要降临，诚惶诚恐的以最隆重的礼节虔诚迎接：

到七月七日，乃修除宫掖，设坐大殿。以紫罗荐地，爇百和之香，张云锦之帟。燃九光之灯，列玉门之枣，酌葡萄之醴，官监香果，为天宫之饌。帝乃盛服，立于陛下，敕端门之内，不得有妄窥者。内外寂谧，以候云驾。到夜二更之后，忽见西南如白云起，郁然直来，迳趋宫庭，须臾转近，闻云中箫鼓之声，人马之响。半食顷，王母至也。

西王母出现的场面很具有仙家的气派，绝非尘世可比：

悬投殿前，有似鸟集，或驾龙虎，或乘白鳞，或乘白鹤，或乘轩车，或乘天马。群仙数千，光耀庭宇。既至，从官不复知所在，唯见王母乘紫云之辇，驾九色班龙，别有五十天仙，侧近驾

舆，皆长丈余，同执彩旄之节，佩金刚灵玺，戴天真之冠，咸住殿下。

《汉武故事》中的一个细节更是突出地显示了仙人的优越感。汉武帝偷藏仙桃核，欲在凡间栽种。西王母看到后说：“此桃三千年一结实，中夏地薄，种之不收。”以仙凡的时间对比突出神仙的优越性。

西汉刘向的《列仙传》中也有不少仙凡相恋的题材。与《穆天子传》和《汉武故事》不同的是神仙交往的对象不再仅仅限于人间帝王，普通的人间男女也可以接近神仙，与其或结为夫妻，或双双成仙而去。如《犊子传》写酒家女与仙人犊子共牵黄犊成仙而去：

犊子者，邳人也。少在黑山，采松子、茯苓，饵而服之，且数百年。时壮时老，时好时丑，时人乃知其仙人也。常过酤酒阳都家。阳都女者，市中酤酒家女，眉生而连，耳细而长，众以为异，皆言此天人也。会犊子牵一黄犊来过，都女悦之，遂留相奉侍。都女随犊子出，取桃李，一宿而返，皆连兜甘美。邑中随伺，逐之出门，共牵犊耳而走，人不能追也。且还复在市中数十年，乃去见潘山下，冬卖桃李云。

《园客传》写园客貌好而性良，仙女下凡化为五色蛾为园客作蚕，并结为夫妻：

园客者，济阴人也。姿貌好而性良，邑人多以女妻之，客终不取。常种五色香草，积数十年，食其实。一旦，有五色蛾止其香树末，客收而荐之以布，生桑蚕焉。至蚕时，有好女夜至，自称客妻，道蚕状。客与俱收蚕，得百二十头茧，皆如瓮大。缫一茧，六十日始尽。讫则俱去，莫知所在。故济阴人世祠桑蚕，设祠堂焉。或云陈留济阳氏。

《萧史传》写秦穆公女弄玉嫁与仙人萧史，最后双双随凤凰飞去：

萧史者，秦穆公时人也。善吹箫，能致孔雀白鹤于庭。穆公有女，字弄玉，好之，公遂以女妻焉。日教弄玉作凤鸣，居数年，吹似风声，凤凰来止其屋。公为作凤台，夫妇止其上，不下数年。一旦，皆随凤凰飞去。故秦人为作凤女祠于雍宫中，时有箫声而已。

《列仙传》的仙凡相恋故事中最出色的当是《江妃二女》：

江妃二女者，不知何所人也。出游于江汉之湄，逢郑交甫。见而悦之，不知其神人也。谓其仆曰：“我欲下请其佩。”仆曰：“此间之人，皆习于辞，不得，恐罹悔焉。”交甫不听，遂下与之言曰：“二女劳矣。”二女曰：“客子有劳，妾何劳之有？”交甫曰：“橘是柚也，我盛之以筥，令附汉水，将流而下。我遵其旁，彩其芝而茹之。以知吾为不逊，愿请子之佩。”二女曰：“橘是柚也，我盛之以筥，令附汉水，将流而下。我遵其旁，彩其芝而茹之。”遂手解佩与交甫。交甫悦受，而怀之中当心。趋去数十步，视佩，空怀无佩。顾二女，忽然不见。

郑交甫在江汉之滨遇到二位仙女，他不听仆人劝阻，满怀自信地向二位仙女请求玉佩，仙女将玉佩赠与交甫，他视若珍宝，藏之怀中，但转瞬之间玉佩和仙女皆已不见。赠佩失佩这一情节富有迷离恍惚的缥缈之美，成为后世诗歌反复歌咏的题材。郑交甫与二位仙女的对话采用诗体的形式，托物言情，极有韵味。这些描写对后世仙凡相恋小说有很大的启发。不同于萧史弄玉双双乘风仙去的喜剧结局，郑交甫与江妃二女没有更进一步的情感交流，这或许是因为“人神之道殊”的观念仍然根深蒂固，阻碍了人神之间形成更为密切的关系。

《列仙传》中的这些仙凡相恋故事，描写细腻，形象生动，为后世的同类题材小说提供了有益的借鉴，这些神仙故事也成为后世文人反复歌咏的题材。但是，《列仙传》中的这些仙凡相恋故事与后世的同类小说相比仍有着明显的不同。《列仙传》作者的兴趣并不在于表达爱情，而是传达仙凡相通及超世度人的神仙观念和宗教旨趣，作者津津乐道的是“追仙人去，莫知所之”的结局，这些故事徒具爱情的形式，却没有实质的爱情内容，神仙与凡人之间很少有情感交流，显得相当隔膜。

魏晋南北朝时期志怪小说勃兴，神仙、鬼怪、妖物纷纷成为小说家笔下的主要描写对象，以仙凡相恋内容为题材的小说也日渐增多，不仅类型更多样，情节更丰富，所蕴涵的时代精神与文化意蕴也十分鲜明突出。魏晋南北朝志怪小说中的仙凡婚恋故事根据故事情节的不同和表现形式的差异可以区分为不同的类型。本书将其分为天鹅处女型、螺女型、洞穴仙窟型和仙女下凡型等几个基本范型，并分别论述这几个范型的主要内容和基本特点。

### 1. 天鹅处女型

天鹅处女型故事是一种在世界范围内广泛流传的故事类型，我国是较早流传该故事的国家之一。我国著名的民俗学家钟敬文先生说：“晋朝干宝《搜神记》一书中，有‘豫章新喻男子’条，乃世界上极早的天鹅处女型故事的文献记载。”<sup>①</sup>这则故事的内容是这样的：

豫章新喻县男子，见田中有六七女，皆衣毛衣。不知是鸟。匍匐往，得其一女所解毛衣，取藏之。即往就诸鸟。诸鸟各飞去，一鸟独不得去，男子取以为妇，生三女。其母后使女问父，知衣在积稻下，得之，衣而飞去。后复以迎三女，女亦得飞去。

① 钟敬文：《钟敬文民间文学论文集》（下册），上海文艺出版社1988年版，第36页。



这则故事虽然不长，但已经包含了天鹅处女型故事的基本要素：青年男子看见几个由鸟变成的女人；男子偷藏其中一个女人的羽毛衣；丢失了羽毛衣的女人与男子结合并生了几个孩子；女子偶然得到羽毛衣飞走。

郭璞的《玄中记》也记述了这个故事，语句大致相同，只是《玄中记》前面多了这样一段关于姑获鸟的叙述：

姑获鸟，夜飞昼藏，盖鬼神类。羽毛为飞鸟，脱毛为女人。名曰天帝少女，一名夜行游女，一名钩星，一名隐飞。鸟无子，喜取人子养之以为其子。人养小儿，不可露其衣，此鸟度即取儿也，以血点其衣为志。故世人名之为鬼鸟。

“羽毛为飞鸟，脱毛为女人”，是天鹅处女型故事的主要情节之一，只是以血点衣取小儿的叙述又表明这一时期仙话与鬼话混杂的特点。后来，在敦煌石室中发现的唐代句道兴本《搜神记》中的《田昆仑》又有了很大的发展，后半部分又增加了仙女的后代寻找母亲的复杂经历。这个记述，不仅是描写上繁简与以前不同，而且内容的演变，情节的增益，处处表现着这类故事在当时民间传播时形态蓬勃生长的气势。

鸟变为女子的想象应该与上古神话有关。《史记·殷本纪》记载：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”简狄吞鸟卵生契的神话是女性较早与鸟产生关系的记载。《山海经》也记载炎帝之女女娃游于东海，溺而不返，化身为鸟，名曰“精卫”。这些记载都与上古时期的图腾崇拜有关。有学者考证，殷民族与炎帝部落都是崇拜鸟图腾的部族。到了后世，图腾崇拜的原因已经淡化消失，但是作为一个民族的遥远记忆已经成为一种集体无意识，不自觉地会在文学创作中表现出来。

魏晋南北朝志怪小说中女子化身为鸟的故事并非仅此一例，《异

苑》中就有鹤化身为女子引诱男子的故事：

晋怀帝永嘉中，徐爽出行田，见一女子姿色鲜白，就爽言调，女因吟曰：“畴昔聆好音，日月心延伫。如何遇良人，中怀邀无绪。”爽情既谐，欣然延至一屋，女施設饮食而多鱼。遂经日不返。兄弟追觅至湖边，见与女相对坐。兄以藤杖击女，即化成白鹤，翻然高飞。爽恍惚年余，乃差。

《幽明录》中的《苏琼》也是有关鸟化身为女子的故事：

晋安帝元兴中，一人年出二十，未婚对，然目不干色，曾无秽行。尝行田，见一女甚丽，谓少年曰：“闻君自以柳季之侍，亦复有桑中之欢耶？”女便歌，少年微有动色，后复重见之，少年问姓，云：“姓苏名琼，家在涂中。”遂要还尽欢，从弟便突入，以杖打女，即化成雌白鹄。

这两则故事中的女子也都是由飞鸟变化的，这一主要情节与天鹅处女型故事相似，但不同的是，天鹅处女型故事中的女子身份是仙女，而这两则故事中的女子则是以色相引诱男子以满足自身情欲需求的怪物，作者对其有一种鄙视与排斥的心态，但也从一个侧面说明了当时鸟变女子故事的广泛流行。

## 2. 螺女型

螺女型故事中最有代表性的是《搜神后记》中的《白水素女》：

晋安帝时，侯官人谢瑞，少丧父母，无有亲属，为邻人所养。至年十七八，恭谨自守，不履非法。始出居，未有妻，邻人共愍念之，规为娶妇，未得。端夜卧早起，躬耕力作，不舍昼夜。后于邑下得一大螺，如三升壶。以为异物，险以归，贮瓮中。畜之十数日。端每早至野还，见其户中有饭饮汤火，如有人为者。端谓邻人为之

惠也。数日如此，便往谢邻人。邻人曰：“吾初不为是，何见谢也。”端又以邻人不喻其意，然数尔如此，后更实问，邻人笑曰：“卿已自取妇，密著室中炊爨，而言吾为之炊耶？”端默然心疑，不知其故。后以鸡鸣出去，平早潜归，於篱外窃窥其家中，见一少女，从瓮中出，至灶下燃火。端便入门，径至瓮所视螺，但见女。乃到灶下问之曰：“新妇从何所来，而相为炊？”女大惶惑，欲还瓮中，不能得去，答曰：“我天汉中白水素女也。天帝哀卿少孤，恭慎自守，故使我权为守舍炊烹。十年之中，使卿居富得妇，自当还去。而卿无故窃相窥掩，吾形已见，不宜复留，当相委去。虽然，尔后自当少差。勤于田作，渔采治生。留此壳去，以贮米谷，常不可乏。”端请留，终不肯。时天忽风雨，翕然而去。端为立神座，时节祭祀。居常饶足，不致大富耳。于是乡人以女妻之。后仕至令长云。今道中素女祠是也。

自幼丧父丧母未曾娶妻的青年谢端恭谨守法、躬耕力作，一次偶然的机会他得到一个奇异的大螺，将其藏入瓮中。后谢端返家每见饭菜已经做好，以为是邻人所为，往谢邻人，邻人否认。谢端潜藏篱外窥视家中，见一女子从螺中出至灶下燃火，谢端入门询问女子来历，女子自言为天汉中白水素女，奉天帝之命为其守舍炊烹，因被谢端窥破本相触犯禁忌，只得离去，然留下螺壳，以贮谷米，使取之不竭，言讫即离去。后端致富娶妇，并为之立祠。

螺女型故事包含以下几个要素：未婚青年男子看到一个奇异的大螺，将其捡回家中；男子外出回家时发现家中有做好的饭菜；男子偷窥家中，见一少女从螺中而出，至灶下做饭；男子因触犯禁忌窥视女子本相，致使女子离去；女子留下螺壳，以之贮米，取之不竭，男子因而致富。螺女型故事最早的文字记载当属晋人束皙的《发蒙记》：“侯官谢端，曾于海中得一大螺，中有美女，云：‘我天汉中白水素女，天矜卿贫，令我为卿妻。’”南朝梁任昉

《述异记》则有较大的改变：“晋安郡有一书生谢端，为性介洁，不染声色。尝于海岸观涛，得一大螺，大如一石米斛。割之，中有美女曰：‘予天汉中白水素女，天帝矜卿纯正，令为君作妇。’端以为妖，呵责遣之，女叹息升云而去。”与《搜神后记·白水素女》相比，《述异记》中谢端的身份由农民变为书生，对螺女的态度也由“请留”变为“呵责遣之”，这一改变失去了其原始质朴的民间气息，明显带有文人的封建卫道色彩，趣味全失。唐传奇《原化记·吴堪》较好地继承和发展了螺女故事，男主人公吴堪因“敬护泉源”，天帝命螺女下凡相助，县官欲强占螺女，出难题刁难吴堪，螺女以智慧一一破解难题并惩罚了恶人。对螺女智慧的描绘显示了唐代民间故事的显著进步。

### 3. 洞穴仙窟型

洞穴仙窟型仙凡婚恋故事中最著名的当属《幽明录·刘晨阮肇》：

汉明帝永平五年，剡县刘晨阮肇共入天台山取谷皮，迷不得返，经十三日，粮食乏尽，饥馁殆死。遥望山上有一桃树，大有子实，而绝岩邃涧，永无登路。攀援藤葛，乃得至上。各啖数枚，而饥止体充。复下山，持杯取水，欲盥漱，见芜菁叶从山腹流出，甚鲜新，复一杯流出，有胡麻饭糝，相谓曰：“此知去人径不远。便共没水，逆流二三里，得度山出一大溪，溪边有二女子，姿质妙绝，见二人持杯出，便笑曰：“刘阮二郎，捉向所失流杯来。”晨肇既不识之，缘二女便呼其姓，如似有旧，乃相见忻喜。问：“来何晚邪？”因邀还家。其家铜瓦屋，南壁及东壁下各有一大床，皆施绛罗帐，帐角悬铃，金银交错床头各有十侍婢敕云：“刘阮二郎，经涉山岨，向虽得琼实，犹尚虚弊，可速作食。”食胡麻饭、山羊脯、牛肉、甚甘美。食毕行酒，有一群女来，各持五三桃子，笑而言：“贺汝婿来。”酒酣作乐，刘阮忻怖交并。至暮、令各就一帐宿，女往就之，言声清

婉，令人忘忧。十日后欲求还去，女云：“君已来是，宿福所牵，何复欲还邪？”遂停半年。气候草木是春时，百鸟啼鸣，更怀悲思，求归甚苦。女曰：“罪牵君当可如何？”遂呼前来女子有三四十人，集会奏乐，共送刘阮，指示还路。既出，亲旧零落，邑屋改异，无复相识。问讯得七世孙，传闻上世入山，迷不得归。至晋太元八年，忽复去，不知何所。

刘晨阮肇共入天台山取谷皮，迷路断粮，沿溪而行，遇二仙女，邀刘、阮还家。仙女以精美酒食款待刘、阮，并与之同宿。十日后刘、阮请求归家，仙女挽留。半年后复请归，众仙女送行。刘、阮归家，亲旧零落，得七世孙，二人复入山中，不知所向。

《幽明录·黄原》情节与此类似：

汉时太山黄原，平旦开门，忽有一青犬在门外伏守，备如家养。原继犬，随邻里猎，日垂夕见一鹿，便放犬，犬行甚迟，原绝力逐终不及。行数里，至一穴，入百余步，忽有平衢槐柳列植，行墙回堦原随犬入门，列房枕户可有数十闲，皆女子，姿容妍媚，衣裳鲜丽；或抚琴瑟，或执博棋。至北阁，有三间屋，二人侍直，若有所伺。见原，相视而笑：“此青犬所致妙音婿也！”一人留，一人入合。须臾，有四婢出，称太真夫人白黄郎：“有一女年已弱笄，冥数应为君妇。”既暮，引原入内。内有南向堂，堂前有池，池中有台，台四角有径尺穴，穴中有光映帷席，妙音容色婉妙，侍婢亦美。交礼既毕，宴寝如旧。经数日，原欲暂还报家，妙音曰：“人神异道，本非久势。”至明日，解佩分袂，临阶涕泗，后会无期，深加爱敬，“若能相思，至三月旦，可修斋洁。”四婢送出门，半日至家。情念恍惚。每至其期，常见空中有辎车仿佛若飞。

黄原因逐青犬误入仙窟，二仙女引黄原入内，黄原与仙女妙音结为夫妇，“宴寝如旧”，数日后黄原请求暂还家，妙音与其泣涕分别，黄原归家后情志恍惚，常见空中有妙音车轮飞过。

《搜神后记·袁相根硕》也是此类故事中著名的篇章：

会稽剡县民袁相、根硕二人猎，经深山重岭甚多，见一群山羊六七头，逐之。经一石桥，甚狭而峻。羊去，根等亦随渡，向绝崖。崖正赤，壁之，名曰赤城。上朝水流下，广狭如医布。剡人谓之瀑布。羊径有山穴如门，豁然而过。既，入内甚平敞，草木皆香。有一小屋，二女子住在其中，年皆十五六，容色甚美，著青衣。一名莹珠，一名洁玉。见二人至，欣然云：“早望汝来。”遂为室家。忽二女出行，云更有得有婿者，往庆之。曳履于绝岩上行，琅琅然。二人思归。潜去归路。二女追还已知，乃谓曰：“自可去。”乃以一腕囊与根等，语曰：“慎勿开也。”于是乃归。后出行，家人开视其囊，囊如莲花，一重去，一重复，至五盖，中有小青鸟，飞去。根还知此，怅然而已。后于田中耕，家依常饷之，见在田中不动，就视，但有壳如蝉脱也。

袁相、根硕打猎时因追逐山羊误入仙窟，遇到二位仙女，遂与之结为室家。二人趁仙女出行时潜归回家，仙女追上二人并赠予腕囊。二人未听仙女嘱托打开腕囊，中有小青鸟飞去，致使二人蝉蜕如壳。

与天鹅处女型、螺女型故事相比，洞穴仙窟型故事有自己显著的特点：

(1) 仙女对人间男子的突然到来毫不惊诧，似早有所料，热情大方地接待人间来客。《幽明录·刘晨阮肇》中仙女一见到刘、阮便笑曰：“刘阮二郎，捉向所失流杯来。”初次见面“二女便呼其姓，如似有旧，乃相见忻喜。问：‘来何晚邪’”。《幽明录·黄原》中二位仙女一见到黄原也说“此青犬所致妙音婿”。《搜神后记·袁相根硕》中仙女见到二人欣然云：“早望汝来。”仙女与凡男似旧相识，毫不陌生，这与《白水素女》中谢端看到白水素女时，“女大惶惑，欲还瓮中”的表现截然不同。

(2) 增加了有关仙女容貌姿态的描写。天鹅处女型与螺女型故事中几乎没有关于仙女形貌的描写，而洞穴仙窟型故事中这一类描写则比较普遍。《幽明录·刘晨阮肇》是这样描写的：“溪边有二女子，姿质妙绝。”“女往就之，言声清婉，令人忘忧。”《幽明录·黄原》“皆女子，姿容妍媚，衣裳鲜丽；或抚琴瑟，或执棋博。”“妙音容色婉妙，侍婢亦美。”《搜神后记·袁相根硕》“有一小屋，二女子住在其中，年皆十五六，容色甚美，著青衣。一名莹珠，一名洁玉。”这些仙女的形象已经十分接近世俗，与普通人相差无几。

(3) 与天鹅处女型及螺女型故事中仙女请求离去、男子予以挽留不同，洞穴仙窟故事中多是仙女多情挽留而凡间男子或因思家请求离去，或偷偷潜逃，仙女较为主动热情，而人间男子则显得被动退缩。《幽明录·刘晨阮肇》中仙女以精美食物热情款待，而刘、阮却“忻怖交并”，十日后欲求还去，仙女殷勤挽留云：“君已来是，宿福所牵，何复欲还邪？”后见刘、阮去意已决，仙女“三四十人，集会奏乐，共送刘阮，指示还路”，可谓多情之至。《幽明录·黄原》中，“经数日，原欲暂还报家”，仙女妙音解佩分袂，临阶涕泗：“后会无期，深加爱敬。若能相思，至三月旦，可修斋洁。”《搜神后记·袁相根硕》两位男子趁仙女外出潜逃归家，仙女得知后追赶上二人，不但不加以责备还赠以腕囊。

(4) 洞穴仙窟故事明确交代了仙女与凡男的性关系。螺女型故事未涉及仙女与凡男的性关系，天鹅处女型故事中仙女虽与凡男生有三女，却没有明确的性关系的描写。《幽明录·刘晨阮肇》描写了仙女在两性关系中的主动性：“至暮，令各就一帐宿，女往就之，言声清婉，令人忘忧。”《幽明录·黄原》也有这方面的描写：“妙音容色婉妙，侍婢亦美。交礼既毕，宴寝如旧。”《搜神后记·袁相根硕》也说仙女与凡男“遂为室家”。这一类描写虽然十分简略，却为后世同类题材的小说留下了十分广阔的想象空间。唐传奇揭示仙女的性苦闷及对性爱的大胆追求，《游仙窟》中对仙女与凡男之间性爱的津

津津乐道，可以说都是受到了魏晋南北朝仙凡婚恋故事的某种启发。

#### 4. 仙女下凡型

仙女下凡型可以说是仙凡婚恋故事中最常见的类型。这一类型与前面所述天鵝处女型及螺女型故事有交叉之处，即均表现为仙女从天而降帮助凡男，只是仙女下凡型故事没有仙女变形情节，因而又有着自己的特点。与其他几种类型相比，仙女下凡型故事是魏晋南北朝志怪小说中数量最多、艺术成就最高的一种故事类型。主要的代表性作品有《董永妻》、《杜兰香》、《成公知琼》等，这几个故事均出自晋人干宝的《搜神记》。《董永妻》故事情节是这样的：

汉董永，千乘人。少偏孤，与父居。肆力田亩，鹿车载自随。父亡，无以葬，乃自卖为奴，以供丧事。主人知其贤，与钱一万，遣之。永行三年丧毕，欲还主人，供其奴职。道逢一妇人曰：“愿为子妻。”遂与之俱。主人谓永曰：“以钱与君矣。”永曰：“蒙君之惠，父丧收藏，永虽小人，必欲服勤致力，以报厚德。”主曰：“妇人何能？”永曰：“能织。”主曰：“必尔者，但令君妇为我织缣百疋。”于是永妻为主人家织，十日而毕。女出门，谓永曰：“我，天之织女也。缘君至孝，天帝令我助君偿债耳。”语毕，凌空而去，不知所在。

董永妻的故事在西汉刘向的《列女传》中就有记载，与《搜神记》情节大致相同。董永妻故事的定型经历了漫长的发展过程，在流传的过程中逐渐与本来各自独立的另外两个民间故事——牛郎织女、羽衣女故事合流。牛郎织女故事的萌芽可以追溯到《诗经·小雅·大东》：“维天有汉，监亦有光。岐彼织女，终日七襄。虽则七襄，不成报章。皖彼牵牛，不以服箱。”那时就已出现了牛郎、织女二星宿的名称，但还没有产生对两星恋情的描写。《古诗十九首》以



深婉同情的笔调歌咏了牛郎、织女二星的爱情。魏晋南北朝时期，牵牛织女故事流传益广，七夕成为民间的普遍节日。应该指出的是，各地广泛流传的董永妻故事有许多亚型，其中董永与七仙女故事又是天鹅处女型故事与仙女下凡型故事的合流，如此复杂众多的亚型充分说明了这一故事受民众的欢迎程度之高。

此外，《成公知琼》和《杜兰香》也是仙女下凡型故事中的优秀篇章：

魏济北郡从事掾弦超，字义超，以嘉平中夜独宿，梦有神女来从之。自称：“天上玉女，东郡人，姓成公，字知琼，早失父母，天帝哀其孤苦，遣令下嫁从夫。”超当其梦也，精爽感悟，嘉其美异，非常人之容，觉寤欤想，若存若亡，如此三四夕。一旦，显然来游，驾辎辂车，从八婢，服绫罗绮绣之衣，姿颜容体，状若飞仙，自言年七十，视之如十五六女。车上有壶榼，青白琉璃五具。食啖奇异，饌具醴酒，与超共饮食。谓超曰：“我，天上玉女，见遣下嫁，故来从君，不谓君德。宿时感运，宜为夫妇。不能有益，亦不能为损。然往来常可得驾轻车，乘肥马，饮食常可得远味，异膳，缾素常可得充用不乏。然我神人，不为君生子，亦无妒忌之性，不害君婚姻之义。遂为夫妇。”赠诗一篇，其文曰：“飘浮勃逢敖，曹云石滋芝。一英不须润，至德与时期。神仙岂虚感，应运来相之。纳我荣五族，逆我致祸菑。”此其诗之大较，其文二百余言，不能尽录。兼注易七卷，有卦，有象，以象为属。故其文言既有义理，又可以占吉凶，犹扬子之太玄，薛氏之中经也。超皆能通其旨意，用之占候，作夫妇经。七八年，父母为超娶妇之后，分日而燕，分夕而寝，夜来晨去，倏忽若飞，唯超见之，他人不见。虽居闾室，辄闻人声，常见踪迹，然不睹其形。后人怪问，漏泄其事；玉女遂求去。云：“我，神人也。虽与君交，不愿人知，而君性疏漏，我今本末已露，不复与君通接。积年交结，恩义不轻；一旦分别，岂不怆恨？势不得不尔。各自努力！”又呼侍御下酒，饮啖，发簪，取织成裙衫两副遗超。

又赠诗一首，把臂告辞，涕泣流离，肃然升车，去若飞迅。超忧感积日，殆至委顿。去后五年。超奉郡使至洛，到济北鱼山下，陌上西行，遥望曲道头有一马车，似知琼。驱驰至前，果是也。遂披帷相见，悲喜交切。控左援绥，同乘至洛。遂为室家，克复旧好。至太康中，犹在。但不日日往来，每于三月三日，五月五日，七月七日，九月九日旦，十五日辄下，往来经宿而去。张茂先为之作神女赋。（《搜神记·成公知琼》）

汉时有杜兰香者，自称南康人氏。以建业四年春，数诣张传。传年十七，望见其车在门外，婢通言：“阿母所生，遗授配君，可不敬从？”传，先名改硕，硕呼女前，视，可十六七，说事邈然久远。有婢子二人：大者萱支，小者松支。钿车青牛上，饮食皆备。作诗曰：“阿母处灵岳，时游云霄际。众女侍羽仪，不出墉官外。飘轮送我来，岂复耻尘秽。从我与福俱，嫌我与祸会。”至其年八月旦，复来，作诗曰：“逍遥云汉间，呼吸发九嶷。流汝不稽路，弱水何不之。”出薯蕷子三枚，大如鸡子，云：“食此，令君不畏风波，辟寒温。”硕食二枚，欲留一，不肯，令硕食尽。言：“本为君作妻，情无旷远，以年命未合，且小乖，大岁东方卯，当还求君。”兰香降时，硕问禘祀何如。香曰：“消魔自可愈疾，淫祀无益。”香以药为消魔。（《搜神记·杜兰香》）

这两个故事有许多相似之处，同时，与其他类型的仙凡相恋故事相比又有自己鲜明的特点：首先，仙女都是奉命下凡，杜兰香是“阿母所生，遗授配君”，知琼是因为“天帝哀其孤苦，遣令下嫁从夫”。但已与白水素女和织女有异，虽同是奉命下凡，白水素女和织女下凡的目的是为了表彰男主人公的品行或孝道，为其守舍炊烹或助其偿债；而知琼与兰香下凡的目的就是“下嫁从夫”，已经没有了伦理道德的背景因素，它标志着仙女下凡主题从原先注重仙凡相通、超世度人的宗教伦理目的转向婚恋本身之演变历

程的初步完成。其次，仙女的形象与以前同类题材的故事相比更加丰富多彩。白水素女与织女基本上作为劳动妇女形象出现的，精于炊烹纺织，善于操持家务；而知琼与兰香则擅长诗书，兰香作诗二首，文采可观，知琼不但会作诗，还“兼注易七卷，有卦，有象，以彖为属。故其文言既有义理，又可以占吉凶，犹扬子之太玄，薛氏之中经也”。仙女不但文采超凡，还十分多情。知琼离开弦超时恋恋不舍：“‘我，神人也。虽与君交，不愿人知，而君性疏漏，我今本末已露，不复与君通接。积年交结，恩义不轻；一旦分别，岂不怆恨？势不得不尔。各自努力！’又呼侍御下酒，饮啖，发簏，取织成裙衫两副遗超。又赠诗一首，把臂告辞，涕泣流离，肃然升车，去若飞迅。”这种缠绵悱恻的情感与人间男女的爱情已经没有本质的区别。

以上分析了魏晋南北朝志怪小说中仙凡婚恋故事的几种基本类型，它们自成体系，各具特征，共同构成了仙凡婚恋故事的主体。有时这些类型也不是截然分开的，而是互有交叉融合。当然，这几种类型还不能完全涵盖魏晋南北朝志怪小说中所有的仙凡婚恋故事，此外还有河伯娶妇（招婿）等类型，因篇幅所限，此不赘述。

## 二、魏晋南北朝时期仙凡婚恋故事盛行的原因

法国哲学家丹纳说：“自然界有它的气候，气候的变化决定这种那种植物的出现，精神方面也有它的气候，它的变化决定这种那种艺术的出现。”<sup>①</sup>所谓“精神气候”，指的就是社会的文化心态、时代精神，它作为经济基础、上层建筑和意识形态之间联系的中介，往往对文化活动发生直接的影响。倘要追寻魏晋南北朝志怪小说中仙凡婚恋故事所蕴涵的深层文化意蕴，就必须把它放

<sup>①</sup> 丹纳：《艺术哲学》，人民文学出版社1963年版，第9页。

到当时的社会文化背景中去考察，才能揭示出创作主体深层的文化心理底蕴。仙凡婚恋故事的流行和发展与以下这些因素有着密不可分的关系：

### 1. 魏晋南北朝时期神仙信仰的流行是仙凡婚恋故事盛行的思想背景

明代胡应麟在《少室山房笔丛》中说：“魏晋好长生，故多灵变之说；齐梁弘释典，故多因果之谈。”<sup>①</sup>鲁迅先生说：“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。”<sup>②</sup>这些话精辟地阐明了魏晋南北朝志怪小说盛行的主要原因在于宗教的流行。魏晋南北朝道教信仰的主体乃是神仙信仰。神仙思想产生于春秋时期，认为通过服食、行气、导引等修炼手段可以使肉体长生不老。这一思想首先得到统治者的欢迎，秦始皇、汉武帝等都是神仙信仰虔诚的追随者。魏晋南北朝时期神仙信仰有了更大的发展，许多热衷于学道求仙的道士不仅自身笃信神仙方术，而且为论证神仙可学、宣传神仙不死思想，加强了理论建构，扩大了神仙信仰的影响。著名的有葛洪、陶弘景、寇谦之和陆修静。葛洪的《抱朴子》是神仙家思想系统的理论著作，其宗旨就是宣扬“不死可得，神仙可学”，对“神仙实有”的观点作神学辩护。陶弘景重视服饵炼丹，是继葛洪后最著名的炼丹家，并作《真诰》论述上清派养生登仙之术，又作《真灵位业图》给众多的天神、地祇、人鬼、群仙排列了等级。这些神仙理论著作对神仙信仰的广泛传播无疑具有重要的影响。

魏晋南北朝道经中多有仙女降临情节，如萼绿华降羊权事见于

① 胡应麟：《少室山房笔丛·九流绪论下》（卷29），中华书局1958年版，第29页。

② 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社1958年版，第27页。

陶弘景《真诰·运象篇第一》:

萼绿华者,女仙也,年可二十许,上下青衣,颜色绝整,以晋穆帝升平三年己未十一月十日夜降于羊权家,自云是南山人,不知何仙也。自此一夜辄六过其家。权字道学,即晋简文黄门郎羊欣祖也。权及欣,皆潜修道要,耽玄味真。绿华云:“我本姓杨。”又云是九嶷山中得道罗郁也,宿命时,曾为其师母毒杀乳妇玄渊,以先罪未灭,故暂谪降臭浊,以偿其过。赠权诗一篇,并火浣手巾一,金玉条脱各一枚。条脱似指环而大,异常精好。谓权曰:“慎无泄我下降之事,泄之则彼此获罪。”因曰:“修道之士,视锦绣如弊帛,视爵位如过客,视金玉如砾石,无思无虑,无事无为,行人所不能行,学人所不能学,勤人所不能勤,得人所不能得,何者?世人行嗜欲,我行介独;世人行俗务,我学恬淡;世人勤声利,我勤内行;世人得老死,我得长生。故我行之九百岁矣。”授权尸解药,亦隐景化形而去。

如果说《萼绿华》中还较多保存了道教传说中比较重视仙凡情缘的内容的话,那么,杨羲和九华真妃的情缘就纯粹被演绎成了上清派男女双修的宗教活动。晋兴宁三年六月二十五日夜紫微夫人携女仙九华真妃降至杨羲家。紫微夫人在《真诰》中是上清教房中术的“下教之匠”,是特殊的“媒人”。九华真妃“手中先握三枚枣,色如干枣而形长大,内无核,亦不作枣味,有似于梨味耳。妃先以一枚见与,次以一枚与紫微夫人,自留一枚,语令各食之”。这种枣在《真诰》中实为房中仙药。接着,九华真妃在赠诗中说:“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。”媒人似的紫微夫人也赠诗说:“上道诚不邪,尘滓非所闻。同目咸恒象,高唱为尔因。”所谓“山泽结”、“咸恒象”,都是结成夫妻、修炼上道的隐语。本来三人都在床上,紫微夫人作了具体的传授后便宣布离去<sup>①</sup>。

① 《真诰》卷一,《道藏》20册,第496页。

此类道经故事中，宣扬仙道思想的意图十分明显，通篇充满了女仙传授仙法的内容，当女仙的身份被不慎泄漏后，女仙遂不复降临，其情节模式与六朝时期的仙女下凡小说十分接近。在其他的此类小说中，也仍然或多或少地透露着女仙度脱情郎的宗教信息。在传统的神女仙女降临故事，凡人常是在完全不知情和无法选择的情况下，被动接受神女和仙女的降临，如杜兰香降张硕的故事中。神女降临之时，只是让婢女传命于男主人公，称“阿母所生，遣授配君，可不敬从！”《搜神记》玉女降弦超故事中，也是仙女在降临之时，向男主人公宣称：“我，天上玉女，见遣下嫁，故来从君。”这种安排使人神、人仙恋情具有一种天赋权威，使凡人无法回避和选择，成为完全被动的一方。传统的神女、仙女降临故事常常具有较浓的悲剧色彩，一个重要的原因就是这类故事中的男主人公尽管对“匆匆而来，匆匆而去”的仙女充满依恋，却无法挽回，因而双方恋情常常因仙女回归天界骤然而止。《搜神记》中的张硕、弦超、董永，《列仙传》中的郑交甫，《通幽记》中的赵旭，《真诰》中的羊权等凡人都在女仙以“运数然而”或“宿命使然”等原因骤然离去之际，徒有悲伤，却无力回天。对这类故事中的仙女来说，降临人世只是她们要完成的一项使命，而恋情只是她们完成宗教使命中的一种磨难和考验。因此，在这类小说中，仙凡恋情本身并非作者关注重点。凡人形象在这类故事中自然十分薄弱和被动。

然而，在这一时期出现的具有浓重世俗化倾向的小说中，世俗化的取向在小说中开始逐渐占据着主导地位，宗教意图已经被世俗观念稀释，宗教性的谪降仅仅变成了构建小说结构的情节因素。随着神仙小说的世俗化发展，女仙降临的神秘色彩逐渐变得淡薄，她们在求偶中的语言、行为却变得越来越主动。这种女仙形象的出现，曲折地反映出了渴慕意外艳遇的文人的“白日梦”。如《清溪庙神》中清溪庙神与赵文韶的一段恋情：

