

· 道教研究 ·

对于早期神仙传记中“升仙故事”的 “神话—原型批评”研究*

苟 波

提 要: 本文以神话—原型批评为基本方法,以文本解读为依据,从人物形象、主题和情节的角度,讨论了早期神仙传记《列仙传》、《神仙传》中“升仙故事”与古代信仰、巫术和仪式的关系。作者认为,这类“升仙故事”中主人公的身份、形象、精神气质等方面的基本特征皆来自于古代巫师作为人一神中介的特殊职业及其在巫术活动中的具体行为;同时,“升仙故事”在表达人一仙交流和演变的主题时,以系统性的天象、物质和动物作为象征意象。这些象征意象的运用也可以直接上溯到中国古老的信仰和巫术并表现在古代神话的原型之中;另外,早期神仙传记的“升仙情节”中的具体场景、死亡—成仙观念、特性化的情感和气氛等因素也受到了中国古代信仰和相关的巫术—仪式的重要影响。

苟波,四川大学道教与宗教文化研究所教授、博士生导师。

主题词: 神话—原型批评 神仙传记 原始信仰 巫术 仪式

在早期的神仙传记《列仙传》和《神仙传》中,有一类主人公的成仙是以“升天”为特征的。在这类故事中,主人公通过“升天”这种特殊情节,完成了从普通人到神仙的转变。在这篇文章中,我们尝试以神话—原型批评为基本方法,以《列仙传》和《神仙传》为主要研究对象,从作品的人物形象、故事主题以及情节要素等几个方面入手去研究早期神仙传记中的“升仙故事”及其相关的文学和宗教学问题。

一、早期仙传中“升仙故事”的人物形象研究

(一) 主人公的特殊身份

《列仙传·黄帝》就是一个非常典型的升仙故事:

黄帝者,号曰轩辕。能劬百神,朝而使之。弱而能言,圣而预知,知物之纪。自以为云师,有龙形。自择亡日,与群臣辞。至于卒,还葬桥山,山崩,柩空无尸,唯剑舄在焉。仙书云:黄帝采首山之铜,铸鼎于荆山之下,鼎成,有龙垂胡髯下迎帝,乃升天。群臣百僚悉持龙髯,从帝而升,攀帝弓及龙髯,拔而弓坠,群臣不得从,望帝而悲号。

故后世以其处为鼎湖,名其弓为乌号焉。^①

在被“神话—原型批评”视为重要基石的人类学巨著《金枝》中,弗雷泽就明确指出,在古代欧洲、美洲、亚洲、非洲各地的原始部落中,都曾普遍存在过“国王”与“祭司”同一的社会现象:

在早期社会,国王通常既是祭司又是巫师。确实,他经常被人们想象为精通某种法术,并以此获得权力。^②

李泽厚在其主要著作《说巫史传统》中指出,这种国王兼祭司、巫师的现象在中国历史上也曾以“巫君合一”的形式存在:

这种“巫君合一”与祖先一天神崇拜合一,实际上同一件事情。它经由漫长过程,经管王权日益压倒、取代神权,但二者的一致和结合却始终未曾解体。这也就是说,从远古时代的大巫师到尧、舜、禹、汤、文、武、周公,所有这些著名的远古和上古政治大人物,还包括伊尹、巫咸、伯益等人在内,都是集政治统治权与精神统治权于一身的大巫。^③

根据这样的理论来推断,上面故事中的黄帝

以及早期神仙传记中一些我们非常熟悉的神仙的真实身份，就应该是部落领袖和巫师的合体了。

我们再来读一个流传广泛的神话故事，它讲述的是作为国君的商汤主持祈雨仪式的情况：

汤时，大旱七年，卜，用人祀天。汤曰：“我本卜祭为民，岂乎自当之。”乃使人积薪，剪发及爪，自洁，将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。^④

从这个神话来分析，在古代，重要的人—神交流仪式不仅由国王或部落领袖来亲自主持，而且他们也是各种巫术的具体实施者。在特殊情况下，这类巫术—仪式的顺利实施可能会以这些人——部落领袖、国王或者巫师们的自我牺牲作为代价。

在《列仙传·黄帝》中，“黄帝者，号曰轩辕，能効百神，朝而使之”，显然就是在总结黄帝作为部落领袖，也就是“国王”或者“君主”的身份和权力。在随后的故事中，黄帝作为巫师的特征则通过“弱而能言，圣而预知，知物之纪”来体现。其中，黄帝自称为“云师”，更直接地强调了其巫师身份。众所周知，古代巫师的主要职责就是通过沟通人—神来祈雨祛涝、禳灾避害。所以，云师、雨师、龙师等是他们常见的称号。

