

● 中国古代文学

《楚辞》:宗教的沉思与求索

李 中 华

(武汉大学 人文科学学院,湖北 武汉 430072)

[作者简介] 李中华(1944-),男,湖北随州人,武汉大学人文科学学院中文系教授,主要从事中国古代文学研究。

[摘 要] 《楚辞》中的宗教蕴涵,包括宗教沉思与生命修炼的两个层面。宗教沉思表现为对于神灵世界的向往、对于神圣原则的追求以及与神灵亲近交游的激情。《楚辞》中的生命修炼术则有吐纳餐气、服食药饵、凝神守一等多种。宗教沉思与求索不仅是《楚辞》的文化背景,也是其艺术构思的重要因素,因而深深地渗入《楚辞》的内在精神之中。

[关键词] 楚辞;宗教沉思;生命修炼

[中图分类号] I 206.2 [文献标识码] A [文章编号] 1000-5374(2001)01-0087-06

《楚辞》中有着丰富的宗教蕴涵,这是一个多数学者都认同的论点。然而,这种宗教蕴涵怎样规范《楚辞》的宏观风貌,支配其文学构思、并渗透在其内在精神之中,却是见仁见智的事情。本文试图从宗教沉思、灵魂飞升、超越巫术与追求生命永恒等几个方面,展开对这一论题的探讨。

一、宗教沉思:诸神崇拜与彼岸关怀

在南方的楚国,长期存在着一种以昊天诸神及祖先崇拜为主要特征,以祭神祀祖、占卜降神、释梦招魂为基本仪式,以灵保、巫觋为神职人员,政教合一的早期国家宗教形态。尽管由于若干典籍的失传,这种宗教形态的细节已经难知其详,然而其长期的存在则是一个不争的事实。《楚辞》作者对于宗教的尊奉与沉思,正是在这种特定的社会及文化背景下展开的。

《楚辞》中存在着形象鲜明的两个世界:此岸世界与彼岸世界。此岸是世俗的世界,这里虚伪肮脏,是非颠倒,善恶不分,朝中官员结党营私,芸芸众生周容以为度,这是诗人反复诘问而又难以弃舍的世界。彼岸则是神灵的世界,那里有天帝、各方神灵以及诗人显赫的祖先神。神灵的世界虚幻迷离,但却是灵魂栖息与归依的乐园。《楚辞》的基本情感旋律是由对现实世界的执著,转为极度的失望,最后则是向神灵世界的飞升。

在诗人心目中,世界本是由天上神灵主宰的。《离骚》中写道:

皇天无私阿兮,览民德焉错辅。
夫唯圣哲以茂行兮,苟得用此下土,

《九歌·大司命》中司命之神道:

纷总总兮九州,何寿夭兮在予。……
一阴兮一阳,众莫知兮余所为。

天帝的意志即天命。尽管战国是一个对天命产生怀疑的时代,也是以人道糅合天意的时代,因而诗人对于天命与人道错迕之处颇感痛苦与疑惑,在诗中发出了“皇天之不纯命兮,何百姓之震愆”(《哀郢》)、“天命反侧,何罚何佑”(《天问》)的质问,然而这并未从根本上动摇诗人对于神灵天国的信仰与崇拜。所以,当诗人在现实世界感到困惑与痛苦时,他总是陈诉于天帝诸神之前。《九章·惜诵》写道:

令五帝以折中兮,戒六神与向服。

俾山川以备御兮,命咎繇使听直。

诗人所诉的对象,是五帝、六神、山川之灵及咎繇(即皋陶,神话人物),都是彼岸世界的神灵。这表明了诗人的价值判断,即世俗王国所发生的一切须由天界诸神来裁决。因此,归依天帝、归依神灵、归依天国成为诗人对现实绝望之后的精神追求。

《楚辞》中有一个地位特殊的尊神,即重华。《离骚》中写道:

济沅湘以南征兮,就重华而陈辞。

《九章·涉江》中又想象道:

驾青虬兮骖白螭,吾与重华游兮瑶之圃。

《九章·怀沙》则感叹道:

重华不可遇兮,孰知余之从容?

