

SICHUAN DAXUE ZHIXUE SHEHUI KEXUE XUESHU ZHUZUO CHUBAN JIJIN CONGSHU

四川大学哲学社会科学学术著作出版基金丛书



# 道教

## 笔记小说研究

黄 勇 著



四川大学出版社

封面设计: Book 设计

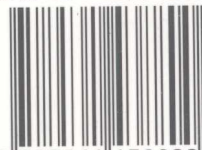


SICHUAN DAXUE ZHIXUE SHEHUI KEXUE XUESHU  
ZHUZUO CHUBAN JIJIN CONGSHU

# 道教

## 笔记小说研究

ISBN 978-7-5614-3880-0



9 787561 438800 >

定价: 18.00元





SICHUAN DAXUE ZHIXUE SHEHUI KEXUE XUESHU ZHUZUO CHUBAN JIJIN CONGSHU

四川大学哲学社会科学学术著作出版基金丛书

周：牧野升贵  
蔡：袁翼：竹好面佳  
平：李：陆印升贵

# 道教

## 笔记小说研究

◎ 黄 勇 著



黄 勇 著  
四川出版集团  
(20010) 号 45 第 一 版 第 一 次 印 刷  
四川出版集团  
128 开 787mm×1092mm  
148mm×210mm  
2007 年 11 月 第 一 版  
2007 年 11 月 第 一 次 印 刷  
3.00 元



四川大学出版社

责任编辑:薛 白(特邀) 吴雨时

责任校对:周 颖

封面设计:翼虎书装

责任印制:李 平

### 图书在版编目(CIP)数据

道教笔记小说研究 / 黄勇著. —成都:四川大学出版社,  
2007.11

ISBN 978-7-5614-3880-0

I. 道… II. 黄… III. 道教-影响-笔记小说-文学研  
究-中国-古代 IV. I207.41 B95

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 172847 号

### 书名 道教笔记小说研究

著 者 黄 勇

出 版 四川大学出版社

地 址 成都市一环路南一段 24 号 (610065)

发 行 四川大学出版社

书 号 ISBN 978-7-5614-3880-0/I·351

印 刷 郫县犀浦印刷厂

成品尺寸 148 mm×210 mm

印 张 9

字 数 213 千字

版 次 2007 年 11 月第 1 版

印 次 2007 年 11 月第 1 次印刷

印 数 0 001~1 500 册

定 价 18.00 元

◆ 读者邮购本书,请与本社发行科  
联系。电 话:85408408/85401670/  
85408023 邮政编码:610065

◆ 本社图书如有印装质量问题,请  
寄回出版社调换。

◆ 网址:www.scupress.com.cn

版权所有◆侵权必究



## 丛书编委会

主 任 杨泉明 谢和平

副主任 罗中枢 陈爱民 卿希泰 项 楚

委 员 (以姓氏笔画为序)

马 骁	王挺之	王东杰	文富德	石 坚
左卫民	冉光荣	刘亚丁	杜肯堂	何一民
李小北	李天德	李 刚	陈国弟	张晓舟
杨天宏	杨 江	赵昌文	教 凡	徐开来
徐玖平	唐 成	唐 磊	曹顺庆	黄宗贤
黄金辉	隗瀛涛	蒋永穆	潘显一	霍 巍

## 丛书序

四川大学是中国最早一批近代高等教育机构中的一个。近十余年来，又经两次“强强合并”，成为学科覆盖面较广、综合实力较强的综合性大学。一百多年来，四川大学的人文社会科学在学校日益壮大的过程中，从国学研究起步，接受现代科学的洗礼，不同的学术流派融合互动，共同成长，形成了今日既立足于中国传统，又积极面向世界的学术特征。

作为近代教育机构，四川大学的历史要从 1896 年设立的四川中西学堂算起。但具体到人文社会科学研究，则可以直接追溯到清同治十三年（1874 年）由张之洞等人创办的四川尊经书院。在短短二十几年的办学历史中，书院先后培养出经学家廖平、思想家吴虞等一大批在近代中国学术思想史上影响巨大的学者，也因此使四川成为国内研究经、史、文章等中国传统之学的重镇。此后，在 20 世纪相当长的一段时间里，以国学为主要研究对象的近代“蜀学”成为川大人文社会科学研究的主流，拥有张森楷、龚道耕、林思进、向楚、向宗鲁、庞俊、蒙文通、刘咸炘、李植、李培甫、伍非百等一大批国内知名的学者。

近代蜀学在研究内容上以传统学术为主，在观念与方法上则立意求新。廖平经学思想曾经作为 19 世纪晚期变法维新的基本理论依据之一，知识背景上也不乏西学色彩。20 世纪 20 年代成长起来的一批学者如庞俊、刘咸炘等人，亲自参与了中国传统学

## ■ 道教笔记小说研究

术向现代学术的转变历程。其中，蒙文通由经向史，同时又广涉四部之学，在晚年更是力图用唯物史观探索中国社会与思想的演进，最能代表这一学术传统包容、开放而具有前瞻性的眼光。

自 20 世纪 20 年代开始，现代社会科学的深入研究也逐渐在川大开展。1922 年至 1924 年吴玉章在此开设经济学课程，鼓励学生通过社会科学的研究，思考“中国将来前途怎样走”的问题。1924 年，学校设立了 10 个系，在人文社会科学 6 个系中，除了更多地延续着蜀学风格的中文系外，教育、英文、历史、政治、经济 5 个系均着力于新的社会科学研究。这一科系的设置格局一直持续到 30 年代初的国立四川大学时期。

川大的另一源头是私立华西协和大学。作为教会学校，华大文科自始即以“沟通中西文化与发扬中西学术”为宗旨，而尤擅长于西式学问。其中，边疆研究最放异彩。1922 年创办的华西边疆研究学会（West China Border Research Society）及其会刊《华西边疆研究学会杂志》（*Journal of the West China Border Research Society*）在国际学术界享有盛誉。华西大学博物馆以“搜集中国西部出土古物、各种美术品，以及西南边疆民族文物，以供学生课余之参考，并做学术研究之材料”为目标。在美籍学者葛维汉（David Crockett Graham）的主持下，成为国内社会科学研究的另一基地。

华大社会科学研究的特点：一是具有较强的国际色彩，二是提倡跨学科的合作，三是注重实地踏勘，而对边疆文化、底层文化和现实问题更为关注，与国立川大校内更注重“大传统”和经典研习的学术风格形成了鲜明对比。双方各有所长，其融合互补也成为 20 世纪三四十年代两校人文社会科学发展的趋向。20 世纪 30 年代中期开始，华大一方面延请了庞俊、李植等蜀学传人主持中文系，加强了国学研究的力量；另一方面致力于学术研究



的中国化，一批既有现代社会科学的训练、又熟悉中国古典文化的中国学者如李安宅、郑德坤等成为新的学术领袖。

1935年，任鸿隽就任国立四川大学校长后，积极推动现代科学的发展。1936年5月，川大组建了西南社会科学调查研究处，在文科中首倡实地调研的风气，也代表了川大对西南区域跨学科综合性研究的发端。此后，经济学、社会学、民族学、考古学等领域的学者组织了大量的实地考察工作，掌握了西南地区社会文化的第一手资料。在历史学方面，较之传统史学而言更注重问题导向和新材料之扩充的“新史学”也得到了蓬勃发展，迅速迈向国内史学界的中心。20世纪30年代后期开始，川大校内名师云集。张颐（哲学）、朱光潜（美学）、萧公权（政治学）、赵人儁（经济学）、徐中舒（历史学）、蒙文通（历史学）、赵少咸（语言学）、冯汉骥（考古学、人类学）、闻宥（民族学、语言学）、任乃强（民族学）、胡鉴民（民族学）、彭迪先（经济学）、缪钺（历史学）、叶麀（文艺心理学）、杨明照（古典文学）等一批大师级学者均在此设帐，有的更任教终身，为川大文科赢得了巨大声誉。

在不同学术流派的融合中，四川大学人文社会科学形成了自己的特点：一方面具有传统学术通观明变之长，另一方面又具有鲜明的现代学术意识。1952年，在院系调整中，随着华大文科的并入，更使川大人文社会科学进入了飞速发展的新时期。半个多世纪以来，在继续保持传统优势学科如古典文学、语言学、历史学、考古学、民族学发展的基础上，新的学科如宗教学、理论经济学、敦煌学、比较文学、城市史等也成长起来，涌现出了一大批在国内外学术界受到极高赞誉的学者，为川大文科未来的进一步发展打下了良好的基础。

2006年是川大建校110周年，为了继续发扬深厚的学术传

## 道教笔记小说研究

4

# 目 录

第一章 导言	(1)
第二章 道教笔记小说概述	(21)
第一节 道教笔记小说概念的确定	(21)
第二节 道教笔记小说的研究范围	(31)
第三节 道教笔记小说的分类	(34)
第四节 道教笔记小说与道教的关系	(38)
第三章 济世体道教笔记小说	(42)
第一节 救世思想：济世小说的思想原型	(42)
第二节 济世小说的主题类别	(48)
第三节 济世小说的宗教意蕴与文学特征	(78)
第四章 修道体道教笔记小说	(82)
第一节 修道思想：修道小说的思想原型	(82)
第二节 修道小说的主题类别	(93)
第三节 修道小说的双重取向及其美学特征	(121)
第五章 游仙体道教笔记小说	(127)
第一节 仙境思想：游仙小说的思想原型	(127)
第二节 游仙小说的主题类别	(139)
第三节 “游”的宗教化与游仙小说的审美追求	(173)



## 道教笔记小说研究

第六章 谪仙体道教笔记小说·····	(182)
第一节 谪世思想：谪仙小说的思想原型·····	(182)
第二节 谪仙小说的主题类别·····	(188)
第三节 谪仙小说的宗教旨趣与文学价值·····	(205)
第七章 辅教体道教笔记小说·····	(210)
第一节 崇道思想：辅教小说的思想原型·····	(210)
第二节 辅教小说的主题类别·····	(219)
第三节 辅教小说的宗教功能与文学价值·····	(244)
结论·····	(249)
余论·····	(256)
参考文献·····	(264)
后记·····	(275)

# 第一章 导 言

—

材料乃学术研究之资粮。所谓学术研究无非是对材料的蒐集、整理、分析、综合、研究与发明，任何真正有价值的学术成果必然建立在坚实可靠的材料基础之上。因此，材料的选择，材料范围的确定，新材料的发现，对学术研究至关重要。王国维先生说：“古来新学问起，大都由于新发现。”<sup>①</sup> 陈寅恪先生认为：“一代之学术，必有其新材料与新问题，取用此材料以求研求问题，则为此时代学术之新潮流。”<sup>②</sup> 王、陈二公之说诚为的论。纵观中国学术发展史，新材料的发现推动乃至改变学术发展潮流的例子在在皆是。汉代孔壁藏书出，经学遂有今古文的分化；晋代汲冢古书出，三代禅让的古史观遂发生动摇；宋代金石收藏的繁荣，遂有金石学之兴起。近世以降，地不爱宝，新材料蜂拥而出，各类新学问亦随之鹊起。鸣沙石室的开启，安阳殷墟的发掘，西域、荆楚等地简牍、帛书的出土，遂使敦煌学、甲骨学、简帛学成为举世共知的显学。受新材料倍出的影响及西来学术观

---

① 王国维：《最近二三十年中中国新发现之学问》，《王国维遗书》第5册《静安文集续编》，上海古籍出版社，1983年，第65页。

② 陈寅恪：《陈垣敦煌劫余录序》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，第236页。

点的刺激，近世学界对材料的重视达到了无以复加的地步，历史学中甚至出现了史料派与史观派的异趋分殊，<sup>①</sup>“史学即史料学”的观点亦曾流行一时，傅斯年先生甚至把“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”作为史家最重要的工作。<sup>②</sup>姑且不论章实斋所谓“六经皆史”，<sup>③</sup>抑或马克思所谓“唯一的科学即历史科学”<sup>④</sup>的观点是否允当，泛历史学的“大史学”是否能涵摄一切人文、社会学科，仅就材料与各种学科的关系而言，学问必自材料出，则是不刊之鸿论。

大而观之，作为学术研究基石的材料可分为三类：其一为传世文献材料。此类材料向来是学术研究最主要的材料来源，在许多研究中，它甚至是构建学术大厦的唯一基石。其二为地下发现的新材料。自现代考古学兴起以来，此类材料对学术研究之影响日隆。由于此类材料往往隐没数千年，不为历代学者所见，加之往往又是其所处时代之信物，所以一经发现即可使学者发千年不发之覆，其对学术研究之震撼力最大。其三为田野调查所得的材料。19世纪人类学等现代学科兴起以后，深入民间进行田野调查、撰写民族志，以求更为真实贴切地了解古今各种文化事项的研究方法逐渐被学者广泛采用，这种得自田野调查的材料遂在学术研究中占有了一席之地，而且其地位还有一种越来越重要的上升趋势。田野调查法虽然是现代新兴的学术研究方法，但是，正如发现于地下的材料并不必待现代考古学兴起也有可能获得一样，在田野调查法出现之前，从田野中获取材料也是一些学者经

---

① 余英时：《中国史学的现阶段：反省与展望》，《文史传统与文化重建》，三联书店，2004年，第363页。

② 王汎森：《什么可以成为历史证据——近代中国新旧史料观的冲突》，《中国近代思想与学术的系谱》，河北教育出版社，2001年，第350页。

③ 章学诚：《文史通义》卷一《易教上》，中华书局，1994年，第1页。

④ 《马克思恩格斯全集》第三卷，人民出版社，1960年，第20页。



常采用的方法，如司马迁为作《五帝本纪》，“尝西至空桐，北过涿鹿，东渐于海，南浮江淮”，广采各地长老“称黄帝、尧、舜之处”以与“古文”相印证，<sup>①</sup> 就可以说是一种“田野调查”，只不过太史公的“田野调查”还只是一种简单的收集野闻逸事性质的初级工作，还没有上升为科学的方法论。

材料固然重要，然而对材料的运用才是学术研究中最为紧要的事情。在运用既有材料进行学术研究的方法中，要数王国维先生“取地下之实物与纸上之遗文互相释证”<sup>②</sup> 的“二重证据法”的影响最大。王国维先生说：“新出之史料，在在与旧史料相需，故古文字、古器物之学与经史之学实相表里。”<sup>③</sup> “吾辈生于今日，幸于纸上之材料外，更得地下之新材料。由此种材料，我辈固得据以补证纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录，即百家不雅驯之言，亦不无表示一面之事实。此二重证据法惟在今日始得为之。”<sup>④</sup> 尽管“二重证据法”在学术界曾轰动一时，然而，近年来已有人对此种方法提出质疑。<sup>⑤</sup> 近年来又有人提出以

① 《史记·五帝本纪》，中华书局标点本，第46页。司马迁自实地“网罗天下放失旧闻”的记载还见《太史公自序》、《河渠书》、《齐太公世家》、《魏世家》、《孔子世家》、《伯夷列传》、《孟尝君列传》、《信陵君列传》、《春申君列传》、《屈原贾生列传》、《蒙恬列传》、《淮阴侯列传》、《樊郤滕灌列传》、《封禅书》等篇。此种采集材料的方法虽然不能等同于今日之田野调查法，但自“田野”中获取材料的做法却与田野调查法并无二致。古今论太史公遍涉江海，“网罗天下放失旧闻”，多从“壮游养气”的角度着眼，惟司马贞《史记索隐后序》谓：“太史公之书，既上序轩黄，中述战国，或得之于名山坏壁，或取之以旧俗风谣。”触及了司马迁著书的方法论问题。参阅郑之洪：《史记文献研究》，巴蜀书社，1997年，第63～65页。

② 陈寅恪：《王静安先生遗书序》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，第219页。

③ 王国维：《观堂集林》卷四，河北教育出版社，2001年，第871页。

④ 王国维：《古史新证》，清华大学出版社，1994年，第2页。

⑤ 王明珂：《历史事实、历史记忆与历史心性》，《历史研究》2001年第5期。

## || 道教笔记小说研究

文献材料、考古材料、田野调查材料相参合的所谓“三重证据法”，<sup>①</sup>而且有许多学者也正在使用这种方法进行研究工作。但是，“三重证据法”却并未能像当年的“二重证据法”那样，在学界引起巨大反响。这两种理论的不同命运说明，对材料的盲目崇拜，对运用材料的方法的迷信，在现今学术界已经逐渐有所淡化，无论是哪种材料都有其自身的局限性。

因为传世文献承载的实际上只是一种历史记忆，而这种历史记忆的形成又往往为特殊的历史心性所左右。<sup>②</sup>那么，这种历史记忆能在多大程度上反映历史文化的本真面貌，就成了一个值得深思的问题。按照福柯的观点，“权力制造知识；权力和知识是直接相互连带的；不相应地建构一种知识领域就不可能有权力关系，不同时预设和建构权力关系就不会有任何知识。”<sup>③</sup>那么，作为知识载体的所谓文献材料也就无非是“权力”借助监狱、法庭、警察、军队等强力手段进行的杜撰。正是基于这一点，一部二十四史也曾被诟病为“帝王家谱”。<sup>④</sup>因此，使用此类材料进行研究就更加是一项必须慎之又慎的工作。

考古材料固然更真实地保存了本真的古代文化信息，但是，这种偶然发现的“样本”，在统计学意义上又具有多大的代表性，也仍然是值得细细推敲思量的。更何况许多新发现的地下材料虽然于今为古，但对它所承载的历史文化信息而言也仍然是“今”。在由古而“今”的过程中，它所承载的信息也难免被扭曲。

---

① 葛兆光：《文献、理论、研究者——关于中国宗教史的研究》，《中国史研究》1995年第2期。

② 王明珂：《历史事实、历史记忆与历史心性》，《历史研究》2001年第5期，及氏著《华夏边缘——历史记忆与族群认同》第二章《记忆、历史与族群本质》，允晨文化实业股份有限公司（中国台北），2001年。

③ 米歇尔·福柯：《规训与惩罚》，三联书店，1999年，第29页。

④ 梁启超：《中国历史研究法》，中华书局，1998年，第17页。

西人所创的田野调查法固然是一种缜密的科学研究方法，与孔子所说的“礼失求诸野”也不无相合之处。但是，自今日之“野人”求得的“礼”，是否就真的能帮助我们还原已经坠失的往古之“礼”，也仍需存疑。这种通过田野调查寻求古文化“残存”，并以之印证、复原古代历史的方法，其预设性前提是人类社会的发展如同自然界的发展一般具有连续性，且有规律可循。然而，这种看似科学的理论预设的合理性早已受到质疑。19世纪以来曾盛极一时的单线进化思想日渐遭受冷遇，甚至被否弃，即其明证。人类社会毕竟不同于纯物质的自然界，社会发展中更多的似乎不是连续，而是断裂。<sup>①</sup>因此，以田野调查法研究古代文化，终究不是一条坦途，在研究道路上必然有许多不可避免的陷阱。

既然各类材料均有无法克服的局限性，那么，古代文化研究岂不成了无米之炊？其实，这要看我们怎样看待这项研究。如果研究目的是要复原真实的历史，那么我想这项研究所获得的结果终归是一座空中楼阁。毕竟，时间不可能倒转，逝去的历史也不可能重现，无论我们使用多么缜密的方法，多么坚实的材料，我们还原的历史也仍然只是在观念世界中制造出的海市蜃楼。如果放弃对还原所谓“真实历史”的执著，那么，我们从各种材料中抽绎出的海市蜃楼也仍然有其价值所在，也仍然不失为一道值得称许的学术景观。海市蜃楼虽然只是一种空幻的影像，但是它毕竟有着来自大地上的真实原型。

从某种意义上来讲，古代文化研究实际上就是一项观察海市蜃楼的奇妙活动，而我们观察到的海市蜃楼也不过是我们所择取的材料映射到观念的天空中形成的奇瑰影像。正因为我们永远不

<sup>①</sup> 米歇尔·福柯：《知识考古学》第一章《引言》，三联书店，1998年，第1～19页。



## || ■ 道教笔记小说研究

可能穷尽所有的材料，海市蜃楼也不可能呈现出大地上的所有景观，而且，我们择取的材料如果本身就有问题，那么海市蜃楼中呈现出的影像对大地上的真实原型的扭曲就更大，因此，如何择取材料，择取什么样的材料，对学术研究工作至关重要。值得注意的是，即使选择同样的材料，由于研究者目力与主观情志的不同，观察到的海市蜃楼也往往会呈现出不同的景观。以本书所要研究的道教为例，面对大致相同的材料范围，有些学者得出了道教在历史发展中不断放弃自我，乃至不断屈服的结论，<sup>①</sup> 有些学者却在为道教的纯正性进行辩护。<sup>②</sup> 由此可见，主观因素对客观研究的影响是多么难以避免，这恐怕也正是克罗齐声称“一切历史都是当代史”的理由之所在。不过，只要在研究工作中理性不被情绪化的感性好恶所羁绊，那么，学术研究中表现出的主观色彩就可以看做是研究者个性的体现，这本是无可厚非的事情。

既然材料对学术研究有着重要影响，那么，选择材料当是进行学术研究工作的首要之务。职是之故，在本书即将开始的道教研究中，我们对材料范围的选择投入了更多的关注。本书的取材范围仍然是传世的文献材料，也即前文所说的第一类材料。此类材料一直都是道教研究中最主要的材料来源。但是，在以往的道教研究中，研究者更多采用的是道教经典和各类正统的文献材料，而小说这一在中国文化中有着独特文化价值的文献材料却没有得到应有的重视。为弥补这一缺憾，本书拟以小说为主要研究材料，以期为道教研究提供一个新的观察视角，从小说的角度对道教做一次新观察，通过小说材料来映射寓存于“大地”之上的道教文化景观。

---

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

② 龚鹏程：《道教的性质》，《杭州师范学院学报》2004年第2期。

## 二

今日流行的小说观念基本上是西来的。近人以西方小说观看中国古代小说，往往不免感到失望。郑振铎先生就曾感慨道：“据我个人近来读那些小说的结果，对于中国小说的若干种是感到异常失望的。好的作品实在太少了！然而有的人也许不相信这话，而欲更费许多功夫去读这种无量数的劣等作品。”<sup>①</sup> 针对这种以西方小说之“履”范中国小说之“足”的偏见，罗志田先生辩解道：“我们今日属于‘文学’的‘小说’概念基本是西来的，此前的中国传统中，小说与史的关系原甚密切。自班固一句‘小说家者流，盖出于稗官’，稗官小说就连在一起成为习语；也即因此，小说家向列四部分类的子部，而人之不疑。西方小说概念引入后，疑问也随即出现：郑振铎在1922年就质疑‘中国的书目’说，‘最奇怪的是子部中小说家，真正的小说如《水浒》、《西游记》等倒没有列进去，他里边所列的却反是那些惟中国特有的‘丛谈’、‘杂志’、‘杂识’之类的笔记。’其实郑氏所谓‘真正的小说’乃是西来的新见，那时才开始喧宾夺主，此后终渐成为正宗。”<sup>②</sup> 既然中国固有之“小说”已被西来之“小说”喧宾夺主，那么中国小说的本来面目又是什么样的呢？

“小说”一词最早见于《庄子》，但是作为一种文类，小说则正式形成于刘歆的《七略》。按照《汉书·艺文志》的说法，所谓小说不过是些“街谈巷语，道听途说”之类的民间野闻趣说。由此可见，小说反映的其实是民间的生活情事、观念、信仰之类

① 郑振铎：《中国小说提要》，《郑振铎文集》第五卷，人民文学出版社，1988年，第306页。

② 罗志田：《文学的失语：“新红学”与文学研究的考据化》，《中华文史论丛》2002年第2辑，第262～263页。

## 道教笔记小说研究

的东西，因此小说实际上具有一种民间档案的性质，跟史学的关系更为密切。<sup>①</sup> 蔡元培先生就曾直截了当地指出：“小说者，民史之流也。”<sup>②</sup> 职是之故，作为一种特殊的“史料”，小说对研究古代文化有着非常重要的价值。

虽然有许多学者指出了小说跟史学的关系，但是对小说在古代书录何以入子部而不入史部却大多不甚了了。窃以为，小说在古代目录学中的尴尬地位是由“六略分书”的局限性造成的。刘歆的“六略分书”体系并未为史书预留一略，史书多被分入《六艺略》中的“春秋类”。所以“民间记事”性的杂书虽有“民史”的性质，却断然不可滥入神圣的“六艺”书系。受先秦诸子“小说乃小道”思想的影响，刘歆遂在《诸子略》中生造出一个诸子学派中并不存在的小说家来安置此类杂书。《汉书·艺文志》所载的小说书多语不及道的事实其实就能证明这一点。小说名目既立，后世陈陈相因，四部分书法出现后，小说杂书被列入子部遂成定局。加之属于“刍荛狂夫之议”的小说中本多荒诞不经之说，与史学的理性精神殊为不类，就更加使其不可能被列入史部。但是，小说的“民史”性质终究不能抹杀，所以在历代书录中出现了许多小说书目常常摇摆于史部与子部之间的奇特现象。

根据“诸子出于王官”的说法，小说当是由稗官所采集。然而，在周代官制中并无稗官之职。但是，据余嘉锡先生的考证，

---

① 中国古代小说观可分为史家小说观和文家小说观。本书的主旨是探讨小说作为学术研究材料对学术研究的重要价值，不拟详细探究小说观的源流及发展。关于两种小说观的具体情况可参阅王汝梅，张羽：《中国小说理论史》，浙江古籍出版社，2001年，第1~10页。

② 蔡元培：《学堂教科论》，《蔡元培全集》第一卷，中华书局，1984年，第145页。

稗官虽系刘歆虚设，王官采集民间街谈巷议的事情却并非空穴来风。<sup>①</sup>由此可见，小说杂书的形成与采集民间诗歌而成的《诗经》从发生学的角度看，并无本质差别。然而，二者的历史命运却判若云泥。诗最终上升为大经大典，而小说却从未能在古代经典中争得任何地位，甚至被认为是不预流之作。此种巨大反差的形成，在很大程度上恐怕主要取决于中国文化心态对二者的不同评判。中国文化自古就有根深蒂固的尚情志倾向，民间诗歌所抒发的情志最为真淳，故民间创作的诗歌向来备受推崇；民间巷谈性质的小说多数诞妄琐碎不足道，其中既无情志可言，又非可资凭信的实录，更无可供佐国劝化的大道，它受到精英阶层的轻视也就势不可免。职是之故，刘歆虽然让小说家忝列于诸子之位，却又将其斥退于十家九流之外。

轻视小说的倾向肇自刘歆，这种倾向一直保持到清末“小说革命”时代才有所改观。“宋钱思公坐则读经史，卧则读小说”，<sup>②</sup>可以说这就是古人对小说的态度最形象的写照。由于对小说抱一种轻视态度，士大夫文人在撰述小说时往往能够打破各种条条框框的限制。这种恣意而为的撰述所传达的信息在很大程度上可以不受主流价值观的干扰而不被扭曲，所以能够更多地反映出当时社会（尤其是民间社会）的真实状况，尽管这种反映常常是以荒诞不经的形式表现出来的。因此，对古代文化研究来讲，小说有着那些正统经典文献不可比拟的价值。其实，古代学者就已经意识到了小说的重要学术价值，如司马迁广采耆老旧闻入史可以说就是一种以小说佐史学的方法。司马光编纂《资治通

① 余嘉锡：《小说家出于稗官说》，《余嘉锡论学杂著》，中华书局，1963年，第265～279页。

② 谢肇淛：《五杂俎》，见侯忠义编《中国文言小说参考资料》，北京大学出版社，1985年，第31页。

鉴》也大量利用了小说材料。胡三省注《资治通鉴》时总结《资治通鉴》的撰述方法说：“温公遍阅旧史，旁采小说，抉摭幽隐，荟萃为书。”此类例证在古代史学中不胜枚举。不过在正统史家眼中，引小说入史的做法却是不应提倡的。如唐人刘知几对《晋书》杂采小说的做法就颇多訾议。<sup>①</sup>诚然，不加选择地使用小说材料进行学术研究必定不利于学术研究的正常进行，但是因噎废食的做法也是不可取的。

自西方学术方法传入以来，越来越多的学者认识到了在正統典籍之外寻找材料的重要性。早在 20 世纪 20 年代，梁启超先生就已反复强调“荒诞不可究诂”的小说的重要史料价值。<sup>②</sup>近年来，葛兆光先生在对古代社会一般知识、思想、信仰世界的研究中更加意识到了拓展研究材料的迫切性，他说：“真正的思想，也许要说是真正在生活与社会中支配人们对宇宙的解释的那些知识与思想，它并不全在精英的经典之中。”<sup>③</sup>“小说作为一种普遍存在的无意识流露的观念的文学表述，更值得思想史家注意，如果一种观念常常在小说中无意地表达，并被当做天经地义的事情来叙述，那么这一观念已经成了深入人心的传统。”<sup>④</sup>其实对道教研究而言，道教观念又何尝不是化作一种深入人心的传统融入小说之中呢？因此，通过对古代小说的研究，揭橥道教的信仰世

---

① 《史通·采撰》云：“晋世杂书，谅非一族，若《语林》、《世说》、《幽明录》、《搜神记》之徒，其所载或诙谐小辩，或神鬼怪物。其事非圣，扬雄所不观；其言乱神，宣尼所不语。皇朝新撰《晋书》，多采以为书。夫以干、邓之所糞除，王、虞之所糠粃，持为逸史，用补前传，此何异魏朝之撰《皇览》，梁世之修《偏略》，务多为美，聚博为功，虽取悦于小人，终见嗤于君子矣。”见《史通通释》卷五，上海古籍出版社，1978 年，第 116～117 页。

② 梁启超：《中国历史研究法》，上海古籍出版社，1998 年，第 53 页。

③ 葛兆光：《中国思想史》第一卷，复旦大学出版社，1998 年，第 12 页。

④ 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003 年，第 142 页。



界，亦不失为道教研究中的一条可取之径。

### 三

在古代子部小说中，有大量专言神怪之作的作品。明人胡应麟把此类小说定名为“志怪”，<sup>①</sup> 鲁迅著《中国小说史略》采胡应麟之旧说后，志怪小说概念始得以确立，至今仍被普遍接受。志怪小说研究者在研究志怪小说时通常关注的是志怪之“怪”，对“怪”背后的宗教精神却不甚在意。比如在对志怪小说分类时，有些学者把志怪小说分为博物体、杂史杂传体、杂记体三类，<sup>②</sup> 有些学者则分为搜神体、博物体、拾遗体三类。<sup>③</sup> 而且，大多数志怪小说研究者通常都把志怪小说分为三个类别，虽然各自对这三类志怪小说命名互不相同，但实际上并无本质区别，<sup>④</sup> 其分类标准都依据志怪小说的题材类型而确定，而不在意志怪小说所蕴涵的宗教思想特征。这种分类方法固然有其可取之处，但对志怪小说的处理却未免太过扁平化了。志怪小说虽然以荒诞不经的“神怪面目”示人，但是在“怪”的背后实际上掩藏着习焉不察的宗教文化精神。质言之，志怪小说的“怪”面目实际上是中国宗教精神借助小说形式的曲折反映，仅仅从“怪”的表象看待志怪小说，是不可能了解志怪小说背后蕴藏的宗教精神和志怪小说的真正文化价值的。

与大多数志怪研究者相比，作为现代志怪小说研究开创者的鲁迅先生似乎更加独具慧眼。早在 20 世纪 20 年代，鲁迅先生就

① 胡应麟：《少室山房笔丛》卷二九《九流绪论下》，上海书店出版社，2001 年，第 282 页。

② 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984 年，第 2～3 页。

③ 陈文新：《中国笔记小说史》，志一出版社（中国台湾），1984 年，第 40 页。

④ 陈文新：《文言小说审美发展史》，武汉大学出版社，2002 年，第 11～12 页。

## 道教笔记小说研究

已朦胧地意识到了志怪小说背后隐藏的宗教精神的重要性。他在《中国小说史略》一书的目录中明确地把六朝志怪小说划分为“文士之传志怪”、“释家之明因果”、“方士之行劝诱”三类。<sup>①</sup>非常遗憾的是，鲁迅先生在该书的正文中并没有沿着这个思路对这三类小说做深入考察，这恐怕跟此书的“史略”性质有关吧。鲁迅先生按照作者身份对志怪小说整齐划然的分类，虽然有因人立论的狭隘性，但是，这三类身份背后实质上代表着不同的宗教信仰背景。<sup>②</sup>因此，这种强调创作主体的做法其实已经触及了构成志怪小说文本特性的宗教精神，对从宗教角度研究志怪小说有着重要的启示作用。

近年来已经有一些颇具学术眼光的学者开始沿着鲁迅先生的思路从宗教的角度重新审视志怪小说，张庆民先生的《魏晋南北朝志怪小说通论》可以说就是其中成就卓著的优秀成果之一。在这部书中，张先生按照志怪小说所反映的宗教思想把魏晋南北朝时期的志怪小说分为“反映中国古代宗教思想的志怪小说，反映道教思想的志怪小说，反映佛教思想的志怪小说三类”。并进一步审慎地指出，这种分类“仅是为了考察研究的方便而做出的简化处理。因为事实上，每一部志怪小说都是特定历史条件下的时代思潮与个人精神的结晶，因而不可能有所谓单一的，纯净的思想”。<sup>③</sup>张先生把志怪小说分为古代宗教志怪小说、道教志怪小说、佛教志怪小说的做法在志怪小说分类中堪称创举，而且已经深刻地触及了志怪小说的宗教层面。然而，张先生的研究依然是

① 鲁迅：《中国小说史略·目次》，人民文学出版社，1973年，第2页。

② 文士的宗教信仰背景最为复杂。有些文士可能是虔诚的佛教徒或道教徒，有些文士则可能并没有确定的宗教信仰。但是大多数文士的小说创作都是出于猎奇、博物等目的，因此，此类文士小说通常反映的是杂乱无章的民间巫教信仰状况。

③ 张庆民：《魏晋南北朝志怪小说通论》，首都师范大学出版社，2000年，第15页。

一种文学本位的研究，其目的是从宗教思想的角度解读志怪小说作品，在这一点上与本书的宗教本位研究立场完全不同。

文学本位的志怪小说研究，其最终目的是对志怪小说做出更为深刻的解读，从宗教的角度研究小说实质上不过是“以教证文”。宗教本位的小说研究，其目的是从小说的视角审视宗教思想及其对民众信仰世界的影响，并以此呈现民众生活中的宗教思想文化景观，其最终目的是“以文证教”。在宗教本位的志怪小说研究中，志怪小说实质上只是研究宗教的材料，研究志怪小说不过是为了以小说之“文”见宗教之“道”，这种研究完全可以打破文学本位的小说研究中形成的各种条条框框。因此，我们认为，张庆民先生的志怪小说分类有必要修正。

其实，不论是反映哪种宗教思想的小说，都并不仅仅存在于志怪作品中，在传奇、轶事、杂记等类小说中同样也不乏反映宗教思想的作品。很显然，张先生在自己确定的文学性研究对象的阈境内所做的分类不可能涵盖所有这些作品，而且，要建立一个可以涵盖所有这些作品的分类体系显然会使文学本位的小说研究自乱其例，数百年研究中所建立的小说分类体系将会随之坍塌。宗教本位的小说研究则完全没有这种顾虑与担忧。打破文学研究中的小说分类壁垒，把反映宗教思想的各类小说打成一片，并按照小说所蕴涵宗教思想的不同对其进行重新分类，是宗教本位小说研究的基本起点。鉴于本书的研究材料是历代史志、书录中的子部小说，用“小说”一词指称这些材料难免有外延过于宽泛之虞，因此，我们决定用“笔记小说”来命名这些小说材料。<sup>①</sup>

凡是以超自然现象为题材的笔记小说实际上都反映了某种宗教信仰状况。中国古代的宗教信仰大体上有三种类型：即佛教信仰、道教信仰以及民间巫灵信仰。前两种是成熟的宗教信仰，后

① 本书第二章对“笔记小说”一词的使用原则有详细说明，此不赘述。

## 道教笔记小说研究

一种则是呈散漫状态流布于民间的不成熟的自然宗教信仰。这三种信仰是酝酿笔记小说中充满神怪色彩的小说素材的渊藪。衍生于民间巫灵信仰的笔记小说可以称之为志怪体笔记小说，反映佛教观念的笔记小说可以称之为佛教笔记小说，反映道教观念的笔记小说则可称为道教笔记小说。由于民间巫灵信仰产生最早，在底层社会流传又最为广泛，因而，反映巫灵信仰的志怪体笔记小说无论是数量还是影响，都远比另外两类小说大，堪称神怪题材笔记小说之大宗。

反映民众宗教信仰状况的神怪题材笔记小说毕竟不是严肃的宗教作品，其中所反映的宗教观念往往驳杂不纯，同一篇小说中常常夹杂着多种成分的宗教因素，即使是宗教徒出于宣扬宗教信仰目的而创作的小说，其中的宗教观念也不见得很纯粹。因此，严格按小说所反映的宗教思想对小说做明确的类型划分，本是一件权宜从便之事，以上对神怪题材笔记小说的划分也仅仅是一种约略的分类，但是，从大方向来看则庶几可行。

### 四

道教笔记小说之成立，不仅因为它在客观上反映了道教的思想观念，更重要的还在于它在主观上既有发明仙道思想的自觉，这正是道教小说与受道教影响的小说根本区别之所在。清初才子金圣叹在《读第五才子书法》中说：“《史记》是以文运事，《水浒传》是因文生事。以文运事，是先有事生成如此如此，却要算计出一篇文字来，虽是史公高才，也毕竟是吃苦事。因文生事即不然，只是顺着笔性去，削高补低都繇我。”<sup>①</sup> 道教笔记小说的“书法”有似《史记》，不过生成于“文”前的不是客观之“事”，

---

<sup>①</sup> 金圣叹：《读第五才子书法》，见丁锡根《中国历代小说序跋集》，人民文学出版社，1996年，第1488页。

而是一个预设性的“道”，即道教的宗教思想与宗教情感。因而，“文”之所运的目的就是要阐发这个“道”，而不是铺叙客观的“事”。与“以文运事”的《史记》不同，道教笔记小说乃是“以文运道”。由于道教笔记小说的做法是“以文运道”，小说之“文”不被客观之“事”所羁绊，作道教笔记便可像作《水浒传》一般“顺着笔性去”，左右逢源，而不必像司马迁作《史记》那样“是吃苦事”。

道教笔记小说所运之“道”是一种抽象的宗教理念，只要能阐发这种理念，各种“事料”尽可自由为“文”所用，甚至可以随意因文设事，而虚构、夸张、想象等手法亦可自由挥洒，因而“以文运道，文运而道见”，对道教笔记小说创作而言自非难事。

“以文运道”是道教笔记小说创作的根本原则，许多小说作者都明确表现出了“以文运道”的自觉意识。葛洪自述其撰写《神仙传》的目的就是要以仙家之说“传知真识远之士”。<sup>①</sup> 沈汾撰写《续仙传》是因为“史书不载神仙之事”，他担心神仙之事“他时寂无遗声”，“不传于世”，才编录此书，“冀资好事君子学道之人”。<sup>②</sup> 杜光庭则声称他编纂小说载录“神仙得道之踪”是为了使“神仙之事，焕乎无隐”。<sup>③</sup> 以上所举各家之说虽然呈辞各异，但是以小说传“大道”的主张却并无二致，其实这种主张乃是贯穿于所有的道教笔记小说中的基本创作理念。正因为道教笔记小说都有这种共通的创作理念，道教文化景观才能在道教笔记小说中得以呈现。这就为我们通过道教小说考察道教提供了可能性。因此，我们选择了“因文见道”的研究方法，决定以道教

① 《神仙传原序》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《续仙传序》，《道藏》5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合影印本，1988年，第77页。

③ 《墉城集仙录叙》，《云笈七签》卷一一四，齐鲁书社，1988年，第637页。



## 道教笔记小说研究

笔记小说这一道教经典之外的文献为核心材料来研究道教，立意于通过道教笔记小说之“文”见其所运之“道”。

道教笔记小说虽然只是我们研究道教的材料，但是，在透过道教笔记小说研究道教思想与信仰的同时，我们也不能无视它作为一种文学作品所具有的美学意蕴和文学价值。作为一种宗教文学，道教笔记小说的美学意蕴和文学价值有一种不同于普通文学作品的特性。因此，通过对道教笔记小说的研究，揭示笔记小说独特的美学意蕴，也是本书的重要研究目标。

### 五

道教笔记小说是中国古典文献的重要组成部分。然而，历代学者却往往对它抱有一种较为轻视的态度，如唐末高道杜光庭的作品就被正统知识分子认为“率多自作，故人有无稽之言，谓之杜撰”。<sup>①</sup> 唐人刘知几在对小说分类时，把“论神仙之道”的道教小说归入杂记类，并不为其单立门类。<sup>②</sup> 明人胡应麟虽然曾指出“魏晋好长生，故多灵变之说”，<sup>③</sup> 意识到了反映道教神仙思想的小说的特殊性，却没有对此类小说引起应有的重视。开创了用现代学术方法研究古代小说传统的鲁迅先生也仍然未能克服古人对道教小说的偏见，在《中国小说史略》中，鲁迅先生睿智地发现了宗教小说的独特性，但是，他在为佛教小说拟定了“释氏辅教之书”的名目的同时，却把道教小说简单地斥之为“方士自造之伪经”。<sup>④</sup>

20 世纪中后期以来，越来越多的学者开始认识到道教在中

① 《四库全书总目》卷一四四《录异记》，中华书局，1965 年，第 1227 页。

② 《史通通释》卷一〇《杂述》，上海古籍出版社，1978 年，第 276 页。

③ 胡应麟：《少室山房笔丛》卷二九《九流绪论下》，上海书店出版社，2001 年，第 283 页。

④ 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973 年，第 39～42 页。

国文化中的重要地位，逐渐对道教小说投入了较多的关注。自20世纪80年代初以后，随着国内道教研究的恢复和发展，道教小说研究也日趋繁荣，尤其是在90年代以后，各类道教小说专题研究性质的论文更加层出不穷，笔者搜索中国学术期刊网得到的数据显示，仅1994年至2005年就有35篇研究道教小说的专题论文，涉及道教小说的论文则有133篇之多。<sup>①</sup>

最近十数年来出现的道教小说研究渐趋繁荣的新局面，其实是近年来道教文学研究蓬勃发展的大潮带动下的产物。20世纪80年代初期国内道教研究恢复之后，道教文学研究也逐渐成为道教研究中的一个新的研究热点，道教学者和古代文学研究者们都对道教文学研究投入了较大热情。尽管目前道教文学研究的侧重点主要集中于诗歌、散文等方面，但是，作为传统文学的重要组成部分，道教小说也引起了研究者们浓厚的兴趣，詹石窗、孙昌武、葛兆光、张松辉、杨建波等学者的道教文学研究著作都不同程度地涉及了这一研究领域。其中，詹石窗先生对道教小说的研究意义尤为重大。虽然詹先生的主研方向并不是道教小说，但是他在《道教文学史》以及其他一些相关论著中都对道教小说研究作出了深刻的思考，对道教小说范畴的确立作出了有益的探索，这些思考为我们的研究奠定了基础，提供了有益的借鉴。不可否认，目前国内道教文学研究尚处于起步阶段，道教小说研究更可谓是“山林未启”。就笔者有限的阅读范围所及，称得上道教小说专著研究成果的似乎只有苟波的《道教与神魔小说》。然而，该书的研究对象虽然也涉及了传统的道教笔记小说，但是其核心研究对象则是作为通俗小说的神魔小说，而不是笔记小说。

① 由于一些论文在篇名中没有使用“道教”、“小说”等字样，用关键词搜索的方法无法搜索出这些论文。因此，道教小说研究论文的实际篇数应该会远远超过我们搜索所得的数据。

## 道教笔记小说研究

另外，从类型学的角度来看，该书的研究体例仍然没有跳出鲁迅先生确立的古小说分类体系，未能建立起道教小说研究的自身体系。由此可见，道教笔记小说仍然是一个具有巨大发展空间的研究课题。

也许是由于道教笔记小说研究还处于草创阶段的缘故，目前的研究大多都表现出一定程度的不成熟性，大多数研究都不是从道教的立场出发研究道教小说，而是对道教如何影响小说进行外部研究。如程毅中先生在比较佛、道两教对唐代小说的影响时采用的就是这种研究方法。他认为：“尽管在社会生活中佛教战胜了道教，而在小说领域，道教的影响却比佛教更大。”<sup>①</sup> 这种研究方法实质上是一种文学本位的研究方法。在这一研究视阈中，道教小说仅仅被看做是一种文学作品，与其他文学作品不同的不过是这类作品附着一些道教的因素而已。目前，文学本位的研究方法仍然在道教小说研究中占据主导地位，这种研究倾向主要表现为绝大多数研究者都还是在用传统的小说研究框架来套道教小说，杨建波的说法可以说就是一个比较有代表性的观点。她说：“道教小说轨迹与正统中国文学史基本一致：六朝的志怪小说、唐代的传奇小说、明朝的话本、章回神魔小说，只是正统文学史没有把它们作为道教文学看待。可以说，中国小说史在很大程度上是一部道教小说史。”<sup>②</sup> 这种依附于传统小说研究框架之下的道教小说研究固然有其可取之处，但却在一定程度上忽视了道教小说作为一种宗教文学的特殊性，仍然不利于从道教文化的本位立场上把握道教小说。

近几十年来海外学者和中国港、澳、台学者对道教小说研究也产生了较大兴趣，小南一郎、游佐升、乐唯（Lévi）、韩森

① 程毅中：《唐代小说史》，人民文学出版社，2003年，第351页。

② 杨建波：《道教文学史论稿》，武汉出版社，2001年，第9页。

(Hansen)、傅飞岚(Franciscus Verellen)等学者在道教笔记小说研究方面取得了可喜的成果,<sup>①</sup>中国台湾学者李丰楙还出版了《六朝隋唐仙道类小说研究》的专著。此类研究大多是站在道教立场上的内部研究,比较侧重于研究小说与道教的关系,热衷于用小说文本印证道教信仰和道教的内部发展规律,及其与社会文化之间的关系,为我们进行宗教本位的小说研究提供了良好的借鉴。但是,此类研究通常都不太注重发掘道教小说所蕴涵的独特的道教美学意蕴,虽然在藉小说材料研究道教文化方面颇多建树,但却在对道教美学思想的研究方面略显不足。

作为道教文艺重要分支的道教笔记小说,是道教审美文化的重要组成部分。潘显一先生指出:由宣传道教教义和思想的道教文艺与道教美学思想构成的道教审美文化,是中国审美文化的主要分支之一,它为丰富和促进中国审美文化的发展发挥了不可忽视的作用,同时,道教审美文化还是一条有别于世俗审美文化的“河流”。<sup>②</sup>因此,只有用道教的眼光观照、考察这条独特的审美文化“河流”,才能更好地发掘并把握道教审美文化的独特意蕴和价值。然而,目前还没有一部从道教本位立场出发,系统地研究道教笔记小说审美价值的著作面世,这不能说不是道教小说研究中的一个缺憾。为弥补这一缺憾,本书试图建立一套道教本位的研究体系,在使用宗教本位的研究方法进行道教小说研究、“因”道教笔记小说之“文”见道教笔记小说所运之“道”的同时,还从道教立场出发,对道教笔记小说所蕴涵的道教美学思想

① 乐唯的研究对象是《太平广记》,韩森的研究对象是《夷坚志》,傅飞岚的研究对象是《道教灵验记》。参阅索安:《西方道教研究编年史》,中华书局,2002年,第91、123页;葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店,2003年,第163页。

② 潘显一:《道教审美文化的历史、特色及将来》,《宗教学研究》2002年第3期。

## 道教笔记小说研究

做一番梳理，并以此探讨道教笔记小说的宗教文化意蕴与审美风格。

“方其搦翰，气倍辞前；暨乎篇成，半折心始。”<sup>①</sup> 高远的研究志向与现实的研究成果之间往往有巨大落差。本书的研究志向落实为具体的研究成果之后，离原初的目标也许会有很大差距，甚至不能实现预期目标之万一。但是，从是否能推动道教研究深入进行的角度来看，相信这项尝试性的研究工作一定会有其意义之所在。

---

<sup>①</sup> 《文心雕龙·神思》。

## 第二章 道教笔记小说概述

### 第一节 道教笔记小说概念的确定

本书的研究对象是那些以宣传道教思想为根本旨归，以道教活动为基本题材的文言中短篇小说。目前，学术界对此类小说的研究还比较薄弱，此类小说也还没有一个能够被公认的名称，大多数学者都把此类小说笼统地称作道教小说。然而，古代小说大体上可分为文言小说和白话小说两大门类，“文言小说与白话小说作为小说自然有许多共同的特征，但二者毕竟是全然不同的两种小说文体形态，在创作者和接受者、语言形式和文本结构、叙事模式和叙事结构等方面都有很大差异”，<sup>①</sup> 因此，把此类小说笼统地称为道教小说，并不能明确标识此类小说的文本特性。李丰楙先生则把此类小说命名为仙道小说。<sup>②</sup> 可是仙道小说名称的确立仍然基于小说所反映的思想内容，也未能反映出小说的文体特征。这个概念实际上与道教小说概念并无本质区别。所以，我们不拟采用仙道小说这一概念来命名本书所要研究的文言小说。考察文言小说概念在现当代社会中的变化，我们决定使用道教笔记小说来指称我们的研究对象。然而，笔记小说在当代学术界一

① 李剑国：《文言小说的理论与基础研究》，《文学遗产》1998年第2期。

② 李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，（中国台北）台湾学生书局，1986年，第1页。



直是一个颇有争议的概念，因此，在为道教笔记小说“正名”之前，有必要阐述我们将在何种意义上使用这一术语。

### 一、本书在何种意义上使用笔记小说概念

笔记与小说原本是不相干的两个系统，产生的时间和源流也各不相同。小说以《汉书·艺文志》著录小说家为起点，是一个传统目录学上的概念，后来逐渐演变为一个作为文类的小说概念。<sup>①</sup>而笔记则有自己独特的演变路径。“笔记”二字本指执笔记录而言，如《南齐书》卷五二《丘巨源传》所说“笔记贱伎，非杀活所待”的笔记即系此意。<sup>②</sup>由于南北朝崇尚骈俪之文，所以又称信笔记录的散行无韵文章为“笔”。《文心雕龙·总术》云：“今之常言，有文有笔，以为无韵者笔也，有韵者文也。”<sup>③</sup>后人便把一切用散文所写的随笔、杂录统称为“笔记”。北宋的宋祁第一次把自己的杂著定名为《笔记》，是为“笔记”作为书名之始。此后，文人学者撰写“笔记”蔚然成风，“笔记”作为一种著述体例才逐渐蔚为大观。此类著作除以“笔记”为书名之外，还有随笔、笔谈、笔丛、丛谈、丛说、丛话、漫录、夜话、野录等多种名称。

笔记作为一种杂著性质的著述体例，可以说几乎涉及了古代知识体系的所有方面，既有典章文物之记录，又不乏考据辨订之热情，其间亦多有记载并演绎野史传闻之作，于是笔记便与以叙事为特征的小说产生了交叉关系。刘叶秋先生把笔记分为小说故事类的笔记、历史琐闻类的笔记和考据、辨证类的笔记三大类

① 罗宁：《中国古代的两种小说概念》，《社会科学研究》2003年第2期。

② 《南齐书·丘巨源传》，中华书局标点本，第894页。

③ 《文心雕龙·总术》。

型，认为第一类笔记即笔记小说。<sup>①</sup>由此可见，笔记与小说原本虽属两个不相干的体系，却有着不可割裂的相通之处。

笔记小说这一概念最早出现于何时难以确考，南宋史绳祖《学斋占毕》卷二有“前辈笔记小说固有字误”一语，但似将笔记与小说并列，并非一个独立的概念。把笔记小说作为一种小说文体是20世纪的事情。1903年9月，梁启超在《新小说》杂志第八号上开始设立“札记小说”专栏，所谓“札记小说”实际上就是笔记小说之异名。不过，直到20年代上海进步书局出版了《笔记小说大观》后，笔记小说这一概念才开始被人们接受并普遍应用开来。<sup>②</sup>

由于笔记与小说本来是两个不相干的概念，绝大多数笔记作品也并非小说，所以，许多治学严谨的学者在使用笔记小说一词时都表现出一种谨慎的态度，认为这一术语的使用会带来研究中的混乱，主张在研究文言小说时应避免使用笔记小说的概念。高斯先生曾指出：“有人认为，笔记就是笔记，联系上‘小说’有点不伦不类。”<sup>③</sup>李剑国先生则认为：“笔记、笔记小说与志怪传奇等文言小说是两种不同的关照系统，不能搅和在一起。当我们使用笔记、笔记小说的概念时，不是在进行小说和小说史的表述，只是在说明一种文献类型。因此，笔者认为，在研究文言小说时应避免使用笔记小说的概念。”<sup>④</sup>程毅中先生的观点似乎相对折中一些，他认为笔记小说相当于《四库总目》中小说家杂事之属的作品，但是仍然主张用唐人刘知几提出的“偏记小说”概

① 刘叶秋：《历代笔记概述》，北京出版社，2003年，第4页。

② 陶敏，刘再华：《“笔记小说”与笔记研究》，《文学遗产》2003年第2期。

③ 高斯：《重刊〈笔记小说大观〉序》，《笔记小说大观》，江苏广陵古籍刻印社，1983年，第2页。

④ 李剑国：《文言小说的理论与基础研究》，《文学遗产》1998年第2期。

## 道教笔记小说研究

念代替笔记小说。<sup>①</sup>

尽管直到现在还有许多学者在力辟滥用笔记小说概念之弊，但是谁也不能否认自 20 世纪以来笔记小说概念已经被人们普遍接受的事实。迄今为止，笔记小说的专题研究已不下数十种之多，而各种笔记小说的类书、丛书和选本也不顾及笔记小说的文体属性，但凡中短篇文言小说都被不加甄别的选录，使笔记小说的外延扩展到了无以复加的地步，就连程毅中先生也不得不承认“《四库全书》所收的三个属类的小说，后人统称之为笔记小说”。<sup>②</sup> 诚然，笔记小说概念的“滥用”现象早已使“笔记小说”逸出了其本来的语义边界，但是，作为符号的词语“能指”在历史进程中增添、转换新的“所指”，并不是什么奇怪的事。因此，大可不必为笔记小说的“滥用”造成的“所指”混乱过度担忧。相反，对已经增添了新的“所指”内容的笔记小说进行新的规范才是古小说研究的当务之急。其实，现在已经有一些学者开始接受 20 世纪以来流行的按传统学术标准来看并不严谨的笔记小说概念，并对它作出了明确的界定。如丁锡根先生编著的《中国历代小说序跋集》把古代小说分为笔记小说、话本小说、章回小说三类，在笔记小说之下设志怪、杂录、传奇、谐谑四个子目，俨然已经把所有的文言小说都归入到笔记小说旗下。<sup>③</sup> 上海古籍出版社在《历代笔记小说大观》的出版说明中更加旗帜鲜明地宣布：“笔记小说是泛指一切用文言写的志怪、传奇、杂录、琐闻、传记、随笔之类的著作。”<sup>④</sup> 可见在一部分学者眼中，20 世纪以来流行的笔记小说概念已经是所有文言小说的总称。因此，本书

① 程毅中：《读〈唐人笔记小说考索〉》，见周勋初《唐人笔记小说考索》附，《周勋初文集》第五卷，江苏古籍出版社，2000 年，第 322 页。

② 程毅中：《古体小说钞·前言》，中华书局，1995 年，第 3 页。

③ 丁锡根：《中国历代小说序跋集·例言》，人民文学出版社，1996 年。

④ 《历代笔记小说大观·出版说明》，上海古籍出版社，1999 年。

正是站在这一立场上使用笔记小说一词，即把一切中短篇文言小说均归入笔记小说的范畴。

我们用笔记小说指代文言小说，同时还有出于对古代小说分类的考虑。众所周知，我国古代小说可以分为文言小说和白话小说两大体系，诚如李剑国先生所说，二者是全然不同的两种小说文体形态。如果仅仅用文言与白话的语言特征来划分两种小说类型，显然无法区分两种小说文体形态之间的差别。比如清季林琴南用文言翻译的西洋小说似乎就跟我们所说的文言小说不是一回事，而《三国演义》、《风月相思》等小说虽然也是文言作品，但却既不著录于古代书录的子部小说家，也不被现代小说研究者纳入文言小说的研究范围。<sup>①</sup>由此可见，用文言撰写的小说不一定属于文言小说，文言小说也并不是一个很科学的概念。其实，程毅中先生早就意识到了这一点，他借用古代诗歌分为古体诗与近体诗的分类方法，把古代小说分为古体与近体两大系统，认为“古体小说大体上相当于文言小说，近体小说大体上相当于白话小说”。<sup>②</sup>但是这种分类方法仍然没有跳出文言、白话二分法的窠臼，也没能得到学术界的普遍认可，可见学术界以往使用的术语都存在着某种缺憾。我们认为，20世纪以来风行的笔记小说

① 此类作品通常被视为通俗小说，如《三国演义》、《风月相思》二书均被孙楷第所著《中国通俗小说目录》收录。通俗小说是小说研究中一个重要的分类概念。对通俗小说的认识大体上有两种思路：第一种思路以小说的语言特征为出发点，认为古代白话小说就是通俗小说，而文言小说则不属于通俗小说；第二种思路着眼于从雅俗分化的角度审视小说，不主张把文言和白话的语体差别作为区分雅俗的唯一标准。因此，某些文言小说也可视为通俗小说，从而被从属于雅文学的文言小说中剔除出来。第一种思路对通俗小说的认识显然有些过于简单化，这种思路主要流行于现代小说研究的初始阶段。第二种思想对通俗小说的认识显然要深刻、复杂得多。尽管学者们在按照这种思路界定通俗小说范畴时还存在很多分歧和争议，但是，以这种思路认识通俗小说现在已被学界广为接受。

② 程毅中：《古体小说钞·前言》，中华书局，1995年，第1页。

## 道教笔记小说研究

概念虽然有过度滥用、语义含混的缺点，但是，如果对它的内涵与外延做一番清理与规范工作，用它来替代文言小说概念，不仅可以克服用文言和白话划分古代小说所面临的窘境，也可反映出小说术语随着时代演进出现“新变”的现象，不失为一条可取之道。

此外，使用笔记小说概念取代言文小说，也有助于解决笔记小说研究中的窘迫状态。在过去的小说研究中，笔记小说通常被看做是文言小说的子目。但是，由于笔记和小说是不相干的两个系统，所以把笔记小说与其他文言小说等量齐观常常会受到学者们的指摘。如苗壮把文言小说分为笔记小说和传奇两类，罗宁就尖锐地指出：“笔记是一种书写体式，传奇是一种表现风格，二者并不在一个层次上。”<sup>①</sup> 其实，笔记小说研究者在研究中也往往心存顾虑，如陈文新在1984年出版的《中国笔记小说史》中认为：“中国古代的文言小说，用最粗略的分法，包括笔记体和传奇体两种”，<sup>②</sup> 并在笔记小说之下分设志怪和轶事两项子目。但是在2002年出版的《文言小说审美发展史》中虽然仍然按笔记和传奇二分法的体例研究志怪、轶事、传奇小说，却已经不再明确坚持笔记小说和传奇小说二分法的观点。不可否认，把笔记小说作为文言小说的子目确有许多掣肘之处，但是，如果像上海古籍版《历代笔记小说大观》那样，重新界定已经增添了新的“所指”的笔记小说概念，把笔记小说提升为过去的小说研究中文言小说的替代概念，虽然会使以往的笔记小说研究失去意义，却可解决笔记小说研究中那种纠缠不清的辨名析理的困境。当然，这种提法也许很难为大多数学者所接受。但是，作为符号的

① 罗宁：《唐五代轶事小说研究》，四川大学2003年博士学位论文（未刊稿），第13页。

② 陈文新：《中国笔记小说史》，志一出版社（中国台湾），1984年，第1页。

词语“能指”随着历史的演进，增添新的“所指”本是历史发展的必然规律，正如乐府本来是指管理音乐的机构，但是现在还有谁会斤斤计较于作为一种诗歌体式的乐府是否符合其本来涵义的问题呢？因此，使用自20世纪以来风行于世的笔记小说一词指代所有的中短篇文言小说，不失为古小说研究的一条新径，我们也正是在这个意义上使用笔记小说的概念。

## 二、道教笔记小说概念的确定

道教笔记小说概念成立的先决条件是，在古代笔记小说中必须有一种反映道教题材和道教思想观念的小说类别。那么，古代笔记小说中是否存在这样一种小说类别呢？我们可以通过对两种不同知识体系的考察来寻找答案。从刘知几到胡应麟再到纪晓岚，历代学者对古小说的分类中一直都没有道教笔记小说的地位，可见从纯学术的研究领域来看，古人似乎并不承认在古小说中存在一种所谓的道教笔记小说。但是，如果我们把研究视野转向那些非学术性的小说类书和小说集，将会出现另外一番景象。被誉为“小说之渊海”的《太平广记》按题材把小说“分为九十二大类，又分为一百五十余细目”。<sup>①</sup> 在全书首列神仙、女仙、道术、方士、异人五种反映道教题材的小说门类；宋人洪迈《夷坚志》已集共分三门，首列神仙一门；明人钱希言《猥园》共分十门，首列仙幻一门；明人洪应明《仙佛奇踪》分四卷，卷一为《消摇墟》，卷二为《长生途》，亦为道教题材的小说单立门类，诸如此类不胜枚举。虽然“从小说研究看，其分类体系和类目显得琐碎混乱……显然不适合对小说分类的要求”。<sup>②</sup> 但是，这种琐碎混乱的分类却说明在古人的观念中，的确存在一种不同于一

① 汪绍楹：《太平广记》点校说明，中华书局，1961年。

② 罗宁：《论唐代言文小说分类》，《西南师范大学学报》2003年第3期。



## 道教笔记小说研究

般小说的仙道小说，而这种通过普及性质的小说集反映出的小说分类观，其实更能反映一般知识世界的真实面貌。也就是说，在古人的观念中，其实存在一种道教小说的观念，只不过这种观念没有通过理论化的形式表现出来而已。

此外，从小说创作主体的角度来看，也可以证明古代笔记小说中存在道教笔记小说的事实。郭宪《洞冥记序》声称该书之作是为“洞心于道教，使冥迹之奥昭然显著”；<sup>①</sup> 干宝的《搜神记自序》宣称是书之作是为了“发明神道之不诬”；<sup>②</sup> 葛洪的《神仙传自序》也表白了自己宣扬神仙之说——“以传知真识远之士”的创作动机；<sup>③</sup> 萧绮在《拾遗记序》中说王嘉的《拾遗记》“多涉祲祥之书，博采神仙之事”。<sup>④</sup> 由此可见，葛洪等人的小说创作带有明显的宗教动机，在这种自觉宗教意识指导下创作的小说作品自然会凸显其宗教功能，成为不同于普通小说的道教笔记小说。

那么，什么样的小说才能算作是道教笔记小说呢？卿希泰先生主编的《中国道教》一书认为：“道教小说是道教信仰与小说形式的结合，也是道教情感的一种艺术表达。内容既有直接以道教生活为题材以神仙思想为宗旨的作品，又有将神仙思想、道教情感贯注于世俗生活题材之中的作品。”<sup>⑤</sup> 詹石窗先生在界定道教文学时指出：“道教文学就是诸多宗教文学中的一类，它是

---

① 郭宪：《洞冥记序》，见丁锡根《中国历代小说序跋集》，人民文学出版社，1996年，第33页。

② 干宝：《搜神记自序》，见丁锡根《中国历代小说序跋集》，人民文学出版社，1996年，第50页。

③ 葛洪：《神仙传自序》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

④ 萧绮：《拾遗记序》，见丁锡根《中国历代小说序跋集》，人民文学出版社，1996年，第59页。

⑤ 卿希泰主编：《中国道教》第四卷，东方出版中心，1994年，第55页。

道教活动为题材的，其形象的塑造和意境的创造都是以道教活动为本原的。”<sup>①</sup> 也就是说，道教的宗教情感、宗教思想以及宗教活动是道教小说乃至道教文学区别于世俗小说乃至世俗文学的根本标志。因此，道教笔记小说是一种以道教思想为本位的宗教文学样式，道教活动和道教情感在小说中的展开都必须围绕某种核心的道教理念，只有确立这种核心的道教理念并围绕这一理念创作出的小说才能称得上道教笔记小说。通过考察大量的道教题材笔记小说，我们发现这个贯穿所有道教笔记小说的核心理念就是道教的神仙思想。

道教信仰的核心是对生命的肯定和对永生的追求，即神仙思想。神仙思想是中国本土所特有的一种信仰，学术界对这种思想有很高的评价，并把它作为道教区别于其他宗教最本质的特征。法国著名道教学者马伯乐曾在《道教》一书中敏锐地把道教定义为“引导信徒得道永生的救济的宗教。”<sup>②</sup> 英国学者李约瑟教授曾精辟地指出：“道教思想从一开始就迷恋于这样一种观念，即认为长生不死是可能的。我们不知道在世界上任何其它一个地方有与此近似的观念。”<sup>③</sup> 日本学者窪德忠则认为：“神仙说的观点就是在地球上无限延长自己的生命。似乎可以认为现实的人使具有肉体的生命无限延长，并永享快乐的欲望导致了产生神仙说这一思想，这种思想在其他国家是没有的。”<sup>④</sup>

神仙思想在道教产生之前的战国时代就已在中华大地广泛流传，由于受《史记·封禅书》的影响，过去人们通常把燕齐一带作为神仙思想的发源地。有些学者则认为荆楚地区才是神仙养生