在后来的历史发展过程中，政治权力与宗教权力分离，巫师逐渐演变成为了通过巫术这种特殊技能来沟通人—神的职业阶层。在早期的神仙传记中，我们可以非常清晰地发现这个阶层的身影。他们的巫师身份和职业，造就了早期神仙传记主人公的特殊身份和形象。

《列仙传·赤松子》讲述的就是古代巫师以巫术来祈雨的故事：

赤松子，神农时为雨师，服水玉教神农，能入火自烧。往往至昆仑上，常止于西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。^⑤

这个故事中的赤松子是“神农时雨师也”，显然是一位在古代以巫术来沟通人—神、祈雨驱旱的巫师。其中“服水玉教神农，能入火自烧”则是描写主人公行使巫术通神的过程。故事中“随风雨上下”显然是在描写他以巫术来祈雨成功的场景。

《列仙传·宁封子》中的主人公“世传黄帝陶正”^⑥，师门是奇人萧父的弟子，后来“为夏

孔甲龙师”^⑦，彭祖则是神话中天帝颛顼之孙，当民众向他祈求风雨时，“莫不辄应”^⑧。这些故事中主人公的个人背景都与他们作为巫师的身份和职业密不可分。

（二）主人公的特殊秉性、形象和行为

巫师的特殊身份也造就了早期神仙传记主人公的特殊秉性和精神气质。

《国语·楚语》就讨论过巫师作为人—神中介所具有的特殊秉性：

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，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。^⑨

《列仙传·黄帝》也通过“弱而能言，圣而预知，知物之纪”来描绘了黄帝作为巫师的特征和秉性。《列仙传·东方朔》在讲述主人公的成仙经历时，也谈到了这种与生俱来的特殊秉性：

至昭帝时，时人或谓之圣人，或谓凡人。作深浅显默之行，或忠言，或亏语，莫知其旨。至宣帝初，弃郎以避乱世。置愤官舍，风飘之而去。^⑩

另外，在早期的神仙传记中，主人公身上的这种特殊秉性往往还体现于在世俗社会中与众不同的精神追求。例如，《神仙传》在讲述魏伯阳的故事时，就这样刻画主人公的特殊秉性：

魏伯阳，吴人也。本高门之子，而性好道术，不肯仕宦，闲居养性，时人莫知其所从来，谓之治民养身而已。^⑪

早期神仙传记主人公特殊的身份和职业所造就的这种秉性和气质也自然会以特殊的形象和行为表现出来。

在传统的人—神交流仪式中，巫师常常以特殊的形象出现，以表现其至高无上的宗教权威。

在《金枝》中，弗雷泽在研究世界各地的宗教活动时，就曾反复讨论过巫师、祭司们在巫术一仪式中以特殊形象出现的情形：

当一个僧伽罗人病情危急，医生束手无策时，就请一个跳鬼的人来，他向鬼献上祭品，戴上类似鬼的假面具跳舞，借此把病人身上的那些病魔一个一个地招到自己身上。^⑫

在古代巫术—仪式之中，模仿图腾动物的宗教活动还常常要以动作上的模仿来配合。

神话—原型批评学派的代表人物简·艾伦·

哈里森在《古代艺术与仪式》一书中就详细介绍了以袋鼠为图腾的原始部落在一场宗教活动中的装扮和表演情况：

在袋鼠族中，既有跳跳蹦蹦的袋鼠动物，也有模仿袋鼠又蹦又跳的袋鼠人，他们都属于袋鼠族，他们以袋鼠为标志，并且乐于借此体现其族群的认同感。^⑬

以此为参照，那么，中国神话中巫师的奇特形象似乎也就不难理解了：

巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。并封在巫咸东，其状如蚕，前后皆有首，黑。^⑭

同样，巫师在巫术一仪式中装扮为神进行表演的情形在中国古代神话中也有记载。

《竹书纪年》帝舜元年条下就有舜即帝位“拊石以歌九韶，百兽率舞”^⑮。类似的记载也出现在晋代王嘉所著的《拾遗记》“炎帝神农”条“奏九天之和乐，百兽率舞，八音克谐”^⑯之中。

