



民族精神的把握与宗教诗学的建构^①

——李丰楙教授的道教文学研究述评

吴光正

摘要:台湾学者李丰楙长期致力于中国道教文学研究,发凡起例,已经形成了一个很有特色的学术流派。其学术研究的教派史视野、民族本位立场和宗教诗学的理论建构,为中国宗教文学史的书写做出了重要贡献。李丰楙宗教文学研究的学术定位、研究视角、研究方法和终极目标对大陆学界的宗教文学研究应有所启迪。

关键词:道教;诗学;台湾

台湾学者李丰楙教授自1974年开始撰写博士论文《魏晋南北朝文士与道教之关系》(自印本,1983年)以来,他一边研究道教文学一边研究《道藏》,并进行宗教仪式的田野调查,甚至从事道教内丹修炼并成为拥有最高道箓级别的道教徒,同时这一特殊的经历使得他的研究产生了研究本体上的位移,即以一个道教学者乃至道教徒的眼光来体悟道教文学的生成、衍变及其独特的意蕴,同时这一特殊的经历也使得他的研究拥有了鲜明的民族本位立场,即试图在尊重中国道教文学史的生成语境、文体特点和文化属性的基础上分析其发展规律,揭示中国文学的民族精神,建构中国自己的宗教诗学,从而改变文学研究界长期套用西方文论话语的窘境,达到对中国道教文学的“同情之理解”和中国自身的文论话语的建构。30多年来,他先后确立了一系列微观的个案研究课题,不仅自己持之以恒地在这片土地上耕耘,而且指导了许多硕士生、博士生参与其中,使得整个道教文学史的基本轮廓和基本理论架构浮出了历史的地表,其中的部分成果已经先后结集为《六朝隋唐仙道类小说研究》(学生书局1986年)、《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》(学生书局1996年)、《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》(学生书局1996年)、《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》(学生书局1997年)等四部专著^②。他的研究已经为宗教文学乃至整个古代文学的研究探索出了一条新的范式。

一、理论架构、基本轮廓、历史定位

李先生在当时国内外道教研究的风尚还属于初兴的阶段提出“道教文学”这一概念,探讨其内容、范围、性质和历史价值,可说是筚路褴褛,猗猗初启。在30多年的研究历程中,他从六朝道教文学上溯到先秦巫系文学并向下延展到明清道教文学,逐渐从一个个研究个案中提升道教文学的理论架构,勾勒出了道教文学的基本轮廓,并试图对道教文学进

^①本文为北方文艺出版社有限公司重大出版工程《中国宗教文学史》(12卷24册,吴光正主编)前期成果,武汉大学学术项目“二十世纪‘宗教与古代文学’研究综述”前期成果。

^②2010年大陆中华书局已经出版了李丰楙的三部专著,即《仙境与游历:神仙世界的想象》、《忧与游:六朝隋唐仙道文学》、《神化与变异:一个“常”与“非常”的文化思维》。

行历史定位。

早在研究六朝诗歌时,作者就觉得“六朝文学专家从文学史的立场既已累积了可观的成果,然则从道教文化的宏观角度考察,是否可以建立一种宗教文学史的解读?同一文本将它放在神仙道教的历史文化脉络中,应该可以较贴切地读出一些隐藏于语言、意象之后的讯息。因此如何重建‘中国宗教文学史’就成为一重要课题,从这一通史的宏观考察,始能更集中焦点思索‘怎样才能写出一部高水平的中国宗教文学史?’”^①在长期的研究中,作者一直思考的就是自己的研究究竟是属于文学研究抑是道教研究?直到1995、1996年,作者先后在两所大学开设了两门道教文学专题课程时才尝试将专题论文做出条理性的架构:“如果从宗教系的课程规划言,‘道教文学’可作为宗教文学中的一门课题;如果从神学课程中的民族神学言,则道教文学应该属于一种神话神学,如此始能配合讲授道教科仪的圣事神学,而建立一个道教神学的教学、研究框架。”^②在这种理论架构下,作者感到道教文学作为道教学或神学的一支,其所具有的本质‘绝非只是所谓的‘影响说’——道教思想影响及文士创作或民间文学,是一种外烁的创作题材的选择、思想主题的激发,这样地理解‘道教’如何影响了文学,就成为‘道教文学’”,这种理解是“将‘道教文学性质的文学作品’作为中国文学的‘边缘’,这是基于中国文学在脱离了神话的创作传统后,而形成的以‘抒情’为‘中心’本位的观察。”^③他认为道教文学在本质上是一种神话文学、宗教文学的传统,其理论架构应该是宗教文学或神话神学的架构,从这一架构梳理其发展演变可以正确而完整地把握中国古代文学的源流正变。正是基于这种认识,李先生在具体的个案研究中一再强调“道教文学、道教小说较诸其他文学其他的通俗小说,应该特别具有某种宗教特质!而这些正是从文化学从宗教艺术学诸立场,可以为它建立一套理论、一个据以分析的方法论,从而论证中国文学中是否存在宗教文学的事实。”^④在研究道教谪仙传说与唐人小说时,他“企图说明的是谪仙说在创发时期内,所有的理论依据、文学趣味及其相关的宗教问题,以此说明道教的罪感及其解罪方式,在道教早期的神学体系中为一核心问题;它涉及道教的他界主义,宗教上的终极关怀问题,尤其是奉道、修道者在修炼中的心性修持及面对人生社会所持的观照态度,凡此都是道教神学的重要课题,值得从神话神学中加以诠释。”^⑤

从宗教文学或神话神学的理论架构来梳理道教文学的基本轮廓,李先生发现道教文学的前身就是古代的巫系文学,楚辞系远游类辞赋是游仙文学之祖,其中,屈原之作为士大夫文学之祖,宋玉之作为贵游文学之宗;道教文学是巫系文学的转化,在汉魏六朝唐宋时期主要以小说、诗词的面貌出现,在元明清时代则主要以小说与戏剧的面貌出现;道教文学在漫长的演变过程中逐渐出现了巫教版本、道教版本和世俗版本。就以该学派目前研究得最为充分的汉魏六朝以及唐代道教文学来说吧,他们认为东汉以来文士所竞拟的乐府体游仙诗、民歌体的《神弦歌》及道曲体的《步虚辞》刚好继承了巫系文学的系谱;《国风》、《小雅》及《楚骚》中的巫风传统、游仙传统历经汉赋而下仍完整地保存于六朝游仙文学系列中,它们从初期较素朴的游仙众作衍变为文人所寄托的创变之体,阮籍、郭璞这些希企隐逸的文人都是这方面的代表作家。这一时期的道教神话则承续神仙思想的本质,将原本素朴的神仙神话吸纳之后,再熔铸而成新的具有教派意义的宗教神话。这些宗教神话包括记录、传述有关仙真传说的笔记小说以及那些受道教思想影响下所形成的作品。唐代道教文学完全接续了六朝道教文学的这些传统,并在新的道教教派发展和文化变迁的基础上产生新的成果,尤其是在科举文化、娼妓文化、宫观文化的影响下形成了以曹唐为代表的游仙文学创作群体,甚至为词调的产生和词作的创作做出了新的贡献。其中最为突出的是,从唐到宋初,游仙诗向游仙词转变,娼妓文学重新让游仙文学获得了生机,尽管这种世俗化终结了游仙诗的文学生命,但道教语言却成功地转化为世俗语言。