① 詹石窗：《道教文学史》，上海文艺出版社，1992年，第3页。

② 转引自孙昌武：《道教与唐代文学》，人民文学出版社，2001年，第132页。

③ 李约瑟：《中国科学技术史》第二卷，科学出版社、上海古籍出版社，1990年，第154页。

④ 窪德忠：《道教史》，上海译文出版社，1987年，第56页。

## 道教笔记小说研究

之术的大本营。<sup>①</sup>以顾颉刚先生为代表的一派学者把昆仑文化区作为不死观念的策源地,认为燕齐、荆楚地区的神仙思想都是由昆仑文化区传入的外来思想。<sup>②</sup>日本学者则认为神仙思想是属于古东夷民族的朝鲜人的固有信仰,这种信仰传入毗邻朝鲜的河北、山东后逐渐传遍中国全境。<sup>③</sup>各派学者虽然持论不同,但实际上坚持的都是神仙思想一元论的观点。其实,上古时代就在中国文化区广泛流传,并产生了深刻影响的神仙思想,其起源不见得就没有多元中心的可能性。不管是多元还是一元,都无法否认神仙思想在中国文化中的地位 and 影响。神仙思想作为一种原生态的民间信仰,对人们思想信仰世界固然有着极为深远的影响,但是,只有道教出现后,这种思想经过道教的理论化提升后才产生了强大的宗教感召力,成为道教的核心信仰。对长生不死的向往是发自人性深处的本能欲求,因此,当道教笔记小说出现后,神仙思想成为道教笔记小说遵循的核心理念也就成了顺理成章的事情。

道教笔记小说是道教审美文化的重要组成部分,它诞生于道教文化之中,因而也就形成了迥异于其他笔记小说的自身特色。首先,道教笔记小说创作的理论出发点是以神仙思想为核心的道教教理、教义,它所要表达的是道教的宗教情感,其创作目的是传播道教信仰,为道教服务。其次,道教笔记小说虽然有宗教文

---

① 饶宗颐:《从出土文物谈古代养生与服食之道》,《中国宗教思想史新页》,北京大学出版社,2000年,第69~87页。

② 顾颉刚:《〈庄子〉和〈楚辞〉中的昆仑和蓬莱两个神化系统的融合》,《古史辨自序》,河北教育出版社,2000年,第776~808页。

③ 福井康顺,山崎宏,木村英一,酒井忠夫监修《道教》第三卷,上海古籍出版社,1992年,第47页。其实陈寅恪先生也曾指出燕齐方士迂怪之论有受外来影响之可能性。见《天师道与滨海地域之关系》,《金明馆丛稿初编》,三联书店,2001年,第1页。

学所特有的宗教色彩，但它毕竟还是一种审美艺术，在艺术审美方面也达到了很高的造诣。贯注于道教笔记小说创作中的艺术精神是道教的美学思想，这就使之与世俗小说或其他宗教小说从审美风格、思想主旨等方面严格区分开来。再次，道教笔记小说作为道教文化的产物，它还会受到道教历史发展规律的影响，同时，它也会对道教产生反作用力，对道教的传播、普及产生较大影响。另外，道教笔记小说作为中国古代笔记小说的重要组成部分，还对其他门类的小说产生了深远影响。

## 第二节 道教笔记小说的研究范围

在浩如烟海的古代笔记小说中确定道教笔记小说的研究范围，是一件非常困难的事。要确认一篇小说是否是道教笔记小说，就必须先确定鉴别的标准。吕大吉先生指出：“宗教艺术是宗教与艺术的结合，更准确地说，是宗教观念与艺术形式的结合，是宗教情感的艺术表达，是赋有艺术美外形的宗教精神。它或者表现为以宗教为内容或题材的艺术，或者虽然以世俗生活为题材或内容，但却表达了某种宗教的观念或情感。”<sup>①</sup>可见，作为宗教艺术之一的道教笔记小说，其最根本的属性应该是小说所表达的道教观念和情感。詹石窗先生指出：“研究道教小说，不仅要研究那些出于道教中人之手用以阐释教理、宣扬法术、记叙神仙事迹的作品，而且也需广泛涉及那些表面看来并无道教活动的描写但又不同程度上表达道教观念情感的作品。”<sup>②</sup>也就是说，

① 吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社，1989年，第719页。

② 詹石窗：《道教数术与文艺》，文津出版社（中国台湾），1998年，第158页。

## 道教笔记小说研究

一篇小说属于道教笔记小说与否，主要要看它所表达的宗教观念和宗教感情，而不在于作者的身份。基于这种考虑，我们在现在公认的古代笔记小说中，<sup>①</sup> 确定了以下四条鉴别道教笔记小说的标准：

其一，是否曾被《道藏》、《云笈七签》、《道藏精华录》、《道藏辑要》、《藏外道书》等道教丛书、类书收录。《道藏》等书一般都是由道门中人或谙熟道教的道教学者编纂的，在编纂此类道书时，编纂者通常都会自觉从道教的观念出发确定取舍标准，因此，能被选入此类道书的小说作品一般都反映了道教的观念和情感。不过，由于道教“杂而多端”的特点，我们也不能太教条化地看待这个标准，被编进此类道书的有些作品也不见得就完全符合道教的标准。比如四库馆臣就对白云霁的《道藏目录》收录《录异记》一书发出过质疑，认为“此书所述，实无与于道家”。<sup>②</sup>

其二，是否被古今公私书目收录进道家或神仙类。小说严格来讲是一个传统目录学的概念，今天所公认的许多小说在有些古代书目中往往被收在史部杂史、杂传类、地理类，子部杂家、道家等门类，而没有收入小说家，反映了不同目录学者对不同小说的属性的不同认识。宋以前的书目通常都不太重视道教作品与其他作品的区别，大概从《新唐书·艺文志》开始，目录学家比较重视区别道教作品与其他作品的不同，《新唐志》在子部道家之下附设神仙一门，把《列仙传》、《神仙传》、《汉武帝内传》、《洞

---

① 由于本书主张用笔记小说一词指代所有的文言小说，因此，此处所说的“公认的古代笔记小说”，是指被当代学术界共同认可为文言小说的古代小说作品。某些学术界对其性质有不同认识的作品，则依从多数研究者的意见。如《列仙传》、《神仙传》两书，袁行霈、侯忠义编《中国文言小说书目》，程毅中编《古小说简目》均未收录，但是绝大多数古代小说研究者均把此二书纳入了研究范围。因此，本书依从多数研究者的意见，亦把此二书纳入研究范围，作为重要的研究对象。

② 《四库全书总目》卷一四四《录异记》，中华书局，1965年，第1227页。

仙传》、《十洲记》、《神异经》、《洞冥记》等过去收录于杂史、杂传等类的反映道教观念的作品统统收入神仙类中。此后,《宋史·艺文志》、《通志·艺文略》、《文献通考·经籍考》等书接续《新唐志》的传统,或继续在道家之下附设神仙类,收录反映道教观念的小说作品,或者直接把此类作品收入道家类。目录学者的这种观念变化反映了他们对此类小说作品的再认识,其取舍标准其实也是站在鉴别小说所反映的道教思想观念的立场之上的,所以往往能准确地判别出这些小说的道教属性。余嘉锡先生就曾盛赞《新唐志》把《神异经》“属之神仙家,不为未见”。<sup>①</sup>因此,能被此类书目收入神仙家或道家的小说无疑反映了道教的观念和情感,理当属之于道教笔记小说。

其三,是否收录于古代小说集中的神仙、女仙、仙幻、壶史等道教门类之中。许多古代选家在编纂小说丛书、类书、小说集时都比较喜欢按照小说的题材类型对小说进行分门别类的编排,在编排中通常都会为道教题材的小说单立门类。在设立这些门类时,他们往往是从道教立场出发的,因此,被收入这些门类的小说反映的通常都是道教的观念和情感,应该属于道教笔记小说。

其四,散见于各类小说丛书、类书和小说集中反映道教观念和情感的单篇小说。确认此类小说的工作最为困难。一方面由于古代笔记小说数量庞大、浩如烟海,要想在如此众多的小说中搜集道教笔记小说无异于披沙拣金,其工作量之大可想而知。另外,在确认一篇小说是否属于道教笔记小说时,还存在一个如何把握鉴别尺度的问题。虽然我们已经确立了鉴别道教笔记小说的标准,但这并不完全是一个刚性的标准,所以这项鉴别工作对研究者有较高的要求,准确鉴定一篇小说是否属于道教笔记小说仍然是一件比较困难的事情。

<sup>①</sup> 余嘉锡:《四库提要辨证·神异经》,中华书局,1980年,第1127页。

### 第三节 道教笔记小说的分类

对研究对象进行分类,是学术研究中最常用的研究方法。科学的分类研究有助于更好地理解和说明研究对象。但是,由于道教小说研究目前尚处于草创阶段,还没有形成自己的研究体系,所以目前仅有的一些道教小说研究大都依附于传统的小说研究体系,习惯于用传统的小说研究体例来看待道教小说,而没有对道教小说自身的特殊性引起应有的重视。比如詹石窗先生在1992年出版的《道教文学史》中对道教小说的分类采用的就是传统的小说研究体例,他在对志怪体道教笔记小说分类时借用李剑国的志怪小说分类标准,把魏晋南北朝志怪体道教笔记小说分为地理博物体、杂史杂传体和记梦叙幻体三类。<sup>①</sup>在此后两年出版的《中国道教》一书中,詹先生仍然按照传统的小说分类方法把道教小说分为志怪体、传奇体、话本体、章回体四大类别。<sup>②</sup>其实,这种借用传统的小说研究体例对道教小说进行分类的研究方法,直到现在在道教笔记小说研究中也仍然非常流行。

传统的小说分类体例当然有其合理性,但是,道教笔记小说毕竟是一种不同于普通的世俗小说和其他类型的宗教小说的小说样式,在曲折的小说情节和优美的小说艺术氛围之内包裹的是一种道教的宗教理念,这一宗教理念就是作为道教核心信仰的神仙思想。道教的神仙思想不同于秦汉以前的那种简单、驳杂的神仙思想,经过道教的理论化提升,道教的神仙思想已经发展成为一个非常庞大、复杂的宗教思想体系。在道教的神仙思想体系中,

① 詹石窗:《道教文学史》,上海文艺出版社,1992年,第145页。

② 卿希泰主编:《中国道教》第四卷,东方出版中心,1994年,第55页。

生发出了多种不同指向的宗教思想内容，这些思想内容为道教笔记小说提供了不同的宗教思想原型，围绕这些宗教思想原型，也便形成了诸多不同类型的道教笔记小说。本书拟以道教笔记小说所包裹的不同宗教思想原型为分类标准，把道教笔记小说按其表达的道教思想分为五种类别，以期更客观、准确地反映道教笔记小说的真实面貌。

### 一、修道体道教笔记小说

道教的终极目标是长生不死、修道成仙。道教认为，凡人要想超越肉体生命的有限性，就必须进行艰苦的宗教修炼。另外，道教对修道者还有很高的伦理要求，神仙对修道者还要进行严格的宗教考验，因此，修道者除了要以超常的毅力进行宗教修炼之外，还必须通过这两道大关才能实现修道成仙的宗教理想。围绕着这三项要求进行的修道活动为小说情节的展开提供了基本的素材，以修道活动为情节模式的小说便形成了体现着道教修道思想的修道体道教笔记小说。

### 二、济世体道教笔记小说

修道成仙虽然是道教徒的终极追求，但是，个人的解脱却并非道教的最高宗教理想。作为一种以慈心为怀的宗教，道教对此岸的现实世界投注了深切的关怀，慈心救物、济世救人、普度万民的崇高理想才是道教的根本旨归。道教认为，得道仙真在享受神仙之乐的同时，还必须担负起拯救尘世之苦的使命。道教的救世思想为道教笔记小说提供了宗教思想原型，神仙对人间自然灾害、社会灾难的拯救，对害人邪魔的镇压，以及解救人世厄运，接引、度脱凡人成仙等救世活动，是道教笔记小说中最常见的故事情节，此类情节的小说集中反映了道教的救世思想，可以称之为济世体道教笔记小说。



### 三、游仙体道教笔记小说

作为理想世界的仙境，是道教对彼岸世界的构想。道教的仙境观较为复杂，其中影响最大的要数仙境与人境同构的思想。由于仙境与人境同构，凡人也就有了进入仙境的可能性。围绕这一独具道教特色的仙境思想，形成了一种以游历仙境为中心情节的游仙体道教笔记小说。游仙小说最常见的情节模式主要有误入仙境、由神仙引导进入仙境、修道者求仙访道进入仙境、梦游仙境四种，每种情节模式的游仙小说都从不同侧面反映了道教的仙境思想。需要指出的是，在道教笔记小说研究中，有一种遇仙小说的提法。遇仙小说实际上是从小小说的情节模式出发对道教笔记小说的分类，这种分类方法并不能反映道教笔记小说作为宗教文学的特征，也不能揭橥道教笔记小说中蕴涵的道教理念，而这种理念恰恰是道教笔记小说区别于其他小说的根本属性。其实，同样是仙凡接遇情节模式的小说，有些反映的是神仙度人的救世思想，有些反映的则是谪仙降世的谪世思想，把这些情节模式相似的小说都归为遇仙小说，显然不能准确反映道教笔记小说的宗教特性。因此，本书不拟采用这一较为流行的分类方法。

### 四、谪仙体道教笔记小说

与其他宗教相比，道教的神仙似乎更具人性化特征。生活在仙境中的神仙往往也会像凡人一样犯下各种过失，并因此被贬下凡尘遭受历练，这就是反映了神仙世界罪罚观念的神仙谪世思想。神仙谪世思想在道教正典中没有得到系统阐释，却在道教笔记小说中被大肆发挥。在此类小说中，谪仙与凡人的一世情缘和谪仙历劫赎罪的故事，是最常见的小说主题。这些小说从不同角度阐释了道教的神仙谪世观念，故而应属之于谪仙体道教笔记小说。

### 五、辅教体道教笔记小说

道教产生之前，神仙思想其实只是一种散漫的民间信仰；道教产生以后，神仙思想被赋予了自觉的宗教意识，神仙高于王权、宗教高于世俗社会的观念逐渐得以确立，维护道教尊严、抬高道教地位的辅教行为成为道教徒的自觉行为。这种辅教观念渗透到道教笔记小说创作中后，便形成了一种旨在辅教的辅教体道教笔记小说。辅教小说主要使用四个小说主题来实现其辅教目的：通过对神仙传奇故事的演绎从正面抬高神仙的地位，维护道教的尊严；用宣示灵验的宗教故事证明神道之不诬；通过仙真与巫觋的斗争，肃清道教中的巫教杂质，提升道教的宗教品格；通过佛道斗争的故事传达护教辟佛的辅教主张，跟佛教进行宗教竞争。

以上划分的五种小说类别也许并不能涵盖道教笔记小说的全部内容。由于一些小说反映的思想主题较为复杂，同一篇小说还可能会同时属于不同的小说类别，出现交叉现象。但是，从道教本位的研究立场来看，这种分类方法虽然并不见得全面，却也许已经能够庶几近是。

对道教笔记小说的分类研究无非是为了更好地理解和说明这些小说作品，但却不能指望这套分类体系可以解决所有的问题。诚如陈平原先生所说：“作为类型学者，首先必须明确意识到，所有的类型设计都只是为了帮助理解与分析的假定性理论，并非先天具有的或可以不证自明的。”<sup>①</sup>也就是说，在分类研究中所设计的类型其实都只是一种假定性理论，而不可能是真理之所在。本书所确立的道教笔记小说分类体系也必然毫不例外地存在

<sup>①</sup> 陈平原：《小说史：理论与实践》，《陈平原小说史论集》，河北人民出版社，1997年，第1328页。

着这样或那样的不足之处，但是，本书站在道教本位主义研究立场之上建立的道教笔记小说分类体系，毕竟为道教笔记小说的研究提供了新的研究思路。

### 第四节 道教笔记小说与道教的关系

道教文化博大精深，它对中国古代文学有着深刻的影响。当道教与笔记小说这种文学形式相融之后，便产生了道教笔记小说这种中国文学中所特有的宗教文学样式。作为道教文化的一个支系，道教笔记小说形成、发展的演进历程受到了道教总体发展规律的影响，与道教发展史呈现出一种相须相形的同步发展样态。在道教正式形成之前的时代，凝聚道教笔记小说的核心理念——神仙思想就已在中国大地上广为流传，以神仙思想为小说思想主题的方士小说在那个时代已经开始蓬勃发展，成为中国古代小说的重要源头。<sup>①</sup> 据现代学者的研究，保存于《汉书·艺文志》的十五家小说中有很大大比例的小说都属于方士小说。<sup>②</sup> 方士小说可以说是道教小说的萌芽，道教产生之后，方士小说也像逐渐被道教化的神仙思想一样，嬗变为宗教性更加纯正、成熟的道教笔记小说。<sup>③</sup> 唐宋以降，随着道教的世俗化发展走向，道教笔记小说

① 参阅王瑶：《小说与方士》，《中古文学史论》，北京大学出版社，1986年，第102页。

② 袁行霈认为《汉志》小说有四家是方士小说，孙逊认为至少有五种属于方士小说，蔡铁鹰则认为有十一家小说跟道家、方士有关。参阅袁行霈：《〈汉书·艺文志〉小说家考辨》，中华书局《文史》第七辑，1979年；孙逊：《中国古代小说与宗教》，复旦大学出版社，2000年，第37页；蔡铁鹰：《〈汉志〉小说家试释》，《南京师范大学学报》1988年第3期。

③ 参阅黄勇：《方士小说向道士小说的嬗变》，《新疆大学学报》2004年第1期。

的世俗化情趣也日益浓郁，逐渐混合混同于受民间神怪精灵信仰影响的世俗志怪小说。

宗教与文学都需要一种丰富、热情的想象力，需要无数奇诡神异的意象。宗教依靠这种想象力和意象构造神系，维系信仰；文学需要这种想象力和意象创造美的意境。由于这种在思维、情感、内容上的一致性，二者之间常常会不由自主地相互交融。在这个交融的过程中，擅长于存思玄想的道教大大刺激了小说的想象力，并为小说提供了神仙与仙境、鬼魅精怪、道士与法术三类小说意象，<sup>①</sup>使小说获得了奇幻瑰丽的审美意境，打上了深深的道教烙印。

尽管道教刺激了小说创作的想象力，为小说提供了丰富的意象，但却不能简单地把道教笔记小说与那些受到道教影响的小说等量齐观。道教笔记小说是道教文化的产物，它有一种较为明确的传达道教观念、宣传道教教义的功能指向，因此，许多正统道教徒都有一种创作笔记小说进行宗教宣传的自觉性。在魏晋南北朝时期，各大道派在造作道经的同时，已经开始了造作道教笔记小说的活动，尽管他们这种出于宗教目的的创作活动并没有文学创作的自觉性可言。比如《汉武帝内传》就是上清、楼观等道派造作的“传法小说”，<sup>②</sup>《十二真君传》无疑是净明道的作品，而《周氏冥通记》、《真诰》则出自南朝高道陶弘景的手笔，此类小说无不是各大道派站在各自的立场为自己张目的宗教宣传。由此可见，道教笔记小说本来就是道门典籍的重要组成部分。道门之外的作家创作的表现神仙思想的笔记小说虽然没有道门作品那么

① 葛兆光：《想象的世界》，《文学遗产》1987年第4期。

② 参阅小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，中华书局1993年，第371～377页。李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，（中国台北）台湾学生书局，1986年，第76～85页。王青：《〈汉武帝内传〉研究》，《文献》1998年第1期。

## 道教笔记小说研究

强烈的宗派意识，但是这类作品大都是对道教故事的演绎，反映道教观念、寄寓道教情感的创作意图与道门作品相比丝毫不逊色，小说中热衷于渲染的那种浓郁的道教观念和情感，使此类作品获得了道教笔记小说的基本属性。

道教笔记小说的根本特性在于宗教性，这种宗教性的最终指向是传播道教信仰的现实目的。任何一种宗教要想扩大影响，必须借助一定的传播手段。道教的传播手段无外乎口头传播和书面传播两种。<sup>①</sup>对道教而言，笔记小说无疑是一种极为有效的书面传播手段。在道教的传教活动中，像道教的教理、教义、斋醮科仪以及法术系统这些对常人来讲极为深奥难懂的宗教知识，通过形象生动的小说故事情节却能不知不觉地灌输进人们的思想世界之中，并被信徒所接受；道教的道德观、价值观、宇宙观以及神学思想能够在大众之中得到普及与认可，道教笔记小说也是居功甚伟。此外，有些不合时宜的道教思想通过道教笔记小说的传播也能奇妙地消解掉主流社会对它的负面评价，比如一直不被主流意识形态认可的房中修炼，借助以彭祖为中心人物的小说就获得了人们对它较为正面的评价，就连正统文人也把容成彭祖之道作为逸闻趣事而津津乐道。另外，道教笔记小说对扩大仙道人物的影响也起到了不可估量的作用，比如像张天师、许真君、三茅真君等著名仙道人物之所以能在民众中有广泛影响，与其说是因为他们具有高深的道行和伟大的宗教情怀，毋宁说是由于道教笔记小说的传播才成就了他们的声名。道教笔记小说的这种传播效能显然是正统的道教经典所无法比拟的。在借助形象生动的故事情节表达道教观念，传播道教信仰的同时，许多道教笔记小说对道教教义也做出了很有价值的发挥，如《疑仙传》中“人之贤与不

<sup>①</sup> 曾维加：《道教传播中的语言媒介》，《北京科技大学学报》2003年第1期。

肖皆可为仙”的道性论思想，<sup>①</sup>与道教经典相比，其深刻性也毫不逊色。总而言之，道教笔记小说对道教传播的意义之重大，是不言而喻的。在道教笔记小说与道教的关系当中，道教对道教笔记小说的影响固然重要，但是，道教笔记小说对传播、普及道教信仰所起到的作用则尤为值得重视。

---

<sup>①</sup> 《疑仙传》，载《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合影印本，1988年，第498页。后文所引《道藏》一书，均为同一版本，不一一注明。

## 第三章 济世体道教笔记小说

### 第一节 救世思想：济世小说的思想原型

人类学家基辛认为，宗教之所以能够成立，主要有三个方面的原因：“其一，它能够回答现存的问题，即世界是怎样发生关系的，人类为什么和自然物种及自然力发生关系以及如何发生关系，人类为什么会死、为什么有成有败等等”；“其二，宗教具有证明和支持的作用，宗教设定宇宙中的控制力，从而维持一个民族的道德和社会秩序”；“其三，宗教强化了人们应付人生问题的能力，这些问题即死亡、疾病、饥荒、洪水、失败等”。<sup>①</sup>由此可见，看似超越现实社会的宗教，其实是为解决现实问题而存在的。因此，作为对现实问题最彻底的终极性解决办法，宗教拯救几乎是所有宗教共通的宗教追求。道教也毫不例外把救世作为其最高宗教追求，以救世思想为最高宗教主张。

道教以“道”为最高信仰，以长生成仙为终极追求。值得注意的是，虽然长生成仙历来被看做道教信仰的核心，但是，长生成仙其实只是修道者个人的宗教理想，救世思想才是道教作为一

---

<sup>①</sup> 基辛：《当代文化人类学》第十九章《宗教——宗教仪式、神话与宇宙观》，台北远流图书公司（中国台湾），1981年。

种富有社会关怀精神的宗教为解决现实问题，赢得信众敬信的根本主张。所以，修道者完成修炼成仙的超越成为神仙后，救世度人就成为他们的神圣使命，而且，即使不愿白日飞升做天仙，情愿在世间接逍遥自在生活的地仙也不能放弃救世的任务。可见，道教的宗教追求并没有仅仅停留在“自力本愿”的层次。在重视现实人生的中国文化大背景之下，那种坚守“自力本愿”、自我救赎的“小乘”宗教也不可能被主流文化所接受，小乘佛教在中国的命运就足以说明这一点。因此，跟所有以普度众生为目的的宗教一样，道教也有一种强烈的救世情怀，而且，道教这种救世思想还表现出道教所独有的特色。

道教的救世思想与其他宗教最大的不同在于，它植根于对“道”的信仰，以及由此衍生出的“道济万物”的思想。道教认为，“道”是宇宙万物的根源，世间众生万物均是“大道”之子。《太平经》认为，道是“万物之元首，不可得而名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物。天地大小，无不由道而生者也”。<sup>①</sup>《老子想尔注》曰：“叹无名大道之巍巍也，真天下之母也。”<sup>②</sup>《常清静经》宣称：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”<sup>③</sup>既然万物都是大道化生的产物，那么，“一切有形，皆舍道性”。<sup>④</sup>众生都有“与道合体”的可能性，而“道”自然也就有对万物加以荫护的责任。

道教“道济万物”的思想实际上是老子的本体论思想宗教化的产物。在老子那里，其实就有道济万物思想的萌芽。《道德经》说：“天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，不足者补之。

① 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第16页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第32页。

③ 《太上老君说常清静妙经》，《道藏》11册，第344页。

④ 《道门经法相承次序》卷上，《道藏》24册，第786页。



## 道教笔记小说研究

天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。孰能以有余以奉天下者？唯有道者。”<sup>①</sup> 然而，在作为抽象哲学的老子思想中，要推行“道”的公正性和救护精神还缺乏现实的执行者，而道教恰恰为它创造出了“现实”的执行者，那就是得道的神仙。于是，道济万物思想在道教中就顺理成章地演化成神仙救世的宗教救世思想。

值得注意的是，道教的神仙救世思想也许在很大程度上还受到了远古巫教信仰的影响。众所周知，远古时代的巫教信仰是道教的重要来源之一。按照人类学的观点，巫术与宗教的主要区别在于，巫术相信事件的演替有规律可循，巫师可以使用驾驭自然的神力操纵事件的发展；宗教则认定自然运转过程固定不变，人类只能信仰统治世界的神灵，并向其邀宠以求得到庇护。<sup>②</sup> 因此，在远古时代，巫师无疑担负着保护、救济世人的神圣使命。当道教产生之后，法力无边的巫师们逐渐被改造为道教的神仙，于是，过去巫师所担当的救护世人的使命，也就自然而然地过渡为神仙救世的伟大精神。

道教的神仙大体可分为最高神、统御神、仙真和身中神四种类型，<sup>③</sup> 其中最有代表性的是由道直接化生的最高神和经过艰苦修炼得道的仙真。早在道教前史时期的《老子圣母碑》中就有“老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出幽冥，观混合之未到，窥清浊之未分”的说法。早期道教经典《老子想尔注》认为：“一者，道也……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

① 《道德经》七十七章。

② 弗雷泽：《金枝》，大众文艺出版社，1999年，第75～91页。

③ 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社，1990年，第24～25页。

言无名，皆同一耳。”<sup>①</sup> 作为道教最高神的太上老君被看做是道的化身。上清、灵宝等道派也把各自的尊神奉为“道”的化身。《元始上真众仙记》就把元始天尊视为与“道”同体之神，声称：“昔二仪未分，溟滓鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王。”<sup>②</sup> 灵宝派的尊神灵宝天尊同样也被描述成“道”的化身，《洞渊集》曰：“玉宸道君者，乃大道之化身也。言其有，不可以随迎；谓其无，复存乎恍惚，所以不有而有，不无而无，视之无象，听之无声，于妙有妙无之间大道存焉。”<sup>③</sup> 唐末著名高道杜光庭对作为“大道”化身的天尊做了更为详细的描述，他说：“天尊者，极道之宗元，挺生自然，消则为炁，息则为形，不无不有，非色非空，不终不始，永存绵绵。居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万化之尊，无名可宗，强名曰天尊。盖世人尊之如天，仰之则弥高，攀之则无阶，杳杳冥冥，不可以理究，不可以言筌，不可以阶升，不可以寿纪。生万物而不为主宰，御万化而不为言，至尊至极，故曰天尊也。”<sup>④</sup> 除了这类作为“道”之化身的天尊之外，组成道教神灵世界的绝大多数还是经过艰苦修炼而“与道合体”的仙真。其实不管是天尊还是仙真，都是对“道”人格化（神格化）的形象诠释，是“大道”的外化，是对“道—美”理想人格的生动呈现。<sup>⑤</sup>

在神仙眼中，世俗世界是远离“大道”本体，与仙境相对立的“臭浊”之地，尘世间的凡人是迷失了“道性”的“臭浊”之

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第12页。

② 《元始上真众仙记》，《道藏》3册，第269页。

③ 《洞渊集》卷一，《道藏》23册，第836页。

④ 《上清灵宝大法》卷二二引杜光庭语，《道藏》31册，第478页。

⑤ 潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，四川人民出版社，1997年，第53～58页。

## 道教笔记小说研究

人。但是，万物众生毕竟是“道生”的产物，“道”有着长养万物的“慈心”，那么，作为“道体”外化者的神仙就必须承担起救世济人的责任。《太平经》曾按照职责的不同把神仙分为六类，分别是：“神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化凶吉，圣人主治百姓，贤人辅助圣人，理万民录也。”<sup>①</sup> 从这里可以看出，贯彻“大道”精神，担当护养万物的任务，已经完全成为道教神仙的基本职责和义务。

按照道教的观念，凡尘世界是充满苦难的地方，人世最大的苦难是不可抗拒的劫运。《太平经》认为，劫运到来将使“天地混浊，人物糜溃”。<sup>②</sup>《九天生神章经》则认为，“大运将期，数终甲申，洪流荡秽，凶灾弥天”。<sup>③</sup> 人类之所以遭受劫运，其实是“忘道弃性”，日益沉迷于物欲、沉沦于罪恶所承负的报应。然而，“大道好生，务先救物”。<sup>④</sup> 所以当劫运降临的时候，“大道”将降下天书，由天尊开劫度人，拯济苍生。《隋书·经籍志》曰：“天尊之开劫也，乃命天真皇人，改喤天音而辨析之。自天真而下，至于诸仙，展转节级，以次相授。诸仙得之，始授世人。”<sup>⑤</sup> 由此可见，开劫度人是人类面临空前灾难和厄运时，神仙本着道济万物精神必须要恪守的根本职责，而救世任务的开展则是由神仙世界中不同级别的神仙层层相授进行的。此外，在救世职责方面，不同类型和不同等级的神仙似乎也有着较为明确的“专业分工”。<sup>⑥</sup>

道教的救世观不仅反映在道教的教理教义之中，而且还反映

① 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第289页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第1页。

③ 《洞玄灵宝自然九天生神章经》，《道藏》5册，第844页。

④ 《仙传拾遗·王法进》，《太平广记》卷五三，第327页。

⑤ 《隋书·经籍志》，中华书局标点本，第1092页。

⑥ 苟波：《道教与神魔小说》，巴蜀书社，1999年，第7~10页。

在道教的宗教科仪和法术系统之中。《秘要诀法·修真旨要》曰：“道者，虚无之至真也；术者，变化之玄伎也。道无形，以术以济人。”<sup>①</sup>可见，道教的法术最终也是以救世济人为目的的。道教的斋醮科仪主要有禳灾祈福、超度亡灵、忏罪三种功能，<sup>②</sup>但是，它却不是仅仅用来要解决“死亡问题”的，而且还有着强烈的救济人间之苦的宗教救世目的。<sup>③</sup>《洞玄灵宝玄门大义》把济度科仪分为三策七品：“三策者，一者金策斋，上消天灾，保镇帝王；二者玉策斋，救度人民，请福谢过；三者黄策斋，下拔地狱九玄之苦。七品者，一者三皇斋，求仙保国；二者自然斋，修真斋道；三者上清斋，升虚入妙；四者指教斋，禳灾救疾；五者涂炭斋，悔过请命；六者明真斋，拔幽夜之魂；七者三元斋，谢三官之罪。”<sup>④</sup>显而易见，这些科仪之中贯穿着护国济民的救世思想。《灵宝玉鉴》在介绍科仪时说：“酌古准今，通前继后，由内达外，推己济人。”<sup>⑤</sup>这个说法更加明确地点明了斋醮科仪的救世目的。由此可见，救世思想不仅贯穿于道教的教理、教义之中，而且还贯穿于道教的宗教科仪与法术系统等方方面面，是道教中最重要的思想之一。

作为道教信仰中最核心的思想，救世思想对道教文化产生了深远的影响，成为道教最重要的文化精神之一。受这种思想影响，在道教文艺之中就相应地产生了一批以救世思想为主题的道教文艺作品，救世思想是这些文艺作品的思想原型。对道教笔记小说这种道教文艺体裁来讲，围绕神仙救世这一思想原型，就产

① 《道藏要籍选刊》第1册，上海古籍出版社，1989年，第319页。

② 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社，1990年，第27～28页。

③ 张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，巴蜀书社，1999年，第235～243页。

④ 《洞玄灵宝玄门大义》，《道藏》24册，第738～739页。

⑤ 《道藏要籍选刊》第8册，上海古籍出版社，1989年，第3页。

生了一批思想内容和艺术风格都比较相近的小说，这些作品逐渐形成了一种以神仙救世为中心主题的小说类型，即济世体道教笔记小说。与通过抽象的理论思辨或宗教式的启示、道德教训来宣传、发挥、完善道教救世思想道教经典不同，济世体道教笔记小说主要是通过丰满的人物形象和曲折的故事情节对道教救世思想进行形象化演绎，并以此宣传道教的神仙救世思想，为道教传播服务。

### 第二节 济世小说的主题类别

济世体道教笔记小说以道教的救世思想为思想原型。此类小说主要通过神仙对自然灾害的拯救、神仙对社会灾难的拯救、神仙对邪魔的镇压以及神仙对个人的救赎四个小说主题展示道教的救世思想。通过对这四个小说主题的演绎，神仙救世的法术、神仙救世的道德原则、神仙救世的人情因素、神仙救世的宗教情怀，都借助文学语言得到了形象生动的展现。在使用小说这一文学形式展现道教救世思想的同时，道教救世思想中蕴涵的审美价值观也得到了充分完满的体现，使济世体道教笔记小说形成了自身独特的文学特征与审美风格。

#### 一、神仙对自然灾害的救济

在生产水平较为低下的时代，自然灾害是人类面临的最严峻的挑战，人类自身的力量和知识根本无法战胜来自自然界的生态挑战。在瘟疫、洪水、旱魃、饥馑、地震、飓风等等自然灾害降临的时候，人类显得是那么的脆弱。当自身能力无法解决这些来自自然界的压力之时，人类只有借助于宗教的解决方式，来战胜这种挑战。也正是在这种应战方式中，人类创造出了伟大的宗

教文明。<sup>①</sup>

人类最早用来战胜自然灾害的宗教方式是巫术。英国人类学家马林诺夫斯基经过大量的人类学考察后得出的结论认为：“人们只有在知识不能完全控制环境及社会的时候才有巫术。”<sup>②</sup>可见巫术本来就是为解决人类的生存问题而产生的。在远古时代，巫师承担着抵御或控制自然力，克服或避开凶险，确保人民不受自然灾害侵害的责任。泰勒的研究表明，巫术信仰的理论基点是万物有灵思想，<sup>③</sup>同时，万物有灵思想也是巫术活动的理论依据。巫术活动主要是由巫师（或萨满）通过降神使神灵附体，借助神灵施展法术来改变或战胜自然力。随着人类文明的进步，巫术所使用的那种简陋法术和粗糙的理论不得不逐渐让位于宗教。宗教在解决自然灾害问题时，建立了一套精致的理论体系，并赋予拯救自然灾害的宗教活动一种深刻的宗教意蕴和丰富的思想内涵，使之成为宗教的重要内容之一。

远古时代的巫术信仰是道教的重要来源之一，古代巫术拯救自然灾害的任务也随着道教的产生被道教继承下来。因此，拯救自然灾害，救民于水火在道教产生伊始就成为道教的重要使命之一。神仙人物拯救自然灾害的故事被大量保存在道教笔记小说之中，成为济世体道教笔记小说中一个重要的主题内容。

在医疗卫生条件极为低下的古代社会，瘟疫是爆发频度最高、影响面积最广、危害程度最大的自然灾害，人们对它可以说束手无策。因此，救治疫病成为道教关注的焦点，治恶疾、驱疫气的故事也就相应地成为济世体道教笔记小说中最常见的故事类

① 关于文明的挑战与应战理论，请参阅汤因比《历史研究》上册，上海人民出版社，1997年，第74～108页。

② 马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社，1987年，第53页。

③ 夏建中：《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社，1997年，第24～25页。

## 道教笔记小说研究

型之一。另外，早期道教产生、发展的中古时期，是中国历史上瘟疫之灾最为严重的时代。据统计，东汉时期全国共爆发过有史可查的大瘟疫十四次，三国时期（220—265年）“大疫”爆发六次，西晋时期（265—316年）爆发七次，东晋十六国时期（317—420年）爆发九次。<sup>①</sup>这一特殊的历史现实使道教在刚一产生之际，就对救治疫病投入了其他宗教不能相比的热情，也使救治疫病成为道教中一项重要的宗教内容，“以医传教”、“借医弘道”成为各大道派最惯常使用的创教、传教手段。<sup>②</sup>道教所特有的这种传统也进一步促进了道教笔记小说对救治疫病主题的关注。

早在汉代的《列仙传》中就产生了许多神仙、方士救治人间疫病的传说，如《崔文子》、《负局先生》、《玄俗》等篇。到魏晋南北朝以降，这类主题的小说更加层出不穷，而且开始反映出越来越强的宗教意识。在许多小说中，仙真人物被直接赋予了救治人间疫病的职责。如《续仙传·王可交》中，本来并不信道的王可交由于偶然的机遇仙得道，但是在成仙后，这个喜欢“以椎击杀大鱼”的渔夫忽然间变得悯世惜生起来。他常常出没于市肆之中卖药治病，赚的钱全部拿来接济穷人，以至于后来每当疫病流行时，“道俗多图其形象……图于其侧即愈”，<sup>③</sup>俨然变成了一个驱疫神仙。又如，《集异记》中的李清本来是个心无旁骛、一心求仙的富人，当他从神仙洞府中得道归来后马上肩负起救治疫病的职责，“其年青州小儿疠疫，清之所医，无不立愈”。<sup>④</sup>

《道德经》云：“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三

① 林富士：《疾病终结者——中国早期的道教医学》，三民书局（中国台北），2001年，第11～14页。

② 盖建民：《道教医学》，宗教文化出版社，2001年，第40～58页。

③ 《续仙传·王可交》，《道藏》5册，第89页。

④ 《集异记·李清》，中华书局，1980年，第24页。

曰不敢为天下先。”<sup>①</sup>慈爱万物，泽被众生是道教救世思想的基本精神，作为“道”的形象化代言人，仙真在救世活动中也充分体现了这种道济万物的慈爱精神。《洞仙传·马荣》中，马荣救治传染病患者的故事就集中反映了这种“大道”仁爱众生的慈悲精神。

马荣者，住梁国谷城中，两眼赤烂，瞳子不见物而能明察洞视。北方多病癰，乡里不容者辄来投荣，荣为治之，悉差。<sup>②</sup>

那些被乡里亲友抛弃的传染病患者，可以说是古代社会命运最悲惨的人，但是，他们却在得道的仙真那里得到了收容和救治。道教这种超越于世俗亲情之上的对弱势人群的慈爱和关怀，恐怕正是道教之所以能够吸引广大民众衷心信仰的最重要的原因之一。道教不仅把救治个人的灾祸作为其救世的主要任务，而且把这种慈爱之心扩展到对全人类的拯救，当自然灾害等异己力量导致的灾害降临人间的时候，道士们表现出的舍己救世的精神更加令人感动。《神仙感遇传·王纂》载：

王纂者，金坛人也，居马迹山，常以阴功救物，仁逮虫类。值西晋之末，中原乱离，饥馑既臻，疫疠乃作，时有毒瘴，殒毙者多。闾里凋荒，死亡枕藉。纂于静室，飞章告玄，三夕之中，继之以泣。<sup>③</sup>

为拯救人间瘟疫之灾，王纂不惜血肉之躯昼夜祈祷，最终精诚所至，感动太上道君降临，授予他《神化》、《神呪》二经，解

① 《道德经》六十七章。

② 《洞仙传·马荣》，《云笈七签》卷一一〇，齐鲁书社影印本，1988年，第603页。

③ 《神仙感遇传·道士王纂》，《太平广记》卷一五，第103页。



## 道教笔记小说研究

救了人间的瘟疫之灾。王纂虽然只是一名普通的道士，但是他那种怜悯众生的感情却是慈心济世的“大道”的精神的体现，也正是因为这种慈心济物的精诚，使他受到了神仙的垂青，不但解救了苍生之苦，自己也因此得道成仙。

道教不仅把救世的慈爱之心扩展到对全人类的拯救，而且还把这种仁慈之心推广到对世间一切众生的关爱之中。它虽然没有像佛教那样提出“众生平等”的口号，但是在对待一切众生的态度上，道教也表现出了一定程度的佛家“众生平等”的宗教意识和儒家所倡导的“民胞物与”的“仁爱”精神。比如刚才提到的道士王纂“常以阴功济物，仁逮虫类”，就是这种仁及众生的慈爱精神的具体表现。在道教看来，即使是为了拯救人类的生命，也不应该以伤害其他生命为代价。《仙传拾遗·孙思邈》就反映这种思想：

（孙思邈）撰《千金方》三十卷……尝有神仙降，谓思邈曰：“尔所著《千金方》，济人之功，亦已广矣，而以物命为药，害物亦多，必为尸解之仙，不得白日轻举矣。昔真人桓闾谓陶贞白，事亦如之，固吾子所知也。”其后思邈取草木之药，以代蛇虫水蛭之命，作《千金翼方》三十篇。<sup>①</sup>

孙思邈虽然用高超的医术为人治病除疫，但是因为用动物入药而伤害了其他生命，违背了“大道”普济众生的精神，所以尽管他救世之功甚伟，却只能作个尸解仙，而不能白日飞升做天仙。直到他在自己所著的医书中不再使用动物入药后，才最终完成了修道成仙的历程。

有些济世体道教笔记小说还十分喜欢宣扬道教的教理、教

<sup>①</sup> 《仙传拾遗·孙思邈》，《太平广记》卷二一，第142页。

义，这种情况在《神仙传》、《列仙传》等书中表现得特别突出。比如《神仙传·刘根》本来是写仙人刘根治疗瘟疫拯救百姓，以及和不信鬼神的张府君做斗争的故事，但是在结尾处却加了一长段跟小说情节毫不相干的修道理论的说教。作者这样做的目的无非是宣传道教思想，但是从小说创作的艺术性角度来看，这种做法未免有些画蛇添足。不过，有些小说却能够把道教教义巧妙地融入故事情节之中，使故事情节变得更加完整，如《列仙传·玄俗》：

玄俗者，自言河间人也，餌巴豆，卖药都市，七九一钱，治百病。河间王病瘕，买药服之，下蛇十余头。问药意，俗云：“王瘕乃六世余殃下堕，非王所招也。王常放乳鹿，麟母也，仁心感天，故当遭俗耳。”<sup>①</sup>

这个故事其实是在宣扬道教的承负理论，但是承负观却被巧妙地嵌入到故事情节中去，成为故事情节的有机组成部分。于是，宣传宗教思想的意图便不露痕迹地化入到小说之中，使人读作品时在不知不觉间就已受到了这种观念的濡染，却丝毫不感觉到宗教说教的枯燥乏味。

在反映救治疫病的小说中，有些小说还对仙真人物救治疫病的医术和法术做了较详细的描写，保留了大量道教“以医传教”的宝贵历史材料。在这些小说中，仙真们治病时使用的方法可谓五花八门，不一而足。崔文子治疫气时“拥朱幡系黄散，以循人门，饮散者立愈”。<sup>②</sup> 负局先生平时用紫丸药为人治病，当大瘟疫降临的时候，他“还蓬菜山”，“下神水”，用神水救治疾疫。<sup>③</sup> 刘根则“穿地作孔深三尺，以沙着中，以酒沃之”，从而使“病

① 《列仙传·玄俗》，《道藏》5册，第76页。

② 《列仙传·崔文子》，《道藏》5册，第70页。

③ 《列仙传·负局先生》，《道藏》5册，第74页。

## 道教笔记小说研究

者即愈，疫气登绝”。<sup>①</sup> 在所有的治病医术和法术中，最有趣的当数马自然以杖打人的治病方法：

或人有疾告者，湘无药，但以竹拄杖打痛处。取腹内及身上百病，以竹杖指之，口吹杖头如雷鸣，便愈。有患脚膝腰骠曲，拄杖而来者，亦以竹拄杖打之，令放拄杖，应手便伸展。<sup>②</sup>

我国是个自然灾害多发的国家，在古代社会，由于瘟疫和疾病是最难对付，也是最频繁发生、令人恐惧的自然灾难，道教对它投入了最多的关注，因此在反映拯救自然灾害的道教小说中，以救治疫病主题的小说为最夥。但是，拯救其他自然灾害同样也是神仙救世的职责，所以这类主题的小说在道教笔记小说中也占有相当的分量。作为一个农业国家，中国人对风调雨顺的渴望可谓根深蒂固。早在远古时期，就流行着各种求雨的巫术，据说商汤就曾经亲自参加过求雨活动。<sup>③</sup> 道教产生后，抵御气象性自然灾害，求雨抗旱的职责自然由道教的神仙承担了下来，于是就相应出现了大量这种故事情节的小说，如《神仙传》中的黄卢子、董奉，《续仙传》中的宋玄白等人，都是求雨抗旱的仙真人物：

黄卢子者，姓葛名起，甚能理病，若千里只寄姓

---

① 《神仙传·刘根》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《续仙传·马自然》，《太平广记》卷三三，第213页。

③ 《吕氏春秋·季秋纪·顺民》：“昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收。汤乃以身祷于桑林，曰：‘余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是剪其发，鄣其手，以身为牺牲，用祈福于上帝，民乃甚说，雨乃大至。则汤达乎鬼神之化，人事之传也。”童恩正先生认为商汤具有“巫”的身份，“以身祷于桑林”的求雨方式是一种“暴巫”求雨的古代巫术。参阅童恩正《中国古代的巫、巫术、巫术崇拜及其相关问题》，见《童恩正文集·学术系列·人类与文化》，重庆出版社，1998年，第445页。

名，与治之，皆得痊愈，不必见病人身也。善气禁之道，禁虎狼百虫，皆不得动，飞鸟不得去，水为逆流一里。年二百八十岁，力举千钧，行及奔马；头上常有五色光气，高丈余。天大旱时能至渊中召龙出，催促便升天，即便降雨，数数如此。一旦乘龙而去。<sup>①</sup>

后常大旱，百谷焦枯，县令丁士彦谓纲纪曰：“董君有道，必能致雨。”乃自赍酒脯见君异（按：董奉字君异），说大旱之意。君异曰：“雨易得耳。”因仰视其屋曰：“贫家屋皆见天，不可以得雨，如何？”县令解其意，曰：“先生但为祈雨，当为架好屋。”于是，明日士彦自将吏人，乃运竹为起屋。屋成当泥涂，作人掘土取壤，欲取水作泥，君异曰：“不烦运水，日暮自当雨也。”其夜大雨，高下皆足。<sup>②</sup>

游越州，遇大旱。方曝陂乐龙以祈雨，涉旬，亢阳愈甚。玄白见之，以为凡所降雨，须俟天命，非上奏无以致之，于是止于玄真观，焚香上祝，经夕大雨澍告足。越人极神异之。复南游到信州，又逢大旱祈祷，有道士知玄白能致雨，州乃（《广记》本作州人）请之。遽作术飞钉城隍神双目……祈祷须臾致雨。<sup>③</sup>

此外，拯救其他自然灾害的小说也蔚为大观，如《神仙传》

① 《神仙传·黄卢子》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《神仙传·董奉》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

③ 《续仙传·宋玄白》，《道藏》5册，第81页。

## 道教笔记小说研究

中栾巴、成仙公以酒救成都市、临武县的火灾；<sup>①</sup>《列仙传》中鹿皮公救水灾；<sup>②</sup>《十二真君传》中吴猛救济风暴之灾；<sup>③</sup>《仙传拾遗》中王法进救饥馑之灾，等等。其中最富有戏剧性的当数《续仙传》中对仙人马自然驱除鼠患的描写：

城中鼠极多，湘书符令人贴于南壁下，以箸击盘长啸，鼠成群而来，走就符下俯伏。湘乃呼鼠。有大者近阶前，湘曰：“汝天生微物，天与粒食，何得穿穴屋室，昼夜扰于相公。且以慈悯为心，未能尽杀，汝宜便相率离此。”大鼠乃回群鼠前，皆若叩磕谢罪，遂作群莫知其数，出城门去。自后城内鼠便绝迹。<sup>④</sup>

在拯救自然灾害的道教笔记小说中，也不乏劝人为善的说教和对“大道好生，务先救物”等道教救世思想的宣扬，如《仙传拾遗·王法进》篇说，当时“三川饥俭，斛豆翔贵，死者十五六”。上帝命青童降临，招王法进上天庭，让他拯救饥馑之灾。神仙对人间发生饥荒的原因解释是：“人处三才之大，体天地之和，得人形，生中土，甚不易也。天运四时之气，地稟五行之秀，生五谷百果，以养于人，而人不知天地养育之恩，轻弃五谷，厌舍丝麻，使耕农之夫，纺绩之妇，身勤而不得饱，力竭而不御寒，徒施其劳，曾无爱惜者。斯固神明所责，天地不佑也。”神仙命王法进救济饥馑之灾则是因为“奉太上慈旨，以大道好生，务先救物。虽天地神明责之，愚民不知其过所自”。<sup>⑤</sup>从神

① 《神仙传·栾巴》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年；成仙公事见《太平广记》卷一三，第93页。四库本《神仙传》不载成仙公事。

② 《列仙传·鹿皮公》，《道藏》5册，第72页。

③ 《十二真君传·吴真君》，《太平广记》卷一四，第100页。

④ 《续仙传·马自然》，《道藏》5册，第79页。

⑤ 《仙传拾遗·王法进》，《太平广记》卷五三，第327页。

仙对降下饥馑之灾的原因的解释可以看出，饥馑完全是上天对不知“仁民爱物”的统治者的谴责和惩戒，这个神学解释其实反映的是道教作为发源于民间的宗教所特有的一种民间意识和平民精神，而“大道好生，务先救物”的思想则把道教的宗教意识提升到了慈爱万物、普济众生的高度。

按照“大道好生，务先救物”的原则，神仙救世应该是一视同仁的拯救，但是，道教作为中国所特有的民族宗教，它的救世思想受到重视生活实践的实用理性精神的影响，在具体拯救活动中往往表现出因时制宜，顾全大局的灵活性和人情味。《仙传拾遗》中翟乾祐治理江中险滩的故事就是道教救世思想这个特点最典型的代表：

云安井自大江沂别派，凡三十里。近井十五里澄清如镜，舟楫无虞。近江十五里，皆滩石险恶，难于沿沂。乾祐念商旅之劳，于汉城山上，结坛考召，追命群龙，凡一十四处，皆化为老人，应召而至。乾祐谕以滩波之险，害物劳人，使皆平之。一夕之间，风雷震击，一十四里，尽为平潭矣。唯一滩仍旧，龙亦不至。乾祐复严敕神吏追之。又三日，有一女子至焉。因责其不伏应召之意。女子曰：“某所以不来者，欲助天师广济物之功耳。且富商大贾，力皆有余，而佣负运者，力皆不足。云安之贫民，自江口负财货至近井潭，以给衣食者众矣，今若轻舟利涉，平江无虞，即邑之贫民，无佣负之所，绝衣食之路，所困者多矣。余宁险滩波以贍佣负，不可利舟楫以安富商。所不至者，理在此也。”乾祐善其言，因使诸龙各复其故。风雷顷刻，而长滩如旧。<sup>①</sup>

① 《仙传拾遗·翟乾祐》，《太平广记》卷三〇，第195页。

天师翟乾祐使用法力削平江中险滩，本意是为了救济经常在江中罹难的富商大贾，没想到却威胁到了靠“佣负”为业的贫民的生计，这使道教的救世思想面临着两难选择。经过对所谓“理”的考虑，翟乾祐接受了江中神女的观点，放弃了拯救“滩波之险”的使命，又恢复了江中险滩以保护“力皆不足”的贫民的利益，做出了一个非常有人情味的选择。陈寅恪先生曾说：“（道教）较之佛教，实为近于人情之宗教。”<sup>①</sup>《翟乾祐》中所体现出的道教救世思想，与佛教大包大揽式普度众生的救世思想相比，确实显得更为具体，而不像普度众生那么空洞。由于对拯救对象和拯救活动本身有更为切合实际的现实性考虑，道教的救世思想往往带有浓厚的人情味和人间气息。道教救世思想的这个特点可以说从另一个方面印证了陈寅恪先生之论的正确性。

### 二、神仙对社会灾难的拯救

压迫人的异己力量无外乎来自自然和社会两个方面。进入阶级社会以后，随着阶级矛盾的激化，战争、暴政、劳役、盗寇以及民族冲突等社会性灾难频频降临，它给人类带来的苦难甚至远远超过了自然灾害。对社会上层的精英阶层来讲，专制政权对思想和性灵的桎梏，官场上尔虞我诈的险恶政治斗争，都是他们“生命中不能承受之轻”。因此，无论是庶民百姓，还是士大夫贵族，在社会性灾难面前都同样显得孤苦无助。然而，这种来自社会机制自身之中的苦难似乎又无法在世俗社会中得到根本解决。于是，超越世俗的宗教性解决办法就成了在古代社会中解救社会灾难的一剂良方，成为挣扎在苦难的社会中呻吟着的灵魂的避难所。作为一种富有救世精神的宗教，道教自然在中国文化中担负

---

<sup>①</sup> 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《金明馆丛稿初编》，三联书店，2001年，第36页。

起拯救社会灾难的职责。

表面上看，道教是一种追求清心寡欲的“清净无为之教”，它不应该去关注社会事务。但是，道教清净无为的特点其实是受老庄道家思想影响所致，马端临把道教分为清净、炼养、服食、符箓、经典科教五派，他认为黄老庄列诸书所讲的是清净无为，属清净一派。<sup>①</sup> 马端临所说的清净派其实就是道家学派，可见清净无为并非道教宗教思想中最本质的特征，而神仙救世的思想才是道教的终极宗教理想。

当然，我们也不能否认道教中清净无为思想的存在，但是，这种思想与旨在避世的道家的清净无为思想却有着根本性的差别。道家的避世思想没有宗教追求，而道教避世远俗的思想则是为修道成仙的宗教目的服务的。神仙道教集大成者葛洪曾说：“合丹当于名山之中，无人之地，结伴不过三人，先斋百日，沐浴五香，致加精洁，勿近秽污，及与俗人往来，又不令不信道者知之。”<sup>②</sup> 由此可见，避世入山的目的无非是追求长生成仙。但是，为什么炼丹修道一定要入名山？抱朴子说：“末俗偷薄，雕伪弥深，玄谈之化废，而邪俗之党繁，既不信道，好为訛毁，谓真正为妖讹，以神仙为诞妄，或曰惑众，或曰乱群，是以上士耻居其中也……彼有道者，安得不超然振翅乎风云之表，而翻尔藏轨于玄漠之际乎？山林之中非有道也，而为道者必入山林，诚欲远彼腥膻，而即此清净也。”<sup>③</sup> 可见，道教要求避世远俗并非是为了逃避尘世，而是为了躲避不信道之人对大道的谤毁。按照“大道好生”的原则，修道者在“与道合体”，修炼成仙后，自然要承担起“道济万物”的救世使命。

① 马端临：《文献通考·经籍考》。

② 王明：《抱朴子内篇校释·金丹》，中华书局，1985年，第74页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·明本》，中华书局，1985年，第186～187页。



## 道教笔记小说研究

从道教产生的背景来看，解救社会危机也是促使道教产生的一个重要原因。在道教尚未正式形成时期就已出现的《太平经》中，已经表现出强烈的拯救社会灾难的思想倾向和政治乌托邦思想。<sup>①</sup>道教产生后，这种关心社会政治，寻求宗教济世的思想传统在各大道派中都被继承并发扬光大。因此，从某种意义上讲，道教思想本来就是一种为拯救社会灾难、解决社会危机的乱世哲学。<sup>②</sup>

再从道教的神学思想来看，道教以“道”为最高信仰，认为道是宇宙的本原，并把“道”比作天地万物之母。《老子河上公章句》曰：“道育养万物精气，如母之养子。”<sup>③</sup>《老子想尔注》曰：“叹无名大道之巍巍也，真天下之母也。”<sup>④</sup>作为天地万物之母的“道”，拯救万物的慈心乃是它的本性，拯救社会灾难自然也是道济万物所义不容辞的责任。因此，作为“道”之化身的神仙被赋予了拯救社会灾难的神圣职责。在道教经典中，有大量宣传天尊开劫济世的内容，作为道教最高神的太上老君，更是被渲染成了无世不在的救世主。宋谢守灏《太上混元圣纪》从“元炁肇始”纪起，详细记述了太上老君在不同时代降世为帝王师的情况。<sup>⑤</sup>连道教始祖太上老君都把拯救社会灾难作为救世的重要使命，那么，其他仙真拯救社会灾难就自不必待言。于是，对社会灾难的拯救相应地成为济世体道教笔记小说中一个重要的主题。

在早期道教笔记小说《列仙传》、《神仙传》等书中，就已经出现了大量以宗教手段济世的仙真人物形象，如《列仙传》中助武王伐纣的吕尚，《神仙传》中炼黄金接济穷人的阴长生、在成

① 卿希泰：《道教文化新探》，四川人民出版社，1988年，第99～109页。

② 罗永麟：《中国仙话研究》，上海文艺出版社，1993年，第88页。

③ 《老子道德经河上公章句》，中华书局，1993年，第101页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第32页。

⑤ 《太上混元圣纪》，《道藏》17册，第779页。

都市上散财济贫的李阿、炼金助孝子葬亲的尹轨等，都是神仙关心众生现实命运，行使救世济民职责的典型故事。

有些仙真人物还把拯救社会灾难的宗教目标定得更为高远，他们不局限于拯救某一个特殊的个人所遭受的灾难，而是把重振整个社会秩序作为自己救世的使命，如神仙卫叔卿会见汉武帝的目的是帮助汉朝“救危厄，延国祚”；<sup>①</sup> 孙思邈拒绝隋文帝的邀请是因为“过是五十年，当有圣人出，吾方助之以济人”；<sup>②</sup> 张道陵在丹成后不愿飞升的原因是“未有功于世，须为国家除害兴利，以济民庶”。<sup>③</sup> 南怀瑾先生曾十分形象地把儒家比作中国文化中的粮店、把道教比作药店、把佛教比作百货店，认为道教思想的长处就在于善于在乱世中重整纲纪。<sup>④</sup> 道教笔记小说中这类仙真人物的事迹，可以说就是对道教济乱世、度众生精神的文学化诠释。

与这类较为抽象的救世行为相比，仙真人物对具体社会灾难的拯救似乎更具文学特色，也更容易给人留下深刻的印象。在战乱频仍的古代社会，战争是最残酷的社会灾难。因此，保护人民免受“兵疫”之苦的小说在道教笔记小说中显得特别突出。《神仙传》中的尹轨就是一个善于用法术帮助百姓躲避刀兵之祸的仙真人物，到唐末道士杜光庭的《神仙感遇传》中，避“兵疫”的法术被描写得更加生动。尹轨的弟子刘子南佩戴可以避刀兵之祸的萤火丸，“独为寇所围，矢下如雨，未至子南马数尺，矢辄堕

① 《神仙传·卫叔卿》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《仙传拾遗·孙思邈》，《太平广记》卷二一，第140页。

③ 《神仙传·张道陵》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

④ 南怀瑾：《论语别裁》，复旦大学出版社，1995年，第6页。

## 道教笔记小说研究

地，终不能中伤。虜以为神人也，乃解围而去”。<sup>①</sup>《江淮异人录》中润州处士用隐身法帮助与家人失散的女子逃出围城的故事，也堪称此类小说之翘楚。<sup>②</sup>

在道教笔记小说中，不仅得道的仙真积极投入了解救战乱之祸的行动，而且就连不会神仙法术的普通道士也表现出舍己救人的救世精神和道德勇气。其中最感人的当数《江淮异人录》中的聂师道：

后给事中裴枢为歙州，当唐祚之季，诏令不通。宣州田觀、池州陶雅举兵围之累月，歙人频破之。后食尽援绝，议以城降，而城中杀外军已多，无敢将命出者。师道乃自请行。枢曰：“君乃道士，岂可游兵革中耶？请易服以往。”师道曰：“吾已受道法科教，不容易服。”乃縋之出城。二将初亦甚怪，及与之语乃大喜，曰：“真道人也！”誓约已定，复遣还城中。及期，枢适有未尽，欲延期，更令师道出谕之。人谓其二三，咸为危之。师道亦无难色，及复见二将，皆曰：“无不可，唯给事命。”时城中人获全，师道之力也。<sup>③</sup>

另外，道教笔记小说中的仙真人物还承担着维护世俗道德和世俗社会秩序的使命，是维护社会正义的重要力量。如《历代真仙体道通鉴·刘道平》：

刘仙师，名道平，居玉笥山崇仙观……黄巢窃发，锐然南来，所至皆破。邑人惧其残贼，故布寨峰冈。然尚患形势兵刃之弱，奔赴崇仙，告急于仙师。仙师悯

① 《神仙感遇传·刘子南》，《太平广记》卷一四，第96页。

② 《江淮异人录·润州处士》，《道藏》11册，第16页。

③ 《江淮异人录·聂师道》，《道藏》11册，第14页。

之，为出峰冈之阴，遣神兵以御，不挥一戈，不发一矢而大败巢贼。<sup>①</sup>

用今天的眼光来看，刘仙师以神力镇压农民起义，表现的是一种反动的政治倾向，但是，如果抛开阶级分析的立场用历史的眼光来看，这一行为其实也是符合当时统治需要，维护社会统治秩序的“义举”。此外，在盗贼满天下的时代，道教仙真还担负着保护百姓安全，打击强盗的责任。《神仙传·刘凭》中，刘凭保护商旅利益，用法术击杀强盗的故事就是反映这个主题的代表作。<sup>②</sup>这则小说在后来的《三洞群仙录》中又被重新改造，删去了大量的说教内容，表现出道教笔记小说重视文学性的发展趋势。这类小说其实从侧面反映了处于弱势地位的民众在孤苦无助的情况下对社会正义的渴求，以及对维护正义力量的幻想。

作为起源于民间的宗教，道教具有一种强烈的平民意识和叛逆精神，在维护既有社会秩序的同时，道教还表现出对不公正制度的强烈抗议和颠覆精神。《神仙感遇传·郑又玄》就是一篇抗议门阀制度的佳作。太清真人降生人间欲度郑又玄为仙。但是，郑又玄却倚仗门第高贵恣意辱骂太清真人转世的闻丘子和牛生，从而错失了成仙的机会，最终“以惭怍而卒”。在小说的结尾，作者借太清真人之口斥责郑又玄：“何吾子骄傲之甚也！子以衣纓之家而凌辱于物，非道也哉！”<sup>③</sup>在士族门阀制度盛极一时的时代，这种抗议之声显得是多么的振聋发聩！

墨家是先秦显学之一。章太炎先生认为墨家是道教的源

① 《历代真仙体道通鉴》卷四二，《道藏》5册，第341页。

② 《神仙传·刘凭》，《太平广记》卷一一，第74页。

③ 《神仙感遇传·郑又玄》，《云笈七签》卷一一二，第616页。

## 道教笔记小说研究

头，<sup>①</sup> 卿希泰先生主编的《中国道教史》也认为墨家思想是道教的重要来源之一。<sup>②</sup> 战国末年，随着“墨分为三”，<sup>③</sup> 墨家逐渐式微，到汉代墨家逐渐融入民间侠文化之中，形成所谓的“墨侠”。道教产生后，墨家思想逐渐被道教吸收，墨侠精神也融入道教文化，因此，道教中有一种其他宗教所没有的崇尚侠义的精神气质。这种精神气质在济世体道教笔记小说中也得到了充分的体现，《江淮异人录·洪州书生》是这类小说中的代表作：

成幼文为洪州录事参军，所居临通衢而有牖。一日坐牖下，时雨霁泥泞而微有路，见一小儿卖鞋，状甚贫窶。有一恶少年与儿相遇，挂鞋坠泥中。小儿哭求其价，少年叱之不与。儿曰：“吾家旦未有食，待卖鞋营食而悉为所污。”有书生过悯之，为偿其值。少年怒曰：“儿就我求钱，汝何与焉。”因辱骂之。生甚有愠色，成嘉其义，召之与语，大奇之。因留之宿夜共话。成暂入内，及复出则失书生矣。外户皆闭，求之不得。少顷复至前，曰：“旦来恶子，吾不能容，已断其首。”乃掷之于地。成惊曰：“此人诚忤君子，然断人首，流血在地，岂不见累乎？”书生曰：“无苦。”乃出少药，傅于头上，捋其发摩之，皆化为水。因谓成曰：“无以奉报，愿以此术授君。”成曰：“某非方外之士，不敢奉教。”书生于是长揖而去。重门皆锁闭，而失所在。<sup>④</sup>