诗人对重华,可谓始终满怀着崇敬、景仰之情。困惑中向他陈辞(尽管没有答复),想象中与之同游,寂寞中因为不遇而伤悲,成为了《楚辞》诸神崇拜的一个典型。

重华,即帝舜。据《世本·帝系篇》载:

颛顼产穷系,穷系产敬康,敬康产句芒,句芒产蛭牛,蛭牛产瞽叟,瞽叟产重华,是为帝舜。

《史记·五帝本纪》记载舜的世系与此大致相同。对照屈原在《离骚》之首便自称是“帝高阳之苗裔”,可知重华又是楚之祖先神。

《楚辞》中的诸神与祖先崇拜无疑源于一种古老的文化遗产,是一种“国家意识形态”。然而,对其强烈的认同,却展现了诗人的宗教情结。它反映了这样一种心态,即现实世界重压下的诗人心灵只有在神的面前才能舒展,得到滋润,并绽放出光明的希望。西方宗教学者泰勒认为,宗教是“对灵性存在的信仰”,而海勒尔认为“宗教是人与神圣的交往、相通与结合”,^[1](第2页)《楚辞》中展现的诗人心灵境界正是如此。

《楚辞》中展示的是一个万物有灵的世界。《楚辞》中的神灵分为三类:一是主宰天地人间、拥有至高无上权威的天帝,与西方基督教中的上帝、中国本土道教中的玉皇大帝、佛教中的如来地位相当;二是作为社会伦理法则与美好品德象征的祖先神,如颛顼、重华、三后等;三是负有具体职责的“功能神祇”^[2](第200页)如山川、司命之神等。在《楚辞》中,从山川、日月、风云、雷电到鸬、鸢、鸾凤,几乎所有的自然物都被神灵化了,这应当是时代宗教意识的投影。

二、宗教体验:灵魂的飞升与求索

《楚辞》的基本情感,是在现实绝望之后寻求与神灵的沟通。《离骚》其实是诗人为了排遣内心的忧伤而向神灵的陈诉之辞。因此,在《离骚》之始,便可强烈感受到人面对神灵的坦白与虔诚。诗人自诉祖宗、世系、生辰、姓名,其对象并不是楚王,亦非世俗芸芸众生,而是他心目中的神灵。诗人陈说服食之芳馨、饮食之洁净,都是为了表白对于神的诚敬及缱绻思慕之心,以造成一种崇拜、仰慕神的宗教氛围。

《离骚》中的周天远游实质是一场寻求与神灵相通的游戏,它源于一个流传古老的神话。依据传说,高阳氏颛顼曾经“乘龙而至四海,北至于幽陵,南至于交趾,西济于流沙,东至于蟠木”^[3](第472页)。又据载:“昔夏后启筮乘飞龙而登于天,而枚占于皋陶,陶曰吉”^[4](第28页)。又据载:“藐姑射之山有神人居焉,……乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”^[5](第28页)。又据载:神人若士自言曾经“南游乎冈良之野,北

息乎沉墨之乡,西穷窅冥之党,东开鸿濛之先。此其下无地而上无天,听焉无闻,视焉无瞩”^[6](第1262页)。又在神仙传说中,黄帝、马师皇皆乘龙登天,箫史、弄玉皆乘凤凰飞升。^[7](第1—11页)

后世乘龙御凤,周游天国演变成为一种神仙修炼术。《抱朴子·遐览》记载道教经典有《龙蹻经》、《鹿卢蹻经》,已佚。据《云笈七签》,可以推知这种飞升术的修炼过程大致包括:一、沐浴斋戒:《太上素灵经》云修炼之日“每先自清斋,沐浴兰汤”,《紫虚元君内传》云“建志内学,养神求仙者常当数沐浴,以致灵气,玉女降祥”,又《仙公请问经》云“不以香水洗沐,则魂魄奔落,为他鬼所拘录”。^[8](第428页)二、凝神存思,诵念法诀:据《太清玉霞紫映观上法》,清斋沐浴之后,“内外清虚,口无余味,腹无余熏,眼无余视,体无余尘,恬淡静默,唯道是身。然后还南向平坐,瞑目内思,紫气出兆头顶之上,勃勃冲天,气冠己身,内外郁冥,便引紫气仰咽三十九过”。咽气之后,要念动祝辞,曰“上清流霞,晖真吉旦,紫云映灵,扬精交换……游腾玉堂,上拜帝馆”云云。这可以视为飞升前的准备。三、想象中有龙驾玉辇下降,因得与真人同升太清之上。^[8](第570页)《云笈七签》中所记录的,是流传于民间的宗教方术。《楚辞》中所表现的,则是抒情化的文学想象。文学的构思曲折别致,故修炼的阶段不甚明晰,唯有周天巡游的描写具体而微。二者追求灵魂飞升、与神交游的想象,则大致可以相通。