李先生在研究过程中有一种强烈的意识,那就是对这些道教文学作品进行历史定位,确定它们在道

①李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,学生书局1996年,第2页。

②李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第3页。

③李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第4页。

④李丰楙:《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》,学生书局1997年,第313~314页。

⑤李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,学生书局1996年,第247页。

教史和文学史上的贡献。比如,他认为研究六朝隋唐仙道类小说要注意两个问题,一个是道教史的发展问题,一个是这些作品在小说史的流变中所具有的特殊地位,因为这一时期的神仙传记的特色就是将原本朴素的仙说加以整合加以道教化、道派化,所以必须分别从道教史、小说史尝试考察其形成背景及意义,借以了解其特殊的地位。明清时期的白话道教小说是较为难得的宗教文学,但“由于以往小说研究者多只视之为神魔小说或灵怪小说,虽然多少也能显出其部分的价值,不过却也相对减低了作品深处所蕴含的严肃意义。这是宗教学特别是宗教文学,从创作、评点到现代式批评都未能给予应有的重视”^①,因此必须从宗教学、神话神学的立场重新评价其历史地位。对于游仙诗的研究,李先生也有着相同的定位意识。比如他的《郭璞〈游仙诗〉创变说之提出及其意义》一文就试图从道教史的立场重新肯定郭璞《游仙诗》在中古文学史上的价值。六朝文论家提出郭璞创变说以肯定其文学史地位,但近代以来的解释却众说纷纭,具体体现为两大问题:其一为《游仙诗》究竟是玄言诗的导始者还是创变者;其二为《游仙诗》被称为变体的原因何在?这在游仙诗史上具有何种意义,在缘情说与言志说的两大系统中又具有什么特殊的代表性?他钩稽史料,指出郭璞的方士化倾向使他易于接受新的仙道思想,晚期所作《游仙诗》具现了郭璞因现实迫厄而产生的人生悲感。关于六朝文论中的郭璞创变说,他认为郭璞的《游仙诗》延续了形似之语的诗语传统,造成了艳逸的风格,对于玄言诗的平淡确有创变、灵变的作用,其游仙诗不是玄言诗的导始者,但也因吸收部分玄言、玄语成分而对先前的游仙诗具有创变性。关于变体说提出的原委及意义,他认为关键就在于郭璞使游仙诗具现了咏怀的特质,具现了《楚辞》系游仙文学中游与忧的两大主题。另外,他还指出郭璞《游仙诗》在游仙诗史上的另一种变创的意义,就是将当时新兴的仙隐与隐逸思想结合,使游仙诗拥有了新内容新仙境。

二、文学史、宗教史、文化史

李先生在长期的研究中体悟到,道教文学“由于本身兼括道教与文学两大性质,因而在研究方法上也不限于文学的技巧问题,而尝试从道教史,从社会文化史的立场,辨明其所以形成的外在、内在因素,借以深入了解其特殊的内涵。”^②从这个角度出发,可以清楚地解释作品的宗教动机、世俗背景、创作过程、文本内蕴、流传演变,从而深化对道教史、文学史的体认和研究。

跟道教有关的一些仙传和文学作品其真实的作者和时代一直是学术史上的疑案,李先生从道教史的角度对这些文献进行甄别,能够准确地确定其形成年代乃至推断其作者,并且揭示出作品的创作过程,甚至可以解说那些建立在传统上的作品为什么有更早期的材料却只能说它产生于教理成熟之时或之后。比如,六朝道经《洞仙传》只残存于《云笈七签》中,其作者隋志未著录,随后的目录学则著录为见素子,陈国符、严一萍均认为此一见素子无考,且与唐宣宗时女道士胡愔无关。李先生从道教史的立场考述它的历代著录、考证情形及原本的编撰过程,指出《洞仙传》的原本尚流传于元代道士之手,赵道一编撰仙传时曾参用《洞仙传》原本并用《真诰》互相参证,现存《云笈》本《洞仙传》中的资料大多袭自梁代陶弘景《真诰》中的《甄命授第二》、《稽神枢第四》,其中的诸仙真的排列顺序大致与《真诰》各篇各卷的前后次序相合,其题名也渊源于《真诰》中的华阳洞天说,但从《洞仙传》未列出仙真阶位可知该作品当未参用《真灵位业图》,由此可知《洞仙传》的编撰者,当为梁朝末熟谙上清经中的道门中人。在此基础上,李先生进而从上清派重视《黄庭经》、《洞仙传》也极言诵读《黄庭经》的功效的史实出发,认为《黄庭经》传授史上的重要人物、与茅山道派关系密切且撰述有《黄庭经法》的唐代道士胡愔对《洞仙传》进行了改编。又比如,《汉武内传》的作者、年代、内容,目录学的记载和现代的研究成果众说纷纭,李先生从道教史的立场尝试说明《汉武内传》与《茅君内传》、《消魔智慧经》、《五岳真形序论》及《四极明科经》之间的传承关系,由此说明《汉武内传》是一部组合式杂传体小说。在分析《汉武内传》和《茅君内传》的因袭关系时,作者把重点放在《茅君内传》的出世、流传等复杂情形的考察上。通过版本辨析,指出《云笈》本较为接近李