① 章炳麟：《检论》卷三附《道士黄巾缘起说》，刘梦溪主编《中国现代学术经典·章太炎卷》，河北教育出版社，1996年，第231页。

② 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社，1996年，第44～47页。

③ 《韩非子·显学》。

④ 《江淮异人录·洪州书生》，《道藏》11册，第19页。

此外，宋代《灯下闲谈·神仙雪冤》也是一篇较有代表性的神仙侠义小说。在这篇小说中，作者甚至把神仙斗争的矛头直接指向了权倾一时的奸臣吕用之。<sup>①</sup>

侠义体裁的小说在拯救社会灾难的济世体道教笔记小说中一直不绝如缕，并对世俗笔记小说产生了巨大影响。唐传奇中《红线女》、《聂隐娘》、《昆仑奴》等侠义小说名篇，都是受道教侠义思想影响的产物，这些小说中的侠客身上也往往带有很浓的神仙色彩。到明代王世贞的《剑侠传》中，道教侠义小说终于蔚为大观，剑侠、剑仙成为中国古代小说中最富有民族特色的文学形象之一。清末还珠楼主的《蜀山剑侠传》标志着现代武侠小说的正式诞生，但是该书中剑侠和剑仙们的神秘剑术让人几乎很难判定它与道教小说有什么不同。即使在当代武侠小说宗师金庸的作品中，仍然保留着道教笔记小说的痕迹，比如《洪州书生》中，洪州书生用来消融人头的神药，在金庸的名著《鹿鼎记》中仍然被金庸所津津乐道。因此，从某种意义上讲，济世体道教笔记小说可以说是现代武侠小说最直接的源头。

### 三、降妖除魔：神仙对邪魔的镇压

道教与其他宗教最根本的区别在于，它对肉体生命抱一种充分的肯定态度，它追求的不是灵魂的解脱，而是肉体生命的永恒。李养正先生曾经指出：“道教是一种以生为乐，重生恶死，甚而追求长生不死的宗教。”<sup>②</sup> 在道教看来，“‘生’就是唯一的标准、目的，‘生’就是最高尚的情趣和最大的快乐，‘生’就是

① 程毅中编：《古体小说钞》（宋元卷），中华书局，1995年，第7~8页。吕用之事见《新唐书》卷二二四《高骈传》。

② 李养正：《道教概说》，中华书局，1989年，第237页。

‘道’的具体体现和最高境界。”<sup>①</sup>《太平经》认为：“三万六千天地之间，寿最为善。”<sup>②</sup>抱朴子则宣称：“天地之大德曰生。生，好物者也。”<sup>③</sup>“生”之所以可贵，是因为它体现着“大道好生”的精神，是“独立而不改，周行而不殆”<sup>④</sup>的“道”外化为生命后的存在状态。司马承祯说：“人之所贵者，生；生之所贵者，道。”<sup>⑤</sup>《养性延命录》说：“养生者慎勿失道，为道者慎勿失身。使道与生相守，生与道相保。”<sup>⑥</sup>因此，人只有做到“与道合一”，才能长生不老。但是，在宇宙中又存在着一种与“道”相对抗的“害生”力量，那就是各种妖魔精怪。因此，作为“道”的代言者的神仙，就有着降妖除魔以“护生”的职责。

葛兆光认为，道教中神仙与妖魔之间的对立反映出人类共通的“生”与“死”的深层结构。<sup>⑦</sup>其实，这种神、魔二元对立同时也是道教辩证法思想的形象化表现。神、魔之间的对立体现的不仅是“生”与“死”在深层结构中的对立，也体现着正义与邪恶之间不可调和的矛盾关系。这种矛盾关系渗透到文学创作中后就形成一种强有力的美学张力，大大提升了叙事文学的艺术魅力，并在明代兴起的神魔小说中得到了最充分的体现，成为神魔小说“人物活动的中心意旨，自然也是小说情节发展的主要动力”。<sup>⑧</sup>

其实，早在神魔小说产生之前的道教笔记小说中，就已经出

---

① 潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，四川人民出版社，1997年，第26页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第222页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，第252页。

④ 《道德经》二十五章。

⑤ 《坐忘论》，《道藏》22册，第892页。

⑥ 《养性延命录》，《云笈七签》卷三二，第183页。

⑦ 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987年，第390页。

⑧ 苟波：《道教与神魔小说》，巴蜀书社，1999年，第1页。

现了大量表现神、魔斗争的作品，那就是以降妖除魔为小说主题的济世体道教笔记小说。只不过由于笔记小说尚处于小说发展的初始阶段，在艺术上未臻成熟，所以这类小说无论在情节的复杂性、思想的深刻性，还是艺术技巧方面都还无法与神魔小说相比。道教笔记小说中，在神仙与妖魔的斗争中神仙往往处于绝对的优势地位，降妖除魔对神仙来讲基本上是手到擒来的事情。因此，此类小说故事情节大都比较简单。从小说发展史的角度来看，这是当时小说创作水平还较为稚嫩的表现。但是，从宗教发展史的角度来看，笔记小说繁荣期正是道教发展呈上升趋势的阶段，对神仙降妖除魔易如反掌的描写，其实也体现着道教徒充分的宗教自信感。另外，对妖魔精怪来源的解释上，道教笔记小说还显得较为朴素，与神魔小说相比也还比较稚嫩。而这种对妖魔精怪的认识，恰恰是降妖除魔主题的济世体道教笔记小说产生的起点。

在科技水平落后的时代，人类的知识还无法解释不可抗拒的异己力量。面对给人类带来深重苦难的自然灾害和社会灾难，人们通常把它们解释为妖魔作祟。这种对灾难原因的解释在原始社会非常盛行。进入文明社会后，这种认识仍旧在民间社会广泛流行。据《后汉书·五行志》注引《搜神记》记载，建安四年，武陵女子李娥死后十四日还阳，为刘佗带来其亡父刘伯文的书信，相约于城南相见。佗如期赴约，果遇其父，“（伯文）良久谓佗曰：来春大病，与此一丸药，以涂门户，则避来年妖厉矣。言讫忽去，竟不得见其形。至前春，武陵果大病，白日见鬼，唯伯文之家，鬼不敢问”。<sup>①</sup>此事虽系神怪之说，但也曲折地反映了民间社会对灾难原因的认识。

众所周知，道教产生伊始就有解救人类灾难，建立太平世界

① 《后汉书·五行志》，中华书局标点本，第3349页。



## 道教笔记小说研究

的强烈救世愿望。在解释灾难的原因时，早期道教很大程度上吸收了民间社会的解释体系，认为灾难降临的直接原因是妖魔横行，因此，神仙必须肩负起杀鬼除魔的使命才能救民于水火之中。《道门科略》曰：“太上老君以下古委恣，淳浇朴散，三五失统人鬼错乱……授天师正一盟威之道……诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙，明正三五，周天匝地，不得复有淫邪之鬼。”<sup>①</sup> 得道仙真降妖除魔的目的表面上是“杀鬼生人，涤荡宇宙”，但实际上却仍然是对自然灾害和社会灾难的拯救，因为妖魔作祟实质上是对自然灾害和社会灾难等异己力量的“扭曲反映”。因此，在道教笔记小说中，一些以拯救自然灾害和社会灾难为主题的小说便以神仙降妖除魔的面目出现，使降妖除魔成为济世体道教笔记小说中一个新的主题类别。

从妖魔“害生”的观点出发，道教把乱世中的种种苦难解释为妖魔横行所致，于是，降妖除魔就带上了“理乱世，济苍生”的救世特征，同时也就被赋予了重要的社会意义和政治色彩。《神仙传·张道陵》的故事就反映了这种观念。这篇小说中，张道陵炼丹成功后本来可以飞升成仙，可是他却认为“未有大功于世，须为国家除害兴利，以济民庶，然后服丹即轻举，臣事三境，庶无愧焉”。于是入世降魔，“战六天魔鬼，夺二十四治，改为福庭……自六天大魔推伏之后，陵斥其鬼众，散处西北不毛之地，与之誓曰：‘人主于昼，鬼行于夜。阴阳分别，各有司存。违者正一有法，必加诛戮。’于是幽冥异域，人鬼殊途”。<sup>②</sup> 这篇小说表面上讲述的是天师伏魔，重整人、鬼秩序的故事，实际上深蕴着一层政治性、社会性的救世含义，这层含义已经远远超越

① 《陆先生道门科略》，《道藏》24册，第779页。

② 《神仙传·张道陵》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

了它作为一篇小说的价值，使之成为天师道的重要传教纲领，对天师道的广泛传播起到了重要作用。

然而，绝大多数降妖除魔主题的济世体道教笔记小说并没有《张道陵》那么宏远的宗教意旨，它们更多关注的还是神仙如何降服妖魔，解救生灵涂炭的厄运。《十二真君传·许真君》是这类小说中情节最为曲折生动的代表作。这篇小说讲述许真君在豫章遇到一个翩翩少年，认出此人实际上是累年在江西兴风作浪的“蛟蜃之精”所变。为救江西人民免受洪水之灾，许真君毅然仗剑追杀蛟精。蛟精被识破后化作黄牛落荒而逃，许真君化作黑牛与之恶斗，黄牛战败后又变回人形逃到潭州刺史贾玉家中。原来蛟精此前早已化作人形骗过贾玉，做了贾玉的女婿。许真君追到潭州后向贾玉说明真相，一举斩杀了蛟精。此时贾玉的女儿已被蛟精所害，几乎变身为鱼鳖。许真君又用神符拯救了贾女，并令贾玉一家迅速搬家。贾玉携家人刚刚搬出，顷刻之间贾府就白浪滔天，化作一片汪洋。<sup>①</sup> 这篇小说以其生动曲折的情节，营造出一种惊心动魄的艺术氛围，成为道教笔记小说中最富艺术性的名篇佳作，并对后世文学产生了深远的影响。《西游记》中孙悟空和二郎神之战可以说就是对这篇小说故事情节的模仿和演绎，而“许逊斩蛟”也成为后世通俗小说和戏剧文学中最受欢迎的题材。

跟《许真君》相比，多数降妖除魔的道教笔记小说在艺术性上都显得略为逊色，情节也较为简单，通常是对神仙为解救某种灾难而降服某个精怪的简单叙述。在被神仙降服的妖魔中，以致疾病和瘟疫的妖魔为最多。如《神仙传·王遥》就是一例：

王遥者，字伯辽，鄱阳人也。有妻无子，颇能治病，病无不愈者。亦不祭祀，不用符水针药。其行治

<sup>①</sup> 《十二真君传·许真君》，《太平广记》卷一四，第98～100页。此故事亦见《许真君仙传》，《道藏》6册，第812页。

## 道教笔记小说研究

病，但以八尺布帕，敷坐于地，不饮不食，须臾病愈，便起去。其有邪魅作祸者，遥画地作狱，因招呼之，皆见其形物入在狱中，或狐狸鼯蛇之类，乃斩而燔烧之，病者即愈。<sup>①</sup>

此外，《神仙传·壶公》中的费长房也是道教笔记小说中著名的杀鬼治病的仙真人物。不过，这篇小说的主题并不是降妖除魔，只是在结尾部分讲述了费长房得到壶公的神符后杀鬼治病的传奇故事。按照《后汉书·方术传》的说法，费长房后来丢失了神符最终被众鬼所杀，但是，这篇小说却有意忽略了这个细节，表现出道教笔记小说“回护”仙真人物的宗教情感。

除了降服疫鬼的主题之外，道教笔记小说中也不乏表现其他降妖除魔主题的内容，如《仙传拾遗·叶法善》中叶法善斩杀钱塘江水怪，<sup>②</sup>《纪闻·王贾》中王贾斩杀狐精等，<sup>③</sup>都是这方面的显例。道教笔记小说中，仙真不仅担负着降服横行人间的妖魔的职责，对阴间的恶鬼也同样毫不手软，《仙传拾遗·田先生》就是讲述了一个神仙遣天曹诛杀害死孕妇的恶鬼的故事：

饶州牧齐推，嫁女于进士李生，数月而孕。李生赴举长安，其妇将产于州之后堂……为鬼所恶害，耳鼻流血而卒……明年，李生下第归饶。日晚，于野中见其妻，诉以鬼神所害之事。乃曰：“可诣鄱亭村学中，告田先生，求其神力，或可再生耳。”李如其言，诣村学见先生，膝行而前，首体投地，哀告其事……先生曰：“诚忌如此，吾亦何所隐耶？但不早相告，屋舍已坏矣。诚为

① 《神仙传·王遥》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《仙传拾遗·叶法善》，《太平广记》卷二六，第171页。

③ 《纪闻·王贾》，《太平广记》卷三二，第203～204页。

作一处置。”即从舍出百余步桑林中。夜已昏暝，忽光明如昼，化为大府崇门，仪卫森列。先生宝冠紫帔，据案而坐……曰：“刺史女因产为暴鬼所杀事，闻之何不申理？”对曰：“狱讼无主，未果发谪。今贼是鄱阳王吴芮。刺史宅是其所居，怒其生产腥秽，遂肆凶暴。”寻又擒吴芮，牒天曹而诛戮之。勘云：“李氏妻算命尚有三十二年，合生二男三女。”先生曰：“屋舍已坏，如何？”有一老吏曰：“昔东晋邺下，有一人误死，屋宅已坏，又合生还，与此事同。其时葛仙君断令具魂为身，与本无异，但寿尽之日无形尔。”先生许之，即只追李妻魂魄，合为一体，以神胶涂之……顷刻，官吏皆散，李生及妻、田先生在桑林间。李生夫妇感谢之，先生曰：“但云自得再生，勿多言也。”遂失先生所在。<sup>①</sup>

值得注意的是，道教笔记小说中还塑造了许多降妖除魔的女仙形象，《女仙传·樊夫人》就是其中最具代表性的一个。<sup>②</sup>樊夫人是仙人刘纲的妻子，在法术上她处处胜刘纲一筹。平日里她晏居乡里，为人治病除疾，赢得了乡人的敬重。有一天她遥感到洞庭湖将发生水患，便驾船到洞庭湖“攘剑步罡”，斩杀了兴风作浪的白鼉精，解救了数百人的性命。像樊夫人这种法术高超、慈心救世的女仙形象，在道教笔记小说中不乏其人。这类女仙形

① 《仙传拾遗·田先生》，《太平广记》卷四四，第274页。

② 《女仙传·樊夫人》，《太平广记》卷六〇，第372~374页。四库本《神仙传》亦载樊夫人事，情节与《广记》本《女仙传》樊夫人条大体相同，但是无樊夫人救洞庭水灾事。据四库本《神仙传提要》称，该书以毛晋刻本为底本。毛晋刻本未得见，但是四库工程于收书之同时往往尽删书之能事却是举世皆知，对刊《广记》本与四库本《神仙传》，其中删改之处在在皆是。因此，虽然囿于手头资料的限制不能一一对刊《神仙传》的各种版本，但是仍然基本上可以断定四库本《神仙传》樊夫人条是删节本，而《广记》本《女仙传》樊夫人条当是抄录《神仙传》原本所成。

象的出现，是道教文学所特有的现象，在那些贬低女性地位的宗教中，这几乎是一件不可想象的事情。

#### 四、度人成仙：神仙对个人的救度

神仙思想是道教的核心信仰，追求长生成仙是道教徒的终极目标。在道教产生之前，神仙思想就已经非常流行。当时的方士和神仙家们一般都只追求个人成仙，或者帮助帝王、贵族成仙，而对济度普通人成仙没有多大兴趣。道教产生后，这种追求“自度”的神仙思想发展成为一种更为精致的、对成仙充满自信的“自力本愿”的神仙思想。然而，作为一种旨在济世救民的宗教，仅仅局限于“自力本愿”的“自度”是很难赢得信徒，扩大宗教影响，加速宗教传播的。因此，鼓吹“他力本愿”，度人成仙的神仙思想开始流行起来。<sup>①</sup>

六朝时期宣扬“仙道贵生，无量度人”思想的灵宝派兴起后，度人成仙思想在道教传播中的影响日益扩大。针对只重视个人修炼成仙思想的局限性，灵宝派指出：“圣人传授经教，教于世人，使未闻者闻，未知者知，欲以此法桥普度一切人也。”<sup>②</sup>认为“普度一切人”才是道教传教化世的最高理想。《太上洞玄灵宝本行因缘经》还假借葛玄的口吻告诫三十三位地仙说：“子辈前世学道受经，少作善功，唯欲度身，不念度人；唯自求道，不念人得道，不信大经弘远之辞，不务斋戒，不尊三洞法师，好

<sup>①</sup> 日本学者小南一郎认为神仙思想大体可分为两种。一种是葛洪《抱朴子内篇》所代表的“自力本愿”的神仙思想，另一种是与道教信仰相结合的“他力本愿”的神仙思想。后者是在前者的演化变质中逐渐显露出来的，并含有复归到民众神仙信仰的倾向。参阅小南一郎《中国的神话与古小说》，中华书局，1993年，第198页。

<sup>②</sup> 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，《道藏》9册，第824页。

乐小乘，故得地仙之道。”<sup>①</sup>在灵宝派眼中，过去被葛洪等人所津津乐道的地仙只能算是层次比较低的“小乘”，而只有“普度一切人”的《灵宝经》才算得上是“大乘之法”<sup>②</sup>或“大乘之体”。<sup>③</sup>灵宝派的度人思想对信徒有巨大的吸引力，对扩大道教影响有着非常积极的作用，所以在道教中占据了主导地位。灵宝派的《度人经》也被后世的道教徒奉为“万法宗元”，并被明代编的《正统道藏》列为“首经”。

灵宝派的度人思想很明显受到大乘佛教的影响，<sup>④</sup>但是，这种思想也并非如想象的那样完全是受外来思想影响的产物。其实，它也有着非常深厚的本土思想资源。敦煌出土的《太平经目录》卷一百三十二中还保存着《平等度世戒》篇目，所谓“平等度世”，顾名思义就是要不拘等级差别，一视同仁的“救度世人”的意思。恐怕正是因为中国本土思想中本来就有普度众生的思想萌芽，所以在灵宝派兴起之前的道教中也保存着丰富的度人思想的痕迹。只不过到六朝时期，随着佛教影响的增大，在佛教的刺激下这种思想才在灵宝派那里被发扬光大。

魏晋南北朝是道教笔记小说兴起并繁荣发展的重要时期，同样在这个时期兴起的度人思想很自然地渗透到道教笔记小说创作之中，成为道教笔记小说热衷于宣传的宗教主题之一。在后世的发展中，度人成仙思想如同它在道教中所取得的地位一样，在道教笔记小说中也一直是一个重要的小说主题。因此，在济世体道教笔记小说中逐渐形成一个以度人成仙为中心思想的小说系统。这个主题甚至从道教笔记小说延伸到白话小说和戏剧等通俗文学

① 《太上洞玄灵宝本行因缘经》，《道藏》24册，第671页。

② 《灵宝略记》，《云笈七签》卷三，第12页。

③ 《太上洞玄灵宝授度仪表》，《道藏》9册，第839页。

④ 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社，1996年，第391页。

## 道教笔记小说研究

之中，成为中国古代文学中一个特有的文学样式。

道教“平等度人”思想在道教笔记小说中表现得最为充分，社会各个阶层的人无论贫富贵贱，在这些小说中都获得了被度成仙的平等权利。如《续仙传》中许月奴家的老姬、进士及第官居高位的刘商；《墉城集仙录》中的女道士边洞玄、《洞仙传》中的樵夫昌季、《神仙传》中的小吏马鸣生、麻风病患者赵瞿、《疑仙传》中的秦时儒生、《集异记》中的婢女玉女，上至达官显宦、道士儒生，下至婢女家奴、樵夫小吏，无不被平等地度为神仙。但是，神仙毕竟是“与道合体”、超越生死的“真人”，在道教看来，并不是每个人都有被度成仙的资格，所以道教的度人成仙是有选择的“度”，而不是毫无选择的“普度”。在道教笔记小说中，这种被度成仙的资格被总结为被度者的“仙缘”和“仙骨”，只有那些有“仙缘”和“仙骨”的人才有机会被度为神仙。如《续仙传·许宣平》中，被时人视为“谪仙人”的大诗人李白专程去拜访神仙许宣平却“寻隐者不遇”，而许月奴家的老姬却因为偶然的会遇到许宣平，被许宣平赐食仙桃度为神仙，主要就是因为李白没有“仙缘”而老姬“仙缘”已到，合该度世。<sup>①</sup>《续仙传·王可交》中，王可交江上遇仙被度，神仙认为他之所以可以被度成仙的原因是他“好骨相，合有仙分”。<sup>②</sup>

信仰主义是宗教得以存在的心理基础，所以，除了所谓的“仙缘”、“仙骨”之外，对道教的虔诚信仰在道教笔记小说中也被作为被度成仙的先决条件，许多人仅仅因为信道虔诚就可以被度为神仙。如《墉城集仙录·边洞玄》中，在道观中地位卑微、受人歧视的女道士边洞玄，就因为信道虔诚被度成仙，而其他地

① 《续仙传·许宣平》，《道藏》5册，第86~87页。

② 《续仙传·王可交》，《道藏》5册，第89页。

位高贵的道士却没有这个机会。<sup>①</sup> 在道教看来，只要信道虔诚，即使在其他方面有欠缺的人也同样可以被度成仙，《仙传拾遗·唐若山》就反映了这种思想。官历尚书郎的唐若山由于自幼奉道，“晚岁尤笃志焉”，竟然私自挪用公款炼丹，但是太上真人却因为他“勤志信道”，就炼黄金替他弥补府库中的亏空后度他为仙。<sup>②</sup> 在这里，本应受指责的庸吏仅仅因为信仰虔诚的缘故就被赋予了正面形象，反映了道教价值观与世俗价值观的不同。

道教笔记小说中，神仙度人一般都有既定的救度对象，但是也有一些小说中的神仙纯粹是混迹市井，随缘度人，没有既定的救度目标。在这类小说中，神仙往往会因为世人不识神仙真面目而不能完成度人的任务。其实，这类小说并不是为了讲述神仙如何度人的故事，而是旨在表现对不识“大道”的俗人的嘲讽，并以此来激励世人对道教的虔诚信仰之情。《续仙传·卖药翁》就是这类小说中最典型的一个例子：

卖药翁，不知其姓名。人或诘之，称只此是真姓名也。有自童稚见之，迨于暮齿复见，其颜状不改。常提一葫芦卖药，人告疾苦求药，得钱不得钱，悉与之无阻，药皆称神效。或无疾戏而求药者，得必失之。由是人不敢妄求药，敬之如神明。常醉于城市间，得钱亦与贫人。或戏问之：“有大还丹卖否？”曰：“有。一粒一千贯钱。”人皆笑之，以为风狂。多于城市笑骂人曰：“有钱不买药吃，尽作土馒头去。”人莫晓其意，益笑之。后于长安卖药，抖擞葫芦已空，内只有一丸出，极大有光明，安在掌中，谓人曰：“百年人间卖药，过却亿兆之人，无一人肯把钱买药吃，深可哀哉！今须自吃却。”药才入口，足

① 《塘城集仙录·边洞玄》，《云笈七签》卷一一六，第646～647页。

② 《仙传拾遗·唐若山》，《太平广记》卷二七，第176～178页。



## 道教笔记小说研究

下五色云生，风起飘飘，飞腾而去。<sup>①</sup>

道教度人思想以“慈心济物”为其根本宗旨，因此，在度人成仙主题的济世体道教笔记小说中，有时候出于神仙的“慈心”，度人成仙的尺度会被放得很宽，这在以落难者遇仙获救为情节模式的小说中表现得尤为突出，如《神仙传·马鸣生》中，小吏马鸣生因捕贼而为贼所伤，后被神仙救活，在马鸣生的哀求下，神仙竟“慈心”大发，度他做了神仙。<sup>②</sup>《洞仙传·昌季》对神仙“慈心度人”的描写更加传神：

昌季者，不知何许人也。入山担柴，崖崩堕山下，尚有微气。妇来见之，涕泣哀恻。仙人尹伊闻之怆然，谓妇曰：“吾是仙人，能治汝婿。”即以角煎赐之，并付其方。“药尽未差，可随合作也。能长服之，令人神仙。”妇以药治季，即愈。季合药服之千日，忽然飞升。妇流涕追之。顾谓妇曰：“道与世殊，卿善自爱敬。”妇慨然，复合药服之三年，便飞升去。至蓬莱山见季，季曰：“知卿当来尔。”<sup>③</sup>

妇人出于对丈夫的真挚感情而大发悲声，竟然感动神仙下降，不顾度人成仙的种种条件限制，用神药度他们夫妇为仙。可见神仙虽然超越于凡人，但仍然有凡人的感情，甚至有比凡人更加深沉的无量慈悲之心。也正是在这种无量慈悲之心的驱动下，“慈心济物”的度人成仙才惠及到普通的落难者身上，从而赢得了社会各个阶层的人对道教的虔诚信仰。所谓道教乃“近于人情

① 《续仙传·卖药翁》，《道藏》5册，第82页。

② 《神仙传·马鸣生》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

③ 《洞仙传·昌季》，《云笈七签》卷一一一，第607～608页。

之宗教”，<sup>①</sup>正可于此处见之。

严格来讲，道教的度人思想并不能等同于度人成仙。由于成仙有种种条件限制和机缘要求，所以普度众生成仙从道教神学的学理上也不具备现实可行性。因此，“解厄”，也就是帮助世人解除厄运，才是度人思想最主要的诉求。也许是因为“解厄”没有度人成仙故事那么富有传奇色彩，所以在道教笔记小说中反映这个思想主题的小说远不如度人成仙主题的小说那么繁荣。而且，解厄度人的小说也更注重对世俗社会伦理价值观的观照，只有那些严格遵守世俗伦理道德的人，神仙才会帮助他们解除厄运；对已经身罹祸患的人而言，只要能按照神仙的指导，救人悯物，多积阴功，也可免除厄运。如《裴氏子》中，裴氏三兄弟因为乐善好施，“以孝义闻”，就在神仙的帮助下躲过了“安史之乱”；<sup>②</sup>《相国卢钧》中，位极人臣的相国卢钧命中注定有几次劫难，但是在神仙王山人的指导下勤政爱民，平反冤狱，最终顺利度过劫难，得享长寿，死后“异香盈室”。<sup>③</sup>这些小说反映的解厄度人思想无不以世俗社会的价值观作为解厄度人的基本条件，其实，这也是此类小说的共通特征。由于解厄度人小说太过于注重道德宣传，使它与度人成仙小说相比，无论在作品数量上，还是艺术魅力上都显得较为逊色。因此，从总体来看，解厄小说虽然也反映了道教的度人思想，但是它只能算是度人主题的济世体道教笔记小说中的旁流或附庸。

① 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《金明馆丛稿初编》，三联书店，2001年，第36页。

② 《原化记·裴氏子》，《太平广记》卷三四，第215页。

③ 《神仙感遇传·相国卢钧》，《道藏》10册，第893页。

### 第三节 济世小说的宗教意蕴与文学特征

“道教小说是道教信仰与小说形式的结合，也是道教情感的一种艺术表达。”<sup>①</sup>因此，它与世俗小说（包括那些受道教影响的世俗小说）在思想情趣、价值取向、艺术趣味等方面都存在着较大的差异。对道教小说而言，宗教诉求才是它的根本主旨。道教小说的创作目的主要是通过艺术化手段宣传道教教义、神仙思想，为扩大道教影响服务。所以，道教小说与世俗文学相比，有着深厚的宗教意蕴，而这种宗教意蕴也正是它区别于世俗文学最本质的精神实质。对济世体道教笔记小说来讲，它所蕴涵的宗教意蕴主要集中于道教的救世思想。济世体道教笔记小说中的每一种故事类型、情节模式，无一不是围绕着这个宗教思想为核心而展开的。

具体而言，济世体道教笔记小说的宗教意蕴主要包括救世思想的理论基础、救世思想的心理特征、救世思想的道德要求，以及救世思想的技术手段等几个方面。“道生万物”是道教救世思想的理论起点。因为万物都是“大道之子”，所以“慈心”为怀，“好生”为意的“道”自然有救度万物的责任。然而，玄妙莫测、无形无象的“道”却缺乏“救度万物”的操作性，这个救世的任务就落到了作为“道”的精神体现者的神仙身上。因此，以神仙救世活动为情节模式的济世体道教笔记小说，本质上就是对“道济万物”思想的形象化诠释。

在济世体道教笔记小说中，道教救世思想通过文学语言被全

<sup>①</sup> 卿希泰主编《中国道教》第四卷，东方出版中心，1996年，第55页。

面、形象地展示出来。“道”的根本特点是“好生”、“悯物”，而“道济万物”无非是通过对“害生”力量的镇压和禳除来“护生”、“救物”。在道教经典中，这种思想通常是用较为抽象的思辨方式或信仰主义的神学方式来阐发。在道教笔记小说中，那些为了救世就必须镇压的“害生”力量却被非常直观地概括为各种自然灾害和社会性灾难，于是，瘟疫、水涝、旱魃、战乱、饥馑等各种灾难，就成为神仙救世必须要征服的对象。从而，理论状态的救世思想获得了现实的操作性，对自然灾害和社会性灾难的救度，成为道教笔记小说的重要主题，而禳灾救世的思想也在小说文本中得到了更为直接、形象地体现。

“慈心悯物”是道教救世思想的心理基础。随着道教的发展，这种来自老子思想中的“慈心”被上升为“慈爱众生”、“解厄度人”、“度人成仙”的宗教救世情怀。这种救世情怀灌注到道教笔记小说创作中，成为济世体道教笔记小说最重要的精神主旨，本来属于心理层面的救世情怀，也通过小说的文学叙事变得形象生动、真切感人。

道德是宗教中最重要的内容，卡西尔甚至认为，宗教是“道德力量的产物，它们全神贯注于一点上——善与恶的问题”。<sup>①</sup>作为中国特有的民族宗教，道教的宗教道德表现出与世界其他宗教不同的民族特征，即它对善恶的道德判断往往与世俗道德相互呼应，甚至有意地迎合、乃至维护世俗道德。因此，儒家所倡导的“忠”、“孝”、“节”、“义”等世俗道德，同样也受到道教的拥护，这些道德标准在道教中甚至成为世人成为“种民”、获得神仙救度的基本条件。净明道兴起后，甚至出现了“忠孝神仙”的说法。对世俗道德的推崇在道教早期经典《太平经》中就已开其端倪，在后世的道教经典中更是大行其道。道教宗教道德的这个

① 卡西尔：《人论》，上海译文出版社，1985年，第128页。

## 道教笔记小说研究

特点在道教笔记小说中，也通过许多道德高尚的忠义之人被度为仙的故事形象地展示出来，使道教笔记小说这种宗教文学染上了一层世俗的色彩。

除了对救世思想进行形象化的文学诠释之外，济世体道教笔记小说对神仙的救世技术（即法术）也投入了较多的关注。跟热衷于猎奇录异、“作意好奇”的世俗小说不同，道教笔记小说渲染神仙法术的神奇并非出于骇人听闻的猎奇目的，而是出于自神其教、征服信徒的宗教用心。道教认为，法术不仅可以修炼身心，达到“与道合真”的成仙目的，而且还可以济世度人、消灾解厄。因此，许多小说在叙述神仙降妖除魔的故事时，往往喜欢不厌其烦地描写金丹大药、符篆禁咒、踏罡步斗、仙剑斩妖等法术，甚至刻意地夸饰法术的神奇。这些小说使道教法术在中国民众信仰中占有了举足轻重的地位。

尽管济世体道教笔记小说有很深厚的宗教意蕴，而且这种宗教意蕴是它区别于世俗文学的最本质特征，但是，它毕竟是一种不同于宗教作品的文学作品，因此，它也有着自身鲜明的艺术特征。总体来看，济世体道教笔记小说还属于不太成熟的叙事文学，这其实跟笔记小说这种文体还处于中国小说发展史的初始阶段有关，所以用历史的眼光来看，这种不成熟性似乎并不能算是道教笔记小说的缺陷。

济世体道教笔记小说的情节一般都比较简单，通常是用一个神仙救世的独立小故事为中心构筑情节，所以大多数篇幅都比较短小，还没有摆脱“丛残小语”的状态。也有一些小说是以神仙的活动为线索把几个救世故事串连起来形成篇章，因此，情节相对比较复杂曲折，叙事水平也有所提高。唐代以后，这类小说逐渐在道教笔记小说中占据了主导地位。由于早期笔记小说还处于“无意为小说”的创作状态，所以有些篇幅较长的小说是杂抄其他小说拼合而成，往往有情节不够连贯的缺憾，大大降低了小说

的艺术水平。另外，济世体道教笔记小说的情节模式也还比较单一；几乎千篇一律地遵循着“遇难—神仙下降—救度”、“修炼得道—拯救世人—登仙而去”等几个简单的模式，显得较为呆板。

在小说人物塑造方面，济世体道教笔记小说颇有独到之处。这类小说中的主人公一般都是神仙或得道的仙真。因为这些人都是“道”的体现者，所以小说作者特别注重对他们形象的刻画，并以此体现“道”的精神。大体来看，道教笔记小说中的人物形象可以分为两种极端对立的类型：充满神圣色彩和神性美的神仙形象，如西王母、太上老君、许真君等；混迹市井、落魄红尘中的充满神秘色彩的隐仙形象，如卖药翁、壶公、李阿等。这两种形象对应的可能正是“神鬼神帝”、“神明之本”和“道散为朴”、“道在屎溺”等两种截然不同而又辩证统一的“道”的精神。值得注意的是，在那些比较优秀的道教笔记小说中，作者往往能够通过神奇的事件以及人物的语言、行为、凡人的眼光等多角度塑造神仙形象，这种多管齐下的手法使神仙形象个性鲜明、生动可感。不过，这种作品在道教笔记小说中并不占主流。由于小说整体水平不高，多数道教笔记小说中的人物形象都显得较为模糊。

作为一种宗教文学，较多道教笔记小说都有过分注重宗教性的倾向。这种倾向使大量与小说故事情节不相干的道教教义进入小说之中，使道教笔记小说变成了道教宗教教义的传声筒和枯燥乏味的说教，严重影响了小说的艺术价值。因此，在传统的笔记小说研究中，道教笔记小说受到研究者的轻视，许多学者认为此类小说是道教的辅教工具，没有多少文学价值可言。但是，如果抛弃世俗审美文化对宗教文学的偏见，站在道教审美文化的角度来看，济世体道教笔记小说其实也有其独特的艺术价值，而且，它也是中国古代笔记小说的重要组成部分，在中国古代小说的发展历史中有着深远影响。

## 第四章 修道体道教笔记小说

### 第一节 修道思想：修道小说的思想原型

在西方基督教世界很长一个时期，大多数人都把非基督教的神灵信仰一概斥之为“迷信”或“邪教”，认为只有基督教才是真正的宗教。<sup>①</sup>直到维多利亚时代的人类学家泰勒才彻底摒弃了这种西方中心论的宗教观，提出了文化人类学史上第一个关于宗教的定义，认为应该“把对神灵的信仰判定为宗教的基本定义”。<sup>②</sup>泰勒的宗教定义在宗教研究史上具有重大的开创意义，神灵信仰这一在所有的宗教中所共有的现象，已经被公认为判定宗教之所以成其为宗教的基本特征之一。

世界上的各种宗教无不以对神灵的信仰、崇拜与敬畏为其立教之根基，几乎在所有的宗教中，神灵都是凡人只能匍匐其下的绝对的超越性实体，人与神永远处于一种二元对立的状态。然而，中国本土宗教道教却一反“神人对立”的宗教思维“常态”，力主一种“神人同质”的宗教神学主张，认为人通过宗教修炼可

---

① 夏建中：《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社，1997年，第23页。

② 泰勒：《原始文化》，上海文艺出版社，1992年，第412页。

以超越自身，实现“与道合体”，肉身成仙。道教这种凡人也可以修炼成仙的宗教信念，其产生的心理动因其实是基于中华民族肯定现实人生的民族文化心态，以及对寄身于现实世界中的肉体生命永恒性的渴求。严耀中先生在分析道教产生的心理原因时指出：“人们对生命永恒性的渴望在感情上极易强化，导致了超理性、超现实的意志流，一旦机遇出现，就有了道教。”<sup>①</sup> 其实，正是对“生”的渴求，使道教区别于包括佛教在内的所有宗教，成为中华民族最富自身民族文化特色的宗教。李丰楙先生曾指出：“道教会成为中国的民族宗教、本土宗教，关键即在于面对生命的终极关怀时，表现出一贯的民族风格。”<sup>②</sup> 这种在面对生命终极关怀时表现出的“民族风格”，给作为中国文化局外人的海外汉学家似乎留下了更为深刻的印象。

在海外道教研究初兴之时，法国著名学者马伯乐就在其名著《道教》一书中敏锐地把道教定义为“引导信徒得道永生的救济的宗教”，特别突出了道士们对于“不死的探究”的意义。<sup>③</sup> 英国学者李约瑟教授曾精辟地指出：“道教思想从一开始就迷恋于这样一种观念，即认为长生不死是可能的。我们不知道在世界上任何其它一个地方有与此近似的观念。”<sup>④</sup> 日本学者瀧德忠在谈到道教的神仙思想时也曾指出：“神仙说的观点就是在地球上无限延长自己的生命。似乎可以认为现实的人使具有肉体的生命无限延长，并永享快乐的欲望导致了产生神仙说这一思想，这种思

① 严耀中：《中国宗教与生存哲学》，学林出版社，1991年，第111页。

② 李丰楙：《误入与滴降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第92页。

③ 转引自孙昌武：《道教与唐代文学》，人民文学出版社，2001年，第132页。

④ 李约瑟：《中国科学技术史》第二卷，科学出版社、上海古籍出版社，1990年，第154页。



## 道教笔记小说研究

想在其他国家是没有的。”<sup>①</sup> 甚至连自称是中国文化外行的德国学者马克思·韦伯都看到了道教的这种“民族风格”，特别强调了道教“长生求仙”思想的意义，认为“重视肉体生命本身，亦即重视长寿，相信死是绝对的恶，一个真正的完人应当避免死亡”，是“以老子学说为基础的一个特殊学派”受到中国人普遍欢迎的价值取向。<sup>②</sup> 我国学者对道教的这种“民族风格”的概括更加高扬着一种民族自豪感，傅勤家先生在分析儒释道三家思想生死观的区别时饱含激情地说：“儒畏天命，修身以俟；佛亦谓此身根尘幻合，业不可逃，寿终有尽；道教独欲长生不老，变化飞升，其不信天命，不信业果，力抗自然，勇猛何如耶！”<sup>③</sup> 这种“不信天命，力抗自然，勇猛何如”的宗教精神，其实就是在长生成仙的强烈欲求激励下对自然人性的高扬，用道教的语言表达就是“我命在我，不属天地”<sup>④</sup> 的宗教自信。而这种长生成仙的自信心，落实到道教的宗教思想和宗教实践中，就表现为道教独具特色的修道思想以及在此思想指导下的修道实践活动。

长生不死的神仙信仰是道教修道思想产生的基本前提。其实，在道教产生之前的上古时代，神仙信仰就已经在中国人的信仰世界中占据了重要的地位。除了充斥着“不死民”、“不死国”

① 溆德忠：《道教史》，上海译文出版社，1987年，第56页。

② 马克思·韦伯：《儒教与道教》，商务印书馆，2002年，第241页。

③ 傅勤家：《中国道教史》，上海书店，1984年，第241页。

④ 《西升经》卷下，《道藏》11册，第507页。

等描写的被认为是巫书或方士作品的《山海经》等著作之外，<sup>①</sup>在先秦经、子正典中也不乏对不死思想的记载，如《左传》：“古而无死，其乐若何。”<sup>②</sup>《韩非子》：“有献不死药于荆王者。”<sup>③</sup>“客有教燕王为不死之道者。”<sup>④</sup>《吕氏春秋》：“交趾孙朴续槁之国，丹粟漆树沸水漂漂九阳之山，羽人裸民之处，不死之乡”，<sup>⑤</sup>等等。此外，在汉代成书的《淮南子》，以及在按照汉代六略分书属于《诗赋略》，按照后世四部分书属于集部的楚辞系文学中，也充斥着各色神仙思想的内容，如被认为是宋玉作品的《高唐赋》就清楚地记载了羨门、高羨、上成、郁林、公乐、聚谷等许多上古神仙的名字。<sup>⑥</sup>由此可见，道教的修道思想有着非常久远的思想渊源和非常深厚的文化积淀。

上古时代的神仙有一个突出的特点，那就是他们大多都远离现实世界。这种“遥远性”特征表现在时间和空间两个向度上，

① 《山海经》一书的性质学术界长期以来一直争议很大。该书最早著录于《汉书·艺文志》，列入《数术略》形法类；《隋书·经籍志》著录于史部地理类；《四库全书总目》著录于子部小说类。清代学者多认为是地理书；鲁迅则认为《山海经》乃“古之巫书”，罗永麟亦同意鲁迅的观点，认为是巫师和方士编纂的巫书；袁行霈认为山经是战国中前期巫祝书，海经是秦汉间方士书；袁珂认为是古代神话故事书；常金仓认为是方士干谒诸侯时使用的说辞底本的资料汇编；顾颉刚认为是巫术性的地理书；谭其骧认为《山海经》中《五藏山经》是比较可靠的地理书，其他部分则是语怪之书。参阅鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第9页；罗永麟：《中国仙话研究》，上海文艺出版社，1993年，第255～257页；袁行霈：《山海经初探》，见《中华文史论丛》1979年第3辑；顾颉刚：《古史辨自序》，河北教育出版社，2000年，第732页；谭其骧：《长水粹编》，河北教育出版社，2000年，第299页；常金仓：《山海经与战国时期的造神运动》，《中国社会科学》2000年第6期。

② 《左传》昭公二十年。

③ 《韩非子·说林》。

④ 《韩非子·外储》。

⑤ 《吕氏春秋·慎行论·求人》。

⑥ 《文选》卷一九《高唐赋》，上海古籍出版社排印本，1986年，第880页。

## 道教笔记小说研究

即“不死之乡”一般都坐落于凡人不可企及的“远方世界”，如昆仑、蓬壶等；“不死之人”大多是缥缈的传说时代的伟大帝王或遗世仙真，如黄帝、王乔、赤松子等。其实，在世界许多文化区的古史传说中都有神化上古先民的思想，如《圣经·旧约全书》中记载的许多古代圣王和初民就有“古而无死”的特征，这些人大多可以享寿数百龄，甚至享寿千龄；古巴比伦史诗《吉尔加美什》中也有英雄吉尔加美什历尽艰辛寻求海底深处可以使人获得永生的仙草的故事。然而，在所有的文化中，只有中国文化把人类对永生的向往发展成为一种对获得永生的坚定信念，并进一步把这种信念上升为一种诚笃的信仰，赋予了“古而无死”者们神仙的属性，并且进一步把神仙拉近到凡尘世界之中，使凡人也可以突破人、神之间的界限，获得成仙的可能性，从而催生出中国独有的神仙道教。但是，在其他文化中那种上古初民可以享受遐寿，以及食用仙草可以使人长生不死的神仙思想萌芽，却未能发展出人神同质的神仙思想，其间表现出的中西文化价值取向的细微差距，尤为值得学者注意。

既然人们相信凡人也可以长生不死，那么如何成为神仙的技术手段就成为热衷于求仙的人关注的焦点。在道教产生之前，追求长生不老的修道理论就已产生，但还显得比较幼稚散漫，缺乏成熟的宗教应有的理论水平。当时求仙理论的热心鼓吹者以热衷于干谒王侯的方士为主，以至于一些学者把方士定义为以鼓吹神仙说为职业的人。<sup>①</sup>在方仙道阶段，求仙的方技主要以当时流行的各种养生术为基础，在《汉书·艺文志·方技略》中还保存着许多这类书目，20世纪后期在马王堆等地出土的大量书简也可以证明这一点。但是，当时影响最大的求仙方法还要数方士们鼓吹的到灵洲仙岛寻仙访药的活动。这种方仙道运动在当时的社会

<sup>①</sup> 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海古籍出版社，1998年，第10页。

文化生活中曾产生了深远的影响,《史记·秦始皇本纪》、《封禅书》、《孝武本纪》<sup>①</sup>以及《汉书·武帝纪》等古籍对此都留下了丰富的记载。然而,方士的求仙活动虽然声势浩大,却仍然缺乏系统的宗教神学思想作为其理论依据。直到道教产生之后,修道成仙的神仙思想才得到系统清理,被赋予了较高的宗教思辨色彩,并随着道教的不断发展逐渐变得成熟起来。

道教是以“道”为最高信仰的宗教,认为“道”是“万物之元首,不可得而名者。六极之中,无道不能变化。元气行道,以生万物。天地大小,无不由道而生者也”。<sup>②</sup>“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物。”<sup>③</sup>既然万物皆为“大道之子”,那么,只要能通过修炼达到“与道合体”的境界,人自然就可成为长生不死的得道仙真,这就是道教修道成仙思想的理论出发点。在道教看来,“一切有形,皆舍道性”。<sup>④</sup>因此,所有的人都有修道成仙的可能性,而这种修道成仙的过程其实就是通过修炼实现守道不离、务求得道,是“生道合一”的宗教努力。

在道教创教伊始,这种具有较高形而上思辨色彩的修道原理就得到了初步阐发,《老子想尔注》在注《道德经》时把《道德经》十六章“公乃王,王乃天”改为“公能生,生能天”;<sup>⑤</sup>把二十五章“道大,天大,地大,王亦大,域内有四大,而王居其一焉”中的“王”字改为“生”,并把“生”注为:“生,道之别

① 司马迁所作汉武帝传记本名《今上本纪》,原文已佚。今本《史记·孝武本纪》系褚少孙抄录《史记·封禅书》所补。

② 王明:《太平经合校》,中华书局,1960年,第16页。

③ 《太上老君说常清静妙经》,《道藏》11册,第344页。

④ 潘师正:《道门经法相承次序》,《道藏》24则,第786页。

⑤ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年,第20页。

体也。”<sup>①</sup>已经点明了长生不死与“道”之间的关系。在稍后出现的《太上老君内观经》中，合生道为一体的修道成仙原理得到了更加深入的阐述，这就是：“道不可见，因生而明之；生不可常，用道以守之。若生亡，则道废；道废，则生亡。生道合一，则长生不死。”“道无生死，而形有生死。所以言生死者，属形不属道也。形所以生者，由得其道也；形所以死者，由失其道也，人能存生守道，则长生不亡也。”<sup>②</sup>由此可见，“得道”才是成仙的基本条件，也正是在这个意义上，道教信徒对长生不死的追求才被概括为修道成仙。

修道成仙从根本上来讲，是一种实践性较强的宗教活动。与西方宗教相比，道教的自我修炼“无疑具有更强的可操作性”。<sup>③</sup>这种具有现实操作性的修炼“技术”就跟道教的理论体系一样，显得“杂而多端”。陈兵先生把道教的炼养方法分为服食与内炼两大类，<sup>④</sup>吴受琚先生则进一步细分为精神修炼、呼吸修炼、形体修炼、食物修炼、内丹、房中术六大类。<sup>⑤</sup>其实，无论怎么分类，似乎都很难全面涵盖修道“技术”的所有内容。道教的神仙思想是接续先秦方仙道思想发展而来的，由于道教“细大不捐”、“杂而多端”的特点，方仙道的修炼方法基本上都被道教继承下来，比如辟谷、服气、导引、服食、按摩、守一、房中等在道教产生之前就已流行的修炼方法，在道教修道活动中仍然被广泛采

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第31页。

② 《太上老君内观经》，《道藏》11册，第397页。

③ 潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，四川人民出版社，1997年，第35页。

④ 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社，1990年，第31页。

⑤ 吴受琚：《道教的几种修炼方法》，《道教与传统文化》，中华书局，1992年，第312～320页。

用。当然，道教还创造了许多宗教色彩更加纯正的修道方法，比如上清派所倡导的存思法所表现出的宗教色彩和神学理论水平，都远非方仙道时期的修道方法所能比拟。此外，诵读道经、宗教戒律和斋醮科仪等内容也被赋予了修道的特性，成为修道成仙的重要手段。《真诰》云：“若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也。读之万过毕，便仙也。”<sup>①</sup>《老子想尔注》云：“俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎？仙士畏死，信道守诫，故与生合也。”<sup>②</sup>《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》则真诚地劝诫世人，“人体非圣真，而身处五浊……饥寒穷贱，疾病刑罚，灾害所缠，凶祸所集”，而太上天尊以灵宝妙斋拯救世人，通过礼拜约束人的杀盗淫劫，通过诵经约束人的恶言妄行，通过思神约束人的贪欲嗔念，所以人应当从信仰道教、遵从道教的约束开始，来追求生命的永恒。<sup>③</sup>不过，在道教修道方法中，影响最为深远，同时也是最具代表性的还要数被称为金丹大道的外丹和属于内炼系统的内丹。

外丹实际上是对上古服食法的进一步发展。方士服食的仙药通常都是经过多方寻觅所得或仙人恩赐的自然天成之物，而外丹修炼者则自己制作金丹大药。与普通的服食相比，外丹修炼注入了更多的主体能动性，所谓道教“力抗自然，勇猛何如”的精神正可于此种修炼中表现之。在外丹家看来，在所有的修道方术中，金丹才是最高明的。葛洪曾经说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要焉。然则此二事，盖仙道之极矣，服此而不仙，则古来无仙

① 《真诰》卷五，《道藏》20册，第519页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第25页。

③ 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，《道藏》9册，第821页。

## 道教笔记小说研究

矣。”<sup>①</sup>“不得金丹，但服草木之药及修小术者，可以延年迟死耳，不得仙也。”<sup>②</sup>

其实，烧炼金丹的方技在道教产生前就已经出现，汉初方士李少君就曾以“祠灶则致物，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”的方技游说汉武帝；<sup>③</sup>《汉志·方技略》中也载录有《泰壹杂黄冶》这种讲冶丹砂铸黄金之术的书目。<sup>④</sup>不过，当时的方士没能对金丹之所以使人成仙的原理做出“合理”的解释。道教产生后，金丹理论得到了系统的阐释，东汉魏伯阳从黄金的特性入手为服食金丹长生成仙找到了“合理”的理论依据，他说：“金性不败朽，故为万物宝。术士服食之，寿命得长久。”<sup>⑤</sup>在神仙道教集大成者葛洪那里，金丹理论被推向巅峰。葛洪认为，金丹之所以能使人长生不死，是因为“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消；埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求外物以自坚固”。<sup>⑥</sup>也就是说，服食金丹修道成仙的原理是“假求外物以自坚固”。因此，他充满自信地引用《龟甲文》的话评价金丹的神效说：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”<sup>⑦</sup>

用弗雷泽的理论来看，“假求外物以自坚固”的观念，其思维模式与以同类相生的“相似律”为依据的原始宗教中的“模拟

① 王明：《抱朴子内篇校释·金丹》，中华书局，1985年，第70页。

② 王明：《抱朴子内篇校释·极言》，中华书局，1985年，第243页。

③ 《史记·封禅书》，中华书局标点本，第1385页。

④ 参阅陈国庆：《汉书艺文志注释汇编》，中华书局，1983年，第232页。

⑤ 《周易参同契》卷上，《道藏》20册，第123页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释·金丹》，中华书局，1985年，第71页。

⑦ 王明：《抱朴子内篇校释·黄白》，中华书局，1985年，第287页。

巫术”的思维模式并没有什么不同。<sup>①</sup> 这个理论虽然有宗教的“合理性”，却并不具备科学的“合理性”，因此，最终必将在现实的修道实践活动中被证伪。到唐代，金丹修炼在发展到巅峰的同时，也因为大量修道者在服食金丹后猝然死亡而面临着最为严重的信任危机，金丹信仰受到人们普遍的质疑，甚至连道教经典也不得不承认“金丹并诸石药各有本性，怀大毒在其中，道士服之，从羲、轩已来，万不存一，未有不死者”。<sup>②</sup> 所以，隋唐以后，义理化程度更高的内丹修炼逐渐开始兴起。

对于什么是内丹，李养正先生曾做过一个简单而精辟的概括，他说：“何为内丹？简单地说，即将人体比作‘炉鼎’，以体内之精气为药物，运用‘神’去烧炼，认为可使精、气、神凝为‘圣胎’，‘圣胎’可以离开躯体而为身外之身，永世长存。这个所谓‘圣胎’或称之为神丹，或称之为内丹。”<sup>③</sup> 其实，内丹不过是把烧炼丹砂、水银等矿物以模拟自然的外丹修炼转化为身体内部的修炼而已。它仍然以天地自然为一大宇宙，人体为一小宇宙的天人同构思想为其理论出发点，只不过是代表物质和物质变化的术语，改为代表人体的生理机构和生理变化现象。唐五代以后，内丹修炼逐渐取代外丹修炼成为道教修道成仙方术的主流。

随着内丹的发展，道教修道思想的理论水平得到了进一步提升。针对人是否可以像道教所说的那样修道成仙，吴筠用“两有”理论得出了肯定的结论，他说：“昔桑娇问于涓子曰：‘自云有死，复曰有仙，如之何？’涓子曰：‘两有耳。’夫言两有者，

① 弗雷泽：《金枝》，大众文艺出版社，1998年，第19页。

② 《玄解录》，《云笈七签》卷六四，第360页。

③ 李养正：《道教概说》，中华书局，1989年，第130页。



## 道教笔记小说研究

为理无不存，理无不存，则神仙可学也。”<sup>①</sup> 司马承桢则进一步提出了人神同构的思想，说：“人生时禀得虚气，精明通悟，学无滞塞，谓之神。宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙。故神仙亦人也……生死动静邪真，吾皆以神而解之，在人谓仙矣。在天曰天仙，在地曰地仙。”<sup>②</sup> 既然“神仙亦人”，那么，人可以修道成仙的真实性就不容置疑了。

道教作为中国本土的民族宗教，对世俗伦理道德的提倡和强调是其区别于其他宗教的又一显著特征。因此，以忠孝为核心的伦理要求也被认定为修道成仙必须具备的条件之一。葛洪说：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也……人欲地仙，当立三百善；欲天仙，当立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳……积善未满，虽服仙药，亦无益也。”<sup>③</sup> 在一千多年的道教发展中，修道成仙的方术虽然不断发生着变化，但是修道的伦理要求却从未改变过，“德行修逾八百，阴功积满三千”<sup>④</sup> 一直是得道成仙的基本要求。在净明道那里，这一主张甚至被提升到“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常”<sup>⑤</sup> 的高度。值得注意的是，修道成仙虽然是一种追求自我拯救的“自利性”宗教行为，但是随着道教的发展，道教却使“个体生命的最终获救，都必须通过救助他人、施惠社会的行为才能实现，从而将‘成仙之道’的宗教追求置于一种互助互利的道德背景中去考虑”。<sup>⑥</sup>

① 《神仙可学论》，《道藏》23册，第659页。

② 《天隐子·神解》，《道藏》21册，第699~700页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·对俗》，中华书局，1985年，第53~54页。

④ 张伯端：《悟真篇》，《道藏》4册，第743页。

⑤ 《净明忠孝全书》卷三《玉真刘先生语录内集》，《道藏》24册，第635页。

⑥ 苟波：《道教与神魔小说》，巴蜀书社，1999年，第89页。

道教的修道思想可谓“杂而多端”，并在社会文化的方方面面都留下了深刻的印记。当这种思想贯注到旨在为道教传播服务的道教文学中时，就成为道教文学的一个重要思想原型。在修道思想指导下进行的修道行为作为一种事件性活动，先天就具备成为小说素材的条件，因此，在道教笔记小说中也就相应产生了一种以修道成仙活动为主题内容的道教小说类别。从修道小说的创作动机来看，修道小说基本上可以说是一种借助文学形式宣传修道观念的宗教文学。与那些直接用宗教语言宣传修道思想的道教经典不同，修道小说主要采用形象化的文学语言诠释并宣传道教的修道思想，是对道教修道成仙思想的文学化反映。

## 第二节 修道小说的主题类别

长生不老是道教徒的最高宗教理想，修道则是实现这一宗教理想必经的津梁。从某种意义上讲，修道体道教笔记小说中记载的各种修道成仙故事可以说就是证明修道成仙思想的实证性“案例”。道教的修道思想可谓“杂而多端”，修道体道教笔记小说通过文学形式，从几个侧面发明阐释了“杂而多端”的道教修道思想。修道的方术是修道成仙最基本的技术手段，因此，对修道方术的文学化渲染就构成了修道体道教笔记小说的第一个小说主题。作为一种极其重视伦理价值观的宗教，对修道者伦理道德的高要求也是道教修道思想的重要内容，从而，修道成仙的伦理要求就成为修道体道教笔记小说的第二个小说主题。以信仰汰除理性是宗教之所以成其为宗教的基本特征之一，因此，对宗教的虔诚信仰也是道教修道思想中最重要的内容之一，而严格的宗教考验则是检验宗教信仰虔诚性的基本方法，所以修道成仙的宗教考验就成为修道体道教笔记小说的第三个小说主题。通过对这三个小说

主题的演绎，修道思想在道教笔记小说中得到了充分完满的展现。

### 一、修道成仙的修炼方术

“道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也。”<sup>①</sup> 因此，修道成仙的方术作为一种“可操作”的技术手段，乃道教修道活动中最重要的内容。正如长生不死观念早在道教产生之前的先秦就已出现一样，在春秋战国时期，各种修道方术也已经非常流行，战国方仙道的兴起其实就是对此类修道方术的普及活动。方仙道的修道方术种类繁多，蒙文通先生在《晚周仙道分三派考》一文中认为：“古之仙道，大别为三，行气、药饵、宝精，三者而已。”<sup>②</sup> 也就是说，方仙道的方术大致可分为行气、药饵、宝精这三大派别。近世出土的文献也为传世文献记载的方仙道修道方术的可信性提供了“二重证据”，饶宗颐先生根据张家山和马王堆等地出土的简帛对先秦养生、服食等修道方术所做的系统研究，则更进一步为先秦修道方术的真实性提供了佐证。<sup>③</sup>

在三派修道方术中，服食属于外养性的修道方式，它是对道教影响最大的一派，对道教外丹和内丹等修道方法都产生深远影响。服食实际上是随着古代医药学的进步萌生出的一种修道方式，“在古人看来，服用药物既然可以治病，可以使人不病，那就可以延年，甚至长生不死”。<sup>④</sup> 到道教那里，这种观念得到了进一步强化，葛洪就认为仙药可以“令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵”。<sup>⑤</sup> 既然服食仙药对成仙有着如此巨大的

① 王明：《抱朴子内篇校释·勤求》，中华书局，1985年，第252页。

② 蒙文通：《古学甄微》，巴蜀书社，1987年，第337页。

③ 饶宗颐：《从出土资料谈古代养生与服食之道》，《中国宗教思想史新页》，北京大学出版社，2000年，第69～88页。

④ 盖建民：《道教医学》，宗教文化出版社，2001年，第27页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释·仙药》，中华书局，1985年，第196页。

裨益，那么，服食在道教的修道活动中成为一种被广泛采用的修道技术手段也就是情理中的事情了。当服食观念贯注到小说创作中时，就相应地出现了大量以服食为主题的小说。比如，在道教尚未正式出现之前就已成书的《列仙传》中就出现了大量有关服食的内容。据饶宗颐先生的统计，《列仙传》一书中实施服食修炼的仙真人物共有三十一人，服食的药物则不少于四十八种。<sup>①</sup>

服食之所以会成为修道小说中最常见的主题内容，恐怕跟服食修炼的特点有很密切的关系。与“不假外求”的行气、宝精等修道方术相比，服食恰恰是需要通过勤苦“外求”才能实现的修道方术。这个“外求”活动通常是与各种曲折的事件相伴随的，而寻求仙药的事件性活动恰恰能满足小说作品对情节的要求，因此，寻求或偶遇仙药的修道活动最能与小说创作的规律相契合，于是，服食就成为修道小说最喜欢渲染的修道方术。

正如前文所说，修道成仙思想和修道方术在道教出现之前就早已广为流行，它对中国古代的民间信仰世界有着异常深远的影响，在民间口承文学中保存着大量关于修道方术的内容。当这种口承文学经过文人之笔转化为稳定的小说文本时，这类信息仍然得到了较好的保存，在现存的一些文人志怪小说集中还可以清晰地看到这种影响，比如任昉的《述异记》中就保存着这样的服食记载：

昔有人发庐山采松，闻人语云：“此未可取。”此人寻声而上，见一异华，形甚可爱，其香非常，知是神异，因掇而服之，得寿三百岁也。<sup>②</sup>

比这个故事更富戏剧性的还有《幽明录》中对古冢少女效龟

① 饶宗颐：《从出土资料谈古代养生与服食之道》，《中国宗教思想史新页》，北京大学出版社，2000年，第81～82页。

② 《述异记》，《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第99页。

食气得以生存的记载：

汉末大乱，颍川有人将避地他郡。有女七八岁，不能涉远，势不两全。道边有古墓穿败，以绳系女下之。经年余还，于冢寻觅，欲更殡葬。忽见女尚存，父大惊，问女得活意，女云：“冢中有一物，于晨暮际辄伸头翕气，为试效之，果觉不复饥渴。”家人于冢寻索此物，乃大龟也。<sup>①</sup>

这个传说在其他小说集中也多次以不同面目出现，如在《异闻记》中，虽然故事情节并没有多大变化，但是，似乎是出于增加传说可信度的目的，把女儿放进古墓中的颍川人被指认为“郡人张广定”。<sup>②</sup> 与这个小说母题相似的还有《幽明录》中坠涧者学习龟蛇食气之术得以脱险的故事。<sup>③</sup> 此类小说从一个侧面真实地反映了民间社会对修道思想的信仰状况，葛洪曾经引用《异闻记》张广定女的传说来证明长生可致，神仙可学的道理，<sup>④</sup> 其实就是在借助民间信仰的强大影响来宣扬仙道思想。

与道教徒创作的那些旨在宣扬道教观念的小说相比，此类小说更多地保存了原生态的民间信仰色彩，包括后来被纳入道教体系的《列仙传》，在讲述修道方术时也只注重对服食等修道方术的“客观”记载，而没有多少宣扬仙道的自觉宗教意识。但是，道教产生后，修道小说的特点逐渐发生了变化。在道教宗教理念指导下创作的那些小说中，修道的方技逐渐被赋予了越来越浓郁的宗教色彩，衍变为宗教性较为纯正的修道体道教笔记小说。

葛洪的《神仙传》可以说是标志着修道小说发生衍变的转折

① 《幽明录》，《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第152页。

② 《异闻记》，《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第232页。

③ 《幽明录》，《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第181页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释·对俗》，中华书局，1985年，第48页。

性作品。这部小说集中虽然还保存了像《凤纲》等篇那样延续《列仙传》风格的作品，但是更多的小说都被增饰了自觉宣扬修道思想和其他道教理念的内容。比如在《刘根》篇中，作者借神仙之口大谈“夫仙道有升天蹶云者，有游行五岳者，有食谷不死者，有尸解而仙者。要在于服药。服药有上下，故仙有数品也。不知房中之事，行气导引而不得神药，亦不能仙也。药之上者，唯有九转还丹及太乙金液，服之皆立便登天，不积日月矣。其次，云母、雄黄之属，能使人乘云驾龙，亦可役使鬼神，变化长生者。草木诸药，唯能治病补虚，驻年返白，断谷益气，不能使人不死也”。<sup>①</sup> 俨然就是在借用小说宣传他的金丹大道理论。大约成书于南北朝时期的《汉武帝内传》，<sup>②</sup> 对《五岳真形图》和六甲灵飞十二事的渲染，以及对服食修道理论不厌其烦的讲解，更使之被学者认为是“道教思想的产物”，<sup>③</sup> 是“介绍经籍来源并神化经籍”的作品。<sup>④</sup>

在后起的道教笔记小说中，自觉宣传服食神丹仙药思想的传统得到了进一步发展，宗教宣传和小说情节之间结合得更加巧妙，《仙传拾遗·刘无名》就可称得上是这方面的代表作。这篇

① 《神仙传·刘根》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《汉武帝内传》旧题班固撰，孙诒让、余嘉锡认为是葛洪所作，李剑国认为是东汉末年的作品，小南一郎认为与上清派道士有密切关系，李丰楙认为是上清派道士王灵期所作，王青认为是由楼观派道士最后编定。参阅余嘉锡：《四库提要辨证》，中华书局，1980年，第1132页；李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984年，第200页；小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年，第371~377页；李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，（中国台北）台湾学生书局，1986年，第76~85页；王青：《〈汉武帝内传〉研究》，《文献》1998年第1期。

③ 李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，（中国台北）台湾学生书局，1986年，第21页。

④ 王青：《〈汉武帝内传〉研究》，《文献》1998年第1期。

## 道教笔记小说研究

小说讲述刘备的后人刘无名入山修道，服食雄黄。三十多岁时，刘无名阳寿已尽，但是因为他服食雄黄，负责索命的泰山直符无法追摄走其魂魄。有感于刘无名修道虔诚之心，泰山直符放过了他，并指点他“求诣真师，访寻道要”，寻求可以使人白日飞升的铅汞朱髓。后来刘无名终于在青城山遇到青城真人，学得铅汞朱髓之诀，最终修道成仙。这篇小说主要通过人物对话阐释服食金丹的修道理论，其运用文学手段演绎修道思想的技巧可以说已经达到了炉火纯青的境界，宗教宣传和艺术创作结合得天衣无缝。小说作品的文学性不但没有削弱其宣传宗教思想的目的，反而使修道思想随着情节的演进而被表达得更加清晰。小说的最后部分，青城真人那段总结性的发言，其理论水平与专门探讨金丹大道的道教经典相比也毫不逊色：

丹分三品，以铅为君，以汞为臣，八石为使，黄芽为苗。君臣相得，运火功全，七日为轻汞，二七日变紫锋，三七日五彩具，内赤外黄，状如窗尘。复运火二年，日周六百，再经四时，重履长至，初则十月离其胞胎，已成初品。即能乾汞成银，丸而服之，可以祛疾。三年之外，服者延年算，发白反黑。三年之后，服之刀圭，游散名山，周游四海。初品地仙，服之半剂，变化万端，坐在立亡，驾馭飞龙，白日升天。大都此药。经十六节，已为中品，便能使人长生。药成之日，五金八石，黄芽诸物，与君臣二药，不相杂乱矣。千日功毕，名上品还丹。<sup>①</sup>

