

[文章编号] 1671-881X(2010)03-0287-07

# 秦汉魏晋神仙思想的继承与嬗变

## ——兼谈小南一郎“新神仙思想”说存在的问题

黄景春

[摘要] 仙人以长生不死为主要特征,信仰者相信通过修炼服药可以达到长生不死的目标。早期传说中的仙人都变形飞升,东汉以后很多仙人则居住名山或优游人间,葛洪称之为地仙。地仙不仅长生不死,还享受各种世间快乐。我国神仙思想从来不强调学仙者的身份,所以既没有基于英雄崇拜的“古代神仙思想”,也没有基于祖灵崇拜的“新神仙思想”。小南一郎新旧神仙思想的提法建立在对中国传统文化的诸多误解之上,应予以批评和纠正。

[关键词] 仙人;地仙;帝王神仙术;新神仙思想;文化误解

[中图分类号] I206.2 [文献标识码] A

我国神仙思想经过战国时期的发轫,秦汉时期的丰富和充实,到魏晋时期出现了一些新的面貌。这种新面貌以地仙说的繁荣为主要特点,它适应了道教上层化的需要,但它仍以追求个体长生不死为主要目标,这一点没有任何变化。小南一郎在《中国的神话传说与古小说》中认为,秦汉时期的神仙思想是“帝王神仙术”,魏晋时期则出现了人人具有平等成仙权利的“新神仙思想”,前者建立在英雄崇拜的基础上,后者则建立在祖先崇拜的基础上,二者在思想基础上存在着巨大的差异和转变。魏晋神仙思想真的出现了那样的转变吗?本文通过考察战国、秦和西汉、东汉、魏晋几个历史时期神仙思想发展脉络,对小南氏的说法提出批评,并分析其错误观点产生的深层原因。

### 一、战国时期的神仙思想

我国春秋时期的文献还没有发现不死、仙人这样的概念。战国时期的《山海经》已经出现了不死之药、不死之国、不死之山、不死民、不死树等说法,还出现了居住在昆仑山的半人半兽的西王母。除了西王母之外,战国文献还提及及其他一些仙人。屈原《远游》表达了他羡慕仙人、愿轻举远游的想法,并希望自己“留不死之旧乡”<sup>[1]</sup>(第153页)。诗中提到的前世仙人有赤松、轩辕(黄帝)、王乔、韩众等人,而屈原感叹自己没有成仙的质地(而非身份),因而不能飞举远游。《庄子》也描写了多位神仙人物,还把这些人物分为真人、至人、神人,他们都具有容颜不衰、御龙飞行等特征。《大宗师》一篇还把“道”当作“自本自根,未有天地,自古以固存”的先天存在物,仙人都是得道者,“黄帝得之,以登云天;颡顼得之,以处玄宫;禺强得之,立乎北极;西王母得之,坐乎少广,莫知其始,莫知其终;彭祖得之,上及有虞,下及五伯。”<sup>[2]</sup>(第246-247页)庄子把成仙与得道等同起来,是后世“得道成仙”思想的源头。

需要指出的是,战国时期仙人的主要特征是不死和飞行,这也是后世神仙的两个基本特点。第一个特点是人们追求成仙的主要目的,也是仙人的最显著特点;第二个特点包括飞行、变化、通神、致物等特

性。就人而言,获得长生是最重要的,随后各种超自然的禀赋自然也就得到了,所以战国方士们谈论的主要是不死、神药之事。神仙信仰主要追求个体生命的长生不老,这一点在战国时期就已突显出来了。