①李丰楙:《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》,第351页。

②李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》序,学生书局1986年,第3页。

遵《茅君内传》的原貌,其中仙歌的韵文部分、对话部分和《汉武内传》存在密切关系,即《汉武内传》前两首仙歌和《茅君内传》相同,《无上秘要》仅仅录后者表明仙歌属于后者所有;《汉武内传》后两首仙歌也可能本于上清经典,因为侍女田四飞和歌词风格都和上清经典有关。他根据陶弘景整理《真诰》的有关情况,指出《茅君内传》的出世年代为哀帝兴宁年间构造上清古经时期,指出仅存《云笈》本李遵《茅君传》已经有佚失,其中的西王母为茅盈作乐一事保留在刘宋顾欢《道迹经》的一则佚文中,此事全为《汉武内传》袭用,但陶弘景《真灵位业图》以及不署撰人的《上清道宝经》引用茅君传诸天伎乐而不引用《汉武内传》的资料,说明前者为真后者为伪。所以,《汉武内传》的编成不应早到杨、许等人造经的兴宁年间。

李先生从道教史的立场对许多作品进行了版本考订,不仅澄清了文学史、道教史上的一些疑案,而且为版本研究提供了新的研究范式,其具体的作法就是运用道教教派、教理发展的历史来研究版本的佚失辑存问题,将文献的目录学的记载和教内、教外文献进行比较,用以推知现存版本的性质以及其原本的形态,并进而增强对道教史的理解。李先生对《汉武内传》和《十洲记》的版本研究可以说是一个典范。为了说明《汉武内传》因袭《五岳真形图》,他从分析现存《真形图》的版本入手,指出《道藏》所存三系《真形图》,《云笈》本最为晚出,为《汉武内传》所影响的改编本;其次晚的为《五岳真形序论》,将《汉武内传》、《十洲记》及《外传》依次排列;而上清系拥有《洞玄灵宝五岳古本真形图并序》,说明当时三洞经典已经互相容受,其中已经有西王母行《五岳真形图》的说法,其功用甚至受到上清存思法门的影响,从而为《内传》所本。作者指出,《汉武内传》和《十洲记》的研究,应该考虑到《汉武内传》、《汉武外传》与《十洲记》的编成先后问题和撰成情形,相互印证其撰成过程与时代。《汉武内传》中“于是帝乃知朔非世俗之徒”的表述是为《十洲记》写作张本,《汉武内传》一方面叙述《真形图》的形成,另一方面为《十洲记》的写作张本,这成为六朝《五岳真形图序论》等道教经典将《汉武内传》、《十洲记》等合为一体的契因。这就清楚地解释了类书征引《汉武外传》、《十洲记》的内容却题作《汉武内传》的原因。李先生利用宗教文献说明了三卷本《汉武内传》包括《汉武内传》、《十洲记》和《汉武外传》,两卷本《汉武内传》包括《汉武内传》和《汉武外传》,一卷本《汉武内传》包括《汉武内传》而以《汉武外传》作为附录,这就证明有关类书的征引确实有所根据,为版本研究提供了新思路。在《汉武内传》与《十洲记》的传播史上,它们也有着密切的联系和共同的命运,即它们构造出世后,都不为六朝道经所征引,这说明《汉武内传》、《十洲记》都是上清派伪经。不过,这两部伪经在唐代以来逐渐为道经承认、引用乃至改造,成为构造道教神仙谱系、道教仙境的重要经典。李先生还发现道经对《十洲记》的引用除节引、撮引外,还有属于《新十洲记》而仍题名《十洲记》的,因此以《道藏》本为主比较《道藏》中的十洲传说,就在书志学之外拥有了了解道教教理史的意味。

李先生利用宗教文献对有关作品进行解读,往往能够读出一般文学研究者所读不出的讯息。他认为不同时代的道教文学作品会因道教史的变迁和教派理论的发展而出现不同的文本意蕴。比如,他认为“道教出现于汉晋之际,游仙诗即承袭乐府系的素朴仙说,并因应仙道体系的蓬勃发展,逐渐形成新风格。因此析论中古文学史中游仙诗的发展与衍变,凡经三变:魏晋初为一变,属于早期素朴的神仙传说,间有变化为新说的趋向。至东晋又经一变,除模仿之作外,多能表现新的仙说,一种具有隐逸性质的地仙名山观念。南北朝道教统一意识形成之后,道教教理也影响游仙之作,逐渐展现道教化游仙诗的新风格,可与《上云乐》、《步虚》等道乐艺术并观,又是一变”^①。在具体的个案研究中,他从道教史的立场对许多历史疑案和费解作品进行了还原考察和还原解读。比如,孟郊的《列仙文》历来就是孟郊研究史上的悬案,李先生将《列仙文》置于魏夫人的降真事迹中加以考察,指出孟郊《列仙文》歌辞并未出现在颜碑及《太平广记》魏传中,却又陆续出现于多种道经内,且多三首降真诗,并且存在着异文问题、词汇与意象问题:《道藏》本七首歌诀符合上清派降真情景和宗教教派教义,仙歌与传文的肌理脉络有密切的照应关系。《列仙文》为有意改作,“将其中的神话地理名词改动,或部分重复词句略加更易,其中自有一种后出者求其精致、整齐的心意,殊不知此类作法刚好违离了降真诗的道教文化情境。”^②

①李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第25页。

②李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第204~205页。

李先生的研究表明,从文化史立场分析道教文学作品的创作动机和生成背景,可以深化我们对道教史和文学史的认识,像东晋文化史与仙传的讽喻手法、东晋政治情势与游仙诗乐园理想的产生、古代帝王创业神话与理想国的追求以及真君应谶当王的千年王国理论的出现、唐代道教文学的世俗化、娼妓文化与词体的形成以及白话仙道小说作家的创作心态等独特现象,都可从此一立场获得准确解释。

李先生认为,《汉武内传》与《十洲记》中的仙真严厉斥责汉武帝以及它们在传播史上不为六朝道经征引的命运,只有置于当时的文化史中才能有合理的解释,而这些解释最终可以揭开道经的作者之谜。西王母、上元夫人对明科的强调、对汉武帝的训斥、所授道经被焚以及《十洲记》对汉武帝的描写,都是对汉武帝的丑化,这种丑化实际上体现了上清经派道士对向自己求经的东晋王室昏庸无道的不满。“这种传授对象虽以传说中的汉武帝为主,实际则影射东晋武帝等皇室中人,借此讽喻孝武非有道之君。因而其构造的时间当在东晋孝武帝太元末年或安帝隆安年间,正是灵宝风教大行,激起上清经系也大量构造的关键期,适合担任此事的,则为王灵期等一类文士,因而得以引述大量上清古道经,成为早期篇幅最长的一篇杂传体小说。”^①他认为《十洲记》多次呼应《汉武内传》,其中借助使者之口严厉批评汉武帝的文字一方面照应了《汉武内传》,另一方面仍可视为讽喻东晋孝武帝的影射手法。《汉武内传》构造行世,“最迟也在东晋末叶,而饱学的道教学者如顾欢、陶弘景等人,竟然在其搜集的《道迹》、《真诰》资料中,绝口不提西王母降告汉武之事。北周及唐初所编撰道教类书,最具有代表性的《无上秘要》、《三洞珠囊》等,均未采录及此。以当时史家均能著录于史志中,而教内人反而未特别青睐。凡此均与《汉武内传》的撰述动机与目的有关,就是为一些较为特定的求经受道者所编撰的缘故。”^②