会稽赵文韶，为东宫扶侍，坐清溪中桥，与尚书王叔卿家隔一

巷，相去二百步许。秋夜嘉月，怅然思归，倚门唱《西夜乌飞》，其声甚哀怨。忽有青衣婢，年十五六，前曰：“王家娘子白扶侍，闻君歌声，有门人逐月游戏，遣相闻耳。”时未息，文韶不之疑，委曲答之，亟邀相过。须臾，女到，年十八九，行步容色可怜，犹将两婢自随。问：“家在何处？”举手指王尚书宅，曰：“是闻君歌声，故来相诣，岂能为一曲邪？”文韶即为歌《草生盘石》，音韵清畅，又深会女心。乃曰：“但令有瓶，何患不得水？”顾谓婢子：“还取筇篲，为扶侍鼓之。”须臾至，女为酌两三弹，泠泠更增楚绝。乃令婢子歌《繁霜》，自解裙带系筇篲腰，叩之以倚歌。歌曰：“日暮风吹，叶落依枝。丹心寸意，愁君未知。歌《繁霜》，侵晓幕。何意空相守，坐待繁霜落。”歌阕，夜已久，遂相伫燕寝，竟四更别去。脱金簪以赠文韶，文韶亦答以银碗白琉璃匕各一枚。既明，文韶出，偶至清溪庙歇，神坐上见碗，甚疑；而委悉之屏风后，则琉璃匕在焉，筇篲带缚如故。祠庙中惟女姑神像，青衣婢立在前，细视之，皆夜所见者，于是遂绝。当宋元嘉五年也。（《续齐谐记》）

赵文韶与清溪庙神的情缘已经没有什么宗教色彩，而是带有浓郁的人情味和世俗化色彩。首先，仙女与凡人的会面不再用宿命、定数等神秘的观念来解释，而是以美妙的歌声为媒介，给小说创造了浪漫抒情的氛围。仙女的歌词既不像成公知琼与杜兰香咒语似的恐吓，也不像萼绿华与南华安妃长篇大论的宗教劝诫，而是充满了世俗男女爱情的缠绵缱绻。显然，《清溪庙神》的宗教色彩已经十分薄弱，作者感兴趣的是文人“白日梦”式的男女艳遇。

神仙思想在民间也具有十分广泛的影响力。不但上层士族，而且下层百姓普遍建立起了长生成仙的信仰。孙恩利用民众信仰长生的心理举事起义，“乃煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之……号其党曰‘长生人’”<sup>①</sup>。孙恩兵败投水自杀，追随者谓之水仙，从死

<sup>①</sup> [唐]房玄龄等：《晋书·孙恩传》（卷69），中华书局1974年版，第2632页。

者数以百计。魏晋时期民间供奉数量众多的天神地祇，其中包括大量的女性神仙，如丁姑祠、白水素女祠、清溪小姑娘祠等。这些女性神祠以及祠中塑像很容易激发人们产生关于这些女神女仙的婚恋故事的丰富想象力，为人们创作出大量的仙凡婚恋故事提供了现实的媒介。

魏晋时期流风所及，士大夫信奉神仙长生信仰者亦为数众多。嵇康《养生论》认为神仙是真实存在的：“夫神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣。”而且只要导养得法，则神仙可致，不死可得：“至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳，而世皆不精，故莫能得之。”<sup>①</sup>士大夫阶层中服食长生之风甚为盛行。《晋书·王羲之传》云：“羲之雅好服食养性，不乐在京师。”“既去官，与东土人士尽山水之游，弋钓为娱。又与道士许迈共修服食，采药石不远千里。”<sup>②</sup>

在这种遍及整个社会的神仙信仰的强大力量的驱动下，出现了大量反映神仙生活的文学作品也就不足为奇，而婚姻爱情生活历来又是人们关注的重心所在，这就自然产生了大量有关仙凡婚恋的故事。总而言之，魏晋南北朝时期盛行的神仙信仰为这一时期的仙凡婚恋故事提供了适宜的气候和土壤，直接催生了大量优秀的仙凡婚恋小说。

## 2. 魏晋南北朝时期的社会状况是仙凡婚恋故事盛行的现实土壤

魏晋南北朝是我国历史上有名的乱世。自汉代末年黄巾起义开始，先是军阀争战，西晋时期又发生了“八王之乱”，其后“五胡乱华”，南北分裂。四百年间，战祸频频，兵连祸结，百姓流离失所，民不聊生，整个社会陷入分裂混乱的局面。“白骨露于野，千里无鸡

① 戴明扬：《嵇康集校注》，人民文学出版社1962年版，第149页。

② [唐]房玄龄等：《晋书·王羲之传》（卷50），中华书局1974年版，第2093页。



鸣”，“出门无所见，白骨蔽平原”。在这种动乱、黑暗的年代，人民内心对死亡的恐惧和对现实的不满日益积聚。然而卑微渺小的个体又无力改变令人悲观绝望的社会现实。在这种情况下，神仙信仰所强调的长生不死、自由快乐就成为安顿人们心灵的最佳梦境。“汉代盛极一时的神仙信仰和东汉末年形成的道教，以其‘长生不死，消灾灭祸’的特殊诱惑力，既迎合醉生梦死的统治者的心理，又迎合那些陷入人生苦闷而希冀得到解脱的士大夫的需要，也给了艰难挣扎的贫苦百姓一些希望的曙光，所以信仰者颇多。”<sup>①</sup>梁武帝时期，民众对人间仙境比两汉时期时更为迷恋。因为时代动荡不安，百姓纷纷逃向人烟罕见地区或深山老林或湖泊密布的水域以避战祸。人们幻想在这些地方能遇上神仙，给他们带来好运，或许既能当上长生不死的神仙，又能得到一个姿色美妙的仙女为妻。在这种心理支配下产生了很多美丽的传说，如干宝《搜神记》中的“袁相根硕”“高山大穴”，刘义庆《幽明录》中的“刘麟之”“刘晨阮肇”“黄原”等。螺女故事与董永妻故事，表达了下层民众对男耕女织、和平安定的农耕生活的向往和追求。螺女助炊和织女善于纺织，都是那个时代下层百姓对于理想女性的要求。在那个颠沛流离的混乱时代，下层百姓最大的愿望是满足衣食之需，过上和平安定的生活。螺壳贮米常使不乏的幻想表达了在饥饿中挣扎的困苦百姓对温饱富足生活的向往，而洞穴仙窟、世外桃源的仙乡描绘，表达了下层百姓对社会现实的逃避和对理想生活以及自由爱情的渴望。

### 3. 门阀士族制度是仙凡婚恋故事产生的客观原因

魏晋时期，上层社会对仙凡婚恋故事喜爱的原因主要是因为门阀士族制度的存在。魏晋南北朝时期在政治上的一大特色是实行门阀士族制度。曹魏时期实行九品官人制，大小中正官都由士族担任，

<sup>①</sup> 郑土有：《眺望洞天福地——中国的神仙和神仙信仰》，陕西人民教育出版社1991年版，第133页。

于是形成了“上品无寒门，下品无士族”的情况。门阀士族为了保有自己在政治经济方面享有的特权，在婚姻制度上严格设防，明确规定士庶之间不可通婚。周一良先生认为：“六朝门阀制度下，最为人所重视者为‘婚’与‘宦’。”<sup>①</sup>因为“宦”是门阀士族势力得以稳固的基础；而“婚”则是保持家族高贵血统的纯净，并借以攀结其他高门贵族的必要手段。一般的寒门士人在政治上无由仕进，在爱情婚姻上也没有权利选择自己倾心的女性，他们只好在文学创作中塑造美丽多情、才德兼备的仙女来慰藉自己失衡的心灵，这可以说是愿望得不到满足的一种补偿。

小说中的一些仙女宛如大家闺秀，端庄严谨，能诗善赋，有着很高的文化修养，在当时的社会只有高门士族的女性才能具备这些特点，因而小说中的仙女实际上是高门士族女性的投影。寒门士人或一般士族的男子多希望通过与高门士族联姻以提高自己的社会地位或得到实际的利益。仙凡婚恋故事中的男主角都或多或少的从仙女那里得到了好处即是明证：杜兰香赠张硕仙药“消摩”以愈疾；知琼使弦超“往来常可得驾轻车，乘肥马，饮食常可得远味，异膳，缙素常可得充用不乏”。仙女在婚姻中处于绝对的支配地位，她们主动追求，来去自由，男子只能被动接受，甚至连拒绝的权利也没有。杜兰香“从我与福俱，嫌我与祸会”和知琼“纳我荣五族，逆我致祸患”的威吓式的口吻都是居高临下的。普通男子对高门士族的女性既倾慕又敬畏，身份的不平等使他们有一种深深的自卑感，甚至诚恐诚惶，战战兢兢。虽然存在着身份的不平等，但他们之间也有真挚的情感，知琼离去之后，弦超“忧感积日，殆至委顿”以及后来相见时的“悲喜交切”都证明了恋情的存在。

综上所述，魏晋南北朝门阀士族制度的存在使得普通士人的仕进之途被堵塞，感情也难以得到真正的满足，作为一种心理补偿，

<sup>①</sup> 周一良：《魏晋南北朝史论集》，北京大学出版社1997年版，第81页。

他们只能在仙凡婚恋的想象世界里得到一种虚幻的满足，以发泄对社会现实的不满和失望，达到心理平衡。

#### 4. 生命意识觉醒、个性解放浪潮和重情的社会氛围是仙凡婚恋故事产生的直接动因

鲁迅先生说：“曹丕的时代是文学自觉的时代。”文学的自觉首先表现为人的自觉，而人的自觉首先是生命意识的觉醒，其次是人的个性的解放。自汉代末年的《古诗十九首》就已经出现了大量吟咏生命短暂的诗篇，其后三曹、七子、陆机、陶渊明等每个大家莫不如此，对生命短暂、人生无常的感叹成为一个时代的文学主题。在这样一种心态下，讲究服食养生，追求肉体成仙必然成为时代风尚。

魏晋时期儒学式微，玄学兴起，学术界开始掀起汹涌澎湃的思想解放浪潮。士人们不再以儒家标榜的建立不朽功业作为终极追求目标，而是率性而行，注重享乐。地仙思想在这一时期受到广泛的欢迎，就是顺应了魏晋玄学中既可以顺任自然、逍遥自由，又可以享受荣华富贵的思想潮流。关于地仙的说法在葛洪的《抱朴子》中有明确的记载：“上士举行升虚，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。”<sup>①</sup>地仙不再是远离世俗，不食人间烟火的超现实存在，而是像普通人一样生活在人间，和现实有着密切联系的群体。地仙的出现一方面表明人们的思想观念发生了变化，不再幻想白日飞升、远离人世，而是希望既能使肉体不老，又不失人间享乐；另一方面也拉近了神仙与普通人的距离，神仙进一步深入到普通人的生活之中，和他们频繁往来，乃至产生爱情、缔结婚姻也就不足为奇了，这正是仙凡婚恋故事得以产生的现实基础。

魏晋时期是一个重情的时代。这一时期，儒家纲常名教对人们

<sup>①</sup> 葛洪：《抱朴子内篇·校释》，中华书局1980年版，第18页。

的束缚逐渐减弱，人们的自然情感和本性得到前所未有的解放和张扬。他们大张旗鼓的标举“圣人有情”“有生则有情”“情之所钟，正在我辈”“一往有深情”，认识到“情”是人的本性的自然体现，人应该顺从本性，而不应加以抑制、束缚。向秀《难养生论》中说：“有生则有情，称情则自然，若绝而外之，则与无生同，何贵于有生哉？”嵇康《难自然好学论》也说：“《六经》以抑引为主，人性以从欲为欢，抑引则违其愿，从欲则得自然。”魏晋士人的“一往有深情”不仅体现在亲情、友情上，也体现在爱情上。《世说新语》中有许多这方面的记载：荀粲甚爱其妻，妻冬生热病，他隆冬出庭中，冰冻己身为妻降温，妻子亡故，他不多时亦随之而去；阮咸为了维护自己的爱情勇敢的追回姑母家的婢女；韩寿与贾充女的爱情故事也在士人中传为美谈。这些事实都表明在魏晋时期，爱情已经成为人们普遍关注的重点。然而，在那个黑暗动乱的封建时代，理想中的完美爱情很难实现，情感和性爱普遍受到压抑，出于一种补偿心理，人们在文学中塑造出代表美的极致和一切欲望的满足的仙女形象，并充满感情的敷衍出人与仙之间一段段缠绵悱恻的爱情故事，以宣泄对现实生活的不满和遗憾。

综上所述，仙凡婚恋故事作为魏晋南北朝志怪小说的主要题材，是在这一时期的社会思想潮流、社会政治经济状况以及社会心理等条件的综合作用下产生的。因而，通过对这些故事类型深入地解读与分析，我们可以对魏晋时期的社会心理、宗教情况和文化风貌等方面的情况获得新的体悟和认识。

### 三、唐传奇中仙凡婚恋故事的特点

在我国唐代，经济繁荣、社会安定，同时也是思想文化较为开放的时期。唐代文人豪放乐观、开朗自信，他们注重心灵的自适与满足，追求爱情的浪漫与幸福、潇洒风流的个性，对现实生活

的失望与不满促使他们塑造出代表美好理想与一切愿望的完美的仙女形象。在他们的如花妙笔下，一个个容貌美丽、文采非凡的仙女都因忍受不了仙宫的清冷寂寞，主动到人间来寻求爱情。这些仙女不但给书生带来美好的爱情慰藉、性爱享受，还带给他们带来荣华富贵。“仙女下凡”的情节模式是唐传奇的常见主题。钱钟书先生说：“六朝以来常写神仙‘思凡’，一若脱去人间，长生不老即在虚度岁月。”<sup>①</sup>

大致而言，唐传奇中的女仙形象主要有以下几个方面的特点：

### 1. 对爱情的热切渴望

唐代以前小说中仙女与人间男子结合多是奉天帝之命，以奖励男子的孝行品德，仙女在报答完男子之后即离去，多是出于宣扬宗教道德的目的，爱情不是作者关注的重点。唐代小说中的女仙形象与六朝时期相比有了很大的不同，她们大都主动热烈地追求爱情，直率大胆地袒露情怀，更加血肉丰满、形象生动。男女爱情有了更多自由、浪漫的色彩。首先，女仙下凡不再是奉天帝之命，而是不甘忍受天上生活的寂寞和凄冷，主动到人间寻找温暖和爱情。《赵旭》中青童这样对意中人表白：“吾天上青童，久居清禁。幽怀阻旷，位居末品，时有世念，帝罚我人间随所感配。以君气质虚爽，体洞玄默，幸托清音，愿谐神韵。”这段话表明她来人间的原因是因为忍受不了天上的清冷、孤寂，因而到人间寻找自己的意中人，以求得美满幸福的婚姻。汉魏六朝时期，织女的形象一直是忠于爱情的。《古诗十九首》咏牛郎织女的爱情：“迢迢牵牛星，皎皎河汉女。纤纤擢素手，札札弄机杼。终日不成章，泣涕零如雨。河汉清且浅，相去复几许？盈盈一水间，脉脉不得语。”把织女对感情的专一执著和离别相思之苦描写得十分动人。而到了唐传奇中，织女也耐不住天庭的寂寞，不再固守相思，苦度岁月，到人间寻求情感的寄托，移情

<sup>①</sup> 钱钟书：《管锥编》（第二册），中华书局1986年版，第645页。

别恋。请看《郭翰》中的描写：“女微笑曰：‘吾天上织女也。久无主对，而佳期阻旷，幽态盈怀。上帝赐命游人间，仰慕清风，愿托神契。’”“乃携手升堂，解衣共卧。”郭翰戏问“牵郎何在，哪敢独行”，她回答：“阴阳变化，关渠何事？且河汉隔绝，无可复知；纵复知之；不足为虑。”并笑曰：“天上那比人间？”这与李商隐“嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心”意思何其相近！

与织女相比，上元夫人形象的转变更具有代表性。上元夫人在仙界地位很高，她是三天真皇之母，统领十方玉女。在《汉武帝内传》中她板起面孔，严厉地批评汉武帝“胎性暴，胎性淫，胎性奢，胎性酷，胎性贼”，告诫他不去除内心的种种欲望很难成仙，俨然是一位不食人间烟火、清心寡欲的得道高仙。但是在唐人笔下，她的形象却有了全新的改变。在《封陟》中，她再三向封陟深情款款的表白情感：“某籍本上仙，谪居下界，或游人间五岳，或止海面三峰。月到瑶阶，愁莫听其风管；虫吟粉壁，恨不寐于鸯衾。燕浪语而徘徊，鸾虚歌而缥缈。宝瑟休泛，虬觥懒斟。红杏艳枝，激含咽于绮殿；碧桃芳萼，引凝睇于琼楼。既厌晓妆，渐融春思。伏见郎君坤仪浚洁，襟量端明，学聚流萤，文含隐豹。所以慕其真朴，爰以孤标，特谒光容，愿持箕帚。又不知郎君雅旨如何？”被封陟拒绝之后，她毫不气馁，七日后再次登门致意：“某以业缘遽紫，魔障剌起。蓬山瀛岛，绣帐锦宫，恨起红茵，愁生翠被。难窥舞蝶于芳草，每妒流莺于绮丛，靡不双飞，俱能对峙，自矜孤寝，转憎空闺。秋却银缸，但凝眸于片月；春寻琼圃；空抒思于残花。所以激切前时，布露丹恳，幸垂采纳，无阻精诚，又不知郎君意竟如何？”连篇累牍、不厌其烦的深情表白将其内心对情感的热切渴望暴露无遗。上元夫人还作诗启发封陟不要过于迂执：“弄玉有夫皆得道，刘纲兼室尽登仙。君能仔细窥朝露，须逐云车拜洞天。”在这里，上元夫人对男女恋情的需求更甚于人间女子，仙性锐减，人性大增。

在唐传奇中，仙女选择人间男子的标准不再是以前小说中所注重的道德品行，而大多选择的是文才出众、忠于爱情的书生。他们也与女仙一样坚贞不渝地追求纯真的爱情，流露了唐代文人对于世俗利益基础上的婚姻的不满和批判，以及对于纯真爱情的向往和渴望。

## 2. 对性爱的大胆追求

在汉魏六朝仙道类小说中就已经出现了仙女与凡男之间性关系的描写，但大都十分简略、含蓄。唐传奇中的女仙则不再像六朝时期那样举止庄重，她们不再受封建礼教的束缚，表现出对性爱的热切渴望和积极追求，行为的大胆泼辣有似于青楼妓女。因而有人将这一现象称为“仙妓合流”。对此，陈寅恪先生在《读莺莺传》曾有论述：“故真字即与仙字同义，而‘会真’即遇仙或游仙之谓也。又六朝人已侈谈仙女杜兰香萼绿华之世缘，流传至唐代，仙之一名，遂多用于妖艳妇人，或风流放诞之女道士之代称，亦竟又以之目娼妓者。”<sup>①</sup>

纵观唐传奇中的有关描写，诚知陈先生此言不虚。请看《汝阴人》中仙女主动与汝阴男子结合的描写：“（仙女）酒酣歌叹：‘今夕何夕，见此良人。’词韵清媚，非所闻见，又援笔作飞鸿别鹤之曲宛颈而歌，为许送酒，清声哀畅，容态荡越，殆不自持。许不胜其情，遽前拥之。乃微盼而笑曰：‘既为诗人感悦之讥，又玷上客挂纓之笑，如何？’因顾令撤筵，去烛就帐。恣其欢狎，丰肌弱骨，柔滑如飴。”仙女“容态荡越，怠不自持”与“恣其欢狎，丰肌弱骨”，颇为风情万种。《穷怪录·萧总》中的仙女甚至在路上招揽凡男，其行为的主动大胆实在令人惊叹。再如《游仙窟》叙述作者在神仙居所遇见二位女仙——十娘和五嫂，作者与其饮酒赋诗、戏谑调笑，留宿一夜，天明离去。仙女的言行举止十分大胆，所作诗歌大多是含有性色彩的隐喻。此外，像《郭翰》、《沈警》等仙道小说中的仙女或背夫偷

<sup>①</sup> 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，上海古籍出版社1978年版，第107页。

情或举止轻佻，颇似现实生活中逢场作戏的青楼女子。

唐传奇中的这种仙妓合流现象与当时的社会思想与生活状况有着密切的关系。唐代社会思想较为开放，妇女不再像以前那样受到封建礼教的严格束缚。上至女皇武则天、公主贵妇，下至普通人家的妇女在两性关系上都较为开放自由，贞节观念比较淡薄。在唐代，未婚女性有自主择偶的自由，已婚妇女离婚、改嫁的现象也很普遍。唐代妇女的思想较为开放自由，积极追求爱情婚姻的幸福，体现出高度的自我意识的觉醒。这一现象的出现与唐代社会的政治思想背景有着密不可分的关系。唐代开国之初，便实行“开怀纳戎、张袖延狄”的“柔怀万国”政策。唐代士人之行为也狂放不羁：“唐代新兴之进士词科阶级之异于山东之礼法旧门者，尤在其放浪不羁之风习。”<sup>①</sup>在这样一种社会背景之下，唐代的封建礼教大为淡化，人们的贞节观念相对淡薄，“导致妇女在行为上也较不受约束”<sup>②</sup>。

唐代社会的男性也十分注重声色享受，出入歌楼妓馆，饮酒狎妓的生活是许多男人共有的经历。整个社会对此比较宽容，文人们也津津乐道，以此为荣。唐传奇中仙女对性爱的大胆追求就真实地再现了唐代社会婚恋情况的情形，反映了唐代女性张扬的个性意识，她们敢于冲破封建礼教的束缚，主动追求享受美好的性爱关系。在这一时代背景下出现仙妓合流的现象也就不足为奇了。

### 3. 浓厚的人性化色彩

唐传奇中的仙女已经不再像以前小说中那样威严冷漠、居高临下，她们就像普通的人间女子一样，具有浓厚的人性化色彩。唐代仙女的地位与人间男子已经较为平等，她们自如地与凡男调笑戏谑，毫无顾忌。《续仙传·元柳二公》中南溟夫人遇见元柳二公，

① 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，商务印书馆1947年版，第68页。

② 袁行霈：《中国文学史》，高等教育出版社1999年版，第201页。



得知其姓氏后就轻松地调笑：“夫人哂之曰：‘昔时天台有刘晨，今有柳实；昔有阮肇，今有元彻。昔时有刘阮，今有元柳，莫非天也！’”《游仙窟》中仙女的尊严与矜持已消失殆尽：“十娘笑曰：‘莫相弄！且取双方六局来，共少府公赌酒。’仆答曰：‘下官不能赌酒，共娘子赌宿。’十娘问曰：‘若为赌宿？’答曰：‘十娘输筹，则共下官卧一宿；下官输筹，则共十娘卧一宿。’十娘笑曰：‘汉骑驴则胡步行，胡步行则汉骑驴，总悉输他便点。儿递换作，少府公太能生。’”

唐传奇中的凡男有充分的选择权，仙女虽然有着无边的法力，但并不使用强迫威胁的手段，一般都委婉的探询恳求，比较尊重男子的意愿。比如上元夫人追求封陟时，深情的表白自己“愿持箕帚”，然后问他“又不知郎君雅旨如何？”“又不知郎君意竟如何？”被拒绝之后，她也未以法力与惩罚相胁迫，只是无奈的长叹曰：“我所以恳恳者，为是青牛道士的苗裔；况此时一失，又须旷居六百年，不是细事。于戏此子，大是忍人。”上元夫人对凡男的迂执无可奈何，只有无限幽怨的留诗曰：“萧郎不顾凤楼人，云涩回车泪脸新。愁想蓬瀛归去路，难窥旧苑碧桃春。”

《逸史》中太阴夫人虽甚愿卢杞留居仙宫，但并不采用强迫的手段，而是给他选择的自由：“君合得三事，任取一事：常留此宫，寿与天毕；次为地仙，常居人间，时得至此；下为中国宰相。”朱衣宣帝命曰：“卢杞，得太阴夫人状云，欲住水晶宫。如何？”杞无言。夫人但令疾应，又无言。夫人及左右大惧，驰入，取鲛绡五匹，以赂使者，欲其稽缓。食顷间又问：“卢杞！欲水晶宫住？作地仙？及人间宰相？此度须决。”杞大呼曰：“人间宰相！”朱衣趋去。太阴夫人失色曰：“此麻婆之过。速领回！”

《崔书生》中的玉卮娘子虽是一位女仙，但并非居高临下的出入于人世，倒是委曲求全时居多，“崔生以不告而娶，但启以婢媵”，她并不计较；崔母怀疑她是狐魅，玉卮娘子即伤心的向崔生辞行。

后土夫人的形象更能说明问题。后土夫人地位尊贵，法力无边，但她却能以平等的态度对待相爱的人，从不自恃尊贵，以势压人。与韦安道初次见面，双方互拜，行人间宾主之理。神仙也对人施以礼拜，这是以前仙凡恋故事中从未出现过的事情。非但如此，成婚之后，后土夫人还主动提出：“某为子妻，子有父母，不告而娶，不可为礼。愿从子而归，庙见尊舅姑，得成妇之礼。”公婆将其误作妖怪，请法师将她逐之门外，她还是没有丝毫怨怒，说“某幸得配偶君子，奉事舅姑，夫为妇之道，所宜奉舅姑之命。今舅姑既有命，敢不敬从”。后土夫人的形象已经完全没有了此前女仙凌驾于凡男之上的优越感和绝对权威，虽有能力却不掌控一切，甚至连自己的命运也要遵从凡间男子的安排，这说明仙女已经走下神坛，步入到人世之间，以平等的态度与凡男进行情感交流，具有平民色彩。

总之，唐传奇中的仙女形象在神仙文学的发展进程中具有重要的意义。作家们逐渐摆脱了对神仙敬仰、畏惧和顶礼膜拜的心态，开始以人性化的视角来理解和塑造神仙形象，这对后世同类文学作品产生了广泛而深远的影响。

#### 四、人仙恋与人鬼恋故事的比较分析

除人仙婚恋故事外，魏晋南北朝志怪小说中还存在着大量的人鬼婚恋故事。深入地分析解读这两类故事的类型特征和文化蕴涵，有助于我们更深刻地理解这一时期人们的心理状况和对待婚姻的态度。

魏晋南北朝志怪小说中有许多凄婉动人的人鬼婚恋故事，众多形貌艳丽、感情真挚，有着强烈求生欲望和爱情渴望的女性情鬼形象，给人们留下了十分深刻的印象。按照与鬼发生恋情的地点，可以将人鬼婚恋故事分为墓冢相遇型、梦幻感应型和鬼入人室型。下

文将分别介绍这几种类型的人鬼婚恋故事的内容和特征。

### 1. 墓冢相遇型

如同活着的人有自己的居住房屋一样，墓冢是鬼魂的托身之所。墓冢边或墓冢之中往往是人鬼婚恋故事最易发生的地点。如《搜神记·卢充》：

卢充者，范阳人，家西三十里，有崔少府墓，充年二十，先冬至一日，出宅西猎戏，见一獐，举弓而射，中之，獐倒，复起。充因逐之，不觉远，忽见道北一里许，高门瓦屋，四周有如府舍，不复见獐。门中一铃下唱客前。充曰：“此何府也？”答曰：“少府府也。”充曰：“我衣恶，那得见少府？”即有一人提一幘新衣，曰：“府君以此遗郎。”充便着讫，进见少府。展姓名。酒炙数行。谓充曰：“尊府君不以仆门鄙陋，近得书，为君索小女婚，故相迎耳。”便以书示充。充，父亡时虽小，然已识父手迹，即歃歔无复辞免。便敕内：“卢郎已来，可令女郎妆严。”且语充云：“君可就东廊，及至黄昏。”内白：“女郎妆严已毕。”充既至东廊，女已下车，立席头，却共拜。时为三日，给食三日毕，崔谓充曰：“君可归矣。女有娠相，若生男，当以相还，无相疑。生女，当留自养。”敕外严车送客。充便辞出。崔送至中门，执手涕零。出门，见一犊车，驾青衣，又见本所着衣及弓箭，故在门外。寻传教将一人提幘衣与充，相问曰：“姻援始尔，别甚怅恨。今复致衣一袭，被褥自副。”充上车，去如电逝，须臾至家。家人相见，悲喜推问，知崔是亡人，而入其墓。追以懊惋。别后四年，三月三日，充临水戏，忽见水旁有二犊车，乍沈乍浮，既而近岸，同坐皆见，而充往开车后户，见崔氏女与三岁男共载。充见之，忻然欲捉其手，女举手指后车曰：“府君见人。”即见少府。充往问讯，女抱儿还。充又与金碗，并赠诗曰：“煌煌灵芝质，光丽何猗猗！华艳当时显，嘉异表神奇。含英未及秀，中夏罹霜萎。荣耀长幽灭，世路永无施。不悟阴阳运，哲人忽来仪。会

浅离别速，皆由灵与只。何以赠余亲，金碗可顾儿。恩爱从此别，断肠伤肝脾。”充取儿，碗及诗，忽然不见二车处。充将儿还，四坐谓是鬼魅，金遥唾之。形如故。问儿：“谁是汝父？”儿径就充怀。众初怪恶，传省其诗，慨然叹死生之玄通也。充后乘车入市，卖碗，高举其价，不欲速售，冀有识。欸有一老婢识此，还白大家曰：“市中见一人，乘车，卖崔氏女郎棺中碗。”大家，即崔氏亲姨母也，遣儿视之，果如其婢言。上车，叙姓名，语充曰：“昔我姨嫁少府，生女，未出而亡。家亲痛之，赠一金碗，着棺中。可说得碗本末。”充以事对。此儿亦为之悲咽。赍还白母，母即令诣充家，迎儿视之。诸亲悉集。儿有崔氏之状，又复似充貌。儿、碗俱验。姨母曰：“我外甥三月末间产。父曰春，暖温也。愿休强也。”即字温休。温休者，盖幽婚也，其兆先彰矣。儿遂成令器。历郡守二千石，子孙冠盖相承。至今其后植，字子干，有名天下。

卢充因打猎误入崔少府墓冢之中，与崔氏女缔结了一段人鬼姻缘，不但得到了女鬼的钱财资助，还因此做了高官，跻身于上流社会。这样的人鬼婚恋故事实质上与人仙婚恋故事一样表现了处于严酷的门阀士族制度压抑下的下层失意文人的内心渴望。

这样的故事还有《搜神记·辛道度》：

陇西辛道度者，游学至雍州城四五里，比见一大宅，有青衣女子在门。度诣门下求餐。女子入告秦女，女命召入。度趋入阁中，秦女于西榻而坐。度称姓名，叙起居，既毕，命东榻而坐。即治饮饌。食讫，女谓度曰：“我秦闵王女，出聘曹国，不幸无夫而亡。亡来已二十三年，独居此宅，今日君来，愿为夫妇，经三宿。”三日后，女即自言曰：“君是生人，我鬼也，共君宿契，此会可三宵，不可久居，当有祸矣。然兹信宿，未悉绸缪，既已分飞，将何表信于郎？”即命取床后盒子开之，取金枕一枚，与度为信。乃分袂泣别，即遣青衣送出门外。未逾数步，不见舍宇，惟有一冢。度当时慌忙出走，

视其金枕在怀，乃无异变。寻至秦国，以枕于市货之，恰遇秦妃东游，亲见度卖金枕，疑而索看。诘度何处得来？度具以告。妃闻，悲泣不能自胜，然向疑耳，乃遣人发冢启柩视之，原葬悉在，唯不见枕。解体看之，交情宛若。秦妃始信之。叹曰：“我女大圣，死经二十三年，犹能与生人交往。此是我真女婿也。”遂封度为驸马都尉，赐金帛车马，令还本国。因此以来，后人名女婿为“驸马”，今之国婿！亦为“驸马”矣。

辛道度与秦闵王女在墓中共宿三日夜，成夫妇之礼，得到秦女赠送的一枚金枕。秦妃发现之后，封其为驸马都尉，并赐金帛车马。可谓金钱富贵一时俱全，正是这一时期下层贫士的共同梦想。

如果说卢充与辛道度的故事表现了下层贫士渴望金钱富贵和改变社会地位的渴望，那么紫玉与河间郡男女的故事则表现了青年女子对封建礼教的反抗和对自由爱情的追求。请看这两则故事的内容：

吴王夫差，小女，名曰紫玉，年十八，才貌俱美。童子韩重，年十九，有道术，女悦之，私交信问，许为之妻。重学于齐，鲁之间，临去，属其父母使求婚。王怒，不与。玉结气死，葬阊门之外。三年，重归，诘其父母；父母曰：“王大怒，玉结气死，已葬矣。”重哭泣哀恻，具牲币往吊于墓前。玉魂从墓出，见重流涕，谓曰：“昔尔行之后，令二亲从王相求，度必克从大愿；不图别后遭命，奈何！”玉乃左顾，宛颈而歌曰：“南山有乌，北山张罗；乌既高飞，罗将奈何！意欲从君，谗言孔多。悲结生疾，没命黄垆。命之不造，冤如之何！羽族之长，名为凤凰；一日失雄，三年感伤；虽有众鸟，不为匹双。故见鄙姿，逢君辉光。身远心近，何当暂忘。”歌毕，歔歔流涕，要重还冢。重曰：“死生异路，惧有尤愆，不敢承命。”玉曰：“死生异路，吾亦知之；然今一别，永无后期。子将畏我为鬼而祸子乎？欲诚所奉，宁不相信。”重感其言，送之还冢。玉与之饮燕，

留三日三夜，尽夫妇之礼。临出，取径寸明珠以送重曰：“既毁其名，又绝其愿，复何言哉！时节自爱。若至吾家，致敬大王。”重既出，遂诣王自说其事。王大怒曰：“吾女既死，而重造讹言，以玷秽亡灵，此不过发冢取物，托以鬼神。”趣收重。重走脱，至玉墓所，诉之。玉曰：“无忧。今归白王。”王妆梳，忽见玉，惊愕悲喜，问曰：“尔缘何生？”玉跪而言曰：“昔诸生韩重来求玉，大王不许，玉名毁，义绝，自致身亡。重从远还，闻玉已死，故赍牲币，诣冢吊唁。感其笃，终辄与相见，因以珠遗之，不为发冢。愿勿推治。”夫人闻之，出而抱之。玉如烟然。

晋武帝世，河间郡有男女私悦，许相配适；寻而男从军，积年不归，女家更欲适之，女不愿行，父母逼之，不得已而去，寻病死。其男戍还，问女所在，其家具说之；乃至冢，欲哭之叙哀，而不胜其情，遂发冢，开棺，女即苏活，因负还家，将养数日，平复如初。后夫闻，乃往求之；其人不还，曰：“卿妇已死，天下岂闻死人可复活耶？此天赐我，非卿妇也。”于是相讼，郡县不能决，以谏廷尉，秘书郎王导奏以；“精诚之至，感于天地，故死而更生，此非常事，不得以常礼断之。请还开冢者。”朝廷从其议。

紫玉因不能嫁给心爱之人，一气之下竟为情而死。韩重到墓前哭诉之时，紫玉的鬼魂从墓中出与韩重相遇，并邀韩重入墓穴之中居三日夜，尽夫妇之礼。当吴王冤枉韩重盗墓发冢，欲将其治罪时，紫玉又现形告王实情，替情人辩解，之后就如烟一般隐去。紫玉对爱情的执著忠贞，生死不渝的情感追求，感人至深。河间郡男女的故事情节与紫玉故事十分相似，不过最后女子复活，与心爱之人结为夫妇，比紫玉的结局要完美得多。

与河间郡男女故事情节十分相似的还有《搜神记·王道平》：

秦始皇时，有王道平，长安人也，少时与同村人唐叔偕女，小名父喻，容色俱美，誓为夫妇。寻王道平被差征伐，落堕南国，九

年不归，父母见女长成。即聘与刘祥为妻，女与道平，言誓甚重，不肯改事。父母逼迫，不免出嫁刘祥。经三年，忽忽不乐，常思道平，忿怨之深，悒悒而死。死经三年，平还家，乃诘邻人：“此女安在？”邻人云：“此女意在于君，被父母凌逼，嫁与刘祥，今已死矣。”平问：“墓在何处？”邻人引往墓所，平悲号哽咽，三呼女名，绕墓悲苦，不能自止。平乃祝曰：“我与汝立誓天地，保其终身，岂料官有牵缠，致令乖隔，使汝父母与刘祥，既不契于初心，生死永诀。然汝有灵圣，使我见汝生平之面。若无神灵，从兹而别。”言讫，又复哀泣逡巡。其女魂自墓出，问平：“何处而来？良久契阔。与君誓为夫妇，以结终身，父母强逼，乃出聘刘祥，已经三年，日夕忆君，结恨致死，乖隔幽途。然念君宿念不忘，再求相慰，妾身未损，可以再生，还为夫妇。且速开冢，破棺，出我，即活。”平审言，乃启墓门，扪看。其女果活。乃结束随平还家。其夫刘祥闻之，惊怪，申诉于州县。检律断之，无条，乃录状奏王。王断归道平为妻。寿一百三十岁。实谓精诚贯于天地，而获感应如此。

## 2. 梦幻感应型

梦幻感应型人鬼相恋故事也是志怪小说中的一种常见类型。这一故事类型的情节通常是女鬼向所钟情的男子在梦中表达爱慕之情和复生的愿望，请求男子的帮助，男子梦醒之后梦中情景得到印证，在男子的悉心帮助之下女子复生成功，与男子结婚并生育子女，或因为男子违反了某种禁忌，复生失败，女子含恨离去，留下无限遗憾和哀怨。这类梦幻感应型人鬼相恋故事以《徐玄方女》和《李仲文女》为代表：

晋时，东平冯孝将为广州太守。儿名马子，年二十余，独卧廐中，夜梦见一女子，年十八九，言：“我是前太守北海徐玄方女，不幸蚤亡。亡来今已四年，为鬼所枉杀。案生录，当八十余，听我更生，要当有依马子乃得生活，又应为君妻。能从所委，见救活不？”