这样,《楚辞》中的乘龙飞升、周天远游便有了多层面的内蕴。就其原始的意义说,它是一次灵魂的飞升、追求与神相遇的宗教体验,这种体验可能与古代宗教祭神祀神的仪式有关。就其寄托的情感说,它当然折射出诗人对于现实政治的失望、迷惘与热爱故国的情怀。

《离骚》“求女”的意蕴则更为复杂。求女,应是对女神的追求。古代神话传说中有众多的女神,她们多是古代部族的女性始祖,在流传中渐次进入神灵的世界。追求与女神的结合,可能与古代宗教传说及习俗有关。宋玉《高唐赋》、《神女赋》写楚王与神女瑶姬的遇合,后羿梦中与洛水神宓妃交接^[9](第99页),传说郑交甫与汉江二女神相遇^[7](第8页),均涉及人神之间的恋爱与婚姻。再看《离骚》中求女之媒理,或曰凤皇,或曰鸩鸟,或曰雄鸠,亦如同后世三青鸟之类,带有神异的色调。旧说求女之寓意在求贤君、或求贤臣、或求通君侧之人,都忽略了其宗教神话的背景,故有所不足焉。

三、俯视与超越:对于巫术的态度

宗教与巫术是相互联系又相互区别的两个范畴。英国人类学家马林诺夫斯基认为“巫术与宗教的区别在于宗教创造了价值,并直接提出终极的目的。与此相反,巫术仅有其实践的与功利的目的,而且其本身也只是实现目的的手段而已”^[10](第295页)。另一位英国学者弗雷泽认为,“宗教是为了解决那些巫术不能圆满解决的难题而求助于超自然存在的产物”^[10](第293页)。概而言之,宗教表现为对神圣、神圣王国及其终极法则的沉思与追求,是心灵的皈依与寄托,而巫术则只是实现具体目标的手段,是一种具有操作性的现实行为而已。

《楚辞》中的巫术林林总总,表现纷纭多端,如卜筮、降神、释梦、招魂之术。事实上,它们是楚民俗与楚文化的有机组成部分,因而自然地进入《楚辞》的表现领域。对于巫术的描写无疑增添了作品奇幻的色彩,丰富了《楚辞》文学形象的世界。倘若翦除了此类描写,《楚辞》亢奋饱满的血脉将因之而干枯萎缩,《楚辞》腾挪滴异的文学形象将为之黯然失色,《楚辞》将失去其文学的个性。然而,倘若仅有各种巫术的堆砌,而没有对于人生终极神圣目标的真诚关怀,没有宗教精神如同流泉般汨汨不绝地滋润其间,那么《楚辞》就只能是怪力乱神的杂俎,其人文精神的价值将大为逊色了。

《楚辞》学界曾经热烈讨论过屈原的身份及思想倾向。有的学者强调诗人与巫术的联系,认定屈原为一巫官;有的学者强调诗人怀疑天命,而断言诗人否定神与宗教。实际上,屈原对巫术的态度是相对比较超然的,即承认巫术的存在,并且用作文学的材料,然而又对之并不迷信。比如当他内心困惑、去留不定之时,他先是求灵氛占卜,后又求巫咸降神,然而二者的结果恰好相反。《卜居》写诗人问卜于郑詹尹,答复是:“数有所不逮,神有所不通。用君之心,行君之意。龟策诚不能知此事。”这些描写表明屈原对于巫

术是有保留的。至于《楚辞》中迎神、招魂、释梦等内容,乃民俗之写照,非诗人之本心。德国社会历史学家马克斯·韦伯曾说:“每一个中国的童话都反映了非理性巫术的大众性。怪诞的、毫无理由的神灵飘忽游行于世,而且无所不能,只有魔法才能对付它们”。对于这种非理性的巫术,屈原显然是怀疑的。韦伯又说:“具有悟化天赋的人的救赎贵族主义,也不可能通向民间宗教笃信的”^[2](第 228 页)。屈原的情况也大体如此。