同时，巫师们作为“神”选定的代言者，也常常具有与常人不同的形象特征。

《列仙传·黄帝》除了介绍主人公的特殊秉性外，也以“自以为云师，有龙形”来描绘其形象上的特殊性。我们知道，在古代神话中也有“黄帝四面”的说法，应该就是在突出这种特殊形象。这种描绘，也应该和黄帝作为巫师身份和从事的宗教活动有关。

黄帝的传说让我们联想到一个相关的故事。晋代陶潜的《搜神后记》卷1中记载了一个隐居山中的神仙表演“韶舞”的故事：

忽有一人，长丈余，萧疏单衣，角巾，来诣之，翩翩举其两手，并舞而来，语何云：“君曾见《韶舞》不？此是《韶舞》。”且舞且去。^⑰

“韶舞”，也被称为“韶武”，是古代传说中大禹时用于祭神的乐曲和舞蹈。在这个故事中，山中之人的奇怪形象和举止不仅暗示了其神仙身份，而且也非常清晰地指明了这种奇怪的形象和举止与他曾经的巫师背景以及参与的巫术活动密切相关。

这种与巫师身份相关的形象和行为在早期的神仙传记中也有清晰的表现。

《神仙传·若士》中“举臂竦身，遂入云中”的主人公就是这么一个具有古代巫师特征的神仙：

若士者，古之神仙也。莫知其姓名……其为人也，深目而玄准，鸢肩而修颈，丰上而杀下，欣欣然方迎风轩轾而舞。^⑱

我们认为，早期神仙传记中主人公的奇特形象和异乎寻常的行为反映出他们与古代巫师的特殊关系。这种形象和行为上的奇特性在早期的神仙传记中被用来表现主人公的特殊秉性和精神气质，并共同构成了那个时期神仙特质的主要内容。

二、早期仙传中“升仙故事”的主题研究

在早期道教神仙传记中，主人公的生活经历和宗教活动中都以不同的方式表达出人—神、人一仙交流和互通的主题。

（一）以特殊天象来象征人一仙互通

在早期的神仙传记中，日月星辰、风雨雷电等在古人思维中具有强大空间流动特征的天气现象常常被用作人一仙交流和互通的象征性意象。这类象征意象起源于以控制自然为目标的古代巫术，表达的是人类以特定的自然现象为媒介与更深层次上的“神秘力量”进行沟通和交流的神话思维和原始信仰。

在《宗教生活的基本形态》中，涂尔干提出了一个重要的观点。他认为，原始巫术和宗教活动所针对的对象并非自然现象或者动植物本身，而是这些事物背后的神秘力量。他将这种“神秘力量”称为“宗教力”或者“图腾本原”：

如果日月星辰受到了崇拜，那不能归功于它们固有的特性，而是因为它们被认为分享了这种力。唯独是这种力才能赋予事物神圣性，而且它也见于其他大量事物之中，甚至是最为微小的事物之中。^⑲

也就是说，古代巫术和宗教关注日月星辰、风雨雷电，是因为除了它们本身具有的影响人类生存的特质以外，还因为它们“分享”了“宗教力”，所以能够成为人类与存在于自然万物背后的、更为本原的神秘力量进行沟通和交流的渠道和媒介。

在“汤祷于桑林”的神话中，我们已经读到过作为巫师和国君的商汤在大旱之时，亲自主持仪式，祈雨成功的故事。在这个神话中，干旱和大雨都被视为有意志和情感的“神秘力量”的象征，所以才有了“火将燃，即降大雨”的结局。

我们再来看看这个神话的另外一个版本：

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。”^②

这个神话更清晰地表明，旱与雨乃是“上帝鬼神”的好恶的表达方式，也与君主的行为联系在一起。因此，主人公通过巫术来实现人一神交流和沟通，从而得以祈雨成功。

到汉代，自然灾害等异常天象与天、神之好恶以及统治者的个人品行相关的观念成为了“天人感应”思想的重要组成部分，进入到官方的意识形态之中。

因此，在早期神仙传记中主人公控制风雨、驾驭雷电的情节都应该上溯至古代巫术—仪式中的人—神交流原型。只是在神仙传记中，这种人—神交流的方式更多地被人—仙互通的方式所取代。