有些早期仙人是由著名神话人物转化而来的,其中黄帝、西王母都具有君王的身分,但把他们描绘成仙人只不过是方士们宣扬神仙思想的一种策略,即通过将黄帝、西王母等著名神话人物描述成仙人来扩大神仙说的影响,未必带有任何英雄崇拜的意味,也不表明神仙思想是建立在英雄崇拜的基础上。小南说:“在中国古代的神仙思想里,……只有特选的英雄(帝王)才能接近神仙。”<sup>[3]</sup>(第 254 页)可是,战国时期的多数仙人如赤松、韩众、王乔、嫦娥、彭祖、女偶都不是什么英雄;相反,嫦娥的丈夫羿是神话中射下九个太阳的大英雄,他却与成仙无缘。小南说“古代神仙思想”是建立在英雄崇拜的基础上,如何来解释嫦娥成仙而羿反而成不了仙呢?还有夸父、刑天、祝融、共工等,都是著名神话英雄,也无一成仙,这又如何解释呢?小南把君主拥有接近神仙特权的神仙思想称作“古代神仙思想”,可是战国时期寻找不死药的君王在传说中无一获得成功,也无一跻身仙人之列,君主接近神仙的特权体现在哪里?因此,我认为所谓的“古代神仙思想”一开始就只是一种虚构,无法证明它存在过。

## 二、《史记》《汉书》中的神仙思想

秦和西汉时期的神仙思想主要体现在司马迁《史记》和班固《汉书》中。《汉书》虽然是东汉初年的著作,但它深受西汉中期的司马迁和西汉晚期的刘向、扬雄等人的影响,相当大一部分史料和观点直接来自《史记》、《新序》、《说苑》、《法言》等著作。就祭祀制度和神仙观念而言,《汉书·郊祀志》也继承了《史记·封禅书》的基本观点。徐复观在《两汉思想史》中说:

班氏把《史记》的《封禅书》改为《郊祀志》,封禅是特称,郊祀是全称;《封禅书》是由反面提出问题,主要是以此暴露秦皇、汉武由泰侈而求长生,由长生而陷入方士的各种骗术中,以自曝其愚蠢。《郊祀志》则由正面提出问题,用心是在说明祭祀的真正意义,及周公在这一方面,制定了由天子诸侯大夫以及士庶人“各有典礼,而淫祀有禁”,以见凡违反周公所制定的祀典,都是淫祀,都应在禁止之列。班氏改了《封禅书》的名称,但对此一问题的观点,与史公并无二致。<sup>[4]</sup>(第 308 页)

《郊祀志》所体现的仍是西汉时期的神仙思想。小南氏认为,《封禅书》和《郊祀志》体现出的神仙思想是一致的,这一点可以接受,但说二书体现的都是“帝王们的神仙术”,恐怕就让人难以苟同了。

首先应该说明的是,《史记》和《汉书》都是被一些人称作“帝王家史”的正史,其叙事以帝王为核心,材料取舍集中于帝王将相的言行,而对民众活动缺乏足够的描写。同样是寻找神仙不死药,民间发生一万个事例史书都可以只字不提,但宫廷中发生一例就有可能被记载下来。《封禅书》和《郊祀志》全都是对帝王祭祀、求仙、封禅、祝诅的记载,当方士们介入帝王的宗教生活的时候也会被关注和描写。由于它们集中描写的是帝王们的求仙活动,给人造成了只有帝王在求仙的印象,好像是帝王在推动寻找神仙不死药,帝王有接近神仙的特权;然而,真正对求仙运动起推波助澜作用的是民间方士,是那些宣讲黄老无为之说、讲授神仙不死故事的神仙方士。方士们宣称曾经师从某位仙人,自称可以接近神仙,他们的死亡也不像帝王那样被史书清楚地记载下来,于是他们在后世传说中比较容易被说成不死者,进而转变为仙人。战国时期的燕齐方士宋毋忌、正伯侨、元尚、羡门高等人,到秦始皇求仙时就转变为仙人,成为被寻找的对象。《史记·封禅书》载:“于是始皇遂东游海上,行礼祠名山大川及八神,求仙人羡门之属。”到汉武帝求仙时,羡门高常与安期生相提并论。栾大声称:“臣常往来海中,见安期、羡门之属。”<sup>[5]</sup>(第 1390 页)汉武帝身边的其他方士也多次提到羡门、安期两位神仙。