在正面宣传服食之道的同时，此类小说还为服食修仙行为规定了很多宗教要求，比如对仙药的虔诚信仰就被认为是服食成仙

<sup>①</sup> 《仙传拾遗·刘无名》，《太平广记》卷四一，第261～262页。

的必要条件。如《柏叶仙人》中，田鸾服食柏叶后，“头目如裂，举身生疮”，“其身如火，人不可近”，但是他却能够不顾母亲的劝阻忍受痛苦，对服食柏叶之道坚信不疑，最终修炼成功，位列仙班，成为柏叶仙人。<sup>①</sup>《边洞玄》中的女道士边洞玄也因服食而“呕逆吐痢，至于疲剧”，但是她却“无所怨叹，疾绝已，则吞服如常”，“至信之心确不移也”。最后也如愿以偿，得道成仙。<sup>②</sup>与这些虔信者形成鲜明对比的，是那些对服食修道之术猜疑不定，又不能坚持者，这些人往往会落得功败垂成的悲惨结局。如《维扬十友》中，修道者因为疑心神仙煮给他们吃的千年人参是小孩而不肯服食，最终错失了成仙的绝好机会；<sup>③</sup>《吕生》中，天赋稟异的吕生长期服食黄精，在道术将成之际，因母亲强迫他饮用了掺有猪油的酒而顿失道法，一夜间变得皓首白发，并为之“恨惋垂泣”；<sup>④</sup>《王兴》中，仙人指点汉武帝服食菖蒲，汉武帝因为不坚持服食没能成仙，凡民王兴听说这件事后坚持服食菖蒲，最终长生成仙。<sup>⑤</sup>通过对以上两种类型小说的比较，我们可以看出，这两种情节模式截然相反的小说，恰恰是从正反两个方面为宣传宗教思想服务的。

不过，也许是因为道教具有“细大不捐”的包容性的缘故，在具体的宗教实践中，道教往往会表现出很大程度的灵活性，这种灵活性反映在以修道活动为主题内容的修道体道教笔记小说中时，就使得各种宗教教条在小说中可以得到很大通融，小说人物即使违反教条也不一定会被安排一个“惩罚式”的结局。那些信

① 《化源记·柏叶仙人》，《太平广记》卷三五，第222页。

② 《塘城集仙录·边洞玄》，《云笈七签》卷一一六，第646页。

③ 《神仙感遇传·维扬十友》，《太平广记》卷五三，第328页。

④ 《逸史·吕生》，《太平广记》卷二三，第157页。

⑤ 《神仙传·王兴》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。



## 道教笔记小说研究

道不纯，怀疑甚至迁怒于道教的人有时甚至会被安排一个那些矻矻勤求的修道者梦寐以求的成仙机会，《神仙感遇传》中的萧静之就是这种典型的幸运人物。

兰陵萧静之，举进士不第。性颇好道，委书策，绝粒炼气，结庐漳水之上。十余年而面貌枯悴，齿发凋落。一旦引镜而怒，因迁居邺下，逐世人求什一之利。数年而资用丰足，乃置地葺居，掘得一物，类人手，肥而且润，其色微红。叹曰：“岂非太岁之神，将为祟耶？”即烹而食之。美，既食尽。逾月而齿发更生，力壮貌少，而莫知其由也。偶游邺都，值一道士，顾静之骇而言曰：“子神气若是，必尝饵仙药也。”求胗其脉焉，乃曰：“子所食者肉芝也，生于地，类人手，肥润而红，得食者寿同龟鹤矣。然当深隐山林，更期至道，不可自混于臭浊之间。”静之如其言，舍家云水，竟不知所之。<sup>①</sup>

修道小说虽然旨在宣传修道思想，但是作为一种文学作品，它也比较注重小说的艺术性，许多小说都比较注意对离奇事件的渲染，以此增加小说情节的趣味性。在此类小说中，浓郁的宗教色彩很大程度上被文学色彩所稀释，表现出一种较强的文学趣味，比如《续仙传·朱孺子》就是一篇很富有趣味的作品：

朱孺子，永嘉安固人也，幼而师事道士王元正，居大若岩，勤苦事于元正。深慕仙道，常登山岭采黄精服饵，历十余年。一日就溪濯蔬，忽见岸侧有二花犬相趁。孺子异之，乃寻逐入枸杞丛下。归语元正，讶之，遂与孺子俱往伺之。复见二犬戏跃，逼之又入枸杞下。

<sup>①</sup> 《神仙感遇传·萧静之》，《太平广记》卷二四，第162～163页。

元正与孺子共寻掘，乃得二枸杞根，形状如花犬，坚若石，洗泽挈归煮之，而孺子益薪著火三昼夜不离灶侧，试尝其汁，味最甘美，吃不已，及见根烂，以告元正来共取食之。俄顷，孺子忽然飞升在峰上。元正惊异久之，孺子谢别元正，升云而去。<sup>①</sup>

在这篇小说中，枸杞根幻化为花犬，花犬似乎又被幻化为枸杞根，一虚一实之间，花犬与神药移形换影，恍惚不定，虽然通篇小说仅仅只有百余字，却在不知不觉之间把偶遇神药的故事表现得妙趣横生，让人读罢不禁耳目为之一新，而与文学审美目的相背离的宣传服食长生的宗教意图也在不知不觉间被稀释和淡化了。

此外，原本用来帮助修道者成仙的神丹妙药，在有些小说中还被用于其他用途，如《神仙传·沈建》中，仙人沈建就曾用丹药喂食自己家的驴和羊，使之三年不食仍然“悉肥如饲”。<sup>②</sup>用仙药喂食牲畜虽然有亵渎服食信仰之嫌，但是从文学创作的角度来看，却可以为小说情节平添更多的生趣，而且也可从另一个侧面反映出道教不同于一般宗教的开阔胸襟。

有些小说还比较热衷于演绎早期的服食传说，如《传奇·陶尹二君》就是对《列仙传·毛女》的再创作。这篇小说中，《列仙传》中的主角毛女已经成为一个陪衬，而主角则变成了新增加的角色古丈夫。秦宫人毛女躲避秦时之乱，逃入深山服食柏叶松脂成仙的经历投射到古丈夫身上后，这段简单的经历被演绎得更加复杂。童年时期的古丈夫被选中随徐福到海上求仙，逃脱后改业儒术，但是又遭遇了焚书坑儒的劫难。再次逃脱后，古丈夫又

① 《续仙传·朱孺子》，《道藏》5册，第78页。

② 《神仙传·沈建》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

## 道教笔记小说研究

改习板筑之术，却被征调到塞外修筑长城。古丈夫再施“奇谋”逃出后改行做了工匠，却又被抓去修建秦始皇的陵墓。最后，古丈夫逃入深山服食柏叶松脂成为神仙后才最终摆脱了命运的捉弄。在这里，古丈夫的人生经历完全变成了秦代历史的缩影，而唯一没有发生变化的则是服食柏叶松脂的主题，以及后人在山中偶遇神仙的情节模式。只不过偶遇神仙者由《列仙传》中的普通人变成了修道者陶大白和尹子虚，而且陶、尹二人也因得到服食的修炼方术而成仙，<sup>①</sup>表现出了浓郁的道教情调。毛女服食成仙的故事经过道教信徒裴铏的演绎，情节变得更加曲折，内容也比原作扩充了好几倍，同时小说也被赋予了更为浓厚的文学传奇色彩。

另外一些小说则善于把炼制神药的宗教实践活动与小说情节的演进巧妙地结合在一起，以此推动情节的发展，如《疑仙传·沈敬》的情节发展基本上就是围绕着沈敬煮食白石的过程展开的：

沈敬，浙右人也。自幼学道，后游钟山，遇一老姥，谓之曰：“尔骨秀神清，心复正，后十年当得道，但修炼之。”仍与一块白石教之曰：“但以山泉煮此石，不停火，待软如药剂，即食之。若未软，不得停火。”言訖而不见老姥。敬奇之，因于山中结茅而居，汲泉以煮此石。不停火十载，此石不软，敬乃不煮。忽一夜，此老姥复来，谓敬曰：“始教尔以山泉煮此石，今何不煮之？”敬曰：“我自奉教十载，煮此石而不可食。”老姥曰：“此石非常石，不可得也。君既得之，何不虔诚息虑以煮，即不待十载而可食；若信之与疑交生于心，

<sup>①</sup> 《传奇·陶尹二君》，《太平广记》卷四〇，第253~254页。

虽煮之十载亦不可食也。”敬曰：“此石何石也？如非人间之石，自然有异可食。既有异又何必煮之然后可食也？”老姥曰：“此石是琼树之实也，不知谁得遗于此山，被人间深毒之风吹之，故坚硬。若以山泉虔诚煮之，即复软，软而食，即得道矣。”敬乃拜谢之，遽又不見老姥。敬遂斋戒，汲山泉以煮之，至明日，其石忽软，香馥满山。敬沐浴而尽食之，顿变童颜，髭发如漆，心清体轻，山中人皆怪焉。后数日不见所之。<sup>①</sup>

除了服食题材之外，其他修道方术在修道小说中也有所反映，尽管这些小说在修道小说中所占的比例不大，艺术水平也远较服食小说逊色。比如《列仙传·女丸》<sup>②</sup>和《续仙传·宋玄白》<sup>③</sup>就分别涉及男女仙真的房中修道方术，《神仙传·彭祖》不仅涉及房中术，还涉及吐纳导引、舐唇咽唾、金丹服食、责己谢过、服气炼神、存思万神、止欲修心等修道方术。<sup>④</sup>

道教作为一种成熟的宗教，其思辨水平和理论勇气远非那些较低层次的原始宗教所能比拟。针对建立在非理性基础之上的修道思想，道教中人向来不乏质疑其真实可靠性的理论勇气，而那些高水平的道教思想家也不惮于面对这种站在理性主义立场上的挑战，往往能从更高的思辨角度出发，为这种质疑提供“合理”的宗教解答，从而推动修道思想的发展。这种通过回应挑战提升修道思想理论水平的情形在道教经典中向来不乏其例，在修道体道教笔记小说中也时有所见，如《疑仙传·萧寅》中，修道少女

① 《疑仙传·沈敬》，《道藏》5册，第496页。

② 《列仙传·女丸》，《道藏》5册，第75页。

③ 《续仙传·宋玄白》，《道藏》5册，第81页。

④ 《神仙传·彭祖》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

就对“自古修道之士皆言去声色，而彭祖述阴阳交接之事”的矛盾提出了质疑，萧寅的解释是因为彭祖知道黄帝不能去声色，所以才用交接之道附和他，而真正的修仙之道必须要“舍世欲”。少女进一步追问“古之有全家升青天者，有与妻俱之仙者，又岂无世欲也”？萧寅的回答则是：“此即是神仙之家降于世而复归神仙也，非是百世修之而升天也。”<sup>①</sup> 萧寅对少女惑疑的解答显然有歪曲“事实”的嫌疑，带有想当然尔的狡辩色彩。与之相比，同书《何宁》篇中，何宁对道何以可学，何以可悟的回答则显示了更高的理论水平，他说：“道不可学，我今知之；道止在悟，我今亦知之矣。道本在人之性也。人之性有道即终得道；人之性无道，即终不得道。”<sup>②</sup> 由此可见，修道小说不仅旨在为宣传修道思想服务，而且还对修道思想理论水平的提升作出了有益的探索和贡献。

### 二、修道成仙的伦理要求

强调严格的道德自律，是所有宗教共有的重要特征。道教对学道者伦理道德的要求，显得尤其突出，并且把这种伦理要求提升到学道者是否能长生成仙的理论高度，成为道教修道思想最重要的组成部分之一。早在道教初兴之时就已产生的《太平经》中已经提出了“善自命长，恶自命短”<sup>③</sup> 的理论主张。葛洪则进一步指出：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”<sup>④</sup> 天师道的经典也极力倡导“不犯恶，善积行著，与道法相应，受福无极”<sup>⑤</sup> 的修道观念。《真

① 《疑仙传·萧寅》，《道藏》5册，第496~497页。

② 《疑仙传·何宁》，《道藏》5册，第498页。

③ 王明：《太平经校释》，中华书局，1960年，第525页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释·对俗》，中华书局，1985年，第53页。

⑤ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》18册，第235页。

诰》则认为“大道不亲，唯善是与；天地无心，随德乃矜”。<sup>①</sup>“学道者，行阴德莫大于施惠解救，志莫大于守身奉道。其福甚大，其生甚固。”<sup>②</sup>有些道书则把行善当做学仙的先决条件看待：“善不徒施，仙固可学；功无巨细，行无洪纤，在立功而不休，为善而不倦也。修习之士，得不勛哉！”<sup>③</sup>类似的强调修道伦理的思想在道教经典中不胜枚举。这种思想不仅贯穿于几乎所有的道教经典之中，而且也渗透到道教文化的方方面面，甚至在道教笔记小说中也往往充斥着类似的宗教道德说教，如《仙传拾遗》就认为：“广施阴功，救人济物，柔和雅静，无欲无为，至忠至孝，内修密行，功满三千，然后黑籍落名，青华定篆，制御神鬼，驱驾云龙，而上补仙官，永除地简。”<sup>④</sup>《墉城集仙录》则认为：“夫修道者，在适而无累，和而常通，永劫无穷，济度一切，此之长生，乃可为重。长生难得，由忠孝仁义立者，功及于物，生自可延。无此德者，独守山林，木石为偶，徒丧一生。”<sup>⑤</sup>

不过，道教笔记小说主要还是通过具体的修道故事来发挥修道伦理思想，并以此证明恪守伦理道德对修道成仙的重要性。由于恪守道德并非是一种可操作的修道技术手段，所以在修道体道教笔记小说中，恪守道德的修道者虽然致力于“自力本愿”的修行，但是其成仙目的却往往是借助于被他的道德精神所感动的神仙的引渡才能够得以快捷的实现。而这种能感动神仙的道德精神则主要表现为修道者仁民爱物、积善行义的道德胸怀和高尚行为，如刘白云得道成仙是因为他“家富好义，有财帛，多以济人，亦不知有阴功修行之事”的道德品质感动了神仙乐子长，才

① 《真诰》卷四，《道藏》20册，第513页。

② 《真诰》卷六，《道藏》20册，第524页。

③ 杜光庭：《墉城集仙录叙》，《云笈七签》卷一一四，第637页。

④ 《仙传拾遗·刘无名》，《太平广记》卷四一，第261页。

⑤ 《墉城集仙录》卷一，《道藏》18册，第166页。

被度为神仙；<sup>①</sup> 陈安世受到神仙的青睐则是由于他的诚实美德。<sup>②</sup> 相反，那些不能恪守道德规范的修道者即使信道虔诚，修道勤苦，也不一定能实现成仙的理想。如唐初著名高道王远知虽然天资聪敏，道行精深，名满当世，却仅仅因为“小时误损一童子吻”，就“不得白日升天”，<sup>③</sup> 反映了道教对修道者伦理道德要求的严格性。不过，对那些先天就心性不正者，神仙则不会怀疑他的道德品质，相反，还会对其青睐有加，引渡他成仙，如《洞仙传·姜伯真》就是一例：

姜伯真者，不知何许人也。少好道，在猛山采药，忽值仙人，使伯真平立日中，背后观之，其心不正。仙人曰：“勤学之至，而不知心不正为失。”因教之服石脑。石脑色斑柔软，形如小石，处所皆有，久服身热而不渴，后遂得仙。<sup>④</sup>

至于那些人品卑劣者，即使被神仙选为救度对象，最终也会因为其卑鄙的道德品质被神仙抛弃，如《仙传拾遗·寒山子》就讲述了一个这样的故事：

毗陵道士李褐，性偏急，好凌侮人。忽有贫士诣褐乞食，褐不之与，加以叱责，贫者唯唯而去。数日，有白马从白衣者六七人诣褐，褐礼接之。因问褐曰：“颇相记乎？”褐视其状貌，乃前之贫士也。逡巡欲谢之，惭未发言。忽语褐曰：“子修道未知其门，而好凌人侮俗，何道可冀！子颇知有寒山子邪？”答曰：“知。”曰：

① 《仙传拾遗·刘白云》，《太平广记》卷二七，第180页。

② 《神仙传·陈安世》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

③ 《谈宾录·王远知》，《太平广记》卷二三，第153页。

④ 《洞仙传·姜伯真》，《云笈七签》卷一一一，第610页。

“即吾是也。吾始谓汝可教，今不可也。修生之道，除嗜去欲，啬神抱和，所以无累也；内抑其心，外检其身，所以无过也；先人后己，知柔守谦，所以安身也；善推于人，不善归诸身，所以积德也；功不在大，立之无怠，过不在大，去而不贰，所以积功也。然后内行充而外丹至，可以冀道于仿佛耳。子之三毒未剪，以冠簪为饰，可谓虎豹之鞶，而犬豕之质也。”出门乘马而去，竟不复见。<sup>①</sup>

道教的伦理观跟世俗社会中儒家所倡导的主流伦理观并不违背，相反，在某种程度上，它甚至可以说是儒家伦理观的补充和强化，与儒家伦理观一样深刻影响并塑造着中国人的文化心理和价值观念。在有些方面，它甚至“有比之儒家伦理更加深刻的思想渗透和行为控制机制”。<sup>②</sup> 道教的戒律明确地要求信徒“不得不忠不孝不仁不信，当尽节君亲，推诚万物”。<sup>③</sup> 唐宋以后，有些道教经典甚至把修道和伦理纲常等同起来，认为三纲五常就是“大道”的本原，如元代全真道士陈致虚就明确宣称：“夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧，纲常既明，则道自纲常而出，非出纲常之外而别求道也。”<sup>④</sup> 由此可见，忠、孝、节、义等世俗道德观念，同样也是道教伦理价值观的基本内核。

中国古代社会形态可以一言以蔽之，概括为宗法社会。在以血缘关系为维系社会结构之纽带的宗法社会中，“孝”可以说是维护家国同构的社会结构稳定的“大维”，所以历代统治者无不

① 《仙传拾遗·寒山子》，《太平广记》卷五五，第338页。

② 姜生：《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》，四川大学出版社，1995年，第10页。

③ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》3册，第403页。

④ 《上阳子金丹大要》卷二，《道藏》24册，第9页。



## 道教笔记小说研究

把“以孝治天下”作为立国之本，“百善孝为先”的理念受到了社会各个阶层人士的普遍认同。因此，“孝”在道教中也受到了高度推崇，成为对修道者最基本的道德要求，笃行孝道者“因孝成仙”的故事在修道小说中遂层出不穷，比比皆是。《江淮异人录》中就把“事亲孝，复有道气”<sup>①</sup>作为凡人可以成仙的两大基本条件，《洞仙传·苏耽》中的修道者苏耽更俨然被塑造成一位孝子神仙的形象，<sup>②</sup>《杜曷》中得到张镇南亲传正一道法的杜曷也是一个“事后母至孝”的大孝子，<sup>③</sup>而《十二真君传·兰公》更可以称得上是忠孝净明道的传教小说。<sup>④</sup>

在宗法观念影响下，每一个社会成员都对亲族有着深厚的感情。作为中国特有之民族宗教，道教不可能像其他宗教那样允许甚至鼓励修道者背叛对亲族的感情。相反，它恰恰非常重视协调修道出世与家族孝道之间的关系，如不舍弃家庭之累，拔宅飞举、鸡犬升天的淮南王刘安的成仙故事，向来为信道者所津津乐道，就反映了道教的这一特点。在道教笔记小说中，这种重视亲族之情的内容也随处可见，如《续仙传·马自然》中，马自然成仙前“托化”于兄家，以绝乃兄“思望之情”；<sup>⑤</sup>《洞仙传·董幼》中，董幼成仙后与母亲依依告别；<sup>⑥</sup>《神仙传·皇初平》中，皇初平帮助其兄共同修道成仙，<sup>⑦</sup>都是这方面的代表。

与大多数比较生硬地反映修道成仙的某一方面伦理要求的小

① 《江淮异人录·潘泉》，《道藏》11册，第15页。

② 《洞仙传·苏耽》，《云笈七签》卷一一〇，第605页。

③ 《洞仙传·杜曷》，《云笈七签》卷一一一，第609页。

④ 《十二真君传》，《太平广记》卷一五，第107页。

⑤ 《续仙传·马自然》，《道藏》5册，第79页。

⑥ 《洞仙传·董幼》，《云笈七签》卷一一〇，第607页。

⑦ 《神仙传·皇初平》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

说相比，有些修道小说则能够比较巧妙地全面反映修道伦理的各方面内容，《仙传拾遗·阳翁伯》就是较有代表性的一篇这样的作品：

阳翁伯者，卢龙人也。事亲以孝，葬父于无终山，山高八十里，其上无水。翁伯庐于墓侧，昼夜号恸，神明感之，出泉于其墓侧。因引水以就官道，以济行人。尝有饮马者，以白石一升与之，命翁伯种之，当生美玉。果生白璧，长二尺者数双。一日，忽有青童乘虚而至，引翁伯至海上仙山，谒群仙，曰：“此种玉阳翁伯也。”一仙人曰：“汝以孝于亲，神真所感，昔以玉种与之，汝当夫妇俱仙。今此宫即汝他日所居也。天帝将巡省于此，开礼玉十班，汝可致之。”言讫，使仙童与俱还。翁伯以礼玉十班，以授仙童。北平徐氏有女，翁伯欲求婚，徐氏谓媒者曰：“得白璧一双可矣。”翁伯以白璧五双，遂婿翁伯。数年，云龙下迎，夫妇俱升天。<sup>①</sup>

这篇小说中，阳翁伯不仅事亲以孝，而且积善济人，最终上感神真，得结佳偶，并且夫妻双双升天成仙。这个简单的修道成仙故事其实正反映了中国人特有的一种不舍尘世之乐的宗教心态，道教宗教伦理与世俗伦理之间的和谐关系，通过简单的小说情节便被不露痕迹地呈现出来。

尽管道教伦理比较重视维护世俗社会的伦理道德，但是修道活动终究是一种出世的宗教行为，因此，它与世俗道德之间的矛盾也是不可避免的。在有些小说中，这种出世与入世的矛盾也有所体现，如《神仙传·茅君》就反映了这种宗教伦理与世俗伦理的冲突。茅君在齐地学道二十年回家后，父母对其不尽孝道、舍

① 《仙传拾遗·阳翁伯》，《太平广记》卷四，第30页。

## 道教笔记小说研究

弃双亲离家学道的行为异常愤怒，痛斥他：“为子不孝，不亲供养，而寻逐妖妄，流走四方。”其父并欲操杖痛打茅君，结果竹杖尚未举起，就“摧折而成数十段，皆飞扬如弓激矢，中壁穿柱，壁柱俱陷”。由此可见，当世俗伦理与宗教伦理发生矛盾时，道教总是站在宗教高于世俗的立场上的。不过，道教毕竟不同于那些彻底否定此岸世界的宗教，所以当这种矛盾发生时，道教的解决方式不是用宗教的神圣性压制世俗世界的伦理诉求，而是尽量用一种两全齐美的方式来调和这种矛盾。这篇小说中，茅君对这场矛盾的解决方式就反映了道教的这一特点。面对父母的震怒，“茅君长跪谢曰：‘某受天命，应当得道，事不两济，违远供养，虽无旦夕之益，而使父母寿老，家门平安。某道已成，不可鞭辱’”。之后又显示神迹取得了父母的谅解。<sup>①</sup>在这里，修道做神仙似乎也成了“扬名声，显父母”的世间功业，于是那种不可调和的矛盾也就得到了有效化解。在唐以后的道教小说中，这种矛盾似乎得到了有意的淡化，如《续仙传·谭峭》中，谭峭离家学道，其父“驰书委曲责之”，谭峭以“茅君昔为人子，亦辞父学仙。今峭慕之，冀其有益父，以其坚心求道，岂以世事拘之”为理由，很快就得到了父亲的谅解。<sup>②</sup>在这篇小说中，谭峭父亲对其舍家修道行为的反对态度显然已经没有茅君父母那么激烈，尽孝与修道之间的矛盾冲突也不再那么尖锐。这种转变显然跟隋唐以后三教合流的大背景有着不可分割的关系。

在维护世间宗法伦理的同时，道教也非常重视对封建纲常名教的维护。但是，道教毕竟是一种起源于民间的宗教，在其产生之时就带有强烈的反抗色彩。虽然后世道教经过了不断的“清

① 《神仙传·茅君》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《续仙传·谭峭》，《道藏》5册，第97页。

整”，或者按照葛兆光的观点来说，经历了长期的“屈服史”，<sup>①</sup>逐渐向主流社会的价值观靠拢。但是，那种与生俱来的略带妖巫色彩的特征却一直或明或暗地潜伏在民间道教的发展之中，并在道教笔记小说中也有所表现。这类小说受到了主流社会的激烈抨击，被斥责为“或上诬古圣，或下奖贼臣”的邪说，<sup>②</sup>王士禛对《唐阙史》中所载叛贼丁约剑解之事的严厉批判就最能代表精英阶层对违背封建伦理纲常的“神仙导逆”邪说的态度：

《唐阙史》首载丁约剑解事，谓约从逆帅李师道被获，献俘阙下，临刑用幻术，以笔代己，自云归昆仑石室矣。语云：“天上无不忠孝神仙。”约何为者？吾郡长山刘孔和节之有诗云：“淮南叛诸侯，赵高贼宦官。神仙乃如此，何足容褒弹？”真笃论也。否则淮南以叛自杀，而道书犹妄为鸡犬皆仙之说，以诳聋俗，是导逆也，岂可以训。<sup>③</sup>

除了《丁约剑解》之外，<sup>④</sup>此类与纲常名教背道而驰的小说在道教笔记小说中还时有所见，如《神仙传》中密谋造反的淮南

① 屈服史是葛兆光先生在探讨道教发展史时提出的一个观点，可参看氏著《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003年。在此前出版的《中国思想史》第一卷中，葛兆光先生似乎更倾向于把道教的这一变化称作“经典化历程”，认为这是“道教从‘小传统’进入知识阶层的‘大传统’”的过程，是一种“看似‘断裂’的连续”。不过在该书目录的提要中，作者还是提出了经典化过程是“对主流意识形态的认同与对理性主义的屈服”的观点，但是在正文中却没有对所谓“屈服史”作进一步探讨。参阅《中国思想史》第一卷，复旦大学出版社，1998年，第64页、477页及目录页第10页。

② 《四库全书总目》卷一四二《拾遗记》，中华书局，1965年，第120页。

③ 王士禛：《居易录》，转引自韩云波《唐代小说观念与小说兴起研究》，四川民族出版社，2002年，第100页。

④ 《丁约剑解》出《唐阙史》，《太平广记》误作出《广异记》，收入卷四五神仙类。

王被说成是全家得道、鸡犬升天的神仙；<sup>①</sup> 欺骗汉武帝的方士李少君被说成是因汉武帝信道不纯而被诛杀，实际上是尸解而去的仙人<sup>②</sup>；《仙传拾遗》中，欺骗秦始皇的方士徐福被说成是海上神仙；<sup>③</sup>《拾遗记》中，宦官赵高被说成是杀不死的得道高人；<sup>④</sup>甚至连我们在前面曾提到过的《仙传拾遗·刘白云》中，靠积阴功得道的神仙刘白云在得道后的活动也明显带有反叛政府的色彩。<sup>⑤</sup> 此类小说明显带有缺乏宗教传播策略的翻案倾向，必然不能为主流社会所容忍。所以在道教小说中，这种违背道教正统伦理观，反映道教不肯“屈服”的小说只占微乎其微的比例，但它却让我们更加真实地看到了道教对修道者的伦理要求的另外一个侧面。

### 三、修道成仙的宗教考验

理想境界的获得，必须要经历千辛万苦，这是古人普遍认同的一个道理。对道教信徒而言，修道成仙是其追求的终极理想境界，所以成仙这一宗教理想的实现，必须要历尽艰辛，经受住各

---

① 《神仙传·淮南王》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《神仙传·李少君》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

③ 《仙传拾遗·徐福》，《太平广记》卷四，第26页。徐福为仙人说始见《神仙传·沈羲》。

④ 《拾遗记》卷四，中华书局，1981年，第105页。

⑤ 《仙传拾遗·刘白云》载：刘白云成仙后，“乃于襄州隔江一小山上化兵士数千人，于其中结紫云帐幄，天人侍卫，连月不散。节度使于嶂疑其妖幻，使兵马使李西华引兵攻之。帐幄侍卫渐高，弓矢不能及。判官窦处约曰：‘此幻术也，移之即散。’乃取尸秽焚于其下，果然兵卫散去。白云乘马与从者四十余人，走于汉水之上，鹭波起尘，如履平地，追之不得。谓追者曰：‘我刘白云也。’后于江西湖南，人多见之。”以平实的历史眼光观之，这段看似离奇的故事，其实不过是对一场宗教起义的隐晦记载而已。

种苛刻的宗教考验，这是道教对信徒的一个基本要求。对宗教考验的强调在许多道教经典中都有不同程度的反映，如《高上科》就认为：“道士祭酒男女官，汝欲修炼太清神丹，并炼三元牝牡之术，冥身山泽，思仙养志者，先受成生五戒，又经七试九炼，摧性忍弱，被人凌辱，不以怨耻者，又，不以外想邪心，静神专一者，又，当忍受饥寒委辱不悲不坠者”，“学道积年，乃经十折九辱，秽恶横加，犹怀谦恪忍弱之仁，此为一智”。<sup>①</sup>这种“七试九炼”式的严格考验不仅被道教当做重要的科教仪轨反复强调，在有些道书中还留下了不少更为具体的关于信仰考验的记载，如《真诰》卷五记载青乌公入华阴山修道，“积四百七十一岁，十二试之，有三不过，后服金沟而升太极。太极道君以为试三不过，但仙人而已，不得为真人”；黄观子修道，朝拜四十九年，在焦山经太极真人“百四十事试之”，得道成仙；周氏兄弟在常山修道九十七年，遇到老公“出素书七卷”让他们背诵，一会儿白鹿出现，两个弟弟放下书去看鹿，最后大哥读了一万遍“翻然飞仙”，弟弟只读了九千七百三十三遍，未能成仙。<sup>②</sup>此外，官修正史中也有不少道士经受信仰考验的记载，如《魏书·释老志》中说寇谦之向成公兴学道，有一次成公兴外出，告诉他要坦然服食送来的药，“寻有人将药而至，皆是毒虫臭恶之物。谦之大惧出走，兴还问状，谦之具对。兴叹曰：‘先生未便得仙，政可为帝王师耳。’”<sup>③</sup>由此可见宗教考验在道教活动中的普遍性和重要性。因此，在反映道教修道观念的修道小说中，出现大量以宗教考验为情节模式的小说，自然是理固宜然的事情。而这种宗教考验，对道教信仰者来说，恰恰是“一种考验定力与勇气的

① 《洞真太上八素真经修习功业妙诀》，《道藏》33册，第471、472页。

② 《真诰》卷五，《道藏》20册，第517~518页。

③ 《魏书·释老志》，中华书局标点本，第3050页。

## 道教笔记小说研究

方式”。<sup>①</sup>

神仙可学论是使修道成仙活动具有现实可行性的基本理论前提。道教虽然力主神仙可学，但是，这个由人到仙的“仙路历程”却被认为必须历尽艰辛，矻矻勤求才能完成。葛洪说：“仙之可学致，如黍稷之可播种得，甚炳然耳。然未有不耕而获嘉禾，未有不勤而获长生度世也。”<sup>②</sup>既然“勤”被作为修道者必须具备的修道素养，那么，修道者是否能信道笃定、衷心不坠、持之以恒地“勤求”道要，就成为对修道者一项基本的宗教考验。于是，在道教笔记小说中也就相应地形成了以这种考验为核心情节的小说亚型。这个亚型的小说，其基本叙事单元通常由以下几个部分构成：其一，几个朋友同时在山中修道，志在证仙；其二，其中一人受不了苦，中途而废，另一位则坚持修道；其三，中途而废的在尘世中飞黄腾达，遇见修道朋友落魄，对其表示哀悯与同情；其四，修道的朋友将追求世俗生活的朋友带进仙境，证明自己已经得道，并过上了凡人无法企及的生活；其五，得道的朋友资助尘世的朋友，留恋尘世的朋友懊悔不已。<sup>③</sup>《玄怪录·裴谡》、《逸史·卢李二生》、《仙传拾遗·薛肇》、《广异记·张李二公》等，就是小说亚型中最具代表性的作品。这类小说习惯于通过对修道者仙凡殊途的命运的鲜明对比，阐发这样一个道理：即有志于修道的人只要道心坚定，经受得住艰苦的修道生活的考验，最终一定能实现得道成仙的目的；半途而废沉沦尘世的人，即使能获得尘世的荣华富贵，但那也只是暂时、虚幻的镜花水月，与神仙之乐相比，其生命价值是毫无意义的。

① 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003年，第228页。

② 王明：《抱朴子内篇校释·勤求》，中华书局，1985年，第260页。

③ 吴光正：《中国古代小说的原型与母题》，社会科学文献出版社，2002年，第174页。

道教的传法活动通常是通过师徒秘密传授的方式进行的。葛洪曾指出：“至真之诀，或但口传，或不过寻尺之素，在领带之中，非随师经久，累勤历试者，不能得也。”<sup>①</sup> 既然修道成仙的秘诀掌握在老师的手中，那么，修道者如果“不得明师，告之以度世之道，则无由免死”。<sup>②</sup> 而那些得道高人之所以能得道，就是因为“彼莫不负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨，而恭亲洒扫，契阔劳艺，始见之以信行，终被试以危困，性笃行贞，心无怨贰，乃得升堂以入于室”。<sup>③</sup> 因此，尊奉明师，勤苦修行才是修道求仙的正途。在从师学道的活动中，师徒之间必须要有一个相互选择的过程。一方面，修道者不应该轻信妄人，误入歧途；另一方面，明师也要对弟子进行严格的考察。在师徒关系中，道教更强调的是明师对弟子的考验，也就是所谓的“试”，《抱朴子》就曾对这种关系做了较全面的讨论：

世间或有欲试修长生之道者，而不肯谦下于堪师者，直尔蹴迕，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>④</sup>

由此可见，弟子是否能通过明师的考验，是其能否获得真传，得道成仙的关键。大量道教笔记小说都运用文学的手段演绎

① 王明：《抱朴子内篇·勤求》，中华书局，1985年，第256页。

② 王明：《抱朴子内篇·勤求》，中华书局，1985年，第255页。

③ 王明：《抱朴子内篇·极言》，中华书局，1985年，第239页。

④ 王明：《抱朴子内篇·勤求》，中华书局，1985年，第255页。



## 道教笔记小说研究

了道教的这个观念。在此类小说中，弟子是否能以至诚之心侍奉师父是一个较为常见的考验项目。《神仙传·阴长生》中，阴长生拜马鸣生为师，“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”，<sup>①</sup>因而得到了马鸣生的仙术。《李八百》中，仙人李八百到唐公昉家“为作傭客”，不久得恶疮，“周身匝体，脓血恶臭”，李八百先后让唐公昉夫妇为他舔疮，见他们毫不嫌弃，便告诉他：“吾是仙人，君有至心，故此相试，子定可教”，并传给他“度世之诀”。<sup>②</sup>在有些小说中，那些根本不具备道骨仙格的人由于奉师至诚，也能被仙师破格引渡成仙，如官居西台御史的韦丹虽然“骨格不成就”，却因为他能礼貌恭敬，以至诚谦卑之心侍奉神仙黑老，黑老让他“且须向人间富贵，待合得时，吾当来迎汝”。最后黑老兑现诺言，“迎韦公上仙矣”。<sup>③</sup>有些小说中，修道者虽然奉师至诚，通过了师父的考验，却通不过来自仙界的考验，《仙传拾遗·凡八兄》讲述的就是这样一个故事。隋太子杨勇之孙杨德祖以至诚之心侍奉神仙凡八兄，被凡八兄带入仙境，仙人“以金丹饲之”，杨德祖却“但见毒螫之物”，不肯服食，从而错失了成仙的良机。但是，在凡八兄的帮助下，杨德祖最终还是升入仙府，得道成仙。<sup>④</sup>

与这些事师至诚的修道者形成鲜明对比的是，在道教笔记小说中还有一类心术不正、叛师弃道的反面人物形象。如《神仙

① 《神仙传·阴长生》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《神仙传·李八百》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

③ 《会昌解颐录·韦丹》，《太平广记》卷三五，第224页。

④ 《仙传拾遗·凡八兄》，《太平广记》卷三〇，第196页。

传》中的张姓书生因为“性偏急，未中教”，其师李仲甫不肯传道于他，他竟然去行刺师父，最终受到了应得的惩戒。<sup>①</sup> 道教笔记小说其实正是通过这两种形象的鲜明对比，来强化明师神圣不可犯的宗教观念，并以此鼓励修道者从师学道的宗教热情。

对师父的绝对信任，也是修道小说中反复强调的小说主题。这个主题反映了道教作为以信仰主义为根基的宗教文化的非理性主义特征。在道教看来，学道者绝对不能对师父有丝毫的怀疑。对师父的怀疑不仅是对明师的背叛，而且也是对大道的疏离，这样的人是不可能得道成仙的。相反，只有那些对师父绝对信任的人才可能在师父的帮助下证仙得道，升入仙界。因此，是否能毫无保留地信任师父，是此类小说中明师考验弟子的重要内容。在宗教意识最浓的笔记小说集《神仙传》一书中，就大量保存着反映这一内容的小说。《神仙传·李阿》中古强师事李阿，由于怀疑师父的法力，结果错失了成仙的机会；《魏伯阳》中，魏伯阳与三个弟子入山炼丹，丹成后知弟子“心不尽，乃试之”，于是服丹而亡。其中两个弟子怕死，不敢服丹，另一个弟子认为“吾师非凡人也。服丹而死，将无有意耶”！<sup>②</sup> 于是也服丹而亡，结果由于信任师父被师父救起并授以成仙之术；《刘安》中的场面更富戏剧性。淮南王刘安好道，遍召天下方术之士，满头白发的八公应召时却受到了刘安的怀疑，遣门人却客说：“我王上欲求长生不老之道，中欲得博物精义入妙之大儒，下欲得勇敢武力抗鼎暴虎横行之壮士。今先生年已耆矣，似无驻衰之术，又无贲育之气，岂能究三坟五典、八索九丘，钩深致远，穷理尽性乎？”<sup>③</sup>

① 《神仙传·李仲甫》，《太平广记》卷一〇，第69页。

② 《神仙传·魏伯阳》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

③ 《神仙传·刘安》，《太平广记》卷八，第51页。

当八公证明自己的能力后，刘安折节拜服，奉八公为上宾，后得八公之术白日飞升。不过，在所有的此类小说中，在当时乃至对后世影响最大的还要数张道陵“七试赵升”的故事：

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，有弊衣瘠容疮痍遍肤，口齿臭败，叩头乞食。升惕然动容，解衣餮饭，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，足不蹉跌。<sup>①</sup>

对宗教信仰的坚定，是每一个宗教徒必备的心理条件。因此，对修道者修道信念的考验，也是修道小说中比较常见的考验内容。在此类小说中，修道者的定力、意志等心理素质往往要受到神仙或师父的严格考验，只有那些能做到动心忍性、窒欲惩忿、意志坚强、信仰坚定的修道者才能通过考验，获得仙术神

<sup>①</sup> 《历代真仙体道通鉴》卷十八，《道藏》5册，第201页。

丹，得道成仙；那些意志薄弱，在经受考验时稍有松懈，或信仰稍有动摇者，则必然要丧失成仙的良机。如《神仙传》中的费长房虽然“头上有大石方数丈，茅绲悬之，诸蛇并往啮绳”，仍然神情自若，表现出超常的定力，却因为对壶公令其“啖屎”的要求面露难色，便“不得仙也”。<sup>①</sup>《洞仙传》中，毛伯道、刘道恭、谢稚坚、张兆期四人合成神丹后，毛伯道、刘道恭服丹后死去，谢稚坚、张兆期便不敢再服食丹药，结果当他们出山时却发现毛、刘二人“乘白鹿，在山上，仙人执节以从之”。<sup>②</sup>如果说上两则小说是对那些信仰不够坚定的修道者的告诫的话，那么，那些描写修道者通过考验得道成仙故事的小说则是对道教徒修道行为的一种鼓励和奖掖，《洞仙传》中的另两篇小说可以说就是这方面的代表：

刘道伟少入嵒冢山学道，积十二年，遇神仙试之，将一大石约重万斤，以一白发悬之，使道伟卧其下。颜色无异，心安体悦。又十二年，遂赐以神丹，服之升天。<sup>③</sup>

傅先生者，学道于焦山中。精思七年，遇太极真人与之木钻，使以穿一石盘，厚五尺许。戒云：“石盘穿，仙可得也。”于是昼夜钻之，积四十七年，钻尽石穿。仙人来，曰：“立志若斯，宁有不得道者！”即授以金液还丹，服之度世。<sup>④</sup>

值得注意的是，在一些反映宗教考验主题的小说中，考验的

① 《神仙传·壶公》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《洞仙传·毛伯道》，《云笈七签》卷一一〇，第603页。

③ 《洞仙传·刘道伟》，《云笈七签》卷一一〇，第604页。

④ 《洞仙传·傅先生》，《云笈七签》卷一一〇，第604页。

## 道教笔记小说研究

苛刻程度可以说达到了悖乎常理的地步。也许正是因为考验的苛刻性，使修道者必须克服更多的困难，所以此类小说比其他小说的情节更加曲折离奇，更富文学色彩，艺术水平也远比其他修道小说高。《玄怪录·杜子春》就堪称此类小说之翘楚。这篇小说写一个穷极无聊的破落户杜子春遇见一位老人，老人先后三次接济他三百万、一千万、三千万钱。杜子春为报答老人，决心替老人看守药炉。老人告诫他只要不说话，就能炼成仙丹。杜子春遇到了各种考验，尊神、恶鬼、夜叉、猛兽交替来恐吓他，他总是毫不动心，闭口不言。最后一个大将军把他斩了，魂魄到地狱受尽折磨，他还是不说话。阎王又命他投生在王家做女人，长大后嫁给进士卢珪，生了一个儿子后仍然不说话。卢珪为强迫他说话，竟然把亲生儿子摔死，他终于“爱生于心，忽忘其约”，不觉喊了出声来。忽如火光四起，药炉已烧毁了，杜子春还坐在原处。道士告诉他：“吾子之心，喜怒哀惧恶欲，皆能忘也。所未臻者，爱而已。向使子无噫声，吾之药成，子亦上仙矣。”<sup>①</sup>

《杜子春》中的宗教考验实际上是对人类情感的挑战，其中对亲情的挑战是与封建社会的伦常观念背道而驰的，反映了宗教伦理与世俗伦理的尖锐矛盾。虽然小说站在道教的立场上对杜子春的失败表达了一种失望和遗憾的态度，但是，杜子春的失败恰恰是“人情”的胜利，因此这篇小说其实也从另一个侧面反映了道教对“人情”的一种理性认识。

---

<sup>①</sup> 《玄怪录》，程毅中点校本，中华书局，1982年，第4页。《太平广记》卷一六作《续玄怪录》。《河东记·萧洞玄》、《大唐西域记》卷七《烈士池及传说》、《酉阳杂俎·续集》卷四中所记中岳道士顾玄绩的故事，其情节都与《杜子春》非常接近。这几篇小说应出自同一母题。

### 第三节 修道小说的双重取向 及其美学特征

宗教本质上属于一种出世文化，道教的修道成仙理想也毫不例外带有强烈的出世诉求。对“臭浊”尘世的悲观态度，对人生价值的否定，以及宣扬离开人间永享世外“真乐”，乃道教修道思想的一个重要特征。然而，作为以追求肉体长生为鹄的的中国本土宗教，道教又表现出一种眷恋人间之乐，关注现实人生，执意于救度社会苦难的人世情怀。与旨在寻求不死之药，追求肉体长生不死的神仙家不同，“道教从未把它的目标仅仅局限于生命不死这一宗教理想，而始终把‘救人’与‘救世’的理想合而为一，把‘修’道德同‘求’神仙放在几乎同等重要的地位，从而导致了宗教文化之精神在道教信仰体系内的高度升华”。<sup>①</sup>因此，在道教的成仙信仰中，包含着出世和入世两种价值取向。

道教思想的这种双重取向跟作为其哲学根基的道家哲学有着深刻的渊源关系。<sup>②</sup>不过，与对现实社会抱消极的漠视、逃避态度的庄学形成鲜明对比的是，道教“一方面鼓吹超越于人间之上的仙家神境，一方面又强烈地流露出对现世生存的热望和狂热的追求”。<sup>③</sup>在这两方面中，对现世生存的强调似乎要远远高于对仙家神境的渴求，甚至在道教理论家那里，现世生活欲求的满足

① 姜生：《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》，四川大学出版社，1995年，第211～212页。

② 梁漱溟先生认为道家是介于出世和入世之间的一种“离世”学说。请参阅梁漱溟：《儒佛异同论之二》，《东方学术概观》，巴蜀书社，1991年。

③ 詹石窗：《道教数术与文艺》，文津出版社（中国台北），1998年，第173页。

## 道教笔记小说研究

也被看做是修道成仙的根本目标和基本动机，葛洪就曾旗帜鲜明地指出：“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>①</sup>既然求长生的原因就在于“惜今日之所欲”，那么，违背“人道”的修道行为自然是不可取的。《抱朴子》进一步申述道：

人道当食甘旨，服轻暖，通阴阳，处官秩，耳目聪明，骨节坚强，颜色悦怿，老而不衰，延年久视，出处任意，寒温风湿不能伤，鬼神众精不能犯，五兵百毒不能中，忧毁誉不为累，乃为贵耳。若委弃妻子，独处山泽，邈然断绝人理，块然于与石为邻，不足多也。<sup>②</sup>

表面来看，否定现世人生的出世思想和肯定现世人生的入世思想是相互对立的不同价值取向，但是，在道教修道思想中，这两种价值取向却在长生不死，永享生命自由和快乐的基础之上并生共存。在道教看来，“人在世间，日失一日，如牵牛羊以诣屠所，每进一步，而去死转近”。<sup>③</sup>生命的有限性是人生最大的悲哀，而通过修道获得长生，则是化解这种悲哀的唯一出路。葛洪说：“凡人之所以汲汲者，势力嗜欲也。苟我身之不全，虽高官重权，金玉成山，妍艳万计，非我有也。是以上士先营长生之事，长生定可以任意。”<sup>④</sup>也就是说，只有“先营长生之事”，才能保证世俗欲求的真正满足。由此可见，道教的出世修道实际上是为满足现世快乐服务的。也正是在这一点上，出世与入世的不同取向获得了统一，并作为一种思想主题贯注到道教小说创作之中，赋予了修道小说看似矛盾的双重价值取向。

① 王明：《抱朴子内篇校释·对俗》，中华书局，1985年，第53页。

② 王明：《抱朴子内篇校释·对俗》，中华书局，1985年，第53页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·勤求》，中华书局，1985年，第253页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释·勤求》，中华书局，1985年，第254页。

在道教小说中，修道者学道的动机往往是出于对荣华富贵的虚幻性、肉体生命的短暂性的悲观态度，如玉子毅然学道是因为他认为：“人居世间，日失一日，去生转远，去死转近。而贪富贵不知养性命，命尽气绝即死。位为王侯，金玉如山，何益？于是为土灰乎！独有神仙度世，可以无穷耳”；<sup>①</sup>左慈学道则是基于“值此衰运，官高者危，财多者死，当世荣华，不足贪也”<sup>②</sup>的对乱世的悲观心理；刘政则认为：“居世荣贵须臾，不如学道，可得长生”，<sup>③</sup>才走上了出世学道的道路。修道者们走上修仙之路的目的其实并不是为了委弃现世中的荣华，而是为了更完全地享受这种荣华。因此，在此类小说中，修道者即使修道成功，也往往在面临是否升天做神仙的选择时表现得迟疑不决。在许多情况下，他们似乎更倾向于选择留在人间做地仙，以便更充分地享受人世之乐，如彭祖就是一个因为做出这一选择而被道教中人和小说读者所津津乐道的一个著名人物。彭祖认为：“天上多尊官大神，新仙者位卑，所奉事者非一，但更劳苦。”<sup>④</sup>所以他才宁可在人间做地仙也不愿飞升做天仙。《神仙传》中的白石先生也表达了与彭祖相同的观点。当有人问他“何以不服升天之药”时，他回答说：“天上无复能乐于此间耶？但莫使老死耳。天上多有至尊相奉事，更苦人间耳。”<sup>⑤</sup>很显然，此类小说完全是用此岸世界的世俗眼光来窥测彼岸神圣世界的，这种猜测把修道者

① 《神仙传·玉子》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《神仙传·左慈》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

③ 《神仙传·刘政》，文渊阁《四库全书》本，第273页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释·对俗》，中华书局，1985年，第52页。

⑤ 《神仙传·白石先生》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。



的宗教追求从天上又重新拉回了人间，把绝对者下降到了人的水平。<sup>①</sup>于是，神仙境界的神圣光芒也在追求现世欲望满足的地仙面前变得黯然失色，宗教的神圣性被抹上了一层厚厚的人间色彩。也许正是这个原因，道教的神仙比其他宗教的神灵显得更加近于人情，易于亲近。

在有些小说中，由于主人公的陋见短视，出世修道与享受现世荣华之间的矛盾往往得不到很好的解决，如《录异记》中的苏秦、张仪经不起世俗之乐的诱惑，放弃修道生活，“肆唇吻于战国之中”，“以辩譎相高，争名贪禄，无复云林之志”。其师鬼谷先生谆谆劝诫，二人却执迷不悟，作者对此也只能大发感慨曰：“二子不能抑志退身，甘蓼虫之乐，栖竹苇之巢，自掇泯灭，悲夫痛哉！”<sup>②</sup>又如，《逸史》中的李林甫在白日升天和做二十年人间宰相之间，却宁可选择做人间宰相。<sup>③</sup>按照有些学者的观点，此类小说反映了世俗享乐主义因素对小说中理想世界主题的渗透，<sup>④</sup>但是，如果站在道教的立场上以“同情之了解”的态度观之，则此类小说毋宁说是道教在其传教活动中为修道者树立的反面教材，只要细读文本，作者的感情倾向和宗教态度其实并不难体察。

修道小说中大多数作品其实也是一般文言小说研究的重要对象，我们不过是站在道教文化的本位立场上把它剥离出来进行研究。之所以要这样做，是因为此类小说更多地传达了道教的宗教理念和文化信息，体现着道教所特有的思维方式和认知逻辑，具有与普通小说迥然不同的宗教特征。作为一种宗教文学，修道小

① 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年，第231页。

② 《录异记》，《道藏》10册，第856页。

③ 《逸史·李林甫》，《太平广记》卷一九，第129页。

④ 葛兆光：《中国宗教与文学论集》，清华大学出版社，1998年，第156页。

说无论在趣味好尚、思想主旨，还是艺术风格、审美情趣方面，都表现出一种不同于世俗小说的美学特征。从传统的小说研究视角来看，修道小说无疑属于“志怪”之书，但是，与录异炫奇的世俗志怪小说相比，修道小说虽然亦以“志怪”取胜，然而在以“志怪”为外壳的小说叙事中，深蕴的却是虔诚的信仰和执著的宗教感情，不经的“志怪”中被赋予了宗教的神圣感。因此，修道小说必然会形成它所独有的美学特征。

道教小说的审美诉求是指向道教的宗教思想和美学理想的。就修道小说而言，它所追求的审美理想无疑建立在道教的修道思想基础之上。修道的目的无非是长生成仙，而长生成仙从美学的角度来看，实际上是对生命之美（即生一美）的追求，其所表现的其实是一种宗教性的生命美学观。在道教看来，现世生活之美乃是一种真实的生命之美，这种生命的大快乐并不像佛教所说的那样，是虚妄的“梦幻泡影”，而是生命的本真状态，只不过由于生命的有限性使现世生命之美陷入了一种短暂且不可把握的悲凉境地。因此，追求长生成仙的修道活动无非是希冀通过个人的宗教努力，摆脱生命的悲凉境地，无限延长肉体生命的快乐与自由，从而永恒地把握并维持现世生命之美，而修道实践所试图达到的仙人世界其实也不过“是对现实世界的宗教补偿和人们生活欲望的虚幻延伸”。<sup>①</sup>由此可见，对“生一美”的追求是修道小说所崇尚的最重要的美学境界之一。

既然修道的目的不是否定和舍弃现世生命的价值，而是对现世生命之美的肯定和执著，那么，维系此岸世界秩序的伦理道德观也自然会被道教所接纳。在道教修道思想中，忠、孝、诚、信等道德规范不仅得到了充分的肯定和维护，而且被赋予了神圣的宗教色彩，成为修道成仙最基本的前提条件。在修道小说中，对

① 胡孚琛，吕锡琛：《道学通论》，社会科学文献出版社，1999年，第508页。

修道者的道德考验不仅是构建小说情节的重要内容，而且是修道者所执著追求的美学理想，现世的道德之美被升华为仙真形象必须具备的理想人格之美。因此，道教化的伦理美学也是修道小说的重要美学特征之一。

“宗教追求的美，不是俗世意义的、一般意义的自然美或艺术美，而是绝对的、至高无上的、非感性的美。从哲学上观察，一切宗教意义的美，最终都会归结为抽象的神性美。”<sup>①</sup> 作为一种宗教文学，修道小说所创造的美学境界也具有显著的神性美特征。在修道小说中，无论是对修道方技的描述，还是对神仙世界的渲染，无不笼罩着一种朦胧的神秘氛围。这种神秘氛围不同于旨在制造艺术效果，吸引读者的世俗小说所创造的那种艺术氛围。修道小说中这种神秘氛围的营造，是强烈虔诚的宗教情感驱动下的产物，因此，这种充满朦胧性、神秘性的审美境界，实际上是高悬于形而上的理念世界中神性美的艺术化展示。由于道教具有重视并肯定现世人生的倾向，这种神性美还呈现出一种“此岸化”的审美取向，形象地表现出道教作为中国本土宗教，其审美文化心态的民族特征。

<sup>①</sup> 潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，四川人民出版社，1997年，第247页。

## 第五章 游仙体道教笔记小说

### 第一节 仙境思想：游仙小说的思想原型

在远古时代，文学是以依附于宗教的形式出现的。人类文明经过轴心时代的一场伟大哲学突破后，<sup>①</sup>文学逐渐摆脱了对宗教的依附关系获得独立，成为一支与宗教平行发展的文化潮流。但是，宗教对文学的影响却并没有因为文学的独立而减弱，文学与宗教正如两条波涛汹涌的大河，时而交汇漫漫，并在交汇之处迸生出新的文学形态——宗教文学。<sup>②</sup>在中国文化“水系”中，当道教文化的宗教因子浸漫到文学中，就形成了极富中国文化特色的道教文学。道教的仙境思想与文学相互孳濡后，便衍生出了一种中国文学中所特有的以仙境思想为中心主题的文学样式——游仙文学。

游仙文学的渊源似乎可以上溯到以屈原为代表的楚辞文学。

---

① 轴心理论是德国学者雅斯贝斯提出的历史学理论，参看雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989年，第8页。哲学突破的观念最早由马克思·韦伯提出，后经帕森斯的发挥而风行，参阅陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，1996年，第3页。

② 詹石窗：《道教数术与文艺》，文津出版社（中国台北），1998年，第157页。

## 道教笔记小说研究

在屈原的《离骚》、《远游》等著名诗篇中充满了御空飞行、远游九天、栖息昆仑的瑰丽描写，但是，从严格意义上的神仙思想角度来看，楚辞文学的天国之旅还带有很浓郁的萨满巫教色彩，所以有些学者把它归入“巫系文学”的范畴。<sup>①</sup>绝大多数学者认为秦始皇时期的博士们作的一批《仙真人诗》才是游仙文学的滥觞之作。《仙真人诗》早已亡佚，它是否能算是真正的游仙诗也已不得而知。现存最早以“游仙诗”命名的诗作是晋人郭璞的《游仙诗》。自梁代昭明太子萧统编《文选》时，为郭璞的《游仙诗》单立门类后，游仙诗便成为中国古代诗体中的大宗。从此，对游仙诗的研究引起了古今学者的高度关注。恐怕正是因为这个缘故，过去的游仙文学研究实际上往往局限于对游仙诗的研究，而非对游仙文学的整体研究。

在以实用理性精神为主导的儒家思想一统天下的古代社会，<sup>②</sup>宣扬神仙之术等非理性主张的道教，尽管对全体国民的文化心理都产生了深刻影响，但是文化精英们在进行学术研究时，道教却向来不能入他们的法眼，所以古代的游仙诗研究通常是与玄言诗、山水诗、田园诗等诗歌体裁并列的“纯文学”研究。晚清以降，虽然随着学术的转型，研究者开始重视对非主流文化的研究，但是道教却被粗暴地视为迷信，成为“新青年”们的革命对象，就连开一代学术风气之先，倡导“新史学”运动的梁启超先生也不能摆脱对道教的偏见，认为“道教是一面抄袭老子、庄

<sup>①</sup> 李丰楙：《忧与游：六朝隋唐游仙诗论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第4页。

<sup>②</sup> 实用理性指的是一种理性精神或理性态度。这种理性具有极端重视现实实用的特点，它不在理论上去探讨、争辩难以解决的哲学课题，也不追求来世拯救，三生业报或灵魂不朽，而是把“不朽”、“拯救”都放在此生的世间功业文章之中。请参阅李泽厚：《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社，1994年，第33～34页，及《美的历程》，文物出版社，1982年，第50页。

子的教理，一面采佛教的形式及皮毛凑合起来的。做中国史把道教叙述上去，可以说是大羞耻”。<sup>①</sup> 其间虽然也有陈寅恪等人对道教给予了中肯的评价，认为“其真能于思想史上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神”。<sup>②</sup> 但是，终究不能改变道教受歧视的状况。所以，在游仙文学的研究中，道教的价值仍然被有意或无意地忽视，作为宗教文学的游仙文学，其宗教性往往被文学性所掩盖，几乎没有多少人从道教本位的立场对它进行更为深入的研究。虽然近年来越来越多的学者开始注意到游仙文学的道教意蕴，开始从道教的视角重新审视游仙文学，但是，游仙文学研究仍然未能真正突破传统的游仙诗研究的樊篱。

自产生以来就一直被精英文化所认可并接受的游仙诗中的大量作品，大多都是士大夫文人的遣兴之作，属于经典话语系统。然而，经典话语系统中保存的文化信息是否能真实地反映当时社会中一般知识、思想、信仰世界的历史面目，已经引起了一些学者的质疑。<sup>③</sup> 与作为精英文本的游仙诗相比，在传统的知识体系中向来被视为不入流的“小道”的小说，却更真实地保留了原生态的一般知识、信仰世界的文化信息。因此，以“游历仙境”为主题的小说，尤其是那些以道教仙境思想为内核的游仙体笔记小说，对思想史和文学史的研究似乎更有价值。然而，非常遗憾的

① 梁启超：《中国历史研究法补编》，见《中国历史研究法》，上海古籍出版社，1998年，第284页。

② 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，见冯友兰《中国哲学史》下册，华东师范大学出版社，2000年，第441页。

③ 葛兆光：《中国思想史》第一卷《导论》第一节《一般知识、思想、信仰世界的历史》，复旦大学出版社，1998年。[韩国]文鏞盛：《中国古代社会的巫觋》，华文出版社，1999年，第2页。

## 道教笔记小说研究

是，对此类小说的研究长期以来一直是游仙文学研究中的一个薄弱环节。

近年来已经有一些学者意识到了游历仙境小说的重要价值，对道教洞天思想与小说之间的关系等问题做出了精彩的研究。<sup>①</sup>但是，正式在游仙文学中确立游仙小说的地位，对游仙小说进行宗教学与文学相交叉的系统研究，还是一个有待深入开发的课题。因此，要站在道教文化本位的立场上对游仙体道教笔记小说进行系统研究，先对道教仙境思想做一番梳理，就显得非常必要。

道教所谓的仙境，实际上是人类对“理想世界”的一种幻想。“有没有‘理想世界’，是关系到宗教存亡的大关节，也是关系到人类精神状态的大问题。”<sup>②</sup>对宗教而言，“理想世界”就是由宗教所预设的一个超验的彼岸世界。此世界被宗教家描述为超越于经验世界的有限性的永恒“乐土”，是宗教信徒所追求的终极境界，因而也是宗教思想最核心的内容。对中国的本土宗教道教而言，“理想世界”落实为道教所信奉的仙境，李养正先生曾指出：“对神仙世界的信仰与向往，乃是道教信仰的基础……自然也是道教徒不容惑疑的根本教义。”<sup>③</sup>

世界各大宗教所设置的悬置于彼岸的“理想世界”几乎都具有两种相辅相成的特质：一是尽善尽美象征安乐与幸福，一是与人类世界悬隔只供神灵享用。作为道教“根本教义”的仙境思想也同样具有这种特质。神仙世界被描写为：“有长年之光景，日月不夜之山川，宝盖城台，四时明媚。金壶盛不死之酒，琉璃藏

① 李丰楙：《误入与滴降：六朝隋唐道教文学论集·六朝道教洞天说与游历仙境小说》，（中国台北）台湾学生书局，1996年。

② 葛兆光：《中国宗教与文学论集》，清华大学出版社，1998年，第174页。

③ 李养正：《道教概说》，中华书局，1989年，第237页。

延寿之丹。桃树花芳，千年一谢；云英珍结，万载圆成。”<sup>①</sup>“白玉为京，黄金为阙，七宝玄苑大光明殿具光明座，幢节旛盖，异宝奇花，遍布是处。”<sup>②</sup>而这个尽善尽美的“理想世界”，却绝非“浊臭”凡人所能进入的。

与世界各大宗教的“理想世界”思想相比，道教对神仙世界的设置显得更为复杂。它所设置的“理想世界”大体上似乎可分为彼岸化色彩较浓的神仙世界和具有强烈此岸化倾向的与凡尘世界同构的地上仙境两种模式。早在道教草创之时的汉末魏晋时期，道教创教者们就开始了构拟神仙世界的工作。五斗米道的天、地、水“三官”信仰，可以说是对彼岸的神仙世界最早的构想之一。在神仙道教集大成者葛洪的《抱朴子内篇》和《神仙传》等著作中，也已经出现了对神仙世界以及仙官、仙吏生活的描述。梁代高道陶弘景的《真灵位业图》更是把神仙按从天上到地下的次序排列为七个阶层，使神仙世界变得更加整饬有序。不过，从道教神学的角度来看，在道教构拟的神仙世界的彼岸图景中，最为成熟，而且影响也最为深远的还要数三十六天思想。

三十六天思想的最早的雏形来源于大约成书于晋代的《度人经》提出的三十二天说。在《度人经》卷一，也就是现存的《灵宝无量度人上品妙经》中问世最早的那一部分中，提出了东方八天、南方八天、西方八天和北方八天的说法，但是，当时的三十二天还是沿着横向的平面向四方展开的四大板块，四块之间各自平行，并无高下等级之分。到南北朝时期，南齐道士严东在注《度人经》时，引进佛教三界（欲界、色界、无色界）和三天等说法，把《度人经》的三十二天分割为欲界六天、色界十二天、无色界十天和无色界上四天四个层次，并在三十二天之上再加上

① 《恒真人升仙记》，《道藏》5册，第513页。

② 《高上玉皇本行集经》卷上，《道藏》1册，第713页。



黄、苍、青三天，构成三十五天，并总结说：“三十二天，位在四方，方有八天，合三十二天也。三天罗其上。大罗之上并皆空虚，有自然五霞，其色苍黄，号曰黄天；黄天之上，其色青苍，号曰苍天；苍天之上，其处玄空，积空成青，号曰青天。凡有三十五天。”<sup>①</sup>唐初道士李少微注《度人经》时又对三十二天做了重新划分，提出欲界六天、色界十八天、无色界四天、种民天四天的分法，并在四种民天之上，再加上三清天和大罗天，构成三十六天。<sup>②</sup>稍晚于李少微的茅山道士潘师正又对三十六天做了进一步修正和补充，提出了系统完整的三十六天说，至此三十六天说才正式定型。<sup>③</sup>除三十六天说之外，《洞玄灵宝九天生神章经》等道经中还提出了九天说、三清天说等神界理论。这些理论虽然后来或与三十六天说相糅合，或因得不到后人的继续阐发而中断，但在道教仙境思想中也占有非常重要的地位。

以上所说的诸天思想均是在道教形成之后，由历代道教理论家创建出的神界学说。这些理论受到了彼岸思想较浓厚的佛教思想的影响，表现出较强的彼岸化色彩。相对于经验世界而言，诸天是一个孤悬于现实经验世界之外的“他界”性存在。这种“他界”性“理想世界”图景从道教神学的角度来看，具有非常重要的宗教神学价值，也表现出了更高的神学理论水平。但是，对重视经验主义和现实人生伦常日用的中国文化而言，这种不可企及的彼岸化“理想世界”的文化影响力就十分值得怀疑。实际上，

① 《元始无量度人上品妙经四注》卷三，《道藏》2册，第226页。

② 将三十二天增至三十六天并不始于李少微。北齐魏收《魏书·释老志》中已有“二仪之间，有三十六天”的说法；陶弘景《真诰》卷一《运象篇》中也有“三十六天十方上下”之说。参阅卿希泰主编：《中国道教》第四卷，东方出版中心，1994年，第120页。

③ 关于三十六天说的详细内容，可参阅传芾《漫谈道教的几个基本信仰》，《道教与传统文化》，中华书局，1992年，第308页。

诸天等神界理论除了在最高深的道教经典中不断被道教理论家反复论证之外，它对一般知识、思想、信仰世界的影响非常有限，而在普通民众乃至道教信徒和绝大多数职业道士的信仰世界中占据主要地位的“理想世界”，还是那种与“人境”一体不隔的带有此岸化色彩的仙境。