我们来看看《列仙传·师门》的故事：

师门者，啸父弟子也，亦能使火，食桃李葩。为夏孔甲龙师，孔甲不能顺其意，杀而埋之外野。一旦，风雨迎之，讫，则山木皆焚。孔甲祠而祷之，还而道死。^③

这个神仙传记中的主人公是替国君服务的职业巫师，这是一种在巫术逐渐衰落的背景下由古代巫师演变而来的新型职业。这个故事中的主人公由于没有达到夏王孔甲的预期而被杀死，但他却死而复活，在风雨之中升仙，并成功复仇孔甲。显然，在这个故事中，迎接主人公升仙的“风雨”不单纯是一种自然现象，而是与作为巫师的师门进行交流的“神仙”象征，也就是古代神话中具有人格特征的“神秘力量”的象征。

早期神仙传记中，还有不少主人公的“升仙故事”与这种自然现象相关。例如，《列仙传·赤松子》中主人公“随风雨上下”^④、宁封子“随烟气上下”^⑤、《神仙传·玉子》中的玉子“能飘风发屋折木，作雷雨云雾”^⑥、黄卢子能够呼风唤雨。这些情节中的风雨雷电等自然现象都成为了天一地相通、人一仙交流的象征，与主人公的整个修仙有着密切关系。

（二）以特殊物质来象征人一仙互通

火、烟、光等物在人类生活中有着异乎寻常的重要性，同时也在古代巫术—仪式中扮演着重要角色。

在《金枝》一书中，弗雷泽将遍布世界各地的以火为特征的巫术—仪式与对太阳等“神秘力

量”崇拜的原始信仰结合起来。在他的另外一部人类学著作《火起源的神话》中，弗雷泽还讨论了亚洲、澳大利亚、南美、北美、古代欧洲、非洲等地关于火的来源神话和宗教功能。他认为，火的起源神话与各民族的古代宗教信仰以及巫术—仪式密切相关。

在中国古代神话中，最为常见的是燧人氏模仿鸟而造火的故事。除此之外，还存在有别的造火神话，如伏羲造火与炎帝造火的神话。

另外，还有将太阳神炎帝视为火神和火的发明者，并将燧人氏与炎帝身份等同一人的说法。丁山先生在《中国古代宗教与神话考》一书中就持这种看法。^⑦

我们知道，在中国古代神话中，炎帝是太阳神，如果他也是火神和火的发明者的话，我们就较为容易地联想到中国古代火崇拜与太阳崇拜的关系。在《金枝》中，弗雷泽也曾详细讨论过“太阳魔法”——以太阳为主体的原始信仰与以火为特征的巫术—仪式活动之间的密切联系。

“炎帝氏以火纪，故为火师而火名”^⑧的记载说明炎帝本身是以火为图腾的部落领袖和巫师身份。同样，“炎帝于火，死而为灶”^⑨也非常清晰地显示了炎帝信仰与火之间的关系。在另外一个神话中，炎帝的女儿就是在场仪式中，通过火焚而升天的：

南方赤帝女学道得仙，居南阳湄山桑树上。正月一日衔柴作巢，至十五日成，或作白鹤，或女人。赤帝见之悲恻，诱之不得，以火焚之，女即升天。因名帝女桑。^⑩

在这个神话中，主人公赤帝女，即炎帝的女儿是在一次以火为特征的巫术—仪式中升天，并演变为神的。这个故事不仅为我们提供了关于炎帝为火神的佐证，同时，也非常清楚地表明，在古代的信仰中，火本来就是人一神交流和互通的象征，同时火焚还是巫术—仪式中重要的人—神演变途径。

在早期的神仙传记中，由这种人—神交流原型演变而来的人—仙交流模式也常常以火这种特定意象来获得象征性表现。

在《列仙传·萧父》中，“火”作为神仙的特殊符号，成为了主人公实施人一仙交流的渠道。最终，主人公及其弟子也凭借“火”而飞升：

萧父者，冀州人也。少在西周市上补

履，数十年人不知也。后奇其不老，好事者求其术，不能得也。唯梁母得其作火法，临上三亮。上与梁母别，列数十火而升西。邑多奉祀之。^②

在早期的神仙传记中，除了火被用来作为人一仙互通的象征意象外，由地而升的烟也因具有类似的物质特性也被广泛使用。

例如，《列仙传·宁封子》中的主人公就被描写为“能出五色烟”^③、“随烟气上下”^④。《列仙传·关令尹》中老子出行有神秘云气相随，并因此被尹喜辨认出来。《神仙传》中的玉子能“吐五色气”^⑤。另外一位神仙黄卢子则“头上常有五色气，高丈余”^⑥。

除此之外，声音，特别是在巫术一仪式中起特殊作用的音乐，也常常被视为人一神交流的特殊符号。《韩非子》一书就记载过一个传说：晋平公曾强迫乐师师旷弹奏祭神用的乐曲《清角》为乐，结果引来狂风暴雨，并导致这位君主大病一场。^⑦