他还从文化史的立场解说六朝地仙说的盛行原因,认为六朝时期地仙与名山的观念结合除了发展出道教思想的地上神仙说外,还具体反映出魏晋前后盛行于文人社会的隐逸思想。“名山与地仙说为最能代表六朝文士的宗教意识,就是古来传统的隐逸思想发展至魏晋时期,由于儒道的合同离异问题:名教与自然,出仕与隐遁,成为冲激于知识分子心中的一大课题。道教中人的思想实渊源于道家隐逸,并受方术说的影响,不管是葛洪抑是上清派的道士,多曾以儒家应世的态度进入仕途,但由于魏晋政途多变故名士少有全者;加以战乱频仍,道教神仙之说所具有的吸引力,又常诱使其离开官僚体制,而遁入山林之中。”^③

李先生从道教史和文化史的立场解读唐代创业小说,不仅探明了这些创业小说的隐微的意义,而且切中了中国政治文化的要害,即在中国历史上宗教与革命的关系中,道教以其宗教——政治性格扮演一极特殊的角色。他钩稽六朝史传中的大量李弘反叛事件,说明民间社会利用道教图谶进行革命的普遍性,同时指出史官在记载中大多据事直书,却未说明图谶内容以及其背后的神秘思想,而六朝道经中的残余史料则可说明“李氏当应图谶”、“李氏当为天子”渊源于六朝时期道教信仰形成之后的真君李弘传说与金阙后圣李帝君信仰,他们都属于老子神化以后的老子信仰,这些图谶为李渊、李密等政治集团所运用,最终在李渊手中取得胜利果实。唐人运用道教图谶的政治斗争在小说中得到了反映,但由于因应不同的政治文化背景而在民间社会和文人笔下出现了不同的表现形式:李密的图谶传说除了站在李渊的立场抨击李密无法获得天命外,还存在着将其塑造成出让天下的隐者形象,用以表现其深得部署、民众拥戴、怀念的一面,李渊受命的瑞征传说则一方面从李密维护者的立场将李渊描绘成一个老谋深算、急于得位的形象,另一方面则由于太宗将得天命的图谶归于自己一人而使得李渊起义事渐渐隐而不彰,李世民在玄武门政变后篡改历史,将李渊应谶当王的符命归诸于自己。《虬髯客传》的作者身当唐代政权风雨飘摇之际,撰写此一小说,其目的在于肯定太宗受命的同时,还为了“警告谬思叛乱的人臣——影射庞勋以至西突厥族出身的李克用等有力军人,勿存非份之想”,武后为其子取名为弘,就是想利用李弘图谶来实现其拥立儿子的野心,而李弘的病亡刺激了武则天进而运用《大云经》的符谶合理化神话化其政治野心,不过民间则通过利用图谶拥护李唐的方式来表达对武周政权的不满。

文学史可以帮助理解道教的形成、道教的演变。李先生一再指出:“仙传中的传主,不管是真实人物

①李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,第85页。

②李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,第76页。

③李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第76页。

或虚构人物,都因道派的兴起,被赋予新的解释,成为虚构性的角色。因此由这些人物所构成的历史,自是只有道教内部的意义。”“将仙道小说所整理、增饰的传说资料,当作某一造构者的用意所在,或是某一时代的意识形态的反映,都是道教史的真实事件。……它在朴素的传统说法中赋予新意,借以构成道教自身的系统,仙道小说正是这些现象最形象化的反映。”^①比如李先生指出《十洲记》传说所运用的资料当为《神异经》、《博物志》、《抱朴子》等书中的博物之学,作品中一再强调的动植物矿物以及相关的服食、使用的功效属于早期朴素的神仙服食观念,作品中的仙真府治观念以及仙真的命名,反映的也是汉晋之际尚未被道派化的仙真观念。《十洲记》所传述的十洲三岛仙境说,为六朝道教吸收古来流传的各系乐园神话、纬书的神秘輿图说,综合修贯,转化为宗教性的道教仙境。这表明道教形成时期容纳、消化先秦、两汉宗教神话以及拟科学,借以形成自己的宗教思想体系。

上述体悟是以作者的宗教修炼宗教研究为根基的,而这种根基主要表现为三个方面。第一个方面表现为李先生以内丹派弟子的身份进行修炼。他爬过刀山,练过高功,并进入了道箓的最高级别——第一级。这种修炼对研究的意义,李先生自己有过亲切的体会:“这些实际的修炼对于这一研究中的上清经法(尤其是嘯法),有极为亲切的证验。这是纯从文献的考证、分析所难以体会的,希望将来能从事宋元以下内丹派的研究。将文献与实践作一结合。”^②第二个方面表现为对道教的深入研究,并使自己的道教研究完全配合于自己的道教文学研究。他著有《不死的探求——葛洪〈抱朴子内篇〉研究》(专著,时报文化1986)、《嵇康养生思想之研究》、《葛洪养生思想之研究》、《道教练丹术的发展与衰弱》等一系列道教前史道教史方面的专著和论文。第三个方面主要表现为宗教仪式的田野调查。他发动了一个由多学科的专家组成的《道教与民间文化整合计划》,并承担了其中的汉人丧葬仪式调查;和褚荣贵合作主编《性别、神格与台湾宗教论述》、《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》等书,著有《道教劫运论与当代度劫之说》、《常与非常——中国节日庆典中的狂文化》、《从成人之道到成神之道——一个台湾民间信仰的结构性思考》等论文。他指出:“近年来不断从事田野调查的参与活动,有幸得访现存且仍生机蓬勃的道教团体,发现其中仍保存着珍贵的宗教仪式。他们热心地提供宝贵的经验,有些往往是文献资料上所难以体会的。”^③他在福州禅和派教徒手中发现《玉阳铁罐炼》将救苦萨真人当作重要的神祇,在白云观发现有浓缩版的“铁罐炼”录像带行世,在广州罗浮山、福建永春地区发现有萨祖信仰遗迹,因而展开了萨守坚的宗教仪式与宗教神话研究。