安期生是汉武帝寻找的重要对象。他是秦汉之际的书生,后来隐居,学黄老之道。《汉书·蒯通传》载:“初,(蒯)通善齐人安其生,安其生尝干项羽,羽不能用其策。而项羽欲封此两人,两人卒不肯受。”这位安其生就是安期生。司马迁对安期生在齐地受业、授徒有所论列:

乐臣公学黄帝、老子,其本师号河上丈人,不知其所出。河上丈人教安期生,安期生教毛翁

公,毛翕公教乐瑕公,乐瑕公教乐臣公,乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西,为曹相国师。

(《史记·乐毅列传》)

以上文献记载都表明,安期生是秦汉之间的方士。《列仙传》说他是琅琊阜乡人,卖药于海边,“秦始皇东游,请见与语三日三夜,赐金璧度数十万,出于阜乡亭,皆置去。”<sup>[6]</sup>(第10页)这个说法虽属仙人传说,但也约略透露了安期生的身世背景。这位秦汉之际的方士,到西汉中期已经是著名的蓬莱仙人,成为汉武帝殷殷以求的神仙了。

前世的寻仙方士成为后世寻仙方士的偶像,这是因为在传说中前辈方士(而不是帝王)已经转变为仙人。《史记》《汉书》中所记的新增仙人,无一出自帝王,全部出自方士。这些民间方士掌握寻仙的话语权,不断描绘神仙世界的美好,向世人“透露”有哪位神仙新成员,到哪里可以找到不死药,从而推动求仙运动持续进行。秦皇、汉武都曾经大规模求仙,但是他们并没有能够接近神仙,他们的求仙活动跟齐威王、燕昭王一样以失败告终。这说明帝王只拥有调动国家人力、财力、物力用之于求仙活动的皇权,并没有接近神仙、成为神仙的特权。小南一郎所谓的古代神仙思想“只有特选的英雄(帝王)才能接近神仙”的说法,并没有得到《史记》《汉书》中相关史料的支持。

### 三、《列仙传》中的神仙思想

《列仙传》旧题西汉刘向著,但《汉书》对刘向著作著录颇详,其中未见《列仙传》,直到大约四百年以后,葛洪才在《神仙传》和《抱朴子内篇》中说该书为刘向所作,委实无法让人信服。南宋就有人对此说法提出质疑,近现代质疑者更多。小南一郎认为《列仙传》是东汉形成的<sup>[3]</sup>(第128页)。我也认为,此书为东汉著作,但应该说明的是,东汉人作《列仙传》之所以假托刘向之名并非没有原因。刘向曾给皇帝献神仙秘术之书,在回答汉成帝的咨询时,也曾对神仙方术和鬼神祭祀表现出虔诚的态度,所以人们认为他会为仙人作传;再加上后人造作《列仙传》时模仿他《列士传》《列女传》的行文方法,书名也明显存在模仿,因而很多人以为这本书真的出自刘向的手笔,而且至今仍有人这样认为。

卿希泰在《中国道教史》中对《列仙传》的传主身份做过详细讨论,他的结论是:“(从身份看)不论出身贵贱和民族,人人都有可能成仙。”<sup>[7]</sup>(第58页)实际上,《列仙传》所载的成仙者,帝王所占比例极低,官员所占比例也不高,绝大多数是社会底层的平民百姓,尤其是神仙方士。见表1。

表1 《列仙传》传主身份统计表

|     | 帝王   | 官员    | 平民百姓  | 合计   |
|-----|------|-------|-------|------|
| 人数  | 1    | 15    | 54    | 70   |
| 百分比 | 1.4% | 21.4% | 77.2% | 100% |

《列仙传》中帝王成仙者只有黄帝1人,他是战国时期由神话人物转变而来的。具有官员身份(包括王子妃嫔)的成仙者15人,其中秦朝以前12人,西汉时期只有东方朔、钩翼夫人、谷春等3人。平民百姓54人(其中西汉8人),占总人数的77.2%。这些平民百姓当中,职业化方士9人。称他们为“职业化方士”,是因为传文中只有对他们学道、修炼、成仙的描述,而没有其他活动。