余英时先生曾经指出：“在西方的对照之下，中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明的。一般而言，中国人似乎自始便知道人的智力无法真正把价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来。（这也许部分地与中国人缺乏知识论的兴趣有关）但是更重要地则是中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。”<sup>①</sup> 李泽厚先生也曾把中西文化的不同归结为神、人异质（有超验主宰从而有“两个世界”）和人、神同质（“一个世界”）之间的差别，认为后者来源于没有上帝观念的巫史传统。<sup>②</sup> 作为诞生于中国文化之中的本土宗教，道教的超越世界的确像余先生所说的那样，并非与现实世界泾渭分明，它的宗教理想不是对灵魂拯救的渴求，而是对肉体永生的热望。因此，道教的整个宗教精神所体现的生命意识，都表现出强烈的此岸性格。<sup>③</sup> 也正是道教所特有的此岸性格，填平了“两个世界”之间的鸿沟，使“人境”与“仙境”之间获得了可以相互沟通的可能性，甚至被安置在“一个世界”之中。在中国人的信仰世界中，是这种与凡尘世界坐落于同一宇宙中的仙境，而不是那种悬置于经验世界之外的神界，才是最深入人心的道教“理想世界”。而这种此岸化的仙境，也正是道教与其他宗教最根本的区别之一。

① 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，《文史传统与文化重建》，三联书店，2004年，第451页。

② 李泽厚：《历史本体论》，三联书店，2002年，第76页。

③ 孙昌武：《道教与唐代文学》，人民文学出版社，2001年，第390页。

## 道教笔记小说研究

相对于三十六天等深受外来宗教思想影响的“理想世界”来说，与“人境”同构的仙境具有更为久远的本土文化渊源和更为深厚的本土文化积淀，所以，它更能体现中国本土的宗教精神，也更能与中国人的文化心理相契合。在传说中的“绝地天通”之前的时代，<sup>①</sup> 中国文化中似乎就已经出现了人、神同构的宗教观念。但是，那个所谓“民神杂糅”的世界是否能等同于宗教中的“理想世界”似乎还需要商榷。也许正如陈来所说的那样，从“民神杂糅”到“绝地天通”意味着上古宗教已经进化到专业化阶段，“民神杂糅”不过是对人、神不分的巫教信仰的反映。<sup>②</sup> 但是，即使历史事实的确像陈来所推测的那样，我们也还是可以为仙境思想找到更为久远的宗教思想根源。

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其中最著名的例子。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>③</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

① 《国语·楚语》：“少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史……顓頊乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”《尚书·吕刑》中也有类似记载，不过认为是由于蚩尤作乱，导致苗民社会混乱不堪，上帝为惩罚作虐的苗民，命令重黎断绝天地间的联系，恢复正常的人神秩序。

② 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，1996年，第20～27页。

③ 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年第5期。

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。<sup>①</sup>

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

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无意识，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。<sup>③</sup> 不过，对道教“人境”与“仙境”同构的仙境思想来说，起到最直接影响的并不是经诸子们改造的理想社会，而是那些没有被“哲学化”改造的上古神话思想。

中国古代的原始乐园思想不像经《旧约全书》整理过的伊甸

① 《礼记·礼运》。

② 《道德经》八十章。

③ 参阅卿希泰：《试论〈太平经〉的乌托邦思想》，《道教文化新论》，四川人民出版社，1988年。

## 道教笔记小说研究

园那么系统，<sup>①</sup>但是在现存的《山海经》、《淮南子》、《吕览》、《列子》等书中仍然零散地保存着大量关于原始乐园的记载。这些原始乐园几乎都跟“不死”观念联系在一起，而且，它们的空间位置虽然往往在难以确切定位的遐荒绝域之中，然而却都坐落在与经验世界同构的此岸世界，而不是坐落于超验的“上帝之国”之中。

顾颉刚先生在研究昆仑文化时发现，昆仑“是一个有特殊地位的神话中心，也是一个民族宗教的中心，在宗教史上有它永恒的价值”。“昆仑的全部事物笼罩在‘不死’观念的下面。”<sup>②</sup>在另一篇著名的论文中，顾先生进一步指出：“中国古代流传下来的神话中，有两个很重要的大系统：一个是昆仑神话系统；一个是蓬莱神话系统。昆仑的神话发源于西部高原地区，它那种神奇瑰丽的故事，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。此后，这两大神话系统各自在流传中发展，到了战国中后期，在新的历史条件下，又被人结合起来，形成一个新的统一的神话世界。”<sup>③</sup>也许顾颉刚把“笼罩在不死观念下面”的神话的来源总结为昆仑一元中心论的观点不见得准确，但是，战国中后期在燕、齐滨海地域兴起了一场以寻找蓬莱仙境相号召的方仙道运动，却是不争的事实，被尊为信史的《史记·封禅书》中也留下了对海上三神山的确切记载。方仙道思想是道教思想的最重要来源之一，而方士们所宣传的仙境思想也恰恰是与现实世界同构的

① 希伯来文化中的创世神话和伊甸园神话其实是对古巴比伦神话的加工和改造，请参阅朱维之主编：《希伯来文化》，浙江人民出版社，1988年，第38～46页。

② 顾颉刚：《山海经中的昆仑区》，《古史辨自序》，河北教育出版社，2000年，第734、759页。

③ 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《古史辨自序》，河北教育出版社，2000年，第776页。

道教仙境说最直接的源头。由此可见，在非常久远的时代就已经出现了道教仙境思想的萌芽。

纵观作为“不死之乡”的仙境的发展历程，我们可以发现，随着神仙思想的发展和道教的产生、发展，仙境也有一个离现实世界越来越近的规律。与《山海经》等书记载的不可到达的遐荒绝域中的“不死之乡”相比，海上三神山已经成了一个舟楫可达的地方，所以才有了徐福等方士海上求仙的宗教实践活动。托名东方朔的《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，<sup>①</sup>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。

灵洲仙岛虽然离人间又近了一步，然而，终究还是“烟波微茫信难求”。这样的仙境对重视经验性修炼思想的道教而言，仍然显得过分遥远，所以当道教产生以后，道教理论家们就开始了进一步拉近仙境与“人境”距离的工作。葛洪在《抱朴子》中就一再强调“合作神药，必入名山”的重要性，并把中国版图内的

<sup>①</sup> 鲁迅认为今所见汉人小说，均属后人伪托，《十洲记》自然也不例外；《四库提要》认为此书是“六朝词人所依托”；胡应麟亦认为此书系假托东方朔之作；李剑国综合各家观点，考订为六朝之前的“道徒所为”；李丰楙则认为是王灵期等上清派道士所造。分别见鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第19页；李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984年，第167～171页；胡应麟：《少室山房笔丛》，上海书店出版社，2001年，第317页；李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，（中国台北）台湾学生书局，1986年，第144页。

## 道教笔记小说研究

二十八座名山指认为“正神在其山中”的仙山。<sup>①</sup>到南北朝时期，随着上清、灵宝等道派的兴起，仙境又进一步被落实到人间，出现了洞天福地的仙境格局。在唐代道士司马承祯的《天地宫府图》和唐末道士杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》中，洞天福地的仙境格局得到系统整理和进一步完善，最终得以正式确立，一套道教所特有的与此岸世界同构的“人间仙境”在道教仙境信仰中取得了中心地位。

具有强烈此岸化倾向的洞天福地式仙境，最终能在道教所预设的“理想世界”中取得核心地位，其原因恐怕是多方面的。葛兆光从道教在主流文化的压迫下不断自我调整以屈从主流文化的所谓“屈服史”的角度，认为洞天福地思想是道教不断“屈服”的产物。<sup>②</sup>李丰楙则从传统的纬书地理观，以及江南道教活动区域的岩溶地质特征中，找到了洞天福地思想产生的历史和现实的根源。<sup>③</sup>这些解释应该说都是非常具有见地的不刊之论。但是，把仙境由彼岸的宗教“理想世界”拉到此岸世界的决定性力量似乎并不完全来自于这些“外力”，很大程度上可能还是来自于中国人文化心理结构深处的内在驱动力。这种“内力”的心理发源地就是中国人所特有的那种肯定并执著于现实人生的宗教情感。正是这种宗教情感趋向，使中国本土的道教与世界上所有的否定现世，追求彼岸的宗教区别开来；也正是在这种宗教情感的作用下，本应设置在彼岸的“理想世界”才被拉回到人间；还是因为有这种宗教情感，所以只有那种与“人境”同构的“人间仙境”才能赢得崇尚实用理性精神的中国人衷心的信仰。

① 王明：《抱朴子内篇校释·金丹》，中华书局，1985年，第85页。

② 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003年，第26页。

③ 李丰楙：《误入与滴降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第96～109、137页。

既然本应孤悬于彼岸的仙境回归到了与尘世同构的此岸世界中，这就为信道和不信道的凡人进入仙境铺设了一条可到达的通道。于是，当这种仙境思想渗透到旨在为宣传宗教服务的宗教文学之中，就成为宗教文学的一个重要主题。因此，在非道教经典系统的道教笔记小说中就出现了一种以凡人游历仙境为中心主题的游仙体小说样式。这些小说用文学作品所特有艺术手法，而不是宗教神学的理论方法，把仙境进一步推向人间，使道教在世俗世界中的传播变得更加深入人心，从而，作为道教预设的“理想世界”的仙境，也就相应地成为道教文学中一个永恒的主题。

## 第二节 游仙小说的主题类别

仙境作为道教预设的“理想世界”，有着一种迥异于其他宗教的“理想世界”的强烈的此岸化倾向。仙境并非孤悬于经验世界之外的超验世界，而是凡人也可以进入的“现实”世界。借助游仙体道教笔记小说，道教的仙境思想得到了充分的展示。游仙体道教笔记小说主要通过三个小说主题展示了道教的仙境思想，这三个小说主题的宗教性有一种渐次递增的特点。道教仙境思想的文化资源非常丰厚，且根源极为久远。因此，在以误入仙境为主题的游仙小说中，保留了大量包含不纯正的仙境思想的作品。随着道教的发展和道教仙境思想的逐渐成熟，此类小说中的仙境思想经过道教徒的改造逐渐得到提升。同时，道教徒也创造出了大批宗教思想较为纯正的误入仙境主题的游仙体道教笔记小说。与误入仙境主题的游仙小说相比，由神仙引导进入仙境主题的游仙小说的宗教性显得更为纯正，此类作品大多都产生于道教仙境思想成熟之后。不过，在所有的游仙小说中，要数修道者求仙访道进入仙境主题的游仙小说的宗教性最为纯正，显示出了道教徒



对进入仙境的主观追求。在此类小说中，还有一个信道者梦游仙境的亚型，同样反映了道教徒虔诚信仰仙境思想的宗教心态。游仙体道教笔记小说通过对这三个小说主题的演绎，使道教仙境思想充分起到了鼓舞信道者勇猛精进、虔诚求道的勇气和决心的作用。

### 一、误入仙境：从游仙传说到道教游仙小说的仙凡会通

与“人境”同构的仙境思想，其实在中国上古文化中就已出现，在先秦时期逐渐定型。由于神仙世界与现实世界同构，凡人也就有了进入神仙世界的可能性，所以在先秦典籍中就已经出现了凡人进入仙境的模糊记载，如《庄子》中就有黄帝向广成子问道于崆峒山的传说。崆峒山虽然在《庄子》里并没有像后世的游历仙境小说中那样被渲染为仙山或仙境，但这个神仙所居的方外之所，却成为后世仙山的原始模型之一，并在道教洞天说形成后被纳入洞天福地系统。<sup>①</sup>

黄帝问道崆峒的故事在作为先秦子书的《庄子》中，也许只不过是一则庄子所惯常使用的寓言，似乎并没有多少主观的宗教寓意（尽管这个传说也在一定程度上保存了上古时期的宗教思想），而且作为子书的《庄子》也不属于我们的研究领域。与《庄子》等先秦子书中记载的仙凡会通故事相比，晋人不准盗发汲冢魏襄王墓所得战国古书中的《穆天子传》，对游仙体道教笔记小说研究来说，就有着更加重要的价值。这部被现代学者认为是小说作品的古书，记载了周穆王远游昆仑会见西王母的轶事。此书纪事虽然语多怪迂，并无纯正的仙道思想可言，但是，西王

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷二七《天地官府图》中所记十大洞天，三十六小洞天，七十二福地中均无崆峒山。《洞天福地岳渎名山记》则以崆峒山为北岳恒山之佐理，并把崆峒山纳入七十二福地。《道藏》11册，第56、58页。

母的形象已摆脱了《山海经》中“虎齿豹尾而善啸”的动物性，变成了一个多情的女神。西王母在送别周穆王时唱的歌谣：“白云在天，山陵自出；道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来？”<sup>①</sup>也明显反映出一种带有哀婉色彩的神仙思想。根据顾颉刚先生的研究我们可以知道，昆仑地区是上古文化中的神话中心，也就是当时人们心目中最主要的神仙世界之一。<sup>②</sup>因此，《穆天子传》可以说是中国古代游仙小说的滥觞之作。也许正是因为这个原因，《穆天子传》在道教产生后受到了道教徒的高度重视，并最终被收入《道藏》，纳入了道教文化体系。

秦汉以前的神仙世界虽然已经被定位为与人世同构的现实性“地理存在”，但却通常都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。在汉代以后成书的《十洲记》、《神异经》等书中仍然残留着这种思想的影响。由于地理位置遥远，所以神仙世界绝非凡人所能到达，即使借助帝王之力求仙的方士也只能望洋兴叹。因此，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。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。

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。”<sup>③</sup>姑且不说汉代以后“成仙者的身份由帝王、方士转变为有志学道的平

① 《穆天子传》卷三，《道藏》5册，第40页。

② 顾颉刚：《山海经中的昆仑区》，《古史辨自序》下册，河北教育出版社，2000年，第734页。

③ 李丰楙：《误入与滴降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第289页。

## 道教笔记小说研究

民及道士”的说法是否符合历史事实，<sup>①</sup>但是，仙境由远方世界转移到中华舆图之内却是不争的事实。由于汉代以后仙境移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。

不过，需要指出的是，误入仙境主题的游仙小说并非都以道教的仙境思想为其思想原型，只不过它们所渲染的仙境与道教的仙境思想在本质上是相通的，而且在道教兴起后，这类小说大多数也被纳入了道教系统，我们才把这类小说纳入游仙体道教笔记小说的研究范围。在道教兴起之前，与此岸同构的仙境思想就已经在中国人的信仰世界中占据了重要地位，所以误入仙境主题的小说根本不必待道教兴起就已经出现。

古代笔记小说的创作方式不同于现代意义上的文学创作，它基本上都是能文之士对街衢间巷间流传的各种传闻的记录，所以早期游仙小说的故事原型其实很多都来自于民间传说。这些小说虽然也反映了民间社会的真实信仰状况，但却并不像成熟的宗教文学那样，具有为宣传宗教观念服务的明确目的。道教出现以后，出于宗教目的而创作的那些误入仙境主题的小说，则逐渐开始有意识地排斥前道教时期游仙小说创作的自发状态，有了较为明确的宗教目的性，小说主人公误入的仙境也越来越接近道教的洞天福地。与此同时，一些无明确宗教目的性的误入仙境小说也经过道教中人的改造，被赋予了较浓厚的道教色彩。由此可见，在误入仙境主题的游仙小说中，存在民间色彩较浓的文本和道教

---

<sup>①</sup> 实际上，在道教尚未产生的时期，因为误入仙境或其他偶然原因得道成仙的人很多都不是有志学道之人。即使在道教成立以后，仍然有许多并不信道的人也会因为偶然原因而得道成仙，只不过这类故事在进入道教的文本系统中常常会受到一些道教化的技术处理，这类人物也就相应地被赋予好道的性格特征。对此本书将做进一步分析，暂不赘述。

文本两大文本系统。

在早期的误入仙境型小说中（包括前道教时期和早期道教时期的此类小说），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》<sup>①</sup>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，与邗子符一函并药，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，常随邗子，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

① 学术界对《列仙传》的著作权和产生时代向来有很大争议。《列仙传》，《汉书》无目，最先提到此书的是东汉人。王逸的《楚辞·天问》注和应劭的《汉书音义》都曾征引《列仙传》，但均不云撰人。最早称此书是刘向作品的是东晋的葛洪。《隋志》正式题作刘向撰，《两唐志》等书均从《隋志》之说。从宋代起有人开始怀疑此书的作者和产生时代。陈振孙首开“疑古”之先端，《直斋书录解題》卷一二质疑此书“似非向本书，西汉人文章不尔也”。此后，对《列仙传》的争议日隆。《列仙传》的作者和产生年代虽然众说纷纭，但是大体上又可分为两种立场：其一认为此书系六朝人伪作，此一说法过去影响较大，胡应麟、纪晓岚等人是持这一观点的代表人物。站在另一立场的学者通常不太重视此书作者是否是刘向，但是都承认此书是汉代的作品，反映的是汉代的思想文化观念。如杨守敬认为此书是东汉人所作，施舟人认为实际上是公元2世纪的作品，李剑国先生经过缜密细致的考证，甚至推测该书是刘向晚年的作品。对此书的产生年代，本书较同意第二种观点，即认为《列仙传》是汉代的作品而非六朝的作品，它反映的是汉人所特有的宗教思想观念。请参阅陈振孙：《直斋书录解題》卷一二，上海古籍出版社，1987年，第345页；《四库全书总目》子部道家类卷一四六，中华书局，1965年，第1248页；胡应麟：《少室山房笔丛》卷三二，上海书店出版社，2001年，第318页；杨守敬：《日本访书志》卷六，辽宁教育出版社，2003年，第101页；施舟人：《中国文化基因库》，北京大学出版社，2002年，第79页；李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984年，第187～193页。

## 道教笔记小说研究

吹传呼声。西南数千里，共奉祠焉。<sup>①</sup>

通观这篇小说，很难看出其中有什么明显的仙道色彩，也丝毫没有宣扬仙境和仙术等思想的宗教意图。虽然其中涉及仙境和长生等观念，但这充其量也只是对战国以来就已流行的神仙思想的反映，小说的主旨不过是记载一则当时流行的民间传说而已。按照施舟人的说法，邗子所受到的祠祭，实际上是一种民间香火，属于民间信仰的范畴。<sup>②</sup>而这种民间香火从正统的儒家观念来看，恰恰是违背礼制的淫祀，这种淫祀历来都是官方重点打击的异端。而且，即使在道教方面，这种被指责为淫祀的民间信仰虽然对道教有重要影响，也仍然是道教成立后的重点批判对象。<sup>③</sup>

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。近世有人居海渚者，年年八月有浮槎去来，不失期，人有奇志，立飞阁于渚上，多赍粮，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，屋舍甚严。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。<sup>④</sup>

① 《列仙传·邗子》，《道藏》5册，第75页。

② 施舟人：《中国文化基因库》，北京大学出版社，2002年，第80页。

③ 王承文：《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判》，《中山大学学报》2001年第4期。

④ 《博物志》卷一〇，中华书局，1980年，第111页。

与《列仙传·邗子》相似，这篇小说也只是对一则流传于民间的神奇传说的记录，它甚至没有像《邗子》那样涉及祠祭等民间信仰状况。不过，在早期误入仙境型游仙小说中，凡人误入的仙境绝大多数还是中华舆图内的仙境，而观棋、服食、洞穴潜通等则是此类小说中最常见的主题内容。《幽明录》、《志林》、《异苑》中对误入仙境后“观棋”的描述最有代表性：

嵩高山北有大穴，晋时有人误堕穴中，见二人围棋。<sup>①</sup>

信安山石室，王质入其室，见二童子方对棋，看之。局未终，视其所执伐薪柯，已烂朽。遽归，乡里已非矣。<sup>②</sup>

昔有人乘马山行，遥望岫里有二老翁相对樗蒲，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，一恸而死。<sup>③</sup>

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”母题却并不来源于道教。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。<sup>④</sup>可见，观棋主题反映的不过是当时流行于民间的宗教观念，而不是纯正的道教思想。因此，观棋小说并没有宗教文学那种宣教传道的宗教

① 《幽明录》，《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第156页。

② 《志林》，转引自李丰楙《误入与谪降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第113页。

③ 《异苑》，《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年，第641页。

④ 张金仪：《汉镜所反映的神话传说与神仙思想》，台北故宫博物院（中国台湾），1981年，第55～56页。

## 道教笔记小说研究

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。

与观棋小说相似，早期游仙小说中的服食母题也并不见得来自道教。服食虽然是道教修炼的重要内容，但是服食观念的来源却非常久远，是古代巫术医学道术化的产物，<sup>①</sup>在方仙道盛行的战国时代就已大行其道。1972年在长沙马王堆出土的医书中就有被认定为属于神仙家的有关服食的内容，<sup>②</sup>而《汉书·艺文志·方技略》中也不乏跟服食有关的书目。<sup>③</sup>由此可见，服食观念进入小说之中根本不必等到道教产生就可实现。反观误入仙境型游仙小说中的服食内容，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”传说增饰了服食仙枣的内容，<sup>④</sup>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，被淫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”；<sup>⑤</sup>同书中进入嵩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弭饥饿。

误入仙境小说中，洞穴往往是凡人误入仙境最常见的通道，

---

① 李丰楙：《误入与谪降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第119页。

② 盖建民：《道教医学》，宗教文化出版社，2001年，第28页。

③ 《汉志·方技略》神仙类载：《黄帝杂子芝菌》一八卷。颜师古注：“服饵，芝菌之法也。”王应麟《汉志考证》引黄氏说，曰：“《神农经》，五芝久食身轻，延年不老。”可见此书乃讲服食之书。参阅陈国庆：《汉书艺文志注释汇编》，中华书局，1983年，第232页。

④ 《述异记》卷一〇载王质误入仙境的故事曰：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，不觉饿。俄顷，童子谓曰：“何不去！”质起视，斧柯尽烂。既归，无复时人。

⑤ 《幽明录》，《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第156页。

这种进入仙境的方式跟道教的洞天说非常吻合。但是，由洞穴进入仙境的情节模式也不见得都受到了道教洞天说的影响。道教的洞天说在上清派兴起后才逐渐成形，而早在汉代纬书地理说中就有了“名山大川，孔穴相通”<sup>①</sup>的观念。汉代的这种神秘地理说把宇宙视为一个跟人体结构相似的有机体，正如人体各部分之间由经络相连一样，名山之间也由洞穴相互连接。因此，从一个地方的洞穴进入仙境，就可以从另一个地方的洞穴出来。这种地理观在当时人们的信仰世界中有很大影响，所以，通过洞穴游历仙境的故事出现在民间传说中就不足为奇。如前文所说《幽明录》中被妻子推下深穴的男子是在洛下进入仙境，却从交郡重返人间；从嵩高山洞穴进入仙境的男子从洞穴中出来时已经到了蜀中。这类小说中的洞穴观跟那些旨在宣传洞天思想的道教化小说文本相比，显得比较朴素，反映的是一种原生态的民间信仰状况。

民间传说系统的小说文本一般都是经过文人笔录加工的产物，因此，同一个传说往往会出现在不同的小说文本之中。如“烂柯”传说既出现于虞喜的《志林》，又载录于任昉的《述异记》；嵩高山入仙境的传说既出现于刘义庆的《幽明录》，又载录于殷芸的《小说》和陶渊明的《搜神后记》。另外，当时一些文人在载录这些传说时，既有“发明神道之不诬”的宗教意识，也有以小说“游心寓目”的审美意图<sup>②</sup>，但是更多的还是出于猎奇记异以炫耀博学广识的目的，也许正是这样的创作动机才使“博物”成为这类小说最主要的诉求。“博物”注重的是对客观资料

① 安居香山，中村璋八辑：《纬书集成·河图括地象》，河北人民出版社，1994年，第1091页。

② 干宝：《搜神记自序》，见丁锡良编《历代小说序跋集》，人民文学出版社，1996年，第50页。



## 道教笔记小说研究

的广泛搜集和真实记录，所以这类小说更加真实地保存了民间传说的本来面貌，从而形成了与按照道教观念创作的误入仙境型游仙小说不同的、较接近民间传说本色和民间信仰原貌的游仙小说文本系统。

此类小说中的仙境虽然和道教文本系统中的仙境并没有什么实质性差别，但是，仙境除了被赋予神秘性和神奇色彩之外，并没有附着宗教文学所应有的宗教神圣感。而且，在有些小说中，仙境甚至受到怀疑，成为一个反讽的对象，这种现象在道教文本系统中是不可想象的事情。《博物志》天门郡条就是一篇反讽仙境信仰的代表作：

天门郡有幽山峻谷，而其上人有从下经过者，忽然踊出林表，状如飞仙，遂绝迹。年中如此甚数，遂名此为仙谷。有乐道好事者，入此谷中洗沐，以求飞仙，往往得去。有长生意思人，疑必以妖怪，乃以大石自坠，牵一犬入谷中，犬复飞去。其人还告乡里，募数十人执杖揭山草伐木至山顶观之，遥见一物长数十丈，其高隐人，耳如簸箕。格射刺杀之。所吞人骨积此左右已成封。蟒开口广丈余，前后失人，皆此蟒气所喻上。于是此地遂安稳无患。<sup>①</sup>

误入仙境的传说主要出现在魏晋六朝时期，这可能跟这个时期的社会动乱有关。在动荡不安的时代，人类对“理想世界”的渴望要高于其他时代，因此，仙境传说才会在这个时代大行其道。误入仙境传说流行的魏晋六朝时期也是道教发展的关键时期。道教对各种思想有一种“细大不捐的高度吸收能力”，<sup>②</sup> 在

<sup>①</sup> 《博物志》卷一〇，中华书局，1980年，第111页。

<sup>②</sup> 柳存仁：《道教史探源》，北京大学出版社，2000年，第15页。

道教蓬勃发展的魏晋六朝时期，流行于民间社会属于小传统范畴的仙境思想，势必会被属于大传统范畴，且代表着当时本土精英宗教思想的道教所吸收。<sup>①</sup> 道教在吸收民间宗教思想的同时，还对这些思想进行了系统化整理和理论化提升，将其纳入道教的仙境思想体系之中。道教作为当时影响面最广的宗教，它对社会文化的方方面面都产生了深刻影响。因此，当误入仙境的民间传说经文人之手成为小说文本之后，也就不可避免地会沾染上道教思想的色彩。所以，我们把误入仙境型小说划分为民间和道教两个文本系统，其实也只是一种粗线条的划分，两种文本间的区别也并非泾渭分明。

与以上所举较好地保存了误入仙境传说原生样貌的小说相比，六朝时期由文人载录的描写误入仙境后凡人遇合神女的人神恋爱故事，似乎就受到了道教思想的影响。尽管早在属于巫系文学的楚辞文学，以及楚辞文学的流亚汉赋中就不乏人神恋爱的描写，成书于后汉的《列仙传》中也有《江妃二女》的著名故事，<sup>②</sup> 但是，这些人神之恋故事并没有跟仙境思想发生关系。而这两个小说母题发生联系并结合为一体，似乎是道教兴起之后的事情。

《元始上真众仙记》云：“凡青嶂之里，千岭之际，仙人无量，与世人比肩而不知。凡人有因缘者，或在深山迷误入仙家，

① 大小传统理论是美国人类学家雷德菲尔德在 1956 年出版的《乡民社会与文化》一书中首次提出。粗略而言，大传统指社会精英代表的文化传统，小传统指民间社会的乡民代表的文化传统。中国文化中大传统和小传统间的界限并非泾渭分明，二者之间常常相互渗透、转化。关于中国文化中大传统与小传统关系问题，可参阅余英时：《从史学看传统——〈史学与传统〉序言》，见《文史传统与文化重建》，三联书店，2004 年，第 395～400 页；王铭铭：《社会人类学与中国研究》，三联书店，1997 年，第 157～173 页；夏建中：《文化人类学理论学派》，人民出版社，1997 年，第 156～157 页。

② 《列仙传·江妃二女》，《道藏》5 册，第 67 页。

## 道教笔记小说研究

使为仙洞玉女所留。”<sup>①</sup>可见，在道教看来，凡人误入仙境并不是巧合，而是“因缘”使然，而进入仙境后为“玉女所留”的人神恋爱只不过是这个“因缘”的必然结果。人神之恋其实并不等同于世俗世界的爱情，它更多反映的还是一种道教的宗教观念，是道教阴阳观以及房中修炼等宗教观念的一种直观表达，钟来茵对《真诰》、《汉武帝内传》等道教文本中人神之恋故事的考察就可以证实这一点。<sup>②</sup>

既然人神遇合是一种道教观念，这种观念在道教盛行的时代渗入文人小说之中与误入仙境传说相融合就不足为奇了。现存六朝小说中，最有名的误入仙境遇合神女的小说当数《搜神后记·剡县赤城》和《幽明录》刘阮入天台条：

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，壁立，名曰赤城。上有水流下，广狭如匹布，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，云复有得婿者，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。后根于田中耕，家依常饷之，见

① 《元始上真众仙记》，《道藏》3册，第271页。

② 钟来茵：《论〈汉武帝内传〉中的人神之恋》，《东南大学学报》1999年第3期。

在田中不动，就视，但有壳如蝉蛻也。<sup>①</sup>

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，饥饿殆死。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。其家筒瓦屋，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，经涉山岵，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。<sup>②</sup>

① 《搜神后记·剡县赤城》，中华书局，1981年，第2~3页。

② 《幽明录》，《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年，第697~698页。

## 道教笔记小说研究

流传于民间的误入仙境传说中的仙境思想，虽然和道教仙境说本质上相通，并为道教仙境思想提供了佐证，但是，在正统道教徒看来，这种民间原生态的仙境传说并不值得称道。《真诰·稽神枢》陶注云：“世人采药，往往误入诸洞中，皆如此，不便疑异之。而未闻得入华阳中……然得入者，虽出亦恐不肯说之耳。”<sup>①</sup> 陶弘景虽然一方面肯定了传说中仙境的“真实性”，一方面却又因为这类仙境不符合他所创立的“华阳洞天”的仙境构架，而对这类仙境持一种贬低态度。但是，作为在一般民众信仰世界中有巨大影响的传说，误入仙境故事对道教的传播有着不容忽视的重要作用，道教中人也充分地认识到了这一点。所以，在道教中人以及那些深受道教思想影响的文人创作的小说文本中，原生态的传说被赋予了较明确的道教色彩，一种“有意为小说”以宣传宗教思想的创作意识逐渐贯注进误入仙境型笔记小说之中，在此基础之上，以误入仙境传说为原型的道教化游仙小说也被大量创作出来，从而形成了一种按照《新唐书·艺文志》的编撰者的观点应该从属于道家类或神仙类的小说文本系统。

道教系统的游仙小说最重要的特点就是它所表现出的那种强烈的宗教意识。在纯正的道教徒看来，神圣的仙境并不是凡夫俗子可以轻易进入的地方，葛洪的《神仙传·王烈》就明显表现出了这种宗教意识。这篇小说中，王烈入太行山遇到神山开裂，流出像青泥一样的石髓，王烈把这种服食后可使人“寿与天相毕”的石髓转成泥丸食之如粳米饭，但是当他把这个“饭团”拿给嵇康时，“饭团”却变成了青石。后来王烈又在抱犊山仙室见到两卷“素书”，当他带着能读懂天书文字的嵇康再度寻访仙室时，仙室却又失其所在。王烈对此事的解释是“叔夜未合得道故

<sup>①</sup> 《真诰》卷一一，《道藏》20册，第555页。

也”。<sup>①</sup> 这篇小说说明，即使嵇康这样笃信道教的大名士，如果没有“仙缘道骨”也是不可能进入仙境的。这种进入仙境的要求显然过于苛刻，对道教传播极为不利。因此，在非道教经典系统的道教笔记小说中，这个原则不可能被严格遵守。道教最大的特点就是善于吸收一切对自己有利的东西，在道教笔记小说形成的过程中，那些属于民间文化的游仙故事也就自然而然地被吸纳进道教笔记小说之中，成为道教文化的一部分。当然，这些非道教系统的游仙小说在进入道教文本系统时，不可避免要经过道教化改造。

直接被吸收进道教笔记小说，是误入仙境传说进入道教小说文本的主要途径之一。不过，这类小说在进入道教文本时往往都受到了道教中人的技术处理，如刘、阮天台遇仙的故事在《幽明录》、《搜神记》等六朝文人创作的小说文本中，刘、阮入山的目的是“入天台山取谷皮”，但是到了《神仙记》中却变成了“入天台山采药”，就连篇名也被改成了《天台二女》。<sup>②</sup> 这种变化在无形之间就为懵懂农夫罩上了“好道采药”的神性光环，道教的神人遇合思想也在不知不觉中得到了强化。又如，《小说》、《幽明录》等书中嵩高叟误入仙境的传说，在被编入《神仙拾遗》时，虽然情节并没有多大改变，但是在篇末却又引经据典地大谈洞天理论，以证明仙境的真实性，反映出一种明显的道教倾向。<sup>③</sup> 不过，根据现存的道教典籍来看，也并不是所有的误入仙境故事在进入道教文本时都经过了道教化的技术处理，如《洞仙传·王质》就基本上跟《述异记》的记载相同，没有增饰任何道教思想。但是，现在保存在《云笈七签》中的《洞仙传》实际上

① 《神仙传·王烈》，《太平广记》卷九，第62页。

② 《神仙记·天台二女》，《太平广记》卷六一，第383页。

③ 《神仙拾遗·嵩山叟》，《太平广记》卷一四，第97页。

## 道教笔记小说研究

只是一个篇幅不及原书四分之一的残本，<sup>①</sup>似乎还不能据此断定《洞仙传》没有对这个传说进行过道教化改造。然而，通过《洞仙传》中另一篇误入仙境小说《黄列子》，我们却能看到民间传说受到道教化改造的痕迹。这篇小说虽然只保存下了寥寥二十八字，却格外强调黄列子误入仙洞后服食“神芝”成为“风仙”的事情。<sup>②</sup>与之相比，民间传说系统的误入仙境故事似乎并不关心遇仙者是否成仙或成为什么仙之类的事情。再来看王质传说在其他道教文本中的衍变。唐末道士杜光庭编撰的《神仙感遇传·蓬球》显然是对王质传说的演绎。在这篇小说中，蓬球和王质一样，是因为入山伐木而进入仙境。但是，这篇小说却增饰了大量的仙境描写和服食仙露等内容，还出现了遇合仙女的道教主题，而且在短短的篇幅之内，王母、王方平等神仙也一一登场，蓬球也最终被安排了“周游名山，访道不返”的仙道化归宿，<sup>③</sup>表现出明显的道教意趣。现存《洞仙传·王质》是个非常简略的削本，《神仙感遇传·蓬球》是否袭用了《洞仙传》原本的内容也未可知。因此，我们完全可以断定，误入仙境传说在进入道教文本系统时，都或多或少经过了一种道教化改造。

误入仙境传说作为道教笔记小说的故事原型，经过道教中人的再创造而形成新的游仙小说文本，也是其进入道教文本的一条重要途径。上文所举的《神仙感遇传·蓬球》就是一个典型的例子。此外，《神仙感遇传·蜀民》也是一篇非常值得注意的这种类型的小说。跟《列仙传》中的邗子同是蜀人的蜀民，其进入仙境的方式，以及重返人世后拜谒太守等情节跟《列仙传·邗子》

① 李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，（中国台北）台湾学生书局，1986年，第10页。

② 《洞仙传·黄列子》，《云笈七签》卷一〇，第603页。

③ 《神仙感遇传·蓬球》，《道藏》10册，第887页。

如出一辙，显然是对《邶子》的再创作。但是这篇小说却剔除了邶子享受民间祠祭这一反映民间信仰的内容，增加了大量有关仙山神府等道教仙境思想的说教，<sup>①</sup> 表现出较强的宗教意识。

在有些误入仙境型道教笔记小说中，宗教意识表现得非常隐微，其中最值得玩味的当数《神仙感遇传·文广通》。文广通因射杀祸害庄稼的猪误入仙境的故事原型显然来自黄列子射鹿误入仙境的传说。小说中对仙境思想的渲染自不必待言，最为有趣的是，文广通在仙境中遇到的最尊贵的神仙被认为是河上公，而那个地位卑微的看门童子却是“至此请问《老子》滞意……于兹十纪，始蒙召进，得预门人，犹未深受要诀，只令守门”<sup>②</sup> 的王嗣辅。众所周知，《老子河上公章句》开创了把老子哲学向宗教化方向发展的先河，其于道教自然是功不可没的大功臣；而王弼的《老子注》虽然把老子思想发展到了更高的思辨水平，但是，他对《老子》思想的哲学化发展取向恰恰与道教的宗教化发展取向背道而驰。因此，在道教中人看来，王嗣辅自然是道教之“罪人”，那么，他在道教文化系统的笔记小说中被贬低为不成才的门童小儿也就不足为怪了。由此可见，在道教笔记小说中其实还常常隐藏着思想文化之争的隐微信息。但是，这种道教视角的学术之争的观点，在治思想史、学术史的学者中却似乎还没有引起应有的重视，然而这个视角却绝不容忽视。

道教系统的误入仙境型游仙小说并非都来源于六朝误入仙境的传说。其实，这类文本中的此类小说绝大多数都是道教兴起后，在道教思想影响下的新创之作。此类小说中反映出的道教仙境思想的纯正性，也绝非那些源于仙境传说的小说所能比拟的。如《博异志·阴阳客》讲述阴阳客凿井穿地穴进入地下仙境的故

① 《神仙感遇传·蜀民》，《道藏》10册，第902页。

② 《神仙感遇传·文广通》，《太平广记》卷一八，第126页。



## 道教笔记小说研究

事，其中对不同层次的仙境的叙述几乎可以和道教的洞天福地仙境构架相吻合；<sup>①</sup>而《原仙记·采药民》中采药民因挖药陷入地穴进入仙境后，服食神牛所吐黑珠的情节虽然还有《幽明录》中洛下男子被淫妇推下深穴而进入仙境的传说的影子，但是，这篇小说对仙境景象和神仙生活的描写，以及对仙药和长生成仙、仙凡遇合观念的渲染，已经远非那种朴素的传说所能比拟。<sup>②</sup>采药民从仙境重返人间，最后又重归洞天的命运结局，更进一步强化了小说的道教理念。除了洞天仙境说之外，海外仙山洲岛仙境思想在道教误入仙境小说中也有所反映，如《神仙感遇传·李师稷》中商人被风暴吹到蓬莱仙境；<sup>③</sup>《续仙传·元柳二公》中元彻、柳实遇海难漂流到海上仙洲；<sup>④</sup>《杜阳编·元藏儿》中元藏儿因海难误入仙岛，<sup>⑤</sup>就是最有代表性的作品。

詹石窗认为：“艺术创作是一种再创造的过程，它往往超越了宗教设置下的樊篱，更多地向文学审美回归。”<sup>⑥</sup>作为宗教文学的游仙体道教笔记小说在注重其宗教意旨的同时，的确表现出一种“向文学审美回归”的发展趋向。在一些艺术水平较高的小说中，谋篇布局、戏剧冲突等小说创作手法都得到了高度重视，《神仙感遇传·崔生》就可以称得上是一篇这样的佳作。这篇小说讲述进士崔伟在青城山误入仙境，在仙境中过着“嬉游佚乐”的逍遥生活。后来，因为思凡又重返人间。回到人间后，不甘寂寞的崔生又因盗窃为杨贵妃贺寿的锦绣被道士罗公远抓获，但是

① 《博异志·阴阳客》，中华书局，1980年，第9页。

② 《原仙记·采药民》，《太平广记》卷二五，第164页。

③ 《神仙感遇传·李师稷》，《云笈七签》卷一一三，第621页。

④ 《续仙传·元柳二公》，《太平广记》卷二五，第166页。

⑤ 《杜阳编·元藏儿》，《太平广记》卷一八，第124页。

⑥ 詹石窗：《道教数术与文艺》，文津出版社（中国台湾），1998年，第188页。

罗公远虽然抓住了他却对他无可奈何，这使唐玄宗也对他礼敬有加。后来唐玄宗派人送他回仙府，送行者想和他一起进入仙境，但是他却踩着一条由领巾变成的五色彩桥飘然进入仙境，而送行者却被仙翁用仙杖画出的深涧永远隔绝在尘世之中。<sup>①</sup> 这篇小说创造出的那种飘逸而又神秘的审美意境，以及曲折复杂的戏剧冲突，在艺术水平上与同一时期文人传奇小说相比也毫不逊色。

还需指出的是，有些学者认为，道教遇仙小说有一个逐渐世俗化的发展过程。<sup>②</sup> 这应该说是非常有见地的观点，比如说《神仙感遇传·韦弁》就表现出一种非常强的世俗化倾向，甚至连误入的仙境都坐落于凡尘世界的“郑氏亭台”之中。<sup>③</sup> 但是，道教笔记小说的世俗化倾向却不见得是随着道教的世俗化发展才出现的。其实，就是在六朝时期的一些道教笔记小说中也不乏世俗思想的色彩，而这种世俗化倾向实际上是道教重视人间性的宗教特性决定的，只不过随着唐宋以后道教的世俗发展，这种倾向得到了不断的强化而已。

## 二、由神仙引导进入仙境的仙境之游

误入仙境型游仙小说的故事原型一般都来源于流传于民间的仙境传说。虽然此类小说在道教兴起后经过了道教化改造，但是，仍然保存了较为浓厚的民间色彩，因而，宗教思想的纯正性相对比较淡薄。从纯正的道教立场来看，仙境并非普通凡夫俗子可以轻易进入的神圣方域，所以在道教兴起以后，一种以通过神仙的引导进入仙境为情节模式的游仙小说开始盛行起来。与误入仙境型游仙小说相比，此类小说的宗教意识表现得更为浓郁，传

① 《神仙感遇传·崔生》，《云笈七签》卷一一三，第622页。

② 孙逊：《中国古代小说与宗教》，复旦大学出版社，第260～264页。

③ 《神仙感遇传·韦弁》，《太平广记》卷三三，第209页。

法、宣验、度人、解厄等道教思想得到了有意识的强化。

在道教刚刚成熟的魏晋时期，<sup>①</sup> 道教中人就开始向游仙小说中灌注道教的宗教思想。道教史上第一个集大成式的理论大师葛洪的《神仙传·壶公》，可以说就是最早进行这种尝试的代表作之一。<sup>②</sup> 这篇小说讲述洛阳市掾费长房发现悬壶卖药的壶公是个隐于市肆的神仙后，向壶公恳请学道，壶公带他跳进壶中，进入仙境。但是，这篇小说却没有像这个时期流行的那些误入仙境型小说那样，大肆渲染仙境之神奇，以及服食胡麻饭、牛肉、仙药，遇合仙女等主题，对仙境仅仅做了“但见楼观五色，重门阁道”等寥寥几句简单的描写，却把小说的重点内容转向壶公向费长房传授劾鬼法术，使传法活动成为小说的重要主题，而游仙反倒退居其次。通过对济世体道教笔记小说的研究我们可以知道，济世救民是道教的最高宗教追求，而《神仙传·壶公》中，费长房学到法术后也被赋予了驱鬼救人的使命。由此可见，这篇小说的宗教意旨已经远远超出误入仙境型小说的窠臼。

也许《神仙传·壶公》还算不上严格意义上的游仙小说，但是，表现相同主题的游仙小说《神仙感遇传·阮基》则完全可以证明由神仙导引进入仙境的小说有意提升小说的宗教性这一变化。虽然这篇小说的情节还有同书中误入仙境型小说《文广通》的痕迹，但它反映出的有意宣教的宗教自觉意识已经与《文广

---

① 对道教形成期的确定大体上有两种思路：第一种思路侧重于探讨道教的形成与社会政治经济的密切关系，第二种思路则重视经典撰集、戒律形成、神谱建构、思想阐述等道教发展的内在规律。前者通常认为汉末是道教的正式形成期，后者则认为东晋时期是道教的形成期。本人认为两汉、魏晋是原始道教的发展时期，东晋南北朝是道教的成熟时期。参阅葛兆光：《中国思想史》第一卷，复旦大学出版社，1998年，第467～468页。

② 《神仙传·壶公》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

通》大不相类。同样因为打猎迷路的阮基并没有文广通那种贸然闯进仙境的好运气，而是在神仙的指引下才有幸得睹仙境的“庐山面目”。与文广通对仙境的懵懂无知形成鲜明对比的是，阮基在进入仙境后表现出一种“不胜惶悚”的宗教敬畏之情，并在神仙的指导下“舍恶从善，誓弃弓矢”，接受了“智慧上品十戒”，皈依道门。作者对宗教意识的强化还不止于此，在小说的后半部分，作者又让阮基“暴病而卒”，之后在神仙的救度下地狱还阳。阮基在阴间得到了神仙传授的《太上救苦经》，重生后便开始了抄经传教的活动，最后功德圆满，“入王屋山，莫知所在”，度世成仙。<sup>①</sup> 这篇小说虽然以游仙活动为中心构拟情节，但是，它所表现出的宗教意识与宗教旨趣最浓厚的辅教体道教小说相比，已经没有二致。<sup>②</sup>

除了向凡人传法，并由凡人行使度世传教使命的内容之外，直接由神仙度人的内容，在游仙小说中也有大量反映。不过，跟济世体道教笔记小说中的度人小说相比，游仙小说对度人的要求似乎更为严格，只有那些能够严格遵守宗教道德的人才有被神仙带进仙境获得救赎的可能性，而这种人其实就是道教所谓的“种民”。道教核定“种民”的道德标准实际上与中国古代的世俗道德是相通的，对人类行为善恶的道德判断乃是区分种民的根本标准，<sup>③</sup> 如《太平经》就认为，“唯积善者……长为种民”。<sup>④</sup> 因此，“善”就成为被神仙引入仙境获得救赎的基本道德底线。如《原

① 《神仙感遇传·阮基》，《太平广记》卷一五，第108页。

② 关于辅教体道教笔记小说，请参阅本书第七章。

③ 种民是指能够从劫运中逃脱，生存到太平之世，成为金阙后圣帝君臣民的人，又称种人或种生等。要成为种民的资格除了积善外，还需要进行各种各样的修道。请参阅小林正美：《六朝道教史研究》，四川人民出版社，2001年，第441、444页。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第1页。

## 道教笔记小说研究

仙记·冯俊》中，“多力而愚直”的善良佣夫冯俊就因为其道德品格而成为神仙度人的人选，被神仙以雇佣为名引入仙境，赐以丹药，获得救赎。<sup>①</sup>

在“善”的道德底线之上，神仙度人还有更高的道德要求。世俗社会所倡导的“忠”、“孝”、“仁”、“信”等道德品质，也同样受到了道教的高度赞誉，《净明四规明鉴经》云：“学道以致仙，仙非难也，忠孝者先之；不忠不孝而求乎道，而冀乎仙，未之有也。”<sup>②</sup>葛洪也认为：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。”<sup>③</sup>既然在道教看来，“忠”、“孝”、“仁”、“信”等道德品质乃成仙之本，那么，忠孝仁信之人获得神仙救度也就是自然而然的事情了。《原化记·裴氏子》中“以孝义闻，虽贫好施惠”的裴氏兄弟就是这样的道德典范而获得神仙救度的典型事例。<sup>④</sup>这篇小说中，神仙并没有因为裴氏子“以孝义闻”的良好口碑就直接对其救度，而是先对他们进行了道德考验确信其道德品格之后才决定救度他们。在天下太平的时代，神仙主要通过炼金的手段在经济上接济他们，当“安史之乱”之时，神仙则把他们接进洞天仙境之中，帮助他们躲过战乱，解除厄运。与神仙同游仙境虽然是小说中最关键的情节，但是，作者却并不过分渲染游仙活动的传奇色彩，而是把度人解厄的宗教思想放在最重要的位置，这就跟宗教色彩相对较为淡薄的误入仙境型小说大异其趣。

余英时先生认为，唐宋以后中国宗教发生了一场“人世转向”。<sup>⑤</sup>这个观点对彼岸化色彩较强的佛教来说，也许非常正确，

① 《原仙记·冯俊》，《太平广记》卷二三，第156页。

② 《太上灵宝首入净明四规明鉴经》，《道藏》24册，第614页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·对俗》，中华书局，1985年，第53页。

④ 《原化记·裴氏子》，《太平广记》卷三四，第215页。

⑤ 余英时：《中国近世宗教伦理与商人精神》，《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年，第449～474页。

但是对创教伊始就表现出强烈的此岸化倾向的道教而言，似乎就不见得准确。<sup>①</sup>早在太平道等道团组织开始创教的时期，道教就表现出一种强烈的“人间性”色彩和入世倾向，这个特点在后世道教的某些发展阶段虽然曾经受到一定程度削弱，但是却从未断绝，而这个特点在道教游仙小说中也有所反映，《仙传拾遗·唐若山》就是一个典型的例子：

相国李绅，字公垂，常习业于华山。山斋粮尽，徒步出谷，求粮于远方，迨暮方还。忽暴雨至，避于巨岩下。雨之所沾若浼焉。既及岩下，见一道士，舣舟于石上。一村童拥楫而立。与之揖，道士笑曰：“公垂在此耶？”言语若深交，而素未相识。因问绅曰：“颇知唐若山乎？”对曰：“常览国史见若山得道之事，每景仰焉。”道士曰：“余即若山也。将游蓬莱，偶值江雾，维舟于此。与公垂曩昔之分，得暂相遇，讵忘之耶？”乃携绅登舟。江雾已霁，山峰如昼，月光皎然，其舟凌空泛泛而行，俄顷已达蓬岛。金楼玉堂，森列天表，神仙数人，皆旧友也。将留连之，中有一人曰：“公垂方欲佐国理务，数毕乃还耳。”绅亦务经济之志，未欲栖止，众仙复命若山送归华山。后果入相，连秉旌钺。去世之后，亦将复登仙品矣。<sup>②</sup>

李绅虽然已经被神仙带进了蓬莱仙境，但是因为他有“欲佐

① 余英时先生的观点是以韦伯的学说为理论出发点的，意在探讨中国近世宗教伦理与商人精神之关系。本书则立论于道教仙境思想的此岸化特征，及仙境思想对道教小说的影响，而不涉及这种思想与世俗世界的关系问题，与余英时先生的着眼点完全不同。因此，本书所说的道教的人世倾向不能等同于余先生所说的“入世转向”，本书也无意于否定余先生的观点，只认为这一观点从道教所强调的带有此岸化色彩的仙境思想的角度来看，不完全准确。

② 《仙传拾遗·唐若山》，《太平广记》卷二七，第177～178页。

国理务”，“务为经济之志”，神仙遂让他重返人间，实现入世治平之志。可见，逍遥于方外仙界的神仙并不反对“入世”，相反，还对“入世”持赞许态度。其实，神仙不光支持凡人入世治平，而且还把解决社会问题作为自己的救世职责，对此我们已在济世体道教笔记小说一章作了详尽探讨，此处就不再赘述。

以神仙引导进入仙境为情节模式的游仙小说虽然比误入仙境型游仙小说有更强的宗教意识，在创作的过程中也表现出了更大的宗教自觉性，但是有些此类小说仍然受到了误入仙境传说的影响，保存着仙境传说的痕迹，如《神仙感遇传·宋文才》就是一个比较典型的例子。这篇只有二百字左右的小说讲述了宋文才在峨眉山遇到神仙，被神仙领进仙宫出来后“遂失仙宫所在”的奇异故事。<sup>①</sup>除了进入方式不是误入之外，故事情节跟民间流传的误入仙境传说几乎没有区别，但是，小说却依据道教仙境思想明确地指出峨眉洞天是三十六小洞天中的第二十三天。虽然这个说法跟《天地宫府图》中峨眉山为三十六小洞天中第七洞天的说法不合，<sup>②</sup>但它所表现出的对道教洞天福地仙境理论的熟稔，则是非道教系统的仙境传说不可能达到的。由此可见，这篇看似朴素传说的小说，实际上却有为宣传道教仙境理论服务、证明仙境实有的宗教目的，而这个目的反映的恰恰是道教的宣教思想。

这种证明神仙实有、仙境不灭的宣教思想其实在绝大多数道教小说中都有所反映，不过在《疑仙传》一书中表现得最为独特。刘仲宇先生曾指出：“重视逆行，这是道教思维的一个特点。”<sup>③</sup>作者题名为隐夫玉简的《疑仙传》为神仙思想辩护的方式就反映出了道教的这种逆向思维特点。在《疑仙传序》中，作

① 《神仙感遇传·宋文才》，《道藏》10册，第887页。

② 《天地宫府图》，《云笈七签》卷二七，第159页。

③ 刘仲宇：《道教思维方式探微》，《哲学研究》1988年第1期。

者声称：“夫神仙之事，自古有之。其间混迹，固不可容易而测也。仆偶于朋友中录得此事，辄非润色，不敢便以神仙为名。”<sup>①</sup>这个“不敢便以神仙为名”，看似质疑神仙的《疑仙传》恰恰是从祛疑祛惑的角度为宣传神仙思想、发明神道不诬服务的。与书名的“疑仙”相反，书的内容全都是为了祛疑证仙。于是，在为仙境思想辩护的小说中，进入仙境的人物也由普通人变成了对信道者更具榜样示范作用的修道者。《疑仙传》中共收录了两篇由仙人引导进入仙境型游仙小说，被神仙引入仙境的人物都是虔诚的修道者。《葛用篇》讲述道士王奉在仙人葛用的带领下骑黄犬飞入仙境的故事，<sup>②</sup>《刘简篇》则讲述好道服饵、遍访名山的刘简在八公山遇到仙人虚无子，并被虚无子带进仙境获得仙草种子，回来后在水边种植仙草，服食仙草最终成仙的故事。<sup>③</sup>游仙人物身份的变化，表现出道教对进入仙境人选的高要求，游仙小说的宗教性也在这一变化中得到了进一步提升。

在古小说研究中似乎有一种共识，即唐以后中国宗教发生了一场世俗化转向，世俗化成为此后道教小说的一个重要特征。这个结论是否正确也许还需要商榷，但是至少对游仙小说而言，此观点就显得有些片面。《太平广记》卷十七中收录的《续玄怪录·裴谡》、《逸史·卢李二生》（此篇又见《云笈七签》本《神仙感遇传》）、《仙传拾遗·薛肇》，是研究者常常用来证明道教小说世俗化特征的游仙类小说。由于这三篇小说的情节大体相似，我们只以《续玄怪录·裴谡》为例来分析游仙小说是否像学者们所说的那样，表现出“作为宗教存在的信仰心的动摇与‘蜕

① 《疑仙传序》，《道藏》5册，第489页。

② 《疑仙传·葛用》，《道藏》5册，第491页。

③ 《疑仙传·刘简》，《道藏》5册，第492页。



## 道教笔记小说研究

化”<sup>①</sup>。这篇小说讲述裴谡、王敬伯、梁芳三人结为方外之友，在白鹿山修道，十数年后修道未成，梁芳死去后王敬伯修道决心发生动摇，对裴谡说：

吾所以去国忘家，耳绝丝竹，口厌肥腠，目弃奇色，去华屋而乐茆斋，贱欢娱而贵寂寞者，岂非觊乘云架鹤，游戏蓬壶，纵其不成，亦望长生，寿毕天地耳。今仙海无涯，长生未致，辛勤于云山之外，不免就死。敬伯所乐，将下山乘肥衣轻，听歌玩色，游于京洛，意足然后求达，建功立业，以荣于人寰。纵不能憩三山，饮瑶池，骖龙衣霞，歌鸾舞凤，与仙官为侣，且腰金拖紫，图形凌烟，厕卿大夫之间，何如哉！子盍归乎？无空死深山。

王敬伯的这段话向来被研究者作为证明道教小说中世俗化思想的“铁证”。如果仅就这段话本身来看，的确表现出一种宗教信仰的动摇，但是如果从整篇小说的内容来看，这个证据似乎就显得有些断章取义了。小说后面部分讲述王敬伯仕途通达后遇到已经得道成仙的裴谡，被裴谡带进仙境后惊羡于仙境生活的美妙，并为此惆怅不已。这种写法分明是在通过仙境的永恒之乐与尘世的虚幻之乐的强烈对比来激发世人信道的虔诚之心，其写作宗旨完全出于一种宗教目的，而不是宣扬所谓“非宗教”的世俗思想。而且，作者还进一步藉裴谡之口点明了“觉人弘道”的宗教目的：“吾昔与王为方外之交，怜其为俗所迷，自投汤火，以智自烧，以明自贱，将沉浮于死生海中，求岸不得，故命于此，一以醒之。”在小说的结穴处，作者又用宗教家惯常的口吻感叹道：“吁！神仙之变化，诚如此乎？将幻者鬻术以致惑乎？固非

<sup>①</sup> 孙昌武：《道教与唐代文学》，人民文学出版社，2001年，第407页。

常智之所及。且夫雀为蛤，雉为蜃，人为虎，腐草为萤，蛸螂为蝉，鲲为鹏，万物之变化，书传之记者，不可以智达，况耳目之外乎！”<sup>①</sup>由此可见，这篇小说仍然是宗教意识纯正的道教游仙小说。当然，在游仙小说中的确也存在大量世俗色彩浓厚的作品，像张鹭的《游仙窟》等向“妓化”方向发展的小说就是一个显例。但是，这类小说是否还能算是纯正的宗教文学，已经非常值得怀疑了。

我们一直在强调游仙体道教笔记小说创作宗旨的宗教性取向，其实，在道教游仙小说中，也有一些弘道证仙色彩较淡薄的作品，如以唐明皇游月宫的传说为主题内容的系列小说就是这样的作品。明皇游月宫的故事显然是道士编造出来的，这个传说在唐代就非常流行，不同版本的小说中，与唐明皇同游月宫的仙道人物也各不相同，如《叶净能诗》中是叶净能，<sup>②</sup>《龙城录》中是申天师、鸿都客，<sup>③</sup>《神仙感遇传》中是罗公远，<sup>④</sup>《仙传拾遗》中是叶法善。<sup>⑤</sup>在各种版本的这类小说中，除了叙述一个富有传奇色彩的帝王游仙故事外，基本上都没有附着道教小说所特有的那种弘道贵仙的宗教意识。但是，从游仙境的主人公的身份是贵为天子之尊的唐明皇这一点，我们可以看出这个传说借助世俗王权宣传道教信仰的宗教用心，而这个主观宗教意识似乎比较淡薄的传说对道教传播所起到的作用，恐怕是那些普通的游仙小说所

① 《续玄怪录·裴谡》，《太平广记》卷一七，第116~118页。程毅中点校本《玄怪录·续玄怪录》把此篇收入《玄怪录》，见《玄怪录·续玄怪录》，中华书局，1982年，第10页。

② 《叶净能诗》，《石室齐谐》，甘肃人民出版社，2000年，第100页。

③ 《龙城录·明皇梦游广寒宫》，《唐五代笔记小说大观》，上海古籍出版社，2000年，第143页。

④ 《神仙感遇传·罗公远》，《太平广记》卷二二，第147页。

⑤ 《仙传拾遗·叶法善》，《太平广记》卷二六，第172页。

难以比拟的。其实，这正是道教游仙小说旨在传教的宗教意识的曲折反映。

### 三、修道者求仙访道进入仙境的仙境之游

葛兆光认为，按照道教的说法，凡人若欲到达仙境，只有两条途径，一是“偶遇”；一是请道士导引或自己修炼通神。<sup>①</sup>葛先生所说的第一种到达仙境的途径其实就是本书所说的“误入仙境”，第二条途径则相当于本书所说的由神仙导引进入仙境。其实，至少在道教笔记小说中，凡人进入仙境的途径绝不止这两条。除了这两条最常见的进入仙境的途径之外，修道者有意识地求仙访道、寻觅仙境，并在不借助神通的情况下通过自己的努力最终进入仙境，也是凡人进入仙境的一条重要途径。以这种进入仙境的方式为情节模式的游仙小说，跟前两种类型的游仙小说相比，宗教性显得更强，而这种进入方式的出现，也恰恰是在道教思想影响下的产物。

在战国方仙道流行时期就出现了方士寻觅仙境的宗教实践，但是，由于当时的仙境还处于遥不可及的远方世界，所以即使在传说系统中，这类试图进入仙境的尝试也只能以失败告终。虽然在先秦典籍中也有周穆王、黄帝等传奇帝王进入仙境的记载，但是那些寥寥无几的传说并没能在当时的小说创作中产生多少影响，也不可能形成什么气候。而且，这些小说也还停留在散漫的传说状态，缺乏宗教文学所应有的成熟而明确的宗教意识。汉魏以降，随着道教的发展，仙境与人世同构的仙境思想逐渐成熟，以“我命在我，不属天地”<sup>②</sup>为标榜的充满成仙自信心的新神仙思想也得以确立。在这一道教神仙思想转型的大背景之下，入山

① 葛兆光：《中国宗教与文学论集》，清华大学出版社，1998年，第142页。

② 《西升经》卷下，《道藏》11册，第507页。

访道、寻觅人间仙境、拜谒仙真以获得成仙机会，就成为道教徒热衷于从事的重要宗教实践活动。在被誉为这种崇尚“自力本愿”的新神仙思想的代表人物葛洪那里，<sup>①</sup>鼓吹入山访道寻觅仙境的修道思想得到了系统的阐发：

凡为道合药，及避乱隐居者，莫不入山……山无大小，皆有神灵，山大则神大，山小则神小也。<sup>②</sup>

合丹当于名山之中，无人之地，结伴不过三人，先斋百日，沐浴五香，致加精洁，勿近秽污，及与俗人往来，又不令不信道者知之，谤毁神药，药不成矣。成则可以举家皆仙，不但一身耳。<sup>③</sup>

古之道士，合作神药，必入名山，不止凡山之中……可以精思合作仙药者，有华山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、长山、太白山、终南山、女几山、地肺山、王屋山、抱犊山、安丘山、潜山、青城山、峨眉山、缙山、云台山、罗浮山、阳驾山、黄金山、鳖祖山、大小天台山、四望山、盖竹山、括苍山，此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成。若不得登此诸山者，海中大岛屿，亦可合药。<sup>④</sup>

在其他道教经典中，这种思想也受到了一致推崇：

若夫能眇邈于当世，则所重唯身也；军营外难者，

① 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年，第198页。

② 王明：《抱朴子内篇校释·登涉》，中华书局，1985年，第299页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·金丹》，中华书局，1985年，第74页。

④ 王明：《抱朴子内篇校注·金丹》，中华书局，1985年，第85页。

## 道教笔记小说研究

则无死地矣。是以古之学者，握玄荃以藏领，匿颖镜于纷务，凝神乎山岩之庭，顺真于逸谷之津。于是散发高岫，经纬我生，晖晖景曜，采吸五灵，游蹑九道，登元濯形，投思绝空，人事无营，闭存三气，研诸妙精，故能回日薄之年，反为童婴耳。<sup>①</sup>

断情忍色，服御养神；远弃荣丽，栖憩幽林，爱山乐水，耽玩静真；淡泊守固，绝谷休粮，长斋念道，过中不味；端坐则与师宝相对，出入则与鸟兽为群；孤旅岩穴，独景空山；思不慕归，悲不悼形；契阔林涧，切柏拟餐；面有饿容，心如怀丹；难苦备婴，恒有和颜；见试不恐，心静神安。如此之行，上感虚皇，九灭九生，志愿不退，执固殊坚，克能变化，乘空飞行，游宴五岳，逍遥太无，从此而进位至高仙。<sup>②</sup>

这种推崇入山修道的思想虽然没有直接指出名山即仙境，但是，名山之中必有神仙的说法其实已经暗含了中国舆图内的名山中藏有仙境的洞天福地仙境思想。因此，在这种观念的影响下，非道教经典系统的道教笔记小说中，自然而然就出现了修道者入山访道进入仙境的小说主题。

仙境信仰是道教的核心信仰之一，“不相信地上有仙人、仙境，也就没有了道教徒追求得道成仙、长生久视的愿望。所以说，对神仙世界的崇拜，乃是最基本的信仰，自然是道教不容惑疑的根本教义”。<sup>③</sup> 道教经典通常是从宗教神学的角度阐发这个基本教义，而道教笔记小说则用形象化的文学叙事手段宣扬这个

① 《真诰》卷二，《道藏》20册，第501页。

② 《太上玄一真人说劝诫法轮妙经》，《道藏》6册，第175~176页。

③ 传芑：《漫谈道教的几个基本相信》，《道教与传统文化》，中华书局，1992年，第309页。

教义。《疑仙传·景仲》就是一篇用文学手段解除世人对仙境的“惑疑”，坚定信徒仙境信仰的代表作。这篇小说讲述修道者景仲遍访天下名山寻觅不死仙药，受到陕州老父的嘲笑，老父认为“神仙之药，在十洲也，非人间之山内有之”。但是景仲不畏讥讽，终于觅得仙药长生成仙。小说虽然没有直接描写景仲进入仙境，然而，它所宣传的人间即有仙境的思想却是所有这类游仙小说的基本依据。景仲在回答老父的诘难时所宣扬的那段中华胜于十洲的思想尤为值得重视：

古昔有餌术，餌黄精而得道者，术与黄精，岂自十洲采得也？夫人间诸山之内，神仙之药无限，但人自不识，复又不能一其志而服之。且十洲之地，争如中华也？中华在天地之中，有天地中正之气，故万物华而人不蛮夷。中华之人得道世世有之，且不闻蛮夷世世有得道之人也。足以知十洲之事是汉武之时人妄说也，又何信哉？<sup>①</sup>

在道教经典中，修道者进入仙山洞天之前必须要进行一系列严格的宗教仪式后才可进入，比如斋戒就是一道必经的程序。葛洪认为，入山之前必须“先斋百日，沐浴五香，致加精洁，勿近秽污”。<sup>②</sup>“凡人入山，皆当斋洁七日，不经污秽”。<sup>③</sup>《紫阳真人内传》则认为进入洞天之前必须“退斋三月”，<sup>④</sup>陶弘景也强调要寻找仙境须“勤斋戒寻之”，<sup>⑤</sup>“自非清斋久洁，索不可得”。<sup>⑥</sup>