三、宗教神话学、民间文艺学、主题学

李先生认为道教文学是边缘学门,或是科际学门,因此“从事这一研究势需综合了中国文学、宗教学、文化人类学、神话学及相关的历史学、艺术学等,经由科际的相互考察,始能深入理解道教文学所具有的宗教文学或神话神学的特色,因此这是一门有待开拓的新学门”^④。应该说,李先生在宗教与文学的关系层面所作的整合研究已经结出了硕果,此处只就李先生整合宗教神话学、民间文艺学、主题学的理论和方法所作的研究作一述评。

李先生的研究表明,宗教与神话、宗教神话与文学从来就是一对孪生兄弟,研究道教、道教文学需要借助神话学的理论。他在研究中一再表示:“民间信仰、道教信仰常与其传说相互依存,信仰仪式是行动象征,而神话传说则以语言象征支持、肯定其信仰。”^⑤“宗教仪式与神话经常互相表里,仪式是行动的象征,而神话则是语言象征,籍语言、文字的表述支持、肯定或合理化仪式中所要表达的同一需要。”^⑥“神话是一个统御一切的意象,它给日常生活的事实赋予哲学的意义”,神话是“诗中不可避免的基础。”^⑦从

①李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,第12页。

②李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》序,第14页。

③李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》序,第4页。

④李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第2页。

⑤李丰楙:《许逊与萨守坚——邓志謨道教小说研究》,第250页。

⑥李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第224页。

⑦李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第137页。

这些理论出发,李先生的研究成果起码揭示了如下一些道教文学发生、发展的规律。

道教神话对道教神仙谱系的建构起到了重要的促进作用。比如,他认为要完全了解西王母信仰的形成,就必须探讨道教诸道派如何吸收、转化前道教时期的西王母神话使之成为道教诸神世界中的重要女仙。他通过对仙传和道经所记载西王母的治所、职司以及诸女排行、治所的分析,指出上清经派有意将一些分散的神灵、或只作为祠庙的主神加以组织化、体系化,其中的一个突出现象就是以西王母为中心,将原本在西汉社会即已流传的神灵加以道教化,提升为道派中的仙界的神灵,并有意将原本并无联系的地区性神灵组织化,纳入一个神灵谱系中。唐代的《墉城集仙录》的原始编集构想就是以墉城、西王母为核心,将上清女真配列在前,再扩大金母为女子登仙得道者所隶的观念,将所搜罗的女仙事迹悉数列于该传记中。他还通过《真灵位业图》、《墉城集仙录》、《历世真仙体道通鉴后集》、《三教搜神大全》等仙传的演变,指出只有西王母能在民间社会具有普遍性的崇祀地位,杨、许集团未能够列出西王母儿女群的全部名单,以后的道书和民间类书中西王母女儿传说也就只能有五六位女仙了。

他认为从信仰史的角度考察宗教传说就会发现,道教神话和道教信仰是互相支持的,神话传说的一再结集刚好强化了教团内部的共同需要。李先生分析了许逊传说的三次集结,指出许逊及其弟子之所以从祠庙信仰演变为净明忠孝道的教团,其中一个重要原因就是在关键期出现一些道教中睿智的道士总集前此流传的传说,藉以支持、肯定或合理化其信仰,并使得这些经造构整备的传说与道教仙真、民间信仰具有宗教精英分子的主观而强烈的宗教意愿。“由此也可以证明许逊传说史的重要结集期都与净明忠孝道的振兴运动有关,其一兴一衰再兴再衰,充分显示道教在不同文化环境的条件下,均能发展形成新的神话情境,而重新赋予新的信仰意义,并完成一种具有独立风格的宗教。”^①

道教神话往往会强化了宗教仪式的权威性,并使宗教仪式具有强大的生命力。如李先生指出西河派教主萨守坚的神话本身就具有很强的仪式性:十二载中一件件连续出现的人生试炼的恶境头象征着人性诸多欲望的一一通过,萨君的成道历程可视为通过仪礼式的自我完成的历程;王恶之从恶神变成赤心忠良的善神,则是从观察他人的戒行中悟道,也具有启蒙式的成人、成神的象征意义;萨真人的冥间游行也是一场心性的历练,十天十夜的一场大供,也让他完成“阳间救济群生,阴府超度众鬼”的功行,因而得以早日证入仙班,完成修道度世的人生历程。这种仪式性使得萨、王信仰成了道教科仪的内在构件,并以化石式的信仰仪式的形式继续存在于道教科仪、民间信仰中。萨守坚在正一、全真等大道派所建立的道法里,将他所悟得的雷法、幽济注入其中而能被容受,甚至形成独立一支的西河派,影响了道教的施食科仪的形成,强化了施食科仪的流行,他促进了全真道所施用的铁罐炼的形成,也影响到福州禅和派、广州的斛食济幽科,福建省永春地区的道派也在醮科及度亡科中保有萨祖传法的遗迹,江西、湖南等地的西河派至今还在流传。

道教神话是文学创作的源泉。李先生从神话与文学的理论与方法,指出曹唐运用瑰奇美丽的道教神话传说作为诗歌的创作素材,从中表现他最具创意的丰富想象力,及寄意深远的旨趣。曹唐以道教新创的神话传说作为神话的架构,将游仙的“游”趣重新安置在新出的神仙世界中,让人与仙的接遇关系具有世俗的人间情趣和道教的宗教体验。曹唐还不囿于神话素材,在原有散文叙述体的叙述事件外,发挥诗歌的抒情功能,尽情抒发人仙之间的内心活动。

李先生的研究表明,道教信仰、道教神话的形成在相当程度上是吸收整合原始巫教信仰、原始神话以及民间信仰、民间传说的基础上形成的,因而借助民间文艺学的丰硕成果来研究道教文学是一个可行而有效的措施。

李先生的研究表明,民间文艺学的理论确实有助于揭示道教信仰道教神话与民间信仰民间传说之间的复杂关系。在分析许逊传说时,他认为许逊由真实人物逐渐被神格化、道教化,成为宗教信仰中的主神,这是道教史与民间信仰之间相互依存的范例。宋朝是许逊传说史的关键阶段:在水神传说上,《道藏》所载宋代许逊的传说是一批珍贵的田野实录;在许逊信仰史上,这些民众创造、附丽的斩除水怪的新