《列仙传·萧史》讲述的就是一个巫师以音乐来与神仙交流，并最终飞升的故事：

萧史者，秦穆公时人也，善吹萧，能致白孔雀于庭。穆公有女字弄玉，好之。公遂以女妻焉。日教弄玉作风鸣，居数年，吹似风声，凤凰来止其屋，公为作风台。夫妇止其上，不下数年，一旦皆随凤凰飞去。^⑧

在这类仙传故事中，火、烟、声音等物被转化为具有特定含义的意象，并被广泛使用来象征人一神、人一仙之间的交流与互通。

（三）以特殊动物来象征人一仙互通

在古代信仰和巫术中，一些自由往来于天一地之间的鸟兽也通常被视为沟通人一神的象征符号。

弗雷泽在《金枝》中，就描写了“天鸟”被杀死用于祈雨的巫术：

当他们的谷物被太阳烤焦时，祖鲁人就寻找一只“天鸟”将其杀死，扔进一个池塘里，以为上天将因怜悯这只鸟儿发善心：“它会为哀悼亡鸟而痛苦，其泪水将化为倾盆大雨。”^⑨

在这里，鸟被挑选出来，以“天鸟”相称，显然与鸟能够自然往来于天一地之间的特征有关。这个祈雨巫术也明白无误地说明了这类巫术后面的原始信仰——一些特定的动物与天上的神

灵具有密切联系。

中国古代神话也非常明显地表现出这种原始信仰。

在关于殷民族起源的古代神话中，就有“天帝”派玄鸟降临而生殷的传说：

殷契母简狄，有娥氏之女，为帝馨次妃，三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取而吞之，生契。^⑩

在这个解释殷民族起源的神话中，玄鸟显然是“神”的象征，并且充当了人一神交流的中介，所以，才有“天命玄鸟，降而生商”^⑪的说法。

在早期的神仙传记中，这种古代信仰也以特定动物为象征的人一仙交流模式表现出来。

《列仙传·王子乔》中，主人公就是被白鹤迎接而飞升天界的：

王子乔者，周灵王太子晋也。好吹笙，作凤凰鸣。游伊洛之间。道士浮丘公接以上嵩高山三十余年。后求之于山上。见柏良，曰：“告我家，七月七日待我于缑氏山巅。”至时，果乘白鹤驻山头。望之不得到，举手谢时人。数日而去。亦立祠于缑氏山下，及嵩高首焉。^⑫

除了白鹤、凤凰、鸟外，龙在中国古代神话中也被描绘为自由往来于天一地之间的神兽，因而也在早期的神仙传记中被使用为人一仙交流的象征意象：

陶安公者，六安铸冶师也。数行火……期时赤龙到，大雨，而安公骑之东南上。一城邑，数万人众，共送视之，皆与辞决云。^⑬

这个仙传中的赤龙显然是“天”或者“神”的象征。它们在故事中与陶安公的互动象征了人一仙之间的交流和转化。

三、早期仙传中“升仙故事”的情节研究

在这部分内容中，我们将重点讨论早期仙传故事中升仙情节的基本因素以及它们与古代信仰和巫术一仪式的关系。

（一）“飞升情节”中的禳灾仪式

在早期的神仙传记中，主人公“飞升成仙”的仪式性场景中通常伴随着以控制风雨等自然现象为目标的巫术一仪式活动。

我们来看看《列仙传·子英》中的一段

故事：

子英者，舒乡人也，善入水捕鱼。得赤鲤，爱其色好，持归著池中，数以米谷食之。一年长丈余，遂生角，有羽翼。子英怪异，拜谢之。鱼言：“我来迎汝。汝上背，与汝俱升天。”即大雨。子英上其鱼背，腾升而去。^④

这种将人一仙转化的具体过程与气候的突变联系在一起的场景，凸显的正是通过巫术—仪式来禳灾的原始信仰。

弗雷泽在《金枝》中，曾广泛讨论过古代以影响和控制天气为目标的巫师阶层及其相关巫术。弗雷泽认为，控制天气的变化，是古代信仰中巫术的预定目标，并通过巫师来直接操纵。同时，他还系统讨论过地位显赫的巫师在控制天气的巫术—仪式中死亡的实例。这个内容则涉及到人一神转化过程与禳灾仪式之间的关系：