《列仙传》中汉代仙人有11位,就时间下限而言以谷春为最晚。谷春秦末已隐居山中,毛女(玉姜)从秦宫逃出,自言在华阴山中“遇道士谷春,教食松叶,遂不饥寒,身轻如飞”。二百年后的汉成帝时期,谷春在朝中为郎,成为传说中的“朝隐”类人物。他病死后三年复活,众人大惊,发其旧棺,有衣无尸。后来他到长安,又到太白山,所到之处都有人追随奉祀。人们在山上为他立祠,他也常来祠中止宿。这种死而复活的成仙方法是秦汉时期开始流行的“尸解”。《史记·封禅书》有“为方仙道,形解销化”,服虔注曰:“尸解也。”东汉《太平经》也多次提及尸解,如“死而复生,尸解者耳”<sup>[8]</sup>(第298页);“尸解之人,百万之人乃出一人耳”<sup>[8]</sup>(第596页)。《列仙传》中尸解成仙也有11人,其中既有早期的黄帝、吕尚等人,也有汉代的钩翼夫人、谷春。卿希泰说:《太平经》中提到的成仙形式有两种,一是尸解,二是白日升天<sup>[7]</sup>(第115

页)。尸解已是东汉时期重要的成仙途径,《列仙传》一再出现“尸解”,正是这种观念的反映。

与早期仙人超俗绝尘不同,《列仙传》的 70 位传主有 45 位(占 64.3%)都停留在人间或名山大川,与人间俗世保持着密切关系。如谿父成仙后并没有像早期仙人那样弃世远游,而是居住在山顶,时常呼唤父老乡邻前来谈说平生之事。邗子成仙后,也住在山上,“时下来护其宗族”。这些盘桓尘世、牵挂人间的仙人,实际上就是葛洪所说的地仙。《列仙传》还没有地仙的概念,但是地仙的所有特征都已具备。

#### 四、《神仙传》中的神仙思想

“地仙”这个概念最早出现在晋代葛洪《神仙传》和《抱朴子内篇》中。《神仙传》现存的 84 位传主,有 63 位(占 75%)标名地仙或具有鲜明的地仙特征,其他 21 位也或多或少具有地仙的品格,所以《神仙传》简直就是“地仙传”。葛洪在《抱朴子内篇·论仙》中引用《仙经》的说法:“上士举形升虚,谓之天仙。中士游于名山,谓之地仙。下士先死后蜕,谓之尸解仙。”《抱朴子内篇·勤求》又说:“凡人之所汲汲者,势利嗜欲也。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。若未升玄去世,可且地仙人间。”地仙的品阶在天仙之下,但地仙可以出入人间享受人生欢乐,比寂寥冷落的天仙更有吸引力。于是就有马鸣生、阴长生、帛和等人,得到天仙神丹却并不全部服下,只服半剂先成地仙。马鸣生服半剂神丹之后,打消了死亡之忧,居住在人间,“架屋舍,畜仆从,乘车马,与俗人无异”,在人间辗转了 500 多年才升天。阴长生服半剂神丹之后,除了“大作黄金数十万斤”之外,还“周行天下,与妻子相随”。可见,地仙是比较世俗化的仙人,既获得了生命的永久,又享受人生富贵和欢娱。先秦的一些神仙在魏晋时期转变为地仙,其中彭祖还是地仙的代表人物。《抱朴子内篇》云:

(彭祖)又云,古之得仙者,或身生羽翼,变化飞行,失人之本,更受异形,有似雀之为蛤,雉之为蜃,非人道也。人道当食甘旨,服轻暖,通阴阳,处官秩,耳目聪明,骨节坚强,颜色悦泽,老而不衰,延年久视,……若委弃妻子,独处山泽,邈然断绝人理,块然与木石为邻,不足多也。<sup>[9]</sup>

(第 52 页)

葛洪借彭祖之口批评早期仙人变形飞升“非人道”,认为仙人就应该珍惜人间生活。在葛洪笔下,安期先生、龙眉宁公、修羊公与阴长生一样都成了“服金液半剂”的地仙。安期生此时又成了地仙的代表,可见地仙观念盛行,对前期仙人也进行了“时代化”改造。