① 李丰楙:《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》,第16页。

传说表明许逊信仰的新发展:帝王褒封,士庶崇奉,环逍遥山信仰圈的形成,洪、瑞二州之人定期来往的宗教仪式,水神传说的附丽,都是教团内部的振兴活动,因而可说传说的新创造、遗迹的附丽都是真君信仰圈内的自然产物。

李先生在研究过程中一再强调利用民间故事类型学理论研究道教神话的必要性,并对丁乃通的《中国民间故事类型索引》、中国大陆《中国民间故事集成》放弃宗教神话或改写宗教神话表示了深深的遗憾。从他的研究中可以知道,道教神话不仅承袭了民间故事的某些类型,而且道教神话本身就是故事类型学的绝好的研究对象。作者根据道教所建立的彼岸世界与此岸世界的沟通方式而将道教神话分类为:谪降与赎罪型、误入与历险型、冥通与降见型、成仙试炼型、道教镜剑传说、法术传说等类型。他认为《离骚》、《远游》等巫系文学及由此发展形成的游仙文学,均以游历为其主题,六朝仙境传说即基于同一母题,也遵循同一基型结构:出发——历程——回归。这一深层结构在不同的时间空间内因应社会文化背景的差异而有不同的表层结构,由此形成不同的类型,即服食仙药类型、仙境观棋类型、人神恋爱类型、隐遁思想类型等,而这些类型又可以分作原始形态的洞天游历传说与世俗化的仙境游历传说,即修真遇仙传说和误入仙境传说。在分析洞天传说时,作者根据民间文学类型学理论指出袁相根和刘晨、阮肇两则故事是同一传说的两种版本:一为晋宋间文士的笔录,一为刘宋间的文学化记载;一则较为朴素而近于庶民生活的情调,较接近于民间文学的原始状态;一较文饰而近于豪门生活所提供的想象素材,所以是一篇较为晚出的口语文学的文学化。

李先生在研究过程中还发现,运用俄国普洛普(v. Propp)和法国葛黑玛(A. J. Greimas)等人的理论来研究道教神话、民间文学的母题演变及其相互关系是一种切实可行的方法。李先生对保留在笔记杂录《搜神记》、《搜神后记》和道经《真诰》中的六朝神婚故事所进行的母题分析,是一个典型的范例。李先生指出神女传说渊源于原始宗教祭仪中阴神下阳巫、阳巫接阴神的习俗,凡男具有圣婚性格,神女具有冥婚的痕迹。民间神女传说的诸母题同时具有道教和民俗的意义:神婚具有冥婚性质,神女与凡男的形象对比中折射出魏晋时期的寒门细族身份,而其中的饮食、对话的描写则体现了道教服食、降诰的特点和宗教体验。上清经派的萼绿华降杨羲事迹和上清经派云林夫人降许谧事迹,是基于宗教修炼因而获致神女降诰的体验,属于精致化且有意达成的宗教体验,是道教化上清经派化的神人交接传说,其中的神人遇合不是世俗的缠绵情欲,也不是天师道的黄书赤道,而是一种神交的修行法门,目的在于接引有缘上升天界,所以一般会交代未来而不会有民间传说的再会情缘。到了唐代杜光庭改写时,则进一步淡化神婚色彩,将她们一一改塑成谪降或具有导引者身份的仙真,表明道教内部对于上清道法已经有所修正。

李先生的研究还表明,道教信仰和道教文学的主题在历史的时空中会因应现实的变化而出现变迁,这种变迁既体现在文学层面也体现在宗教层面,因此适合运用主题学的理论和方法进行研究,其具体的思路就是“因应各不同的专题,分别论述其复杂的衍变过程,并尝试说明每一演化所代表的时代意义”^①。他对《汉武内传》和《十洲记》在后世文学后世道经中的演变的研究表明,“从主题研究的方法考察仙道小说,可以较清晰地解说其中环绕的复杂问题,发现其长时期内的演化,变化多端;又在不同道派之中,被分别使用不同的形式处理。”^②《汉武内传》在六朝唐代文学中有着广泛的生命力,并取得了和《博物志》系相关传说并行不悖的地位:六朝时期关于西王母形象、七夕节日、仙桃行厨等场景的描写均体现了以上清经为主的道教化特质;唐代诗人如韦应物、薛逢、李商隐、韩愈等将汉武帝西王母传说作为隶事的材料用以影射帝王贵族的求仙活动。上元夫人在唐传奇《封陟》中则一改严峻的仙经传授者形象,而为一多情仙女形象,从而使得神婚故事与娼妓、女冠的风流行径融为一体,诸天妓乐传说则已经诗歌化或成为文士诗歌中所歌颂的玉女、天乐,或成为民间信仰中的女仙。《汉武内传》在唐及唐以后的道经中也发生了重大衍变,虽然唐代的《无上秘要》效法上清派著作,没有征引《汉武内传》,但唐宋以来的道经也逐渐采录《汉武内传》的说法,其中包括杜光庭编写的《墉城集仙录》确定了以西王母为女仙领袖

①李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,第18页。

②李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,第17页。

的地位以及元代通俗宗教书籍《搜神广记》将西王母传说定型化,这说明上清经系的伪经一成圣传后,便影响乃至造就了唐以及唐以后西王母、汉武帝、上元夫人的形象。《十洲记》为教内外普遍接受则是在唐代,十洲传说被纳入洞天福地的宗教地理构想中,从而奠定了唐以后十洲三岛传说的基础。在宋代,十洲三岛传说又走向科仪化和丹道化,或成为黄箓斋法的极乐世界,或成为清修理论的修炼图。在明代,十洲传说也因应时代变化而出现于三教合一的宗教性传说之中,但也随着道派发展的渐趋于固定而失去神话传说的灵活创造力。

值得特别强调的是,他引用西方文艺理论不是一味地套用,而是有着自己的独特理解。比如,他用“神话与文学”的观点重新评价曹唐的作品时,就指出自己的研究“不只是套用新理论、新观点借以肯定其中的新价值,而是透过这一现代的诠释方法,落实到曹唐本有的创作意图,揭而出之以发现其中的隐奥,从而针对其作品所兼具的叙述、抒情手法重加评定”^①。