马子答曰：“可尔。”乃与马子克期当出。至期日，床前地头发正与地平，令人扫去，则愈分明，始悟是所梦见者。遂屏除左右人，便渐渐额出，次头面出，又次肩项形体顿出。马子便令坐对榻上，陈说语言，奇妙非常。遂与马子寝息。每诫云：“我尚虚尔。”即问何时得出，答曰：“出当得本命生日，尚未至。”遂往厩中，言语声音，人皆闻之。女计生日至，乃具教马子出己养之方法，语毕辞去。马子从其言，至日，以丹雄鸡一只，黍饭一盘，清酒一升，醑其丧前，去十余步，祭讫，掘棺出，开视，女身体貌全如故。徐徐抱出，著毡帐中，唯心下微暖，口有气息。令婢四人守养护之。常以青羊乳汁沥其两眼，渐渐能开，口能咽粥，既而能语，二百日中，持杖起行，一期之后，颜色肌肤气力悉复如常，乃遣报徐氏，上下尽来。选吉日下礼，聘为夫妇。生二儿一女：长男元庆，永嘉为秘书郎中；小男字敬度，作太傅掾；女适济南刘子彦，徵士延世之孙云。

晋时，武都太守李仲文在郡丧女，年十八，权假葬郡城北。有张世之代为郡。世之男字子长，年二十，侍从在厩中，夜梦一女，年可十七八，颜色不常，自言：“前府君女，不幸早亡。会今当更生。心相爱乐，故来相就。”如此五六夕。忽然昼见，衣服薰春殊绝，遂为夫妻，寝息衣皆有污，如处女焉。后仲文遣婢视女墓，因过世之妇相问。入厩中，见此女一只履在子长床下。取之啼泣，呼而发冢。持履归，以示仲文。仲文惊愕，遣问世之：“君儿可由得亡女履耶？”世之呼问，儿具道本末。李、张并谓可怪。发棺视之，女体已生肉，姿颜如故，右脚有履，左脚无也。子长梦女曰：“我比得生，今为所发。自尔之后遂死，肉烂不得生矣。万恨之心，当复何言！”涕泣而别。

这两则故事的情节十分相似，男主角都是青年士子，且梦中与女鬼相遇的地点都是在马厩之中，女子都是年约十八九岁未嫁而卒的少女，她们的鬼魂在梦中向男子表达了爱慕之情和请求复生的愿



望。不同的是二者结局一喜一悲。徐玄方女在马子的精心照料下，成功地复生，重新获得生命，与马子结婚生子，完成了生前没有完成的愿望；而李仲文女就在即将复生成功之际，却因被人发棺开墓，强烈的复生梦想最终化为乌有，怀着一腔遗憾与怨恨之心与所爱男子凄惨告别，结局实在令人感伤。

与墓冢相遇型人鬼婚恋故事主要表现下层贫士渴望获得权势富贵、改变社会地位的内心愿望不同，梦幻感应型人鬼婚恋故事主要表现的是青年男女对封建礼教束缚的反抗和对自由美好爱情的执著追求，以及对生命的无比眷恋和对长生的强烈渴望。魏晋南北朝志怪小说中还有许多表现对生命的执著与热爱的故事题材，当得知即将失去生命时，人们往往尽最大努力以避免死亡的命运，留住宝贵的生命。如《搜神记》中管辂为颜超延命的故事：

管辂至平原，见颜超貌主夭亡。颜父乃求辂延命。辂曰：“子归，觅清酒鹿脯一斤，卯日，刈麦地南大桑树下，有二人围碁，次但酌酒置脯，饮尽更斟，以尽为度。若问汝，汝但拜之，勿言。必合有人救汝。”颜依言而往，果见二人围碁，频置脯，斟酒于前。其人贪戏，但饮酒食脯。不顾数巡，北边坐者忽见颜在，叱曰：“何故在此？”颜惟拜之。南面坐者语曰：“适来饮他酒脯，宁无情乎？”北坐者曰：“文书已定。”南坐者曰：“借文书看之。”见超寿止可十九岁，乃取笔挑上语曰：“救汝至九十年活。”颜拜而回。管语颜曰：“大助子，且喜得增寿。北边坐人是北斗，南边坐人是南斗。南斗注生，北斗主死。凡人受胎，皆从南斗过北斗；所有祈求，皆向北斗。”

《搜神后记·李除》虽旨在说明阴间鬼吏与阳世官吏一样随心所欲、徇私舞弊，但也表明只要有一线希望，人就不会放弃求生的努力：

襄阳李除，中时气死。其妇守尸。至于三更，崛然起坐，搏妇

臂上金钏甚遽。妇因助脱，既手执之，还死。妇伺察之，至晓，心中更暖，渐渐得苏。既活，云：“为吏将去，比伴甚多，见有行货得免者，乃许吏金钏。吏令还，故归取以与吏。吏得钏，便放令还。见吏取钏去。”后数日，不知犹在妇衣内。妇不敢复著，依事咒埋。

有时即使知道死后会成为神仙也仍然不愿失去生命。如《搜神后记》中的一则故事：

晋太康中，谢家沙门竺云遂，年二十余，白皙端正，流俗沙门，长行经清溪庙前过，因入庙中看，暮归，梦一妇人来，语云：“君当来作我庙中神，不复久。”云遂梦问：“妇人是谁？”妇人云：“我是清溪庙中姑。”如此一月许，便病。临死，谓同学年少曰：“我无福，亦无大罪，死乃当作清溪庙神。诸君行便，可过看之。”既死后，诸年少道人诣其庙。既至，便灵语相劳问，声音如昔时。临去云：“久不闻呗声，思一闻之。”其伴慧古玩便为作呗讖。其神犹唱赞。语云：“歧路之诀，尚有凄怆。况此之乖，形神分散。窃冥之叹，情何可言。”既而嘘欷不自胜，诸道人等皆为流涕。

死后成为神灵的竺云遂丝毫没有快乐可言。面对旧时同伴，他满怀凄怆的感叹哀伤，诸道人也皆为之欷歔流涕。这些故事都共同表明了这一时期人们对于生命的珍视与留恋。

### 3. 鬼入人室型

相对于墓冢相遇型与梦幻感应型人鬼婚恋故事而言，鬼入人室型故事的数量较少。《搜神记》中的“谈生”叙述了一个女鬼复生不成功而含恨离去的故事：

汉，谈生者，年四十，无妇，常感激读诗经，夜半，有女子，年可十五六，姿颜服饰，天下无双，来就生为夫妇之言，曰：“我与人不同，勿以火照我也，三年之后，方可照耳。”与为夫妇，生一儿，

已二岁，不能忍，夜，伺其寝后，盗照视之。其腰已上生肉，如人，腰已下，但有枯骨。妇觉，遂言曰：“君负我。我垂生矣，何不能忍一岁，而竟相照也？”生辞谢涕泣，不可复止。云：“与君虽大义永离；然顾念我儿若贫不能自偕活者，暂随我去，方遗君物。”生随之去，入华堂，室宇器物不凡。以一珠袍与之，曰：“可以自给。”裂取生衣裾留之而去。后生持袍诣市，睢阳王家买之，得钱千万。王识之曰：“是我女袍，那得在市？此必发冢。”乃取拷之。生具以实对。王犹不信，乃视女冢，冢完如故，发视之，棺盖下果得衣裾，呼其儿视，正类王女王乃信之，即召谈生，复赐遗之，以为女婿。表其儿为郎中。

谈生因为没能控制住自己的好奇心，不顾鬼妻的再三嘱托，夜半以火照之，使得一个将要复活的生命不得不怀着满心凄怆永久地告别她所向往的人世，然而这个未能获得生命的鬼魂临别之际仍对其丈夫与儿子放心不下，引谈生到墓中赠以价值千万的珠袍，帮助其维持生活。这个因好奇心而违背禁忌，最终复生失败的女性情鬼形象实在令人惋惜歔歔。

而《幽明录》中钟繇和女鬼的故事更加令人悲悯：

钟繇忽不复朝会，意性有异于常。寮友问其故，云：常有妇人来，美丽非凡。问者曰：“必是鬼物，可杀之。”后来，止户外曰：“何以有相杀意？”元常曰：“无此。”殷勤呼入，意亦有不忍，乃微伤之。便出去，以新绵拭血竟路。明日，使人寻迹，至一大冢棺中，一妇人形体如生；白练衫，丹绣褙裆，伤一髀，以褙裆中绵拭血。自此便绝。

这个美丽的鬼女明知恋人有相杀之意，仍毅然去赴约，最终被所爱之人伤害，实在令人同情惋惜。

除以上三种类型的人鬼相恋故事以外，还有一些其他类型的优美故事。如离魂型故事当以《幽明录·庞阿》为代表：

钜鹿有庞阿者，美容仪。同郡石氏有女，曾内睹阿，心悦之。未几，阿见此女来诣阿，阿妻极妒，闻之，使婢缚之，送还石家，中路遂化为烟气而灭。婢乃直诣石家，说此事。石氏之父大惊曰：“我女都不出门，岂可毁谤如此？”阿父自是常加意伺察之，居一夜，方值女在斋中，乃自拘执以诣石氏，石氏父见之愕眙，曰：“我适从内来，见女与母共作，何得在此？”即令婢仆于内唤女出，向所缚者奄然灭焉。父疑有异，故遣其母诘之。女曰：“昔年庞阿来厅中，曾窃视之。自尔仿佛即梦诣阿，及入户即为妻所缚。”石曰：“天下遂有如此奇事！夫精情所感，灵神为之冥着，灭者盖其魂神也。”既而女誓心不嫁。经年，阿妻忽得邪病，医药无征，阿乃授币石氏女为妻。

精诚所至，竟是灵魂离开躯体，摆脱封建礼教的一切束缚，去追随、陪伴在所爱之人左右，情节离奇，情感却很真挚。这个故事后来为唐代陈玄祐《离魂记》和元代郑光祖《倩女离魂》提供了蓝本。此外《幽明录·买粉儿》也是此类题材中的翘楚之作：

有人家甚富，止有一男，宠恣过常。游市，见一女子美丽，卖胡粉，爱之，无由自达，乃托买粉，日往市得粉便去，初无所言。积渐久，女深疑之，明日复来，问曰：“君买此粉，将欲何施？”答曰：“意相爱乐，不敢自达，然恒欲相见，故假此以观姿耳！”女怅然有感，遂相许以私，克以明夕。其夜，安寝堂屋，以俟女来，薄暮果到，男不胜其悦，把臂曰：“宿愿始伸于此！”欢踊遂死。女惶惧。不知所以，因遁去，明还粉店。至食时，父母怪男不起，往视已死矣。当就殓敛。发篋笥中，见百余裹胡粉，大小一积。其母曰：“杀吾儿者，必此粉也。”入市遍买胡粉，次此女比之手迹如先，遂执问女曰：“何杀我儿？”女闻呜咽，具以实陈。父母不信，遂以诉官。女曰：“妾岂复吝死？乞一临尸尽哀！”县令许焉。径往抚之恸哭，曰：“不幸，致此，若死魂而灵，复何恨哉？”男豁然更生，具

说情状，遂为夫妇，子孙繁茂。

与其他人鬼相恋故事注重塑造温柔多情的女鬼形象不同，《买粉儿》故事刻画了一个痴情的富家男子形象，他假借买粉来接近心爱的女子，就在他终于得到女子的爱情，即将得偿心愿之时，竟然因为过度欢喜而死去。最后，他又死而复生，以圆满的喜剧收场，这在志怪小说中实不多见。

以上所列人鬼相恋故事均是一方为人，一方为鬼的情况。魏晋南北朝志怪小说中也有男女双方因故死亡，两个鬼魂在阴间相遇，产生感情，后又双双复活，返回阳世，男子在寻到女子之后结为夫妻的故事。此类故事以刘敬叔的《异苑·章沉》为代表：

临海乐安章沉年二十余，死经数日，将敛而苏，云：被录到天曹，天曹主者是其外兄，断理得免。初到时有少年女子，同被录送，立住门外。女子见沉事散，知有力助，因泣涕脱金钏一只及臂上杂宝，托沉与主者求见救济。沉即为请之，并进钏物。良久出语，沉已论，秋英亦同遣去。秋英即此女之名也。于是俱去，脚痛疲顿，殊不堪行。会日亦暮，止道侧小窟，状如客舍，而不见主人。沉共宿嫫接，更相问，女曰：“我姓徐，家在吴县乌门，临渎为居，门前倒枣树即是也。”明晨各去，遂并活。沉先为护府军吏，依假出都，经吴乃到乌门，依此寻索，得徐氏舍，与主人叙阔，问：“秋英何在？”主人云：“女初不出入，君何知其名？”沉因说昔日魂相见之由，秋英先说之，所言因得。主人乃悟，甚羞，不及寝嫫之事，而其邻人或知，以语徐氏。徐氏试令侍婢数人递出示沉，沉曰：“非也。”乃令秋英见之，则如旧识，徐氏谓为天意，遂以妻沉，生子名曰天赐。

纵观以上这些人鬼相恋小说，其中女性情鬼的形象十分丰富，生动感人。这些女鬼形象与前面我们论述的仙女形象既有相同之处，又有着自己独特鲜明的特点。其相同之处主要有以下几个方面：

(1) 容貌美丽，性情温婉，富有才华。在人仙相恋小说中，仙女形象都是美貌无比的青年女性，而人鬼婚恋小说中的女鬼形象也多是容貌艳丽、性格温婉的少女。如《谈生》中谈生遇到的女子“年可十五六，姿颜服饰，天下无双”。爱上钟繇的女鬼也“美丽非凡”。与王道度相恋的女鬼也是“容色俱美”。紫玉“才貌俱美”，擅作诗，当韩重在其墓冢前哀泣时，紫玉作诗表达内心的爱恋与感伤之情，文采可观。其诗曰：“南山有乌，北山张罗；乌既高飞，罗将奈何！意欲从君，谗言孔多。悲结生疾，没命黄垆。命之不造，冤如之何！羽族之长，名为凤凰；一日失雄，三年感伤；虽有众鸟，不为匹双。故见鄙姿，逢君辉光。身远心近，何当暂忘。”卢充与崔少府女分别之时，崔少府女也赋诗相赠：“煌煌灵芝质，光丽何猗猗！华艳当时显，嘉异表神奇。含英未及秀，中夏罹霜萎。荣耀长幽灭，世路永无施。不悟阴阳运，哲人忽来仪。会浅离别速，皆由灵与只。何以赠余亲，金钗可颐儿。恩爱从此别，断肠伤肝脾。”紫玉与崔少府女所作之诗一为四言，一为五言，一个以凤凰失伴孤飞比喻失去恋人的感伤，一个以华艳的灵芝罹霜枯萎比喻生命短暂，爱情难以长久保持，亦是情调哀伤，凄婉欲绝。

志怪小说的作者将这些女性情鬼的形象塑造地如此动人，并非出于偶然，而是因为对这些代表人世间一切美好品质却不幸早夭，未能品尝完美爱情的女性寄予了无限深切的同情之心。

如果与这一时期志怪小说中的其他鬼形象相比，就可以看出作者对女性情鬼的偏爱和欣赏。志怪小说中有些鬼魅的形象是极端恐怖的，如《搜神记》中的琵琶鬼：

吴，赤乌三年，句章民杨度，至余姚，夜行，有一少年，持琵琶，求寄载。度受之。鼓琵琶数十曲，曲毕，乃吐舌，擘目，以怖度而去。复行二十里许，又见一老父，自云：“姓王，名戒。”因复载之。谓曰：“鬼工鼓琵琶，甚哀。”戒曰：“我亦能鼓。”即是向鬼。

复瞤眼，吐舌，度怖几死。

在志怪小说中无故作祟害人的鬼魅形象也比比皆是，如《搜神记·秦巨伯》：

琅琊秦巨伯，年六十，尝夜行，饮酒，道经蓬山庙，忽见其两孙迎之；扶持百余步，便捉伯颈着地，骂：“老奴！汝某日捶我，我今当杀汝。”伯思，惟某时信捶此孙。伯乃佯死，乃置伯去。伯归家，欲治两孙，两孙惊惋，叩头言：“为子孙宁可有此？恐是鬼魅，乞更试之。”伯意悟，数日，乃诈醉，行此庙间，复见两孙来扶持伯。伯乃急持，鬼动作不得；达家，乃是两人也。伯着火炙之，腹背俱焦拆，出着庭中，夜皆亡去。伯恨不得杀之，后月余，又佯酒醉，夜行，怀刃以去，家不知也，极夜不还，其孙恐又为此鬼所困，乃俱往迎伯，伯竟刺杀之。

在恶鬼的作弄下祖父竟亲手杀死了两个孙子，恶鬼的凶狠残暴令人发指。但是，值得注意的是，这些形貌丑陋性情残暴的恶鬼形象无一出现在人鬼相恋题材的志怪小说中，那些与人相恋的女鬼无不容貌艳丽，性情温和，令人见之可亲，忘为异类。

(2) 都能给相爱的男子以各种形式的帮助，或赠以贵重物品使其富贵，或以自己高贵的身份使其获得官职，改变其社会地位。前已论及，在人仙婚恋故事中，仙女往往给凡男带来许多实际的物质利益，极大地改变其原有生活。同样，在人鬼婚恋故事中，女鬼也能给所爱男子以很大帮助，使其获得种种意想不到的好处。如卢充不但得到了崔少府女所赠的金碗，还做到了郡守二千石的官职，子孙也冠盖相承，名满天下；辛道度也得到了秦闵王女赠送的金枕，并被封为驸马都尉；谈生也从鬼妻处获得价值千万的珠袍，并被睢阳王认为女婿。

实际上，这类故事与人仙婚恋故事一样反映了寒门庶族文人在门第婚姻制度压抑下的心理和欲望。现实社会无法改变自身地位的

落魄，文人只好通过幻想，假设那些出身名门望族，温柔多情，满怀爱情渴望的美貌女鬼来主动自荐枕席、以身相许，在虚幻的世界中获得现实世界无法得到的满足。

(3) 都具有缥缈虚幻，似梦似真的恍惚迷离之感。在人仙恋与人鬼恋故事中，女主角正式出场之前往往都通过梦的形式向男主角表明自己的身份和意愿，使整个故事处于一种梦幻般迷离的氛围之中。人仙恋如成公知琼在降临弦超之前先在梦中与其相会，如此三四夕后方正式出场。人鬼恋如徐玄方女和李仲文女在复活以前也以托梦的形式向所爱的男子倾诉内心愿望。仙女和女鬼一方面有着人的外貌、情感，另一方面她们又有着超人的一面，具有常人所不具备的能力和特征。她们来去无踪，神秘莫测，给人一种虚幻迷离的感觉。如成公知琼“夜来晨去，倏忽若飞，唯超见之，他人不见。虽居闾室，辄闻人声，常见踪迹，然不睹其形”，与弦超分别时“把臂告辞，涕泣流离，肃然升车，去若飞迅”。女鬼也具有同样的特征，如当吴王冤枉韩重并欲治罪时，紫玉从墓冢出为韩重辩白，其母欲抱玉，然而“玉如烟然”，像一阵轻烟一样消失了。

以上列举了人仙恋与人鬼恋的几点相同之处，而它们之间的不同之处也是十分明显的。对于人间男子来说，仙女总是处于一种高高在上的地位，她们有时对男子加以恐吓，如杜兰香“从我与福俱，嫌我与祸会”和成公知琼“纳我荣五族，逆我致祸灾”的话语都含有胁迫的意味，仙女处于支配一切、掌控一切的绝对地位，她们降临时男子无法预知，离去时也无法挽留，男子只能被动地接受仙女所安排的一切，几乎没有任何主动权，男子对仙女一般都怀有畏惧疑虑的心理，情感不是十分融洽、和谐，人仙恋也很少有美满的结局。而人鬼恋中的女鬼虽然有些出生于高门望族，但是她们很少有仙女那样高于人世的优越感，相反，在凡男面前她们似乎处于一种相对弱势的地位，有一定的自卑感。她们想要复生就需要得到男子的帮助和精心照料，否则就会永远失去生命。因而她们与所爱男子



更能够以平等的态度来相互对待，产生真挚的恋情，虽然有些人鬼恋故事也以悲剧收场，但是也有不少人鬼恋获得了圆满美好的结局。

## 第二节 汉魏六朝志怪小说仙境观的演化与时空观透视

仙境观念是原始先民对自由超脱、安乐祥和的神仙生活的美好想象。由于先民们对神仙的敬畏与畏惧，仙境产生的初期都是在人迹罕至的高山之巅，或缥缈难寻的茫茫海岛。后来，随着神仙思想的普遍流行和人们对神仙观念认识的不断深入，仙境逐渐由人迹罕至的远方异国变为距离人世不远、凡人由于某种机缘可以偶尔进入的山中洞穴。昆仑、蓬莱仙境是早期最有影响的仙境传说。

### 一、仙境观念的演化历程

#### 1. 昆仑仙境

先民首先想到的仙境是巍峨的高山。希腊神话的圣山是奥林匹斯山，而中国神话的圣山则是昆仑山，以昆仑山为中心形成了一个庞大的中国神话体系。我国的许多著名神话都起源于昆仑山，如西王母与三青鸟、夸父逐日、共工怒触不周山、黄帝神话等，可以说，中国神话中许多重要的神话人物都与昆仑山有着千丝万缕的联系。《论衡·道虚》中说：“如天之门在西北，升天之人宜从昆仑上。淮南之国在地东南，如思升天，宜举家先从昆仑，乃得其阶。”可见，山岳在道教中既崇高而又神秘。山岳是道教文化的根基所在，而山岳之中昆仑最为神圣。对昆仑山的记载最早出现在《山海经》中：

海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。赤水出东南隅，以行其东北。河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。洋水、黑水出西北隅，以东，东行，又东北，南入海，羽民南。弱水、青水出西南隅，以东，又北，又西南，过毕方鸟东。昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。开明西有凤皇、鸾鸟，皆戴蛇践蛇，膺有赤蛇。开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树。凤皇、鸾鸟皆戴骹。又有离朱、木禾、柏树、甘水、圣木曼兑，一曰挺木牙交。

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹寔窳之尸，皆操不死之药以距之。窳窳者，蛇身人面，貳负臣所杀也。服常树，其上有三头人，伺琅玕树。开明南有树鸟，六首；蛟、蝮、蛇、蝮、豹、鸟秩树，于表池树木，诵鸟、鶡、视肉。（《山海经·海内西经》）

西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。有兽焉，其状如羊而四角，名曰土螭，是食人。有鸟焉，其状如蜂，大如鸳鸯，名曰钦原，蠹鸟兽则死，蠹木则枯，有鸟焉，其名曰鹑鸟，是司帝之百服。有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味如李而无核，名曰沙棠，可以御水，食之使人不溺。有草焉，名曰蓂草，其状如葵，其味如葱，食之已劳。河水出焉，而南流注于无达。赤水出焉，而东南流注于汜天之水。洋水出焉，而西南流注于丑涂之水。黑水出焉，而西流于大杆。是多怪鸟兽。（《山海经·西山经》）

又西三百二十里，曰槐江之山。丘时之水出焉，而北流注于湔水。其中多羸母，其上金青雄黄，多藏琅玕、黄金、玉，其阳多丹粟。其阴有多采黄金银。实惟帝之平圃，神英招司之，其状马身而

人面，虎文而鸟翼，徇于四海，其音如榴。南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。西望大泽，后稷所潜也；其中多玉，其阴多楸木之有若。北望诸毗，槐鬼离仑居之，鸛鹑之所宅也。东望恒山四成，有穷鬼居之，各在一搏。爰有淫水，其清洛洛。有天神焉，其状如牛，而八足二首马尾，其音如勃皇，见则其邑有兵。（《山海经·西山经》）

西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。（《山海经·海内北经》）

帝尧台、帝尝台、帝丹朱台、帝舜台，各二台，台四方，在昆仑东北。（《山海经·海内北经》）

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神——人面虎身，有文有尾，皆白——处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。（《山海经·大荒西经》）

昆仑神山是天帝与众神在人间的居所，有万仞之高，山上有长五寻、大五围的神树，有以玉为檻的神井，有九首人面、形状似虎的开明兽把守着九个门，它的周围环绕着赤水、洋水、黑水、弱水、青水等河流，山上有凤皇、鸾鸟、六首树鸟、蛟、螭、蛇、蝮、豹等奇珍异兽，有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树等人间罕见的树木。昆仑山上居住着西王母。这一时期的西王母还是一副半人半兽的凶神模样，她虎齿、豹尾，梯几戴胜，穴居野处，有三青鸟为她觅取食物。她的神格是瘟神及杀神，即“司天之厉及五残”，也就是掌管天灾、瘟疫、刑罚、杀戮的神。这就是昆仑神山最初的面貌，充满了使人畏惧恐怖的神秘性和与世隔绝之感。先民对昆仑神山敬畏之心主要还是因为山上居住着使人长生不死的天帝和众神。“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是

谓天帝之居。扶木在阳州，日之所曠，建木在都广，众帝所自上下。”（《淮南子·坠形篇》）建木是众神往来于天地之间的天梯，是连接天界与人间的通道，神巫也从此升降。《山海经·大荒西经》：“大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗，十巫从此升降，百药爰在。”

在《山海经》中，昆仑是一个神秘且恐怖的地方，与世隔绝，凡人很难进入，“非仁羿莫能上岗之岩”。总之，无论是在空间上还是在心理上，昆仑神山都距离普通人十分遥远。出现在西方昆仑仙乡的不是仙而是神，昆仑是众神所集之地。我们在《山海经》中西北大荒所见的诸神差不多都是和昆仑有关的，包括以头触不周之山而使天倾西北、地不满东南的共工，逐日而渴死于道的夸父，治水的大禹，因盗“息壤”为大地人类治水而被杀于羽渊的鲧，掌不死之药的西王母，始播五谷的稷，射九日的后羿，以及众神之王黄帝。这些神不像东方的仙人一样必须经过修炼的过程才能长生不死，他们只要“食玉膏、饮神泉”就可以了，而玉膏神泉都是产于昆仑、源于昆仑，对于昆仑诸神来说正是取之不尽、用之不竭的。

《山海经》之后，人们对于昆仑仙境的热情丝毫未减，许多著作中都以更加丰富的想象和更加细致生动的笔触描绘富有奇景与异物的昆仑仙境。如托名东方朔的《十洲记》中就有对昆仑仙境的详细描述：

昆仑号曰昆峻，在西海之戌地，北海之亥地，去岸十三万里，又有弱水，周回绕匝。山东南接积石圉，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。山高平地三万六千里，上有三角，方广万里，形似偃盆，下狭上广，故名昆仑。山三角：其一角正北，干辰之辉，名曰阊风颠，其一角正西，名曰玄圃堂，其一角正东，名曰昆仑宫。其一角有积金为天墉

城，而方千里；城上安金台五所，玉楼十二所，其北户山，承渊山，又有墉城，金台玉楼相映，如流精之阁，碧玉之堂，琼华之室，紫翠丹房，锦云烛日，朱霞九光，西王母之所治也。积石圃南头是王母居。天人济济，不可悉记，此乃天地之根纽，万度之纲柄矣。

与《山海经》中的相关描写比较，《十州记》对昆仑的描写产生了明显的变化。那些形状怪异的鸟兽和名目繁多的树木不见了，取而代之的是金碧辉煌的金玉楼台。居住在其中的西王母与《山海经》中蓬发戴胜、穴居野处的西王母已经颇不相同，《十州记》已经将昆仑神山和以西王母为代表的众神完全仙化了，昆仑不再是令人畏惧的神山，一变而成为令人向往的仙境。这些堆金砌玉的充满世俗气息的描写实际上根源于对汉代宫殿的真实反映。

托名东方朔的《神异经》对昆仑山的描写更加富有情趣：

昆仑之山，……上有大鸟，名曰希有。南向，张左翼复东王公，右翼复西王母。背上小处无羽，一万九千里。西王母岁登翼上，会东王公也。故其柱铭曰：有鸟希有，绿赤煌煌，不鸣不食。东复东王公，西复西王母。王母欲东，登之自通。阴阳相须，惟会益之。

其后，晋代王嘉的《拾遗记》沿着《十州记》的思维模式以更加丰富的想象将昆仑山进一步仙化：

昆仑山有昆陵之地，其高出日月之上。上有九层，每层相去万里。有云色，从下望之，如城阙之象。四面有风，群仙常驾龙乘鹤，游戏其间。四面风者，言东南西北一时俱起也。又有怯尘之风，若衣服尘污者，风至吹之，衣则净如浣濯。甘露濛濛似雾，著草木则滴沥如珠。亦有朱露，望之色如丹，著木石赭然，如朱雪洒焉；以瑤器承之，如饴。昆仑者，西方曰须弥山，对七星之下，出碧海之中。上有九层，第六层有五色玉树，荫翳五百里，夜至水上，其光如烛。第三层有禾穰，一株满车。有瓜如桂，有奈东生如碧色，以

玉井水洗食之，骨轻柔能腾虚也。第五层有神龟，长一尺九寸，有四翼，万岁则升木而居，亦能言。

这里对昆仑的空间构造更加立体化，将其明确分为九层。在王嘉生活的时代，道教洞天福地说已经逐渐形成，道教三十六洞天、七十二福地的区分方法也许对王嘉产生了影响，他将昆仑仙境分为九层，每一层都有详细的描述，想象十分丰富，如衣服有尘污风吹则净如水洗，五色玉树光焰如烛，有一株满车的禾穗，有食之能令骨轻飞升的瓜果，还有长翅能言的神龟。这些光怪陆离的描写集中表现了人们对昆仑仙境的向往之情。

张华《博物志》：

地位之位，起形高大者，有昆仑山，广万里，高万一千里，神物之所生，圣人仙人之所集也。出五色云气也，五色流水。其泉南流人中国也，名曰河。其山中应于天，最居中。

此外，除了象征永生和再生希望的仙境与山有关，人死后的阴曹鬼府也与山有关。张华《博物志》：“昆仑山北，地转。下三千六百里，有八玄幽都，方二十万里。”

## 2. 三神山

除昆仑仙境之外，三神山的仙境传说亦历史悠久，流传广泛。三神山是指处于茫茫大海中的蓬莱、方丈和瀛洲三座神山。据《列子·汤问》记载：

渤海之东不知几亿万里，有大壑焉，实惟无底之谷，其下无底，名曰归墟。八紘九野之水，天汉之流，莫不注之，而无增无减焉。其中有五山焉：一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。其山高下周旋三万里，其顶平处九千里。山之中间相去七万里，以为邻居焉。其上台观皆金玉，其上禽兽皆纯缟。珠开之树皆丛生，华实皆有滋味；食之皆不老不死。所居之人皆仙圣之种；一

日一夕飞相往来者，不可数焉。……五山之根无所连箸，常随潮波上下往还，不得暂峙焉。仙圣毒之，诉之于帝。帝恐流于西极，失群仙圣之居，乃命禹强使巨鳌十五举首而戴之，迭为三番，六万岁一交焉。五山始峙而不动。龙伯之国有大人，举足不盈数步而暨五山之所，一钓而连六鳌，合负而趣归其国，灼其骨以数焉。于是岱舆、员峤二山流于北极，沉于大海，仙圣之播迁者巨亿计。

渤海之中原有五座神山，一曰岱屿，二曰员峤，三曰方丈，四曰瀛洲，五曰蓬莱。五座神山没有根基，常随波漂泊，在山上居住的仙人们，对此非常忧虑，便禀告玉帝。玉帝命禹疆（北方之神）驱使十五只巨鳌去渤海，每三只负一座神山。至此，仙山得以固定。谁知龙伯国的一位巨人到这里来钓鱼，一下钓走了六只巨鳌。传说龙伯国人长四十丈，活到一万八千岁才死。由于神山失去负载，五山中的岱屿、员峤流入北极，沉入大海，两座山上的仙人们纷纷逃难。玉帝得知后勃然大怒，下令缩减龙伯国的国土，并让该国人的身体变得矮小，以示惩罚。从此五神山成了蓬莱、方丈、瀛洲三神山。

关于三神山神仙境界的起源以及三神山与昆仑的关系，顾颉刚先生曾有精彩论述：“昆仑的神话发源于西部高原地区，它那神奇瑰丽的故事，流传到东方以后，又跟苍莽窈冥的大海这一自然条件结合起来，在燕、吴、齐、越沿海地区形成了蓬莱神话系统。”“西人说人可成仙，他们的神有黄帝、西王母、禹、羿、帝江等，是住在昆仑山上的。东方人说人可以成仙，他们的仙有宋毋忌、正伯侨、羡门高等等，是住在蓬莱等岛上的。西方人说神之所以能长生久视，是由于‘食玉膏，饮沆瀣，漱正阳，含朝露’，另外还有‘形解销化’，并藏着不死之药。所以‘神’和‘仙’的名词虽异，而他们的‘长生不老’和‘自由自在’的两个中心观念则没有什么两样。所以这东方的仙岛本由西方的神国蜕化而出，及其各自发展以后，两种传

说又被人结合起来，更活泼了战国人脑筋，想在现实世界之外更找一种神仙世界。”<sup>①</sup>

三神山传说的产生与燕、齐沿海一带出现的“海市蜃楼”现象有关。居住在燕齐滨海一带的先民，经常会看到由于大气中光线的折射而形成的“海市蜃楼”现象。由于当时科学知识不发达，他们无法解释在烟波浩渺的大海上出现的亭台楼阁、车马人物等奇幻景观，这些奇幻景观自然而然地激发了他们对海中仙境的想象。同时，这一时期的许多方士为了迎合皇帝企求长生不死的愿望，也有意无意地编造一些海中仙境与不死之药的故事以获得帝王的信任，求取名利。

出现在东方海上仙山的仙人有宋毋忌、正伯桥、羡门高等，这些东方仙人之所以能够不死长生，是由于他们能够“餐天气、饮沆瀣、漱正阳、含朝露”以及“形解销化”所致。另外，促使仙人能够获得超越时空生命的当然是不死之药。于是，仙境和仙药一样，成为渴望长生不死者所憧憬的目标。而且仙境信仰还引起了自燕昭王到秦始皇、汉武帝时代，一场又一场轰轰烈烈的寻找仙境的热潮，甚至在寻找活动以失败告终后，秦皇汉武仍然热衷于在自己的陵寝、宫殿、苑囿中搞模仿仙境的工程，以期通过这种做法实现他们长生不死的梦想。

《汉书·郊祀志》中说：“此三神山者，其传在渤海中，去人不远，盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。”《史记·封禅书》中说：“自威、宣、燕、昭使人入海，求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在渤海中，去人不远，患且至，则船风引而去，盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其禽兽皆白，而黄金（白）银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。”齐威王、齐宣王、燕昭王执政于公元前4世纪中叶至前3世纪初叶。通过这一记载可

<sup>①</sup> 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑与蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》，1979（2）。



知，早在战国时期此传说已经在齐、赵、燕等国很盛行，并刺激了王侯将相们求仙、寻找长生不老之药的强烈欲望。从而，当时众多方士“为方仙道，形解销化”，“怪迂、阿谀、苟合之徒自此兴，不可胜数也”（《史记·封禅书》）。由此可知，当时三神山传说流传之广和人们对它的悬惑之深。古代帝王贵族居高位，身处优越的生活环境之中，对他们来说，人生太短暂，无他求，只求长生不老。这种主观愿望也属情理中的事。《史记·秦始皇本纪》：“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之，请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。”这次出海，“数岁不得，费多，恐谴”。回国后，徐市骗秦始皇说：“蓬莱药可得，然常为蛟鱼所苦，故不得至。愿请善射与俱，见则以连弩射之。”又骗说：“臣见海中大神，言曰：‘汝始皇之使邪？’臣答曰：‘然。’‘汝何求？’曰：‘愿请延年益寿药。’神曰：‘汝秦王之礼薄，得观而不得取。’即从臣东南至蓬莱山，见芝成宫阙，有使者铜色而龙形，光上照天。于是臣再拜问曰：‘宜何资以献？’海神曰：‘以令名男子若振女与百工之事，即得之矣。’”秦始皇于是又一次“遣振男女三千人，资之五谷（种种）百工而行”。徐市带领这三千青年男女和各种工匠再一次出航后，再也没有回来，“得平原广泽，止王不来”。

秦皇汉武寻找三神山，求长生不老药，都没遂心愿。为了自我安慰、自我解嘲，回京之后，他们都按自己的想象，自造了三神山。秦始皇在咸阳东，选择了一块宽阔地带，开挖了一巨池，引入渭水，称为天池，又在池中垒石为基，筑起宫殿，取名为“蓬瀛山”。汉武帝在西安市西北修建了一个大池，引入渭水，称“蓬莱池”，占地十顷，池中建瀛台高达二十余丈，池中模拟海中神山，建了方丈、瀛洲、蓬莱三座神山。

东方朔在其《海内十洲三岛记》中不是写蓬莱有多么邈远，而是写去蓬莱之不可能：

蓬丘，蓬莱山是也。对东海之东北岸，周回五千里，外别有圆海绕山。圆海水正黑，而谓之冥海也。无风而洪波百丈，不可得往来。上有九老丈人，九天真玉宫，盖太上真人所居。唯飞仙有能到其处耳。