地仙观念盛行的原因在于,魏晋时期道教正经历一次大转型,其信奉者从下层民众向社会上层人物扩展,不少高级知识分子都接受了道教,皇室和士族成员也不乏奉道之人。这势必要求对过去张道陵等人的鬼道、符咒之术加以改革,对神仙学说加以调整。以学者和贵族为特色的上层信徒除了羡慕神仙亘古不衰的生命,还希望保留今生的富贵,于是成仙而又不失现世欢娱的地仙思想得到追捧,地仙成为最大的仙人团体。有意思的是,如果追溯地仙的源头,恰好就在于战国秦汉时期的求仙帝王,是他们割裂了仙人长生和飞升两个特性而仅取其一。齐威、燕昭、秦皇、汉武等帝王追求的只是长生不死,他们谁都不情愿抛弃自己的国家和君权飞升而去,服用不死药后永久地拥有人间权位才是他们的真正目的。这种想法经过几百年的发酵,最终在魏晋时期由葛洪总结出系统的地仙理论。

《神仙传》的仙人传说虽然经过了地仙理论的粉饰,但传主的身份和修炼情节仍然得到较好保留。就传主身份而言,它跟《列仙传》具有高度一致性。

表 2 《神仙传》传主身份统计表

|     | 帝王   | 官员    | 平民百姓  | 合计   |
|-----|------|-------|-------|------|
| 人数  | 1    | 12    | 71    | 84   |
| 百分比 | 1.2% | 14.3% | 84.5% | 100% |

《神仙传》中唯一的帝王是淮南王刘安。在历史上他是一位试图谋反而被迫自杀的诸侯王,但后来的传说却把他描绘成白日飞升的仙人。《神仙传》中官员(含王子嫔妃)有 12 人,占传主的 14.3%,比

《列仙传》略有下降。成仙的官员大多不是高官或官运亨通者,而是遭受挫折、迫害的低级官吏,甚至有被谋杀的人物。《神仙传》中包括儒生方士在内的平民百姓有71人,占84.5%,这个数字比《列仙传》的77.2%略高。平民百姓仍构成成仙者的主体。这说明从东汉到魏晋,神仙思想有所变异,但成仙者主要是下层人物这一点是稳定传承的。在这71位平民成仙者中,职业化方士44人,占总数的52.4%,比《列仙传》高出很多。这说明东汉末以来职业化方士(或道士)大量增多,同时也意味着有更多的神仙传说被创造出来。就绝对数量来说,方士在当时社会人口中所占比例肯定不会太高,但是传说中的成仙者比例却非常高,这是一个很突出的现象。

《神仙传》载有多位三国时期的仙人,如孙登、焦先、刘京等都是魏文帝、魏明帝时人,葛玄、介象都曾跟吴大帝孙权打过交道。这些人物都是当时著名的方士(或道士)。他们的弃世距离葛洪著《神仙传》只有几十年时间,却已进入神仙之列,成为最新的仙人成员。当然,他们身上也都具有浓厚的地仙色彩。这些新的仙人,或掌握合药炼丹之方,或修还精补脑房中之术,或有变化隐形术以自保,或善于斋戒祭祀法以通神,主要目的都是保生养命、长生不死,这是他们跟古仙人完全一致的地方。《神仙传》注重描写传主的修炼过程和结果,但从从不强调身份和地位对修炼结果的影响。应该说,从两汉到魏晋,通过修炼人人可以成仙的想法是一贯的。《太平经》云:“故奴婢贤者得为善人,善人好学得成贤人;贤人好学不止,次圣人;圣人学不止,知天道门户,入道不止,成不死之事,更仙;仙不止入真,成真不止入神,神不止乃与皇天同形。”<sup>[8]</sup>(第222页)这里宣扬的是任何人学道都能成仙,而无论其人是奴婢还是圣人。《抱朴子内篇》讨论修仙也不对人物身份做任何讨论。神仙思想的核心是长生不死,通过修炼、服食等途径任何人都可以达到这个目标,这种“仙可学致”思想无论在《史记》《汉书》中,还是在《列仙传》《神仙传》中,都是一以贯之的。小南一郎说:

在中国古代的神仙思想里,根据古代的神仙说,只有特选的英雄(帝王)才能接近神仙。但到了魏晋时期,作为一种新神仙思想,认为任何人经过努力都可以成为绝对的存在的神仙(即对于成仙来说只有努力才是重要的,除此以外不存在天生特权的立场)的思想成长起来了。自太古以来一直被当作崇拜对象的超越者,实际是我们人人所能达到的——这种思想得以发展,必定是人的精神史上划时代的重大事件。<sup>[3]</sup>(第245页)

小南氏强调了魏晋时期学仙者身份上的转变,其实这种转变根本不存在。通过对神仙思想的历史考察可以发现,不仅“古代神仙思想”不存在,“新神仙思想”也不存在,“人的精神史上划时代的重大事件”在魏晋时期也根本不曾发生。如果说魏晋神仙思想有什么新变化的话,那也只能是道教上层化导致的地仙思想盛行,以及由此造成的神仙主动或被动降世现象大量发生,于是在传说中神仙与世人的交往更加频繁,互动也更具多样性。

## 五、小南一郎“新神仙思想”的主要问题

小南一郎《中国的神话传说与古小说》在中国道教学和古代文学研究领域都有较大影响,有的学者对他“新神仙思想”的说法赞赏有加,却对它存在的问题视而不见,这是我感到担心的现象。

应该说,小南一郎的著作展示了大量的文献资料,主要运用历史唯物主义的理论方法,也不乏深刻见解和卓越论述,给我们带来很多启发。但是,他提出的“古代神仙思想”和“新神仙思想”都建立在不正确的假设之上,也就是说,我国神仙思想既没有英雄崇拜,也不存在祖灵崇拜,因而,他关于新旧神仙思想的论述是站不住脚的。他在书中所列举的祖灵转变为神仙的例子,只有汉代就完成仙化过程的淮南王和唐公房,还有一个根本就不是仙人的刘章。就淮南王而言,他自杀之后,是关于他蓄养方士和著有《枕中洪宝苑秘》之类书籍的传说推动了他成仙传说的形成和传播。他所成之仙不但地位不高,还遭到仙伯主者的贬斥而守厕三年;作为方士的“八公”成仙后比他要风光很多,若非“八公”出面讲情,他甚至会遭遣返人间。由此看来,淮南王成仙传说与其他东汉仙人传说并没有本质上的差别,也不存在不同的思想基础。更意味的是,《神仙传》中唯一具有帝王身份的仙人就是淮南王刘安,按照小南氏的理论他

应该成为“古代神仙思想”的体现者,怎么反而成为“新神仙思想”的范例了呢?

需要进一步追问的是,小南氏掌握了丰富的文献资料,有深厚的学养,他怎么会把论述建立在不正确的基础上并得出不正确的结论呢?我认为这是因为他对中国古代文化存在一些深层误解。这些误解主要体现在三个方面:

首先,对中国古代思想文化的超稳定性认识不足。东汉末年的社会大动乱的确给富庶繁华的洛阳、长安地区造成了巨大破坏,洛阳一带出现了“二百里内无复子遗”的景象,长安地区则是“关中无复人迹”<sup>[10]</sup>(第 2327, 2341 页)。小南认为这种大浩劫从根本上毁坏了人们的社区共同体和日常生活,以及构成人际关系纽带的各种制度、习俗、信仰等,因而也破坏了故事的生命力源泉,许多过去的故事消亡了;当这段混乱历史过去之后,在新的社会状况之下形成了新的故事。这是所谓新旧神仙思想转换的社会基础<sup>[3]</sup>(第 46 页)。问题是,汉魏之际真的出现了这样的文化断裂吗?如果仅仅着眼于洛阳、长安地区,这种文化断裂可能确实存在;可是,如果着眼于全国,这种文化断裂并不曾发生。就以一种出土文物为例,东汉铅质买地券、镇墓文主要出现在洛阳一带,书写在陶瓶上的镇墓文主要出现在长安一带,经历东汉末年社会大动乱、大破坏之后,流行了一个多世纪的买地券、镇墓文在这两个地区突然消失了。三国时期曹魏统治的中原和关中地区也罕有买地券、镇墓文出现。可是,如果我们着眼于全国,这种标志着文化习俗和宗教信仰的器物却并没有消失。通过对出土的买地券、镇墓文加以统计我发现,“在孙吴控制的南方地区,买地券还在传承;西北的河西走廊地区传承的则是书写在斗瓶上的镇墓文。”<sup>[11]</sup>(第 111 页)由于我国地域广大,随着洛阳、长安地区陷入战乱,民众开始向外逃亡并把原来的文化习俗携带到迁徙地,且在那里落地生根;时机成熟的时候,这种文化习俗又会重新传回到它们的故地。隋唐时期洛阳、关中地区买地券、镇墓文再度大量出现,就属于这种情况。我国古代文化具有极强的稳定性,每次遭受破坏之后也具有极强的复原和再造功能,这一点是必须认识清楚的。东汉末年我国社会虽然遭受了极大破坏,但从整体上说,我国的文化传统并没有因此发生根本性变化,也没有像日本那样出现天照大神取代大国主神那样的宗教文化演变。

其次,对中国古代宗法制下祖先崇拜的性质和地位缺乏准确认识。在灵魂观念支配下,原始社会的氏族成员认为祖灵能够影响甚至支配氏族的各种事务,氏族但凡遇到重要事情,都要祈求祖先保佑,从而形成对祖宗的崇拜。我国是注重血缘关系的宗法制社会,从商周王室就开始抬高自己祖先的地位,去世先祖被认为是“宾于上帝”、“在帝左右”,接受隆重而频繁的祭祀。我国的社区共同体(村落)组织比较松散,而父系血缘关系则能紧密联系族人,崇拜共同的祖宗对族人具有很强的凝聚力。儒家更是把祖宗崇拜纳入到祭祀制度之中,对祢祖、祧祖、太祖(始祖)都有不同的祭祀周期和方法,形成了一套严格的祭拜礼仪。在我国古代社会,“祖宗崇拜的观念如此之深,以至至高无上的皇天崇拜和象征领土的后土崇拜也不能降低祖宗崇拜的地位,而只能形成天、地、祖宗三足鼎立的局面。”<sup>[12]</sup>(第 135 页)事实上,对于一个家族来说,自己祖先的地位比神仙的地位要高,祖先神像悬挂在供桌之上的正中位置,而各路神仙只能位居其次(或另立神龛),而且造像也要小得多。在历史上,除了个别道教信徒之外,没有几个人愿意把自己的祖先描绘成仙人,因为对祖宗的祭祀属于儒家礼制的范畴,而神仙传说则属于道教信仰的范畴,二者各有其思想基础,很少发生交叉或融合。

第三,对中国古代神仙思想的核心问题存有误解。仙人传说从战国中期发生之日起就有一个最重要的关键词“不死”,历代帝王寻找仙药也是企求长生不死,而方士们也正是利用长生不死来煽惑人心的。《太平经》卷四十七云:“天上积仙不死之药多少,比若太仓之积粟也;仙衣多少,比若太官之积布帛(帛)也;众仙人之第舍多少,比若县官之室宅也。”<sup>[8]</sup>(第 138 页)神仙方士和道教理论家无一不把修炼要旨归结为长生不死,对此日本道教学者也把握得很准确,湊德忠在《道教史》中认为道教“以神仙说为中心”、“以长生不老之现实利益为主要目的”<sup>[13]</sup>(第 55 页)。他在《道教诸神》中还说:“道教的宗旨是长生不老,道教中阐述了诸多长生法。”<sup>[14]</sup>(第 29 页)在道教神仙学说中最重要的是对个体生命永恒的理想追求,不存在英雄崇拜和祖宗崇拜的内容。如果撇开长生不死而肆论其他,恐怕都会远离神仙思想的主流