① 《疑仙传·景仲》，《道藏》5册，第498页。

② 王明：《抱朴子内篇校释·金丹》，中华书局，1985年，第74页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·登涉》，中华书局，1985年，第299页。

④ 《紫阳真人内传》，《道藏》5册，第544页。

⑤ 《真诰》卷一一，《道藏》20册，第557页。

⑥ 《真诰》卷一四，《道藏》20册，第572页。

## 道教笔记小说研究

但是，道教游仙小说似乎并不太在意这些细枝末节，比如显然是演绎《庄子》寓言而成的游仙小说《神仙传·广成子》中，作者葛洪并没有像在《抱朴子》中那样强调“斋洁”的重要性，就让黄帝造访了广成子居住的崆峒山石室，<sup>①</sup>显示了文学作品与宗教作品的不同取向。

在修道者访道入仙境的小说中，许多进入者虽然有寻觅仙境的主观宗教意图，但是他们进入仙境的历程却往往带有一定的偶然性，这类小说还在一定程度上保留着误入仙境型游仙小说的痕迹。《洞仙传·匡俗》就是一个显例：

匡俗，字子希，少以孝悌著称，召聘不起。至心学真，游诸名山，至覆笥山，见山上有湖，周回数里，多生灵草异物，不可识。其旁有石井，泉通湖中。又有石雁，至春秋时皆能群飞。复有小石笥，中有玉牒，多记名山福地及得道人姓名。后服食得道。<sup>②</sup>

也许是出于增强文学效果的考虑，在有些修道者“误入”仙境的小说中，还常常会安插了一些富有戏剧性的情节，比如《神仙感遇传·刘景》：

彭城刘景因游金华山寻真访道，行及山半，觉景物异常，山川秀茂。见崇门高阁，势出云表。入门左右，池沼澄澈，嘉树垂条，棋布行列，披蔓柔弱，其实如梨，馨香触鼻。景顾望无人，因掇擷其实于怀袖中。未暇啖食，俄有犬子数辈驰出吠之，竞欲搏噬。景乃仓惶支梧，四顾无丸石可投，探怀中所摘之果以掷之，果尽

<sup>①</sup> 《神仙传·广成子》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

<sup>②</sup> 《洞仙传·匡俗》，《云笈七签》卷一一〇，第604页。

而犬亦去也。回顾前之宫宇，但林谷榛莽而已。<sup>①</sup>

与修道者“误入”仙境的小说相比，《集异记·李清》表现出更明确的入仙境访仙道的宗教思想。这篇小说讲述了富人李清在六十九岁生日时让子孙用绳子把自己缒入云门山石穴之中，从而进入洞天仙境得遇仙真，并得道成仙的故事。<sup>②</sup> 在这里，李清寻觅仙境已经有了明确的目的地，跟《真诰》等道书中记载的进入洞天的情况非常接近。因此，其宗教色彩的纯正性显然要高于那些修道者“误入”仙境的游仙小说。

另外，在道教文本中，还有一种通过改写来增强游仙小说宗教意味的现象，如《续仙传·元柳二公》就是一个比较有代表性的例证。《元柳二公》虽然是著名道徒沈汾所作，但却是一篇典型的误入仙境型游仙小说，我们在前面已经有所论述。《正统道藏》、《云笈七签》等道教丛书、类书均未收录这篇小说，今本《元柳二公》保存在《太平广记》卷二十五。《广记》本《元柳二公》中，元彻、柳实不过是两个因为遭遇海难流落荒岛后误入仙境的凡夫俗子。但是，到了由《续仙传·元柳二公》改写的《云笈七签》本《壺城集仙录·南溟夫人》中，元、柳二人的身份却变成了“访道于衡山，结庐栖遁”的修道者，<sup>③</sup> 于是误入仙境型小说就带上了修道者入仙境的色彩。通过这一细微的变化，我们可以清晰地看到道教文本有意增饰小说的宗教特征的隐微心态，这种心态非常值得玩味。

梦幻模式是古小说中常见的一种情节模式，在道教游仙小说中也不乏梦游仙境的描写。然而，值得注意的是，道教游仙小说中梦游仙境的主人公通常都是笃信道教的道徒。弗洛伊德认为，

① 《神仙感遇传·刘景》，《云笈七签》卷一一二，第612页。

② 《集异记·李清》，中华书局，1980年，第24页。

③ 《壺城集仙录·南溟夫人》，《云笈七签》卷一一六，第645页。



## 道教笔记小说研究

夜里所做的梦与白日梦一样，都是对愿望“变形”的实现。<sup>①</sup>这个理论恰好能够说明，为什么梦游仙境的主人公是道徒而不是普通人的原委。其实，梦游仙境不过是道教信徒的宗教信仰在梦中的“变形”实现。有些学者认为，中国小说中的梦幻模式“实际上也就是中国人儒道互补的思想意识、情感心理在叙事文学中的形象化表现而已”。<sup>②</sup>这种见解应该说有一定的道理，但是，就作为宗教文学的道教游仙小说而言，梦游仙境的梦幻模式更多表现的还是宣示灵验、发明神道不诬的宗教思想。道教梦游仙境小说的创作目的并非要吸引人们沉溺于虚幻的梦境之中，而是要通过梦游与现实之间的沟通，来宣扬并印证仙境思想的真实可信，以此激发信众对道教的诚笃信仰。因此，在道教游仙小说中，梦境中游历的仙境往往能与现实中仙境相互印证，如《神仙感遇传·薛逢》就是一例。这篇小说讲述笃信道教的绵州刺史薛逢梦游洞天，醒来后派道士孙灵讽按图索骥去寻找自己梦中游历的仙境，孙灵讽果然顺利地找到了薛逢梦中游历的洞天仙境。篇末作者杜光庭又引用道书详细论述了洞天仙境思想，并引用《神仙传·王烈》和僧人误入洞天服食仙药化为石人的传说来证明薛逢梦游仙境故事的真实可靠性。<sup>③</sup>

道教游仙小说重视梦中仙境与现实仙境的相互沟通与印证，实际上是出于一种宣示灵验的宗教目的，所以许多此类小说都收录在《灵验记》之类的道书之中，如《道教灵验记·李环梦天师验》就讲述了一个这样的故事。仕途失意的李环在梦中恍然进入仙境遇到天师，天师告诫他说：“阴功及人，阴德济物，千百之

① 弗洛伊德：《弗洛伊德论美文选》，知识出版社，1987年，第34页。

② 胡邦炜，冈崎由美：《古老心灵的回音——中国古典小说的文化—心理学阐释》，四川文艺出版社，1991年，第259页。

③ 《神仙感遇传·薛逢》，《道藏》10册，第901页。

家待子而学之。勉哉！勉哉！”醒来后李环慨然有感，后来果然授官陵州刺史。在陵州任职时，李环拜谒天师观，发现这里就是自己曾经在梦中游历过的地方，乃以俸金重修宫观。<sup>①</sup>与这种赤裸裸的宣验传教小说相比，《续仙传·李珣》的宣教色彩要显得含蓄得多。淮南节度使李珣梦游洞天石室，发现自己的名字刻在石壁上的仙人名录中，正在他欣喜之际，仙童却告诉他石壁上的李珣并不是他。醒来后李珣经过多方寻访才找到了那个与自己同名、命中注定是仙人的柴米商人李珣，并拜商人李珣为师，后来商人李珣果然尸解成仙。<sup>②</sup>

世俗文学中的梦幻小说通常有一个面临人生困惑，入梦参悟人生真谛获得解脱的情节模式。与之相似，道教梦游仙境小说也有一个信道者梦游仙境，醒来后在现实世界中印证梦中仙境的固定模式。两种模式反映了世俗文学与宗教文学哲理化与宗教化的不同价值取向，这种价值取向的区别其实正是划分世俗文学与宗教文学的“分水岭”。由于道教梦游仙境小说的主人公通常都是道教信徒或修道之士，所以，此类小说可以看做是修道者入仙境类型的道教游仙小说的一个特殊形式。

### 第三节 “游”的宗教化与游仙小说的审美追求

“游”是道教游仙小说的核心美学范畴，它本质上表达的是一种人类对进入他界获得生命的满足感和永恒性的强烈愿望。因

① 《道教灵验记·李环梦天师验》，《道藏》10册，第828页。

② 《续仙传·李珣》，《道藏》5册，第88页。

## 道教笔记小说研究

此，游仙小说的“游”具有较强的排世俗性，<sup>①</sup>这也是道教游仙小说作为宗教文学最重要的特征之一。然而，这个强调宗教目的的“排世俗性”的“游”，其理论根源却来自作为世俗文化中最重要思想流派之一的先秦道家学派。

“游”是道家美学的核心范畴之一，尤其是在《庄子》那里，“游”的美学意蕴被发挥到了极致，有些学者甚至认为“‘游’是贯穿《庄子》全书的一条内在线索”。<sup>②</sup>不过，道家的“游”不同于道教游仙小说的“身游”，而是一种具有形而上色彩的“心游”或“神游”。叶朗先生曾指出：“老子美学中最重要的范畴并不是‘美’，而是‘道’。”<sup>③</sup>徐复观先生也认为“道实际上是一种最高的艺术精神”。<sup>④</sup>在重视审美艺术精神的道家哲学中，“游”就成了体验大道之美的审美体验方式，也即“体道”之游。《逍遥游》是《庄子》一书中集中阐发“游”的美学思想的奇文。在这篇文章中，庄子对“游”作了不同层次的划分，认为鲲鹏之“游”，列子御风而游，都还是有所“待”的较低层次的“游”，只有“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，<sup>⑤</sup>才是“游”的较高境界。但是，即使是这样的“游”也仍然要凭借于物，所以也还不能算是“游”的最高境界，而只有那种无所待于物的“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”<sup>⑥</sup>的“游”，才是真正的“至美至乐”的体道之“游”。在庄子看来，只有达到“堕肢

① 李丰楙：《忧与游：六朝隋唐游仙诗论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第15页。

② 陈望衡：《中国古典美学史》，湖南教育出版社，1998年，第108页。

③ 叶朗：《中国美学史大纲》，上海人民出版社，2001年，第24页。

④ 徐复观：《中国艺术精神》，华东师范大学出版社，2001年，第29页。

⑤ 《庄子·逍遥游》。

⑥ 《庄子·逍遥游》。

体，黜聪明，离形去知，同于大通”<sup>①</sup>的“坐忘”境界和“唯道集虚”<sup>②</sup>的“心斋”状态，才能进入“游”的最高境界。他还藉老聃之口把“游”规定为“心游”，说：“吾游心于物之初。”并让老聃在回答孔子“请问游是”的提问时对“游”作了进一步阐释，说：“夫得是（按：此处之是即道），至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之至人。”<sup>③</sup>在别的地方，庄子还对“游”做了更为明确的申述，认为“夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣”。<sup>④</sup>“游心于淡，合气于漠”。<sup>⑤</sup>

庄子所谓的“游”是一种哲学本体论意义上的“与道合一”式的审美体验，这种体验其实是一种超越经验世界的纯粹精神活动。在庄子的“游”之中，具象性的审美主体逐渐被淡化，客观性的审美对象也变成了借以体道的媒介，并逐渐被浓郁的哲学之思稀释为“淡漠”。由此可见，庄子之“游”并非经验性的审美活动，而是一种对精神自由的哲学追求。因此，庄子美学的核心内容被认为是“对于‘自由’的概念的讨论，以及对于‘自由’和审美关系的讨论”。<sup>⑥</sup>这种忽视现实性审美主体和审美客体的思想，在《列子》中得到了更加极端的表述：

初，子列子好游。壶秋子曰：“御寇好游，游何所好？”列子曰：“游之乐，玩所无故。人之游也，观其所见；我之游也，观之所变。游乎游乎，未有能辨其游者。”壶秋子曰：“御寇之游，故与人同欤，而曰固与人异欤？凡所见，亦恒见其变。玩彼物之无故，不知我亦

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·人间世》。

③ 《庄子·田子方》。

④ 《庄子·人间世》。

⑤ 《庄子·应帝王》。

⑥ 叶朗：《中国美学史大纲》，上海人民出版社，2001年，第106页。

## 道教笔记小说研究

无故。务外游，不知务内观。外游者，求备于物；内观者，取足于身。取足于身，游之至也；求备于物，游之不至也。”于是列子终身不出，自以为不知游。<sup>①</sup>

在《列子》这里，审美活动（游）甚至不需要借助外在的“物”，仅仅通过“内观”就可以了。从而，道家美学体系中用以沟通审美精神主体（心）与审美精神客体（道）的媒介（物），也彻底成了可有可无的东西。<sup>②</sup> 道家这种以追求精神自由为鹄的精神之“游”，也许能满足部分精英人士的精神需求，但是却并不能让追求永恒生命的道教徒满意。所以，在道教兴起后，随着作为“理想世界”的他界仙境被安排在人间的洞天福地，道家倡导的“与道合体”的“精神之游”就被改变成了进入仙境的“经验之游”。

其实，道教的仙境之“游”并非是对道家之“游”的简单宗教化改造，即使是在道家学说中也包含着带有经验色彩的“游”的思想因素，如《庄子》中对“藐姑射之山有神人居焉”<sup>③</sup> 的描述，以及对“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡”<sup>④</sup> 的向往，就是透露了这种讯息。至于与道家同属楚文化区的楚辞文学中的升天游仙描写，<sup>⑤</sup> 就与道教的“游仙”更加接近了。早在20世纪上叶闻一多先生就大胆地提出了“古道教”的概念，认

① 《列子·仲尼》。

② 参阅黄勇：《晋宋之际山水审美意识自觉与道教的关系》，《宗教学研究》2003年第4期。

③ 《庄子·逍遥游》。

④ 《庄子·天下》。

⑤ 王葆玟认为战国汉初的道家学派可分为齐、楚两个支系，北方的齐系道家学派是陈完“奔齐”后由楚地传入的。由此可见，道家思想实际上是楚文化的产物。参阅王葆玟：《南北道家贵阴贵阳之歧异》，见陈鼓应主编《道家文化研究》第十五辑，三联书店，1999年。

为庄子的神秘思想是一种古宗教的反映，这种古宗教被具体地指称为一种巫教，并借此说明道家与道教的血缘关系。<sup>①</sup> 法国学者康德谟更明白地宣称“道家与道教并不如一般人所说的那么不同，他们彼此来自同一种古老的宗教的根源”，因此两者并非代表两股截然不同的思潮，“相反地，我们以为道教是道家思想的继续和延长”。<sup>②</sup> 由此可见，道家思想不仅是道教哲学的源头活水，而且也是道教宗教神秘主义思想的重要根源。在道家文化的深层结构中，也蕴藏着道教倡导的宗教神秘主义的经验性“仙境之游”的思想萌芽。

李丰楙先生曾经把“忧”与“游”概括为游仙文学的两个永恒主题。<sup>③</sup> “忧”是“游”的动力，“游”则是对“忧”的解脱。对道家而言，最大的“忧”是生命的桎梏感，“游”就是对这种束缚的形上化超越，即对精神自由的追求。对道教而言，生命的桎梏感并不表现为精神的不自由，而是肉体生命的有限性。因此，对“忧”的解脱之道“游”，就被赋予了通过进入仙境获得肉体生命永生的宗教目的。道教这种解脱生命之“忧”的“方法”，贯注到道教笔记小说创作中后，就形成了道教游仙小说这一文学体式。

① 闻一多：《道教的精神》，见《闻一多学术文化随笔》，中国青年出版社，2001年，第28～29页。饶宗颐先生使用近几十年在楚地出土的文物资料研究楚文化与道教的关系，提出“黄老学在理论与方技是双轨并道，理论即思想史上所谓‘道家’，方技即宗教史上所谓‘道教’”的观点，认为道教的形成与楚地的巫医存在非常密切的关系，主张把道教形成的上限提前。饶宗颐先生的观点可以说是对闻一多先生观点的进一步深化。见饶宗颐：《中国宗教思想史新页》，北京大学出版社，2000年，第56页。

② 转引自李丰楙：《误入与滴降：六朝隋唐文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第35页。

③ 李丰楙：《六朝隋唐游仙诗论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第8页。

## 道教笔记小说研究

道教经典为信徒提供了许多游仙的技术手段，如葛洪所透露的“乘蹻术”等游仙方法就是最有影响的一种：

若能乘蹻者，可以周流天下，不拘山河。凡乘蹻道有三法：一曰龙蹻，二曰虎蹻，三曰鹿卢蹻。或服符精思，若欲行千里，则以一时思之。若昼夜十二时思之，则可一日一夕行万二千里，亦不能过此，过当更思之，如前法。或用枣心木为飞车，以牛革结环剑以引其机，或存念作五蛇六龙三牛交罡而乘之，上升四十里，名为太清……乘蹻须长斋，绝荤菜，断血食，一年之后，乃可乘此三蹻。<sup>①</sup>

在道教徒看来，“鼓翮清尘，风驰云轩，仰凌紫极，俯栖昆仑”，<sup>②</sup>自由遨游于仙境之中，就是神仙之乐的最高表现。所以，凡人得道成仙后也可以像神仙一样“乘云驾龙，周流八极”。<sup>③</sup>而这种神仙之游的乐趣也成了道教徒最向往的理想境界，并在道教经典中得到了充满艺术想象力的描写：

夫得仙者，或升太清，或翔紫霄，或造玄洲，或栖板桐，听钧天之乐，降九芝之饌，出携松羹于倒景之表，入宴常阳于瑤房之中，曷为当侣狐貉而偶猿狖乎？所谓不知而作也。夫道也者，逍遥虹霓，翱翔丹霄，鸿崖六虚，唯意所造。<sup>④</sup>

其实，道教之“游”并非都是这种带有“经验”色彩的仙境之游。除此之外，通过“精神之游”以登仙的“游”，在道教理

① 王明：《抱朴子内篇校释·杂应》，中华书局，1985年，第275页。

② 王明：《抱朴子内篇校释·论仙》，中华书局，1985年，第15页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第288页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释·明本》，中华书局，1985年，第189页。

论中也受到了高度重视，如《灵宝救苦妙经》所说的“上通泥丸之九天，下彻尾闾之九地，中有真炁幽相往来”<sup>①</sup>的“神游内功”，就是一种通过精思幻游神仙世界的宗教修炼方式。不过，道教的“精神之游”不能等同于“独与天地精神相往来”的道家之“游”，道家的“精神之游”是对精神自由的哲学追求，而道教的“精神之游”实际上乃是一种宗教修炼方式。尽管道教的“精神之游”从宗教学理的角度来看，也许要比“经验之游”高深，但是这种游仙方式却并不利于构筑鲜活生动的小说情节。因此，在道教游仙小说中，这种“游”的方式几乎没有得到多少反映，而“或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，浮游青云；或潜行江海，翱翔名山”<sup>②</sup>的“经验之游”，却在游仙小说中得到了大肆渲染。

道教游仙小说作为一种以传播道教信仰为宗旨的宗教文学形式，并没有世俗小说那种录异志怪的猎奇目的，或游目骋怀的艺术诉求。相反，保存大量可以“证道”的传奇故事使之不致湮没无闻，才是其基本的创作动机。然而，对小说这一文学话语方式的选择，却使道教的这种传播活动不可避免要受到文学审美思想的影响，其实也只有通过这种形象化的传播方式才能取得更好的传播效果。所以，在具体的小说创作活动中，道教游仙小说势必会超越宗教设置的樊笼，更多地向艺术审美精神回归，萌生出一种独特的审美追求，并形成自身所特有的审美风格和艺术特色。

仙境是道教游仙小说情节发展最终必然要达到的空间归宿，因此，对仙境的描写向来是游仙小说着墨最多的地方之一。道教的仙境有着强烈的“此岸化”倾向，而对“此岸”之美的推崇也

① 《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经注解》，《道藏》6册，第489页。

② 《神仙传·彭祖》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。



## 道教笔记小说研究

是道教美学的重要特征之一，<sup>①</sup>所以在游仙小说中，仙境往往被赋予了自然美的美学特征。然而，仙境毕竟是不同于尘世的他界性存在，洞天福地之中的仙境也不能等同于大自然中的山水林泉，所以仙境又被罩上了神性美的光环，黄金为室，白玉为阶的琼楼玉宇、宫观台阙以及翔鸾舞鹤、奇花异草、神泉青岫、丹鼎仙药等等神奇物象，都成了增饰仙境神秘色彩的重要审美意象。从而，自然美和神性美在游仙小说所塑造的仙境中被有机地统一了起来。

仙境不仅在空间表象上跟人境有着巨大区别，而且在时间概念上也有着强烈反差，几乎所有的游仙小说都对凸现这种反差有着浓厚的兴趣。在游仙小说中，一方面，沧海桑田的时间巨变在神仙的眼中仿佛只是一种儿戏，这就使被生命有限性困扰的人不禁会对神仙的世界产生一种强烈的憧憬艳羡之情；另一方面，游仙者重返人间后面面对“天上方一日，人间几千年”的时间反差产生的错愕感，更加会让读者感到一种心灵的震颤。正是通过对仙、凡之间巨大反差的艺术想象和渲染，游仙小说才创作出了仙境这一中国文学中最具艺术魅力的审美意象。这个意象对道教徒来说无疑有着强大的宗教感召力，即使对不信道的读者而言，也有着强烈的艺术感染力。

道教游仙小说中，凡人的仙境之“游”才是作者关注的中心焦点，“游”的历程也正是编织小说结构的基本线索和推动小说情节发展的基本动力。无论是误入仙境之“游”，还是由神仙导引的仙境之“游”，抑或修道寻觅仙境之“游”，都带有不同程度的偶然性，而这种偶然性正是小说文体所必需的要素。只有在这种偶然性因素的推动下，小说的情节才能得以向戏剧化方向发展

<sup>①</sup> 潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，四川人民出版社，1997年，第247页。

展，小说才能产生吸引读者的强大艺术魅力。因此，游仙小说虽然旨在宣扬道教信仰，却没有被宗教的烟雾所湮没，表现出一种富有艺术魅力的审美效果。然而，道教游仙小说渲染神奇的仙境之“游”并非是出于“为艺术而艺术”的纯审美创造的目的，而是出于为宣传道教思想服务的宗教目的。所以，在以“游”为红线的小说情节发展中，所有的情节安排几乎都是围绕着宗教思想这一核心展开的。于是，进入仙境、遇仙、服食、传法、与仙女遇合、得道成仙等宗教性内容在不同的小说中均被附着于“游”这条红线之上，形成了一个相对较为固定的情节模式。这个模式在被一遍又一遍地重复套用后，虽然显得有些呆板，但是，在那些优秀的小说篇章中却仍然能被作者的生花妙笔翻出新的风采，这也正可以说明“游仙”这个小说母题的深厚美学蕴涵和强大艺术魅力。“当文学的审美形式注入了以弘扬宗教为主旨的宗教文学之流时，审美成为教化的途径。这实际上就开始了宗教的部分取代”。<sup>①</sup>作为一种旨在传教的宗教文学，道教游仙小说之所以能取得较高的美学造诣，恐怕正是文学形式对宗教的“取代”使然。

<sup>①</sup> 赵建新：《论宗教文学在中国文化史上的作用和地位》，《兰州大学学报》1996年第2期。

## 第六章 谪仙体道教笔记小说

### 第一节 谪世思想：谪仙小说的思想原型

对理想世界的赞颂与向往，以及对进入理想世界的渴求，是所有宗教共同的特征与追求。道教更以其独具的“不信天命，力抗自然”<sup>①</sup>的勇猛精神消弭了两个世界之间不可逾越的鸿沟，树立了通过修炼实现肉身成仙，进入仙境充任仙官的信心。然而，道教的仙学思想在铺设了由人上升到仙的仙路里程的同时，还安置了一条由仙到人的反向运动，即生活在彼岸理想世界中的仙人因触犯天条而堕入凡尘世界沦为凡人，这就是道教仙学思想中所特有的神仙谪世思想。

神仙谪世思想溯其渊源，也许可以追溯到远古巫师使神灵降临凡间的降神活动。《说文》曰：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。”<sup>②</sup>《国语·楚语》曰：“古者神民不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则神明降之，在男曰覡，在

---

① 傅勤家：《中国道教史》，上海书店，1984年，第241页。

② 《说文解字》，天津古籍出版社，1991年，第100页。

女曰巫。”<sup>①</sup> 由此可知，巫覡具有使神灵降临尘世的法力。随着文明的演进，巫覡降神活动逐渐脱去巫教色彩演变为神仙下凡的传说，并作为一种文化原型积淀到宗教文化心理的深层结构之中。当跟上古巫教有着深刻渊源关系的道教出现后，这个原型发酵成为道教式的神仙谪降人间的宗教观念也就成了情理中的事情。这一点在六朝时期上清派的一系列降神活动中可以得到清晰的反映。

也许是因为神仙下凡思想来自属于小传统的民间社会的缘故，从这种民间观念中提升出的神仙谪世思想一直没有一套完整系统的理论体系。它实际上是“就实际流传的传说细绎而得，因而有关谪仙的基本观念多来自零散的理论，且多半取自例证中的说解辞句”。<sup>②</sup> 因此，谪世思想虽然是道教理论中最具特色的仙学思想之一，道教中却一直没有一部经典专门阐述这一思想，研究者也就不不得不通过整理散见于各类道书中的“思想碎片”，以期窥其全豹。然而，也许正是因为谪世思想萌蘖于民间，当民间传说经由信道文人或道士之手被加工为道教小说后，神仙谪世思想便直接渗入到小说之中，成为道教小说创作中最重要的思想原型之一。于是，在道教笔记小说中也就相应出现了一种反映神仙谪世思想、讲述谪仙故事的小说类别，即谪仙小说。谪仙小说表现出的道教思想中对罪谴、赎罪等的看法，以及天上与人间对立的宇宙论和道教风格的人生观，其深刻程度与那些道教经典中通过理论化的手段阐发的道教思想相比也毫不逊色，至于它对信徒和世俗文化的影响，就更是那些纯理论性的道教经典所无法与之相比的。因此，对谪仙小说的探求不仅是道教文学研究中亟须解

① 《国语·楚语》，上海古籍出版社，1978年，第559页。

② 李丰楙：《误入与谪降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第249页。

## 道教笔记小说研究

决的一个课题，而且也是道教思想研究中不可避免的重要问题。

道教的神仙谪世思想其实并不是一个完整的思想理论体系，它主要零散地寄寓于一些讲述谪仙故事的小说之中。在这类小说中，贬谪到人间的神仙通常是由于触犯了某种戒律或是动了凡心，才会被谪降到人间遭受历练，但有时候也会出于某种特殊的原因，天帝令其下降人间，或者本人自愿下凡历劫。不管是哪种情况，谪仙们的人世历程都是被规定好的：即经过一段尘世历练后，又重返天界。所以，谪仙故事几乎千篇一律地遵循着犯过一谪降一历劫一重归天界的叙事模式。在这个叙事模式中，人间往往被看做臭浊、悲惨之所，而天界则是清静、安乐之乡，反映了仙境与人世对立的道教宇宙观。

这种零散的谪世思想虽然起源于神仙下凡的民间传说，但是由于道教观念的渗透，它被赋予了宗教伦理的特征，并且折射着道教对罪谴和赎罪的深层思考，以及现实社会的政治生活中罪罚与贬谪的情况。在道教的早期经典《太平经》中就保存着许多早期道教对罪罚关系的思考，其中已经提出了相当清楚的功过说，并出现了“谪”的戒律观。在卷一一〇《大功益年书出岁月戒第一百七十九》中，即以神学的立场建立了天神按照人的行为功过，进行增减算纪的赏罚原则。算纪的执行，除了会对本人增年、减寿，还会承负到下一代。道教所强调的功和过，其赏罚并非出自官府，而是由天府中的天神按照神仙录籍及命簿来施行。《太平经》卷一一二《有过死谪作河梁诫第一百八十八》中就记载了当时的罪谪之说，由天神持簿书考校，或由大法阴曹“计所承负，除算减年”。<sup>①</sup>

道教所建立的罪谪说，主要是为了规范教徒，故而实质上是一种“人律”。但是，人所受的惩罚和罪谴却来自天神。因此，

<sup>①</sup> 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第579页。

道教中用以惩戒人的“人律”又与“神律”发生了联系。道教的戒律、罚则基本上都是天神订的，所以来自神仙世界的谪罚就有了“天条”的性质。当这种用以约束信徒的人间戒律、罚则被“推人及神”之后，在神仙的生活世界中自然也会折射出人间的宗教生活情况和戒律罪罚观念。于是，在仙界的生活中也就有了约束神仙行为的戒律和罚则，神仙违反的戒律、罚则就成了十足的神界“天条”。在谪仙小说中，违反各种各样的天条就成为神仙被谪降凡间的共同原因。这种对神仙的约束正如李丰楙先生所说，是为了整饬仙界秩序，提醒中下位阶的神仙只有不断提升道行才不致受到凡俗浊念的干扰和污染，并以此反映三界的仙人及鬼神存在与秩序观。<sup>①</sup>

任何宗教思想其实都是对世俗社会的现实生活及观念的曲折反映，都能在现实的社会生活中找到它的根源。对道教的神仙谪世思想而言，世俗政治生活中，上层官员因为触犯法律而遭受贬谪流放，可以说就为神仙谪世说提供了来自现实社会的“思想原型”。在官员的贬谪经历和神仙的谪降故事之间有一种奇特的相似性，被贬谪流放的官员虽然身处江湖之远，但是却始终心存魏阙之中。他们的最佳命运仍然是饱受挫折后重回庙堂，再享荣华；神仙因过失被谪降到凡间历劫，经过在凡间的历练后，最终还是要重返天界。因此，这两种经历和遭遇实际上就形成了一种同构的关系，它们之间的相似性其实在很大程度上是后者对前者的模仿，或者说后者是对前者的宗教化曲折反映。这一点其实早已是学术界的一种共识，日本学者宫川尚志的《谪仙考》在引述三张首过之法，《玄都律文》、《抱朴子》等力图说明谪世观的同时，就对官员贬谪与神仙谪世之间的关系做了详尽考释，指出谪

① 李丰楙：《误入与谪降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第21页。

## 道教笔记小说研究

世说是汉世贬谪情况的反映。<sup>①</sup> 其实，谪世观不仅是对世俗社会生活的反映，而且和道教的发展也有着密切联系，孙昌武先生就认为，“神仙在观念中被下降到人间，是和当时道教发展的整个形势相关联的。特别是由于‘三教调和’观念的流行，宗教修持在一定程度上被与一般的道德修养、与某种特定的生活方式相等同了”。<sup>②</sup> 正因为如此，谪仙观念才会随着道教的发展被赋予越来越浓的宗教伦理色彩。同时，随着道教的世俗化转型，也带上了倾向于现实人生的世俗化色彩。

承上所论，道教的谪世观并非一成不变。随着历史的发展，这种观念也在不断进行着调整和蜕变，这种变化在谪世说的主要载体——笔记小说中得到了集中的体现。有唐以降是中国宗教走向“三教合一”的转折时期，也是中国小说走向成熟的重要阶段。李丰楙先生指出：“唐人小说在中国小说史上，已逐渐脱离了六朝笔记而进入有意创作的阶段，谪仙的观念自会被小说家取作道教文学的主题。而从道教史考察，随着政权的统一，道教也被纳入宗教体制之下，‘谪仙’在道教思想中，除继续其道教内部的教戒作用，又吸收了宿命、业缘等流行的意识，使原本的谪谴赎罪的意义更加完备。但将宿缘集中在情缘，并与宿世姻缘、人仙姻盟等结合，就成为富于人间性、庶民性的趣味，这是在六朝人的因过遭谪的类型外，新发展出来的类型，也就具有创新之处。”<sup>③</sup> 道教谪世观的转变很明显受到了佛教思想的影响，所以，原本是天上神仙因过直接谪降人间的谪世又糅合进了佛教的转世思想，在道教小说中就相应出现了上界神仙重新托生人世历劫的

① 参阅李丰楙：《误入与谪降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台湾）台湾学生书局，1996年，第249页。

② 孙昌武：《道教与唐代文学》，人民文学出版社，2001年，第169页。

③ 李丰楙：《误入与谪降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第259～260页。

小说情节模式。<sup>①</sup> 道教小说中新发展出的带有世俗化特征的、具有“创新之处”的小说类型，仍然跟道教本身的谪世思想有着不可割裂的密切关系。“仙人由于在仙界有罪责，受到处罚而被贬谪到人间……是混合了‘人’与‘仙’的界限的观念”。<sup>②</sup> 如果没有这种原始的谪世观念对仙、凡两界界限的打破和人、仙之间的混合，那么，那种“富于人间性、庶民性的趣味”的小说的出现将是不可想象的事情。

总体来看，谪世观宣传的主要还是一种宗教思想，因此，完成宗教使命乃是谪仙的根本任务。在谪仙小说中，那些触犯天条被贬凡尘的谪仙们除了要忍受臭浊尘世中的苦难之外，要想赎罪并重归天庭，还必须肩负起弘道传法、度脱世人的使命。此外，下凡济世也是谪仙的主要任务。下凡济世又可分为政治型济世和道德型济世两种类型，政治型济世主要表现为谪仙对人王政治功业的支持，道德型济世则主要表现为谪仙对人间道德高尚者和信仰虔诚者的赞许与扶助。<sup>③</sup> 另外，谪仙与凡人之间仙凡会通的一世情缘也是谪世思想的重要内容。然而，随着谪世观的世俗化演进，原本旨在传法度世、扶助善人的仙凡会通也逐渐开始向世俗社会的标准靠拢，世俗化的情缘而不是宗教性的救赎得到了高度强调。更有甚者，有些小说甚至把对谪仙故事的兴趣集中到了仙凡性爱的层面上，逐渐偏离了谪仙小说作为宗教小说的宗教精神旨趣。因此，谪世赎罪和仙凡情缘就成为谪仙小说最重要的两大主题。

① 孙逊：《中国古代小说与宗教》，复旦大学出版社，2000年，第280页。

② 孙昌武：《道教与唐代文学》，人民文学出版社，2001年，第168页。

③ 吴光正：《中国古代小说的原型与母题》，社会科学文献出版社，2002年，第105页。



### 第二节 谪仙小说的主题类别

与由凡及仙的修道思想相反，神仙谪世是道教构拟出的由仙及凡的反向运动。此种思想为道教所独有，主要借助谪仙体道教笔记小说得以阐发，是谪仙体道教笔记小说最核心的思想原型。谪仙体道教笔记小说主要通过谪世赎罪和仙凡情缘两个小说主题阐发神仙谪世思想。谪世赎罪主题的谪仙小说充分展示了神仙世界的罪罚观念，传法弘道、诛荡妖魔、救人济难、护国佐命，是此类小说中谪仙人物为赎罪补过、重返天庭所必须要完成的世间功业。仙凡情缘主题的谪仙小说有一种混合仙凡的思想倾向。在早期的此类小说中，浪漫的仙凡爱情背后，隐藏着藉仙凡会通实现传法度人的强烈宗教意图，而后期的此类小说中则出现了“人情”僭越“天条”的端倪，谪仙小说中的谪仙思想逐渐发生了一场世俗化转向。通过这两个小说主题，我们可以发现，旨在“清整”天界的神仙谪世思想，在小说实践中却出现了一种消解宗教神圣性的极为吊诡的现象。

#### 一、谪世赎罪：神仙世界的罪罚与救赎

道教诞生于文化失序的黑暗时代，重整秩序，兴致太平是道教理想。然而，整饬人间秩序的使命是道教无法完成的。于是，道教只有在宗教的彼岸世界建立一套映射人间秩序的天庭秩序来实现其文化理想。谪世思想正是建立在这种天庭秩序基础之上的。谪世说首先要建立的就是仙界、天庭的存在。道教在汉晋之际就已经构造完成了神仙三品说：即上升天庭的为天仙，流连逍遥于名山的为地仙，最下的则是尚需尸解后方能成仙的尸解仙。其中的天庭完全是人间帝王宫廷的折射，在这一模仿人间秩

序的天庭中，也有着等级森严的仙官位阶。《抱朴子·微旨篇》曾述及的天曹署职设有“百二十官，曹府相由”，<sup>①</sup>正是人间官府的天上翻版。在位阶森严、职司分明的天庭世界，各种天条、天律是维系天庭秩序的神圣规则。与失序的人间不同，违反天条、天律的神仙必然要受到相应的罪谴，罪谴的方式就是将犯过的神仙逐出天庭，贬入臭浊的凡尘，让其饱受历练后再重归天庭，这就是谪世思想的核心观点。

在谪仙小说中，谪降于人间的神仙都是由于在天庭中犯了过失才遭受被贬谪的命运，他们所犯的过失也各有不同。刘安被贬是因为他行为散漫，“遇诸仙伯……坐起不恭，语声高亮，或误称寡人”，遂被贬斥去谪守都厕三年。<sup>②</sup>壶公被贬是因为“昔处天曹，以公事不勤见责，因谪人间耳”。<sup>③</sup>东方朔被贬是因为“但务山水游戏，了不共营和气，擅弄雷电，激波扬风，风雨失时，阴阳错迕”。<sup>④</sup>叶法善被贬是因为居仙官时，“以校录不勤，谪于人间”。<sup>⑤</sup>万宝常被贬是因为动了凡心，“舍九天之高逸，念下土之尘爱”，才沦没于人间。<sup>⑥</sup>许碯被贬是因为“在昆仑山就宴失仪见谪”。<sup>⑦</sup>谪仙被贬的原因凡此等等，不一而足。综合来看，也不过是不能尽忠职守，违反礼仪两大原因。但是，万宝常的贬谪原因似乎是个例外。小说中说他是因为动了“尘爱”之心才被贬入凡间，按照此说，他谪降后应该演绎的是一段了却情缘

① 王明：《抱朴子内篇校释·明本》，中华书局，1985年，第128页。

② 《神仙传·刘安》，《太平广记》卷八，第53页。

③ 《神仙传·壶公》，《太平广记》卷一二，第80页。

④ 《汉武帝内传》，《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年，第157页。

⑤ 《仙传拾遗·叶法善》，《太平广记》卷二六，第170页。

⑥ 《仙传拾遗·万宝常》，《太平广记》卷一四，第101页。

⑦ 《续仙传·许碯》，《道藏》5册，第81页。

的故事才对，然而在其谪降生活中却并没有了却情缘的事迹，这可以说是谪世赎罪小说中的一个特例。一般情况下，神仙谪降后通常只能做个“和光同尘”的凡人，但是也有一些神仙即使犯过被贬，却仍然能在人间做仙官，如王母小女太真夫人之子位居太上府都官，却“好委官游逸，虚废事任”，遭有司奏劾后被谪降下界，却仍然能够主任东岳，继续做他的神仙。<sup>①</sup>这恐怕是因为他神位过高，才不致沦为“肉人”，就仿佛人间的王公贵族即使犯罪也能够比庶人罪减一等。

谪降到臭浊的人世间是对犯过仙人的一种惩罚方式，所有的仙人一旦离开清静自在的天庭，就需要承受历练以赎偿其罪过。赎罪的方式通常是隐藏其真实身份，并多以卑贱之身担任贱役自苦，以静待完成任务重归天庭。这种深隐尘世的谪仙的原型其实来自“隐修”于市廛的修道者。在崇道之风的影响下，出家修行之外道教中还流行着一种隐于市朝的修道方式。这一派修道者往往不住宫观，不入山林，其外表既无黄冠羽衣之特征，行为亦与常人几乎没有差异，但是内在的心志上却坚持不懈，他们实际上实践的是“和光同尘”的老子哲学。在民间传说中，他们一旦功德圆满便可得道成仙，显示神迹。因此，此类混同于常人的隐修者最易被视为天上谪仙人，而谪仙小说中的谪仙，其形象特征与行为方式也往往与这类隐修者没有什么差别。与不事张扬的隐修者一样，谪仙也同样不愿透露其姓名和身份。然而极为吊诡的是，谪仙虽然不愿透露真相，却往往会因为不得已显示神迹，或在不经意间泄露自己的身份，如《列仙传》中的瑕丘仲就是一个具有代表性的例子：

瑕丘仲者，宁人也。卖药于宁百余年，人以为寿

<sup>①</sup> 《塘城集仙录·太真夫人》，《道藏》18册，第183页。

矣。地动舍坏，仲及里人数十家屋临水皆败。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，北方谓之谪仙人焉。<sup>①</sup>

瑕丘仲是现存仙道小说中第一个谪仙人物；他虽然忍辱负重隐居世间百余年不为人知，却在意外灾害来临时不得已泄露了自己的身份。尽管他为了继续隐藏身份躲到夫余国，却已经无法再隐瞒下去了。与瑕丘仲同样操持卖药之业隐修于洛阳市肆中的壶公，也因为在跳入壶中时被洛阳市掾费长房发现，不经意间就泄露了其谪仙身份。《阳平谪仙》中的谪仙夫妇身份的泄露也同样显得非常不得已。“因有小过，谪于人间”的阳平洞中仙人甘于操持采茶贱业来赎罪，但是由于水灾阻断道路，“盐酪既缺”，女仙只好“取钱出门十数步，置钱于树下，以杖叩树，得盐而归”。<sup>②</sup>于是便泄露了身份。在所有不得已泄露身份的谪仙中，要数黄观福的处境最为难堪。她竟然为婚姻所迫不得已泄露了自己的谪仙身份：

黄观福者，雅州百丈县民之女也，幼而不茹荤血，好清净，家贫无香，以柏叶柏子焚之。每凝然静坐，无所营为，经日不倦。或食柏叶，饮水自给，不嗜五谷，父母怜之，率任其意。既笄，欲嫁之，忽谓父母曰：“门前水中极有异物。”女常时多与父母说奇事先兆，往往信验。闻之，因以为然，随往看之。水果来汹涌，乃自投水中，良久不出，漉之得一古木天尊像，金彩已

① 《列仙传·瑕丘仲》，《道藏》5册，第69页。

② 《仙传拾遗·阳平谪仙》，《太平广记》卷三七，第235页。《云笈七签》本《墟城集仙录》作《阳平治》，内容与《广记》本基本相同。

## 道教笔记小说研究

驳，状貌与女无异。水即澄静，便以木像置路上，号泣而归。其母时来视之，忆念不已。忽有彩云仙乐，引卫甚多，与女子三人，下其庭中，谓父母曰：“女本上清仙人也，有小过，谪在人间，年限既毕，复归天上。无至忧念也。”<sup>①</sup>

除了此类知道自己神仙身份的谪仙之外，还有一些混迹于世尘中的谪仙并不了悟自己前身的真相，而需要神人的点拨或经历逆境的困顿才能悟得自家本来面目。这一解说“悟”的情境常常是小说中最曲折动人、激动人心之处。了悟后的谪仙也会随着情节的发展，其神采风貌变得焕然一新。如《续仙传》中的许碛经受多年历练了悟到自己的谪仙身份后，意气风发地纵酒吟诗曰：“阆苑花前是醉乡，拚翻王母九霞觞。群仙拍手嫌轻薄，谪向人间作酒狂。”并毫不掩饰地告诉世人说：“我天仙也，方在昆仑就宴，失仪见谪。”又如《仙传拾遗》中的万宝常生而聪颖，妙解音律，尝在野中遇群仙授以音乐，但在尘世生活中饱偿了无子、贫病、妻子背叛等苦困，忽一夕神仙降告：“汝舍九天之高逸，念下土之尘爱，沦没于兹，限将毕矣。”他才悟出自己谪仙的身份，不久便不知所之。

谪仙的一趟人世之旅虽然从文学的角度来看，带有许多令人艳羡、称奇的趣味，但是作为一种宗教文学，谪仙小说的主旨还是为了激励教育道门中人砥砺心性，坚定信仰、宗教意趣才是其根本旨归。因此，谪仙堕入尘世后除了隐姓埋名、担负贱役、自苦心志以赎罪之外，还必须肩负传法弘道、济世度人的宗教使命，这种将功赎罪的行为是他们得以重返天庭的重要条件。谪仙壶公传神符于费长房；成公兴点化、接引寇谦之，让他成为清整

<sup>①</sup> 《集仙传·黄观福》，《太平广记》卷六三，第396页。

道教、创立新天师道的教主，就是谪仙传法弘道活动中最典型的事例。不过，与传法相比，救人济世在谪仙小说中占有更重要的地位。之所以会这样，恐怕跟道教高扬的济世度人的宗教精神有密切关系。在以慈心为宗、度人为旨的宗教救世精神指导下，谪仙们无论是隐修卖药，抑或是用神术为灾民备办盐酪，都明显带有济世救人的目的，即如万宝常修订人间乐律的行为，也不无补救时弊，以乐化世的性质。至于那些从懵懂中醒悟到自己的本来身份的谪仙，其济世救人的热情就更加高涨，如叶法善当被神人告知“子本太极紫微左仙卿，以校录不勤，谪于人世，速宜立功济人”后，“自是诛荡精怪，扫馘凶祲，所在经行，以救人为志……所得金帛，并修宫观，恤孤贫，无爱惜……经过之地，救人无数”。<sup>①</sup>成为受万民敬仰的著名高道。

与诛荡精怪、救人济难相比，护国佐命、匡扶社稷乃是谪仙在世所能建立的最高功业，要完成这一任务就必须经受更为严苛的尘世历练。唐代名臣马周在《仙传拾遗》中就被塑造成这样一位肩负着匡扶社稷的重要使命的谪仙。与其使命的重要性成正比的是，谪仙马周的尘世之旅也比其他谪仙更为困顿、曲折。按照《仙传拾遗》中的说法，马周本是华山素灵宫仙官，“唐氏将受命，太上敕之下佐于国。而沉湎于酒，汨没风尘间二十年，栖旅困馁，所向拘碍”。这个阶段，谪仙马周显然处于迷失本性的痛苦之中。后来在智慧人物袁天罡的指点下，他遇到一位骑牛老者：

默随其后，缭绕村径，登一大山。周随至山顶，双顾视之，下牛，坐于树下，与语曰：“太上命汝辅佐圣孙，创业拯世，何为昏沉于酒，自掇困饿，五神已散，

<sup>①</sup> 《仙传拾遗·叶法善》，《太平广记》卷二六，第170页。

## 道教笔记小说研究

正气凋沦，旦夕将死，而不修省邪？”周亦懵然未晓。叟曰：“汝本素灵宫仙官，今太华仙王，使人召汝。”即引入宫阙。经历宫门数重，至大殿之前，羽卫森肃，若帝王所居。趋至帘前，有宣言责之者，以其受命不恭，堕废所委，使还其旧署，自责省愆。叟与所使用数人，送于东庑之外别院中。室宇宏丽，视其门，则姓名存焉。启钥而入，炉火鼎器，床榻茵席，宛如近所栖止，沉吟思之，未能了悟。忽有五入，服五方之衣，长大奇伟，立于前曰：“我皆先生五脏之神也，先生酣酒流荡，浊辱于身，我等久归此矣。但闭目，将复于神室也。”周瞑目顷之，忽觉心智明悟，并忆前事，二十余年，若旬日之间耳。<sup>①</sup>

经过这次重回仙界了悟到自家本来面目，并使五脏神重新归位后，马周与以前那个潦倒落魄、心智迷糊的自己已判若两人，再回到长安时连袁天罡都对其风采惊慕不已，并预言他百日之内必能官至丞相。贞观中，马周进理国之策，意出人表，受到唐太宗的器重，从此一路高升，开始行使护国佐命、扶助大唐的使命。当他佐国功成后，又被群仙迎回天庭，完成了从天庭到人间，再从人间回到天庭的谪世历程。

道教神仙谪世思想还有一个逐渐向世俗化方向发展的趋势。随着谪仙小说在世俗社会中的广泛流传，谪仙小说的宗教色彩受世俗文化的影响逐渐淡化，小说中的谪仙所承受的身心折磨和惩罚被有意忽略，而他们所具有的特异能力却受到强调。在道教中本来被作为贬斥、惩戒对象的谪仙，在尘世中反而成为人们赞美的对象。从六朝开始，就出现了将一些有特异能力的人物称为谪

<sup>①</sup> 《仙传拾遗·马周》，《太平广记》卷一九，第128页。

仙的习尚。到唐代以后，这种习尚更加风行，许多高逸出尘的名士在世人眼中被视为谪仙。于是，谪仙小说中也出现了为数不少的记述这类谪仙事迹的作品，如马周就是一个典型的被神化为谪仙的当代名士。此外，《李师稷》讲述误入蓬莱仙境的商人在仙境发现白居易实际上是谪仙，<sup>①</sup>《杨通幽》说唐玄宗和杨贵妃都是天上谪仙，<sup>②</sup>《墉城集仙录》宣称：“天上大圣真人，高真上仙与北斗七元君，轮降人间，以为天子，期满之日，归升上天。”<sup>③</sup>以上都是把现实世界中的凡人神化成谪仙的代表之作。在这种把现实中的名人“谪仙化”风气影响下，甚至就连奸相李林甫也借门客之手把自己巧饰为谪仙，以此文过饰非。<sup>④</sup>在此类小说中，谪仙身份代表的已经不再是一种宗教的赎罪感和耻辱感，而变成了相对与世人的荣耀感和优越感，这种转变其实是谪世思想世俗化的反映，它虽然使谪世思想本来的宗教意味被稀释，却使谪仙小说变得更加通俗并富有传奇色彩。

## 二、谪世情缘：仙凡爱情及其世俗化转向

道教谪世说实质上反映的是一种混合仙凡的思想。上界的仙人既然可以降入人间与凡人共同生活，那么，仙人与凡人在接遇活动中缔结情缘似乎也是情理中的事情。“情”之一字，是人性中最为复杂、美好的东西。对宗教徒来说，“情”却是修道活动中必须克服，同时又是最难克服的障碍。道教虽然也不乏惩情窒欲的宗教主张，但是，相对比较倾向于世间法的价值取向，又使道教能对“情”网开一面。在谪仙小说中，仙凡之间的情缘，以

① 《神仙感遇传·李师稷》，《云笈七签》卷一一三，第621页。

② 《仙传拾遗·杨通幽》，《太平广记》卷二〇，第138页。

③ 《墉城集仙录·边洞玄》，《云笈七签》卷一一六，第646页。

④ 《逸史·李林甫》，《太平广记》卷一九，第129页。



及仙人之间的情缘都在尘世获得了存在的空间，了却情缘甚至成了申说神仙思想和宗教道德观的依据。李丰楙先生在总结道家与道教对“情”的不同态度时指出：“道家哲学的忘情、无情说，可作为哲人心境的自我提升，将人间化的情感净化、升华至超越的无情之境。道教则以宗教的形式制定规戒、科律，逐渐从清修性质的规范中，将世俗情热忘却、洗净。所以道教的理想化乐园——天界，是免于情之烦恼的清净界；但情又是难以斩尽断绝，天上仙人偶因恍惚，偶有欲想，就因堕入情障而被滴下界。不管身为男儿身或女儿身，就需在红尘界中了结世缘。它与缘定三生、天缘早定的不同之处，就是谪仙人只是了结、还债，并不是要真正长相厮守，因而期尽就要断然诀别，这一情节就成为感动世间儿女之处。”<sup>①</sup>由此可见，谪仙的尘世情缘不过是通过了结情缘，以情化情，洗净情障，恢复仙真本性的宗教赎罪行为，至于其“感动世间儿女之处”，自是以世间小儿女之痴情眼光观之使然，与道教谪世说的初衷已经没有什么干系。

谪仙小说其实是宣扬神仙谪世思想的一种模式，<sup>②</sup>因此，在宗教性较为纯正的谪仙小说中，宣扬神仙思想和宗教道德观才是其思想主旨。此类小说中的神仙多数是女性，<sup>③</sup>她们在恋爱中掌握着主动权，而她们与凡人缔结情缘的目的也只是为了传法弘道、度脱情郎。如《搜神记》中自称西王母女儿的神女杜兰香在

① 李丰楙：《误入与谪降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第259页。

② 孙昌武：《道教与唐代文学》，人民文学出版社，2001年，第393页。

③ 其实不光仙凡情缘类的谪仙小说中的神仙多数是女性，在误入仙境遇合神仙类的游仙小说中，与凡人相遇合的神仙也几乎是清一色的女性。此种类型的小说母题的形成除了受宗教因素的影响，跟男性作者的潜在心理特征有关外，是否跟南北朝时期由于战乱频仍造成男多女少的不正常性别结构有关，似乎也是一个值得探讨的问题。笔者孤陋寡闻，目前尚未见到学界对此问题的研究，由于此问题涉及面较广，此处无法深究，姑存一疑，留待方家就正。

降临张硕家时吟诵的类似咒语的五言诗：“从我与福俱，嫌我与祸会”，就明显带有度人信道色彩。<sup>①</sup> 这个讲述仙凡情缘的故事中的谪仙度人思想到《墉城集仙录》中被改造得更加纯正，杜兰香直接表明了自己的谪仙身份，说：“我仙女杜兰香也，有过谪于人间。”小说结尾还明确指出张硕被杜兰香度脱为仙。<sup>②</sup>

《搜神记》还记载了天上玉女成公知琼谪降弦超家的故事。神女降临后对弦超说：“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……然我神人，不为君生子，亦无妒忌之性，不害君婚姻之义。”两人做了八年夫妻后弦超与人结婚，但仍然与成公知琼来往。后来由于意外，事情泄露后，神女才伤心别离，但是五年后他们又成了夫妻。<sup>③</sup> 这篇小说没有像《墉城集仙录·杜兰香》中那么明确地指出成公知琼谪降的使命是度弦超成仙，恐怕是因为《搜神记》的作者干宝作为一个文人，虽然其著书有“发明神道之不诬”的宗教意图，但是其宗教意识终究没有职业道士杜光庭那么明确，而“道经中的文本都是出现在劝诱修道成仙的脉络中，显然劝使接受神婚的安排只是为了要一了世缘，其目的仍是在超脱世荣而冀修真道”。<sup>④</sup> 但是，成公知琼谪降凡间了结情缘以补过的一世情缘所反映的谪世思想与杜兰香却并无二致。

仙女因过谪为人妻是谪仙情缘小说的基本模式。谪降自然是对神仙的惩罚，度脱情郎也不过是一种赎过行为。除了度人之外，谪仙小说还比较重视宣扬宗教道德。如白水素女谪降到谢端

① 《搜神记·杜兰香》，中华书局，1979年，第15页。

② 《墉城集仙录·杜兰香》，《太平广记》卷六一二，第387页。

③ 《搜神记·弦超》，中华书局，1979年，第17页。

④ 李丰楙：《误入与谪降：六朝隋唐道教文学论集》，（中国台北）台湾学生书局，1996年，第7页。

## 道教笔记小说研究

家是因为“天帝哀卿少孤，恭慎自守，故使我权为守舍炊烹”。<sup>①</sup>织女谪为董永之妻是因为“缘君至孝，天帝令我助君偿债耳”。<sup>②</sup>在这里，仙女的降临无非是对孝子善人的奖掖，宣扬的不过是慈心爱物、奖善劝孝的宗教道德观。在劝善的同时，有些小说还从戒贪的角度宣扬道教的道德观，如《广异记》中李仙人因犯过谪降人间，娶洛阳美女高五娘为妻，重返天庭之时，因感念夫妻之情传授高五娘炼金之术，高五娘贪得无厌，大炼金银致富，最后竟遭天谴而死。<sup>③</sup>

在道教史上向来不乏人神际遇的传说，许多道经、道法都是通过人神际遇而得以传诸人世。在各大道派中，尤以上清派的降真活动最为引人注目。上清派所降仙真以女仙居多，因此，女仙与降真者之间的情缘在上清派中也不乏其例。在此类女仙降临的传说中，神女出场的模式通常是神仙仪仗，仙女侍从，仙酒仙肴，饮食之后赠诗，然后互通情愫，遂成夫妇。这种以仙凡情缘为情节的故事在上清派的经典中有不少记载，在道教看来，这些故事讲述的是神真传法的佳话，但以今人眼光观之，则是典型的谪仙小说。

这里且以《真诰》为例对上清派的谪仙小说做一番考察。<sup>④</sup>《真诰》卷一所述女仙萼绿华谪降羊权家的故事，因为常被后世文人作为典故使用而享有盛名，是一段很有名的传说。萼绿华的

① 《搜神后记·白水素女》，中华书局，1981年，第30页。

② 《搜神记·董永》，中华书局，1979年，第15页。

③ 《广异记·李仙人》，《太平广记》卷四二，第264页。

④ 《真诰》作为重要的道教经典，虽然不能草率地把它与笔记小说等量齐观，但是其中所记载的一些情节性很强的宗教故事却和古代笔记小说别无二致，被誉为“小说之渊海”的《太平广记》中也收录了不少《真诰》中的材料。因此，《真诰》一书虽然不能被看做纯粹的小说作品，但是其中却存有许多以今人眼光来看属于小说的材料。本书使用《真诰》中的材料正是基于以上这种认识。

故事如下：

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。自此一月辄六过其家。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，金玉条股各一枚。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。<sup>①</sup>

从这段文字中我们可以看出，萼绿华谪降人间的原因和其他

① 《真诰·萼绿华》，《太平广记》卷五七，第354页。萼绿华故事见载《道藏》本《真诰》卷一，此本所述情节与《广记》引文相同，但是文字多有脱讹，远不及《广记》所引《真诰·萼绿华》完备晓畅。不知此二本哪个更接近于原本，故录《道藏》本《萼绿华》于此，以供参考。“萼绿华者，自云是南山人，不知是何山也。女子年可二十，上下青衣，颜色绝整，以升平三年十一月十日夜降于羊权家，自此往来，一月中辄六过来耳。云本姓□，赠此诗一篇，并致火浣布手巾一枚，金玉条脱各一枚。条脱乃太而异精好，神女语□：君慎勿泄我，泄我则彼此获罪。访问此人云：是九嶷山中得道罗郁也，宿命时曾为师母毒杀乳妇玄州，以先罪未灭，故令谪降于臭浊，以偿其过。与权尸解药，今在湘东山，此女已九百岁矣。”见《道藏》20册，第491页。

## 道教笔记小说研究

谪仙并无不同，但是跟那些非道教文本中的谪仙小说相比，这篇小说传法度人的宗教意味很明显要浓郁得多。如果说《萼绿华》中还较多保存了谪仙传说中比较重视仙凡情缘的内容的话，那么，杨羲和九华安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安妃降至杨羲家。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”。九华安妃“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。”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。紫微夫人在做了具体的传授后便先行离去。紫微夫人走后，“真妃少留在后而言曰：‘冥情未摅，意气未忘，想君俱咏之耳。明日当复来。’乃取某（杨羲自称）手而执之，而自下床，未出户之间，忽然不见”。<sup>①</sup>

用世俗的眼光来看，杨羲、安妃第一夜尚未正式双修。第二天晚上，紫微王夫人、九华真妃、南岳魏夫人、紫阳真人、清灵真人、茅中君、茅小君等神仙都出场了。此夜，神仙们的目的只是为了确保杨羲和九华安妃的姻缘成功。这次，九华安妃运用上清派语言表示与杨羲通夫妻之情：

当相与结驷玉虚，偶行此玄。同掇绛实于玉圃，并采丹华于阆园。分饮于紫川之水，齐濯于碧河之滨。紫

<sup>①</sup> 《真诰》卷一，《道藏》20册，第495页。

华毛帔，日冕蓉冠；逍遥上清，俱朝三元；八景出落，  
凤扉云关；仰漱金髓，咏歌玉玄；浮空寝晏，高会太  
晨；四钧朗唱，香母奏烟；齐首偶观，携带交裙，不亦  
乐乎！不亦得志乎！明君其顺运随会，妾必无辞！<sup>①</sup>

这种骈偶华丽、充满隐喻的语言，表达的是女神的求欢感情，“相与”、“偶行”、“同掇”、“并采”、“分饮”、“齐濯”都是夫妻成对成双共同修炼的词。接着，紫微夫人说：“真妃之辞尽矣！论好之缘著矣！尔亦不得复有所容也！玄运冥分使之然耳！”最后，杨羲的恩师南岳魏夫人作了关键性的表态：“冥期数感，玄运相适。应分来聘，新构因缘。此携真之善事也！盖示有偶对之名，定内外之职而已。”“真妃见夫人书言，乃笑而言，携手双台，娱叹良会，景骈同机，于此齐乎！”至此，人仙之恋关系正式确定，进入双修阶段。<sup>②</sup>

考察《真诰》中的谪仙小说，我们可以发现，道教经典中的仙凡情缘以长生不老、双修成仙为目标，它所宣扬的根本宗旨是超脱世荣冀修真道。虽然有些仙女滴降尘世缔结情缘不一定是因为在天庭犯过，跟那些因过滴降的神仙略有不同，但是，她在凡间的传法活动却比其他谪仙有更为明确的宗教目的。因而，此类小说的创作目的本质上是为宣传道教思想服务的，其宗教旨趣远比其他文本的谪仙小说更为纯正，这其实正是道教的神仙谪世观最纯正的宗教化表现。

虽然谪世说的初衷是宣扬道教思想，但是，随着谪仙小说在世俗世界中的广泛流传，以及隋唐以降道教的世俗化发展走向，谪仙小说也染上了越来越浓郁世俗化色彩。许多谪仙小说中女

① 《真诰》卷一，《道藏》20册，第496页。

② 本书对上清派降真活动的论述参考了钟来茵先生《论〈汉武帝内传〉中的人神之恋》一文，《东南大学学报》1999年第3期。

仙谪降人间的原因已经不再是玩忽职守或者违背了天庭礼仪，而是因为起了凡尘之爱的欲念，如天上青童就是因为“久居清禁，幽怀阻旷，位居末品，时有世念”，才被上帝罚入人间“随所感配”；<sup>①</sup> 崔少玄则是因为“退居静室，嗟叹其事，恍惚如有欲想”，才被“太上责之，谪居人间”，成为卢自列之妻。<sup>②</sup> 有些小说中，女仙思凡也不再被看做是一种罪责，向来以惩情室欲面孔出现的天帝也变得通情达理起来，他甚至会允许思凡的女仙下凡去了结情缘，如太阴夫人就是“奉上帝命，遣入人间自求匹偶”；<sup>③</sup> 织女也是因为旷居天上，“久无主对，而佳期阻隔，幽态盈怀，上帝赐命游人间”。<sup>④</sup> 对下凡求偶的女仙而言，凡间的情缘不仅不是惩戒，反而成了她们心目中向往的一种理想的人生境界，织女甚至公然宣称“天上哪比人间”，认为人间的男女之乐远甚天界之乐。有些女仙为了追求人间的爱情生活，甚至会偷偷下凡寻找如意郎君，如《神仙感遇传》中就记载了织女、婺女、须女三女仙私下凡尘寻求情郎的逸事。<sup>⑤</sup> 在此类小说中，人间不仅是仙凡爱情的圣地，而且也是天上仙人实现其爱情理想的佳境。于是，便出现了许多讲述恋爱的神仙逃离天庭，遁入人间追求爱情生活的小说。《独异志》中记载的一段旨在解释少仙洞地区干旱少雨的原因的传说就是典型一例：

太白星窃织女侍儿梁玉清、卫承庄，逃入卫城少仙洞，四十六日不出。天帝怒，命五岳搜捕焉。太白归位，卫承庄逃焉。梁玉清有子名休，玉清谪于北斗下，

① 《通幽记·赵旭》，《太平广记》卷六五，第404页。

② 《崔少玄本传》，《太平广记》卷六七，第414页。

③ 《逸史·太阴夫人》，《太平广记》卷六四，第400页。亦见《云笈七签》本《神仙感遇传》，题作《卢杞》。

④ 《灵怪集·郭翰》，《太平广记》卷六八，第420页。

⑤ 《神仙感遇传·姚氏三子》，《太平广记》卷六五，第402页。

常春；其子乃配于河伯，骖乘行雨。子休每至少仙洞，耻其母淫奔之所，辄回驭，故此地常少雨焉。<sup>①</sup>

对仙凡爱情的肯定和赞颂无疑是世俗观念对宗教观念的解构。在世俗化的谪仙小说中，对世俗生活和人间爱情的肯定乃是小说思想倾向的主要侧重面，这一点就与那些宗教意味较为纯正的谪仙小说形成了鲜明对比。不过，即使在此类小说中，也仍然保留着宣扬仙道思想的痕迹，如《通幽记·赵旭》中就充满了女仙传授仙法的内容，当女仙的身份被不慎泄露后，女仙遂不复降临，其情节模式与六朝时期的谪仙小说就十分接近。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。然而，自隋唐以降出现的具有浓重世俗化倾向的谪仙小说中，世俗化的取向毕竟在小说中占据着主导地位，如太阴夫人让卢杞在“欲水晶宫住，做地仙，及人间宰相”三者之中做选择时，卢杞竟“大呼曰：人间宰相”。卢杞的选择可以说是对宗教度脱思想的彻底背离，是世俗观念的胜利，谪仙小说的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。

随着谪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甚至淫冶。这种略带淫冶之态的女仙形象的出现，曲折地反映出了渴慕意外艳遇的文人的“白日梦”。女仙对书生的引诱在多数情况下都能成功，但是，也有一些书生能够洁身自好，拒绝女仙的引诱。然而，在故事的结尾，拒绝接遇女仙的书生无不因为错失仙缘而悔恨不已，《传奇·封陟》和《云笈七签》本《神仙感遇传·任生》就是最具代表性的两篇。封陟和任生都因操守坚定拒绝了女仙缔