从可以寻求到完全不可求，蓬莱的想象变化带来了蓬莱地理位置的变化。《史记》称“船风引而去”，东方朔则称“无风而洪波百丈”，只有飞翔才能够到达蓬莱，而凡人是不能飞的，这样蓬莱就完全变成了不可前往的世界。除了蓬莱之外，其他神山又是在哪里呢？东方朔《海内十洲三岛记》记载：“瀛洲在东海中，地方四千里，大抵是对会稽，去西岸七十万里。”显然瀛洲之遥也是人类不可往来的距离。

汉代以后，随着神仙思想的进一步发展成熟，仙境观念也越来越丰富具体。文学作品中对蓬莱的自然景象、亭台楼阁的想象更加丰富，描写更为细致。如《亭山赋》这样描写蓬莱仙境：“其中烟花露草，或倾或倒，霜干风枝，半耸半垂，玉叶金茎，散满阶坪。然目之绮，烈鼻之馨，既共阳春等茂，复与白雪齐清。或言神明之骨，阴阳之精，天地未觉。生此异人，焉识其名。羽徒分泊，色杂苍黄，绿头紫颊，好翠连芳，白鹤生于异县，丹足出自他乡，皆远来以臻此，藉水木以翱翔，不忆春于沙漠，遂忘秋于高阳，非斯人之感至，何候鸟这迷方？岂下俗之所务，实神怪之异趣，能造者其必诗，敢往者无不赋。或就饶风之地，或入多云之处，菊岭与梅岑，随春之所悟。远为神仙所赏，近为朝士所知，求解脱于服佩，须参次于山陲，子英游鱼于玉质，王乔系鹄于松枝，方丈不足以妙咏，歌此处态多奇。嗣宗闻之动魄，叔夜听此惊魂，根不能钻地一出，醉此山门。别有王孙公子，逖遁容仪，思山念水，命驾相随，逢寄爱曲，值石陵歌。”<sup>①</sup>方丈的景象也是如此：“方丈洲在东海中心西南东北

① 《全后魏文亭山赋》第五十四卷。

岸正等。方丈面各五千里。上专是群龙所聚。有金玉琉璃之宫，三天司命所治之处。群仙若欲升天者，往来此洲，受太上玄生。仙家数十万，琼田芝草课计顷亩，如种稻状。亦有石泉，上有九原丈人宫主，领天下水神及龙蛇巨鲸阴精水兽之辈。”<sup>①</sup>

### 3. 海外十洲

东方朔的《十洲记》一书对灵洲仙岛思想进行了进一步系统化整理，虽然此书的作者和成书年代受到历代学者的怀疑，但是从此书叙事主体的混乱状况来看，它不可能是一时、一地、一人之作。因此，我们完全有理由相信，《十洲记》很可能是在仙境思想长期发展基础上结集而成的产物。尽管此书明显受到邹衍的“大九洲”理论的影响，但是其中心意旨并不是为了印证阴阳家的地理学说，而是宣传神仙家的仙境思想。所以，此书最终被收入《道藏》，正式纳入了道教体系之中，也是理固宜然的事情。《十洲记》描绘了坐落于遥不可及的遐荒绝域之地或八荒极远之外的仙山洲岛：

十洲在八方巨海中，汉武帝曾听西王母说巨海之中有祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲，皆为人迹罕至处。

祖洲远在东海之中，土地方圆五百里，距离海岸七万里。上面有吃了可以长生不死的仙草，草的形状好像蘑菇，如果人死后用这种草覆盖，都会复活过来，吃了可以使人长生不老。秦始皇听说后曾派方士徐福入海寻找。

瀛洲在东大海中，方圆四千里，大概距离会稽郡（今浙江绍兴一带）七十万里。上面生长有神仙芝草，还有高达千丈的玉石和饮之令人长生的醴泉，许多仙人上面生活。

玄洲在北海之中，方圆七千二百里，南岸距离中土大概三十六

<sup>①</sup> 《云笈七签·十洲三岛部·方丈扶桑》第二十六卷。

万里。上面不但有丰富的金石（长生之药）和紫芝（仙草），而且有许多仙官和宫殿。

炎洲在南海之中，方圆两千里，距离北岸九万里。上面有风生兽和火光兽，大火都不能烧死它们，若将风生兽的脑与菊花拌和，吃十斤，可以延长寿命五百年；若用火光兽的毛织成布，燃烧它可以消除污迹。上面还有很多神仙居住。

长洲又叫青丘，在南海辰巳（中南部）之地，方圆五千里，距离陆地二十万里。上面不仅有许多山川河流，而且有很多大树，最大的树合抱达两千围。上面还有仙草灵药、甘液玉英，有神仙居住的紫府仙宫。

元洲在北海之中，方圆三千里，距离南岸十万里。上面有五芝玄圃，神水蜜浆，喝了便可以长生，与天地齐寿；服用五芝亦可以长生，上面也有神仙居住。

流洲在西海之中，方圆三千里，距离东岸十九万里。上面有许多山川，山上的积石名叫昆吾，若用这种石炼成的铁铸剑，会销铁如泥，剑光灿灿。

生洲在东海丑寅（中部和东部）之间，方圆二千五百里，距离西岸二十万里。上面居住着数以万计的神仙，这里气候温和，神芝灵草长年生长。洲上的流水甘如奶酪，真是神仙居所。

风麟洲在西海之中，方圆一千五百里，洲的四周有弱水环绕，水上连鸿毛都不能飘浮，犹如天堑一样不可逾越。上面有许多珍奇的动物，名叫风殿，还有神奇植物百余种。

聚窟洲在西海之中申末（中西部）之地，方圆三千里，北接昆仑二十六万里，距离东岸二十四万里。上面有许多神仙宫阙，有狮子等禽兽。上面还有仙山，山上有很多参天的大树，这种树的根可制成药丸，令人闻之便可长生，若用之制成熏香，熏已经死去的人，可令其起死回生。

作者还以生动的笔触详尽地介绍了诸洲之神奇灵异的物产。如

## 《风麟洲》的一段描写：

风麟洲在西海之中央，地方一千五百里。洲四面有弱水绕之，鸿毛不浮，不可越也。洲上多凤麟，数万各为群。又有山川池泽，及神药百种，亦多仙家。煮凤喙及麟角，合煎作膏，名之为续弦胶，或名连金泥。此胶能续弓弩已断之弦、刀剑断折之金，更以胶连续之，使力士掣之，他处乃断，所续之际终无断也。武帝天汉三年，帝幸北海，祠恒山。四月，西国王使至，献此胶四两，吉光毛裘，武帝受以付外库，不知胶裘二物之妙用也。以为西国虽远，而上贡者不奇，稽留使者未遣。又，时武帝幸华林园射虎，而弩弦断。使者时从驾，又上胶一分，使口濡以续弩弦。帝惊曰：“异物也！”乃使武士数人，共对掣引之，终日不脱，如未续时也。胶色青如碧玉。吉光毛裘黄色，盖神马之类也。裘入水数日不沉，入火不焦。帝于是乃悟，厚谢使者而遣去，赐以牡桂干姜等诸物，是西方国之所无者。又盖思东方朔之远见。周穆王时，西胡献昆吾割玉刀及夜光常满杯。刀长一尺，杯受三升。刀切玉如切泥，杯是白玉之精，光明夜照。冥夕，出杯于中庭以向天，比明而水汁已满于杯中也。汁甘而香美，斯实灵人之器。秦始皇时，西胡献切玉刀，无复常满杯耳。如此胶之所出，从风麟洲来，剑之所出，必从流洲来，并是西海中所有也。

《聚窟洲》以汉武帝来证实仙药、仙物的神奇玄妙，叙述了外国使者与汉武帝之间发生的完整故事，情节曲折，引人入胜：

聚窟洲在西海中，申未之地。地方三千里，北接昆仑二十六万里，去东岸二十四万里。上多真仙灵官，官第比门，不可胜数。及有狮子辟邪，凿齿天鹿，长牙铜头，铁额之兽。洲上有大山，形似人鸟之象，因名之为神鸟山。山多大树，与枫木相类，而花叶香闻数百里，名为反魂树。扣其树，亦能自作声，声如群牛吼，闻之者，皆心震神骇。伐其木根心，于玉釜中煮，取汁，更微火煎，如黑糖

状，令可丸之。名曰惊精香，或名之为震灵丸，或名之为反生香，或名之为震檀香，或名之为人鸟精，或名之为却死香。一种六名，斯灵物也。香气闻数百里，死者在地，闻香气乃却活，不复亡也。以香薰死人，更加神验。征和三年，武帝幸安定。西胡月支国王遣使献香四两，大如雀卵，黑如桑椹。帝以香非中国所有，以付外库。又献猛兽一头，形如五六十日犬子，大似狸，而色黄。命国使将入呈帝见之，使者抱之，似犬，羸细秃悴，尤怪其之非也。问使者：“此小物可弄，何谓猛兽？”使者对曰：“夫威加百禽者，不必系之以大小。是以神麟故为巨象之王，鸾凤必为大鹏之宗。百足之虫，制于螭蛇。亦不在于巨细也。臣国去此三十万里，国有常占东风入律，百旬不休，青云干吕，连月不散者。当知中国时有好道之君，我王固将贱百家而贵道儒，薄金玉而厚灵物也。故搜奇蕴而贡神香，步天林而请猛兽，乘毳车而济弱渊，策骥足以度飞沙。契阔途遥，辛苦蹊路，于今已十三年矣。神香起天残之死疾，猛兽却百邪之魅鬼。夫此二物，实济众生之至要，助政化之升平。岂图陛下反不知真乎？是臣国占风之谬矣。今日仰鉴天姿，亦乃非有道之君也。眼多视则贪色，口多言则犯礼，身多动则淫贼，心多饰则奢侈。未有用此四者而成天下之治也。”武帝恧然不平。又问使者：“猛兽何方而伏百禽？食啖何物？膂力何比？其所生何乡耶？”使者曰：“猛兽所出，或生昆仑，或生玄圃，或生聚窟，或生天路。其寿不穷，食气饮露，解人言语，仁慈忠恕。当其仁也，爱护蠢动不犯虎豹；当其威也，一声叫发千人伏息。牛马百物，惊断絙系，武士奄忽，失其势力。当其神也，立兴风云，吐嗽雨露，百邪迸走，蛟龙腾骖。处于太上之殿，役御狮子，名曰猛兽。盖神光无常，能为大禽之宗主，乃覆天之元王，辟邪之长帅者也。灵香虽少，斯更生之神丸也。疫病灾死者，将能起之。及闻气者，即活也。芳又特甚，故歇也。”于是帝使使者令猛兽发声，试听之。使者乃指兽，命唤一声。兽舐唇良久，忽叫，如天大雷霹雳。又两目如石？戢磳之交光，光朗冲

天，良久乃止。帝登时颠蹶，掩耳震动，不能自止。侍者及武士虎贲，皆失仗伏地，诸内外牛马豕犬之属，皆绝绊离系，惊骇放荡，久许，咸定。帝忌之，因以此兽付上林苑，令虎食之。于是虎闻兽来，乃相聚屈积如死虎伏。兽入苑，径上虎头，溺虎口，去十步已来，顾视虎，虎辄闭目。帝恨使者言不逊，欲收之。明日失使者及猛兽所在，遣四出寻讨，不知所止。到后元元年，长安城内病者数百，亡者太半。帝试取月支神香烧之于城内，其死未三月者，皆活。芳气经三月不歇，于是信知其神物也。乃更秘录余香，后一旦又失之，检函，封印如故，无复香也。帝愈懊恨，恨不礼待于使者。益贵方朔之遗语，自愧求李君之不勤，惭卫叔卿于阶庭矣。明年，帝崩于五柞宫。已亡月支国人乌山震檀却死等香也。向使厚待使者，帝崩之时，何缘不得灵香之用耶？自合命殒矣。

在这段文字中，神树、神草、神兽、仙药充斥其中，以丰富生动的想象构建了一个迥异于现实世界的世外仙境。

#### 4. 洞天福地与魏晋时期的仙乡故事

东汉时期，道教正式形成后，在吸收早期仙境传说的基础上，将仙境信仰进一步具体化，营造出了理想的人间仙境——洞天福地。它们分别是：三十六天、三十六地、五方六国、十洲三岛、十大洞天、三十六小洞天、七十二福地、五岳四渎、二十四治、二十六靖庐等，并认为元始天尊始判天地阴阳，创造出广袤缥缈的世界，上至玄天，下及地府，既有玉帝理政之天庭，又有仙人游乐的仙境，亦有幽魂恶鬼所居的地狱。道教的神仙境界分为天上仙宫、海中仙岛和人间名山三大系统。前两者更多地继承了传统仙界的特质，仍然具有神秘、遥远，凡人难达的属性，从而成为适教徒修适炼心的最终宗教追求，是神仙中“上仙”栖留之地，只有那些在技术和心性修炼方面达到极高水平的人方有机会进入。但道教又设想了一个遍布世间名川大山的地上仙境，即“洞天福地”系统，作为凡人修

炼之所，也是神仙中的“地仙”及降临凡间的仙人居住之地。这样，“洞天福地”说使传统中遥不可及的仙境回归人间，使凡人世界与神仙境界在距离上大大拉近，甚至逐渐合流。而“地仙”观念的兴起也使神仙与凡人逐渐接近，使仙凡得以生活在同一空间之内，互相往来。这样，在“洞天福地”观念影响下，“凡人遇仙”故事大量出现。

早期的仙境由于地理位置遥远，所以普通凡人很难到达神仙世界，即便皇帝花费大量的人力、物力去寻找，也是一个“终莫能至”的地方。而西方的昆仑，也是“非仁羿莫能上冈之岩”的神秘而又恐怖的地方。在那个时期的传说中，只有黄帝、周穆王等少数几个富有传奇色彩的帝王才有可能接近或进入神仙世界。从而，在这种仙境思想影响下，先秦时期也就不可能出现大量游历仙境主题的小说。但是仙乡的思想仍然带给了后世无数人广阔的遐想空间。于是魏晋以后，我国产生了许多仙乡的故事，故事的内容多半是一个渔人或樵夫，因为偶然的机缘而到了仙乡，经过一阵如梦似幻的仙乡生活以后再回归到世间来，可是属于他的尘世却已人事全非了。李丰楙先生曾经指出：“汉朝仙境说的转变，一为仙境所在渐由昆仑、蓬莱的缥缈仙乡移转到中国舆图内的名山；一为成仙者的身份由帝王、方士转变为有志学道的平民及道士。”仙境移转到了与凡人居住的世界相同的空间，这就为普通人因为偶然原因进入仙境创造了现实的可能性，所以，汉代以后便出现了大量误入仙境主题的游仙小说。

在魏晋时期的误入仙境型小说中，大多数作品都带有很浓的民间传说色彩。如现存第一篇误入仙境小说《列仙传·邗子》就是一个比较典型的例子：

邗子者，自言蜀人也，好放犬子。时有犬走入山穴，邗子随入十余宿，行度数百里，上出山头。上有台殿官府，青松树森然，仙



吏侍卫甚严。见故妇主洗鱼，与邛子符一函并药，便使还，与成都令乔君。乔君发函，有鱼子也。著池中养之，一年皆为龙形。复送符还山上，犬色更赤，有长翰，常随邛子，往来百余年，遂留止山上，时下来护其宗族。蜀人立祠于穴口，常有鼓吹传呼声。西南数千里，共奉祠焉。

在民间传说性的文本系统中，甚至还有凡人误入天上世界的记载。如《博物志》中浮槎入天河的故事就是一个著名的例子：

旧说云天河与海通，近世有人居海诸者，年年八月有浮槎去来，不失期，人有奇志，立飞阁于槎上，多番粮，乘槎而去。十余日中，犹观星月日辰。自后茫茫忽忽，亦不觉昼夜。去十余日，奄至一处，有城郭状，及舍甚严，遥望宫中多织妇，见一丈夫牵牛渚次饮之。牵牛人乃惊问曰：“何由至此？”此人具说来意，并问此是何处。答曰：“君还至蜀郡访严君平则知之。”竟不上岸，因还如期。后至蜀，问君平，曰：“某年月日有客星犯牵牛宿。”计年月，正是此人到天河时也。

《幽明录》中也有这一类洞穴仙窟故事：

汉时，洛下有一洞穴，其深不测。有一妇人欲杀夫，谓夫曰：“未尝见此穴。”夫自逆视之，至穴，妇遂推下，经多时至底。妇于后掷饭物，如欲祭之。此人当时颠坠恍惚，良久乃苏，得饭食之，气力小疆。周皇觅路，仍得一穴，便匍匐从就，崎岖反侧，行数十里，穴宽，亦有微明，遂得宽平广远之地。步行百余里，觉所践如尘，而闻粳米香，灵之，芬美过于充饥，即裹以为粮，缘穴行而食此物，既尽，复过如泥者，味似向尘，复赍以去。所历幽远，里数难详，就明广食所赍尽，便入一都，郭郭修整，宫馆壮丽，台树房宇，悉以金魄为饰，虽无日月而明逾三光；人皆长三丈，被羽衣，奏奇乐，非世间所闻；便告求哀，长人语令前去，从命前进。凡过

如此者九处。最后所至，苦饥馁，长人指中庭一大柏树近百围，下有一羊，令跪捋羊须；初得一珠，长人取之，次捋亦取，后捋令灵，即得疗饥。请问九处之名；求停不去。答曰：“君命不得停，还问张华，当悉此闲。”人便随穴而行，遂得出交郡。往还六七年间，即归洛，问华，以所得二物视之。华云：“如尘者是黄河下龙涎，泥是昆山下泥，九处地仙名九馆大夫，羊为痴龙，其初一珠，食之与天地等寿，次者延年。后者充饥而已。”

嵩高山北有大穴，晋时有人误堕穴中，见二人围棋，下有一杯白饮，与堕者饮，气力十倍。棋者曰：“汝欲停此否？”堕者曰：“不愿停。”棋者曰：“从此西行有大井，其中有蛟龙但投身入井，自当出；若饿，取井中物食之。”堕者如言，可半年，乃出蜀中。归洛下，问张华。华曰：“此仙馆夫，所饮者玉浆，所食者龙穴石髓。”

在魏晋时期的仙境故事中，观棋、服食、洞穴潜通等则是此类小说中最常见的主题内容。

《郡国志》是较早记载“烂柯山”故事的文集：“道士王质，负斧入山，采桐为琴，遇赤松子与安期生棋而斧柯烂。”其记述十分简略。梁·任昉《述异记》在此基础上又加以详尽描写：“信安郡石室山，晋时王质伐木至，见童子数人棋而歌，质因听之。童子以一物与质，如枣核，质含之，不觉饥。俄顷，童子谓曰：‘何不去？’质起，视斧柯尽烂。既归，无复时人。”王质的身份变为砍柴人，所遇仙人赤松子安期生也被不知名的童子取代，并且增加了王质归家之后的情况叙述。

南朝宋·刘敬叔《异苑》记载的一则故事与王质观棋十分相似：

昔有人乘马山行，遥望岫里有二老翁相对樗指，遂下马造焉。以策注地而观之，自谓俄顷，视其马鞭，摧然已烂，顾瞻其马，鞍骸枯朽。既还至家，无复亲属，一恸而绝。

在这里，主人公成为“昔有人”，所见之人成为“二老翁”，所

见之人、所干之事成为“樗蒲”，这些都不足道。而最重要的是主人公不再是上山伐薪之民，而是乘马山行，其所烂之物不再是“柯”，而是“马鞭”。因此，其马也“鞍骸枯朽”。还有，《异苑》这个版本也没有二老翁给主人公吃什么东西以至于主人公能够长时间存活，却在故事的最后加了一句说明主人公“一恸而绝”。

此类观棋小说凸现了仙凡之间时间的巨大反差，这一点跟道教的仙凡时间观完全一致，但是“观棋”主题却并非来源于道教。早在道教产生之前的秦汉时代，棋就已经与仙人联系在一起，近世出土的汉代仙人六博镜就足以证明这一点。可见，观棋主题反映的不过是当时流行于民间的宗教观念，而不是道教的宗教思想。因此，观棋小说并没有宗教文学那种宣教传道的宗教意图。至于此类小说后来在道教影响下逐渐发生道教化转向，则又另当别论。我们可以发现，许多反映服食主题的小说并没有刻意宣传服食成仙的宗教意图。

比如任昉的《述异记》虽然为“烂柯”传说增加了服食仙枣的内容，却没有渲染王质是否飞升成仙，这一点就跟道教文本系统的小说形成了鲜明对比。又如《幽明录》中，被奸妇推入深穴欲置其死地而进入仙境的丈夫，其服食白羊所吐之珠的目的仅仅是为了“疗饥”；同书中，进入篱高山仙境的晋人服食白饮也仅仅使其气力倍增，他在回家途中服食井中青泥也无非是为了消除饥饿。

小川环树在他的《中国小说史之研究》书中列出了中国仙乡故事的特点：一是到了山中。二是洞穴，大部分的故事是到达仙乡的中途，先要通过一个山洞。三是仙药和食物。四是到达仙乡的凡人与美女恋爱或结婚。五是道术和赠物，到达仙乡的凡人得到异人传授的什么法术或赠品。六是怀乡与劝归。七是时间。八是再归与不成功，通常回到现实环境以后的凡人想再一次回到仙乡是不可能的。

在仙乡故事中，时间是一个很重要的因素。仙乡的时间经过有如吕伯大梦式的，就是说仙乡中的半月或数日，通常是人世间的几

百年。我国民间故事常说“山中无甲子”或“天上一日，人间一年”等话，都是说在另外一个地方（仙乡）的时间经过是不同于人间的。仙乡时间经过速度的不同，当然是源于仙人与不死的古代神话信仰而产生的，凡人是必须在时间里衰老和死亡的；仙人之所以能够不死，是因为他们能够摆脱凡人世间的时间控制，所以他们能够避免衰老与死亡的威胁。不死的仙乡之所以如此诱惑着无数的人憧憬和向往，是因为人们相信只要到达这块乐土，凡人便能超越生死，也就是说能够逃开时间的控制而到达另一个绝对而且无限的自由世界里。

刘晨、阮肇入天台的仙乡故事，也表现了仙凡时间的差异。刘、阮从仙境归家之后经历了仙凡时空的巨大转变：“既出，亲旧零落，邑屋改异，无复相识。问讯得七世孙，传闻上世入山，迷不得归。至晋太元八年，忽复去，不知何所。”而在袁相、根硕故事中，虽没有明确点明仙凡时空的差别，结尾却说根硕因为打开了仙女赠与的腕囊而如蝉蜕壳一样死于田中。对此王孝廉先生这样解释：

在袁相故事中，最重要的关键是在那个一重又一重，状如莲花的腕囊，这是作为“禁制”（Taboo）而存在的东西，打开腕囊而飞去的青鸟是时间（生命）的象征，在“禁制”中凡人的生命被提升到另一个绝对自由的时间里去，因此在仙乡中没有死亡和衰老，可是当“禁制”被打破以后（青鸟飞走了），“禁制”的神秘力量就消逝了，于是袁相根硕必须再回归到现实凡人的生命里来，必须像所有的凡人一样接受时间的控制，必须留下他的躯壳而死去。

Taboo 的由来是产生于未开化民族的原始宗教上作为一种神秘性的禁制的信仰。是 1777 年探险家 Cook, Captain James 在波里尼西亚的一个岛上所发现的土语，后来被广泛地使用在宗教学、民族学上成为一个专门的学术名词，原始宗教中为了区分异常和正常、

圣与俗、清静与不净，为了避免这两者的接触和接近而有许多禁忌，如果犯了这种禁忌，就会遭到超自然的神秘力量的制裁。这种禁制，就是 Taboo。

作为袁相根硕仙乡故事的“禁制”的腕囊，有如希腊神话中潘多拉 (Pandora) 的金盒子，如果不打开那个金盒子，天下就太平无事，由于犯了“禁制”，所以盒子中飞出了疾病、灾难、不幸和痛苦，袁相的家人因犯了禁制而从腕囊中飞出的青鸟，也是在中国及其他各民族间经常作为生命或灵魂象征的东西。<sup>①</sup>

西晋王嘉的《拾遗记·洞庭山》中记载了一个采药人游历仙境的故事：

采药之人入中，如行十里，迥然天清霞耀，花芳柳暗，丹楼琼宇，宫观异常。乃见众女，霓裳冰颜，艳质与世人殊别。来邀采药之人，饮以琼浆金液，延入璇室，奏以箫管丝桐。伐令还家，赠之丹醴之诀。虽怀慕恋，且思其子息，却还洞穴，还若灯烛导前，便绝饥渴，而达旧乡。已见邑里人户，各非故乡邻，唯寻得九代孙。问之，云：“远祖入洞庭山采药不还，今经三百年也。”

这个故事中的仙境还有神话传说中神山仙岛的一些痕迹，如将洞庭山设想为浮于海中之岛，与《山海经》对洞庭山的设想一致。而其中之景致仍保持了传统的富丽堂皇色彩，如称此山仙人之居“有金堂数百间”，“丹楼琼宇，宫观异常”，这与神话中的仙人之居相似。但由于道教观念的影响，此故事中洞庭山不再如《山海经》所设想那样，处于远离华夏，凡人不可达的远海之中。另外，神话中的帝女已逐渐仙化，失去了传统神女的高贵特质，从而得以以仙女之身份与普通采药人演化仙凡恋情。这篇故事较好地说明了道教观念对传统仙界思想的影响以及对以凡男遇女仙为特征的仙凡恋情故事的推动。

① 王孝廉：《花与花神》，学苑出版社 1994 年版，第 40 页。

在刘晨、阮肇的故事中，仙境已不再限制于神话中的神山仙岛，而处于凡人生活范围内的深山之中。这样的设想显然与道教“洞天福地”观念的普及有关。另外，故事中的女仙已没有《洞庭山》中女仙的神女背景，更加世俗化、平民化，而仙境的景象已完全摆脱了神话中的富丽豪华色彩，与凡间景象完全一致。这表明，随着道教观念的渗透，这类故事也正在逐渐远离其原有的神话色彩，形成一种独立的恋情故事类型。

在人类文明的早期阶段，几乎所有民族都曾有过关于原始乐园的传说，比如希伯来民族的伊甸园神话就是最著名的例子。华夏民族在上古时代也毫不例外地有过自己的乐园神话。<sup>①</sup>在春秋战国时期，中国文化经过“哲学突破”之后，原始乐园神话在先秦诸子那里被洗去神话色彩后改造成各家学派所标榜的理想社会，儒家学派把这个理想社会称为“大同世界”。《礼记·礼运篇》把这个社会描述为：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼不作，故外户而不闭，是谓大同。

道家学派则把他们的理想社会描述为田园牧歌式的小国寡民状态：

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远拔。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死而不相往来。<sup>②</sup>

① 苟波：《中国古代的“原始乐园”神话及哲学解读》，《四川大学学报》，2003（5）。

② 《道德经》八十章。

诸子的理想社会形态虽然旨趣各不相同，但实质上都是对原始乐园神话的“哲学化”改造。这种理性主义的“人间化”理想社会尽管汰除了原始乐园神话的宗教色彩，但是其重视“人间性”的倾向却沉淀到中国人的深层文化心理结构之中，使肯定现实社会人生的价值取向逐渐积淀为中华民族的集体意识，并对中国本土宗教思想产生了深刻的影响。最早出现的教团道教组织太平道就已经把他们的太平理想定位于现实世界，而不是彼岸的超验世界之中。

陶渊明的《桃花源记》是魏晋时期仙境故事的最著名代表：

晋太元中，武陵人捕鱼为业。缘溪行，忘路远近，忽逢桃花，夹岸数百步，中无杂树，芳华鲜美，落英缤纷。渔人甚异之。复前行，欲穷其林。林尽水源，便得一山。山有小口。仿佛若有光。便舍舟，从口入。初极狭，才通人。复行数十步，豁然开朗，土地旷空，屋舍俨然。有良田，美池、桑、竹之属。阡陌交通，鸡犬相闻。男女衣著，悉如外人。黄发垂髫，并恬然自乐。见渔人，大惊，问所从来，具答之。便要还家，为设酒杀鸡作食。村中人闻有此人，咸来问讯。自云先世避秦难率妻子邑人至此绝境，不复出焉。遂与外隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋。此人一一具言所闻，皆为叹惋。余人各复延至其家，皆出酒食。停数日，辞去。此中人语云：“不足为外人道也。”既出，得其船，便扶向路，处处志之。及郡，乃诣太守，说如此。太守刘歆，即遣人随之往，寻向所志，不复得焉。

陶渊明生活在东晋末期战乱纷乘的环境里，中年以后他长期隐居农村，对农村的现实有更深入的了解，对人民的愿望有了更切身的体会，于是构想出他心目中的理想社会——世外桃源。在这个社会里，没有压迫，没有剥削，没有纷扰；人人各尽所能地参加劳动，老人和孩子都生活得幸福、愉快，人与人之间极其融洽而友好。但作者又十分清楚地看到，在当时的条件下这样的理想社会是无法实

现的。因此在这篇文章里，他既通过渔人的眼睛把这个理想的社会标本展示出来，又以渔人的复寻而迷失否定了它的存在——至少是不在这个现实世界之中，要寻找它就只能飘然高举。《桃花源诗》最后说的“愿言躋轻风，高举寻吾契”，就是这个意思。不过这也仅仅是意愿而已，谁办得到呢？由此看来，刘子骥之后而无人“问津”，似乎也表达了作者无可奈何的叹惋之情。

## 二、仙境小说时空观透视及叙事视角分析

### 1. 叙事时空透视

叙事学意义上的时间二元分析，主要是指本文时间与故事时间，由于二者顺序上的相同或不同而构成了叙事中顺时序与逆时序等的不同叙事方式，由于二者长度关系（时距）的变化则构成了叙事速度的变化。魏晋南北朝志怪小说主要是通过时间幻化的方式来错置（异代共置）、改造、伸缩和反讽人间生存的时间状态的。《述异记》中一则著名的故事：

信安郡石室山，晋时王质伐木至，见童子数人棋而歌，质因听之。童子以一物与质，如枣核，质含之，不觉饥，俄顷，童子谓曰：“何不速去？”质起视，斧柯尽烂。既归复时人。

王质吃了童子给他的枣核之后，寿限大大延长。在这里，神仙世界的瞬间等于人间世界的几十年，二者的生命时间甚为悬殊。类似的例子如《幽明录》中“刘晨、阮肇”条，二人共入天台山后，找不到归路。费尽周折，遇见了二位资质绝艳的女子。虽然素昧平生，但她们一见刘、阮，便笑呼二人之名，并邀请刘、阮到家中作客。刘、阮住了半年，“更怀思悲，求归甚苦”，二女招来前日女子三四十人，集会奏乐，大宴之后同送刘、阮，指示归路。刘、阮出山后，“亲旧零落，邑屋改异，无复相识。闻讯得七世孙，传闻上世



入山，迷不得归”。小说开头提到刘、阮于汉明帝永平五年（公元62年）入山，回乡后，又于晋太元八年（公元383年）复去。可以推算出，他们在山中半年的时间，相当于人间300余年。此前的《拾遗记》“洞庭山玉女”条后半段写采药人洞遇仙女故事是这类故事的最初形态；此后唐传奇《游仙窟》、清《聊斋志异》中的《翩翩》等也源于此。后世“山中方一日，世上已千年”的说法与此有关。以人间的生老病死、邑屋改异的失落感反衬出仙界“气候草木是春时，百鸟啼鸣”的超凡性，从而表达了世人企图超越世俗局限的幻想。钱钟书先生曾列举诗文小说中的大量例子来说明这种奇幻的时间观念只是人的生活体验的夸张：“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。”<sup>①</sup>

这种时间错置的情况在幽冥境界同样存在。如《搜神记》卷十“徐泰”条：

嘉兴徐泰，幼丧父母，叔父隗养之，甚于所生。隗病，泰营侍甚勤。是夜三更中，梦二人乘船持箱，上泰床头，发箱，出簿书示曰：“汝叔应死。”泰即于梦中叩头祈请。良久，二人曰：“汝县有同姓名人否？”泰思得，语二人云：“张隗，不姓徐。”二人云：“亦可强逼。念汝能事叔父，当为汝活之。”遂不复见。泰觉，叔病乃差。

徐泰梦中为叔父乞寿竟能应验，实在奇特。在这里，人的寿命长短似乎也是可以伸缩、改造的，只是以别人的死换来亲人长寿似乎有些不仁，而那拘命小鬼也显得太轻率了。《幽明录》“王嗣辅”条是时间错置的一例。三国魏的玄学大师王弼注《易经》时，嘲笑东汉经学家郑玄为“老奴无意（趣）”。夜间听到著屐声，是郑玄来责备他：“君年少，何以轻穿文凿句，而妄讥诮老子邪？”遂使王弼“心生畏恶，少年遇厉而卒”。汉魏两代生年互不相及的两位文化大

① 钱钟书：《管锥编》第二册卷六十八，中华书局1986年版。

师竟能穿越时间界限当面对话，故事化庄严为怪诞，造成一种奇特的审美效果，其主要手法便是时间错置。

时间幻化除了仙凡形态之外，还有梦真形态。以梦喻真，是我国古代叙事作品尤其是志怪作品常用的叙事方式。梦中的时间体验与现实是不同的。东晋郭象注《庄子》曰：“世有假寐而梦经百年者。”（《庄子·齐物论》）梦寐一时而所历百年是一种时间的浓缩。《幽明录》“焦湖庙祝”条就是以梦境来幻化时间、倒映人生的典型例子：

焦湖庙祝有柏枕，三十余年，枕后一小坼孔。县民汤林行贾，经庙祈福，祝曰：“君婚姻未？可就枕坼边。”令林入坼内，见朱门，琼宫瑶台，胜于世。见赵太尉，为林婚，育子六人，四男二女，选林秘书郎，俄迁黄门郎。林在枕中，永无思归之怀，遂遭违忤之事。祝令林出外间，遂见向枕，枕内历年载，而实俄忽之间矣。

在这里，入梦前的“等述”（故事时间与叙事时间基本吻合）与入梦后的“概述”（叙事时间短于故事时间）使得故事中的双重时间序列交错变异。现实的“俄顷”在梦中被拉长为“年载”，这种时间的伸缩强化了小说隐喻现世的内涵：一方面梦中的荣华富贵（虚幻）与现实的“县民”生活（真实）形成强烈反差；另一方面梦中经历的时间之长与现实时间之短形成强烈反差，这样小说隐含的富贵不可期、“浮生若梦”的思想就显得更加浓重了。

志怪小说空间幻化的二元主要是凡界与超凡境界。超凡境界是多样的，可以是仙境、鬼境，也可以在洞窟、坟墓、壶中等具体事物中。这一时期志怪中的超凡境界不再如以前一样总在异域海外或天山遥不可及，它是世俗化了的人间境界的翻版，可以凭借一定的手段或机遇达到。如《幽明录》有“黄原”条记黄原放犬逐鹿误入仙穴洞天而与仙女妙音结合事；又有“痴龙珠”条记洛阳一丈夫被妻子推堕入深不可测的洞穴，而入得仙境。《拾遗记》也有类似误入洞天的记载，小说描绘的仙界景象与生活极富典型性：

其山又灵洞，入中常如有烛于前，中有异香芬馥，泉石明朗。采药石之人入中，如行十里，迥然天清霞耀，花芳柳暗，丹楼琼宇，宫观异常。乃见众女霓裳，冰颜艳姿，与世人殊别，来邀采药之人，饮以琼浆金液，延入璇室，奏经箫管丝桐。

对于仙界生活的描画，除了服食、音乐之外，还有博戏。志怪小说中有一些作品写到凡人进入山林深处而误入仙境，看到仙人对弈情景，如前所述《幽明录》“刘晨、阮肇”条等。这些神仙洞窟故事在魏晋南北朝志怪小说中占有相当大的比例，它们大多主题相同，都有一个“桃花源”式的叙事模式。

自由变异空间的作品是这一时期小说空间意识飞跃的明证。这类作品往往选取更世俗化的事物加以空间幻化，从而产生更令人惊奇的审美效果。《拾遗记》卷四有“沉行海底，而水不浸”的螺舟；《博物志》卷十有乘浮槎至天河的记载；《杂鬼神志怪》中有“可受数百斛，但见风云出其中”的大瓮；《述异记》中有顶上生角，入江变成鲤鱼，回家又如平生的巴郡江人“独角”。凡此种种，只要借助某些奇特的神灵事物，人们便可以突破空间局限，上天、下海、入地，甚至可以把人物、风云乃至乾坤纳入常人理解的狭小空间内。又如两则著名的空间幻化的故事：

壶公者，不知其姓名也。……时汝南有费长房者，为市掾，忽见公从远方来，入市卖药，人莫识之。卖药口不二价，治病皆愈。语买人曰：“服此药必吐某物，某日当愈。”事无不效。其钱日收数万，便施与市中贫乏饥冻者，唯留三五十。常悬一空壶于屋上，日入之后，公跳入壶中，人莫能见。……（《神仙传》）

阳羨许彦，于绥安山行。遇一书生，年十七八，卧路侧，云脚痛，求寄鹅笼中。彦以为戏言。书生便入笼，笼亦不更广，书生亦不更小，宛然与双鹅并坐，鹅亦不惊。彦负笼而去，都不觉重。前行息树下，书生乃出笼，谓彦曰：“欲为君薄设。”彦曰：“善。”乃