四、民族本位、文学精神、宗教诗学

李先生将道教文学定位为宗教学、神话神学的一个门类,采用独特的研究视角、研究方法对它进行研究,除了勾勒其基本轮廓肯定其历史价值外,其终极的研究目的是为了从民族本位的立场探寻中华民族的文学精神,并进而从自己的文学史事实中抽象出基本的文学理念,建构自己的宗教诗学。

出于对道教、道教文学的深刻体悟,也出于对学术史的深刻反思,李先生在整个研究过程中不断强调道教、道教文学是一个自足的文化系统、文学系统和表达系统,表现出了强烈的民族本位立场。对于学术界倾向于认为道教受佛教影响的论点,他认为“这是一个较为表面的比对之后所下的断论,如果从道教的核心思想考察,将会发现其宗教精神根据之所在仍是本土的中华民族,特别是在终极关怀问题的思考上,‘此界与他界’之间如何建构他界?两界之间又如何沟通?则道教确是表现出中国人的文化观点,而并非佛教所输入的印度古文化。”^②在道教仙境说和神仙位业说基础上形成的神仙三品说是道教思想的主要依据,“从其中的形成、演变过程,正可以显示六朝的宗教文化虽间接受外来佛教文化的冲激,而其大体则仍为中华本位的文化。由此也可理解为何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,这一点为特别值得从事比较宗教学者多加注意之处。”^③堕落仙人的下凡受罚说,体现的是宗教学上的救赎问题,其中的“此界苦观之建立,绝不能简单地从当时输入的印度佛教教义加以理解,而要探本溯源地直接渊源于道家及中国古神话的混沌论。”^④建基于谪仙说的道教谪遣神话,将贬谪到人间视为惩罚,较为具体地表现出人间官僚体制的折射反映,而与佛教所传布的终极理念有所区别。李先生认为,“在国内不仅是道教学门,就是其他的学门也大多缺少理论及研究方法,有之也多是援用西方的理论与方法,但道教、道教文学作为本土宗教,是否在参酌外来的理论之后,而应该从本土的素材中多加思索,并试着初步提出一些基本理念?”^⑤

李先生认为道教文学所体现出来的民族精神就是中国人的生命意识,这种生命意识的终极追求是“为了解决人类生活上的共同困境:生存与秩序,对于人类存在的保证问题,试图经由神话思维的方式探求生命的永生、乐园的安乐。”^⑥为了达到这一目的,道教建立了一整套解决终极关怀的理论体系,它相信形魄可炼神魂可存,形成一种魂魄炼度得以度世的长生思想,并建立了一个可以安顿这些长生成仙者的他界,这就是神仙三品说的形成。这一品第观念,基于两大观念:“其一为道教宇宙观,包括天堂、名山及地下说,显示其努力造构的神仙世界。其二为仙真位业说,包括天仙、地仙及尸解仙说,乃是道教对于神仙形象的品级观念,由此两者始能建构为道教的神仙世界。”^⑦此岸与他界之间的“冥通与降见、探访

① 李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第170页。

② 李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第1页。

③ 李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第92页。

④ 李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第23页。

⑤ 李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第426页。

⑥ 李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第241页。

⑦ 李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第33页。

与误入、罪谪与重返,即是当时道俗用以接触世界的三种重要模式,道经中固然也有析理性的叙述用以陈述他界以及人仙接遇的理念,不过绝大部分所采用的多是一种神话语言,具有高度的隐喻性格,让人在多义的解读中各自有所体悟,这是宗教语言的本质。”^①“类此探索宇宙生命的奥妙之力,激发道教中人超越现实界的苦乱期望回到生命的本质,这应该就是道教神话中‘道’的神学意义。”^②

李先生认为游仙是仙道文学、道教文学的中心思想,并用“忧”与“游”这两个字来加以概括,这可以说是抓住了道教生命意识的灵魂。“希企成仙的动机仍可归为‘忧’之一字,因而如何获致短暂的解我忧之法,即是‘游’——神游、想象之游所形成的奇幻之游”,“从‘忧’的性质分析就可理解‘游’的不同性质,这比从形式上分析游仙诗的正变,更能掌握游仙文学的精神特质,也较符合‘诗人’的为文动机是为情而作的本质。”^③“从道教成立前到成立后,道教作为中华民族的本土宗教,‘探求不死’可说是一贯的核心思想,而期望成仙或游历仙界则是探求他界的神秘之行,它表现为宗教文学几遍存于历代文体中;从辞赋、乐府、五(七)言诗以至于词曲等,中国历来的名家都曾尝试过这类游仙诗的题材,用以表现其‘忧’与‘游’的情绪。由于前后历经千百年,不同时期的文士也常借以表达其一生的‘不遇’,而忧、不遇等有关的不满与挫折感,也是帝王贵游以至士庶求仙的基本动机。类此身在此界而心向往他界的愿望,正是一种宗教所关怀的终极真实,不管其人奉道与否,在面对生死大事如何超越生命的大限,借以获得生命存在的永恒保证,就成为道教所关注的重大问题,游仙文学正是这种探求之心的忠实反映”^④。其所传达出来的他界信息对于六朝人的意义就是乱世的佳音,而对唐人的意义则是补偿现实界的欠缺与不满足。比如,道教所结构完成的神仙世界及其成仙方法,直接关涉及人生的终极关怀,让曹唐这样一些在现世受到挫折、困顿者有一向往、探求之道;不遇的情绪促使他深刻体验人生,因此能因缘凑合地运用道教神话语言以隐喻其人生观,写出深味有得的道教文学,藉以表现他所探求的生命终极意义;他既传承了道教的终极关怀问题,也有假借仙言仙语折射地写出他的生活及生命感的:包括长生与死亡、永恒与无常、无情与有情,以及神仙界的热闹与冷清之感等。