屈原不是那种非理性巫术的信徒。他是由于对世俗污浊的厌弃,转而对神灵世界表示向往与归依。当诗人的笔指向人间,诗语中总是充满了感伤的痛苦,流动着困惑的眼泪:

曾歔歔余郁邑兮,哀朕时之不当。
揽茹蕙以掩涕兮,沾余襟之浪浪。

《离骚》

涕泣交而凄凄兮,思不眠以至曙。
终长夜之曼曼兮,掩此哀而不去。

《九章·悲回风》

而当诗人的笔触指向天国,情调立即变得轻松、昂扬,诗的旋律亦转为活泼、壮丽,诗章中映照上一层理性的光辉:

驷玉虬以乘鸞兮,溘埃风余上征。……
凤皇翼其承旗兮,高翱翔之翼翼。

《离骚》

屯余车之万乘兮,纷容与而并驰。
驾八龙之婉婉兮,载云旗之逶迤。

《远游》

正是由于这种情感,使得屈原的宗教理念超越了巫术,而寻求直接与神灵的沟通、对话、与神同游。

四、追求永恒:个体生命的修炼

诗人屈原有着美政的理想,有着为实现理想而九死不悔的决心与毅力,这是《楚辞》精神的主导面。然而,当一个人完全被摒弃于主流社会之外,因而无从实现其济世的理想,此时产生神仙思想,注重个体生命的修炼,亦为情理中事。《九章·涉江》中云:

登昆仑兮食玉英,与天地兮同寿,与日月兮齐光。

诗人明白地宣示有着长生不死的神仙追求。而在《远游》中更加直接地说出:

贵至人之休德兮,美往世之登仙。

仍羽人于丹丘兮,留不死之旧乡。

诗人之求仙,固然由于现实的压迫,为了寻求精神的归宿,同时亦与楚地风气影响有关。楚人历来崇尚鬼神,屈原家世亦有宗教文化之背景,屈子又曾出使齐国,齐地盛行的神仙方术与楚地的鬼神崇拜结合,遂成为屈子神仙思想及修炼方术的渊藪。《楚辞》中所提到的赤松子、王子乔、韩众等,皆古代著名之仙人。此类仙人与诗人心目中之祖先神不同。祖先神是道德、美政的表率,意旨所寄在于治世、安邦、建立人世的功业。而仙人则是长生不死的典范,意旨所寄在于个体生命的永恒与精神的自由逍遥。祖先神是不可企及的,而仙人却可以长期修炼而成就。

《楚辞》中的神仙修炼方术,大致包含三项:一曰吐纳餐气,二曰服食药饵,三曰凝神守一。

吐纳餐气以养生修炼的思想,很早就产生了。《老子》十章云:“专气致柔,能婴儿乎;涤除玄览,能无疵乎?”《庄子·大宗师》说真人“其息深深,真人之息以踵,众人之息以喉”,都是表达此种思想。《远游》则

将此说得更为清楚:

餐六气而饮沆瀣兮,漱正阳而含朝霞。

保神明之清澄兮,精气入而粗秽除。

洪兴祖《补注》云:“平旦为朝霞,日中为正阳,日入为飞泉,夜半为沆瀣。天玄、地黄,为六也”,可知所说为餐气之术。又曰餐曰饮曰漱曰含,表明此种方术的修炼有明确的规定。

服食药饵可能导源于上古医术。有些草木的茎、叶、种子,某些含有矿物质的泉水及其它药物能够医治好人们的疾病,逐渐演变为不死树、不死泉及不死药传说。《列仙传》记载仙人赤将子舆“不食五谷,而啖百草花”,偃佺“好食桃李葩,形体生毛”,方回炼食云母,师门食松实,仇生常食松脂,邛疏煮石髓而服之,桂父“常服桂及葵,以龟脑和之”,谿父以瓜子、桂、附子、芷合食。而《楚辞》中云:

朝饮木兰之坠露兮,夕餐秋菊之落英。

《离骚》

折琼枝以为羞兮,精琼糜以为粮。

《离骚》

援北斗兮酌桂浆。

《九歌·东君》

登昆仑兮食玉英。

《九章·涉江》

搗木兰以矫蕙兮,凿中椒以为粮。

《九章·惜诵》

《楚辞》中提及的食物,多数与传说中的仙药有关。《抱朴子·仙药》引《神农四经》云:“上药令人身安命延,升为天神,遨游上下,使役万灵,体生毛羽,行厨立至。”上引所云餐秋菊、饮坠露、折琼枝、搗木兰、凿中椒、食玉英,亦与《列仙传》所载仙人啖百草花、炼云母、煮石髓、食松脂之类相似。后世注家或云《楚辞》以物之香洁以譬喻诗人忠贞之德操,非本源之论,失之偏矣。

凝神守一之术,其要旨在于内视返听,专心意守体内某一穴位(或神灵)。《老子》三十九章云:“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生”。《太平经》云:“守一明法,长寿之根也。”《抱朴子·地真》引《仙经》云:“子欲长生,守一当明。”《远游》中所谓“羨韩众之得一”,即羡慕韩众守一而得仙也。又王子乔所授之仙诀(“审一气之和德”),实包含凝神守一之术在内。王夫之《楚辞通释》云:“此金液还丹无功用之妙旨”,“仙者之术尽此矣”。这就明白地道破了它的本质。

《远游》之末写道:

下峥嵘而无地兮,上寥廓而无天。

视倏忽而无见兮,听惝恍而无闻。

超无为以至清兮,与泰初而为邻。

这是终极的归宿,它是道的境界,也是仙的境界。韦伯尝论曰:“在老子的学说里,道同神秘主义者典型的寻神联系了起来”,因此道成了“唯一神圣的总体”。^[2](第208页)而正是在这里,对于神圣原则的沉思与对个体生命的修炼二者交汇并且融为一体了。

概而言之,《楚辞》中的宗教蕴涵可分为沉思与修炼两个层面。宗教沉思表现为对神灵世界的向往,对于神圣原则的追求以及和神灵亲近交游的激情。比较而言,对于个体生命的修炼出自亲近神灵的目的,因而处于从属的地位。《楚辞》的宗教文化蕴涵与其社会政治文化蕴涵是交融与互补的关系,而不是相互排斥、非此即彼的关系。强调作品的宗教蕴涵并不否定其社会理想与人文关怀,并不否定诗人的美好节操与高尚品格,并不否认其中政治抒情的成分。相反,二者的交融使《楚辞》中的艺术形象更为丰满、鲜活,亦更接近于再现历史的真实。诗人的美政理想、耿介人格、宗教情怀与文学天才的完美结合,才使《楚辞》作品整体呈现出奇幻瑰丽而又带着宗教神秘性的文学风貌。

[参 考 文 献]

- [1] 任继愈. 宗教大辞典绪论[Z]. 上海: 上海辞书出版社, 1998.
- [2] [德] 马克斯·韦伯. 儒教与道教[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1993.
- [3] 戴德. 大戴礼(四库全书本)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1987.
- [4] 马国翰. 玉函山房辑佚书: 第一册[Z]. 长沙: 岳麓馆刊本, 1883.
- [5] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [6] 刘安. 淮南子(廿二子本)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [7] 旧题刘向. 列仙传[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1990.
- [8] 张君房. 云笈七签(四库全书本)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1987.
- [9] 洪兴祖. 楚辞补注引[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [10] [美] 斯特伦. 人与神——宗教生活的理解[M]. 上海: 上海人民出版社, 1991.

(责任编辑 何良昊)

Chu Ci: Religious Contemplation and Searching

LI Zhong-hua

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography: LI Zhong-hua (1944-), male, Professor, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Chinese classical literature.

Abstract: There are two aspects in the religious meaning of "Chu Ci": religious contemplation and life training. Religious contemplation includes longing for the deities' word, pursuing the sacred principle and the passion for contacting gods. The life training in "Chu Ci" consists of taking medicinal herbs, fixing attention and so on. Religious contemplation and searching is not only the cultural background of "Chu Ci", but also an important factor in its artistic conception, so it permeates deep into the spirits of "Chu Ci".

Key words: Chu Ci; religious contemplation; life training