口中吐出一铜奁子，奁子中具诸饰肴饌，珍羞方丈。其器皿皆铜物。气味香旨，世所罕见。酒数行，谓彦曰：“向将一妇人自承受，今欲暂邀之。”彦曰：“善。”又于口中吐一女子，年可十五六，衣服绮丽，容貌殊绝，共坐宴。俄而书生醉卧，此女谓彦曰：“虽与书生结发，而实怀怨。向亦窃得一男子同行，书生既眠，暂唤之，君幸勿言。”彦曰：“善。”女子口中吐出一男子，年可二十三，亦颖悟要与彦叙寒温。书生卧欲觉，女子口吐一锦行障遮书生。书生乃留女子共卧。男子谓彦曰：“此女子虽有心，情亦不甚。向复窃得一女子同行，今欲暂见之，愿君勿泄。”彦曰：“善。”男子又于口中吐一妇人，年可二十许，共酌，戏谈甚久。闻书生动声，男子曰：“二人眠已觉。”因取所吐女人，还纳口中。须臾，书生处女乃出，谓彦曰：“书生欲起。”乃吞向男子，独对彦坐。然后书生起，谓彦曰：“暂眠既久，君独坐，当悒悒邪？日又晚，当与君别。”遂吞女子、诸器皿，悉纳口中。留大铜盘，可二尺广，与彦别曰：“无以藉君，与君相忆也。”彦太元中为兰台令史，以盘饷侍中张散。散看其铭，题云是永平三年作。（《续齐谐记》）

第一则《壶公传》写壶公入壶而息，壶中别有天地，“唯见仙宫世界，楼观重门阁道”，还可设宴待客，“酒器如拳许大，饮之至暮不竭”。这里的壶中洞天的幻想确是神思妙想。后世称行医为“悬壶”即在于此。印度《旧杂譬喻经》（载《大正新修在藏经》郑四，吴康僧会译）中记梵志吐壶，壶中有女人，不知《壶公传》是否受了梵志故事的影响。《后汉书·费长房传》中也有此类“壶中天地”的记载。道教的仙境中也有“壶天”之称。宋代张君房编的道教典类书《云笈七签》卷二十八有壶中洞天“变化为天地，中有日月，如世间”的奇特描述。

第二则更富空间变异的玄想。小说开篇即写阳羨书生入鹅笼作术，令人惊异，接着作者又别出心裁，虚构了一个连环套，以书生为主线，引出三位各有神通的男女。情节环环相连，空间层层相因，极

尽幻化之能事。其叙事更加曲折有致，确如纪昀所评“幻中出幻”<sup>①</sup>。

这种空间幻化所产生的幽默感是发人深省的，其深沉的人间意蕴和审美意味让人品咂不尽。古印度的《旧杂譬喻经》十八的梵志故事也有类似情节：

昔有国王持妇女急。正夫人谓太子。我为汝母。生不见国中。欲一出汝可白王。如是至三。太子白王。王则听。太子自为御车。出群臣于道路。奉迎为拜夫人。出其手开帐。令人得见之。太子见女人而如是。便诈腹痛而还。夫人言。我无相甚矣。太子自念。我母当如此。何况余乎。夜便委国去入山中游观。时道边有树。下有好泉水。太子上树。逢见梵志独行来入水池浴出饭食。作术吐出一壶。壶中有女人。与于屏处作家室。梵志遂得卧。女人则复作术。吐出一壶。壶中有年少男子复与共卧已便吞壶。须臾梵志起复内妇着壶中。吞之已作杖而去。太子归国白王。请道人及诸臣下。持作三人食着一边。梵志既至言。我独自耳。太子曰。道人当出妇共食。道人不得止出妇。太子谓妇。当出男子共食。如是至三。不得止出男子共食已便去。王问太子。汝何因知之。答曰。我母欲观国中。我为御车。母出手令人见之。我念女人能多欲。便诈腹痛还入山。见是道人藏妇腹中当有奸。如是女人奸不可绝。愿大王敕官中自在行来。王则敕后宫中。其欲行者从志也。师曰。天下不可信女人也。

荀氏《灵鬼志》中，外国道士的幻术也具有这种小中见大的情节：

大元十二年，道人外国来。能吞刀吐火吐珠玉金银。自说其所受术师白衣非沙门也。行见一人，担上有小笼子，可受升余。语担人云。吾步行疲极寄君担。担人甚怪之。虑是狂人。便语云。自可尔耳。君欲何许自厝耶。其答云。若见许正欲入笼子中。担人逾怪。下担入笼中。笼不更大。其亦不更小。担之亦不觉重。於先既行数十里。树下住食。担人呼共食。云我自有食不肯出。

① 纪昀：《阅微草堂笔记》卷七《如是我闻一》。

正住笼中出饮食器物。罗列肴膳丰腴亦辨。反呼担人食。未半语担人。我欲与妇共食。即复口出一女子。年二十许。衣裳容貌甚美。二人便共食。食欲竟。其夫便卧。妇语担人。我有外夫。欲来共食。夫觉君勿道之。妇便口中出一年少丈夫共食。笼中便有三。人。宽急之事亦复不异。有顷其夫动如欲觉。其妇以外夫。起语担人曰。可去。即以妇内口中。次及食器物。此人既至国中有一家。大富资财巨万而性慳吝。语担人。吾试为君破奴慳。即至其家。有好马甚珍之。系在柱下忽失去。寻索不知处。明日见马在五升甕中。终不可破。便语言。君作百人厨。以周穷乏。马得出耳。主人即狼狈作之毕。马还在柱下。明旦其父母老在堂上。忽复不见。举家惶怖不知所在。开庄器忽见父母泽壶中。不知何由得出。复往守请之。其云。当更作千余人食饴百穷者。乃当得出。既作其父母自在床上。<sup>①</sup>

类似的情节在《拾遗记》中也有记载：

七年，沐胥之国来朝，则申毒国之一名也。道术人名尸罗。问其年，云：“百三十岁。”荷锡持瓶，云：“发其国五年乃至燕都。善炫惑之术。”于其指端出浮屠十层，高三尺，及诸天神仙，巧丽特绝。人皆长五六分，列幢盖，鼓舞，绕塔而行，歌唱之音，如真人矣。尸罗喷水为雾，暗数里间。俄而复吹为疾风，雾皆止。又吹指上浮屠，渐入云里。又于左耳出青龙，右耳出白虎。始入之时，才一二寸，稍至八九尺。俄而风至云起，即以一手挥之，即龙虎皆入耳中。又张口向日，则见人乘羽盖，驾螭、鹤，直入于口内。复以手抑胸上，而闻怀袖之中，轰轰雷声。更张口，则见羽盖、螭、鹤相随从口中而出。尸罗常坐日中，渐渐觉其形小，或化为老叟，或为婴儿，倏忽而死，香气盈室，时有清风来吹之，更生如向之形。咒术炫惑，神怪无穷。

<sup>①</sup> 《法苑珠林》卷五十一。

鲁迅在《中国小说史略》中说，上述之志怪，源出佛经。如《佛说观佛三昧海经》<sup>①</sup>：

天见毛内有百亿光，其光微妙，不可具宣。于其光中，现化菩萨，皆修苦行，如此不异。菩萨不小，毛亦不大。诸天见已叹未曾有。

金刚摩尼微尘云中，有一切宝色微尘云。如是一一云中……复有无量微尘化佛，一一化佛，无量微尘诸化弟子，诸尘不大，诸佛不小，端严微妙如释迦文。

百千万亿诸大菩萨坐一莲华须，华须不大，菩萨不小，亦不相妨。地狱不大，此身不小，遍满如此大地狱中。此等罪人，堕此地狱，经历八万四千大劫。

时诸佛不大，释迦不小；释迦不大，诸佛不小。释迦文佛身内心中有无量佛，一一佛不相障翳，举身毛孔说念佛法。

实际上，汉魏六朝志怪小说采用佛经故事的题材很多，比如《异苑》卷三记载了一则鸚鵡救火的故事：

有鸚鵡飞集他山，山中禽兽辄相贵重。鸚鵡自念：“虽乐，不可久也。”便去。后数月，山中大火，鸚鵡遥见，便入水濡羽，飞而洒之。天神言：“汝虽有志，意何足云也？”对曰：“虽知不能，然尝侨居是山，禽兽行善，皆为兄弟，不忍见耳。”天神嘉感，即为灭火。

这则故事其实也来源于佛经：

昔有鸚鵡。飞集他山中。山中百鸟畜兽。转相重爱不相残害。鸚鵡自念。虽尔不可久也。当归耳便去。却后数月大山失火四面皆然。鸚鵡遥见便入水。以羽翅取水飞上空中。以衣毛间水洒之欲灭大火。如是往来往来。天神言。咄鸚鵡。汝何以痴。千里之火宁为汝两翅水灭乎。鸚鵡曰。我由知而不灭也。我曾客是山中。山中百

<sup>①</sup> 《佛说观佛三昧海经》，东晋·佛陀跋陀罗译，见《大正藏》十五卷六四三经。

鸟畜兽。皆仁善悉为兄弟。我不忍见之耳。天神感其至意。则雨灭火也。<sup>①</sup>

## 2. 叙事视角分析

视角是指叙事者或人物与叙事文中的事件相对应的位置和状态,或者说,叙事者或人物从什么角度观察故事。视角的处理涉及作品语言的表达、情节的组织、意蕴的揭示乃至整个作品的成败。在分析评论叙事作品时,视角的选择是首先碰到的问题。我们须对作品中的观察者作一番推敲:作品选择了一个什么样的视角?作品为什么选择这样的一个观察角度?等等,由此体会叙事作品的结构艺术及其思想内涵。

视角有全知和限知之别。所谓全知叙事,是指叙事者不是故事中的人物,他(她)用自己旁观者的眼光来叙事,他(她)可从任何角度、任何时空来叙事。既可高高在上地鸟瞰概貌,也可以看到在其他地方同时发生的一切,对人物的过去、现在和未来了如指掌,而且有透视人物内心的特权。因为无论他(她)叙述的是人物的内心活动还是外部言行,其观察角度均在故事之外,这种全知叙事可以称为“外视角”。所谓限知叙事,是指叙事者采用故事内的人物的眼光来叙事,叙事者深入到了角色的内部,只转述这个人物从外部接受的信息和可能产生的内心活动。在限知叙事中,作者似乎完全隐退了,把叙述的任务完全交给情节中的角色,这些角色按照自己的生活 and 性格逻辑表现着自己,与其他角色发生矛盾冲突,演绎故事。这种叙事方式极大地遮掩了小说叙事的人为性,使读者与作品中的人物更加贴近,更容易互相认同,由于视角的限制而容易产生更加逼真的效果。

我国的史传叙事,大体上是采用全知叙事的,这样作者就容易全方位地去表现重大历史事件的复杂因果关系、人事关系和兴衰存

①《大正藏·旧杂譬喻经》二十三条。



亡的形态。但也有局部采用限知叙事的，大都带有小说因素，如《左传》“庄公十年”写“曹刿论战”一节就采用了限知视角叙事，叙事者的角度始终与曹刿重合，寸步不离地追随曹刿的行踪，并没有像一般史传叙事那样节外生枝地介绍其生平，追述其经历。魏晋南北朝志怪小说大多选用第三人称限知视角叙事。因为志怪小说怪异，不能在开始落笔时就让人识别出真相来。它需要用常态来掩盖异态，用假象来冒充真情，从而使人们在阅读时随着作品中的人物的视角“亲历”各种奇遇。如《搜神记》卷五“赵公明参佐”条：

散骑侍郎王祐疾困，与母辞诀，既而闻有通宾者，曰：“某郡，某里，某人，尝为别驾。”祐亦雅闻其姓字，有顷，奄然来至，曰：“与卿士类有自然之分，又州里情，便款然。今年国家有大事，出三将军，分布征发吾等十余人为赵公明府参佐，至此仓卒，见卿有高门大屋，故来投，与卿相得，大不可言。”祐知其鬼神，曰：“不幸疾笃，死在旦夕，遭卿，以性命相托。”答曰：“人生有死，此必然之事。死者不系生时贵贱。吾今见领兵三千，须卿得度簿相付，如此地难得，不宜辞之。”祐曰：“老母年高，兄弟无有，一旦死亡，前无供养。”遂歔歔不能自胜。其人怆然曰：“卿位为常伯，而家无余财，向闻与尊夫人辞诀，言辞哀苦，然则卿国士也，如何可令死。吾当相为。”因起去。明日，更来。其明日，又来。祐曰：“卿许活吾，当卒恩否？”答曰：“大老子业已许卿，当复相欺耶！”见其从者数百人，皆长二尺许，乌衣军服，赤油为志。祐家击鼓祷祀，诸鬼闻鼓声，皆应节起舞，振袖飒飒有声。祐将为设酒食。辞曰：“不须。”因复起去。谓祐曰：“病在人体中，如火。当以水解之。”因取一杯水，发被灌之。又曰：“为卿留赤笔十余枝，在荐下，可与人使簪之。出入辟恶灾，举事皆无恙。”因道曰：“王甲、李乙，吾皆与之。”遂执祐手与辞。时祐得安眠，夜中忽觉，乃呼左右，令开被，“神以水灌我，将大沾濡。”开被。而信有水在上被之下，下被之上，不浸，如露之在荷。量之，得三升七合。于是疾三分愈二。数日。

大除。凡其所道当取者，皆死亡。唯王文英，半年后乃亡。所道与赤笔人，皆经疾病及兵乱，皆亦无恙。初，有妖书云：“上帝以三将军赵公明、钟士季各督数鬼下取人。”莫知所在。祐病差，见此书，与所道赵公明合焉。

这则小说叙述了王祐病危见鬼的故事。赵公明的部下来索王祐之命，被王祐的孝心和清廉所打动，向赵公明求情免死，正与《真诰》所言相符。故事中的王祐卧病在床，作者正是通过这个躺在床上的人来观察和描叙事件的。赵公明参佐的到来，王祐是先“闻有通宾者”，这是“闻”，“奄然来至”，这是“见”，“奄然”是描状，冥鬼来到床前，来得突然而无声，颇有神秘气氛，然后王祐与冥鬼对话，讲到自己之死而老母无所依托，“歔歔不能自胜”，这是心中所感。第二天赵公明参佐率众鬼来访，王祐“见其从者数百人，皆长二尺许，乌衣军服，赤油为志。祐家击鼓禱祀。诸鬼闻鼓声，皆应节起舞，振袖，飒飒有声”。这些有形、有色、有声的叙述全是出自王祐的视角。只是这个视角是静止的，也有动态视角的，如《幽明录》“黄原”条：

汉时泰山黄原，平旦开门，忽见一青犬在门外伏守，备如家养。原继犬，随邻里猎。日垂夕，见一鹿，便放犬，犬行甚迟，原绝力逐，终不及。行数里，至一穴。入百余步，忽有平衢，槐柳列植，垣墙回匝。原随犬入门，列房枕户可有数十间，皆女子，姿容妍媚，衣裳鲜丽，或抚琴瑟，或执博棋。至北阁，有三间屋，二人侍直，若有所伺。见原，相视而笑云：“此青犬所引致妙音媼也。”一人留，一人入阁。须臾，有四婢出，称：“太真夫人白黄郎：有一女，年已弱笄，冥数应为君妇。”既暮，引原入内。内有南向堂，堂前有池，池中有台，台四角有径尺穴，穴中有光，照映帷席。妙音容色婉妙，侍婢亦美，交礼既毕，宴寝如旧。经数日，原欲暂还报家。妙音曰：“神人道异，本非久居。”至明日，解珮分袂，临阶涕泣：“后会无期，深加爱敬。若能相思，至三月旦，可修斋戒。”四婢送出门。半日至

家，情念恍惚。每至其期，常见空中有轻辇车，仿佛若飞。

这则志怪故事是从黄原的角度展开的。文中一切都是黄原眼中所见，耳中所闻，亲身所历，作者的视野也就是黄原的视野，引领读者移步换景，追随层层铺开的故事。在这里，黄原的视点 is 移动的：先是开门见犬，然后是携犬打猎，再是逐鹿而入洞穴，入洞穴而见房栊户、众多妍媚女子，最后见到妙音，等等。视点不断移动，其视觉主体却一直是黄原。

志怪记鬼怪异闻非生活常态，作者要使人信以为真，模仿史传叙事标举时间、地点和人物籍贯姓氏固然是一种方式，但更重要的是调动艺术手段对虚幻事物着意渲染写成真实。而作者一般不是事件的亲历者，所以需要借助当事人亲见、亲闻和亲历事件的主观感受，这样就很自然地选用故事主角作为叙事的视角。志怪小说的限知叙事常常是一元化的视角，全篇的观察主体一旦确立，就不会变动。如《搜神记》杜兰香故事：

汉时有杜兰香者，自称南康人氏。以建业四年春，数诣张传。传年十七，望见其车在门外，婢通言：“阿母所生，遗授配君，可不敬从？”传，先名改硕，硕呼女前，视，可十六七，说事邈然久远。有婢子二人：大者萱支，小者松支。钿车青牛上，饮食皆备。作诗曰：“阿母处灵岳，时游云霄际。众女侍羽仪，不出墉官外。飘轮送我来，岂复耻尘秽。从我与福俱，嫌我与祸会。”至其年八月旦，复来，作诗曰：“逍遥云汉间，呼吸发九嶷。流汝不稽路，弱水何不之。”出薯蕷子三枚，大如鸡子，云：“食此，令君不畏风波，辟寒温。”硕食二枚，欲留一，不肯，令硕食尽。言：“本为君作妻，情无旷远，以年命未合，且小乖，大岁东方卯，当还求君。”兰香降时，硕问祷祀何如。香曰：“消魔自可愈疾，淫祀无益。”香以药为消魔。

小说始终以张硕的视角作为叙事视角，作者巧妙地运用对话的方式解决了本来有可能出现的全知叙事。

### 第三节 汉魏六朝志怪小说中的生态思想

目前,学术界对汉魏六朝志怪小说的研究主要着眼于思想内容、艺术手法及其与宗教的关系,对其中所蕴涵的丰富的生态思想鲜有涉及。以生态学的视角观照汉魏六朝志怪小说,会发现其中蕴涵着丰富的生态思想和生态智慧。

#### 一、汉魏六朝志怪小说中的生态内容

人与自然的关系是生态学的核心基础。魏晋南北朝志怪小说中有许多对自然山水美景的描绘。《异苑》卷一写衡山美景:

衡山有三峰极秀,其一名华盖,又名紫盖,天景明澈,辄有一双白鹤回翔其上。一峰名石昆,下有石室,中常闻讽诵声,清响亮彻。一峰名芙蓉,最为竦桀,自非清霁素朝,不可望见。峰上有泉,非派如一幅绢,分映青林,直注山下。

这简直是一幅极美的图画,山清水秀,白鹤翱翔,泉如素绢,完全是保留着自然的生态美,未受到人类的干扰和破坏,居住在这种环境中的动物尚且能保护自己生存的环境。《异苑》卷三记载了一则鸚鵡救火的故事:有鸚鵡飞集他山,山中禽兽辄相贵重。鸚鵡自念:“虽乐,不可久也。”便去。后数月,山中大火,鸚鵡遥见,便入水濡羽,飞而洒之。天神言:“汝虽有志,意何足云也?”对曰:“虽知不能,然尝侨居是山,禽兽行善,皆为兄弟,不忍见耳。”天神嘉感,即为灭火。这则故事对我们有极大的启发意义,鸚鵡对自己生活的环境保护也启示人类应该像爱护生命一样爱护自己赖以生存的环境。

魏晋南北朝志怪小说中充斥着大量奇异的植物和动物,种类繁多,描述细腻。如植物:有高千丈、围百丈、主九州的豫章树,有叶长一丈、蚕茧三尺的桑树,有昼夜火燃、暴风不猛、猛火不灭的

不昼之木，有直上千寻、万岁一实、食之不老之孤桑之树，有隐蔽日月、令人不死不老的寿木之林，有食之死而复生、夭而能寿、益髓延年的浹日稻、翻形稻、明清稻、清肠稻，更有万岁水桃、千寻碧藕、青花白桔、黑枣素莲，种类之多样，想象之丰富，令人叹为观止。而且小说对一些植物的描写十分细致生动，如《神异经》记载的“如何”树：

南方大荒有树焉，名曰“如何”，三百岁作花，九百岁作实，花色朱，其实正黄，高五十丈，敷张如盖，叶长一丈，广二尺余。似菅芒，色青，厚五分，可以絮，如厚朴，材理如支九子，味如飴，食有核，形如棘子，长五尺，围如长。金刀剖之，则酸；芦刀剖之，则辛。

这段文字从外形、颜色、形状、花期、用途、味道等多个方面全面地对“如何”这种植物作详尽的描绘，令人产生身临其境之感。

魏晋南北朝志怪小说中有许多人与动物之间相互尊重、相互救助、相互依存的感人故事，体现了人与动物的和谐美。道教要求人们要爱及昆虫、草木、鸟兽，爱及山川河流，日月大地，不要无辜伤害任何生命，“昆虫草木尤不可伤”。应观察大地变化之机，分辨万物生长之利，以促进生命的发展，使万物生命各尽其年。“日月合明，昆虫遂性，至化无边，神真协替，世作长年。”只有这样才能体现出人和动物之间相互尊重、相互依存的生态和谐美。另外，道教主张生物竞争的和谐美。优胜劣汰，适者生存，不适者灭亡，是各种生物进化的客观规律。“大生大杀，道之理也。”生物之间必定经历生存竞争。在生态自然中，生物的种内竞争和种间竞争过程要接受自然界的考验，拥有适应于生存竞争的生物性状的那些生物便被保留了下来，不适应者便被自然所淘汰，生物的“强壮”和“健康”体现了生物进化过程中生命的和谐美。

### 1. 人救助动物得到善报

魏晋南北朝志怪小说中有许多表现人救助动物的故事题材，如

孙登为病龙治病：

晋魏郡亢阳，农夫祷于龙洞，得雨，将祭谢之。孙登见曰：“此病龙，雨，安能苏禾稼乎？如弗信，请嗅之。”水果腥秽。龙时背生大疽，闻登言，变为一翁，求治，曰：“疾痊，当有报。”不数日，果大雨。见大石中裂开一井，其水湛然，龙盖穿此井以报也。<sup>①</sup>

也有为虎治病者：

苏易者，庐陵妇人，善看产，夜忽为虎所取，行六七里，至大圻，屠易置地，蹲而守，见有牝虎当产，不得解，匍匐欲死，辄仰视。易怪之，乃为探出之，有三子。生毕，牝虎负易还，再三送野肉于门内。<sup>②</sup>

像龙和虎这样威猛的动物有时也要向人类求助，而只要人类热心地帮助它们，他们就会投桃报李，充满感激之心。这样，人与动物就能和谐共处，互助互利。在魏晋南北朝志怪小说中，人救助的动物种类十分广泛，有龙、虎、鸟、蛇、龟等。这一类内容在志怪小说中数量很多：

咍参，养母至孝，曾有玄雀，为弋人所射，穷而归参，参收养，疗治其疮，愈而放之。后雀夜到门外，参执烛视之，见雀雌雄双至，各衔明珠以报参焉。

汉时，弘农杨宝，年九岁时。至华阴山北，见一黄雀，为鸱枭所搏，坠于树下，为蝼蚁所困。宝见，愍之，取归置巾箱中，食以黄花，百余日，毛羽成，朝去，暮还。一夕，三更，宝读书未卧，有黄衣童子，向宝再拜曰：“我西王母使者，使蓬莱，不慎，为鸱枭所搏。君仁爱，见拯，实感盛德。”乃以白环四枚与宝曰：“令君子孙洁白，位登三事，当如此环。”

①、②《搜神记》卷二十。

隋县湓水侧，有断蛇邱。隋侯出行，见大蛇被伤，中断，疑其灵异，使人以药封之，蛇乃能走，因号其处断蛇邱。岁余，蛇衔明珠以报之。珠盈径寸，纯白，而夜有光，明如月之照，可以烛室。故谓之“隋侯珠，”亦曰“灵蛇珠，”又曰“明月珠。”邱南有隋季良大夫池。

孔愉，字敬康，会稽山阴人，元帝时以讨华轺功，封侯，愉少时尝经行余不亭，见笼龟于路者，愉买之，放于饮不溪中。龟中流左顾者数过。及后，以功封余不亭侯，铸印，而龟钮左顾，三铸，如初，印工以闻，愉乃悟其为龟之报，遂取佩焉。累迁尚书左仆射，赠车骑将军。（《搜神记》）

## 2. 动物救人

魏晋志怪小说的作者时常体现出对动物的理解和关爱，将动物当成有感情、有灵性的生物来看待，动物有时比人更体现出难得的忠诚，在人发生危难的时候，不离不弃，甚至不顾及自己的生命。魏晋南北朝志怪小说中记载了很多感人至深的动物救人的故事：

孙叔时李信纯，襄阳纪南人也，家养一狗，字曰黑龙，爱之尤甚，行坐相随，饮饌之间，皆分与食。忽一日，于城外饮酒，大醉。归家不及，卧于草中。遇太守郑瑕出猎，见田草深，遣人纵火熬之。信纯卧处，恰当顺风，犬见火来，乃以口拽纯衣，纯亦不动。卧处比有一溪，相去三五十步，犬即奔往入水，湿身走来卧处，周回以身洒之，获免主人大难。犬运水困乏，致毙于侧。俄尔信纯醒来，见犬已死，遍身毛湿，甚讶其事。睹火踪迹，因尔恸哭。闻于太守。太守悯之曰：“犬之报恩，甚于人，人不知恩，岂如犬乎！”即命具棺槨衣衾葬之，今纪南有义犬葬，高十余丈。（《搜神记》）

太兴中，吴民华隆，养一快犬，号的尾，常将自随。隆后至江边伐荻，为大蛇盘绕，犬奋咋蛇，蛇死。隆僵仆无知，犬彷徨涕泣，走还舟，复反草中。徒伴怪之，随往，见隆闷绝。将归家。犬为不

食。比隆复苏，始食。隆愈爱惜，同于亲戚。（《搜神记》）

人与犬之间的关系“同与亲戚”，这说明人与动物之间是平等相待的。《异苑》卷三记载人与动物之间生死相依的深厚情感：

晋隆安初，东海何澹之屡入关中。后还，得一犬，壮大非常。每出入，辄已知处，澹之后抱疾，犬亦疾，寻及于亡。晋义熙十三年，余为长沙景王骠骑参军，在西周得一黄牛，时将货之，便昼夜衔草，不食，淹泪，瘦瘠。

晋升平中，有人入山射鹿，忽堕一坎，窟然深绝。内有数头熊子。须臾，有一大熊来，瞪视此人。人谓必以害己。良久，出藏果，分与诸子。末后作一分，置此人前。此人饥甚，于是冒死取啖之。既而转相狎习。熊母每旦出，觅果食还，辄分此人，赖以延命。熊子后大，其母一一负之而出。子既尽，人分死坎中，穷无出路。熊母寻复还入，坐人边。人解其意，便抱熊止，于是跃出。竟得无他。<sup>①</sup>

这则故事表明人如果没有害动物之心，动物也不会主动加害人类。动物也有人一样的智慧、侠义、情感，作者以一种欣赏的眼光来描写动物的种种优点。《搜神后记》卷九的“放伯裘”写太守陈雯释放了被扑捉的千岁狐伯裘，伯裘知恩图报，屡次救陈雯的性命：

宋酒泉郡，每太守到官，无儿辄死。后有渤海陈斐见授此郡，忧恐不乐，就卜者占其吉凶。卜者曰：“远诸侯，放伯裘。能解此，则无忧。”斐不解此语，答曰：“君去，自当解之。”斐既到官，侍医有张侯，直医有王侯，卒有史侯、董侯等，斐心悟曰：“此谓诸侯。”乃远之。即卧，思放伯裘之义，不知何谓。至夜半后，有物来斐被上，斐觉，以被冒取之，物遂跳踉，匍匐作声。外人闻，持火入，欲杀之。魅乃言曰：“我实无恶意，但欲试府君耳。能一相赦。当深报君恩。”斐曰：“汝为何物，而忽干犯太守。”魅曰：“我本千岁狐

① 《搜神后记》卷九。



也。今变为魅，垂化为神，而下触府君威怒，甚遭困厄。我字伯裘，若府君有急难，但呼我字，便当自解。”斐乃喜曰：“真‘放伯裘’之义也。”即便放之。小开被，忽然有光，赤如电，从户出。明夜有敲门者，斐问是谁，答曰：“伯裘。”问：“来何为？”答曰：“白事。”问曰：“何事？”答曰：“北界有贼奴发也。”斐按发则验。每事先以语斐。于是境界无毫发之奸，而咸曰圣府君。后经月余，主簿李音共斐侍婢私通。既而惧为伯裘所白，遂与诸仆谋杀斐。伺傍无人，便与诸仆持人直入，欲格杀之。斐惶怖，即呼“伯裘来救我！”即有物如曳一足絳，然作声。诸仆伏地失魂，乃以次缚取。考询皆服，云：“斐未到官，音已惧失权，与诸仆谋杀斐。会诸仆见斥，事不成。斐即杀音等。”伯裘乃谢斐曰：“未及白音奸情，乃为府君所召。虽效微力，犹用惭惶。”后月余，与斐辞曰：“今后当上天去，不得复与府君相往来也。”遂去不见。

在魏晋南北朝志怪小说中，人们对怪的基本态度是厌恶与憎恨，这从《搜神记》中《田琰》、《阿紫》、《苍獭》、《张茂先》等篇即可见一斑。但在《放伯裘》中，狐怪伯裘却成为陈斐安全的保障，而人（张侯、王侯、史侯、董侯、李音）却是种种阴谋的策划者。人不如怪，人比怪丑恶，这正是《放伯裘》的命意。作者在写这则故事时，人类生活中的种种卑鄙行为和无耻行径，与有情有义的动物形成了鲜明对比。

### 3. 人损害动物而受到惩罚

汉魏六朝志怪小说的作者对救助动物的行为表示赞赏，对虐杀动物的行径则表示了极大的愤慨，那些丧失人性的虐杀者结局都很悲惨。

临川东兴有人入山，得猿子，便将归，猿母自后逐至家。此人缚猿子于庭中树上以示之。其母便转颊向人欲乞哀，状直谓口不能言耳。此人既不能放，竟击杀之。猿母悲唤，自掷而死。此人破肠

视之，寸寸断裂。未半年，其家疫死，灭门。（《搜神记》）

母子之情乃人之天性，动物亦然。母猿为救子而向人哀叫乞求，这样神圣的母爱之情竟不能感动捕猿者的铁石心肠，致使母猿肝肠寸断，捕猿者也得到惨烈的报应。类似的寓意在志怪小说中还有很多：

冯乘虞荡夜猎，见一大麀，射之。麀便云：“虞荡！汝射杀我耶？”明晨，得一麀而入，实时荡死。

吴郡海盐县北乡亭里，有士人陈甲，本下邳人，晋元帝时寓居华亭，猎于东野大藪，歎见大蛇，长六七丈，形如百斛船，玄黄五色，卧冈下。陈即射杀之，不敢说。三年，与乡人共猎，至故见蛇处，语同行曰：“昔在此杀大蛇。”其夜梦见一人，乌衣，黑帻，来至其家，问曰：“我昔昏醉，汝无状杀我。我昔醉，不识汝面，故三年不相知；今日来就死。”其人即惊觉。明日，腹痛而卒。

沛国有一士人，姓周。同生三子，年将弱冠，皆有声无言。忽有一客从门过，因乞饮，闻其儿声，问之曰：“此是何声？”答曰：“是仆之子，皆不能言。”客曰：“君可还内省过何以致此？”主人异其言，知非常人。良久出云：“都不忆有罪过。”客曰：“试更思幼时事。”入内，食顷，出语客曰：“记小儿时，当床上有燕巢，中有三子，其母从外得食哺，三子皆出口受之。稊日如此。试以指内巢中，燕雏亦出口承受。因取三薔茂，各与食之。既而皆死。母还，不见子，悲鸣而去。昔有此事，今实悔之。”客闻言，遂变为道人之容，曰：“君既自知悔，罪今除矣。”言讫，便闻其子言词周正，忽不见此道人。（《搜神后记》）

以今人的眼光来看，这些宣扬因果报应的故事似乎都是封建迷信，没有什么可取之处。但是在那样的封建时代，人们普遍信仰宗教，宗教对人的教化力量要远远大于法律的约束，而且这些故事情

节生动，富有感情，更容易在民间广泛流传，其所宣扬的爱护动植物的精神很容易为大众接受，对人与自然之间形成和谐融洽的关系起到了至关重要的作用。

## 二、汉魏六朝志怪小说的生态审美意蕴

生态一词源于古希腊语，意思是指家或者我们的环境。简单地说，生态就是指一切生物的生存状态，以及它们之间和它与环境之间互相依存的关系。最早明确提出生态学概念的是德国生物学家海克尔，此后生态学逐渐发展成为一门系统严密的独立学科，并且开始渗透到生活的各个领域。对生态学的深入认识和理解使人们逐渐摆脱了以人类自我作为宇宙中心和主体的狭隘观念，使人们开始发现并欣赏天地自然万物的优美景观，认识到人作为生态系统的有机组成部分与其他万物和谐依存的密切关系，认识到人类自身对于改善自然环境、维护生态和谐的责任和义务。

我国古代的哲学家虽然没有明确提出生态的概念，也没有系统严密的生态理论，但其思想中却蕴涵着大量宝贵的生态思想。道家学派很注重人与自然的和谐共处。老子提出“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>①</sup>，强调人的行为要以自然、天道为基本归依，要顺应自然，遵循自然规律。庄子更是热情地赞颂大自然的生态美，并认为圣人就是从对自然的观察学习中感悟到天地的法则和万物运行之理的：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故圣人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”庄子还提出“万物齐一”“神与物游”的主张，其实质就是认为人是自然中的一个组成部分，与其他万物地位平等，并没有超越、凌驾、支配万物的特殊权利，人应该回归自然，与万物形成和谐共处、不分彼此的亲和关系。这是道教生态美学在

<sup>①</sup> 《老子》第二十五章。

理解人和自然关系上的基本思想。《周易》也认为人类文明的起源是师法自然的结果：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”<sup>①</sup>我国儒家思想中也蕴涵着丰富的生态思想。孔子主张“多识鸟兽草木之名”，表现出对自然的兴趣和喜爱，又提出“钓而不纲，弋不射宿”，即只用有一个鱼钩的钓竿钓鱼，而不用大鱼网捕鱼，只射飞鸟而不射巢中歇宿的鸟。这种尊重生物发展规律，不竭泽而渔的可持续发展的自然生态观即使在今天看来也是很有意义的。人在生态的演化过程中成为其中之一：故道自我克制和对自然的崇敬心态，反思我们的发展取向，真正领会“天人合一”的理念，以“仁民而爱物”的胸怀爱护自然环境，维护生态平衡，顺应自然规律，才能优势生存，科学发展。不同于西方哲学中人与自然对立的观念，中国哲学讲究“天人合一”。庄子说“天地与我并生，万物与我为一”，这种物我相亲的自然生态伦理观对我国文学产生了深远的影响。这与民族根深蒂固的“山水情结”有着密切的关系。孔子说“智者乐山，仁者乐水”，庄子也说“山林欷，皋壤欷，使我欣欣然而乐欷”。观念意识里的“山水情结”经历了时间的积淀及衍化后，形成一种普遍性的原型意象蕴藏于民族成员的心灵深处，并影响着这个民族对于栖居地的追寻与选择。也就是说，这个民族成员生命深处的“山水情结”是与生俱来、根深蒂固的。

汉魏六朝志怪小说中的生态思想也与这一时期生态环境的破坏有关。汉代末年至魏晋南北朝时期，是我国历史上有名的乱世，战争、饥荒、瘟疫连续不断，整个社会的生态环境遭到了极大的破坏。汉代末年，董卓及其部将在长安作乱，烧杀抢掠，无恶不作，所过之处宫室烧尽，民房尽毁，尸骨盈积，一片荒凉。曹植《送应氏诗》详尽地描绘了当时洛阳的破败荒凉：

<sup>①</sup> 《周易系辞下》，商务印书馆1989年版，第47页。

步登北部限，遥望洛阳山：洛阳何寂寞，官宣尽烧焚。垣培皆顿僻，荆棘上参天。不见旧者老，但见新少年。侧足无行径，荒畴不复田。游子久不归，不识陌与阡。中野何萧条，千里无人烟。念我平常居，气结不能言。

曹操在《蒿里行》中对生态与民生也有描述：“销甲生虻虱，万姓以死亡。白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百遗一，念之断人肠。”连年的战争对人类赖以生存的环境造成极大的破坏。魏晋南北朝时期，自然灾害也十分频繁，暴雨、干旱、蝗灾、瘟疫对生态环境的影响是十分巨大的。曹魏黄初四年（公元223年），伊水、洛水、黄河泛滥，百姓深受水患之害。《晋书·五行志》记载：“六月大雨霖，伊、洛溢，至津阳城门。漂数千家。”《晋书·傅抵传》亦记载：“自魏黄初大水之后，河济泛滥。”《搜神记》中的几则“城陷为湖”的故事就很可能是对这些水患的纪录。“邛都老姥”条有这样的记述：“是夜，方四十里，与城一时俱陷为湖，土人谓之为陷湖。”这也许就是对生态遭受到的毁灭性灾难的真实记录。西晋永嘉年间，北方发生严重灾害。《晋书·台货志》记载：“雍州以东，人多饥乏，更相鬻卖，奔迸流移，不可胜数。幽、并、司、冀、秦、雍六州大蝗，草木及牛马毛皆尽。又大疫，兼以饥谨，百姓又为寇贼所杀，流尸满河，白骨蔽野……人多相食，饥疫总至，百官流亡者十八九。”