非洲刚果河口附件的保玛山上住着以为专司风雨之职的王，名叫南乌鲁·乌莫……如果天不下雨，人们就聚集起来要求雨王降雨。如果仍然晴天无云，人们就撕开他的肚皮，因为据说风雨都是装在他的肚皮里。^⑤

值得注意的是，这些在巫术—仪式中死亡的巫师，在原始人看来，绝不是一种真正的死亡，而是通过死亡这种特殊的祭献巫术来重新恢复宇宙的正常运作，并免除灾难。在这种仪式中，死去的巫师也会随着宇宙的节律而“复活”，并获得“永生”。也就是说，他通过这种仪式而成为真正的“神”。

依据这样的理论，我们就能够重新解读在祭祀中自焚于火而带来雨水、解除旱灾的“汤祷于桑林”神话的真正内涵——在一次以祈雨为目标的禳灾仪式中，汤通过自我牺牲，祈雨成功，并完成了人一神的转化。

这种在古代的巫术—仪式中完成人一神转化的思维在早期的神仙传记中继续表现出来。只是在这些仙传中，在禳灾仪式中死亡的巫师不再演变为“神”，而是飞升成“仙”。我们来看看《列仙传》中的这个故事：

赤松子，神农时为雨师，服水玉教神农，能入火自烧。往往至昆仑上，常止于西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。^⑥

从神话—原型理论的视角看，赤松子在飞升

仪式中“入火自烧”以及“随风雨上下”讲述的正是他作为巫师在一场祈雨的仪式中被烧死以及最终演变为“仙”的过程。

这种方法也同样可以运用于解读早期神仙传记中另外一些主人公的飞升情节，例如，宁封子积火自烧时“随烟气上下”^⑦、师门被杀后“风雨迎之”^⑧、马丹升仙时“有迅风发屋”^⑨、骑龙鸣则是“水坏其庐而去”^⑩、子英飞升之前也是“即大雨”^⑪、陶安公中“至期，赤龙到，大雨”^⑫、黄卢子“使降雨，数数如此”^⑬。

从以上分析我们可以看到，以控制自然为目标的原始巫术—仪式以及在这一过程中巫师们以自我牺牲来实现的人—神交流和演变，构成了早期神仙传记中主人公的“飞升”情节中的重要因素。

（二）“飞升情节”中的死亡观念和丧葬仪式

以进入另外一个世界的旅行来象征死亡的思维，无疑是构成早期神仙传记“飞升情节”的另外一个重要的因素。

在《金枝》中，弗雷泽曾经以古罗马诗人维吉尔的史诗《埃涅阿斯加》中主人公死后游览“另外一个世界”的故事为例，说明在古代信仰中，以死亡为特征的人—神演变往往会以灵魂旅行的方式来进行表达。

在另外一部研究原始仪式的重要著作《过渡礼仪》中，著名宗教人类学家范热内普详细讨论了古代仪式的构成和象征性表达方式。他在讨论“丧葬仪式”时，也明确阐述了各民族的古代信仰中将“进入另外一个世界的旅行”与死亡观念及其仪式进行联系的情形：

北方奥斯加克人将亡者世界划分在欧巴河口以北，在北冰洋内，只有月光照亮……对于艾蒂什的奥斯加克人来说，另外一个世界在天上，那是一个美好的国度，要经过梯子才能攀到，每个梯子有一百到三百米高。^⑭

我们可以发现，在世界各民族的古代信仰中，“死亡”通常并不是生命的结束，而是一种“转化”和“演变”。这种“转化”和“演变”常常以死者的灵魂向不同的地域和空间旅行的方式来表达。

在屈原的《楚辞·天问》中，就有大禹的父亲鲧死后化为黄熊，旅行至穷山，被巫师救活而复生的故事：

阻穷西征，岩何越焉？化为黄熊，巫何

活焉?^②

这种将死亡视为“进入另外一个世界旅行”的巫术—仪式思维也决定了早期神仙传记在描写主人公跨越死亡、升入天界的具体场景时，常常是以令人羡慕的细节和生动的笔调来渲染弥漫其中的乐观情绪和热烈气氛。

这种“死亡”意味着一次“重生”的信仰引导下的乐观情绪在早期的神仙传记中可以被轻易地发现和体会。《神仙传·沈羲》的主人公就是在“算禄已尽”、即将死亡的时刻以令人惊艳的方式进入到另外一个世界的。