而误入歧途,从而造成更多的误解,得出让人难以接受的结论。

长生不死的想法是中国人创造出来的独特的宗教观念,这种想法本来很离奇,因为生老病死是不可抗拒的生命历程,人人都必需直面这个基本现实,逆天道以求长生不死,肉体成仙,实在是虚妄之至。扬雄《法言·君子篇》力辟不死成仙之虚妄,其云:

或问:“人言仙者,有诸乎?”“吁!吾闻虞羲、神农殁,黄帝、尧、舜殂落而死。文王,毕;孔子,鲁城之北。独子爱其死乎?非人之所及也。”……或曰:“世无仙,则焉得斯语。”曰:“语乎者,非器器也与?惟器器为能使无为有。”<sup>[15]</sup>(第517-518页)

北宋吴祕注曰:“器器然,方士之虚语尔。器器之多,则能使无为有也。”<sup>[15]</sup>(第519页)然而,这些虚言妄语经过方士的反复宣讲,形成了关于神仙的传说、知识和信仰,并融入中国古人的社会理想和人生愿望之中。世界上并没有神仙,道教所宣扬的神仙都是虚幻的产物,追求长生不死也注定将以失败而告终。然而,对于任何一种宗教来说,“失败总会发生,但它们是能够得到解释的”<sup>[16]</sup>(第397页)。关键是如何解释以及谁来解释。那些掌握神仙传说话语权的方士和道教理论家善于把失败解释成一种成功,从而建构起一个生动的、诱人的关于神仙的知识体系。权力和知识具有同构一体的关系,福柯说:“我们应该承认,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>[17]</sup>(第29页)关于神仙的知识体系是由方士建构起来的,而这种知识体系一旦形成,又成为支持和巩固他们的话语权力的理论基础。当神仙的传说、知识和信仰经过历史的一再复制,就成为民众的共识,获得了广泛的社会认同,从而也就掩饰了它自身超常的独特性和离奇性,好像这一切都是自然而然的和天经地义的。

神仙思想从中国传播到东亚其他国家,成为整个东亚富有特色的宗教文化现象。当然,东亚其他国家的神仙思想也打上了各自民族的文化烙印,与中国多有貌似神异之处。对于东亚其他各国学者来说,如果立足于本国文化而不是中国文化来理解中国的神仙思想,难免会产生某些误解,并提出一些似是而非的说法。由于中国神仙思想超常的独特性和离奇性,对于那些非专业的研究者来说,要充分理解和准确把握其实质内涵与发展脉络,并不见得是一件容易做到的事情。

### [参 考 文 献]

- [1] 萧 兵:《楚辞全译》,南京:江苏古籍出版社1998年版。
- [2] 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局1961年版。
- [3] [日]小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,北京:中华书局2006年版。
- [4] 徐复观:《两汉思想史》第3卷,上海:华东师范大学出版社2001年版。
- [5] 《史记》,北京:中华书局1959年版。
- [6] 《列仙传》,上海:上海古籍出版社1990年版。
- [7] 卿希泰:《中国道教史》第1册,成都:四川人民出版社1988年版。
- [8] 王 明:《太平经合校》,北京:中华书局1960年版。
- [9] 王 明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局1985年版。
- [10] 《后汉书》,北京:中华书局1965年版。
- [11] 黄景春:《买地券、镇墓文研究及其语言文字学意义》,载《上海大学学报(社会科学版)》2007年第5期。
- [12] 詹鄞鑫:《神灵与祭祀》,南京:江苏人民出版社1992年版。
- [13] [日]窪德忠:《道教史》,萧坤华译,上海:上海译文出版社1987年版。
- [14] [日]窪德忠:《道教诸神》,萧坤华译,成都:四川人民出版社1987年版。
- [15] 汪荣宝:《法言义疏》,陈仲夫点校,北京:中华书局1987年版。
- [16] [美]哈维兰:《文化人类学》,瞿铁鹏等译,上海:上海社会科学院出版社2006年版。
- [17] [法]米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成等译,北京:三联书店2007年版。