现实世界的生态环境极度恶化，人们的生存日益艰难，自然使人们产生了对现实环境的失望情绪和对理想家园的热切幻想。在这样一种背景下，魏晋南北朝志怪小说中出现了很多乌托邦式的理想家园的幻想与寻求也就不足为奇。其中最著名的是陶渊明的《桃花源记》：

晋太元中，武陵人捕鱼为业。缘溪行，忘路远近，忽逢桃花，夹岸数百步，中无杂树，芳华鲜美，落英缤纷。渔人甚异之。复前行，欲穷其林。林尽水源，便得一山。山有小口。仿佛若有光。便

舍舟，从口入。初极狭，才通人。复行数十步，豁然开朗，土地旷空，屋舍俨然。有良田，美池、桑、竹之属。阡陌交通，鸡犬相闻。男女衣著，悉如外人。黄发垂髫，并恬然自乐。见渔人，大惊，问所从来，具答之。便要还家，为设酒杀鸡作食。村中人闻有此人，咸来问讯。自云先世避秦难率妻子邑人至此绝境，不复出焉。遂与外隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋。此人一一具言所闻，皆为叹惋。余人各复延至其家，皆出酒食。停数日，辞去。此中人语云：“不足为外人道也。”既出，得其船，便扶向路，处处志之。及郡，乃诣太守，说如此。太守刘歆，即遣人随之往，寻向所志，不复得焉。

陶渊明笔下的这个充满诗意的桃花源，以往人们更多关注的是社会政治的方面，认为这是对当时黑暗动乱政治的不满与反叛，诚然有其合理之处。然而，在生态学的视野下审视，更会别具意味。值得注意的是，文中对自然山水美景的描绘具有乡村的优美生态色彩：溪流萦绕，桃花盛开，芳草鲜美，落英缤纷，屋舍俨然，鸡犬相闻，有良田、美池、桑竹，这里的人们怡然自得，日出而作，日落而息，遵循着自然的生命节律。这个兼具自然美与人情美的桃花源具有一种原始真淳的自然生态美，成为历代人们苦苦追寻的梦幻境界。陶渊明设想出这样一个梦幻般优美的世外桃源并非偶然，这与他的生活情趣、理想愿望有着密切的关系。陶渊明对自然山水有着深切的情感，他“性本爱丘山”，其诗歌也多为山水田园题材，诗歌中的意象有林野、山泽、和风、明月、荆扉、柴门、茅相、瓦舍、榆柳、桑麻、桃林、菊花、鸡犬、井灶、绿酒、春醒等，是一幅和谐宁静的“乡村自然生态”的图画。

值得注意的是，这种对优美生态环境的描绘在许多的仙境故事中反复出现。刘义庆《幽明录·刘晨阮肇》写刘、阮二人无意中误入神仙洞穴，对神仙境界的描写也很关注自然环境：“遥望

山上有一桃树，大有子实，而绝岩邃涧，永无登路。攀援藤葛，乃得至上。各食数枚，而饥止体充。复下山，持杯取水，欲盥漱，见芜菁叶从山腹流出，甚鲜新，……气候草木是春时，百鸟啼鸣。”值得回味的是在故事的结尾，刘、阮归家之后，现实的情况却是“既出，亲旧零落，邑屋改异，无复相识”，理想与现实形成了鲜明的对比，也许正是出于对现实的失望和不满才会有仙境的美妙奇遇和幻想。

以生态学的视角观照汉魏六朝志怪小说，我们会发现其中蕴涵着丰富的生态思想和生态智慧，体会其中理想生态环境的审美追求和与天地自然万物和谐共处的生态景观，深入挖掘其中所蕴涵的生态美学资源，对当代的生态美学建设具有深刻的启示意义。

## 附录 中国古代历史文献中的神仙传记及译文

### 一、王子乔

王子乔者，周灵王太子也。好吹笙作凤凰鸣。游伊洛之间，道士浮丘公，接以上嵩山，三十余年。后求之于山，见桓良曰：“告我家，七月七日待我于缑氏山头。”果乘白鹤，驻山岭。望之不到，举手谢时人，数日而去。后立祠于缑氏及嵩山。（《列仙传》）

【译文】王子乔是周灵王的太子。平时喜欢吹笙，能吹出凤凰鸣叫的声音。有一次，他在河南的伊水和洛水之间漫游，被一个叫浮丘公的道士接到嵩山上，一住就是三十年。后来人们到山里去找他，桓良看见了他。他对桓良说：“请你转告我家里的人，七月七日那天在缑氏山上可以等到我。”到了七月七那天，人们来到缑氏山上，果然看见太子乔骑着一只白鹤停在山头。他只是看着人们，并不到大家跟前去，还频频举手向人们致意，过了好几天才骑鹤飞去。后人为他在缑氏山和嵩山立了祠庙。

### 二、萧史

萧史不知得道年代，貌如二十许人。善吹箫作鸾凤之响。而琼姿炜烁，风神超迈，真天人也。混迹于世，时莫能知之。秦穆公有女弄玉，善吹箫，公以弄玉妻之。遂教弄玉作凤鸣。居十数年，吹箫似凤声，凤凰来止其屋。公为作凤台。夫妇止其上，不饮不食，不下数年。一旦，弄玉乘风，萧史乘龙，升天而去。秦为作凤女祠，时闻箫声。今洪州西山绝顶，有萧史仙坛石室，及岩屋真像存焉。莫知年代。（《仙传拾遗》）



【译文】 萧史是位仙人，不知道他是什么时候得道成仙的，看容貌像是二十来岁的人。他善于吹箫，而且能让箫发出鸾凤和鸣的声音。萧史生得风度翩翩，潇洒英俊，真是一位地地道道的神仙。但他却混迹在人世间，谁也不知道他是仙人。秦穆公有个女儿名叫弄玉，也很会吹箫，穆公就把她嫁给了萧史。从此萧史就教弄玉吹箫学凤的鸣叫声。学了十几年，弄玉吹出的箫声就和真的凤凰的叫声一样，甚至把天上的凤凰也引了下来，停在他们的屋子上。秦穆公专门为他们建造了一座凤凰台。萧史、弄玉就住在那里，好几年不吃不喝。有一天，弄玉乘上凤，萧史骑着龙，两人双双升空而去。后来，秦国的人建了凤女祠，祠里还能常常听到箫声。现在山西洪州西山顶上，还有一个石屋，里面有萧史的仙坛，还有萧史本人的画像，不知是哪朝哪代留下的。

### 三、白石先生

白石先生者，中黄丈人弟子也，至彭祖时，已二千岁余矣。不肯修升天之道，但取不死而已，不失人间之乐。其所据行者，正以交接之道为主，而金液之药为上也。初以居贫，不能得药，乃养羊牧猪，十数年间，约衣节用，置货万金，乃大买药服之。常煮白石为粮，因就白石山居，时人故号曰白石先生。亦食脯饮酒，亦食谷食。日行三四百里，视之色如四十许人。性好朝拜事神，好读幽经及太素传。彭祖问之曰：“何不服升天之药？”答曰：“天上复能乐比人间乎？但莫使老死耳。天上多至尊，相奉事，更苦于人间。”故时人呼白石先生为隐遁仙人，以其不汲汲于升天为仙官，亦犹不求闻达者也。（《神仙传》）

【译文】 白石先生是中黄丈人的弟子，古代仙人彭祖在世时，他已有两千岁了。他并不热衷于得道成仙，只是希望长生不死就可以了，所以对人间的享乐都不放弃。他最注重的就是节制男女交合之事，经常服用的药只有用金石炼成的丹液。起初由于非常贫穷没

有钱买药，他就养羊喂猪，节衣缩食，积攒了不少钱，就开始经常买药服用。他还经常煮白石当饭吃，又住在白石山中，所以当时人们都称他为白石先生。但他也吃肉喝酒，也吃五谷杂粮。他可以一天走三四百里，虽然两千多岁了，看着仍像四十多岁的人。他好朝拜神仙，爱读著名道家浮丘公著的《相鹤经》和论述宇宙物质构成的《太素传》。彭祖有一次问白石先生：“你为什么不服用可以成仙的药呢？”白石先生回答说：“天上能有人间这么多的欢乐吗？我只求不老不死就满足了。再说，天上有那么多的神仙，我去侍奉他们，比在人间可苦多了。”所以当时人们都称白石先生为“隐居世人的神仙”，因为他并不苦苦追求升天当仙官，正如在人世不追求功名利禄一样。

#### 四、马鸣生

马鸣生者，临淄人也，本姓和，字君贤。少为县吏，捕贼，为贼所伤，当时暂死，忽遇神人以药救之，便活。鸣生无以报之，遂弃职随神。初但欲治金疮方耳，后知有长生之道，乃久随之，为负笈，西之女儿山，北到玄丘，南至庐江，周游天下，勤苦历年，及受《太阳神丹经》三卷归。入山合药服之。不乐升天，但服半剂，为地仙，恒居人间。不过三年，辄易其处，时人不知是仙人也。怪其不老。后乃白日升天而去。（《神仙传》）

【译文】 马鸣生是山东临淄人，原来姓和，字君贤。他年轻时当过县衙里的小官。因为捕捉强盗，被强盗所伤，当时差点死掉，忽然遇见一个神仙用药救活了他。马鸣生觉得无法报答神仙的救命之恩，就丢下官职跟着神仙去了。一开始他只想得到医治刀枪红伤的方，后来知道神仙还有长生的方术，就长期跟随着神仙，为他挑着书箱，进了河南宜阳县的女儿山，往北到了玄丘，往南到了安徽的庐江，和神仙一同周游天下，辛苦勤劳地侍奉神仙很多年，神仙终于给了他三卷《太阳神丹经》。马鸣生带着经卷回家后，进山按经

上说的方法配了药服用。因为不愿升天成仙，他只吃了半副药，就成为地上的神仙，可以永远待在人世。马鸣生服药以后，每三年搬一个地方住，所以人们都不知道他是神仙。有些人认识他，见他总也不老，十分奇怪。后来他终于在白天成仙，升天而去。

## 五、李八百

李八百，蜀人也，莫知其名。历世见之，时人计其年八百岁，因以为号。或隐山林，或出市廛。知汉中唐公昉有志，不遇明师，欲教授之。乃先往试之，为作客佣赁者，公昉不知也。八百驱使用意，异于他客，公昉爱异之。八百乃伪病困，当欲死，公昉即为迎医合药，费数十万钱，不以为损，忧念之意，形于颜色。八百又转作恶疮，周遍身体，脓血臭恶，不可忍近。公昉为之流涕曰：“卿为吾家使者，勤苦历年，常得笃疾，吾取医欲令卿愈，无所吝惜。而犹不愈，当如卿何！”八百曰：“吾疮不愈，须人舐之当可。”公昉乃使三婢，三婢为舐之。八百又曰：“婢舐不愈，若得君为舐之，即当愈耳。”公昉即舐。复言无益，欲公昉妇舐之最佳。又复令妇舐之。八百又告曰：“吾疮乃欲差，当得三十斛美酒，浴身当愈。”公昉即为具酒，着大器中。八百即起，入酒中浴，疮即愈，体如凝脂，亦无余痕。乃告公曰：“吾是仙人也，子有志，故此相试。子真可教也，今当授子度世之诀。”乃使公昉夫妻，并舐疮三婢，以其浴酒自浴，即皆更少，颜色美悦。以丹经一卷授公昉。公昉入云台山中作药，药成，服之仙去。（《神仙传》）

【译文】 李八百是四川人，不知道他名叫什么。由于好几代人都见过他，推算他已活了八百岁，所以叫他李八百。他有时隐居在山林里，有时又到城镇里来。他听说陕南汉中有个叫唐公昉的人有志于修道，但没有高明的老师指点，就打算把修炼的方术教给他。李八百打算先试试唐公昉，就假装是外地人，到唐公昉家受雇当仆人，而唐公昉却毫不知情。李八百对唐公昉侍护得非常细心周到，

能充分领会唐公昉的心意，唐公昉就特别喜欢他，对待他和别的仆人不同。有一次，李八百装病，而且病得要死，唐公昉就给他请医生抓药诊治，花费了十万钱也不心疼，而且为李八百的病情十分忧虑担心。李八百又让自己全身都生了恶疮，又是脓又是血，并发出很大的臭味，使人不愿挨近。唐公昉哭着说：“你到我家来当仆人，辛苦了好几年，现在又得了这样重的病，我想尽办法给你治病，花多少钱也不吝惜。可是你的病总也不好，叫我怎么办啊！”李八百说：“只能让人用舌头舔我的疮，才能治好。”唐公昉就让三个丫环给李八百舔恶疮。李八百又说：“丫环舔还是好不了，如果你给我舔，我的疮就能好了。”公昉立即用舌头给他舔疮。但李八百又说：“你舔还是不见好，如果让你夫人舔就好了。”公昉就让妻子给他舔疮。李八百又说：“我的疮要想完全治好，必须用几十斗的酒洗澡才行。”于是唐公昉就买了几十斗的酒装在一个大桶里，李八百就起床进入酒桶中洗澡，全身的疮果然立刻好了，而且皮肤白得像凝脂，连一点疤痕都没有。这时，李八百才告诉公昉说：“我是神仙，听说你有志于修道，所以才来故意考验你，看来你是可以受教了，现在我要传授给你成仙的秘诀。”李八百就让唐公昉夫妻以及三个为他舔过疮的丫环都用他洗过澡的酒洗浴，他们立刻都变得十分年轻，而且很漂亮。然后，李八百又授给公昉一本炼丹的经书。唐公昉就进入浙江绍兴的云台山中炼制丹药，服用之后成仙升天而去。

## 六、刘 安

汉淮南王刘安者，汉高帝之孙也。其父厉王长，得罪徙蜀，道死。文帝哀之，而裂其地，尽以封长子，故安得封淮南王。时诸王子贵侈，莫不以声色游猎犬马为事，唯安独折节下士，笃好儒学，兼占候方术，养士数千人，皆天下俊士。作《内书》二十二篇，又中篇八章，言神仙黄白之事，名为《鸿宝》，《万毕》三章，论变化

之道，凡十万言。武帝以安辩博有才，属为诸父，甚重尊之。特诏及报书，常使司马相如等共定草，乃遣使，召安入朝。尝诏使为《离骚经》，旦受诏，食时便成，奏之。安每宴见，谈说得失，乃献诸赋颂，晨入夜出。乃天下道书及方术之士，不远千里，卑辞重币请致之。于是乃有八公诣门，皆须眉皓白。门吏先密以白王，王使阁人，自以意难问之曰：“我王上欲求延年长生不老之道，中欲得博物精义入妙之大儒，下欲得勇敢武士扛鼎暴虎横行之壮士。今先生年已耆矣，似无驻衰之术，又无贵、育之气，岂能究于《三坟》《五典》《八索》《九丘》，钩深致远，穷理尽性乎？三者既乏，余不敢通。”八公笑曰：“我闻王尊礼贤士，吐握不倦，苟有一介之善，莫不毕至。古人贵九九之好，养鸣吠之技，诚欲市马骨以致骐驎，师郭生以招群英。吾年虽鄙陋，不合所求，故远致其身，且欲一见王，虽使无益，亦岂有损，何以年老而逆见嫌耶？王必若见年少则谓之有道，皓首则谓之庸叟，恐非发石采玉，探渊索珠之谓也。薄吾老，今则少矣。”言未竟，八公皆变为童子，年可十四五，角髻青丝，色如桃花。门吏大惊，走以白王。王闻之，足不履，跣而迎登思仙之台。张锦帐象床，烧百和之香，进金玉之几，执弟子之礼，北面叩首而言曰：“安以凡才，少好道德，羁锁事务，沈沦流俗，不能遣累，负笈出林。然夙夜饥渴，思愿神明，沐浴滓浊，精诚浅薄。怀情不畅，邈若云汉。不斯厚幸，道君降屈，是安禄命当蒙拔擢，喜惧屏营，不知所措。唯望道君哀而教之，则螟蛉假翼于鸿鹄，可冲天矣。”八童子乃复为老人，告王曰：“余虽复浅识，备为先学。闻王好士，故来相从，未审王意有何所欲？吾一人能坐致风雨，立起云雾，画地为江河，撮土为山岳；一人能崩高山，塞深泉，收束虎豹，召致蛟龙，使役鬼神；一人能分形易貌，坐存立亡，隐蔽六军，白日为暝；一人能乘云步虚，越海凌波，出入无间，呼吸千里；一人能入火不灼，入水不濡，刃射不中，冬冻不寒，夏曝不汗；一人能千变万化，恣意所为，禽兽草木，万物立成，移山驻流，行宫易室；一人能煎

泥成金，凝铅为银，水炼八石，飞腾流珠，乘云驾龙，浮于太清之上。在王所欲。”安乃日夕朝拜，供进酒脯，各试其向所言，千变万化，种种异术，无有不效。遂授《玉丹经》三十六卷，药成，未及服。而太子迁好剑，自以人莫及也。于时郎中雷被，召与之戏，而被误中迁，迁大怒，被怖，恐为迁所杀，乃求击匈奴以赎罪，安闻不听。被大惧，乃上书于天子云：“汉法，诸侯壅阏不与击匈奴，其罪入死，安合当诛。”武帝素重王。不咎，但削安二县耳。安怒被，被恐死。与伍被素为交亲，伍被曾以奸私得罪于安，安怒之未发，二人恐为安所诛，乃共诬告，称安谋反。天子使宗正持节治之，八公谓安曰：“可以去矣，此乃是天之发遣王。王若无此事，日复一日，未能去世也。”八公使安登山大祭，埋金地中，即白日升天。八公与安所踏山上石，皆陷成迹，至今人马迹犹存。八公告安曰：“夫有藉之人，被人诬告者，其诬人当即死灭，伍被等今当复诛矣。”于是宗正以失安所在，推问云，王仙去矣。天子怅然，乃讽使廷尉张汤，奏伍被，云为画计，乃诛二被九族，一如八公之言也。汉史秘之，不言安得神仙之道，恐后人主，当废万机，而竟求于安道，乃言安得罪后自杀，非得仙也。按左吴记云，安临去，欲诛二被，八公谏曰：“不可，仙去不欲害行虫，况于人乎。”安乃止。又问八公曰：“可得将素所交亲俱至彼，便遣还否？”公曰：“何不得尔，但不得过五人。”安即以左吴、王眷、傅生等五人，至玄洲，便遣还。吴记具说云：安未得上天，遇诸仙伯，安少习尊贵，稀为卑下之礼，坐起不恭，语声高亮，或误称“寡人”。于是仙伯主者奏安云：不敬，应斥遣去。八公为之谢过，乃见赦，谪守都厕三年。后为散仙人，不得处职，但得不死而已。武帝闻左吴等随王仙去更还，乃诏之，亲问其由。吴具以对。帝大懊恨，乃叹曰：“使朕得为淮南王者，视天下如脱屣耳。”遂便招募贤士，亦冀遇八公，不能得，而为公孙卿、栾大等所欺。意犹不已，庶获其真者，以安仙去分明，方知天下实有神仙也。时人传八公、安临去时，余药器置在中庭，鸡犬舐啄之，

尽得升天，故鸡鸣天上，犬吠云中也。（《神仙传》）

【译文】 西汉的淮南王刘安是汉高帝的孙子，他的父亲是厉王，叫刘长。刘长因为犯了罪，被流放到四川，在流放的路上死去。汉文帝听说后很难过，就重新分割刘长的封地，全部给了刘长的长子刘安，所以刘安才被封为淮南王。当时王子们都沉迷于游玩狩猎和美酒女色，只有刘安坚守节操，并礼贤下士。刘安特别爱研究儒家的学说，还精通算卦和修道的方术，招纳了几千名有才学的门客，都是天下的知名人士。刘安写了论述佛门精义的《内书》二十二篇，还有解释佛经《中观论》的文章八篇。另外，还有论述神仙修行和用黄金白银炼丹的文章，以及论述道术的《鸿宝》和论卦术的《万毕》，这些著作都论述了阴阳变化的道家学术，共有十几万字。

武帝见刘安博学多才、能言善辩，并且辈分是他的叔父，对他十分敬重。汉武帝有时下诏或给大臣写回报的文章，都让司马相如等共同斟酌定稿，就派人召刘安上朝一起起草。还有一次，武帝让刘安写一篇解释屈原《离骚》的文章，刘安早上接到皇命，一顿饭时间就写成了并奏报给皇帝。皇帝常常在宴席上召见刘安，听刘安议论朝政的得失，或听刘安献上新作的赋、颂等文章。他常常早上进宫，和皇帝谈到夜晚才出宫。

刘安一直在搜集天下论述道学的书，收纳懂得修道的方士，哪怕方士们远在千里之外，也要派人十分恭敬地带着信和钱前去请来。于是就有八位名人一起来见刘安，八位老人都鬓发皆白了。他们来到刘安门前，门官先偷偷报告了刘安，刘安就让门官故意用自己的意思刁难那八位老人，说：“我们淮南王求的是上中下三种贤人。上等贤人要懂得延年益寿、长生不老的道术，中等贤人要上知天文、下知地理，并精通儒家学术的大学问家，下等贤人要十分英武、力能扛鼎、打虎擒豹的勇士。我看八位老先生年纪这样大，好像没有长生之术，也没有多大的力气，也不会对《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》这些经典有什么深刻的研究和独到的见解。上面说的三种才

能你们都不具备，我可不敢向淮南王通报你们求见的事。”八位老人笑着说：“我们听说淮南王特别尊重贤德的人，像周公一样，所以凡是有一技之长的人都来投奔他。古代的帝王诸侯都不拘一格选拔贤士，像战国时的孟尝君，连会学鸡鸣狗叫的人都收留；像买来普通马才能招来千里驹一样；像燕昭王收留了没有什么才能的郭隗，于是比郭隗更有才能的人才会不远千里来投奔燕昭王。我们虽然年老且才学很浅，不合乎淮南王的要求，但我们从很远的地方来投奔他，希望为他效力。我们想见一见淮南王，就算对他没有什么好处，也不会对他有任何不利，为什么嫌我们老而不见我们呢？如果大王认为年轻的人才有学问、才懂得道术，老年人都是些昏庸无能的糟老头子，这可缺乏开掘顽石寻找美玉、潜入深潭寻找明珠的决心和诚意了。不是嫌我们老吗？那我们就变得年轻些吧。”话音未落，八个老人都变成了童子，只有十四五岁，头发漆黑，面容像桃花般红润。门官大吃一惊，赶快跑进去向刘安报告。刘安听说后，连鞋都忘了穿，光着脚出来迎接，把八公接到思仙台上。挂起了锦绣帐幕，摆好了象牙床座，烧上百和香，给八公们面前放上金玉的小桌，像弟子拜师那样面朝北向八公磕头说：“我刘安是个平凡庸碌的人，但从小就爱好修身养性的事。然而由于日常的烦琐事务缠住身子，一直在这平凡的人世中沉沦，始终没能从这些累赘中解脱出来，没能背上书籍到山林中去向得道的仙师们求教。然而我思念神灵的真心如饥似渴，希望有朝一日能洗掉身上的污秽，用修炼的诚心去掉我的庸俗浅薄。可是我的一片真情得不到抒发，神灵像远在天边的金光使我无法接近。万万没想到今天我能有这样大的幸运，能亲眼看见道君降临寒舍，这是我刘安命中该得到神灵的教导，使我又喜又惊，连大气都不敢出，不知道该怎么办才好。只愿各位道君可怜我这个凡俗的人，把修炼的要点传授给我，使我这个像螟蛉一样的小虫能够像天鹅般高飞入云。”

八个童子听了刘安这番话后又变成老人，对刘安说：“我们的道



术也很浅薄，但毕竟比你先走了一步。听说你喜欢结交有识之士，所以特地来跟随你，也不知你究竟有什么愿望和要求。我们八个人中，第一个人能呼风唤雨，喷云吐雾，在地上划一下就产生江河，把土聚起来就可堆成高山；第二个人能让高山崩塌，让泉水变成平地，驯服虎豹，招来蛟龙，驱使鬼神为自己效力；第三个人能分身变化相貌，坐在那里顿时消失，使千军万马立刻隐去不见，把白天变成黑夜；第四个人能腾云驾雾，飞越江河湖海，随意遨游在天地任何地方，呼吸之间便能到千里之外；第五个人能入火不怕烧，入水不会湿，任何兵器不能伤害，冬天不怕冻，夏天日晒不出汗；第六个人能千变万化，想干什么就干什么，能造出禽兽、草木或任何东西，能让山搬家，让河不流，让宫殿房屋随意挪动；第七个人能把泥土熬成金子，把铅水凝炼成银子，用水把云母、硝石等八种石料炼成仙丹，能让飞起的水花变成珍珠，能骑着龙驾着云在九重天上浮游。你想学什么，我们就教给你什么。”

刘安就日夜向八公叩拜，用酒肉款待他们，并试验他们每个人的本领，结果他们都各施法术，千变万化，没有一个不灵的。后来，八公授给刘安《玉丹经》三十六卷，刘安按着经书上说的方法把仙丹炼成了，但没有来得及服用就出了事。那时太子刘迁爱好舞剑，自认为剑法比谁都高明。有一次，他让当时任郎中的雷被和他一起舞剑，雷被一失手，误伤了刘迁，刘迁翻脸大怒，雷被也很害怕，怕刘迁杀他，就要求带兵讨伐匈奴来赎罪，刘安听说后不同意，要惩治雷被。雷被十分害怕，就上书给皇帝说：“汉朝的法律规定，如果诸侯中有人贪图享乐不去讨伐匈奴的，该判死罪，刘安应该处死。”

汉武帝向来器重刘安，没有追究处刑，只是把刘安的封地削去了两个县。刘安更加怀恨雷被，雷被怕刘安杀他，总是提心吊胆。雷被和伍被是好朋友，伍被也是因为干过坏事得罪了刘安，刘安忍着没有发作，雷被和伍被怕被刘安杀掉，就一起向皇帝诬告，说刘安要造反。皇帝就派了管王室亲族事务的宗正官带着公文去查办。

这时，八公就对刘安说：“你可以离开尘世了，这是上天让你脱离世俗的机会。你如果没有这件被诬告谋反的事，一天天下去，是很难脱离凡俗的。”八公让刘安登上高山向神灵祭告，并把金子埋在地里，然后刘安就在白天升天成仙了。八公和刘安登山时踩过的石头上都留下了很深的脚印，到现在人马的足迹还留在山上。八公对刘安说：“凡是做官的人被人诬告，那诬告者应该被处死，所以伍被、雷被也应该死了。”宗正官来查刘安被告谋反的案子，发现刘安不见了，一打听，才知道刘安成仙了。皇帝听说后心里很不好受，就暗中转告朝中管刑狱的廷尉张汤，让他以策划阴谋的罪名参奏伍被，于是就杀了伍被和雷被，并灭了他们家九族，正应了八公对刘安的预言。

《汉史》中对于刘安成仙得道的事故意隐瞒没有记载，怕以后当皇帝的都不理朝政，而热心于学习刘安以便成仙，只记载着刘安因为被诬告谋反而自杀，而不是成了仙。按照左吴的记载，说刘安成仙要离去时，打算杀掉雷被、伍被，八公劝告说：“不能这样做。成仙的人连一只小虫都不害，何况是人呢。”刘安就没杀雷被与伍被。刘安又问八公：“能不能把我的亲朋好友都带到仙界去一趟，再让他们回来呢？”八公说：“可以倒是可以，但不能超过五个人。”于是刘安就带着他的好友左吴、王春、傅生等五个人到了仙界的玄洲，去了以后又打发他们回来了。后来，左吴的文章中记述说，刘安还没到仙境时就遇见了几位神仙，但由于刘安从小就是王子，养尊处优，对遇见的几位神仙不愿意恭恭敬敬地行礼，言谈举止都不太尊重那几位神仙，说话声音很大，不注意时还自称“寡人”。结果仙伯中地位较高的就把这事奏报给天帝，说刘安对仙官大不敬，应该把他赶回人间。多亏了八公在天帝面前为刘安解释开脱，才免了刘安大不敬的罪，但仍罚他看管天都城中的厕所三年。三年期满后，只允许刘安当一般的仙人，不得在仙界担任官职，只让他长生不死而已。

后来，汉武帝听说左吴等五人随刘安去了仙界又被送了回来，

就召见左吴等人，亲自询问他们详细情况。左吴把详情说了，武帝非常懊丧悔恨，说：“我要是像淮南王刘安那样能遇到神仙，我就会把皇室和天下看成一只鞋，脱掉也毫不可惜，然后毅然随神仙而去。”从此汉武帝就招贤纳士，希望也能招来八公那样的仙人，但始终没有仙人光临，反尔被公孙卿、栾大这一类冒充得道的江湖术士欺骗。然而他仍不甘心，一直想找到真仙人，因为刘安成仙使他相信真有神仙。

传说刘安和八公升天时，剩下的仙药放在院里，鸡狗吃后也都升了天，所以天上也有鸡叫狗咬的声音。

## 七、魏伯阳

魏伯阳者，吴人也，本高门之子，而性好道术。后与弟子三人，入山作神丹。丹成，知弟子心怀未尽，乃试之曰：“丹虽成，然先宜与犬试之，若犬飞，然后人可服耳；若犬死，即不可服。”乃与犬食，犬即死，伯阳谓诸弟子曰：“作丹唯恐不成，既今成而犬食之死，恐是未合神明之意，服之恐复如犬，为之奈何？”弟子曰：“先生当服之否？”伯阳曰：“吾背违世路，委家入山，不得道亦耻复还，死之与生，吾当服之。”乃服丹，入口即死。弟子顾视相谓曰：“作丹以求长生，服之即死，当奈此何？”独一弟子曰：“吾师非常人也，服此而死，得无意也。”因乃取丹服之，亦死。余二弟子相谓曰：“所以得丹者，欲求长生者，今服之即死，焉用此为？不服此药，自可更得数十岁在世间也。”遂不服，乃共出山，欲为伯阳及死弟子求棺木。二子去后，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。道逢入山伐木人，乃作手书与乡里人，寄谢二弟子，乃始懊恨。伯阳作《参同契五行相类》，凡三卷，其说是《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意。而世之儒者，不知神丹之事，多作阴阳注之，殊失其旨矣。（《神仙传》）

【译文】 魏伯阳是吴国人，出身门第高，但非常喜欢道术。后

来，他带着三个弟子进山去炼丹。丹炼成以后，魏伯阳知道有的弟子心不太诚，就故意试验他们说：“丹虽然炼成了，但最好还是先拿给狗试一试。如果狗吃了丹以后能飞升腾空，那么我们才能吃。如果狗吃了丹死了，那人就不能吃。”于是就把丹给狗吃，狗当时就死了。伯阳就对弟子们说：“炼丹时唯恐炼不成功，现在炼成了，狗吃后却死了。我想恐怕是我们炼丹违背了神灵的意旨，如果我们吃了也会像狗一样死去，这可怎么办呢？”弟子说：“先生吃不吃这丹呢？”伯阳说：“我违抗了世俗的偏见，离家进山，没有得道，实在没脸再回去，不管是死是活，我都得把丹吃掉。”说罢，就把丹服下去了，伯阳立刻就死了。弟子们互相而视，说：“本来炼丹是为了长生不死，现在吃了丹却死了，真是没法办了。”只有一个弟子说：“我看老师不是平常人，吃丹后死了，大概不是他的真心吧。”说罢就拿丹吃下去，也立刻死了。剩下的两个弟子互相说：“咱们炼丹就是为求长生，现在吃了丹就死，要这丹有什么用呢？不吃它，仍可以在世上活上几十年。”于是他俩都没有服丹，一块出山，打算给伯阳和已死的弟子寻求棺材。两个弟子走后，伯阳就站起来了，把自己所服的丹放在那个死去弟子和白狗的嘴里，弟子和狗都活了。这个弟子姓虞，和伯阳一同升仙而去。在路上，他们看见一个上山砍柴的人，伯阳就写了封信让砍柴人捎给那两个弟子，两个弟子十分懊悔。魏伯阳著了本书叫《参同契五行相类》，一共三卷，表面上是论述《周易》，其实是假借《易经》中的八卦图像来论述炼丹的要领。后来的儒生们不懂得炼丹的事，把魏伯阳这部书当成论阴阳八卦的书来注解，这和书的原意就相去太远了。

## 八、张道陵

张道陵者，沛国人也，本太学生，博通五经。晚乃叹曰：“此无益于年命。”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，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，弟子户至数万。即立祭酒，分领其户，有如官长。并立条制，使诸弟子，随事轮出米绢器物纸笔樵薪什物等，领人修复道路，不修复者，皆使疾病。县有应治桥道，于是百姓新草除溷，无所不为，皆出其意。而愚者不知是陵所造，将为此文从天上下也。陵又欲以廉耻治人，不喜施刑罚，乃立条制：使有疾病者，皆疏记生身已来所犯之罪，乃手书投水中，与神明共盟约，不得复犯法，当以身死为约。于是百姓计念，邂逅疾病，辄当首过，一则得愈，二使羞惭，不敢重犯，且畏天地而改。从此之后，所违犯者，皆改为善矣。陵乃多得财物，以市其药，合丹。丹成，服半剂，不愿即升天也，乃能分形作数十人。其所居门前水池，陵常乘舟戏其中，而诸道士宾客，往来盈庭巷（巷原作盖，据明抄本改）座上常有一陵，与宾客对谈，共食饮，而真陵故在池中也。其治病事，皆采取玄素，但改易其大较，转其首尾，而大途犹同归也。行气服食，故用仙法，亦无以易。故陵语诸人曰：“尔辈多俗态未除，不能弃世，正可得吾行气导引房中之事，或可得服食草木数百岁之方耳。”其有九鼎大要，唯付王长。而后合有一人从东方来，当得之。此人必以正月七日日中到，其说长短形状。至时果有赵升者，不从东方来（明抄本无不字）生平未（未原作原，据明抄本、陈校本改）相见，其形貌一如陵所说。陵乃七度试升，皆过，乃受升丹经。七试者：第一试，升到门不为通，使人骂辱，四十余日，露宿不去，乃纳之。第二试，使升于草中守黍驱兽，暮遣美女非常，托言远行，过寄宿，与升接床。明日又称脚痛不去，遂留数日。亦复调戏，升终不失正。第三试，升行道，忽见遗金三十瓶，升乃走过不取。第四，令升入山采薪，三虎交前，咬升衣服，唯不伤身。升不恐，颜色不变，谓

虎曰：“我道士耳，少年不为非，故不远千里，来事神师，求长生之道，汝何以尔？岂非山鬼使汝来试我乎？”须臾，虎乃起去。第五试，升于市买十余匹绢，付直讫，而绢主诬之，云未得。升乃脱己衣，买绢而偿之，殊无吝色。第六试，升守田谷，有一人往叩头乞食。衣裳破弊，面目尘垢，身体疮脓，臭秽可憎。升怆然，为之动容，解衣衣之，以私粮设食，又以私米遗之。第七试，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，无所攀援，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，三日乃还。归治旧舍，诸弟子惊悲不息。后陵与升、长三人，皆白日冲天而去。众弟子仰视之，久而乃没于云霄也。初，陵入蜀山，合丹半剂，虽未冲举，已成地仙。故欲化作七试，以度赵升，乃知（知原作如，据明抄本、陈校本改）其志也。（《神仙传》）

【译文】张道陵是沛国（今江苏省沛县）人，原是太学中的书生，精通《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五经。晚年时他感叹地说：“精通五经对延年益寿没有一点用处啊！”于是就开始热心研

究长生之道。他得到了黄帝的“九鼎炼丹秘方”，就想照着秘方试验炼丹。但炼丹的药石非常昂贵，张道陵家非常穷，要想致富没有门路，种田放牧又不是他的专长，干脆就不干了。他听说四川人民性淳朴，容易接受教育点化，而且四川名山很多，就带着弟子去了四川大足县，进了鹤鸣山，写了二十四篇论述道术的文章，都是他苦苦思索修炼真谛的体会。

有一天，忽然有神仙从空而降，他们成千上万，或乘车骑马，或骑龙驾虎，数都数不过来。神仙中有的自称是柱下史，有的自称是东海小童。仙人们把太上老君新出的《正一明威秘策》和《正一法文》传授给张道陵。张道陵从这两部经卷中得到了治病的仙方，于是百姓们都聚在他身边求他治病，拜他为师，弟子上万之多。于是张道陵在弟子中设立了“祭酒”的官职管理弟子们，就像政府的长官一样。他还叫弟子们按照需要轮流交纳米粮、器具、纸笔、柴草等东西，派人修整道路，不参加修路的懒惰弟子，张道陵就让他们生病。县里本来就有很多桥梁道路需要修复，但一直无人过问，现在张道陵一号召，百姓们都争先恐后地清除道上的野草，清挖堵塞的河道。有些愚昧的人不知道这些事都是张道陵授意的，还以为上是上天的旨意呢。张道陵还想唤起人们的廉耻心，以此来管理众人。他不愿意动用刑罚，就立了一条制度：凡是有疾病的人，都要把自己有生以来犯过的罪过写在纸上，然后扔到水里，向天神发誓以后永不再犯，再犯就必死。于是百姓们永远都记得不犯罪，犯了罪的就会生病，生病时就要把自己的罪过都交代出来，一是为了使病能痊愈，二是由此产生羞愧心，不敢再重犯，因为惧怕天地神灵而改过自新。从张道陵实行了这个办法后，凡是犯过罪的人都改恶向善了。张道陵也因此得了很多财物，他用这些钱财去买来炼仙丹用的草药和石料，终于把丹炼成了。丹炼成后，张道陵只服了半副，因为他不愿升天，这时他已能用分身术把自己分成几十个人了。张道陵的门前有个水池，他常乘船在水中游玩。而他的道友和宾客多得