羲与妻贾氏共载，诣子妇卓孔宁家，道次忽逢白鹿车一乘、青龙车一乘、白虎车一乘，从数十骑，皆是朱衣仗节，方饰带剑，辉赫满道……遂载羲升天。^③

在我们前面讨论过的《列仙传·黄帝》中，主人公也是经历“尸解”之后，在一个让人羡慕的场合中获得重生并升入天界的。

黄帝故事中来自群臣的隆重送别以及沈羲故事中来自天界仙人的热烈迎接场面，以及贯穿其中的对于死亡的乐观看法在古代的丧葬仪式中也能找到印痕。

在《礼仪中的美术》一书中，美籍华人学者巫鸿教授就曾经讨论过汉代丧葬艺术所体现的死亡观念和丧葬仪式。

从一幅出土于汉代山东苍山墓中的画像资料中，我们可以看到热闹和豪华的丧葬场面以及介绍墓葬画面中送葬场景的相关文字。这些图画和文字勾勒出与神仙传记的升仙情节非常相似的情绪和场景：

使坐上，小车辇。驱驰相随到都亭。游徼侯见谢自便。后有羊车象其轲，上即圣鸟乘浮云。^④

在《黄泉下的美术》一书中，巫鸿教授对于在山东嘉祥发现的一幅出现在墓葬屋顶石的图画进行解读，认为这幅图画真实表现了当时人们对于死亡后经过旅行、进入天界的信念：

我们看到一缕云气从坟丘向上升起。沿着云气升腾的轨迹，两辆马车拉拽的乘车正向天空上升去。仙女和仙人们在旅途中向它们致意。^⑤

这样的场景不正是我们在道教早期神仙传记的升天情节中常见的熟悉画面吗？

从这些图画和文字中，我们可以推断，这种

在古代人们的实际生活中真实出现过的丧葬场景和那一时期人们的死亡观念对于早期神仙传记中主人公升仙情节的形成有着重要的影响。

(三)“飞升情节”中的“死灵回归”仪式

构成“飞升情节”中的隆重场面和热烈情绪的重要因素，还有从神仙世界回归的，由仙官、仙吏、灵鸟、神兽等组成的庞大队伍。

我们来看看《神仙传·茅君》中的仙真降临场面：

明日迎官来至，文官则朱衣紫带，数百人，武官则甲兵旌旗，器仗耀日，千余人。茅君乃与父母宗亲辞别，乃登羽盖车而去，麾幢幡盖，旌节旒钺，如帝王也，驂驾龙虎麒麟白鹤狮子，奇兽异禽，不可名识，飞鸟数万，翔覆其上，流云彩霞，霏霏统其左右。^⑥

从天界回归的庞大神仙队伍出现在仙传的“升天仪式”中，作为引导者引领主人公进入仙界，进一步延伸了前面故事所表达的“死亡”观念——死亡不仅是一次新的旅行，而且还是一种可以随时回归的双向旅行。

在《金枝》中，弗雷泽就以古代埃及纪念死亡的神灵奥锡利斯回归的仪式为例，专门讨论了这种流行于世界各地的迎接死者或者他们的灵魂回家的信仰和仪式：

在一年的同一个晚上家家都点灯，这表明这个节日可能不只是纪念死去的奥锡利斯，而是纪念全部死者。换句话说，它可能是个万灵夜。因为有一个广泛流行的信念，认为所以死者的灵魂都在一年的同一个晚上拜访他们的老家。^⑦

中国古代也存在着这种死者或者死者的灵魂在特定时刻回归的信仰。战国时期著名诗人屈原的《招魂》一诗就表现了巫师将死者之魂召回人间，与家人团聚的情形。他通过巫术告诉亡灵，东南西北各方以及天界、幽都等地皆不是它们的长居之所，只有回到故乡，回到亲人身边，才是最好的选择。

日本学者小南一郎在《中国古代传说与古小说》一书中，也详细讨论了中国古代死灵回归的信仰，并推断七月七日为中国古代信仰中死亡的灵魂回归的日子。在此基础上，他进一步研究了这种死灵回归信仰在道教早期神仙传记《汉武帝内传》中的具体表现，认为这个仙传中西王母于七月七日探视汉武帝的故事正是这种信仰的具体

表现:

西王母访问汉武帝的七月七日这一日期,对于这个传说的形成具有相关重要的意义……笔者认为,七月七日本来有自夏入秋的交界日信仰的意义,大概这类举动就是这种信仰礼仪的变形。七月七日把衣服挂在竿头,不单是除去衣服湿气的实用的目的,还可能与日本的鲤鱼旗一样是为了招神。在这一天,祖灵将归附到高悬的衣服上。^⑤