李先生对文体的生成状态及其功能进行了分析,希望在还原文学的历史语境的情况下把握文学作品的真正意蕴。比如,针对学术界用西方文艺理论的小说三要素来分析古小说的弊端,他一再强调古小说生成时的史家意识。六朝仙传被收录在《隋书·经籍志》史部·杂传·地理类,《旧唐志》一仍其旧,而《新唐书·艺文志》就改列于子部·道家·神仙家。这不仅是部籍分类的界域问题,而是牵涉到当时人对于传说、对于采集到的口头文学的观念,就是认为这些记述下来的事迹具有某种程度的真实性。当时的作者如干宝等创作这类作品时也确实体现了浓厚的史家意识,“他采用神女传说,并提及张华(或敏)作《神女赋》,也是依据以发明的态度。在赋文中,张敏则以征实的方法验证,经过多方求证后,虽觉得义起的行事诸多奇异,但又‘近信而有征’,凡此均可代表儒家知识阶层的证验立场,经由征实之后,他也就将相关的传闻事迹加以整理,然后传述其事。”^⑤此外,《集仙录》收录《神女赋序》同样体现当时的史家征实的创作态度。这种史家意识还关涉到六朝到唐的文人何要在正史的列传体之外,凡是立志为某些奇行特异之士传述事迹,以发其潜德幽光,也都依仿列传而径题作某传。传统四部分类法“并非完全是平行、并列的,而是蕴含有价值取向的,在尊经重史的文化传统下,它构成了一种本末、尊卑观,却也隐含着体用观。就是传统知识分子的学术训练,在读书、应试与任职的连锁关系中,经史为体,而子集为用,为广义的文学事业。”“因此唐人所撰写的传奇事迹仍想厕列于杂传之类,而明代文人一定要在通俗历史演义上提名为传,凡此都不应只是史传题材的模拟问题,而是关涉到不遇文人的挫折心态,需要以史传的传述者自居自许的。”^⑥这都体现了不遇文士的自我角色认同,即一群在仕途上不遇的文士,认同于道教宗教上的圣者,在为乱世驱妖除怪的痛快行径中获致一扫心中魔的快感。

①李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第30~31页。

②李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第31页。

③李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第8、10页。

④李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第23页。

⑤李丰楙:《误入与谪降:六朝隋唐道教文学论集》,第147页。

⑥李丰楙:《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》,第321页。

从建构中国自身的文论话语出发,李先生一直在思考和研究道教谪降神话所具备的叙事功能及其对中国古代叙事学的贡献。在作者看来,“要建立道教文学不应将道教小说作为研究道教的材料,解说什么宗教观;而应从小说艺术分析宗教文学道教文学的特质为何?因而从叙事学分析确有助于理解其结构。”^①他认为道教神话模式对于中国戏剧、小说的叙事艺术,最具启发的就是劫运说和谪谴说,它们从叙事学的角度解决了说话人的一大难题,帮助作家突破了历史演义小说、杂传小说及世情小说的现实格局,而能从一种超越性的宇宙观,以至高的视角俯瞰人世间,这是类似创世主创造世界的高角度。因此,他梳理了汉魏六朝和唐代的道教谪降神话,认为这些谪仙传说的谪降模式成为后世度脱剧、部分白话小说的主要结构,如金元以及明代的神仙道化剧、邓志谟的谪仙小说以及《水浒传》、《红楼梦》、《镜花缘》等一大批小说中的神话结构均可源于谪仙传说。他反对蒲安迪教授把小说中的这些谪仙情节说成是描衬轮廓的装饰手笔的说法,而认为这类“小说叙事方式,既具有叙事文学上为叙事者建立权威的叙事地位,又具有宗教学上为经典赋予极高权威的作用,两者合为一体后,就构成了道教小说独特的叙事结构。”^②他还认为这种结构体现了中国人的思维方式:本来神话就是在有意无意间破除一些理性的、逻辑的思考,而尝试建立一个单纯的、原始的世界,但其中并非是完全无意义的,而是隐藏着更原型性的人类经验;谪凡者所经的历劫前后的大间架,所开启的不仅是戏场或阅读反映中的疏离感,更是道教有以启发人生的宗教本质:就是超越凡俗而进入神圣;其所宣扬的命运——其中包括了天命的决定性与人意志的超越性,这是传统中国社会、尤其较属于非合理性主义者的集体意识,是一种行之数千年的生命哲学,天命与人力在此中并非冲突而是协调地运转的。这种宗教叙事学立场的分析还可以破除以往引用西方理论研究古代小说所带来的种种困惑。比如,李先生认为,《水浒传》“在叙述结构上这股力量有如圆状的循环圈,从四面集拢分别朝向中间一点凝聚,其凝聚力是由命定与人为合力完成的,在反常的社会中非常的力量聚集,最后终是需要回归正常,这是国人所深信的宇宙运转的原理。”“让好汉征方腊等也是一种自身的救赎行为,天罡地煞必得完成人世间的任务,始能谪谴期满。”“谪谴的主题具有深刻的赎罪意义,这是一部《水浒传》英雄事迹真正的内在结构。”^③应该说,这种阐释是比较符合小说的文本意蕴的,因为这种解说已经超越了“弭盗——海盗”、“农民起义颂歌——农民起义反面教材”说的二元对立,达到了作品的还原解读。因此,对这些叙事模式的分析“也就是尝试为中国中、长篇小说的结构寻求一种较为合理的解释,此类工作在建立中国小说的叙事学上应是一件有意义的事情。”“至少它对如何建立中国式的小说美学,类似谪仙神话架构的模式确是需要首先提出的严肃问题。”^④

从李先生的研究可以知道,道教创造了一个符号系统来传达其信仰体系,并且通过影响道教徒和文人的内心世界激发出创造冲动,在文学作品中建立了一套意象系统,形成了独特的象征隐喻功能。比如,他指出啸除表现为一种啸傲、啸歌外,其本质应该是基于道炼气原则所形成的一种道教秘术,并通过以《啸旨》为中心的考察,在语音原理、音乐原理之外肯定啸作为道教修炼的养生原理,并进而说明其在文学中的象征意蕴。又如,道教为“唐诗人的观念世界,另外提供一种宗教性、神圣性的意趣。而道教在六朝以来所建构的语言、辞汇,经由新神话、仪式的实践,另外形成一套新的符号系统,”^⑤神仙世界成了一种隐喻的符号系统:道教登仙的语言符号成了唐人仕与隐、遇与不遇的隐喻符号,不遇时可以之表达世外之想,得意时也可隐喻其昂扬的心志;将它转用于游狭邪以隐避其行,也具体表现出唐型文士的风流自赏,即将狎妓比喻为游仙,将妓女说成谪仙、仙真,也将有艳情传闻的女冠说成是谪仙。

●作者简介:吴光正,武汉大学中国宗教文学与宗教文献研究中心主任,教授,文学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。

●责任编辑:何坤翁

①李丰楙:《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》,第357页。

②李丰楙:《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》,第299页。

③李丰楙:《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》,第308、309页。

④李丰楙:《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》,第288、312页。

⑤李丰楙:《忧与游:六朝隋唐游仙诗论集》,第61页。