挤满了庭院和街巷，他就分出一个自己和宾客们谈话应酬，而他的真身还在池中船上游玩呢。张道陵为人治病大多是采用黑白阴阳相生相克的原理，根据具体病情对药方进行改动，灵活运用，但总的还是和仙人传授的药方相一致。他常对人们说：“你们大都贪恋尘世的欢乐，所以不能超脱凡俗，所以更需要用我的炼气养精的方法来控制引导男女的房事，再配合着服食草本，就可以活到几百岁了。”张道陵有一个最重要的秘方，只传授给王长一个人。

有一天，他说应该有一个从东方来的人，这人也应该得到秘方。这个人应该在正月初七的中午到张道陵这儿来，张道陵事先就说了这人的面貌身材。到了正月初七的中午，果然来了个叫赵升的人，但不是从东方来的，然而他的形貌身材和张道陵事先说的完全一样。张道陵就对赵升考验了七次，七次都通过以后，他才把丹经传授给赵升。第一次考验是赵升来到张道陵的门口以后，门人不给通报，并辱骂赵升，骂了四十多天，赵升在门外就露宿了四十多天，张道陵才让他进门。第二次考验是让赵升在田里看守庄稼驱赶野兽，到了晚上，张道陵派了个非常美丽的女子去见赵升。那女子假装是走远路的旅客，要求在赵升这儿过夜，并和赵升同床挨着睡觉，第二天那美女又假装脚痛赖着不走，赵升只好留她住了几天。那女子经常挑逗勾引赵升，但赵升始终行为端正，不受诱惑。第三次考验是赵升在路上走时，让他突然看见路上扔着三十块金子，赵升动也没动金子继续走路。第四次考验是让赵升进山砍柴，让三只老虎来撕扯赵升的衣服，但不伤他的身体，赵升一点也没有害怕，脸不变色心不跳，还对老虎说：“我是个学道的人，从少年时就没作过坏事，所以不远千里来拜师学道，求长生不老之术，你们这是要干什么呢？莫非是山神派你们来考验我的吗？”三只老虎呆了片刻就离去了。第五次考验是让赵升在街上买了十几匹绢绸，付完钱以后，老板却诬蔑赵升说他没有付钱，赵升就脱下自己的衣服卖掉，用钱买来了绢绸还给那老板，一点也没有生气和怨恨。第六次考验是让赵升看



守粮仓，让一个人去向赵升磕头讨吃的。这人破衣烂衫，面目肮脏，全身生满了脓疮，又腥又臭。赵升看见后十分可怜他，甚至流下了眼泪。他脱下自己的衣服给那人穿，用自己的粮食为那人做了饭，那人临走时，赵升又把自己的粮食送了一些让那人带在路上吃。第七次考验是张道陵带着弟子们登上悬崖绝壁，下面的石缝间长着一棵桃树，有人的胳膊那么粗，桃树下就是万丈深渊，桃树上结着很大的桃子。张道陵就对弟子们说：“谁能摘下那桃子，我就把修道的秘诀传授给他。”这时有三百来个弟子都趴在崖边看那桃树，个个吓得双腿战栗汗流浹背，不敢长时间看那桃树，最后都吓得退了回去，说不敢去摘那桃子。只有赵升说：“有神灵保佑，有什么危险呢？何况还有我的仙师在这里，他能眼看着我摔死在山谷里吗？既然是仙师让摘这桃子，说明这桃子一定能够摘到的。”说罢，赵升纵身一跳，落在桃树上，身子都没有打晃，摘下一大抱桃子。然而石壁像墙那么陡峭，无法攀登着回到崖上。于是赵升就在下面把摘到的桃子一只一只地扔了上去，一共是二百零二只桃子。张道陵把桃子分给弟子们一人一只，自己吃了一只，给赵升留了一只等他上来。大家亲眼看见张道陵的手臂突然加长了两三丈伸到桃树上去拉赵升，赵升一下子就上来了。张道陵把刚才留的桃子给了赵升。赵升吃完以后，张道陵就站在悬崖边上笑着说：“赵升因为心术端正，才能跳到桃树上连身子都不晃。我也想跳下去，一定能摘着最大的桃子。”弟子们都劝张道陵不要跳，只有王长和赵升不说话。张道陵就往下一跳，却没有落在桃树上，不知落到什么地方去了。四面都是高山峻岭，山顶高入云天，往下看是没有底的深谷，连道路都没有。弟子们这时都吓得哭了起来，只有赵升和王长没有哭，两人说：“老师就像我们的父亲一样，现在他跳进了万丈深谷，我们这样活着也于心不安啊！”说罢两个人一齐跳下了悬崖，没想到正好落在张道陵的面前。只见张道陵盘腿坐在一个很小的床帐中，他见到赵升和王长，就笑着说：“我知道你俩会来的。”接着就向他俩传授了修道的秘诀。

三天后，他们三人一同回到家中，弟子们看见以后，又惊又喜。后来，张道陵和赵升、王长三个人都是在白天成仙飞升入云，弟子们仰着头看，只见他们渐渐飞入云中不见了。最初张道陵进入四川大足县鹤鸣山炼成了仙丹后，只吃了半副，虽然没有升天，但已成为地上的神仙。他不急着升天，就是为了对赵升做七次考验以便超度他。从这件事也看出，张道陵是先知赵升修道的志向是端正、坚定的。

## 九、河上公

河上公者，莫知其姓字，汉文帝时，公结草为庵于河之滨。帝读老子经，颇好之，敕诸王及大臣皆诵之。有所不解数事，时人莫能道之。闻时皆称河上公解老子经义旨，乃使贡所不决之事以问。公曰：“道尊德贵，非可遥问也。”帝即幸其庵，躬问之。帝曰：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。域中‘四大’，王居其一。子虽有道，犹朕民也，不能自屈，何乃高乎？”公即抚掌坐跃，冉冉在虚空中，去地数丈，俯仰而答曰：“余上不至天，中不累人，下不居地，何民臣之有？”帝乃下车稽首曰：“朕以不德，忝统先业，才小任大，忧于不堪。虽治世事而心敬道，直以暗昧，多所不了，唯愿道君有以教之。”公乃授素书二卷与帝曰：“熟研之，此经所疑皆了，不事多四矣，勿以示非其人。”言毕，失其所在。须臾，云雾晦冥，天地混合。帝甚贵之。论者以为文帝好老子之言，世不能尽通，故神人特下教之。而恐汉文心未至信，故示神变。所谓圣人无常心，以百姓心为心耶。（《神仙传》）

【译文】汉文帝时，有个不知姓名的人，在河边盖了间草房住，所以人们都叫他“河上公”。当时汉文帝非常喜欢读老子的《道德经》，并命令王侯大臣们都要诵读。但《道德经》中有些地方不易读懂，当时谁也讲不明白。后来，文帝听人们都说河上公非常理解老子经典中的深奥含义，就派人带着那几个不懂的问题找河上公请教。河

上公对文帝派的使者说：“研究老子的经典是件十分严肃认真的事，怎么可以隔着很远的地方间接地研究呢？”于是文帝驾临河上公的草房，亲自向河上公求教。文帝说：“《诗经》上说，普天之下都是君王的国土，国界之内都是君王的臣民。老子也说过：‘道大、天大、地大、王亦大。’这就是说，君王也是‘四大’之一。你虽然懂得道学，但你也是我的臣民嘛，为什么不能尊重我，却这么高傲呢？”河上公就拍着手坐着慢慢腾空而起，离地有好几丈，低头看着仰视他的汉文帝说：“我上不着天，下不着地，中间又不牵累人世的事，怎么能算你的臣民呢？”文帝这才下了车向河上公跪拜说：“我实在是无德无才，勉强继承了帝业当了皇帝，能力太小而责任大，常常担心不能胜任。虽然身在皇位日理万机，但心中更敬仰的是道术，由于自己无知蒙昧，对道学的精义有很多不懂的地方，唯望道君您对我多多指点教化。”河上公就把两卷经书授给汉文帝，并对文帝说：“回去后好好研究这两卷书，道德经中的疑难问题就都解决了，我今天就不再多说什么了。我这两卷注解道经的著作，只传了三个人，算上你才四个人，希望千万不要把它给不相干的人看！”说罢，河上公就突然不见了，只见云雾蒸腾，天地一片迷茫。文帝后来十分珍视那两卷经书。有人论述说，因为文帝喜欢研究老子的学说，然而不能都弄通，所以上天特派了河上公下凡来传授。又怕文帝不能坚信，才显示变化给文帝看。正所谓圣人的心是永远和百姓的心相通的。

## 十、栾巴

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

中，迁豫章太守。庐山庙有神，能干帐中共外人语，饮酒，空中投杯。人往乞福。能使江湖之中，分风举帆，行各相逢。巴至郡，往庙中，便失神所在。巴曰：“庙鬼诈为天官，损百姓日久，罪当治之。以事付功曹，巴自行捕逐，若不时讨，恐其后游行天下，所在血食，枉病良民。”责以重祷，乃下所在，推问山川社稷，求鬼踪迹。此鬼于是走至齐郡，化为书生，善谈五经，太守即以女妻之。巴知其所在，上表请解郡守往捕，其鬼不出。巴谓太守：“贤婿非人也，是老鬼诈为庙神。今走至此，故来取之。”太守召之不出。巴曰：“出之甚易。”请太守笔砚设案，巴乃作符。符成长啸，空中忽有人将符去，亦不见人形，一坐皆惊。符至，书生向妇涕泣曰：“去必死矣。”须臾，书生自赍符来至庭，见巴不敢前。巴叱曰：“老鬼何不复尔形。”应声即便为一狸，叩头乞活，巴教杀之，皆见空中刀下，狸头堕地。太守女已生一儿，复化为狸，亦杀之。巴去还豫章，郡多鬼，又多独足鬼，为百姓病。巴到后，更无此患，妖邪一时消灭。后征为尚书郎，正旦大会，巴后到，有酒容，赐百官酒，又不饮而西南向嚬之。有司奏巴不敬。诏问巴。巴曰：“臣乡里以臣能治鬼护病，生为臣立庙。今旦有耆老，皆来臣庙中享，臣不能早饮（明抄本、陈校本饮作委）之，是以有酒容。臣适见成都市上火，臣故漱酒为尔救之。非敢不敬，当请诏问，虚诏抵罪。”乃发驿书问成都。已奏言：“正旦食后失火，须臾，有大雨三阵，从东北来，火乃止，雨着人皆作酒气。”后一旦，忽大风雨，天地晦冥，对坐不相见，因失巴所在。寻闻巴还成都，与亲故别，称不更还。老幼皆于庙中送之。云：去时亦风雨晦冥。莫知去处也。（《神仙传》）

【译文】 栾巴是四川成都人，年轻时就爱好道术，不关心世间的事。当时的太守很恭敬地来见栾巴，请他屈就功曹的职务，太守以老师、朋友的礼仪接待栾巴。栾巴上任以后，有一天太守对栾巴说：“我听说你有道术，能不能让我见识一下新奇的事呢？”栾巴说：“可以。”说罢就端坐着退进墙壁里去了，墙上缓缓升起一团云气，

片刻就看不见栾巴了。墙外的人则看见栾巴变成了一只虎，人们吓坏了。只见那虎一直跑回栾巴的府宅。人们跑去看虎时，虎已经又变成了栾巴了。

后来栾巴被举荐为孝廉，被任命为郎中，又升任为豫章郡的太守。当时庐山庙里有个神，能在帐子后面和人谈话，喝酒时只见空中出现酒杯。人们都去庙中向这个神祈求佑护。这神能使江湖中兴起风来鼓动船帆，使分开走的船聚在一起。栾巴听说后就到庙里去，那神就不在了。栾巴说：“哪有什么神，不过是一个鬼怪来到庙里冒充天上的仙官。这鬼祸害百姓这么久，应该惩治他。这件事就由我亲自来办。如果不及时去除这个鬼怪，只怕他以后到处流窜，到处吃人供奉的祭品，白白祸害老百姓。”

于是栾巴在神坛上诚心地祷告天神，遍查天下的山川国土，搜寻鬼怪的踪迹。那鬼怪就逃到齐郡，变成一个书生，善于谈论四书五经，迷惑了齐郡的太守，太守竟把女儿嫁给了他。栾巴找到了这个鬼怪的下落，就写了公文请太守抓捕那个鬼怪，那鬼吓得不敢露面。栾巴就对太守说：“你的女婿不是人，是个冒充庙神的鬼。现在他来到你家，所以我来抓他。”太守叫他女婿出来，那鬼躲着不出来。栾巴说：“让他出来还不容易吗？”就让太守准备了笔砚和书桌，栾巴用笔写了一道符咒，写完后栾巴仰天长啸，空中忽然有人把符拿走，也看不见是谁拿走的，在场的人都十分惊讶。那道符来到书生面前，书生向他妻子哭泣说：“我这一去非死不可了！”片刻间，书生自己拿着符来到院里，看见栾巴就不敢靠近了。栾巴大喊一声：“老鬼还不现出原形来吗？”书生应声变成一只狸猫，不断地叩头求栾巴饶命。栾巴就命令把狸猫杀掉，只见空中落下一把刀把狸猫的头砍落在地上。太守的女儿已经生了个儿子，这时也现了原形，变成一只狸猫，栾巴也把它杀掉了。栾巴回到豫章郡以后，郡里也在闹鬼，大多是独脚鬼，祸害百姓。栾巴一回本郡，郡里的鬼就都吓跑了，再也没有妖魔作怪。

后来栾巴被皇帝征召为尚书郎。正月初一，宫中大设筵席犒劳群臣。栾巴比别人到得晚，但已有些醉意。皇帝在宴会上赠给文武百官御酒，栾巴不喝，把酒向西南方向喷了出去。有关的同衙向皇帝上奏说栾巴对皇上不敬。皇帝就召栾巴询问。栾巴说：“臣的家乡因为臣能除鬼治病，为臣立了‘生祠’祝福。今天早上有几位德高望重的老者到臣的庙中来约臣喝酒，臣实在不能推脱，所以有点喝醉了。臣刚才看见西南方千里之外的成都街上发生了火灾，就喷了一口酒救火，绝不是对皇上不敬。皇上如不信就下诏询问成都是否失火，如果不是，臣愿抵罪。”于是皇帝下诏让驿使到成都查问。后来成都方面奏报说：“正月初一早饭后失火，不一会儿从东北来了三场大雨，火就灭了。雨落到人身上还发出一股酒气。”后来有一天忽然风雨大作，天地昏暗，对面坐着也看不见人，栾巴也不知去了何处。不久听说栾巴回到成都，和亲朋好友告别，说以后不再回来了。家乡的男女老少都到他的“生祠”中送他。听说他离去时也是风雨交加，天地昏暗，不知道他去了哪里。

## 十一、左 慈

左慈字元放，庐江人也。明五经，兼通星气，见汉祚将衰，天下乱起，乃叹曰：“值此衰乱，官高者危，财多者死。当世荣华，不足贪也。”乃学道，尤明六甲，能役使鬼神，坐致行厨。精思于天柱山中，得石室中《九丹金液经》，能变化万端，不可胜记。魏曹公闻而召之，闭一石室中，使人守视，断谷期年，及出之，颜色如故。曹公自谓生民无不食道，而慈乃如是，必左道也，欲杀之。慈已知，求乞骸骨。曹公曰：“何以忽尔？”对曰：“欲见杀，故求去耳。”公曰：“无有此意，公却高其志，不苟相留也。”乃为设酒，曰：“今当远旷，乞分杯饮酒。”公曰：“善。”是时天寒，温酒尚热，慈拔道簪以挠酒，须臾，道簪都尽，如人磨墨。初，公闻慈求分杯饮酒，谓当使公先饮，以与慈耳，而拔道簪以画，杯酒中断，其间相去数寸。

即饮半，半与公。公不善之，未即为饮，慈乞尽自饮之。饮毕，以杯掷屋栋，杯悬摇动，似飞鸟俯仰之状，若欲落而不落，举坐莫不视杯，良久乃坠，既而已失慈矣。寻问之，还其所居。曹公遂益欲杀慈，试其能免死否。乃敕收慈，慈走入群羊中，而追者不分，乃数本羊，果余一口，乃知是慈化为羊也。追者语主人意，欲得见先生，暂还无怯也。俄而有犬羊前跪而曰：“为审尔否？”吏相谓曰：“此跪羊，慈也。”欲收之。于是群羊咸向吏言曰：“为审尔否？”由是吏亦不复知慈所在，乃止。后有知慈处者，告公，公又遣吏收之，得慈。慈非不能隐，故示其神化耳。于是受执入狱。狱吏欲拷掠之，户中有一慈，户外亦有一慈，不知孰是。公闻而愈恶之，使引出市杀之。须臾，忽失慈所在，乃闭市门而索。或不识慈者，问其状，言眇一目，著青葛巾青单衣，见此人便收之。及尔，一市中人皆眇目，著葛巾青衣，卒不能分。公令普逐之，如见便杀。后有人见知，便斩以献公，公大喜，及至视之，乃一束茅，验其尸，亦亡处所。后有人从荆州来，见慈。刺史刘表，亦以慈为惑众，拟收害之。表出耀兵，慈意欲见其术，乃徐徐去，因又诣表云：“有薄礼，愿以饷军。”表曰：“道人单侨，吾军人众，安能为济乎？”慈重道之，表使视之，有酒一斗，器盛，脯一束，而十人共举不胜。慈乃自出取之，以刀削脯投地，请百人奉酒及脯，以赐兵士，酒三杯，脯一片，食之如常脯味，凡万余人，皆周足，而器中酒如故，脯亦不尽，坐上又有宾客千人，皆得大醉。表乃大惊，无复害慈之意。数日，乃委表去，入东吴。有徐堕者，有道术，居丹徒，慈过之。堕门下宾客，车牛六七乘，欺慈云：“徐公不在。”慈知客欺之，便去。客即见牛在杨树杪行，迺上树即不见，下即复见行树上。又车轂皆生荆棘，长一尺，斫之不断，推之不动。客大惧，即报徐公，有一老翁眇目，吾见其不急之人，因欺之云：“公不在。”去后须臾，牛皆如此，不知何等意。公曰：“咄咄，此是左公过我，汝曹那得欺之，急追可及。”诸客分布逐之，及慈，罗布叩头谢之。慈意解，即遣还

去。及至，车牛等各复如故。慈见吴主孙讨逆，复欲杀之。后出游，请慈俱行，使慈行于马前，欲自后刺杀之。慈在马前，著木履，挂一竹杖，徐徐而行，讨逆着鞭策马，操兵逐之，终不能及。讨逆知其有术，乃止。后慈以意告葛仙公，言当入霍山，合九转丹，遂乃仙去。（《神仙传》）

【译文】 左慈字元放，江西庐江人。他精通五经，也懂得占星术。他从星象中预测出汉朝的气数将尽，国运衰落，天下将要大乱，就感叹地说：“在这乱世中，官位高的更难保自身，钱财多的更容易死。所以世间的荣华富贵绝不能贪图啊！”于是左慈开始学道，对“奇门遁甲”也很精通，能够驱使鬼神，坐着就能变出美味佳肴。他在天柱山精修苦练道术，在一个石洞中得到一部《九丹金液经》，学会了使自己变化万端的方术，法术多得记也记不过来。

三国时魏国的曹操听说后，把左慈召了去，关在一个石屋里，派人监视，一年没给他饭吃。过了一年才把他放出来，见他仍是原来的模样。曹操认为世上的人没有不吃饭的道理，左慈竟然一年不吃饭，一定是妖邪的旁门左道，非要杀掉他。曹操一起杀左慈的念头左慈就知道了，就向曹操请求放他一条生路，让他回家。曹操说：“为什么如此急着走呢？”左慈说：“你要杀我，所以我请求你放我走。”曹操说：“哪里哪里，我怎么会杀你呢。既然你有高洁的志向，我就不强留你了。”曹操为左慈设酒宴饯行，左慈说：“我就要远行了，请求和您分杯喝酒。”曹操同意了。当时天气很冷，酒正在火上温着，左慈拔下头上的道簪搅和酒，片刻间道簪都溶在了酒中，就像磨墨时墨溶入水中一样。一开始，曹操见左慈要求喝“分杯酒”，以为是自己先喝半杯，然后再给左慈喝自己剩的半杯，没想到左慈先用道簪把自己的酒杯划了一下，酒杯就分成了两半，两半中都有酒，相隔着好几寸。左慈先喝了一半，就把另一半杯子给了曹操。曹操不太高兴，没有马上喝，左慈就向曹操要过杯来自己都喝了。喝完，左慈把杯子往房梁上一扔，杯子在房梁上悬空摇动，



像一只鸟将向地上俯冲前的姿势，要落又不落，宴席上的客人都抬头看那酒杯，好半天杯子才落下来，但此时左慈已不见了。一打听，说左慈已回了他自己的居处，这一来曹操更想杀掉左慈，想试试他能不能逃过一死。曹操下令逮捕左慈，左慈就钻进羊群中。追捕他的人分不清，就查羊的原数，果然多出了一只，知道左慈变成了羊。追捕的人就传达曹操的意思，说曹操只是想见见左慈，请左慈不要害怕。这时有一只大羊走上前跪着说：“你们看看我是不是呢？”追捕的人们互相说：“这个跪着的羊一定就是左慈了！”就想把这羊抓走。但这时所有的羊都跪下说：“你们看看我是不是呢？”这样一来追捕的人真弄不清哪只羊是左慈了，只好作罢。

后来有知道左慈去处的人密告给曹操，曹操又派人去抓他，一抓就抓到了。其实并不是左慈不能隐遁脱逃，而是故意要让曹操见识一下他的变化之术。于是左慈让抓他的人将他绑上后投入监狱。典狱官打算拷问左慈，却发现屋里有个左慈，屋外也有个左慈，不知哪一个是真左慈。曹操知道后更加怀恨，就命令把左慈绑到刑场杀掉。而左慈却突然在刑场上消失了。于是曹操命令紧闭城门大肆搜捕。有些搜捕者说不认识左慈，官员就告诉说左慈一只眼是瞎的，穿着青色葛布衣，扎着葛布头巾，见到这样的人就抓。不一会儿，全城的人都变成了瞎一只眼，且都是穿青葛布衣、扎葛巾，谁也无法分辨哪个是左慈。曹操就下令扩大搜捕的范围，只要抓住他就杀掉。后来有人见到左慈，就杀了他献给曹操。曹操大喜。但尸体运到一看，竟是一捆茅草。人们再到杀左慈的地方找其尸体，却已经不见了。

后来有人说在荆州看见了左慈，当时的荆州刺史刘表也认为左慈是个惑乱人心的妖道，打算将他抓住杀掉。刘表带着兵马出来炫耀，左慈知道刘表是想看看他有什么道术，就慢慢走到刘表面前说：“我有些微薄的礼物想犒劳你的军队。”刘表说：“你这个道士孤身一人，我的人马这么多，你能犒劳得过来吗？”左慈又重说了一遍，

刘表就派人去看是什么礼物，却见只有一斗酒和一小扎肉干，但十个人抬也没抬动。左慈就自己把肉干拿来，把肉一片片削落在地上，请一百个人把酒和肉干分发给士兵。每个士兵分到三杯酒和一片肉干。一万多士兵都吃饱喝足，但酒器中的酒一点也没少，肉干也没吃光，刘表的一千多宾客也都喝得大醉。刘表大吃一惊，打消了杀左慈的念头。

几天后，左慈离开刘表走了。他到了东吴的丹徒县，听说丹徒有个有道术的人叫徐堕，就去登门拜访。徐堕门前有六七个宾客，还停着六七辆牛车。宾客骗左慈说徐堕不在家。左慈知道宾客骗他，就告辞走了。左慈走后，宾客们就看见牛车在杨树梢上走，爬到树上再看，牛车却没有了。下了树，就见牛车又在树上走。还有的牛车轮子中心的圆孔里长出了一尺长的荆棘，砍都砍不断，推车又推不动。宾客们大惊失色，急忙跑去报告徐堕，说有一个瞎了一只眼的老头儿来访，我们见他是个凡俗之辈，就骗他说主人不在，老头儿走后，牛和车就发生了这种怪事，不知是怎么回事。徐堕一听说：“啊呀，这是左慈公来拜访我，你们怎么能骗他呢！快点追也许能追回来的。”于是宾客们分开去追，追上左慈后都向他磕头谢罪。左慈消了气，就让客人们回去。等他们回去一看，牛和车都恢复了原样。

左慈拜见了吴国君主孙策，孙策也想杀左慈。有一次，左慈穿着木鞋，拿着个竹杖慢慢地在前面走，孙策在后面手持兵器追赶却总也追不上，这才知道左慈有道术，不敢再杀他。

后来，左慈告诉葛仙公说他要进霍山炼九转丹，终于成仙而去。

## 十二、壶公

壶公者，不知其姓名也。今世所有召军符、召鬼神治病玉府符，凡二十余卷，皆出自公，故总名“壶公符”。时汝南有费长房者，为市掾，忽见公从远方来，入市卖药。人莫识之，卖药口不二价，治

病皆愈。语买人曰：服此药必吐某物，某日当愈。事无不效。其钱日收数万，便施与市中贫乏饥冻者，唯留三五十。常悬一空壶于屋上，日入之后，公跳入壶中。人莫能见，唯长房楼上见之，知非常人也。长房乃日日自扫公座前地，及供饌物，公受而不辞。如此积久，长房尤不懈，亦不敢有所求。公知长房笃信，谓房曰：“至暮无人时更来。”长房如其言即往，公语房曰：“见我跳入壶中时，卿便可效我跳，自当得入。”长房依言，果不觉已入。入后不复是壶，唯见仙宫世界。楼观重门阁道，公左右侍者数十人。公语房曰：“我仙人也，昔处天曹，以公事不勤见责，因谪人间耳。卿可教，故得见我。”长房下座顿首曰：“肉人无知，积罪却厚，幸谬见哀悯，犹入剖棺布气，生枯起朽。但恐臭秽顽弊，不任驱使。若见哀怜，百生之厚幸也。”公曰：“审尔大佳，勿语人也。”公后诣长房于楼上曰：“我有少酒，相就饮之。”酒在楼下，长房使人取之，不能举盎，至数十人莫能得上。乃白公，公乃下，以一指提上。与房公饮之，酒器如拳许大，饮之至暮不竭。告长房曰：“我某日当去，卿能去乎？”房曰：“欲去之心，不可复言，欲使亲眷不觉知去，当有何计？”公曰：“易耳。”乃取一青竹杖与房，戒之曰：“卿以竹归家，便可称病，以此竹杖置卿所卧处，默然便来。”房如公言。去后，家人见房已死，尸在床。乃向竹杖耳，乃哭泣葬之。房诣公，恍惚不知何所，公乃留房于群虎中，虎磨牙张口欲噬房，房不惧。明日，又内于石室中，头上有一方石，广数丈，以茅绹悬之，又诸蛇来啮绳，绳即欲断，而长房自若。公至，抚之曰：“子可教矣。”又令长房啖屎，兼蛆长寸许，异常臭恶。房难之，公乃叹谢遣之曰：“子不得仙道也。赐子为地上主者，可得寿数百岁。”为传封符一卷付之，曰：“带此可主诸鬼神，常称使者，可以治病消灾。”房忧不得回家，公以一竹杖与之曰：“但骑此，得到家耳。”房骑竹杖辞去，忽如睡觉，已到家。家人谓是鬼，具述前事，乃发棺视之，唯一竹杖，方信之。房所骑竹杖，弃葛陂中，视之乃青龙耳。初去至归谓一日，推问家人，已

一年矣。房乃行符，收鬼治病，无不愈者。每与人同坐共语，常呵责嗔怒，问其故，曰：“嗔鬼耳。”时汝南有鬼怪，岁辄数来郡中，来时从骑如太守，入府打鼓，周行内外，尔乃还去，甚以为患。房因诣府厅事，正值此鬼来到府门前。府君驰入，独留房。鬼知之，不敢前。房大叫呼曰，便捉前鬼来。乃下车伏庭前，叩头乞曰改过。房呵之曰：“汝死老鬼，不念温良，无故导从，唐突官府，自知合死否？急复真形。”鬼须臾成大鳖，如车轮，头长丈余。房又令复人形。房以一札符付之，令送与葛陂君，鬼叩头流涕，持札去。使人追视之，乃见符札立陂边，鬼以头（明抄本、陈校本头作颈）绕树而死。房后到东海，东海大旱三年。谓请两者曰：“东海神君前来淫葛陂夫人，吾系之，辞状不测，脱然忘之，遂致之旱，吾今当赦之，令其行雨。”即便有大雨。房有神术，能缩地脉，千里存在，目前宛然，放之复舒如旧也。（《神仙传》）

【译文】 壶公是一位道教真人，不知他凡间的姓名叫什么。当今世上所有的召军符和召鬼神治疾病的玉府符共二十多卷，都出自壶公之手，所以总称为“壶公符”。当时河南汝南有个当市掾的人叫费长房，忽然看见壶公从远方来到街上卖药。人们都不认识壶公，他卖药不许还价，他的药服后不管什么病都能治好。壶公把药卖出之后，总要嘱咐买药的人，说服了药之后会吐出什么东西，哪一天病会好，他说的话每一次都应验了。他每天卖药都能挣好几万钱，然后就把钱施舍给街上那些饥寒贫穷的人，只留下三五十个钱。他经常把一个空壶挂在屋顶上，太阳落山之后，他就跳进壶里。这事谁也没发现，只有费长房在楼上看见了，由此得知壶公不是凡人。费长房就天天清扫壶公的屋子，供给壶公吃的东西，壶公并不推辞。日子长了费长房仍坚持不懈地照常扫地供食，也不敢对壶公有所请求。

壶公看出费长房心地很虔诚，就对他说：“到晚上没人的时候你到我这儿来吧。”费长房晚上来到壶公屋里。壶公对他说：“你看我

跳进壶里时，你也和我一样跳，便能进到壶里。”费长房照他的话做，果然不知不觉地已在壶中了。进去后才发现这不是壶，而是进入了一个神仙的世界。只见楼台殿阁林立出道旁，还看见壶公带着好几个随从。壶公对费长房说：“我是神仙，当年在天界因为处理公务不够勤勉，受到上界的责备，把我贬到人间。我看你有道根，可以受教，才让你接近我。”费长房立刻离座下拜磕头说：“我这俗人凡胎十分愚昧，积下了很多罪孽，幸亏得到你的怜悯关怀，就像劈开棺木给死尸送去仙气，使枯朽的尸骨起死回生。我只怕自己愚笨顽劣，不能为大仙效力。如果大仙继续指引点化，真是我百世难遇的大幸啊！”壶公说：“我看你这人很不错，但你千万不许泄露天机。”壶公后来到楼上去看费长房，对他说：“我这里有点酒，咱们俩喝几杯吧。”壶公的酒在楼下的一个酒坛里，费长房就让人到楼下取来。但几十个人也抬不动那坛子，只好来告诉壶公，壶公下楼去，用一个手指把酒坛子拎到楼上来了。两个人对饮，酒器只有拳头大，但他们喝到天黑也没喝完。壶公告诉费长房：“我不久要回上仙界，你愿意和我同去吗？”费长房说：“那还用说？不过我想让家里人不要发现我出走，有没有什么办法呢？”壶公说：“这很简单。”他就给了费长房一支青竹杖，告诫他说：“你拿这支竹杖回家后，就对家人说你病了，然后把竹杖放在你的床上，就悄悄到我这里来。”费长房按照壶公的话做了。离开家后，家里人见费长房已死在床上。其实床上的尸首就是壶公的那支竹杖，家人痛哭后就把费长房埋葬了。费长房跟着壶公，恍恍惚惚不知到了什么地方，壶公故意把他放在一群老虎中，老虎张牙舞爪要吃掉他，他也没害怕。第二天，壶公又把费长房关在一个石洞里，头顶上用草绳挂着一块几丈宽的大石头，又让几条蛇咬那草绳，绳眼看要断了，而费长房仍泰然自若。壶公来到石洞看见这情景，就安抚他说：“你可以受教学道了。”后来，壶公又让费长房吃屎，屎里还有一寸多长的蛆，又臭又脏，费长房这次可为了难。壶公就打发他回去，对他说：“看来你还是得不

了仙道啊。我让你当地上的人瑞吧，可以活好几百岁。”说罢给了他一卷封着的符，说：“你有了这符就能驱使鬼神，长期当天神的使者，还可以治病消灾。”费长房担心回不了家，壶公又给他一支竹杖，说骑着它就可以到家了。

费长房骑上竹杖，忽然像大梦初醒，一看已经在家里了。家里人以为他是鬼，他就详细讲述了事情经过，家人去墓地打开棺材一看，里面只是一支竹杖，这才相信了他的话。费长房骑回来的那支竹杖扔在草滩，一看原来是一条青龙。费长房说他从离家到回来只是一天的事，家里人一算，却已是一年了。

费长房就带着符收鬼治病，没有治不好的。有时他和病人坐着谈话，忽然就大声呵斥起来，病人奇怪地问怎么回事，他说刚才是在呵斥鬼呢。

当时汝南有个妖怪，一年里要到郡里来几回，来时带着骑马的随从，变成太守的样子，进到太守府内敲动堂鼓，然后在府内外转悠，随后就走了，太守十分厌烦也没办法。恰好费长房进太守府，那鬼怪也来到府门前。太守跑进府内，只把费长房留在大厅里。鬼怪知道后不敢进府，费长房就大喊一声：“把那个鬼给我抓起来。”鬼吓得赶快下车趴在大厅前，不停地磕头乞求，保证改过。费长房呵斥道：“你这个该死的老鬼，不老老实实呆在阴曹，竟敢带着随从冒犯官府，该不该死？还不快现出原形来？”鬼立现了原形变成一只大乌龟，身子有车轮大，头有一丈多长。费长房又让它变成人形，交给鬼一道竹符，命他把符送交葛陂君，鬼流泪磕头而去。费长房派人追在后面看，只是竹符在草滩下，鬼把颈子缠在树上死了。

费长房后来到东海郡，东海郡已经三年大旱。费长房对求雨的人们说：“东海神君前来奸淫葛陂君的夫人，被我扣压了，因为没有核查他的口供，我也忙得忘记了处理，结果造成这里久旱，现在我立刻放掉他，让他马上行雨。”接着果然下起了大雨。费长房有神术，

能把大地缩成一小块，千里之远的情景就在眼前，放开后又恢复原状了。

### 十三、郭璞

郭璞字景纯，河东人也。周识博闻，有出世之道鉴，天文地理，龟书龙图，爻象谶纬，安墓卜宅，莫不穷微。善测人鬼之情状。李弘、范林明道论（明抄本林上有翰字），景纯善于遥寄，缀文之士，皆同宗之。晋中兴，王导受其成旨，以建国社稷。璞尽规矩制度，仰范太微星辰，俯则河洛黄图，夫帝王之作，必有天人之助者矣。王敦镇南州。欲谋大逆，乃召璞为佐。时明帝年十五。一夕集朝士，问太史：“王敦果得天下邪？”史臣曰：“王敦致天子，非能得天下。”明帝遂单骑微行，直入姑熟城。敦正与璞食，璞久之不白敦。敦惊曰：“吾今同议定大计，卿何不即言？”璞曰：“向见日月星辰之精灵，五岳四海之神祇，皆为道从翌卫，下官震悸失守，不即得白将军。”敦使闻，谓是小奚戏马。检定非也，遣三十骑追，不及。敦曰：“吾昨夜梦在石头城外江中，扶犁而耕，占之。”璞曰：“大江扶犁耕，亦自不成反，反亦无所成。”敦怒谓璞曰：“卿命尽几何？”璞曰：“下官命尽今日。”敦诛璞。江水暴上市。璞尸（明抄本无尸字）出城南坑，见璞家载棺器及送终之具，已在坑侧，两松树间上有鹊巢，璞逆报家书所言也。谓伍伯曰：“吾年十三时，于栅塘脱袍与汝，吾命应在汝手中，可用吾刀。”伍伯感昔念惠，衔涕行法。殡后三日，南州市人，见璞货其平生服饰，与相识共语，非但一人。敦不信，开棺无尸。璞得兵解之道。今为水仙伯，注《山海经》、《夏小正》、《尔雅》、《方言》，著《游仙诗》、《江赋》、《卜繇》、《客傲》、《洞林云》。《晋书》有传。（《神仙传》）

【译文】郭璞字景纯，河东郡人。他见识很广，博学多闻，懂得超脱凡节的道学真谛，对于天文地理，大禹时神龟背上六十五个字的“洛书”，龙马从黄河中负出的“河图”，占卜、星象、预言未