在这段文字中,小南一郎不仅讨论了七月七日这一日期与祖先神灵回归的关系,也说明了死者的灵魂回归的信仰在古代巫术—仪式中的具体表现。同时,作者也非常清晰地指出,早期神仙传记中“回归的神仙”与这种死者灵魂回归的信仰和仪式之间可能存在密切的联系。

我们注意到,在《列仙传》和《神仙传》中,也存在着一些天界的神仙在七月七日这个特殊的日子回归的实例。

《列仙传·王子乔》中的主人公就是于七月七日这天乘白鹤从仙境回访亲人的:

王子乔者,周灵王太子晋也。好吹笙,作风凰鸣。游伊洛之间,道士浮丘公接以上嵩高山三十余年。后求之于山上,见桓良曰:“告我家,七月七日待我于缑氏山巅。”至时,果乘白鹤驻山头,望之不得到。举手谢时人,数日而去。亦立祠于缑氏山下,及嵩高首焉。^⑥

在《列仙传·陶安公》中,则有来自仙界的朱雀飞来告诉主人公“七月七日,迎汝赤龙”^⑦的情节。

《神仙传·王远·蔡经》中,神仙王方平死后“尸解”成仙,也选择了七月七日重返人间,拜会凡人蔡经一家:

(蔡经)语其家云:“七月七日,王君当来过,到其日,可所作数百斛饮食,以供从官。”^⑧

我们不难看出,道教神仙传记中“神仙回归”的情节与死者或者亡灵在特定时期回归人世的古代信仰和仪式有着某种联系。这种“回归仪式”的隆重场面与“送别仪式”的热烈气氛一起,组成了早期神仙传记中主人公“飞升仪式”中令人惊羡的画面。

(责任编辑:首之)

* 本文系2016年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“道教神仙传记与中华‘原型文化’的传承与传播”(16JJD730004)的阶段性成果。

- ①⑤⑥⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲
- ④⑧⑨⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲ 邱鹤亭撰:《〈列仙传〉注释》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第11—12、7、8、23、27、56、125、23、7、8、22、8、8、46—46、39、73、68、7、8、23、30、59、68、73、39、73页。
- ⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲ [英]詹·弗雷泽著,刘魁立译:《金枝精要——巫术与宗教之研究》,上海:上海文艺出版社,2001年,第14、844、128、181、594页。
- ③ 李泽厚著:《说巫史传统》,上海:上海译文出版社,2012年,第10页。
- ④⑤⑥⑦⑧ 袁珂编:《中国神话传说》,北京:中华书局,1981年,第289、112、151、151页。
- ⑨ 徐元诤撰:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第512—513页。
- ⑬ [英]简·艾伦·哈里森著,刘宗迪译:《古代仪式与仪式》,北京:三联书店,2016年,第34页。
- ⑭ 袁珂撰:《山海经校注》,北京:北京联合出版公司,2012年,第200页。
- ⑮ [美]倪德卫著,魏可钦、解芳译:《竹书纪年解密》,上海:上海古籍出版社,2015年,第153页。
- ⑯ 王嘉等著:《拾遗记(外三种)》,上海:上海古籍出版社,2012年,第9页。
- ⑰ [晋]陶潜:《新辑搜神后记》,北京:中华书局,2007年,第469页。
- ⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲ 邱鹤亭撰:《〈神仙传〉注释》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第99、158、158、169、169、129、178—179、141页。
- ⑲ [法]爱弥儿·涂尔干著,渠敬东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》,北京:商务印书馆,2016年,第274页。
- ⑳㉑ 袁珂著:《中国神话传说:从盘古到秦始皇》,北京:世界图书出版公司北京公司,2014年,第309、115页。
- ㉓㉔㉕ 参丁山著:《中国古代宗教与神话考》,上海:上海世纪出版集团,2011年,第410、410、410页。
- ㉖ [法]阿诺尔德·范热内普著,张举文译:《过渡礼仪》,北京:商务印书馆,2010年,第110页。
- ㉗ 王泗源撰:《楚辞校释》,北京:中华书局,2015年,第214页。
- ㉘ [美]巫鸿著,郑岩等译:《礼仪中的美术》,北京:三联书店,2016年,第262页。
- ㉙ [美]巫鸿著,郑岩等译:《黄泉下的美术》,北京:三联书店,2016年,第209页。
- ㉚ [日]小南一郎著,孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,北京:中华书局,1993年,第243—244页。