① 《独异志·梁玉清》，中华书局，1983年，第81页。



## 道教笔记小说研究

结秦晋之好的请求，后来当他们面临死亡时，由于女仙念及旧情，才得以延长几年寿命。在道教中人看来，这些故事讲述的是仙姝对信道者的试炼。元代道士赵道一把《任生》录入他编撰的《历代真仙体道通鉴》后加了一条注语说：“此乃真仙下试于人也。任生能不失正，是以延寿三年。”在他看来，延长寿命是对任生能够经受住考验的奖赏。当然，道教中人的看法自有其合理的一面，但是，这其实只是一种带有先入之见的看法。通观此类小说，我们可以发现，试炼世人并非小说所要宣扬的主旨。在此类小说中甚至根本就不存在宣扬试炼世人的宗教思想的意图，相反，对人性的张扬反倒是小说比较刻意渲染的内容。比如上元夫人错过与封陟的姻缘后，因为不得不再“旷居六百年”而生的哀婉之情，又岂是试炼世人的世外仙姝所应有的情愫？在这里，世外仙姝的感情世界已经与世俗凡人没有什么本质区别。

谪仙小说最世俗化的表现是与游仙文学的结合。在唐人的某些所谓游仙文学中，歌楼酒肆中的妓女竟然也被称作谪仙，而男性在青楼中的淫靡之游也在一种变态心理作用下被美化为“游仙”活动。于是，唐代小说中便出现了仙伎合流的现象，<sup>①</sup>有些小说甚至把对谪仙故事的兴趣集中到了仙凡性爱的层面上，逐渐偏离了谪仙小说作为宗教小说的宗教精神旨趣。其实，仙伎合流现象的渊源可以上溯到六朝时期，陈寅恪先生曾指出：“六朝人已侈谈仙女杜兰香萼绿华之世缘，流传至唐代，仙（女性）之一名，遂多用作妖艳妇人，或风流女道士之代称，亦竟有以之目媚伎者。”<sup>②</sup>可见，仙伎合流现象的出现，是道教谪仙思想世俗化乃至庸俗化、堕落化的产物。此类鼓噪仙伎合流，把北里之游美化为游仙之韵事的谪仙小说，反映的不过是一些文人某种不健康

① 孙逊：《中国古代小说与宗教》，复旦大学出版社，2000年，第79页。

② 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，上海古籍出版社，1978年，第107页。

的变态心理，因此，历来被正统文人所不齿。闻一多先生曾激烈地指斥《游仙窟》等狭邪小说是淫靡堕落的南朝宫体诗不断堕落的“必然的下场”。<sup>①</sup>其实，从宗教文化的发展以及宗教与文学关系的角度来看，《游仙窟》等艳情小说的出现，实质上是道教谪仙思想不断向世俗化方向蜕化的结果。当这种蜕化超过了一定的限度后，便陷入庸俗、堕落的泥潭，于是便有了此类鼓吹仙伎合流的所谓谪仙小说。但是，这些小说中的宗教性已经完全被庸俗的内容所消解，因此，我们完全可以把它排除在道教小说之外。

### 第三节 谪仙小说的宗教旨趣 与文学价值

宗教文学作为宗教艺术的一个门类，它所传达的观念和思想诉求与世俗文学有着显著不同。吕大吉先生指出：“宗教艺术是宗教与艺术的结合，更准确地说，是宗教观念与艺术形式的结合，是宗教情感的艺术化表达，是赋有艺术美的外形的宗教精神。它或者表现为以宗教为内容或题材的艺术，或者虽然以世俗生活为题材或内容，但却表达了某种宗教的观念或情感。”<sup>②</sup>谪仙小说作为道教笔记小说的一种，它所传达的自然是不同于世俗文学的宗教观念，它的创作旨趣与思想诉求是宣传道教的宗教观念，它的精神内核则是道教的宗教精神。

对宇宙秩序的构建，是谪仙小说得以成立的基本前提。在谪仙小说中，彼岸的天庭和此岸的尘世是对立的两极，天庭象征着

① 闻一多：《唐诗杂说》，上海古籍出版社，1998年，第11页。

② 吕大吉主编：《宗教学通论》，中国社会科学出版社，1989年，第719页。

## 道教笔记小说研究

清净自在之乡，尘世则象征着臭浊悲惨之境。但是，在道教的观念中，苦乐对立的两界之间却有着可以相互沟通的可能性，这种沟通是肉身的升腾或坠落，而不是像其他宗教宣扬的那种灵魂的超脱或沉沦。与宣扬由此岸升入彼岸的修道思想正好相反，谪仙小说在仙凡两界之间铺设了一条由彼岸堕入此岸的谪降通道，而这种谪降则是对神仙在天界所犯过失的惩罚，由此便引出了道教思想中罪罚与救赎的观念。

在道教看来，神仙世界和人间一样有着严格的社会秩序，这种秩序外化的表现形式就是神圣不可违背的天规、天条。神仙如果在有意或无意之中触犯天规、天条，就必然要受到被从清净天界贬谪到臭浊人间的惩罚。在这里，神仙犯过其实反映的是天界的“罪愆”观，而犯过神仙所遭受贬谪的命运则反映了天界的“惩罚”观，神仙谪降凡尘的历程也不过是道教罪罚观借助小说故事情节的推进而进行的“案例性”展示。在谪仙小说中神仙所犯的过失通常是玩忽职守、违背天庭礼仪、泄露天机或者萌动凡心欲想，无论哪种过失都是对天庭秩序的背叛与挑战。因此，他们必然要为此付出代价，受到来自天庭的惩罚，被贬谪到尘世中去赎清自己的罪责，以待重归天庭。于是，在谪仙小说中又引出了神仙下凡历劫赎罪的救赎观。总而言之，罪罚观和救赎观是谪仙小说建构起的最基本的宗教观念，也是谪仙小说所宣传的宗教思想的核心内容。这种观念表面上宣扬的是对上界神仙的约束，但实质上却反映了道教对整饬宇宙秩序的强烈要求。

其实，无论是道教的罪罚观还是救赎观，都是人间秩序在天上世界的“翻版”，这个虚幻的“翻版”其实也是对人间秩序和人间罪罚观、赎罪观的宗教化反映。通过这种宗教化改造，谪仙小说又赋予了自身更多的宗教意味。在早期的道教谪仙小说中，神仙谪降尘世后大都肩负着传道弘法、度脱世人的任务，完成这一任务是他们自我救赎的筹码，也是他们谪降尘世的重要使命。

在谪仙完成这项任务的过程中，对宗教道德的强调也受到了高度重视。由此可见，谪仙小说的创作目的主要是为宣传宗教思想服务。

谪世思想虽然是道教思想体系中较为重要的内容，但是在道教经典中并没有得到系统的阐释和理论加工，因而是一种比较零碎的思想。这种零碎的思想主要散布于道教谪仙小说之中。由于道教谪仙小说主要流传于世俗社会，所以，它所宣扬的宗教观念一方面易于在世俗社会中流传，并对世俗文化产生巨大影响；另一方面也容易受世俗文化的浸淫，比其他宗教思想更容易发生世俗化转向。在这种世俗化转向的过程中，谪仙小说的宗教旨趣往往容易被消解，对惩情窒欲的天庭原则的执著以及传道度世的宗教热情，随着谪仙小说世俗化倾向的增加，也逐渐让位于对人性的肯定。这种转变其实也正是本来就源于人间的神仙谪世思想向人间的回归。

谪仙小说虽然以宣传神仙谪世的宗教思想为其旨归，但是作为一种文学样式，谪仙小说也有其独立的文学价值和意义。首先，谪世观念的引进扩展了我国古代小说创作的时空跨度，增加了小说的容量和表现力。我国古代小说创作通常在叙事结构上以情节为结构中心，在叙事时间上采取线性叙述的方式。因此，对篇幅相对较短的笔记小说而言，如何在有限的篇幅内表现尽可能长的时空跨度，容纳尽可能多的情节内容，便成为笔记小说创作所面临的一道难题。具有跨越仙凡两界时空特点的神仙谪世观念被引进小说创作中后，就为小说家在小说创作中拓展小说的时空跨度和情节容量提供了一个很好的契机。谪仙小说中谪仙通常都要经历仙凡两种生命历程，无论是谪仙们的爱恨情欲，还是历劫传法，都具有穿越仙凡两界的特点，这就为小说家在构拟小说的时空结构时创造了较大的自由度。

谪世观念被引进小说创作中之后，也为我国古代小说提供了

一种宗教的人生关怀。对人生的悲悯与关爱，是艺术和宗教的共通之处。道教神仙谪仙思想固然有其否定尘世生命价值的一面，但是，谪仙历尽尘世劫难，罪满重返天庭的结局，又使人间的悲喜欢爱在空漠的宇宙时空中显得相对短暂而渺小，一切都变得那样平静，留下的只是对人生更深层次的思考与领悟。至于那些世俗化的谪仙小说，虽然世情消解了小说的宗教意味，但是人性却在宗教故事中得到了高扬，对人生的思考再次回归到现实生活之中，空漠的人生体悟被转化成了鲜活的人生体验，对人生的宗教性体认也落实为对世俗生活的肯定和热爱。

谪仙小说的出现还使我国古代小说创作在结构上形成了圆如转环的形式美感。谪仙在仙界与人世之间的往复回还，构成了一种循环圆转的活动路径，以谪仙的行为和缘由为构架的小说，自然会使小说结构具有圆如转环的艺术特点。这种建立在神仙谪世思想基础之上的小说结构，是我国古代小说中所特有的，是中华民族独有的民族美学思维方式的具体表现。除了反映道教谪世观的小说之外，也只有那些建立在佛教轮回观念之上的小说具有这一特点。由此可见，这种小说形式美感的形成，乃是受佛道两教影响的产物。

当然，谪仙体道教笔记小说除了具备上述正面价值外，也还存在不少消极的、负面的影响。首先，谪仙小说的旨趣是宣传宗教思想，因此它热衷于用宗教的理解模式来诠释、演绎人物性格与小说情节，这种理解模式虽然易于达到宗教宣传的效果，满足一部分抱有宗教情感的读者的心理需要，但却并不符合事物发展的本身规律，还容易使小说的文学价值被宗教性所掩盖，大大降低小说的艺术水平。同时，这种理解模式还易于使作品笼罩上了一定程度的消极的宿命论思想影响，虽然许多具有强烈世俗化倾向的谪仙小说力图克服这种思想的束缚，却都在不同程度上留有这种思想的印记。另外，以犯过一谪降一赎罪一重返天庭为固定

情节模式的谪仙小说，虽然对我国古代小说叙事模式的发展起到过积极作用，但是它所建立的这套叙事模式被千篇一律地套用后，未免会令人生厌，势必会走向僵化，变成一种程式化、机械化、概念化的东西，并且会形成一种惰性，对小说创作的发展产生一定程度的阻碍作用。

## 第七章 辅教体道教笔记小说

### 第一节 崇道思想：辅教小说的思想原型

把某些佛道类小说称为辅教作品，似乎已经成为学术界的一种习惯说法。但是，究竟什么样的小说，或者说符合什么样标准的小说才算得上是辅教小说，却没有人做过系统的研究。最早提出“辅教小说”概念的应该是鲁迅先生。鲁迅在《中国小说史略》中说：“释氏辅教之书，《隋志》著录九家，在子部及史部。”<sup>①</sup>然而，在《隋书·经籍志》子部和史部中均无“辅教之书”或“辅教小说”的说法，可见“辅教之书”这一概念的首创权应属鲁迅。不过，鲁迅并没有对“辅教之书”做出明确的界定，只是简略地指出此类小说“大抵记经像之显效，明应验之实有，以震聳世俗，使生敬信之心，顾后世则或视为小说。”<sup>②</sup>从这段简短的论述中我们可以看出，在鲁迅的心目中，凡是符合“记经像之显效，明应验之实有”这两项标准，以及具有“震聳世俗，使生敬信”的宗教功能的宗教宣传类小说作品，就可称之为释氏辅教之书。

① 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第39页。

② 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第39页。

既然佛教有自己的辅教小说，那么，作为跟佛教具有同样文化影响力的道教是否有自己的辅教小说，鲁迅却没有给出明确的答案。他只是在列举了三条释氏辅教小说的例证后进一步指出：“佛教既渐流播，经论日多，杂说亦日出，闻者虽或悟无常而归依，然亦或怖无常而却走。此之反动，则有方士亦自造伪经，多作异记，以长生久视之道，网络天下逃苦空者。”<sup>①</sup>由此可见，在鲁迅看来，那些反映“长生久视之道”的小说，是佛教“反动”之产物，乃方士自造之“异记”，似乎还算不上“辅教之书”。但是，方士自造之“异记”既然有着与释氏辅教之书“震聳世俗，使生敬信”相似的“网络天下逃苦空者”的宗教功能，那么，此类小说为什么就不能称之为辅教小说？

方士小说实际上滥觞于佛教尚未传入的先秦时代，<sup>②</sup>方仙道在六朝时期也早已发展为道教。在这个时期，宣扬“长生久视之道”的神仙思想已经融入道教之中，成为道教信仰的核心内容。但是，鲁迅为什么要把反映神仙思想的小说称为方士之“异记”，而不称为道教“辅教之书”呢？个中缘由恐怕在于“新文化运动”中人视道教为封建迷信的文化偏见。鲁迅在总结六朝鬼神志怪小说产生的根源时指出：“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，渐见流行。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>③</sup>在鲁迅列举的志怪小说兴起的几大根源中，神仙之说无疑属于道教思想，鬼道可能指的是“以鬼道治民”的五斗米道，所以也应该属于道教的内容。但是，鲁迅在进一步研究志怪小说时，却独独为反映佛教思想的小说另立门类，拈出一个

① 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第41～42页。

② 孙逊：《中国古代小说与宗教》，复旦大学出版社，2000年，第36～40页。

③ 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第29页。



## 道教笔记小说研究

“释氏辅教之书”来区分此类小说与其他志怪小说，而对反映道教思想的小说却只是简单地斥之为方士之“异记”后，便不加区别地把此类小说与一般的志怪小说匆匆打成一片来研究。之所以这样做，原因恐怕是鲁迅并不认为道教是一种成熟的宗教，或者说，在鲁迅看来，道教与民间巫教信仰没有太大的区别。<sup>①</sup>因此，作为高级宗教的佛教有其“辅教之书”，而作为“迷信”的道教则不可能有“辅教之书”。如果这个推论可以成立的话，那么只要摒弃对道教的偏见，承认道教是一种成熟的高级宗教，道教自然也應該有其“辅教之书”。

辅教小说顾名思义是指那些旨在宣传宗教教义，推广宗教信仰，用利诱和恐吓等手段赢得信徒，辅助宗教发展的反映宗教题材与宗教思想的宗教类小说作品。从这个宽泛的意义上讲，本书所研究的各种类型的道教小说似乎都可称之为道教辅教小说。然而，道教小说毕竟是一个内容丰富、庞杂的小说文本系统，其中不同类型的小说，其宗教旨归、价值取向、文学旨趣也各有不同，如果把这些小说都笼统地归为辅教小说，未免有失之偏颇之虞。因此，我们所说的道教辅教小说应该是一个狭义的概念。

---

<sup>①</sup> 其实，自“五四”以来，贬低道教的宗教地位，视道教为封建迷信的思潮在知识界相当流行，就连在道教研究方面独具慧眼的闻一多先生也认为道教是“自东汉以来，中国历史上一直流行着一种实质是巫术的宗教”。见《闻一多学术文化随笔》，中国青年出版社，2001年，第28页。

宗教大体可分为自然宗教和人为宗教两种类型。<sup>①</sup> 自然宗教是前阶级社会中普遍存在的一种自发的原始宗教信仰，在宗教仪轨、宗教组织、宗教教理教义、宗教设施建设等方面，自然宗教都还处于不成熟的散漫状态。进入文明社会以后，这种原始的巫教信仰在人类信仰世界中仍然有着巨大影响，在小说创作中，自然会产生许多反映这种信仰的小说作品。正如缺乏自觉的宗教意识的自然宗教一样，反映民间巫灵信仰的小说也不可能有自觉的辅教目的，因而，这种缺乏宗教自觉性的小说也就不可能上升为辅教小说。其实，这类小说就是我们通常所说的志怪小说。与处于自发散漫状态的自然宗教相比，人为宗教最大的特点表现为强烈的宗教自觉意识和超越世俗世界的宗教独立诉求。无论是在宗教教理的建构、宗教仪轨的营造、宗教组织的设置方面，还是在宗教传播的策略、宗教信仰的推广方面，人为宗教均表现出一种自觉抬高宗教地位，塑造宗教文化的主观意愿。为实现这一意愿，一切可行的手段都会被宗教徒积极采用。小说这一较具传播效能的传教手段自然也会毫不例外地被宗教徒所使用。由于成熟的人为宗教具有强烈的宗教自觉意识，所以以此类宗教思想为思想主题的小说必然也会带有自觉的宗教诉求，并产生直接为宗教服务的辅教功能。

① 自然宗教和人为宗教是恩格斯提出的一对宗教学范畴。自然宗教有时又被称为自发宗教。恩格斯认为，自发宗教就是原始宗教，它在产生之时并没有欺骗性；人为宗教则在其创立之时就少不了欺骗和伪造历史。不过，恩格斯只是在几篇相关文章中对这对范畴做了简单论述，并未对其做过系统深入的阐释，也从来没有把自发宗教到人为宗教的发展明确总结为宗教的发展模式，或者在类型学意义上把宗教明确区分为自然宗教和人为宗教两种类型。本书借用恩格斯的这对范畴，仅取其字面之义，而不师其本义。本书主要从宗教意识是否觉醒的角度使用这对范畴，把宗教意识尚未觉醒的宗教归为自然宗教，把宗教意识已觉醒的宗教归为人为宗教。关于恩格斯的自发宗教和人为宗教理论，可参阅施船升：《马克思主义宗教观及其相关动向》，四川人民出版社，1998年，第101页。

## 道教笔记小说研究

值得注意的是，尽管所有的宗教小说都有为宗教服务的辅教功能，但是，并非所有的小说都能算是辅教小说。由于不同的小说反映的宗教思想各有其侧重面，所以不应把所有的宗教小说都笼统地归入辅教小说的范畴。狭义上的辅教小说应该是指那些旨在树立宗教的崇高地位，维护宗教的神圣尊严和利益的小说，也即最集中反映人为宗教那种自觉的宗教意识的小说。人为宗教的这种自觉意识主要表现为宗教的自我意识和对异己的排斥态度，因此，从“立”的角度为宗教“正名”以抬高宗教地位，从“破”的角度为宗教排斥异己以“护教”，是辅教小说最根本的特征。所以，就道教小说而言，那些反映济世、修道、仙境等思想主题的小说还不能算是真正意义上的辅教小说，真正的道教辅教小说应该是那些旨在为道教“正名”以抬高道教地位，或坚决排除异己以“护教”的小说，而此类辅教小说的思想根源又可归结为道教的崇道思想。

通常所说的“崇道”似乎在更多情况下指的是世俗政权和信徒对道教的推崇、敬奉、虔信之情，以及在这种宗教情感推动下积极开展的各种拥护道教的活动和举措，如唐末高道杜光庭的《历代崇道记》就主要记载了历代帝王造宫观、度道士的崇道事迹。与这种来自外部的崇道思想和崇道活动相对应，在道教内部也有一种强烈的以拥道自贵、重道护教为基本特征的崇道思想和崇道活动。就辅教小说而言，为辅教小说提供思想主题和创作动力的不是那种来自教外的崇道思想和崇道举措，而是来自教内的崇道思想和拥道自高的崇道立场。

道教以“道”为最高信仰，“道教教义随着历史的进展而发展演变，但以道为最高信仰、最高哲学范畴则始终未变。这大概是源流各异、名号不同的诸多教派所以被称统为‘道教’的主要

原因”。<sup>①</sup> 因此，对“道”的崇奉（即崇道）乃是道教作为一种成熟的人为宗教最基本的宗教特征。道教之“道”实际上来自老子哲学，在老子那里，“道”就被奉为“先天地生”的哲学本体，并表现出一定程度的崇道思想，如老子对“域内四大”的排列顺序是“道大，天大，地大，王亦大”，“道”居于“四大”之首；又如，老子声称：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”河上公又进一步把“道法自然”阐释为“道性自然，无所法也”。<sup>②</sup> 这个“无所法”的“道”也仍然被放在最崇高的地位。在老子的观念中，“道”只是被作为一种抽象的绝对超验实体受到崇奉。然而，当“道”被道教借用之后，就被赋予了神秘的宗教属性，成为受人崇信的“造化之根，神明之本”。《太平经》认为，道是“万物之元首，不可得而名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物。天地大小，无不由道而生者也。”<sup>③</sup> 《常清净经》宣称：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”<sup>④</sup> 《老子想尔注》更以诗一般的语言赞誉到：“叹无名大道之巍巍也，真天下之母也。”<sup>⑤</sup> 在这些道经中，“道”显然已经被赋予了浓厚的神秘色彩，对“道”的崇拜也已经笼罩上了一层宗教气氛。

在古代社会，几乎所有的国家都有“神道设教”以治凡民的传统。在中国古代，神道设教思想产生得非常早，早在道教产生

① 陈兵：《道教之道》，《哲学研究》1988年第1期。

② 《老子道德经河上公章句》，中华书局，1993年，第103页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局，1997年，第16页。

④ 《太上老君说常清净妙经》，《道藏》11册，第344页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第32页。

## 道教笔记小说研究

前的“易传时代”，<sup>①</sup>神道设教思想就已经很成熟了。《周易·观卦》的《彖辞》云：“中正以观天下，观盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”<sup>②</sup>道教产生后，神道设教的传统也被道教所继承。赋予神以崇高的地位和神圣的尊严是神道设教的基本手段，因此，作为“天地之母”的“道”进一步被人格化为可以供人直接膜拜的偶像，而这种人格神也被赋予了更为崇高的神圣地位。《老子想尔注》曰：“一者，道也……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>③</sup>《老子圣母碑》则认为：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，观混合之未别，窥清浊于未分。”<sup>④</sup>总之，凡是至高无上的尊神都被认为是大道之化身，都可称之为天尊。天尊是道教徒顶礼膜拜的神圣偶像，享有不可褻渎的崇高地位。道教的崇道思想集中表现为对天尊不懈余力的神化，杜光庭对天尊的描述最形象地表现了这种崇道思想，他说：

天尊者，极道之宗元，挺生自然，消则为气，息则为形，不无不有，非色非空，不终不始，永存绵绵。居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万化之尊，无名可宗，强名曰天尊，盖世人尊之如天，仰之则

① 从西汉开始人们普遍相信《易传》是孔子所作，是“《易》历三圣”中第三阶段的产物。自欧阳修开始，学者对孔子作《易传》之说产生怀疑。历代学者对“十翼”的作者及著作年代多有考证，虽然各派学者对此问题的看法莫衷一是，但是对《易传》大致成书于战国秦汉时期却并无异议。因此，“易传时代”当指战国秦汉时期。

② 《周易正义》，阮元刻《十三经注疏》本。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第12页。

④ 《洞渊集》卷一，《道藏》23册，第835页。

弥高，攀之则无阶，杳杳冥冥，不可以理究，不可以言筌，不可以阶升，不可以寿纪，生万物而不为主宰，御万化而不为言，至尊至极，故曰天尊。<sup>①</sup>

道教的崇道思想不仅表现在对“道”及天尊的神化，还表现在对道经、仙真和明师的崇拜。从南北朝开始，道教就效仿佛教佛、法、僧三宝的名目，立道、经、师为三宝，作为道教徒皈依的对象。道教认为，道经是先天地而生的神秘文字，具有度劫济世的伟大功能。《真诰》云：“造文之既肇矣，乃是五色初萌，文章画定之时。秀人民之交，别阴阳之分，则有三元八会群方飞天之书，又有八龙云篆明光之章也。”<sup>②</sup>有些道经又进一步指出，先天地而生的文字实际上是由气凝结而成，《三皇经》云：“皇文帝书，皆出虚无，空中结气成字，无祖无先，无穷无极，随运隐见，绵绵常存。”<sup>③</sup>《九天生神章经》云：“九天生神章乃三洞飞玄之炁，三合成音，结成灵文，混合百神隐韵内名，生炁结形，自然之章。”<sup>④</sup>既然文字是由气而生，那么用这些文字撰写的道经自然不可能是人或者是神造的。《隋书·经籍志》转述道经中的话说：“（天尊）所说之经，亦亶元一之气，自然而有，非所造也，亦与天尊常在不灭。”<sup>⑤</sup>道教认为，劫运到来将使“天地混黜，人物糜溃”。<sup>⑥</sup>当劫运到来之时，天尊就会开劫度人，把道经传给天真皇人，再由天真皇人按照神仙的仙位等级传给诸仙，最后由诸仙传给得道的凡人，由他们去弘扬道法，度世救人。<sup>⑦</sup>

① 《太上灵宝大法》卷二引杜光庭语，《道藏》31册，第478页。

② 《真诰》卷一，《道藏》20册，第493页。

③ 《云笈七签》卷七引《三皇经》，第33页。

④ 《洞玄灵宝自然九天生神章经》，《道藏》5册，第844页。

⑤ 《隋书·经籍志》，中华书局标点本，第1092页。

⑥ 王明：《太平经合校》，中华书局，1997年，第1页。

⑦ 《隋书·经籍志》，中华书局标点本，第1092页。

## 道教笔记小说研究

因此，道经与神仙拥有同样的神圣性。

道教的最终目的是修道成仙，明师的指引则是实现这一目的的关键，所以对明师的虔诚崇拜和绝对信任，也是道教崇道思想对信徒的基本要求。道教一再强调：“明师之恩，诚为过于天地，重于父母多矣，可不崇乎？”<sup>①</sup>“师者，宝也。为学无师，道则不成。非师不行，非师不生，非师不度，非师不仙。故师，我父也。子不受师道，则不降魔，坏尔身。”<sup>②</sup>正因为如果没有明师的指导，“道则不行”，无由证仙，所以修道者必须要虔诚奉师，“道士奉师，当敬之若天，四时八节，来往问讯安否”。<sup>③</sup>而且不得背叛本师，背叛本师将会“受十苦之考，后生六畜之中”。<sup>④</sup>从宗教发展的角度来看，突出“师”的重要性是道教经教化和神圣化的需要，是提高宗教地位，推动宗教传播的重要保障。因此，对“师宝”的崇奉在道教崇道思想中有着更为现实的重要意义。

以上所谈的崇道思想主要是从正面为抬高道教地位，树立道教威信服务的。其实，在道教崇道思想中，还有一种力主清除、排斥那些对道教发展形成干扰和挑战的因素的强烈主张。民间鬼神信仰和民间巫术是道教极为重要的思想来源，但是，当道教发展成为一种成熟的宗教后，这些巫教因素显然已经不利于道教的发展，因此，在道教形成的早期阶段，对巫教因素的汰除和批判就成为道教的一项重要任务。<sup>⑤</sup>至于给道教发展带来最严峻挑战和冲击的佛教，道教对它的态度就更加引人注目。为消除来自佛

① 王明：《抱朴子内篇校释·勤求》，中华书局，1985年，第255页。

② 《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》，《道藏》6册，第171页。

③ 《太上洞渊神咒经》卷八，《道藏》6册，第30页。

④ 《要修科仪戒律钞》卷三，《道藏》6册，第933页。

⑤ 王承文：《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判》，《中山大学学报》2001年第4期。

教的威胁，道教所做出的一切努力（即佛道斗争）早已为人所熟知，这里也就没有必要再做详细梳理了。这些从“破”的角度为抬高道教地位提出的主张和进行的活动，无疑也是道教崇道思想中不可或缺的重要组成部分。

从严格意义上来讲，我们所说的崇道思想其实并非是理论化的宗教思想，它实际上更多地表现为道教的一种宗教立场和宗教态度。因此，在道教经典中，这种思想不可能得到全面、系统的理论阐释而成为一种成熟的宗教理论。相反，在那些以故事说理的道教笔记小说中，这些感情化的零碎思想却得到了形象的展现。下面我们就从弘道、宣验、排巫、辟佛四个方面来观察那些旨在树立道教的崇高地位，维护道教的尊严和利益的崇道思想在辅教小说中的具体表现。

## 第二节 辅教小说的主题类别

任何一种宗教要想在激烈的文化竞争中谋求发展，借助一切方法进行辅教活动，都是不可或缺的竞争手段。辅教体道教笔记小说就是道教徒为辅教而创作的小说作品，它主要通过四个小说主题实现其辅教目的。弘道崇教主题的辅教小说体现了道教宗教意识的觉醒及其对世俗权威的抗争，旨在抬高道教的地位，确立道教相对于世俗世界的神圣性和独立性。宣验主题的辅教小说则通过宣示灵验达到自神其教的目的，并使用“逼引”之术，用利诱和恐吓两种手段促使人们敬信道教。排巫自洁主题的辅教小说主要通过对民间巫觋的排斥，以及对道教自身内部所存在的巫术因素的剔除，提高道教的宗教品格，以应对来自主流社会对道教的谤毁，确立道教作为正统宗教的地位。辟佛主题的辅教小说主要是为回应来自佛教的挑战而作，其中既有反映佛道斗争的内



容，也不乏融通佛道的思想，反映了在具有宏阔的包容精神的中国文化中宗教关系的另一个侧面。

### 一、弘道崇教：道教宗教意识的自觉及其对世俗权威的抗争

宗教文化是与世俗文化相对立的文化形态，它更多关注的是世俗世界之外的神圣世界。因此，正如西谚所云：“上帝的归上帝，恺撒的归恺撒。”谋求对世俗世界的超越和独立，是宗教成熟的一个基本标志。不过，在自然宗教阶段，宗教世界与世俗世界之间的界线并非那么泾渭分明，把自身与世俗文化区别开来的自我意识在原始宗教中还没有产生。在中国古史所谓的官师合一的王官时代，由于“政”与“教”的混沌不分，或者说先天为一，宗教的自我意识也正如鸿蒙未凿的混沌状态一样，模糊一片，不可能觉醒。随着文明的演进和政、教的分离，拓殖于人类精神信仰世界的宗教，其自我意识也逐渐觉醒，追求自身的独立性，超越甚至凌驾于世俗文化之上的诉求，成为一切成熟的人为宗教的共同目标。要实现这一目标，与世俗权威的抗争则是不可避免的事情。作为中国文化中最具影响力的两大宗教，佛教和道教在其早期历史上都不乏这种抗争的冲动和勇气。然而，迥异于西方世界的中国文化生态却注定了这种抗争最终徒劳无益的历史命运，抗争者也不得不承认“不依国主，则法事难立”的现实。所以，宗教在中国从来没有取得过像西方世界那么崇高的地位，中国也从来没有出现过像西方世界那么激烈的宗教斗争。

尽管宗教对世俗权威的抗争在中国不可能形成多大的气候，宗教文化与世俗文化的关系史甚至可以被看做是一个不断妥协的“屈服史”。<sup>①</sup>但是，无论是佛教还是道教，都从来没有放弃过提

<sup>①</sup> 屈服史是葛兆光先生在探讨道教发展史时提出的一个观点，可参阅氏著《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003年。

升自身地位，谋求宗教独立于王权并超越于王权的努力。与更长于策略的佛教相比，道教为实现这一理想所付出的努力似乎表现出一种更为强烈的反抗精神。当然，这恐怕跟道教从产生之初就是一种抗争宗教的根性也有着密切的关联。而道教的这种“拥道自贵”，傲视王权的抗争精神在道教的早期发展阶段表现得尤为激烈。通过对早期道教笔记小说的疏理，我们仍然可以较为清晰地看到道教的宗教意识由模糊不清到逐渐觉醒的发展轨迹。要清晰地描绘这个发展轨迹，选定一个在不同时期、不同作品中都经常出现的人物，观察这个人物形象在不同文本中的变化，将是一个很好的参照系。于是，我们决定选择汉武帝这一在唐前古小说中跟道教神仙思想结下不解之缘的人物形象作为我们的研究对象。

汉武帝是中国历史上最热衷于追求长生的帝王，他追求长生的事迹被演绎成许多神奇的传说纳入古小说系统中，成为这个时期的小说中最具吸引力的小说主题。在现存唐前古小说中，直接以汉武帝为题的小说就有《汉武洞冥记》、《汉武故事》、《汉武帝内传》、《汉武帝外传》等。《汉武洞冥记》旧题后汉郭宪撰，《四库提要》已对此说持怀疑态度，认为当为六朝人伪托郭宪所作，余嘉锡考证出此书实为梁元帝所作。<sup>①</sup>李剑国对余嘉锡的考证持反对意见，认为此书的确是郭宪的作品。<sup>②</sup>《汉武故事》旧题汉班固撰，以后学者多以为是南齐王俭作，<sup>③</sup>有些学者则认为是西汉成帝时的作品。<sup>④</sup>《汉武帝内传》旧题班固撰，余嘉锡综合历

① 余嘉锡：《四库提要辨证》，中华书局，1980年，第1136页。

② 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984年，第161页。

③ 余嘉锡：《四库提要辨证》，中华书局，1980年，第1128～1130页。

④ 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984年，第173页。

## 道教笔记小说研究

代学者的考证，认为是葛洪所作，<sup>①</sup> 李剑国认为是东汉末年的作品。<sup>②</sup>《汉武帝外传》，历代书录无载，唯有《道藏》收录，附于《汉武帝内传》之后。此书记东方朔等十四事，多采自《汉武故事》、《神仙传》、《十洲记》等书，实际上系后人辑录杂书所成，因此，不列为研究对象。如前所述，许多小说作品中都出现了汉武帝的形象，为避繁趋简，我们只以汉武帝为题名的小说为研究对象，通过观察汉武帝形象在不同小说文本中的变化来描绘道教宗教意识觉醒的发展轨迹。

《汉武洞冥记》实际上是一本“丛残小语”的杂钞，全书并无完整的结构和连贯的情节，虽以汉武帝题名，内容多涉汉武遗闻，但是汉武帝的形象不过是在这些神异的“丛残小语”中不断闪现的影子，或是为遐荒神异之事增色的亮点。反映出一种缺乏宗教自觉意识的方士文化色彩。王瑶先生认为：“方士或道士，都是出身民间而以方术知名的人，他们为了想得到帝王贵族的信心，为了干禄……于是利用那些知识，借着时间空间的隔膜和一些固有的传说，援引荒漠之世，称道绝域之外，以吉凶休咎来感召人……这便是小说家言。”<sup>③</sup> 由此可见，在以“干禄”为目的的方士心目中，宗教超越于王权的宗教自觉意识是根本不存在的，所以，在与方仙人物的关系中，汉武帝的地位也总是高高在上，《汉武洞冥记》中唯一的方仙人物东方朔，在汉武帝面前只有跪拜的份儿，就足以说明这一点。

与《汉武洞冥记》相比，《汉武故事》表现出了一定程度上的宗教自觉意识，如《封禅书》中的长陵神君本是一个女巫，

① 余嘉锡：《四库提要辨证》，中华书局，1980年，第1131～1132页。

② 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984年，第200页。

③ 王瑶：《小说与方术》，《中古文学史论集》，北京大学出版社，1986年，第108页。

《汉武故事》却把她演绎为一个擅长道家容成之术的异人；《封禅书》中对少翁术败被杀的记载，到了《汉武故事》中却变成少翁被杀后尸解成仙，这很显然为方士张目的宗教意识自觉的表现。此外，作者还以西王母因武帝滥杀道士，遂不复降临的故事指责其信道不纯，表现出宗教对王权的藐视。不过，在这篇小说中，武帝与方仙的地位关系却仍然没有发生根本性的改变，武帝虽然是主动的求仙者，但是对他来讲，神仙仍然是为我所用的工具，宗教超越于王权的宗教意识仍然没有确立。

但是，到了《汉武帝内传》中，这种状况却发生了彻底的改观。汉武帝从高高在上，对方士颐指气使的伟大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，神仙由为帝王服务的工具变成了令帝王匍匐其下顶礼膜拜的神圣偶像。比如，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十二次之多，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，汉武帝竟不惜叩头流血。更为巧妙的是，汉武帝从西王母和上元夫人那里得到了所有的神书仙术之后，再也没有叩过一个头，在不露痕迹之间就已把汉武帝的委琐人品刻画得入木三分。另外，作者还不惜让汉武帝为赢得神仙的好感，获得仙术，而百般自我贬低，自称“受质不才，沉沦流俗……贱生小丑，枯骨之余……受性凶顽”，<sup>①</sup>但是当神仙们离开之后，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

① 《汉武帝内传》以《道藏》本保存最完整，但是也多有讹舛。钱熙祚以藏本为底本，合参《太平广记》、《类说》等书校勘刊刻的《守山阁丛书》本《汉武帝内传》是此书的最好版本，此本已由王根林先生校点后收入上海古籍出版社编的《历代笔记小说大观》之《汉魏六朝笔记小说大观》卷。本书所引《内传》材料均依王根林校点本。引述较多，恕不一一注明页码。

## 道教笔记小说研究

贬之辞，汉武帝小人得志，凶残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“形慢神秽，脑血淫漏，五藏不淳，关胄彭勃，骨无津液，浮反外内，穴多精少，眸子不夷，三尸狡乱，元白失时，语之至道，殆恐非仙才”，根本就不是块修仙的材料。在对汉武帝抱极端厌恶态度的上元夫人的眼中，汉武帝则是个“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，虽锋铍良针，固难愈矣”的五毒俱全，不可救药的蠢材。

通过对以上几篇小说中，汉武帝形象的变化以及汉武帝与仙道人物之间关系升降的分析，我们可以清晰地看出道教的宗教意识从缺乏自我的模糊状态到强调自我独立性与神圣性的发展轨迹，这个发展轨迹标志着道教宗教意识的逐渐觉醒。<sup>①</sup>

“正如儒家称道尧舜一样，方士，后来的小说家，也需要举出一个帝王来做因信任方士而能够太平兴国的标准例子。”<sup>②</sup> 被王瑶先生称为方士小说的早期道教笔记小说之所以喜欢在汉武帝身上做文章，其实正是出于借帝王之尊以弘教的宗教目的。通过对帝王的贬斥，“拥道自贵”的宗教精神得到了高度张扬，神仙高于帝王、宗教超越于世俗权威的宗教情感也在小说中得到了充

① 尽管学术界对以上几部小说的成书年代还没有定论，但是我相信本书对这几篇小说的排序是符合历史发展逻辑的，并反映了小说发展的内在理路，或许能为更合理地解释古小说发展的规律提供新的思路。参阅拙文《方士小说向道士小说的嬗变》，《新疆大学学报》2004年第1期。

② 王瑶：《小说与方术》，《中古文学史论》，北京大学出版社，1986年，第113页。

分的满足。<sup>①</sup> 在道教笔记小说中，除了以汉武帝为题名的小说之外，还有大量表现傲视王侯主题的小说，如讲述燕昭王不遵王母之教，遂使“王母亦不复至”故事的《仙传拾遗·燕昭王》；<sup>②</sup> 讲述王次仲违抗残暴的秦始皇，使秦始皇因错失获得神仙之道的机会而“颇有悔恨”故事的《仙传拾遗·王次仲》；<sup>③</sup> 讲述卫叔卿因不愿承认自己是大汉臣子而痛斥汉武帝“强梁自贵，不识道真，反欲臣我”，并毅然舍汉武帝而去故事的《神仙传·卫叔卿》，<sup>④</sup> 都是反映这一主题的代表作品。不过，最能表现道教的宗教超越性的还数《神仙传·河上公》：

河上公者，莫知其姓名也。汉孝文帝时，公结草为庵于河之滨，常读《老子道德经》。时文帝好老子之道，诏命诸王公大臣州牧在朝卿士，皆令诵之。不通老子经者不得陞朝。帝于经中有疑义，人莫能通。侍郎裴楷奏云：“陕州河上有人诵《老子》。”即遣使赉所疑义问之。公曰：“道尊德贵，非可遥问也。”帝即驾幸诣之。公在庵中不出，帝使人谓之曰：“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王民。域中四大，而王居其一。子虽有道，犹朕民也，不能自屈，何乃高乎？朕能使民富贵贫贱。”须臾，公即拊掌坐跃，冉冉在虚空之中，去地百余尺而止于虚空。良久俯而答曰：“余上不至天，中不

① 李丰楙先生认为，《汉武帝内传》除了借帝王之尊“激励求仙风尚”外，还有假托历史人物指责当时上层社会中“耽于淫色”，“其乱目倍于常人”的学道者，乃至影射东晋帝室的意图。参阅李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，（中国台北）台湾学生书局，1986年，第77~78、85页。

② 《仙传拾遗·燕昭王》，《太平广记》卷二，第8页。

③ 《仙传拾遗·王次仲》，《太平广记》卷五，第31页。

④ 《神仙传·卫叔卿》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

## 道教笔记小说研究

累人，下不居地，何民臣之有焉！君宜能令余富贵贫贱乎？”帝大惊悟，知是神人，方下辇稽首礼谢曰：“朕以不能，忝承先业，才小任大，忧于不堪，而志奉《道德》。直以暗昧，多所不了，唯愿道君垂愍，有以教之。”河上公即授素书《老子道德章句》二卷，谓帝曰：“熟研之，所疑自解。余著此经以来，千七百余年，凡传三人，连子四矣，勿示非人。”帝即拜跪受经。言毕，失公所在。<sup>①</sup>

在这篇小说中，河上公已经不再是供帝王随意驱使的工具，而且也与那些主动拜谒王庭的神仙人物大异其趣。在与世俗王权的抗争中，道教一方取得了彻底的胜利，帝王要想获得“真道”，就不得不屈尊降节，躬亲问道于道人之门。从而，宗教高于世俗王权的理念借助文学的手段得到了充分的展示，而河上公那句“余上不至天，中不累人，下不居地，何民臣之有”的名言，更可以称得上是标举宗教超越性与神圣性以挑战世俗权威的宣言。

除了与帝王的抗争之外，道教与其他世俗权力掌握者的抗争在道教笔记小说中也同样不乏其例，《续仙传》中马自然睥睨常州刺史马植，拒绝与他结为兄弟；<sup>②</sup>《神仙传》中左慈戏弄曹操，使之无可奈何；<sup>③</sup>《洞仙传》中干吉驱疫祈雨获得人心，使孙策忌恨不已，<sup>④</sup>均堪称此类小说中的显例。在此类小说中，对世俗权威的抗争无不以道教的最终胜利而告终。这种情节安排完全是道教追求自身独立性和对世俗世界的超越性，并以此抬高自身神

① 《神仙传·河上公》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

② 《续仙传·马自然》，《道藏》5册，第79页。

③ 《神仙传·左慈》，文渊阁《四库全书》第1059册《神仙传》，（中国台北）台湾商务印书馆，1983年。

④ 《洞仙传·干吉》，《云笈七签》卷一一一，第607页。

圣地位的宗教意识自觉的体现。

## 二、自神其教：宣示灵验以震耸世闻

通过显示神迹的手段以达到震慑人心、征服信众的宗教目的，是宗教传播中最常见，也是最有效的传教方式之一。这种张皇神异、称道灵验的事迹载之于文字，便形成一类以宣示灵验为主题的自神其教的辅教小说，即鲁迅先生所说的“记经像之显效，明应验之实有，以震耸世俗，使生敬信之心”的“辅教之书”。自魏晋以降，佛教徒便造作出《宣验记》、《冥祥记》、《集灵记》、《观世音应验记》等大量宣示灵验的辅教小说。步佛教之踵武，宣示灵验类小说在道教中也代不乏出，《玄门灵验记》、《道门集验记》等均堪称此类道教小说之翘楚。惜乎道门中此类小说多未能传世，今可见之道教灵验类小说当首推杜光庭之《道教灵验记》。《道教灵验记》凡二十卷，《正统道藏》保存最为完备，共十五卷，分宫观灵验、尊像灵验、老君灵验、天师灵验、经法灵验、钟磬法物灵验、斋醮拜章灵验、真人王母将军神王童子灵验八大门类，均属以灵验震耸世闻，劝人敬信之作。

各类道教小说中，以宣示灵验类小说的宗教色彩最为浓郁，宗教意图也最为明确。撰述此类小说的目的无非是“验徵应之，非明舛蠹之无差，诚觉悟于苍黔，而彰亶于善恶”，“俾列方版，庶资训范，克畅淳风”。<sup>①</sup>因此，小说中所记述渲染的灵验故事无非是为了以神迹印证灵应之可信，神道之不诬，从而使读者惊心，皈依道教。为实现这种震耸人心、自神其教，使天下从风敬信的宗教目的，灵验小说主要采取怖吓与利诱两种手段。在以怖吓手段震耸人心的小说中，凡是亵渎神灵、轻侮道教的人，必定

<sup>①</sup> 《道教灵验记·真宗皇帝御制叙》，《云笈七签》卷一一七，第650页。《道藏》本作宋徽宗御制。



## 道教笔记小说研究

会遭到报应，身罹灭顶之灾，如《灵验记》中箭射老君尊像的军吏猝然暴死，即此类小说之显例：

蜀州紫极宫东轩廊下画老君一尊，年深而彩色鲜莹，金壁入新。郡人祈福，每有微应。时任从海盐州领资州髡头军在宫中屯驻，众人戏弄弓箭之际，有一官健把弓箭告众曰：“我射老君前横金一条，若中，即众人为我置酒。”人或止之曰：“横金是老君曲几也，正当功德，必不可辄射。”言迄而射之，箭势径去，到老君前有物击回，中于阶下楠木树上，其声震烈如劲弩焉。才箭中树，官健已死，众人扶持救之，心前血流不绝。<sup>①</sup>

对轻侮道教者施以宗教式的惩戒，固然对捍卫道教的神圣尊严有着莫大的裨益之功，然而，对渴望获得解脱的人群来说，惊吓虽能警其心志，却不能为其带来现实的利益和对苦难的解脱。因此，为信众提供宗教的奖励机制才是吸引信徒最有效的手段。于是，各种因虔信道教获得神灵救助的灵验故事成为灵验小说的主流，如讲述崇奉老君的道教徒贾湘在乱离之中受到老君护佑的《贾湘事老君验》，讲述崇信太一救苦天尊的道教徒袁逢在江波之难中得到救苦天尊救助的《袁逢太一天尊验》，就是此类小说中较有代表性的作品：

贾湘累世好道，崇奉香灯，隶职计司，家颇丰贍。然其修奉勤至，人所不及。有一幅老君像幀，持以自随，所至之处，虽一日一夕，亦设焚香之位。应感之效，不可殚述。黄巢既陷长安，大驾西幸，湘捷金帛，挈骨肉，自东渭桥出道，则剽掠之人不知纪极，其一家百余人行李无所惊惧，遂于龙角山下葺居避难。衣冠及

<sup>①</sup> 《道教灵验记·蜀州壁画老君验》，《道藏》10册，第820页。

远近道流皆投其家，各与拯纪。请道流转《道德度人经》，不啻万卷。有群贼忽围其家。湘入告老君，乃出与语，贼投刃于地，罗拜其前。湘问其故，默而不答，唯称罪过。湘哀，入持缁帛，使人与之，慰勉移时，稍稍而去，一无所取。自此外户不扃，人无敢犯。或问：“群贼以何所见而反拜之？”曰：“我见贾常侍左右神兵极多，皆长数丈，呀口瞪目，似欲吞噬，不觉亡魂丧胆，惟恐不得命耳。”时既修，宫阙车驾将还，湘于老君前请进退之兆，忽见香炉边有粟苗甚茂，上有两穗如风所动，粟穗西指。乃破产移家归京永兴里，寻其旧第，已隳折，有小舍一二十间权为栖止。三月，驾归京师，方薤草构宇，于基址之下得银六千两，家产益贍。五载乱离，力未尝阙，乃其严奉精专，太上垂祐使之然也。<sup>①</sup>

袁逢，峡中人也，崇好至道，尝于仙都观得太一天尊像，焚修奉事。泝峡入蜀，江波所惊，逢念太一救苦天尊百余声，见赤光自水面亘天，不知丈尺之度。光中见天尊通身青衣，良久乃隐，波浪亦定，舟舸无虞。同侣云，逢所乘之舟于湍濑中回旋数币，众疑伤损，皆为惊焉。忽有赤光照船，乃安定。众人但见赤光之异，及安静之事，不见天尊，唯袁逢随念得见尔。<sup>②</sup>

其实，在灵验类道教小说中，除了以利诱和恐吓手段宣示灵验达到使人敬信的宗教目的之外，还有许多不涉及“奖罚”机制以吸引信徒的作品，如《青城山丈人真君验》中，并非虔诚信徒的农民欲盗窃真君的金冠，反而得到真君救助的故事就颇具传奇

① 《道教灵验记·贾湘事老君验》，《道藏》10册，第823～824页。

② 《道教灵验记·袁逢太一天尊验》，《道藏》10册，第817页。

色彩，却没有多少恫吓或利诱的内容。不过，农民最后虔诚皈依道教的小说结局，则表明这篇小说仍然带有灵验小说所特有的那种浓郁的宣传说教特征。

青城山丈人真君像，冠盖天之冠，著朱光之袍，佩三亭之印，以主五岳，威制万神……有村人无知，以赋税所迫，微促鞭箠，一夕走投观中，费三数钱神香于真君前，烧香告以官税所切，累遭杖责，乞真君头冠卖以充税。因忽梦见真君谓之曰：“我头上冠非是纯金，乃金箔耳，卖无所直。汝或得金亦为官中所责，损汝性命，其祸不小。山门庙前有十千钱，碑傍木叶下可以取之。官税之外，资汝家产。”此人礼敬致谢，出山得钱，租税既毕，家亦渐富，自是每月送香油观中。至今真君头冠低俯向前，传云令人看验冠非纯金所以然矣。<sup>①</sup>

宣示灵验的道教小说并非只保存于灵验记类小说集之中。其实，在其他小说集中，记载灵验故事的小说也不乏其例，如《墉城集仙录·王氏》、《录异记·仙人许君》、《宣室志·尹真人》等，均堪称标准的道教灵验小说。由于受“罪福报应，犹响答影随，不差毫末”<sup>②</sup>这种宗教思想的制约，此类小说过度强调小说的宗教功能，忽视了小说的文学属性，因而大都比较缺乏文学审美价值，向来不被小说研究者重视。但是，如果抛开文学审美的眼光，则此类小说对研究中华民族的宗教心理当自有其独特的价值。

### 三、排巫自洁：辅教小说对民间巫鬼信仰的批判

民间鬼神信仰和民间巫术是道教极为重要的思想来源。在早

<sup>①</sup> 《道教灵验记·青城山丈人真君验》，《道藏》10册，第815页。

<sup>②</sup> 《道教灵验记·广成先生序》，《云笈七签》卷一一七，第650页。

期道教中，融入了民间宗教因素的道教与所谓民间“淫祀”的界限其实是很难确定的。在精英阶层眼中，道人甚至被与巫觋等同看待，受其影响，道教经常被正统人士作为惑众作乱的“左道”加以苛责。<sup>①</sup> 因此，道教中这种来自民间巫鬼信仰的因素对道教的正常发展非常不利。卡西尔认为：“较成熟的宗教必须完成的最大奇迹之一，就是要从最原始的概念和最粗俗的迷信之粗糙素材中，提取它们的新品质，提取出它们对生活的伦理解释和宗教解释。”<sup>②</sup> 随着道教的逐渐成熟，“道教作为一种正规而影响深远的宗教，在其发展中必然要有一个祛除原始巫术努力使自己具有正规宗教的普遍意义和特征的过程，从而使自己与一般的世俗迷信区分开来”。<sup>③</sup> 因此，对粗糙原始的民间宗教思想加以“提纯”和“清整”，成为道教为确保其自身顺利发展所必须采取的重要手段。

在不同道派的道教理论家那里，排斥民间巫鬼信仰以“清整”道教的努力从来都没有停止。民间巫鬼信仰最显著的特征是鬼神系统混乱，盛行血牲祭祀，妄祭鬼神。这种巫鬼祭祀活动严重阻碍了具有统一信仰、统一神系、统一组织的道教的传播发展。因此，道教对民间巫鬼信仰的排斥，主要集中于对以血性和金帛财贿祭祀鬼神的民间祭祀制度的激烈批判。《老子想尔注》云：“行道者生，失道者死；天之正法，不在祭餼祷祠也。道教禁祭餼祷祠，与之重罚。祭餼与邪同，故有余食器物，道人终不

① 比如《后汉书·董卓传》注引《献帝起居注》载李傕“喜鬼怪左道之术，常有道人及女巫歌讴击鼓下神祭，六丁符劾厌胜之具，无所不为”。就把道人与女巫同等看待。又如《后汉书·杨震传》中说张角等“执左道，称大贤，以诳耀百姓，天下翕负归之”。就把太平道看做是左道。见《后汉书》第2338、1784页。

② 卡西尔：《人论》，上海译文出版社，1985年，第133页。

③ 王承文：《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判》，《中山大学学报》2001年第4期。

## 道教笔记小说研究

欲食用之也。”<sup>①</sup>《道门科略》云：“周天匝地，不得复有淫邪之鬼，罢诸禁心，清约治民，神不饮食，师不受钱。”<sup>②</sup>《正一法文天师教戒科经》云：“道之降伏，何所不消？若愿欲者，实不用金帛货赂，不用人事求请，不用酒肉祭祷，直归心于道，无为而自得。”<sup>③</sup>《正一真人演千明科经》甚至用威胁的口吻宣称：“祭非其鬼，名为淫祀，陷坠群邪。”<sup>④</sup>成书于四世纪初的《抱朴子内篇》中，葛洪详细记载了当时江南民间巫鬼信仰的状况：

俗所谓道率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚，既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟，疾病危急，唯所不闻，闻辄修为，损费不訾，富室竭其财储，贫人假举倍息，田宅割裂以讫尽，筐柜倒装而无余。或偶有自差，便谓受神之赐，如其死亡，便谓鬼不见赦，幸而误活，财产穷罄，遂复冻饿而死，或起为劫剽，或穿窬斯滥，丧身于锋镝之端，自陷于丑恶之刑，皆此之由也。或什物尽于祭祀之费耗，谷帛沦于贪浊之巫师。

站在维护道教“纯正性”的立场上，葛洪还提出了要求官方将民间巫祝斩尽杀绝的主张，说：“淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟。购募巫祝不可止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息。”<sup>⑤</sup>

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第31页。

② 《陆先生道门科略》，《道藏》24册，第779页。

③ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》18册，第233页。

④ 《道典论》卷三引《正一真人演千明科经》，《道藏》24册，第850页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释·道意》，中华书局，1985年，第172页。

受排斥巫鬼信仰的道教思想之影响，道教笔记小说中也出现了大量以反对巫鬼为情节模式的小说作品。在此类小说中，反映道士祛除巫鬼的故事的小说占有较大比重，如《纪闻·王贾》、《神仙传·栾巴》、《神仙感遇传·李主簿》等篇就是较具代表性的作品，其中尤以《李主簿》篇最富传奇色彩。

近有选人李主簿者，新婚东出关。过华岳庙，将妻入谒金天王。妻拜未终，气绝而倒，唯心上微暖，昇归客邸，驰马诣华阴县求医术之人。县宰曰：“叶仙师善术，奉诏投龙回，去此一驿，公可急往迎之。”李公单骑驰去，约十五余里遇之。李公下马伏地流涕敬拜，具言其事。仙师曰：“何等妖魅，乃敢及此！”遂与李公先行，谓从者曰：“鞍馱速驱，来持朱钵及笔。”至舍已闻哭声。仙师入见，曰：“事急矣！且将墨笔及纸来。”遂书一符，焚香以水嚙之，符北飞走，声如飘风，良久无应。仙师怒，又书一符，其声如雷，顷之亦无验。少时，鞍馱到，取朱笔，令李公左右煮少许薄粥以候。其起，乃以朱笔书一符，喷水，叱咤之声如霹雳。须臾，口鼻有气，眼开，良久能言，问其状，曰：“某初拜时，金天王曰：‘好妇人。’二拜，云：‘留取。’遣左右扶归院。适以三日，亲朋大集，闻敲门，门者走报。王曰：‘何不逐却？’乃第一符也。逡巡门外闹甚，门者数人细言于王，王曰：‘且发遣。’是第二符也。俄有赤龙飞入。王扼喉才能出声，曰：‘放去。’某遂有人送出，此第三符也。”<sup>①</sup>

在道教小说中，道人与巫鬼的关系不仅表现为正与邪的对

① 《神仙感遇传·李主簿》，《云笈七签》卷一一三，第624页。

## 道教笔记小说研究

立，还表现出高贵与卑微的地位悬殊，如《仙传拾遗·成真人》中，巫神金天大王得知成真人要来，竟诚惶诚恐地出关三十里远迎即其明证。<sup>①</sup>除了仙道与巫鬼的斗争之外，道士与民间巫觋的斗争也是此类小说中较为常见的内容，如《道学传》中天师道首领杜灵与上虞、钱唐地方巫觋的斗争就是一个极具典型意义的例证。

杜灵，字子恭，为人善治病，人间善恶皆能预睹。上虞龙稚、钱唐斯神，并为巫觋，嫉灵道王，常相诱毁，人以告灵。灵曰：“非毁正法，寻招冥考。”俄而稚妻暴卒，神抱隐疾。并思过归诚，灵为解谢，应时皆愈。神晚更病，灵语曰：“汝藏鬼物，故气祟耳。”神即首谢，曰：“实藏好衣一箱。”登取于治烧之，豁然都差。<sup>②</sup>

对民间巫鬼信仰的排斥，是道教对自身的“否定”和“清整”，“排巫”内容的小说则是“排巫”思想的一种文学化反映。它实际上是从“破”的角度为保证道教的良性发展，运用文学手段进行的一种辅教宣传。不过，值得注意的是，此类小说在浩如烟海的道教笔记小说中所占比例并不大，这也许跟道教始终与巫

<sup>①</sup> 《仙传拾遗·成真人》，《太平广记》卷三五，第221页。

<sup>②</sup> 《三洞珠囊》卷一引《道学传》，《道藏》25册，第301页。

术纠缠不清，民间巫鬼信仰对道教并不具根本性的负面影响有关。<sup>①</sup>而真正从“破”的角度以辅教并具有巨大影响的小说，还要数那些反映佛道斗争，辟佛以护教的道门辅教小说。

#### 四、辟佛护教：辅教小说中的佛道关系

成熟的宗教不仅有明确的自我意识，而且还有强烈的排他意识。在排他意识作用下，宗教之间的相互竞争势不可免。纵观人类数千年的宗教发展史，在任何一个文化区，宗教之间的竞争从来都没有止息过。在中国古代宗教史上，宗教竞争主要表现为佛、道两教的竞争。佛教作为一种外来宗教，当它最初传入中国时，就用当时流行的神仙思想将自己包装起来。《后汉书·襄楷传》云：“又闻宫中立黄老浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。”<sup>②</sup>《后汉纪》云：“其教（即佛教）以修善慈心为主，不杀死，专务清静，其精者为沙门。沙门者，汉言息心，盖息意去欲，而归于无为。”<sup>③</sup>可见当时人们确实是把佛教与黄老道等同看待的。另外，黄老神仙思想在后汉时期还没有发展成为成熟的道教，因此，在这个时期还不存在佛道之间的

① 其实“排巫”只不过是道教精英为提升道教地位，迎合主流社会的价值观念和意识形态所采取的一种宗教改革手段，它代表的仅仅是道教精英阶层的价值取向。然而，在广阔的民间宗教生活中，“排巫”在道教的实际活动中是否能得到像道教精英书写的文本记载的那样执行，是一个非常值得置疑的问题。其实，普通的民众并不会像宗教家那样在意道教与巫术的区别，在民间宗教生活中，巫术与道教也并不见得像我们想象的那么势如水火。实际上，巫术与道教在民间宗教活动中和平相处，甚至相互合作，才更接近于民间宗教生活的真实状况。因此，在道教笔记小说中，不光有大量表现“排巫”主题的作品，也不乏表现巫、道和平共处，甚至相互合作的篇章，就连宗教意味最为浓厚的《道教灵验记》中也毫不隐讳地记载了巫、道合作的灵验故事。参阅《道教灵验记》卷一二《杜简州九幽拔罪经验》，《道藏》10册，第841页。

② 《后汉书·襄楷传》，中华书局标点本，第1082页。

③ 《后汉纪》卷十，中华书局，2002年，第187页。



## 道教笔记小说研究

竞争。

进入魏晋南北朝以后，佛教影响日益扩大，也逐渐被中国人接受。于是，佛教便开始放弃对黄老道以及老庄思想的依附，回归自家本来面目。与此同时，在佛教刺激下，中国本土宗教道教也逐渐走向成熟，进入了蓬勃发展阶段。于是，为争夺中国人的信仰世界，佛道之间开始了激烈的竞争。佛道竞争不仅表现为理论上的相互辩争，政治上的相互排挤，经济上的相互争夺，乃至相互之间情绪化的互相谤毁，而且渗透到宗教文化和社会生活的方方面面。因此，在为宗教服务的宗教小说领域，也不可避免地留下了佛道竞争的痕迹，小说成为两教为战胜对方所积极采用的有力工具。在道教笔记小说中，辟佛护教的内容成为一个重要的小说题材，通过对辟佛故事的演绎与渲染，道教小说实现了辅教传法、争夺信众的宗教功能。

道教笔记小说中，佛道之间的竞争常常以僧道斗法的形式表现出来，这类以斗法为主要情节的小说是辟佛小说中最富奇幻色彩的作品。在此类小说中，僧道斗法往往带有正邪之争的性质，总是一方用法术为害施虐，另一方则替天行道，除暴安良，而前者通常是僧徒，后者则几乎是清一色的道士。<sup>①</sup>如《仙传拾遗·孙思邈》中，西域胡僧欲取龙脑合药，“欺天子言祈雨”，遂在昆明池结坛祈雨，行法缩水。昆明池龙王化作老人向终南山道士孙思邈求救，“思邈曰：‘尔但还，无虑胡僧也。’自是池水忽涨，数日溢岸，胡僧羞恚而死”。<sup>②</sup>《玄怪录·叶天师》情节与本篇较为相似，当是由同一题材演变而成。该篇写胡僧为夺水底宝藏，苦练咒术三十年，术成后恶图将欲得逞，护宝龙王化作白叟求叶

① 凤录生：《唐五代小说中的释道关系》，《零陵师范高等专科学校学报》2000年2期。

② 《仙传拾遗·孙思邈》，《太平广记》卷二一，第142页。

天师救护：

仙师遂使青衣门人执墨书符，奔往海一里余，见黑云惨空，毒风四起，有婆罗门伏剑乘黑云，持咒于海上连喝，海水减半矣。青衣使亦随声堕焉。又使黄衣门人执朱符奔马以往，去海一百余步，又喝，寻堕，海水十涸七八矣。有白龙跳跃浅波中，喘喘焉。又使朱衣使执黄符以往，僧又喝之，连喝不堕。及岸，海水才一二尺，白龙者奋鬣张口于沙中。朱衣使投符于海，随手水复。婆罗门抚剑而叹曰：“三十年精励，一旦术尽，何道士之多能哉！”拗怒而去。<sup>①</sup>

在僧道斗争的故事中，有时双方并不斗法，而是由道士独自卖弄，显示神通以使僧人屈服。在此类小说中，往往是由于僧人怠慢道士，道士才使用法术慑服僧人，以此证明道术高于佛法。如《续仙传·马自然》中，洞岩禅院的僧人对马自然态度倨傲，马自然遂以法术使二百寺僧“下床不得”，直到僧人认错哀乞，马自然才解除法术，使他们恢复了正常。<sup>②</sup>《惊听录》写嵩山道士韦老师牵犬到至岳寺乞食，遭僧徒辱骂殴打，韦老师乃行道术，与犬冉冉升天而去，令僧人惊骇不已，“作礼忏悔，已无及矣”。<sup>③</sup>《录异记》中的道士司马凝正显得更为狂妄，竟在僧院中大醉喧哗，挑衅佛教的戒律。当僧人劝诫他“师不拘道行，作此猖狂，不唯污辱道风，亦且喧乱于我”时，他竟蛮不讲理地大怒道：“我为僧人所辱，何用生为？”遂仆地而死，以此向僧人示

① 《玄怪录·叶天师》，中华书局，1982年，第99页。《仙传拾遗·叶法善》中也有道士为救龙王与胡僧斗法的故事，情节与此篇大体相同。此类小说当是本于同一小说母题。

② 《续仙传·马自然》，《道藏》5册，第79页。

③ 《惊听录·韦老师》，《太平广记》卷三九，第248页。

## 道教笔记小说研究

威。几天后又神色自若地从棺材中振衣而起，继续混迹于酒肆之中。<sup>①</sup>

一些小说中，僧人还被塑造成贪恋淫欲的淫僧，而道士则是惩治淫僧的卫道者，如《通幽记·东岩寺僧》就是一例。东岩寺僧遣一猪头人形，著豹皮水裤的神人摄取吕谊之女，诡称天人，加以凌辱。吕遂求博陵崔简。崔简师从道士，精通道术，听了吕谊的请求后，遂于别室，“夜设几席，焚名香以降神灵”，借神兵之力慑服了淫僧。<sup>②</sup>《墉城集仙录·徐仙姑》中的僧人甚至色胆包天，竟打起女道士徐仙姑的歪主意：

徐仙姑……寓止僧院，忽为豪僧数辈微词巧言，姑辄骂之。群僧激怒，欲以刃制之，词色愈勃。姑笑曰：“我女子也，而能弃家云水，不避蛟龙虎狼，岂惧汝鼠辈乎！”即解衣而卧，遽撤其烛。僧辈喜，以为得志也。明日，姑理策出山，诸僧一夕皆殪立尸坐，若被拘缚，口禁不能言。<sup>③</sup>