来的《谶书》和《纬书》，以及给阴宅和阳宅看风水定位置，他没有不懂的。他还善于观测人鬼的情状。李弘、范翰林明道论，景纯善于遥寄，做学问的人都以他为宗师。晋代中兴时，丞相王导接受了他们的学说，作为建国家、保社稷的理论基础。郭璞精通国家的制度规范，他仰知天上星辰对帝王的佑护，下知《洛书》、《河图》对社稷的保障，认为帝王的大业如成，必须有天神的佑助。

丞相王导的表弟王敦当时任荆州和江州刺史，想要造反推翻晋元帝，就召郭璞辅佐他。当时晋明帝才十五岁。有一天，明帝召来了朝臣们，问太史说：“你看王敦造反能得天下吗？”太史说：“王敦只是想挟制天下，并不能得天下。”于是明帝骑上一匹马，换了衣服，一个人进了姑熟城。当时王敦正和郭璞一起吃饭，郭璞始终一言不发。王敦生气地问：“我请你来是和你商定夺天下的大计，你怎么总不说话？”郭璞说：“我刚刚看见天上的日月星辰的精灵和地上五岳四海的神仙都侍卫着一个人进了姑熟城，我十分震惊，走了神儿，才没和你说话。”王敦就非让郭璞说清楚是怎么回事。郭璞就骗王敦说：“我刚才是说有一个小奴仆在姑熟街上跑马嬉耍呢。”王敦越想越不对，觉得郭璞说的绝不是这个意思，就派了三十名骑兵去追，到底没追上。王敦又问郭璞：“我昨夜做了个梦，梦见我在石头城外的江中扶犁耕田，请你算一算是吉是凶？”郭璞说：“在江里耕田，意思是不能反，反也不会成事。”王敦大怒，又问郭璞：“你算算你什么时候死？”郭璞说：“我算过了，今天我就会死。”王敦就杀了郭璞。郭璞刚被杀，江水就暴涨进了街市。郭璞的尸体被冲到城南的一个坑内，就看见他家里人早就在墓地准备好了棺木和送终的用品，两棵松树上有个鹊鸟的窝，这是因为郭璞事先就写信告诉家里人，说他某日某时会被杀，要将他葬在有鸟窝的两棵松树下，所以家人才按他信上说的把棺木运到他指定的地点。郭璞被杀前对行刑的刽子手说：“我十三岁那年，在栅塘脱下袍子送给你，那时我就知道我的命应该送在你手里，只是请你用我的刀杀我吧。”刽子手



感念过去郭璞对他的恩惠，流着泪行了刑。郭璞埋葬后三天，南州街上的人看见郭璞在卖自己过去穿的衣服，并和认识的人交谈，而且不只一个人见到了他。王敦听说后不相信，打开郭璞的棺材一看，里面根本没有尸首。这是因为郭璞借兵解成仙去了。现在郭璞做了水仙伯，注解过《山海经》、《夏小正》、《尔雅》、《方言》，他的著作有《游仙诗》、《江赋》、《卜繇》、《客傲》、《洞林云》等。《晋书》中有他的传记。

#### 十四、钩翼夫人

钩翼夫人，齐人也，姓赵，少好清静。病卧六年，右手卷，饮食少。汉武帝时，望气者云东北有贵人气，推而得之，召到。姿色甚伟，武帝发其手而得玉钩，手得展。幸之，生昭帝。武帝寻害之，殓尸不冷而香。一月后，昭帝即位，更葬之，棺空，但有丝履，故名其宫曰钩翼，后避讳改为弋。（《列仙传》）

【译文】 钩翼夫人是齐人，姓赵，小时候就喜好清静。她有病，卧床六年，右手卷曲，食量很少。汉武帝时，望气的人说东北方有贵人气，经推算而找到她，召她进宫。她的姿色很美，汉武帝扒开她的右手而得到玉钩，她的手也从此能伸开了。汉武帝宠幸她，生下昭帝。武帝后来杀害了她，殓殓时，她的尸体没有冷而散发香气。一个月后，昭帝即位，为她改葬，棺中已空，只有丝鞋，所以给她的宫命名为钩翼，后来因避讳而改为弋。

#### 十五、女 几

女几者，陈市上酒妇也，作酒常美。仙人过其家饮酒，即以素书五卷质酒钱。几开视之，乃仙方养性长生之术也。几私写其要诀，依而修之。三年，颜色更少，如二十许人。数岁，质酒仙人复来，笑谓之曰：“盗道无师，有翅不飞。”女几随仙人去，居山历年，人

常见之。其后不知所适，今所居即女几山也。（出《女仙传》）

【译文】 女几是陈市上造酒的女子，她造的酒很是美味。有一次，仙人路过她家饮酒，就用素书五卷抵押酒钱。女几打开书一看，原来是仙方养性长生的法术。她就偷偷地把书中的要诀写下来，依照其进行修炼。三年后，女几的容颜更年轻了，像二十岁左右的人。又过了几年，抵押酒钱的那个仙人又来了，他笑着对女几说：“偷来的道没有老师，有翅膀也不能飞。”女几就跟着仙人走了，在山上住了许多年，人们常常见到她。其后不知道她到哪里去了。如今，她居住过的山就是女几山。

## 十六、麻姑

汉孝桓帝时，神仙王远，字方平，降于蔡经家。将至一时顷，闻金鼓箫管人马之声，及举家皆见，王方平戴远游冠，着朱衣，虎头鞶囊，五色之绶，带剑，少须，黄色，中形人也。乘羽车，驾五龙，龙各异色，麾节幡旗，前后导从，威仪奕奕，如大将军。鼓吹皆乘麟，从天而下，悬集于庭，从官皆长丈余，不从道行。既至，从官皆隐，不知所在，唯见方平，与经父母兄弟相见。独坐久之，即令人相访（明抄本访下有麻姑二字）。经家亦不知麻姑何人也。言曰：“王方平敬报姑，余久不在人间，今集在此，想姑能暂来语乎？”有顷，使者还。不见其使，但闻其语云：“麻姑再拜，不见忽已五百余年，尊卑有叙，修敬无阶，烦信来，承在彼。登山颠倒（按：本书卷七王远条。登山颠倒应作食顷即到）而先受命，当按行蓬莱，今便暂往。如是当还，还便亲觐，愿来（明抄本来作未）即去。”如此两时间，麻姑至矣。来时亦先闻人马箫鼓声。既至，从官半于方平。麻姑至，蔡经亦举家见之。是好女子，年十八九许，于顶中作髻，余发垂至腰。其衣有文章，而非锦绮，光彩耀目，不可名状。入拜方平，方平为之起立。坐定，召进行厨，皆金盘玉杯，肴膳多是诸花果，而香气达于内外。擘脯行之，如柏灵（集仙录四灵作炙。

按柏当作貊。貊炙、见干宝搜神记），云是麟脯也。麻姑自说云：“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。”姑欲见蔡经母及妇侄，时弟妇新产数十日，麻姑望见乃知之，曰：噫！且止勿前。”即求少许米，得米便撒之掷地，视其米，皆成真珠矣。方平笑曰：“麻姑年少，吾老矣，了不喜复作此狡狴变化也。”方平语经家人曰：“吾欲赐汝辈酒。此酒乃出天厨，其味醇醲，非世人所宜饮，饮之或能烂肠。今当以水和之，汝辈勿怪也。”乃以一升酒，合水一斗搅之，赐经家饮一升许。良久酒尽，方平语左右曰：“不足远取也，以千钱与余杭姥相闻，求其沽酒。”须臾信还，得一油囊酒，五斗许。信传余杭姥答言：“恐地上酒不中尊饮耳。”又麻姑鸟爪，蔡经见之，心中念言：“背大痒时，得此爪以爬背，当佳。”方平已知经心中所念，即使人牵经鞭之。谓曰：“麻姑神人也，汝何思谓爪可以爬背耶？”但见鞭着经背，亦不见有人持鞭者。方平告经曰：“吾鞭不可妄得也。”是日，又以一符传授蔡经邻人陈尉，能檄召鬼魔，救人治疾。蔡经亦得解蜕之道，如蜕蝉耳，经常从王君游山海。或暂归家，王君亦有书与陈尉，多是篆文，或真书字，廓落而大，陈尉世世宝之。宴毕，方平、麻姑命驾升天而去，箫鼓道从如初焉。（《神仙传》）

【译文】 汉孝桓帝时，神仙王远字方平，降临到蔡经家。将要来的时候，听到金鼓箫管人马的声音，蔡经及全家人都看见王远戴着远游冠，穿着红色的衣服，腰挂虎头鞶囊，带着五色绶带，佩着剑，胡须少而黄，中等身材。他乘着有羽毛的车，驾着五条龙，龙的颜色各异，旗幡招展，前后导从，威仪鲜明，像个大将军。吹鼓手都乘坐麒麟，他们从天而下，在蔡经家的院子上空悬空聚集，跟从的官员都一丈多高，不从道上走。到了以后，跟从的官员都隐去，不知去向，只见到王远与蔡经的父母兄弟相见。王远独坐很久，就令人去拜访麻姑，蔡经家里的人也不知麻姑是什么人。王远教使者说：“王方平敬告麻姑，我很久不在人间，今天在此停留，麻姑能

暂来叙话吗？”过了一会儿，使者回来了。人们看不见使者，只听他报告说：“麻姑再拜，一晃已经五百多年没有见面了，但尊卑有序，敬奉没有机会，麻烦你派使者来到我这里。我先已受命，说巡查蓬莱，现在就暂去，如此当回还，回来后就亲自去拜见。”过了两个时辰，麻姑来了。来时人们也是先听到人马箫鼓的声音。到了以后，看到她的随从官员比王远少一半。

麻姑到时，蔡经全家也都看到了。麻姑是个美貌女子，年纪在十八九岁左右，在头顶当中梳了一个发髻，其余的头发都垂到腰际。她的衣服有花纹，却不是锦缎，光彩耀眼，不可用语言形容。麻姑进去拜见王远，王远也为她起身。坐下以后，王远召人端进饮食，都是金盘玉杯，饭菜多半是各种花果，香气传到室内外。切开干肉传给大家吃，这干肉像是炙烤过的豕脯，仙人说是麒麟脯。麻姑说道：“我从认识您以来，已经看到东海三次变为桑田了。刚才到蓬莱，海水又比往昔聚会时浅了几乎有一半了。难道将要再还回变为山陵陆地吗？”王远笑着说：“圣人都说海中又要尘土飞扬了。”麻姑想要见一见蔡经的母亲和家里的妇人侄女，当时蔡经的弟妇刚生孩子十几天，麻姑望见就知道了，她说：“唉！暂且不必前来。”她就要了一点点米，接到米就把它撒掷到地上，一看那些米，全变成珍珠了。王远笑着说：“麻姑依旧年轻，我老了。一点也不喜欢再做这种狡猾欺诈的变化了。”王远告诉蔡经的家人说：“我想要赏给你们这些人酒喝。这种酒是天厨酿出的，它的味道醇醲，不适宜世人饮用，喝了它或许会烂肠。今天得用水调和它，你们不要责怪。”就拿一升酒兑入一斗水搅拌了以后，赐给蔡经家人每人喝了一升左右。

过了很久，酒喝光了，王远告诉左右的人说：“不值得到远处去取，拿一千个大钱给余杭姥，告诉她求她打酒。”不一会儿，使者回来了，买到一油囊酒，有五斗左右。信使转述余杭姥的答话说：“只恐怕地上的酒不适合您喝。”另外，麻姑有鸟爪被蔡经看到了，他就在心里默念说：“脊背痒时，能得此爪来抓痒，应该很舒服。”王远

已经知道蔡经心中想什么，就派人把蔡经拉走用鞭子抽打。并对他说：“麻姑是神人，你怎么想用她的爪以抓痒呢？”只见鞭子落在蔡经的背上，也不见有拿鞭子的人。王远告诉蔡经说：“我的鞭打也不是随便可以得到的。”这一天，王远又把一张符传授给蔡经的邻人陈尉，这张符能檄召鬼魔，救人治病。蔡经也获得了解蜕之道，像蝉蜕那样，经常跟随王远游山海。有时偶尔回家，王远也有信捎给陈尉，多是篆文，有的是楷书字，字写得松散而且大，陈尉家里世代代把它当作宝贝。那次宴会完毕，王远、麻姑命驾升天而去，箫鼓导从像当初来时一样。

## 十七、园客妻

园客妻，神女也。园客者，济阴人也，美姿貌而良，邑人多欲以女妻之，客终不娶。常种五色香草，积数十年，服食其实。忽有五色蛾集香草上。客收而存之以布。生华蚕焉。至蚕出时，有一女自来助客养蚕，亦以香草饲之。蚕壮，得茧百三十枚。茧大如瓮，每一茧，缲六七日乃尽。缲讫，此女与园客俱去，济阴今有华蚕祠焉。（《女仙传》）

【译文】园客的妻子是个神女。园客是济阴县人，相貌漂亮人又好，县里很多人想把女儿嫁给他做妻子，园客始终不娶。他经常种五色香草，一直种了几十年，吃的是香草的果实。有一天，忽然有五色蛾落在香草上。园客就把五色蛾收集起来，又用布给五色蛾垫上。五色蛾就在布垫上生出华蚕。到蚕出的时候，有一个女子来帮助园客养蚕，也用香草饲养它。蚕长大了，收获了一百三十枚蚕茧。蚕茧象瓮那么大，每一个蚕茧抽缲丝六七天才抽完。缲丝全部抽完以后，这个女子与园客一起走了。如今济阴县还有华蚕祠。

## 十八、江妃

郑交甫常游汉江，见二女，皆丽服华装，佩两明珠，大如鸡卵。

交甫见而悦之，不知其神人也。谓其仆曰：“我欲下请其佩。”仆曰：“此间之人，皆习于辞，不得恐罹悔焉。”交甫不听，遂下与之言曰：“二女劳矣。”二女答曰：“客子有劳，妾何劳之有？”交甫曰：“桔是橙也，我盛之以筍，令附汉水，将流而下，我遵其旁攀之，知吾为不逊也，愿请子佩。”二女曰：“桔是橙也，盛之以莒，令附汉水，将流而下，我遵其旁，卷其芝而茹之。”手解佩以与交甫，交甫受而怀之。即趋而去，行数十步，视怀空无珠，二女忽不见。《诗》云：“汉有游女，不可求思。”言其以礼自防，人莫敢犯，况神仙之变化乎？（《列仙传》）

【译文】 郑交甫曾经在汉江游玩时见到两个女子，她们都穿着华丽的服装，佩戴着两颗像鸡蛋那么大的明珠。交甫看到了很喜欢，不知道她们是神仙，就对他的仆人说：“我想要去讨求她们佩戴的珠子。”仆人说：“这里的人都善于辞令，得不到，恐怕还会沮丧后悔。”交甫不听，就去跟她们说：“二位姑娘辛苦了。”二女回答说：“旅居异地的人辛苦，我们有什么辛苦？”交甫说：“橘子就是橙子，我用方筐盛着它，令它浮在汉水上，将顺流而下。我沿着它的旁边提取它，知道我不辞让的，想请求您佩戴的东西。”二女说：“橘子是橙子，用圆筐盛之，令它浮于汉水，顺流而下，我在它的旁边，卷其芝而吃之。”亲手解下佩珠把它交给了交甫。交甫接过珠子就揣进怀中。他快步离开以后，走了几十步，看到怀中已空，明珠没有了，二女也忽然不见了。《诗经》上说：“汉有游女，不可求思。”说的是她们以礼自防，没有人敢冒犯，何况是神仙变化的呢？

## 十九、董永妻

董永父亡，无以葬，乃自卖为奴。主知其贤，与钱千万遣之。永行三年丧毕，欲还诣主，供其奴职。道逢一妇人曰：“愿为子妻。”遂与之俱。主谓永曰：“以钱丐君矣。”永曰：“蒙君之恩，父丧收藏，永虽小人。必欲服勤致力，以报厚德。”主曰：“妇人何能？”永曰：

“能织。”主曰：“必尔者，但令君妇为我织缣百匹。”于是永妻为主人家织，十日而百匹具焉。（《搜神记》）

【译文】 董永的父亲死了，没有钱安葬，他就自己卖身为奴。主人知道他品德好，给他很多钱打发他回去。董永三年丧礼守孝完毕，就想回到主人那里，完成他做奴仆的职责。在路上，董永遇到一个女子，这个女子对他说：“我愿意做您的妻子。”就与董永一起到主人家。主人说：“我把钱给你了。”董永说：“我承蒙您的恩德，使父亲的尸骨得以安葬，我董永即使是小人，也一定要承担劳役尽我之力，来报答您的厚德。”主人问：“这个女子能做什么？”董永说：“能纺织。”主人说：“你一定要这样做的话，只要让你的妻子给我织一百匹双丝细绢就行了。”于是董永的妻子就给主人家织布，十天就把一百匹双丝细绢全部织成了。

## 二十、白水素女

谢端，晋安侯官人也。少丧父母，无有亲属，为邻人所养。至年十七八，恭谨自守，不履非法，始出作居。未有妻，乡人共悯念之，规为娶妇，未得。端夜卧早起，躬耕力作，不舍昼夜。后于邑下得一大螺，如三升壶。以为异物，取以归，贮瓮中畜之。十数日，端每早至野，还，见其户中有饭饮汤火，如有人为者。端谓是邻人为之惠也。数日如此，端便往谢邻人。邻人皆曰：“吾初不为是，何见谢也？”端又以为邻人不喻其意，然数尔不止。后更实问，邻人笑曰：“卿以自取妇，密着室中炊爨，而言吾为人饮耶！”端默然，心疑不知其故。后方以鸡初鸣出去，平早潜归，于篱外窃窥其家，见一少女从瓮中出，至灶下燃火。端便入门，取径造瓮所视螺，但见壳（壳原作女，据明抄本改）。仍到灶下问之曰：“新妇从何所来，而相为炊？”女人惶惑，欲还瓮中，不能得，答曰：“我天汉中白水素女也。天帝哀卿少孤，恭谨自守，故使我权相为守舍炊烹。十年之中，使卿居富得妇，自当还去。而卿无故窃相同掩，吾形已见，

不宜复留，当相委去。虽尔后自当少差，勤于田作，渔采治生。留此壳去，以贮米谷，常可不乏。”端请留，终不肯。时天忽风雨，翕然而去。端为立神座，时节祭祀，居常饶足，不致大富耳。于是乡人以女妻端。端后仕至令长云。今道中素女是也。（《搜神记》）

【译文】 谢端是晋代福建省侯官县人。他小时候就父母双亡，又没有亲属，被邻居所抚养。到十七八岁的时候，他恭顺谨慎自守，不涉足非法的事，开始自己出去生活。他没有妻子，乡人们都可怜他、惦念他，共同谋划给他娶媳妇，却一直没有找到。

谢端晚睡早起，种田十分卖力，不分昼夜去劳作。后来，他在城下发现一个大螺，象三升的壶那么大，觉得是个稀奇的东西，就把它拿回家去，放到瓮中养着。一连十几天，谢端每天起来到野外种田，回来的时候，就看见自己家中有吃的、有喝的，有汤有水，好像是有人特意给他做的。谢端认为这是邻居帮他做的好事。好几天都是这样，谢端就去向邻居道谢。邻居都说：“我们当初帮你做的不是为了这个，何必感谢我们呢？”谢端又觉得邻居不明白他的意思，而照旧一直这样做。后来谢端就把实话告诉他们，问他们是谁帮他做的。邻居笑着说：“你自己已经娶了媳妇，藏在屋里给你做饭，怎么反而说我们给你做的饭？”谢端无话可说，心里怀疑，却不知其中缘故。

后来他在鸡刚叫的时候出去，天亮时便悄悄地回来，在篱笆外偷偷地窥视自己的家，看见一个年轻女子从瓮中出来，到灶下去点火。谢端就进了门，直奔放瓮的地方去看那个大田螺，却只看见田螺的壳。他就又到灶下问那个女子说：“你从什么地方来？为什么给我做饭呢？”那个女子很惶惑，想要回到瓮中去，却没能回去，只好回答说：“我是天河中的白水素女。天帝可怜你年少孤单，能以恭敬谨顺的态度自守，所以派我暂且给你看守房舍，做饭做菜。十年之内，使你家中富裕，等你找到媳妇时，我自当回去。而你无故偷看我，把我挡住。我的身形已经暴露，不宜再留下，你应当放我回



去。虽然你今后要自己做饭，情况稍差一些，但你勤于耕田劳作，打鱼采药，可以维持生活。我把这个壳给你留下，用它储存米谷，可以经常不缺粮食。”

谢端请她留下，她始终不肯。这时，天上忽然刮起风，下起雨，白水素女忽然身形一收就离去了。谢端为她立了神位，逢年过节祭祀她，家里常常丰足，只不过不致大富而已。于是乡人里便有人把女儿嫁给谢端。谢端后来做了官，官至县令、郡守。现在道教中的素女就是白水素女。

## 二十一、成公智琼

魏济北郡从事掾弦超，字义超。以嘉平中夕独宿，梦有神女来从之，自称天上玉女，东郡人，姓成公，字智琼，早失父母。上帝哀其孤苦，令得下嫁。超当其梦也，精爽感悟，美其非常人之容，觉而钦想。如此三四夕。一旦显然来，驾辎辘车，从八婢。服罗绮之衣，姿颜容色，状若飞仙。自言年七十，视之如十五六。车上有壶榼，清白琉璃，饮啗奇异，饌具醴酒，与超共饮食。谓超曰：“我天上玉女，见遣下嫁，故来从君。盖宿时感运，宜为夫妇，不能有益，亦不能为损。然常可得驾轻车肥马，饮食常可得远味异膳，缁素可得充用不乏。然我神人，不能为君生子，亦无妒忌之性，不害君婚姻之义。”遂为夫妇。赠诗一篇曰：“飘摇浮勃逢，敖曹云石滋。芝英不须润，至德与时期。神仙岂虚降？应运来相之。纳我荣五族，逆我致祸灾。”此其诗之大较，其文二百余言，不能悉举。又著《易》七卷，有卦有象，以彖为属。故其文言，既有义理，又可以占吉凶，犹杨子之《太玄》，薛氏之《中经》也。超皆能通其旨意，用之占候。经七八年，父母为超取妇之后，分日而燕，分夕而寝，夜来晨去，倏忽若飞，唯超见之，他人不见也。每超当有行来（来原作永，据明抄本改），智琼已严驾于门。百里不移两时，千里不过半日。超后为济北王门下掾，文钦作乱，魏明帝东征，诸王见移于邺宫，官属

亦随监国西徙。邺下狭窄，四吏共一小屋。超独卧，智琼常得往来。同室之人，颇疑非常。智琼止能隐其形，不能藏其声；且芬香之气，达于室宇，遂为伴吏所疑。后超尝使至京师，空手入市。智琼给其五匣弱緋、五端綈贮。采色光泽，非邺市所有。同房吏问意状，超性疏辞拙，遂具言之。吏以白监国，委曲问之，亦恐天下有此妖幻。不咎责也。后夕归，玉女已求去，曰：“我仙人也，虽与君交，不愿人知。而君性疏漏，我今本末已露，不复与君通接。积年交结，恩义不轻，一旦分别，岂不怆恨？势不得不尔，各自努力矣。”呼侍御下酒啗，发簏，取织成裙衫两裆遗超，又赠诗一首，把臂告辞，涕零溜漓，肃然升车，去若飞流。超忧感积日，殆至委顿。去后积五年，超奉郡使至洛，到济北鱼山下，陌上西行。遥望曲道头，有一马车，似智琼。驱驰前至，视之果是，遂披帷相见，悲喜交至，授绥同乘至洛，克复旧好。至太康中犹在，但不日月往来。三月三日，五月五日，七月七日，九月九日，月旦十五。每来，来辄经宿而去。张茂先为之赋《神女》。其序曰：“世之言神仙者多矣，然未之或验。如弦氏之归，则近信而有征者。”甘露中，河济间往来京师者，颇说其事，闻之常以鬼魅之妖耳。及游东上，论者洋洋，异人同辞，犹以流俗小人，好传浮伪之事，直谓讹谣，未遑考核。会见济北刘长史，其人明察清信之士也。亲见义起，受其所言，读其文章，见其衣服赠遗之物，自非义起凡下陋才所能构合也。又推问左右知识之者，云：“当神女之来，咸闻香薰之气、言语之声。”此即非义起淫惑梦想明矣。又人见义起强甚，雨行大泽中而不沾濡，益怪之。鬼魅之近人也，无不羸病损瘦。今义起平安无恙，而与神人饮燕寝处，纵情兼欲，岂不异哉！（《集仙录》）

【译文】 魏时济北郡从事椽弦超，字义起，在嘉平年间有一天晚上独宿，梦见有个神女来侍从他。神女自称是天上玉女，东郡人，姓成公，字智琼，早年失去父母。上帝因为她孤苦无依而哀怜她，令她下界嫁人。弦超正当做这个梦的时候，精神爽快，感觉灵悟，

觉得神女的姿容不是平常人所能有的那么美，醒来的时候他就怀着敬意想念她。一连三四个晚上都是如此。有一天，智琼真真切切地来了，驾着上有帷盖四周有帷幕的车子，随从是八个婢女。智琼穿着罗绮制作的衣服，容颜姿色象飞仙的样子。她说自己七十岁了，可是看起来就像十五六岁。车上有盛放酒壶的盒子，洁白的琉璃，有各种吃的喝的等奇异食品，还有餐具和美酒。来到以后，她就与弦超一同进食。她对弦超说：“我是天上的玉女，被遣下嫁，所以来侍从您，这是因为我们前世时感运相通，应该做夫妇。我对您虽然不能有益，也不会造成损害。我能使您经常能够驾轻车乘肥马，可以经常得到远方的风味和奇异的食品，丝绸锦缎可以得到充足的使用而不缺乏。然而我是神人，不能给您生孩子，也没有妒忌的性情，不妨害您的婚姻之事。”于是，他们结为夫妇。智琼赠给弦超一首诗：“飘遥浮勃蓬，敖曹云石滋。芝英不须润，至德与时期，神仙岂虚降？应运来相之。纳我荣五族，逆我致祸灾。”这是那首诗的大意，全文二百多字，不能全部列举。

智琼又著阐发《易经》的书七卷，有卦有象，以彖为属。所以从其文意来看，既有义理，又可以占卜吉凶，如同杨雄的《太玄经》和薛氏的《中经》。弦超对它的意旨都能通晓，运用它占卜。过了七八年，弦超的父亲给弦超娶妻之后，他们就分日宴乐，分夕而共寝。智琼夜间来早晨去，迅捷如飞，只有弦超能看见她，别人都看不见她。每当弦超要远行时，智琼就已经把车马行装安排得整整齐齐等在门前，走百里路不超过两个时辰，走千里路不超过半天。

后来，弦超做了济北王的门下掾。那时文钦作乱，魏明帝东征，诸王被迁移到邺宫，各王宫的属吏也随着监国的王爷西迁。邺下狭窄，四个吏员同位一间屋子。弦超独卧时，智琼照常能够往来，同室的人都怀疑弦超不正常。智琼只能把自己的身形隐匿起来，但是不能把声音也藏起来，而且她芳香的气味弥漫于屋室里，终于被同室的吏员所怀疑。后来弦超曾经被派到京师去，他空手进入集市，

智琼给他五匣弱红颜料，五块做褥子的麻布，而且彩色光泽，都不是邳城集市所有的。同房吏盘问他这是怎么回事，弦超性格疏朗，不善言辞，就详细地向他们说了。同室小吏把这些情况向监国王爷报告了，监国向他询问了事情的底细和原委，也害怕天下有这种妖幻，就没有责怪他。后来，弦超晚上回来，玉女自己请求离去，她说：“我是神仙，虽然与您结交，不愿让别人知道。而您的性格粗而不细，我今天底细已经暴露，不能再与您通情接触了。多年交往，结下的情谊不轻，一旦分别，哪能不悲伤遗憾？但情势如此，不得不这样啊，我们各自努力吧！”智琼唤侍御的人摆下酒饭，又打开柳条箱子，拿出织成的裙衫和两条裤子留给弦超，又赠诗一首，握着弦超的手臂告辞，眼泪流淌下来，然后表情严肃地登上车，像飞逝的流水一般离去了。

弦超多少天来忧伤感念，几乎到了萎靡不振的地步。智琼去后五年，弦超奉郡里的差使到洛阳去，走到济北鱼山下，在小路上向西走，远远地望见曲洛道旁有一辆马车，好像是智琼，他就打马向前跑。到跟前一看果然是智琼，于是就掀起帷布相见，两个人悲喜交加，智琼让他上车拉住绳索，同车到洛阳，又重修旧好。到太康年间他们还在交往，但是并不天天往来，只在三月三日、五月五日、七月七日、九月九日和每月初一、十五见面。智琼每次到来，往往经宿而还。

张茂先为她写了《神女赋》，其序文说：“世上谈论神仙的人很多，然而没有人验证它，如弦超之妻的到来，就是近于事实而有验证的例子。”甘露年间，河济一带往来京城的人都传说这件事，听到的人常常认为智琼是鬼魅一类的妖孽。等到游历东方，谈论的人滔滔不绝，不同的人说的却都一样。还有人认为流俗小人好传虚浮伪诈之事，径直说是讹传的谣言，未及考核。及会见济北刘长史，他是个明察有信之士，他亲自见过弦超，听弦超亲口说过，读过智琼的文章，见过那些智琼赠送的物件，自然不是弦超这种平凡低下、

才疏学浅的人所能编造的。他又推究查问左右知道这件事的人，他们说，当神女来时，全都闻到了薰香的气味，听到了言语之声，这就明显地证明了不是弦超因为梦想而造成的淫惑了。又有人见到弦超很强壮，在雨中行经大泽而不沾湿，就更加觉得奇怪。鬼魅接近人，无不使人身体羸弱生病受损而消瘦。如今弦超平安无恙，而与神人饮宴同寝相处，纵情恣欲，难道不奇怪吗？

## 二十二、天台二女

刘晨、阮肇，入天台采药，远不得返，经十三日饥。遥望山上有桃树子熟，遂跻险援葛至其下，咱数枚，饥止体充。欲下山，以杯取水，见芜菁叶流下，甚鲜妍。复有一杯流下，有胡麻饭焉。乃相谓曰：“此近人矣。”遂渡山。出一大溪，溪边有二女子，色甚美，见二人持杯，便笑曰：“刘、阮二郎捉向杯来。”刘、阮惊。二女遂忻然如旧相识，曰：“来何晚耶？”因邀还家。南东二壁（南东二壁原作雨壁东壁，据明抄本改。黄本作西壁东壁）各有绛罗帐，帐角悬铃，上有金银交错。各有数侍婢使令。其饌有胡麻饭、山羊脯、牛肉，甚美。食毕行酒。俄有群女持桃子，笑曰：“贺汝婿来。”酒酣作乐。夜后各就一帐宿，婉态殊绝。至十日求还，苦留半年，气候草木，常是春时，百鸟啼鸣，更怀乡。归思甚苦。女遂相送，指示还路。乡邑零落，已十世矣。（《搜神记》）

【译文】 刘晨和阮肇到天台山去采药，因为路远不能回家，已经饿了十三天了。远远地望见山上有桃树，树上的桃子熟了，就跻身险境抓着葛藤到了桃树底下。他们吃了几个桃子，觉得不饿了，身体恢复了体力，想要下山。用杯取水时，看见有芜菁叶流下来，很鲜艳。又有一个杯子流下来，里面还有胡麻饭。于是两人互相安慰说：“这里离人家近了。”他们就越过山。之后，出现一条大溪，溪边有两个女子，姿色很美。她们看见二人拿着杯子，就笑着说：“刘、阮二位郎君拿回刚才的杯子来了。”刘晨、阮肇都很惊讶。两个女子就高高

兴兴的如旧相识一般，跟他们说：“怎么来晚了呢？”便邀请刘晨、阮肇跟她们回家。南边东边两壁各有大红色的罗织床帐，帐角上悬着金铃，上面有用金银雕嵌的纵横交错的花纹图案。两个女子各有几个侍奉的婢女使唤，吃的东西有胡麻饭、羊脯、牛肉，味道很美。吃完饭又喝酒。忽然有一群女子拿着桃子，笑着说：“祝贺你们女婿到来！”酒喝到尽兴时就奏乐。晚上，刘晨与阮肇各到一个女子的床帐里去睡觉，女子娇婉的情态特别美妙。住了十天，两人请求回家，二女又苦苦相留，留他们又住了半年。从气候、草木情形看，当是春天的时节，百鸟啼鸣，使他们更怀乡思，思归更苦。女子就送他们，指点回去的道路让他们看清。

他们回乡以后，看到乡邑已经零落，才知道已经过了十代了。

## 参 考 文 献

- [ 1 ] [晋]陈寿. 三国志. [南朝宋]裴松之注. 北京: 中华书局, 1959.
- [ 2 ] [清]钱仪吉著. 三国会要. 上海: 上海古籍出版社, 1991.
- [ 3 ] [汉]应劭撰. 风俗通义校释. 吴树平校释. 天津: 天津人民出版社, 1980.
- [ 4 ] 太平经合校. 王明校. 北京: 中华书局, 1960.
- [ 5 ] [南朝梁]萧统编. 文选. [唐]李善注. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [ 6 ] [晋]葛洪撰. 神仙传. 文渊阁《四库全书》本.
- [ 7 ] [汉]东文朔撰. 神异经. [晋]张华注. 文渊阁《四年全书》本.
- [ 8 ] [汉]郭宪撰. 洞冥记. 文渊阁《四库全书》本.
- [ 9 ] [前秦]王嘉撰. 拾遗记. 南朝梁. 萧绮辑编. 文渊阁《四库全书》本.
- [ 10 ] [南朝梁]吴均撰. 续齐谐记. 文渊阁《四库全书》本.
- [ 11 ] [汉]东方朔撰. 海内十州记. 文渊阁《四库全书》本.
- [ 12 ] [南朝梁]释慧皎撰. 高僧传. 汤用彤校注. 北京: 中华书局, 1992.
- [ 13 ] [南朝梁]殷芸撰. 殷芸小说. 周楞伽辑注. 上海: 上海古籍出版社, 1984.
- [ 14 ] [唐]李延寿撰. 北史. 北京: 中华书局, 1974.
- [ 15 ] [汉]班固撰. 汉书. 文渊阁《四库全书》本.
- [ 16 ] [汉]班固撰. 汉武帝内传. 文渊阁《四库全书》本.
- [ 17 ] [汉]刘向撰. 列仙传. 文渊阁《四库全书》本.
- [ 18 ] 陈鼓应. 老子注译及评介. 北京: 中华书局, 1984.

- [19] 袁珂. 山海经校注. 上海: 上海古籍出版社, 1980.
- [20] 杨伯峻. 春秋左传注. 北京: 中华书局, 1981.
- [21] 洪兴祖. 楚辞补注. 北京: 中华书局, 1983.
- [22] [汉]司马迁. 史记. 北京: 中华书局, 1959.
- [23] [汉]班固. 汉书. 北京: 中华书局, 1962.
- [24] [汉]范曄. 后汉书. 北京: 中华书局, 1965.
- [25] [唐]房玄龄等撰. 晋书. 北京: 中华书局, 1974.
- [26] [唐]姚思廉撰. 梁书. 北京: 中华书局, 1973.
- [27] [唐]魏征等撰. 隋书. 北京: 中华书局, 1973.
- [28] 闻一多. 闻一多全集(第一卷). 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1982.
- [29] 葛兆光. 道教与中国文化. 上海: 上海人民出版社, 1987.
- [30] 顾颉刚. 秦汉的方士与儒生. 上海: 群联出版社, 1955.
- [31] 四川大学“宗教研究所”. 道教神仙信仰研究(上下册). 台北: 中华道统出版社, 2000.
- [32] 张兴发. 道教神仙信仰. 北京: 中国社会科学出版社, 中软电子出版社, 2001.
- [33] 李小光. 生死超越与人间关怀——神仙信仰在道教与民间的互动. 成都: 巴蜀书社, 2002.
- [34] 汪涌豪, 俞灏敏. 中国游仙文化. 北京: 法律出版社, 1997.
- [35] 李剑国. 唐前志怪小说史. 天津: 天津教育出版社, 2005.
- [36] 刘叶秋. 魏晋南北朝小说. 北京: 中华书局, 1962.
- [37] 胡孚琛. 魏晋神仙道教. 北京: 人民出版社, 1989.
- [38] 葛兆光. 道教与中国文学. 上海: 上海人民出版社, 1985.
- [39] 詹石窗. 道教文学史. 上海: 上海文艺出版社, 1992.
- [40] 郭豫适. 中国古代小说论集. 上海: 华东师范大学出版社, 1992.
- [41] 陈洪. 中国小说理论史. 合肥: 安徽文艺出版社, 1992.



- 
- [42] 石昌渝. 中国小说源流论. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1994.
- [43] 吴志达. 中国文言小说史. 济南: 齐鲁书社, 1994.
- [44] 马林诺斯基. 巫术·科学·宗教与神话. 李安宅中译本. 北京: 中国民间文艺出版社, 1986.
- [45] 列维·布留尔. 原始思维. 丁由中译本. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [46] 列维·斯特劳斯. 野性的思维. 李幼蒸中译本. 北京: 商务印书馆, 1987.
- [47] 爱德华·泰勒. 原始文化. 连树声中译本. 上海: 上海文艺出版社, 1992.
- [48] 弗雷泽. 金枝. 徐育新等中译本. 北京: 中国民间文艺出版社, 1987.