佛道信徒在竞争中除了相互辩争谤毁之外，还常常会出现一些破坏对方宗教设施，攻击对方人身安全的不理智行为，此类事件在道教笔记小说中也有所反映。那些破坏道教设施的佛门狂徒概莫能外都遭受了惨痛的惩罚，如《道教灵验记·城南文铎台验》就是典型一例。任诞少年文铎在救苦真人引导下改邪归正，皈依道门后修道于城南，其修道之地被建成道教宫观，供奉救苦天尊之像，名曰文铎台。后来，“忽有僧数人游行见之，曰：‘既是文铎圣迹，何得有道士功德？固知道士无良，侵我故迹已多年矣。’因拔得大木，二僧共击其项，未能致损，用力甚困，二僧

① 《录异记·司马凝正》，《道藏》10册，第858页。

② 《通幽记·东岩寺僧》，《太平广记》卷二八五，第2273页。

③ 《墉城集仙录·徐仙姑》，《云笈七签》卷一一五，第644页。

少歇，看天尊所伤之处并已如旧，二僧口耳鼻项痛楚极甚，及看其手，亦已折矣。匍匐号叫，告于众人，自述其事，良久而死”。<sup>①</sup> 同书《木文天尊验》也讲述了一个类似的故事。蜀州新津县新兴居寺于四月八日设大斋聚食，却不给一个后来的道士设食，还对其百般轻侮。道士遂隐形于殿前楹柱中，化作天尊柱像。天尊柱像受到朝廷的重视，被迎入长安东明观，设大道场供奉。西明寺僧出于嫉妒，竟雇人盗窃天尊柱像。但是，盗贼扛着柱像走了一夜也未能走出道场，天明后被当场擒获。<sup>②</sup> 与这两则宣扬灵验报应的小说相比，《墉城集仙录》中暴僧欲毁南岳魏夫人仙坛，并害守坛女道士缢仙姑性命的故事，其情节显得更为惊险动人：

缢仙姑者，长沙人也。入道居衡山，年八十余，容色甚少，于岳下之魏夫人仙坛精修香火十余年，孑然无侣。坛侧多虎狼，常人游者，须结侣执兵器方敢入，仙姑深隐其间，曾无所畏……一日，青鸟飞来曰：“今夕有暴客，无害，勿以为怖也。”其夕果十余僧来。魏夫人仙坛乃是一片巨石，方可丈余，其下宛然浮寄他石之上，或一人以手推之则摇动，人多则屹然而住。是夜群僧持火杖刀，将害仙姑。入其室，姑在床上而僧不见，即出门推坏仙坛，轰然有声，山震谷裂，谓已颠坠矣，而终不能动。僧相率奔去。及明，有至远村者分散，九僧为虎噬杀，一僧推坛之时不同其恶，免为虎害。夫人仙坛俨然无损，姑亦无恙。<sup>③</sup>

除了政治之争、法术之争、意气之争外，经济利益的争夺也

① 《道教灵验记·城南文殊台验》，《道藏》10册，第803～804页。

② 《道教灵验记·木文天尊验》，《道藏》10册，第814页，

③ 《墉城集仙录·缢仙姑》，《云笈七签》卷一一五，第644～645页。

## 道教笔记小说研究

是佛道斗争中很常见的斗争内容，此类斗争在道教笔记小说中亦时有所见。当然，道教笔记小说通常是站在道教一边回护道教，贬低佛教，以此标榜道教的正义性。《道教灵验记》中就曾记载了一则佛道争夺地产的故事。贪婪的僧徒强行侵占了与其毗邻的静福山道观的土地。为了争夺土地，佛道两家遂把官司打到官府。由于僧徒巧舌善辩，竟然使“官不能定”，眼看僧徒侵占道观土地就要成为事实，忽然之间“风雷暴起，雷霆击碎石柱，劈开陆地，分别界畔”，“又有猛虎哮吼，啮树断草，攫地为迹，分别僧界”。<sup>①</sup> 在神力的震慑下，僧徒只好放弃非法侵占的土地，道观的利益得到了保护。

标榜道经的神圣性，也是道教在宗教竞争中所惯常使用的一种自神其教的手段。这种宗教竞争策略在灵验题材的道教小说中，往往借助于僧道斗争的故事，以一种震撼人心的方式表现出来，如《道教灵验记》之《经法符箓灵验》中记载的一则有关《神咒经》的故事就非常具有代表性。这则灵验故事讲述道徒王清远长期奉诵《神咒经》，在疫病横行之年以神咒经箓为百姓疗病除疫，深受百姓爱戴；其表弟为僧人，法名法超，修持大轮行秘字。出于对道教经箓的嫉妒，法超竟深夜潜入道堂，以狗血玷污道堂经箓，结果被守护《神咒经》的天神所杀，而王清远则因“袭气持经，阴功济物，寿一百七岁。辞世之夕，阖境皆闻异香仙乐”，最终得道成仙。<sup>②</sup> 奉道经者得道成仙，毁经箓者得咎丧命，通过对两人截然相反的命运的对比，道教经箓的神圣性在这则灵验故事中得到了坚强有力的证信，取得了不容惑疑的地位。非常有趣的是，标榜道经神圣性的灵验类小说，几乎千篇一律地遵循着僧毁道经，惨遭报应，甚至得咎丧命的情节模式，如《灵

<sup>①</sup> 《道教灵验记·静福山分界验》，《道藏》10册，第807页。

<sup>②</sup> 《道教灵验记·王清远神咒经验》，《道藏》10册，第836页。

验记》中僧法成妄自涂改毁坏道经，最后惨遭横死，即此类小说之显例：

僧法成姓陈，不知何许人，立性拘执，束于本教而矫饰多端。因游庐山简寂观，不遇道流，而堂殿经厨素不关钥，遂取道经看之。将三四十卷往灵溪观栖止，诳云某在僧中本意好道，欲于此驻泊转读道经，兼欲长发入道。人皆善其所言，又取观中经百余卷，日多披阅。每三五日一度下山教化粮食。人闻其所说，施于甚多粮盐，所需计月不阙。乃故换道经题目，立佛经名字，改天尊为佛言，真人为菩萨罗汉，对答词理亦多换易，涂抹剪破计一百六十余卷。忽山下有人请斋，兼欲求纸笔，借观奴一人同去。行三二里，见军吏队仗呵道甚严，谓是太守游山。法成与奴下道于林中回避。良久，见旗帜驻限，有大官立马于道中促唤地界，令捉僧法成来。法成与奴闻之，未暇奔窜，力士数人就林中擒去。奴随看之。官人责曰：“大道经教，圣人之言，关汝何事？辄敢改易。决痛杖一百，令其依旧修写，填纳观中。填了报来，别有处分。”即于道中决杖百下，仆于地上，疮血遍身，队仗寻亦不见。奴走报观中，差人看验，微有喘（喘）息而已。扶升入山，数日方校。遂出所改抹经本，呈众道流。法成本有衣钵寄在江州寺中，取来货卖，更来乞纸笔，经年修写经足，送还本观，烧香愿谢，欲愿入道。道流以其无赖，无人许之。是夜叫呼数声，如被殴击，耳鼻流血而死矣。<sup>①</sup>

佛道之间虽然为争夺宗教市场存在着激烈斗争，但是在王权

① 《道教灵验记·僧法成改经验》，《道藏》10册，第840～841页。

## 道教笔记小说研究

至上的中国古代社会，佛道斗争不可能激化到你死我活的程度。相反，在王权至尊的情况下，佛道在相互斗争时，往往不得不自意自我克制，以缓解彼此的矛盾。以佛道斗争最激烈的战场御前辩论为例，佛道双方虽然都有抬高自我，压倒对方的目的，但是在这种庄严的宗教辩论中，却也明显带有取悦于听众的表演色彩。<sup>①</sup> 在一些描写佛道斗法的小说中，原本为了一分高下的斗法活动，也变成了为取悦君王的法术表演。《仙传拾遗·罗公远》就描写了一场道士罗公远、叶法善和僧人金刚三藏之间的法术表演。为取悦于崇道的唐玄宗，罗公远把竹枝变为七宝如意进献给玄宗，三藏也不负信佛的武惠妃重望，使七宝如意又化作竹枝。为挽回道教一方的颜面，叶法善念咒举大木，以显示神通，却为三藏用法术所阻，罗公远遂亲自出马再度与三藏斗法。已胜出一局的三藏用佛顶真言将叶法善摄入澡瓶，但却不能用同样的方法使他出来，因为叶法善已经被罗公远用更大的咒力和障眼法摄去参加宁王的宴会，之后罗公远又在谈笑之间盗走三藏用菩萨金刚和力士等守护得密不透风的袈裟，取得了斗法表演的最终胜利。<sup>②</sup>

在中国文化中，教权从未能凌驾于王权之上。因此，宗教斗争一直受到王权的制约，不可能激化到势如水火的地步。中国历史上从来都没有出现过西方世界那么惨烈的宗教斗争，佛道两教在相互竞争的同时，还有着相互融通的一面，所以在道教小说中也存在着大量有意模糊佛道界限的作品。如《神仙感遇传·僧契虚》、《僧悟玄》、《越僧怀一》、《仙传拾遗·陈惠虚》等篇中，僧人不仅拥有一个富有道教色彩的名字，而且都身在佛门，心向玄真，在仙道人物的引导下进入仙境，获得道法，最终都修真得

① 孙逊：《中国古代小说与宗教》，复旦大学出版社，2000年，第113页。

② 《仙传拾遗·罗公远》，《太平广记》卷二二，第147～148页。

道。《仙传拾遗》中，在当时民间社会有巨大影响的著名诗僧寒山也已经完全被仙道化，成了一个斥责无行道士的世外仙真。<sup>①</sup>在这里，佛道之间的门户之见已经被彻底打破。《神仙感遇传·梓州牛头寺僧》中，僧人甚至变成擅长道教黄白之术的异人，竟烧炼黄金为修建佛教经楼筹资，其身份已经和道士没有多大差别。<sup>②</sup>《墉城集仙录》中傅礼和的身份就更加难以区分她是道还是佛了。

傅礼和者，此地傅建之女也。举家奉佛，礼和常日洒扫佛前。每发愿云独慕仙道，常服五星精，身生光华，得道仙去。善为空洞之歌，歌则禽鸟翔舞而集飞其前以听之，此乃至诚所感而获道也。<sup>③</sup>

自魏晋南北朝开始，就出现了调和三教矛盾的思潮。隋唐以降，三教调和成了历朝历代的基本国策，佛道在相互竞争中也表现出越来越理智的态度，在道教笔记小说中甚至出现了僧道有定分的观点。《录异记》中李生之子虽然自幼寄养在道观之中，但却命中注定该做僧人，道士教授他读道经，“经年不能记一纸”，后来被江南禅僧度去做和尚后，竟能“诵得《法华经》甚精熟”，道士也不得不承认“人之定分，信有之焉”。<sup>④</sup>《墉城集仙录》更是出现了以父、母、兄比拟三教关系的论调：“夫天尊行化天上，教人以道，延人以生，主宰万物，覆育周遍，如世人之父也。释迦行化世上，劝人止恶，诱人求富，如世人之母也。仲尼儒典，行于人间，示以五常，训以百行，如世人之兄也。”<sup>⑤</sup>这种论调

① 《仙传拾遗·寒山子》，《太平广记》卷五五，第338页。

② 《神仙感遇传·梓州牛头寺僧》，《道藏》10册，第899页。

③ 《墉城集仙录·傅礼和》，《云笈七签》卷一一五，第642页。

④ 《录异记·李羲范》，《道藏》10册，第860页。

⑤ 《墉城集仙录·王奉仙》，《云笈七签》卷一一六，第648页。



可以说正是三教调和的主流思想在道教笔记小说中的具体反映。

### 第三节 辅教小说的宗教功能 与文学价值

明人胡应麟云：“变异之谈，盛于六朝，然多是传录舛讹，未必尽幻设语。至唐人乃作意好奇，假小说以寄笔端。”<sup>①</sup> 鲁迅先生进一步发挥此说，认为“小说亦如诗，至唐代而一变……在是时则始有意为小说”，“其云‘作意’，云‘幻设’者，则即意识之创造也。”然则，鲁迅所谓之“意识之创造”，实际上乃指“施之藻绘，扩其波澜……大归则究在文采与意想”<sup>②</sup> 的文学创作意识，也即小说创作意识之自觉。然而，晋人干宝作《搜神记》已有“游心寓目”之文学审美意图<sup>③</sup>，已见小说创作意识自觉之端倪。姑不论古人“有意为小说”的创作意识肇端于何时，仅就“有意为小说”之“意”而言，今人所谓之“意”其实多是站在今人的文学立场之上。然而，古今小说观念迥异，古小说既然忝列于诸子之部，其创作目的（即意）则必有其说明道之一端。因此，“有意为小说”之“意”，不必局限于小说作为文学体裁之一种，其创作意识之自觉，以说明道为旨归而创作的小说，亦应属“有意为小说”之作。就辅教小说而言，辅教彰化的宗教目的即其创作之“意”，只不过其“意”在宗教之诉求，而不在审美之愉悦。

① 胡应麟：《少室山房笔丛》卷三六《二酉缀遗中》，上海书店出版社，2001年，第371页。

② 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第54、55页。

③ 干宝：《搜神记自序》，见丁锡根《中国历代小说序跋集》，人民文学出版社，1996年，第50页。

真宗皇帝序《道教灵验记》云：“验徵应之，非明舛蠹之无差，诚觉悟于苍黔，而彰宣于善恶……俾列方版，资训范，克畅淳风。”<sup>①</sup> 广成先生杜光庭亦云：“道之为用也，无言无为。道之为体也，有情有信。无为则任物自化，有信则应用随机。自化则冥乎至真，随机则彰乎立教……罪福报应，犹响答影随，不差毫末……积善有余福，积恶有余殃。幽则有鬼神，明则有刑宪，斯亦劝善惩恶至矣。”<sup>②</sup> 由此可见，道门辅教小说亦有其“意”之所在，其创作目的在于惩恶劝善，化育苍黔，克畅淳风，彰示灵验以立教弘道。其实，鲁迅先生也不否认辅教小说“震耸世俗，使生敬信之心”<sup>③</sup> 及“意在自神其教”的宗教意图，只不过站在今人的文学观念立场之上则认为此类以宗教宣传为“意”的作品“非有意为小说”而已。<sup>④</sup> 既然辅教小说以立教弘道的宗教目的为其创作意图，则此类小说必有其他小说所不能比拟的宗教功能。

道门辅教小说的宗教功能一言以蔽之，曰辅教。辅教乃道门中人分内之事，因此，此类小说多为道士所创作或纂辑，即如一些辅教色彩甚浓而作者身份却不甚明了的小说，也已有学者考订出其为道教中人所作。<sup>⑤</sup> 当然，非道士身份的道教信徒所作的辅教小说也不乏其例，其所抱之宗教情怀其实与道士并无分殊。

① 《道教灵验记·真宗皇帝御制叙》，《云笈七签》卷一一七，第650页。《道藏》本作宋徽宗御制。

② 《道教灵验记·广成先生序》，《云笈七签》卷一一七，第650页。

③ 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第39页。

④ 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第29页。

⑤ 如小南一郎就曾指出《汉武帝内传》与上清派道士之间的密切关系；李丰楙则进一步考订出《汉武帝内传》乃上清派道士王灵期所作，王青则考订为由楼观派道士最后编定。小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年，第371~377页。李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，（中国台北）台湾学生书局，1986年，第76~85页。王青：《〈汉武帝内传〉研究》，《文献》1998年第1期。

## 道教笔记小说研究

诚如前文所言，辅教目的之实现，不外乎“破”、“立”两端。就此两端而言，辅教小说虽然未能在政治上为道教争尊卑，在义理上为道教争高下，在文化上为道教争宾主，其对道教之标举仅限于小说文本之中，但是，由于小说所具有的巨大传播效能，其推崇仙道的思想随着小说的传播却易于深入人心，对提升道教在民众心目中的地位所起到的作用自是不可限量。隋代高僧吉藏曾将佛教称为“逼引之教”，佛教的“逼引之术”不仅见于佛典经论，亦见之于释氏辅教小说之中，而后的“逼引”效力似更胜于前者。道门辅教小说中也不乏此类“逼引之作”。道教逼引之作与佛教小说较为相似，大体可分为以恫吓手段“震聳世俗”，逼其敬信的灵验小说和以利诱手段引其皈依道门的灵验小说两大类。以今人眼光观之，这种用灵验报应故事“逼引”人信道入教的做法未免有蒙昧愚人之虞，但是它所起到的扩大信徒队伍，增强宗教影响的作用却是一般的传教方式所难以比拟的，而这一宗教功能的实现恰恰是道教徒创作辅教小说的初衷之所在。

道教起自民间，与民间巫教信仰常常纠葛不清。这种状况使道教在其自身发展中常常掣肘难伸。因此，辅教小说还肩负着肃清“邪说”、排巫自洁、清整道门的任务。那些描写仙道与民间巫觋及巫神斗争内容的小说，就是为完成这一任务进行的创作。因此，破除民间巫鬼信仰对道教的干扰，自然也是辅教小说的一项重要宗教功能。在中国古代的宗教竞争中，佛教对道教构成了最严峻的挑战，所以，道门辅教小说还有辟佛护教的宗教功能。辟佛小说的出现大致基于应战与挑战两种动机。自神其教是所有宗教的共同特征，为抬高自身地位，在宗教竞争中赢得先机，释氏辅教小说常常把道教作为攻击的对象。面对这种挑战，道教自然不会坐以待毙，于是辟佛就顺理成章地成为道教辅教小说势在必行的应战举措。抢占竞争的先机对宗教发展有着不可估量的意义，因而，主动向佛教发难也是道教辅教小说惯常使用的手法。

不过，我们对辟佛小说产生动机的分析只是一种逻辑推演，其实具体到某一篇辟佛小说，则很难说它是出于应战还是挑战的动机。

今人对辅教作品往往持一种轻视态度，一概斥之为宗教宣传，认为没有多少文学价值可言。殊不知辅教小说之创作本来就意在传教，而无意于审美创造。唐末高道杜光庭自述其纂辑《道教灵验记》的意图时说：“庶广慎微之旨，以匡崇善之阶，直而不文，聊记其事。”<sup>①</sup>由此亦可见其著作目的并不在文学，而在“广慎微之旨，以匡崇善之阶”的宗教诉求。然而，辅教小说作为一种叙事文学，尽管其文学性被宗教性所湮没，但是说它毫无文学价值则未免有些差强人意。以宗教意味最重的那些宣传灵验报应的小说为例，虽然此类小说令人读之味如嚼蜡，丝毫不能产生审美愉悦感，但是它所反映出的中国人所特有的宗教文化心态却至关重要。这种文化心态不仅影响着国人的行为准则和价值取向，而且对古代小说也发生着异乎寻常的深刻影响。姑且不说它对文言类笔记小说的影响，只需试看宋元以降的各类白话小说，又有几部没有充斥着灵验报应的思想内容？这些被认为是成熟、优秀的小说作品中的灵验报应思想，溯其渊源，难道不能在佛道辅教小说中找到它们的萌芽吗？那么，又怎能说辅教小说毫无文学价值可言？因此，我们不应该因为站在科学主义的立场上把灵验报应视为迷信就轻易苛责古人，贬低辅教小说的价值。公允地说，即使用现在的文学审美眼光来看，辅教小说中也不乏优秀的篇章，这些小说无论在情节的设置上，还是在人物形象的塑造、语言文字的运用、故事氛围的营造等艺术技巧方面，都有许多值得称许的地方，甚至与一些受到普遍赞许的笔记小说作品相比也并不逊色。

<sup>①</sup> 《道教灵验记·广成先生序》，《云笈七签》卷一一七，第650页。

## 道教笔记小说研究

综合言之，道教辅教小说自有其文学价值在，只不过这种价值不全表现为较浅层次的文学审美价值，而表现为文学审美背后更为宏深的文化意蕴及其对中国古代小说创作的思维方式的影响。它不仅为后世的小说提供了丰富的创作素材，也为古小说的创作开创了一种新的思维方式和认知逻辑。这一点正是它真正的文学价值之所在。

## 结 论

本书的目的是研究一般知识世界中原生态的道教思想与信仰。道教的影响在中国文化中无处不在，要描绘出这样一幅道教文化景观，其实就像描绘无形无象的“道”一样困难，无论多么高明的丹青妙手恐怕也只能对此搁笔踌躇。然而，尽管对“道”的把握，“天下多得一察焉”，“寡能备于天地之美”，<sup>①</sup>但是，这种未能“备于天地之美”的“一察”之见，对认识“道”的真义也并非没有意义。那么，我们通过研究载记于纸帛之上的文献资料所描绘出的道教文化景观，对认识道教也必然会有其重要价值。可是，透过不同类型的文献资料观察到的道教，却往往会呈现出千头万面的样貌，让人恍然不知何者才是道教的真面目。在以儒家价值标准为指针的精英阶层制造的文本中，清静无为的老庄思想虽然得到了雅士们的交口称许，神道设教、祈福佐化的功能也受到了一定程度的认可，可是，张扬神道的道教终归是“子所不语”的“怪力乱神”，从第一部记载道教的《后汉书》开始，一部二十四史中，道教似乎从来都无法摆脱与妖妄、谋逆的干系。然而，在道教的经典系统中，道教却又呈现出一副高贵神圣的形象。其实，无论是部分正统典籍对道教的有意妖魔化，还是道教经典的自神其教，都只能从不同侧面证明道教在中国文化中的重要地位和深远影响。要描绘这一在中国文化中具有重要地位

---

<sup>①</sup> 《庄子·天下》。

## 道教笔记小说研究

和影响的宗教的原生形态，抛开那些主观色彩较浓的文献，从那些“无意识”而为的文献材料着眼，似乎就显得颇有必要。

文化本质上不过是一种生活方式，是“人类各方面各种样的生活总括汇合起来”的产物。<sup>①</sup>因此，真正的文化当是交融于广阔的生活之中，而不是仅仅载录于僵硬的典籍之内。但是，已经流逝于历史长河中的古代文化，却终须通过典籍才能够呈现。所以，要想再现原生态的文化景观，就应该选择那些记述着生活本真状态的典籍作为观察管道。虽然通过这细小的“一管”也许仅能窥得全豹之一斑，但是这“一斑”却似乎更紧接隐藏于“南山云雾”之中的“玄豹”的皮毛的真实花纹。<sup>②</sup>

在浩如烟海的古代典籍中，具有“民史”性质的古代笔记小说似乎就是比较合乎我们选材标准材料之一。由于小说在中国古代“不预流”的文化地位，这种文献的撰述过程中往往带有一种“无意识”而为的色彩，各种文化偏见和主观因素虽然也会时常渗入，但是与那些有所为而作的著作相比，其“客观性”终究要强一些。虽然街谈巷议、博物炫奇的创作初衷使它看上去不如正统典籍那么值得凭信，但是，从反映社会生活（尤其是民间社会生活）以及社会文化心态的本真状态的角度来看，它却比那些以某种价值标准为指导撰述的正统典籍更有价值。即使本书所讨论的道教笔记小说，它虽然有较强的宗教旨趣，但是与正统的道教经典相比，仍然不失为一种对民间宗教生活的“真实”记录，对民间信仰世界的客观反映。

最纯正、最高深的道教思想只有借助道教经典才能得到充分的阐释、发挥与弘扬，但是它毕竟与一般的思想、信仰世界遥遥远隔。而民间社会的思想、信仰世界的信息却在“民史”性质的

① 钱穆：《中国文化史导论》，商务印书馆，2000年，第231页。

② 谢朓《晚登三山还望京邑》诗云：“虽无玄豹姿，终隐南山雾。”

古代小说中得到了较好的保存。尽管这些小说中所反映出的道教思想远比道教经典粗糙、简陋、质朴，甚至会对道教思想的纯正性有所歪曲，但是，民众毕竟不是宗教理论家，民间的宗教生活也不可能等同于经典中那种理想化的宗教生活。“如果一种观念常常在小说中无意地表达，并被当做天经地义的事情来叙述，那么这一观念已经成了深入人心的传统。”<sup>①</sup> 其实，小说中所表达出的道教思想，正是道教的思想与信仰化作深入人心的传统，融入中国人的文化心理的形象化写照。虽然这种思想显得浅陋朴拙，但是它毕竟来自于高深的道教思想体系，是道教思想普及为能被普通民众理解、接受的宗教观念后的具体呈现。所以，道教笔记小说中的道教思想其实也有体系可分，有线索可循。正是基于这一点，本书才能够按照小说中所表达的道教思想，对杂乱无章的道教笔记小说进行仔细的扒梳与整理，建立起宗教本位的道教笔记小说研究体系，通过对各种类别的道教笔记小说的研究，揭谳道教思想在一般思想、信仰世界中的真义。

道教以对“道”的崇奉为最高信仰，以神仙思想为核心信仰。神仙思想原本与“道”并无关涉，但是，经过道教思想家的理论嫁接，神仙与“道”在道教思想体系中得到了有效沟通，甚至合而为一。神仙变成了“道”的人格化身，或者是“与道合真”的超越性生命个体。于是，修炼成仙、长生不死成了道教迥异于所有宗教的最显著的特征。道教的神仙信仰并非“长生成仙”一语所能涵盖。当战国方士们的神仙思想上升为道教思想后，同时获得了非常丰富的理论内涵。追求一己的长生成仙虽然仍然被强调，但是，神仙济世、游历仙境、罪罚滴降、辅教弘道等观念也被纳入神仙思想之中，甚至受到了更大的重视，尤其在

<sup>①</sup> 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店，2003年，第142页。



## 道教笔记小说研究

道教笔记小说中得到了浓重的渲染与系统的发挥。道教笔记小说对神仙思想的这些新内容的发挥甚至远远超过了呆板的道教理论经典，它对道教思想在民众中的广泛传播所起到的作用也远非道教经典所能比拟。基于道教笔记小说中所蕴涵的不同的道教思想主题，我们把道教笔记小说分为济世体、修道体、游仙体、谪仙体和辅教体五种类型。

道教是一种具有强烈救世情怀的宗教，“慈心救物”的神仙救世思想是道教神仙思想的基调。这一思想基调感召着无数志士仁人加入道教，吸引着无数渴望获得救度的天下苍生信奉道教。这种思想作为一种小说思想原型融入小说创作后，就形成了济世体道教笔记小说。通过神仙对自然灾害、社会灾难的拯救，对害人邪魔的镇压，对遭受厄运或虔诚信道的人物的救度，神仙救世思想得到了充分的展示与高扬。

道教的修道思想非常复杂，它不仅包含繁琐的技术修炼手段，还蕴藏着异常艰深的宗教义理。在高深的道教经典中，修道思想总是显得那么云遮雾罩，扑朔迷离，让人难以理解。但是，在修道体道教笔记小说中，那些繁琐的修炼方术和艰深的修道义理，经过形象生动的演绎后，被轻而易举地表现出来，让人读罢一目了然。修道体道教笔记小说对修道思想的形象阐发看似杂乱无章，实际上却非常有条理。修道成仙的技术、修道成仙的伦理要求、修道成仙的宗教考验等修道思想，都在不同主题的小说中得到了系统阐发。如果把修道体道教笔记小说作为一个独立的文本看待的话，那么，它将不啻为一个阐释道教修道思想的文学性文本。这个文学性阐释文本对传播、推广道教修道思想所起到的作用，是那些正统的道教经典难以相比的。

道教既然崇信神仙，就要给神仙安置一个特殊的生活处所，也就是仙境。因而，仙境信仰也是神仙思想的重要组成部分。道教的仙境与其他宗教所预设的那种超验的彼岸世界相比，有强烈

的“此岸化”倾向。这种思想倾向在道教的洞天福地等理论中得到了系统的阐述。然而，真正使这种思想深入到中国人的文化生活中的的是游仙体道教笔记小说，而不是那些高深的道教经典。既然“此岸化”的仙境与经验世界同构，那么，凡人就有了进入仙境的可能性。在游仙体道教笔记小说中，游历仙境被赋予了浓郁的宗教色彩，与长生成仙的宗教信念联系到了一起。由于仙境思想植根于中国文化的深层土壤之中，并非道教原创，所以不同主题的游仙小说所表现出的宗教色彩也有不同层次的分别。在误入仙境主题的游仙小说中，一些游历仙境的故事仅仅是一个神奇的传说，没有跟道教特有的宗教情怀发生瓜葛。但是，更多的此类小说经过道教徒的演绎和再创作后，被赋予了纯正的道教色彩。在由神仙引导进入仙境主题和修道者寻仙访道进入仙境主题的小说中，道教的宗教意趣得到了浓墨重彩的渲染。这三类主题的游仙小说的宗教色彩呈现出一种渐次递增的趋势。

神仙世界不仅有和凡尘世界同构的特征，神仙世界的生活秩序也是凡尘世界生活秩序的“翻版”。因而，在神仙世界中也同凡尘世界一样有着罪罚观念，即神仙谪世思想。不过，广为人知的神仙谪世思想在道教经典中并没有被系统阐述，它在国人信仰世界中的普及是借助谪仙体道教笔记小说完成的。在谪世赎罪主题的小说中，谪仙在凡尘中所遭遇的劫难和历练被解释为一种赎罪行为，而他们的赎罪行为往往带有强烈的传教弘道和佐化度世的宗教色彩。由于谪仙的神圣身份，他们在民众心目中不仅不是“罪人”，而且是令人尊敬艳羡的神真。不过，更被国人称羡的谪仙还要数那些谪降人间的女仙。在谪世情缘主题的小说中，获罪谪降的女仙可以和凡人自由恋爱。虽然这种“恋爱”起初具有传法度人的宗教意图，但是随着道教的世俗化发展，以及人们艳羡“爱情”心理的作用，“爱情”的诉求逐渐掩盖了宗教意图，成为此类小说中最津津乐道的艳事。

## 道教笔记小说研究

成熟的宗教总有一种超越于世俗世界的追求，以及排他的宗教竞争意识。因此，辅教活动是维系宗教发展必不可少的手段。当道教的辅教活动和辅教传说载录于文字后，就产生了辅教体道教笔记小说。通过对道教抗争世俗权威的故事的演绎，辅教小说实现了弘道崇教的宗教目的；通过宣示灵验的故事，辅教小说达到了震慑人心，征服信众的宗教意图，为道教建立了不可厚诬的神圣地位。道教中包含的巫术成分常常使道教遭受来自主流社会的诟病，因此，排巫自洁，批判民间巫教也成为辅教小说的一个重要任务。通过对这个小说主题的发挥，辅教小说起到了协助道教理论家“清整”道教的作用。佛教是道教争夺中国人的信仰世界最有力的竞争对手，所以，辟佛也是辅教体道教笔记小说必须肩负的重要使命。在辟佛主题的辅教小说中，道教优于佛教的思想通过各种各样的佛、道斗争故事得到了充分的“证明”。不过，由于受重视宗教调和的中国文化大环境的影响，在辟佛主题的辅教小说中，还有有意融通佛、道关系的另外一个侧面。

古代笔记小说浩如烟海，本书撷取的研究材料也只是其中的沧海一粟。一粒沙中是否真的能见世界，对此本人也颇感踌躇。不过，透过这些材料所呈现出的道教思想虽然不见得就是道教思想在历史中的真实存在状态，但是，我相信我们在观念世界中构拟出的道教思想的“海市蜃楼”，至少会比较接近于寓存于“大地”之上的原生形态的道教文化的本真面貌。

必须坦率承认的是，本书中使用的道教笔记小说材料主要是宋元以前的材料。之所以这样做，主要出于以下几个原因：首先，由于道教笔记小说材料浩如烟海，这就给资料收集工作带来巨大的困难，使笔者难以在较短的时间内穷尽所有的道教笔记小说材料。其次，本书并非纵向的小说史研究，而是一项横向的道教笔记小说专题研究。自唐宋以后，道教逐渐走向世俗化发展道路。这一时期以后的小说中所反映的道教思想混杂了过多的世俗

思想的因素，其纯正性已经大打折扣。更为关键的是，唐宋以后，小说创作主体的创作意识和创作方法都发生了巨大转变。诚如鲁迅先生所说，至唐人“始有意为小说”。<sup>①</sup>在唐宋以后，创作主体的个人意识越来越多地渗透到小说创作之中。随着创作主体个人意识对小说创作的渗透，“无意识”而为的小说撰述传统逐渐断裂，撰述小说已经演进为一种有意识的文学创作，小说所承载的原生态文化信息因而也已大为削弱。借助这些创作者个人主体性较强的小说材料研究原生态的道教思想，似乎已经变得不太可靠。正是出于以上三个原因，本书有意把研究范围相对集中在宋元以前的小说材料。不过，研究范围的缩小毕竟会在一定程度上影响此项研究的全面性和深刻度，为此项研究留下一个不小的缺憾。这一缺憾只有寄望于在今后的进一步深入研究中得以弥补。

① 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社，1973年，第54页。

## 余 论

道教笔记小说是中国文化土壤中萌生出的一种具有鲜明的民族特色的审美艺术形式，是中国审美文化的重要组成部分。它所蕴含的深厚的宗教文化底蕴，使其形成了独具特色的审美风格，并对社会生活和审美文化产生了深远的影响。因此，总结道教笔记小说的审美特征，重估道教笔记小说的审美价值、文化地位及其影响，无论是对道教研究，还是对中国古代审美文化研究来讲，都有着非常重要的意义和价值。

### 一、道教笔记小说是中国古代审美文化的重要组成部分

中国古代审美文化博大精深，它是一张由无数条河流交织而成的巨大的河网。在这张巨大无垠的审美文化河网中，道教审美文化无疑是最为重要的水系之一。作为中华民族所独有的一种审美文化，道教审美文化以道教思想为源头活水，滥觞于道教初萌始兴之际，一路浩浩汤汤奔流而下，博收众采，广纳百川，流经近两千年的历史文化的千山万壑，最终形成了一条足以与任何一种审美文化相比肩的气象万千、壮丽瑰玮的审美文化水系。道教笔记小说就是这条水系中最为波光闪亮的径流之一。

在中国审美文化中，包括道教笔记小说在内的文学艺术有着举足轻重的地位。作为一种独立的小说类型，道教笔记小说集中反映了道教所独具的宗教精神，并在这种宗教精神的作用下形成了独具民族特色的艺术审美风格。道教笔记小说以其独特的叙事

视角和艺术手法，为传播道教信仰，创造宗教审美文化作出了卓越的贡献，并以其独特的审美风格，成为中国古代审美文化百花园中一朵熠熠煌煌、光彩照人的奇葩，在中国古代审美文化中占有极为重要的地位。它既是道教审美文化的重要组成部分，也是中国古代审美文化不可或缺的组成部分。自成体系的道教笔记小说凸现着中华民族的民族审美文化心灵，不仅丰富了道教审美文化园地，对中国审美文化的发展也起到了巨大的推进作用。

## 二、道教笔记小说的美学特征

道教笔记小说之所以能够成为一种独立的小说类型，不仅仅取决于它所反映的道教题材和道教思想观念，还决定于它所透露的道教美学思想。道教自有一套系统的美学思想，这套美学思想是指导所有道教文艺创作的总方针。在道教美学思想指导下，道教笔记小说中的人物形象、小说环境、小说情节等都带有一种充满奇幻色彩的仙家气派。在小说中，道教的生命美学思想、伦理美学思想也得到了有意的张扬，从而构成了道教笔记小说别具一格的美学特征。道教笔记小说的审美特征是民族审美价值观的体现，是民族审美心灵的绽放，它充分展示了中国审美文化异彩纷呈的多样性和迥异于其他审美文化的民族特征，在中国古代小说中独树一帜。这种具有鲜明个性的美学特征大体可以总结为以下几个方面：

### （一）作为“道—美”化身的神仙形象

“道”是道教思想中最核心的概念，“道教教义随历史的进展而发展演变，但以道为最高信仰、最高哲学范畴，则始终未变。”<sup>①</sup>在道教美学思想中，“道”仍然被看做道教美学的最高范畴，是产生美的大本大原，甚至“道”本身就是一种最高的美，

<sup>①</sup> 陈兵：《道教之“道”》，《哲学研究》1988年第1期。

## 道教笔记小说研究

即“道一美”。作为众美之本体的“道一美”是一种形而上的玄妙虚灵之美，类似于柏拉图的理式世界中的美。这种美要在现实世界中得到呈现和展示，必须借助于一种能够体现、承载“道一美”精神的载体，即神仙。神仙是所有道教笔记小说中最重要的 人物形象。道教笔记小说中的神仙形象可以分为两类：作为大道之化身的先天神真，如西王母、太上老君、元始天尊；经过后天修炼实现与道合一的仙人，如三茅真君、张道陵、许逊。无论是先天的神真，还是后天修炼得道的仙人，都是大道的人格化身，都是“道一美”的体现者。道教笔记小说在赋予这些形象神性的光环的同时，还通过小说情节的演进，用一系列的神奇故事来展现其美学人格理想，让他们在救世度人、修道积德等活动中充分展示“道一美”精神。道教的神仙与其他宗教中的神灵相比，具有更多的人性化特征，尤其是在那些“由人而仙”的神仙身上，人性化的色彩更为浓重，人性美与神性美在这一点上变得可以相通。<sup>①</sup> 这些具有人性美和神性美特征的神仙形象，构成了道教笔记小说所特有的小说人物长廊，这条人物长廊为中国古代小说的人物长廊增添了全新的内容，也使道教笔记小说具备了不同于其他小说的显著的外部特征。

### （二）自然美与神性美相统一的小说环境

小说环境是小说三要素中最重要的组成部分之一，它为小说人物的活动提供了广阔的演出舞台。与一般的小说不同，道教笔记小说似乎不太留意于对现实生活环境的描写，却比较重视对彼岸仙境神性之美的渲染。无论是缥缈的海上仙山洲岛，抑或西域的昆仑墟城，还是奇幻的壶中仙境，抑或天上的紫阙金庭、人间的仙山洞府，无不弥漫着浓郁的烟霞气息。至于那些仙境中无处

<sup>①</sup> 潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，四川人民出版社，1997年，第54页。

不有的神禽异兽、琼浆仙药、玉宇琼楼、丹鼎神器等等物象，就更加为仙境增添了不尽的神性之美。然而，道教的仙境又有着强烈的此岸化倾向，在东晋道士葛洪那里，山水自然之美与修道之神秘美就被有机地统一起来，成为葛洪神仙美学思想的核心。<sup>①</sup>在道教笔记小说中，笼罩在充满神秘美“烟雾”之下的仙境同样有着强烈的此岸化色彩，隐然显露着自先秦道家就已非常推崇的自然之美的“底色”。道教笔记小说中的仙境实际上是道教（道家）所推崇的自然山林之美的宗教化反映，是此岸的自然美在彼岸世界的虚幻投射。在对这种凡人可达的仙境的艺术渲染中，香花蔓草、湍流溪涧、山泽林藪、月华日景、亭台水榭等等自然物象之美也同样得到了强调，充分显示了道教（道家）美学思想传统的审美趣味。由此可见，道教笔记小说刻意营造的小说环境表面看来虽然烟波明灭、烟霞缭绕，弥漫着一种纯然的神性美氛围，但实质上仍然体现着自然美的精神本质，是自然美与神性美相统一的产物。这种自然美与神性美相统一的小说环境是其他类型的小说中所没有的。

### （三）以“生一美”为核心的生命美学关怀

对生命的终极关怀是所有宗教的共通之处，然而，对肉体生命的肯定和对获得肉体生命永恒的追求则是道教所独有的宗教主张。在道教看来，“生”就是最高的情趣和最大的快乐，是道的具体体现和最高境界，“天地之大德曰生”，“生”本身就是一种实实在在的美，“生一美”就是“‘道一美’在有生命界里的活生生的展现。”<sup>②</sup>在道教的观念中，人生是幸福和快乐的，人只有锲而不舍地求道，将自己的生命与道合一，生命才能进入永恒的

① 潘显一：《葛洪的神仙美学思想》，《世界宗教研究》2000年第1期。

② 潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，四川人民出版社，1997年，第26页。



## 道教笔记小说研究

境界，获得最大的幸福，生命才能达到“至美”境界。“道教的思想在其漫长的发展历史过程中发生过很大的变化，然而，它在追求人的生命与‘道一美’的结合方面，却是一以贯之的。”<sup>①</sup>这种在道教发展史上一以贯之的追求与“道一美”结合的美学理想，反映了道教对人类生命的美学观照。当这种以“生”为美的“生一美”思想贯彻到道教笔记小说创作中，就体现为一种对生命之美的博大关怀。在道教笔记小说中，世俗世界中的有限生命被看做臭浊之身，是丑的化身，只有与道合真之后，生命才能达到完满的“至美”境界。从这个意义上来讲，所有演绎神仙故事的道教笔记小说，本质上都贯穿着“生一美”思想。“生一美”思想是道教美学体系中最具特色的思想，在世界上任何一种美学体系中都没有这种美学思想。因此，以“生一美”思想为核心，对人类生命的美学关怀，无疑是道教笔记小说独一无二的美学特征。

### （四）以“善一美”为核心的伦理美学关怀

梁漱溟先生认为，中国是伦理本位的社会。<sup>②</sup>相对而言，对伦理道德的重视的确是中国文化区别于其他文化最重要的特质。这种伦理主义传统浸漫于道教，使道教带上了浓郁的唯伦理倾向。在漫长的历史发展中，浸润了中华民族伦理主义传统的道教，自始至终都十分强调人与人关系和人与社会关系的伦理原则，都十分看重修道者的道德修养在整个修道活动中的重要作用。道教美学思想中还出现了将“至善”等于“至美”的观点，并且进一步“将‘善一美’观点作为自己的美学、伦理判断的核

<sup>①</sup> 潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，四川人民出版社，1997年，第25页。

<sup>②</sup> 梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社，1987年，第77页。

心标准”。<sup>①</sup> 道教美学中的“善—美”思想所体现的那种伦理美学关怀在道教发展史上被始终如一地坚持着，在以文学叙事手法表达道教思想观念的道教笔记小说中，这种抽象的美学思想通过一系列的神仙传奇故事得到了形象生动的展示。“善”、“忠”、“孝”、“仁”、“慈”等世俗伦理标准被看做是修道者修仙得道的先决条件，同时也是神仙必须具备的道德品质。这种以世俗伦理规范神仙世界的美学主张，是中国文化所特有的产物，道教笔记小说对这一主张的有意张扬实际上反映的正是中华民族所特有的一种审美文化心态，这也正是道教笔记小说能够被世俗社会普遍欢迎的原因之所在。“善—美”思想是道教美学思想中最核心的美学理念之一，这种美学理念与“生—美”、“道—美”思想一样，构成了道教笔记小说中最具自身鲜明个性的美学特征。

道教笔记小说作为一种自成体系的宗教小说体式，除了它所反映的独特的思想主题和内容题材之外，还有一套自身独有的美学思想，正是这两方面的因素使之能够在中国古代小说中孤峰独峙，成为一个独立的小说系统。

以上总结的道教笔记小说的四个美学特征，是道教笔记小说大力宣扬的最核心的几项美学观念，也是使道教笔记小说获得自身独立性的最本质的美学特性。准确把握道教笔记小说的这些美学特征，对从宗教审美文化层次研究道教笔记小说，揭示道教笔记小说的审美价值和宗教审美文化意蕴至关重要。

### 三、道教笔记小说的影响

作为中国古代社会中一个重要的宗教文化事象，和中国古代审美文化的一个重要组成部分，道教笔记小说对中国人的信仰世

<sup>①</sup> 潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，四川人民出版社，1997年，第52页。

## 道教笔记小说研究

界以及中国审美文化的发展，都有着非常深远的影响。按照文化人类学的观点，“街谈巷语，道听途说”的小说被认为是纯属小传统的范畴。<sup>①</sup>然而，精英阶层编撰的书目把小说纳入“诸子”书系的事实，则足以说明这一来源于民间草根社会的文本系统对大传统的影响，而公认的“广见闻”、“资谈助”、“劝教化”等小说的文化功能，则进一步证明了其沟通大传统和小传统的重要作用。道教笔记小说的素材虽然萌生于民间小传统，但是特殊的文本属性却使它不仅反映着民间社会的信仰状况，而且影响到了精英阶层的信仰世界。道教信仰通过笔记小说这种文学手段，无声地滋濡着全体中国人的文化心灵，社会各阶层人士的道教知识和道教信仰与其说是得自正规的道教传教活动，毋宁说在很大程度上是受道教笔记小说等道教文艺的影响所致。道教笔记小说作为一种以优美的艺术形式传播道教思想的宗教文学，它对国人信仰世界潜移默化的影响作用不可低估。

中国审美文化自有一套独具民族特色的审美趣味主张和审美判断标准，这种独特的美学风格反映的其实是深层的民族审美文化心理结构的特征。中国审美文化植根于儒、释、道三大文化传统，这三大文化传统为中国审美文化的发展提供了丰富的精神资源，在建构中国审美文化的过程中都作出了不可替代的巨大贡献。隶属于道教文化传统的道教笔记小说在建构中国审美文化的工程中同样功不可没，它所努力追求并实践着的审美理想，对国人的审美心理产生了深刻的影响。因此，道教笔记小说对塑造中国人的审美文化心理，促成中国审美文化民族特征的形成，推动中国审美文化的发展都具有非常重要的作用。

不过，道教笔记小说对中国审美文化最直接的影响还表现为它对其他种类的宗教文学和世俗文学的影响。道教笔记小说为中

<sup>①</sup> 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年，第138页。

国文学提供了神仙与仙境、鬼魅精怪、道士与法术等多姿多彩的文学意象，大大刺激了中国文学的艺术想象力，赋予了中国文学积极的批判精神，浪漫的审美情趣以及色彩绚丽、神奇诡谲的文学意境。同时，它还深刻影响着中国人的艺术思维方式，尤其为古代小说提供了丰富的小说素材，并开创出多种独特的小说叙事模式，牵引着古代小说的发展方向。纵观中国文学发展史，在诗歌、散文、戏剧、小说等各类文学形式中，道教笔记小说的影响可谓是随处可见。自宋、元以降勃然兴起的话本小说、神仙道化剧中，甚至许多作品本身就是对道教笔记小说的加工演绎和再创作。从某种意义上来讲，道教笔记小说可以说为中国古代文学提供了最丰富的文学母题，它对中国文学影响的广泛性和深刻度是任何一种宗教文学都难以比拟的。

总而言之，道教笔记小说对中国古代文化具有多方位、多角度、多层次的深刻影响，它在中国古代审美文化，乃至宗教文化中的地位不容忽视。系统地研究道教笔记小说所蕴涵的宗教思想、美学意蕴及其文化功能，无论对审美文化研究，还是对宗教学研究而言，都是一个应该引起高度重视的问题。

## 参考文献

### 一、古代典籍

道藏（影印本）。北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988

[宋] 张君房. 云笈七签（影印本）。济南：齐鲁书社，1988

道藏要籍选刊（影印本）。上海：上海古籍出版社，1989

（文渊阁）四库全书（影印本）。商务印书馆（中国台北），

1986

道教三经合璧。杭州：浙江古籍出版社，1991

[晋] 葛洪撰，王明校释. 抱朴子内篇校释。北京：中华书局，1985

王明. 太平经合校。北京：中华书局，1960

饶宗颐校证. 老子想尔注校证。上海：上海古籍出版社，

1991

[汉] 河上公撰，王卡点校. 老子道德经河上公章句。1993

[周] 韩非撰. 韩非子。上海：上海古籍出版社（影印《二十二子》本），1986

[秦] 吕不韦撰，[汉] 高诱注. 吕氏春秋。上海：上海古籍出版社（影印《二十二子》本），1986

[汉] 刘安撰，[汉] 高诱注. 淮南子。上海：上海古籍出版社（影印《二十二子》本），1986

陈国庆. 汉书艺文志注释汇编。北京：中华书局，1983

- [汉] 许慎撰. 说文解字. 天津: 天津古籍出版社, 1991
- [唐] 刘知几撰, [清] 浦起龙释. 史通通释. 上海: 上海古籍出版社, 1978
- [宋] 陈振孙撰. 直斋书录解题. 上海: 上海古籍出版社, 1987
- [宋] 郑樵撰. 通志. 北京: 中华书局, 1987
- [元] 马端临撰. 文献通考. 北京: 中华书局, 1987
- [清] 永瑢等撰. 四库全书总目. 北京: 中华书局, 1965
- [明] 胡应麟撰. 少室山房笔丛. 上海: 上海书店出版社, 2001
- [清] 章学诚撰, 叶瑛校注. 文史通义校注. 北京: 中华书局, 1994
- [宋] 朱熹撰. 楚辞集注. 上海: 上海古籍出版社, 1979
- [梁] 刘勰撰, 范文澜注. 文心雕龙注. 北京: 人民文学出版社, 1978
- [梁] 萧统编, [唐] 李善注. 文选. 上海: 上海古籍出版社, 1986
- [汉] 司马迁撰. 史记. 北京: 中华书局, 1959
- [汉] 班固撰. 汉书. 北京: 中华书局, 1962
- [刘宋] 范晔撰. 后汉书. 北京: 中华书局, 1965
- [晋] 袁宏撰. 后汉纪. 北京: 中华书局, 2002
- [北齐] 魏收撰. 魏书. 北京: 中华书局, 1974
- [唐] 魏征等撰. 隋书. 北京: 中华书局, 1973
- [宋] 欧阳修, 宋祁撰. 新唐书. 北京: 中华书局, 1975
- [宋] 李昉等编, 汪绍楹点校. 太平广记. 北京: 中华书局, 1961
- [晋] 郭璞注, 袁珂校注. 山海经校注. 上海: 上海古籍出版社, 1980

## 道教笔记小说研究

- [晋] 干宝撰, 汪绍楹校注. 搜神记. 北京: 中华书局, 1979
- [晋] 陶潜撰, 汪绍楹校注. 搜神后记. 北京: 中华书局, 1981
- [晋] 王嘉撰, [梁] 萧绮录, 齐治平校注. 拾遗记. 北京: 中华书局, 1981
- [晋] 张华撰, 范宁校证. 博物志校证. 北京: 中华书局, 1980
- [梁] 殷芸编纂, 周楞伽辑注. 殷芸小说. 上海: 上海古籍出版社, 1984
- [唐] 李冗撰, [唐] 张读撰, 张永钦, 侯志明点校. 独异志·宣室志. 北京: 中华书局, 1983
- [唐] 谷神子撰, [唐] 薛用弱撰. 博异志·集异记. 北京: 中华书局, 1980
- [唐] 牛僧孺编, [唐] 李复言编, 程毅中点校. 玄怪录·续玄怪录. 北京: 中华书局, 1982
- [唐] 段成式撰, 方南生点校. 酉阳杂俎. 北京: 中华书局, 1981
- 鲁迅校录. 古小说钩沉. 济南: 齐鲁书社, 1997
- 历代笔记小说大观. 上海: 上海古籍出版社, 1999
- 笔记小说大观. 南京: 江苏广陵古籍刻印社, 1983
- 程毅中编. 古体小说钞. 北京: 中华书局, 1995
- 伏俊琰, 伏麒麟编著. 石室齐谐. 兰州: 甘肃人民出版社, 2000

### 二、专著

- 卿希泰. 中国道教史. 成都: 四川人民出版社, 1996
- 任继愈. 中国道教史. 北京: 中国社会科学出版社, 2001
- 傅勤家. 中国道教史. 上海: 上海书店, 1984

- 卿希泰. 中国道教. 上海: 东方出版中心, 1996
- 卿希泰. 道教文化新探. 成都: 四川人民出版社, 1988
- 卿希泰. 刍荛集. 成都: 巴蜀书社, 1997
- 卿希泰. 道教与中国传统文化. 福州: 福建人民出版社, 1990
- 王明. 道教与传统文化研究. 北京: 中国社会科学出版社, 1995
- 文史知识编辑部. 道教与传统文化. 北京: 中华书局, 1992
- 陈兵. 道教之道. 北京: 今日中国出版社, 1995
- 潘显一. 大美不言: 道教美学思想范畴论. 成都: 四川人民出版社, 1997
- 葛兆光. 道教与中国文化. 上海: 上海人民出版社, 1987
- 四川大学宗教研究所. 道教神仙信仰研究. 中华道统出版社(中国台北), 2000
- 丁培仁. 道教典籍百问. 北京: 今日中国出版社, 1996
- 张泽洪. 道教斋醮科仪研究. 成都: 巴蜀书社, 1999
- 牟钟鉴, 胡孚琛, 王葆玟. 道教通论——兼论道家学说. 济南: 齐鲁书社, 1993
- 胡孚琛, 吕锡琛. 道学通论. 北京: 社会科学文献出版社, 1999
- 柳存仁. 道教史探源. 北京: 北京大学出版社, 2000
- 饶宗颐. 中国宗教思想史新页. 北京: 北京大学出版社, 2000
- 李养正. 道教概说. 北京: 中华书局, 1989
- 盖建民. 道教医学. 北京: 宗教文化出版社, 2001
- 林富士. 疾病终结者——中国早期的道教医学. 三民书局(中国台北), 2001
- 姜生. 汉魏两晋南北朝道教伦理理论稿. 成都: 四川大学出版



## 道教笔记小说研究

社, 1995

葛兆光. 屈服史及其他: 六朝隋唐道教的思想史研究. 北京: 三联书店, 2003

陈鼓应. 《道家文化研究》第十五辑. 北京: 三联书店, 1999

吕大吉. 宗教学通论. 北京: 中国社会科学出版社, 1989

施船升. 马克思主义宗教观及其相关动向. 成都: 四川人民出版社, 1998

詹石窗. 道教文学史. 上海: 上海文艺出版社, 1992

詹石窗. 道教数术与文艺. 文津出版社(中国台北), 1998

詹石窗. 南宋金元道教文学研究. 上海: 上海文化出版社, 2001

李丰楙. 六朝隋唐仙道类小说研究. (中国台北) 台湾学生书局, 1986

李丰楙. 谪降与误入——六朝隋唐道教文学论集. (中国台北) 台湾学生书局, 1996

李丰楙. 忧与游——六朝隋唐游仙诗论集. (中国台北) 台湾学生书局, 1996

孙昌武. 道教与唐代文学. 北京: 人民文学出版社, 2001

苟波. 道教与神魔小说. 成都: 巴蜀书社, 1999

杨建波. 道教文学史论稿. 武汉: 武汉出版社, 2001

葛兆光. 中国宗教与文学论集. 北京: 清华大学出版社, 1998

葛兆光. 域外中国学十论. 上海: 复旦大学出版社, 2002

南怀瑾. 禅宗与道家. 上海: 复旦大学出版社, 1991

任继愈. 道藏提要. 北京: 中国社会科学出版社, 1991

朱越利. 道藏分类解题. 北京: 华夏出版社, 1996

丁锡根. 中国历代小说序跋集. 北京: 人民文学出版

社, 1996

侯忠义. 中国文言小说参考资料. 北京: 北京大学出版社, 1985

程毅中. 古小说简目. 北京: 中华书局, 1981

袁行霈, 侯忠义. 中国文言小说书目. 北京: 北京大学出版社, 1981

孙楷第. 中国通俗小说目录. 北京: 人民文学出版社, 1982

杨守敬. 日本访书志. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2003

徐复观. 中国艺术精神. 沈阳: 华东师范大学出版社, 2001

叶朗. 中国美学史大纲. 上海: 上海人民出版社, 2001

陈望衡. 中国古典美学史. 长沙: 湖南教育出版社, 1998

李泽厚. 美的历程. 北京: 文物出版社, 1982

李泽厚, 刘纲纪. 中国美学史. 北京: 中国社会科学出版社, 1987

宗白华. 美学散步. 上海: 上海人民出版社, 1981

敏泽. 中国美学思想史. 济南: 齐鲁书社, 1989

刘梦溪. 中国现代学术经典·章太炎卷. 石家庄: 河北教育出版社, 1996

陈寅恪. 金明馆丛稿初编. 北京: 三联书店, 2001

陈寅恪. 金明馆丛稿二编. 上海: 上海古籍出版社, 1980

陈寅恪. 元白诗笺证稿. 上海: 上海古籍出版社, 1978

王国维. 观堂集林. 石家庄: 河北教育出版社, 2001

王国维. 古史新证. 北京: 清华大学出版社, 1994

王国维. 王国维遗书. 上海: 上海古籍出版社, 1983

蒙文通. 古学甄微. 成都: 巴蜀书社, 1987

余嘉锡. 四库提要辨证. 北京: 中华书局, 1980

余嘉锡. 余嘉锡论学杂著. 北京: 中华书局, 1963

郑之洪. 史记文献研究. 成都: 巴蜀书社, 1997

## 道教笔记小说研究

- 顾颉刚. 古史辨自序. 石家庄: 河北教育出版社, 2002
- 顾颉刚. 秦汉的方士与儒生. 上海: 上海古籍出版社, 1998
- 梁漱溟. 东方学术概观. 成都: 巴蜀书社, 1991
- 梁漱溟. 中国文化要义. 上海: 学林出版社, 1987
- 钱穆. 中国文化史导论. 北京: 商务印书馆, 2000
- 梁启超. 中国历史研究法. 上海: 上海古籍出版社, 1998
- 冯友兰. 中国哲学史. 上海: 华东师范大学出版社, 2000
- 葛兆光. 中国思想史. 第一卷. 上海: 复旦大学出版社, 1998
- 李泽厚. 历史本体论. 北京: 三联书店, 2002
- 谭骥骧. 长水粹编. 石家庄: 河北教育出版社, 2001
- 李泽厚. 中国古代思想史论. 合肥: 安徽文艺出版社, 1994
- 严耀中. 中国宗教与生存哲学. 上海: 学林出版社, 1991
- 陈来. 古代宗教与伦理——儒家思想的根源. 北京: 三联书店, 1996
- 余英时. 士与中国文化. 上海: 上海人民出版社, 1987
- 余英时. 文史传统与文化重建. 北京: 三联书店, 2004
- 王汎森. 中国近代思想与学术的系谱. 石家庄: 河北教育出版社, 2001
- 闻一多. 闻一多学术文化随笔. 北京: 中国青年出版社, 2001
- 闻一多. 唐诗杂说. 上海: 上海古籍出版社, 1998
- 南怀瑾. 论语别裁. 上海: 复旦大学出版社, 1995
- 夏建中. 文化人类学理论学派——文化研究的历史. 北京: 中国人民大学出版社, 1997
- 王铭铭. 社会人类学与中国研究. 北京: 三联书店, 1997
- 朱维之. 希伯来文化. 杭州: 浙江人民出版社, 1988
- 鲁迅. 中国小说史略. 北京: 人民文学出版社, 1976

- 王瑶. 中古文学史论集. 上海: 上海古籍出版社, 1982
- 李剑国. 唐前志怪小说史. 天津: 南开大学出版社, 1984
- 孙逊. 中国古代小说与宗教. 上海: 复旦大学出版社, 2001
- 刘叶秋. 历代笔记小说概述. 北京: 北京出版社, 2003
- 程毅中. 唐代小说史. 北京: 人民文学出版社, 2003
- 程毅中. 宋元小说研究. 南京: 江苏古籍出版社, 1998
- 韩云波. 唐代小说观念与小说兴起研究. 成都: 四川民族出版社, 2002
- 陈文新. 文言小说审美发展史. 武汉: 武汉大学出版社, 2002
- 陈文新. 中国笔记小说史. 志一出版社(中国台北), 1984
- 张庆民. 魏晋南北朝志怪小说通论. 北京: 首都师范大学出版社, 2000
- 苗壮. 笔记小说史. 杭州: 浙江古籍出版社, 1998
- 程国赋. 唐五代小说的文化阐释. 北京: 人民文学出版社, 2002
- 吴光正. 中国古代小说的原型与母体. 北京: 社会科学文献出版社, 2002
- 陈平原. 陈平原小说史论集. 石家庄: 河北人民出版社, 1997
- 蔡元培. 蔡元培全集. 北京: 中华书局, 1984
- 郑振铎. 郑振铎文集. 北京: 人民文学出版社, 1988
- 王汝梅, 张羽. 中国小说理论史. 杭州: 浙江古籍出版社, 2001
- 罗永麟. 中国仙话研究. 上海: 上海文艺出版社, 1993
- 童恩正. 童恩正文集·学术系列·人类与文化. 重庆: 重庆出版社, 1998
- 王明珂. 华夏边缘——历史记忆与族群认同. 允晨文化实业

## 道教笔记小说研究

股份有限公司（中国台北），2001

罗宁. 唐五代轶事小说研究. 四川大学2003年博士学位论文（未刊本）

[日] 安居香山, 中村璋八. 纬书集成. 石家庄: 河北人民出版社, 1994

[日] 窪德忠. 道教史. 上海: 上海译文出版社, 1987

[日] 窪德忠. 道教故事. 成都: 四川人民出版社, 1996

[日] 福井康顺等监修. 道教. 上海: 上海古籍出版社, 1992

[日] 小林正美. 六朝道教史研究. 成都: 四川人民出版社, 2001

[日] 小南一郎. 中国的神话传说与古小说. 北京: 中华书局, 1993

[韩] 文镛盛. 中国古代社会的巫覡. 北京: 华文出版社, 1999

[德] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集. 北京: 人民出版社, 1960

[英] 泰勒. 原始文化. 上海: 上海文艺出版社, 1992

[英] 弗雷泽. 金枝. 北京: 大众文艺出版社, 1999

[英] 汤因比. 历史研究. 上海: 上海人民出版社, 1997

[英] 马林诺夫斯基. 文化论. 北京: 中国民间文艺出版社, 1987

[英] 李约瑟. 中国科学技术史. 北京: 科学出版社、上海: 上海古籍出版社, 1990

[德] 马克思·韦伯. 儒教与道教. 上海: 商务印书馆, 2002

[德] 雅斯贝斯. 历史的起源与目标. 北京: 华夏出版社, 1989

[德] 卡西尔. 人论. 上海: 上海译文出版社, 1985

[法] 施舟人. 中国文化基因库. 北京: 北京大学出版

社, 2002

[法] 索安. 西方道教研究编年史. 北京: 中华书局, 2002

[法] 福柯. 规训与惩罚. 北京: 三联书店, 1999

[法] 福柯. 知识考古学. 北京: 三联书店, 1998

[奥] 弗洛伊德. 弗洛伊德论美文选. 北京: 知识出版社, 1987

### 三、论文

王明珂. 历史事实、历史记忆与历史心性. 历史研究, 2001 (5)

葛兆光. 文献、理论、研究者——关于中国宗教史的研究. 中国史研究, 1995 (2)

龚鹏程. 道教的性质. 杭州师范学院学报, 2004 (2)

罗志田. 文学的失语: “新红学”与文学研究的考据化. 中华文史论丛, 2002 年第二辑

李剑国. 文言小说的理论与基础研究. 文学遗产, 1998 (2)

罗宁. 中国古代的两种小说概念. 社会科学研究, 2003 (2)

罗宁. 论唐代文言小说分类. 西南师范大学学报, 2003 (3)

凤录生. 唐五代小说中的释道关系. 零陵师范高等专科学校学报, 2000 (2)

陶敏, 刘再华. “笔记小说”与笔记研究. 文学遗产, 2003 (2)

黄勇. 方士小说向道士小说的嬗变. 新疆大学学报, 2004 (1)

袁行霈. 汉书·艺文志小说家考辨. 文史. 第七辑. 1979

蔡铁鹰著. 汉志小说家试释. 南京师范大学学报, 1988 (3)

葛兆光. 想象的世界. 文学遗产, 1987 (4)

曾维加. 道教传播的语言媒介. 北京科技大学学报, 2003

## || ■ 道教笔记小说研究

(1)

袁行霈. 山海经初探. 中华文史论丛, 1979 年第三辑  
常金仓. 山海经与战国时期的造神运动. 中国社会科学,  
2000 (6)

王青. 汉武帝内传研究. 文献, 1998 (1)

苟波. 中国古代“原始乐园”神话及哲学解读. 四川大学学  
报, 2003 (5)

王承文. 东晋南朝之际道教对民间巫道的批判. 中山大学学  
报, 2001 (4)

钟来茵. 论汉武帝内传中的人神之恋. 东南大学学报, 1999

(3)

黄勇. 晋宋之际山水审美意识自觉与道教的关系. 宗教学研  
究, 2003 (4)

刘仲宇. 道教思维方式探微. 哲学研究, 1988 (1)

赵建新. 论宗教文学在中国文化史上的作用和地位. 兰州大  
学学报, 1996 (2)

陈兵. 道教之道. 哲学研究, 1988 (1)

潘显一. 葛洪的神仙美学思想. 世界宗教研究, 2000 (1)

## 后 记

本书是在我的博士论文基础之上修改而成。辛巳年秋，我有幸投入四川大学宗教研究所潘显一教授门下攻读博士学位，从此开始了一段新的求学生涯。四年多的问学时光使我受益匪浅，博士论文的写作更得到了潘显一师的悉心指导。在论文的写作过程中，潘显一师为我付出了大量心血，从论文选题到论文的写作和修改，潘先生都为我严格把关，并提出了许多宝贵的建议。如果这篇论文还算略有所得的话，都要归功于潘先生对我的严格要求和悉心指导。业师吴朝义先生学识渊博，宅心仁厚，虽然已经从吴师门下毕业多年，但是先生多年来一直关心着我的生活和学业，让我感念不已。在本书的写作过程中，吴师为我提供了许多珍贵的资料和宝贵的建议，在我的博士论文中也有先生心血的结晶。

道教小说研究在学术界已不是一个新鲜话题，但是，在以往的研究中却流行着一种用传统的小说研究范式套道教小说的倾向。因此，本书立意改变这一略带惰性的倾向，主张以道教的宗教本位而非文学本位来考察道教笔记小说，不仅要把道教笔记小说作为文学研究的对象，还希冀把道教笔记小说作为道教文化乃至道教思想史研究的材料使用，并以此探讨笔记小说中道教存在的原生形态。囿于本人学识简陋，本书的研究宗旨是否能实现，本书提出的道教笔记小说概念和道教笔记小说研究范式是否能成立，都还需就正于方家硕学。